〈政治思想研究　第10号〉

政治思想と周縁・外部・マイノリティ

政治思想学会 編

風行社

政治思想と周縁・外部・マイノリティ（『政治思想研究』第10号）〈目　次〉

グローバリゼーション・周縁化・コスモポリタニズム……伊藤恭彦　4
十八世紀ヨーロッパにおける中心と周縁――ヴォルテール、ルソー、ディドロらの「未開人」への眼差し……井柳美紀　31
国際政治空間の変容とマイノリティ――マルチチュードからラチチュードへ……大賀哲　65
フェミニズムとデモクラシー理論――キャロル・ペイトマンの再検討を中心に……山田竜作　98
李承晩と立憲君主制論……金英敏　130
熱望の政治――マキアヴェッリと古典的共和主義……郭峻赫　153

【公募論文】
ウォルツァーの多元的平等論――プリズムのなかの平等……木部尚志　183
ソクラテスとアテネの政治家たち……米澤茂　213

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］
マックス・ヴェーバーとフーゴー・プロイス――ヴァイマール共和国制における連邦制問題を中心として　今野元　241
ブラックストンのイングランド国制論――自然法・古来の国制・議会主権……小畑俊太郎　272
「悪」の問題の解決策としてのカントの「市民社会」――神義論の問題と「言論の自由」……斎藤拓也　303
分断された社会における社会的連帯の源泉をめぐって――リベラル・ナショナリズム論を手がかりに……白川俊介　335
世俗主義と暴力――チャールズ・テイラーとタラル・アサドの暴力論を中心として……高田宏史　364
説得は有効か――近世日本思想の一潮流……高山大毅　394

ロマン主義批判と政治的形式――ルカーチとシュミット……西永亮 426
朱子学者阪谷素における「理」と天皇……李セボン 458

【書評】
政策の思想史を追って……苅部直 490
『浜口雄幸と永田鉄山』（川田稔）
「同質性」の政治学から「複数性」の政治学へ……有賀誠 492
『政治と複数性――民主的な公共性にむけて』（齋藤純一）
人権思想の可能性を問う……大澤麦 494
『人権の政治思想――デモクラシーの再確認』（鷲見誠一）
政治思想の内在的理解と批判精神の輝き……寺島俊穂 496
『政治と宗教のはざまで――ホッブズ、アーレント、丸山眞男、フッカー』（高野清弘）
コンスタンの思想の統一的理解……古城毅 498
『コンスタンの思想世界――アンビヴァレンスのなかの自由・政治・完成可能性』（堤林剣）
音もなく爆発する地雷……竹島博之 500
『カール・シュミット再考――第三帝国に向き合った知識人』（中道寿一）
イギリス政治と福祉政策……萬田悦生 502
『福祉の政治学――イギリス福祉国家の政治過程』（名古忠行）
インディアス問題が照射するもう一つの近代……川出良枝 504
『野蛮から秩序へ――インディアス問題とサラマンカ学派』（松森奈津子）

【二〇〇九年度 学会研究会報告】
二〇〇九年度研究会企画について……企画委員長　岡野八代　506
【シンポジウムⅠ】国際社会とマイノリティ……司会　押村　高　508
【シンポジウムⅡ】政治思想史におけるマイノリティ……司会　齋藤純一　510
【シンポジウムⅢ】政治理論におけるマイノリティ……司会　岡野八代　512
〔自由論題　分科会A〕……司会　向山恭一　514
〔自由論題　分科会B〕……司会　小田川大典　515
〔自由論題　分科会C〕……司会　飯島昇藏　516
◇◇◇◇◇◇◇◇◇
執筆者紹介……517
政治思想学会規約……520
論文公募のお知らせ……521
政治思想学会研究奨励賞……522
執筆要領……523
二〇〇八―二〇〇九年度理事および監事……524
編集後記……525

グローバリゼーション・周縁化・コスモポリタニズム

●――伊藤恭彦

一　はじめに

今日、グローバリゼーションを抜きに国際社会の諸問題を論ずることはできないだろう。もちろんグローバリゼーションとは何かということ自体が論争の対象であるし、さらにはグローバリゼーションの行方について誰も予断できないのも確かだ。ただグローバリゼーションによってウェストファリア・システムが大きく動揺していることは否定できない。そして、この動揺によって政治共同体が唯一国家（国民国家）であるとの見方に修正が迫られていることは確実である。このことは国家がもはや政治の単位であるとの考え方を捨て去るべきだということを意味していない。グローバリゼーションが提起しているのは、国家が重要な政治単位であるとの見方も国家の外部との関係で正当化されなくてはならないということである。グローバリゼーションの時代にもかかわらず、いやグローバリゼーションの時代だからこそ、ナショナリズムが再び政治思想において一大テーマとなるのである。さらにグローバリゼーションは既存の国境線を相対化することで、国家内部の境界も相対化している。国家内部でのエスニック・グループやマイノリティ集団の抵抗や

独立要求が顕著になってきたのも、これが基本的な理由の一つである。

他方でグローバリゼーションによって地球が（共通の公権力をもたなくても）一つの政治共同体になりつつあるとの見方もあまりにナイーブである。地球環境問題などを念頭におけば、地球がある種の運命共同体になりつつあると言ってもよいかもしれないが、それはおよそ「宇宙船地球号」などと呼べるものではない。地球全体の進むべき途についての合意も合意形成の方法もないばかりか、地球は全体として対立と混乱の状況へと進んでいるようにも見える。

さてグローバリゼーションをいかに定義づけるのかについては種々の見解があるが、本稿では最も穏当な定義である、世界市場の一体化＝資本主義のグローバル化を採用しておきたい。経済の一体化により新たな地域統合や政策協調メカニズムが形成され始めているが、他方で新たな分断を拡大し、とりわけマイノリティ、社会的弱者や経済的弱者の布置状況を重層化させ複雑化させている。たとえばグローバル市場での競争力向上を目指して導入された労働者派遣法によって、新たな経済的弱者が大量に日本国内に生まれた。さらにその弱者の内部でも外国人、女性、高齢者といった弱者の複雑な階層構造が形成されている。他方、地球規模で見れば日本をはじめとした富裕国と貧困国との絶望的な格差に容易に気がつく。開発の軌道に乗り、貧困状態からの離陸に成功した多くの国々がある一方で、地球全体から完全に見放された状態にあると言っても過言ではない人々も多数存在する。ポール・コリアーはそのような人々を「最底辺の一〇億人」（the bottom billion）と命名し次のように述べている。

> 底辺の国々もむろんこの二一世紀に存在するのだが、事実上一四世紀と同じ状況下に取り残されている。すなわち、内戦と疫病と無知のただなかに、である。それらはアフリカと中央アジアに集中し、それ以外の地域にも拡散している。一九九〇年代、振り返ると冷戦の終結から九・一一同時テロまでの黄金の一〇年間にも、これらのグループの国々の所得は五パーセントも減っている。ここで私たちはなじみのある数字を逆転して考えなければならない。つまり五〇億の人々は既に繁栄しているか、あるいは少なくとも繁栄の途上にあり、一方の一〇億人の国々は底辺に閉じ込められたままひしめいているのである。この問題は、一四世紀のままの状況に生き、そして死んでい

く人々だけに関わるのではなく、私たち全員に関わることである。物質的安楽、地球的規模の往来、経済的相互依存の二一世紀世界は、このような混沌の状況に対してますます脆弱になってきている。今やそれが問題である。底辺の一〇億人の国々はますます複雑化する世界経済から脱落し、統合することは容易ではなく、さらに一層困難になっていくだろう。(1)

「最底辺の一〇億人」は今や私たちの視野から消え、周縁化されていると言ってよい。言うまでもなく「最底辺の一〇億人」と呼ばれる人々も同質の集団ではない。内部に多様な階層を含み、その中でマイノリティがさらに形成されている。「貧困の女性化」(feminization of poverty)はその深刻な事例の一つである。

二〇〇八年の秋以降、日本国内の格差と貧困問題に――ようやく――人々の関心が向かい、政策的対応も不十分ながら始まった。国内の深刻な格差と貧困に私たちの目が向かうことは、おそらく好ましいことである。しかし、二〇〇八年の春、一瞬、私たちの中に芽生えたアフリカの人々への関心が今や消えつつあることも事実である。第四回アフリカ開発会議(TICAD)にあたり、ボノは「島国の人が世界に出航するとき、帆は知的好奇心で、風は他者への思いやりだ。私はこの風が、日本に吹いているのを感じる。それはアフリカに向けて吹いている」と日本人のアフリカへの関心を鼓舞した。だがこの風は今やほとんど吹いてはいない。むしろ、アフリカ問題は「海賊」問題として、つまり私たちの利益を損なう厄介な問題としてクローズアップされているだけである。また新型インフルエンザの拡大についての報道はインフルエンザ以上に深刻な感染症に苦しむサハラ以南の人々の状況を忘却させる役割をも担っている。

ここで述べたいことは、国内の格差問題とグローバルな格差問題のどちらが重要かという比較ではないし、政策的に優先されるべきはどちらかといった政策のプライオリティについてでもない。グローバル経済に翻弄される点では共通であっても、比較的恵まれた状態にある私たちと、膨大な数に及び、周縁化され、不可視化されていく経済的苦境に置かれた彼女ら／彼らとの関係が問い直されるべきなのである。国民国家が唯一の政治単位であるとの味方に反省が求められているが、そのことは共同体の外部の人々の関係を問い直さざるをえないことをも意味している。本稿では特に私

たちと「最底辺の一〇億人」との関係について、いかなる倫理が求められているのか、そしてその倫理の内実はいかなるものなのかについて、近年、活発に論じられているグローバルな正義（global justice）とコスモポリタニズムを手がかりに検討していきたい。[2]

二　最底辺の一〇億人と私たちのつながり——グローバルな分配的正義の射程

1「最底辺の一〇億人」と私たち

世界で最も貧困な地域であるサハラ以南のアフリカを考えてみよう。国連開発計画は、この地域においてのみミレニアム開発目標の全項目の達成が困難だとしている。飢餓、栄養失調、感染症、性の商品化、ストリートチルドレン、そして暴力と殺戮……、この地域にはあらゆる悲惨さと悲劇とが堆積している。二〇〇八年の世界的な穀物価格の高騰によって状況はさらに悪化し、今やこの地域に住む三人に一人が栄養失調状態におかれている。サハラ以南に住む人々に代表される「最底辺の一〇億人」と私たちはどのような関係にあるのだろうか。通商などを通して私たちと恒常的な関係を結んでいる人々はあまり多くないのかもしれない。だがそのことは関係の欠如や関係の希薄性を意味しているのだろうか。

フーベルト・ザウバー監督の映画「ダーウィンの悪夢」（Darwin's Nightmare）は、この地域と私たちとの歪な関係（ファーストフードのための水産資源——ナイルパーチ——の収奪、生態系の破壊、武器密輸、売買春……）を見事に描いている。また最貧困地域ではないが、途上国に展開する労働搾取工場（sweatshop）と私たちとの関係——劣悪な労働条件とブランド商品との関係——を告発したナオミ・クラインの著作[3]も想起する必要があるだろう。全世界から食品を調達し、全世界に生産拠点を展開し、それを通して「豊かな」生活を謳歌しているのが私たち富裕国の住民である（もちろん富裕国内でも「豊かさ」から排除されている多数の人々もいる）。私たちの経済活動が「最底辺の一〇億人」を含む貧困地域におかれ

た人々の生活に必ず何らかの波及効果をもつ。このグローバルな関係を私たちは直視することから始めなくてはならない。「最底辺の一〇億人」と私たちはつながっている。つながっているにもかかわらず、彼女ら／彼らは周縁化され不可視化されているのだろうか。それともつながっているがゆえに周縁化され不可視化されているのだろうか。この問いには後に答えることにしたい。

さてこのつながりをどのように倫理化（あるいは非倫理化）するかについてはいくつかの立場が考えられる。代表的な立場を検討していこう。

2　つながりの切断——「救命艇の倫理」

「最底辺の一〇億人」とのつながりを切断し、彼女ら／彼らと私たちとの間の倫理的な関係を積極的に無視しようとする立場がまず考えられる。この典型は新マルサス主義である。代表的な議論はギャレット・ハーディンの「救命艇の倫理」（lifeboat ethics）である。ハーディンは今の地球の状況は定員五〇人、空き定員一〇人の救命艇が海で溺れかけている一〇〇人に遭遇したのと同じだとする。私たちは救命艇に乗っている。私たちはどうすべきか。ハーディンは溺れかけている人を一人も救わないのが正しい選択だと主張する。私たちは余力（空き定員一〇人）を残しつつ、自分たちのサバイバルのために溺れかけている一〇〇人を見棄てなくてはならないと言う[4]。「救命艇の倫理」はまじめに取り上げるに値しない議論である。第一に現在の地球では約一〇〇億人以上が十分な栄養をとることができるだけの量の穀物が生産されており、そもそも地球はハーディンの言う状況にはない。第二にかりに将来の惨禍（人口爆発や環境問題など）が予想され誰かを犠牲にせざるをえないならば、犠牲者は今、惨禍を被っている人々から選抜されるのではなく、現在、生きている全員から選抜されねばならない。今、たまたま有利な立場にある人間が将来の惨禍においても有利な立場でいられることを正当化する理由はない。

3　つながりの構築①——リベラル・ナショナリズム

「救命艇の倫理」は、今日支持をえられないと思われる。多くの人々はグローバリゼーションの進展の中で、世界の貧困者と私たちとの間に何らかの関係を見いだし、そこにある種の倫理的な関係を設定しようとするだろう。倫理的な関係を設定する立場にもいくつかのヴァリエーションある。「最底辺の一〇億人」を含む国境線を越える人々と倫理的な関係を設定しようとする立場は突き詰めると二つである。[5] このうち第一の立場はつながりを肯定するが、そのつながりは国境の内部で形成されているものとは質的に異なるとするものである。つまり、私たちと他者との関係は身近／疎遠の程度によって異なり、とりわけ国境の内と外とでは異なった倫理が妥当すると考えるのである。

この考え方は次のように展開する。私たちは困窮者を含めて他者を援助する義務を負うが、その場合であっても「同胞国民が優先する」(compatriots take priority) のである。その理由としてまず挙げられるのが、現在の地球には国境を越える義務を充足する強制力をもった制度がない点である。かりに貧困者を救う義務が正義＝分配的正義に基づく義務であるならば、正義は人々が共通の制度を共有している場合にのみ効力をもつから、共通の制度を共有している共同体と同じ倫理は共同体間では妥当しない。[6]

別の理由を提示しているのがデイヴィッド・ミラーらリベラル・ナショナリズムを提唱している人々である。ミラーの議論はナショナリティを民主的な討論に開かれた可変的なものとし、さらには地球的問題群解決を念頭においた国際協調も重視している点で魅力的なものである。ミラーは国民共同体内部の倫理と国民共同体外部との倫理は異なるものだとする。なぜならば国民共同体はそこに所属するメンバーにとって極めて重要な倫理的共同体だからである。その根拠としてミラーは四点指摘する。第一にナショナルな共同体が個人のアイデンティティの重要な部分を定義しており、それは共同体内部での日常的な相互行為や財の交換によって強化されるからである。第二にナショナルな共同体が各人の善き生を決定する文脈を形成しているからである。第三に分配的正義が分配の対象とする財の社会的意味は各共同体ごとに異なり、共同体を横断する正義を構想することは不可能である。さらに分配的正義の実行にあたっては相互の信頼関係が前提であり、そのような前提を有するのはナショナルな共同体のみだからである。そして最後にナショナルな共同体が政治的自己決定の単位だからである。ミラーはこれらを根拠に国境を越える貧困者を助ける「一般的な義務」

の存在を否定するが[7]、豊かな国の人々が貧しい国の人々に何らの義務も負っていないとは言わない。比較に基づかない正義に従って「貧困を除去すること」「搾取を防止すること」「人権を保障すること」という義務、要約すると基本的人権を擁護するというミニマムな義務のみを私たちは貧しい人々に対して負っているとミラーは主張している[8]。

ウェストファリア・システムが動揺しているとはいえ、現在の国際社会では依然として国家が基本的な政治単位であること、多くの国家は――各国家において程度の違いはあるが――ともかくも自国民の生活を保障する制度をもっていること、同じ文化を共有する者同士が相互に責任を負うこと、貧困の原因は多様でありグローバルな関係だけが問題ではないこと、私たちの多くは貧困者に進んで不正を働いていないばかりか慈善活動などで多くの支援をしていること、こうした私たちの「常識」とミラーの主張は合致している。しかし、はたしてミラーの主張と私たちの「常識」は「最底辺の一〇億人」を含む国境を越える人々との正しい倫理――グローバリゼーションに見合った倫理――と言えるのだろうか。今日、リベラル・ナショナリズムとは違った形で国境を越える人々と私たちとの間にある（べき）倫理を説明しようとしているのが、コスモポリタニズムである。これがつながりを倫理化する第二の立場である。

4 つながりの構築②――コスモポリタニズム

(1) 矯正的正義

コスモポリタニズムは多様な顔をもっているが[9]、私たちと貧しい地域の人々との関係を考える上で参考になる二つの議論をここでは検討しておきたい。第一は私たちと貧しい人々との関係を過去に遡って捉え直そうとする議論である。この議論をトマス・ポッゲは自らのグローバルな正義論の中に組み込み次のように述べている。

> 生活水準に関する現在の国際的不平等は、そのほとんどが、今日の裕福な国々が今日の世界の貧しい地域を支配していた植民地時代に生じたものである。その時代、貧しい地域の人々は牛のように売買され、その政治制度と文化を破壊され、天然資源を奪われた。一九六〇年代に植民者たちが最終的に引き揚げたとき、彼らは持ち帰れるも

のは持ち帰り、それ以上に多くのものを破壊した。その時代に、ヨーロッパとアフリカの一人当たりの収入の不平等は三〇対一になっており、教育や医療やインフラや法・政治組織においても大きな不平等が存在した。これらの不平等によって、アフリカの人たちは、豊かな国々の政府や企業とやりとりする際に圧倒的に不利な立場におかれた。なぜヨーロッパとアフリカの一人当たりの所得がそれ以降に四〇対一に広がったかは、このような不利な立場があったことによって説明がつく。(10)

先進国が植民地支配の過程で加えた殺戮、強制、暴行、連行、搾取……といった暴力は決して正当化できるものではない。これらの暴力は少なくとも四〇〇年以上前に始まったことであるが、はるか遠い昔の出来事ではない。植民地支配によって先進国は、まさに先進国としての地歩を占めるに至ったと言っても過言ではないであろう。そしてこの時以降築かれた先進国の有利さが、現在まで続くその優位な立場をかなりの程度説明するのである。つまり現在の地球上の格差は競争の結果できあがったものではなく、暴力によって形成されたものなのである。それはカール・マルクスの言葉を借りて「血に染まり火と燃える文字で人類の年代記に書き込まれている」と表現できる。

この判断から導き出されるのは矯正的正義である。植民地支配に手を染めた先進国はかつての植民地に対して、さらには植民地支配を通して得た地位を利用して別の暴力を加えた国々に対して賠償責任を負わねばならない。過去の暴力を直視するならば、このような規範内容をもつ矯正的正義が導き出される。しかしここには困難な点がある。それは先進国が現在の貧困国を暴力的に支配していたことが事実であっても、その暴力的支配が現在の貧困と格差を形成した程度を正確に測定することが難しいということだ。先進国の支配が、途上国の社会環境、社会制度、経済条件を破壊したことは歴史的な事実だが、それが現在の貧困の全ての原因とまでは言えないかもしれない。自然条件やさまざまな偶然的要素もまた貧困の要因かもしれない。さらにかりに過去の暴力と貧困の因果関係が明らかになったとしても厄介な問題がある。この場合、先進国が旧植民地国に負う賠償責任は、単に現在の貧困をなくすことではすまされない。負うべき責任は、植民地支配がなかったならば達成できた状態にまで旧植民地国の状態を回復することでなくてはならない。

しかし、そのような状態をシミュレーションで確定することはほとんど不可能に近い。植民地支配がなければある国と地域がたどった経路を確定することが難しいだけでなく、植民地支配が搾取＝「開発」（exploit）を通して旧植民地国の近代化に歪んだ形であれ貢献したことも事実だからである。したがって、矯正的正義のみで豊かな人々と貧しい人々との関係を考えることには限界がある。[11]

言うまでもなく、この難点は先進国の責任を免除するものではない。ポッゲはこのような過去の不正を現在の不正と結びつけて理解している。

> 実際、私たちと地球上の貧しい人々の間には少なくとも三つの道徳的に重要な関係が存在する。第一に彼らの出発点と私たちの出発点は、巨大で悲痛に満ちた不正によって満ちあふれた単一の歴史過程から生じたのである。ジェノサイド、植民地支配、奴隷制を含む同じ歴史的な不正義が、彼らの貧困と私たちの豊かさの両方を説明する役割を果たしている。第二に彼らと私たちは単一の天然資源という基礎に依存しているが、彼らの多くは補償もなくその利益から排除されている。……第三に彼らと私たちはグローバルな経済的不平等を永続化し、さらに悪化させる強い傾向をおびた単一のグローバルな経済秩序の中で共存している。[12]

富裕国の責任の程度を正確に決めることは難しいにしても、私たちの「豊かさ」のかなりの程度は過去の不正に原因があり、その不正が矯正されることなく放置されていることは正義に反する事態だと言ってよい。単に放置されているだけでなく、この状況を通して富裕国は依然としてかなりの利益を得ている。

過去から現在に至る暴力と暴力によって得た私たちの利得を直視することは大きな苦痛を伴う。「最底辺の一〇億人」は私たちとつながっているにもかかわらず周縁化され不可視化されているのではない。まさにつながっているがゆえに周縁化され不可視化されているのである。「最底辺の一〇億人」の実情を凝視することは、私たちの慈悲心を喚起するだけではない。それは私たち自身の「豊かさ」をも根本的に懐疑する方向へと進まざるをえない。だから彼女ら／彼らは

見えない方がいいのである。紛争ダイヤモンド（blood diamond）によってダイヤモンド価格が安定していたこと[13]、内戦に乗じてレアメタルを安く買いたたくことができること、先進国の安全のために過剰な武器の「廃棄」＝販売先があることなど、彼女たち／彼らが苦境にあえいでいた方が私たちには都合がいいこともある。これらは見たくはない私たちの「豊かさ」の源泉の一部である。

過去の植民地支配から始まり現在に至る、私たちと貧しい人々の関係をこのように見たとき、「同胞国民が優先する」との倫理によって不正を矯正しなくてもよいと考えていいのだろうか。過去の暴力が現在の富裕国の豊かさを部分的であれ説明しているのであれば、豊かな私たちは国境の内部に引きこもり、その内と外とでは異なる倫理的振る舞いをしても構わないとの態度は問題を含んだものとなるだろう。国境の外で貧困に苦しむ人々を助ける義務は国内の貧困者を助けるのと同じように――場合によってはそれ以上の――重たい義務なのである。

（2）分配的正義

私たちと貧しい地域に生きる人々の関係を真剣に考える第二の議論は、地球上の不平等＝格差をどのように評価するのか、そしてどのような格差は是正を必要とするのかに関連するものである。これは分配的正義の議論である。先に述べたように、現在の地球上の格差と貧困は相当程度、富裕国の過去と現在の暴力によるものである。しかし、かりにこの種の不正がなければ、あるいは不正が是正されれば、残る不平等には何の問題もないと言えるのだろうか。この点を検討するために、現在の地球規模での貧困と格差構造が誰かの意図的暴力によって形成されたものではなく、現在も個々の経済的関係に不正はないと仮定してみよう。誰も不正を行っていないにもかかわらず、市場法則に従って形成される不平等には何の問題もないと言えるのだろうか。

市場法則に従って結果的にできあがる不平等には問題はないと捉える純粋な主張はロバート・ノジックの「歴史的原理」（historical principle）であろう。ある人が労働を投下した場合、労働を投下した本人にはその対象物に対する権原が発生し、正当な所有が誕生する。このプロセス（歴史）に問題がなければ、結果的に不平等が生じたとしても問題はな

い。[14]「働いて得た成果は自分のもの」「働かざる者、喰うべからず」という私たちの「常識」にこの考えも合致している。これとやや異なる議論は労働を投下することで正当な功績（desert）が生まれ、各人の保有物は正当な功績に応じて分配すべきと主張している。

このような「常識」や正当な功績に基づく所有論は、通常、人はみな同じ出発点から人生をスタートするわけではなく、個人間の差異を真剣に考えていないと批判される。たとえばジリアン・ブロックは正当な功績に基づく議論がうまく作用するためには、少なくとも機会の公正な平等――人々の公正な出発点を保障し、功績が生み出されるプロセスに配慮する原理――という条件が必要であり、それはグローバルな文脈でも同様だとしている。[15]機会の公正な平等という条件が確保されれば、既存の不平等は相当程度緩和されるかもしれない。しかし、それはジョン・ロールズが懸念したように実力主義むき出しの状態になるかもしれない。ロールズはここから格差原理へと進むわけだが、その前に私たちは不平等と格差自体を評価する基準、すなわち結果を判断する基準をもつ必要があるのではないだろうか。

所有の不平等と格差を検討するためには、現在、私と他者とを好むと好まざるとにかかわらず結びつけている資本主義というシステムを理解することから始める必要がある。労働＝生産のシステムとして現実に展開している資本主義は、ジョン・ロック＝ノジック流の自然状態――別個独立の人格が孤立的に労働している状態――にはない。資本主義は個々の労働を暴力的に結合させた一つの労働＝生産のシステムである。そのため個々人の労働が生み出した価値は社会的連関の中で実現しているのである。したがって個人が生み出した価値は他者が生み出した価値と分離不可能なものである。つまり、各人の労働の成果は事実上社会的富として蓄積されているのである。また、各人の労働が成立するためには、個人が必ずしもその存在に対して一〇〇パーセント功績を主張できない、数多くの社会制度が前提になっている。この社会制度とは、治安維持組織、市場の効率性を維持する装置、社会保障制度などであり、私たちはこれらの制度を支えつつ、それらに依拠することで労働し生活している。

以上の資本主義に関する簡単な事実は次のことを意味している。私が労働によって生み出した価値――その量が正確に測定できるとして――の全てが私の所有物になるわけではない。したがって、私の労働の成果を全て私が所有すべき

だとの要求は意味をもたない。意味のある要求は私が他者とともに生み出した価値（財）が、私が生き続け労働し続けるために必要な社会制度の維持のためと私の取り分とに公正に分割されるべきだというものである。すなわち、社会的富を公私（個人、企業、社会、国家など）間で公正に分割すべきとの要求である。この分割においてはじめて正当な功績、権原などが規範的な力をもつ。しかし、正当な功績、権原のみが分割を導く規範ではない。ともかくも社会的富の分割方法には多様な解があり、その分割はさまざまな規範群を考慮したとしても多様でありうる。[16] リーアム・マーフィーとトマス・ネーゲルが所有を「慣習」（約束事　convention）だと理解した意味合いはここにある。[17]

実際の社会的富の分割は市場力学、労使間の力学、政治的な力学（国際関係においては国家間のパワーバランス）といった複数のベクトルの均衡点で決まる。今、指摘したようにこの分割を導く規範群は数多くあり、かつ規範の内容や優先関係も論争的である。ここでは最底辺で貧困死が続く地球の極端な格差構造（〝シャンパングラス・パターン〟）の是正のために地球上の富の分割を矯正する議論を試みてみよう。

（a）グローバルに展開している資本主義は事実上、グローバルな社会的富を生産している。

（b）この社会的富は全体として一〇〇億人以上が生き続けることができる量に達している（つまり富は過剰である）。

（c）資本主義は全ての人の運命を左右する。現在、かなり有利な立場にある富裕国住民である「私」もいつ奈落の底に転落するかわからない。この不安定な状況下で「私」は自分が生き続けることができる最低限の財に対して死活的な利害をもっている。この利害は「私」だけの要求ではなく、自他の視点を入れ替えてもなお妥当する普遍性をもっている。

（d）各人のこの死活的な利害は「生存権」という普遍的な規範の基礎におかれる。

（e）各人が生き続けることができる方向に社会的富を分割することは、正義と公正に関する最低限度の要求である。言い換えれば全員の生存権を保障することは正義の最低限度の要求である。

（f）私だけでなく「最底辺の一〇億人」が生活できるように社会的富を分割することは公正なことである。

この議論に対して権原に基づく議論や正当な功績に基づく議論は、富の生産に関わらなかった人々はその分配にもあずかる必要はないと反論するだろう。この種の反論についてダレル・メーレンドルフは「資本主義が拡張していった歴史は拡大し続ける経済的アソシエーションによって世界全体の人々の道徳的な利益が影響を被ることを示しているから、グローバルなレヴェルで正義を探求することは十分な理由がある」[18]とし、ともかく経済的関係ができれば、そこに正義の義務が発生するとしている（彼はそれを「アソシエーティブな義務 associative duty」と呼んでいる）。本稿もメーレンドルフの立場を共有している。何らかのつながりがあり、その上、富が過剰であるにもかかわらず、全く財の享受から排除されている事態があるということは、この観点からすれば公正な状態ではない。一分間に約二〇人の子どもたちが餓死していくという背景の中で、権原と功績を振りかざし自らの所有の正当性を主張することはなお倫理的に正しいことと言えるのだろうか[19]。各人の所有＝財の保有はその獲得プロセスというミクロな視点（のみ）でその正当性が決まるわけではない。各人がおかれている巨大な背景的な条件――生死の境を彷徨うほど過酷な貧困状態があるかないか――との関係でもその正当性が決まるのである[20]。

現在の地球の極端な格差構造は誰も積極的に不正を働いていなかったとしても公正なものではない。全ての人が生き続けることができるという条件があるにもかかわらず、それが実現していないからである。ここに正義の義務の出発点がある。この考慮に過去の不正ならびに現在の不正を結びつけるならば、富裕国に住む私たちのグローバルな責任が明確になる。本稿では、この責任を具体化する規範を全員の生存を保障するという極めて控えめなものと、とりあえずは

理解している。それはブロックが擁護している「ニーズに基礎をもつ最低限の原理」(need-based minimum floor principle)に近い[21]。もちろん現在の格差＝所有構造についての別の評価をしたり、過去／現在の不正のよりシビアな評価をしたりすれば、たとえばメーレンドルフの言うグローバルな機会の公正な平等原理とグローバルな格差原理の結合といった、これとは異なる分配的正義の原理が正当化されるかもしれない。いずれにせよ、現在の格差＝所有構造それ自体に手をつけることを正義がまず求めているのである。ミラーの主張する「貧困を除去すること」「搾取を防止すること」「人権を保障すること」という正義の要求も、それを実効力あるものとするためには必ず何らかの財の移転が必要である。人権を実質化する具体的な条件を考慮しなければ、それらは単に紙に書いた宣言にしかならない。

リベラル・ナショナリズムは人と人とのつながりを文化に偏重して捉え、それを前提にグローバルな倫理を構想している。しかし、現在、「最底辺の一〇億人」を含む全ての人と人とのつながりを第一義的に規定しているのは、文化的なつながりではなく資本主義というつながりなのである。このつながりの中である人は莫大な富を得ているが、多くの人々はこの富から排除されている。排除されているだけでなく、困窮状態におかれ、周縁化され不可視化されるに至っている。正義にとって文化的文脈は重要である。しかし、世界の惨禍を見たとき、まず踏まえなくてはならないのは、人と人とを暴力的に結びつけ、それを富産出の手段としていく資本主義である。社会的富の公正な分割という正義の要求は、資本主義的な暴力を伴ったつながりを浄化することを意味している。ここで注意しなくてはならないのは資本主義は暴力の源泉であるが、他方で社会的富を産出するシステムである点だ。私的バリアーに覆われたGemeinwesenとも言える資本主義を、グローバルな文字通りのGemeinwesenに改革していくこと、ここに正義の狙いがある。

5 グローバルな正義の実践

社会的富のグローバルな公正分割は実践的には何を意味しているのだろうか。正義の実践やグローバルな公共政策を検討することは本稿の課題ではないが、二点だけ指摘しておきたい。

第一に「最底辺の一〇億人」を含む、貧困によって生死の境を彷徨っている人々を直ちに救済することが求められる。

具体的には緊急援助や開発援助がここには含まれるが、それは慈善活動ではなく、全員が生き続けることができる正義の最低限の要求を満たすためのものである。実際に富裕国から途上国に行われている財の移転もこの観点からすると不十分である。国益を基準に財を移転するのではなく、貧困を撲滅することを目指して財は移転されるべきである。この考え方に従えば、富裕国のODAは少なくともミレニアム開発目標を達成するところまで増加させる必要がある。その量は富裕国GNIの〇・七パーセントである（日本をはじめほとんどの富裕国はこの目標を達成していない）。

さらに生き続けるとは単に生物として命を保つことを意味してはいない。たとえば、飢餓と栄養失調から全ての人を救うための実践的な規範として「適切な食への人権」（human right to adequate food）を提唱している、ジョージ・ケントはそれが単なる生物的ニーズの充足を求めるものではなく、人間の尊厳を支持するものだとしている。そこには自活できることだけでなく、自分の環境に対して発言し社会形成に参画する権利も含まれていることに注意を喚起している[22]。

第二に公正な分割を実現するためには、全ての人の人間的な生活実現を目指す社会運動が重要な役割を担うだろう。先進国内部の格差と貧困の問題も財産権を調整し、社会的富を公正に分割することを通して解決されるだろう。全員が少なくとも人間的な生活がおくれるように、個人に分配される可処分所得を上昇させる必要がある。その際先進国内の貧困解消運動は自らの取り分の増加がグローバルに波及することも看過してはならない。たとえば先進国の労働運動は自らの賃金上昇が途上国や貧困国の労働現場に転嫁されることに注意を払うべきだ。また文脈は異なるが安全な食品を求める先進国消費者は海外の食品生産現場の改革にも目を向けるべきである。このように先進国内部の格差是正や貧困の解消もグローバルな連関の中で構想される必要がある。グローバルな正義は一部のエリートの計画や新たなパワーの創出[23]によって実現されるわけではない。それは資本主義によってネットワーク状に結合している生産現場、消費現場、生活現場での社会的富のグローバルな公正分割を求める運動の国境を越える結合としてのみ可能なのである[24]。確かにグローバルな正義を実現する場である地球社会には今のところ政治アリーナは存在しない（あったとしても極めて部分的なものにすぎない）。しかし、このことは必ずしもグローバルな正義を実現することが不可能であることを意味してはいない。ウルリヒ・ベックは国境を越える問題を国境を越えて代表しながら、その解決のために国民国家の政治アリーナで活動

する新たな政治主体を構想し、それをコスモポリタン政党と呼んでいる。[25] グローバルな政治アリーナを構築することはできなくても、各国の政治主体が自らの要求のグローバルな連関に絶えず配慮することはできる。あるいはそれを通して、地球社会において惨禍に苦しむ人々の要求を各国の政治アリーナに持ち込むこともできる。その点は最近の国際連帯税（international solidarity levy）導入の動きの中に見て取ることができる。

三　グローバルな正義の絆

1　コスモポリタニズムと正義の絆

以上、述べてきたグローバルな矯正的正義と分配的正義はいくつかの点で反論されるだろう。先に述べたように、グローバルな正義を実現する制度がない（あるいは不十分にしか存在しない）状況で、このような正義を語ることは意味がないと言われるかもしれない。この反論については先に少し述べたが、ここでは制度を構想する上では何が道徳的に望ましく、何が可能なのかを決定する道徳原理が先行するとのメーレンドルフの主張でとりあえずは応答としておきたい。[26]

さらに正義の要求が適切であり、かつそれを実現する制度や機関が存在したとしても、分配的正義が求める財の国境を越える移転によって「最底辺の一〇億人」を含む困窮者の状況改善は可能なのかという疑問が出されるかもしれない。本稿は富の公正な分割を実現するための財の移転は是非とも必要だが、それのみで貧困者の状況が改善できるとは主張していない。貧困国の貧困の原因は複雑であり、それを解決する方法を構想することも気が遠くなるようなことである。[27] 先に触れた以上にこの種の実践的な問題には立ち入らないことにしたい。その代わりに周縁化され不可視化されていく人々と私たちの間で分配的正義について合意ができあがった場合、その合意が周縁化を食い止めるいかなる絆となりうるのか、この角度からのみ若干の検討を試みたい。

グローバルな分配的正義が最低限求めることは全員の生存権の保障であり、そのための物質的条件の確保である。こ

の要求は決して目新しいものではない。既に世界人権宣言二五条に規定されている内容でもある。民族の違いや文化的差異を考慮せず全ての人間は人間であるという理由だけで国境を越え生存権を保障されるべきなのである。このようなコスモポリタニズムについてポッゲは次のように述べている。

> コスモポリタンの立場は全て次の三要素を共有している。第一は個人主義である。私たちが関心を向ける究極の単位は人間または人格であって、家族的、部族的、民族的、文化的あるいは宗教的共同体や国民国家ではない。これらの共同体は間接的に、つまり個々人がそれらの構成員または市民であるという点でのみ関心の対象となるだろう。第二は普遍性である。個々人が関心の究極の単位であるということによって確保される地位は全ての生存する人間に等しく与えられる。……第三は一般性である。このように確保された特別な地位はグローバルな力をもっている。個々の人格は、自らの同胞や同じ信徒によってだけではなく、全員にとっての関心の究極の単位なのである。(28)

コスモポリタニズムは国境を越える全ての人の平等（全ての人間の平等な道徳的価値）を基礎に全員の権利保障（ならびにその物質的条件の確保）を目指している。これは文化的、民族的、宗教的属性をはぎ取られた抽象的な人間概念に基づく考え方であると言える。チャールズ・ベイツやメーレンドルフはロールズの原初状態を修正しグローバルに拡張することでグローバルな正義を導き出している。(29) このような抽象的な人間概念によって形成される絆とはいかなるものであろうか。

ロールズは私たちの正義感について論ずる中で次のように述べていた。

> 正義感に導かれ私たちは正しい制度を受け入れるようになり、その制度から私たちとその制度に関係している人々（associates）は利益を得る。私たちはこの制度的な取り決めを維持するのに必要な役割を果たしたいと思う。

私たちが罪の意識を感じるのは、義務と責任を果たさなかった時であり、それは特定の仲間感情によって利益を得ているという形で結びついていない人々に対してでもそうなのである。……問題となっている制度的なスキームは非常に大きいので特定の絆が広く構築されることはないかもしれない。いずれにせよ通常、市民の総体は個人間の仲間感情という絆によって結びついているのではなく、正義の公共的な原理によって結びついている。各市民は別の市民の友人ではあるが、全ての市民が友人である市民など一人もいない。しかし、正義に対する共通の忠誠は市民たちが自らの違いを判定する統一的な視点を提供するのである。(30)

正義にかなう正しい制度を構築し、その制度を肯定し制度が定義する義務を果たす時、私たちの間には正義の絆が形成される。グローバルな分配的正義に懐疑的な立場をとるロールズ自身は正義の絆が国境を越えて広がる可能性を否定するだろう。しかし、正義にかなう制度を形成し、その制度を肯定することを通して私たちは結びつくことができるというリベラリズムの知見はグローバルな文脈でも重要である。私たちは一方では自らの利益を実現したいという観点から行動しながら、他方で他者の状況を考慮し不偏的な観点から行動したいとも思っている。(31) この二つの観点は時として葛藤を引き起こすが、リベラリズムは後者の観点を正義の原理として定式化し、それに従って制度を構築することで私たちを葛藤から解放し、同時に公正な社会状態をもたらそうとする。「最底辺の一〇億人」を含む世界の全ての人々と私たちは善の構想も具体的な生活もほとんど共有していない。しかし、全員の最低限の生活を保障するというグローバルな正義は、私たちと彼女ら／彼らとの最低限の制度上の絆をつくりあげることができるだろう。そしてこの絆を辿ることで初めて私たちは彼女ら／彼らとのより豊かな人間的関係を構築できる。

こうした正義の絆についての見方に対してリベラル・ナショナリズムは正義が可能となるためには、そもそもメンバー間で信頼や友情の絆がなければならないとするだろう。その見方は一面正しいと言えるが、逆に正義の絆が信頼を形成するという逆の側面にも注意を払う必要がある。先進国の福祉国家において、政府が分配的正義に基づく政策を実行することで市民と市民の信頼関係が醸成されたという側面もある。信頼が先か正義が先かという二者択一的な議論はあ

まり生産的ではない。両者の相互作用にこそ目を向けるべきである。

2 コスモポリタニズムと抽象的人格

コスモポリタニズムはあらゆる人間が道徳的に等しい価値をもつとする。そしてそれを現実のものとするための規範としてグローバルな正義を構想しようとしている。このような議論に対してはかつてリベラリズムに対してなされたのと同じ批判が再燃するかもしれない。文化、民族、宗教など多様で豊かな属性をもつ個々の人間から、その属性を奪い抽象化することのうちにはある種の暴力作用があると。このような批判に対してここでは三点だけ指摘しておきたい。

第一に抽象的人格間で正義の絆を構築することは、抽象的人格間の相互承認を意味している。本稿で繰り返し述べてきた「最底辺の一〇億人」は周縁化され不可視化されている。彼女ら／彼らも私たちと同じ道徳的価値をもつ人格だと承認し、（少なくとも）その生存条件を保障することは、私たちが消し去ろうとしている彼女ら／彼らを具体的な他者として、私たちの眼前に登場させる前提となる。生死の境を彷徨い無力化されている人々が力を得るならば、その時初めて彼女ら／彼らは私たちと競合し合いながらも共同しうる真のパートナーとなるだろう。私たちとつながっているがゆえに周縁化され不可視化されているという歪な関係を矯正し、「最底辺の一〇億人」を忘却の淵から救い出すことは公正で豊かな関係構築の出発点となる。その意味で抽象的な人格間で取り結ばれる正義の絆は、より豊かな政治的、経済的、文化的関係形成の前提なのである。政治的文脈で言えば、グローバル・デモクラシーの前提条件とも言える。[32]

第二にコスモポリタニズムはグローバルな正義を導出するという限定的な目標のために抽象的な人格という概念を使っているとも言える。日々の具体的な実践レヴェルでコスモポリタニズムは一人一人を豊かで個性的な人間として理解しようとしている。この点をたとえばコスモポリタン的主体のあり方を哲学的に深めているクウェイム・アンソニー・アッピアは次のように述べている。

コスモポリタニズム概念の中に織り込まれている二つの要素がある。一つは私たちは他者に対する義務をもって

いるという考えである。その義務は知己と親類という絆を、時には共有されている市民のもっと形式的な絆によって関係している人々をも越えて広がる義務なのである。もう一つは私たちは単なる人間的な生ではなく、特定の内容をもった人間的な生を真剣に考えるというものだ。それが意味しているのは人間的生に重要な意味を与える実践と信念とに関心をもつということである。人々は異なっている。そして私たちの間の差異から学ぶべき事柄がたくさんあるということをコスモポリタンは分かっている。探求する価値のある人間の多くの可能性があるから、私たちは全ての人間や全ての社会が単一の生の様式に収斂すると期待もしないし望みもしない。私たちの他者に対する義務（逆に彼らの私たちに対する義務）が何であれ、彼らには彼らなりのやり方で生き続ける権利がある。[33]

アッピアはコスモポリタンが世界を単一のものとすることを望んでいないことを強調している。むしろ差異を尊重し差異から学ぼうとする態度がコスモポリタニズムの中核的な価値だとしている。アッピアはこのようなコスモポリタニズムを「根を張ったコスモポリタニズム」（rooted cosmopolitanism）と呼んでいる。コスモポリタンとは、全ての人が根を張ったコスモポリタンであること、つまり誰もが故郷を愛し自分の文化的特殊性をもっているが、他者も同じように故郷を愛し文化的特殊性をもった存在であることを理解している態度だとアッピアは言うのである。[34] コスモポリタニズムはこのように豊かな他者理解に開かれた態度でもある。ここで強調しておきたいのは、このような態度の前提にはやはり全員の道徳的価値の平等があるということだ。

第三に人間の具体的な属性を奪い取るリベラリズム＝コスモポリタニズムの言説の暴力性の源泉についても検討しておく必要がある。先に述べたように、私たちと「最底辺の一〇億人」を含む全ての人々との結びつきの根底にあるのは資本主義という経済システムである。マルクスは資本が「あらゆる国々の生産と消費とを世界主義的な（kosmopolitisch——引用者挿入）ものとした」[35]と述べたが、この資本主義理解に従えば、私たちは資本によってコスモポリタンになることを強制されていると言える。また現代資本主義のグローバルな展開を「帝国」と呼んだアントニオ・ネグリとマイケル・ハートは「あらゆる人間存在および市民の外部にある道徳性が、いまや〈帝国〉の枠組みのなかにおいてのみ通約

可能なものとなっている」[36]と述べ、「帝国」が道徳を通約可能なものとしていくとしている。

資本主義は豊穣な内容をもつ多元的な価値（使用価値）を暴力的に価値（交換価値）に通約していく。また個別具体的で個性的な各人の営み（具体的有用労働）を賃金労働（抽象的人間労働）に還元していく。本来、通約不可能な価値を通約可能な価値に強引に転換していくこと、ここに資本主義の一つの暴力性がある。リベラリズムは近代資本主義の勃興とともに立ち上がり、その後、資本主義体制の支配的な言説となった。これは偶然ではない。リベラリズムが抽象化という意味での資本主義の暴力性を担う思想であったからこそ、支配的な思想になったのである。今、資本主義が国境を越えて拡大する時、リベラリズムは必然的にコスモポリタニズムへと展開する。このような意味でリベラリズム＝コスモポリタニズムは資本主義の暴力性と共犯関係にある。

しかし、私たちにできることは資本主義の廃棄でもリベラリズム＝コスモポリタニズムの拒絶でもない。先に繰り返し述べたように、資本主義がもつ事実上の社会性をいかに徹底させるのか、つまり私的バリアーに覆われたGemeinwesenの私秘性をいかに解体するのかにある。コスモポリタニズムは「最底辺の一〇億人」との間に正義の絆を形成しようとする。この絆はリベラリズムが歴史的課題としてきた人権の保障をグローバルなレヴェルで課題とするものである。この意味でリベラリズム＝コスモポリタニズムは資本主義の――誤解を恐れずに言えば――解放性とも同盟関係なのである。全ての人間をいったん抽象的に捉え、人権享受主体として肯定することは、抽象化というレヴェルでは資本主義の暴力と軌を一にしているが、人権を通して各人の具体的生が肯定される契機となる点では暴力を超える射程をもちうるものである。

四　おわりに

冒頭、述べたように私たちは今、グローバリゼーション＝資本主義のグローバル化の時代に生きている。この時代に求められる正義はまずもって世界を覆う資本主義という関係を踏まえたものでなくてはならない。これが本稿の基本的

な主張である。そして資本主義が過去から現在までつくりあげてきた歪な関係を浄化していくことに、グローバルな（矯正的、分配的）正義の最大の課題がある。

コスモポリタニズムは古代ポリス秩序が解体し帝国が形成される時代に誕生した思想である。古代ローマ帝国は軍事的＝暴力的力で周辺地域を呑み込んでいった。この時期にコスモポリタンたちは観念の世界でこの帝国を中心―周縁のない「宇宙」（コスモス）として描いた。この観念的な「宇宙」は現代から見れば意味のない世界かもしれない。しかし、たとえばキケローは「宇宙」イメージを具体的な「帝国」の人間関係に引きつけ、次のように述べていたことも忘れてはならない。

> 自分は親兄弟から自分の利益のために何一つ奪い取りはしないが、他の市民たちへの対処はまた別だ、という者たちがいる。このような者たちの立場は、自分と他の市民のあいだには共通の有益性をはかるいかなる法の定めも社会的連帯もない、というものであり、このような見解は市民社会全体を引き裂くものである。他方、同胞市民に対しては配慮すべきだが、他国人についてはその必要がない、と言う人々は全人類に共通の社会（communis humani generis societas――原語は引用者挿入）を破壊している。この社会が消失すれば、親切、篤志、善良性、正義も根こそぎ失われてしまう。(37)

現代資本主義は暴力的に全人類に共通の社会を形成している。この資本の暴力性を冷静に見つめ、その縮減を図ること、同時にそこに形成されているコスモスへと向かうモメントを摘出すること――一方では資本主義の暴力性に向き合いながら、他方で資本主義が事実上形成している豊かな関係性の萌芽を見据え、後者を根拠に普遍的なものを構築すること――この精神がコスモポリタニズムである。その精神は周縁化され不可視化されていく人々を私たちの眼前に連れ戻し、彼女ら／彼らとの人間的な関係の構築を目指すものでもある。

（1）Paul Collier, *The Bottom Billion: Why the Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done about It*, Oxford University Press,2007, pp.2-3（中谷和男訳『最底辺の10億人――最も貧しい国々のために本当になすべきことは何か？』、日経BP社、二〇〇八年 一四―一五頁）.

（2）以下の議論について二点限定をしておきたい。第一に本稿ではグローバルな格差と貧困だけが問題であるとは考えていない。富裕国内部の貧困問題と格差とグローバルな貧困と格差の連関については、後に簡単に触れる。第二に本稿で言う「正義」はグローバルな社会正義（あるいは経済正義、財の移転に関わる分配的正義）である。したがってグローバルな正義のごく一部を扱っているだけである。グローバルな正義に関連する問題群については、押村高『国際正義の論理』（講談社現代新書 二〇〇八年）を参照。

（3）Naomi Klein, *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies*, Alfred A. Knopf, 1999（松島聖子訳『ブランドなんか、いらない――搾取で巨大化する大企業の非情』、はまの出版、二〇〇一年）.

（4）Garrett Hardin, *Living within Limits: Ecology, Economics, and Population Taboos*, Oxford University Press 1996.

（5）言うまでもなく国境線を越える人々との関係を「慈善」によって捉える倫理もある（たとえば善きサマリア人の倫理）。本稿は慈善の現実的有効性を認めるが、あくまでも正義の問題として考えていくことにしたい。

（6）共通の制度を共有している時にのみ分配的正義が課題となりうるとの見方の典型は、Thomas Nagel, "The Problem of Global Justice", in *Philosophy and Public Affairs*. Vol.33, No.2（2005）. である。この見方をメーレンドルフは「正義実証主義」（justice-positivism）と呼び、正義の義務は既存の制度改革だけでなく、制度がない場合に正しい制度構築を進める義務でもあると批判している。Darrel Moellendorf, *Cosmopolitan Justice*, Westview, 2002.

（7）David Miller, *On Nationality*, Oxford University Press, 1995, p.109（富沢克・長谷川一年・施光恒・竹島博之訳『ナショナリティについて』、風行社、二〇〇七年）.

（8）ミラーのリベラル・ナショナリズムを検討した邦語文献として、神島裕子「コスモポリタニズムとの論争」、施光恒・黒宮一太編『ナショナリズムの政治学――規範理論への誘い』、ナカニシヤ出版、二〇〇九年、伊藤恭彦「デイヴィッド・ミラーのグローバルな正義への懐疑論――グローバルな正義の課題設定のために」『静岡大学法政研究』第一一巻一・二・三・四号、二〇〇七年を挙げておく。

（9）ベイツはコスモポリタニズムを個々人のアイデンティティのあり方を問題にする「忠誠心に関するコスモポリタニズム」、国際

社会の最善の制度構造を探求する「制度に関するコスモポリタニズム」、実践的政治選択の正当化の視点を重視する「道徳的コスモポリタニズム」に分類している。Charles Beitz, "Social and Cosmopolitan Liberalism", in *International Affairs*, Vol.75, 3（1999）.

今日、政治思想においてコスモポリタニズムとナショナリズム（リベラル・ナショナリズム）の論争が一つのテーマとなっているが、両者の関係については、Kok-Chor Tan, *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationlism and Patriotism*, Cambridge University Press, 2004、押村高「グローバル化と共同体論の位相転換――コスモポリタン―コミュニタリアン論争の行方」、政治思想学会編『政治空間の変容』、風行社、二〇〇九年、神島裕子前掲論文を参照。近年の研究ではナショナリズムとコスモポリタニズムとの理論的、実践的収斂という方向性が提起されている。本稿はその方向性に異論を唱えるものではないが、資本主義のグローバル化を踏まえ、もう少し両者の対抗関係にこだわろうとしている。

(10) Thomas Pogge, "Real World Justice" in Gillian Brock and Darrel Moellendorf（eds.）*Current Debates in Global Justice*, Springer, 2005, p.38（児玉聡訳「現実的な世界の正義」（『思想』九九三号二〇〇七年　一〇五―一〇六頁）.

(11) メーレンドルフは「帝国主義の不正義を矯正することは不利な状態におかれた多数の人々の短期的な援助しか導き出さない。それは民主的平等という原理によって統治された制度が保障するような仕方で不利な人々の長期的見通しを保障できないだろう」（Moellendorf, *op.sit.*, p.91）と述べているが、これは矯正的正義に基づく賠償がもつ実践的な難点だと言ってよい。

(12) Thomas Pogge, "Priorities of Global Justice" in Thomas Pogge（ed.）*Global Justice*, Blackwell, 2001 p.14.

(13) Greg Campbell, *Blood Diamonds: Tracing the Deadly Path of the World's Most Precious Stones*, Basic Books, 2004.

(14) Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, 1974（嶋津格訳『アナーキー・国家・ユートピア』、木鐸社、一九八九年）.

(15) Gillian Brock, "Global Distibutive Justice, Entitlement, and Desert" in Daniel Weinstock（ed.）*Global Justice, Global Institutions*, University of Calgary Press, 2005

(16) 社会的富の分割方法は理論的にも多様であり論争的である。この点はロールズ以降の分配的正義をめぐる議論においてなお係争中である。また社会的富の具体的な分割の仕方は各社会の政治文化によっても左右される。たとえば個々人の可処分所得を減らし、その分を社会サービスとして提供することが望ましいとしている社会（たとえば北欧諸国）がある一方で、個々人の可処分所得を増やし、社会サービスの提供を抑制した方が望ましいとしている社会（たとえばアメリカ合衆国）がある。社会的富の分割の仕方が多様であることは、分割方法についての正解がないことを意味しているが、同時に既存の分割方法が修正可能であることも

意味している。

(17) Liam Murphy and Thoms Nagel, *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*, Oxford University Press, 2002（伊藤恭彦訳『税と正義』、名古屋大学出版会、二〇〇六年）.

(18) Moellendorf, *op.sit.*, p.36.

(19) 権原や正当な功績に従って財を分配すべきだというのは支配的言説である。この言説の解体を目論んでいるのが最近注目を集めているベーシック・インカム論である。本稿ではベーシック・インカムについての評価には立ち入らないが、全員の生存が可能となるように社会的富を分割すべきとの主張は、ベーシック・インカム論と親和的だと言える。他者に対して所有を正当化できる根拠は労働に基づく権原ではなくてもいい。単に人間（ここでは動植物の問題には触れない）であるとの理由で（少なくとも）最低限の財の保有を社会に要求してもよい。「ニーズに基礎をもつ最低限の原理」という議論も突き詰めればグローバル・ベーシック・インカム論へとつながるであろう。

(20) 本稿は所有の評価について、取得過程に問題がなければ結果を問わないという立場をとっていない。現実の不平等それ自体を評価する基準が必要だとしている。その意味でこれは「非歴史的・パターン化原理」の典型であると言える。ただし、結果のみが重要なわけではない。先に検討したように、今日、富裕国が所有している財はその取得プロセスにおいて過去から現在にまでわたって、相当の不正があると考えている。例えば「搾取工場」を想起。格差を評価する場合には、プロセスと帰結の両方を組み込む必要がある。より詳しくは伊藤恭彦『貧困の放置は罪なのか――グローバルな正義とコスモポリタニズム』（人文書院、二〇一〇年）。

(21) Gillian Brock, *Global Justice: A Cosmopolitan Account*, Oxford University Press, 2009.

(22) George Kent, *Freedom from Want: The Human Right to Adequate Food*, Georgetown University Press, 2005. 本稿では貧困と飢餓によって生死の境を彷徨っている人々を救済するための援助を支持するが、それは慈善ではなく正義の問題だと捉えている。ただし現在行われている援助に問題がないとは主張していない。実際に行われている緊急援助が「援助の罠」（Collier, *op.sit.*）となっていることの問題性（たとえばスワジランド）や援助が被援助者の依存だけでなくある種の訓育としても機能していることも考えておく必要があるだろう。この点については Jenny Edkins, *Whose Hunger?: Concepts of Famine, Practices of Aid*, University of Minnesota Press, 2000. を参照。この論点に立ち入る余裕はないが、「適切な食への権利」という規範が単なる食を得る権利ではなく、人間の社会形成の基本的な権利として設定されていることだけは指摘しておきたい。

(23) Chandran Kukathas, "The Mirage of Global Justice" in Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr. and Jeffrey Paul (eds.) *Justice and Global Politics*, Cambridge University Press, 2006.

(24) この種の運動として「グローバルな正義を求める運動」(the Global Justice Movement) を位置づけることができるかもしれない。運動の実態についてはたとえば Donatella Della Porta, *The Global Justice Movement: Cross-National and Transnational Perspectives*, Paradigm Publishers, 2007. を参照。

(25) Ulrich Beck, "Democracy beyond the Nation-State: A Cosmopolitcal Manifesto", in *Dissent*, Winter (1999).

(26) Moellendorf, *op.sit.*, p.172. 今日、グローバルな正義を探求する人たちは正義の対象をグローバルな社会の基本構造としている。グローバルな社会の基本構造については Charles Beitz, *Political Theory and International Relations*: with a New Afterword by the Author, Princeton University Press, 1999, Allen Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, Oxford University Press, 2004. を参照。

(27) アフリカにおける貧困の原因は言うまでもなく極めて複雑である。コリアーは「貧困の罠」の背後に「紛争の罠」「天然資源の罠」「悪しき隣人に囲まれた内陸国」「小国における悪しきガヴァナンス」といった問題があることを指摘し、その解決の難しさを論じている (Collier, *op.sit.*)。

(28) Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reform*, Polity Press, 2002, p.169.

(29) Beitz, *op.sit.*

(30) John Rawls, *A Theory of Justice*: Revised Edition, Harvard University Press, 1999.

(31) Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, 1991.

(32) グローバルな分配的正義とグローバル・デモクラシーの関係については Simon Caney, "Cosmopolitanism, Democracy and Distributive Justice" in Daniel Weinstock (ed.) *Global Justice, Global Institutions*, University of Calgary Press, 2007. を参照。

(33) Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, W. W. Norton and Company, 2006, p.xv.

(34) ヌスバウムも次のように述べている。「私たちはエスニックなものであれ、ジェンダーを基礎にしたものであれ、宗教的なものであれ、自分たちの特殊な愛着やアイデンティティをあきらめる必要はない。私たちはそれらを皮相なものと考える必要はなく、それらによって部分的にアイデンティティが構成されていると考えてもよいのである。教育の場でそれらに特別な注意を払ってもいいし、払うべきでもある。しかし、私たちは全ての人類を対話と関心の共同体の構成員とすべきだし、政治的義務をそのような

結合している共同体に基礎づけ、私たちの人間性を定義する円に特別な注意と尊敬とを払うようにしなければならない」（Martha Nussbaum, *For Love of Country?*, Beacon Press, 1996, p.9（辰巳伸知・能川元一訳翻訳『国を愛するということ――愛国主義の限界をめぐる論争』、人文書院、二〇〇〇年、二八頁）。

(35) カール・マルクス『共産党宣言』（大内兵衛・向坂逸郎訳　岩波文庫　一九五一年）、四四頁。

(36) Antonio Negri and Michael Hardt, *Empire*, Harvard Univeisity Press, 2000, p.19（水嶋一憲・酒井隆史・浜邦彦・吉田俊実訳『〈帝国〉グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』、人文書院、二〇〇〇年、三六頁）.

(37) キケロー「義務について」（高橋宏幸訳『キケロー選集九巻』、岩波書店、一九九九年所収、二九二頁）。

付記　本稿は政治思想学会二〇〇九年度研究大会（二〇〇九年五月二三日　青山学院大学）「シンポジウムⅠ　国際社会とマイノリティ」で報告した原稿に加筆・修正を施したものである。シンポジウムの司会の押村高先生、有益なコメントいただいた大中一彌先生と田村哲樹先生、報告者の大賀哲先生と神島裕子先生に記して感謝を申し上げたい。

また本稿は科研費基盤研究C（課題番号二〇五三〇一〇二　研究課題「国境を越える財移転の倫理的根拠とその政策デザインのための哲学的、理論的研究」）の助成による研究成果の一部である。

十八世紀ヨーロッパにおける中心と周縁

――ヴォルテール、ルソー、ディドロらの「未開人」への眼差し

井柳美紀

はじめに

人間の本性を抑圧した様々な諸規範――例えば、宗教的な禁欲主義や古くさい因習など――から人々の内面世界や行動様式を解放し、人間をあるがままの姿において捉えることを肯定し、人々が自然な姿において快楽や幸福を追求することを積極的な価値として推し進めた十八世紀ヨーロッパ。それゆえ、人間の作り出す芸術や学問など様々な文化が花開き、人々は進歩した時代に生きているとの自負を持つようになった時代、この世紀の一つのキーワードは「文明社会」となった。それは人間が自信を獲得した証であり、人間の理性や善性への深い期待を寄せる人間観も産み出された。そして、その人間観は、人間の自由な思想や表現などを尊重し、さらには人間自身に尊厳を見いだそうとする啓蒙のヒューマニズムへも繋がった。しかし、この時代、「文明人」は、新たな人間に出会う。「未開人」である。世界が地理的に拡大を遂げる中、「文明社会」の人々は新たに登場した「未開人」をどう描いたのか。人間中心主義、そして人間らしさを志向した啓蒙のヒューマニズムは、「未開人」をも射程に含むものであり得たのか[1]。

一　啓蒙の世紀における航海記とその影響

一八世紀において、フランス人として初めて世界一周を成し遂げたブーガンヴィル（一七二九―一八一一年）は、その著書『世界周航記』（一七七一年）の冒頭のルイ一五世への献辞において、ヨーロッパの世界周航の歴史によって、「全世界le monde entierは地球の姿la figure de la terreについての認識」を持つようになったこと、また新しい土地の「発見」が新しい知識をもたらして、ヨーロッパを富ませたこと、さらにそこに自分が新しい一頁を加えたことを、ヨーロッパの輝かしい栄光として語っている(2)。

この著作に触発されたディドロ（一七一三―八四年）は翌年、グリムの『文学通信』のために書評（一七七二年）を著し(3)、これはのちに『ブーガンヴィル旅行記補遺』（一七九六年）として刊行され、ブーガンヴィルやディドロの作品は、ヨーロッパの腐敗した文明社会に対する批判の観点から、自然の中で純粋かつ素朴な生活を送る〈高貴な未開人〉を称賛した一連の作品の一つとみなされる。が、ヨーロッパに「発見」されずとも、遠い昔から未開の地に人々は住みつづけていたのであり、ブーガンヴィルの用いる「発見」という言葉それ自体がヨーロッパを中心とみなし、非ヨーロッパ世界を〈周縁〉とみなすものであるともいえる。当時、未開人を称賛した多くの作品もまた基本的には同様の視座に立つものは多かった。

もっとも、新たな世界の「発見」によりヨーロッパにもたらされた最大の教訓が、ポール・アザールがいうように、「相対性」であったということもまた否定しえない事実であろう(4)。ヨーロッパにおける未知の世界との遭遇は、思想上、いかなる影響を及ぼしたのか。本稿では、「啓蒙の世紀 le siècle des Lumière」と呼ばれる一八世紀フランスにおいて、未開人たちに注目した三人の思想家としてヴォルテール（一六九四―一七七八年）、ルソー（一七一二―一七七八年）、ディドロ（一七一三―八四年）らに焦点をあて、彼らの未開人への眼差しのうちに、彼らが自らの生きる文明社会との関係において未開社会（あるいは未開人）をどう位置づけようとしたのか、その一断面をみていく。

古代ギリシアはもとより古くから異国の他者を論ずる言説はつねに存在してきたが[5]、一五世紀後半の大航海時代以降、地理的空間の拡大、さらには非ヨーロッパ人との遭遇によって、ヨーロッパ人が世界や人類を単なる想像上の観念ではなく実体として把握し始めたことは――例えば、ブーガンヴィルも航海によって「地球が球であることとその外周の大きさが、初めて事実において証明された」と述べている[6]――、当時の思想世界に対して様々な重要な影響を与えたと考えられる。

ミッシェル・デュシェは『啓蒙の世紀における人類学と歴史』（一九七一年）の中で「啓蒙の精神 l'esprit philosophique」の形成において旅行文学が果たした役割とその質的多様性を強調し[7]、ポール・アザールもまた『ヨーロッパ精神の危機』（一九三五年）において啓蒙の世紀に「旅行記」という文学ジャンルが制覇し、いまや旅行記なしにはすまされなくなったと、その重要性について述べている[8]。アザールは、加えて、啓蒙の世紀の思想家たちの好奇心のうちに、均衡や秩序を愛する古典主義精神に比して、「静から動へ」の精神の移行というルネサンスや宗教改革のダイナミズムに連なる精神をみいだしている[9]。

一八世紀の著作に目を転じると、例えば、ヴォルテールは『哲学辞典』の「地理学 Géographie」において、今世紀に入って地理学が目立って改善されたと述べた上で、世界を知るには、旅をすることが大切であり、地理学は世界に様々な考えの人がいることを示してくれると、旅行の意義を述べている[10]。実際、ヴォルテールの蔵書のうちの三八六七タイトル中、一三三タイトルが「旅行文学」に関するものであったとされる[11]。そこにはブーガンヴィルの作品を含む七つの世界周航の旅行記、南大陸に関する二つの旅行記、西インドに関する二六冊、アフリカに関する四冊、北方地域についての八冊、中国関係一六冊を含む、東インドに関する七〇冊などが含まれていた。

ルソーもまた『人間不平等起源論』の中で、旅行は、「一つの新しい世界」をわれわれの目の前にみせてくれ、われわれは「われわれの世界」を描き出すことが出来るかも知れないとして、旅行のもつ重要性について熱く語っている。加えて、ルソーは旅行の中でも「未開地域 les contrées Sauvages」のそれが、「あらゆる旅行のなかでもっとも重要で、もっとも注意深く行われなければならない旅行」であるとも述べ、未開人についての観察記録などがルソーの思想形成に

与えた影響を示唆している。[12] ルソーの『不平等起源論』でも、アベ・プレヴォ監修『旅行記総覧』（一七四七年）の他、フランソワ・コレアル、ラエ、コルベン、テルトル神父、バッテルらの旅行記が参照されている。

ここでは、以下、未開人についての当時の議論をみてゆくが、当時、未開人は、ヨーロッパにとっての一つの典型をなす異質な他者であり、彼らがどう描かれたかはヨーロッパにとっての他者認識を知る一つの興味深い手がかりである。では、啓蒙の思想家たちは未開人をどう描いたのか。

一方では、ヨーロッパ人の根底には、未開人は野蛮で軽蔑すべき低級な存在であるという、いわば野蛮な未開人という意識があった。そのような認識は例えば、一五世紀末に、インディオについて語るコロンブスが「第一航海の記録」の中で、「これらの島々で、私は今日まで、多くの人が考えているような怪物には会ったことがありません」と敢えて記していることからも明らかである。[13] ただし、コロンブスは未開人について、善良な未開人とそうでない未開人とを描き、一方では、財産を共有していること、臆病だが鷹揚で気前のよい人々であることなど、善良な未開人について語り、他方で、ある島の中には獰猛で人間の肉を喰う人種が住むなどとして野蛮な未開人について描く。[14]

さて、啓蒙の世紀における〈高貴な未開人〉の伝統に影響を及ぼした初期の作品に、ラオンタンとモンテーニュらをあげることができる。一般的には野蛮だと思われた未開の人々を善良だと描くのは、例えば、ヨーロッパ文明の現状への深いペシミズムの反応とも、あるいは逆にヨーロッパ文明への自信ゆえの自己省察とも様々な解釈を立てられよう。が、いかなる意味を見いだすにせよ、そこには大抵の場合、幾つかの共通した特徴を備えた未開人像が登場するのであり、そのバリエーションの幅は意外と狭い。例えば、フランスの軍人としてカナダに一〇年滞在し、未だ情報の乏しかった未開人の情報について自らの経験を綴り、未開人の善良さを記したラオンタンの著作『著者と、良識があり旅行体験もある未開人との、興味ある対話』（一七〇三年刊行）をみると、そこには幾つかの共通項がみいだされる。

この著作は、当時、フランス語版、英語版、ドイツ語版、オランダ語版などで版を重ねた。[15] ヴォルテールはまだしも、ルソー、ディドロらはほとんど言及していないが、一八世紀を通じて広く深く長期にわたり浸透しており、ディドロやルソーへの直接的影響が言及される場合もある。一九世紀にフランスの歴史家のミシュレはラオンタンについて「ラオ

ンタンの未開人についての光彩を放つ大胆な作品、（中略）これこそ、『ペルシャ人の手紙』に先立つこと二〇年、十八世紀の幕開けを告げる弓矢の鋭い一撃である」と評している。[16]

ラオンタンは、『未開人との興味ある対話』において、のちに未開人論の主要なテーマとなる、宗教、法律、幸福、医術、結婚について論じている。[17]例えば、「おれのもの、おまえのもの」として区別する私有財産の観念は存在せず、それはヨーロッパ社会を悩ます混乱の根源であること。未開人における素朴な暮らし、仲間への愛情、魂の落ち着き、これらを自然に実行するが、ヨーロッパ人はイエズス会士の説教する五、六百の宗教の中でたった一つを善くて正しい宗教のために互いにいがみあい、盗みあい、中傷しあい、殺しあうこと。ヒューロン族は自由であるのに対して、法律をもち賢いつもりでいるフランス人たちは奴隷のままでいること。カナダの部族は体質的に健康に恵まれ疲れにくいのに対して、フランス人は病気にかかりやすく弱々しいこと。そして、これらの論点は、ほとんどがヴォルテール、ルソー、ディドロらの未開人論の中に登場する話でもあった。

そして、このような未開人論が、フランスの思想家の中に登場したものとしては、〈高貴な未開人〉に関して記述したモンテーニュの『エセー』（一五八〇年）の有名な「第一巻三十一章　食人種 Des Cannibales」があげられよう。ここではコロンブスやアメリゴ・ベスプッチらが航海記に野蛮な未開人として描いた食人種に対してすら共感をもって受け止めようとするヒューマニズムの思想がみられる。モンテーニュの基本的な視点は、ヨーロッパの習俗や社会への批判であり、またヨーロッパ中心主義的であることへの批判、いわば相対主義の主張である。モンテーニュが強調するのは、多くの人は自分の住む国の習慣の実例と観念にとらわれそれ以外の真理と理性を持たないが、自分の理性で物事を捉えるならば、我々が俗説的に考えている野蛮なものの中に実は何も野蛮なもの（barbare, sauvage）は何もなく、文明の中にこそ野蛮 sauvagesがあると述べて、ヨーロッパを文明、非ヨーロッパを野蛮と考える図式を転倒させる。

「新大陸の国民について私が聞いたところによると、そこには野蛮なものは何もない il n'y a rien de barbare et de sauvageように思う。もっとも、誰でも自分の習慣にないものを野蛮と呼ぶなら話は別である。まったく、われわ

れは自分たちが住んでいる国の考え方や習慣の実例と観念以外には真理と理性の尺度をもたないように思われる。だがあの新大陸にもやはり完全な宗教と完全な政治があるし、あらゆるものについての十全な習慣がある。彼らは野生である。われわれが、自然がひとりでに、その自然な推移の中に産み出す成果を野生と呼ぶのと同じ意味において野生である。しかし実際は、われわれが人為artificeによって変容させ、自然の歩みから逸脱させたものをこそ野生sauvagesと呼ぶべきである。」(『エセー』「第一巻三十一章　食人種について」)[18]

ここで未開(＝野蛮)が文明に比して称賛されるのは、「自然の歩み」あるいは「自然の法則」に従い、単純で、素朴な暮らしをするからであり、それは幸福な状態ともみなされる。「食人種」もまたここでは批判の対象とはならず、勇敢さのうちに描かれ、人の肉を食べるのも最上の復讐の形態とみなされる。コロンブスやアメリゴ・ベスプッチらが航海記で素朴で誠実な未開人と野蛮な未開人を共に描いたのとは全くことなり、彼らは野蛮とみなされない。さらには、未開人を戦争に駆り立てるのは武勇であって征服ではないし――なぜなら、「自然」はみな必要なものを与えてくれるために境界を広げる必要はない――、財産相続においても、財産を分割しないが、それは「自然」が与えた権利をそのまま渡すためである。モンテーニュの主張の中には、「われわれ」は「彼ら」に対しては正しい判断を下しがちだが、自分たちには盲目である、との自己中心的な文明観への徹底した批判と相対主義の主張が色濃く、それはルソーやディドロにも影響を与えるものとなる。

以上のようなモンテーニュの未開人論は、ラオンタンより一歩踏み出したもので、その相対主義的視点、自己中心主義的な視点への批判の観点は思想史上きわめて重要なものに違いないだろう。が、同時に未開人の描写はラオンタンのそれ以上に観念的に描かれており、その共感の強さはかえって現実の未開人と向き合う上で彼らを対等な他者とみなす視点を阻みはしないのかとの疑問も湧く。少なくとも、モンテーニュの主張の中に、ヒューマニズムや相対主義についての重要な教訓をみいだすにせよ、未開社会そのものへの関心であるより、野蛮のうちに自己の理想を読み取りヨーロッパ文明を批判するという、ヨーロッパ批判のための未開人論という視点が強いと読むこともできよう。

二　ヴォルテールのみる未開人

ヨーロッパにおける未開人の「発見」は、モンテーニュやラオンタンらの〈高貴な未開人〉論にみられるヨーロッパ文明批判や相対主義の主張を生み出した一方、文明人が未開人の無知のうちに無知や野蛮なものを感じ取った場合、すなわち他者への偏見や蔑視を増幅させ自己の優越性や自らの文明のアイデンティティを助長する場合もある。例えば、専制的で、遅れている未開に対する、自由で進歩的なヨーロッパという図式が強調される場合である。つまり、未開人に関する観念は、その用い方によっては未開社会を賞賛すべき対象とみなすものにも批判の対象とみなすものにもなりえたわけである。一八世紀において、モンテーニュ的な社会批判の観点からも、文明社会への称賛の観点からも未開人論を書いた人物として、ヴォルテールがあげられる(19)。

ヴォルテールの未開人論は実際には多面的で一貫した観点から論じがたい面もあるが、少なくともヴォルテールもまた〈高貴な未開人〉を幾度も描いており、例えば、コント『自然児 L'Ingénu』では、純粋無垢なアメリカ大陸の先住民ヒューロン族の青年を主人公に、彼がブルターニュにやってきて文明社会に接するという想定の下、文明の様々な矛盾を嘲笑する。しかし、一方で、「食人種 Anthropophages」について描くヴォルテールは未開人を文明や習俗を欠く人々とみなしている。アメリカで発見された食人種らについて、ミシシッピからフォンテヌブローに連れてこられた未開人から実際に話を聞いたヴォルテールは、文明人ならば敗れた敵を串焼きにしないであろうし、隣国人を食べることが許されるならば、やがて同国人を食べるようになり、社会道徳上大きな不都合となるだろうとも述べ、野蛮を文明の上におく。あるいは、ヴォルテールは『習俗試論』の「未開人 Des sauvages」で、次のように、ヨーロッパ社会への批判を込めて、カナダの諸民族やカフィール人らいわゆる未開人を擁護しつつ、ヨーロッパの内部にいる田舎者を未開人として批判しているのだが、これは一見、未開社会を擁護しているように見えつつも、本質的には未開に対する文明の優位という彼の考えを明白に示すものであり、未開は文明の下に置かれているのだ。すなわち、ヨーロッパの未開人は、次

のように、思想や文化に欠く人々として記している。[20]

「未開人（ソヴァージュ）という言葉によって何が思い浮かべられるだろう。自分の女たちや何匹かの動物と一緒に掘立小屋に住み、たえず不順な気候にさらされている無骨な田舎者。自分たちを養ってくれる土地と、粗末な衣類を多少とも買うために自分で作った農作物などを時折売りに行く市場のほかには何も知らず、都会では聞かれないような訳のわからぬ言葉を話し、思想などほとんど持ち合わさないので表現も乏しく、なぜそうするのか分からぬまま、文章の書けるある人物に従属して、その人の所へ毎年、額に汗して嫁いだものの半分を持って行く。特定の日々には、納屋のような所に集まって、彼ら自身はまったく理解できぬ儀式をおこない、自分たちとは異なった服装をした人の話を聴くが、これまた何も分からない。時どき太鼓が打ち鳴らされると、自分たちの藁葺小屋を離れ、見知らぬ土地で殺されるために出掛けたり、同類の人びとを殺すために雇われたりする。その結果手に入るものといったら、自分の土地で働いて得られるものの四分の一にすぎない。思い浮かぶのはこんなところであろうか？」（括弧内は訳者、『習俗試論』「未開人」）[21]

このようにヴォルテールは、ヨーロッパ社会の未開人についてであれ、非ヨーロッパ社会の未開人についてであれ、野蛮な未開人を描く一方、〈高貴な未開人〉をも描くのだが、それは矛盾しているわけではないだろう。むろん、コロンブスらが描いたように、両者の未開人がそもそも存在するとも言えるのだろうが、ヴォルテールの〈高貴な未開人〉論は、主としてカトリック教会に対する攻撃の文脈において議論されるものであり、したがって一義的に未開人そのものへの関心であるより、ヨーロッパ社会への批判にそもそも主眼があると考えるならば、〈高貴な未開人〉と野蛮な未開人を共に描くことは必ずしも矛盾しないとも言えるだろう。

彼の『習俗試論』をみると、彼の未開人に対する態度が、ある程度まとまったかたちで現れている。まず、ヴォルテールは、未開人という言葉によって、非ヨーロッパの未開人（アメリカやアフリカの土着民、ヒューロン人、アルゴンキン人、

イリノイ人、カフィール人、ホッテントット人たち）を指す一方で、ヨーロッパの田者者をも未開人と捉える。[22] つまり、未開人を二種類の視点で捉え、ヨーロッパの内部における文明人と未開人、ヨーロッパの外部においても進んだ人びととそうでない人びとに分類する。むろん非ヨーロッパ人の中にも、カルデア人、インド人、中国人のように「もっとも古く文明開化した民族」とそうでない民族もいるとみなされる。[23]

ここでヴォルテールに特徴的なことの一つは「さまざまな人種 Des différentes races d'hommes」にみられる差異を強調する点であり、例えばヨーロッパ、アジア、アフリカ、アメリカは各々特徴を備えた人々であるという点である。[24] そして、この差異は、環境の影響で後天的に形成されるのではなく、生得的で多元的なものであり、その性質は容易に変化しないものとみなされる。例えば、黒人たちが黒いのは、当時の解剖学的成果が、解明するように黒人に固有の網状粘膜のためであり、彼らが極寒の地方に移住させられても、つねに彼らと同じ種類の生き物を生み出す、と述べられる。

> 「われわれにとってさらに興味深いのは、この世界の中でよく知られた四つの地域〔ヨーロッパ、アジア、アフリカ、アメリカ〕に住んでいる、人間の種類に見られる著しい差異である」（括弧内は訳者、『習俗試論』「さまざまな人種」）。[25]

このような対象の分類化は――個々の違いを強調することで各々の独自性の主張へ繋がる可能性ももつが――、自らを他者と明確に区別することで、自己のアイデンティティの確立を促し、他者に敵対的意識や優越意識を生む潜在的危険性をも往々にして孕むものであろう。

実際、ヴォルテールは民族と民族、人間と動物、文明と未開などを単に分類化しただけではなく、明確に序列化している。例えば、未開人の中における序列は以下のように示される。例えば、アメリカの諸民族は、サモイェード人やラップ人やシベリア北部の住人らより進んでおり、その彼らも大部分の黒人やカフィール人たちより進んでいる。

> 「サモイェード人、ラップ人、シベリア北部の住人、カムチャッカ住民などは、アメリカの諸民族よりもさらに一

層遅れている。大部分の黒人やすべてのカフィール人は愚昧状態に陥っており、これからも長くその状態を続けるであろう」（『習俗試論』「諸民族の古さ De l'antiquité des nations」）[26]。

また、ヴォルテールは、未開人について「人類が長い間そこに置かれていたこの禽獣のような状態」にいるとして、未開人を禽獣と同列に捉えてもいる[27]。ヴォルテールは、人間と他の動物の差異については、神は鳥に羽毛を与え、熊に毛皮を与えたように、人間に「普遍的な理性」を与えたとし、世界には迷信や情念が溢れていると考えるが、理性の能力によって、人間は、「蜂・蟻・海狸・鵞鳥・鶏・羊」などの最上位にいるとも言う。

「私の思い違いでなければ、われわれ人間は、蜂・蟻・海狸・鵞鳥・鶏・羊などのような群れをなしている動物たちの（そう言ってよければ）最上位にいるのである」（括弧内はヴォルテール、『習俗試論』「未開人」）[28]。

つまり、動物より人間、未開人より文明人、愚昧な未開人より未開人というかたちでヴォルテールは序列づけるのであり、したがって、未開人は、モンテーニュによって自然に従う素朴な人々として称賛されたのと対照的に、人間の下位に位置づけられている。

ここで諸民族の優劣をはかる価値尺度は、理性的であるかどうか、文明の進歩の度合いにおいて進んでいるか、遅れているかという点によっていた。つまり、ヴォルテールにとって、未開の人々は、文明社会と異なる独自の営みや歴史を経て、文明人とは異なる価値基準において評価しうる独自の文化や習慣を作り上げた結果、現在に至ったのではなく、単に理性に照らして発展が遅れているということになる。

このようにヴォルテールは文明人を野蛮人から区別するが、同時にそのような見方の背景には彼の理神論の立場が関わっている。というのも、人類の単一起源説をとるビュフォンらが人類は長い進化の中で風土、食物、習俗の相違から多様な変種が生まれたと考えたのに対して、ヴォルテールは唯物論的な進化の理論には与し得ない。ヴォルテールは世

界の創造について詳細に語らないが、彼において「人間は一般に、いつも今ある通りのものであった」のであり、この世界は神によって現在とほぼ同じ状態で作られたのである（『習俗試論』「未開人」）[29]。

先に見たようにヴォルテールは、歴史的な文脈の中にも未開人を位置づける。最初にみたようにヴォルテールにおいて、未開人とはヨーロッパにも非ヨーロッパにも存在したが、未開人は現在いる未開人と同時に、歴史的な状態としての過去の自然状態の中に存在した人々ともみなされる。ここで自然状態はルソーが描こうとした仮説的前提条件としての自然状態ではなく歴史的事実としての自然状態のことである。そして、例えば、次のように、現にいるアメリカの未開人は、かつての純粋な自然状態の生きた実例として描かれる。

「まさしくこのような事柄が、アメリカのいくつかの地方で観察されたのである。そこでは人類 le genre humain[30]が、純粋な自然状態 l'état de pure nature のまま保たれていたのであった。」（『習俗試論』「さまざまな人種」）

「すべての民族は何世紀ものあいだ、今日何箇所かのアフリカ南海岸やいくつかの島々に住む人びと、またアメリカ人の半数などに見られるような状態にあったのである。」（『習俗試論』「原初の人びとの宗教」）[31]

つまり、未開人は文明人がかつて歩んだ同じ道を遅れて歩んでいるのであり、文明人とは異なる独自の発展を遂げたとみなされるのではなく、単線的な時間軸の過去の地点、文明の進歩において遅れをとった人々として位置づけられることになる。

では、自然状態から文明社会へとどう展開するのか。まず、ヴォルテールの人間はそもそもルソーが考えるように本来孤立した存在ではなく、本性的に社交的な存在だとみなされる。したがって、人間はつねに何らかの社会において生活しているのであり、それは過去及び現在において変わらないと同時に、「世界の端から端に至るまで、決して変わらぬもの」なのでもあるとされている[32]。

「しかし私は、われわれの先祖がそうだったと言われる、この孤独な生活が人間の本性のうちにあるとは思わない。」（『習俗試論』「未開人」）[33]

「社会の基礎をなすもの〔本能〕はつねに存在していたのだから、なんらかの社会がいつもあったのである。」（括弧内は訳者、『習俗試論』「未開人」）[34]

したがって、自然状態や未開社会においても社会は何らかのかたちで存在しているのであり、ヴォルテールにとってはルソーがなしたような社会形成の過程を説明する必要は基本的にはない。しかし、歴史的にみて未開人はかつての文明人なのであり、人々が文明社会へと至る道筋について語る必要もあり、それはごく簡潔だが三つの段階に分けて、記述されている。[35]

第一の段階において、すべての民族は何世紀ものあいだ、禽獣のような状態で、自分の欲求も満たせず、互いに意思疎通もできず、助け合いもできず、人間以上に強い本能をもつ肉食の野獣が人類の一部を食いものにし、人間も凶暴な猛獣に石を投げたりして身を守るくらいしか出来なかった。これらの民族はすべて「唯一神」という観念を全く持たない。ただし、無神論者なのではなく、「至高の存在者」を知らないだけともされる。

第二の段階においては理性が芽生え始める段階である。自然の天体に活力を与えるこの天体に何らかの感謝をすべきだと考え、太陽などを崇拝するなど、礼拝や迷信の生じた状態である。洪水や雷鳴など、自然の悪事は誰の仕業かを考え、そのような恐怖などから、「何か隠れた力」を察知し、自分たちに害悪をもたらしたと思われる存在を「主人・殿様・首長・統治者」などと呼ぶ。

第三の段階では、理性は目覚め、やがて時間とともに成長し強固になる、人びとは「自分たちを護ってくれる神聖な存在」をもつようになり、人びとは全能な唯一の神を認める。

つまり、自然状態から文明社会までには段階があって、それは人間が神によって与えられた理性に目覚め、唯一の理

神論的な神の存在を信じる過程として描かれる。このようにして、未開人は、かつて文明人が歩んだ同じ道を遥かに遅い歩みで歩んでいることになる。

以上、みてきたように、ヴォルテールは文明人と未開人とを分類し、両者の間に明確な差異や違いがある点を強調し、それらを歴史の発展段階の中に位置づけたが、一方で、人類の普遍性についての強い信念も持っていた。しかし、人種の多元性の主張と矛盾するかにみえる人間本性についての普遍性の主張は、同じ理神論の主張から導かれた二つの帰結でもあった。

> 「神はわれわれに、普遍的な理性という原則を与えてくださった。それはあたかも、鳥には羽毛が与えられ、熊には毛皮が与えられたようなもので、この原則はきわめて恒常的なのである。」(『習俗試論』「未開人」)[36]

このように、人間は、文明人か未開人かの区別なく、等しく理性を有しているのである。しかし、それゆえにこそ文明の発展段階論は、結局のところ、普遍的にみなが有している理性の能力が開化したか否かにかかっていることになる。つまり、このような議論は、理性的な能力をもつ人間の普遍性を前提とすることで、未開人に理性の開化を促す啓蒙専制や理性の専制についてのよく知られた主張と結び付き易い危うさを備えていると言えよう。

三　ルソーのみる未開人

ルソーは「本来、人間は善良である」との主張を、『エミール』でも『人間不平等起源論』(以下、『不平等起源論』)でも度々繰り返したため、彼はしばしば〈高貴な未開人〉の論者として語られる[37]。むろん、ヴォルテールがルソーの『不平等起源論』を読み、「あなたの著作を読むと、ひとは四つ足で歩きたくなります」(「ヴォルテールからルソーへの手紙」)[38]と述べたことに対して、ルソーが「私としては、私たちの動物性 nôtre bêtise から失ったわずかなものを大いに哀惜して

はいましても、その動物性を自分のうちに回復しようと、私が熱望しているのではないことはおわかりになりましょう」（「ルソーからヴォルテールへの返事」）[39]と述べたように、ルソー自身は未開への単純な回帰を述べたわけではない。では、ルソーにおいて、アメリカやアフリカからの未開人たちは彼の文明社会論の中でどう位置づけられるのだろうか。[40]

以下では、彼の未開人論を論ずるにあたり、〈高貴な未開人〉の文脈において取り上げられる『不平等起源論』を中心にみていく。この作品の目的は、周知のように、本来、自然によって相互に平等なものとして作られた人間の間に生じた不平等の起源を探ることであり、そのためルソーは人間をすでに出来上がった姿ではなく、人間を自然の作ったままの姿で眺めようとする。すなわち、「人間の現在の性質のなかに、根源的なもの originaire と人為的なもの artificiel とを識別」し、あるいは人為と自然を区別しようとする。

> 「人間の現在の性質のなかに、根源的なもの originaire と人為的なもの artificiel とを識別し、さらに、もはや存在せず、恐らくは存在したことがなく、多分これからも存在しそうもない一つの状態、しかもそれについての正しい観念をもつことが、われわれの現在の状態をよく判断するためには必要であるような状態を認識するということは、そう手軽な仕事ではない。」（『不平等起源論』「序文」）[41]

従って、本書が扱う人間は、過去及び現在において存在したことがなく、今後とも存在することがないであろう人たちである。ところが、注目すべきは、実際には、この作品には、現に存在する未開人 les Sauvages が度々登場し、また理念型としての未開人 l'homme Sauvage（あるいは自然人 l'homme naturel, l'homme de la nature）と、現に存在する未開人――例えば、ホッテントット人、カライブ人、インディアン、ニグロなど――とが混在してしまっている。例えば、人間が本来的には好戦的ではない根拠としてニグロや未開人、ヴェネズエラのカライブ人の実例が参照される。[42]但し、そのような混同は、主として、本文ではなく、特に膨大な脚注において詳述されている。

では、ルソーがなぜ現に存在する未開人を参照するか。それは、人間本性 la nature de l'homme、すなわち普遍的な存

在としての人間を知るためにほかならず、それはモンテーニュが描く未開人が相対主義への関心に由来しているのとは別種のものである。よってルソーは、きわめて興味深い Note X〔原注 j〕で述べたように、未開地域の旅行というものが、「事物の自然的な、道徳的な、政治的な歴史を書く」上でいかに有効かを記してもいる。[43] 未開人は実際には、既に自然の作ったままの原始状態 l'état primitif, 原初の状態 état originel から遠ざかった地点にいるわけだが、結果的に現にいる未開人が純粋な自然人のモデルとなっている。

> 「人民たちが哲学することに手を出したりなどしなかったあの幸福な時代、プラトンやタレスやピタゴラスのような人たちが、知りたいという熱望に燃えて、もっぱら学問をするために大旅行を企て、遠方まで出かけて国民的な偏見のくびきをふるい落し、人々をその相似点とその差異とによって知ることを学び、ただ単に一つの世紀または一つの国に関する知識ではなくて、あらゆる時代とあらゆる場所とに属し、いわば賢者たちの共通の智恵であるあの普遍的な知識を手に入れようとしたあのような時代の再来はもうけっして見られないのであろうか?」(『不平等起源論』Note X〔原注 j〕)[44]

Note X〔原注 j〕にもみられるように、ルソーは普遍的存在としての人類がいかなる存在かを把握するために未開人への関心を示している。この場合、人間全てが平等な尊厳をもつ存在だとして未開人をも対等に捉える論理に道を切り開くが、未開人とヨーロッパ人は差異ある存在としての側面より、むしろ人類の根源的な同一性が問題となっている。

つぎに、ルソーの「自然状態」における、未開人の描き方をみていく。『不平等起源論』における「自然状態」とは、社会からあらゆる「人為的なもの」を取り除いた、「自然の手から出て来たままの状態」のことであった。つまり、フィクションとしての「憶説的で hypothétiques 条件的な conditionnels 推理」であって、「歴史的真理」ではない。ゆえに、「自然状態」は、現在の世界には存在しない状態であり、それはノアの洪水以前にあってすら純粋な自然状態 le pure état de Nature はなかったとされる。[45] よって、ここでは現に生きる未開人が問題となるわけではないことになる。

しかし、ルソーの描く「自然状態」の中には自然の手から作り出したものではなく、現に存在する未開人が登場する。しかも、ルソーの自然状態論は、幾つかの発展段階を経て、現在の堕落したヨーロッパ文明社会へと至る過程として描かれるため、この歴史的な展開の過程で、現に存在する未開人は、結果的に、現在のヨーロッパの前史である自然状態の発展段階のある一時点に位置づけられる。つまり、現実の未開人は、ヨーロッパの文明人とは異なる独自の習慣や文化をつくり発展を遂げたという視点が少なからず看過され、むしろ単一の直線的な歴史の発展段階の一時点に、現に存在する未開人がおかれている。これはある意味、ヴォルテールのいわゆる進化論的な歴史観に近いものとも言える。

では、現に存在する未開人は、ルソーが描く自然状態の発展段階のどこにいるのだろうか。ルソーの自然状態は、概して、三つの段階に分けることが出来るだろう。

自然状態の第一の段階は、「自然状態の第一の段階 le premier état de nature」、「原始状態 l'état primitif」、「真の自然状態」などと呼ばれる段階である。[46] ここでは、人々は森の中をさまよい、器用さもなく、言語もなく、住居もなく、戦争も同盟もなく、同胞も必要ともしないばかりではなく彼らを害しようとも少しも望まない。言い換えれば、人々は孤立した状態にいて、狩猟生活を行うなど非定住型の生活をしている。ここでは人々は、頑丈な体格をもち、自己保存への配慮と憐憫の情をもつ。人間が本来もつ自己完成能力を発揮するのは、いまだ気の遠くなる先のことでもある。そして、この段階に生きる具体的事例として、東インドのオラウータンなどの猿人類（Note X〔原注 j〕）などが挙げられる。

「旅行家たちによって獣 Bêtes と思われている、人間 hommes に似たさまざまな動物 animaux は、じつは本当の未開人 hommes Sauvages なのではなかろうか。そしてむかし森の中に散らばったその人種は、彼らの潜在能力をどれひとつ発展させる機会がなく、どの程度の完成にも達しないで、いまなお自然の原始状態 l'état primitif de Nature に止まっているのではなかろうか、という疑問を。」[47]（『不平等起源論』Note X〔原注 j〕）

「これらの文章のなかには、問題の動物に対して未開人 hommes Sauvages という名称を与えまいとして著者たち

が根拠とするような理由は少しも見当らない。しかしそれが彼らの愚昧のためであり、また彼らが話をしなかったからであることは容易に推測できる。これらのことは、発声器官が人間にとって自然であるにしても、言葉そのものは人間にとって自然ではないことを知っている人々、また、人間の改善能力がどの点まで文明人 l'homme Civil をその原始の状態 (état originel) よりも高めたことがありうるかを知っている人々にとっては薄弱な理由である。そういう描写をふくむ文章の少いことから、いかにこれらの動物 Animaux が十分に観察されなかったか、またいかに彼らが偏見をもって見られたかをわれわれは判断できるのである。たとえば、彼らは怪物 monstres という名称を与えられている。[48]」(『不平等起源論』Note X〔原注 j〕)

とすると、ルソーの未開人は動物と同類ということになる。したがって、ルソーの未開人ははたして高貴なのか、という疑問もまた湧いてくる。自然は善良であるとするならば、この注からは、現実にいる未開人はオラウータンと同じように善良だということになる。もっとも、ルソーは実際に、オラウータンにも共感を示しているのだから、そのようにとることも出来るわけだが。つまり人間の内なる善性について彼が論じたにせよ、それは自然状態の未開人や現実の未開人を善良だとみなしたということとは違うことになる。これはルソーが現実の未開人をどう捉えたのか、という点を考える上で重要である。さらには、ルソーによれば、彼らが「幸福な状態」にあるのは、文明人 les hommes civilisés が「普遍的な依存関係」の中にあるのに対して、未開人はそのような関係性の中から自由であるから、などと述べるが、やはりそれでも未開人は動物なみに幸福ということになる。

自然状態の第二の段階では、小屋を作り、家族を設立し（ここでは人々は定住型生活を送るが、農業には未だ従事していない）、一種の私有財産を導き入れ、父と妻、父親と子供が共通の居住に結合する新しい状況から、共同生活や一種の小さな社会ができるが、いまだ規則や法律はない。人々の間に、評価、尊敬の観念が生まれ、礼儀作法の最初の義務も生じる。軽蔑を受けると、自力で復讐する。

なお、ルソーは、この段階の人々を「野蛮人 les barbares」あるいは「野蛮な人間 l'homme barbare」と呼称する。な

お、第一の段階の人々は、未開人les Sauvagesという表記のみで呼ばれており、野蛮人という表記はない。いずれにせよ、動物のような未開人（自然状態の第一段階における未開人）と同時に、野蛮な未開人（自然状態の第二段階における未開人）も登場する。ただし、モンテーニュが野蛮と未開を同列に扱ったのに対し、ルソーがそこに微妙な差異を与えたにせよ、ルソーにとっても野蛮とは野蛮であれ否定的な語彙ではない[49]。

「だから両方（鉄と小麦）ともアメリカの未開人Sauvages de l'Amériqueには知られていなかった。そのために彼らはいつまでも未開にとどまったのである。他の民族も、これらの技術の一方だけを行ってきたかぎりは、依然として野蛮Barbaresなままでいるように思われる。」（括弧内は引用者、『不平等起源論』「第二部」[50]）

「侮辱された者は、その不正から生じた損害とともに、時として、その損害そのものよりも堪えがたい、自分自身に対する軽蔑を見てとったからである。こういうふうに、各人は自分に示された軽蔑を、自分自身を重んずる程度に応じて罰したから、復讐は猛烈になり、人々は血を流すことを好むようになり、残酷になった。」（『不平等起源論』「第二部」[51]）

この段階が、現に存在する未開人のほとんどがいる段階とされる。ルソーの言葉を用いれば、「これがまさにわれわれに知られている大部分の未開民族Peuples Sauvagesが到達していた段階なのである」[52]。大部分の人が、人間は本来「残忍cruel」だと感じたのは、現に存在する未開人が、「最初の自然状態le premier état de Nature」からきわめて遠い地点にたってしまっていることを忘れているからだとルソーは述べる[53]。さらに、この時期が人間にとって最も幸福な時期とも言及される[54]。（ただし、上記のように、ルソーは現に生きる未開人を「残酷cruels」とも記している）。以下にみるよう、この時期の人間は野蛮であれ、自由の感情を有しているからでもあろう。

「調教された馬は笞や拍車をじっと堪えしのぶが、馴らされていない駿馬は、ただ銜を近づけるだけでも鬣を立て、地を踏み鳴らし、はげしくあばれる。それと同じように野蛮人 l'homme barbare も、文明人 l'homme civilisé がおとなしくつける軛にむかってけっして首をさし出さない。」(55)(『不平等起源論』「第二部」)

「このようにして、人々は以前よりは我慢力が弱くなり、自然の憐れみの情はすでに多少の変質を蒙っていたけれども、この人間の能力の発達の時期は、原始状態 l'état primitif ののんきさとわれわれの自尊心の手に負えない活動とのちょうど中間に位して、もっとも幸福でもっとも永続的な時期だったにちがいない。」(56)(『不平等起源論』「第二部」)

こうみてくると、自然状態の第二の段階に留まる、現にいる大部分の未開人は、やはり純粋な未開人(＝自然人)ではなく、歴史の発展段階の一段階に暮らす人ということになる。やはり、現にいる未開人は、理念型としての未開人のモデルとなっているわけである。

この幸福な状態としての自然状態からの離脱は、冶金と農業の発明によるものであり、それが人間の文明化 civiliser、及び堕落の始まりとなる。そして、アメリカの未開人 Sauvages が未開に留まったのは、この二つを知らないからである。

また、未開人が野蛮人へと、野蛮人が文明人へと、つまり自然状態から離脱したのは、自己改善能力 perfectibilité など「自然人 l'homme Naturel が潜在的に授かった能力」によるが、それはそれ自体では発展できず、「いくつかの外的な原因」や「偶然」による。(57)

したがって、ルソーは文明の必然的な発展段階説をとることはない。が、現実の未開人は、普遍的な人間本性を前提とした上で、文明の発展段階の一段階におかれることで、その発展途上にいる人たちとみなされてしまうことに変わりないだろう。

ルソーは、ヴォルテールが人間と動物を理性の能力によって区別したのに対して、人間 l'homme と動物 l'animal は

「自然 la Nature によっては同等に」扱われているとして両者の間に優劣をつけない。[58] が、動物が自然の衝動の中で生きるのに対して、人間は意志・選択をする自由な行為と自己改善能力によって、自然の衝動に反して未来を切り開きうるのでもあった。とすれば、ルソーの人間は、動物の優位に立つことになるのだろうか。実際、ルソーは、ヴォルテールのように、理性の能力によって、人間を区別しないが、人間と動物は精神的能力において違い、「自由」を「人間のさまざまな能力のなかでもっとも高尚なもの」だとして、その自由な能力の発揮こそを究極的には人間の達成すべき最終目標とみている。[59]

> 「自由 la liberté は人間 l'homme のさまざまな能力のなかでもっとも高尚なものであるから、いま、残忍なまたは無分別な一主人を歓ばせるために、この大地の創造主のすべての贈りもののなかでもっとも貴重なものを無制限に放棄したり、創造主がわれわれに禁じている一切の罪をあまんじて犯したりすることは、人間の自然 Nature を堕落させ、本能の奴隷であるけだもの des Bêtes esclaves de l'instinct の水準に身をおき、自分の存在の創造主にさえ逆らうことにならないだろうか。」(『不平等起源論』「第二部」)[60]

たしかに、ルソーは未開人のうちに自然の衝動としての、服従を拒否するある種の自由の感情を読み取っていた。ただし、ルソーの描く未開人は、実際には純粋な自然人ではない。そしてルソーが未開人に向ける眼差しが、人間の本性を知るためであることを考慮するとき、未開人を通して人間の普遍性が導かれるにせよ、他方で現にいる未開人の多様性や彼ら独自の文化的営みへと視線が注がれることが少ない点も指摘できよう。

四　ディドロのみる未開人[61]

ディドロの『ブーガンヴィル旅行記補遺』(以下、『旅行記補遺』)は、タヒチの善良で誠実な未開人を描き、文明に対す

る自然の擁護を論じた作品として、〈高貴な未開人〉の伝統に属する代表的な作品とみなされる[62]。この作品は、ブーガンヴィルの『世界周航記』に触発され創作された、架空の対話形式からなる文学作品である。本書は、五部構成からなり、第一部はAとBのおそらくパリで交わされている対話、第二部はタヒチの老人によるヨーロッパ文明社会批判、さらにそれ読んだAとBの対話、第三部と第四部はブーガンヴィルの船団付き司祭とタヒチ住民オルーとの対話、それを受けてのAとBとの対話、第五部はAとBの対話のつづきである。

ディドロにおける〈高貴な未開人〉についての記述は『旅行記補遺』以外にも頻繁に登場し、とりわけ、彼は、未開社会の中に、文明社会においては失われた自然の原初的で力強いエネルギーがいまだ息づいているという点に称賛の眼差しを向けていた。たとえば『両インド史』では、未開人の「歌」や「踊り」をとりあげ、そこには「文明的な国民」には欠けていた「力強く、表現力に富んだイメージ」があり、また「素朴な習俗」や「自然の原初的な感情」が表現されていると称賛していた[63]。ここでは未開人は、ヨーロッパ文明批判の文脈であるより、むしろヨーロッパ文明に欠けている何かを喚起してくれる存在として称賛される。

ただし、『旅行記補遺』では、タヒチ人に語らせることで、かなり全面的にヨーロッパ批判の文脈で、未開人を称賛する。すなわち、タヒチの老人は、自分たちの世界が、戦争や争いの原因である所有権のない世界であり、自然の本能に従う幸福を享受し、奴隷をつくるフランス人とは異なる自由な存在であることを語る。が、未開社会を自然とみなし称揚するタイプの未開人論についての記載部分は、そのままディドロ自身の考え方とはいえない面もある。なぜなら、パリにおいて繰り広げられるAとBの会話の中で、未開人の善良さや幸福を語るタヒチ人の会話に対して、「ぼくには、ヨーロッパ的な考え、ヨーロッパ的な言い回しが見られるような気がするんだがね」と、ヨーロッパ中心主義的な点を幾度か読者に印象づけているからである[64]。

さらにいえば、ディドロがなぜブーガンヴィルを好んだかについて、過度に空想的な記述ではなく、客観的な観察に基づいている点をあげていることを考えると、未開を自然とみなし未開人を絶対的な善と描く〈高貴な未開人〉論に一定の距離をおいているということもできる。ブーガンヴィルは当時の未開人論に不満を持っていた点を、つぎのように

述べている。すなわち、自分の著作は「薄暗い書斎の中で、世界とその住民について際限のない議論にふけり、自然を無理やり彼らの夢想に従わせるといった類の怠惰で高慢な著述家」（傍点は引用者）とは違う、と。[65] さらには、ブーガンヴィルの著作の中には、高貴な未開人も野蛮な未開人も登場する。

むしろ、ディドロは『旅行記補遺』でも、二元論に立ち自然としての未開を称賛するのではなく、未開人の表現力の中に、ヨーロッパ人には欠けているものを見いだしたように、相互主義的な観点から未開社会を取り上げているともいえる。例えば、タヒチ人の言葉としてではあるのだが、自己の価値基準を相手に押しつけることへの批判として、つぎのように語っている。すなわち、「タヒチの風俗 les mœurs でヨーロッパの風習 les mœurs を悪く言わないように、ヨーロッパの風習 les mœurs でタヒチの風俗 les mœurs も悪く言わないでもらいたい」、と（『旅行記補遺』Ⅳ）[66]。あるいは、ヨーロッパとタヒチにおける「美の観念」の違いについて示唆してもいる（『旅行記補遺』Ⅱ）[67]。

では、ディドロは未開人をどう描いているのか。第一に、ディドロにおいて特徴的なのは、未開人を基本的には称揚しつつも、絶対的な善としてのみ描くわけではない点である。そもそも、ディドロは「美徳 vertus も悪徳 vices も、すべて自然の中には同じように存在する」（『旅行記補遺』Ⅴ）、と述べているのである[68]。これは、人間を自然的には善良なものとみなすルソーの視点とは異なるものである。そして、この台詞をいう登場人物Bのこの言葉は、『両インド史』に同様の記載があるため、ディドロ自身の言葉といえる。例えば、「嫉妬」というものは、単なる人為的な感情ではなく、自然の中にもあると論じられている。そもそも、「嫉妬」とは、「なくなりはしないかと心配する困窮した欲張りな動物の情念」であり「人間では不当な感情」と描かれているにもかかわらず、自然の中には存在するのである。つまり、自然には善悪はないのだから、未開人が動物的な本能を備えた存在であるにせよ、彼らはそれ自体として善なわけではない。

第二に、未開人の習俗が、自然にのみ基礎をおくものではなく、文化的に形成された制度や習俗としても語られている点である。例えば、AとBの会話において、ある島の人口が制限されているのは、食人の習慣や迷信的な掟によっているかもしれないとして、そのような未開人の「諸制度 institutions」について語られている[69]。あるいは、（オルーの口を通してなのだが）未開人社会における、娘や若者の「公の風俗 des mœurs publiques」について語っている[70]。この習俗を

維持するために「家庭教育 l'éducation domestique」が施されていることもまた語られる。これは自然の本能と自然の動物性に身を委ねる未開人とは異なるものである。このような捉え方は、モンテーニュやルソーが未開人の行為を自然やその法則に従うものと見いだしたのとは区別されると言える。つまり、未開人は、自然の欲求に身を任せることが多いにせよ、文明人とは異なる自分たちの習俗や文化を創り上げていると描かれているのだ。むろん、それは複雑な文明社会に比して、非常に簡素なものでもあろう。が、少なくとも、文明人には文明人の、未開人には未開人の文化が存在しているとみなされている。

ところで、ディドロは『続プラド師弁護論』では、「自然状態」とは、堕落する前の「アダムの状態」をいうのではないとして、文明から断絶した純粋で善良な自然状態が存在することを否定している。[71] 一方、ルソーの場合、（本人の当初の意図とは異なり）純粋な自然状態の枠組みの中で、（理念型としての未開人と現にいる未開人とを混同して）現にいる未開人を描いてしまったために、未開人の習俗を自然として捉え、文化として捉える視点は基本的には導かれない。別の言い方をするならば、そもそも、ルソーの場合、議論の出発点として、自然と文明、自然と人為、自然と文化とを二分しているため、未開社会において現にいる未開人らが自分たち固有の文化を築いたという視点を描き出す必要はないとも言える。

このようなディドロの議論は、彼の独特の自然に関する概念を通してこそ、よりよく説明することが出来るものでもある。[72] すなわち、彼において自然と文化、自然と文明は決して二項対立的なものはなく、連続性なものとみなされ、この連続性の中には、人間や動物のみならず、植物すらも含まれる（『ダランベールの夢』）。そのような彼の立場は、彼の最初の作品とされる『真価と徳に関する試論』の次のような主張の延長戦上にある。

「宇宙においては全てが一つに繋がっている Dans l'univers tout est uni。この真理は、哲学の第一歩であり、また巨人の第一歩でもあった。[73]」

ここから幾つかの主張が導かれる。まず、彼における自然の連続性の主張は、文明人と未開人、人間と動物、男性と女性、障害者と健常者などに優劣をつけるものではない。例えば、ディドロは『ダランベールの夢』で、登場人物の「レスピナス」の台詞を通して、男女の差異が相対的なものにすぎないということを述べている。すなわち、「男性って、きっと女性の出来損ないle monstreなんですわ。それとも女性が男性の出来損ないle monstreなんでしょう」、と。[74] 他方で、「障害者」――当時、「障害者」は、自然の逸脱であるとか、あるいは理性の欠如した状態であると言われもした――についても、彼は『ダランベールの夢』で「障害者」と「人間」の違いが相対的なものにすぎないことを述べていた。[75]

さらには、彼における連続性の主張は、対象を「分割la division」して思考することを拒否するものでもある。つまり、彼は、ある一つの特徴によってある対象を捉えることで、その対象が他の対象と連続的であることを無視するような思考様式としての「分割」を拒否しているのである。これは、ヴォルテールが対象を分類化した思考とは異なるものである。彼のそのような「分割」への拒否の態度は、すでに『自然の解釈に関する思索』の中で、植物学者リンネの分類法を批判したことにもみられる。[76] ちなみに、この観点から言えば、ルソーがリンネの分類法を好んで用いたという点は、注目すべき点とも言える。[77] そして、ディドロは、『ダランベールの夢』では、「すべての目にみえるかたちは、本質的に不可分である」などと記している。[78] ディドロが未開と文明との二分論に立たないのは、このような自然観を根拠ともするのでもあろう。

ところで、ディドロにおいて文明は、ヴォルテールのいうように神が人間に与えた普遍的理性の筋書き通りに進むわけではない。人間は自然の一部として自然に制約されるが、同時に自然の一部として自然を作り出す自由な主体として認識されてもいるからだ。すなわち、彼における自然は、モーペルチュイらの生物学的な成果と相俟って、自然がそれ自体において生成と変化をつづけるものであるとみなされている。ここでは、自然は、静的な普遍主義とは決して相容れない。ディドロが自然に反するモラルを未開人に押しつけるのを拒否するのは、そのためでもある。『旅行記補遺』でタヒチの島民オルーはそのことを、つぎのように表現している。

「実際、変化という私たちのなかに存在するものを禁じ、不変性 une constanceという私たちのなかには存在しえないものを命じ、雄と雌とを永久に両者を結びつけることによって、彼らの本性と自由を侵害する教説ほどバカげたものがあるだろうか。同じ個人に対して、享楽のなかでも最も気まぐれな享楽を制限する貞節とか。一瞬たりとも同じではない空の下で、いつ廃墟となるともしれない洞窟の下で、いつかは崩れて粉となってしまう巌の下で、枯れてひび割れてしまう木の下で、たえず揺れ動く意志の下で、肉体を交わす二つの存在の永遠の誓いほどバカげたものがあろうか？」(『旅行記補遺』Ⅲ)[79]

しかしながら、ディドロは、人間が未開人であれ文明人であれ各々には各々の価値があると述べたとはいえ、ただ相対主義を説いた訳ではない。人間は自然の一部でありつつ――それゆえ、自然は文明も包括する――が、自然の一部として能動的に自然を作り出す一つの主体でもある。『旅行記補遺』で、概して未開社会の擁護者を演じるBは、Aが市民の法典 le code civilと宗教の法典 le code religieuxは自然の法典 le code de la natureに一致すべきなのかと疑問を呈したのに対して、そうではなく「人間に適したモラル la moraleを創造しなければならない」とする。[80]

一方で相対主義を説きつつも、ディドロは他方で人類の普遍性への視点を強くもっていた。彼のそのよう立場は、生涯一貫した彼の核心をなすものでもあり、いくら強調してもし過ぎることはない。さて、『旅行記補遺』では、人間の共通性について、その身体的特徴が次のようにあげられる。

「われわれは、うまれてくるときにはただ他のものと相似した組織だけしかもってこない。つまり同じ欲求 les mêmes besoinsをもち、同じ快楽 les mêmes plaisirsのほうに惹かれ、同じ苦しみ les mêmes peinesにたいしてひとしく嫌悪の気持を持つというふうにね。それこそ、あるがままの人間を構成しているものであり、それだからこそ、人間に適したモラルを創造しなければならない。」(『旅行記補遺』Ⅴ)[81]

それゆえディドロが度々述べたように、人間の「唯一の義務は幸福になること」(『エカテリーナ二世のための覚え書き』)、これこそ人間に適したモラルなのである[82]。文明社会であれ、未開社会であれ幸福かどうかが重要なのだ。したがって、『旅行記補遺』では、未開社会を評価する価値基準として「幸福」が参照される。ただし、幸福は功利主義者が唱える一つの尺度で量られる抽象的な幸福ではなく、幸福には各々の幸福があるとみなされる。

> 「私は社会が幸福であることを願うけれども、同時に私は市民が幸福であることも願わずにはいられない。そして市民が幸福であるようなあり方は、個人の数だけあるものである」(『訓令のための考察』)[83]。

彼における人類の普遍性への視点は、自然の連鎖の思想のうちに典型的に示される。そして、それはより具体的な状況に適用される。例えば、『両インド史』では、ディドロはヨーロッパの男女の植民地の現地民との結婚を促している。「このようなもの(平和、商業、寛容、文明化)が誕生しつつある植民地における、抗しがたい感覚の魅惑をもたらす幸福な結果である。武器はなく、兵士もいない。しかし、多くの若い女性を男性のために、多くの若い男性を女性のために」(括弧内は引用者)[84]。つまり、彼は混血を奨励することで、ヨーロッパ人と現地人との間の連帯や関係が増してゆくことに期待を示す。

また、彼は、ヨーロッパ人の植民地における非人道的な振る舞いに憤ってもいた。「私たちは植民地の生産物を大いに評価しつつも、なぜ、植民地の繁栄や植民者の保全にほとんど関心を抱かないのか」と訴えた。彼は、その理由がヨーロッパ人と植民地の人々との隔てられた「距離」にあると考えた。もし「私たちが、つねに眼下に住民たちの不幸をみる」としたならば、私たちは遠くの不幸に対してとは違った態度を取ったのではないかという(『両インド史』)[85]。つまり、彼において、他者との関係を築いていくことは、他者への「共感」の論理とも結びついていたが、その射程はヨーロッパのみならず広く植民地にも及ぶものでもあったと言うことができる。

こうみるとき、ディドロの未開人への視座は、単に未開のうちにヨーロッパに欠けている理想をみいだしヨーロッパ

社会を批判するタイプの未開人論とは異なり、現実においても、ヨーロッパの文明人と未開人との対等な関係性を構築することへと繋がりうるものとしてみることが出来るのではないか。

ディドロの主張の中にヨーロッパ中心主義的な視座や文明観を見いだすことも可能ではあろう。しかし、奴隷貿易に広く手を染めていたインド会社に若いころから莫大な投資をしていたヴォルテールや、そもそも古代ギリシアの奴隷問題やアメリカなどの奴隷問題に触れることのなかったルソーの態度を念頭におく時、非ヨーロッパ社会それ自体への関心と対等な他者への視座をもちつつ、奴隷制度への批判を痛烈に行ったディドロの「未開人」への視座は、よく論じられるような「高貴な未開人」の文脈を越えて読まれるべきものと言えるのではないだろうか。

おわりに

十八世紀の啓蒙思想の遺した遺産に、人間の普遍主義的な理解――すなわち、フランス革命を通して実現した自由で平等な人間の基礎となる人間観を作ったとの解釈――がある。人間は自由かつ平等な存在であること、そして尊厳のある存在であること、今日、これらを憲法の条文に書き、あるいはそう唱えることは、誰にでも出来る容易なことだが、しかし、そのように幾度唱えたところで、その真の意味において人間を尊厳ある存在とみなし他者と接することがいかに難しいかは、人権をめぐる様々な歴史を振り返れば一目瞭然である。一方、今日、啓蒙への批判者たちは、啓蒙の普遍主義のうちに、マイノリティーを排除する西洋中心的思想をみてとる。そのような主張には一定の説得力があると考えるが、しかし人間に等しく尊厳があるという主張そのこと自体が否定されるべきではないだろう。人々の差異を尊重しつつも、むしろ、人間には等しく尊厳があるという言葉が真に普遍的に意味ある言葉になることこそ必要なのではないか。人間という存在に等しく尊厳を見いだそうとしたこの時代、人間の理性や善性に期待を寄せた時代、それが人間に傲慢さをもたらしもしたことを私たちは「啓蒙の世紀」のうちに見いだした。が、同時にその傲慢さへの批判がこの時代にもあったように、そのような視点を忘れることなく、しかし同時にその普遍主義を〈中心〉と〈周縁〉の区別な

く、真の意味での普遍的理解のうちに包括して捉える思考の営みは、今なお先進国、日本、さらにはあらゆる領域の〈中心〉世界にいる人々にとっての現在進行形の課題であるべきだろう。

＊　本稿は、政治思想学会のシンポジウム「政治思想史におけるマイノリティ」（二〇〇九年五月、青山学院大学にて開催）において報告した原稿に、加筆修正を加えたものである。司会、コメンテーターを務められた齋藤純一、渡辺浩、堤林剣の各氏、及び、会場の学会員の方々からは数々の鋭く貴重なコメントを頂き、心から感謝を申し上げます。

（1）十八世紀における未開人に関する記述に注目した作品は多々があるが、本稿との関連で重要なものとしては、以下の文献を挙げたい。Sankar Muthu, *Enlightenment against empire*, Princeton University Press, 2003. 本書は、啓蒙思想のうちに、反帝国主義に繋がる思想的系譜として、ディドロ、ヘルダー、カントらを位置づけている。本書では、高貴な未開人論への批判なども展開されている。なお、この著作に関する書評としては、以下の拙稿を参照。井柳美紀「学界展望〈政治学史〉Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*」（『国家學會雑誌』第百二十巻、第三・四号、二〇〇七年、三一五―三一七頁）。他に、未開人論の思想的系譜そのものを追った文献として、川田順造「『善き野蛮人』から『野生の思考』へ――〝未開〟社会とヨーロッパの意識」二宮宏之編『民族の世界史9――深層のヨーロッパ――』（山川出版社、一九九〇年）、川田順造編『「未開」概念の再検討Ⅰ』（リブロポート、一九八九年）を参照。「善き未開人 bon sauvage」の伝統を追ったものとしては、以下を参照。Bernard Mouralis, *Montaigne et le mythe du bon Sauvage, de l'Antiquité à Rousseau*, Pierre Bordas et Fils, 1989; René Gonnard, *La Légende du Bon Sauvage*, Éditions Politiques, Économiques et sociales, Librairie de Médicis, 1946. 小池健男「善良な未開人の虚像と実像（Ⅱ）：ラオンタンからディドロまで」（大妻女子大学紀要、二四、一九九二年、一―一五頁）。

（2）Louis-Antoine de Bougainville, *Voyage autour du monde, par la frégate du Roi La Boudeuse et la flûte L'Étoile*, Édition présentée, établie et annotée par Jacques Proust, Folio classique, Gallimard, 1982, pp.33-34（ブーガンヴィル／ディドロ『世界周航期／ブーガンヴィル航海記補遺』山本淳一・中川久定訳、岩波書店、二〇〇七年、五―六頁）。

（3）但し、執筆された原稿は、『文学通信』には掲載されていない。

（4）ポール・アザール『ヨーロッパ精神の危機 1680-1715』野沢協訳、法政大学出版局、一九七三年、一八頁。

(5) 例えば、アリストテレスは『政治学』1285a20で、次のように、外国人（バルバロイ）を奴隷的な性質を持った人々として描いている。「外国人はギリシア人に、またアジア人はヨーロッパ人に比べその性格が本性上一そう奴隷的であるため、主人的支配を少しも不満に思わないで耐え忍んでいるからである」（アリストテレス『政治学』山本光雄訳、一九六一年、岩波文庫、一六二頁）。

一方、ヘロドトスのように、自国中心主義的な見方を批判し、文化相対主義的な立場をとるものもいた。すなわち、彼は、『歴史』三巻三八で、次のように指摘している。「実際どこの国の人間にでも、世界中の慣習の中から最も良いものを選べといえば、熟慮の末誰もが自国の慣習を選ぶに相違ない。このようにどこの国の人間でも、自国の慣習を格段にすぐれたものと考えているのである」（ヘロドトス『歴史』上、松平千秋訳、二〇〇八年、岩波書店、三五四―三五五頁）。

(6) Bougainville, *op.cit.*, p.35（ディドロ／ブーガンヴィル、前掲書、七頁）。

(7) Michèle Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, Paris, Flammarion, 1977, pp.63-117. 他に、啓蒙の世紀における旅行文学の重要性について論じた以下の論文を参照。阪上孝「啓蒙と旅行記」（『人文學報』八三、二〇〇〇年、二二七―二四六頁、林學「『ブーガンヴィル航海記』とディドロ――啓蒙の世紀における旅行文学の一側面――」（『徳島文理大学研究紀要』第三二号、一九八六年、九五―一一七頁）。

(8) アザール、前掲書、一四頁。

(9) アザール、前掲書、一〇頁。

(10) ヴォルテール『哲学辞典』高橋安光訳、法政大学出版局、一九八八年、四七九―四八四頁。

(11) Duchet, *op.cit.*, p.65.

(12) Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, III, Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, p.214（ルソー『人間不平等起源論』本田喜代治・平岡昇訳、岩波文庫、一九七二年改訳発行、一七〇頁）。

(13) コロンブスほか『航海の記録（大航海時代叢書 Ⅰ）』林屋永吉ほか訳注、岩波書店、一九六五年、六九頁。

(14) 同書、七〇頁。

(15) ラオンタンほか『啓蒙のユートピアⅠ』野沢協、植田祐次監修、法政大学出版局、一九九六年、九四五―九四六頁。なお、参照箇所は、本書の訳者・小池健男による本書の「改題」。

(16) Michelet, Histoire de France au dix-huitième siècle, La Régence, p.179, 川合清隆「ラオンタンのカナダ体験と〈善良な未開人〉像（上）」、『甲南大学紀要』、一〇一、一九九六年、六頁。訳文は川合のものを用いた。
(17) ラオンタン、前掲書、五七〇頁。
(18) Montaigne, *Œuvres complètes*, textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat, introduction et notes par Maurice Rat, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p.203（モンテーニュ『エセー 1』原二郎訳、岩波書店、一九九四年、三九八頁）。
(19) ヴォルテールについては、Voltiare Foundationから刊行中の『ヴォルテール全集 *The complete works of Voltaire*』の第五九巻（『歴史哲学』所収）にあるブラムフィットJ・H・Brumfittによる「序説 Introduction」を参照。この邦訳は、ヴォルテール『歴史哲学――「諸国民の風俗と精神について」序論――』安斎和雄訳、法政大学出版局、一九八九年）に所収。他に、カルロ・ギンズブルグ『糸と痕跡』（上村忠男、みすず書房、二〇〇八年）を参照。
(20) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, Garnier, Édition de R.Pomeau, Tome I-II, 1963, pp.22-27（ヴォルテール、前掲書、一九八九年、三四―四三頁）。
(21) *Ibid.*, pp-22-23（同書、三四―三五頁）.
(22) *Ibid.*, p.23（同書、三五頁）.
(23) *Ibid.*, p.33（同書、五二頁）.
(24) *Ibid.*, pp.6-9（同書、七―一二頁）.
(25) *Ibid.*, p.6（同書、七頁）.
(26) *Ibid.*, pp.9-10（同書、一三頁）.
(27) *Ibid.*, p.10（同書、一四頁）.
(28) *Ibid.*, p.24（同書、三六頁）.
(29) *Ibid.*, p.25（同書、三七頁）.
(30) *Ibid.*, pp.8-9（同書、一一頁）.
(31) *Ibid.*, p.13（同書、一八頁）.
(32) *Ibid.*, p.25（同書、三七頁）.
(33) *Ibid.*, p.23（同書、三六頁）.

(34) *Ibid.*, p.25（同書、三七頁）.
(35) *Ibid.*, pp.13-18（同書、一八―二八頁）.
(36) *Ibid.*, p.27（同書、四〇頁）.
(37)「万物をつくる者の手をはなれるときすべてはよいものであるが、人間の手にうつるとすべてが悪くなる」（Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, IV, Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1969, p.246. ルソー『エミール』上、今野一雄訳、岩波文庫、一九六二年、一三頁）。「人間は邪悪である。悲しい連続的な経験がその証拠を不用にしている。けれども、本来、人間は善良である。私はそれを論証したと信じている。ではこれほどまで彼を堕落させたものは、彼の組成中に生じた変化と、彼の行った進歩と、彼の獲得した知識でなければいったい何であろうか。」（Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, III, Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, p.202. ルソー『人間不平等起源論』本田喜代治・平岡昇訳、岩波文庫、一九九二年、一四七頁）
(38) 同書、一九〇頁。
(39) *Ibid.*, p.226（同書、一九四頁）.
(40) ルソーの『不平等起源論』における未開人論に関する論文として、アーサー・O・ラヴジョイの「『不平等起源論』におけるルソーのいわゆる原始主義 primitivismについて」を参照。ここでは、ルソーが『不平等起源論』において、しばしば言われているように自然状態を賛美しているわけではないことを論じている。本論文は、以下に所収。Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, The Jhons Hopkins Press, Baltimore, 1948（アーサー・O・ラヴジョイ『観念の歴史』鈴木信雄・内田成子・佐々木光俊・秋吉輝雄訳、名古屋大学出版会、二〇〇三年）.
(41) *Ibid.*, p.123（同書、二七頁）.
(42) *Ibid.*, p.137（同書、四五頁）.
(43) *Ibid.*, p.214（同書、一七〇頁）.
(44) *Ibid.*, p.213（同書、一六八頁）.
(45) *Ibid.*, p.133（同書、三八頁）.
(46) *Ibid.*, p.133（同書、三八頁）.

(47) *Ibid.*, p.208（同書、一六〇頁）.
(48) *Ibid.*, p.210（同書、一六三頁）.
(49) モンテスキューは『法の精神』第三部第一八編第一一章「未開民族と蛮民」の中で、未開人と野蛮人の各々に定義を与えているが、そこには微妙な差異はあれ、大きな差異はない。ルソーの用法もこれに類似している。すなわち、モンテスキューによれば「未開民族 les peuples sauvages と蛮民 les peuples barbares との間には、前者が散在する小国民であって、いくつかの特殊な理由から団結しえないものであるのに対し、蛮民は通常団結することのできる小国民であるという相違が存する。前者は通常狩猟民族であり、後者は牧畜民族である。」(Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, texte établi avec une introduction, des notes et des variantes par Gonzague Truc, Paris, Garnier, 1944, p.229. モンテスキュー『法の精神』中、野田良之ほか訳、一九九三年、岩波文庫、一一四頁)
(50) *Ibid.*, pp.171-172（同書、九七頁）.
(51) *Ibid.*, p.170（同書、九四頁）.
(52) *Ibid.*, p.170（同書、九四頁）.
(53) *Ibid.*, p.170（同書、九四頁）.
(54) *Ibid.*, p.171（同書、九五頁）.
(55) *Ibid.*, p.181（同書、一一二頁）.
(56) *Ibid.*, p.171（同書、九五頁）.
(57) *Ibid.*, p.162（同書、八三頁）.
(58) *Ibid.*, p.139（同書、四九頁）.
(59) *Ibid.*, p.183（同書、一一四頁）.
(60) *Ibid.*, p.183（同書、一一四頁）.
(61) 以下、本論文では、ディドロの原典からの引用頁を記す際には、彼の全集や著作集などを以下の通り略記した。また、ディドロの日本語訳については、小場瀬卓三・平岡昇監修『ディドロ著作集』(一―三巻、法政大学出版局、一九七五―八九年）を参照にしたが、修正を加えた。

DPV : *Œuvres complètes*, éd. H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot, Paris, Hermann, 1975 sq., 33 vol.

MC : *Mémoires pour Catherine II*, éd. P. Vernière, Paris, Garnier, 1966.

OP : *Œuvres politiques*, éd. P. Vernière, Paris, Garnier, 1963.

PD : *Pensées détachées: Contributions à l'Histoire des deux Indes*, éd.G. Goggi, t.I, Siena, 1976.

(62) ディドロの政治思想に関する研究としては、以下の拙稿を参照。井柳美紀「ディドロの政治思想――もう一つの〈啓蒙〉――」（『政治思想研究』第五号、二〇〇五年、八一―一〇二頁）。また、以下の文献も参照。Gerhardt Stenger, *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*, Paris, Universitas, 1994; Anthony Strugnell, *Diderot's Politics, A study of the evolution of Diderot's political thought after the Encyclopédie*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973; Arthur M.Wilson, *Diderot*, New York, Oxford University Press, 1972.

(63) Denis Diderot, PD, pp.144-146.

(64) Denis Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, DPV, XII, p.596.

(65) Bougainville, *op.cit.*, p.46（ディドロ／ブーガンヴィル、前掲書、一五―一六頁）.

(66) Diderot, *op.cit.*, p.619.

(67) *Ibid.*, p.613.

(68) *Ibid.*, p.632.

(69) *Ibid.*, p.583.

(70) *Ibid.*, p.611.

(71) Denis Diderot, *Suite de l'apologie de l'abbé de Prades*, DPV, IV, p. 334.

(72) ディドロにおける自然の両義性の観点から『ブーガンヴィル航海記補遺』を解釈した論文に、佐々木健一「近代の運命としての相対主義――ディドロ『ブーガンヴィル航海記補遺』を読む」（『哲学雑誌』一一四（七八六）、一九九九年、五四―七〇頁）。また、ディドロの自然観そのものについては、以下の拙稿、井柳美紀「自然の観念をめぐる一考察――ディドロのみた啓蒙の世紀――」（レオ・シュトラウス政治哲学研究会『政治哲学』、第三号、二〇〇五年、七一―八八頁）を参照。

(73) Denis Diderot, *Essai sur le mérite et la vertu*, DPV, I, p.313.

(74) Denis Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, DPV, XVII, p.152.

(75) 「人間 l'homme は普通の結果にすぎず、奇形 le monstre は希有な結果にほからない。両者ともに、ひとしく自然的であり、ひと

しく必然的であり、ひとしく普遍的かつ全体的な自然の中にある」（*Ibid.*, p.138）。

(76) Denis Diderot, *L'interprétation de la nature*, DPV, IX, pp.76-77

(77) ギリスピー『科学思想の歴史』島尾永康訳、みすず書房、一九六五年、一一三頁。

(78) Denis Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, DPV, XVII, p.107.

(79) Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, DPV, XII, p.605.

(80) *Ibid.*, p.630.

(81) *Ibid.*, p.630.

(82) Denis Diderot, *Mémoires pour Catherine II*, MC, p.235.

(83) Denis Diderot, *Observations sur le Nakaz*, OP, p.404.

(84) Denis Diderot, PD, I, p. 233.

(85) *Ibid.*, p.238.

国際政治空間の変容とマイノリティ

――マルチチュードからラチチュードへ

●――大賀　哲

一　はじめに――境界線（ボーダー・ライン）と境界（フロンティア）

本稿の目的は、政治空間の変容を、それを形作っている境界線または境界の政治学の位相から考察することにある。このことは、境界線が生み出す「他者」としてのマイノリティに照射し、境界線の政治が如何にマイノリティを生産・再生産しているのかを検討する、ということを意味している。通常、マイノリティとは境界線の政治の産物――すなわちマジョリティとマイノリティを分かつ線が存在し、それによってマイノリティという「他者」が排除・再生産されている――と考えられている。これを論理的に類推すれば、境界線をなくすこと、境界線を乗り越えることが、マイノリティや他者への排除をなくす、または軽減し得る、ということになる。しかし、そうではなく、境界線を克服する――本稿の意識で言えば「開かれた境界線」という志向性――が、マイノリティの再生産を行なう当のものである、ということを本稿では検討する。(1)

また本稿では、「政治空間」を国内政治空間ではなく、国境を越えた国際的な政治空間――すなわち「国際社会」と

呼ばれる〝場〟において展開される境界線の実践――として捉えている。このことを考察するにあたり、次の二点をまずは念頭に置く必要がある。第一に、国際社会とは空間的・領域的概念ではない、ということである。国際社会は、特定の領域を対象とする具体的な概念ではなく、多くの場合は「国際社会」という概念化を行なうことによって何らかの政治的立場を正当化する規範資源として用いられている[2]。すなわち、国際社会とは、それ自体が普遍性を体現する極めて抽象度の高い概念であり、異口同音に語られる国際社会という言説がそれぞれ如何なる規範性・普遍性を想定しているのかを適宜把握しておく必要がある。

第二に、（これは第一の点の論理的帰結であるわけだが）国際社会におけるマイノリティについての政治実践は――国民国家内部、すなわち国内社会において相応するような――具体的な制度的・法的実践を必ずしも伴うものではない。このことは、マイノリティについての動態分析に先立って、かかる実践を生み出しているところのメタ規範の考察を行なうことを必要とする。例えば移民研究のように、マイノリティを国民国家の制度的構成ないし（多国間条約や国際機関等における）国民国家間の制度的構成の上で考察し、または送り出し国と受入国における社会経済的要因を実証分析することによって行なうことは可能であるし、そうした研究はトランスナショナル空間におけるマイノリティの位相を相当程度に把握し得るものであろう[3]。然るに、こうした類の考察は本稿では対象としない。というのも、かかる研究はその多くの場合において、「国境を越える事象＝国際社会」と捉えており、「国際社会」という抽象的擬制におけるマイノリティの位相を必ずしも詳らかにするものではないからである――言い換えれば、「事象」としての国際社会と「規範」としての国際社会を混同しているきらいがある。このことは、単に国境を越えた社会空間を「国際社会」と呼ぶことの論理的可能性を否定するものではないが、こうした研究設計では「国際社会」という言説が持つ規範的拘束力を検討することがしばしば困難となる。このことを敷衍するならば、国際社会におけるマイノリティとは、少なくともその規範性を析出するという課題においては、些か実証研究には馴染まない主題である。国民国家の制度的構成からマイノリティを取り巻く問題と課題を検証し、そこから何らかの規範的含意を導くという研究のあり方は、「国民国家とマイノリティ」という問題設定においては可能且つ有効なものだが、それを「国際社会」というコンテクストで行なうのであれば、自

ずと異なった研究設計が必要となる。なぜならば、国際社会とは如何なる政治空間で、そこにおいてマイノリティであるということがそもそも何を意味しているのかということが、まずは理論的・規範的に考究されなければならないからである――無論このことは、複数の実証研究を帰納して特定の理論的・普遍的命題に至る研究手法までも否定するものではない。

上記の問題意識に基づき、本稿では「国際社会とマイノリティ」を境界線・境界の力学から理論的に論じ、それを「概念」として検証することを試みるものである。換言すれば、国際社会におけるマイノリティについての動態把握を試みるのではなく、国際社会という規範においてマイノリティが生み出される言説は、如何にして生まれ、如何にして正当化され得るのかを検討するのが本稿の課題である――このことは、境界・境界線の理念やマイノリティについての思惟が、国際社会に関する思考に如何なる影響を及ぼしているのかを評価する、ということを含意する。つまり、本稿の方法論としてはマイノリティについての具体的事例を精査するのではなく、（国際社会における）境界線の思考として「型（モデル）」となる議論を比較対照し、その上でマイノリティについての思惟が如何にして語られているのかを検討する。

そこで本稿では、境界線・境界の（再）編成について、異なった思考の「型」を提供している三人の思想家――すなわち、アントニオ・ネグリ、ジグムント・バウマン、アイワ・オングの三者――に着眼する。三者は共に国際社会と境界線・境界の変容という問題意識から出発し、それぞれ異なった見取り図を描いている。そのため、彼らの所論を比較対照することは、「国際社会とマイノリティ」という問題設定を規範的に考究するという本稿の目的と適合的であると考えられる。また予め断っておくと、本稿では上記三者における学問領域（ディシプリン）上の議論は、基本的にはそれほど踏まえてはいない。なぜならば、本稿の趣旨は、三者の議論が当該分野――すなわち、政治哲学、社会学、文化人類学等――において持ち得る意義を検証・評価することにあるのではなく、「国際社会と境界線（及びそこにおけるマイノリティ）」という思考において彼らの所論が如何なる示唆を与えているのか、その意義と限界を詳らかにするところにあるからである。

二　問題設定と方法——国際社会とマイノリティ

「国際社会とマイノリティ」という問題設定は、具体的検証に先立ってその概念を精査する必要のある主題であろう。『広辞苑』に拠れば、マイノリティとは、少数派・少数民族の謂いであり、マジョリティ（多数派）の反対語である[4]——マイノリティ（Minority）の語源は中世ラテン語のminoritas或いはフランス語のminoritéであり、「より小さい状態」を意味している。そう考えるならば、「マイノリティ＝マジョリティでない人々」ということになるが、この問いに答えるためには、マジョリティとマイノリティを分ける線とはどのようなものであるのかが明らかにされなければならない。学術的に言えば、マイノリティとは、民族・宗教・言語・文化などの「持つとされる属性」——継続的なものであれ、一時的なものであれ——によって当該社会によって不利益を被っている集団と定義される[5]。これを境界線の引き方という観点から見た場合、さらに論点を掘り下げて考察する必要が生じる。

先ず、マジョリティから見た境界線とマイノリティから見た境界線の異同という問題がある。マジョリティの立場から考えれば、マイノリティとはマジョリティからの眼差し——すなわち、支配的な社会集団ないし社会的観念——によって絶えず生産・再生産されるということになる。先の定義で言えば、「社会から被る不利益」とは、かかる支配的な社会集団による言説実践の結果なのであるから、マイノリティとはひとまず、そうした言説・規範によって排除される人々ということになろう。そうするならば、マイノリティとは、事実上、当該社会の支配的言説によって「マイノリティ」として認定された人々ということになる。

然るにマイノリティから見れば、上記の定義では不十分である。なぜならば、実際には「マイノリティ」と認定されずとも、自らをマイノリティとして同定する集団は存在するだろうし、そもそも自らをマイノリティとして認識せずとも、その属性によって暗黙のうちに、すなわち無自覚のうちに不利益を被っている集団が存在することは容易に想定され得るからである。これを類推するならば、可視化されるマイノリティと不可視化されるマイノリティ、ないし「語る

ことのできるマイノリティ」と、「語ることのできないマイノリティ」[6]が存在するということになる。

この二つの要因が存在することを確認した上で、「国際社会とマイノリティ」を考える意義を先ずは考えてみたい。価値観の多元化に伴って、アイデンティティが多様化・多層化していると言われている。このことは個々人がもつ属性はひとつではないということを含意する。その場合、その論理的帰結として、特定の集団がマイノリティであると一義的に言い得るのか、という問題が生じる[7]。また先述した点と重複するが、「マイノリティ」を国民国家とその境界線の関数であると考えるならば、そもそも国際社会においてマイノリティが存在するのか、という問いから出発しなければ成らない。

無論、この問いに対する解は、国際社会を如何に定義するかにかかっている。一方で、「国際社会とマイノリティ」という問題設定は、一見すると語義矛盾の響きがある。というのは、マイノリティが境界線の政治の産物であると考えるならば、国民国家の国境を乗り越えて、すなわち、国際社会という擬制の下では、論理的にはマイノリティは存在しないことになる。他方、先述のように「国際社会」とは空間的概念ではないため、結局のところ、国際社会においてマイノリティとは如何なる存在であるのか、ということの解は、それぞれの主体が国際社会とそこにおける（マジョリティとマイノリティの）境界線をどのように認識するかに依存している、ということになる。

上記のような点を考慮するならば、「国際社会とマイノリティ」という主題は、考察対象を限定して行なう実証研究に先立って、そもそも「国際社会」と「マイノリティ」という言説には如何なる規範的可能性が埋め込まれているのかを検討する必要がある。そこで本稿では、より厳密な意味において、「国際社会におけるマイノリティ」ではなく、「国際社会という言説とマイノリティ」――なかんずくマイノリティを生産・再生産する境界ないし境界線の位相――という地点から出発する。

かかる問題意識に基づいて本稿では先述の三者――ネグリ、バウマン、オング――の所論を国際社会と境界線という観点から考察するわけだが、本論の検証に入る前に、ここで簡単に本稿の主たる考察対象となる鍵概念――国際社会、境界線、境界、マイノリティ――について概観しておく。

先ず本稿における「国際社会」とは最広義のそれであり、本稿ではこれを、国家・国境を超えた秩序の総体として、グローバル・トランスナショナル・インターナショナル・或いは〈帝国〉等を広く含有した概念として用いる。このことの含意は、多くの場合、異なった論者が異なった概念によって類似の事象を示唆している場合があり――例えば、ネグリにおける〈帝国〉、バウマンにおける「グローバル化」、オングにおける「新自由主義」は、全く同じではないにせよ、それぞれ重複する要素を互いに含んでいる――、本稿では先ずは、国家を超えた広義の概念としてそれらを捉え、「国際社会」という概念の持つ規範性を再構成することを狙いとしている。

次に境界線と境界であるが、オックスフォード英英辞典に拠れば、境界線（borderないしborderline）は法的・制度的に引かれた線――概ね国境――を意味する概念である。それに対して、「境界」と訳出されているところの原語はboundaryとfrontierの二つに大別できる。前者は主観的・客観的であるとを問わず、自己と他者を分ける線及びその線によって区画された領域を指す。また後者は、boundaryと同様に国境線、それによって区画された領域という意味と同時に「未知の大地」という意味もある。しかしながら、border、boundary、frontierの術語については、論者によって用法が異なるため予め厳密な概念設定をすることの意義は薄いと考えられる。ここでは、上記用例を最低限念頭に置いた上で、「境界線」を自己と他者を分ける線として、「境界」をかかる境界線によって囲われた自己充足的な空間として緩やかに定義する。すなわち、ここでは「境界線」を引くという行為と、それに伴う「境界」の領域確定という二つの要素が存在し、両者が相互に対応している、という基本的構成を確認するに止める。

最後にマイノリティであるが、右述の定義による境界線によって「他者」とされる存在をここではマイノリティと呼称するわけだが、ここには国際社会の規範・言説によってマイノリティとされる主体、自らをマイノリティとして同定する主体、または（かかる国際社会の規範を原理的に考えれば）おそらくは「他者」として排除されているであろう主体等が含まれる。すなわち、国際社会と境界線・境界編成における「他者」を広く含有する概念として「マイノリティ」を用い、その上で、それらをかかる国際社会の規範・言説との関連において検証することが、その狙いである。以上、本節では、本論の検証に入る前に簡単に本稿の問題設定と方法について概略的な説明を試みた。これを受けて以降の三節

では、ネグリ、バウマン、オングの三者の所論を検討する。

三　アントニオ・ネグリ――マルチチュードの境界領域

本節ではアントニオ・ネグリにおける境界編成の所論について考察するために、主として彼の二つの共著作、『〈帝国〉』と『マルチチュード』を検討する。周知の著作であるので、全体を網羅するのではなく、ネグリの膨大な言説の中から境界線・境界[8]に関するもの、及びマイノリティに類するものについて検討を行なう。むろんネグリはマイノリティという術語は用いないが、彼が好んで使うマルチチュードとは、〈帝国〉の統治構造によって生み出された他者を意味している。つまり境界なき〈帝国〉において「ゲットーや〈周辺〉[9]」は内部にあるわけだが、かかる内なる〈他者〉、内なるマイノリティがマルチチュードであるというわけである。

『〈帝国〉』（二〇〇〇年）の議論は一見すると「外部はもはや存在しない」など、境界線・境界の存在を反証・克服しているかのような議論が散見される――「国民国家の主権の衰退は、主権そのものが衰退したということを意味するわけではない」[10]ということからも明らかなように、この議論は彼が〈帝国〉と呼ぶものの境界編成の変容をまずは説くものである。それでは、国民国家における境界と、〈帝国〉における境界はどのように異なるのか。〈帝国〉とは、一方で「脱中心的で脱領土的な支配装置」であり、「たえず拡大しつづける境界（frontiers）の内部に、グローバルな領域全体を漸進的に組み込んでいく」のであるという[11]。他方、マルチチュードもまた多種多様に「開かれた集合体」[12]であり、これは帝国主義や近代的主体たる人民（people）に対置されている。すなわち、人民とは「他者たち」との対立を「弁証法的に」打ちたてようとするものであり、ここにおいて主権の意味とは、内に対しては人民の固有性、純粋さ、外に対しては他者を生み出し近代的主体を維持する「境界（boundaries）を立ち上げる機械」というわけである[13]。（〈帝国〉やマルチチュードが真に開かれたものであるかどうかは後に検証するが）ネグリにおいては、いわゆる国民国家の主権とその主体たる人民が他者との間に弁証法的な境界線・境界を構成していたということが先ずは強調されている。

周知のようにネグリはここから大胆にポスト国民国家以後の世界観を展開する――このことを端的に示しているのが、「境界（border）はもはや存在しない」、「外部はもはや存在しない」、「主権の弁証法は終焉を迎える」といった諸命題である。[14] 更には、この「開かれた境界」に対して国家、民族、人種、人民などの旧来の境界線を強化する動きがあれば、それは「退行であり、ファシズム的」であるという。[15] すなわち国民国家の主権こそが境界を作っていたのであり、国民国家が融解する今日においては、外部はもはや存在しない、「開かれた境界」だけが存在するというわけである。

ここまでの議論では、一見すると、「開かれた境界」という文脈において〈帝国〉とマルチチュードとの間には質的差異がないように解釈され得るが、そもそも両者の境界編成には如何なる違いがあるのであろうか。このことの関連で言えば、『〈帝国〉』の議論は、その最後部において、マルチチュードの移動の権利に着眼している。マルチチュードとは「遊牧的移動と交雑の共有地」であり、彼らの移動する権利は――自分自身の移動を自由に管理できるという意味において――「グローバルな市民権」であるという。[16] この「グローバルな市民権」については、『〈帝国〉』では、明示的な議論は見られないが、この所論が次著『マルチチュード』（二〇〇四年）において強調されている。同書は、先述の人民とマルチチュードの差異が改めて確認された後に、シアトルやポルトアレグレ等の抗議行動への賛美へと向かう。[17] ここでの重要な鍵概念のひとつが非物質的労働（immaterial labor）である。非物質的労働とは第一に、アイデア・知識・情動といった社会関係を生み出す種類の労働であり、第二にそれはネットワークという形態をとる場合が多いという。[18] また、非物質的労働が現代の労働・生産の現場においては主導権を握っていると論じた上で、ネグリは、シアトルやポルトアレグレ等の抗議行動が、非物質的労働を媒介としたネットワークにより形成され、「グローバル民主主義を求める強力な欲望」を示唆するものであると強調している。[19]

更にネグリとハートは別の論考において、マルチチュードとは「多様な運動体によるひとつの運動（the movement of movements）」・「多様なネットワークによるひとつのネットワーク（the network of networks）」[20]であると述べている。この議論は、基本的に彼らの議論を一貫する傾向であり、おそらくはそれを最も端的に表明したものが「全員による全員の統治（the rule of everyone by everyone; democracy of everyone）」[21]という概念であろう。しかし、ここで全員とは誰のことなの

か、という問いが為されなくてはならない。ネットワークが非物質的労働を媒介として構築される社会的関係をその基礎とする、という彼らの議論が正しい場合、誰もが非物質的労働にアクセスできなければ、この命題は成り立たなくなってしまう。

勿論、ネグリの主旨は、誰もが非物質的労働にアクセスし得るという主張にあるわけだが、同時に非物質的労働の可能性を示唆する事例として挙げられているのが、クリエイティブ・コモンズ（Creative Commons）とインディメディア（Indymedia）である。前者は著作者が文章やイメージ等を登録すると、複製を禁止する著作権の法的保護はなくなるが、同時に複製や二次使用に関しての制限を決定することができる、というものである。後者は、文字媒体や視聴メディアによるニュースをネット上で配信する共同運営の情報センター・ネットワークである[22]。とくに後者については「誰でも記事を載せることができる」[23]として、その企図を賛美している。しかし、この「誰でも（anyone）」という言葉には慎重になる必要があろう。ネグリに拠れば、非物質的労働とは、アイデアや知識・情動を媒介としてネットワークを構築し、それがひいては開かれた社会関係を確立するものであるという。しかし、このネットワークへのアクセスは誰もが享受し得るものではないし、また非物質的労働は、その性質上、イメージやシンボルを作り出す才能に長けた人間に有利な空間である。すなわち非物質的労働とは理念の上では万人に開かれたものであるが、実際にはそこへのアクセスの難易には非対称な差異が存在する。

また『〈帝国〉』と『マルチチュード』を挟んで出版された講義録『〈帝国〉をめぐる五つの講義』（二〇〇三年）においては、自らのプロジェクトを「自由を求めて、富、仕事、創出に向けた非物質的労働の中心性に向けて積極的に行動する運動」[24]であると述べている。ネグリによると非物質的労働は数の上では少数派だが、生産形態の質の面ではヘゲモニーを握りつつある――これは生産と労働の「情報化」を意味している――という。更に今日では農業生産ですら非物質的になっていると論じ、その上で「農業生産において付加価値を望むなら」マルチチュードとして行動しなければならないと強調している[25]。この論調が些か強引に感じられるのは、ネグリが、ネットワークそれ自体と、ネットワークを構築する能力（イメージやシンボル操作）を混同し、前者によって後者が同時に獲得できるかのような論理展開をしている

ことに原因の一端がある。またネグリは『〈帝国〉』の「世界市場のイデオロギー」の一節において、（非物質的労働という言葉は使っていないが）グローバル資本の論理とネットワーク・システムの親和性を強調している。それに拠ると、「マーケティングそれ自体が差異に基づいた実践であって、より多くの差異があたえられているほど、よりいっそうマーケティング戦略は発展」し得ると述べ、その上で、現代のグローバルな多国籍企業は伝統的な近代企業よりも「はるかに多様であり流動的」であり、「経営陣からコンサルタントや戦略プランナーとして雇われている現代の企業文化の導師（グル）たちは、企業内部の多様性や多文化主義の有効性や利益を説いている」という[26]。この論理によるならば、非物質的労働とはまさにグローバル資本の論理と符合するものであり、その「開かれた境界」が、真に万人に開かれたものであるのか否かが先ずもって怪しくなってくる。

さらにネグリは勤労者たちのマルチチュード的知性を「非物質的で移動性に富み、ひと所に安住することのない」[27]ものと特徴付けているが、こうした移動を享受できる層は限られている。このことは、理念として境界が開かれていることと、実際に境界線を行き来することの溝の深さを示すものであろう。すなわち、ネグリは境界線を除去することの重要性、更には運動にインターネットを持ち込むことで、対話を通じた参加・関与が増大し、それがマルチチュードを構築することに繋がるという楽観論を展開しているわけである[28]。

またネットワークについてはゲリラ組織を参照しながら（ピラミッド型ではなく）各々が自律したグループの集合からなる多中心的な指揮系統と水平的な情報伝達機能に着眼している。ネグリはこれを「群知性（swarm intelligence）」と呼び、それは基本的にコミュニケーションに基づいているという[29]。すなわち、マルチチュードはそれぞれの特異性を承認し合い、〈共〉を構成し、それによって結びついた「開かれたネットワーク」である[30]――先ほど述べた理由により、この「開かれたネットワーク」は真の意味で開かれたものではないのだが。また〈帝国〉に対する異議申し立てを「新しいマグナ・カルタ」と称しているが[31]、これも同様にマグナ・カルタにアクセスできる層は限定されていると考えるべきであろう。

ネグリがマルチチュードと呼ぶネットワークにおいて殊更に強調しているのが、永住移民・季節労働者・渡り労働者

であり、彼らの移動性と文化的混交性[32]を積極的に肯定し、混交する完全な自由は、「国境ももたなければ、決まったアイデンティティももたない新しい主体を創りだす」[33]と述べている。また市民権との関係を強調し、一方で、移民やグローバル化、国境の消滅／衰弱という問題から、他方で非物質労働という観点から、市民権の概念を捉えなおさなければならないと論じている。さらにその上で、市民権の領土的次元が、グローバル化によって破壊されるならば、市民権概念は「世界市民的な企図（コスモポリタン プロジェクト）として」出現することになるという[34]。

しかしながら、先述のように非物質的労働やネットワークが、マルチチュードの論理であると同時にグローバル資本の論理でもある以上、マルチチュードの運動や「世界市民的企図」が資本の論理に包摂される可能性は否めない。むろんネグリ自身もこの危険性には自覚的であり、「解放を目指しうる反面、新たな搾取と管理の体制に捕獲されうる」[35]と述べている。しかし、ネグリの所論全体に流れるトーンは、明らかに解放への期待感が、搾取と管理への懸念を凌駕している。

更には、グローバルな民主主義とは近代政治概念を作り替えるもの、「複数性と異種混交性の科学、多種多様性の科学」[36]であると論じ、「私たち全員が生政治的生産を通じて社会を協働的に創造し維持するというこの民主主義こそ、私たちが『絶対的』民主主義と呼ぶものである」[37]と強調しているが、かかる多種多様性の科学としての「絶対的民主主義」が、先述の「世界市場のイデオロギー」と如何に異なるのか、この点についてネグリは説得的な論証を行なってはいない。

すなわち、マルチチュードは誰のことであるのか、誰がマルチチュードと成り得るのか、という問いを立てた瞬間にネグリのプロジェクトは頓挫する。ネグリは、自らのプロジェクトを「労働者主義的マルクス主義とフランスのポスト構造主義の可能性を交配させた」[38]ものであると語っているが、ここに特権的抵抗者[39]、ないしブルジョワ・リベラリズムとしてのポストモダニズムの一側面が明らかとなる。すなわち、〈帝国〉の統治や「世界市場のイデオロギー」に対抗して、マルチチュードの構成を語りながらも、そこへのアクセスが開かれたものではない以上、マルチチュードは結果的に〈帝国〉と同一の働きをしていることになる。

要するにネグリの所論は国民国家と人民概念の後退を先ず論じ、そこから「開かれた境界」としての〈帝国〉を導き、その上で高度な移動性と文化的混交性を保持したマイノリティのネットワークとしてのマルチチュードの構成を唱導するものであるが、境界線・境界編成という観点から見れば、かかるネットワークが非物質的労働を媒介とする以上は、そこへのアクセスは限定されざるを得なくなる。言い換えれば、ネグリの所論においては、非物質的労働が所与のものとされ、その必然の帰結として、非物質的労働にアクセスできない層は、新たなマイノリティとしてマルチチュードから取り残されてしまうことになる。本稿の問題意識に即して言えば、ネグリのプロジェクトは、境界線・境界を克服する試みが、また別の境界線・境界を生み出してしまうという逆説の典型的な事例であり、「開かれた境界」という擬制が結局は、現行のグローバル化に親和的に作用し、まさにマイノリティを再生産するものである。

四　ジクムント・バウマン——失われゆくコミュニティと境界線の再強化

グローバル化における「開かれた境界」に可能性を見出しているのがネグリだとするならば、それとは真逆に「開かれた境界」に警鐘を鳴らしているのがジクムント・バウマンである。バウマンの場合は、著作ごとに新たな所論・論点が追加・更新されるというよりは、鍵概念が幾つかあり、その鍵概念の周辺で一貫した議論——多分に反復や矛盾を含む——が展開されている。バウマンの所論において境界・境界線の再編成が最も明示的に語られているのが概ね『政治の発見』（一九九九年）であり、かかる境界編成のあり方を憂慮しているのが『コミュニティ』（二〇〇一年）である。[40] そして、この二著作の議論が他の著作においても適宜反復されるという構成をとっている。以下、この二つの著作を中心にバウマンの境界編成の議論を見ていきたい。

先述の点と重複するが、バウマンにおいて境界線の認識が強調されているのが、『政治の発見』——及び『新しい貧困』（一九九八年）——において、である。この議論は、グローバルな脱領域的権力とローカルな領域的政治を対置した秩序論と、そこにおけるグローバル・エリートとアンダークラスを対置した「主体」論から構成され、同様の論理構成が後

続の著作においても反復されている。

まず秩序論の観点で言えば――これはネグリと同様の論理展開であるが――、脱領域的な「権力（Power）」と領域的な「政治（Politics）」の対比が強調され、領域を超えたグローバル経済による国民国家の政治の脆弱化が論じられている。バウマンによると、いまや主権は、「松葉杖をついて歩いて」[41]いるに過ぎず、領土や国家権力はグローバル経済の論理によって容易に無視され得るという。これはグローバルな「権力」とローカルな「政治」の対置[42]であり、領域国家の政治はグローバル経済の権力など、政治以外のプロセスによって決定されたことを権威によって追認[43]しているに過ぎない存在であるという。

他方、この秩序論におけるグローバル権力／ローカル政治の対比が、そこにおこる主体論（アクター）、グローバル・エリートとアンダークラスの対置へと導かれている。バウマンに拠れば、国境を越えたグローバルな権力を掌握しているグローバル・エリートは、領域と国家に拘束され得ないという意味で「治外法権的」なエリートであり、その存在は「超地域的」である[44]。バウマンによると資本と知識は地域に拘束され得ず、それはサイバー・スペースによって媒介されている。対して経済権力、文化権力を保持しないものは地域に置き去りにされているという[45]。すなわち、グローバル・エリートは「その境界（borders）を公然と無視できるだけの自由」[46]を保持しているのに対して、（グローバル・エリートのような）越境が不可能な人々に、メディアがバーチャルな越境を提供しているに過ぎないというわけである[47]。それ故に、グローバル・エリートの条件は「無秩序にとどまる自信」と「秩序崩壊のまっただなかで活躍する能力」であるという[48]。これを類推するならば、グローバル・エリートとアンダークラスを分かつものが、サイバー・スペースによって媒介される経済権力、文化権力である。この点に関してバウマンは、インターネットによるサイバー・スペースは、「現代における中世ラテン語」[49]に相応すると述べている。サイバー・スペースは、エリート階層を互いに親密にさせる技術的な媒介であると同時に、それらを超地域的にするものである。この説明によれば、先述の治外法権的で超地域的なグローバル・エリートの権力基礎となっているものが、サイバー・スペースであるということになる。

そして伝統的な国民国家の権力とは異なり、サイバー・スペースは、入ることも抜けることも簡単な「バーチャルな

全体」である。[50] それ故に、そこには市民性（citizenship）は存在する余地がない。「グローバルな市民性（global citizenship）」は希望的観測に過ぎず、新しいインターナショナリズムが台頭する兆候はほとんどないという。[51] バウマンによれば、グローバル化とは次のようなプロセスである。すなわち、

> …領土的に固定されていた、ほとんどの区別が徐々に、しかし容赦なく弱体化され、物理的空間は電子的な媒介によって無視され、領土的に定義された集団や団体は、地域性や地域的に区画された主権性の束縛から解き放たれた「ネットワーク」へと置き換えられていく――そういうプロセスである。[52]

サイバー・スペースと中世ラテン語との類推は、言い得て妙ではあるが、この点の論旨は若干、論理的一貫性を欠いている。グローバル・エリートの権力――すなわち、その経済権力、文化権力――がどのように獲得・維持され得るのかについて、基本的にバウマンは何も教えてくれない。ただ、グローバル・エリートと呼ばれる権力者集団が存在し、彼らがサイバー・スペースを駆使して、その治外法権的・超地域的権力を享受していると論じているに過ぎない。また国民国家型エリートから、グローバル・エリートへの移行を、「定住民」に対する「遊牧民」の勝利――すなわち国民国家の定立から「遊牧民の逆襲」への移行――として描写しているが、[53]「入ることも抜けること簡単な」サイバー・スペースにおいて、グローバル・エリートたちがどのようにその権力基盤を相互に確固たるものとしているのかが不明瞭である。また、かかるグローバル・エリートの統治が事実であるとするならば、それは一体如何なる規範言説によって正当化されているのか、という当然の疑問が沸くが、バウマンはこれについても沈黙している――ただただ、グローバル・エリートの統治を悲観し、失われゆく境界、コミュニティ、市民性等への懐古を露にするのみである。

さて、バウマンは以上のようなグローバル・エリート論を展開するわけだが、そこに対置されているアンダークラスとはどのような存在であるのか。バウマンはロバート・ライシュを引きながら、[54] 労働市場を（1）シンボルを操作する人々、（2）雇用可能な労働力、（3）対人サービス、（4）ルーティン労働者、と四類型に分類する。バウマンは、「ル

ーティン労働者」とアンダークラスとの対応関係については、特段概念化を行なっていないが、多くの記述において両者は共通の性質を持つものとして互換的に用いられている。一方で、グローバル・エリートとの対比において、ルーティン労働者は「臨時的で、交換可能で、使い捨て的な性格が強い」[55]と述べている。他方、アンダークラスは階層構造の外側に位置する「階級を超えた階級」というイメージである、という。[56] また、バウマンはアンダークラスをモジュラー人間（組み立て式家具）の比喩を用いて描写している。このことは、「機動的であり、処分可能であり、置換可能な性質」[57]を示している。それは、時間のスパンの短縮化、「『フレキシブル』な労働、脆弱な人間の絆、変わりやすい気分、浮遊する脅威」[58]を特徴とするものである。

すなわち、ルーティン労働者、モジュラー人間、アンダークラスに共通する特徴は、一時的で、置換可能、フレキシブルな労働者というものである。ここで注意を要することは、グローバル・エリートとアンダークラスはその質的内容において、同様の特徴を有しているとされることである。バウマンに拠れば、グローバル・エリートにとって、空間や距離は重要ではなく、自由な移動を繰り返す「軽快で、活発で、移ろいやすい」[59]ものであるという。すなわち、ネグリが〈帝国〉とマルチチュードとを「開かれた境界」という同一の性質から捉えたように、バウマンにおいてもグローバル・エリートとアンダークラスの性質は似通っており、その主たる特徴は機動的、一時的、移動性、移ろいやすい性質といったものである。バウマンの説明から類推すると、結局グローバル・エリートとアンダークラスを分かつものは、既に経済的・文化的権力を持っている前者とそれにアクセスできない後者ということになるが、そもそも経済的・文化的権力とは何か、グローバル・エリートは如何にしてそれらの権力を確保し・現に維持しているのか――言い換えれば、グローバル・エリートの支配を正当化している秩序原理は如何なるものであるのか――という点が依然として明らかにはされない。

グローバル・エリートとアンダークラスの対置など、かかる境界線の議論がもっとも鮮明に現れるのが『コミュニティ』（二〇〇一年）である。同書冒頭において先ず注目を喚起するのが、（多分に読者を混乱させるものであるが）境界線についての二つの矛盾する命題が並立していることである。一方でバウマンは、もはや「境界線（boundary）を引くこと自

体ができなくなった」[60]と述べている。他方でジョナサン・フリードマンを引きながら、「むしろ、この世界の、どんなに衰退に向かっている区域の、どんなに新しい街角にも、境界線（boundaries）は引かれつつあるようである」[61]と述べている。

この議論は、同書の議論だけではその主旨が捉え難いが、他の著作群の対応する所論と比較対照した場合にその意図が明らかとなる。すなわち、バウマンは境界線という言葉に二つの異なった意味を込めている。第一の意味は、精神的紐帯・固い絆としての境界線（及び境界）という用い方である――これこそがバウマンにとってのコミュニティである。すなわち、コミュニティとは、何かしら「温かい」場所であり、近代化やグローバル化の豪雨・寒波から我々を守ってくれる「屋根」ないし「暖炉」のようなものである[62]。

これに対して第二の意味は、排除のための境界線――バウマンの言葉を借りれば「検問所（チェック・ポイント）としての境界線（boundary）」[63]、「権威の線引き（border）作業」[64]――である。つまり、特定の線引きを行なうことによって、国家のない無資格滞在者[65]や追放者・法外者（アウトカースト・アウトロー）[66]を排除する線としての境界線である。要するにバウマンにとっては、前者の境界線（コミュニティ）がもはやそうした線引きを行なうことすら不可能になっているのに対して、後者の境界線（権威の線引き）はますます強固なものとなり、どんな些細な事柄についても境界線が引かれている。言い換えれば、コミュニティとしての境界線は今日もはや不可能であるが、「役に立つ製品」と「廃棄物」の境界線（boundary）は何度でも繰り返し引き直されるというわけである[67]。つまり、現実は、境界線が消滅しているわけでも、依然として健在なわけでもなく、コミュニティの境界線は後退し、権威の線引きとしての境界線が強化され、顕在化している。コミュニティが存在し、それを守るために境界線が引かれるのではなく、他者を抑圧する手段としての境界線が縦横無尽に張り巡らされている。そもそも、境界線を自由に移動できるグローバル・エリートにとって、コミュニティなどは不必要な存在なのであり[68]、この意味において、コミュニティのアイデンティティとは――たとえ存在していたとしても――境界線（boundaries）の線引きの「副産物」でしかない[69]。

このことを説明するにあたって、バウマンはさらにパノプティコンからシノプティコンへの移行を説いている[70]。すな

わち、社会的監視の技術が、少数のものが多数のものを監視しているのではなく、多数のものが少数のものを監視している――社会の視線が「役に立つ製品」と「廃棄物」を棲み分けている。また、私的なものが公的性質を帯びるのではなく、公的なものが私的領域化していく、「公的領域の後退」[71]を論じている。市民性が後退し、コミュニティが失われた社会においては、政治的市民は存在せず、市場消費者[72]のみが存在し、ここにおいて公的空間の私的領域化が進行するというわけである。

この公的領域の後退を、一定程度示している術語が「美的コミュニティ」や「カジノ文化」である。前者は、倫理的責任を伴わず、長期の関与のない薄い絆[73]を意味しており、後者は、最大限のインパクトと、それをすぐさま廃れさせる消費文化を示唆している[74]。バウマンに拠れば、消費社会を統合するのは倫理ではなく美学なのである[75]。すなわち長期間の関与ではなく、一時的な絆、その場凌ぎの絆しかない美的コミュニティにおいては、倫理や責任が意味を持たないというわけである。

こうした現状に対して、バウマンが提唱する解決策はどのようなものであるのか。かつて普遍主義が位置していた場所を「グローバル化」が占めているが、バウマンに拠れば、グローバル化とネットワークは普遍的な性質を有してはいない[76]。また、グローバルな法は「支配者なき支配」であり、権力者による恣意的な解釈が可能[77]であるという。

かかるグローバル化の現状に対してバウマンは国際的共和主義制度（international republican institution）の確立を提起している。つまり、必要なことは「多国籍権力の作用する規模と同じ規模の、まさに国際的な共和主義的制度[78]」であるという。然るに、その雄弁な近代主義批判とは裏腹に、バウマンの提示する解決策は恐ろしく近代主義的である。バウマンに拠れば、国際的共和主義制度を形作る主権的共同体の基礎となるものは普遍主義であるという。彼にとって、普遍主義は「文化的多価の促進や文化的コンセンサスに達するための圧力を伴わない。普遍主義は、まさしく、意思疎通を行い、相互理解に達するための人類共通の能力である……[79]」という。しかし、別のところでバウマンは、「国際主義」とは「グローバルな金融ブランド[80]」に過ぎないとも述べている。この場合、バウマンの論じるところの国際的共和主義制度や普遍主義もまた、「グローバルな金融ブランド」に包摂されてしまう危険性があるわけだが、バウマンはそれにつ

いては沈黙している。また国際的と地球的（プラネタリー）を対置して次のように述べている。

…地球を共有しているわたしたちすべてが自分の現在と未来に関して、お互いに依存しあっているという事実、わたしたちのすること、あるいは、し損なうことが、ほかの誰かの運命に何の影響も及ぼさずには済まないという事実、そしてわたしたちの誰一人として、地球のどんな場所でも発生しうる嵐に対して、プライベートな隠れ家を探したり見つけたりすることはもはやできないという事実、を認めることである。(81)

「プライベートな隠れ家」をコミュニティと理解するならば、コミュニティの境界線はもはや引きようがないのであるから、我々は、「地球を共有しているわたしたち」という普遍主義を拠所にするほかはない、ということになる。また、あらゆる分節化や節合は、「ある特定の可能性を開くとともに、他の可能性を閉じるものである」(82)と述べているが、あらゆる選択肢の中で、なぜ「国際的共和主義制度」や「普遍主義」という分節化を選ばなければならないのかが説得的に提示されているとは言い難い。さらに、「国際的共和主義制度」や「普遍主義」を選んだ場合に、どのような可能性が開かれ、どのような可能性が切り落とされるのかについて、バウマンは決して語ろうとしない。

すなわち、バウマンの所論はグローバル化におけるグローバル・エリートとアンダークラスの対置を前提とした上で、コミュニティとしての境界線の後退――これはコミュニティの後退と同義である――と、権威の線引きによる排除を強調し、かかる現状に対して普遍主義に基づく国際的共和主義制度を提唱しているというわけである。バウマンの解決策は、結局のところネグリにおけるそれほどは踏み込んだものではなく、国際共和主義制度や普遍主義にしても精緻化された概念ではないため(83)、ここでこれ以上の検証をすることは困難であるが、この論理はその性質上、グローバル化に対して真の普遍主義としての国際的共和主義体制を導いているために、潜在的にはかかる普遍主義から抜け落ちる主体は存在し得ないのかについての検証が不可欠であろう。言うまでもなく、「現状」のグローバル化に対して「理念」としての普遍主義を対置するという手法は、繰り返しその誤謬が確認されてきた近代主義の「型」であり、バウマンの所論は

概念としては奇をてらった新しいものではあるが、その論理構造は近代的主権におけるそれと大差ないように考えられる。

五　アイワ・オング——マルチチュードからラチチュードへ

バウマンは「質問が間違っているのではなく、解答が間違っている」[84]とも述べているが、この命題はグローバル化という間違った命題に対して普遍主義を対置するという彼の問題意識をよく示したものであろう。これに対して「問いそのもの」を変えているのがアイワ・オングである。境界線・境界という問いに対してネグリの回答はマルチチュード、バウマンの回答は国際的共和主義であるが——既に述べたように、バウマンは国際的共和主義という回答がなぜ妥当なものであるのかについては、明らかにしてくれない——、これに対して、オングの視座を簡潔に言えば、境界・境界線の政治に対してのアジア的視座の確立である、ということになる。ネグリ、バウマンの議論において我々の注目を惹くのは、彼らが国民国家の可能性を拙速にその選択肢から切り落としていることである——とくに、ネグリの議論では国民国家の潜在性が不当に矮小化される傾向にあるし、バウマンにおいては、「コミュニティの復権」という選択肢は最初から埒外に置かれている。これに対してオングはかかる思考経路は取らない。彼女は、トランスナショナル空間におけるナショナリズムないしエスニシティの位相を強調する。結論を先取りするならば、オングは境界線を越えたグローバル化、新自由主義という世界観をひとまず受け入れた上で、そこにおける「グローバル・チャイニーズ」の求心力に着眼することで、境界を越えた世界における境界の「再定立」を検討しているのである。かかる問題意識は、ネグリやバウマンからは決して出てくることはない。一方で、ネグリにとってナショナリズムやエスニシティがまともな検討課題となることはない——むしろ、それらを超克したものがマルチチュードである。他方、バウマンは、ナショナリズムについて論じてはいるが、それはあくまでも失われゆくコミュニティへの懐古として[85]、である。それ故、かかる論理構成においては、遠隔地ナショナリズム（long distance nationalism）——故郷離脱（エグザイル）が寧ろナショナリズムを強固にすること[86]

――の可能性ははじめから埒外に置かれている。

しかしながら、トランスナショナリズムは、トランスナショナリズム（*transnational*-ism）であると同時に、トランスナショナリズム（*trans-nationalism*）である。すなわち、一方でナショナルではなく、「トランスナショナル」という一体性を強調する議論があり、他方でナショナルな空間を与件とした上で、ナショナルな境界編成がトランスナショナル空間において如何に再構成され得るのかを問うといった問題設定が存在する。然るに、後者に対して前者が特権的に強調されているネグリやバウマンの議論においては、論理構成上「トランスナショナル化されたナショナリズム」を論じることができない。これに対してオングの議論は、（後に詳述するが）グローバル化、新自由主義、シティズンシップ言説の弾力性に着眼しながら、トランスナショナル化するナショナリズムとしての「グローバル・チャイニーズ」の動態を析出することを目論むものである。以下、オングの問題意識の変遷に着目しながら、彼女の議論を検討していく。

オングは、その最初期においてはマレーシアの女性労働者の研究から出発し[87]、その後、国境を越えた華人ネットワーク（transnational Chinese）ないし華人ディアスポラ（Chinese diasporas）の文化人類学的研究へと移行する。その主眼とするところは、アジアにおける近代化論を問題領域に捉えながら、そこにおける資本主義や主権、シティズンシップの多義性を検討することにあった――これは、資本主義・主権・シティズンシップといった欧米由来の概念がアジアにおいて如何に受容され得るのかという問題意識を含有するものであることは言うまでもない。オングにおいて最も早く、華人ネットワークにおけるシティズンシップの多義性が焦点となるのが一九九三年の論考である。この論考においては華人ネットワークの分析を通じ、グローバル資本主義と領域的主権国家の弾力的な接合が論じられている[88]。華人ネットワークにおいては、資本主義的な脱領域的な境界編成のあり方と、エスニシティ等の「領域」に根ざした境界線編成のあり方が多層的に連関しており、彼女はその多義性を問題化したのである。そして共著書『基盤なき帝国（Ungrounded Empires）』（一九九七年）では、華人ネットワークにおける国民国家の領域的な同質性とグローバル資本主義の脱領域的な混交文化の媒介が強調されている[89]。

また『柔やかなシティズンシップ（Flexible Citizenship）』（一九九九年）では資本と権力の柔軟な関係に着眼し、資本・

人間・文化・知識の重層的な関係が論じられている。同書によれば、「柔やかなシティズンシップ」とは、「移動する経営者、技術官僚、職業人等が、投資・職業・家族の移住等の目的のために多様な場所を選択することで、多様な国家を利用するないし恩恵を享受するための戦略と効果」[90]を意味している。このようなトランスナショナルに移動する人々は、グローバル資本の要請に多くの場合適合的であり、複数の国籍や市民権を戦略的に活用している。この議論の範疇には、欧米型の知識・技術と中国人相互のネットワークを巧みに利用する華僑資本や、国家主導の開発政策とグローバル資本主義との接合を行なう中国の国家政策等も含まれる[91]。

さらに最近著『例外としての新自由主義（Neoliberalism as exception）』（二〇〇六年）では、中国や華僑資本を中心に据えながらも、その対象を東南アジアの国家へと拡大し、新自由主義のアジア的文脈――なかんずく、その介入主義的な位相――が強調されている。まずオングは、「例外としての新自由主義（neoliberalism as exception）」と「新自由主義に対する例外処置（exceptions to neoliberalism）」を区別している。すなわち前者が新自由主義の市場経済に対する統治術の変容、とりわけシティズンシップ政策における多義的な統治技術を示唆するのに対し、後者は市場経済の論理を緩和ないし排除したセーフティ・ネットの構築を含意する[92]。

オングに拠れば、「例外としての新自由主義」をとりわけ、新自由主義とシティズンシップの関係で捉えた場合に次の四点が示唆され得るという（ここでなぜ彼女が「例外」という言葉を用いているのかについては後述する）。第一に、オングはいったんフーコー的な生政治概念を受容し、シティズンシップの生政治的側面――すなわちシティズンシップの要件が市場の要請により決定されること――に着眼する一方で、シティズンシップの領域的次元、国民国家形成におけるシティズンシップの役割をも重視する。すなわち、シティズンシップとは、新自由主義の「脱領域的」な価値によって規定されていると同時に、国民国家の「領域的」次元によっても規定されており、彼女はその両者の接合に着眼している。

第二に、領域的次元と脱領域的次元の交錯したかかる主権の多義性を強調し、その上で主権を再定義する。すなわち、通常考えられているように領域内部における政治的同質性の表明として主権を捉えるのではなく、多元的で互いに矛盾し合う要素の複合体として主権を再解釈することを提唱する。

第三に、このことは新自由主義を単なるグローバル化の言説としてではなく、資本・知識・労働の再構成・再領域化として検討することを意味している。その上で、その帰結として、（ハート＝ネグリのシナリオに反して）労働の規制と規律化の多義性から「ラチチュード（latitude）」という概念を提起する。言い換えれば、ラチチュードとは領域的／脱領域的な権力、規制／規律、排除／包摂といった互いに矛盾し合う諸側面の混交を〈帝国〉という枠組みではなくして、国家における「主権の変容」という枠組みで理解するものである。

第四に、新自由主義は同時に統治術のエートスとしての規範的側面、なかんずく新自由主義の個人主義や起業家精神が生み出すシティズンシップと人間生活における諸規範、に着眼する。この視座において、シティズンシップと「剥き出しの生」を単純に対比するアガンベンのようなアプローチは意識的に排除される。「例外としての新自由主義」は、かかる主権における領域的・脱領域的次元の連携、グローバル化における規範性の側面を強調するものである。[93]

要するにネグリやバウマンが――むろん後者は、前者よりもはるかに慎重かつ巧妙に過度の一般化を回避しようと努めているわけだが――、「領域」的権力から「脱領域」的権力への漸進的移行を論じているのに対して、オングにとっては両者の戦略的接合が重視される。この観点に立つならば、境界線を媒介とした内部／外部という伝統的二分法は勿論のこと、〈帝国〉／マルチチュード、グローバル・エリート／アンダークラスといった対置も現実には意味をなさない。境界線の内と外（または境界なき世界における「内なる他者」のような存在）は実際にはより複雑に交錯しており、これを単層的な二分法で捉えることはできないのである。言い換えれば、一方的に排斥されるマイノリティ――あらゆる境界線において常に何処でもマイノリティであるような主体――は存在しないということになる。主権の再構成において包摂・排除の分節化はより複雑に作用しあっており、国家の領域的統治と脱領域的統治はより選択的・戦略的に配置されている。[94] すなわち、境界線の力学はより弾力的なものであり、主権の変容において領域的次元と脱領域的次元は相互補完の関係にある――故に〈帝国〉のトランスナショナル・ネットワークにマルチチュードやグローバル市民権を対置する戦略は、かかる弾力性を捉え損なっている、というわけである。[95]

例えば、東南アジアや北米に移住し、周辺国を自由に移動する「グローバル・チャイニーズ」[96]は、各国社会において

はマイノリティであり、彼女の分析はマイノリティとしての華僑が如何にして「チャイニーズ」としての境界を再編成しているのかに力点が置かれる。すなわちこの議論は、「現象」としてのディアスポラと、「政治的修辞」としてのディアスポラを峻別した上で[97]、むしろ華人ディアスポラが、国境を越えたエスニシティを接合する文化資源として、エリート層によって積極的に活用されている点を強調するものである[98]。

またオングは、グローバル化におけるアメリカの大学の役割に着目する。ネグリにおいては〈帝国〉、バウマンにおいては「グローバル化」によって、グローバルな権力構造が強調されているわけだが、かかる構造が如何なる規範言説を媒介として構成されるのか、踏み込んだかたちでは考察されてはいない。ここでオングが着目するのが、グローバル大学としてのアメリカの大学、なかんずくビジネス・スクールである。それに拠れば、アメリカの大学の広範なブランド力によって、アメリカ的市場価値とコスモポリタニズムが世界中に浸透している[99]。その上で、国家エリートではなく「グローバル市民」の育成を掲げるグローバル大学とコスモポリタン市民権の関係に注目している。オングは一方で、華僑が、グローバル大学としてのアメリカ教育を戦略的に利用している点を強調する。すなわち、一九六〇年代以降、アジアのエリート層は主としてイギリス、フランス、オランダなど旧宗主国に留学していたのに対して、これが最近はアメリカ、カナダへとシフトしている。すなわち、柔やかなシティズンシップはアメリカの大学教育との不可分の関係の上に構築されているのである。他方、オングはこれに加えて、最近の傾向としてはこれが次第に変化し、シンガポール国立大学（NUS）などアジアからグローバル大学を設立する動き[100]も現れているという。

この所論の評価をする上で、同じくグローバル化における大学の機能変容を捉えたウォーラーステインの議論[101]との対比を試みることは有益であろう。ウォーラーステインは、一方で中世の大学と近代の大学との間の決定的な断絶を強調している。それに拠れば、中世の大学はカトリック教会の聖職者養成機関であり、その役割は世界システムの萌芽期、すなわち一六世紀から一八世紀にかけて基本的には終焉を迎えるという。他方、「近代」の大学は一八世紀後半に始まり、一九世紀半ばに完成するという。その主たる特徴は、大学が、「知の生産の主たる場」であると同時に「世俗的知識全般の再生産の場」[102]であるということである。しかしながら、ウォーラーステインに拠れば、ヨーロッパ的普遍主義の最後

にして最強の拠所であった「科学的普遍主義」の陰りとともに大学の社会的役割は終焉を迎える。[103]

すなわち、両者の議論に特徴的なことは、両者ともに類似の論理的前提――知の再生産の場としての（グローバル）大学――から出発し、異なった命題へと至っていることである。ウォーラーステインにおいては大学の社会的使命の終焉――知の生産・再生産はもはや大学以外の場所で行なわれている――が提起されているのに対して、オングにおいてはグローバル化ないし新自由主義のイデオロギーを再生産する場としてグローバル大学が描かれている。両者ともに（厳密な社会学的な意味における）実証研究によって、この命題を立証しているわけではないので、これらの所論の成否については、ここではこれ以上立ち入らないが、注目すべきことは、グローバル化やトランスナショナル空間において、如何なる経路によってグローバル・エリートの規範が受容され得るのかについて示唆的な問題提起を行なっていることである。

また規範形成という点で言えば、バウマンやネグリと同様、オングもまたトランスナショナル空間におけるサイバー・スペースの重要性に着眼している。すなわち国境を越えたディアスポラとしての華人が、サイバー・スペースにおける言説実践を通じて、「グローバル」チャイニーズとなるという論理を展開する。オングは、意見形成のためのフォーラムや主としてサイバー・スペースにおいて構築される「境界線を越えたエスニック的同質性（borderless ethnic identification）」のネットワークをトランスローカル公共圏（translocal publics）と呼んでいる。[104]但し、トランスローカル公共圏という術語からも明らかなように、オングはバウマンとは異なり、サイバー・スペースを長期的関与・固い紐帯の欠如したバーチャルな全体とは考えない。寧ろ、サイバー・スペースによってトランスナショナル化された「グローバル・チャイニーズ」の固い紐帯が構成され得ると考えるのである。

また、かかるトランスローカル公共圏の構築は、サイバー・スペースなどにおける私的な活動にのみ拠るものではない。オングは「グローバル・チャイニーズ」の構成についての国家の役割に着眼し、累進的主権（Graduated Sovereignty）という概念を導いている。累進的主権とは、主権国家の弾力的、多義的な統治政策を指し、経済政策や産業政策に止まらず市民権などの社会政策をも広く含有する概念である。累進的主権によって調整・規律・規制されたシティズンシッ

プが累進的シティズンシップ（Graduated Citizenship）である。[105] すなわち、先述のグローバル資本の論理に立脚した「脱領域」的な統治と、伝統的な「領域」的な統治の交錯を累進的主権という概念によって導いているのである。

累進的主権は、地域化技術（Zoning technology）によって国家領域の再定義を行なう。[106] すなわち、特定の領域を地域化（zoning）することによって、国家の求心性を高めようとする運動の謂いである。ここで言う「領域」とは、法的に主権の及ぶ範囲である必要はない――例えば、中国本土・台湾・香港・マレーシア・シンガポールを指して、「大中華圏（Greater China）」と称するように必ずしも制度的な主権の範囲を示唆するものではない。オングは、かかる地域化技術とトランスローカル公共圏の構築の関連を直接的には論じていないが、広く累進的主権とシティズンシップ実践の関連を強調している。[107] 言うまでもなく、かかる地域化技術によって強調されることは、空間イメージの創出であり、かかる手法は、ウチとソト、友と敵を住み分ける典型的な境界線の政治である。

さらに、累進的主権として注目に値するのが、これをシュミットの「例外状態」の一環として捉えている点である。まずオングは、シュミットの例外状態を、法の宙吊りという否定的側面からではなく、「常態の回復」・「危機への対応」という肯定的側面から強調する。その上で、累進的主権とは、グローバル化におけるマイノリティないしマイノリティ国家がグローバル化の挑戦に応える「危機への対応」であるという。すなわち、「ラチチュードのシティズンシップ（latitudinal citizenship）」と（安全地帯 secure zoneの拡大というコンテクストにおける）「安全保障化（securitisation）」[108]は相互に連関し、脱領域的な新自由主義政策と領域的な統治技術を「例外措置」として描いているのである。これは、言い換えれば、「政治的なもの」のトランスナショナル化――すなわち、境界線を守るために境界線を越えていく――という戦略である。このことは、グローバル資本の論理、新自由主義の論理に従って、境界線を脱領域化する視座（ラチチュードや累進的主権）を一方で受け入れ、その上で領域的な境界線の政治（地域化技術）を結合することによって、「グローバル・チャイニーズ」の一体性を確保するということを含意する。すなわち、国境という境界線を越境する一方で、エスニシティやナショナルな一体性としての「境界」は保持する――境界線は越境するが、その境界自体は越境されずに温存される――というマイノリティの戦略である。

最後に彼女のプロジェクト全体を俯瞰した上での問題点を考えてみたい。第一にこれは本稿に一貫した問題意識でもあるわけだが、「グローバル・チャイニーズ」内部の差異について彼女の議論は――まったく語らないわけではないが――それほど示唆的ではない。というのも、上記のネグリとバウマンの検証を類推すれば、累進的シティズンシップを享受できる、言い換えればグローバル資本の論理にも領域的なチャイニーズの論理にも適合的な、まさにフレキシブルな層というのは、おそらく一部であろう。そう考えるならば「グローバル・チャイニーズ」の内部に（バウマンが言うような）グローバル・エリートとアンダークラスの越えられない壁が存在する可能性は否めない。

第二に、オングのプロジェクトは、グローバル化や新自由主義に対しての主権の変容ないし、それへの戦略的対応という意味においては斬新であるが、同時に「エートス」という意味においては希薄である。すなわち、グローバル化や新自由主義の持っていた規範的次元に対して、アジア的次元の規範性の析出という点において明確な回答はなされていない。言い換えれば、オングの所論は、境界線なき世界における境界の再定立という点においては慧眼であるが、そこに如何なる規範が形成され、それに伴って如何なる内的排除が再生産されるのかについては、いまだ明示的な結論には至っていない。

六　おわりに

本稿では国際社会における境界線・境界の編成とそこにおけるマイノリティの再生産をテーマとしてネグリ、バウマン、オングのそれぞれの所論を検討した。本稿では、先ずはネグリとバウマンを「開かれた境界」に対しての両者の認識の異同から検討し、そこにおいてマイノリティが如何に再生産され得るのかを考察しつつ、その上で、境界線なき世界における境界の再定立を論じているオングの所論を検討するという構成となっている。その結果、一方で「開かれた境界」という擬制――国際社会という規範は基本的にこれに拠っている――においてマイノリティのような「他者」が再生産される可能性が克服され得ないこと、またそれを近代主義的な論理で解析することの限界が、他方では「グロー

バル・チャイニーズ」に見られるような境界線を越えながらもその「境界」を再編成する戦略を詳らかにすることで、越境される「境界線」と越境されざる「境界」における多義的な構造を、明示的に概念化することができたのではないかと考えられる。かかる考察は、境界線・境界といった本来は政治理論の課題であるところの概念が、国際政治ないし国際社会についての思惟に如何なる影響を及ぼし得るのかについて示唆的な検討材料を与えるものであろう。本稿ではその性質上、より明示的に国際政治・国際社会、またはトランスナショナルな政治空間について論じた論者（例えばヘルド、アイケンベリー、ハーバーマス、ドライゼックなど）については触れてはいないが、今後はこうした論者の所論をも比較考察の対象に加えることで、国際社会における境界線・境界の再編について考察を深めていきたい。

＊　本稿は、第一六回政治思想学会研究大会（二〇〇九年五月二三日　於青山学院大学）シンポジウム「国際社会とマイノリティ」の研究報告を修正したものである。

（1）かかる問題意識については大賀哲「境界線を越えた〝後〟の政治学――グローバル化〈効率性〉と国家〈正統性〉の再衝突」『現代の理論』第一六号、二〇〇八年、七〇―八三頁を参照されたい。また、境界線をなくそうと試みることそれ自体が、新たな境界線を引くことになるという指摘については杉田敦『境界線の政治学』岩波書店、二〇〇五年、二二―二四頁、同著者「生権力と国家――境界線をめぐって」塩川伸明・中谷和弘編『法の再構築Ⅱ――国際化と法』東京大学出版会、二〇〇七年、三一―八頁を参照。

（2）Michael-Rolph Trouillot, 'The North Atlantic Universals', Immanuel Wallerstein (ed.) *The Modern World-System in the Longue Durée*, Boulder: Paradigm Publisher, 2004, p. 230.

（3）ここでは梶田孝道編『新・国際社会学』名古屋大学出版会、二〇〇五年のように実証性の高い「国際社会学」研究を想定している。

（4）日本語ではしばしば、majority＝多数派、minority＝少数派という訳出が行なわれる場合が多いが、majority / minorityとはそもそも数の多寡のみを示唆するものではない。それ故に本稿ではマジョリティ、マイノリティと片仮名で表記する。

（5）孝忠延夫「マイノリティとは何か――グローバルな『市民』のあり方と二一世紀『国民国家』の可能性」竹中千春・高橋伸

夫・山本信人編『現代アジア研究二――市民社会』慶應義塾大学出版会、二〇〇八年、二七一―二七六頁。

（6）この点については以下の所論から着想を得ている。Gayatri Chakravorty Spivak, 'Can the Subaltern speak?', Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.) *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana : University of Illinois Press, 1988), pp. 271-313.（上村忠男訳『サバルタンは語ることができるか』みすず書房、一九九九年）、Drucilla Cornell, *The imaginary domain : abortion, pornography & sexual harassment*, London: Routledge, 1995.（仲正昌樹監訳『イマジナリーな領域』御茶の水書房、二〇〇六年）.

（7）孝忠、前掲論文、二七三頁。

（8）『〈帝国〉』においてハート＝ネグリは、旧い国民国家の境界を意味する場合には boundaries（或いは space）、〈帝国〉やマルチチュードの開かれた境界を含意する場合には frontiersと、術語を使い分けている。また内部と外部を隔てる線を意味する――すなわち日本語の語感で言えば「境界線」に近い語用の――場合には borderを用いている。但し、訳書においてはかかる用語法は区別されておらず、「境界」として訳出されている。Cf. Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*, Cambridge: Harvard U.P., 2000.（水嶋一憲・酒井隆史・浜邦彦・吉田俊実訳『〈帝国〉』以文社、二〇〇三年）.

（9）アントニオ・ネグリ（廣瀬純訳）『未来派左翼』ＮＨＫ出版、二〇〇八年、下巻一〇四頁。

（10）*Empire*., p. xi.（訳書四頁）. 強調原文。

（11）Ibid., pp. xii-xiii.（訳書五頁）. 強調原文。

（12）Ibid., p. 103.（訳書一四二頁）.

（13）Ibid., pp. 103, 114.（訳書一四二、一五七頁）.

（14）Ibid., pp. 183, 186-187.（訳書二三七、二四二―二四三頁）.

（15）Ibid., p. 362.（訳書四五三頁）. またこの点に関連し、ネグリは後に「民族や国民という概念の消去」を提唱し、「逆に自由という観点からすると、人々の移住・混血・交錯・統合などといったものは押し止めることのできない過程――これがまさに国境の風化をもたらすものに他ならない……」と論じている。アントニオ・ネグリ（杉村昌昭訳）『さらば、〝近代民主主義〟――政治概念のポスト近代革命』作品社、二〇〇八年、八〇頁。

（16）*Empire*, pp. 361-362, 400.（訳書四五二―四五三、四九七頁）.

（17）Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude*, New York: Penguin Press, 2004, cf. pref., pp. 67, 215, 286, 288.（幾島幸子訳『マルチ

チュード』NHK出版、二〇〇五年、上巻一五―二六、一二七頁、下巻五四、一六〇、一六三頁）.

(18) Ibid., p. 66.（訳書上巻一二六頁）.

(19) Ibid., p. 305.（訳書下巻一八九頁）.

(20) この文章は、世界社会フォーラムの会議録等を収録した以下書籍に序文として掲載されている。William Fisher and Thomas Ponniah (eds.), *Another World is Possible*, London: Zed books, 2003, p. xvii.（加藤哲郎訳『もうひとつの世界は可能だ』日本経済評論社、二〇〇三年、六頁）.

(21) *Multitude*, pp.237-247.（訳書下巻八七―一〇一頁）. 訳書該当頁にある「全員による全員の統治」という小見出しは、訳書において付け加えられたものである。

(22) Ibid., pp. 302, 305.（訳書下巻一八四、一八八頁）.

(23) Ibid., p. 305.（訳書下巻一八八頁）.

(24) アントニオ・ネグリ（小原耕一・吉澤明訳）『〈帝国〉をめぐる五つの講義』青土社、二〇〇四年、一一五頁。強調原文。

(25) アントニオ・ネグリ（上村忠男監訳）『アントニオ・ネグリ講演集（上）〈帝国〉とその彼方』ちくま学芸文庫、二〇〇七年、一五四、一九一頁。またほぼ同様の趣旨に『さらば、〝近代民主主義〟』前掲書、三三頁。さらにこの点に関連し、非物質的労働が、「たとえば農業生産の新しい様式における農民たちの生産活動や情報サーヴィス労働と社会的再生産活動における女性たちの労働を指示するための基本用語」となる可能性を示唆している。『アントニオ・ネグリ講演集（下）〈帝国〉的ポスト近代の政治哲学』前掲書、六八頁。

(26) *Empire*, pp. 152, 153.（訳書二〇〇、二〇一頁）.

(27)『アントニオ・ネグリ講演集（上）〈帝国〉とその彼方』、一〇一―一〇二頁。

(28)『未来派左翼』前掲書、上巻九七、一五三頁。

(29) *Multitude*, pp. 54-57, 91.（訳書上巻一〇九―一一三、一六二頁）.

(30) Ibid., p. 129.（訳書上巻一一六頁）.

(31) Ibid., pp. 320-324.（訳書下巻二〇九―二一四頁）.

(32) Ibid., p. 133.（訳書上巻一二一―一二三頁）.

(33) アントニオ・ネグリ（杉村昌昭訳）『ネグリ生政治的自伝』作品社、二〇〇三年、六九頁。

(34)『さらば、〝近代民主主義〟』、一六〇―一六四頁。
(35) *Multitude*, p. 212.（訳書下巻五〇頁）.
(36) Ibid., pp. 232, 309.（訳書下巻七九、一九四―一九五頁）.
(37) Ibid., p. 351.（訳書下巻二五三頁）.
(38)『〈帝国〉をめぐる五つの講義』前掲書、二七頁。
(39) ここではグローバルな権力構造に対する対抗的ヘゲモニーの運動が、結果として「抵抗者」の位置性を特権化し、少数の声を普遍的なそれとして「僭称」する逆説を指している。以下を参照。野崎孝弘『越境する近代』国際書院、二〇〇六年、一九八―一九九頁、五野井郁夫「グローバル公共圏と市民社会」大賀哲・杉田米行編『国際社会の意義と限界』国際書院、二〇〇八年、八八―八九頁。
(40) 無論、このことは「境界の再編」論としてバウマンを捉えるならば、上記のような解釈が可能ということであり、バウマンの全体像――なかんずくその近代化論や社会学的文脈におけるそれ――を視野に入れれば、この見取り図は必ずしも適切ではない。
(41) Zygmunt Bauman, *In Search of Politics*, Stanford: Stanford U.P., 1999, P. 40.（中道寿一訳『政治の発見』日本経済評論社、二〇〇二年、六〇頁）.
(42) Ibid., p. 74.（訳書一一〇頁）, cf. id., *The Individualized Society*, Cambridge: Polity Press, 2001, p. 203.（澤井敦・菅野博史・鈴木智之訳『個人化社会』青弓社、二〇〇八年、二七六頁）.
(43) Zygmunt Bauman, *Liquid Life*, Cambridge: Polity Press, 2005, p. 100.（長谷川啓介訳『リキッド・ライフ』大月書店、二〇〇八年、一七二頁）.
(44) *In Search of Politics*, p. 69.（訳書一〇四頁）; *Liquid Life*, p. 3.（訳書一一頁）.
(45) In *Search of Politics*, p. 122.（訳書一七九―一八〇頁）.
(46) *Liquid Life*, p. 29.（訳書五六頁）.
(47) Zygmunt Bauman, *Identity*, Cambridge: Polity, 2004, p. 97.（伊藤茂訳『アイデンティティ』日本経済評論社、二〇〇七年、一四八頁）.
(48) *The Individualized Society*, p. 39.（訳書五八頁）.
(49) In *Search of Politics*, p. 124.（訳書一八二頁）.

(50) *Identity*, p. 25. (訳書五四頁).

(51) *In Search of Politics*, p. 170. (訳書一四八頁); *The Individualized Society*, p. 121. (訳書一六九頁).

(52) *Liquid Life*, p. 145. (訳書一四三頁).

(53) *The Individualized Society*, p. 35. (訳書五三頁).

(54) Zygmunt Bauman, *Work, Consumerism and the new poor*, second edition, Maidenhead: Open U. P., 2005, p. 64. (伊藤茂訳『新しい貧困』青土社, 二〇〇八年, 一一四―一一五頁). この議論は『個人化社会』でも繰り返されている。Cf. *The Individualized Society*, pp. 27-28. (訳書四一―四三頁).

(55) *Work, Consumerism and the new poor*, p.66. (訳書一一八頁).

(56) Ibid., p. 71. (訳書一二七頁).

(57) *In Search of Politics*, p. 158. (訳書一三一頁). 強調原文。

(58) *Identity*, p. 67. (訳書一〇八頁).

(59) *Work, Consumerism and the new poor*, p.67. (訳書一三〇頁).

(60) Zygmunt Bauman, *Community*, Cambridge: Polity Press, 2001, pp. 13-14. (奥井智之訳『コミュニティ』筑摩書房, 二〇〇八年, 一三頁).

(61) Ibid., p. 16. (訳書一七頁).

(62) Ibid., pp. 1, 48. (訳書七―八, 六九―七〇頁).

(63) Ibid., p. 76. (訳書一〇七頁).

(64) *Liquid Life*, p. 137. (訳書一二九頁).

(65) *Identity*, p.40 (訳書七三頁).

(66) Zygmunt Bauman, *Wasted Lives*, Cambridge: Polity Press, 2004, p. 76. (訳書一三〇―一三一頁).

(67) Ibid., p. 28. (訳書四九頁).

(68) *Community*, pp. 54-55, 62-63. (訳書七七, 八九頁).

(69) *The Individualized Society*, p. 152 (訳書一〇七頁).

(70) *In Search of Politics*, pp. 70-71 (訳書一〇五―一〇六頁).

(71) Ibid., p. 107.（訳書一五八頁）.
(72) Ibid., p. 78.（訳書一一六頁）.
(73) *Community*, p. 71.（訳書一〇一頁）.
(74) *Wasted Lives*, p. 117.（訳書一〇四頁）.
(75) *Work, Consumerism and the new poor*, p. 31.（訳書六四頁）.
(76) *In Search of Politics*, pp. 190-191.（訳書二七七―二七八頁）; *The Individualized Society*, pp. 34, 120.（訳書五二、一六八頁）.
(77) *Wasted Lives*, p. 65.（訳書一一二―一一三頁）.
(78) *In Search of Politics*, p. 192.（訳書二七九頁）.
(79) Ibid., p. 202.（訳書二九三頁）.
(80) Ibid., p. 193.（訳書二八〇頁）.
(81) *Liquid Life*, pp. 152-153.（訳書二五五頁）.
(82) *The Individualized Society*, p. 9.（訳書一〇頁）.
(83) バウマンは、共和主義とは「共和制の市民に自由を与える制度」であり、「個人の干渉からの自由と、市民の干渉する権利との間でバランスを試みる制度である」と論じているが、これが「国際的」共和主義となった場合に如何なる秩序概念が想定され得るのかについては明示的な論証を行なっていない。Cf. *In Search of Politics*, p. 166.（訳書二四二頁）. 強調原文.
(84) Ibid., p. 8.（訳書一三頁）.
(85) より端的には *In Search of Politics*, pp. 161-166.（訳書一三六―一四三頁）; *Community*, ch. 7.（訳書第七章）.
(86) Benedict Anderson, *The Spectre of Comparisons*, London&New York: Verso, 1998, Ch. 3.（糟谷啓介・高地薫訳『比較の亡霊』作品社、二〇〇五年、第三章）.
(87) Aihwa Ong, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline*, Albany: State University of New York Press, 1987.
(88) Aihwa Ong, 'On the Edges of Empires: Flexible Citizenship among Chinese in Diaspora', *Position*, 1-3, pp. 745-748.
(89) Aihwa Ong and Donald Nonini（eds.）*Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Nationalism*, New York and London: Routledge, 1997, cf. Aihwa Ong, 'Chinese Modernities: Narratives of Nation and of Capitalism', in ibid., p. 172.
(90) Ibid., p. 112.

(91) Aihwa Ong, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham and London: Duke U.P., 1999, pp. 38, 52.

(92) Aihwa Ong, *Neoliberalism as exception: mutations in citizenship and sovereignty*, Durham and London: Duke U.P., 2006, pp.3-4.

(93) Ibid., pp. 6-9.

(94) *Neoliberalism as exception*, pp. 16-17.

(95) Ibid., pp. 20-21.

(96) Ibid., p. 55.

(97) Ibid., p. 60.

(98) Ibid., p. 53.

(99) Ibid., pp. 139-156.

(100) Ibid., pp. 149, 155.

(101) イマニュエル・ウォーラーステイン（山下範久訳）『ヨーロッパ的普遍主義』明石書店、二〇〇八年、一一八―一三七頁。

(102) 同上書、一一〇頁。

(103) 同上書、一三六頁。

(104) *Neoliberalism as exception*, pp. 62-63. cf. Flexible Citizenship, pp. 139-184.

(105) Ibid., p. 78.

(106) Ibid., p. 103.

(107) Ibid., pp. 87-88.

(108) Ibid., pp. 102, 132-133.

フェミニズムとデモクラシー理論

――キャロル・ペイトマンの再検討を中心に

●――山田竜作

はじめに

過去二〇年あまり、差異やアイデンティティなどをキーワードとして議論されてきた「ラディカル・デモクラシー」に、フェミニズムが大きく影響していることは周知の事実であろう。アイリス・ヤング、セイラ・ベンハビブ、シャンタル・ムフ、ナンシー・フレイザー等々、今日注目を集めている政治理論家たちの多くはフェミニズム系の人々と言える。にもかかわらず、ごく最近にいたるまで指摘され続けているのは、政治学では他の社会科学の分野と比較して、フェミニズム（あるいはジェンダー）への関心が乏しいということである(1)。「個人的なことは政治的である（The personal is political）」とのスローガンをかかげ、いわゆる「新しい社会運動」の代表格と目された第二波フェミニズムは、従来の政治学の前提や諸概念が男性中心的に構築されてきたことを問題視する重要な知見を提示してきたはずである。にもかかわらず、そうした知見はいまだ政治理論家によって共有される財産になっていないのだろうか。

ラディカル・デモクラシーは、制度上のリベラル・デモクラシー（複数政党制と普通選挙制度）のみでは十分なデモクラ

シーとは言えない、という視点をその基本に持っている。「個人」一般に対して形式的に参政権を保障するだけでは、現に差別や抑圧を被っている人々・集団の解放には必ずしもつながらない。さらなる解放――「さらなる民主化」――を追求するラディカル・デモクラシーにとって、重要な論点を提供すると見なされ得る存在の一つは、女性である。なぜなら、一般的には男女の普通参政権の実現をもって「男女平等は実現済み」とされてしまうのに対して、現実の女性は経済的・社会的に（そして実は政治的にも）劣位の状態に固定されがちなのであって、女性の視点からすれば「女性にとってデモクラシーは存在しない」ということにもなるからである[2]。ちょうど、かつてマルクス主義にとって、労働者階級に選挙権が拡大されても「自由かつ平等な個人」のデモクラシーは「ブルジョア・デモクラシー」に過ぎなかったように、フェミニズムにとって、女性参政権が実現しても「自由かつ平等な個人」のデモクラシーは往々にして「男性のデモクラシー」に過ぎない。二〇世紀以降のデモクラシーの歴史が、労働者階級や女性をも有権者とする「大衆デモクラシー」の歴史であったとするならば、その歴史の中にフェミニズムは適切に位置づけられる必要があろう[3]。

フェミニズムがデモクラシー理論に対して突きつけるおびただしい問題点を、満遍なく検討することは、ここでは断念せざるを得ない。本稿では、オーソドックスな政治理論・デモクラシー理論の諸概念について長年にわたって問い直しを続けてきた、キャロル・ペイトマン（Carole Pateman, 1940-）の議論を改めて検討することに主眼を置きたい。その理由はいくつか存在する。まず、あくまで一般論だが、日本の政治理論・デモクラシー理論研究において、ペイトマンはこれまで一九七〇年刊行の『参加とデモクラシー理論』[4]でしか満足に知られていない、あるいは言及されない、という傾向が見られた。しかし一方、「社会契約」が女性を私的領域に閉じ込めることで成り立つ「性的契約」であることを明かした彼女の議論[5]は、すでに「古典的」であるとの指摘もある[6]。彼女による一九八〇年代以降の、フェミニズム的観点からのデモクラシー理論批判は、日本の政治理論家の間でも、それこそ知っている人は知っている、知らない人は知らない、要するに十分に紹介され吟味されていない状態だと言えるのではないか[7]。次に、フェミニズムはこれまで、いわゆるポストモダン的な現代思想の観点から研究者たちの関心を引いてきたようであり、先のヤングやムフ、あるいはジュディス・バトラーなどは注目の的とされているが、ペイトマンは必ずしもそうしたタイプの理論家ではない。一

九八〇年代末に出版された彼女の論文集『秩序を乱す女性たち』(*The Disorder of Women*, 1989)には、彼女がフェミニズムの重要性を深刻に受けとめる以前の研究と、それ以降のフェミニズム的論文とが共に収録されているが、彼女の理論的変遷を追うことは単に彼女自身の個人史の問題を越えて、政治理論、なかんずくデモクラシー理論においてフェミニズムがいかなる位置づけを持つようになってきたかを、改めて確認することにつながると考えられる。[8] さらには近年、さまざまな理論家たちが寄稿した、ペイトマンの長年の研究に関する論文集が出版された。[9] もしこれが、ペイトマンの総合的な再評価の機運の表われであるならば、日本においても彼女のデモクラシー理論の再検討は必要と考えられる。

もとより、限られた紙幅でペイトマンの全体像を描き出すことは不可能である。本稿では、ペイトマン自身の中で参加デモクラシー論以来一貫していると思われる、主流のリベラル・デモクラシーに対する批判の仕方を確認する作業から議論を始めたい。その上で、一九八〇年代に彼女がフェミニズム的議論へと大きく方向転換する中で、何が論じられたかを何点かにわたって検討する。まず第一には、伝統的な政治理論・デモクラシー理論が依拠してきた古典的な社会契約論のテクストの、フェミニズム的再解釈の必要性である。次に、多くのフェミニズムの議論の中核にあった、公／私二元論に対する批判を取り上げたい。「公的なるもの」を「政治的なるもの」と想定してきた政治学という学問にとって、フェミニズム的な公／私二元論批判は、根源的な挑戦であるからである。また、「誰が公的領域の存在＝市民であるか」という問題から必然的に導き出される問題、すなわち女性とシティズンシップの関係性をも検討する。さらに、「自由かつ平等な個人」の間の「合意」というデモクラシーの基本を掘り崩しかねない、女性の意思表示の無意味化・無効化の問題を、ペイトマンがいかに論じてきたかを考えてみたい。女性が、実質的に声を奪われた状態にいる人々であるとするならば、それは現代的な熟議デモクラシー論に対する深刻な問題提起と言わざるを得ないからである。

本稿で取り上げる一つ一つの論点は、フェミニズム研究者にとっては基本的な事柄に属するかも知れない。だが、それらがデモクラシー理論の文脈において満足に考慮されてこなかったとすれば、そうした基本的な論点を再確認することにも十分な意味はあろう。

一　予備的考察——リベラル・デモクラシー批判の視角

フェミニズム的議論へと舵を切る以前の、一九七〇年代のペイトマンの主要な研究は、参加デモクラシーおよび政治的義務[10]に関するものであった。ペイトマンは一九六〇年代初頭、英国における非暴力の平和運動に関わっていたが、英国の不平等な階級制度の経験と彼女のニュー・レフトへの関与とが、彼女の研究テーマに重要な影響を与えたとする指摘がある[11]。そして、最初の著作である『参加とデモクラシー理論』以降のペイトマンの主たる批判対象は、リベラル・デモクラシー（およびそれを自称する国家）であった。リベラリズムおよびリベラル・デモクラシーを批判する自らの立場を、ペイトマンは「ラディカル」なものと見なし、「リベラル対ラディカル」という対立図式で思考していたようであるが、研究者としてのキャリアの出発点にあった彼女のこうした発想は、後のフェミニズム的議論の中でも決して失われていない。ゆえに、まずは予備的考察として、ペイトマンによるリベラル・デモクラシー批判の視角を確認しておくことにしたい。

一九五〇～六〇年代に英米で広く浸透していたリベラル・デモクラシー理論は、言うまでもなくジョセフ・シュンペーター流の「エリート主義的デモクラシー論」であった。今日でこそ、それは「利益集団多元主義」と呼ばれたり、デモクラシーの「利益集積（aggregative）モデル」として、多くの批判を受けている。しかし、ペイトマンが参加デモクラシー論を展開する以前の約二〇年間は、「大衆の過剰な政治参加は政治的安定性を危うくするものであり、デモクラシーはあくまで競合するエリートの中から統治する者を選出する手続きである」という理解が主流の時代であった。また、当時の多くの経験主義的な社会学的研究によって、大衆それ自身の間に政治的アパシーと政治的有効感の低さとが見られるとされ、そこから大衆の政治参加が持つ価値に対する低い評価が導き出されていた[12]。しかし、一九六〇年代はまた、多くの社会運動の噴出に彩られた時代でもあり、選挙とは異なる次元での公的・政治的参加の要求が高まった。それらの社会運動は、ファシズムを生み出すネガティブな大衆運動（マス・ムーヴメント）としてでなく、後に「新しい社会運動」として位置づけられていくこととなる。以上を背景として、ペイトマンは、ジョン・ロックの政治理論を基盤に持つリベラル・デモクラ

シー（代表制デモクラシー）を「ラディカルに」批判するものとして参加デモクラシー論を提唱するにいたり、その際に重視した理論家たちがジャン＝ジャック・ルソー、ジョン・スチュアート・ミル、G・D・H・コールであった。

一九七〇年代のペイトマンの議論のポイントを、二つ挙げるとすれば、まず一つ目は、労働者階級の政治参加が持つ一定の教育的効果である。「エリート主義的デモクラシー論」の場合、労働者や大衆の政治能力の改善可能性については概して悲観的であった。それに対して参加デモクラシー論は、人間の能力の開発・改善の可能性を前提としている。ペイトマン自身に語らせるならば、

> 国家レベルでの代議制度の存在は、デモクラシーにとって十分なものではない。国家レベルでのすべての民衆による最大限の参加のためには、デモクラシーのための社会化、ないしは「社会的訓練」が他の領域においても行なわれ、必要な個人的態度や心理的資質の発達が可能とならなければならない。こうした発達は、参加自体の過程をとおして実現するのである。それゆえに、参加デモクラシー理論における参加の主要な機能は教育的なものである。心理的側面と、種々の民主的な技量と手続きにおける実践の獲得を含んだ、もっとも広い意味での教育的なものである。（中略）参加は参加にとって必要な資質そのものを発達させ育てていく。個人は参加すればするほど、より有能に参加するようになる。[13]

個人の公的参加を強調する以上のような立場は、今日であれば「共和主義的」と呼ばれ得るだろう。ペイトマンは、ルソーからはそうした共和主義的な関心を、またミルからは参加による人間の能力の開花という論点を、引き継いだと言える。ペイトマンは決して、代表制を否定して直接デモクラシーと置換しようとしたのではない。だが彼女によれば、労働者が日常の中での参加の経験を通じて市民としての自己訓練をすることが、デモクラシーの実質的な基盤となるのである。彼女がコールを重視している意味が、ここにある。つまり、労働者にとってもっとも身近な産業の現場において、労働者自身が具体的に参加・自己決定できることが重要と考えられた。ペイトマンは、当時のユーゴスラヴィアで

試みられていた労働者の自主管理に着目し、産業関係・労働関係の民主化――後に「産業デモクラシー（industrial democracy）」あるいは「職場における参加（workplace participation）」と呼ばれたもの[14]――を構想した。先に触れた、大衆の政治的アパシーや政治的有効感の低さは、ここでは、労働者が参加を通じて政治教育を享受するという機会が乏しかったことの結果であるとされるのである。

二つ目のポイントは、古典的な社会契約論において「生まれながらにして自由かつ平等」とされる個人が、いかにして「統治されることに合意する」のか、という根源的な問題である。被治者が負うべき義務に対して、個人がなぜ、またどのように合意するのか。ペイトマンはこの問題を、政治的義務をいかに正当化するかという形で問いかけている。

> 個人の自由と平等がそもそもの前提とされている以上、政治的義務と政治的権威を正当化する合理的かつ受け容れ可能な理由は一つしかない。つまり個人は自ら、そのような関係性に入ることについて、合意し（consent）、契約し（contract）、同意し（agree）、それを選択し（choose）、あるいは約束する（promise）ということである。政治的権威はその存立基盤を、個々人の自発的な活動の中に持たざるを得ない。言いかえれば、個々人は、自分たちが負うべき政治的義務を、自由意思に基づいて引き受けなければならない。リベラルな個人主義の発展によって、個人と政府との関係は、単なる服従（obedience）の関係から（中略）義務（obligation）の関係へと変容してきた。すなわち、個々人が自らの自由な行為によって結びつけられる関係となったのである。[15]

ロック的なリベラリズムの立場に立つデモクラシー論者は、自由民主主義国家においては、個人が実際に合意したか否かに関わらず、政治的義務は正当化し得ると考えている。あるいは、そうした論者は、選挙こそ個人による合意であると見なしている。しかしペイトマンにとって、政治的義務は決して自明のものではなく、常にその正当性が問われなければならない。むしろ、政治的義務の正当化の問題を「問題でない」と見なしてしまうリベラリズムこそ、イデオロギー性を帯びていることになる。すなわち、巨大な官僚組織を持つにいたった現代国家にあって、代表制デモクラシーは

少数エリート支配に他ならず、「自由かつ平等な個人」という関係が満足に成立しているとは言い難い。しかもリベラリズムは、法的・政治的な形式的平等さえ実現していれば、社会的不平等は問わないという性格を持つゆえに、雇用者と労働者階級との非対称的な権力関係を等閑視しがちである。それに対してペイトマンは、真の意味で人々の「合意」に基づいたデモクラシーは、やはり参加型でなければ実現し得ないものと考えた。なぜなら、彼女の考える民主的な義務とは、国家にではなく対等な同胞市民に対して負うべきものだからである(16)。

ペイトマンのリベラル・デモクラシー批判の底流にある問題意識は、抽象的な個人一般でなく、具体的な個々人が、実際に意思決定に参加しているか否か、事実の上で合意しているか否か――端的に言えば、各人が現実に「自由かつ平等な個人」たり得ているか否か――であったと言ってよい。篠原一も指摘するように、ペイトマンの参加モデルは主として、ミクロなフェイス・トゥ・フェイス関係のレベルに重点を置いたものであった(17)。そして、彼女がフェミニズムへの関心を示すようになったのは、男女の間で対等な市民的関係が成り立っていないこと、言いかえれば、女性の男性への恒常的な従属が民主的な関係とは言えないことを、政治理論上の重要な問題と認識するようになったためと考えられよう。その意味で、確かに後のペイトマンによるフェミニズム的な諸議論は既存の政治理論に対するラディカルな批判となってはいるものの、同時にそれらは、彼女のリベラル・デモクラシー批判の基本的視角の延長上にあるものと見ることができる(18)。

二　参加デモクラシーからフェミニズムへ

さて、一九八〇年代にいたると、ペイトマンは、従来の「階級（クラス）」区分とは異なる区分、つまり「性的（セクシュアル）」区分を念頭に置いて、近代デモクラシー理論批判を展開するようになる。ペイトマンはまず、現代的な組織されたフェミニズム運動――私たちが今日「第二波フェミニズム」と呼ぶもの――によってもたらされた知見が、従来の政治理論が前提としてきた基盤そのものへの徹底的な挑戦となっていることに着目する。ペイトマンからすれば、男女の性差が持つ政治的重

要性という点についてフェミニズムがさまざまな形で問題にしてきたにもかかわらず、政治学研究者はそれを容易に認めようとしない。むしろ一般的には、性差の問題は政治理論が本来関わるべき事柄ではないとされてきた。ゆえに、フェミニズム運動が新しい議論のための多くの論点を提示しても、それらは「女性の問題（women's issues）」としてひとくくりにされて満足に取り上げられないか、さもなければ従来からの主流の政治理論の枠組みで議論可能なものと見なされてしまう。それに対してペイトマンが（他のフェミニストたちと共に）主張したのは、従来の政治学・政治理論が前提としてきた「何が政治的であるか」という理解・解釈そのものが、家父長制的に構築されたものだという点である。

> フェミニストは、デモクラシーとシティズンシップに関心があり、また自由、正義、平等、合意に関心がある。フェミニストは、権力や、統治がいかに正統化され得るかという問題に、重大な関心を寄せる。だが、「権力（パワー）」や「統治（ガヴァメント）」という言葉でフェミニストが意味していることと、オーソドックスな政治理論におけるこれら二つの用語の理解とでは、かなりの相違がある。フェミニズムの理論は、新しい問題を提起しているゆえに、独自のものなのである。より正確に言えば、フェミニズムの理論家たちは、近代政治理論の中心に一つの隠蔽されてきた問題が存在することを強調するのである――すなわちそれは、家父長制的権力（パワー）の問題であり、あるいは男性による女性の統治（ガヴァメント）である。（中略）だが、現代政治理論は、こうした形態の支配を政治的権力であるとは認めていないし、家父長制的な統治の正統性を批判するフェミニズムの理論家たちに留意しようとしていない。[19]

こうした問題を考える際にペイトマンが着手したのは、政治理論・政治思想の古典的テクストとされているもののフェミニズム的再解釈である。[20] ペイトマンによれば、古典的テクストの中には、性および性差が持つ政治的重要性について論じられている箇所があるにもかかわらず、研究者たちによる標準的なテクスト読解では、そうした箇所については省略されてしまうか、ごくわずかしか言及されない。つまりフェミニズムの観点からすれば、古典的テクストについての、問題性を帯びた一面的な解釈が通俗化してしまっていることになる。[21] 以下では、ロックとルソーという代表的な社

会契約論者について、ペイトマンがいかなるフェミニズム的再解釈をなしたかを簡潔に確認しておきたい。

まずロックである。ロックは、その『統治二論』における有名なフィルマー批判の中で、家族的な「家父長権力（パターナル・パワー）」と、契約にもとづく「政治権力（ポリティカル・パワー）」とを区別している。前者は、子供が親に従うのは当然／自然（ナチュラル）であるということに根拠を置く権力であり、子供が成人する時点で終わりを迎える関係性である。他方、後者は、自由かつ平等な個人の合意によってのみ正当化され得るという、慣習的（コンヴェンショナル）／形式的な原理に基づいた権力である。しかし、家族と政治的なるものとの間にこのような区分がなされるというロックの主張は、実は男女間の性的区分をも伴っている。ロックは、成人男性の間であれば、年齢や能力といった自然的（ナチュラル）な差異とは無関係に、彼らは政治的に平等な関係性にあるとした。しかし同時にロックは、

> 男女間には生まれながら（ナチュラル）の差異があるのだから女性は男性に――より厳密には、妻は夫に――従属することになる、とするフィルマーの家父長的な主張には同意しているのである。現にロックは、政治権力がなぜ［家父長権力から――引用者］区別されるかを示そうとした『統治二論』冒頭の言明において、妻に対する夫の支配が他の（非政治的な）形態の権力に含まれることを、当然のこととしている。彼は、夫に対する妻の従属には「自然の中にその根拠が」存在し、夫は生まれながらにして「より能力がありより強い」ゆえに彼の意思が家庭内で支配的になるべきである、とする点で明らかにフィルマーと同意見なのである。だが、生まれながらに従属的な存在が、同時に自由かつ平等であるということはあり得ない。こうして、女性（妻）は「個人」としての地位から排除され、それゆえ、平等・合意・慣習といった公的世界への参加から排除されるのである。(22)

端的に言って、ロックにおける「生まれながらにして自由かつ平等な個人」とは、実際には「男性」を意味していたのである。しかし、現代にいたるまでの主流の政治理論家たちは、「個人」を抽象的に捉えてしまうことで、ロック的な自由主義が持つこのような家父長制的性格を見落としてきた、とペイトマンは批判するのである。

他方、ルソーの場合はどうか。すでに触れたように、ペイトマンは『参加とデモクラシー理論』の時点では、ルソーを、ロック的なリベラル・デモクラシーへのオルターナティブを提供してくれるものとして考えていた。しかしやはり一九八〇年代以降、彼女は、ルソーもまたデモクラシーを男性的（マスキュリン）なものと考えていたことに、着目するようになった。

> 私はルソーの議論についての標準的な諸説明に従うことによって、〝政治的秩序は女性をシティズンシップから排除することに依拠したものだ〟と彼が明言している事実を、見落としてしまっていた。ルソーの言う「デモクラシー」とは男性的（マスキュリン）な領域であり、そこでは自治（セルフ・ガヴァメント）の政治的権利は男性によってのみ行使される。彼の理論は、女性を包摂するように単純に変更できるものではない。なぜなら、ルソーの理論において「政治的」および「デモクラシー」の意味は、男性性（マンフッド）と女性性（ウーマンフッド）に対して彼が与えた意味に立脚しているからである。自分自身の主人たる活動的市民であるとはいかなる意味かを十全に理解するためには、シティズンシップの外部に存在する私的領域と照らし合わせる必要がある。つまりそこは、女性が男性に支配される領域なのである。[23]

ルソーにとって、女性は政治的秩序を乱す存在であり（まさに〝the disorder of women〟）、シティズンシップから女性は排除されなければならなかった。にもかかわらず、政治理論や政治思想におけるルソーの標準的な説明では、そこが語られない。ペイトマン自身、一九七〇年代の自身の参加デモクラシー論が、そうした通俗化した標準的説明を暗黙のうちに前提にしてしまっていたことを、このように自己批判するにいたったのである。

以上のような、古典的な社会契約論のフェミニズム的再解釈が明らかにしたのは、「自由かつ平等な個人の合意による市民社会の創出」というストーリィが、万人を包摂しているわけではないということである。「個人」「市民社会」あるいは（次節でも検討することになる）「公的領域」といった諸概念は、しばしば性的に中立で普遍的であると見なされ、何人をも排除していないかのように考えられがちである。しかし実際には、ロックにせよルソーにせよ、彼らが考えた社会契約とは、原初契約から女性を排除することを前提条件として成り立つ男性同士の「兄弟愛的協約（ザ・フラターナル・パクト）」[24]なのであり、

「自由かつ平等な個人」はあくまで「男性」であって決して「万人」を意味していなかった。政治学者が一般的に、政治理論やデモクラシー理論において性差は無関係であると考えてしまえるのは、彼らが「個人」を抽象化して考える限りにおいてである。こうした再解釈を通じて、ペイトマンは、「政治的なるもの」や「デモクラシー」そのものが、いかに性差を前提にしたものであるかを自覚する必要があると主張したのである。

三　公／私二元論の批判

以上のような文脈からなされるのが、ペイトマンによる公／私二元論（public/ private dichotomy）批判である。彼女の言明を引用するまでもないことだが、「二世紀におよぶほとんどのフェミニズムの著作と政治的闘争において、その中心的な問題は、公的なるものと私的なるものという二元論である。フェミニズムの運動は、究極的にはこの二元論に関わってきたのである」[25]。ここでフェミニズム一般による公／私二元論批判を詳細に検討することはできないが、ペイトマンの問題提起の要点のみ確認しておこう。

政治理論において伝統的な公／私二元論は、国家（政治権力の領域）としての「公的領域」と、国家から自律した市民社会（経済・社会領域）としての「私的領域」とを対置させるものであろう。一九八〇年代の文脈で言えば――英国でのサッチャー政権およびアメリカ合州国でのレーガン政権のもとでの福祉国家攻撃を背景にして――、デモクラシー論者の間でも、福祉国家の役割をポジティブなものとして擁護しようとする社会民主主義的な立場と、福祉国家の政府がむしろ市民を管理する強大な手段を手にしていることを懸念する立場との間で、議論が戦わされてきた[26]。だが実際には、公／私の間の境界線それ自体があいまいである。何を公的なるものと考えるかは、何を私的なるものとするかによって変わらざるを得ない。ペイトマンがフェミニズム的視点から注意を喚起するのは、しばしば政治理論家が無視してきた領域、すなわち「家族」を視野に入れた場合、公／私の間の境界線は引き直されなければならないことである。つまり、家族を私的領域と考えるならば、公的領域は国家のみならず経済領域を含むものとなる[27]。そして、公的領域がもっぱら

男性によって担われる領域と見なされるのに対して、女性にふさわしい場所は家族内であるとされてきたことこそ、ペイトマンを含むフェミニストたちが問題にしてきた公／私二元論であった。

ペイトマンによれば、自身をも含めた従来の参加デモクラシー論においては、公／私の間に引かれた境界線は資本主義的な「階級」区分に基づくものであった。つまり、国家（公的領域）から自由な市場（私的領域）という資本主義的＝自由主義的イデオロギーに対抗する形で、労働者の市民としての公的参加を強調したのである。ペイトマンにとって、公的生活における政治的なるもの（ザ・ポリティカル）の復権を唱えた論者としては、シェルドン・ウォーリンやユルゲン・ハーバーマスらが挙げられる[28]。しかし、過剰な私化をもたらした個人主義的リベラリズムを批判するこれらの理論家たちは、公／私の間のもう一つの区分、すなわち「性的」区分を見落としている。国家・対・市場といった図式で議論をする政治理論やデモクラシー理論は、私的領域としての家族の問題、および女性が私的領域に閉じ込められているという問題――つまり、リベラリズムが持つ家父長制的な性格――を、視野の外に置いてきた。なぜ、そうであったのか。ペイトマンは、伝統的な政治学・政治理論の前提それ自体に問題がはらまれていたと指摘する。しばしば政治理論家たちは、政治学の研究対象は「公的領域」であり、家族内や男女間での不平等や抑圧や暴力などは、政治学やデモクラシー理論が扱うべき問題ではないと見なしてきた。だが、前述の通り、何が「公的」であるかは、何を「私的領域」へと排除するかによって決まるのであり、その意味で「公的領域」と「私的領域」とは相互依存関係にある。ペイトマン自身に語らせるならば、

> 主流の政治理論において、公的領域は、あたかも独自に存在するかのように、私的な性的関係や家族生活とは独立した存在であるかのように、それ自体として理解可能なものとして想定されている。男女間の諸関係の構造は無視され、性的な関係はすべて私的あるいは非政治的なパラダイムであると位置づけられている。だが、古典的テクストを注意深く検討すれば解るように、「私」と「公」の意味は相互に依存しあうものである。公的世界という概念や、その世界に参加するために要請される能力や性格について、適切に理解しようとするならば、同時にまた、公的な

ものから何が排除され、なぜそうした排除が起こるのかをも理解しなければならない。「公的」なるものは特定の「私」概念の上に成り立っているのであり、逆もまた同じである。「公的」なるものがそれのみで分析されてしまうと、何ものも、またいかなる重要なものも排除されていないかのように、理論家たちは想定できてしまう。別の言い方をすれば、公的世界や、理論的な議論においてそれが表象される諸カテゴリーは、性的に中立で普遍的であり、万人を同様に包摂している、という前提で理論家たちは研究してしまうのである。[29]

先の古典的な社会契約論がそうであったように、一見して普遍的な政治理論の諸概念は、実は女性を私的領域（家族内）に放逐した上で構築されている。「政治的なるもの」を成り立たせるために、「家族」を「政治的でないもの」として公的領域から排除する必要があるならば、それだけ「家族」は「政治」を構築する際の中核にあるということとなる。ゆえに、公私いずれか一方の領域だけを個別に理解することは不可能であり、家族を考察対象の外に置いている政治理論のあり方それ自体が問題なのである。[30]

公／私二元論の問題性は、一方では、公的領域を男性の領域とし、女性をもっぱら私的領域＝家族内の存在と見なす点にあるが、他方では、家族内においても女性が男性に従属ないし依存する存在と考えられている点にある。しかも、そうした二元論の根拠は、「自然（nature）」に求められてきた。ペイトマンは、多くのフェミニストたちの知見を前提にしつつ、二元論が女性（フィメール）（雌）と男性（メール）（雄）とをどのように区分し対置させているかを、次のように整理している。[31]

女性――自然、個人的、感情的、愛、私的、直観、道徳性、帰属、個別的、従属
男性――文化、政治的、理性的、正義、公的、哲学、権力、業績、普遍的、自由

女性は、生まれながら（ナチュラル）に持っている出産能力という生物的事実により、男性よりも「自然」に近く（ということは、「文化」は男性に担われるものであり）、夫や子供といった個別のものに愛情を注ぐゆえに「私的」な存在であり（ということは、「公

的」で一般的な正義感覚は男性のものであり）、したがって理性を要求される政治には生来的にむかない者である――という観念は長らく、女性を男性よりも劣った存在と考える際の基礎にあった。と同時に、むしろ女性の価値を高く評価しようとする立場からは、権力を追求する男性よりも女性の方が道徳的に優れている（ゆえに、女性は妻・母として私的領域内で重要な役割を果たす）ことが強調された。問題は、いずれの場合においても、「自然」を根拠にして女性と男性を区分し対置させる二元論が前提とされていることである[32]。そしてこの二元論を温存している限り、妻は夫に従属し依存する者として扱われることに変わりない、ということになる。

こうした公／私二元論批判の文脈の中で、ペイトマンが取り上げるのがJ・S・ミル（キャノン）である。ペイトマンにとってミルは、近代政治理論・政治思想の正典として数えられる思想家の中で、フェミニズムの問題を正面から取り上げた稀有の存在であり、彼女は政治理論・デモクラシー論のスタンダードな議論の中でミルの一八六九年の著作『女性の隷従』[33]が十分に検討されてこなかったことを問題視している[34]。ミルは、リベラリズムの基本原理――個人の自由と平等、自由な選択、機会の平等、業績に基づく職業配分など――に照らして、「自然」を根拠にして男性と女性（夫と妻）の不平等な関係性を正当化することはできないとして、妻を奴隷のように扱うかのような権力を夫に法的に認めている一九世紀英国の状況を批判した。にもかかわらず、ペイトマンにとってミルの議論は大きな矛盾を抱えている。それはミルが、女性の地位改善のための法的・社会的改革がなされた後でも、女性は結婚して家庭に入ることを選ぶだろうと想定してしまっていることである。ちょうど男性が就職するのと同様に、女性にとって結婚することはひとつの「職業（キャリア）」を選択したことになる、というのはミルには自明のこととされた。ゆえに彼は、一方で女性参政権を支持しながら、他方では労働の持つ性的区分（性別分業）を受け容れてしまっている。結局のところ、女性は家族という小さな世界の中に閉じ込められ、何が自分たちの利益であるかを家族の外の世界で学ぶことができないがゆえに、実質的には選挙権の行使それ自体が困難になる。

私的生活を「選択」した妻たちが、いかにして公共精神を陶冶し得るというのだろうか？　こうして女性は、利己

的で私的な存在の典型であるとされ、正義感覚を欠落させた者とされてしまう。ミルによれば、個人に公的生活の経験がない場合、このような利己的な人間になってしまうというのである。[35]

要するに、ペイトマンからすれば、ミルもまた性別分業を「自然」なものと見なしており、彼自身が批判したはずの「自然」に回帰してしまっているのである。こうした根深い公／私二元論は、女性がデモクラシーを担う主体つまり「市民」として男性と対等に扱われるか否かという問題、すなわち次に述べるシティズンシップの問題とも深く関係することとなる。

四　女性とシティズンシップ

家父長制的なリベラル・デモクラシーに対する批判は、男性中心的なシティズンシップへの批判という論点を伴っていた。しばしばシティズンシップは「市民権」と訳され、参政権あるいは国籍と同一視される傾向があった。ゆえに、女性にも参政権が与えられた（すなわち女性も「市民」となった）現在、フェミニズムがデモクラシー理論に対して貢献するものなどない、という主張は比較的最近まであった。しかしシティズンシップは、先に触れた「生まれながらにして自由かつ平等な個人」という普遍主義的な理念に基づくように見えるものの、実は白人・中産階級の男性をモデルとしてきた。本来は特殊であるはずのこのモデルが普遍性を「僭称」することがもたらす諸問題について、フェミニズム系のデモクラシー理論家たちはさまざまに検討してきた。アン・フィリップスは、代表制デモクラシーにおける女性の過少代表の問題をしばしば論じてきた。[36] またアイリス・ヤングは、市民の公的参加を強調する共和主義的シティズンシップが持つ普遍主義が、女性を排除する論理を内包してきたことを問題にした。[37] ヤングが、性差のみならず文化的・民族的な差異に応じたマイノリティの「集団代表権」を提唱し、種々の議論を呼び起こしたことは、よく知られているところであろう。

では、ペイトマンの場合はどうか。例えば彼女は、ガブリエル・アーモンドとシドニー・ヴァーバによる一九六三年の研究『市民文化』[38]に対して、フェミニズムの視点からの批判を試みている。基本的にシュンペーターのデモクラシー理論を下敷きにしているアーモンドらは、市民の過剰な政治参加はデモクラシーの安定性を損なうと考え、望ましい市民文化（シヴィック・カルチャー）は政治的アパシーと市民参加とのよきバランスにあるとしている。ペイトマンによれば、アーモンドらの経験主義的な選挙研究は、「労働者階級と女性は政治的に有能ではなく、活動的市民にはなりにくい」という結論で満足している。しかしアーモンドらの研究の難点は、データ分析の結果としてそのような結論を導き出したというよりも、むしろ女性の政治的無関心を所与の前提とした上でデータを「解釈」していることにある。ペイトマンに言わせれば、女性がもともと非政治的な存在だから政治参加に消極的なのではない。むしろ、そもそも政治が男性中心的に構成されているのだから投票は女性に役立たない、という合理的な判断を女性がしているかも知れないのである。[39]

シティズンシップをめぐるペイトマンの議論は、福祉国家批判と連動している。まず、近代の自由かつ平等な「個人」として想定されている男性は、自らに従属・依存する存在としての妻を持ち、外へ働きに出る存在であり、経済的に自立した財産所有者（オーナー）である。前述のように参加デモクラシー論では、労働者階級に十分な政治教育の機会がなかったことが問題とされ、自主管理といった職場の民主化が提唱された。だがそこでは、労働者（ワーカー）として最初から男性が想定していることは問題視されなかった。女性の場合、もっぱら家事・育児といった無償労働（アンペイド・ワーク）に責任を負うことが「自然」と考えられてきた。性別分業を前提としたシティズンシップは、世帯主（家長）としての男性労働者のものとされる。世帯主は労働によって「家族賃金（ファミリー・ウェイジ）」を得る稼ぎ手であり、家父長制的な近代家族において女性は経済的に男性に依存せざるを得ない。では男性労働者が、国家から福祉を期待できるのはなぜか。それは男性が、国家に対する義務を果たすことで「貢献」するためである。

ペイトマンが問題にするシティズンシップには、二重の意味があると言ってよい。一つには、政治共同体の成員資格、および権利義務関係としてのシティズンシップである。ペイトマンによれば、「政治理論家たちが合意するところでは、男性の政治的義務の究極の試金石は、必要とあらば彼らが国家の防衛のために命を投げ出す用意があるということであ

る」[40]。シティズンシップのもう一つの意味は、賃金雇用されている状態のことであり、労働者がひとたび失業すれば、他の同胞市民と等しい価値を持つ市民であるとの承認を得られないことになる。ペイトマンは、一八八〇年代頃までに「完全雇用」が理想視されるようになり、社会的排除を被ってしまう失業者を包摂することが「雇用社会（employment society）」の重要な課題となったという歴史的背景が、シティズンシップと賃金労働を分かちがたく結びつけることになったという認識を示している[41]。この両面を考えた場合、市民としての義務・貢献とは、兵役に就くこと、および労働し納税することに集約される。そして福祉とは、国家に「貢献」すべき市民が、失業などで労働市場に参入できなくなった場合の「補償（保険）」なのである。

こうした福祉国家におけるシティズンシップは、家父長制的に構築されている、とペイトマンは見る。政治的義務の面について言えば、「女性は武装し得ないし、また進んで武装する意思もないであろう、というのが広く信じられていることである。（中略）女性は、男性の持つ究極の義務を共有しない」[42]。では、女性にとってそれに相当する義務とは何か。それは要するに、国家のために子を産むこと、および家族を介護することであるとされる。実際、福祉国家の発展は、「福祉のある側面は、基本的に公的対策を通じてでなく、家庭内での女性（妻）によって提供され得るし、またそうでなければならない」という前提に立っていた。家族への介護・ケアといった福祉サービスは、妻・女性が無償で提供するのが当然（自然）であり、これこそ私的領域における女性の責任であるとされてきたのである。ここでは、女性は福祉国家の恩恵を受ける者としてではなく、むしろ福祉を提供する側の存在であると見なされていることとなる。つまり女性は、単に公的領域から排除されたというのみならず、私的領域の存在（妻・母）として国家と市民社会に組み込まれてきた。まさにペイトマンの言う「家父長制的福祉国家」である[43]。しかも、賃金雇用されている労働者であるか否かが平等なシティズンシップを左右するならば、たとえ上述のようないわゆる「女性の仕事（ウィメンズ・ワーク）」を女性が果たしたとしても、それはシティズンシップとは結びつかない。なぜなら、「外に働きに出る」ということ自体が男性的なものと考えられており、「女性」を象徴するものとされてきた出産や家事労働は、ことごとくシティズンシップと対立するものと見なされているからである[44]。たとえ女性が、法的・形式的に「市民」となったにせよ、あるいは賃金労働に従事するようになった

としても、シティズンシップそのものが男性を基準に（つまり家父長制的に）構築されている以上、政治面でも経済面でも対等な存在として扱われない「二級市民」状態が固定化されることになる。

そもそも、女性と男性とが対等に扱われるとはいかなることか。何をもって平等とするか。女性が完全なシティズンシップを勝ち得ようとすれば直面せざるを得ない困難な問題を、ペイトマンは一八世紀のリベラル・フェミニズムの先駆者メアリ・ウルストンクラフトの名を用いて「ウルストンクラフトのディレンマ」と呼んだ。つまり、少なくともフランス革命以降、女性たちはシティズンシップをめぐって、容易に両立しがたい二つのことを求めて闘争してきたというのである。一方で女性は、男性のものであったシティズンシップを女性たちにも拡大せよと要求してきた。この要求の論理的帰結は、リベラル・フェミニズムに見られる「ジェンダー中立」的な社会の実現である。他方、女性はまた、女性には「女性として（as women）」特有の能力・才能・ニーズ・関心があるのであり、女性のシティズンシップのあり方は男性のものとは異なったものになるはずである、とも主張してきた。つまり、男女の差異を強調し、女性独自の価値を承認せよという要求である。しかし、シティズンシップそのものが家父長制的に理解されている限り、これら二つの要求は両立せず、しかも、それぞれの要求もまた満たされないことになる。なぜなら、男性の属性・能力・活動を基礎にして構築されているシティズンシップを前提にして「ジェンダー中立」を目指せば、女性が男性（のよう）になることで初めて完全な市民として認められることとなり、家父長制的な市民像をそのまま受け容れてしまうこととなる（しかも、女性が完全に男性と同じになり得ないとすれば、女性はせいぜい「劣った男性」扱いされるにとどまってしまう）。かと言って、女性の独自性を強調するならば、出産や家事労働といった「女性の仕事」や母性がそもそもシティズンシップにとって不適切なものと考えられている以上、女性が完全なシティズンシップを得ようというのは不可能な要求だということになる[45]。

ペイトマン自身が目指そうとしてきたのは、女性が女性として（アズ・ウィメン）、男性とは異なるものの不平等ではない存在として包摂されるような、差異化された社会秩序のようである[46]。この「女性として」という点を突いて、シャンタル・ムフは、ペイトマンが「ウルストンクラフトのディレンマ」を乗り越えるために「性的に差異化されたシティズンシップ」を提

唱していると理解し、女性のアイデンティティを固定的に考える「本質主義」を伴っていると批判している。[47] それに対してペイトマンは、自身の著作の中で男女別のシティズンシップを提唱したことは一度もない、と応じている。[48] ここでは、ペイトマンの議論が本質主義か否かという問題についてはひとまず措く。筆者が重要と考えたいのは、男性の基準への女性の一方的な同化を強いるいわゆる「男並み平等」を拒否しつつ、しかも女性が「二級市民」としてでなく男性と対等な存在として扱われるような、そうした社会をデモクラシー理論が構想できずにいるというペイトマンの指摘である。[49] 特に、権利を行使する主体としての活動的シティズンシップが、他者に依存しない自立した存在であることを条件としてきたことへの彼女の批判は、後に、現代的なベーシック・インカム論へのコミットメントとして改めて現れてくることになる。

五 「合意」の問題性

リベラル・デモクラシーにおいては、個人が自由かつ平等とされている以上、その個人が統治に服するとすれば、それは「合意（consent）」によって正当化される以外にあるまい。だが、被治者が負うべき政治的義務に対して、個人がなぜ、またどのように合意するのか。前述のように、フェミニズム以前のペイトマンもこの問題を考察していた。しかし、「個人」が「男性」であるというフェミニズム的視点を導入することでペイトマンが重視するようになったのは、「女性はいかにして、男性に常に統治されることに合意したのか」という点である。一方が他方に恒常的に服従するとなれば、それは「自由」で「平等」な「個人」の間の「合意」に値しない。そしてそれが鋭く問われるのは、従来もっとも政治から遠い事柄とされてきた、男女間の性的関係においてである。[50]

一九八〇年代末の時点でのペイトマンによれば、結婚することで夫は、妻が望むと望まないとに関わらず妻に性行為を行う権利を得る。別の言い方をすれば、妻になるという合意（「結婚契約」）をすることは、夫による性行為に対する合意を拒否する権利を放棄することである、と見なされる。このような「婚姻の権利」が男性に認められている社会では、

夫による妻へのレイプの犯罪性を問うことは困難であり、家庭は夫の治外法権地帯ということになる。しかしペイトマンに言わせれば、「合意を拒否することが可能でない限り、合意について語ることは無意味」であり、家父長制の下では公的生活においても私的生活においても、女性にとって「合意」はいかなる真正な意味も持ち得ないことになる。[51] このような指摘から約二〇年後の現在、ドメスティック・ヴァイオレンスの問題が公的な議論にのぼるなど、状況はかなり変化したように見える。しかしペイトマンにとって、女性による合意の拒否を認めるか否かという問題が存在すること自体は、二〇〇〇年代に入ってからもいささかも変わりない。[52]

ペイトマンが「性的契約」と呼ぶ女性の男性への従属に対して、例えばナンシー・フレイザーは、それが、女性が個々の男性の直接的な命令に服する二者関係すなわち「主／僕モデル（master/subject model）」として理解される限り、女性の不利益が非人格的に形成される構造的メカニズムを適切に捉えることができないと批判している。[53] しかしここでは、「合意」の問題としてペイトマンが夫への妻の従属を具体的に語っている内容に、あえてポジティブに光を当ててみたい。ペイトマンが最近にいたるまで重視しているのは、女性の「ノー」が「イエス」と再解釈されてしまう現実である。性的関係においては一般的に、合意することへの女性の拒否は、システマティックに無効にされてしまっている。つまり、女性が「ノー」と言った場合、その本当の意味は実は「イエス」である、それはみんなが知っていることだ、というわけである。このような見方は、巨大なセックス産業や、レイプ事件に関する裁判の判決などを通じて、広く行き渡っている。[54] そしてこうした問題は、私的領域のみのものではない。一九八九年の時点でのペイトマンから引用するならば、

> 女性の合意に関する問題はまた、シティズンシップについての政治理論家たちの議論にとって直接的に重要である。討論（ディスカッション）、発話（スピーチ）、熟議（デリバレーション）は、デモクラシーにとって中心的な問題と見なされている。例えば、マイケル・ウォルツァーは、「重要なのは、市民の間での議論である。……市民がフォーラムに加わるのは、自身の議論によって以外の何ものでもない」と述べている。そして、ベンジャミン・バーバーによれば、「公私にわたる市民自身とその生活を定義

するに使う重要な言葉によって、共同体が何を意味するかについて、各市民に幾分かの支配を与えればよい。そうすれば、他の形式の平等は付随してくるであろう」。だが、ウォルツァーもバーバーも、女性による合意の拒否を男性が再解釈することに関しては、何も語っていない。もしも女性たちの言葉が無意味であるならば、女性たちはいかにしてそうした議論に加わるというのだろうか？　合意が一方の性の特権である場合、参加デモクラシーはいかにして存在し得るのだろうか？[55]

同様の指摘は、二〇〇八年にもなされている。

もしも合意の実践が意味あるものになるべきだとしたら、個人は合意することと拒否することの両方が可能でなければならない。したがって、ある個人が「イエス」あるいは「ノー」と言う場合、誰がその言葉を発するかにかかわらず、その個人は自分が言ったことを意味しているということが、常に前提とされなければならないはずである。個別のケースについて判断することは、もちろん非常に困難なことであるが、しかしこの問題は個別のケースのものではない。むしろ、合意の実践に関する一般的な問題なのである。ある一群のカテゴリーの市民、言いかえれば市民全体の半分の人々［＝女性――引用者］の言葉が常に無効化される可能性がある場合、意味のある合意は危機に陥る。もしも女性の「イエス」や「ノー」が受け容れられ得ないならば、女性はいかにして平等な市民として政治生活――あるいは熟議――に参加することができようか？　そして、もしも女性の平等な参加が疑わしいとなれば、正統性をめぐる熟議もまた疑わしいということになる。[56]

ここで問題にされているのは、女性の意思表示や発話が無意味化・無効化されるという、デモクラシーの土台を掘り崩す深刻な論点である。

このようなペイトマンの指摘は、現代的な熟議デモクラシー論への批判を含んでいるのではなかろうか。熟議デモク

ラシー論者にはフェミニズム系の理論家も少なくないが、一般論として考えた場合、ハーバーマスの影響下にある熟議デモクラシー論者がこのペイトマンの指摘をどの程度真正面から受け止めているであろうか。確かにヤングなどは、熟議デモクラシーが要求する理路整然としたフォーマルな語り口が、白人・中産階級男性の文化を特権化したものであることを問題視している。つまり、そのような表現モードは高等教育を受けた者に限定されがちであり、熟議に参加できる人々を事実上制限することにつながるし、感情を抑えた客観的な発話ばかりが要請されるならば、怒りや苦痛などを露わにしたり身振り手振りで感情を表現することは「市民的（シヴィル）でない」とされてしまう、というのである[57]。しかし、語り口・表現モードの問題のみならず、語った内容が公然と正反対の意味に「解釈」されてしまうという問題を、熟議デモクラシー論はどこまで考慮できるであろうか[58]。「ノーはノーである（No means no）」とはフェミニズムの古典的主張の一つと言えようが、これは政治理論・デモクラシー理論にとって瑣末な事柄などではない。実質的に声を奪われた状態にいる人々（この場合は女性）にとって、「合意」に基づく民主的な社会とはいかなるものか。これは、熟議デモクラシー論を練り上げる場合の重い問題であることに変わりあるまい[59]。

結びにかえて——ペイトマンの現在とデモクラシー理論

参加デモクラシー論以来、ペイトマンの関心は、政治経済といった公的領域においても家族という私的領域においても、対等な存在として遇されない一群の人々——労働者階級や女性——が、市民として包摂される民主的な社会秩序の構想にあると言える。今日でも彼女は民主化（デモクラティゼーション）という言葉をしばしば用いるが、「さらなる民主化」を追求するという意味で、彼女のフェミニズム的な政治理論も——一九七〇年代の「リベラル対ラディカル」とは異なった文脈で——ラディカルなデモクラシー論と呼ぶことが許されよう。

すでに明らかなように、ペイトマンのデモクラシー理論においては、「生まれながらにして自由かつ平等な個人」による直接的・具体的な「合意」が重視されている。この点からすれば、彼女の一九八〇年代以降のフェミニズム的議論は、

一九七〇年代の参加デモクラシー論の延長上にあり、問題意識としては非常にオーソドックスなものと考えることができる。ポストモダン的なフェミニズムの議論が多く紹介される日本において、ペイトマンの著作がさほど関心を引かなかった一つの理由が、このような点にあるのかも知れない。また、こうした「合意による政治としてのデモクラシー」という彼女の基本的関心が、先に触れたフレイザーによる「主／僕モデル」との批判を呼んだ一因であった可能性も、否定できない[60]。ペイトマンはしばしば、「契約（コントラクト）」と「合意（コンセント）」とを並列的に論じている。彼女は他のフェミニストと同様に、社会契約論が持つ家父長制的性格を暴露したわけではあるが、しかし契約論そのものを放棄したとまで言えるか否かは判然としない。近年にいたるまで、彼女は契約と支配というベーシックな問題を繰り返し論じているが[61]、もし「契約」が限りなく「合意」に近い意味で用いられているとすれば、契約論の理論的枠組みそのものは維持していると見ることもできるからである。

一九九〇年代までのペイトマンのフェミニズム的な諸議論に対しては、かつて彼女が参加デモクラシー論で提起した「産業デモクラシー」に相当するほどの、女性の公的参加のための具体案――例えばフィリップスが検討するクォータ制――を提示し得ていない、という批判が存在した[62]。しかし二〇〇〇年代に入って、ペイトマンはベーシック・インカムに積極的にコミットするようになった。ここでベーシック・インカムの是非をめぐる論争に深入りはしないが、改めて確認すべき点は、ペイトマンの場合にはやはりフェミニズムの視点からベーシック・インカムを擁護していることである。彼女にとって、ベーシック・インカムは女性にとって特に重要な意味を持ち得る。すでに述べたように、従来のシティズンシップは、経済的に自立した個人＝男性のものであった。しかし実は、それが意味するものは、女性の無償労働への男性の「ただ乗り」である。それに対して、世帯単位でなく個人単位に基本所得を保障するベーシック・インカムが導入された暁には、歴史上初めてすべての女性が自立した収入を得ることになる[63]。ベーシック・インカムは、貧困対策であるのみならず、尊厳ある最低限の生活を営む経済的自立を、文字通り（男女を問わず）すべての個人に保障することによってその政治参加・社会参加を可能にする、シティズンシップの民主的変革となる潜在力を秘めている。その意味でベーシック・インカムは、普通選挙権に匹敵する「民主的権利」である、とペイトマンは（いささか楽観的すぎ

ることを自覚しつつも）期待を寄せるにいたっている。[64]

二〇世紀のデモクラシー理論は、ファシズム化の危険性をはらむ不安定な大衆デモクラシーへの一定の処方箋たる「エリート主義的デモクラシー論」、およびそれに対する批判としての参加デモクラシー論、さらに社会のさまざまな次元における「さらなる民主化」を求めるラディカル・デモクラシー論へと、その議論の変容を遂げて二一世紀にいたった。その諸議論の歴史の中に、冒頭にも触れたようにフェミニズムの問題提起を位置づけようとする場合に、ペイトマンがキーパーソンの一人となるであろうことは、本稿での検討からも十分に明らかであろう。参加デモクラシー論者としてのペイトマンを他の理論家たちと比較・検討する議論は少なくない[65]が、しかし彼女のフェミニズム的議論を含めた形で二〇世紀後半のデモクラシー理論の歴史を語るという作業は、まだほとんど手つかずの状態ではなかろうか。多文化主義、闘技デモクラシー、熟議デモクラシー、等々、論点が多様化した現代デモクラシー理論のあり方を改めて見直す際の参照点の一つとして、ペイトマンの業績は――それに対する評価の如何はともあれ――私たちにとっての重要な遺産であることは確かであろう。

一九八〇年代当時に比べて、現代では政治理論・デモクラシー理論においてフェミニズムが取り上げられることは増えてはいる。しかし、例えばフェミニズム政治理論という分野がそれなりに確立しているように見えるアメリカ政治学会（APSA）にあっても、フェミニズムやジェンダー関係のセッションは、それに関心のある人々だけが集まるマイナーな存在であり、フェミニズムの問題提起が政治理論・デモクラシー理論の家父長制的性格そのものを変容させるにはいたっていない、とペイトマンの目には映っているようである。[66] 日本の場合、事態はそれ以前の状態にとどまっているのかも知れない。その意味で、ペイトマンが約二〇年前に指摘したことは過去のものになっていないと考えられるので、改めて確認しておこう。すなわち、フェミニズムは政治理論やデモクラシー理論に対して、単に議論のための新しいイシューを付け足すものではなく、「政治的なるもの」や「シティズンシップ」といった政治学上の概念それ自体が女性を排除することによって成り立ってきたことを明らかにし、理論のあり方そのものの根底からの変革を迫るものである。そうした変革が困難であることは、ペイトマン自身も認めている。変革のためには、フェミニズムの提起する問題が

「問題である」と広く認識される必要があろう。あまりに月並みな結論となるが、政治理論家の間での絶えざる意識向上（consciousness raising）が要請されると言えようか。

＊　本稿は、第一六回政治思想学会研究大会・シンポジウムⅢ「政治理論におけるマイノリティ」（二〇〇九年五月二四日、於・青山学院大学）における報告原稿に、大幅な加筆修正を施したものである。司会とコメンテーターを務められた岡野八代氏、李静和氏、有賀誠氏、およびフロアより貴重なコメントを下さった飯田文雄氏、北村浩氏に、記して感謝申し上げたい。なお本稿は、平成二〇年度日本大学学術研究助成金「二〇世紀デモクラシー論における多元主義とシティズンシップに関する研究」の研究成果の一部である。

［凡例］

キャロル・ペイトマンの著作のうち、論文集 *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge: Polity Press, 1989 については、*DW* と略記する。また、この論文集に収録されている諸論稿の初出年は以下の通りである。

"Introduction," 1989.
Chap. 1 "'The Disorder of Women': Women, Love, and the Sense of Justice," 1980.
Chap. 2 "The Fraternal Social Contract," 1988.
Chap. 3 "Justifying Political Obligation," 1979.
Chap. 4 "Women and Consent," 1980.
Chap. 5 "Sublimation and Reification: Locke, Wolin and the Liberal-Democratic Conception of the Political," 1975.
Chap. 6 "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy," 1983.
Chap. 7 "*The Civic Culture*: A Philosophic Critique," 1980.
Chap. 8 "The Patriarchal Welfare State," 1988.
Chap. 9 "Feminism and Democracy," 1983.

（1）例えば以下を参照。御巫由美子『女性と政治』新評論、一九九九年。田村哲樹「政治学とジェンダー」、松本伊瑳子ほか編『ジェンダーを科学する――男女共同参画社会を実現するために』所収、ナカニシヤ書店、二〇〇四年。渡辺浩「序論――なぜ『性』か。なぜ『今』か」、日本政治学会編『年報政治学二〇〇三　「性」と政治』二〇〇三年。

（2）Cf., *DW*, chap. 9, p. 210.

（3）筆者自身の、こうした課題に関する萌芽的な問題意識については、以下の拙稿を参照されたい。「フェミニズム政治理論の一考察――二分法的思考への挑戦」、日本大学大学院国際関係研究科『大学院論集』第五号、一九九五年。

（4）C. Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1970. 寄本勝美訳『参加と民主主義理論』早稲田大学出版部、一九七七年。

（5）C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford: Stanford University Press, 1988. Cf., *DW*, chaps. 2 and 4.

（6）齋藤純一「依存する他者へのケアをめぐって――非対称性における自由と責任」、日本政治学会編、前掲『年報政治学二〇〇三』一七九頁。

（7）ペイトマンの著作がその一部しか日本で知られていないことも問題であるが、同時に、紹介されてしかるべき理論家が日本で満足に語られないという問題も存在する。例えば、著名な政治理論家であるはずの英国のアン・フィリップスについて、日本でどれだけ言及されることがあるだろうか。田村哲樹「クォータ制の正当化根拠――ヤングとフィリップスを中心に」、『政治理論とフェミニズムの間――国家・社会・家族』昭和堂、二〇〇九年を参照。

（8）ペイトマン自身は、彼女のフェミニズム的政治理論・デモクラシー理論の深化に影響を与えた論者として、今は亡き二人の理論家、スーザン・オーキンとアイリス・ヤングの名を特に挙げている（ペイトマン教授へのインタビュー、二〇〇六年一二月三〇日、カーディフ）。

（9）D. I. ONeill et al. eds., *Illusion of Consent: Engaging with Carole Pateman*, University Park (Penn.): The Pennsylvania University Press, 2008. この論文集はペイトマン再評価の書であると同時に、編者の一人であったアイリス・ヤングの追悼（二〇〇六年逝去）という意味も込められているようである。

（10）C. Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, Oxford: Basil Blackwell, 1979. なおこの著作は、その末尾にフェミニズム的な観点からのあとがきを加えられる形で、一九八五年に第二版が出版されている。

（11）B. Sullivan, "Carole Pateman: Participatory Democracy and Feminism," in A. Carter et al. eds., *Liberal Democracy and its Critics:*

Perspectives in Contemporary Political Thought, Cambridge: Polity Press, 1998, p. 176.

(12) Cf. D. I. O'Neill, M. L. Shanley, and I. M. Young, "Introduction," in O'Neill et al. eds., *op. cit.*, p. 2.

(13) Pateman, *Participation and Democratic Theory*, pp. 42-43. 前掲邦訳、七七頁。訳語は適宜変えてある。

(14) *DW*, "Introduction," p. 8.

(15) *DW*, chap. 3, p. 60. 傍点は原文イタリック。

(16) *Ibid.*, pp. 60-69. Cf., Pateman, *The Problem of Political Obligation*.

(17) 篠原一「歴史の中の討議デモクラシー」、『歴史政治学とデモクラシー』岩波書店、二〇〇七年、一七―一八頁。

(18) Cf., Sullivan, *op. cit.*, pp. 183-188. O'Neill, Shanley, and Young, "Introduction," in O'Neill et al. eds., *op. cit.*, p. 3.

(19) *DW*, "Introduction," pp. 2-3.

(20) こうした再解釈が、フェミニズム系の研究者によって一九八〇年代を通じてなされたが、ペイトマン自身が関わった研究は以下のような形で結実している。M. L. Shanley and C. Pateman eds., *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge: Polity Press, 1991. ペイトマンはこの書の第三章でホッブズを担当しており、その邦訳も存在する。C. Pateman, "God Hath Ordained to Man a Helper': Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right". 中村敏子訳「『神は男性を助けるべき者を定めた』――ホッブズ、家父長制そして婚姻の権利」、『思想』第九一〇号、二〇〇〇年。

(21) *DW*, "Introduction," p. 2.

(22) *DW*, chap. 6, p. 121.

(23) *DW*, "Introduction," p. 6.

(24) *Ibid.*, p. 7, cf., Pateman, *The Sexual Contract*.

(25) *DW*, chap. 6, p. 118.

(26) *DW*, chap. 8, p. 179.

(27) *DW*, chap. 6, p. 119-124, chap. 8, p. 182-184. なお田村哲樹氏は、この点を端的に「公的領域＝国家＋経済・市民社会」、「私的領域＝家族」と整理している。田村、前掲「政治学とジェンダー」二二五頁。

(28) *DW*, chap. 6, p. 122-123.

(29) *DW*, "Introduction," p. 3.

(30) 主流の政治理論・デモクラシー理論が、女性および家族を視野の外に置いた「男性流（mailstream）」であり、女性の身体や経験を無視した「男性パラダイム（male paradigm）」であることは、フェミニズムの観点からしばしば指摘されてきた。さしあたり、ここでは以下を参照。衛藤幹子「ジェンダーの政治学――シティズンシップの構想とエージェンシー」（上・下）、法政大学『法学志林』第一〇〇巻三号、二〇〇三年、第一〇一巻三号、二〇〇四年。岡野八代「家族と政治」、『立命館法学』第二七一・二七二号上巻、二〇〇〇年。野崎綾子『正義・家族・法の構造変換――リベラル・フェミニズムの再定位』勁草書房、二〇〇三年。V. Bryson, *Feminist Political Theory: An Introduction*, London: Macmillan, 1992. V. Bryson, *Feminist Debates: Issues of Theory and Political Practice*, New York: New York University Press, 1999. 江原由美子監訳『争点・フェミニズム』勁草書房、二〇〇四年。S. Hekman, "The Embodiment of the Subject: Feminism and the Communitarian Critique of Liberalism," *The Journal of Politics*, Vol. 54, No. 4, 1992. S. M. Okin, "Gender, the Public and the Private," in D. Held ed., *Political Theory Today*, Cambridge: Polity Press, 1991.

(31) *DW*, chap. 6, p. 124.

(32) *Ibid.*, pp. 124ff.

(33) 岩波文庫版の邦訳名は『女性の解放』である。

(34) *DW*, "Introduction," p. 9.

(35) *DW*, chap. 6, p. 130.

(36) A. Phillips, *Engendering Democracy*, Cambridge: Polity Press, 1991. A. Phillips, *Democracy and Difference*, Cambridge: Polity Press, 1993. A. Phillips, *The Politics of Presence: Democracy and Group Representation*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

(37) I. M. Young, "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship," *Ethics*, Vol. 99, No. 2, 1989. 施光恒訳「政治体と集団の差異――普遍的シティズンシップの理念に対する批判」、『思想』第八六七号、一九九六年。I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990.

(38) G. A. Almond and S. Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton: Princeton University Press, 1963. 石川一雄ほか訳『現代市民の政治文化――五ヵ国における政治的態度と民主主義』勁草書房、一九七四年。

(39) *DW*, "Introduction," pp. 7-8, chap. 7.

(40) *DW*, "Introduction," p. 11.

(41) *DW*, chap. 8, p. 184. なおペイトマンは、「雇用社会」という用語を以下の文献から借用している。J. Keane and J. Owens, *After*

Full Employment, London: Hutchinson, 1986.

(42) *DW*, "Introduction," p. 11.

(43) *DW*, chap. 8, pp. 192ff.

(44) *Ibid.*, p. 196, "Introduction," p. 10. ただし同時にペイトマンは、女性の自律したシティズンシップのために、福祉国家が一定の役割を果たしたことを認めている。つまり、家族内での女性の男性への依存と異なり、女性の福祉国家への依存は、権利に基づくものだというのである。*DW*, chap. 8, pp. 195-196. また、田村哲樹「国家・市民社会・家族――『国家の復興』とその後」、前掲『政治理論とフェミニズムの間』一五一―一五三頁を参照。

(45) *DW*, chap. 8, pp. 196-197. また、岡野八代『シティズンシップの政治学――国民・国家主義批判［増補版］』白澤社、二〇〇九年、一七七―一七八頁を参照。

(46) *DW*, "Introduction," p. 14, chap. 6, p. 136.

(47) C. Mouffe, "Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics," in *The Return of the Political*, London: Verso, 1993, pp. 80-82. 拙訳「フェミニズム、シティズンシップ、ラディカル・デモクラシーの政治」、千葉眞ほか訳『政治的なるものの再興』日本経済評論社、一九九八年、一六一―一六六頁。ここでムフは、集団代表権を提唱したヤングに対しても、同様の批判の矛先を向けている。ムフによるこうした批判の妥当性については、改めて検討する余地があるが、さしあたり以下の拙稿を参照。「包摂／排除をめぐる現代デモクラシー理論――『闘技』モデルと『熟議』モデルのあいだ」、日本政治学会編『年報政治学二〇〇七―I　戦争と政治学』二〇〇七年、一五一―一五二頁。

(48) C. Pateman, "Democracy, Freedom and Special Rights," in D. Boucher et al. eds., *Social Justice: From Hume to Walzer*, London: Routledge, 1998, p. 230n. 服部美樹訳「民主主義、自由、特殊な権利」、飯島昇藏ほか訳『社会正義論の系譜――ヒュームからウォルツァーまで』所収、ナカニシヤ出版、二〇〇二年、三一二頁、注14。

(49)「ウルストンクラフトのディレンマ」という表現を用いずとも、フェミニズム系デモクラシー論にあって「ジェンダー中立」に力点を置くのか「女性の価値」を重視するのかをめぐっては、容易に決着のつかない論争があろう。Cf., A. Phillips, "Democracy," in A. M. Jaggar et al. eds., *A Companion to Feminist Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing, 1998.

(50) Cf., Pateman, *The Sexual Contract*. *DW*, chap. 4.

(51) *DW*, "Introduction," p. 12.

(52) C. Pateman, "Preface" to the Japanese edition of *DW*, 2007.

(53) N. Fraser, "Beyond the Master/Subject Model: On Carole Pateman's The Sexual Contract," in *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York: Routledge, 1997. 内藤葉子訳「主／僕モデルの彼方へ――キャロル・ペイトマンの『性的契約』について」、仲正昌樹監訳『中断された正義――「ポスト社会主義的」条件をめぐる批判的省察』御茶の水書房、二〇〇三年。

(54) *DW*, "Introduction," pp. 12-13.

(55) *Ibid.*, p. 13. なお、ペイトマンによるウォルツァーおよびバーバーからの引用は、以下の通りである。M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books, 1983, p. 304. 山口晃訳『正義の領分――多元性と平等の擁護』而立書房、一九九九年、四五九頁。B. R. Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 193. 竹井隆人訳『ストロング・デモクラシー――新時代のための参加政治』日本経済評論社、二〇〇九年、三〇二頁。それぞれ、訳語は適宜変えてある。

(56) C. Pateman, "Afterword," in ONeill et al. eds., *op. cit.*, pp. 237-238.

(57) I. M. Young, "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy," in S. Benhabib, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 128-132. I. M. Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 2000, chap. 2.

(58) ペイトマン自身、いわゆる熟議デモクラシーには懐疑的であるが、その理由は別のところにあるようである。彼女が念頭に置いている熟議デモクラシーは、一般的に参加デモクラシーと同義と見なされているものであり、すでに所与の民主的制度を前提としたフォーマルで理性的な熟議――市民陪審制（citizens juries）や熟議意見調査（deliberative polls）など――への参加のことである。ペイトマンの目には、こうした熟議デモクラシーは既存の制度を拡大するに過ぎず、リベラル・デモクラシーの制度と構造をラディカルに改革するものではないと映っているようである。Pateman, "Preface" to the Japanese edition of *DW*.

(59) もっとも、ヤングのコミュニケーション的デモクラシー論では、語る（表現する）ことと同時に聴くことへの配慮もなされている。Young, *Inclusion and Democracy*, pp. 21-25. また、「聴くこと」のデモクラシーをめぐっては、以下を参照。五野井郁夫「境界線を越えるデモクラシーとその先に見えるもの」、『創文』第四七二号、二〇〇五年。大賀哲「境界線を越えた〝後〟の政治学――グローバル〈効率性〉と国家〈正統性〉の再衝突」、『季刊　現代の理論』〇八夏号、二〇〇八年。

(60) ただし、本稿注53で触れたフレイザーの論稿（初出は一九九三年）は、ペイトマン『性的契約』の書評論文である。ペイトマン自身はそれ以外の論考で、（例えばヘーゲルを参照しつつ）家族・市民社会・国家はそれぞれ相互依存的なものとしてしか理解できないと主張しているし、雇用社会や福祉国家のあり方自体が持つ家父長制的構造について繰り返し言及している。確かにペイトマンは、伝統的な公／私二元論を克服するためには、家父長制的な家族のあり方が変わらなければならない（より端的に言えば、男性も女性と平等に家事労働を担わなければならない）と考えている。しかし、彼女のこうしたミクロな次元での提唱は、政治社会全体の家父長制的構造を認識した上でなされていると考えるのが穏当であって、直接的な主従関係にだけ焦点が当たっているわけではなかろう。その意味で、「主／僕モデル」というフレイザーの指摘のみに依拠して、ペイトマンのフェミニズム的議論すべてを批判し去ってしまうことに対しては、疑問なしとしない。

(61) 例えばペイトマンは二〇〇七年に、チャールズ・ミルズと以下の共著を上梓している。C. Pateman and C. W. Mills, *Contract and Domination*, Cambridge: Polity Press, 2007.

(62) Sullivan, *op. cit.*, p. 191.

(63) Pateman, "Preface" to the Japanese edition of *DW*.「ベーシック・インカム」という用語を用いたかどうかを別にすれば、ペイトマンはすでに一九八〇年代後半に、こうした社会的な基本所得の要求について言及していた。*DW*, chap. 8, pp.202-203. なお、ベーシック・インカムと並んで、ペイトマンが『性的契約』以来重視し続けているのが「人格内の財産（property in the person）」の問題であるが、本稿でこの点について論及する準備はない。Cf., C. Pateman, "Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts," *Journal of Political Philosophy*, Vol. 10, No. 1, 2002.

(64) Pateman, "Afterward," in O'Neill et al. eds., *op. cit.*, pp. 239-242. Cf., C. Pateman, "Freedom and Democratization: Why Basic Income is to be Preferred to Basic Capital," in K. Dowding et al. eds., *The Ethics of Stakeholding*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003. C. Pateman, "Another Way Forward: Welfare, Social Reproduction, and a Basic Income," in L. M. Mead et al. eds., *Welfare Reform and Political Theory*, New York: Russell Sage Foundation, 2005. 先のフレイザーは、ラディカル・デモクラシーにおいてフェミニズムや多文化主義が差異をもっぱら文化の問題にしてしまうことで、それらが物質的な不平等などとは無関係に議論されてしまうことに警鐘を鳴らしている。N. Frazer, "Multiculturalism, Antiessentialism, and Radical Democracy: A Genealogy of the Current Impasse in Feminist Theory," in *op. cit.* 近藤真理子訳「多文化主義、反本質主義、ラディカル・デモクラシー――フェミニスト理論における現在の行き詰まりを系譜学的に捉え直す」、前掲訳書。ペイトマンのベーシック・インカム論は、こうしたフ

レイザーの懸念に対する彼女なりの――直接的かどうかはともあれ――応答と考えることもできよう（もちろんこれは、フレイザーがペイトマンの「性的契約」を「主／僕モデル」として批判したことへの応答とは言えないが）。

(65) 例えば以下を参照。篠原、前掲「歴史の中の討議デモクラシー」一五―二四頁。D. Held, *Models of Democracy*, second edition, Cambridge: Polity Press, 1996, chap. 7. 中谷義和訳『民主政の諸類型』御茶の水書房、一九九八年、第七章。F. Cunningham, *Theories of Democracy: A Critical Introduction*, New York: Routledge, 2002, chap. 7. 中谷義和ほか訳『民主政の諸理論――政治哲学的考察』御茶の水書房、二〇〇四年、第七章。

(66) Pateman, "Preface" to the Japanese edition of *DW*.

李承晩と立憲君主制論

●——金　英敏（訳・石田　徹）

一　はじめに——伝統と近代の二分法を超えて

本論文は、韓国の初代大統領であった雩南（ウナム）・李承晩（イ・スンマン）（一八七五―一九六五）の初期政治思想、その中でも、立憲君主制論を扱う(1)。解放以前からつとに積極的な政治活動をし、最終的には大韓民国政府の初代大統領になった李承晩についての研究の必要性は今さら言う必要もないだろう。しかし、筆者が李承晩に注目する理由は、彼が享受した韓国政治史における位置と影響力のためだけではない。李承晩は政治史、そして政治思想史研究において、興味深い方法論的問題を提起しているという点、この一点だけでも十分に研究する価値がある。

李承晩についての研究と関連して提起される最初の方法論的問題は、思想研究がイデオロギー的偏向からいかに自由でありうるのか、あるいは、イデオロギー的偏向から自由な、いわば「実証的」研究とははたして可能なのか、そしてそれが可能であるならばどのような前提の下で可能となるのかという問題である。事実、最近まで李承晩についての研究は、極端に異なる二つの視角——いわゆる「建国の父」という言葉に代表される「保守的」な解釈と、独裁の典型と

して彼を扱う、いわば進歩的学界からの批判的解釈――が共存してきたというのが実際のところである。近年になって、このように両極化した解釈を克服しようと、イデオロギー的に偏向した視角に一定の距離を置きつつ、実証資料を中心に再構成を試みる研究が少しずつ増えてきている。このような作業は、当の研究者たちが意識していようといなかろうと、イデオロギー闘争の只中に立っている論争的人物の客観的研究の可能性についての方法論的問題を提起していると言えるのである。

李承晩がイデオロギー闘争の只中に立つことになるのは、解放後、より著しくなる反共の立場と、晩年に見せた権威主義的な統治方式のためである。したがって、本論文が主題とする李承晩の初期政治思想は、そのようなイデオロギー問題と直接の関連はない。しかし、筆者が考えるに、李承晩の初期政治思想は、上で提起した方法論的問題とは異なる、しかしながらそれに比して決して劣らずに重要な方法論的問題を提起している。それは一九世紀後半に表れた一連の思想と文化の躍動的な様子を、伝統と西洋近代の二分法に基づいて研究しようとする視角の有効性の問題である。

伝統と西洋近代の二分法は、中国思想史を研究している何人かの学者たちによって方法論のレベルで批判を受けたことがある。しかし、筆者が関連研究史を見たところ、これは一九世紀後半と二〇世紀初頭の東アジアを研究する際には相変わらず用いられている有力な観点の一つであり、特に韓国政治思想史研究の分野では根本的な挑戦を受けたことがないようである。伝統と西洋近代の二分法によると、朝鮮朝〔いわゆる李氏朝鮮――訳者注〕以来の伝統社会が一九世紀後半に至ってようやく新たな西洋の世界と出会い、〝真に急激な〟変化が始まる。そのような視角の中で、大概の開化派思想家の場合と同じように、李承晩もまた伝統の眠りから覚め、西欧文物を積極的に受容した一政治家、ないし知識人として解釈されることになる。新たに受容したというその西洋文物の内容は、論者によって、キリスト教であったり、民主主義のような西洋政治思想であったりする。その焦点はさまざまであるが、伝統と西洋近代の二分法、そして西洋文物の急激な受容という観点は、たいていの研究が共有していると言えるだろう。

ポール・コーエン（Paul Cohen）が指摘したように[2]、このような観点が暗黙のうちに含んでいるものは、東洋が静態的、受動的である反面、西洋は躍動的、文明的だという前提である。言い換えるならば、東洋はそれ自体の内にある力で真

の変革を引き出す潜在力を持ち得なかったがゆえに、西洋文明の衝撃を受動的に待つしかなかったということである。オリエンタリズムの批判者たちが言うように、そのような東洋のイメージは西洋帝国主義が特定の政治的目的の下で作り出した神話であると批判できる。しかし、そのような東洋のイメージは当時「開化」を追求していた、当の東アジアの知識人本人たちの著述からも見出される。彼らがそのようなイメージを採択したのは、歴史的現実が実際にそうだったからというよりは、そのような受動的で静態的な東洋と躍動的な西洋近代文明という二分法が一連の西洋近代文物受容を追求する過程で効果的な修辞的戦略（rhetorical strategy）として機能し得たからである。

しかし、歴史の追体験的知識（historical hindsight）によって過去にアプローチする研究者たちがそのような前提を無批判に受け入れ、一九世紀後半以降の変化を西洋文物の受容の度合という観点だけで測定し、評価しなければならない理由はない。この点で、いち早く有意義な問題提起をした研究者がベンジャミン・シュウォルツ（Benjamin Schwartz）である(3)。彼によれば、単純化された伝統と近代の二分法は、真正な具体性の次元でわれわれが現実を理解する上で障害として作用する。彼によれば、いわゆる「伝統」と「近代」は相互に共有する部分が多いこともあり、いわゆる伝統社会が「近代的」要素を持ちうることも、また、いわゆる「近代」社会が「伝統的」要素を持ちうることもあるのである。彼の主張は、単純に伝統と近代に共通点があることを指摘するに止まるものではない。何よりも、伝統は統一した実体ではなく、その中に多様性と葛藤を含んでいる複雑な体験の総和であると彼は主張する。そして、その多様性と葛藤と矛盾を持った経験の総体という認識は、伝統ばかりではなく、いわゆる近代にも当てはまるのである。

伝統と近代がそれ自体、複合的なものであるならば、両者の関係もまた、断絶や克服といったような単純な語彙で定義することはできない。伝統と近代は相互緊張をつくりだすだけのものではなく、時には伝統が近代への移行の滋養となりもし、また、伝統と近代の多用な組み合わせが意外な混成物を作り出しもするのである。その混成物は、それぞれ、それがいったい伝統的なものなのか、近代的なものなのか規定しにくい場合が多い。伝統と近代というものを、このように複合的で一気に規定しにくいものだとした時、それはそのまま過去の経験を総体的に指す表現としての伝統という語と、西欧が体験した特定の時代的／文化的現象としての近代という語自体の有用性を否定しようするものではない。

それよりは、具体的な歴史の現実は伝統と近代の二分法にこだわっていては把握し得ないのであって、より豊かな歴史理解のためには、また異なる方法論的戦略が必要だということなのである。

伝統と近代の二分法が、即、一九世紀後半／二〇世紀初頭を境界線とし、歴史を大きく区切ってしまう断絶的政治思想史観につながらないようにするとすれば、少なくとも二つの作業が行なわれなければならない。第一に、いわゆる伝統というものは一つのもの（monolithic）ではなく、新たな歴史的条件に出会い、絶え間ない変化と再調整を経る流れ（historical configuration）であるということを示さなければならない。つまり、西洋近代は完全に新しいものとして「不時着」したのではなく、既存のものとの躍動的にして複合的な交渉を通じて受け入れられたということである。その交渉過程においては深奥な解釈過程――すなわち、認識主体が既知のものから未知のものを捉えようとする能動的解釈現象が生じることになる。事実、既存のものから新しいものを占有するやり方を経なければ、西洋近代は認知自体が困難な、ある見慣れぬ、ぎこちないものとなって、結局受容に失敗したであろう可能性が高い。

このような解釈学的過程を、筆者は東アジア政治思想の経典に関する「広義の」注釈史（commentarial tradition）と呼びたい。注釈史を考慮しない場合、「経典」はかえって東アジア政治思想についての静態的理解を支えるものとなりやすい。すなわち、経典という地位は、当該経典に込められているある不変の本質的な教えが「経典」という特権的地位を通じて再生産されるのと同時に、それと異なる諸々の思想は排除され、周辺化されてきたのだという印象を与える。そうして、少なくない研究者たちが東アジアの政治的思惟の原形を経典から探し、それを東アジアの伝統の本質についての根拠と考えてきたのである。しかし、経典をその注釈史とともに考慮する時、そして、注釈史というものは予想を超える新たな思惟の角逐の場であるということを発見する時、いわゆる伝統についての新たな地平が開かれることになる。経典による注釈の歴史は、その多彩さを考えた時、経典の教えについての一つの解釈を強要すると言うよりは、経典を介して形成される問題に対する、それぞれ異なる解答の歴史を見せてくれる。そして、その経典を通じて形成される問題意識がかなりの水準で普遍的であれば、経典の注釈史は、ある普遍的な主題に対するそれぞれ異なる解答が、歴史的にさまざま表れたことを効果的に示しうるメカニズムとなる。

そうであるならば、既存の経典知識に取って代わるに足る多くの西洋の知識が流入した一九世紀後半になって、そのような注釈史は断絶したのだろうか。われわれが注釈史を特定の経典についての解説という狭義の意味だけで理解せずに、特定の経典を通じて形成された、共有知識に対する付言とその変容の歴史全体として理解するならば、経典に対する注釈史は一九世紀中盤以降も変わらずに進行していたと言える。特に李承晩の初期政治思想はそのような変化の中にも存在している連続性を示していると筆者は考える。そのような連続性の再構成によって、一九世紀後半以降の思想史は、西洋思想の受動的受容の歴史ではなく、積極的解釈の歴史として生まれかわるはずである。

第二に、一九世紀後半以降の西洋思想の受容がそれほど複雑な過程を通じて起きたものであるならば、当時の思想家たちはなぜわざわざそのような過程を甘受したのだろうか。筆者が見たところ、そのような過程を甘受させた動機は、「東西文明の邂逅」という表現だけでは十分に説明されない切迫した問題意識から来ている。すなわち、一九世紀後半以降の東アジアの思想は、それが互いに異なる文明の「学術的」邂逅であるという以前に、東アジアの歴史に内在した問題への解答として、西洋政治思想が受容され、解釈されたということである。仮にそうであれば、われわれの課題は、一九世紀に受容された西洋思想が果たして西洋思想をどれだけ忠実に理解したものなのか、「西洋」思想と「伝統」思想とがどれだけ同じで、また異なるのかを明らかにするに止まらず、その受容され、再解釈された西洋思想が当時のどのような現実問題に対する答えとして機能していたのかを明らかにすることとならねばならない。そうしたとき、当時の思想家たちは、外来文明の受動的受容者ではなく、当時の現実の積極的思惟者に生まれかわるのである。

このような問題意識の下、筆者は一九世紀末から二〇世紀初めにかけてのいわゆる開化期思想を、東アジア政治思想史のよりマクロな歴史的展望の中で、そして当時の現実的問題との関連の中で研究することを提案する。このような観点を支える経験的研究が蓄積されるならば、東アジア政治思想史の語り（narrative）は伝統／近代の断絶的二分法からより自由になるものと筆者は期待している。本論文で筆者が扱おうとする経験的事例は、李承晩の初期政治思想、その中でも『独立精神』[4]に表れる立憲君主制論である。

二　李承晩の立憲君主制論のための解釈の地平

李承晩および大韓帝国期の他の知識人たちの立憲君主制論が、西洋の立憲君主制思想の導入によって触発されたものだということには疑心の余地がない。しかし、本論文が問題にしようとするのは、その立憲君主制が伝統と近代の二分法に基づいて理解されているという傾向である。つまり、立憲君主制は伝統と近代の二分法を支えている次のような下位二分法の一つとして理解されてきた傾向がある。伝統社会の経済土台は農業であるのに対して近代は商業化・伝統社会の政治基礎は権威であるのに対して近代は自由・伝統社会は前科学的メンタリティであるのに対して近代は科学的世界観。このような二分法的図式の下で、立憲君主制論は、西洋近代の産物であり、それはしばしば伝統の専制君主制と大別される。このように、李承晩をはじめとする開化期の思想家たちの立憲君主制論の主張は、西洋から輸入し、移植された理論としてその核心が理解されてきたのである。しかし、『独立精神』を著した同時期に残した文章の中で李承晩は、西洋文物の受容に関して次のように述べたことがある。「新学問・新宗教・新異物を見ると、それがどこから来たのかを問わず、ただ良いものを選んで用い、われわれのものを捨て、よそのものに従わなければならないだろう」[5]と。

では、西洋から来た「新異物」という観点とは異なる意味の地平で李承晩の立憲君主制論を理解するために、李承晩の立憲君主制論を代表的に要約している次の文を見てみよう。

> 「いくら聖人であっても、臣下がいなければ千も万もある仕事を一人でまかなうことはできないのだから、臣下の職責はどうして重大ではないと言えるだろうか。これほど重大な職責を知らず、ただ上の者に諂い、奴隷や牛馬のように呼ばれる者になろうとするのであれば、殿下にこれほど危険なことはないのですから。……こうしたわけで、文明の国では臣下たちがそれぞれ担った職責の方案があり、その方案にあることは当然自身が行なうが故に、人君は常に政事に煩わされる弊害が無く、暇な時間が増えるだけでなく、庶民がみな感服し、一人として無念だ、不平だという者がおらず、たとえ不満を抱く輩がいたとしても、彼らは法を恐がってではなく、庶民を恐れて、敢えて

叛心を抱くこともできないのである。だから、このようなわけで、帝王の尊厳ある慰労が侍衛や従者なしで民間に振る舞われる時や、他国を遊覧される時、至る所で老若男女が万歳を唱え、徳化を称賛することが、自然と護衛となり、不吉な禍が起こらないようにしているのである。これがどうして人君にとって本当の楽でないことがあろうか、本当の福でないことがあろうか。このような本当の楽と本当の福を享受なさるのは、その人君になられた方が、みな堯舜のような聖徳を兼ねておられるからではなく、その臣民たちが人君に本当に忠誠を尽くす根本を理解しており、政治制度を一定に作り上げたからなのである(6)」

この文は、政治の望ましい結果を「徳化」と描写している。東アジアの政治思想史において、この「徳化」についての経典上の代表的典拠は、さしあたり『論語』為政第二の一と衛霊公第十五の四に見ることができる。

「政を為すに徳を以てすれば、譬えば北辰の其の所に居て、而して衆星の之に共うが如し（為政以徳、譬如北辰居其所、而衆星共之）(7)」

「無為にして治まる者は其れ舜なるか。夫れ何をか為さんや。己を恭しうして正しく南面するのみ（無為而治者、其舜也與、夫何為哉、恭己正南面而已矣）(8)」

『論語』為政第二の一において、北辰（北極星）は、政治領域の中心にある存在――国内政治のレベルでは君主――についての比喩となっている。したがって、『論語』為政第二は君主が充分な徳を備えている場合、彼は周辺に一定の求心力を発揮し、自らが属する政治共同体の秩序を維持させているのだという主張と解釈される。論語の他の節で構成される文脈から考えると、この徳による統治は武力や刑罰による統治の代案として提示されていると見ることができる(9)。つまり、統治者が被治者に格別武力や強制を使わなくとも、優越した徳によって自発的な秩序の形成を成し遂げるという、

徳治観念の骨格をここに見出せる。武力を必ずしも前提としない秩序であるとはいえ、それがそのまま構成員間の平等な関係を意味するものではない。北極星と多くの星々の関係で暗示されるように、この言明で暗示される徳による政治は、君主と被治者間の位階を前提としていると言える。[10]

『論語』為政第二の一と類似した、ないし関連のある内容を含んでいるものとして解釈されてきた『論語』衛霊公第十五の四の場合は、新たに「無為」という語彙を導入している。この「無為」の思想は李承晩の言及の中にも「政事に煩わされる弊害が無く、暇な時間が増えるだけでなく」という表現を通じて表れており、格別の注意が必要である。しかし、『論語』で言う「無為」がはたして何を意味しているのかについてはさまざまな説がある。そして『論語』為政第二の一で明らかにされた内容が、『論語』衛霊公第十五の四で述べている「無為」に直結しているものであるかについては、『論語』の本文だけでは必ずしも確かめられない。

『論語』為政第二の一と衛霊公第十五の四を、「無為」を媒介にして明示的に結びつけるものは、中国の早期帝国（漢・唐）秩序についての理論的整理と見なしうる関連注釈である。たとえば何晏の集解は、本文にはない無為という文字を附して『論語』為政第二の一の内容をはっきりと「無為」についてのものだと解釈している。[11]この点は、性理学以前の古註を敷衍して解釈したと知られている、宋の邢昺の疏の場合にも繰り返されている。[12]このような注釈において用いられている「無為清浄」という表現は、それ自体として深奥な道家流の思想を含んでいるが、政治的な面では、早期帝国秩序における君主の位相と役割が「無為」という面から定義されうるということを明らかにしている。早期帝国の政治的秩序を研究してきた学者の見解によれば、[13]早期帝国秩序において、君主は人間的存在であるよりは一種の宇宙的存在として理解されていた。人間界は自然界と完全につながった状態で理解され、人間界が順当に機能すれば森羅万象がそれに従い、調和して機能するようになるというものであった。したがって、人間界の最頂点にいる君主は、こうした全宇宙的秩序に対して責任を負っている存在と見なされた。

このような君主はピラミッド型に構成された階層社会の頂点に位置しており、すべての人々の生を法律的に統制する権利を持つものとされてはいたが、君主が実際に行政システム内の部分的機能を受け持つものと理解されたのではなか

った。それよりは、早期帝国秩序における君主は人間界の頂点で宇宙全体の秩序に責任を持っている象徴的な存在であった。実際の行政システム内の一部として機能しない君主の位相と役割は、いわゆる「無為」が表象する政治的イメージ（imagery）によく照応している。

早期帝国秩序に取って代わろうとした宋・明期の性理学（Neo-Confucianism）の政治思想にいたって、このような「無為」の君主観は大きな挑戦を受ける。性理学者たちは、君主をより人間的な姿――他の人間と同様に、同じ道徳的・知的潜在力を持ち、また同様に堕落にさらされている人間――と見なす。性理学によれば、君主は、宇宙の秩序に責任を持つ象徴的存在である以前に、まず何よりも行政体系の一部であった。行政体系の一部である限りにおいて、行政体系の正常な作動のためには現実的な能力が要請され、その能力の確保のために、君主もまた他の士大夫に要請される「学び（learning）」に従事しなければならなかった。行政体系の一部として機能しなければならず、また、他の人々と同様に道徳的潜在力を実現させるために学びに従事する君主は、もはや以前に定義されたところの「無為」としては理解され得ない。筆者の考えでは、性理学の代表的理論家である朱熹（一一三〇―一二〇〇）が君主の「無為」の意味を再解釈したのは、まさにこのような文脈からであった。朱熹によって再解釈された君主の「無為」思想は、象徴的レベルを超えて「有為」の君主の役割を要請している。(14)

朱熹によれば、古典にある「無為」の言明は、（実際に行為を最小化するという意味ではなく）人間の行動が規範的な道理（当然之理）によってなされれば、無理が伴わなくなることを言うのである。「無為」がこのように「理」を媒介として再解釈されたとした時、それはいくつかの点で後期帝国秩序（late imperial order）の重大な政治的特徴を表している。第一に、君主の位相と行為は「理」という規範的原則に規制される。第二に、人間は誰でも自己修養を通じてその規範的原則を具現することができる。第三に、その規範的原則は、人間には本性という形で内在しているので、政府内の官僚の地位とは関係がない。かくして、政治の究極的な権威は君主をはじめとする中央官僚にあるのではなく、道徳的により完成された人に存在することになる。つまり、誰でも一定の自己修養を通じて理を実現できるのである。

上で整理した「理」を媒介にした政治思想を、現実政治秩序における含意を中心に再度述べると次のようになる。君

主はこれ以上「無為」で特徴付けられる象徴的存在に止まるものではなく、行政体系内で一定の役割（有為）を担当しなければならない。それが即巨大な帝国体系の日常的政治業務をすべて担当するということを意味するのではない。帝国の日常的政治業務は君主や中央官僚だけでなく、地方社会の「士」に広範囲に分けられ、占有される。地方社会の「士」たちがそのような積極的政治行為に参与できる根拠は、地方の「士」も、君主に劣らず理という規範的原則を実現できるという性理学的前提にある。理という規範的原則を実現する限り、そのような政治行為は自然であるという意味で一種の無為と解釈される。このような政治的ビジョンは次のような後期帝国秩序の社会的条件に沿ったものだった。

南宋以来の後期帝国秩序において、もはや膨張できない中国の中央政府は潜在的統治エリートたちを中央官僚体制の一部に吸収することができなかった[15]。人口に比して充分な官職がなかった当時の条件下で、「士」たちは官僚になるために科挙試験を受けたと言うよりも、最小限の科挙試験合格記録（地方試験）を得るために受験していた。その記録は地方社会のエリートとしての権威を確保する上で効果的であった。言い換えれば、王朝が潜在的統治エリート（士）たちを中央政府の官僚へと吸収できない状況で、その潜在的統治エリートたちは地方社会で自身たちの政治的熱望を実現しようとしていたのである。そして彼らの究極的な政治的権威は中央政府の官職に由来したと言うよりは、性理学的自己修養に由来するものと理解された。要するに、性理学は中央政府の緩い統治を前提とした分権的政治構造を支持したのであり、非官僚的政治主体としての「士」の地方社会における政治活動を哲学的に承認していたのである。

相対的にそれほど中央主権化されておらず、官僚化されていない後期帝国秩序は、新たな種類の政治参与（political participation）が迫られる近代になるまで維持されたものと思われる[16]。したがって、以下で論じる黄宗羲の政治的代案は実際に実現したものと見ることはできない。しかし、李承晩の政治的ビジョンを吟味するための、もう一つの参照体系（point of reference）として黄宗羲の代案をしばらく見てみることにしよう。明清交代期という変換期に、国家体系全般について再考する機会を持った黄宗羲は『明夷待訪録』（一六六三）を通じて、君主の位相について新たな論旨を展開する。政府の公的性格と庶民に対するサービスを強調する彼の新たな政治思想は、冒頭を次のような議論で始める。

「人間が生を営み始めたその始点では、人は各々自分自身の為に行動し、私益を追求した。天下に公的な利益があっても、誰もそれを振興させなかったし、天下に公的な害悪があっても誰もそれを除去しなかった。この時、ある人が現れて自分自身の利益を利益と考えず、天下にその利益を受けさせた。自らが被る害は害として考えず、天下にその害を取り除かせた。この人の苦労は天下の他の人々よりも千万倍になった。千万倍の苦労をしてもその利益を享受しないということは、天下の人々の性情上、しようと思うところではないだろう。かつての君主の中に、状況を吟味して結局君主の座に上がらなかった者は許由、務光であり、君主の座に上がりはしたものの、辞めようとした者が堯と舜であり、そもそも、君主の座を求めなかったのに拒絶出来なかったのが禹であった。どうして古の人々だといって異なるところがあるだろうか。安らかであることを好み、苦労を嫌うと言うならば、人々の一般的な性情と同じである[17]」

この文で興味深いのは、人間の道徳的完全可能性を信頼する性理学の人間観から脱皮し、自らの利害（interest）と安寧に忠実な人間型を自身の政治思想の出発点にしているという点である[18]。しかし、この過程で定義される君主の位相と役割は、東アジア政治思想史では類例のないほど強い「有為」（ここでは多くの業務という意味）を強調している。このように君主の位相と役割が「過度の業務」として規定されるに応じて、自然と黄宗羲はそのような君主の業務と権限を分担できる政治秩序を構想する。

そのような代案的政治秩序の中では、中央政府と地方社会の役割がすべて再定義される。中央政府の多くの責任は今や宰相と官僚に分けられ占有される。そして、地方社会も中央政府とより緊密な関係を結ぶよう要請される。黄宗羲が、たとえ個人の道徳よりも政府の役割に対して再び関心を喚起したとしても、それは、即、地方社会を直轄しようとする巨大な国家主義（statism）を構想するものではなかった。人間の道徳的完全性と、それに基づく共通性（commonality）についての展望を捨てたとき、政府に期待できるのはそのような完全性を実現する教育的役割ではなく、「士」や庶民といった、異なる政治主体間の利害が衝突するとき、その利害を媒介して調整する役割であった。すなわち、黄宗羲が構想

した政府は、下からの見解に基づいて政策を形成し、その政策を通じて彼らの衝突する利害を調整する政府である。彼の『明夷待訪録』はある個人の修養のためのプログラムではなく、人間の道徳的完全性についての限界を認めてしまったとき、それにもかかわらず進められなければならない政治的理想のための「制度的」改善策が込められていた。そして『明夷待訪録』という名前が示唆しているように、『明夷待訪録』のオーディエンスは君主と士大夫だったのであって、一般庶民ではなかった。

そうであるならば、性理学が重視されたと言われている朝鮮の場合はどうなのか。前述したように、中国の後期帝国秩序では、地方社会の自律性は絶えず強化され、増えてゆく潜在的統治層は地方社会で自身の政治的熱望を実現していた。ところが、中国とは異なる地理的条件を持つ朝鮮の場合、中央―地方の力学が異なって展開したものと考えられる。朝鮮後期の地方社会についての最近の研究成果は、共に中央政府の地方社会に対する掌握能力は絶えず向上する一途にあったと評価している[19]。つまり、地方において「士」たちの政治的力量はそれだけ浸食されていたのである。

『論語』為政第二の一と衛霊公第十五の四についての茶山（ダサン）・丁若鏞（チョン・ヤギョン）の注釈は、そのような情況を反映したものと考えられる。丁若鏞によれば、君主の「無為」は、本当に何もしないことを意味するのではない[20]。その点に関する限り、丁若鏞は朱熹と意見が一致している。しかし、だからといって、朱熹のように君主の無為を、「理」を媒介に成し遂げられる政治だと把握しているわけではない。丁若鏞が見たところ、個人の領域を超える巨大な政治共同体を管掌する君主の役割と位相が「無為」と解釈されうるのであれば、その理由は、中央から地方に至るまで稠密に設計されている官僚体系のためである[21]。言い換えると、その稠密な官僚体系のおかげで、君主は最小限の統治行為（無為）を通じても末端に至るまで統治の効果を享受することができるのである。

このように、朝鮮後期になって、地方社会に対する統治が地方の「士」に委任されるのではなくて、中央政府の官僚体系がより多くの役割を直接担う方向へと流れていったのだとすると、地方の「士」をはじめとする潜在的統治層たちはどのような政治的立場に置かれることになるのだろうか。前に見たとおり、中国の後期帝国秩序は、地方の「士」が中央政府の官僚体系の一部に編入されることなく、地方社会の統治のかなりの部分を担いながら、自らの政治的熱望を

実現していった。そのような分権的体制は、科挙制度を通じて充足できる官僚の規模と潜在的統治層（科挙試験受験者）の規模との間の不均衡を解消させていった。中国とは異なり、朝鮮では中央集権化が強化される一方だったのだとすると、潜在的統治層は効果的にその中央集権化の流れの中に編入されていったのだろうか。

朝鮮後期の社会の政治秩序の矛盾の一つは、中国と同様、あるいはそれ以上に、科挙制度が潜在的統治エリートの政治的熱望を実現するメカニズムとして作用していなかったという事実である。一連の資料と研究が示してくれるように、王権は弱体化の一途を辿っており、一九世紀朝鮮では特定グループが自らの家門の力を借りて官職を独占する現象が生じていた。科挙制は潜在的統治層を吸収するメカニズムというよりは、一種の貴族制を温存させるメカニズムとして作動していたのである。その貴族化した一部の両班に属さない広義の両班たちが、科挙を通じて官僚層へと編入され難くなるにつれて、彼らの政治的熱望は別の出口を探すようになる。しかし、中国の場合とは異なり、朝鮮末期に至っても地方社会において政治的熱望を実現する通路が制限されていたとするならば、両班グループ内の政治的緊張は高調するより他無かったものと考えられる。要するに、地方社会は政治的熱望を実現する代替場所として機能できない状況で、相当数の潜在的統治エリートが官僚化されないまま残っているという一連の緊張が、朝鮮末期の政治の一特徴だったと言える。李承晩は現代韓国のいわゆる「建国の父」である以前に、彼が科挙試験に応募していたという事実が、彼がこのような朝鮮末期の政治的緊張の只中にいたことを暗示している。

三　李承晩の立憲君主制論

このような東アジアにおける君主の言説および統治層の構想についての歴史を背景に置いて、立憲君主制の導入を求めた李承晩の言及に再び戻ろう。前に引用した立憲君主制を求める李承晩の言明は「臣下がいなければ千も万もある仕事を一人でまかなうことはできない」という言葉で始まる。この言明は、黄宗羲が主張したように、君主が負担しなければならない多くの統治業務――有為――の負担を喚起している。性理学や黄宗羲の政治的ビジョンにおいては、この

有為の負担が君主の権限を減らし、宰相及び官僚たちに委譲され、地方社会のエリートたちと統治の負担を分け合う根拠となった。それに比べて、李承晩の立憲君主制構想においては、その有為の負担は、そもそも君主は行政体系の外部に存在すべきという根拠となっている。「人君は常に政事に煩わされる弊害が無く、暇な時間が増えるだけでなく」という言明は、立憲君主制内で君主が日常的な行政の一部として機能しなくなり、日常的統治業務から解放される状況を描写している。このように李承晩が構想するところの立憲君主制下では君主は早期帝国秩序での君主と同様に、「無為」の位相と役割を担うようになるが、以前に付与されていた宇宙的意味は脱色され、実際に「暇な」存在として残ることになる。

君主が行政体系の外部に存在するようになったとき、臣下たちはもはや「上の者に諂」っていてはならない。李承晩の立憲君主制で「臣下たち」は、もはや行政体系の外にいる君主に責任（accountability）を持つのではなく、自らに職責を委任した庶民たちに責任を持つのである[22]。このように、君主が行政体系の外に出て、臣下たちが各々定められたところの職責に忠実である時、その政治共同体は「本当の福と本当の楽を享受」するようになる。

興味深いのは、そのような立憲君主制が作動する状況を「徳化」という言葉で描写しているという事実である。東アジア政治思想史の徳治理念によれば、君主／統治者という人格体の徳によって感化された結果、庶民が被治者としての徳を涵養するようになり、共同体の自発的秩序維持が可能になる。しかし「その人君になられた方が、みな堯舜のような聖徳を兼ねておられるからではなく、その臣民たちが人君に本当に忠誠を尽くす根本を理解しており、政治制度を一定に作り上げたからなのである」といった言明が明らかに示しているように、李承晩はもはや徳化を誘発させる道徳的君主が存在しない状況で、人格ではない制度の力による「徳化」を主張している。どのようにして人格体の徳性ではない「制度」が構成員の特定の徳性涵養と関係するのだろうか。

制度を「徳化」と連結させるというのは、制度の役割が、一定数で存在している構成員たちの利害関係を単に媒介することだけにとどまるのではなく、制度がその構成員たちの内面を変化させる役割（transformative effect）までも遂行するということを意味する。その点で、李承晩の「制度」についての強調は、黄宗羲の制度についての強調とは異なる。

では、立憲君主制の構想を通じて李承晩が期待した変化の効果（transformative effect）とは何なのか。それは、今まで「木の人形とわら人形」に例えられるほどに政治の客体として埋もれていた庶民たちを[23]、自らの運命を自らが属する政治共同体の運命と同一視することで、積極的な政治参与の主体として変化させることである。「たとえ不満を抱く輩がいたとしても、彼らは法を恐がってではなく、庶民を恐れて、敢えて叛心を抱くこともできないのである」という一節は、政治共同体の安定とは、政治共同体構成員の多数を占める庶民が受動的な被治者の状態から抜け出て、自らが属する政治共同体と積極的な同一視をする責任ある政治主体になることにかかっているのだということを述べている[24]。

であれば、政治の客体から主体へと変化した庶民が持つようになる政治的徳目は何であるか。あるいは、どのような徳目であれば立憲君主制という制度内で涵養可能だからこそ、庶民が政治の客体から主体へと転換できるのだろうか。性理学の場合、統治層である「士」グループが持つべき政治的徳目は動機の純粋さに基づく道徳的完全性であった。李承晩が既存の統治層ではなく、庶民を政治の主体として指名したからと言っても、庶民にそのような道徳的完全性をいきなり期待しているわけではない。黄宗羲と同様に李承晩も、性理学者たちが持っていたような道徳的完全主義に対する期待はない。李承晩が新たな政治主体としての庶民が持たなければならないと信じていた徳目は、道徳君子ではない、誰もが持っていると想定されてきた「利己心」の合理的理解だった。すなわち、「人に利をもたらし、自分自身に利が返ってくるようにすることが公平な利益なのである。この利益をまさしく利と知っている者は人間社会を維持することを自らの職責と考えるのである。これは人の禍福安危が専ら社会に属している由縁である[25]」と。

一種の啓蒙された利己心（enlightened self-interest）とでも言いうる、この新たな徳目のおかげで、「およそ人というものは何人かが集まって暮らすものである。集まっているから争いが起きるというのは自然な性情である[26]」としても、そして性理学的道徳性が無いとしても、政治共同体の形成と維持が可能になる。つまり、自らが属する共同体の利益を追求することが自らの利益を追求する最善の方法であると悟った存在が、新たな政治共同体内での政治主体なのである。これまでは自らの利益追求が政治共同体形成の障害要因と定義されてきたのだとすれば、今や、自らの利益追求は政治共同体の形成と維持を可能にする要因となるのである。李承晩が言う立憲君主制とは、まさにこのような啓蒙された自

己利益を悟らせる共同体である。自らが主体となった共同体の中で、構成員たちは、自らの利益を合理的に追求するように導かれるようになる。これが、（人間ではない）制度が徳化を成し遂げるという主張の核心である。

李承晩が構想する立憲君主制下では、構成員たちが自らの共同体の運営に直接責任を負い、その運営の結果は自らの運命に直接影響を及ぼすだけに、構成員たちはそのような共同体内で自然と啓蒙された利己心を培うようになる。利己心を近視眼的な自己利益の追求というものから、より合理的な利己心の追求へと転換させる悟りの過程は、性理学が前提としているような、至難な聖人（sagehood）への道とは異なるのである。この養成過程の始点に、李承晩のような先駆者の先導的役割が一定程度必要ではあるが[27]、究極的には制度自体の中にそのような新たな「徳化」のメカニズムが備わっているのである。

このように見るとき、李承晩が構想する立憲君主制の特徴は、君主とその他の階層間の妥協にその特徴があるのではない。李承晩の立憲君主制の特徴は、君主と既存の両班層を行政の中心から排除し、今まで政治の客体として考えられてきた階層を政治の主体と定義するところにある[28]。このような立憲君主制が当時存在していた時代的問題に対する答えであったとするならば、はたして問題は何だったのだろうか。

朝鮮末期の政治的問題は、西欧とは異なり、まだ残っている強い王権と新たな市民層の非妥協的な衝突にあるのではなかった。王権は朝鮮後期、とりわけ一九世紀に入ってからは弱体化し続けていた。そして開化派の政治的な力は相対的に微々たるものであった。その反面、王権を弱化させ、開化派を抑圧しつつ、統治層を自任していた狭義の両班勢力に対しては、これ以上自己革新を期待できない状況だった。同時に、堕落した科挙制は、新たな階層を能力本意に基づいて統治層の一部へとリクルートする機能を果たせずにいた。朝鮮末期の政治的問題は、それにも関わらず政治共同体の刷新を図らなければならないという点にあった[29]。

既存の統治層に政治的刷新の資源（resources）が無い状況で、ある理論を単純に移植したとしても問題は解決されない。とすれば、既存統治層以外の部分で、つまり被治者層の中から代案を探さねばならないわけだが、既存の被治者層からは今まで理解してきたような政治的徳目を期待できないというジレンマがある。李承晩にとって立憲君主制がこう

したジレンマの解決策となり得たのは、彼の考える立憲君主制が、被治者層を政治主体として参加させるのと同時に、再定義された政治的徳目を自然に育てていくことのできる体制だと理解されたからであった。新たに定義された政治的徳目である「啓蒙された利己心」は、格別な水準の道徳性と修養が無くとも、本人が持っている利己心を少しばかり異なる方向へ占有（appropriate）するレベルで成就可能なものであった。すべての人が生まれながらにして持っている利己心を少しだけ合理的に追求すれば、それがそのまま政治共同体の刷新の道に続くはずであると期待したのである。(30)

四　李承晩のアイデンティティ

君主と両班がこれまで享受してきた政治的役割を剥奪しつつ、庶民を政治の主体として新たに召喚するという李承晩の立憲君主制論には、李承晩自身のアイデンティティと関連してどのような意味があるのだろうか。現代韓国のいわゆる「建国の父」である以前に、開化期の李承晩のアイデンティティを理解する上で核心となるのは、彼が科挙試験を受験していたという事実である。それは単に、李承晩に古典的素養があったという事実、あるいはそれ以前に存在していた東アジア政治思想史の流れと彼自身を結びつける知的能力だけを明らかにするに止まるものではない。それは、李承晩が前述した朝鮮後期の政治的緊張の只中にいたということを暗示しているのである。

李承晩は一三歳になった年である一八八七年に初めて科挙（文科）を受験した。これは、既存の政治構造内への一定レベルの編入をまずは試みたということを意味している。しかし、科挙受験自体が、即、李承晩が官僚になろうという熱望にとりつかれていたという事実の証しとして解釈されてはならない。同様に、科挙試験の失敗が、即、彼の立身揚名の挫折感とそれによる社会批判意識の涵養の証しであると説明されてもならない。(31) 朝鮮末期の科挙試験の状況、より具体的に、李承晩が受験した一八八七年の科挙試験の状況を見てみると、受験者数は一五八、五七八名で、この中で合格者は五名であった。(32) 一六万名に近い受験者から五名を選抜したという事実は、当時の受験者たちが実質的な合格を目標としていなかったことを暗示している。先代の官職経歴が科挙試験合格の重大な目安だった朝鮮末期の状況を勘案す

れば、一八世紀以降官職奉仕経歴が全く無かった家門出身の李承晩が合格できたはずだと予想する方が非現実的である。[33]そう考えた時、李承晩の科挙試験受験は官僚になろうとする李承晩の熱望を証明するものであるより、科挙試験受験自体で獲得・維持されるものとして考えられた、広義の両班のアイデンティティを彼が温存しようとしていたものと見るべきである。

このような事実に基づいて、朝鮮末期の政治地形を一般化してみると、朝鮮という政治共同体は、王（室）―官僚―庶民、あるいは王室―両班―庶民間の共存と相互緊張という構造ではなく、王（室）―官僚／貴族としての狭義の両班―広義の両班―庶民間の共存と相互緊張という構造だったと言える。このような状況で李承晩が、立憲君主制を通じて庶民が政治の能動的参与者になることを要請したという事実は、官職が無い「士」グループの一員が、狭義の両班グループとの連帯を放棄し、それまで被治者として見做されてきたグループとの同盟を求めたものと解釈される。以下の引用は立憲君主制論を提示する頃の李承晩の政治的ビジョンを要約したものと言える。

「近頃、時事を論ずる人々は大部分が我が韓国の心配事は要職にある諸公が全く時局に暗く、速やかに振興策を講じられないところにあると言っている。しかし、私だけは、独り、心配事は官にあるのではなく、民にあるのだと考える。……ゆえに今の計略は庶民たちが官に頼らずに自ら学ぶ道に踏み出し、そこで学んだとおりに他の人に伝えるのが確かである。……ただ願うのは、心ある君子がこのような事情を透察して、政府で行なっているかどうかを問わず……われわれの暗い部屋を明るくしてくれて、迷路のような渡し場に筏を置いてくれるなら、一方では国を心配し、社会に忠誠を誓うこの上ない志となり、もう一方では大衆に恩恵を与え、私に利をもたらす素晴らしいことになるだろう[34]」

この文の内容は、次のようないくつかのポイントに要約することができる。第一に、李承晩は当時韓国の政治的アクターを君主（王室）―官僚―心ある君子―庶民の四者構造で考えている。第二に、このような政治的地形において、君主が日

常的な政治、行政過程の中で排除されるのに応じて上の文は（意図的に）君主についての言及を省略している。第三に、中央政府／官僚層に対しては、明らかに政治的改革に対する期待を放棄している。[35] 第四に、「心ある君子」とは、貴族／官僚の連合的性格を帯びた狭義の両班群から排除されている一連の知識人層を指すものとして解釈できる。第五に、そのような君子層と庶民間の連合を主張している。第六に、君子層と庶民間の連合の性格は一方的な上からの「啓蒙」関係ではない。庶民たちは自らを啓蒙する能力とメカニズムを持っており、心ある君子がすることは「渡し場に筏を置いておく」こと程度である。第七に、そのような新たな政治主体（心ある君子と庶民）は、高度の道徳性を持つ集団ではなく、「大衆に恩恵を与え、私に利をもたらす」という表現が暗示するように、啓蒙された利己心（enlightened self-interest）を持つ集団である。今や、動機の純粋さに基づく道徳性ではなく、特定の種類の利己心が自らと他人をつなげる方式、すなわち、共同体を形成・維持するメカニズムとして登場するのである。

結局、李承晩の立憲君主制論は、王の象徴的機能に対して何らかの積極的意味付与をしているとか、あるいは西洋のように絶対王政と市民勢力の妥協の産物であると考えるのは難しい。それは、道徳性に基づく既存の統治エリートへの期待を捨てていく過程で、一部の両班層と庶民の連合を明らかにするものだったと言うことができる。[36] この点が、漢文で提出された当時の他の立憲君主制論と、[37] ハングルで提出された李承晩の立憲君主制論を区別する点である。[38]

五　おわりに

本論文が李承晩の初期政治思想、その中でも、立憲君主制論について議論したのは、李承晩自体の重要性もあるが、なによりも彼を通じて明らかになる方法論的問題のためであった。簡単に言えば、本論文が主張しようとするのは、歴史の累積した重層的地層の中で、思想テキストを解釈しなければならないということであり、伝統と近代についての二分法に対する本質主義的アプローチは、そうした解釈を促すよりも妨げやすいということである。通史的観点を通じて表れる東アジア政治思想史の軌跡と共に考察するとき、李承晩の立憲君主制論は近代西洋政治制度と思想との邂逅に止

まる問題ではなく、各時代の歴史的条件に応じながら、共同体の問題を解決しようと変遷してきた東アジア政治思想史の躍動的過程の一契機として理解される。

このように、本論文が李承晩の初期政治思想を、西洋近代政治思想の受容という点を強調するよりも、中国の早期帝国秩序以降、朝鮮末期に至る東アジア政治思想史の流れの中に位置づけようと試みたからと言って、それがそのまま東アジア政治思想史という通史的文脈だけを強調しようとするものではない。通史的文脈を通じて理解された李承晩の初期政治思想は、ふたたび、彼が生きていた時代の問題に対する解答として再構成されなければならない。この場合、研究者が投げかけなければならない質問は、当時の知識人たちが西洋政治思想をどれだけ忠実に受容したのかというものであるよりは、受容しようとした思想が、当時のどのような問題に対する答えだったのかである。本論文で再構成したものが妥当であるならば、李承晩の立憲君主制論は、朝鮮末期の政治地形の中で、周辺化された両班の一部がそれまでの被治者であった庶民を、新たな政治主体でありかつ同盟勢力として名指ししたのであった。立憲君主制論は、既存の政治思想に比べて政治共同体の運営原理に対して、顕著に異なる理論的正当化を提供しており、それは既存の統治勢力である両班の脱権力化過程と照応していた。立憲君主制論、そして政治主体としての庶民の登場がいくら近代的な現象であるとしても、それは東アジア政治史を通じて、躍動的に変化してきた政治主体構想の変化の一契機にすぎない。李承晩の立憲君主制論は一九世紀以降存在してきたいくつかの契機のうちの一つなのであって、その契機の完成は、現代韓国政治においても相変わらず課題として残っていると言える。

（1）ここで初期とは『独立精神』が書かれた大韓帝国期（一八九七―一九一〇）を指す。

（2）Paul A. Cohen, *Discovering history in China: American historical writing on the recent Chinese past*, New York: Columbia University Press, 1984.

（3）Benjamin Schwartz, *China and other matters*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

（4）『独立精神』は、以前に書いた文章を基に一九〇四年に本格的に執筆を開始し、一九一〇年カリフォルニアの大同新書館で出版

されたということが知られている。

(5) 柳永益『若き日の李承晩――漢城監獄生活（一八九九―一九〇四）と獄中雑記研究』（ソウル、延世大学校出版部、二〇〇二年）、三一六頁。

(6) 李承晩『独立精神』（ソウル、正東出版社、一九九三年）、三七―三八頁。

(7) 『論語』為政第二。

(8) 『論語』衛霊公第十五。

(9) 『論語』為政第二の三、「子曰、道之以政、齊之以刑、民免而無恥、道之以德、齊之以禮、有恥且格」、季氏第十六の一「季氏將伐顓臾。冉有、季路見於孔子曰、「季氏將有事於顓臾。」孔子曰、「求！無乃爾是過與？夫顓臾、昔者先王以為東蒙主、且在邦域之中矣、是社稷之臣也。何以伐為？」冉有曰、「夫子欲之、吾二臣者皆不欲也。」孔子曰、「求！周任有言曰、「陳力就列、不能者止。」危而不持、顛而不扶、則將焉用彼相矣？且爾言過矣。虎兕出於柙、龜玉毀於櫝中、是誰之過與？」冉有曰、「今夫顓臾、固而近於費。今不取、後世必為子孫憂。」孔子曰、「求！君子疾夫舍曰欲之、而必為之辭。丘也聞有國有家者、不患寡而患不均、不患貧而患不安。蓋均無貧、和無寡、安無傾。夫如是、故遠人不服、則修文德以來之。既來之、則安之。今由與求也、相夫子、遠人不服而不能來也；邦分崩離析而不能守也。而謀動干戈於邦內。吾恐季孫之憂、不在顓臾、而在蕭牆之內也。」」を参照。

(10) これについての筆者の議論は、Kim Youngmin, "Political Thought in 'Autumn in the Han Palace'", *The Journal of Asiatic Studies*, vol.51, no.2, 2008を参照のこと。

(11) 「德者無爲、猶北辰之不移而衆星共之。」（黄懐信主撰『論語彙校集釈』（上海、上海古籍出版社、二〇〇八年）、九五頁）。

(12) 「北辰常居其所而不移、故衆星共尊之、以況人君爲以德、無爲清淨、亦衆人共尊之也。」（『十三経注疏』（北京、北京大学出版社、二〇〇〇年）、一四頁）。

(13) Peter K. Bol, *Neo-Confucianism in History*, Cambridge, Mass.; London: Harvard University Asia Center: Distributed by Harvard University Press, 2008, pp.122-126.

(14) 黎靖徳編『朱子語類』（北京、中華書局、一九八六年）、巻第二十三、論語五、爲政篇上、爲政以徳章。

(15) G. William Skinner ed. *The City in late imperial China*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1977.

(16) そして、このような性理学的政治秩序は朝鮮に流入し、それなりの変容を経ることになる。朝鮮の場合を論ずる前に、議論を深めるため黄宗羲の代案を見てみよう。

(17)「有生之初、人各自私也、人各自利也、天下有公利而莫或興之、有公害而莫或除之。有人者出、不以一己之利爲利、而使天下受其利、不以一己之害爲害、而使天下釋其害。此其人之勤勞必千萬於天下之人。夫以千萬倍之勤勞而己又不享其利、必非天下之人情所欲居也。故古之人君、量而不欲入者、許由、務光是也；入而又去之者、堯、舜是也；初不欲入而不得去者、禹是也。豈古之人有所異哉？好逸惡勞、亦猶夫人之情也。」（沈善洪主編『黄宗羲全集』第一巻（杭州、浙江古籍出版社、一九八五―一九九四年）所収、「明夷待訪録」、原君）。

(18) この点は、既存の、聖人の道徳的動機による行動として説明されてきた禅譲が、利己的動機により説明されることからも明らかに表れている。

(19) 金仁杰「朝鮮後期郷村社会変動に関する研究」ソウル大学校大学院国史学科博士論文、一九九一年。高錫珪『一九世紀朝鮮の郷村社会研究』（ソウル、ソウル大学校出版部、一九九八年）。

(20) 丁若鏞『與猶堂全書』第二巻（ソウル、驪江出版社、一九八九年）所収、『論語古今註』、「清淨無爲即漢儒黄老之学晉代清虚之談亂天下壊萬物異端邪術之尤甚者也」。

(21) 前掲『論語古今註』、「政者正也、発号施令正百官、以正萬民者也」。

(22) 前掲『独立精神』第三章、第一四章。

(23) 前掲柳永益『若き日の李承晩』所収、『獄中雑記』一九「国を建てるに当っては教化を根本と見なさねばならない」。

(24) 同じく性理学的完全性を離脱したけれども、李承晩が黄宗羲と異なる点は、庶民を政治の主体として指名している点である。

(25) 前掲『独立精神』、一二二頁。

(26) 前掲『獄中雑記』一九「国を建てるに当っては教化を根本と見なさねばならない」。

(27)『独立精神』の著述自体がそのような先導的役割の遂行に属していると言えよう。

(28) この時期、李承晩の立場は民衆不信の理念とつながっていると考えることは、したがって、妥当ではない。民衆不信の立場については、金度亨『大韓帝国期の政治思想研究』（ソウル、知識産業社、一九九四年）、一三一頁参照。

(29) 当時の両班の腐敗と無力さについては豊富な記録がある。

(30) 既存の政治体制において立憲君主制を履行できる原動力も、立憲君主制が持っている道徳的長所からくるのではなく、立憲君主制が「啓蒙された自己利益」に符合するという事実からくる。例えば、君主が立憲君主制を遂行しなければならないのも、道徳的／利他的理由からではなく、立憲君主制が君主自身にとって利益となるためである。「人君は常に政事に煩わされる弊害が無く、

暇な時間が増えるだけでなく、……老若男女が万歳を唱え、徳化を称賛することが、自然と護衛となり、不吉な禍が起こらないようにしているのである。これがどうして人君にとって本当の楽でないことがあろうか、本当の福でないことがあろうか。このような本当の楽と本当の福を享受なさるのは、その人君になられた方が、みな堯舜のような聖徳を兼ねておられるのではなく、……」（前掲『独立精神』、三七―三八頁）。

(31) 高庭炘「開化期李承晩の思想形成と活動」（韓国）歴史学会編『歴史学報』一〇九巻、一九八六年、二八頁。金学俊『韓末の西洋政治学受容研究』（ソウル、ソウル大学校出版部、二〇〇〇年）、一六二頁。

(32) 前掲高庭炘「開化期李承晩の思想形成と活動」、『日省録』高宗二四年一月一五日条、三月一五日条参照。

(33) 李承晩の家門の科挙試験合格経歴については、前掲高庭炘「開化期李承晩の思想形成と活動」二六頁参照。科挙試験と両班の貴族化傾向についての李承晩の見解については前掲『独立精神』一三章。

(34) 前掲『若き日の李承晩』二九〇―二九三頁。

(35) 前掲『独立精神』一四章参照。

(36) このような分析は李承晩の『独立精神』著述の動機と呼応している。「独立協会以前のすべての改革運動が失敗したのは、指導者たちが一般民衆を教育することを全く考えなかったからなのだが、……、だから私は人知れず『独立精神』という本を書いたのだ」（李庭植『李承晩の青年時代』（ソウル、東亜日報社、二〇〇二年）、一五九頁より再引用）。

(37) 例えば、李沂（一八四八―一九〇九）の「急務八制議」。

(38) 既存の両班についての批判は前掲『独立精神』総論と二三章参照。

熱望の政治

――マキアヴェッリと古典的共和主義

●――郭　峻赫（訳・権　南希）

一　はじめに

最近、啓蒙主義的な観点が再び学界の関心を集めている。過去十数年間、学界の注目を集めてきた学問的流れが反啓蒙主義的（counter-enlightenment）傾向を強く有していたことを鑑みると、啓蒙主義が再び注目を浴びるようになったことは、単に我々の学問的好奇心を刺激すること以上の意味を持っている。実際に、西欧中心の普遍主義を文化的特殊性や比較不可能性（incommensurability）という概念をもって否定してきたポスト・コロニアリズム（post-colonialism）、前政治的（pre-political）かつ定礎的（foundational）な価値を政治的、反定礎的な討議に置き換えてきた言語的構成主義（linguistic constructivism）、事件を中心に形成される多層的かつ多文化的なアイデンティティーを強調するポストモダンな無定型主義（post-modern amorphism）等、我々の時代を代表する政治・社会的解釈の枠組みが、明示的にせよ黙示的にせよ、啓蒙主義に基づいた主張を否定したり、それを克服しようと努力してきたことは否認し難い。そして、このような反啓蒙主義的傾向が文芸や文化に関連する分野のみならず、社会科学分野に至るまで大きな影響を及ぼしたことも否定

することはできない。このような状況の中、啓蒙主義的な観点、或は精神への「復帰（return）」が、学界で真剣に議論されているという事実は、一方では反啓蒙主義的傾向のどういう点が問題にされるかという疑問を誘発し、他方ではこれらの議論が知識社会にどのような変化を及ぼすかについての期待をもたらしてくれる。それ故、肯定的であれ否定的であれ、啓蒙主義的な観点、或は精神への復帰を主張することが有する、政治・社会的な意味を体系的に検討するための充分な理由付けができたのである。

実は、特定方向への単線的進歩、理性に対する過剰な確信、そして文化的違いを無視した普遍の強要を除けば、啓蒙主義への復帰という主張でなくても、反啓蒙主義的傾向に対する不満は、既に様々な側面から強まっていた。文化相対主義に対する反発は、異文化間の討議（cross-cultural deliberation）を通して、人権に対する議論の焦点を政治的・文化的境界を超越する普遍性を確立することができるか否かに移転させたし（Parekh 1999, 139-150; Habermas 1999, 61-63; Nussbaum 2000, 411-426）、西欧の学界では談論を通じた価値の構成よりも時間的・空間的限界を超越する普遍的価値を強調する保守主義の声が高まった（Micale and Dietle 2000; Buchanan 200; Huntington 2004）。また、多文化共存の必要性と民族的アイデンティティーが持つ時代的な限界は共感しながらも、規範化された多文化主義が社会的再配分を度外視したとし、或は無定型的アイデンティティーから市民的責任性（citizen responsibility）を期待することはできないと批判する学者も徐々に増えている（Miller 2000, Calhoun 2007）。さらに、近代化以前の非西欧社会の思想家においても、伝統に執着するよりも、理性を通じた変化の追求を見つけることができるという主張がアジア的価値に対する反論として提起され（Sen 2000）、啓蒙主義の追求してきた諸価値は西欧中心的であるとの批判こそがむしろ非常に偏狭なものであり、人種主義的な偏見から始まったものであるという指摘さえも登場したのである（Bronner 2004）。理念的スペクトルを超えて、そして認識論的違いを超えて、反啓蒙主義的傾向が追求していたことに対する不満は強まっているのである。

このような不満の核心は、個人の自律性を保障するための制度的条件を構築しようとした啓蒙主義者たちの努力があまりにも看過されたということにある。もちろん、啓蒙主義の追求した科学的理性が封建的な伝統や宗教的な偏見を拒否したのではなく、科学的推論によって把握し難い大部分の形而上学的観念を否認する方向に傾倒されたという批判や

(Horkheimer & Adorno 1972, xvi)、進歩に対する無条件的確信に基づいた急進的啓蒙主義が結果的には道徳的教化の根拠としての自然を征服の対象に転落させると共に人間性の破壊まで可能にしたという批判は、依然として有効である(Strauss 1964, 3-5)。また、同じ基準では比較できない「通約不可能」な文化を、一つまたは一連の基準をもって評価しようとする啓蒙主義的な発想が持つ危険性を克服するために、多元性と文化的な特殊性を強調する主張も、依然として大きな意味を持っている(Berlin 2001 (1979), 1-24)。しかし、恣意的な権力への抵抗、根深い政治的・社会的偏見への挑戦、そして封建的秩序を正当化する原則を拒否することで、啓蒙主義の追求した政治的・社会的価値を全て無視することはできない。科学的理性に執着した啓蒙主義によって人間性が破壊されたことは否定できないが、啓蒙主義的な精神が外部から強いられた伝統や神話に飾られた信念から個人を解放させることで、道徳的自律性と批判的思考を持つ主体としての個人性を確保しようとした事実は否定し難い。これと共に、極端な啓蒙主義が意のままに行った政治・社会的な暴力を否認することは困難だが、非西欧社会でも啓蒙主義的な熱望が政治的平等と民主的な討議の制度化に大きく貢献したという事実を、西欧中心主義という言葉だけで批判することはできない。歴史的に露呈された多くの誤謬にもかかわらず、啓蒙主義的な精神が込められている「変化の熱望」(Aspiration for Change)は、ポストモダンの時代を生きている我々にも依然として求められているのである。

このような問題意識から、この論文は、啓蒙主義の問題点を克服するために、近代以前の思想的伝統へ回帰しようとした試みを「古典的共和主義」(Classical Republicanism)の復活という視点から分析すると共に、古典的伝統への回帰が見落としていた古典的共和主義の中核的な構成要素を「熱望の政治」と定義し、ルネサンス期の政治哲学者、マキアヴェッリ(Niccolò Machiavelli)の共和主義を通して、これを補完することを試みる。[1] 具体的には、次の二つの課題に取り組む。第一に、啓蒙主義に対する批判の根拠を近代以前の政治哲学の伝統から見出そうとする、マッキンタイア(Alasdair MacIntyre)とシュトラウス(Leo Strauss)の思想を古典的共和主義の範疇から分析する。前者は啓蒙主義が乗り越えようとした古典的伝統の全体主義的傾向を克服することに失敗した点、後者は啓蒙主義が逸脱しようとした古典的伝統の貴族主義的な要素をそのまま受け継いだ点を指摘することができる。第二に、古典的伝統への回帰が持つ欠点を乗り越え、

同時に古典的共和主義の利点を活かす手法の一つとして、「熱望の政治」を提案する。ここで筆者は、古典的共和主義の中から、「政治変動」または「変化」に対する考えから、啓蒙主義の「進歩」とは区別される政治的「熱望」を探求し、前述した二つの古典的共和主義に対するアプローチが持つ問題点を解消する一つの代案として、マキアヴェッリの共和主義について考察していきたい。

二　反啓蒙主義と古典的共和主義(2)

最近まで政治哲学、又は政治理論分野において、反啓蒙主義は大きく分けて三つの傾向を見せている(3)。第一は、啓蒙主義または近代以前の政治哲学的伝統に戻り、啓蒙主義がもたらした自然法伝統のわい曲や共同体精神の消滅のような現代社会の問題点を克服しようとする傾向である（Strauss 1974; MacIntyre 1981）。このような傾向では、近代の始まりから持続してきた、理性を通して自然が付与した限界を克服するという要求を啓蒙主義的企画と命名し、現代社会が直面している諸問題は、まさにこのような啓蒙主義的企画がもたらした結果であることを強調しようとする。第二は、啓蒙主義をある種の原子化、個人化された個人の権利だけを強調する極端な自由主義伝統の出発点として見る傾向である（Ophuls 1997; Wilson 1993）。程度の差はあるものの、このような傾向を見せる研究者たちは、啓蒙主義を自由主義の極端な形態の出発点として見なす。啓蒙主義は、個人の同意が伴った政治秩序の創出という名の下で、国家と個人を結び付けるリンクを喪失させており、その結果、啓蒙主義が唱えていた高貴な理想は、空虚な権利論理（rights talk）に転落してしまったと批判する。第三は、啓蒙主義が呼び起こした一元論的価値、又は単線論的進歩に対する確信を、二十世紀における全体主義の弊害と結び付けたり（Birken 1995）、西欧中心の啓蒙主義が持つ偏見や社会工学的性格を批判する傾向である（Gray 1996; Gadamer 1989（1960）; Foucault 1979）。このような傾向の中から、啓蒙主義から発現する無定形の自己創造的変化のような特定の内容に対する好感を見つけだすことは可能だが（Foucault 1984）、より核心的な内容を占めているのは、理性に対する無限の信頼と特殊性を無視した同和的支配であらわれる啓蒙主義の認識論的、政治・社会的

特徴に対する憂慮である。

これらの三つの傾向は、相容れないものではないものの、啓蒙主義に対する代案を提示するにあたり、しばしば対立することがある。まず、第三の傾向が強調する特殊性は、第一の傾向においては文化相対主義、又は文化絶対主義の一形態として拒否されたり、批判を受けており、第一の傾向は第三の傾向からは一元論として拒否されたり、批判されることもある[4]。前者にとって後者が強調する個人の自律性や多元性に基づいた寛容は、関係性が断ち切られた無関心に過ぎず、後者にとって前者が追求する共同善や市民的徳性は、啓蒙主義が見せた単線論的な進歩に対する確信がもたらした諸問題を再生産する全体主義的動機や根源主義的探求を内包すると見なされる。無論、前者の立場からすれば後者の批判は適切ではなく、後者の立場からすれば前者の批判は無意味なのである。つまり、第一の傾向は、理性に対する確信については、むしろそれに反感を抱いているという点が強調され、人間の本性や超越的価値に対する拒否感を持っている第三の傾向では、根源的社会性とは受け入れることのできない想像に過ぎない。さらに、第一と第二の傾向の間、そして第三と第二の傾向の間にも緊張が存在する。第二の傾向においても国家と個人を媒介する社会・文化的結束の喪失という側面から自由主義に対する一定の批判が展開されるが、古典的伝統への回帰ではなく同時代の他の伝統を通じて啓蒙主義の克服ができると見る点で、第一の傾向と緊張関係にある[5]。

同時に、第三の傾向から見られる無定形的自己創造に対して、第二のグループに属する学者たちは、これを相対主義だと反発し、第三のグループに属する学者らが第二の傾向を見せる学者を根源主義だと非難することはしばしば見られる。「啓蒙主義的企画」という一言で、啓蒙主義と関連する多様な思考を単純化することができないことと同様に、啓蒙主義に対する諸批判も互いが衝突してしまうほど複雑であると言えよう[6]。

このような複雑さにもかかわらず、古典的共和主義の復活と直接的な関連性を持つ第一の傾向の学者たちにとって、啓蒙主義は一つの単一な企画、又は近代以降長い間形成され維持されて来た同一な意図として把握される。そして、このような啓蒙主義的企画は理性に対する無限の信頼、抽象的普遍主義、そして自然と人間をはじめとする、すべてのものを統制しようとする意図等、いくつかの特徴を通じて、近代性や自由主義の問題点と同じ脈絡で議論される。しかし、

彼らが啓蒙主義という特定の思潮だけでなく、近代自由主義が持つ問題までを批判する点、そして古典的共和主義、或は近代以前の政治哲学に回帰することで自由主義の代案を探るという点では類似しているが、各自が導き出した古典的共和主義の内容と性格は様々である。人間の自然な共同体的属性をアリストテレスから求めるマッキンタイアと、人間理性の限界を認めながらも自然が付与した権利と義務を見出そうと努力したソクラテス的伝統に戻るべきと主張したシュトラウスはいくつかの側面で対立している。マッキンタイアが各共同体の特殊な価値を容認しなければならない理由を否定しないことに比べ、シュトラウスが共同体ごとに特有な規範的物差しを許容していることで「価値相対主義」だと批判されることは十分考えられる（Pangle 2006）。また、前者の立場において、個人は共同体の目的を直観的に認知できるため、公益を自身の権利より優先する義務があるが、後者にとって個人に注入、強要される公益又は共同体の利益は、古典的意味での自然権を無視した誤った思考である。結局、啓蒙主義の問題を克服するために近代以前の政治哲学へ回帰することを主張した学者たちの中でさえも、古典解釈だけでなく古典的共和主義の解釈にも大きく違いがあり、このような差異は彼らの古典的共和主義が反映する顕在的省察と未来の構想においても違いをもたらさざるを得ないのである。

1　マッキンタイアの市民的共和主義

英米の学界においてマッキンタイアの共同体主義（communitarianism）は、反啓蒙主義的な立場から始まった、最も代表的な古典的共和主義の一つである。彼の古典的共和主義が反啓蒙主義的な性格を有する理由は、何よりも彼が啓蒙主義以前の政治哲学に関心を持つ理由を、啓蒙主義の必然的失敗から探しているからに他ならない。彼の見解によると、啓蒙主義の失敗は、根源的な人間の本性に対する見解を排除しながらも、道徳的な教化のない状態での人間本性に対する確定された見解を持っていたことに起因する（MacIntyre 1981, 54-55）。ここで彼の言う根源的な人間の本性とは、一方では個人が属した社会によって形成される、いわゆる埋め込まれた自我（embedded self）、他方では「自然が付与した目的を実現して初めて達成することができる人間性」を意味する。すなわち、啓蒙主義は、個人が属した社会によって形

成されたアイデンティティーを無視したままに、そして個々人の自然から与えられた本性が共同体を通じて如何に発現すべきかに対する目的を失ったまま、抽象的な個人の自由な選択のみを強調したということである。それ故、マッキンタイアにとっては、啓蒙主義で言う個人の自由な選択は自己破壊的（self-destructive）幻想に過ぎなかった。社会から絶縁された抽象的な個人たちの道徳的な判断は、個人の選好を先に立たせる情意主義（emotivism）、或は主観主義（subjectivism）に帰結されるしかなく、伝統から独立した合理性と抽象的な個人が持つ普遍性に基づいて道徳の新しい基礎を確立しようとした啓蒙主義の企画は、共同体的な特殊性から独立した個人の選択の持つ絶対性に焦点を置いた「自由主義的個人主義」（liberal individualism）の弊害をもたらすしかなかったということである（MacIntyre 1988, 335）。こういう点で、彼は啓蒙主義的な企画の失敗がもたらした問題の解決は、人間の根源的な属性と人間の社会的目的が二律背反していない前近代的思惟方式の復元、より具体的には、アリストテレス政治哲学への回帰を通してのみ可能であると主張する。このような文脈において、マッキンタイアの古典的共和主義は、反啓蒙主義的な企画の一つとして提示されたアリストテレスの政治哲学への回帰に端を発する。周知のように、アリストテレスは人間を「政治的動物」（zoon politikon）、すなわち、共同体の一員としての政治的な生活を通してのみ完成することができる本性を持つ存在として見なした（*Politics* 1253a 1-5）。同様に、マッキンタイアも、必然的に人間は共同体の一員であり、共同体を通してのみ幸福（eudaimonia）を実現することができると考えていた。このような場合、個人は共同体の構成員と相互依存するしかなく、共同体が与えるセルフ・アイデンティティーを持つことになる。また、共同体が共有する価値と利益のために献身すべき義務と、共同体のアイデンティティーと構成員間の連帯を維持すべき責任を持つようになる（MacIntyre 1981, 146-164）。同じ前提で、マッキンタイアは、市民的徳性を特定の共同体のアイデンティティーを持った人たちだけが有する、特定の共同体に対する忠誠心であると定義する（MacIntyre 2002（1984）, 44）。ここでは、市民的徳性は、実際に一緒に生活を営む共同体の性格、メリットや業績に対して感じる、具体的な対象のある愛情である。したがって、普遍と価値中立という自由主義的個人主義は否定され、特殊とその共同体の構成員だけが共有する価値が何よりも優先され、このような条件を満たすことができる愛情は、市民が備え持つべき核心的な道徳的徳性となる（MacIntyre 2002（1984）, 47-50）。この

ように再構成されたマッキンタイアの古典的共和主義は、共同体主義の認識論的、政治・社会的基礎を提供しており、最近は「市民的共和主義」と呼ばれている。その特徴は表1の通りである。

マッキンタイアの「古典的共和主義」への回帰が、生活の場、人生を共有する共同体の構成員、そしてこのような生活様式への愛情と連帯を強調させる役割を果たしたことを否定するのは難しい。また、自由主義がもたらした個人化と原子化、個人に最終判断を任せる主観主義がもたらしてきた道徳的喪失に対する共同体的代案を提示した点では、大いに貢献したと言えよう。しかし、マッキンタイアの「古典的共和主義」への回帰は、次の二点から、成功したと評価するには不充分である（拙稿 2003）。第一に、彼の市民的共和主義は、市民的徳性と共同体の盲目的な忠誠が区別されることを示すことに失敗した。彼の言う市民的徳性は、共同体の維持や結束という目的のためには構成員の命までも要求しているが、啓蒙主義者たちが要求していた個人の自律性と市民的自由を保障する原則を提示しているわけではない。むしろ、相互依存の互恵的関係を通して連帯が形成されれば、共同体がどのような形と性格を持つかについては、全く考慮されていないのである。第二に、彼のアリ

表1　自由主義とマッキンタイアの「市民的共和主義」

	自由主義	市民的共和主義
人間観 （認識論的違い）	(a) 人間は分離、孤立しており、独立的である。 (b) 人間が社会を構成することで追求するのは、群集する動物と類似、もしくは同一な理由である。すなわち安全（security）である。	(a) 人間は本質的に社会的であり、相互依存的であるため、関係性の中で存在する。 (b) 人間が追求するのは生存ではなく、良い人生（eu zen）、すなわち幸福（eudaimonia）である。
政治・社会的観点	(a) 普遍主義：人間の普遍性を想定する。文化的違いと関係なしに人間が追求することは同じである。 (b) 主観主義：最終的判断は、個人に帰属する。従って、全ての選択は個人の意思が優先する。	(a) 特殊主義：共同体から抜け出すような人間は存在しない。それと同様に、共同体に所属している者は、それぞれが異なり、文化的違いを有する。 (b) 客観主義：人間は直観的に、共同体に所属すれば、その共同体が追求する目的を認知し、これを通してアイデンティティーを持つ。

ストテレスに対する解釈も恣意的である。古典の研究者たちも指摘しているように、アリストテレスの政治思想を、公共善のための個人的有益の犠牲という形で単純化することは、極めて偏狭な解釈である（Duvall & Dotson 1998）。アリストテレスの思想において、共同体の目的として想定された友愛（philia）が、政治的生活（bios politikos）によってのみ実現されるという解釈は適切である。しかし、アリストテレスにおいては、社会契約論の中で発見される協力同様、ルソーの一般意思に代表される社会的連帯も不在しているという事実が十分に考慮されていなかったのである。彼の政治的共同体（koinonoia politike）は、自由な市民が自由に選択した関係に基づいており、それ故に彼の主張する政治的友愛（philia politike）には、個人の有益と公共の善がすべて包括されうるのである。それにもかかわらず、マッキンタイアは政治的共同体に拡大された「友愛」を意味するアリストテレスの統合（homonoia）を市民的自由に先立つ特定の目的や集団的な公共善に置き換えてしまったのである。

したがって、マッキンタイアの主唱した「古典的共和主義」への回帰、つまり市民的共和主義は、公共性に対する過剰な強調によって、個人の自律性が侵害されるという憂慮、そして共同体志向的な政治・社会的諸原則が全体主義的統制へと転落することを防げる原則を提示することができなかったという指摘から、決して自由ではない。個人の自律性を、個人が自らの選択に対する最終判断者であるとの推定と、自分が同意したことによってのみ支配されるという前提が保障された状態と見なすのであれば、共同体の利益に個人の利益を従属させることを要求しながらも、個人の自律性を具体的に保障できる原則を提供できない市民的共和主義は、啓蒙主義の弊害を防ぐために啓蒙主義が克服しようとしてきた古い問題を再び呼び起こすに過ぎない。さらに、個人の自律と個人の同意に基づいて展開している現代民主主義の一般的要求に照らしてみると、マッキンタイアの古典的共和主義は、自己決定性の足りない、また道徳的にも自律的でない個人を量産することになるという指摘を受けざるを得ない。もちろん、彼の古典的共和主義への回帰が、公益を共同体から独立した個人の選好が集積されたものとして理解する自由主義に対する批判に大きく寄与したことは否定できない。しかし彼の古典への回帰は、共同体的義務だけを過剰に強調することによって、自由主義と啓蒙主義が提供した個人の自己決定と道徳的自律の範囲を縮小させたという非難を避けられないのである。

2 シュトラウスの貴族的共和主義

シュトラウスの古典的共和主義も、いわゆる反啓蒙主義的な企画に端を発する。彼の反啓蒙主義的な企画は、大きく二つの方向性を有する。第一には、「近代性」（modernity）に対する批判である。彼はソクラテスから始まった古典的政治哲学からの離脱が近代性の持つ問題の出発点であると見ている。最初の離脱は、マキアヴェッリである。彼にとってマキアヴェッリは、哲学的議論から政治的実践を区別し、さらに道徳的な自省の根拠とされていた自然を人間の力で征服することができると主張した初めての近代的政治思想家であり（Strauss 1988a, 84-85）、初めての啓蒙主義哲学者である。

> マキアヴェッリは、多数を新しい方式と秩序に引き込み、その結果、一人または少数の考えを多数の意見として、そして、その他のものを大衆的な力に転換させる宣伝を通して、哲学と政治権力の一致が到来できると信じた初めての哲学者である。マキアヴェッリは偉大な伝統と断絶し、啓蒙主義を起こしたのである（Strauss 1979（1958）, 173）。

ここで言う「偉大な伝統」とは、ソクラテスから中世まで受け継がれた古典的政治哲学を指す。たとえ「哲学と政治権力の一致」が最も望ましい場合だったとしても、このような伝統における一致は人間の能力外のことであった。それは、卓越した哲学者が政治権力を持つのは可能だが、そのようなことはなかなか起きない、言わば偶然としか説明しえない動因によって左右されるからである（Strauss 1974, 166-202）。これに対して、マキアヴェッリは、自らの考えと自分が構想した理想的な政治体制を、大衆に宣伝することによって、理想国家に対する構想を実現することができると信じた初めての啓蒙主義哲学者だったのである。そして、シュトラウスはマキアヴェッリから始まった古典的伝統からの離脱が市民社会と一般意思によって形成された習性（habituation）を通して、非合理的な人間性が克服できると主張したルソー

によって急進的に進化し、歴史の合理性と発展性を否定するニーチェの悲劇的展望を通して、ファシズムにあらわれたと見る（Strauss 1989a, 89-98）。言い換えれば、自然が与えた限界を克服することができるという幻想と、人間性を社会工学的に再構成しようとする企画が、最終的にはファシズムと共産主義に行き着いたのである。つまり、近代の暴力性は、理性による人間改造を夢見ていた啓蒙主義の企画を通じて、既に予告されていたのである（Strauss 1997, 97-98; 1964, 1-12）。

第二は、近代のもたらした諸問題を解決するための古典的政治哲学の伝統への回帰である。シュトラウスの言う古典的政治哲学は、啓蒙主義的企画と比較すると、次の三つの側面で大きな差が見られる。まず、自然から与えられた限界を征服しようとしたり、社会工学的な人間性の改造を目的としない。むしろ古典哲学では、自然から与えられた人間の限界を認め、人間の本性と能力の違いを熟考する（Strauss 1979, 120-164）。また、古典的政治哲学において、哲学者たちは政治社会を理解しようと努力するが、治めようとはしない。大衆に向けて訴えかけたり、或いは宣伝したりすることで、哲学的企画を実現するために政治権力を獲得しようとはしないのである（Strauss 1979, 165-251）。最後に、古典的政治哲学は、最も自然な形の政治的共同体を望ましい政治共同体の規模であると理解する。民族国家、或は巨大な近代の政治的共同体ではなく、小規模の上、お互いの友愛を確認することができる都市を最も望ましい政治共同体として見ていたのである（Strauss 1979, 252-323）。このような三つの側面には、一次的に啓蒙主義の企画が包含している人間性の改造と大衆的宣伝を克服しようとする意思が存在する。しかし啓蒙主義の企画に対する批判は、彼が古典的政治哲学を通して得た哲学的説得と民主的討議に対する否定的な立場も含んでいる。実際に、彼が考える政治と哲学の相関関係は非常に悲観的なものである。彼にとって、プラトンが哲学と政治権力の一致を通して獲得できるとする「最上の都市」（kallipolis）が達成できない理由は、このような一致が偶然、または人間の統制から離れた超越的存在の力を必要とするということだけではない。哲学者は一般市民を説得することができず、一般市民は哲学者がそういう役割を果たすように説得できないからである。窮極的に、彼は哲学的説得と民主的討議で達成できない領域又は政治的課題には、圧倒的な力や暴力が必要だという見解を表明するのである（Strauss 1964, 123-125）。

このような脈絡で、アリストテレスの解釈を通して再構成されたシュトラウスの古典的共和主義の特徴は、次の四つにまとめることができる（Strauss 1964,13-49; 1968, 9-25）。第一に、物質的に自己充足的（self-sufficient）であり、政治的に自治（autonomy）を享有できる最適の空間として都市を想定する。民族国家のような大規模の政治共同体は、都市で享有できるような政治的人生を提供することはできない。ここで都市の主な目的は、構成員が高貴な人生（the noble life）を享有することであり、このような人生は各自の徳性が発現する時に実現可能なため、何よりも自由な教育が必要である。第二に、道徳的に真摯（spoudaioi）かつ品格ある（kaloikagathoi）市民の徳性が、市民的責任性の内容として示される。このような責任性は自由な相互関係、自由な教育、一人一人の特性に見合う人生、そして政治的人生への参加によって形成されるものである。第三に、物質的な豊かさよりも卓越性が尊重される、社会・経済的環境が要求される。ある程度の物質的な豊かさは必要なものであろう。しかし、物質的な豊かさが目的となってしまったり、それが尊敬されるような社会となってしまってはいけない。むしろ政治的生活の中であらわれる個人の卓越性が認められる社会にならなければならない。第四に、人民の政治参与が許容される民主政と、識見と卓越さが重視される貴族政の混合が最善の政体として示される。つまり、市民が貴族の腐敗を防ぎ、同時に都市の軍事力の中枢的な役割を担うことができる制度が必要であり、また日常生活からは推論するのが困難な事案を解決できる能力を抜擢する制度が必要となるのである。

総合的に考えると、シュトラウスの再構成した「古典的共和主義」は、マッキンタイアの市民的共和主義の持つ全体主義的傾向性を克服することができる、複数のメカニズムを持っている。特に、自由な教育を強調することで、ある政治哲学的な理念を社会工学的に注入（indoctrination）することができる通路を遮断したという点は素晴しい。しかしシュトラウスの提案した古典的共和主義は、貴族的共和主義という非難を免れることはできない。軍事力の主要な根幹として市民を想定しており、市民に圧制と腐敗を監視する役割を与えることだけでは、民主政の内容を受容れたとは言えない。むしろ貴族的な要素が、まるで古典的共和主義の核心的な内容のように表明されているのである。市民的な次元での公論（endoxa）に対して極めて否定的な態度を見せていた古典的政治哲学の内容を、人間の本性に対する観察の一つであるように提示したり、市民的勇気と高貴な暮らしへの執着が、政治社会的な不平等と政治社会的な操作さえも正当

化させる余地を与えたり、少数者だけが享有できる道徳的真摯さや品格を人間的卓越さとして見なしたのである。たとえ、アリストテレスの時代に限定した民主主義に対する批判であるにしても、アテネの民主主義を支えていた自由の意味が、政治的平等の制度化――法の前の平等（isonomia）、互選（isokratia）、生まれの差別禁止（isogonia）、そして発現の自由（isegoria）――を通して保障されてきたという事実は看過されたのである。その結果、大衆に訴える哲学に対するシュトラウスの懸念が、大衆の公論に対する不信のように映るのである。

三　マキアヴェッリと熱望の政治

1　熱望の政治

マッキンタイアとシュトラウスの古典的共和主義への回帰が失敗した理由は、何よりも、進歩或は成長への関心がまるで啓蒙主義の専有物であるかのように認識されていたからである。古典的政治哲学においても、我々は十分に「進歩」、または「変化」に対する期待を見付けることができる。もちろん、古典的政治哲学から、啓蒙主義の企てが見せていた無限の進歩に対する確信や特定の方向性を導き出すことはできない。それにもかかわらず、古典的政治哲学の伝統において、進歩或は変化への期待は様々な形で現れている。ソクラテスが市場を巡りながら、人々の無知を教えようとしたことと同じように、古典的政治哲学における成長と変化は、必然というよりは一つの可能性としてあらわれる。むしろ、変化の可能性を否定する哲学を否認し、反復と慣性を通して、より良い社会への成長を拒むような政治家たちを拒否したのである。これを熱望の政治と呼ぼうと思う。古典的政治哲学にあらわれている熱望の政治の特徴には、大きく分けて三つの側面がある。第一は、変化の自然性を認めることである。このような特徴は、特に古典的な意味において政治変動に言及するときにあらわれる。古典的な意味において、政治変動は三つの類型に分類される。その一つは、循環（kyklos）である。政体の循環（anakyklōsis）や政体の変化（metabole）は、単純に超人間的動因によって左右されたり、自

然的な経路を通して変化される現象のみを指すのではなく、人間能力の限界と有限性に対する自覚を悟らせる教育内容をも盛り込んでいる。二番目の類型は、紛争（stasis）である。党派的紛争を指すこの類型は、主に憤慨心や不満が爆発することであらわれる。政体の変化を伴う場合もあるが、そうでない場合も存在する。このような類型の政治変動についての言及は、そのほとんどが調和（concordia）を強調する。第三の類型は、革命または集団的蜂起（neoterismos）である。それは、意図的に組織、計画された体制の変革という点で、近代的な意味での革命に最も近い形であるが、一般的には否定的な意味での陰謀と集団蜂起を指すか、堕落した政治体制から疎外された階層、または集団の変化への熱望を言う。こういう類型の政治変動は、およそ善良な人々は革命を企てないという点が強調されており、恨めしいこと（thumos）を抑制する節制の必要性を伝えようとする目的で記述される。自然が与えた人間の限界、そしてこのような限界を通じた教育的な要素がその核心的な内容ではあるが、変化の自然性に注目する古典的政治哲学においても政治的な生き方の変化は意図されていたのである。

第二の側面は、個人の知的成長の強調である。集団的なレベルの知的成長を意図するわけでもなければ、ある特定の方向に向けてすべての人々を啓導しようと意図するわけでもなく、一人一人の知的成長と変化は、古典的政治哲学においても極めて重要なテーマであった。完全な知恵を取得することはできないと考えていたが、我々は、プラトンの著述の中で何よりも重要なのが「智恵の追求」であることを自覚することになる。人間の限界は確かに認知していたが、原則的に、無限の知的成長の可能性を閉じたわけではない。啓蒙主義との間で大きな相違があるとしたら、このような知的成長が、直ちにその社会の成長を引き起こすとは考えていないという点である。特にアリストテレスは、政治社会的な成長と知的成長を明確に区別しており、政治社会的な制度の構築に必要なものと知的成長に必要な要素とを区別した（*Politics* 1257b 25-28）。それは、知的成長を追求する人々はどの共同体においても少数でしかなく、そのような少数者が社会に及ぼす影響も極めて少ないと考えたからである。誰もが知識を追求できる、また誰もが知識の恩恵を享有できるが、知識を追求する者も知識を取得した者も少数である。結論的には、啓蒙主義の企画で見られる、知的成長と社会的な成長の同時性や成長過程の破局的終末のような、必然的結末や目的を想定したわけではないが、個人の知的成長に基

づくより良い生き方への熱望をあきらめようとはしなかったのである。

第三の側面は、確定性（certainty）より蓋然性（probability）に注目した点である。特に、ある典型（eidos）を提示するより、蓋然性（probability）に基づいたアリストテレスの政治的な修辞に関連する記述が目を引く。これは、次の三つの側面からまとめることができる。第一は、認識論的な側面であり、アリストテレスの修辞学は、大衆的説得についてプラトン以降維持されてきた一般的偏見を克服することに手助けをする。アリストテレスは、学ぶことはそれ自体が人間に楽しみを与えるので、真理や正義は虚構よりもさらに広まるし、同じ理由から真理と正義は大衆的修辞を通じて伝えられると主張する（*Rhetoric* 1355a 20-23, 35-28）。アリストテレスの真理と正義の説得可能性に対する楽観論は、同時に大衆に対する楽観論を意味するのであろう。第二は、政治的な側面であり、修辞とは、大衆が持っている検証された意見（endoxa）に従属せざるを得ないと認めながらも、政治的な討議に関連する修辞は、検証された意見を超越する必要があるとする。アリストテレスの大衆的修辞は、大衆の意見の異質性が形成した「政治的不確定性」において、最も適切な手段を追求する技術である。すなわち、大衆の趣向におもねる欺瞞的煽動と分離されており、また絶対性を追求する科学的な論証とも区別される、いわゆる政治的実践で必要となる可能性の美学を目指したのである（*Rhetoric* 1359b 9-16）。第三に、技術的な側面として、説得するにあたって感情（pathos）に訴えることを可能にしたという点である。アリストテレスは、感情は行為を誘発するための手段ではなく、真理や価値に対する理性的判断そのものである、とする（*Rhetoric* 1384a 22-36）。絶対的な真理だけを固執しない態度と、専門性の有無を問わず誰もが行使でき、そして公共の判断から好ましい政治的な生活を構成できるという可能性に注目したのである。

このように、古典的政治哲学の伝統の中から、我々は様々な「変化への熱望」を発見することになる。言い換えれば、政治変動についての記述は、単に宿命的な繰り返しを意味するのではなく、調和と安定のような、より良い世界に対する希望を盛り込んでいた。また、集団的なレベルでの理念的教化ではなく、個人の知的成長に対する期待は、まさに無限の成長への期待をはらんでいた。そして、政治的な宣伝とは区別された大衆的修辞を通じて、ある絶対性を追求するよりも人々が作り上げていく政治的プロセスを通した「変化の熱望」に注目したのである。もし啓蒙主義が持っている

個人の自律性や政治的平等のような「より良い世の中への変化に対する熱望」が、我々にも依然として有効な政治的原則であると言うことができれば、古典的政治哲学への回帰は、このような変化への熱望を排除することにより、即興の変化を受動的に受け入れようとする勧告から独立する必要があるだろう。なお、古典的共和主義の復帰も、啓蒙主義を介して取得した個人の自律性や政治的平等のような政治的原則を持続的に発展させていくことができる枠組みを必要とするのである。

2 マキアヴェッリの熱望

マキアヴェッリは、誰よりも古典的意味の「熱望の政治」が蘇ることを望んだ思想家である。彼の二冊の代表作から、彼が如何に「熱望の政治」の復帰を望んでいたかを推測するのはそれほど難しくない。『君主論』の最終章で、彼はイタリアを難局から救う未来の君主に「数多くの革命（tante revoluzioni）と数多くの軍事行動（tanti maneggi di guerra）でイタリアから軍事的勇猛が消えてしまったように見られても」驚くなという言葉を唱えており（*Principe* 26, 192）、『ディスコルシ』（*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*）は古代人の「熱望の政治」を模倣すらできない同時代の人々に対する嘆きから始まっている。

> 思うに、古代（la antiqua）に対する崇拝の風潮は深く、かつ数えきれないほど実例がある。すなわち、古代の彫像のかけらを巨額の金をはたいて買い入れ、座右において撫でまわし、家の誇りとしたり、さらには芸術家に依頼して、模造させ、芸術家は全作品を大変な努力をはらって再現している。これに対して、歴史が我々に伝えてくれる、あの古代の王国や共和国が演じた気高い役割についてはどうであろうか。現代人ときたら、古代の国王、軍人、市民、立法者、そのほか祖国のために身を投げだして活躍した人々に対しては、彼らの行為を手本としようとはせず、口先で褒めるだけである。すなわち、そこには誰も古代の美徳（antiqua virtù）の痕跡（segno）すら認めようとはせず、軽くとりあつかっている始末である。私には、この風潮が残念に思えてならない（*Discorsi* 1.proemium.3）。

それにも関らず、マキアヴェッリは古代の美徳を再現するために古典政治哲学への回帰を言わない。むしろ、古代より現在の長所を凝視することを望んだし、現在を土台に自らの時代の劣悪な状況を克服することを望んだ。このような側面は『ディスコルシ』の第二巻のはしがきにもあらわれている。

（イ）人間は、しばしば理由もなしに過ぎさった昔をたたえ、現在を非難する。このように古い時代に愛着をそそられがちな人々は、歴史家が書き残した記憶（la memoria）を手掛かりとして知りうるような古い時代だけにとどまらず、既に年をとった人々がよくやるように、自分たちの若かった頃に見聞きした事柄までも称賛する方式（modo）で、過去の熱情的な支持者（partigiani）である。（省略）第一［の理由］は、古い時代の事柄が完全に理解されず、昔の人は自分たちの時代の恥になるような時事を、隠ぺいしたり、自分たちの名誉になりそうな事実を飾りたてたり、大げさに表現したりするものである。（*Discorsi* 2.proemium.1）

（ロ）人間の欲望（appetiti umani）は満足を知らない。なぜなら自然から人々はすべてのものを熱望するように作られたが、運命はそれらの中から僅かしか得ることを許さないからだ。このようなことから常に人間の胸中には不満が絶えず、自分らが所有したことに対する嫌悪が誘発される。こうして人々は現在を非難して、過去をたたえて、そして未来にあこがれるようになる（*Discorsi* 2.proemium.2）。

ここでマキアヴェッリは二つを指摘する。まず、（イ）で見るように、過去に対する称賛は「歴史に対する真の知識」（vera cognizione delle storie）の欠如がその理由であるとする。彼は『ディスコルシ』第一巻のはしがきにも類似なことを語っている。過去に対する叙述が時間の流れの中にわい曲、または退色したまま伝えられており（*Discorsi* 1.proemium.7）、これが同時代の人々が過去の偉大な人物の行為を見習うのが不可能だと考える理由であると嘆いたのである。そして、過去に対する称賛は、人間が直面する自然的限界から誘発されたという指摘である。彼は自然から与えられた限界と人

間の欲望（desiderio）を常に関連させており、ここでは過去に対する称賛を人間の限界から始まった感情と結びつけている。（ロ）で見られるように、「すべてのものを持ちたいが、すべてのものを獲得することはできない」ということを人間が克服できない限界として、そして「過去に対する称賛」をこのような限界から始まった、満足を知らない欲求が招いた結果として説明している（cf. *Discorsi* 1.37.4）。これらの二つの指摘を総合すれば、マキアヴェッリは同時代の人々が抱く未来に対する熱望を、過去に対する無知と現在に対する非常識が表わした不適切かつ虚しいものとして認識していることが分かる。

ところで、マキアヴェッリは自分が言う古代の偉大さ、または古代の「熱望の政治」がどのような方法で回復できると考えていたのか。過去と現在、そして現在と未来に対する複雑な関係の中で彼が述べる「熱望」の望ましい方向は何処に向かっていたのだろうか。このような問いに対する一つの解答を『ディスコルシ』から探すことができる。

（イ）世の識者は次のように語る。（省略）この世の中のすべての出来事は、古代にそれぞれ相応する前例があるので、何が起きるのかを知ろうと思えば、今までどんなことが起きたかを考慮しなければならない。この理由は、このような事が同じような情熱（passioni）を持っていて、常に同じような情熱を持つ人々によって、動かされてきたので、必然的に同じような結果に帰結するからである（*Discorsi* 3.43.2）。

（ロ）［何故、ハンニバルに抵抗したすべてのイタリア都市と、すべての人々が彼に従うようになったのかを］じっくり考えてみれば、幾多の原因があることが分かる。まず、第一に、人間は新しいもの（cose nuove）を熱望し、不遇なものと同様に、また恵まれた者も、ひどく新しさ（novità）を追求することが多々ある。［*Discorsi* 1. 37で言及したように、また事実そのとおりなのだが］人間は良い時には退屈し、不遇の時には悲嘆にくれるものだからである（*Discorsi* 3.21.5-6）。

（ハ）一国の政府を改革（riformare）しようとする人は、［自身が改革したことが］すべての人に受け入れられて、満足してこれが維持されることを望むように、少なくとも過去の方式の外見（ombra）だけでも存続させておく必要が

ある。たとえ新しい制度が過去のものと事実上完全に違うものになったとしても、制度を変えたと市民に思われないようにしむけなければならない（*Discorsi* 1.25.2）。

既に述べたように、マキアヴェッリの主張は三つの違うレベルの思考が結合したものと見られる。最初に過去に対する真の知識を持っているならば、現在起きている問題と未来に生じうる問題を解決できる方法を導き出せる、ということである。その理由を、彼は常に同じような「情熱」を持っているからであると明らかにしている。第二に、同じような「情熱」は有利な立場の者も不利な立場の者も、変化を求めるように仕向けるということである。変化に対する熱望は、まさにすべてのものを求めるが獲得できない、人間の「新しいもの」に対する情熱から始まるからである。第三に、変化は漸進的に形成されなければならないということである。馴れない新しいものは人々を混迷させており、特に「新しくて自由な生き方」（uno vivere nuovo e libero）を導入しようとしたり、「新しい方法や方式」（modi e ordini nuovi）を発見することはより一層そうである（*Discorsi* 1.25.5 & 1.proemium.1）。

綜合的に見ると、マキアヴェッリは熱望の政治を回復する方法を、古典的政治哲学への回帰ではなく古典的政治哲学からの断絶、または修正から獲得できると見ている。たとえ、彼が古代の栄光を回復するために古典的政治哲学と古典的熱望の政治を模倣しなければならないと力説したことは事実だが、彼にとって古代それ自体は自らが夢見た熱望の政治とはほど遠いものだった。古典的政治哲学は、現代に相応するときにのみ「効果的な知識」（verità effettuale）となり、このような知識の総体がまさに「歴史に対する真の知識」であると信じていた（*Principe* 15.147）。したがって、彼にとっては「個々人の知的成長」または「善」（bontà）に対する熱望が人間の本性の中にあるか否かはそれほど重要ではなかった。代わりに、彼は「共和国を創設して法律を制定しようとする者ならば、あらゆる人間は悪であること、機会さえ与えられればいつでも邪悪な精神を使おうとすることを前提（presupporre）にしなければならない」とする（*Discorsi* 1.3.2）。同じ脈絡で、古代の栄光を再現することを望む者は、このような前提に立って人間を見なければならず、過去に対する知識と現在に対する観察を通して、可能な未来を夢見なければならないということである。結果的に、マキアヴ

ェッリにあっては古典的意味での熱望の政治が持っていた認識論的基盤、すなわち「個人の知的成長」という第二の要素は、拒否されているのである。

3　マキアヴェッリと古典的共和主義

マキアヴェッリの離脱は、「個人の知的成長」に対する懐疑というより、「政体の循環」に対する拒否において、より明確になる。『ディスコルシ』でマキアヴェッリが言う政体の循環、より具体的に政治体制変動（mutazione di stato）と関連した叙述には二つの形態がある。一つはポリビオス（Polybius）の政体循環論と類似な言語で表現されたもの、もう一つは共和政と僭主政、そしてその逆方向への反復的な変化である（拙稿 2003）。一番目の場合は、マキアヴェッリが原始君主政、王政、僭主政、貴族政、寡頭政、民衆政、暴徒が支配する衆愚政（ochlocracy）、そして原始君主政に戻る意味での循環（cerchio）を言及したくだりで登場する（*Discorsi* 1.2.24）。しかし最初で最後に「循環」を言及したこの一節も、彼の話題は「循環」でなく、共和国の持続可能性だった。「[共和国が] 同一な政府（governi）に戻ることは殆どできない」という言葉で始まった一節で、彼は計画（consiglio）と力（forze）がない共和国は従属しかねないと言っている。結局、古典的言語を使ったが、古典的政治哲学が「循環」を通じて伝えようとした教育的内容は薄まったのである。なぜなら、人間能力の限界と有限性に対する自覚ではなく、自足的共和国が帝国（imperio）に膨張する他ない理由を教えているからである。二番目の場合は、より一層そうである。この場合はマキアヴェッリが「回帰」（ritornare）という表現を通して、自由な状態から奴隷的な状態に、またはその逆方向の変化を説明する部分である。ここで、マキアヴェッリは古典的意味での「紛争」が持つ教育的内容を政治・社会的葛藤の順機能と逆機能に対する内容に転換する[7]。古典的政治哲学が「紛争」という表現を通して「調和」の必要性を教育しようとするに比べ、彼は「分裂」（disunione）という表現を通して奴隷状態から自由な状態への変化と、市民の政治参加を許した政治体制から僭主政への転落を防ぐ制度的装置の必要性を力説している（拙稿 2004）。ローマで行われた元老院と民衆の「分裂」に対する叙述で見られるように（*Discorsi* 1.2.1-3）、「分裂」を通じて市民的調和を強調する古典的解決手法より「葛藤」を通して、「市民的牽制力」と「慎重なリ

ーダーシップ」の必要性を力説しているのである（拙稿2008）。

このように、「循環」と「分裂」に対する古典的解釈からは離脱しているものの、マキアヴェッリが古典的「熱望の政治」から完全に断絶しているわけではない。第三の側面、つまり政治の可能性はむしろ強化された形であらわれる。

> 共和政は、君主政より一層壮大に、そして長く持続できる（Quinci nasce che una republica ha maggiore vita e ha più lungamente buona fortuna）。なぜなら、共和国はその共和国にある市民の多様性を通して、時代状況の多様性に自らをより一層上手く適応させるからである（*Discorsi* 3.9.11）。

変化に自らを適応させることができず、一つの方式だけを固守する者の不幸を言及しながら、マキアヴェッリは、君主政に対する共和政の優れた点を、同じ理由から探すことができると述べている。人生と同様に、政体の運命も変化にどれほど上手く適応するかに掛かっているというわけである。しかし、彼は全ての人々が自らの方式を変え、変化に適切に対応することができるとは考えていなかった。ファビウス（Fabius Maximus）とソデリーニ（Piero Soderini）に対する彼の評価からも分かるように、状況によって自らの方式を変えられる人間はそもそも稀である（*Discorsi* 3.8.3.9）。それと同様に、君主政は状況に適切に適応できないため、多様な気質を持った市民の広範囲な政治的参加が保障される共和政より長く持続することはない。したがって、共和政の生存と拡張の問題は、政治的可能性と内部の多様性の関係に掛っている。

> すべての［古代の良い］ものは、自由な人生（vivere libero）から出ており、今の［無秩序は］奴隷的人生（vivere servo）から始まった。既に説明しておいたように、ありとあらゆる面で自由を享有していたすべての国や地方は大きく繁盛した。なぜなら、昔ははるかに人口も多かった。ここでは結婚がより一層自由で、男性には結婚するのがより一層望ましいことであり、彼らは自分たちが養える限り、先祖から受け継いだ財産をなくしてしまう恐れがな

い限り、子供が生まれてくるのを喜んでいたからである。彼らは［彼らの子供らが］奴隷でなく自由人として生まれたことだけでなく、［彼らの子供が］能力（virtù）さえあれば、統治者（principi）にもなれるということを承知している。したがって、このような国家のもとでは、農業と手工業によって［都市の］富は増え続ける。なぜなら、自分達が獲得した財産を享有できる場合には、誰であろうと進んで富を増やすのに精を出し、人々は競って私的利益と公的利益（commodi）を考えるようになり、この二種類の財産はどちらも驚くばかりの成長を見せることになる。ところで、奴隷状態に陥っている国家（paesi）では、これとは全く反対［の現象］がみられる（*Discorsi* 2.2.43-48）。

ここで、マキアヴェッリは自由が最優先的条件であり、この条件が満たされなければ都市は窮乏で虚弱にならざるを得ないという論理を表明している。自由は、一方では個人所有の保障と家族の安全を内容とする私的領域の保護と関連され、他方では政治参加と政治指導者になることができる平等な機会が保障された政治領域の確立と結びついている。彼にとって共和政が時代的変化に対応するためには、何よりも前者が確立されなければならない。なぜなら、前者の条件が満たされないならば、多くの人々が集まることはないし、結果的に後者が保障されても、時代的変化に対処できる人材を確保できないからである。言い換えれば、自由は人生の目的でなく人生の条件であり、ローマ人のように豊かで強い政体を望むなら市民の政治参加を認めるべきであり、このような市民が享有する自由な人生と市民の政治参加に伴う葛藤は、決して有害ではないということである。

このような叙述を踏まえてみると、マキアヴェッリの共和主義と古典的共和主義、究極的にはマッキンタイアの市民的共和主義とシュトラウスの貴族的共和主義のような現代版の古典的共和主義の間には大きい違いが存在する。第一に、マキアヴェッリの共和主義と古典的共和主義は、人間観と政治社会的観点で大きい違いを見せる。古典的共和主義が群集の自然性を認めるか、若しくは部分的に認めるのに比べ、マキアヴェッリの共和主義は群集の自然性を拒否し、或はそれを前提としないのである。そして、前者が政治参加を個人の自己愛（self-love）の発現として見なすことで政治の手段的性格より自己実現性を強調するのに比べ、マキアヴェッリの共和主義は政治の手段的性格をより強調する（拙稿

2007, 132-136)。前者では自足的共同体の中での公益の実現が理想的政体の下絵となるが、マキアヴェッリには個人の自由と市民的葛藤を通じて膨張したローマ共和政が熱望の対象となるわけである。第二に、マキアヴェッリの共和主義はマッキンタイアとシュトラウスが復活させようとした古典的共和主義と緊張関係にある。市民的共和主義で強調する共同体に埋め込まれた個人から確認される公益は、政治的人生の条件としての自由という観点から拒否され、良い人生（eu zen）に向けての個人的知的成長の要求を含むシュトラウスの貴族的共和主義は、人民の政治参加を通じて強くて長く持続する共和政を作り出そうとする考えとは対立することになる。マキアヴェッリにとって、マッキンタイアはローマ人の栄光を再現できないと主張した同時代の知識人たちと同じように、市民的自由ではなく、公益のみを強調する立場であるという点で拒否され、人民の政治参加が政治的不安だけを募らせると主張した、当時の貴族の主張を連想させるシュトラウスの見解は、民主的リーダーシップの必要を除いては、市民的牽制力という点で否定されるのである。

四　おわりに

この論文は啓蒙主義の失敗を克服するために、近代以前の古典的共和主義に戻っていこうとした試みを分析して、啓蒙主義から、我々が持続的に発展させる知的資産として「熱望の政治」を、古典的政治哲学の伝統の中で再構成し、このような熱望の政治を示す典型として、マキアヴェッリの政治変動の記述を提示した。ここでは大きく二つの側面が強調された。第一に、マッキンタイアとシュトラウスの「古典的共和主義への回帰」は、啓蒙主義の失敗を克服できる手がかりを提供したが、我々が啓蒙主義から獲得した知的資産を持続的に発展させることには失敗した。マッキンタイアは、啓蒙主義の企ての失敗を最も劇的に示した全体主義の傾向を持っており、シュトラウスは、我々が啓蒙主義を通じて手に入れた政治的平等を損なうような貴族的性格が著しい。第二に、特定の方向性がなくても、変化への熱望が盛り込まれることができる、成長或は進歩に対する思惟が、古典的政治哲学の伝統の中から見出せることを論証し、さらに古典的共和主義からの離脱にも関わらず、熱望の政治という観点を固持したマキアヴェッリの政治変動についての記述

を一つの提案として示した。これらの過程で、マキアヴェッリの政治変動に関する記述は、古典的共和主義の言語を用いているが、「政治の概念性」を除いては、古典的共和主義が伝えようとした前提と原則が修正、又は拒否されている点が浮き彫りになった。

マキアヴェッリの「熱望の政治」は、道徳的・哲学的な生き方の内容を盛り込んでいなかったため、ソクラテスから受け継がれた古典的政治哲学の伝統から断絶されたと言えよう。しかし、自分の著述を読む人々の市民的生活について悩んだという点で、マキアヴェッリからも古典的政治哲学の「熱望の政治」の内容を見つけることができる。たとえ、マキアヴェッリの共和主義的な理想に基づいた熱望の政治は、「ソクラテス的」な物差しでは卑賤な人生でしかないが、若くて野心に満ちた青年たちが、革命的前提の道を選択せずに、真の政治的生活（vivere politico）の回復に献身するような内容が、そこには含まれている。実際、彼の言述の中には政治的判断によっては決して変わらぬ性質のものが存在しており、このような種類の言及は政治的助言と制度的構想として表現される場合でも、一貫した認識論的前提と政治・社会的眺望を持っている。こういう前提からすると、彼の主張には論理的一貫性が乏しく、修辞的状況によって彼の認識論的前提までが変わると主張するのは妥当ではない。さらに、彼の共和主義が大衆に向けての直接的な宣伝を通して、熱望を実現する方式を擁護したという主張も適切ではない。ただし、彼の熱望から個人的自由と市民的牽制力に基づいた近代自由主義的共和主義の枠が整った点を否定することは難しいだろう。

結論的に、啓蒙主義の失敗を克服するために近代以前に回帰するとか、それとも近代以降の世界の中で即興的な新しい秩序を模索するとか、或は、そのような変化の可能性を排除したまま宿命的な繰り返しを主張することは、決して適切なものではないというのが筆者の主張である。古典的政治哲学から啓蒙主義に至るまで、「変化への熱望」は常に我々の政治的な生活と密接な関連性を持っており、同様に、マキアヴェッリの政治変動に関連する記述にも古典的政治哲学から啓蒙主義の精神に至るまで、一貫した「熱望の政治」が含まれていたのである。マキアヴェッリの古典的共和主義は、安定に対するそれと同じぐらいに、「変化への熱望」が、共和主義の重要な要素であるということを鮮やかに示しているのである。

（1）本論文で筆者が提案する熱望（aspiration）とは、争闘的民主主義（agonistic democracy）で強調される情熱（passion）とは異なる意味を持つ。政治領域においては、理性的要素と同様に感情的要素が重要であるという点は認めるが、葛藤を誘発する反感（agonism）の政治社会的機能だけを強調するよりは、個人またはある集団が既存の政治体制または政治構造の転換を意図し、希望するという点を重視するからである。この際、熱望には特定目的の成就や政治・社会的争闘の原因というよりは「より良い人生」または「良い人生」（eudaimonia）に対する個人的・集合的追求を意味する。このような脈絡で、熱望は二つの次元が存在する。第一は、過去に遂行した課題の遂行能力より向上した遂行能力を将来に備えようと思う、一人一人の認知された意図（perceived intention）を意味する、熱望の認識論的・心理学的次元である。第二は、一人一人の熱望が政治社会的環境の変化のための集団的感情に転換された、熱望の政治・社会的次元である。このような熱望の政治・社会的次元は、政治的争点として登場することもあり、英国の労働党の実用主義路線が「熱望の政治」（the politics of aspiration）というスローガンで表現されたことがその代表的な例であろう。前者については、心理学者フランク（Jarome Frank）が整理した『熱望の次元』（1935）を参照。後者については、英国のブレア（Tony Blair）前首相の教育政策に関する新聞寄稿（2005）と保健省長官マーフィー（Murphy 2007）を参照。ブレア前首相とマーフィー長官は、情熱と熱望を混用したり、個人的欲求に無関心だった英国の進歩陣営に対する戦略的自省を含んでいるという点で、筆者が説明しようとする古典的共和主義の「熱望の政治」とは多少違いがあるが、一人一人が持つ潜在力の向上を通じて、顕在的人生の改善を教育と社会政策の目的として提示するという点で、熱望の政治・社会的側面を含んでいる。争闘的民主主義に関しては、ムフ（Chantal Mouffe）と筆者の対談を参照（Mouffe & 郭峻赫、2009）。

（2）実際、相対的に濫用されているにもかかわらず、一つの概念として定着したり、検討されることがなかったのが、この「古典的」共和主義である。しかし、古典的共和主義の内部の多様性が、直ちに「古典的」共和主義の最小限の正義や認識論的土台を明らかにする作業そのものを不可能にするということを意味するわけではない。この論文で古典的共和主義とは、マキアヴェッリ以前の共和主義の伝統を言うものであり、自由主義以後登場した共和主義とは、次のような側面で違いがある。まず、「古典的」共和主義において「自然権」は発見できない。神ないし自然と同じように、人間以外の力に基づいた権威によって付与された自然法、若しくは神法が一定の権利を保障するという方式は存在していたが、このような権利は人間に保障されるのではなく、市民が享有する権利として理解された。第二に、「自由」とは、奴隷ではない市民の享有するものであった。すなわち、すべての者に自由が付与されるという議論は存在せず、自由は政治的人生を享有できる市民的権利の違う形の表現であった。「古典的」共和主義に関

するより詳細な内容は拙稿（2007）を参照。

（3）シュミット（Schmidt 1998; 2000）は啓蒙主義が登場した当時の議論を中心に反啓蒙主義を三つの立場に区分している。まず、合理性に対する行き過ぎたせんさくで伝統的規範と様式に無関心であり、その結果一人一人を社会で統合させる連帯が破壊されたという立場である。彼は、このような立場を示す代表者として保守主義の元祖とも知られている、バーク（Edmund Burke）とオークショット（Michael Oakeshott）を挙げている。二つ目は、信仰の啓蒙主義的合理性の代替がもたらす暴力性に注目したヘーゲル（G.W.F. Hegel）の後に続く立場で、先述したホルクハイマーとアドルノを挙げている。最後は、啓蒙主義的平等観から古典哲学の貴族的卓越性を駆除しようとしながらも、他方では啓蒙主義の挑戦から普遍的価値の否定がもたらす可能性に注目する立場である。彼は、このような傾向の母胎としてニーチェ（F.W. Nietzsche）を想定し、グレー（John Gray）の啓蒙主義批判とフーコー（Michel Foucault）の権力理論を例として挙げる。筆者の分類は、顕在的議論に焦点をおいている点、三つ目の立場で古典哲学への回帰とポストモダン的批判――普遍主義、根源主義、そしてロゴス中心主義という名前で行われる批判――を区別したという点、そして個人主義の根源を啓蒙主義から見出そうとする傾向を独立させたという点で、シュミットの見解と違いがある。しかし、いわゆる啓蒙主義を「啓蒙主義的企て」（Enlightenment Project）という単一な範疇で説明することはできないという点では、共通している。

（4）実際に第一のグループに属する学者たちは、全体主義的な傾向があると批判されてきた。ホームズの研究（Holmes 1993）がその代表的なものであり、彼は、これらのグループが提示した政治的代案が非現実的であり、自由主義理論に対する批判ではなく自由民主主義社会に対する批判に過ぎないし、内的一貫性も欠如していると批判する。特にマッキンタイアをはじめとする共同体主義者の理論はファシズムと類似点が多いと指摘する。

（5）第二の分類に属するウィルソンの場合、このような解釈は多少無理があるように思われる。自分の思考の根源としてアリストテレスを言及することによって、古典への回帰を意図するように見られるからである（Wilson 1993, 121-140）。しかし彼がアリストテレスの人間本性に対する認識論的前提を全面的に受け入れることができなければ、古典的政治哲学への回帰を主張すると見るには難しい。むしろウィルソンはスコットランド啓蒙主義（Scottish Enlightenment）の影響の下にあるとみるのが適切であろう。ウィルソンがアリストテレス主義者として分類されていることについては、シェーファー（Schaefer 1995）の書評を参照。

（6）このような脈絡で、啓蒙主義が提起した多様な主題を「啓蒙主義的企画」という単一な範疇に縛って批判する傾向に対しての懸念が出ている。啓蒙主義者をあたかも同じ考えを持った集団のように描写することによって、啓蒙主義内部の多様な声を真剣に

検討することができなかったし、その結果啓蒙主義者の肯定的な影響を軽視したり、不適切な汚名をかぶせたりすることがしばしばあった。啓蒙主義的企画という名の下で行われる、このような誤りに対してはアウトラム（Dorina Outram 1995）の研究を参照。

（7）「回帰」が使われた一節の内容は次の通りに分類される。（1）僭主政または君主政から共和制又は民主政への変動：*Discorsi* 1.2.9（アテネにおける民衆政府→僭主政→民衆政府）、1.43.9（ローマ共和国において十人会崩壊以後、民衆の共和的精神の復活：類似僭主政→共和政）、1.45.2（十人会の崩壊以後、共和政の復活）；（2）共和政又は民衆政→僭主政又は君主政への変動：1.16.7（貴族の一般的傾向：共和政→僭主政）、1.17.4（シュラクサイのディオンとディモレオン事後変化：僭主政→共和政→専制政）、1.17.13（テーバイでエパメイノンダスの死以後変化：僭主政→共和政→僭主政）、1.25.4（ローマ人がタルクィニウスを追放した後感じるようになった君主政に対する郷愁）、3.3.6（メディチ一家の復帰：共和政→類似僭主政）；（3）共和政の中で発生した制度的変化：1.39.13（フィレンツェ十人委員会の復活と共和国における執政官制度の復活と関連する法律の制定）、1.46.2（ローマ共和国の民衆の権利と自由の回復）、1.58.36（よく組織された民衆は法律を通して正しい道を歩むようになるという主張）、3.16.10（無秩序以後ローマ共和国の市民は正しい道を歩んだという主張）、3.28.14（独裁官の力を通して、法律の執行が再び円滑になったという主張）。

参考文献

郭峻赫、2008a、「『ディスコルシ』に記述された民主的権威」『韓国政治学会報』第四二巻二号。

――、2008b、「『ディスコルシ』に記述された政治変動の修辞的意味」『韓国政治学会報』三八巻三号。

――、2007「キケロの共和主義」『政治思想研究』第一三集二号。

――、2003「民族主義なき愛国心」『亜細亜研究』四六巻四号。

Chantal Mouffe & 郭峻赫、2009「民主主義と韓国社会：Chantal Mouffe教授との対談」『亜細亜研究』五二巻三号。

Aristotle. 1975［1926］, *The Art of Rhetoric*, John Henry Freese trans., Cambridge: Harvard University Press.

Aristotle. 1984. *The Politics*. trans. Carnes Lord. Chicago: University of Chicago Press.

Birken, Lawrence. 1995. *Hitler as Philosophe: Remnants of the Enlightenment in National Socialism*. Westport: Praeger.

Blair, Tony. "We must never concede the politics of aspiration for all." *The Guardian*. November 18 2005. http://www.guardian.co.uk

/politics/2005/nov/18/schools.education1（二〇〇九年八月一日最終検索）

Bronner, Stephen E. 2004. *Reclaiming the Enlightenment, Toward A Politics of Radical Engagement*. New York: Columbia University Press.

Buchanan, Patrick. 2002. *The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization*. New York: Thomas Dunne Books.

Calhoun, Craig. 2007. *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*. London: Routledge.

Foucault, Michel. 1984. "What is Enligtenment?" in *The Foucault Reader*. ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books. 32-50.

————. 1979. *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*. trans. Alan Sheridan. New York: Vintage Books.

Frank, Jerome. 1935. "Individual Differences in Certain Aspects of the Level of Aspiration." *The American Journal of Psychology*. Vol. 47, No. 1. 119-128.

Gadamer, Hans-Georg. 1989［1960］. *Truth and Method*. New York: Continuum.

Gray, John. 1995. *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London: Routledge.

Habermas, Jürgen. 1999. "Private and Public Autonomy, Human Rights and Popular Sovereignty". Obrad Savic, ed. *The Politics and Human Rights*, 50-66. New York: Verso.

Haakonssen, Knud. 1996. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to Scottish Enlightenment*. New York: Cambridge University Press.

Holmes, Stephen. 1993. *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge: Harvard University Press.

Horkheimer, Max & Theodor Adorno. 1972, trans. John Cumming. *Dialectic of Enlightenment*. New York: Contininuum.

Huntington, Samuel. 2004. *Who Are We: The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon and Schuster.

Machiavelli, Niccolò. 1996. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Gennaro Sasso（序文）, Giorgio Inglese（注釈）. Milano: Rizzoli Editore.

————. 1995. *Il Principe*. Franco Melotti（年代記および序文）, Ettore Janni（注釈）. Milano: Rizzoli Editore.

MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue*. Notre Dame: University of Nortre Dame Press.

————. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame: University of Nortre Dame Press.

Micale, Mark & Robert Dietle. 2002. *Enlightenment, Passion, Modernity: Historical Essays in European Thought and Culture*. Stanford: Stanford University Press.

Miller, David. 2000. *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity.

Murphy, Jim. 2007. "Progressive self-interest: the politics of poverty and aspiration." in *The Politics of Aspiration* (London: the Social Market Foundation). 10-20.

Nussbaum, Martha. 2000. "In Defense of Universal Values". *Idaho Law Review* 36: 379-447.

Ophuls, William. 1997. *Requiem for Modern Politics: The Tragedy of the Enlightenment and the Challenge of the New Millenium*. Boulder: Westview Press.

Outram, Dorinda. 1995. *The Enlightenment: New Approaches to European History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pangle, Thomas. 2006. *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore: Johns Hopkins University.

Parekh, Bhikhu. 1999. "Non-ethnocentric Universalism". Tim Dunne and Nicholas J. Wheeler, eds. *Human Rights in Global Politics*, 128-159. Cambridge: Cambridge University Press.

Sasso, Gennaro. 1987. *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Vol. 1. Milano: R. Ricciardi.

Sen, Amartya. 2000. "East and West: The Reach of Reason." *New York Review of Books*. July 20. 33-38.

Schaefer, David. 1995. "Human Nature and Common Sense." *The Review of Politics*. Vol. 57, No. 1. 157-162.

Schmidt, John. 2000. "What Enlightenment Project?". *Political Theory*. Vol. 28, No. 6. 734-757.

———. 1998. "Civility, Enlightenment, and Society: Conceptual Confusions and Kantian Remedies." *American Political Science Review*. Vol. 92, No. 2. 419-427.

Strauss, Leo. 1989b. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. edited by Kenneth Hart Green. Albany: State University of New York Press.

———. 1989a. *An Introduction to Political Philosophy*. edited by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press.

———. 1979 [1958]. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1974. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1968. *Liberalism, Ancient and Modern*. Ithaca: Cornell University Press.

———. 1964. *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press.
Wilson, James. 1993. *The Moral Sense*. New York: Free Press.

＊この論文は、二〇〇九年立教大学で開催された第八回日韓政治思想学会フォーラムで発表され、二〇〇九年一〇月『大韓政治学会会報』第一七集二号に掲載された論文に修正を加えたものである。

ウォルツァーの多元的平等論
——プリズムのなかの平等

木部尚志

はじめに

「二〇八一年、人びとはとうとう平等になった。神と法のまえだけの平等ではない。ありとあらゆる意味で平等になったのだ。」この文句で始まるヴォネガットの短編「ハリスン・バージロン」は、ラディカルな平等化政策の愚を、彼特有のグロテスクで悲喜劇的な筆致で描いた近未来小説として知られる。この社会では、人間の身体および精神の能力が平等な状態に維持されているが、それは秀でた性質や能力にハンディキャップを課す政策のお陰である。美貌にはマスク、優れた知性には思考妨害用のイヤーフォンや小型ラジオ、卓越した運動能力には重しの入った帆布袋の装着が義務づけられる[1]。むろん、そうして達成された平等は、低い水準での平準化であり、善き生の様々な可能性を著しく損なう画一化の逆ユートピアの悪夢にほかならない。

この逆ユートピアは、政治理論ではお馴染みのテーマである平等と多様性の対立を示している[2]。この対立を鋭く指摘した政治思想家のひとりが、バークである。バークは、有名なフランス革命批判論のなかで、「市民の多様な階層から成り立つ社会では、必ずや一部の人間が高い地位を占めるはずであり、それゆえ水平化をおこなう人間は、事物の自然的秩序を改変し歪曲するだけである」と述べて、フランス革命の中核に水平化原理としての平等主義を見いだした[3]。平等

主義による多様性の破壊は、単純な原理によるラディカルな社会変革の無謀さと結びついている。

> これらの形而上学的な権利は、日常生活に入る際には、濃密な媒体を通過する光線と同じく、自然法則にもとづいて本来の直線的な進路から屈折する。実際に人間の感情や関心の粗大で複雑な集合体の中では、人間の原初的な諸権利がこれと同様の多様な屈折や反射を蒙る故に、それらが、当初の方向のまま単純に存続するかのように語ることは馬鹿げている。(4)

バークの光学的批判によれば、ちょうど光線がプリズムを通過する際に反射や屈折を示すのと同じく、抽象的な平等権に基づく制度設計は、実際の政治社会のなかでは「多様な屈折や反射」を生み出し、「本来の直線的な進路」から逸脱せざるをえず、その結果として、フランス革命での政治は「奇怪な悲喜劇の舞台」と化した(5)。バークがフランス革命批判に用いた光学的比喩は、平等論への多元的なアプローチにとって示唆に富むイメージを喚起する。それは、平等論を分析するプリズムのイメージである。

暗闇に差し込む一条の光は、明暗を分かつ純粋で無色の明るさであるように見えるが、プリズムを通過すると屈折して分散し、多彩なスペクトルを示す。同様に、プリズムを通過する平等の理念は、多元的な性質を露にするように思われる。この場合、三種類のプリズムが考えられる。第一のプリズムは理論内部を分析するプリズムであり、平等主義を一元的な原理としてではなく、むしろ多元的な要素から構成される、いわばスペクトルの合成物として扱い、それらの「多様な屈折や反射」を分析する(6)。第二のプリズムは規範原理の関係を分析するもので、平等主義を数ある規範原理のひとつとしてみなし、しかもそれらの相互作用がもたらす屈折と反射を明らかにする。第三のプリズムは、バークのフランス革命批判がその好例であるように、社会分析のプリズムであり、平等主義が現実の社会においてどのような屈折と反射を経て、いかなる帰結をもたらすかを分析する。

この三種のプリズムは、平等主義に多元主義を組み込むうえで、重要な視点となるであろう。では、このようなプリズ

ムの多元的視点を内在させた平等論、すなわち多元的な平等論とは、どのようなものであろうか？　平等主義を単一の原理とみなす硬直したイメージから脱却するとともに、平等論にダイナミックな観点を導入することは可能であろうか？

本稿の目的は、そのような多元的な平等論の試みとして、ウォルツァーの『正義の領分』（*Spheres of Justice*; 以下、*SJ* と略記）を考察し[7]、そこで展開された複合的平等論を批判的に吟味することにある。しかし、出版からすでに四半世紀が経過した現在、平等をめぐる活発な議論のある政治理論にもかかわらず、複合的平等論との取り組みが少なく[8]、しかも近年のウォルツァーの思索が複合的平等論の枠内にあるとは言い難いという事情を考えるならば[9]、『正義の領分』を考察することの意味にも疑問が生じるだろう。この疑問への応答として、二つの点を指摘したい。本稿が複合的平等論に注目するのは、ひとつには、配分領域の相互作用に着目する多元的な平等論の有用性が示されているからであり、いまひとつには、複合的平等論が依拠する〈遮断の論理〉の問題性の考察が、多元的平等論のさらなる課題の明確化に寄与するからである。本稿の基本的主張を簡潔にいえば、多元的平等論の構想は、複合的平等論から多元的視点を受け継ぎながらも、〈遮断の論理〉の制約を克服して、多元的視点をより複合的なものにする必要がある、というものである。

右の主張を説得的に展開するために、本稿は以下のように構成される。第一節では、単純な平等原理の特徴を明らかにしたのち、この立場の無制約的な追求から不条理な帰結が生じる点を指摘することで、多元的な平等論の必要性を明確にする。第二節では、平等と多元主義を結びつけるウォルツァーの複合的平等論を再構成したのち、核となる領域分離論を医療の配分問題に適用してその有効性を確認する。第三節では、ウォルツァーの領域分離論が、配分領域のあいだの相互作用の関係を適切に理論化できていないことを指摘する。最後に、複合的平等論も含めた多元的平等論の構想にとって重要と思われる、本稿の考察から導き出される含意を簡潔に論じて、この小論を閉じることにしたい。

一　単純平等の難問

本節の目的は、平等主義の多元的な構想の必要性を示すことにある。この目的のために、平等を単一の要素から構成

され、無制約な原理として捉える見方が、どのような不条理な帰結をもたらすかを、明らかにすることにしたい。さらには、こうした不条理の指摘が、平等主義の破産宣告ではなく、むしろ平等主義の多元的な理論化を促すことを論じる。

さて、本稿の冒頭で触れたように、バークがフランス革命に看て取ったのは、多様性を廃棄して、水平化する平等主義の危険な原理であった。〈水平化としての平等〉という見方は、ドイツ語の「なんでも平等屋」(Gleichmacher)という、平等主義を揶揄する言葉に反映している。この言葉が示唆する平等主義は、不平等を是正して平等にする単純至極な主義主張といったものであろう。本稿では、このような単純な原理としての平等を〈単純平等〉と呼ぶことにしたい。

〈単純平等〉が懐疑の目に晒されてきたのは、そこにある種の無制約性が伴っているからである。この無制約性を分けて考えることができる。すなわち(a)条件の無制約性(=いかなる状況であろうとも平等化を要請すること)、(b)範囲の無制約性(=あらゆる面での平等化を要請すること)、(c)時間の無制約性(=平等の永続的状態を要請すること)の三つである。平等主義の批判論のひとつの典型は、これらの無制約性の不条理な帰結を指摘することであった。ここでは〈条件の無制約性〉に焦点を絞って、〈単純平等〉の問題を確認することにしよう。

大まかに言えば〈条件の無制約性〉の問題性は、格差の平等化を要請する際に、①不平等発生の背景や事情を問わないことと、②平等化の水準を問わないことにある。例えば、集団Aの平均寿命が集団Bのそれよりも長い場合、人生の長さが道徳的観点からみて大きな意義をもつとみなされる場合には、〈単純平等〉は両集団のそれぞれの平均寿命が等しくなることを要請するであろう。

ここで、統計的事実に合致する想定として[10]、集団Aが米国の白人男性であり、集団Bが同じく米国の黒人男性であるとしよう。このような平均寿命の差は、生活環境や社会環境の違い、および社会経済的諸条件に起因すると考えられよう。〈単純平等〉は格差の解消を求めるが、格差の解消が黒人男性の平均寿命を白人男性の水準に引き上げる方向であれば、望ましい改善であり、なんら問題はない。しかし、もし黒人男性の水準に白人男性の平均寿命を下げることで、平等化がはかられるならば、その帰結はいわゆる「低位の平準化」(leveling down)であり、道徳的にみて大いに問題がある。なぜならば、ある集団の寿命を短くしておきながら、より短命な人生を送る集団を放置することになるからである。

ところが〈単純平等〉は、もっぱら平等であることに価値を置き、平等化の水準には関心をもたないので、道徳的にみて許容し難い政策を支持することになる。[11]

さらに別の例を考えてみたい。集団Aと集団Bのそれぞれの平均寿命が同じで、集団Aが女性、集団Bが男性であるとしよう。〈単純平等〉は、両性が同じ長さの寿命を享受できることを高く評価することであろう。しかし、一般的にみて女性が――生物学的理由から――男性よりも死亡率が低く、それゆえ平均寿命が長いという事実を考慮すると、平均寿命に関する両性の平等は、むしろ平等な結果を生みだす社会的問題や不正義の存在を暗示する。男女の平均寿命が同じであるならば、戦争や内乱などの影響も考えられよう（例えば、九〇年代中葉のアフガニスタンでの平均寿命は、統計によると男女ともに四〇歳であり、苛酷な生活状況が推測される）。さらには、A・センが指摘するように、女性が置かれた低い社会的地位と差別的待遇――劣悪な栄養摂取や保健医療、暴力――を考慮する必要がある。[12] けれども〈単純平等〉は、不平等や平等をもたらす社会的条件を顧慮しないので、道徳的にみて問題のある背景から生じた「平等な」状態を正当化してしまうことになり、明らかに不条理をはらんでいる。

最後に、右の例に修正を加えて、女性の平均寿命が男性のそれよりも長い場合について考えたい。〈単純平等〉は、条件の無制約性を堅持するかぎり、生物学的条件を度外視して、両性間の平均寿命の違いを是正することを要請するであろう。反平等主義論のケキスが平等化の要請から導き出す再分配と補償の政策は、まさに不条理の極みである。ケキスが提唱する政策は、男性を優遇する保健医療制度から始まり、より少ない男性とより多くの女性を苛酷で危険な職業に従事させ、女性にのみ長い労働時間を強いる労働政策、男性よりも余命の長い女性に重い負担を課す年金と医療の社会保障制度、平均寿命の格差分に相当する楽しみを男性に補償する政府支援の享楽施設にまでいたる。こうした一連の「不条理な政策」（absurd policies）は、ケクスにいわせるならば、平等な配分に固執する平等主義の基本的信念から派生するものであり、これらの政策を否定しようとするならば、平等主義そのものの否定を甘受しなければならない。[13] むろん、悪趣味ともいえる過度の誇張と戯画化に富むケクス流の議論を展開するまでもなく、センが指摘するように、女性に劣悪な保健医療サービスを供給することによる健康と寿命の点での男女間の平等化は、道徳的に受け容れ難い。[14]

右の三つの事例は、〈単純平等〉の特徴である〈条件の無制約性〉からいかに不条理な帰結が生じるかということを、明瞭に例示している。〈単純平等〉の貫徹から生じる不条理の指摘は、平等主義の批判論ではお馴染みのものであり、〈条件の無制約性〉だけでなく、他の二つの無制約性についても展開されている[15]。筆者は、こうした批判がときに平等主義の「悲喜劇」を誇張する過度の戯画化を付随させており、しかも「他の条件が等しいならば」という強力な制約なしには成立しないことを認めつつも、この種の指摘が〈単純平等〉への批判としては、一定の妥当性をもつと考える。しかし、平等主義の批判者がそこから導き出す結論、すなわち「平等主義は、道徳的かつ実際的観点からみて政治理念として相応しくない」との主張については、論理的および現実的妥当性を欠く結論であると判断する。右の結論が論理的に成立するのは、平等主義がつねに〈単純平等〉を志向するという前提にたつ場合にかぎられる。けれども、逆説的な事態ではあるが、〈単純平等〉のはらむ不条理さの指摘そのものが、結果として右の前提の不成立を促す。というのも、もし平等主義が〈単純平等〉の不条理を指摘する批判にたいして反論をおこなうとすると、〈単純平等〉の前提から離れる議論を展開せざるをえないからである。

この点を理解するために、先ほどの男女間の平均寿命の例をふたたび用いることにしよう。平均寿命に関しての両性間の平等を無条件に是認する不条理に平等主義の破綻をみる批判にたいして、おそらく平等主義者はつぎのように反論するであろう。すなわち、そうした平等の裏には、栄養摂取や保健医療の点でのジェンダー間の不平等が厳然としてあり、さらにその背後には、社会的地位や文化的価値表象の点での女性の低い位置づけが推測されるのだから、平均寿命の平等は不当な不平等の産物であり、したがってこれを支持することはできない、と。この反論は、至極まっとうであるように思われる。決定的に重要なことは、この反論が実質的にみて〈条件の無制約性〉を支持しておらず、したがって〈単純平等〉の立場を脱却している点である。つまり、〈単純平等〉がはらむ不条理の指摘にたいする応答は、平等／不平等の発生条件を分節化して考察せざるをえない。明らかに、栄養摂取や社会的地位などの複数の要因を考慮することは、平等主義に多元的な視点を導入することを意味する。

かくして、もし平等主義の批判者が〈単純平等〉の不条理の指摘でもって、平等主義一般の政治理念としての生命に

終止符を打つことに成功したと考えるならば、端的に誤った判断であると言わざるをえない。〈単純平等〉に還元された平等主義は、いうなればワラ人形としての平等主義であり、いとも簡単に打ち倒せるであろう。これにたいして現実の平等主義は、多元的な視点の導入によって〈単純平等〉の問題性を克服し、反平等主義が突きつける破産宣告を無効にし、みずからの政治理念としての命脈を保とうとするであろう。同時にこのことは、平等を単一の構成要素からなる原理としてではなく、ちょうどプリズムを通過する光と同じように、多様な構成要素をもつ原理として捉えるという理論的課題が、平等主義に突き付けられることを意味する。以下の考察では、この課題に挑んだウォルツァーの多元的平等論を、批判的に吟味することにしたい。

二　ウォルツァーの複合的平等論

前節では、平等主義が単純な原理に還元された場合に発生する不条理を考察することで、平等論が多元的視点を組み込む必要性を指摘した。本節と次節では、多元的平等論の代表的理論家としてのウォルツァーの所論を取り上げる。本節では、（1）財の多元主義と（2）領域分離論という二つの構成要素を考察することで、ウォルツァーの複合的平等論の特質を明らかにしたうえで、（3）複合的平等論を医療の配分問題に適用して、その有効性を確認することにしたい。

1　複合的平等と財の多元主義

ウォルツァーの目的は、多元主義と平等主義を結合させる配分的正義論の構想にあり、この構想の主軸をなすのが〈複合的平等〉（complex equality）の観念である。複合的平等論の多元主義は、二つの位相から成り立っている。第一の位相は、道徳原理の歴史的および地理的多様性である。具体的にいえば、この多様性は、「あらゆる道徳的および物質的世界をつうじて構想可能な基本財もしくは基礎的財の単一の集合というものは、存在しない」という命題を含意する（SJ, p. 8; 二六頁）[16]。この命題は、抽象的かつ普遍的な道徳原理にきわめて限定的な役割しか認めないウォルツァーの「歴史的

および文化的個別主義」の立場を如実に体現する（*SJ*, p. 6;二三頁）[17]。第二の位相は財の多元主義であり、配分対象となる財と配分方法の多様性を意味する。この多元性の根拠は、「十分に発達した人間社会では多様性は避けられない」との認識に看取されるように、社会の分化という歴史的な社会認識に基づく（*SJ*, p. 4;二〇頁）。第二の位相の根底には価値の多元主義があり、全価値をランクづける一般に認められた尺度の存在は否定される[18]。それゆえ社会的価値としての平等は、唯一の原理ではなく複数ある原理のひとつにすぎない。

二つの多元性の組み合わせによって、複合的平等論の基盤である「財の社会的意味」論が成立する。ちょうど一個のパンが異なる文脈のなかで異なる意味（生命の糧、キリストの体、安息日の象徴、歓待の手段）をもつように（*SJ*, p. 8;二七頁）、ある特定の社会の文脈において、個々の財には特定の「社会的意味」が付与されている。この「意味」こそが、配分方法を決定するものであり、それゆえパンを配分する仕方も、栄養摂取の目的と宗教的目的では異なる。つまり、「財とは何であり、何のための財であるかについての共有された観念に合致する形で、配分はパターン化されている」（*SJ*, p. 7;二四頁）。特定の財と配分方法の組み合わせが同定されるならば、同時にそれらの「領域」（sphere）も同定される。それぞれの配分領域が、異なる財と配分方法の多様性を反映させるかぎりにおいて、配分的正義の理論も複合的な性質を必然的に帯びることになる[19]。

ところで複合的平等論は、配分的平等を至上の目標としない点で、平等論のパラダイム転換の試みといえる。ウォルツァーは、〈優越〉（dominance）と〈独占〉（monopoly）を区別する。〈優越〉とは、ある財の配分が他の財の配分に影響を与えることを指し、それゆえ〈優越的な財〉は、その配分が他の財の配分に影響を与えるような財を意味する（その典型例が貨幣である）。これにたいして〈独占〉は、優越的な財を特定の人間もしくは集団が所有し管理することを指す（*SJ*, p. 10;三三頁）。ウォルツァーによれば従来の平等論は、優越的財の偏在である〈独占〉を問題状況として捉え、その解決方法を平等な配分に求めてきた。これにたいして複合的平等論の問題関心は〈優越〉にあり、解決方法を配分領域の――財の社会的意味が決定する――自律的配分に求めるのである（*SJ*, pp. 13-14;三三―三五頁）。

ウォルツァーは、〈独占〉を問題としてきた――ロールズを筆頭とする――従来の平等論の核心を、〈単一的平等〉

(simple equality) として特徴づける。〈単一的平等〉概念の説明のまえに、まずこの概念と第一節で論じた〈単純平等〉の関係を明らかにして必要があるだろう。本稿は、ウォルツァーの〈単一的平等〉を、〈単純平等〉のひとつの事例として理解する立場をとっている。それは、すぐ以下の考察でみるように、第一節で列挙した〈単純平等〉の特徴である三つの無制約性（条件、範囲、時間）のいずれもが、〈単一的平等〉に妥当するからである。しかしまた、ウォルツァー自身の用語を明確にするために、両概念を区別して用いることにしたい（ちなみに邦訳では、「単一的平等」とともに「単純平等」も同時に使われているが、区別の根拠は判然としない）。

〈単一的平等〉の特質は、①優越的な財の配分的平等と②領域横断的な単一の配分体系にある。第一の特質は、財の偏在である〈独占〉（monopoly）を解消するために、平等な配分を要求する点にある。〈単一的平等〉が優越的な財――他の財の配分に影響する財――の配分的平等を目指す場合、それは〈優越〉の解消ではなく、優越的な財の平等な配分による〈独占〉一般の解消に関心をもつからである（SJ, p. 28; 五七頁）。第二の特質は、配分的平等の原理を複数の領域を横断して適用することを意味する。優越的な財の入れ替わりがあったとしても、どの財であれ優越的な財であるかぎりは、つねに平等に配分されるのである（SJ, p. 14; 三六頁）。

かくして、ウォルツァーが〈単一的平等〉を峻拒する理由は、明らかであろう。ウォルツァーによると〈単一的平等〉は、多様な財の社会的意味を捨象して、配分的平等を複数の配分領域に適用するがゆえに、「ラディカルに単一化された配分システム」になりがちである（SJ, p. 17; 四〇頁）。しかも〈単一的平等〉の配分システムは、平等な配分パターンを維持するために、国家権力の絶えざる介入を必要とし、その結果として増大した権力の管理という難問を生み出す（SJ, pp. 13-15; 三五―三七頁）（この議論は、ヒュームの古典的議論だけでなく、ノージックの平等主義批判も想起させる）[20]。まさにここにおいて、すでに示唆したように、〈単一的平等〉が〈単純平等〉の三つの無制約性を満たすものであることが明らかとなる。つまり〈単一的平等〉は、財によって異なる社会的意味と配分方法という〈条件〉を無視し、〈範囲〉に関して無限定な領域横断的適用をおこない、財の平等な配分状態を〈時間〉的制約なしに、国家の介入によって恒常的に維持するのである[21]。ウォルツァーにとってこれらの点は、多元的視点を欠落させた画一主義的な〈単一的平等〉の問題性を如

実に示すとともに、〈複合的平等〉の望ましさを示唆している。

2 領域分離論

すでに述べたように、ウォルツァーによれば優越の解決は、配分的自律性の確保を要請する。この要請を「領域分離論」と呼ぶことにしたい。領域分離論の核心は、「社会的財Xは、たんに財Yをもっているという理由で、しかも財Xの意味を考慮せずに、Yを所有している人びとに配分されるべきではない」(*SJ*, p. 20; 四五頁)という規範的命題に尽きる。[22] 領域分離論は、〈優越〉の関係を排除することで、社会的意味論が画定した配分領域の境界線を維持するのである。したがって領域分離論の基本的な着想は、かれが『正義の領分』で「差異化の技法」(the art of differentiation)と呼び(*SJ*, p. xv; 一二頁)、他の論考で「分離の技法」(the art of separation)と呼ぶ考え方に表現されている。[23]「分離の技法」とは、近代リベラリズムの特徴であり、境界線を引くことで社会の諸領域(国家と教会、国家と市民社会、公的領域と私的領域)を多元化することを意味する。ウォルツァーにいわせるならば、「平等は、端的にこの技法の帰結である」(*SJ*, p. xv; 一二頁)。

では、いかなる意味で「分離の技法」が平等をもたらすのであろうか? ウォルツァーの考えでは、〈複合的平等〉が成立するのは、複数の配分領域の自律性が維持された場合、つまり〈優越の不在〉としての配分領域間での平等が実現した場合である。ここで、複合的平等論の奇異ともいえる特質が明らかになる。なぜならば、複合的平等論は、配分領域間の〈優越の不在〉としての平等を確保するが、個々の領域内部の配分的平等を保証せず、〈独占〉を原理的に排除するものではないからである。領域内部で平等な配分が目指されるか否かは、配分の対象となる財の社会的意味に依存する以上、複合的平等論からみるならば、配分上の平等主義は内在的な目標ではなく、むしろ偶然的な帰結である。とするならば、平等と領域分離論の連関は判然としないようにみえるであろう。

実は、「分離の技法」の帰結としての平等とは、配分上の平等ではない。それは、すべての配分領域から排除される者がいないという意味での平等である。事実、ウォルツァーが、「諸領域の自律性は、他のいかなる考えうる制度よりも、社会的財の配分を拡大するのに役立つ」(*SJ*, p. 321; 四八二頁)と述べる時、配分領域からの排除の不在を念頭に置いてい

る。[24] なぜ領域分離の手法によって配分が拡大するのかといえば、他の財による優越的影響――例えば財力、人種や性別による差別、血縁地縁、コネ――を遮断して、様々な財の配分を自律的な仕方でおこなうことによって、結果として人びとが配分に与る可能性が高まるからである。よって〈複合的平等〉が描く「平等な者たちの社会」とは、それぞれの配分領域での〈独占〉がありうるとしても、領域間での〈優越の不在〉ゆえに、優越的な財をもつ者が複数の領域を独占することや、そうした財を持たぬ者が複数の領域から排除されることが起きないような社会を意味する。

むろん、よく考えてみると、〈優越の不在〉にもかかわらず、つねに〈独占〉を享受する集団が存在し、つねに財の配分から排除される集団が存在する事態、ラスティンの表現でいえば〈複合的不平等〉[25]の事態が生まれる可能性は否定できない。しかしウォルツァーは、こうした事態の経験的可能性がほとんどないとの想定に立っている。つまり、「一つの支配階級を構成し、残りの私たちを支配できるほどの人びとは存在しない。彼らはすべての配分領域で成功できるわけではない」というのである（*Sf*, p. 20; 四五頁）。明らかにこの議論は、経験的および理論的論証を欠く点で説得力をもつとはいえない。このことは、右の想定がもつ理論構築上の重要性を物語っている。なぜならば〈複合的不平等〉の事態とは、ウォルツァーからみるならば、「平等な者たちの社会」（a society of equals）という理念から「生きた可能性」（a lively possibility）を奪うものにほかならないからである（*ibid.*; 同頁）。

右の考察は、単一的平等論と複合的平等論の違いをさらに明瞭にする。単一的平等論は、社会のマクロな次元での平等性が、ミクロな次元での個々の配分領域での平等性の集積によって達成可能であるとの考え方にたつ。これにたいして複合的平等論は、ミクロな次元での配分的自律性に基づく多元性の確保が、マクロな次元での平等性の条件となると考えるのである。ただし、複合的平等論にとってのマクロな平等性は、あくまでも〈優越の不在〉や〈排除の不在〉としての平等であり、しかもミクロな配分的自律性とマクロな平等性がつながるメカニズムは自明ではない。それゆえ、ミクロな配分領域の自律性は、マクロな平等性の十分条件ではなく必要条件でしかなく、それゆえスウィフトが指摘するように[26]、マクロな平等性の実現は他の偶然的な条件に依存することになる。この点に、総体としての平等主義的性質の弱さという――本稿では残念ながら論じる余裕はないが――複合的平等論の問題のひとつがある[27]。

しかしながらこのことは、領域分離論の有効性を否定するものではないし、しかも配分領域次第では、領域分離論が実質的な平等化に貢献することを妨げない。外的な条件への依存は、複合的平等論の基本的枠組みの平等主義的な性質に偶然的で不安定な感じを与えるが、個々の財の配分に関わる各論は、つぎに考察する保健医療の例でも明らかなように、平等主義的な色調を鮮やかに示す。別言すれば、複合的平等論の理論的骨格そのものは、平等原理を配分領域間の関係に適用し、配分領域内部には適用しない点で、さほど平等主義的であるとはいえないが、実際の適用において個別具体的な社会的意味の平等主義的な内実によって、平等主義的理論としての肉付けを得るのである（むろん、特定の文脈に基礎をもつ主張こそが真の説得力と批判性をもつ、と考える個別主義者たるウォルツァーからすれば、それは当然のことであろう）。このことは、特定の社会文脈に身を置いて、財の社会的意味をいわば「生きられた意味」として解釈する者の視点からすれば、複合的平等論が平等主義の色調を強く帯びることを示唆している。つぎの考察では、この点を確認することにしたい。

3　保健医療の配分論

領域分離論の有効性を確認するために、第一節で使った平均寿命の集団間の違いのケースを用いることにしたい。米国の白人男性の平均寿命が黒人男性のそれよりも長いという事例をまず考察しよう。領域分離論の二つの利点が明らかとなる。第一の利点は、領域分離論の基本的性質から生じる。領域分離論は、財の社会的意味が平等を配分原理として要請しないかぎり、配分的平等を採用しない。よって、平均寿命の社会的意味が配分的平等の原理を要請するとの論拠が提示されないかぎり、二つの集団の平均寿命を平等化することは、〈単一的平等〉の不当な要請として退けられることになろう。また領域分離論は、配分的平等を一律に求めないので、〈単純平等〉がはらむ低位平準化の不条理さを回避することができる。かりに平均寿命の平等化が要請されるとしても、つぎにみるように、低位平準化は財の優越的影響への視点によって回避される。

第二の利点は、領域分離論が保健医療の配分領域に関して、市場原理の優越的影響を遮断して配分の平等化を支持す

ることで、白人男性と黒人男性の平均寿命の違いを生む要因の解消に貢献する点にある。『正義の領分』の第三章で展開される医療ケアの配分論は、まさにこの点を例証している。ウォルツァーは、市場原理が浸透して、貧富の差が医療へのアクセスに大きな影響を与えている米国の現状に鑑みて、医療の配分に関して市場原理ではなく必要原理を採用すべきであると論じる[28]。ウォルツァーの考えでは、まさに国営の医療サービスこそが、市民の医療ニーズを満たす制度である（SJ, pp. 87-89;二四二―二四五頁）[29]。むろん必要原理は、貨幣だけではなく人種差別などの影響が医療の配分原理に反映することも許さないであろう。米国における大規模な無保険者の存在や人種間の経済格差を考えるならば[30]、医療の配分問題に関して必要原理に依拠する領域分離論は、医療の不平等な配分に起因する健康格差の是正に貢献するものといえる。

今度は、男女間の等しい平均寿命の事例に目を向けてみよう。ここでも領域分離論は、〈単純平等〉の不条理を避けて、適切な対応を示しうる。なぜならば、領域間の相互作用への観点は、単純に平等の観点から右の事例を評価することなく、むしろ性別が医療の配分に及ぼす優越的影響の実態を見抜くことができるからである。また、女性の平均寿命が相対的に長いという場合には、不当な財の転換が見いだされないかぎりにおいて、平等化の対象とはならない。このように領域分離論は、領域間の相互作用に目を向け、とりわけ財の領域侵犯的〈優越〉を阻止することで、第一節でみた〈単純平等〉の不条理な帰結を避けるとともに、平等主義的直観にそった道徳的判断を可能とする。

本節では、ウォルツァーの複合的平等論が、どのように多元主義と平等とを結合させているかを考察してきた。この結合を可能とする理論的枠組みは、財の配分領域の多様性を認める財の多元主義と、他の配分領域に侵犯する財の〈優越〉を阻止して、個々の配分領域の平等な自律性を維持する領域分離論であった。なるほど確かに、配分領域の実質的な平等は、配分方法を決定する財の社会的意味に左右されざるをえない。しかし領域分離論は、現代米国における医療の配分問題という特定化された文脈においては、必要に基づく配分原理を要請し、市場原理を排することによって平等な配分を支持したのであった。このかぎりにおいて、領域分離論に一定の有効性を認めることができるであろう。次節では、領域分離論の問題性を考察することにしたい。

三　領域的思考と多元的相互作用

前節の考察は、ウォルツァーの複合的平等論における多元主義と平等主義の結合を、とくに領域分離論との関連で分析するものであった。本節では、領域分離論を批判的に検討して、その有効性が限定されており、しかも深刻な問題性を抱えている点を明らかにしたい。この問題性は、領域分離論が、配分領域のあいだの多元的な相互作用の理論化を困難にし、それゆえ複合的平等論の多元的な性質を著しく損なうという事態に存する。

批判的吟味のまえに、領域分離論の特質を確認しておこう。その根幹は、第二節で考察したように、「社会的財Xは、財Xの意味と関係なく、ただ財Yをもっているという理由だけで、Yを所有している人びとに配分されるべきではない」という規範的命題にある。ここで注意を促したいのは、ウォルツァー自身が明確な区別をしているわけではないが、この規範的命題から導かれる二つの異なる含意である。二つの含意を明らかにしているのが、S・セガールの議論である。

セガールは、J・エルスターの「分配」(allocation)と「配分」(distribution)の概念的区別を使って、ウォルツァーの規範的命題の二つの異なる意味を明らかにしている。まず「分配」と「配分」を説明するならば、前者は財の配分におけるプロセスを、後者は実際に保有する財の最終状態を指す。両者の違いを明確にするために、セガールはつぎのような例を使う。それは、一〇ガロンの水が分配される場合に、八ガロンしか入らないバケツをもって給水所にやって来るという事態である。明らかにバケツの大きさは、「分配」される給水の量を決定しないが、実際に受け取る給水の量、すなわち「配分」に影響を与える。別言すれば、「分配」とは財の割り当て量の決定という原理的な次元に関わり、「配分」とは割り当てられた財の最終的ないし実際の量という実質的な次元に関わる。(31)

さて右の区別を念頭において、「社会的財Xは、財Xの意味と関係なく、ただ財Yをもっているという理由だけで、Yを所有している人びとに配分されるべきではない」とのウォルツァーの規範的命題を分析するならば、そこで含意された二つの要請が明らかになる。すなわち右の命題は、①「ある人がYを所有するという事実は、その人にどれだけのXが分配されるか(allocated)を決定してはならない(ought not determine)」という主張と、②「ある人がYを所有すると

いう事実は、その人がどれだけのXを受け取るか（receive）にたいして影響を及ぼしてはならない（ought not affect）」という主張の双方を含意するのである[32]。別の表現をするならば、第一の含意は「社会的財Xの配分は、財Xに固有の配分基準以外の考慮に左右されてはならない」という要請であり、第二の含意は「社会的財Xの配分は、他の財の配分から影響を受けてはならない」という要請である。本稿では、前者の要請を〈配分原理の全一性〉と呼び、後者のそれを〈優越的影響の遮断〉と呼ぶことにしたい。

〈配分原理の全一性〉と〈優越的影響の遮断〉の違いは、前者が配分原理の次元に関わるのにたいして、後者の場合には影響作用の次元に関わる点にある。両者の違いを明確にするために、前節で考察した医療の配分論の事例を使うことにしよう。〈配分原理の全一性〉は、医療の必要に基づく配分原理を意味し、〈優越的影響の遮断〉は、支払い能力という貨幣の配分がもたらす影響の遮断として具体化されていた。つまり、〈配分原理の全一性〉は、金持ちであるか否かという考慮が、必要に基づくべき医療の配分原理を左右することを許さず、〈優越的影響の遮断〉は、医療へのアクセスが、貧富の差によって実質的な影響を受けることを排除するものである。

〈配分原理の全一性〉と〈優越的影響の遮断〉の区別は、複合的平等論の批判的検討にとってきわめて重要な意味をもつ。前節では、医療の配分論を具体例として、領域分離論の有効性を確認したが、右の区別を念頭において領域間の相互作用を考慮すると、（1）幅広い相互作用と（2）望ましい相互作用の理論化の二点において、領域分離論の視座が十分な多元性をもたず、それゆえ有効性を著しく減じることが判明する。

1　幅広い相互作用

領域分離論の有効性に疑念が生じる第一の理由は、領域間の広範囲にわたる相互作用ゆえに、〈配分原理の全一性〉が〈優越的影響の遮断〉をかならずしも保証しない点に関わる。医療の配分問題に関連づけていえば、領域間の幅広い相互作用を所与とした場合、必要原理が確立されたとしても、貧富の差が医療アクセスに与える影響を遮断することはできない。それは、必要原理に基づいて無償の普遍的な医療システムが制度化されたとしても、時間的余裕、移動手段、居

住地などの点で、富裕層は貧困層よりも制度の恩恵をより多く受ける傾向が存在するからである。[33] 市場原理を排し、医療上の必要のみに基づく配分原理にもかかわらず、依然として貧富の差は、保健医療の配分に影響を与え続ける。このように領域間の相互作用を仔細に検討すると、〈配分原理の全一性〉が〈優越的影響の遮断〉に直結しない可能性が明らかとなる。

「健康の社会的決定要因」（social determinants of health）論を考慮にいれた場合、右の可能性がさらに高いと判断せざるをえない。この社会疫学的な知見によると、健康格差（死亡率、罹患率、平均余命等）への医療の影響は小さく、むしろ医療以前の社会的要因（経済状況、労働環境、ネットワーク、差別等）が、健康格差にとって大きな比重を占める。[34] それゆえ医療とは、ダニエルズらにいわせると、「崖下で待機する救急車」でしかない。[35] 第一節で触れた平均寿命の例でいえば、白人男性と黒人男性の違いや、男女間の平等が背後にもつ問題は、医療アクセスにとどまらず、生活、近隣、社会、労働の広範囲にわたる環境的要因に関係している。第二節で筆者は、領域分離論を男女間の等しい平均寿命の事例に適用して、「領域間の相互作用への観点は、単純に平等の観点から右の事例を評価することなく、むしろ性別が医療の配分に及ぼす優越的影響の実態を見抜くことができる」と述べた。しかしこうした認識のポテンシャルは、健康の社会的決定要因論の観点からみれば、ウォルツァーの医療配分論の枠組みによって制約されている。というのも、健康のニーズを満たすための配分対象が、医療に限定されているからである。この制約のもとでは、たとえ必要という〈配分原理の全一性〉を確保したとしても、種々の社会的決定要因の優越的影響を遮断することはできない。

そこで、医療の配分領域を広く解釈して、公衆衛生を含む広義のヘルスケアの領域まで拡張する案が浮上するかもしれない。しかしセガールが指摘するように、やれることは限られている。公衆衛生ならば、安全な食品のみを販売させるための規制は可能だが、貧しい地区でも新鮮な生鮮食品を手頃な価格で買えるようにするための規制はできない。また、危険な職場での安全ヘルメットの着用を義務づけることは可能だが、命令服従の関係を緩和させ、ストレスの発生を抑制するような労働環境のための規制は無理である。[36] このように広義のヘルスケアでさえも、健康の社会的決定要因論の観点からみれば、健康格差の解消にとって限られた役割しかもたない。

では、ニーズを医療のニーズから健康のニーズに拡張してはどうであろうか？　健康の社会的決定要因論を受け容れ、広範囲にわたる健康の決定要因を健康ニーズのカテゴリーに入れる決定をしたとしよう。[37] ところが、健康ニーズに含められた種々の領域は、健康への影響を考慮した配分をするやいなや、〈配分原理の全一性〉を失うことになる。例えば、健康の社会的決定要因論のショッキングな指摘のひとつは、社会経済的格差そのものが――物質的な諸条件の経路ではなく、ストレスを生む心理社会的な因果メカニズムの経路を通じて――健康を損なうというものである。[38] 領域分離が適切になされているかぎりは、結果として生じる社会経済的格差そのものを問題視せず、「市場の提供する答えを心配する必要はまったくない」（SE, p. 107; 一七一頁）と考える複合的平等論の立場からすれば、健康のニーズを理由とする経済的格差の縮減は、市場原理という〈配分原理の全一性〉の侵害にほかならない。むろん、健康の社会的決定要因論によって財の社会的意味が変化したとみなし、それゆえ配分原理がかかる意味に依拠するかぎり、その全一性は保たれている、とみなす解釈もあるだろう。しかしこの解釈は、相互作用の考慮に基づく配分理由が、配分方法と社会的意味を決定することを容認するものにほかならず、それゆえ「財の社会的意味」論の事実上の放棄に等しい。[39]

かくして健康ニーズの拡大は、困難な選択を迫ることになる。もし〈配分原理の全一性〉を堅持するならば、複合的平等論の方法的基盤である「財の社会的意味」論を放棄するか、あるいは領域分離論の有効性の基盤である〈優越的影響の遮断〉を放棄しなければならない。もし〈優越的影響の遮断〉を追求するならば、〈配分原理の全一性〉の自己矛盾に逢着し、領域分離論の原理的な放棄に帰結する。しかも健康ニーズの拡大は、右の難問に加えて、さらなる困難をもたらす。なんとなれば、「健康の必要を満たすという目的に、広範囲の配分領域を従属させる道徳的理由づけは、一体いかなるものか？」という問いが生じるからである。そもそも領域分離論が、配分領域のあいだでの価値の序列化を認めないことを前提としている以上、健康に他の財よりも優先的な価値づけを与えて、右のジレンマを回避する途は残されていない。[40]

このようにみるならば、領域分離論に依拠するウォルツァーの医療配分論の有効性は、領域間の幅広い相互作用を考慮した場合、限定されたものとなる。領域間の相互作用を所与とすると、健康ニーズを医療の配分問題に限定する医療

配分論の射程は狭く、かかる相互作用に対応しようとすると、〈配分原理の全一性〉の要請が足かせとなる。では、領域分離論のいまひとつの含意である〈優越的影響の遮断〉については、どうであろうか？

2　望ましい相互作用

右の考察は、領域間の相互作用を考慮した場合、〈配分原理の全一性〉の要請が深刻な矛盾を抱えざるをえないことを示していた。「ならば、〈配分原理の全一性〉を放棄して、〈優越的影響の遮断〉の要請を堅持すればよい」という対応があるかもしれない。一見したところ、この方法は有望であるように思える。例えば、ジェンダーの不平等の問題を考えてみよう。領域分離論は、労働市場や所得などの配分領域に与える性別の優越的影響の遮断を要請するだろう。フェミニズムの政治理論家オーキンが高く評価したように、影響の遮断がジェンダーの平等化に貢献することは明らかである。[41] 医療や健康の事例に関しても、種々の社会的な影響を遮断することは、もしそれが実行可能であるならば、同様に医療格差や健康格差の縮減に貢献するであろう。

しかしながら、〈優越的影響の遮断〉の追求に問題がないわけではない。決定的な問題は、領域間の相互作用のなかから優越的影響を同定して、これを取り除こうとする領域分離論の考え方の狭さにある。欠落しているのは、望ましい影響作用への視点である。いかなる財や機能の充足が他の財や機能への望ましい波及効果をもちうるのかという問いは、社会的排除論での重要なテーマである。[42] だが、領域分離論が知っているのは、優越的影響の遮断という「分離の技法」だけであり、望ましい影響作用を平等化の戦略として採用する「接合の技法」を知らない。遮断の論理のみに依拠して、望ましき作用を促進するための接合の論理を見過ごすならば、それは理論上の大きな制約である。[43]

例えば、バングラデシュの女性のエンパワーメントについてのM・チェンのよく知られた研究が示すように、女性の雇用機会の創出は、稼得能力をもつ者としての女性の地位確立を通じて、家族内での女性の地位向上につながる。[44] おそらくこうした地位向上は、栄養摂取や医療の点での女性差別を解消する方向で作用し、女性の健康のニーズの充足につながり、ひいては雇用機会の改善にも結びつくだろう。したがって、労働市場での女性の低い地位が家庭内の地位に反

映するからといって、遮断の論理に固執して、労働市場での地位確立がもたらす望ましい影響をも遮断するのは、無意味であろう。

家族関係への公権力の直接的介入が、道徳的に望ましくないと判断される場合も、遮断の論理では適切に対処できない。この場合、外部から家族内部に望ましい影響をもたらす次善の策が必要となる。ジェイコブズは、この点を重視して、女性が稼得労働のあとに家事を担うという「セカンドシフト」を支える性別役割分業を、直接的な仕方で規制することよりも、むしろ労働市場のあり方を規制で変えて、その波及効果で「セカンドシフト」の実態を改善する方法を支持する[45]。ここでも、望ましい優越的影響への着目が決定的に重要であるが、領域分離論の「遮断の論理」からの支援は望みえない。

実は仔細にみると、ウォルツァー自身も望ましい影響作用の意義に着目していないわけではない[46]。しかし『正義の領分』は、この点を積極的に理論化していない[47]。もしかりにそうした試みがなされているならば、領域分離論や「分離の技法」に平等化の戦略が集中することはなかったであろう。さらにいえば、接合の論理を展開してゆくならば、領域分離論の枠組みを越えて、医療も含めた多様な社会制度、慣習、政策の相互作用の総体を捉える多元的視点の理論化も、可能となったかもしれない[48]。だが実際には、こうした発展の可能性は、遮断の論理に傾斜する領域分離論が封印したといえるだろう[49]。

本節では、領域分離論の規範的命題が含意する〈配分原理の全一性〉と〈優越的影響の遮断〉の二つの要請に焦点を当てることで、なぜ領域分離論が領域間の多様な相互作用に適切に対応できないかを考察してきた。考察で明らかになったのは、①領域間の相互作用を考慮して配分方法を決定する場合、社会的意味論の破綻を避けたいならば〈配分原理の全一性〉が自己矛盾に陥り、②〈優越的影響の遮断〉が接合の論理を欠くがゆえに、望ましい影響作用を理論化できないという事態である。領域分離論の二つの含意に問題があることは、領域分離論の規範的命題に、領域分離の厳格な適用を緩和する付帯条件を加える必要があることを示唆している。それは、「社会的財Xは、財Yの配分への財Xの影響を理由として、しかも財Xの意味の変更をともなう形で配分されてもよい」というものである。この条件の追加は、領

域相互作用論への方向転換を促すものとなろう。

むすびにかえて

本稿の目的は、多元的な平等論の構想を考える手がかりとして、ウォルツァーの複合的平等論を批判的に検討することにあった。この目的のために第一節では、〈単純平等〉がもたらす不条理な帰結を明らかにすることで、多元的な平等論の必要性を論じた。第二節では、そうした多元的平等論の試みとしてウォルツァーの複合的平等論に着目して、複数の配分領域のあいだの相互作用に目を向ける領域分離論に焦点を当てながら、複合的平等論を再構成した。第三節では、個々の配分領域の画定と分離に重点を置く領域分離論が、配分領域間の多元的な相互作用の理論化への妨げとなっており、より多元的な視点が必要であることを指摘した。

本稿は、領域間の相互作用に焦点を当てて検討してきたが、多元的な視点への要求は領域内部の見方にも影響するであろう。「ひとつの財、ひとつの社会的意味、ひとつの配分方法」の三位一体を前提とする「財の社会的意味」論は、これまでも批判の的となってきた。事実、ある財の社会的意味は複数あり、配分方法も複数存在する[50]。本稿の分析は、「財の社会的意味」論に再考を迫る議論を支持する。領域間の相互作用を考えるならば、配分の仕方とともに社会的意味も変化せざるをえないからである。このことは、財の社会的意味が配分原理を排他的な仕方で決定するのではなく、むしろ財の配分理由がかかる意味の決定にとって重要な要因になることを意味する（よって社会的意味論の意義は、配分原理の基礎づけ的な価値ではなく、せいぜいのところ証拠的で、たいていは発見的な価値にあるように思われる）。

領域内部の多元化という課題は、領域分離論の背後にある「ミクロな主権国家」的な発想からの脱却も要請するだろう[51]。まさにミラーが個々の配分領域を「小さな共和国」と呼んだように[52]、領域分離論の基本的枠組みは、明確な領域と固有の統治方法をもつ主権国家からなるウェストファリア体制に酷似している。「複合的平等は境界線の防御を必要とする」（SJ, p. 28; 五六頁）という発想は、国境警備や入国管理を想起させる（貨幣の〈優越〉は、ウォルツァーによると「不法入

国の初歩的な形」である（S, p. 29; 四八頁）。しかし、近年の国家論において越境的相互作用や境界線の多孔性が指摘されるのと同じく、領域の壁穴を通ってくる領域横断的な相互作用が存在することは、複合的平等論の枠組みに再考を促すものであろう[53]。

ウォルツァーの複合的平等論の批判的検討という枠を越えて、多元的平等論の構想という観点からみた場合、本稿の考察はどのような課題を指し示しているのだろうか？　その課題を三点に分けることができる。本稿の冒頭で言及した三種類のプリズムに対応させながら、これらの課題を提示することにしたい。

第一は、理論内部にプリズムを適用して、平等論を多元的な要素から構成される理論として提示するという課題である。ウォルツァーの複合的平等論は、配分領域の多元的観点を導入することで、ある程度までこの課題に取り組むものであった。しかし、例えばスキャンロンがおこなったように[54]、平等論を構成する平等主義的な複数の原理の重合、相補、対立といったダイナミックな契機を明確化するには至っていない。

第二のプリズムは、価値の多元主義を前提にしながら、他の規範原理との相互関係のなかで平等の規範原理を理論化する課題を意味する。複合的平等論は、前述の配分領域の多元主義と社会的意味論の文脈主義によって、この課題に応えるものであった。ただし領域分離論は、領域内部を同質的な空間にしがちであり、領域自体の多元化という課題が残る。

第三のプリズムは、平等主義が現実社会において引き起こす屈折と反射を分析する課題を指す。ウォルツァーの複合的平等論は、配分領域間の相互作用に目を向けることで、この課題に取り組んだといえる。だが残念ながら、ウォルツァーは遮断の論理に過度に傾斜し、接合の論理を十分に理論化しえていない。近年の社会的排除論の知見なども摂取しながら、遮断と接合の双方の観点から、平等の屈折と反射とを分析する視座が必要とされる。

以上の三つの課題は、平等論に多元的視点を組み込むうえで、いずれも重要となるであろう。だが、決定的な課題がまだ残っている。それは、多元的要素を統合して、平等主義としての基本的性格を明らかにする課題である。ちょうどプリズムで析出された多様なスペクトルが、合成によってふたたび光を形成するように、多様な構成要素から構成され

る理論が平等主義的な性質をもつことを明確化する必要がある。ウォルツァーの複合的平等論は、第二節でも指摘したように、領域横断的な意味での平等主義的性質を証明できておらず、それゆえこの課題には不十分にしか応えていない。[55] われわれは、ダイナミックな「屈折と反射」に開かれ、しかもウォルツァーの複合的平等論よりもさらに複合的で平等主義的な多元的平等論を構想しなければならない。別言するならば、ウォルツァーが切り拓いた多元的平等論の途を、ウォルツァーの問題性をさらに多元的な視点の導入を通じて克服しながら、推し進める必要がある。[56] その時はじめてわれわれは、ウォルツァーが複合的平等論で追求した「生き生きとし開かれた平等主義」(*SJ*, p. xiv; 九頁) の可能性に近づくことができ、しかもヴォネガットやバークが平等主義に内在するとみた逆ユートピアの悪夢を取り除くことができるように思われる。

(1) K. Vonnegut, Harrison Bergeron, in *Equality*, ed. P. Pojman and R. Westmoreland, Oxford University Press, 1997, pp. 315-311 (伊藤典夫訳「ハリスン・バージロン」『モンキー・ハウスへようこそ』、上巻、早川書房、一九八九年、二七―三九頁)。ちなみに、R・ノージックの『アナーキー・国家・ユートピア』は、平等主義の不条理を論じる際に、ヴォネガットの「ハリスン・バージロン」に言及している。Cf. R.Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, 1974, p. 248, n.5.

(2) Cf. C. Kukathas, Equality and Diversity, in *Politics, Philosophy and Economics*, Vol. 1 (2002), pp. 185-212.

(3) E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. C. C. O'Brien, Penguin Books, 2004, p. 138 (中野好之訳『フランス革命についての省察』上巻、岩波書店、二〇〇〇年、九二頁)。

(4) *Ibid.*, p. 152 (邦訳一〇四頁)。

(5) *Ibid.*, p. 92 (邦訳一五頁)。

(6) この種の分析として、以下を参照。Cf. T. M. Scanlon, The Diversity of Objections to Inequality, in *The Difficulty of Tolerance*, Cambridge University Press, 2003, pp. 202-218; C. Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, Suhrkamp Verlag, 2004. バークの平等主義批判が用いた光学的比喩への着目は、後者の洞察からヒントを得ている。

(7) M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983 (山口晃訳『正義の領分』、而立書房、

一九九九年）.

（8）複合的平等論の解説と批判は、以下を参照。Cf. R. Dworkin, What Justice Isn't, in *A Matter of Principle*, Clarendon Press, 1986, pp. 214-220; N. Daniels, An Argument about the Relativity of Justice, *Justice and Justification*, Cambridge University Press, 1996, pp. 103-119; D. Miller and M. Walzer (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford University Press, 1995; S. Mulhall and A. Swift, *Liberals and Communitarians*, 2nd ed., Blackwell, 1996, ch. 4（谷澤正嗣・飯島昇藏他訳『リベラル・コミュニタリアン論争』勁草書房、二〇〇七年、第四章）; R. J. van der Veen, The Adjudicating Citizen, in *British Journal of Political Science*, Vol. 29 (1999), pp. 225-258; R. Bellamy, *Liberalism and Pluralism*, Routledge, 1999, ch. 3; G. den Hartogh, The Architectonic of Michael Walzer's Theory of Justice, in *Political Theory*, Vol. 27 (1999), pp. 491-522; R. Mayer, Michael Walzer, Industrial Democracy, and Complex Equality, in *Political Theory*, Vol. 29 (2001), pp. 237-261. 邦語文献では以下を参照。大川正彦「ウォルツァー」、藤原保信・飯島昇藏編『西洋政治思想史 II』、新評論、一九九五年、四四六―四六二頁、岡本仁宏「M・ウォルツァー」、田口富久治・中谷義和編『現代の政治理論家たち』、法律文化社、一九九七年、二三六―二六〇頁、飯島昇藏「コミュニタリアニズムの社会正義論」、飯島昇藏・川岸令和編『憲法と政治思想の対話』、新評論、二〇〇二年、二三六―二七〇頁、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、二〇〇四年、生澤繁樹「現代正義思想における教育の平等と社会的財の射程」、『教育学研究』第七四巻、二〇〇七年、一五―二七頁。

（9）例えば、ウォルツァーの比較的最近の著作である『政治と情念』は、平等主義を主題とするが、『正義の領分』に言及していない。この著作の付論に収められた有名な論考「コミュニタリアンのリベラリズム批判」には、『正義の領分』への言及があるが、言及の文脈は、財の多元主義からアソシエーションの多元主義への関心の移動を示唆している。Cf. M. Walzer, *Politics and Passion*, Yale University Press, 2004, p. 178, n. 21（齋藤純一・谷澤正嗣・和田泰一訳『政治と情念』、風行社、二〇〇六年、二七三頁）. なお、複合的平等論の生成史やその後の思想的展開といったテーマは、それ自体興味深いものであるが、『正義の領分』の批判的検討を目的とする本稿では、基本的に考察の対象とはしていない。

（10）白人男性と黒人男性のあいだでは、四五歳の時点での平均余命で四・九年の差がある。Cf. J. S. House and D. R. Williams, Understanding and Reducing Socioeconomic and Racial/Ethnic Disparities in Health, in *Health and Social Justice*, ed. R. Hofrichter, John Wiley & Sons, 2003, p. 90; B. Barry, *Why Social Justice Matters*, Polity Press, 2005, p. 79.

（11）Cf. L. Temkin, *Inequality*, Oxford University Press, 1993, pp. 247-248; D. Parfit, Equality or Priority, in *Ideals of Equality*, ed. A.

Mason, Blackwell, 1998, pp. 9-11.

(12) A. Sen, *Development as Freedom*, Anchor Books, 1999, pp. 104-107（石塚雅彦訳『自由と経済開発』、日本経済新聞社、二〇〇〇年、一一七―一二〇頁）.

(13) J. Kekes, A Question for Egalitarians, in *Ethics*, Vol. 107 (1997), pp. 661-662.

(14) A. Sen, Why Health Equity? in *Public Health, Ethics, and Equity*, ed. S. Anand, F. Peter, and A. Sen, Oxford University Press, 2004, p. 24.

(15) 冒頭で触れたヴォネガットの小説は、〈範囲の無制約性〉と〈時間の無制約性〉の不条理を見事に描いている。〈時間の無制約性〉の問題に限定していえば、ヒュームの古典的な議論がよく知られている。ヒュームによれば、「所有の完全な平等」(perfect equality of possessions) を達成しようとするならば、「あらゆる不平等をその発生時に見つけるために、きわめて厳重な取り締まりが必要となり、不平等を罰して取り除くためのきわめて苛酷な支配権力も必要となる」という事態が生じるが、平等を維持するための絶大な権力を行使する権威は、最終的に「専制に転落する」ことになる。Cf. D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 2nd ed., Open Court, 1966, pp. 27-28; R. Hardin, From Order to Justice, in *Politics, Philosophy and Economics*, Vol. 4 (2005), pp. 175-194.

(16)『正義の領分』を典拠とする場合には、原文と邦訳の双方の頁数を示すことにする。本稿での引用が邦訳とは異なる場合があることを、あらかじめ指摘しておきたい。ちなみに、財の多元主義や領域分離論といった複合的平等論の中心的な考え方は、一九七三年に『ディセント』誌に発表された論文によって表明されている。Cf. M. Walzer, In Defense of Equality, in *Radical Principles*, Basic Books, 1980, pp. 237-256.

(17) この点については、以下も参照。Cf. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, 1987（大川正彦・川本隆史訳『解釈としての社会批判』、風行社、一九九六年）; *Thick and Thin*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994（芦川普・大川正彦訳『道徳の厚みと広がり』、風行社、二〇〇四年）.

(18) 価値の共約不可能性が複合的平等論の基礎にあると解釈するのは、D・ミラーである。Cf. Miller, Complex Equality, in Miller and Walzer, *op. cit.*, pp. 206-207. だがウォルツァーは、この解釈を支持してはおらず、原理的な次元ではなく事実の次元での総体的なランクづけの不在を考えている。Cf. M. Walzer, Response, in Miller and Walzer, *op. cit.*, p. 284.

(19)『正義の領分』での個別具体的な財に関する議論は、この公式的説明にしたがっているわけではない。大きく分けると、ウォル

ツァーは二つの方法、すなわち（A）福祉や医療の場合のように、配分原理を同定したうえで領域を定義する方法と、（B）教育の場合のように、財によって領域を定義したうえで、配分原理を同定する方法に依拠している。この点に関する詳しい考察として以下を参照。Cf. den Hartogh, *op. cit.*, pp. 495-503.

(20) Cf. Nozick, *op. cit.*, pp. 160-164.『正義の領分』の謝辞は、ウォルツァーとノージックが一九七〇年から七一年にかけて共同で授業「資本主義と社会主義」を担当し、そこからそれぞれの著作『正義の領分』と『アナーキー、国家、ユートピア』が生まれたことを明らかにしている（ただし、共同授業の話は、ノージックの著作の謝辞には出てこない）。このことを考えるならば、単一的平等へのウォルツァーの批判が、平等主義を批判するノージックの議論に似通っていることも、十分に理解できる。だが、ノージックとウォルツァーのあいだには重要な違いがある。ノージックが、パターン化された配分状態の維持を要請する配分原理一般を批判するのにたいして、ウォルツァーは、一方では平等な配分パターンを全領域にわたって維持する配分原理を退けつつも、他方では財の社会的意味にしたがって配分がパターン化されることを積極的に認める。

(21) ただし、ウォルツァーの〈単一的平等〉批判論は、第一節でみた平等主義批判と同じく、カリカチュア化をおこなっている。ウォルツァー自身も、単一的平等論者たちでさえ「平準化された体制順応主義的な社会をふつう心に描いているわけではない」と認めている（*SJ*, p. xii; 七頁）。例えばロールズの正義論は、『正義の領分』のなかでしばしば批判的に言及されているが、〈単一的平等〉のシステムを追求したとはいえないであろう。ウォルツァー自身も、哲学者が一般的な原理の体系化に傾倒するという正義論の伝統にロールズを位置づけ、みずからの個別的で文脈的な手法と対比させながらも（pp. 5, 323; 二一、四八四頁）、ロールズを〈単一的平等〉の理論家として明白な仕方で描くことには、慎重であるように見える。だが、原初状態で合理的人間が「唯一の配分システム」を選択する――とウォルツァーが説明する――ロールズ正義論が配分対象とする「社会的基本財」を〈優越的財〉としてみなす場合、〈単一的平等〉の定義がかかる正義論に妥当する。よってウォルツァーの理論からすれば、ロールズ正義論はラディカルな部類ではないとしても、〈単一的平等〉のカテゴリーに入ることになる。

(22) この箇所では、ある財の配分が他の財の配分の理由もしくは原因となることが問題視されているが、他の箇所では（*SJ*, p. 10; 三〇頁）、交換可能な財の多さが優越性の条件となっている。本稿では、規範的命題にしたがって、変換の対象となる財がひとつか複数かを問わず、ある財から他の財への変換を〈優越〉のケースとして捉える見方を採用する。

(23) M. Walzer, Liberalism and the Art of Separation, in *Thinking Politically*, ed. D. Miller, Yale University Press, 2007, pp. 53-67.

(24) ただし、〈排除〉の観点はまだ『正義の領分』では明確化されておらず、それがなされるのは一九九三年の「排除、不正義、民

主的国家」においてである。Cf. M. Walzer, Exclusion, Injustice, and the Democratic State, in *Thinking Politically*, pp. 81-95. この論文が問題視するのは、特定の人間や集団による財の〈独占〉ではなく、特定の社会的属性をもつ集団――人種、エスニシティ、性別等――の〈排除〉である。ここでも、注の（9）で言及した、財の多元主義からアソシエーションの多元主義へのウォルツァーの関心の移動がみられる。

(25) M. Rustin, Equality in Post-Modern Times, in Miller and Walzer, *op. cit.*, pp. 27-28.

(26) A. Swift, The Sociology of Complex Equality, in Miller and Walzer, *op. cit.*, pp. 258-259.

(27) Cf. R. Arneson, Against 'Complex' Equality, in Miller and Walzer, *op. cit.*, pp. 226-252; A. Gutmann, Justice across the Spheres, in Miller and Walzer, *op. cit.*, pp. 99-119; Miller, Complex Equality; Swift, *op. cit.*; Bellamy, *op. cit.*; den Hartogh, *op. cit.*

(28) 治療に関わる決定は、必ずしも純粋に医学上の理由を根拠とするわけではなく、しばしば過剰な治療が利潤追求のために選択される。例えば米国でのペースメーカー移植、帝王切開、子宮摘出等の手術は、ヨーロッパよりも頻度が高い。こうした背景には、他の病院との競争のために購入した高価な医療器具の元を取るという、市場原理に由来する動機づけがある。Cf. Barry, *Why Social Justice Matters*, p. 286, n. 60. このように貨幣の優越は、必要に基づく配分原理を切り崩すだけでなく、不必要な治療を生み出す要因ともなる。

(29) 詳しくいえば、ウォルツァーの議論は四つのステップからなる。第一のステップは、〈必要〉の原理が、共同体のすべての成員にたいする平等な配分を要請する配分原理であると主張することである。すなわち、「ひとたび必要とされている財の提供を共同体が引き受けたのであれば、その財を必要としているすべての成員にたいして、かれらのニーズに応じて、それを提供しなければならない」（*SJ*, p. 87; 一二五頁）。第二のステップは、財の社会的意味論に基づいて、ちょうどデカルトが『方法序説』のなかで「健康はこの世で最上の善（le premier bien）であり、ほかのあらゆる善の基礎である」と明言したように（R. Descartes, *Discours de la méthode*, ed. É. Gilson, Vrin, 1984, p. 128［谷川桂子訳『方法序説』、岩波書店、一九九七年、八二―八三頁］）、近代になって魂のケアから健康のケアへと比重が移動し、ついにはヘルスケアが私事から公的に提供されるべき財へと変化したと論じることで、医療の配分が必要原理に依拠すべきとの要求を提示する。「長命」（p. 87; 一四二頁）と、これを可能にする「医療ケア」は、いまや「社会的に認められた必要」となったのである（*SJ*, p. 89; 一四四頁）。第三のステップは、必要原理ではなく市場原理がこの配分領域を浸食する米国の現状を指摘することである。最後の第四のステップは、領域分離論の適用であり、国民保健サービスの制度化支持論である。若干異なるが、医療配分論の再構成については、以下も参照。Cf. van der Veen, *op. cit.*, pp. 235-236. 医療ケア

の配分を必要原理に求める古典的議論は、B・ウィリアムズによるものである。Cf. B. Williams, The Idea of Equality, in *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973, pp. 240-241. 必要原理を歴史的事実から導出する手法と、社会的意味論の歴史的・文化的な相対主義とのあいだに論理的な不整合性がある点については、以下を参照。Cf. B. Barry, Spherical Justice and Global Justice, in Miller and Walzer, *op. cit.*, pp. 72-73; J. Waldron, Social Citizenship and the Defense of Welfare Provision, in *Liberal Rights*, Cambridge University Press, 1993, pp. 300-302.

(30) 米国は、OECD諸国のなかでも傑出した医療消費国であるとともに、約四千万人もの無保険者が存在するという「きわめて異常なコントラスト」を示している（渋谷博史「基軸国アメリカが示す福祉国家モデル」、渋谷博史・渡瀬義男・樋口均編『アメリカの福祉国家システム』、東京大学出版会、二〇〇三年、一一四－一一五頁）。こうした状況を考えると、「財の社会的意味論」の説得性にたいして疑問が生じざるをえない。Cf. M. Rustin, Equality in Post-Modern Times, in Miller and Walzer, *op. cit.*, pp. 34-35; Barry, Spherical Justice and Global Justice, pp. 72-74.

(31) S. Segall, Is Health Care (Still) Special? in *Journal of Political Philosophy*, Vol. 15 (2007), p. 345; J. Elster, *Local Justice*, Russell Sage, 1992, p. 186

(32) Segall, *op.cit.*, pp. 343-346.

(33) Cf. Segall, *op. cit.*, p. 344.

(34) Cf. Segall, *op. cit.*, pp. 353-357; 川上憲人・小林廉毅・橋本英樹編『社会格差と健康』、東京大学出版会、二〇〇六年; P. Smith, Justice, Health, and the Price of Poverty, in *Medicine and Social Justice*, ed. R. Rhodes, M. P. Battin, and A. Silvers, Oxford University Press, 2002, pp. 301-312.

(35) N. Daniels, B. Kennedy, and I. Kawachi, *Is Inequality Bad for Our Health?* ed. J. Cohen and J. Rogers, Beacon Press, 2000, p. 5 (児玉聡訳『健康格差と正義』、勁草書房、二〇〇八年、五頁)．ウィルキンソンによると、医療は従軍衛生部隊に似ている。つまり、戦闘による負傷の手当の必要性は自明であるといえ、死傷者数が戦闘の種類に左右されるように、健康の帰結は社会の種類に左右される。Cf. R. Wilkinson, *The Impact of Inequality*, New Press, 2005, p. 59 (池本幸生・片岡洋子・末原睦美訳『格差社会の衝撃』、書籍工房早山、二〇〇九年、六七頁)．

(36) Segall, *op. cit.*, p. 356.

(37) 米国の地域予防医療サービス研究班が健康格差の縮減のために推奨する対策は、①初等教育前の入学準備プログラム、②借家

支援プログラム、③多様な文化的背景に即した医療システムといったように、医療の範囲を明らかに越えている（川上憲人「社会疫学」、川上ほか前掲書、一八頁）。

(38) Cf. R. Wilkinson, *op. cit.*

(39) 必要原理に依拠する場合、医療領域の内外で複数のニーズの優先順位化という難問が浮上する点については、以下を参照。Cf. Dworkin, Justice in the Distribution of Health Care, in *The Ideal of Equality*, ed. M. Clayton and A. Williams, Palgrave, 2000, pp. 206-207; *Sovereign Virtue*, Harvard University Press, pp. 309-310（小林公他訳『平等とは何か』、木鐸社、二〇〇二年、四一五―四一六頁）; Bellamy, *op. cit.*, p. 76.

(40) これにたいして、ウォルツァーが医療の配分論のなかで、「健康はこの世で最上の善であり、ほかのあらゆる善の基礎である」とのデカルトの発言に言及している点（p. 87; 一四一頁）に着目して、健康には価値の序列において高い位置づけが与えられており、それゆえ健康ニーズを考慮した配分理由をウォルツァーの議論を用いて正当化できる、とする反論もあるかもしれない。しかしそうした解釈が、価値を序列化する領域横断的な原理を拒否するウォルツァーの基本的立場と相容れないことは明らかである。

(41) S. Okin, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, 1989, pp. 111-117; cf. C. Armstrong, Complex Equality, in *Feminist Theory*, Vol. 3 (2002), pp. 67-82; 野崎綾子『正義・家族・法の構造転換』、勁草書房、二〇〇三年、九三―九六頁。ただしオーキンは、社会的意味論が女性差別を正当化する点を問題視して、社会的意味論を退ける（Okin, *op. cit.*, pp. 62-68）。教育に関する同様の問題の指摘は、生澤の前掲論文を参照。

(42) 例えばウルフとドゥシャーリットは、種々の不利の「クラスター化」（clustering）の現象に着目して、クラスター化をもたらす「浸食作用のある不利」とともに、「脱クラスター化」（de-clustering）の波及効果をもたらす「実り豊かな機能」の政治理論化に取り組んでいる。Cf. J. Wolff and A. de-Shalit, *Disadvantage*, Oxford University Press, 2007.

(43) 議論の正確さのために付け加えていえば、〈遮断の論理〉と〈接合の論理〉の区別を配分原理と影響作用のそれぞれの次元に当てはめると、①配分原理における〈遮断の論理〉、②影響作用における〈遮断の論理〉、③配分原理における〈接合の論理〉、④影響作用における〈接合の論理〉というマトリックスが成立する。この図式を使っていえば、ウォルツァーの複合的平等論は、①と②に圧倒的な関心をいだくものであり、これにたいして③と④を関しては――後述するように――完全に無視しているわけではないが、明確な理論化をおこなっていない。

(44) M. Chen, *A Quiet Revolution*, Schenkman Books, 1983, pp. 169-170.

(45) L. Jacobs, *Pursuing Equal Opportunities*, Cambridge University Press, 2004, pp. 222-223.

(46) スティグマをともなう仕事の協同組合化が、スティグマから脱する地位向上をもたらすというウォルツァーの議論は、望ましい影響の確立を重視する論理に依拠している（*SJ*, ch. 2）。『政治と情念』の「肉とポテトの多文化主義」論も、種々の不利を蒙るマイノリティ集団が、自己組織化を通じて集団の物質的ニーズを満たすことで、他者からの承認と尊敬を獲得することができると主張する点で、同様の論理に基づく（cf. Walzer, *Politics and Passion*, ch. 2）。これらの議論は、右で述べた影響作用における〈接合の論理〉の事例に当たるといえる。

(47) このことは、〈優越〉の除去に主眼をおく複合的平等論のアプローチが、基本的に「否定的なもの」であることと関係しているであろう（cf. Walzer, Response, pp. 284-285）。

(48) Cf. M. Powers and R. Faden, *Social Justice*, Oxford University Press, 2006, pp. 169-170. ロールズの「社会の基本構造」の考え方は、総体的な視点の好例となる。しかし基本構造論には、多元的な視点からの批判的吟味が必要であるように思われる。さしあたっては、以下を参照。Cf. G. Cohen, Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice, in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 26 (1997), pp. 3-30.

(49) 優越的財の影響作用の幅の広さを考慮して、ニーズを拡張して考えることは、結局のところ、ある財の配分において複数の「社会的意味」を認めることにつながり、ひいては財の配分において領域横断的な視点を導入する必要性の認識にもつながる。なるほど確かに、ウォルツァーは金銭が他の財――保健医療、時間的余裕、移動手段、居住地など――にたいして優越的な財となっている現実を十分認識しており、それゆえ優越的な影響作用の幅の広さを熟知したうえで、それを批判するために領域分離論を提示したと考えられるだろう（この議論は『政治思想研究』誌のレフリーの指摘による）。しかし本稿が問題とするのは、ウォルツァー自身の認識の有無ではなく、かれの領域分離論の理論的可能性であり、本稿が辿りついた結論は、優越的財の影響作用の幅の広さに対応する配分原理がもはや領域分離論の枠組みに収まらないということにほかならない。

(50) Cf. den Hartogh, *op. cit.*, pp. 499-503. ウォルツァー自身も、「それぞれの領域に一つの社会的財、もしくはそれぞれの財にひとつの領域があるのではない」と述べて、批判を受け容れている（Walzer, Response, p. 282）。

(51) ウォルツァーが『正義の領分』の第一二章で展開する産業民主主義論は、経済の領域に民主主義という政治的要素を導入して、領域を多元化する試みであるが、それが明らかに領域分離論の枠に収まらない性質をもつ点に注意すべきである。労働者が賃金などの処遇、労働環境、経営組織などの決定にある一定の影響力を行使する場合には、もはや領域細分化による政治と経済の分離は

実質的に不可能で、むしろ両者が重なり合う領域複合化が成立していると考えるべきであろう。残念ながら、ウォルツァーの理論化の作業はこの方向では展開せずに、領域分離論の枠にとどまった。メイヤーの解釈は、本稿の理解とは異なり、ウォルツァーの産業民主主義論が経済の社会的意味を適切に認識していないために、政治を経済に導入するという〈単一的平等〉の画一主義に陥っているとみる（Mayer, *op. cit.*）。しかしメイヤーの解釈は、領域の複合化に抗して、経済の領域を単一の性質にとどめようとする点で、むしろ領域内の単一的平等化を実質的には支持するものといえる。

(52) Miller, Introduction, in Miller and Walzer, *op. cit.*, p. 11.

(53) ウォルツァーは、配分領域の自律が「相対的な自律」であることを認める（*SJ*, p. 10;二九頁）。しかし事実上の相対性の認識は、自律性の理想の放棄を意味するわけではない。

(54) Scanlon, *op. cit.*

(55)『正義の領分』では散発的に登場し、その後に明確化される「平等なシティズンシップ」の理念に、領域横断的な平等主義の基盤を見いだすことは、すでにいくつもの指摘があるように、有望な試みであろう。Cf. Walzer, Justice Here and Now, in *Thinking Politically*, pp. 68-80; Exclusion, Injustice, and the Democratic State, *ibid.*, pp. 81-95; Gutmann, *op. cit.*; Miller, Complex Equality; Swift, *op. cit.*「メンバーシップ」ないし「平等なシティズンシップ」は、福祉や安全の配分および基礎教育の平等な配分を支持する論拠となっている点で、まさにウォルツァーにとって唯一正当な〈優越的財〉であり、右で言及した区別を使っていえば、配分原理における〈接合の論理〉を体現する。Cf. cf. den Hartogh, *op. cit.*, pp. 494-495

(56) もちろんウォルツァーの複合的平等論の可能性は、領域間の多元的な影響作用への着目に汲み尽くされるわけではない。例えばスキャンロンは、どうすれば才能の違いに起因する業績や達成度の違いを認めながらも、同時に自尊心を保持することが可能になるかという問題に関して、卓越性の健全な「多様化」（diversification）の手がかりをウォルツァーの複合的平等論に見いだしている。Cf. Scanlon, *op. cit.*, pp. 216-217. ただしこの場合でも、すでに論じたように、多元化された領域にたいする総体的な視点をどう理論化するのかという課題は残るであろう。

ソクラテスとアテネの政治家たち

米澤　茂

はじめに

ソクラテス[1]は『ゴルギアス』において、テミストクレスやペリクレスなどの有名な政治家たちを国民の快楽に奉仕する迎合政治家として批判している。この激しい批判のために、ソクラテスはこれらの政治家たちに対して全般的に否定的評価しかもっていなかったと多くの研究者たちは信じている。しかし、『ゴルギアス』のソクラテスの発言が彼の政治家たちに対する態度のすべてではない。例えば、『メノン』において、ソクラテスはテミストクレスやペリクレスたちに言及し、彼らは知ではなく、正しいドクサにより国を導いたのであり[2]、預言者たちや託宣者、詩人たちと同様に、「神の霊感をうけ」(*enthousiazein*, 99d3)、「神の恵み」(*theiai moirai*, 99e6)により、多くの立派なことを語ることに成功した(99d)と述べている。これらの言葉は、『ゴルギアス』に見られるソクラテスの政治家たちに対する態度から、アイロニーと受け取られることが多い。だが、言葉通りに政治家たちに対する賞賛の言葉と解する研究者たちも存在する。さらにまた、『メネクセノス』に見られるソクラテスの追悼演説は、当時の弁論術のパロディにすぎず、ソクラテスの思想を反映していないと解釈されることもあるが、逆に、これらの政治家たちに対するソクラテスの賞賛を含意するとする解釈も成り立ちうると思われる。以下で、私は、ソクラテスの政治家たちに対する態度は多くの研究者たちの考える

ような批判一辺倒のものではなく、むしろ、肯定・否定の両面を兼ね備えていること、そして、どの点でソクラテスは政治家たちを批判し、また、どの点でソクラテスは政治家たちを評価しているかを明らかにし、ソクラテスが政治家たちに対して、偏らない態度を保持していたことを明らかにしたい。

一 『ゴルギアス』と『ソクラテスの弁明』におけるソクラテスの政治家批判

『ゴルギアス』におけるソクラテスの政治家批判は、あまりに激しい批判なので、多くの研究者たちはこれこそ政治家たちに対するソクラテスの最終的な態度であると考えている。ソクラテスによると、身体と魂のそれぞれについて、最善をめざす「営み」(*pragmateia*, 501b3) と快をめざす営みがある。前者は「技術知的」(*technikai*, 501b4) であり、後者は「迎合」(*kolakeia*, 501c3) である。魂についての最善をめざす営みは、「市民たちの魂を可能な限り最善にし、聴衆にとって快であれ不快であれ、最善を語り戦い通す」(503a7-9) ような営みであり、真の政治術である。ソクラテスの対話相手のカリクレスはそのような政治術をもつ「善き人」(*andra agathon*, 503c1) の例として、テミストクレス、キモン、ミルティアデス、ペリクレスを挙げる (503c1-2)。しかし、ソクラテスは、自他の欲求を満足させることではなく、市民たちをできるだけより優れた者にするという観点で彼らを見るなら、彼らが「善き市民たち」(*agathoi politai*, 515c7) ——これは同時に善き政治家を意味する——であったか疑わしいという。ソクラテスによるとペリクレスはアテネ人たちを怠惰で、憶病で、おしゃべり好きで、金銭好きにした (515e4-7)。また、始め穏やかであった市民たちを凶暴にし、結果、彼自身が告発され、もう少しのところで死刑を宣告されるところであった (515e-516a)。従って、ペリクレスは政治に関して優れた者ではなかったことになる (516d2)。同様のことは、キモン (516d5-7)、テミストクレス (516d8-9)、ミルティアデス (516d9-e2) についてもあてはまる。ソクラテスによると、彼らは政治において「善き者」(517a1) ではなく、「国家が欲求するものを国家に供給することのできる」(517b4-5)、優れた「召使い」(*diakonous*, 517b2-3) であった。しかし、彼らは「それのみが善き市民の仕事であること」(517c1-2)、つまり、欲求を転じ、許さず、市民たちがよ

り優れた者になることへ向けて説得し、強いる（517b5-7）ということはしなかった。彼らは、身体にとっての「立派で善きこと」（*kalon kagathon*, 518c4）を何も知らないのに、ご馳走を提供するがゆえに、身体のすばらしい世話人であると誤解される料理人と同じであるとされる。つまり、ソクラテスの評価では、彼らは市民たちの魂にとっての「立派で善きこと」を何も知らないのに知っていると思いこみ政治に携わり、国民の欲求を満足させることに長けていた召使い的な政治家たちであった、ということになる。

ソクラテスの政治家批判は、『ソクラテスの弁明』（20e-23b）にも見られる[3]。人間のうちにソクラテス以上の知者はいないとするデルフォイの神託の意味を探求するために、ソクラテスは自分以上の知者を求めて、政治家たちや詩人たち、手職人たちのところへ赴いた。ソクラテスの観察によると、政治家たちは、「立派で善きこと」を何も知っていないのに、知っていると思っていたとされる（21d）。つまり、彼らは徳の知、あるいは、政治の知を欠いているにもかかわらず、もっていると思い、政治に携わった政治家たちであった。また、ソクラテスは一角の者と見られた政治家たちが告発され、法廷で「驚くべき振る舞いをなした」（*thaumasia ergazomenous*, 35a5）ことをしばしば見たと述べている[4]。つまり、彼らは自らの命を救うため、もっぱら情実に訴えようとし、「ああいった哀れっぽい芝居」（35b7）を法廷に持ち込んだとしてソクラテスは非難している。もし、彼らが徳の知を持っていたなら、彼らの徳の知により市民たちを優れた者にすることができたはずなので、市民たちから感謝されることはあっても、告発されるようなことはなかったはずであろう（cf.『ゴルギアス』515e-516a）。また、彼らが徳の知をもって政治に携わったなら、徳の知をもっていたはずの政治家たちが命を救うために、知によって説得するのではなく、情実に訴えようとすることもなかったであろう。以上のように、ソクラテスの政治家批判は二つの点においてなされている。それは、（1）彼らは政治知を欠いているのに持っていると思い政治に携わったという点と、（2）市民たちの欲望に奉仕する迎合政治家であったという点である。

二　『メノン』における政治家批判

次に、『ゴルギアス』とほぼ同時期に執筆された[5]と考えられる『メノン』における政治家たちに対するソクラテスの態度を調べてみたい。ソクラテスの対話相手メノンの関心は、徳はいかにして人間に備わるかというものである。彼はソクラテスに、徳は「教えられるもの」(*didakton*)なのか、「訓練によるもの」(*askêton*)なのか、あるいは、生まれつきの「素質によるもの」(*phusei*)なのか、それとも、それ以外の仕方(*allôi tini tropôi*)によるのかと問う(70a1-4)。ソクラテスは巧みにメノンを「徳とは何であるか」の問いへと誘い込み、彼をアポリアに陥れる。メノンはこれまで数多くの人々に徳について多くのことを立派に語ってきたのに、「今では、それがそもそも何であるかを言うこともできないでいる」(80b4)と告白する始末である。ソクラテスは、「徳とは何であるか」をさらにメノンと共同で考察することを望むが、メノンは「まったく何であるか知らないもの」(80d5-6)を探求することは不可能であるという「論争家的議論」(*eristikon logon*, 80e2)(いわゆる「探求のパラドクス」)を提出し、探求を回避しようとする。これに対してソクラテスは、「想起の説」(*anamnêsis*)を提出し(81c-d)、探求は可能であると主張し、再度、徳とは何であるかを探求するようにメノンに勧める(86c4-6)。

しかし、メノンは徳が「いかにして」(*tis tropos*, 96d3)人間に備わるかを考察することに固執する(86c)。ソクラテスはメノンに譲歩し、徳が教えうるものであるかどうかを「仮定を立てて」(*ex hupotheseôs*, 86e3)、考察する。人間は知識のみ教えるので、徳が知識なら、徳は教えうるのは明らかである(87c5-6)。徳が教えうるか否かは、徳が知識か否かによる。従って、徳が知識か否かがまず考察される(87c11-12)。その議論によると、我々は徳によって善き者となり、また、有益な者となる(87d8-e2)。また、徳は善きものであり(87d1-4)、有益なものである(87e3)。人間の魂のすべての「試み」(*epicheirêmata*)や「忍耐」(*karterêmata*)は、それら自体は有益でも有害でもないが、「思慮」(*phronêsis*)が導くならそれらは有益となり、我々は幸福となるが、「無思慮」(*aphrosunê*)が導くなら、その反対となる(88c1-3, c6-8)。

ここから、「徳は思慮（*phronêsis*）であるべき」という結論が導かれる（88c4-5）[6]。

しかし、ソクラテスはすぐに、徳が知識であることを同意したのは、「正しくなかった」（*ou kalôs hômologêsamen*, 89c5-6）として、徳は「知識」（*epistêmê*, 89c3, d2, d4）ではないことを経験論的に論証する[7]。つまり、ソクラテスによると、徳が知識なら徳は教えられるはずであるが、教師も学生もいない事柄は教えられるものではないと推測することができる（89d）。だから、もし徳の教師がいないなら、徳は教えられるものではなく、徳は知識ではないということになる。そして、ソクラテス自身は徳の教師に出会ったことがないと言う（89e4-7）。

ソクラテスはここで、アニュトスを議論に引き入れ、徳の教師は存在するのか、しないのか、存在するならそれは誰であるかをアニュトスに問う（90b3-6）。アニュトスは徳の教師を自称するソフィストたちを徳の教師として否定する（91b-92c）。アニュトスによると立派で善きアテネ人なら誰でも徳の教師であり、彼らはまた「以前の立派で善き人々」（93a2-3）から学んだと言う。これは後の箇所から明らかなように、テミストクレスやアリステイデス、ペリクレスたちを指す。しかし、ソクラテスは彼らが善き教師であったことに疑問を表明する（93a6-7）。テミストクレスは善き教師に依存するかぎりで（93d6）、彼の息子クレオファントスを立派に教育した。しかし、彼は息子に彼の徳を伝授することを望みはしたが、できなかった（93e2-5）。他の有名な政治家たちも同様である。アリステイデスも（94a1-7）、ペリクレスも（94a7-b8）、トウキュディデスも（94b8-e1）、技術知に依存する限りで息子たちを立派に教育したが、かれらを立派で善き者にはできなかった。その理由は、ソクラテスによると、徳は「教えられるもの」（*didakton*）ではないからである（94e2）[8]。ここで再度注意すべきは、この議論は彼らが徳を有すること自体をソクラテスが認めていることを含意していることである。なぜなら、もしソクラテスが彼らの徳を徳ならぬものとして疑っているのなら、「徳は教えられるものではない」というソクラテスの結論も疑わしいものとなるが、ソクラテスはこのことを疑っていないからである。

昔の政治家たちが政治知をもっていなかったとするソクラテスの発言にアニュトスは立腹し、ソクラテスが軽々しく昔の偉人たちを「悪く言っている」（*kakôs legein*, 94e3）と考えて、以下のように、ソクラテスを脅迫している。

「ソクラテスよ、あなたは安易に人々に対して悪く言っているように思われる。そこで、私はあなたに用心するように忠告しておきたい。もし、あなたが私に従う気があるならね。他の国においても、たぶん、人によくするよりは悪をなすほうが容易であるが、とりわけこの国ではそうなのだ。あなた自身がそのことを知っていることと思うがね。」（94e3-95a1）

さて、以上のように、ソフィストや昔の有名な政治家たちも徳の教師であることが否定され、結局、徳の教師や弟子は存在しないとされ（95a-c2）、ここから、徳は教えられるものではないと結論される（96c10）。では、知識以外に、善き人々が生じるのは、「どういう仕方によってか」（96d3）が問題となる。これに答えてソクラテスは次のように語る。人間が正しく善く行為するのは、知識が導く場合だけではない（96e2-4）。知識に劣らず、「真なるドクサ」（*doxa alêthês*, 97b9）、あるいは、「正しいドクサ」（*orthê doxa*, 97b5）も行為の正しさを与えてくれる。それゆえ、正しいドクサは知識に劣らず有益である（97b-c）[9]。つまり、先に言及した昔の政治家たちは知識ではなく、正しいドクサによって「国家に有益である」（*ôphelimoi tais polesin*）とされるのである（98c8-10）。

ところで、ソクラテスによると、知識も、正しいドクサも、生まれながらの「素質によって」（*phusei*, 98c10-d1）人間に備わってくるものではないとされる。従って、正しいドクサが素質から区別されているので、善き人々は生まれつきの素質によって善き者であるのではないとされる（98d4）。ここで、重要なのは、正しいドクサが知識からも、生まれながらの素質からも区別されている点である。さらにまた、正しいドクサは「偶然」（*tuchê*, 99a3）によるのでもないとされる。なぜなら、「何か偶然によって正しく生じる事柄は、人間に属する導き（*ahthrôpinê hêgemonia*）によって生ずるのではない」（99a3-4）が、正しいドクサは知識とともに、「人間に属する導き手」とされているからである。従って、昔の政治家たちの正しいドクサは、人間の力の範囲外にある偶然（つまり、たまたま良き結果に遭遇した）ではなく、何らかの人間に属する力を含んでいるのである。結局、昔の政治家たちは「思慮」（*to phronein*, 99c2）や素質や偶然によってではなく、「善きドクサ」（*eudoxia*, 99b11）[10]を用いて「国家を正しく導いた」（*tas poleis orthousin*, 99c1）のである。

ここで政治家たちが「国家を正しく導き」(99c1)、「多くの偉大なことを語る」(99d3)、とは何を指しているのであろうか。ソクラテスを含め、当時の人々が議論の余地なく彼らに帰すことのできた偉業とは何であろうか。テミストクレスやアリステイデスは、ペルシアの侵攻に際して祖国の独立を守ることに貢献した。また、ペリクレスは、少なくとも彼の存命中は、スパルタに対して祖国アテネを守った。祖国の独立と自由を守り、国家に益をなした政治家たちは「国家にとって有益」(98c9)であり、彼らの偉業をもたらした彼らの判断を、ソクラテスは善きものであると考えているのは疑いえない。結局、彼らがアテネの独立と自由を守ったという点で、彼らは「善き人々」であり、「国家にとって有益な者たち」であり、「多くの偉大なことを語り、成功した」者たちであると、肯定的に評価されているのである。

しかし、政治家たちは「託宣者」(*chrêsmôidous*, 99d1)や「予言者たち」(*manteis*, 99d1)、また、「詩人たち」(*poiêtikous*, 99d1)と同様、「霊感を受けて」(*enthousiazein*, 99d3)、「神の息吹を受け」(*epipnous*, 99d3)、神に「占有されて」(*katechomenous*, 99d3)偉大なことをなすのであり、彼らは彼らが語ることについて「何も知らない」(*mêden eidotes*, 99d5)とされている。従って、政治家たちの徳は、知によってではなく、正しいドクサによって彼らに備わるのであり、それはまた、同時に、「神の恵み」(*theiai moirai*, 99e6)によるとされている(99e4-100a2)。このように、彼らは確かに知識を欠いた政治家であることは、ここでも指摘されているが、彼らが偉業をなしたこと自体は否定されていない。しかし、「霊感を受けて」や「神の恵み」という言葉が使われたので、多くの研究者たちの議論の的となっている。

A・E・テイラー[11]やE・バーカー[12]、ブラック[13]、ガスリー[14]などの研究者たちは、ソクラテスの言葉にアイロニーが含まれていると考え、ソクラテスは政治家たちを軽蔑していたと考える[15]。しかし、ヴィラモヴィッツ[16]は、政治家たちに対するソクラテスの発言を「皮肉」(ironisch)と考えるのは、完全にプラトンを誤解するものであり(es heisst ihn vollkommen missverstehen)、これらの言葉には、ソクラテスの政治家たちへの「さげすみ」(Herabsetzung)の意図はないと主張している。むしろ、彼は言葉通りに、これらの言葉を政治家たちへの賛辞の言葉として受け取っている。このような見方は他にもラエダー[17]によっても表明されているが、ヴィラモヴィッツもラエダーも、意見を表明するだけで、詳細な議論は

与えていない。

この問題を考えるうえで、ヒントとなるのは『メノン』の巻末のメノンとソクラテスの応答である。メノンは政治家たちに対する先のようなソクラテスの言葉に納得し賛意を表するが、しかし、アニュトスがソクラテスに「腹を立てている」(*achtheta*i, 99e2) ことを指摘している。これに対してソクラテスはこう言う。

> 「今は立ち去るべき時である。だが、あなたは自身が納得した同じこのことを、あなたの客友であるこのアニュトスに対して説得してくれたまえ。彼がより穏やかになってくれるようにね。というのは、もしあなたがこの人を説得してくれるなら、あなたはアテネ人たちにも有益なことをなすことになるだろうから。」(100b7-c2)

このように、ソクラテスは彼が語ってきたことについて、アニュトスを説得するようにメノンに頼んでいる。もし彼がうまく説得し、アニュトスの誤解を解くことができたら、メノンはアテネ人たちに有益なことをなすことになると言う[18]。

しかし、アニュトスは何について立腹しているのだろうか。以前の引用にあるように、アニュトスはソクラテスがアテネの有名な政治家たちを「悪く言っている」(*kakôs legein*, 94e3) として腹を立てていた。それはソクラテスが政治家たちの知の欠如を指摘したからである。また、いま引用したように、ソクラテスがメノンに対して、アニュトスを説得するように頼んでいることとは、政治家たちが徳を知識としてもっているのではなく、彼らの徳が予言者なみの霊感や「神の恵み」による正しい（真なる）ドクサに基づいている、というソクラテスの主張であろう。

ここで考慮に入れておくべきことは、ソクラテスは政治家たちの功業自体を否定しているわけではないということである。ソクラテスの用いている比喩によると、ラリサへ行く場合、道を知っていて (*eidôs*, 97a9) 行く場合、「正しく」(*orthôs*, 97a10) 行くことができるが、「正しいドクサ」(*orthè doxa*, 97b5; 97b1) が導く場合も、正しく行くことができる。それゆえ、正しいドクサあるいは「真なるドクサ」(*doxa alèthès*, 97b9) は知識に劣らず、行為を正しく導き、「有益」

(*ophelimon*, 97c4-5) であるとされる。この比喩に従うなら、正しいドクサに基づいてテミストクレスやアリステイデスなどの政治家たちがなした「多くの偉大なこと」(*polla kai megala pragmata*, 99d4-5) をソクラテスが本心で「偉大なこと」であると思っていなかったとは言えない。なぜなら、もしそうなら、正しいドクサによってラリサに行く人は、実際にはラリサに行けないことになる。あるいは、ミルティアデスやテミストクレスはペルシアの侵攻に抗して、アテネとギリシアを救うことができなかったことになる。ソクラテスは、言葉通り、政治家たちが偉業をなしたことを認めているのであり、その限りで、ソクラテスは彼らを「善き人々」(93a3-4, 93b7-8, etc.) であり、「国家にとって有益」(98c9, 98c1-3, 97c4-5) であったと考えていたと思われる。[19]

しかし、彼らの偉業が知識ではなく、正しいドクサによると主張し、また、彼らが予言者たちと同様に、霊感や神の息吹、「神の恵み」によって国を導いたと主張する点で、ソクラテスは、アニュトスから見ると、立派な政治家たちを貶めているとしか見えなかったのであろう。だが、ソクラテスはアニュトスの誤解のように、あるいは、ガスリーやブラックたちの解釈のように、政治家たちを貶める意図で、あるいは、皮肉として語っているのではない。なぜなら、アニュトスはソクラテスが政治家たちを悪く言っていると受け取ったが、ソクラテスはそれをはっきりと否定し(『メノン』95a4-6)、また、巻末でメノンにアニュトスの誤解を解くよう頼んでいるからである。[20]

このことは、さらに別の観点からも明らかにすることができる。ソクラテスは、『ソクラテスの弁明』において、詩人たちは彼らが詩作している作品を知恵によって作っているのではなく、生まれつきの素質ないし「霊感を受けて」(*enthousiazontes*, 22c1) 作っているのであり、それはちょうど預言者や託宣者たちと同様であると述べている。詩人たちは、ソクラテスによると、多くの善きことを語るが、彼らが語っていることを何も知らない(『弁明』22b-c)。[21] そして、ソクラテスが彼らを非難するのは、彼らが「立派で善きこと」の知をもっていないのに、もっていると思う「非難されるべき無知」に陥っているからであり、彼らが「霊感を受けて」、「知っていないのに、多くの善きことを語る」という事自体を非難しているわけではない。『メノン』におけるソクラテスの政治家たちへの批判も、神の恵みにより、正しいドクサを用いて、偉業をなしたということ自体ではなく、政治的・道徳的知を欠いているのに、もっていると思って政

治をなしたという点での非難である。

三　アイスキネスの『アルキビアデス』におけるソクラテスのテミストクレス評価

しかし、そのような「神の恵み」が与えられる条件は何か。これについては、プラトンの『メノン』にも、また、他の初期対話篇にも触れられていないので、アイスキネスの『アルキビアデス』の中で登場するソクラテスの発言から探ってみたい。アイスキネスはソクラテスの弟子として、プラトンの『ソクラテスの弁明』の中で、ソクラテス裁判に立ち会ったことが（33e）、また、『パイドン』の中でソクラテスの臨終に立ち会ったことが明言されている（59b）。また、彼は古代においてはソクラテスの忠実な弟子としてよく知られていた（ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』II.7.60）。彼の作品は古代においてソクラテスの対話を正確に描いているものとして有名であったが、しかし、現代においては、史的ソクラテスの思想が描かれているとする立場[22]と虚構のソクラテスを描いているとする立場[23]とが対立している。よく念頭に置くべきことは、彼らは彼らが直接対話したソクラテスの思想や性格に強い感銘を受け、敬意を抱き、一生にわたる影響を受けた弟子たちであったということである。従って、ソクラテスの思想や性格が彼らの描くソクラテスの中に――たとえ、対話篇の舞台設定は虚構であったとしても――現れていると考えるのはごく自然なことであろう。とりわけ、プラトンとアイスキネスの作品で描かれているソクラテスの思想の顕著な一致は[24]、両者に強い影響を与えた歴史上のソクラテスの思想や性格が、両者の作品の中にともに現れ出ていることを強く示唆するものである。

ソクラテスを主人公とする彼の対話篇は現在では断片の形でしか残っていないが、『アルキビアデス』という作品はかなり多くの断片が残っているので、その全体像はほぼ推定可能である。この作品において、ソクラテスはアルキビアデスや他の者たちとともに、「リュケイオンで、係官が競技を手配するベンチに座り」（G.43=fr.2）対話していた。アルキビアデスはまだ少年であるにもかかわらず、オリンポスの十二神ですら非難し、他人は何の価値もないと考えるほど大きな「自負心」（*phronēma*）を持ち（G.46=fr.5）、「テミストクレスを妬み」（G.49=fr.8）、テミストクレスの人生を「攻

撃しようとした」（G.50=Fr.9）。ソクラテスはテミストクレスの功業を語り、アルキビアデスが「準備においてテミストクレスからはほど遠い」（G.51=Fr.10）ことを悟らせ、彼が人間のうちでも「劣った者」であり、「自分自身を少しも配慮していない」（G.50=Fr.9）ことを明らかにする。自己の至らなさを悟りアルキビアデスは「頭を膝に押しつけて号泣した」（G.51=Fr.10）と語られている。

アルキビアデスがテミストクレスを攻撃した時、ソクラテスはテミストクレスの偉大さを以下のように語る。圧倒的な軍勢を従えてペルシア大王がギリシアに侵攻してきた時、アテネ人たちはテミストクレスを将軍に選び、彼の熟慮が救国の希望となった（G.50=Fr.9）。彼は軍備の劣勢に落胆しなかった。なぜなら、ペルシア大王が彼よりも「熟慮すること」（*tôi bouleuesthai*）において優れているのでなければ彼の多数の軍勢は無益であり、また、指導する者たちが「徳において一層真剣である」（*spoudaioterοi en aretêi*）側が優勢となることを知っていたからであるとソクラテスは語る（G.50=Fr.9）。そして、テミストクレスは易々とペルシア大王の大軍勢を手玉に取り、打ち破った（G.50=Fr.9）。テミストクレスは大王を無事にアジアに逃げ帰らせないように、大王が設置した船橋を解体するようアテネ人たちに進言した。しかし、拒絶されるや、今度は大王に手紙を送り、アテネ人たちは船橋を解体することを望んだが、自分が大王を救うためにそれに反対したと述べ、大王にテミストクレスのお陰で救われたと思わせた。その結果、のちにアテネから追放処分にされた時にも彼は大王から多大な援助を得ることができた（G.50=Fr.9）[25]。これほどまでにテミストクレスは「思慮すること（*tôi phronein*）において優れていた」（G.50=Fr.9）とソクラテスは述べている。しかし、ソクラテスはテミストクレスを手放しで讃えているわけではない。ソクラテスはテミストクレスがアテネによって追放され、市民権を剥奪された[26]ことを指摘し、「テミストクレスの知識（*epistêmê*）はこれほどまでに優れたものであったが、十分なものではなく（*ouch hikanê*）……欠けるところがあった」（G.50=Fr.9）と冷静に述べている。

ソクラテスとアルキビアデスの対話の主目的は、アルキビアデスの「準備の無さ」と「自己自身を配慮していない」ことを悟らせ、知識や熟慮を求めさせ、徳に向けて導くことである[27]。そのためにテミストクレスに対する批判は控えられ、むしろ、アルキビアデスもすぐに同意するような肯定的な側面が主として語られている。しかし、たとえアルキビ

アデスを善導するためとはいえ、ソクラテスがテミストクレスについて本心と正反対のことを語っているとは考えられない。とりわけ、ペルシアを撃退し、アテネとギリシアを救ったテミストクレスの功業に対する高い評価については、誰一人否定できない事実に基づいているので、ソクラテスが自らの本心に反してまで虚偽を語っているというよりも、この点では彼もテミストクレスを肯定的に評価していたと考えるのが自然であろう。

ソクラテスは断片9（G.50=fr.9）において、アルキビアデスにテミストクレスの偉大さを語った後、テミストクレスの知識はこれほど偉大ではあったが、十分ではなく、欠けるところがあったので、追放や市民権剥奪を防ぐことができなかったと述べている（line 39-41）。それゆえ、（アルキビアデスのように）「劣った人間たち」、「自己の配慮を何もしていない人間」がほんの少しのことしか成し遂げることができなくとも不思議ではないと述べ（line 42-43）、アルキビアデスを戒めている。

では、テミストクレスの知識は欠けるところはあったとしても、ペルシア戦争時の彼の功業の「原因」（*aitia*, line 46）は何なのか。これについて、ソクラテスは以上に続いてアルキビアデスに、「もし私が彼の為したすべてのことの知識を彼に帰し、そして、これらの仕事の原因として何一つ幸運（tuchē）[28]が生じなかったと思うとしても、私が幸運や神的な事柄に関して常軌を逸した無神論的態度をとっているとして私を非難しないでもらいたい」（G.50=fr.9, line 43-46）と述べている。この言葉を見る限り、ソクラテスはテミストクレスの功業の原因を彼の知識に帰しているように見える。

しかし、このように考える以前に、ソクラテスの発言をもう少し詳しく検討する必要がある。ソクラテスは先の引用に続いて、むしろ、その反対の考えこそ「無神論的である」（*atheōs echontas*, line 47）と述べている。その反対の考えとは、（1）幸運は劣った者にも優れた者にも平等にやってくる、（2）「神々からの恩恵」（*ta para tōn theōn*, line 50）は、より敬虔な「立派で善き者たち」に、より厚くあるわけではない、という考えである。これらは、人間界に対する神々の力を認めない考えであり、このような考えをとるなら、人間たちにとって神々は存在しないのと同然である。ソクラテス自身はこのような考えを無神論的として批判しているので、彼自身は逆に、（3）幸運は劣った者よりも優れた者により多くやってくる、（4）神々の恩恵はより敬虔な「立派で善き者たち」により厚くある、と考えていたことになる。

ところで、ソクラテスは先にテミストクレスの功業のすべての原因を彼の知識に帰したとしても「無神論的ではない」と言っていた。これはなぜであろうか。ソクラテスは断片 G.53=fr.12において、人間の成功の原因として二つのこと、すなわち、「知識」と「神の恵み」について語っている。すなわち、アルキビアデスが立ち去った後、ソクラテスはそばにいる者たちに、アルキビアデスを改悛させ、益することができたのは、彼自身の（教育の）「技術知」（*technēi*, G.53=fr.12, line 4）によってではなく、「神の恵み」（*theiai moirai*, G.53=fr.12, line 6）によってであると述べている。ソクラテスはこのことを、健康を回復する場合を例にとって説明している（line 10-15）。すなわち、人が健康を回復するのは、「人間の技術知」（*anthrōpōi <technēi>*, line 11）によるか、あるいは、「神の恵み」（*theiai moirai*, line 12）による。前者は、人間の「医者」（line 12）によって治療される場合である。後者の場合は、健康への「熱意・欲求」（*epithumia*, line 13）が病人を導く場合である。確かに、人間の医術が治癒できないような場合も、その人の健康への強い熱意が健康を回復させる場合がある。それをソクラテスは「神の恵み」によると語っているのであろう。もっとも、熱意があれば、いつも神の恵みがあるとまで語っているわけではなく、医術が及ばないのに、熱意により実際に健康を回復したケースについて語っているのであろう。ソクラテスはこのように人間の達成や成功の原因として、人間の「知識」あるいは（熱意による）「神の恵み」を指摘している。

ところで、今、テミストクレスの功業のすべての原因を、仮に後者でなく、知識に帰したとしても、この考えは先の（1）や（2）のような無神論的な考えではないのは明らかである。人が病気から回復する場合の例に即して考えると、人が健康を回復するのは、（1）医者が医学的知識によって人を健康にするか、（2）病人の「意欲」「熱意」（*epithumia*）が「神の恵み」をもたらし、健康を回復するかであるが、（2）の主張は当然無神論ではなく、（1）の主張も、病気の回復が医者の医術によると主張するだけでは無神論とは言えないであろう。むしろ、無神論的主張とは、健康への熱意のある者にも、無い者にも神の恩恵は平等に、あるいは、熱意のない者に神の恩恵は厚いと主張する場合である。従って、テミストクレスの功業のすべての原因を彼の知識に帰したとしても、ソクラテスは自分が「無神論的ではない」と主張することができたのである。

では、ソクラテスはテミストクレスの功業の原因を彼の知識にあると考えていたのだろうか。第一に、「（テミストクレスの）知識はこれほど偉大であったが」という発言や、彼が「熟慮すること」において優れていたというソクラテスの肯定的な評価は、テミストクレスの功業の原因が彼の知識にあると主張するためではなく、テミストクレスが軍事や経済、航海術などの様々の知識を他の誰よりももっていたことを述べ、それらを欠いているアルキビアデスに熟慮や様々の知識の重要性を説くためのものであろう。なぜなら、このことこそ、ソクラテスとアルキビアデスの対話の主目的であるからである。第二に、テミストクレスの功業のすべての原因を彼の知識に帰したとしても無神論的ではないというソクラテスの発言の直前に、ソクラテスはテミストクレスの知識は「これほど偉大であったが」、追放や市民権剥奪を防ぐことができなかったので、「十分ではなく、欠けているところがあった」と述べている。もしテミストクレスが彼の知識により彼の功業を成し遂げたなら、その同じ知識により、国外追放や市民権剥奪を防ぐことができたはずであるのに、それができなかったことをソクラテスは示唆している。従って、ソクラテスのこの発言は、彼の功業が知識によるのではないということをほのめかしていると考えられる。実際、プラトンのソクラテスは『ゴルギアス』（516d）の中で、テミストクレスが国外追放されたことを、彼が真の政治術をもっていなかったことの明確な証拠としている。やはり、この「テミストクレスの功業のすべての原因を彼の知識に帰したとしても」という発言は、ソクラテスが本心から述べているものではなく、仮にこのように譲歩したとしても無神論ではないという主張であろう。第三に、先に見たように、（3）幸運は「劣った者」よりも「優れた者」により多くやってくる、（4）神々の恩恵は、より敬虔な「立派で善き者たち」により厚くある、と彼は考えていた。テミストクレスの成功の原因を考察する文脈で、ソクラテスは、「優れた者」としてテミストクレスを、「劣った者」としてアルキビアデスを示唆し、また、より敬虔な「立派で善き者たち」としてテミストクレスを、また、そうでない者としてアルキビアデスを――彼はオリンポス十二神ですら攻撃しようとする人物である――示唆している。アルキビアデス自身もすぐにそのことを理解したので、自己の準備のなさを悟り、「頭を膝に埋めて号泣」したのである。従って、ソクラテスは（神々の恩恵や幸運が与えられるべき）「優れた者」、「立派で優れた者」としてのテミストクレスの成功の原因として、「幸運」――これは「偶然」ではなく、神々が与える「僥倖」であろ

う。そうでないと、無神論になるからである――や「神々の恩恵」を考えていたことになる。以上から、ソクラテスはテミストクレスの成功の原因として、知識ではなく、幸運や神々の恩恵を考えていたと思われる。

しかし、なぜソクラテスはアルキビアデスに対して、あたかもテミストクレスの成功の原因が知識であるかのような発言をしたのだろうか。まず、ソクラテスは知識をまったく無意味と考えていたわけではないことは明らかであろう。テミストクレスの成功のためには、他の人々より優れた彼の様々の知識、将軍術、航海術、経済の知識、等々が役に立ったことは間違いないであろう。そして、ソクラテスがアルキビアデスに対して、テミストクレスの成功の原因は彼の知識ではないと主張するなら、アルキビアデスは今と同様に知識を軽視し、それを求めようとしないであろう。それはソクラテスの意図するところではない。さらにまた、ソクラテスがテミストクレスの知識を「これほど偉大である」と讃え、また、彼が「熟慮」を重んじていたことをアルキビアデスに述べていたことから考えると、知識に対置されたものとしての「幸運」や「神々の恩恵」がもたらされるはずの「優れた者」や「立派で優れた者」とは、何ら知識を追求することなく、目的達成のために熱意を持つだけの者を指すのではなく、テミストクレスのように知識や熟慮を求めつつ、目的達成のために熱意をもつ者――この者の知識は必ずしも十分なものでないかもしれないが――をソクラテスは意味していたと考えられる。

以上のように、ソクラテスはテミストクレスをペルシア戦争に際してアテネの独立と自由を守った偉大な政治家として高く評価していた[29]。ソクラテスは人間の成功は知識によるか神的恵みによるかのいずれかであると考えていたが、テミストクレスの偉業については、救国の熱意に対する神の恩恵によると考えていたと思われる。

四　アレテー、エピステーメー、オルテー・ドクサ

ここで、アレテー（徳）と正しいドクサ、知識、神の恩恵、霊感の関係についてより明晰にしたい。アレテーとは、行為における成功や達成をもたらす人間の卓越性を意味する。ソクラテスは、アイスキネスの『アルキビアデス』にお

いて、テミストクレスがペルシア戦争に勝利したのは、「船舶や歩兵や財貨の多さ」(G.50=fr.9, line 16-17)ではなく、「徳」(*aretêi*, G.50=fr.9, line 21)においてペルシア大王よりもより真剣であったからであると述べている。ソクラテスは、ペルシア戦争におけるテミストクレスの功業は、徳によって達成されたと考えている。[30]

プラトンの『メノン』においても、ソクラテスはテミストクレスやペリクレスたちが「国政に関して優れた者たち」(*agathoi ta politica*, 93a5-6)であり、「徳」(*aretê*, 93a7)を有することを認めたうえで、彼らが彼らの徳を知識として持っていたのか(*epistanto*, 93b4)否かを問題にしている(93a-b)。たとえば、テミストクレスについて、彼が「善き者」(*agathon andra*, 93b7-c1)であることは認めたうえで、(彼が徳の知識をもっていたら教えることができるので)、彼が「善き教師」(*didaskalon agathon*, 93c3)であったかどうかを問題にしている。

次に、政治家たちのアレテーの原因を見よう。『メノン』の冒頭におけるメノンのソクラテスに対する問いは、徳は(1)教えられるもの(*didakton*)なのか、(2)訓練によるもの(*askêton*)なのか、(3)生まれつきの素質による(*phusei*)のか、(4)何か他の仕方による(*allôi tini tropôi*)のか、というものである(70a)。このうち、(2)については、ここで触れられただけで、以後『メノン』の中ではまったく論じられることなく、放棄されている。[31]また、(3)については、『メノン』の中では詳細に論じられていないが、以下のような経験主義的な議論がソクラテスにより提出され、否定されている。すなわち、政治家の徳が、もし生まれつきの素質によるなら、監査官のような者が若者たちの素質を判定し、素質ある者たちを他から堕落させられないようにアクロポリスに封印し、成年に達したら国家のために役立てるということが行われていたはずだが、現実にはそうはなっていないとされている(89b)。アイスキネスの『アルキビアデス』においても、「素質」の可能性は否定されている。テミストクレスは、若い頃は乱暴者であり、ついに父親に「勘当され」(*apokêructhênai*, G.48=fr.7, line 9)、「追放された」(*ekblêthênai*, G. 48=fr.7, line 13)。つまり、ソクラテスは自らの素質を誇るアルキビアデスに対して、徳は生まれつきの素質によるのではないと述べているのである。

『メノン』において詳しく論じられているのは、徳は知識(思慮)によるという可能性(1)と、「真なるドクサ」の可能性(4)である。知識(*epistêmê*)や思慮(*phronêsis*)が我々を導けば、我々の行為は有益なものとなるので、徳は

知識であるべきとソクラテスは結論する（88c4-5, d2-3）。しかしその直後に、ソクラテスはこの結論を徳の教師の不在によって経験主義的に反駁する。すなわち、ソクラテスは徳の教師に出会ったことがないし（89e4-7）、また、テミストクレスやペリクレスたちは（望みはしたが）息子たちや他の者たちを立派で善き者にすることができなかった。ここから、徳は教えることのできないものなのであり、知識ではないとされる。では、いかにして「立派な者たち」は生じるのか。ソクラテスは、「知識」だけではなく、「正しいドクサ」（*orthên doxan*, 97b5）、「真なるドクサ」（*doxa alêthês*, 97b9）が人間を導く場合も、行為の正しさ（97c1）や有益性（97c4）においては、なんら劣るものではないと述べている。しかし、正しいドクサは知識とは違い、「長い期間留まろうとはしないで、人間の魂から逃げてしまう」（98a1-2）という点で知識ほどの価値はないとされる。

では、この「正しいドクサ」はいかにして人間に備わるのか。ソクラテスは政治家たちが知によってではなく、正しいドクサにより、国を導き、多くの立派なことを語り、また、偉大な事を行ったのは、神の霊感を受けてであり（99c3）、「神の恵み」（*theiai moirai*, 99e6）によると述べ、政治家たちを預言者や託宣者、詩人たちになぞらえている。つまり、国家に益をもたらした政治家たちの正しいドクサは、神の霊感を受けてのものであり、神懸かりになり、神に占有されてのものである（99d）。そして、ソクラテスはこれらを総じて「神の恵み」（99e6）と語っている。

アイスキネスの『アルキビアデス』においても、ソクラテスは人間の成功や達成の原因として二つの可能性、つまり、「知識」（*epistêmê*, G.50=fr.9, line 39）や「技術知」（*technê*, G.53=fr.12, line 4, 12）によるか、あるいは、「神の恵み」（*theiai moirai*, G.53=fr.12, line 6, 11, 12）によると述べている。テミストクレスの功業の「原因」（*aitia*, G. 50=fr.9, line 46）については、先に述べたように、「知識」が否定されていたので、ソクラテスは「神の恵み」によると考えていたと思われる。ただし、テミストクレスの功業については、「神の恵み」という言葉に代えて、「神々からのもの（恩恵）」（*ta para tôn theôn*, G.50=fr.9, line 50）という言葉が使われている。

では、「神の恵み」はいかなる条件で与えられるのか。アイスキネスのソクラテスによると、病人が健康を回復するのに成功するのは、医者の有する「人間の技術知」（*anthrôpinêi thechnêi*, G.53=fr.12, line 11）、つまり、医術によるか、ある

いは、「神の恵み」（*theiai moirai*, line 11, 12）によるとされる。そして、神の恵みは、健康への「熱意・欲求」（*epithumia*, line 13）が病人を導く場合に与えられるとされている。つまり、人間の医術が及ばない場合でも、病人が回復することがあるのは、健康という善き目的への人間の強い熱意や欲求がある場合に、神の恵みが与えられるからである。ソクラテスはアルキビアデスに自己の至らなさを悟らせ、善導することに成功したことについて、教育の「技術知」（*technê*, G.53=fr.12, line 4）、「知識」（cf. *epistamenos*, line 26）によるのではなく、「神の恵み」（*theiai moirai*, line 6）によると述べている。そして、これをもたらすのは、そして、先の病人の熱意・欲求に対応するものは、彼のアルキビアデスに対する「愛」（*to eran*, G.53=fr.12, line 27）であろう。

ソクラテスは彼の教育的成功に関連して、「バッカスの信女たち」（*hai Bakchai*, G.53=fr.12, line 24）と同様の経験をしたと述べている。彼らは「神から霊感を得る（*entheoi*）と、他の人々が水すら汲み出すことのできない涸れ井戸から蜂蜜やミルクを汲み出す」（G.53=fr.12, line 22-27）。このような奇跡は人間の知識によるのではなく、明らかに「神の恵み」によるものである。それでは、ソクラテスはアルキビアデスを善導したとき、野山で踊り狂い奇跡をなすというバッカスの信女たちと同様の忘我的熱狂状態にあったのだろうか。さらにまた、ソクラテスは『メノン』（99d）において、正しいドクサにより国を導いた政治家たちを、詩人や予言者たちになぞらえている。詩人たちや預言者たちは知によってではなく（99d5）、霊感を受け（*enthousiazein*, 99d3）、神の息吹（*epipnous*, 99d3）により、神に占有されて（*katechomenous*, 99d3）、つまり、一言で言えば、「神の恵み」によって偉業をなしたと述べている。すると、彼らもまた忘我状態で国を正しく導いたのであろうか。

このことを考えるうえで、プラトンの初期作品『イオン』の詩人論にも触れる必要がある。ここでも、ソクラテスは技術知と神の恵みを対比させ、詩人たちが、「技術知」（*technê*, 533d1, 533e6）によってではなく、「神の恵み」（*theiai moirai*, 534c1, 535a4, 542a4）によって詩作するとされている。その際、ソクラテスはやはり「バッカスの信女たち」（*hai Bakchai*, 534a3）の宗教的奇跡を引き合いに出し（533e5-534a7）、ちょうど、バッカスの信女たちが「正気を保っていては」（*emphrones de ousai*, 534b5）あのような奇跡を行うことはできないのと同様、詩人たちも美しい詩を作るのは「正気を保

ってではない」（*ouk emphrones ontes*, 534a2）と述べている。むろん、託宣者や巫女が神託を与えるとき、忘我状態にあることはよく知られている。すると、政治家たちが政治的偉業をなし、ソクラテスがアルキビアデスを改悛させたのも、詩人たちやバッカスの信女たちと同様に、霊感を受け、「神の恵み」を与えられるのであるから、日常の意識を失った忘我状態にあったのであろうか。しかし、ソクラテスはアルキビアデスとの論理的でよく制御された対話から明らかなように、忘我状態からはほど遠い状態にある。また、政治家たちもペルシア人に対する戦略を練り、また、同市民たちを説得する場合に、巫女たちのような忘我状態にあったとは考えられない。このように考えると、神の霊感などの「神の恵み」が与えられる場合には、日常的意識を保っている場合とそうでない場合の二つの場合を区別するのが自然であるように思われる。ソクラテスや政治家たちは前者であり、詩人たち、託宣者たち、バッカスの信女たちは後者であろう。

五　『メネクセノス』の含意

われわれは、先に見たようなソクラテスの政治家たちに対する態度を、プラトンの『メネクセノス』の追悼演説からも導き出すことができる。アテネはペロポネソス戦争の敗北から立ち直り、コリント戦争などで再びスパルタと戦っていた。そして、この作品の場面設定は、前三八七年のアンタルキダスの和平の直後に置かれている[32]。この作品の中で、ソクラテスはアスパシアから聞いた（236b）とする戦死者への追悼演説を、メネクセノスに語って聞かせる。そして、この追悼演説の中で、ソクラテスはアテネの歴史を振り返り、アテネ国家と近古のアテネの戦死者たちを讃えている。むろん、追悼演説は、その性格上、アテネやその戦死者たちを賛美することがその中心的関心である。しかし、戦死者を讃えることを主眼とする追悼演説とはいえ、ソクラテスが祖国のために戦った者たちに対して、本心とまったく正反対の評価を表明するということも考えがたいことである。なぜなら、虚偽を語るということはソクラテスやプラトンの哲学的信条に反することであり、また、プラトンが強いてソクラテスに虚偽を公表させる動機は何もないからである[33]。

追悼演説の中で、彼は第一番目に、「マラソンの戦士たち」（240d3）を賞賛している。その理由は、彼らが侵略者ペル

シアの「驕慢」(*huperēphania*, 240d4) を懲らしめ、アテネとギリシア全体の「自由」(*eleutheria*, 240e2) を守り、また、祖国の「安全」(*sôtēria*, 240e5) のために戦い通したからである。マラソンの戦士たちがペルシアの侵略からギリシアとアテネの自由と独立を守ったことは誰も否定できない事実である。われわれはソクラテスによって表明されているマラソンの戦士たちへの賛美を、彼らに対する彼の評価を正確にそのまま反映したものと受け取ってよいであろう。さらにまた、ソクラテスは第二番目に、マラソンの戦士たちに次ぐ者として、ペルシアの侵略に対抗し、サラミスとアルテミシオンで「海戦に従事し、勝利した者たち」(241a1-2) を賛美している。彼らもまた、少数のギリシア人が「多勢の外国人たちに対して防御できる」(241b1) ことを、今度は海戦で示したとされる。これはテミストクレス率いるアテネ海軍が、圧倒的に数の多いペルシア侵攻軍を奇跡的にサラミスの沖で破った「サラミスの海戦」を指す。もしアテネ海軍がこの戦争で敗れていたら、アテネのみならず、ギリシア全体がペルシアに服属することになった可能性は極めて高い。第三に、ソクラテスはプラタイアでペルシア軍を破り、「ギリシアの安全」(*tês Hellēnikês sôtērias*, 241c5) を守ったアテネ軍とスパルタ軍の功業を賞賛している。確かに、これらの戦争はペルシアによる侵略戦争であり、ペルシアに対して、ギリシアとアテネの独立を守った戦士たちへの賞賛は、決して根拠のない賛美ではない[34]。

ペロポネソス戦争が勃発し、スパルタを筆頭にその同盟国のギリシア人が兵を送り、アテネの国土を荒らした。ソクラテスは、スパルタや他の国々が、ペルシアからギリシアの独立を守るというかつてのアテネの恩を仇で返したとして非難している。この時、アテネ軍は海戦において勝利し、また、スパギアでスパルタ軍を破った。アテネ軍は彼らを殺すこともできたが、助けたとして、ソクラテスはアテネ国家とペロポネソス戦争の勇者を讃えている (242c2-e4)。

これらの記述は、政治家たちに対して『ゴルギアス』でなされていた評価とは異なった評価を含まざるを得ない。マラソンの勇者たちを賞賛すれば、必然的にミルティアデスを賞賛することになる。なぜなら、マラソンの勇者たちの一員にして、彼らを指揮したのはミルティアデスであった。マラソンの勇者たちへの賞賛は、彼に対する最高の賞賛を含むことになる。また、サラミス海戦の英雄たちへの賞賛は、彼らを指揮し、あらゆる軍略を考えたテミストクレスに対する最高の賞賛を含まざるをえないであろう。さらにまた、ペロポネソス戦争での勇者を讃えるなら、これらの勇者の

筆頭であるペリクレスに対する賞賛を含まざるを得ないであろう。不幸にして、突発的な疫病の発生により、彼自身も病死し、また、アテネ側は甚大な被害を被り、この戦争は最終的にはアテネ側の敗戦で終わったのであるが、彼の作戦そのものが劣っていたわけではない。

これらの戦争の勇者たちに対するソクラテスの賞賛の観点は一つである。祖国の独立と自由を守った、あるいは、守ろうとしたという点である。この観点で、戦士たちは賞賛されているのである。もしそうなら、この観点からのソクラテスの賞賛はミルティアデスやテミストクレス、ペリクレスも含まざるを得ないし、他の戦士たちの指導者として、その賞賛は他の戦士たちにまして一層大きなものであらざるを得ない。

結論

政治家たちに対するソクラテスの態度は、『ソクラテスの弁明』や『ゴルギアス』に見られる非難も、『メノン』やアイスキネスの『アルキビアデス』での肯定的な評価、『メネクセノス』で含意されている賞賛も、真剣なものと考えるべきである。ここから帰結することは、ソクラテスの政治家たちへの評価は一面的なものではなかったということである。つまり、ソクラテスは彼らが政治知を欠いていたのにもっていると思い込み政治に携わり、また、市民たちの欲望を満たそうとしたという観点では、激しい批判を行っているが、他方で、彼らが神の恵みによる正しいドクサにより祖国の独立と自由を守ったという点では彼らを高く評価していたと考えられる。このように、政治家たちに対する『ソクラテスの弁明』や『ゴルギアス』の批判は、『メノン』や他の作品での政治家たちに対するソクラテスの肯定的な評価と矛盾しないのである。ソクラテスは政治家たちに対してその功罪に応じて複眼的な評価を抱いていたと考えられる。(35)

(1) ここで言うソクラテスとは、プラトンの初期対話篇で描かれているソクラテスである。各対話篇の場面設定は、ソクラテス裁判の場面を描いた『ソクラテスの弁明』をのぞき、プラトンによる架空の場面設定であると思われるが、多くの研究者たちは、プ

ラトンが初期対話篇の中でソクラテスに語らせている思想は、大筋では、史的ソクラテスに由来すると考えている。筆者もこの立場に立つ。この立場については、例えば、J. Burnet, *Plato: Euthyphro, Apology, and Crito*, Oxford, 1924, p. 63-4; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4, Cambridge, p. 67 n.1, p. 72-80; G. Vlastos, "Socrates' Disavowal of Knowledge," *The Philosophical Quarterly*, vol. 35, 1985, p. 1 n.1; Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cornell U.P., p. 45-80' また、T.C. Brickhouse and N.D. Smith, *Socrates on Trial*, Princeton, 1988, p. 2-9を見よ。さらにまた、Brickhouse and Smith, "Apology of Socratic Studies," *Polis*, vol.20, 2003, p.112-131は、史的ソクラテスを探る試みへの近年の懐疑論に対する極めて有効な反撃である。

本論文におけるプラトンの引用は、John Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford Classical Texts を用いた。また、アイスキネスの断片の引用は、Gabriele Giannantoni, *Socrates et Socraticorum Reliquiae*, Vol. II, 1990の中の"Aeschines Socraticus"を使用した。

(2) 行為の正しさという点では、「真なるドクサ」(*doxa alêthês*) は「思慮」(*phronêsis*) に何ら劣らない導き手である (97b9-10) とされ、真なるドクサはまた、「正しいドクサ」(*orthês doxês*, 98a7)、あるいは、「善きドクサ」(99b11) という言葉でも言い表されている。

(3)『ソクラテスの弁明』は法廷弁論であり、ここからソクラテスの発言のうちにアイロニーを見いだす解釈がある。しかし、他の作品にも共通に見られるソクラテスの道徳的信条は、真理を尊び、法に従って弁明し、陪審員たちに過ちを犯させないようにすることへ向けて、ソクラテスに細心の注意を払う義務を課す、とするブリックハウスとスミスの主張は正しいと思われる (Brickhouse and Smith, *Socrates on Trial*, p. 48-59)。それゆえ、すぐにわかるアイロニーを除き、ソクラテスの発言をそのまま彼の真意として受け取ってよいと思われる。実際、当論文で私が取りあげた『ソクラテスの弁明』のソクラテスの言葉は、他のソクラテス的対話篇にも見いだされるようなものである。

(4) これは、とりわけ、ペリクレスを指すと思われる。

(5)『ゴルギアス』と『メノン』は初期作品のうちでも、より中期著作に近い時期に執筆されたとする見解や、これらを初期と中期の移行期に属する作品とする見解があるが、いずれにせよ、大部分の研究者たちは両作品がきわめて近い時期に執筆されたと考えている。これについては、Guthrie, *A History*, Vol. 4, p.50-53; Vlastos, *Ironist*, p.45-47; Brickhouse and Smith, *Socrates on Trial*, p.12-13などを見よ。

(6) しかし、「徳は思慮」という結論は、以上の議論から生じる可能性の一つに過ぎず、徳は思慮で「あるべき」(*dei einai*) という結論は、ソクラテスの願望を反映したものである。なぜなら、現実には、以上の議論から、他の二つの可能性が存在しうるから

である。すなわち、第一に、徳と思慮は魂の中に生じるまったく別々のものであり、両者のいずれも、魂のすべての「試み（*epicheirêmata*）や忍耐・堅固さ（*karterêmata*）」を有益なものにするという可能性が考えられる。また、第二に、徳の一部は思慮であるが、しかし、思慮でない徳もあり、それらはすべてが、魂のすべての「試みや忍耐・堅固さ」を有益なものにするという可能性が考えられる。いずれにせよ、ソクラテスの先の議論は、思慮以外の徳の存在を排除するものではない。

(7)『メノン』において、ソクラテスは「思慮」（*phronêsis*）という言葉と「知識」（*epistêmê*）という言葉を同義で用いている。

(8) ソクラテスは『プロタゴラス』（319e-320b）でも同じことを言っている。

(9) ただし、正しいドクサは知識とは違い、「原因の推理」（*aitias logismos*）によって縛られているわけではなく、永続性を欠いている。

(10) この言葉は、知を欠いているのに、結果として正しさを与えてくれる魂の働きを意味しているので、先に言われた「正しいドクサ」の言い換えであることは明らかである。従って、この言葉をJ. Klein（*A Commentary on Plato's "Meno"*, 1965, p.253）やR. Weiss（*Virtue in the Cave*, Oxford, 2001, p.164）のように、文脈を外れて「名声」（good reputaion）と解釈するのは過っている。A.E. Taylorは"correct opinions"と訳し（*Plato*, p.143）、また、Guthrie（*A History*, p.261, n2）もCornfordと共に、"the faculty of forming *orthai doxai*"と解釈しているのは、正しいと思われる。

(11) A. E. Taylor, *Plato: The man and His work*, 1926（repr. 1971）, p.144, n.1.

(12) E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, 1906, repr. 1959, p.71-2. バーカーによると、政治家たちのオルテー・ドクサは、「経験から生じる正しい直感」（the right instinct which springs from experience, p.54）、あるいは、「直感的コツ」（instinctive tact, p.71）とされる。そして、それは伝達できず、その所有者以外に役に立たないので、プラトンは『メノン』においてそれを発見するや直ちに拒絶している（p.54）とされる。そして、バーカーはアテネの政治家たちを「まがいの政治家たち」（"sham" statesmen, p.78）と名付けている。

(13) R. S. Bluck, *Plato's Meno*, Cambridge, 1964, p.38.

(14) W.K.C.Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, IV, 1975, p. 262.

(15) G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, New York, 1986は、プラトンがアテネ帝国と政治家たちを軽蔑していたのは、彼の"class's attitudes and biases"の反映であると述べている（p.9-10）。

(16) Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Platon*, II, 1920, p.153.

(17) H. Raeder (*Platons Philosophische Entwickelung*, 1905, p. 134, repr. 1976 by Arno Press) によると、『ゴルギアス』と『メノン』に見られる政治家たちに対するプラトンの態度の変化は、プラトンが『ゴルギアス』におけるような人間行為の規範としての完全に理性的な知の理想の追求をある程度断念し、より現実的になったので、『ゴルギアス』よりも『メノン』において政治家たちへの態度がより穏やかになっているとされる（p.134）。しかし、これらの対話篇がほぼ同じ頃に執筆されたという研究者たちの共通の理解を考慮すると、むしろ、各対話篇における力点の相違とも考えられる。A.E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, 1926 (repr. 1971), p.142, n.1の報告するTh・ゴンペルツの考えでは、プラトンが『メノン』を書いた主たる動機は、『ゴルギアス』における政治家たちへの批判の激しさに対して怒りを抱いた公衆をなだめるためであったとされる。しかし、プラトンが大衆の意見に合わせて立場を変えたとも思われないし、本心を隠して、大衆に迎合するために新たに『メノン』を書いたとも思われない。ゴンペルツの意見はあまりに便宜主義的であると思われる。また、R. S. Bluck, *Plato's Meno*, Cambridge, 1964, p.39によると、P. Cauer, *Rhein. Mus.* LXXII (1917-8), pp. 289-91もRaederと同じ考えである。

(18) これは、もしアニュトスが誤解を解き、ソクラテスに対する立腹を鎮めれば、彼がソクラテスを告訴するようなことも、ソクラテスが死刑になることもなく、アテネ人たちに対する活動を続けることができたので、メノンはアテネ人たちに有益なことをなすことになるということであろう。

(19) むろん、彼らがつねに正しいドクサをもっていたなら、『ゴルギアス』で非難されているような彼らの所業、つまり、国民の欲望に仕えることにはならなかったであろう。正しいドクサは、『メノン』で言われているように、すぐに逃げだし、留まらないからである。

(20) ガスリーがそのように解釈する理由（*A History*, p.262）は、第一に、ソクラテスが政治家たちを、知をもたずに成功する詩人たちや予言者たちになぞらえているという点である。しかし、『ソクラテスの弁明』（22b-c）において、詩人たちや予言者たちが非難されているのは、知を欠いているのに知を所有していると思っている点においてであり、知を欠いているのに多くの善きことを語ることができるという点においてではない。『メノン』においても、政治家たちが「多くの善きことを語りなす」とか「国家にとって有益」というソクラテスの発言が本心でないのに、「神的」とか「霊感を受けて」という言葉を使っているなら、それは確かに皮肉が含まれていることになろう。しかし、ソクラテスが政治家たちの功業を認めていたのは明らかである。ガスリーの第二の理由は、このような政治家たちが「神的」であるのは、「女たち」（*gunaikes*）や「スパルタ人たち」（*hoi Lakônes*）が善き男子を「神的な」（*theious*）と呼ぶのと同様であるとソクラテスは述べている（99d7-9）という点である。しかし、「女たち」

(*gunaikes*) や「スパルタ人たち」(*hoi Lakônes*) が善き男子を「神的な」(*theious*) と呼ぶ場合、彼らが善き男子でない者を「神的」と呼べば皮肉であろうが、実際に善き男子である者を「神的」と呼ぶことは、むしろ、賞賛の意味が込められている (cf. *eghômiazôsin*, 99d8) ことになろう。このことにアイロニーを見る必然性はない。第三に、ガスリーは、ソクラテスの言葉がアニュトスを立腹させたとメノンが言う時 (99e1-2)、メノンはソクラテスの言葉がアイロニーを含んでいることに気づいていたという。この点については、本文の中で詳しく触れた。ブラックもソクラテスの言葉にアイロニーを見る三つの理由を挙げている (*Plato's Meno*, p.38-9)。その第一と第二は、ガスリーの第一と第三に対応するものである。ブラックの第三の理由は、『ゴルギアス』で、昔の政治家たちは多くの悪の責任があると述べられている点である。つまり、ブラックによると、彼らが本当に「正しいドクサ」や霊感をもっていたのであれば、少なくとも結果として、善きことをなすことができたはずであるが、彼らは多くの悪をなしたので、彼らは「正しいドクサ」や、神に由来する霊感をもっていたわけでもないとされる。しかし、ブラックやガスリーが、『メノン』におけるソクラテスの政治家たちに対する発言に、アイロニーや批判的な意味合いを見ようとするのは、ブラックの第三の理由から窺えるように、『ゴルギアス』におけるソクラテスの激しい政治家批判のためである。しかし、ソクラテスは『ゴルギアス』において彼らを迎合政治家として非難し、『メノン』では神的な者たちと述べているのは、ソクラテスの彼らに対する評価の観点が両作品では異なるからである。

(21) T.S. Brickhouse and N.D. Smith, *Plato's Socrates*, 1994, p.196-201によると、ソクラテスの考えでは、予言者たちはまったく何の知識ももっていないわけではなく、予言の技術をもっており、これによって彼らは神からの伝言を受け取る状態になることができるが、彼らは神からの伝言を理解する知識をもっていないとされる。これは正しい考えであろう。

(22) 例えば、A. E.Taylor, *Philosophical Studies*, 1934, p.1-27を見よ。彼は有名なバーネット・テイラー説の主唱者であり、プラトンのソクラテスは史的ソクラテスと考える。従って、彼はアイスキネスのソクラテス描写で、これらと一致するものを史的ソクラテスとして受け入れる。

(23) 例えば、Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, 1996を見よ。カーンによると、プラトンの作品もアイスキネスの作品も、ソクラテス的主題の文学的展開であり、歴史的文書ではないとされる。しかし、このように主張する彼の根拠は、結局、アイスキネスもプラトンも彼らが個人的知見を持ち得ない時代のソクラテスを彼らの対話篇の中で描いているから ("neither Aeschines nor Plato can have had any personal knowledge" p.18) という彼の主張にある。しかし、もしカーンの説が正しければ、私が父親から聞いた彼の若い時代の出来事はすべて歴史的事実でなく、彼による文学的虚構ということになりかねない。

(24) プラトンの初期作品とアイスキネスの『アルキビアデス』のソクラテスの一致点として、以下の点が考えられる。(1) ソクラテスが年若いアルキビアデスの驕慢をたしなめ、自己の現状を自覚させ、彼を徳や知の追求へと促すことは、アイスキネスの『アルキビアデス』とプラトンの『アルキビアデスI』の共通のモチーフである（プラトンの『饗宴』にも同じテーマが現れている。(2) アイスキネスの『アルキビアデス』(G.50=fr.12) の中で、ソクラテスは人を教育する「学知」(*mathêma*, line 26) を欠いていることを自認している。また、プラトンの『ソクラテスの弁明』の中で、ソクラテスは「人間を教育する」(19d9, e2) ための「技術知」(*technê*, 20c1) を心得ていないと明言し (20c3)、あるいは、『ラケス』で、青年教育 (180b8-c1) についての「知識」(184e8) をもつ専門家 (*technikos*, 185a1) であることを否定している。(3) アイスキネスのソクラテスは、アルキビアデスを諫めて、「自己自身の配慮」(*epimeleiai heautôn*, G.50=fr.9, line 42) の重要性を説いている。同じ事をプラトンのソクラテスも市民たちに繰り返し勧めている（『ソクラテスの弁明』36c5-7、『ラケス』201b5-6、『カルミデス』173a4-5、『アルキビアデスI』127e1など参照）。(4) アイスキネスの『アルキビアデス』のソクラテスもプラトンのソクラテスも、対話相手に徳や知識の獲得に向けて勧めるために、相手の知的状態に合わせて、自在に語り方を変えることのできる人物である。

(25) これらのテミストクレスの行動はヘロドトスの『歴史』(8.57-110) からも検証することができる。

(26) この点はプラトンの『ゴルギアス』516cにおいても触れられている。

(27) ここでソクラテスは「徳」という言葉で、ソクラテス的な魂の卓越性を意味しているわけではない。むしろ、少年アルキビアデスでもすぐに理解できる世間一般の意味、つまり、巧妙な政治知という意味で使っている。アルキビアデスはこのような徳をすでに十分に所有していると思っているが、しかし、このような意味の徳ですら、アルキビアデスはそれからはほど遠いことを認識させ、ここから、ソクラテスはアルキビアデスをソクラテス的魂の徳へと導こうとするのである。

(28) ここでの *tuchê* は神的な恩恵と並んで用いられているので、『メノン』の *tuchê* のようなまったくの偶然を指すのとは違い、神々から与えられる幸運（僥倖）を意味すると考えられる。

(29) Klaus Daering, "Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates", *Hermes*, 112, 1984, p.16-30は、アイスキネスが『アルキビアデス』において、プラトンの『ゴルギアス』と異なる肯定的なテミストクレス像を意識的に描いたという考えを過ちであるとする (p.20-21, n.11)。確かに、Doeringの言うように、アイスキネスが言及しているテミストクレスの追放の原因として、彼が国家の利益 (das Wohl der Stadt) よりも自己の利益 (seinen eigenen Vorteil) を優先させたことが含意されているのであろう。そして、これはプラトンの『ゴルギアス』の中のテミストクレス批判と同趣旨のものである。しかしな

がら、アイスキネスの『アルキビアデス』におけるテミストクレスへの言及においてソクラテスは、何もわからず、何の準備もないのに、テミストクレスに対抗心を燃やすアルキビアデスに対して、ペルシア戦争における彼の功績を肯定的に説明している。それゆえに、アルキビアデスは自己の実情を悟り、「膝に頭を埋めて、涙にくれた」と語られるのである。つまり、アイスキネスの『アルキビアデス』のソクラテスは、ペルシアの侵攻をくい止めて祖国を守ったという観点ではテミストクレスを肯定的に評価していたが、彼が私欲を優先させ、結果として、追放にあったことも公正に言及しているのである。

(30) 人はここで、アレテーのうちでも政治的徳に深く関わる勇気（アンドレイア）の徳がソクラテスにおいてどう位置づけられるのか疑問を抱くかもしれない。対話篇『ラケス』では、勇気が対話篇全体の主題となっている。ここでは、勇気について誰よりもよく知っているはずの高名な政治家にして軍人であったニキアスとラケスがソクラテスの対話相手に選ばれ、彼らの無知が暴かれる。対話はアポリアに終わり、勇気についてのソクラテスの何か積極的な思想が語られるわけではない。また、対話篇『プロタゴラス』では、徳と知の一致の論証において、他の諸徳は知でありえても、勇気のみは異なるとするプロタゴラスに対して、勇気は恐ろしいことと恐ろしくないことの、そして、結局は「快と苦の測定術」という技術知であるとして、勇気と知との一致を証明している。しかし、多くの研究者たちは、ソクラテスはプロタゴラスを反駁するためにプロタゴラスの抱く快楽主義の上に立って議論しているとして、徳や勇気を快苦の測定術に帰す議論を、ソクラテスが本心から抱いていた思想であることを否定している。ここからも勇気についてのソクラテスの確定的な思想を導くことはできない。範囲を中期対話篇に広げるなら、守護者の教育の説明の中で（『国家』429c ff.）、勇気は恐ろしいことと恐ろしくないことの「ドクサ」（*doxa*, 429c1, c7, 430b3）と関係づけられており、注意深く「知識」という言葉は避けられている。むろん、この場合、「ドクサ」は転変する過ちうるドクサではなく、正しいドクサを意味する。しかし、これはプラトンの考えであるとは言えても、ソクラテスにも帰しうるかは不明である。筆者にはソクラテス的勇気についての未発表の論文があり、その結論だけここで紹介すると、ソクラテスの勇気とは、「恐ろしい状況において、人が正しいと考えることに堅固に踏みとどまることを可能にする魂の能力ないし力（*dunamis*）であり、それを可能にするのは死についての無知の自覚と、生きている間も、死後も、善き者には何も悪しきことはないという宗教的確信である」というものである。

(31) これに対応するものをプラトンの初期作品の中で探るなら、『ゴルギアス』の中のソクラテスとポーロスとの対話の中に現れる「経験」（*empeiria*, 463b4）や「訓練」（*tribē*, 463b4）にあたるものであると思われる。しかし、これは、料理術や装飾術のように、一見、最善を目指す技術知に見えるがそうではなく、実は快を目指す営みであり、「迎合」（*kolakeia*, 464e2）と呼ばれてい

る。

(32) むろん、前三九九年に刑死したソクラテスがこの時に対話することは不可能であり、プラトンは意図して架空の舞台設定をしているのであろう。ほとんどの初期対話篇の場面設定は架空のものであるが、そこで語られているソクラテスの思想は史的ソクラテスの思想をおよそにおいて正確に映していると考えられる。これについては先の注1を見よ。

(33) この追悼演説は当時の弁論術のパロディであり、ここからソクラテスやプラトンの真剣な思想を引き出すことはできないという説がある。しかしまた、この作品においてプラトンは何らかの積極的な主張を行っていると考える研究者たちも増加しつつある。これについては、佐々木毅『プラトンと政治』(東京大学出版会、1984, p.122-123) を参照。

(34) クセノフォンの『ソクラテスの思い出』(3.5.11) の中でも、ソクラテスは同じ感慨を表明している。

(35) 当論文の作成にあたり、『政治思想研究』誌の二人の匿名の査読者から有益な助言を賜った。ここに謝意を表する次第である。

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

マックス・ヴェーバーとフーゴー・プロイス

――ヴァイマール共和国制における連邦制問題を中心として

今野　元

一　問題提起

ヴァイマール共和国建国時のマックス・ヴェーバー（一八六四年―一九二〇年）を扱う際、彼としばしば比較される政治上の人物に、新憲法制定の実務責任者フーゴー・プロイス（一八六〇年―一九二五年）がいる[1]。政治的学者の道を歩みつつ、政治実務にも意欲を懐き続けたヴェーバーにとって、新憲法の起草作業への参加は、現実政治における貴重な体験の一つとなった。また、ヴェーバーと同様左派自由主義系の論客であった国法学者プロイスは、人民委員評議会よりドイツ内務長官職を委嘱され、内務省内でヴェーバーらと新憲法草案について討議し、その制定に到るまで責任を担ったのである[2]。

ヴァイマール共和国形成期におけるヴェーバーとプロイスを描き出すためには、彼らの連邦制論――ドイツ伝統の連邦主義的（föderalistisch）国制を維持するか、統一主義的（unitarisch）に改革するかという議論――に焦点を絞ることが必要である。従来ヴェーバーのヴァイマール共和国制論の分析では、大統領制問題により多くの関心が集まり、これが第三帝国成立との関係で論じられる傾向が見られた。これはヴェーバーの提案した直接公選大統領制が、意図せずしてヒトラー政権誕生を準備したというヴォルフガング・J・モムゼンの解釈が、学界に鮮烈な印象を与えたためである。

そしてこの論争は、ヴェーバーの人間性、ドイツ連邦共和国及び「戦後民主主義者」モムゼンについての価値的評価と密接に絡み合って展開されてきた。これに対して筆者は、ヴェーバーのヴァイマール共和国制論を、従来のように同国制が崩壊した一九三〇年代の文脈から遡及的に見るのではなく、ヴェーバーらが現実に関与した一九一八年・一九年当時の文脈で見ることを提唱したい。本論が大統領制論よりも連邦制論に重きを置くのは、まさしくこのためである。左派勢力が旧体制の象徴と嫌悪する陸軍元帥ヒンデンブルクが第二代大統領となり、そのもとで「大統領内閣」が組織され、前首相パーペンらの仲介でヒトラー内閣が成立したために、戦後ドイツではヘレンキームゼー会議以来、ヴァイマール共和国の直接公選大統領制を、ドイツの（議会中心主義的な意味での）デモクラシーを圧殺する「構造的欠陥」、所謂「代用皇帝」（Ersatzkaiser）制であったと非難し、現在の「象徴」的連邦大統領制を肯定するという俗説が、しばしば無批判に受容されてきた。だが初代大統領に選ばれたのは、飽くまで革命政権を担う多数派社会民主党員エーベルトだったのであり、憲法制定過程では大統領制は数多の論点の一つに過ぎなかった。生き証人のヴィリバルト・アーペルト（ドイツ内務省枢密政府顧問官）の回顧でも明らかなように、当時最も激烈に議論されたのは国家元首ではなく連邦制の問題であった[3]。従って当時の文脈でヴェーバーとプロイスを描くには、彼らの連邦制論にメスを入れることが不可欠となる。それにヴェーバーの直接公選大統領制論も、実はこの連邦制論を意識して展開されていたのである。

ヴェーバー及びプロイスの連邦制論について、モムゼン以来の先行研究は、旧来の連邦制に固執してプロイセン国家も温存させたとしてヴェーバーを批判し、統一主義を掲げて巨邦プロイセンの解体を企てたプロイスと対比させる傾向にあるが、この歴史認識には大いに疑問の余地がある[4]。ヴェーバーがドイツ帝国崩壊を慨嘆したのは事実だが、彼やその周辺の共和国制論を殊更に保守的なものと解釈し、「ドイツ特有の道」批判に繋げるのは、「ドイツ社会史」世代の「拙速なイデオロギー化」[5]ではないだろうか。プロイスを連邦共和国の先駆者、ヴェーバーの対抗馬として評価するのも、同様の勇み足だと思われる。

本論は両者の連邦制論をより詳細に把握するべく、次のように分析を進めたい。まずヴェーバー及びプロイスの生涯及び思想を概観し、彼らの基本的特徴を把握する。その上で、第一次世界戦争開戦からヴァイマール共和国憲法成立ま

での時期を中心として、二人の連邦制論の変遷を政治史的背景に照らして分析する。

二　ヴェーバーとプロイス——その生涯と言動

プロイスはヴェーバーと同じく、ベルリンの富裕な市民階級の出身である。一八六〇年一〇月二八日に生まれたプロイスは、一八七九年にベルリンのゾフィーエン・ギムナジウムを卒業後、ハイデルベルク大学、ベルリン大学、ゲッティンゲン大学で法学を学び、一八八三年にゲッティンゲンで法学博士号を取得後、一八八九年一月三〇日の試験を経てベルリンで教授資格を取得し、ベルリン大学法学部私講師に就任した。この間プロイスは、プロイセン近衛第二龍騎兵聯隊で一年志願兵となり、ユダヤ教徒ながら予備役少尉となっている。プロイスは生涯ベルリンに居住し、ゆとりある都市生活を謳歌した。宗教の問題こそあれ、プロイスの生涯はここまではヴェーバーと大きく変わるところがない[6]。

プロイスとヴェーバーとの道が分かれるのは、二人が「職業としての学問」の道に入ってからである。三年遅れでベルリン大学法学部私講師となり、着実に経済史関係の業績を積み重ね、三十歳でフライブルク大学国民経済学正教授として転出していった後輩ヴェーバーに対し、先輩プロイスは教授資格を取得したベルリン大学で、遂に私講師から昇進できなかった。プロイスが「教授」職を手にしたのは、漸く一九〇七年にベルリン商科大学でのことである（商科大学での授業は一九〇六年からで、当初非常勤だったが一九〇七年より本務となった）[7]。こうしたプロイスの不遇に関して、反ユダヤ主義が一つの役割を果たしたことはよく指摘される。思想家プロイスにとってユダヤ・アイデンティティは左程重要ではなかったが、周囲は彼がユダヤ教徒であることを意識していたのである。一八九九年一〇月二六日のベルリン市議会で、登壇したプロイスが讃美歌の替え歌を披露したことがキリスト教の冒瀆と非難されたとき、皇后・王妃宮侍従長フォン・ミルバッハ男爵を介して、皇后アウグステ・ヴィクトリアのプロイスに対する処罰要求が、文部大臣にまで伝達されたのだった[8]。ただプロイスの場合、そもそも反ユダヤ主義以前に、本業における評価がヴェーバーほど高くなかった。ベルリン大学法学部は、一八九六年の段階では彼の私講師就任後の業績を不十分、非専門的と見ていた。同学部は

プロイスの講義「法哲学」を内偵し、興味深くなくもないが表面的で深みに欠けると評価したのである[9]（もっとも同学部は一九〇二年、一九一〇年になるとプロイスの研究・教育能力を高く評価するようになり、員外教授昇任を文部大臣に要請したものの、実現はできなかった[10]）。ヴェーバーの場合、その知的営為の根源には合理主義発展史への知的興味があり、古典古代・ドイツ中世史論、ドイツ農業経済論を経て、後年の社会学へと発展していった。一八九四年秋のフライブルク大学への転出は、ヴェーバーに法学の枠組から脱却する機会を与えた。これに対しプロイスは、パンデクテンを扱った博士論文を刊行できず、教授資格取得後は研究が政治活動と渾然一体となり、専ら左派自由主義の論客として目立つ存在となった。ベルリン商科大学での講座継承者カール・シュミットが同情したように、プロイスの政治的学者としての振舞は、パウル・ラーバントら法実証主義学派の違和感を誘ったのだった[11]。

思想家としての発想法で比較すると、プロイスは理想を追求する天真爛漫な人物で、懐疑主義的なヴェーバーとは好対照を為している。善きものから善きものが、悪しきものから悪しきものが生まれるとは限らないという表現があるように[12]、ヴェーバーの議論は、政治評論であれ学問的著作であれ歴史の逆説で満ちている。ところがプロイスには、基本的に善なるものは善、悪なるものは悪であって、善から悪が、悪から善が生まれるという発想は乏しい。例えばヴェーバーは自由を要求しつつも、同様に自由を希求するドイツ人農民がプロイセン東部州の農場から流出した結果、ポーランド人農民が増大することは悪と見ている。だがプロイスは、「官憲国家」という悪を打破して、「自由な人間性の発展」[13]という善を促進するという行為の正しさには、疑問を懐かなかったのである。

ある人物においてナショナリズムと、自由やデモクラシーといった知性主義的価値がどう序列付けられているかは政治史上の重要な関心事だが、この点プロイスは一元的主体性論者、ヴェーバーは多元的主体性論者だったと整理できる。ヴェーバーは自由主義者として個人の主体性を追求したが、彼が重視したのは個人だけではない。ヴェーバーはドイツ・ナショナリストとして、ドイツ国民国家たるドイツ帝国の主体性をも追求した。またヴェーバーは市民階級の一員として、それが貴族階級の模倣に堕することを批判した。こうした多元的主体性論者ヴェーバーにおいて注目されるのは、多元的な主体間の相克をどう調整するのかが曖昧にされている点である。第二次世界戦争後の世界では、諸価値の

相克を「神々の闘争」と表現したヴェーバーを「価値相対主義者」と批判するのがしばしばだが、確かに彼には矛盾しかねない諸価値に順序を付けない場合が多々ある。アメリカ評価で見られるような、個々人の自由闊達な気風が国力増大にも繋がるというヴェーバーの発想は、個人と国家、民族との対立という「戦後民主主義」的な関心事を、正面から見据えていないとも言える。[14] これに対しプロイスは、個人の主体性に第一の優先順位を与えている。プロイスもドイツ・ナショナリストではあったが、それは後述のように、個人の主体性追求の手段として位置付けられている。多元的な主体間の相克は、一元的主体性論者プロイスの場合は一応個人を優先させる形で整理され、論理的には矛盾が和らげられているのである。ただヴェーバーからすれば、プロイスは一体どうしてそう簡単に優先順位を付けられるのかということになるだろうが。

ドイツ国民国家に対する加担の仕方の違いは、二人のナショナリストの内政・外政理解にも反映している。ヴェーバーにとって帝国建設は、その政治的生涯を決定した事件であり、彼は祖国の維持発展を願う点で人後に落ちなかった。ヴェーバーにとって肝心だったのは、ドイツ国民国家たるドイツ帝国が、世界の「名士民族」(Herrenvolk) の一つとしての品格や実力を備えることであった。一見平和に見える間にも国家間の熾烈な競争が繰り広げられていると見ていたヴェーバーは、概ね「外政の優位」でドイツ政治を考察していた。このためヴェーバーは、西欧的な、とりわけ（フランスではなく）アングロ＝サクソン圏を模範としたドイツの政治的・社会的改革が急務であると強く訴えていたが、同時にアングロ＝サクソン圏の脅威を極度に恐れ、あるいはそのドイツへの高圧的姿勢に苛立つという面を有していた。反対にヴェーバーは「野蛮」なポーランド人やロシア人に大変な警戒心を有しており、ロシアを西欧化させようとした自由主義知識人には愛憎半ばする気持ちを懐いていた。これに対しプロイスは、ナショナリズムへの傾倒がヴェーバーほど著しくなかったためか、西欧諸国に燃える対抗意識を懐くこともなく、寧ろそれを平然と模範視する素直な「ドイツ特有の道」論者であった。プロイスは基本的に「内政の優位」の発想をする人物で、「官憲国家」(Obrigkeitsstaat) から「人民国家」(Volksstaat) へというのが、彼の生涯を通じての合言葉である。プロイスは、個人を解放したフランス革命を普遍的偉業として評価し、[15] またイギリスの議会制度や地方自治制度がドイツにとっても模範となることを説いていた。[16]

プロイスは、シュタイン男爵のプロイセン改革や三月革命が自由にとっての好機であったのに、これが失敗に終って「プロイセン・ユンカー」の支配が続き、最後にビスマルクのドイツ統一を迎えたことを、後進国ドイツの悲劇としていた[17]。プロイスは自由の気風がある西部ドイツに好感を懐き、より封建的であると思われた東部ドイツには反感を懐いており、ポーランド人やロシア人などについては（多少の批判的論評は別として）深い興味を懐いた痕跡が見出せない[18]。このようにプロイスは、国際政治にはヴェーバーほどの執着がない分、国内政治においては「官憲国家」批判に集中し、これが連邦制論の方向性をも規定することになったのである。

三　連邦制問題におけるヴェーバーとプロイス

1　第一次世界戦争までの状況

政治評論家ヴェーバーの主たる関心は常にドイツ国民国家の将来だったので、連邦制論はいつも本論ではなく、その時々の文脈で関連する傍論に過ぎなかった。一九世紀ドイツ左派の伝統に則り、ヴェーバーは「左のドイツ・ナショナリズム」の帰結として、統一主義、つまりドイツ国家の一体性を連邦制の伝統より優先する立場にあったが、南ドイツと縁の深いためか連邦主義的伝統の強靭さに敏感で、統一主義と連邦主義とをどう調整すればドイツ国民国家にとって最良の結果が得られるかで腐心していた。

ヴェーバーの連邦制との関わりは、少年期のドイツ中世史論に端を発している。ヴェーバーは一八七六年に「シュタウフェン家（ホーエンシュタウフェン）」を、翌年には「ドイツ史の経過一般――特に皇帝と教皇の地位に留意して」を脱稿している。これらドイツ中世史論は、少年ヴェーバーのドイツへの愛国心、カトリック教会への不信感を表現したものだが、そこではローマ皇帝・ドイツ王の主導権への期待と、これに反抗して教皇と結託した諸侯の「分邦割拠主義」（Particularismus）への反撥とが表明され、最後にこう述べられている。「ちなみに一八七〇／七一年には、フランス人も

もはやルイ一四世時代のフランス民族ではなく、ドイツ人ももはや一八〇六年段階のそれではないということが証明されている。というのも、統一がドイツ人に力を与えたからである。」[19] 祖国ドイツのために諸分邦の団結を重視するヴェーバーの方針が、すでにここで明示されているのである。

ヴェーバーの連邦制への関心は、一九〇八年一一月に再び現れる。「デイリー・テレグラフ事件」に触発されたヴェーバーは、ドイツの議会主義推進を急務としたが、統一主義の象徴たる帝国議会（Reichstag）の権威増大で、連邦主義の象徴たる連邦評議会（Bundesrat）が地盤沈下することを恐れる勢力が抵抗するのを懸念した。ヴェーバーは連邦評議会には不信感を懐いており、「高次の政治的課題」について帝国議会議員が論じたくとも、その質問にまともに答えず、結果として帝国議会の議論を単なる利害取引へと追いやる機関として描いている。[20] ヴェーバーはアメリカ合衆国を参考にしつつ、連邦評議会を連邦諸国の領邦議会代表で構成すれば、連邦主義者たちの議会主義への違和感も和らぐのではないかと考えたのだった。[21] 連邦主義の抵抗を深刻に見るヴェーバーは、この時期プロイセンへの帝国議会選挙法導入や、税制改革による帝国の強化が進まないことにも苛立っていた。[22]

ヴェーバーとは異なり、プロイスと連邦制論との関係は複雑で注意を要する。出発点となるのは、プロイスの多層的国家観である。プロイスはその教授資格論文『領域団体としての帝国・諸国・ゲマインデ』で、国家主権の絶対性を否定し、帝国も分邦もゲマインデも領域団体として対等に見る多層的国家観を披露した。ここでプロイスはオットー・フォン・ギールケのゲノッセンシャフト理論を、その保守的含意は棚上げして利用しつつ、「下から上へ」と領域団体を積み重ねる形で、ドイツ帝国の構造を解釈した。ギールケの有機体論が反個人主義を、またゲノッセンシャフト論が連邦諸侯の尊厳への配慮を含意していたのに対し、プロイスの有機体論は「下から上へ」の積み上げを、ゲノッセンシャフト論は反「官憲国家」主義を意味していた。多層的国家論者プロイスは、そもそも「国家主権」という概念すら絶対君主制の遺物、「官憲国家の象徴」として嫌悪し、ヴァイマール共和国建国時には「国民主権」という表現に抵抗したほどであった。[23]

だが多層的国家論者プロイスは、多層的に積み重なる領域団体がそれぞれ自治を強化するのを、常に当然視していた

わけではない。一元的主体性論者であるプロイスは、個人の自由に資するような領域団体のみを強力に後押ししたのである。イギリスを念頭に置きつつ、ドイツが「意志なき臣民」の精神構造を脱却して、「成熟した民族」の域に達することを目指すプロイスは、コムーナルな自治こそが、帝国や分邦でのデモクラシー的秩序とも両立するものだと考えた。しかしプロイスは、シュタインの都市・農村行政改革が貫徹しなかったために、ドイツ東部は「プロイセン・ユンカー」の金城湯池であり続けていると見ていた。このためプロイスは、ドイツ「官憲国家」の打倒という最終目的に照らして、合理的な戦略を提示した。第一に、プロイスはベルリン市議会議員や同市参事会員を歴任した人物らしく、都市に市民的自由を、農村に封建的支配を見て、都市の政治的常識が農村へと浸透していく過程、つまりドイツの「都市化」(Urbanisierung)を歴史的必然と捉えていた。第二に、プロイスはプロイセンという巨大領邦が東西に幅広く展開している現実を踏まえ、プロイセン西部からプロイセン東部へと、「都市化」が進展することを期待していた。第三に、プロイスはドイツの諸分邦、つまりドイツ帝国の連邦諸国が、領邦君主の家門政策によって形成された非「有機的」な構築物に過ぎず、「官憲国家」の牙城であることを重く見て、ドイツ帝国の連邦制には懐疑的な態度を取った[24]。同じ多層的国家論者でも、ギールケが既存の連邦制を強く擁護する立場だったのに対し、プロイスがそれに敵対的だったというのは、重要な相違点である。一九一九年プロイスは革命政権の内務大臣になると、上から強権的に分邦に介入しようとして反撥を買い、憲法制定後も分邦に「官憲国家」の残滓を見て攻撃することを止めなかった。ゲノッセンシャフト志向であったはずのプロイスが、革命政権の立場からヘルシャフトの論理で分邦に対峙するという逆説は、ヴェーバーの「知性主義の逆説」を連想させるものがある[25]。

2 第一次世界戦争における連邦制論

プロイスは第一次世界戦争に突入すると、早くも一九一五年には内政改革論を展開した。これはヴェーバーが一九一四年八月から一年余り野戦病院に勤務し、一九一五年一二月に政治評論を活発に展開し始めたのちも、一九一七年春までは国際政治に集中していたのとは大きく異なる。プロイスはヴェーバーと同じく、西欧戦勝国がドイツを野蛮国扱い、

格下扱いしていることに心を痛めたが、ヴェーバーのように「名士民族」（Herrenvolk）の一つとしてのドイツの誇りを強く打ち出すのではなく、寧ろ従来内政改革を怠って世界（＝西欧列強）の軽蔑を浴びたドイツ「官憲国家」の方に批判を向けていた。またプロイスは、ドイツ「官憲国家」が政府と国民、「国家と社会」との真の一体化を阻み、総力戦の効果的な遂行を妨げているという、のちにヴェーバーも用いた論法を早くから用いている。

プロイスは一九一七年夏に大本営のヒンデンブルク、ルーデンドルフ周辺から依頼を受け、ドイツの内政改革（ドイツ帝国憲法・プロイセン王国憲法改定）がドイツ人民の戦争遂行能力を向上しうるかという点について報告をしていた。これはプロイスの友人で国立銀行総裁（元ボーゼン市長）のリヒャルト・ヴィッティングが仲介した仕事で、プロイスは改めてルーデンドルフ配下の将校に公式に自分への依頼をさせたのだという。[26] ベートマン＝ホルヴェークの帝国宰相辞任（七月危機）の前に大本営に提出され、一九一七年九月に公表された報告書で、プロイスは世界（＝西欧諸国）から孤立したドイツの危機的状況を強調し、そこから逃れるためにも「人民国家」へ向けての包括的内政改革が不可欠だと主張した。人民国家になることはドイツが世界の信頼を回復することに繋がるのであり、西欧的制度の猿真似と揶揄する保守陣営はドイツを危うくするというのが、プロイスの見方であった。一九一七年のドイツ帝国憲法・プロイセン王国憲法改定構想で、プロイスが要求した主要項目は以下の通りであった。（一）連邦諸侯の「永遠の同盟」を謳った帝国憲法前文の削除。（二）帝国憲法における「連邦」の文字の「帝国」への置き換え（「連邦領域」（Bundesgebiet）から「帝国領域」（Reichsgebiet）へ、「連邦評議会」（Bundesrat）を「帝国評議会」（Reichsrat）へなど）。（三）連邦諸侯及びその家族の免税特権の廃止（帝国憲法第三条第六項案）。（四）一部領邦の特権排除（帝国憲法第一一条第六項案）。（五）連邦評議会の「帝国評議会」への改組に伴う権限削減（帝国議会が三度同じ法案を可決した場合の帝国評議会の同意不要化、帝国評議会及び連邦諸国から帝国議会への提案権簡素化、帝国評議会構成員の帝国議会への出席権削除）、同構成員選出の各邦議会からの提案と訓令から自由な投票（帝国憲法第五条・第六条・第七条・第九条案）。（六）皇帝の権威強化。すなわち皇帝が世襲君主で、プロイセン王家男系長男であることの明記（帝国憲法第一一条第一項案）、皇帝不可侵性の明記（帝国憲法第一一条第二項案）、皇帝の立法過程への参加の明記（帝国憲法第五条案）、皇帝による帝国議会解散（帝国憲法第二四条案）、皇帝無答責の明記（帝国憲法

第一一条第三項案）。（七）帝国長官（Staatssekretär）の帝国大臣（Reichsminister）への格上げ（帝国憲法第一一条第二項・第三項案）。（八）エルザス＝ロートリンゲンの独立領邦化（帝国憲法第一条・第六条案）と異言語系住民の自治（帝国憲法第三条第四項案）。（九）連邦諸国の領邦議会（とりわけプロイセン代議院）への帝国議会選挙法導入（帝国憲法第七四・七五条案・プロイセン憲法六九―七五条案）。（一〇）プロイセン「首相」（Ministerpräsident）のプロイセン「国家宰相」（Staatskanzler）への格上げ（すなわち「同輩者中の第一人者」から他大臣の「上司」への格上げ）（プロイセン憲法第四四条・第四五条案）。（一一）帝国宰相のプロイセン「国家宰相」兼務の明文化（プロイセン憲法第四五条案）。（一二）プロイセン貴族院の「第一院」（地域代表・大学代表・職能代表）への改組と第二院（代議院）に対する劣位の規定（プロイセン憲法第六二条・第六五条案）[27]。

以上のように、プロイスは連邦諸侯、その代理人の合議機関である連邦評議会、連邦諸侯の任命する各領邦の身分制議会を標的とし、また連邦主義を連想する「連邦」という言葉自体を忌避した。のちにドイツ国（Reich）の立場からプロイセン解体を主張することになるプロイスだが、敗戦まではプロイセン国家の存続を前提として、帝国（Reich）の指導とプロイセンの指導とを一体化させ、これを議会勢力が掌握することで、プロイセンの負の側面（その「官憲国家」性、特に「ユンカー」支配）を除去し、「人民国家」を実現する構想を懐いていた。つまり当時のプロイスはヴェーバーと異なり、プロイセン国家を帝国と対峙するものとは考えていなかったのである。その際政治指導を担うのは、兼務を明文化された強大な帝国宰相＝プロイセン国家宰相であり、これには帝国議会議員の就任が期待されていた。だが「官憲国家」批判者としては意外なことに、プロイスはドイツ皇帝＝プロイセン王の権威にも期待していた。これは丁度、フリードリヒ・ナウマン『デモクラシーと帝制』を連想させるものがある。実はプロイスは予てから、プロイセンでは国内の東西格差と並んで王権がユンカーの抵抗を排して政治的近代化を推進する要因だったと見ていた[28]。また皇帝の権威強化は、同時に諸分邦の「官憲国家」を担う連邦諸侯の地盤沈下にも繋がるので、その意味でもプロイスには好都合だっただろう。

さてヴェーバーも、一九一七年三月から始めた内政改革論のなかで、プロイスほど体系的ではないものの、ドイツ国民国家の戦闘能力強化のために国内の多角的なデモクラシー化を要求したが、そうした改革論は統一主義的な効果を生

むので、結果として連邦主義との対決を生むこととなった。戦争末期のヴェーバーが具体的に要求したデモクラシー化とは、具体的に以下のようなものであった。第一にヴェーバーは、帝国議会議員と連邦評議会議員との兼任を禁止する帝国憲法第九条後段の廃止を求めた。ヴェーバーの見るところ、帝国宰相は事実上どうしても巨大領邦プロイセンの首相を兼任せざるを得ない。ところがプロイセン首相は連邦評議会の構成員であるため、この第九条が障碍となって帝国議会議員がその職を帯びることができない。このため事実上プロイセン首相を兼ねる帝国宰相は、実質的に帝国議会議員からは選出され得ないことになる。そこでヴェーバーは、この条項を廃止することを目指したのである。ヴェーバーの第二の提案は、帝国議会が確固たる「国政調査権」を獲得し、行政実務上の専門知識を独占している官僚に対抗できるようにすることである。ヴェーバーは帝国憲法第二三条を拡充して帝国議会が特別の調査委員会を設置できるようにし、更にその設置に関する特別法を制定するよう提案したのだった。第三にヴェーバーは、帝国議会が「緊急法」(Notgesetz)を可決して、プロイセン三級選挙法など各連邦諸国の非デモクラシー的な選挙法を廃止することを要求した。ヴェーバーはアメリカ参戦後の戦争遂行のために、どうしても最大領邦プロイセンの議会(代議院)にも帝国議会と同種の選挙法を施行する必要があると主張した。ヴェーバーは当初、等級選挙の存置を前提として、復員する兵士たちに最高級の選挙権を付与することを提案していたが、のちには平等選挙法を要求するようになっている。第四にヴェーバーは、ドイツ皇帝・プロイセン王ヴィルヘルム二世やその他の連邦諸侯がその失言によって国益を損なうことのないよう、「帝国枢密院」なる言論統制機関の設置を求めた。ここでヴェーバーは連邦制論を正面から論じてはいないものの、彼のデモクラシー化要求が結果として統一主義を促進すると予想されたので、連邦主義側からの反撥に対処する必要を感じた。統一主義を象徴する帝国議会の権限強化は、連邦主義を体現する連邦評議会の相対的地盤沈下を招き、また各連邦諸国の選挙法をデモクラシー化させることは、帝国の連邦諸国への「内政干渉」、いわば「プロイセンの陪臣化」(Mediatisierung Preußens)だという批判に、ヴェーバーはかなり錯綜した論理で懸命に反論している。ヴェーバーは、プロイセンは単なる一領邦の枠組を越え全ドイツ的な意義を有する巨大領邦なので、プロイセンの選挙法改定は全ドイツ的な関心事なのだと主張したのだった。ヴェーバーによると、プロイセンの覇権に手をつけようとするものなど誰もい

ないが、帝国政治全般に大きな影響を及ぼす連邦評議会のプロイセン票は、プロイセンの特権階級にではなくその人民に責任を負うべきであり、プロイセン三級選挙法の「金権主義」打破が必要であるという。選挙法改定によってプロイセン議会がデモクラシー的正統性を獲得し、そのドイツ帝国内における権威が過剰に上昇する可能性に対しては、ヴェーバーは連邦諸国の選挙法の総デモクラシー化により、現在著しい各連邦各国議会間や帝国議会との党派分布の差異が緩和され、また憲法第九条後段の削除により帝国議会多数派の政党政治家が帝国宰相・長官となり、連邦評議会に出席して帝国の一体化に尽力するようになるので、プロイセン議会の動きが突出することはなくなり、また参集した各邦議会勢力の利害対立も緩和される、つまり「連邦評議会の議会主義化」とドイツ国民国家の団結とが両立すると考えていた。なおヴェーバーはヴィルヘルム二世への不信感に満ちていたため、皇帝の権威を帝国の一体化に活用するというプロイスの発想には全く同意できなかった[29]。

ヴェーバーは、ドイツ帝国の命運を左右する覇権国プロイセンの旧態依然ぶりを批判しつつ、他の連邦諸国の不満に理解を示す発言を繰り返した。ヴェーバーは、自分がトライチュケのように、プロイセン本位のドイツの統一主義化を望んでいるわけではないことを強調し、ドイツ諸侯の宮廷にはフランスの場合と異なり芸術振興という文化的価値があると述べている[30]。一九一七年一〇月一五日・一七日に発表した論文「バイエルンと帝国の議会主義化」で、ヴェーバーは帝国全体から選出される帝国議会に支持基盤を有する帝国宰相（通常はプロイセン首相を兼任）であれば、巨大領邦プロイセン王国の動向に左右されることが少ないために、プロイセン以外の連邦諸国にも有利になるはずだと説明し、「大プロイセン的中央集権主義」を回避したければバイエルンも議会主義化の潮流に同調するべきだと主張したのだった[31]。ヴェーバーは帝国議会強化が中央集権には繋がらないと説くために、次のように述べていた。「ヴァイマールに大公ではなくプロイセンの警察署長がいて、ミュンヘンがヴィッテルスバッハ家の居城ではなくプロイセンの田舎町に過ぎないとしたら、残念でしょう」[32]。こうしたヴェーバーの非プロイセン諸国への配慮は、常に首都ベルリンから見ていたプロイセン人の「官憲国家」批判者プロイスには希薄な視角であった。

3 ヴァイマール共和国制の形成

一九一八年一一月上旬、君主制崩壊の混乱のなかで事実上権力を掌握した「帝国宰相」エーベルトら（後日「人民委員評議会」を組織）は、共和国制を設計する内務長官（のち内務大臣）の候補としてヴェーバー、プロイスの二人を検討したが、結局はプロイスを選んだ。この二人が検討されたのは、国制論に関する知識を買われただけでなく、革命の急進化を防ぎ「ブルジョワ」側と連携する意図があったため、「プロレタリア」の有力な国家学者が学界にいなかったためと推測されている。そうしたなかプロイスが選ばれたのは、「ブルジョワ」陣営最左派に属し、自由やデモクラシーに疑問を懐かず、すでに国制改革への体系的構想があり、多数派社会民主党との連携に積極的であることが、適当と見なされたためだろう。ヴェーバーはハイデルベルクの労兵評議会に参加して多数派社会民主党に協力していたが[33]、僅か五箇月前にヴィーンで社会主義批判の講演をしたばかりで[34]、外政優位を基本姿勢とし、他人と衝突しがちなのが問題だったと思われる。プロイスは一一月一四日に『ベルリン日報』に論文「人民国家か裏返しの官憲国家か」を発表し、共和制支持の立場から君主制への郷愁を峻拒するとともに、ボルシェヴィズムを「裏返しの官憲国家」として否定したが[35]、彼が内務長官に任命されたのは翌一五日のことであった。

ヴェーバーは一一月中旬・一二月上旬の論文「ドイツの将来の国家形態」で、共和制支持と大ドイツ主義を打ち出し、共和国制策定に当たっての論点を整理した。その際ヴェーバーは可能な限りの統一主義を標榜し、戦時賠償や社会化のためにもドイツ国（Reich）の財政基盤強化が必要だと論じたが、戦勝国がドイツの中央集権化を望まないこと、強引な中央集権化は分邦側の反撥を買い分離主義を惹起しかねないことを理由に、強引なその実施には難色も示した。またプロイセンの将来については、「財政上及び行政技術上」の困難から、あるいは「エルベ川以東の分邦割拠主義」を惹起するとの懸念から、その分割という（プロイスの）構想は無理であるとの見方を示している[36]。

内務長官プロイスは、一九一八年一二月九日から一二日まで省内で準備会議を催した。この会議こそがプロイスとヴェーバーとの直接対話の場であり、革命後も機能していたドイツ中央諸官庁の代表者や、自由主義系の国法学者や政治

評論家、社会主義政治家などを招き、評決なしの非公開討論が行われたのだった。ちなみにエステルライヒ以外の各分邦代表者は招かれなかったが、参加者が自然とその出身邦の立場を代弁する形となった。また革命独裁政権の内部審議であるため、共和国制に批判的な保守陣営は排除され、カトリック勢力も特には招かれておらず、国民の声を遍く聴取する構成にはなっていなかった。具体的な顔ぶれを挙げると、ドイツ内務省から内務次官テオドル・レーヴァルト、枢密高等政府顧問官ロベルト・アルフレート・シュルツェ、政府顧問官カール・フォン・ツァーン、同マックス・クヴァルク（多数派社会民主党）、同ヨーゼフ・ヘルツフェルト（独立社会民主党）、ドイツ司法省から元帝国司法長官パウル・フォン・クラウゼ、ドイツ外務省から法務局長ヴァルター・ジーモンス及び上奏顧問官クルト・リーツラー、ハンブルク市参事会員カール・ペーテルゼン、ハイデルベルク大学教授マックス・ヴェーバー（ドイツ民主党）、ドイツ系エステルライヒから公使ルド・モーリッツ・ハルトマン、書記官アルフレート・フェルドロス＝ドロスベルクという具合であった。このほか国法学者ゲルハルト・アンシュッツ、プロイセン内務大臣ヴィルヘルム・アルノルト・ドレフス、元帝国副宰相フリードリヒ・フォン・パイヤー、人民委員評議会からフーゴー・ハーゼ（独立社会民主党）、オットー・ランズベルク（多数派社会民主党）も招かれていたが、出席はしなかった[37]。

議長プロイスが提示した第一の論点は、統一国家か連邦国家かというものであった。プロイスとヴェーバーは、連邦主義の強靭さを重く見つつも、統一国家を目指す基本姿勢で一致していた。ヴェーバーは、連邦主義的構造に可能な限りの統一主義が採用されるべきだと述べている。のちに発言したペーテルゼンも、概ねこの二人の路線に従っている。これに対しリーツラー（バイエルン出身）や、クラウゼ、レーヴァルトら官僚たちは、連邦主義はドイツ国家にとって所与の前提であり、統一国家は不可能であるとして、ヴェーバー発言の「連邦主義的構造に」という部分のみに共感を表明した。これに対し社会主義陣営のクヴァルクは、社会主義遂行やドイツの世界政治的地位回復のためにも、統一国家が必要であるとした。またヘルツフェルトは、実は南ドイツでさえ有産階級は経済的理由から統一主義志向なのであり、新憲法が連邦主義を採ったら失望を誘うだろうと述べた。つまり社会主義陣営と自由主義陣営とは、ともに左派伝統の目標である中央集権化を基本に据えたものの、後者が官僚たちの指摘する連邦主義の現実にも配慮せざるを得ないとし

たのに対し、前者はそのような配慮を拒否したのである。なおエステルライヒ公使ながら社会主義者のハルトマンは、エステルライヒ人は反プロイセン的ではあるものの、「統一主義にはかなり慣れている」とし、脱集権化されていさえすればドイツが統一国家へと発展することに「多分反撥しないだろう」と述べた。またハルトマンは、諸地域の連合体に過ぎないドイツ系エステルライヒが、合邦後にも単一分邦であり続ける必要はないとした[38]。

統一主義か連邦主義かの一般的議論のあと、話題はドイツ国と分邦との具体的権限分配に移った。具体論になると会議参加者の間での意見の隔たりは少なくなり、南ドイツ諸分邦の郵便特権や外交特権の廃止、鉄道や軍隊の統一などで一致をみた。ヴェーバーは政教分離に関して、補償金を充実した方がバイエルンは憲法を受け入れやすいだろうと、連邦主義の現実に配慮している。こうしたなかプロイスは、ドイツ国の諸分邦への監督権を設定するのが望ましいとし、更に（諸分邦を下からも牽制するべく）コムーネの自治権強化を訴えた。ヴェーバーもプロイスやクヴァルクに賛同して、ドイツ国が各分邦に内部行政に関する特定の内容を強制する「義務的規定」（Normativbestimmungen）を幾つか設け、（分邦のではなく）ドイツ国行政裁判所がその実施を監督するべきだと提案し、またアメリカ合衆国の例を挙げて、都市と農村との区別廃止に反対する意向を示した。またクヴァルクは、更に警察をゲマインデや郡に移管するべきだとした。ヘルツフェルトは、労兵評議会の行政上の重要性を改めて強調した。これに対して官僚たちは、左派の論客たちの上からの急激な地方自治拡充論に懸念を表明し、「義務的規定」導入論に強く反対した[39]。

付随する問題として、分邦の再編、とりわけプロイセン国家の扱いについても論じられた。ここでもドイツ全体国家におけるプロイセンの覇権的地位の解消でヴェーバー、プロイスは一致したが、その理由及び対処法が異なっていた。会議の席上では話題とならなかったが、ヴェーバーがプロイセンの覇権を危惧するのは、「大プロイセン主義」がドイツ国家との合邦を目指すドイツ系エステルライヒにとっての障碍となりうるからであった。ただヴェーバーはプロイセン国家自体に特段の不信感を懐いておらず、プロイセンの覇権除去は憲法上の特権廃止で十分とした。ヴェーバーはレーヴァルトと全く同じく、「プロイセンが解体されるとは思われない」と述べている。こうした雰囲気のためか、プロイスはこの会議では強硬にプロイセン分割を主張するのを避けている[40]。

第二の論点は、連邦評議会（Bundesrat）の改革問題であった。選択肢は、（一）従来の連邦評議会、つまり分邦政府代表者の合議体がドイツ全体国家の立法・行政・司法に関与するという制度を存続させるか、（二）各州二名ずつの代表を集めるアメリカ元老院（Senate）を参考にして議会内の一院としての「分邦院」（Staatenhaus）を設置するか、あるいは（三）「ドイツ国評議会」（Reichsrat）、つまり分邦政府代表者の合議体を決定権のない単なる審議会にするというものであった。ヴェーバーはここで「アメリカ国制」を参考に、条件を満たす全ての分邦が参加する組織として、明確に「分邦院」を支持した。統一主義的なヴェーバーは、この「分邦院」を分邦側に提示されるべき最低限のものとし、「分邦院」を連邦評議会よりも「比較的小さな害悪」と呼んだ。実はヴェーバーは、二箇月前の「一〇月改革」に際しても、ドイツ帝国の議会主義化に最後まで抵抗する連邦評議会に苛立ちを表明したばかりであった[41]。ヴェーバーは会議に先立つ論文「ドイツの将来の国家形態」では、結局は連邦評議会が復活することになるだろうと諦念を表明していたのだが[42]、この会議でやや大胆に「分邦院」に加担しているのは興味深い。なおヴェーバーは、「連邦国家と議会主義とは両立可能である」として、ドイツの議会主義化を伝統的に恐れてきた諸分邦の懸念を否定している。これに対しプロイスも「分邦院」の支持者であり、ウィルソンが連邦評議会の再編を望んでいることも引き合いに出したが、その構成員は各分邦政府からではなく、各分邦議会からであるべきとした。これは彼の一九一七年の帝国憲法改定案にも相応する持論である。これに対し、社会民主党側は「分邦院」よりも更に急進的な統一主義を目指し、ヘルツフェルトに到っては分邦割拠主義を門前払いし、分邦を単なる行政単位に格下げする中央集権国家の樹立（いわば民主集中制）を提案した。これに対し官僚たちは、連邦制の大胆な改革には懐疑的な姿勢を崩さなかった[43]。

第三の論点は、国家元首の問題である。強大な大統領に君主を連想する社会主義陣営は、権力濫用の恐れありとしてこれを敬遠し、複数の同輩者がドイツ国家の頂点に立つ平等主義的なスイス型の集団元首制を希望した。これに対しヴェーバーとプロイスは集団元首制を、選出が難しく責任意識が希薄化するなどとして却下し、ともに直接公選大統領を希望した。プロイスは、人民が大統領を選ぶ「アメリカ型」か、議会が大統領を選ぶ「フランス型」かという問いを立て、その中道を行こうとした。プロイスは、「フランス型」を「真正でない議会主義」とし、アメリカのように人民が大

統領、議会を別箇に選出するべきだとした。但しプロイスは、アメリカ大統領選挙の選挙人制は採用せず、また議会の信任を得た人物を大統領が宰相に任命することで大統領と議会とが架橋されると考えた。これに対し、ヴェーバーの直接公選大統領制の論拠は異なっていた。ヴェーバーは宰相による大統領と議会との架橋というプロイスの構想には関心がなく、プロイスの言う「アメリカ型」、つまり人民から選ばれた首長が行政の頂点に立ち、官僚や将校に君臨する必要があるという点にのみ執着していた。ヴェーバーは社会主義陣営を牽制し、社会化を進めたいなら元首による介入が不可欠だとしたほか、四大政党の擡頭が予想されるなかで、その妥協により議会から選出されるような弱い大統領の統治に疑問を投げかけた。更にヴェーバーは、権力分立の観点から議員のみの支配を問題視し、大統領を議会の対抗勢力として重視した。ヴェーバー、プロイスとクヴァルク、ヘルツフェルトとの間で長く議論が続くなか、官僚たちは大統領制支持に回った。外交官リーツラーは対外的代表機能を重視して、大統領制に期待していた。ジーモンスは成功例としてアメリカを引き、議会よりも大統領がしばしば真の民意を体現しているとして、アメリカの専門家に意見を聞くことまで提案した(44)。

以上のような内務省準備会議での意見交換を参考にして、内務長官プロイスは新憲法草案を取りまとめた。プロイスはこの段階で、準備会議での賛否両論を踏まえつつも、それには拘束されずに、敢えて統一主義的国制、プロイセン分割の方向で考えていた。このためプロイスは、統一主義の同志たちに、緊急に分邦再編成（具体的にはプロイセン分割）をどう実現するか、全国政府から地方政府へどのような規制を課すかの提案を要請した。これに応じたヴェーバーは、一九一八年一二月二五日に書簡で概ね以下のような提案を行っている。（一）現存する分邦の行政区域で、最新の人口調査で最低三百万の人口を抱えるものは、有権者十万人の署名を集めれば、独自の新分邦に形成するか否かの住民投票の実施を申請できる。申請を受けてドイツ国（政府）が、当該分邦の中央政府、最高級の行政裁判所の見解、職能代表の鑑定書を聴取し、条件についての取り敢えずの合意形成に努めなければならない。この話し合いの結果に拘らず、ドイツ国（政府）は住民投票を実施し、賛成となればドイツ国大統領が新分邦設立を許可する。（二）ドイツ国は各邦やゲマインデに、共和国制や普通・平等・秘密・直接選挙など一定の統一基準を遵守させる(45)。ただヴェーバーはこのようにプロ

イスに協力しつつも、この提案に同封したプロイス宛書簡で、「プロイセンの分割――私はそれが行われるとは思いませんが」と懸念を表明していた[46]。

一九一九年一月三日、プロイスは新憲法の第一草案を（独立社会民主党の脱退で多数派社会民主党が独占していた）人民委員評議会に提出し、その意向を受けて基本権規定を強化した第二草案を、国民議会選挙の翌日である一月二〇日に公表した。これらの草案では、国会（Reichstag）の一院としての「分邦院」構想や、直接公選大統領構想が採用されているが[47]、憲法草案への明記は避けられたものの、プロイセンを解体しドイツ系エステルライヒやドイツ系ベーメンを包含した全ドイツを十六の「自由国」（＝共和国）へ再編する計画がプロイスから提示されたことは、輿論を大きく騒がせた。中央官庁の官僚たちのみならずヴェーバーすら難色を示した連邦再編案を、プロイスが敢えて提示したのは、やはり彼の「官憲国家」批判者としての心意気を示すものなのだろう。プロイスはアメリカ合衆国やスイスのような真の脱集権化のためには、プロイセンのような巨大国家の残存が障碍になると考えた。プロイスには、プロイセン国家とは「王朝的家門政策の偶然」によって形成された歪な構築物に過ぎず、それを「ドイツ諸部族」の本来の姿に戻すのは当然のように思われたのだった。実はプロイスは、準備会議開催中の一二月一一日、ベルリンの地理学者ヴァルター・フォーゲルから建策を受け、ドレフス、パイヤー、アンシュッツ、歴史家フリードリヒ・マイネッケからも意見を聴取していたが、マイネッケ、フォーゲル、アンシュッツはプロイセン解体による連邦制の再編を主張あるいは希望し、またプロイセン解体の有効性を疑うドレフスも統一主義の必要性自体は認めており、プロイスの再編案は彼らからの援護射撃を受けていたと言える。加えて当時は、プロイセン官僚や多数派社会民主党からもプロイセン解体を要求する声が上がっており、プロイスの意見は孤立したものではなかった[48]。プロイスは草案趣意書で、プロイセン国民、バイエルン国民、リッペ国民、ロイス国民があるわけではなく、ドイツ国民こそがドイツの民主的共和国の担い手なのだと高らかに宣言していた[49]。またプロイスは、このころ国民議会の開催地として、南ドイツ諸国の要求するヴュルツブルクに対抗して、首都ベルリンを主張していた[50]。

プロイス内務長官の憲法草案及び趣意書は、公表とともにすぐさま論争の的となり、ドイツ内務省には様々な個人や

団体からの抗議が殺到した。政党では保守勢力を糾合したドイツ国民的人民党が、一月二四日グライフスヴァルトで集会を開き、連邦主義の立場から憲法草案に抗議の電報を送ったが[51]、諸分邦政府の不満はそれ以上に大きいものがあった。そもそもドイツ革命は、地方主導で進行した政治変動である。君主制が崩壊したのは、まずは一一月八日にミュンヘン、ブラウンシュヴァイクでであって、ベルリンでの急展開は翌九日のことであった。ドイツ憲法制定国民議会の開催は二月六日（選挙は一月一九日）であったが、バーデンでは一月九日（選挙は五日）、ヴュルテンベルクでは一月二三日（選挙は一二日）に国民議会が開催され、憲法審議が始まっていた[52]。ボルシェヴィズムが勢いを得たのもミュンヘン、ブラウンシュヴァイク、ハンブルク、ブレーメンなどであって、バイエルン首相クルト・アイスナーなどから見れば、エーベルトら多数派社会民主党員で占められたベルリンの人民委員評議会は革命の急進化にとって障碍なのであった。アイスナーは一一月二三日、バイエルン王国文書を公表して、戦勝国のドイツ戦争責任論に同調し始めていたが、これもバイエルンから全ドイツへと革命を勢い付かせようと考えたためであった[53]。このように分邦が次々と自己主張をするなかで、ベルリンの人民委員評議会は苦しい立場に置かれていたのだった。すでに人民委員評議会は、帝国議会や各領邦議会（プロイセン貴族院・代議院など）など旧来の議会を無視しつつも、連邦評議会には新しい国制設計の参加者としての資格を認めていた。官僚たちやヴェーバーらが内務省会議で連邦主義に配慮していた背景には、そうした既成事実があったものと思われる[54]。

遂に一九一九年一月二五日、人民委員評議会政府、各分邦政府、中央労兵評議会、中央官庁、ドイツ系エステルライヒの代表者による憲法問題意見交換会が、ドイツ内務省で行われた。この場で各分邦政府、それも南ドイツ諸国のみならず、プロイセン、アンハルト、メクレンブルク、ハンザ諸都市など北ドイツ諸国も、プロイスの統一主義的な新憲法案に集中砲火を浴びせ、その根幹を撤回させるのに成功した。すなわちプロイセン分割は取りやめとなり、南ドイツ諸国の特権は維持され、国会の一院としての「分邦院」は旧来の連邦評議会に戻されたのだった。プロイスはこうした諸分邦政府の批判を受け入れた新草案を、来る憲法制定国民議会に提出することを約束させられた。またこのとき、バイエルン、ザクセン、ヴュルテンベルク、バーデン、ヘッセンを代表したアイスナーの提案で、憲法制定までの暫定統治

機構の法的基盤として「臨時ドイツ国権力法」も準備されることとなり、この法案作成のため従来の連邦評議会を代行する「分邦委員会」（Staatenausschuß）が設けられた[55]。「分邦委員会」は翌二六日には会議を始めたが、ここでは憲法審議にそれをどの程度参加させるかが争われた。アイスナーは革命政権の大蔵大臣エドガール・ヤッフェに加えて、君主制時代からの古参官僚を多く引き連れてベルリン入りし、強硬に連邦主義を主張したので、却って他の諸分邦の離反を招いた。結局普通の法案審議については「分邦委員会」の同意を義務付けるが、憲法審議に際しては国民議会が単独で議決し、分邦の領土変更に関しては関係分邦の合意を要するとのことで決着を見た[56]。

一九一九年二月六日、ヴァイマール国民劇場で憲法制定ドイツ国民議会が開会し、一〇日に「臨時ドイツ国権力法」を成立させて憲法審議の合法的基盤を整えたが[57]、大統領エーベルトに任命されたドイツ内務大臣プロイスは二四日、自分の意に沿わない憲法草案（分邦委員会で二度改訂された第四草案）を国民議会に提案する役柄を負わされた。このプロイス演説は、統一主義が貫徹できなかったことへの憤懣で満ち溢れている。「統一国家が今日から明日にかけて実現するというわけにいかないことは明らかです。私が以前より、今の方がより一層、統一国家を望ましいと考えているとしても、今の時点ではそれは実現不可能であると認めざるを得ないでしょう。」しかしプロイスは、演説の端々で不採用になった自分の統一主義的構想についても同時に宣伝した。これは国民議会議員たちの統一主義的心情に訴えて、分邦勢力の押さえ込みを図るプロイスの巧妙な作戦だったのかもしれない[58]。

プロイスがヴァイマールで憲法草案を説明していたころ、ヴェーバーはハイデルベルクから統一主義の応援歌を送っていた。臨時ドイツ国権力法第七条に基づき、一九一九年二月一一日にドイツ国民議会からその過半数の支持で初代大統領エーベルトが選出されると、これを不服とするヴェーバーは同年二月二五日、『ベルリン取引所新聞』に有名な評論「ドイツ国大統領」を発表し、次回以降は大統領が直接公選されるよう強く要求したのである。ここでヴェーバーの提示した論拠は、一二月の内務省会議のときより拡充され、以下の七点にまとめられていた。（一）結局連邦評議会が残存することになるなら、全人民の意志に直接依拠した国家元首は不可避である。間接選挙が次々と廃止されるご時世に、最高位の地位を間接選挙で選ぶなら、「議員たちの不正な利害取引のためにデモクラシー原則を愚弄するもの」であり、ド

イツ国の統一性を損なうことになる。（二）社会化を進めたいなら、直接公選の強い大統領が不可欠である。「似非デモクラシー的」イメージに囚われた社会民主党の提唱する集団元首制や、フランスのような無力な議会選出大統領制では、諸分邦や諸政党が影響力を行使し、ドイツ行政の統一的遂行が全く不可能になる。（三）大統領が人民から選出しないと指導者選抜や政党再編が実現せず、旧来の名望家が政治の世界に居残って「進歩的デモクラシー」が実現しない。（四）比例代表制のため各職業団体に従属した、国民的政治に無縁な人物が政党から議員として選出されているので、議会には政治的指導者の選抜が出来なくなった。ドイツ国宰相が連邦評議会に拘束されているので、人民の意志に根差した対抗軸が必要である。（五）バイエルン人民党の登場が示すように分邦割拠主義が顕著になるなかで、ドイツ国の統一性を示す防波堤として人民に選挙された大統領が必要である。（六）官憲国家のもとでは議会の強化が必要だったが、現在では議員多数派の不可謬・全能がデモクラシー理念を危機に晒している。[59] 危機に際して登場する大統領には、議会の混乱に左右されない独自の基盤が必要である。（七）プロイセンという大分邦が残存する以上、プロイセンの首班に対してドイツの国家元首が権威を保つためには、直接公選の大統領を置くしかない。[60] 以上のように、連邦評議会解体やプロイセン分割を諦めていたヴェーバーは、代わりに強大な大統領を置くことで統一主義の大原則を貫こうとしたのである。自らが立候補できなかった議会に反感（嫉妬？）を強めていたヴェーバーは、議会に統一主義の支柱を期待することも、指導者選抜を求めることもしなかった。ただヴェーバーが、直接公選大統領に「代用皇帝」を見ていた形跡はどこにもない。[61]

ドイツ国民議会は一九一九年三月三日・四日に憲法審議の第一読会を終え、二十八名からなる「憲法委員会」を設置して同月五日から審議に入ったが、この過程で再び統一主義が勢いを増していく。[62] 特筆すべきは、ドイツ国民的人民党議員である元プロイセン副首相・元枢密民政官房長官クレメンス・フォン・デルブリュックまでもが、プロイスやヴェーバーの提案した「分邦院」構想を支持したことである。[63] こうしたなかヴェーバーは、一九一九年三月二八日・二九日、『ハイデルベルク新聞』に「ドイツ国憲法における統一主義・分邦割拠主義・連邦主義」を発表し、再び声を大にして統一主義を訴えた。ヴェーバーは憲法委員会で、諸分邦の特権が再び削減され、ドイツ国の権限が拡大したことを歓迎し

たものの、幾つかの論点で「悪名高い」（notorisch）分邦割拠主義が擡頭しつつあることを警戒して、非プロイセン諸分邦にドイツ国権力強化への協力を切々と求めている。[64]

第二読会（七月二日―二二日）、第三読会（七月二九日・三〇日）を経て一九一九年七月三一日に可決成立したヴァイマール共和国憲法は、帝国憲法よりも統一主義を強化した形で決着した。臨時ドイツ国権力法まで「自由国」（Freistaat：共和国と同義）と公称されていた分邦は、新憲法では「邦」（Land）に格下げされた（第二条）。郵便や軍事に関する南ドイツ諸国の特権は一切廃止され、連邦諸国の運営していた鉄道もドイツ国の管轄となった（第六条）。「ドイツ国法は邦法を破る」という原則も明記されている（第一三条）。プロイスが切望したプロイセン分割は実現しなかったが、ヴェーバーがプロイスに提案したような将来の独立邦誕生への住民投票制度は設けられた（第一八条）。ドイツ国大統領（Reichspräsident）は直接公選とされ（第四一条）、ドイツ国憲法及びドイツ国法を遵守しない邦への大統領の武力制裁や、安寧秩序回復のため大統領が一部の人権を停止することも可能とした「大統領緊急権」が設けられた（第四八条）。連邦評議会（その代行機関である分邦委員会）は「ドイツ国評議会」（Reichsrat）という名称で存続し（第六〇条）、各邦代表は各邦政府代表のままで各邦議会代表とはならなかったが、プロイセン票の半分はプロイセン国内各州から選出されることとなり、プロイセン分割に類似した効果が得られた（第六三条）。帝国憲法になかった「ドイツ国政府」（Reichsregierung）、「ドイツ国大臣」（Reichsminister）が設置され、後者は「ドイツ国宰相」（Reichskanzler）の提案で、大統領により任命・更迭されることとなった（第五二条・第五三条）。大統領に任命される宰相、大臣は一院制の国会（Reichstag）の信任を前提とすることになり、プロイスの構想通り大統領と国会という二つの人民選出の機関を架橋することとなった（第五四条）。[65]

ヴァイマール共和国憲法が成立したのちも、連邦制を巡る議論は終わらなかった。ヴェーバーはもはや国制問題に触れることなく急死してしまう。だがプロイスは、プロイセン邦議会議員として従来の「官憲国家」批判の延長上で統一主義の弁明に努めたのだった。

一九二一年の評論「プロイセンは一つの邦か？」では、プロイスはドイツ国民的人民党やドイツ人民党が「老フリッツ」など過去の栄光に酔い、プロイセンを分割から守れと運動しているのに反撥し、プロイセンは一つの邦ではなく、

複数の邦の不自然な寄せ集めに過ぎないとの持論を繰り返した。プロイスはプロイセンがドイツ全体国家において覇権を有することの有害性を力説し、その特権が共和国制において大幅に削減されたことを強調した。プロイスはプロイセン解体には失敗したものの、プロイセン内各州の自治を拡大してドイツ国評議会に直接代表を送れるようにしたことを、画期的成果と誇ったのである(66)。

プロイスはドイツ国政府の権限強化を繰り返し訴えた。一九二二年には、プロイスはドイツ国警察（Reichspolizei）の設立を熱心に主張している。ヴァイマール共和国憲法第九条で警察業務がドイツ政府の管轄とされたにも拘らず、ドイツ国評議会が全国警察の設立に抵抗したのに憤激したプロイスは、警察学・刑事学協会で警察業務の統一化が急務であると説き、従来の地域警察、分邦警察と並ぶ全国警察の設立を主張したのだった(67)。一九二三年には、プロイスは大統領緊急権を規定した共和国憲法第四八条を、内外の難局に晒されたドイツの一体性維持のために擁護した。プロイスは「シュミット＝ドロティッチ」の「興味深い憲法史論『独裁』」を援用して、人民委員評議会の独裁が広範な「主権独裁」だったのに対し、大統領のは限定された「委任独裁」に過ぎないとした。またプロイスは、法治国家の理念に反し、民政を軍政の下に置く過去の皇帝の非常事態権と、文民政府が国会に責任を負い、立憲国家の枠内で行使される現在の大統領の緊急権とは法的構造が異なるとして、「代用皇帝」批判を退けたのだった。プロイスは大統領緊急権が必要となる具体的問題として、ドイツ国政府による諸分邦政府（例えばバイエルン政府）の統率を挙げ、緊急時には諸分邦政府がドイツ国政府の下部組織になるとの見方を示したのだった(68)。

プロイスは統一主義を擁護するために、ドイツ・ナショナリズムをも積極的に援用している。プロイスは一九二四年の『ドイツ国民国家』でドイツ史を回顧し、神聖ローマ帝国における「主権的」領邦が外国勢力と結託してドイツ国民から遊離し、プロイセンがエステルライヒのドイツ人を国家統一から排除して（ハプスブルク多民族帝国内の）「異民族の氾濫」に晒したことを批判している。ドイツ・ナショナリズムには君主制の媒介が不可欠としたビスマルクに抗して、プロイスは国民（民族）の論理と国家（領邦）の論理とが乖離してきたドイツ史の悲劇を指摘し、連邦評議会に象徴される連邦諸侯こそ自立した帝国政府の形成を阻止してきたとして、共和国制こそナショナリズムに適合した国制なのだと

訴えた[69]。「ドイツ国民的人民党」を嫌悪していた「左のナショナリスト」プロイスは、同年の講演で真にドイツ的・国民的なのは寧ろ共和国支持派の諸政党なのだと主張している[70]。

プロイスは一九二五年に死去したが、その後の歴史展開は彼の想像を超えるものであった。左派の論客プロイスは、プロイセン擁護派、連邦主義派としてまずは保守派を念頭に置いていた。しかし一九三二年の状況では、中央党除名寸前の保守派政治家パーペンがドイツ国宰相として、社会民主党のオットー・ブラウン暫定政権が統治するプロイセンを「陪臣化」したのである。分邦の再編は、ナチズム政権下で「帝国管区」(Reichsgau)を置く形でひとまず実現した。プロイスにとっては運命の皮肉というべき結果であった。

四　結論

ヴェーバーが連邦主義に執着したと批判するモムゼンは、それでもなおヴェーバーが統一主義を標榜していたという事実が理解し難いと述べているが[71]、ヴェーバーの主張を虚心坦懐に辿れば、そうした疑問はそもそも湧かないのではなかろうか。ヴェーバーはドイツ国民国家の維持発展のために内政のデモクラシー化を繰り返し要求したが、それはドイツ政治の文脈ではいつも統一主義的な帰結をもたらすものだったので、連邦諸国やその代表機関である連邦評議会など、連邦主義勢力の強い抵抗に直面した。ヴェーバーは、南ドイツに縁が深かったこともあり、しばしばこうした連邦主義的抵抗に配慮したが、だからと言ってヴェーバーの基本姿勢が常に統一主義であったことを見逃すのは適当でない。敢えてプロイセン解体を志向した統一主義の同志、プロイス、マイネッケ、アンシュッツですら、連邦制の残存自体は動かし難い前提と考えていた。なるほど当時の社会主義陣営や、それに共感する戦後の歴史家たちには、ヴェーバーやプロイスら「ブルジョワ」学者が連邦主義の保守的伝統に囚われているとしか見えなかったのかもしれないが、それはヴェーバーらの主観的意図を正視したものではない。内務省会議で連邦主義の深刻さを力説したのは寧ろ官僚たちだったのに、ヴェーバーこそが連邦主義の旗手だったかのように説明するのも問題である。更にモムゼンは、ヴェーバーの直

接公選大統領構想のカエサル主義的性格を強調するが、これもヒトラー独裁に過度に引き寄せた針小棒大の解釈である。指導者選抜はヴェーバーの直接公選大統領構想においては論拠の一つでしかなく、寧ろ統一主義の体現者として連邦主義の潮流に歯止めを掛けるという役割が重要だったのである。

同様に、プロイスをヴェーバーの対極に位置付けようとする理解も問題を孕んでいる。若き国法学者プロイスがゲノッセンシャフト論に依拠する多層的国家論者であったからといって、実務における彼の統一主義、強い国家元首志向を見逃すことはできない。プロイスは確かにフランス革命やイギリス地方自治の礼讃者で、自由を愛する人物であったが、にも拘らずではなく、だからこそドイツの実務においては、連邦から分邦へ、都市から農村へ、西部から東部への断固たる内政改革を主張せざるを得なかった。モムゼンは、プロイスがヴェーバーと違って大統領より議会を重視したと擁護するが[72]、議会中心主義をデモクラシーの自明の前提とするモムゼンの戦後的政治観をプロイスが共有していたわけではなく、統一主義の観点から強い国家元首を望む点ではヴェーバーに劣らなかった。プロイスはドイツ皇帝＝プロイセン王（当時はヴェーバーが危険視したヴィルヘルム二世！）にまで改革の切り札を見ようとし、晩年にはシュミットを援用して直接公選大統領の「委任独裁」を擁護した。そうした実務家プロイスの実像は、やはり連邦共和国の常識で割り切ることができないものなのである。

（1）本論は、政治人ヴェーバーの生涯と思想を同時代人のそれと比較する研究企画、「マックス・ヴェーバーと同時代人たち・政治史篇」の第二作である（『政治思想研究』第七号、風行社、二〇〇七年、二六八―二六九頁参照）。また本論は、「帝国モデルと主権国家モデルの理論的―歴史的比較考察：超国家的連邦制の学際的研究」（科学研究費補助金（平成一九―二二年度基盤研究B）・北海道大学大学院法学研究科）の成果の一部でもある。

（2）プロイスについては、ギレッセンの先駆的業績（Günther Gillessen, *Hugo Preuß*, Duncker & Humblot, 2000.）を除くと充実した歴史研究が乏しく、大抵はモムゼンのヴェーバー論の強い影響下にある。有機体論者プロイスの自由主義に西欧主義的な観点から疑念が提起されることはあるものの、基本的にはプロイスを「民主的自治論者」、「ヴァイマール憲法の父」と政治的に評価する傾向が強く、近年は「フーゴー・プロイス協会」（Hugo-Preuß-Gesellschaft）がこれに拍車をかけている（若尾祐司「フーゴー・

プロイス政治思想の一考察――十九世紀プロイセン・ドイツの立憲制と地方自治について――」、『琉大法学』第一六号、一九七五年、二五―五八頁：鳥居喜代和「フーゴー・プロイスの憲法構想――ワイマール憲法制定期における法思想の一側面――」、『立命館法学』第一四九号、一九八〇年、八四―一四一頁：初宿正典「フーゴ・プロイスとヴァイマル憲法構想」、宮田光雄編『ヴァイマル共和国の政治思想』、創文社、一九八八年、一三九―一八四頁：野村耕一「フーゴ・プロイスとプロイセン＝ドイツの行政改革――政治思想史的考察――」、『史林』第七四巻第一号、一九九一年、一―三二頁; Detlef Lehnert/Christoph Müller (Hrsg.), *Vom Untertanenverband zur Bürgergenossenschaft*, Nomos, 2003；Christoph Müller (Hrsg.), *Gemeinschaft, Stadt und Staat*, Nomos, 2005；ディアン・シェーフォルト（大野達司訳）『多層的民主主義の憲法理論』、風行社、二〇〇九年など）。ただ二〇〇七年から同協会編集による著作集（Preuß, *Gesammelte Schriften*, Mohr, 以下 *GS*）の刊行が始まったので、これを契機に歴史像の精緻化が期待される。『プロイス全集』に基づく研究としては、すでに Dieter Langewiesche, Moderner Staat in Deutschland — eine Defizitgeschichte. Hugo Preuß' radikale Kritik des preußisch-deutschen Sonderweges in die Moderne, in: Ders., *Reich, Nation, Föderation*, Beck, 2008, S. 161-179 がある。

（3） Willibald Apelt, *Geschichte der Weimarer Verfassung*, Biederstein, 1946, S. 44-46.

（4） Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, 3. Aufl., Mohr, 2004, S. 356-415（安世舟他訳『マックス・ヴェーバーとドイツ政治Ⅱ』、未來社、一九九四年、六〇九―六九六頁）。モムゼンはここでヴェーバーの連邦制への固執を一面的に強調しているが、第二版（一九七四年）邦訳（牧野雅彦担当部分・安世舟監訳）は革命後の Reich を原則「連邦」と翻訳しており、モムゼン説の問題性を文面上更に助長している観がある。なお日本でも、ヴェーバーの連邦制論について従来から議論があった。モムゼン批判の急先鋒である雀部幸隆は、その決戦場を大統領制論に見ており、傍論の連邦制問題ではモムゼンと正面から対決していない。雀部はヴェーバーが戦中に議院内閣制採用を困難とする理由として帝国の連邦制構造を挙げたこと、戦後に大ドイツ主義を実現するため連邦主義に傾斜したことなどを指摘しつつ、ヴェーバーの連邦主義への傾斜を強調する傾向にあるが、にも拘らずヴェーバーが統一主義の原則に固執したという謎には深入りしない。またヴェーバー思想の積極的弁護に没頭していて、同時代人との比較による歴史的相対化という視点はない（『ウェーバーと政治の世界』、恒星社厚生閣、一九九九年、二六七―二七六頁、二八八―二九三頁：『ウェーバーとワイマール』、ミネルヴァ書房、二〇〇一年、一一五―一四四頁：「今野元著『マックス・ヴェーバー』を読む（5）」、『図書新聞』第二八七〇号、二〇〇八年、三頁）。これに対し牧野雅彦は、ヴェーバーの大統領制論と連邦制問題との関連を指摘することから出発し、彼における統一主義と連邦主義との調整過程を詳細に分析して、雀部が重視しない統一主

義的側面にも注意を払った。ただ牧野も「ウェーバーの政治論をできる限り好意的に読み込んでいく」として、基本的にヴェーバーの状況認識から遡及して史的背景を紹介する傾向にあり、またヴェーバー原典に密着して、延々と引用を連ねる嫌いがある。ヴェーバー・プロイス比較という視点も特にはない（『ウェーバーの政治理論』、日本評論社、一九九三年、六一―一二九、二九八頁）。なお本論は次のような特徴を有している。（一）モムゼン以来深化のないヴェーバー・プロイス比較について、両者の主たる対決の場である連邦制論を中心として、保守的ヴェーバーと革新的プロイスという紋切型に疑問を呈した。また両者自身の状況認識からは独立して、同時代の様々な行動主体の動きを見るよう心掛けた。（二）刊行が進む『ヴェーバー全集』に加え、近年刊行が始まった『プロイス全集』、各種未公刊文書をも閲覧して、史料的基盤を拡大した。とりわけヴェーバー少年期作文を活用して、彼の「分邦割拠主義」批判が最初期に遡るものであることを指摘し、また新刊の『プロイス全集』に依拠して、プロイスの強い国家元首志向の一貫性を指摘し、更に内務省会議議事録などに照らして、モムゼンの歴史認識の疑問点を個別に指摘した。

(5) Rüdiger Hohls/Konrad Jarausch (Hrsg.), *Versäumte Fragen*, Deutsche Verlags-Anstalt, 2000, S. 194 f.

(6) Bericht von Ernst Eck an Gustav v. Gossler über die Habilitation von Hugo Preuss für das Fach des Staatsrechts, in: GStA PK [Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz], I. HA, Rep. 76 Kultusministerium, Va, Sekt. 2, Tit. IV, Nr. 49, Bd. 2, Bl. 168 f.; Lothar Albertin, Einleitung, in: *GS I*, 2007, S. 2.

(7) Auszug aus dem Protokoll über die Sitzung der Handelshochschul-Kommission, 11. April 1906, in: Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin, Akten der Korporation der Kaufmannschaft Berlin betreffend Hugo Preuß, Bl. 1; Vertrag, in: Ebenda, Bl. 19.

(8) Brief von Oberhofmeister Freiherrn v. Mirbach an Konrad v. Studt, in: GStA PK, I. HA, Rep. 76 Kultusministerium, Va, Sekt. 2, Tit. IV, Nr. 49, Bd. 3, Bl. 31.

(9) „Dr. Peters", Dr. Preuß, Berlin 13. Mai 1896, in: GStA PK, I. HA, Rep. 76 Kultusministerium, Va, Sekt. 2, Tit. IV, Nr. 49, Bd. 2, Bl. 293.

(10) Bericht der Juristischen Fakultät der Universität Berlin, Ende 1910, in: Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin, ACTA der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, Juristische Fakultät, Littr. P, No. 3, Vol. 2, betreffend: die Privatdocenten von 1887 bis 1914, Bl. 228.

(11) Carl Schmitt, *Hugo Preuß*, Mohr, 1930, S. 5 f.（樋口陽一訳「フーゴー・プロイス」、同『危機の政治理論』、ダイヤモンド社、一九七三年、一五三頁）.

(12) Weber, Politik als Beruf, in: *MWG*（*Max Weber-Gesamtausgabe*, Mohr）*I/17*, 1992, S. 240 f.

(13) Preuß, Begründung des Entwurfs einer Verfassung für das Deutsche Reich, in: Ders., *Staat, Recht und Freiheit*, Georg Olms, 1964, S. 397.

(14) Brief von Max Weber an Marianne Weber, Berlin［23. Februar 1916］, in: *MWG I/15*, 1984, S. 101（Bestand Eduard Baumgarten）.

(15) Preuß, Die Jubelfeier der französischen Revolution, in: *GS I*, S. 146-155.

(16) Preuß, Eine Biographie des englischen Parlaments, in: *GS I*, S. 98-105; Ders., Finis Britanniae!, in: *GS I*, S. 105-109.

(17) Preuß, Die Junkerfrage, in: *GS I*, S. 201-274.

(18) Preuß, Westlich-östliches Preußen, in: *GS I*, S. 293-314.

(19) マックス・ヴェーバー（今野元編訳）『少年期ヴェーバー　古代・中世史論』，岩波書店，二〇〇九年，一一，三五頁。

(20) Weber, Kaiser und Reichsverfassung, in: *MWG I/8*, 1998, S. 394.

(21) Brief von Max Weber an Friedrich Naumann, Heidelberg 18. November 1908, in: *MWG II/5*, 1990, S. 697.

(22) Brief von Weber an Naumann, Florenz 26. November 1908, in: *MWG II/5*, S. 547.

(23) Preuß, *Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaften*, Neudruck, Scientia, 1964; Schmitt, *Preuß*, S. 5-12; ﾍﾍｪﾏｯﾄ（邦訳一五三―一五九頁）; Michael Dreyer, *Föderalismus als ordnungspolitisches und normatives Prinzip*, Lang, S. 371-405.

(24) Preuß, *Die Entwicklung des deutschen Städtewesens,* Bd. I, Teubner, 1906, S. III-V, 376-379; Gillessen, *Preuß*, S. 34-48.

(25) 今野元『マックス・ヴェーバー』，東京大学出版会，二〇〇七年，三六八―三七二頁。

(26) Gillessen, Preuß, S. 98.

(27) Preuß, *Staat, Recht und Freiheit*, S. 290-335.

(28) Preuß, West-östliches Preußen, in: *GS I*, S. 295-314.

(29) Weber,［Vorschläge zur Reform der Verfassung des Deutschen Reiches］, in: *MWG I/15*, S. 286-288; Ders., Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, in: *MWG I/15*, S. 553-596.

(30) Weber, Parlament und Regierung, in: *MWG I/15*, S. 590.

(31) Weber, Bayern und die Parlamentarisierung im Reich, in: *MWG I/15*, S. 331-338.

(32) Weber, Was erwartet das deutsche Volk vom Verfassungs-Ausschuß des deutschen Reichstages?, in: *MWG I/15*, S. 710.

(33) Aufzeichnung des Vorsitzenden des Heidelberger Arbeiter- und Soldatenrates Christian Stock, zitiert in: *MWG I/16*, 1988, S. 91.

(34) Weber, Sozialismus, in: *MWG I/15*, S. 599-633.

(35) Preuß, Volksstaat oder verkehrter Obrigkeitsstaat?, in: *GS IV*, 2008, S. 73-75.

(36) Weber, Deutschlands künftige Staatsform, in: *MWG I/16*, 1988, S. 98-146.

(37) Aufzeichnung über die Verhandlungen im Reichsamt des Innern über die Grundzüge des der verfassunggebenden deutschen Nationalversammlung vorzulegenden Verfassungsentwurfs, vom 9. bis 12. Dezember 1918, in: BArch N 1020 [Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß Friedrich v. Payer] /11, Bl. 154 f. (*MWG I/16*, 1988, S. 51 f.).

(38) Aufzeichnung, in: BArch N 1020/11, Bl. 154-156 (*MWG I/ 16*, S. 56-58.). この部分に関してモムゼンは、ヴェーバーが官僚たちに先んじて連邦主義の旗を振ったと説明するが (Mommsen, *Weber*, S. 380 f. (邦訳六三八頁).)、正確にはヴェーバー発言のうち、連邦主義への譲歩の部分のみに官僚たちが同意を表明したのである。

(39) Aufzeichnung, in: BArch N 1020/11, Bl. 155-162 (*MWG I/16*, S. 59-70.).

(40) Aufzeichnung, in: BArch N 1020/11, Bl. 155 (*MWG I/16*, S. 57 f.).

(41) Weber, Die nächste innerpolitische Aufgabe, in: *MWG I/15*, S. 636-639.

(42) Weber, Deutschlands künftige Staatsform, in: *MWG I/16*, S. 123.

(43) Aufzeichnung, in: BArch N 1020/11, Bl. 162-165 (*MWG I/16*, S. 72-78.).

(44) Aufzeichnung, in: BArch N 1020/11, Bl. 168-170 (*MWG I/16*, S. 82-88.).

(45) Weber, [Entwürfe für die Paragraphen 11 und 12 einer Verfassung des Deutschen Reiches], in: *MWG I/16*, S. 150 f.

(46) Brief von Weber an Preuß, 25. Dezember 1918, in: *MWG I/16*, S. 148.

(47) Preuß, Verfassungsentwurf, in: BArch N 1020/12, Bl. 98-102.

(48) Gillessen, *Preuß*, S. 112-116, 149; Stellungnahmen von Wilhelm Arnold Drews, Gerhard Anschütz, Friedrich Meinecke und Walther Vogel zur Reichsverfassung, in: Barch R 1501 [Bundesarchiv Berlin, Reichsamt des Innern] /116810, Bl. 98-162.

(49) Preuß, Denkschrift zum Verfassungsentwurf, in: BArch N 1020, Bl. 89.

(50) Josef Isensee/Paul Kirchhof (Hrsg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 1, Müller,1987, S. 90.

(51) Telegramm der Deutschnationalen Volkspartei an die Reichsregierung, Greifswald 25. Januar 1919, in: BArch 1501/116808, Bl. 59 f.

(52) *Schultheß' Europäischer Geschichtskalender 1919*, Beck, 1923, S. 7 f., 19 f., 30-34.

(53) Wolfgang Zorn, *Bayerns Geschichte im 20. Jahrhundert*, Beck, 1986, S. 152.

(54) Verordnung über die Ermächtigung des Bundesrates zur Ausübung von Verwaltungsbefugnissen, in: *Reichs-Gesetzblatt 1918*, Nr. 154, S. 1311; Apelt, *Geschichte der Weimarer Verfassung*, S. 44-46.

(55) Aufzeichnung über die Besprechung im Reichsamt des Innern vom 25. Januar 1919 über den der verfassunggebenden deutschen Nationalversammlung vorzulegenden Verfassungsentwurf, in: BArch 1501/116808, Bl. 95-97.

(56) *Schultheß 1918*, S. 20 f.; Apelt, *Geschichte der Weimarer Verfassung*, S. 64-68; Mitteilung der Bayerischen Gesandtschaft an den Staatssekretär des Innern Hugo Preuß, Berlin 23. Januar 1919, in: BArch 1501/116808, Bl. 39.

(57) Gesetz über die vorläufige Reichsgewalt, in: *Reichs-Gesetzblatt 1919*, Nr. 33, S. 169-171.

(58) Preuß, Begründung des Entwurfs einer Verfassung für das Deutsche Reich, in: *Verhandlungen der verfassunggebenden Deutschen Nationalversammlung, Bd. 326*, 1920, S. 284-292（引用部は S. 288）; *Schultheß 1919*, S. 86-91.

(59) 但し革命後のヴェーバーが議会の存在意義を否定していたわけではなく、内務省会議では、かつて帝国議会への付与を要求していた「国政調査権」を、共和国国会にも要求したのである（Verhandlungen im Reichsamt des Innern, in: BArch N 1020/11, Bl. 166 f.）。

(60) Weber, Der Reichspräsident, in: *MWG I/16*, S. 220-224.

(61) モムゼンは、ヴェーバーが直接公選大統領に「選挙された君主」を見ていたとして、その「疑似君主制的」性格を再三に亘り批判しているが、これは深刻な誤読である。モムゼンが証拠とするハルトマン宛書簡には、なるほど大統領を「選挙された君主」とする表現が見られるが、それは社会民主党の見解を復唱し批判したもので、ヴェーバー自身の見解ではないのである（Mommsen, *Weber*, S. 323, 366（邦訳五八八、六二二、六七九頁）.）。

(62) *Schultheß 1919*, S. 107-109, 111; *Handbuch des Staatsrechts*, S. 95.

(63) Apelt, *Geschichte der Weimarer Verfassung*, S. 85.

(64) Weber, Unitarismus, Partikularismus und Föderalismus in der Reichsverfassung, in: *MWG I/16*, S. 246-253. のちにモムゼンは従来の解釈を変更し、ヴェーバーが最後まで連邦主義に固執していたのではなく、潮流変化を読んでこの論文からいきなり統一主義に転向したと説明しているが（*MWG I/16*, S. 243 f.; 『マックス・ヴェーバーとドイツ政治』、六五四―六五五頁）、この唐突な転換論

やはり不自然だろう。

(65) Die Verfassung des Deutschen Reichs, in: *Reichs-Gesetzblatt 1919*, Nr. 152, S. 1383-1418.

(66) Preuß, Ist Preußen ein „Land"?, in: *GS IV*, S. 181-185.

(67) Preuß, Bericht über eine Tagung der Vereinigung für Polizei- und Kriminalwissenschaft, in: *GS IV*, S. 519 f.; Ders., Reichspolizei und Landespolizei, in: *GS IV*, S. 520-523.

(68) Preuß, Reichsverfassungsmäßige Diktatur, in: *GS IV*, S. 526 f., 531-535.

(69) Preuß, Der deutsche Nationalstaat, in: *GS IV*, S. 441-516. 以下も同趣旨である。Preuß, Deutschlands Republikanische Reichsverfassung, in: *GS IV*, S. 312-326.

(70) Preuß, Wahrhaft deutsch und national, in: *GS IV*, S. 617.

(71) Mommsen, *Weber*, S. 362（邦訳六一七頁）.

(72) Mommsen, *Weber*, S. 378 f.（邦訳六三五頁）.

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

ブラックストンのイングランド国制論

――自然法・古来の国制・議会主権

小畑俊太郎

はじめに

ウィリアム・ブラックストン（William Blackstone, 1723-1780）は、従来は法廷弁護士の養成機関である法曹学院でのみ専門的に教授されていたイングランド法について、法学教育史上初めて、オックスフォード大学で体系的な講義を行ったことで知られている。ブラックストンの講義はまた、ローマ法講義を伝統的に行ってきた大学で初めてイングランド法を教授したというのにとどまらず、法学の「方法」それ自体においても、独自の構想を伴うものであった。全四巻にのぼるブラックストンの『イングランド法注釈』（*Commentaries on the Laws of England*, vols.1-4, 1765-9）[1]は、その講義をまとめて刊行したものである。同時代ならびに後世に与えた本書の影響は極めて大きく、ブアスティンによれば、「イギリスの法律家の幾世代にもわたって、それは、彼らの研究主題の最も重要な一貫した叙述であり、また彼らの法的伝統の要塞であり続けている」[2]。

ブラックストンはその冒頭で、イングランド法がこれまで法曹専門家によってのみ研究されてきた現状を問題視している。「我が国の称賛すべき法の体系は、堅固な基礎の上に築き上げられ、時代の経験によって是認されているにもかかわらず、実務専門家以外の全ての人に無視され、果ては知られないままであるという奇妙な運命を辿っている」（I: 5）。

彼が講義の中心的な対象として想定しているのは、このような「実務専門家」ではもちろんない。それはまずもって、「この国で最も重要であるのみならず最も有用な人々の集団」、すなわち「独立した土地と財産を持っているジェントルマン」(I: 7)である。「土地所有権(landed property)」は、実際の法実務においては極めて複雑かつ専門的な知識を必要とする。しかしながら依然として、「不動産や土地譲渡に関する若干の指導原理を理解しておくことは、ジェントルマンの下級の代理人に対するいくらかの抑制や防御となり、少なくとも非常に大きく悪名高い負担から彼らを守る」(I: 7)であろう。ブラックストンによれば、彼らは「イングランド国制の擁護者であり、イングランド法の制定者、撤回者、そして解釈者」(I: 9)なのである。さらに、「ジェントルマンについて……述べたことは、この王国の貴族に対しても、同様の強さかそれ以上に妥当」(I: 11)する。彼らは、「生まれによって王国の代々の相談者であり、同輩貴族の心身に関する裁判官であるのみならず、全ての同胞臣民の財産に関する裁決者、しかも最終の裁決者」(I: 11)である。すなわち、大学を卒業後、将来のイングランドの政治を担うであろう「貴族」と「ジェントルマン」が、ブラックストンの講義の対象に他ならない。

法曹専門家ではない彼らを対象とするブラックストンの講義の意図は、したがって、イングランド法の大きな「輪郭」を検討し、そしてそれらを「原理(principles)」の上に基礎づけることによって、「法の一般的な地図(a general map of the law)」(I: 35)を描くことにある。すなわち、イングランド法を「原理」に還元し、基礎づけることによって、法を合理的に「科学」することが『イングランド法注釈』の課題とされる。このような「原理」に基づく「立法の科学」という新たな方法の導入は、ブラックストンをして、エドワード・クックを法知識に富んだ人間としつつも、コモン・ローを単なる経験的な堆積物として扱っているがゆえに、「方法論的に多いに欠陥がある」(I: 73)と両義的に評価せしめることとなった。その意味で、ブラックストンの『イングランド法注釈』の刊行は、イングランド法思想史における新たな展開の一齣であったということも出来よう(3)。

しかしながら、新たな方法的自覚に基づいてイングランド法を描写したブラックストンに対しては、著作の刊行当初から、様々な矛盾や混乱が指摘され続けてきた。とりわけ、抵抗権に道を開く自然法論と法実証主義的な議会主権論の

混在は、ブラックストン法学の不明瞭さの象徴として、常に批判されてきた。ブラックストンの講義を直接聴講した若きベンサムは、その最初の代表的批判者である。彼は、デビュー作の『統治論断片』(*A Fragment on Government*, 1776)において、ブラックストンの「矛盾」を次のような独特の言い回しで表現した。「二つの妬み深い敵対者、自由と統治の主張を調停させるという仕事と同様の複雑な仕事が、ここで為されるべきであった。それより妬みを買いそうな主題は、政治の領域内ではどこでも、ほとんど見出されることは出来ない」[4]。そしてベンサムの提起したこの論点は、その後も、「多くの論者によって、彼は自然法論者か或いは議会主権論者ないしは実定法主義者かという形で論じられてきた」[5]と指摘されるように、現在のブラックストン研究に至るまで連綿と共有されてきている[6]。

本稿の目的は、こうしたブラックストン研究の争点を踏まえたうえで、自然法と議会主権のいずれの概念もブラックストン法学の重要な構成要素と見なし、その相関関係を解明することにある。すなわち、ブラックストンは「自然法論者」か、それとも「議会主権論者」か、といった二者択一的な問いを敢えて設定せず、彼によって、自然法論と議会主権論がどのように内的に関連づけられているのかを考察する。その際、ブラックストンが講義の対象として「貴族」と「ジェントルマン」を指定したことの政治的意味について、これまで以上にもっと注意深くあるべきであろう。というのも、ブラックストンにとって、自然法論と議会主権論の共存を可能ならしめるものこそ、「貴族」と「ジェントルマン」という「イングランド国制の擁護者」の存在に他ならなかったからである。以下では、従来軽視されることの多かったブラックストン法学における「自然法」と「神法」の意義を明確にしたうえで(第一節)、自然法論を基盤として論じられる彼の「古来の国制論」に着目する(第二節)。そして、最後に、以上の議論の延長線上に、ブラックストンの「議会主権論」が展開されていたことを明らかにしたい(第三節)。

一　イングランド法の基礎原理

1　自然法と神法

ブラックストンは『イングランド法注釈』の全四巻を通じて、「自然法」への訴えをしばしば行っているように、彼が法を基礎づける「原理」とは、まずもって「自然法」である。彼によれば、人間の制定する全ての正しい法の源泉は、人間の外部に存在していなくてはならない。すなわち人間は、正義を生み出すために独力で行為することは決して出来ず、人間の製作者たる「創造主」の意志に絶対的に依存する。

> 生物として考えられる人間は、彼の創造主（creator）の法に従わなければならない。というのも人間は、完全に依存的な存在であり、……したがって人間は、全ての事柄について彼の製作者（maker）に絶対的に依存するからである。それゆえ人間は、自らの製作者の意志に全ての点について従うことが必要である。この製作者の意志は、自然法と呼ばれる（I: 39）。

ブラックストンによれば、この「創造主」の意志こそ、言葉の最も根本的で明白な意味において「法」なのであり、全ての知識、真理、正義の源泉である。それは、「正義の諸関係の中に見出されるような法」であり、「あらゆる実定的な命令に先行する事物の本性の中に存在」している。それはまさに、時代と地域を超越した善と悪についての「絶対的で普遍的な基準」に他ならない。彼は続けて述べる。「この自然法は、人類と共にあり、神自身によって命じられたものであるので、その拘束力において他のいかなる法にも優越することは言うまでもない。それは、全ての国において、そして全ての時代において、全世界において拘束力を持つ。したがって、どんな人定法も、もしこの自然法に反するならば

妥当性を持たない。妥当な法は全て、その力と権威の全てを、直接的であれ間接的であれ、この源泉から引き出すのである」(I: 41)。

では、この「自然法」を、神の被造物たる人間はいかにして認識しうるのか。彼によれば、人間は動物と異なって、神によって「自由意志（freewill）」を賦与されており、それにより相対的に独力で行為する力を持つが、同時にそれは人間を「放縦」へと駆り立てる危険性も併せ持つ。そこで神は、人間に「自由意志」を授けたとき、同時にそれを抑制し、さらに自然法を認識しうる能力として「理性（reason）」を与えた。「神は、物体を創造しそれに運動の原理を授けたとき、その運動の永遠の方向性に対する一定の規則を確立したのと同じように、神は、人間を創造し、そして人間に……自由意志を授けたとき、人間本性の不変の法を定めたのであり、それによって、自由意志はある程度規制され、制約され、そして人間は、これらの法の趣旨を発見する理性能力を賦与されたのである」(I: 39-40)。したがって、人間は、神から賦与された「理性能力」を、「自然法」の発見のために行使するように絶えず努力しなければならない、というわけである。

しかしながら、『イングランド法注釈』の全篇を通じて繰り返し表明されるのは、まさにこの自然法発見能力としての人間の「理性」に対するペシミズムである。ブラックストンはいう。「真実についての知識が、現在の腐敗した状態で、理性によって獲得可能であると結論してはならない」。彼によれば、アダムの堕罪以来、人間の「理性」は腐敗し、誤りを犯すようになった。それは、単独ではあまりにも脆弱な、不安定な指針となっている。以下の一節は、自然法発見能力としての人間の「理性」に対するブラックストンのペシミズムを如実に表現していよう。「我々の理性が、原罪以前の我々の先祖のように、情熱によって乱されず、偏見によって曇らされず、病気や不節制によって害われず、常に明晰で完全であれば、その適用は楽しく容易であるだろう。我々は理性以外の何の指針も必要としないはずである。しかし現在、全ての人間は、自らの経験においてその逆であることを発見する。すなわち、人間の理性は腐敗し、悟性は無知と誤謬に満ちている」(I: 41)。

神に賦与された「理性」が正しく、十全に行使されるならば、人間は自然法を直接的に認識することが出来るであろ

う。だが、アダムの「原罪」によって人間の「理性」は曇らされ、今や誤謬に満ちている。そこでブラックストンは、「理性」は、神の「啓示」と、その直接的表現としての『聖書』によって補完されなければならないことを強調する。

> これ〔理性〕は、神慮の恵み深い介入のための様々な機会を提供している。神慮は、人間理性のもろさ、不完全さ、そして無分別に同情を寄せて、様々な時に様々な方法で、直接的間接的な啓示によって神の法を発見し、そして実行することを喜ばれている。このように伝達された教義を、我々は啓示法もしくは神法と呼ぶ。それらは、聖書の中にのみ見出されうる（I: 41-2）。

このように、神の「啓示」は、「理性」と矛盾することなくそれを補完するものとされる。否、それどころかブラックストンによれば、『聖書』における神の直接的な「啓示」は、常に、欠陥の多い人間の「理性」に対して優先されなければならない。「もし我々が、前者〔神の啓示法〕と同じくらい後者〔人間理性〕についても確実でありうるならば、両者は対等の権威を持つであろう。しかしそれまでは、それらは決して競合することはないのである」（I: 42）。『聖書』は、ブラックストンによれば、脆弱な「理性能力」しか持ちえない人間が訴えるべき、最も明確かつ具体的な善悪の基準を構成している、というのである。

かくして、ブラックストン法学において、「理性」と「信仰」は調和的に、しかし、いささか安易に統合されることになる。そして、「自然法」と「神法」、その直接的啓示としての『聖書』を根拠にして、「人定法」の妥当性が基礎づけられる。「全ての人定法は、これら二つの基礎、すなわち自然法と啓示法に基づいている。いかなる人定法も、それらと矛盾することは許容されるべきでない。神法と自然法が人間を自由にさせておく……重要でない多くの事柄が存在するということは確かである。人定法が、最大限の力と効果を発揮するのはそこにおいてである。というのも、重要な事柄に関しては、人定法はただ、前者〔自然法と啓示法〕の宣言であり、それのみに従って作用するからである」（I: 42）。すなわち、人定法が単独で――自然法と啓示法に基づかないで――自己立法しうる領域は、「重要でない」事柄に限定され

ている。それ以外の「重要な」事柄に関しては、立法者は、「自然法」と「神法」の命令を宣言し、神の意志を地上に反映させなければならない、というわけである。

それでは、人定法が宣言するべき自然法と神法の命令とは何か。ブラックストンによればそれは、「不変の自然法」によって個人に賦与された「絶対的諸権利（absolute rights）」の保障に他ならない。「絶対的諸権利」とは、「その本来の、そして最も厳格な意味では、純粋に自然状態において諸個人の人格に帰属し、そして全ての人間が社会の内外を問わず享受する資格を有する諸権利」（I: 119）を意味する。人定法の主要かつ本源的な目的は、まさにこの「不変の自然法」によって個人に賦与された「これらの絶対的諸権利を個人に保護すること」（I: 120）にある。すなわち、人定法は、「本質的に少数で単純、そして絶対的」であるこれらの諸権利を、「説明し、保護し、かつ強制」しなければならない。このようなブラックストンの「絶対的諸権利」の概念は、ロックの「プロパティ」や、あるいはおそらく、一七世紀のコモン・ローヤーが国王の「絶対的権力」に対抗する文脈で展開した、「絶対的プロパティ（absolute property）」の観念をも継承したものと考えられる(7)。

ブラックストンはさらに、人定法が保護するべき「少数で単純」な「絶対的諸権利」を、「三つの主要かつ本源的な項目」へと分類する。それらは、「身体的安全（personal security）の権利」、「個人的自由（personal liberty）の権利」、そして「私的所有（private property）の権利」である。

第一の「身体的安全の権利」は、「人が、その生命、四肢、身体、健康、そして評判を、合法的かつ妨害されることなく享受すること」（I: 125）に存する。とりわけ、「生命」や「四肢」は「神の直接的な賜物」、「賢明な創造者の賜物」であって、当の本人を含めたいかなる個人によっても、人間のみの裁量に基づいて処分され、破壊されることは出来ない。それらはただ、「神の許可」に基づいてのみ、「社会の法律に対する違反」として喪失されうるのである。

第二の「個人的自由の権利」は、「法の正当な手続きによるのでない限り、監禁または抑制を受けることなく、移動し、場所を変更し、そして自らが好む場所ならどこにでも移動する権能」（I: 130）に存する。「監禁」が「合法的」でありうるためには、裁判所の「命令状」か、権限を持つ役人の「令状」を必要とし、かつそこには監禁の「理由」が明記され

ていなければならない。「個人的自由の権利」もまた、前項と同様に、「厳格に自然な権利」である。

そして最後の「私的所有の権利」は、「国家の法律による場合を除き、いかなる統制や縮減も受けることなく、全ての彼の取得物を自由に使用し、享受し、かつ処分すること」(I: 134) に存する。ブラックストンは、この「私的所有の権利」を「神聖かつ不可侵の権利 (sacred and inviolable rights)」として、その重要性をとりわけ強調する。ここでいう「私的所有」の本質が、「土地所有」にあることは明らかである。「私的所有に対する法の尊重は非常に大きいので、法は、その最小限の侵害さえ認めることはない。否、社会全体の共通善のためでさえ、認めない。たとえば、もし新しい道路が私人の所有地を通って造られるとすれば、それはおそらく、公衆にとっては非常に有益であるだろう。しかし、法はいかなる人に対しても、その土地所有者の同意を得ることなしに、これを実行することを認めないのである」(I: 135)。この「土地所有」の権利は、ブラックストンによれば、自然法と神法が命ずる人類の普遍的権利であると同時に、「全てのイングランド人に固有」の、生成発展してきた歴史的権利でもあるという。

以上に見てきたように、イングランド法の基礎原理としての「自然法」と「神法」は、イングランド法が準拠すべき基盤的枠組みを明らかにしている。とりわけ、「土地所有」の権利の正当化は、『イングランド法注釈』の全篇にわたる中心的なモチーフとなる。その意味で、ブラックストン法学における「自然法」への論及は、ポロックやバーカーなどが想定したような単なる「リップサービス」や自然法論の「残影」などではなく、『イングランド法注釈』の全篇を貫く基本的視座を構成するものであったといえよう。

2 所有権の起源と基礎

これらの「絶対的諸権利」のなかで、ブラックストンが最も重視するのは、最後の「所有権」である。彼によれば、「所有権」――それは「ある人が、世界の他の全ての個人の権利を完全に排除して、この世の外的事物に対して要求しかつ行使する、唯一の専制的支配」と定義される――の問題ほど、「一般的に、人類の想像力を掻き立て、愛着を惹きつけるものは何もない」(II: 2)。こうした「所有権」の重要視はまた、ブラックストンのみならず、当時のウィッグ全般に

共通する態度でもあった。[8] だが、ここでとくに興味深いのは、ブラックストンが所有権の「起源と基礎（the original and foundation）」についての独特な説明をかなり詳細に展開していることである。

実のところ、ブラックストンによれば、「所有権の起源と基礎」をめぐる哲学的探究は、あるやっかいな問題を孕んでいる。というのも、それは、現在の所有関係の自明性を掘り崩し、「我々の権原における何らかの欠陥」を引き出すかもしれないからである。そのため、これまで「所有権」をめぐっては、「法律が制定されているその根拠や権威については、検討されないまま」であった。しかしながら、法律が「合理的な科学（rational science）」として考察されなければならない場合、「社会のこれらの自明な構造の基礎原理や根拠をより深く検討することは、不適切でも無益でもありえない」（II: 2）という。

神法が人間理性の脆弱性を補完するという彼の言明どおり、ブラックストンが「所有権の起源」を解き明かすために参照するのは『聖書』の「創世記」である。はじめに、彼は、「創世記」の第一章第二八節に注意を向ける。「神は彼ら〔人間〕を祝福して言われた。『産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ。海の魚、空の鳥、地の上を這う生き物を全て支配せよ』」。この聖書記述は、ブラックストンによれば、「世界の始まり」における「所有権」の最も原初的な起源が「神の意志」に基づくことを直接例証するものである。

> どんなに浮薄な形而上学的観念がこの主題に関する幻想的な著述家によって述べられてきていようとも、これが、外的事物に対する人間の支配の唯一真実で堅固な基礎である。それゆえ、他の全ての生き物は創造主の直接の賜物から排除され、地上とそこにおける全ての物は、全人類の一般的所有権（general property）なのである（II: 3）。

このように、人類は、神によって地上の全ての物に対する「一般的所有権」を賦与された、という。だが、この記述は単に、地上の他の全ての生き物が「一般的所有権」の主体から排除されたことを示しているに過ぎない。地上は依然として、人類全体の共有物である。ここからブラックストンは、人類が共有する「一般的所有権」から、個人の「私的所

有権」が成立してくる過程を次のように描き出す。

地上にいる人間が極めて少数である間は、全ての者が、自らが必要とするものを共有物から取り出すことに何ら問題は生じなかった。そこでは、「最初に共有物を使用し始めた者が、ある種の一時的な所有権（transient property）を獲得」（II: 3）することが出来た。そして、彼がその使用を止めるならば、彼の所有物は再び、人類の共有物となった。しかし、人類の数とともに狡猾さや野心が増大すると、人間は、事物に対する「一時的所有権」だけでは飽き足らず、より「永続的な支配の構想」、すなわち「一時的な使用（*use*）だけでなく、使用される物体のまさに本体（*substance*）を個人に充当すること」（II: 4）を求めるようになった。こうして、最初に、放浪生活に適した衣服、家畜、簡易小屋などの「あらゆる種類の動産」において、「永続的所有権（permanent property）」が確立された。というのも、それらの動産は、土地よりも「長期間の占有」を受けやすいものであったからである。このように、「長期間の占有」が最終的に「確定的な権利を熟成させた」（II: 5）。

しかしながら、地上の土地は依然として共有物のままであった。多数の人にとって、必要物がより容易に供給される土地が発見された場合、「そのような他の土地をすばやく差し押さえ、占有することは自然権」（II: 6）と考えられた。ブラックストンによれば、共有物としての土地をめぐる争いは、「創世記」におけるアブラハムと彼の甥ロトとの対立によって例証されている（「創世記」第一三章）。したがって、世界の人口が増大するにしたがって、土地をめぐる対立と混乱を回避するために、より安定的な土地所有権が必要とされた。そして、そうした土地所有権の確立に寄与したのが農耕の発展であった。「農耕技術は、規則的な関係と結果によって、それまで受容され採用されていたよりも、土地におけるより永続的な所有権の観念を導入し、そして確立した」（II: 7）。こうして、ブラックストンは、個人の「私的所有権」の起源を『聖書』に訴えることによって叙述するのである。

それでは、以上のような所有権の成立を基礎づける根拠とは一体何であろうか。ブラックストンの見るところ、所有権の根拠をめぐっては、「自然法論者（writers on natural law）」の間で見解の相違が存在してきた。それらは、次の二つの系譜に大別される。

グロティウスとプーフェンドルフは、この占有権は、全人類の暗黙で黙示の同意に基礎づけられ、最初の占有者が所有者となるべきであると主張する。バルベイリャック、ティティウス、ロック氏や他の人々は、そのような黙示の同意など存在しないし、存在する必要もないと主張する。というのも、彼らによれば、まさに占有という行為のみが、身体的労働の程度に応じて、何らの同意も合意もなしに、自然的正義の原理から独力で権原を獲得するのに十分なものであるからである。あまりにも上品で衒学的な洗練さを好む論争ではないか！（II: 8）

よく知られているように、グロティウスやプーフェンドルフが私的所有権の成立を人類の「同意」に基づいて説明したのに対して、ロックは、同意の観念に依拠することなしに所有権の成立根拠を論じた。ロックによれば、「もし、そうした同意が必要であったとすれば、神が人間に与えた豊かな恵みにもかかわらず、人間は餓死していたことであろう」[9]。こうした「自然法論者」の論争に対して、ブラックストンの考えでは、所有権の成立根拠は、彼らの見解の共通項である「占有（occupancy）」の一点に存する。すなわち、「占有が地上の本体それ自体における永続的所有権への最初の権利を賦与することについては、全員が同意する」（II: 8）。一見したところ、ブラックストンの見解は、人類の同意なき占有を強調している点で、「バルベイリャック、ティティウス、ロック氏」の系譜に加担しているようにも思われる。ただし、ブラックストンは、ロック的所有権論の最大の特徴を「身体的労働（bodily labour）」の勤勉な投下に見出す一方で、自らは所有権の安定性の確保という観点から、「遺言（testament）」や「相続（inheritance）」の意義を圧倒的に重視していることに留意しなければならない。「占有」は、所有権の確立に寄与するとはいえ、それが権原を獲得した当の本人に限定されているかぎり、依然として安定的な効果をもちえないのである[10]。彼は、所有権が「遺言」と「相続」を通じて継承される意義を、次のように強調する。

人を絶対的個人と見なして、政治社会と無関係なものと捉えるならば、全ての所有権は死とともに終結せねばならない。というのも、その場合、……次の近隣の占有者が、死者が所有していた全てのものに対する権利を獲得する

からである。しかし、人類の平和のために考案された文明的政府のもとでは、そのような制度は絶え間ない混乱を生むので、ほとんど全ての国家の普遍的法律（それは一種の二次的自然法である）は、死の床にある人に対して、遺言によって彼の財産を処分することで、彼の所有権を継続させる権能を賦与しているか、あるいは彼がその処分を怠るかいかなる処分も許されていない場合、その国の国内法が介入し、誰が故人の相続人、代理人、法定相続人になるかを宣言するのである（II: 10-1）。

このように、「遺言」と「相続」の規則――それは「二次的自然法（secondary law of nature）」とも称される――を確定することによって、「所有権」の安定性を確立することにこそ、「国内法」の最大の意義が存する。しかしながら彼によれば、その具体的な態様は、「自然法」や「神法」によって一律に決定されるべき問題ではなく、各国の「国内法」によって個別的に決定される問題であるという。「遺言と相続の権利は、それら全て、市民法あるいは国内法の産物である。したがってそれらは、全ての点において国内法によって規制される」（II: 12）。こうして、ブラックストンの視点は、所有権を基礎づけた「自然法」と「神法」の領域から、その個別具体的な態様を解き明かすために、イングランド法の「歴史」の領域へと向かうことになる。すなわち、イングランド法の歴史叙述が、「所有権」の特殊イングランド的な形態を解明するうえで必要不可欠になるのである。

二　イングランド法の歴史と古来の国制

ブラックストンは、「自然法」と「神法」を「立法の科学」の基盤としたうえで、『イングランド法注釈』の多くをイングランド法の歴史叙述に当てている。彼によれば、「古来に遡及することなく、学問的に科学的な方法で、現代の法律の多くの諸準則を理解することは不可能である」（II: 44）。そしてブラックストンの見るところ、イングランドの法は、世界各国の法に比して、独特の称賛すべき態様を示すものであった。

全人類の諸権利は、世界の他のほとんどの諸国において今や多かれ少なかれ貶められ、また破壊されており、現在では、一つの独自な、かつ力強い態様において、イングランド人民の諸権利として存続している（I: 125）。

このように、人類の「絶対的諸権利」は、現在では「イングランド人民の諸権利」として、イングランドにおいてのみ連綿と享受され、発展し続けているという。こうして、先に見たブラックストンの「自然法論」は、彼の「歴史論」と連結されることによって、イングランド法の展開過程を道徳的に正当化する根拠として機能することになる[11]。本節では、その具体的な検討を通じて、ブラックストンの「進歩的」であると同時に「保守的」な歴史観を明らかにしたい。

彼は、イングランド法の歴史を、「法の状態」に応じて、六つの段階に分類する。すなわち、最初期のブリトン人からサクソン人の支配までの第一期、「ノルマンの征服」を中心とする第二期、エドワード一世の治世から宗教改革前夜までの第三期、ヘンリー八世を中心とする宗教改革の時代の第四期、チャールズ二世の王政復古時代を中心とする第五期、そして名誉革命から現代に至る第六期、である。この分類の基準は、まさに、自然法の命令としての「土地所有権」の確立の程度に他ならない。

第一期の叙述は、「我々の国の先住民（*aborigines*）である古代のブリトン人」の時代まで遡る。ブラックストンは、この時代の確実な知識がほとんど現代に伝えられていないために、「探究は極めて実りの少ない、欠陥の多いものとなるかもしれない」ことを認める。にもかかわらず、彼によれば、「ドルイド（Druids）」についてのカエサルの説明から、この時代のイングランドの法体系が「現在の我々のイングランド法の教理の形式と、重要な親近性と類似性を有している」（IV: 401）と推測されうるという。とりわけ、慣習と伝統によって伝承される「口述で不文の法」という観念は、「ドルイドの慣行」から生じたのであり、この時代は「ブリテンの起源（British original）」として重要な意味をもつ。

ブラックストンが第一期を通じて極めて高い評価をくだすのが、ローマ人の時代の後に台頭した「ウェセックス王国（West-Saxons）」に対してである。なかでも、アルフレッド国王は、彼の「偉大な才能」によってイングランド法の目覚しい発展をもたらしたとされる。すなわち、彼によって「王国に散在していると思われた様々な慣習」が「法典」とし

て統合され、また、「一人の至高の統治者たる国王」のもとに、「法執行権力の全て」が託されることとなった。そして、「統一性」と「全体性」を与えられたこの「賢明な制度は、ほとんど一千年の間変わらずに、アルフレッドの時代から現在に至るまで維持されている」（IV: 404）というのである。アルフレッド国王の統治は、「新しい外国の慣習を導入したデーン人の侵入と征服」にも耐えて存続し、放棄されることは決してなかった。その結果、「侵略者を放逐した後に、イングランド人は彼らの古来の法へと回帰した」（IV: 404）のである。ただし、デーン人の慣習はわずかに残存し、「デーン法」として継承されることとなった。そのため、エドガー国王が「アルフレッド国王の法典に匹敵」する「統一的な法律要覧」の編纂に着手し、王国の法体系は再び統合されたのである。

以上の経緯で成立した「サクソン法（Saxon laws）」こそは、ブラックストンによれば、「今やコモン・ローという名前で知られている、格率と不文の慣習の称賛されるべき体系」（IV: 405）の起源に他ならない。それは、多くの「優れた特徴」を持っているとされる。たとえば、この時期に国制の基本構造が確立された。「議会」は「選挙」を通じて「国家の最も重要で富裕な人々」から構成されるとともに、「王家」については、「世襲的原理」の慣行が定着した。また、裁判制度の基盤も整備された。裁判は宗教問題と民事問題の双方を扱う「州裁判所」を中心に運営され、しかも、しばしば「陪審」によって行われたことが重要であった。ブラックストンによれば、陪審員は、「公的そして私的な自由の最も重要な保護者」であり、それゆえ「我々は、それらの自由を、我々のサクソンの先祖に負っている」（IV: 407）というのである。[12]

さらに、こうした法的政治的な制度の確立とともに、ブラックストンが重視するのは、「土地財産」に関する「一定の慣習の普及」である。彼によれば、サクソン法のもとで「土地相続は全ての男子の間で平等に行われ」、「長子相続」の権利は認められていなかった。均分相続の慣習は、「ブリトン人の間で普及し、ローマ人によって継承され、サクソン人の間で持続し、そしてノルマンの征服まで続いた」。第一期を通じて「土地財産」に対する権利は尊重され、「反逆」を理由に没収されることはあっても、「不動産復帰（escheats）」や「重罪による血統汚損（corruption of blood for felony）」といった観念は存在していなかった。これらの観念はいずれも、「ノルマンの征服」によって導入された、封建的で「隷属

的な教義（slavish doctrines）」である。

このようにブラックストンは、イングランド法の「起源」を「ブリトン人とサクソン人の先祖」の時代まで遡及し、その「古来性」を高く評価する。彼はしばしば、ユスティニアヌスを高く評価するにもかかわらず、ローマに対する愛着を示すことはほとんどなかった[13]。この点で、「慣習は純粋に土着のもの（native）である」[14]という、ポーコックによって指摘された一七世紀議会派の「コモン・ロー・マインド」は、一八世紀のブラックストンの精神にも、そのまま継承されているといえよう。

しかしながら、第二期の時代を告げる「ノルマンの征服」が、「我々の法における大きな変更」をもたらすこととなる。たとえば、「カトリックの聖職者を引き連れた新しい国王」によって、統合されていた宗教裁判と民事裁判が分離され、聖職者は世俗権力から保護された。「サクソン法の偉大な手柄」であった「州裁判所」の影響力は削減され、「あらゆる種類の訴訟に対する国王の最高法官の新奇な（*original*）司法権」（IV: 409）が拡張した。この新しい法廷は、「ノルマンディの領地」から導入されたものであり、その必然的な結果は、「国王の裁判所の全ての手続きが、英語ではなく、ノルマンの言語によって為される」（IV: 409）ということであった。「ノルマン法学の詭弁と難解さ」が裁判所を占領し、「神学と法学は論理的に別個のものへと粉砕され、形而上学的な難解さへと引きずり込まれた」。そして、「明らかに反キリスト教的」である「決闘裁判」が導入され、「陪審による古来の裁判は、決闘による、神を敬わない判決に道を譲った」。このように、ノルマンの征服による封建法の導入は、サクソン法の多くを変更し、幾多の「抑圧的結果」をもたらしたという。だが、ブラックストンがここで最も重視するのは、「土地財産権」の破壊であった。

> 最後の、そして最も重要な変更は、……封建的土地保有（feudal tenure）のフィクションを、全ての土地財産権に植えつけたことである。それはその後、非常に多くの抑圧的な隷属の結果と、その付属物の連鎖を産み出した。すなわち、臨時上納金、上納金、占有権、後見権、復帰権、そして契約更新のための封土保有者負担金である。この格率の純粋な帰結は、イングランドの全ての土地は、直接的であれ間接的であれ、国王から派生し、そして彼によっ

て所有されている、ということであった（IV: 411）。

こうして、ノルマンの征服によって、「全ての土地の究極的所有権（ultimate property）」が国王に賦与されることになった。ブラックストンの見るところ、「土地財産権」の破壊を帰結した「ノルマンの征服」に対する「人民の同意」は、仮にあったとしても、一部は武力に対する「恐怖」によって、そして一部は、後に生ずる「結果を理解することなしに」与えられたものでしかない。

したがってブラックストンによれば、これ以降のイングランド法の歴史は、「我々のサクソンの先祖たちがノルマンの策略と武力によって不当にも強奪されてきた、古来の国制の漸次的な回復（restoration）」（IV: 413）として見なされるべきである。ヘンリー一世は、「封建的なノルマン法によって長子に限定」されていた土地相続に関して、長男は「主要な所領」を得ることが出来るのみであると規定し、「長子相続」の制度を緩和した。ヘンリー二世は、「クラレンドン法」を制定し、「教皇と彼の聖職者の権力をチェック」することに尽力した。また、「野蛮なノルマンの決闘裁判」に代わって、「陪審裁判」が再び導入された。そして、ジョン王の時代には、「マグナ・カルタ」の制定によって、「直臣や主要な封臣」を中心に噴出していた「封建的土地保有に伴う多くの不満」（IV: 416）が是正された。このように、ブラックストンによれば、次第に封建的な隷属状態からの離脱が試みられるようになったが、依然として彼らの取った措置は全く不十分であった。

第三期は、エドワード一世の治世から始められる。ブラックストンは、彼を「イングランドのユスティニアヌス」と称しているように、その評価はアルフレッド王と並んで極めて高い。ここでも、彼の功績は「土地財産権」の確立のための一層の基盤整備を推進したことに求められる。すなわち、「教皇と彼の聖職者の侵略」に対抗して「聖職者の司法権」の領域が限定されるとともに、世俗の裁判所である「王座裁判所、民訴裁判所、財務裁判所」の管轄権も、相互の領域侵犯が生じないように明確にされた。そして、これらの法的な基盤整備によって、「土地保有に付随する多くの悪弊」が改善され、「彼は臣民の所有権（property）を保障した」（IV: 419）、というわけである。

エドワード国王治世下の法体系が現代の法と強い「類似性と親近性」を示していることを、ブラックストンは以下のように強調する。「通常裁判の運営の構想とモデルが、この国王によって完全に確立され、ほとんど同一のものがその後の全ての時代にわたって持続し、現代に至っている」(IV: 420)。したがって彼によれば、「イングランド人の自由が再び頭角を現し始める」のは、まさにこの時期においてなのである。かくして、ノルマンの征服後の第三期は、イングランド法が、「古来の国制」の原状回復に向けて力強く始動した時期として位置づけられる。

第四期は、ヘンリー八世の治世を中心に描かれる「宗教改革」の時代である。ヘンリー八世は、「以前には一般的に禁止されていた、遺言による不動産の遺贈を認める」(IV: 423)ことによって、「所有に関する大きな変更」をもたらした。さらに、彼によって「教皇の不当な権力が駆逐」され、王権が再び宗教的優越性を回復したことが決定的に重要である。ここに、教会は「教皇主義者とノンコンフォーミストから保護」されることによって、「国民の宗教的自由は、永遠の基礎のもとに確立された」(IV: 425)、というわけである。

ただし、ブラックストンは、イングランド国教会の樹立を「国民の宗教的自由」の確立と見なして評価する一方で、この時期に「国王大権」が拡張し、「非常に専制的で抑圧的な方法で濫用」されたとも批判する。すなわち国王は、「臆病な議会」のもとで、「修道院の破壊と関税の大いなる拡大によって、富裕で独立し、尊大になった」。そうであるとすれば、「軍事的土地保有の国制」は継続しているのであり、「国王は依然として、非常に抑圧的で危険な大権で武装していた」のである。したがって最終的には、ヘンリー八世の治世は、「ノルマンのウィリアムの死以来、この国で知られてきているなかでも、最大の専制の時代」(IV: 428)と酷評されることになる。ジェームズ一世とチャールズ一世の時代は、基本的には、こうした「専制の時代」の延長線上に位置づけられている(15)。

その後の共和政の「混乱の時代」を経て、チャールズ二世の王政復古を中心とする第五期が到来する。この時期以降、ブラックストンの歴史叙述は極めて簡潔になっていくが、それは、この時期をもって「イングランド人の自由」が「完成」されたからに他ならない。チャールズ二世の最大の功績は、まさに、「封建的土地保有の廃止」(IV: 431)であった。ノルマンの征服によって破壊された古来の「イングランド人の自由」の回復物語は、ここに至って、クライマックスを

迎えるのである。

> 彼の治世以降、我々は、ノルマンの征服によって完全に廃棄されて以来、初めて、我々の教会と君主政の再構築のみならず、イングランド人の自由の完全なる回復の日を定めることが出来る。というのも、ここにおいて、あらゆる抑圧的な随伴物を産み出した異国の支配の象徴たる隷属的土地保有が、臣民の土地の足枷から取り除かれたからである（IV: 431）。

名誉革命から現代に至る第六期は、チャールズ二世によって遂行された、「法と自由」の「完成」事業の再確認として意味づけられる。「権利章典、宗教寛容法、王位継承法、イングランドとスコットランドの合邦法」などは、その代表的事例である。ブラックストンは、「我々の法と自由の歴史」の「大まかな輪郭」を、改めて次のように描写する。

> 我々のブリトン人とサクソン人の先祖の間でそれらは最初に勃興し、漸次的に発展したが、その後ノルマンの征服によってそれらは完全に失墜し、そこから、様々な時代を通じて、現在の形である完成態に向けて次第に台頭し、上昇してきた。我々は、法の根本的な格率と準則は……歴史の慣習的な英知に満ちていること、裁判の運営制度はエドワード一世のもとで完全になったこと、……我々の宗教的自由は宗教改革で完全に確立されたこと、しかし、我々の市民的政治的な自由の回復はより長期的な時間を要する仕事であったこと、それらはチャールズ国王の王政復古で初めて、十全なる完全さで再び獲得されたこと、そして、名誉革命の時代に十分明確に認識され確定されたことを確認してきている（IV: 435）。

ここには、人間の「理性」に対するペシミズムと裏腹の関係として、イングランド法の「歴史」の進歩に対する強烈なまでのオプティミズムが顔を覗かせている。そして、このようなオプティミズムを可能にしたのが、ブリトン人の時代

以来イングランド法の歴史を貫通する「神慮の恵み深い介入」に対する信仰と、「時の検証」を経て定着した時効取得的な権利に対する、コモン・ローヤー特有の揺るぎない信頼であった。その意味で、ブラックストンの歴史叙述は、正確な歴史的事実の探究を目指したものというよりもむしろ、「現在」の地点に立った、ある種の神話を伴ったイデオロギーであったといえよう。まさに「現在」は、「自然法」と「神法」の命令としての「所有権」の保障を最高度に達成しえた、祝福された到達点として意味づけられることになるのである。そして、「自然法」と「神法」によって命じられ、イングランド法の「歴史」を通じて発展してきた「神聖かつ不可侵の権利」たる「所有権」を保守するために展開されたのが、彼の議会主権論であった。

三　イングランド国制の均衡と調和

1　主権の基礎と諸形態

一般的に全ての人間は、統治は、以下の資質が最も見出されそうな人間に委ねられるべきである、ということを認めるであろう。その完成態は、まさに神の属性のうちにある。私はその三つの偉大な要件について、すなわち、英知（wisdom）、善（goodness）、そして力（power）について述べているのである。英知は共同体の真の利益を見分けるために、善はその真の利益を常に追求しようと努めるために、そして強さや力はこの知識と意志を実行するために必要である。これらは、主権（sovereignty）の自然的基礎であり、全てのうまく構成された統治形態に見出されるべき必要条件である（I: 48）。

ここに見られるように、「主権の基礎」をめぐるブラックストンの見解は極めて簡潔なものである。すなわちそれは、

「英知・善・力」という神の属性にも類推される資質を統治者が有している点に求められる。そして、主権がこのような資質を備えた統治者に託されるべきことについては、全ての人間が同意するであろう、というわけである。彼はしばしば、「ロック氏」について敬意を込めて言及するにもかかわらず、主権の基礎をめぐるロック的な社会契約論については断固として退ける。「社会は諸個人のどんな契約にもその公的な起源を持たなかった」のであって、社会契約や自然状態の観念は「まじめには認められない」(I: 47)。ブラックストンにとって、主権の基礎を原初の自然状態から説き起こす社会契約論は、財産秩序の安定性を掘り崩すものとして、もはや有用な観念ではなかったのである。[16]

以上のように、「主権」――それは「最高の、抵抗出来ない、絶対的な、規制されない権威」(I: 49) と定義される――が託されるべき統治者の「資質」について述べたうえで、ブラックストンの関心は、統治形態に関する「古代の政治著述家」の議論へと向かう。彼によれば、古代の政治著述家は、三つの正規の統治形態以上のものを許容しなかった。すなわち、第一に、主権的権力が共同体の全構成員からなる集会に託される場合、それは「民主政 (democracy)」と呼ばれる。第二に、それが少数の構成員からなる議会に託される場合、それは「貴族政 (aristocracy)」と呼ばれる。最後に、それがただ一人の人間の手に託される場合、それは「君主政 (monarchy)」の名前をとる。そして「彼らによれば、統治の他の種類は全て、これら三つの腐敗か、それらに還元可能である」(I: 49)。

さらにブラックストンは、これら「三つの正規の統治形態」は「それぞれの完全性と不完全性」を備えているという。すなわち「民主政」は、「人民」の「公共的徳 (public virtue)」や「意志の善良さ」がより見出される一方で、その考案物において「愚直」であり、執行力も「弱体」である。「貴族政」は、「最も賢明な市民」によって構成されるために「英知」がより見出される一方で、「正直さ」と「強さ」に欠けている。「君主政」は、「君主」のもとに結合し、あらゆる統治のなかで最も「強力」であるが、その力が「軽率な、あるいは圧制的な目的」で行使される危険性を免れない。このように、三つの統治形態は全て、単独では「不完全」であらざるをえない、というわけである。だが、ブラックストンの見るところ、「古代の政治著述家」は、この不可避的な「不完全性」を克服する統治形態をついに発見することが出来なかった。

古代の人々は一般的に、これら三つ以外に、他のいかなる統治の永続的形態の観念も持たなかった。というのも、……タキトゥスは、それらの全てから構成され、それぞれの利点に授かる混合政体（a mixed government）という観念を、非現実的な気まぐれ、すなわち、もし実行されれば決して永続的でも安全でもないものとして扱っているからである（I: 50）。

ここでブラックストンは、おそらくは意図的に、「古代の政治著述家」の議論を単純化していると考えられる。アリストテレスやポリュビオスらの混合政体論は、議論の俎上に載せられることすらない。彼にとって、「混合政体」の純粋な起源とその正当な系譜は、古典古代のギリシア・ローマという「外部」にではなく、あくまで、「我々のブリトン人とサクソン人の先祖」に遡及されるべきものでなければならなかったのである。(17)

したがって、ブラックストンが「古代の政治著述家」の統治形態論に言及するのは、彼らの議論に基づいてイングランドの国制の美点を際立たせようとしているわけではない。むしろ、イングランドの国制は、古典古代の統治形態論に対する「永続的な例外」として位置づけられるのである。「この島国に住む我々にとっては、幸運にも、ブリテンの国制は長い間この考察の真実に対する永続的な例外であり続けているし、今後もずっと例外であり続けるだろう」（I: 50）。三つの統治形態を巧妙に混合することによって、国制はそれぞれの特徴的な「完全性」のみを獲得し、さらには「不完全性」を回避することも出来る。この点、イングランドの議会は、「国王」、「貴族院」、そして「庶民院」の三部門から巧妙に構成されており、単独の統治形態に伴う欠陥を除去することに見事に成功している、というわけである。

各部門は、それが不適当で危険と考えるいかなる革新も撃退するのに十分な否定的権力で武装している。それゆえ、ブリテンの国制の主権はここに託される。というのも、他のいかなる形態においても、我々は非常にうまく、そして非常に幸福に結合された、統治の三つの偉大な資質を見出すことを確信しえないからである。もし、最高権力が三つの部門のうちの一つにのみ託されるならば、我々は絶対君主政か貴族政か民主政のいずれかの不都合にさらさ

れるに違いない。……しかし、この国の立憲的統治は非常に見事に調節され混合されているので、立法府の一部門と残りの部門との間の権力均衡（the equilibrium of power）を破壊する以外、誰もそれを危険にさらしたり傷つけたりすることは出来ないのである（I: 51）。

このように、「主権」は、国王、貴族院、庶民院の三者によって構成されるイングランドの「議会」に託される。そして、議会が「神の属性」としての三つの資質を調和的に維持しうるのは、「権力均衡」という議会の構成原理に秘密があるという。かくして、歴史的に見れば王権と議会の間で鋭い緊張関係にあった絶対主権論と権力均衡論は、ブラックストンにおいて、国王を含む議会のなかで矛盾なく統合されることになる。そこで、最後に、ブラックストンのいう「権力均衡」の具体的内実を検討し、それが彼のイングランド国制論においてもつ政治的意味を確定することにしたい。

2 「権力均衡」の政治学

ブラックストンの見るところ、イングランド議会の「権力均衡」の体系には、その「真の卓越性」の秘密を解く鍵が存在している。そこでは、執行権力を単独で担う国王と、立法権力の実質的担い手たる貴族院と庶民院とが、相互的な抑制関係を形成している。「立法府において、互いが決議したものを拒否する相互の特権によって、人民は貴族に対する抑制であり、貴族は人民に対する抑制である。一方で、国王は両院に対する抑制である。彼は執行権力を侵害から守る。そしてこの執行権力は、両院によって再び抑制され、適正な範囲内に保たれる」（I: 150-1）。彼によれば、こうした相互的な抑制関係の巧みな制度化こそ、議会が分裂を内包しつつも、終局的には真の公共の利益を実現しうる秘密であるという。「力学における三つの異なる力のように、それらは共同して、統治という機械を、それぞれが独力で行動した場合に行き着くものとは異なった方向へと駆り立てる。……その方向性とは、共同体の真の自由と幸福を構成するものである」（I: 151）。もっとも、国王、貴族、人民から構成される混合政体的構造こそが多元的な身分集団間の諸利益を巧みに実現しうるという理念それ自体は、イングランド国制の美点を強調する思想家によって伝統的に援用されてきた枠組み

であり、特段目新しいわけではない。

ただし、これらの抑制関係を構成する三者のなかで、国王自身は実質的な政治主体として把握されているわけではないことに留意すべきであろう。ブラックストンによれば、「国王は悪を為しえず（The King can do no wrong）」という法諺に象徴されるように、国王自身が直接的に政治責任を負うことはありえない。両院による王権の抑制は、「国王の邪悪で有害な助言者（counsellors）の……運営を審問し、弾劾し、そして処罰するという、彼らが持っている特権」（I: 151）を通じて行なわれるわけである。[18]

議会が「真の自由と幸福」の形成に資するうえで、ブラックストンが重視した存在は「貴族」であった。というのも、貴族は、国王と人民の中間に位置する存在として「両者の侵害に抵抗するための障壁」を形成するとともに、「国王と人民の両方の権利を支持」しうると考えられたからである。そして、貴族がそうした中間団体としての役割を発揮するために、ブラックストンが着目したのが「顕職と爵位（rank and honours）」であった。それらは、貴族から「競争心、すなわち有徳な野心（emulation, or virtuous ambition）」を引き出すことによって彼らの名誉感情を満たしつつ、彼らを共同体全体の献身へと駆り立てる「行為のバネ（a spring of action）」を提供するという。したがって、ブラックストンによれば、「競争心」は「単純な共和国や専制的支配」のもとでは「危険で不愉快」なものに過ぎないが、イングランドのような「自由な君主政（a free monarchy）」においては必要不可欠なのである。貴族の存在意義をめぐるブラックストンの考察は、モンテスキューのそれを髣髴させるものであろう。

> そのような精神こそが、共同体に生命と活力を与える。それは、統治を駆動するための全ての車輪を備えつける。賢明な指導者のもとで、統治は有益な目的へと向けられる。……貴族集団は、我々の混合的複合的国制においてはとりわけ必要である（I: 153）。

それでは、「人民」の代表機関たる「庶民院」は、どのように位置づけられているのであろうか。換言すれば、貴族に

抑制されつつも、貴族的特権の拡張を抑制すべき「人民の利益」の実体とは何であろうか。ブラックストンは、全ての人が自らの選挙権を自由に、そしていかなる種類の影響力も受けずに行使しうるとすれば、「共同体の全構成員は、いかに貧しくとも、彼の財産、自由、そして生命の処分が委ねられる議員を選出する選挙権を持つべき」(I: 165)であることを承認する。しかしながら、彼の見るところ、貧困の状況に置かれた圧倒的多数の人々にそのような意志の独立性を期待することは困難であった。

> 貧困のもとにある人間や他者の直接的な支配下にある人々にそうしたことはほとんど期待しえないので、いかなる民衆的国家も、一定の資格を設定せざるをえない。それによって、自分自身の意志を持たないと想定される者は、……選挙権から排除される(I: 165)。

「一定の資格」の設定によって、「自分自身の意志を持たない」と思われる人々が選挙権から除外され、代わりに、「その意志が独立していると思われる他の個人」によって、有徳な議員の確実な選出が可能となる、というわけである。そして、ブラックストンがここで要求する「一定の資格」こそ、「財産(property)に関する資格」(I: 165)に他ならなかった。「土地利益(landed interest)」こそは、「独立した人間(an independent man)」を生み出す唯一の物質的基盤なのである。意志の独立性が求められたのは、有権者のみならず、それ以上に議員においても同様であった[19]。この点で、ブラックストンによれば、土地所有者によって構成されるイングランド議会は、「諸部門の調和的一致(harmonious concurrence)による全体の優美な均斉」を、見事なまでに具現しているのである。明らかに、ブラックストンの権力均衡論は、イングランド議会における権力の分裂的契機よりも調和的契機を重視しているといえよう[20]。

しかしながら、このように「権力均衡」に基づいてイングランド議会の「調和」を強調することは、これ以上の「外部」からの政治力学の導入を、調和の錯乱要因として拒否することを意味していよう。したがって、ブラックストンがイングランド議会の均衡と調和を維持するために、「選挙権」や「抵抗権」について極めて消極的な態度を示したのは、

至極当然の帰結であった。彼は、ロックの抵抗権論に言及しつつ次のように述べるのである。

> この〔ロック氏の〕結論がたとえ理論的に正しくとも、現在現実に存在している統治制度のもとでは、その結論を採用しえないし、また議論も出来ない。というのも、人民全体へのこの権力の復帰は、その人民によって設立された統治の全形態の解体を含んでおり、全構成員を平等という彼らの原初状態へ戻すことになり、主権的権力を否定することによって今まで制定された全ての実定法の廃棄を意味するからである。……それゆえ、イングランドの国制が続くかぎり、我々は敢えて、議会の権力は絶対的で無拘束であると主張するであろう（I: 157）。

ここに明らかなように、ブラックストンはたしかに、議会の主権的権力と自然法論の混在が、理論的には不整合であることについて自覚的である。しかしながら、議会主権の絶対性・無拘束性は、政治的実践的な意味では自然法の命令にただちに矛盾するわけではない。むしろ、財産資格に基づいて選出された議会が、その主権的権力を行使して自然法の命ずる絶対的諸権利としての「私的所有権」を十全に保障しうるであろうことは、ブラックストンにとって自明の理であった。「貴族」と「ジェントルマン」は、その役割を担う中核的存在として期待されたのである。ブラックストンは、『イングランド法注釈』最終巻の末尾において、以下の言葉をもって講義を締めくくる。

> この高貴な建造物を維持し、修繕し、美化することは、主に貴族と、彼らの選挙民によって議会に任命されるような王国のジェントルマンに託された責務である。ブリテンの自由（THE LIBERTY of BRITAIN）の擁護は、彼らが、…彼らの先祖に対して負っている義務である（IV: 436）。

ブラックストン法学の政治的な意味に焦点を当ててきた今、彼のいう「ブリテンの自由」の擁護とは、とりもなおさず「土地所有権」の擁護を意味するものであったことは明らかであろう[21]。そして、ブラックストンの「立法の科学」の背

後に隠れた保守的なメンタリティに激しい反発を示しつつ、「立法の科学」の再構築に向かったのが、彼の講義を直接聴講していた若きベンサムであった。

おわりに

以上に見てきたように、ブラックストン法学における自然法論と議会主権論の混在は、『イングランド法注釈』を彼自身のイングランド国制論として読解するかぎり、必ずしも矛盾するものではなかった。否、それどころかブラックストンは、講義の対象たる「貴族」と「ジェントルマン」に「土地所有権」の擁護こそ「ブリテンの自由」の核心であると教えるうえで、それらは、極めて説得的な効果をもつと考えていたのである。自然法、神法、古来の国制、議会主権等、これらは全て、既存の土地所有権の形態を正当化するために動員された政治的イデオロギーであった。ブラックストンの『イングランド法注釈』は、法学徒のための注釈書というよりもむしろ、将来のイングランドの政治を担うであろう学生に対する、名望家のための手引書としての性格を色濃く有しているのである。従来は法曹学院でのみ専門的に教授されていたイングランド法が、ブラックストンによってオックスフォード大学で初めて講義されたことの意味は、この点にこそ求められるべきであろう。

とはいえ、土地所有権の擁護を至上命題とする自然法論と議会主権論の共存は、「貴族」と「ジェントルマン」という土地所有者のみを政治主体とする、極めて閉鎖的かつ静態的な政治空間においてのみ可能であったことも確かである。ブラックストンのイングランド国制論は、概して、ロック的な政治理論から急進的要素を剥奪して換骨奪胎したものであったといえよう。それは、エドマンド・バークに強固な確信を与えた一方で[22]、ベンサムにとっては、到底受け入れられるものではなかった。事実、ベンサムは、自然法論や社会契約論によって歴史的に「有益な仕事が行われた」ことを認めつつも、「フィクションの季節は今や終わった」[23]と断ずる。そして、「立法の科学」を標榜するブラックストンの「自然法」の概念に、「改革への反感」という政治的含意を看取し、「功利の原理（a principle of utility）」を新たなるイング

ランド法の基礎原理として打ち出していくのである。

> あらゆる法律の結果、法律の目的とされるあらゆる行為の結果、あるいは人々がとりわけ関心を抱く唯一の結果、それらは、苦痛と快楽でなくて一体何であろうか。苦痛と快楽という数語によって、それらは表現されうる。すなわち苦痛と快楽は、少なくとも、人がその意味を知るために弁護士のところへ行く必要のない――我々はそう望むのであるが――言葉なのである。(24)

ベンサムにとって「立法の科学」は、人々が「その意味を知るために弁護士のところへ行く必要のない」理解可能な概念、すなわち、「快楽」と「苦痛」に基づくものでなければならなかった。ここで言明されているように、「理性」と「自由意志」を基軸とするブラックストンの人間本性把握は、ベンサムにおいて完全に拒否されることになったのである。そしてベンサムは、『統治論断片』において、「快楽」を追求し「苦痛」を回避するという快楽主義的な人間本性把握に立脚しながら、イングランド国制の混合政体的基礎に異議を唱えるとともに、統治者の説明責任と、出版や結社の自由に基づく公論の形成の保障こそが「自由な統治（a government that is *free*）」の要諦であると訴えた(25)。こうしたベンサムの「自由な統治」の構想は、その後さらに、フランス革命の勃発にともなって飛躍的に発展していくことになる(26)。

もっとも、厳密に言うならば、イングランド国制をめぐるブラックストンの称賛は、現状に対する彼のある種の危機意識に基づいていたと解するべきであろう。彼にとって、土地財産を基盤にしてかろうじて機能しうる自然法発見能力としての人間理性は、台頭しつつあった急進派の選挙権拡大運動や議員任期短縮運動、ディセンターの国家教会体制批判を目の当たりにして、ますます崩壊寸前と映ったに違いない。講義の対象として指定した「貴族」と「ジェントルマン」は、ブラックストンにとって、「ブリテンの自由」を保守するための最後の砦であった。その意味で、一八世紀後半のイングランドにおけるブラックストンとベンサムの対立は、互いに「立法の科学」を標榜しあうものでありながら、その実、イングランド国制をめぐる知的闘争でもあったのである。

（1）以下では、『イングランド法注釈』からの引用は、*Commentaries on the Laws of England*, vols.1-4, University of Chicago Press, 1979から行い、本文中に（　）に組み込んで巻数と頁数を表記する。なお、原文中のイタリックは傍点で示す。

（2）D. J. Boorstin, *The Mysterious Science of the Law*, Beacon Press, 1958, p.3.

（3）ブラックストンの「立法の科学」の方法的革新性とその法思想史的意義については、D. Lieberman, *The Province of Legislation determined*, Cambridge University Press, 1989, pp.31-67; G. J. Postema, *Bentham and the Common Law Tradition*, Clarendon Press, 1986, pp.3-80.

（4）J. Bentham, *A Fragment on Government*, ed. by R. Harrison, Cambridge University Press, 1988, p.93.

（5）石井幸三「ブラックストンの法思想（一）」、『龍谷法学』第一〇巻第三号、一九七七年、一九頁。

（6）近年、ブラックストン法学における「自然法」と「神法」の意義を強調する代表的研究として、R. D. Stacey, *Sir William Blackstone and the Common Law: Blackstone's Legacy to America*, ACW Press, 2003, pp.61-9. ステイシーによれば、「ブラックストンはたしかにコモン・ローを称賛する一方で、彼の最大限の称賛は、コモン・ローの基底にある聖書の法と自然法に向けられている」（pp.61-2）。

こうした見解とは対照的に、ブラックストン法学における法実証主義的な「議会主権」の側面を強調する研究として、F. Pollock, A Plea for Historical Interpretation, in *Law Quarterly Review*, XXXIX（1923）, p.165; E. Barker, *Traditions of Civility*, Cambridge University Press, 1948, pp.309-11, 318-9; C. K. Allen, *Law in the Making*, Clarendon Press, 1951, pp.427-8. 彼らはいずれも、ブラックストンによる「自然法」への言及を、単なる「リップサービス」（Pollock）や自然法論の「残影」（Barker）として捉え、議会主権論に完全に「矛盾」（Allen）していると見なす。

（7）一七世紀のコモン・ローヤーによって展開された「絶対的プロパティ」の概念については、以下の示唆に富む研究を参照。土井美徳『イギリス立憲政治の源流――前期スチュアート時代の統治と「古来の国制」論』、木鐸社、二〇〇六年、三三八―六四頁。

（8）H. T. Dickinson, *Liberty and Property: Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*, Weidenfeld and Nicolson, 1977, p.127（田中秀夫監訳『自由と所有――英国の自由な国制はいかにして創出されたか』、ナカニシヤ出版、二〇〇六年、一二六―七頁）.

（9）J. Locke, *Two Treatises of Government*, ed. by Peter Laslett, Cambridge University Press, 1988, p.288（加藤節訳『統治二論』、岩波書店、二〇〇七年、二一三頁）.

(10) むろん、ロックの所有権論においても、「遺言」と「相続」に関する議論は存在する。とりわけ、ロックにおいて、「相続権」は「自然権」として重要な意味をもつ。したがって、ロック所有権論における「労働」の側面よりも「遺言」や「相続」の側面を重視するかぎり、ロックとブラックストンの所有権論の性質に大差はないという解釈も十分に成り立つであろう。ここでは、ブラックストン自身は、「労働」にロック的所有権論の特質を見出し、自らの見解との差異化を図っていることを確認しておきたい。

(11) ブラックストンは、『イングランド法注釈』の執筆意図がイングランド法の「擁護と解説」にあったことを、法務総裁のチャールズ・ヨークに宛てた書簡において端的に言明している。「もしあなたが私の『注釈』の第一巻に目を通してくだされば、あなたは私が、我々の法構造についてのあなたの優れた擁護と解説（Defence & Explanation）に大変負っているということに気付かれるでしょう」。W. Blackstone, *The Letters of Sir William Blackstone 1744-1780*, ed. by W. R. Prest, Selden Society, 2006, p.111.

(12) なお、「陪審員」として事実上想定されているのは、「かなりの財産」を持った「ジェントルマン」である。P. O. Carrese, *The Cloaking of Power: Montesquieu, Blackstone, and the Rise of Judicial Activism*, University of Chicago Press, 2003, p.117.

(13) 講義の初回で、ブラックストンは学生に対して以下のように訴えている。「我々は、我が国のアルフレッド王やエドワード王を犠牲にしてまでも、テオドシウスやユスティニアヌスといった人々を崇拝してはならない」(I: 5)。

(14) J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge University Press, 1987, p.34.

(15) とはいえ、チャールズ一世を断頭台に送った「民衆の指導者」に対しても、ブラックストンの評価は辛辣を極めている。「一連の軍事的な偽善者と熱狂者に加わりながら、彼らは、教会と君主政を転覆し、わざとらしい厳粛さでもって、彼らの主権者の裁判と殺人へと突き進んだのである」(IV: 431)。

(16) もっとも、ブラックストンは、社会結合に至らざるをえない人類の「弱さと不完全さの感覚」(I: 47) の中に、社会契約の「含意」を汲み取るべきであるともいう。社会契約論はそのかぎりにおいて、未だ名残をとどめている。

(17) この点で、『イングランド法注釈』第一巻に「序論」を付したカッツが、ブラックストンの混合政体論について、「ギリシアに由来する典型的な一八世紀中頃の見解、つまり最良の国制は、君主政、貴族政、そして民主政の混合であるという主張をしている」と解説しているのは、正確さを欠くと言わざるをえない。S. N. Katz, Introduction, in *Commentaries on the Laws of England*, vol.1, p.viii.

(18) この「責任統治制の原則」は、ボグダナーによれば、「一八世紀に発展した慣例のうち最も重要なもの」であった。ブラックストンの大臣責任論も、当時の一般的見解をそのまま反映させたものであるといえよう。V. Bogdanor, *The Monarchy and the*

Constitution, Clarendon Press, 1995, p.14（小室輝久・笹川隆太郎・R・ハルバーシュタット訳『英国の立憲君主政』、木鐸社、二〇〇三年、一三三頁）.

(19) 議員にとっては、有権者からの「意志の独立」がとくに重要であった。「彼〔議員〕が議会に来る目的は、特定の目的ではなく一般的目的であり、あからさまに彼の選挙民を利するためではなくコモンウェルスの利益のため」（I: 155）と論ずるブラックストンは、バークと同様に、典型的な「国民代表」の代表観に立つ。

(20) このようなブラックストンの議会観が、当時の議会の実態と密接に連動していたことは言うまでもない。実際に、一八世紀イングランドの庶民院では、「爵位貴族やジェントリ、すなわち広い土地を所有する地主貴族の家の出身者が、圧倒的な勢力を築いていた。その背景には、……国民の多くが土地所有だけが安定した富の源泉であると考えていたという事情があった。……当時のこのような見方に支えられて、下院議員五百数十人のうちの四〇〇人ほどはつねに地主かその近親者が占めていた」。青木康『議員が選挙区を選ぶ――一八世紀イギリスの議会政治』、山川出版社、一九九七年、五八―九頁。

(21) ただし、ここからブラックストンが、「商業社会」の発展を無視していたと結論することは早計に過ぎる。彼がイングランド法の歴史叙述のなかで、土地財産の過度な細分化には警戒を示す一方で、封建法の導入によってもたらされた「長子相続」が次第に緩和されてきたことを評価したのも、土地財産の一定の分割が「商業社会」の発展には必要不可欠であるとの認識からであった。内田力蔵『イギリスにおける遺言と相続』、日本評論新社、一九五四年、一五三頁を参照。

(22) バークにとって、ブラックストンの古来の国制論は、イギリス国民の自由が「先祖からの相続財産」であるという自身の主張を「強固に裏付ける」ものであった。「我が国の法規の偉大な神託たるサー・エドワード・クックに始まり、彼に続いてブラックストンまで連綿と連なるすべての偉大な人々は、我々の自由の系譜（the pedigree of our liberty）の立証に心を砕いている。……これらの論者の主張は、史実に関する限り、もとより全部が全部正確ではないにせよ、大筋では正しいと確信される」。E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. by L. G. Mitchell, Oxford University Press, 1993, p.31（中野好之訳『フランス革命についての省察』（上）、岩波文庫、二〇〇〇年、六二頁）.

(23) J. Bentham, *A Fragment on Government*, p.53.

(24) *Ibid.*, p.28.

(25) *Ibid.*, pp.97-8. なお、ベンサムが「世論」の概念を、「世論法廷（public opinion tribunal）」として「法廷」になぞらえたことはよく知られている。このことは、ベンサムにおいて「世論」とは、しばしば誤解されるように、諸個人の快苦の単純な総計などで

はなく、法律の是非をめぐって擁護者（弁護人）と批判者（検察官）が互いに証拠を提示しながら論争を展開するフォーラムとして捉えられていたことを意味している。「功利の原理」は、そこにおいて議論する公衆が参照すべき、「論争の土台（a ground of controversy）」であった。

(26) フランス革命期における、「権力の分割」と「立憲的自由」をめぐるベンサム独自の見解については、小畑俊太郎「フランス革命期ベンサムの政治思想」、『東京都立大学法学会雑誌』第四五巻第二号、二〇〇五年を参照。

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

「悪」の問題の解決策としてのカントの「市民社会」

――神義論の問題と「言論の自由」

斎藤拓也

一　はじめに――一七九〇年代のカントにおける悪の問題の「再浮上」

本稿の目的は、イマヌエル・カント（一七二四―一八〇四）の一七九〇年代の著作における「市民社会（die bürgerliche Gesellschaft）」の意味を、「倫理的公共体」と「政治的公共体」、言い換えれば「教会」と「国家」の役割の検討によって明らかにすることである。[1] このような目的の設定は、若干の説明を要する。カントの「市民社会」概念は、この概念が政治社会、あるいは「国家」と同義であることを前提として、法哲学および国家論を中心に考察されてきた。[2] アリストテレスによって基準化された「ポリティケ・コイノニア」の概念によれば、政治的共同体とは実力による統治や圧制ではなく、法の原理にもとづく自由で平等な人々の社会としての政治社会（国家）を意味する。この国家を表す術語は、ストア派、エピキュロス派、キリスト教による概念的変容を受けながらもその基礎を保持し続け、一三世紀から一四世紀にかけてのアリストテレスの『政治学』および『ニコマコス倫理学』のラテン語翻訳とスコラ学派によるそれらの注解によって、「ソキエタス・キウィリス（societas civilis）」（市民社会）として再受容される。このアリストテレス＝スコラ哲学的概念は、宗教改革および近世自然法論（社会契約論および主権論）によってもその核となる部分において決定的な修正を受けることなく維持され、ドイツ語圏では、一七世紀末から一八世紀初頭にラテン語からの逐語訳（bürgerliche

Gesellschaft）として浸透した。その結果として、カントの場合にも、国家と市民社会の関係は「国家すなわち市民社会（civitas sive societas civilis）」という同一性の定式によって説明されることになる。(3)

ただし、カントが必ずしもこの文脈で強調されるように「市民社会」を「国家」という意味でのみ用いたのではないことには注意が必要である。市民社会が社会の全構成員から成るべき（非強制的な）「倫理的公共体」としても構想されているという点で、カントにおける市民社会は政治的および倫理的に二重の構想として把握されうる。この市民社会のもう一つの形態を考えるためには、「神義論（Theodizee）」という一八世紀の別の文脈が必要となるだろう。(4) 神義論の問題系について本稿の目的との関連で一定の見通しを得るために、カントにとって「市民社会」が「悪」の責任主体として浮上してきたことを、ジャン＝ジャック・ルソー（一七一二―一七七八）との関係で簡単にみておきたい。

E・カッシーラーは『ジャン＝ジャック・ルソー問題』（一九三二年）で、ルソーが、一八世紀当時に主流を占めた人間の根源的罪責という思想を否定し、それによって、人間の道徳的悪についての神の責任を解除した「神義論者」であったことを指摘している。ルソーは、一方で教会に対して人間本性の善を主張しつつ、他方で人間理性の最高の所産である芸術と学問を非難するという維持不可能な立場に陥ったが、そのさいに、彼は、個々の人間ではなく「人間の社会」を責任帰属の新しい主体とすることによって、このディレンマを解決した。ルソーによれば、社会こそが無垢な自然人の情念を目覚めさせ、これを際限なく満足させる新たな手段を人間に与えるが、ここで生まれる社会悪は、権力欲、所有欲、虚栄心を必要とせず、内面的な義務の法則に基礎づけられた真の社会によってのみ克服されうる。こうしてルソーは、神義論の問題を形而上学から「倫理学と政治学の中心」に移し、理性信仰へと至る。というのは、理性の勝利とは真の社会、すなわち「世界市民的憲法」の実現と一致するからである。カントは、神義論における道徳的悪の問題が、人間の市民社会において、市民社会によってのみ解決されうるという見解を理解し、受け入れた。(5) こうした「ルソー的な心術と思考様式」は、第一に、『美と崇高の感情にかんする観察』（一七六四年）や『脳病試論』（同年）における偽善的振る舞いや精神錯乱の原因としての市民社会（市民的体制）という理解に、また第二に、『世界史民的見地における普遍史の理念』（一七八四年）以降、歴史哲学的な著作において、人類の道徳的な素質を展開させうる場としての市民社会

（市民的体制）という理解に、顕著にみられるようになる。カントは、ケーニヒスベルク大学で法や倫理について講義し、一七八〇年代以降、主要著作とされる三批判（『純粋理性批判』、『実践理性批判』、『判断力批判』）によって哲学的な思考を練り上げていくが、こうした著作においては、問題の解決策であるはずの「市民社会」がそれ自体として詳細な分析の対象となることはほとんどない。文明社会としての「市民社会」において、人間の悪徳がいかにして減ずるか、そして、徳がいかにして涵養されうるかという問いは、若いカントの関心の対象であったが、社会において生まれる悪の倫理学的な位置づけ明らかにし、その解決策を提示し、さらに悪の問題と政治的体制の関係を検討するのは、『たんなる理性の限界内の宗教』（初版一七九三年）以降の時期のことである。カッシーラーの「神義論」の指摘は宗教論を踏まえたものではないが、この著作でカントが、理性と宗教の関係、自然宗教とキリスト教だけではなく、『理論と実践』や『永遠平和のために』（一七九五年）に先立って、外的な法権利の概念を論じていることは、カントにおける政治と倫理の関係を再検討するうえで極めて重要であると思われる(6)。

そこで本稿では、カントが市民社会を倫理的に（『たんなる理性の限界内の宗教』）、また政治的に（『理論と実践』）、二重の仕方で理解することによって何を意図していたのかを明らかにすることが目的となる。まず、社会において情念から不可避的に生じる「根元悪」の問題と、その克服としての「倫理的公共体」の構想が解明される（二）。次に、教会制度の改革による「倫理的公共体」の実現という構想が、なぜ必要であり、なぜ可能になるのかが検討され、この構想と「政治的公共体」の構想の関係が解明される（三）。最後に、「政治的公共体」が「言論の自由」という社会の倫理的・政治的進歩の条件をその組織原理にどのように取り込んでいるのかを考察する（四）。これらの点を検討することで、カントの政治思想の核心にある「言論の自由」の概念の思想史的含意もまた明瞭になるだろう。

二　社会における悪への抵抗——倫理的公共体

1　社会と道徳的悪

カントの倫理学における悪の問題は、人間が行為するさいの意欲の構造との関連で、徐々に明らかにされる。『人倫の形而上学の基礎づけ』（一七八五年）では、カントの目的は道徳性の原理としての「道徳法則」の解明にある。ここでは形式的義務の概念は直接的に意志を規定し、それ以外の実質的目的を優先させる場合には、自由は失われることになる。『実践理性批判』（一七八八年）では、実践理性は形式的に意志を規定するという純粋理性の役割をもつと同時に、物質的世界への「関心」をも伴う「意欲の能力」として定義される。これによって実践理性は、意図した結果を生ぜしめるために、行為がなされることになる実質的な世界を、実践的な客体（目的）として構想する能力、すなわち、それ自身の目的を設定する能力となる。この目的のなかで最も重要なのが、最高善の概念、すなわち徳に見合った幸福が得られる世界である。個人ではなく、類としての存在にとっての善という規定によって、この概念は社会的な観念になる。このことは、悪が社会のなかで生きる人間の意欲の構造に内在的であることが説明されることによって、より明瞭になる。

それ以前のカントの倫理学のテクストとは異なり、『たんなる理性の限界内の宗教』の議論は、純然とした「理性的存在者」とは区別された社会的存在としての「人間」——情念をもつ存在——の分析から始められている。カントによれば、人間本性には腐敗した性癖が根を張っており、これは「根元悪」と呼ばれる。この性癖から、悪徳、場合によっては悪魔的悪徳を生ぜしめる利己的な傾向性が可能となる。この「利己的な傾向性」の問題は、カントの倫理学的探究の主題であり続けていたが、『たんなる理性の限界内の宗教』では「人間本性の可能性に属する」という意味での「根源的な」素質の問題として、次のように論じられるようになる（R, 6: 26-28）。（一）生けるものとしての人間に備わる「動物性」のための素質、すなわち「自然的で機械的な自己愛」（自己保存、種の保存、社交性への衝動）、（二）生けるものである

と同時に、理性的なものとしての人間に備わる「人間性」のための素質、すなわち他人と比較することで自分の幸福を判定する「自己愛」（嫉妬、競争心など）、（二）理性的であると同時に引責能力のある存在者としての人間に備わる、「人格性」のための素質（道徳法則を尊敬する感受性、道徳的感情）。この中で、人間が人間であるがゆえにもつ「人間性」のための素質は、物質的世界において実践的目的を見出し（選択し）行為するという二元論的な意欲の構造に、純粋に物質的でもなければ、純粋に理性的でもない「社会的な次元」をもたらす(7)。

人間性のための素質は「比較する理性」を行使する存在としての人間に特有の素質である。これは、自然的衝動を満たす欲求としての「自己愛」（動物性のための素質）とは異なり、他者との比較によって自己の幸福を測定するという意味で人間に特有の「自己愛」を意味する。元来、人間的自己愛は他者との平等を求める性質であり、それ自体としては、他者の内在的価値を承認し、その人格を尊重することによって平等な社会を形成することを可能にする。しかし、この平等への志向は、社会において、他者が自分に対して優位に立とうとしているかもしれないという懸念と結びつく。この懸念はとりわけ社交を媒介として亢進され、その結果、「他人の意見において自分に価値を与えようとする傾向性」、さらには他人に対する優越を予め作り出そうとする傾向性が生じる。これは疎遠な人々に対する秘密裡あるいは公の敵意という悪徳、さらには妬みや忘恩、他人の不幸を喜ぶ気持ちのような「悪魔的悪徳」が形成される土壌となる（R, 6: 27）。人間は、「人間性」への素質をもつがゆえに、集合的に生活しているだけで悪へと引きずり込まれるのである。自然が付与した素質そのものは悪徳の原因ではない。欲求能力と選択意志の使用という観点から見ると、幸福を得るために他者を出し抜こうとする利己的な傾向性を、行為のさいに意志を規定する根拠としての原則（格律）に取り入れることを帰結するという点で、人間性のための素質は悪への傾向性を生じうるのであり、またこの点で、悪は自由と両立する。

2　二重の自然状態と市民社会

このような「悪」を生む社会の状態は、次のように「自然状態」と呼ばれるべきものである。「法律的自然状態が万人

の万人に対する戦争状態であるように、倫理的自然状態も、どの人間のうちにもある善の原理が、同様に人間のうちに、そして同時に他のいかなる人間のうちにも見いだされる悪により……たえず戦いをしかけられる状態である」(R, 6: 96-97)。このように、カントはホッブズの利己的な自然本性にかんする見解と、それにもとづく「人間の自然状態は万人の万人に対する戦争である」という命題を、ルソー的な原罪論の否定の観点を経由して、自らの政治学と倫理学に取り入れている(R, 6: 97, Anm.)。

その結果として、ホッブズとは異なり、カントは「自然状態」を二重の仕方で把握する。一方は「内的な没道徳状態」としての「倫理的自然状態」、市民社会の「悪」のいわば原像に相当するものである。この倫理的自然状態は、社会を形成する人間にとって不可避の仕方で、自己と他者の関係の様態そのものに内在する悪への傾向性から生じる。そこでは、人間たちは「互いに相手の道徳的素質を腐敗させあうし、個々人すべてには善意志があっても、彼らを統一する原理がないので、まるで悪の道具にでもなったかのように、相互の軋轢により善の共同体的な目的から遠ざかり、逆に相手への支配を手中に収めようとして、互いに相手を危険に陥れあう」(R, 6: 97)。他方はホッブズの議論にも見られるような「没法則的な外的(動物的)自由の状態」としての「法律的自然状態」である。「自然的人間」は、いずれの自然状態からも速やかに脱しなければならない(*ibid.*)。

一方で「法律的自然状態」は『理論と実践』をはじめとする様々な著作の中で、合理的な計算の結果として(そして国家設立の暴力を伴って)「政治的・市民的状態」へ移行すると考えられている。しかし「法律的自然状態」が生じる原因でもある「倫理的自然状態」は、社会生活のなかで出現し、法的秩序が成立してからもなお、文化の「悪徳」として、市民社会のなかに内在し続ける。この「倫理的自然状態」の議論において、市民社会における「悪」の問題は理論的に明瞭に再定位されたと理解することができるが、この困難な状態はいかにして克服されうるのだろうか。

カントはその克服の場を、同じ市民社会に求める。動物性のための素質と人間性のための素質にはあらゆる悪徳が接木される可能性があるので、これらは実践理性に根差している人格性のための素質と結びつけられなければならない。しかし、悪への傾向性は自己と他者の関係そのもの、あるいは人間の社会的相互行為に内在するので、個人の努力だけ

ではこの「自然状態」から脱出することはできない。諸個人が徳を涵養するための不可欠の基盤である社会が、全体として変化することが必要なのである。悪の状態が人間の社会生活そのものに由来するがゆえにこそ、その状態に抵抗することもまた、社会そのものの倫理的統合によって最も有効になされる（R, 6: 94）。このような「道徳性の維持だけを企図して、永続的で常に一層広がっていく社会、力を一つにして、悪に抵抗するような社会」は、「倫理的社会」と呼ばれる（*ibid.*）。それゆえ「倫理的自然状態」からの脱出は、個々人の義務というよりも、人類の人類全体に対する義務である（R, 6: 97-98）。人類は共同で「徳の法則にもとづく普遍的共和国」を創設すべきであり、そのような人類の社会としての「共和国」だけが悪に対して勝利し、善の原理による世界の永遠平和を保証できる（R, 6: 98）。

3　倫理的公共体の基盤としての政治的公共体

世界の倫理的「永遠平和」を保証する「全体」としての倫理的共和国は、戦争が廃絶された状態としての「永遠平和」を保証する政治的公共体（共和国）とのアナロジーにおいて捉えうるが、倫理的な意味での公共体と政治的な意味での公共体の間には、その組織原理において本質的な相違がある（R, 6: 94-95）。次節（三）で「教会」による倫理的公共体の形成にかんする議論を見る前に、ここでは、倫理的公共体にとっての政治的公共体の役割を予め確認しておきたい。これは本稿の後の議論（四）との関連でも重要な意味をもつ。

「倫理的社会」は固有の「徳」の原理のもとで統合され、この「徳」の法則が公的（öffentlich）である場合には、「倫理的＝市民的社会」または「倫理的公共体」と呼ばれる（R, 6: 95）。しかしながら、実定法によって外的強制を課すことができる政治的公共体とは異なり、「倫理的公共体」の概念には外的な強制がない。したがって、たとえ「徳」の法則が公表されていても、それに従うことは強制されえないという点で、「倫理的公共体」は「政治的公共体」と区別される[8]。このような徳の法則の立法者は「神」であり、徳の法則下での普遍的共和国としての倫理的公共体は、「神の命令下にある人民」すなわち「徳の法則に従う神の人民」としてのみ考えられうることになる（R, 6: 99）[9]。

この外的強制の可能性の有無という違いから、法律的自然状態の終焉を意味する政治的公共体において、倫理的自然

状態は必ずしも解消されないという、両公共体の関係にとってきわめて重要な帰結が生じる。[10] 市民は倫理的公共体に入るよう外的に強制されえないのであり、「すでに存立している政治的公共体では、すべての政治的市民はそのままで倫理的自然状態にあり、そこにとどまる権利も与えられている」(R, 6: 95)。政治的公共体の法は目に見える外的行為の「適法性」を判定する基準たりうるだけで、その行為の内的な「道徳性」を問うことも、また、それを促進することもできない(R, 6: 98-99)。

この点に着目することで、政治的公共体が、倫理的公共体の形成の不可欠の基盤となるというカントの見解が理解可能になる。倫理的公共体は政治的公共体においてのみ実現しうるというカントの考えは、人間の悪の発現に対する市民社会の「二重の対応策」である。第一に、政治的公共体によって、人間の情念が他者の自由と両立不可能な仕方で外的行為に現れることが法によって制限される。人間の社会においては、内面の悪しき情念や心術も、それが行為として外面化した暴力も存在する。政治的公共体においては、このうちの外的行為だけが、強制を伴う法によって規制され、まず「適法性」にかかわる範囲で不当な外的行為の問題が一応の解決をみる(もちろん法の侵犯は絶えず起こりうるが)。そのうえで第二に、人間たちは倫理的公共体を形成することで、他者を欺く利己的な情念という「悪の支配」に内的に抵抗することを——そのような情念そのものは根絶できないとしても——目指すことができる。次のカントの言葉に見られる二つの公共体の関係は、以上のような意味で理解されなければならないだろう。「倫理的公共体は政治的公共体の只中に存立しうるし、そのうえ政治的公共体の全成員が構成員となっていることもある(そもそも政治的公共体が根底になければ、人間は倫理的公共体を実現することもできないだろう)」(R, 6: 94)。倫理的自然状態からの脱出、換言すれば「倫理的公共体」における行為の内的道徳性の促進は、「政治的公共体」による外的行為の適法性が確保されてはじめて可能になるのである。

三　教会(信仰)を通じた純粋宗教信仰への移行

1　教会の理念と啓蒙

ただし、議論をさらに進める前に指摘しておかなければならないのは、カントによればひとつの「普遍的共和国」としての倫理的公共体は、人間たちのもとでは形成されえないということである。政治的社会が現実には諸国家に分断されているように、理念においては人類全体にかかわる倫理的社会もまた、現実には宗教、宗派や信仰の相違によって分断されており、複数の「特殊な社会」にとどまっているのである。とはいえ、この「特殊な社会」、「部分的社会」は、全体の「一表象」、「一図式」であると同時に、「倫理的な絶対的全体を樹立するために、すべての人間との…団結を得ようと努力する社会」でもある（R, 6: 96）。一方で「絶対的全体」すなわち「普遍的共和国」としての「倫理的公共体」が理念として提示され、他方で「特殊な社会」、「部分的社会」は、全体への接近を表す「全体の一図式」として理解される[11]。

この「部分的社会」は「教会」という倫理的統合として自然に形成される。カントによれば、情念から逃れることのできない「歪んだ木」のような人間たちの社会においては、「神の民」という理念への接近は「教会」という形式によってのみ実現できる。とはいえ、理念としての教会と現実の教会は別である。理念としての教会は可能的経験の対象外であり、「不可視的教会」とよばれる。これは「神の……世界支配下での、すべての公正な者たちの統合という単なる理念」であり、人間が建設すべき「教会の原像」である（R, 6: 101）。他方で、この理想に合致する現実的な統合は、人間の社会においては「可視的教会」でしかありえない。「可視的教会」では「魂の司牧者」である教師が統治し、「会衆［die Gemeinde］」を管理するが、全員が「神」に従属するという意味では、全員が等しく教会の「奉仕者」と呼ばれる（*ibid.*）。

真の教会は、地上の神の国を人間になしうる限り実現するよう努めなければならない。そのためには、普遍性[12]、純粋さ（道徳的動機にもとづく統合）、自由の原理下での関係（成員相互の内的関係、および政治権力に対する教会の外的関係）といった諸条件が満たされるよう、教会制度（会憲［Konstitution］）が「純粋宗教信仰」に根拠づけられ、不変のものにならな

なければならない（R, 6: 101-102）。この「たんなる理性信仰」としての「純粋宗教信仰」は、「道徳法則」にもとづく。どんな人間の心にもある「道徳法則」だけが、神の概念を道徳的な立法者の概念として規定しうるからである（R, 6: 181-182）。それゆえ、この信仰は誰にでも伝達できるし、誰でも確信させうるはずなのだが、それにもかかわらず、現実には「人間本性の特別の弱さ」のゆえに、教会の基礎が「純粋宗教信仰」に置かれていない点に問題がある（R, 6: 102-103）。最高の理性概念や根拠に対して、人間は常に感性的で頼ることができるものを求めるため、経験的な証（啓示）としての「歴史的教会信仰」を必要とする。実際には、どの可視的教会も、道徳性に反するような諸々の啓示をも含む偶然的事実に根拠を置く「歴史的信仰」を出発点にしているのである（*ibid.*）。

歴史的信仰にもとづく教会体制の核には、「礼拝宗教」という問題がある。カントによれば、神は人間に道徳的に善い生き方への絶えざる努力だけを求めているが、人間はこの要求を神への儀礼的「奉仕」として理解してしまう。この誤解から、行為の内的な道徳的価値よりも、実は「道徳的にはどちらでもない」祭祀のほうが重視されるという転倒が生じる。「人間の関心事」にすぎないことを「神の関心事」とみなすこのような転倒を通じて、「純粋道徳宗教」の概念に代わって、祭祀としての「礼拝宗教」の概念が生じる（R, 6: 103）。

実際には教会は「真の宗教」の諸条件をまったく満たしていないのだが、少なくとも歴史的信仰にもとづく教会においても、最高存在者である神への崇敬が目的とされている。それゆえ、啓蒙が進展すれば、礼拝宗教が重視されるというような倒錯はなくなり、真の教会が実現するはずである（R, 6: 106）。道徳的には逆の順序で進行するべきだが、自然的には歴史的で法規的な教会信仰のほうが、純粋宗教信仰に先立って、人々に「倫理的公共体」となるよう働きかける（*ibid.*）。そこでカントは、真の宗教を促進し、「倫理的公共体」を形成するために、教会信仰（歴史的信仰）を「人間を公に統合するための乗り物および手段として」位置づけ、教会信仰を利用するという議論を展開する（R, 6: 106, 109）。

2 「浄福になる信仰」のアンチノミー

しかしながら、第一に、何を手掛かりに現存する教会信仰を啓蒙によって変革し、教会制度を「改革」することがで

きるのだろうか。そして第二に、「真の教会」の条件を満たしていない教会の存在はどのようにして根拠づけられ、許容されるのだろうか。

第一の問いに対して、カントは啓示を解釈し、偶然的な「経験的信仰」を「道徳的信仰の基礎」と調和させ、「純粋宗教信仰」を促進するために、「純粋理性宗教の普遍的な実践的規則と一致するような意味」を見出すことを試みる（R, 6: 109-110）。たとえば歴史的信仰のなかでも、「礼拝宗教信仰」は、それ自体では道徳的価値のない祭祀によって神に嘉されると妄想する「苦役と報酬の信仰（fides mercennaria, servilis黄金と結びついた奴隷的信仰）」である（R, 6: 115-116）。それに対して、唯一の信仰でありうるのは、純粋宗教信仰を目指す信仰、神に嘉されるようになるには道徳的によき心術が必要であるということを前提する信仰であり、これは「浄福になる信仰」と呼ばれる（R, 6: 115）。

この「浄福になる信仰」は、人が浄福を希望しうるための二つの制約を含む（R, 6: 116ff.）。第一の制約は「すでになされたその人の行為を法的に（神的審判者の前で）なされなかったものとすることにかんする制約」であり、これは「贖罪（罪責の返済、救済、神との和解）への信仰」を意味する。第二の制約は「その人が自分でなしえ、かつなすべきことにかんする制約」、すなわち「義務にかなった新しい生命に生きることにかんする制約」であり、これは「今後続けるべきよき生き方により、神に嘉されるようになれるという信仰」である。これら二つの制約は一つの信仰であり、一つの全体をなす。

しかしながら二つの制約の結合の必然性は、一方が他方から導き出されると想定する以外には洞察できない。人間の心を苦しめる罪責の赦免がよき生き方を可能にすると想定するか、あるいは、いかなる時もよき生活を送るべきだという誠実な心術こそが、赦免の信仰を可能にすると想定するか、いずれか一方の場合にのみ、両制約を結合する必然性が洞察されうるのである。これは「人間理性のそれ自身との注目すべきアンチノミー」であり、その調停によってのみ、先の第二の問い、すなわち歴史的信仰としての教会信仰の位置づけの問題に決着をつけることができる。

カントはこの教会信仰をめぐるアンチノミーを、第一の贖罪の原理から検討する（R, 6: 116-117）。カントによれば、誰でも贖罪が自分の罪のためになされたと考えたがるが、自分が罰に値すると知りながらも、よりよく生きる努力をせず

に、贖罪によって自分の罪責が抹消されると信じる根拠は存在しない。それゆえ、生き方の改善という理性的原理が、教会信仰における贖罪という功績の歴史的認識を制約する。第一の原理からは、「純粋道徳信仰の方が教会信仰に先立たなくてはならない」という逆転した結論が生じる。

他方で、第二のよき生き方の原理からも逆転した結果が生じる（R, 6: 117）。贖罪という功績によって自らもまた生まれ変わり、信仰と一体になった生き方を始められると信じられなければ、人間は神に嘉される人間になるという希望さえももつことができないだろうとカントは考えるのである。「それゆえ自分のものではない功績、しかもそれにより自分が神と和解させられるような功績への信仰が、善行をなそうというあらゆる努力に先立たなければならない」。こうして、第二の原理からは、第一の原理が先行すべきであるという命題が帰結する。ではこのアンチノミーの検討によって、何が明らかにされるのだろうか。

3　歴史的信仰の啓蒙と教会制度の改革

カントによれば、そもそもこのアンチノミーは理性の思弁能力全体を超えており、人間的存在者（das menschliche Wesen）の自由の因果規定を洞察することによって、これを理性で理論的に調停することは不可能である（*ibid.*）。この理念は人間の生き方の基準を意味しており、実践的な問いにおいては、自由な選択意志の使用にとって（自然的にではなく）道徳的に先行すべき原理が問われている。それゆえ、人間はよき生き方という第二の原理（純粋道徳信仰）から始めるべきであるということに、疑問の余地はない（R, 6: 118）。

このことから、カントは次のような実用的な結論を引き出す。第一の原理、つまり「神に嘉される人間性という原像（神の御子）への生きた信仰は、それ自体では道徳的理性理念に、この理念が基準としてばかりか動機としても役立ってくれる限りで、関係づけられている」（R, 6: 119）。それゆえ、歴史的信仰（第一の原理）は道徳的な心術を形成するために、暫定的に役立つのである。この結論をもって、アンチノミーの検討は終了する。結果的には、二つの原理の関係はアンチノミーのように見えるものの、まったく同じ実践的理念が異なった関係において見られているだけである

(*ibid.*)。

この結論から得られるのは、歴史的信仰にもとづく教会の「乗り物」としての位置づけである。法規的な教会信仰は善の促進のために暫定的に人間たちを統合するが、宗教は歴史的な規定根拠や法規から徐々に解放され、最終的には「純粋理性宗教」が一切を支配するようになる。これが人間のうちにある自然素質と、道徳的素質（すべての宗教の基礎にして同時に解釈者でもある素質）の必然的結果なのである（R, 6: 121）。「乗り物」としての教会は「改革」によって前進する。人間のもとでは、このような教会信仰とその体制は、「諸物の新秩序へと超出するための根拠」が含まれる「純粋宗教信仰」の啓示にもとづいて、「純粋理性宗教」という唯一の宗教の体制へと漸次的に改革されなければならない（R, 6: 122）。最終的には信徒と聖職者の区別は消滅し、真の自由から平等が生じるが、それは「無政府状態」ではなく、「世界支配者の意志」によって共同体的な統治下で万民がひとつの国家（共和国）として結びつけられた状態なのである（*ibid.*）。

4　カントにおける「市民社会」の二重の構想

本章で見てきたように、カントによれば、人間の社会において悪の原理に抵抗する拠点は、徳の法則にもとづくべき「教会」である。教会の組織原理である「教会信仰」には改善されるべき点が多数存在するため、その啓蒙と制度の改革が不可欠である。そして教会が「政治的公共体」の内部に位置づけられている以上、教会制度の改革は、「政治的公共体」の組織原理と分けて考察できない。これまで本稿はカントのやや錯綜した議論をたどって来たが、ここで論点を確認し、整理しておきたい。次章で論じる「政治的公共体」の構想との関連では、カントの教会改革の構想の特徴は、次の三点にまとめられるだろう。

第一に、教会の構想は部分的である。この部分的構想は倫理的自然状態から倫理的共和国に至る歴史哲学的な観点から、人類（社会）の義務として論じられる全体的構想にもとづいている。人間の社会に由来する悪に抵抗することによって、「徳の普遍的法則にもとづく共和国」は世界の道徳的な「永遠平和」に貢献するのである。この観点から語られる

構想は、ルソー的起源をもつ、最も弁神論的色彩の強い歴史哲学である。

付言しておくと、この弁神論的構想（理念）を実現するための不可欠の条件となるのが、一七八〇年代以降繰り返し論じられている、政治的公共体による「永遠平和」の実現である。たとえば『理論と実践』の第三部では、著作で人類の悪への没落を描き出すユダヤ人の啓蒙思想家モーゼス・メンデルスゾーン（一七二九―一七八六）に対して、カントは「人類は、その自然目的としての文化にかんしては絶えず前進しているのだから、その存在の道徳的目的に関してもよりよいほうへ向かって前進しており……決してやむことはない」という立場をとる（ThP, 8: 308-309）。

この立場は次のように説明される。「万人の万人に対する暴力」を前にして、人民は、それを克服する手段としての法に服従し、国家市民的体制の導入に踏み切らざるをえなかった（ThP, 8: 310）。しかし暴力は、国家間関係に次元を移して持続する。諸国家は自己の利益の拡大を目指して相互に攻撃し合うのである。ところがこのような戦争もまた、軍事費の増大という経済的問題から、結局は持続せず、諸国家は、最終的には世界市民的体制（あるいは国際法に従う連邦）の導入に踏み切らざるをえなくなる（ThP, 8: 310-311）。カントによれば、このような見解は臆見にすぎないが、これが現実の認識ではなく「人間の道徳的な願望と期待を表す」と考えられている場合には、これを「摂理」と呼ぶこともできる（ThP, 8: 312）。

ただし、カントの「摂理」という表現の使用法には注意すべきであろう。「摂理」に期待してもよいのは、人類が「人間と国家との関係はいかにあるべきかという法原理から出発する理論」（ThP, 8: 313）を信頼し、第一に義務を果たすことを考えて行為する場合だけである。この理論においては、「争いごとにおいては常に、その格律を通じてこのような普遍的な国際国家が導入されるように行動し、それゆえ、普遍的な国際国家が（in praxi実践において）可能であり、存在しうると想定するという格律」（*ibid.*）が推奨される。このような理論を信頼する場合にのみ、補助的に「摂理」に、言い換えれば「行きたくない方向へ向かっては無理やり行かせる（「運命は欲する人々を導いてゆき、欲しない人々を引きずってゆく fata volentem ducunt, nolentem trahunt」）という事物の本性」に期待することも許されるのである（*ibid.*）。「摂理」という表現を用いてはいるものの、カントは単に楽観的であるわけでもなければ、自然の必然性にすべてを委ねているわけ

でもない。[13]

第二に、カントは教会改革の部分的構想を、弁神論的歴史哲学の枠組みのなかで、人間の根源的な制約（弱さ）を考慮して準備している。そもそも（倫理的・法律的）自然状態の原因は、社会的な条件のもとで生じる人間の情念である。情念から生じる根元悪は除去されえず、人間はそれに個人ではなく社会として抵抗し続けることしかできない。この社会全体による抵抗は「倫理的公共体」としての教会をつうじてなされるが、この教会は「不可視的教会」をモデルとして、「真の可視的教会」へと漸次的に改革されなければならない。

第三に、この教会という自然発生的出発点は、二つの原理のアンチノミーの説明をつうじて、その「乗り物」としての有用性が明らかにされ、改革の開始点として容認される。ここで重要なのは、教会改革が外部からの理に適った批判によって促進されねばならず、そのために「言論の自由」が保証されなければならないという点である。[14]「教会」と「国家機構」をはじめとする社会の諸制度を改革するための「言論の自由」は、『理論と実践』ではじめて「権利」として法的体系のなかに位置づけられるが、まさにこの点で、教会改革の構想は不可避的に「政治的公共体」とその改革の構想に関係することになる。悪への抵抗の拠点としての倫理的公共体（教会）は、政治的公共体（国家）のなかで実現しうるが、これは「適法性」と「道徳性」の概念の連関において、つまり、外的強制を執行する国家においてはじめて、教会が外的には強制不可能な道徳性の内的形成に取り組むことができるという意味である（それゆえ、人間は国家成立の後も、倫理的自然状態にとどまる「権利」をもつとさえ言われる）。カントの場合、市民社会は、情念から生じる悪の問題に対して、「二重の解決策」によって、つまり法による規制という外的体系（政治的公共体）と倫理による規制という内的体系（倫理的公共体）を形成することで対処すべきなのである。ただし、政治的公共体は必ずしも法権利の概念に適合しておらず、「適法性〔Legalität〕」そのものの正当性（Legitimität あるいは Rechtmäßigkeit）が常に問われる。政治的公共体もまた、世論を反映しつつ漸進的に改革されなければならないのである。そのさいに、この「言論の自由」が、教会と国家の改革をつうじた「人類の進歩」という啓蒙主義的歴史哲学的な連関から要請されていることに留意しておきたい。

四　「市民的体制」と「言論の自由」

1　人間の権利を目的とする結合としての政治的公共体

人類（社会）における「戦争」という悪の原理の発現に対抗するために、個々の「政治的公共体」は何をなしうるのか、言い換えれば、人類の進歩というカントの思考の枠組みのなかで、政治的（そして倫理的）平和の実現のために、市民社会あるいは市民的体制はどのような役割を果たすと考えられるのか。これがトマス・ホッブズ（一五八八―一六七九）に対する反論として展開される『理論と実践』の第二部「国法における理論と実践の関係について」の主要な問いである。すでに見たように、カントは法律的自然状態に関してはホッブズと同じ見解をとっており、また国家の設立についても自己保存の原理から説明している。しかし、カントは自然状態を倫理的な意味でも把握し、それが政治的公共体の存在だけでは克服されないと考え、別の解決策を考えることになる。

カントによれば、政治的平和のためには、摂理（自己保存の原理）ではなく「人間と国家との関係はいかにあるべきかという法原理から出発する理論」が重要である。社会を形成して生活し、「互いに影響を与え合うことが避けられない存在である人間」は、「自然状態」を脱して法的関係に、言い換えれば「あらゆる外的関係全般において無条件的で最初の義務であるような結合」に入らなければならない（ThP, 8: 289）。そして、外的関係全般に関わる法の総体としての「政治的公共体」（国家）が形成されている社会においては、すでにこの義務は果たされている。ただし、政治的公共体には、この義務の上にさらに「他のあらゆる外的義務に対して形式のうえで枠をはめる最高条件（conditio sine qua non不可欠条件）でさえあるような目的」が存在する。この政治的公共体の最高条件となるのが、「公的な強制法の下での人間の権利」である。この権利を保障する領域になりうるがゆえに、政治的公共体は「結合すること自体が（一人一人すべての人がもつべき）目的であるような結合」とまで言われる（*ibid.*）。こうして、カントの政治理論においては、国家設立後の改革

が構成的要素となるのである。このような「人間の権利」を保障する政治的公共体を形成するさいに試金石となるのが、「根源的契約」である。この契約に表現される原理が、「人間と国家との関係はいかにあるべきかという法原理」なのであり、この原理が適切に機能する条件としての「言論の自由」をめぐって、カントはホッブズに異議を唱える。カントが特に「言論の自由」についてホッブズに明示的に反論するは、「言論の自由」が法律的・政治的な進歩だけではなく、倫理的な意味での社会の進歩をも可能にする条件となるからである。[15]

2 アプリオリな諸原理にもとづく「市民的体制」

カントは、政治的公共体の基礎となる「人間の権利」を、三つの「アプリオリな諸原理」として定式化している。第一の原理は「社会の構成員各人が人間として自由であるということ」である（ThP, 8: 290）。まず、この「自由」は「各人は、自分がよいと思うやり方で幸福を追求してよい」こととして規定される（*ibid.*）。人間は、人間である限り、社会において、他者の強制から自由に自分の生の諸目的を選択し追求することができる。ただし、カントは、公共体の原理としての自由を、この無制約的な幸福追求の自由と、それを制限するもうひとつの自由の複合体として理解している。幸福追求の自由は、「自分と同じような目的を追求する他の人の自由が可能的な普遍的法則にしたがってすべての人の自由と両立しうるときには、そうした他人の自由（目的を追求する権利）を侵害しさえしなければよい」という制限のもとで理解されなければならないのである（*ibid.*）。このような制限が「自由」と呼ばれるのは、それがある人の自由を「すべての人の自由」と調和させ、「すべての人の自由」が可能になるよう調整するような条件（「可能的な普遍的法則」）にもとづく制限であるからに他ならない。[16]

第二の原理は、「社会の構成員各人が臣民として他のすべての構成員と平等であるということ」である（*ibid.*）。これは社会において、各人は臣民――各人の自由を調整する強制法の下にある存在――として等しく法に従わなければならないということを意味している。強制法に平等に服従するという原理は、身分や財産とは無関係に徹底されなければならない。

カントによれば、第一と第二の原理――「外的自由」と「法の下での平等」――は、立法のさいの「投票」によって実現される（ThP, 8: 295）。政治的公共体において各人を平等に強制し、その外的自由を保障する公的な法は、その法の下で生きる人々の共同立法によって制定されなければならないのである。このことをカントは次のように言い表している。「何が法的に許され、何が法的に許されないかをすべての人に対して規定する公的な法は、公的な意志の働きであり、この意志にすべての権利は由来する」（ThP, 8: 294）。

この立法する公的な意志は、「いかなる人に対しても不正をなしえないものでなければならない」（*ibid.*）。これは、政治的公共体においては、「全員が全員のことを決定し、それゆえ各人一人一人が自分自身のことを決定するのだから」、そして「どんな人でも自分自身に対してだけは不正をなしえないから」、人民の統一された意志だけが公的な意志たりうるということを意味する（*ibid.*）。この「すべての人の意志の統一」の条件となるのが、第三の原理、すなわち「公共体の構成員各人が市民として独立自存しているということ」である（ThP, 8: 295）。この原理は政治的公共体の構成にとってきわめて重要である。確かに人間は公共体の制定された強制法のもとでは自由で平等である。しかしこの第三の原理によって、共同立法に参与できる「市民（国家市民）」が、制定された法によって保護される「庇護民」から区別されることになるのである。「法を制定する権利をもちえない人々もいるが、それにもかかわらず、彼らは公共体の構成員としてこの法を守るように服従させられ、そうすることで、この法に従って庇護を受けるという恩恵に与る」（ThP, 8: 294）。ある人が投票権をもつ「市民」と呼ばれるために必要なのは、「自然的な資格」（子供・女性ではないこと）と、その人が「自分自身の主人であるということ（sui iuris）」であり、後者はその人が「生計を立てるための何らかの財産（そこにはあらゆる技術、職人芸、芸術、学問を算入することもできる）」をもつことを意味する。この経験的な条件は「自分が生きるために他の人から何かを入手しなければならない場合には、自分の諸能力を他人が使用するのを認めることによってそれを入手するのではなく、自分の所有物を譲渡することによってのみそれを入手する、したがって、公共体は別として、それ以外の誰に対しても、言葉の元来の意味での奉仕をしないということ」と言い換えられている（ThP, 8: 295）。この「独立自存性（Selbständigkeit）」の諸条件の規定はきわめて多義的であることに注意しなければならないが、少なくとも

『理論と実践』によれば、経済的に自立した成人男性だけが独立自存しており、したがって政治的公共体における共同立法者の資格をもつことになる（ただし、奉公人や労働者は除外される）。

この第三の原理におけるカントの意図は、財産の規定を土地に限定しないことにあるように思われる。まず、「財産」の概念が拡大されることによって、地主以外にも投票に参加できる市民の範囲が拡大される。たとえば、「独立自存性」という条件を満たしているという点では「技術者一族に生まれた者も大地主（あるいは小地主）も、みな互いに平等である。すなわち、各人一人一人がただ一票だけの投票権をもつ」（*ibid.*）。そして、大地主の票は一票に制限される。「大地主は、本来ならばその土地を占有しえたであろうはずの無力の所有者の人数分だけ、投票権を無効にしてしまう。それゆえ、大地主は、彼ら無力の人々を代表して投票するわけではなく、したがってただ一票しかもたない。……立法への投票の有権者数は、所有する土地の広さで判定するのではなく、土地をもつ人の頭数で判定しなければならない」（ThP, 8: 296）。投票権に関するこれら二つの問題点が解消されれば土地所有者以外の政治参加が可能になり、それゆえ立法に際して、より広範な意味での意志の統一が可能になる。

「アポステリオリ」に見える「独立自存性」の原理が「アプリオリな原理」として挙げられているのは、しかるべき人々が正当に投票権をもつという状況が、現実には存在していなかったからに他ならない。そして「人間としての自由」、「臣民としての平等」、「国家市民としての独立自存性」という原理が「アプリオリ」であるということは、必ずしもそれらが実現されているということを意味するわけではなく、それらが何よりもまず実現されるべきであるということを意味する。これらの原理は現存の国家にみられる専制的統治への異議、世襲的臣従関係への異議、臣民でありながら地位に関する特権を持つ者への異議として解釈されるべきだろう（ThP, 8: 290-295）。

独立自存性によって「すべての人の意志」が統一され、外的自由と平等が「投票」によって結びつけられれば、公法の共同立法の条件が整ったことになる。このような「アプリオリな諸原理」を実現した政治的公共体は、特に「市民的体制」と呼ばれる。「市民的体制」においては、強制法としての公法は、構成員の自由と平等のために、人民の「統一された意志」をつうじて共同で制定されるがゆえに、カントは次のように述べることができる。「市民的体制とは、（他人

との結合の全体においては自由であるといえるけれども）それでもやはり強制法のもとにあるような自由な人間の関係である」（ThP, 8: 290）[17]。

3　人民の共同立法の原理としての「根源的契約」

人民全体の自由と平等を実現し維持しうる「市民的体制」を形成するために、「統一された普遍的な意志」から二つの原理が抽出され、「根源的契約」として議論に導入される。

第一に、投票権をもつ「国家市民」は、立法において人民全体を考慮する義務を負う。この原理は、人民の共同立法の権利との関連で、次のように定式化される。「一人一人すべての立法者に対して、彼が法を制定するにあたって、その法が人民全体のひとつになった意志にもとづいて生じえたかのような仕方で制定するよう義務づけること」（ThP, 8: 297）。法は投票権をもつ「国家市民」のみならず、社会の構成員全員（人民全体）が同意しうるものでなければならない。それゆえ、カントは特に人民の同意の可能性を問題にして、次のように述べる。「人民全体がそれに同意することが不可能であるような公法……は不当である。これに対して、人民がそれに同意することが可能でありさえするのならば、その法を正当なものとみなすことは義務である」（*ibid.*）。同意の「可能性」が重要であることが強調され、「たとえ人民が現時点において、もしも賛否を問われたらおそらく同意を拒むであろうような心の状態や考え方にあるとしても、それは関係がない」（*ibid.*）とまで述べられる。たとえば「臣民の中のある階級が世襲的に支配者の身分の特典を持つというような公法」は、人民全体の同意が到底得られないものである以上、不当なのである（*ibid.*）。

第二に、人民全体が同意しうる法が制定された場合、その法がすべての人民に受け入れられなければならないことが、次のように定式化される。「市民であろうとするかぎりでの一人一人すべての臣民を、あたかも彼がこのような意志に同意したかのようにみなすこと」（*ibid.*）。本来ならば「もしも全員の同意がないとすると、同意する人としない人との間に権利の衝突が生じる」ので、公法には「投票権をもつ人全員が同意すること」が必要である（ThP, 8: 296）。しかし実際には全員の同意を得ることは困難である。それゆえ、もしも期待できるのが全員の同意ではなく、せいぜい「投票に

おける多数」である場合でも、「このような多数の方を満足させよという原則それ自体が普遍的同意を伴って受け入れられたものとして……市民的体制を創設するさいの最高根拠とならなければならないだろう」(*ibid.*)。この多数決原理は、人民の大部分が立法にさいして直接投票する場合だけでなく、議会における代議士たちの投票の場合にも妥当する(*ibid.*)。

このように、「統一された普遍的な意志」は必ずしも「すべての人民の実際の同意」を意味するわけではない。しかし、それは、《何がすべての人民に自由と平等を実現し、したがって同意しうる強制法であるか》を判定し、それによって、不正な立法を防止する[18]。この「統一された普遍的な意志」の原理は、立法のさいにその法が人民全体にとって受け入れられうるものであるかどうかを吟味するために参照され、「あらゆる公法の正当性の試金石」(ThP, 8: 297)となるような根本法であり、「根源的契約」と呼ばれる(ThP, 8: 295)。根源的契約の上にのみ、「公共体は創設されうる」し、「人間たちのもとでの市民的体制、したがって一貫して法がいきわたった体制が基礎づけられうる」(ThP, 8: 297)。

4 理念としての「根源的契約」と改革

組織原理としての「根源的契約」が他の社会的結合の契約と本質的に異なるのは、それが人間の権利を普遍的に(人類の規模で)保障するための契約であるからに他ならないが、この「根源的契約」は、政治的公共体において「人間の権利」に反するような強制法がある場合に、どのような役割を果たすことができるだろうか。現行の体制が「人間の権利」に反して専制的な統治を行っている場合に、人民は現行の体制を転覆して新しい体制を創設する権限をもつのか、それとも、そうした国家においても強制法に服従し続けるべきかという問いは不可避的に生じる。カントはこのような問いに対して、抵抗と革命という性急な解決策を容認しない。「人間の権利」は、政治的公共体においてのみ保障されうる。したがって、公共体の基盤を破壊するような反抗、「最高の立法権力に対するすべての反抗、臣民たちの不満を暴力行為へと転化させるためのすべての扇動、暴動の発生をもたらすすべての蜂起」は公共体において「もっとも罰すべき犯罪行為」である(ThP, 8: 299)。体制の適切な管理に関して最終的に判断し、統治する権能は国家元首だけがもっており、

これに対して反抗する権利は理論的には人民には帰属しない（ThP, 8: 299-300）。それでもなお、元首の不正に耐え忍ぶことによって人民が被りうる危機のほうが、元首に反抗することで生じうる危機よりも大きいと判断しうる場合には、元首に反抗し、自然状態へと回帰することができると主張する法学者も存在する（ThP, 8: 301）。しかし、このような見解は、第一に公共体（法的状態）だけが人間の権利を保障できるということを理解していない点で、第二に根源的契約が現実に締結されたとみなしている点で誤っている（ThP, 8: 301-302）。カントによれば、「根源的契約」は、過去に政治的公共体の設立にさいして締結された、言い換えれば「事実」として存在する契約ではない（ThP, 8: 297）。したがってそれは、何らかの個別具体的内容をもつものでもない。それは、「ただ正しい立法のために」、公法の正当性を判定する形式的原理としてのみ機能しうる（*ibid.*）。

たとえ現行の政治的公共体が不完全なものであっても、統治において僅かでも法が尊重されている限り、「法的状態」そのものに「人間の権利」に向かう要素が含まれている。そのような場合には、「根源的契約」の原理にもとづいて過去と現在の立法を吟味することで、未来において「市民的体制」が実現する可能性は残されているのである。歴史的に形成されてきた政治的共同体の個別性とは関係なく、人間理性から直接に導き出される「たんなる理性の理念」として位置づけられることで、「根源的契約」は普遍的な妥当性を獲得し、すべての公共体で改革による市民的体制の形成を推進する原理となる。「市民的体制」を実現する方法として革命という抵抗は否定されるが、改革によって封建的特権を次第に消滅させることはできる。そして、カントは革命を否定することと引き換えに、あるべき社会を形成する改革の条件として、人民に「国家元首に対して断じて喪失することのない権利」としての「異議申し立てをする権利」があることを主張する。これは「ホッブズと人民はいかなる権利ももたないという彼のマキャヴェリズム」（VThP, 23: 134）に対して提示される、統治への抵抗の方法である。これが「人間性の規定と目的」つまり人類の進歩を維持し促進するものとして、教会信仰の改善との関連で論じられていることに注意したい。

5　根源的契約の射程——進歩の条件としての「言論の自由」

カントは、ホッブズ（『市民論』第七章第十四節）の「国家元首は契約によって人民に対して何の義務も負うことはなく、したがって（市民をどのように扱おうとも）市民に対して不正をなすということはありえない」という考えを「おそろしい命題」と呼んでいる（ThP, 8: 303-304）。カントによれば、たとえ臣民が反抗的ではないとしても、それはせいぜい彼らが「自分の元首は不正をなすことを欲してはいない」と考えているからであって、不正は実際には生じうる（ThP, 8: 304）。もしも元首が意図せずして不正をなしている場合、その不正の原因は「最高権力が制定した法律の帰結のどこかについて考え違いがあったか無知であった」ということになる（*ibid.*）[19]。元首が不正をなしうることを前提として統治を考えなければならないし、人民には、元首の統治にみられる不正について異議を申し立て、自分の考えを公表する権利が与えられなければならない。このような「言論の自由」が人民に認められない場合に現れるのは、「臣民のすべての自由を破棄し、その結果臣民は一切の権利をもたないことになる体制」すなわち「専制」である（ThP, 8: 291）。

「異議申し立てをする権利」は、「根源的契約」の理念に含まれる共同立法の原理に根拠をもち、次のように「人間としての自由」の原理を反転した仕方で定式化される。「そもそも人民が自分自身にかんして決定できないことがらは、立法者もまたそれを人民について決定することはできない」（ThP, 8: 304）。さしあたり人民は、君主の立法にかんして、「最善の意志によって命じられているのではないとみなせそうなものを判定する権利しかもたない」（*ibid.*）。それゆえ「異議申し立てをする権利」は「消極的な権利」とさえ呼ばれるが、この「人間の喪失しえない権利」はカントの市民社会論において中心的な意味をもつ。

ホッブズは、不正とは契約違反のことであり、契約の存在しない自然状態において不正は存在しないと考えている。これに対して、カントは、既にみたように『たんなる理性の限界内の宗教』において、ホッブズとは異なる仕方で、自然状態を既に倫理的および法律的に二重に不正な状態として理解している。そこでは、人間たちは、内面においては自己と他者を比較し、他者に対する優越感を得ることを求めるが、そのような悪しき心術を制限する共通の内面的法が存在しない点で倫理的自然状態にあり、他者の自由を侵害してでも自己の幸福を追求し、優越感を獲得すべく行為するが、そうした行為を制限する共通の強制法が存在しない点で法律的自然状態にある。一方で、法律的な自然状態は、ホッブ

ズの理論と同様に、道徳的な動機が存在しなくても、「自己保存」を目的とした政治的公共体の設立によって克服されうる。しかし他方で、文明社会としての市民社会における人間の悪徳そのものは消滅しない。こうして、倫理的自然状態は、政治的公共体が成立した後も持続する。このように、国家が成立してもなお倫理的自然状態が未解決のまま残ると考えるがゆえに、カントは「言論の自由」にかんしてホッブズに反論する。人間の社会生活にとって国家の成立は最終目的ではなく、法的秩序において人間がよりよく生きうる社会をいかにして作り上げていくかが問題なのである。それゆえ、「異議申し立てをする権利」は、社会についての理念を明らかにする自由、つまり「よりよきものの理念を公表する権利」とも呼ばれる。「ホッブズは、人民は社会契約をつうじて自らの権利を譲渡した後は、最早いかなる権利ももたない、と主張した。しかし、もたないのは反抗の権利だけであって、異議申し立てをする権利、そして、よりよきものの理念を公表する権利については、それをもつというのでなければならない。というのも、もしそれさえももたないというのであれば、よりよきものはいったいどこから生じるというのか」(VThP, 23: 133)。

国家において倫理的自然状態から脱却すべく形成される倫理的公共体は、礼拝宗教信仰の啓蒙をつうじた所与の教会制度の改革によって、徐々に実現されることになる。これは宗教政策によって教会を管理する政治の問題でもあるがゆえに、礼拝宗教信仰の啓蒙と教会制度の改革は、政治的公共体においてもまた、最も重要な課題となる。このことから、政治と倫理という二つの領域にとって「言論の自由」がもつ意味が明らかになる。所与の教会制度の改革は、政治的公共体における異議申し立ての言論をつうじてその問題点を知らされることで、可能になるのである。

このような「言論の自由」の意味は、既に『啓蒙とは何か』(一七八四年)で、「不合理なもの」の批判を世界に対して語りかける「理性の公共的使用」の自由との関連において、宗教における被後見状態が市民社会の最大の問題とされていたことからも明らかである。「ある不変の教義を互いに守ってゆくと宣誓するような権限」はまったく不可能であり、「人類がこれから行うすべての啓蒙を永久に妨げるよう締結される」協定は無効である(WA, 8: 39-40)。同様の問題は、『理論と実践』では明確に政治的公共体における法律の問題としても取り上げられている。「たとえば、ある教会制度が一度敷かれたら、それをずっと存続させるよう命じるような法律は、立法者の本来の意志(立法者の意図)に由来すると

みなしうるかどうかという問題、これが問題であるとしよう。そのときまず問われるのは何か。それは、外来の宗教のある種の教義や儀式がいったん受け入れられたらそれをずっと存続させるべきであるということを人民は自分自身にとっての法則にしてもかまわないのかどうか、それゆえ、子孫たちが宗教的洞察においてさらに前進したりあるいは以前からの誤謬を修正したりすることを人民は自分の手で妨げてよいのかどうかである」（ThP, 8: 304-305）。このような法律は、人間性の規定に反しており（倫理的公共体の形成を阻害する）、それゆえ「統一された普遍的な意志」を反映した「君主の本来の意志」によるものと考えることはできない（政治的公共体の原理に反する）がゆえに、それに対しては異議が申し立てられなければならない（ThP, 8: 305）[20]。カントが『啓蒙とは何か』や『世界市民的見地における普遍史の理念』で、啓蒙が個人ではなく人類という「社会」（世界市民社会）と結びつけて考えていた理由は、『たんなる理性の限界内の宗教』において市民社会が政治的公共体と倫理的公共体として二重に把握された経緯をたどることによって、ここでは既に明らかになっていると言うことができるだろう。

五　結びに代えて

これまで本稿では、カントの市民社会における「悪」への抵抗の構想を分析してきた。カントは文明社会としての市民社会における悪の問題を、一八世紀の神義論的文脈で人間性に根ざす「根元悪」の問題として理解し、悪への抵抗は市民社会においてのみ可能であると考える。この悪への抵抗の構想の中心にあるのが、政治的公共体と（それを基盤として形成される）倫理的公共体の改革であり、政治的公共体（国家）の漸次的改革において、（礼拝宗教信仰の啓蒙と）教会制度にかんする法の改善をつうじて、倫理的公共体（真の教会）の形成が促進されることになる。カントの一七九〇年代の著作における政治と倫理の問題系は、この市民社会の構想の二重性のもとで整理して考えることができるだろう。

カントの著作でしばしば言及されてきた「言論の自由」は、『理論と実践』ではじめて、市民社会の構想において人民の「権利」として規定される。カントが、政治（統治）が法をつうじて人類の進歩、とりわけ徳の形成に影響を及ぼす

ことを特に問題視していたことは、「倫理的目的に照準を定めた体制を、強制によって生じさせようと思うような立法者」に対する次のような批判からも明らかである。「そのような立法者はそれによって倫理的目的とは正反対のものを生じさせることになるだろうし、それだけではなく、自らの政治的目的の基礎をも掘り崩し、それを不安定にしてしまうだろう」(R, 6: 95-96)。カントは、政治による倫理的強制を不当なものとして両者の領域を慎重に区別しつつも、教会信仰の啓蒙と教会制度の改革によって、政治的公共体において徳の涵養を可能にする領域を形成することが可能になると考えていた[21]。政治(統治)の法をつうじた倫理(徳)の領域への介入は、社会における言論の自由の規制によって強化される。それゆえ、政治の領域と倫理の領域の間に「理性の公共的使用」のための中間的な圏域を作り出し、維持することが、市民社会において重要な課題となる。改革は元首によって実行されなければならないが、なされるべき改革の方向性は市民社会における「よりよきものの理念」についての自由な意見の交換によって元首に知らされる。「言論の自由」は、法的には、政治的公共体において「人間の権利」を確立し、保障するための、また倫理的には、よりよき社会の実現を促進するための最低限の条件である。

『たんなる理性の限界内の宗教』と前後して、後に『オープス・ポストゥムム』などに見られるように、思考の枠組みとなる理論理性と実践理性の関係に関する形而上学の問いを探究しつつ、カント自身は言論の自由の実践として、国家の管理する大学における「神学部」の言論のありかたを『諸学部の争い』(一七九八年)においてさらに議論することになる。他方で、カントは政治的公共体を社会契約論的に(しかしその内実を組み換えつつ)把握した後に、一七九五年に出版された『永遠平和のために』で、政治的著作において初めて「共和国」の概念と、その派生語的な表現(「共和主義的統治方式」、「共和主義」)を導入する[22]。これによって、倫理的公共体としての「共和国」と政治的公共体としての「共和国」の概念の結びつきは一層明らかなものとなり、『理論と実践』では十分に展開されなかった統治と倫理の問題が『人倫の形而上学』(一七九七年)において議論されることになるが、これについては、稿を改めて詳細に検討することにしたい。

(1) カントの著作を引用する際には、以下のように略記した原題と *Kants gesammelte Schriften* (hrsg. von der Kgl. Preuß.

Akad. der Wissenschaften und von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900-）の巻数および頁番号をアラビア数字で記す（岩波書店版カント全集も参照した）。WA: *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung?*（1784）（福田喜一郎訳「啓蒙とは何か」『カント全集14』）; R: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*（1793）（北岡武志訳「たんなる理性の限界内の宗教」『カント全集10』）; ThP: *Über den Gemeinspruch :Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*（1793）（北尾宏之訳「理論と実践」『カント全集 14』）; ZEF: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*（1795）（遠山義孝訳「永遠平和のために」『カント全集 14』）; VThP: *Vorarbeiten zu Über den Gemeinspruch :das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*（北尾宏之訳「『理論と実践』準備草稿」『カント全集 18』）.

（2）M・リーデル（河上倫逸、常俊宗三郎編訳）『市民社会の概念史』以文社、一九九〇年、一一―一三五頁。カントについては、特に六一―六九頁を参照のこと。

（3）リーデルによれば、アリストテレス的政治学の伝統の言語用法（市民社会＝国家）では、市民（cives）の法能力および支配権力への統合において、社会はそれ自体ですでに政治的に構成されている。ポリスにおいて実現される自由で平等な人間の関係とは、その人間が奴隷との対比で主人（家長）である限りにおいて参入できる関係のことであり、この関係はすでに不自由で不平等な支配関係を基礎としているからである。カントの市民社会の構想は、この伝統のなかでは両義的な「古典的自由主義的構想」として理解される。一方で、カントは『理論と実践』（一七九三年）で「契約」の概念をそれまでとは異なる意味で使うことによって支配服従契約を不可能にし、人間の権利を保障する組織としての国家を強調した。それゆえ、カントにおいて初めて「唯一の正当な普遍的強制権力」という特に近代的な意味での「国家」の概念が現れるとさえ言われる。この点で、カントの構想はアリストテレスに由来する伝統的市民社会概念の修正である。しかし他方で、この著作には市民の政治的解放を経済的諸条件によって抑制するという矛盾も見出される。市民の投票権は「自己充足（sibisufficientia）」としての経済的「独立性」を基準にして付与されるのであり、この点で、市民社会におけるすべての人間の自由と平等は不可能になると考えられる。この意味でカントの「市民社会」は「アリストテレス的伝統」の最後に属しているとも評される。これに対して、リーデルによれば、ドイツ語圏において最初に「社会」固有の意義を発見して社会を国家から分離し、市民の政治的解放を理論的に遂行したのはフィヒテである。空間的に並んで生活し、相互的連関に入り込むすべての理性的存在の集合としての「社会」は、現存する市民契約を廃棄し、新しい市民契約を結ぶ権利をもつ（革命は社会による国家の克服である）。政治的権利をもつ市民と「被保護者」のカント的区別はフィヒテにおいて消滅し、「すべての人間」が市民として同等の権利と義務をもつことになる（同書、六九―七三頁）。また、ヘーゲルの場合、「市民

社会」概念は国民経済学的および歴史哲学的言語的体系の中に置かれる。自由主義的解放の原理は、政治的制度に妨げられない個々の私的市民という事実にもとづいて定式化され、その結果、「人格」と「所有権者」として互いに対立し、経済的に媒介された「特殊性」（欲求、労働、交換）をつうじて相互に結合している「私人」（ブルジョワ）の領域としての「市民社会」は、「政治的国家」と概念的に分離され、「経済社会」（労働社会、教養社会、法社会、階級社会）として理解される。こうして国家と市民社会の概念的無区別は一九世紀に解体される（同書、八九―九三頁）。

（4）ガイヤーはおよそ一六五〇年から一八世紀末までを「合理的弁神論（神義論）の世紀」として特徴づけ、この時期の弁神論（神義論）をライプニッツ＝ヴォルフ的な「超歴史的な目的論」、その否定としての目的論的存在論の反転（J.K.Wezel）、およびライプニッツ的立場の批判的修正（カント）という三つの形態に分類している。ライプニッツは神に対する人間の責任と悪への自由を聖書の原罪論を参照することで証明し、哲学は偽装された神学になる。この背景には「静止状態にある形而上学」があり、この形而上学は歴史における進歩という思考ではなく、予定調和のオプティミスムスを帰結する。カントはこのような形而上学を批判して目的論を道徳的目的論に限定し、『弁神論における一切の哲学的試みの失敗について』（一七九一年）で思弁理性による自然の説明としての弁神論を斥ける（C.F. Geyer, *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*, Alber, 1983, S.95-113）。このような「弁神論」に対するカントの立場については、水野美穂「カントと弁神論」、久呉高之・湯浅正彦編『現代カント研究 6』晃洋書房、一九九七年、も参照のこと。本稿では、カントが道徳的悪の問題を、ルソーとの関連で、人間の社会の問題として引き受けたことを指摘するにとどめる。

（5）E・カッシーラー（生松敬三訳）『ジャン＝ジャック・ルソー問題』みすず書房、一九九七年、四三―五二頁。

（6）カントにおける政治と倫理の問題を考えるうえで、宗教論の内容とともに、それが書かれた状況を考慮することも極めて重要である。フリードリヒ・ヴィルヘルム二世の治世の検閲に対するカントの立場を明らかにした研究として、以下のものが有益であった。B. Stangneth, „Kants schädliche Schriften". Eine Einleitung, in: I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hrsg. von B. Stangneth, Felix Meiner, 2003, S. IX-LXXV.

（7）この点を強調するのは、S. Anderson-Gold, *Unnecessary Evil: history and moral progress in the philosophy of Immanuel Kant*, SUNY, 2001, pp. 38-39; A. Hutter, Zum Begriff der Öffentlichkeit bei Kant, in: *Kants „Ethisches Gemeinwesen". Die Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie*, hrsg. von M. Städtler, Akademie Verlag, 2005, S. 140-141.

（8）Vgl., B. Stangneth, Die *Religion* als Übergang zur Weltpolitik, in: *Kants „Ethisches Gemeinwesen"*, S. 202-203.

(9) 二つの公共体の相違は「立法者」によっても説明される。政治的公共体においては、立法は「各人の自由を、普遍的法則によって、他のすべての者の自由と共存しうるための制約に制限するという原理」にもとづくので、法に従うすべての人々（人民）が立法者でなければならない（R, 6: 98）。これに対して倫理的公共体では「行為の（内的な、したがって公の人間的な法則には服せないような）道徳性」が問題となるので、人民は立法者たりえず、また、人民以外の「上位の者の意志」が倫理的立法を行うことも不可能である（これが可能な場合、倫理的法則の命じる義務は、徳ではなく強制しうる法的義務や命令となるだろう）（R, 6: 98-99）。そこでカントは「真の義務のすべてが、したがってまた倫理的義務も、同時にその命令として表象されなければならないような者」の概念、すなわち「道徳的な世界支配者」としての「神の概念」を倫理的公共体の最上立法者とする（R, 6: 99）。ここで要請される「神」は、よき心術をめざして努力する個々の人間を、普遍的で持続的な「倫理的公共体」（神のもとでの人類の共同体）へと統合する保証人の役割をもつ（R, 6: 98）。これは、『オープス・ポストゥムム』における道徳的共同体という結合の源泉としての神と同様のものであり、それ以前のカントの著作に見られるような、徳を達成する能力をもつ個々の人間に、自然を制御することで幸福と調和をもたらす存在としての神とは異なる（Anderson-Gold, *op. cit.*, pp. 48-51）。こうして『人倫の形而上学の基礎づけ』の構想（善意志から帰結する「諸目的の王国」）は、いまだ善意志を得られない人々の共同体（「倫理的公共体」）という歴史的社会的構想によって修正されるという（*ibid.*, p. 48）。

(10) Vgl., A. Hutter, *op. cit.*, S. 144.

(11) 後者の部分的社会はいずれも、他の部分的社会との関係では、「公の国際法による結びつきのない様々な政治的国家」の自然状態との類比で、「倫理的自然状態」にある（R, 6: 96）。

(12) カントによれば、教会は信仰様式の相違によって分離しているが、そうした相違のうちにも「純粋宗教信仰」としての普遍的「宗教」は見出されうる（R, 6: 107-109）。

(13) E・エリスは、カントの国家改革論に「暫定的権利〔provisional right〕」の概念を見出し、カントの政治思想が「言論の自由」（という意志にもとづく実践）を媒介とした政治的体制の漸進的改善を目指していると考え、そこから人権のプラグマティックな発展の理論を構築する一方で、カントが用いる「摂理」の概念を「自然的必然性」（目的論）に還元して批判し、これら二つの要素が両立しえない（そしてカントはそれに気づいてさえいない）と述べている（E. Ellis, *Kant's politics: provisional theory for an uncertain world*, Yale University Press, 2005, pp. 65-66）。しかし、そもそもエリスの理論それ自体が市民社会による悪の解決というルソー的神義論の枠組みの中に位置づけられうること、そしてカントは「摂理」を「自然必然性」と区別していることにエリス

は気づいていないようである。このような理論構築からは、「倫理的公共体」による社会の倫理的進歩という観点が排除されることになるが、その結果、政治的公共体の改革が完了し、市民的体制（あるいは共和国）が実現すれば、「倫理的自然状態」もまた同時に消滅し、その体制は無条件的に道徳的にもよい体制であるという（カントの見解とは相当隔たった）結論が生じることになるだろう。

(14) なお、カントは、教会改革を礼拝を重視する「恣意的」で「偶然的」な法規的教会信仰（礼拝宗教）の問題として、『たんなる理性の限界内の宗教』の第四編で論じている。

(15) 本稿はカントとホッブズの関係を二重の自然状態論とそこから帰結する「言論の自由」の位置づけの問題に限定して論じる。この問題は検討されていないが、両者の政治思想の関係については、G. Geismann, Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau, in: *Der Staat*, 21. Band, Heft 2 (1982), S. 161-189; vgl. H. Williams, *Kant's Critique of Hobbes: Sovereignty and Cosmopolitanism*, University of Wales Press, 2003. また両者の政治思想における宗教の位置づけを比較する研究としては、B. Ludwig, Zwei Konzeptionen hinsichtlich der politischen Rolle der Religion: Kant und Hobbes, in: *Kants „Ethisches Gemeinwesen"*, S. 35-46. を参照されたい。

(16) 『理論と実践』の準備草稿によれば、この条件は政治的公共体における人民の共同立法の権利に関連づけられている。権利とは「人間の自由（の外的使用）を制限して、その自由がすべての人の自由と調和するという条件を満たすようにすることに他ならない」から、「権利にかんするすべての法〔alle Rechtsgesetze〕は、それに従うことになる人々の自由に由来していなければならない」（VThP, 23: 129）。後述するように、この人民の共同立法の権利は、自由の原理から導き出される「根源的契約」のなかに定式化されている。なお、のちに発表された『永遠平和のために』では、各人の自由を制限する法が各人にとって「同意しうる」ものでなければならないということが、より明瞭に、次のように述べられている。「外的自由とは、私がそれに対し同意を与えることができた外的法則のみに従い、それ以外のいかなる外的法則にも従わない、という権限である」（ZEF, 8: 350, Anm.）。

(17) C・ランガーによれば、『理論と実践』と『人倫の形而上学』の「市民的体制」の構想が、経済的・法的「独立自存性」を未だ獲得していない人々が存在する「通過的諸段階」を考慮した同時代的な構想であるのに対して、「独立自存性」という原理を含まない『永遠平和のために』における構想は、「独立自存性」が実現されている「遠い将来」に関連づけられた構想、すなわち「共和主義的体制」の構想である（C. Langer, *Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Klett-Cotta, 1986, S. 137）。

(18) 根源的契約は、「一人一人別々で私的な意志を、共通の公的な意志へと結びつける」(ThP, 8: 297) が、この「統一された普遍的な意志」の実在性 (Realität) は、「根源的契約」を基準にした強制法の吟味をつうじて、自由な言論の中でその都度浮かび上がってくるのであって、無謬の「普遍的意志」が所与として前提されているのではない。

(19) 準備草稿では、元首が「人民の意志」に反する統治をなしうることが明瞭に述べられている。「改革は主権者の意志から生まれなければならない。しかし、いま現実においては、主権者の意志は人民の統一された意志ではない。そのような意志は、徐々に姿を現してくるものである——著作では、元首を、人民と同じように、正義に反することを見抜きうる者として設定しなければならない。——書かずにおくこと」(VThP, 23: 134)。

(20) 元首の意図がどれほど善良で慈愛にみちたものであっても、元首が「普遍的意志」を顧慮しなければ、その統治は「専制」にさえ陥りうる。この「普遍的な意志」を知る機会が奪われると、元首へのあらゆる権利要求の機会が人民から奪われることになるだけでなく、元首がよりよき統治と改革のための知識を得る機会もまた奪われ、改革は不可能になる (ThP, 8: 304)。カントは、『啓蒙とは何か』(一七八四年) では「権利」として要求しなかった「言論の自由」を『理論と実践』(一七九三年) では敢えて「人民の決して喪失しえない権利」として論じ直している。これには、理論的な背景の他に、歴史的な背景も考えられる。『啓蒙とは何か』が書かれた時期は、宗教の事柄に比較的無関心で、「いくらでも、何事についても意のままに議論せよ、しかし服従せよ」と述べた啓蒙専制君主フリードリヒ二世 (在位一七四〇—一七八六) の治世であり、検閲勅令 (一七四九年) の厳格な適用もなく、「理性の公共的使用」の自由、あるいは言論と出版の自由は、事実上かなりの程度容認されていたと言える。しかしこの雰囲気は次のフリードリヒ・ヴィルヘルム二世の治下 (一七八六—一七九七) では大きく変化する。とりわけ、法務大臣に登用されたヴェルナーの勧めによって発布されたと言われる一七八八年七月の宗教勅令によって、はじめて完全な「信仰の自由」が法的に保障されることになったにもかかわらず、他方で理神論や自然神学といった啓蒙主義の神学に対してキリスト教の「純粋性」と「真正性」を維持するために、神学者が説教の際に信仰に関する疑念や逸脱的な見解を広めることを制限し、また、牧師にルターの二つの『教理問答』や『アウクスブルク信仰告白』などにもとづいて説教することを義務づけた (B. Stangneth, „Kants schädliche Schriften", S. XXI-XXIII.)。このような事実上の自由の後退に対しては様々な異論が雑誌や書籍において展開されたが、こうした反応には同年一二月の検閲勅令による出版・言論の自由の制限という対応がなされ、一七九一年に新たに組織された委員会 (いわゆる Immediate Examinations-Komission) による検閲の結果、カントの宗教にかんする雑誌論文は一七九二年には印刷不許可の処分を受けている (*ibid.*, S. XXXIV-XXXVIII.)。こうした事情を鑑みると、「ホッブズへの反論」の裏にはフリードリヒ・ヴィルヘルム

二世の統治に対する批判の意味も含まれていると考えることもできる。なお、カントは一七九四年に『たんなる理性の限界内の宗教』および「その他の小論文」をめぐって国王の政令を受けた大臣ヴェルナーからの書簡で宗教非難を受け、この王の治世下では宗教について論じないことを約束させられている。

(21) ニーセンは、先の引用に、市民の考え方に直接影響を及ぼす試みを自制する場合にのみ、国家は市民の道徳化に期待することができるという意味を読み取っている（P. Niesen, Volk-von-Teufeln-Republikanismus, in: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, hrsg. von L. Wingert und K. Günther, Suhrkamp, 2001, S. 599）。しかし検討されるべきなのは、カントが人民の道徳化という問題を国家との無媒介的連関においてではなく、倫理的公共体（教会）の構想において考察している点だろう。Vgl. Hutter, *op. cit.*, S.144.

(22) W. Mager, Republik, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 5, hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Klett-Cotta, 1984, S.549-651. なお、『永遠平和のために』で「専制」と対置される規範的な「共和国」とは、「人間の権利」と「権力分立」にもとづく体制のことである。この段階では、この「共和国」こそが戦争の廃絶としての「永遠平和」への展望をもつ体制であり、共和国への政治改革は君主（元首）の義務であるという周知の見解が述べられる。

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

分断された社会における社会的連帯の源泉をめぐって

――リベラル・ナショナリズム論を手がかりに

白川俊介

一　はじめに

一九七〇年代半ばごろから、「福祉国家（welfare state）の危機」・「社会国家（social state）の終焉」が叫ばれて久しい。日本でも近年、年金制度改革・医療保険制度改革などが問題となり、いわゆる一連の社会保障制度の安定性に揺らぎが生じている。

社会保障制度は、われわれが安心して生活を送るうえで必要不可欠のものである。けがや病気をしたときには、健康保険によって医療費の負担が軽減される。たとえ不幸にして職を失っても、失業保険が一定期間給付されることによって、その間の生活は一定の水準を保たれ、安心して再就職先を探すことができる。老後に退職をしても、年金によってある程度の生活の安定は保障される。われわれの生はつねに何らかのリスクと隣り合わせであるが、社会保障制度によってそのリスクは軽減され、各人が善き生を自由に探求できるのである。

ところで、社会保障制度はそうしたリスクを個人が直に負うのではなく、それに「社会」が集合的に対処することで個人のリスクを低減することを目的としている。したがって、一連の制度が安定して持続的に機能するには、ある程度まとまった大きさの社会が必要であり、その社会において一連の社会保障制度を下支えする何らかの「社会的連帯」

(social solidarity) を必要とする。そして歴史的に見て、特に一九世紀後半以降、この意味での「社会」とは事実上、「国民国家」(nation-state) であり、社会的連帯とは国民同士のナショナルな連帯であった。つまり社会保障制度は、国民国家体制の成立および社会／国民統合の強化と密接なかかわりがあり、エティエンヌ・バリバール (Étienne Balibar) が的確に指摘するように、社会国家とは事実上「国民社会国家」(État national et social) だったのである。[1]

ある社会において社会保障制度を維持・運営していくには、その社会に属する諸個人にたいして、おそらく一度も会ったことも、これから会うこともないであろう他者のために、みずからの利益の一部を税金や保険料などという形で供出することが求められる。こうした「見知らぬ人々のあいだでの連帯」(solidarity among strangers)[2]、あるいは「非人称の連帯」[3]は福祉国家の基盤であった。ところが、九〇年代以降、経済のグローバル化などの影響による社会国家／福祉国家の機能不全によって、こうした社会的連帯が失われてきていることが指摘される。そうした状況はしばしば「分断された社会」や「格差社会」などと表現されるが、これこそがいわゆる「福祉国家／社会国家の危機」が叫ばれる大きな理由の一つである。

「勝ち組と負け組」あるいは「ホワイトカラーとブルーカラー」などという言葉に象徴される社会の分断、あるいは二極化によって、社会保障制度を下支えする連帯意識や信頼は崩れていく。たとえば日本においても昨今の世界的な金融危機などの影響もあり、「ワーキング・プア」と呼ばれる人々や失業者がますます増加している現状がある。彼らは月額約一万四〇〇〇円の国民年金を納める以前に、みずからのその日一日の生計を立てるのに精一杯である。また、いわゆる「ネットカフェ難民」や「マック難民」にいくら世代間の連帯を説いたところで、「助けてほしいのは定職のないわれわれのほうである」といわれるであろう。[4] 他方で、日本ではまだそこまで顕著ではないが、西欧諸国やアメリカでは、経済のグローバル化の恩恵を十分に受けたエリートが社会からの離脱を志向し、都市の郊外に「ゲイティッド・コミュニティ」を形成し安穏と暮らすか、その恩恵を彼らが属する社会に還元することなく、タックスヘイヴンに飛散しようとするという現象が見受けられる。[5]

しかしながら、人々が社会生活を営んでいくうえで、何らかの社会保障政策が必要不可欠であるとすれば、それを下

支えする社会的連帯も何らかの形で求められる。そして、それが失われつつあるならば、いかにしてそれを再生すべきであろうか。あるいはどこにその源泉を求めるべきだろうか。本稿ではこの点について若干の検討を試みたい。その手がかりとして、ここでは特に「熟議（討議）」（deliberation）[6]あるいは「熟議民主主義」（deliberative democracy）という「制度」を通じての社会的連帯の涵養を主張する議論[7]に着目し、その批判的な検討を試みたい。この議論によれば、従来的な「国民社会国家」を支えてきたナショナルな「共同性」はもはや過去のものであり、ポスト・福祉国家の時代においては「共同性」とは異なる原理に基づく連帯、すなわち、いわば「民主的な公共性」[8]によって支えられる連帯が求められるという。そして熟議という制度は公共性を生成する一つの場所であるとされる。

ここで私は、熟議によって人々の連帯が促されうるという点を否定するつもりはない。熟議によって相互理解が深まり、連帯が形成されるという面は確かにある。その一方で私は、第一に熟議の場はある特定の人々によって独占される危険性があること、そしてそれゆえに、人々のあいだで真に参加的な熟議の場が成立するためには、人々が熟議に用いられる語やその背景にある意味・解釈・語感などに精通していなければならないという点を指摘したい。そして第二に、この観点からすれば、熟議という場あるいは制度を介した連帯には、やはりそれに先立つ「共同性」（特に本稿ではナショナルな「共同性」あるいはナショナリティ）が求められると主張したい。別の言い方をすれば、齋藤純一は社会的連帯を「公共的な生活保障（雇用保険、社会保証、教育機会の保障等）の諸制度を媒介として、人々が相互の生活を支え合う（非人称の）連帯である」[9]と定義しているが、本稿では公共的な社会保障制度を介した連帯が形成されるには、その前提として制度を下支えするナショナルな連帯が求められると論じたい。

こうした結論に至ることは、グローバル化のなかでもはや求心力を失いつつある国民国家へのノスタルジアであるとか、ナショナリズムへの先祖がえりであると思われるかもしれない。しかしながら、ナショナリティが正しく規定され、ナショナリズムが必然的に孕む排除と包摂の原理を見定め、その魔力をうまく飼いならすことができるならば、ナショナリティに社会的連帯の源泉を求めるほうが、それ以外に求めるよりも、安定的に社会保障制度を下支えしうるように思われる。[10]

以下ではこうした結論をえるために次のような道筋をたどる。まず、福祉国家／社会国家がもはや機能しなくなってきているという議論を「分断された社会」という状況を念頭に置きつつ、ジグムント・バウマン（Zygmunt Bauman）やニコラス・ローズ（Nikolas Rose）といった近年の社会学の理論における知見を参照しながら概観し、もはや社会的連帯をナショナリティには求められないという主張を確認する（一）。そうした状況でナショナリティ以外のものに社会的連帯の源泉を求めるものとして、熟議という制度を介して社会的連帯を構築しようとする議論がある。この議論の代表的な論客としてユルゲン・ハーバーマス（Jürgen Habermas）を取り上げ、彼の議論を概観する（二）。そのうえで、ハーバーマスの議論を、近年の政治理論における新たな理論的潮流であるリベラル・ナショナリズム論（liberal nationalism）の観点から批判的に検討し、熟議という制度に社会的連帯の源泉を求めるとしても、その前提にはやはりナショナルな共同性が求められると主張したい（四）。このような主張にたいしては次のような批判がしばしばなされる。すなわち、ナショナルな連帯の強調はしばしばその連帯の外部の人々の排除につながるという指摘である。特にヨーロッパでは実際に移民の排斥を求める事態が生じている。こうした懸念について、ナショナリズムにたいする「リベラルな制約」という点から応答し、少なくともナショナリティは正しく規定されれば、社会的連帯の源泉としてふさわしいと論じ（五）、最後に全体をまとめ、この稿を終える（六）。

二　社会国家／福祉国家の揺らぎ

ヨーロッパにおいて国民国家を単位とする社会保障制度が徐々に確立されていくのは、一九世紀の終わりごろからである[11]。以後、社会国家／福祉国家がどのように進展したかを歴史的にたどることは紙幅の都合上できないが、ここで重要なことは、社会保障制度を機能させるのに必要な社会的連帯とは、事実上ナショナルなレベルにおける連帯であったということである[12]。国民国家は一定の義務（税金の支払い・保険料の拠出など）と引き換えに社会権を国民に付与し、社会権を付与された国民は国家からさまざまな社会保障を受ける。そうした義務の履行を通じて、労災や疫病といったリス

クに直面した人々を間接的に支援する、という連帯が形成される。国民国家は、少なくとも一九七〇年代初頭までは、われわれにセキュリティを提供する、信頼にたるユニットだったのである。ところが、七〇年代半ばごろから、「国民社会国家」の統合の基盤が揺らぐこととなる。

七〇年代から八〇年代における福祉国家の危機論に見られた、福祉への依存が労働意欲の減退と経済の停滞を招くという、いわゆる「モラル・ハザード」などに加え、特に九〇年代半ば以降におけるその最大の要因は、グローバル資本主義の波に国民経済が取り込まれたことによるところが大きい。それまでは、ある意味で経済成長を支えてきた社会保障が、グローバルな競争社会への算入を余儀なくされるにつれて、経済成長の足かせになると捉えられるようになったからである。[13] この「経済的なもの」と「社会的なもの」との乖離が起きた結果、社会は、経済的で生産的なセクターと福祉に依存する非生産的なセクターに分断され、社会保障を下支えする社会的連帯の基盤は失われていった。[14]

こうなると、もはや社会保障は社会の問題として集合的に管理されるのではなく、個人の責任に帰されることになる。バウマンの言葉を使えば、今や社会国家は「個人の安全のみを保障する国家」（the personal safety state）へと置き換えられつつあるのである。[15] したがって、これまで集団的に提供されてきた社会保障は、公的領域から私的領域へと移転されることとなる。こうして「リスク管理のプライヴァタイゼーション」という状況が引き起こされる。

さらにローズが言うところによれば、このようなポスト・福祉国家の時代に求められている市民とは、福祉の受益者としての市民（passive citizen）ではなく、みずからリスクを引き受け、そのなかでみずからの自己利益を極大化していく活動的・能動的な市民（active citizen）である。[16] ローズが「アドヴァンスト・リベラリズム」（advanced liberalism）と呼ぶこの戦略のポイントは、活動的な市民がリスクを引き受けつつ選択をし、自己実現をする場が、ナショナルな社会ではなく、個人にとってより身近でアクチュアルな「コミュニティ」であるという点である。ローズは次のように言う。

> 活動的で責任を引き受ける自己というこの新たな体制において、個人はそのナショナルな義務を、お互いの依存と義務の関係を通じてではなく、さまざまなミクロな道徳的領域ないし「コミュニティ」――家族・職場・学校・

余暇のクラブ・近隣――において、自己実現を通じてなすものとされる。[17]

すなわち、ローズによれば、ナショナルなレベルの共同性ではなく、よりミクロなコミュニティを通じて「さまざまな集団や団体は、要求をし、運動をし、彼らの権利を守り、彼らの抵抗を効果的なものにしていく」[18]のである。彼によれば、社会正義も「信頼できるコミュニティの形成を通じて」[19]極大化されるという。つまり、社会保障制度を下支えする社会的な連帯をナショナルなものに求めることはもはやできない、とローズは論じているのである。[20]

三　ナショナリティ以外の社会的連帯――熟議にその源泉を求める議論

これまで述べてきたように、現代社会において、「社会的なもの」が完全に分断されてしまい、二極化されてしまい、ナショナルなレベルでの社会的連帯が引き裂かれつつある。こうしたなかで、社会保障の問題は脱政治化され、私的領域に押し込められるべきであるという主張がなされている。

アドヴァンスト・リベラリズムは確かに効率的な統治という観点にかぎれば優れた戦略であるかもしれない。なぜなら、社会保障は市場原理にのっとって民間セクターが提供するため、国家がすべきことはもはや社会保障の提供ではなく、リスクをみずから引き受け自己責任で行動する「企業家精神」の涵養であり、能動的・活動的市民の育成に限定されるからである。

ところが、これは渋谷望が言うように、ある種の選別の原理として機能する。[21]すなわち、能動的・活動的な市民とそうではない市民とのあいだに修復しがたい断層線を引くこととなるのである。ここで重要なのは、この両者の差が「質的」な差であるという渋谷の指摘である。要するに、シティズンシップの不適格者とは「何にもまして倫理的・道徳的な意味で」不適格なのである。このようにアドヴァンスト・リベラリズムという統治の戦略は、コミュニティを、活動的市民が住む道徳的共同体と、自己責任を放棄した者たちが住む非道徳的共同体とに二分する。そしてさらに問題なの

は、両者の共存関係が危機に陥るどころか、互いに出会わないことによって、ますますお互いを確かなものにしているということである。[22] 活動的市民は郊外に厳重に警備されたゲイティッド・コミュニティを形成し、そのなかのみで平穏に暮らし、他方で自己責任を引き受ける資質や能力のない「アンダークラス」の人々は、社会の「はきだめ」としてのゲットーで「廃棄された生」(wasted life)を生きることを余儀なくされるのである。[23]

つまりアドヴァンスト・リベラリズムの統治戦略をとるならば、社会には「廃棄された生」を送る人々という負の面が必ず存在するわけである。しかしながら、彼らが「生きづらさ」を感じる社会、言い換えれば、彼らが善き生の構想を自由に探求できない社会など、健全な社会であるはずがない。社会秩序の形成という観点からすれば、いかにすれば社会から排除され周縁化された人々を包摂することができ、彼らが善き生の構想を自由に探求できるのかを考察することは決して看過しえない問題である。この前提に立てば、私的領域に押し込められるべきであるとされた社会保障を、今一度公的領域に引き戻し「再政治化」する必要があるように思われる。

このように考えたときに、政治における「熟議の不可避性」という側面に注目する論者がいる。彼らによれば、分断された社会状況において「それでも、他者とともに生き、なにごとかをなし、独善的ではないルールを作ろうとするならば、結局、対話・話し合いをおこなうしかない」[24]のである。逆に言えば、熟議民主主義によって公的領域での議論ができなければ政治は成り立たないのであり、一定の合意に基づく社会秩序の形成などありえないのである。そして、そうした熟議民主主義のプロセスこそ、もはやナショナルな共同性に連帯の契機を求めることのできないポスト・福祉国家の時代における新たな社会的連帯の源泉となりうるという。以下では、まずこうした議論の代表的理論家であるハーバーマスの議論を整理し、ナショナリティ以外に社会的連帯の源泉を見いだそうとする議論の可能性について検討したい。

ハーバーマスの社会統合の構想は、彼自身が「憲法パトリオティズム」(Verfassungspatriotismus)と呼ぶように、ナショナルなもののような構成員間の情緒的紐帯に社会的連帯の源泉を求めるのではなく、憲法原理の不断の解釈の営みとしての熟議民主主義にたいするコミットメントにそれを求めるほうが、より多くの他者を包摂することができるために

望ましいというものである。

ハーバーマスによれば、憲法とは当該共同体における市民のアイデンティティの表現であり、人民主権や人権とはどういうものであるかという市民による解釈の結晶である。ゆえに憲法は「政治文化」（politische Kultur）であるという[25]。そして市民は、憲法の解釈の実践としての熟議民主主義にコミットすることによってお互いの連帯意識を高めるという。なぜなら彼によれば、民主主義の実践によって、人々は民主的立憲国家において、法（およびその最高位にあるものとしての憲法）によって保障された諸権利（特に基本権の実現）を享受してきたからである。とすれば、そのような諸権利についての「使用価値」、つまり実効的に享受しうる価値が市民によって実感されるなら、人々は法を媒体とする社会統合にコミットし続ける動機を持ちうるからである[26]。すなわち、ハーバーマスは憲法パトリオティズムを「全国民をさまざまな文化的背景や民族的出自と無関係に結びつけることができるもの」[27]であるとしたうえで、次のように論じる。

> 民主的国家市民資格（demokratische Staatbürgerschaft）は、各人の望む生活様式を維持する前提条件を実際に実現するメカニズムとしてはっきりと実感されれば、統合の力、すなわち他者とのあいだに連帯を確立する力を発揮できるに違いない[28]。

ハーバーマスは、法が妥当性を有するためにはそれによって影響を受ける可能性のあるあらゆる人々が理性的な熟議に参加できなければならず、したがって、自由なコミュニケーションを阻害するような社会において熟議は成り立たないという。とすれば、公共圏や市民社会における熟議が特定の集団によって排他的に独占されている状態はまったく望ましくない。公共圏や市民社会における熟議はあらゆる人に開かれているべきであり、そこでは「資格ではなく、熟議による意見形成・意思形成の法的に制度化された手続き」[29]が問題となるのである。逆の言い方をすれば、「文化の同質性に基づく背景としてのア・プリオリな合意は不要」ということである。というのも彼によれば、「意見形成・意思形成の方法に民主的な構造が備わっていれば、見知らぬ人々とのあいだでも理性的かつ規範的な合意は可能だから」である[30]。

こうした点から、ハーバーマスの民主主義の構想は、山崎望が端的に述べているように、「文化が異質であったとしても、公共的な熟議による意思形成にたいして合意するだけで同じ政治共同体への包摂が可能である、とする民主主義」[31]であると言えよう。

ここで重要な点は、ハーバーマスが「政治的統合」（politichen Integration）と「倫理的統合」（ethische Integration）を明確に峻別している点である。ハーバーマス曰く、政治文化、そしてその結晶としての憲法は、歴史的なコンテクストの相違によって各国ごとに異なると同時に普遍性を帯びたものでもある。なぜならそれは、憲法解釈の実践の反復によって形成されるものであり、いかなる立場の人間であっても尊重されるべき基本権を規定するものだからである。したがって、憲法パトリオティズムによる市民の連帯は政治文化のレベルにおける「政治的統合」であって、それ以前の非政治的な「倫理的統合」とは異なるという。ハーバーマスからすれば、倫理的なレベルにおける統合は、憲法解釈という民主的なプロセスからア・プリオリに特定の人々を排除するように働く。よって、この二つの統合の区別を維持し、政治統合のレベルでの市民の連帯を目指すべきなのである。[32]彼は以下のように論ずる。

> 複合的な社会で市民がまとまりうるのは、もはや実質的な価値観の一致によってではなく、ただ正当な立法および権力行使の手続きにかんする合意によってなのである。[33]

四　熟議に社会的連帯の源泉を求める議論の問題点

ハーバーマスのように熟議民主主義に人々の連帯の契機を求める考え方にたいしては、次の二つの問題が惹起される。まず一つは、熟議への参加にはさまざまな参入障壁があるために、実質的にあらゆる人々が熟議に参加することは難しいという点である。そのことを端的に指摘したのがアイリス・ヤング（Iris Young）である。彼女によれば、熟議という

コミュニケーションの方法は、西欧近代の特定の制度的文脈（議会や法廷など）に由来するものであり、そもそもエリート主義的かつ排他的で、男性支配的なものである。[34]

彼女はまた別の箇所で、熟議のための資源を持つある一定の人々によって熟議が独占される危険性を指摘している。それによれば、熟議からの排除には次の二種類の形態があるという。すなわち、一つは「外的排除」（external exclusion）である。これはそもそも熟議のプロセス自体から特定の個人や集団が排除されてしまうことである。[35]ごくありきたりな例で言えば一昔前までは（あるいは一部の地域では現在も）女性や子供、あるいは白人社会における黒人がそうだったわけである。もう一つは「内的排除」（internal exclusion）である。これは、熟議のプロセスには形式的に組み入れられているが、熟議におけるコミュニケーションのモードが特定の人々に有利であったり、そこで使われる用語を全員が共有していないなどの理由で、ある集団の権利要求が軽く扱われたり、ある集団が平等に敬意をもって処遇されないといった、熟議のプロセス内部における排除である。[36]このような二つの排除の形態によって、熟議の名のもとに特定の人々の声のみが取り上げられる可能性は否定できない。

熟議における大きな排除要因の一つとして考えられるのが言語である。特にウィル・キムリッカ（Will Kymlicka）は熟議民主主義が機能するうえで人々が言語を共有していることの重要性を強調する。なぜなら、理性的な熟議によって合意が成立するのは、熟議の参加者がお互いを理解し、信頼している場合だからである。自分以外の他者が本当に快く自分の利益や意見を考慮してくれると思うことができなければ、そもそも熟議は成り立たないであろう。[37]彼によれば、こうした相互信頼や相互理解には何らかの共同性を必要とする。そして、その共同性の基盤となるのが、あらゆる社会的実践や制度の背景にある「伝統と慣習という共有された語彙」[38]を含む「社会構成文化」（societal culture）であるという。

社会構成文化とは、「公的領域と私的領域の両方を含む人間の活動のすべての範囲――そこには社会生活・教育・宗教・余暇・経済生活が含まれる――に渡って、さまざまな有意義な生き方をその成員に提供する文化」[39]であると定義される。さらに別の箇所でキムリッカは「社会構成文化」は多くの場合「ナショナルな文化」であると述べ、事実上、社会構成文化を共有する集団はナショナルな共同体に所属しているという。[40]ここで重要なことは、「社会構成文化」は

「共有された言語を基盤としている」[41]というキムリッカの指摘である。つまり言語の共有が、熟議が成立する前提となる相互信頼や相互理解の重要な源泉だというのである。

ここでキムリッカの言う言語とは「土着語」(vernacular language)である。[42]キムリッカは土着語を「母語」(mother tongue)と互換的に使用しているが、要は人々が育ての親から理屈抜きに口写しで学ぶ、当人にとって最もなじみ深い言語のことである。[43]彼によれば、ふつうの人々は、土着語によって政治的争点を議論する場合にしか心地よく感じない。一般的に言って、二つ以上の言語を流暢に話せて、そうした語学力を維持・発展させる継続的な機会を持ち、多言語状況で母語以外の言語で政治的争点をめぐって議論することに心地よさを覚えるのはエリートだけである。さらに、政治的対話における多くの修辞上・語用論上の要素もそれぞれの言語に固有なものである。したがって、たとえ技術的な意味で外国語を理解できたとしても、こうした要素についての知識も持たなければ、政治的な熟議を理解できない。[44]それゆえに、政治的熟議が土着語でおこなわれなければ、その熟議が参加的になることは期待できないというのである。[45]この意味で土着語は重要なのであり、キムリッカは民主政治を「土着語による政治」(politics in the vernacular)であるという。[46]このことが正しいならば、熟議という制度が機能する前提には、少なくとも言語、あるいは「言語感覚」の共有、すなわち社会構成文化の共有が人々のあいだでなされている必要があると言えよう。[47]

熟議への参加は実質的にあらゆる人々に開かれているわけではないという点に加えて、ハーバーマスの構想には次の問題点がある。すなわち、前述のようにハーバーマスは「政治的統合」と「倫理的統合」を峻別すべきであるとしており、彼の社会統合の構想の成否はこの点にかかっていると言ってよい。しかしながら、この二つの峻別は難しいように思われるのである。

そもそもハーバーマスは、政治文化あるいは憲法はそれぞれの国に固有の歴史的なコンテクストに根ざすものであって、完全に普遍的なものではないとしている。したがって、政治文化は明らかに「倫理的」なレベルで中立ではありえないことをハーバーマスは認めている。[48]言い換えれば、固有の文化的なものが必然的に政治社会の諸制度や法に反映されると述べているのである。この意味では、前述のキムリッカのいう「社会構成文化」と、ハーバーマスのいう「政治

文化」の概念は若干似た要素があると言えよう。

ここでキムリッカや彼の支持するリベラル・ナショナリズム論の理論家の考えを簡単に整理しておきたい[49]。リベラル・ナショナリズム論はリベラリズム論の系譜から出てくる理論である。もっともリベラリズムの細かな理論的変遷をたどることはここでは重要ではなく次のことを指摘しておくだけで十分であろう。すなわち従来のリベラルは、リベラリズムの政治枠組みを「中立的」であると考えてきた。これはしばしば「リベラリズムの中立性原理」(liberal principle of neutrality)や「中立国家」(neutral state)の構想と呼ばれる[50]。ところが、リベラル・ナショナリズム論の理論家は、リベラリズムの政治枠組みの中立性にたいして疑念を呈し、少なくともそれは文化的には中立的であると言えないと主張する。むしろ彼らは、リベラリズムの政治枠組みが、たとえそれがリベラルなものであっても、従来のリベラルが想定していたように文化中立的で無属性的なものではなく、人々が帰属するネイションの文化を一定程度不可避的に反映した政治構想に基づくものであることを強く認識する[51]。そして、リベラリズムの政治制度はそれを担う人々が有する共通の社会的経験や感覚に基づいて構想されるがゆえに、彼らにとってなじみ深く愛着のあるものとなり、一般の人々から強く支持されるものとなると主張するのである。

政治制度に文化的なものが反映されると主張している点に、ハーバーマスとキムリッカらリベラル・ナショナリストの見解の一致が見受けられる。しかしながら両者の決定的な違いは、文化的なものが政治制度にいかなる形で反映されるかという点にある。すなわち、ハーバーマスの場合は、政治文化の解釈という手続きに合意する者たちのあいだにおける理性的な熟議といういわばフィルターを通した結果であるというのにたいして、リベラル・ナショナリストは事実上多数派の文化的なものが不可避的に反映されると主張するため、ハーバーマスからすれば文化的なものが半ば無批判に反映されるということになってしまっているのである[52]。この点をハーバーマスは強く憂慮し、彼はあくまで政治的な統合を志向するのである。

もちろんこうしたハーバーマスの懸念は理解できるが、私には彼の手続き主義のほうがより問題であるように思われる。なぜなら、前述のように民主的手続きを成り立たせる大元には社会構成文化の共有が必要だからである。ハーバー

マスの言うように民主的な手続きに同意し、熟議の場が用意されたところで、実際に熟議ができなければ意味がない。熟議を真におこなうためには、熟議の参加者が技術的な意味で言語を使いこなせるだけでなく、熟議に用いられる語句の背景にある観念や意味まで理解できるかどうかが非常に重要である。こういった意味での熟議の資源が共有できている間柄でなければ、そもそも彼の言う手続き主義は成り立たないだろう。逆に言えば、熟議民主主義はナショナリティの共有、あるいはナショナルな共同性を前提とするということになるのではないか。ハーバーマスの言うように「政治的統合」は「倫理的統合」と明確に峻別できるものではなく、むしろ「政治的統合」がなされる前提に「倫理的統合」が求められるように思われるのである。この点でハーバーマスの構想には問題がある。彼の議論は熟議における排除要因が比較的顕在化しにくい、一定程度文化的に同質的な社会を念頭に議論がなされているように思われるのである。[53]

ハーバーマスのように「政治的統合」と「倫理的統合」を峻別し、もっぱら「政治的統合」の次元に社会的連帯の基盤を求めるという「憲法パトリオティズム」の構想は、そもそも両者の峻別という困難な問題を抱えている以上、難しいように思われる。分断された社会状況において何らかの社会的な秩序を構築していくためには、社会の構成員による熟議は大変重要な手立てにほかならないであろうが、その熟議は、熟議における資源の共有という点からして、社会構成文化の共有、すなわちナショナリティの共有を前提とすると言えるのではなかろうか。

五　社会的連帯の源泉としてのナショナリティ——想定される懸念にたいする応答

これまでハーバーマスを批判しつつ論じてきたように、熟議という制度を介して社会的連帯を形成するには、その前提にナショナルな共同性が求められると思われる。田村哲樹がヨラン・テルボーン（Göran Therborn）とヨープ・ロイブロイク（Joop Roebroek）を参照しつつ論じているように、「福祉はデモクラシーによって正当化されることによって初めて存在しうる」[54]とすれば、端的に言えばデモクラシー、すなわちより本稿の文脈に即して言えば、熟議が成立しうる境界が福祉の境界である。そしてその境界は、ナショナルなレベルにあるということになるだろう。

キムリッカ同様にリベラル・ナショナリズム論を擁護するデイヴィッド・ミラー（David Miller）は以下のように述べる。[55]

> 社会正義の枠組み、特に、市場での取引を通じて自活できない者にたいする再分配を含む枠組みを各個人が支持する条件について考えるとき、信頼は特別な重要性を帯びるようになる。この意味での福祉国家を目指し、同時に民主的な正当性をも保持しようとする国家は、構成員がそうした正義の義務をお互いに承認しあっている共同体に基礎を置いていなければならない。[56]

そのような共同体はナショナルな共同体である。なぜなら、ナショナルな共同体とは成員が公共文化（public culture）を共有する集団であるからである。公共文化とはミラーによれば、「ある人間集団がどのようにして共に生活を営んでいくかにかんする一連の理解」[57]であり、いわば社会正義の構想を模索していくうえでの手がかりとなる感覚や社会的意味・経験の集合である。これを共有していることが一因となり、同じネイションに所属する人々はお互いを文化的に同質な仲間であると認識し、生活の多様な場面で継続的協力を常におこない、社会を共同で作っていこうと考えるのである。[58] したがって、社会正義、およびその具現化としての再分配政策はナショナルな政治単位でこそ最もよく実現されると考えられるのである。ミラーによれば、原理的に見て社会正義の構想は、政治的経験や公共文化の相違のためネイションごとに異なり、その基本的単位はナショナルな単位でなければならないのである。[59]

こうしたリベラル・ナショナリストの主張にたいしては、必ずといってよいほど次のような批判がなされる。すなわち、「政治的統合」以前に「倫理的統合」が求められることは、「倫理的に統合されえない」人々を明確に排除するものである。つまりナショナルな連帯は、ナショナルなものを共有しえない集団を締め出すことになるという意味で、排除の論理を必然的に含む。[60] ナショナルな連帯の強調は、たとえばある一国内の定住外国人や移民労働者などの「国民の他者」として表象される人々を改めて周縁化する危険性をはらんでいる。つまり、ナショナルな連帯の重要性を主張することは、目下の連帯から排除されている人々の必要や権利要求に応じようとする外向きの連帯ではなく、既存の連帯、

つまり内向きの連帯を強化することにつながるというのである。[61]

テッサ・モーリス＝スズキ（Tessa Morris-Suzuki）が述べているように、ナショナルな連帯意識は「恐怖や不安に直面した際に、一体感を示すことで癒しの感情をもたらす」ように働き、「弱くて孤立した個人に大きな自信や力を授け、帰属の感情を与える」[62]。そのため、いわゆるネオリベラリズム下の「負け組」であり、社会から排除された「アンダークラス」の人たちは容易にその魔力に絡め取られ、彼らの右傾化という事態を招く[63]。このような「個別不安型ナショナリズム」[64]にすがる人々の感情が、容易に歪んだ排外的なナショナリズムに転化する恐れがあることはしばしば懸念されている。宮本太郎はナショナルな連帯の強化と移民の排斥がセットになった「福祉ショービニズム」が、イタリアやフランス、さらにはノルウェーやデンマークといった北欧諸国でも見受けられることを指摘している[65]。たとえばフランスではこうした状況で、ル・ペン率いる「国民戦線」が支持を拡大した。あるいはまた二〇〇五年には、移民の側から大規模な暴動が起こったことは改めて述べるまでもない[66]。ナショナルな連帯の再強化によって社会的連帯の絆を掲げようとすることは、ともすればこうした事態を助長することになりかねないと批判者は主張する。

上記のような懸念は理解できるが、ここで次の二点に留意する必要があるように思われる。第一にナショナリティについてである。まず、ナショナルな連帯はかなり多様なものを包摂しうるということを看過すべきではない。たとえば宗教的連帯と比較すれば、それは宗教教義を異にするもの同士の連帯の基盤とはならないが、同じネイションを共有する人々のなかにはさまざまな宗教の人々が暮らすことができる。また、一つのネイションのもとに多様な民族集団（ethnic groups）が共存する例も現実に多くある[67]。このことから、ネイションと他の集団のアイデンティティは共存可能であることがわかるだろう。つまり、ネイションに基づくアイデンティティはエスニシティなど他の集団の帰属に由来するアイデンティティと原理的には両立可能なのである。すなわち、ネイションはそのなかでさまざまな私的な文化が繁栄する余地を大いに残すという意味で排他的で固定的であるどころか、少なくとも原理上は十分な包摂性を有しているといえる[68]。マーガレット・カノヴァンが言うように、ナショナルな連帯意識とは、宗教・人種・民族・階級・性別・利害関係などを包み込み、これらの絆を越えた連帯を可能にするという意味で、ナショナリティはリベラリズムの政治

枠組みを起動させる、いわば「動力源」なのである。[69] 実際にナショナリティを基礎としないリベラル・デモクラシーの政治制度は存在してこなかった。

第二に排除についてである。ナショナリティは確かにそれを共有しない者を排除するものである。そして、ハーバーマスらは既述のように、ナショナリティはア・プリオリに特定の人々を排除するために不正であるとし、ナショナリティを共有しない者を包摂しうる契機として、熟議というプロセスに期待をかける。しかしながら、ここで留意すべきことは、排除が不正であるという考えそのものである。換言すれば、ナショナリティが共有されえないこと、ナショナリティから排除されることそれ自体が、無条件にただちに不正なのかということである。

そもそも何らかのものを包摂することは、コインの表裏のように何らかのものの排除を含む。これはナショナリティに限ったことではない。そのうえで、ある人がAというネイションになじめないとする。そのときに、当人がネイションへの同化を強制される、あるいは何らかの迫害をネイションAに属す人々から受けるとすれば、その人は明らかに不正な状況に置かれている。ところがその人が、別のネイションBあるいはCの成員として、ある程度豊かな生活を送ることができるならば、当人にとってネイションAからの排除は何ら問題とはならないだろう。

こうした点に鑑みれば、ある連帯から排除されていること自体が特別に問題であるとは言えない。むしろ問題なのは、排除された人々が基本的人権を侵害されるような非人道的状況に陥ることである。したがって、ナショナルな連帯から排除されること自体がただちに無条件に不正であるとは必ずしも言えないということを強く認識すべきである。

以上のことを踏まえたうえで、ナショナリティがエゴイスティックで排外的なものとならないように留意する必要がある。その場合の一つの基準となりうるのが、ナショナリズムにたいする公正さという観点からの「リベラルな制約」である。[70]

リベラル・ナショナリズム論は前述のように政治的統合と倫理的統合の峻別は難しいという立場を取る。すなわち、ある特定の文化的なものが政治社会の構想に反映されることは不可避であるとする。よってリベラル・ナショナリストはまず、原理的にはあらゆるネイションがみずからの文化的なものが大いに反映された社会正義の枠組みを構築できる

ことを理想とする。このときそれがままならないネイションにたいしては必要であれば援助をおこなう義務があるという。

この動機はネイションの自決の公平性という観点から説明できる。リベラル・ナショナリズム論の核心の一つは、ネイションという包括的文化構造を有する集団が、みずからの運命を自律的に決定していくことに大いに価値を置き、各ネイションをそのような主体として処遇するということにある[71]。したがって、ナショナルな連帯の強調は、「国民の他者」として表象される人々自身が望む連帯を形成しうるように、あるいは他のナショナルな連帯に包摂されるように支援することにつながらなくてはならない。それゆえ、諸ネイションが公平に自決権を享受できるように、資源などが乏しいといった理由で自決がままならないようなネイションにたいして、最低限の国づくりの援助義務があるのである[72]。みずからがみずからの文化的なものが反映され、結果的になじみやすい政治制度のもとで生活するという状態を享受できているにもかかわらず、他者には同様のことを認めないのならば、それは明らかにエゴイスティックであり不正である[73]。

ただし、原理的にそうはいっても、既存の国家の内部に社会保障政策を含む一連の政治制度になじめない人々（往々にしてマイノリティ集団）は存在する。そうした人々を追い出したり、初めから排除したり、強制的に同化しようとすることは明らかに不正である。したがってナショナリティは可能な限り多くの人々を包摂しうるような熟議民主主義による多様な解釈に開かれていなければならないのである。

こうした点に鑑みるならば、先に述べたようなナショナルな連帯の再強化と福祉国家の立て直しを移民の排斥と結びつける「福祉ショービニズム」は、リベラル・ナショナリズム的な見方からしても不正である[74]。あくまでリベラル・ナショナリストが主張するのは、たとえネイションAという連帯から排除されたとしても、ネイションBあるいはCの連帯に包摂され、そこである程度豊かで、善き生を自由に探求する機会に恵まれているならば、ネイションAからの排除は当人にとって問題とならないだろうということである。

ジョン・ロールズ（John Rawls）は『万民の法』のなかで、リベラルで品位ある諸民族（peoples）からなる社会におい

ては移民となる理由がなくなるであろうと述べた。[75] 当人が生まれ育った場所である程度の豊かさと善き生を送る機会を享受できるならば、そもそも大半の人々はわざわざ他の地へ移動しようとはしないのではないか、という洞察には人間の一面の真理が含まれているように思われる。[76] リベラル・ナショナリストは移民を自由に受け入れることよりも、当人たちができるかぎり生まれ育った土地で生活し、「みずからのルールのもとで暮らすことや、みずからの文化的信念に従って暮らすことに大いに価値を置く」。[77] したがって、ホスト国に移民（特に経済的移民）受け入れの是非についての一定程度の決定権があることは認められる。[78] ただしその前提には、不幸にして移民にならざるをえなかった人々の祖国、つまり移民送り出し国にたいする国づくりの援助義務が強く求められるのである。[79]

施光恒が述べているように、「他者が彼ら自身の愛着ある秩序のもとで暮らしたいという願望のためにおこなう努力を尊重し、必要とあれば援助することを通じて初めて、自分たち自身の制度の公正さが確保されるようになる」のである。そして、「さまざまな他者の尊重に配慮し公正さを保つことは、リベラルな政治制度にたいするナショナリティの反映が許されるための条件」であり、「リベラル・ナショナリズムが『リベラル』でありうるための条件」なのである。[80] このように「リベラルな制約」をかけ、正しくナショナリティを規定することができれば、ナショナルな連帯から排除される人々にたいする懸念は生じないか、少なくとも緩和されるように思われる。

六　おわりに

これまで論じてきたリベラル・ナショナリストの議論を必ずしも踏まえているわけではないが、一九八一年に『福祉国家の危機』（*La crise de l'Etat-providence*）を著し、特にフランスにおける社会保障、民主主義などの問題を論じているピエール・ロザンヴァロン（Pierre Rosanvallon）も以下のように述べている。

今日において、何らかのかたちで「国民を再創造する」ことなしには、すなわち、相互的な社会的負債の認識が

根付く基礎となる公共精神の土壌を再生することなしには、福祉国家を維持するのは不可能である。[81]

ただし、ロザンヴァロンの言う「国民の再創造」がいかにすればなされるのかという問いに答えることは非常に難しい。彼自身も指摘しているように、「日常生活における公共精神の場――徴兵制・学校・地域社会――が次第に解体」されている。[82] さらに、経済のグローバル化の波に逆行することは不可能であることを考慮すれば、国民国家を越えようとするベクトルと国民国家の枠のなかにとどめようとするベクトルの相克は、ナショナルな連帯の再生という問題を非常に悩ましいものにしていると思われる。

しかしながら私見では、ナショナリティ以外に連帯の絆を求めようとする議論は、知的な試みとしては可能であろうが、それが本当に実践上役に立つものとなるかは疑わしいように思われる。確かに国民国家を暴力装置として切り捨て、国民国家ではない、いわばポスト・ナショナルな社会統合の構想を描くことは理論的には可能であろう。しかし、ミラーが述べているように、福祉国家は常にナショナルな構想であり、そうした構想は共同体の成員が互いに扶助しあい、平等な尊厳を相互に保障しあう基礎のうえに正当化されてきたという事実は看過しえないものであると思われる。[83] ミラーはこの点を強く認識し、社会正義や民主主義などといったリベラルな諸価値が安定的に履行されるためには、「古典的リベラルが認識したよりも強く国民国家に依拠する必要がある」[84]というのである。

当然ながらナショナリティは必然的に排除の論理を含むものであり、少し油断すれば、たちまち独善的なエスノセントリズムに陥ってしまう可能性は否めないだろう。しかしながら、ナショナルな連帯から排除されること自体は必ずしも問題ではなく、排除された人々が基本的人権が侵害される非人道的な状況に陥ってしまうことが問題なのである。そうした状況を回避するために、リベラル・ナショナリストは、まず原理的にはあらゆるネイションが個別の社会正義の構想を実現させることを理想とする。そして、ナショナルな連帯から排除される恐れのある人々にたいしては、ネイションの自決の公正性という観点から、別のナショナルな連帯を形成し彼らが望むような形で社会を営むことを認め、必要があればその支援をおこなうことや、熟議民主主義による意見調整をおこなうことで、ナショナルな連帯から排除さ

れる人々が被る危険性は緩和されるだろうというのである。

本稿でハーバーマスを批判しつつ論じたように、熟議という制度に社会的連帯の源泉を求めるとしても、その前提にはやはりナショナルな共同性が求められるように思われる。そうであれば、社会的連帯の再生やその源泉を考えるには、いかにして「良質な国民国家と国民意識の維持と復権」[85]をするかということが、今後ますます規範的に問われなければならないように思われる。

（1）エティエンヌ・バリバール、松葉祥一訳『市民権の哲学』、青土社、二〇〇〇年、一一頁。ただし、本稿の問題関心において、次のキムリッカの指摘は大変重要な意味を持つ。「国民国家への着目は、常にはっきりとわかるようになされるわけではない。多くの理論家たちは、自分がいかなる社会、政府、憲法について言及しているかを明記せずに、『社会』『政府』『憲法』について論じる。だがよく調べてみると、彼らはほとんど常に国民国家を念頭に置いているのである。そしてこれは、いかに国民国家のパラダイムが広範に浸透しているのかを示している。政治的な規範は、単一の統合された『社会』として認識されている国民国家の内部に適用される、という想定はあまりに浸透しており、多くの理論家は、そのことをわざわざ明記する必要性に気づくことさえないのである。」Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press, New York, 2001, p. 221.

（2）Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers*, Picador, New York, 2001, p. 10（添谷育志・金田耕一訳『ニーズ・オブ・ストレンジャーズ』、風行社、二〇〇四年、一六頁）.

（3）齋藤純一『公共性』、岩波書店、六六頁。

（4）山田昌弘『希望格差社会――「負け組」の絶望感が日本を引き裂く』（ちくま文庫、二〇〇七年）、一一頁。

（5）See Zygmunt Bauman, *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Polity Press, Cambridge, 2001, pp. 50-57（奥井智之訳『コミュニティ――自由と平等の戦場』、筑摩書房、二〇〇八年、七一―八一頁）; Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites: and the Betrayal of Democracy*, Norton, New York, 1995（森下伸也訳『エリートの反逆――現代民主主義の病』、新曜社、1997年）.

（6）'deliberation' を「熟議」とするか「討議」とするかは意見が分かれるところであるが、本稿では特にこの点については争わない。ただし、無用の混乱を避けるために、以下では便宜上、「熟議」という語で統一して表記することとする。

(7) 代表的な議論として以下を参照のこと。Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992（河上倫逸・耳野健二訳『事実性と妥当性――法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究』、未來社、上巻二〇〇二年、下巻二〇〇三年）; id., *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996（高野昌行訳『他者の受容――多文化社会の政治理論にかんする研究』、法政大学出版局、二〇〇四年）; 齋藤前掲『公共性』; 同著者『政治と複数性――民主的な公共性に向けて』、岩波書店、二〇〇八年、同著者「制度による自由／デモクラシーによる社会統合」、同著者編『自由への問い1　社会統合――自由の相互承認に向けて』、岩波書店、二〇〇九年、二一一五四頁、田村哲樹「熟議民主主義とベーシック・インカム――福祉国家『以後』における『公共性』という観点から」、『早稲田政治経済学雑誌』、第三五七号、二〇〇四年、三八一六二頁。

(8) 齋藤前掲『政治と複数性』。

(9) 市野川容孝・小森陽一編『壊れゆく世界と時代の課題』、岩波書店、二〇〇九年、一八九頁（傍点は筆者による）。

(10) 本稿で、特にネイションに注目する理由は、ネイションが他のコミュニティと比べて、次の点において異なると思われるからである。すなわち、ネイションとは包括的文化構造を持つ、簡単に離脱をすることができない一定程度閉じられた社会であり、マイケル・ウォルツァー（Michael Walzer）の言葉を用いれば、「非自発的アソシエーション」（involuntary association）だからである。ウォルツァーがJ・J・ルソー（J. J. Rousseau）を引き合いに出しつつ論じるように、「非自発的アソシエーション」は、構成員をそこから離脱できないように道徳的に束縛する。このことは、閉ざされた空間のなかで他者と共に生き、相互に扶助し合うといった社会的協働の基礎を産み出す。ウォルツァーは「交互に支える用意のある相互支援の政治体制がなければ、自由な諸個人からなる政治体制は存在しえないだろう」とも述べる。私は彼の議論に概ね同意する。すなわち、リベラル・デモクラシーの政治制度は簡単に離脱することができない一定程度閉ざされた社会において機能すると思われるのである。この意味でネイションは他の共同体と異なり、リベラル・デモクラシーの政治枠組み、特に本稿の文脈で言えば、社会正義の構想を下支えするものであると考えられる。See Michael Walzer, *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*, Yale University Press, New Heaven and London, 2004, pp. 1-20（齋藤純一・谷澤正嗣・和田泰一訳『政治と情念――より平等なリベラリズムへ』、風行社、二〇〇六年、九一四一頁）.

(11) ドイツについては、木村周市郎『ドイツ福祉国家思想史』、未來社、二〇〇〇年、および、川越修・辻英史『社会国家を生きる――二〇世紀ドイツにおける国家・共同性・個人』、法政大学出版局、二〇〇八年を、フランスについては、田中拓道『貧困と共

和国――社会的連帯の誕生』、人文書院、二〇〇六年をそれぞれ参照のこと。

(12) T・H・マーシャル（Thomas Humphrey Marshall）が論じたように、一八世紀以降の市民的・政治的・社会的シティズンシップの進展こそが、西欧社会において見知らぬ他者とのあいだに新たな連帯を作り出し、互いを「われわれ」の一員であるとみなすナショナル・アイデンティティを形成してきたのである。See T. H. Marshal and Tom Bottomore, *Citizenship and Social Class*, Pluto Press, London, 1987（岩崎信彦・中村健吾訳『シティズンシップと社会階級――近代を総括するマニフェスト』、法律文化社、一九九三年）.

(13) ただし、新川敏光はグローバル化が直ちに福祉国家の衰退に結びつくわけではなく、むしろ福祉国家を強化すべき理由を提供することもあると論じている。新川敏光「福祉国家の危機と再編――新たな社会的連帯の可能性を求めて」、齋藤編『福祉国家／社会的連帯の理由』、ミネルヴァ書房、二〇〇四年、一三―五三頁。

(14) 齋藤前掲『公共性』、七二―七七頁。

(15) Bauman, *Liquid Fear*, Polity Press, London, 2006, p. 154.

(16) Nikolas Rose, *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, chs. 3-4.

(17) Rose, "Governing 'advanced' liberal democracies," in Andrew Barry, Thomas Osborne, and Rose (eds.), *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*, University of Chicago Press, London, 1996, p. 57.

(18) Rose, *Powers of Freedom*, p. 136.

(19) Ibid.

(20) ローズの言うようにナショナルなレベルよりも小さな「コミュニティ」を通して福祉を達成する戦略は、ある面では福祉国家に反対するリバタリアンの戦略と重なる。橋本祐子によれば、リバタリアンは「国による強制的な福祉の供給には反対するが、市場やコミュニティなどの民間領域における人々の自発的な福祉の提供には賛成する。すなわち、福祉国家ではなく福祉社会をめざす」とされる（橋本祐子『リバタリアニズムと最小福祉国家――制度的ミニマリズムをめざして』、勁草書房、二〇〇八年、六頁）。こうした議論は、社会的連帯の源泉をどこに求めるかという本稿の関心にとって極めて重要であるが、行論の都合上、別稿で改めて考察したい。

(21) 渋谷望『魂の労働――ネオリベラリズムの権力論』、青土社、二〇〇三年、六四頁。

(22) 同上、六四―六七頁。

(23) See Bauman, *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, Polity Press, London, 2004（中島道男訳『廃棄された生――モダニティとその追放者』、昭和堂、二〇〇七年）; id., *Community*, ch. 8（邦訳：第八章）.

(24) 田村哲樹『熟議の理由――民主主義の政治理論』、勁草書房、二〇〇八年）、iii頁。

(25) Habermas, *Die Einbeziehung des Andere*, SS. 142-143（邦訳：一四二―一四三頁）.

(26) 齋藤前掲『政治と複数性』、五二頁。

(27) Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 328（邦訳：三二〇頁）.

(28) Ebd., S. 143（邦訳：一四二頁）.

(29) Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 166（邦訳：上巻、一六二頁）.

(30) Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 164（邦訳：一六二頁）.

(31) 山崎望「熟議民主主義の進化――J・ハーバーマスとJ・ドライゼック」、有賀誠・伊藤恭彦・松井暁編『ポスト・リベラリズムの対抗軸』、ナカニシヤ出版、二〇〇七年、九一頁。

(32) Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, SS. 262-264（邦訳：二五五―二五七頁）.

(33) Ebd., S. 263（邦訳：二五七頁）.

(34) Iris Young, "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy," in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 122-125.

(35) Young, *Democracy and Inclusion*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 52.

(36) Ibid., p. 55.

(37) Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, p. 226.

(38) Ronald Dworkin, *Matters of Principle*, Harvard University Press, London, 1985, p. 231, quoted in Kymlcika, *Politics in the Vernacular*, p. 209.

(39) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 76（角田猛之・石山文彦・山崎康仕監訳『多文化時代の市民権――マイノリティの権利と自由主義』、晃洋書房、一九九八年、一一三頁）.

(40) Ibid., p. 80（邦訳：一一八頁）.

(41) Ibid., p. 76（邦訳：一一三頁）.

(42) ここでキムリッカの言う「土着語」について少し説明しておきたい。キムリッカは「土着語」と「母語」(mother tongue)を互換的に使用しているが、この用法はいささか問題を含んでいる。キムリッカにおける「土着語」とは、政治社会の構成原理の基礎となる「文化的なもの」の一つの表出の形態であって、それは実質的にはナショナルな言語、すなわち、いわば「国家語」までも含むものである。あるいは、一般的に「母語」という言葉で連想するもの以上のものを含む、かなり広範な概念であると言ってもよい。「母語」とは必ずしも「国家語」ではなく、ある言語の下位単位としての「方言」であることも多い。田中克彦の言うように、方言とは「言語に先立って存在する、よそ行きではない、からだから剥がすことのできない、具体的で土着的なことば」である(田中克彦『ことばと国家』、岩波書店、一九八一年、一九頁、傍点は筆者による)。

ただし、日本語の文脈では「ことば」という一言で曖昧にされるが、欧米の言語では「言語」(language)と「方言」(dialect)は、同じ「ことば」ではあっても明確に概念的に区別されている。このことを考えれば、キムリッカはあくまで「言語」あるいは「言語と言語の関係」を念頭においているのであって、「言語と方言の関係」については問題にしているわけではないとは考えられる。しかしながらその場合、キムリッカの定義では、政治的リテラシーにおける国家語(言語)と方言の緊張関係が隠蔽されてしまう危険性があるということは指摘しておきたい。

(43) See Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, pp. 216-217.

(44) つまり、「政治的争点を議論するうえで求められるある種の流暢さは、慣行化された商取引を処理するのに必要な知識や、観光目的のための知識よりもはるかに深い」ものなのである(ibid., p. 213)。

(45) Ibid.

(46) Ibid.

(47) 民主主義にかんする他のリベラル・ナショナリストの見解として以下を参照。Miller, *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*, Clarendon Press, Oxford, 1989, ch. 10; id., "Deliberative Democracy and Social Choice," in *Political Studies, Special Issue*, no. 40, pp. 54-67; Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Paperback Edition with new preface, Princeton University Press, Princeton, 1995, pp. 128-129(押村高・森分大輔・高橋愛子・森達也訳『リベラルなナショナリズムとは』、夏目書房、二〇〇六年、二七七―二七九頁)。ただし、このように述べたからといって、ヤングが指摘した熟議における排除の問題を、とりわけ内的排除にかんしては免れたわけではないだろう。しかし本稿では土着語における熟議と内的排除の問題に触れる余裕はなく、別稿で改めて論じたい。

(48) Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, SS. 262-263（邦訳：二五六頁）.

(49) リベラル・ナショナリズム論の代表的理論家とその著書は以下の通りである。Margaret Canovan, *Nationhood and Political Theory*, Edward Elgar, Cheltenham, 1996; Kymlicka, *Multicultural Citizenship*; id., *Politics in the Vernacular*; Miller, *On Nationality*, Oxford University Press, Oxford, 1995（富沢克・長谷川一年・施光恒・竹島博之訳『ナショナリティについて』、風行社、二〇〇七年）; Avishai Margarit and Joseph Raz, "National Self-Determination," in *Journal of Philosophy*, Vol. 87, No. 9, 1990, pp. 439-461; Margaret Moore, *The Ethics of Nationalism*, Oxford University Press, New York, 2001; Jeff Spinner, *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1994; Tamir, *Liberal Nationalism*; Walzer, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven and London, 1997（大川正彦訳『寛容について』、みすず書房、二〇〇三年）. なお、リベラル・ナショナリズム論の紹介と検討にかんしては、施光恒「リベラル・ナショナリズム論の意義と展望――多様なリベラル・デモクラシーの花開く世界を目指して」、荻原能久編『ポストウォー・シティズンシップの構想力』、慶應義塾大学出版会、二〇〇五年、一四七―一七〇頁を参照。

(50) 中立国家の構想とは、国家をあたかもある特定の文化・宗教などへの偏りがまったくないものと捉え、特定の個人や集団と同一視されるような特徴から一切を免れていると想定する考えである。この点をとりわけ文化との関連に着目して述べれば、政治と文化の問題を「政教分離モデル」として捉え、文化を各人が私的に追求する価値であるとし、国家は文化から超越的であり、その保護や社会的再生産に積極的に関与すべきでないとする考えである。See Tamir, *Liberal Nationalism*, p. 141（邦訳：二〇三頁）; Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, pp. 23-24.

(51) タミールはこれにかんして以下のように述べている。「実際にはリベラルな国家は近代の国民国家を構成する諸々の前提の枠内で運営され、またみずからを特有の文化・歴史および集団的な運命と共にあるところの一共同体とみなしてきた」のであった。それゆえ、「国家が事実上、政治的・社会的・道徳的・経済的な諸種の問いにたいして、ある一つの立場に立たざるをえない」のである。See Tamir, *Liberal Nationalism*, pp. 141, 146（二〇三、二一一頁）.

(52) 誤解のないように述べておけば、リベラル・ナショナリストはたしかにマジョリティの文化が政治制度に反映されることを肯定的に評価するが、それを無批判によいことであると考えているわけではない。いかなる文化が反映されるかという文化的なものの解釈はマイノリティとの熟議に常に開かれているものであるとしている。この点についてはたとえば次の文献を参照。See Miller, *On Nationality*, p. 70（邦訳：一一二―一一三頁）.

(53) 実際に『事実性と妥当性』には、「法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究」（傍点筆者）という副題が付されているように、基本的にはある一つの国家内における民主主義的な立法過程を問題にしている。

(54) 田村前掲「熟議民主主義とベーシック・インカム」、四一頁。

(55) ミラーの議論については以下の著作を参照のこと。Miller, *On Nationality*; id., *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, id., *Citizenship and National Identity*, Polity Press, Cambridge, 2000.

(56) Miller, *On Nationality*, p. 93（邦訳：一六三頁）

(57) Ibid., p. 26（邦訳：四六頁）

(58) ミラーの公共文化は前述のキムリッカの「社会構成文化」とやや異なる点もあるが概ね類似する概念であるといえる。

(59) 他のリベラル・ナショナリストも同様の見解を提示する。以下を参照。Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, pp. 225-226; Tamir, *Liberal Nationalism*, pp. 117-119（邦訳：二一五八―二一六〇頁）.

(60) 「ナショナリティの強調は人々の関心を内部最適化の方向へ傾斜させ、国民とは定義されない人々を視野の外に締めだす効果をもつ」（齋藤前掲『政治と複数性』、四八頁）。

(61) 同上、一七六―一七七頁。

(62) テッサ・モーリス・スズキ、伊藤茂訳『愛国心を考える』、岩波ブックレット、二〇〇六年、二頁。

(63) たとえば、現在格差解消運動の先頭に立つ雨宮処凛は、自身が二〇代の頃は右翼運動に身を投じていたと述べている。雨宮処凛『右翼と左翼はどうちがうか』、河出書房新社、二〇〇七年。

(64) 高原基明『不安型ナショナリズムの時代』、洋泉社、二〇〇六年。

(65) 宮本太郎「新しい右翼と福祉ショービニズム――反社会的連帯の理由」、齋藤前掲『福祉国家／社会的連帯の理由』、五五―八五頁。

(66) フランスにおける社会統合をめぐる諸問題にかんする近年の研究として以下を参照。宮島喬『移民社会フランスの危機』、岩波書店、二〇〇六年、内藤正典・阪口正二郎編『神の法 vs. 人の法――スカーフ論争からみる西欧とイスラームの断層』、日本評論社、二〇〇七年、宮島編『移民の社会的統合と排除――問われるフランス的平等』、東京大学出版会、二〇〇九年。

(67) 「ネイション」と「民族集団」の区別については以下を参照。Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, ch. 2（邦訳：第二章）; Miller, *Citizenship and National Identity*, pp. 127-128.

(68) See Miller, *On Nationality*, ch.2（邦訳：第二章）.

(69) Canovan, *Nationhood and Political Theory*, p. 80.

(70) この点についての詳細は、施「リベラル・デモクラシーとナショナリティ」、施・黒宮一太編『ナショナリズムの政治学――規範理論への誘い』、ナカニシヤ出版、二〇〇九年、七四―七九頁を参照のこと。

(71) ミラーは次のように述べている。「他のネイションの自律性を尊重するということが含意するのは、それらのネイションを、資源の利用や経済成長、あるいは環境保護などのかんする自分たちの決定にたいして責任を負う主体として遇するということである」（Miller, *On Nationality*, p. 108（邦訳：一八三頁））。

(72) ミラーによれば、構成員の基本権を保障できない社会、すなわち、表現と結社の基本的自由を保護できない、あるいは適切な食料・教育・医療を提供できない社会の存在は、政治文化的境界にかかわりなく、他の人間存在を支援するわれわれの一般的義務を生み出す。See Miller, "The Limits of Cosmopolitan Justice," in David Mapel and Terry Nardin (eds.), *International Society: Diverse Ethical Perspectives*, Princeton University Press, Princeton, 1999, p. 179.

(73) したがってこの点は、これまでリベラリズムの政治理論においてあまり論じられてこなかったネイションの分離独立（secession）の権利にたいする正当化根拠の一つにもなる。これにかんする詳細は以下を参照のこと。拙稿「アレン・ブキャナンの分離理論の意義と限界――リベラル・ナショナリズム論の観点から」、『比較社会文化研究』、第二一号、二〇〇七年、二九―四三頁、「リベラル・ナショナリズム論による分離独立の権利――多文化共生社会にかんする規範理論的一考察」、『比較思想論輯』、第一四号、二〇〇八年、三九―四六頁。

(74) したがって、リベラル・ナショナリズムの議論は「その意図にかかわらず、福祉国家の再建のために移民の排斥を求めるような排外主義の思想を助長する効果に対しても無警戒である」（齋藤前掲、「制度による自由／デモクラシーによる社会統合」、三四頁）というのは必ずしも妥当な評価とは言えないように思われる。

(75) See John Rawls, *The Laws of Peoples*, Harvard University Press, Massachusetts, 1999, p. 9（中山竜一訳『万民の法』、岩波書店、二〇〇六年、一一頁）.

(76) たとえばウォルツァーは次のように言う。「人類は相当に移動するが、それは彼らが動くのが大好きだからではない。彼らは、あるいは彼らの大部分は、生活がそこで非常に困難でないかぎり、留まる傾向にある」。See Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983, p. 38（山口晃訳『正義の領分――多元性と平等の擁護』、而立書房、一

九九九年、七一―七二頁）.

(77) Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford University Press, New York, 2007, p. 21.

(78) リベラル・ナショナリストは人々がみずからの文化的なものに根ざした政治社会を構築していくうえで、その発展の方向性にかんして、彼ら自身の手でコントロールできることがきわめて重要であると考えている。そのときに、あまりに大量の移民が流入してしまうと、文化の発展の方向性をコントロールできなくなる恐れがある。そうなれば、文化的なものを基盤にした社会統合の絆を壊し、結果的にリベラリズムの政治制度の安定的な維持が不可能になる。したがって、リベラル・ナショナリストからすれば、国家は移民の受け入れにかんして一定程度の決定権を持つべきなのである。See Kymlicka, "Territorial Boundaries: A Liberal Egalitarian Perspective," in Miller and Sohail Hashmi (eds.), *Boundaries and Justice: Diverse Ethical Perspectives*, Princeton University Press, Princeton, 2001, p. 264; Miller, "Immigration: The Case for Limits," in Andrew Cohen and Christopher Wellman (eds.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Blackwell, Oxford, 2006, pp. 200-201. また、拙稿「リベラリズム解釈の変容と多文化共生世界の構想――ウィル・キムリッカの議論を手がかりに」、『比較思想論輯』、第一五号、二〇〇八年、三八頁以下も参照のこと。

(79) ここで、援助・支援と福祉・社会正義との違いについて若干触れておきたい。ここでいう援助や支援はグローバルなミニマム、つまり一群の基本的人権にかんするものであり、これはミラーによれば、ネイションごとに異なる社会正義とは同一の原理で考えることはできない。なぜなら、グローバルなミニマムにかんする支援は、「他人が現在こうした権利を享受しているか否かにかかわらず、それを受けるに値する」ため、他の人々がどうであるのかにかかわりなく、その状態が正義に適っている、あるいは不正であると言いうる原理、すなわち「比較不適合な正義の原理」（noncomparative principles of justice）に基づくべきだからである。他方で社会正義の原理は、「当該集団の個々の構成員が平等に利益を享受すべきであると要求するが、個々の構成員が公正に権利要求をできるかどうかは、他の構成員が獲得できるものとの比較に負っている」ために、「比較適合的な正義の原理」（comparative principles of justice）に基づくべきだからである。See Miller, "The Limits of Cosmopolitan Justice," pp. 169-171.

(80) 施前掲「リベラル・デモクラシーとナショナリティ」、七七頁―七八頁。

(81) ピエール・ロザンヴァロン、北垣徹訳『連帯の新たなる哲学――福祉国家再考』、勁草書房、二〇〇六年、六九頁。

(82) 同上、七四頁。

(83) Miller, *On Nationality*, p. 187（邦訳：二三三頁）.

(84) Miller, "The Nation-States: A Modest Defense," in Chris Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, Routledge, London, 1994, p. 159.

(85) 碓井敏正『格差とイデオロギー』、大月書店、二〇〇八年、二六頁。

【付記】

※外国語文献で翻訳書を参照したものについては、訳語や文体の統一という観点から訳文を変更している場合がある。

※本稿は平成二一年度日本学術振興会特別研究員研究奨励金による研究成果の一部である。

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

世俗主義と暴力

――チャールズ・テイラーとタラル・アサドの暴力論を中心として

高田宏史

一　序論――世俗主義がなぜ政治理論の問題となるのか

本稿は、世俗主義（secularism）に内在する固有の暴力性に関するチャールズ・テイラーとタラル・アサドの議論を分析することで、世俗主義の暴力とはいかなるものであり、それはどのように克服されうるのかについての一つの仮説を提示することを目的とする。

現代の政治的リベラリズムにおいて、社会の「世俗化」は、所与とみなされてきた。すなわち、リベラルな社会の成員たちは、自らの宗教的アイデンティティを括弧に入れて、社会形成に参画することが期待されてきた。もちろんこうした想定がいままで軋轢を生んでこなかったわけではない。とりわけ、ムスリム系の移民たちと世俗社会の原則が鋭く対立するようなケース（たとえばイスラム・スカーフ事件など）は、二〇世紀の後半からしばしば散見されるようになった(1)。

しかし、ウィル・キムリッカが論じているように、「西洋デモクラシー諸国内のほとんどの民族文化的集団は、［…］近代リベラル社会への完全で平等な参加を望んでいる」とするならば、リベラルな政治の目的は、こうした文化的諸集団を平等かつ適切なかたちでデモクラシーの政治へと巻き込んでいくことになるだろう(2)。こうした二つの前提――社会

の「世俗化」と文化的諸集団による社会形成への平等な参加の希求――のうえにたち、現代リベラリズムはその中立性を担保するために、「世俗主義」を採用したのである。

このリベラリズムの中立性に関しては、さまざまな論者から批判が加えられている[3]。しかし、本稿では、直接的にはこうしたリベラリズムの中立性テーゼの妥当性を問題にしない。本稿に伏在する問題関心は、世俗主義的なリベラリズムが完全な中立や寛容を主張しえないのであれば、果たしてその限界はどこに存在しているのか、という点である。本稿ではこの問いを、「暴力」という観点から論じたい。

しかしながら、世俗主義的リベラリズムあるいはリベラルな世俗主義の限界はどこにあるのかという問題には、容易に解決を与えることができない。その理由は、以下の二つの事実に由来する。第一に、世俗主義とリベラリズムとの境界線が、とりわけ現代においては明瞭でないことである。すなわち、世俗主義的なリベラリズムがある種固有の暴力性をもっているとしても、それが世俗主義の論理によるものであるのか、はたまたリベラリズムの論理によるものであるのかを端的には確定しがたいのである。また、第二に、「世俗主義」や「リベラリズム」というレッテルの下で括られる思想はきわめて多岐にわたっており、内容としてもそれらひとつひとつが必ずしも一貫するものではないという事実が存在している。したがって、「あらゆる」世俗主義や「あらゆる」リベラリズムに妥当する議論を提示することは不可能であり、暫定的にでも上記の問いに解答を与えるためには問題を限定しなければならないだろう。こうした理由から、本稿では、世俗主義と暴力をめぐる思索を展開する二人の思想家――テイラーとアサド――の議論に焦点を絞り、両者が世俗主義の限界に見出した暴力性とは何かを明らかにすることをもって、上記の問いの解決に一定の寄与を果たしたいと考えている。

両者の議論の詳細は本論に譲るとして、ここではまず両者の議論を取り上げる理由を簡潔に示したい。テイラーは、九〇年代の「宗教的転回」(religious turn)[4]以後、自らの思想のカトリック性を前面に出しつつ、系譜学的・解釈学的方法を用いて、西洋近代を「世俗化」という観点から問い直している。すなわち、『世俗の時代』に結実するその探究の歩みのなかで、彼は通俗的な世俗化の物語――近代以後、西洋社会は漸進的に脱魔術化し、脱宗教化していったとする通

説――にたいして批判的検討を行っているのである。

他方、イスラム研究者として知られる宗教人類学者アサドは、『宗教の系譜』以後、フーコー的な系譜学の方法を用いて、「世俗」、「世俗化」、「世俗主義」といった諸概念の分析を試みている。その探究の成果は、九・一一という現実の出来事と共鳴しながら、『世俗の形成』や『自爆攻撃について』（邦題は『自爆テロ』）などの著作にまとめられている。そして、彼の、フーコー的な手法による宗教人類学の観点からの世俗主義的「西洋的近代」の問い直しは、ウィリアム・コノリーらの政治思想に影響を与えている。(5)

このように、両者は「系譜学」と「解釈学」という手法を用いつつ、いわゆる西洋的な「世俗」がいかにして形成されてきたのかという問題関心を共有しているのである。しかし、このような問題関心の「近さ」にも関わらず、両者の「世俗」論を比較した文献は、両者の専攻領域（ディシプリン）の違いのゆえか、管見の限りでは存在しない。また、両者による相互言及もごく少なく、実りある対話にはいたっていない。(6) しかし、テロリズムや対抗テロリズムの暴力、また諸々の紛争が世界中に横溢している現状を鑑みれば、世俗主義の暴力性に関する考察は、単に理論的意義だけでなく、喫緊の実践的問題への応答としても意義をもつはずである。そして、この問題に関して精力的に議論を展開する両者の暴力論を検討することは、この理論的・実践的問題を考察するための手がかりとなると思われる。

以下、第二節では、テイラーの暴力論を、第三節ではアサドの暴力論をとりあげ、それぞれ検討する。次いで第四節で両者の議論の簡単な比較を行い、世俗主義の暴力性の克服についての両者の所論――それは主にテイラーの議論であるが――を分析する。そして、結論において、世俗主義の暴力性を克服することを目指して提示された「赦し」のプログラムを批判的に検討し、「赦し」が現実問題に即応する「政治的知恵」となりうるのはいかなる条件によってかを考察する。

二　テイラーの暴力論——世俗化された「スケープゴート」と「聖戦」

チャールズ・テイラーの『世俗の時代』のなかで、暴力の問題は、現代社会において信仰者と不信仰者がともに直面するジレンマとして登場する。テイラーは、「平和を愛する道徳秩序の要求と、攻撃的な自己肯定、すなわち訓育（ディシプリン）の狭隘な拘束を打破せんとする欲望、あるいは暴力や剥き出しの性的放縦への愛と言えさえするものとのあいだ」に存在する緊張について論じる（SA, 656）。二〇世紀以後の世俗主義的なリベラル・デモクラシーの諸国家は、一方で暴力を拒絶し平和への志向を表明しながら、他方で戦争や刑罰、治安行動といった様々な形式の暴力をかつてない規模で展開しつづけてきた。したがって、現代の世俗社会においても、「時には狂乱と呼べるような地点へと向かいさえする、ある特定の強力な欲望を、いかにして理解するか」が依然として問題となるのである（SA, 657）。

しかし、テイラーは現実に存在しているあらゆる種類の暴力を考察の俎上にのせているわけではない。彼はある特定の種類の暴力のみを考察の対象にしている。それでは、テイラーの理解しようとしている暴力とはいかなるものであるのか。また、彼はそれをどのように説明しているのか。そして、テイラーの提示している暴力への処方箋はどのようなものであるのか。われわれはこうした問いを、テイラーの著作、とりわけ『世俗の時代』および論文「暴力の諸源泉についての覚書」を中心に検討することにしよう。

テイラーは、自らが検討の主題とする暴力を、「カテゴリーに向かう暴力」（categorial violence）と呼ぶ。それは、「他者のカテゴリー全体に向けて行使される」暴力、すなわち、ある一群の「他者」を、ある特定のカテゴリーのなかに包接し、そのカテゴリーに向けて行使される暴力であり、その例としては「スケープゴートとなるマイノリティにふるわれた暴力、あるいは民族浄化やジェノサイドという現象」、そして「二〇〇一年九月一一日の事件」が挙げられる（NSV, 15）。

では、「カテゴリーに向かう暴力」は、どのように理解されるべきであるとテイラーは考えているのか。テイラーは、

暴力を理解する試みを、「生物学的」なものと、「メタ生物学的」なもの、すなわち形而上学的なものとに区別している。前者によれば、「暴力への傾向は、生物学的な、すなわち進化論的な用語において理解することができる」ものであり、「私たちの内部に『硬く結び付けられて』」いる（SA, 657）。テイラーは、こうした生物学的な説明の正しさを一方で受け入れつつ、それだけでは暴力の理解には不十分であると指摘する（NSV, 16; SA, 659）。なぜならば、暴力には「ある特定の意味」に触発されたものが存在しているからである。テイラーによれば、暴力のなかには、必ずしも人間の「自然的な」暴力衝動からは説明がつかないものがある。例えば「カテゴリーに向かう暴力」の代表である「供犠」（sacrifice）の暴力がその典型である。古代の宗教において、なぜさまざまな動物や呪物が、あるいは時には人間さえもが、破壊され、傷つけられ、殺害されねばならなかったのかを、生物学的観点から理解することは難しい。むしろそうした暴力は、その「意味」の観点からのみよりよく理解することができるだろう。

それならば、「カテゴリーに向かう暴力」の意味とは何だろうか。テイラーは、この問いを考察するために、宗教的な「カテゴリーに向かう暴力」を取り上げる。テイラーがその代表例とみなすのは、前述したように「供犠」である。ルネ・ジラールの議論を引証しつつ、テイラーは供犠のメカニズムを次のように説明する(7)。まず「模倣の欲望」の横溢による「模倣的ライヴァル関係」（mimetic rivalry）が社会を不安定にする。ついで、共同体の内部から一人を選び出し、それを犠牲にすることで共同体の一体性を確保することが試みられる。なぜなら、「全員対全員」という模倣的暴力の横溢は共同体を崩壊させてしまいかねないからであり、共同体を防衛するためにその成員たちは半ば無意識的にその暴力を単一の個人ないしは集団に向けるからである。この意味で、それは「全員マイナス一」というかたちで共同体の平和を保とうとする試みであると述べることができるだろう。

この共同体の一体性を維持するための装置である「供犠のメカニズム」を、テイラーは宗教的な「カテゴリーに向かう暴力」の典型とみなす。というのも、それは共同体の維持という目的のために、犠牲者として位置づけられたある特定のカテゴリーにたいして暴力が向けられるからである。

しかし宗教的な「カテゴリーに向かう暴力」のメカニズムは供犠にとどまらない。宗教的な「カテゴリーに向かう暴

力」には、供犠とは異なる――しかしある意味では供犠の発展形であるとも述べうる――二つの別の形態が存在している（NSV, 19-21; SA, 686）。その第一のものが、「スケープゴートのメカニズム」（the scapegoat mechanism）である。このメカニズムもまた、「犠牲者」に暴力を加えることで、共同体の一体性を確保することを目指す。しかし、このメカニズムには、供犠とは異なる要素もまた存在している。このメカニズムにおいては、悪の観念が重要な役割を果たす。すなわち、「スケープゴートのメカニズム」は、共同体内に存在する共同体自体を脅かす「悪」を排除することで、共同体を解体の危機から救い、一体性を達成しようとするのである。「供犠のメカニズム」において問題となっていたのは、それ自体は「善」でも「悪」でもない「模倣的ライヴァル関係」の昂進であった。それに対して、「スケープゴートのメカニズム」で問題となっているのは、「悪」の存在によって「われわれをつなぎ合わせている秩序が崩壊させられ、破壊をこうむっているという感覚、すなわち連帯あるいは真に堅固な同盟関係の喪失という憂き目にあっているという感覚」なのである（NSV, 20）。「悪」は「われわれ」の内部にあり、「われわれ」はそれを排除することによって秩序を回復しなければならない。これが「スケープゴートのメカニズム」の論理なのである。

この「スケープゴートのメカニズム」のターゲットを外部に反転させたものが、第二の類型である「聖戦」（crusade）である。「悪」は外部の「他者たち」に投影されることになる。共同体を脅かす外部の敵は「悪」であり、それを倒すことによって共同体は守られる。これが「聖戦」の論理である。

テイラーは、この二つの類型において、「純粋性」と「対比」という観念が重要な役割を果たしていると指摘する。まず、「スケープゴート」および「聖戦」の類型においては、善／悪の二分法がその思考を支配している。すなわち、「善」なる「われわれ」と、「悪」なる「他者（＝敵）」という対比の図式がそこには厳然と存在しているのである。そしてこの二つの類型においては、とりわけ「スケープゴートのメカニズム」において明瞭なのであるが、「われわれ」から「悪」を排除すること、切り離すことを通じて、「われわれ」の「純粋性」を確保しようとする志向性がみられる。

さらにこうした「純粋性」と「対比」の言語は、「聖なる殺害」という観念と結びつく。

われわれは恐らく、スケープゴートのメカニズムを二つの形式化の一致点として理解することができる。一つは、われわれが自分たち自身から分離した対比的な事態を同定することで、われわれ自身を善かつ秩序づけられたものとして確証せんとする反応である。われわれはわれわれ自身のあいだに線を引くことができる。このことは、純粋性と汚染の観点、すなわち自己確証的対比の観点から表現されうる。第二のものは、神聖な暴力、すなわち神々の暴力と同一化すること――ある形式の聖なる大虐殺と能動的に同一化すること――によって生じる力能とスピリチュアルな力である。例えばインドのカースト制度のように、聖なる大虐殺なしで自己確証的対比を保有することは可能である。しかし、それらが一つのものになるときに、その結果は特に強力なものとなる。(NSV, 21; SA, 686)

このように、「スケープゴートのメカニズム」および「聖戦」のなかでは、「純粋性」に基づく「自己確証的対比」と「聖なる殺害」とが密接に結びついている。そして、自己確証的対比によって「聖なる殺害」が鼓舞されるという事態は、一神教によって――とりわけテイラーの議論においてはキリスト教の登場によって――、さらに昂進するようになる。少なくとも枢軸時代以前には、神聖な暴力との合一は、「必ずしも善なるものとの合一を意味しなかった」とテイラーは論じる[8]。というのも、「神々は恵み深いと同時に悪意あるものであり、ある神は主として一方の側であり、他のある神は主として他方の側であるということはあるにしても、たいていほとんどの神々は両者にまたがっている」からである(NSV, 22; SA, 687)。しかし、唯一の「神」が究極の善として表象されるにいたって、聖なる殺害を行うことは、紛れもない「善」として理解されることになる。すなわち、「キリスト教の文脈においては、神の暴力と合一することは、唯一神(God)の(当然のことながら、正しい)天罰と合一することを意味する」(NSV, 22; SA, 687)。

そしてテイラーは、この自己確証的対比が暴力を正当化するという事態が、「近代の遊離した合理的かつ世俗的世界」においてますます前景化することになったとみなしている(NSV, 22; SA, 687)。というのもそれは、近代世界においては道徳の合理化が進んだからであり、換言すれば「その〔道徳の〕コードが、人間の幸福に関連づけられた善なるもの、あるいは正なるものについての、ある構想に基礎づけられることに」なったからである(NSV, 22; SA, 688)。テイラーは、

こうした合理化した道徳の観念が、「悪事をはたらく者たち」（wrong-doers）を「われわれ」が罰することを、法的にだけでなく形而上学的にも正当化すると論じる。なぜなら彼らは「人間の幸福」という普遍的な道徳律に反しているからであり、それゆえ彼らは自らの行為に「責任」をとらなければならないからである。この意味で近代的な合理化された道徳は、宗教的なそれよりも優越しているとみなされる。というのも、近代的道徳は「人間の幸福」という普遍的目標を達成するための「合理的な」手段として、蒙昧な宗教よりも「進歩」しているとみなされるからである。したがって、近代の合理的道徳性の規範においては、「われわれ」の蒙昧なる「敵」は人間的な幸福を破壊するものであり、絶対的な「悪」であるとみなされる。そして、「悪」は追放されなければならない。テイラーは、こうしたスケープゴートのメカニズムが、例えばロベスピエールの世俗主義的な「恐怖政治」（Terror）において再現されていると指摘している（NSV, 23）。

この内在的な悪＝敵の除去による純粋性の達成という「スケープゴート」の世俗主義的メカニズムである「恐怖政治」は、近代的な「聖戦」のメカニズムと合わせ鏡になっている（NSV, 26）。近代的な「聖戦」の代表例とは、「革命」である。「革命」において敵は非合理的で頑迷な守旧派であり、現今の政治制度（それは多くの場合デモクラシーである）はそうした「敵」の打倒により達成された、と革命の神話は「われわれ」に語る。

そして、この「（聖なる）戦争によって統一された人民という記憶」は、ナショナリズムのナラティヴに回収されていく（NSV, 27）。近代デモクラシーにおいては、「人民」（people）あるいは「ネーション」（nation）という新しい行為主体が創出された。ナショナリズムはこうした「人民」あるいは「ネーション」の紐帯としての役割を果たしているのである。テイラーは、「ネーション」が「意志」により創設されたものであると同時に「アイデンティティ」にアピールするものであることを指摘する。アイデンティティは承認を要求する[9]。このアイデンティティと承認のあいだの緊張関係が、デモクラシーによって強化されているとテイラーはみなしているのである。そもそもの議論の前提として、近代デモクラシーは、その制度の保護・発展のためにある程度の政治的アイデンティティを必要にしている、と彼は考えている[10]。しかし、このことが近代的アイデンティティの承認の問題を、困難な政治的問題にしてしまうのである。テイラーは次

のように述べる。「近代アイデンティティに特徴的な本性とは次のようなものである。すなわち、それらはいつでも創造的な再定義の結果であるけれども、歴史的なしるしとして、例えば言語や伝統といった、あるいはそれだけでなく土地や、時には宗教といった一連の所与のものにも結びついているのである」(NSV, 28)。したがって、ナショナリズムのナラティヴを共有することのできない「他者」は、アイデンティティの脅威になりうる。というのも、もし「われわれ」が他者であるマイノリティを「人民」あるいは「ネーション」のなかに包摂しようとするならば、「彼ら」は「われわれ」の政治的アイデンティティに対する異議申し立てを行うだろうし、逆にもしそのなかから排除しようとするならば、それは政治的な抑圧や難民化、あるいは最悪の場合民族浄化を引き起こすことになるだろうからである。

また、テイラーは、近代の道徳的秩序が対立を道徳化することでそれを強化していると指摘する。というのも、近代の普遍的道徳理解においては、「他者」たちは「同じ」道徳秩序の平等な参加者であるとみなされているからである。このゆえに、近代の道徳は犠牲のシナリオに公認を与える。しかもそこには二重の道徳化が存在しているのである(NSV, 30)。第一に、権利の侵害は「悪」である、という意味での道徳化である。すなわち、もし「われわれ」の内部の「他者たち」が、ネーションという集合的アイデンティティに示威行動によって、あるいは暴力行動に訴えて異議申し立てを行うのであれば、彼らは「われわれ」の平和的な市民生活を営む権利を侵害しているのである。第二に、デモクラシーあるいは人民主権自体が、道徳的に「より高いもの」とみなされていること、すなわちデモクラシー・人民主権の道徳化が存在している。したがって、道徳的に「より高い」人民主権の侵害は、二重の意味で「悪」であり、単なる権利侵害よりも一層悪いものとして表象されることになる。こうしたナショナリズムとアイデンティティの暴力という近代的な現象は、このような意味で前近代的な「カテゴリーに向かう暴力」の再演であると同時に、それを「道徳化」することでさらに強化しているのである(NSV, 31)。テイラーは、こうした近代の「カテゴリーに向かう暴力」のもっとも極端な形式を、ナチズムやボルシェビキの暴力のなかに見出している。

しかしテイラーの議論によるならば、それはそうした極端な形式のなかだけでなく、これまで見てきたように近代デモクラシーそのものの論理に内在している。だが、近代のリベラル・デモクラシーの社会は、これまでのどの形式の政

治体制と比較しても平和的な社会である、との反論も可能であるだろう。テイラー自身もそれを認めているようにみえる（NSV, 33）。だからといって、近代の「カテゴリーに向かう暴力」がリベラル・デモクラシーの社会には存在しないということにはならない。むしろ近代の道徳秩序の別の側面に由来する暴力性が存在しているのである。

テイラーによれば、それは近代の「科学的」パースペクティヴに由来している（NSV, 33）。このパースペクティヴは、行為主体がある対象を客体化する、「遊離した」（disengaged）スタンスを伴う。こうしたスタンスはセラピー的なものを呼び込むとテイラーは主張する[11]。「客観的」な科学においては、その対象は善／悪の二分法で論じられることはなく、正常／異常の二分法に従って論じられることになる。したがってこうしたスタンスにあって問題となるのは、倫理的・道徳的な「悪」ではなく治癒すべき「病理」なのである。セラピー的なパースペクティヴは、「他者」を患者として、あるいはただの「お荷物」として扱うことを正当化する。「悪は特定の尊厳〔…〕を有している。〔それに対して〕病理はただの無能力である。そうした考え方は、善意にあふれるスタンスが悪意に満ちたものに転化する、潜在的にパラドクシカルな逸脱の源泉なのである」（NSV, 34）。

「他者」を「治療」せんとする「善意にあふれる」試みが、結果として「他者」にとって「悪意に満ちた」暴力と化すという逸脱は、先に挙げたアイデンティティによって促された排除のメカニズムと結びついて、現代世界の政治のなかに再帰している。テイラーが例として挙げるのは、ＮＡＴＯによるコソヴォへの人道的介入の事例である。そこでは、セルビアの抑圧によって奪われたアルバニア人の人権を「回復」し、デモクラシーの秩序を「回復」するために、民間人をも含めた多数の人民の命が奪われたのである。もっともテイラーは、ＮＡＴＯはコソヴォに対して人道的介入をするべきであったか、あるいはするべきではなかったかということをここで論じているわけではない。テイラーは、人道的介入の正当化メカニズムのなかに、ある意味では古典的な「聖戦」の論理がセラピー的な言語を伴いつつ再帰していることを指摘しているだけなのである。

だが、この問題は更なる問いを引き起こすことになる。「われわれ」の（そして場合によっては「われわれ」の「友人」の）「幸福」を、あるいは「平和」を守るために、苛烈な暴力を用いることが不可避であるとするならば、われわれは少なく

とも暴力の連鎖から逃れる術を持ちえないのではないか。言い換えるならば、敵対する二つ以上の勢力が存在する以上、根本的に「カテゴリーに向かう暴力」を克服することは不可能なのではないか。

こうした問いにテイラーがどのように解答しているかは後に論じる。ここではひとまず、これまでの議論を小括し、テイラーが世俗主義の暴力をどのようなものとして理解しているかを確認しよう。テイラーは、キリスト教をはじめとする宗教的な暴力の形式――「スケープゴート」と「聖戦」――が、近代的アイデンティティやセラピー的なものと結びつきつつ、世俗主義に再帰しているとみなしていた。それはジャコバン派やナチズム、あるいはスターリニズムのような極端な形態だけではなく、リベラルな世俗主義のなかにも、例えばコソヴォ空爆や対テロ戦争のなかにも見出すことができる。しかしテイラーの議論においては、例えば対テロ戦争において、リベラルな世俗主義がどのような論理をもって「スケープゴート」や「聖戦」を再演しているのかについて十分な議論が尽くされているとはいいがたい。したがってわれわれは、テイラーのこうした理論的枠組みを念頭に置きつつ、リベラルな世俗主義がいかなる論理をもって暴力を正当化しているのかを仔細に論じている、タラル・アサドの議論を次に検討しなければならない。

三　アサドの暴力論――暴力の正当化と世俗主義の「道徳的優越性」

ジョージ・シュルマンは、近年のアサドによる探究を、「世俗的なものの人類学」の創出をめざすものであるとして、次のように要約している。「〔…〕それ〔近年のアサドの著作〕は、一方で近代の中心にある諸概念――例えば世俗、聖なるもの、宗教、神話――の文法の変化をたどりながら、他方でこれら諸概念を、国家権力、訓育的実践、アカデミックな言説という社会的・政治的地勢の内部に位置づけている。こうした系譜学を通じて、アサドは、『世俗主義』のイデオロギーと、人類学、リベラル・ナショナリズム、そして前近代と名指された世界の西洋による支配の中心を占めてきた『世俗化』という大いなるナラティヴとを問うている」[12]。

この要約は、アサドの近年の著作が、何を対象とし、どのようにそれにアプローチしているかを簡潔に示している。

アサドの方法は、ニーチェ＝フーコー流の系譜学であり、その対象となっているものは西洋近代の「世俗化」のナラティヴ、そして「世俗主義」という政治原理なのである。

なぜアサドは「世俗化」や「世俗主義」を問い直すのであろうか。その著書『世俗の形成』の序文において、アサドは、現代の「宗教復興」の状況に言及し、「宗教から世俗へという単純な進歩の物語はもはや受け入れられない」という「共通認識」が「研究者やジャーナリストたち」に共有されていると指摘する（FS, 1/1）。したがって、政治的教義としての世俗主義もまた、その普遍妥当性を問われなければならない。そこで彼は「世俗主義」およびそれに先行すると彼が見なす「世俗」の探究へと向かうわけであるが、まずはこうした理論的関心が、世俗の対概念としての「宗教」というカテゴリーの考察のために不可欠なものであると考えられている点を指摘しなければなるまい。すなわち、彼が「世俗」を問う際に念頭においているのは、世俗という概念のまとまりや世俗主義という教理そのものだけではなく、世俗的／宗教的というカテゴリー配分の問題なのである（FS, 8/10）。

ここで問われるべきは、誰がこのカテゴリーを公式に割り振るのか、という点である。アサドは、こうしたカテゴリーの割り振りが、「道徳的あるいは法的責任」を割り当てるという問題と密接に結びついていることを指摘する（FS, 12/15）。例えばある女性が学校にスカーフを巻いて登校することは単なるおしゃれであるのかそれとも信仰にまつわる宗教上の問題なのかという問いは、それがある種の法＝規則と抵触する場合にのみ問題になりうる。すなわち、「世俗的／宗教的」というカテゴリーの割り振りは、「法」の問題と密接に関わっているのである。この意味で、カテゴリーの権威的配分の裁定者は、法の管理者としての「国家」であるということになる。そして、世俗主義が近代国家における主導的教理であればこそ、アサドは世俗主義の、そして「政治的教理としての『世俗主義』に概念的に先行する」ところの「世俗」の探究へと向かうのである。

こうしたカテゴリー配分の問題と本稿の主題である「暴力」の問題とはどのように関係するのか。まず指摘しうるのは、アサド自身が論じているように、こうしたカテゴリー配分の問題が、九・一一以後テロリストの暴力の「動機」を「宗教的なもの」に割り当てていくという公共的言説の形成において前景化してきたことである。この意味でカテゴリー

配分の問題は、暴力の「動機」をめぐる問題と密接に関わっている。だが、それ以上に重要なことは、このようにある暴力の「動機」を「宗教的なもの」であるとか「世俗的なもの」であるとか権威的に裁定する世俗主義的国家自体に、ある種の暴力性が内在している点である。むろん権威的なカテゴリー配分自体に暴力性が存在していることは否定すべくもない。けれどもアサドがそれ以上に注目することは、世俗主義的なリベラル・デモクラシーの国家においては、暴力の回避が一般原則になっているにもかかわらず、ある種の暴力が同時に必要不可欠のものとして容認され続けているという事実である（FS, 8/10）。

したがって、アサドの問いは、世俗主義においていかなる暴力が容認されているかという問いへと向かうことになる。アサドがこの問題を考察する際に取り上げるのは、戦争、拷問、罰といった主として身体的な暴力に関わる諸現象である。以下、いくつかのテクストから議論を抽出することで、アサドの考える、世俗主義において許容されうる、否それどころか積極的に支持されさえする種類の暴力とはいかなるものであるのかを分析しよう。

『自爆攻撃について』の第一章において、アサドはマイケル・ウォルツァーの正戦論を取り上げている。『正しい戦争と不正な戦争』および『戦争を論ずる』の著者であるウォルツァーは、高名な「コミュニタリアン」（communitarian）の思想家であると同時に、現代正戦論の代表的論者である。彼の正戦論の目的は、正しい戦争と不正な戦争を分けることで、戦争の暴力が無制限に日常生活のレベルまで拡散しないようにすることである。この意味で、ウォルツァーの議論は、杉田敦が指摘するように「暴力をなくすことが不可能であるという前提に立ち、暴力をある特定の領域に閉じこめることで、それを管理しようと」する議論であるといえる[13]。

ウォルツァーの正戦論のなかでアサドが注目するのは、ウォルツァーが「軍隊（の暴力）」と「テロリズム（の暴力）」とを分けるその仕方である。アサドは次のように述べる。「ウォルツァーは、第二次世界大戦中のドイツの非戦闘員に対する空爆攻撃とは異なり、自爆行為はテロリズムであり、テロリズムである以上それは悪であり、分析や理解は必要ではなく、道徳的な非難と確固とした現実的な反応だけが必要なのであると主張する。[…]このように戦争とテロリズムを対立するものとして定義することによって、テロに対する戦争について語ることが可能になり、テロリストが法を尊

重していないというまさにその理由によって、国家がテロリストに対して自由に行動することが可能になる」（SB, 23/41）。すなわち、ウォルツァーにとって第一義的に戦争とテロとを分かつものは、その法的地位なのである。

アサドは、ウォルツァーの正戦論――とりわけそこで論じられているテロリズム批判――には、合法な戦争の暴力と不法なテロリズムの暴力という二分法が厳然として存在していると主張する。しかし、この二つの暴力を分かつ線を引くことは、それほど容易なことではない。ウォルツァーは、テロリズムに固有の「悪性」を「無辜の民を殺傷する」ことと、それによって「恐怖を日常生活に浸透させ、私生活を侵害し、公共空間を不安定に陥れ、警戒心を絶え間なく強制する」ことにみている[14]。しかし、リベラルな国家の軍隊によって「より多数の敵の市民が死亡する戦略であっても選択されることがありうる」（SB, 36/59）。そうした選択がなされうるのは、ウォルツァーのいわゆる「最高度緊急事態」（supreme emergency）のみである。ウォルツァーによれば、「最高度緊急事態が成立するのは、私たちの深遠な価値と集合的生存が切迫した危険にさらされるとき」である[15]。つまり、「生活様式の強制変容」（coercive transformation of the way of life）という危険に直面した場合のみ、非道徳的な攻撃が認められうる、というのがウォルツァーの論点なのである。これに対しアサドは次のように論じる。

> いずれにせよ、ウォルツァーが力と感情の相互連関を細部にわたって精査することをせず、現在の暴力を道徳的に判断するための、いわゆる合理的な原則しか見ていないことは明らかである。ほとんどの入植者は殺人者ではないという点では、彼のいうことは正しい。しかし、パレスティナの視点から見れば、入植者という存在は、イスラエル政府の法的・行政的・軍事的装置から独立してはいないのであり、そのつながりによって、パレスティナの「生活様式」の「強制的な変容」がもたらされようとしているのである。先に述べたように、ウォルツァーの議論では、民族浄化によるものであれ、「生活様式の強制的な変容」によるものであれ、政治的共同体に対する重大な脅威が存在することは、他の場合には道徳的に認容しえない暴力を用いることの根拠となりうる。なんと、ウォルツァーは、パレスティナの過激派の行動が持っているこうした根拠を、彼自身の議論に関連づけることができなかったのであ

る。（SB, 24-5/44）

ウォルツァーは、テロリズムが最高度緊急事態に対する反応であることを認めない。もしそれが認められうるとすれば、「それはテロリストがその標的とする抑圧がジェノサイドの類のものである場合に限られる」と彼は論じる。[16] だが、仮にウォルツァーのこの限定を受け入れたとしても問題は残る。例えばアサドがズビグネフ・ブレジンスキーの発言を引用しつつ指摘するように、イスラエルがレバノンで行った行為――ヒズボラとは無関係な市民たちの殺害という「脅迫行為」――は、「ジェノサイドの類」であるとみなしうるのではないか（SB, 37/60）。もしこれが正しいとするならば、テロは許容されてしまうのではないか。

いずれにせよ、アサドの論点は明確である。ウォルツァーにとって、テロリズムの暴力が「悪」であって「不正」であるということは、議論の帰結なのではなく、前提なのである。あくまで純論理的に考えるのであれば、テロリズムの二つの悪性とみなされているもの、すなわち「無辜の市民の殺害」という残虐さも、「恐怖を日常生活に浸透させ」るという生活様式の強制的変容も、「最高度緊急事態」においては正当な軍隊によってなされることを許容されうるのだから、テロリズムの実行者たちもまた、自らの行為が「最高度緊急事態」への対応として行われたとして正当性を主張できるのではないか。しかしウォルツァーはそうした議論を認めない。「テロリズムと呼ばれるあらゆる行為は誤ったことであるという原理原則は当然のこと」なのである。[17]

もちろんアサドは、ウォルツァーのこうした前提を批判することで、ある種のテロリズムは道徳的に擁護されうると主張しているわけではない（SB, 4/17）。アサドが注目するのは、ウォルツァーのもつこうした道徳的確信の正体である。ウォルツァーの議論に対するアサドの結論はこうである。「だから、テロリストと戦時の軍隊の区別で問題なのは、残酷さではないし、生活様式全体に対する脅威でもない。問題はその文明的な地位なのである。本当の争点は、文明の衝突（二つの通約不可能な価値の間の紛争）なのではなく、文明の非文明に対する闘争なのである」（SB, 37-8/61）。すなわち、「ウォルツァーのテロリズムの観念の背後に存在している感覚」とは、「繁栄する――リベラル・デモクラシーという――

政治的共同体と、その経済的・軍事的成功とに対する誇りを伴った自己同一化であり、その安全性についての懸念である」（SB, 2342）。

こうしたウォルツァーの議論には、「文明＝世俗的西洋」と「非文明＝宗教的イスラム原理主義」というおなじみの二分法に加えて前者に「道徳的」、後者に「非道徳的」というカテゴリーが割り当てられることになる。この二分法が恣意的であることは否定しえないし、そうした恣意性という観点からの批判も十分に可能であり有効である。[18] しかしアサドが注目しているのは、こうした二分法の割り当て自体が、前者に属すると自認する人びと（例えばウォルツァー）によってなされ、その背後には世俗的なリベラル・デモクラシーの道徳的優越性という感覚が存在していることなのである。[19] したがって、ウォルツァーのような観点からするならば、世俗主義的なリベラル・デモクラシーを防衛するための暴力は、道徳的に推奨されない手段をとるような場合にも――もしそうした手段しか残されていないのであれば――、許容されうるのである。

とはいえ、アサドのこうした議論に関しては、これはあくまでウォルツァーの正戦論に向けられた批判であって、世俗主義的なリベラリズム全体に一般化しうる性質の議論ではない、という批判があるかもしれない。すなわち、「世俗主義的リベラル・デモクラシーの道徳的優位についての確信」というテーゼは、あくまでウォルツァーという個別的な思想家にのみ帰せられるものであると論じることができるかもしれない。しかし、アサドはリベラル・デモクラシー社会のあちこちで、こうした道徳的優位性の感覚が顔をのぞかせることを指摘しているのである。

『世俗の形成』におさめられた論文「残虐性と拷問についての省察」のなかで、アサドはこの道徳的優位性の感覚が、リベラルな共同体を防衛するための暴力とは別の種類の暴力も認容すると主張する。そこで問われていることは、様々な差異をもつ諸々の「苦」のなかで、いかなる種類の「苦」が世俗主義的なリベラリズムにおいて容認されているのか、ということである。アサドは、「世俗主義の主たる動機の一つとして、従来あまりにもしばしば宗教が焚きつけ、正当化してきた残虐性に終止符を打ちたい、との願望があったことは明白である」と論じながら、それにもかかわらず世俗的な道徳的感性がある別種の残虐性を許容してきたことを指摘する（FS, 100/131）。アサドによれば、「人道的世俗社会を建

設する歴史のプロセスは、残虐性を排除することを目指していたとされる」（FS, 109/143）。例えば世俗主義者から、近代法の整備により残虐な身体刑などの刑罰は減少し、公教育の充実により野蛮な習慣は排除されてきた、という主張がなされる。

しかしアサドは、こうした人道的な動機に基づいていたとされる歴史的主張を、道徳的進歩の物語と見なすことを拒否する。むしろ、「ヨーロッパの支配者が残虐と考える慣習の非合法化を試みるに際して、彼らの思考を支配していたものは、現地民の苦に対する心配ではなく、自らが正義と人道性の文明的標準と考えるものを支配者に押しつけようとする欲望、すなわち、新たな人間主体を生み出そうとする欲望であった」と彼は論じる（FS, 110/144）。だからこそ、そこで目指されていたことは、すべての苦の排除ではなく、非人間的な苦と不可欠の苦を区別することなのであった。そこでは、「『非人道的な』苦は、本質的には無用なものであり、「刑罰に値すると見なされた」のに対し、「『完全に人間的』となるための運動の中で耐え忍ぶ苦痛のほうは、なぜその苦を被らなければならないのか、社会的・道徳的理由が存在するという意味において必要」であると見なされる（FS, 113/146）。すなわち、近代的主体を生成するための暴力は、世俗主義においても認められているのである。したがって、一方で英領インドにおける諸々の苦行やアフリカの諸部族における女子割礼は非人間的なものとして批判されるのに対し、他方で「戦争、スポーツ、科学実験、死刑において――そしてまた性的快楽の世界において――身体的な苦を科すことは積極的に行われているし、法的に大目に見られている」（FS, 113/146-7）。このように、近代的主体を生成させ、あるいはそれを脅威から保護するための暴力や、それに伴う苦痛は、世俗主義においても容認され、時には推奨されさえしてきたのである。

むろんこのことは、近代法に基づいた刑罰の「苦」や「暴力」と、苦行や女子割礼に伴う「苦」や「暴力」とが比較可能であるということを意味しない。また、アサドの目的は、これら一見して別の水準に存在していると思われる諸々の暴力を一括して比較し、一方の側を非難し、一方の側を擁護することでもない。むしろアサドの議論の主眼は、なぜある種の「苦」は許容可能なものとみなされ、別のある種の「苦」は排除すべきものとみなされるのかという点にある。そして、アサドの議論によるならば、「近代的主体」という概念こそが、ある種の「苦」や「暴力」を正当であるとか不

当であるとか判定するための基準を提供しているのである。

このように世俗主義における暴力の道徳的正当化の基準が「近代的主体」であることの特定の概念に一致するかどうかにあることを端的に示す事例として、アサドはサドマゾヒズムをとりあげている。サドマゾヒズムにみられる「苦のエロス化」は、世俗主義的な近代人にとって、推奨されはしないものの、基本的には糾弾すべきものとはみなされない。なぜなら「近代人は、一方では、身体的苦痛を『屈辱的』なものとして退けており、他方では、身体的快楽を制約なしに『私的に』〔…〕追求する、あらゆる個人が有すべき権利を奉じているからである」(FS, 123/158)。すなわち、身体的な性的快楽の私的追求は、近代人の権利として認められているのである。それゆえこうしたSM行為が「成人間の同意」に基づいて、身体的快楽の享受を目指して行われる限りにおいて、それは近代の世俗主義的社会にとっては許容可能なのである。

だが、これは『世界人権宣言』の第五条――「いかなる者も、拷問にかけられてはならない。あるいは残虐な、非人道的な、あるいは屈辱的な扱いあるいは懲罰を科されてはならない」――に抵触している、とアサドは指摘する。たとえ成人間の同意が存在していたとしても、人は自らを他者の奴隷としてはならない――『世界人権宣言』第五条はこのように命じる。しかし、一方でこの世俗社会の原則は、サドマゾヒズムのような事例を許容し、他方でキリスト教会における修道士の鞭打ちを禁じる(「たとえ修道士が自発的に修道院の服従の誓いを行っているのだとしても」)(FS, 122-3/157)。この両者の差異はどこにあるのか。双方が「屈辱的な扱いあるいは懲罰」にあたるにもかかわらず、そして双方に「成人間での合意」が存在しているとしても、サドマゾヒズムにおける鞭打ちと、教会における鞭打ちとは本質的な差異があると見なされるのであれば、その差異はいったい何なのか。アサドは次のような示唆を与える。「近代の敵意は、単に苦痛に対して向けられたものではない。それは、人間的であることの特定の概念に一致しない――それゆえ過剰であるような――苦痛に対して向けられている」(FS, 123/157-8)。

サドマゾヒズムの事例はあくまで一例であるに過ぎない。しかし、この事例は、暴力の正当性の判定基準が、「成人間の同意」にではなく、性的快楽の追求という「近代的主体」の権利に基礎づけられていることを示している。すなわち、

ある種の暴力や苦痛の正当性の基準は、それが「近代的主体であること」の特定の概念に一致しているか否か、に存するのである。こうしたことから、アサドは、暴力に対する世俗主義的な拒絶には二重基準が存在していると主張する。一方で『世界人権宣言』はあらゆる種類の残虐性を拒絶しながら、他方で世俗的国家は性的快楽の追求という文脈においてはその存在を容認している。したがってこの二重基準の背後にもまた、「宗教的なもの」に対する世俗主義の道徳的優越性の感覚が存在しているのである。アサドは次のように述べる。

> 異文化が関わる場合は、このことはさらに明らかである。なぜなら、この場合、単に個々の残虐性を取り除いていくのではなくて、「人間であること」についての世俗的言説の全体を押しつけることになるからである。この世俗的言説の中心には、個人主義についての考え方、情念的な信念に距離をおこうとする考え方がある。かくして、国内的には、法の制約の内部における成人間の同意の原理が、個人の自律に基づく自由選択の概念を喚起しながら作動している一方で、国外における「成人間の同意」の存在は、しばしば単なる「虚偽意識」――時代遅れの信念への狂信的な傾倒（したがってこれは力ずくの矯正を招き寄せる）――の指標であると考えられることになる。（FS, 124/158-9）

このように、二重基準の背後には、世俗主義特有の「人間」観――合理的で自律的個人としての近代的主体――が存在しており、その道徳的優越性への確信が存在しているのである。それゆえ一方では性的快楽を追求する個人が自律的人間と見なされるのに対して、他方では宗教的因習に従う個人が自律的個人と見なされず、「虚偽意識」にとらわれた者であると見なされることになる。

本節の議論をまとめよう。世俗主義に立脚した「正戦論」や「苦痛」をめぐる考察において、アサドは世俗主義において許容され、時には推奨されさえする暴力とはいかなるものであるかを明らかにしている。世俗主義において正当化されうる暴力は、近代的主体を生成し、それを外的から守る限りにおいて、また近代的主体の権利の範囲内であると考

えられうる限りにおいて、許容されるのである。そこにはさまざまな「論理的」あるいは「哲学的」な正当化が存在している――その意味で、そうした多様な議論は理性的（reasonable）である。しかし、そうした理性の外皮の下に、論証されざる不変の前提として、リベラルな世俗主義の道徳的優越性という確信が存在していることをアサドは指摘しているのである。この確信こそが、「他者」に対して暴力を行使する正当化の根拠になっている。そして、こうした確信に基づく議論が理性的になれば理性的になるほど、議論の前提を共有しない「他者」への暴力がますます苛烈なものになってゆくのである。

では、いかにすれば世俗主義の暴力性は克服されうるのか。「宗教的なもの」への「回帰」によって公共生活を再度基礎づけようとする試みに与することをよしとしないのであれば、昂進する世俗主義的暴力への歯止めをかけなければならないだろう。さもなければ、現代世界において「暴力」の連鎖が断ち切られることはないのである。次節においてわれわれは、テイラーとアサドの所説を比較しながら、この問いを考究しよう。

四　世俗主義の暴力を克服する

これまでの節において、われわれはテイラーおよびアサドの暴力論を検討してきた。両者の暴力論、とりわけ世俗主義の暴力性についての議論を比較した場合、そこには相当程度の類似性がみられる。両者はともに、世俗主義には特有の暴力性があるとみなしている。それは「暴力を正当化する」ことのうちに見られる。

もっとも、これまで述べてきたように、暴力の「正当化」自体は世俗主義に特有のものではない。供犠であれスケープゴートであれ聖戦であれ、他者に暴力を振るうこと自体はさまざまなかたちで「宗教的に」正当化されてきたし、現代においても正当化されている。しかし世俗主義において特徴的なことは、それが道徳的に「高い」ものであるとみなされていることである。暴力は普遍的に妥当すると考えられる世俗主義の道徳秩序によって基礎づけられている。それは、個々の宗教の差異を超えて妥当するとみなされているがゆえに、諸々の個別的な教義を超えた、メタ的な性格をも

つ。こうしたメタ的な性格こそが、リベラルな世俗主義の道徳的秩序の優越性をその担い手たちに確信させるのである。

両者の議論は、世俗主義の暴力がその「道徳的優越性」の感覚に基礎づけられているがゆえに昂進していくということをそのコアとしている。すなわち、両者はその暴力論のコアを共有しているのである。

では、両者の議論において、世俗主義の暴力はどうすれば克服可能であると考えられているのだろうか。アサドは、暴力をめぐる世俗主義的な言説を分析の対象としているため、この問いにたいする明示的な回答を提示していない。それに対して、テイラーはこの問いにたいして積極的な回答を試みる。以下、本節ではテイラーの議論を分析し、それをアサドの議論を用いて批判的に検討する。

テイラーは、暴力を克服するための三つのプログラムが存在していることを指摘している。第一のものは、世俗主義の採用による暴力の克服というプログラムである。テイラーは、リベラルな世俗主義には、デモクラシーの社会において暴力はより少なくなるというカント的仮説が伏在していると主張する。しかしテイラーは、単に世俗主義を採用するだけでは暴力の克服には至らないとみなしている。というのも、第二節で検討したように、世俗主義においても「スケープゴート」と「聖戦」が現代流に再編されているからである。したがって、テイラーにしたがうならば、公共的な空間から「宗教」を排除すれば暴力は克服可能であるとは到底いえないのである。

「宗教」を排除することが暴力の克服につながらないのであれば、あるいは暴力には形而上学的・宗教的次元が不可避的に伴うのであれば、暴力はどうすれば克服可能なのだろうか。テイラーが第二のプログラムとして挙げるのは、「善い」信仰と「悪い」信仰の峻別である。しかし、テイラーによれば、「こうした『善い』宗教を信じることだけでは、危険に打ち勝つことはできない」(NSV, 38; SA, 709)。というのも、「われわれの目標に、あるいはわれわれの秩序のヴィジョンに宿る善性は、それを実現させるために闘争を始めると、どういうわけか破産してしまう」からである(NSV, 38; SA, 709)。テイラーは、この「善」にまつわるアポリアをパラドックスとして次のように規定する。「パラドックスは次のようなものである。その目標のまさにその善性こそが、その建設者であり保護者であるわれわれを善であると規定する。そしてこのゆえに、その善性は、われわれが有徳であるのと同程度に悪であるに違いない人びとという対比的な事例の上に、

われわれの自己ー統一性を基礎づける道を開くのである。道徳性が高次になればなるほど、憎しみはますます悪徳に満ちたものになる。そしてこのゆえに、われわれがなしうる破壊は、嫌悪の対象となるものに加えられなければならないのである」（NSV, 38; SA, 709）。したがって、テイラーの議論によるならば、「善い」信仰と「悪い」信仰を分けることによってもまた、暴力の克服は不可能なのである。

テイラーが実現可能であると考えるのは、第三のプログラムである「赦し」（forgiveness）による暴力の克服である。「カテゴリーに向かう暴力」にたいする一般的な処方箋は存在しない。「しかし、通常は所与のコンテクストの内部で、次のような運動が存在しうるのである。すなわちその運動とは、苦痛によって授けられた正しさを、すなわち、有罪者を罰するための無垢なるものの正しさ、つまり犠牲を強いたものを告発する犠牲者の正しさを放棄する運動である。この運動は、われわれの道義的正しさの本能的擁護とまさしく対立する。それは赦しと呼ぶことのできる運動であるが、より深い水準における赦しである。それは共通の、傷つけられた人間性の承認に基礎を置くものである」（NSV, 39; SA, 709）。

犠牲者であることの「正しさ」を放棄し、加害者を「赦す」ことが、暴力を克服することにつながるとテイラーは考える。そして彼は、元南アフリカの大統領ネルソン・マンデラの事例をこの実例と考えている。テイラーによれば、「そこには偉大なる政治的知恵が存在していた」（NSV, 39; SA, 710）。ここで「政治的知恵」（political wisdom）という言葉が用いられていることに注意を払わねばならない。すなわち、アパルトヘイトにより差別され続けていた黒人の「復讐というまったくもって理解可能な経路を辿ることによっては、新しい、デモクラシー的な社会を建設することは不可能になってしまうだろう」から、マンデラは白人を「赦し」たのである（NSV, 39; SA, 710）。マンデラによる「犠牲になったことによる正しさの放棄」がなければ、南アフリカがデモクラシーの国家として再出発することはできなかっただろうとテイラーは考えている（NSV, 40; SA, 710）。テイラーは同様の知恵をチベットのダライ・ラマにもみている。彼らは、「暴力的なカテゴリー化の狂気を抑圧することによってではなく、新しい共通世界の名の下にそれを変容させることによって」暴力を克服するのである（NSV, 40; SA, 710）。

しかし、どうすればこのような「赦し」は動機づけられるのか。前述したように、テイラーは「カテゴリーに向かう暴力」の克服に、一般的な処方箋が存在しているわけではないことを認めている。したがって、政治的知恵としての「赦し」が常に機能するという保証はどこにも存在しないのである。それゆえに、「赦し」がいかにして動機づけられるのか、犠牲者がなぜ加害者を赦さねばならないのかが問題になる。

テイラーは、そうした動機が「宗教」に、とりわけ「ユダヤ－キリスト教的な伝統」に由来するものであると考えているようにみえる。彼は次のように論じている。「[…] われわれは、キリストの反暴力という福音書の叙述を指摘することができる。すなわちそれは、普通はスケープゴートによる純化へと向かうエネルギーの変容であり、暴力の支配者となって、つまり悪を全滅させるための力として暴力を用いることによって暴力への恐れに打ち勝つのではなく、むしろ自分自身を暴力へと捧げることによって、愛や赦しをもって暴力に応答することによって […] 暴力への恐れに打ち勝つことを目指す変容である」(NSV, 38; GA, 108)。もちろんテイラーは、こうしたユダヤ－キリスト教的な動機づけのみが有効であると主張しているわけではない。しかしこのキリストの受難の物語に由来する自己放棄の物語こそが、テイラーにとってひとつの究極的な理念型であることは疑いえないと思われる。[20]

われわれはここでアサドがキリストの受難について論じていることに目を向けねばならない。アサドは、リベラルな世俗主義における「優しさ」と「残酷さ」の共存という矛盾が、キリストの受難の物語を図式的に再演していると論じている。キリストの受難は、キリスト教の伝統のなかでは人類の救済のための至高の犠牲として解釈されている。すなわち「それは、有罪とされた犠牲者の苦痛によって、社会的・形而上学的な秩序が回復される一種の返済行為であり、失われてしまった徳を再生させるための手段であり、罪であると同時に罪を浄化する死の例とみなされた」(SB, 84/124)。それゆえ「それは、愛の贈与であると同時に、不正な苦痛のモデルでもある」(SB, 84/124)。キリストの受難は、一方における理不尽な死（罪なき男が人類の罪を背負って処刑されねばならない）と、他方における至上の善行（その男の死によって人類が救済された）との不可避的共存なのである。ここには、テイラーがいう「スケープゴートのメカニズム」の典型的な例が見出しうる。テイラーは、この受難の物語を再演することによって――「自分自身を暴力へと捧げること」は、

究極的には死による贖与というキリストの受難の物語の再演である――、暴力の連鎖は断ち切ることができると考えたのであった。「赦し」によって暴力が克服され、デモクラシー的な秩序が建築されるか回復するという彼の「政治的知恵」は、この信仰に基づいている。しかしアサドはこのような信仰をテイラーと共有しない。アサドは次のように論じている。

> 近代リベラル・デモクラシーは、人間主義と世俗主義とを公言している。そして、リベラルたちは、近代ヨーロッパに大混乱を引き起こした宗教的な熱狂から距離をとっている。宗教的な残酷さに付随する中世的な感覚は、彼らには明らかに脅威とみなされる。しかし、近代の人間主義的な感性の系譜学は、無慈悲さと共感を接続し、残忍な殺害行為が、この上ない悪と同時に最高の善でありうると主張する。(SB, 86/126)

アサドは、受難の物語と世俗主義の暴力性とのあいだに一種の連続性を見出している。したがって、アサドの議論によるならば、「世俗的なリベラルたちがきわめて不快なものと感じる、リベラリズム以前の時代のキリスト教における〔キリストの〕犠牲、血、そして死の崇拝が、近代リベラリズムの系譜学の一部であり、そこでは暴力と優しさが併置されている」という結論が導かれるのである(SB, 88/128)。

それに対してテイラーの議論は、両者のあいだに必然的な連続性を想定していない。すなわち、テイラーは、一方で世俗主義の暴力と宗教のそれとの連続性をみながら(「スケープゴート」や「聖戦」)、キリストの受難の物語においてはそうした暴力の循環を超越する視点を読み込んでいくのである。

もちろんアサドの議論は、直接的にテイラーの所論を批判しているわけではない。しかし、受難の物語の再演こそがリベラルな世俗主義における「優しさ」と「残酷さ」との矛盾した共存の源泉であるとする彼の主張は、自己放棄的な愛の贈与によって暴力の連鎖を断ち切ることは可能であると考えるテイラーの議論と好対照である。両者の議論の適否を、解釈学的に、あるいは系譜学的に検証することは可能であるかもしれない。しかし本稿では両者の議論の解釈学

的・系譜学的妥当性を比較しようとは試みない。本稿の目的からすれば、以下の点が重要である。すなわち、アサドの議論を援用することで、テイラーの構想にたいしていかなる批判を加えることができるのか、という点である。最後にこの点に関して若干の考察を試み、本稿の結論としたい。

五　結論——政治的知恵としての「赦し」を再考する

本稿は、世俗主義に特有の暴力性を考察の対象としているテイラーとアサドという二人の思想家の議論を取り上げ、世俗主義の暴力性とはいかなるものであり、それはいかにして克服されうるのかについての一つの仮説を提示することを試みた。

第二節では、テイラーの暴力論を取り上げた。テイラーは、世俗化した暴力のさまざまな形態——ジャコバン派の恐怖政治やナチズム、ボルシェビキ、ユーゴ空爆など——のなかに、宗教的な「カテゴリーに向かう暴力」の二つの形態である「スケープゴート」と「聖戦」というメカニズムが再帰していることを指摘している。しかし世俗主義における「スケープゴート」と「聖戦」の再演は、単なる宗教的なものの回帰を意味してはいない。そこでは暴力の合理主義的な道徳化が行われているとテイラーは主張する。すなわち、彼によれば、世俗の時代における「カテゴリーに向かう暴力」は、純粋性を志向する自己確証的な対比——他者を「悪」とし、それとの対比により自己の「善」なることを確証すること——によって、形而上学的に強力に正当化されているのである。

第三節では、こうしたテイラーの議論の枠組みを念頭に置きつつ、アサドの暴力論を検討した。アサドにおいてもテイラーと同じく、世俗主義の道徳的な優越性の自己確信が、他者に向かう暴力を強力に正当化していることが論じられる。アサドはそれを、現代の正戦論（特にウォルツァーの議論）と、拷問をめぐる現代の諸言説を精緻に読み解くことによって論述している。それらの議論に共通しているのは、「野蛮な」宗教的教義に対する「文明化した」近代西洋の世俗主義の道徳的な優越感である。その優越性の確信を背景として、世俗主義的な個人と国家を訓育し、保護するための暴

力は道徳的に正当なものとして、世俗主義的国家によって正当化されていくのである。

第四節では、両者によって剔抉された世俗主義に固有の暴力性――暴力の道徳化の問題――は、どのように克服されうるのかを考究した。世俗主義の暴力性の克服を積極的には論じないアサドに対して、テイラーは暴力の克服という問題に明示的に取り組んでいる。テイラーは、政治的知恵としての「赦し」のなかに暴力を克服する契機を見出す。暴力の被害者が加害者に報復するという、暴力の道徳的正当性を放棄することによって、宗教的のみならず世俗主義的な「カテゴリーに向かう暴力」は克服されうる。テイラーはそうした事例をマンデラの南アフリカに見出している。すなわち、マンデラによる「赦し」が、南アフリカをデモクラシーの国家として再出発させることを容易にしたとテイラーは考えているのである。

しかし、この「赦し」のプログラムのなかに、暴力の契機はないのだろうか。「赦し」は暴力の克服を十全に保証しうるのか。前節で見たように、アサドはキリストの受難の物語と世俗主義における「生のために死す」という観念のあいだに連続性が存在していることを指摘する。それは、「より大いなる生のために、自らの命を捧げなさい」という命令を含んでいる。もちろんテイラーが、この命令に単純に唱和することはないであろう。だからといって、自己放棄による「赦し」によって暴力の連鎖を断ち切るという構想そのもののなかに、暴力性が存在しないわけではない。というのも、「誰」が「赦す」のか、という重大な問題がテイラーの議論のなかには常に存在しているからである。

テイラーの議論において「赦す」のは、暴力の被害者であり「犠牲者」である。マンデラの事例のように、アパルトヘイトの撤廃により既存の力関係が変容している（あるいは変容しつつある）事例においてはまだしも、通常は暴力の加害者と被害者の力関係は対称的ではありえない。むしろ多くの場合、暴力の加害者―被害者間には圧倒的な力の非対称的関係が存在しているだろう。その場合、「赦し」による暴力の克服はどれだけの現実的な有用性をもちうるのだろうか。安易に被害者に「赦し」を要求することは、既存の力関係を保存し、暴力の永続化に寄与しかねないのではないか。

こうしたことから、「赦し」が政治的知恵として有用性をもちうる事例はきわめて限定的であると考えざるをえない。もとよりテイラーは「赦し」を暴力克服のための万能の処方箋として提示していたわけではないが、その範囲はテイラ

ーが想定していたよりも限定的かもしれないのである。というのも、おそらく「赦し」が政治的知恵として有用性をもちうるのは、暴力の加害者と被害者がほぼ対称的な力関係を有しているか、あるいは被害者のほうが現実的な力関係として加害者に優越している事例に限られるだろうからである。さもなければ、「赦し」の要求は、もうひとつの新たな暴力として被害者の前に現れざるをえないであろう。

いずれにせよ、「赦し」は暴力克服のための普遍的な回答とはなりえないことは確かである。しかし、だからといってテイラーによる暴力克服のための「赦し」のプログラムがまったく無効であるわけではない。例えば対テロ戦争や暴動の鎮圧などに関して言えば、「赦し」のプログラムは一定の有用性をもちうるだろう。重要なことは、現実の暴力を目の前にして、その暴力を背後で支える力関係はいかなるものであるのかを目を凝らして見極めることである。「赦し」のプログラムでさえ、暴力を克服するための普遍的な方法とはなりえないのである。政治思想を現実との対話によってより豊かなものへと練成するための試みは、自らの限界の自覚なしでは、アサドが批判するように、「合理的な原則」を現実に機械的に適用するだけのものになりかねない。そしてそのような場合にこそ、ある種の「暴力」の契機がその試みのなかに胚胎する。それは、暴力を回避し、あるいは克服しようとする試みとて逃れることのできない限界なのである。

【凡例】

○引用文中の〔　〕内は、引用者による補足である。尚、翻訳に関しては基本的にそれぞれの訳書にしたがっているが、本稿で用いる表現との関係上、一部訳文を変更させていただいた箇所がある。

○本稿で扱うテイラーおよびアサドのテクストについては、以下の略号を用いた。尚、これらのテクストからの引用に関しては、本文中（　）内に、略号、頁数／翻訳頁数の順に記した。

①テイラー

MS: 'Modes of Secularism,' in Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, 1998.

NSV: 'Notes on the Sources of Violence: Perennial and Modern,' in James L. Heft, S. M. (ed.), *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity, and Islam*, Fordham University Press, 2004.

PR: 'The Politics of Recognition,' in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994（佐々木毅・辻康夫・向山恭一訳『マルチカルチュラリズム』、岩波書店、一九九六年）.

SA: *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

②アサド

FS: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2003（中村圭志訳『世俗の形成――キリスト教、イスラム、近代』、みすず書房、二〇〇六年）.

SB: *On Suicide Bombing*, Columbia University Press, 2006（苅田真司訳『自爆テロ』、青土社、二〇〇八年）.

（1）イスラム・スカーフ事件に関するまとまった考察としては、内藤正典・坂口正二郎編著『神の法vs.人の法――スカーフ論争からみる西欧とイスラームの断層』、日本評論社、二〇〇七年所収の諸論考を参照。また、本稿の主要な登場人物の一人であるタラル・アサドによるイスラム・スカーフ事件の批評としては、以下の論文を参照されたい。Talal Asad, "Trying to Understand French Secularism," in Hent de Vries and Lawrence Sullivan eds., *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press, 2006. この論文の中で、アサドは、フランス共和国の「ライシテ」の観念を批判的に検討し、世俗主義の中立性に疑問を呈している。

（2）Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Second Edition, Oxford University Press, 2002, p.338（千葉眞・岡崎晴輝訳者代表『新版　現代政治理論』、日本経済評論社、二〇〇五年、四八九頁）.

（3）例えば以下を参照。Susan Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Macmillan, 1989, chapter 4, 5（谷本光男・北尾宏之・平石隆俊訳『寛容と自由主義の限界』、ナカニシヤ出版、一九九七年、第四、五章）；盛山和夫『リベラリズムとは何か――ロールズと正義の理論』、勁草書房、二〇〇六年、二八四―二九七頁。本稿で中心的に取り上げるテイラーもまた、リベラリズムの中立性テーゼに関して批判的態度を明らかにしている（PR, 62/85-6）。

（4）Ruth Abbey, 'Turning or Spining? Charles Taylor's Catholicism: A Reply to Ian Fraser,' *Contemporary Political Theory* (2006: 5), p.163.

（5）例えば、William E. Connolly, *Pluralism* (Duke University Press, 2005), pp. 54-59（杉田敦・鵜飼健史・乙部延剛・五野井郁夫訳『プルーラリズム』、岩波書店、二〇〇八年、九〇―九七頁）を参照。また、コノリーによるアサドの議論へのまとまった論及としては、以下を参照。William E. Connolly, 'Europe: A Minor Tradition' in David Scott and Charles Hirschkind (eds.), *Powers of Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford University Press, 2006.

（6）アサドは『世俗の形成』の序文などでテイラーに対して批判的に言及しているが、そこでは十分に議論が尽くされているとは言いがたい。また、テイラーの『世俗の時代』には、アサドへの言及が存在していない。この事実に対し、クレイグ・キャルホーンは、次のように述べている。「驚くべきことに、それ〔『世俗の時代』〕は、タラル・アサドの『世俗の形成』におけるきわめて興味深い探究を引証していない。主体性の変容を考察するにあたって、部分的にその領分が重なるにも関わらず、である。アサドの著作やたとえばサバ・マハムードのような人類学者たちの著作は、テイラーのプロジェクトにとって、重要な補完物なのである」（Craig Calhoun, 'A Secular Age,' *European Journal of Sociology*, vol.49 (2008), p. 455）。

（7）『世俗の時代』および「暴力の諸源泉についての覚書」のなかでテイラーが参照しているジラールのテクストは次の通り。René Girard, *La violence et le sacré*, Éditions Bernard Grasset, 1972（古田幸男訳『暴力と聖なるもの』、法政大学出版局、一九八二年）; René Girard, *Le bouc emissaire*, Éditions Grasset & Fasquelle, 1982（織田年和・富永茂樹訳『身代わりの山羊』、法政大学出版局、一九八五年）; René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Éditions Grasset & Fasquelle, 1999（岩切正一郎訳『サタンが稲妻のように落ちるのが見える』、新教出版社、二〇〇八年）. テイラーはジラールのこれらの著作を、自らの暴力論の先駆者的なものとみなし、高く評価している。Cf. NSV, 19.

（8）テイラーは「枢軸時代」（Axial age）という用語を、カール・ヤスパースの『歴史の起源と目標』から借用している。ヤスパースによれば、紀元前五〇〇年を境とする前後およそ三〇〇年が「枢軸時代」であり、その時代に人間の精神に革命的な変化が生じたとされる。Cf. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, R. Piper, 1949（重田英世訳『歴史の起源と目標（ヤスパース選集Ⅸ）』、理想社、一九六四年）.

（9）アイデンティティと承認の関係について、テイラーは「承認の政治」のなかで次のように論じている。「〔…〕承認の要求は、承認とアイデンティティのあいだに結びつきが想定されることによって、緊急性を帯びたものになる。〔…〕われわれのアイデンティティは一部には、他人による承認、あるいはその不在、さらにはしばしば誤承認によって形づくられるのであって、個人や集団は、もし彼らをとりまく人びとや社会が、彼らに対し、彼らについての不十分な、あるいは不名誉な、あるいは卑しむべき像を

投影するならば、現実に被害や歪曲をこうむるというものである」（PR, 25/37-8）。

(10) 例えば、別の論文でテイラーは次のように述べている。「デモクラシーは、市民の側からの桁外れに強力なコミットメントを要求する。アイデンティティの観点からいえば、市民であることは、彼らが誰であるかについての重要な構成要素として評価しなければならない」（MS, 43）。同様の趣旨を手短に述べた論文としては、次のテクストも参照。Charles Taylor, 'Why Does Democracy Needs Patriotism?,' in Joshua Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (Beacon Press, 1996), pp. 119-121（能川元一訳「なぜデモクラシーは愛国主義を必要とするのか」、辰巳伸知・能川元一訳『国を愛するということ――愛国主義の限界をめぐる論争――』、人文書院、二〇〇〇年、二〇〇―二〇三頁）.

(11) テイラーは『世俗の時代』において、「セラピー的なものの勝利」を「超越性」（transcendence）の排除との関係で批判的に論じている。Cf. SA, 632-6.

(12) George Shulman, 'Redemption, Secularization, and Politics,' in *Powers of Secular Modern*, p.154.

(13) 杉田敦『境界線の政治学』、岩波書店、二〇〇五年、一五五頁。

(14) Michael Walzer, *Arguing about War*, Yale University Press, 2004, p.51（駒村圭吾・鈴木正彦・松本雅和訳『戦争を論ずる――正戦のモラル・リアリティ』、風行社、二〇〇八年、八一―二頁）.

(15) Ibid., p.33（邦訳、五六頁）.

(16) Ibid., p.54（邦訳、八五頁）.

(17) Ibid., p.52（邦訳、八三頁）.

(18) 例えば以下の論文を参照。杉田敦、前掲書、第六章「二分法の暴力――マイケル・ウォルツァー正戦論をめぐって」、一三九―一七二頁。

(19)『自爆攻撃について』の序論において、アサドはこの問題がこの著書を貫く重大な問題関心の一つであることを表明している。Cf. SB, 4/17-8.

(20)「超越的なもの」への信仰に基づく自己放棄（自己の徹底的な脱中心化）が、実践的博愛の重要な源泉になりうるということを、テイラーはさまざまなテクストで主張している。とりわけ以下を参照。Charles Taylor, 'A Cathoric Modernity?' and 'Concluding Reflections and Comments,' in James L. Heft (ed.), *A Cathoric Modernity?: Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, 1999.

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

説得は有効か
――近世日本思想の一潮流

高山大毅

一　はじめに

江戸末期、「公論」や「公議」の尊重は、政治的立場を越えて広く主張された。動乱の中で養われた「公論」・「公議」重視の慣行は、「五箇条の御誓文」の一節に結実し、明治憲法体制への道筋を拓いたとされる(1)。このような一連の動きの前史に、学問所や私塾における「講習討論」の盛行を配し、対等な人々の討議を軸とする「公共空間」の思想の発展という図式を描くことは、可能かもしれない(2)。しかし、江戸中期まで視野に入れて考えた場合、このような図式には収まらない一群の思想が存在することに気づく。これらの思想は、仮に言論に対する制約がなくても、自己の意見を率直に表明することを是としない。そもそも「道理」を述べ、相手を説得すること自体に批判的なのである。本稿ではこのような思想の流れを検討することにしたい。それは荻生徂徠に遡る。

二　「君子」の討議――荻生徂徠

1 「信」・「習」

「言語を以て人を喩さんとする事大形はならぬ事にて候」[3]――荻生徂徠は説得の有効性について非常に懐疑的であった。統治に関して徂徠が、「道理ヲ人々ニトキ聞セ」ることを否定し、「礼楽制度」の「仕カケ」によって「風俗」や「習」の次元に働きかけることを説いたことは良く知られている。[4] 統治の領域だけでなく、個別的な対話の次元でも徂徠は「道理」による説得を無益であると考えていた。[5] 徂徠によれば、説得に訴えることは、聞き手が自発的にその事を理解する可能性を奪い、むしろ反発を呼び起こす行為である。仮に聞き手が納得したように見えても、それは「ツケヤキバ」[6]の理解に過ぎない。「是非」を争うことは、感情の対立を招くだけであり、君主への諫言も大抵は無益で、ただ「諫臣」という「名」が得られるだけである。このような徂徠の説得に対する懐疑は、実際の書簡のやり取りにおいても貫かれている。

本居宣長の漢学の師である堀景山は、古文辞批判の内容を含む質問の手紙を徂徠に送っている。徂徠は返書において、[7] 具体的な回答に入る前に、通例「師友之素（師友の素）」のない相手の「問難」には返答しないようにしていると述べる。「問」は「弟子之事（弟子の事）」、「発難相切磋」は「朋友之事（朋友の事）」であり、「師友」の間柄でないのに「問難」するのは「争之道（争ひの道）」であると徂徠はいう。徂徠によれば、「争」は「訟之事（訟への事）」であり、聖人という裁定者がいない今日において学問上の「訟」を解決するすべはない。「天下」の人々の判断を仰ぐという方法もあろうが、それは自説の妥当性を証するために、相手の説の誤りを人々に広めることになり、「不情之甚（不情の甚だしき）」ことである。また、この方法は、人々の一般的な知見を上回る優れた見解を評価することが出来ない。徂徠が通常と異なり、景山の「問難」に応じたのは、徂徠の父が景山の曽祖父の堀杏庵を常々称嘆していたというよしみと、景山の手紙に「無争心（争心無し）」という言葉があったという理由からである。

このように徂徠が学問上の討議を避けた背景には、彼の「理」に対する見解がある。朱子学者は、「討論」によって「私欲」や「気習」を斥け、同一の「理」に到達可能であると考える。これに対し、徂徠は「理也者無窮者也。天下之事、

以理言之、則莫有不可言者矣（理なる者は窮まり無き者なり。天下の事、理を以て之を言へば、則ち言ふ可からざる者有ること莫し）[8]」と考える。「理」を引き合いに出せば、どのような主張も出来ると徂徠は見るのである。徂徠は次のようにいう。

> 理者無適不在者也。而人之所見、各以其性殊。辟則飴一焉。伯夷見之而曰、「可以養老」。盜跖見之而曰、「可以沃枢」。是無它、人各見其所見、而不見其不見。故殊也。
>
> 理なる者は適くとして在らざること無き者なり。而して人の見る所、各々其の性を以て殊なり。辟ふれば則ち飴は一なり。伯夷之を見て曰く、「以て老を養ふ可し」と。盜跖之を見て曰く、「以て枢に沃ぐ可し」と。是れ它無し、人各々其の見る所を見、而して其の見ざるを見ず。故に殊なるなり[9]。

同じ飴を見ても、伯夷のような優れた人物なら老人を養うことを考え、盜跖のような悪人なら盜みに使うことを考える。これと同じく「理」に関しても人の見方は様々であり、自分の「性」に合致した「理」に専ら目を注ぎ、それを利用する。徂徠のこのような見解からすれば、「理」に訴える議論は、自説に都合の良い「理」を互いにぶつけ合うだけで、無意味である。

では、「争」を避け、実りある討議を行うにはどのようにすれば良いのであろうか。第一に徂徠は、聞き手が語り手を「信」じることが重要であると説く。

> 兼而われを深く信仰したまはんには諫も行はれ可申候。惣じて諫に限らず、われを信ぜざる人に向ひて道理を説候事何之益も無之事に候[10]。

徂徠は、「信」や「信仰」という語を聖人に対して用いることが多い。たとえば徂徠は、「古聖人を信ずる事薄き」宋儒

などの人々は、「聖人の道」を自己の知見に合わせて取捨するので、「聖人の道」とはいっても結局「己が臆見」と変わらないものになっていると述べている。[11] これに対し徂徠自身は、「只深く聖人を信じて、たとひかく有間敷事と我心には思ふとも、聖人之道なれば定めて悪敷事にてはあるまじと思ひ取りて、是を行」[12]ったという。このような態度は、討議一般においても肝要であると徂徠は考えていたのであろう。たとえ不審に思うことがあっても、相手を信じ、その議論にじっくり付き合うことが、互いの知見を広める生産的な討議を可能にするのである。

第二に徂徠は、討議者が同じ「習」に身を置くことが必要であると説く。徂徠は「習慣」や「習俗」が人々の思考や感情を強く規定していると考えており、異なる「習」に染まった人間同士では対話は上手くいかないと見ていた。堀景山に宛てた二通目の書簡において徂徠は「習」について集中的に論じている。

> 夫人心如面。然必有同然者焉。何以其所見独殊也。以習故也。凡人能知其所習、而不能知所未習。辟諸夏虫不知氷、不重誣已。夫人心如面者、性也、亦習也。性与習、不可得而別者久矣。故曰、「習成性」。

> 夫れ人心面の如し。然れども必ず同じく然る者有り。何を以て其の見る所独り殊なるや。習ひを以ての故なり。凡そ人能く其の習ふ所を知りて、而れども未だ習はざる所を知ること能はず。これを夏虫氷を知らざるに辟ふるも、重くは誣ひざるのみ。夫れ人心面の如き者は、性なり、亦た習ひなり。性と習ひとは、得て別つ可からざる者久し。故に曰く、「習性と成る」と。[13]

これに続き、徂徠は次のような比喩を用いて「習」と「性」との関係を説明する。「倭人」の子供を「華」で育てれば、「性気知識言語嗜好」はみな「華」になって「倭人」を見れば「夷」と罵るであろう。逆に「華人」の子供を「倭」で育てた場合にも同様のことが起こる。このように「習」と「性」は不可分のものなのである。既に見たように徂徠は、「理」についても「人之所見、各以其性殊」と考える。「習」の差異は、「性」に影響し、異なる「理」を人々に見させる。よ

って同一の「習」を持たない者が「理」を説いて討議しても、合意に達するとは到底考えられない。

徂徠は、異なる「習」に親しんだ質問者の問いかけに対しては、自分との間に「習」の違いが存在することに先ず目を向けさせる。朱子学を奉じる藪慎庵への返簡には次のようにある。

> 今観於足下所習、宋学而宋文也。以是其所習、而告之以不佞之所見、則必不信矣。以非所習也。
>
> 今 足下の習ふ所を観るに、宋学にして宋文なり。是の其の習ふ所を以てして、之に告ぐるに不佞の見る所を以てすれば、則ち必ず信ぜず。習ふ所に非ざるを以てなり。(14)

徂徠は、「風俗ハナラワシナリ。学問ノ道モ習シ也」(15)といったように、学問も「風俗」と同様に「ナラワシ」として人々の思考を規定するものであると考えていた。「宋学」や「宋文」の「習」の中で思考している慎庵は、徂徠の意見を拒絶することは明らかである。そこで徂徠は議論の前に、自分と同じように「古之辞（古の辞）」に「習」うことを勧める(16)。相手に「習」の一致を求めること以上の回答は、本来するべきではないというのが、質疑に対する徂徠の基本姿勢である(17)。

徂徠の助言に従い、「古之辞」に「習」うかどうかは、質問者に委ねられている。「信」の問題と「習」の問題とはこの点で結びつく。相手を「信」じ、その人物が染まっている「習」に身を置く覚悟があって始めて、討議は成立する(18)。もしその覚悟がないならば、議論をしても「争」を招くだけなので、相互に距離を置く方が良いと徂徠は見ている。これまで自分が属していた「習」を捨て、新たな「習」に身をひたすことは少なからぬ抵抗を伴うものであろう。徂徠の所説から浮かび上がるのは、討議を可能にする条件の難しさである。

2 「書」・「詩」

「礼楽制度」の存在した唐虞三代の治世においては、「君子」はそれらの生み出す理想的な「習」の中で生きていた。よって「習」が分裂している後代と異なり、共通の「習」が存在した時代の「君子」たちの討議は、はるかに容易なものであったろう。しかし、古の「君子」は「理」の説得に直接訴えたのではないと徂徠は考える。徂徠は、古代には今日失われた優れた討議の作法があったと見るのである。

古の「君子」たちは、「帝王大訓（帝王の大訓）」[19]である「書」（『書経』）の文言を引いて、議論や建言を行った。『書経』の語は、「其片辞隻言、足援以断事（其の片辞隻言、援きて以て事を断ずるに足る）」[20]と考えられていた。「書」に代表される古から伝わる格言は「先王法言（先王の法言）」と総称される。「先王法言」の権威は、「車ヲ横（ヨコ）ニオサントスル程（ホド）ノ無理ナル者ニテモ、先王ノ法言ヲ以テ証（シヤウ）トスレバ、聞ク者コレヲ破（ヤブ）ルコトヲ得ズ」[21]というほどであった。

「先王法言」を的確に引証出来るかは、古代の学校において考査されていた。『礼記』学記の「比年入学、中年考校、一年視離経辨志（比年学に入り、中年考校し、一年経に離（つ）き志を辨ずるを視る）」を解釈して、徂徠は次のようにいう。

> 法律家以罪名与律相比附。学者亦然。義各随其所取、与経相比附。是謂之「離経」。視其善用古法言也。

> 法律家 罪名と律とを以て相比附す。学者も亦た然り。義 各々其の取る所に随ひ、経と相比附す。是れ之を「経に離く」と謂ふ。其の善く古の法言を用ふるを視るなり。[22]

『明律国字解』によれば、「比附」とは、律令に明文のない犯罪に対し「律意を以て律の文の似よりたるを引て合はす」[23]ことを指す。それぞれの事案に対し、「似寄りたる」事例としてどの「法言」を準拠とすべきかには、試験可能な一定の基準があったのである。「法言」運用の訓練を受けた者同士の討議が水掛け論に陥ることは稀であろう。[24]

「書」の他に、「詩」（『詩経』）も古の「君子」の議論において用いられていた。徂徠は「詩」には二つの大きな効用があると説く。[25]

第一に「観」である。「黙而存之、情態在目（黙して之を存し、情態目に在り）」[26]といったように、「詩」に描かれた「世変邦俗、人情物態」[27]をありありと思い浮かべ、それを深く知ることが出来る。

第二に「興」である。「詩」の一節を「断章取義」することで、自分の考えを人々に示すことが出来る。「詩」には決まった意味はなく、「自由自在」に新たな意味を附与して、それを用いることが許されている。[28]『論語徴』には次のような例が見える。「巧笑倩兮、美目盼兮、素以為絢兮（巧笑倩たり、美目盼たり、素以て絢を為す）」という「詩」句は、字面通りに解すれば「可愛いえくぼの笑顔、ぱっちりとした美しい目、おしろいをつけるとまばゆいばかり」といった意味である。この「詩」句を「断章取義」して、美人ではないと化粧をしても見栄えがしないように、「忠信」の「美質」がなければ「礼」を学んでも意味がないと説くことが出来る。[29]

「観」と「興」とは、議論の場においても重要な働きをする。徂徠は『論語』陽貨の「詩可以興、可以観、可以群、可以怨（詩以て興る可し、以て観る可し、以て群す可し、以て怨む可し）」の「可以群、可以怨」について次のように解釈する。

> 「可以群、可以怨」、皆所以用詩之方也。群、孔安国曰、「群居相切磋」。怨、孔安国曰、「怨刺上政」。蓋此二者、皆以興観行之。無事則群居相切磋。諷詠相為、則義理無窮、黙而識之、則深契於道。此非群乎。有事則主文譎諫。或唱酬相承以引之者、興也。或不言而賦以示之者、観也。言者無罪、聞者不怒、此非怨乎。
>
> 「以て群す可し、以て怨む可し」は、皆詩を用ふる所以の方なり。群は、孔安国曰く、「群居相切磋す」と。怨は、孔安国曰く、「上の政を怨刺す」と。蓋し此の二者は、皆興・観を以て之を行ふ。事無ければ則ち群居相切磋す。諷詠相為せば、則ち義理窮まること無く、黙して之を識れば、則ち深く道に契す。此れ群するに非ずや。事有れば則ち文を主として譎諫す。或いは唱酬相承けて以て之を引く者は、興なり。或いは言はずして賦して以て之を示す者は、観なり。言ふ者は罪無く、聞く者は怒らず、此れ怨むに非ずや。[30]

学問上の議論の際には、「詩」句を用いて互いの意見を示し、「世変邦俗、人情物態」を思い起こす。また諫言を行う時には、直言を避け、「断章取義」による自在な表現で君主とやり取りし、考慮すべき「人情」や「風俗」を君主に提示する。

「詩」によって「人情」や「風俗」を示すことの有効性は、比較的に理解しやすい。たとえば、外征の中止を提言する際に、出征兵士の妻の「詩」を詠じる――といった事例を想像すると良い。「理」による説得と異なり、相手は外征が引き起こす問題を自発的に理解する。一方で、「断章取義」の有効性については、より詳しく検討する必要があろう。

既に見た「巧笑倩兮、美目盼兮」の例のように、「断章取義」は多くの場合、隠喩的な表現となる。徂徠が注目するのは、この種の表現の婉曲さである。「断章取義」などを用いた婉曲な諫言を指す「諷諫」について、徂徠は次のように述べる。

> 諷諫之道、不必斥其過焉、不必挙其事焉、不必尽其方焉、孫以出之、長於比興。辟諸風之入物、物不覚其入也。微言中窾、忽然有喩。喩者彼之喩也。何有於我哉。故我無功伐、則言者無辜焉。彼無有所争、則聞者欣欣然謂自取諸其衷焉。而況得諸己者之与得諸人者、其所以知之、豈可同年而語邪。故不啻諫已、教之道亦爾。
>
> 諷諫の道、必ずしも其の過ちを斥さず、必ずしも其の事を挙げず、必ずしも其の方を尽くさず、孫して以て之を出だし、比興に長ず。これを風の物に入るに、物 其の入るを覚えざるに辟ふるなり。微言窾に中り、忽然として喩ること有り。喩る者は彼の喩るなり。何ぞ我に有らんや。故に我に功伐無ければ、則ち言ふ者辜無し。彼争ふ所有ること無ければ、則ち聞く者欣然として自らこれを其の衷に取ると謂ふ。而して況んやこれを己に得る者のこれを人に得る者と、其の之を知る所以、豈に同年にして語る可けんや。故に啻だに諫めのみならず、教の道も亦た爾り。(31)

直諫が全てを言い尽くしてしまうのと異なり、「諷諫」は聞き手に考える余地を残す。聞き手は比喩を読み解きながら、思考をめぐらす。しかも、真意に到達した時には、それは語り手に強いられた認識ではなく、自分自身の発見であると聞き手には感じられる。

このような「諷諫」・「諷喩」の作用に対しては、聞き手が比喩を解読出来なかったり、誤解したりした場合はどうなるのか――という疑問が生じよう。徂徠学の見地からすれば、それは無用の心配である。なぜなら「詩」句がどのような連想と適合的なのかは、共通の教養として古の「君子」に学ばれていたからである。[32] それは、和歌の学習において、「飛鳥川」といえば無常、「橘の香」といえば懐旧――といった定型を習得するのと相似る。つまり、比喩の解読の基本的な型は、「君子」の間で共有されているのである。

そのため、「断章取義」によるやりとりは、「君子」を結ぶ教養の紐帯を再確認することにもなる。共通の知識に基づく比喩表現は、徂徠学派の詩文の特徴であり、彼らの文芸は、古代の「断章取義」の再現であった。[33] 徂徠の弟子の服部南郭は次のようにいう。

> スベテ詩文ハ君子ノ詞ニテ候ヘバ、必シモ匹夫匹婦ニヨク通ズルタメノ物ニテハナ無之候故、只何トナク風景情事ノ間ニモタセ置候ヘバ、無限意味モ含ミ、誠ニ君子ノ詞ニテ、オナジ君子ハ聞キ取リ候事ニ候。[34]

徂徠は「オナジ君子」にしか解読出来ない文飾を好んだ。古典教養に基づいた機智に富んだ表現は、連帯感と親密さを生み出す。このはたらきは、討議においても感情的な衝突の危険を軽減させると徂徠は見ていたのであろう。

このような「断章取義」のやりとりを、直言に比べ閉鎖的であると批判するのはたやすい。しかし、直言のもたらす緊張に人々は常に耐えられるのだろうか。対立を避けるために根回しなどの策を弄したり、あるいは沈黙したりする者がしばしば現れる。彼らを直言へと鼓舞するよりは、事前に緊張を緩和する方法を「制作」した方が優れた制度設計といえないだろうか。[35] たとえそれが、古典を暗誦するだけの記憶力を、政治に参与する者に要求するとしても。

本章で検討した徂徠の討議をめぐる議論をまとめると次のようになる。第一に、討議は、それに参加する者が互いを「信」じ、同じ「習」に染まっていない限り、有益ではない。ただ「理」を説くのみならば「争」を招くだけである。第二に、古代中国のように共通の「習」の中に「君子」が生きていた時代であっても、「君子」たちは「理」を雄弁に語ることはなかった。古の「君子」は先ず「書」に代表される「先王法言」を引証して議論を行った。これに加えて彼らは、「詩」句を「断章取義」した婉曲な表現を用い、また「詩」に描かれた「人情」や「風俗」を聞き手に想起させるようにしていた。このような「詩」の引用は、討議の相手を自発的な理解へと導くという点で優れている

徂徠学において「詩」の引用が説得より有効な言語活動とされたことは、後代の論者に大きな影響を与えた。賀茂真淵と本居宣長の初期の歌論は、徂徠の「詩」論の歌学への応用と呼ぶべきものである。次章では、この二人の歌と秩序形成とをめぐる議論について検討したい。

三　「歌」の優位——賀茂真淵・本居宣長

1　賀茂真淵

寛保二年（一七四二年）八月、田安宗武の下問に応じ、荷田在満は『国歌八論』を撰述する。この書に対し田安宗武は『国歌八論余言』を著し、『国歌八論』論争と称される一連の議論が始まることになる。この論争に加わった賀茂真淵は、『国歌八論余言拾遺』・『国歌論臆説』・「再奉答金吾君書」の三つの著作を書いている。既に指摘されているようにこの三書の真淵の議論は、徂徠学からの強い影響が見られる(36)。たとえば『詩経』についての次のような真淵の説は、徂徠の説のほとんど引き写しである。

君子も、おほかたの時にはかの国風の様々なるをも用ふべし。いかにとなれば、おのづから用あることなればなり。用あるとは、君子政をなし給ふに、人情をしらではなしがたし。大かたのやんごとなき人是にわたり給ひがたし。況や上一人の御事をや。国風人情の様々なるも、鳥獣草木の名もしらるゝものは詩なり。又楽記の注に、利欲を少くすといふ。しかのみならず、理にいひ募れらん争ひを和ぐるも詩にしくものなし。また自らいひ出すのみならず、或は賦し或は引きて、人の心を興し事の様を徴せるなど限なきことなり。(37)

『礼記』楽記の注の説は徂徠の議論に見られないが、「詩」を通じて「人情」や「国風」を理解し、「理にいひ募れらん争ひを和」ぎ、「或は引き或い賦」すというのは、徂徠の「詩」論の「観」と「興」とに基づいている。

真淵は、中国の聖人たちは「歌」(「から歌」)を用いて「大いなる政」を行っていたと説く。「歌」による「政」と対比されるのは「理」を説く「政」である。「理のいやちごなるには、あを人ぐさの靡くものながら、頓に出だして靡くものは頓にうらかへらずしもあらず」(38)、つまり「理」を説く統治は、人々の表面的な服従しか得られない。「理」によって直ちに服従する者は、また直ちに裏切る。そこで聖人は人々に「おのづから行はれんこと」をなした。

もろこしの聖の世をまつりごつに、理の掟の及ばぬこともあるを慮りて、歌を本として楽てふものを作りたまひ、家に用ひ国に用ひ、この風をもて民の風を移し、心を和らげしめぬかし。そのかみはたゞ志をいふのみなるを、昔のから人の常として、道ある意をのべたるも侍らんを、聖の取りて教としたまふなるべし。(39)

この真淵の論は、徂徠の「詩」論と礼楽論とを組み合わせたものであろう。ここで注目したいのは、教化に採用されるのが、「道ある意」を述べた「歌」である点である。この時期の真淵の議論においては、「理」を語る説得と「人情」を述べた「歌」との間に、詩的な表現によって教訓を説く「歌」という第三項が存在している。このような第三項を設ければ、「歌」と「政」との関係は容易に説明出来る。しかし、これは真淵にとって諸刃の剣であった。真淵は、「まの

あたり教ふまじきはやまと歌の劣れるなるべし」[40]といったように、「から歌」と異なり、「やまと歌」は「教」に向かないことを認めている。なぜなら、「やまと歌」――とりわけ「短歌」――は、多くの内容を盛り込むことが出来ず、「教」を述べるのには適していないからである。よって、従来通りの和歌を詠んでいる限り、「大いなる政」は実現出来ない。真淵は、「教ともなれる古のから歌の心もてやまと歌をよまんぞ、めでたきことなるべき」[41]とも説く。一種の和歌改良論である。いうまでもなく、このような議論では、和歌が漢詩以上の地位を占めることは難しい。

真淵は、「理をいふ」歌よりも、「幼き児」がひたすら物をねだるように素直に感情を吐露した「歌」の方が、相手の共感を得られると見ていた[42]。次節で検討するように、宣長は、共感の喚起に着目することで、真淵が陥った困難を回避している。しかし、真淵はこのような方途を発見出来なかった。そこで真淵が最終的に持ち出すのは、次のような論理である。

> から国の人のさまを推し考ふるに、ことがら厚き国にし侍れば、いと善くいと悪しきことあり、物に愛で物に背くにも随ひて甚だしければ、教とすることも一ふし深くぞ侍るらん。やまと人は、善し悪しもきはことならず万なだらかなれば、さる歌のやはらかなる意になつくめるを思ふに、さるべきにてこのあめ地のなすことなれば、国ぶりにとりてはいたく劣れりともいふべからずやあらん[43]。

これは、服部南郭の次のような説を踏まえたものであろう。

> （中華は――引用者注）人柄ノ甚ワルキ国ト覚ユ。ソレユヘ礼楽ニテ聖人治メタマヘリ。日本ハ礼楽ナシニ治マルヲ見レバ、華人ヨリハ人柄ヨキナリ[44]。

「国ぶり」を引き合いに出せば、「やまと歌」の権威は確かにまもられる。しかし、人柄の良い「やまと人」には、そも

そも「歌」による教化自体が不要ということになりはしないか。実際、真淵は後年、「此国はもとより人の直き国にて、少しの教をもよく守り侍るに、はた天地のまに〳〵おこなふこと故に、をしへずして宜き也」[45]と語っている。この時期になると、真淵の議論の中で、「歌」は教化の手段として取り上げられることはなくなり、「直き心」の発現としてその価値が説かれることになる。

2 本居宣長

宣長は、和歌の漢詩に対する優位を説く際に、「風俗」の優劣を第一の論拠とする。宣長によれば、人の「実の情（マコト）」は「女わらはべ」と変わらず「物はかなくめゝしき」ものであり、道理を語り「さかしらがる」のは「いつはれるうはべの事」である。[46]「唐（モロコシ）」は「いさゝかなるわざにも人のよしあしをこちたく論らひ（アゲツ）、なに事もわれがしこに物いふ国のならはし」[47]であるため、「詩」も教訓めいたものになってしまった。これに対し、「御国の人心は、人の国のやうにさかしだちたることなく、おほとかにやはらびたるならはし」[48]なので、「歌」は「物はかなくめゝしき」感情の素直な表現であり続けた。「まこと」と「偽り」という二項対立の中に彼我の詩歌と「ならはし」とを配置することで、「歌」と「御国」の優位は証される。ここまでは真淵の『国歌論臆説』の論法と大きな差はない。

さらに宣長は、漢詩は人の心を動かすことはできないという。次のような「たとひ」が用いられる。[49]

全く罪のない二人の人間が、捕らえられ殺されそうになっていた。彼らを見て同情した人間が、「さなせそ」といって刀を奪い取ろうとしたが、聞き入れられなかった（①）。そこで別の人間が、殺人が悪事であることについて「物によそへなどして事の心をいとのどやかにとききか」せた。相手は納得したような様子は見せたが、結局は思い止まることがなかった（②）。いよいよ斬ってしまおうとすると、捕えられた二人のうち一人が、潔く覚悟を決めた様子で、「何事もみなさるべきにこそと思へば、かくてしなんも命は露おしからず、たゞ横さまに人ころす人のゆくゑこそいとおしけれ。まさによき事有なんや」といった。彼はかえって相手の怒りを掻き立てることになり、切り殺されてしまった（③）。もう一人は、ひたすら泣き惑い、手を合わせ、「あが君命たすけ給へ〳〵」とのみ叫び続けた。彼の様子を見て相手もさす

がに「あはれ」と思い、刀を捨てて許してやった（④）。

①は、「から書（ブミ）」の直接的な教訓、②と③は漢詩、④は和歌を指す。直接的に「理」を語る説得に加え、「道理」を比喩によって示す方法も反発を招く。聞き手の心に真に訴えかけるのは、和歌のように感情を「ありのまま」に示す方法だけなのである。

この「ありのまま」の心情の詠出が起こす次のような作用に宣長は着目する。例に挙げられているのは、「人の親の心は闇にあらねども子を思ふ道にまどひぬるかな」という歌である。

> この歌はかの人の親のとよめるやうに、親のめぐみのふかきよしをもいはず、孝をつくすべきことはりをものべざれども、只子をおもふ心のゆくゑを、物はかなく有のまゝにながめ出たるにて、親の心のあはれに思ひやらるゝ故に、たれさとさねどもをのづからそのめぐみ深き事をも思ひしり、孝をつくすべき理をもさとるぞかし。これをのが心からじねんに思ひとる事ゆゑに、心にしむことあさからず。かくてぞ何事のだうりをもよく明らめてふかく物の心は知る事なりける。(50)

「ありのまま」の心情の吐露は共感を呼び起こし、自発的な「道理」の理解へと相手を導く。「歌」を通じて、あらゆる異なる立場の人々の心情を「をしはか」り、「をのづからあはれと思ひやらるゝ」ようになれば、人は「世の人のためにあしかるわざはすまじき物」と思うようになる(51)。当然、治者と被治者の間にも「思ひやり」の調和は生まれる。

> かみなる人は下が下の有様までくはしくおもほしやり、下なる者（モノ）もかみざまのやうをつまびらかにうかゞひしりて、かたみに其身のうへにあづかりしらぬ事も、をしはかられて思ひしらるゝ歌の徳にはあらずや。(52)

「民のいたつき、奴のつとめを、あはれとおもひし」る(53)君主とお上の事情を斟酌する民との間には、ことごとしい説得

などなくても、うるわしい秩序が形成されるわけである。

宣長の読書箚記には『論語徵』の「観」・「興」解釈が抄出されており[54]、宣長の論は、徂徠の「観」に関する説を敷衍したものであると考えられる。既に見たように徂徠によれば、古の「君子」たちは、「詩」を介して「人情」に通じ、「詩」を誦することで「人情」を対話の相手に示した。宣長は、これを「君子」に限らず万民の間に行われるべき言語活動に拡張したのである

その一方で宣長は、婉曲な表現こそが相手を自発的な理解へと促すという徂徠の説にはくみしない。間接的な表現に思いをめぐらすことは、「ありのまま」の心情の発露を阻むからである[55]。後年の著作であるが、『古今集』を「俗語」訳した『古今集遠鏡』の「例言」の中に次のようにある。

> （俗言（サトビゴト）には――引用者注）うるはしくもてつけていふと、うちとけたるとのたがひあるを、歌はことに思ふ情（コヽロ）のあるやうのまゝに、ながめ出たる物なれば、そのうちとけたる詞して、訳（ウツ）すべき也。うちとけたるは、心のまゝにいひ出たる物にて、みやびごとのいきほひに、いますこしよくあたればぞかし。又男のより、をうなの詞は、ことにうちとけたることの多くて、心に思ふすぢの、ふとあらはなるものなれば、歌のいきほひに、よくかなへることおほかれば、をうなめきたるをも、つかふべきなり[56]。

このような見地から宣長は、「郭公なくやさつきのあやめ草あやめもしらぬ恋もするかな」という歌を、「ドノヤウナワケナ物ヤラマダシラズニ、ワシヤマアムチヤナ恋ヲスル事カナ」[57]と訳す。「みやびごと」に奥ゆかしい趣を感じるのは、後世の錯覚なのである。

「うちとけた」語調の歌が人々の間を行き交い、深い「思ひやり」によって万民が和合する――宣長の歌論が描き出すのはこのような「直くみやびやかな」[58]秩序像である[59]。

和歌の漢詩に対する優位は、人柄や風俗を論拠に持ち出せば、容易に説明したことになる。しかし、徂徠学の磁場の中にいた初期の真淵と宣長は、相手の自発的な理解を得られる最善の言語活動は何か――という徂徠に由来する問題関心にとらわれていた。

「歌」を軸とする「政」を構想した真淵は、和歌と教化との関係づけに苦しみ、この問題に対し不鮮明な解答しか示せなかった。一方、宣長は、他者への共感こそが「道理」の深い理解へと人々を導くという論理を用いることで、「ありのまま」の心情の吐露である「歌」の優位を証した。宣長の議論は、統治や道徳に対する和歌の寄与を明らかにした点でも、真淵の議論より洗練されている。

だが、「ありのまま」の感情を伝えれば、共感が生まれるというのは楽観的過ぎないだろうか。命乞いの哀願は確かに「あはれ」を誘う。しかし、共感困難な感情を相手からぶつけられることも時にあろう。宣長は答えを用意している。

> 人のおもきうれへにあひて、いたくかなしむを見聞て、さこそかなしからめとをしはかるは、かなしかるべき事を知るゆへ也。是事の心をしる也。そのかなしかるべき事の心をしりて、さこそかなしからむと、わが心にもをしはかりて感ずるが物の哀也[60]。

ある出来事に対する規範的な感受の仕方は、「事の心」の次元で定まっている。よって心が正常な働きをしている限り、彼我の間に感動のずれは起こらないと宣長は見るのである。

四　説得批判の極北——富士谷御杖

1「倒語」

宣長や真淵と同じように歌論から出発しながら、「理」を説くことも、「情」を「ありのまま」に吐露することもともに否定した人物がいる。富士谷御杖である[61]。御杖の父は、古典日本語の語法について卓越した研究を残した富士谷成章であり、伯父は、難解な言語論で知られる儒者、皆川淇園である。父や伯父同様、彼の主要な関心は言語とその作用に向かった。御杖は「直言」について次のようにいう。

> もしうちみにやがて心えられんやうに、いはまほしき理をつくして詞とせば、そのきかむ人思慮をもちふるに及ばざるべし。人の思慮を労せしめざるは、いとめでたき事のやうなれど、その人の心には悦ばしくは思はざるもの也。これ人の思慮をいたづらにするわざにて、おのれひとりさかしがる詞づくりなればなり[62]。
>
> おほよそ言はわが情のまゝをいふ時は直言なれば、其情すなはち其人に通ずべき事なれどしからず[63]。

このように「直言」を否定する御杖が、「人をわが情に同意せしめんための妙法[64]」と見るのは「倒語」である。御杖の修養論や統治論を分析する前に、先ずその「倒語」説について見ることにしたい。

御杖によれば、歌は本来、感情を「ありのまま」に表す「直言」ではなく、「倒語」によって詠まれていた。「倒語」は大きく二種に分かれる[65]。一つは「比喩」である。御杖のいう「比喩」は「事物」を「仮り」た表現で、今日の言葉でいえば、比喩というより仮託や寓言に近い。もう一つは狭義の「倒語」である。これには「うれしき」を「かなし」と

いうような表現と「妹」を「妹が家」と呼ぶような「かたはら」をいう表現とが含まれる。どちらも「思ふすぢをいはずしておもはぬすぢを詞とする」点では共通している。御杖は『万葉集』の歌を全て「倒語」であると考える。御杖の『万葉集燈』から、いくつか具体例を見ることにしたい。

第一に、「比喩」の例である。「過近江荒都時柿本朝臣人麻呂作歌（近江の荒都を過ぎし時柿本朝臣人麻呂の作る歌）」の反歌、「ささなみの志賀の辛崎幸くあれど大宮人の船まちかねつ」について、御杖は次のように解釈する。

> この歌、表は、おのれはさきくはあれど、大宮人の舟まちかねたるいかにさぶ〳〵しかるらむと辛崎が心をあはれみたるに詞をつけられたる也。されどから崎もと有情の物にあらぬがうへに、それが心をあはれむなど歌としもよむべき情にあらず。必別に情あるべき事ならずや。されば思ふに、これ非情の物をもて有情のうへをおもはする法にて、もはら人麻呂ぬしの此大宮の荒廃をかなしまれたる也。しかるにあらはにかなしむ時は、猶この天皇をあはめ奉るにもあたり、又おのがさかしらに落てかなしむ情かへりてさかしらぐさのやうになるべきが故に、かくから崎のうへに詞をつけられたる也。此大宮の荒廃をかなしむ情をだに、かく詞にあらはさぬ上古の人のつゝしみの深さ詞づくりの至妙おもふべし。(66)

この歌で人麻呂は、「辛崎」を「有情の物」にわざわざたとえ、それに「あはれ」んでいる。この修辞の意図について御杖は、近江に遷都した天智天皇を直接批判するのを避け、また悲嘆が「さかしら」と受け取られるのを防ぐためであったと見る。感情の直接的な表現に対する自制が和歌の修辞を生むと御杖は考えるのである。

また、君主の非難に渉るような大事でなくても、「上古」において「つつしみの深」い表現は尊ばれていた。「長皇子与志貴皇子於佐紀宮倶宴歌（長皇子 志貴皇子と佐紀宮に倶に宴する歌）」という端作を持つ「秋されば今も見るごと妻恋ひに鹿鳴かむ山ぞ高野原（たかやはら）の上」に対する御杖の解釈は次の通りである。

この御歌、表は、秋ふかくならば、此高野原のあたりは妻ごひに鹿なくべき山なればその声き、にこむとの心なり。しかおぼしめさばたゞ御心のうちにてやみぬべく、曾(ソ)もじをおき給ふべき事ならぬを、古人ことさらに歌とよむものにあらず。必言外に御情あるべき事明らか也。されば思ふに、けふ賓の志貴皇子と遊びたまふがあかずおもしろさに再会をちぎり給へる御歌なり。しかれども大かた人を来(コ)よといはむはしひ事なれば、志貴皇子のその声き、にこむとおぼしたち給はむやうにとの倒語也。古人はかく興あるべき事に誘ふだにつゝしみて詞をつけたり。(67)

「秋になったら必ず来てください」というよりも、「秋になったらここでは鹿が鳴くのですよ」と婉曲に相手を誘った方が、優れた再会の約束であると御杖は考える。御杖は「鹿鳴かむ山ぞ」の「ぞ」が、「里言」の「ジャゾ」の意であることに注意を促す。「秋になればここでは鹿が鳴きます」と「秋になればここでは鹿が鳴くのですよ」とでは後者の方が、聞き手に訴えかける力を持つ。御杖が、助詞や助動詞に当たる「脚結(あゆひ)」の解釈に心を砕くのは、このような精妙なはたらきのためである。

第二に、「本情」とは反対の感情を詠んだ「倒語」の歌には、額田王の「茜さす紫野ゆき標野ゆき野守は見ずや君が袖振る」がある。(68) 御杖によれば、「袖振る」は、額田王とは別の「御思ひ人ありて、それが御心にまかせねば鬱悶」としている皇子（後の天武天皇）の様子を表し、「野守」は、その「御思ひ人」をたとえたものである。よって「野守は見ずや」とは、「袖ふり給ふを御思ひ人のみたらむには、必なぐさめまゐらすべきに、さもなきはみぬゆゑにや、又はみながらなぐさめまゐらせぬにや」という意味になる。つまり、この歌から御杖は次のような状況を思い描いている。男（皇子）は恋人（額田王）がいるにも関わらず、他の女性に心惹かれている。しかし、その女性は男の好意を受け入れてくれず、男は悶々としている。そこで恋人は男に歌を詠じる。「そんなに苦しそうなあなたの様子を見たら、（あの方――他の女性――も）きっとあなたのことをかわいそうに思うはずなのに」――これは男の「くるしさをいとをしみ」、自分から身を引こうとしているように見える。だが、彼女の真意は別のところにある。

> 此比皇太子つらくましくければ必別に御思ひ人あるが故なるべしとふかくうらみたまへる也。大かた人をうらむは直言すまじき事なるが故に、いとをしみたるに詞をつけさせ給へる、めでたしともよのつね也[69]。

「うらみ」をこらえて「直言」せず、あえて相手を「いとをし」んだ言葉をかける。御杖はこのような表現を最上であると評価するのである。

以上のような御杖の和歌解釈は牽強付会かもしれない。しかし、「倒語」的な表現は日常生活においてしばしば用いられていないだろうか。「例の映画面白いらしいよ」といって人を誘い、「慎重に検討させて下さい」といって相手の意見を拒否する。重要なことは、この種の表現が、時に「直言」より、好ましいと感じられることである（後者の例も慣用化していることには何らかの理由があろう）。御杖は、この理由について『古事記』解釈において論じている。

2 「渾発」

御杖によれば、『古事記』や『日本書紀』などの「神典」の多くの部分は「倒語」である。天皇の祖先の母親がサメであったり、動物が人語を解したりといったことは、現実ではありえず、それらは言外に真意を隠していると御杖は見るのである。彼は、「渾沌」状態にあった「天地」が「発（ひら）け」、「葦原中国」が生ずるという「神典」の記事を、次のような心の修養を述べたものであると解釈する。

人は「天地尊卑の二性」を受け、「身内」に「淑（アカキ心）」と「慝（キタナキ心）」の「二性」を具える[70]。「淑」は「心」に由来する「善心」を指し、「慝」は「身」に由来する「人欲」（「悪念」・「慾念」）を指す。「渾沌」とはこの二つの性が入り混じって「善悪」を正しく認識出来ない状態を指す。彼が最も危惧するのは、本当は「人欲」に過ぎない行動を「善事」と思い込み、それに懸命になることである。御杖によれば、「御国人」は、「まけじ心」（「まけをしき心」）が強く、「いさゝかにても人に非なりといはれんことを好まず、いかにもして是とのみいはれむとおも」う[71]。このような道徳上の競争心は、かえって誤った「善事」の暴走を誘発すると御杖は見る。

では、このような状態をどのように打破すれば良いのだろうか。御杖は、通念とは反対に、「慝」を増大させよと説く。人は自己の「悪念」（＝「慝」）に対し、「さばかりきたなし」とは思わず、「理を憑みて言行にいづる」のが常である。[72]つまり「悪事」を行う際に人間は何らかの「理」に依拠して自己を正当化しているわけである。そこで御杖は、正当化が困難になるまで、「悪念」を肥やすべきであると考える。

> 悪念の悪事となりいづるは、もとその悪念の分量理の附会せらるゝばかりなるが故に、ともすれば言行にいで、身外をけがす事とはなるにぞありける。こゝをもてそのきたなき念のうへに、今ひときはきたなき事をあたへて、きたなさを肥す時はきたなきかぎりの物となりて、みづから身内にてふかく恥ること、はなりはてぬべし。[73]

このようにして「慝」の輪郭が明らかになれば、「淑」は純粋な形で析出される。御杖は「神典」に記されている天地開闢をこのような「心法」の過程であると解する。「慝」を表す「根の国」（「地」）が「たつ」ことで、「淑」を表す「高天原」（「天」）も「おのづからたつ」。つまり、「慝」と「淑」が分離し、「天地」は「発」けるのである。[74]

単純に考えれば、このようにして「人欲をいさぎよくはなれた善」[75]が析出されれば、後は「善事」を行えば良いことになろう。しかし、御杖は「善事」の実践を否定する。彼は「善事」を「己を潔くす」と「人のためをなす」の二種に分ける。[76]そして、そのいずれもが結局は挫折すると御杖はいう。

> 第一の「己を潔くす」に関しては、「我を潔くする時は、たれにかはぢ、何をかはばからむとおもふ」[77]ようになり、その自己陶酔は人々の反発を買う。御杖は「我心清明」といって暴挙を行った須佐之男に、このような心のあり方が表現されているとし、それを「勝さび」と呼ぶ。

第二の「人のためをなす」は、「己を潔くす」にあるような慢心を免れているが、「ひとりすぐれて人をあはれみたすくる時は、其おとれる人必これをねたく思ふ」[78]という帰結が待っている。御杖は、「人をたすけあはれむはめでたきわざなりといへども、かたはらの人の為には畢竟そのたすけあはれめる人を売て、おのれひとりの栄とするわざな」[79]りと

いう。彼は大穴牟遅（大国主）の善行が「八十神」の怒りを買ったことに、「人のためをなす」の限界を読み取る。

このような「善事」に対する御杖の批判は、その成否に着目したものである。これに加え、御杖は次のように説く。

> 心は天の尊き性をうけたれば、あらゆる善事は心の生ずる所なりとはいへども地の卑しき性をうけたる身を舎としたるのみならず、言行の用みな身の用を借らざれば善事もなす事能はざるなり。いはゆる水は方円の器にしたがふがごとく、身は心の器なるが故に、天の尊き性をうけ得たる心なれども、その器たる身にしたがひて卑しき方に引きつけられて、卑をまぬがるゝ事あたはざるが故に、人みなおのれ尊しと思ひ、そのなす事も、げに善事なれども万妖悉発、八十神怒をまぬがれざる真理やむごとなき事なり。(80)

「慝」を肥やすことで純粋な「善」を抽出したとしても、実践の次元では「慝」に引きづられ、「渾沌」に退行する。人はどれだけ努力しても自己の欲望から自由になれず、「善事」は「人欲」の僭称に過ぎない。それは「人欲」の中でもとりわけ「名欲」に結びつきやすい(81)。よって「善」の追求を標榜すれば、人々はそこに慢心を嗅ぎつけ、必ず反発する。御杖によれば、それは「古今和漢の事迹」に明らかである(82)。

よって、結論はこうなろう。「悪事」とともに、「善事」も「身外」に出してはいけない――御杖は、「神典」に見える「善解除悪解除」や「善悪二祓」をこのような意味に解釈する。「善悪二祓」は歌に対しても当てはまる。

> このふたつ（「天地」のこと――引用者注）歌のうへにていはゞ、よきとあしきとの情これ也。よきにかたよる言もあしきにかたよる言ともに罪あるがゆゑに、善祓悪祓はをしへ給へるにて、或はよく或はあしき、これをたゞよふと云。神典これをつくりかたむべき事をむねとしたまへり(83)。

「あしき」情を述べるのが非難されるのはいうまでもない。「よき」情でも、自己の感情の純粋さを盲信すれば、感動の

押し付けになる。「人のためを思ふ情」もそのまま表現すれば、他の平凡な人々を道徳的に劣った人間の側に貶める。これは「理」を説く「直言」も同様である。「理」と思って語ることも「人欲」の混入を受けており、また「理」を語ること自体が、語り手を聞き手に対し優位に立たせる。御杖は「理の正しき事は人かならず感服すとおもふは麁なり。それは所詮屈服なるぞかし」[84]という。

このように御杖は、「直言」が単に情報を伝達するだけでなく、聞き手や他の人々にそれ以上の作用をもたらすと考えている。「倒語」的な表現が好ましく感じられるのは、この作用に対する語り手の配慮がそこに見えるからである。客人に「秋になったらまた来てください」と告げるのは、「よき」情の表れかもしれない。しかし、この言葉は聞き手に態度選択を迫り、聞き手を拘束する。つまり、語り手は「直言」によって――軽微であっても――聞き手を圧迫しているわけである。圧迫の度合いが高まれば、聞き手は反発する。よって御杖は、圧迫を意識的に減衰した表現である「倒語」の方が、相手の心底からの「同意」が得られると見るのである。

では、「善事」でも「悪事」でもない第三の路が言語においては「倒語」ならば、行動に関してはどうなのだろうか。御杖は、「おほかた人の善事のなさるゝは、みな人欲の中より生ずるもの」[85]であることを徹底的に自覚せよと説く。

> その源人欲より生ずる善事は、げにいと心よからぬわざなれど、さならぬ善事はみな渾沌なれば、かへすゞ〳〵人欲より生ずるをばまことの善事とはしるべき也。しかれども欲心を制してなす善事にはたがひて、おのが欲心の中より生じたる善事なれば、おのが心にもおのづから恥る所あるが故に勝佐備の心いさゝかもなき、これ人欲より生ずる善事をまことの善事とする所謂、心をくはしくし、まけじ心を除きてこの妙理をさとるべし。[86]

御杖は、「わが御教にて善とするはいかなるものをいふぞといふに、別に善事のあるにはあらず。猶よにいふ善すなはちわが御をしへにても善」[87]と語っており、重要なのは「善事」の限界性の認識にあることが分かる。純粋な「善」と思っていることも、自己の欲望の実現に貢献している――そのことを明確に意識しながら「恥」じつつ、「善事」を行う。

御杖によれば、このような状態は、「神典」においては「高天原」と「根之国」の間の「葦原中国」に表されており、この境地を目指すのが「神道」の「心術」なのである。

3 「治国平天下」の「密策」

御杖の解釈では、「神」とは「おしなべての理にたがひたる真理」[88]のいいであり、具体的には前節で見た「心術」の仕組を指す。天皇の祖先が「神」に擬せられるのは、この「真理」の発見が神武天皇による天下の「一統」を可能にしたからである。[89]神武天皇から九代の間は、この「真理」は宮中に秘匿されており、崇神天皇の治世になってはじめて「民間」に広められた。[90]崇神天皇の時代は、「百姓」の「流離」や「背叛」があり、国情が不安定であった。[91]そこで、崇神天皇は豊鋤入姫命に託して、天照大神を笠縫邑に遷座させた。その後、十九度にわたり祭祀の地が移り、最終的に現在伊勢神宮のある五十鈴川のほとりに「齋宮」が設けられる。通常、この遷座は宮中に天照大神を祭祀した「同殿共床」の罪を謝するためであったと解される。これに対し、御杖はこの一連の遷座を「心術」普及のための事業であったと主張する。なぜなら「同殿共床」はかねてから行われていたにも関わらず、それ以前は全く問題視されていないからである。

御杖は、『倭姫命世記』や『日本書紀』の記述を根拠に、「齋王」には、「皇女の御年わかく、御かたちすぐれ、さとくかしこくおはしますをえらびて奉られ」[92]ていたと説く。この理由については、「あらはにいふべからねばもらしつ」[93]と詳細は語られない。ただし、「衆人にをしへさとし、道速振荒振あしき人どもをことむけやはさむには男よりは女のいたくまさるべければ也」[94]とあることから、若く美しく、そして聡明な女性は、人心懐柔に相応しいと御杖は考えていたようである。おそらく、理想に燃える反逆者も、彼女の前では意気沮喪するのであろう。また御杖は、古の世において「心術」は、神社の構造や神具、あるいは「六月祓」といった儀式に象徴的に示されていたと考える。[95]「齋王」もこのような手段を用いて、「心術」を人々に広めたのであろう。

この「齋王」が巡行した土地はいずれも「ことむけ」の必要な地域であったが、とりわけ伊勢はそうであった。[96]御杖

によれば、伊勢は「今の長崎」のように「海外の商舶」が寄港した土地であったため、「外蕃の人にいざなはれ」、反乱を起こすものがいた。「御国」と異なり、海外の国々は「勝さび」などをそのまま「善事」と見做しており、また「韓語言（カラサヘヅリ）」は、「きく人の情をさふるいひざま」で「御国言」と異なっている[97]。よって海外からの影響は、「御国」の安寧を揺るがす。「齋宮」が伊勢に鎮座しているのは、混乱を抑止するためであったと御杖はいう。

このように「齋宮」は、「御国人どもの心を流離せしめず、そむかざらしめむがため」のもので、「治国平天下には第一の密策」である[98]。そのため御杖は南北朝時代に断絶した「齋宮」の再興を唱えた。「神道のをしへ」を知らない人々は「混沌にのみくるしみて生を終」え[99]、「上下ともにきそひ、心つよくかたみに非をせむる」ようになっている[100]。また「さかき者は益さかしく、おろかなる者はます〳〵おろかになり」[101]、貧富の差はますます拡大している。御杖はこのような当代の状況に対し、強い危機感を抱いていたのである。

これまで富士谷御杖には「異端」・「異色」といった語が枕詞のように冠されてきた。しかし、御杖の思想は、説得批判の思想の流れに連なっており、決して孤立したものではない。「直言」による説得が何故反発を招くのかという問題を、彼は前代の学者以上に徹底的に思索したのである。御杖は、各個人の語り得る「善」や「理」の限界性を指摘するとともに、「直言」という行為自体が、他者に対する知的あるいは道徳的優位の表明になったり、聞き手を圧迫したりすることに光を当てた。このような「直言」の生み出す摩擦を軽減する手段として古代には「歌」が存在し、「倒語」という修辞法を駆使して、互いの要求や主張を伝え合っていたと御杖は考えるのである。

また御杖は、「直言」同様に「善事」のやみくもな実践も、他者への無配慮を生み、不幸な結果をもたらすと見ていた。所詮、自己の欲望の満足に過ぎないと思いながら、気恥ずかしそうに「善事」を行う——人々をこのような状態へと導くことが、御杖の考える「御国」本来の統治の姿であった。

五　おわりに

徂徠学の強い影響下にあった井上金峨は、『孔子家語』に基づき「忠臣」の諫言には五種類あるという[102]。第一に、君主に表面上したがって、折を見て忠告する「譎諫」。第二に、言葉に文飾がなく、家族の説教のような「戇諫」。第三に、慎み深く礼にしたがって行う「降諫」。第四に、意見しづらいことも遠慮なく述べる「直諫」。第五に、婉曲な表現で聞き手に自分の批判だと感じさせない「諷諫」。これらは君主に合わせて、適宜使い分けられるべきであると金峨はいう。「克勝」を好む君には「譎諫」、「寛裕」を好む君には「戇諫」、「質樸」を好む君には「降諫」、「勇敢」を好む君には「直諫」といったようにである。「諷諫」だけは、どのような君主にも用いることが可能である。さらに金峨は、臣下の気質によって得意な諫言の仕方は異なるという。「智者」には「譎諫」、「簡者」には「戇諫」、「恭者」には「降諫」、「果者」には「直諫」、「温者」には「諷諫」がそれぞれ対応する。金峨によれば、これらは、「其所為雖異、而各成其用則同矣（其の為す所異なると雖も、而も各々其の用を成すは則ち同じ）」である。

諫言に限らず、合意形成のための言語一般においても、このような複数の選択肢は有り得るのかもしれない。また、直言による説得に長けた「果者」だけでなく、「簡者」や「温者」なども統治に必要な人材なのかもしれない。

寛政期以降、各地に学問所や私塾が増加し、「討論」が活発に行われるようになると、説得に代わる言語活動の探求という問題関心は後退していった。多様な言語活動の可能性が忘れ去られた江戸末期、大義を叫ぶ激情家の脳裏にあったのは、大抵の場合、説得と暴力の二つの選択肢だけであった。このことが多くの悲劇を生んだことはいうまでもない。

（1）三谷博「「公議」制度化の試み――元治元年京都」（同『明治維新とナショナリズム――幕末の外交と政治変動』、山川出版社、一九九七年）、高橋秀直『幕末維新の政治と天皇』、吉川弘文館、二〇〇七年。

（2）前田勉「諫言の近世日本思想史」（笠谷和比古編『公家と武家Ⅳ――官僚制と封建制の比較文明史的考察――』、思文閣出版、二〇〇八年）、前田勉「近世日本の公共空間――「会読」の場に着目して――」、「討論によるコミュニケーションの可能性」（同

『江戸後期の思想空間』、ぺりかん社、二〇〇九年）参照。

（3）荻生徂徠『徂来先生答問書』（島田虔次編『荻生徂徠全集』第一巻、みすず書房、一九七三年）、四五五頁。

（4）荻生徂徠『太平策』（吉川幸次郎・丸山眞男・西田太一郎・辻達也校注『荻生徂徠』、日本思想大系第三十六巻、岩波書店、一九七三年）、四七三頁。

（5）以下の徂徠の説は前掲『徂来先生答問書』、四五五～四五六頁参照。

（6）前掲『太平策』、四五五頁。

（7）以下の議論は、荻生徂徠「答屈景山」第一書、『徂徠集』（平石直昭編集・解説『徂徠集　徂徠集拾遺』、近世儒家文集集成第三巻、ぺりかん社、一九八五年）巻二十七、二十ウ～二十二ウ参照。

（8）荻生徂徠「与藪慎庵」第一書、『徂徠集』巻二十三、四ウ。

（9）荻生徂徠『辨名』（前掲『荻生徂徠』所収）、理気人欲1、二四四頁。

（10）前掲『徂来先生答問書』、四五六頁。

（11）同書、四七七頁。

（12）同書、四七八頁。

（13）荻生徂徠「答屈景山」第二書、『徂徠集』巻二十七、三十一オ。

（14）前掲「与藪慎庵」第二書、『徂徠集』巻二十三、二ウ。

（15）前掲『太平策』、四七三頁。

（16）荻生徂徠「与藪慎庵」第一書、『徂徠集』巻二十三、二ウ。

（17）「与藪慎庵」第一書以外にも、前掲の「答屈景山」第一書・第二書、「与竹春庵」第一書・第二書（『徂徠集』巻二十七）、「与平子彬」第三書（同書、巻二十二）、「復谷大雅」（同書、巻二十五）にも、同様の説は見られる。

（18）徂徠が「王公大人ナド当務多キ人」に対して、「聖人ノ道ヲ会得シタル人ニ習染テ、ヒタスラニ其人ヲタノム心ニナ」ることを求めるのも同一の発想からである（前掲『太平策』、四五〇頁）。

（19）前掲『辨名』義5、二二二頁。

（20）同書、同頁。

（21）荻生徂徠『経子史要覧』（前掲『荻生徂徠全集』第一巻所収）巻上、十六オ。

(22) 前掲『辨名』経権4、二五四頁。
(23) 荻生徂徠『明律国字解』（内田智雄・日原利國校訂、創文社、一九六六年）、一一五頁。
(24) このような徂徠の論は、近世日本の「古例」・「古格」重視の法慣行と関係あるかもしれない。松田宏一郎「日本近世後期における秩序の正当化論理――「慣習」・「古例」と法源の意識」（『茶山学』第十三号、茶山文化財団、二〇〇八年）参照。
(25) 荻生徂徠『論語徵』（小川環樹編『荻生徂徠全集』第三巻、みすず書房、一九七七年、同『荻生徂徠全集』第四巻、みすず書房、一九七八年）、壬、八ウ。
(26) 同書、同丁。
(27) 前掲『辨名』、22、二〇七頁。
(28) 前掲『経子史要覧』巻上、十一ウ。
(29) 前掲『論語徵』乙、十オ～十一ウ。
(30) 前掲『論語徵』壬、九ウ。
(31) 荻生徂徠「長藩川子因縣生請言」、『徂徠集』、巻十六、二十三ウ～二十四オ。
(32) 前掲『経子史要覧』、巻上、十二オ～十三ウ。
(33) 高山大毅「「人情」理解と「断章取義」――徂徠学の文芸論――」（『国語国文』第七八巻八号、京都大学国語国文学会、二〇〇九年）。
(34) 服部南郭『南郭先生燈下書』（池田四郎次郎編『日本詩話叢書』第一巻、文会堂書店、一九二〇年）、十五頁。
(35) 徂徠は、古の「礼楽」において歩行や拝礼の仕方が定められているのは、君主が臣下を下僕視し、臣下が卑屈になることを事前に防ぐためであったと見る（『論語徵』乙、二十四ウ）。君の前でも剛直たれといった「心術」の詮議は、徂徠学の発想には適さない。
(36) 宇佐美喜三八『近世歌論の研究――漢学との交渉――』研究叢書三八、和泉書院、一九八七年、一六八頁以下参照。ただし、徂徠の「観」・「興」論への言及はない。
(37) 賀茂真淵「再奉答金吾君書」（佐佐木信綱『日本歌学大系』第七巻、風間書房、一九五七年）、一五四～一五五頁。
(38) 賀茂真淵『国歌論臆説』（前掲『日本歌学大系』第七巻所収）、一二八頁。
(39) 同書、同頁。

(40) 同書、一三〇頁。
(41) 同書、一二九～一三〇頁。
(42) 同書、一三五～一三六頁。
(43) 同書、一三〇頁。
(44) 湯浅常山『文会雑記』（日本随筆大成編輯部編『日本随筆大成〈第一期〉』第十四巻、吉川弘文館、一九七五年）、一九七頁。南郭の説と真淵の「皇国意識」との関係については、渡辺浩「「泰平」と「皇国」」（同『東アジアの王権と思想』、東京大学出版会、一九九七年）、一六二頁以下参照。
(45) 賀茂真淵『国意考』（久松潜一監修『賀茂真淵全集』第十九巻、続群書類従完成会）、一九八〇年、一五頁。
(46) 本居宣長『石上私淑言』（大久保正編『本居宣長全集』第二巻、筑摩書房、一九六八年）、一五一～一五二頁。
(47) 同書、一四九頁。
(48) 同書、同頁。
(49) 同書、一七〇頁。
(50) 同書、一七一頁。
(51) 同書、一六七頁。
(52) 同書、一八四頁。
(53) 本居宣長『源氏物語玉の小櫛』（大野晋編『本居宣長全集』第四巻、筑摩書房、一九六八年）、二二五頁。
(54) 本居宣長『本居宣長随筆』第二巻（大久保正編『本居宣長全集』第十三巻、筑摩書房、一九六八年）、八九～九〇頁。
(55) 宣長は、「神代の歌とても、おもふ心のありのまゝにはよまず。必ことばを文（アヤ）なして、声おかしくあはれにうたへる物也」と、一見、心情の「ありのまま」の表現を否定するような説を述べることもある。しかし、「其あやによりて、かぎりなきあはれもあらはるゝ」といったように、自己の感情をより鮮明に伝達するために「ことばの文」が必要であると宣長は見るのであり、修辞によって真意を言外に隠し、ほのめかすといった発想は宣長にない（前掲『石上私淑言』、一一二～一一三頁）。
(56) 本居宣長『古今集遠鏡』（大久保正編『本居宣長全集』第三巻、筑摩書房、一九六九年）、六頁。
(57) 同書、一四一頁。
(58) 前掲『石上私淑言』、一五四頁。

(59) 本稿では歌論から浮かび上がる宣長の秩序像を検討した。言語論と古道論の関係を軸に宣長の秩序像を検討したものに次の論考がある。相原耕作「本居宣長の言語論と秩序像」(一)～(三)(『東京都立大学法学会雑誌』第三十九巻第一・二号、第四十巻第一号、一九九八～一九九九年)。

(60) 本居宣長『紫文要領』(前掲『本居宣長全集』第四巻所収)、五七頁。

(61) 本稿では、御杖の最晩年の「倒語」説と「神典」解釈を取り上げる(御杖は文政六年に没す)。基準となる著作は、文政二年の識語を持つ『神道大意』、文政五年成立の「万葉集燈おほむね」、同年成立の『神明憑語』である。古事記注釈では、『神道大意』の内容と一致する『古事記燈』加賀本を中心に分析する。文化年間以前の「神典」解釈に関しては、尼ヶ崎彬「言葉に宿る神――富士谷御杖――」(同『花鳥の使――歌の道の詩学(一)』、勁草書房、一九九五年)、東より子「富士谷御杖の神典解釈――「欲望」の神学」(『季刊日本思想史』第六十四号、ぺりかん社、二〇〇三年)参照。

(62) 富士谷御杖『古事記燈』加賀本(三宅清編『新編富士谷御杖全集』第一巻、思文閣出版、一九九三年)、六一一～六一二頁。

(63) 富士谷御杖『歌道挙要』(三宅清編『新編富士谷御杖全集』第四巻、思文閣出版、一九八六年)、七六六頁。

(64) 同書、同頁。

(65) 以下の論は、富士谷御杖『万葉集燈』(三宅清編『新編富士谷御杖全集』第二巻、思文閣出版、一九七九年)、八七～八八頁による。

(66) 同書、二〇五～二〇六頁。

(67) 同書、三八八頁。

(68) 以下の解釈は、同書、一七三～一七五頁に見える。

(69) 同書、一七五頁。

(70) 富士谷御杖『神道大意』(前掲『新編富士谷御杖全集』第一巻所収)、九〇七頁。以下の論は『神道大意』及び『古事記燈』加賀本による。

(71) 同書、九〇七頁。

(72) 前掲『古事記燈』加賀本、六二〇～六二一頁。

(73) 同書、六二一頁。

(74) 前掲『神道大意』、九一三頁

(75) 同書、同頁。
(76) 前掲『古事記燈』加賀本、六三三頁。
(77) 同書、六三三～六三四頁。
(78) 同書、六三五頁
(79) 同書、同頁。
(80) 同書、六三六頁。
(81) 前掲『神道大意』、九〇九頁。
(82) 前掲『古事記燈』加賀本、六三五頁。
(83) 前掲『万葉集燈』、八二～八三頁。
(84) 同書、八八頁。
(85) 前掲『神道大意』、九一一～九一二頁。
(86) 同書、九一二～九一三頁。
(87) 同書、九一〇頁。
(88) 富士谷御杖『神明憑談』（前掲『新編富士谷御杖全集』第四巻所収）、八〇〇頁。
(89) 前掲『神道大意』、九〇四頁。
(90) 富士谷御杖『古事記燈畧』巻之一（前掲『新編富士谷御杖全集』第一巻所収）、六四九頁。
(91) 以下の説は、富士谷御杖『伊勢両大神宮辨』（前掲『新編富士谷御杖全集』第一巻所収）による。御杖の齋宮説についての専論には、東より子「富士谷御杖の「斎宮」再興論」（『下関短期大学紀要』第一九・二〇号、二〇〇二年）がある。
(92) 前掲『伊勢両大神宮辨』、七一八頁。
(93) 同書、同頁。
(94) 富士谷御杖『止波受鵞多理』（前掲『新編富士谷御杖全集』第一巻所収）、七六一頁。
(95) 前掲『伊勢神宮両大神宮辨』及び富士谷御杖『北辺随筆』（前掲『新編富士谷御杖全集』第二巻所収）、六四九～六五一頁、『古事記燈』加賀本、六四〇頁。
(96) 以下の説は、前掲『伊勢両大神宮辨』、七〇四～七〇七頁による。

(97) 前掲『北辺随筆』、五四八～五四九頁。
(98) 前掲『止波受鷲多理』、七六二頁。
(99) 前掲『伊勢両大神宮辨』、七二三頁。
(100) 前掲『止波受鷲多理』、七六三頁。
(101) 同書、同頁。
(102) 井上金峨『金峨先生霞城講義』（関儀一郎編『続日本儒林叢書』第二冊、東洋図書刊行会）、一一頁。

（引用文には濁点及び句読点を適宜補った。本稿は科学研究費補助金〔特別研究員奨励費〕による成果の一部である。）

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

ロマン主義批判と政治的形式

――ルカーチとシュミット

西永　亮

一　ルカーチとシュミットの思想的関係――ロマン主義と政治的なもの

G・ルカーチ（一八八五―一九七一）とC・シュミット（一八八八―一九八五）という二十世紀を代表する二人の思想家、その問題性を強調していえば、スターリニズムとナチズムという二十世紀の全体主義と決して無縁ではなかった二人の思想家の関係を、主題的に扱った研究は少ない[1]。事実、同時代を生きていながら、両者のあいだに個人的な交流の痕跡はなく、作品のなかで相手に言及したのもそれぞれ二回にすぎない[2]。

そもそも、マルクス主義的でボルシェヴィズムを受けいれた思想家と、保守的でロシア革命を脅威として強く感じた思想家とのあいだに、活発な思想的交流を期待するほうが間違っているかもしれない。ところが、一見して正反対の立場にあるものの、両者の数少ない相互言及の内容は、それぞれの思想の本質を形成する論点に密接に関係している[3]。つまり、ロマン主義と政治的なものに関係しているのである。

1　ロマン主義をめぐって

ルカーチは一九二七年、シュミットの『政治的ロマン主義』第二版（一九二五年）の書評を発表する。そのなかでかれ

は、シュミットによるロマン主義運動の性格づけを紹介する。たとえば、オッカジオナリスムス（Okkasionalismus）という本質（原因 Ursache がきっかけ・契機 Anlaß に、カウザ causa がオッカジオ occasio にとって代えられること）、美感的なもの（das Ästhetischen）の機能の過剰、ブルジョア性、ロマン主義的なものは対象にではなく主観の態度に求められること、可能性が現実性より高次のカテゴリーとして把握されること、等が列挙される。そしてかれは、そうした諸特徴の指摘はほとんど「正しい」と評価する[4]。

もっとも、すでに『歴史と階級意識』（一九二三年）や『レーニン』（一九二四年）を公刊し、（ときに教条的な）マルクス主義者となっていたルカーチが、シュミットのロマン主義批判を無批判的に受けいれるはずもない。かれは同じ書評のなかで、シュミットは「ドイツ・ロマン主義者たちはいかなる階層を代表していたのか、かれらの思考構造はいかなる社会的存在に対応しているのか」という問いを提起していないと論難する[5]。この欠陥は、シュミットの用いる「方法」、つまりディルタイやトレルチの「精神史」に由来する。結局、ロマン主義的精神構造が対応するいわゆる下部構造の分析は、マルクス主義的方法を必要とする、というわけである。

しかし、ここで確認しておくべきは、マルクス主義者としてのルカーチが、シュミットのロマン主義批判を一定の肯定的評価とともにとりあげたという事実である。ここには、かれ自身もかつてロマン主義を非マルクス主義的方法（ルカーチもまたディルタイの「精神史」に強く影響されていた）によって扱った『魂と諸形式』（一九一一年）と『小説の理論』（一九一六年）に対する自己批判が含意されていると考えることも可能である[6]。しかしそうであればなおさらのこと、この書評でルカーチは、立場や問題意識の変化にもかかわらず若い頃から一貫して取り組んできた（そしてその後も取り組み続ける）ロマン主義批判という課題を、方法の違いはあれシュミットの『政治的ロマン主義』と共有し、その課題の重要性をシュミットとともに確認している、と理解することができる。

2　政治的なものをめぐって

その書評から五年後、シュミットはかれの『政治的なものの概念』第二版のなかで、この作品の本質をなす「敵」概

念との関連でルカーチに言及する。

最後にヘーゲルは、近代の哲学者たちによって通例たいていは避けられている、敵の定義をも立てている。すなわち敵とは、その生きた全体性において否定されるべき異質者として人倫的な（道徳的な意味ではなく、「民族という永遠なもの」における「絶対的な生」から意図された）差異である。いつ頃までヘーゲルの精神が現実にベルリンに住んだのかは一つの問題である。……ヘーゲルはカール・マルクスを経てレーニンへとモスクワに向かっていった。そこでかれの弁証法的方法は、新しい具体的な敵概念、つまり階級敵の概念において、その具体的な効力を実証し、そして自己自身を、つまり弁証法的方法を、合法性と非合法性、国家、さらには敵対者との妥協といった他のすべてと同様に、この闘争の「武器」へと転化した。ゲオルク・ルカーチ（『歴史と階級意識』一九二三年、『レーニン』一九二四年）に、ヘーゲルのこのアクチュアリティが最も強く生きている。(7)

第三版（一九三三年）では削除されることになる(8)この箇所から明らかなのは、シュミットがルカーチの弁証法的マルクス主義に、「経済―技術的なもの」でも「文化的なもの」でもなく、まさしく「政治的なもの」を見ていることである。それに先立ってすでにシュミットは、ロシア革命とボルシェヴィズムの理念を「技術性という反宗教」(9)と表現し、ロシアをアメリカとともに近代ヨーロッパの世俗化の完成態ととらえて、それらに対する政治神学的な嫌悪を示していた。この意味では、シュミットにとってマルクス主義は基本的に、合理化と中立化の最終段階に出現した「経済―技術的」思考の典型である。しかしそれでもかれは、文化領域の差異にかかわらず何らかの対立が友・敵の区別をともなう「闘争」へと強化した場合、その対立は「政治的」なものとなると主張する。この観点からシュミットは、ルカーチとならんでマルクス主義一般についても、その「政治的」性質を認める。

マルクス主義的意味での「階級」さえも、それがこの決定的段階に到達する場合、すなわち、それが階級「闘争」

を真剣に行ない、相手階級を現実的な敵として扱って、国家対国家であれ、一国家内部の内戦であれ、それと戦う場合には、純粋に経済的なものであることをやめて一つの政治的単位となるのである。この場合、現実的な闘争は、必然的に、もはや経済法則にしたがってなされるのではなく、その政治的な必然性および指向性、連合・妥協等々をもつのである。(10)

かくしてシュミットは、ルカーチの革命論における階級闘争の概念を、マルクス主義の立場からの「政治的なもの」の理論化として真剣にうけとっているのである。

このように、ルカーチとシュミットは、両者の思想にとってきわめて重要なロマン主義と政治的なものという問題を――少なくとも一九二〇年代までは――共有しているのである。

二　ロマン主義から政治的なものへ――マンハイム「保守主義的思考」を手がかりに

両者の相互言及の内容から明らかになるのは、ルカーチとシュミットが、ロマン主義批判を共通の基盤としてそれぞれの政治思想を展開する、という基礎的事実である。それでは、ロマン主義批判は政治思想の展開においてどのような意義を有しているのであろうか。これを検討するために、ルカーチとシュミットの双方から多かれ少なかれ影響を受けていたK・マンハイム（一八九三―一九四七）の「保守主義的思考」（一九二七年版）(11)を参照したい。

1　「振子運動」としてのロマン主義――極端に過剰な主観主義

マンハイムによれば、ドイツ・ロマン主義は近代世界に対するイデオロギー的ならびに政治的な反対（啓蒙とフランス革命に対する反対）であるが、それは単に後ろ向きのものではなく、すでに近代の合理主義を取り込んでいる（「止揚」している）。このようなドイツ・ロマン主義の歴史的特質をかれは「振子運動」に喩える。振子は、最初の運動とそこから

戻ってくる次の運動（反動）の往復運動を形づくる。後者は前者とは反対の方向に向かうが、しかしその運動エネルギーは前者から得ている。つまり、最初の運動が近代化であり、次の運動（反動）がドイツ・ロマン主義である。ここからマンハイムは、ロマン主義を「極端に過剰な主観主義」と特徴づける。近代的産物としての主観性が非合理的なまでに、つまり近代的基準に反するほど肥大化したものがロマン主義なのである。[12]

過剰な主観主義という特徴は、ロマン主義運動の担い手が「社会的に自由に浮遊する知識人たち」であることと関係している。かれらは、近代化によってそれまでのヒエラルキー秩序が崩壊し、社会構造の流動化・平準化のなかでもはや自らの社会的出自が経済的な安定を保証しなくなったこと（「疎外」）を受けて、自由な著述活動によって生計を立てるようになった人びとである。「不安定な外的状態と経済的な無故郷性（Heimatlosigkeit）」のなかに放り出されたかれらは、「冒険者」のごとく、自由な立場から現実社会の「全体」を具体的に解明する。これをマンハイムはロマン主義の肯定的な側面として評価する。というのも、それは近代以降複雑化する社会過程の全体的解明に貢献するからである。しかし、ロマン主義者たちはそれだけでは食べていけないので、同時にその社会に適応して巧妙に生き延びる「繊細な感受性」を身につける。この側面はマンハイムによって否定的に評価される。処世術[13]として、かれらは自分たちを取り囲む現実社会の一切を正当化し受容するからである。[14] ロマン主義の極端に過剰な主観は、外的世界に対峙したときこうした繊細ではあるが中間的な態度、一般的にはイロニーともいわれうるような態度を示すのである。

2 「生の哲学」と弁証法的マルクス主義

マンハイムの保守主義論、そしてその一端としてのロマン主義論の意義は、単に過去の解明にとどまらない。それは現代ドイツの思想的状況の生成を明らかにするところにある。というのもマンハイムは、A・ミュラー以降のドイツの思想的展開は「二重の方向」をとり、そのうちの一つが現代の「生の哲学」に行き着く「ロマン主義的路線」であると主張するからである。ここでは、生概念の「内面化」がさらに推し進められる。生の現実性は、外的世界から引き離された「純粋体験」に求められるようになり、ドイツの思想はそれをベルクソンの「生の哲学」からいわば逆輸入して、

それがやがて一方で現象学派に、他方でディルタイの歴史主義に結実する。これらに共通するのは、ブルジョア的合理主義（カント主義と実証主義）への反抗である。[15]

ここでマンハイムは、現代の生の哲学の非政治性を指摘する。これは、ロマン主義のもともとの担い手が自らの政治的基盤を喪失した（「自由に浮遊する」に至るまで「疎外」された）ことに起因する。だからこそ「内面化」の方向へ進むこともできたのであり、その結果として現実政治への直接的行動の能力と意志をもたないのである。[16] このゆえに、そのブルジョア的合理主義への反抗にもかかわらず、「しかし生の哲学は、言葉の最も広い意味において脱政治化されていることによって、変革への直接的な道を見出すことができず、……〔資本主義的合理化の世界とは異なる〕生成しつつある世界との内的関係を放棄してしまった」[17]。

ドイツ精神史の「もう一つ別の道」としてマンハイムが挙げるのが、ヘーゲルを経由して弁証法的マルクス主義に至るものである。ヘーゲルはロマン主義の非合理的な「内面化」に反対して、生を政治的－歴史的世界の具体的問題と結合させることのできる「客観主義」を追求した。これが「弁証法」である。今日この弁証法はマルクス主義に流れ込み、独自の社会理論をもたらしている。現実の具体的な階級闘争に即したこの思考において、ロマン主義的な主観主義から客観主義への移行が完成する。

> 内面化された「生の哲学」にとっては、この動的基盤が純粋「持続」、「純粋体験」などの何か前理論的なものであるのに対して、ヘーゲルが「一般的」－「抽象的」思考を相対化する際の基盤は、何か精神的なもの（より高次の合理性）であり、そしてプロレタリア的思考のもとでは、階級闘争と経済中心的な社会過程である。この方向においてここでヘーゲルの流れは客観性へ転位したのである。[18]

このようにマンハイムは、現代ドイツの思想的状況の成立過程を「保守主義的思考」という観点から解明するなかで、ロマン主義的な「生の哲学」と弁証法的マルクス主義（これによってルカーチが意図されていることはいうまでもない）を区

別する。ここで確認すべきは次の二点である。第一に、弁証法的マルクス主義はロマン主義的主観主義に対する批判を含んでいる。第二に、その理由は、ロマン主義が、客観的な社会的現実における具体的な階級闘争を、つまりシュミット的な意味での「政治的なもの」を思考できないからである。[19]

3　ロマン主義から政治的なものへ

マンハイムはロマン主義論を展開する際、シュミットの『政治的ロマン主義』初版への参照を何度か求めている。[20]また、マンハイムは保守主義論のなかでシュミットの『現代議会主義の精神史的地位』（一九二三年）をも参照している。ここで重要なのは、「生の哲学」と弁証法的マルクス主義（ルカーチ）の区別に、シュミットの同書第三章における弁証法的マルクス主義とソレルの対比が反映されているように思われることである。マンハイムは、生の哲学の「脱政治化」に触れた箇所で、それでも生の哲学が今後どのような社会的役割をもつかは分からないと述べ、政治化された生の哲学として、現代の直接行動に訴える諸傾向に着目し、とくにファシズムとサンディカリズムに「生（エラン）」を与えたソレルへの参照を求める。[21]つまり、現代ドイツの思想的状況が「生の哲学」――政治的であれ非政治的であれ――と弁証法的マルクス主義とによって規定されているとするマンハイムの時代認識に、シュミットからの影響の跡を見ることが十分に可能なのである。これに関連するより重要なこととして、同書におけるシュミットのマルクス主義理解、とくに弁証法的方法についての理解は、ルカーチから得られた可能性も同じく十分にある。[22]ここから、マンハイムは同時代の思想的状況におけるルカーチとシュミットの関連性を意識しているのではないか、という推測が成り立つ。

このことを示していると思われる箇所がある。すでに見たように、マンハイムは弁証法的マルクス主義の階級闘争論にロマン主義的主観主義からの脱却を確認したが、その現実的な「具体的思考」をめぐって、かれは弁証法的マルクス主義の「保守性」を指摘して次のように述べる。

それから後に、この〔ヘーゲルの〕「具体的なもの」という概念も――このことはその内容においてもきわめてしば

しばそうなのであるが――保守主義的思考の概念的・カテゴリー的装置から社会主義的―共産主義的思考へと移行する。ブルジョア的―自由主義的思考に対する「左翼的反対」はその「右翼的反対」と接触点をもち、ブルジョア的―自由主義的思考には「右」と「左」から具体的思考が対立するのであって、ただ右翼的反対の「具体性」は、左翼的反対のとはまったく異なった存在論によって基礎づけられている。何かを「具体的に」見るということは、「弁証法的マルクス主義者たち」において、探究されるべき歴史的現象を階級闘争の全体性から理解することを意味する。ここでは階級闘争が「具体的なもの」として、最も現実的なものとして設定されている。[23]

ここでいわれている「ブルジョア的―自由主義的思考」に対する「右翼的反対」、「右からの具体的思考」は、直接的にはヘーゲルを差すが、しかしこれを広義にうけとれば、マンハイムが保守主義的思考の例として言及するボナールとド・メーストルというフランス・カトリック[24]も該当するであろうし、したがってシュミット自身の政治神学的な自由主義批判もまたここで想定することもできるであろう。つまり、マンハイムはルカーチとの関連性のなかで、シュミットの思想にもロマン主義から客観性、具体性への転位を見ていると考えられる。

このように、マンハイムの議論を手がかりに考察するならば、ルカーチとシュミットの共通基盤としてのロマン主義批判の思想史的意義は次のように理解できるであろう。すなわち、ロマン主義ではとらえられない「政治的なもの」についての現実的―具体的な思考を可能にする「客観主義」への志向、これである。[25]

本稿は、ロマン主義批判から政治的なもの、客観的なもの、具体的なものへの移行という観点から、『魂と諸形式』（一九一一年）、『小説の理論』（一九一六年）および『歴史と階級意識』に至るまでのルカーチ政治思想の特質を、同時期のシュミットの政治的神学との対照において解明する。この問題設定のもとで論点となるのは「形式（Form）」概念である。というのも、両者とも近代の合理化された（シュミットにとって「世俗化された」、ルカーチにとって「資本主義化された」）世界に「形式」の喪失を見出し、それをもたらしたものの一つとしてロマン主義を批判するからである。つまり、かれらがロマン主義批判という共通基盤に立って向かう客観的な何かとは、合理的近代の克服に必要な新しい「形式」

である。[26]

したがって、次の三では、両者のロマン主義批判が無形式性を時代の問題ととらえていることを確認する。続いて四では、無形式性に陥ったロマン主義のなかで失われた政治的なものとの接触を可能にし、さらには政治的なものを本質とする客観的な「形式」が、一方ではカトリック教会、他方では共産党であることを指摘する。ここに至って、ロマン主義批判および形式への意志という共通基盤の上で、二人の政治思想家が分岐していく様相が――「再現前」と「媒介」という観点から――描かれるであろう。最後に五では、それぞれの政治思想の特質を「超越」と「内在」における客観主義に見定めることによって、両者の交差する地点、つまり政治的なものの地点でルカーチの思想の問題点を批判的に検証する。

三 「形式」への意志

「形式」という用語を自らのいくつかの作品のタイトルおよびサブタイトルに用いるルカーチとシュミット。それほど重要な「形式」概念が、それぞれのロマン主義批判においていかに思想的課題として提起されているかを明らかにしたい。

1 シュミットの場合――ロマン主義的無形式性[27]

『政治的ロマン主義』第二版に寄せられた「前書き（Vorwort）」（一九二五年）には、「形式」が時代の重要な問題として提示されている。具体的には、ロマン主義がもたらすと主張される形式の喪失が問題化されている。

ロマン主義運動の担い手は新しいブルジョア階級である。その時代は十八世紀にはじまり、一七八九年に革命的暴力をもって君主制、貴族、および教会に対して勝利を占めたが、はやくも一八四八年七月にはふたたびバリケード

の向こう側に立って革命的プロレタリアートに対抗して自らを守った。……デモクラシーとともに、新しいブルジョア公衆の新しい趣味とともに、新しいロマン主義芸術が出現する。それは伝統的な貴族的諸形式と古典的レトリックを人工的な図式と感じ、真なるものと自然的なものを欲求するあまりしばしばあらゆる形式の完全な無化にまで至る。……今日、伝統的な教養および形式の解体は徹底的に押し進められているが、しかし新しい社会はまだ固有の形式を見出していない。それはまだ新しい芸術を創造しておらず、ロマン主義によってはじめられ、新しい世代が成長するごとに更新される芸術議論と、疎遠な諸形式の無定見なロマン化とのなかで、動揺を続けている。[28]

ここで確認すべきは、第一に、シュミットにとってロマン主義は、一般的に理解されるように単純に反革命的なものでは必ずしもなく、自らの出現を促す力を革命のエネルギーから受けとっている。つまり、それは――マンハイムの理解と同じく――単に反近代的ではなく、近代化の産物である。[29] 第二に、革命的な推進力をもったロマン主義がその批判の矛先をやがて近代の所産にも区別なく向け、ラディカルな伝統破壊にまで至った結果もたらされる「あらゆる形式の完全な無化」は、一七八九年と一八四八年の革命を経て、現代の問題としてとらえられている。ここから、新しい世界に固有の新しい形式を見つけることが現代の課題として打ち出される。そして、この二点を総合するならば、第三に、シュミットによるロマン主義批判は、現代の革命であるロシア革命とそれを支えるボルシェヴィズムを意識していると考えられる。[30]

シュミットによれば、この形式の喪失こそ「オッカジオナリスムス」と密接に関係している。「オッカジオ」の概念は、「生」に「秩序」を与えるものすべてと合致せず、その意味で「解体的」概念である。ロマン主義は「主観化されたオッカジオナリスムス」であり、ロマン主義的主観は革命であれ反革命であれ外的世界のすべてをみずからのロマン主義的生産性の単なるきっかけ・契機（Anlaß）として扱う。したがって、このロマン主義的生産性は「すべての伝統的な芸術形式をも単なるきっかけ・契機として扱う。それゆえそれは、絶えず具体的な出発点を探しているにもかかわらず、いかなる形式からもいかなる具体的現実からも遠ざからざるをえない」。これをシュミットは「ロマン主義的無形式性

(romantische Formlosigkeit)」と呼ぶ[31]。

このようにシュミットは、オッカジオネルなロマン主義的主観が陥った「無形式性」を現代の危機と見なし、それを克服しうる新しい形式の必要性を示す[32]。そしてその形式はかれにとって具体的かつ客観的なものでなければならないであろう。

2 ルカーチの場合——ロマン主義による文化形成の失敗

ルカーチのロマン主義批判における形式の重要性を確認するには、それに多大な影響を与えたジンメルの文化哲学における形式概念を見なければならない。なぜなら、ルカーチのロマン主義批判は、ジンメルが目指した「文化」の形成を課題として引き受けているからである。

(1) 課題としてのジンメルの「文化」概念

ジンメル（一八五八―一九一八）は晩年、現代における「文化の悲劇」について論じる[33]。そこでかれは、文化を「生」と「形式」の総合、内的・主観的な「生」の外的・客観的な「形式化」と規定する。「文化の悲劇」とは、「生」と「形式」が統一されずに「葛藤（コンフリクト）」の関係に陥ることを意味する。つまり、文化形成において、生はそれにふさわしい形式を見出すことによって外的な表現を獲得するのだが、そのとき外的な形式は生にとって「疎遠な（fremd）」ものという性格を保持し、やがて形式が生を抑圧（「疎外」）してしまう、というのである。しかし、だからといって主観的な生が疎遠な形式をすべて拒否するならば、そこに文化は生まれない。それゆえ、文化形成において生は形式を必要とするがそれによって抑圧されざるを得ない。これが生と形式の不可避的な葛藤、すなわち「悲劇」である。

ジンメルによれば、こうした文化の悲劇はとくに現代において深刻な問題となっている。というのも、現代社会に進展している合理化とは、形式が自律化して生とは無関係な独自の法則のもとに運動し、生との疎遠さをさらに深め、外的な「物」としての性質を増大させること（「事象化」）に他ならないからである。そしてジンメルは、今日、生はそのよ

うな「物」としての形式を廃棄し、新しい形式、つまり新しい文化を必要としているが、にもかかわらず、いまのところそうした形式を発見できずにいるとし、その無形式的な状況において剥き出しの「生」が時代の中心になっている、と主張する。

> これまでの文化変遷にはつねに新しい形式への憧憬が古い形式を突き崩してきたのに対して、いまのわれわれは、この領域における発展の究極的動機として、意識が外見上あるいは事実上新しい諸形象物に向かっている場合でも、やはりその究極的バネとして形式の原理一般に対する敵対性を聴きとることができる。……いまほどに完全に新旧の文化形式の間を渡す橋が取り壊され、それ自身において無形式的な生（das an sich formlose Leben）しかその間隙を埋めるものがないかに見えることはかつてない……[34]。

このようにジンメルは、やがてシュミットが「ロマン主義的無形式性」という観点から、そしてマンハイムが「生の哲学」という観点からとらえることになる現代の悲劇的状況を、あたかも先取りするかのように、「文化」の観点から同様に「形式」の喪失および主観的な「生」の肥大化として描写するのである。

（2）『魂と諸形式（フォルム）――エッセイ集』[35]

「魂と諸形式」というタイトル――これ自体すでにジンメルの文化概念の影響下にあることは一目瞭然である――をもつエッセイ集において、ルカーチはジンメルの問いかけに応えるかのように、現代に適した新しい形式を模索する。このエッセイ集に収めた冒頭のエッセイを「エッセイの本質と形式（フォルム）について」と題し、ルカーチはその冒頭で本作品に「一つの新しい固有の形式」を与えるという目標を掲げる。つまり、このときのルカーチにとって、新しい形式とはエッセイである。しかし、その姿勢は確定されたものではなく、この目標の実現への自信のなさが正直に吐露される。まだ明確な方法と確固たる信念が確立されていないがゆえに、さしあたりエッセイという形式が試みられる。だからこそ、

それは単一ではなく複数存在せざるを得ない[36]。

ここには、一般的な観点から見て多分にロマン主義的な要素が見られる[37]。そもそもエッセイを「形式」とみなすところに難点があるのかもしれない。否、それだけ新しい形式を見出すことが難しい時代なのかもしれない。いずれにせよ、弁証法的方法を確立した後のルカーチは、このエッセイ集を「ロマン主義的」として批判することになるが[38]、その自己批判は必ずしも的外れというわけではない。それでも、それはやはり形式である、とこのときのルカーチは強調する。

「巧みに書かれたものは芸術作品だ」――、それでは巧みに書かれた広告や今日のニュースのたぐいも文学なのか？ここに僕が見るのは、批評についてのこうした意見のなかで君を不愉快にするものだ。すなわちアナーキーだ。形式を否認すれば、自らを主権者だと思い込んでいる知性は、あらゆる可能性を駆使して自由に戯れにふけることができるというわけだ。しかしここで僕が芸術形式としてのエッセイについて語るとすれば、それは秩序の名においてである。……エッセイには形式がある、その形式が決定的な法律の厳しさをもって、他のすべての芸術形式からエッセイを区別する、こう感じないではおられないからなのだ[39]。

広告であれ新聞記事であれ、巧みに書かれたものなら何でも区別なく芸術作品としてみなされる現代の状況を、ルカーチは「アナーキー」ととらえ、そのなかで「主権者」を気どる主体はただ戯れに勤しむだけだと嘆く。こうした状況に対してエッセイが「形式」とされるべきなのは、それが「秩序」と「法律」をもたらすからである。

この主張はルカーチをロマン主義と画すものととらえられるべきである。なぜなら、『魂と諸形式』に収めた別のエッセイにおいて、ルカーチは実際にドイツ・ロマン主義を主題的にとりあげ、それを批判しているからである。そのエッセイは「ロマン主義の生の哲学によせて――ノヴァーリス」である。

ここでルカーチはシュレーゲルを踏襲して、ロマン主義の出現の背景としてフランス革命、フィヒテ、ゲーテを確認し、ドイツにとって「文化（Kultur）」に至る道は「内なる道」、「精神の革命という道」しかなかったと述べる。それは、

フランス革命という実際の革命とは違い、「具体的なもの」を意味しえず、「深み、繊細さ、迫力ある内面性」へと向かう。そして、現実から離れ内面に沈潜したフィヒテ的「自我」がロマン主義的主観へと結実する。この場合、「ロマン主義の生の哲学の本質」とは「受動的な体験能力の優位」であり、「生のいっさいの出来事への天才的な適応」という「処世術（Lebenskunst）」である。これによって、ロマン主義者たちは運命を「詩化（Poetisieren）」する。しかしこれは、すべての対立を「より高次の」調和のなかに解消するだけで、運命の「形式化（Formung）」を意味しない[40]。かくして、ロマン主義者たちは「生からの離反」を余儀なくされる。

> 生の事実的現実は、ロマン主義者たちの視界から消え、それとは別の、詩的な、純粋に魂の現実にとって代えられた。……詩と生のあいだに存在する途方もない緊張、その両者に現実的で価値創造的な力を付与する緊張が、それによってかれらから失われた。そしてかれらは、その緊張を止揚するどころか、天に向かって英雄的－軽率に飛んでいるうちに、あっさり地上に置き忘れてしまったのである[41]。

ロマン主義は、詩の内的世界に閉じこもることによって、生の現実にある対立や矛盾、つまり外的現実を見ることができなくなり、結果的に詩と生の「緊張」を忘却・隠蔽する。新しい文化を目指したはずのロマン主義は、生を限定する形式が文化形成に不可欠であるという「悲劇」を理解することができないのである。そこにおいては、自らが創造した詩的世界と現実の世界との「区別（Scheidung）」がなされることはない。無差別にあらゆるものを素材に取り入れるロマン主義の偉大な詩は「空中楼閣」、「はかない霧」となり、「来たるべき文化への希望という最も深い夢もそれとともに飛び散った[42]」。ここに文化形成は失敗に終わる。

ロマン主義の無形式性を批判するエッセイとともに『魂と諸形式』に収められた、生にとっての形式の意義を検討するエッセイ、つまり「悲劇の形而上学――パウル・エルンスト」において、かれはこう主張する。「形式は生の最高の裁判官である。裁く力という一つの倫理的なものは、造形することができるということであり、価値判断が造形された

ということに含まれている」[43]。ここにおいて、文化形成は芸術や美学ではなく、新しい形式を追求する意志にかかわる「倫理的」な問題であるという、『小説の理論』以降のルカーチの思想がすでにあらわれている。形式への意志、それは決断である[44]。

(3)『小説（ロマーン）の理論』――大叙事文学の諸形式（フォルム）に関する歴史哲学的試み』（初版一九一六年、第二版一九六三年）[45]

数年後、『小説の理論』においてルカーチは、ヘーゲル的な歴史哲学に即してロマン主義批判をさらに展開する。まず、小説は、ギリシア的全体性・統一が崩壊し、主―客が分裂した近代に特有の形式として位置づけられる。ロマン主義者が小説（der Roman）の概念をロマン主義的なもの（das Romantische）の概念と関連づけることができたのは、小説という形式が主―客の分裂、つまり「先験的な宿なし（die transzendentale Obdachlosigkeit）」の表現であることを意味する。小説の主人公は、ロマン主義的主観として、世界に対する感受性を研ぎ澄ます一方で、生の全体性の形象化・客観化を「探求する者」である。しかし、「探求するという単純な事実が示すのは、目標も道も直接に与えられることがありえないということである」。目標と道が与えられるとすれば、それは主人公の「魂」のなかでしかなく、現実世界との接触を失い心理的に内面化された目標と道は、容易に「犯罪」、「狂気」となりうる。ここから、小説の形式が「主観的世界の過度な内面性」に対応するものであり、「先験的な故郷喪失（die transzendentale Heimatlosigkeit）の客観化」であることが明らかとなる[46]。つまり、小説は一つの「形式」なのだが、その形式において生と魂はなお方向性を失っているのである。

小説の主人公の成長は、その方向性があらかじめ定められていないがゆえに、一つの「冒険」である。しかも内面性において展開される冒険である。「小説は、内面性という固有価値をもつ冒険の形式である」。冒険者は、客観的世界と対峙するとき憧憬と諦めのあいだを揺れ動く。これが「小説形式の形式的な構成要素」としてのイロニーである。イローニッシュな主観が対峙する世界は、各構成要素が相互に異質で「偶然的（kontingent）」な不連続の世界となる。「そこではすべてがいろいろな側面から眺められる。すなわち、孤立しているかと思えば結びつけられているものとして、価値の担い手かと思えば無価値なものとして、抽象的な隠遁かと思えば具体的な固有の生として、花が枯れるのかと思え

ば花が咲くこととして、苦悩を与えるのかと思えば苦悩を受けることとして、眺められる」。外的世界が意味をもつのは、それが主観性の「気分の対象」となる場合である。[47]

このような魂と現実の必然的な不均衡という小説の形式を、ルカーチは二つに類型化する。一つは外的世界よりも魂のほうが狭い場合であり、「抽象的理想主義」と呼ばれる。ここでは、魂は「きわめて純正で不動の信仰」をもつが、内面が外界と緊張関係にあるという問題意識、主―客の「距離」を現実として体験する能力を欠く。それゆえ、魂はただひたすら能動的に「外へ」向かう活動、「冒険」に身を投じる。[48]

もう一つの類型が「幻滅のロマン主義」である。これは外的世界よりも魂のほうが広いものである。ここでは、自らのうちに自己完結した内面性、「すべての生の内容を自らに固有のものから生みだすことのできる生」が、外界との「葛藤（コンフリクト）と闘争（Kampf）を回避する」受動的な傾向が著しく、「形式」は「気分」へと解体し、現実の世界は「無定形な（amorph）」ものにならざるをえない。社会的な生の「客観化」は、魂にとって意味をもたなくなる。かくして、幻滅のロマン主義は「慰めのないペシミズムへの形式の自己解体」に帰結する。[49]

「幻滅のロマン主義」の類型において無形式性をもたらす小説に替わって、ルカーチは「形象化の新しい形式」の必要性を訴える。この形式の「変化（Wandlung）」は単に「形式の破壊」にとどまらず、「現実の創造」をともなうものでなければならない。これはもはや「芸術」には期待できない。ここでルカーチが結論的にもちだすのが、ドストエフスキーの文学である。

ドストエフスキーは小説をいっさい書かなかった。そしてかれの作品において可視的となる形象化への志向は、一九世紀ヨーロッパ・ロマン主義とも、またそれに対する多様な、同様にロマン主義的な反動とも、肯定的にも否定的にもなんらかかりあわない。かれは新しい世界に属すのである。[50]

四　政治的な形式――教会と党

これまで見てきたように、二人の思想家はロマン主義のなかに形式の喪失を見出し、新しい世界の出現を促す新しい形式を模索する。一方はカトリックとして、ロシア革命とボルシェヴィズムに不安と恐怖を感じながら。他方はドストエフスキーを通じてロシアに期待を寄せて、やがてマルクス主義者として。一九二三年、両者はそれぞれの政治的立場を色濃く反映させた作品を発表する。『ローマカトリシズムと政治的形式(フォルム)』[51]と『歴史と階級意識――マルクス主義弁証法に関する諸研究』[52]である。それらにおいて、ロマン主義を克服しうる客観的、いやシュミットの表現を借りれば「政治的」な形式として提示されているのは、シュミットの場合はカトリック教会であり、ルカーチの場合は共産党である。[53]

1　シュミットの場合――カトリック教会

(1) プロレタリアートの無形式性

シュミットは本作品でロマン主義とカトリシズムとの違いを（改めて）強調する。しかし、ここで重要なのは、ロマン主義批判が、現代における経済―技術的思考とカトリシズムとの政治的対立に関連づけられていることである。

現代は技術と経済が進歩し、合理化と文明化が進んだ「魂のない」時代である。十九世紀には、魂を失った状態に対抗する非合理主義的な傾向が、カトリック教会に救いを求めた。この「ロマン主義的逃避」のなかで、カトリック教会は美感的な「消費財」としても享受された。[54]しかし、この「ロマン主義的逃避」をそのままカトリシズムと同一視してはならない。なぜなら、カトリシズムには、経済―技術的な合理主義とは異なる独自の「合理主義」があるからである。[55]それは、非人格的でも事象的(ザッハリッヒ)でもなく、「法的論理」にもとづく人間の生の「規範的指導」に関心を寄せる。したがって、それは「道徳的」であり、「キリストの人格」と繋がっている。カトリック教会は「人間の魂の非合理的な闇を明るみに出すのではなく、魂に一定の方向性を与える。それは経済―技術的合理主義のように物質操作の処方箋を与えるのではない」。[56]

このようなカトリック的合理性の観点から、シュミットはボルシェヴィズムを批判する。つまり、労働者の階級利益を主張するロシアのボルシェヴィズムは、その経済−技術的思考においてアメリカの資本主義と一致する、というのである。

〔世界を一つの巨大な発電機として表象する技術的思考においては〕階級の区別は存在しない。現代の産業起業家の世界像は、双子の一方が他方に似ているごとく、産業プロレタリアートの世界像に似ている。それゆえ、かれらが共同して経済的思考に味方して闘争する場合、かれらはお互いをよく理解するのである。……偉大な起業家は、レーニンとは別の理想をもっているのではない。その理想とはすなわち、「電化された地球」である。両者は実際のところ、ただ電化の正しい方法をめぐって争っているだけである。アメリカの金融業者とロシアのボルシェヴィキは、経済的思考に味方する闘争において、つまり政治家と法律家に対抗する闘争において、一つになる。……ここに、つまり経済的思考のなかに、カトリシズムの政治的理念に対抗する現代の本質的な対立が存するのである。[57]

ボルシェヴィズムの経済的思考は、現代の「事象化（Versachlichung）」のなかで人間の精神、人間の「理念」を否定する。ボルシェヴィキは、所与の物質的現実を超越した権威の存在を認めず、経済−技術の内在から自らの規範を導き出す。ここにシュミットは、「プロレタリアート的無形式性（die proletarische Formlosigkeit）」を見出す。[58] 現代の課題である形式の喪失は、かくしてロシア革命による経済−技術の進展のなかにも指摘されるのである。

（2）再現前

ボルシェヴィズムの経済−技術的思考に対抗して、シュミットはカトリシズムが特定の形式を有していること、そしてそれが政治的なものであることを主張する。この「政治的形式」がカトリック教会なのである。

ここで言われる「政治的なもの」とは、後に提唱される「友と敵の区別」という基準と決して無関係というわけでは

ない（「闘争」への着目）が、より直接的には「理念（Idee）」と超越的な「権威」に関係する。「いかなる政治的なシステムも、権力主張の単なる技術だけでは、一世代たりとも持続することはできない。政治的なものには理念が属している。なぜなら、政治は権威なしには存在せず、そして権威は確信（die Überzeugung）のエートスなしには存在しないからである」。教会が一つの形式であるというのは、「人間的な生という質料に対する特殊形相的な（forma）優越性」に由来する。しかも教会はその形相的性格にもかかわらず「具体的な実存」にとどまる。つまり、それは空虚な形式などではないというのも、この形相的特性は「再現前（Repräsentation）」の原理にもとづくからである。これはいうまでもなく超越的な権威である神の、そして神の具体的人格としてのキリストの再現前である。「教会が法的形式などあらゆる形式への力をもつのは、まさにそれが再現前への力をもつからである。……再現前のなかに、経済的思考の時代に対する教会の優越性がある」[59]。

法学と神学をアナロジーにおいて理解するシュミットが、教会にとっての法的、国家的形式の必要性を主張することは想像に難くない。しかしこの場合、カトリシズムの形式・形相と法学の形式との質的差異が見逃されてはならない。

> しかし、この〔法学とカトリシズムの〕形式・形相的な点における親和性にもかかわらず、カトリシズムは法学よりもひろがりをもつ。しかもその理由は、それが現世的な法学とは別の何か、そしてそれ以上の何かを再現前するからなのである。すなわち、単に正義の理念だけではなくキリストの人格をも再現前するのである。こうしてカトリシズムは、固有の権力と名誉を有することを標榜するに至る。それは対等の権限をもつ当事者として国家と交渉し、これによって新しい法を創設することができる。それに対して法学は、すでに妥当している現行法の単なる媒介（Vermittlung）にすぎない[60]。

法学は既存の法秩序の枠内にとどまるのに対して、カトリシズムはそれを超えて、新しい秩序を創設することができる。ここにおいて、地上の正義は超越的な神の存在によって確かに相対化される。

2　ルカーチの場合——共産党

(1) 芸術から歴史へ

周知の通り、ルカーチは本作品で現代における「物象化（Verdinglichung）」の問題を提起し、それに対抗する方法としてマルクスのなかにあるヘーゲル弁証法を提唱する。それによって、カントに代表される「ブルジョア的」思考が陥った主—客の二元性を克服する統一性・全体性が求められる。ここで、ルカーチは再びフィヒテに言及する。しかし、今回はかれの「事行（Tathandlung）」概念が、主—客の同一性としてのプロレタリアートへの中継点として一定の評価を与えられる。それは、所与の現実を観想的に受容し、自己自身との関係を反省する主観ではなく、全体性としての現実を自ら能動的に「産出する（erzeugen）」活動性である。現代の課題は、この「事行」の主体を発見することである。

この問題意識のもとで、ルカーチは十八世紀における芸術の歴史的意義、とくにシラーの美感的原理である「遊戯衝動」に言及する。

> 人間が「遊んでいる場合」だけ完全な人間であるとすると、確かにここからは生の全内容を把握することができ、この——把握されうるかぎりでの美感的形式の——なかでは、物象化をもたらす機構の殺人的作用からのがれることができる。だが、生の全内容は、それが美感的となるかぎりにおいてのみ、この殺人からのがれるのである。すなわち、世界が美感化されるか、それとも美感的原理が客観的現実の形態化原理へと高められねばならないのである。前者は、本来の問題の回避を意味し、別の仕方ではあるが主体をふたたび純観想的なものに転換し、「事行」を打ち砕く。後者の場合、直感的悟性の発見が神話化されざるをえない。

フィヒテの「事行」は、ルカーチによれば、結局この「世界の美感化」と「産出の神話化」にはまり込んでしまった。自我は美感的なものの絶対化とそのなかでの戯れへと内化する。ここからロマン主義の「イロニー」が派生する。した

がって、必要なのは、ヘーゲル弁証法を用いて、歴史のなかで生成する主―客の具体的な同一性を示すことである。それがヘーゲルにとっての「民族精神」であり、マルクスにとっての「プロレタリアート」である、とルカーチは主張する。[61]

歴史は、ヘーゲルによって発見された現代に適合的な事物の秩序・配列（die Ordnung der Dinge）である。そして、芸術と歴史の差異は「媒介」の有無として提示される。「芸術作品の完成された非媒介性（Unmittelbarkeit）は、観想的な立場からではもはや不可能な媒介への問いを発生させないので、芸術作品の内的完成はここに開かれる〔観察者と芸術作品が表現する外的現実との間の〕深淵を隠蔽することができる。しかし、歴史の問題としての、実践的に拒否できない問題としての現代は、この媒介を強要する」[62]。現代の歴史性が要求する媒介、これがルカーチにとっての共産党である。

（2）媒介の形式

「組織」の問題はルカーチにとって革命の単なる「技術的な」問題ではなく「精神的な」問題である。というのも、大衆がプロレタリアートの階級意識に目覚めなければ革命は成立しないからである。プロレタリアートの階級意識それ自身が物象化されている現状（＝イデオロギー的危機）においては、闘争しあうべき見解や方向が、討論というかたちで平和的に共存してしまう。この場合、組織が大衆に対して、階級としてとるべき行為を「客観化する」必要がある。プロレタリアートの立ち遅れている主観的な意識を客観的な現実へと媒介することによって、階級意識は喚起される。したがって、組織は行為の「客観的統一性」であり、主―客の「媒介の形式（フォルム）」である。行為を客観化し、大衆に具体的な方向性を与えることを、ルカーチは組織による「政治的指導」という。これによって、革命をめぐるさまざまな意見や傾向の間の明確な「区別（Scheidung）」が可能となり、革命の歴史的なアクチュアリティが日々の「決断（Entscheidungen）」に繋げられる。この政治的指導は、個々の構成員にとってそうした決断への「組織的な義務づけ」となる。[63]

五　おわりに——超越と内在

このように、ルカーチの革命論およびそれにともなう組織論は、シュミットが敵対視するようなボルシェヴィズムの「経済的—技術的」思考であるどころか、それ自体がそうした思考様式を「ブルジョア的」として退けるものであり、階級意識という人間の「精神」のあり方を問うものである。ただしルカーチの場合、現代の無形式化ならびに合理化への対抗原理となるのは、シュミットにおけるような超越的な権威の「再現前」ではなく、歴史的な現実の内在的な「媒介」である。そしてそれを担う政治的形式は、教会ではなく党である。最後に、マルクス主義についてのシュミットの理解を参照しながら、ルカーチの思想の問題点を指摘して結びに代えたい。

シュミット自身、『政治的なものの概念』に先立ち、一九二三年の段階ですでに、ロシア革命とボルシェヴィズムのなかに、単なる経済主義—技術主義を超えた、ある種の政治性を認識していた[64]。プロレタリアートがブルジョアジーとの階級闘争において対抗している相手は、政治家や政治それ自体ではなく、「具体的な、自分たちをさしあたりなお妨害している政治的な権力」である。この敵対的な階級を除去する革命の遂行は、カトリシズムのものとは異なるが、しかしそれでも「新しい種類の政治」の出現を意味する。

> かれらが営むものが政治となり、そしてそれはある特殊な妥当と権威の要求を意味する。……このことですでに、かれらは理念の下にいる。いかなる重大な社会的対立も、経済的に解決されることはない。……これは道徳的ないし法的な確信の異なるパトスから生じる。

プロレタリアートにも特有の理念と確信のパトスがある。このことは、ロシア革命に見られる「経済的思考の狂信者が存在するという逆説」によっても説明される。政治に対する「敵意（Feindschaft）」という政治的な理念[65]。したがって、プロレタリアートはたとえ再現前と無縁であるとしても、シュミット的な意味で一つの「道徳的」存在なのである。経

済主義のなかにすら独特の政治、独特の信念があるからこそ、それはカトリシズムの真なる敵となり、シュミットに大いなる不安を与える。

しかしながら他方において、政治的神学者としてシュミットは、ヘーゲル弁証法に超越的な存在の内在化を見る。近代以降、最も高くて確実な実在である「超越的な神」に替わって、二つの新しい此岸的な実在が登場する。すなわち「人類」（民族、人民、国民 etc.）と「歴史」である。そしてこれらを総合したのがヘーゲルの「民族精神」であり、この統一はマルクスの「プロレタリアート」に引き継がれる。『政治的ロマン主義』第二版でシュミットは次のように主張する。

> ヘーゲルがはじめて二つの実在を総合に至らしめ、それの当然の結果として古い形而上学の神を廃位させることになる一歩を踏み出した。かれにおいては合理化されて国家になった民族（フォルク）と、弁証法的に自己発展する世界精神である歴史とが一つになった。もっともその場合、かれの形而上学において民族精神は、単に世界精神の論理的な過程のなかで、その道具としての機能を果たすにすぎないのだが。……この体系の革命的な継続であるマルクス主義においては、プロレタリアートの形態をとった人民（フォルク）は、自己を人類と同一化し、歴史の主人として自覚している真の革命運動の担い手としてふたたび出現した。そうでなければ、マルクス主義は、党をつくる力も革命的な力ももたぬ代わり映えのしない歴史哲学となっていただろう。ただ、キリスト教形而上学の古い神に遡るものは……もはやまったくなかった(66)。

弁証法的マルクス主義についてのシュミットの理解は、ルカーチの自己理解と重要な点において一致する。つまり、歴史超越的な契機の不在である。ルカーチはある意味でシュミットより厳しく、ヘーゲルの哲学体系における「歴史の終わり（Ende）」という想定を批判することによって、自らの弁証法的マルクス主義における歴史の過程的性格を強調する。かれによれば、ヘーゲルが見出した歴史の主体は世界精神であり、これは個々の民族精神を「利用しながら、それ

を貫き、それを越え出て」自己実現を果たす。このことは、行為が行為者自身にとって「超越的な」ものとなることを意味する。それゆえヘーゲルは「理性の狡智」という説明をもちだす[67]。そのなかで歴史は「絶対精神」の一契機として「止揚」されてしまう。それに対してルカーチが主張するに、「しかし歴史は弁証法的方法において止揚されることはない……。歴史はふたたび前面に現われ、歴史の側で哲学を乗り越えてゆくのである」。したがって、革命の「究極目的（Endziel）」である自由の国は、歴史の「過程の外部のどこかでわれわれを待っているのではなく、その過程の個々の契機のすべてに、過程的に内在している」のであり、それに対応して共産党も「過程的な何か」なのである。ルカーチにとっても革命とは新しい「法秩序」の創設を意味する[68]。しかしかれにおいてそれは、徹底して歴史内在的に遂行されるべきものである。

しかしながらその上で、大衆の主観的な意識の遅れに直面したとき、ルカーチは党の客観性を過大に見積もる。つまり、党に「前衛」としての役割を期待するのである。かれにとって革命勢力の分断は、あくまで階級意識の主観的な発展の差異を意味するのであって、意識の基礎にある階級の社会的存在としての客観的な統一性は歴史的に確定している。したがって、共産党は主―客の分裂を客観性の側へと強制的に封じこめ、政治的指導を通じて過剰に客観的な歴史的現実へと各構成員を媒介し同一化する存在となる。ここにおいて媒介は「規律」となる。すなわち「各構成員が無条件的に全人格を投入して運動の実践に没頭すること」が求められるのである[69]。

かくして、上部構造の相対的自律性や革命の主体性を回復させたと一般に評価されるルカーチの思想において、その内在の次元での過剰な客観主義によって、政治的なものとしての理念、人間の精神性が希釈されるように思われる[70]。このことは、政治的なものにおいて広くかつ深い人間性を保持することの困難さを、内在の側から示しているといえよう。

（1）近年の研究としては、cf. M. Lauermann, Georg Lukács und Carl Schmitt — eine Diskursüberschneidung, in W. Jung（Hrsg.）, *Diskursüberschneidungen — Georg Lukács und andere*, Peter Lang, 1993; J. P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*, Cambridge University Press, 1997.

（2）年代順に記せば次のようになる。①G. Lukács, Carl Schmitt: Politische Romantik, II. Aufl., 1927, in *Georg Lukács Werke*, Bd. 2, Luchterhand, 1968（池田編訳『ルカーチ初期著作集』第四巻、三一書房、一九七六年所収）. 以下、SPRと略記。②C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, 1963（田中・原田訳『政治的なものの概念』、未來社、一九七〇年）. 以下、BPと略記。③Schmitt, Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft, 1943-1944, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Duncker & Humblot, 1958（初宿・吉田訳『ヨーロッパ法学の状況』、成文堂、一九八七年）. ④Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954, in *Werke*, Bd. 9, 1962（暉峻・飯島・生松訳『ルカーチ著作集』一一・一二、白水社、一九六八―六九年）.

（3）こういったからといって、明示的な相互言及がなければ思想的関係もないなどといったのではもちろんない。前者の不在を理由に後者の不在を結論づけるのは浅薄すぎるであろう。ルカーチに関していえば、L・ゴルドマンが、実際の交流や言及の有無とは別に、ハイデガーとの哲学的関係を解明している。Cf. L. Goldmann, *Lukács et Heidegger*, Denoël-Gonthier, 1973（川俣訳『ルカーチとハイデガー』、法政大学出版局、一九七六年）.

（4）SPR, S. 696（邦訳、一一八頁）.

（5）*Ibid.*（邦訳、一一九頁）.

（6）さらに後になると、ルカーチは明確に、過去の作品を他ならぬロマン主義的なものとして自己批判することになる。Cf. *Werke*, Bd. 2, S. 12-13（池田編訳『論争・歴史と階級意識』、河出書房新社、一九七七年、四〇四頁）. ルカーチの思想における「ロマン主義的反資本主義」については、cf. M. Löwy, Naphta or Settembrini?: Lukács and Romantic Anticapitalism, in J. Marcus and Z. Tarr (eds.), *Georg Lukács: Theory, Cultur, and Politics*, Transaction, 1989.

（7）BP, S. 62-63（邦訳、七六―七七頁）.

（8）Cf. K. Löwith, Der Okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt, in *Gesammelte Abhandlungen*, Kohlhammer, 1960（田中・原田訳「シュミットの機会原因論的決定主義」、『政治神学』、未來社、一九七一年所収）.

（9）Das Zeitalter der Neutralisierungen und der Entpolitisierungen, 1929, in BP, S. 80（田中・原田訳「中性化と非政治化の時代」、『合法性と正当性』、未來社、一九八三年、一四五頁）.

（10）BP, S. 38（邦訳、三四頁）.

（11）K. Mannheim, Das konservative Denken: Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland, in

K. H. Wolff (Hrsg.), *Wissenssoziologie: Auswahl aus dem Werk*, Luchterhand, 1964（森訳『保守主義的思考』、筑摩書房、一九九七年）．以下、KDと略記。

(12) KD, S. 453-454（邦訳、一〇六―一〇七頁）．

(13) 後に見るように、無故郷性、冒険、処世術等はルカーチにとって「小説（ロマーン）」の形式の本質的な特徴である。

(14) KD, S. 454-456（邦訳、一〇九―一一三頁）．

(15) KD, S. 483（邦訳、一六九―一七〇頁）．

(16) この非政治性は、「文化」概念に導かれたドイツ教養層と共通するといってよい。

(17) KD, S. 503-505（邦訳、二〇七―二一二頁）．

(18) KD, S. 505-507（邦訳、二一六頁）．

(19) 主観的なものの客観的なものへの弁証法的「媒介」の欠落を批判する論理は、後のルカーチ自身による過去の作品に対する批判にも明確にあらわれる。Cf. *Werke*, Bd. 2, S. 6（邦訳、一一―一三頁）．

(20) Cf. K. H. Bohrer, *Die Kritik der Romantik: Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Suhrkamp, 1989, S. 305. すでに見たルカーチの書評――「保守主義的思考」と同年に発表――も、『政治的ロマン主義』を「非常に有名な」、「ほとんど誉れ高い」書物として紹介している。SPR, S. 695（邦訳、一一七頁）．

(21) KD, S. 505（邦訳、二一二頁）．

(22) Cf. Lauermann, *op. cit.*; ジョージ・E・ドティ、「カールからカールへ――マルクスの読者としてのシュミット」、古賀・佐野編訳『カール・シュミットの挑戦』第六章、風行社、二〇〇六年。『歴史と階級意識』と『現代議会主義の精神史的地位』の公刊年は同じである。しかし、ルカーチがマルクス主義の「正統的」方法としてヘーゲル的弁証法を提示した第一章「正統的マルクス主義とは何か」は、もともと一九一九年に発表された論文の修正版である。

(23) KD, S. 425（邦訳、四五頁）．

(24) KD, S. 481-482, 485-486（邦訳、一六七―一六九、一七三―一七六頁）．おそらくマンハイムは「保守主義的思考」の構想の段階で、シュミットの『政治的神学』第一版（一九二二年）をも読んだであろう。事実マンハイムは、ミュラーにおいてカトリシズムと、ロマン主義から流れ込んできた「汎神論的要素」とが緊張関係にあると分析している。Cf. KD, S. 461-464（邦訳、一二八―一三二頁）．この問題には、政治的神学者としてのシュミットも当然ながら神経を尖らせている。「ドイツ・ロマン主義者たちにとっ

て、ある独特な観念が固有なものとしてある。すなわち、永遠の対話である。ノヴァーリスとアダム・ミュラーは、それを自分たちの精神の本来の現実化として繰り返す。カトリック国家哲学者たちは、保守的ないし反動的であり、中世の状態を理想化したがゆえに、ドイツではロマン主義者と呼ばれるが、かれら、つまりド・メーストル、ボナールおよびドノソ・コルテスは、おそらく永遠の対話なるものをむしろぞっとする喜劇による幻想の産物と見なしたであろう。」*Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922, 2. Aufl., 1934, Duncker & Humblot, 1996, S. 59（長尾訳『政治神学――主権論四章』、『カール・シュミット著作集Ⅰ』、慈学社、二〇〇七年、四〇頁）. 以下、PTと略記。この「永遠の対話」がシュミットに固有の意味で自由主義的なものであることはいうまでもない。

(25) ボーラーも、ロマン主義批判という点にルカーチとシュミットの共通性を認める。しかしそれは、ベンヤミンやシュールレアリスム的なロマン主義理解を基準として、両者ともロマン主義の近代批判のポテンシャリティを理解していないという否定的評価にもとづいている。Cf. Bohrer, *op. cit.*, S. 18. ただし、ここでボーラーの参照するルカーチのテキストは、『理性の破壊』へと至る第二次大戦中・後のものであり、その時期のルカーチはすでに、ファシズムの先駆者としてのロマン主義という理解に移行している。

(26) シュミットの『政治的ロマン主義』とルカーチの『魂と諸形式』および『小説の理論』との共通性を比較的詳細に論じているものとして、cf. J. P. McCormick, Transcending Weber's Categories of Modernity?: The Early Lukács and Schmitt on the Rationalization Thesis, in *New German Critique* (1997), pp. 141-150. ただし、ここでは「形式」概念がほとんど論点になっておらず、またルカーチの著作の解釈も本稿とは異なる。

(27) 本稿は、シュミットのロマン主義論を、あくまでルカーチのそれとの比較検討の枠内でとりあげるにすぎない。このように問題視角を限定することによって、シュミットの議論における「形式」概念の重要性が際立つと思われる。『政治的ロマン主義』を主題的に扱っている最近のものとして、cf. 竹島博之『カール・シュミットの政治――「近代」への反逆』、風行社、二〇〇二年、第一章。

(28) Schmitt, Vorwort zu *Politische Romantik*, 2. Aufl., 1925, Duncker & Humblot, 6. Aufl., 1998, S. 14-15（大久保訳『政治的ロマン主義』、みすず書房、一九七〇年、一七―一九頁）. 以下、PRと略記。

(29) もちろんシュミットの場合、ロマン主義が単に反革命的・反近代的とは見なされず、その革命的・近代的性質が強調されるのは、ロマン主義をカトリックの反革命的保守主義から引き離そうとするかれの意図にも起因しているであろう。Cf. 古賀敬太『カ

ール・シュミットとカトリシズム――政治的終末論の悲劇』、創文社、一九九九年、一七頁。ちなみに、ロマン主義をめぐるシュミットとマンハイムの類似点として、ロマン主義とカトリシズムの区別（cf. 本稿の注24）に加えて、ロマン主義の対象ではなく主観の内面的気分への着目も挙げられる。Cf. KD, S. 473-474（邦訳、一五二頁）; PR, S. 6（邦訳、五頁）.

(30) Cf. 和仁陽『教会・公法学・国家――初期カール＝シュミットの公法学』、東京大学出版会、一九九〇年、一四一―一四二頁。『政治的ロマン主義』第二版の「戦略性」については、cf. 本稿の注59。

(31) VPR, S. 18, 20, 118-119, 125（邦訳、一三―一四、二七、一五二、一五五頁）.

(32) 「端的にいえば、シュミットのこの時期の営為の核心は、フォルムなき時代として規定された近代に、公法学をはじめとする、さまざまな次元におけるフォルムを回復することにあった。」和仁、前掲書、一二七頁。

(33) Vom Wesen der Kultur, 1908 in *Gesamtausgabe*, Bd. 8, Suhrkamp（酒田訳「文化の本質について」、『ジンメル著作集』一二、白水社、一九七六年所収）; Der Begriff und die Tragödie der Kultur, 1911 in *Philosophische Kultur. Gesammelte Essais*, 1911, *Gesamtausgabe*, Bd. 14（大久保訳「文化の概念と文化の悲劇」、『著作集』七所収）; Der Konflikt der modernen Kultur, 1918 in *Gesamtausgabe*, Bd. 16（生松訳「現代文化の葛藤」、『ジンメル著作集』六所収）. 以下、KKと略記。

(34) KK, S. 189, 207（邦訳、二四九、二七七頁）. 強調は引用者による。

(35) Georg von Lukács, *Die Seele und die Formen: Essays*, Egon Fleischel, 1911（川村・円子・三城訳『魂と形式』、『ルカーチ著作集』一、白水社、一九六九年所収）. 以下、SFと略記。

(36) SF, S. 3（邦訳、九頁）.

(37) Cf. T. W. Adorno, Der Essay als Form, 1954-58 in *Noten zur Literatur I*, 1958, *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, Suhrkamp（三光訳「形式としてのエッセー」、『文学ノート』、イザラ書房、一九七八年所収）.

(38) Cf. 本稿の注6。

(39) SF, S. 5（邦訳、一〇―一一頁）.

(40) SF, S. 94-95, 105-106（邦訳、八三―八四、九三―九四頁）. 現実への繊細な適応力に長けたロマン主義的主観という規定がマンハイムによって引き継がれたことは疑いない。

(41) SF, S. 108-109（邦訳、九六頁）.

(42) SF, S. 110（邦訳、九七頁）.「ロマン主義的に考えれば、国王と国家と恋人の間を区別する（unterscheiden）ことはまったく不

可能である。感情の薄明かりのなかでこれらのものはたがいに他に移行しあう。」Schmitt, PR, S. 127（邦訳、一五八頁）.

(43) SF, S. 370（邦訳、三〇一頁）.

(44)『魂と諸形式』における「形式」への意志を、キルケゴール的な意味での「倫理」と解釈し、シュミットの「決断」へと関連づけるものとして、cf. N. Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt: Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Wilhelm Fink Verlag, 1989, S. 38-39（山本・大貫訳『批判理論の系譜学――両大戦間の哲学的過激主義』、法政大学出版局、一九九七年、五一―五二頁）.

(45) *Die Theorie des Romans: Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, mit dem Vorwort von 1962, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994（大久保・藤本・高本訳『小説の理論――大叙事文学の諸形式についての歴史哲学的試み』、『ルカーチ著作集』二所収）. 以下、TRと略記。

(46) TR, S. 31-32, 51-52, 60（邦訳、三七、五八―六〇、六八頁）.

(47) TR, S. 64, 65, 69, 78（邦訳、七二、七三―七四、七七、八七頁）. 強調は引用者による。

(48) TR, S. 83-85（邦訳、九二―九五頁）. この「抽象的理想主義」を象徴するものとしてルカーチはセルバンテスの『ドン・キホーテ』を挙げるのだが、この事実はシュミットとの関連において興味深い。というのも、シュミットは『政治的ロマン主義』において、ドン・キホーテを「政治的ロマン主義者」とは区別される「ロマン主義的政治家」として評価するからである。かれは「より高次の調和」ではなく、正と不正、法と不法の「区別（Unterschied）」を理解し、前者を「決断する」能力を有している。もっとも、かれは外的現実の向こう見ずな無視に至るが、しかしこれは、主観性への美感的閉じこもりではない。Cf. PR, S. 153（邦訳、一八六頁）.

(49) TR, S. 99, 105（邦訳、一〇九―一一〇、一一七頁）.

(50) TR, S. 136-137（邦訳、一五二―一五三頁）.

(51) *Römischer Katholizismus und politische Form*, 1923, 2. Aufl. 1925, Klett-Cotta, 1984（小林訳『ローマカトリック教会と政治形態』、『著作集Ⅰ』所収）. 以下、RKと略記。

(52) *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik*, in *Werke*, Bd. 2, 1968（城塚・古田訳『ルカーチ著作集』九所収）. 以下、GKと略記。

(53) Cf. M. Lauermann, *op. cit.*, S. 86. ルカーチの『魂と諸形式』における「形式」概念とその後の「党」概念との連続性を指摘して

いるものとしては、cf. S. Breuer, The Illusion of Politics: Politics and Rationalization in Max Weber and Georg Lukács, in *New German Critique*, summer 1982, pp. 74-76. ここでは「党」はプロレタリアートの革命への意志の「客観化」とされる。初見基『ルカーチ――物象化』、講談社、一九九八年の「キーワード解説」における「形式 forma, Form」の項目（三三六―三三七頁）をも参照。

(54) RK, 19-20（邦訳、一一七―一一八頁）. ロマン主義によって絶対化された「美感的なもの」が果たす、経済―技術的なものの台頭のいわば露払いとしての歴史的役割についての議論は、『政治的神学』第一版（一九二二年）にその萌芽が見られ（cf. PT, S. 68. 邦訳、八五頁）、「中立化と脱政治化の時代」（一九二九年）でさらに展開される（cf. BP, S. 83. 邦訳、一四九―一五〇頁）。しかし、『政治的ロマン主義』第二版への「前書き」に、シュミットは類似の議論を挿入している。「ロマン主義以降、芸術は社会的には何を意味したのか？ それは、「芸術のための芸術（ラール・プール・ラール）」のなかで、スノビズムとボヘミアンの両極性のなかで終わったか、もしくは私的な利害関心をもつ芸術消費者たちのための私的な芸術生産者たちの事柄となった。……宗教的、道徳的、政治的、学問的な事柄は、ロマン主義者たちによって、意識的にせよ無意識的にせよ、芸術もしくは芸術批評の生産性のテーマとして扱われる。宗教的、道徳的、政治的決断（Entscheidung）も、学問的諸概念も、単に美感的なものの領域では不可能である。だがしかし、善と悪、友（Freund）と敵（Feind）、キリストとアンチ・キリストのような全ての事象的な対立と差異は、美感的な対照となり、小説（ロマーン）の筋を作る手段となり、一つの芸術作品の全体の働きのうちに美感的に組み込まれることがあり得るのである。」PR, S. 17（二一―二三頁）.

(55) その上で、カトリック教会は肉的な美感性とは区別される「技芸的なものの美感的形式への能力」をもつ、と主張される。それは「偉大なレトリックの言葉への能力」である。Cf. RK, 36-40（邦訳、一三七―一三九頁）.

(56) RK, 21-24（邦訳、一二九―一三〇頁）.

(57) RK, 22-23（邦訳、一二九頁）.

(58) RK, 45（邦訳、一四二頁）. さらにシュミットは、ドストエフスキーの「反ローマ的恐怖」、「形態のない（gestaltlos）ひろがり」にも批判的に言及する。RK, 5, 55（邦訳、一一〇、一四七頁）.

(59) RK, 14, 28, 31-32（邦訳、一一五、一三二、一三四頁）. 強調は引用者による。逆に言えば、「あらゆる再現前を諦めることが、プロレタリアートの階級概念の精神様式に属する」。RK, 34（邦訳、一三六頁）.『政治的ロマン主義』第二版への「前書き」では、ロマン主義と再現前の関係について論じられることになる。「自らに固有の諸前提から偉大な形式と再現前をまったく生みださな

い時代は……形式的なものと公式的なもののすべてを欺瞞とみなさざるをえない。というのも、どんなに時代が経済的な様子をしていようと、いかなる時代も形式なしに生きるものではないからである。……ロマン主義芸術は再現前化しない。」PR, S. 16（邦訳、二〇―二一頁）．かくしてシュミットは、再現前という基準の下でロマン主義とプロレタリアートを同列におく。『政治的ロマン主義』第二版が、それ以前の政治的神学との連続性・整合性を意識して公刊されたというシュミットの「戦略性」について、cf. 竹島、前掲書、二二八頁、注一一〇。

(60) RK, 50（邦訳、一四五頁）．政治的神学からナチズムへの展開という観点から、『ローマカトリシズムと政治的形式』に「媒介」から「再現前」への転換を見るものとして、cf. 佐野誠『ヴェーバーとナチズムの間――近代ドイツの法・国家・宗教』、名古屋大学出版会、一九九三年、二六一―二六七頁。

(61) GK, 317-322, 324ff.（邦訳、二五〇―二五七、二六一頁以降）．

(62) GK, 341-342（邦訳、二八七頁）．芸術と歴史の差異は、それぞれに対応する「自然」概念の差異となってあらわれるとされる。前者に対応するのは、ルソーやロマン主義に代表される自然概念であり、「増大する機械化、魂の喪失、物象化に対抗して作用するすべての内的傾向が集まる貯蔵庫」、「人間的―文明的な、つまり人工的な形象物と対立して、有機的に成長したもの」という意味をもつ。しかしこれは、ルカーチによれば、「自然の内面化」でしかない。これに対して、後者に対応する自然概念は、「物象化された現存在の問題性を克服する傾向」を明確にもち、「真の人間存在」、つまり「自らのうちに完成された全体性としての人間、理論と実践との、理性と感性との、形式と素材との分裂を自分の内部で克服した人間、または克服する人間」という意味をもつ。GK, 316-317（邦訳、二四九―二五〇頁）．

(63) GK, 471-479（邦訳、四八一―四九三頁）．したがって、こうした区別を曖昧にすることを、ルカーチは革命運動の「脱政治化」という。GK, 487（邦訳、五〇六頁）．

(64) シュミットがマルクス主義に政治性と経済―技術性の両方を見ているという二重性、平行性を指摘しているものとして、cf. ジョージ・E・ドティ、前傾論文。

(65) RK, S. 29-30, 46（邦訳、一三三、一四二頁）．この逆説は、後の「中立化と脱政治化の時代」において「技術への宗教的な信仰」という表現となってあらわれる。Cf. BP, S. 84（邦訳、一五一―一五二頁）．

(66) PR, S. 68, 74（邦訳、七三、七九―八〇頁）．Cf. PT, S. 54（邦訳、三八頁）．

(67)「理性の狡智」という歴史超越的な立場（「世界史の舞台裏」）が想定されている点において、逆にシュミットはヘーゲルに寛容

である。Cf. PR, S. 100（邦訳、一一六頁）.

(68) GK, S. 328-330, 445, 494（二六六―二七〇、四三八、五一七頁）. 革命をただ非合法的なものとしか理解しない者たちは、現行の法秩序の枠内にとらわれているのであって、それをルカーチは「非合法性のロマン主義」と呼ぶ。

(69) GK, S. 495-498, 501（五一九―五二二、五二六頁）.

(70) この点に関連して、シュミットがルカーチに直接言及する『政治的なものの概念』第二版を含むヴァイマール期に、それ以前のかれ特有のカトリシズムにもとづく政治的神学の変質を見る、より厳密にいえば友と敵の区別と闘争の強調にともなうカトリシズムの世俗化と終末論の前景化を指摘する、一つの解釈傾向の存在は興味深い。Cf. 和仁、前掲書、一四九頁、注五六; 古賀、前傾書、第一章、とりわけ四一―四三頁参照（これは和仁が参照を求めている論文がもとになっている）。つまり、ルカーチに接近するシュミットの側でも、政治的なものの理解における垂直的な「超越」から水平的な「内在」への変質が見られる、というのである。Cf. 古賀、同書、一八八頁以降。事実、はじめに見たように、『政治的なものの概念』第二版では、敵概念の観点からヘーゲル＝マルクス＝ルカーチの系譜が辿られる。もっとも、シュミットの思想とナチズムとの関連が超越と内在のどちらの次元のものであるかは、別の極めて重要な問題である。

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

朱子学者阪谷素における「理」と天皇

李セボン

はじめに

明治七年（一八七四）、朗廬阪谷素（しろし）（一八二二～一八八一）が明六社での活動を始めたとき、彼はすでに五十一歳の「老儒」であった。同社の他の多くの成員たちとは違い、海外への渡航経験もなく、西洋語の学習経験もないという背景を持つ阪谷は、終生、政治活動や言論活動において表立った動きを見せるような性質の人物ではなかったが、明六社に関しては例外的に熱心な活動ぶりをみせた。『明六雑誌』に載った彼の論説の数が、津田真道に次ぐ十六編に及ぶことは、そのよい証明になるだろう。

従来の明六社に関する研究において、阪谷素はほとんど注目されてこなかった。当時、学問の最先端に立つ〈洋学者〉たちの集会であった同社において、既述の背景を持つ「老儒」の存在が目立たないのは当然かも知れない。一方、数少ない阪谷研究は、儒学者の洋学受容、「朱子学の変容」、「伝統と啓蒙の接点」といった一定の枠組みのなかで彼の思想を捉えようとする試みが主流をなしてきた(1)。そして、阪谷自身がどのような思想の持ち主であったか、彼自身の問題意識は何だったのか、などの問いに対して十分踏みこんだ研究は(2)、一層少ない。

そこで、本稿では、阪谷素という朱子学者の秩序構想、特にそこにおける「理」の信念と天皇との関係に注目しつつ

論じる。明治七年の民撰議院論争に大いに触発された彼は、『明六雑誌』上で、「上下同治」の政体の確立を主張し続けた。この政体の確立とは、「皇統」の保護という目標のための課題である。彼にとって「天子」は、「人心」の統合を可能にする中心軸、「上下」いずれにも属さない特別な存在であり、最高の権威であった。「上下同治」を語るとはいえ、阪谷は「上」の役割により重きを置いていた。彼が四十代半ばになるまでの世の中、つまり、徳川時代の統治秩序を経験した人間にとって、それはむしろ当然の感覚であった。同時に、朱子学を学問の基礎に据えていたことも、彼が人民に対する統治者の模範たる姿を求めた大きな要因であったといえよう。

本稿は、主眼を、王政復古以前の阪谷が描いた統治秩序がいかなるものであったか、そして、それがいかに明六社時代の問題意識と繋がっているのか、というところに置く。幕末の阪谷は、自らその政治運動に参加することはなかったが、常に「正理公道」に適った、秩序のあるべきあり方について考えていた。本稿では、こうした幕末の思想に光を当てる。そしてそのことによって、『明六雑誌』上で彼が繰り返し強調した「皇統」と「民撰議院」を中心とする構想の起源について理解を深めたい。幕末・明治初期を生きた一朱子学者の観点から見た「日本」と「万国」、その中での「日本」の国内秩序、統治者の役割。これらは、いままで〈儒学対洋学〉の構図の中でのみ捉えられがちだった阪谷の思想を、朱子学者としての自己意識を最後まで貫いた一人の人間の秩序構想という角度から捉えなおすことを意味する。

一　学問と時勢

1　略伝

まず、彼の思想を語る上で不可欠な出自や教育、幕末・維新期の動きについて簡略におさえて置きたい[3]。

阪谷素は、備中国川上郡九名村（くみょうむら）の地域の名望家である造酒屋に生れた。文政十年（一八二七）、大坂の奥野小山塾に入門し、その二年後には、大塩中斎（一七九三～一八三七）の洗心洞に入っている。御家人株を買って代官手代になってい

た父の転任に従って、天保三年（一八三二）、十歳の少年阪谷は江戸へ行き、父の竹馬の友である昌谷精谿[4]に学ぶ。そして、天保九年（一八三八）、古賀侗庵（一七八八～一八四七）の塾、久敬舎に入る。

弘化四年（一八四七）、古賀侗庵が病没する。塾頭であった阪谷は師の遺稿を整理し、四月に帰郷する。翌年、洋学の修行を目指して再び備中を離れるが、大坂で母の急病の知らせを聞き、断念する[5]。その後、叔父の勧めにより備中の桜渓に家塾を開いたのは嘉永四年（一八五一）のことであった。阪谷の名は次第に地域に知られるようになり、嘉永六年（一八五三）十月、新しく設立された「一橋藩郷校江原教諭所」（後の「興譲館」）に招聘される。

実際の政治運動には繋がらなかったとはいえ、備中での二十年間、阪谷は、教育に励む一方で、当時の最新情報に接し、常に時代の流れに敏感だった。それが可能だった理由は、情報獲得に有利だった山陽道沿いという備中の地理的な位置と、思想や詩文の友人たちとの交流にあった[6]。

文久二年（一八六二）以後、阪谷は現実の政治に対してより積極的にその認識を示していく。明六社におけるあの情熱的な活動ぶりは、その延長であり、絶頂であると捉えることができよう。明治元年（一八六八）十一月、長い興譲館時代に別れを告げ、広島へ向かう。そこでの彼の仕事は、政体・学制・演説などの取り調べ、藩校における経書の講義、そして藩主の諮問に応じることであった。そして、明治四年（一八七一）の廃藩置県の際、慰留に応ぜずに辞職し、以後を東京で過ごすことになる。広島藩からの終身扶持も固辞した彼は、晩年を陸軍省・正院・文部省・大審院・内務省などを転々しながら、下級官吏として生計を立てる。そして、明治十三年（一八八〇）、かつてのように後世の教育に励もうと、自宅内に講堂を建て、「春崖学舎」と名づけるが、翌年一月、病に冒され永眠した。

阪谷の人生の大略は、後世の視点からすると、幕末・明治初期のような激変の時代において、やや地味かも知れない。彼の名前は、政治史においても、思想史においても、ほとんど現れない。明六社における異常なほどに情熱的な活動にも関わらず、その意義を問う作業は、当時も現在も微々たるものである。同社のなかで、同じくほとんど政治に直接関与することなく、専ら教育や言論活動に励んだ人物でありながら、その扱いにおいて最も際立った対照を見せる福沢諭吉（一八三五～一九〇一）を思い浮かべてみよう。二人の捉え方におけるこうした不均衡の解消が試みられるべきである。

それは、近代とそれ以前の日本を断絶した世界と見做す認識を捨てることから始まるであろう。このような観点から、以下では、まず、ペリー来航以前の阪谷の思想に遡って考えてみたい。

2 「天」・「人君」・「正己」

儒学において天は、多義的・多面的な性格をもつ観念として展開した。時には人格神的であり、自然の理法でもあり、単に物理的な空を指す場合もある。「天命」という場合、それが人間生活のどのような分野に主に関わっているのかに応じて、その意味に大きな違いが生じてくる。[7] このように多方面にわたる意味連関をもつ観念である天を阪谷はどのように理解していただろうか。

おそらく江戸遊学時代に書かれたものと推測される「天論」は、人間と天の関係のあり方について論じた、抽象的かつもっとも原論的な文章である。阪谷は、ここで自然の理法として天を捉え、天がいかに人と関係付けられるのかという問いに対し、以下のように答えている。「曰く、天は理と気のみ、理の霊、気の運、神妙にして測れず、意無くして意、知無くして知、賞罰無くして賞罰、皆自然にして然るなり。則ち安んぞ敬畏してこれを受けざらんや。[8]」と。

そして、彼は「夫れ天とは亦一双六なり。運動遷転の変を極めて、其の終に必ず一定して変無し、皆知らず知らずして然らざるは莫きなり[9]」と述べ、「天」を「双六」に喩えた。「天」を「双六」に喩えたことは、決して運による偶然性を意味するものではない。それは、「三世因果、高遠無実」の説を言い諭す「神仏」をも意味せず、ただ「自然にして然る」世の秩序の存在を理解するためのきっかけである。

「理」は「天地」に「止大浮薄、充積無間」に満ち、「気」もまた「至健活動流行」する滞りない動きとして「天地」にある。万物はこの「理」と「気」によって構成されている。「天」と「人」はすべて繋がっており、「天」を知るとは、その「命」がもたらすであろう結果に意を介せず、正しい「道」への努力だけに集中することである。彼は、「天命」を、人間生活への関わり方の点では、道徳的な規範の根拠として捉えていた。

こうした信念の構造は、現実の統治へどのように反映されるのだろうか。阪谷が江戸遊学から故郷に戻って二年ほど

の歳月が過ぎた嘉永四年、おそらく一橋家に出した上書である「献芹書」の中に、その答えの初期形態を見ることができる。幕末政治史を語る上で外せない徳川慶喜は、この時すでに一橋家を相続しているが[10]、これはまだ中央政治の舞台で注目の的になる前のことであった。

全部で六千字ほどの漢文で書かれたこの建言書の要点は、「人君」の「正己」にある。

> 某聞く、治を為すは多術なれども、其の要は己を正すに在り、と。孔子曰く、政を為すに徳を以ってす、と。又曰く、其の身正しければ、令せずして行わる、其の身正しからざれば、令すといえども従わず、と。故に治を為さんと欲するものは、必ず先ず己を正す。己を正すは道を立つるに在り。道を立つるは学を勤むるに在り。某請う、先ず人君学術の要を論ぜん。学に古今無く、又上下無し、其の法、大学中庸以下、小大悉く備わる、某輩の多言を待たず、然れどもこれを為す所以は、則ち古今上下の異有るによる。[11]

彼は、『論語』の為政篇と子路篇の句を引いて、「人君」の自己修養を説いている。「正己」は、「勤学」を通して「道」を立てることから始まる。つまり、学問に励むことを、まず「人君」に求めたのである。しかし、「学」の内容は「古今上下」によって異なる。では、ここでいう「学」とはいかなるものか。

「学」とは「道」と「芸」によって成り立ち、「文武」とは「道」と「芸」を指す「名」である。これが「学」の「大本」である。「道」があってこそ「芸」は成り立ち、「芸」は「道」を講ずる理由である。そこで、「道」のためには、統治者が、「道」の表れであり、目にみえる形で多様な目的性を持つ「芸」をいかに学ぶべきかが問題である。しかし、すべての「芸」を「人君」一人が学ぶことはできない。「人君」は、ただその要点のみを取得すればいい。その方法として、「臣士」の各人がそれぞれ一つずつ自分に合う「芸」を身につけ、その人々とともに「人君」が「講習討論」することを阪谷は勧める（「衆人の能を合して、以って一人の学を成す」[12]）。結局、「人君之学」としては、具体性のある「芸」に重点を置くのである。

阪谷は、当時の統治秩序の仕組みを「方今上に王朝有り、中に幕府有り、今日の時勢、幕府に事えて力を竭くすは、即ち王朝に事うる所以なり」[13]と考えていた。すなわち、統治に携わる者は、究極的にすべて「王朝」に仕えるための役割を担う。しかし、「三百年」の間、戦を経験しなかった徳川の世は、「潰乱」にまでは及んでいないが、「綱維」が「廃弛」し、「士民」の勢いが振るわなくなっている。人々の勢いが底知れない「不振」の状態に陥っているなか、海外から訪れる船が増えてきた。そこで必要なのは、「正己」である。

> 故に今日憂うべきは、夷に在らずして、我に在り。某則ち唯夷船の日に至りて、以て我が気を鼓動せざるを憂うのみ。苟も能く我をして無事の際、常に戒懼すること夷船の日に至るがごとくせしむれば、則ち国家の事、方に為す可きなり。故に某以為へらく、今日人君の士民を率いるの法は、武風を張り、賞罰を厳にするに在り。[14]

阪谷が念頭においていたのは、弘化年間より頻繁に来航してきた「夷船」に対して、不安感を抱きつつも姑息な対応しか見せていない統治者への戒めであった。「夷船」が現れれば緊張し、去れば安心してもとの「惰気」に浸った状態に安住する。彼の目に映る当時の政治は、統治者が長期的な見通しもなく、ただ「夷船」の来航という現象に気を取られ、本質的な問題を見逃していた。問題は、外国の船が押し寄せて来るという現象にあるのではなく、万が一の「戦」に対する準備がまったく整っていない「我」、つまり日本側にあった。この現状を打破するには、「人君」の役割が重要であり、その具体的な内容としては、「武風」を盛んにし、厳格な「賞罰」システムを構築することが必要だった。

嘉永四年は、ペリー来航以前である。まだ対外的な危機感が頂点に達していない。しかし、西洋諸国との衝突の可能性は阪谷の念頭を離れなかったのだろう。危機からの脱出は、「武備」・「士気民心」の統合・「学」と「道」の究明によって可能だと考えた彼は、次に焦点を「理財之術」に絞る。それは、『孟子』「梁恵王」篇に見える、民が「恒心」を失わないためには、「財」（恒産）が必要であるという教えに根拠付けられた主張であった。つまり、何をなすにも「財」が基礎として必要なのである。『論語集注』における朱子の解釈にまずその主張の根拠を求めているところも、朱子学者

らしい論法である。[15] そして、より直接的で近い根拠を自身の恩師（おそらく古賀侗庵）に求める。

> 蓋し嘗てこれを師に聞く。曰く、理財之説多しと雖も、其の要は二有るに過ぎざるなり。曰く、君子の理財、と。曰く、小人の理財なり、と。君子は本を務めて以て末を制し、小人は末を務めて以て本を制す。君子は仁義を以てし、小人は利欲を以てす。君子は数世の効を考え、小人は一時の効を求む。[16]

問題は、むろん「小人」が一時的かつ短期的な利益を求めることである。阪谷は、その具体的かつ最も強く非難されるべきこととして、「商賈」の融資に頼る武士の現状を指摘している。「講武之士人」が、「講利之市人」から財政的に独立できないならば、統治の主導権を彼らに手渡すことになる。「末」である「商賈輩」に「本」である「我」が押し流されることなど、あってはならない。しかし、現にそのような状況が日本中に繰り広げられていた。その責任は、やはり「人君」の「己を正さざるの過ち」にあると阪谷は考え、君主の「節倹」を主張する。

「幕府」と「侯国」が日々の支出を節約し、常に「夷舶」を意識した上で自らを戒めること、これが阪谷の最終的な結論である。最初、君主の「正己」は「学」に依るとして、その「学」の中身は「文武」であり、そのバランスが肝心だという主張から始まった。この主張の背景には、押し寄せてくる「夷舶」の脅威を前にしながら、「網維」が「廃弛」し、「商賈」の融資に頼って財政をまかない、とても戦になど臨むことの出来ない、日本の統治者たちがいたわけである。全体として、嘉永四年段階の阪谷は、もっぱら「人君」の役割に期待をかけていると言えよう。朱子学者として、君主の仁政を説くことは平凡且つ当然のことであるが、後の時代の議論の出発点として、敢えてこのような初期阪谷の統治観を指摘して置く。

3 「白鹿洞書院掲示」

嘉永六年（一八五三）、新しく設立された郷校に招聘された阪谷は、以後十五年間、そこで教育に励んだ。その際に、

阪谷自身を含め、全ての塾生が遵守すべき教えとして掲げたのが、「白鹿洞書院掲示」（以下「掲示」）であった。これは、朱熹が白鹿洞書院を再建する際に定めた心得である（『朱文公文集』巻七四）。学問を志す者のために書かれた「掲示」は、他律的な規則（「規矩禁防」）に依ることなく、自律的な学問態度を保つために必要な「聖賢」の「教」を載せた[17]、朱子学の精髄である。従来から広く重んぜられ、阪谷の故郷にも近い備前の閑谷学校も堂内にその額を掲げている。その内容は、以下の通りである。

父子に親有り、君臣に義有り、夫婦に別有り、長幼に序有り、朋友に信有り。
右、五教の目。
博く之を学び、審らかに之を問ひ、慎んで之を思ひ、明らかに之を弁じ、篤く之を行ふ。
右、学を為すの序。
言は忠信に、行ひは篤敬。忿を懲らし、欲を窒ぐ。善に遷り、過ちを改む。
右、身を修むるの要。
其の義を正し、其の利を謀らず。其の道を明らかにし、其の功を計らず。
右、事に処するの要。
己の欲せざる所、人に施すこと勿れ。行ひに得ざること有らば、諸を己に反へり求む。
右、物に接するの要。[18]

ある時期から阪谷は一切をこれに典拠すべきであると主張し、建言書やその他の文章のなかでもこれを核心にして論ずるようになった。

文久二年（一八六二）六月に書かれた「白鹿洞掲示説」のなかで、彼は「蓋し宇宙間の事物は千緒万端、掲示の外に道無く、掲示の外に教無し」と述べる。朱熹の数ある文のうち、特にこれが取り出された理由は、「邪説暴行」の時代に正

しい「道」を失わないための最良の「教」がここに盛り込まれていると考えたからであろう。この論説の末尾で阪谷が、「上に在る者は洵に善く其の勢いを審らかにし、公平正大の見を以て偏見褊心の私を去り、理気の弁を明らかにし、裁成補相の術を尽くし、鹿洞一本の表的に因り、以て開物成務の業を為[19]」すと述べていることから、結局、これも「上に在る者」への建言に近い。当時、島津久光の上京、それによる長州の開国への国是転換の失敗によって全国的に「攘夷」の気運が高まっていくなか、むやみに西洋の文物を「夷」として敵視することに対し、彼は反対していた。

> 蓋し大道は包容に在り。膠柱の区域に立つは、治を為す所以に非るなり。上に在る者、善く吾が説を用うれば、朝廷の会集、演武練兵に、掲示を誦し、然る後に事に就くべし。巫祝僧尼輩に至るまで、之をして毎朝先ず鹿洞掲示を誦せしめ、然る後其祝辞経文を唱ふれば、最も盛事と謂ふべきなり[20]。

「大道」は「包容」の中でこそ実現できる。統治者は、狭い識見に基づいた固陋な態度をとるべきでない。「治」とは、「士農工商」や様々の学問、これらの間の「異同」をそのまま認め、「包容」することである。

阪谷はこの「掲示」をあたかも日々の生活のための準備体操のように、毎朝、塾生に唱えさせていた（「深思熟慮して、家塾の生徒に命じて、毎朝必ず白鹿洞掲示を誦し、然る後各其の業に就かしむ[21]」）。「掲示」は「道」であり、「教」であり、これに合しないものは全て「邪説暴行」である。彼は「掲示」を「興譲館」の塾生に限らず、政府・軍事演習の場においても、さらに神主・僧侶などにも朗誦させようと主張した。要するに、人間は「掲示」の前で平等であり、それが前提となって、皆が同じ目標、「理」を目指すべきだと考えたのである。「理」とは何よりも「忠孝仁義」の教えだと信じていた阪谷からすれば（「夫理者、忠孝仁義之教也[22]」）、「洋学」における「理」は不十分であった。「洋学」に「理」が無いというのではない。ただ「洋人」は本当の「理」を知らず、一方で、「精密」「無比」の「気学」を持っていると見做したのである。

しかし、「理気」の関係は、「君臣」のような一種の上下関係であった。朱子学における「君臣」関係は、父子同様、

人間の存立のための必須の条件であり、普遍的な上下関係を意味する。したがって、「理」は「気」の上位に立ち、「理」のために「気」は働くのである。「洋学」から学ぶべきものは、教えである「理」のレベルのことではなく、下位の「気学」であり、それは道具のようなものである。それゆえ、「洋学」を「異端」視し、斥けることは間違いである。ここに「異端」の論理は通じず、「彼」から取った「気学」は、即ち「我が気学」になる。

同年の「家塾生に示す心得書」では、こうした「白鹿洞掲示説」における「洋学」認識の抽象的な側面より、「洋学」理解の実践的な側面が強調されている。阪谷が恐れていたのは、「洋学」を巡る国内の葛藤（「身内喧嘩」）が続き、「君父」の存在をも「無き者」同様にしてしまうことであった。彼にとって「理」とは「忠孝仁義」であり、それゆえに、「喧嘩両成敗なれど、何分我国の教はわるくとも、上に立るが道なり」と述べる。そして、「上」の最高位には天皇、即ち「至極の者にて、万古も動かぬ君父」[23]がいた。その「君父」を「無き者」同様にする可能性を有する「喧嘩」を止めるためには、「洋学者」が「りきみ」を張ってはならないのであった。

この時期、阪谷が「西洋の風土」は「理」に暗いと見ていた最大の理由は、「国王」の上に「教主」がいるという秩序のあり方にある。日本はむろん、「理に勝て気に疎」なる「漢」においてさえも、「君父」より上位のものはありえない。これこそが「理」、つまり、政治秩序のあるべき在り方とする当時の彼にとって、西洋におけるキリスト教会と国家の関係は、受け入れがたいものであった。人格神としての「天」を否定した阪谷にとって、「天」とは、「日用庸行の上」で常に意識し、敬うことのできる「眼前の天」、「君父」を意味したのである。キリスト教の教理が仏教の「因果応報」的であると理解した阪谷は、「天主耶蘇」を「空」であると述べ、「其空へ望を付る、人心の利欲より立し君父ゆへ、つまり皆利欲になる」と見る。彼は、善を為せば天国へ、悪を為せば地獄へ行くというキリスト教の原理を「利欲」から生じた「教」であると考えていたのである。それゆえに、キリスト教の「教」は「利」の問題に直面した時、「自ら其教に背」くことになる。その結果として、西洋諸国は「他国を踏付に掛る」ことなどの悪事も起こしてしまう。「利欲より導く教に、正理はなきもの」なのであった[24]。

二　「掲示」による統合

1　「和戦」と「公武合一」

周知のように、文久二年という年は、年初の坂下門外の変をはじめ、二月の将軍家茂と和宮との婚儀、島津久光の率兵上京、尊攘運動の本格化などの大事件が続き、明らかに既存秩序は揺らいでいた。阪谷は、当時の世の中を「攘夷諂諛之世界」であると見る。「攘夷」という「諂諛」は、彼が望む「道」の世界とは程遠いものであった。後に『明六雑誌』においても彼が頻繁に使った「諂諛」とは、「正直」の反対概念である（「正直の反対は諂諛と申す姦邪の物で御座ります」[25]）。外部の力によるのではなく、日本内部からの自発的な開国こそが正しい道だと考えていた彼にとって、当時の「攘夷」は根本的に誤っていた。

この年七月、当時最大の政治的争点であった「和戦」や「公武合一」について、阪谷は、虚構の問答形式をとった「壬戌夏田舎ばなし」[26]という論説を書いた。彼は、その動機について、「君侯御再勤。天下一変、小子ハ忠愍ニたへず。且天下邪説暴行盛ニ付、種々苦心。王室幕府とも申上度義甚多シ」[27]と説明している。だが、この論策はついに公刊されることはなかった。

なぜ世の中は「攘夷諂諛之世界」になってしまったのだろうか。それは「旧庄屋風」に染まっている「幕府」と「諸侯」を含む「天下一同」に起因する。「旧庄屋」とは、村の「改革」を担うべき位置に就きながらも、「上品」ぶり、「風（ふう）がわるい」と見栄を張ることばかりの、悪しき指導者を指す。「一家も一国も同様」であり、国家レベルでは「諸侯の困窮致し、改革立たぬも」また「旧庄屋」の悪習が身に付いているからである。「国家の本たる簡易質直の風」が廃れ、「間に立つ者」が「盗賊の如き者ばかり」に増えてしまい、「無用」の所作や費えばかりで「実用の事は一つもでき」ないと、彼は断定する[28]。これは、同年五月から始まった一連の幕府諸部門における「簡易」化を念頭においた言及であろう。幕府は、軍制改革に見合う諸制度の改革の一環として、冗官の整理、事務手続の簡素化、および大名負担の軽減な

どを内容とする改革を始めていた[29]。この「簡易質直の風」を「本」と見做した阪谷は、これ無しでは、「公武一致」も「無比強国」も実現不可能だと断言する。そして、改革のためには、「御一身御一家」より「仁と信」を示して、「天下の者、一心」にさせるべきであると主張する。

しかし、ここで国家の最高権威たる「天子将軍王姫」自体は、決して批判されることはない。この年の将軍家茂と和宮の婚儀に使われた莫大な費用に関して批判をする阪谷だが[30]、これはすべて「ただ一同大悦び、御めでたき義など、例の上品ぶりを申し上げ済まし」ている「間に立つ役人ども」の責任であるという。

「将軍御夫婦」は、阪谷によれば「天下の手本となり、天下の目を付くる」存在だった。それほどの意義を持つ二人の婚儀であっただけに、婚儀までの過程における「王姫御東下」が世間に与える影響も大きい。彼は、「天下の手本」たる「天子」と「王姫」の姿を人民が目の当りにする一大行事を通して、「簡易質直の風」の「手本」が示されることを期待していた。だが、「王姫御東下」は、彼の望んでいた様相を呈せずに終わった。しかしまだ、同年六月の大原勅使の要求を受け入れて決定された「将軍御上洛」が残っている。「天下第一、目立ち候御身上」である「将軍」のことである。阪谷は、和宮降嫁のとき以上に、強い影響を与えられるかも知れない絶好の機会であったと考えた。

実際の武力の発動によってよりも、作り上げられた絶対性のイメージを持っていた徳川時代の「御威光」は、それを体現する威厳に満ちた将軍や大名の行列のような儀礼によって保たれていた。圧倒的な実力をイメージさせる必要があったこのような儀礼・象徴は、そのために絶え間ない輝きを加えられ、物理的証明無き「御威光」として幕末まで作用し続けてきていた[31]。しかし、阪谷がここで主張している「将軍御上洛」はまったくそのような性質を有しない。むしろ、「旧庄屋風」のような輝きを捨て、「簡易質直」の模範としての姿を見せるべきだというのである。また、これは維新後の明治天皇の巡幸のように、華麗なページェントによる国民統合を図るというのでもない[32]。単に天皇を視覚化させ、自分もまた天皇の支配下にある臣民の一人だという感覚を植え込むことをとも異なる。彼は、倫理の模範としての役割を担い、仁政を行う儒教的な君主の姿を目のあたりにすること、すなわち、君主によって、人民が感化されることを期待していたのである。

阪谷がここまで「旧庄屋風」を取り除こうとした理由は、「天子も将軍も御隔意なく御歓談と申すに、旧庄屋風の格式は皆疎遠にする邪魔もの」であると考えたからである。彼は、将軍だけではなく、「京都」に対しても、同じく「旧庄屋見識」を「痛除」し、「よんどころなきものの外、新しきは用いず、ただ新しく致すべきものは、旧習を去る」ように求める。これが実現された時こそが「真の公武合一」であった。「法制の源、和戦の本」は「王姫」をも含めた「天子」と「将軍」の協調にあったのである。

ついで、話題は対外問題の方に移る。「和」を「本」と見ていた阪谷は、必ず「和」に帰結するだろう「和戦」の過程において、日本は何をなすべきかを問う。彼の立場は、攘夷論と消極的開国論をともに批判し、積極的開国・海外雄飛論を唱えた長州の長井雅楽の主張と類似していたと言える(33)。

阪谷は、「上」の「御家業」としての「武」までも、当時の世の中では「上品ぶり」のせいで忘れられていたと見る。長期的な目標として「外国へ推し渡り、わが皇威を万国仰ぎ候ようにと致し候」ことは、武力なしでは不可能である。しかし、欧米のように、「武備」と「商人兵法」が「商売」のための「航海」を経て、自然に磨かれた結果に過ぎない「武」を目指してはならない。これは、「本を堅めぬ」ままの、「漫にはねまわり候漢武帝、豊太閤、フランスのボナパルテ」のような結果になりかねない。彼が重視した「武」の世界も、やはり「本」の次元から説かれるのであった。

海外進出は自発的な「我」の選択によりなされるべきであり、そうした時のみに国益を図ることができる。「鎖国ももはや役立ち申さざる時勢」になった。阪谷は、この必然の勢いに為政者が目を覚ますことを切実に望んでいただろう。そして、幕府に対しては、「一己」の態度を棄て、「会議」を実施することを勧めた(「もはや一己の身構え、一己の利得を忘れ、例の旧庄屋風の、婦女子の如く、包み隠す事をやめ、思い切って飛び抜け、幕府の事ことごとく大名へ打ち出し（中略）国家の定め、会議の上、公平に制度を決すべし」(34))。ここでの「会議」は、幕末政治論の大きな特徴として挙げられる「公議」・「公論」の言説とはやや異なる性質を有する。安政五年以後、究極の政治秩序としての「日本」を想定し、それへの忠誠から、幕府への具体的な批判を加えるといった形でおこった「公論」はしばしば「正論」と同一視され、権力抗争の場において、相手側の強制的排除を正当化するスローガンとして作用した(35)。だが、ここで阪谷のいう「会議」とは、政治の

場における「公平」さを保障する手段であった。

幕末は、多元化と不断の変動にさらされていた時代である。政治はもっぱら「上」の役割であった当時、その分、統治者の目前の現実に対する責任は重かった。開国を容認した「公方様」の権威は取り戻しのつかないほど落ちていた。もう一方で、新しく政治体制の中心として浮上しつつあった時の天皇は、「攘夷」の急先鋒に担がれていた。このような状況の中、「公武合一」を国の分裂を防ぐ最善の解決法だと見做す人々は少なくなかった。対立の争点は、「合一」に辿り着いたのち、何をするのかである。そこで阪谷は、時間的には「古今」を通観し、空間的には日本を超える「宇宙一国の如」き世界を議論の前提に据えることで、まず自らの主張の正当性を得ようとした。つまり、より広大な〈普遍〉という枠組みを提示することによって、予想される反論を細部のレベルに引き下げてしまう。そして、ここでもやはり「君父を的に立てて、何業によらず、わが日本の人は、白鹿洞掲示を必ず誦して後、毎日の業に就く」[36]ことが諸事の根本を正す方法として登場するのである。

2 「忠孝」と「天祖」

慶応二年（一八六六）、禁裏御守衛総督として京都に滞在していた徳川慶喜の二度にわたる特命があり、六月、阪谷は上京して謁見した。これは、前年の三月、一橋家の家臣であった渋沢栄一が、備中の一橋領へ農兵募集のためにやってきた際、阪谷を訪ねたことに起因する。「掲示上言」は、その年の十二月に書かれた、徳川最後の将軍になった慶喜への献策である。

西洋の文物に対して「開」けたことは望ましいが、その後の運用ついては見通しが確立していない「時事紛擾中」の当時の状況を深く憂慮していた阪谷は、「急務」として「洋学並に洋兵学」の運用に関する処置を下すべきだと提言する。若き日に「洋学」を断念して以来、阪谷はもっぱら儒学を中心とする教育に集中していたが、その弟子の中では「興譲館」を経て「洋学」の習得を目指したものもかなりいた。師の古賀侗庵も洋学者と親しく、自らも「洋学」を学ぼうとした人であり、叔父の山鳴大年は蘭医であった。友人にも多数「洋学」に携わっている人間がいた。彼にとって、「洋学」

はすぐれた「気学」の次元にとどまる学問の一形態なのであり、決して彼自身の学問の根本に差し障ることなく、積極的に学ぶべきものであった。「洋学」をめぐる議論の焦点は、為政者がこうした認識に基づき、「国体」を立たせる方法を見つけることであった。つまり、「洋学」や「洋兵学」の運用の問題は、「上」である統治者の指導の下で解決されるべき課題であったのである。

「洋学」も日本人がすれば次第に「日本学」になるだろうが、「其節目当なくては、日本の教万国に及不申候」と述べ、そのために「其教其本、万古万国平均を以考合」せた結果、「忠孝二字」[37]に落ち付くという。「本」とすべき「教」、それは「忠孝」に外ならなかった。そして、この「教」が「繁簡の中」を得て最もよく表現されたものが「掲示」なのである。しかし、ここで突如、これまでの議論には登場しなかった新しい用語と論法が使われる。

> 天祖公平に、我国の私と不被為遊、夷狄の孔孟朱子に命し、万国の公道を御示し被為遊候義にて、実に御託宣と奉存候。最是迄は、外国立入不申、混雑の義無之処、近来頻に立入候より、攘夷家も各其長を取り、熟練仕候て、混雑の大弊を生し、人心疑惑を生し候。万人目当と致し候者無之ては、不相成事に相成候。天下の乱、悉く人々心の目当を失ひ候より生し。[38]

周知のように、「天祖」は、水戸学における国体の本、天照大神を指す。朱子学者のはずである阪谷が「孔孟朱子」を「夷狄」と見做し、その上、「万国の公道」である「掲示」は「天祖」の「公平」さのおかげで彼らに託され、世界中に広がったと言う。「掲示」が「御託宣」、人の口を借りた神のおつげであるとも言っている。この従前とは異質な記述の登場をどのように理解すべきであろうか。

水戸学は、会沢正志斎の『新論』や藤田東湖の『弘道館記述義』の著作で代表される。徳川斉昭の主導下の藩政改革が耳目を集めたこともあいまって、嘉永・安政年間には、水戸学の感化は全国的に広まった。幕末期、諸藩の学校で水戸学の書物を教科書として用いたところも多かった。阪谷がそれらに接した可能性は十分にある。

会沢の『新論』の主眼は、外敵防衛の体制確立にあったが、この目的を達成するためにはまず国内の人心統合という至急の課題を解決しなければならなかった。いわゆる挙国一致体制をつくり上げることが根本の問題としてあったのである。会沢は、国の統一性を重視する。この統一性は、人々を「畏服」させるような権力的支配によるのではなく、「億兆、心を一にして、皆その上に親しみて離るるに忍びざる」[39]状態を実現することによって達成されるべきである。この時、会沢も「忠孝」を核心とした国家の在りかたを想定している点で、阪谷と類似している。つまり、会沢の「国体」とは、世界の中心を太陽神の子孫が永遠に統治するという秩序原理であって、その「国体」論は、この秩序の作動機構を普遍的道徳原理と信ずる儒教の言葉、すなわち「忠」と「孝」の組み合わさった先祖祭祀の体系として理解するものであった[40]。そして、彼の目標は究極的には海外に「武威」を輝かせ、「四海万国を塗炭に拯ひ、天地の間をしてまた西夷の妖教あるなく」[41]させることにあった。

会沢と阪谷が共に「忠孝」を最高の価値として掲げたことは、基本的に儒学を共有していることからすれば、特に不思議ではない。海外雄飛論といえる二人の長期的な目標も同様にみることができる。しかし、「掲示」が「天祖」に基づくという主張、「孔孟朱子」を「夷狄」と呼んだことは、朱子学者としての阪谷を否定することに繋がるのではないだろうか。これは阪谷の水戸学への転向と見るべきであろうか。しかし、ここで判断を早まることはできない。なぜなら、おそらく彼の中ではここに矛盾は無かったからである。

なぜ阪谷はこのような記述をしたのか。その理由の一つとして、彼が慶喜の側近を念頭においていたことが考えられる。「掲示上言」は、将軍慶喜をその主たる読み手として想定している。しかし、当然、上書が将軍に到達するまで、何人もの関係者たちが先に読む可能性がある。慶喜は、一橋家の当主として固有の家臣団も兵力もともにほとんど持たなかったため、彼の出身母体である水戸藩から人材を充当していた。その中には、攘夷論者もいた[42]。阪谷が念頭においていたのは、このような攘夷論の側近たちであったのかも知れない。彼らが分る言葉を使って、説得を試みるという方法である。しかし、「本」を重視した阪谷にとって、もし水戸学的な語彙や発想がその「本」に背くものであれば、たとえ手段としてのみの使用であっても使わなかっただろう。

これまでの阪谷の議論において、そのすべての主張の核心は「君父」の存在、これに対する「忠孝」の心であった。彼は、「和漢」においては、正しく「忠孝」の「理」が体現されていると考えた。正しい「理」を持つ「日本」の人々は、この点のみを記憶し、「君父」への「忠孝」を常に守るべきなのである。西洋は、「耶蘇」をその「理」として仰ぐが、それは正しくない「本」であり、「理」である。それ故に、「日本」が先に西洋の「気学」を取り入れて、本末の整った「理気」のあり方を万国に示さねばならない。これが「我が皇威」を万国に仰がせるという目標の具体的内容であった。彼にとって重要なことは、ただ宇宙の根本である「道」の「教」を貫くことであり、「理」が正しく体現されることである。「理」の体現は、それが体現される方法における一律性まで強いるものではない。根本に据える精神に差し障りのないことなら、表現や内容の面における多様性は、決して否定されない。したがって、ここでの「忠孝」の「理」が「天祖」による「教」であるという阪谷の表現は、ただちに朱子学者としての彼を否定し、水戸学に転向したと見做す理由にはならない。

阪谷は、執拗なまでに「本」を語る。彼は、「天下公平」の「掲示」だけが現状打破を可能にする唯一の希望であると信じた。「忠孝」の心による日本の一致団結、これに始まらない改革はすべて「枝葉」に陥る。結局、「万古万国」の普遍的な正しさとは、「忠孝」に収斂するのであった。

三　新秩序の構想

1　「尊王攘夷」

「上大原源老公書」は、慶応三年（一八六七）五月に阪谷の長男礼之介と弟子安藤定格が大原に拝謁した際の話を受けて書かれたものである。日付は、「慶応三年冬十二月朔」、つまり、大政奉還から約二ヶ月が経ち、王政復古のクーデタが起こる八日前であった。

この上書には、これまで見てきた幕末の阪谷のほぼすべての思想が組み込まれている。一国、さらに世界の秩序において、人と人はいかなる関係のもとにあるべきかという、秩序の構成原理について、彼は「天祖の明詔」、「白鹿洞掲示」を「本」に据える。そして、「曰く此れ天祖の明詔、これを公にして漢土より発するを以って万邦の極となす。尊王攘夷の要道、唯此に在るなり」[43]と述べる。つまり、「掲示」とは、「天祖」によって作られた「明詔」を「公」にして、「漢土」から発信させるようにした結果である。このような発想は、厳格な朝鮮朱子学などからは「異端」であるとして糾弾されるだろうが、日本思想史上の儒学の流れを考えると、単純に「異端」とも言い難い。

阪谷が最も重視していた「道」は「日本」を基盤とするものであった。つまり、抽象概念としての「道」は、実体性を持つ具体的な「日本」という国の存在無しでは在り得ないのである。彼によれば、普遍の「道」は、「日本」の存在があるからこそ可能であり、それは絶えず「日本」の現実に即して形成される。「家塾生に示す心得書」において、この「日本」には「眼前の天」たる「君父」がいる、そして、それに従うことが「理」であると説いた阪谷は、「人事」を離れた「空」な「天」を否定し、歴史的な「天」を想定する[44]。つまり、「天」と「天祖」は、相通じていたのである。しかし、それは水戸学的な「天祖」の意味に近い「天」ではなく、「天論」で提示された普遍を体現する「天」に近い「天祖」という意味での相通であった。

尊攘公家として著名となっていた大原に宛てた建言書であったからこそ、ここでも「天祖」という語彙を使用したのかも知れない。そして、おそらく同じ理由から、政治的スローガンであった「尊王攘夷」をキーワードとして用い、政策の提言をなしたのであろう。阪谷の「尊王攘夷」は当時一般に使われていた意味とは違う。ありふれた「尊王」の説と彼の説との違いは、「唯掲示を以って其の本を正大にする」[45]ところにあった。

この時期、それまで「天朝」の代りに統治を行ってきた「幕府」は極度に衰弱していた。「幕府の衰」がここに至った時点で起こり得る様々な混乱を述べた阪谷が最も憂慮していた事態は、再び「尊氏」のような「天朝」に代って「大権」を執ろうとする勢力が登場し、内乱が起こることであった。対外危機をも抱えていたこの時点で、内乱は国の滅亡に繋がる。いったい何に依って天皇は「安き」を得、「皇威」を立てればよいのか。「尊王」はいかに可能か。この問題に対し

て彼は、「合議の法」、「大学」の建立、そして「金幣の制」を定めるという三つの具体策を提示した[46]。それは、もはや期待を寄せることのできない「幕府」無きあとの「日本」の青写真であった。

一方、「攘夷」の説も一般のそれとは大きく異なる。まず、阪谷は「万国」と「日本」を並列させ、当時横行していた自国中心的な「攘夷」論の論理構造を解体する。彼は、「華夷の弁」自体が有する特定の国を「中華」と見做す論理を否定する。「道」そのものである「掲示」・「天祖の明詔」に適うか否かによって、どこが「中華」かは決定されるのであった。

> 且つ夫れ華夷の弁、地を以てするか。彼我相夷とし、天も亦之を分け難し、衣服言語を以てするか。我亦東西古今男女の異あり。素、謹んで断じて曰く、其の行いを審らかにして、天祖の明詔に合せざる者、小人なり、夷狄なり、禽獣なり。明詔に合する者、君子なり、中華なり、禽獣に非ざるなり。世に礼義無きを罵る者、其の地を問わず、畜生たらんと呼ぶ、是れ天下の公言なり。苟しくも能く弁此より立ち、此を以て己を修む。此を以て我を率い、此を以て彼を待ち、彼を導き、万邦の首唱と為して、此に合せざる者を正せば、則ち真誠の攘夷成るなり[47]。

「地」や「衣服言語」は、「東西古今男女」のような単なる差異であるため、「華夷」を区分するに相応しい基準ではない。「異」を肯定していた阪谷は、後の「明六社」における論説や、明治期の論説「和而不流説」などでも、「万物万異、異と異が相資けて、混同せず、然る後に天下の用通じるなり」[48]と説く。「異」とは異なるが故に、その固有の効用性を持つ。このような考えは、「会議」による政治、「上下同治」の政体の基に「民撰議院」を設立すべきであるとした彼の明治期の思想の根幹をなす。

阪谷の「華夷」秩序論は、実体としての国家が固定されたものではなく、流動的かつ相対的であった。このような認識は師の古賀侗庵のそれと共通する。侗庵も、中華を中国の「中原」に実体的に限定せず、〈中華―夷狄〉を関係概念として機能的に捉えていた。しかし、侗庵は、「中華」と「夷狄」の関係を「徳」・「礼」の有無という文化的な区別のみ

ではなく、「威力」・「武威」という軍事的な区別をも並列させて考えていた。すなわち、他と比較して道徳的優越と同時に、軍事的にも優越するものが「中原」に位置するのである。彼は、自国日本をその両方で優越した「中華」とはせず、「大日本」や「神州」といった呼称を用いない[49]。

阪谷の「華夷」論が特定の国家に固着した秩序論でないことは、明確である。彼の「華夷」論は、自らを「中華」とする前提の上に立つ、中国の「中華」意識とも、朝鮮朱子学の〈小中華主義〉の立場とも異なる、流動的な〈中華―夷狄〉の関係概念である。しかし、一方で彼は「我は首也、彼は手足也[50]」という認識も持っていた。世界を身体に喩え、日本を「首」たる存在と見たのは会沢の『新論』と通じる。「首」はむろん、その優越性を意味する比喩であった。

では、何によってその優越性は証明されるのか。それは、やはり、「一姓帝王」の歴史でしかなかった。「忠孝」という正しい「理」が続いた「日本」には、その証拠として、一度も代が途絶えたことのない天皇の存在がある。したがって、阪谷は日本を世界の中心という意味での「中華」とは捉えないが、最もすぐれた「首」たる国であると見ていたのである。中心は必ずしも優越性を意味しない。ただ、彼の相対的な「華夷」論によれば、「天祖の明詔」或いは「掲示」に適っていれば、いずれ日本が世界の中心になるという可能性も大いにありえた。否、それはむしろ、「皇威」を振うための目指すべき当為の未来、進むべき日本の将来を意味したのである。

阪谷は、「道」の起源は日本であると述べると同時に、それが普遍の「道」であるとも考えた。このような「道」が日本の外に出た時、果たしてどれほどの説得性を持つものだろうか。だが、こうした疑問は不要であった。

> 身も亦一天地なり。試みに身を取り天上にあらしめ、天上より下瞰すれば、万国星羅、苟しくも顱円くて趾方ならん。皆我が類なり。大小強弱、彼此得失、豈に私を得んや。降りて地上に在らば、我日本に在り、日本最も親且近、何ぞ貴ばざるを得んや。而して其の独り我に在りて最も貴き者、一姓帝王なり、万国の首たらん所以なり。天上より下瞰す、是れ格物窮理の義なり。降りて地に在り、此の義を以て我が一姓帝王を奉ずる、是れ修身の義なり。[51]

「天上」と「地上」、この二つの観点を合わせて持てば、「万国」と「日本」、いずれの立場に固執することなく、両方の正しい認識が可能になる。「天上」から見れば、「万国」は「星羅」し、人類はみな同じ「円」い頭と「方」形の足をもつ。そこにある「大小強弱、彼此得失」の違いは「私」のはたらきのせいではない。また、「地上」に降りてみれば、自分は「日本」にいて、その「日本」は最も「親」しく「近」い対象であるため、「貴」ばずにはいられない。そして、その「日本」の中で最も「貴」き存在は、「一姓帝王」であり、これこそが「万国の首たらん所以」なのである。阪谷は、「格物窮理」の普遍性の追求と、「日本」という特殊性に基づく「修身」論を、「道」の上に両立させようと試みたのであった。つまり、彼の中では「日本」を貴ぶということは「忠孝」の「理」の実践であるため、人類普遍の「正大」の「道」への信念と愛国の心は少しの矛盾もない。両立可能である。「道」の発祥地がどこであるかは、問題にならない。

この「天上」と「地上」からの観点について、彼は『明六雑誌』上の「天降説」でも詳しく論じている。彼は、まず「今此国に天降て見れば我生れし国は日本なり、日本愛すべし君は英魯普澳の君に非ず、我日本の君なり」と述べ、「己の自主自由を立るは、一身上に就て言を立つ、下観より生ずる者なり。交際相妨げさる可きは、衆人上に就て言を立つ、上観より生ずる者なり。二の者相合して人道ここに立つ」[52]という。「上観」と「下観」を合わせて、そこに「人道」が立つという彼の論法は、幕末から連続していたのである。

幕末の阪谷にとって、最も重要な政治課題は強力な中央政権を成立させることであった。同時にそれは、時の課題でもあった。当初、彼は朝廷と幕府の協調を基盤とする体制を構想していたが、慶応三年末、「天子」を中心とする朝廷一元化の政権を描くにいたる。「尊王攘夷」運動や朝廷を取り巻く様々な政治的動きに関わらず、幕府が存続している間は、「天子」が頂点にいるとはいえ、幕府の役割も大きい。それゆえに、阪谷はその「天子」に絶対的な権威を付与すべきだと考えた。これは実際の政治権力を意味しない、あくまでも抽象的な権威なのである。たとえ「天子」であっても「合議の法」を侵してはならないという条件や、「皇子皇孫」も「大学」で「庶民」とともに学ぶべきだという主張は、それを示している。何よりも、彼が「天子」への絶対的な権威を認めた理由は、それが「公明正大」の「道」と合致するためであった。ここが、のちの明治政府の指導者たちにとって、皇室崇拝が単なる「仮面」に過ぎなかったこととは異な

る部分である。[53] 同時に、それは国学的な天皇の神格化でもなかった。

2 「合議説」

阪谷は新しい政体の構想において、天皇を中心に置いていた。これは、幕末期の政治的施策の正当性を根拠付ける象徴として〈天皇〉を用いた、京都を中心とする中央政界のそれと似ている。しかし、阪谷にとって、天皇は単なる象徴それ以上のものであった。それは、絶対的な権威であり、「理」が体現された証拠でもあった。彼のなかで、こうした天皇認識は信仰に等しかったのである。

王政復古が実現され、「天子」の親政を掲げた新しい政権が登場した時、それまでの「天子」のあるべき在り方は正された。「忠孝」の「理」が「理」であることには変り無かったが、当面の関心の焦点は、実質的な新政体の作動原理のほうに置かれるようになっていく。

「合議説」[54]は、慶応四年（一八六八）二月五日、王政復古から二ヶ月経った時点で書かれた論策である。おそらく新政府の首脳部に宛てたものであろう。ここで阪谷は、「合議法」を新しく立て、そのもとで、鳥羽伏見の戦い以降の、「天朝」・「薩長」・「徳川」・「会津」の勢力がいかに協力し合い、進むべきかについて論じている。

鳥羽・伏見の戦い以後、しだいに形勢が明らかになりつつあった時点で、彼は新しい政体の「本」に、かねてからの主張であった「合議」を定めることを据える。まだ主導権争いが確実に終わったといえない段階で、更なる内戦への発展を阻止するためには、一刻も早く「合議を尽し、公平正大日本の為になる様」、必ず「合議の法」を立てるべきだと阪谷は主張する。彼のいう「合議の法式次第」の特徴は、「合議精明に定め、天子も聞しめし、一決の上は天子御犯しなさる時は必其咎を御受あそばさるるべし。又改むべき事はまた合議精明の上改むべし」[55]という点から始まる。

「天子」も「合議法」のもとに置かれ、その決定に反した場合にはその責任を問われる。国家の頂点に立つ「天子」までもが拘束されるという条件を附すことによって、「合議法」は強力な説得力を持つことになる。「誠に難有御腹古（ママ）」が実現され、王政はもはや目指すべき目標ではなく、目の前の現実となった。現実の「天子」には、それまでの幕府が担

っていた統治者としての実質的な責任が課せられる。

そこで、「此度幕吏卒より没収ありぬる地」の処分問題が急務となる。「日本国中の者、唯々日本の為と云ふ処を目当にさせるためには、「天朝」がそれを「御始め」にならねばならない。この時、阪谷の憂慮は、これらの土地をすべて「天朝」が「御私用」にする可能性であった。彼は、「天朝」がそのような莫大な規模の土地を独り占めしてはならないと考えた。この背景には、おそらく徳川体制における土地配分の不公平さがあったのだろう。だが当時は、明治四年以後の「郡県」制の「日本」を、まだ誰も予想できなかった。既存の「藩」体制が維持されると考えていたため、「天朝」にも、当然、統治に必要なだけの租税を期待できる土地は必要であった。それゆえに、阪谷は、「山城国一ケ国」からの「租税」を「天朝」の「御入用」に充てることを提案し、「公卿方」のためには「大和国」を勧める。

ついで、没収した土地のうち、「山城国」と「大和国」を除いた残りを「凡一ケ年」の間「鎮撫職」に充て、それ以後は「天朝の御領」とする。そして、この「御領」は「諸藩諸国貢献の物」の「三分の二」とともに、「合議局」という機構が管理する。それが阪谷の打出した構想である。[56] 軍費を含めた諸支出に関する問題も、この機構が処理する。「合議」を尽くし、「合議法」を定め、「合議局」を設ける。漠然とした形ではあったが、中央集権的な性格を帯びる「合議局」は、立法・司法・行政、すべてを担い、実質の最高統治機構としての役割を果たすことが期待されていた。「合議局」の存在とその営みは、「日本」の統合を目指す。長年に渡った阪谷の秩序の構想は、ここに至って漸くその具体像を結んだのである。

一方、阪谷は終わったばかりの内戦についても具体的な処理案を提示する。まず、王政復古の最大の貢献者であった「薩長」の「功」については、阪谷も異論はなかった。しかし、その「功」が本当に「公平の義心」によるものなのか、徳川に代って、今度は「薩長」政権が誕生しただけではないのか、といった疑問を完全に払拭することはできなかった。一般にも広まっていた「薩長」へのこうした疑惑について、彼等の「合議の御世話ともとも致し」たいという「実意」を示し、そして、その結果として「天朝の威を宇宙間え御示し」できた日にようやく消えるだろう、と彼はいう。[57]

結局、「薩長」を含め、「徳川」、「会津」は、みな同じ「王土の者」であり、「天子」に対しては同じ「臣下」である。

阪谷によれば、「平心に見れば、是までの処、大抵五分五分[58]」である。そして、「諸藩諸国」の任務は、「王命」を奉ずることのみであり、「臣下」同士の「りきみ」などが、統合の妨げとなってはならない。それゆえ、「徳川」や「会津」は、まず「天朝」へ「謝罪」し、「薩長」に対する敵対心を捨てるべきだ、と彼は強調する。

当時なお具体的かつ確固たる統治の方針を持たなかった維新政府であった。しかし、阪谷の視点から見れば、王政復古は「掲示」の教え、「忠孝」の「理」の実現に思えただろう。「合議説」では、そのような新しい時代の始まりに対する阪谷の喜びがうかがえる。前述の大原への上書において、クーデタから一ヶ月すぎた時点で「金幣之制」を設けることが付け加えられたことも、「合議説」では、「掲示」の朗誦を説く内容が消え、「合議局」の論議に焦点が絞られたことも、すべて王政復古の実現に起因するのである。彼のなかでは、「日本」の統合を可能にし、それ自体正しい秩序の体現である王政復古が、そのまま「道」の実現を意味していたのであった。

そしていうまでもなく、「合議」が全面的に打ち出されたのも、阪谷が信じた「道」に合致していたためであった。彼にとって、一国の広い範囲の人々が参加する「合議」の過程と、そこから生じた結論は、「公明正大」そのものであった。新秩序の構想において、「合議」を重視したのも、それが分裂を克服する手段としての有効性と共に、「道」としての妥当性をも有していたからである。このような発想も、常に「公」であるべく修養することを求め、そのために人々との「講習討論[59]」を要求する朱子学の教えに基づいていると言えよう[60]。

「合議説」の意義は、何よりも、五箇条の「御誓文」（慶応四年三月十四日）より一ヶ月早い時点に書かれたということにある。「公議政体」の樹立を迫られていた明治新政府は、その「国是」として「公論」を掲げた。「天子」自身によって布告された「御誓文」は、「広く会議を興し、万機公論に決すべし」で始まり、尽くそれまでの阪谷の主張と通じる内容であった。幕末から「公議輿論」が盛行していたとはいえ、「御誓文」以前の段階で、「合議」による政治組織、その運営について述べた人物は、管見の限り見当たらない[61]。「道」としての「合議」を政治の目標としていた阪谷の観点からすれば、これはまさしく理想の政治が実現したかのような出来事であった。

おわりに

既に述べたように、王政復古以前の阪谷の政治思想において、「掲示」における「忠孝」の「理」は、中核をなすものであった。朱熹は「白鹿洞書院掲示」において、これは自ら「聖賢」の教えを集約した学者のための心得であると述べ、「為学者」「有志之士」なら「理之当然」を知るために必ずこれを熟読し、よく考え、「諸君相與に講明し遵守」することを促した(62)。朱子学者にとって「掲示」の意義は、朱熹によって選び抜かれた「正明公大」な教えであるという正統性と同時に、「講習討論」による「道理」の発見という、方法論的な重要性をも有するものであった。幕末の阪谷が「忠孝」の「理」を強調した目的が、「天子」を頂点とする統治体制の実現にあったとすれば、維新後の彼の目的は、この最も重要な「理」が実現された状態を維持すること、更には、それをより堅固かつ精巧なものに発展させることにあったのである。

『明六雑誌』における阪谷の議論は、まさにそうした方向性を帯びている。もはや当為の問題としてのみ存する「皇統」を保護するためには何をなすべきか、という課題が目前に迫った。彼は一貫して、「上下同治」の政体を立て、漸進的な「民撰議院」設立を目指そう、と主張する。

> 最早今日に至りては、会議公論、人民代議の者に於て議定し、闔国一同、其筋を呑込、上も下も、国家のこと、皆我為、我任たるを熟知せしめ、何様の権力ある者でも定りし法を勝手に動し換ることのならぬスターツに致さでは、内外の大事定りません。殊に精神胆力は、担当（レスポンシビリチー）に生ずる者にて、学問よりも担当の力は財貨に発し、金といへは愚民にも能く分る者故、議院の主とする租税費用に於て君民公共たるの義を明に致しまするとと、是まで奴隷習になれし者も、これでは黙っておられぬとスペリット（スペリット）を興します。万国中、財貨に使はれぬ者は御座りません。其権か上に在ると、下の者は皆奴隷習になり、へいへいはいはいで正直はすたり、諂諛となる。（「民選議院変則論」『明六雑誌』明治八年第二十七号、七オ～七ウ）

本稿の冒頭で述べた通り、明治初期の阪谷は依然として「上」の役割に重きを置いていたが、ここで明らかなように、それは過渡的な処置としての役割を意味した。〈民〉を含む政治体制を築くには、「担当（レスポンシビリチー）」のある「下」の個々人が必要である。これは、正しい方向へ導く「上」の存在無しでは不可能である。可能だとしても、「今日にて会議の名目」ばかり「強く立ると、先は一揆騒動の本に」なる。「闔国一同」が「会議公論」するためには、「上より民撰議院を御立になる順を立子ばな」らない（「官撰議院」）。しかし、最終的には「上下」が共に「治」める秩序こそが望ましい。

一方、「天子」は、為政者としての「上」であるよりは、存在そのものが役割を果たすものであった。「天子」でも、「天道人理に負きし我ままリベルチーは出来」ない。「民を保護する而已」が責務であるこの絶対的権威に、具体的な任務はなかった。存在そのもの、そしてその存在が当為として継続するためには（「皇統」）、「野蛮の習」である「妾」を置くことも認められる。「皇族を盛にせざる可らざれば、常格を以て論す可らす」だからであった（「妾説の疑」『明六雑誌』明治八年第三十二号、七ウ）。

阪谷が理想とした「政府」は、「天地に代り、教化保護」の責任を果たし、「同」よりは「異」を「包容尊愛」すべきであった。それは、「天地敢て少く其抵抗力を私用せずして、尽く包容し、以て一地球大同親和の功用を為す、能く永久にして其大を保つ所以」と同じ文脈から発露した考えである（「尊異説」『明六雑誌』明治七年第十九号、四オ～四ウ）。王政復古直後の「合議局」の構想は、こうして「民撰議院」論へと代ったが、根底をなす普遍の「道」への信念は変わらなかった。

しかし、「下」の民が〈国民〉の一員としての自覚を持つにつれて、彼等は政府の思惑をこえて自主的に行動するようになった。これに対し、政府は明治八年の讒謗律や新聞紙条例で「言路洞開」政策を公然と放擲し、その態度は一変する。ただし、それは専制政治の強化といったものではなく、国家への民の参加を前提にしながら、その自発性を政府の許容する範囲内で閉じ込めるシステムを目指すものであった[63]。明治十四年の年初に生を終えた阪谷が、もう少し生きていたなら、彼はその後、日本が歩んだ道についてどのような思いを抱いただろうか。それは、歴史の可能性に対する我々の想像力を刺戟する。しかし、そのような想像は本稿の任務の外であろう。

凡例

一．引用文中の旧漢字・変体仮名は、適宜通用のものにあらためた。

二．本文中の「　」は資料からの引用を、〈　〉は史料外在的な分析概念を意味する。

三．阪谷素の漢文の引用は、本文には読み下し文を、註にはその原文を記載した。読み下し文はすべて筆者によるものである。

（1）その代表的な例として、以下のようなものを挙げられよう。高橋昌郎「明六社員阪谷素について」国学院大学文学部史学科編『日本史学論集：坂本太郎教授頌寿記念』、吉川弘文館、一九八三年。小股憲明「阪谷素における伝統と啓蒙」『日本思想史』第二六号、一九八六年。松本三之介「儒学の展開と洋学の受容―阪谷素の場合」『日本近代思想大系10・学問と知識人』岩波書店、一九八八年。

（2）渡辺浩「사카타니로오로（阪谷朗廬）에서의理念과現實：「訳：阪谷朗廬における理念と現実」」『東아시아近代史와政治리더십韓国・日本・中国의比較研究』二〇〇二年。
河野有理「『明六雑誌』の政治思想――阪谷素と「租税公共の政」――」、東京大学法学政治学研究科博士論文、二〇〇八年。

（3）略伝は以下の伝記をもとにした。阪谷芳直『三代の系譜』、洋泉社、二〇〇七年（初出、みすず書房、一九七九年）。山下五樹『阪谷朗廬の世界』、岡山文庫、一九九五年。

（4）寛政四年（一七九二）生まれ。佐藤一斎に学び、林述斎に師事したのち昌平黌に入る。文政七年（一八二四）から津山藩儒に登用される。

（5）「明年、四たび、東遊修学せんと欲す。又、竊に洋学を研究するの志あり。行て大坂に至る。妣、中風に罹り危篤なるに会す。先生、報を得、倉皇、家に帰る。此後、家事の拘繋する所となり、遂に志を果すを得ず、老年に及ぶまで話次、此事に及ぶ。常に甚だ遺恨とせり」、「行状」『阪谷朗廬先生五十回忌記念：昭和五年一月十五日』、阪谷芳郎、一九二九年、一〇頁。

（6）阪谷の友人には、松山藩士であった三島中洲・山田方谷・川田甕、福山藩に仕えていた江木鰐水・関藤藤陰などがいる。また、倉敷には「尊王攘夷」論者であった森田節斎がいた。山下五樹（編）『朗廬先生宛諸氏書簡集』、山下五樹、一九九三年、二九三頁

（7）平石直昭『一語の辞典　天』三省堂、一九九六年、二五～二六頁。

（8）「曰、天理與気而已、理之霊、気之運、神妙不測、無意而意、無知而知、無賞罰而賞罰、皆自然而然矣、則安得不敬畏而受焉哉」、

「天論」『全集』、六五頁。

(9)「夫天亦一及六也、極運動遷転之変、而其終必一定不変、皆莫非不知不知而然者也」、同上、六六頁。

(10) 慶喜は、弘化四年（一八四七年）九月に一橋家を相続している。

(11)「某聞為治多術、其要在正己矣、孔子曰、為政以徳、又曰其身正、不令而行、其身不正、雖令不従、故欲為治者、必先正己、正己在立道、立道在勤学、先請先論人君学術之要、学無古今、又無上下、其法、大学中庸以下、小大悉備、不待某輩多言也、然所以為之、則自有古今上下之異」、「献芹書」『全集』、二頁。

(12)「合衆人之能、以成一人之学」、「献芹書」『全集』、三頁。

(13)「方今上有王朝、中有幕府、今日時勢、事幕府竭力、即所以事王朝也」、同上、四頁。

(14)「故今日可憂者、不在夷、而在我、某則唯憂不夷船之日至、以鼓動我気而已、苟能使我無事之際、常戒懼れ如夷舶日至、則国家之事、方可為也、故某以為今日人君率士民之法、在張武風、厳賞罰矣」、同上、五～六頁。

(15)「孔子論政、寧去兵食、不去信、而其序則必曰、足食、足兵、民信之、朱子解之曰、倉廩実、而武備修、然後教化行、而民信於我」、同上、九頁。「足食、足兵、民信之」は『論語』顔淵篇第七章。これについて朱熹は「倉廩実、而武備修、然後教化行、而民信於我」という注を付けている。（朱熹『四書章句集注』、中華書局、二〇〇五年、一三四頁）。

(16)「蓋嘗聞之師曰、理財之説雖多、其要不過有二焉、曰君子之理財也、曰小人之理財也、君子務本以制末、小人務末以制本、君子以仁義、小人以利欲、君子考数世之効、小人求一時之効」、「献芹書」『全集』、九頁。

(17)「苟知理之当然、而責其身以必然、則夫規矩禁防之具、豈待他人設之、而後有所持循哉」、朱熹「白鹿洞書院掲示」『朱文公文集』巻七十四。

(18)「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有親、右五教之目。博学之、審問之、慎思之、明弁之、篤行之。右為学之序。言忠信行篤敬。懲忿窒欲。遷善改過。右修身之要。正其義不謀其利。明其道不計其功。右処事之要。己所不欲勿施於人。行有不得反求諸己。右接物之要。」、同上。

(19)「在上者、洵善審其勢、以公平正大之見、去偏見褊心之私、明理気之弁、尽栽成補相之術、因鹿洞一本之表的、以為開物成務之業」、「白鹿洞掲示説」『全集』、二九六頁。

(20)「蓋大道在包容、膠柱立区域、非所以為治也、在上者、善用吾説、朝廷会集、演武練兵、誦掲示、然後就事、至巫祝僧尼輩、使之毎朝先誦鹿洞掲示、然後唱其祝辞経文、最可謂盛事也」、同上、二九四頁。

(21)「深思熟慮、命家塾生徒、毎朝必誦白鹿洞掲示、然後各就其業」、同上、二九三頁。
(22) 同上、二九四頁。
(23) 阪谷「家塾生に示す心得書」『日本近代思想大系10・学問と知識人』岩波書店、一九八八年、八頁。
(24) 同上、九～一〇頁。
(25) 阪谷「民選議院変則論」『明六雑誌』明治八年（一八七五）第二十七号、五ウ。（復刻版、大空社、一九九八年）。
(26) 原文は、国立国会図書館憲政資料室所蔵『阪谷朗廬文書』におさめられている（同図書館専門資料部編『阪谷朗廬関係文書目録』国立国会図書館、一九九〇年の資料整理番号一三〇－二）。これは全集には載っておらず、山下五樹（編）『阪谷朗廬先生書簡集』山下五樹、一九九〇年の付録として同書に収録された。本稿では、後者からの引用頁数を記しておく。
(27) 柴原和宛書簡文久二年七月二十三日、山下五樹（編）『阪谷朗廬先生書簡集』山下五樹、一九九〇年、十九頁。
(28) 山下前掲、注二六、二七五～二七六頁。
(29) 三谷博『明治維新とナショナリズム』山川出版社、一九九七年、二一〇～二一一頁。
(30) 山下前掲、注二六、二七六頁。
(31) 渡辺浩『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、一九九七年、四二頁。
(32) Takashi Fujitani, *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan*, University of California Press, Berkeley, 1996（韓国文）ハンソクジョン訳『華麗なる君主：近代日本の権力と国家儀礼』イサン、二〇〇三年。
(33) 三谷前掲、注二九、二〇二頁。
(34) 山下前掲、注二六、二八二頁。
(35) 三谷博（編）『東アジアの公論形成』東京大学出版会、二〇〇四年、三九頁。
(36) 山下前掲、注二六、二八二～二八三頁。
(37) 阪谷「掲示上言」後月郡役所編『後月郡誌』中国民報社、一九二五年、一〇五七頁。
(38) 同上、一〇五七頁。
(39) 会沢正志斎「新論」『日本思想大系53・水戸学』岩波書店、一九七三年、五二頁。
(40) 三谷前掲、注二九、五四頁。
(41) 会沢前掲、「新論」、注三九、一五六頁。

(42) 家近良樹『幕末維新の個性1・徳川慶喜』吉川弘文館、二〇〇四年、五一～五二頁。
(43) 「曰此天祖之明詔、公之而発乎漢土、以為万邦之極者、尊王攘夷之要道、唯在此矣」、「上大原源老公書」『全集』、三七頁。
(44) 阪谷「家塾生に示す心得書」、注二三、九頁。
(45) 「尊王之説、天下誰不知、而素説有異焉者、亦唯以掲示正大其本而已」、「上大原源老公書」『全集』、三七頁。
(46) 同上、四〇～四一頁、及び四九頁。「金幣之制」は、王政復古の一ヶ月後、「同副書」として付け加えられたものである。ここでは、京都と大阪との間に「金銀合議局」を作ることが提言されている。
(47) 「且夫華夷之弁、以地乎、彼我相夷、天亦難分之、以衣服言語乎、我亦有東西古今男女之異、素謹断曰、審其行、而不合天祖之明詔者、小人也、夷狄也、禽獣也、合明詔者、君子也、中華也、非禽獣也、世罵無礼義者、不問其地、呼為畜生、是天下之公言也、苟能立弁於此、以此修己、以此率我、以此待彼導彼、為万邦之首唱、而正不合此者、則真誠攘夷成矣」、「上大原源老公書」『全集』、四三頁。
(48) 「万物万異、異異相資、而不混同、然後天下之用通矣」、同上、二九六頁。
(49) 眞壁仁『徳川後期の学問と政治――昌平坂学問所儒者と幕末外交変容』名古屋大学出版会、二〇〇七年、二四九～二五五頁。だが、晩年の天保年間後期から、皇統の一系が保たれてきたことを強調し、「上下一意」の強調と共に「本邦」の卓越性を「万代一姓」によって主張するようになったという。
(50) 「上大原源老公書」『全集』、四二頁。
(51) 「身亦一天地矣、試取身在天上、天上下瞰、万国星羅、苟円顱而方趾、皆我類也、大小強弱、彼此得失、豈得私焉哉、降而在地上、我在日本、日本最親且近、何得不貴哉、而其独在我而最貴者、一姓帝王也、所以為万国之首也、天上下瞰、是格物窮理之義也、降在地、以此義奉我一姓帝王、是修身之義也」、同上、『全集』、四二頁。
(52) 「天降説」『明六雑誌』明治八年（一八七五）第三十五号、五ウ、六ウ。
(53) 渡辺浩「「教」と陰謀――「国体」の一起源」、渡辺浩・朴忠錫（編）『日韓共同研究叢書11　韓国・日本・「西洋」：その交錯と思想変容』慶応義塾大学出版会、二〇〇五年、四〇四頁。
(54) 原文は、国立国会図書館憲政資料室所蔵『阪谷朗廬文書』に収められている（同図書館専門資料部編『阪谷朗廬関係文書目録』国立国会図書館、一九九〇年の資料整理番号一二八三）。本稿では、山下五樹（編）『朗廬先生宛諸氏書簡集』山下五樹、一九九三年に付録として収録された同史料の頁数も記しておく。

(55) 山下前掲、注五四、二八四頁。
(56) 同上、二八五頁。
(57) 同上、二八五～二八六頁。
(58) 同上、二八七頁。
(59) 「学者、謂講習討論之事、自修者、省察克治之功」、『大学章句』伝之三章、朱熹『四書章句集注』中華書局、二〇〇五年、六頁。
(60) 渡辺前掲、注三一、二〇五頁。
(61) たとえば、新政府の基本方針を記した有名な「船中八策」（慶応三年六月）の条文からも、その新しい政治秩序の具体的な在り方までを見出すことはできない。なお、明治政府が「御誓文」の主旨を貫徹させるために公議所を発足させた時点が、王政復古から一年ほど経った明治元年十二月であったことを想起すれば、この段階ですでに「合議」の機構や法律の制定までをも打出している阪谷の構想の先進性がより鮮明に見えてくるだろう。
(62) 朱熹前掲、注一七、「而特取凡聖賢所以教人為学之大端、條列如右、而揭之楣間。諸君相與講明遵守、而責之於身焉、則夫思慮云為之際、其所以戒謹恐懼者、必有厳於彼者矣」。
(63) 牧原憲夫『明治七年の大論争』日本経済評論社、一九九〇年、二三八～二三九頁。

『スピノザーナ』スピノザ協会年報第10号

Spinozana

2009/2010

Spinoza Kyôkai Review

2010年4月発行予定

【巻頭言】ガリレオの『新科学対話』とスピノザ／河井徳治

【論文】＜自己原因＞論争の「目撃者」としてのスピノザ／松田克進

存在しないものの存在論 ― スピノザにおける精神の永遠性をめぐる一つの論点／柏葉武秀

自由意志と目的論の帰趨 ― ストア派とスピノザ／近藤智彦

【書評】柴田寿子著『リベラル・デモクラシーと神権政治 ― スピノザからレオ・シュトラウスまで』／川添美央子

【報告】活動の記録 /『スピノザ協会会報』記事一覧・ほか

10

発行：スピノザ協会　　予価：2,310円（税込み）

発売：学樹書院
151-0071 東京都渋谷区本町 1-4-3
電話: 03-5333-3473　　ファクス: 03-3375- 2356
http://www.gakuju.com　contact@gakuju.com

◆書評

政策の思想史を追って

●――苅部 直

川田稔『浜口雄幸と永田鉄山』（講談社・選書メチエ、二〇〇九年）

政治思想研究者のみなさまは、専門家でない人から来る、こういう質問に悩まされたことがないだろうか。「政治思想研究って、政治家のものの考え方について調べるのですか」。当方の経験では、大学で教えている学生からも、酒場で隣りあわせた客からも、よくぶつけられる問いである。そして何とか答えようとすると、しどろもどろになり、うまくいかない。

何しろ日本政治思想史のなかで、ふつう研究の主題にとりあげられる思想家を挙げてみると、新井白石や荻生徂徠を例外として、本居宣長、福澤諭吉から吉野作造、丸山眞男に至るまで、ほとんどの場合、現実の政治過程のなかで長く活躍した人物ではない。幸徳秋水や北一輝のように、反政府活動に身を捧げた思想家もいるが、政権を現実に運営した政治家の範疇には入らないだろう。

これは、西洋や中国の政治思想に関しても同じようなことが言えるのかもしれないが、日本政治思想史の研究者が語る歴史の大半は、非政治家の思想からなっており、狭い意味での政治の外側にいた人々の言説の営みが、政治思想史として扱われているのである。もちろん、こうした対象設定にはそれ自体の意味があり、論じはじめるときりがないだろう。だが改めて考えてみると、やはり不思議なことにはちがいない。

こうした動向のなかで、この本の著者、川田稔は、山縣有朋・原敬・浜口雄幸・永田鉄山と、大正・昭和の政治に大きな影響を与えた政治家と軍人の思想に、熱心にとりくんできた。政治思想史のいまの研究業界のなかでは、貴重な試みと言えるだろう。浜口と永田とを扱ったこの本は、そうした研究の一つの集大成である。

なぜ浜口と永田なのか。昭和初期の政党政治の中心をなしたものとして、浜口雄幸の「政治構想」を扱い、満洲事変以降、政治への支配力を強めていった陸軍の「政治構想」の原型を作った、永田鉄山の思想と対比する。そうした「政治構想の相克」を検証することを通じて、政党内閣制から「軍部主導の政治運営」へと至る政治の変化の歴史を、より深く理解し、同時にまた、国際聯盟とパワー・ポリティクスとの関係をめぐる彼らの議論から、現代において国際秩序を考える上での示唆を得ること。そんな課題設定が述べられている（本書一〇六、一四三～一四四頁）。

だが、この二人に関する全体としての位置づけは、この本の出発点の一つと思われる論考、「原敬・浜口雄幸・柳田国男――転換

期の構想」（『エコノミスト』三一一九号、一九九四年五月一〇日）を見るのが、むしろわかりやすい。第一次世界大戦の末期からその直後にかけて、日本の政治は、外交でも内政でも大きな転換を迫られた。ロシア革命によって日本は有力な同盟国を失なって孤立し、同時にまた、国際平和の潮流と国際聯盟の成立という新たな状況への対応に迫られる。そして、中国でのナショナリズムの高まりに対処しながら、現地での日本の権益を確保し、国民経済の国際競争力を強めるにはどうしたらよいか。そうした、複合する課題に応じるための構想を、浜口と永田は、それぞれ異なる形で作りあげたのだと見ることができるだろう。

ここで川田が描く浜口雄幸の構想は、「昭和憲法」の戦争放棄規定との関連を示唆するように（六六頁）、きわめてリベラルなものである。浜口は、中国国民党による国家統一運動のもっている力を認め、その進行に協力しながら、日中間の経済関係を強める方策をとった。そして同時に、国際聯盟の意義を評価して、不戦条約や軍縮条約など、さまざまな条約の積み重ねを通じて戦争を抑止し、東アジア地域の安定を確保しようと考えたのである。

永田鉄山の構想は、とくに国際政治観と中国観に関して、ちょうどこれと反対に向かう。その考えによれば、世界大戦後の情勢では、国際聯盟の努力があったにしても戦争は不可避であり、全体戦争という新しい戦争形態に対応するために、平時からの「国家総動員」の国内体制を整えなくてはいけない。

そして、その国防資源の確保のためには、満洲・蒙古だけでなく、華北や華中についても、軍事力によって日本の勢力圏にくみいれる必要があると説いたのである。五・一五事件による政党内閣制の終焉と、満洲事変から日中戦争へと続く戦争を背景に、この永田の構想は、陸軍が政治支配を強めてゆくさいの、政策の基本線をなしてゆく。

こうした川田の分析については、政治史研究の観点から、大前信也がすでに批評を試みている（「東京財団ウェブサイト「政治外交検証プロジェクト／ブックレビュー」二〇〇九年八月十九日）。その指摘のとおり、浜口雄幸の外交路線が、当時の東アジアをめぐる国際関係のなかで、どれほど現実性をもっていたのかは疑わしい。だが、浜口の構想が、平和をめぐる楽観主義に終わってはおらず、全体戦争の時代では、各国が相互破壊に陥るのを避けるため国際協調を保つべきだという、独特のリアリズムに基づいていたことに、川田の強調点はあるのだろう（五六〜五九頁）。

また永田鉄山についても、国際聯盟が「法」に基づく国際関係を新たに提唱した意義を認めながら、しかしそれが平和を実現する力をもたないと考えていたことを指摘する。それは、近衛文麿や北一輝が、欧米諸国の利害の所産として国際聯盟を否定したのとは、大きく異なっていた（一三二頁）。

理想主義と現実主義との単純な二分法には陥っていない、二段構えの国際秩序観。そうした成熟した思考を、浜口と永田は、方向を異にしながらそれぞれ抱いていたのである。戦後日本の政治家たちは、保守側にせよ革新側にせよ、これに匹敵するような外交感覚を持っていたのか。そして現在はどうか。そんな疑念が、この本の筆致には漂っている。

◆書評

「同質性」の政治学から「複数性」の政治学へ

●――有賀誠

齋藤純一『政治と複数性――民主的な公共性にむけて』（岩波書店、二〇〇八年）

書名に掲げられた「複数性」という言葉は、著者自身が述べるように、生硬さの残る表現ではある。しかし読み進むに従って、読者はこの言葉が、収録されている九本の論文を貫くライトモチーフであり、その内容をよく示すものであることに気づかされるだろう。啓発的な論点は各章に見られるのだが、紙幅の関係もあり、ここでは刊行にあたって新たに書き下ろされた第二章を中心に、他章の議論も参照しながら、評者が最も興味深く感じた論脈を辿り、最後に簡単なコメントを付け加えておくことにしたい。

権力論を中心とする社会哲学が、少し以前に盛んに論じていたのは、管理社会の高度化であり、過剰な社会統合の中で窒息するわれわれの生という問題であった。アーレントの「社会的なもの」やフーコーの「生―権力」といった概念は、このようなコンテクストの中で、社会を集合的生命として経営・管理していく権力を批判し、差異化を称揚するツールとして援用されていた。

しかしコンテクストは、現在では変貌してしまった。「勝ち組／負け組」、「アンダークラス」といった身も蓋もない言葉が示しているのは、むしろ「社会の分断」であり、社会統合から排除された人々の存在である。こうしたコンテクストの反転は、社会哲学に問題の立て直しを迫っている。というのも単純な差異化の追求は、社会的排除の放置にしかつながらないからである。だとすれば問題は、次のように問われねばならないだろう。「差異」の承認が「分裂」の肯定ではないような統合、「差異に対してセンシティブな包摂」……はいかにして可能か」と。

この方向に沿って処方箋を示そうとする試みとして、著者は、「リベラル・ナショナリズム」と「憲法パトリオティズム」を取り上げている。

一方の「リベラル・ナショナリズム」は、弱体化したナショナル・アイデンティティを立て直すこと――文化的多元性の抑圧をできる限り排しながら――によって、社会保障や討議デモクラシーを支える連帯を国民の間に醸成しようとする。アイデンティティの共有にリベラル・ナショナリストが固執するのは、同胞意識が欠落したままでは、多数者が、恵まれない境遇にある少数者への関心を持つことが期待できないからである。しかしこの処方箋には、難点が存在している。国民統合のために立てられるアイデンティティは、多数者の価値観を反映しがちであり、またアイデンティティを問い直すチャンネルは、もしそうしたものがありえ

たとしても、国民共同体の枠内に限られているからである。

他方の「憲法パトリオティズム」は、「市民を結び合わせる紐帯を政治の外部に求めることなく、デモクラシーそのもののうちに社会統合を生みだす力を見いだそう」とする。憲法原理の共有が社会統合の源泉となるのだが、市民は、憲法原理の解釈実践にコミットし、その成果の享受を通じて、忠誠や愛着を涵養していくのである。この過程が作り出す市民の連帯は、善の構想の共有による「倫理的統合」ではなく、正義をめぐる解釈実践が生み出すメタ・レベルの「政治的統合」であるため、「文化的な多元性を抑圧しない社会統合が可能になる」とされる。また成員の同化を求めないため、新たな成員のコミットメントを通じて、解釈の地平は絶えず更新されるのである。さらに成員の範囲も予め固定されているわけではない。「リベラル・ナショナリストは「われわれ」の優先には倫理的根拠があるとするのに対して、憲法パトリオティズムは、「われわれ」と「彼ら」を区切る境界線は偶然のものであり、道徳的には正当化しえないと論じる」のである。

著者は二つの処方箋のうち、後者にアドバンテージを認めているが、その論拠となるのが、「複数性」である。著者によれば、意見の複数性は、ラディカル・デモクラシーの「必須の条件」――皆が同一の意見なら、意見交換それ自体が無意味――であり、「最高の条件」――克服されるべき障害ではなく、維持されるべき「目的」――である。人は、他者と取り換えの効かない独自のパースペクティヴを持っているのだから、すべての意見には、語られる価値があるとラディカル・デモクラシーは考える。

「表象の政治／現われの政治」という著者が用いる対概念も、この「複数性」と密接にかかわっている。表象は、他者を「何であるか」によって規定し、人が「何かを語り」「何かを行う」ことによって示されるはずの現われを封じてしまうのである。それゆえ他者の現われを享受するためには、まず「聴くこと」がなされねばならない。われわれは他者と意見交換をするたびに、新たな「世界の現れ」に触れることになる。こうして自明視されてきた正常性の規範は、批判的に問い直されるのである。

しかし問題は、他者から提起された規範的主張は受け止められねばならないとしても、「すべてを正当なものとして受け入れることはできないし、またそうすべきでもない」という点にある。この点に関して著者は、「提起された規範的主張が正当なものであるかどうかは、討議実践の反復によって歴史的に形成されてきた理由の蓄積……に照らして判断される」という基準を示している。

どのような公正原理も、それが「われわれ」の間での平等を求めるものである以上、原理的に「われわれ」の境界設定を前提とせざるをえない。ではどう考えるべきか。この先で、道はおそらく二つに分岐する。ひとつは「われわれ」の範囲の恣意性をカッコに入れ、すでに成立している「われわれ」に依拠しようとする道であり、もうひとつは「われわれ」の範囲が恣意的であることを認め、そこから排除された「彼ら」の異議申し立てに「われわれ」を開こうとする道である。著者は、後者のより困難な道を果敢に歩もうとしている。その試みの成否は、さらに吟味が必要であろうが、本書は政治理論の新たな可能性を示した力作である。

◆書評

人権思想の可能性を問う

●――大澤 麦

鷲見誠一『人権の政治思想――デモクラシーの再確認』（明石書店、二〇〇九年）

本書は、著者がかつて慶應義塾大学法学部において開講していた「民主主義思想論」の講義に、加筆と修正を施したものである。そのことから、本書は広い意味での教養書に属すが、しかしこれに人権の基礎理論を網羅的に述べた概説書を期待する読者は、大きく裏切られることになる。本書全体から迸り出るのは現代社会における数々の人権抑圧に対する著者の強い憤りと問題意識、そしてそれを読者と同じ地平で共有しつつ光明を見出したいという切実な願いであり、こうした点において、本書は「教科書」からはもとより、高踏的な姿勢が貫かれた所謂「啓蒙書」からも一線を画すことになる。

第一章「人権理念の歴史」は、「人間の尊厳の法的表現」としての人権の理念の歴史的生成・展開過程が論じられる。特にユニークなのは現代を起点に時代をさかのぼる思想史叙述の形式が採用されている点であり、ここには思想史研究を現代の問題関心との強い連関のなかで遂行し、現代世界に惹起する諸現象の本質を歴史の深層において捉まえようとする著者の思想史家としての真摯な姿勢が窺われる。こうした観点から、二〇世紀の「世界人権宣言」に始まり、一八世紀の「フランス人権宣言」を経て、古代のストア派の自然法思想までの系譜が考察されるが、次章以下との関連でとりわけ重要なのがルターの説く「良心の自由」論である。著者によれば、ルターの言う「良心」は「人間が神と共に知ること」、すなわち神と個人とを直結させる「キーワード」である。ここにおいて個々の人間は神から存在価値を与えられ、自由と平等を属性とする人間存在の礎が築かれることになる。現代における人権抑圧の根源には、人間に尊厳を付与するこの超越的・絶対的な存在としての神の喪失があるのである。

第二章「現代人権思想の理論的根拠」では、右の事情が「神々の闘争」＝「価値の多元化（相対化）」と、それと密接に連関する価値および存在の「ニヒリズム」という理念によって詳説される。著者によれば、現代における「価値の多元化」は、人間に共通する最高価値としての神の死（ニーチェ）からの帰結である。ここにおいて「小さな神」となった各人は、それぞれの最高価値（好悪の感情）に基づいて行動するため、社会形成の共通基盤を掘り崩し、ひいては自らのアイデンティティそれ自体を喪失してしまう。その結果現れるのが、他者との「関係」を失った不条理なエゴイズムとナショナリズムの暴走であり、これが人間の尊厳を容

易に踏みにじる。理性と普遍的道徳律を含め、あらゆる形而上学的前提の否定を志向するポストモダンの諸思想も、人間の根源的価値というドグマだけは払拭できない以上、この問題を葬り去ることはできなかった。こうした思想状況の認識に基づいて、著者は絶対的な神とそれに応答する人間の「良心」という関係を説いたカール・バルトと内村鑑三の思想の重要性を再確認することになる。

続く第三章「現代人権思想と政治理論」と第四章「デモクラシー」は、前章までの思想史的分析を踏まえて、現代における人権思想の再構築の可能性を、政治学、政治思想の視点から模索せんとする試みである。ここで著者は、近代の社会契約論者が想定する「強い個人」を期待できない「神の死んだ」現代状況において、「弱い人々」を「市民」のカテゴリーの中に再生させる道を探究する。ここで言われる市民とは、①「個」の自覚と尊重、②「連帯」の自覚、そして③「政治的」であることの三つを属性とする人間類型である。この市民たちによって構成される市民社会のモデルは、ヘーゲルやマルクスの「欲求の体系」としての私的空間ではなく、その中に「公」を含みこむ英米流の市民社会である。すなわち、市民たちは「中小社会集団」に属して相互のネットワークの中に置かれつつ、国家に吸収されない「非国家的公共領域」をそこで形成するとされるのである。もちろん、このことは市民社会内の「公」の解釈の多元化を生むが、「法の支配」の具体的な法制化としての憲法の下での議会制民主主義が、その一元化の役割を果たすことが期待される。つまり、憲法は国家による「公」の独占を防ぐことにより、人権とデモクラシーを擁護するのである。

以上のような著者の議論には、人権問題に関心を寄せる者にとって無視できない数多くの重要な論点と提言が含まれている。しかし、その意義を深く受け止める意味でも、敢えて二つの疑問を呈して本稿を閉じることにしたい。ひとつは、本書後半の憲法論が前半のキリスト教的「良心」論とどう結び付くかという問題である。著者が「人間の尊厳」を否定する象徴的な事件として取り上げるオウム真理教事件や神戸連続児童殺傷事件は、基本的人権を定めた現行の憲法体制の下で起きた事件であり、このことは人権擁護の問題が法制度や政治制度に還元できない人間の倫理性、内面性に深く関与していることを意味する。前半で「神の死」の問題性を鋭く抉り出した著者が、後半においては「小さな神々」を所与の前提のようにして論を運んでいることには些か拍子抜けする。そしてもうひとつは、人権思想の淵源を著者が良心における神と個人の直結性に求めている点である。絶対者の前で有限性を自覚する個人が、必ずしも第三者に対して謙虚になり、相互の連帯を志向するという保証はない。神との直接的な結び付きの自覚が自己の判断の無謬性を疑わない不遜な独善主義を生んだ例は、歴史上枚挙にいとまがないからである。むしろここで要請されるのは、神とだけでなく「隣人と共に知る」良心論であり、それは人権を社会関係の次元において展開させる共同体倫理の創造に結び付くであろう。この点で、良心論の意義を認識する著者が、市民間の連携の可能性をゾーン・ポリティコーンの再解釈や文化的共同体の実在性にのみ求めているのは少し残念な気がする。

◆書評

政治思想の内在的理解と批判精神の輝き

●――寺島俊穂

高野清弘『政治と宗教のはざまで――ホッブズ、アーレント、丸山眞男、フッカー』（行路社、二〇〇九年）

本書は、副題に示されるように、ホッブズ、アーレント、丸山眞男、フッカーという、四人の思想家についての論考を中心に編まれた論文集である。著者は、一九九〇年に『トマス・ホッブズの政治思想』（御茶の水書房）を公刊しているので、本書は、著者にとって二冊目の単著になるが、たんに思想家研究にとどまらず、西洋政治思想解釈の歪みを正そうとする、論争的な著書になっている。また、著者が「政治学はコンフェッションである」というファイナーの言葉を升味準之輔の著書から引用して示唆しているように、自らの人生をとおして思考した、著者自身の内面を表出していることが、類書に見られない特色である。

第一章「予定説と自然状態」は、ホッブズにおける原罪の問題を取り上げている。著者は、ホッブズが人間を原罪から解放したという福田歓一の解釈は、人間を「関係を含んだ存在」（丸山眞男、傍点は丸山）としてしか把握することを許さない日本の政治風土に対抗して「近代政治原理の基底としての近代的個の理念を提起したのである」というように、実践的関心から発する歪みだと批判し、ホッブズに代表される近代政治思想を内在的に理解しようとする。この論文に限らないが、著者は、研究者が引用した訳文に見られる解釈にこだわり、批判と検討を加えつつ、独自の解釈を展開している。原罪観からの解放という点に関して著者は、ホッブズの人間観の背後にはキリスト教との関係が示唆され、また生命への執着にも生命を最高のものとする、キリスト教とのつながりがあると反論している。予定説に関しては、カルヴァンの予定説の背後には、ホッブズの場合と同様に、「生命のほかには失うべき何物も持たない」人間観があるという。つまり、カルヴァンにおける「神の高さ」と人間の「低さ」との表裏一体の関係は、キケロが政治とは「人間の卓越性と尊厳」を守り高めることとしたのとは鋭く対立しており、政治と宗教とのこのような間隙を認識していくことに著者の関心が向けられている。

その点が最もよく表れているのが、第二章「政治と宗教についての一考察」である。この論文は、千葉眞の研究、とくにアーレント解釈に批判の鉾先を向けているが、その根底にはキリスト教道徳と政治道徳のあいだには峻別されるべき境があり、千葉のアーレント解釈は、アーレントが地上の営みである政治にも超越性の存在を認めたと解釈するなど、アーレントを自らのキリスト教的価値に引きつけて解釈しているのではないかということに集約

される。著者が言うように、アーレントが基本的にキリスト教に非政治的な性格を認めていたとしても、アーレントの場合、キリスト教に限らず、哲学にも反政治的、あるいは政治嫌いの傾向があると認識していたのである。たしかに、政治の世界においては真理や善ではなく卓越や名声が求められ、キリスト教道徳とは異質かもしれないが、キリスト教の集会や教会にも公的な性格が見られないわけではない。著者自身が大学行政のなかでアーレントのいう「公的幸福」を実感したように、著者の場合と同様、千葉も自らの人生をとおしてアーレント的な価値を肯定しているように思われ、評者としては、千葉のキリスト教的視点からのアーレント解釈も貴重なものとして尊重したい。

第三章「私の丸山眞男体験」は、著者の精神史を表白する作品であり、丸山がいかに著者と同世代の研究者にとって偉大な存在だったかを物語る論考でもある。「神は細部に宿る」というが、著者は細部にこだわり、その意味を追求して止まない。一例をあげれば、「人生は形式です」という丸山の有名な言葉の意味を追求していき、「日本舞踏は型ばかりで、不自由ではありませんか」という著者の問いに対して、「型を習得すると、あとは際限なく自由になるのですよ」という、ある女性舞踏家の答えを引き出している。著者の丸山論は、丸山に強い感化を受けながらも、丸山が理想とする「主体的人格の確立」に疑念を抱くようになった、恨み節のようにも読めるが、一方で「精神の独立性のための」戦いを全うした母親への尊敬を失わない、著者のアンビヴァレントな心情を吐露していて、興味深い。

第四章「リチャード・フッカーの思想的出立」は、フッカーの政治思想を伝記的側面から解明した、優れた研究である。著者の思想研究の方法は、思想家の歴史的コンテクストを重視するが、スキナーに代表される思想史学派のように、政治思想を政治史に還元することはせず、同時代の思想家との対決や伝記的事実を精査することによって、とりわけ宗教的側面からフッカーの人と思想を生きいきと描き出している。細かい探究の積み重ねのうえに素材を丹念に組み合わせたガラス細工のような力作である。著者のねらいは、フッカーに注目することによって、ピューリタニズムに傾斜した日本のイギリス政治思想研究の歪みを正し、フッカーこそ「最初のイギリスの政治思想家であった」（A・クイントン）ことを実証することにあり、著者の今後のフッカー研究の進展を期待したい。

付論も含めて本書の焦点は、政治と宗教の関係にあり、キリスト者であった著者の思想的格闘を記す作品になっている。著者の過度に論争的な姿勢は日本の学界にあっては異端なのかもしれない。しかし、著者が研究対象とするホッブズもフッカーも論争的なかたちで思想表現した思想家であり、著者の批判も自らの思想と研究に誠実な生き方の現れなのであろう。おおよそ学問は権威主義とは無縁のはずであり、論争が科学的探究を進展させていくことは論を俟たない。もちろんさまざまな解釈や立場を尊重する必要はあるが、著者の反権威主義や、細かい点にこだわって生涯をかけて追求していく探究心は高く評価したい。

◆書評

コンスタンの思想の統一的理解

●——古城毅

堤林剣『コンスタンの思想世界——アンビヴァレンスのなかの自由・政治・完成可能性』（創文社、二〇〇八年）

フランス革命期から一九世紀前半にかけてのフランスにおいて有力な政治家であったバンジャマン・コンスタンは、若き日にギボンに憧れ、その後四〇年以上の歳月を費やしてフェティシズムから一神教の興隆に至る壮大な宗教史を執筆した歴史家でもあり、古代と近代の自由に関する彼の著名な比較論は、実のところ、宗教を軸とした彼の人類史の派生物といっても過言ではない。したがって、コンスタンの思想を統一的に理解するには、波乱に満ちた彼の政治活動を当時の状況との関連において厳密に理解するのみならず、それがいかなる原理に支えられ、その原理が、彼の人間および人類史についてのヴィジョンとどういった関係に立つのかを検討する必要がある。ところがコンスタンの宗教論が長らく閑却されていたため、こうした作業はこれまで十分になされてこなかった。その点、本書はこの課題に正面から取り組んでおり、国際的にみても非常に高い意義を有する研究である。

本書第一部では、中世から近代にかけての政治思想、およびフランス革命期の論争を背景においてコンスタンの著名な「近代人の自由」論、および主権制限論が検討される。著者によれば、コンスタンはフランス共和政（総裁政府一七九五—一七九九）の崩壊という苦い経験を経て、自由を維持するためには政治機構のみでは不十分であり、統治権の肥大化を阻むような賢明な世論が不可欠であるということを痛感するようになった。その結果、一八〇〇年以降、個人、国民、および人類の知的・道徳的な進歩がいかにして実現されるかという議論——ペルフェクティビリテ論——を構築していった。第二部ではコンスタンのペルフェクティビリテ論の複雑な内容が詳細に検討される。技芸の進歩や商業の発展は、人間の知的・道徳的な進歩を常にもたらすのか。個人の道徳的な進歩と、国民・人類の進歩とはどのような関係に立つのか。社会秩序の維持を目的とする「一般的な道徳」と、個々人が自律的に見出すべきところの「高貴な道徳」は常に調和するのか。「高貴な道徳」の開花にとって宗教は障害であるのか、それとも味方であるのか。味方であるとすれば、知性の増大と宗教感情の涵養との間に生じうる軋轢をどう考えるべきか。著者によれば、コンスタンはこれらの問題を明確に認識し、いかなる答えを出すべきか迷いつつも、最終的には個人・国民・人類の各レベルにおいて、物質的・道徳的・宗教的な進歩が一定の条件の下で調和しうるというビジョンを選び取り、その実現のために漸進的な改革を支持

した。このように、風見鶏的な政治家ではなく、明確な未来像に基づき行動する思想家としてコンスタンを描いた上で、著者は第三部において、こうしたコンスタンの営みの意義と限界について考察する。まずペルフェクティビリテ論の構築に先立ってコンスタンが総裁政府期にカントと交わした論争が検討される。命を狙われた友人を家に匿う者が、殺人者に友人の居所を聞かれた場合に、真実を告げるべきか否かという問題（その背景には、「反革命派」を密告する義務が一般市民にあるかという恐怖政治期の問題がある）に対してカントが然りと答えたのに対して、コンスタンは否と答えた。その際、コンスタンは真実を言う義務と、友人を守るために嘘を言うこととの間には矛盾はないと強弁したが、その後のペルフェクティビリテ論においては道徳原理と道徳感情との緊張・矛盾はある程度避けられず、究極的には個々人の主体的な道徳的判断が必要になると主張するようになった。このように解釈する著者は、原理と個別的な決定との間の緊張を認識し、両者を架橋しようと苦闘した点にコンスタンのペルフェクティビリテ論の核心を見出し、これを高く評価する。しかし、これに続いて著者は、歴史的な洞察力に富んだコンスタンが、それにもかかわらず度々政治判断を誤ったことを指摘する。すなわち、コンスタンは反革命の脅威を過大視し、共和派によるクーデタを黙認した結果、ナポレオンによる共和政の転覆に間接的に手を貸し、またポピュリズムと権威主義とを「栄光」という観念によって上手く結合させたナポレオン政権の近代性を理解し損なったため、その後のヨーロッパ史の展開を予想することができなかったとされる。しかし著者によれば、こうした失敗はコンスタンが政治的判断に付随するリスクを引き受けた結果に他ならず、我々はそこから、「いかなる悲劇が回避されなければならず、しかしそれがいかに容易でないか」[*]を学ぶことできるという。

我々はその上で何をするべきか。著者は以下のことを示唆しているように思われる。一つはペルフェクティビリテ論の再検討である。著者によれば、コンスタンは自分のペルフェクティビリテ論が内包する諸要素の緊張関係――技芸・商業と道徳、個人と集団、道徳と宗教など――を認識しつつも、調和的な進歩のビジョンを選び取ったが、今日において我々はもはやこのような進歩のビジョンを共有することはできないとする。とはいえ著者は人権思想やそれを支える世論を基礎付けるメタ理論は不要であるというリチャード・ローティのような立場にも懐疑的であるという。そうであるなら、コンスタンのペルフェクティビリテ論の諸要素間の緊張を浮き彫りにし、その含意を明らかにすることによって別のメタ理論を構築していく必要があるということになろう。もう一つの課題は、理論と実践の関係を捉えるための方法を考えていくことである。その点、本書は一方では特定の状況の中で思想家のビジョンがいかに形成されたかを追究し、他方ではそのビジョンに基づく行為がいかなる帰結を伴ったかを批判と共感のバランスがとれた筆致で叙述しており、示唆に富む。政治思想研究にとどまらず、幅広い分野からの反響が期待される作品である。

＊　堤林剣「アンビヴァレンスという眼差し」『創文』二〇〇九年九月号（宇野重規氏、中谷猛氏の本書への書評も併載）。

◆書評

音もなく爆発する地雷

●——竹島博之

中道寿一『カール・シュミット再考——第三帝国に向き合った知識人』（ミネルヴァ書房、二〇〇九年）

二〇世紀ドイツの文豪エルンスト・ユンガーは、かつてカール・シュミットの著作のことを「音もなく爆発する地雷」と呼んだ（二二九頁）。彼の著作を読むと、あたかも魔術によるかのように、われわれの生きる現代世界という廃墟が音もなく崩れ去る様が目に見えるという。「破壊はそれと知れる前にすでに起こっている」というわけだ。本書が描き出すワイマル期のシュミットの政治理論、ナチズムとの関わり、そして現代の事態を予言するかのような後期の思想は、こうしたユンガーの発言を裏打ちするものとなっている。

本書は、前著『ワイマルの崩壊とC・シュミット』（三嶺書房、一九八九年）以降から今までの二〇年の間に、著者が記してきた論文や書評を一冊の著書へと編集したものである。副題には「第三帝国に向き合った知識人」とあるように、ナチズムとの関係でシュミットを論じることが一つの大きな基軸となっている。前著は、ワイマル期のシュミットの政治思想を中心に論じていたのに対して、本書が論じるのは「ワイマル末期から第三帝国期を経て第二次世界大戦後にいたるまでのC・シュミットの政治思想の展開」（i頁）であり、さらには戦後におけるシュミット思想の受容と評価についてである。

本書は八つの章から構成されており、巻末に三つのシュミット論の翻訳が付録として収録されている。第1章では、シュミットの大統領独裁論と全体国家論に焦点を当て、とりわけこの二つの議論が、「大衆民主主義状況における権威主義的な対応」という点で密接に結びついていることが強調される（一〇頁）。彼の全体国家論は、ナチズム思想に影響を与える際の理論的武器であったと同時に、一九三六年以降のナチス体制樹立後に、彼が非ナチ性を攻撃される際の一つの材料にもなった。

第2章では、H・マイヤーの研究に依拠して、シュミットとシュトラウスの『政治的なものの概念』をめぐる密かな対話を解説している。またヴェーバーの『職業としての政治』が、シュミットの『政治的なものの概念』にもたらした影響や反発についても論じている。いずれの議論においても、シュミットが「自由主義を超えた地平」を追い求めていたという側面が浮き彫りにされる。

第3章は、E・フレンケル、O・キルヒハイマー、F・ノイマンの三名の左翼知識人を取り上げ、彼らのシュミット評価の変化を「法治国家」や「法の支配」という概念に着目しながら検証し

ている。三人とも、シュミットのナチスへの「転向」を契機に、彼に対する評価を一変させるのだが、ワイマル末期までは、多かれ少なかれシュミットに影響を受けていた。左翼知識人がなぜシュミットに惹かれるのかを知るのに有益である。

第4章は、E・フレンケル『二重国家』の内容を紹介している。著者の中道氏は、ナチス・ドイツを大権国家と規範国家の二重国家として描いたこのフレンケル『二重国家』（ミネルヴァ書房、一九九四年）の訳者であることを、ここでは記しておこう。第5章は、ナチズムとシュミットに関係する二三の書評をまとめたものであり、著者がナチスとシュミットに関する多くの文献を幅広くフォローしていることがうかがえる。ただ「シュミットとラディカル・デモクラシー」は、第7章と記述の重複が見られたので、内容をさらに整理・統合できたように思われる。

第6章は、シュミットの思想がワイマル期とナチス期で断絶していることを強調するベンダースキーと、ワイマル期の思想の延長線上にナチスへの加担を見るリューターズを対比させながら、シュミットの第三帝国への加担を「第三帝国の桂冠法学者」、「反ユダヤ主義」、「一九三六年の転回」、「広域理論」というテーマに即して論じている。シュミットがナチスに加担したことについて争いはない。では、シュミットはもともとナチス的で反ユダヤ主義だったのか、それとも単に時流や状況に迎合しただけなのか。この問題に関しては、多様な解釈があることが示されている。ただ著者自身はどのような見解を持っているのか、読者としては気になるところであろう。

第7章では、現代のラディカル・デモクラシー論へのシュミットの影響が論じられている。C・ムフは、友と敵の区別が政治の中心であるというシュミットの主張に同意し、敵の物理的殲滅という議論は批判するものの、紛争や敵対関係を民主主義の価値と両立させる闘技的な民主主義の政治を構想している。

終章では、9・11テロ以降のシュミット評価を手がかりにして、「なぜ今シュミットなのか」（二一二頁）という問いに各論者がどう答えているかを明らかにしている。シュミットがとりわけアメリカで活発に読み直されているのは、まさに彼が指摘したように世界が動いているからにほかならない。9・11テロによる新たな友敵区別の出現、テロリストの扱いをめぐる例外状態、人類の名を語った戦争による容赦のない敵の非人間化、「正しい敵」や「戦争の限定化」といったシュミットの概念の有効性。これらによって、シュミットの思想が現代に至ってもよりいっそうその力を炸裂させていると著者は論じている。

著者によれば、本書は、これまでの自身の研究成果とこれからの焦点を考えるための「中間報告の論文集」（i頁）であるという。だが、長年シュミット研究を積み重ね、ナチズムやシュミットに関する多くの文献を渉猟してきた著者だからこそ、本書においては論点の整理や様々なシュミット論の紹介のみならず、著者独自の分析、見解や解釈をもう少し読みたかったと思うのは、評者の期待しすぎであろうか。とはいえ、今後のシュミット研究は、本書によって示された研究状況や本書で提起された広範な課題を踏まえて進展させられるべきだし、きっとそうなることであろう。

◆書評

イギリス政治と福祉政策

●——萬田悦生

名古忠行『福祉の政治学——イギリス福祉国家の政治過程』（ふくろう出版、二〇〇九年）

本書はイギリス政治の文脈のなかで、社会福祉をめぐる政治過程のダイナミクスを分析しようとしたものである。本書を読むと、福祉政策をめぐる政治的な作用と反作用、すなわち著者のいう福祉の政治学が極めてよく理解でき、それが本書に類書に見られない特徴を与えている。福祉政策が形成されるためには、失業や貧困が労働者個々人の怠惰や不品行によるものではなく、放置することのできない「構造的な問題」（本書、四四頁）として把握されることがまず必要であった。さらに、賃金、レジャー、教育、健康などの最低条件を規定した「ナショナル・ミニマム」（一〇二頁）の重要性が認識されることも大切なことであった。著者は、ケア・ハーディやウエッブ夫妻といった福祉政策の先駆者達の業績を分析することにより、またシドニー・ウエッブの後継者ともいうべきウィリアム・ベヴァリッジの果たした役割を検証することにより、イギリスにおいて福祉国家の基本理念が確立された経緯を明らかにする。

戦後イギリスの福祉政策の原点となったのは、一九四二年に提出されたいわゆるベヴァリッジ報告である。チャーチル率いる保守党が、ベヴァリッジ・プランに理解を示さなかったのに対し、このプランを受け入れて一九四五年の総選挙に圧勝し、国民保険法、国民医療サービス法、国民扶助法等を制定し、福祉国家の土台を形成したのはアトリー労働党内閣であった。著者は福祉政策をめぐる両党の姿勢の相違を詳述している。アトリー内閣によって展開された福祉政策は、保守党の合意も取り付けることにより、以後歴代政権に受け継がれた。福祉国家が危機を迎えるのは、サッチャー保守党内閣の登場（一九七九年）によってである。本書が厳しく批判するのは、「小さな政府」を唱え、福祉を削減し、貧富の差を拡大したサッチャー政権である。福祉国家と社会民主主義の再生を企図したのは、一九九七年に誕生したニュー・レイバー政権である。この政権の基本理念である「第三の道」あるいはstakeholderの観念について、著者は詳しい解説を行っている。

著者はいうまでもなく「人間が人間らしく生きて」ゆくためには、福祉政策を不可欠なものとする立場に立っている。しかしそうではあっても、福祉国家は決して一党一派の作品でも完成品でもなく、「各時代、各世紀において絶えずそのあり方、可能性が問われ」て行くべきものと著者は考える（まえがき）。このような考え方に基づいて、著者はイギリス労働党が「個人と自由の命題に

ついて伝統的に弱かった」といい（二六八頁）、イギリス社会主義が「国家や大きな組織に依存する傾向にある」ことを認めている（二六九頁）。要するに福祉政策は、自由と平等の葛藤をどう調整するかという、最終決着のない問題を常に内包しているのである。またニュー・レイバー政権は、地方政府の方が質の高い行政サービスを安い経費で住民に提供できると考えて地方分権を推進し、「分権による統合」を企図したが（二四二頁）、これがイギリスの統一性を損なっている、という声にも著者は注意を払っている（二四六頁）。

評者も、福祉国家を肯定しつつ、一面批判的でもある著者の姿勢に倣い、ニュー・レイバー政権の政策の根底にある stakeholder の観念について考えてみたい。なお評者はこの言葉に、人は誰も何らかの関り合いのなかに包摂されるべきであって、誰もそこから排除されるべきではないという意味が込められているとみて、この語を「関り合い所持者」と訳すことにする。この観念に従えば、例えば企業は、単に株主の利益が追求される場以上のものとして、すなわち、従業員、顧客、原材料供給者、株主が互いに提携・協力する「関り合い所持社会」として捉えられることになろう。しかしそうであるなら、この社会は、私達に自己の自由な目的追求を許容する「多元主義社会」とは異なったものになるのであろうか。また「関り合い所持社会」という基本的に道徳的な観念を、政治的、法的な観念に転化することが果たして可能なのであろうか。この観念は魅力的なものであるだけに、種々の問題点もまた含んでいるのである。

さらに地方分権が、イギリスの統一性を損なっているという、著者の指摘する状況についても考えてみたい。サンデイ・テレグラフ紙が二〇〇六年に行った世論調査によると、調査に応じたイギリス人の五九％がスコットランドの独立を支持し、四八％がウエールズと北アイルランドがイングランドから分離されることを望んでいることが判明した（A. Seldon<ed.> *Blair's Britain 1997-2000*, p.117）。この数字は何を物語るものであろうか。それが地域間の敵意の増大を意味するものであるとすれば、「コミュニティの再建」を掲げ、「各地域がその多様性を生かして発展しつつイギリスとして統一する」（本書、二四一頁）ことを目指したブレア政権の構想は、大きな困難に逢着することになる。各地域に権限委譲がなされたとはいっても、マクロ経済政策と社会保障に関する権限は中央政府が握っている以上、連合王国としての国民的一体性を保持することは、福祉政策推進のためにも極めて重要なことになるのである。

著者の議論が読者の知的関心を刺激して、読者の側に著者の提起した問題を自分も考えてみようという気を起こさせることは、優れた著述の持つ特性である。著者と読者はそのような形で問題を共有することができる。本書はまさに読者の問題意識を高め、著者とともに問題のありかを究明してみたいという気持ちを誘発する著述である。さらにまた、著者のイギリス政治に関する広い知見と福祉政策の政治過程を解剖したいという強い情熱に支えられた著述でもある。そういう意味で本書は、イギリス政治と福祉政策に関心を持つ者にとって必読の文献である。

◆書評

インディアス問題が照射するもう一つの近代

●——川出良枝

松森奈津子『野蛮から秩序へ——インディアス問題とサラマンカ学派』（名古屋大学出版会、二〇〇九年）

近代政治思想の古典の中に登場するスペインは、しばしば、狂信・専制・残虐といった負のイメージを一方的にまとわされてきた。そこにおいて発展した政治理論の蓄積は、ごく一部を除いて忘却の闇へとおしやられている。

本書は、一六世紀前半期スペインにおけるインディアス問題をめぐる論争の分析を通して、この忘れられた知の伝統—著者はそれを「もう一つの国家論」と呼ぶ—を雄大な構想と緻密な論証によって再現する独創的な試みである。近年、植民地支配の問題に取り組む政治思想研究が輩出し、スペインについてもAnthony Pagden の *The Fall of Natural Man*, 1986 その他の研究があるが、そうした業績の中でも、本書の学術的価値は疑いなく世界のトップ水準にある。（本書の元になった博士論文はスペインにて既刊）。

著者の基本的認識によれば、この時期のスペインの政治思想（とりわけ、フランシスコ・デ・ビトリア、および彼を継承するいわゆる「サラマンカ学派」のそれ）は二つの点で「もう一つの国家論」たり得ている。第一に、スペインもまた基本的には世俗権力と宗教権力とが並立する中世のキリスト教共同体から脱却し、主権国家建設の道を歩んだものの、世俗化のベクトルが相対的に弱く、トマス主義を修正しつつ発展させるという形で、共通善の実現を目的とする国家、そのための政治権力という観念を保持していた。第二に、ヨーロッパ内部の秩序と非ヨーロッパ地域とを切り分け、双方に別の規範を適用する、ないしは前者にのみ関心を向け後者を黙殺するというのではなく、ビトリアの用語でいうところの「全世界」の秩序とは何かを議論の俎上にのせるという志向が強く現れた。

本書が特に力を注いで解明するのはこの第二の側面である。ヨーロッパ諸国の中でいち早くアメリカ大陸到達を実現したスペインが、住民であるインディオをどのように「全世界」の秩序に組み込もうとしたのか、しかもそれを二重基準ではなく共通の法・共通の正義という理念の下で行おうとしたのか。本書の章立てに即していえば、インディオとはいかなる本性をもつ存在か（第二章）、どのような根拠でスペインがインディオを統治するのか（第三章）、いかなる条件下で正当な征服戦争を行うことが可能か（第三章）、という基本的な争点をめぐり、一大論争が惹起されたのである。当時のスペインの歴史状況・思想的文脈を見据えつつ、膨大なテクストを渉猟し、複雑な論争の推移を分析する著者の力量

には、圧倒されずにはいられない。

ビトリアの議論が一つの画期となるのは、そのインディオ観における転換、すなわち、初期の征服者が依拠したような、インディオをその「野蛮性」「非人間性」（食人・人身御供・偶像崇拝）ゆえに、アリストテレスの述べるところの生来の奴隷とみなす「自然奴隷説」を明確に否定した点にある。自然奴隷説は、キリスト教徒であろうとなかろうと人間は皆「神の像」であり、理性と所有権を付与されている、という神学的な前提と相容れない。インディオもまた理性をもち、所有権を享受し、法の主体となる存在である。そこから、インディオを無条件に奴隷化するような既存の征服の論理は厳しく批判されることになる。

しかし、ビトリアにとって、インディオはスペイン人と対等な存在ではなく、自然児、「悪い野蛮な教育」しか受けていない未熟な存在である（「自然児説」）。こうした微妙な修正を加えることにより、スペインの植民地統治自体は条件付きで容認される結果となる。著者はここに、「文明」対「野蛮」という一八世紀から一九世紀に全盛を迎える差別の図式の萌芽を看取する。「文明」「文明人」という概念をこの時期の分析に用いるのはやや時期尚早で、無用の誤解を招きかねないという危惧もあるが、ビトリアの正確なポジションを浮き彫りにする著者の手腕は見事である。さらに、サラマンカ学派の自然児説をも批判し、文化の多様性を認めるという観点からインディオを完全に理性的存在とみなしたラス・カサスの議論も多角的に分析され、議論に一層の厚みが加わる。

なるほど、著者も指摘するように、サラマンカ学派の議論も、またラス・カサスの議論ですら、今日的にみれば、西洋中心主義の桎梏から免れていない。しかし、後世によるこうした断罪はやや不毛である。本書を通して強い印象を与えるのは、カトリック的な普遍とそれにもとづく万民法の体系に、インディアス問題を包摂し、すべてをほころびのない理論として再編しようという、神学者たちの知的努力の徹底性である。その議論がときに滑稽で、不愉快な偏見に満ちたものであったとしてもなお、その論争の過程で浮かび上がるものは、われわれが今日、普遍的正義とは何か、そもそも、そのような観念はあり得るのかを問うときに遭遇する数々の難問と確実に通じている。

別の見方をすれば、本書は初期近代におけるトマス主義の刷新と変容の過程として読むことができよう。また、対立する立場の双方がアリストテレスを論拠として縦横無尽に引用する様など、人文主義の影響の射程を問い直すという観点からみても示唆に富む。こうした新鮮な知見が随所に発見できる一方、サラマンカ学派による「もう一つの国家論」と対比される対抗理論（マキアヴェッリ、ボダン、ホッブズの近代主権国家論、その派生物としてのアルトゥジウス、グロティウス、スピノザらの立憲主義）の捉え方はやや図式的という印象もある。ボダンやグロティウスのテクストなどは、むしろ、本書の成果をふまえればまた別の読み方もできるのではなかろうか。

だが、こうした疑問も本書の豊かな内容に触発されたがゆえのものであって、かえって著者の思索のスケールの大きさを示すものであろう。

二〇〇九年度 学会研究会報告

◇二〇〇九年度研究会企画について

企画委員長　岡野八代（同志社大学）

二〇〇九年度政治思想学会研究会（第一六回）は、五月二九日（土曜）と三〇日（日曜）の二日間にわたり、統一テーマ「政治思想と周縁・外部・マイノリティ」とし、青山学院大学にて行われた。

右の統一テーマにそって、「国際社会とマイノリティ」（シンポジウムⅡ）、「政治思想史におけるマイノリティ」（シンポジウムⅢ）の三つの分科会が組織された。他に、自由論題セッションでは九名の会員が、「政治理論におけるマイノリティ」（シンポジウムⅠ）、（A）（B）（C）の三つの分科会に分かれて各報告を行った。

昨年度の統一テーマであった「政治空間の変容」においても強く意識されていたように、現在わたしたちが直面している政治思想的問題は、政治思想・理論が前提としてきた空間的な境界を前提とはせずに、むしろ既存の境界線を疑うことから始めなければならなくなってきていることから生じているといえよう。境界線の再審はまた、共時性や通時性といった歴史認識に対する再考や、政治的共同体を共有する者たちを分断する微細な差異と、そうした差異が構築されるさいに働く権力性への注視を促さずにはいられない。

統一テーマの下でめざされたものは、政治的共同体のあるべき姿を探求してきた政治思想において、多くの思想家たちが描き論じてきた共同体の在り方というよりも、思想家たちの手によって歴史的に構築された理想の共同体によって、むしろ不可視化されがちであった周縁や外部、共同体内におけるマイノリティの問題について焦点をあてることであった。そのうえで、共同体の周辺や境界をめぐる問題群から逆に政治思想を照射することで、政治思想における歴史的な限界だけでなく、新たな政治状況に対峙しうる批判的可能性を探ることが企図されていた。

「シンポジウムⅠ」では、資本のグローバル化とテクノロジーの進展による政治的共同体の脱領土化において、いかにマイノリティとマジョリティが生じてくるのか、というメカニズムの解明と、実体的な絆（＝シティズンシップ）を共有し得ない国際社会において、いかなる規範的議論が成立するかを問うことが課題とされた。ある閉じられた領土内での再配分を前提としたリベラルな配分の正義が、国境内におけるマイノリティを国外へと押しやる強度の資本の論理の前に、いかなる再考を迫られているのか、そもそも、国際社会におけるマジョリティとはだれなのか、といった問いが検討された。

「シンポジウムⅡ」は、グローバリゼーションの波にさらされた

現代を相対化するためにも、他者と出会った文明社会、逆に新たな文明を受容する「周縁」に、どのような思索やアイデンティティが生まれてきたのかを思想史的に明らかにすることがめざされた。近代において、文明国としてスタンダードな規範を形成する西洋近代と周縁との交流は、マジョリティの側にもマイノリティの側にも変貌を迫ることになる。思想史的にそこに生じた変化が検討されることで、マジョリティ・マイノリティといった二元論の硬直性を疑う視座が与えられた。

「シンポジウムⅢ」は、「政治理論」が普遍性、抽象性、規範性を高め、マイノリティをマジョリティへと包摂しようとすればするほど、排除されてしまう存在や営みがあるのではないか、という問題意識の下で設けられた。近代はもとより、なぜ現代にいたるまで、政治理論的にジェンダーやセクシュアリティは政治的・道徳的な重要性を持ちえない、持ったとしても二義的な問題とされてきたのか。公私二元論を支えるそもそもの論理が再検討された。

本年度の企画は、過去十五回の大会において一度もテーマとして取り上げられなかった〈ジェンダー〉の視点を政治思想学会として取り上げるためには、いかなる統一テーマが適しているか、という課題設定から企画された。各シンポジウムに必ず、ジェンダー・センシティブな報告を配し、ジェンダーが広く思想史研究全体の関心と隔絶した問題ではないことを示すことが企図された。そのため、各企画委員から、シンポジストの提案、テーマ設定について多大な協力をいただき、かつ、司会やコメンテータをも引き受けていただくこととなった。政治思想研究がその議論の蓄積によって深遠化しつつ、かつ、多様な視座から「思想史」そのものの在りようが問われているなか、多くの企画委員の方との連携に支えられ、本年度の企画が成立したことをここに記して感謝したい。

【シンポジウムⅠ】

国際社会とマイノリティ

司会　押村高（青山学院大学）

本セッションのテーマは、国際社会という視点からみたマイノリティーであり、最初に伊藤恭彦会員（静岡大学）が「グローバリゼーション・リベラリズム・周縁化」について、次に神島裕子会員（早稲田大学）が「グローバル化時代の女性とケイパビリティー――マーサ・ヌスバウムの本質主義とその検討」、最後に大賀会員（九州大学）が「越境される〈境界線〉と越境されざる〈境界〉におけるマイノリティー――マルチチュードからラチチュードへ」と題して、それぞれ報告を行った。

伊藤会員は、貧困や飢餓という「最底辺の一〇億人」の問題に臨んで、われわれにはいかなる倫理が求められているのかを問い掛けながら、近年、論争を巻き起しているグローバルな正義とコスモポリタニズムの概念を手掛かりに、問題解答の方向性を見出そうとした。

「最底辺の一〇億人」を前にして、リベラル・ナショナリストならば、次のように論ずるだろう。すなわち、正義が可能となるためにはメンバー間で信頼や友情の絆がなければならないところ、グローバル社会は善の構想や具体的な生活を共有していないため、他地域の人々の飢餓・貧困の問題を正義という概念で論ずることはできないと。

しかし伊藤会員によれば、われわれは、信頼が正義の土台をもたらすという方向とは逆に、正義の絆が信頼を形成するという方向を思い浮かべることもできる。先進国の福祉社会において、政府が分配的正義に基づく政策を実行することで市民と市民の信頼関係が醸成されたことはその証左といえまいか。そこから伊藤会員は、信頼が先か正義が先かという二者択一的な議論は生産的ではなく、両者の相互作用に目を向けるべきだと論じてゆく。

国際社会への矯正的正義、分配的正義、グローバル正義などの適用によってコスモス化のモメントを摘出すること、さらに一方では資本主義の暴力性に向き合いながら、他方で資本主義が事実上形成している豊かな関係性の萌芽を見据え、グローバルに普遍的なものを構築することこそが、コスモポリタニズム的な連帯の契機を生み出すのである。

次に報告に立った神島会員は、「男性よりも社会的・政治的な地位の低さと暴力とを被っている存在であるという意味で、国際社会のマイノリティーとして位置づけうる」女性の問題について、検討を加えた。

神島会員はヌスバウムの本質主義を紹介し、彼女のケイパビリティー・アプローチが政治理論におけるジェンダー・バイアスを減少させ、また、国家の内部に限定されない「政治」を開く可能性があること、そしてヌスバウムのグローバル正義論とそれに則った政策提案が、国民としてではなく、公共空間の一担い手とし

ての女性の人間的な向上に注意を振り向けるという意味で、女性の地位向上に役立ちうることを示している。

神島会員によると、ヌスバウムの本質主義が政治理論に反映されるならば、その理論が、いかなる家庭、国家や文化に生まれた人にも性差を越えた「人間中心的ケイパビリティー」を保障し得るような政策を導くことになり、女性をもはやマイノリティーとして位置づける必要がなくなるであろう。

最後に、大賀会員は、国際社会の「マイノリティー」という認識法や概念作用それ自体を問題にした。大賀会員は、境界線よりむしろ、「境界線の政治学」があらたな境界線を再生産している点を例証するため、A・ネグリ、Z・バウマン、A・オングの共同体論に批判的な検討を加えている。

大賀会員によると、ネグリは、開かれた境界を標榜しつつも、誰がマルチチュードであるか、誰がマルチチュードに成りうるのかを不問に付したという意味で、マルチチュード内部の権力関係を充分に検討せず、そこにアクセスできない階層を置き去りにしていた。

他方、バウマンの共同体論も、主権の概念を引きずった国際共和主義を唱導しているがゆえに、マイノリティーを再生産する議論に転化する可能性があるという。さらに大賀会員によると、オングの理論もまた境界の再定位を指向しており、そのアジア的次元という新しい軸の設定にもかかわらず、マイノリティーという思惟を抜け出るものではなかった。

報告を受けて、討論者として大中一彌会員（法政大学）と田村哲樹会員（名古屋大学）が質問に立ち、「グローバル正義の理論における事実性と規範性の緊張」「国際社会の定義や具体的構成要素」などの問題を提起した。さらにフロアからは「国際社会という位相でマイノリティーを考えることに、特別な意義はあるか」などの質問が寄せられて、活発な議論が繰り広げられたことを付記しておく。

【シンポジウムII】

政治思想史におけるマイノリティ

司会　齋藤純一（早稲田大学）

このセッションでは、近代の政治思想において、劣位と目される他者をどのように描き、それとの「対ー形象化」において自らをどのように位置づける言説が展開されたのか、他方、劣位にあるとされた側は自らをどのような視点から描こうとしたのかに検討を加えることが課題とされた。

報告は、井柳美紀会員（宮城教育大学）「18世紀ヨーロッパにおける中心と周縁――ヴォルテール、ルソー、ディドロらの「未開人」への眼差し」、大久保健晴会員（明治大学）「幕末明治初期日本におけるヨーロッパ国際法受容の政治思想史的意義――西周訳『畢洒林氏万国公法』の思想世界を中心に」、菅野聡美会員（琉球大学）「日本における周縁化――何が周縁？なぜ周縁となるのか？」の三つであり、各報告に対して討論者である渡辺浩（東京大学）および堤林剣（慶應義塾大学）の両会員から質問とコメントが示された。

井柳報告は、ヴォルテール、ルソー、ディドロという一八世紀フランスの三人の思想家が示した「未開」表象を比較検討し、「未開人」論には、称賛、批判の立場にかかわりなく自己の願望に沿って対象を描こうとする一般的傾向があることを指摘するとともに、ヴォルテールやルソーが「未開人」を単線的な歴史の発展段階に組み込んだのに対し、ディドロが「未開人」の習俗を人為的・社会的につくられた文化・制度としてとらえ、自然と文化、野蛮と文明という二項対立の図式を脱する視点をもっていたことに光を当てるものだった。

大久保報告は、西周と津田真道が幕末におけるオランダ留学を通じて導入したシモン・フィッセリングの「万国公法」の受容を分析し、一九世紀のヨーロッパ国際体系において周縁と位置づけられた幕末明治初期の日本において、国際法を理解・受容するという政治課題がかかえた思想的な問題を明らかにしようとするものであった。この報告は、一九世紀オランダ自由主義の思潮に棹さすフィッセリングの思想の特徴を明らかにし、『畢洒林氏万国公法』の核心を「交際の権」（外国交際の発展は自国の自主独立と国民の繁栄に資する）のうちにとらえ、さらに、その思想をホイートン著『万国公法』と比較し、最後に、自由貿易にもとづく西洋諸国との交際の拡充を唱える西や津田の主張とそれを批判する福沢諭吉（自由交易・万国公法・内地旅行論を「泰西」の権力によるイデオロギー的言説とみなす）との論争に注目するという重厚な議論を展開した。

菅野報告は、大正期の恋愛論や変態論が一時的に流行する事情、大正から昭和にかけて流行した探偵小説がやはり影をひそめていく経緯、戦後の「アナタハン事件」に関する猟奇的な関心の行方、そして異文化・異風俗の地として注目を惹いた南洋群島と沖縄が

戦後忘れられていく過程などを取り上げながら、「周縁的なもの」（変わったもの・奇妙なもの・異常なもの）への興味関心の生成とその再-周縁化が繰り返されるのはなぜかと問いかけるものであり、周縁化された諸々のテーマを結びあわせることによって戦前戦後史の一側面を再記述しようとする問題関心が示された。

三人の報告に対してはフロアからも多岐にわたる質問・コメントが寄せられたが、紙幅の都合上ここではディスカントの質問・コメントの一部を記すにとどめ、報告者からの応答も割愛することにする。

まず、井柳報告に対しては、ヴォルテール、ルソー、ディドロの「未開」観を比較することによって何が見えてくるのかが必ずしも鮮明ではないという疑問が示されるとともに（堤林）、『両インド誌』やヴォルテールの中国論を見ると中国や日本の描き方は他の地域とは異なっており、周縁の表象を一括りに扱うことはできないのではないか、また、"policer"や"civiliser"という言葉が現在理解されている意味での「文明化」として用いられるようになったのは比較的後年（一九世紀半ば）のことであり、一八世紀および一九世紀における「未開」観の変容の経緯をより正確に辿る必要があるのではないかという問いが提起された（渡辺）。

次いで、大久保報告に対しては、実定的な国際法と自然法との関係をどうとらえるのか、内地旅行や内地雑居を認めることは、条約改正交渉にのぞんで改正を迫るための重要な取引材料であったとも考えられるがそのことについての意識はどうであったのか、という疑問が提起された（渡辺）。また、西や津田によるフィッセリングの忠実といってよい受容には、彼の国際法観を相対化するようなモメントは見いだされるのか、「対内発信」と「対外発信」（それがあるとして）の違いはどのように意識されていたのかという問いが示された（堤林）。

最後に、菅野報告に対しては、恋愛、変態、（猟奇的）犯罪、南洋にはいずれも「性」現象に関わる側面があり、なぜセクシュアリティは周縁的なものとして扱われるのかという問いとして問題を再構成することはできないか、また、日本の例には諸外国と比較して特異なところが認められるのかという問いが提起されるとともに（渡辺）、「学問研究の対象としてある種のトピックが周縁化されるのはなぜか」の「なぜか」がまだ十分に解明されていないのではないか、そもそも政治思想が変態論や恋愛論を扱うことの学問的意義は何かという基本的な問いが投げかけられた（堤林）。

このセッションでは、「中心」から「周縁」へと向かう眼差しではなく「周縁」から「中心」に向けられる眼差しもあわせて論じられ、「周縁」に対する（再）記述が「中心」の自己（再）記述の条件となる機制の一端が明らかにされるとともに、「周縁」が「中心」の眼差しを（選択的に）採用しようとする戦略とそれへの反撥や批判が引きおこす抗争にも光が当てられ、近代の政治思想における「中心」と「周縁」を再考するうえで有益な機会になった。ただし、「中心」と「周縁」という問いの立て方それ自体が、複数系列の同時存在が示す問題の拡がりをドミナントな単数の系列との関係のうちに回収してしまうという難点をはらんではいないかという問題もあることを付記しておきたい。

【シンポジウムⅢ】

政治理論におけるマイノリティ

司会　岡野八代（同志社大学）

シンポジウムⅢは、今大会の全体テーマを企画するさいにそも念頭におかれていたフェミニズム理論の現在に焦点が当てられた。政治思想史があるべき政治的共同体を模索してきた先哲の営みをめぐる研究であるとするならば、ジェンダー論、あるいはフェミニズム理論とは、そうした理想的な共同体の中で前提とされてきた「主体」とは、いったい誰だったのかを問い返そうとする理論であるといってよいであろう。

フェミニズム理論におけるこうした「主体」をめぐる問い返しによって、社会の中で構成される〈わたし〉への自己言及や、アイデンティティ（自己同一性）に対する疑いは、不可避となる。だからこそ、現代のフェミニズム理論は、〈女性であること〉を巡って、さまざまに議論を闘わせることになる。

三人のシンポジウム報告者はまさに、そうしたフェミニズム理論の現在の対立構造を明らかにしてくれた。フェミニズム理論内のある意味で深刻な対立構造は、しかし、フェミニズム理論の限界である、というよりも、むしろ可能性であると筆者は考えている。この対立構造があるがゆえに、豊かな〈わたし〉のありようと、それを支える社会構造への変革に向けて議論は深化し、政治理論に新たな視点を付け加えている。

第一報告は、山田竜作氏「デモクラシーとフェミニズム――キャロル・ペイトマン再考――」であった。山田氏の報告では、日本において『参加と民主主義理論』（一九七〇年）のみが着目され、八〇年代以降フェミニズムの重要性を政治理論内部で主張し始めた著作には、ほとんど関心が払われてこなかったキャロル・ペイトマンの理論的変遷が詳細に論じられた。参加デモクラシー論以降ペイトマンは、八〇年代から積極的に、政治理論が前提とする公私二元論を批判し、政治理論が「性的区分」を内包していることを批判してきた。政治理論がそもそも性的区分を内包しているというペイトマンの議論は、主流のシティズンシップ論批判、それと連動する福祉国家批判、男女にとって「合意」がもつ意味の再検討といった点において、現在なお注目に値すると、山田氏から力強く主張された。また、日本でもようやく注目されるようになった、ベーシック・インカム論に、ペイトマンがデモクラシー論変革の可能性を見出している点も紹介された。

第二報告である「自己定義の可能性――シングルマザーの物語」において中川志保子氏は、山田氏の報告でも批判の対象となっていた男性中心主義的な福祉国家において、他者化されるシングルマザーをめぐる議論を展開した。中川報告の焦点は、合衆国における社会福祉政策において、政治的に構築される「シングルマザー」像に抵抗するなかで、当事者であるシングルマザーたちもま

た、ある葛藤を抱えこまざるを得ないことを、どのように評価するかであった。

支配的言説に抵抗するためには、シングルマザー自身が語りださなければならない。しかし、その物語を語り聞く範囲は、予め政治的に決定されてしまっている。あるいは、依存する者というレッテルに抵抗する語りは、物語のストーリーそのものも、予め政治的に決定されているといえるのではないか。この難題に応えるために、シングルマザーの実際の語りを題材に、セイラ・ベンハビブの物語モデルと、ジュディス・バトラーのパフォーマティヴ・モデルが比較考察された。中川報告では、シングルマザーの現状を社会経済的に分析するものではなく、むしろ、彼女たちの語りに注目することで、固定的な主体を前提とすることなく、それでもなお、社会変革へと結びつくようなエージェンシーの力を、いかなる契機において捉えるか、が問われていた。報告において示された中川氏の試みは、現在のフェミニズム理論が取り組んでいる、主要な課題の一つといってよいであろう。

最後に、非学会員である後藤浩子氏が、「政治思想とマイナー性」を報告した。報告では、前二報告が依拠していた英米のフェミニズム理論と異なる立場から、ジェンダーを脱構築し、femininityの提唱は本質主義に他ならないと批判する議論に孕まれる、フェミニズム理論の陥穽が指摘された。

後藤氏の批判は、本大会企画全体に対する見直しをも迫るものであった。すなわち、マイノリティをマジョリティとの関係において規定されたものとしてのみ捉える二分法が批判され、内包も概念化も可不能な〈マイナー性〉という概念が提起された。〈マイナー性〉とは、たとえば、「すべての女性は、男性ではない」というときの、「すべてではない」としか表現できないものであり、この否定「ない」は、未だ分節化されてないもの、といった生成変化の可能性を秘めている。女性というカテゴリーの消失による平等でなく、スピヴァクの忠告に依りながら、「子宮的社会組織（未来の世代の再生産という観点から見た世界の配置）」の新たな様態の探究を提起した後藤報告は、山田報告・中川報告とも関連して、セクシュアリティの社会的・政治的意義の根底からの再考をわたしたちに迫る、刺激的な報告であった。

なお、三つの報告を受けて、討論者の有賀誠氏、李静和氏からそれぞれコメントがなされた。主体をめぐるフェミニズム内部での議論状況、日本社会における深刻なシングルマザーの状況や、物語ることのもつ政治的批判力など、フェミニズム理論の現在を論じるにふさわしい討論がなされた。紙幅の関係上、詳細には紹介できないが、報告に対して、論理内在的で真摯な議論を周到に準備していただき、熱気あふれるシンポジウムにしていただいたことを、記して感謝したい。

〔自由論題　分科会A〕

司会　向山恭一（新潟大学）

本分科会では、石川涼子会員（早稲田大学）「デモクラシーによる包摂／排除と多文化主義――カナダにおける事例から」、大河原麻衣会員（首都大学東京大学院）「社会的公正と主観的了解を巡るジレンマ――承認論の今日的課題とは何か」、田中将人会員（早稲田大学大学院）「ジョン・ロールズの社会観について――現実主義的ユートピアの生成」の三報告が行なわれた。

石川会員の報告では、チャールズ・テイラーとジェラール・ブシャールを議長とするカナダ・ケベック州の「文化的相違に関する理に適った配慮についての諮問委員会」の報告書をもとに、同州独自の多文化主義（インターカルチュラリズム）の思想が紹介された。連邦政府との関係で「独自の文化」を主張してきたケベック州もまた、その内部に異質な文化を抱えており、それらとの交渉をめぐって多文化主義的な対応を迫られている。石川会員はテイラー＝ブシャール報告書での提言を「包摂的デモクラシー」の観点からとらえ、フランス語を共通言語としながらも、異文化間の「相互交流」を積極的に促進しようとするインターカルチュラリズムに一定の評価を与えている。石川報告で示された「多（マルチ）」から「間（インター）」への視点の移動は、多文化主義の民主主義的解釈にとっても有益な視座となるであろう。

大河原会員の報告では、ナンシー・フレイザーとアクセル・ホネットの「承認」をめぐる論争を手がかりに、第二派フェミニズム以後のジェンダー概念の問い直しと、それにともなう「主観的自己了解」の可能性と限界が議論された。再帰的近代と呼ばれる今日において、自己のアイデンティティをめぐる問いは普遍主義的な社会的公正の前提への異議申し立てとなると同時に、自己の承認を「精神性の政治」（ニコラス・ローズ）、つまり心の問題に解消してしまうおそれもある。再帰的に問い直される自己了解をいかにして社会的公正の議論と切り結ぶか。大河原会員は主として社会学理論の立場から「承認論の今日的課題」をあぶりだしながら、それを政治理論と接合することで「倫理性の政治」を提唱している。政治理論からの応答もまた期待されよう。

田中会員の報告では、これまで契約論的あるいは正義論的観点から論じられてきたジョン・ロールズの政治思想を、晩年の『万民の法』で示された「現実主義的ユートピア」という社会論的な観点から再読することの意義が論じられた。田中会員は「現実主義的ユートピア」という概念の「生成」を内在的に解釈するために、初期の『罪と信仰の意味についての考察』と『道徳哲学史講義』に着目し、ロールズ自身のプロテスタント的宗教観からカントの「目的の国」の受容へといたる思索の過程をあざやかに描き出している。とりわけ、その宗教観で示された「功績」の否定がロールズの正義論のみならず社会論においても貫徹されているという指摘は、ロールズ解釈の新しい局面を開くものといえよう。

〔自由論題　分科会B〕

司会　小田川大典（岡山大学）

本分科会では、石川公彌子会員（東京大学）による「昭和史における『近代国学』――柳田國男、折口信夫、保田與重郎」、高橋和則会員（中央大学）による「トマス・ペインと宙吊りのアメリカ」、原田健二朗会員（慶應義塾大学）による「ケンブリッジ・プラトニストにおける神学と政治の連関――多元的教会・国家秩序構想と名誉革命」という三つの研究報告が行われた。

石川報告は、本居宣長と平田篤胤の近世国学の思想の「中核」を「弱さ」の肯定、宗教性の追及、現実社会の相対化と捉え、それが――「国家の実用」に即し「国体」に資する非宗教的な学問として体系化された明治期の近代国学にではなく――昭和期の柳田・折口・保田の「近代国学」に引き継がれたことを示した上で、この三人の思想の中に、「弱い」個人による共同体形成と権力への「抵抗」という、ある種の共同体論（コミュニタリアニズム）の政治思想の萌芽を探る試みであった。質疑応答では、宣長と篤胤の幽冥観や儒教受容などの相違点を無視して「近世国学」と一括することの是非や、保田を国学の思想家として位置づけることの是非といった思想史的な質問に加え、国学における「弱さ」の肯定や「もらす・せんす」としての「道念」の政治的含意や、古代憧憬と共同体論との関係といった理論的な質問も出され、活発な討議が行われた。

高橋報告は、アメリカ革命を擁護したトマス・ペインの国制論を読み解く試みであった。プライス的な混合政体論に対する批判から出発したペインは、イギリスの国制について、世襲制という国家の始まりに存在した「過去の犯罪」を後代に認めさせる「不正」な契約に依拠しているという批判を展開し、アメリカ革命に、理想的な共和制へと向かいつつある「宙吊り状態」――国制は持っているが、いまだ国家ではないという状態――の出現を見出す。司会者の乏しい理解でいえば、混合政体論における「過去の犯罪」（原初の暴力！）の隠蔽を批判しつつ、「約束の地」アメリカに例外的な「宙吊り状態」を見出す点がペイン国制論の特徴であるというのが報告の主旨であった。質疑応答では、当時の文脈におけるペインの立場の独自性や「約束の地」という発想の宗教的背景について質問がなされ、活発な討論が行われた。

原田報告は、政治思想史研究において十分に論じられてきたとはいえない一七世紀のケンブリッジ・プラトニストの宗教思想について、そのプラトン主義的「参与」の概念、神の道徳的統治、包容的宗教観、中間的現世観等の中から、可謬主義に立脚して宗教的寛容の当為を要請する政治的多元主義の萌芽を析出する試みであった。質疑応答では、その政治的な含意（ホッブズとの関係）や宗派的な位置づけ（カルヴァン派やアルミニウス派との関係）、後世への影響（リベラル・アングリカンへの影響）について質問や指摘がなされ、活発な議論が行われた。

企画委員会の計らいで報告（各五〇分）の間に移動と休憩の時間（約一〇分）を設けることができた。今後も続けて頂きたい。

〔自由論題　分科会C〕

司会　飯島昇藏（早稲田大学）

本分科会では、北村治会員（財団法人政治経済研究所）が「アテナイのデモクラシーと戦争――国際関係の古典的政治理論――」、永井健晴会員（大東文化大学）が「プラトンの政治哲学――プラトン『国家』篇における魂 psyche と国家 polis の構成秩序に関する類比 analogia のコノテーション」、浜田泰弘会員（成蹊大学）が「文明と文化の対立からドイツ精神と西欧の総合へ」と題してそれぞれ報告を行った。

北村氏は、現代国際政治理論の「デモクラティック・ピース」論が前提にしている民主化の進展が世界の平和に資するという「常識」を疑う必要性を説き、デモクラシーと戦争／平和の関係は具体的状況に従って考察すべきであり歴史的状況を抜きにしては語れないという立場から、古代アテナイのデモクラシーの理想と現実、アテナイの外交政策と戦争などのテーマを主にトゥキュディデスなどの著作に依拠しながら報告した。この報告に対して democratic peace 論は体制の質的差異に indifferent ではないという指摘がなされた。

永井氏は、プラトンのテクストには政治哲学に関する様々な原理的プロブレマティックが含まれているとし、それらの例として①社会的分業の自然発生性と人為性、②自己立法（自律性）の主体の形成における法律と徳律の関係、③理性による欲望の制御に際して気概 thymoeides が果たす機能の両義性、④自己労働の相互承認としての善き生 to eu zên と正義 to dikaion、などを挙げた。そして、プラトンを悪しき意味での形而上学者、社会工学者に仕立て上げるような従来のプラトン解釈から脱却しないかぎり、これらのプロブレマティックの含意を十全に汲みつくしえないであろうと報告した。この報告に対しては、プラトンは近代的な主観性（主体性）を正当に評価しえていないとするヘーゲルの批判が紹介され、また古典古代の哲学者たちの意志論についての報告者の解釈に対して疑問が提起された。

浜田氏は、第一次大戦以降ヴァイマル初期にかけての文豪トーマス・マンと歴史哲学者E・トレルチの政治的位相と変容過程の相違を丹念に辿った。第一次大戦開戦期に「文化戦争」や「一九一四年の理念」を標榜しドイツナショナリズムを正当化した両者は大戦後、キリスト教に基盤を置いたドイツ精神と西欧デモクラシーの総合を認めるに至る。トレルチ没後ヨーロッパ文化総合の意志はトーマス・マンに引き継がれるという研究報告である。この報告に対しては、マイネッケやブルクハルトのヨーロッパ構想との関連性、リンゼイやニーバーへの影響やイングランドへのトレルチの評価についての質問、トーマス・マンやルカーチやアドルノやホルクハイマーの影響についての質問、トレルチの自然法理解についての質問などがあった。

〔執筆者紹介〕（掲載順）

伊藤恭彦

一九六一年生。名古屋市立大学大学院人間文化研究科教授。『多元的世界の政治哲学――ジョン・ロールズと政治哲学の現代的復権』（有斐閣、二〇〇二年）、『貧困の放置は罪なのか――グローバルな正義とコスモポリタニズム』（人文書院、二〇一〇年）。

井柳美紀

一九七二年生。宮城教育大学教育学部准教授。「ディドロの政治思想――もうひとつの《啓蒙》」（『政治思想研究』第五号、二〇〇五年）、「デモクラシー――ルソー『社会契約論』」（岡崎・木村編『はじめて学ぶ政治学』ミネルヴァ書房、二〇〇八年）。

大賀哲

一九七五年生。九州大学大学院法学研究院准教授。Ph.D.（英国エセックス大学）『国際社会の意義と限界――理論・思想・歴史』（共編、国際書院、二〇〇八年）。「境界線を越えた〝後〟の政治学――グローバル化〈効率性〉と国家〈正統性〉の再衝突」（『現代の理論』第一六号、二〇〇八年）。

山田竜作

一九六七年生。日本大学国際関係学部准教授。Ph.D.（政治理論）『大衆社会とデモクラシー――大衆・階級・市民』（風行社、二〇〇四年）、「包摂／排除をめぐる現代デモクラシー理論――『闘技』モデルと『熟議』モデルのあいだ」（日本政治学会編『戦争と政治学：年報政治学二〇〇七―Ⅰ』、二〇〇七年）。

金英敏

一九六六年生。ソウル大学政治学科教授。"Cosmogony as Political Philosophy" *Philosophy East & West* (January, 2008); "Luo Qinshun (1465-1547) and His Intellectual Context" *Young Pao* (LXXXIX, 2003).【翻訳者　石田徹（早稲田大学政治経済学術院助教）】

郭峻赫

一九六八年生。高麗大学政治外交学科副教授。"Coexistence without Principle: Reconsidering Multicultural Policies in Japan," *Pacific Focus*, Vol. 24, No. 2 (2009); "Domination through Subordination: Yi Kwangsu's Colonial Collaboration," *Korea Observer*, Vol. 39, No. 3.【翻訳者　権南希（関西大学政策創造学部助教）】

木部尚志

一九六四年生。国際基督教大学教授。"Differntiated Citizenship and Ethnocultural Groups: A Japanese Case," *Citizenship Studies*, vol. 10, 2006.「平等主義的正義への関係論的アプローチ――〈運の平等主義〉の批判的考察を手がかりに」（『思想』第一〇一二号、二〇〇八年）。

米澤茂

一九五〇年生。筑波大学大学院人間総合科学研究科教授。"Socrates and Democracy," *Polis: The Journal of the Society for*

Greek Political Thought, 18(2001); "Socrates' Two Concepts of the Polis," *History of Political Thought*, 12 (1991).

今野元

一九七三年生。愛知県立大学外国語学部准教授。Dr. phil.（ベルリン大学）。博士（法学）（東京大学）。『マックス・ヴェーバー――ある西欧派ドイツ・ナショナリストの生涯』（東京大学出版会、二〇〇七年）、『多民族国家プロイセンの夢――「青の国際派」とヨーロッパ秩序』（名古屋大学出版会、二〇〇九年）。

小畑俊太郎

一九七五年生。法政大学現代福祉学部非常勤講師。博士（政治学）。「フランス革命期ベンサムの政治思想」（『東京都立大学法学会雑誌』第四五巻第二号、二〇〇五年）、「ベンサムの宗教論――教会と国家の分離構想」（『ビューリタニズム研究』創刊号、二〇〇七年）。

斎藤拓也

一九八〇年生。東京大学大学院総合文化研究科国際社会科学専攻博士課程。「カントにおける政治の位相と啓蒙」（『相関社会科学』第一六号、二〇〇七年）。

白川俊介

一九八三年生。日本学術振興会特別研究員。博士（比較社会文化）。「公正な多文化共生世界の秩序像にかんする政治哲学的研究――リベラル・ナショナリズム論を手がかりに」（博士学位論文〔九州大学〕、二〇一〇年）、「規範的国際政治理論におけるグローバル秩序構想――『コスモポリタン―コミュニタリアン論争』を手がかりに」（松井康浩編『グローバル秩序という視点――規範・歴史・地域』法律文化社、二〇一〇年）。

高田宏史

一九七八年生。早稲田大学政治経済学術院助手。「価値多元論と世俗主義――サンデルとテイラーの比較を手がかりに」（『社会思想史研究』第三三号、二〇〇九年）、『現代政治理論』（共著、おうふう、二〇〇九年）。

高山大毅

一九八一年生。東京大学大学院人文社会系研究科東アジア思想文化博士課程。「高揚と不遇――徂徠学の核心」（『大航海』第六七号、二〇〇八年）、「「人情」理解と「断章取義」――徂徠学の文芸論」（『国語国文』第七八巻八号〔京都大学文学部国語国文学研究室〕、二〇〇九年）。

西永亮

一九七二年生。小樽商科大学商学部一般教育等准教授。「革命における自由の創設と暴力――ルカーチのローザ・ルクセンブルク批判を手がかりに」（『年報政治学』二〇〇〇年度、二〇〇一年）、「「文化戦争」から「文化革命」へ――第一次世界大戦期ルカーチにおける西欧・ドイツ・ロシアの連関」（『年報政治学』二〇〇六―I、木鐸社、二〇〇六年）。

李セボン

一九八〇年生。東京大学総合文化研究科博士課程。

苅部直

一九六五年生。東京大学法学部・大学院法学政治学研究科教授。『光の領国　和辻哲郎』（創文社、一九九五年）、『日本の〈現代〉5：移りゆく「教養」』（NTT出版、二〇〇七年）。

有賀誠

一九六〇年生。防衛大学校人文社会科学群准教授。『ポスト・リベラリズムの対抗軸』（共編、ナカニシヤ出版、二〇〇七年）、『現代規範理論入門』（共編、ナカニシヤ出版、二〇〇四年）。

大澤麦

一九六三年生。首都大学東京大学院社会科学研究科教授。『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、一九九五年）、「寛容論の思想的源泉としての良心――一七世紀イングランドにおける「自由」と「信従」」（『思想』二〇〇九年九月号）。

寺島俊穂

一九五〇年生。関西大学法学部教授。『市民的不服従』（風行社、二〇〇四年）、『ハンナ・アレントの政治理論――人間的な政治を求めて』（ミネルヴァ書房、二〇〇六年）。

古城毅

一九七五年生。東京大学大学院法学・政治学研究科博士課程。「フランス革命期の共和政論――コンスタンと、メストル、ネッケル、スタール」（『国家学会雑誌』一一七巻五・六号、二〇〇四年）。

竹島博之

一九七二年生。福岡教育大学教育学部准教授。博士（政治学）。『カール・シュミットの政治――「近代」への反逆』（風行社、二〇〇二年）、「例外状態」（古賀敬太編『政治概念の歴史的展開　第三巻』晃洋書房、二〇〇九年）。

萬田悦生

一九四〇年生。京都外国語大学教授。『リベラル・デモクラシーの政治文化――政治社会の理念と現実』（編著、ナカニシヤ出版、二〇〇四年）、『文明社会の政治原理――F・A・ハイエクの政治思想』（慶應義塾大学出版会、二〇〇八年）。

川出良枝

一九五九年生。東京大学法学部教授。『貴族の徳、商業の精神――モンテスキューと専制批判の系譜』（東京大学出版会、一九九六年）、「ルソーにおける『祖国への愛』と『人類への愛』」（『思想』一〇二七号、二〇〇九年）。

●政治思想学会規約

第一条　本会は政治思想学会（Japanese Conference for the Study of Political Thought）と称する。

第二条　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。

第三条　本会は、前条の目的を達成するため、次の活動を行なう。
（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た活動

第四条　本会の会員は、政治思想を研究する者で、会員二名の推薦を受け、理事会において入会を認められたものとする。

第五条　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。

第六条　本会の運営のため、以下の役員を置く。
（1）理事　若干名　内一名を代表理事とする。
（2）監事　二名

第七条　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。

第八条　代表理事、理事および監事の任期は二年とし、再任を妨げない。

第九条　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、これに日常の会務の執行を委任することができる。
監事は会計および会務の執行を監査する。

第十条　理事会は毎年少なくとも一回、総会を召集しなければならない。
理事会は、必要と認めたときは、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、理事会は遅くとも一カ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。

第十一条　本規約は、総会においてその出席会員の三分の二以上の同意がなければ、変更することができない。

付則
本規約は一九九四年五月二八日より発効する。

【論文公募のお知らせ】

学会誌『政治思想研究』の編集委員会では、第一一号の刊行（二〇一一年五月予定）にむけて準備を進めています。つきましては、それに掲載する論文を下記の条件・要領で公募いたします。多数のご応募を期待します。

1　二〇一〇年八月三一日時点で、応募者が本会の会員であることを条件とする。ただし、『政治思想研究』第一〇号に公募論文もしくは依頼論文（書評および学会要旨などは除く）が掲載された者は、第一一号に限り、応募することができない。

2　応募論文は未刊行のものに限る。ただし、インターネット上で他者のコメントを求めるために発表したものはこの限りではない。

3　応募希望者は、二〇一〇年七月三一日までに、応募しようとする論文のタイトルを編集委員会宛に葉書で送付して、予め応募の意思を示すこと。ただしこの手続きを踏んでいない場合でも、下記の締切までに応募した論文は受け付ける。

4　原稿の締切は二〇一〇年八月三一日で、厳守する。提出先は以下の通りである。

〒五六四―八六八〇　吹田市山手町三―三―三五
関西大学法学部
『政治思想研究』第一一号・編集委員会　寺島俊穂
（問い合わせ等はe-メールで。terajima@kansai-u.ac.jp）

5　原稿の提出に際しては、以下のものを提出すること。

（1）論文。同一のものを三部。
論文は、審査における公平を期するために、著者名を記入せず、また注記においても著者名がわからないように注意すること。（とくに「拙稿」といった表現には気を付けること。また、特定大学の研究会や研究費への言及といった投稿者の特定を容易にするような記述もしないようにすること。）

（2）論文の内容についてのA4用紙一枚程度のレジュメ、同一のものを三部。

（3）以下の事項を記載した「応募用紙」。（「応募用紙」は本学会ホームページからダウンロードできるが、任意のA4用紙に以下の六項目を記入したものでもよい。）
①応募論文のタイトル、②執筆者氏名、③生年、④学部卒業年（西暦）月、⑤修士以上の学位、⑥現職（または在学先）、⑦主要業績（五点以内）。論文の場合は掲載雑誌名と巻号及び刊行年月、著書の場合は出版社及び刊行年を明記すること。

6　原稿の字数は、本文と注を含めて三万二四〇〇字以内とする。この字数の中には、改行や章・節の変更にともなう余白も含まれる。ただし、論文タイトルとサブタイトルは含まれない。字数制限は厳守すること。この字数を越えた論文は受理されない。

（1）ワープロを使用する場合には、以下の様式で、A4用紙にプリントアウトすること。

①論文タイトルとサブタイトルのみを記載した「表紙」を付けること。

②本文及び注は、一行四〇字、一ページ三〇行で、なるべく行間を広くとってプリントアウトする。注は文末にまとめる。また本文と注で行数や字数を変えないこと。横組みでも縦組みでもよい。詳しくは「執筆要領」に従うこと。（なお、この様式でプリントアウトした場合、三万二四〇〇字は二七枚（表紙を除く）になる。）

（2）手書きの原稿も可とするが、ワープロ原稿が望ましい。

（3）図や表を使用する場合、図や表の占めるスペースを字数換算して、制限字数を計算すること。例えば、A4用紙一枚の表を使う場合は、制限字数は三万一二〇〇字となる。なお、図版などの使用は、白黒のものに限定する。使用料が必要な図版などは使用できない。また、印刷方法や著作権の関係で掲載ができない場合もあることを留意すること。

7 応募論文は、編集委員会において外部のレフリーの評価も併せて慎重に審査した上で掲載の可否を決定する。応募者には可否の結果を通知する。不採用の者に対しても評価の概略を通知する。また編集委員会が原稿の手直しを求めることもある。なお、応募原稿は返却しない。

8 応募論文が本誌に掲載された後に他の刊行物に転載する場合は、予め編集委員会に転載許可を求め、転載にあたっては初出が本誌である旨を明記すること。

9 なお、応募論文が本誌に掲載された場合、原則として同時にホームページ上でも公開されることになる。

以上

【政治思想学会研究奨励賞】

本賞は『政治思想研究』に掲載を認められた応募論文に対して授与されるものである。

・ただし、応募時点で学部卒業一五年未満の政治思想学会会員に限る。

・受賞は一回限りとする。

・受賞者には賞状と賞金（金三万円）を授与する。

・政治思想学会総会で受賞者の表彰を行なう。

応募者は【論文公募のお知らせ】に記載された手続きに従って、応募用紙や原稿等を提出すること。

【執筆要領】

1　FD・CD・USBでの入稿に際しては、使用したワープロソフトウェア名を明記すること。

2　使用したワープロソフトウェアが特殊なものである場合に限って、テキストファイルも添付すること。

3　見出しは、大見出し（漢数字一、二……）、中見出し（アラビア数字1、2……）、小見出し（(1)、(2)……）を用い、必要な場合にはさらに小さな見出し（i、ii……）をつけることができるが、章、節、項などは使わないこと。

4　注は、文末に（1）、（2）……と付す。なお、プリントアウトしたものの本文中に、注番号の位置を朱書きで明示すること。

5　引用・参考文献の示し方は以下の通りである。

①洋書単行本の場合

K.Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Diez Verlag, 1953, SS. 75-6（高木監訳『経済学批判要綱』（一）、大月書店、一九五八年、七九頁）.

②洋雑誌掲載論文の場合

E. Tokei, Lukács and Hungarian Culture, in *The New Hungarian Quarterly*, Vol. 13, No. 47（1972）, p. 108.

③和書単行本の場合

丸山眞男『現代政治の思想と行動』第二版、未來社、一九六四年、一四〇頁。

④和雑誌掲載論文の場合

坂本慶一「プルードンの地域主義思想」、『現代思想』第五巻第八号、一九七七年、九八頁以下。

⑤テキスト形式の場合

イタリックの書式情報は認識されないので、プリントアウトのものに赤のアンダーラインを引いて明示すること。

6　引用・参考文献として欧文文献を示す場合を除いて、原則として数字は漢数字を使う。

7　「、」や「。」、また「　」（　）等の括弧類は全角のものを使う。

8　校正は印刷上の誤り、不備の訂正のみにとどめ、校正段階での新たな加筆・訂正は認めない。

9　『政治思想研究』は縦組みであるが、本要領を遵守していれば横組み入力でも差し支えない。

10　「書評」および「学会研究会報告」は、一ページの字数が二九字×二四行×二段（すなわち二九字×四八行）という定型を採用するので、二九字×〇行（ただしタイトルスペースに「書評」は一二行、「学会研究会報告」は八行を空けておくこと）という体裁で入力する。

11　その他、形式面については第六号以降の方式を踏襲する。

二〇〇八―二〇〇九年度理事および監事（二〇〇八年五月二四日、総会において承認）

［代表理事］
米原謙（大阪大学）

［理事］
飯島昇藏（早稲田大学）
石川晃司（日本大学）
梅森直之（早稲田大学）
押村高（青山学院大学）
苅部直（東京大学）
川崎修（立教大学）
川出良枝（東京大学）
菊池理夫（南山大学）
権左武志（北海道大学）
佐藤正志（早稲田大学）
杉田敦（法政大学）
添谷育志（明治学院大学）
辻康夫（北海道大学）
富沢克（同志社大学）
松田宏一郎（立教大学）
山田央子（青山学院大学）
渡辺浩（東京大学）

［監事］
小田川大典（岡山大学）
向山恭一（新潟大学）

飯田文雄（神戸大学）
岩岡中正（熊本大学）
岡野八代（同志社大学）
亀嶋庸一（成蹊大学）
川合全弘（京都産業大学）
川田稔（名古屋大学）
菅野聡美（琉球大学）
北川忠明（山形大学）
齋藤純一（早稲田大学）
清水靖久（九州大学）
関口正司（九州大学）
田村哲樹（名古屋大学）
寺島俊穂（関西大学）
萩原能久（慶應義塾大学）
宮村治雄（成蹊大学）
吉岡知哉（立教大学）

編集後記

『政治思想研究』第一〇号という記念すべき号に、「政治思想学会研究奨励賞」対象の論文八篇を掲載でき、まずもって受賞者にお祝いを申し述べたい。この賞は一定の研究歴以下の若手研究者の掲載された公募論文すべてに対し、授与されるものである。受賞対象者には今後のますますのご活躍を期待したい。今号はこの賞もあってか、公募論文の提出も例年より多く、その審査には例年より慎重に時間をかけて行ったつもりである。残念ながら、掲載されなかった論文でも、私の個人的な見解では、ある程度の水準に達したものもあったが、例年よりは厳しい審査になったと思われる。今回掲載されなかったものも再度の挑戦を期待したい。

今回のタイトル『政治思想と周縁・外部・マイノリティ』は、二〇〇九年五月、青山学院大学での政治思想学会研究会の統一テーマから取られたものである。そのときの報告をもとにした依頼論文四篇、さらに二〇〇九年七月、立教大学での第八回日韓共同学術会議「伝統と革命、政治思想の課題と挑戦」の報告をもとにした韓国人学者の論文二篇、その他、書評八篇、公募論文一〇篇と、すでに述べた「政治思想学会研究奨励賞」の関係で若干公募論文の数が増えただけであり、九号と同様に、質的・量的にも劣らない力作を予定通りに公刊できた。

二〇〇九年度は、昨年度よりは個人的には多忙ではなかったが、ある事情から必ずしも精神的には安定していたとは言えず、とりわけ大学を移籍する前後に、何かと落ち着かない日々が続いた。その点では、九号と同様に、ほぼ期日どおりに依頼論文をお寄せいただいた先生方や韓国の論文に対して翻訳に携わった先生方、及び公募論文の審査を匿名で担当された先生方、さまざまな形で編集にご協力いただいた編集委員の方々、最後に本書刊行の実務を担当された風行社の犬塚満氏のご尽力なしには、今年度も本書の刊行は不可能であったことを明記して、心からの謝意に代えたい。

最後に、この二年間思いもかけず編集主任という仕事に携わり、私の力不足を感じたこともあったが、何とか無事に公刊でき、学会理事の定年近くで、この学会に貢献できたことは嬉しい限りである。

編集主任　菊池理夫

編集委員会　菊池理夫（編集主任）
石川晃司　川田　稔　川出良枝　寺島俊穂
宮村治雄　山田央子

年報刊行委員会　藤原　孝　亀嶋庸一　萩原能久　飯島昇藏

政治思想と周縁・外部・マイノリティ（政治思想研究　第10号）

2010年5月1日　第1刷発行

編　者　政治思想学会（代表理事　米原　謙）

学会事務局　〒577-8505　東大阪市御厨栄町4−1−10
大阪商業大学総合経営学部　長妻三佐雄研究室気付
Tel. 06-6785-6311（直通）・06-6781-0381
Fax. 06-6781-8438
学会ホームページ：http://wwwsoc.nii.ac.jp/jcspt/

発行者　犬塚　満

発行所　株式会社 風　行　社
〒101-0052 東京都千代田区神田小川町3−26−20
Tel.・Fax. 03-6672-4001／振替 00190-1-537252

印刷／製本　モリモト印刷

ISBN978-4-86258-004-7　C3031　Printed in Japan