

〈政治思想研究 第11号〉

福祉社会と政治思想

政治思想学会 編

風行社

まえがき

『政治思想研究』第一一号に収められた論文は、政治思想学会会員が全力で書き上げた研究の成果である。今年度は、例年にも増して多くの論文と書評を掲載することができたことを喜ぶたい。

今回のタイトル『福祉社会と政治思想』は、二〇一〇年五月、東京大学での政治思想学会研究会の統一テーマからとられたものである。そのときの報告をもとにした依頼論文五篇を特集として冒頭に掲載した。それらは、「福祉社会と政治思想」という共通テーマの下に現代と近世、西洋と日本という異なった視角から書かれた論考で、現代政治の重要課題の一つである福祉社会のあり方について歴史的・思想的に応えていくことを目指している。近年、日本においては、国家財政の危機、福祉分野への市場原理の浸透の下で、市民社会や市場を福祉の担い手として活用しようとする動きが顕著になっているが、福祉のあり方についての議論は、かならずしも一定の方向に収斂しているとは言えない。福祉社会の理念や制度構想について政治思想はどのように貢献できるのかということが問われていると思うが、特集の諸論文は、政治思想研究の視点からこの問いかけに真摯に向き合ったものだと言える。

韓国政治思想学会からの寄稿論文としては、二〇一〇年七月に韓国の淑明女子大学校で「善き生と公共性」を統一テーマとして開かれた第九回日韓共同学術会議での報告をもとにした韓国人研究者の論文を二篇載せている。日韓共同学術会議は、日本の政治思想学会と韓国の政治思想学会が学術交流の目的で毎年、共同で開催しているものだが、一昨年から日本の『政治思想研究』には韓国側の報告から二篇、韓国側の『政治思想研究』には日本側の報告から二篇を選んで、依頼論文を載せるかたちで進んでいる。今回、本誌には、マキアヴェッリと伊藤仁斎についての論考を載せることができ、公共性という共通の関心事についての韓国での研究動向の一端を知ることができるのは、日本の政治思想研究にとっても裨益するところが大いだと思う。

公募論文には、多数の応募作のなかから一〇篇を載せることができた。そのうち一定の研究歴以下の若手研究者に授与される「政治思想学会研究奨励賞」の対象論文は八篇である。掲載された論文のテーマは多岐にわたっており、いず

れの論文も、著者がみずからのテーマと格闘した力作である。いずれも、査読結果を参考にして手直しを加えていくという過程を経ており、こうした共同作業に快く協力して下さった、匿名の査読者の先生方には心から感謝している。残念ながら掲載されなかった論文のなかにも、私の見たところ、主題や論旨の明確なものも多く、政治思想研究の広がりや深まりを感じさせられた。今回掲載されなかった方も、再度、挑戦されることを期待したい。

今回、書評では、一冊の単行本を取り上げた。いずれも二〇〇九年から二〇一〇年にかけて公刊された研究書で、学会員が著したものである。今回は、注目作が多かったこともあり、例年よりも多くの本を取り上げることができた。注目作が数多く出版されたということは、若手から中堅まで政治思想研究者の執筆活動が活発に展開されていることの証左であり、いずれの書評も、これら優れた研究に対する真剣な応答であり、これを端緒として実り豊かな対話と建設的な議論が展開していくことを期待している。

最後に、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公募論文掲載者の方々、韓国の政治思想学会からの寄稿論文の翻訳や点検に携わった先生方、さまざまな方たちで編集に協力していただいた編集委員の方々、本誌刊行の実務を担当して下さった風行社のご尽力なしには本書は刊行し得なかったことを明記して、感謝の意を表したい。

編集主任 寺島俊穂

福祉社会と政治思想（『政治思想研究』第11号）〈目次〉

まえがき..... 1

【特集】

現代社会における排除と分断..... 重田園江 6

ポスト・リベラル／ナショナルな福祉をめぐる——現代民主主義論の観点から..... 山崎望 24

近世英国共和主義思想における社会と国家——平和と穏やかさという福祉の実現をめぐる..... 竹澤祐丈 55

明治・大正期の警察におけるポリツァイ的政策と秩序構想..... 宮地忠彦 88

「デモクラシー」と「生存権」——吉野作造と福田徳三の思想的交錯..... 田澤晴子 118

【韓国政治思想学会からの寄稿】

公共性と善き生——マキアヴェッリの政治体論 (body politic theory)..... 金敬熙 143

東アジア近世における公共的な生と倫理——伊藤仁斎の朱子学批判と「天下公共の道」を中心にして..... 高熙卓 159

【公募論文】

政治における「自立」の問題——アリストテレスにおける「アウトアルケイア」を中心に..... 石田雅樹 191

現実への屈服ではないリアリズムの可能性——モーゲンソーの国益論の再検討..... 宮下豊 220

「政治思想学会研究奨励賞受賞論文」

アリストテレスの「市民の徳」と市民的共和主義..... 稲村一隆 248

分配の原理と分配の制度——ロールズの財産所有制民主主義をめぐる..... 大澤津 279

「均衡」の宇宙——思想家としてのフリードリヒ・ゲント..... 熊谷英人 308

伝統・市場・規範性——エドモンド・バークとF・A・ハイエク..... 小島秀信 340

社会統合のメディアとしての法——J・ハーバーマスにおける法理解の転換	田畑真一	371
レオナード・ホブハウスの権利論——「リベラルな福祉国家論」の構想	寺尾範野	402
ハロルド・ラスキの社会変革論——議会主義と革命主義のはざままで	毛利智	430
熟議民主主義と多元主義——コンセンサスと多元主義の理念的対立をめぐって	山田陽	466
【書評】		
政治哲学の高さと高貴さ	中金聡	496
『倫理学としての政治哲学——ひとつのレオ・シュトラウス政治哲学論』（石崎嘉彦）		
自由の受容と創造的解釈	李曉東	498
『自由と国民——厳復の模索』（區建英）		
ハイデガー政治哲学の精神的的理解	楠木政彦	500
『ハイデガーの政治哲学』（小野紀明）		
アレントの文脈から時代の文脈へ	伊藤洋典	502
『ハンナ・アレントの政治理論——アレント論集Ⅰ』『ハンナ・アレントと現代思想——アレント論集Ⅱ』（川崎修）		
初期近代政治思想における「作法」の再評価	辻康夫	504
『文明の作法——初期近代イングランドにおける政治と社交』（木村俊道）		
姿を現しはじめたヘーゲルの実像	山田正行	506
『ヘーゲルにおける理性・国家・歴史』（権左武志）		
神学政治問題はわれわれにとって存在しているのか？	飯島昇藏	508
『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』（柴田寿子）		
西周における徂徠的（Soraiian）モーメント再考	河野有理	510
『西周の政治思想 規律・功利・信』（菅原光）		

憲法論の新たな地平	加藤節	512
『未完の革命』としての平和憲法——立憲主義思想史から考える』（千葉眞）		
戦後思想の世界——「精神の運動」の軌跡	亀嶋庸一	514
『戦後精神の政治学——丸山眞男・藤田省三・萩原延壽』（宮村治雄）		
「よい政治社会」の思索の系譜	松田宏一郎	516
『日本政治思想史——十七～十九世紀』（渡辺浩）		
【二〇一〇年度学会研究会報告】		
二〇一〇年度研究会企画について	企画委員長 飯田文雄	518
【シンポジウムⅠ】市場イメージの再検討	司会 大澤麦	520
【シンポジウムⅡ】福祉国家とシテイズンシップ	司会 添谷育志	522
【シンポジウムⅢ】福祉社会における生と倫理	司会 寺島俊穂	524
〔自由論題 分科会A〕	司会 関口正司	526
〔自由論題 分科会B〕	司会 荻部直	527
〔自由論題 分科会C〕	司会 飯田文雄	528
執筆者紹介		529
政治思想学会規約		533
論文公募のお知らせ		534
政治思想学会研究奨励賞		535
執筆要領		536
二〇一〇—二〇一一年度理事および監事		537

現代社会における排除と分断

● — 重田園江

「福祉社会と政治思想」を共通テーマとして開催された二〇一〇年の政治思想学会で私が行なった報告は、学会研究に参加する若い方々を念頭に置いたものだった。若いといっても年齢の問題ではなく、研究者として自分の方向を考える途上にある人たちという意味である。こういう人たちの多くは、日々の学問的鍛錬は指導教員の下で行なっていると思われる。したがって学会という場で彼らに必要な刺激は、これまで政治思想研究がその中で展開されてきた「枠」そのものを反省的に見るような視点を提供することだろう。あるいは現在の社会状況において、政治思想研究が対象として取り上げるべき場所を指し示すことだろう。

このような意図で報告を組み立てたものの、当日会場に私が想定していたような学問の形成途上にある人たちがどのくらい含まれていたかは定かでない。そこで本稿では、そのときの問題意識を引き継ぎながら議論の大枠を再現し、現在そしてこれから必要とされるであろう「政治の言語」の一つの方向、政治思想が取り組むべき問題と分析のための用語についての考察を試みたいと思う。

一 戦後日本における思想史研究の役割分担

高度成長とバブル経済を経験した日本では、一九九〇年代前後に「豊かさとは何か」というテーマがさかんに取り上げられた。経済学者だけでなく、社会学者や心理学者がこぞって「日本はモノは豊かになったけれど、本当の豊かさに届いているのだろうか」といった問いを発していた。それに答えようとする、今ふりかえれば似たような内容の著書も数多く出版されたと記憶している。この頃には、二〇年後の日本で貧困、それも心の貧しさではなく、住む場所も食べる物もないといった物理的な貧困が深刻な社会問題になるとは想像されていなかっただろう。だが現在では、心の豊かさどころか心の病が経済的不安とともに日本中に蔓延している。このような形で貧困問題が、二一世紀に入ってから再び巨大なものとして現れてくるとは、良くも悪くも資本主義の段階論的理解に慣れ親しんできた現在の四〇代以上にとっては、少し前までは想像しにくいものだった。

こうした意味で、貧困と生活不安の再来は、それ自体驚きをもって受けとめられ、原因を追究すべき事態である。また今になって考えれば擬似問題にも見える「本当の豊かさ」について語りえた二〇年前が実にのん気に見えること自体、考察されるべき事柄である。さらに、これが単に過去の未来予測の樂觀性を嗤うための作業であってはならない。むしろこの二〇年の間に日本で生じてきた事柄は何だったのか、それらが社会状況をいかに変化させたのか、政治はそれとどのようなかわりを持ち、政治の方策や方向性が事態にどんな効果をもたらしてきたかを問うことの出発点となるべきであろう。

こうした意味で、近過去への歴史感覚をもって時代を眺めることではじめて、古い貧困問題の再来に見える現状もまた、それとは様相を異にしていることが明らかになるはずである。たとえば、ヨーロッパで大規模な工業化が進んだ一九世紀に「貧困問題 pauperismus」として語られた事態と現在の貧困はともに、住居や食物、仕事を欠いている、健康不安や死と隣り合わせであるといった特徴を持つが、他方でそれぞれ別箇の原因が組み合わさって生み出された独自の問題でもある。そのため、それに対処する方策もまた、別のものとして考えられなければならない。

では、新たな貧困問題を生じさせた社会の変化とはどのようなものなのか。そこから出てきた問題を特有のものとして捉え、それに応じた方策を語るにはどんな言語を用いるべきなのか。これについて考えはじめると、すぐさまある疑

問がわいてくる。それは、政治学、とくに政治思想は、こうした社会の変化やその結果としての現状について考え、語るための言葉を持ってきたのかということだ。

貧困の問題も心の病の増大も、またそれらが原因とされる自殺も、現在では政治学が取り上げるべき問題ではないと言いつけることは難しい。だが、それを「政治の問題」として語るためにどのような分析枠組みがあるのかを検討するために、それらについて語る政治学の理論および言語の歴史を参照しようとする、とたんにその蓄積がきわめて乏しく、あるいはどこかで途切れてしまつて現在までつながっていないことに気づかされるのだ。

これにはさまざまな思想的、また非思想的背景があるのだろう。私自身、戦後日本の政治思想研究史だけを取っても知らないことも多い。そのため、いくつかの理由を推測することしかできないが、ここでそれについて指摘しておく。

① 一つは、戦後社会科学分野の思想史を分割してきた、政治思想史・経済思想史・社会思想史という区分の存在である。これは、政治学・経済学・社会学というより大きな区分と部分的には対応しているが、とくに社会思想史と社会学は対応関係に乏しく、社会思想史という分野の成立には日本のマルクス主義受容史というかなり微妙なテーマが絡んでいる。

ここでは三つの分野の成立事情には立ち入らず、結果としてこれらが奇妙なやり方で互いを区分するようになったということだけを指摘したい。政治学・経済学・社会学は、主として各々の分野が対象とする政治・経済・社会という「領域」によって分けられている。この領域をどう定義するかとなると話が複雑になるが、政治思想史・経済思想史・社会思想史についても、「政治を論じる思想の歴史」「経済を論じる思想の歴史」「社会を論じる思想の歴史」という区別がさしあたっては成立する。ところが、実際にこれらの「思想の歴史」において取り上げられる思想家を見ると、政治思想史の対象は一八世紀末ごろまでの思想家が中心で、経済と市場の発見以降の思想家、つまりケネー、ヒューム、スミスなど商業社会をそれ自体として考察した思想家たちは、経済思想史の対象へと委ねられてきた。さらに社会思想史とは、ヘーゲルからマルクスへの展開を中心とする社会主義思想をもっぱら対象とするという、非常に特異な分野であった。

現在、こうした区分自体が揺らいでおり、それ自体は興味深いこともある。だがここで提起しておきたいのは、こうした「分業」下で、政治思想史のあり方、それが「古典」として重視してきた思想家たちの言語と枠組みが、現代の政治について思想的に考察しようとする際にも、研究者たちの発想を強く規定してきたのではないかと問いである。そして、とくに貧困などについて考えようとする際、次の二つが大きな問題となる。一つは、市場と富、あるいは商品と金銭のやりとりに関する事柄については、それを政治思想ではなく経済思想の領域としてきたことである。もう一つは、市場と富をめぐる資本主義システムの限界を問い、それを乗り越える、あるいはその欠点を別の原理を通じて補完しようとする潮流を、社会思想の対象に委ねてきたことである。これはもちろん絶対的な区別ではなく、越境的な試みも存在した。だが、貧困などの古くて新しい社会問題について考えてみると、良くも悪くも政治思想「史」によって思考の枠を規定されてきた政治思想という分野が、社会問題を固有のしかたで対象化するための言語を蓄積してこなかったことは、認めるべきだろう。背景にあるのは、市場と富、そして資本主義が生み出す矛盾に関係する「貧困」というマテリアルな問題について、これを経済思想（史）と社会思想（史）の対象とするという暗黙の了解である。

このことは、社会問題をどう捉えるかに限らず、日本における政治思想という学問領域そのものの成立と系譜、そしてそれに基づく可能性と限界を理解する上で、一考に値するテーマではないかと思われる。

二 文化へのシフトと政治思想

もう一つは、政治思想に限らずより広く社会に関する思想的・理論的営み全般が経験した、一九八〇年代以降の「文化へのシフト」と呼べる重心移動である。現在では、政治・経済・社会すべての分野にわたって文化的な観点からの研究が必要であり、こうした研究によって既存の学問の視野の狭さや視点の硬直性が明らかにになったことは、改めて指摘するまでもないだろう。だがここで問題なのは、それに付随して起こった現象の方である。

文化へのシフトは、一つには欧米先進諸国が高度経済成長を経験し、社会理論の注目対象が、人間の生における経済

的・物質的要素から、文化や生活の価値へと変化したことで起こった。それと同時に、社会主義諸国への幻想が幻滅に変わり、なかでもこれらの国々での政治的・文化的抑圧が明らかになるにつれ、マルクス主義の経済決定論への批判が強まったことも関係している。人間の生の物質的基盤をなす下部構造あるいは労働や経済ではなく、上部構造である政治や文化にこそ注目すべきであり、これらを経済から自律した固有の領域として理解し研究しなければならないという主張が、社会主義支持者自身からの社会主義批判として展開された。

政治思想研究は、こうした動きにどのように反応しただろうか。まず、これら一種の脱物質主義という流れの中で、たとえば政治に参加することの価値や意味を、社会における承認や多様なものの共存の問題と結びつけて論じる方向が出てきたと考えられる。これはコミュニケーションや討議・熟議を重視する立場、また複数性や多様性を保持しつついかに政治的合意を形づくるかといった、現在にまで連なる政治思想の論点を生み出した。

だが一方で、経済的なもの、物質的なもの、労働、下部構造に、上部構造を対置し、「政治的なもの」を下部構造とは異質な、固有の世界として描こうとする試みには、どこかに欠落があったとも考えられる。たとえば、「政治的なもの」が保証する複数性の世界を浸食する近代以降の「社会的なもの」の破壊性を描く、ハンナ・アレント『人間の条件』の図式化は、彼女独特の意図的アナクロニズムに満ちている。だが、これをまともに受け取って「政治的なもの」の独自性と復権を訴えるような一時期見られた論調は、それこそ政治性への感度を失ったアナクロニズムに他ならない。アレントが苦闘した時代とは異なり、脱物質主義が趨勢となっている中で政治的なものの復権を主張することは、安きに流れる自己肯定に過ぎないのだが、政治思想研究者の中には、これを自分たちの研究分野がはじめて正当に評価されたとする勘違いもあったのではないか。

いずれにしても、こうした脱物質主義、文化へのシフト、経済決定論への批判などの時代を経て、政治思想は物質的なもの、マテリアルな次元、あるいは一九世紀的な意味での「社会的なもの」との接点を失ってしまったと推測される^②。

これらをふまえると、現在の政治思想が、貧困をはじめとする古くて新しい社会問題を語る言葉を持たず、これらの

問題に対して無力であることは、むしろ当然である。したがって、社会問題を捉えるための政治の言語は、思想史上の系譜においても発想や言葉づかいにおいても、これまでと別の場所を探しに行かなければならないと思われる。

思想史上の文脈としては、まず一九世紀以降の都市・農村における貧困や激化する階級闘争に対処しようとした思想家たち、広い意味での「社会主義」を志向した人たちの構想を再検討することが重要になるだろう。彼らが探し求めた産業社会の新たな組織化のヴィジョンとはどのようなものであり、後の時代の思想へのつながりをどう理解すればよいのか。そして彼らの思想から、社会を政治的に理解し語るための言語をいかなる形で受け継ぐことができるのかを考えてゆかなければならない。^③

また、近代国家に関する思想の系譜学を「統治術」に関わる言説からはじめて、それを「国家理性」をめぐる議論、さらにはポリツァイ（内務行政）についての学へとつなげていったミシエル・フーコーの作業がある。彼が一九七〇年代後半に展開した「政治理性の批判的検討」の試みは、何よりもそれが既存の政治思想（史）に対する異議として提示されている点に関しては、ほとんど理解されていないと思われる。こうした無理解がつづいている一因は、筆者自身を含むフーコー研究者の怠慢にあるのだが、これについてはできるだけ早く研究を進めたいと思う。

また、これまで経済思想家として扱われ、政治思想研究の対象として取り上げられることが少なかった「市場の思想家」たち、たとえばヒューム以降の英国思想の伝統について、彼らが経済社会を含んだ形で新たな政治的言語をいかに発明し、鍛え上げたのかについても、さらに研究が必要だろう。^④

三 八〇年代以降の社会批判の諸言説

以上のような認識のもとに新たな思想的資源を発掘する作業については、別の場所で行なうこととして、ここでは、一九八〇年代以降の日本社会における政治的社会的な出来事と、それらを語る言語の変容について、簡単なスケッチを試みることにしたい。

一九八〇年代から一九九〇年代半ばごろまでの日本社会に関する言説は、福祉国家批判を一つの焦点としていた。六〇年代の高度成長期以降、増大する国富を分配する非共産主義的な手法として、国民の生活水準および福祉水準の底上げが試みられた。これらは一定程度達成され、多くの人がその恩恵を受けたが、それに付随して行政府に属する公的部門が、中央でも地方でも急速に拡大することになった。また、六〇年安保闘争で顕著となった「政治の季節」の風向きを変えるために志向されたのは、所得を増やすための政策を打ち出すとともに、新幹線や高速道路を建設し、次々と公的・半公的な建物を作る土建屋政治であった。

こうした政治のあり方、そしてそれが生み出した日本社会の特徴に対して、八〇年代以降次のような批判が浴びせられるようになった。まず、福祉をめぐる「管理の過剰」への批判がある。福祉が誰にどの程度与えられるかは、障害の度合い、貧困の度合い、病気の重症度などに応じて決められる。そしてそれらを決める際には、マニュアル化された基準、標準（スタンダード）が必要となる。それらを決定し、適用する役所の担当者、そして基準づくりから判定に至るまで所要所に介入する専門家による、弱者やマイノリティの監視と管理が過剰になっているのではないかという批判である。

このタイプの批判は、学校と会社を代表とする「日本的組織」における管理の問題とも重ねられ、「管理社会」批判、あるいはそれらの場で用いられる監視のテクニクの名称によって「規律社会」批判として展開された。ここでは福祉国家は規律の装置と不可分のものと見なされ、そのあり方が批判された。

こうした批判の重要性は、当時の状況を考えると否定しがたい。だが、監視や規律の問題を福祉国家と結びつけることについては、それが必然的で内在的なものなのか、それともある種の歴史の偶然もあって両者が結びついたのかについて、慎重に検討する必要があるだろう。規律的な管理や監視とは異なった様態を伴う福祉社会もありうるし、実際そうした構想は過去にもさまざまに存在したはずだからである。

少し時代が下ると、これらの「左翼的な」福祉国家批判とは異なるタイプの批判が現れ、非常な勢いを持つようになる。新自由主義的な言説の台頭である。ここでは、行政の肥大化、財政的なムダが批判の対象となり、尊大な官僚と高

給取りの公務員へと批判が集中した。大きな政府を脱して小さな政府を作ること、政治と財政のスリム化、官主導の政治からの脱却などが標榜された。

また官僚主義批判の文脈で言えば、立法権力に対する行政権力の実質的優位や、国会議員が地元への単なる利益誘導マシーンと化していることが批判された。これらは政治思想の世界では、討議や民主的な決定プロセスの欠如として、また密室政治や派閥政治、官僚による政策誘導など、代議制の機能不全として語られた。他方で同じ事態が、市民感覚や下から積み上げるタイプの合意の不在として理解され、「政治的なもの」の復権の主張へと結びついた。

このように、八〇年代以降現れた政治と社会への批判には、さまざまな路線が入り混じっていたと思われる。だが、管理社会批判も民主的決定プロセスの欠如への批判も、結果として新自由主義的な言説の勢いに飲み込まれる形になった。福祉国家の管理と規律に代えて個人の自由な選択を、官僚支配に対して政治主導とリーダーシップをとくという新自由主義の主張は、冷静に考えれば互いに相容れないはずのさまざまな「批判勢力」に、広く訴えるところがあつたのかもしれない。

では、八〇年代以降世界を席巻し、グローバル化の障害となる足かせを取り払う役割を果たした新自由主義の旗印の下に、どのような社会が生み出され、またその社会はどんな言語を用いて批判的に把握されたのだろうか。

四 新自由主義の統治——排除対包摂

新自由主義は、少なくともプログラムとしては、貿易や通貨体制から治安や教育・福祉に至る、全体的な社会構想を持っている^⑤。だがここで、それらの各々について検討することはできない。また、実際には典型的に新自由主義的と言える政策がどの程度実践されたかについても検証が必要だろう。そこで以下では、欧米でくり返し選挙や政治キャンペーンの争点として利用された、犯罪治安政策を対象を限定して取り上げたいと思う。

「排除型社会[Exclusive Society]」。これは、アメリカに代表される新自由主義的な犯罪治安政策が作り出そうとした社

会を指して、しばしば用いられる言葉である。とくにジョック・ヤングが著書のタイトルに用いたことで（ヤング『排除型社会——後期近代における犯罪・雇用・差異』原著一九九九年、日本語訳二〇〇七年）広く知られるようになった。

たしかに、新自由主義的な犯罪治安政策、より広くはその「統治のテクノロジー」は、排除を利用することで成立している。なかでも知名度が高いのは「ゼロトレランス」と呼ばれる、激しい賛否の議論を引き起こした犯罪政策である。そしてゼロトレランスの顔として有名になったのは、後に共和党の大統領候補にも取り沙汰された、ニューヨーク市長ジュリアーニであった。

ゼロトレランスの名称は、「寛容度ゼロ」というこの政策の内容を表現しており、つまりは小さな犯罪を見逃さないことで、違法行為の単なる取締りとは異なる水準で、全体としての治安向上を目指すことを意味している。この政策については、一方でウィルソンとケリングが一九八二年に発表した「割れ窓」というタイトルの短い論文に始まる、街路の安全維持のための環境犯罪学的な方策との関わりが指摘されている。他方で、落書きや自転車盗などの軽微なものであっても犯罪を見逃さず、それらを含め厳しい処罰によって対応するという「厳罰化」への指向が見られる^⑥。

この二つは必ずしも両立せず、もともとなる発想も目指す社会も異なるのだが、象徴的な事件や限られた成功事例をネタにレトリックを駆使して、両者を一般人の想像力の中で曖昧に結びつけることで、ゼロトレランス政策のイメージが定着したと考えられる。これによって、自らの合理的選択を通じて悪と犯罪を選んだ人に容赦は無用であり、教育や矯正ではなく収監と厳罰によって対処すべきであるという、「排除」を旨とする犯罪政策を推し進めようとする主張が受け入れられる素地が作られた。

一九八〇年代から九〇年代に一種のブームとなったこの政策のおかしな点については、さまざまに指摘されている。たとえば、ゼロトレランスが功を奏してニューヨークで劇的に犯罪率が下がったというのは誇張であると言われる。とくに、同時期にはゼロトレランス政策が実施されなかった他都市でも犯罪率が低下しており、ニューヨークだけの現象ではないという事実が指摘されている。また、犯罪率低下キャンペーンの中で数字が一人歩きし、政治家が自身の功績を語るために犯罪率が上昇する率の上昇が止まったといった意味不明な数字が強調されるようになった。

また、ここに見られる「合理的選択に基づく犯罪」という前提にも矛盾があった。ゼロトレランスを支持する人々は、一方で犯罪者とその予備軍を非常に賢い存在としてイメージしている。犯罪者は軽微な犯罪が見逃され、それが割に合うことを知っているから、働く代わりにもものを盗むのだ。他方で、犯罪者の巣窟である荒れた地区に住む人たちは、そうした人たち同士で結婚し、無能力や「犯罪性」を遺伝的に受け継いでゆく。つまり彼らは生物学的に劣った存在なのである。

一方に合理的で賢い犯罪者たち。他方で遺伝的に劣った特性を受け継ぐ生まれながらに無能力な存在。合理的人間と非理性的人間という二つの人間像がどのように両立するのかよく分からないのだが、つねに重要なのは実態や一貫性ではなく、負のイメージを与えつづけ、憎悪の対象を更新しつづけることである。

大多数の人にとって、加害者ではなく被害者としては、実際に遭遇したことがある犯罪はひたくりや自転車盗などの軽犯罪だろう。この場合、加害者はたいてい見つからないので、誰がやったのか、相手がどんな人間なのかは分からないままである。そもそも、八〇年代以降急速に都市の街路の雑多性が失われ「要塞都市」化したアメリカでは、危険な他者は「まともな市民」の日常生活においてはむしろ不可視になっていったのである。だからこそ、悪が現に生じている場所と悪い人間の形象を可視化することが重要になってくる。

このように、都市機能が分化し、階層によって生活を送る場所も都市において果たす機能も地理的空間的に分かれてしまうと、犯罪者のイメージ、街の治安を悪化させ子どもたちの安全を脅かしている張本人の像は、ますますメディアを通じて情報に依存するようになる。そこで犯罪者像、悪者のイメージが作り上げられることによって、敵の排除が正当化される。新自由主義的な選挙や政治のメディア戦略は、こうした敵のイメージ作りと攻撃に大きく依拠していた。敵を作り憎悪を煽る戦略は、新自由主義の政治の大きな特徴となってきた。怠けている人間、働こうとしない人間、福祉に依存する人間、犯罪に手を染める人間、コミュニティに寄与しない人間、社会に貢献しない人間、能力が劣る人間は、それらを何らかの形で「自己責任」へと結びつける回路を通じて、社会の敵として標的にされる。

私自身は、これが新自由主義の統治に内在的なメカニズムに関係しているのではないかと考えている。というのも、

新自由主義の統治術は、自らにとっての一種の空白地帯を生みつつけることでしかうまく作動しないからだ。ここで空白地帯とは、新自由主義の教説そのものがそれに手をつける原理を持たず、つまり解消できない問題として抱えつつける以外ない領域を指している。それは新自由主義が理想とする社会の原動力そのものである、上昇―下降のダイナミズムに関係している。このダイナミズムは一方で、自らを資本と化し、自己責任と自助努力を持続するような人間を駆り立てる。だが他方で、上昇することができない人間、失敗によって落伍者となる人間を生み出さざるを得ず、彼らの存在があつてはじめて人々の社会的上昇への強い動機づけを維持することができる。

つまり、排除される者、敵、落伍者の可視化とイメージの反復は、自己責任と自助努力に訴えることでしか原動力を得ることができない社会にとって、欠くことのできないメカニズムの一部なのである。

こうした「排除型社会」のあり方に批判を加えるには、排除がどのようなメカニズムで行なわれているのか、いかにして排除される者のイメージが形成されるのか、それらは事実に基づくのか、あるいは政治的需要によって捏造されたのかを問うことが必要になる。それとともに、排除に抗して「包摂」を対置することが重要となる。包摂型社会 Inclusive Society のイメージを語るに、どうすれば排除から包摂へとベクトルを変えられるかを考えることが、排除を原動力として成立する新自由主義の統治に対抗するためには、必要でもあり、有効でもあるからだ。

五 現在 ― 分断対連帯

日本では新自由主義的な経済・社会政策は、アメリカのような派手で分かりやすい形で実践されたわけではなく、しかもそれが、「自民党をぶっ壊す」と主張する、自民党総裁かつ内閣総理大臣によって象徴的に担われたという特有の事情があつた。だがそれでも、労働市場における規制緩和や福祉・教育分野への市場原理の導入などが行なわれ、同じ時期に法律上も法運用に関しても厳罰化への明らかなシフトが見られた。

だが、もともと市場の万能性に関する信仰が強くなかった上、新自由主義が経済問題を解決するどころかそれ自体が

問題の原因となっていることが、とくに労働市場において明らかになると、新自由主義への疑心は急速に広がった。二〇〇八年の経済危機は、マネーゲームを牛耳る投資銀行などの金融資本への不信を世界全体に広げたが、日本でもそれ以前から一部の人たちが訴えていた「不平等」「格差」「貧困」「孤独死」「自殺」などが、深刻な社会問題として受け止められるようになった。

これらすべてに関わり、最近急速に注目されるようになってるのが「無縁社会」という言葉である。この言葉は、二〇一〇年一月以降NHKが放送した一連の特集番組で知られるようになったが、排除によって社会の原動力を生み出す新自由主義が影響力を喪失した後の社会問題のあり方を、的確に表現している。

こうした社会において生じている事柄は、どのような言葉で捉えられるべきだろうか。私自身はこれを、「排除」によってスケープゴートを生み出す社会ではなく、「分断」によって人と人とのつながりが失われてしまう社会と捉えている。つまり、排除から分断へと、マイノリティや弱者とマジョリティとの関係、社会問題のあり方が変化していると考えられるのだ。

たとえば、NHKの無縁社会シリーズの中で、アパートの一階入口のすぐそばの部屋で一人亡くなっていた人が、一ヶ月以上発見されなかった現場を取材していた。風呂もない古い木造アパートの薄い一枚の玄関板が、この人を外部と分断していたのである。他者の視界から消えてしまった一人暮らしのこの男性が発見されたのは、腐臭を発することによって嗅覚に訴えたからだだった。近代人が慣れ親しんだ視覚へと自己の存在を届けることができなまま亡くなった人は、近代的な分節化を拒む曖昧な感覚である嗅覚を通じて、死後長い時間をかけて自分の存在を示したのである。

また、マンション玄関のインターホンを通じて、「ママ、ママ」と呼びつづけていた子どもが、弟と共に部屋で餓死する事件があった。複数のマンション住人がその声に気づいており、また夜中に叫び声のような泣き声を何度も耳にしていた。一人だけ児童相談所に通報した住人がいたが、結局子どもと接触することすらできずに死んでしまった。

保証人がいらず手持ちの金がなくても入居できる部屋で、一週間家賃を滞納すると鍵を変えられ部屋に入れない、それが契約条項であると主張されるといった事例も、何度も報道された。このような目に遭った人は、家も家財道具も失

い、たいていの場合仕事を失ったために家賃を滞納していることから、いきなりホームレスというケースも珍しくない。彼らは一様に社会から見捨てられてしまっている。ここまで来る前に、誰かが助けなかったのだろうかと思う事例も多い。だが彼らは、社会の敵として積極的に排除されているわけではない。社会の敵とは、優生思想に基づく劣等民族、矯正不能の犯罪者、治安を乱す者、福祉を食いものにする怠け者、伝染病のキャリアなど、生物学的な敵、治安上の敵といった「リスクをもたらす存在」として捉えられた人々である。このように、積極的に可視化され、敵として排除される存在と、無縁社会における見えない存在、半ばこの社会にいない存在、社会との接点を欠いている存在とは、正反對とも言えるほど違っている。

実際に見たことはないのにメディアによって増幅されたイメージを通じて強烈に印象づけられている社会の敵と、実際にはすぐ近くにいて、たとえば隣りに住んでいたりいつもすれ違ったりしているのにそのこと自体に気づかない人々。無縁へと追い込まれている人たちとは、社会から分断されており、分断によって孤独や悲惨な生活へと落ち込んでいる人たちのことである。

彼らについて考え、語る言葉を持つことが、現代の貧困とそしてそれに関連する諸問題を捉えるために、現在緊急に必要とされているのではないか。そして「分断を断つ」ためには、排除に包摂が対置されたように、分断に對置される社会イメージが必要となる。

単純に考えて、分断を断つにはつながりを作ることが必要である。そして自らの周囲にその必要性を見出し、つながりを作る実践を行ってきた人たちがいろいろな場所にいる。たとえば、生活保護申請をさせないことを上司から半ば強要されてきた役所の窓口の人たちに抗して申請に付き添い、貧困者の自立支援を行なう人々。日雇い派遣、期間工など、不況時には即座に生活の基盤を失う人を大量に生み出してきた派遣労働問題に取り組み、派遣労働者の地位と生活を守ろうとする人々。自殺が個人の問題ではなく、社会的な背景を持つことを訴え、また残された家族へのケアを支援する人々。薬物乱用者に対して、刑務所収容でも入院治療でもない長期にわたる回復へのプランを自分たちで描こうとする自助グループの人々。

彼らが、目の前にいる人たちのため、目の前の問題に対処するために、生活の基盤喪失が生存の基盤喪失に即座につながってしまう脆弱さにさらされている人たちのために試みてきたのが、つながりを持つこと、いざというとき立ち寄れる場所を作ることを通じて、連帯を立ち上げることだった。

当たり前のことなのだが、分断に対抗するにはつながりを作ること、つまりは連帯の試みが必要なのである。そして私などが偉そうに指摘する前から、見過ごせない惨状に直面して、多くの実践家たちが連帯を作り出す試みに、すでに取り組んで来たのである。

六 連帯のイメージ——「異なるもの」と「同士」

そこでここでは、分断を断つために必要とされる連帯について、それをどのようなものとして捉えることが、連帯のイメージを豊かなものとして喚起するかについて、もう少し考えてみたい。

まず、連帯とよく似た言葉として思い浮かぶのが「団結」である。だが、団結と連帯にはどこか違うところがある。それは言葉のニュアンスからも感じ取れるはずだ。日本にも数年前に「連帯ユニオン」という組織ができたが、ユニオンとは団結のことである。連帯は英語ではソリダリティだが、ユニオンほどよく使われる言葉ではない。

団結、ユニオンは労働組合の意味でもあるが、組合はある組織や人の集まりの中で、同じ立場の者たち、利害を共有する者たちが結びつくつながりの形態である。労働組合は、力ある者である雇主や経営側に対抗して、さまざまな共通性を持つ労働者同士が結びついて成立する。つまり団結とは、ある集団（たとえば企業組織）が利害や属性などの点で異なった諸部分からなることから生じる部分集団（たとえば労働者集団）の共通性を拠り所に、人々が結びつくことである。この意味で団結とは、異なる者の存在によって際立たせられた共通性に基づく、同じ者同士の結びつきである。

では連帯はどうだろうか。たとえば一九世紀フランスでは、連帯は深刻化する階級対立に直面した人々が、強権的な弾圧にも革命的手段にも拠らない紛争解決を求めた際、社会構想のキーワードとして用いられた。連帯とは、もともと

利害や立場を異にする者たちが、違いを越えて結びつくことができるという希望と期待を込めた言葉なのである。

他方で連帯と団結には似た点もある。どちらも何らかの脅威やリスクに対して身を守るための方途として捉えられる点である。ここで言う脅威とは、たとえば労働者にとつての労働条件の悪さが彼らの生存を脅かすことであり、あるいは急な病気や事故で働けなくなることである。こうした脅威に、人と人とが集まり、つながることを通じて対抗する点も共通している。一人では無力であつても、集団になり仲間を作ればリスクに立ち向かうことができる。このように、敵を作つて排除するのではなく、仲間を作ることで負の要素に備え、対抗する点でも、連帯と団結は共通している。

こうした団結との対比から見えてくるのは、連帯が持つ次のような特徴である。連帯は、異なることと共通すること、別々であり異質であることと同じであることとを共存させたままで、人々を結びつける。したがって連帯とは、違いを保持したままそれを超えることである。そこでは、違うものの間に共通性が発見され、作り出されるが、結びつきによつて諸要素を完全に同じものに融合してしまうことはなく、差異は保たれたままである。

異なるもの同士が、異なるからこそ結びつくこと。こうした連帯の形成は、口で言うほど簡単なことではない。同じ民族である、同じ宗教を信じている、同じ世代であるなど、「同じ」によつて結びつくことは、たとえそれが虚構的なものであつても、受け入れやすく、容易である。だが、異質な者たちが異質であることを前提に結びつくことには、さまざまな困難が伴う。たとえば社会保険について、負担が人によつて、収入によつて、年齢や境遇によつてさまざま、しばしば負担と給付が対応しないことへの不満が聞かれる。異質な者たちの「利害」は簡単には一致しないばかりか、完全に一致することはない。むしろ一見相反する場合もある。ここでは、利害が同じである場合に可能な団結ではなく、立場が違つたため利害だけでなくあらゆる面で異質な人々の間に、可能であるはずの絆¹¹連帯を模索するしかない。こうした結びつきのためには、自己利害の共通性とは別の、何らかのつながりの「きっかけ」が求められる。

このきっかけ、あるいは連帯が成立する契機、連帯の在りかについて、ここでこれ以上検討することはできない。そこで、連帯のイメージを少しでも明確にするために、連帯と包摂との違い、また連帯と慈善との違いについて、概略だけを述べておきたい。

まず、包摂との違いについて。包摂は排除の対立概念として、中に入れる、組み込むことである。もう少し具体的には、排除されたマイノリティや弱者をすくい上げることを意味する。それは底辺に置かれた人々を下から持ち上げ、壁の外から中へと導き入れ、保護し守ることである。

連帯は中に入れるのではなく、異なる者同士を結びつける。結びつけることで共同性を生み出すが、保護するのではなく異質性を保ち、言いかえれば自律と多様性を尊重する。それは外から内に招き入れるという意味での空間的移动ではなく、つながりと関係のあり方に注目する言語である。

次に、慈善は一方的に授け、施す関係を指す。慈善を与える者は無償で、あるいは無償であると称して何かを与える。これに対して、連帯は無償でなされるものではない。連帯にはどこかに「お互いさま」の要素があり、それが結びつきに動機づけを与えている。たとえば、遠い将来であれ自分が何かを保障されることを一切期待しないで、社会保険や年金に加入する人はいない。社会保険は慈善ではなく、保険の一形態であり、連帯の一つの制度化である。ただし人が、ある人の苦境にかつての自分や将来の自分を見出す、あるいは自己利害や共感とは異なる次元の想像力をどこまで広げてゆくかは不確定だ。それを考慮に入れるなら、きわめて非対称な関係のうちに連帯を見出すことも可能かもしれない。

連帯とはどのような関係を含意しているのか。その問いへの答えは、社会的分断のどこに問題を見出すのかによって変わってくる。また、どんな社会を作りたいと願うかによって、さまざまな可能性へと開かれている。さらにそうした現在への関心の持ち方次第で、過去へと遡るしかた、思想史のどこにヒントを求めるかも異なってくる。

思想史を描き直そうとする試みは、たとえそれがどれほど遠い過去に遡るものであつたとしても、現在への関心とどこかでつながっている。そして、現在の社会において「分断」が一つのキーワードであり、政治思想にとって取り組むべき問題であるからこそ、連帯の思想史を遡及することが必要だと思われるのである。

七 政治思想の未来

政治に関する思想的・理論的研究、あるいは思想史研究が、人間生活の物質的・日常的な事柄、言いかえれば「生に關する政治」の諸問題に向き合うことを避ければ、現実との接点は失われたままだろう。承認の政治も差異の政治も、その背後にあり、それらとつながられるべき物質的次元に目を配ることではじめて、新しい政治の言語を発見し生み出すことができるはずだ。

言いかえれば、欧米原産の新しい理論や用語を使うことより、現在論じられるべき問題、つまりは問われるべき新しい問いとは何かを考えることが必要である。そして、なぜその問題がこれまでの言語を古びたものにしてしまうのか、なぜ別の言語を必要とするのかを考えることが、思想史を新鮮な視点で捉えることにつながるのではないだろうか。

このことは、社会的な問題を政治思想においてこれまで慣れ親まれた言語と思考枠組に無理やり翻訳して枠にはめることとは、まったく別の事柄である。社会的なものに関わる事柄を政治思想の問題として把握し、思考するには、これまでの政治思想史の「本流」とは別の歴史文脈上にある、古いが新しい思想的鉅脈を探しに行かなければならないのだ。自分が立っている足元を確認しその限界を感じするという作業がとても重要だということを、学問的枠組の形成途上にある、年齢とは違った意味で「若い」人たちに伝えたい。限界を知ってはじめて、その外に飛び出す方法も見えてくるものだからだ。

- (1) 法と権利に関わる哲学的思考を標榜する「法哲学」については、ここでは言及しない。
- (2) それ以前の政治思想と社会問題との関係については、ここでは判断できない。
- (3) このテーマに関しては、ほんの端緒にすぎないが、拙著『連帯の哲学Ⅰ——フランス社会連帯主義』（勁草書房、二〇一〇年）で探求を試みた。

- (4) イギリスではヒュームやスミスの研究は、政治思想史の枠組みで盛んに行われている。日本でも広い視野を持ち歴史に通曉し

ていた戦後の「市民社会派」の中にこうした契機が見られたが、戦後啓蒙の凋落とともに勢いを失ってしまった。彼らがすでに掘り当てていた鉱脈を再確認することも、今後重要になるだろう。

(5) 新自由主義者についてしばしば驚くのは、彼らがどんな問題に対しても明快かつ迅速に答えを用意できる点である。これは、彼らがシンプルな原則をあらゆる領域に「演繹的に」適用することで可能になっている。このこと自体、問題とされている事柄に応じて頭を使う必要がない、つまり対象に即した統治という発想自体が欠如していることを示している。それは、新自由主義が一貫性を持ったシャープな構想を持つ証ではなく、むしろどのような対象についても対象の側に立って、その特徴を考慮に入れて制度を構想する必要があることの証拠なのである。

(6) 「割れ窓理論 Broken Window Theory」とゼロトレランス政策の異同については、重田「監視と処罰の変貌」(『現代思想』二〇〇八年一〇月号)を参照。

(7) 日本でも数年前に、自分や身近な人が犯罪に遭った頻度がとくが増えてはいないのに、日本の治安が悪化していると思う人の割合が増えるという不思議な現象が話題になった。これは身近な経験と、個人に漠然と知覚される「統計的なレベル」での犯罪現象とが別々に捉えられ、後者が増えているに違いないという思いが、何らかの情報に基づくイメージの醸成によって作り出されることを示している。この点について詳しくは、浜井浩一や河合雅雄の諸論考、たとえば浜井「厳罰化の犯罪学的評価とMoral Populism」(『現代思想』二〇〇八年一〇月号)を参照。

ポスト・リベラル／ナショナルな福祉をめぐつて

—現代民主主義論の観点から—

● 山崎 望

一 はじめに

「9・11」の対米同時多発テロは、先進地域の多くの人々が無関心となり不可視化してきた歴史的・地理的「外部」から、米国「内部」に対する攻撃であるかに見え、その後の米を中心としたアフガニスタンとイラクへの攻撃、そして世界規模でのテロ／対テロ戦争の連鎖は、「安全な国内社会」と「危険な国際社会」という擬制を融解させた。「世界内戦」ともいべき、この状態は戦争と平和の時間的区分も不明瞭化させ、「例外状態の常態化」が進みつつある。人々は自らを危険から隔ててきた壁が自明ではないことを目の当たりにし、「生命の危機」を感じ安全保障 (security) の在り方を問い直しつつある。

また「9・15」のリーマンショックに象徴される経済危機は、国境を越えて人々の生命を脅かす濁流となった。「福祉国家の危機」を背景に台頭し、一九八〇年代前後から冷戦終焉を機に世界を席卷した新自由主義は、その姿を柔軟に変えつつ世界を貧困と不安定性の渦に巻き込んでいる。人々は、同質的と信じてきた社会の内部に、生死を分かつ壁が現れつつあることを目の当たりにし、「生命の危機」を実感している。結果として、福祉や「社会保障 (social security)」をめぐる諸問題への関心は高まり、政治争点化している。

国内政治でも政党間の対立が先鋭化する事例や、逆に政府の取り得る選択肢が狭まり政府と有権者の距離が拡大する事例、さらに極右勢力や宗教原理（復興）主義が台頭するなど、代表制民主主義という現代世界の主導的な政治制度にも巨大な負荷がかかっており、問題は自由主義と民主主義の関係を再審するレベルまで達している。

他方で世界政治においても、グローバルな資本主義の暴走に対して、世界があたかも一体化した「帝国」（ネグリ&ハート）の如き様相をもって協調的な政治介入が実行されている（介入される客体については度々不可視化されるのだが）。また世界各地で一国の枠組みを越える地域主義も胎動している。しかし同時にセキュリティへの不安から、暴力をはじめ多様な権力資源を独占化してきた国家に対する期待も高まり、保護主義から他者への不寛容、福祉ショービニズム、排除主義が高まり、社会保障 social security ではなく治安 security 強化への欲望もせり出している。

そこで本論では現代世界において福祉について論じる時、福祉国家レジームの安定期と比較して、いかなる条件の変化が生じているかを、国民国家システムとリベリズムの揺らぎの観点から明らかにし、その上で福祉をめぐる問題を論じる枠組みの変容について現代民主主義論の観点から再考し、包摂と排除に着目して諸構想の可能性と限界を明らかにする。

二 「福祉」とは

まず福祉 (welfare) という概念について概観しよう。一般的に福祉 (welfare) は「良く生きること」「良き生 (well-being)」と把握される。ここで「良き生」をめぐる、より具体的なイメージを得るべく、野宿者の支援を中心に反貧困活動をしている生田武志の議論に耳を傾けたい。「良き生」の対極にある「生きづらさ」の現場に立つ生田の言葉を引用しよう。

生田は「いまぼくたちが感じている生きづらさには、「経済的貧困」と「関係の貧困」が大きく影を落としている。最低限度の生活を維持できなくなる「経済的な貧困」の一方で、社会にあった「きずな」「共同体」が変容・崩壊し、自分の「居場所がない」「安心して居られない」場になっているため、そこでは「生きられない」人々が無数にいる」事¹

を問題化している。ここでは「福祉」＝「良き生」を損なう現代の貧困として「経済の貧困」と「関係の貧困」が指摘されている。かかる生田の指摘は、他分野の知見においても通底している。例えば上野千鶴子の議論を参照してみよう。「高齢者シングル」の生の技法とも言うべき『お独り様の老後』をはじめ、障がい者の権利運動をしてきた中西正司との共著『当事者主権』においても、一貫して上野が指摘していることは、「国家」「協」「市場」「家族」などのアーリーナが相互補完し合う福祉多元社会によって「被傷性」を強く持つ当事者の生が可能となっている、という指摘である。ここでも「依存する他者」の福祉を支える要素の多元性が指摘されている。これらの議論で注目すべきは「福祉＝良き生」の多次元的性格、つまり経済的側面に還元されない性格であり、また福祉において社会的関係性が果たす役割の重要性である。

ここで、さらに福祉の多元的性格と社会的関係性について考察を深めるため、欧州などの福祉政策において大きな影響力を持つ「社会的排除 (social exclusion)」^④という概念に注目したい。この概念自体、多義的・論争的な性格を持つが、欧州委員会では「過程と結果としての状態双方をさす動態的な概念であり……所得をさすものとして、度々理解されている貧困概念よりも明確に、社会統合とアイデンティティの構成要素である実践と権利から個人や集団が排除されていくメカニズム、社会的な交流への参加から個人や集団が排除されていくメカニズムの有する多次元的な性格を浮き彫りにする。それは、労働生活への参加という次元を越える場合がある」と定義している。先行研究においても度々指摘されているが、「社会的排除」は第一に、経済的次元（特に賃労働や狭義の財の再配分など）のみならず、承認や親密圏をめぐる次元が重要な要素となっており（多次元性）、第二に、社会関係性をめぐっては他者、組織や政体との関係、特にジェンダーや階級、エスニシティ、セクシュアリティ、世代、国籍など文化的なコードや「差異」が問題化される。第三に社会的排除／包摂が固定的ではなく、両者の境界線は恣意的で、異なる原理を持つ各領域への包摂／排除は不断に展開されている過程 (process) である（動態性）が、第四に、国境を越えて福祉に関わる多様なアクターの台頭や、国家のみに規定されない福祉の性格（脱国家性）が指摘されている。福祉国家論の先行研究の蓄積^⑤では、既に福祉は国家のみならず市場・社会・^⑥（親密圏の主要な場とされてきた）家族などの多様なアクターの組み合わせに規定されていることが指

摘され、その配置とそれに至る過程や力学が分析され比較されてきた。しかし「福祉国家の黄金期」とも言うべき第二次世界大戦後から「福祉国家の危機」に至る一九七〇年代まで、国家は福祉国家レジームを大きく規定するアクターであったことは言うまでもない。しかしグローバル化の進展する今日、国家中心 (state-centric) 的なアプローチはさらなる批判的な検討を要請されている。

今、福祉を論じるのであれば、最も福祉が要請されている場において、福祉を阻む社会的排除の多次元的・社会関係的・動態的・脱国家的性格を考慮に入れなければならない。「ポスト福祉国家」、さらには「ポスト・リベラリズム」の時代とも言われる現代世界において福祉を問うためには、国民国家や公／私区分を条件としても、所与の前提としないアプローチが要請されている。福祉を構成する内容、すなわち経済関係や承認、家族に代表されてきた親密圏、社会的関係性、政治共同体と他のアクターの組み合わせは、自然や本質ではないが故に決定性／非決定性へと開かれている。換言すれば政治の領域である（もしくは非政治化される）ため、福祉の内容を決定する「当事者」とは誰か、「当事者」にとつて必要な「ニーズ」とは何か、それに誰がいかに応えるかをめぐり、福祉の「ニーズ解釈をめぐる政治」(N・フレーザー)が展開されることになる。そして「ニーズ解釈をめぐる政治」が民主主義によってなされるのであれば、それはデモスの範囲、ガバナンスや包摂される社会の在り方、それらを大きく規定する政治共同体の在り方をめぐる問題系へ問いは開かれていく。

三 国民国家とリベラリズムの変容

次に考察すべきは、福祉国家レジームの前提として、度々不可視化されてきた国民国家という政治共同体を形成する構造の変容と、福祉国家とそれを支える思想的基盤の一つとも言うべきリベラリズムの特徴である公／私区分の変容、そして両者の変容の論理である。

1 福祉レジームをめぐる権力

ここで近代における福祉レジームの前提とされてきた国際／国内を分節化する境界線と、公／私を分節化する境界線の双方の変容について論じよう。

まず、かかる変容を分析するために、ここでは福祉をとりまく環境の変化に権力論の観点からアプローチしよう。

第一に、福祉国家レジームの統治の在り方に生権力論の観点からアプローチしてみよう。生権力とは「人々の生そのものへと介入し」「人々を積極的に生かし、他方で他の人々を死へと廃棄する」権力であり、人々の生を一定方向へと秩序化するように個人へと働きかける「個別化」（主体化＝従属化）と、領土内の人口全体へと働きかけ、その健康状態や衛生状態などを管理・調整する「全体化」の二つの権力形態から構成される。生権力論の観点からは、リベラリズムをめぐる問題は相対化される。生権力の観点からは、福祉をめぐる問題の本質は、いかに人々を積極的に活かす権力が働いているのか、という点にある。

第二に、承認をめぐる権力の観点からアプローチしよう。近代にその起源を持つにも関わらず、あたかも前近代に起源を持ち、何らかの本質をもっているが如く現れる政治主体として形成されてきた「国民」は、他の集団——例えば宗教共同体、村落共同体、自治都市、帝国など——から自律性を奪い、様々な亀裂が作る共同性——「階級」や宗教共同体など——を再編してきた。この「国民」こそが、近代において「われわれ」という集団を形成する政治過程において主導権を握ってきた。「国民」は空間的には「想像の共同体」として現在における人々に共通の空間を生きているという「想像」を植付け、時間的には連続性の感覚を人々へ付与し、過去・現在・未来の人々を「公的記憶」や「運命共同体」のイメージを媒介に同一化してきた。

生権力と人々を「国民」として承認する権力は、領域内部での生産性を最適化するための国民全体の調整（全体化）と、個人をそれに適合する「国民」として承認する網の眼の中へと配置する（個別化）という相互補完関係を作ってきた。しかし現代世界において、かかる福祉レジームは再編され、生権力と承認をめぐる権力の形も変容しつつある。

2 生権力の変容

福祉国家レジームにおいては、学校、工場、家族、病院などの場で事物の適切な配置とミクロな権力の網の目が張り巡らされ、生権力が国民国家の内部で作動してきた。しかし今日、空間的には生権力の対象は国民の生に限られない。時には国境の外に住む人間の生にも介入し積極的に生かすと同時に、国境の内であつても死へと廃棄するように変容している。かつての福祉が、国家によって強く一元化された生権力の編成を持っていたとするならば、現代の生権力の編成は国民国家という制限された時空から解き放たれ、世界大へと再編されている。一方では国家の上位にある様々な国際機構（EUなどの地域共同体やWHO、ILOなど）や下位の地方自治体も生権力の結節点として浮上して「マルチレベル化」すると同時に、他方では私的アクターとみなされてきた様々な集団や組織⁹⁾（企業や社会運動、NGOやNPO、社会的企業、宗教組織など）もまた生権力の重要な結節点として浮上し「ネットワーク化」が加速化している。ここでは福祉レジームにおける国家の相対化が進んでいる。

一九八〇年前後の米英中心の新自由主義政権の誕生から始まり、リーマンショックに象徴される世界経済危機に至る過程で、福祉の脱・国民化は急速に可視化されている。「同じ国民」の間に、流動性に富む多元的な亀裂が走り、一方で不断の競争や自己開発を促される／迫られる人々が、他方で「矯正」や「リスク管理」の対象として監視され、治安の対象として想定される人々が析出されている。生権力は脱国民化し、その外延は不明瞭になっている。時間的には、生権力は福祉国家レジームが「揺り籠から墓場まで」と言われたように、生の全過程において介入しなくなっている。昨日まで「積極的に生か」されてきた人々は、今日は失業に見舞われ「死へと廃棄」されることもある。国家や中間集団が担ってきた安全網は弱体化し、強い濃淡は存在するが、「積極的に生かす」対象となる人々と「死へと廃棄される」対象となる人々を隔てる壁は削られつつある「いつ、どこで誰を生かし、死へと廃棄するのか」という基準は不明確化し、人々は「いつでも、どこでも」「積極的に生かされる」ように調整・管理されると同時に、「いつでも、どこでも」「死へと廃棄される」リスクに満ちた世界が可視化している。このように生権力の編成が流動性を高める時、社会は持続可

能性を減じ、また脱歴史化され、人々は集合化する力を失う。この結果、人々は個人では解決不可能な社会・歴史問題を個人の問題だと「誤認」する、リスクの「個人化」が進展する。この「個人化」について、社会学者のU・ベックの議論を敷衍しておこう。U・ベックは現代世界において人々が職域・家族・福祉国家などから「脱埋め込み」される「個人化」の持つ両義性に着目する。一方では人々は集団や組織、共同体からの自由を得るが、他方では個人化された人々は職域／家族／福祉国家など、多様なリスクを判断する準拠枠や保護網を失う。結果として、逆説的にも市場経済や一定の権威（専門家や資格を担保する制度、宗教指導者など）、文化的コードによる統制に従属することになる。この自由と従属のパラドクスを、福祉国家レジームの観点から見ると、いずれの福祉国家レジームも程度の差はあれ前提としていた職域と近代家族の安定性が融解し、福祉国家レジームから「脱埋め込み」された人々は、福祉国家レジームからの自由および新たな福祉レジーム構築への自由を獲得する機会を得る。しかし同時に人々は福祉を奪われるリスクにさらされる。かかる変容は福祉の領域における「二元的・持続的な統治」から「多元的・流動的な統治」への移行であり、M・ディーンが「再帰的な統治」と呼ぶ統治モードの変更として把握できよう。統治における国家の相対化は、統治の減退と自由の増大よりはむしろ、人々に自発性や能動性に基づく自己統治を要請し、各自のパフォーマンスを流動的な基準を用いて監査・評価し、不断に評価システム (audit system) を参照して再帰的に行為することを強いる新たな統治形態である。全体化を志向する生権力の対象は、領土内の人口とは乖離し、個別化を志向する生権力の対象たる個人も「あるべき主体」像が多様化・流動化するため、個別化する生権力と承認の対象たる主体化の様式も変化する。例えば今日では、同一人物が同時に「職場に忠誠心を持ち賃労働せよ」「転職を考えよ」「起業家になれ」「家事・育児に従事せよ」「良き市民として政治へ参加せよ」といった、矛盾や緊張関係に立つ主体化の命令にさらされることが常態化し、それが時間的経過によって変わりゆくため、安定的で一元的な主体の形成は難しくなる。かかる統治は国際／国内の境界線のみならず、公／私の境界線を横断して展開される。公／私の分離と国民国家を前提に福祉を形成してきた、個別化と全体化からなる生権力と、承認をめぐる統治の在り方は変容している。

3 承認をめぐる権力の変容

次に福祉の客体であり、また福祉国家レジームを形成してきた主体でもある「国民」について、承認をめぐる権力の変容の観点から考えたい。それは福祉の範囲や程度、枠組みを問うことでもある。既述したように、「国民」は国民国家における政治主体であり、かつ人々に承認を与える集合的アイデンティフィケーションの対象として、「われわれ」形成の政治過程における主導権を握ってきた。

しかし現在、人々は「国民」という擬制の自明性を失いつつある。空間的には、偏差を伴いつつも、世界大に情報通信網が発展し、人や情報、思想や文化の移動が加速化し、一方で国境を越える「想像の共同体」を、他方で地方など、「国民」より小さな「想像の共同体」を形成する人々が増えつつある。かかる「想像の共同体」は、時には財の再配分などの経済的側面のみならず、承認の観点からも「国民」を上回るリアリティを確立する。(例えば国境を越えて展開する宗教共同体や、逆に小規模な部族集団を想起されたい。) また時間的にも「記憶をめぐる内戦」にみられるように、「国民の歴史」「国民の伝統」や「公的記憶」は自明ではなく、「国民」を過去から支える超越性を失っている。加えて公／私の区分を越えて、私的領域に封じ込められてきた多様性が噴出し、多文化主義やフェミニズムの台頭により「異性愛の核家族を持つ、正規雇用の多数派民族に帰属する男性」といった典型的国民像は揺らいでいる。福祉国家レジームにより確立されてきた「同じ国民」の間の世代間連帯は、世代間対立へと転化しつつある。ここでは現在を生きる、いかなる範囲のいかなる人々が、過去のどの時点の、いかなる範囲のいかなる人々と時間的連続性をもつのか、が問われている。現時点における社会的排除は、福祉の客体としての「国民」の同質性からリアリティを剥奪し、さらに人々は貧困の世代間連鎖により、未来において「国民」が、福祉による持続可能性を媒介に運命共同体として機能する可能性について、信頼することは難しくなっている。福祉は脱国民化の潮流にさらされている¹²⁾。

既述してきた福祉をめぐる統治性の多元的・流動的なガバナンス化と、福祉の主体／客体の多元化・流動化の潮流は、国民国家Ⅱ福祉国家の特徴であった一元性・安定性と対照的である。Ⅰ・ウォーラーステインの指摘によれば、リベラ

リズムは「変化の常態化」という歴史的条件下において、公／私区分により統治を私的領域と公的領域に振り分け、「統治の役割を社会に、とりわけ市場、変化する経済社会の自己組織化に大きく委ね」¹⁴てきた「変化対応型」の性質を持ってきた。

他方でリベリズムは空間的閉鎖性と時間的持続性を志向する国民国家と結合してきた。変動に対する「変化対応型」と「抗変化型」のバランスが、換言すればリベリズムと国民国家システムのバランスが政治と経済、社会などの枠組みの規定をしてきた。しかし国民国家システムと公／私の区分を再編しつつある現代世界の変動は、この前提を揺らがしている。ここでは「抗変化型」の契機をより強く持ち、空間的閉鎖性と時間的持続性を特徴としてきた統治の在り方と福祉の主体／客体の在り方が揺らぎ、かつ両者の結合が解除されている。それに代わり前景化しつつある、空間的開放性と時間的柔軟性¹⁵の渦中に福祉も位置づけられることになる。

4 統治形態と主体の関係性

国民国家の特徴ともいうべき、時間的連続性や空間的閉鎖性に代わって、空間的にはグローバルまで拡大し、時間的には柔軟性を備えた政体が生産される条件が開かれつつある。この「変化対応型」ともいうべき政体構成の条件が広がる中で、福祉をめぐる政治の主体と統治の節合も変化している。「市民資格の分解」の時代、すなわち「集合的アイデンティティ、政治的成員資格の特権、社会的便宜の付与は国家的な市民資格という一元的な制度ではもはや束ねられなくなった」¹⁶時代において、福祉をめぐる統治形態および福祉をめぐる政治の主体／客体の在り方、両者の関係の模索が要請されている。多くのレジームで福祉の中心点とみなされてきたガバメント（政府）は、多元的に分散化・流動化したネットワークの総合的な効果としてのガバナンスへと道を譲り、また福祉をめぐる政治の主体／客体も「国民」のみならず、多元的な主体／客体が影響力を発揮して協調と対立を繰り返し、さらに政治的主体自体も変容している。福祉を一定の形に規定してきた公／私の境界線（ネットワーク化）と国内／国際の境界線を越えて（マルチレベル化）、福祉をめぐる統治の在り方と政治的主体／客体が解体・再編される現代世界¹⁷において、いかなる形で福祉と政治共同体、そ

して両者の関係を構想できるであろうか。福祉国家レジームの下で、国家／市場／社会／（親密圏と等値されてきた）家族の各々の「失敗」と相互の組み合わせの機能不全により、再帰的伝統化と社会的排除が加速する中で、いかにして新たな福祉と政治的主体／客体、それらを規定する政治共同体を構築すべきであろうか。次節では、この問題に対し、三つの現代民主主義論の観点からアプローチしてみよう。

四 現代民主主義論の観点から

では、なぜ民主主義を取り上げるのか。マルクスが「ユダヤ人問題によせて」において、公民（シトワイヤン）と市民（ブルジョワ）の分裂、政治的平等と経済的不平等の乖離について批判したように、「平等」という規範的な理念の観点からは、両者は親和性を持つものの、公／私区分をその特徴の一つにしてきたリベリズムを前提とする福祉国家レジームと、国民国家を前提としてきた民主主義が結合する必然性はない。しかしながら、国民国家とリベリズムは次の一点において共通性を持っている。まずJ・ロックに代表される古典的自由主義から、R・ノージックを思想的根拠として度々参照する新自由主義（neo liberalism）に至るまで、リベリズムの経済的側面の一つの極は、対象を囲い込み、それを排他的に自らのものとする私有化のダイナミズムをもつ。これに対して、政策的帰結においては社会民主主義との親和性があるL・ホプハウスやT・グリーンなど、新しい自由主義（New Liberalism）から、J・ロールズのリベリズムに至る潮流は、リベリズムの経済的側面のもう一つの極であり、福祉国家の形成・安定期における共産主義との対決を歴史的な背景としつつも、公／私の境界線の再編を通じて、私有化のダイナミズムの緩和を論じてきた側面を持つ。しかし脱私有化のダイナミズムは、国民国家による排他的な財の「囲い込み」の性質を持ち、その排他性を国民国家間で相互に承認してきた。この意味においては、リベリズムの内部における緊張関係を形成してきた私有化と脱私有化の二つの極は、分割可能性という擬制を持つ、個人もしくは国民国家という二つの主体による、境界線の設定を通じた対象の「囲い込み」という点においては共通している。

しかし現代世界においては、かかる「囲い込み」の自明性は後退しつつある。福祉国家レジームの暗黙裡の前提となってきた国民国家や、リベラリズムの基礎的な単位の一つとされてきた個人の自明性が再審に付される「ポスト・リベラル／国民国家」という歴史的条件において、福祉を含む政治の在り方は根源的に決定不可能性（政治的なもの）を持つことが明らかになりつつある。かかる決定不可能性を認めた上で、それでも決定を行う政治の技法が要請されている。ここで「確実性の指標の消失」（ルフォール）が徹底化する自明性なき時代における、新たな福祉と福祉をめぐる主体／客体の形成に向けた技法として、民主主義の持つ潜在力の有効性が高まる。とりわけ後述する現代デモクラシー論は、多様な制度群を自明視しないラディカルな姿勢を持ち、国民国家とリベラリズムの諸制度の自明性が相対化される時代の福祉とその主体／客体、それらに大きな影響力を与える政治共同体の在り方を考察するにあたり、有効性が高いと思われる。いかなる形で新たな福祉の在り方があり得るのか、そして望ましいのか。とりわけ福祉の在り方を強く規定する政治共同体の在り方に着目し現代デモクラシー論の諸構想を参照しつつ議論を進めよう。

1 リベラル・ナショナリズム論

では、まず時間的柔軟性と空間的開放性によって国民国家からの「脱埋め込み」を経つつも、再び国民国家への「再埋め込み」を志向するリベラル・ナショナリズム論を検討しよう。ここでは代表的な論客であるD・ミラーの『ナショナリティについて』を政体論の観点から検討してみよう。

ミラーは福祉をめぐる政治の主体として「国民」を立ち上げ、人々の集合的アイデンティフィケーションの対象であり「承認」を与えるナショナリティを重視する。ミラーによれば公民的・政治的・社会的シテイズンシップの実質化において、ナショナリティは大きな役割を果たしている。リベラルな理念や制度は中立ではありえず、ナショナリティに強く規定されていることを強調する。ミラーは「国民」を信念、歴史、自己決定、領域の存在、公的文化の共有の観点から定義づけ、その政治的主体の作為性は肯定する（特に自己決定を強調している点など）²⁰が、他方で「……神話的信念が価値ある社会関係を支えるのに重要な貢献をなしていることが明らかな場合、そうした信念を捨て去ってしまうこと

は理になかったことではない⁽²¹⁾」として、「国民」という擬制の果たす役割を積極的に評価する。換言すれば、政治理念や法の共有などは、社会を統合する絆としては不十分であり、純粹な「政治」を支える文化的な「政治以前の杖」の必要性を訴えるのである。そのためにナショナリティという文化的な共同体と不可分な政治的な主体(Nation、「国民」)を立ち上げるのである。この政治的主体である「国民」はネオ・ナショナリズムとは異なり、民族的少数派や文化的少数派を排除せず、「私的文化」として享受されるべきものとして許容する。ここでは、ナショナリティは民族的多数派と少数派が共有可能な「公共的文化」として位置付けられる。このナショナリティは本質的なものではなく、熟議を通じて把握し、国家による財の強制的な配分が可能となると主張する。トランスナショナルに活動するエリート層と非エリート層の社会的分断を批判するミラーは、社会正義の機能する条件として、分配を受ける人々の共同体意識、ここでは具体的にはナショナル・アイデンティティを重視する。後述するハーバースのように政治的統合と倫理的統合の分離を主張する議論に批判的なミラーは、倫理的共同体としての「国民」を媒介に生権力は「国民」を対象として作動するとし、それが正統化される。換言すれば国境の外側に対して、「国民」は同じ国民に対して負う義務と同等の義務を負わず、また負うべきではない、と主張する。ミラーは各国の政治文化や共通善を無視した「普遍的」な「平等」の適用を批判し、各国の国内における条件こそが国際的な不平等の重要な要因と主張する。ミラー自身は各国の政治経済体制は各国毎に委ねられるべき、として必ずしも福祉国家レジームを擁護しない。しかし人々を結びつけ、それ以外の人々から一線を画し、一つの共同体たらしめる差異化の効果を持つものとしてナショナリティを擁護するミラーの構想は、アンダークラスに対する道徳的批判などによる福祉国家レジーム批判論ではなく、国民国家＝福祉国家レジーム体制を擁護する議論として解釈すべきであろう。その現実性には多くの疑問点があるが、変化が常態化する世界において、国家や「国民」という空間的閉鎖性や時間的永続性を特徴とする「抗変化型」の統治形態と主体を立ち上げる構想は、リスクの「外部」への排除と安全な「内部」という擬制を創る効果を(一定程度)持つであろう。

2 熟議民主主義論

次に民主主義の潜勢力を模索するラディカルデモクラシー論の一潮流である熟議民主主義論を見てみよう。ここではその代表的な論者であるJ・ハーバーマスの議論の概要を論じよう。

ハーバーマスの熟議民主主義論において政体の担い手として析出される政治的主体は「市民」⁽²³⁾である。「市民」は民族的属性に規定される人々(エトノス)ではなく、自らが影響を受ける可能性のある立法過程に、「共通の関心」を抱いて参加する人々(デモス)であり、地位や職業、民族や宗教などの属性からではなく、「世界公民社会の一員として」熟議する(理性の公的使用)人々に他ならない。人々を規定する属性(民族や宗教、性差など)は括弧にくぐられ、少数派文化の担い手(例えば移民)であつても、多数派文化への同化を強要されることはない。少数派であつても、公共的な熟議による意思形成に参入し、合意することで「市民」として政治共同体へと包摂される。この意味で「市民」は「国民」とは異なり、原則的に属性を越えるという意味では、開かれた主体である。「市民」は「主体なきコミュニケーション」と言われる熟議の過程が蓄積し生み出されるパフォーマティブな存在である。その「市民」をつなぐ媒体は市民相互の承認関係、すなわち法に求められる。人々は、かかる「公的自律(政治的な意思形成/決定過程へ実効的に参加する自由)」の過程と、「私的自律(各人が善の構想に基づき自由に自身の生を生きること)」の双方を相互に承認しあうことによって、はじめて「市民」としての「承認」を得る。「市民」をつなぐ法は、コミュニケーション過程の堆積物であり不断に再解釈に開かれており、それ故に法、ひいては「市民」の範囲は、民族、国民、宗教共同体や階級などが形作る境界線を越える潜勢力を持つ。熟議民主主義では政体の構成原理として、民族や宗教共同体のような「政治以前の杖」が誤認や非承認をもたらし不可視化することや属性を共有しない人々をアプリアリに排除することを批判し、私的領域において個々の文化的・経済的背景を抱きつつも、公的領域では境界線を乗り越える政体の一員となることが要請される。かかる熟議民主主義論における政体構成の背景には、これまで自由民主主義と結合してきた国民国家の揺らぎがある。

ハーバーマスの熟議民主主義論では、かかる変動から人々を守る防波堤としてナショナルな民主主義を構想するので

はなく、グローバル化を新たな統制の下に置く世界政府なき「世界内政政治」を構想する。ここでは熟議による国家間交渉が制度化され、国際関係は法制化され、国際政治が国内政治のように展開する。国家と社会双方のレベルで暴力は制限され、国境を越える協働関係に世界内政政治の基礎は置かれる。自らが影響を受ける可能性のある法の生成過程へと参加する「市民」の範囲はたえず再審され、政治的主体としての「市民」は法や共通の関心事の範囲によって重層的・多元性や流動性を帯びる。ここでは「市民」は「国民」のように一元的で閉鎖的・永続的な性格を相対化させ、重層的で開放的・流動的な性格を持つ主体となる。

次にかかる「市民」について、生権力の観点から見ていこう。ハーバーマスは一九八〇年代までの福祉国家(社会国家)に対して、一九八〇年代以降は新自由主義の拡大による生権力の再編の双方に対して批判を展開してきた。ハーバーマスの志向する熟議民主主義によって構成される政体では、「私的自律」と「公的自律」の相補的なリンケージの確保が志向される。「自律」は「自立」とは異なり、他者への依存が不可避であること、すなわち生の有限性や脆弱性を「市民」が相互承認することを通じて可能になる。一度分節化された「私的自律」²⁴と「公的自律」は「等根源的」として再結合され、「私的自律の相互承認」と「排除なき政治的自律」が確保される政体構成が提唱される。ここでは他者の存在が不可視化されサバルタン化や、合意や意見の変容に抵抗する「再帰的伝統化」への対抗との契機が組み込まれている。生権力は一方では「公的自律」を通じて熟議民主主義の条件ではあるが、他方では熟議を通じて「私的自律」が損なわれないよう、画一的な生の在り方や最適化についての合意は常に問題化され得るため、その点においては緊張関係に立つ。また、かかる生権力の対象となる人口は、「公的自律」を持つ「市民」であり、その「市民」の範囲が熟議によって絶えざる解釈に開かれている以上、生権力の外延も熟議民主主義によって規定され、多元化・流動化する。「共通の関心」を抱いて現れる複数の人々の間で理性的な熟議(deliberation)がなされる過程で、「市民」が各々の選好、判断、見解、アイデンティティなどを変容させていき、既存の合意を再審して、新たな普遍的な合意形成を目指すことによって、熟議民主主義により構成される政体は、アポストリオリに生成／再編されていく。熟議民主主義論は一方では構成員を決定する境界線を引くことを肯定しつつ、他方で境界線が永遠に閉ざされることがないように、継続的な熟議の過程を通

じて、たえず境界線を再審し、政体の形が再帰的に再創造されることを擁護する。また公共圏のみならず、政治共同体も重層化することが想定されている。この重層的かつ流動的な政体像は時間的柔軟性と空間的流動性という歴史的条件下における再秩序化の一形態と言えよう。また、国家と市場から一定の自律性を持つ市民社会を重視する熟議民主主義の議論は、境界線を持つ重層的・多元的な政体を中心としつつも、マルチレベル的かつネットワーク的な福祉レジームも志向している。熟議民主主義により構成される政体は、その基盤にコミュニケーションを前提とするため、自己の話を聞きとる相手、自己が耳を傾ける相手としてユニークネスを持つ他者の存在が要請される。

3 絶対的民主主義論

M・ハートとの共著である『帝国』によって、一躍世界に名をとどろかせたA・ネグリは、現代の世界秩序を「帝国」もしくは「コモンウェルス」として分析する。一方で国境や公／私の区分を横断する世界大の統治のシステムが浮上し、他方で国民や階級など一九世紀や二〇世紀において政治のアーリーナを中心となった集団が融解していく中で、ネグリらは絶対的民主主義論を提唱する。

「帝国」を支えると同時に解体へと導き、新たな世界を創造する主体がマルチチュードである。ネグリによればマルチチュードとは、今日の人々の存在形態であり、政治的でもあり経済的でもあり文化的な概念でもある。マルチチュードは一方では特異性によって、他方では「共(Common)」によって特徴づけられる。マルチチュードは超越性が刻印された主体や概念、例えば「主権」、「労働者階級」、「人民」などが持つ、多様化のダイナミズムを封じ込め、一元化する権力に対して抵抗する。かかる主体や概念が「一」であるならば、マルチチュードはsingularity(特異性)が維持される「多」によって特徴づけられる。様々な「まとまり」を形成してきた境界線の揺らぎはマルチチュードを析出し、国際／国内や公／私といった境界線は融解していく。故に様々な規範や主体化の権力(「国民化」「女性化」「労働者化」など)は弛緩していく。ネグリたちは、マルチチュードの象徴的事例として、移動性に富み「国民」の同質性を揺さぶる移民や、「労働者階級」の同質性を揺らがす柔軟性を強いられている「プレカリアート」を挙げている。集合的主体による「代表」

を否定するマルチチュードは、人々を代替不可能な、かけがえのない(ユニークな)唯一性を持った存在として位置づける。「国民」や正規雇用労働者など、「われわれ」から疎外され「逸脱」した人々は、「帝国」においては新たな承認の価値体系を集合的に創造し承認を得るマルチチュードへと変容していく。

またマルチチュードは私化(private)されて近代家族の内部に封じ込められた愛ではなく、公的な愛によって共鳴しあう存在でもあり、新たな承認関係を産み出す可能性にも開かれている。承認は、公的レベルと私的レベルにおいて区別されることはなく、国際／国内の区別なしに世界大で不断に新たな価値体系が産み出される。それは既存の承認の価値体系から見れば「尺度のない」「計測不可能」な承認をめぐる価値の体系である。

ではマルチチュードとは求心力を持たない人々の寄せ集めなのであるうか。答えは否である。後者の「共」は、この疑問に答える。「共」とは「労働者階級」や「人民」などとは異なり、同質化に対抗する。マルチチュードは一方では既に現段階における非物質的労働(知識や情報、コミュニケーション、関係性や情動に関する労働)に強く規定されているという「共通の条件」を持ち、同時にその「共」的な基盤の上にたち、未来へ向けてコミュニケーションや協働といった「共通の政治的プロジェクト」を志向することにより「共」を産出し続け、リベラリズムの特徴である公／私の二分法を無効化する。この世界大に広がる外部なき「帝国」とは「グローバルな交換を規制する政治主体で……権力の領域的中心を持たず、固定した境界や障壁に依存しない、脱中心的・脱領土的な「ガバメントなきガバナンス」の装置」である。

「帝国」では国際／国内、公／私の境界線を越えて生権力が稼働する。特定の空間(学校や家庭)と時間で各人を規律訓練する「規律社会」から、性別役割分業の部分的な揺らぎの下で、非物質的なコミュニケーション、協同、情動労働中心の生産／再生産過程が稼働し、人々のライフコースは多元化し、不確実性やリスクが増大する「管理社会」へと移行する。「管理社会」では自由の潜在力が産み出されるが、また管理から逃れることは難しくなる。「管理社会」では経済的文化的資本を持ち、絶えざる自己省察・自己開発を促される／迫られる人々と、経済的文化的資本と反省性に乏しく「底辺への競争」を余儀なくされる人々が分断されていく。積極的に殺す(主権)こともなく、規律して社会に統合する(規律訓練型権力)こともなく、リスク管理の対象として監視しつつ、死ぬに任せて見放す権力(生権力の新たな形)が発動し

ている。今や生権力が対象とする人口の範囲と、「国民」の外延とは乖離している。

しかし「帝国」に生きる人々は、共通して非物質的労働の影響を受けておりマルチチュードとしての性格を持っている。このマルチチュードは「帝国」の維持のために要請されると同時に、「帝国」の生権力に抗い、もう一つの生の在り方を創造する「生政治」の可能性を開き続ける。「帝国」の世界とは、マルチチュードの生を管理・統制しようとする生権力と、生権力へ対抗し集団的な生を創造する生政治が抗争する場である。「世界のどこにでもいることができる」コスモポリタンなシティズンシップや「無条件の事前の配分（ベーシックインカム）」、「知や情報への開かれたアクセス」はこの生政治の条件であり内容でもある。それは国家Ⅱ公と、市場Ⅱ私の双方に回収されない「共」という領域を開いていく試みであり、リベラリズムにおける公／私区分とは相容れない。現代において緊張関係を高める、私的領域のグローバルな自由経済と、公的領域の国民国家の双方に対して、「共」的存在であるマルチチュードは抵抗を継続し、新たな世界と歴史を形成していく。

五 福祉への包摂／排除をめぐる政治

現代民主主義論の三つの議論から、福祉をめぐる統治の在り方と福祉の主体／客体像を論じてきた。本章では、各議論におけるガバナンスの態様とデモス像に焦点を合わせ、各議論における福祉をめぐる主体／客体の提唱が誰を包摂しているのか、誰を（内的／外的に）排除しているのか、換言すれば（福祉の観点から見る）政体への包摂／排除の境界線をめぐる政治について考察したい。

（１）リベラル・ナシヨナリズム論

冷戦終焉前後から多文化主義や地域主義、グローバル化を背景に国民という擬制が揺らぎ、国家の機能をめぐっても「国家の退場」論（ストレンジ）やグローバル・ガバナンス論などが脚光を浴びてきた。しかし「9・11」や「9・15」

以後の世界において、安全保障と社会保障の双方が揺らぐ「グローバル・リスク社会」において、再び国民国家の役割への期待が大きくなり始めている。

かかる背景をふまえ、リベラル・ナショナルリズム論について考察すると、まず統治の側面において、他の二つの議論と対照的に、「閉鎖系」²⁷⁾として「自立」した統治性の一元化された制度として国家を構想している点が挙げられる。国家の自己完結性や「閉鎖性」が強調され、国境を越える相互依存関係や、世界システム内部での位置、国家を越えて広がるルールの束から成り立つような「国際社会」(ナル)といった要素は後景化、軽視もしくは忘却されている。

このような「閉鎖系」への希求は、政治的主体である国民化された個人にも妥当する。「国民」である個人は、ここでも「自立」した主体として描かれ、個人と国家は相似形をなしている。かかる「閉鎖系」や「自立」への選好は、換言すれば「開放性」や「依存」への嫌悪・拒絶、もしくは怖れの裏面としての性格を持つ。国民国家や個人も、他の国民国家や個人と、相互に構築し合う関係であることを隠蔽し、「外部」へ依存している側面を問題化させない効果を持つリベラル・ナショナルリズム論は、内部と外部を分かť境界線の恣意性を正統化し、個人であれ、国民国家であれ、それ自体の揺らぎ(内部に関する揺らぎや再編は是認するが)を抑止する契機が強い。

かかるリベラル・ナショナルリズム論における福祉は、「自立」した個人(「国民的典型」としての個人像——例えば異性愛の核家族を持つ正規雇用男性労働者像——)によるナショナルな連帯という、半ば神話化された「福祉国家の黄金期」への郷愁をまとった福祉国家レジーム構想への訴求力をもち得る。しかし福祉の持つ社会的関係性・脱国家性を視野に入れるべく、特定の形の福祉の達成と引き換えに、他の在り得べき福祉の「ニーズ解釈の政治」の可能性を遮断するリスクを伴う。国民国家の外部や私的領域からの／への問いを封じ込める契機を強く持つリベラル・ナショナルリズム論は、他国との関係性や国民国家システムに収まらない他のインフォーマルな越境的なシステムの機能、他国との相互構築性を忘却・不可視化し、また「自立」に高い価値を付与することで「自立」が難しく依存度が高い人々を、内的に排除(「私化」などを通じた序列化や不可視化、無視や隔離)及び外的に排除(難民化)するリスクを持つ。また国際／国内、公／私的境界線がゆらぐ現代世界において、リベラル・ナショナルリズム論はたえずリベラルな国民国家を成立させるために排除して

いる「外部」との関係を問われ続けることになる。

(2) 熟議民主主義論

国家と市場、さらには家族の「失敗」を受けて、国家や市場、親密圏に回収されない自律性を持つ市民社会⁽²⁸⁾への期待が増大しつつある中で、この市民社会を中核に据えている議論が多い点に熟議民主主義論は、その特徴を持つ。

熟議民主主義論の統治の側面については、重層的な(マルチレベル)政治共同体や、一元的なガバメントよりも多元的・流動的なガバナンスを擁護する傾向が強く、政治的主体については「自立」ではなく「自律」した「市民」を擁護する。熟議民主主義論は、統治を国民国家へと一元化(と国際的な多元化)する「閉鎖的」な政体を擁護するリベラル・ナショナリズム論とは対照的である。しかし「開放的」でありつつも、論者によっては政体の持つ領域性を重視するなど、一定程度「閉鎖的」でもある。その意味でC・マラーブの擁護する「可塑性」、すなわち一定の安定性と柔軟性を併せ持った政体を擁護する。

また主体については、自律性をもった「市民」の範囲自体もあらかじめ民族や宗教により決定されてはならず、熟議の結果に委ねられており、その意味で「開放的」な契機を持つている。ただし福祉多元社会と共振するような多元的な市民の配置を認めつつも、政体を構成する際に、構成員を(暫定的ながら)画定する境界線を引くことを擁護する。普遍性へと至る「開放性」を視野に入れつつも、同時に「閉鎖性」の契機を持ち合わせ、重層的な福祉をめぐる統治の在り方と福祉の主体／客体を擁護する点に、熟議民主主義論⁽²⁹⁾の特徴がある。

このように熟議民主主義論は、人間の持つ相互依存性や政治共同体の相互構築性、自らの政体構成の「外部」に意識的であり、常に内部／外部を分かち境界線を再審する契機を組み込んでいる。しかし、かかる熟議民主主義論における福祉から排除される人々が存在する。それは「公的自律」、熟議民主主義において要請される「コミュニケーション的理性」を持たない、とされる人々である。道具的理性と対置されるコミュニケーション的理性は、他者を道具ではなく目的として遇し、相互にコミュニケーションを図るものであり、特定の民族や人種、性別などの位置を「括弧に入れる」が、

理性の「外部」とされる感情の諸類型や発話のモードを持つ人々は排除されるリスクがある。制度的であれ非制度的であれ、公的領域における熟議の場において差異を斟酌しない熟議民主主義論によって、皮肉にも差異に対する無関心や差異の「私化」が生じ、熟議に「ふさわしい」市民でなければ熟議の場からは、結果として排除される。アイリス・ヤングの言葉を借りれば「内的排除」である。いかにして「熟議可能な市民に育つか」「自律的な市民となり得るか」という問いは、熟議民主主義の前提となっているが故に、問題化することが（不可能ではないにせよ）難しい。多元的で重層的な福祉そのものは、熟議の外部にいる人々の経済的・文化的資本の相違にどれだけ有効か、測定することは困難である。結果として普遍性への志向が強い企図故に、逆説的にも熟議民主主義論に基づいた福祉の主体／客体とはならない「外部」、すなわち「潜在的な」世界市民の熟議による合意」の外部に位置づけられる再帰的原理主義者や「サバルタン」化される人々が産みだされるリスクが高まる。

（3）絶対的民主主義論

第三に絶対的民主主義においては、まず統治形態において福祉の範囲はグローバル大であり、内部／外部を持つ国民国家や地域共同体などの「閉鎖系」の政治共同体とは異なる。この「開放系」の「帝国」という政体においては、既述したようにグローバルなシティズンシップ、ベーシックインカムおよびマルチチュードによる新たな承認の様式の創造が要請される。「帝国」では人々を分割する境界線は無効化していく。そのため国籍や行政区分、性別、年齢や階層によって各人に割り当てられた役割も無化されていく契機が強い。国境や公／私区分によって規制・拒絶されてきた多様なあり得べき関係が生成される余地が高まる。グローバル大の「ガバメントなきガバナンス」ともいべき「帝国」における統治は内／外の境界を持つ「閉鎖系」の統治でも、熟議民主主義論で論じたような「多元性・重層性」や「可塑系」でもない、「開放系」のものとなる。それは福祉という分野においても妥当する。

絶対的民主主義において、福祉をめぐる政治の主体／客体として想定されるものは、個人でも、「国民」など同質性が想定された集団でもなく、特異性（singularity）に満ちた多種多様なマルチチュードである。ここでは個人（と私的所

有権) いう分割不可能な単位(と権利)によって、世界を分割して考える個人主義的なリベリズムの構想は否定される。また「国民」などの集団や主権によって構成される、「閉鎖系」によって分割される世界も否定されている。福祉は個人単位でも、また国民単位で想定されるものでもなく、多種多様な人々が国境や公/私の区分を超え、協働して創り出していく「共」的なものである。その福祉をめぐる政治の主体/客体であるマルチチュードも、個人や「国民」のように相互排他的な契機を内包した「自立的」な主体ではない。この意味では、人間の「自立」の擬制性を批判し、福祉における「自律」を要請する熟議民主主義と親和性が高いが、あくまでリベリズムの枠内における福祉レジームを構想し、公/私の廃棄ではなく再編を主張し、また政治共同体の閉鎖的契機も内包している点において両者は袂を分かつことになる。「開放系」の絶対的民主主義論においては、いかなるものであれ「閉鎖系」の統治の在り方や主体に対しては批判がなされる。かかるモデルの「開放的」契機は、例えば福祉の中でもケアをめぐる問題において多大な影響を持つ功利主義の論客たるグッディンの「ヴァルネラビリティ・モデル」^③とも、ある意味では接近する。契約論的な責任論を批判するグッディンは、人間存在の「被傷性」を出発点として、「他者への危害」が社会的に創出されることを回避し、また「他者への危害」が専ら私的領域においてのみ防がれるような「私化」も回避すべく、「危害を避ける責任は、結果としてその責任がもつともよく果たせる者がはたす」統治の在り方を構想する。それは「誰が危害にさらされ、誰が最も効果的に緩和できるか」を構想するものである。ここで擁護されている統治モードは、ガバナンスという統治性のモードと親和性を持つ構想として、また「被傷性」から出発するグッディンの構想は「グローバル・リスク社会」において福祉Ⅱ良き生を生きるために様々な困難を抱えている/抱えるリスクが高い人々——経済的弱者、民族の少数派、女性、障がい者、高齢者、子供、難民、ホームレス——を視野の外ではなく、中心化してゆく契機を持つ議論として解可可能である。同時に各々が抱える重層的で断片的な生の軌跡を一元化しない。すなわち各人、「What(誰)」が持つ重層的で複雑な物語を無視して、例えば「ホームレス」や「女性」という「What(何か)」というカテゴリーによって物語ることをしない、という意味において絶対的民主主義に接近する。多種多様な人々を境界線によって分断し、その枠組みや承認の軸によって位置付けない点にこそ、絶対的民主主義の持つ開放的な福祉の利点がある。しかし国民国家Ⅱ

福祉国家や公／私区分、「自立」した個人の超克を唱える絶対的民主主義の福祉論においても、「誰が危害を決定・特定するのか」「誰が効果的なアクターを特定できるのか」といった決断は避けられない。結果として新たに境界線をめぐる問題が生まれる。また「開放系」の福祉を志向する絶対的民主主義論において、境界線の維持や形成にこだわる人々と、境界線を開放し「共」を創造する人々との間で抗争が起きるリスクや、逆にあらゆる人々を包摂するマルチチュードが「共」の創造へと媒介されていく可能性、「共」と「多種多様性」の両立可能性についても未知数である。

六 結び

現代世界における福祉をめぐる、現代民主主義論の諸構想の対抗関係について論じてきたが、福祉をめぐる統治の在り方と、その政治的主体／客体をめぐる対抗関係が浮かびあがっている。

まず、近代において主導的位置にあった政治共同体の仕組みである主権国家システム、その構成原理を変化させた国民国家システムが擬制として維持してきた「閉鎖系」としての「国民」及び国家の変容をめぐる問題がある。現代世界では、時空の再編により空間的範囲・時間的安定性をめぐる対抗が生じ、福祉もこの渦中にある。「公から私に至る領域で、誰がどの期間、いかにして誰の福祉に良き生を可能とするのか」という仕組みをめぐる、空間的な閉鎖化（二元化）／重層化（多元化）／開放化というベクトルが、（具体的には国家／地域／世界という対抗関係を取りがちである）また時間的な永続化／可塑化／流動化のベクトルがせめぎあっている。国民国家が福祉をめぐる思想の大きな参照基準の一つとなり、「個人化」の潮流に抗して集合的な行為を可能とする枠組みとして機能してきたことを考えると、この対抗関係は新たな福祉レジームの形成における最重要問題の一つとなろう。今や福祉の主体／客体が「国民」に限定される必然性はなく、「国民」より小さな範囲や大きな範囲を想定することも可能であり、一部では現実化されつつある。国際政治という領域に放逐されてきた暴力や安全保障（security）をめぐる問題、「外部」に対する構造的な無関心・不可視化という視線の構造が国内政治の領域に流入する時、いかなる非暴力や福祉の在り方が可能なのか、根源的な再考⁽³⁾が要請さ

れる。ここでは福祉の暫定的な範囲や持続性、強度や内容をめぐって（暫定的な）決定をするために、政体の構成員の範囲や持続性、強度の決定が要請される。換言すれば、それは「いかなる政体を構成するか」という「デモス自体をデモクラシーによって決定する」という困難な作業であり、そこには前提とされるデモスが画定できない以上、流動性や多元性を持つ「デモイ」の画定の問題、デモイ間の相克の問題（どちらのデモスによる決定が適切な福祉レジームを形成するか、といった問い）、さらにはデモイ自体の生成の困難性という問いが存在する。「閉鎖系」の政治共同体として近代の歴史に君臨してきた政体の構造が、「閉鎖系と開放系」を混合させた重層的・多元的な政体へと構造転換を遂げるのか、それともラディカルにグローバル大の外部なき「開放系」の「帝国／反帝国」という政体へと飛躍し、「閉鎖系」の政治共同体は超克されるのか。それは「近代」と「未完の近代」、そして「もう一つの（*other*）近代」の対抗でもある。

そして、現代世界における「福祉」をめぐって、現代民主主義論の諸構想は主体像をめぐり対抗関係にある。リベラル・ナショナリズム論においては、国民化され「自立」した個人が、熟議民主主義論は公的／私的双方の領域において「自律」している「市民」が、絶対的民主主義論においては公／私の区分が無効化し、「共」によって支えられ「共」を創造する特異性をもったマルチチュードが、各々福祉レジームの中心に据えられてきた。換言すれば、福祉をめぐる対抗関係の地平が、現代世界において主導的な地位にあるリベリズムの核心的な原理の一つである公／私の区分を維持していくか、人々の自由を可能とするレジームを形成するために自由像の転換（人格的側面や社会統合、それを支えるアクターの一つである国家との関係の再審）を図り公／私区分を再編していくのか、さらには公／私区分それ自体を無効化する原理が要請されるのか、をめぐる対抗関係である。

とりわけ親密圏を含む近代家族などの諸制度に封じ込められてきた私的領域と、公的領域を分離する境界線が自明性を失う中で、いかなる主体像が要請されるか、という問いは重大な政治課題となりつつある。公／私区分を掲げるリベリズムが要請する主体像が、私的領域における暴力（私的領域への女性の封じ込め、性別役割分業の再生産など）を伴う、公的領域の補完機能（例えば公的領域では得られない承認やケアの倫理など）を要請するのであれば、新たな公／私のアリーナの再配置や、公／私区分を越える新たな社会像の模索が要請される。親密圏におけるケアをめぐり、多くの実証研究

の知見から「強い主体」ではなく「ヴァルネラブルな主体／他者」が要請され、「話すこと」のみならず「聴くこと」の重要性が指摘されている。これらの領域において「誰が被傷性を抱える人々をケアの主体／客体・被傷者にするのか」という問いが発せられている。かかる問題は公的領域と私的領域が相互に構築しあう関係にあることを考えると、公的領域の諸アクターもまた無関係ではありえない。「自立」しており「責任能力がある」とされてきた「ホモ・エコノミクス」や「社会契約を結ぶ（とされる）国民」「共通善を志向する（とされる）国民」「家長や成人男性」、さらには自発性と積極性を持ち、熟議民主主義論などで強調される「コミュニケーション的理性をもつて話す」ことが可能な「強い主体」の論理が、想定されていた公／私のアリーナの境界線の自明性が低下する中で、再編を余儀なくされている。

自明性の後退する時代において、国民や個人などの「強い主体」を所与とはせず、既存の主体像からこぼれおちる、「被傷性」や受動性を持つ人間の「声」をいかにして聞き取り、また応答していくのか、またそれは既存の公的領域で優勢であった対話の形式や原則（例えば対称性・開放性・公開性・普遍性・形式性・自発性）と同じものであるべきなのか、それとも私的領域において優勢であった対話の形式や原則（例えば非対称性・排他性・特殊性・親密性・受動性³⁶）を導入することで、公的領域における暴力的契機の克服など新たな可能性が開かれるのか、アドホックな使い分けが可能なのか、双方とも異なる新たなコミュニケーションのモードを生成すべきなのか、その形態が決定不可能であることにこそ、例えばD・コーネルの擁護するような「イマジナリー」な自由があるのか、対話（発話と聞き取り）の過程かつ主体／客体それ自体を創造していく過程から把握される主体像が模索されている、と言えよう。

ここでも個人(individual)という分割不可能な単位による世界の分割（もしくは個人から始まる世界の構成）を基本的な原理としてきた、とされる「近代」、そして分割不可能性を熟議により弛緩させ、熟議により分断された世界の多元的・重層的な「可塑的」な再編を志向する「未完の近代」、そして分割された単位も画一化された世界統合も拒絶して、多種多様性と「共」という一見正反対に見える要素の一致を志向する「もう一つの(alt)近代」がせめぎ合っている。

「近代」の構成原理として世界大に強い影響力をもつてきた個人主義と国民国家という思想・システム（これらは当初は実際には一部に限られていたが、強い普遍化の力を持っていた）が自明のものではない世界と歴史へ、われわれは足を踏み

入れつつある。福祉をめぐる問いも、またかかる歴史的位相にある。本論で扱った福祉をめぐる諸構想の対抗は、それ自体が「ポスト国民国家／ポスト・リベラル」の時代の到来を告げている、と言えるのではないだろうか。自明視されてきた国際／国内、公／私の境界線が自明性を失う中で、いかなるリスクとチャンスが産出されているのか、福祉と政治共同体の在り方を論じる空間が広がるように思われる。「福祉＝良き生（その内容は論争的であるにせよ）」から締め出される人々が加速度的に増えていく現実を前に、政治思想や政治理論を論ずる者に何が出来るのか、何をなすべきか、今日ほど問われている時代は少ないのではないだろうか。

＊本稿は、二〇一〇年政治思想学会研究大会（二〇一〇年五月、東京大学開催）で、筆者が報告した「ポストリベラル／ナショナルな福祉とシテイズンシップの模索」を全面的に加筆・修正したものである。

※本論の一部は問題意識が異なる別稿、宇野重規・田村哲樹・山崎望『デモクラシーの擁護』ナカニシヤ出版、二〇一一年と、その試論ともいうべき山崎望「世界秩序の構造変動と来るべき民主主義(3)」『駒澤大学法学部研究紀要』第68号、二〇一〇年と議論の展開上、一部重複するが、その旨ご理解頂きたい。

※本論稿は、平成二〇年度科学研究費補助金（若手研究B「『帝国』における民主主義の変容——欧州の思想的配置から」、平成二〇年度科学研究費補助金（基盤研究B「『市民社会論』と立憲主義」代表者：中野勝郎）及び（基盤研究B「人間、国民、市民——市民社会、ナショナリズム、グローバルズムと新しい政治理論」代表者：岡本仁宏）による成果の一部である。

(1) <http://www1.odn.ne.jp/~cex36710/modernpoverty.htm> 参照。

(2) 本論では親密圏を「具体的な他者の生への配慮／関心を媒体とするある程度持続的な関係性」という斎藤の定義に基づき論を進める。斎藤純一「親密圏と安全性の政治」斎藤純一編『親密圏のポリティクス』ナカニシヤ出版、二〇〇三年、一九五頁参照。近代家族を標準化・特権化することで他の形の親密圏の生成が妨げられてきた事への批判としてJudice Butler: *Gender Trouble*, Oxford University Press, 1989（竹村和子訳『ジェンダートラブル』青土社、一九九九年）参照。また親密圏は「前・非政治的」な領域とみなされ、暴力や抑圧が無視される傾向が強いことも指摘しておきたい。

- (3) この問題系について Nancy Fraser, *Justice Interruptus*, Routledge, 1996 (仲正昌樹訳『中断された正義』御茶の水書房、二〇〇三年); Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?*, Verso, 2003 及び Nancy Fraser, *Scales of Justice*, Columbia University Press, 2010 参照。フレーザーは承認と再分配をめぐる正義の軸と、肯定 (affirmation) と再編 (transformation) の軸を組み合わせ、ウェストファリア秩序の変容を視野に入れ、承認と再分配を支える「フレームワーク」について考察している。
- (4) 社会的排除論の邦語の研究として埋橋孝文『比較のなかの福祉国家』ミネルヴァ書房、二〇〇三年参照。また社会的排除論を持つ各国の文脈の相違については福原宏幸『社会的排除・包摂と社会政策』法律文化社、二〇〇七年を参照。
- (5) アンデルセンは「脱商品化」「階層化」という指標から福祉国家レジームとして社会民主主義レジーム、保守主義レジーム、自由主義レジームの三類型を提示した。Gosta Esping-Andersen, *Three Worlds of Welfare Capitalism*, Polity Press, 1989 (岡沢憲美・宮本太郎訳『福祉資本主義の三つの世界』MINERVA 福祉ライブラリー、二〇〇一年) 参照。後に家父長制と性別役割分業についての批判的考察を加え、「脱家族化」の指標を加えている。なおアンデルセンの議論の「欧州中心主義性」への批判もあり、アジア諸国などを念頭におき、新たなモデルを追加するなど先行研究の蓄積も多い。
- (6) 日本の福祉国家／社会研究においては、福祉国家／社会の関係について多様な捉え方があり(対立的／協調的／相互の前提／対抗的相補的／時間的關係など) 評価が分かれてきた。下平好博・重野卓編『グローバル化の中の福祉社会』ミネルヴァ書房、二〇〇九年参照。
- (7) 「ポスト・リベラル」という概念は、第一に福祉国家レジームに象徴されるリベラリズムの制度・実践の自明性の終焉と、新自由主義の制度的・実践の正統性の消失であり、第二に消極的／積極的な自由を担うと想定されている主体、具体的には中間集団などの結社や家族と、個人の変容を、第三にリベラリズムの思想的な危機、とりわけ公／私の分離の再編(分離自体は肯定するにせよ)と、再編を越えた公／私の分離自体の批判を指している。本論では、リベラリズム概念の再定義だけでは把握困難な構想も扱うため、「ポスト・リベラル」の用語を用いる。
- (8) 主権と生権力、もしくは戦争国家 (warfare-state) と福祉国家 (welfare-state) の相補性については山之内靖・成田龍一・ウィクター・コシユマン編『総力戦と現代化』柏書房、一九九五年参照。思想的に両者の交錯を論じるものとして Giorgio Agamben, *il potere sovrano e l'orda vita*, Giulio Einaudi Editore S. p. A. Torino, 1995 (高桑和巳訳『ホモ・サケル』以文社、二〇〇七年) 参照。
- (9) アンデルセンの福祉国家レジーム論において、市場と政府と並び家族・コミュニティが挙げられているが、ここで述べる市民社会はコミュニティに加え、自発的な結 (association) から織りなされる社会を想定している。

- (10) 個人化の両義性については Ulrich Beck, *Individualization*, Sage, 1988 → 2002 及び Alberto Melucci, *Nomads of the Present*, Temple University Press, 1989 (山ノ内靖訳『現在に生きる遊牧民』岩波書店、一九九七年) を参照のこと。
- (11) 「再帰的統治」の問題点として、斎藤は恒常的な不安・不満の醸成と、社会的問題の自己責任化、公的な事柄や他者への関心の衰退、他者への懲罰的な態度の醸成、監視／治安管理制度を指摘する。Michael Dean, *Governmentality*, Sage, 1999 及び斎藤純一『自由』岩波書店、二〇〇五年を参照。
- (12) かかる変化を「われわれ」を形作る境界線の変容の観点から捉えるならば、現代世界では、われわれ／他者をめぐる旧来の境界線が融解し、新たな境界線が引き直され、新たな政治的主体が生成されている。他方で、新たな境界線が引かれずに、政治的主体として結晶化せず、不可視化される人々も存在する。また宗教、民族や人種などに超越的な意味を与え、暴力的に境界線を引く「再帰的伝統化」(例えばネオ・ナショナリズムや宗教的な復興主義など) による政治的主体も生成している。山崎望「後期近代」における政治の変容」『思想』No. 946、二〇〇三年参照。
- (13) Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*, New York Press, 1995 (松岡利道訳『アフター・リベラリズム』藤原書店、一九九八年) のリベラリズム理解は、社会主義と保守主義をリベラリズムの亜種と把握するなど疑問はあるが、「変化の常態化」を特徴とする近代世界における秩序化の思想として、リベラリズムの限界と可能性を検討しており、興味深い。
- (14) 川崎修『政治的なもの』の行方』岩波書店、二〇一〇年、一二七頁参照。
- (15) かかる変動の論理は福祉の分野にとどまらない。主権の質的変容については Mary Kaldor, *New and Old Wars, 2nd*, Stanford University Press, 2007 (山本武彦・渡部正樹『新しい戦争』岩波書店、二〇〇三年) を、また経済的・文化的な分野を中心にした変化として Paolo Virno, *Science Sociale "Natura Umata"*, Rinnettano Editore, 2003 (桂本元彦訳『ポストフォーディズムの資本主義』人文書院、二〇〇八年) が、アイデンティティの流動化については Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, 2000 (森田典正訳『リキッド・モダニティ』大月書店、二〇〇一年) を参照。かかる議論を、戦争国家・福祉国家・国民国家の親和性の問題から、新たな政体への構造転換として把握した試論的考察として山崎望「世界秩序の構造変動と来るべき民主主義(1)」『駒澤法学』第九巻第一号、二〇〇九年参照。空間的開放性と時間的柔軟性という近代化のダイナミズムは、資本制と国民国家の発展に親和的で相互補完関係にあったが、今日両者は強い緊張関係にある。
- (16) Seyla Benhabib, *The Right of Others*, Cambridge University Press, 2004, p. 23 (向山恭一訳『他者の権利』法政大学出版局、二〇〇六年、二一頁) 参照。

(17) 国内社会の公的領域の外部である「国際社会」と「私的領域」において、暴力が正統化されてきた経緯を考えると、ここでは暴力／非暴力の境界線は再編されよう。国際社会と私的領域における暴力の正統化について上野千鶴子『生き延びるための思想』岩波書店、二〇〇六年、第一章参照。

(18) 紙幅の関係から扱わないが、ロールズに代表されるリベラリズムの内部においても、国民国家による「囲い込み」ではなく、グローバルな正義を擁護する研究も進展している。例えばThomas W. Pogge, *Global Justice*, Wiley-Blackwell, 2002参照。

(19) 富沢克「ナショナリズム」古賀敬太編『政治概念の思想的展開』(3) 晃洋書房、二〇〇九年によれば、リベラル・ナショナリズム論は第一期の一九世紀のマッツウィーニに端を発し、第二期の二〇世紀のドイツ・ワイマール期を経て、現在は国民国家の揺らぎを背景とした第三期にある。他にもY・タミールやM・カノヴァン、M・ムーアはか米の共同体論者、D・シユナペールやP・ロザンヴァロンら仏の共和主義者達も共通性が高い論を展開している。Pierre Rosanvallon, *La nouvelle question sociale*, Editions du Seuil, 1995 (北垣徹訳『連帯の新たな哲学』勁草書房、二〇〇六年) 及びYael Tannir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, 1993 (押村高他訳『リベラルなナショナリズムとは』夏目書房、二〇〇六年) 参照。ただしリベラル・ナショナリズム論と分類される内部でも、例えばタミールは国家を機能的に多元的統治機構へ再編することを主張するなど、ミラーの議論と大きな相違がある。

(20) ナショナリティもナショナリティをめぐる言説の絶えざる引用と再解釈の堆積物としての性格を持つ。この意味では、後述する熟議民主主義による「憲法パトリオティズム」とリベラル・ナショナリズムは類似性を持っている。両者の類似点と相違点について斎藤純一『政治と複数性』岩波書店、二〇〇八年、四九頁参照。

(21) David Miller, *On Nationality*, Oxford University Press, 1995, p. 36 (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、六二頁) 参照。

(22) ミラーはナショナリティの擁護の観点からも、あるネーションから排除された者が人権を損われないようにするため、他の倫理的共同体たる他の国民国家に包摂されて良き生を営めるよう、他の国民国家への援助や支援を行う義務を主張する。(ただし国境を越えた福祉や社会正義ではなく、基本的な人権擁護の観点からである)。David Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford University Press, 2008 参照。しかしミラーの構想が「潜在的な移民の、出身地への封じ込め」と化すリスクは看過できない。欧州諸国における「福祉ショービニズム」をはじめとする移民排斥を主張する極右勢力が、「差異への権利」を横領 appropriate していったことも併せて指摘しておきたい。

(23) ハーバーマスは公共圏におけるコミュニケーションの過程に熟議民主主義を見出しており、主体概念の使用について批判的であるが、ここでは筆者の解釈により、熟議の過程で事後的に形成されるものとして主体概念を用いる。

(24) 「私的自律」と「公的自律」のための福祉を強く擁護するハーバーマスの議論は、給付における無条件性と非排除性を特徴とし、賃労働と福祉の切り離しを通じてライフスタイルの多元化を促進し得るベシックインカム論と適合的である。もともとベシックインカムと熟議民主主義は必然的に結合するものではない。熟議と福祉の関係については山田陽「熟議民主主義と『公共圏』」「相関社会科学」第一九号、二〇一〇年及び田村哲樹「シティズンシップとベシックインカム」武川正吾編「シティズンシップとベシックインカムの可能性」法律文化社、二〇〇八年、Amy Gutmann & Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, 2004 参照。

(25) 市民社会と政体の関係をめぐっては熟議民主主義論の内部でも分岐が見られる。例えば J・ドライゼックは、熟議がなされる場として非公式な公的領域、とりわけ市民社会を重視し、政体と市民社会との結合を一度分節化し、政治の配置を再考し、非公式な公的領域における民主主義の実践を重視する。しかし人々が政体構成を回避しない限りは「緩やかに結び付けられ、なかば分離された統治と公的領域の関係性」は問題化され続ける。John S. Dryzek, *Deliberative Global Politics*, Polity Press, 2006, p. 62 及び早川誠「熟議デモクラシーとグローバル化の諸側面」『思想』No. 1020、岩波書店、二〇〇九年を参照。

(26) 二〇〇一年の金融危機下のアルゼンチンで現れた独自の政治・経済・社会システムについて廣瀬純・コレクティボ・シトゥアシオネス「闘争のアサンブレア」月曜社、二〇〇九年参照。上記文献では混沌よりも、直接民主主義の興隆や多様性の許容、「共」的要素の増大、家父長制や性別役割分業の動揺などについて報告されており、領域性の重視などを除くとネグリらの議論と重なる側面が多い。

(27) 「閉鎖系」の意義を強調する議論に対しては、一部の地域・時代のモデルを特権化しているとして方法論的ナショナリズムの限界やその「オリエンタリズム」を批判する議論も多い。また移民に関する超国家的レジームや難民支援の政策の一部は「国境を越えた福祉」の実現という側面と同時に「難民化する人々を特定の領土内部に封じこめる（国内難民化）」という両義的な効果を持つ。

(28) 本論では、市民社会を国家や市場とは区別され、それらの領域からは相対的な自律性を持つ場であり、NGO、NPO、社会運動、自発的なアソシエーションや共同体、宗教組織などが織りなすネットワークの総体と定義する。市民社会論の興隆については「東欧革命」、より広く「民主化の第三の波」における主要なアクターとしての市民社会の台頭、また新しい社会運動や越境的な社会運動の展開が挙げられる。

- (29) 熟議民主主義論内部にも、開放性を重視する議論から閉鎖性を重視する議論まで多様な分岐がある。山崎望「熟議民主主義論の進化」有賀誠・伊藤康彦・松井暁編『ポストリベラリズムの対抗軸』ナカニシヤ出版、二〇〇七年参照。
- (30) ヤングの内的排除論についてはIris Young, *Democracy and Inclusion*, Oxford University Press, 2000を参照。またリベラル・ナショナルリズム論の観点から、熟議がなされる条件として言語の重要性を強調し、その範囲をネーションと同一視する議論としてWill Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, Oxford University Press, 2001, p. 226参照。
- (31) 「外部が存在しない」ということは「脱出exit」が不可能な閉鎖系でもある。既存の境界線からの「脱出」を擁護するネグリラの議論が、逆転する構図を生み出すのか、既存の概念では把握できない構図を生み出すのか、考察は後日を期したい。対照的に閉鎖系の政治共同体が民主主義を機能させることを強調する議論としてM. Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, 1983, p. 38 (山口晃訳『正義の領分』而立書房、一九九九年、七一―七二頁) 参照。
- (32) ヴァルネラビリティ・モデルについてはRobert Goodin, *Protecting the Vulnerable*, University of Chicago Press, 1985 及びRobert Goodin, *Reasons for Welfare*, Princeton of University Press, 1988参照。グッティンは福祉の最大化にあたり、人々の潜在的な選好まで含む福祉功利主義を提唱し、普遍的な権利を実効化するため、第一義的な保障の任務を予め国民国家ごとに振り分け、国民国家システムを擁護する。ここでは国籍が「調整問題 (co-ordination problem)」の指標とされる。かかる議論はグローバル・ガバナンス論や機能主義との親和性を持つ。筆者もまたヴァルネラビリティ・モデルを擁護するが、国民国家を、普遍的な権を実効的に保証する可能性が最大の組織とするグッティンの見解とは、意見を異にする。
- (33) 相互に参照が少ないが、戦争や内戦の防止、「人道的介入」、事後的な和解 (例えば真実和解委員会や国際刑事裁判の試みなど) を含めた信頼醸成の仕組みなど、国際政治学を中心になされてきた先行研究の蓄積は、福祉をめぐる政治思想史に大きく寄与すると思われる。国際政治学と政治思想・理論の融合は近年の世界的な潮流であるが、日本の議論として、押村高『国際政治思想』勁草書房、二〇一〇年、佐藤幸男・前田幸男編『世界政治を思想する』Ⅰ・Ⅱ、国際書院、二〇一〇年を参照。
- (34) デモス概念に代わり、デモスの複数形である「デモイ」概念を提示して政治共同体の質的な変化を指摘するものとしてJ. Bohman, *Democracy across Borders*, The MIT Press, 2007。
- (35) この問いかけは「当事者」という言葉により、戦略的な主体化を行うことで介護をめぐる要介護当事者と、介護当事者という異なる当事者の関係性を浮上させる上野の議論を念頭に置いている。ただしこの場合でも必ずしも要介護当事者のみが「サバルタン化」されている、とは言えない。介護当事者もヴァルネラブルな存在であり、「声」を出せず誰かに代弁される可能性のない

立場に追い込まれるリスクも存在する。上野千鶴子・中西正司編『ニーズ中心の福祉社会へ——当事者主権の次世代福祉戦略』医学書院、二〇〇八年参照。被傷性については岡野八代『増補版シティズンシップの政治学』白澤社発行／現代書館発売、二〇〇九年、Robert Goodin, *Protecting the Vulnerable*, University of Chicago Press, 1985 及び Stephen K. White, *Political theory and postmodernism*, Cambridge University Press, 1991 (有賀誠・向山恭一訳『政治理論とポスト・モダニズム』昭和堂、一九九六年)らの議論に触発されている。

(36) 公共圏と親密圏における政治の特徴については、森政稔「政治思想史のフェミニスト的解釈によせて」原ひろ子『ライブラリ相関社会科学ジェンダー』新水社、一九九四年、二六四頁による暫定的な定義を参考に行っている。

(37) 個人＝分割不可能(indivisible)と、唯一不可分な主権という、両概念の照応関係の高さについて、リベラリズムの観点から肯定的な議論をする井上達夫『普遍の再生』岩波書店、二〇〇三年、第三章、及び主体の暴力性の観点から批判的な議論をする竹村和子『愛について』岩波書店、二〇〇二年を参照。近代民主主義の想定する個人像から「逸脱」する「自己決定できない依存せざるをえない人々」の観点から疑義を投げかける上野千鶴子「家族の臨界」牟田和恵『家族を超える社会学』新陽社、二〇〇九年、また主権の多元性・分割可能性について、主権論の多様な系譜からEUを分析した遠藤乾「主権とヨーロッパ統合」日本国際政治学会編『日本の国際政治学2』有斐閣、二〇〇九年も参照。

近世英国共和主義思想における社会と国家

——平和と穏やかさという福祉の実現をめぐつて

● 竹澤祐丈

一 はじめに

統治機構論と徳論という二項軸で近世英国共和主義思想を語る慣習が続いて久しいが、これとは別の図式によって、共和主義思想の新たな姿が見えるのではないかというのが、本稿の出発点である。

それでは別の参照軸として何が使えるのであろうか。シンポジウムⅢのテーマである「福祉社会における生と倫理」^[1]の前提となる、福祉社会と福祉国家の関係の問題に喚起されて、ジェームス・ハントンの議論の特異性をより明確にできるのではないかと考えた。すなわち、福祉国家に包摂されない福祉社会の可能性といった議論や、福祉国家と福祉社会の相互補完性に関する議論^[2]に着想を得て、共和主義国家の成立を支えるような〈共和主義思想における社会〉のような領域の可能性を考え、そこから共和主義思想における福祉の問題を考えたいと思うのである。

もちろんハントンの自身によって社会論と国家論とが截然と区別された上でそれぞれに関する議論が展開されているのではない。したがって、問題は次のように言い換えられよう。すなわち、その国家論の中核を占める二院制システムが、その外に、あるいはその成立以前に、社会としての人間集団に関する何らかの倫理的前提を持っているのかどうかを軸に検討をおこなう。この視点は、これまでのハントン研究や共和主義思想研究が、共和主義思想を単なる国家論

として扱ってきた常識を批判的に検討することも意味している。

それでは、ハリントンの場合、社会と国家をつなぐものは何であったのか。彼が想定したと思われる結節点は、自然的貴族政 *natural aristocracy* 論である。⁽³⁾ それは、世俗の営みにおける能力主義貫徹の主張であると同時に、宗教事項（信仰と宗教体制論の双方）においては、反聖職者主義を支えつつも（不徹底）な側面をもつものとして顕在化されていた。換言すれば、世俗事項においては、それが政体論を超える広がりを持つ点に、宗教事項においては、その（ある種の）不徹底さに、結節点としての機能が具備されているといえる。

そして自然的貴族政論によって結び付けられる共和主義的な社会と国家によって何が実現されるのであろうか。それは、「平和と穏やか *peace and tranquility*」という福祉、すなわち共同善、が実現可能とハリントンは考えていたのである。

そこで本稿では、社会と国家の結節点として自然的貴族政論が機能している側面を中心に分析することで、なぜハリントンが制度論にその議論を集中したのかという研究史上の問いにひとつの回答を与えつつ、ハリントンの思想的特徴の析出を試みたい。

二 英国共和主義思想における社会論の可能性を求めて——言説的伝統を参照しつつ

1 *Commonweal / commonwealth* の言説

ハリントンの共和政論が社会論的色彩と国家論的色彩の双方を持つことは、彼が利用可能であった、共同体に関する互換可能な二つの伝統的言説が存在したことに関連している。それらは、主としてテューダー朝以降に、ギリシャ語のポリテイア *politeia* や、ラテン語のレス・プブリカ *res publica* を英語に翻訳する過程で用いられる *commonweal / commonwealth* の系譜⁽⁴⁾、civil society の系譜である。いずれの言説も、共同体の全ての構成員の意志や利益の尊重を

目指す規範的性格を持ち、国家の枠組みを超える存在を指し示している。この点を確認するために、本節では前者を、次節では後者について論じたい。

例えば、トマス・エリオット『為政者論』によれば、ラテン語の *res publica* は、英語では「パブリック・ウィール *publike weale*」と呼ばれ、それは、「様々な階層の人々から構成される有機体 *body lvyng*」であり、「公正な命令によって運営され、理性の支配と制御によって統治される」ものである⁽⁵⁾。そして、*res* は「物事 *thyng*」、「状態 *state*」、条件 *condition*、実質 *substance*、豊か *profite*」を示し、*publike / commune* は「ラテン語の *populus* に由来し、その領域に住む全ての住民を意味する⁽⁶⁾。しかしながら *populus* は英語では庶民・平民 *commonalty* の意味に誤解される可能性がある⁽⁷⁾。あるので、*commonweal* という表現もまた、庶民の豊かさのみを目指す統治と曲解されうる。したがってエリオットは、そのような誤解を避けるために、代わりにパブリック・ウィールを使用すると言い、そのような性格を持つ共同善の実現は、「自らの臣下の福祉 *weale* のみのために統治を行なう王もしくは君主 *prince*」によってなされる必要があるとする⁽⁸⁾。

エリオットと同様の議論は、約一〇〇年後の匿名の『君主は僭主にあらず』にも見受けられるが、ここでは共同善実現の担い手について、より踏み込んだ議論が展開されている。匿名氏は、少数支配（貴族政や寡頭政）や多数支配 *democracy* の危険性を指摘しつつ、僭主政と区別された君主政が共同善 *commonwealth* を実現しようと主張する。すなわち、「君主政が最も完全な統治 *the chiefest and most absolute government*」を可能にし、しかも「君主政によって実現される共同善こそが、最も完全な共同善」なのである⁽⁹⁾。

また一六四二年九月八日付の議会（ウェストミンスター）布告は、議会命令への服従者の安全を確保し、「共同善の敵でありわが王国の平和の紊乱者たち *enemies to the commonwealth and disturbers of the peace of the Kingdom*」へ警告する目的で発せられたが、それでも共同善（の共同体）と、国家とは区別されている⁽¹⁰⁾。

以上とは別の観点からの議論もある。例えば、王の二つの身体論を君主権擁護に利用したとされるエドワード・フォーセットは、政治的身体が *commonwealth* と呼ばれる理由を次のように説明する。それは、「すべての富が共有」されて

いるからではなく、「各個人のもつ全ての富、機知、力、そして誠実さが共同善the common goodのために捧げられ集約されるから」であり、「まるで多様な働きを持つ身体の各器官と同じように、各々の最大限の働きと活力とを、この一なる身体の安寧と存続のために差出すという目的において協調しているから」なのである。¹⁰⁾この政治的身体は、フォーセットによれば、主権者という魂によって民衆という身体が動かされる構造を持つとされるものの、¹¹⁾共同善の体現主体と、その実現手段としての君主政とは明瞭に区別されていた。

2 Civil societyの言説

res publicaを英国人が理解して写し取ったもうひとつの系譜は、civil society概念である。本節では、ハリントンと言説的に密接な関係にあると考えられるリチャード・フッカー『教会統治の法について』によりつづ、civil societyの含意を明らかにしたい。¹²⁾

フッカーによつてcivil societyは、politic society、society politicやgovernment politicなども表現されるが、それは、「あらゆる種類の私的な孤立的な生活よりもよりいっそう大きな満足感を人間本性に与える」ものであり、「多数の家政共同体household」が結合したものととして描かれる。¹³⁾そしてそれを支える三つの「土台foundations」として、第一に、「全ての人々が社交的生活や仲間を求めるように仕向ける自然的性向」、第二に、「共同的生活のために協同する方法に関する明示的もしくは暗黙のうちに合意された秩序order」すなわち「共同善」を実現するため」の取り決めlaw of a commonweal」と呼ばれるもの、そして第三に、「全てのsocieties politicが必ずおこなう」「宗教religionへの配慮」をフッカーは列挙する。¹⁴⁾

ここでも重要なのは、civil societyの倫理的性格と、社会論的色彩と国家論的色彩の関連性（連続性）である。フッカーの議論におけるcivil societyは、複数形で使用される場合が多く、最終的には国家につながっていくものの、「家政共同体」を超える様々な共同的団体を意味し、その法もまた実定法につながっていくにも拘らず、それに限定されていない。また、civil societyを支える第三の土台である「宗教religion」の首長として王を指定するが、一族の長fathersと

意味でも王という言葉を使っていること、そして同意による服従がcivil societyの基本としていることから考えると、王そのものの存在が不可欠である言説ではあるものの、社会集団の指導者としての含意が強いものとして描かれているといえる。

3 君主なき時代の共同善の可能性

前節までの分析が示すように、テューダー朝からスチュアート朝初期にかけてのcommonweal / commonwealth / civil society観を、次のようにまとめることができよう。すなわち、それは、「人間の本性と尊厳に応じた有徳な生活の実現を目指す、構成員全体の意志や利益が考慮される公正な社会であり、さらに国王や統治者から相対的に独立した、もしくはかれらよりも上位にある全体」と考えられていた。⁽¹⁶⁾そしてその実現は、君主——制限君主であれ絶対君主であれ——を中心とした政体によってであった。すなわち、これらの言説は、共同善的含意を持ちつつも、王的存在を抜きにしては語れないものであった。

ところが一六四九年一月末には、国王チャールズ一世は処刑され、約四ヶ月後の五月一九日に新しい統治形態が宣言される。それは、「共同善の実現形態にして「専制と隷従から」自由「な」国家a commonwealth and free state」——共同善を目指し「君主と貴族院を持たない」国家——の成立であった。⁽¹⁷⁾この共和国が試みたことは、国王（と貴族院）を欠いた政体によって共同善を実現する実験であった。そして議論を先取りすれば、君主政なき後に共同善を構想・実現するという同時代的課題への対応のために、ハリントンの共和主義思想が構築されたのである。それがハリントンの議論に、共同善に関わる共同社会論と国家論とが混在する理由である。次章ではこの点を自然的貴族政論の観点から分析する。

三 自然的貴族政論¹⁸⁾

1 自然的貴族政論と二院制システム

筆者のこれまでの論考も例外ではないが、ハリントンの自然的貴族政論は、先行研究において、二院制システムにおける元老院（と行政部）における選良の資質と役割に関する議論に完全に収斂するとみなされ、その独自の機能の分析は等閑視されてきた。¹⁹⁾ところが、ハリントンは自らの自然的貴族政論において、二院制システムという国家機構がその機能を果たす前提として、政治における能力主義という倫理ないし価値観が社会的に共有されている必要があると主張していたのではないだろうか。つまり筆者には、ハリントンの自然的貴族政論が、二院制システムに完全に回収されない広がりをもつと思われるのである。

そこから本稿では、ハリントンの自然的貴族政論が、自然的貴族はどのような資質を持つべきかという資質論と、その資質がどのように認められるのかという認証論とのふたつの側面を持つことに着目しつつ、ハリントンの議論における後者、すなわちその認証論のもつ重要性を強調したいと考える。その理由は、ハリントンに関する先行研究ではほとんど省みられず、またハリントンから示唆を受けたとする後代の政論家に関する先行研究で重点的に言及されるのが前者の側面、すなわち、自然的貴族の資質論のみだからである。通説では、制度的具体化としての二院制の元老院部分の議論としての言及を除けば、その資質がどのように認められるのかという認証論の独自性については、意外なほど着目されてこなかったと言えるのである。

そこで、自然的貴族の認証論の独自性を析出することで、それが既存の貴族層に対する単なる批判を超える含意を有すること、すなわち、政治において能力主義が貫徹されるべきという価値理念の社会的共有に関する議論をハリントンの展開していること、そしてその価値観の共有が、共和主義的な社会論と国家論を架橋していることを確認したい。²⁰⁾

2 自然的貴族の徳

ハリントンは、『オシアナ共和国』（一六五六年）の「第二序説―統治の諸原理について―」において、二人の少女の事例を用いて共和国全体の利益が「分ける dividing」⁷¹と「選ぶ choosing」ことの権限分割をすれば容易に確保されることに言及した後で、「自然における民衆的統治の秩序 The orders of popular Government in Nature」の表題の下で、それぞれの能力に秀でているものが議論の余地なく識別可能という自らの主張を、より具体的に説明している。それによれば、二十人からなる人間集団としての共和国を構想すると、

約三分の一は、彼ら以外のものよりも、より賢いか、あるいは少なくともよりおろかではないという優劣があるだろう。こうした人々は、ほんのちよつと知り合いになっただけでも見出され、そして（最も大きな角を持つ雄鹿のように）集団を指導するようになる。なぜなら議論をおこなううちに、その六人は、かれらの資質「の良さ」を現し、残りの十四人は、自分たちが思いもつかなかったことや悩まされてきた様々な事実を了解させられる。したがって、共通の関心・困難・危険 common concernment, difficulty, or danger について、彼ら十四人は、子供が父親に頼るように、彼らの言葉に頼るようになる（172）。⁷²

そして交際や議論によつて頭角を現す六人を、ハリントンは、「自然的貴族」と呼ぶ。

つまりこの六人が持つ影響力、換言すれば、十四人によつて支えであり心地よさでもある彼らの資質の卓越性 eminence は、父なる權威 auctoritas patrum なのである。したがって、彼らこそが、この「『民衆の支えとなり心地よさを与える』目的のために、神が全人類に対してあまねく与え給もうた自然的貴族 natural aristocracy に他ならない。だから、民衆 the people にとって、彼らの助言 guides を生かすことが、自然的義務であるだけでなく、積極的

な義務でもあるのである (172-173)。

つまり誰が自然的貴族なのかは、議論の余地なく明白に神によって定められているだけでなく、民衆が自発的に従う対象でもあるとハリントン主張するのである。

ここで注意を払うべきことは、五つある。第一に、直接的には二院制システムの設立が容易であることの例証としてはあるが、人間集団の統治一般に通用する特性として自然的貴族の存在が議論されていること、第二に、「共通の関心・困難・危険」すなわち集団全体の利益を見出すために自然的貴族が必要とされていること、第三に、自然的貴族と一般民衆の関係が、強制的な支配従属関係ではないこと、すなわち、民衆の統治をおこなう集団においては、「分ける」徳という助言能力に秀でた自然的貴族に誰が該当するかということが、議論や社交といった行為によって、民衆自身によって見出され、そのような資質を持つものに民衆は自発的に従うとされているのである。

第四の点は、自然的貴族の資質論は、ハリントンによってこれ以上詳細に展開されないことである。例えば、同じような自然的貴族論をなしたことで有名なエドマンド・バークと比較すればより明瞭になる。バークは詳細な条件を列挙している。それによれば、

由緒ある境遇で育つてきたこと、幼少時より下賤卑俗な光景を全く目にしないこと、自己を恃むように躰けられて世間の目の厳しい注視になれること、早めに民意の動向を洞察し、広い社会の内部の人間や事務との広範で無限に多様な結びつきを大局的に把握する高い視野を身につけること、読書し反省し談話する余暇を持つこと、機会が得られるところでは必ず懸命で博学な人士の敬愛と愛顧を引きつけること、軍隊内での指揮と服従の習慣を体得すること、危機を恐れず名誉と義務の遂行に励むこと、「中略」最高度の用心深さ、先見の明、用意周到さを体得すること、「中略」筋の通る細心な行動に努めること、「中略」人類への実質的な恩恵を施すこと、高級な学問もしくは自由な創造的技芸に通暁すること、「中略」鋭敏かつ強靱な知性を見につけて勤勉、秩序、誠実、調和等々の特性を持ち

合わせて交換的正義への慣習的配慮の体现者たることが明白な裕福な商業階層に立ち混じること²²⁾

である。²³⁾ あくまでも現存する貴族層の枠内から自然的貴族の名に相応しい能力者を選び出す議論をしていたバークは、資質論を（ハリントンよりは）具体的に論ずる必要性を感じる反面、自然的貴族をいかに見出すかという認証論にはほとんど関心を示さなかった。

これに対してハリントンは、自然的貴族の資質そのものに関しては、バークほど詳細に列挙する必要性、すなわちバークほど自然的貴族の資質に関しての新たな社会的合意が必要とは思っていないことがわかる。別言すれば、自然的貴族の資質に関しては、ある程度の自明性を前提に議論を展開している。²⁴⁾ すなわち次章で詳しく見るように、この自明性は、「近代の深慮」によって混乱・変質させられた統治の原型である「古代の深慮」に基づく統治の下で存在した政治的リーダーシップに関する社会的合意の存在に関するハリントンの確信によって支えられている。

そして最も重要な第五の点は、ハリントンは、集団の利益を見出す目的のための能力主義を重視しただけでなく、その担い手が誰なのかを、民衆自身が見出すべきという議論をおこなっていることである。だからこそ（ジョン・ミルトンやリチャード・バクスターなどの同時代人の規定とのズレでもあるが）、民衆が自主的に服従対象を選ぶ体制を、民衆的統治（popular government）とハリントンは呼ぶのである。次節において詳述するように、筆者はこの関係を、自然的貴族と一般民衆の相互補完的關係と呼び、この側面を非常に重視すべきと考える。すなわち、資質論を立脚点として既存の貴族層に対する単なる批判を超える側面、極言すれば、政治的社会的な安定を取り戻すために不可欠な、支配に関する合意の積極的な創出を試みるための（自然的貴族の）認証論を持つ点に、ハリントンの独創性を見出すことができると考えるからである。

3 徳の認証論——一般民衆の徳の重要性

前節での指摘を踏まえると、自然的貴族の徳は、民衆が持つべき選択眼の確かさという別種の政治的徳——ハリントン

の言葉に従えば、「選ぶ」徳によって下支えされているはずであるが、このふたつの徳は、ハリントンによって、一見すると不可解な議論によって関連付けられている。

ハリントンは民衆が持つべき徳として、共同体の全ての成員の利益が何であるのかを「選ぶ」徳を挙げるが、その徳に関する議論の前提として、リチャード・フッカー『教会統治の法について』やフーゴー・グロティウス『戦争と平和の法』を引用しつつ、人間にとって利害とは何かという議論を行なっている。それによれば、人間の利害は非常に多様であるが、その多様性は、どのような立場から利害を判断するかということに起因する(171)。そして三種類の立場からの利害、具体的には、個別的・私的なprivate利害、そして次に、「国家理性reason of state」、すなわち、共同体の支配層のみの利害」、そして「人類もしくは全体の利害interest of mankind or the whole」を措定する(171)。

重要な点は、ハリントンが、「支配層「のみ」の利害」とは、「単独支配を担う者prince」の利害、「少数支配を担う者nobility」の利害、そして「多数支配を担う者people」の利害の場合があると言い添えていることである(171)。すなわち、単独支配、少数支配、そして多数支配の要素を全て包含する混合政体のイメージを前提に、共同体を形成する「各部分parts」のみの利害でないような「人類もしくは全体の利害」、すなわち「共同の利害common interest」が存在するのであり、それを志向すべきとハリントンは強調するのである(171-172)。

そして、ハリントンによれば、この「共同の利害」を見出すために必要なのが、自然的貴族層と民衆の(支配命令関係のような強制的関係ではない)自発的な協力関係である。確かに少数支配を担うものたちの判断能力と英知は、「共同の利害」を見出すための「共同体全体にとつての導き」となるが、彼らの視点に立った利害判断そのものは、共同体全体のそれにはなりえない(173)。なぜなら、

共和国の英知が「自然的」貴族政にあるように、共和国の利害関心は、民衆全体の集合的身体the whole body of the peopleにある(173)

からである。そして「共同の利害」を最終的に発見するのは、自らの階層のみの利害を追求せずに全体の利害を見出すことが可能な、混合政体における多数支配の要素を担う民衆であるべきとハリントンは言う。だからこそ、この「選ぶ」徳を持つ民衆こそが、人間集団の中核機能を担い⁽³⁵⁾、その最終決定権⁽³⁹⁾、つまり、主権的権力 *sovereign power* を持つとハリントンは主張するのである⁽³⁶⁾。民衆もまた、自らの階層的利害代表としてではなく、「共同の利害」を見出すものとして振舞うことを期待されているのである⁽³⁵⁾。

すなわち、「分ける」能力に秀でた人々は、社交や議論などをおして、その卓越性を民衆によって認められて初めて自然的貴族とみなされ、「選ぶ」能力に秀でた人々は、「分ける」能力に秀でた人々を的確に「選ぶ」だけでなく、全体の利益を的確に「選ぶ」ことに能力を発揮する必要があった。すなわち、ハリントンの議論においては、「分ける」人々と、「選ぶ」人々とは、対立や衝突する可能性を一切持たない相互補完関係にあると言えるのである。

しかもその相互補完関係は、政治における能力主義という表現からはイメージしにくい、民衆の最終決定権を前提に成り立っている。したがって、この〈パラドックス〉を所与とするハリントンの議論の枠組みでは、民衆の選択により自然的貴族となるものが、「分ける」能力そのものの行使を拒否することは、原理的にありえないだけでなく、また、民衆が自然的貴族を牽制する必要もまったくないことになる。そのような自然的貴族は、ハリントンによれば、強制的な民衆支配を根拠付けがちな「世襲的権利や自らの所領の大きさのみ」によってではなく、「民衆を導く権威や徳」という資質の卓越性に応じた選抜⁽³⁷⁾＝選挙により見出される⁽³⁷⁾。だからこそ、「真の、自然的貴族は、民衆統治の最も重要な基底部分 *the deepest root of a democracy*」とハリントンは強調するのであった⁽³⁸⁾。

これまで議論してきた自然的貴族の資質論と認証論との双方に着目する視点から、次のような三つの含意を引き出すことができるであろう。

第一に、ハリントンによる自然的貴族の必要性の強調は、人の支配や階層的利害の追求によって特徴付けられる旧来の制度や慣行が、支配層に「分ける」徳を要求しただけでなく、「選ぶ」徳を持たない民衆の存在を許していること、そして「分ける」徳を前提としない、すなわち自らの階層的利害だけを追求するような形で民衆による「選ぶ」機能

の行使（同時代的には、一院制）への批判でもあった。つまりハリントンが根本的に問題視していたのは、エリートによる一方的な指導によっても、あるいは民衆が数の力による実力行使（自らの階層利害の追求）のみによっても、集団の共同の利益は実現できないという認識の欠如であり、それはまた、政治における能力主義という価値規範が社会的に共有されていない現状に対してでもあった。

第二に、自然的貴族の必要は、ハリントンにとって、単なる自然的貴族と呼ばれる人々の必要論を超えた議論であった。⁽²⁸⁾すなわち、厳密に言うならば、ハリントンが展開した議論は、自然的貴族の重要性と必要性を説く自然的貴族論ではなく、自然的貴族を社会全体として、選出することの重要性と必要性を説く自然的貴族政論と称すべきものである。⁽²⁹⁾

そして第三に、政治に関する徳である「分ける」徳と「選ぶ」徳は共に、社会的な認証を受けて初めて認識されることから、それらは、（利益に関する）政治的であり社会的でもある徳といえることができる。

四 徳に関する社会論と国家論の位相——二つの「深慮」をめぐる

1 政治的Ⅱ社会的徳の再生のための仕組みの重視

それでは、政治における能力主義という社会的価値規範が共有されていない現状をどのように変えていくのか。ハリントンは、元来、政治における能力主義を当然視する社会的合意が存在したと考えているので、彼の議論は、その社会的合意の新たな創造というよりも、かつて存在した社会的合意の積極的再生によって、政治的・社会的安定という果実を得ようとする性格を持つ。なぜならハリントンは、政治的徳の社会的重視という価値観そのものが「近代の深慮」に基づく統治によって歪められていると考えるからである。したがって、ハリントンの議論は、政治Ⅱ社会的徳の再生のためにどのような仕組みが必要に集中することになる。

このような仕組みは、ハリントンによって、三〇項目を数える法^{laws}／基本則^{orders}と表現される。したがって、重要なのはそれらの含意ということになる。

それでは、法／基本則は、総体としてどのようなものとしてハリントンによって描かれているのか。ハリントンは『オシアナ共和国』序説の冒頭で、「古代の深慮」と「近代の深慮」との対比を示しつつ、前者を参照して、望ましい法／基本則が記述されるべきことを説く。本節ではこの有名な説明を改めて引用しつつ、かつて福田有広が簡潔に触れたように、両者が完全な対称性を持たない点に注意を払うべきことを強調したい。³⁰⁾

まず「古代の深慮^{ancient prudence}」に基づく「統治^{government}」とは、

共通の権利や利害^{interest}を基礎として人間の政治社会^{a civil society of men}を設立・維持する技術（設立術）のことであり、（アリストテレスやリヴィウスに従えば）それは法の支配^{the empire of laws}であって人の支配^{the empire of men}ではない（161: 類似表現は、401）。³¹⁾

これに対して、「近代の深慮^{modern prudence}」に基づく「統治」とは、

特定の個人もしくは少数者が、都市^{city}や国家^{nation}を服属させ、自らの個別利害のためだけにそれを支配する術のことであり、そのような状態では、全ての法は、一人の人間もしくは少数の門閥の利益のために制定されるので、人の支配であって法の支配ではない（161: 類似表現は、401）。

注目すべきは、すでに言及したように、ふたつの統治を説明している文章の対称性が崩れている点である。確かに、両者とも、利益や権利が部分的で特殊なものか全体的で一般的なものかどうかという観点からは、対称性を維持している。

ところがハリントンの説明では、「古代の深慮」に基づく統治は、「政治社会」の設立と存続の術とされているのに対して、「近代の深慮」に基づく統治は、都市や国家の支配の運営術とされているに過ぎない。そしてまた「統治」という言葉もハリントンによって、国家の枠内のそれではなく、ある集団を維持するという広義の意で用いられている。つまり、第二章で議論したように、共同善の実現を可能とするために君主政以外の具体的な制度構想を提示するという同時代的課題に応えるために、「都市や国家」といった単位での統治に狭く限定することなく、（それらを内包しつつも）より広範な含意を持つ人間の社会関係における統治の問題について、ハリントンが注目していることが窺えるのである。

2 ハリントンにおける「法」

古代と近代の「深慮」をめぐる対称性の崩れに着目する本稿の視点は、「政治社会」と「都市や国家」の位相の違いを重視する結果でもある。そして、この位相の違いは、法や、「法の支配」をめぐるハリントンの議論にも関連する。それは、上記の古代・近代の深慮の定義の後に続く、ホッブズのアリストテレス批判に対するハリントンの反論からもうかがうことができる。すなわち、アリストテレスやキケロが主張した「法」は、「自然の諸原理から自らの諸権利を引き出したのではなく、彼らの諸共和国の実践から諸権利を引き出してそれを書物に書き出した」結果とみなすホッブズの批判に対して、ハリントンは、「彼ら自身の共和国の実践」に限られず、「自然の諸原理 principles of nature から自らの諸権利を引き出した」結果としての法と解すべきと反論するのである（162）。ポーコックは、ハリントンにとっての法を、「国家成立以前から存在」し、「自己を統制する「本源的な規範 fundamental patterns」に形を与えて「政治的なもの」とするものと解する^③。

このことは何を意味しているのだろうか。本稿は、後述するように、この表現には、ハリントンの法が、「彼ら自身の共和国」に限らずより広範な地理的・時間的に異なる様々な国家の実定法だけでなく、実定法を超えるもの、すなわち、社会的慣習や人間本性に関する理解から得られた規範をも意味するものとして把握されていることが示されていると考える。ハリントンが繰り返すのは、「最良者が提案し多数が議決したもののみが法となる」ということだけであ

る (403)。

この解釈、すなわちハリントンが実定法を超えるものを法の含意としている可能性を検討するために、次章では、「古代の深慮」とは何であるのかをより詳細に分析した上で、あらためて「法の支配」や「自然の諸原理」とは何であるのかを考察しなければならない。

五 「古代の深慮」の統治学

1 「古代の深慮」

以上の課題を扱うためには、ドナート・ジアノッティを紹介する形でハリントンが示している、統治に関するもうひとつの説明を参照する必要がある。⁽³³⁾ それによれば、「古代の深慮」による統治とは、

イスラエル共和国の形成過程において、人類に対して神ご自身が指し示され、その後は、ギリシヤ人やローマ人によって、自然における神の足跡 his footsteps in nature から学び取られ異論の余地なく模倣されるようになった「ものである」(161、強調は引用者)。

そのような重要性を持つイスラエル共和国の形成過程に関するハリントンの議論をみると、統治の原初形態であるイスラエル共和国における「古代の深慮」とは、神から示されたものとされている。⁽³⁴⁾ ところが、ハリントンによるイスラエル共和国の設立経緯の描写からは、神から一方的に与えられたものではなく、神とともに人間が作り上げてきた統治の原理の形成過程というニュアンスを強く読み取ることができる。その具体例のひとつとして、ハリントンは『サムエル記上』第八章・第八節を取り上げる。そこで描かれているサウルが神に替わり地上の為政者になったという史

実は、人間に対する直接的な為政者としてはこれ以降行動しないと神自身が決断した点を強調する出来事であり、この事件は神と人間との衝突を意味するのではないとハリントンは解釈する⁽³⁵⁾。そしてハリントンによれば、神は、神の提案を理解するために神自身が人間に与えた能力である「人間の深慮human prudence」に対して「提案する」だけで、国家をどのように形成するかに関しての最終決定は、あくまでも人間がおこなわなければならなかった。だから、

明白かつ疑い得ない事実は、神も、キリストも、あるいは使徒さえも、人間の深慮による諸原則以外のものに基づいて、いかなる聖俗の統治機構を設立されたことはないということ(652; 類似表現は、496、547、601、736など)

である。つまり、神の提案をつかみ損ね、安定的な統治機構の設立に失敗することは、「人間の深慮」の過ちの故であって、ハリントンは歴史上の共和政の崩壊原因を詳細に分析した理由は、この種の人間の過ちの繰り返しを避けるためであった。そしてこのことから、ハリントンは共和主義的思想に則りつつ、社会から国家への連続的な移行の過程を論じているものと解釈することができるのである。

イスラエル共和国に関するハリントンの説明から言えることは、「古代の深慮」とは、社会から国家を形成するための神と人間の協働作業の過程で得られた知見と経験の集合体であるということである。そして、その後の「自然における神の足跡」から学ぶということもまた、さまざまな歴史や地域を事例として参照しつつ、事物や人間の本性、あるいは、物事や人間のあるべき姿を追求する、といった含意を持つと考えられる。なぜなら、人間集団をよりよく形成・維持するためには、その「素材material」(219)である人間に対する深い理解が必要とハリントンは考えているからである⁽³⁶⁾。だからこそ、ハリントンは、次のように主張する。

わたしが共和政commonwealthに関する様々な諸原理を自然から正しく写し取ってきたことを、神と世間the worldとに対して主張したい。すなわち、神に対しては、イスラエル共和国の組織化の過程において、世間に対し

ては、古代の深慮の普遍的な流れにおいて (174)。

しかも「古代の深慮」に基づく統治から学ぶことは、次節で議論するように、単なる望ましい統治のあり方を参照するだけでなく、人間が自らの欲望をどのように制御してきたのか、つまり自己決定に関する成功と失敗の歴史的事例から学ぶということをも意味しているのである。

2 自己支配と「法の支配 government of laws」

これまでの議論において、ハリントンにおける「法」とは、実定法を超える含意を持つこと、そして前節においては、「古代の深慮」が神と人間との協働作業、つまり、人間社会が統治機構をどのように組み立ててきたのかに関する成功と失敗の諸事例から得られた知見の集合体であることを確認した。

そこで本節では、福田がマキャヴェッリのリヴィウス論の解釈を軸に展開した共和主義論（すなわち imperium に着目する接近法⁽³⁷⁾）とは別の仕方では、「古代の深慮」に基づく統治を形容する「法の支配」とは何を意味するのかを考えてみたい。換言すれば、マキャヴェッリからの思想的継承を強く示唆する解釈、すなわち、「法の支配」を imperium として把握する解釈ではなく、「法」の「支配」として解釈する可能性を考えたいのである。これは、ハリントン自身が、 empire of laws という表現だけでなく、それと互換的なものとして、 government of laws という表現も用いているからである。

これまで議論してきたハリントン自身の説明から、「法の支配」は次の含意を持つとまとめることができる。すなわち部分的でない人間社会一般の利害を考慮した支配であり、それは個別の事例ではなく歴史貫通的な人間社会一般の利害を考慮した支配でもある (161, 401, 715 など)。これらの一般性・普遍性の根拠として、ハリントンは、アリストテレスも言うように「法の支配とは『結局のところ』神の支配」であると主張している (716)。

さらにハリントンは「法の支配」に次のような重要な含意を付け加えている。それは、人間本性に適った自己支配という内容である。この含意を言い換えれば、次のようなことである。

法とはすべからく意志から引き出されるものである。すなわち共和国の場合は全ての民衆の意志から、絶対王政の場合は一人の人間の意志から、そして制限君主政の場合は少数者の意志から(101)。

そしてそのような意志とは、利害interestという起動因moverをもつので、結局のところ、みずからの利害に基づく自らの意志表明ということになる(101, 404)。つまり法の支配とは、他者の意志に従わされない自己の意志による自己の支配ということになる(169)。⁽³⁸⁾

すなわち、ハリントンの「法」を、アリストテレスやキケロに依拠したイメージと考えれば、「彼ら自身の共和国」に限定される場合であれ、より広範な地理的・時間的に異なる様々な国家の実定法(複数)の場合であれ、外在的な意味での法だけを指すことになる。しかしここで追加した支配の含意、すなわち、他者の意志に強制的に従われない支配という内容から考えれば、「法の支配」とは、明確に、実定法を越える自己格率ないしは、自らの価値規範に従った自己統治という意味をも持つことになるのである。⁽³⁹⁾

そしてこの自己規範による自己統治というハリントンの含意をまったく理解できず、法を人間と人間の関係における外在的な強制力問題として把握したのが、ハリントンにたびたび論争を仕掛けたマッシュュー・レンであった。⁽³⁹⁾レンは、法を次のように理解している。

主権の権力の意志の表明こそが、法と呼ばれ…、権力を持った人物の意志の表明こそが、法の本質essence of Law
…「である」。⁽⁴⁰⁾

そこから、法が有効に機能するためには、主権の権力の担い手が、それに服従すべきもの、あるいはそれらの徒党のいづれよりも、他を圧倒するほど強大な力を持つべきという結論をレンは引き出す。⁽⁴¹⁾ここには、自己統治という発想はまったくなく、統治の主体(主権者)と客体との間のパワー・ゲームのみの世界が描かれているに過ぎない。⁽⁴²⁾

対照的に、ハリントンは、自己の意志のみへ依拠した自己支配を、「法の支配」と呼んだ。もちろん、それは唯我独尊的な自己決定論ではなく、神と人間の望ましい協働関係や、他民族や異なる時代の望ましい慣行を参照した、普遍性と一般性をも備えた統治でもあった。

人間の自由がその理性による支配the empire of his reasonに存するならば、その欠如は、彼を情念の奴隷にすることである。そして共和国の自由がその法による支配に存するならば、その欠如はその共和国を僭主の欲望に任せることである。この諸原理こそが、共和国は法の支配であり人の支配ではないとアリストテレスやリヴィウスが主張する際の根拠だとわたし「ハリントン」は理解している(170)。

そしてハリントンの「自己支配」の前提が崩れる場合、すなわち、集团的自己が、個別的自己に解体する事態は避けなければならない。なぜなら、「バラバラの民衆は、数多くの私的な利益「の集合」に過ぎない」にもかかわらず、「もしもそれが一体となれば、民衆それ自体が、公共的な利益となる」からである(86-88)。そこで必要になるのが、政治における能力主義という価値理念の社会的共有による集团的統一と一体性の確保であった。そこではパワー・ゲームに基づく利益観も、それを強制的に制御する外在的な法という認識も存在しない。ハリントンにとって、人間本性理解から導出された面こそ、法が持つべき最も重要な側面であった。

ハリントンは、この社会的共有状態を、能力を持つもののリーダーシップを当然視し、それに進んで従う関係そのものとしての「自然的貴族政」と呼び、重要視した。そして二院制システムもまた、この価値観の共有によつてはじめて、当初の目論見どおりの機能を果たしたのであった。

3 宗教における自然的貴族政論？

それでは、自己統治のために必要な自然的貴族政論の射程は、いわゆる世俗の統治だけなのであろうか。本節ではこ

の問題を扱いたい。

まずハリントンは、宗教問題、とりわけ宗教に名を借りた党派争いは、世俗の統治が混乱する時に生じるのであって、したがってそれは世俗統治の問題に包摂可能とする認識を示す(204-205)⁽⁴³⁾。そして基本的には、自然的貴族政論の枠組みを使いつつ、「精神上の貴族政 spiritual aristocracy」、いわゆる聖職貴族＝高位聖職者の問題を扱おうとする。

しかしながら、その取り扱いには、世俗の統治の場合と完全に同じではない。信仰であれ教会統治であれ宗教事項に関しては、自然的貴族政論で展開されたような能力者主義は貫徹されない。すなわち、教義解釈などに精通している聖職者の、宗教事項におけるリーダーシップは、ハリントンによって徹底的に否定されているのである。このことをどのように考えればよいのであろうか。

そこで宗教における自然的貴族政論の問題を考えるために、まず、ハリントンが宗教をどのようなものと把握しているのかを明らかにしておきたい。ハリントンによれば、宗教とは、本来は、「やさしさと穏やかさ sweetness and tranquillity」をもたらすもので、社会的な騒動の原因とは決してならない(205)。この場合、厳密には、宗教と言う言葉でハリントンが表現しているのは信仰ということであろう。そこから、市民的自由と同様に、何を信じるかを自由に自己決定できることを、「良心の自由 liberty of conscience」と呼んで、それを世俗の統治が尊重すべきことを強調する(186)。

加えて、ハリントンは、宗教という言葉に、自由に選び取った信仰内容から自然に表出する礼拝様式・制度をも含意させる。ハリントンによれば、個人的な良心の自由な発露が個人の宗教を生み出し、同様に、国民的な良心の自由な発露は、「国民宗教 national religion」を生み出すのである(186)。したがって「国民宗教」と「良心の自由 liberty of conscience」は両立可能と指摘するのである(204)

そして、この両者の両立、すなわち「良心の自由」の確保とその自由な表出を妨げないような宗教政策や教会組織に関する法の制定が重要になり、またその権限は、「古代の深慮の普遍的な道筋によれば」、「世俗の」為政者」が握るべきものとなる(186)。ところがその権限は、教皇制の確立以降の「近代の深慮」に基づく統治において、世俗の為政者の

手から篡奪されたとハリントン⁽⁴⁴⁾は強調するのである(136)。

それではなぜハリントンは教皇制の確立を、「国民宗教」と「良心の自由」への脅威と解するのであるのか。それは、教皇制の確立とは、土地を所有する世俗の封建貴族に変質した、名ばかりの聖職者による支配であり、それは、世俗貴族と手を携えてゴシック的均衡、すなわち「近代の深慮」による統治、を支える体制の確立を意味するからである(136, 137)。その体制下では、世俗の統治と同様に、少数者である聖職者が多数者に対して信仰と礼拝様式を強要する事態、すなわち「精神的な寡頭支配spiritual oligarchy」が現出するのである(845)。

以上の分析から明らかなように、宗教＝信仰の問題においても重要視されているのは、自己決定である。

それならば、統治の問題と同様に、宗教問題においても、能力主義が重要になるのであるのか。ハリントンの答えは、否である。まず、宗教は、政治的徳が対象としていた共同善を見出す営みとは別物であるべきなので、利益に関する比較考量の能力の重要性を社会的に共有すべきことを説く自然的貴族の資質論と認証論の対象外ということになる。次に、宗教における指導者＝聖徒は、ハリントンによれば、自然的貴族とは異なり、それに必要な資質が不明であるので、社会的認証も不可能である。なぜなら実際に宗教事項において民衆を指導すべき者がどうかは判明するのは、「自然の成り行き」や「奇跡」に任されるべきものだからである(304)。

それでは、宗教事項に関するリーダーシップは誰が執るのであるのか。ハリントンによれば、民衆は、宗教事項に関して、自ら自身が「自らの指導者」となることが可能なので、民衆自身がイニシアティブをとる国民宗教体制そのものが、「自然的貴族が担った助言機能を行使することによって、民衆の一体性を確保し、その自己決定を助け、その結果として「良心の自由」の享受を可能にすると結論付けるのである(845-846)。

しかしながら、いま述べたような国民宗教体制における民衆の自己決定というハリントンの筋道においても、〈自然的貴族らしき〉存在が皆無なのではない。それは、大学を中心に聖書研究をおこない各教区へ教区牧師として派遣される(下級の)聖職者たちである。彼らをハリントンはどのように位置づけているのであるのか。ハリントンによれば、聖職者は聖書を言語学的、文化的、歴史学的に研究する専門家集団であり、元老院の支配下にある宗教委員会council

of religionの管轄下に置かれる(351)。つまり聖職者集団は、政治における能力主義である自然的貴族政を體現している二院制システムの下部機構として、ハリントンによって位置づけられているのである。

そして聖職者の教区教会への派遣も、教区レベルの集会による適任者としての承認、すなわち集団的自己による自己決定(「民衆による聖職叙任権の掌握」による。しかも、聖職者たちは、国民宗教体制においては、教区民の決定による俸給を受ける存在であり、自らが土地財産を所有することは厳しく禁止されている(356ほか)。この点もまた、民衆の決定に依存するように制度設計されている側面である。つまり以上のような性格を持つ聖職者は、「民衆により選ばれた聖職者(popular clergy)」として、徹底して、自然的貴族政が扱う共同善から切り離されているのである。

以上から何が言えるのであろうか。聖書の含意の解説などを通して民衆への、ある種の助言的機能を持つにもかかわらず、公共の利益の問題を扱わない聖職者は、ハリントンによって自然的貴族とは呼ばれない。聖職者の独自性の主張につながる要素を徹底的に排除するハリントンの姿勢は、万人司祭説に則ったプロテスタントの自負とも解することができるが、聖職者の独自の政治的機能の主張は、政治における能力主義という価値観の社会的共有を重視する彼の自然的貴族政論の観点からもまた、否定されるべきものであった。

六 オシアナにおける福祉

1 党派対立と福祉

それでは、これまで論じてきた自然的貴族政によって実現される果実としての福祉とは何を意味しているのであろうか。もちろん現代的含意である、社会保障や公衆衛生などを意味するわけではない。自然的貴族政によって実現されるべきハリントンにとつての福祉とは、端的には、政治における能力主義に関する価値規範の社会的共有による共同善の実現であるが、より具体的には、党派争いの固定化の防止による和解の成立(203-204)である。そしてハリントン自身は、

この望ましい事態が実現した状態を、「平等 equal」や、「平和と穏やか⁴⁶ peace and tranquility」と呼んでいる。

ハリントンが党派争いの弊害を重視したことは、様々な先行研究においても言及されてきた。その代表的な解釈にあれば、ハリントンは、(アルジャーノン・シドニーやマーチャモン・ニーダムなどの同時代英国共和主義思想家とは異なつて)党派対立が発するエネルギーを共和国の偉大さを増大させるものとは捉えないだけでなく、党派対立と密接な活動的市民像を犠牲にして共和国の安定と平和を追求した思想家とされる⁴⁶。

しかしながらハリントンの議論を注意深く分析すると、党派対立・党派争いに関する彼のイメージが、先行研究で論じられているものとはニュアンスを異にすることがわかる。それを端的に表現するならば、水平的な集団対立(集団対集団)ではなく、それが垂直的集団対立(集団対共和国)に変質する事態である。すなわちハリントンが忌避したのは、事実認識と価値観の違いによつてその都度形成される集団の対立というよりも、むしろ、当初は主義主張の違いによつていったん形成された集団が「固定的に敵味方を識別する」ような不毛な対立に変質した上で、一方の集団が共和国と同一視され、他方の集団からの敵対行動が、対立集団ではなく、共和国自体に対する対立に変化する状態である(203)。

したがつてハリントンは、世俗の二大集団を、「王党派 royalists」と「共和派 commonwealthsman」と同定しつつ次のような議論をする。前者には、チャールズ一世の処刑と王制の崩壊は「人体のそれと同様の自然死」であつたこと、そして現在の土地所有の均衡が共和政を必然化していることを直視する必要を説く(203)。そして後者、すなわち「共和派」には、「王党派」が共和国体制に敵対した過去をもつて共和国の統治に「完全かつ対等 full and equal」な参画を拒否し続けることは公正さの面で大きな問題があると指摘する(203)。これらの事実認識を拒む行動は、ハリントンにとっては、共和国の枠組みそのものを破壊するゆえに、いずれの行動も問題視されるべき党派対立なのである。共和政ローマの問題も、同様の問題関心からハリントンによつて分析されている。

しかもハリントンは、同じ考え方の人間だけで共和国を構成することが自壊行為に等しいとも言明している(203)。したがつて一部の先行研究が強調するような、市民によるあらゆる種類の対立を除去する必要をハリントン自身が主張しているようには思われない。すなわちハリントンは、共和国の構成員が思想・信条・来歴によつて党派を形成するこ

と自体ではなく、党派争いが固定化する弊害を問題視し、固定化した不毛な集団対立を、党派対立として把握したと言えよう。⁽⁴⁷⁾そして固定化した党派争いの回避を実現するものこそが、「適切に設立された共和国という仕組み」なのである⁽²⁰³⁾。

2 「平和と穏やかさ」としての福祉

固定化した党派対立が存在しない状態（ハリントンの表現では「平等な共和国」）を、「平和と穏やかさ」が実現した状態とハリントンは表現しているが、その具体的イメージはどのようなものであろうか。それが内実を伴わない消極的な名辞に過ぎなければ、制度があらゆる市民の行動を完全に規定し、全ての自発的で能動的な市民的活動が消滅した静寂が支配する世界をハリントンが理想としたというデーヴィスやスコットの解釈にもある程度の妥当性を認めなければならぬであろう。⁽⁴⁸⁾彼らの解釈の妥当性を検証するうえで重要なことは、彼らの解釈が、ホッブズとハリントンの平和や政治的安定に関する見解の類似性を前提に議論されている点である。

ハリントンの「平和と穏やかさ」は、ホッブズが非戦争状態として平和を消極的に定位した⁽⁴⁹⁾のとは反対に、抽象的ではあるものの積極的な意味を持つものとして提示されている。『リヴァイアサン』によれば、戦争とは、「人々が、かれらすべてを威圧しておく共通の権力なしに、生活している状態」⁽⁵⁰⁾、「単に戦闘あるいは闘争行為にあるのではなく、戦闘によって争おうという意志が十分に知られている一連の時間」であり、「そのほかの全ての時は、平和である」とされる⁽⁵¹⁾。また『市民論』においても、「戦争とは、力づくで争う意志が言葉もしくは行動によって十分に明示されている期間以外の何者でもないからである。そのような期間以外の期間は『平和』と呼ばれる」とされている⁽⁵²⁾。

これに対してハリントンは、ホッブズと同様に戦争抑止力の存在と「平和」とを関連付けつつも、「平和」そのものを定義しない。しかしながらハリントンは、「穏やかさ tranquility」と結び付ける形で「平和」を、歴史上の共和国を事例に具体的に描き出している。ハリントンは三つのコモンウェルス概念——土地所有状況の平準化に即したコモンウェルス、軍勢力を具備した拡大型コモンウェルス、政治的平等が確保された「平等なコモンウェルス」——を示した

後、オシアナ共和国が、第三の範疇である「平等なコモンウェルス」であるとし、この状態の実現が、「国内の平和と穏やかさ」にとつて最も重要であると主張する(180)。ハリントンは、この平等性への着目こそ、「これまで見られなかった分類」であり、自らの独創性の証左であると誇らしく主張している(180)。ハリントンによれば、共和政ローマの民衆と貴族層との争いも、党派争いの固定化が招いた悲劇であった(180)。対照的にヴェネチアでは、統治における平等性が確保されていたので、ローマのような不毛な争いは生じなかったとハリントンは主張する(180、273、276など)。そしてハリントンによれば、事情は拡大型ではないコモンウェルスでも同様で、スパルタの「平和と穏やかさ」も、固定的な党派争いを生じさせない制度的工夫によって確保されていた(273、276など)。不平等な状態は、永遠に党派争いを固定化し、政治の実権を現時点で掌握する集団は、その優越的な地位の保全と既得権益の確保に固執し、政治の実権から遠ざけられている集団は、対等な扱いを要求する(180)。

すなわち、ハリントンは危惧したのは、政治的信条の違いによる党派の形成というよりは、むしろ自らの政治的境遇の改善や、個別利害の実現に市民のエネルギーが集中的に投入されてしまう状況であり、この状態の下では、英国の内乱期に最も渴望された、共同善としての平和の実現に議論が集中しない事態であったといえるであろう。

七 おわりに

本稿では、ハリントンの自然的貴族政論に焦点を当てて、それが「平和と穏やかさ」という共同善を的確に見出たための政治的徳に関する議論であることから、自然的貴族の徳の認証論の独自性を強調してきた。ハリントンの自然的貴族政論とは、政治における能力主義が、社会的に共有されるべきことを主張していたからである。また彼は、政治に関する能力主義という規範の共有を通して、集団の一体性を確保することも目論んでいた。

ハリントンが展開したような徳の認証論は、十八世紀以降は消滅していく。能力主義に関する社会的合意を調達する努力よりは、むしろ、政治的徳の資質を何に見るかという資質論を中心に議論がおこなわれるようになる。それはまた、

徳論が、マシュー・レンと同様のパワー・ゲームを前提とする政治観を基に、固有の集团的利益を追求する異なる社会集団による相互牽制の論理の具体的表現として二院制システムを位置づける際に利用される言説に変化したことを意味している。このとき、自然的貴族政論は、限りなく、二院制システムの要素と同一視され、それはもはや、社会の一体性を担保する価値観の共有を目指すハリントンの議論とは大きく異なる相貌を著すようになる。

福祉国家から福祉社会へというスローガンが、国家による福祉の切捨てや、企業や家族といったレベルへの負担の転嫁、あるいは、広井良典などが主張する新しい担い手を創造する試みのいずれを意味するのかが、結局のところ、国家と社会の関係や、社会の内実をどのように把握するのかに大きく依存するということを近年の研究動向は教えるが、このことはまた、ハリントンの議論が、社会と密接な関係を持った国家論、すなわち、社会的価値観の共有を基盤とする統治機構論であることへの注視の必要性をも示唆するのである。

【付記1】 本稿は、二〇一〇年度 政治思想学会研究大会（東京大学）シンポジウムⅢ「福祉社会における生と倫理」において報告した原稿に加筆・修正を施したものである。司会の寺島俊穂氏と特定質問者の梅森直之氏からは、シンポジウムの論題から離れがちな筆者に重要な示唆を頂いた。荒木勝氏、嘉陽英朗氏、森直人氏からも詳細なコメントを頂いた。ここに記して感謝したい。また自然的貴族政論への原初的な関心は、約一〇年前のジョン・ダン教授による院生指導での会話による。同氏の円満退職には間に合わせられなかったが、本稿がその偉大な学恩へのささやかな報いになれば幸いである。

【付記2】 本稿は、平成二〇一二年度 科学研究費補助金（基盤C、課題番号二〇五三〇一六八）の研究成果の一部である。

（1）シンポジウムに関する詳細は、文末の【付記1】を参照せよ。

（2）廣井良典『持続可能な福祉社会——もうひとつの日本』の構想——筑摩書房、二〇〇六年；Maurice Bruce, *The coming of the Welfare state* (4th ed., London, 1968)（秋田成就訳『福祉国家への歩み』、法政大学出版社、一九八四年）；Norman Barry, *Welfare* (2nd ed., London, 1999)（齋藤俊明ほか訳『福祉——政治哲学からのアプローチ』二〇〇四年）；武川正吾『社会政策のなかの現代——福祉国家と福祉社会——』東京大学出版会、一九九九年、などを参照。

- (3) 自然的貴族と訳す理由は、本稿の註27を参照せよ。
- (4) 以下、本節と次節で分析する文献の選定に際しては、Whitney R. D. Jones, *The Tudor Commonwealth 1529-1559: a study of the impact of the social and economic developments of mid-Tudor England upon contemporary concepts of the nature and duties of the commonwealth* (London, 1970); 塚田富治「初期『市民社会』考：civil societyの言語・社会的分析」『一橋論叢』第一一六巻第三号、一九九六年、四九七―五一〇頁。同「ルネサンス期イングランドにおける『政治』観と『政治』論―『政治』という言葉の分析―」『一橋大学社会科学古典資料センター Study Series』第二〇号、一九八六年。今井宏「コモンウェルスについて」『イギリス史研究』第二号、一九六八年、一一九頁。同「イギリスにおける『共和政』について」『紀要（東京女子大学附属比較文化研究所）』第五一号、一一一六頁、を参照。また本稿での議論は、塚田の緻密な分析と巧みな議論に多くを負っている。
- (5) Sir Thomas Elyot, *The boke named the gouernour* (London, 1531), STC (2nd ed.) / 7635, first book, fol. 1.
- (6) *ibid.*, fol. 2.
- (7) *ibid.*, fols. 7-8.
- (8) Anon., *The king no tyrant: or, the character of them both* (London, 1643), Wing (CD-ROM, 1996) / K562, pp. 1-2.
- (9) *A declaration of the Lords and Commons assembled in Parliament for the protecting of all those that obey the orders and commands of Parliament also declaring all those to be enemies to the Commonwealth and disturbers of the peace of the Kingdom, who either seize, apprehend or detain in prison, or send out their warrants for the apprehending, or otherwise molesting any person or persons for obeying the ordinance and commands of the Parliament, or for refusing to obey the Commission of Array* (London, 1642), Wing/ E1421, p. 4.
- (10) Edward Forset, *A comparative discourse of the bodies natural and politique VTherein out of the principles of nature, is set forth the true forme of a commonweale, with the dutie of subjects, and right of souveraigne: together with many good points of political learning, mentioned in a brieft after the preface* (London, 1606), STC (2nd ed.) / 11188, p. 48.
- (11) *ibid.*, p. 3.
- (12) フッカーは、一五八五年以降、テンブル教会の主任司祭を勤めていたが、その教会は、一六〇八年以降、インナー・テンブル法曹学院とミドル・テンブル法曹学院がその維持管理を行っていた。ハリントンとミドル・テンブル法曹学院に一時期在籍（一六三一年一〇月二七日から年末ごろまで）し、また自らの著作でしばしばフッカーから引用をおこなう。特に人間の社会的本能（利

他的傾向)の主たる典拠としてフッカーを挙げている。

- (13) John Keble ed. *The Works of That Learned and Judicious Divine, Mr. Richard Hooker: with an Account of His Life and Death* (Oxford, 1876), vol. 1, pp. 250, 242-243. また前者¹⁴⁾ *The Oxford English Dictionary* の 'civil' の第二用例に挙げられている。
- (14) *op. cit.*, p. 239; *Works of Hooker*, vol. 3, p. 329.
- (15) *Works of Hooker*, vol. 1, p. 242.
- (16) 塚田 (一九九六)、五〇三—五〇四頁。また共同善を目指す「思考の様式」として共和主義を定義しつつ現代社会論的な展望を示したものとして、佐藤一進「エドモンド・バークと保守することの『理念』—現代的理解のための序論—」(京都大学人間・環境学研究科博士学位請求論文、二〇一〇年九月合格)(特に第一章)を参照。
- (17) *An act declaring and constituting the people of England to be a commonwealth and free state* (London, 1649), Wing (2nd ed., 1994) / E986: Thomason / E.1060 [29].
- (18) 本章の記述は、拙稿「ハリントンの自然的貴族論」『社会思想史学会第三一回研究大会 報告集』二〇〇六年、八三—八八頁 (<http://www.socini.ac.jp/shst/Convention/2006/talkaipdf>) を基にしている。
- (19) ほほ唯一の例外は、J. G. A. Pocock, 'The Classical Theory of Deference', *American Historical Review*, 81 (1976), pp. 516-523 である。ポーコックは、本稿で言うところの自然的貴族と民衆の相互補充関係を、「恭順的社会 deferential society」の特徴として描き出している。したがって本稿は、ポーコックと同じ問題関心を持ちつつも、それを、社会論と国家論の関係の視点から論ずることに重点を置いている。
- (20) 本稿とは異なり、制度の局面のみで詳細な分析を試みるのは、福田有広「共和主義」、福田ほか編『デモクラシーの政治学』東京大学出版会、二〇〇二年、九七—一二三頁。
- (21) ハリントンのテクストは、J. G. A. Pocock ed. *The Political Works of James Harrington* (Cambridge, 1977) に拠り、アラビア数字で頁数のみ記載する。邦訳にあたっては、浅沼和典「ハリントンと『オシアナ共和国』(その二)『オシアナ共和国』(翻訳)『政経論叢』第五九巻第一・二号、一九九〇年、一—五九頁、(その三)第六〇巻第一・二号、一九九一年、三七—七七頁、(その四)第六〇巻第三・四号、一九九二年、一〇九—一四三頁、(その五)第六一卷第三・四号、一九九三年、八一—一二四頁、ならびに、田中浩「オシアナ(抄訳)」『世界大思想全集 社会・宗教・科学思想篇 二 ホッブズ／ロック／ハリントン』河出書房新社、一九六二年、を参照。ただし訳文は適宜修正した。

(22) エドマンド・バーク「新ウィックから旧ウィックへの上訴」中野好之編訳『バーク政治経済論集』法政大学出版局、二〇〇〇年、六六二―六六三頁。

(23) ただし厳密に言えば、このテキストにおいてバークは、自然的貴族の資質そのものよりも、以上のような資質を持つ自然的貴族層を形作る社会状況、すなわち混合政体論的な観点から、少数支配の要素の重要性を問題にしている。つまり本稿の言葉で言えば、(自然的貴族論ではなく)自然的貴族政論を展開している。

これに対して、同じくバークの手になる「一貴族への手紙」(バーク(二〇〇〇)、八〇―一八四九頁。)における、現存する貴族層への批判的議論は、必ずしも混合政体論的認識を前提とせず、そこでは理想的な貴族の資質論のみを展開している―自然的貴族論―に過ぎない。したがって筆者には、これらの二つのテキストを直接的に連結させて議論する解釈には、バーク論としても問題があるのではないかと思考する。異なる解釈は、例えば、中澤信彦『イギリス保守主義の政治経済学―バークとマルサス』ミネルヴァ書房、二〇〇九年、特に第五章を参照せよ。

(24) 自然的貴族をいかなる社会にも存在すると解して、ハリントンと同様に、その資質論と認証論とを共に論じたのは、ジョン・アダムズである。しかしながら、アダムズは、ハリントンのように過去に存在した能力者の資質を自明とすることが不可能なアメリカ特有の状況に置かれていたので、ハリントン(やバーク)よりも詳細な資質論だけでなく、二院制という枠内でハリントンよりも具体的にその認証論を展開する必要性に迫られていた。すなわち、資質論の徹底性では、アダムズ、バーク、ハリントンの順に、認証論のそれでは、アダムズ、ハリントン、バークの順にその度合いが甚だしい。アダムズについては、阿部斉「アメリカの個性の自覚―ジョン・アダムズの政治思想・序説」阿部斉、有賀弘、本間長世、五十嵐武士編著『アメリカ独立革命』東京大学出版会、一九八二年、三一―三三頁。石川敬史『アメリカ連邦政府の思想的基礎―ジョン・アダムズの中央政府論』溪水社、二〇〇八年、特に第四章、を参照。

(25) この点で、民衆の中から「共同の利害」を選択する能力に秀でたものを選抜する制度としても、二院制システムにおける民会が指定されている。詳細は、拙稿『平等なコモンウェルス』としてのオシアナ共和国』田中秀夫・山脇直司編『共和主義の思想空間』名古屋大学出版会、二〇〇六年、第三章、を参照せよ。

(26) この点で対照的なのが、両者の対立可能性を前提に、その対立エネルギーの善用に制度的工夫を凝らしたデイヴィッド・ヒュームである。詳細は、大塚元『デイヴィッド・ヒュームの政治学』東京大学出版会、二〇〇四年、第三章を参照。また本稿の註四七も参照せよ。

(27) 自然的貴族 *natural aristocracy* を「本性上の貴族」と訳す研究もあるが、ハリントンの議論に限定すれば、当人の政治的リーダーシップ能力を中核におくものの、土地財産と相続権と完全に無関係ではないとされている。例えば、公共の物事を考えるための閑暇を支える一定の富の所有者という規定も存在する (36)。したがって本人の資質のみから選抜される含意を強く持つ「本性上の貴族」と訳すことは、ハリントン理解としては妥当ではないと考える。

(28) ハリントンの議論を、既存の貴族層の中の王党派を無条件で支配層として迎え入れる議論として批判する見解もある。ハリントンの《現状把握》の妥当性については議論の余地があると考えるが、その議論が、ある種の〈和解の政治学〉であったことは事実である。和解が良い結果を生むか悪い結果を生むかさえ、自然の成り行きで明らかになるとする、ある種の悟りのような姿勢をハリントンに見ることが出来る。本稿第六章も参照せよ。

(29) 本稿が強調する、自然的貴族と自然的貴族政とを区別する視点の必要性は、サミュエル・ジョンソン『英語辞典 第二版』(Samuel Johnson, *Dictionary of the English language* (2nd ed., London, 1760) の 'nobility' や 'aristocracy' の項目での説明や、英国史家ポール・ラングフォードの指摘によっても裏書される。後者によれば、アメリカ独立革命の渦中において、'aristocracy' という言葉の含意が、統治の一制度としての貴族政から、その構成員としての貴族や貴族層を示すものに~~変化した~~ (Paul Langford, *Public life and the Propertied Englishman 1689-1798* (Oxford, 1999), p. 335)。

またグッドリッチは、ラングフォードに言及しつつ、トマス・ペイン『人間の権利』などを例証として、一七九〇年代が、上記の変化の分岐点~~でもあった~~ (Amanda Goodrich, *Debating England's aristocracy in the 1790s: pamphlets, polemics, and political ideas* (Suffolk, 2005), pp. 15-22)。

(30) 福田有広も、この点に着目して別種の議論を展開している (福田有広「歴史の中の『ユートピア』」佐々木毅編『自由と自由主義』東京大学出版会、一九九五年、一〇五頁)。

(31) 筆者は、ハリントンにおける社会と国家の問題をより十全に議論するためには、その自然的貴族政論の分析に加えて、*civil society* 研究の中でハリントンの議論の独自性を析出する作業が不可欠であることや、塚田 (一九九六) が指摘するように、*civil society* を「政治社会」と訳す問題点を十分に理解する。しかし現在の筆者にはハリントンに即してこの点を十分に展開する準備がない。したがってここでは暫定的に、それを「政治社会」と訳す。

(32) J. G. A. Pocock, 'Historical Introduction,' in his ed. *The Political Works of James Harrington* (Cambridge, 1977), p. 85.

(33) この説明自体は、もともとイタリヤ史に限定した形でジアノッティが提示したものであったが、ポーコックによれば、統治論

一般としてハリントンは利用する (*ibid.*, p. 161, n.2)。

- (34) イスラエル共和国における神と人間の関係については、拙稿「ジェームス・ハリントンの『世俗性』と『權威への自由』——二院制構想と『良心の自由』——」『イギリス哲学研究』第二四号、二〇〇一年、五一—一九頁、で扱った。またこの点に関するホップズとハリントンの異同については、的射場敬一「ハリントンのイスラエル共和国論(一)」『早稲田政治公法研究』第二三号、一九八七年、六七—九四頁を参照。

- (35) Blair Worden, 'James Harrington and "The Commonwealth of Oceana" 1656', in David Wootton ed., *Republicanism, Liberty, and commercial society 1649-1776* (Stanford: CA, 1994), p. 84. 竹澤(二〇〇一)を参照。また、ハリントンの同時代で、「人間と神の協働」を強調するのは、アルミニウス主義である。内乱期イングランドにおけるその意義と意味については、国際的にも類を見ない緻密で詳細な成果である、山田園子『イギリス革命とアルミニウス主義』聖学院大学出版会、一九九七年、を参照。またかつて筆者はハリントンをアルミニウス主義との関係で解釈する可能性について口頭発表した('The Religious Project of James Harrington: From Erastianism to Civic Religion', *Ideas in their Context: Britain from the 17th century to the mid 19th century*, Munich, Germany, March, 1999.)。

- (36) 反対に、被治者を、統治の客体としての素材として扱い、実質的に市民的能動性を犠牲にするような、制度万能主義的なハリントンの発想の証左として解釈するのは、J. C. Davis, 'Pocock's Harrington: Grace, Nature and Art in the classical republicanism of James Harrington', *Historical Journal*, 24 (1981), pp. 683-684; Jonathan Scott, 'The rapture of motion: James Harrington's republicanism', in Nicholas Philipson & Quentin Skinner eds., *Political discourse in early modern Britain* (Cambridge, 1993), pp. 139-163など。これ以外の文献やこの点をハリントン研究史の中でどのように評価すべきかは、拙稿「ポーコック以後のジェームス・ハリントン研究——統治組織論と宗教性——(一)」『経済論叢』第一六九巻第三号、二〇〇二年、二七—三八頁を参照せよ。福田(一九九五)も参照。

- (37) 福田(二〇〇一)。

- (38) 一七世紀英国共和主義者たちの自己支配に関する議論については、Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge, 1998) (梅津順一訳『自由に先立つ自由』聖学院大学出版会、二〇〇一年)を参照せよ。ただしスキナーは、政治的身体 body politique の一体性のイメージからハリントンを含む一七世紀英国共和主義者の議論をおこなっているが、ハリントンの議論自体には、スキナーが取り上げている他の政論家たちほど、統治体の一体性を人体のアナロジーを使って議論する箇所が多いわけではな

い。本稿の議論と関連する事例に限れば、政治体 *body politic* の心臓として議會を位置づけて、元老院と民会を、左右の心室に喩えつつその相互補完性＝相互対等性を強調する議論がある (287)。

またこの関係を、ハリントンは、太陽と月の関係にも喩えており (287)、その表現は、自然的貴族の必要性が、単なるエリート支配の主張ではなく、政治における能力支配の貫徹こそが最も重要という彼の価値判断を反映している。すなわち「月の満ち欠けが太陽に左右されるように、より良い審議機能の確保がより良い決議結果の前提条件となる」からである (拙稿二〇〇六、三五頁)。

(39) Matthew Wren, *Considerations on Mr. Harrington's Common-wealth of Oceana: restrained to the first part of the preliminaries* (London, 1657), Wing (2nd ed.) / W3676B, Thomson / E.1659 [2], Pocock (1977), pp. 84-90 (Scott (1993) 福田 (一九九五) も参照)。

(40) Wren, *Considerations*, p. 8.

(41) *ibid.*, pp. 20-25.

(42) ポーコックは、法をめぐるハリントンとレンの齟齬の背後に、政治における「合理性 *rationality*」についての見解の相違があると指摘する。ポーコックによれば、ハリントンは共同善を見出そうとする「政治的な過程 *civic process*」そのものを政治における合理性とし、それが共同善を生み出すと解するのに対して、レンは、「孤立的」な個人がその欲するところを他者に強いた結果として「合理性」が成立すると解する (Pocock (1977), pp. 85-87)。

(43) フッカーなどが *civil society* を支える土台のひとつとして「宗教への配慮」をあげていたが、同様の認識をハリントンも有している。この「配慮」の具体的内容についての考察は、ハリントン理解において重要なので、研究史上ほとんどなされていないフッカーからハリントンへの影響の分析とあわせて、別の機会に論じたい。

(44) James Harrington, *The Prerogative of popular government*, book 2 (London, 1658) がこの問題を集中的に扱っている。その表紙の記述によれば、第二分冊では「H・ハモンド博士やL・シーマン博士、および彼らが依拠する著作家たち」の聖職者主義 *jure divino* に反論するために、「叙任 *ordination*」に関する議論を展開するとされている。筆者自身の見解は、「英国共和主義思想と宗教性—J・ハリントンを事例に—」の表題の下で、口頭発表した (日本イギリス哲学会 第四一回 関西西部例会、二〇〇九年 二月、京都。その要旨は、『イギリス哲学研究』第三三号、二〇一〇年、一七六頁—一七七頁に掲載)。

(45) フッカーは、「共同的統治 *government public* による『平和 *peace*、穏やかな *tranquility*』、そして幸福な生活状態 *happy estate*」が可能となる (*Works of Hooker*, book 1, p. 242)。

(46) 例えば、Scott (1993), p. 162を参照せよ。ニーダムの共和政論の特徴は、例えば、拙稿「マーチャモント・ニーダムの共和政

論の決疑論的性格』『経済論叢』、第一八二巻五・六号、二〇一〇年、一一三一頁、を参照せよ。

- (47) ハリントン理解にとって重要な、党派争い一般の弊害と、党派争いの固定化のそれとの相違を重要視しない後代の思想家の一例は、デイヴィッド・ヒュームの「完全な共和国についての設計案」である。この点に関して、大塚（二〇〇四）、一二七頁以降、を参照。ただし、大塚が「党派対立の除去」の表現で、ヒュームではなく、ハリントンを論ずる点には同意できない。また拙稿「書評 共和政論の継承による共和主義思想からの離脱か？」『政治思想研究』第六号、二〇〇六年、四二二—四二三頁、も参照せよ。

(48) 本稿の註三六を参照せよ。

- (49) 最近の論考としては、Delphine Thiveta, 'Thomas Hobbes: a Philosopher of War or Peace?', *British Journal for the History of Philosophy*, 16 (2008), pp. 701-721 を参照。

- (50) Thomas Hobbes, *Leviathan* (Richard Tuck ed., (Cambridge, 1992)), pp. 88-89 (水田洋訳『リヴァイアサン』第一巻、岩波書店、一九九二年、二一〇—二一一頁)。

- (51) Thomas Hobbes, *On the Citizen* (Richard Tuck & Michael Silverthorne eds., (Cambridge, 1998)), pp. 29-30 (本田裕志訳『市民論』京都大学学術出版会、二〇〇八年、四〇—四一頁)。

- (52) 厳密には、ハリントンは、「平和」と「何らかの統治の秩序」とを関連づけている (241)。

- (53) 詳細は、拙稿（二〇〇六）、第二—四節を参照。

明治・大正期の警察における ポリツアイ的政策と秩序構想

● 宮地忠彦

一 はじめに

近年の社会理論の中では、十七、十八世紀にフランスやドイツで発達したポリス／ポリツアイが福祉国家構想の一系譜として関心を集めてきた。例えば、その主唱者であるフランスの哲学者ミシェル・フーコーによれば、当時のポリス／ポリツアイは、十九世紀以降の警察機関を意味せず、「非常に広く、厳密な意味」を持つ統治技術であり、国家理性論に基づき、貧民への労働強制などを通じて諸個人の幸福を促しながら、国力の増大を目指すものだった。そしてフーコーは、ポリス／ポリツアイ的な「法律の形なしでさえおこなわれる社会生活への国家の継続的な介入」は現代の政治を特徴づけていると主張した^①。

それでは、ポリス／ポリツアイは、近代日本において、どのように受容されたのだろうか。この主題に関する先行研究は、明治期の知識人や警察・衛生官僚らによって、ポリス／ポリツアイ的な統治技術が、ほぼ「忠実」に受け入れられた点を強調し、フーコーの主張通り、その発想が現代日本の行政にも継承されている点も指摘してきた^②。

しかし先行研究には看過しがたい問題がある。第一にポリス／ポリツアイは、フーコーも指摘した通り、フランスやドイツでも十九世紀以降に様々な批判を受けており、近代日本でも同様の批判を伴いながら受容された。特に先行研究

が検討していない明治後期以降では、批判を踏まえたポリス／ポリツァイ受容が顕著であり、ポリス／ポリツァイの近代日本における受容を考察するならば、そうした批判にまで分析の対象を拡げる必要がある。第二に、統治技術としてのポリス／ポリツァイ自体に注目する余り、その技術の実態に関する分析がほとんど行なわれていない。この点に関して、イギリスのドイツ史研究者リチャード・エヴァンスは、ポリス／ポリツァイの本来であるフランスやドイツにおいて、ポリス／ポリツァイ的な政策を実施する資源が不足したため、この政策が十分な成果を挙げていなかったと指摘する。近代日本で受容されたポリス／ポリツァイは、大正期に本格的な政策として実施されたが、ポリス／ポリツァイの発想の受容を検証するのであれば、この政策がどのような成果を挙げ、どのように継続されたかについても分析しなければならぬだろう。

そこで本稿は、この政策の動向を、当時ポリス／ポリツァイ（以下ポリツァイと略記する）の導入や再編に取り組んだ日本の警察官僚らの構想に焦点を当てながら分析し、大正期に関しては政策の実態も明らかにしていきたい。それゆえ警察の治安維持政策に対する法政思想や法制度の影響が主たる関心事となる。ただしポリツァイ的秩序構想は国内行政の膨大な領域を含むため、本稿は、ポリツァイの主な対象だった貧民の救助などの社会政策をめぐる警察行政と同構想の関係を主に検討する。換言すれば、本稿の主題は、諸個人の幸福増進を図り国力増大を目指した福祉国家以前の政策思想の再検討であり、その中で、この政策思想が当時の社会に何を求めていたかが、明らかにされるだろう。

二 明治前期の警察におけるポリツァイの導入

明治初年の政府が参考にした西洋の警察はポリツァイ的な広い活動内容を含んでいた。それは一八七〇（明治三）年秋に福沢諭吉が政府に請われて訳出した資料「取締の法」⁴にも表われていた。この資料は、東京府が同年一二月に「府兵ノ折合」や「府ノ体裁」を考慮し、諸藩兵士からなる武装府兵の市中巡回による治安維持活動を改めるべく、「西洋ポリスノ規則」に照らして新政策を模索した際に参照されたものである。⁵例えば福沢は、「立君独裁」体制下の警察は「苛

刻暴虐」に取り締ることが多かったが、近年では「世間の病氣養生のこと」に注意し「少年客気の行状を制する」など、「眞に世の裨益」を成すようになった点を紹介した。⁶⁾ もちろん福沢の資料が、翌年一月布達フツタツの東京府治安維持機構に関する「取締組大体規則」等にそのまま反映された訳ではなかったが、規則案検討過程における大蔵省の大久保利通や井上馨の議論には、ポリツァイの警察の導入に積極的な姿勢が表われていた。すなわち彼らは「取締之儀」の「御主意」を「市民ヲ保護シ營業ヲ勉勵」せしめることに求め、「威権ヲ去り深切ヲ旨」として取締機構を「保護組」と呼ぶように主張した。⁷⁾

この福沢の資料にはイギリス・アメリカ警察と並んでフランス警察に関する詳しい説明が含まれたが、司法省も一八七二年に司法学校教師としてフランス人のブスケを雇い、フランス警察をモデルにして警察制度の構築を図った。すなわちブスケは、同年三月から五月頃作成の「行政警察及ヒ司法警察ノ事」で、フランスの行政警察が、一方で「二揆騷乱」時に「鎮定スル任」に就き、他方で市場・度量衡・飲食料・病院など多様な分野に渡って「通常国民ノ為シ来レル諸事ヲ安静ナラシメ、国ノ泰平ヲ害セントスル諸事ヲ監察シテ、之ヲ預防シ、人民ノ健康、国ノ治政ヲ致スニ必要ナル法度ヲ執行フニ注意」する点を示した。⁸⁾ ブスケのフランス警察に関する見解は、同年一〇月制定の司法省警察寮職制章程にも盛り込まれ、同寮設置の趣意は「国中ヲ安静ナラシメ人民ノ健康ヲ保護スル為ニシテ安静健康ヲ妨クル者ヲ予防スル」点に求められた。⁹⁾ 同省は、翌一八七三年六月にまとめた警察規則案でも「仏国式」の方針だったが、その起草目的として「各所人民往々暴動之憂」ある事態への対応を掲げており、「暴動」に揺れる日本国内を鎮めるために、ブスケの示した「国ノ泰平ヲ害セントスル諸事ヲ監察」するポリツァイ的なフランス警察制度の導入を必要としたと言える。¹⁰⁾

ただし当時の政府に「仏国式」に対する異論があり、広範な権限を持つ「仏国式」警察の活動範囲を限定的に採用する形で、行政警察に関する諸規則が制定された。例えば、確かにブスケは先述の通り、「人民ノ健康、国ノ治政ヲ致ス」に必要な「法度ヲ執行フニ注意」する警察の権限を認め、司法省の警察規則案一四条も、各地方警察が「国ノ安寧人民ノ健康ヲ害セントスル諸事ヲ警察預防シ其安寧健康ヲ致スニ必要ナル法度ヲ執行フニ注意」する任務を持つと規定した。¹¹⁾ しかしながら太政官の法制課は、審査段階で、「法度ヲ執行フ」ことを警察の任務から外すよう主張し、同規則

案同条は「法度ノ行ハルルニ注意」するという文言に改められた¹²⁾。結局この規則案は廃案になったが、一八七四年一月に制定された内務省警保寮事務章程や東京警視庁職制並事務章程にも「法度ヲ執行フ」権限は盛り込まれず、一八七五年公布の行政警察規則も同様だった¹³⁾。

以上の行政警察権限を限定的に捉える動向の中で、「仏国式」の警察導入を推進し警察権限拡大に努めたのが、一八七二、三年の司法省欧州視察に随行してパリやプロシア等の警察制度を学んだ東京警視庁・初代大警視の川路利良である。同庁は行政警察規則と同様に権利、健康、風俗、国事の四職務を担ったが、これらは東京府による一般行政とも関係が深かったため、実際の執務にあたつて両者間の権限対立が生じた。そこで、当時の法制局長官・伊藤博文によれば、川路の率いた東京警視庁は、内務省等に対し「仏国ノ警察法」に倣つて同庁のさらなる権限拡張を要求し、伊藤の提案に沿つて、一八七六年一〇月に二二項目もの事務が行政警察の任務として東京府から同庁に移管された¹⁴⁾。

この事務移管を推進する中で川路が打ち出した方針には、同時代の西洋のポリツァイ的警察への志向が認められる。第一に事務移管の端緒となった娼婦取締について、川路は「風俗ヲ壊リ健康ヲ害スル」ため西洋の首都では行政警察に権限が与えられていると述べ、「府庁ノ施行セル規則ニ背犯スル者ヲ逮捕スルニ止リ、警視固有ノ予防ニ干スルノ権」がない現状を批判した。その上で彼は、行政警察の担う「警察ノ政」が「政務ノ種質ニ因リ規則ヲ設行シ、弊害ヲ未然ニ制防」すると見なして、「行政警察ハ政務ヲ執行スル権ナシ、唯政務上ノ妨害ヲナス者ヲ警防スルニ止ル」とする、先述の警察規則案一四条修正意見のような説を「皮相ノ論」と切り捨てた¹⁵⁾。この批判を展開した翌年一月に東京警視庁が内務省警視局へ再編された際、同局大警視に「東京府下ニ於テ警察事務ノ執行」を「直管」する職務が割り当てられたのは、同種の見解の反映と言える¹⁶⁾。

また第二に、移管問題が一応の決着を見た一八七六年九月にまとめられた『警察手眼』で、川路は、東京府が他府県のように地方長官が「行政権ヲ一統轄」せず、東京警視庁と「行政事務」を分担し、同庁が「警察ノ政」を行うと述べた直後に、ブルンチュリ著『国法汎論』の次の文章を引用して「格言」と評した。「命令或ハ禁止ノ権ヲ施行スル事ノ緊要ナルニ方テハ、権力ナル警察専ラ主トナリテ、事務ハ之ニ従属ス。権力ナル警保、決シテ事務ニ随行スルニアラ

ズト」¹⁷。実はブルンチュリは、川路の権限拡大路線と異なり、「臣民」の「自由ノ権」を「障害」する「警保」（ポリツアイの訳語）を批判した上で、「警保」の意義を限定的に再評価する議論を展開していた。さらに該当箇所は「教育ノ警保」や「経済ノ警保」の例外的な場合を説明しており、警察は「緊要」ではない場合この分野に関わるべきでなく、権力を振るう場合には教育・経済事務の「事務官」から依頼を受ける必要性を強調するものだった。¹⁸要するに川路は、『国法汎論』の牽制したポリツアイ優位だけに注目して、同書の文章を引用した向きが強かった。

そもそも川路の警察像には、諸個人への介入を国家全体の秩序や力と関連づける発想やパターンリズム的な考えが濃厚だった。例えば先述の娼婦取締権限に関する一八七五年六月三〇日付の大久保利通宛上申書で、「教ヘナキ民ハ欲情ヲ以テ漫ニ自由自主ヲ唱ヘ、良民ヲ妨害シ世ノ平和ヲ擾ル者踵ヲ接シテ起ル、是実ニ国家禍乱ノ機」と述べ、日常的な風俗取締の目的を「国家禍乱」と結びつけ、深く社会に介入する警察の役割を弁証していた。¹⁹これに類する主張は、すでに一八七三年秋の視察直後の建議にも認められ、そこで彼は視察したロシアやフランスの歴史を踏まえ、警察を医療になぞらえて、「良民ヲ保護シ、内国ノ氣力ヲ養」い「国ヲ富強」にする「国家平常ノ治療」と捉えた。²⁰そして一八七六年の『警察手眼』で同種の考えを発展させ、「我国ノ如キ開化未ダ治ネカラザルノ民」を「幼者」と見なし、それを「看護」して「国家ノ健全」を図る、「保傳」（守役）としての警察像を打ち出した。²¹こうした見守り役としての警察像は小川為治著『開化問答』二篇巻上（一八七五年）で開化派の「開次郎」も示しており、当時の警察理解として特に保守的とは言い難い。²²しかしながら他方で川路の主張は、『警察手眼』で引用された『国法汎論』の「民人ノ道義心ヲ、直ニ照顧スルノ権」を国家は持たないという議論や、加藤弘之による「未タ開明セサル国ニ於テハ、政府往々縦二人ノ精神心意ヲ拘管制馭セントス、豈迷誤ノ甚タシキニ非スヤ」という同書の訳注とは対照的だった。²³当時の警察は、一方で「手葉ヲ以テ療スル」ように、違式註違条例で社会の風俗を取り締まり「開化」を促し、他方で「兇輩」である人民中の「悖戾ノ行」をする「兇暴ノ人」も「保護」する必要があったため、川路は「看護」するポリツアイ的な警察理解に傾いたのだろう。²⁴

そして川路が先鞭をつけた行政警察におけるポリツアイ的な治安維持方針は、東京府下を中心に、その後も具体化さ

れた。例えば行政警察規則で警察の職務として規定された健康の看護は、一八七〇年代末以降のコレラ対策を通じて衛生警察として発展し、内務省初代衛生局長の長与専斎によれば、「警察的武断政略」によって行われた⁽²⁵⁾。また乞食らの貧民に対して、当時の警察は刑法四二五条一二項の違警罪として「放逐」などの制裁を加えるに過ぎなかったが、川路は「無産業ニシテ坐食スル者」を「必幾分カ良民ノ権利ヲ妨ル者」と考え、住民の日常生活を監視する「戸口調査」の必要性を訴えた⁽²⁶⁾。そして東京警視庁は一八七六年一〇月に「戸口取調手続」を制定して「其惡ニ在ル者ヲ未然ニ警ムル」「無形予防ノ術」として同調査を実施した⁽²⁷⁾。この調査は、一方で政治犯取締の目的があつたが、他方で人々の生活に深く介入し強制的に生活向上を図る点で、警察によるポリツァイ的政策の典型でもあり、その後、全国の警察で本格的に行われた⁽²⁸⁾。以上のような警察行政執務方法は、一八八五年、内務省警保局によって『警務要書』として体系化され、巡查に広められた⁽²⁹⁾。こうした方法がどれほどの成果を挙げたか、定かでないが、ポリツァイ的な社会への介入が警察の執務方法として普及した点は確かであろう。

この警察行政マニュアルが編まれたのは明治一四年の政変後であり、当時の警察ではドイツがモデルとして重視されるようになっていたが、山県有朋らが推進した警察官教育でも、社会に介入するポリツァイ的警察の評価に大きな変化はなかった⁽³⁰⁾。例えば一八八五年設立の警官練習所に招聘されたプロシア警察大尉ヘーンは、警察が「国家及ヒ其人民ニ対シテ生スル危険損害ヲ防ク」だけでなく「一般ノ安寧ヲ増進」すべきだとして、ポリツァイ的警察から「保安警察」要素を除いた任務である「増安警察」の必要性を説いた⁽³¹⁾。また警官練習所長の清浦奎吾も、国家が「人民生活力ノ適理発達ヲ保護」して「公衆ノ利益」を増進し「公衆ノ危害」を除去するため、「威権強力」が必要だとして、「公益ヲ増進スベキ」積極的な警察の役割を認めていた⁽³²⁾。確かにヘーンや清浦の主張には、警察による権力濫用や過剰な「干渉」に対する批判も含まれていた。こうした批判は、清浦ら当時の警察官脳部が、条約改正を見据えて警察官に「法律知識」を注入し、「大警視川路氏を初として要部は薩摩出身者」で占められた警察の「威嚇的」気風を和らげることを最優先課題として掲げたことと無縁ではあるまい⁽³³⁾。しかしながら当時内務省警保局長でもあった清浦は、「人民ガ自治ノ精神ニ富メル国」の警察は「放任主義」を執るが、そうでない国の警察は「干渉保護ヲ主」とし、当時の日本では「自治制

ノ精神未ダ十分行ハレザル」と評価していた。⁽³⁴⁾要するに清浦も、ドイツ教師らによるポリツアイ批判は踏まえるものの、従来のポリツアイ的な「干渉保護」自体を変更することには慎重だったのである。

三 明治後期におけるポリツアイ的警察の再編

川路らが推進したポリツアイ的な警察を、警察に関する新たな秩序構想に基づいて再編していったのは、先述の清浦奎吾の次世代に当る警察官僚だった。その中心人物である松井茂は、清浦と親交の深い東京帝国大学教授・穂積陳重の助言で一八九三明治二六年に警察界に入り、穂積を師と仰ぎながら、穂積らの示したポリツアイ論を批判的に継承した。そもそも先述の清浦の主張は、穂積が警視庁で行ったロベルト・フォン・モールやローレンツ・フォン・スタインの「警察学」(ポリツアイ学を指す)や行政学などの略述を下敷にしていたが、⁽³⁵⁾松井は東京帝国大学法科大学研究科での二年間の警察法研究を踏まえ、モールの「凡テノ国家的行為中公安ヲ進ムルモノ」を警察とみなす「内務行政説」(本稿でいうポリツアイ)を「陳腐」と批判した。その上で川路利良と異なり、ブルンチュリの「事務」と「警保」の区別に沿って、「増福警察」を警察事務と区別された「管掌事務」(後述の助長的事務)と見なし⁽³⁶⁾た。

こうしたポリツアイをめぐる議論は、松井も警保局警務課長として起草に関わった警察命令関連法案に関する論点の一つになった。例えば一八九八年末に発足した第二次山県有朋内閣で閣議提出された「警察命令及行政執行法」案には、社会主義取締の目的と並んで、「新条約ノ実施諸法典ノ完備」の状況に対応し、行政警察規則を改正して「警察権能ノ抛ル処」を明確化し、行政執行において「憲法ノ保障」を完全にする狙いがあった。そして同案は「警察ノ権能ハ学説上消極積極」の二説があるとした上で、警察命令について「消極的二公共ノ安寧秩序ヲ保持シ危険ヲ防制スルノ範圍ニ止ル」方針を支持し、同法案の参照法例に挙げられた先述のヘーンによる「増安警察」論を退けた。⁽³⁷⁾松井は同法案の「未だ決定案を見ざる中に警視庁に転任した」が、⁽³⁸⁾当時「幸福ノ増進ト警察トハ何等ノ関係」を持たないと述べており、起草に関わった彼の考えも「決定案」に反映されていたと言える。

しかし同法案は第一三議會で成立せず、一九〇〇年の第一四議會で可決・成立した「行政執行法」案では、「消極的」な「警察ノ権能」に関する方針が微妙に変更された。この法案は、松井の後任でベルリンから帰朝した警保局の有松英義らによって「独逸の法制」を参考に起草されたが、有松の議會答弁によれば、私娼に対する健康診断などの強制を定めた同法案の三条には、単に「一般ノ美風」を汚すだけでなく「病毒ヲ伝播」させ徴兵検査不合格者も増やし間接的に「国家ノ力」を弱める「密売淫」に対して、「行政上ノ取締」を行う意図があつた。⁽⁴¹⁾これは「国家ノ力」という幸福の増進を妨げる病気を排除する方法で、「消極的」に「増福警察」の役割を担う、「消極積極」の折衷的な方針と言える。この折衷論に呼応するかのようには、松井茂も同年の講義録で先述の警察の定義を一部修正し、「我國警察權ノ目的ハ単ニ安寧秩序ヲ維持スルニ在ルノミナス又積極的二臣民ノ幸福ヲ増進スルモノニ対シ消極的二国家ハ之ヲ障害スル者アルトキハ当然之ヲ除去セサルヘカラス」と主張した。⁽⁴²⁾

また有松や松井は、旧來のポリツァイから「消極的」な警察役割を除いた事務と狹義の警察事務の關係について明確に定義し、今日風に言えば広義の福祉行政にあたるポリツァイの一部を、自分たちの秩序構想に再編入した。例えば有松は「行政執行法」案とともに成立した「治安警察法」案説明資料で、警察が様々な行政と関連するため、「經濟的施設救貧民業保護」といった「看護的行政」等についても警察の作用を必要とみなす説を展開した。⁽⁴³⁾彼は、一八九八年にベルリン警察を視察した際、同警察が「消極的ノ警察」に止まらない「職工」等の「便益ヲ図ツテ往ク」命令を發する点に注目しており、警察による社会政策的な取り組みに影響を受けていたと考えられる。⁽⁴⁴⁾また松井も先述の講義でスタインの「警察トハ内務行政中ノ特別ノ一部ニアラスシテ全体ニ通スル一部」とする學說に依拠して、警察の強制力は「臣民ノ安寧幸福ヲ保ツ為ニスル行為」としての「内務行政」の範圍内で行使されると主張し始め、⁽⁴⁵⁾その後も警察法研究における經濟学的重要性を説くラバンドやロージンの影響を受け、旧來の「警察學」（ポリツァイ學を指す）研究も重視した。⁽⁴⁶⁾

ちなみに伊藤博文の『憲法義解』は、九条の「公共ノ安寧秩序ヲ保持シ及臣民ノ幸福ヲ増進スル為ニ必要ナル」行政命令に関する「附記」で、前者の目的に「警察の消極手段」を、後者の目的に「經濟上」「教育上」の「積極手段」を、

それぞれ対応させていた。⁴⁷⁾ それゆえ松井らの主張には、警察の命令権を明らかに広く解釈する点で、当時の政府見解の典型よりも、ポリツァイ的な警察任務を積極的に担う姿勢が窺える。

ただし看護・助長的行政と警察行政との再接合論は、彼らが旧来のポリツァイ的警察に先祖帰りしたことを意味しない。例えば松井は「臣民の幸福を増進すること」を国家が強制する「警察国家」を明確に否定していた。その上で彼は、「助長的事務」で「臣民」の幸福を増進させようとしても、「安寧秩序」を維持できなければ思うように幸福を増進することは出来ないとして、「助長的事務」と警察事務が「車の両輪」のように一緒になって「国家の進運」をもたらすことを理想とした。⁴⁸⁾ 要するに松井は、社会に生きる「臣民」の福祉を実現する前提条件として警察事務を捉え、安寧秩序が動揺する場合に限り、警察による強制力を通じて介入し、「臣民」の幸福維持を図ろうとしていた。

この理論枠組みにおいて、松井は、警察に関わりの深い助長的事務として、先述の戸口調査のような人事の取調、衛生、経済上の事務（漁業・狩猟・商工業・鉱山・山林・度量衡・交通機関など）、教育、救貧の五分野を挙げたが、当時の彼が同事務の典型と見なし注目していたのが、救貧事業である。⁴⁹⁾ そもそも彼は、警察界入り当初に赴任した東京府下四谷署や香川県警察部で、従来の強制的な貧民「放逐」に止まらない管内貧民窟救済を推進していた。⁵⁰⁾ また内務省警保局へ異動した際には、貧民の強制労役を規定する「浮浪者取締法案」等で社会政策への積極姿勢を示してきた内務大臣・板垣退助の下で、「貧民警察」への関心をさらに高めた。⁵¹⁾

そして松井は先述の枠組みを定式化した頃、警察の垣根を超えて助長的事務との協同に乗り出した。すなわち彼は、有松と共に、一九〇〇年九月に内務省衛生局の窪田静太郎を中心に「職務上貧民等に関係がある」者によって結成された貧民研究会に加わった。⁵²⁾ 「下層階級の事情」を研究した横山源之助によれば、当時は「機械工業の勃興により労働問題を引き起し、物価の暴騰は貧民問題を喚起し漸次欧米の社会問題に接近せん」という状況であり、同研究会も、こうした事態に対応したものと言える。

貧民研究会を率いた窪田は、「社会ノ弱者」を特に保護する「公私の諸制度」を「社会的制度」と呼び、このうち公的な制度を運用し民間の制度を助長する行政を「社会的行政」として分類した。⁵⁴⁾ これには浮浪乞食を戒告・処罰・労役

によって取り締る「社会的警察制度」が含まれたが、松井も研究会発足当初から、おそらく板垣らの影響もあって、こうした取締の必要性を認めていた。⁽⁵⁶⁾

加えて松井は、警察と区別された「助長的設備」として、貧民に含まれる「密売淫婦」や「乞食」を「善道に導くべき設備」の「欧米の様な」設置を求めた。なぜならば、警察がいくら強制的に彼らを取り締っても、そうした設備がなければ彼らは「姑息にも輪環的に転々して居る」だけで根本的な解決方法にならないからである。また彼は、これらの「善道」設備に加え「下等労働者が病気になるとき（中略）労働者は生産力を国家に対して失ふ」ため、速やかな「労働保険」の設置も希望していた。⁽⁵⁷⁾

以上のポリツァイの再編や助長的事務と警察との連繋は、日露戦後頃に内務行政中枢に就いた新世代の官僚にも基本的に共有された秩序構想だった。例えば第一次西園寺内閣下で内務省警保局長に抜擢された古賀廉造も、検事出身のため司法警察に比べ行政警察を重視しなかったにも関わらず、先述の窪田のような方針に沿って民間貧民救済事業を「公德上」支持した。⁽⁵⁸⁾ また第二次桂内閣下の内務次官・一木喜徳郎は、現代では「警察事務ト他ノ行政事務」の「頗ル密接ナル関係」を持つ「行政警察」の「区域」が拡大・発達・錯雑しているの、出来るだけ「命令強制セズシテ、教ヘテ」人民を導くよう警察官に求めた。⁽⁵⁹⁾ さらに第二次西園寺内閣下の内務省地方局長・水野鍊太郎は松井の助長行政・警察行政の協力方針を支持し、地方局として救済事業を指導した。⁽⁶⁰⁾

このような動向に加えて当時始まった新たな試みが、貧民調査である。そもそも松井は、従来の戸口調査が「頗る不完全」であることを理由に、「取締上万般」に役立つ国勢調査実施を助長行政側に求めていたが、彼が一九〇五年の日比谷焼打ち事件の責任をとり警視庁を去った直後に、東京府下で初めて詳細な貧民調査が実施された。すなわち内相・原敬の下で行われた一九〇六年四月の警視庁改革で、同庁保安課が「貧民警察」を扱うようになり、同年五月に「貧民警察ノ実効」を期し「風俗其ノ他取締上ノ参考」にするため管内の貧民調査を行い、貧民窟の実状も視察した。⁽⁶¹⁾ 同庁改革は、警察権能に関して、先述の消極・積極折衷説に依拠しており、その中で開始された貧民警察事務も、再編されたポリツァイ的秩序構想に基づいて行われたと言える。⁽⁶²⁾ 先述の貧民研究会メンバーであり一九一〇年に警視庁方面監察

官に就いた丸山鶴吉によれば、警視庁の貧民調査は一九〇九、一九一一年、一九一二年にも行われ、後の二つの調査は内務省・東京市等との合同調査として実施され、以後の「細民調査」の典型になっていった。⁽⁶⁵⁾

このように構想・協同・調査の面で「社会的行政」は、明治末期の警察行政でも推進されるようになったが、それを担った官僚でさえ一定の留保条件を定めていた。例えば松井は、「国家カ一箇人ヲ保護スルハ即チ国家全体ヲ保護スル」ことにつながるとする「歴史上頗ル發達シタル時代ニ於ケル思想」を踏まえた上で、人間には「自立自働ノ本質」がある点を強調し、国家が個人に介入しすぎることは「危険」であり、国家による「保護」の「正当」な程度を定めることが困難であると指摘していた。⁽⁶⁶⁾ 窪田もこの困難を自覚しており、「独力自活セント勉ムルノ精神」を「国家元氣」の源として「最尊重」しない「慈恵主義」的な貧民救済事業は、「国家ノ元氣」や「自助心ヲ消耗スル」と批判した。そして「直接ニ衣食ヲ給與スル」「直接救助」は「自助心ハ最早用ヲ為サザル」老衰者及び癱疾者に限って適用され、それ以外は市営住宅の貸与などの「一般社会的制度」や先述の「社会的警察制度」で「間接救助」する方針を提示した。⁽⁶⁷⁾ それゆえ窪田は「労働保険」については、第一に民間の「共済組合」の成長を求めた。⁽⁶⁸⁾ 同種の論理は松井にも認められた。すなわち彼は、貧民救助や工場「職工の取扱ひ」改善に関し、社会的有力者の「積極的に進んで社会公衆の裨益になる事」を行う「積極的公德」や工場家の「率先」した工場法支持に期待した。⁽⁶⁹⁾ 要するに、国家が社会の自発的な取り組みに先行する形で、「臣民」に福祉政策を実施することは、「国家全体」の「保護」や「国家ノ元氣」にとって、望ましくないと見なされたのである。こうした国力への言及は、先述の有松英義の議會答弁にもあったが、それらには、無論、国力増大のための諸個人の幸福増進というポリツアイ的発想が認められる。

四 大正期の警察によるポリツアイ的政策の展開

こうしたポリツアイ的政策は、確かに大正期に入って一定の進展を見たものの、成果があまり挙がらなかったようだ。第一に、貧民調査はその後小規模には行われていたが、一九一七年時点で「精細の調査」はほとんど行われなくなっ

ていた。⁽⁷⁰⁾ 第二に、松井らが明治期から唱えた怠惰な貧民の「強制労役」施設は、警視庁で計画され、駒沢村にそのための家まで造られたが、一九一八年時点で活用するにいたらず、精神病院へ転用された。⁽⁷¹⁾ 第三に、その他の施設も、東京府内務部長の東園によれば、「一々にはなかなか立派な成績がある」が全体として「力が甚だ乏し」かった。例えば職業紹介に関しては、内務省の奨励補助金等により公共職業紹介所が一九一一、一九一二年に東京市や大阪市で設置されたが、認知度が低かったためか大戦直後頃の東京市でも「一日の平均申込数が大変少い」状況であり、民間職業紹介施設も数は多いものの「種々なる弊害」があり、警察は取締に苦心していた。⁽⁷²⁾

ただし一九一七年に、貧民調査の気運が警視庁管内で再び高まった。まず、大きな貧民窟を抱えた本所区の太平警察署が同年一月から年末にかけて「細民調査」(貧民調査)を始めた。同署長の川村貞四郎によれば、調査理由の一つには、「細民調査」がないと、同年一〇月に発生した風水害等の時に「救恤金」が必要な「貧困者」に与えられないというジレンマの解決があった。しかし川村は、そうした給付手続き上の問題に止まらず、そもそも公私の救済施設が不十分であることに鑑み、「防貧事業」の指導に警察が関与すべきではないとする慣例に抗して、犯罪予防にも資する同事業に「干渉スルノ甚ダ得策」とも考えていた。⁽⁷³⁾

要するに太平署の試みは、警察が手をこまねいていては、社会に住む貧民を救済できず、社会内に犯罪を生み出してしまふという認識に基づいていたが、同種の発想による貧民調査は、すぐに警視庁管内全体に拡大した。すなわち同年一二月、警視庁保安部は、同年末現在の府下各警察署管内の細民を調査報告するよう命じ、「貧民台帳」を作成した。同庁保安課長の近藤駿介によれば、この調査は、大戦の影響で物価が高騰し景気が不安定であるにも関わらず、「貧民部落」の住民が「何等将来を顧慮」せず、「遂には食ふに食なく、寝るに家もなく結局犯罪者を出す有様」が予想されるとの判断から、彼らの犯罪予防と救済事業のために実施された。⁽⁷⁴⁾

さらに警視庁による調査活動と軌を一にして、当時の内務省も、貧民問題を含む救済事業に、より積極的に関わるようになった。第一に一九一七年八月に同省分課規定を改正して地方局内に救護課を新設し、同課は寺内内閣の新政策である軍事救護法(戦傷者救済)事務と共に「賑恤救済」や「慈恵ノ用ニ供スル施設」に関する事務を担当した。また救

護課は一九一九年に社会課と改称され、翌年には内務省官制改正によって同省社会局が誕生し、先述の事務に加え「失業ノ救済及防止」「児童保護」「其ノ他社会事業」に関する所管事務を担当した。救護課設置時の内相・後藤新平は、同省衛生局長だった一八九七年に内閣直属の「防貧制度」として「恤救事務局」設置を内相に発議しており、同課設置にとって彼の指導力が大きかったと言える⁽⁷⁵⁾。

また第二に救護課新設と連動する形で、翌年六月、内相の監督と諮問で救済事業の調査・審議・意見開申を行う救済事業調査会が新設され、初代会長には内務次官・小橋一太が就いた。同会の委員二〇名には窪田など貧民研究会設立時メンバーも含まれ、初代幹事役には救済事業に強い関心を示す警察官僚だった先述の丸山鶴吉と川村貞四郎が就き、その他のメンバーには、内務省地方局長や衛生局長と共に、警保局長が入った。初会議で内相の水野鍊太郎は、一方で「社会政策上」の基本方針として、先述の松井茂や窪田静太郎が重視した「自給自活の能力」の涵養を繰り返したが、他方で「近時世運の推移経済状態の変転」や「欧州大戦の波動」で社会が動揺しているので、政府による社会政策上の根本調査と施設整備が急務と主張した⁽⁷⁶⁾。こうした内務省の動きは、会のメンバー構成も含め、明治後期に松井らが構想した貧民問題対策が、「社会的行政」に積極的な官僚らの指導力によって、政策として本格化したことを示している。

この調査会設置直後には米騒動が生じたが、内務省を中心とした貧民問題対策はその後も維持・強化された。例えば『法律新聞』等の報道によれば、同省は、一方で「暴動」の多くが「生活上」の原因から生じているので、府県知事に対し「社会政策上同情の念を以て懇切に」対応するよう命じ、他方で八月上旬から警視庁と共に、米価高騰で困窮した「細民」の調査を実施した⁽⁷⁷⁾。また同年秋発足の原内閣下の新警視総監・岡喜七郎は、市内最大の貧民窟を抱える深川区富川町の東京労働者保護協会の支援に乗り出すと共に、一九一九年初頭に救済事業視察規定を各署長に通達した。この規定は、従来の警察の貧民救済「放任」方針を、「時代の趨勢」を考慮して改めたものだった⁽⁷⁸⁾。さらに同年に警視庁保安部は、同庁管内の木賃宿や労働者生活に関する調査を実施し、その後の警視庁首脳部も貧民救済に対する積極姿勢を堅持した⁽⁷⁹⁾。

この動向の中で、警察による救済事業として特に注目されたのが、人事相談事業である。これは「職業、衛生、住宅、

教養、救護等より社交上の経緯や精神的煩悶」など管内住民の問題に対し無料で相談に応じ、依頼者の権利と利益を保護することを目指したが、その背後には相談を通じて社会教育によって犯罪を予防する意図があった。⁽⁸⁰⁾ 同事業は一九一八年五月に大阪府から始まり、その後、京都・三重・滋賀が続き、一九二〇年には三府二六県、設置署総数は一七〇に及び全国へ拡大した。東京では一九一九年九月に芝罘署長の大山真弘の取り組みを嚆矢として、同年一〇月には警視庁保安部も人事相談課を設置し、管内すべての警察署が人事相談事業を開始した。⁽⁸¹⁾ この事業が警視庁で始まった当初に相談を受けた案件の多くは精神上の問題と職業問題であり、後者は貧民問題と関わりの深い分野だった。⁽⁸²⁾ 当時の裁判所等を通じた紛争処理方法と異なり、人事相談は「一切無料」だったためか、相談件数は数年間で膨大になっており、貧民を含む中・下層の人々が人事相談から一定の利益を得たことは間違いないと思われる。⁽⁸³⁾

以上の警察による社会救済事業の活発化の理論的基礎には、ポリツァイ的な発想が認められた。第一に、『法律新聞』によれば、警視庁管内で人事相談事業を始めた大山は、台湾警察在職時に一部の日本人が台湾人を困らせていた事件の相談事務を経験した中から着想を得ていた。この相談事務は後藤新平が民政長官時代に導入した民事調停を指しており、その発想の根源には「第一八世紀以前の警察」すなわちポリツァイがあった。⁽⁸⁴⁾

第二に警察による社会救済事業を指導した中堅官僚の間では、部分的にせよ旧来のポリツァイ的な「増福警察」を肯定する主張が台頭した。例えば一九一七年末の警視庁貧民調査に際して、先述の同庁保安課長・近藤は、明治期の松井らの議論によく似た警察行政と助長行政の協同を主張したが、同庁保安部長・小幡豊治は、より積極的に貧民警察の主務を「貧民救済」と見なし、警察は「消極的行政事務」のみならず「積極的の助長行政事務」も進んで励行する必要があると述べた。とりわけ小幡は、警視庁の支援する東京労働者保護協会が行なった「慈善浴場」事業を「労働能率」減退防止に結びつけ、「二個人の精神肉体上の不快と損耗」を「社会の損害」⁽⁸⁵⁾「国家の缺陷」と見なした。つまり彼の方針には、諸個人の幸福増進と国力を関連づけるポリツァイ的発想が顕著だった。また警視庁保安課長として人事相談事業を指導した平敏孝は、警察の役割を「消極的に危害の阻止排除」に限定する旧来の説は「法理論」として正当だが、今や警察が限定的な役割に止まることは許されないとした。なぜならば警察が「阻止排除」する危害は「社会組織に欠陥」

があるために発生し、その危害、換言すれば犯罪を予防する「警察本来の目的」を達成するには、警察が人事相談事業を通じて「社会の裏面に潜める法律、制度、組織の欠陥」を認識し、その改善を図る必要があるからだ。加えて警視庁人事相談課の吉野與三郎は、人事相談による「民衆」の「保護」を、社会の「力の全を期する警察行為」と見なしており、彼の発想には先述の小幡との類似点が認められた。⁽⁸⁶⁾こうした主張は各署で人事相談を担当した警察官にも広がり、同様の認識は人事相談事業に関係の深い東京市社会局にも共有されていた。⁽⁸⁷⁾

また先述の平が警察による社会組織の欠陥改善を主張した根拠には、「時代思潮の趨勢」としての「社会共同の責任観念」があり、こうした議論の核心には、松井茂が明治後期にポリツァイの警察を批判する中で依拠した法治国家論に対する批判があった。例えば一九一九年六月の巡査教習所長会議に講演者として招かれた東京帝国大学教授・牧野英一は、法治国家論の中心にある権利思想の批判を展開した。彼によれば、十九世紀の文明がカントらの準備した「権利主義」や「争いの哲理」に基づく立法によって発達したのに対し、最近の欧州では「共同の原則 Social Solidarity」に沿って社会問題に対する「社会政策的立法」が行われるようになったので、日本でも警察上のことも含め「共同本位」または「ソリダリチーの原則」を徹底しなければならなかった。⁽⁸⁸⁾ここでいう「ソリダリチーの原則」の徹底とは「吾々の反対派と争ひ、又た共同して円満に解決」することである。例えばこの原則は、資本主義の弊害を正すために、労働者の「同盟罷工」などの方法が「争ひの哲理」に基づく点では労働者に反対すると共に、資本主義に反対する彼らの動機には賛成して、資本家に資本家らしく振る舞うよう求めた。⁽⁸⁹⁾この「ソリダリチーの原則」によく似た発想は巡査教習所長会議を主導した当時警察講習所長の松井茂にも認められた。例えば彼は社会問題の根本義を「連帯道德心」に求め、警察が社会問題の解決に向けて「社会政策的の事業」を実施する際に、教育家、町村長、そして国民との連帯が重要であると説いた。⁽⁹⁰⁾また当時の松井は、日本の警察が、第一期である憲法発布までの警察国時代、第二期である法治国家・立憲警察時代から、新たに第三期の社会文化時代へ推移したと述べたが、こうした主張は、先述のような牧野の議論や同時代の文化国家論による法治国家批判と発想が似通っていた。⁽⁹¹⁾

さらに牧野が主唱した新派刑法学も、当時の警察官僚が予防警察の重視を主張する上での理論的基礎になっていた。

例えば先述の人事相談課長の平は、積極的な警察の役割を求める「時代思潮の趨勢」として、司法警察における「矯正
的予防的」刑罰論を挙げ、それに対応した行政警察の犯罪予防の必要性を強調した。⁽⁹³⁾ また松井も明治末に改正された新
刑法の人格主義に基づく執行猶予の方針を、彼の予防警察重視の立場と同一のものとして捉えた。⁽⁹⁴⁾ これらの主張は、講
演会や警察内部の雑誌を通じ、当時の警察官にとって目にしやすいものだった。

ただし予防警察重視のポリツァイ的秩序構想は、同時代の法政思想を警察官僚が都合良く解釈して編み出した、日本
警察独特の治安維持方針だった訳ではない。例えば松井は、先述の刑罰論をアメリカのニューヨーク警察・警視總監の
アーサー・ウッズによる予防警察重視方針と同種のものとして理解したが、当時、日本の若手官僚の欧米視察でも報告
されたウッズらの取り組みは一九二〇年代末にも継続され、政治学者チャールズ・メリアムも注目していた。彼は、ウッ
ズらの政策において、従来よりも「警棒」の役割が重視されなくなった点に注目し、警察の任務が抑圧的なものから予
防的なものへ変わることを展望したのである。⁽⁹⁵⁾ 実は同時代の日本の政治学者・蠟山政道も、十九世紀末から警察制度は
「厚生の機能」を増加させ、「社会警察」へと変化したと指摘していた。⁽⁹⁶⁾ 蠟山が当時の日本警察の取り組みをどのように
評価したかは定かでないが、先述の太平署の細民調査は政治学者の吉野作造らの注目も集め、人事相談事業も新聞で取
り上げられた点を考慮すれば、日本警察の「厚生の機能」の増加も彼の視野に入っていたと思われる。⁽⁹⁷⁾ 要するに大正期
のポリツァイ的治安維持政策には、欧米諸国とよく似た社会問題を抱えた日本の警察が、犯罪予防を重視した同時代の
法理論や海外の警察行政に学びながら実施した側面があった。

しかし大正期の警察によって実施されたポリツァイ的な政策が、貧民救済という目標を十分に達成したとは言い難い。
確かに先述の通り、人事相談の件数は多数に上り、昭和期に入ってもこの事業は継続されたが、相談依頼者の間には、
警察の権威を利用して紛争の相手方を懲らしめようとする悪用がしばしば生じ、旧来の威嚇的な警察イメージが同事業
の中で再生産されていた。その背景には、警察内の同事業に対する物的・人的資源の不足があり、このジレンマは解決
し難かった。⁽⁹⁸⁾ そもそも当時、社会救済事業に深く関わった中央慈善協会専従主事の杵淵義房によれば、貧民に対する従
来の警察官の態度が「傲然」していたため、彼らは警察官に「一種の恐れ」を抱いており、警察官署に救貧事業の事務

所を置くような政策は「極めて拙策」だった。⁽⁹⁹⁾ もちろん警察官の中には、親切丁寧に貧民に対応できる者もいただろうが、人事相談事業が実施されても威嚇的な警察のイメージが再生産されてしまうのだから、警察による貧民救済は総じて困難を抱えていたと言える。

五 結論

以上の検討から明らかなように、明治初期に主にフランス警察制度を経由して日本警察に導入された、諸個人の幸福増進を通じて国力増大を図るポリツァイ的秩序構想は、川路利良らの取り組みによって行政警察の権限を拡大させたものの、明治後期に警察界入りした松井茂らの批判を通じて、従来の権限を縮小する形で再編され、貧民問題を中心に活用された。そして警察以外の助長行政部門との連繋や貧民調査が進む中で、大戦景気の社会変動を踏まえ、犯罪予防対策として警察による社会政策が、大正半ばに本格的に展開された。その中では、消極的な警察権限を再び拡張する主張が台頭し、諸個人の幸福増進による国力増大を目指す点でもポリツァイ的秩序構想の復権が認められた。ただし、そうした動向の背景には、法治国家批判や予防的刑罰論など同時代の法学理論の裏付けや海外の先進的な予防警察への注目があり、大正期のポリツァイ復権は、いわゆる「警察国家」の復活とは一線を画していた。また本格化した警察によるポリツァイ的社会政策には、社会の側で悪用されたり、忌避されたりする傾向があり、十分な成果が挙げたとは言いが難かった。

ただし、このような問題を抱えていたにも関わらず、ポリツァイ的社会政策は、昭和期に入っても先述の丸山鶴吉らによって推進された。例えば、人事相談事業など予防警察重視の政策が継続されたが、それを弁証する際には、ニューヨーク警視庁の「福利課(welfare bureau)」などの犯罪予防の取り組みが、大正期と同様に参照された。また大正期の「ソリダリチーの原則」と親和的な取り組みとして、自治体や民間の社会事業との連携や各種教化団体との協力が唱えられた。⁽¹⁰⁰⁾

こうした中で、丸山が警視總監を務めた昭和初年代に警視庁警務部長として彼を支えた高橋雄豺は、一種のポリツァイ的警察批判を展開していた。例えば彼は、イギリス警察は管掌範囲が狭いため内勤事務がほとんどなく、警察官の大部分を警察の本務としての「外部の警戒」に集中できるのに対し、日本のように様々な職務が警察に加わると、警察は「本体を忘れて仕舞うことが少なくない」ことに警鐘を鳴らした。また「英国の警察官庁は全く命令の制定権を有つて居らぬ」のに対し、日本の「警察に依つての行政処分」や「即決処分」は、「警察を社会人民と引き離す上に於て可なり大な仕事を為して居る」として、ポリツァイ的側面の問題点を指摘した。^⑩

しかし高橋は、外国の制度自体は参考になるものの「直ちに取つて我が国に用ゆべきではない」としており、イギリス警察の権限が狭くてすむ主な理由を、「責任性」や「善い風習」すなわちモラルの高さに求めている。そして高橋に限らず、日本の警察界でイギリス警察に関し注目を集め続けたのは、国民の「公德心」だった。^⑪それゆえイギリスに比べ「公德心」に富んでいないとみなされた社会を取り締まる日本警察は、ポリツァイ的社會政策を忌避したり悪用したりするモラルの低い国民に対して、さらなるモラルの向上を求めつつ同政策を実施し続ける堂々巡りに陥ったと考えられる。その内実の検討は本稿の範囲を超える課題であり、稿を改めて論じたい。

*本稿は、政治思想学会のシンポジウム「福祉社会における生と倫理」（二〇一〇年五月、東京大学にて開催）において報告した原稿に加筆修正を施したものである。司会、コメンテーターを務められた寺島俊穂先生と梅森直之先生、同シンポジウムで報告された重田園江先生及び会場の学会員の方々からは数々の貴重なコメントを頂き、心から感謝を申し上げる。また報告の原稿は、二〇一〇年三月に立教大学で開かれた研究会で発表する機会を頂いた。その際に、同研究会幹事役である松田宏一郎先生と五百旗部薫先生、研究会の中心メンバーである北岡伸一先生を初めとする諸先生からも鋭いコメントを頂いた。合わせて感謝の意を表したい。

(1) Michel Foucault, "The Political Technology of Individuals" in Luther H. Martin et al. ed., *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988, pp. 152-160 (石田英敬訳「個人の政治テクノロジー」)

『ミシェル・フーコー思考集成』一〇巻、筑摩書房、二〇〇二年、三六二―三七〇頁）。フーコーは、同論文で、「巨大な集団殺戮」としての第二次世界大戦と同時期に、「死の命令」と対になる形で、「生命保障」としての「社会保障、公衆衛生、医療補助の設計画」が立てられ、こうした福祉国家的な政策を突き動かす政治的合理性のタイプとして、十七、十八世紀に発達した国家理性論及びその枠組みに基づくポリス／ポリツァイに注目した。*Ibid.* pp. 146-147（同右、三五六―三五七頁）。

なおフーコーが注目する、ポリスの行政実践のマニユアルを作成したN・ド・ラマルは、「貧民への配慮と規律」、つまり「貧民の抹消（というか制御）、労働できない者たちの排除、また労働できる者たちへの労働の強制」というポリスの対象領域を、「公共善の相当な部分」を占めるものとして重視した。Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris: Gallimard, 2004, p. 342（高桑和巳訳『ミシェル・フーコー講義集成』七巻、筑摩書房、二〇〇七年、四一六頁）。この点に関し、白水浩信氏は、ド・ラマルによる「貧民ポリスだけでも他の公共善の対象のすべてを含み込んでいる」という指摘を踏まえ、「福祉領域と治安領域にまたがるポリスの体系が、究極的には貧民対策を念頭に構想されている」と指摘する。白水『ポリスとしての教育 教育的統治のアルケオロジー』、東京大学出版会、二〇〇四年、一一二―一二三頁。

(2) 主な先行研究として、白水浩信氏は、本稿でも取り上げる福沢諭吉、川路利良、後藤新平のポリス／ポリツァイ的な議論を検討し、特に川路の議論には、フランスのポリス論の核心部分が、「いかにも忠実に再現」されていると指摘する。「補論 日本における近代ポリス論の受容」、白水前掲書、二六九頁。現代日本行政へのポリス的思惟（白水氏の言う「教育的統治」の発想）の浸透の指摘は、同右、三九頁参照。また本稿では扱わない日本の植民地統治におけるポリス／ポリツァイの受容に関し、梅森直之「変奏する統治」、酒井哲哉編『岩波講座「帝国」日本の学知』一巻、岩波書店、二〇〇六年、四三―八一頁がある。

(3) 第一の点に関し、フーコーは、十八世紀末以降の「リベラリズム、ポリス国家、法治国家」などの論議の中で、ポリス／ポリツァイ的な国家による個人への介入が問題視されてきた点を指摘する。この点について、明治政府に招かれたドイツ人教師ルードルフも、「国家ハ公衆ノ安寧ヲ増進スルコトヲ計ルノ義務ナク国家ノ義務ハ独リ各個人ノ權利義務ヲ保護スルニ止マル」としてポリツァイを批判する「学者ノ理論」が台頭し、「警察ノ職権」で「各般ノ事物ニ干渉スル」ポリツァイが「勢力ヲ失ヒ其弊情ノ一端ヲ匡正」されるようになったと述べていた。*Technologies of the Self*, pp. 159-160（前掲『ミシェル・フーコー思考集成』一〇巻、三六九―三七〇頁）及びルードルフ氏「普国警察大要講義筆記 第一回」、警視庁、一八八四年、七一―八頁。

ただしフーコーは、十八世紀前半からポリス国家が、「混乱の消去」という「抑止的機能」を持つ近代的な警察制度などに解体されると主張したが、ルードルフは先述の「学者ノ理論」が実際に行われた訳ではないと述べていた。*Sécurité, territoire,*

polution, p. 349, pp. 361-362 (前掲『ミッシェル・フーコー講義集成』七巻、四二三頁及び四三七頁) 及びルードルフ前掲書、八頁。実際、十九世紀以降に日本が調査したフランスの近代的な警察には、社会問題に対処するポリス／ポリツァイ的な要素が残っていた。この点については例えば相良匡俊「十九世紀フランスの警察——中央集権的国家警察への歩み」『歴史学研究』八六一号、二〇〇九年、五一六頁参照。それゆえフーコーのポリス国家解体説は、十八世紀前半から十九世紀頃の断絶を強調しすぎていると言えぬ。

第二の点に関しは、Richard J. Evans, "Police and society from absolutism to dictatorship" in *Rereading German history*, London: Routledge, 1997, p. 67.

- (4) 「大参事、権大参事宛 常務局 十月十三日」、「明治三年 諸事留 二」、東京都公文書館蔵東京府文書マイクロフィルム及び福沢諭吉「福翁自伝」、岩波書店(岩波文庫)、一九七八年、二〇九—二一〇頁。
- (5) 「ポリス設置上申書」、由井正臣 大日方純夫編『日本近代思想大系三 官僚制 警察』、岩波書店、一九九〇年、二二五頁。
- (6) 福沢諭吉「取締の法」、『福沢諭吉全集』二〇巻、岩波書店、一九六三年、五四頁及び「POLICE」, George Ripley and Charles A. Dana eds. *The New American Cyclopaedia: A Popular Dictionary of General Knowledge*, vol.13, New York: D. Appleton and Company, 1863, pp. 442-445. 福沢が購入した版の同書(慶応義塾大学図書館所蔵)は、一八六三年の初版を一八六六、七年に再刷したもので、頁数や内容は同一である。太田臨一郎「『ニュー・アメリカン・サイクロペディア』をめぐって」、『福沢手帖』七号、一九七五年、五頁。ちなみに引用した訳文に対応する原文は、"In despotic government the police have exercised important and often oppressive functions. Its beneficial action in sanitary matters... and in promoting the reformation of juvenile offenders, is of recent date..."²⁰。
- (7) 「遷卒設置」、「公文録」明治四年、一六四巻、国立公文書館所蔵マイクロフィルム。
- (8) 「行政警察及ヒ司法警察ノ事」、国立公文書館内閣文庫所蔵和書。この史料は、中原英典氏によって復刻されている。「行政警察、及ヒ司法警察ノ事」(稿本)、中原英典「ブスケの警察関係稿本について(下・完)」『警察研究』四四巻七号、一九七三年、七五—八八頁。なお同史料の作成時期は、中原氏の指摘通り、編纂課『質問録』、司法省法制局蔵、明治十年、一四一頁、国立公文書館内閣文庫所蔵和書の「千八百七十二年三月二十五日、同五月二日ニ差出シタル司法警察及ヒ行政警察ノ條款ニ於テ」という記述から、一八七二(明治五)年三月から五月頃と判断した。
- (9) 内閣記録局編『法規分類大全』一四巻・官職門五、一八九〇年、一三六頁。

(10) 「警察規則之儀ニ付伺 明治六年六月二十九日」、「公文録」明治六年十二月司法省伺二、国立公文書館所蔵マイクログフィルム及び前掲「行政警察及司法警察ノ事」。ブスケは、後者の史料中、警察総長が内務大臣の指揮下で「一揆騒乱」を鎮定すると述べた直後で、「総て是レ迄記列シタル警察ノ職務ハ、混乱ヲ預防スル為メ設ケタル所ナリ」と要約しており、当然「混乱」に「一揆騒乱」も含まれたと思われる。

(11) 「警察規則案」、前掲『日本近代思想大系三 官僚制 警察』、三一五頁。

(12) 「更正ケ條 明治六年七月十四日」及び「警察規則案」、「公文録」明治六年十二月司法省伺一、国立公文書館所蔵マイクログフィルム。

(13) 内閣記録局編『法規分類大全』一一卷・官職門二、一八八九年、三五〇―三五二頁及び警視庁『庁史編纂資料』二卷、一九三七年、一〇―一一頁及び「行政警察規則」、前掲『日本近代思想大系三 官僚制 警察』、三三〇頁。

(14) 「伊藤博文より大久保への書翰 明治九年七月三十一日（大久保家蔵）」、日本史籍協会編『大久保利通文書』七卷、一九二八年、二七六―二七八頁。

(15) 「淫風警察執行之権警視一庁ニ有スルノ弁」（群馬県館林市立図書館蔵「小野田家文書」中の『泰西見聞誌』、「独乙伯林府売淫取締」所収）。本史料は、小野田が明治十二年に警察・監獄制度調査のためヨーロッパへ旅行する前に、「先輩諸士」の調査書類である、明治五年の「川路大警視欧州各国ヲ巡遊シ調査セラレタルモノ」に依拠するのが最善として、「正院等ニ於テ借用謄写シタル売淫取締法」等を収録したものである（『泰西見聞誌』冒頭の「小野田元熙による序文参照」）。なお「淫風警察執行之権警視一庁ニ有スルノ弁」は、中原英典「明治九年第一号布告の成立事情」、「明治警察史論集」、良書普及会、一九八〇年、一〇四―一〇六頁に復刻されているが、ごく少数の写し間違いが認められる。

(16) 前掲『法規分類大全』一一卷・官職門二、三五五―三五六頁。

(17) 「警察手眼」、前掲『日本近代思想大系三 官僚制 警察』、二四五―二四六頁。

(18) ブレンチュリは『国法汎論』で、警察がその権限を「増大」して「看護人」のように「臣民」の「私事ニ関係」することを批判しており、この点でも警察による「看護」を重視する川路の立場と「国法汎論」の主張は異なっていた。明治文化研究会編『明治文化全集』補巻二・国法汎論（復刻版）、日本評論社、一九七一年、一三四―一三五頁。なお、先述の娼婦取締事務の移管問題の際に川路が批判した、「行政警察」に「政務ヲ執行スル権」がないとする説も、「仏国有名ノウヒニヤン」によるものだった。したがって川路は、ポリツァイ批判を踏まえた「ウヒニヤン」の説よりも、「唯實際上其種質ト其情勢ニ依リ、規則ヲ制定シテ予防ノ警察ヲ執行セザルヲ得ザル」西洋各国の「警察長」の執務方法に依拠して、ポリツァイ優位の西洋警察を導入したと言える。前

掲「淫風警察執行之権警視一庁ニ有スルノ弁」。なお「ウビニヤンAlexandere-Francois Vivien」は、フランスの政治家・法律家で、七月革命後の立憲王政期にバリ警視総監となり、のちに法務大臣の職に就いた。「警察手眼」、前掲『日本近代思想大系三 官僚制警察』、二四七頁の大日方純夫氏による校注参照。同頁の「警察手眼」の第十五項目で、川路は前掲「淫風警察執行之権警視一庁ニ有スルノ弁」と同種の主張を行なっている。

(19) 東京都編『東京市稿・市街編』五七卷、四二二頁。「教ヘナキ民」への介入の必要性を強調する議論は、同時期にまとめられた「我日本国の基本」でも、次のように展開された。「此教ヘナキ民ニ自由ヲ許スベキ時ニ非ズ。頑悪ノ民ハ政府ノ仁愛ヲ知ラズ。(中略) 政府ハ父母ナリ。人民ハ子ナリ。(中略) 其成丁ニ至ルノ間ハ政府宜シク警察ノ予防ヲ以テ此幼者ヲ看護セザルヲ得ザルベシ」。前掲『日本近代思想大系三 官僚制 警察』、二四〇頁。

(20) 「警察制度につき建議」、同右、一二九頁。なお、この建議書は、住民から警察費を徴収するロンドン警察は、「繁盛ナル都府、人民殷富、商盛大、下民望デ資費ヲ出ス」点で、「本邦今日ノ形勢」と比較にならないとしており、官費を用いるプロシアやフランスの警察をモデルとして重視していたことが認められる。同右、二二二頁。

(21) 「警察手眼」、同右、二四五頁。

(22) 明治文化研究会編『明治文化全集』二四卷・文明開化篇(復刻版)、日本評論社、一九六七年、一四六頁。

(23) 前掲『明治文化全集』補卷二・国法汎論(復刻版)、一四三―一四四頁。

(24) 「警察手眼」、前掲『日本近代思想大系三 官僚制 警察』、二四五―二四七頁。

(25) 長与専斎「松香私伝」、小川鼎三・酒井シズ校注『松本順自伝・長与専斎自伝』、平凡社、一九八〇年、一七五頁。コレヲ対策をめぐる東京警視庁と東京府の権限問題については福沢真一「明治初期における行政警察の形成と展開」、「法学政治学論究」三七号、一九九八年、二八七―二九三頁を参照。

(26) 「警察手眼」、前掲『日本近代思想大系三 官僚制 警察』、二六一頁。

(27) 「戸口調査の問答書」同右、三九二―三九三頁。

(28) 内務省警保局『警務要書』上巻、一八八五年、四九―五二頁及び大日方純夫『近代日本の警察と地域社会』、筑摩書房、一九九九年、二五―二七頁及び七七―七八頁。

(29) 前掲『警務要書』上巻及び「警務要書(抄)」、前掲『日本近代思想大系三 官僚制 警察』、三二七―三九〇頁。同書が警視や巡查に送付されたことを示す一例として、「警視庁達十八年九月十五日第四十五号警視一般」及び「警視庁達十八年十月三十日台五

十九号第一局第二局巡查本部」、内閣記録局編『法規分類大全』二七卷・警察門、一八九一年、二〇八頁を参照。

(30) 「警察官訓練につき上申」、前掲『日本近代思想大系三 官僚制 警察』、三〇三―三〇四頁。

(31) ヘーン氏講述『独逸警察講義録』、一八八九年、一―二頁。ヘーン来日の前年に参議・伊藤博文の要請で警察幹部に講演したルドルフも、ヘーンと同じく「保安警察」と区別された「人民ノ幸福ヲ増進スルヲ主眼」とし「教育其他農工商業ニ就テ奨励勸誘」する「増安警察」の活動を紹介した。ルードルフ前掲『普国警察大要講義筆記 第一回』、緒言及び二二―二三頁。

(32) 「警察事項に関する演説」、前掲『日本近代思想大系三 官僚制 警察』、二八三―二八五頁。

(33) 例えばヘーンは、警察による制限が人民の「才智及ヒ能力」の自由な発達を妨げてはいけなと述べ、清浦も、「警察ノ權力」を濫用して国民の自由の「干渉」するならば、「国民生活力ノ自由発達」を妨げると主張していた。同右二八四頁及びヘーン前掲書、二頁。当時の警察の課題については、清浦奎吾「清浦伯爵警察回顧録」、警察協会、一九二九年、二九―三一頁を参照。

(34) 「警察事項に関する演説」、前掲『日本近代思想大系三 官僚制 警察』、二八三―二八四頁及び二九〇頁。

(35) 清浦の主張に対応する穂積陳重の主張として「警察学講義」、穂積重遠編『穂積陳重遺文集』一卷、岩波書店、一九三二年、二〇九―二一〇頁、二一四―二一六頁及び二二五頁を参照。なお穂積は、講義で略述したモールの警察学を翻訳すべく、雑誌『警察学』に訳者二人を紹介し、同誌に訳出された「モール氏警察学」は当時の警察官僚に読まれた。『警察学発刊の要旨』、『警察学』一号、一八九二年、一頁。

(36) 松井茂「警察ノ定義ヲ論ス(上)」、『警察眼』九卷一号、一八九九年、三四―三五頁。

(37) 「警察命令及行政執行法案」及び「警察命令及行政執行法制制定理由ならびに参照法例」、『国家学会雑誌』八七卷一一・一二号、一九七五年、「有松英義関係文書(九)」、一五七―一五九頁及び一六二頁。この時期の警察命令関連法案の立案・審議については、中澤俊輔「日清・日露戦間期の警察改革」、『本郷法政紀要』一三三号、二〇〇四年、一九〇―一九二頁が詳細に検討している。

(38) 松井茂「畏友有松英義君を弔す」、『警察協会雑誌』三三〇号、一九二八年、四七頁。

(39) 松井茂「警察ノ定義ヲ論ス(下)」、『警察眼』九卷二号、一八九九年、一一頁。

(40) 松井前掲「畏友有松英義君を弔す」、四七頁。

(41) 「帝国議会衆議院委員会議録」明治篇一六卷(復刻版)、東京大学出版会、一九八九年、三三〇頁。

(42) 松井茂講述『警察法』、和仏法律学校、一九〇〇年、八一頁。

(43) 「治安警察法説明」、『国家学会雑誌』八六卷一一・一二号、一九七四年、「有松英義関係文書(五)」、一一一頁。

- (44) 「有松先生講演筆記（伯林警視庁の権限と組織について）」、「有松英義関係文書」二八一、国会図書館憲政資料室所蔵マイクロフィルム（リール番号二の七九）。
- (45) 松井前掲『警察法』、七七―七八頁及び一二二頁。松井は、このスタインの説を「警察ト内務行政トノ関係ニ付キ最モ其当ヲ得タルノ見解」として高く評価した。同右、一二五頁。なお同説は松井前掲『警察ノ定義ヲ論ス（下）」、七頁でも言及されていたが、この論説で彼は同説を重視せず、警察の定義にも組み込んでいない。おそらく有松らの説に触れて、スタイン説に対する評価を変えたと思われる。
- (46) 松井茂「警察法の位置及警察権の基礎に就て」、『警察協会雑誌』二九号、一九〇二年、二九―三二頁。
- (47) 伊藤博文「憲法義解」、岩波書店（岩波文庫）、一九四〇年、三六頁。
- (48) 松井茂「警察と助長の設備」、『警察協会雑誌』五六号、一九〇五年、八頁。
- (49) 同右、九―一一頁及び松井前掲『警察法』、八六頁。後者の著書で、彼は、「助長事務ノ性質ニ属スヘキ」「補助警察」の典型として、「救貧事業」を挙げている。
- (50) 松井茂「松井茂自伝」、松井茂自伝刊行会、一九五二年、一一七頁及び一四〇頁。
- (51) 同右、一四三頁。
- (52) 窪田静太郎「我国に於ける社会事業統制機関」、『窪田静太郎論集』、日本社会事業大学、一九八〇年、四五七頁及び社会事業研究所『日本社会事業大年表』、刀江書院、一九三六年、一八六頁。
- (53) 横山源之助「日本の下層社会」、岩波書店（岩波文庫）、一九八五年、三四四頁。
- (54) 窪田静太郎「社会的制度一斑」、前掲『窪田静太郎論集』、一四五頁。
- (55) 窪田前掲「我国に於ける社会事業統制機関」所収、「貧民救済制度意見」、四五三頁。
- (56) 松井は、一八九九年時点で「立法論トシテハ貧民ハ宜シク種類ニ依リテ之カ取締ヲ異ニセサルヘカラス例ヘハ懈怠ノ為メニ貧民ト為リタル者ニ対シテハ殊ニ之カ取締ヲ厳密ニシ強制労役ヲ課スルノ必要アリ」と述べた。松井前掲『警察法』、一六一頁。こうした主張は一時的なものでなく、その後もベルリンの「強制労働院」の例に日本が倣うよう求めていた。松井茂「警察思想の普及に就て」、『警察協会雑誌』五二号、一九〇四年、二四―二九頁。
- (57) 松井前掲「警察と助長の設備」、二二―二三頁。この「労働保険の設備」は、おそらく窪田らの紹介で詳しい情報を得たと思われる。例えば窪田前掲「社会的制度一斑」、一四六―一四七頁に「労働者保険」の説明がある。

- (58) 古賀は「暴動」のような「社会的犯罪」について事前の「予防」と事後の「撲滅」双方の重要性を認めるが、その「予防」方法に関し多くを語らず、個人的犯罪については「予防」よりも「犯罪後の探偵」つまり刑事・司法警察を重視した。同「平素の感想」、『警察協会雑誌』九二号、一九〇八年、一五—一六頁及び一八—二一頁。なお、この講演が行われたのは一九〇六年春頃である。
- (59) 古賀廉造「石川県金沢市会議事堂に於て」、同誌八八号、一九〇七年、一四頁。
- (60) 一木喜徳郎「警察官ノ精神修養ニ就テ」、同誌一二二号、一九一〇年、五—六頁。
- (61) 水野鍊太郎「警察と助長行政」、同誌一五一号、一九一二年、一五—一六頁及び同「感化救済事業当局者の心得」、『慈善』三編二号、一九一一年、二—五頁。
- (62) 松井前掲「警察と助長的設備」、八頁。
- (63) 警視庁「警視庁事務要録」、一九〇八年、三五頁及び三一七—三一九頁参照。
- (64) 警視庁官制の改正に際し、警視庁は、従来の組織が「警察行政ノ運用上隔靴搔痒ノ感ナキ能ハス即チ公衆ノ安寧ヲ保ツ上ニ於テモ亦幸福ノ増進ヲ助クル上ニ於テモ其ノ目的ヲ達スルニ十分ナリト云フヘカラス」と述べ、この改正による警察行政の改良を「臣民ノ幸福ヲ増進シ」「国力ノ発達」を図る課題と結びつけていた。同右、一頁。
- (65) 「時報 細民調査」、『慈善』三編二号、一九一一年、八〇—八一頁、「時報 内務省の細民調査」、同誌四編一号、一九一二年、九九頁、丸山鶴吉「浮浪者の救済」、同誌五編二号、一九一三年、三三—三四頁及び津田真澄「日本の都市下層社会 明治末期のスラムをめぐって」、『東京大学経済学会 経済学論集』二四卷二号、一九五六年、三三頁。
- (66) 松井前掲「警察法」、一二二—一二三頁。松井がここで述べている主張は、「シウルチエー」（明治初期に『字漏生国法論』等の翻訳のあるH. Schulzeか）の「独逸国家法」第一巻の議論を踏まえたものだが、単に学説を紹介した訳ではなく、「シウルチエー」の議論を松井の意見と重ね合わせていることは、文脈上、明らかである。
- (67) 窪田前掲「我国に於ける社会事業統制機関」所収、「貧民救済制度意見」、四五二—四五三頁。
- (68) 窪田静太郎「貧民ノ疾病保護ニ就テ」、前掲「窪田静太郎論集」、一四頁。
- (69) 松井茂「公德と警察」、『警察協会雑誌』三〇号、一九〇二年、三四—三五頁及び同「工場警察に就て」、同誌五一号、一九〇四年、二二—二三頁。
- (70) 「時報 警視庁の細民生活調査」、『社会と救済』一卷四号、一九一八年、七二頁は「日露戦役後一回之を行ひしのみ」と述べる。この「一回」が事実誤認か、日露戦後すぐの第一回調査のみ「精細」だったという評価なのか、確定し難いが、この雑誌は、貧民

研究会の丸山らを通じて警視庁の貧民問題に関する動向を容易に知り得る立場にあり、そう評価する程度に調査の蓄積が残っていない点には間違いないと思われる。それゆえ本文で先述した内務省等の合同調査が本格的だったにしても、それほど多くの回数が行われなかったことを同「時報」記事は示していると言えよう。

(71) 丸山前掲「浮浪者の救済」、二三頁及び東園基光「東京府下貧民の状態並に其救済」、『社会と救済』二卷一号、一九一八年、一七頁。

(72) 大霞会編「内務省史」二卷（復刻版）、原書房、一九八〇年、四八〇頁及び東園前掲「東京府下貧民の状態並に其救済」、一五——一六頁及び一八頁。

(73) 川村貞四郎「細民調査及名簿作成」、『警察研究』二輯、良書普及会、一九二六年、二四七頁、二五八——二六二頁及び二六四頁。

この論説は『日本警察新聞』の一九一八年五月から八月までの号に連載された。

(74) 「時報 警視庁の細民生活調査」、「社会と救済」一卷四号、一九一八年、七二頁及び「時報 警視庁の貧民台帳完成」、同誌一卷六号、一九一八年、六四頁。

(75) 「恤救事務局設置ニ関スル件」、鶴見祐輔編『後藤新平伝』一卷、後藤新平伯伝記編纂会、一九三七年、七九七——七九九頁。初代救護課長の田子一民は、寺内内閣期の後藤が「救済局」設置を目指し、救護課設置に止まったことを「局は駄目になった、局は駄目だと非常に残念」がり、彼の「救済局」構想が寺内の打ち出した軍人救護法のような「手頃」の社会問題対策と「少し方向は違つて居たのかも知れない」と述べた。「社会省創造物語（上）田子生」、「時事新報」一九二三年一月三日。ちなみに社会課への改称、社会局への昇格時の内相は床次竹二郎であり、内務省から独立した社会局設置時の内相は、本文で後述する水野錬太郎だった。「社会省創造物語（下）田子生」、「時事新報」一九二三年一月六日。

(76) 「時報 救済事業調査会の新設」及び「時報 第一回救済事業調査会に於ける内相の挨拶」、『社会と救済』二卷四号、一九一八年、五二——五三頁及び五五——五六頁。

(77) 「米騒擾と訓令」、「法律新聞」一九一八年八月一日、「細民調査 内務官地方急派」及び「警視庁で細民調査」、『東京日日新聞』一九一八年八月一二日。

(78) 「時報 警視庁の救済事業視察規定」及び「時報 東京労働者保護協会の活動」、『社会と救済』二卷一〇号、一九一九年、七四——七五頁。前者の団体は「労働者の無料紹介託児所の新設、労働者の風紀矯正、道義観念の振興を図る為講演会、慰安会を開く等の活動をなし、頗る好成績を挙げ」、岡は同協会を「半官半民的の労働者保護機関」にしようと考えていたようだ。また後者の規定の要点には「不良子女の感化、孤児の救済、細民の救済、不具癡疾者の救済、幼児の哺育及託児、失職者兇凶者の保護、其他慈

恵救済防貧事業に対し、常に経営者を監視し、其身許、目的、手段方法を調査し報告する事、各署長は努めて之等の者と接近し、警察と経営者との間に諒解を保ち、現況を知悉する事、営利若くは売名の材料に用ゆる場合又は反対者ありて陰に陽に妨害するものを調査する事、管内住民の中に救済を要求する者有る時は、市町村長に通知するか或は前記救済事業の経営者に通ずるかの方法を採る事」などが含まれた。

(79) 「警視庁の本質宿調査」及び「警視庁の労働者生活調査」、「社会と救済」三巻二号、一九一九年、六四―六五頁。岡の約四年の任期後に堀田貢が四ヶ月間務めた後、警視総監に就いた赤池濃も「管下貧民の生活状態取調べ方」を各署長に命じ、彼らの報告を踏まえて、貧民の生活状態に「絶えず警察の方で注意し、病人ある場合は、進んで済生会の治療券を交付するとか、若しくは（ママ）子供があつて（ママ）働きに出入れぬものは、託児所に世話してやるとか、あらゆる方法を取る」積極方針に転じた。「警視庁の救済方途研究」、「社会事業」六巻九号、一九二二年、五九頁。

(80) 日本社会学院調査部編（杵淵義房執筆）『本邦社会事業』、冬夏社、一九二一年、一一四頁及び万代重昌「予防警察としての人事相談所の使命」、「警察協会雑誌」二四九号、一九二二年、四七頁。

(81) 前掲『本邦社会事業』一一五頁及び警視庁史編さん委員会編『警視庁史 大正編』、一九六〇年、一五〇―一五七頁。

(82) 前掲『本邦社会事業』一一七頁。一九二三年秋にも「求職の相談」が多く、一九二六年半ばの警視庁人事相談係の統計でも「感化保護救済上」の相談が相談案件の四三％以上を占めた。「精神上の問題が多く持ち込まれる 警視庁人事相談課」、「日本警察新聞」一九二四年五月一日及び「警察人事相談の職能」、同紙一九二六年九月一〇日。

(83) 「人事相談取扱案件数並びに種別」、前掲『警視庁史 大正編』、一五二―一五七頁及び児玉勝一郎「人事相談に従事して」、「自警」三六号、一九二二年、七頁。

(84) 「人事相談所開設の動機」、「法律新聞」一九一九年二月三日及び鶴見前掲『後藤新平伝』一卷、九二―九一三頁。

(85) 近藤駿介「貧民に対する警察と救済事業」、「社会と救済」一卷五号、一九一八年、二五頁及び小幡豊治「貧民警察と交通警察」、「日本警察新聞」一九一八年四月二二日。「新任の官房主事、保安部長」、同紙一九一七年二月二日によれば、小幡は、海外視察に出る丸山鶴吉の後任として保安部長に就き、前職は東京控訴院の検事だった。

(86) 平敏孝「予防警察の精神 人事相談係の設置について」、「自警」六号、一九二〇年、二三―二四頁。同様の警察理解はその後の中堅警察官僚にも認められ、同行人事相談課の吉野與三郎も、行政警察規則一条の「予防警察の精神」に人事相談事業の淵源を求め、本文で指摘したように、同事業が「民衆を保護し依て以て社会及個人の福利を増進し、且其の力の全を期する警察行為とし

て、其の法的根拠を行政警察規則に置くものなることは、該規則の随所に其の精神の閃きを看取し得らるる」と述べていた。「人事相談に就て」、「自警」四二号、一九二三年、六〇—六二頁。

(87) 平と同種の主張例として、「時代は刻々に展開す 人事相談の効果如何 芝愛右 素仙生」、「自警」四号、一九一九年、四二頁、「人事相談に従事して」、同誌三八号、一九二二年の上野・小澤正義(四九頁)、神楽坂・高木鐵熊(六七頁)の記事を参照。吉野と同様に、人事相談を「国運隆昌」、すなわち国家の勢いの増大と結びつけた例として「人事相談は社会民衆の救療機関 太平署長 長谷川一浩」、同誌同号、二二頁を参照。東京市社会局側の認識を示す例として、窪田文三「社会事業と警察」、「自警」二三号、一九二〇年、九—一〇頁。

(88) 牧野英一「法律に於ける服従権利及び共同(承前)」、「警察協会雑誌」二三三号、一九一九年、二〇—二二頁。

(89) 同右、二二頁。

(90) 松井茂「民衆の警察化と警察の民衆化」、「日本警察新聞」一九二一年八月一日。なお当時の内務省の中堅官僚は、社会事業家との連帯を模索していた。例えば警保局図書課長の天宅敬次は、労働者を「善導」する「建設的な所論」の持ち主として、労働運動家の賀川豊彦を評価し、内務省社会局第二部長の田子一民は、関東大震災直後に「東京市内の社会事業の統一連絡」のために賀川らと協議した。「敬虔な学者で治安を案す事無いと 天宅敬次図書課長談」、「報知新聞」一九二一年七月二〇日夕刊。賀川については、賀川豊彦「彼のゲートル姿」、「改造」一九二四年一〇月号、一三三—一三三頁及び同「防貧策の科学的基礎」、賀川豊彦全集刊行会編「賀川豊彦全集」一〇巻、キリスト新聞社、一九六四年、二二四—二四九頁。同右、四六一頁の「解説」によれば、後者の論説は「大正十二年三月十五日、貴族院議員午餐会においてなした講演」で、「震災直後における賀川の働きが各方面から注目され、ついに貴族院議員らに招かれて、その抱負と体験とを述べるに至ったもの」であり、賀川自身にも社会政策分野で政府に接近していった側面があった。

(91) 松井茂「警察改造の急務」、「日本警察新聞」一九二二年七月一日及び同「警察観念の普及に就て」、「警察協会雑誌」二七六号、一九二三年、六頁。

(92) 例えば牧野英一「法律の社会化」に関する論説は「警察協会雑誌」二七〇号、一九二二年、一—九頁に掲載された。また政治学者の蠟山政道は一九二五年初頭の著作で、「社会警察」へと変化した「現在の警察制度」は「古き法治国的要素と新しき文化国的要素との二元主義の下に成り立っている」と説明していた。蠟山「政治学の任務と対象」、中央公論社(中公文庫)、一九七九年(初版一九二五年)、三二—四頁。

- (93) 前掲「予防警察の精神 人事相談係の設置について」、二三—二四頁。
- (94) 松井茂「戦後の警察に就て」、『警察協会雑誌』二四二号、一九二〇年、二四頁。
- (95) Charles E. Merriam, *Chicago: a more intimate view of urban politics*, New York: The Macmillan Company, 1929, p. 41. ちなみに松井茂は、一九一九年秋の講演で、「近時特に警察官の最も注意すべき点」として「積極的に犯罪を発生せしめぬ様にすべき予防警察」が必要になったことを挙げ、「外国に於ても便宜警察の方面に於て増福的の系統の事も管掌して」いる点に言及し、アメリカの貧民警察の事例を紹介していた。松井茂「国民と警察（承前）」、『警察協会雑誌』二三七号、一九二〇年、一二頁。若手官僚によるウッズへの言及例として、丸山鶴吉「欧米視察談（続）」、『警察協会雑誌』一二二号、一九一八年、一九—二二頁を参照。なお第一次大戦後の日本の警察界では、従来のモデルだったドイツに対する批判が生じ、アメリカやイギリスの警察に対する関心が高まっていた。ドイツ批判の例として松井前掲「戦後の警察に就て」、二四頁を参照。
- (96) 蠟山前掲『政治学の任務と対象』、三一—四頁。
- (97) 吉野作造日記の一九一七年二月二三日条には、「朝早く本所区太平町の警察に集る 社会政策学会の連中と川村署長の案内を乞ひて貧民窟を見物せんとてなり 見て始めて其悲惨なる生活に驚く」と記されている。飯田泰三ほか編『吉野作造選集』一四卷、岩波書店、一九九六年、一〇九頁。人事相談を報道した記事の例として、「警視庁でも解決されぬ 悪家主と店子の喧嘩」『時事新報』一九二二年一月一四日夕刊を参照。
- (98) この悪用問題については、拙稿「自治訓練」としての『自衛団』組織化」、『法学政治学論究』六四号、二〇〇五年、一四頁及び二九—三〇頁を参照。
- (99) 前掲『本邦社会事業』、一一三頁。この批判は、直接的には人事相談事業ではなく、同時代の方面委員等の「救貧委員」事務所を警察署に設置することに対するものだが、人事相談事業にも当てはまる、貧民の警察に対するイメージを指摘していると言える。なお執筆者の杵淵は、中央慈善協会専従の主事で雑誌『社会と救済』の発行兼編輯者であり、当時の救済事業の実態をよく知り得る人物だった。
- (100) 丸山鶴吉『やさしい警察論』、新政社、一九三五年、五二—六〇頁及びRaymond B. Fosdick, *American Police Systems* (1st published in 1920), Montclair: New Jersey: Patterson Smith, 1972, pp. 373-378. なお丸山も、警察の役割を消極的なものに限ることに反対し、警察による「社会の幸福増進」を唱えた。丸山鶴吉「警察と社会救済」、警察講習所学友会編『時局講演集』下巻、一九一九年、一一二頁及び三二頁。

(101) 高橋雄豺「英国の警察制度に就て」、『警察協会雑誌』二七一号、一九二三年、三八―三九頁及び四二頁。こうした高橋の主張は、昭和期でも根本的に変化していない。高橋雄豺『英国警察制度論』、松華堂書店、一九三五年、四五六頁。

(102) 高橋前掲「英国の警察制度に就て」、三八頁及び四四頁。イギリスの「自治」や「公德心」の発達に注目した警察官僚の例として、松井茂「警察観念の普及に就いて」、『警察協会雑誌』二七六号、一九二三年、四頁。

「デモクラシー」と「生存権」

——吉野作造と福田徳三の思想的交錯

● 田澤晴子

はじめに

一九一八年十二月に結成された知識人団体黎明会の両雄、吉野作造と福田徳三における「生存権」と「デモクラシー」を中心とする思想的交錯のありようを明らかにすることが本稿の目的である。この課題を設定した理由は二点ある。第一に一九一〇年代から二〇年代における日本の政治思想を「福祉国家とシティズンシップ」という観点から考察することによって「大正デモクラシー」期における政治思想の新たな可能性を見出したいと考えるからである。第二にこれまでの先行研究では主に対立点が強調されてきた吉野と福田における、黎明会での交流を通じての思想的成果を明らかにすることを目的とするからである。

第一の点に関し、当該時期の日本において「福祉国家」も「シティズンシップ」もほとんど使用されていない言葉であることを断っておかなくてはならない。そこで本稿では国民全体の生存や生活を保障する政策をどのように考えているかという視点として「福祉国家」を、また両者において国家や社会の成員全てが持つべき権利として想定されているものは何かという視点として「シティズンシップ」を、それぞれとらえることとする。そして二つの視点から吉野と福田の思想を検討し、黎明会前後における考え方の共通点と相異点を明らかにしたい。

福田に関しては研究史上「生存権の社会政策」を掲げた「福祉国家」論の先駆者としての評価が定着しており、近年は黎明会前後の言論活動を重視した研究により「大正自由主義」の経済思想として評価されつつある。^①一方吉野作造における経済的デモクラシー、「社会主義」や「生存権」の問題についてはこれまで十分に検討されてきたとはいいがたく、福田との比較研究においてもこの点はほとんどふれられていない。^②吉野は国民の経済的な生活の保障あるいは権利といった問題をどのように考えていたのか、福田との比較を通じて明らかにしたい。

第二の点に関しこれまでの両者の関係についての先行研究は、わずか一年半あまりで解散した黎明会活動を反映してその対立点が強調されてきた。国際政治観においては第一次世界大戦におけるイギリスとアメリカの評価をめぐり、両者が正反対の立場にあることが明らかにされている。^③また、デモクラシー観については、「生存権の社会政策」を掲げ「国民生活の保障」を中心とする福田の「経済的デモクラシー」に対し、普通選挙権など「政治的デモクラシー」を主張する吉野との対立を前提として、福田の「経済的デモクラシー」の吉野における受容は「社会政策レベル」という限定的なものだったとされ、政治の道德的改革の主張に留まる吉野に対し人間の「欲望」を理論の根底においた福田の思想の現代性が評価されている。^④

しかし第一次世界大戦観の対立は黎明会結成前のことであり、結成後吉野は「生存権」という言葉を使用し「デモクラシー」の内容を発展させていく。福田もまた黎明会後には普通選挙権の意義を認める発言をし、日本政府観や東アジア認識における過去の認識を改めるのである。^⑤

そこで本稿では、両者の関係を黎明会以前と黎明会活動期、解散後と三期に区分することにより黎明会の活動によって両者がお互いにどのような形で思想を交錯させ、その後どのような方向性を目指していくのかを明らかにする。「福祉国家」「シテイズンシップ」という視点から吉野、福田におけるそれぞれの時期の思想の共通点及び相異点、その原因について明らかにすることを目的とした。^⑥

一 黎明会以前

1 吉野における「社会主義」と「民本主義」

吉野が社会主義の問題を本格的に研究したのは一九一〇年一月より一三年七月までのヨーロッパ留学時代である。帰朝直後に東京帝国大学で講じた「政治史」は、ヨーロッパにおける社会主義運動の詳細な現況報告であった。講義ノートの「第一節現代政治的進化の概観」には吉野の社会主義観が記されている。まず「現代ノ政治的特質ヲdemocracyの語ヲ以て表ハスハ精密ヲ欠クガ故ニ予ハ平等若クハ解放」と表現すると前置きした上で、「経済界ニ於ケル不平等ノ取扱ニ対スル不平ノ声ハ社会主義ト称スル一種ノ運動ニヨリテ発表セラレ」ているとした。⁷吉野は留学時代の研究成果である「白耳義ニ於ケル選挙法問題」においても、「最近欧米諸国ニ起ル所ノ内政上ノ諸問題」の中心的思想は弱者による「強者ノ物質的並ニ精神的桎梏」からの「解放 (Emancipation)」とし、その政治上の表現を「民本主義」だと主張した。⁸留学直後の吉野は「社会主義」と「民本主義」を共に「平等」あるいは弱者の「解放」という社会的思潮の具体的表現と考えており、両者は表裏一体の関係にあると認識していた。

しかし帰国後の吉野が見た日本では、労働者保護のための工場法案が国会でほとんど論議されることなく、資本家階級を利用する政策のみが実現する状況であった。⁹このように「人民の要求を抑へて居る国に於て、真に政府が人民のためになる政治」は「断じて行はれない」、また「現在の社会に於てはどうしても社会に種々な階級が分れて、其階級間の利害は却々一致しない。従て一般平民の階級をして、政治上有効に其主張を述ぶる機会を与へなければ、上の方の階級は常に自分の利益をのみ考へて、下の階級の利益を蹂躪する」と吉野は考えた。¹⁰

一九一六年に吉野が『中央公論』に発表した論文「憲政の本義を説いて其有終の美を済すの途を論ず」(以下「憲政の本義」論文と略す)における「民本主義」は、二つの内容をもっていたことが知られている。一つは政治の目的としての「民本主義」

すなわち「人民一般の利福を以て『政治の終局の目的』とすることの主張である。その理由はそれは「一部少数のもの、利害の爲めに一般の利福を犠牲にするは、現代の政治に於て断じて許すことは出来ない」からである。⁽¹¹⁾二つめは「政權運用の終局の決定を一般民衆の意向に置くべき」という普通選挙権の主張である。その理由は「少数者の政治は啻〔ただ〕に適当に多数の要求を按配することが出来ないのみならず、往々にして自家階級の利益の擁護に急なるの余り、其地位を濫用して不当なる政治をなすの弊があるからである」⁽¹²⁾。

このように「民本主義」の二つの内容は共に少数の権力者ならびに資本家の利益が優先される日本の現状に対し、経済上の平等あるいは弱者の解放を実現するための方策という意味をもっていた。それは吉野が理解したヨーロッパの社会主義運動の中心思想を日本において実現することを目的としていた。また、国民の義務についても言及している。「すべての階級に於て、吾国では、国家の恩恵にあづかるものと、国家の恩恵にあづかつて居ない者との二つの階級を生じて居る」。そこで「公共的犠牲の公平なる分配と社会的機会均等の確立を計る」ことが「時弊を救済するに最も根本的な最も有効な方法」だとし、国家が課する国民の義務の平等な負担を主張している。⁽¹³⁾「民本主義」主張時の吉野は国民の利益及び義務の平等の実現を経済上においても目指すべき方向だと考えていた。

吉野の論文は論壇で大きな反響をひきおこした。一八年一月に吉野が発表した「民本主義の意義を説いて再び憲政有終の美を済すの途を論ず」（以下「民本主義再論」と略す）では「人民一般の利福」という政治の目的としての「民本主義」を相対的原則とし、普通選挙権の主張のみを絶対的原則として強調する。この「民本主義再論」で注目されるのは、「民本主義」を「階級戦争其物を以て第一義とする社会主義者と異なる」と社会主義との区別を明確にしている点である。⁽¹⁴⁾経済的な平等の実現という点で「社会主義」との共通点が含意されていた一六年の「憲政の本義」論文に対し、一八年においては階級闘争による資本家階級の打倒という労働者階級の利益実現の方法に対する批判が明らかにされている。吉野は労働階級の利益実現は普通選挙権獲得によって可能だと考えていた。「初め階級的思想に立脚した参政権要求の声は、やがて渾然たる全体の利害休戚を主とするといふ正当穩健なる根柢に立つことにならざるを得ない」という「諸国の社会党」の状況をふまえ、普通選挙権を行使し議會制民主主義を実現することにより階級利益の実現は国民全体の

利益実現へと方向づけられるものだと考えていたのである。吉野が「社会主義」と距離をおいた原因は、議会制民主主義のほうに階級利益から国民全体の利益実現への道筋がしめされているからであった。吉野が政治において追求しようとしたのは、「社会的正義」といふべき国民全体の利益であった。

それはこの時期の吉野が二大政党制を主張する点にも表れている。吉野によれば一国の政治上の意見は「過去を重んずる」現状維持か「将来の目標に照らして国家を改造する」現状打破かに分かれる。政治的「真理」は二つの方針を交互に実現することによって到達するというのが二大政党制の根拠であった。⁽¹⁶⁾

2 福田徳三における「生存権」と「新しいデモクラシー」

吉野の「民本主義」論とほぼ時を同じくして福田徳三は「生存権の社会政策」（一九二六年十一月）を発表した。これは一二年五月の社会政策学会第二回地方講演会での講演「生存権の理論」をもとに、アントン・メンガーの社会権の主張を援用して論文へ結実させたものとされている。⁽¹⁷⁾ 福田は現今の社会政策の根底となっているのは、私有財産制を前提とした権力関係の維持のための哲学であり、それは社会政策独自の哲学ではないとする。社会政策は「改良の哲学」たるべきであり、その内容は「生存権の認承」、すなわち「人の要する所は生存なり、労働も其産物も此生存を維持する手段に過ぎず。若し社会権が社会政策の基礎たる可きならば其は生存権ならざる可からず」と主張する。しかも「生存権の認承は社会の権力関係の如何なる物たるを問はず、其成立と共に一部分は存」在しているとする。⁽¹⁸⁾

福田はこの社会政策の哲学を「社会主義」の哲学とは区別する。福田によれば「社会主義」は任意に「社会を作り直し得可し」と見る「革命の哲学」である。一方「社会政策」は社会に「幾多の欠点を認めて改良の必要なるを主張し之を実現」するものである。また「社会政策」は「社会一切の発展は一方に特惠階級の維持の要求と、他方に社会の凡ての人の生存の要求と相交錯」するとし「社会全体より起る力」を重視する。しかし「唯物史観」は後者の「一方の力のみ」を見る点が問題とされるのである。⁽¹⁹⁾ 福田が「社会主義」と「生存権」の「社会政策」を区別するポイントは、一階級の利益あるいは力ではなく、社会全体の利益と力を認めようとする点にあった。

福田はこの「生存権の社会政策」をもとに「新しい意味のデモクラシー」を主張する。福田によれば有産者のための政治改革である「旧いデモクラシー」に対し「新しい真のデモクラシー」とは「国民全体」、「殊に財産なく労働にのみ衣食する大多数人民のクラシー」であり、そうした国民全体に「経済上の安固、生活の保障即ち予の常に主張する生存権の認承」をあたえることである²⁰⁾。そして福田は吉野とは異なり複数政党制を主張する。福田によればイギリスの二大政党制は「利害を異にする権力階級の対立で、大多数の国民とは没交渉」であるという、現実の二大政党制のありようを問題とする。福田は「国民の大多数を占むる労働階級を代表」する第三党が必要だとし「真理は中間に在り」と主張、ドイツのような複数政党制ならば「国民は冷静に判断を下して其中最も自己の利害に近いもの」に投票することができるという理由で複数政党制を主張するのである²¹⁾。

このように福田の「生存権の社会政策」とは、階級利益を実現する社会主義の「革命の哲学」とは異なり、社会全体の利益を実現するための最低限度の要求を基礎づける「改良の哲学」である。吉野の「民本主義」との共通点は、国家あるいは社会全体の利益の実現を目的にしている点にある。吉野の場合は普通選挙制度の実現による「階級闘争」の解消を期待し、福田は「生存権」を社会主義革命回避の手段として主張する。両者はその専門分野による相違から、政治改革と経済政策の実施という方法が異なっていた。

さらに米騒動の認識においても両者は異なる認識をしめしていた。一九一八年八月、米価の暴騰に対し全国各地で米騒動が起る。福田は米騒動とは「必竟するに極窮権(ライト・ラブ・エキストリーム・ニード)Right of extreme needの実行に外ならぬ」、すなわち「政治とは必竟民の生存を保障し安全にするを第一とすることを全然忘却したに對する人民自衛権の発現」としたうえで経済政策の実施すなわち「国民生活の安全保障を政治の第一義」とすべきだと主張する²²⁾。一方吉野は福田と同様の「生活の圧迫」という問題とともに「貧富懸隔の社会的事実に對する懷疑的批判」という「二様の社会問題」が米騒動に含まれていると考えていた。吉野は社会主義における「社会的富の分配に於ける劣等なる地位の自覚」による「社会的正義」の実現という、ヨーロッパの社会主義運動から看取した問題が日本の米騒動にも表れていると考え、問題の解決には経済政策だけでなく政治的な解決が必要だと考えており、普通選挙制度の実現などの政

治改革を優先的に考えていた。⁽²³⁾

二 第一次世界大戦観および「ソーシャル・デモクラシー」をめぐる論争

一九一七年終わってから翌年初頭にかけて吉野と福田は第一次世界大戦観をめぐる論争する。発端は姉崎正治の論説「戦後の世界がどうなるか をどうするか」(『中央公論』一九一七年十月号に掲載)である。姉崎は論説のなかで「戦乱の現在にも、世界の新局面は、其面影を見はしつゝ、ある」とし「新局面」とは「国際協同、人道正義の理想」であるとした。戦争は今後「一国の利害だけでなく、世界の将来を、如何なる主義の支配に帰しやうかといふ生死の競争となつてきた」とする。そして「利害か正義かといふ岐路に立ての去就問題」に関し正義に対する「日本の覚醒」を迫った。姉崎論説に対し福田は同年十一月、「戦後の世界と姉崎博士」と題して講演、また一八年三月「ホッブスとグロースアスを論じて姉崎博士の空想的世界観を排す」を『中外』に発表し批判する。一方吉野は「姉崎博士に対する福田博士の批評について」戦争の目的に関する我国論の二種」を同年四月の『中央公論』に発表、アメリカにいる姉崎に代わって福田の批判に応答した。

吉野、福田両者の論点の相違点は次の三点である。

第一に先行研究の指摘にある通り、両者は英米の「デモクラシー」についての認識が異なっていた。福田は「ウィルソンは民主主義の名の下に大なるオートクラシーを行ひつゝあるもの」とし、アメリカの政治は「口に自由と道徳を唱へつゝあるも、実は最も憎む可き金権政治」だと主張する。⁽²⁴⁾ アメリカの主張する「自由と道徳」は軍国主義化への口実に過ぎない。戦後の世界が「デモクラチック」になることは認めつつ、その体现者は英米ではなくロシア革命やドイツにおける「社会民主主義」革命にあるとする。⁽²⁵⁾ もっとも福田によれば「社会民主主義」は英米の「資本的侵略主義」の反動に過ぎず戦後の世界の方向性をしめすものと考えられてはいない。「社会民主主義」は「貧民政治、第四階級のクラシー」であり国民全体を対象としない点で「新しいデモクラシー」とは異なると認識されていた。

一方吉野は「オートクラシー」か「デモクラシー」かの判断は「国民の監督」が現実的に行われているかどうかによるとし、アメリカ大統領が「一見オートクラットの如く見えるのは之れ絶大なるデモクラシーを背景とするが故である」としアメリカの「デモクラシー」実現を肯定的にみた。⁽²⁶⁾そしてウィルソンの十四カ条宣言を「国家個々の利害を離れ抽象的の主義を以て戦争を終結し、且将来永久に之に依て平和を保障せんとする思想」であり、国際社会における「真に国家の實際利益」を主張するものと評価する。また、アメリカに「正義公道」に反する行為があるように「日本の義正も亦糾明せらるべきものたる事」を指摘した。日本は古来より「非侵略主義」を貫いてきていると主張していた福田の非現実的な日本観に疑義を表明したのである。⁽²⁷⁾

第二に、戦争の本質的な要因の認識についてである。福田の場合、戦争は「国の生存権」、国家の経済的な利害に根ざすものであると考えており、大戦はそれぞれの国の「資本的侵略主義」を本質とする英米とドイツとの「オートクラシー」同士の戦いであった。⁽²⁸⁾一方吉野は戦争が政治体制間の争闘である点を重視する。「オートクラシー」を打破して広く政権を一般国民の手に帰せしむる新たな世界を作らんとする事が戦争の目的の一つ」と考えるのである。「永久の平和」を目的にする「正義」の戦争という認識を「偽善」と一蹴する福田に対し、吉野はその実効性を主張する。吉野の場合、各国政治家が国家的利害を超え平和の実現という「主義原則」に則り戦争を終結に導く方向性の現実性を認識していた。⁽²⁹⁾

第三に国際社会における戦争状態は将来的に終結するかどうかという見解である。福田は大戦後英米の「資本的侵略主義」が国際間ならびに国内の「平和を攪乱」し、「反対毒」の「社会民主主義」が「階級戦争」をもたらすとし、戦争状態の継続を予想する。⁽³⁰⁾一方吉野の場合は大戦を契機に「将来永久の平和の保障たらしめ得べき主義原則の確立」が可能であるとし、将来的には戦争は終結する、あるいはすべきものと考え、大戦後は「恒久平和」に向け歩を進めるものと予想していた。

以上のように吉野と福田は「デモクラシー」認識、戦争の原因、戦争状態の継続性に関し異なる見解をもっていた。両者の認識の基底には、国際社会を支配する原理についての異なる認識がある。福田は各国家の「生存権」確保という

経済的利害の相異が国際社会の基底にあり各国間の権力闘争が支配原理の中心となる点は大戦後も変わらないと考えていた。一方吉野は大戦に専制主義に対する民主主義の戦いという思想上の主義原則を認識し、そこに各国共同の利害を超えた「正義」実現という新しい国際社会の原理を見出し、戦後は「恒久平和」に向け国際的な社会を統制する主義原則が確立するとした。この国際社会観の相異について、福田も吉野もお互いに譲歩することはなかった。

その一方で吉野は福田との一致点を見出そうとしていた。福田が「真理に背いては所謂国家の利益の為にするのである」も全然之を是認するを得ずとするが如き見解³¹⁾をもつ点に着目し、「真理」と「国家の利益」の一致を目的とするという意味で本質的には福田と考え方が共通するとみていた。両者は論争後の一八年十二月、黎明会を結成する。結成前後に両者の間では「ソーシャル・デモクラシー」の内容をめぐる応酬がなされた。ここで福田は第一次世界大戦が「オートクラシー」に対するデモクラシーの戦³²⁾で「勝ったものはデモクラシー」という吉野の議論を認めつつも、その意味は吉野の主張する「ポリチカル・デモクラシー」ではなく「ソーシャル・デモクラシー」とする。そして「社会民主主義」は労働者階級による「貧民政治、第四階級のクラシー」の実現のみを目的としている点を批判し「社会政策」のみが「社会全体に幸福を及ぼやうにする」ものだという主張をくり返した³³⁾。福田は黎明会第一回講演会でも「真正なるデモクラシー」は「国民の総ての者が人として恥づかしからぬ生活をし得るやうにする」ことだと国民全体の生活の保障を重視した³⁴⁾。

一方吉野は黎明会第二回講演会で福田との間にある「デモクラシーに関する意見の相違」を認めながらも「資本家の勢力壟断に反対して、国民全部に公平に政治的恩恵の普及せんことを要求」すること、「労働者の利己的主張」ではなく「正義を社会に敷く」という意味において福田とは「全然同一の立場」だと表明する。さらに福田の主張する国民の生活を保障するデモクラシーとは「デモクラシー」の二つの要求のうちの「社会的要求」に合致するものだとした³⁵⁾。吉野の福田の立場への呼応は一時的な妥協ではなく、「政治上のデモクラシー」(新人一九一九年四月)でも「デモクラシー」には二つの要求、「国民各自をして国家と云ふ団体の一員たるの任務を充分に尽すに足る地位を保障せよ」という「社会的要求」と「国民各自をして国家の運命の最高の決定に参照せしむる」政治的要求から成り立つものだと言張した。

ただしこのときの主張は松本が指摘する通り、吉野のいう「社会的要求」の内容は社会政策レベルに留まり、「社会的要求は其純政治的要求を充たした上でなければ達せられない」としていた。⁽³⁵⁾ 福田は吉野のこうした同調を意に介さず、黎明会第三回講演会では「社会民主主義」の内容につき自説の主張をくり返した。

三 吉野・福田の思想的交錯

1 吉野における「生存権」思想の受容

一九二〇年になると吉野は「生存権」の意義を認識し福田の「経済的デモクラシー」にさらに接近する。吉野は「社会問題」の動機は「貧乏の根絶」、「分配の不公平」という「経済的正義」の問題から現在は一転し、「苟くも人間として生れた以上は何かの方法を講じて各々の生活を保障して遣らねばならぬ」という「生存権の保障」へと変化してきたのだとの認識を明らかにするようになる。⁽³⁶⁾ これは社会運動における「唯物主義の根柢から理想主義の根柢への移り変りを前提」する。すなわち「凡そ人は生活にさへ苦しまねば銘々の与へられた天分を十分に發揮して社会文化の機運に貢献する」という「理想主義的人生観」が社会主義と提携する必要が、「生存権の保障」によって導き出されたのだと理解したのである。⁽³⁷⁾ 吉野は全ての人間内部には「理想」あるいは「神性」が存在しており、機会さえあれば無限に發達するというキリスト教信仰に根ざした「理想主義的人生観」をもっていた。福田の「生存権の保障」を目的とする「デモクラシー」は、「生存権」を人間の文化的能力を發揮する基礎と捉えることにより、社会運動における理想主義の必要性を認識する考え方として吉野に取り入れられたのである。

吉野は労働運動の目的についても、これまでの時短や賃上げなどの境遇の改善から昨今は「人らしい生活を保障する」権利の要求、「社会の一員として何人もの主張し得べき要求」へと進展してきたとの認識を明らかにする。そして今後展開すべき「新しい労働運動の新しい理論」は「経済上に於ける自由独立の確立」、「経済界に於ける立憲主義の輸入」

だと主張した。「生存権」の受容によって現実の労働運動も「人格の自由独立を主張する運動の一」という「文化運動」の一部に位置づけられることとなった。⁽³⁸⁾

また、「産業界に於ける今日の劇烈なる競争の下」「少しでも資本家側の現在の利益を犠牲にする底の解決策」は労資協調政策では不可能である。そこで「国家の力」で「制度の形に具体化」することが必要であり、資本家に対し「権利問題として争ひ得る地位を主張」するものとして「労働組合権」「同盟罷業権」を得ることが必要だと主張した。この権利こそ労働者の資本家に対する「自由独立」確立の一環をなすものであった。⁽³⁹⁾

そして労働者の「自由独立」の実現は、一六年での主張と同様議會制民主主義によると考えていた。「普通選挙の実施」と「労働者が結束して鞏固なる政党を作る」という二つの条件さえ満たせば、「結局労働者が議會の過半数を占めて彼等の希望するが如き改革どんな根本的な改革でも実行することが出来得る」ようになる。革命によらず議會制度を活用して労働者の利益を実現しようとする「穩健な社会主義」であれば、「現在の政治組織」を利用するという点において「民主主義」と連携が可能であると吉野は考えていた。⁽⁴⁰⁾

2 福田における「創意」發揮の「社会改造」と「小島国的侵略主義」

「社会民主主義」の解釈に関して吉野に譲ることがなかった福田も、吉野の主張の「根柢は大に正しい」と認識していた。⁽⁴¹⁾一九年五月の黎明会講演会では、これまでの主張である「生存権」保障は「社会改造」の第一歩に過ぎない、終局の理想は「生存を楽しむ」ことだと主張するようになった。福田によれば「一番宜い組織」とは「社会の各員が子供に至るまで年寄に至るまで不具廢疾の者に至るまで、何ものかを其天分に応じ其境遇に应じて日々に時々刻々に何ものかを造り出しつつあり得る」という「創造的世界」である。人間には目的を自覚する所の「欲望」と自覚しない所の「衝動」があり、後者をより重要なものだとして福田は考える。経済上においては「物を造らんとする衝動」と「物を得んとする衝動」の二つがあり、前者を拡大することが「本当の幸福」につながると考える。このような社会を実現するためには「生活に於ける創造、即ち労働と云ふ事を今の賃銀奴隸制度から解放して之を人生の楽しみとするやうにしなければ

ならぬ」のだという。⁽⁴²⁾

そして英米で唱えられつつある「コントロール・オブ・インダストリー」（産業の共同管理）がその具体的表現であるとした。他者（資本家）から強制される労働から人間内部にある「創造」力を發揮する社会こそが生存を楽しむ社会であり、社会改造の理想だとするのである。

同じ講演のなかで福田は普通選挙制について触れ「所有の有無或は多寡と云ふ事を分離すると云ふ事に於て普通選挙は非常な意味を持つて居る」と、その意義を認めたことは注目される。⁽⁴³⁾「生存権」さえ保障されれば「選挙権などは無くても宜しい」と断言していた黎明会の第一回講演会での発言からすれば、この発言は普選運動の高まりへの対応であり黎明会における吉野との交流の一つの成果でもある。

一九年三月、朝鮮半島で三一運動がおこった。黎明会ではこの問題を取り上げ、そのなかで福田はこれまでの日本観を大きく変化させた。前述したように黎明会結成前の福田は「日本と云ふ国は未だ曾て他国を虐げたと云ふ例は一つもないのである。軍事的にないのみならず、経済的にも全くないのである」と断言してはばからなかった。⁽⁴⁴⁾ところが三一運動を主題とする黎明会講演会では、吉野からの話を聞き「日本人が朝鮮に於て右様な非道い事をして居るとは日本国民として知らなかつた」と述べ、「独立運動」は「朝鮮人の地位に身を置けば、実に無理ならぬ所があると思ふ」とした。⁽⁴⁵⁾そして問題は朝鮮が「軍人の私有物であると云ふ考」に基づく「武人政治」にあるとし、「日本人」としての平等から、言論自由を実現するための憲法と国会開設を主張した。一方、福田は朝鮮半島の独立に対しては明確に否定し、「日本人」としての同化を肯定する。そうした保守性ゆえに、同じ講演会での吉野の発言よりも具体的に国会開設や憲法の敷設を主張することができたともいえよう。

また福田は对中国借款問題を始めとする大戦後の日本外交が「一部資本家の私利を背景として立つ」「利己的小島国的侵略主義の色彩」があるとし、そのような「小島国的な利己的な傾向は、現下の日支関係に於て甚しき害をなして居る」と批判する。「甚しき害」とは五四運動に発する排日運動である。「非侵略国」という日本に対する評価は五四運動を契機に「小島国的侵略主義」に転じた。福田は中国人留学生のような「日本に学びしもの」「日本を最も好く知れるもの」

の中にこそ「排日論者の多いといふ一事は、特に日本人の考慮を要する点である」と問題視する。そして对中国借款問題や山東問題、対独賠償請求などにおける日本の外交政策は「一部資本家の私利」を背景にしている点が問題だと論じ、「国民が覚醒して、政府の行動（に）対して常に厳正なる批評を加へ、之を監督する事」が必要だと主張した。⁴⁷

福田は日本の「小島国的侵略主義」への危機感をつのらせるなかで、「財力侵略主義」は「武力侵略主義」よりも危険だと認識していた。そしてまず自国の「武力侵略主義」化を防止するためにワシントン会議における「軍備制限」に日本は賛成すべきだと主張する。⁴⁸ またカリフォルニア州の日本人移民排斥について、福田は「日本移民が米国内に増加して行く事は、米国の社会政策の国是に対する一の危険を意味して居る」がために「米国人の立場としては寧ろ当然」だとした。「道理」は米国にあり、日本の「利権獲得主義」は否定されるべきであった。そして問題を拡大することで日米戦争への道を開くべきではないとした。⁴⁹ このように、大戦後の福田の議論には自国の「侵略主義」への批判的態度をみることができるといえる。

吉野もまた二〇年代には国家予算を占める軍備費の削減の必要を、国内経済の問題から導きだしている。日本が中国に対し満蒙地域への「特殊地位」を要求する根拠として人口問題解決が一般の世論にあげられていることを批判し、満蒙地域への移民政策論議は日本の「幼稚なる工業」の「専属的勢力範囲の必要」によるものだとする。⁵⁰ 人口問題解決のための海外移民は「多くの場合侵略的帝国主義の方策を導き入る、ことになる」から「甚だ危険」だとする。それゆえ解決策は「国内に於ける殖産工業の振興の外にはない」。問題は国家予算が産業以外に使われている点、すなわち軍備が「国民経済に対する過当なる財政的圧迫」となっていることにあるとし、軍備制限を主張するのである。⁵¹

3 吉野、福田における「産業経営」要求と「工場委員会制度」への期待

二〇年代初頭の労働運動における新しい主張である「産業経営」要求について、吉野も福田もそれぞれの立場から支持していた。吉野の場合、「産業経営」要求とは「労働者を奴隸的地位から解放して経済的貴族たる資本家と相並んで産業経営に與らしめよ」という点にあると理解し、この要求こそ労働運動が「人格の自由独立を主張する」文化運動の

一つであることを明らかにするものだと高く評価する⁽³²⁾。吉野にとって大戦後の労働運動は経済界における自由民権運動であり、「産業経営」とは「労働者が自ら其の事業の経営に対する方法と手段」を獲得することであった。そして労働者が「工場経営の一半を担任」することに対する懐疑論については、「何人でも相当の才能さへあれば何事も遂行し得る」という人間の可能性に対する信頼から肯定した⁽³³⁾。吉野における「産業経営」とは、労働者が資本家と対等な立場で経営に参加することを最終の目標とするものであった。労働者の資本家に対する自主独立がめざすべき社会的正義であると考えていたのである。

これに対し福田の場合は、連盟の国際労働法制に日本が加入し「労働非商品主義」を公認したことで労働問題は新しい世界に入ったとする⁽³⁴⁾。すなわち「労働の人間性」が認められることによって作業の「人間化」が必要になった。それは労働者に「創意の余地」を与えること、「労働者をして経営上に参政権を得せしめねばならぬ」ことだという。この経営上の「参政権」の内容は吉野に比べると限定的である。福田は労働者を「企業の方面に干与せしめることは、今日の処実行の望甚だ乏しい、何となれば事実不可能である」とした。ただし「技術上経営上殊に実際具体的の作業」ならば可能とした。鐘紡で実行されている、職工の意見を積極的に取り入れる現業参加制度や製糸工場の女工の最低限の「人間性」の確保が福田にとって「産業経営」参加の具体的な内容であった⁽³⁵⁾。

一九二一年には神戸の三菱・川崎造船所争議を契機に、工場委員会制度を設け限定的ながら労働者代表の意見表明の場を設ける企業があらわれてきた。吉野はダンロップや住友の工場委員会制度が「不徹底」で「労働者が僅かに局部的の自由発言権を与へられたに過ぎない」としつつも運用次第では「多大の利益」があるだろうと期待する⁽³⁶⁾。「労働運動の結局の目標」である「労働者の自主独立」に照らし工場委員会を「労働問題発展の第一歩」と評価した⁽³⁷⁾。

福田の場合は工場委員会制度を労働者の「現業参加」と捉え、福田の年来の主張からして「理の当然」とみなし、むしろ日本の雇用主が「誠心誠意に制度を運用するか」に疑問を呈していた⁽³⁸⁾。労働行為における創意の発揮がめざすべき社会改造であるために、日本の現実において実現可能な現業参加を肯定し、工場委員会制度もその意味で評価した。吉野のように労働者の自主独立の第一段階という将来的な見通しをもつ評価ではなく、労働者の「創意」発揮を実際に可

能にするかどうかが評価の基準であった。

このように、両者は会の活動を通じ歩み寄りをみせた。両者ともに社会の全ての成員の内部における天分を発揮する社会を今後の社会改造の理想とする点で一致した。吉野の場合は「生存権」を受容することにより社会主義と理想主義の協同提携の必要を認め、労働者が議会制度を通じ政党として要求を実現する方法を提唱する。福田の場合は生存だけではなく「生きる楽しみ」という人間の文化的な欲求充足の課題を「生存権」に含め、所有権と無関係の普通選挙実現の意義を認めるようになった。また両者はともに日本の経済的侵略主義の危険性を認識していた。そして両者は労働運動の新しい傾向である「産業経営」の要求を経済上の参政権実現だと評価し「工場委員会」への期待を表明した。

四 黎明会解散後

1 吉野における「人格」の自由のためのデモクラシーと教育制度の改革

結成以来普通選挙の実行、中国・朝鮮政策批判などで多くの聴衆を集めた黎明会も、ILO労働代表選出問題で吉野と福田の考え方の相違が表面化した。一九一九年九月政府は友愛会に諮ることなく高野岩三郎（東京帝国大学教授、友愛会評議員）を選出し高野もいったんは受諾した。選出方法に問題ありとする福田は辞意を迫り、反対に吉野は代表に留まるよう説得工作をおこなった。結局高野は代表を辞退し、会はこの内部対立を契機とし翌年四月で講演集は終刊、夏には解散することになった。

解散後の吉野は、「生存権」の次に主張すべき権利として「生活権」を掲げるようになる。これは解散前の一九二〇年五月、森本厚吉・有島武郎と「文化生活研究会」を結成したことに関係する。この研究会は科学的で合理的な生活を研究し、通信教育を通じて大学教育を一般女性に普及するのが目的であり、理想的な「文化生活」のモデルを提示しようとするものである。主唱者の森本は「強力な国家を持つためには国家を作って居る処の国民の個性を十分に開発しな

ければならない」という観点から、「国民全体が協力して造った文化」を享受する「生活権」こそ「国民全体が有つべきところの権利」だと主張していた。⁽⁵⁹⁾

吉野も二〇年十一月に「単に生存するのみならず、更に進んで、『如何にして我々は有意義なる人生を送ることが出来るか。』これが解決されねば真の解決とならない」と表明し「人間本来の生活」とは働いて賃金を得るだけでなく「何事かの趣味性を満足させるわけの手段と方法を取り得るやうな生活状態の下に生存して行く事」だとした。⁽⁶⁰⁾そして「本来与へられるべき生活は」「人格の完成」を生活の理想とする「文化生活」だと明言するようになった。⁽⁶¹⁾吉野の「生活権」は森本にくらべ国民の権利の伸張という意味が大きい。以後吉野は論説で「生活権」を使用する。二六年には農村における小作問題を論じるなかで、「我国の小作人が生活権確立の旗幟の下に、小作料の低減を叫ぶのは当然」だと主張している。⁽⁶²⁾人間本来の「生活」の実現こそが「生存」確保の次にめざすべき社会運動の方向性なのであった。

同時に吉野は「人格」の自由のためのデモクラシーを主張する。それは「人の人たる所以の道を十分体認し、境遇や因襲や其他あらゆる偏頗から解放されて真実の精神的自由」を得るということであり、そのためには「形式的」な「政治的自由」と「人格としての本質的自由」が必要である。前者は「政治的デモクラシー」である普通選挙権の獲得である。後者は二つに分かれる。一つめは従来から主張している「不十分なる物質生活」に対する「生活の保障」、「経済的デモクラシー」であり、二つめは「広義的教育」である「文化政策」である。⁽⁶³⁾「生活権」を取り入れることにより「政治的デモクラシー」は「形式的自由」として相対的に重要度が低くなる一方で、新たに「文化」政策として「教育」が掲げられることになった。⁽⁶⁴⁾この教育とは「人類を其最も根本的な精神生活の方面に於て、短刀直入開発を図ること」である。⁽⁶⁵⁾その内容は「社会を組織する各人をして一様に其能力を發展せしめ得る様な教育法を制定」することで、「学生の費用なども国家又は社会が負担して、高等教育まで自由に受けさせる様に」なることなどを具体的に提唱した。そして「人間は誰でも神の心を有つて居るから、其を充分に養ひ育て、其人の霊的發展をなさしめ神より授かつた能力を充分に發揮する様に教育する機会を均等に与へる様にしたい」と主張した。⁽⁶⁶⁾各人の内部にある文化的能力を開発する条件を整えることが新しい教育制度の指針である。

さらに普通選挙法成立にともない、吉野は政治教育の重要性についても言及している。「団体公共の事務を托する為には、常に真に優良な人を挙げ、其選に当つた人は多数隣人の期待に背かず誠実に其任務をつくすといふ、共同生活に於ける極めて平凡なる習性を政治関係にも活用する様民衆を訓練すること」が必要だという。それは政治知識を養うのではなく「共同生活」における「誠実なる習性」の訓練、「公民としての必要なる心持」の涵養であり、本来その役割は母親にまかされるものである。しかし当面は小学校教員による共同生活の基礎訓練が必要だと吉野は主張する。⁽⁶⁷⁾「政治教育」は中学校以上で行なうべきものとの当時の一般的見解に対し、「人格」形成期における基礎訓練だと位置づけているのである。

このように普通選挙法実施が目前となった二〇年代前半には、「生活権」を根拠とする「社会改造」の主張として、吉野の「デモクラシー」は広義の教育である「文化」開発を政治的経済的デモクラシーの次なる課題としてかかげるようになった。

また無産政党問題を論じるなかで、複数政党制を一定程度肯定するようになる。吉野によれば「抽象的議論としては、二大政党の対立となるが自然」であるがそのためには相互の「人格的信認」という訓練が必要である。「我国の政界はまだこの程度に達して居ないから」「小党分立」に放任することが「政界の健全を保つ所以」だとするのである。⁽⁶⁸⁾「小党分立」を国民の複数の利害の反映としてではなく政治の道德化と関連させている点は、福田の見解とは異なったままである。そして一般民衆に対しては無産政党に「超然たる態度」を維持することが「政党を潔め政界の健全なる発達を期する唯一の良法」であるとし、労働組合の政党化も「健全なる発達」という観点から否定する。⁽⁶⁹⁾判定者となる民衆に政治教育を行い、その判断によって各政党が政権交代し、国民全体の利益を実現していく議会制民主主義の基礎をつくることが普通選挙時代に際しての吉野の課題であった。

2 「福田における「人格」解放の社会運動を基礎とする社会政策

一方福田は森本が主唱し吉野の賛同する「生活権」に対し「生存権の確立とは斯くの如き容易なる事項ではない、未

だ／＼永い／＼奮闘を犠牲にすることを要求する重大案件」だと反論する。福田は「生存権」は価格経済という今日の「流通生活」を根本的に一変しなければ獲得できないと考え、社会運動も「厚生闘争」となる必要があると主張していた。森本や吉野のような「生存権」から「生活権」へのすみやかな移行は安易な選択だと考えた。また「生存権」に「生きる喜び」という意味を含めていた福田には「生活権」は不要な言葉でもあった。⁷⁶⁾

『社会運動と労銀制度』（一九三二年）において、福田は労働における「人格」解放の社会運動を基礎とする社会政策を樹立すべきだと考えを明らかにした。福田によれば国家の真の充実は国民の「人格」の充実を基礎としており、「人格」の本質とは「自決的」であることと他から支配を受けないことであり、それは「何処までも伸びて行かうとする無限発展の要求」をもっている。「社会運動」とは「人格を支配する階級」（ブルジョアジー）と「他人によつて自分の人格を支配される階級」（プロレタリア）との間の「階級運動」であり、国家の社会政策はこの当事者の自覚化された「社会運動」を基礎にする必要がある。⁷⁷⁾「労働争議」が今後増大すると予想する福田は、社会政策の最も大切な任務は争議を「道理に適ふやうに『合理化』して」争議毎に「一般社会の安寧が進み、一般社会の幸福が進むやうに此れを善導する」ことなのである。⁷⁸⁾そして迎えるべきは闘争の可能性を保持した「産業の平和」なのであった。

このように、黎明会解散後の吉野と福田は、共に「人格」解放のための社会運動を推進しようとした点で共通する。吉野の場合「人格」を人間の精神に内在する「理想」とし、その自由な展開のために「政治的自由」と「本質的自由」に加え精神生活を「開発」する「広義的教育」が主張されていること、「政治的自由」の獲得は「本質的自由」に対し相対的に価値が低くなったことの二点が解散後の特徴としてあげられる。

一方福田の場合「人格」とは「自決」的要素、労働における「創意」の発揮であり、増大する労働争議に対応するために国家の任務として「生存権」保障と、他の「人格」による支配からの解放運動を基礎とする労働保護の社会政策を樹立する必要があった。これにより労働争議を「善導」し国家に包摂することがその課題であった。

おわりに

吉野、福田両者の思想を「福祉国家とシティズンシップ」という課題のもとにまとめてみると以下ようになる。黎明会以前において両者に共通する点は、両者ともに国民全体の利益幸福を追求するための政策を樹立することを目的とし、社会主義の階級闘争史観に対し批判的であった。一六年の「憲政の本義」論文で吉野は「社会主義」も「民本主義」も共に経済上ならびに政治上弱者の強者からの「解放」の思想という点で根底は同じだとした。しかし一八年の「民本主義再論」では社会主義が階級利益の実現をめざし国民の利福を目的にしていない点を問題視し、「民本主義」と切り離すべく議論を展開する。

福田は一六年に全国民の最小限度の生活保障を実現する「生存権」を提唱し、社会主義の「革命の哲学」には吉野と同じく国民全体の幸福を考えていないという理由で否定的であった。「民本主義」も「生存権」も共に国民全体の利益幸福を実現するための国家政策として主張された。福田と同様吉野においてもこの点における国家の果たす役割への期待は大きかった。

次に黎明会の交流のなかで、両者はともに社会の成員全ての内部にあるものの発揮が大戦後の「社会改造」の基本であるという共通した認識をもった。吉野の場合、人間内部における発揮すべきものの具体的内容は「理想」や「神性」であり、それらを自由に発揮させるための方策として国家に対し政治的経済的「自由」、すなわち「デモクラシー」を主張する。そして福田の経済的なデモクラシーを受けて政治的デモクラシーと共に「自由」を獲得する手段とした。二〇年になると「生存権」を人間の文化的向上のための基礎部分として受け入れ、「社会主義」と「理想主義」は提携するとし、労働問題や小作問題を積極的に論じるようになる。一方福田の場合、人間内部にあり発揮すべきものとは労働における「創意」や「創造」の「衝動」であり、「産業の共同経営」の実現がその発揮のために必要であるとした。

大戦後の労働運動における「産業経営」要求と企業側の対策である「工場委員会制度」について、両者は共に評価す

る点で一致している。ただし評価の内容は異なる。福田の場合、労働者の企業経営への参加は現状では不可能としその内容はあくまで「現業参加」とどまっていた。しかし吉野の場合は「社会的正義」の実現という観点から将来的には企業経営への参加を展望し、工場委員会制度についても資本家と労働者が対等に企業経営に参加するための第一歩と位置づけていた。

また国際社会における「経済的侵略主義」の危険性を両者は認識しており、日本人の他国への移民や殖民に批判的であった。また共に大戦後の軍備制限に肯定的で、吉野の場合は国家予算に占める比重の大きさが国内経済の発展を阻害しているとし、軍事費削減の必要を主張する。福田の場合は「資本的侵略主義」よりも「武力侵略主義」のほうが防止しやすいという判断から軍備制限の可能を主張した。

最後に黎明会解散後の両者は、「人格」解放のための社会運動が今後の社会構築に重要な意義をもつという認識において共通している。「人格」の内容は吉野の場合人間に内在する「理想」、福田の場合は他からの支配を受けない「自決」的要素である。両者の社会構築の方向性は異なる。吉野の場合「人格」の「自由」を実現するための方策として、国家に対し普通選挙制度、社会政策に加え「人格」の開発や教育を行う文化政策を要求することを新たに掲げると同時に、「形式的自由」の政治的改革よりも経済的改革を「本質的自由」として重視するようになった。また福田の場合は増大する「人格」解放運動を基礎として社会政策を樹立するべきことを主張、運動を国家内部に包摂することが政策の目的であった。最後に吉野と福田の見解の根本的相違点について指摘しておきたい。第一に両者は階級対立や戦争状態の将来的な見通しについて見解が異なっていた。福田は階級対立や戦争などの現状は永続するとみなしているのに対し、吉野は階級対立も戦争状態も将来的に終結するとの認識から現状を漸進的に改革させようと考えていた。「現状」を恒常的なものとするか、あるいは「社会的正義」という「理想」に照らして相対化するかが両者の対立点であり、それは国際社会の新しい方向性への認識の違いや労働者の「企業経営」への認識の違いとなつて表われている。

第二に社会を構築する原理について、福田は「欲望」や「衝動」という人間の本能的なものを基本に考えているのに対し、吉野は人間の内部にある「理想」や「神性」を基本とした。本能として人間に備わる「創造の衝動」を発揮する

ためには「賃銀奴隷制度」などの抑圧的な制度の変革が必要である。一方内部に存在しているとはいえ「理想」や「神性」は、教育や開発によって本来の力を發揮する。福田は国民教育の問題についてほとんど言及しないのに対し、吉野は二〇年以降教育制度の改革や「人格」形成期における教育訓練の重要性を説くのである。

第三に国家と社会運動の関係について両者の考え方は異なっている。福田の場合増大する社会問題を「社会政策」の基礎とすることで問題を解決する必要性を主張し、「社会政策」の樹立により社会運動を国家に包摂することを目的としていた。それは大戦後増大し激化する小作争議や労働争議に対し国家の政策的対応の必要性を主張し、国家の富強を実現しようとするものであった。一方吉野の場合「デモクラシー」という政治的、経済的、文化的「自由」を拡大する運動を議会制民主主義の制度を通じて実現することを目的にしていた。個人の「人格」を自由に開展することを基礎とした新しい国家の形成を構想していたのである。

(1) 福田の「福祉国家」論および大正「自由主義」としての先行研究は以下の論文を参照。池田信「福祉国家論の先駆——福田徳三の社会政策思想——」『日本労働協会雑誌』一六卷十号、一九七四年十月、宮島英昭「近代日本における社会政策的自由主義の展開——福田徳三の「生存権論」の史的分析——」『史学雑誌』九二卷一二号、一九八三年十二月、同「一九二〇年代初頭の社会政策的自由主義」…福田徳三の「労働国家論」を中心にして」『社会経済史学』五〇卷一号、一九八四年六月、西沢保「福田徳三の経済思想」『一橋論叢』一三三卷四号、二〇〇四年十月、木嶋久実「福田徳三——ある大正自由主義者の形成——」『日本の経済思想』、日本経済評論社、二〇〇六年。

(2) 吉野と福田の思想の比較検討は松本三之介「吉野作造」(東京大学出版会、二〇〇八年)においてなされているが、吉野の「生存権」論についてはふれられていない。

(3) 武藤秀太郎「福田徳三における社会政策論とアジア——異端の大正デモクラシー思想——」『日本思想史学』三六号、日本思想史学会、二〇〇四年)および山内進「福田徳三の国際政治思想」(『一橋論叢』一三三卷四号、二〇〇四年十月)。武藤は吉野の英米協調に対し福田の英米の資本的侵略主義批判を対置し後者を「異端」の大正デモクラットと位置づけている。

(4) 松本三之介「吉野作造」東京大学出版会、二〇〇八年、一六五—一六六頁。

- (5) 田中秀臣「福田徳三と中国」『上武大学ビジネス情報学部紀要』六巻一号、二〇〇七年九月、一二～一三頁。日本を無条件で「非侵略主義」とみなす言説は二二年には放棄していると指摘する。
- (6) 「吉野作造日記」「吉野作造選集」一三～一四巻(岩波書店、一九九六年)によれば両者は一九〇九年より金曜経済会、経済学政研究会、社会政策学会を通じての知己であった。吉野の文章に「福田博士」は吉野批判者としてしばしば登場する。一九一八年には第一次世界大戦観をめぐり論争、同年十二月、先に開催された吉野と浪人会との立会演説会を契機として共に黎明会を結成する。しかし一九年早々「ソーシャル・デモクラシー」をめぐり応酬、同年十月国際労働会議の代表選定をめぐり両者間で対立が生じ二〇年夏に会は解散する。その後は関東大震災を契機とする知識人団体二十三日会で顔をあわせている程度であった。黎明会における吉野と福田については武藤秀太郎「戦間期日本における知識人集団——黎明会を中心に——」(『戦間期日本の社会集団とネットワーク』NTT出版、二〇〇八年)を参照。
- (7) 矢内原忠雄受講吉野作造講義ノート「吉野学士政治史 一九一三年秋」、一頁(琉球大学図書館所蔵)。ノート全容については吉野作造講義録研究会「吉野作造講義録(二)」『国家学会雑誌』一二二巻一、二号参照。
- (8) 吉野「白耳義ニ於ケル選挙法問題」『穂積先生還暦祝賀論文集』有斐閣書房、一九一五年、九～一〇頁。
- (9) 吉野「此度の議会に於ける問題」『新女界』六巻四号、一九一四年四月、六一～六六頁。
- (10) 吉野「蘇峰先生著『時務一家言』を読む」『吉野作造選集』三巻、岩波書店、一九九五年、一〇四頁(以下「選集」と略す)。
- (11) 吉野「憲政の本義を説いて其有終の美を済すの途を論ず」『選集』二巻、三七頁。
- (12) 同上、四四頁。
- (13) 吉野「公共的犠牲の公平なる分配」『大学評論』一巻一号、一九一七年一月、三四～三五頁。
- (14) 吉野「民本主義の意義を説いて再び憲政有終の美を済すの途を論ず」『選集』二巻、一〇五～一〇六頁。
- (15) 同上、一二六頁。
- (16) 同上、一二二～一二三頁。
- (17) 大陽寺順一「解題」『社会政策学会史料集成』五巻、御茶の水書房、一九七七年、五頁。
- (18) 福田「生存権の社会政策」『生存権の社会政策』(赤松要編)、黎明書房、一九四八年、一八一～一八二頁。
- (19) 同上、一七六、一八四頁。
- (20) 福田「新しい意味のデモクラシー」、『黎明録』、大鑑閣、一九一九年、八一四～八一六頁。

- (21) 福田 「二大政党対立論を非とす」、『黎明録』、七九九、八〇七頁。
- (22) 福田 「極窮権の実行」、『黎明録』、八三六～八三七頁。
- (23) 吉野 「我国現代の社会問題」、『中央公論』三三年一一号、一九一八年十月、九五頁。
- (24) 福田 「戦後の世界と姉崎博士」、『黎明録』、一〇七～一〇八頁。
- (25) 福田 「ホッブスとグローシアスとを論じて姉崎博士の空想的世界観を排す」、『黎明録』、一六〇～一六二頁。
- (26) 吉野 「姉崎博士に対する福田博士の批評について」、『中央公論』三三年四号、一九一八年四月号、一一八～一一九頁。
- (27) 同上、一一六頁。
- (28) 福田 「黎明運動論」、『黎明録』大鑑閣、九七五～九七六頁。
- (29) 吉野 「戦争の目的に関する我国論の二種」、『中央公論』三三年一一号、一九一八年四月、一二六～一二七頁。
- (30) 福田 「世界の平和望み遠し」、『黎明録』、三七四頁。
- (31) 前掲吉野 「姉崎博士に対する福田博士の批評について」、一一〇～一一一頁。
- (32) 福田 「社会政策とは何ぞや」、『黎明録』、九三八、九五四頁。
- (33) 福田 「国本は動かず」、『黎明録』、一〇四二、一〇五六～一〇五七頁。
- (34) 吉野 「デモクラシーに関する吾人の見解」、『黎明講演集』二輯、一九一九年四月、八〇～八一、八三頁。
- (35) 吉野 「政治上のデモクラシー」、『新人』二〇巻四号、一九一九年四月、六～七頁。
- (36) 吉野 「社会問題とは何ぞや」、『婦人公論』五年四号、一九二〇年四月、一二四頁。
- (37) 吉野 「社会問題と其思想的背景」、『中央公論』三五年八号、一九二〇年七月一五日、八九～九一頁。
- (38) 吉野 「果して何処へか適帰せんとする? 瀾漫せる『労働不安』の流れ」、『海か陸か』八巻二一号、一九一九年十一月、十二頁。
- (39) 吉野 「資本家の労働問題観」、『中央公論』三四年十号、一九一九年九月、一一〇頁。
- (40) 吉野 「民本主義者より見たる労働問題」、『社会及国体研究録』一九年十月、三〇、三三頁。
- (41) 福田 「如何に改造するか」、『資料大正デモクラシー論争史』(太田雅夫編集)、新泉社、四一一頁。
- (42) 同上、四〇六、四一〇頁。福田はバートランド・ラッセル『社会改造の原理』『創造の衝動』や『所有の衝動』を読み「非常に知己を得た事を感じて居る」とした。「生存を楽しむ」はラスキンから得ている。

- (43) 同上、四〇四頁。
- (44) 福田「国本は動かず」『黎明録』、一〇五六頁。
- (45) 同上、九八〇頁。
- (46) 福田「朝鮮は軍閥の私有物に非ず」『暗雲録』、第五版、大鑑閣、一九二二年、一四八頁。
- (47) 福田「小島国の侵略主義の応報」一九年七月、『経済学全集』六卷上、同文館、一九二六年、一三九二―一三九三頁。
- (48) 福田「軍備制限は確かに実現し得る」『改造』三卷一号、一九二一年十月、二四三頁。
- (49) 福田「社会政策の立場より見たる日米問題」『改造』六卷五号、一九二四年五月、七二―七三頁。
- (50) 吉野「人口増殖と特殊地位」『中央公論』三六年一号、一九二一年十月、一四一頁。
- (51) 吉野「人口問題の合理的解決」『婦人公論』一一年二号、一九二六年二月、二一〇頁。
- (52) 前掲吉野「果して何処へか適帰せんとする？」瀾漫せる『労働不安』の流れ、十二頁。
- (53) 吉野「社会問題としての生活問題」『廓清』十卷一号、一九二〇年十一月、二六頁。
- (54) 福田「労働非貨物主義の公認」『経済学全集』六卷上、一九二六年、一三六六頁。
- (55) 同上、一三七六―七七頁。福田は武藤山治による職工の現業参加の経営方法に一定の評価を与えているが、吉野は「資本家の労働観——武藤山治氏の「吾国労働問題解決法」を読む——」(『中央公論』三四年十号、一九一九年九月)で武藤は労働資本の関係を正しい関係に改造するという「労働問題の本質に関して全然無理解である」と批判している(二一四頁)。福田については西沢保「大正デモクラシーと産業民主主義・企業民主主義の展開」『デモクラシーの崩壊と再生——学際的接近』(日本経済評論社、一九九八年)を参照。
- (56) 吉野「工場委員会制度」『中央公論』三六年十号、一九二二年九月、三〇四―三〇五頁。
- (57) 吉野「工場委員会制度」『婦人之友』一五卷十号、一九二一年十月、一九頁。
- (58) 福田「社会運動と労銀制度」、改造社、一九二二年、二二四頁。
- (59) 森本厚吉「生活権の主張と其責任」『私どもの主張』文化生活研究会、一九二一年、一三五、一四三頁。森本の「生活権」の発想については平出裕子「森本厚吉の「文化生活運動」——生活権の提唱と講義録発行——」(『日本歴史』六九七号、二〇〇六年六月号)を参照。
- (60) 吉野「社会問題としての生活問題」『廓清』十卷一号、一九二〇年十一月、二六、二七頁。

- (61) 吉野「私の文化生活観」『文化生活』一卷二号、一九二一年七月、二頁。
- (62) 吉野「英国炭坑争議と我国小作問題」『MISUZU REPRINTS12 古い政治の新しい観方』、みすず書房、一九八八年、三二七頁。
- (63) 吉野「普通選挙主張の理論的根拠に関する一考察」『選集』二卷、一七一頁。
- (64) 吉野は「政治上のデモクラシー」でも「文化政策」として「言論集会の自由、信仰の自由、教育の普及等其他色々の施設によつて精神生活の自由と向上と発展」をはかるべきだとしていたが、この論説では精神生活の「開発」とし教育の要素を強調している。
- (65) 前掲吉野「普通選挙主張の理論的根拠に関する一考察」、一七一頁。
- (66) 吉野「社会改造問題と基督教」『開拓者』二〇卷一号、一九二五年一月号、六頁。
- (67) 吉野「普選と政治教育」、『MISUZU REPRINTS13 現代政治講話』、みすず書房、一九八八年、三三三、三三四、三四二頁。
- (68) 吉野「現代政界内面観」『MISUZU REPRINTS13 現代政治講話』、四一四～四一五頁。
- (69) 吉野「無産政党問題に対する吾人の態度」、『MISUZU REPRINTS13 現代政治講話』、三五七頁。
- (70) 福田「価格闘争より厚生闘争へ」『経済学全集』五卷上、同文館、一九二六年、三二〇～三一頁。
- (71) 福田『社会運動と労銀制度』、改造社、一九二二年、四二、五七頁。
- (72) 同上、一四二、一四九頁。
- (73) 同上、二五二頁。

※本稿作成にあたっては政治思想学会研究会および思想史の会でのご意見や質問を参照させていただきました。

公共性と善き生

——マキアヴェッリの政治体論 (body politic theory)

● 金敬熙 (訳・石田徹)

一 序論

本稿はマキアヴェッリの公共性と善き生に関する議論を、彼の政治体論を通じて検討しようとするものである。市民たちが集まり暮らす政治共同体の最高の目標として善き生を設定するのは、西洋政治思想ではとても古くからの伝統である。市民たちの幸福は、彼らが集い暮らす共同体の形態、つまり政治体制から影響を受けるために、善き生についての議論は善き政治体制についての議論と連関してきた。善き政治共同体をどのように構成するのかという問題と関連して、西洋政治思想では政治共同体を人間の体にとえて説明してきた長い伝統がある。それが政治体論 (body politic theory) である。政治体論の核心的な関心は、人間の身体と政治体制を比較する中で、人間の体の健康や病理現象と政治共同体の隆盛や没落現象とを比較して説明することである。政治体論を主張する人びとは、多くの場合、身体をいくつかの部分で構成された有機体であると考ええる。各部分は全体との関連の中でその意味を有しており、各部分の均衡と調和の中で体の健康は維持されていると考えられた。したがって、彼らにとって政治共同体構成員間の調和と均衡が核心的になったのである。政治家を医者になとえるのは、このように政治共同体を有機体として人間の体と比較するところから出てくるのであった。医者が〔患者の〕体の健康を気遣うように、政治家は国家あるいは共同体内で互いにつなが

ている市民たちの幸福な生、すなわち善き生を氣遣わねばならなかったのである。

では、このような、生きている有機体として政治共同体を見渡す政治体論において善き生とはどのようなものだったのだろうか。さまざまな部分で構成された有機体は、その構成部分が調和をなし、本来の機能を果たしてこそ、まともに保たれる。国家共同体もまた、多様な部分からなり、それらの調和と均衡の中で平和と安定が維持されるのである。さらに、善き市民は善き人と同一視され、徳を備えている市民としての教育が国家共同体の善き生のための礎石であると考えられた。このように見るとき、政治体論から見た善き生は機能論的説明と道徳主義的説明を兼ね備えていると言えよう。

その一方で、マキアヴェッリは古代の政治体論者たちとは異なる姿を見せてくれる。無論、彼も国家共同体を様々な構成部分からなる有機体と見ている。しかし、その構成部分間の機能的な調和と均衡よりは、それらの間の緊張と対立に注目するのである。そしてその緊張関係の維持と構成を通じた、共同体の力や活力の生産に焦点を合わせる。さらに、政治領域においては、善き人は、善き市民かつ善き政治家にはなりえないと指摘する。政治領域において善き人が善き政治家たり得ないのであれば、善き生は道徳的な生とは異なる意味を帯びることになる。その善き生とは、つまり国家の活気がみなぎる生であり、その中で個々人の能力を存分に発揮でき、さらに、それが認められる生なのである。このように個人の能力が満開し、国家共同体の活力が満ちていくためには、公共性が保障されなければならないとマキアヴェッリは述べる。逆に、共同体の構成員たちが互いの私的な利害関係だけを追求し、政治が私事化されるとき、一つの国家共同体は活力を失い、内から崩壊し、外敵の侵入に容易に没落してしまうのである。以下、マキアヴェッリの政治体論の中で現れる公共性と善き生についての議論を考察する。

二 マキアヴェッリの政治体論——善き生と公共性

古代以来、政治共同体の理解に人体のメタファーを用いた政治体論は大きく見て二つに分けることができる。政治共

同体を自然な身体 (natural body) と理解し、その諸部分の調和と均衡の中で共同体の繁栄を考えたものが一つである。これは生物学と医学に造詣が深かったアリストテレスによって代表される。もう一つは、神秘的身体 (mystical body) 論を主張するもので、使徒パウロ (St. Paul) がこれを代表する。教会を信者たちの一つの体と把握するものである。アリストテレスは彼の『政治学』の中で、国家は自然の産物であり、いくつかの部分からなる構成体であると言及している。^①とくに彼は国家を構成するいくつかの階層を次のように分けている。農民階級、職工階級、商人階級、日雇い労働者階級、戦士階級、公職者、審議機能を担った階級、そして裁判機能を担った階級などである。そして体と靈魂の關係において、後者が前者よりも、より本質的であると言及しつつ、国家においても、肉体的必要を担う部分よりも靈魂に当たる戦士階級や裁判業務と審議機構を担当する部分をより優位に置くのである。^②有機体を構成する各部分は——体と靈魂のような位階的区分の下で——全体との関連の中でその意味を持つが故に、それぞれの機能をしつかり遂行したときに全体の福利に奉仕するようになるのである。調和の中に均衡をなすことが、まさにこのような自然主義的有機体論に基づく政治体論の核心なのである。

一方、使徒パウロはコリント人たちに送る書簡の中で体と肢体の比喩を用いる。

「体が一つであっても肢体は多くあり、また体のすべての肢体が多くあっても体は一つであるように、キリストの場合も同様である。(中略) 体は一つの肢体だけではなく多くのものからできている。もし足が、私は手ではないから体の一部ではないと言ったとしても、それで体に属さないわけではない。(中略) ところが実際、肢体は多くあるが体は一つなのである。(中略) あなたがたはキリストの体であり、ひとりびとりはその肢体である」〔コリント人への第一の手紙〕、一二章一二節—二七節

キリストの体で一つになる信者たちの、超自然的共同体としての教会という概念は中世に広く使われ始めた。そして、それは教会法学者たちによって転用された。教会は corpus mysticum であり、かつ corpus politicum なのである。言い

かえれば、教皇は聖と俗に責任を持つ教会の頭であり、王と皇帝はその部分だといふのである。中世後期まで、教皇の世俗君主に対する優位は絶えず主張されてきたが、その理論的基盤を提供したのが政治体論であった。身体で靈魂や頭の役割がその他の器官の役割を圧倒し、それらを指導するように、教皇や司祭の役割が世俗の支配者や他の階層を指導しなければならぬといふのである⁽³⁾。これは中世後期に教会と国家が分離する中で、国家における君主の役割を強調する論理として用いられた。しかしながら、古代以来、政治体論に現れる、全体を構成する各部分の調和と均衡についての考えは維持され、位階的宇宙論の中で頭の役割を強調し、教皇や君主の支配的な位置は強化された。要約すると、古代以来政治体論は各部分からなる有機体として政治共同体について考え続けてきたのである。各部分は全体の中で互いの役割に忠実に、調和と均衡を維持しなければならなかった。さらに、支配する部分と支配される部分との間の区分の中で位階的秩序観を受容したのである。これにより、頭の支配する位置が強調されたのであり、共同体全体のための部分の機能とその役割も重要だったが、頭の、全体の利益のための役割がより強調された。

このような観点から見たとき、ある一部分の成長肥大、すなわち不均衡が混乱をもたらすことになる。アリストテレスは、こうした不均衡な成長によつて政体に変革が起こりうることを述べている。不均衡を正常ではない状態と見るのである。身体に生老病死があるように、政治共同体にも浮沈があるわけである。このように、国家が生命体のように病気になるのだといふ考えは、政治家を医者にとえて説明するところに現れる。中世においては、国王を *medicus rei publicae* と把握していた。位階的秩序観において頭としての国王に与えられた極めて重大な任務は、国家の病を治療しなければならない医者のような役割でもあった。しかし、政治体論において、国家が健康な状態、すなわち善き生といふのは、全体の中で各々がそれぞれに与えられた任務に忠実で、全体を構成する部分との調和の中で全体の均衡を整えることであつた。そうであれば、病んだ状態、すなわち悪しき生とは、その反対となるはずである。つまり、自らの権限と役割を越えてより多くのものを望み、支配しようとする時に現れるものである。これを制御するため、指導者ないし君主たちの徳の役割が強調される。彼らの徳治がそのまま善き政治となるのであり、それを通じて共同体内の善き生が機能していくのである。

1 マキアヴェッリの政治体論

マキアヴェッリもまた、社会と政治現象を見る際に身体のもたファアを用いている。まずかれは『ローマ史論』二巻五章で身体のもたファアを通じて人類の自己浄化作用を次のように述べる。

「単純な身体のもたファアを見ても、不必要な物質が相当量身体に蓄積されれば自然は自ら作動して身体 (corpo) の健康のため、自己浄化作用を行なうのだが、同じ過程が人類という複合体 (corpo misto) にも生じる」(Machiavelli, 2003, 290)。

また、三巻一章では国家と宗派を複合体であると述べ、それを長く保つためには周期的に最初の状態に戻らねばならないと述べている。

「私がこゝで論じる共和国や宗教のような複合体 (corpi misti) の場合にも、それらを本来の面目に戻す変化が有益であると言える。(中略) 万一これらの複合体が更新されないのであれば、長く持続することは叶わないだろうという事実は火を見るより明らかである。(中略) したがって、万一その複合体を正しい位置へ復元させる何らかの事態が起こらないのであれば、その腐敗は必然的にその本体 (corpo) を破滅させる。人体にたとえて言えば、医者たちが『日ごとに何かが私たちの体に加えられ、ついには荒療治を要する』と言うのと同じである」(Machiavelli, 2003, 411)

このように人体のメタファアを通じて国家と政治を眺めるマキアヴェッリの観点は、国家史を体の病にたとえて説明し、それに対する政治家の対処方法を医者のもたファアにたとえるところによく現れる。彼は『君主論』三章で医者たちが消

耗性熱病（日本語訳では「肺を病む身体」）について語るものを、正確に「国家を統治すること」にも適用できることを論じている。病は初めは治療しやすいが発見しにくく、時間が経つにつれ発見するのは容易になるものの治療するのは難しくなることを述べて、政治的問題を早くから認識し、予め対処しなければならないと主張するのである。^⑦

では、マキアヴェッリは複合体としての国家共同体を構成する要素は何だと考えていたのだろうか。マキアヴェッリは、国家共同体を構成する核心勢力に「ウモリ（umori）」という用語を用いていた。『君主論』九章で彼は、「すべての都市には人民（popolo）と貴族（grandi）の二階級（umori）がある」と述べている。人民は貴族に支配を受けたり抑圧を受けないことを願い、反面、貴族は人民を支配しようとする」と述べ、そしてこれらの関係の中で君主制、共和制、そして無政府状態がもたらされると論じる。このような言及は『ローマ史論』一卷四章にも現れる。「あらゆる共和国には二つの対立する派閥（due umori diversi）、すなわち、平民（popolo）の派閥と富者（grandi）の派閥がある」と。ところで、ここでマキアヴェッリが用いている「ウモリ（umori）」という概念はもともとは医学概念であった。ウモリは古代医学の四体液説から出てくる概念である。気質、もしくは性向と翻訳されるウモリは「体液」や「湿気」の意味を持っている。umoriから出た言葉である。四体液とは、血液（blood）、粘液（phlegm）、黒胆汁（black bile）、そして黄胆汁（yellow bile）を指している。人間はこのような四つの体液を体に備えており、これらの構成によって人の性格が決定され、さらに体の健康と疾病もこの体液の調和と均衡状態に依存するといっているのである。^⑧

マキアヴェッリは自身の政治体論において身体メタファーを国家共同体についての説明に用いながら、医学概念をも用いているわけである。それは医者と政治家の比喩という形で現れ、生老病死の比喩を国家共同体に適用する際に明白に現れる。医学的な政治体論の観点から見れば、善き生とは健康な状態を意味し、その反対は病んだ状態を意味するのである。上述の例で見たように、マキアヴェッリは国家の病んだ状態を腐敗した状態と表現している。そして体が病むのはその気力が衰えた時であり、それは国家が墮落した時であった。マキアヴェッリはこのような国家共同体の盛衰をヴィルトゥ（virtù）の盛衰と消滅によって説明する。

2 善き生としての自由な生——活気ある生

国家存立の危機の時代に生きていたマキアヴェッリにとって国家の維持と保護は何よりも重要であった。彼の著作を貫く主たる問題意識は国家の存立そのものだったのである。国家存立のためならば、道徳もしばしの間無視されうるのであり、契約の破棄も理解され得たのである。ここでマキアヴェッリは、国家の存立が危うい状況におかれた理由を国家の脆弱さに求めた。その脆弱さは国家の活力、すなわちヴィルトゥ（*virtù*）の不在に原因があったのである。

ヴィルトゥはマキアヴェッリの政治思想の核心理念として理解されてきた。それは、力、力量、徳性などいくつかの概念に訳される⁽⁹⁾。政治体論に焦点を合わせている本稿では、その医学的意味に注目したい。ギルバート（Gilbert）はルネッサンス期に用いられたヴィルトゥの用例の中からその医学的表現を強調している。ヴィルトゥは生命体に生命を与える力を意味しており、有機体の生命と力がそれに依存していた。ヴィルトゥが増してこそ健康であるという話になったわけである。また、当時フィレンツェの有力市民たちが集まって政治を論じた会議で、あるフィレンツェ市民は「ヴィルトゥを失った体の状態で善い医者たちは何よりもヴィルトゥを強化することに関心を持たねばならないのであって、したがって、われわれの関心は軍隊の組織にならねばならない」と述べていたと記している（Gilbert, 1951, 54）。医学用語を政治的分析に適用したわけである。

マキアヴェッリは、強大国の戦場となったイタリアとフィレンツェの問題をこうしたヴィルトゥの不在として考えた。まず、かれは蛮族の支配からイタリアの解放を訴える『君主論』二六章で、イタリアに潜んでいる力量を駆り立て、指導することのできない指導者の柔弱さを批判する。

「（こ）（イタリア——筆者）には、体の四肢である個々人たちには卓越した力量（*virtù*）が潜んでいます。頭である指導者たちはこうした力量を備えておりません。決闘や少数での戦闘が行なわれるとき、イタリア人たちの力、能力や才知がどれほど卓越しているのかをご覧下さい。しかし、ひとたび軍隊に入って戦うことになれば、決して頭

角を現すことができません。これらすべてのことは指導者の柔弱さから始まるのです」(Machiavelli, 2008, 171)。

『君主論』でマキアヴェッリは力量(virtù) 無き政治指導者たちを批判している。彼らは自国軍の構成と訓練をおろそかにし、イタリアをヴィルトゥの無い懦弱な国にしてしまったのである。一方、『ローマ史論』ではヴィルトゥが充滿していた古代ローマの例を通じて当時のフィレンツェ問題を診断している。ヴィルトゥに満ちた生が健康な生であるならば、政治体論の観点から見たとき、善き生とは、ヴィルトゥが充滿した国家共同体において自らのヴィルトゥを實現させる生となりうる。マキアヴェッリは古代ローマで正確にこれを見たわけである。

マキアヴェッリは『ローマ史論』一卷四章でローマ共和国を賞賛している。その理由は、ローマが「公共の自由に役立つ法律と制度」を有しているからであった。これによって善き軍隊と善き政府が可能になったのであり、また、ローマは市民たちの「さまでに多い名誉ある振る舞い(esempi di virtù)」で満ちていたのだと述べている。ところが、こうしたローマの善き制度と法律は、貴族と人民の不和から出てきたのだということをマキアヴェッリははっきりと明らかにしている。支配欲を持つ貴族と自由愛を持つ人民は、互いに対立し、反目しあうほかない。しかしながら、ローマは彼らの対立によって互いを牽制し、彼らの長所を共同体で發揮しうる政治体制を作り出したのである。それがまさしく混合政であった。マキアヴェッリがローマの混合政の中で特に注目したのは自由であった。この自由は、貴族と人民との間の対立の中で制定された法と制度によって保護され、維持されるもので、人民の自由と共に貴族の自由も含む公共の自由であった。もちろん、権力関係に注目するマキアヴェッリは、より多くの権力を振り支配欲を持つ貴族よりも、自由愛を持つ人民に、そして彼らを代弁する護民官に自由の守護者の位置を与えている。貴族よりは人民の方がより自由に敏感であり、そちらを守ろうとしたわけである。このように生成された自由な生／自由政体(vivere libero)は貴族と人民の過度な欲求を抑え、彼らの間の対立が極端に流れることを抑える法と制度によって維持されるのである。法と制度は、貴族と人民そのどちらの側にもつかないために、「公共の自由(publica libertà)」と「共同の自由(commune libertà)」のためのものとなった(Machiavelli, 2003, 87, 144)。

ところで、このような自由は共同体全体を富強にする。その理由は自由な生が人口を増加させ、その増加した人口の個々人の能力を国家共同体で自由に発揮できるからである。

「世界のどこでも自由を享受するすべての都市と地方は、とても大きな繁栄を享受する。これは何よりも人口が増加するためである。結婚が人びとにとって、より自由で魅力的なものとなり、各自が自らの家産を奪われるという心配も無くなり、進んで子供たちを生み育てるからである。また、人びとは子供たちが奴隷ではなく自由人に生まれるという事実だけでなく、自らの能力(virtu)次第で優れた人物になれるという事実も知るようになるからである」

(Machiavelli, 2003, 278)

政治共同体を構成する数多くの市民たちが、自らの能力を存分に開発し、自由に発揮できるとき、彼らは、自らの共同体に愛着を感じるようになる。その中で自らの私益をしばらく控え、共同の利益と共同体の利益を優先する態度が芽生えるのである。自由な都市だけが領土と富を増大させ、その繁栄の理由が共同善を追求する市民たちにあることをここで知ることができるのである (Machiavelli, 2003, 272)。このように自由な都市で共同善を追求する中で、市民たち各々のヴェルトゥが集まるようになり、ローマは強大になれたのである。市民たちのヴェルトゥと愛国心で団結した軍隊のヴェルトゥ、これらすべてのものが一つになり、ローマという国家共同体の力と活力を築き上げたのである⁽¹⁰⁾。

しかし、このようにヴェルトゥに満ちた市民たちと彼らの共同体も、身体が生老病死の過程を経るように、腐敗するようになる。マキアヴェッリはこのような腐敗の理由をヴェルトゥの枯死に求めている。ヴェルトゥの枯死をもたらす環境は市民の間に広く広がっている不平等である⁽¹¹⁾。このような不平等は貴族すなわち権力を持つ者たちと、人民すなわち権力を持ち得ない者たちとの間の力の不均衡から生ずる。貴族たちは競争と公正な方法によって自らの地位を維持しようとするのではなく、私的な方法によって排他的な権限を掌握しようとする。他方、人民はこのような関係の中で挫折したり、貴族たちの恩情に便乗するようになる——「(名声を得る——筆者) 私的な方法は、さまざまな人に私的にお

金を貸してやったり、彼らの娘を結婚させたり、行政官たちから彼らを保護したり、それ以外にも類似した好意を私的に施すなど、恩情を与えるのである。これらのことは人びとを施恩者の党派にし、彼らが追従する人には公共を腐敗させ、法を破つても構わないと考えることのできる勇気を植え付ける」(Machiavelli, 2003, 325)。共同体の構成員間の力の不平等から生じる腐敗、すなわち権力の私事化は市民たちをも堕落させ、国事を担当する政治家や行政官を、力量ではなく、彼らに戻ってくる利益によって選出するのである。マキアヴェッリは、ローマの人民たちが腐敗して起きたのは、執政官職を任命する際、その支援者の力量(virtù)をもはや考えず、自分たちを「喜ばせる方法を最もよく知っている者を任命するようになったこと」だと述べている(Machiavelli, 2003, 143)。このような雰囲気では力量を自由に啓発できないだけでなく、啓発された力量もまた、公正に用いられないだけでなく、力量とは関係ない家紋や血統のような私的な背景が力量の位置に取って代わるようになるのである。このような共同体では権力の貧しくなれば益々貧しくなり、富めば益々富むという「二極化」現象が深化してしまい、人民は墮落し、自らの力量を啓発するよりは貴族たちに服従する臣民の位置に堕ちることになる。自由な生ではなく、奴隸的生を生きるわけである。このような奴隸的生が個々の人民たちのヴィルトゥを枯死させ、さらに共同体全体のヴィルトゥを弱化させる。権力の不平等から生じた腐敗は共同体を構成する市民たちのヴィルトゥを枯死させ、これは共同体全体の力を弱化させるのである。その帰結は、対外的には強国の従属国になることであり、対内的には人民たちの奴隸的生を生むことであった。

3 活気ある生を保障する公共性

では、このようにヴィルトゥを枯死させ、人民と一国の奴隸化をもたらず腐敗をどのように防げるのだろうか。それは公共性の強化によって可能となるとマキアヴェッリは述べている。¹²⁾腐敗は、権力とそれを得て維持する方法の私事化を意味する。したがって、私事化の傾向を抑制しなければならない。そのために、マキアヴェッリは公開性と公正性、そして公共善を核心とする法と公的制度の重要性を強調する。このような法と公的制度が意図するところは、貴族を抑制し、人民を保護することである。言いかえれば、能力によって公正な競争の機会を提供することである。公共性の強

化によってヴィルトウの啓発と産出を導くのである。

マキアヴェッリは、貴族と人民の対立と反目は政治に内在的なものだと考えた。したがって、その対立と緊張は、なくしてしまふよりも、創造的なエネルギーを生み出すためきちんと管理しなければならないものと考えた。このような共同体の構成勢力としての貴族と人民との対立を管理しなければならない核心機制は、公共性を担保する法と制度である。このような役割を遂行できるものとして、まずローマ時代の告訴・告発制度がある。告訴・告発は他の何よりも党派の憎悪を公的に解消できる排出口の役割を担った。合法的に告発できる制度がなければ、対立は私的な方法を通じた解決を試みるようになる。しかし、私的、ないし不法な方法による試みは、憎悪の解消よりは葛藤の増幅をもたらすだけである。かつて古代ローマに公的な告訴・告発制度があったとすれば、マキアヴェッリの同時代にはフランスの高等法院があった。高等法院もまた、貴族と人民の対立を解消するための第三の機関としての意味がある。『君主論』一九章で、秩序だった国家としてフランスを挙げ、マキアヴェッリはその核心機関として高等法院に言及している。その機能は中立的な第三の審判機関として貴族を牽制し、人民たちを保護するものであった(Machiavelli, 2008, 127)。また、『ローマ史論』三卷一章では高等法院がいかなる王国よりも秩序整然たるフランスの法と規律を維持する根幹であると表現している。その理由は、高等法院が国王を起訴することができ、国王に不利な判決を下すこともでき、さらには貴族に対抗し、法を厳格に執行してきたからであった(Machiavelli, 2003, 417)。

このように公共性を強調する法と公的制度は、富と政治権力を包括する権力の不平等化をコントロールしようとするものである。先に述べたように、不平等は市民たちの自由を窒息させ、奴隸的生へと駆り立てる。そしてそれは党派化を生むことになる。党派化は共同体の構成勢力の私事化を意味する。彼らが属する共同体のために働くのではなく、自分たちの私的利益関係だけのために私的な方法を用いるようになるのである。これは、貴族と人民すべて、すなわち政治共同体を構成し、共同体が基盤としている核心資源の無力化をもたらすことになる。不平等な関係とそれによる党派化、そして私事化は、能力を啓発できる自由な生の雰囲気を窒息させてしまうからである。市民個々人のヴィルトウが窒息すれば、共同体全体の活力としてのヴィルトウは消滅するよりほかなくなる。しかし、このような、活力の消滅を

防ぎ、生気のない腐敗した共同体を生む権力の独占と私事化に反対するものが、公共性なのである。

公共性は貴族と人民の関係において、貴族たちを制御し、人民たちを保護する役割を遂行する。弱者を強者から守るのである。しかし、それはより強い者の私的暴力ではなく、公的制度と手続によったものである。これは弱者、すなわち市民のごり押しと過度な欲望から貴族を守る役割も果たす。公平無私という公共性の役割によって、その誰にも偏ることのない自由な生が可能になる。これによって貴族と人民すべてが自らの力量を啓発でき、公正な競争によってその力量は共同体内で認められるようになるのである。政治共同体の活力を強化させるのは、その構成員たちの中のどの一部にも権力を独占せず、他の一部分を完全に支配しないという状況下で可能なのである。構成員各自の活力を啓発し、彼らの間の活力を疎通させ、互いに高めあつてこそ、共同体全体の活力が増進するからである。それを可能にするものは「自由な制度の神経であり生命」である法律と公的制度であり、それらが担保するものが、まさに公共性なのである。

三 結論

中世からルネッサンス期に至るまで、政治体論は主に国家内の各構成員の機能的分化と彼らの調和の中で平和を指向していた。機能的分化は位階的秩序観に基づいて考えられ、あたまりかしら頭としての君主の重要性を強調した。善き政治は体を指導する頭である君主の徳治によって決定され、その徳治の指導下に各部分の調和した生が善き生と考えられたのである。

一方、マキアヴェッリは有機体のメタファーによって、政治共同体を見渡していたが、医学的概念であるヴィルトゥを用いていた。活力とも訳せるこのヴィルトゥが政治的用語として用いられると、それは様々な意味を持つようになる。それは政治行為者個人のレベルでは勇猛さ、不屈の闘志などの精神的能力だけでなく、訓練を受けた肉体の優秀性など身体的能力も含む。さらに徳性など道徳的・倫理的優秀性も含んでいる。健康な体に健全な精神が宿るのであれば、このような「健康さ」と「健全性」をすべて包括する心身の活力の意味を帯びていると考えることができる。このような

ヴィルトゥは集団や国家全体のレベルにも適用される。愛国心で武装し、その上、良い訓練を受けた軍隊はいかなる敵軍にも勝つことのできる優れた武勇を有している。それが軍隊のヴィルトゥである。このような軍隊のヴィルトゥと市民的徳性で満ちた市民たちからなる国家は帝国へと成長する威容と活力を帯びることになる。それが一国のヴィルトゥなのである。

強大国のために疲弊したイタリアとフィレンツェの現実において、マキアヴェッリは危機に焦点を合わせざるを得なかった。無力さについての切実な認識は病理現象についての認識をより深めることになった。力と権力、そして活力について関心を持つしかない状況だったのである。こうして活力の観点に基づいたマキアヴェッリは伝統的な政治理論と決別することになる。彼は共同体構成員間の均衡の中から生じる調和と平和よりは、緊張の中の均衡に焦点を合わせた。貴族と人民の間の「不和」を強調したマキアヴェッリは、彼らの間の緊張から生じる躍動性が活力を維持できるものと考えたのである。マキアヴェッリにとって平和とは安楽と怠惰、そして結局は腐敗をもたらすものであった。カルタゴを滅亡させ、平和をもたらしたローマが遭遇したものが、まさに平和と怠惰による腐敗だったとマキアヴェッリは述べている。ここに、マキアヴェッリは、頭、すなわち君主中心の位階的有機体観が活力の最適化をもたらし得ないとも記している。君主は力量ある人物を恐れるからである。したがって様々な力量ある人物たちを政治にリクルートすることのできる共和制に比べ、君主制は力量の補充に適さないのである。

かくして活気ある共同体の生は自由な政体において可能となる。自由な政治体制は共同体の構成員たちが権力を分かちあうときに可能となるのである。このような権力の分有は共同体の構成勢力の対立と反目を制度化させるのである。そしてそのような制度の核心は公開性、公正性、そして公共善である。すなわち公共性なのである。反面、権力の独占は不平等をもたらし、その不平等は権力の私事化をもたらす。権力の独占と私事化は自由な生ではなく、奴隷的生を強要するようになる。腐敗が到来するのである。それは怠惰と無秩序の中で活力が消滅する結果をもたらす。これを防止し、克服するためには自由な生の核心である公共性が必要なのである。

マキアヴェッリは奴隷的生ではない自由な生を善き生と考えた。それは、自由な生が道徳的で倫理的に優越している

からではない。自由な政体の中で可能な自由な生だけが、市民個々人の力量を啓発させ、それを共同体内で発揮させようとする環境を作り出すからである。それは活気あり強力な共同体の力をつくり出す際に必須の要素だからである。危機の中で政治を考えたマキアヴェッリは力と権力について考え、その帰結は活力や力などと表現できるヴィルトゥについて注目であった。活気を失ってしまった祖国を襲った奴隸的生を克服するため、マキアヴェッリは公共性を回復させ、ヴィルトゥを再生させようとしたのである。

十 訳者註

一、文中（本文・注）の（ ）は原文のまま、〔 〕は訳者が補ったものである。

二、本論文の引用史料中、「コリント人への第一の手紙」の翻訳に際しては、日本聖書協会発行『和英対照新約聖書』（一九九八）の邦語訳を利用した。また、『ローマ史論』（韓国語訳版『ローマ史論考』、『君主論』、アリストテレス『政治学』からの翻訳に際しては、韓国語原稿にある訳文を最大限尊重しつつ、それぞれ岩波文庫版（『ローマ史論』大岩誠訳（一九四九—一九五〇）、『君主論』河島英昭訳（一九九八）・『政治学』山本光雄訳（一九六一））の該当箇所も参考にした。

（一）アリストテレス（2009）・1253a1' 1289b27' 1290b24' など参照。

（二）以下の内容はアリストテレス（2009）・1290b37-1291a33参照。

（三）この点についての短い言及はHall（1973）参照。より詳細な議論はStruve（1978）参照。

（四）他方、Nederman（2004）は、その論考の中で、これまで主に主張されてきた中世期の位階的秩序間に基づく政治体論の代わりに、反位階的な政治体論があることを紹介している。

（五）「国家のある部分の不均衡な成長も政体（国制）の变革の原因となりうる。身体はいくつかの部分から構成されているが、全体が均衡を保つためには、これらの部分が均衡を持って成長しなければならない。（中略）同様に、国家もいくつかの部分から構成されているため、その中の一部分が知らぬ間に不均衡に成長することがよくある」（Aristoteles, 2009, 1302b33）。

（六）キケロ（2007）の『国家論』五・五と五・八参照。

（七）マキアヴェッリ『君主論』三章参照（Machiavelli, 2008, 25）。

(8) マキアヴェッリのウモリ論については Parel (1992) 参照。パレルはマキアヴェッリにとってウモリが次の四つの意味で用いられていると述べている。一つめが「社会集団の自然な欲求と性情、二つめが「政治共同体の社会集団、三つめが政治集団間の相互関係内に現れる行為、四つめが政治体制を区分する用語である(同書、一〇五―一〇七頁)。ウモリを政治共同体の構成勢力とする本論文ではこの一つめと二つめの意味に注目する。

(9) マキアヴェッリの政治思想の核心概念のうちの一つであるvirtuは、ラテン語virtusを語源に持っている。virtusはvirから来た言葉で、²¹は男子・男性を意味する。virtusは本来古代ローマの市民であり軍人であった男性の勇猛さと力量を意味していた。ストア哲学者たちによって、後には倫理的徳性の意味も含むようになった。中世を経て宗教的倫理までを含む広範な意味を帯びたvirtus/virtu概念に、マキアヴェッリは古代ローマ、とりわけ共和制初期の伝統を復元させようとした。倫理的徳性よりは勇猛さと力量などその政治的意味及び効果に焦点を合わせるようになったのである。マキアヴェッリのヴィルトゥ概念についてはホイットフィールド(Whitfield, 1943)・ウッド(Wood, 1967)・プライス(Price, 1973)・ハンナフォード(Hannaford, 1977)・シエンクラ(Munkler, 1994)・そして朴相燮(1998)などを参照。

(10) マキアヴェッリは『君主論』一三章でローマ帝国のヴィルトゥを(Machiavelli, 2008, 98)「そして『ローマ史論』二巻序文で世界帝国の循環について論じながら、その循環の核心機制として国家のヴィルトゥに言及している(Machiavelli, 2003, 263)。

(11) 「腐敗や自由な生についての資質の欠如は都市に存在する不平等から由来する」(Machiavelli, 2003, 141)。

(12) マキアヴェッリの公共性概念については金敬熙(2010) 参照。

参考文献

- 大韓聖書公会発行 (1988) 『聖經全書』ハンゲル改訳版、ソウル・大韓基督教会。
- 金敬熙(2010) 「国家と公共性——マキアヴェッリのStato論」『政治思想研究』第一六輯一号。
- 朴相燮(1998) 「Virtuの概念を中心に見たマキアヴェッリの政治思想研究」『国際問題研究』第二二号。
- Aristoteles, 2009. 千丙熙訳『政治学』、高陽・図書出版スプ。
- Cicero, Marcus Tullius, 2007. 金昌成訳『国家論』、坡州・ハンギル社。
- Gilbert, Felix, 1951. "On Machiavelli's Idea of Virtù," in *Renaissance News*, Vol. 4, No. 4, 53-55.
- Hall, David G, 1973. "Analogy of the Body Politic," in *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, Vol. 1,

- Philip P. Wiener ed. New York: Charles Scribner's Sons.
- Hannaford, I. 1977. "Machiavelli's Concept of virtù in The Prince and The Discourses reconsidered," *Political Studies* 20, 2, 185-189.
- Machiavelli, Niccolò. 1985. *The Prince*, with an introduction by Harvey C. Mansfield, Jr. Chicago: University of Chicago Press.
- Machiavelli, Niccolò. 1995. *Il Principe*, Nuova edizione a cura di Giorgio Inglese, Torino: Einaudi.
- Machiavelli, Niccolò. 1996. *Discorsi Sopra la prima Deca di Tito Livio*, Introduzione di Gennaro Sasso e Note di Giorgio Inglese, Milano: Biblioteca Universali Rizzoli.
- Machiavelli, Niccolò. 2003. 美智仁・安善財蔵『ローマ史論考』、ソウル・ハンギル社。
- Machiavelli, Niccolò. 2008. 美智仁・金敬國蔵『君主論』、ソウル・カチクルペン。
- Munkler, Herfried. 1994. "Republikanische Tugend und Politische Energie: Die Idee der virtù im politischen Denken Machiavellis,"
- Michael Th. Greven, hrsg. *Politikwissenschaft als Kritische Theorie, Festschrift für Kurt Lenk*, 97-107. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Nederman, Cary J. 2004. "Body Politics: The Diversification of Organic Metaphors in the Later Middle Ages," in *Pensiero Politico Medievale*, II.
- Parel, Anthony J. 1992. *The Machiavellian Cosmos*, New Heaven and London: Yale University Press.
- Price, Russel. 1973. "The Senses of Virtù in Machiavelli," *European Studies Review* 3, 4, 315-345.
- Struve, Tilman. 1978. *Die Entwicklung der Organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*. Stuttgart: Anton Hiersemann.
- Whitfield, J. H. 1943. "The Anatomy of Virtue," *The Modern Language Review* 38: 222-225.
- Wood, Neal. 1967. "Machiavelli's Concept of Virtù Reconsidered," *Political Studies* 15, 2, 159-172.

東アジア近世における公共的な生と倫理

—伊藤仁斎の朱子学批判と「天下公共の道」を中心にして—

● 高熙卓

一 はじめに

東アジアにおける善き生と公共性探求への展望を立てようとする際、その予備的前提としていわばウェスタン・インパクトの以前の東アジア「近世」をどのように捉えるかといったところは重要な問題だと思う。⁽¹⁾近世こそ東アジア社会とその地域の人々の意識世界に大きな構造的変動をもたらした近代的転換の「導入部」を構成すると考えるからである。その歴史的構造変動の重要な契機は、東アジア各国の時間的な偏差を別にすれば、市場経済の浸透・拡散とそれに伴う経済社会化であり、⁽²⁾そして「大航海時代」のヨーロッパ世界との交流を媒介にした文明世界をめぐる認識領域の拡大であり、普遍的契機を内包した朱子学を始めとする新儒学の伝播および大衆的受容という現象であった。

とくに善き生と公共性の問題との関連からすれば、そうした歴史的構造変動は、善き生への模索とともに公共性探求が「下から」本格化しはじめるのに決定的な影響を与えたと思う。⁽³⁾それは、従来思想的統制対象か動員対象としてしか見なされていなかった、「民」が人間と社会、人間と政治をめぐる言説の生産や流通の主体として本格的に参加しはじめるといった点にある。しかもそれまでの言説が特定の秩序や権威への下位者の忠誠を調達するための下向的性格のものがほとんどであったとすれば、近世に入ってから「民」による、「民」自らのための水平的かつ下位者による上向

的性格の言説が生産・流通され、それが大衆的な説得力をもちはじめた。こうした点こそ思想的にそれ以前とは画然と区別される特徴ではないだろうか。

そして、宋代中国で完成され漸次的に東アジアに広がった朱子学の存在やその大衆的影響力は、その特徴を引き出すきっかけになったという意味で重要である。マルクス主義や近代化論の興隆以降、朱子学のもつ同時代的な意味は不確実なまま現在に至っているが、歴史超越的な視点からではなく内在的に接近すれば、その思想的位相や役割は、肯定的であれ否定的であれ、同時代の公共性探求に決して小さくない影響を与えたといわざるをえない。とくに、別にさまざまな制約が付されているとはいえ、身分や地位に関わらず、すべての人間に「天理」＝「性理」の内在を認め、しかも社会や政治への関わりを道徳的規範と連動させたことで、朱子学は「民」の自己認識の変化をもたらす決定的契機を与えたと思う。朱子学を自らのものとした「民」は、人間と社会、人間と政治をめぐる言説の生産や流通の場に主体として本格的に参加しえたのである。その朱子学が中国だけでなく広く朝鮮や日本を含めた東アジア人を魅了したのは偶然ではない。

とはいえ、朱子学の具体的な展開や社会的な在り方は一様ではない。朱子学のもっている構図は、仏教に比べて「実」が標榜されてはいるが、やはり「理」を中心にした観念論の性質が強い。そののみならず、高次の自己確立を通じて社会変革していくといった理想主義は、その形成の歴史的経緯もあって、どちらかといえば、前衛主義・エリート主義に結びつきやすい。ところが、科举制度や儒教の「礼治」システムを持っていた中国や朝鮮とは異なり、周知のように、近世日本の政治・社会においてはそのようなシステムも科举制度も存在しなかった。しかも、儒学の担い手は、どちらかといえば、「市井」の人々であった。そのため、朱子学は日本近世社会に受容されると同時に、その社会的要求に見合ったものへの変容が迫られていくことになる。日本近世においては、一七世紀後半から約一世紀間にかけてそれへの思想的挑戦が勃興した。「古学」の台頭、「心学」をはじめとするさまざまな民衆思想の登場、反儒学を旗印にして日本優越主義を理論化した「国学」の完成や拡散などはその思想的挑戦の典型として捉えることもできる。

本稿では、こうした視点から東アジア近世における朱子学の可能性について再検討しながら、日本の近世において朱

子学に対する思想的挑戦の先頭グループの一人である、伊藤仁斎（一六二七—一七〇五）の朱子学批判と「天下公共の道」を手がかりにして、善き生と公共性とのかわりについての仁斎独特の議論を分析・考察してみたい。

二 日本近世社会と朱子学

日本近世は、それまでの戦乱状態が終結し、徳川幕府によって築かれた「泰平の世」が一九世紀半ばまで続いた時代であった。が、従来の思想的イメージでは、中世史における「公界」・「無縁」や「惣」・「一揆」などの公共的側面と比較するとき、近世社会にはそれが圧殺されたとする否定的な色彩が濃い。しかし、朝尾直弘が、「明るい中世から暗い近世へ」、「自由な中世から拘束された近世へ」という近世社会像に対して批判しているように、そのイメージは一面に過ぎない^④。

第一に、政治世界では、上下を問わず、全体的に「公的意識」の高揚という現象が一般化していく。「天下統一」による武力的発動が停止してくると、政治世界においては体制の維持・安定を達成するための平和的な政治・行政能力が要求されていく。世に関わる諸主体は、中世・戦国時代の体験をへて、良かれ悪しかれ、戦闘者から為政者・社会の成員への転換が迫られていった。戦国期から強調されてきた「天道」等にあっても、この政治・治世とのかかわりを土台にして、近世初期に為政者向けに書かれた『本佐録』にみられるように、倫理・責任ある政治主体への要求として現われる^⑤。「天道」思想は、因果応報によって天下の支配権を正当化する機能を一方では担うものだったが、それと同時に他方では、その支配権に対する抵抗や否定の根拠にもなりえたということも見過すことができない^⑥。中世以来の「天下の天下」^⑦、「仁政」理念の常識化^⑧といった社会現象が指摘されるのもその脈絡においてである。政治世界において朱子学が「為政者としての教養のための学問」として認められ徐々に学習されていた背景には、こうした政治的要求への対応が朱子学に期待されていたことがある^⑨。

第二に、政治・経済・文化の中心がそれぞれ並立するといった「分散的システム」が存在し、権力と権威、政治的実

力と経済的実力が分化・並立する在り方は、依然として身分制の制度・習慣をもっていた近世社会に大きな風通しの役割を果たしたと考えられる。しかもそれが意図・企画されなかったものであるだけに、その「分散的システム」はそれほどの制約も受けず、自己発展の道に進んでいった。

第三に、こうした政治的安定と経済的活性化などに伴って、人々の生や倫理をめぐる意識も変化していく。^⑨日本近世においては、人為的に制御できる世界が実効的なものとして厚みをもって形成される。それ以前の時代が神仏への帰依を基調とする社会であったのに対して、近世では次第に人間の知や実践倫理への自覚が高められていった。また、「神・仏」や戦国以来の「天道」などの超越者がその世俗的・日常の実践を意味づけ直されるといった超越者の内在化の側面ももっている。それとともに、都市化によって、人々の関係は従来の身近な直接的な狭い関係から、より間接的な広い関係にその重心が移動していく。それに伴って、従来の個別的な倫理とは違ったレベルで、より非直接的な他者・より高次の社会・集団に及ぶ倫理が要請されるようになる。

こうした側面からみても、朱子学は近世日本の社会的要請に応えられるものとして受容されたという側面が強い。^⑩その朱子学とは、中国宋代における一種の民族的危機と貴族制度の没落という危機的状況と日本近世の「経済社会」化と類比できるような経済・社会状況を背景として、従来の身分・家門によらぬ、「実力」による人材登用をその目的とする科举制度の本格的実施に伴ってやがて生成・発展し、さらに東アジア社会に敷衍していった「道学」を中心とする学問を指している。その担い手として登場した新興士大夫層は、民族的・政治社会的危機を乗り越えるために、とりわけ「道学」系列の人々は、強い使命感和理想主義的視座にもとづいて、政治的・社会的改革を訴え、実践していったという。^⑪制度・法律第一主義の立場に立つ当時実勢を握っていた王安石らに比して、少数派に過ぎなかった「道学」系列が徐々に実勢を握っていったのは、体制内外を問わぬ全士大夫層の自発性や自律性を高めていこうとしたその理想主義的姿勢によるところが大きい。

彼らの理想主義は、君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友などの対面関係に基づく従来の個人的・個別的道德を、「仁義礼智信」という一般的概念として捉え直していたが、その一般化とは、儒学的倫理がより非直接的な他者、より高次の社会に及

ぶ倫理として捉え直されたことを意味するものであった。彼らが最も重視した『大学』における「修身・齐家・治国・平天下」という思想的命題は、士大夫層の個々人に公共的な視点を喚起し、その主体形成を通じた社会・政治改革路線を雄弁的に物語っている。

そうした朱子学のなかで改めて注目すべきものは、「万物一体の仁」という核心概念である。「万物一体の仁」は、仏教思想の影響を受けた「理」と道教的 세계観の影響を受けた「気」という中心的概念から成り立っているからである。そのなかで、「理」には、「一切衆生ハ悉ク仏性ヲ有ス」という大乘仏教の宗教的万人平等観の転用を経て、身分や地位高下にかかわらず内面的自己革新を通じた現世における公的主体としての自己確立という契機が内包されている。しかもそこに「格物窮理」を通じた世界理解の側面が加わり、自己卓越を通じた主体形成の課題につながる。それに比して、「気」には、一方では個々の身体的な制約を裏付ける個別性が喚起される側面があるが、他方では「天地造化・生生」のように、宇宙的原理と共感しようとする道教的感情を受け入れ、「手足痿痺なへしひる為不仁」(『近思錄』二)と、「不仁」を身体的な不感症としての「麻痺」に比喩することからも判るように、より広い範囲の他者・世界との共鳴関係につながる面もたしかにある。¹³⁾

別の文脈では、それらは「義」と「仁」の両面を意味してもいる。「義」にはそれを認識する「知」と、認知された不義を正すための「正義」の実践に向けられた高次元の主体形成の流れがある。これに比して、「仁」には存在そのものを尊重し、存在の生に対する共感・配慮を意識し、他者に開かれた水平的な関係を重視する流れもある。このように朱子学の「万物一体の仁」は、仏教的な「理」と道教的な「気」が重層的に統合されたうえで成り立っている。

ここで重要なのは、この両面の契機や流れはある傾向性を意味するもので、それぞれ孤立した状態を意味するものではないといった点である。どちらに重点をおくかはさまざまだが、この両面は互いに重なったり関わっており、相互補完的に働くものであったことはいうまでもない。こうした複合的な構造をもつ朱子学だったからこそ、東アジア近世の人々を魅了したのではないだろうか。この「理」「気」の両契機に内包された新しい可能性への期待から、朱子学は東アジアの近世社会に敷衍し、近世日本社会にも受容されたのだろう。

それにしても、すでに言及したように、朱子学そのものは観念論的性格が強く、またその理想主義はエリート主義に結びつきやすかった問題を孕んでいた。さらに科举制度や儒教の「礼治」システムを持つておらず、とりわけ儒学の担い手が、どちらかといえば、「市井」の人々であった日本近世社会において、朱子学の具体的な展開や社会的な在り方は中国や朝鮮と同様ではない¹⁴。そこで、朱子学のはらむ観念論の実質化やそのエリート主義的な官の論理・パターンリズムを、より広い社会的参加へと変換するといった修正・組み直しの問題が起こってくるわけである。一七世紀末から一八世紀の初半にかけて、伊藤仁斎・荻生徂徠などをはじめとする儒学者のなかで、儒学の「古」への復帰や朱子学批判が盛んに行われるようになるのは、その組み直しの始発を意味するものでもあった。

三 朱子学の陥穽——機能面からみた欺瞞と偽善

仁斎は徹底した朱子学批判者としてよく知られているが、若い時の彼はじつは熱烈な朱子学徒であった。長男の家業承継を当然視する社会的慣例を後にし、家族構成員の強力な反対にもかかわらず、彼は学問への志を貫き通した。「初めて大学を授かり、治国平天下章を読んで、今の世亦かくの如き事を知るもの有らんや」(『先府君古学先生行状』『古学先生文集』巻の首)という回顧にも示唆されているように、元来彼は、朱子学における「修己治人」の公共的主体形成論の魅力に惹かれていたかもしれない。その後は、『近思録』『朱子語類』『性理大全』などの多くの朱子学的教養の必須書籍を読むだけでなく、より深い実践的学問を目指して、仏教流の白骨観法まで修行したことが知られている。その後遺症のため、一種の精神的な患いも経験するが、当時の仁斎は可能な限りの方法を通じて「無欲清浄」の高邁な人格の形成に没頭したという¹⁵。しかし、青春の時期を熱烈な朱子学徒たんとした仁斎は、徐々に朱子学から離れ、彼自身の独特な儒学体系といえる「古義学」を樹立させていったわけである。

では、仁斎は朱子学に対する没入の体験から、いったいどのような問題を発見していたのだろうか。それを大きく分けていうと、朱子学は機能的側面からの欺瞞と偽善の問題と、原理的側面からの人間観および倫理観の問題といった二

重の陷穽に陥っていたというのである。⁽¹⁶⁾

まず、機能的側面からの問題だが、仁斎はこの問題もまた欺瞞と偽善という二重の問題を抱えているとみる。第一に、朱子学において体系化された万民平等観が形骸化し、その普遍性が侵食されていることを欺瞞の問題として理解している。そしてその決定的根拠として朱子学の自己確立の方向が生活世界に内在化し難い道へと逸れている点から見出す。

禪莊の理、宋儒性理の学のごときは、その理隱微にして知り難く、その道妙高にして行ひ難く、人事に遠ざかり、風俗に戻る。これを人倫日用に推すに、みな用ゆる所なし。(上²⁷)

天理の極を尽くすは、人人の能くする所に非ず。一毫人欲の私無きは、亦形骸を具へ人情有る者の能くする所に非ず。……小林曹溪の徒、以てこれに当つべくして、吾聖人の若きは、則此を以て道とせず。(中⁹)

仁斎によれば、「人情」として表象される生活世界の目線からみて、「無欲」を志向する朱子学の教えは行い難く、それを原理的に支える「理」は認識することさえ難しいほど、生活者には余りにも「狭き高き門」であるという。そのために、生活世界の道德化を目指す学問になるどころか、かえって生活世界からの離脱を加速化させる。実質的にそれは「小林曹溪の徒」にしか可能ではない脱俗的・宗教的あり方と類似してしまう。彼が「高遠」と「卑近」の対照からの後者の強調もこの問題とかわるものであった。こうした点は若い仁斎が「無欲清浄」に没入すればするほど深まった生活世界との葛藤の体験を端的に示唆している。これこそ「無欲」の自覚と実践を通じた私利私欲のない公共的主体の確立という朱子学の方法論が生活世界の「外部」でしか可能ではないといった仁斎の生活者視点を表わすものでもある。仁斎はここで、朱子学の原理的な要求に充実に応えていくこうとすればするほど、その主体は生活世界から離れた宗教の世界に陥らざるをえないといった逆説を提えていたのである。

一方で、こうした逆説は結局朱子学に内包された万民平等観を形骸化させる方向に働かざるをえないと彼は考える。朱子学は理念上では、「天子より以て庶人に至るまで」(『大学』経)というように、「万民」をその対象とする普遍的平

等主義を標榜していた。しかしこうした逆説的傾向はそこに含まれていたいわば万民主体化論の可能性に蓋をしてしまいかねない。そのために、儒学の「道」は「狭き高き門」ではなく、「大路」であると彼は強調しながら、その欺瞞的な帰結を批判していたのである。

孟子の曰く、道は大路のごとくしかり。あに知り難からんやと。いわゆる大路とは貴賤尊卑の通行するところ、……上王公大人より、下販夫馬卒跛奚瞽者に至るまで、みなこれに由って行かずということ無し。ただ王公大人行くことを得て、匹夫匹婦行くことを得ざるときは、すなわち道にあらず。賢知者行くことを得て、愚不肖者行くことを得ざるときは、すなわち道にあらず。(道3)

彼は孟子が「道」を「大路」に比喩したことを例にとり、その通行の主体に身分の差別があるはずがないという。「貴賤尊卑」にかかわらず、人間であれば誰にでもその道は開かれている。それまで教化の対象として扱われていた「匹夫匹婦・愚不肖者」のような生活者にも開かれている。彼はこの「大路」の比喩を通じて、特定の身分や地位に収斂しない、万人に水平的に開かれた公共的なものとして儒学の「道」を再構成しているのである。これによって、朱子学に内包されていた万民主体化の可能性という普遍性を、単に観念の次元ではなく、実質的なものへと転換させるための解釈学的な戦略をとっていた。そしてこうした解釈は朱子学の主体化論が「狭き高き門」を掲げたエリート主義と無関係ではないといった欺瞞性の問題を浮き彫りにする役割も果たしていた。

第二に、偽善の問題である。この問題は朱子学的合理主義に伴うリゴリズムに対する批判とかわるが、それは仁斎によると、朱子学に内包された自発的・自律的な主体形成論の毀損といった結果を招いてしまう。

凡そ事専ら理に依って決断するときは、則残忍刻薄の心勝つて、寛裕仁厚の心寡^{すくな}し。上徳菲薄にして、下必ず傷損し、人亦心服せず。……申韓刑名の氣象有つて、聖人涵容の意味無し。己を持すること甚だ堅く、人を責むること甚だ

仁斎に認知された朱子学の風貌は結果的に「殘忍刻薄」に傾く法家的なものにつながっている。それは自他関係において「事専ら理に依つて決断する」という朱子学的合理主義による。こうした側面への批判は丸山真男によって強調されたこともあつて、よく知られているが、その思想的意味は、丸山の強調する、歴史の変遷を認識させる歴史意識の喚起に留まるものではない。とくにここで注目したいのは、「己を持すること甚だ堅く、人を責むること甚だ深く」といった偽善的態度に注意を喚起しながら、その態度の根底に法家的な強制・他律的秩序意識を看取するところである。さらにそうした態度から結果的に自律的規範化の可能性が否定されるばかりでなく、「上・外」からの対立的強制・統制の合理化・正当化につながる危険性を読み取っていたのである。一方では欺瞞的な自己絶対化・中心化、他方では下位者・他者に対する道德的強制と非難によって彼らを「損傷」させる態度の問題が浮き彫りになっているわけである。それは仁斎の目にまさに「偽君子」による「自暴自棄」(上15)の誘発に他ならなかったのである。

もともと朱子学は一般の人々の公共的主体化の可能性を封鎖したり他律的統制を肯定したりするものではない。朱子学において理念的道德性が内在された「本然の性」が重要だったのは、規範的行為および実践を、単に外部からの強制や命令によらず、内在的な「自然」の顕現として位置づけ、それに対する認識を深化させることによって、人々を道德的自律化へと導こうとしていたためである。こうした朱子学の可能性に感激した仁斎だったにもかかわらず、上で見たように朱子学的主体化論にはらまれた欺瞞と偽善の逆説的状况は、彼をして朱子学に対して根元的な懷疑を抱かせていたのである。

四 朱子学の陥穽二——原理面からみた観念論的な人間観や倫理観

仁斎が「古義学」を掲げてもつぱら古典そのものへの復帰を宣言せざるをえなかったのには、こうした逆説的な状況

を突破するための思想的苦闘が横たわっていた。そしてその苦闘の過程のなかで、「古義学」は孔子と孟子の言葉の入ったテクストに依拠し文献学的方法を通じて読み出された。が、その苦闘の方向は、その辞典的整理とも呼べる『語孟字義』において、その核心概念である「道德」を再定義する局面に象徴的によく表われている。

朱子学において道德は、究極的な志向からみて個体から全体につながるものだとしても、「修己治人」すなわち「修己」と「治人」が連動するものである以上、問題の原因をしばしば個々の倫理的な次元に還元させがちな性格を帯びざるをえない。しかし仁斎は、まさにこうした還元論的な思考が朱子学を観念論に化す問題の淵源だとみる。

仁義禮智はみな道德にして、性にあらず。道德は天下のものにして、一人のものにあらず。（仁義禮智3）

仁斎にとって道德は、「本然の性」を求めて内面に沈潜する修養を通じて得られるものではない。さらにそれは個々人に局限されるものでもない。個別的次元に留まらず、それを越えて「天下」に拡張された性格をもつ普遍的概念である。¹⁹もちろん、仁斎が再定義する「道」には、一方では「おのずから有る」（上14）といった、「自然」のものとしてニュアンスが存在する。その意味で確かに共同体的エートスそれ自体を規範化しようとする「事実としての規範」の色彩がなくはない。しかし他方では、その「道德」の核心である「仁」に対して、「自然」性だけでは成し遂げられない、「人為」的課題としての性格もまた強力に喚起させているということにも注意する必要がある。

一人に施して、十人に及ばざるは、仁に非ず。（上43）

親を親とするより之を充てて朋友郷党所識疎薄の人に至るまで、慈愛の心、周遍浹洽、いたらずといふ所無ふして、一毫残忍忮害の念無き者、之を仁と謂ふ。（中6）

仁斎が道德として最も重視する「仁」は、最も自然的な感情としての親子関係の「自愛の心」を土台にしながら、そ

れをただその関係内部だけに閉じたものとしてではなく、身近な関係から「朋友郷党」に、さらには「所識疎薄の人」という他者にまで開かれるものと捉えなおされている。仁斎は、生活世界における共同体的エートスを土台にしながら、それをその内部に回収するのではなく、それを乗り越え、あくまで他者の世界に開かれたものにしようとしている。そのような普遍性や超越性を帯びるものとして「道」は定義されていたのである。

これまで仁斎の道徳に内包された生活世界そのものに収斂されない意味での超越的な契機にはそれほど注目されてこなかった。しかし彼の道徳概念は、他者との関係においてはじめてその真価が問われる公共的規範といった性格を強くおびている。そのために、その「道」には「自然」のニュアンスが付いていながらも、「人によって顕われる」(上9)といった「人為」性の契機がより根源的意味を担うことになる。だから、「道」の「隠見」それ自体は決して「自然」性でなく、人間が努力して行わなければならない「人為」の課題を要求しているということもまた、仁斎のこうした「道徳」の再定義をめぐる公共論的視点から起因するものであった。²⁰⁾

以上でみたように、仁斎の朱子学の批判と「古義学」による儒学の再構成は、「人為」の方向を朱子学の個別的な内面世界への内向性から離れ、自他関係の交わる生活世界への直視を要求するものであった。そうした要請から出された注意が、「天下」への認識論的地平の拡張である。

天下の同じく然る所に就いて道を見、(朱子学の)天下を離れて独り其の身を善することを欲せず。……その己を修め徳を立てる、將に以て天下の人を安ぜんとす。……聖人の書を読むに、必ず字眼有り。天下の二字、これ聖人の書中の字眼。(中13)

「天下」へと認識論的地平の拡張を強調するのは、生活世界での主体化が単なる共同体的エートスの事実上の規範化にとどまらず、身近な関係から面識のない他者に至るまで自愛の心が「拡充する」といった過程を目指すところから由來する。もちろん、そこには前で指摘した、特定の人々だけに開かれた「狭き高き門」としてではなく、「匹夫匹婦・

愚不肖者」のような生活者にも開かれた、儒学的万民主体化論を念頭においていたことも記憶すべきである。

こうした脈絡からみると、「道は天下公共にして、人心同然のところ」(『孟子古義』齊宣王問曰)というように、仁斎によって再定義された儒学の「道」は、「天下公共」の「事実」として、また「規範」としての二重的な意味をおびている。⁽²⁾「天下公共の道」は、「天下」のすべての人々によって「公共する」事実であると同時に「公共すべき」規範である。しかも「公的なもの」を意味する「公」に、「共に」という意味の副詞「共」を付けることによって、万人が参加して「公的なもの」を「公たらしめる」といった意味での、公共論的探求として自らの思想的営みを位置づけようとした。したがって、それは単に「事実としての規範」を意味するものではない。むしろ、規範そのものを、ある特定の実体として固定的に捉えるのではなく、事実の前提を基盤にしながらか、そこから立ち上がる規範の形成といったプロセスを視野に入れた動態的「生成論」的観点から儒学の道を捉えなおしている。この点こそ、ほかの儒学者や朱子学批判者と比較して、彼の議論を独特のものにさせる理由であらう。⁽²⁾

一方、このような観点の全面的再調整は従来の人性論に対する発想の転換とコインの両面である。特に彼の人性に対する理解には経験主義的色彩が濃いということはよく知られている。朱子学的考え方で見られるように、「本然の性」を媒介として「道徳」との安易な個別的同一化ができると捉える觀念論的接近に対して彼は批判的である。その同一化が、一方では「自分自身には寛大で他者には厳格にする」といった欺瞞的自己絶対化を招き、他方では下位者・他者に対する道徳的強制と非難をもって彼らを「傷損」させる態度を正当化しがちになるとみただからである。「道徳」に対する朱子学の觀念論的傾向は、実際には自己満足的な欺瞞と実践上の偽善を胚胎しているというのである。それだけに、彼の新しい人性論・人間観に対する摸索は朱子学的人間理解の問題性を克服するためのものであった。⁽²⁾

性は生なり。人その生ずるところのままにして加損すること無し。……なお梅子は性酸し、柿子は性甜し、某の菓は性温、某の菓は性寒というが如きなり。(性一)

彼が経験的な次元での先天的性質・気質それ自体を「性」と規定するのは、朱子学的な「本然の性」²⁴⁾「天理」のもつ本来性に対して否定しようと思ったからである。彼によればその本来性が「道徳」に対する観念的接近とそれによる安易な個別的同一化を助長し、共同体的エートスを越えてその「外部」の世界にまで開かれた「慈愛」の実践に向かわせず、自己の「内部」に閉じ込められ、結果的に「自分自身には寛大で他者には厳格な」リゴリズム的な逆説をもたらすということであった。そのような意味で「本来の性」を媒介として私・世界・宇宙が一つの原理（理）に繋がっているとみて、内面的自己革新という倫理的命令を「自然」的なこととして理解する朱子学的人性観は樂觀主義的（optimistic）である。

しかしそれだけに、朱子学は「独我論」的枠組みから抜け出しにくい。²⁵⁾ここで「独我」とは、私だけが重要だということ考えだけをいうのではない。私に妥当なのは他のすべての人々にも妥当であるはずで、妥当しなければならぬという考え方を指す。そういう認識論的枠組みでは、構造的に「他者」が入る余地がない。「他者」は単に日常的意味の他人を意味するのではない。そして今日の私たちがよく聞く、民族的、人種的、あるいは階級的他者だけを指すのでもない。同一性を極めて自明視する「われわれ」の「中」の他者に対しても自覚的でなくてはいけないという倫理的動機が内包された認識論的な概念である。

まさにその理由のため、仁斎が朱子学の原理主義的人性論を観念の所産だと否定し、人間の自然的本性を「気質の性」²⁶⁾「現実性の立場で照明を当てているわけであった。これを通じて朱子学が直面することになった問題、すなわち経験的な「性」とは次元を別にする、理念的な「本来の性」を人間に本来的に内在する「自然」として受け入れることによってたらされた逆説的状况に対する認識論的再検討の基盤をつくっていたのである。それは経験的・現実的な人性の理解を通して、朱子学的人性論に内包された理念的な本来性への逃避という問題を浮上させ、それと同時にそのような「本然の性」に比べてはるかに劣等で不安定なものとして見なされてきた経験的な「性」の現実に対する再認識を促すことでもある。理念的本来性を本来の「自然」とみる朱子学的人性論の観念論的傾向に対して、仁斎はあくまでも経験できる「現実」に限定して人性の「自然」を設定することによって、「自然」それ自体の意味転換を図るとともに、その関

心の方向を「酸っぱかったり甘かったり暖かったり冷たかったり」する個性が多様に存在する多様性の生の現実をそのまま直視しようとするものであった。

このような「自然」の意味転換と経験的人間の「現実」の再認識に対する要求は、朱子学的人性論の根拠になった孟子の「性善説」に対する再検討にもつながるをえない。朱子学では、すべての存在の本質・運動法則としての「天理」を設定し、人間に内在した「天理」を「本然の性」と呼ぶ。そこに内面的自己革新を通して公的主体としての自己確立という契機が内包されていると見るが、その根拠は孟子の「性善説」の土台になる「惻隠之心・羞惡之心・辞讓之心・是非之心」という「四端の心」である。

ところで仁斎によれば、この四つ「端」の意味に対する誤解が朱子学を觀念論へと誤導する一つの契機だという。朱子学ではこの「端」をただ「端緒」という意味として解釈し、それを「理」の本来性が発現された「現象」としてだけ見なし、「後儒……孟子の言を「本然の性」を論ずとす」(性2)というように、発現された「現象」よりは内面に普遍的に実在すると信じる「理」それ自体の「本質」を把握し体現することに自己革新の完成を目指す。しかしまさにそこから問題が生じているというのである。仁斎によれば、「理」に対する探求は存在それ自体の内面に対する探求へと傾き、形而上学的觀念論になりやすい。そうなればなるほど、その探求は形而上学的論争にまきこまれることになり、結果的に「現象」に過ぎない「四端」に内包された道德的契機の「拡充」という関係論的可能性は軽視されたり見過ごされてしまう。仁斎が朱子学徒だった若い時期に「無慾清浄」という高邁な内面的人格の完成のために自分の一人だけの修養に没頭したことはそういう思想的傾向の帰結だった。まさにこのような問題を批判的に意識して、彼の性善説に対する解釈もまた経験主義的傾向を帯びることになるのである。

孟子の意、本天下の性、みな善にして惡無しと謂ふには非ず。氣質の中に就いて、其の善を指して之を言ふ。氣質を離れて其の理を論ずるに非ず。(下1)

彼の人性論は「氣質の性」に限定して構成された、経験的で蓋然的な人間現実を前提とした人間学構想の出発点である。朱子学の樂觀主義的態度が招くりゴリズムという逆説を体験した仁斎はその根柢としての「性善説」に経験主義的接近を試みる。

もちろん、それにしても、彼が「性善説」に内包された普遍的契機それ自体を否定しているということではない。むしろ注目しなければならないことは、彼が普遍的契機を捕捉する地点が朱子学のそれとは違ったところにあるという点である。「善を善とし、悪を悪として知る」ことと「善を好み、悪を惡む」のは、古今を問わず、天下のすべての人々に共通的な情緒だという(情1)。さらに「善に至らぬ」盜賊でさえ「善を善とし、悪を惡とする」ことができるという(性2)、善惡の分別力は善人と惡人、賢人と愚人に關係なく、普遍的であるという。彼は孟子に基づいて自己を規範化できる可能性の端緒として、先天的な善惡に対する判別力と選好を誰でももつという。だから、現実の人間が道徳的に自律ができる、いわゆる「道徳感情」の契機は本来的に存在する。

しかし、その善惡への判別力や善への選好の契機はあくまでも可能性に過ぎない。仁斎は、「性の善、恃むべからず」(学2)という。人性それ自体に任される現実是不善と惡が絶えないところとなる。

それ人、己れを好惡するところを知することは甚だ明らかにして、人の好惡においては、泛然として察することを知らず。故に人、われと毎に隔阻胡越、あるいは甚だ過ぎてこれを惡み、あるいはこれに應ずること節無く、親戚旧知の艱苦を見ること、なお秦人越人の肥瘠を視るがごとく、茫乎として憐れむことを知らず。その不仁不義の甚だしきに至らざる者はほとんど希し。(忠恕1)

彼は他人に対する無関心 (apathy) で、ひたすら「自己」だけが闊歩し他人との「交通 (communication)」が欠如した現実、いわゆる私生活主義的な自己の中への逃避で表象される、生活世界の実状から目を逸らさない。そこは「愛」と「正義」が他者に広がる「仁義」の世界ではない。そのような意味で生活世界の「不仁・不義」の現実態を見ている。彼が、

一方では人性それ自体に公共的主体化に向ける可能性を認めながらも、他方では「自暴自棄せざるものは千百の一二のみ」(上15) といつて、ごく少数の例外を除いては、現実世界の絶対多数の人々はその内面の「道德感情」の契機を拡充・伸張させずにいるという冷静な認識もまた彼にある。彼は自らの生が他者の生の抑圧や排除を伴うこともあるといった事態に対しても注視していた。こういう意味で、仁斎は生を善だと見てはいたが、単純に「欲望」を肯定しているわけではない。また母性主義や生命主義にも立っていない²⁷⁾。生活世界に対する暖かい視線を彼の学問的基調とする仁斎といつても、彼は他方では生活者などの現実態を単純に肯定しているわけではない。

彼の儒学的構図の再編のなかで、一方では生活世界に対する共感を力説しながらも、他方では「知」や「明」という理性的認識の契機を浮上させるのは、このような生活世界に内在した自己中心主義と利他心の混在という可能性と問題を同時に複合的に把握するからである。彼が、「性の善、恃むべからず。学なかるべからず」(学2) といつて、「学」こそ主体形成過程のなかで見過ごされることができない根本的要素であることを力説したのも、そして生活自的主体形成論の意味を帯びる陽明学的傾向に影響を受けていながらも、それ自体に対して批判的だったのもそのためであつた。

五 自律的主体化への道と活物観

それにしても、ある意味ではこうした仁斎の見解は朱子学的現実認識と大きく異ならないように見える。朱子学では現実世界の否定的側面を「氣質の性」から由来する「人慾」として捉え、存在の奥深いところに本来存在する「本然の性」Ⅱ「天理」に帰ることによつて、そういう問題から抜け出すことができると考えていた。内面的人格の完成のための修養が強調されるのはそのためであつた。

しかし仁斎はそういう見解とは考えを異にする。もちろん「学」の役割とその必要性を力説するのは朱子学と仁斎と変わらない。しかしその接近視角が違う。とくに仁斎は、現実世界の否定的側面の由来に対して、朱子学のように「天理」対「人慾」という二分法的構図で一元化し、それを「欲望」に囚われた結果という次元だけで済まさない。彼は「自

暴自棄」というあり方は同一だといっても、その背景や原因および対処方案に対しては、一律的に論断できない、それぞれの固有な脈絡 (context) を持つという見解を中心におくことによって、朱子学的な単純化を乗り越えようとする。

いやしくも人を待するその好悪するところ如何、その処るところなすところ如何と付りはかつて、その心をもっておのが心とし、その身をもつておのが身とし、委曲体察、これを思いこれを量るときは、すなわち人の過ち毎にその已むことを得ざるところに出で、あるいはその堪うること能わざるところに生じて、深くこれを疾み悪むべからざる者有ることを知り、油然竊として、毎事必ず寛宥を努めて、刻薄をもつてこれを待するに至らず。(忠恕1)

それぞれの脈絡に対する慎重な接近が強調されるのはそのためである。そしてこのような彼の脈絡論的接近から、朱子学では否定的表象で取り扱いされやすい「情」に対して再定義しながら、朱子学的認識論の盲点を浮上させて、いわゆる「滅私奉公」的な公私観の構造的革新に端緒を提供しているという点とも関わる。

宋儒毎に公の字を以て、学問の緊要とす。曰く、天理の公と。……少しも偏私する所無し。これ公と謂う。……かの父子のために隠し、祖父のために隠す。……公と謂うべからず。然れども人情の至りにして、道の存する所なり。……偏廢すべからず。……いやしくも仁に居り義に由れば、すなわち公を言うを待たずして自ずから偏私する所無し。(『論語古義』堯曰)

この部分は家族の「情」により行われた窃盜行為と隠蔽行為という社会的逸脱を扱ったエピソード(『論語』子路)に對して、仁齋が新しい解析学的接近で朱子学との見解の差を浮上させるところである。朱子学において「情」とは公明正大な「本然の性」と倫理的価値の側面で對比される概念である。しかもどちらかといえば、「人慾の私」に流れやすい不正性を意味しやすい。したがって「必ず情を滅して無慾に達せずには止めず」(中12)と仁齋が批判するほど、「情」

に対する朱子学の否定的視線は厳格なものである。その上、それが日本の伝統的な「オオヤケ（公）」と「ワタクシ（私）」の關係と類比され、いつも「ワタクシ（私）」はその上位的存在としての「オオヤケ（公）」に包摂されるか倫理的な不正性が刻印され、その結果、「滅私奉公」的な態度が正当化されてきた。

しかしこのような対立構図に対して、仁斎解釈は新しい可能性を孕んだものである。もちろん仁斎も無条件的に家族の「情」を単に肯定しているわけではない。「私に偏る（偏私）」は望ましいとは見なされない。そのような意味で彼にも「公私」は依然として倫理的価値の表象を帯びる概念である。それにしても、「私」に偏りやすいといって「私」をなくす（偏廢）という行き過ぎ、すなわち「公」への偏向もまた仁斎は問題視していることに注目しなければならない。彼はその偏向が「人情」を無視しており、その「人情」に基づく「道」からも離脱する危険性があることを指摘している。仁斎は人情に対する朱子学の無差別的で無条件な否定からもたらされる日常生活からの離脱という陥穽に対して、そして「公を言うを待たずして自ずから偏私する所無し」といった可能性の局面への注目を求めているのである。

このように朱子学の「天理の公」と「人慾の私」の対立構図に対する仁斎の新しい解析学的接近は「人情」をめぐる視角差を尖鋭に浮き彫りにする。

情とは、性の欲なり。動くところ有るをもつていう。……父子の親は、性なり。父は必ずその子の善を欲し、子は必ずその父の寿考を欲するは、情なり。（情一）

彼はやむにやまれぬ最も自然的な感情として「情」を捉え、その共同体的エートスの「自然」性を喚起する。が、ここで注意すべきものは、仁斎の「情」の「自然」性への喚起が、人々の関心をその共同体的エートスに収斂するためではないということである。

その性を養うときはすなわち情おのずから正しく、その心を存するときはすなわちおのずから長ずるをもつてなり。

それは、「自然」的な「情」を捉えてこそ、それを「正しく」するための真の方法もそれによって生み出されるといった方法論的視点によるものだったということである。仁斎は「情」それ自体の否定でもなく、全肯定でもなく、その「情」の正しい発現をもたらそうとしていた。それは、翻って言えば、「性・心」の要求が満たされないとき、「情」は軌道を逸脱して「自暴自棄」といった欲望の暴走に自らを委ねてしまいかねないといった憂慮の裏返しでもある。そうした方法論的視点から、「情」に対する朱子学の無差別的・無条件的な原理的否定からもたらされる日常世界からの離脱という陥穽を仁斎は読み取っていた。

ところで、いくら「道德感情」の契機を内在した「人情」といっても、仁斎自身が認めるように「自暴自棄」という欲望の暴走に自己自身をすっかり任せやすい存在が絶対多数といった状況が現実世界の実状である。そのような状況で「愛」で「人情」を抱き合わせるということがどれくらい効果的であろうか。そしてその結果が人々の「納得」と「寛大さ」を引き出し、道德的主体化につながるといった保証はまたどこにあるということだろうか。まさにこの側面に仁斎独特の世界観としての「活物」思想が関わる。

天地は一大活物……凡そ天地の間は、みな一理のみ。動有つて静無く、善有つて悪無し。蓋し静とは動の止、悪とは善の変。……両の者相対して並び生ずるに非ず。みな生に一なるが故なり。(中69)

彼は万物の存在について、生きて絶えず動く「活物」としてみる。さらに「善」と「悪」を二元的実体の対立として把握する世界観を拒否する。その代りに、「悪」を「善の変形」、すなわちそれをあくまでも一時的な運動の状態として「不善」または「未善」の流動的狀態に過ぎないものと捉える。それと同時に「天地」の「生」を根拠として世界と存在は「善」という一元論の本質に向かって動く存在として浮き彫りにする。

彼が「聖人」の教えとその実践に偉大さを読みだしていたことは、世界と存在の本質をまさに「活物」として把握していたためであった。彼には聖人こそ世界と存在に内在する可変的な運動性、しかも「善」を指向した動きの傾向を世界と存在の本質として把握し、それを育成して充実させる存在である。「伏羲の目に死物無く、孟軻の目に不善の人無し」(中69)というのも、彼が聖人の実践から読み出した「活物」観の表現にほかならない。公平と正義の実現のための公共的主体形成は「愛」による時こそ、「自発的に」その契機を発見できるとみたのは、彼がこのような「活物」観に基づいていたからである。生活世界での公共的主体形成の課題において朱子学との差を作り出すのは、まさに彼の独特の「活物」的世界観によるものであった。⁽²⁾

たとえその「活物」性に現実的には改善の可能性だけでなく否定的変化の可能性も伴わないわけにはいかないといっても、仁斎はあくまでもその改善の可能性に関心の焦点を合わせていく。したがって彼はその可変的運動を「活物」の本質として把握しているから、人間が犯すその時その時の不善や誤りなどに対して執着せず、人間は可変性が内包された緊張感の中で一つずつ一つずつ関係や事を前向きに推進しなくてはいけない存在として把握されたことを意味する。この過程に対する自覚こそ、彼の「活物」思想に入れられた彼の生活世界に対するメッセージだったのである。このような有限性に対する自覚によつてはじめて自分自身の誤りだけでなく、他者の誤りに対しても寛容的な目線で接することができると。だから、彼の「誠」も、朱子学的解釈のように単に「無誤謬」の観念的性格なものではない。むしろその「間違い」に腐らず、改善可能性を「大らかに」、しかも「根気よく」前向きに押し進める探求的姿勢を示す概念として再解釈されているのである。

彼によれば学問の契機はまさにこういう問題に対する認識論的覚醒から始まるという。そしてその覚醒から自分自身の公共的主体化という課題に接近することができると把握する。

学問はその本づく所の者如何と視るのみ。本づく所少しく差^{たが}えば、邪正相反す。聖人は天地を以て活物とし、異端は天地を以て死物とす。ここ^この処一たび差^{あやま}えば、千里の繆^{あやま}りあり。(中67)

万物という存在について、生きて絶えず動くもの（「活物」）として見るか、それともただ固定されて動かない死んだもの（「死物」）として見るかの差異への対照に、仁斎自身と朱子学の主体や社会を理解する視点の決定的な差を凝縮させている。現状の背後に存在する脈絡に対して接近しようと思う慎重な努力なしに、単純にその現象に対して对症治疗的な接近のあり方では解決どころか、心情的反発と冷やかしかただけを招かざるをえない。生活世界に蔓延した自暴自棄の原因とその対処方案に対する深い洞察がなくては、学問は本来の意味を失うほかはない。彼の学問観は存在の「活物」としての肯定的変化のダイナミックな可能性に信頼をおいたものだが、それは「天地」の「生生」の心を受け継いだ「聖人」の「愛」の教えによって、生活世界の中で一つずつそれぞれの脈絡に接近して、それぞれの「希望」を成し遂げられるようにすることによって、彼らの「納得」を引き出し、彼ら自身を公共的主体形成の道に誘導するという構図の哲学的根拠であった。ややもすると漸進的革新につきやすい、革新の持続に対する確信の欠如や不安を彼はまさにこの「活物」観から越えていこうとしたのである。

六 政治に対する目覚めの視線

前で見たとように、脈絡を重視する彼の方法論的視点は朱子学から「古義学」への思想的転換であったが、その基調は朱子学の冷徹さに温みを付け加える形で展開されていた。とくにこの点は実際にその転換の初期著述によくあらわれている。

仁は、性情の美德にして、人の本心なり。蓋し天地の大徳を生と曰い、人の大徳を仁と曰う。而していわゆる仁とは、またかの天地生生の徳を得て、以て心に具うる者なり。蓋しかつて仁者の心を以てこれを観るに、仁者はその心、愛を以て体とす。故に能く物と体を同じゅうす。能く物と体を同じゅうす。故にその心自ずから公。その心自ずから公。故に寛にして能く大。寛にして能く大。……物と体を同じゅうすれば、すなわち能く恕す。その心自ず

から公なれば、すなわち正を好む。寛にして能く大なれば、すなわち容ること有り。〔仁説〕『古学先生文集』三

ここでは儒学的規範の核心概念である「仁」の本質を「天地」が万物を「生生」する「徳」に比喻している。それを「人の本心」と把握しているところは、依然として朱子学的「本然の性」の影が見られるが、そこにはまれやすい観念論的な跡は見られない。すでにそれを「天地」が万物を「生生」するという作用に比喻された「愛」という具体的意味に読みかえられている点でも知ることが出来る。ここで注目しなければならないことは、そのように認識することによって、「公」も「自ずから」可能になって、「正」にも親和的になると把握する点である。それと同時に「寛大なる」気象も、広い「度量」も伴われる。彼が「仁」を一言でいって「愛」だと具体的概念で言語化するのは、このように「天地」が万物を「生生」という作用に比喻された「愛」という意識が根底にあるためだが、その言語化は「愛」によって片方の「寛大」と「度量」を引き出し、他方の「納得」を引き出したりもし、「自ずから」公平と正義に進ませるという認識を示唆するものであった。公平と正義の実現のための公共的主体形成は「愛」によってこそ「自発的に」その契機を発見することになるのである。

こういう脈絡から見ると、彼の王道論への強調や当代権力への批判的言及は、生活世界からの公共的主体形成における大きな「条件づくり」といったものと関係している。それはまた政治権力の正統性(legitimacy)の問題ともつながる。彼が民本政治論において「公平」と「寛仁」を浮き彫りにしているが、それは恣意的に振り回す政治権力に対する公共的指標を彼が構想していたことと関連している。そしてその構想は経学的次元の抽象論に留まるのではなく実際に同時代的脈絡を持つものであった。

彼が強調する「文治」は当時の政治現実では「公平」と「寛仁」を内包した王道論のもうひとつの表現である。もちろんそれにしても、彼は武士支配体制に対する根本的変革を夢見る革命家的思想家ではない。その手紙のなかで、「ここ昭代に及び、海宇すなわち清く、首として右文の教えを敷き、兼ねて唐宋の政を慕い、数百年塗炭に陥るの民を反えして、大幸と謂うべし」と書いているように、^③彼は実際に徳川体制の成立にともなう「泰平」の実感を決して軽く見ない。

他方では武家諸法度が徐々に「武」だけでなく「文」の価値を補完した形で改正されていったという時代の雰囲気典型的に示しているように、体制内的改革の可能性に期待をかけていたかもしれない。

しかしだからと言って、彼は同時代の「泰平」に盲目的でもない。彼の問題意識はあくまでもその平和と安定がいかなる基盤のうえに構築され、それがいかなる問題を孕んでいるかといった点に基づいているからである。

国家治まらんとする、必ず文を右にして武を左にす。そのまさに乱れんとするや、必ず武を貴んで文を賤しゅうす。……ただ近世士大夫、おおむねみな木強で学を知らず。……今顧みて曰く、学にあられざればもって人を成すことなく、文にあられざればもって武を濟すこと無しと。……泰平の昌運にあたり、無彊の鴻業に基し、その国祚の永年、あにまた限量すべけんや。⁽³¹⁾

仁斎によれば、「文その武に勝つときは、則ち国祚修かり。武その文に勝つときは、則ち国脈ちぢまる」(中31)。政治のあり方において「文治」なのか「武治」なのかは、国家の運命を左右するものである。それへの分別は核心的要素であるにもかかわらず、当代の為政者層には単に「木強」の武断的統治に満足して学問を通した「文治」の重要性を知らないと見ている。したがってその状態では、今が「泰平」であっても、その平和と安定が長く持続するという保障はない。彼が「文治」および「王道」の民本・民生的性格を強調していたことは、徳川体制の平和と安定がいかにも不安定な基盤のうえに構築されているかといった批判的意識とかかわる。そのような意味でも「仁徳」天皇の仁政に対する称賛や朝廷文化に対する親近感の表現は単純に天皇制の秩序に対する期待の表現ではない。もっぱら「文治」および「王道」の強調という脈絡の中でその親和感が表現されているだけである。⁽³²⁾

よく研究者の間では指摘されてきたように、二度にかけて地方領主から招聘を受けたが、それに応じなかったゆえもあって、仁斎自ら政治世界に直接関与することは回避してきたといえるかもしれない。⁽³³⁾ それにしても政治世界に対する直接的関与が身分的に制限されただけでなく、政治権力の正統性問題に対する「下」からの発言だという点を勘案しな

くてはならない。その点を考慮するならば、仁斎の王道に対する積極的な接近は単純に註釈中心の經学的伝統の踏襲でない。彼の王道論に対する関心は慎重に表現されているが、その強調を通じて、単純に法度や処罰だけで統治するところになじむ当代の武断的統治の現実に対する批判を表明しているだけでなく、支配層としての武士層を「学問」に引き込んで、政治世界の真の担当者としての自覚を持った為政者として自己革新しなければならないといった政治課題を彼らに提起していたとも読める。

こういう脈絡から見ると、仁斎が朱子学の基本テキストの「四書」を解体しながらも、そのうち、とくに『孟子』を『論語』とほとんど同級におくほど高く評価したり、最も基本的テキストとするのは示唆的である。彼は「学問」の方法として「血脈」と「意味」の分別・認識を強調しながら、特に「もし孟子を去って特に論語の字面によって之を解せんと欲するときは、則ち其の義を得ざるのみにあらず、必ず大に道を錯る」(上7)とし、『孟子』の独特の位置を力説していた。のちに徂徠から「孟子をもつて論語を論じ」ていると批判を受けているほど、彼の思想的摸索のなかで孟子はテキストの基本骨格を成していた。人性論、道徳論、王道論に至るまで、生活世界での公共的主体形成とその形成の必要条件として力説する王道的政治論は孟子特有の議論の展開なくては、それほど簡単に確立できるものではなかったかもしれない。彼の「血脈」論はその事情を象徴的に表わしていた。

ところで、『孟子』をのせて(日本へ向かう)船は必ず沈没する³⁶⁾という俗説さえ出回るほど、孟子の議論は一般的に日本社会で最もタブー視された儒学的理論だった。特にその忌避の中心にあったのがいわゆる易姓革命論であったのはいうまでもない。しかし仁斎の思想的摸索においてはそういう社会的雰囲気は左右されない。かえって王道的政治論の一つの契機としての易姓革命に対して最も急進的な解釈を提示してさえいる。

湯武の放伐のごとき、これを道と謂うべし。……道とは、天下の公共にして、一人の私情に非ず。故に天下のために残を除く、これを仁と謂う。天下のために賊を去る、これを義と謂う。当時たとい湯・武をして桀・紂を放伐せざらしむるとも、然れどもその悪いまだあらたまらざるときは、すなわち必ず又湯・武のごとき者有つてこれを誅

せん。上に在らざるときは、すなわち下に在り。一人これを能くせざるときは、すなわち天下これを能くせん。(権4)

周知のように、易姓革命論は古代中国の王朝国家であった夏・殷・周の王朝交替を「天命」という「民心」の向背に基づいて正当化した一種の政治変動論である。『孟子』で主唱された民本主義的王道論の一面面を構成する要素でもある。しかし、政治現実においてその理論は慎重に扱わなければならないのが普通であろう。士大夫の主体的実践を強調する朱子学においてさえ、それは「権」として定義され、その実行は非常に特別な前提条件を満足させることができなかった。試みられてはいけなといったタブーであった。

このような事情を考慮すれば、仁斎の解釈は非常に急進的なものといわざるをえない。朱子学においては、「放伐」を非常時手段としての意味をもつ「権」と位置付け、それを一般的な状況から排除していたということを仁斎自身よく知っていた。それにもかかわらず、彼がそれを普遍性・一般性の意味をもつ「道」として明確に定義しなおしているということだけでも、その急進性は典型的によくあらわれる。その上、「放伐」の必然性と成功可否を、単に歴史的な存在である湯王・武王の個別的次元におかない。万が一、それが当時失敗したとすれば、第二の湯王・武王が登場し、またそれを実行しただろうという。まるで湯王・武王とは、ヘーゲルのいう「時代精神の操り人形」に酷似した位置付けがなされていたのである。

だが、そこにとどまらない。彼は一歩先に進んで、「上」で解決できなかったとすれば、「下」でそれができる豪傑が現われ、それを成し遂げるはずだし、もし豪傑の力でも力不足だった時には、「天下」が立ち上がってそれを実現しただろうとまで豪語する。その解釈に表われた「天下」の民は支配をそのまま受けるものではない。それまで「下民」は政治の場における動員対象としてみなされた受動的、消極的存在に過ぎなかった。そうであるからこそ、歴史上時々登場する彼らの政治的動きは、その動機如何を問わず、不純・不穏なものとして見なされ、その動きを「乱」と烙印付けられてきた。が、ここでの仁斎の解釈は、従来の見方をはるかに超えているのではないだろうか。ここでの「下民」は、従来の意味とは全く異なり、自らの意志によって公的領域および公的問題に参加する積極的、行動的主体として表

象されているのである。⁽³⁷⁾

まさにこの脈絡で「天下公共の道」という命題が提起されたということは、仁斎の孟子解釈、さらには儒学の再編成がいかに根源的発想の転換を図ったものであったのかをよく物語っているように思われる。またその「道」を「天下公共」の次元で再定位する側面は、歴史的に意味深長な思想的転換の局面を象徴する。仁斎が「公共」と称するのは、それまで一般的な共同目標それ自体やその実現の实体を示す「公」そのものを意味しない。その「公」のあり方がその成立方式との関連の中で再認識されており、それ自体、公共性をめぐる重要な認識論的転換ともいえるのではないだろうか。「天下」に関係する「公的なもの」の実現が「皆と共に」という意味を持った副詞が付け加えられ、「天下」の皆が「共に」という作用を通じて成立させなくてはならないという認識が表明されたわけである。そこでの「公共」概念には共同目標の設定とその実現を天下の万民に開放する、その実践主体の地平を拡大する意味が新たに読み込まれていたのである。その意味で、仁斎の「天下公共の道」という命題は日本近世社会を背景にした「下」からの公共性探求の本格的胎動を象徴するものでもあったと思う。

七 結び

朱子学をはじめとする新儒学は善き生と公共性が相互に関連した哲学として、中国だけでなく東アジアの近世社会に広まった。伊藤仁斎も朱子学の可能性に目覚め、その実現のために全力を投球しようとした。が、そうすればするほど、欺瞞や偽善といった善き生と公共性の相互連関が絶たれそうな逆説的な状況に遭遇することになった。そのため、朱子学に孕まれた問題分析やその乗り越えのための儒学の再構成などの思想的営みを行なっていた。そこから生み出された仁斎学は朱子学の合理主義への激しい批判の形で提示されているが、その思想的立場を朱子学の否定として捉えるのは適切ではないと思う。その視点からはややもすると、朱子学のモチーフそのものが否定されたり、朱子学自体が時代遅れの典型として表象されやすくなってしまふ。しかし仁斎自身、朱子学の公共的主体および社会形成といった指向を

共有しているし、さらにはそれを生活世界において具現する方法の模索に全生涯をかけていた。そうした側面からみても、仁斎の朱子学批判がそのまま朱子学否定とされては、かえって仁斎の思想的営み自体への歪曲につながりかねない。仁斎における朱子学批判と儒学の再構成の中心がその公共的主体および社会形成の方案に対する方法論的な問題にあったことに注意しなければならない。もちろん仁斎の目には、朱子学のそれは方法論のレベルからみて、最も実現の可能性が低い効果の少ない「下策」というものになるのだが、それにしても朱子学それ自体が完全に否定されていたわけではない。それだけに仁斎の儒学的構図の再編について、かえって朱子学の批判的・発展的継承と呼べなくもない。³⁸⁾

こうした仁斎の朱子学批判と「天下公共の道」には、とくに「私」を活かしてこそ「道」たりえるとするニュアンスが強い。また「公共」という表現には、それまでの公私観の構造的な変容が示唆されている。そこに仁斎独特の人間学に基づいた社会観や政治観が横たわっているが、彼の「恕」や「仁政」（王道の強調や武士的エトス批判）への拘り、「活物」観などはその主な骨筋であった。それに依拠した仁斎の儒学的再構成は、朱子学の人間理解における理想主義的なものとは異なる、リアルな人間理解の下、「普通」の人々が自らの暮らす生活世界に足元をおきながら、そこから立ち上がる公共性への探求といった性格をもつ。その意味で仁斎の「天下公共の道」は、東アジアにおける「下から」の公共性探求のひとつの典型であると思う。

(1) 近世という時代名には、従来武士支配の封建時代という共通点に着眼して徳川時代をその以前の鎌倉・室町時代と連続線上で捉える傾向とは異なり、むしろその時代を近代との連続線上で捉えようとする視点がはさまれている。John W. Hall、Marius Jansen など、一九六〇年代アメリカの日本史研究者たちの間で初めて近世を「early modern」と翻訳して使われたことに由来する。名称の意図や視点の違いはあるが、ここでは徳川時代がそれ以前の時代よりそれ以降の時代により親和的だという意味で「近世」を使うことにする。三谷博「明治維新を考える」（有志舎、二〇〇六年）第三部「維新史家たち」の各論文から多くの示唆を得た。

(2) 近世は日本歴史上はじめて商品・市場経済化の波が全階層・全地域へ浸透・拡散し、市場経済を基盤にした社会関係と資本主義的な社会意識が一般化しはじめた、いわば「経済社会」が出現した時代であった。「経済社会」については、速水融「概説一七八世紀」（『経済社会の成立』日本経済史一、岩波書店、一九八八年）参照。

(3) ここで「公」とは、従来の限られた領域や位相をもつ歴史的概念とは異なり、物事に「あらゆる人々が関わる」あり方として定義している。すなわち、物事が「公的」であるとは、それに単に特定者だけでなく「皆」が関わることを意味する。その「皆」には、自己や身近・直接に関係する者だけでなく、間接的に関係する知らない者まで含む広い意味での他者も入ってくる。それゆえ「公」は「全称的なもの」としてある。そこから当然、「公」に与る成員はどんな外延と内包をもち、またどのように構成され、またその「公」がどのように成り立っているか、などの問題が問われてくる。それに比して、「私」は物事に「特定の人・集合体のみ関わる」あり方である。物事が「私的」であるとは、特定の人・集合体以外のものはそこに関わらないことを意味する。それゆえ「私」は主に「一人称の個人や二人称的なもの」としてある。そこには外部の抑圧が不当な干渉から「私」を守る、さらには「私」の承認や活性化といった問題もかわる。しかし他方では、「私」が「公的なもの」に関わる際に生じる倫理性の問題もまたある。ここから「公」および「公共」をめぐる議論では次の三つが分析の中心にならざるをえない。第一に、「公的なもの」がどこまで開かれていたか、どんな人々がそこに開かわることができたかという主体の多様性の問題が注意される必要がある。第二に、「公的なもの」に主体がどのように関わるかという問題もまた大事である。「公的なもの」の成立が暴力的な強制によるものか、それとも対話的探求と自律的結合によるものかといった対話性・協働性に関わる問題である。第三に、「公的なもの」と「私的なもの」との関係のあり方の問題である。経済・宗教・学問などの活動は主に私的活動でありながら、その一方で公的性格を帯びるものでもある。その相互連関性の問題は無視できない。だからここでは、「公共」とは、「公的なもの」に対して、より大きく広く外なる領域まで開かれ、しかも種々の差異をはらんだ主体の複数性を成り立たせるものとして捉える。またそれは、個や集合体を含む自他関係において、主体の多元性や対話性・協働性が内包された概念でもある。ここでの議論は、黒住真「公共形成の倫理学―東アジアを視野に」(「二一世紀公共哲学の地平」公共哲学一〇、東京大学出版会、二〇〇二年)を多く参考にした。

(4) 朝尾直弘「近世」とは何か『日本の近世―世界史のなかの近世』朝尾直弘編、中央公論社、一九九一年一〇頁。なお、東島誠は、中世の「自由」が開かれたものではないということを明らかにし、中世の「自治」や「自由」の強調の流れに対して問いかけている(東島誠「公共圏の歴史的創造」東京大学出版会、二〇〇〇年)。また、速水融が、「封建領主制から自由なヨーロッパの中世都市、あるいは自治都市が、必ずしも、近代の自由を都市住民に与えていたわけではなく、都市貴族支配の存在、都市内における特権層の存在」について指摘しているのも合わせて参考すべきことだろう(速水融「概説一七―一八世紀」『日本経済史1 経済社会の成立』速水融・宮本又郎編、岩波書店、一九八八年、三一頁)。

(5) 『本佐録』(『藤原惺窩・林羅山』日本思想大系、岩波書店、一九七五年)。

- (6) 石毛忠「江戸時代初期における「天」の思想」(東北大学日本思想史学研究室『日本思想史研究』No.2、一九六八年)を参照。
- (7) 玉懸博之「日本中世政治思想研究」ぺりかん社、一九九九年、参照。
- (8) 若尾政希『「太平記」読みの時代』平凡社選書、一九九九年、参照。
- (9) 黒住真「倫理化の過程―近世の倫理・宗教空間」『近代日本の文化史2 コスモロジーの近世』岩波書店、二〇〇一年、参照。
- (10) 尾藤正英は、『日本文化の歴史』(岩波新書、二〇〇〇年)では、朱子学受容の主要な契機を、朱子学における平等主義が、それ以前の自治組織のなかで養われた平等意識と通じるところがあつたという。
- (11) 伊東貴之「中国近世思想史における同一性と差異性」『中国という視座』平凡社、一九九五年、とくに第二章「朱子学はいかに成功したか」。また、小島毅『朱子学と陽明学』(放送教育振興会、二〇〇四年)にはその全体像がよくまとめられている。
- (12) 『近思録』第一冊、道体に見える。『程氏遺書』二上に記録された程明道の言及である。
- (13) 島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波文庫、一九六七年)から大きな示唆を得た。
- (14) 渡辺浩『日本近世社会と宋学』(東京大学出版会、一九八五年)では、このような問題意識から東アジア各国に朱子学が伝播された後に見られる、そのあり方の差異について、それぞれの政治・社会の制度・習慣・意識の差で起因する問題として捉える比較研究の典型が示されている。が、日本近世社会においてその担い手が「市井」の人々であり、しかもその様相が折衷的だったことはそれほど重視されていない。その分、意図せずして、その分析のための枠組みは普遍と特殊といった構図になりやすいのではないだろうか。
- (15) 仁斎の伝記的部分については主に、石田一良『伊藤仁斎』(人物叢書三九、吉川弘文館、一九六〇年)参照。一方、本稿の仁斎関連記述は、筆者の韓国語原稿「儒学的構図の再編と公共論的探求―伊藤仁斎の場合」(『東洋政治思想史』Vol.8、二〇〇九年)、韓国語著書『日本近世の公共的な生と倫理』(論衡、二〇〇九年)で扱った内容を修正・補完したものである。
- (16) 彼の朱子学批判の性格および様相を通じて、彼がイメージしていた朱子学がどんなものであったかを分析して類推する作業に對してはまだ明確な研究成果がないようである。これと関連して、阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』(東京大学出版会、一九六五年)では、「本来」の朱子学と日本朱子学との差を分析の底辺に敷きながら、日本近世の朱子学者などに大きい影響を及ぼしたのは、朝鮮朱子学、特に李退溪系列の「心学」的傾向が強い朱子学であったという。
- (17) 仁斎の引用については、別に明記しない限り、上27とは『童子問』上巻二七条、ほかに名詞の後に数字が付くもの、例えば道3とは『語孟字義』道条三番からの引用である。

(18) 丸山真男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、初版一九五二年）第一章の第二節「朱子学的思惟様式とその解体」を参照。
(19) 仁斎は一般的に道と徳を区分せず、道徳を一つとしてまとめて使う。これとは異なり、道を政治的技術（art）として、徳を徳性（virtue）で区分して使う获生徂徠（一六六六—一七二五）こそ特異な場合といえる。したがってこの点に限定すれば朱子学者などの用例と似ているように、仁斎においても道と徳はまだ曖昧な未分化状態にあるということが適切かもしれない。しかし「道徳」に内包された存在の「事実」と規範的「当為」を原理的に同一化（「自然」）し、現実的に存在する両者間の乖離を「不自然」として処理する朱子学の考え方の観念性に比べて、仁斎のそれへの考え方は、「事実」と「当為」を原理的に区分し、その根源的乖離を認め、その乖離の前で直面する挫折（「自暴自棄」）に対して激励の手助けを差し出し、その乖離を埋めていこうとする努力（「人為」としての「恕」）に対して鼓舞しようとする、経験的で相手の顔が見える具体的なものである。彼に漂う暖かい雰囲気はこういう側面からもたらされるだろう。

(20) とくに、黒住真「伊藤仁斎の〈道〉」（佐藤正英ほか『日本倫理思想史研究』ぺりかん社、一九八三年）では、この「人為」的側面のもつ意味が強調された点が参考になった。

(21) この事実と規範としての二重性については、上安祥子『経世論の近世』（青木書店、二〇〇五年）第三章「私情から至情への交通—古義学の〈公共〉概念」も大いに参考になった。

(22) ここで「公共」という言葉自体を名詞的に解釈すれば、「共」の意味がうまく生きない。この言葉を、「共に公たらしめる」とするか「公共する」という意味をもつ動詞的活用として解釈することが、その意味を明らかにする上で適当だと考える。

(23) こうした側面から比較できるものとして、リアルな人間理解にもとづいて人間学（moral science）を構築し、それによって公共性探求の発想を哲学だけでなく、政治学、歴史学などの研究に残している、一八世紀スコットランド出身の思想家デービッドヒューム（David Hume、一七一—一七七六）の存在は興味深い。桂木隆夫『公共哲とはなんだろう—民主主義と市場の新しい見方』（勁草書房、二〇〇五年）から示唆を得た。

(24) 丸山による朱子学的樂觀主義とリゴリズムの逆説的関連に対する分析は参考するに値する。丸山前掲書『日本政治思想史研究』

一三三—一三六頁、参照。

(25) 「他者」の問題については、柄谷行人『探求Ⅰ』（講談社、一九八六年）を主に参考にした。とくに仁斎の「他者」性については、田尻祐一郎「他者」の発見—伊藤仁斎の思想」（韓国南嶺大学校民族文化研究所『民族文化論叢』No.31、二〇〇五年）において、仁斎を「他者」不在の思想である儒学の中で、儒学の用語をもって、「他者」との繋がり思想を樹立しようとした思想家だった「

としながら、仁斎が強調して止まなかった「愛」を「繋がり」であって、合一ではないこと、つまり距離を持った理解である」と強調したところが印象的であった。

- (26) このような側面に対しては、荒木見悟「朱子学と陽明学」(貝原益軒・室鳩素 日本思想大系三四、岩波書店、一九七〇年) 参照。
(27) 「生命」の実感に基づいた生命主義が全体主義に変質する危険性を日本近代の生命主義の分析を通じて批判的に考察したものと
しては、鈴木貞美『生命』で読む日本近代―大正生命主義の誕生と展開(NHKブックス、日本放送出版協会、一九九六年)が
参考になった。

- (28) 「仁は天下の公、善の本」。『近思録』一冊、道体篇。湯幸孫『近思録 上』(中国文明選四、朝日新聞社、一九七二年) 参照。

- (29) S・H・ヤマシタ「徳川期思想における静かなる革命」(『季刊日本思想史』No.31、ぺりかん社、一九八八年) は仁斎の「活物」
思想の思想史的意味についての議論であり、良い示唆となった。

- (30) 「山口勝隆を送る序」(『古学先生文集』第一冊収録。この文章は『伊藤仁斎・伊藤東崖』日本思想大系三三、岩波書店、一九七
一年、にも収録されている)。

- (31) 上同。

- (32) 為政者層の武断的性格を浮上させながら、それに対して「文」の価値を強調する点は、徂徠の政治論にひとつの刺激だったか
もしれない。

- (33) 加藤仁平「伊藤仁斎の学問と教育」(目黒書店、一九四〇年) では、仁徳天皇に対する称賛の詩をとりあげ、皇国思想と親和的
な仁斎像を描いているが、その仁徳天皇に対する称賛の根拠に注目するならば、単純にその詩が天皇制へ収斂される性格のものと
規定できる単純構造ではないことが明確になる。そういう解釈はその論著の著述時期が一九四〇年であったという時代状況と無関
係ではないだろう。

- (34) 吉川幸次郎『仁斎・徂徠・宣長』岩波書店、一九七五年、参照。

- (35) 荻生徂徠『弁道』第一条(『荻生徂徠』日本思想大系三六、岩波書店、一九七三年)。

- (36) 野口武彦『王道と革命の間―日本思想と孟子問題』筑摩書房、一九八六年、六頁。

- (37) 仁斎に漂う、このような急進性に対して、徂徠は危機意識を抱いていたようである。片岡龍「荻生徂徠の天命説」(『日本思想史学』
No.29、一九九七年)で、「徂徠は仁斎を荀子や王安石に比喩して、その思想的傾向の急進性を批判していた」という。

- (38) 「論堯舜既没邪說暴行又作」(『語孟字義』の付録、『伊藤仁斎・伊藤東涯』日本思想大系三三、岩波書店、一九七一年、に収録)。

(39) 仁齋の思想的営為を、朱子学、すなわち外からのものに対して何か決定的な異質感を抱いた日本の反応として捉える「儒学の日本化」という接近視角には疑問が残る。むしろ仁齋は、新しく登場してきた「下」の人々をどのように主体化することができるかといった普遍的な課題に最も早く取り組んだものとして捉えるのが適切ではないだろうか。その意味で仁齋は、儒学の日本化というよりは、儒学における担い手の拡大という普遍的な現象を念頭におきながら、それにどのように対処できるかといった課題を近世的次元において先駆的に示したものとして捉えなおすこともできるかもしれない。

政治における「自立」の問題

——アリストテレスにおける「アウタルケイア」を中心に

石田雅樹

一 序——政治における「自立」の問題

「一身独立して一国独立す」。個人の自立と国家の自立とはしばしばパラレルに捉えられる。他者に追従せず、伝統に盲従することなく、経済的に自足し、倫理的に自律した行動を行う個人。その自立した個人こそが、近代の国民国家を構成する市民であり、地方の「自治」、民族の「自決」、そして国家の「独立」を支える存在である、というわけである。だがそれと同時に、この個人と国家の「自立」が単純な照応関係にないことも、いわゆる近代的「主体」の再検討が行われる以前から政治学で重要なテーマとして論じられてきた。自分を支配し、イエをよく治めることが、政治共同体に参加する資格であるというロジックはどこまで妥当なのだろうか。また経済的な自足の範囲と、法・倫理の決定の範囲とはどこまで重なるものなのだろうか。このような問題に対して、例えばリベラリズム・社会契約論的系譜は個人の自律から出発し、コミュニティアニズム・民主権論的系譜は共同体の自立を重視することで回答を行おうとしてきた^①。

本稿はこの政治における「自立」の問題について、アリストテレスにおける「アウタルケイア」*autarkeia*に注目し、考察を行うものである。アリストテレスを思想史研究に留めず、そのテキストからアクチュアルな意義を読み取ろうと

する試みは二十世紀以後も多様なかたちで行われてきた。「道具的理性」の支配に抗して「実践哲学」の復権を説いたハンス・G・ガダマーの代表的研究の他にも、ハンナ・アーレントやレオ・シュトラウスなどの思想家たちはアリストテレスを二十世紀の文脈で蘇らせることで独創的な研究を展開してきた。それらを整理し体系化することは本論の目的ではないが、関係するものについて簡単に確認しておきたい。

例えばアラスデア・マッキンタイア「コミュニティアニズム」によるアリストテレス解釈。マッキンタイアは、アリストテレスの「徳／卓越性」*areté*がポリス共同体の「共通善」*common good*と深く結びついていた点を重視する。そしてそれを単なる思想史の対象としてではなく、イマヌエル・カントの近代啓蒙主義やジョン・ロールズのリベリズムの正義論を乗り越えるものと位置づけ、その現代的意義を強調する。^②つまりアリストテレスは、一方ではプラトンが追放しようとしたホメロスの英雄物語に内在する共同体的価値規範を再生させるとともに、他方ではその共同体の価値規範が地域特殊的なものから普遍的なものへ至る道を思索することで、プラトンの知的試みを補完した存在として高く評価される。本論の枠組みで言えば、他者との結びつきを欠いた抽象的な個人の自律——近代啓蒙主義のプロジェクトを支配した自律——の空虚さへの批判、そしてその空虚さを補完するものが実はわれわれの日常と密接に結びついた共同体の「共通善」にあるという点こそ、マッキンタイアがアリストテレスから導き出したものである。

しかしながら他方で、個人と共同体との結びつきをアリストテレスの中に探りながらも「コミュニティアニズム」とは異なる帰結を引き出す研究も多数存在する。例えばマーサ・C・ヌパウムは、人間の目指す目的（テロス）としての「幸福」*eudaimonia*が偶然によって容易に失われること、この「幸福の脆さ」*Fragility of Goodness*への洞察こそ、アリストテレスの倫理学を考える上で注目すべき点であるとする。^③つまり人が豊かな人生を送ろうとしても、それは環境の変化や偶然性によって容易に損なわれるものであり、その対処は「共通善」による人格の道徳的基礎付けや実践知の提唱などで事足りるものではない。アリストテレスにおいて評価すべきは、この「幸福」を単に精神的な「徳／卓越性」の問題で終わらせることなく、その前提となる物理的・精神的社會環境（外部にある価値あるもの *external goods*、生活財や友人関係など）の要請にまで踏み込んだ点にある。本論の言葉で言うならば、個人は共同体への関与によって必ずしも充

実した生を送るわけではなく、むしろその共同性の過剰と欠落によって「幸福」は絶えず脅かされ得る。そうした個人の「幸福の脆さ」への眼差しこそアリストテレス倫理学の色褪せない現代的意義であるというわけである。

本論の目的は、マッキンタイアかヌスバウムか、コミュニタリアニズムかリベラリズムか、いずれの側がアリストテレス解釈として妥当かを判定するものではない。むしろ両者に共有されている問題圏を「アウタルケイア」の視点で捉え直すことで、その現代的意義を明らかにすることを目的としている。アリストテレスの公／私 (to koinon / to idion) が単に領域として相互に対立するものではないこと——例えばハンナ・アーレントの語る「光／闇」のアナロジーで捉えられないこと——はすでに指摘されているが、本論はこの公／私の関係について「アウタルケイア」に注目すること
で新たな問題提起を行うものである。その際に主として二つの点を念頭に置きながら問題を検証していくことにしたい。

(1) 第一に、アリストテレスの「アウタルケイア」が、個人の私的な自立と共同体の公的な自立とをどのように統合し、またその場合に何を排除しているのか、その統合／排除の力学を明らかにしていく。その際に参照すべき第三者となるのはプラトンの国家モデルである。アリストテレスがポリスとオイコスとの異質性を強調してプラトンを批判するなかで、どのように「アウタルケイア」を論じようとしたのか、そこにどのような問題点・矛盾点があるかを明らかにすることが本論の第一の核となる。

(2) 第二に、この「アウタルケイア」で明らかになる問題点・矛盾点、すなわち私的な自立と公的な自立とのあいだに生じるパラドクスについて、具体的に(2-1) 人口問題、(2-2) 財産権による市民資格問題、(2-3) そして支配の交代・世代交代論の三つに注目して論じていくことにしたい。最終的には、アリストテレスがプラトン同様に全体性として政治システムを考察の対象としながらも、ポリスの中にオイコスを解消し得なかった点にこそその思想的独自性があり、またその点にこそ「政治」的思考の根源があることを明らかにしたい。

二 「アウタルケイア」としてのポリス、ポリスの「アウタルケイア」

アリストテレスは「アウタルケイア」autarkeiaについて、大別して(a)生活を営む上での経済的・物質的必要性の充足 [Pol. 1252b30, 1328b17]、(b)他者に隷属しない自己決定 [1291a10]、(c)人間の生の目的となる究極的な善、すなわち「幸福」[NE. 1097b8]を論じる言葉として用いている(さらに(c)に関しては「幸福」における友人の必要性や、また「観想的生活」での自己充足を指示する言葉として登場する [NE. 1169b5, 1177a27])⁹⁾。これは一方では個人と共同体とを結ぶ重要な概念装置であるものの、他方ではこの「アウタルケイア」が個人を対象とするか、ポリスを対象とするかで議論の内容が大きく変動する。例えば『政治学』では二つの異なる「アウタルケイア」のモードが併存している。

①第一に、個人もイエ(オイコス)も「アウタルケイア」を確保できるものではなく、ポリスという単位においてはじめてこの「アウタルケイア」を獲得することができる、という認識が強調されている。この認識に従って、個人からイエ、そして村を経てポリスへと向かう共同体の発展プロセスが説明されており、この点でポリスの「生成」を正当化する論拠として「アウタルケイア」が位置づけられている。

②第二に、ポリスという組織集団が一つの生存ユニットとして機能するには何が必要でどうすればよいかという視点で「アウタルケイア」が論じられる。つまりここでは「アウタルケイア」の対象となるのは個人の生活ではなくポリスそれ自体であり、このポリスの「アウタルケイア」をどう「構築」するかに考察が費やされている。

①のポリスの「生成」論と②の「構築」論とは相互に関連しているが完全に重ならず矛盾する場合もある。オイコスからポリスが生み出される「生成」論では、後者が「アウタルケイア」であることを前提として議論が展開されるが、「構築」論の段階ではその前提は消失し、むしろその「アウタルケイア」を確保するためにオイコスがポリスに再編されることになる。以下では『政治学』で論じられるこの二つの「アウタルケイア」について議論を辿っていくことにしたい。

1 「アウトアルケイア」としてのポリス——オイコスからポリスへ

アリストテレスに従えば、ポリス^{ポリティコン}的動物である人間は孤立して生きていくことはできない。男性は女性と一対となり、子供を育て、また主人として奴隷を管理して生活に必要な糧を得ることで、イエ（オイコス）を形成する。夫と妻、父と子、主人と奴隷から成るオイコスは日々の生活のために必要な共同体だが、生存するための経済的な自足にとつて十分なわけではない。その自足のために日ごとの必要性を越えて、いくつかのオイコスから構成された共同体は村^{コメ}となり、「そして、いくつかの村から生じ、言うなればいまやあらゆる自足の要件を満たした、終局の共同体がポリスである」[Pl. 1253a28]。「ポリス的動物」である人間は、ポリスを離れて自足することはできない。逆を言えば自足によつて共同体を必要としないのは、ただ「神」だけである [1253a20]。

この「アウトアルケイア」としてのポリスは、単に生活に必要な物質的充足や、あるいはそのメンバーの安全保障を目的とするものではない。つまりポリスは、

人びとが住む場所を共にしつつ、たがいに對する不正を禁じ、物の交換を行うことを目的とするような共同体でないことは明かである。たしかに、それらのことは、ポリスが成立するためには、そなわっていないなければならない。しかし、それらのすべてがそなわったからといって、ただちにポリスになるわけではない。ポリスは、家族であれ、同族の者であれ、よく、生きることをともにしつつ、完全で自足的な生を目的とする共同体である」[Pl. 1280a30-35]。

物質的充足のみならず、人びとが幸福かつ善美に生きることを可能にする秩序。その秩序こそがポリスであり、従つて人が「アウトアルケイア」としてのポリスを目指すのは「ポリス的動物」である人間の自然本性に根ざしているというわけである。

2 ポリスの「アウトタルケイア」——人口、領土、機能

このように「ポリスとは、家族や一族にとつての、良く生きるための共同体、完全で独立自存の生のための共同的結合体」である。しかしその一方で、ポリスはそれ自体が一つの自律的な存在として自然に調和に到るとは考えられていない。アリストテレスはむしろその逆に、秩序原理たる「アウトタルケイア」を「構築」するためにポリスはどうあるべきかを繰り返し論じていく。

例えばアリストテレスは『政治学』第七巻で最善の国制を論じる前提作業として、ポリスの成立要件について言及している。それによれば、ポリスはその人口にしても領土にしても適正な規模を確保しなければならない。その規模が小さ過ぎると生活に必要なものを確保することができず、また逆に大き過ぎると法秩序を維持することが困難になり、そのどちらにしても「アウトタルケイア」が損なわれることになる。航海する船に適正なサイズがあるのと同様に、ポリスにもその領土と人員に適正なサイズがある。「かくして明らかに、ポリスの大きさの最善の限界とは——自足な生活の要求を満たすために許されるかぎり多く、一目で見渡すことができる程度に多い人口、これである」[Pol. 1326b24] [t. NE. 1170b30]。

重要なのはポリスの人口や領土などの規模の問題だけではない。それが「アウトタルケイア」を獲得するためには、どのような機能やサービスが必要で、どのような職業が必要となるのかという問題もまたアリストテレスは吟味している。

これについては『政治学』第七巻第八章で、①食料を供給する者、②技術によって道具を作成する者、③武器で武装し内憂外患に対処する者、④内需と戦費をまかなうために財貨を備蓄する者、⑤神事に奉仕する者、⑥公共の利益と市民相互の問題について正／不正の判定を行う者、の六つが挙げられている（また第四巻第四章の記述では、①農民、②手職人、③商人、④賃金労働者、⑤戦士、⑥公共奉仕を行う富裕者、⑦公職者、⑧審議・係争判定者がポリスを構成する部分とされている）。

この六つの機能を担う存在は、理想の国制のみならず、あらゆるポリスの存立に必要な不可欠なものであるとアリストテレスは説く。「以上の働きはポリスが——どんなポリスもと言ってよいだろう——必要とするものである。ポリスは行

き当たりばったりの集団ではなく、われわれが主張するように、生活のために自足する共同体である。そしてもしそれらの働きのどれかが欠けたら、その共同体は無条件的に自足なものではあり得ない」[1328a15-20]。

3 ポリスとオイコス——全体と部分の「アウタルケイア」

ところで以上のような「アウタルケイア」の視点からポリスを議論すること自体にアリストテレスの獨創性があるわけではない。プラトン『ポリテイア国家』第Ⅱ巻において、ソクラテスはポリスの起源が自給自足できない人びとの生活上の必要によるものであり、また「最も必要なもののだけの国家」を考えるならばそれは農夫、大工、織物工、靴作り職人の四人から成ることについて述べている。上記のアリストテレスの議論はこのソクラテスの話を踏まえた上で展開されている。この農夫、大工、織物工、靴職人に加えて、道具を作る職人、牛飼らの牧人、輸人品を扱う貿易商、売買を行う小売商人、また力仕事を行う賃金取りなどが加わり、さらにこのポリスを守る「守護者」が必要とされる過程がソクラテスの口から語られるが、アリストテレスはこれを参照した上で、自らの「アウタルケイア」について考察を行っている。

「アウタルケイア」においてアリストテレスがプラトンと袂を分かつのは、ポリスとオイコスとの関係をどう捉えるかという点においてであり、それは『政治学』第Ⅱ巻でのプラトン『国家』批判で明らかになる。

周知のように、プラトン『国家』ではポリスにおいて妻と財産が共有され、ポリスとオイコスとの明確な区分はないまま、支配的部分と被支配的部分とが区分され固定化される。アリストテレスによれば、これはポリスとオイコスとを同一の秩序の枠組みで理解したことによる誤りである。というのも、「ポリスがいっそう一つになる方向へ進んでいけば、ポリスでなくなるのは明白である。なぜならポリスは自然本来的に一種の多さであるから、いっそう一つになりゆくなら、ポリスから転じて家と^{オイキア}なり、家から転じて一人の人間になろうからである」[Pol. 1261a20]。

こうしたアリストテレスの批判に対してプラトン側に立つならば、そもそも『国家』は「正義とは何か」という問いをめぐって人間をポリスのアナロジーで論じたものであって、ポリスを一人の人間として捉えることは議論の前提であったと反論することもできよう。だがそうした反論も踏まえた上で、なおここでの文脈で重要なのは、アリストテ

スがポリスとオイコスとを単に異なる秩序として分節化しただけではなく、その分節化された両者の正しい結合を重視したことがある。

……ポリスをあまりにも一つにしようとするのはよいことではない。家は一個人よりもっと自足的であり、ポリスは家よりもっと自足的である。そして、共同体が自足できるほどの十分な成員の数に達したとき、ようやくポリスに生まれ変わろうとする。かくして、いやしくもいつそう自足的であることが、のぞましいのであるなら、いつそう、一つであることよりも、いつそう、一つでないことのほうが、のぞましいことになる。〔強調は引用者：Pol. 1261b10〕。

アリストテレスの独自性、それはポリスとオイコスとの関係を「全体」と「部分」との関係として捉え、前者を後者の単なる総計以上のものと捉えていたことにある。つまり「部分」をいくら拡大しても、それは「部分」であって「全体」ではない。オイコスが、夫／妻、父親／子、主人／奴隸という三つの関係性に還元されるのに対して、ポリスはそうした三つの関係性に還元されるものではなく、より多様な関係性から構築される複雑性を孕むものである。こうした認識の中に、アリストテレスとプラトンとを隔てるものを見出すことができる。

このアリストテレスの独自性は、国制論における生物学的アプローチの中に顕著に認めることができる。ポリスの国制が一つではなく複数あることはむしろプラトンも了解していたが、アリストテレスはこれを解剖学的な視点から説明を行い、その多様性の説明を行っている。それに従うと、ポリスの国制が多様多様であるのは、プラトンが言うようにそれが個人の魂の形態に対応しているから——例えばスパルタ風の国制に対応するような、勝利を愛し名誉を重んじる人間がいる——ではなく、それを構成する各「部分」の組み合わせの差異によるものである。口、胃、感覚器官、運動器官などの「部分」の組み合わせが動物の多様な種類を生み出すように、ポリスを構成する「部分」——農民、職人、祭司、戦士などの職務——の組み合わせの差異が、異なった国制を生み出すものとなる（第IV巻第四章）。

オイコスはポリスの一部として構成され、その同一性が規定されることで、他のオイコスと同等なものと位置づけられ

れるのであって、逆を言えば一部のオイコスを拡大・拡張しても——口や腕などの一部の器官を大きくしても一個の生命体とはならないように——それはポリスとはならない。「全体」としてのポリスは、単なる「部分」であるオイコスの集合体以上の存在であり、多様なオイコスから構成されるものであるからこそ、「いっそう自足的であることがのぞましいのであるなら、いっそう一つであることよりも、いっそう一つでないことのほうがのぞましい」のである。

三 「アウタルケイア」のパラドクス——人口、財産資格、支配の循環

研究者サクソンハウスは以上のようなアリストテレス国制論の意義を強調し、ポリスを構成する多様な「部分」への注目こそが、それ以前のパルメニデスやプラトンらの哲学とは異なる学、すなわち「政治学」political scienceを生み出したとする。「多様性への恐怖」fear of diversityを共有したそれ以前の哲学者たちが、ポリスを分裂・破壊する多様性diversityを忌避し、ポリスを超越的な存在によって基礎づけようとしたのに対して、アリストテレスはその多様性自体をポリスの本質として認め、構成要素である「部分」を考察対象とする「政治学」を創出することで、先人たちが恐れられた多様性を問題対象として組織化したという^⑧。

しかしながら、このようなアリストテレス理解はどれほど妥当だろうか。サクソンハウス自身も認めているように、『政治学』では各オイコスを秩序づける「全体」としてのポリスの優位性が強調され、それが手足と身体の関係に喩えられている。例えば「ポリスは、家やわれわれ各人よりも、自然によって先なるものである。なぜなら全体は必然的にその部分に先立つからである。たとえば、身体全体が減じたら、足も手もはや存在しないであろう」[133a20]。この記述だけを見れば、カール・ポパーがプラトンの政治哲学の中に見出した全体主義の起源——「閉ざされた社会」の部族主義、社会有機体論としての「全体論」holism——を、アリストテレスの中にも認めることになるだろう。

だが本論は、「多様性への恐怖」を克服した「政治学」の創設者か、あるいは「閉ざされた社会」としてのポリスを提唱したプラトンの後継者かという二者択一でアリストテレスを論じることには意味はないと考えている。

冒頭でも言及したように、個人の自立の空虚さを「ポリスの動物」によって補うという一般的なアリストテレス解釈がある一方で、個人の権利や幸福の側からアリストテレスを読み説く研究が根強くあることは、裏を返せば、個人と共同体との協調／相克という問題自体がアリストテレスの中でアポリアとして解消されていないことを現している。そしてそれは今なお問うに値する問題であると本論は考えている。

従って、多様性を一者に還元しようとするプラトンの「哲学」から、多様性に開かれたアリストテレスの「政治学」へとというサクソンハウスの図式は妥当なものではなく、むしろ個人と共同体との問題を捉える「哲学」が両者のあいだで異なるというのが正しいように思える。そしてこのプラトンとアリストテレスとを分かつものが「アウタルケイア」をめぐる発想に他ならない。前述の二つの「アウタルケイア」の問題、「アウタルケイア」としてのポリスと、ポリスの「アウタルケイア」が重ならないという問題も、アリストテレス独自の「哲学」に拠るところが大きい。そしてこの「アウタルケイア」の問題点・矛盾点に不幸にも突き当たり、そのパラドクスを顕わにした点にこそ、アリストテレスの政治思想の意義があると本論では考えている。以下ではこの「アウタルケイアのパラドクス」について、(1)子供の生育と人口政策、(2)財産と市民権、(3)支配／被支配の循環という点に焦点を当て、具体的にみていくことにしたい。

1 オイコスと人口政策

先述のように、アリストテレスは、オイコス①を①主人と奴隷、②夫と妻、③父と子という三つの関係から成り立つものとし、このオイコスを管理する術と、ポリスを運営する技術が根本的に異なるものとした。アリストテレスにとってプラトンはこの根本的に異なる二つを同一視した点で誤っていたわけだが、またこれとは逆にプラトンの議論ではポリスがオイコスをうまく統御していない点が批判される。端的に言えば、ポリスの「アウタルケイア」のためには、その領土と人口が適正な規模であらねばならないが、そうした議論がプラトんに欠落していることをアリストテレスは批判しているのである。

例えば『政治学』第Ⅱ巻では、プラトン『法律』で土地の平等分配が提唱されながら、他方で分配対象になる市民

数の管理ができていないという批判が行われる。プラトンは「財産は平等にしておきながら、市民の数は確定せず、子供の出生を野放しにしている」。子供の出生数をオイコスに委ねても子供ができない場合もあるから、全体としてはそれが適正な数に収まるだろうという想定は楽観的な推測にすぎない。そして「多くのポリスに見られるように、出産を野放しにすると、それはかならず市民にとって窮乏の原因となる。そして窮乏は内紛と犯罪を作り出す」[Pol. 1295a40, b10]。このようにアリストテレスは、プラトンの国政論における人口政策の欠落を批判する（そして同様の批判はカルケドンのバレアスの国制論に対しても展開される）。

『法律』で市民の数を五〇四〇人と定めていたこと[*Laws*, 77E]を考慮すれば、このアリストテレスによる批判自体不正確である（他の箇所[Pol. 1265a10]ではこの市民数は把握されている）。ただ、ここの文脈で重要なのは、ポリスの「アウタルケイア」を考慮した場合に、子供を何人産むべきか／産まないべきかという問題は、オイコスの問題ではなくて、ポリスの問題としてのことである。一方では男性と女性が一对となってオイコスを形成し、自分に類似した者として子供を残すことそれ自体は、動物と同様に自然なことであり[Pol. 1252a30]、また個人の「幸福」を満たすものとして子供の存在を認めているのにもかかわらず、全体としてのポリスの観点から見ると、子供の出生の放置はその「アウタルケイア」を揺るがすことになるため、それを適正に管理すべきであるというのである。

ポリスの「アウタルケイア」のための人口管理の問題は、さらにオイコスでの生殖・出産問題、そして男女の適正な結婚年齢という問題へと結びつく。

立法家は理想的なポリスを構想するにあたっては、「養育される子供の身体ができるかぎりよく発育するために、はじめから観察すべきであるからには、彼はなによりもまず男女の結合について、結婚の交わりを行うにはいつがよいか、どのような性質の者同士であるべきかを配慮しなければならぬ」[Pol. 1334b30-33]。アリストテレスはそうした配慮・監視の下に、①男女間で「生殖能力」が一致する必要があること、（生殖能力の終わりである男子七〇歳、女子五〇歳から逆算して、結婚は女子は十八歳、男子は三七歳もしくはその少し前が適当であること）、②「相統の時期」が適当なものであるように親子の年齢差が離れすぎても近すぎてもいけないこと、③若者同士の生殖によって生まれる子供は「不完全で雌

が多く形が小さい」ので、避けるべきであること、④女子は若い時期から性交すると享楽を求める傾向があるので、遅めに嫁に出すのが「節制」のためによいこと、⑤夫婦以外の者との性交渉は忌むべきであり、市民権剥奪によって厳罰に処すべきであること、などオイコスに関することを細かく規定している（第Ⅶ卷十六章）。

生まれた子を遺棄するか、育てるかという問題もオイコスの判断に委ねてよいものではなく、ポリスで予め考慮すべき問題である。それについては、「身体の障害がある場合は育てないという法律はあつてよい。しかし子供の数が多いという理由で遺棄することを禁じる慣習があるならば、産む子供の数が決められていなければならない。しかしこれを破って性交した者に子供が出来たならば、胎児に感覚器官と〔感覚的＝訳者〕生命が生じる前に、中絶する必要がある」[Pol. 1335b20-30]とわれている。

こうした個々の考察にアリストテレスの独創性があるわけではない。例えば新生児遺棄は当時一般に行われていた——「遺棄」と「子殺し」とは根本的に異なる概念であつた^⑩——し、プラトンは『法律』で産児制限や出産奨励によりポリス人口の維持に関する持論を展開している[Laws, VI, 22-23]。アリストテレスの問題は、個人が生存のためにオイコスを形成し、それが村となりポリスになるという「アウトアルケイア」の物語が、ある時点からポリス自体を存続させる「アウトアルケイア」の物語となり、それによつてオイコスが別のものに作り替えられてしまう、という点にある。子供を産み養ひ育てること、それは当初は「自然」な増殖でありオイコスに属する問題であり、「幸福」の充足要件であつたはずであるが、それがいつしかポリスの問題となり、結婚政策、産児制限としてオイコスを干渉するものとなること。このようなねじれ、すなわち個人がエウダイモンな人生を送るための「アウトアルケイア」が、ポリスそれ自体の「アウトアルケイア」と必ずしも一致せず対立する点こそ、アリストテレスにおいて問われるべき問題なのである。

2 「財産資格」により浮動する「市民」の境界

ところで、アリストテレスの「アウトアルケイア」ととつて重要なのは、人口数以上にその市民数を何人にするかという問題である（先述したアリストテレスのプラトン批判で問われるべきは、人口全体数よりもポリスの市民数である）。周知のよう

に、例えばアテナイなどでは市民を自由人の成人男性に限定し、女性・奴隷・外国人は市民から除外されていた。⁽¹²⁾「会
員制クラブ」という表現にあるように、ポリスの市民であることは一つの閉鎖的な特権集団に属することを意味してお
り、例えば土地と家屋の所有は市民にのみ認められた特権であった。この市民権を有するアテナイ市民団の閉鎖性は、
前四五一／四五〇年のペリクレスの市民権法に如実に表わされており、そこでは市民権が自由人の男性という条件に加
えて、両親をアテナイ市民とする者のみに制限されている。

アリストテレスはこの「市民」の要件をどのように考えただろうか。『政治学』第三巻では「市民」の定義を「裁判
と公職に参与すること」としてその要件が検証されている。まず先述したペリクレス市民権法に代表される血統主義に
よる要件では、その範囲が広げられたり狭められる曖昧さがあると批判する。例えばその条件を父祖の二世代・三世代
前にまで求めればその範囲は狭められるし、また父親・母親の片親が市民である者に要件を緩和すれば逆に広げられ
ることになる。従ってアリストテレスは、市民／非市民の境界を考察する上で重要なのは血統の問題よりも、国制の問題
であるとする。同一の人間が、民主制では市民でありながら、寡頭制では市民とはされないことを想起することで、市
民の要件は国制の在り方に依拠すると論じる。

国制の問題は『政治学』での中心テーマの一つであるが、ここで簡単に確認しておくことにしたい（第三巻第七章）。
まずポリス統治機関の主権が、一人か、少数者か、多数者か、を指標として、国制の種類は、(1)「王制」*basileia*、(2)「貴
族制」*aristokratia*、(3)「ポリテイア」*politeia*の三つに区分され、またその逸脱した形体——全体の公共のためではな
く、支配層のみの利益を目的とするもの——として、(1)「僭主制」*turanis*、(2)「寡頭制」*oligarkia*、(3)「民主制」
*demokratia*の三つが対比される。

だが、このような主権者の数の問題はアリストテレスに従えば、国制において本質的なものではなく副次的なもので
ある。国制でより重要となるのは、この数の相違を生み出す「貧困」と「富」の問題である。主権者の数に応じた分類も「富
裕な者はどこでも少数者であり、貧困なものはどこでも多数である」という事実によって、少数者が主権を握ることがた
また寡頭制になり、多数者が主権をにぎることがたまたま民主制になる」という傾向に基づくものである [1279b40]。

(3) の「ポリテイア」が、(3') 「民主制」とそれほど大きく隔たったものではなく、またある部分において「民主制」と「寡頭制」との混合であるという点も、この「貧困」と「富」との対立問題を前提にしている。つまり「民主制」が貧しい者、「寡頭制」が裕福な者を主要メンバーとし、この「貧者」と「富者」との対立によって、アテナイを含め多くのポリスが不毛な内乱を被ってきたわけだが、「ポリテイア」はそうした貧者でも富者でもない「中間の人びと」*mesoi*を国制構成員の中核に据え、「民主制」と「寡頭制」をブレンドすることで成立するとされる。

この「ポリテイア」を保全するために、アリストテレスは市民権の規定として「財産資格」を重要なものと位置づける。「民主制」は市民権に財産制限を設けず、「寡頭制」は多額の財産を持つ者のみが市民権に参与するわけだが、「ポリテイア」はこの両極端を廃し、貧者でも富者でもない「中間の人びと」をメンバーの中核とするような適度な「財産資格」を要請するというわけである(第V巻第八章)。そしてその規定は、ある固定的な財産額による指標(例えばソロンにおける四階層の規定¹⁵⁾)によってではなく、全体との相対的な指標によって定められるべきであるとされ、「最大限どれだけの額なら、国制に参与する者が参与しない者より多数になるかを考慮して、その額を定めなければならない」[Pol. 1297b]と論じられている。

さて、アリストテレスの市民権論は(a)市民権から国制を導き出すものではなく、国制に基づいて市民権が規定されるものであり、(b)その国制が「寡頭制」や「ポリテイア」の場合「財産資格」が市民権付与の重要な指標とするものであるわけだが、こうした議論は「アウタルケイア」に対してどのような問題を生じさせるのであろうか。

第一に、ポリスの「アウタルケイア」が先行し、国制保全のための市民メンバーの均衡が先にあるため、その保全のために「財産資格」が流動化し、国制の変動の結果ではなく、その変動予防のために市民と非市民との境界が絶えず変動することになる。

「財産の算定額ははじめ、寡頭制では少数だけが国制に参与する程度に、『ポリテイア』では中間層が参与する程度に当時の状況にあわせて決められた」が、「ところが平和のためか、なにかほかの幸運のために国家が繁栄すると、同じ資産が前より数倍の算定額の値打ちになることがしばしば起るのである」[306b10]。これを回避するために、「財産

資格」は固定的・絶対的な指標ではなく、全体の総財産との相対的な指標であらねばならない。経済的に「中間の人びと」を国制の中心メンバーとするために、現代風に言えばある時期に年収五〇〇万円以上を市民として固定してしまうと、全体の繁栄に伴って「同じ資産が前より数倍の算定額の値打ちになる」ことで市民数が増大し、結果として国制が変動することになるかもしれない。こうした変動を回避し、国制を保全するための対応として、アリストテレスは以下のような提言を行う。

寡頭制やポリテアでは、通貨が増えて豊かになっているのに、公職につく財産資格が据え置かれていることが原因になって、国制の変動が起こることがある。これに対する有効な方策は、共同体の財産総額を査定して、過去のそれと比較することである。ある国々で一年ごとに査定が行われ、その年ごとに比較されるが、大きな国では三年ごと、五年ごとに行われる。それでもし査定総額が、財産資格を決定した以前と比べて、数倍増えているか、数倍減っているなら、財産資格も引き上げるか、引き下げるための法律があるべきである [Pol. 1308a35-b5]。

こうした方策をとらなければ、ポリス全体の総財産が減少しているときには、「ポリテア」は「寡頭制」となり、逆に総財産が増大している場合には「民主制」に移行する怖れが生じる。アリストテレス自身はここで明言していないが、平和と繁栄によって「同じ資産が前より数倍の算定額の値打ちになること」があるなら、その逆に戦争と貧窮によって「同じ資産が前より数分の一」になることもありうるだろう。

それゆえ、こうした「財産資格」の絶えざる見直しは以下のような帰結を引き起こす。つまり、例えば年収五〇〇万円の資産の者が、その査定の見直しごとに、市民権の資格を取得し、また失う可能性があるということである。さらに言えば、ポリスの人口自体が増減すれば、その国制メンバーとなる市民数も変動するわけだから、国制の安定のためには当然ながら人口という因子にも留意して「市民／非市民」のボーダーを設定しなければならないことになるだろう。こうした方策が当時においてどの程度現実的なものであったかどうかは不明である。ただ本稿で注目したいのは、こ

のような議論が、ポリスの「アウトアルケイア」という枠組みで市民数を一定の均衡状態に置こうとするものであり、財産資格に^{ビルトイ・スタビライザー}安定装置を組み込むという発想は当時としては独創的だったであろうということである。そしてこの独創的発想は危うさとともに留意すべき点である。

第二の問題は、こうした「財産資格」に基づく市民権の規定は、「職務」による市民権の規定とどのような関係にあるのかという点である [1338b41]。

アリストテレスはプラトン『国家』のような厳密な職業区分による統治が最善であるとは論じていない。農民が審議員としてポリスの事柄を判断し、また裁判に参加することが、国制によってありうることを認めている。では先述したポリスを構成する「部分」として必要な職務、すなわち①食料を供給する農民、②道具を作成する職人、③武装して戦う戦士、④公共のために財産を提供する者、⑤神事に奉仕する祭司者、⑥公的事柄を審議判定する者、の六つのうち、「ポリティア」をベースにした理想の国制（Ⅳ・Ⅺの「中間の国制」、Ⅶ・Ⅷでの最善の国制^⑩）で市民と認められるのはどの職業だろうか。

これについてアリストテレスは、①農民、②職人を市民から除外する。「市民は職人の生も商人の生も送ってはならない——このような生は卑しく、徳と相反するものだから——。したがってまた、市民になろうとする者は農民であってはならない。なぜなら徳の形成のためにも、国事にかかわる実践のためにも閑暇が必要だからである」[1328a40]。そして③④⑤⑥の職務を、裕福な階層の者が成長するに应じて適切な年齢で就くべき職務としてそれぞれ位置づける。つまり土地と奴隷を保有する財力のある者（④）が、若き日は戦士としてポリスを防衛し（③）、壮年となったときにポリスの問題を審議し（⑥）、年老いた者は最後に祭司の職務に就く（⑤）ことが、理想の国制を支える根幹の市民になるというわけである（第Ⅶ巻第九章）。

しかしながら、富者でも貧者でもない「中間の人びと」が「ポリティア」の中核をなすという先のアリストテレスの「財産資格」の議論と、この「職務」による市民権との話ほどの程度合致しているだろうか。なるほど、重装歩兵武装を所有する財力を持つ階層が「中間の人びと」とであるという点で「財産」と「職務」とが結びつくことは考えられる [1297b]。

しかし、農民、職人、商人であっても、重装歩兵を担うだけの財力を有し「中間の人びと」となる可能性は十分ある。実際、最盛期のアテナイ民主制を支えたのは、普段はポリス城壁外部の田園に住み自営農民として農業に従事し、戦時には重装歩兵となって戦う市民であった。

戦士と生産者とを分化し、農耕に従事すべき者は奴隷もしくは非ギリシア人のペイリオイコイが望ましいという提言〔380a25〕や、ポリスによる教育の充実などの提言を見ると、ここでの理想の国制はアテナイよりもスパルタに近いようにも見える〔394b20〕。だがその一方で、アリストテレスは多数のヘイロータイを少数の市民が支配するスパルタの国制が反乱を免れないとし、その不安定さを批判した（第Ⅱ巻第九章）。そうであるならば、国制を安定させるために「中間の人びと」を市民の中核とするという議論と、土地を保有する少数市民が非市民である多数の農民を支配する話とのあいだには大きな齟齬が生じることになる。

「財産資格」と「職務」とのあいだで市民の境界が揺れ動く問題の背後にも、「アウタルケイア」のパラドクスを垣間見ることができる。つまり徳を涵養するための閑暇は私的領域オイコスでの「アウタルケイア」によって確保されるわけだが、このことは公的領域ポリスが「アウタルケイア」を達成することと同義ではなく、ときにその両立が困難な場合も考えられる。公的な「アウタルケイア」と私的な「アウタルケイア」とが幸福な結合に到らないというジレンマは、政治的生と哲学的生、活動的生活と観想的な生活、そのどちらがより高次なものであるかという問いに対して、アリストテレスが揺れ動いている点により顕著に認めることができる。そしてプラトン流の魂／身体支配によって「政治」を論じきれない点を認め、公／私の「アウタルケイア」に内在するジレンマを露呈させた点こそ、アリストテレスの思想の偉大さがあるように思えるのである。

3 支配の交代か、世代の交代か——人員の循環による国制の保全

戦士・政治家・祭司の職務を、同一の者の成長に応じて担うべき職務とするアリストテレスの提言は、単に市民権の問題にとどまらず、「支配」の交代の問題とも深く関わる。

前述したように、アリストテレスはポリスにおける自由人の支配がオイコスでの自然の支配——夫／妻、父／子供、主人／奴隷の支配関係——とは異なることを強調し、同じような生まれの市民たちからなる国制では、自由人相互の「支配／被支配」の交代が行われるべきであるとした。つまり「支配する者」は「支配される」ことを通じて何がよい支配かを学ぶ必要があるとし、それは隊長の指揮の下でうまく命令に服した者が立派に指揮する技術を習得することによって行われる[27b10]。「支配する者」は「支配される者」として良く治められることによって、良く治める技術を習得するのであり、このことが常に「支配者／被支配者」双方の利益を考慮することにつながるとされる。

理想的な国制を論じる場面においても、このような「支配」の交代が行われることになるが、それは先に見たように、同一の者が年齢を重ねて成長することと結びついている。

若く力溢れる青年は戦士として軍事に務めながら「支配される者」として年長者の教えに従う。「体力は若者のうちに、思慮は年長者のうちにあるのが自然本来」であるのだから、そうした自然に適った働きの方担を行うのが正しいことである、とされる[23b10c]。「支配する者」は「思慮」という徳を身につけなくてはならないが、若者にはそれが無いため、「支配される者」として一定期間、経験を積みそうした徳を修養しなければならない。この「支配される」ことを学んだ若者が、後に成熟して年長者となり「支配する者」として政務につきポリスをうまく率いるというわけである。そして年齢を重ねて老人となった者は、その政治の実務に肉体的に耐えられなくなった段階で政治の一線から退き、祭司職という名誉職につくことが理想とされている。

ここで注意すべきは、自由で平等な市民同士が支配を交代するはずのものが、ここでは支配の世代交代に置き換えられてしまっていることである。なるほど経験を積んだ年長者が経験の浅い若年者を指導するという支配様式は、古代ギリシアのみならず古今東西に認めることができる。しかしながら、年齢による世代交代と、自由な市民同士の支配の交代とは明らかに大きな違いがある。タテの支配／被支配の交代はヨコのそれとは異なつて非対称的な関係にあり、前者は自由人の相互の支配／被支配と呼ぶことはできない。

自由な市民による支配の交代を典型的に示すのはアテナイ直接民主制であることは疑いない。ここでは将軍

(strategos)などの要職は選挙で、それ以外の役職は抽籤によって選出され、市民が交代で任期を務めた。また民会に先立って案件を先議する評議会 (boulé) は、十部族の代表五〇人合計五〇〇人から構成されるが、この各部族代表五〇人の同僚団が交代で当番評議員 (prytanis) として指導的な役割を担ったという点も、支配の交代をあらわす端的な事例であろう。⁽¹⁸⁾ だがこのようなアテナイの直接民主制における市民同士によるヨコの支配／被支配の交代の議論が、理想の国制の中では「年長者／若者」のタテの世代交代へと変換されているわけである。

アリストテレスは、軍隊における指揮官と兵隊との関係、あるいは船における船長と船員との関係の喩えによって、「支配する者」はまず「支配される」ことを学ぶことで「支配する者／される者」双方の利害を配慮できるとし、自由で平等な者たちのあいだにどのようにして支配／被支配が成立するかを合理的に説明しようとする。しかしながらその支配の交代論が世代交代に置き換えられるならば、フェミニズムの視点からすれば単なる年長者男性の支配を正当化する家長制の論理でしかないことになり、そもそもポリスとオイコスそれぞれの秩序を区分したはずの議論前提が疑わしいということになるだろう。

この点でアリストテレスはポリスの秩序とオイコスの秩序とを明確にしながらも、オイコスの家父長制をポリスに密輸入したのだと批判できるかもしれない。だがそうした批判の前に本論で注目したいのは、なぜアリストテレスがこうしたヨコとタテの支配の交代とを同じものと見なしたのかという点である。というのも、こうした交代と循環の眼差しの中に「アウトアルケイア」の発想が織り込まれているように思えてならないからである。

第一に、「政治の術」(ポリティケー)のポリス内在性という点について。

「支配する者」は「支配される」ことを通じて「支配する」技術を習得するというアリストテレスの主張は、プラトンのものとは大きく異なる。優れた知者がポリスを支配すべきであると主張するプラトン——『国家』から『政治家』『法律』まで共有される知者支配の構図⁽¹⁹⁾——にとっては、「支配する」者は「支配される」ことを学ぶ必要があるという発想は希薄である。

プラトンもまた政治指導者を船における船乗りに喩えるものの「[Rep. 488B-C]」、そこでは航海について知識の浅い船

主（Ⅱ民衆）たちが水夫たち（Ⅱ政治家）によって惑わされ、真の舵取り人（Ⅱ哲学者）が蔑ろにされ主導権を奪われていることが嘆かれるだけである。統治する守護者は、ポリス人員から女性も含めて幅広く選抜されるものの、「洞窟の比喩」にあるようにそのポリスⅡ船を主導する「知」それ自体はポリスの「外部」にある。「支配する」側の哲学者Ⅱ舵取り人を受け入れないのは、「支配される」側の民衆Ⅱ船主と、甘言を弄する政治家Ⅱ水夫たちに問題があり、この哲学の支配の構図自体は魂が身体を支配するメタファーによって正当化され、根本的な疑いの対象とはなることはない。

アリストテレスの「支配する者」と「支配される者」との循環は、こうした哲学の支配の構図に疑問を投げかける。「支配する」政治の技術は、優れた特権的な知者によって「外部」からもたらされるのではなく、「支配される」ことを通じて「内部」で継承・改良されるものである。魂が身体を支配する「自己の統治」と、ポリスにおける「政治の術」とは根本的に異なるものであり、後者はポリスの外部にあるのではなく内部での日常実践のなかにある。タテとヨコの交代論を同じ「アウタルケイア」の眼差しで捉えるアリストテレスの議論のなかに、こうした政治の技術の生成論への洞察を認めることができる。

第二に、世代交代による国制の保全・再生産という点について。

プラトンもアリストテレスも、国制を揺るがす内紛や国制変動を好ましくないものとしたが、その原因の分析と対処法は両者で大きく異なっている。

プラトンが理想の国制である王制（または貴族制）から名誉支配制、寡頭制、民主制、僭主制への変動を記述するとき、それは優れた国制から劣った国制に到る変動が不可避的なものとされ、一種の運命論・墮落論として描写される（『国家』第Ⅷ巻）。このときに特徴的なのは、その国制変動による劣化プロセスが、父親世代に対する若者世代の反抗として描かれているという点にある。

つまり①最善の国制から名誉支配制に到る背景には、名誉や役職を重んじない父親に対する反発から気概を過度に求める息子の姿があり [Rep. 540C-D]、②名誉支配制から寡頭制が生じた背後には、名誉のために身を滅ぼし貧乏生活を余儀なくされた父親に対する反発から過度に富を追求する息子の姿があり [563C]、③寡頭制国家から民主制国家に到

る過程には、財産を管理する節制という父親の美德を嘲笑する息子、無益な欲望に身を委ねる息子らの自由礼賛論があり『60D』④、④そして民主制が僭主制に陥り、自らを生み出した民衆を弾圧する僭主は、自己を生み育てた父親の権威を否定し過酷な暴力も厭わない父親殺しの息子の姿として描写されている『60C』。

アリストテレスはこうした『国家』での国制変動論の分析を批判する(第V巻二二章)。そもそも歴史的事例を鑑みると、国制の変動はそうした「一定の周期で」「順番に」「不可逆的に」起こるものではない。また対立する体制が振り子のように変動するパターンの方が顕著であって、民主制から寡頭制へ、またその逆に寡頭制から民主制へという変動がその典型である。アリストテレスはそうした変動パターンがプラトンで言及されていないことを批判し、史実として顕著な国制変動のパターンを分析すると同時に、その変動を未然に阻止する処方箋を提示する。先述した「財産資格」についての記述も寡頭制とポリティアにおいて変動を予防する処方箋の一つである。

以上のことを念頭に置くと、アリストテレスが理想の国制で語る世代交代論も、国制変動を予防する処方箋として読み取ることができる。先述したように「ポリティア」には元老院のような終身制の政治ポストはなく、年長者が權威に基づいてポリスを統率する仕組みはない。若い人員がポリスの成員補充されると同時に、年離れた人員はポリス指導の一線からの引退を勧告(祭司職という名誉職)される。

一方では既存の国制を破壊しかねない若者世代を取り込み、他方では肉体と同様に思考力にも老いがあることを前提として支配の世代交代が行われること。アリストテレスはそうしたかたちでポリスをめぐって世代間対立が生じないような仕掛けを施している。

以上を鑑みると、アリストテレスが支配と被支配との交代において、ヨコとタテの交代とを同じものとしたのは、その交代と循環の流動サイクル自体の適正さにあったように思えてならない。つまり重要なのは、その関心が水平的か垂直的かよりも、その人員が淀みなく循環し続けることそれ自体であり、そしてこの循環を通じてのみポリスの国制が適切に保全されることである。そしてこの有機体としてのポリス観を裏書きするようなような視座を提供するものこそ、本論が注目するアリストテレスの「アウトルケイア」に他ならないのである。

四 結び——「政治」の原初問題としての「アウタルケイア」

本論では以上のようにアリストテレスにおける「アウタルケイア」が、今日においてなお参照すべき問題、すなわち私的自立と公的自立をめぐる問題を提起するものとして見てきたわけだが、最後にそれが「理念」と「現実」とのあいだでどのような位置を占めるのか、について考えてみることにしたい。

アリストテレスは「ポリテイア」をベースとする最善の国制が、現実において実現可能なものであることを意識していた（第IV巻11章）。そのことはプラトンへの対抗意識であったことは容易に想像できる。しかしながら、この理想の国制は本当に実現可能なものだったのだろうか。本論で見てきたようにそれはポリスの「アウタルケイア」を構築しようとするものであるが、そこから逆に当時のポリスから「アウタルケイア」が失われていることを読み取ることができる。

例えば、アテナイ・ポリスの意思決定はしばしば対立する党派によって争われたが、その党派争いは他の有力なポリス（スパルタ等）、あるいはペルシアの意向と深く結びついていた。⁽²¹⁾ アテナイ自身、一方ではペルシア戦争でその自立性が脅かされながらも、他方では自らが帝国として他のポリスの自立性を脅かす存在でもあった。またもともと農業生産力に乏しいアテナイは古くから穀物輸入に依存していたが、その傾向はペルシア戦争以後の人口増大からより顕著となり、在留外国人による恒常的な穀物供給者のグループがポリスの存続に必要不可欠であった。⁽²²⁾ そしてこのようなアテナイの自立性は、アリストテレス自身が生きた前四世紀には、地中海交易の発達や重装歩兵に代わる傭兵の主流化などにより顕著となり、なにより彼自身が家庭教師を務めたアレクサンドロスの大帝国によって危機的なものとなっていた。

以上を踏まえると『政治学』で描かれた「ポリテイア」型の理想の国制、ポリスを強固な「アウタルケイア」によって再構築しようとするヴィジジョンは前五世紀には意味があったかもしれないが、当時の状況においては反時代的なものであったように思う。敢えて言えば、それはポリスという空間を政治単位として閉鎖し限定することによって構成される一つの虚構^{フィクション}の生存圏とでも呼ぶべきものである。

それゆえ問題の一つは、なぜアリストテレスがこれほどポリスという単位の「アウタルケイア」にこだわったのかということである。国制のデータを熱心に収集したアリストテレスがこの前四世紀アテナイの実状に疎かったとは考えられない。また興隆するマケドニア・非ギリシア的世界と、衰亡するアテナイ・ギリシア世界とを往復した「エトイコイ外国人」(『オイコスを移す者』アリストテレス、「都市国家のアウトサイダー」⁽²³⁾)であったアリストテレスにとって、ポリスとは共同体の生存単位として自明な秩序ではなかったはずである。

あるいはまた、ポリスを前提とする議論であっても、当時の時代状況により合致したモデルを提起することは可能であったはずである。例えば『政治学』よりやや先に書かれたクセノフォン『政府の財源』では、在留外国人を優遇することで居住者を呼び込み、商人や船主を保護することで海上交易を発展させ、これによってポリスを発展させる政策が提唱されている。そしてこの海上交易の発展は、個々のポリスごとの「アウタルケイア」に留まらず、ポリス間の平和の実現に対して好循環をもたらすことにもつながっている。アリストテレスの「ポリテイア」で欠落したこうした発想は、当時の帝国の興隆や地中海の海上交易の発達を念頭においた現実的なプランとして評価すべきであるように思う。

以上の点について、ギリシア・ポリスの時代が終焉を迎えつつあったがゆえに、アリストテレスはそれを描写することができたという指摘は概ね妥当であるように思える。本論の文脈でさらに付け加えるならば、アリストテレスの描いたポリスの「アウタルケイア」はどこにもない虚構フィクションであつたがゆえに、何をもって自立とし、どのように自治を獲得し、どの範囲で自足自給すべきかについて多様な解釈(＝誤読)を許容し、またテキストで強固な理念を獲得したと言えるかもしれない。つまりアリストテレスがポリスを念頭として術語化した *politike koinonia* 「政治社会」市民社会「国家」は、実在したギリシア・ポリスの世界から切り離され、ローマ都市国家や中世自治都市を経て一八世紀中葉に至るまで、公的空間を表象する言葉としてリアリティを持ち続けたのであり、「普遍性の点で他にもはや凌駕されることも他の述語によって置き換えることもできない政治学上の概念形成の雛形として通用する」⁽²⁵⁾ ようになったのだった。

従ってアリストテレスにおいて問うべき問題は、それがコミュニティの再生を訴えるものか、あるいはリベラリズムを補完するものかを論じる以前にあるように思える。そのポリスのモデルは、二一世紀のグローバル社会が回帰すべき

モデルなどでは無論ないが、政治の問題が「個人か共同体か」「自律か他律か」という二者択一的な問いでは回答できないことを改めてわれわれに想起させるものである。そうした「政治」の原初的問題の問いかけを呼び起こす点において、アリストテレスは今なお生きた思想を提供していると私は思うのである。

(1) 換言すれば、幾つかの優れた政治思想はこの問題を新たなフレームで捉え直そうとしたものと言えるかもしれない。例えばユルゲン・ハーバーマス「事実性と妥当性」などが挙げられる (Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 1992, Suhrkamp, 河上倫逸・耳野健二(訳)『事実と妥当性——法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究』二〇〇二年、未來社)。ハーバーマスは、私的自律と公的自律とを相互補完的に捉えることで、人権と人民主権とが内的連関性を有することを論証しようとしており、その基礎づけとして討議による意見形成の重要性を説いている。

(2) Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, (Second Edition), University of Notre Dame Press, 1981. 篠崎 榮(訳)『美德なる時代』みすず書房、一九九三年、*Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988.

(3) Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, revised edition, Cambridge University Press, 2001 (1986). マッキンタイアがアリストテレスのテクストに「ホメロス英雄物語での「徳／卓越性」の再生を見出すのに対して、ヌスバウムは「偶運」luck, *tuche*に左右されながらもそれに抗い自立性self-sufficiencyを獲得しようとするギリシヤ悲劇の人間像を見出している。自立性をめぐるプラトンとアリストテレスとの相違について、*Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato*, 395-435. In Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980 も参照。また「新アリストテレス主義」者としてのヌスバウムの現代政治への理論的寄与については、神島裕子「多元主義社会の成立条件——マーサ・ヌスバウムの政治哲学」(鷲見誠一・千葉真編著『ヨーロッパにおける政治思想史と精神史の交々——過去を省み、未来へ進む』慶應義塾大学出版会、二〇〇八年)を参照。

(4) 例えば Judith A. Swanson (*The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, 1992) は、アリストテレスが語る家政での *virtue* の実践が公的倫理と対立／補完する点を指摘し、古典的リベラリズム以前に私的なもの *idios* への豊穡な考察が行

われているとする。また荒木勝（「アリストテレスにおける「公的なもの」の位相」『思想』九六七号、二〇〇四年一月）はアリストテレスが語る自由人の共同性としての「公的なもの」（コイノン）が、家、村、国家という重層性において構成されることを指摘している。

(5) シェルドン・ウォーリンに従ってプラトンの政治哲学が「システムとしての政治」を考察した点にその新しさがあつたなら⁴⁴ (Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Expanded Edition, Princeton University Press, 1960 → 2004, p. 31. シェルドン・ウォーリン、尾形典男・福田敏一・佐々木毅（訳）『西欧政治思想史——I』福田出版、一九七七年、八四頁）、アリストテレスこそこの「システムとしての政治」の継承者であつた。つまり「政治」の問題とは支配者に必要な教育や市民の義務などに還元できるものではなく、政治社会の全体を対象とするものであること。この「システムとしての政治」の批判的継承者としてのアリストテレスという点を踏まえるならば、問われるべき問題は、「実践哲学」「正義」「共通善」「友愛」といった個々の思想的問題に加えて、それらを包括する政治社会全体の枠組みにある。

(6) autarkeia は英語は self-sufficiency、独語は Selbstgenügsamkeit (Autarkie)、日本語では「自足」「自立」と訳されている。本論も基本的にこの訳に従っているが、本文で言及しているようにこの言葉はアリストテレスの中で、経済的な「自給自足」以上の意味の広がりを持っている。

また「自立」と「自律」との差異、すなわち「他の援助や支配を受けず、自分の力で判断したり身を立てたりすること」としての「自立」と、「自分の行為を主体的に規制すること。外部からの支配や制御から脱して、自身の立てた規範に従って行動すること」としての「自律」（『広辞苑』第六版、二〇〇八年）とで、何が共有され、何が異なるかも重要なテーマだが、これはアリストテレスの「自足」autarkia とカントの「自律」Autonomie との同一性／差異という重要な問題とつながり、これについては稿を改めて論じることにした。後者については、村上淳「ドイツ市民法史」東京大学出版会、一九八五年を参照。

(7) 付言するならば「国家」でもまたポリスの「生成」論と「構築」論とは一致しない。有名な統治階級「守護者」は、もともとポリスに必要な職業を問う過程で、領土を拡張し防衛するための軍事的専門職として登場し、勇敢さ、気概のある性格がその重要な資質であるとされる [Rep. 374E-375E]。後に入念な吟味の対象とされる統治者の「知恵」も、当初の段階では敵と味方を区分する能力であることが強調されている。この点について T. H. Irwin, "Aristotle's Defense of Private Property," in David Keyt, Fred D. Miller, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, 1991, Basil Blackwell, pp. 200-225 を参照。ポリスと職務の間係が、当初は効率性に注目した「分業」論から、各人にとって良いもの「本質」論へと変わっているという指摘は興味深い。

(8) Saxonhouse, A. W., *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, The University of Chicago Press, 1992, p. 232.

(9) 冒頭で述べたように、アリストテレスはコミュニティアニズムの側でリベラリズムを批判するツールとして用いられる一方で、その逆にリベラリズムを補完し擁護するものを読み込む論者も存在する。ヌスバウムの「新アリストテレス主義」はその典型であるが、この他にも例えば「フリーラー」(Fred D. Miller, Jr., *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, 1995) はアリストテレスの「権利」論に着目し、要求 (claim, to dikaiōn)・自由・特権 (liberty, privilege, exousia)・権力・權威 (authority, power, kurios)・免責 (immunity, akuros, adeia) といった概念がアリストテレスのテクストで重要な位置にあることを指摘する (p. 106)。

(10) 桜井万里子『古代ギリシアの女たち——アテナイの現実と夢』中公新書、一九九二年、一三頁。

(11) 理想的な人生 (エウダイモン) を目指すアリストテレスの倫理学が利己主義的であるという点、すなわち理性の使用を伴う優れた活動のために多くのものを必要とする (容姿、家柄の良さ、健康、財産、友情、知性 etc.) という点については、J. O. Unson, *Aristotle's Ethics*, 1st edition, 1988, Blackwell Publishing Ltd., Oxford. 雨宮健 (訳)『アリストテレス倫理学入門』岩波現代文庫、二〇〇四年。

(12) ヘリクレスの市民権適用以後の、全盛期のアテナイ (前四三〇年前後) の「市民」は、総人口約二〇―三〇万人のうち約四万人程度であったと推定されている。アテナイ民主制における「市民」の概要については、伊藤貞夫『古典期アテネの政治と社会』東京大学出版会、一九八二年、そのイデオロギーの問題については、Connor, W. R., "The Problem of Athenian Civic Identity", in Alan L. Boegehold and Adele C. Scafuro (eds.), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Johns Hopkins University Press, 1994, pp. 344 を参照。

女性の地位の問題については、桜井万里子、前掲書、『古代ギリシア社会史研究——宗教・女性・他者』岩波書店、一九八六年。市民と法における公私の関係に関しては、Cohen, D. *Law, sexuality, and society: the enforcement of morals in classical Athens*, Cambridge University Press, 1991. アテナイにみる法制の特性については、Todd, S. C., *The Shape of Athenian Law*, Oxford, 1993 を参照。またアテナイ市民に関するアリストテレスの歴史叙述と史実との相違については、馬場恵二「アテナイにおける市民権と市民権詐称」秀村欣二・三浦一郎・太田秀通 (編)『古典古代の社会と思想』岩波書店、一九六九年、一四―一六八頁を参照。

(13) Paul Cartledge, *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, 1993, Oxford University Press. 橋場弦 (訳)『古代ギリシア人——

自己と他者の肖像』白水社、二〇〇一年、一五七頁。

(14) 周知のように『政治学』第三卷第七章では、(a) 国の体制の用語、(b) (a)の形体の一つとしての理想的政体として、同じ *politeia* の語が当てられている。翻訳では (a) を国制、(b) を「国制」と記述して区分している（英訳では (a) を *constitution, regime*、(b) を *constitutional government, polity* など）[Pol. Loeb p. 207¹ Miller, op.cit. p. 253] が、本論では、煩雑さを避けるために、(a) を「国制」、(b) をカタカナ表記の「ポリテイア」と表記した。

(15) ① 五百石級^{ペンタコシオメディムノス} ② 騎士級^{ヒッパタテリシテス} …… ③ 中小自作農民級^{ゼウギョクタイ} ④ 無産労働者級^{テス} ⑤ 以下の財産階級 (Plutarch, *Plutarchi Vitae Parallelae, recognitionum Cl. Lindskog et K. Ziegler*, Teubner, 1980 村上堅太郎 (編) 『プルタルコス英雄伝』筑摩文庫、一九九六年、二二六頁)

(16) この (a) 『政治学』第七卷・第八卷の最善の国制の記述と (b) 第四卷十一章の現実的な最善の国制 (中間の国制) との関係については色々な解釈があるが、本論では岩田靖夫 (『アリストテレスの政治思想』岩波書店、二〇一〇年) などに従って概ね一致すると考えている。最善の国制については別途議論が必要であるが、ここではこの第七卷・第八卷の記述が自然において優れた者が統治する絶対王政^{グェンバシレテ}や真の貴族制とは異なることを確認するに留めたい。

(17) 若者が思慮深さに欠けるという主張は『ニコマコス倫理学』の冒頭で明言されている。政治学・倫理学が考察の対象とする事柄は、多様な人生経験で理解が深められるものであるが、若者にはそうした経験が不足し、また情念に動かされやすい点が問題視される [NE, 1095a1-10]。『政治学』第七卷では、「若者」と「年長者」についての具体的な年齢については明記されていないが、『弁論術』では「青年」以上「老人」に至らない「壮年」期を、肉体的には三〇歳〜三五歳、精神の方は四九歳としており [Rh. 1300b10]、ここでもおおよそそれぐらいの時期を想定していたと推定している。

(18) [AC, 43章] 伊藤、前掲書、八三頁参照。

(19) 佐々木毅は、『国家』での法の欠如した哲人王支配から『法律』での完全なる法の支配へというフレイムでプラトンの哲学的展開をみる解釈を批判し、これらが皆「知者による支配」(思慮ある者による思慮なきものへの支配) というテーゼで一貫していることを強調する (佐々木毅『プラトンと政治』東京大学出版会、一九八四年、三三五―三三六頁)。「政治化」されたプラトン解釈を批判し、プラトンの思想に一貫して流れるものを「知者による支配」という点で再構成した佐々木の解釈には説得力がある。しかしそうであるがゆえに、例えばハンナ・アーレントが「政治」と「哲学」との根源的異質さを強調したように、「知者による支配」というプラトンの政治哲学それ自体の意義を考え直す必要があるように思う。これについては、森政稔「民主主義を論じる文法に

ついで』『現代思想』第二三卷第一二号、一九九五年一月、一五四―一七九頁、「政治思想史の語りについて』『社会科学紀要』（東京大学大学院総合文化研究科国際社会科学専攻 第四十九号、三五―六一頁なども参照）。

(20) 『政治学』第二巻でのスパルタ長老会への批判。ここでは高齢の終身職である長老会が重要な裁判を行うことは、「肉体と同様に、思考力の老いが認められるから」ポリスにとって有益ではないとして批判される [Pol. 1270b40]。

(21) 中井義明『古代ギリシア史における帝国と都市——ペルシア・アテナイ・スパルタ』ミネルヴァ書房、二〇〇五年。

(22) Peter Garnsey, *Famine and Food Supply in The Greco-Roman World, Responses to Risk and Crisis*, 1988, Cambridge University Press. ビーター・ガーンシー、松本宣郎・阪本浩（訳）『古代ギリシア・ローマの飢饉と食糧供給』白水社、一九九八年、一四〇頁。

(23) この点で、哲学者・医者が遊女（ヘタイラ）や俳優と同じような形で移動型の技能者としてポリスと帝国とのあいだを行き来したという指摘は興味深い (Paul Mckechnie, *Outsiders in the Greek Cities of the Fourth Century B. C.*, 1989, Routledge, 向山宏（訳）『都市国家のアウトサイダー——ポリスから古代帝国へ』ミネルヴァ書房、一九九五年、一九一頁）。

(24) Marchant, E.C. (ed.), *Xenophon's Opera, Opuscula*, Oxford Classical Text, V, 1952. = 松本仁助（訳）『政府の財源』『クセノポネン小品集』西洋古典叢書、二〇〇〇年、京都大学出版会、一〇七―一二九頁。

(25) Manfred Riedel Brunner/Conze/Koselleck (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bde. I-V, Klett-Cotta, Stuttgart, 1975-82. = 河上倫逸・常俊宗三郎（他訳）『市民社会の概念史』以文社、一九九〇年、一五頁）。

・アリストテレス、プラトンの文献については以下のように略述した。翻訳は基本的に訳書に依拠しているが、原文で *poiesis* が「国・国家」とされている箇所は「ポリス」に、*poitike* が「社会的」と訳されている箇所は、「ポリス的、政治的」に訳し換えている。
Pol. …… *Politics* = H. Rackham (tr.), Loeb Classical Library, 1944. = 牛田徳子（訳）『政治学』京都大学学術出版会、二〇〇一年。
NE. …… *Nicomachean Ethics* = H. Rackham (tr.) Rev. ed., Loeb Classical Library, 1934. = 朴一功（訳）『ニコマコス倫理学』京都大学学術出版会、二〇〇二年。

Rh. …… *The Art of Rhetoric* = W. D. Ross, *Aristoteleis Ars Rhetorica*, Oxford Classical Texts. = 戸塚七郎（訳）『弁論術』岩波書店、一九九二年。

AC.……*The Athenian Constitution* = Aristoteis Atheniensium Respublica. recognovit F. G. Kenyon, Oxonii MCMXX. = 村川堅太郎 (訳)『アテナイ人の国制』岩波文庫、一九八〇年。

EE.……*Eudemian Ethics*, Loeb Classical Library, 1952 = 茂手木元藏 (訳)「エウデモス倫理学」『アリストテレス全集——(十四)』岩波書店、一九六八年。

Rep.……*Platonis Opera*, vol. IV, J. Burnet (ed.), Oxford Classical Texts = 藤沢令夫 (訳)『国家』(上/下) 岩波書店、一九七九年。
Laws. ……*Platonis Opera*, 5 vols., J. Burnet (ed.), Oxford Classical Texts, 1950-1952. = 森進一・池田美恵・加来彰俊 (訳)『法律』(上/下) 岩波書店、一九九三年。

(本論は、日本学術振興会科学研究費補助金による研究成果の一部である)

【附記】

本論の校正中に東北関東大震災という未曾有の大災害が発生した。政治思想・政治学に何ができるのか、突きつけられた問題は大きい。本稿に関連して言えば、ミクロでのアウタルケイアの拡充(自給可能な防災シエルター ec)と、マクロでのアウタルケイアの再編(安定したエネルギー供給の問題 ec)を考え合わせる必要があると思う。これに関しては稿を改めたい。

現実への屈服ではないリアリズムの可能性

——モーゲンソーの国益論の再検討

宮下 豊

はじめに^①

両大戦間期の国際政治論におけるいわゆる理想主義Ⅱユートピアニズムに対する近年の再評価は、彼らが「国際政治は権力政治である」とする現実認識Ⅱ事実命題を多かれ少なかれ持っていた事実を明らかにしている。^②このことは、理想主義とリアリズムとを分かち基準が、現実認識そのものではなく、むしろそこからいかなる当為命題Ⅱ政策論を導出あるいは対置するか、にあることを改めて示している。すなわち、国際政治は権力政治であるが故に、戦争を国際法によって違法化し、また国際機構を拡充することによって、そうした権力政治から脱却しなければならないと説いたのが理想主義者であり、他方で国際政治は権力政治であるが故に、「国家は権力・利益を追求するべきである」と主張したのが、リアリストであった。^③実際、今日のリアリズムにおいても、この国際政治の現実を統べている因果法則を、バランス・オブ・パワー、バンドワゴン、パワー・ランジョン等として抽出し、またそれに基づいた政策を立案実行することが当然のこととして想定されている。その反面、このリアリズムにおいて倫理的なものが考慮される余地は限られたものとなる。その意味で、理想主義と区別されるリアリズムの本質とは、権力政治という現実への屈服を要求する点にあることは否定できないだろう。

支配的な理解では、こうした特質が、第二次世界大戦後にリアリズム国際政治論を提起したハンス・J・モーゲンソーにも妥当すると見なされている。彼の主張は、他の政治と同じく、国際政治も権力闘争であるために、国家は、自由や正義のような「普遍的な道徳原則」ではなく、「権力として定義される利益」、つまり国益を追求するべきであるという論理構成をとる。それ故に、モーゲンソーの立場はマキアヴェリズム、つまり国家理性論の現代版と評されることが多かった。近年活発になされているモーゲンソーの再検討では、こうした支配的な理解とは対照的に、モーゲンソーが道徳原則に一定の位置づけを与えていたことが一様に指摘されているが、これが国益を追求するべきであるという政策論とどのように関連づけられ得るかの説明において、事実上困難に直面している。^④ またこうした困難は、モーゲンソーの錯綜した政治倫理を理解する手がかりとして最近の研究で提起されているように、アリストテレス、ユダヤ・キリスト教、あるいはヨーロッパの「古典的な人文主義の伝統」等の影響に還元することで解消されるとは言えない。^⑤

ところで、近年の再検討では、アメリカ亡命前のモーゲンソーの思想形成に関心が高まっている。^⑥ ほとんどの研究が既に亡命前の時点でモーゲンソーがリアリズムを確立していたことを指摘するなかで、宮下論文は、確かに亡命前のモーゲンソーは、「国家は権力を追求する」という事実命題を確立していたが、そこから「国家は権力を追求するべきである」という形式で表現される当為命題を導出していないばかりか、その余地すらなかったことを明らかにした。^⑦ それによればモーゲンソーは、一九三三年以後、存在 (Sein) と当為 (Sollen) の厳格な峻別を説いたハンス・ケルゼンに倣って、規範現象の真に科学的な認識を追求するなかで、事実命題から当為命題を導出することが論理的飛躍を犯すものであることを強く意識するようになったと^⑧。さらに亡命直前に執筆された未発表の草稿において、モーゲンソーは、歴史的变化を超越し、また全ての人間が無条件に従わなければならない「客観的な道徳秩序」が存在することを現代人が忘却したために、そうした規範的制約から解放された人間の権力欲が「全ての事物の尺度」と化した点に、現代の危機の根源を見出すとともに、この道徳秩序を再建することを現代人の使命として論じていたとする。

さらに別の論稿において宮下は、この「客観的な道徳秩序」の再建という規範的関心は、亡命後にも堅持されていることを、『科学的人間・対・権力政治』（以下、『科学的人間』と略記）等に即して明らかにした。それによれば、同書の主題は、

従来理解されてきたようにリアリズムの政治倫理を説くことではなく、近代合理主義によって自然世界の領域で発見された因果法則の観念が、社会世界にも導入されたことにより、存在と当為の区別を前提として成立する規範倫理に替わって、現代の人間において支配的となった「科学的倫理」に対する根源的な批判であったとする。モーゲンソーによれば、この「科学的倫理」は、存在の領域を統べる因果法則に従うことが道徳的にも正しく、また現世における一切の成功を保証するものであると想定するため、人間の権力欲を掣肘してきたキリスト教道徳や自然法といった伝統的な規範倫理とは異なり、そうした成功のための手段である権力の獲得をめぐる闘争を一層熾烈なものにするのである。⁹⁾

明らかにこうした一連の指摘は、権力政治の現実への屈服を説くリアリズムの立場とは根本的に相容れないものであり、したがってモーゲンソーが国家は国益を追求するべきであると説いた事実といかにして接合し得るか、が当然ながら問題となるだろう。本稿では、モーゲンソーの国益論も、これまでの理解とはベクトルを一八〇度異にして、現実への屈服を説いたのではなく、「客観的な道徳秩序」の再建に寄与するべく構成されたものであったとする解釈を提起することにより、モーゲンソーの錯綜した政治倫理を解明するための一助とすることを目的とする。

一 国益概念導入の経緯——米ソ冷戦の「交渉による解決」の要請

1 「政治的叡智」の要請

まず、モーゲンソーが第二次世界大戦を契機として、国益の追求を要請したのではないという事実を確認することから始めたい。モーゲンソーは、亡命翌年の一九三八年から一九四〇年にかけて国際法に関する論文を発表し、また一九四〇年にはフランスの対独降伏を受けて、自由主義に関する報告「自由主義と外交」を発表している。そこでのモーゲンソーの主張をまとめるならば、戦間期の外交が「破壊的」な結果を招いた原因は、「権力の配分」をめぐる封建階級と中産階級の闘争が後者に有利な形で決着が付いていたために国内社会で成功を収め得た自由主義的な法の支配の原則

と裁判制度が、こうした権力の配分をめぐる闘争が未決着で、その限りで「ブレ自由主義」の段階に留まっている国際関係の領域に、ハーグ平和会議以降、適用されたためであつたといふものである。¹⁰ その結果、国際法の「社会学的文脈」である国家間の権力政治から乖離した「綱領的な原則」であり、またこの政治的現実を隠蔽する「イデオロギー」に過ぎない国際連盟の国際法を、実際に「現実性」を有する国際法と混同することになったとする。¹¹

しかし、こうした戦間期外交の分析は、国家は国益を追求するべきであるというリアリズムの政策論に直結したとは言えない。確かに、自由主義講演において、自由主義外交と対置されているのは「権力政治」の原則である。例えばモーゲンソーは、自由主義は、「集団安全保障、普遍的なデモクラシー、あるいはまた永続的かつ公正な平和」のような「抽象的な合理的原則」やイデオロギーを国際関係に導入したが、それにより「権力政治として表現された国益」¹²、つまり「政治権力の期待される増減に従って、政治問題をプラグマティックに決定する」¹³のではなく、こうした抽象的な原則や国内政治体制の異同によって外交政策を運営する傾向をもたらしたと指摘している。しかしこれは、戦間期の外交が、この権力政治の原則ではなく、自由主義の原則を適用したものであつたとする事実確認をしているに過ぎないと見るべきであろう。

このように国益の追求を要請することではなかつたとすれば、当時のモーゲンソーの政策論はいかなるものであつたのだろうか。この点は、一九四六年に刊行された『科学的人間』や、同年一月から三月まで開講されたシカゴ大学での講義「国際政治学」において読み取ることができる。これらにおいてモーゲンソーは、人間に苦難をもたらす他の社会世界の諸問題と同じく、戦争と平和の問題も「決定的」に解決可能なものではなく、個々の具体的な問題に対して、「人間の利己的な衝動を社会的に許容可能な範囲に封じ込める社会的な圧力」、「不安、恐れ、攻撃性のような社会紛争の心理学的な原因を最少化させることに資する社会的な均衡」、「正義に少なくとも近似するものが現世において実現できると期待させることにより、正義を実現する手段として紛争に訴える誘因を減らす道徳的な環境」の三点を適用することにより、「一時的かつ、常に不安定」な解決を目指すべきであると論じていた。¹⁴ そこでのモーゲンソーの説明は要領を得ないが、これらの三点は亡命前の国際法研究において、安定した国際法秩序のために、「サンクションの理想的形態」として列

挙げた三要件を言い換えたものと考えられる。したがって、「社会的な圧力」とは、モーゲンソーの意味での「現実性」のある社会規範（法、習俗）、「社会的な均衡」とはバランス・オブ・パワー、「道徳的な環境」とは、正義の実現可能性に対する期待、をそれぞれ指していると考えられる。⁽¹⁵⁾したがって、一九四六年当時のモーゲンソーの政策論は、これらの三点を、例えば、「アメリカとアルゼンチンの平和問題、イギリスとロシアの平和問題、フランスとイタリアの平和問題、ブルガリアとギリシャの平和問題」といった個々の具体的な問題に対して、「創造的な芸術家」さながらに適用することにより、「一時的かつ、常に不安定」な解決を追求するべきであるというものであった。⁽¹⁶⁾確かに、これは実際の政策指針となるにはあまりにも漠然としたものであるが、それ故に当時のモーゲンソーは、政治が「科学（science）」ではなく、「政治的叡智」の適用を必要とする「アート（art）」であることをつとに強調したと考えられるのである。⁽¹⁷⁾こうした主張と、後年の『国益擁護論』等における、国家は国益を追求するべきとする単純明快な主張との間隙は、決して過小評価されるべきではないだろう。⁽¹⁸⁾

2 国益の再定義による冷戦の解決の要請

モーゲンソーの名著『国際政治』（初版一九四八年）は、その序文に明記されているように、この一九四六年の講義「国際政治学」をベースとしたものである。ここで両者の相違点を確認しておこう。

この講義は、全体として、戦争と平和の問題に対する解決策としてそれまで提起されてきた軍縮、仲裁裁判、国際機構、世界政府——これらをモーゲンソーは「科学的アプローチ」と総称する——が、この問題を「決定的」に解決できないことを、「国家は権力を追求する」という事実命題を中心とする「国際政治の科学」に即して明らかにすることに主眼を置いたものであった。⁽¹⁹⁾その上でモーゲンソーは、上述したように、「政治的叡智」を実際の問題に適用する必要性を説いていたのである。

これに対して『国際政治』は、その第一章の標題にあるように、「国際政治の科学」を提起することを目指した点において講義と同じであるものの、次の三点において講義とは異なる。第一に、新しいナショナリズム、新しいバランス・

オブ・パワー、戦争の全面化という三つの革命的变化が、それぞれ独立した一章を割かれて考察され、また本書の随所でこれらの革命的变化が及ぼした影響が指摘されるなど、その重要性が論じられるようになった。これらは、「科学的アプローチ」の限界を説くことが主眼であった講義では、個別テーマのなかで付随的に触れられる程度の扱いに過ぎなかったものである。

こうした革命的变化にもなつて、第二に、「世界平和の維持」が極度に困難となり、戦争の危険が高まったこと、それ故に、「平和維持があらゆる国家の最大の関心事となつた」と論じられている点である。^② こうした主張も、先の講義を含めて一九四六年までの著作のなかに認めることは難しい。

第三に、この平和維持の手段として、外交交渉が新たに「調整による平和」という位置付けを付与されるとともに、この外交を復活させる必要性が明言されている事実である。この点ほど講義との相違が顕著なものはない。なぜなら、講義では、「外交的アプローチ」が現代において衰退しつつあること、また外交交渉が「巧みに用いられた時は」、武力紛争を回避させ得たことを指摘しつつも、外交交渉は常に戦争の可能性に覆われていること、また一般的に外交交渉の目的は、戦争が発生した際に有利な戦略的地位を確保することであるとして、戦争と平和の問題を「決定的」に解決するものではないことを殊更強調していたからである。^③

国益の概念は、この復活された外交における判断基準として、新たに導入されたものである。しかし、『国際政治』は、後年の『国益擁護論』と異なり、国益の追求そのものを要請しているのではない。この点は次の引用に明らかである。

これまでアメリカの主要な関心事は、いかなるときでも列強の中の一強国としての同国の国益を推進することであつたが、二つの世界大戦と全体戦争の時代においては、平和維持が全ての国家の主要な関心事となつた。平和維持は、重要性において、国家の生存と安全という最も根本的な考慮のみに従う。^④

つまり、アメリカがこれまで国益を追求してきた点を前提として、モーゲンソーは、「平和維持」が「主要な関心事」

となった現代では、国益は「国家の生存と安全」、すなわち「国家の領土とその諸制度の保全」⁽²³⁾、という最小限に切り詰めて定義されねばならないことを説いたのである。これはモーゲンソーにとって、権力欲の自制を説いたに等しい。というのは、モーゲンソーは国際紛争の源泉を、今日のリアリズムとは異なり、国家が生存を追求するからではなく、もっぱら他国より優位に立とうとする意欲としての権力欲に求めていたからである⁽²⁴⁾。周知のように、『国際政治』においてモーゲンソーは、権力の維持・増大・誇示の区分と、それぞれに対応する外交政策として現状維持政策、帝国主義政策、威信政策という有名な諸類型を提起しているが、これは、国家がその生存を目指すからではなく、権力欲から派生したものなのである。このことは、『科学的人間』における次の一文から明らかである。「この権力欲は、他者に対して自己の人格の範囲を維持、増大、あるいは誇示しようとする欲求において現れている」⁽²⁵⁾。

これに対して、「食、住、安全」等、生存にとって不可欠である目的およびそれを達成する手段を得ることとして定義される自己保存を追求することは、こうした手段や目的が有限である限り、紛争につながる可能性をモーゲンソーは否定しないものの、本質的に限界のない権力欲と異なり、他者・他国と妥協する、つまり平和維持の余地が存在し得ると考えていた⁽²⁷⁾。事実、別のところでモーゲンソーは、「もし全ての国家が国益を常にその生存のみで考え、また生存への利益を厳密かつ合理的な条件で定義するのであれば、こうした「持続的な紛争と戦争の脅威という」仮定は正当化されないだろう」と述べている⁽²⁸⁾。したがって、国家の「生存と安全」として国益を定義するべきであるという『国際政治』での政策論は、権力欲を自制するべきであるとする主張と同義であり、これは明らかに政策論としてのリアリズムの否定に他ならないのである。

こうした講義と『国際政治』との相違の背景にあるのは、言うまでもなく、一九四六年三月のチャーチルの「鉄のカーテン」演説とそれに対するスターリンによる批判を皮切りとして、米ソ冷戦が公然たる事実として顕在化したことである。モーゲンソーは、この問題を解決するために、政策的指針とするにはあまりにも抽象的であった、以前の「政治的叡智」に訴えることを止めて、狭く国家の生存として定義された国益を基準とするともに、それを超えたものの追求は平和維持のために放棄することを、アメリカに要請したのである⁽²⁹⁾。また、講義ではその限界を指摘するだけに留まっ

ていた外交的アプローチについて、『国際政治』において一転してその重要性を指摘し、またそれを復活させる必要性を訴えたのも、それが冷戦の終結のために不可欠であると考えたからなのである。³⁰ 事実、当時のモーゲンソーは、アメリカは外交のイロハを知らないと見ていたために、こうした妥協を目的とした外交交渉の指針を具体的に提示したと考えられるのである。³¹

二 リアリズムの提起、すなわち現実への屈服？

このように国益を国家の生存として定義することの要請が、平和維持Ⅱ米ソ冷戦の解決を目的としたものであったことは、『国際政治』刊行後に発表されたアメリカ外交に関する一連の論説でも明らかである。その一つにおいてモーゲンソーは、「軍備を強調し、伝統的な外交の方法を最小化する『冷戦』の対外政策」が、アメリカの国内政治上の諸要因に由来するものであることを指摘した上で、そうした冷戦政策はソ連との平和維持に適したのではなく、「平和維持という最重要な関心は、アメリカの対外政策が実施される方法と、もっと重要なことだが、その精神における変化を不可避なものにするのである」と述べている。³²

特に一九四九年九月にはソ連の原爆実験が明るみになったことで、その後の論説においてモーゲンソーは、一層ストレートに平和維持を求めるようになった。モーゲンソーによれば、もはやソ連に対して戦争も、圧倒的な力を獲得することも見込めなくなった現在、対ソ関係でアメリカがとり得る選択肢は、「交渉による解決」しかない。確かに第二次世界大戦終結時の現状維持に利益を見出すアメリカと、この現状の変更を目指すソ連との政治的紛争が、交渉によって解決される確固たる保証はない。にもかかわらず、交渉を行って米ソ両国の勢力圏を確定して冷戦状態に終止符を打つことが、早晩戦争が勃発するであろう現状に比して望ましいことは明らかであり、したがってトルーマン政権は真剣にソ連との交渉を試みるべきである、と。³³

しかし、こうしたソ連との平和維持を目的とした国益の再定義の要請は、一九五一年に刊行された『国益擁護論』に

において、完全に消失したとは言わないとしても、少なくともそれまでの著作に比して明らかに後景に退いている。³⁴⁾これに替わって新たに前面に出てきたのは、国益の追求それ自体が、時代を問わず正しいものであるという主張である。ここでは特に次の三つの変化に着目したい。

第一に、国益を論ずるに際して、モーゲンソーは冷戦の文脈を相対化するようになった。これは、独立以来のアメリカの外交史を、普遍的な道徳原則と国益という二つの競合する諸原則の歴史とした上で、「リアリズムの時代」、「イデオロギーの時代」、「ユートピアの時代」、という時期区分を導入した事実認められる。モーゲンソーが「リアリズムの時代」と規定しているのは、建国から一〇年の期間であるが、その根拠をモーゲンソーは、フランス革命戦争に際して、ワシントンの中立宣言を擁護する論陣を張ったハミルトンの主張に求めている。³⁵⁾おそらくモーゲンソーの狙いは、国益の追求が、ドイツあるいはヨーロッパの権力政治を持ち込むものだとする批判に対して、独立間もないアメリカにおいて、国益の追求がなされた事実があったことを示して反論することにあつたものと思われるが、この一八世紀末とモーゲンソー自身が指摘する政治・技術・道徳の革命的变化を経験した二〇世紀とは、国家の生存に対する脅威とその度合いが決定的に異なるはずである。にもかかわらず、こうした過去の実例をも根拠として、国益の追求を擁護したことにより、冷戦の文脈が相対化されたことは否定できない。³⁶⁾

第二に、『国益擁護論』において、国家の生存そのものを「道徳的価値」と断言したことである。上述したように、それ以前のモーゲンソーは、個人と同様に、国家も権力欲と自己保存欲を持ち、平和維持のために前者を自制し、国益を自己保存として狭く定義する必要を論じており、その限りで「道徳法則」と表現したならば、彼の本意を正確に表現していただろう。しかし、『国益擁護論』等では、「国家の生存という道徳原則 (moral principle)」や、国家の「自己保存は、(…)道徳的義務 (moral duty) でもある」など、まさに国家の生存それ自体が価値あるものとする観点から正当化するようになった。こうした強い表現のなかに、国家は権力欲を自制しなければならないという以前のニュアンスを汲み取れることは明らかに難しい。

第三に、この政策論および「国際政治の科学」を合わせて、モーゲンソーが一九五二年より、「政治的リアリズム」

と明記したことである。これは、亡命前を含めたモーゲンソーの政治思想の展開において最大の転機をなすものであった。なぜなら亡命前からモーゲンソーが一貫して目指したのは、国際政治を国家間の権力闘争として説明する「国際政治の科学」を確立することであって、それ自体はいかなる当為命題・政策論を含むものではなかったからである。³⁹⁾ また、『国際政治』の最終章において要請されている外交の復活は、第一節で見たように、二〇世紀の革命的变化とその結果として平和維持が重要な課題になったというモーゲンソー自身の評価＝価値判断から導出されたものであって、「国際政治の科学」、つまり権力政治の事実命題それ自体から論理必然的に導出されたものではない。⁴⁰⁾ 事実、『国際政治』（初版）は、当時の書評において、リアリズム＝権力政治の実践を要請した著作としてではなく、国際政治学の「テキストブック」として受容されるとともに、そうした観点から主題の不十分さや曖昧さが指摘されていたのである。⁴¹⁾

ところがモーゲンソーは、一九五二年の論文「もう一つの『大論争』」において、対外政策において国益を追求する立場を、「政治的リアリズム」と明記し、これを、普遍的な道德原則を追求することを求める「政治的ユートピアニズム」と対立する立場として初めて提起する。⁴²⁾ さらにこの論文をベースにして、モーゲンソーは一九五四年の『国際政治』（第二版）に新しい第一章として追加された「リアリストの国際政治理論」において、政治家の動機やイデオロギー的な選好ではなく、「権力として定義された利益」を合理的な要素と位置づけた上で、これに基づいてリアリズムを国際政治の「合理的な理論」として提示する。このリアリズムは、事実を説明する理論であるだけでなく、「合理的な対外政策」、つまり権力として定義される利益を追求する対外政策を、「良い (good) 対外政策」と見なす、という主張に現れているように、「規範的要素」をも含むものとして提起されている。⁴³⁾

このように『国際政治』（第二版）で提起されたリアリズムは、当為命題を含むものであり、モーゲンソーが、この第一章において、リアリズムを「哲学」、「理論」、「学派」と提示する一方、「科学」という語句を一切用いていないのもこの点に即して理解できるだろう。重要なことは、モーゲンソーがこの当為命題の妥当性を、他ならぬ事実命題によって根拠づけている印象を我々に与えることである。というのは、この新しい第一章では、リアリズムの第一原則として、「政治的法則」は、「権力として定義される利益」の追求という「人間の本性」に起源を持つことが説明され、そ

れに続く第二原則において、この「権力として定義される利益」を判断基準とする対外政策は、「良い対外政策」であると表明されているからである。つまり、「国家が権力を追求するべきである」根拠を、モーゲンソーは、「政治の法則」すなわち「国家が権力を追求する」という事実命題に求めているのである。この立場が、リアリズムと明記され、またそれがユートピアニズムと対比されたことにより、それは権力政治の現実への屈服とイコールであるという印象を与えたことは不可避であったと言わねばならない⁴⁴。

このように『国益擁護論』以後、モーゲンソーは、国家が国益を追求するべき根拠を、事実（権力政治が国際政治の現実である）と価値（国家の生存は道徳法則である）の両面に求めるようになった。この結果、『科学的人間』等でモーゲンソー自身が批判したにもかかわらず、国家が存在の法則に従って国益を追求する事実それ自体を無条件で善として是認する「ファシズム的精神状態」や、政治には固有の倫理規則があるとする国家理性論の再来として受け止められたのも無理はない。またそれとともに、冷戦の終結＝平和維持のために、国家は国益をその生存として定義しなければならないという、それ以前の主張との結びつきが弱められることになったことも否定できないのである。

三 国益追求の道徳的意味

この一見して現実への屈服であるかのような印象とは異なり、モーゲンソーの国益概念は、現代人が忘却した「客観的な道徳秩序」を再建する、つまり歴史的变化を超越し、また全ての人間が無条件に従わなければならない絶対的な道徳原則の存在を再び意識させるという戦略の一環として構成されたものであった。本節では、この解釈を次の三点に即して提起する。第一に道徳原則の追求を断念することそれ自体が権力欲の自制に等しいこと、第二に国益の追求が現代の人間の傲慢さとは対極にある諸徳を涵養することが想定されていること、第三に国益の追求が「より少ない悪」の政策的表現であること、である。

1 道德原則の追求の断念、つまり権力欲の自制

アメリカの道德原則に基づいた外交に対して、モーゲンソーは、「世界戦争」や「国家の自殺」によって国家の生存を危うくする危険性や、「X論文」とトルーマン・ドクトリンの双方に対するウォルター・リップマンによる有名な批判を彷彿させる、目的（普遍的な道德原則の追求）と手段（アメリカの国力）との不均衡といった現実政治的観点から批判している。⁽⁴⁵⁾ こうした観点からの批判は、軍事力を典型とする物的諸条件を重視する今日のリアリストでも十分なし得るものであるが、仔細に検討するならば、モーゲンソーのアメリカ外交に対する批判は、道德的観点からもなされていることが明らかである。

このことは、道德的な完全状態としての権力政治のない、「自由で、平和で、繁栄する世界」という「アメリカの理想」そのものを、モーゲンソーは、「西洋世界において一九世紀の大半を支配した一般的な哲学」⁽⁴⁶⁾、つまり現世において道德的な完全状態が人間の手によって実現可能とする近代合理主義の影響を受けたものとして捉えたとともに、これを「思ひ上がり（arrogating）」と批判している点に認められる。⁽⁴⁷⁾

こうした批判は、さらに、「アメリカの戦後政策の考え方」における「誤謬」として挙げられた「ユートピアニズム」、「感情主義」、そしてロバート・A・タフト等を念頭に置いた「新孤立主義」に対する批判に反映されている。モーゲンソーは、ウッドロー・ウィルソンを典型とする「ユートピアニズム」の考え方が、国家間において権力政治のない、平和と善意の「千年王国（the Millennium）」を達成し得るという想定に基づいていると指摘する。⁽⁴⁸⁾ また、道德的な原則に感情的に訴える「感情主義」に関しては、その具体化であるトルーマン・ドクトリンが示すように、自由な民主的国家を防衛することを宣言する点において、全世界への「救済（salvation）」のメッセージを意図したものであり、さらにアメリカの正義に合致する限りという条件付きで国際政治に関わる態度としての「新孤立主義」は、アメリカの「全能（omnipotence）」という信念に根差したものであることを、それぞれ指摘する。⁽⁴⁹⁾

こうした批判は、モーゲンソーが現代の人間、つまり「科学的人間」の性格を、アメリカに投影したものと理解

できるだろう。言うまでもなくキリスト教のおそらく一般的な教えによれば、至福の千年王国は、現世において人間の手によって実現可能なものではなく、また全能であり、人間を救済し得るのは神において他にないからである。このようにキリスト教の教えが、アメリカの普遍主義の「思い上がり」、つまり「傲慢」と高慢や(hubris and pride)に対するモーゲンソーの批判において前提されているのである。こうした傲慢な理想を打ち砕く点において、権力政治の永続性と遍在性を説く「国際政治の科学」が、単なる事実命題を超えて、道徳的な意味をも持つことになる。

またモーゲンソーにとって、現代において、自身の信奉する道徳原則が普遍的妥当性を持つと主張すること自体が、実は権力欲のなせる業に他ならなかった。というのは、亡命前からモーゲンソーは、究極的権威の自明性が失われたことにより、何が客観的に正しいものかが自明ではなくなったにもかかわらず、普遍的な妥当性を持つと主張する各人の主観的な道徳が相互に「アナキーな抗争」を繰り広げている状況に、現代の危機を見出していた。⁵¹モーゲンソーから見て、こうした自らの信奉する主観的な道徳が普遍的に妥当するものと主張すること自体が、他者に対して優位に立ち支配しようとする権力欲の発露なのである。言うなれば、道徳原則という美辞麗句を隠れ蓑にして、実際には権力を追求しているに過ぎないのだ。

さらに、この権力欲に発する傲慢さは、現実認識をも自身の都合の良いように歪めることになる。上述したように、米ソの冷戦をモーゲンソーは第二次世界大戦終結時の現状維持を目指すアメリカと、その現状の変更を追求するソ連とのあいだの対立であり、その限りで国家間の伝統的な権力闘争の枠組みで捉えられるべきものと認識していた。問題は、アメリカがソ連との対立を、傲慢不遜にも、善である自己とそれに逆らう悪との闘争と見ていることである。すなわち、自らの道徳原則のみが普遍的妥当性を持ち、それを実現する神聖な使命を帯びていると信じ、敵対者を非道徳的で、悪として非難していることである。モーゲンソーから見て、こうした自身の道徳的理想の相対性に目を閉ざした「政治宗教」の思考様式は、権力欲の現れ以外の何物でもない。⁵²その限りで、冷戦が国家間の伝統的な権力闘争の具体化に過ぎないことを説き、またこうした道徳原則(を隠れ蓑にしての権力)の追求を断念することそれ自体が、権力欲に根差した傲慢さの緩和を通じて、「客観的な道徳秩序」の再建に寄与するものであったと考えられるのである。

2 現代の人間から失われた諸徳の涵養

近著においてW・ショイアーマンは、モーゲンソー的な国益の追求は、その副産物として、「謙虚さ(humility)、穏和(moderation)、慎慮(prudence)」という古風な諸徳に根ざした政治スタイルを生じさせる⁽³³⁾」、と述べている。これらの諸徳を、モーゲンソーの説明に即して筆者なりに整理するならば、それぞれ次のようなものである。

第一に、国益を基準とした外交は、国家の行為の道徳的評価に関する「宇宙(コスモス)に即した謙虚さ(cosmic humility)」を前提とする。すなわち、自らが追求する主観的な利益を、「宇宙の道徳的な目的」や「道徳的な善」と同一視して、それを妨害する敵対者を「悪」と見るような傲慢不遜な態度ではなく、自らも宇宙を統べる道徳律の支配下にあり、その内容を正しく推測したかどうか定かではないために、もしかすると道徳律に抵触した行為であるかもしれないとする謙虚な態度である⁽³⁴⁾。

第二に、国益の追求は、希望的観測を交えることなく、自国および他国の意図と能力を冷徹に分析・評価することを促し、それ故に極端で、壮大で、過激な政策ではなく、中庸、つまり慎ましく、穏和な政策を追求させることに結びつく。「政策の中庸は、道徳的判断の中庸を反映せざるを得ないのである」⁽³⁵⁾。

第三に、国益の追求は、結果に対する考慮としての「慎慮」と結びついている。すなわち、国益を基準とすることによって、政治家は、可能な選択肢それぞれについて、「時空という具体的な状況」に照らして、予想される結果を考慮することによって、善なる意図が必ずしも善なる結果をもたらさない逆説を理解し、破滅的な結果を生じさせるような政策を回避することが可能となる⁽³⁶⁾。

モーゲンソーの国益論が単なる現実への屈服を説くものに過ぎなかったとするならば、明らかにこうした主張がなされる余地は乏しいだろう。ショイアーマンら先行研究はその意味を十全に考察していないが、モーゲンソーがこうした諸徳を強調した理由は、これらが、現世において一切の苦難が解消された完全状態が実現可能であると「不遜な自賛(irreligious self-glorification)」⁽³⁷⁾をなす現代の人間には失われたものであり、モーゲンソーがこうした現代の人間の行方に

懸念を抱いていた事実に照らしてこそ理解可能となる。つまり、国益の追求は、現代人の傲慢さとは対極にある諸徳を涵養することにより、「客観的な道德秩序」の存在を再び現代人に意識させることに寄与するものとして、モーゲンソーは想定していたと考えられるのである。なるほど、こうした諸徳をまず会得するのは、政策決定に直接関与する政治家であり、二〇世紀のナショナリズム・政治宗教の熱狂に駆られた国民大衆ではない。しかし、モーゲンソーは、トルーマン政権が冷戦政策への支持を獲得するために、トルーマン・ドクトリンという「衝撃戦術」に訴えたことにより、それに自縛され、結果として大きな混乱を招いたことを批判した文脈において、「行政府が世論を教育し、アメリカの新しい生存条件を理解するように世論を指導し、本当に政策を理解し承認した上での自発的な支持を打ち出させる」ように政治指導を行う必要性を述べていた。したがって、穿った見方をするならば、こうした政治家による政治指導・政治教育を通して、一般の国民も謙虚さ・穏和・慎慮の諸徳を備える可能性をモーゲンソーは想定していたと考えられるのである。³⁸

3 「より少ない悪」の政策的表現としての国益

言うまでもなく、この謙虚さ・穏和・慎慮の涵養は、国益の追求の副産物と位置づけられるものであり、その意味でいわば間接的に「客観的な道德秩序」の再建に寄与するものであると言えるだろう。しかし、モーゲンソーにおいて、国益の追求それ自体がこの再建に直接的に寄与する「より少ない悪」の政策的表現でもあったと考えられる。

確かに、前節で述べように、モーゲンソーは『国際政治』（第二版）の「リアリストの国際政治理論」において、国家が国益を追求しなければならないという当為命題を、「政治の法則」、つまり事実命題によって根拠付けているような印象を与える。しかし、カール・シュミットの『政治的なものの概念』におけるマキアヴェリに関する周知の非現実的説法を言い換えるならば、³⁹もしもモーゲンソーが権力政治の現実への屈服を説くという意味でのリアリストであったならば、国益の追求ではなく、道德原則を隠れ蓑にして、国益の追求を要請する書物を書いたであろう。というのは、モーゲンソーが直面した「科学の時代」の現実には、上述したように、単なる権力政治の現実であったというよりは、むしろ

何が客観的な道德であるか自明ではなくなったにもかかわらず、普遍的な妥当性を持つと主張する各人の主観的な道德が相互に「アナーキーな抗争」を繰り広げている状況であったと考えるべきであり、またモーゲンソーはこれを、敵対者・他者に対して優位に立ち支配しようとする権力欲のなせる業であると考えていた。したがって、こうした権力欲に根差した自己欺瞞を免れている点において、モーゲンソーの擁護する国益は、道德原則を隠れ蓑にした権力の追求に比してマシなもの、つまり「より少ない悪」に他ならないのである。

ところで、これまでの支配的な理解では、この「より少ない悪」をモーゲンソーは、他の社会的行為から区別される政治的行為に固有の倫理として提起したとされてきたが、その通りだとすれば、それを提起した『科学的人間』等においてモーゲンソーが、国家理性論を含めて二重基準論を批判している事実とは相容れないだろう。そうではなく、かつて人間の権力欲を掣肘してきた伝統的な宗教や自然法が「現実性」を失ったのは、人間に苦難をもたらす社会の諸問題を、神の手を借りずとも、因果法則を説明することにより人間の手で解決できるという「自信」を現代の人間が持つようになった結果であり、したがって単純にこうした宗教や自然法の規範そのものを現代において再生させることの实效性に懐疑的であったモーゲンソーが、現代人の「自信」を粉碎し、究極的には「信心深さ (religiousness)」を取り戻すために、キリスト教の現世拒否 (Weltablehnung) に即して、人間の社会的行為一般が罪をなさざるを得ないことを強調したのであって、政治的行為はこうした悪の「典型 (prototype)」として言及されているに過ぎない。このように人間の行為一般が悪たらざるを得ないことを前提とした上で、モーゲンソーは、「より少ない悪」を選び取ることを、政治家のみならず、現代の人間一般が遵守すべき倫理規則として提起したのである。⁽⁸⁰⁾

確かに、モーゲンソーは国益の追求を価値的には、「道德的義務」や「道德原則」としての国家の自己保存によって根拠付けているのであり、管見する限り、それが「より少ない悪」であることを明言している個所は認められない。しかし、あまり刮目されることはないものの、『国益擁護論』以後も、モーゲンソーは、権力・利益を追求することを依然として「悪」とする立場を堅持していた。例えば、論文「もう一つの『大論争』」および『国際政治』（第二版）では、「ユートピアニスト」における人間の善性の想定と対比して、リアリズムが人間の本性が不完全であるために、「より少ない悪」

の実現を目指すものであることが明言されている⁽⁶¹⁾。したがって、明言していないものの、少なくともモーゲンソーにとって、道徳原則の追求に対して、国益は「より少ない悪」の位置づけを持つものであったと考えられるのである。

またこの関連で、モーゲンソーが、国家の単なる自己保存を超えて、国益の追求が目指すべき政治的成功と道徳的成功とが両立する望ましい目標を、積極的に提示しなかった事実が持つ意味も触れておきたい。この点は、モーゲンソーの国益概念が、実際の政策的指針になり得ない限界を示すものとして、これまでもっぱら否定的に評価されることが多かったように思われる⁽⁶²⁾。しかし、実はこうした欠落こそが、国益の追求が「より少ない悪」の政策的表現であること、いわば傍証として考えられるものである。なぜなら、国家の自己保存を超えて、「こうした政策が政治的にも道徳的にも正しい」という形式で表現されるような、政治的成功と道徳的命令とが両立する目標を積極的に提起することは、そこに現世肯定 (Welbejahung) の契機が含まれるが故に、現世拒否の表現である「より少ない悪」とは根本的に両立困難であるからである⁽⁶³⁾。ここで具体例を挙げるならば、デモクラシーを世界的に普及させる政策が、政治的にも道徳的にも正しい政策であると提起されるならば、そこから人間の恣意や時空を超越した「客観的な道徳秩序」の存在を現代人に思い起こさせることへと結び付けることは難しい。その限りで、国家の自己保存のみを目標として提起することは、政治問題の「一時的かつ、常に不安定」な解決（つまり、交渉による米ソ冷戦の解決）の要請と、現世拒否の戦略を通しての「客観的な道徳秩序」の再建というベクトルが相反する二つの要求が、かろうじて両立可能な目標であったと考えられるのである⁽⁶⁴⁾。

おわりに

『国益擁護論』刊行の翌年、シカゴ大学でのある講義のなかでモーゲンソーは学生の質問に対して彼自身の立場を次のように説明している。

私が政治に対して道徳的に全く関心を持たないと信ずる批判者たちは間違っている。彼らは道徳を政治と同一視し、また政治のなかに道徳を見出そうとするから間違わざるを得ないのである。道徳と政治のあいだに不一致があることを立証しようとする人は誰でも誤解されるのである。彼らは道徳と現実を同一視するために、道徳のテストとは人間がすることとすべきことのギャップを糊塗するかのようである。これは道徳を扱う最も安易なやり方なのである。道徳の問題を気にかける人は、ある種の不穏当な邪魔者 (disturbing intruder) なのである。これこそが、道徳の問題に関して私が見出した立場なのである。人々が到達したのは、私が政治における道徳の問題に全く関心がないという結論であった。本当は、私は道徳にあまりにも多くの関心を持っているのである。⁽⁶⁾

本稿での検討から、この説明はモーゲンソー自身の立場をかなりの程度正確に表明したものと考えられるだろう。すなわち、モーゲンソーの国益論は一見して権力政治への屈服であるかのような印象を与えているものの、実際には亡命前から一貫する規範的関心であった「客観的な道徳秩序」の再建に寄与するべく構成されていたのである。すなわち、この「客観的な道徳秩序」の観念が「現実性」を失ったことにより、現代の人間は自身の主観的な道徳原則が普遍的な妥当性を持ち、またそれは人間に苦難を与えるあらゆる社会問題を「決定的」に解決するものであると主張して相互に争っているが、モーゲンソーからすれば、これは権力欲の現れ以外の何物でもない。こうした状況において、人間の権力欲を規範的に制約する「客観的な道徳秩序」の存在を再び人間に意識させるためには、この現代人が抱いている「自信」を粉碎することが必要となる。モーゲンソーの国益論は、道徳原則を隠れ蓑にした権力の追求に比して、「より少ない悪」であり、またこの国益を追求することにより、傲慢さとは対極にある諸徳を涵養することが想定されているのである。確かに、この道徳秩序の存在そのものに対して人は同意できないかもしれないが、少なくともモーゲンソーの国益論が現実への屈服ではないリアリズムの一つの可能性を示すものであることは否定できないだろう。

では、なぜモーゲンソーは単なる権力政治への屈服を説くかのような論理構成で、国益の追求を要請したのだろうか。以下では、この理由を考察して本稿を終えることとしたい。

『国益擁護論』以後の著作で、平和維持のために、国益を国家の生存として定義しなければならないという当初の主張を後退させた背景には、ベルリン封鎖や朝鮮戦争の勃発といった冷戦の進展と、ジョージ・F・ケナンに請われて、一九四九年に国務省の政策企画室 (Policy Planning Staff) の顧問に就任したことが少なからず影響していると思われる。つまり、冷戦政策の決定過程に多少とも関与し、国内外の現実的要因について熟知するようになった結果、モーゲンソーは、平和維持という目的を放棄した訳ではないにしても、ただそれを根拠とすることによって、国家の生存を目的とした国益の追求がアメリカの政治家や国民に受け入れられる可能性が乏しいと受け止めるようになったと考えられる。したがって、国益の追求を「より少ない悪」として提示しなかったのも、説得のためのレトリックであった可能性は否定できないと思われる。すなわち、自由とデモクラシーの普及ではなく、国益を基準とすることを説得し、またそれに対する支持を獲得するためには、「より少ない悪を選び取らねばならない」と説くよりは、「道徳的に正しい政策を選ばねばならない」と説いた方が一般受けしただろう。実際、次の私信での弁明にあるように、モーゲンソーは、特にアメリカでは、自らは道徳原則に基づいた正しい政策であり、敵は邪悪な権力政治であるという単純にして傲慢な思考が支配的であると見ていたために、なおのこと国益の追求を道徳的に正しいものとして説く必要があったのである。

「国益」の用語を無条件に使用することについての貴方の疑念は理解できます。しかし、このような用法は、この用語が国益とは無関係な包括的な図式と対置されている特定の歴史的文脈によって正当化、あるいは少なくとも説明可能です。この対置、少なくともその強さと持続性は、アメリカに特有のもので、他国は国益に基づいた対外政策のみが道徳的に正当化可能であり、また成功するものであることを、はるか以前に学んでいます。それ故に、これらの国々は、他国の国益と両立可能な条件でその国益を定義することに集中できる立場にあります。しかし、アメリカにおいては、建国の父祖に明確に受け入れられ、一九世紀に見失われた国益の知的・道徳的尊厳を再び確立することが、第一の課題なのです。⁽⁶⁷⁾

しかし、まさにこのモーゲンソー自身のレトリックのために、「客観的な道德秩序」の再建という亡命前にさかのぼるモーゲンソーの根源的な関心は、察知されることがなかったのである。

(1) 本稿では、特に明記しない限り、引用文中の傍線とカッコ内はそれぞれ引用者による強調と補足である。また注では、モーゲンソーの著作のみ著者名を省略して記載することとする。なお、*Papers* は、Library of Congress, Washington, D. C. の Manuscript Division に所蔵されている *Hans J. Morgenthau Papers* を指す。

(2) 例えば、A. Oslander, *Rereading Early Twentieth-Century IR Theory: Idealism Revisited*, in *International Studies Quarterly*, Vol. 42, No. 3 (1998), pp. 409-432. また、アメリカ国際法学におけるクインシー・ライト等の「改革派」の議論も参照のこと。篠原初枝「戦争の法から平和の法へ——戦間期のアメリカ国際法学者」、東京大学出版会、二〇〇三年。

(3) 宮下豊「モーゲンソーにおける〈近代〉批判——あるいは彼の(国際)政治思想に「リアリズム」として接近することの限界」、『年報政治学』二〇一〇—一〇号、一八六—一八七頁。ほぼ重なる観点から理想主義とリアリズムの区別を主張するものとして、遠藤誠治「現代国際政治学と二〇世紀」、『年報政治学』一九九九年、五七—五八頁。なお、リアリズムの特徴として、不可知論、価値相対主義、道德的教説への嫌悪、共通善の否定等が挙げられることもあるが、はたしてこれらはリアリズムの本質たり得るだろうか。もしその通りであるならば、例えば一貫して価値相対主義の立場に立ち、自然法の実質的な妥当性を否定したハンス・ケルゼンは、リアリストであったことになるだろう。

(4) モーゲンソーの政治思想においてこの道德原則の余地を最も多く認めるのが、A. J. H. Murray, *The Moral Politics of Hans Morgenthau*, in *The Review of Politics*, Vol. 57, No. 1 (1996), pp. 81-107. 逆にそれは限定的であると指摘するものとして、G. Russell, *Hans J. Morgenthau and the Ethics of American Statecraft*, Louisiana State University Press, 1990, pp. 69-170 and 231.

(5) アリストテレスの著作の影響を指摘するものとして、S. Molloy, *Aristotle, Epicurus, Morgenthau and the Political Ethics of the Lesser Evil*, in *Journal of International Political Theory*, Vol. 5, No. 1 (2009), pp. 94-112; A. Lang, *Morgenthau, Agency, and Aristotle*, in M. C. Williams, ed., *Realism Reconsidered: The Legacy of Hans J. Morgenthau in International Relations*, Oxford University Press, 2007. ちなみにキリスト教の伝統が与えた影響を強調するものとして、Murray, *The Moral Politics*; M. B. Molloy, *Power and Transcendence: Hans J. Morgenthau and the Jewish Experience*, Lexington Books, 2002, chap. 3. ヨーロッパの人文主義について、C. Frei, *Hans J. Morgenthau: An Intellectual Biography*, Louisiana State University Press, 2001, pp. 178-182. 以下

でもなく、そうした影響に還元することによって、モーゲンソーの錯綜した政治倫理が導出されるとは言えない。例えば、フライが指摘するような、政治と道徳の徹底した二元論からは、通常の倫理の規則とは質的に異なる、政治に固有の倫理規則の存在を説く二重基準論（モーゲンソーにおいて、国家理性論は二重基準論の一つの類型である）が導出されるのが自然であろう。また、モーゲンソーの政治道徳論は、単純にアリストテレスからの影響に還元することによって理解可能となるものではないことは、ラング自身も認めるところである。しかし、これらの研究の根本的な問題点は、なぜモーゲンソーがそうした伝統に影響されたかを考察していないことであり、まさにそのためにそれぞれが提起する解釈は十分な説得力を持ち得ないと考える。例えば、モロフは、モーゲンソーがユダヤ・キリスト教の影響を受けることになった契機として、ドイツ系ユダヤ人として受けた悲劇的経験を強調するが、これは明らかに乱暴な解釈である。そうした解釈を前提とするならば、戦間期を生きたドイツ系ユダヤ人の全てが、そうした信仰に立ち返った、あるいはその信仰を一層強めることになったことを意味するが、我々は容易に反証を挙げることが可能だろう。

(6) その先鞭を付けたのが、フライの『モーゲンソー伝』である。Frei, *Morgenhan*.

(7) 宮下豊「国際法から国際道徳へ——あるいは亡命前のモーゲンソーはリアリストだったか?」、『新潟国際情報大学情報文化学部紀要』第二二号、二〇〇九年、一二七—一二九頁。

(8) 晩年のインタビューでモーゲンソーは、ヴェーバーとケルゼンに言及して、次のように述べている。「私はアメリカのプラグマティズムとは根本的に異なる伝統のなかで成長しました。この伝統は、マックス・ヴェーバーやハンス・ケルゼンのような人々に影響されたものです。だから、私はアメリカの知的伝統の特質であるオプティミズムとプラグマティズムにすっかり面食らったのだ」(Bernard Johnson's Interview with Hans J. Morgenhan, in K. W. Thompson and R. J. Myers, eds., *Truth and Tragedy: A Tribute to Hans J. Morgenhan*, Transaction Books, 1984, p. 378)。この回想は、政策論としてのリアリズムを前提とすることには理解し難いが、ヴェーバーとケルゼンが、価値判断を抜きにして事実命題から当為命題を導出することができないという科学の限界を説いた事実を前提とすることにより、その真意が明らかになるだろう。

(9) 宮下「モーゲンソーにおける〈近代〉批判」。

(10) Liberalism and Foreign Policy. Lecture at the New School for Social Research, August 16, 1940, MS in *Papers*, Container No. 168, p. 15. Report of Progress, in *Year Book of the American Philosophical Society*, 1940 (1941), p. 225. *Scientific Man vs. Power Politics*, University of Chicago Press, 1946, pp. 112-118.

(11) The End of Switzerland's 'Differential' Neutrality, in *American Journal of International Law*, Vol. 32, No. 3 (1938), p. 560. The

Problem of Neutrality, in *The University of Kansas City Law Review*, Vol. 7 (1939), p. 118. The Resurrection of Neutrality in Europe, in *American Political Science Review*, Vol. 33, No. 3 (1939), p. 479. モーゲンソーは「規範」般が「現実性」を持つのは、その規範の命令に違反した場合に、共同体の構成員からサンクションを受けるといふ見込みが、個人の意思決定において影響する場合であるとする (*La Réalité des normes en particulier des normes du droit international*, Alcan, 1934, pp. 46-48)。この点に照らして、モーゲンソーは既に一九三五年の時点で、「国際連盟の国際法は、『国際社会の基本構造』に新しい技術的な組織化を与えるとともに、それを国際連帯と平和協調という新しいイデオロギーによって正当化することを試みた」と述べて、国際連盟の国際法が「現実性」を欠くことを示唆しつつた (Théorie des sanctions internationales, in *Revue de droit international et de législation comparée*, Vol. 16, No. 4 (1935), p. 831)。

(12) Liberalism and War. (1941), MS in *Papers*, Container No. 96, p. 23; *Scientific Man*, p. 74.

(13) Liberalism and War. p. 11; *Scientific Man*, p. 55.

(14) *Scientific Man*, p. 217.

(15) Théorie des sanctions internationales, pp. 833-834. 宮下「モーゲンソーにおける〈近代〉批判」一九二頁、注三六。

(16) *Scientific Man*, p. 217; International Politics Lectures, March 18, 1946, p. 13. MS in *Papers*, Container No. 77.

(17) *Scientific Man*, p. 10. 講義においてモーゲンソーは次のように述べている。「平和の問題は、国際問題に対する政治的叡智の適用にかかっていると言つて良い。国内の平和が国内問題における政治的手腕 (statesmanship) と政治的叡智 (political wisdom) に左右されるのと同様に、国際平和は国際問題に対する政治的叡智の不断の適用に左右されるのである。自由の代償は永遠の警戒であると言われている。同じ意味で、国際平和の代償は永遠の政治的叡智であると言つて良い」 (International Politics Lectures, March 18, 1946, p. 14)。

(18) 実際、講義のなかでモーゲンソーが「国益」に言及したのは、最終講の終わりに、世界国家の前提としての普遍的な忠誠心の共同体はいかにして成立し得るかを質問した学生に対して、個人としてなし得ることを説明した文脈のなかで一回限りであり、しかもそこでは次のように否定的に言及されているに過ぎない。「国益は個人が追求すべき究極的な利益ではなく、国家の政策は普遍的な課題や利益の枠のなかで考えられてこなかったと考え、またとりわけ国家の政策の道徳的な正当化は一般的に普遍的な道徳原則の曲解であるとする考えのために活動する個人、ここにこそ、国家間におけるより良き協調ならびに世界政府が樹立され得るための社会的な枠組へと至る道があるのである」 (International Politics Lectures, March 18, 1946, p. 16)。

- (19) International Politics Lectures, "First Lecture", n. d. (January 2, 1946?), pp. 10-12.
- (20) *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, Knopf, 1948, p. 8 (現代平和研究会訳『国際政治——権力と平和』一九八六年、二六頁)。
- (21) International Politics Lectures, February 22, 1946, pp. 5-6, 次の個所も参照のこと。 *Scientific Man*, pp. 105-108.
- (22) *Politics*, p. 8 (『国際政治』、二六頁)。
- (23) *Politics*, p. 440 (『国際政治』、五七〇頁)。
- (24) また、上述した『科学的人間』における「権力政治として表現された国益」という表現が示すように、一九四六年までのモーゲンソーにとって、国益の追求とは、権力を維持・増大・誇示することと実質的に同義であった。 *Scientific Man*, p. 74。なお、こうしたモーゲンソーの権力概念は、モーゲンソーが『国際裁判』で提起した「強度」概念が、カール・シュミットにより「剽窃」されたことを契機として、友・敵区別という「形而上学」とは異なり、「科学」としての要件を満たすものとして亡命前の著作において導入されたとする、宮下「国際法から国際道徳へ」、二三四—二三五頁、の指摘に対して、ここで付け加えることは何もない。また、この権力概念が亡命後に変化しているならばその理由を問うことに意味はあるが、変化していない理由を考察することに意味はないだろう。ただこの関連で、モーゲンソーの権力概念がニーチェの影響下にあるとする、近年一部で提起されている解釈に対しては、疑問を投じておきたい。こうした解釈のおそらく有力な根拠となっているのは、モーゲンソーの *La Notion du 'politique' et la théorie des différends internationaux*, Recueil Sirey, 1933, p. 43⁷ における「la volonté de puissance」の表現にあると思われる。この表現は、フライの『モーゲンソー伝』をほぼ唯一の例外として、ほとんどの先行研究において、ニーチェを彷彿させるかのように、「will to power」と英訳されている(例えば、O. Jüterssonke, *Morgenhan, Law and Realism*, Cambridge University Press, 2010, p. 60)。しかし、同時期にモーゲンソーが執筆した別の草稿を見るならば、この「la volonté de puissance」は「ドイツ語では一貫して『Streben nach Macht』と訳されており、『Wille zu Macht』ではない」(Einige logische Bemerkungen zu Carl Schmitts Begriff des Politischen, 1932, MS in *Papers*, Container No. 110, S. 13f)。第二に、筆者が亡命前のほとんど全ての著作を調べた限り、モーゲンソーが政治概念や権力概念を説明するに際して、ニーチェに言及している個所は皆無である。この事実は、アメリカ亡命後とは異なり、亡命前のモーゲンソーは、ニーチェからの影響を隠蔽しなければならない理由がなかったことを想起するならば、いかにして説明できるだろうか。第三に、フライは、若きモーゲンソーが愛読したのは、『人間的、あまりに人間的』等のいわゆる実証主義時代の中期ニーチェの著作であって、『力への意志』を含む後期ニーチェの哲学に対しては、モーゲンソーは拒絶した

と指摘する (Frei, *Morgenthau*, pp. 106-107)。実際、モーゲンソーは亡命直前の複数の草稿において、ニーチェの「力への意志」を、規範倫理そのものを破壊するものとして批判しているのである (例えば、Kann in unserer Zeit eine objektive Morallordnung aufgestellt werden? Wenn ja, worauf kann sie gegründet werden? Paris, 1937, MS in *Papers*, Container No. 112, S. 82-96)。この事実を照らしても、モーゲンソーは「力への意志」に影響される余地はなかったのではないだろうか。

(25) *Politics*, p. 21 (『国際政治』、四三頁)。

(26) *Scientific Man*, p. 192. The Evil of Politics and the Ethics of Evil, in *Ethics*, Vol. 56, No. 1 (1945), p. 13. Ethics and Politics, in L. Bryson, et al., eds, *Approaches to Group Understanding: Sixth Symposium of the Conference on Science, Philosophy and Religion*, Harper, 1947, p. 334.

(27) *Scientific Man*, pp. 192-193. The Evil of Politics, p. 13. Ethics and Politics, pp. 334-335. 亡命前の未発表の草稿において、モーゲンソーは、仮に地上に二人の人間しか存在せず、両者ともに、自己主張本能 (権力欲) を欠き、自己保存欲しか持たない場合は、互いの欲求の充足を妨害する余地がないと述べ、自己保存のみを追求する場合に紛争が発生する余地が乏しいことを示唆している。Über die Herkunft des Politischen aus dem Wesen des Menschen, Frankfurt am Main, 1930, MS in *Papers*, Container No. 199, S. 82-83.

(28) Another "Great Debate": The National Interest of the United Nations, in *American Political Science Review*, Vol. 46, No. 4 (1952), p. 978.

(29) その意味で、非現実的談話で語ることが許されるならば、もし米ソ間で戦後処理をめぐる対立が生ずることがなく、したがって冷戦が開始されることがなかったならば、モーゲンソーは一九四七年以後も、国益の追求を要請することはなく、「政治的叡智」の必要性を提起するだけに留まっていた可能性は否定できないと思われる。

(30) モーゲンソーが外交の意義を積極的に評価するようになるのは、一九四六年八月に発表された次の論説においてである。Diplomacy, in *Yale Law Journal*, Vol. 55, No. 5 (1946), pp. 1067-1080. 時期的にも、冷戦の顕在化を受けた結果として見るべきであろう。

(31) アメリカが外交の本質を理解していないとするモーゲンソーのアメリカ観は、一九四六年の講義で表明されている。「合衆国が連盟に参加しなかったという事実そのものは、全く重要ではない。重要なのは、二〇年代と三〇年代に合衆国が追求した政策である。連盟に参加していなかったとしても、合衆国はより賢明な外交政策によって連盟を強化することができたであろう。我々が連盟に参

加しなかったからという類の自己批判や罪悪感はなく、全く根拠のないものである。確かに我々は罪悪感を負うが、しかしそれは我々が連盟に参加しなかったという点ではなく、外交政策が何であるかを我々が知らなかったという事実にある。今、我々が外交政策を知り得てゐるが、私には疑わしう(Interational Politics Lectures, March 13, 1946, p. 5)。また、次も参照。Politics, pp. 428-429(『国際政治』、五五四―五五五頁)。

(35) The Conduct of American Foreign Policy, in *Parliamentary Affairs*, Vol. 3 (1949), p. 161. また、別の論文においてモーゲンソーは、「国家の自殺」か「世界を征服する戦争」に行き着く「普遍的な道德原則」と対比して、国家の「生存を外交政策の第一の目的とする」外交が、多数の国家が平和裏に共存するための前提条件を作り出すものであることを指摘してゐる。The Primacy of the National Interest, in *American Scholar*, Vol. 18 (1949), pp. 207-212.

(36) The Conquest of the United States by Germany, in *Bulletin of the Atomic Scientists*, Vol. 6, No. 1 (1950), pp. 21-27; H-Bomb and After, in *Bulletin of the Atomic Scientists*, Vol. 6, No. 3 (1950), pp. 76-79; On Negotiating with the Russians, in *Bulletin of the Atomic Scientists*, Vol. 6, No. 5 (1950), pp. 143-148.

(37) 『国益擁護論』において、モーゲンソーが依然として連年の平和維持を重視していた点につき、次の個所を参照。In *Defense of the National Interest: A Critical Examination of American Foreign Policy*, University Press of America, [1951] 1982, pp. 199-200.

(38) The Primacy of the National Interest, pp. 208-209; The Mainsprings of American Foreign Policy: The National Interest vs. Moral Abstractions, in *American Political Science Review*, Vol. 44, No. 4 (1950), pp. 841-844; *National Interest*, pp. 14-18.

(39) 同じく、『国益擁護論』に向けられた批判に対して反論するべく一九五二年に発表された論文「もう一つの『大論争』」にも妥当する。そこでは「アメリカがこれまで」「人道主義的・平和的伝統」ではなく、権力政治や勢力均衡に対する関心から無縁ではなかったことを初めに指摘した上で、国益概念が説明されているが、そこにおいて、米ソの冷戦終結のために、国益を国家の生存として定義しなければならない、すなわち権力の追求を自制しなければならないという当初の主張の片鱗を読み取ることが難い。Another "Great Debate", pp. 964-965.

(40) Another "Great Debate", p. 986; *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, 2nd ed., Knopf, 1954, p. 9 (『国際政治』、一一頁)。

(41) The Mainsprings, p. 854; *National Interest*, p. 38.

- (39) 宮下「国際法から国際道徳へ」一三五頁。
- (40) 実際、象徴的なことだが、『国際政治』（初版）では、「リアリズム」という表現は認められない。また、亡命後に「国際政治の科学」を提起していた時期において、例外的に、「リアリズム」という名称が用いられた場合でも、それは、マキアヴェリ、ホッブズ、バレーが行ったように、道徳的評価を抜きにして、「政治生活の力学の単なる記述（description）」を指すものとしており、この限りでは「国際政治の科学」と重なるものでもあった。Political Theory Lectures, University of Chicago, February 20, 1947, MS in Papers, Container No. 80.
- (41) 当時の書評として、例えば、H. Sprout, In Defense of Diplomacy, in *World Politics*, Vol. 1, No. 3 (1949), pp. 404-413; N. T. Padelord, Review: *Politics among Nations*, by Morgenthau, in *Political Science Quarterly*, Vol. 64, No. 2 (1949), pp. 290-292; R. C. Snyder, Toward Greater Order in the Study of International Politics, in *World Politics*, Vol. 7, No. 3 (1955), pp. 461-478.
- (42) Another "Great Debate", p. 962.
- (43) *Politics*, 2nd ed., p. 7（『国際政治』、八頁）。なおターナーらは、モーゲンソーのリアリズムの第一原則における、ヴェーバーの理解社会学の影響を指摘する。S. P. Turner and G. Mazur, Morgenthau as a Weberian Methodologist, in *European Journal of International Relations*, Vol. 15, No. 3 (2009), pp. 477-504. この指摘そのものに対して、筆者は同意する。しかし、モーゲンソーのリアリズムの政策論が、ヴェーバーの影響に帰せられるものではないことも確かである。この点の議論において重要であるのは、「国家理性の事実 に即した行動原理」(M. Weber, Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablenkung, in ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, 9. Aufl., J. C. B. Mohr, 1988, S. 547) と「権力のプレーヤー」(Machtpragma) (M. Weber, Zwischen zwei Gesetzen, in ders., *Gesammelte politischen Schriften*, 5. Aufl., J. C. B. Mohr, 1988, S. 145) の法則に従うことが、道徳的に良い政策であるという価値判断を含んだ強い表現を、ヴェーバー自身はななかった事実である。
- (44) モーゲンソー自身が、国益それ自体を「政治的現実 に由来する道徳原則」と断言している事実も、現実への屈服という印象を強めたことは否定できないだろう。National Interest, p. 33.
- (45) The Primacy, pp. 207-212.
- (46) The Mainsprings, p. 839; National Interest, p. 7.
- (47) National Interest, p. 34. 行った合理主義に対する批判が、錯綜した『科学的人間』を貫く主題であった点につき、宮下「モー

「ゲンシーにおける〈近代〉批判」。

- (48) *National Interest*, pp. 92-95.
- (49) *National Interest*, p. 116, p. 129.
- (50) The Pathology of Power, in *American Perspective*, Vol. 4, No. 1 (1950), pp. 8-10; The Moral Dilemma of Political Action, in *Dilemmas of Politics*, University of Chicago Press, 1958, p. 254.
- (51) Kann in unserer Zeit eine objektive Moralaufstellung aufgestellt werden? S. 10.
- (52) *National Interest*, p. 34.
- (53) W. E. Scheuerman, *Morgenthau: Realism and beyond*, Polity, 2009, p. 88. 同様な指摘として、例えば、S. Molloy, E. H. Carr Versus Hans J. Morgenthau: Conflicting Conceptions of Ethics in Realism, in D. Bell, ed., *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*, Oxford University Press, 2009, pp. 94-95.
- (54) Another “Great Debate”, p. 983-984. また、政治的リアリズムの第五原則も参照のこと。 *Politics*, 2nd ed., p. 10 (『国際政治』、一―一二頁)。
- (55) *Politics*, 2nd ed., p. 10 (『国際政治』、一二頁)。別のところでモーゲンソーは、「国益に基づいた外政の力の計算」の「有益な副産物」が、「知的な規律と政治的な自制」であることを指摘しているが、これも中庸と関連すると考えられるだろう。 *The Primacy*, p. 212.
- (56) Another “Great Debate”, p. 985; *Politics*, 2nd ed., p. 9 (『国際政治』、一一頁)。なお、この「慎慮」概念をモーゲンソーが初めて用いたのは、次の箇所におこっている。 *The Pathology of Power*, p. 10. この概念をモーゲンソーは、おそらく「科学的人間」を準備する過程で接することになったエドモンド・バークの著作から得たものと思われるが、少なくとも一九五〇年の時点では、以前の「アートとしての政治」＝政治的叡智の概念と同義で用いており、ヴェーバーの「責任倫理」を想起させるような、結果に対する考慮という意味合いではなかった。
- (57) The Rediscovery of Imagination and Religion: Arnold Toynbee, in *Dilemmas of Politics*, p. 374.
- (58) *National Interest*, p. 237. なお、このモーゲンソーの政治教育論については、宮下豊「モーゲンソーにおけるヴェーバーの影響——国民大衆への政治教育の位相を中心に」、『神戸法学雑誌』第五一卷第三号、二〇〇一年、一〇五―一七五頁、を参照。
- (59) C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen: Text 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, 6. Aufl., Duncker & Humblot,

1996, S. 65.

- (60) この点について、筆者は別のところで考察を試みた。「なぜモーゲンソーは『悲劇』と『悪』を強調したのか?——一つの解釈」『国際政治』第一六四号、二〇一一年三月刊行予定。
- (61) Another “Great Debate”, pp. 961-962; *Politics*, 2nd ed., pp. 3-4 (『国際政治』一〇三頁)。
- (62) 述べた批判と比べ、例へば、G. Russell, Morgenthau’s Political Realism and the Ethics of Evil, in W. D. Clinton, ed., *The Realist Tradition and Contemporary International Relation*, Louisiana State University Press, 2007, p. 229.
- (63) モーゲンソーが政治的成功と道徳の命令が両立不可能であることをつとに強調していた事実も、この点に照らして理解できるだろう。*Scientific Man*, p. 196; *The Evil of Politics*, p. 14; *Ethics and Politics*, p. 336; *Politics*, 2nd ed., p. 9 (『国際政治』一〇頁)。
- (64) ただし、こうしたモーゲンソーの当初の立場は、後年「自由のなかの平等 (equity in freedom)」を「アメリカ政治の目的」として提起したことにより、事実上変化したと考えられる (*The Purpose of American Politics*, Knopf, 1960)。この点を掘り下げて検討することはアメリカのデモクラシーに対するモーゲンソーの評価を知る上で不可欠であるが、本稿の射程を大幅に超えるものであるため、稿を改めて考察することとしたい。
- (65) Philosophy of International Relations Lectures, July 28, 1952, p. 36, in *Papers*, Container No. 81.
- (66) Interview with Morgenthau, p. 372. ショイアーメンが、こうした実務経験がモーゲンソーに与えた影響を指摘している。Scheuerman, *Morgenthau*, pp. 89-90.
- (67) Letter to E. E. Cheatham, May 26, 1952, in *Papers*, Container No. 12.

アリストテレスの「市民の徳」と 市民的共和主義

稲村一隆

一 アリストテレスの「徳」に関する市民的共和主義の解釈

アリストテレスの「徳」に関する議論は、ある種の市民的共和主義（civic republicanism）の政治哲学に対して多大な影響を与えている。とりわけその議論は、市民の政治参加の重要性を認識する上で有益な視点を提供してくれるものとして市民的共和主義の注目の的となっている。この点に関してはアーレントの『人間の条件』が先駆的作品である^①。彼女の戦略は、人間の「善き生」が専ら政治的活動にあることを示すことで、市民に政治参加の重要性を認識させることである。そのために彼女は、古代社会において自明であった「公的領域」と「私的領域」の区別をもう一度現代に取り戻そうとしている。彼女の理解によれば、「公的領域」と「私的領域」はアリストテレスの「国家」と「家」の区別に対応している。つまり国家は平等な人々からなる公的領域であるが、家は不平等な人々からなる私的領域である。そして国家は自由の領域であるのに対し、家は、生活を維持していかなければならないという意味での必然性の領域である。このような理解の下では、人々は、生活の経済的・身体的必要性を克服してこそ、公的領域に参加でき、そして自由を享受できる。そして自由が「善き生」の前提条件であるならば、「善き生」は専ら公的領域にのみ存在する。ところで政治は公的領域に関わり、決して人間の生物的な過程に関係するものではない。他方で、「経済（economy）」という

言葉の語源が示しているように、経済的なものの運営は専ら、家 (*oikos*) の仕事であり、決して国家の仕事ではない。このようにアーレントは「善き生」と単なる「生存」の間に明確な区別を引き、「徳」の概念も「善き生」と同様に公的領域に割り当て、次の引用のように、「徳」の政治的な側面を強調している。「ギリシア人が *arete* と呼び、ローマ人が *virtus* と呼んだ卓越性そのものは、人がそこで抜きん出て、自己と他人を区別することができる公的領域につねに割り当てられていた。」⁽²⁾ この見解によれば、徳はその定義上、他人の存在を前提としており、具体的には行為と言論によって公的領域で最善の人間になることを可能にさせるものである。この意味で徳は人間の「複数性」という条件に関わっている。

アーレントによれば、公的領域の喪失はすでにローマ帝国の没落とキリスト教の勃興期に起こり、そして「社会 (*society*)」という領域の誕生は、巨大な「国民国家」の誕生と同時期である。つまり一つの国家の人口が増えれば増えるほど、公的領域を構成するものは「政治的なもの」ではなく、「社会的なもの」となる。古代ギリシア人はこの問題をよく認識しており、ポリスは人口が制限されてこそ存続しうること、そして人口が制限されず多数の市民からなる国家は否応なく専制的な支配へと導くことをよく知っていた。⁽³⁾ このようにして、アーレントは巨大な国民国家による家政のような統治に対抗して、家と国家という有益な区別を持っていたアリストテレスの視点を参考にして、公的領域への参加こそが善き生の本質であることを擁護しようとしている。

また政治思想史の分野ではすでに古典となったポーコックの『マキャヴェリアン・モーメント』が市民的共和主義に対するアリストテレスの議論の影響を捉えている。それによればアリストテレスの政治哲学は、市民的生活の普遍性と安定性を懸念していた近代初期イタリアの思想家たちに、共和国、国家に対する市民の関係を把握するのに有益な視点を提供した。ポーコックのアリストテレス理解によれば、国家とは、それが市民に共通善を追求し分配することを要求するという意味で、「普遍的な共同体」である。そして市民が善に関する意思決定の過程に参加することにおいて、また他の市民の価値の達成に貢献することにおいて、市民は共通善に対する関心を持つことが必要である。つまりある一人の市民は彼自身を他人に関係づけ国家全体の善を配慮するという仕方で各人の個別的な善を追求することが要求され

ている。この意味で政治参加は市民が「普遍的な善」を享受し、普遍との関係を持つ存在になることを可能にさせる。⁽⁴⁾

このような市民と国家の関係に関する理解をもとに、ポーコックはアリストテレスの「徳」の観念における政治的な側面を強調している。それによると、政治的生活は観想的生活を除いては最高の生活形態である。そして徳の基本的な役割とは、すでに述べたように、市民が自分自身を他人と関係させ共通善を配慮することを可能にさせることである。

言い換えれば、徳は、市民が国家全体の善を配慮するような意思決定の過程に参加させることを可能にさせるものである。⁽⁵⁾つまり彼の見解では、徳は個人の卓越性という側面だけでなく、他人との協調関係を発展させるという性格を持っている。そこでポーコックは、一方でアリストテレスの政治哲学において個人の善と共通の善の間に対立があることは認めるが、他方で徳の關係的性格を強調して次のように表現している。「市民生活の善さ、つまり支配することと支配されることの善さは、自分自身の徳と他人の徳との間の關係の内にある。そして政治的動物だけが真に善い人間でありうるのは、このような徳の互惠的かつ關係的性格の意味においてのみである。」⁽⁶⁾

要するに、アーレントやポーコックは、アリストテレスの議論の有効性を、「政治参加の意義」と「徳の政治的側面」という二つの点に着目して明らかにしている。確かにこの二つの要素は市民的共和主義の政治理論において重要なものであるが、しかしアリストテレス研究者の間では、これらの点に関するアリストテレス自身の本当の立場がどこにあるのかに関して論争がある。第一の論点は「政治的活動の善」をどのように特定するのかという点である。一方でアーウィンは、政治参加は参加する人にとっての善の一部であるとアリストテレスは考えていると解釈する。彼の解釈では、政治的活動は、幸福を実現する必要条件にすぎない財の供給に関わるのみでなく、より直接に幸福それ自身に関わっている。というのもアリストテレスは『政治学』第一巻第二章において国家の目的は最高善、つまり人間の幸福であると述べているからである。⁽⁸⁾さらにアーウィンによれば、アリストテレスの友愛の観念に基づいて、有徳な人は他の有徳な人を別の「自己」とみなして、実践理性や熟慮の能力を他人の善のために使用するもっともな理由があるという。⁽⁹⁾つまり彼の解釈では友人の善も自分自身の善の一部と考えられ、したがって友人の善を配慮する政治的な活動は各人の幸福にとって内在的な善を提供するものである。このようにアーウィンはアリストテレスにおける「徳のゆえの友愛」の観念

を利用して、他人の善を配慮する政治的活動を自分にとつての善だとも言える方式を考察している。

他にもアリストテレスの「徳」概念の政治性を強調する研究者は多くいる。この立場の人はたいいていの場合、『政治学』第三巻第四章における「人の徳」と「市民の徳」についての議論を通して、その二つの一致を見ることによって徳の政治的側面を強調する。例えばキートは、理想的な国家においては「善い人」と「善い市民」の間にいかなる相違も認めていない。彼は、理想的な国家においては善い人がその徳を通して政治権力を行使することが許されているので、善い人が同時に善い市民でありうると解釈している。そしてキートは、「善い人の徳」が尊重されない逸脱した国制においてのみ、「善い人」と「善い市民」の間にずれが生じると考えている。同様に、ロバーツも「善い人」と「善い市民」の間に相違があるとはせず、とりわけ「倫理的な徳」と「市民的な徳」の間にいかなる対立も認めない。彼女は、人間を「政治的動物」と規定したアリストテレスの議論を強く支持し、「人の徳」と「市民の徳」の間には、市民の役割の違いと国制の違いを根拠にしてみ、ずれが生じてくると考えている。¹¹⁾

これに対し、「徳」の政治的側面を強調しない解釈者も多くいる。例えば、ストライカーはアーウインの議論に反対し、政治権力の共有の意義はアーウインのように友愛の観念に基づいているのではなく、「平等な人は平等に扱うべき」という正義の観念に依拠しているにすぎないとしている。さらに彼女の解釈によれば、『政治学』全体を通して、アリストテレスは「思慮」を「支配する能力」として捉えているために政治参加することが人間の幸福の一部であると理解しているが、ストライカーはこのような実践理性の狭い理解に疑念を呈している。というのも、実践理性は他の多くの専門的な活動においても行使しうるからである。したがって彼女は政治参加を幸福の一部と見るアリストテレスの議論は彼の理論にしっかりと基礎づけられていないと見ている。¹²⁾

またマルガンは、「幸福」が運に依存しないことを議論した『ニコマコス倫理学』第一巻の理解をもとにして、政治的領域における成功は本質的に運に依存する以上、政治的活動が「善き生」と必ずしも結びついていないと議論している。マルガンによれば、アリストテレスが重要視しているのは、ギリシア人が伝統的に高い価値を置いていた「哲学」と「政治」という組み合わせではなく、「哲学」と「家族や友人との関係」という意味での社会的な生活」という二つの活動である。

そこでマルガンは徳の非政治的な要素を強調し、アリストテレスを市民的共和主義の代弁者としてではなく、政治的生涯からの隠退を主張したヘレニズム時代の哲学者の嚆矢として位置付けるよう提案している¹³。

要するにこれらの議論において問題になっているのは、「倫理的な徳」とそれを司る「思慮（*phronesis*）」はどれほど政治的な性格を持っているのかという点である。アリストテレスの「徳」の概念は知恵（*sofía*）や学問的知性（*epistēmē*）も含んでいるので、政治的でないものも含んでいることは自明であるが、問題は、政治的な場面における思慮の働きはどれほど「善き生」を送るのに重要な位置を占めているのであろうかという点である。この問題に対し、本稿は基本的に徳の政治的側面を強調する立場に立ち、そしてなぜ市民として思慮を働かせることは、家庭内における思慮の使用より重要なのかという論点を考察する。言い換えれば、現代の感覚からすれば、私的な活動において徳を使用する方が、個人の幸福に対して重要な意義を持つているように思えるにも関わらず、なぜアリストテレスは思慮の政治的な側面を強調し、そしてそれを幸福と結びつけたのかという問題を考える。

そこでまず次節においてアリストテレスの「市民の徳」の観念に関するテクスト解釈上のいくつかの難点を取り除き、「市民の徳」とは何であるかを明確にする。そして市民として他の市民に支配されることの意義は、単に正義の要求から来るだけでなく、市民の徳を養成するためという教育的な側面から理解されていることを明らかにする。第三節では、徳の多様性に関するソクラテスとアリストテレスの見解の違いをもとに、市民の徳の特徴を、どのような「合理性」を持っているかという観点から考察し、なぜ市民としての思慮の使用が家庭内における思慮の使用より特別な意味を持っているかを考察する。第四節ではある一部の専門家だけではなくすべての市民にとって徳を政治的に使用することの意義はどこにあるのかを理解するために、政治的徳の必要性を語ったプロタゴラスの神話とアリストテレスの議論を比較することによって、アリストテレスの徳理解が当時のギリシアにおける徳の理解と比べてどのような特徴を持っていたのかを明らかにする。具体的には「思慮」と「技術」の違いを明らかにすることで、「思慮」が幸福に対して持つ位置を明らかにする。第六節ではアリストテレス自身とアリストテレスに影響を受けた市民的共和主義の違いを明らかにし、アリストテレスに含まれているより有益な視点を取り出す。つまり本稿全体の目的は基本的に「徳の政治性」を強調す

る議論に対してアリストテレス自身の立場はどこにあるのかを解明することであるが、同時にそれによってアーレントやポーコックのアリストテレス解釈においては曖昧にされている重要な視点を取り出し、「合理性の発揮」という観点から政治的な活動の意義を考察することである。

二 「市民の徳」の定義

ではまず「市民の徳」に関する解釈上の問題点を一つ一つ丹念に取り除こう。アリストテレスが市民の徳を考察する際に手掛かりとしたのが、以下の船員との類比である。

ちようど船員が共同体のメンバーの一人であるように、市民もメンバーの一人であると我々は言う。そして船員がその能力においてそれぞれ異なっている（ある人は漕ぎ手であり、ある人は舵手であり、ある人は船長であり、ある人は別のそのような名前を持っている人である）が、明らかに、各人の最も正確な定義がそれぞれの卓越性にとつて固有な定義であるけれども、同様にある共通なこともすべてのメンバーに当てはまるだろう。すなわち航海の安全が彼らすべての働き（εργον）である。というのも船員各人はそれを目指しているからである。同様に市民も、それぞれの能力において異なるけれども、共同体の保全が彼らの仕事であり、そして彼らの国制が共同体である。それゆえ市民の徳も彼らの国制に関係づけられなければならない。そして国制の種類が多くあるならば、明らかにすぐれた市民の徳は一つの完全なものではありえない。しかし我々は、善い人間に関しては一つの完全な徳に即して善い人であると言っている。それゆえ、すぐれた市民であるためには、それによって善い人だと言われる徳を所有しなくてもよいことは明らかである（*Pol.* 1276b20-35）。^[4]

このテキストは一見、『政治学』第三巻第一章で規定された「市民」の定義と矛盾するようにみえる。というのも、

このテキストでは市民それぞれは異なる働きを持つと述べられているにもかかわらず、そこでは市民は「裁判と公職に参加する人」「裁判と審議の公職を共有する人」として、政治的司法的権力に能動的に参加する側面から理解されていることからである（*Pol.* 1275a19-23, 1275b18-20）。この定義に基づけば、市民の働きとは単純に「裁判と審議の公職に参加すること」であるにもかかわらず、どのようにして市民の働きの多様性を理解したらよいのであろうか。この点に関しては『政治学』第六卷第八章の記述が参考になる。そこでアリストテレスは市民の仕事、例えば、市場の監督、都市の警備、金庫管理、刑罰の執行など、を列挙している。このように公職の多様性に基づけば、確かに市民は「国制の保全」という共通の役割を持っているが、市民の徳の違いを理解することも可能である¹⁵。以上の議論は、アリストテレスが徳を定義する際に用いる典型的な視点を用いている。つまり、『ニコマコス倫理学』の徳の定義と同じように（*NE* 1106a15-24）、ここでアリストテレスはそれぞれの「働き（*ergon*）」に着目して「市民の徳」の定義を明らかにしようとしている。ここから彼は「市民の徳」を「それぞれの働きを遂行する能力」として理解し、その働きは多様である以上、「市民の徳」と端的に「善い人」に必要とされる「徳」とは異なるとしている。そしてすべての市民が「善い人」であることは不可能であり、それぞれの市民はそれぞれ異なる特質を持っているので、市民はそれぞれの職務を行うことで国家を維持していく必要性について述べている（*Pol.* 1276b37-1277a5）。

さらにアリストテレスは引用されたテキストの後半部において、「市民の徳」は国制に応じて異なるとも考えている。例えば、寡頭制においては、国家の目的は「富の獲得」だと考えられているために、どれだけ国家の富の獲得に貢献するかという観点から公職が分配されることになり、市民の徳の内実は富を獲得する能力になる。僭主政では、「僭主の望み」が国家の原理となるために、僭主の意向を配慮できることが市民の徳となる。これに対し、貴族制（優秀者支配制）では、「善い人の徳」に応じて公職が分配されるので、「市民の徳」と「善い人の徳」は一致する。アリストテレスは理想の国家においては「善い人の徳」と「市民の徳」が一致すると述べているが（*Pol.* 1288a38-b2, 1333a11-12）、その理由は、理想の国家においては善い人の徳に基づいて公職が分配され、それに基づいて統治することが市民としての善さにもなるからである。

そこでアリストテレスは「政治的な場面における徳の使用」と「特に文脈を限定されない一般の徳」とが一致する可能性について考察している。具体的には彼は「支配者の徳」は「人の徳」と一致すると考えている。なぜこのような理解が可能なのか。それは、ストライカーも指摘したように、アリストテレスが支配者の徳を専ら「思慮 (*phronesis*)」の政治的な使用として理解しているからである。このような理解は『ニコマコス倫理学』第六卷第八章の冒頭でも提示されている。そこでは「思慮」の基本的な特徴は「個人の善を実現するために熟慮すること」として捉えられているが、同時に家庭や国家の善について考察する家政治術や政治術も「思慮」の一例として理解されている (*NE* 1141b23-33)。つまり、ちようど人々がペリクレスを「思慮」ある人とみなしているように、アリストテレスは善い支配者も「思慮」ある人の一例として捉えている (*NE* 1140b11)。そして「思慮」が「善い人」であるために必要とされている主要な徳である以上、「思慮」を行使している善い支配者も善い人だと言いうる。つまりアリストテレスが『政治学』において善い支配者は善い人でもあると述べたとき、「思慮」の政治的使用が彼の念頭に置かれている。

しかしながらアリストテレスは市民を、支配するだけでなく支配される存在として理解し、市民の徳を「支配と被支配の両面を知っていること」として捉えている。そして市民の徳の中に被支配の要素を見るために、アリストテレスは「善い市民」と「善い人」の同一視をいま一度、拒否している (*Pol.* 1277a20-23)。このような「市民」の理解は、彼の市民の定義と矛盾するものであろうか。というのも市民的共和主義のように彼は市民を「政治権力に参加する人」という形で能動の側面から定義したにもかかわらず、ここでは支配されること、すなわち受動も市民の要素と考えているからである。この問題に対しては、彼の市民の定義それ自身が示唆を与えている。彼はそこで市民とは「審議と裁判の公職を共有することが許されている人である (*ô yâp êçouâtia koivôneiv ôphrîn bouleutikîn kai kritikîn*)」と述べている (*Pol.* 1275b18-19、傍点筆者)。ここでアリストテレスは市民の定義を、政治権力に参加する権能があるかどうかという観点から捉えており、ある時は公職に参加するが別のときは公職を離れて他の市民に支配される事例があることを考慮に入れている。つまり彼の市民の定義においても、市民は必ずしも常に支配に参加しているわけではなく、他の市民に支配されることもありうる。したがって『政治学』第三卷第四章における「市民の徳」の理解は第三卷第一章における「市民の

定義」と矛盾しているわけではない。¹⁷⁾

では市民の重要な特徴を「政治に参加する」という能動的な活動の側面から理解しているにもかかわらず、なぜアリストテレスは「市民の徳」を支配することと支配されることの両面を知っていることとして定義したのであるか。第一節で取り上げたように、ストライカーの見解では、支配を交替で担うことは平等な人々の間では「正しい」ことであるからである。彼女は正義の観点からアリストテレスは支配の交替を擁護していると主張している。確かにアリストテレスは繰り返し、支配の交替は平等な人々の間においては正しいと述べている (Pol. 1287a10-18, 1325b7-8, 1332b25-29)。しかしながら『政治学』第三巻第四章の以下のテキストでは、「正義」というよりも「教育的な観点」から支配される必要性を擁護している。「支配者は支配されることによってそれ『政治的支配』を学ばなければならぬ。ちょうど人は騎兵隊長に指揮されることによって騎兵隊の扱い方を学び、將軍のもとで働き、中隊や小隊を指揮することによって、將軍であることを学ぶように。したがって、『支配されたことがなければ善く支配することはできない』ということわざは射っている」 (Pol. 1277b9-13, また 1332a23も参照)。¹⁸⁾ ここでアリストテレスは將軍との類比によって善い支配者となるために支配される必要があるとしている。というのも「支配」、「公職」とこれまで翻訳してきたギリシア語 (ἀρχή) はもともと「はじまり」を意味する。¹⁸⁾ この意味に基づけば、支配者とは行為をはじめる人のことであり、支配される人とはその行為の影響を受ける人のことである。したがって支配者は統治という行為によって他人に影響を与える以上、その統治が他人にどのような影響を与えるかを知っていなければ善く支配したことにならず、そのために支配された経験を持つている必要がある。

ただし以上の議論は「支配」の意味を限定せずに、善く支配するためには支配された経験が必要であることを述べたものであるが、この議論だけでは、主人が奴隷を善く支配するときも奴隷になった経験が必要なのであるか、などの疑問が挙げられうる。つまりこの議論は市民同士の関係にのみ妥当するものなのかそれとも支配一般に関して妥当することなのであるか。この点に関しては主人奴隷の支配関係と市民同士の支配関係の違いを述べた議論が参考になる (Pol. 1278b32-1279a16)。それによると、主人は奴隷を「主人自身の利益」のために支配するが、政治的な支配者は市民

同士に「共通な利益」のために支配する。つまり主人は奴隷の利益を全く考慮に入れる必要がないが、政治的な支配において支配者は支配される市民の利益も配慮する必要がある。したがって主人的な支配の場合、支配者（主人）はその支配が支配される者（奴隷）にどのような影響を持つかを考慮に入れる必要がないので、奴隷として支配された経験が必要としないが、政治的な支配の場合、市民同士はお互いに対してどのような影響を与えるかを知っていなければならぬ。つまりこの議論では支配されることは完全に否定的な意味を持つてゐるわけではなく、むしろ徳を養成するといふ積極的な側面も持つてゐる。したがってアリストテレスにおいて「市民の徳」は能動的に政治活動に参加することだけでなく、他の自由人に支配されることも重要な要素として含まれてゐる。

三 思慮による基礎づけ

では次に「市民の徳」は「人の徳」に対してどのような位置を占めるのか、そして徳の政治的な使用は何か特別な意味があるのかを考察するために、まずは支配者と従属者の徳の違いを議論したアリストテレスの以下のテキストを検討してみよう。

そこで支配するものと支配されるものには自然において多くの種類がある。つまり自由人が奴隷を支配するのと、男性が女性を支配するのと、大人が子供を支配するのは異なる仕方による。そして魂の諸部分はすべての人にも属するが、異なる仕方では属する。つまり奴隷は熟慮する部分（το βουλευτικόν）を全く持たず、女性はそれを持つが、それが支配する力を持つておらず（ἀκρουν）、子供はそれを持つが、それが未熟である（ἀνέλκον）。そこで倫理的な徳に関しても同様でなければならぬことを我々は理解すべきである。つまりすべての人は倫理的徳に与かるべきだが、同じ仕方ではなく、それぞれの仕事に対してそれぞれ十分な程度に与かるべきである。それゆゑ支配する人は、完全な倫理的徳を持つべきであり（というのも彼の働きは端的に棟梁の働きであり、彼の理性（λογική）は棟梁のものである）、

他の人々は彼らにふさわしい程度の徳を持つべきである。それゆえ明らかに倫理的徳は、述べられたすべての人に属するが、ソクラテスが考えていたように同じ節度、勇氣、正義が妻と夫に属するのではなく、一方は支配的な勇氣を、他方は従属的な勇氣を持ち、他の徳に關しても同様である (Pol. 1260a8-24)。

このテキストにおいてアリストテレスは、「奴隷は節制や勇氣や正義などの倫理的な徳を必要とするか」という問題に取り組んでいる。もし奴隷が倫理的徳を持っているとき、奴隷は自由人と同じが異なるのか。他方でもし彼が倫理的徳を持っていなければ、善く支配されることができるだろうか。この問題は、アリストテレスも言及しているように、プラトン『メノン』におけるソクラテスとメノンの議論から来ている。この対話編によれば、「徳とは何であるか」というソクラテスの問いに対してメノンは、男の徳は政治的なことを運営する能力、つまり「友を助け敵を害すること」であり、女の徳は家庭を運営すること、つまり家政を管理し、夫に従うことであると述べている。そしてメノンは、徳は子供と老人、男と女、自由人と奴隷とは異なると考えている (Tel. 72a6)。ソクラテスはこの答え方に疑問を提示し、多様な種類の徳がある中で、それらを「徳」であるとさせる一つの型を答えるよう求めている (PaG 72a6)。そこでメノンは、「徳とは他人を支配する能力である」と答えるが、ソクラテスはすぐに、この定義では子供や奴隷の徳を説明することができないとして、拒否している (73c6-74a10)。

以上のような、性別、年齢、役割に關係なく、一つの定義を求めるソクラテスのやり方に対しアリストテレスは批判的であり、引用されたテキストのすぐ後において、むしろ諸々の徳を列挙した(メノンはゴルギアスの追隨者なので、)ゴルギアスを賞賛している (Pol. 1260a20-28)。¹⁹⁾ 同においてアリストテレスはそれぞれの「働き(ἔργον)」に着目することでそれぞれの徳を定義し、お互いの違いを理解しようとしている。そしてその違いを理解するために「熟慮(ἐμβουλεύειν)」の能力に焦点を当てている。それによると、奴隷は熟慮を自分自身で全く持っていないが、主人の熟慮に与かることができる。女性はその徳を所有しているが、それが自分の行動を支配する力となっていない(ἀκρυσον)。そして子供は将来それを所有することが期待されているが、いまだ持っていない。さらにこの(ἀκρυσον)とい

用語は、『ニコマコス倫理学』第六卷第十三章における「自然の徳 (φύσικὴ ἀρετή)」と「本来の徳 (κρυφα ἀρετή)」という区別の重要なキーワードである。そこでは、子供や野獣も一定の傾向性にすぎない「自然の徳」は持つとされるが、思慮を欠いているため「本来の徳」は持たないとされている (NE II.4b4.9)。つまり「思慮」を持っているかどうかは「本来の徳」を持っているかどうかの基準であり、自分の「思慮」に基づいて正しくふるまうことができるならば「本来の徳」を持っているが、自分で「思慮」を行使せず、単なる慣習に基づいて、あるいは主人や家長の命令に従うことで、正しくふるまっているにすぎない場合は、「自然の徳」を持っているにすぎないとされる。

では熟慮のあり方に応じて徳の様式も異なっているとすると、政治的な領域における市民の熟慮にアリストテレスはどれほど期待しているのだろうか。すでに述べたように、アリストテレスは「支配者の徳」を「思慮」に結び付けている。善い支配者は完全な「思慮」を身に付けた上で統治を行うことが期待されている。さらにアリストテレスは徳において傑出した人間が王となって支配する王制を正しい国制に分類し、その可能性を排除していない。むしろそのような傑出した人間がいる場合、人々は喜んでその人を王に任命するよう勧めている (Pol. 1284b35-39)。ではこのような傑出した熟慮能力を普通の市民も身に付けることが期待されているのだろうか。

この問題に対して手掛かりを与えてくれるのが『政治学』第三卷第十五、十六章における、「最善の人間」と「最善の法」、どちらによって支配されるのが適切かを論じた議論である。一方でアリストテレスは最善の人間によって統治される有益さを考察している。それによれば、法律は一般的な原則を提示するだけで、日々起こっている個々の問題にたいして指示を与えてくれない。そして医師がそうであるように、どのような技術においても書かれている規則に専ら従うのは不合理である (Pol. 1286a9-16)。したがって最善の人間によって統治される方が有益である。他方でアリストテレスは最善の法に従う有益さも考察している。とりわけ次のテキストは日常の市民の熟慮能力に関する彼の期待度を計る上で有益である。

しかし法が規定できないと考えられている事柄に関しては人間も知ることはできないだろう。しかし法はそのよう

な状況に対応するために支配者を教育することによって彼らが残された問題を最も正しい判断によって判断し統治するよう命ずる。さらに、制定されたことよりよいと経験によって考えられることに關しては何でも、修正することを許可する。それゆえ法が支配することを求める人は神すなわち知性のみが支配することを求めていると考えられるが、人間が支配することを求める人は、野獸をも加えている。というのも欲望は野獸のようなものであり、激情は支配者と最善の人を歪める。それゆえ法は欲求なき知性 (νοῦς) である (Pol. 1287a23-32)⁽²⁰⁾。

ここでアリストテレスは二つの点から法の支配が望ましい理由を述べている。第一に、法律は支配者を教育すること、彼らが個別の問題に対処できるようにさせている。そして第二に人間は欲求と知性の複合的な存在者であるのに対し、法律は欲求を欠く知性である。『政治学』第一卷第二章の有名な議論 (Pol. 1153a18-39) において人間は「神と野獸の中間者」として捉えられたように、ここにおいてもアリストテレスは、人間が知性だけでなく欲求という非理性的なものも含むと理解している。これに対し、法は欲求を欠いた知性であり、欲求を含む人間を法の指示に従うように教育することが期待されている。

以上のような法律に関する理解は、一見、問題をはらんでいる。というのも、法律も人間によって制定されたものである以上、人間の欲求を含まざるをえないからである。どのような法観念をもとにして、アリストテレスは、「法律とは欲求を欠く知性である」と理解したのであろうか。この点に關して、上の引用のすぐ後のテキストが参考になる (Pol. 1287a32-b5)。そこでアリストテレスは、「どのような技術においても書かれた規則に従うべきではない」とする見解に對して、医療と政治の違いについて議論している。それによると、医者とは友愛感情がもとで理性に反して患者を傷つけることは少ないが、政治家は好き嫌いによって政策を左右するのは常である。つまり政治は自分の利益や感情に關わることであり、そのようなことを客観的に判断することは困難である。この点において法律の一般性、普遍性は長所を持っている。アリストテレスには普遍的な規定である「法 (νόμος)」と個別的な判断にすぎない「議決 (πρόταγμα)」という区別がある (Pol. 1292a4-13)。彼の法観念は議決より普遍的な原理を意味している。この普遍性、一般性によって、法は個

別的な事情や政治家の個人的な問題から一定の距離を取ることを可能にしている。これに対し、アリストテレスは人間が議決の決定において個別的な状況から距離を取れるとは期待していない。むしろ彼は人間が法という秩序の内部においてのみ正しくふるまうことができると考えている。実際、彼は、絶対王政を実現できるほど傑出した人間はいないと繰り返し指摘している (Pol. 1313a8-10, 1332b33-25)。正義や善に観する知識をもとに行為することを「完全な合理性」と呼ぶならば、ここで想定されている通常の市民の合理性とは法秩序の下で支配を交替することによってのみ「完全な合理性」に到達できる程度のものである。

以上のような合理性の違いは、政治的なものに優位を与える鍵となっている。すでに述べたように、アリストテレスは家庭内で支配される地位にあるメンバーが完全な合理性に到達できるとは見なしていない。彼らの理性は、家長の理性に与かる限りで発揮されると考えている。つまり家庭内の合理性は、家長の知性に限界づけられている。しかしその家長もせいぜい神と野獣の中間者である程度の知性しか保持していない。そして根本的な問題は、そのような家長を統治し、教育し徳を養成する制度が家庭内にはないということである。家庭内における家長は単独支配者であり、その彼を支配する人は誰もいない。それゆえに、家長である自由人を統治し、彼が完全な合理性に到達できる制度が家庭の外に求められている。それは、市民がお互いに支配を交替で担うことを可能にさせる国家に他ならない。というのも国家においては優れた他の市民に支配される可能性にも開かれていからである。前節で述べたように、アリストテレスによれば、政治的支配の場合、支配者は支配された経験によって政治的知性としての思慮を学ばなければならない。この意味において、アリストテレスにとって政治的共同体は自由人がお互いに統治し合うことで完全な合理性に到達できることを可能にさせる制度となっている。したがってアリストテレスにおいて政治的な関係に優位が与えられるとしたら、それは人間の理性能力の完全な発達の機会を保証するかどうかに基づいている。

四 民主制における「徳」

では次に、アリストテレスの「徳」の観念を、プロタゴラスによって語られた神話における「徳」理解と比較することで、その特徴を把握し、さらにすべての市民にとって徳を所有するもつともな理由があるのか、あるならばそれはどのような理由なのかを検討しよう。プロタゴラスの神話は、ギリシア人による「徳」の政治的な理解の典型例を示しており、そして次の三つの論点を検討する上で有益である。①市民の徳は教えるものかどうか。②市民はどの程度有徳な存在である必要があるか。③政治的な知恵は他の技術とどのように違うのか。ではこの三つの論点に着目してまずはプロタゴラスの考えを取り出そう。

プラトンの『プロタゴラス』（以下、*Prot.*と略す）では政治的な徳の意義を論じた神話がプロタゴラスの口を通して語られている（*Prot.* 320b3-322d5）。その神話によると、神によって依頼されたエピメテウスとプロメテウスは、それぞれの動物が絶滅しないようにそれぞれ必要な能力（例えば力強さや素早さなど）を割り当てたが、諸々の事情から人間には「火」と「技術知」を割り当てた。これにより人間は生活に必要な知識を手に入れたが、「政治的な知識」をまだ獲得しなかった。はじめのうち人間は離散して住み、都市を形成しなかった。他の動物によって次第に殺されていった。というのも人間は弱く、技術知は他の動物と戦うのに有益な知識ではなかったからである。そこで人間はお互いに集まって暮らし都市を形成することで自己の保存をはかろうとしたが、政治的な知識を欠いているために、お互いに不正をはたらくようになった。そこでまた彼らは離散して住むようになり、それにより再び他の動物に殺されるようになった。人間の絶滅を危惧したゼウスは、ヘルメスを遣わし、「慎み（*aidōs*）」と「正しさ（*dike*）」を人間に届けようとした。この二つが都市の秩序を保存し、友愛の絆を深めると考えたからである。そのときヘルメスはゼウスに次のように尋ねた。「この慎みと正しさに関していかに分配すべきでしょうか。つまり、ちょうど一人の医者によって多くの素人は事足りるように、慎みと正しさもある専門家にのみ分配すべきでしょうか。それともそれらはすべての人に分配すべき

でしょうか。」ゼウスはこれに答えて、すべての人に分配するのがよいとした。というのも他の技術のように少数の人だけがこれらを保持しているだけでは都市が形成されないからである。

この神話がはたしてどれだけプロタゴラス自身の考えを表しているのかどうかという点を特定するのは非常に困難である。しかしプラトンが彼の対話編の目的に合わせて多少なりともプロタゴラスの考えを単純化したり、脚色したりすることはありうることである。ではプロタゴラスの名前を借りてプラトンがこの神話を語っていたとき、プラトンはどのようなことを意図していたのだろうか。管見では、プラトンは、「徳は教えるのかどうか」という論点に関してソクラテスとプロタゴラスの違いを際立たせたかったようである。この対話編の冒頭においてソクラテスは、プロタゴラスのところで学びたいと欲している友人に対して、「ソフィストは魂に対して有害なものを売っているかもしれないから気をつけるべきだ」との警告を発している。つまりちやうど小売商人が果たして健康にとって有益か有害かを知らないでその商品を売っているように、ソフィストは人間の魂にとって有益か有害かを知らないで「知識」と称するものを売っているかもしれない。そのためソクラテスは、プロタゴラスから得られるものは多額の金を払ってまで手に入れるほどの知識なのかどうかを再考するよう、友人に促している。もしこれがこの対話編を通して語ろうとしているプラトンの意図だとするならば、プラトンは、ソフィストが教えていることに關しては誰でも教師になりうることを示す意図があったということになる。つまりプロタゴラスから得られるものは何ら特別な知識ではなく、普通の民衆が民会の騒乱の中で手に入れられる経験をわずかに「洗練した」ものにすぎないと。このようなプラトンの意図は次の「徳の教育可能性」に關する議論においても最もよく表れている。

第一に、プロタゴラスとソクラテスの議論は「徳の教育可能性」という論点をめぐって対立している。ソクラテスは、アテネの民会では、建設や船の建造のことなど技術的な問題について話が及ぶと、専門家から助言を求めるようにしている事実を指摘している。というのもソクラテスによれば、これらの事柄は学ぶことができ、そして教えられうるからである。逆に、国家の統治のことに論題が移ると、農民、職人、商人であろうと、富裕者、貧困者であろうと、高貴な生まれ、卑賤な生まれであろうと、誰でも立ち上がって意見を述べる。この事実からソクラテスは、この種の事柄に關

して人々は教えられるものではないとみなしている、と指摘している。そしてその例証として、ペリクレスのような傑出した人間が彼らの子供に徳を教えることができなかった、という事実も指摘している (Prot. 319b3-320b5)。これに対しプロタゴラスは神話を語った後、同じ事実を通して全く反対のことを主張している。彼の見解では「正義(δικαιοσύνη)」や「節制(σωφροσύνη)」⁽²¹⁾など市民の徳に関する事柄について人々が誰の意見でも考慮に入れるのは、すべての人が市民の徳を共有していると考えられているからである。つまりプロタゴラスは、民会で誰でも意見を述べることが許されているという事実を根拠にして、すべての人が正義と市民の徳を持っていると主張している (Prot. 322d5-323a4)。

ではなぜ二人は同じ事実をもとにして異なる結論を導いたのであるのか。その理由としてプロタゴラスはソクラテスほど徳に関して高度な基準を要求していないという点が挙げられる。プロタゴラスは、教育、裁判制度、法律、刑罰、徳に対する配慮を欠いた野蛮人たちと比べるならば、法的な社会の中で適切に育てられた人は、たとえその社会の中ではどんなに不正な人間であっても、正しい人間であると主張している (Prot. 327c4-d2)。さらにちょうど誰もがギリシア語の先生になりうるように、誰もが市民の徳に関する教師になりうると考え、わずかな徳さえあれば市民の徳を教授できると主張している。そしてプロタゴラスは彼自身もそのような教師の一人に値すると述べている (Prot. 327e1-328a1)。このようにプロタゴラスが議論を展開したとき、はたしてプロタゴラスのもとで学ぶ必要はどこにあるのか。ここにプラトンの皮肉が込められている。

徳の教育可能性について、アリストテレスはソクラテスよりプロタゴラスに近い見解に立つ。すでに述べたように、アリストテレスは、市民は実際に支配されることによって支配する徳を獲得する必要があると考えている。つまりアリストテレスは、プロタゴラスが法的な社会においてはすべての人が徳の教師でありうると思ったように、支配することと支配されることの関係を市民同士が築くことによって徳が養成されると考えている。ただし、プロタゴラスとは異なつて、アリストテレスは教育的な役割に関してアテネの社会的な人間関係を全面的に信頼しているわけではない。というのも『政治学』第八卷第一章においてアリストテレスは、教育が個人的な関心事であつてはならず公的な関心事であるべきであると考え、市民の教育において熱心であつたスパルタをより賞賛しているからである (Pol. 1337a11-18)⁽²²⁾。つま

りアリストテレスは、個人が自分にとって必要だと思うものを、例えばソフィストのグループに入ることによって、個人的に学習するような社会よりも、教育が公的な関心事になっている社会を賞賛している (Pol. 1337a21-32)。

第二に、プロタゴラスとソクラテスの議論は、「政治的な過程に参加するためにどの程度市民は徳を涵養する必要があるか」という論点を提示している。この点に関してプロタゴラスは、すでに述べたように、アテネ人ならだれでも民会で発言できるほど十分な徳を持っていると想定している。ここで「徳」は、プラトンにおいては傑出した人間だけが統治者であるような貴族制的政治体制を支持する概念となっているが、プロタゴラスにおいてはすべての人が市民の徳を持っていると想定することで民主制を支持するようになっており、ゼウスの分配の考え方が示したように、専門家による統治を批判する概念となっている。⁽²³⁾ この問題に関してアリストテレスは両義的な立場に立つ。一方でアリストテレスは、よく知られているように、徳に基づいて政治権力が分配されるような貴族制原理の支持者である。彼は明らかに日々の生活に忙しい労働者などが政治に参加することを理想的な国家においては支持していない (Pol. 1278a8-13, 1319a24-30)。他方で『政治学』第三卷第十一章における多数者の知恵を擁護する議論などにおいては、「多数者の徳」を熟慮と判断の側面に見出すことで、多数者の政治参加を認めるような議論を展開している。この議論においてはプロタゴラスのようにアリストテレスも、通常の人が持っているようなわずかな徳があれば、民会、審議会、陪審員裁判などの機関に参加できると考えている。⁽²⁴⁾

さらに以下のテクストは、アリストテレスが政治に関する徳をどのようなものとして捉えていたかを理解するのに有益である。「統帥術の場合、我々は徳よりも経験により着目しなければならぬ。というのも統帥術はより少ない人々に共有されているが、よい性格 (εὐεικεία) はより多くの人が持つてゐる」 (Pol. 1309b4-8)。アリストテレスはこの文脈でいかに政治権力を分配すべきかを論じているが、その際三つの要素に着目すべきだと主張している。①設立された国制に対する友愛、②その仕事を遂行するのに最大の能力、③それぞれの国制に適切な徳と正義。そしてこれら三つの要素が一人の人間の中に見出されなかったときは、上の引用テクストが論じているように、將軍職に関しては軍事的な経験を持つ人に分配されるべきであるが、警備や財政に関してはよい性格を持つて人に割り当てられるべきだとしている。

そして、よい性格、すなわち倫理的徳はより多くの人によって共有されているもので、普通の知識しか必要としない役職にはより多くの人が参加できるとしている。つまりアリストテレスの「徳」の観念は、優れた人にも政治權力を分配する王制や貴族制を支持する観念にもなりうるが、公職の多様性に着目するならば通常の市民によって政治が営まれる政治体制を擁護する観念にもなりうる。

第三にプロタゴラスの神話は、市民の徳と他の技術との違いを理解するのに役立つ。ゼウスの分配論によれば、他の技術（例えば医療）であれば、社会の中で一部の人が所持していればよいが、市民の徳に関してはすべての市民が備えていなければならないとされている。つまりこの神話は、他の動物には備わっていない人間に固有な能力を政治的な知識と同一視し、それによって、都市が形成され社会的な生活を営むことで他の動物から自分自身を守ることができると考えている。これにより、プロタゴラスは、専門家の手にのみ政治を委ねるような考えに対して、すべての人間が政治に参加するような見解を支持するようになっていく。

アリストテレスもプロタゴラスのように、『ニコマコス倫理学』第六卷第十二章において思慮と他の技術の違いを明らかにしている。彼はその違いを、「幸福」との関連で次のように説明している。「それら『知恵と思慮』は何かを生み出すが、しかし医療が健康を生み出すような仕方ではなく、健康が健康を生み出すように、知恵は幸福を生み出す。というのも知恵は徳全体の一部であるので、それを持つて行使するとき我々を幸福にするからである。さらに我々は思慮と倫理的徳に即することで我々の機能を發揮する」(NE 1143b)。アリストテレスはここで、医療は病人が健康に「なる」ために必要な知識であるが、知恵や思慮は善い人間が善い人間で「ある」ために必要なものであることを示そうとしている。もし思慮が医療のようなものであるならば、すでに善い人間になった人にとっては有益なものでないだろう。というのも、この前提に則れば、ちょうど病気になるために必要なものにすぎず、善い人間になった人には必要とされないように、思慮も悪い人間から善い人間になるために必要なものにすぎず、善い人間になった人には必要とされなくなってしまうからである。しかし人間の幸福が徳に即した活動であるならば、倫理的徳とそれを司る思慮は善い人間にとっても幸福で「ある」ために必要な能力である。確かに自分の幸福について他人に助言を求めることは時には意

味のあることもあるが、徳を自分で活動させることに幸福の根拠があるならば、思慮に関して一部の人のみが所有すればよいとする議論は意味をなさないからである。つまり幸福そのものに関わる活動に関しては特定の専門家に委ねることができず、当人が活動することに意味がある。これに対し、特定の問題、例えば健康、勝利、建築などに関しては特定の専門家（医者、将軍、建築家など）に助言を求めることは意味がある。というのも特定の問題は個人の幸福そのものではなく、その一部、あるいは条件ではないからである。このようなアリストテレスの立場からすれば、プラトンの哲人王の議論は、欲望の奴隷になるより理性（特に優れた人の理性）に従うことの重要性が強調されすぎて、自分で理性を行使することの意味が消えてしまっているように見える。

以上のような思慮と他の技術の区別は市民の政治参加を擁護する議論において重要な意味を持つ。すでに述べたように、アリストテレスは政治的な活動が思慮を行使する一つの典型例であると考えている。この考えは、政治的な活動が特定の技術の一部として捉えられることを拒否している。というのも、政治的な活動は、健康や勝利などある特定の個別的な問題に関わっているのではなく、市民が市民の徳を自分自身で発揮するという意味で直接、各人の幸福に関わっているからである。逆に、政治的な活動がある特定の専門家に委ねることの一つの問題は、それによって通常の市民が市民の徳を涵養し行使する機会を奪ってしまうことである。このようなアリストテレスの考え方は市民の政治参加を擁護する議論の一形態になりうるが、プロタゴラスのものとは多少異なっている。というのも、両者とも政治的な徳と他の技術の違いに依拠してはいるが、プロタゴラスの場合、政治的な生活を営む基本的な理由は「野獣から自分たちを守るため」という生存の次元の話であるのに対し、アリストテレスの場合、幸福という善き生の次元の話となっているからである。

確かにファラーの考えるように、アリストテレスは民主的な理念や民主制を支持しなかったという点において「民主制の理論家」ではない。しかしながらアリストテレスは、本節で見てきた、思慮と他の技術との違いに関する議論や多数者が備える徳の議論において、民主制に関する有益な視点を提供している。ファラーは、プラトンやアリストテレスなど非民主的理論家への関心の強さのあまり無視されてきた民主制の擁護者、例えばプロタゴラス、などに光を与える

ことによって、「古代ギリシアには民主制の理論家は全くいなかった」という通説を覆すことに成功したか、現代の民主主義論において古代ギリシアの政治哲学が重要なのは、民主制を支持する人の議論だけでなく、民主制を批判した人たちの有益な視点を取り出すことである。彼女はアリストテレスを端的に非民主的な理論家と位置付け、社会の秩序を守るために「思慮を持つ人」にのみ政治参加の権利を限定したと批判しているが、アリストテレスの「思慮」や「徳」に関する議論がはたしてどれほど貴族制なのか、それとも民主制的なものでありうるのか、という点に関しては本節が検討してきたように微妙な位置にある。むしろ本稿の見解では、多数者の徳を特定しようとする議論や、思慮と他の技術の区別は、民主制を支持した理論家たちの議論よりも参加民主主義の役割を考える上で有益な視点を提供している。

五 共和主義的解釈の修正と補完

前節までの議論は、家庭よりも国家における徳の使用は完全な合理性に到達することを可能にさせるという意味で政治的なものに優位を与え、さらに思慮と他の技術の違いに関する議論を通して思慮の行使の一形態である政治的な活動は人間の幸福に本質的に関わっているとした点において、「徳」の政治性を強調する市民的共和主義の議論を支持しているように見える。ではアリストテレスの議論は完全に市民的共和主義の議論と一致するものなのであろうか。アリストテレス自身と共和主義的なアリストテレス理解（アーレントとポークックによる理解）との対比を通して、「市民の徳」に関するアリストテレスの議論の位置付けを最後に確定しよう。

第一に、アーレントの議論は、アリストテレスと比べると、国家と家庭を明確に分離しすぎている。すでに述べたように、彼女の理解によれば、政治的共同体は自由の領域であるが、家庭は必然性の領域である。人間は、生存の必然性を克服し、生活を維持していくための労働から解放され、政治的な領域に参加することによってのみ「善き生」を実現できると彼女は考えている。おそらくこのような見解は一面ではアリストテレスの見解に合致している。例えば、アリストテレスは『政治学』第一巻第二章において諸々の小さな共同体から国家という政治共同体が生成するまでの発展を

述べているが、そこで家庭は「日々の生活」のために形成されたが、国家は「善き生」のために存在していると述べている。アリストテレスの見解では、国家は家庭より、善き生を実現するという点においてより上位の共同体として捉えられている。

しかしながらアリストテレスが国家と家庭の関係について述べた次のテキストを見ると、家庭と国家はその役割において完全に分離されているのではない。「どの家も国家の部分であり、それら「夫婦関係、親子関係」は家の部分なので、そして部分の徳は全体の徳に関連付けられねばならない以上、子供と妻をも国制に関連付けて教育しなければならぬ。もし子供と妻の優れていることが、国家の優れていることに關しても何らかの違いをもたらずならば」(Pol. 1260b13-18)。アリストテレスはここで家庭が国家の一部であり、家庭内のメンバーはその国の国制と関連付けられて教育されなければならないと述べている。ここで家庭は単に生活の必要性を満たすための共同体ではなく、そのメンバーの教育という役割も担うことも期待されている。そして国家は、それより小さな共同体が秩序づけられ組織づけられる点において最大の共同体であるとされている。アーレントの明快な二分法はこのような階層関係と位置付けを曖昧にしている。

第二にアーレントは、政治的領域を、支配することもされることもない「無支配の領域」として捉えているが、アリストテレスはむしろ支配することとされることを交替で担うことに意義を認めている。というのも、すでに本稿第二節で見たように、善く支配するためには支配された経験がなければならない、という教育的な論点が含まれているからである。アーレントの議論の核心が、「活動(action)」という概念を通して政治の意味を人間の複数性に求めることであつたとするならば、この点に関してアリストテレスとずれがあるのは奇妙なことである。というのも「支配」と「被支配」とは「活動」の能動と受動の側面にすぎず、ある人が活動を通して他人の善を配慮するならば、必然的に、その活動を行う人(能動)とその活動の影響を受ける人(受動)という二つの側面が必ず生じてくるからである。このように能動と受動の側面から人間関係の特徴を分析するアリストテレスの視点は、この世界に関する最も基本的な原理に則ったものであり、「支配と被支配の交替」とはお互いに相手の善を配慮し合う市民同士の関係を言い換えたものにすぎない。

次にポーコックのアリストテレス解釈は、支配と被支配の交替に着目している点でアーレントより忠実なものであるが、「普遍的善」「国家全体の善」「共通善」などの概念の使用方法に問題がある。第一に彼の解釈において曖昧なのは「政治的な生活は自己の善を他人と関係づけて国家における善を追求するという意味で普遍的な善を追求し、そして国家とは普遍的共同体である」という彼の「普遍性」に関する主張である。確かにアリストテレスには、政治的な生活の優位を擁護するために「国家における善」という概念を用いている箇所があるが(ME 1094b79)、具体的にそれが何を意味するのかは難しい点である。おそらく「国家における善」を明らかにする上で重要なのは『政治学』第七巻の冒頭における最善の国家の規定であろう。この点に関してアリストテレスは次のように述べている。「最善の国制について適切に探求しようとする人は、はじめに何が最善の生であるかを定義しなければならない。もしこれが明確でないならば、最善の国制も明確でないに違いないだろう。というのも人々が状況の許す限り最善の仕方で統治されるならば、もし何かそれを妨げるようなことが起こらない限り、最善の生活を送るに値するであろうから」(Pol. 1283a24-26)。アリストテレスはこのテキストで最善の国家を、市民が最善の生活を送れることを可能にするような国家だと定義付けている。つまり国家の善さを、その国家がその市民に最善の生活を保証するかどうかという点に帰属させている。

したがって国家の善とは、結局のところ個人の幸福、すなわち最高善のことである。このような理解は『政治学』の冒頭にある国家の規定にも合致する。ここでは、諸々の人間共同体は何らかの善を追求するが、国家は最高善、すなわち人々の善き生を追求するがゆえに「最大の」共同体だと規定されている。つまり国家の善とは個人の善とは離れたところにあるのではなく、むしろ個人の善に還元することが可能なものである。したがって「国家の善」という概念にアリストテレスが言及しているからといって、個人の善を置き去りにして、他人の善を配慮するような全体主義的主張は含意していない。ポーコックは国家を「普遍的な」共同体として捉えているが、残念ながら現存するアリストテレスのテキストには国家を「普遍的な」共同体として捉えた議論は存在せず、おそらく「最大の」共同体と規定したところを言い換えたのであろうが、しかしアリストテレスにおいて国家が最大の共同体なのは、市民が自分の善を他人の善に関係づけるがゆえにではなく、国家が生存や富などの特定の善への配慮を目的としておらず、幸福という最高善への配慮

を目的としているからである。つまり国家が特別な共同体であるのは、自己を他人と関係づけて時間を超えた普遍性に与えられるからではなく、そこで市民が徳を涵養し行使するという意味で自己の幸福に与えられるからである。

さらに「共通善」の観念についても明確化する必要がある。ポーコックは国家における普遍的な善を意味する言葉として「共通善 (the common good)」という言葉を使っているが、アリストテレスの用語を文字通り訳すならば「共通の利益 (τὸ κοινὸν συμφέρον, τὸ κοινὸν σφέδρον)」である。この観念は主に『政治学』第三卷第六、七章において、「正しい国制」と「逸脱した国制」を区別する基準として用いられている。つまり支配者が支配する人と支配される人に「共通の利益」を配慮した場合、それは正しい国制であり、支配者が支配する人の利益のみを配慮した場合、それは逸脱した国制となる。つまりこの「共通の利益」という言葉は、単に「各人の利益の中で同じもの」を意味し、各人の利益とは区別される「普遍的な国家の利益」なるものの存在を含意するものではない。さらに「善」ではなく「利益」という言葉が使われていることからしても、この概念は倫理的な含意を持っている言葉ではなく、ここでは「善き生」に関する見解は何ら問題となっていない。ちょうど富裕者と貧困者に共通な利益を配慮するにすぎない「国制」が「正しい国制」に分類されていることからしても、倫理的な徳はここで問題となっていない。したがってアリストテレスの「共通の利益」という言葉は、「国家全体の善」や「普遍的な善」という概念と同義ではなく、「国家の善」という概念が「善き生」に関する見解を含んでいるのに対し、「共通の利益」は全く含んでいない。²⁸⁾

さらにポーコックのアリストテレス解釈論にも問題がある。ポーコックによればアリストテレスの『政治学』を解釈する代表的な立場として次の二つがあるという。一つは「自然法」あるいは「政治の理性的な志向」という主題と関連して読む方法であり、その読み方によれば、人は自然に内在する価値を認識し、その価値を社会において追求するのである。そしてこの読み方はアウグスティヌスのそして中世キリスト教の伝統との相互関係を研究する方法である。もう一つは、共和国に対する市民の関係についての、そして価値の共同体としての共和国（あるいはポリス）についての、思想体系を開始したものとして『政治学』を捉える読み方である。そしてこの読み方は、「普遍的なものと市民的生活の安定性を擁護する手段を探し求めている、人文主義者とイタリアの思想家にとっての『政治学』の重要性を明らかにす

る接近方法である。」²⁹⁾このようにポーコックは、①政治の理性的な志向に関する議論、②市民と国家の関係に関する説明、という二つの観点を提示し、そしてイタリアの政治思想家への影響力を明らかにするために後者の読み方を追求している。しかし本稿第三節で明らかにしたように、アリストテレスにおいて徳の政治的な使用が家庭内における使用よりも優位に置かれる理由は、それが「完全な合理性」に到達することを各人に可能にさせ、自然によって割り当てられた人間の最高の能力を開花することができるからである。また第四節で明らかにしたように、アリストテレスが徳と他の技術とを区別する理由は、徳の使用が各人の幸福と密接に結びついているからである。つまり②市民と国家の関係に関する説明は①政治の理性的な志向に関する議論と密接に結びついている。言い換えれば、アリストテレスの『政治学』はキリスト教の思想家と市民的共和主義という二つの伝統に影響を与えたかもしれないが、アリストテレス自身においては市民と国家の関係に関する議論は、政治の理性的な志向に関する議論の枠内においてのみ理解可能である。ポーコックはイタリアの思想家への影響を明らかにすることを意図していたために、そしてまたその影響を受けて「国家の善」をアリストテレスの議論にはない「普遍的善」という観点から理解したために、アリストテレスの最も重要な洞察である市民的生活と人間の合理性に関する議論が曖昧になってしまった。アリストテレスがいまだに読み直される必要があるとすれば、平等な市民的生活を送ることを自明視せずに、市民の間で支配と被支配を交替することが完全な合理性に到達する唯一の道であることを示していた点である。³⁰⁾

六 結語

アリストテレスの政治哲学は、政治参加の意義を特定することができる限りににおいて、市民的共和主義の政治理論に對して基礎を与えている。その政治哲学は、国家における公的な生活からの隠退を主張したヘレニズム期の哲学者の嚆矢として位置付けることはできない。³¹⁾アリストテレスによれば、政治的な共同体は、支配と被支配を交替することで市民が完全な合理性に到達できることを可能にさせる場である。言い換えれば、彼は支配と被支配を交替する理由づけを、

「平等な人が平等な権力を持つのは正しいから」という正義の観念に訴えているだけでなく、「支配されることによって支配することを選び、徳を獲得できるから」という教育の観念に訴えている。したがってアリストテレスは、平等な関係によって徳が養成されるという事実に着目することで政治的なものに優位を与えている。

またアリストテレスの「徳」に関する見解は人間の平等の問題を考える上で非常に示唆に富んでいる。確かに彼は「人間は生まれながらに平等である」といった現代の平等観を持っていないが、上で述べた理由で市民が平等な関係を築くことを期待している。このような両義的なアリストテレスの態度は、彼の徳倫理学の特質を明らかにしている。通常「徳」の概念は「優越」「不平等」「貴族制」を含意し、アリストテレス自身も「徳」に即して政治権力が分配されるような貴族制の原理を支持しているが、他方でアリストテレスは、プロタゴラスと同じように、徳に関する極めて高い基準を要求していない。とりわけ性格に関する徳については多くの人が与かりうるものだと考えている。したがって並みの徳を持つ通常の市民に関しても、熟慮あるいは司法的な過程に参加することが期待されている。つまり特定の専門的で高度な知識が要求されないようなところにおいては、アリストテレスの「徳」の概念は多数者の政治参加を擁護する原理として活用されている。

さらに「思慮」と「他の技術」に関するアリストテレスの区別は市民的共和主義に有益な視点を提供するものである。もし政治的な徳の使用が思慮の一つのあり方であり、そして思慮の行使が人間の幸福であるとするならば、政治的な徳の使用は幸福の一部だと言える。しかしながら現代の政治に関する見解はこのような議論を受け入れることを非常に困難にしている。というのももはや政治的な活動は幸福の一形態だとは認識されておらず、むしろ各人が私的な領域において個人的な幸福を追求できるような社会的な環境を整備することが政治の役割だと理解されているからである。したがって政治は、他の技術の場合と同じように、幸福そのものを配慮するのではなく幸福に必要な条件を配慮するような専門家の手に委ねることが可能となっている。このような政治の理解と、そしてその制度設計が、市民的共和主義のよくなアリストテレス理解を受け入れることを難しくしている。

おそらくアリストテレスが政治の枠組みを当時衰退へと向かっていた「ポリス」に限定して論じた意味もここにある。

アリストテレスの時代には、マケドニアの軍事的征服によって、すでにポリスの独立が失われていった時代である。このような時代にもかかわらず、なぜアリストテレスは政治をポリスの枠組みで考察したのか。それは、よく知られているように、彼は公職者の選出と裁判が適切に行われるように市民同士がお互いに知り合いである必要性を痛感していたからである。彼は国家の人口は国家の全体が一目で見渡せる程度に制限されるべきだと考えている (Pol. 1326b11-25)。つまりこの点はアーレントが論じたように、国家が領土の面で大きくなればなるほど、そして人口が増えれば増えるほど、市民の参加が難しくなり、寡頭制的な傾向を増すのは事の理に即している。さらにアリストテレスが各人の幸福に対して「活動」を重要視していたのも有名であるが (NE 1088b31-1099a10)、それが政治哲学に対して含意しているのは、支配する者の働きは、いかにして世界に善が実現するかを考察することだけではなく、その善にいかにか共同体のメンバーが貢献できるかを考察することにある、ということである。言い換えれば、政治哲学の役割はどのようにすれば各人の理性が本人自身によって発揮されるかを考察することにある。したがってアリストテレスの議論を「国民国家」のような領土的にも人口的にも大きな国家の枠組みで使用することは諸々の困難を伴い、むしろその政治哲学はより小さな地域的共同体の重要性に光を当てるものであろう³²⁾。

- (1) Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, pp. 28-37 (志水速雄訳『人間の条件』筑摩書房(ちくま学芸文庫)、一九九四年、四九―五九頁、邦訳は筆者により適宜改変)。
- (2) Ibid., pp. 48-49 (同書七三頁)。
- (3) Ibid., pp. 38-43 (同書五九―六七頁)。
- (4) J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975, pp. 67-68 (田中秀夫ほか訳『マキャヴェリアン・モーメント―フィレンツェの政治思想と大西洋圏の共和主義の伝統』名古屋大学出版会、二〇〇八年、六三一―六四頁、邦訳は筆者により適宜改変)。
- (5) Ibid., p. 75, p. 78 (同書七〇頁、七三頁)。
- (6) Ibid., p. 74 (同書六九頁)。ただし徳の概念に関してアリストテレスとマキャヴェッリの間には大きな違いがある。徳の概念、そ

して共和国の概念が二人の間でどのように違うのかは *ibid.*, pp. 194-211 (同書一七三—一八五頁) を参照。そこでポーコックは、マキャヴェッリがローマの歴史に関心を寄せていたために、市民の徳が軍事的な徳へと変化していき、そして共和国の目的が征服する国家としての「領域の拡張」になったとしている。

(7) 「市民的共和主義」と言われる立場の中にも諸々の違いがあるが、以下、本稿が扱う「市民的共和主義」とは、アリストテレスに影響を受け、アーレントとポーコックによって強調された、いわゆる市民的人文主義 (civic humanism) の立場である。その特徴は、すでに述べたように、市民の政治参加を「幸福」あるいは「善き生」と結び付けて論じていることである。他に「市民的共和主義」の有力な立場としてはスキナーやペティットなどが強調する立場、特にマキャヴェッリに依拠してある種の自由を擁護するために政治参加の必要性を主張する立場がある。アリストテレス的な立場とマキャヴェッリ的な立場の違いについては以下を参照。

Quentin Skinner, 'The Republican Ideal of Political Liberty', in Gisela Bock, Quentin Skinner and Maurizio Viroli, eds., *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, 1990, pp. 293-309. またアーレントの著書はペティットが以下で論じている。⁹⁰ Philip Pettit, *Republicanism: a Theory of Freedom and Government*, Oxford Clarendon Press, 1997, pp. 7-11, pp. 17-21. ただしこのように明確に区分したものの「マキャヴェッリも市民的人文主義から強い影響を受けており、その点については以下を参照。」Maurizio Viroli, 'Machiavelli and the Republican Idea of Politics', in Bock, *Machiavelli and Republicanism*, pp. 143-171. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, vol. 1: The Renaissance*, Cambridge University Press, 1978, pp. 152-186.

(8) Terence Irwin, 'The Good of Political Activity', in Günther Patzig, ed., *Aristoteles' "Politik": Akten des XI Symposium Aristotelicum*, Vandenhoeck und Ruprecht, 1990, pp. 74-76.

(9) *Ibid.*, p. 94.

(10) David Keyt, 'The Good Man and the Upright Citizen in Aristotle's *Ethics* and *Politics*', in David Keyt and Fred D. Miller, Jr., eds., *Freedom, Reason, and the Polis: Essays in Ancient Greek Political Philosophy*, Cambridge University Press, 2007, pp. 220-240.

(11) Jean Roberts, 'Excellences of the Citizen and of the Individual', in Georgios Anagnostopoulos, ed., *A Companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 555-565. 他にスロフォードが「勇気」「正義」「思慮」などそれぞれの徳に即してその政治的な性格を明かにしている。⁹¹ Malcolm Schofield, 'Aristotle's Political Ethics', in Richard Kraut, ed., *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Blackwell Publishing, 2006, pp. 305-322.

- (12) Gisela Striker, 'Comments on T. Irwin,' in Patzig, *Aristoteles' "Politik"*, pp. 99-100.
- (13) Richard Mulgan, 'Aristotle and the Value of Political Participation,' *Political Theory*, 18 (2), 1990, pp. 195-215.
- (14) 『政治学』の略称として *Pol.* を用いる。底本は以下を用いている。W. D. Ross, ed., *Aristotelis Politica*, Oxford University Press, 1957. アリストテレスからの引用は慣例に従って、ペッカー版アリストテレス全集の頁数と行数を本文中に示してある。127b20-35 とは 127b 頁右側（逆に a であれば左側）20 から 35 行目を意味する。
- (15) ロバートは、市民の働きの多様性として、国家を維持していくのに「必要不可欠な」仕事の多様性を指摘している。例えば、農業、商業、戦争などである。しかしアリストテレスはこれらの役割を担う人を「国家の部分」として認めなかった点を考えると、それを「市民」の役割として捉えるには無理がある。むしろキートが理解したように、公職の多様性として理解した方がよい。以下を参照。Roberts, *Excellences of the Citizen and of the Individual*, p. 557. Keyt, 'The Good Man and the Upright Citizen', pp. 222-223.
- (16) 『ニコマコス倫理学』の略称として *NE* を用いる。底本は以下を用いている。I. Bywater, ed., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford University Press, 1894.
- (17) アリストテレスの「市民の徳」の理解が、民主制における「市民」の理解に依拠しているとされることがあるが、そのようなことはなく、他の国制においても適用可能なものである。例えば「裁判と公職に参加する人」という市民の定義に基づけば寡頭制においては富裕者のみ、貴族制においては優秀者のみが「市民」となる。そしてその支配者同士の間で支配を交替するのであれば「市民の徳」の概念も適用可能である。むしろ民主制においては多数者と少数者の間で支配の交替が起これば、「市民の徳」は民主制に対しても批判的な視点を持っている。アリストテレスの「市民」に関する議論が必ずしも当時の民主制を背景にしたものでないことは以下がすでに論じている。Dorothea Frede, 'Citizenship in Aristotle's Politics', in Richard Kraut and Steven Skutney, eds., *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Roman and Littlefield Publishers, 2005, pp. 167-184.
- (18) キリシヤ語の「はごまり」(*hagomari*) という言葉が同時に「権力」を意味することに関しては『形而上学』の 1013a10-13 を参照。またこの点は以下も参照。稲村一隆「アリストテレスの政治哲学における応報的平等の意義」『社会思想史研究』第三四号、二〇一〇年、八五—一〇三頁。
- (19) 当然のことながら筆者個人はこのような見解を支持していない。後に市民の徳の特徴を捉えるために、ここでは「支配する側」とされる側でどのように徳が異なるのか」という点に関するアリストテレスの理解を取り出すことを意図している。
- (20) 「法律とは欲求を欠いた知性である」という考えは以下のプラトンのテクストにも見られる。『法律』713c-714a。

- (21) 『プロタゴラス』323a₂においてプロタゴラスは、神話で用いていた「慎み (αἰδώς)」と「正しき (δίκη)」という用語を「節制 (σωφροσύνη)」と「正義 (δικαιοσύνη)」という言葉に置き換えている。テイラーによれば、「慎み」は「自尊」「恥」「謙虚」と「他人への敬意」などを意味し、「節制」は社会の中で適切な役割を引き受け他人を尊重するような考え方の健全さを意味する以上、基本的にその二つは同じ意味である。C. C. W. Taylor, trans. with notes, *Protagoras*, Oxford Clarendon Press, 1976, pp. 85-86.
- (22) アテネでは教育は政治的な関心事ではなかったようである。というのも民会の議決として採択されたものの中に教育的なものが残っていないからである。むしろその主要なテーマは外国に対する政策と市民や外国人に名誉を与えることだったようである。Morgens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, trans. by J. A. Crook, Basil Blackwell, 1991, pp. 155-156.
- (23) ファラーは、プロタゴラスが念頭においていたものを「能力 (competence)」ソクラテスが念頭においていたものを「卓越性 (excellence)」として捉えている。二人の違いを表現している。Cynthia Farrar, *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge University Press, 1988, pp. 81-87.
- (24) 多数者の知恵に関する詳しい議論は以下を参照。稲村一隆「分配的正義とアリストテレス国制論の基礎」『政治思想研究』第八号、二〇〇八年、一四〇—一六四頁。
- (25) Farrar, *The Origins of Democratic Thinking*, pp. 1-3.
- (26) Ibid, pp. 266-274.
- (27) Arendt, *The Human Condition*, pp. 32-33 (邦訳五三—五四頁)。
- (28) アリストテレスが『政治学』において「共通善 (τὸ κοινὸν ἀγαθόν)」と「善言葉を使ったのは 1268b31 と 1284b6 の二か所のみである。ただしそこにおいても後のアクイナスが発展させたような「共通善」の議論は残念なならない。この概念のアリストテレスからアクイナスへの発展は以下を参照。Mary M. Keys, *Aquinas, Aristotle and the Promise of the Common Good*, Cambridge University Press, 2006, pp. 63-86.
- (29) Pocock, *The Machiavellian Moment*, pp. 66-67 (邦訳六二頁)。
- (30) ポーコックの思想史方法論の問題点はアリストテレスの考えでないものまで「アリストテレス的伝統」として捉えられてしまう点である。「普遍的善」はアリストテレスが最も嫌悪した概念であろうし、善であれば時間の問題とは関係ないと彼は考えたであろう。アリストテレス的伝統を解釈する際には、伝統がアリストテレスの明晰な思考をさらに発展させただけでなく曇らせてき

たことにも注意する必要がある。ケンブリッジ学派の思想史方法論の意義と問題点について詳しくは別の機会に譲る。

(31) マルガンの問題点は、政治的活動の意味を、「政治的成功」、具体的には「公職に与かれること」という通俗的な理解から捉えていることである。政治的活動を徳の發揮として捉えれば、かの有名な、幸福と幸運の關係に関する議論を持ち出す必要はない。

(32) アリストテレスの政治学をポリスの枠組みに限定せず、国際秩序の議論に焦点を当てた先駆的なものとして以下を参照。荒木勝「アリストテレス政治学における国内的、国際的秩序観について」『政治思想研究』第九号、二〇〇九年、四―三二頁。アリストテレスがポリスの枠組みに依拠していることはアーレントも指摘していることであるが、本稿のポイントは、その制約は単なる時代的制約ではなく、支配の交替によって完全な合理性に到達するために政治の枠組みが理性的にポリスに制約されたことを明らかにしたことである。

分配の原理と分配の制度

大澤 津

——ロールズの財産所有制民主主義をめぐって

はじめに

ロールズは、*Justice as Fairness: A Restatement*（以下、『再説』）^①において、彼の正義論は福祉国家資本主義の文脈ではなく、財産所有制民主主義（property-owning democracy）の文脈で理解されることが適切であるとし、体制選択の問題には立ち入らないとしながらも、事実上前者を否定し後者を理にかなったものとして、それがどのように正義の原理を実現するかを詳述している。^②前期ロールズを代表する『*Theory of Justice*』（以下、『理論』）^③においてすでに、財産所有制民主主義は、正義の二原理を満たし、原理の含意を表す体制として登場していた。そして、『再説』に代表される後期に至り、財産所有制民主主義は、正義の二原理を実現する制度として称揚されるところとなった。本稿は、今まであまり明らかにされてこなかった、『理論』に代表される前期から、『再説』に代表される後期へと、ロールズの財産所有制民主主義論が、その制度の記述と正義論全体の中での位置づけという点でいかに変遷したのかを明らかにし、その上で、後期ロールズが変遷の結果到達した財産所有制民主主義論が彼の正義論にもたらした問題点を、分配の原理論に対する分配の制度論の関係という観点から明らかにする。

まず、本論に入る前に、本稿が財産所有制民主主義の研究において持つ意味と本稿の内容を簡潔に述べることをする。

財産所有制民主主義については、それが制度に関する論議であるため、何を平等にするべきか、といった正義に関する一般的な理論上の問いを中心に展開されてきた、英米の分析的政治理論においては主要なテーマとはならなかった。つまり、正義論において適切な「分配されるべきもの」(distributenda)⁴は何か、あるいは、充足性(sufficiency)や優先性(priority)といった分配の基準の中で、適切なものは何かといった論議は多いが、その中で財産所有制民主主義という制度は中心的関心事ではない。また、正義にかなう社会制度の論議としても、財産所有制民主主義によく似た目的と内容を持つステーク・ホルディング(stakeholding)の論議があるので、ロールズの財産所有制民主主義が主要なテーマとなることは少なかった。ステーク・ホルディングの制度とは、市民のより平等な社会参加、経済参加を目指して、全ての市民にある程度の資本を与える制度である。⁶制度論の観点からは、似た目的と制度を持つロールズの財産所有制民主主義はこのステーク・ホルディングの制度をめぐる論議に吸収されてしまい、正義論の一部としてしか展開されていないロールズ自身の財産所有制民主主義はそれ自体としてはあまり注目されることはない。

しかし、財産所有制民主主義そのものが研究主題になることは少ないとはいえず、それがロールズの正義論に対して持つ重要性は認められてきた。⁷特に先行研究において注目を集めてきたのは、ロールズによる財産所有制民主主義と福祉国家資本主義の対比である。ロールズの正義論は、かつては福祉国家の正当化理論と目されることも多かったが、後年ロールズは、財産所有制民主主義こそが彼の正義の原理を実現する体制であるとする⁸ことで、この見方を否定した。このことは、ロールズの正義の二原理の福祉国家の政策に沿った理解の訂正を求めるものであり、ロールズの正義論の実践的含意の理解を大きく変えるものである。さらに、福祉国家資本主義と比較して、財産所有制民主主義が人々の福利厚生よりも自由な諸個人の社会参加を目的とする制度であることは、ロールズの正義論が幸福のリベラリズムではなく自由のリベラリズムの系譜に属する証左として注目されるところである。⁸またこれに関連して、財産所有制民主主義がロールズの理論の共和主義的要素として考察されることもある。⁹

本稿は、これらの財産所有制民主主義に関する先行研究と同様に、財産所有制民主主義はロールズの正義論を理解するために重要である¹⁰と考える。しかし本稿では、前期ロールズから後期ロールズへの財産所有制民主主義論の変遷に注

目する。上述のように財産所有制民主主義については、福祉、国家資本主義と対比された後期ロールズの説くものが研究の主題になることが多いが、本稿ではこれまであまり論究されてこなかった、財産所有制民主主義論がその制度記述、また正義論全体における位置づけという点で、前期から後期ロールズへどのような変遷を蒙ってきたのかということに注目し、それを明らかにすることを目指す。そしてこの視点はさらに、ロールズの財産所有制民主主義の完成形態と目されることの多い後期ロールズの財産所有制民主主義論が、いかに問題含みであるかを明らかにする。このような目的を持つ本稿が論じることを手短にまとめれば次のようになる。

ロールズの正義論の要は、社会的協働の利益と負担の理にかなった分配を定める原理（正義の原理）の定立にある。ロールズは、前期・後期を通じて、このような原理がいかなる特質を持つか、それはどのような手続きによって導かれるか、そして具体的にどのような原理が導出されるかという点について詳しい論議を展開している。特に、具体的に指定された手続きを通じて実際に正義の二原理が導出される過程は彼の正義の原理の論証過程として重要であり、これをロールズの正義論における「原理論」ということができる。そして、導出された原理がわれわれの道徳的確信と一致するかを検証するためには、その原理に内在的な制度的含意を知らなくてはならない。そこで、導かれた所与の正義原理を満たす社会制度とはどのようなものであるかを論じるのが、正義論の中の「制度論」の役割である。制度論は、導出された原理を、その実践的含意において検討し見直すための場である。

『理論』における前期ロールズの財産所有制民主主義論では、このような制度論の役割の枠内で、正義の原理を満たす制度が描かれた。そして、『理論』の財産所有制民主主義論は、ロールズの導いた原理が機会の公正な均等の制度のあり方について不明確な点を残すこと、また市民の基礎的ニーズの充足を必ずしも保障しないという点で問題があることを示すものであり、このような制度的含意は原理の見直しと再定立を迫るものである。

しかし、『再説』における後期ロールズでは、『理論』以来の原理の根本的変更はなされず、他方で財産所有制民主主義が、これらの難点を乗り越えた充実した記述を以って積極的に描かれる。ここには、本来であれば適切な手続きに裏打ちされ、原理論で定められるべき原理の内容を、財産所有制民主主義論という制度論によって規定し、制度の記述を

通じて既存の原理を理になかったものとして提示するという、原理論と制度論の融合戦略とそれによる制度論の役割の変化を看取することができる。その結果、後期ロールズの財産所有制民主主義は充実した記述を備え、しかも彼の正義論にとって特別重要な意味を持つ制度とされるに至ったのである。

だが、後期ロールズの財産所有制民主主義はそれ自体として分配問題を抱えており、それを解決する分配原理を必要とする。しかし、原理論と制度論の融合戦略ゆえに、このような原理は与えられないままである。これでは、分配原理を定めるといふロールズの正義論の目的が見失われてしまう。このことが明らかとなるとき、財産所有制民主主義論を通じて正義の原理の内容を規定しその問題点を乗り越えるという方法は、ロールズの正義論の中では問題のある方法であると考えざるを得ない。制度論に正義の原理の内容を定める役割を与えることは、制度に描かれた望ましいものを原理に次々と読み込んでいくことを通じて、望ましい事態(善)のトレード・オフという問題に答えるべく設定される、分配原理の定立という観点そのものを彼の正義論から失わせる危険性を持っているのである。後期ロールズの展開した財産所有制民主主義論の完成形態は、このような深刻な問題を抱えていると考えられる。これはロールズの構成主義的方法論とも密接に関わる重要な問題であるが、この問いに答えることは本稿の射程を超えるため、今後の研究への展望として触れるにとどめる。

一 ロールズ正義論における分配原理の役割

ロールズの正義論において、その制度論として展開される財産所有制民主主義は、後述するように、正義の二原理を満たす、あるいは実現するために要請されるものである。ロールズの正義論の要となるものは、まさに正義の原理の定立であり、制度論としての財産所有制民主主義論は、あくまで正義の原理との関係においてのみ意味を持つ。そこで、財産所有制民主主義論の変遷を的確にたどり、理解するには、まずロールズの正義論の目的とする、分配原理としての正義の原理がいかなるものであるかを知ることが必要である。そこで、ここでは、ロールズの正義論において、分配原

理としての正義の二原理が果たす役割を確認する。

ロールズの正義論において、分配原理はどのような状況の下で、何を目的として、定立されるのであろうか。彼の理論においては、分配的正義の原理を必要とするのは、次のような客観的・主観的状況下においてである。第一には、利用可能な資源につき「幅広い状況にあてはまると思われる適当なレベルの希少性という条件がある」⁽⁹⁾ため、「相互利益を目指して行われる社会的協働が」生み出す利益は人々が要求するところを満たすには足りない⁽¹¹⁾ことである。第二には、人々は「おおよそ類似したニーズと利益、または様々な仕方で相互補完的なニーズと利益を持ち」、ゆえに彼らの間では協働が可能であるが、それでも各人は自身に固有の人生計画を保持し続け、資源について要求するところを持つことである。以上は正義の状況と呼ばれる。さて、他方でロールズによれば、「各個人は、社会全体の福祉ですら超過できない正義に基づく不可侵性を保持する」⁽¹²⁾ので、彼らの社会生活における自由・不自由の基となる利益と負担の分配が社会的協働の問題となる。つまり、適当な資源の希少性の下で、各人が固有の人生計画を他の人々との協働を通じて追求するに際しては、様々な利害の一致・不一致に直面せざるを得ず、結果として各人が社会的協働から得られる利益と負担のバランスは、ある人には有利に、またある人には不利に傾く。しかし、各人の人生計画追求の自由が不可侵なものとして平等な価値を持つというなら、これは問題である。社会的協働は各人の人生計画追求に、本来であれば平等な利益と負担を与え、各人に対し平等な自由の価値(worth of liberties)をもたらしべきであろう。あるいは(ロールズが結論したように)平等な利益と負担の分配を何らかの道徳的な理由から退ける場合であっても、やはり分配は理にかなっているもの、つまり各人が互いに道徳的に正当化可能なものでなければならぬ。そこで、正義の原理が「社会の基本的制度の中における権利と義務の割り当ての方法を提供し、また社会的協働の利益と負担の適切な分配を定める」⁽¹³⁾のである。このようなものとして、ロールズにおいて正義の原理とは、本来平等な自由を有する個人が社会的協働に基づく生において得るべき利益と負担を適切に定めねばならないときに、その分配の正当化の根拠となるのである。ここで注意すべきことが二つある。

第一に、しばしば忘れられるが、分配原理はあくまで社会的協働の負担分配をも対象とするのであって、利益のみの

分配を定めているわけではない。確かにロールズの正義の原理は、実質的には基本財・善 (primary goods) の分配を定めているため、一見すると負担分配の問題が扱われていないように思われるかもしれない。しかし、基本財・善を持つこと、そして利用することが社会的協働から得られる最重要の利益である一方で、それが欠けること、あるいはある人々に比して、そのより少ない分け前しか持たないことは、社会的協働関係を背景としてわれわれが引き受ける負担となる。社会的協働関係によって規定される自身の自由の価値が他人に比べて劣位であるということは、自分の人生計画の追求を阻害する大きな要因になりうる。つまり、ロールズの正義論では、社会的協働の利益と負担は、自由の有用性・価値のレベルで、基本財・善の分配状況に応じてもたらされるものである。そして、ロールズの正義の原理は、基本財・善を通じて、社会的協働の利益と負担を分配している。このことは彼の正義の原理の内容を見れば明らかであり、格差原理は、社会的最不遇者、つまり社会的協働の負担をもっとも負わされる者の人生の見込み (life prospects) をその最大の関心とする。格差原理において社会的協働の負担を負う者が特別な関心の対象になっていることは留意されるべきである。

第二に注意すべきことは、正義の状況とそれに応じた目的を背景として定立される分配原理は、ロールズの正義論にあつては、個別の事象や状況に応じた単なる局所的・アドホックな直観的道德判断の寄せ集めではない、ということである。直観的な道德判断は、互いに支えあうこともあれば対立しあうこともあり、それらを寄せ集めたところで、分配を定める一貫した原理を提供できるわけではない。ロールズは『理論』において直観主義と自身の正義の構想を比較し、直観主義は局所的な直観的道德判断をさらに統合するような原理を否定し全てを直観による裁定に帰する、と述べている。⁽¹⁵⁾そしてロールズによれば、このような直観主義と異なり、彼の構想は局所的な直観的道德判断をさらに統一的な道德判断の体系へともたらしことが特色なのである。⁽¹⁶⁾つまり、ロールズが「われわれの目的は、道德的であれ熟慮的であれ、いかに直観によるにせよ、われわれの熟慮された諸判断を一致へともたらしめてくれような正義の構想を定式化することである」⁽¹⁷⁾と言うように、ロールズが試みるのは、直観的に得られた局所的な道德判断を導く正義の構想を定立することである。当然、ここで重要なのは、いかにして単に更なる直観の裁定によらずそのような構想を樹立できるかである。この問題を乗り越えるために導入されるのが、直観的道德判断の重要性を比較考量しつつ原理を導く手続きと、

その結果導かれる辞書的配列を持った原理群、すなわち正義の原理である。⁽¹⁸⁾ このように、ロールズの正義論の中核は、社会の様々な状況・文脈において対立しがちなわれわれの分配に関する道徳判断を導く、より上位の諸原理を、適切な手続きを経て定立することである。この試みにおいて、われわれのアドホックな道徳判断は、特定の方法・手続き——ロールズであれば反照的均衡や原初状態論——を通じて原理を導くための素材にはなるが、それ自体で原理のように振舞うことはできない。われわれは様々な事態に対して肯定的あるいは否定的な直観的道徳判断をするが、これをリスト化したところで、それらはロールズが目指すような原理ではない。

例えば、人が真つ当な人生を送るのに必要と思われる資源や潜在能力のリストが与えられたとしよう。これらへの十分なアクセスがあることは、われわれにとっては（おそらく）善いと判断される事態である。しかし、ここから直ちに、そのリストおよび所載の資源・潜在能力への十分なアクセスを分配の原理とすることはできない。真つ当な人生を定義する中で、われわれは一方で、家族と十分な時間を過ごすことを善とし、他方で物質的に満足いく生活水準が保たれることを善とするかもしれないが、状況によっては、社会はこの二つの善を同時に市民に与えることはできず、二つの善は互いに対立するのかもしれない。正義の構想はこのような状況に対して、二つの善を支える道徳判断のバランスをとり、それらの適切なあり方を定める原理を定立することとなる。これは結局、各々の善を社会全体および各個人間でどのようにトレード・オフするかを定めることであり、一般化するというならば、様々な善（goods）を分配し、人々に様々な利益と負担を分配することに他ならない。まさしく、ロールズが目指しているのは個別の善の上位にある分配的な正義の原理なのである。

二 ロールズの分配の制度論の変遷

上に確認した、分配原理としてのロールズの正義の原理は、社会制度を規定するものである。⁽¹⁹⁾ ロールズはその前期・後期を通じて、彼の正義の原理が社会制度をいかに規定するかを明らかにするための制度の記述を行っている。ここで

は、前期及び後期ロールの制度論において、彼の正義の二原理を前提とした上で、それを体現するものとしての財産所有制民主主義の制度記述がどのように展開されているかを明らかにし、前期から後期への変遷をたどる。具体的には、前期ロールズでは財産所有制民主主義を通じて論じられる正義の原理について、それが実践において持つ内容がいまいであったり、妥当性を欠くように思われる点があつたりするのに対して、後期ロールズの財産所有制民主主義論では、正義の原理の内容としての社会制度について、充実した記述が展開されることが確認される。後期ロールズの財産所有制民主主義論は、ロールズの正義の原理が現実に応用されたときに明らかとなる不確定性や、妥当性を欠くような要素を排除するように変遷を遂げているのである。

1 前期ロールズ正義論における財産所有制民主主義

ロールズの正義論では、前期・後期を通じて、分配的正義の原理を所与として、原理が現実機能する四つの段階の論議がなされている。つまり、この機能化の段階は、(一)無知のベールの下で、当事者たちが正義の原理を選択する段階、(二)原理に基づいて憲法を制定する段階、(三)憲法に基づいて立法を行う段階、(四)市民と行政官たちが法と諸規則を解釈し適用する段階、の四つから構成される。この四段階論の要点は、どの程度の情報を原初状態の当事者あるいは(当事者が選んだ原理の下で秩序ある社会に住む)市民たちが利用可能かというところであり、制度論の一部とはいえ、実質的な分配の制度論にはなっていない。実質的な分配の制度をめぐる論議は、『理論』では、第五章の「分配のシェア」に詳述される。

ロールズによれば、分配的正義のための経済制度は財産所有制民主主義とされ、それは具体的には以下の制度から構成される。^{②)}まず、第一原理から来る当然の前提として、市民権に付随する(つまり法的・形式的な)基本的自由と権利が平等に保障されるものとされる。またその上で、機会の公正な均等を保障するため、次の行政部門・社会制度が導入される。第一に、市場における独占や寡占を防止するための配分部門が必要とされる。また、第二に、完全雇用を実現するための安定化部門が設置される。第三に、移転部門があり、これが社会的ミニマムを司る。ロールズは異なった目的

には異なった社会制度・政策が適切と考え、競争市場は職業の自由選択と効率的な商品の需給を任とし、他方で移転部門は市民の福祉を守ることを任とすべきであるとする。そこで、ロールズの考えでは、ある程度の社会的ミニマムを移転部門が公的に保障すれば、それ以上の収入に関しては、すべて適切に機能する市場によって決定されるべきであるとされる。⁽²¹⁾ 格差原理からいうと、移転部門は、社会の最不遇者の賃金と公的補助金の合計が最大化されるように振舞えばよいのである。最後に、分配部門が政治的自由の公正な価値と機会の公正な均等を担保するため、富の集中を防ぐべく相続税などを課し、また機会の公正な均等を維持し、格差原理を満たすための財源を確保するべく、徴税を担う。

われわれは前期ロールズの財産所有制民主主義論について、正義の二原理を体现する社会・経済システムの記述としては、散漫との印象を受けるかもしれないし、その内容には疑問符もつくかもしれない。それは特に次のような点に認められる。第一に、機会の公正な均等と財産所有制民主主義の関係にはつきりしないところがある。前期ロールズの論議では、機会の公正な均等は次の三つの政策、つまり(一)財産と富の行き過ぎた集中の防止、(二)より望ましい社会的地位への独占的な制限や障壁が発生することの防止、及び(三)すべての人への教育の平等な機会の保障、を要求する。⁽²²⁾ これらのうち、(三)については理解されるものの、(一)と(二)については、どのようなことがなされるべきか、分配部門の論議では詳述されず、それが市民の生のどの側面でのように機会の均等の公正さを作っていくのかは不明なままである。⁽²³⁾ ロールズは、財産と富の集中を防ぎこれらを拡散させることが自由の公正な価値の保持にはおそらくは必要条件である、と述べるにとどまっている。⁽²⁴⁾

また第二に、ウォルドロンが、ロールズの格差原理は市民の基本的ニーズの充足に関して、十分な注意を払っているとは思えないと指摘したように、⁽²⁵⁾ ロールズは、市民が受け取るべき社会的ミニマムに関して、それがどのような内容を持ったものであるべきかについては、移転部門を論じる中では特に立ち入って論じていない。すなわち、ロールズは、社会的ミニマムを司る移転部門は市民のニーズに応えるためのものという一方で、実際の社会的ミニマムのレベルを考慮する際には、ニーズの実質的内容を考慮していないのである。『理論』において、社会的ミニマムを決定する要因は、正義にかかった貯蓄の原理と経済的効率性への影響である。つまり、社会的ミニマムは社会的最不遇者の長期的な人生

の見込みの最大化を目指して設定されるが、それには二つの限界点がある。⁽²⁶⁾ 第一の限界点は、正義になかった貯蓄をすること、すなわち、次世代に文化・文明と正義になかった社会制度を残し、適切な規模の資本蓄積を残さなくてはならないことによつて決まる。例えば、現在の世代の生活水準を改善することによつて、社会を債務超過に追い込み、後の世代がその莫大な負債に苦しむことは許されない。第二の限界点は、経済的効率性によつて定まる。つまり、社会的ミニマムの増額は、税の増加によつて経済的効率性が阻害されかえつて税収が減り、社会的最不遇者のこれ以上の状況改善が見込めなくなるところで止められる。結局、社会的ミニマムは市民のニーズの充足に当てられるために導入されるにもかかわらず、その実額の決定に際しては、ニーズは直接的な決定要因にはならず、社会的ミニマムの支給額は次世代のための貯蓄と経済的効率性の従属変数となる。つまり、ロールズは理想的な生活水準をあらかじめ定めて、その社会的ミニマムを通じての実現をもつて格差原理の内容とする、ということではないのである。

結局のところ、正義の二原理によつて規制されたときに実際に社会制度がどうなるのか、そしてその社会制度の下で市民はどのように生きていくことになるのかということ、すなわち、正義の原理の内容についてはかなり不確定なところがある。このことについて、ロールズは正義の原理の社会への適用に関して以下のように述べている。

しばしば、われわれが法や政策に関していえる最善のことは、それは少なくとも明確に不正ではないということである。⁽²⁷⁾

以上のように、前期ロールズにおける財産所有制民主主義の論議は、充実しているとはいいがたい。それは様々な意味で不確定な要素やもっともらしくない(improbable)点を含んでいる。しかし、後期ロールズによつて展開された財産所有制民主主義論において、これらの問題点はおおむね乗り越えられるところとなる。

2 後期ロールズ正義論における財産所有制民主主義

前期ロールズでは焦点のぼやけた感のある財産所有制民主主義をめぐる論議は、後期ロールズでは一変する。今や財産所有制民主主義は彼の正義論に対して極めて重要な意味を持つものとされる。すなわち、彼の正義の二原理は福祉国家資本主義の文脈で考えられるべきではないし、そのように受け取られかねない描き方をしたという点で、『理論』には問題があったと述べるのである。⁽²⁸⁾そして、福祉国家資本主義と対比されて、彼の正義の原理を実現するものとして登場するのが、財産所有制民主主義である。後期ロールズが、彼の公正としての正義の構想について、未完成とはいえずに立ち入った解説を行った『再説』では、財産所有制民主主義がどのように正義の原理を実現していくのかが、詳細に描かれている。

後期ロールズの財産所有制民主主義の目的は、すべての市民が社会的協働の枠組みと、秩序ある社会の公的な政治文化に参加することを補助することにある。つまり、ロールズによれば、財産所有制民主主義は固有の目的を持ち、それは、「自由で平等な者とみなされた市民間の公正な協働システムとしての社会という観念を基本的諸制度において実現すること」⁽²⁹⁾である。そこでは、哀れむ者と哀れみを受ける者、あるいは恵む者と恵みを受ける者といった関係ではなく、自由平等な者として互いに表象し承認しあう諸個人が、そのような相互表象・承認による自尊を保ちながら、自身と他の協働のメンバーの利益のために己の分を果たしつつ、己の正当な分け前を受け取る。つまり、互恵の関係が生まれる。ここに依存関係やそれに基づく支配・被支配関係はあるべきではない。そのため、ロールズはより具体的には財産所有制民主主義の目的を「ただだんに不測の事故や不運のために敗北した人々を手助けすることではなく（手助けしなければならぬのではあるが）、むしろ、適正な程度の社会的・経済的平等を足場にして自分自身のことは自分で何とかできる立場にすべての市民をおくということである」⁽³⁰⁾とし、そこには社会から放り出されたがゆえに公共的政治文化に参加しないような下層階級は存在するべきではないとする。

このような財産所有制民主主義に固有の目的は、市民のニーズの充足について、基本的自由に関わる原理（第一原理）と格差原理が社会制度の中でいかに機能するべきかを規定する。まず、市民が社会的協働と公的政治文化に参加するための最低限の前提として、彼らは基本的自由を有意味に行使できる状態にある必要がある。次のロールズの言明は重要

である。

平等な基本的権利と自由をカバーする第一原理は、少なくともそれら〔市民の基本的ニーズ〕が満たされることが、市民にとってこれらの権利と自由を理解し有意義に行使するのに必要である限りは、市民の基本的ニーズが満たされることを要求する辞書の優先性を持つ原理によって、容易に先立たれるだろう。⁽³¹⁾

すなわち、財産所有制民主主義の文脈において、第一原理はこのような基本的ニーズの充足を要求する付随的原理を前提とするのであり、単に形式的な権利と自由の保障を定めているのではない。

第一原理が前提とする市民の基本的ニーズの保障という最低限のものは福祉国家資本主義においても提供されている。しかし、互恵性の観念に基づく財産所有制民主主義は、それ以上のものを要求する。⁽³²⁾ ギバードは、互恵性の観念の中心の一つは、全ての社会的協働の構成員が、何らかの基準以上の利益を社会的協働から得られることであると述べているが、これはロールズの互恵性にもあてはまる。ロールズはこう述べる。⁽³³⁾

社会的ミニマムは、それが人間の不可欠のニーズを越えてどんなものを供給するにせよ、そのように受けとめられた政治社会にふさわしい互恵性の観念から引き出されるものでなければならぬ。人間に不可欠のニーズしかカバーしない社会的ミニマムは、資本主義的福祉国家の要求には似つかわしいかもしれないが、公正としての正義の諸原理を実現する〔……〕財産所有制民主主義と呼ぶものにとつては、それでは十分ではないのである。⁽³⁴⁾

つまり、後期ロールズにおいて互恵性は、市民が社会的協働から得るべき利益を規定するのであり、これは最不遇者の状況（社会的ミニマム）において測られる。そして、その具体的内容は基本的ニーズの充足というレベル以上のもの、社会において最不遇な人も、単に公的生活や文化に巻き込まれているのではなく、社会の理想とそこに体现された原理

を理解したうえで、自身の善の構想を携えて積極的に参加できるように、そういうレベルのものである。ここで、「格差原理は、それが規制する他の諸々の社会政策と相まって、互恵性の觀念から引き出される社会的ミニマムを特定する」⁽³⁵⁾のである。格差原理は、財産所有制民主主義を支えている価値としての互恵性と結びつくとき、基本的ニーズの充足以上の社会的ミニマムを約束する。

さて、市民の社会的協働と公共的政治文化への参加の補助という目的を持つ財産所有制民主主義が、社会的ミニマムとともに具体的な制度上の問題として要求するのが、人的資本を含む生産財の広範な分配である。ロールズによれば、正義の原理の達成に真に必要なものは、生産活動後にその果実をわれわれの哀れみの対象になるようなとりわけ不遇な人々へと分配するのではなく、むしろそのような事後的分配が必要になる前に、全ての市民に人的資本を含む生産手段を行き渡らせることである。⁽³⁶⁾一瞥しただけでは、この制度的要求の重要さはわかりにくい、生産手段の広範な分配は、正義の原理の機能する環境を変えることで、それが作り上げる社会の像を規定していく。

すなわち、後期ロールズの記述する財産所有制民主主義において機會の公正な均等は、二つの側面で、市民が社会的協働と公共的政治文化に平等な者として参加することを支える。第一に、財産所有制民主主義における機會の公正な均等は、格差原理とは関係なく、それ自体として、貧困階級の出現を防止するという分配的な機能を持つ。フリーマンによれば、完全雇用と教育や訓練への機會の広範囲な利用可能性、また実物資本への平等なアクセスを前提とすれば、ロールズの描く社会の最不遇者はかなりよい生活を営んでいるはずであり、貧困撲滅は秩序ある社会の仕事ではなくなると述べているが、これはロールズのいうところとも一致している。⁽³⁷⁾第二に、「機會を形成するための機會」に関する平等主義的分配である。いうまでもなく、生産手段をいかに分配するかはわれわれがどのように自分自身の市場におけるキャリア計画を立て、それを実行できるかを大幅に規定してしまう。例えば、福祉国家資本主義のように、一部の市民が生産手段に対するアクセスの大部分を排他的に持っている場合、ほかの市民たちは彼らが市場で行う決定に従って、自分のキャリア計画を作り、改定し、追求しなくてはならない。ここでは、結局のところ経済強者に対して経済弱者は政治的・経済的に依存して生きなければならない。彼らはまさに単に経済生活に巻き込まれて(just caught)⁽³⁸⁾いるのである。

これは自由平等な者として相互に承認しあっている人々の社会的協働のあり方としては、(そうしなければならぬ特別の理由がない限り) 問題がある⁽⁴⁰⁾。すべての市民が自由平等な個人として考えられるなら、各人のキャリア形成を規定する経済の構造と状況に対しては、どの個人あるいはグループも独占的に決定的な支配力を持つべきではない。このためには、ロールズがいうように、生産手段の広範な分配によって、すべての市民にしっかりとされた経済的独立を保障するべきなのである。財産所有制民主主義が所与とされたとき、機会の公正な均等は「機会を形成するための機会」の平等な分配とより密接に関わってくるのである。

このように解釈することにより、後期ロールズの論議では、機会の公正な均等が要求する三つの政策、つまり(一)財産と富の行き過ぎた集中の防止、(二)より望ましい社会的地位への独占的な制限や障壁が発生することの防止、(三)すべての人への教育の平等な機会の保障、のうち、(一)と(二)についても、それが機会の公正な均等とどう関わっているのか、はつきりしてくる。これらの政策は各人の独立した個人としての、社会的協働への参加を保障するのである。つまり、機会の公正な均等を「機会を形成するための機会」にまで十分に拡大して考えると、ある個人のキャリア形成が一部の富や財産を握った市民たちの好き勝手な投資や、彼らの築く独占的障壁によって、様々な形で規定・決定されてしまうことはまったく好ましくない。それは各人の経済的独立を侵食し、自由かつ平等な諸個人の社会的協働という財産所有制民主主義の根幹を揺るがすのである。

このような全貌を持つ財産所有制民主主義の目的を、フリーマンは次のようにまとめている。「民主的平等(ここでは財産所有制民主主義のこと)は「……」市民たちが、彼らのしっかりとした自尊の感覚を保ちつつ、諸個人が適当に自己充足かつ独立でき、また社会的かつ政治的に他人と協力できるように、基本的自由を行使するための公正で好ましい諸条件を提供することへと向けられている⁽⁴¹⁾」。このまとめに倣って、後期ロールズの財産所有制民主主義には、それが正義の原理を実現する上での二つの固有の要件があると考えることができる。第一番目は自己充足要件である。これは基本的ニーズの充足を上回るような社会的ミニマムが保障され、それによって各人が有意義に自由を行使しながら、積極的に社会的協働と公的文化への参加をすることができることを求める。第二には、その参加の際の背景としての社会状況に

関するもので、これを独立性要件といふことができる。この要件によれば、ある市民のキャリアの追求はほかの一部の市民の経済力によって決定的に規定され、支配されてしまふべきではない。各個人は、キャリアの社会的構造・状況に關し、「機会を形成するための機会」についても生産手段の社会的分配を通じて十分な分け前に与り、他の市民と同等の影響力を行使すべきなのである。なお、これらの要件は財産所有制民主主義に固有の目的によつて与えられるものであり、正義の二原理やそれらの根柢となる手続きから導かれたものではないことに注意するべきである。これは社会的ミニマムを規定する、財産所有制民主主義から理解された互恵性についても同様である。

以上から、『理論』から『再説』にかけて、ロールズの財産所有制民主主義が、原理が制度に対して持つ不確定性や、もつともらしくない要素を乗り越えるかたちで発展・展開されたことが明らかである。

三 財産所有制民主主義の正義論における位置づけの変遷

ここまで、われわれはロールズの財産所有制民主主義の制度論が、彼の前期と後期の正義論において、どのように展開されているのかを見た。ここでは、前期から後期へとロールズの議論の大幅な拡充が見られる。しかし、財産所有制民主主義について、前期ロールズから後期ロールズへと変わったのはその制度記述のみではない。その背景において、『理論』と『再説』では、財産所有制民主主義の正義論における位置づけ、つまり、制度論としてのそれが正義の原理に対して持つ関係が、大きく異なっているのである。

『理論』において、ロールズは、制度論としての財産所有制民主主義論について、それが正義論においてどのような地位を持つものと考えていたのであろうか。まず確認されるべきことは、前述の通り、『理論』において、ロールズの財産所有制民主主義の制度論は、具体的な体制選択の文脈での、この体制への特別なコミットメントを表明するものではないということである。その上で、ロールズは、制度に関する論議はある制度がどのように正義の原理を満たす、あるいはそれに適合するかを示すものに過ぎないという。

第二部の三つの章において、私の目的は正義の原理の内容を解説する (illustrate) ことである。私はこのことを、これらの原理を満たす (satisfice) 基本構造を説明すること (……) で行うだろう。⁽¹³⁾

この章では、私は「……」近代国家の枠組みの中でそれ「格差原理」の要求を満たす (fulfills) 制度の作り方を説明する。⁽¹⁴⁾

これらの「制度の」あり方は馴染み深いものだが、しかしそれらが正義の二原理にどのように適合 (fit) するのかわかることは役に立つかもしれない。⁽¹⁴⁾

ロールズによれば、「要するに、政治経済の問題は端的に、公正としての正義の実践可能な含意 (practicable bearing) を見出すために論じられる」⁽¹⁵⁾のである。ではなぜこのような実践的含意を知ることが必要なかといえは、それは得られた正義の原理が反照的均衡の過程を経るためである。つまり、正義の原理は、無知のベールなどの設定 (いわゆる初期状況の記述) を施された原初状態において当事者たちによって定立されるものであり、それに対して外部的な視点(後に「あなたと私の視点」と呼ばれるもの)から精査され、われわれの道徳判断との一致・不一致が明らかにされる。⁽¹⁶⁾この外部的な視点による精査の際に必要なものがその正義の原理がわれわれの現実を持つ含意であり、それを提供することが制度論の役割である。

ここで重要なことは、このような制度論は正義の原理の内容に対して直接に構成的ではないということである。正義の原理の内容が基づくのはあくまで適切な手続きを経て到達された原理とその背景にある理由群のみであり、制度論はそれを見せるための場所に過ぎない。ゆえに、もちろん、制度論において都合が悪い点が発見されれば、それは原理のレベルで適切な手続きを通して解決されねばならない問題が発見されたということになるのである。よって、先に指摘した前期ロールズが記述する財産所有制民主主義の不確定性などは、不都合な内容を持つ彼の原理自体の再検討へとわ

れわれを向かわせるものである。ここで、制度論それ自体は、原理とその内容に発見された問題を解決するものではない。あくまで、制度論は原理の実践的含意を教えるものに過ぎない。原理に問題があれば、原理の論議を再び行わねばならない。原理の正当化において、制度論はこのような補助的・二義的意味しか持っていない。

他方で、後期ロールズにとって、制度論は正義の原理の内容に対して、原理論からは独立して直接に構成的であり、それを規定する。表面上は、制度論の役割は基本的に変わっていない。つまり、正義の原理をわれわれが承認するに当たり、その現実社会における含意を明らかにすることである。しかし、後期ロールズにおいては、単なる含意を明らかにするのみならず、制度論は原理の解釈を通じて、原理の内容自体を規定するのである。

後期ロールズは財産所有制民主主義を「正義の二原理によって表現される主要な政治的価値のすべてを実現する」⁽⁴⁷⁾ものとして位置づけ、福祉国家資本主義をそうでないものとして排除する。前節で見たような財産所有制民主主義の豊かな内実は、正義の二原理の根源的政治価値を十全に実現するものであり、「あなたと私の視点」から異なった内実を持った正義の二原理の記述が可能な社会経済体制、具体的には福祉国家資本主義ではこの価値は実現されていない。つまり、正義の二原理とその要求は、それらが基づく政治的諸価値を体现する財産所有制民主主義を通じて理解され、「あなたと私の視点」の精査に供される必要があるのだ。

例えば、社会的ミニマムについて、ロールズが財産所有制民主主義においては福祉国家資本主義の提供する水準をはるかに超えるものが要求されるとするとき、その理由は格差原理を裏打ちする互恵性という価値の実現のためであるとされる。⁽⁴⁸⁾しかし他方で、格差原理の適切な内容は、財産所有制民主主義を通じて考えられる互恵性の観念と社会的ミニマムによって規定され、そうでない格差原理の内容の解釈は適切ではないとされる。このことにより、互恵性が適切な手続きから導出された格差原理を通じて社会的ミニマムの制度を規定するというのではなく、財産所有制民主主義論において原理を介さずにその要求内容が明らかになった互恵性が、格差原理とその裏打ちとして想定される互恵性を規定することとなる。

このように、ロールズが（リベラルな社会主義を除けば）財産所有制民主主義のみを正義の原理が理想的に実行される

制度として提示し、原理の実践的含意を政治的価値の特定の解釈と結び付けられた財産所有制民主主義によって規定するとき、制度論は原理の含意を単に明らかにするのみではない。それは解釈を通じて、実際には原理の内容自体を規定する。前期ロールズにおいて制度論はあくまで、「あなたと私の視点」から正義原理の内容の可否を論じるための手がかりに過ぎなかったのに対し、後期ロールズにあつては、制度論は正義の原理の正当な解釈であることによって、その内容を規定するものとなるのである。

ここで、ロールズは、理想的な記述の通りに作動する財産所有制民主主義は正義の二原理を満たすというが、ここには、財産所有制民主主義にわれわれが見る政治的諸価値の理想を、正義の原理に読み込むという危険性があることに注意を払うべきだろう。つまり、制度論に原理の内容を規定する役割を担わせることによって、原理に不都合があれば、原理の文面自体は変えることなく、制度論の記述を通じてその原理の内容を変更する操作が可能となるのだ。それは原理の様々な不都合さ——われわれの道徳的直観との齟齬、原理の内容の不確定性、原理の内容の欠落や過剰などといったもの——に対して効果を持つだろう。

このように、後期ロールズの正義論全体において、制度論が果たす役割は、極めて大きなものがある。それは原理の実践的内容の不都合や欠落を、原理自体に変更を加えずに帳消しにしてしまう効果すら持っている。これは原理論と制度論を分け、原理の現実への適用において不都合が発見されれば、新たに適切に手続きを通じて原理を導きなおすという前期ロールズの方法とは大きく異なっている。

四 財産所有制民主主義の中の緊張

以上の考察から、ロールズの財産所有制民主主義が、その記述と正義論全体における位置づけの点において、前期から後期へといかに変遷したかが明らかとなった。まず、記述においては、前期ロールズにおける財産所有制民主主義の議論は、その制度が正義の原理をいかに満たすかについて機会の公正な均等をめぐって不確定なところがあり、また原

理の含意としての社会的ミニマムが市民の基礎的ニーズの充足さえ保障しない可能性があるという問題があった。他方、後期ロールズについての財産所有制民主主義論では、機会の公正な均等が現実には機能すべきかが明らかにされ、また市民の基礎的ニーズ以上のものを満たす社会的ミニマムが要求されることが明らかとなった。このような財産所有制民主主義の変遷はまた、この社会制度に関する論議の正義論における位置づけの変遷も伴っていた。つまり、前期においては単に原理の含意を明らかにする意味しか持たなかった財産所有制民主主義論が、後期にあつては原理の内容を決めるという重要な役割を担うこととなったのである。

このような変遷の結果得られた、ロールズの財産所有制民主主義の完成形態ではあるが、これは実に大きな問題をロールズの正義論にもたらすこととなるのである。そのことを明らかにするために、まずは後期ロールズの財産所有制民主主義の核心にある分配問題をここでは明らかにする。

先に明らかにしたように、財産所有制民主主義論において、ロールズが強調するところは、市民たちが社会的協働と社会の公的政治文化にまともに参加することができるような条件をあらかじめ作ることである。誰も他人に依存して生きることを余儀なくされるべきではないし、ましてや社会的協働と公的政治文化から取り残され、排除された下層階級が形成されることがあつてはならない。このような理解から、財産所有制民主主義を通じて理解された正義の二原理は具体的な要求内容として、自己充足要件と独立性要件を提示するのであつた。

しかし、これらの要件は何の問題もなく同時に成立するのであるのか。自己充足要件は、正義の第一原理によれば、基本的自由と権利を有意味に行使しうるだけの社会的ミニマムが保障されることを要求し、さらに、格差原理に基づけば、社会的協働と公的な政治文化に十分な自尊の基礎を持つて参加しうるだけの、より充実した社会的ミニマムが提供されることを要求する。他方で、独立性要件は、全ての市民が、そのキャリアの遍歴において、他の市民の決断・決定に完全に依存することなく、生産財へのアクセスを通じて「機会形成の機会」への具体的影響力を保持し、相互に対等な立場で社会の経済構造に影響を与え、またそれによって他人の人生の見込みに影響を与え合うよう、要求する。一見すれば、これらはその各々においては、われわれの正義に関する直観とも適合し、なんら問題があるようには思えないか

もしれない。しかし、自己充足要件と独立性要件は明らかに矛盾しうるのである。

全ての人に人的資本を含めた生産財へのアクセスを保障することは、経済的にポジティブあるいはネガティブな効果を持つと考えられる。例えば、ポジティブな効果としては、幅広く生産財と人的資本が社会全体に行き渡ることにより、より多様な人々の持つ多様なアイデアが製品・商品として実現され市場に流通し、経済規模の拡大や経済活動全般の質的向上に役に立つ可能性はある。しかし、自己充足要件との関係、またロールズの正義論全体との関係では、そのネガティブな局面がより重要である。すなわち、独立性要件を徹底するならば、それは社会の生産性を過度に損なう可能性がある。

いま、ある特定の市民、あるいは市民たちのグループが経済構造全体への決定的な影響力を行使しうる状態にあるとしよう。具体的には、生産財や人的資本を独占・寡占する人々があり、彼らの一存により経済や産業の状況は著しく変化し、それに応じて、市民たちがキャリアの形成をしなくてはならないような状況である。このような状況は独立性要件から見れば多大な問題がある。そこで、財産所有制民主主義が命ずるように、生産財と人的資本へのコントロールが市民たちの間に幅広く分布し、彼らがより平等に経済構造と状況への影響力を行使するようになるなら、このような事態は避けることができるだろう。しかし、もしこのような生産財と人的資本の平等な分配が徹底されれば、それは正義論に内在的な他の道徳的観点から見て、新たに問題のある事態を招来しうる。

例えば、どの市民あるいは市民のグループも経済の構造と状況につき決定的な影響力を行使すべきではなく、そのような影響力は均等に幅広く市民たちの間で共有されるべきならば、事実上、大規模な企業は禁止される可能性がある。ある人々が起業し、大きな成功を収めるならば、たとえ彼らの企図に従って働く人々が少数であっても、経済を通じて間接的に彼らの影響の下でキャリアを形成しなくてはならない人々は増え、その依存の程度は増大する。このことは一時期いわれた企業城下町のような場所を考えれば容易に想像されよう。ゆえに大規模企業は禁止されなくてはならない。また、特許のような制度が果たして維持できるかも不透明となってくる。いうまでもなく特許による技術の独占は、それを保持する市民に、経済の構造と状況に大きな影響力を行使する可能性を与える。例えば、高度情報技術の低コスト

でもたらされたわずかな革新が、経済的に大きな影響を広範囲に長期にわたってもたらすことなどは、近年では珍しいことではない。ここでこのような技術に対し、排他的・独占的な使用権を認め、それを保持しない者の使用を許可制にし、費用負担をさせるなら、このような使用権保持者とそうでない者の経済関係は独立性要件からは認めたいという判断も成り立ちうる。そこで、特許のような制度を認めず、あくまで技術革新は公的な財産として、すべての人にとってアクセス可能にしておくということも、財産所有制民主主義の政策としては滑稽ではない。

このような状況下では、自己充足要件と独立性要件は両立しない事態が考えられよう。つまり、あまりに徹底して人的資本を含む生産財を平等に分配するなら、それは経済規模の縮減を招き、全ての人々の自己充足を可能にするだけの生産性を確保できなくなる恐れがある。すなわち、独立性要件を徹底するならば、すべての市場参加者が独立生産者であるような社会を想定することになるが、そのような社会を保持するために大規模企業が完全に禁止され、知的財産権も認められないなら、それが生産性をかなりの程度抑制する要因になるのは間違いないと思われる^⑩。

では、このような問題に直面したときに、単に両要件のバランスをとればよいのであろうか。バランスをとることとなれば、両要件の理にかなった妥協点を定めることにつき、それによって発生する社会的協働の利益と負担の適切な分配を定めることが改めて必要となろう。しかし、ここで問題となるのは、そのような理にかなった妥協点を定める分配の原理がないことである。

ロールズの正義論は経済学的また心理学的な一般通念を前提にするとされ、上述したような独立性要件と生産性の関係についての考察は容易に正義論の中で利用可能である。そして、ロールズの正義論は生産性について、それに配慮するところか、実に中心的な役割を与えている。すなわち、格差原理が支持される中心的理由の一つは、生産性向上の重要性である。人々が平等な社会的協働のメンバーでありながら、なお不平等に報われてよいのは、その方が最不遇者の人生の見込みが改善するだろう、という理由からであった。これは経済全体の生産性向上を通じてのことであり、要するに「より努力した者はより報われる」としたほうが、人々はより一生懸命に働く、あるいはより一般的には、生産性の向上により寄与することに精を出すであろうとの判断がある^⑪。生産性のためにある程度の——ロールズにとっては

最不遇者の人生の見込みが改善するかがりでの——不平等が理にかなうなら、同様に独立性要件が求めるような市民間での経済的影響力の平等分配についても、生産性に配慮した、理にかなった不平等の程度というものが考えられるかもしれない。

しかしそのような理にかなった市民の独立の不平等というものを説明するには、現行の二原理では不十分である。どこまで独立性要件を貫くべきか、またそれが貫徹されないことに由来する社会的協働の負担は何であり、誰がどこまでのような理由からそれを負わなければならないのかといった問題は、現行の二原理の守備範囲ではない。例えば、もしここに格差原理を適用するとするならば、その理由と方法が提示されなければならないが、経済的独立性が果たして格差原理を受け付けるような基本財・善の一部なのかは不明である。たとえ、そのような基本財・善の一部であるとするにしても、経済的独立性に格差原理を適用することは、機会の公正な均等からいって適切なのかは疑問である。また、生産性に配慮した独立性要件が、実際のところ独立性要件としては意味を成さないときにはどうすればよいのか。このような疑問に現行の二原理とそれを支える理由群は答えるようになっていない。つまり、財産所有制民主主義論は、現行の二原理の含意以上に拡大してしまい、その結果ロールズの正義論は新たな分配問題を、それを解決する原理を持たないまま抱え込むことになってしまったのである。

五 分配の原理と分配の制度

以上のような財産所有制民主主義論がロールズの正義論にもたらした問題は、正義論において制度をめぐる論議や制度に関する構想が果たすべき役割は何かを考える上で極めて重要な意味を持つと考えられる。

元来、ロールズの正義論の目的は分配原理の定立であり、この目的の下で原理論と制度論には截然とした区別が設けられていた。原理論は様々な道徳的理由およびその背景となる社会的・経済的・その他諸々の理由に支えられながら社会的協働の利益と負担を適切に分配するための原理を適切な手続きによって導出し定式化する場であり、制度論は所与

の分配原理が「あなたと私の視点」から見て適切であるか、その分配制度上の実践的含意を明らかにする場である。

しかし、後期ロールズにおいてこの図式は破られるところとなり、制度をめぐる論議は原理の内容を実質的に規定する役割を担うこととなった。このような原理論と制度論の融合戦略は、ロールズ正義論の元来の要である、分配原理の地位を危うくしてしまう。

先述したように、後期ロールズの提示する自己充足要件と独立性要件は、その互いがトレード・オフされねばならず、それをめぐっての分配問題を引き起こすが、それは原理による解決をみないままである。その結果、われわれが理解する財産所有制民主主義によつて規定された正義の原理の内容というのは、結局のところアドホックな直観的道徳判断の寄せ集めになってしまう。なるほど、ロールズの制度論が提示する自己充足要件と独立性要件は、リベラルにとっては直観的に好ましいと考えられるものばかりである。全ての市民が十分な社会的ミニマムを保障され、経済的には独立し、自由かつ独立なものとして社会的協働と公的政治文化に参加できるなら、これほど善いことはない。これら一つ一つは直観的には、またアドホックには善いと判断すべきものばかりである。しかし、これらの善は正義の状況を前提とする社会にあつては互いに促進することも反目することもあり、それによつて各成員は異なつた社会的協働の利益と負担を受け取ることとなる。本来であれば、ロールズの正義論では、適切な手続きによつて分配原理を定立する原理論を通じて、この問題に応答する。しかし、制度論が原理の内容を規定するに至るとき、このような分配の原理論はないも同然である。②③というのは、結局われわれは、財産所有制民主主義論を通じて、直観的に善いと思うものを正義の原理の内容として次々に読み込んでいってしまうからである。その結果、正義の原理の内容は単なる直観的道徳判断の寄せ集めとなり、一貫した分配を定義するものではなくなる。これはロールズの正義論の本来の目的の下では、極めて問題があると考えざるを得ない。

誤解なきよう付言するが、制度論と原理論が関係を持つべきではないなどといっているのではない。分配の原理が分配の制度と無関係なら、それは意味をなさないだろう。肝心なことは、分配の「原理論」と分配の「制度論」があくまでも区別されることである。そしてこれは前期ロールズの立場である。われわれはすでに、前期ロールズにおいて、そ

の財産所有制民主主義論が明らかにする正義の原理の含意に不確定性があり、また妥当とは思えない要素があることを見た。本来ならば、このような結論は再び分配の原理を適切な手続きの下で考え直すことを要求したであろう。⁽³³⁾しかし、後期ロールズは制度論としての財産所有制民主主義を、その記述を充実・変更することで、原理が制度に対して持つ不確定性や、妥当性が疑わしい要素を排除するかたちで発展・展開させる方途を取り、新たに原理から作り直してその制度の含意を問うことはしなかった。この背景になっているのは制度論と原理論を融合させてしまうような、財産所有制民主主義の正義論内での役割の変遷である。そして、かかる融合は、分配原理の定立という観点の喪失ともいえるべき問題をロールズの正義論にもたらすこととなったのである。

結論と展望

本稿の目的は、ロールズの財産所有制民主主義がその制度記述と正義論の中における位置づけについて、『理論』に代表される前期から『再説』に代表される後期へといかに変遷を遂げたかを明らかにし、その上で後期ロールズの到達した財産所有制民主主義論がいかなる問題を持つているのかを明らかにすることであった。そして、次のことが明らかとなった。第一に、ロールズの財産所有制民主主義は、その記述において、前期ではこの体制での正義の原理の実践的適用について不確定なところがあり、また妥当性を欠くと考えられるところがあるが、後期においてはこれらの問題ある要素を取り除く形で、体制の制度記述が充実されたということである。第二には、前期では正義の原理の実践的含意を明らかにするという二義的な意味しか持たなかった財産所有制民主主義論が、後期においては正義の原理の内容に対して構成的となり、それを規定するものになったということである。第三には、これらの変遷を経て得られた後期ロールズの財産所有制民主主義論には、分配の原理を定めるという目的を持つロールズの正義論の観点からは問題があるということである。制度論はそれ自体としては原理を定める場所ではなく、そのための適切な方法に裏打ちされているわけでもない。もし制度論によって正義の原理の内容を規定してしまうなら、所与の正義の原理にわれわれの見たものの

を読み込むこととなる。そしてその結果、社会的協働の利益と負担を理にかなった方法で分配するという観点が正義論から抜け落ちてしまうのである。後期ロールズの財産所有制民主主義が内に含む分配問題が、このことを示している。

以上の論議を通じて本稿が示した、後期ロールズの制度論の役割が提起する問題は、さらに大きなロールズの方法論上の問いを提起するように思われる。本稿を閉じるにあたり、次の点を今後の研究の展望として付言しておきたい。すなわち、後期ロールズのいわゆる構成主義的方法では、正義の原理を定立するに際して、市民と秩序ある社会の構想が決定的に重要な役割を果たす。この際、これらの構想がいかに原理の定立に影響するかは大きな問題である。これらの構想は、われわれが適切な手続きを経て分配的原理を定める際に、いかなる方法で最終的に導き出される原理を左右するべきなのか。もしこれらの構想、とりわけ秩序ある社会の構想が、財産所有制民主主義のように道徳的に充実したものであるならば、構成主義的方法において、正義の原理がわれわれの道徳的直観の単なる寄せ集めとなることもありうる。これは本稿の論じた制度論と正義の原理の関係性から明らかであろう。⁽⁵⁾ このことを防ぐのが適切な手続きと方法であるはずである。構成主義の正義論はいかに分配を定義するべきであるか、という問いは、重要なものと考えられるが、本稿の射程を超えているので、他日を期して論じたい。

【謝辞】 本稿の草稿に、植田晃博、遠藤知子、松元雅和の各氏、また匿名査読者の先生方より大変有益なコメントを頂戴した。ここに記して感謝を申し上げたい。

- (1) J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001 (田中成明・亀本洋・平井亮輔訳『公正としての正義 再説』、岩波書店、二〇〇四年)。以下、*JF*と略す。なお、文中に『再説』を引用する場合は、上掲の邦訳に依るが、表記の一貫性上必要なときは改めた。
- (2) Rawls, *JF*, pp. 135-140 (邦訳：二四―二五〇項)。
- (3) J. Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971 (矢島鈞次監訳、『正義論』、紀伊国屋書店、

一九七九年).以下、Tと略す。なお、本稿では翻訳は全て筆者の訳を用いる。

(4) いわゆる、ドゥオーキンによる資源の平等、アースソンによる厚生への機会の平等、ヌスバウムによる潜在能力の平等などである。

(5) フランクファートによる充足性基準やパーフィットによる優先性基準が代表的な分配の基準をめぐる論争の舞台である。以下を参照。H. Frankfurt, *Equality as a Moral Ideal* in *Ethics*, Vol. 98, No.1 (1987), pp. 21-43; D. Parfit, *Equality or Priority*, in *The Idea of Equality*, ed. M. Clayton and A. Williams, Palgrave Macmillan, 2000, ch. 5.

(6) ステーク・ホルディングの理論と制度については以下を参照。The *Ethics of Stateholding*, ed. K. Dowding, J. De Wispelaere and S. White, Palgrave Macmillan, 2003; *The Citizen's Stake: Exploring the future of universal asset policies*, ed. W. Paxton, S. White and D. Maxwell, The Policy Press 2006.

(7) 財産所有制民主主義の制度とその背景にある理論については、以下のサミュエル・フリーマンの概説がよくまとまっている。利である。S. Freeman, *Rawls*, Routledge, 2007, pp. 219-234. また、財産所有制民主主義のこれまでの研究を俯瞰し、その今後の研究について、Williamson and M. O'Neill, *Property-Owning Democracy and the Demands of Justice*, in *Living Review of Democracy*, Vol. 1 (2009), [online] Available at: <<http://democracy.livingreviews.org/index.php/lrd/article/view/lrd-2009-5/15>> [Accessed 10 November 2010] を参照。邦語文献では、以下を参照。川本隆史『「ロールズ——正義の原理」』講談社、一九九七年; 渡辺幹雄『「ロールズ」における「福祉国家」と財産所有制民主主義』塩野谷裕一・鈴木興太郎・後藤玲子編『福祉の公共哲学』、東京大学出版会、二〇〇四年。

(8) 例えば S. Freeman, *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford University Press, 2007, p. 108; 渡辺前掲『「ロールズ」における「福祉国家」と財産所有制民主主義』、六一頁を参照。

(9) 例えば、以下の論考を参照。N. Hsieh, *Rawlsian Justice and Workplace Republicanism*, in *Social Theory and Practice*, Vol. 31, No. 1 (2005), 115-142.

(10) Rawls, *TJ*, p. 127.

(11) Rawls, *TJ*, p. 127.

(12) Rawls, *TJ*, p. 127.

(13) Rawls, *TJ*, p. 3.

- (14) Rawls, *TJ*, p. 4.
- (15) Rawls, *TJ*, pp. 34-40.
- (16) Rawls, *TJ*, pp. 40-45.
- (17) Rawls, *TJ*, p. 45.
- (18) Rawls, *TJ*, pp. 41-44. なお、前期ロールズの正義の原理について、Freeman, *Rawls*, pp. 140-198、渡辺幹雄、『ロールズ正義論の行方——その全体系の批判的考察』増補新装版、春秋社、二〇〇〇年を参照。
- (19) この点で、ロールズの正義論の主題は社会の基本構造とされ、個人的な道德上の動機ではない。これは近年、その適切さをめぐって争うが、ある問題でもある。G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, 2008を参照。
- (20) Rawls, *TJ*, pp. 274-284.
- (21) Rawls, *TJ*, pp. 303-304.
- (22) Rawls, *TJ*, p. 275.
- (23) Freeman, *Rawls*, p. 90. (前期) ロールズによる財産所有制民主主義の制度記述が十分に明瞭ではないことの指摘は、川本隆史によってもなされている。川本前掲、『ロールズ——正義の原理』、二一八—二二四頁を参照。
- (24) Rawls, *TJ*, p. 277.
- (25) J. Waldron, *Liberal Rights*, Cambridge University Press, 1993, ch. 11. このワルドロンは、ロールズの原初状態論がいかに市民の基礎的なニーズや、彼らが実際に社会とどのように関わっていくことになるのかということに、十分な注意を払わないか述べている。
- (26) Rawls, *TJ*, pp. 285-286.
- (27) Rawls, *TJ*, pp. 199.
- (28) J. Rawls, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Oxford University Press, 1999, p. xiv (川本隆史・福岡聡・神島裕子訳『正義論 改定版』、紀伊国屋書店、二〇一〇年、xiv頁—xv頁).
- (29) Rawls, *JF*, p. 140 (邦訳：二四九頁).
- (30) Rawls, *JF*, p. 139 (邦訳：二四八頁).
- (31) J. Rawls, *Political Liberalism: Expanded Edition*, 2005, Columbia University Press, p. 7.

- (32) Rawls, *JF*, p. 129-130 (邦訳：二二六—二二九頁)。
- (33) A. Giddard, Constructing Justice, in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, No. 3 (1991), p. 266.
- (34) Rawls, *JF*, p. 130 (邦訳：二二九頁)。
- (35) Rawls, *JF*, p. 130 (邦訳：二二八頁)。
- (36) Rawls, *JF*, p. 139 (邦訳：二四八頁)。
- (37) Freeman, *Rawls*, p. 234.
- (38) Rawls, *JF*, p. 140 (邦訳：二四九頁)。
- (39) Cf. Rawls, *Political Liberalism: Expanded Edition*, p. lvii.
- (40) Cf. N. Daniels, Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism, in *Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman, Cambridge University Press, 2002, p. 262. ダニエルズは「ロールズが社会分配の最も重要な対象とした自尊の社会的基礎について、それは収入や財産というよりは、社会参加の機会に基づくとする解釈の可能性を考え、それが第二原理において、機会の均等に關する原理に、格差原理に対する優越性を与えた理由かもしれないと述べている。ロールズの提示した諸原理は互いに關係し支えあつて所期の目的を達成すると考えると、正義の原理の作動状況を決定する社会参加の機会の分配構造が持つ重要性は明らかである。」
- (41) S. Freeman, *Justice and the Social Contract*, p. 103.
- (42) Rawls, *TJ*, p. 195.
- (43) Rawls, *TJ*, p. 258.
- (44) Rawls, *TJ*, p. 275.
- (45) Rawls, *TJ*, p. 265.
- (46) Rawls, *Political Liberalism: Expanded Edition*, pp. 27-28.
- (47) Rawls, *JF*, p. 135 (邦訳：二四一頁)。
- (48) Rawls, *JF*, p. 130 (邦訳：二二八—二二九頁)。
- (49) 『その政治目標と正義の原則』以下を参照。Q.P. Taylor, An Original Omission? : Property in Rawls's Political Thought, in *The Independent Review*, Vol. 8, No. 3 (2004).
- (50) Rawls, *TJ*, pp. 137-138.

- (51) 不平等な賃金から来るインセンティブを正義の原理が前提とするべきかどうかは、依然として論争の絶えない問題である。以下の文献を参照。G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press (渡辺雅男・佐山圭司訳、『あなたが平等主義者なら、どうしてそんなに金持ちなのですか』、ハバース書房、二〇〇六年)；J. Carens, *Rights and Duties in an Egalitarian Society*, in *Political Theory*, Vol. 14, No.1 (1986)；pp. 31-49；S. Meekled-Garcia, *Why Work Harder? Equality, Social Duty and the Market*, in *Political Studies*, Vol. 50, No. 4 (2002), pp. 779-793.
- (52) ここで、ロールズが『再説』において、功利主義の制限付き効用原理をコミットメントの緊張の論議を通じて否定するに際して、格差原理の財産所有制民主主義における実践的含意にうったえていることは注意されよう。Rawls, *JF*, pp. 127-130 (邦訳：二二四—二二九)を参照。
- (53) 例えば、ウォルドロンは、社会的ミニマムの原理で格差原理を置き換えることを提案している。Waldron, *Liberal Rights*, ch. 11.
- (54) この点については、すでに、人格の構想がロールズの正義論で果たす役割についての批判が渡辺幹雄によってなされている。渡辺前掲、『ロールズ正義論の行方』を参照。

「均衡」の宇宙

思想家としてのフリードリヒ・ゲンツ

熊谷英人

はじめに

歴史家レオポルト・ランケは、一八二七年九月二十四日、史料調査のためにウィーンを訪れた。到着の四日後、彼は、オーストリア宰相の秘書官フリードリヒ・ゲンツ（一七六四―一八三三）のもとへと足を運んでいる。「ゲンツは、いわゆる極右派の首領のひとりとみなされ、反革命的教義に固執していた。しかし、彼は卓越した精神の持ち主だった。己の立場と地位を心得、また、あらゆる瞬間においてそれを洞察していたのである」^{〔1〕}。訪問は宰相メッテルニヒへの紹介を頼むためであったが、ランケは不思議なことに、この「欧州の宰相」の印象については語らない。むしろ、「驚馬の厩からオーストリアと欧州の政治を指導」する、陽気でおしゃべり好きな、当時六四歳の秘書官に、魅せられたのである。当時、ゲンツの評判は、悪かった。特にウィーン会議以後、公論の多数派となった「自由主義」にとって、メッテルニヒの陰で暗躍し、「反革命的教義に固執」する謎の文士は許しがたかった。嫌悪の対象だった。

さらに、品行も、悪かった。一八世紀後半以降、次第に強調されるようになる「勤勉」・「貞潔」・「節制」といった価値観（「市民性」Bürgerlichkeit）から、ゲンツは遠いところにいるのである。まず、美食家であり、賭博に目がない。常に個人のものとは思えないほどの借財を抱えている。女性とあらば、見さかいなく手を出す。つまり、彼は、欲望に弱かつ

た。こうした性格は当然、反対派にとっては絶好の攻撃対象であり、事実、彼らはゲンツの死後も執拗にこの点にこだわった。

しかし、ゲンツは欲望に身を任すと同時に、自らの弱さを冷静に眺めてもいる。そのまなざしは、彼を「人間の弱点、傾向性、情念」、つまりは「法」や「理性」で覆いきれぬ領野へと誘ってゆく。ゲンツはその長い文筆生活を通じて、法論から政体論、歴史研究から国際政治に及ぶ膨大な分野を論じたが、そこに一貫するのは、人間本性の本質的な脆さと、その弊害を緩和する唯一の方策である「均衡」のメカニズムへの洞察にほかならなかった。

本稿の目的は、秩序をめぐるゲンツの思考の軌跡を、伝記的な流れにそって、描きだすことにある。彼の思想を、その生涯の歩みから切り離すことはできない。ゲンツは、つねに欧州を見舞った動乱とともに生きたからである。以下で見えてゆくように、その経歴は異色であった。^③特にプロイセンからの出奔とオーストリアへの仕官は、しばしば「反動」への転身とみなされてきた。^④だが、この見方は、不自然である。ゲンツがまず行動の人であったこと、そして同時に時代の冷静な観察者でもあったことを忘れてはならない。

ここでは、彼の生涯を、主に政体論による革命批判を展開した時期（一七九三―一七九五）、史論を通じた革命批判を展開しつつ、普墺連合による反革命戦争を宣伝した時期（一七九六―一八〇二）、オーストリアに仕官後、理論と実践の両面から外交に携わった時期（一八〇二―）に分けて論ずる。ゲンツの秩序構想の核となる「均衡」[Gleichgewicht]概念への着目からは、単純な図式化を許さない、精神の劇が浮かびあがってくることだろう。

一 政体と均衡——「啓蒙された愛国者」の出發

1 一八世紀、イギリスとドイツ

一七九三年、エドモンド・バークの『フランス革命についての省察』を翻訳したゲンツは、「数多の政論が煌く夜空

に現れた彗星」(ファルンハーゲン)として文壇に迎えられた。

かつて、思索する人間にとって、政論家以上に高貴で甘美な職業はほとんど存在しない時代があった。人類は長き眠りから目覚めた。(中略)理性が王笏を捉えたとき、懲らしめの鞭は止み、啓蒙された市民は無知な奴隷よりも、忠実な臣民となった。高まりゆく文化(Culture)は、絶対的支配者の全権に対して強力な堤防を築きあげ、同時に、彼にとって真の、不変の利益と最も幸福なかたちで結びついた。(6:9-10、「序文」)

ところが、「今や状況は奇妙な変化をとげた」。あらゆるところで「性格の陶冶とは釣り合わない、一面的で無秩序で、放恣な悟性の活動」が、「落ちつきのない、不機嫌な改革熱」を煽り立てている(9:110)。「冷静な理性」を頼る反革命派のもとから、「傾向性」と「情念」に流される革命派のもとへと、「名誉と成功はほぼ完全に」移ってしまった(9:24)。

当時のドイツでは、革命の賛否をめぐって世論は沸騰していた。当初、知識人たちは、フランスにおける絶対君主政の挫折と第三身分の勝利をこぞって歓迎した——ゲンツ自身も「実践における哲学の勝利」(11:1:1789)と讃えていた——ものの、革命の急進化と戦争の拡大にともない、急速に冷めてゆく。特に一七九三年の国王処刑によって、ドイツ世論は決定的に転調したのである。⁽⁵⁾『省察』の翻訳は、こうした転換を象徴していた。

『省察』の翻訳は、ゲンツ自身にとってもひとつの画期である。「私が、はじめて自己自身と世界についての明瞭な意識に達したのは、ほぼ三十歳のときでした。この幸運な地点に自分自身ではなく、他者を通じて達したのです」(11:9:360)。

『省察』の出版(数え二十九歳)を機に、ゲンツは革命の理念と、革命を擁護してきた自分自身に決別したのである。

さらに、『省察』の翻訳後、ゲンツは英国通のひとりと認知され、自らも英国への研究を深めてゆく。ゲンツと英国との関係は、深い。当時のドイツ知識人の中にも英国通は少なかつたが、英国に関する知識量と関係の密度の点で、彼に比肩する者は稀である。ゲンツは英国の国制史や政治史のみならず、財政・商業史にも通じた専門家でありつづ

たし、英国の側も彼への援助を惜しまなかった。⁽⁶⁾

英国国制をいかに評価するか。十八世紀後半のドイツ知識人にとって、それは切実な問いであった。大陸の絶対君主政とも共和政とも異なる、この海に向こうの国は、ある者には、「権力に参与する諸勢力同士の嫉妬と常なる争い」に支配された国(スヴァレッツ)と、ある者には、「幸運に恵まれ良識に導かれた偶然」が産んだ「(国制の)理想」(シュレーツァー)と映った。好意的な意見が、多数を占めた。⁽⁷⁾「アメリカ独立戦争の勃発までの間、この国制〔英国国制〕は至るところで、最も鋭敏な頭脳と偉大な政治家たちにとって賞賛の的であった」のである(『289-90』)。

とりわけ革命勃発後、この問題はより深刻になった。英国国制の肯定は、そのままフランスの政情への批判を意味したからである(『289-93』)。

中でもゲッティンゲン大学を根拠地とした知識人たちは、英国国制を積極的に擁護した。同君連合国として大陸における英国の窓口であったハノーヴァー選帝侯国には、議会の議事録をはじめとする情報が豊富に揃った。一方で、英国史に通曉した彼らは、その国制を一般化して大陸諸国に適用することを慎重に避けようとする。

ゲンツにとっても、英国国制は政治学的思考の源泉であった。しかし、ケーニヒスベルク大学でカントに学んだ経験をもち、哲学的議論に親しんだ彼にとって、ハノーヴァー学派の道は満足のいくものではなかった。それゆえ、ゲンツは、英国国制という「近代政治学の傑作」および「啓蒙された人々の究極の希望」(『6: 212』)を擁護する際、カントや、さらには革命派の象徴であったルソーの議論を取り入れたのである。

2 「純粹国法論」と「政治的建築術」

ゲンツはいかにも啓蒙の人らしく、浩瀚な学術著作ではなく、雑誌における評論活動を好んだ。したがって、その「一般国家学」の構想は、多彩な論題をもつ雑誌論文の中で触れられるのであり、体系的な作品として描かれているわけではない。しかし、それら個別の論文をつなぎ合わせることによって、その構想は浮かびあがってくる。

「一般国家学」は、「純粹国法論」*reines Staatsrecht*と「政治的建築術」*politische Archtechonik*のふたつの部分から

なる。⁽⁸⁾ 前者は、いわゆる政治社会の基礎づけであり、社会契約による自然状態からの離脱と国家設立が問題となる。それは、純粹な「理性」の学である。対して、後者は、政体という「精妙な機構」を作るための「技術」である。それは、「理性」の及ばぬ、「人間の本性、弱点、そして情念」、すなわち「経験」の世界を問題とせねばならない。

「純粹国法論」によれば、政治社会の目的とは、「市民的自由」、すなわち「市民が、法律に、さらには正義 *Gerechtigkeit* (一般的平等) にもとづく法律にのみ従う状態」の実現にある(6:317)。「法律」はあくまで「正しい法律」でなくてはならない。「正しい法律」に従うのはじめて「自由な臣民」となるからである(6:318-320)。「正しい法律に従う者は、常に自分自身にのみ従う」のである(6:325)。「不正な法律」への服従は、「法律の奴隷」と「抑圧」にすぎない。

そして、「最高の純粹性」における「真・善・美」の結晶たる「一般意志」のみが、この「正しい法律」を産みだすことができる(6:329)。ここでゲッツは、「一般意志」の定義をルソーからそのまま受け継いでいる。⁽⁹⁾ つまり、「感性的好悪」からも「感性的判断」からも解放された純粹な意志にこそ、「立法」の淵源が求められるのである。したがって、政治社会の設立(社会契約)とは、「一般的に妥当する準則」としての「法律」に——「一般意志」が命ずる範囲において——服従するという同意にほかならない(6:340-1)。

だが、いかに「一般意志」は現実化されるのか。たしかに「一般意志」は、その「最高の純粹性」において、不謬である。だが、それを実現するのは、「傾向性、情念、弱点」をもつ人間であるという事実を、忘れてはならない。「経験のみが素材を実践的な利用に供することができる。経験無しでは、完全無欠の法体系といえども、永遠に画に描いた餅にとどまるだろう」(7:56)。それゆえ、「純粹国法論」の核となる社会契約も、結局、「擬制」・「黙示の契約」・「立法する理性の単なる規範」の域を出ない(7:545)。「純粹数学」や「純粹自然科学」が、「実践」には不十分なのと同じように(7:378)。

ゲッツはまず、「市民的自由」と「政治的自由」を鋭く区別する(6:317, 321)。前者が「正しい法律」が許容する範囲内における行動の自由であるのに対して、後者は「全ての市民自身が、直接あるいは、何らかの代理権を通じて同意した法律のみに従う状態」である。前者が、政治社会の存立と切り離しえない、「絶対的な善」であるのに対して、後者

は前者に奉仕する限りで有用な、「相対的な善」にすぎない。「法律を決議する人間の数は、法律の質や正義には少しも寄与しない」(S. 333)。ルソーたちの犯した根本的な誤りは、本来別物である「政治的自由」を、「市民的自由」の前提条件とみたことにある。

少しでも「正しい法律」を産み出せる「精妙な機構」を組み上げること、それこそが、「純粹国法論」の先にある「政治的建築術」の課題である。「不正な法律」による臣民の抑圧、あるいは「最高権力の誤用」を「予防」することに、政治社会の安定はかかっている(S. 636)。そこでは「人間の本性、弱点、そして情念を考慮」に入れた、「入念に検討され、目的に適うように均衡した政体」、「善き国制」こそが、「予防」のための「本質的な方法」となるはずである。

たしかに、いかなる政体も、「完全な確実性」をもって、「一般意志」を実現することはできないかもしれない(S. 333)。さらに、「この問題には複数の解決策があり」、「唯一の善き国制のみ存在すると主張することはできない」かもしれない(S. 1389)。しかし、「特定の国制は、いかなる解決策にとっても絶対的に排除されること、複数の解決策は互いに重複し、おそらく最終的にはひとつの主定式を引き出しうること」もまた、事実なのではなからうか。それは、「法」Rechtではなく、「技術」Technikの問題にちがいない。

言い換えるならば、「政治的建築術」とは、「この最高権威の個々の要素(保持者)の間の適切な関係を通じて、(最高権威の)作用に内的な制限を加える」術である。

〈前略〉したがって、まさしく第三の国制しか残されていない。それは、諸権力間の相互抑制が、「諸権力間の」依存と独立、抵抗と調和、そして統一 Einheit と分割 Theilung を同時に保証する国制にはかならない。この体系は、政治的相互作用 politische Wechselwirkung の体系といつてよいだろう。(S. 251、「権力分立の根本定理から出発する、いくつかの政治的国制体系の解説と比較」)

「政治的相互作用」(「混合政体」とは、「組織化された無秩序」とも、「仮面をつけた単独支配」とも異なった、中庸と「均

衡」(Gleichgewicht)の道なのである(7: 251-2)。

こうしてゲンツは、自らの政体論に沿った国制のあり方を素描する。具体的には、「一般意志」の機関たる「立法権」と、拒否権を備えた「統治権」を中核とする国制である(7: 256)。さらに、「独自の利害」「独自の構成」「独自の性格」を備えた二院制をはじめとして、議会の定期召集、立法院による違法行為を行った大臣訴追権、立法院による課税審議権などが挙げられている(7: 261-5, 271-3)。こうして描かれる像の背後には、海を隔てた二つの国がある。英国とアメリカである(7: 292-3)。

当時の水準からすれば、ゲンツの描く政体に取り立てて新味があるわけではない¹⁰⁾。見慣れたものである。だが、その特異性は、個別制度のほかにある。それは、「一般意志」を具現する立法権こそが国権の中心であるというルソーの立論と、「技術」としての政体論を矛盾なく組み合わせたことである。いかにして「一般意志」論を維持しながら、革命政権の犯した、立法独裁の愚を避けうるか。それこそがゲンツの取り組んだ課題であった。

ゲンツによれば、機能を損なわずに立法権を抑制することに、政体論の核心は潜んでいる。「この唯一の分離は、残り全ての権力の束に対して、完全な釣り合いを取る」のであり、「残り全ての権力を合わせたものの誤用は、立法の誤用ほど危険ではない」からである(7: 256)。逆に、その「誤用」は即、政治社会に破滅をもたらすだろう。立法権の抑制は、「成功の」大きな指標なのである。

立法権に対して、「広義の統治権」(Regierungが、その他の国権を束ねることとなる(7: 256)。それは断じて「執行」(Vollziehung)ではなく。「統治権」には、立法と同程度の「意志」や「熟慮」を要する職務も少なくないからだ。それゆえ、「統治権」は、立法権の単なる「道具」や「従者」にとどまることのない、「自立的な統治行為の主体」、いわば「主権」の共同の担い手とみなされねばならない。

そして、この立法権と統治権の「相互依存」こそが、「均衡」の理論において「本質的」な意味をもつ(7: 256)。それ以外は、全て「偶然的」な規定である。

まず、統治権は立法権に対して、「法律」の起草における「否定的な」影響力、すなわち拒否権をもつ。ただし、

自身での立法や法律廃棄は、当然認められない。また、拒否権を実際に行使するか否かは、問題とはならない(2834)。重要なのは、「国制上の諸権力間に、均衡へ向けた揺れ動き」がつねに存在することなのだから。

さらに、立法権により産み出される「法律」とは、統治権への具体的な命令ではなく、統治権への「制限」であり、その行動範囲を確定する「領域」「最高の指針」にはかならない。「法律に従った統治」とは、「法律の執行」ではなく、「法律の規定に沿って」統治することと解されるのである。立法権は統治権を「制限」する一方で、一定の「余白部分」を残す(2835)。それは、「悪しき統治」の可能性が常に残り続けるということでもある。

二院制の問題はあくまで「偶然的」な規定であるが、立法権と統治権の間の「摩擦」を回避するための「第一かつ最も有効な方法」とされている(2836)。革命派は言う、「一般意志」は単一不可分なのだから、立法機関もひとつでよいではないか、と。だが、「法律は、諸々の意見の間の闘争から生まれることとなる」のであり、問題は、「この闘争がいかに最も目的になかったかたちで行われるか」にある(6:2012)。つまり、最終的に生まれる「法律」が、「一般意志」により近くなれば、それでよいのである。

こうした政体構想の基準を用いて、ゲントは、次々に革命政権の憲法への批判を展開してゆく。とりわけ、山岳派による恐怖政治に対する攻撃は、激しい(2839)。そもそも、「民主政」とは「人民」もしくは「代表者」が「討議」する政体であるはずだが、現在のフランスでは「人民」は「討議」どころか、選挙さえ無期限に延期されている。代わりにあるのは、公安委員会をはじめとする「東洋の専制君主」的な苛烈な支配である。それは、「革命状態が政体と化した」**「暴政的寡頭政」**(tyrannische Oligarchie)にちがいない。

中でも、山岳派の指導者による過激な民衆の直接動員は、ゲントにとって、許しがたかった。受け入れることなど、できはしなかった。ロベスピエールは古典古代特有の、公民の同質性にもとづいた「徳」(Tugend)の再生を叫びたてている。しかし、ローマやギリシアの共和政に見られた祖国愛は、「成熟した」現代ではもはや、不可能なのではなからうか(2845)。それは、あくまで「自国民中心の虚栄心」(National-Eitelkeit)となり合わせの、「若く情熱的で、しばしば盲目的な熱狂」、人類の「幼年時代」にみられた現象にすぎないのではないか。公民の「傾向性」や「情念」に訴え

かけることで内面を教化し、特定の「性格や思考法」を注入する「公教育」、すなわち「古代の立法者たち（モーゼ、ヌマ、ソロンなど）」の方法は、たしかに「悪しき政体」しかもちえなかった古典古代では有効でありえたかもしれない（[35:9]）。

「しかし」そうした方法によって導かれるには、我々はあまりにも物事を知りすぎ、洗練され、そして墮落してしまっている。我々の啓蒙 *Aufklärung*、知識、しぶとい欲望、その欲望を充足するための賢慮と器用さ、多面的な陶冶、そして最後に全ての文明化された諸国民相互の結合。こうしたものの全てが、我々を、概括して世人が公教育と名づけるものによって導く試みと、強烈に相反するのである。（[3:137]、「ロベスピエールとサン・ジユストの描写を通した、現在のフランス政体の根本原理について」）

ゲンツによれば、「均衡」の機構を内在させた政体と、効率的かつ機能的な「行政」*Verwaltung* の双方に支えられてはじめて、政治社会は安定する（[3:88]）。だが、そうした状態は、一足飛びに実現するものではない（[3:368]）。たしかに、人間が統治する以上、完全な「市民的自由」の実現は、いつまでも「理想」にとどまろう。だが、そのことは、「段階的に」少しずつ、少しずつ、「完全性」*Vollkommenheit* へと「漸進的改善」してゆく努力を怠ること、すなわち「人間本性の根本定理」に反する理由にはならない。

それゆえ、市民にとっての「義務」とは、自分の住む国家の「法律」に服従しながらも、「力の及ぶかぎり、この政体と法律をより完全なものにしてゆく」ことにある（[6:349]）。そうした「義務」を果たしうる人物とは、「旧きものに新しきものを結びつけることのできる」者と言い換えてもよいかもしれない。

たとえ万一、最高権力が最悪の者の手中にあるとしても、この権力を尊敬するという意図と、不断に活動的で、人間の全ての不安を超えて高貴な、いかなる失敗にも打ちのめされることのない、自分が一員である政治社会の完全

化に向けた熱意を結びつけること。これこそが、啓蒙された愛国者 aufgeklärter Patriot の性格であり、それはいかなる国民、時代、政治文化の段階においても変わることはないのである。(T: 67「理論と実践との関係に関するカント教授の推論への補遺」)

ゲンツは、「啓蒙」に愛着を抱いていた。それは、「完全性」へむかつて絶えず「改善」を続けてゆくありようであった。こうした「多面的な陶冶」をもたらし精神が、今や、革命という途方もない企てによって脅かされていた。「ひとつの王国、ひとつの民族、ひとつの信仰、ひとつの言語」を強いる「専制的画一性」に対して、ゲンツは、あくまで「啓蒙された愛国者」として、「人間の観念、判断、意見にある均衡」を保とうとしたのである (G: 389)。

しかし、プロイセンの対仏単独講和 (一七九五年) は、こうした文筆活動に暗い影を投げかける。文士であると同時に、父と同じ下級官僚でもあったゲンツにとって、政府の方針転換を無視することはできない。表立った革命政権批判が封じられた、「啓蒙された愛国者」は、しばしの雌伏を余儀なくされたのである。

二 歴史と均衡——革命に抗して

1 新王の即位

一七九七年十一月、普王フリードリヒ・ヴィルヘルム三世が、即位した。プロイセンの知識人たちは、興奮した。多くの者たちが、「前政府の理解しがたい弱体と無力」(T: 233) に倦んでいたからである。奢侈を好み、性欲の虜であった前王に対して、「市民的」な徳性を備えた新王夫妻は、新時代開幕の象徴だったのである。

ゲンツも、新王に期待を寄せる者のひとりだった。即位を機に、大胆な「行政」Verwaltung 改革の断行を訴える、公開書簡を出版している。もちろん、絶対君主政が自明であるプロイセンにあって、政体の改革を求めることはでき

ない。⁽¹²⁾それゆえ、「国制」と対をなす要素である、「統治」を合理的で機能的なものに改革する道を、選んだのである。目指すところは、「文化、平和、秩序、そして人間の進歩的な完全化」、すなわち、「君主政下で最高度に成熟可能な、市民的自由」であった(ⅴ:382)。

内政改革案の重点は、「司法」「財政」「出版の自由」の三点にある。まず、司法手続きからは君主直裁の「大権判決」を取り除き、御料地の統合によって歳入を増やす(ⅴ:3725)。臣民にはすでに「啓蒙された(租税への)協力の姿勢」が備わっているのだから、新税の導入や経済統制はなるべく避けるべきである(ⅴ:3768)。さらに、「出版の自由」については、そもそも完全な「出版統制」の実施が不可能である以上、むしろ幅広く認めてしまおうがよい(ⅴ:3798)。こうした改革を実現することによって、主上に対する臣民の「信頼」も不動のものとなるはずである。

そして実際に、新王の即位を機に、「統治の内情に大変革が生じた」。「父のように、新王は寵臣をもたなかったし、伯父(フリードリヒ二世)のように、自ら統治することもできなかった」(DS:64)。前王の在世は、ヴェルナーら一部の「大臣」が専権をふるう「寵臣統治」であったが、今や、本来は「国王の私的秘書」であった内局顧問官(Kabinettsrat)へと、権勢はうつってゆく。本来は「中間官庁」にすぎず、実権のない秘書官たちは、国王に「直接」、「口頭」で接することによって、統治に影響を及ぼすようになる(DS:24956)。これが「内局統治」である。

こうした状況は、ゲンツにとって、有利に作用した。王から「内政事項全般」について権限を与えられた内局顧問官メンケンと、親しかったからである。さらに、公開書簡の好評も加わり、政府内におけるゲンツの影響力は格段に高まった。地位は依然として下級官僚だったが、メンケンの片腕として、今やさまざまな統治実務への関与が認められたのである。内局顧問官にも推薦されたが、「私にとって生が真の価値をもつ」活動、すなわち文筆業のために、断った(ⅴ:244)。

ただ、唯一の気がかりは、やはり外交政策にあった。新王の即位後も中立外交は継続されたため、表立ってフランスを批判することはできなかったが、バーゼルの和約以降のプロイセン外交に対しては、ますます危機感を募らせた。⁽¹³⁾たしかに、「国内事項」については「静穏、明瞭、緩和、叡智」が、「より善き時代の現実的な指標と保証」として現れて

きている。だが、「外交事項に関しては、あえて何も言いません」(11:233)。

2 革命という断絶

ゲンツにとって、革命とは単なる事件経過をこえた、何かであった。彼は革命の初期から、つねに最新の情報を追うほかに、大きな世界史の流れの中における革命の位置づけをも問いつづけた。前期の論文「人類の福祉と文化に及ぼした、アメリカ大陸発見の影響」(二七九五年)以来、こうした関心は中期の著作を一貫している。

公開書簡を出版した一七九七年から『歴史雑誌』創刊(二七九九年)までの間、利用しうる限りの史料を駆使した、国民議会中心の革命史が執筆された^⑭。これは未完におわった。だが、細部にわたる探求によって、革命の全体像は、より鮮明になってゆく。直観は、確信へと変わってゆく。こうして、革命を、世界史のうちに位置づけることが可能となるのである。そして、とりわけ革命が、十八世紀という「啓蒙」の時代にあらわれたことの意味が、問われねばならなかった^⑮。

十八世紀に対する、ゲンツの評価は高い。この時代、欧州諸国には共通して、「国家経済および行政原理」の点で、大きな「進歩」がみられたからである。「封建制」の残滓は姿を消し、「富」と「精神文化」が着実に増えてゆく^⑯。もちろん、全ての「野蠻」がなくなったわけではない。だが、実際に、「全ての国家および統治の一般的傾向は、先行する古代史および近代史の諸時期以上に、ねばり強く、進歩的で体系的な、人間性の状態の改善へと向けられている」(2:678)。言い換えるならば、単なる個人芸や偶然ではない、「明瞭な意識・「原理」・「方法」にもとづいたかたちで、改革が進められたのである。

ただし、同時代人とは異なり、ゲンツは「進歩」の原因を、「著述家」の功績にのみ帰することはしない。文筆家の圧倒的多数は、「今世紀の一般的陶冶の産物であり子ども」にすぎない。事態はより複雑である。「著述家」の作品、すなわち「精神の産物」が受容されるのは、「富」の増加によって「文明」が発展し、「特に統治が、一定の啓蒙、人間性 Humanität、寛容な思考法にまで到達したところ」(2:65)に限られよう。

変化は、眼に見えないところでおこるものだ。「文明」Civilisationおよび「文化」Culturを「進歩」へと突き動かす力は、より深いところに潜んでいる。⁽¹⁶⁾それは、「富」と「労働」の蓄積、「分業」の進展、そして「商業」の繁栄にほかならない。ゲンツにとって十八世紀とは、これらの要素の発展が、頂点を迎えた時代であった。

まず、「富」と「労働」の関係については、一般的に「文明」が進むほどに、「生産物」の価値は、そこに費やされる「労働」の量に比例するようになる(頁134)。したがって、「労働」の増加は、すなわち「富」の増加である。ただ、「労働」を「目先の欲求」をこえて促すのは、「生産物」の「余剰」を「交換」できるといふ、見通しである。「欲望」なしに、人は働かない。

十五・十六世紀における「アメリカの発見」は、それまで「漸進的」に増大してきた「勤労」Industrieにとって、「大変革」だった。アメリカ大陸は、「文明化された人々」に香辛料をはじめとする魅力的な産物を、さらには大量の金銀とともに「価格革命」をもたらす。「新たな財宝と交換用に絶えず品物を用意するため、欧州中の労働から生まれる製品、したがって、欧州全体の富の量が絶えず、多様化した」(頁136)。「アメリカの発見」以来、「欧州諸国連邦が共有する資本へのどんなささいな増加も、新たな諸力を始動させ、新たな労働を活性化させ、したがって資本の新たな増加を実現する可能性を高め」てきたのである(頁1980)。

こうした「アメリカの発見」を機とする「富」(労働)の蓄積は、「静かなる革命」、すなわち「分業」の進展とも連動している(頁136)。そもそも、「分業」がないうちは、「生産物」の「完全性」を望むことはできない。人間の「進歩」を望むことはできない。「分業」によってこそ、「富」の源泉としての「勤労」は、「粗野で感性的なもの」から「洗練」されてゆくのだから。

さらに、「分業」による労働の完全化が、一方で生産能力を、したがって諸国民の富を無限に増加させるように、それは他方で、人間の内面の発展と完全化への近道でもある(頁182)。人間は、感性の満足でたちどまらない。つまり、「最も繊細で、冷静で、高貴な概念」に従事する、「学識者身分」の登場である。そして、この「分業」過程の果てに、「著述家」があらわれる。彼は、「人間の理想を生き生きとした画法で描き出し、高貴な像を自らの生きる時代に突きつ

けることを唯一の使命とする」。人間が、「より善き本性という」「人間存在の真剣な目的を忘れないように」。

最後に「商業」が、「富」の増加と「分業」の促進を結びつける。「人間の生業・営み・関係の中で、まさしく商業はど全人類の教育にとって、有益である営みは、ほかになかった」(『188』)。「人類教育の永遠の原理」である、「社交性」Geselligkeitの原理に最も近いからである。人間は、他者と「接点」をもち、「相互的な感化」という「偉大な学校」の中にあってこそ、「陶冶」されうる(『186』)。逆に、「怠惰」・「平穩」・「絶対孤独」Einsamkeitは、衰退の源となる。

この意味で、ゲンツは「商業」を、全人類相互の「接点」と「共同体」を通じて、「最高次の真実と陶冶」に不可欠とみなしている。表面上は、「富裕化」が目的かもしれない。だが、背後では、「教化」と「洗練」が作用するのではないか。「知識、発明、深遠な悟性の産物、感情と想像力の繊細極まる花々」が、「商業による結合が地球上の全ての諸国民の間に切り開く、はかりしれない共同性を通じて、風の翼にのって、土地から土地へ、海から海へと運ばれてゆく」のではないか(『188』)。「大胆な航海と拡大した商業」は、「地球上の全ての諸国民からひとつの国民Nationを作り出した」のである(『190-1』)。

ゲンツは、「政治的なありよう」をも、経済構造の変化と連動させて、理解する。彼によれば、「中世」とは、「専制と貴族政、教会による暴政と世俗の暴政との間で繰り広げられる血なまぐさい闘争」に満ちた、「封建制」の時代であった(『195』)。そこでは、粗暴な貴族たちが跋扈し、「真の上級支配や国家主権など、ほとんど一度も考えられたことはなかった」(『202』)。「政治的権利は、一定の土地所有と結びつけられ」、「支配と隷属との間に、第三の道などなかったのである」(『194』)。

しかし、十六世紀以来の「富」の増加は、「つねに増加しつづける動産の総体によって」、「不動産の抑圧的な優位に対する対重Gegengewichtを作り出した」(『196』)。今や「都市」が政治社会の中心となる(『197-8』)。奢侈品製造の技術をもつ「都市市民」が、「財産」と「政治的自立性」を獲得する。かたや貴族は、みずから「労働」をしないがゆえに、「特権、篡奪、権力の一部分を売り出す以外に仕様がなかった。彼らは支配することを止めた。享受するほうが、魅力的に映ったからだ」(『199』)。それは、「市民的自由」を支える、諸身分間の「諸権利の」平等」の実現にちがいがなかった。

また、「所有の大革命」は、統治の権力基盤の変質も意味する。「拘束され」、「傷つきやすい」不動産の「土地所有者」に代わり、「迅速」で「可動性」をもち、「さまざまな形態に変形して抵抗」する貨幣を有し、向上心と野心に溢れた「貨幣所有者」が、あらたな権力基盤としてあらわれてくる (S: 208)。したがって、統治権力は、「中世」にみられた、むき出しの暴力であることをやめざるをえない。そして、貴族の没落とともない、司法権・行政権 *Police* の集中と軍制改革によって、統治は「統一性」と「規則性」を獲得した。「完全性」により近づいていった (S: 204)。

十八世紀は「啓蒙」の世紀である (S: 99)。とりわけ、政治経済構造の大変動に伴う「進歩」が、統治者と被治者双方にとって、実感されるようになった、という意味において。

例外なくすべての大国で、また、多かれ少なかれ大抵の小国において、公共行政のすべての分野を包摂する、発展と改善の精神が興った。この精神を、人民の多数は統治者たちに、統治者たちは、彼らの側から再び、人民の多数へと伝えていった。(中略) 至るところで特権は削減され、不平等は是正され、個々の特権保有者の利益は、共通善の二の次とされた。(S: 99, 『フランス革命前後の欧州政情について』)

そして、「それほど障害が大きかろうと、啓蒙は遅かれ早かれ、完遂するだろう。啓蒙が、少なからずの障害にもかかわらず始まったこと、ここかしこの地点まで貫徹してきたことと同じくらい、それは確実なことである」(S: 208)。

だが、こうした「進歩」のうちに、「混乱と荒廃の萌芽」が潜んでいた (S: 99)。「富」が「不満足」を、「自由」が「不遜」を、「啓蒙」が「無為で度外れた思弁への傾向」を産んだ。「騒憂の精神」が、あらわれた。統治者は改革を焦るあまり、「成熟」を待てず、「拙速」に陥りがちとなった。革命は、「啓蒙」と「進歩」そのものを温床としていたのである。

それでも、革命は必然的ではなかった。避けようと思えば、避けられた。ゲンツは、三部会の招集自体は「大改革」のために必要であったとしつつ、国民議会の暴走を強く批判する (H: II: 6970)。個々の点でいかに宮廷の失策があろうとも、フランス革命自体、その「起源」・「経過」・「範囲」において、「攻撃的」だったからである (H: II: 905)。温

和で徳に満ちたルイ十六世の性格を逆手にとった「反乱」（起源）、「それに値する」というだけで過激化してゆく暴力措置（経過）、旧体制の破壊に始まり、一七九一年憲法、共和政、王の処刑、恐怖政治と破壊の度は増し、ついには、欧州全土へと目を転じ、「政治社会そのもの」に対する宣戦布告にまで及んだ（範囲）。

現在のフランスは、おぞましい軍事国家である。有徳な君主の下、「啓蒙」による改革を掲げた、希望の日の面影は消えうせた。今や、「すべての進歩」は「軍事技術の進歩」の犠牲となり、国民性自体が軍国主義と化したのである（256）。それゆえ、フランスの軍事的優位は、「国制・行政・政治の性格」と一体のものである。偶然などではない。「軍事力」を基礎とした国制のもつて、「軍事政府」が、内部の「無秩序」を抑圧する。他方で国民は、こうした「不道徳」と結びついた「異常な活力」をもつて、戦争を遂行する。それはまさしく、「すべての権利を踏みにじり、公秩序のすべての制約を引き裂き、恐るべき情念に無制限の余地を与えた」「革命」の産物にちがいなかった（221-2）。

3 思想戦の展開

メンケン没後も、依然として「内局統治」はつづき、中立外交が維持された。こうした中、ゲンツは、ついに「内局統治」と決別して、中立外交に批判的な大臣たちに接近し、公論を誘導するための『歴史雑誌』（一七九九―一八〇〇年）創刊にこぎつけることとなる。みずから編集する誌上において、ゲンツは精力的に執筆した。批評し、論じつづけた。彼の文筆活動の絶頂期だった。

他方で、ますます悪化する戦況に、ゲンツは焦りを募らせる。彼によれば、事態を打開する唯一の方策は、プロイセンとオーストリアの「大同盟」[Coalition]しか残されていない。「大同盟」とは、「緊急事態における、真の共同利益」のための、「一時的な」「共同措置」という点で、通常の「同盟」[Allianz]とは異なる（221-2）。単に「国民的偏見」や「情念」以上に、地政学上、互いに「対立」を「政治的使命」としてきた両国の「大同盟」は、たしかに難しい（257）。だが、もはや単独でフランスに対抗できる勢力が存在しない以上、「ドイツの安全と独立」、さらに「欧州の将来の運命」は、両国の協調にかかっている。「欧州は、まさしくドイツとともに、そしてドイツを通じて、フランスの過重に抵抗できる」

のだから (S. 255)。

だが、大臣たちの後ろ盾にもかかわらず、こうした主張は少数派にとどまった。孤独な闘いだった。プロイセンを中核とする北ドイツ圏の知識人たちのほとんどが、政府の中立外交を支持していた。ゲンツは不遜にも政府の政策に異議を唱え、「党派的」な言論をまきちらし、あろうことか、我々を戦争に引きずり込もうとしているのではなからうか。このように主張する者もいた。¹⁷⁾

これに対して、ゲンツはあくまで自身が、「不偏不党」[Unparteilichkeit]の立場に立つことを宣言する (S. 257)。「不偏不党」とは、「ある事柄をあつかう際、利害関係者へのひいきという影響から自由でいられる状態」であり、「党派性」とは「行動であろうと言葉上であろうと、ある対象についての判断の表明を意識的に差し控える状態」である。それゆえ、「傾向性」に囚われず、物事を公正に判断すべき「著述家」は、つねに「不偏不党」であらねばならない。「党派性」は、判断においては蓋然性を、行為においては正義を排除する」ため、「不偏不党たるべく努めることは、人間の尊厳と切り離せない、義務の直接命令なのである」。「主権者」さえも「ひとりの個人」、「ひとりの人間」としては「自由な判断の権利」をもつものだから、ましてや「著述家も、他の人々と同じように、個人としての資格において、判断の権利を行使するのである」 (S. 289)。

また、『歴史雑誌』での思想戦と同時に、ゲンツは、「政治的機械」の「麻痺」の原因たる、「内局統治」そのものの改革を試みる。「内局統治」は、内にあつては貴族や聖職者の「伝来の権利」を軽視し、外にあつては状況を無視して国王に中立外交をふきこんでいる (DS. 2633)。「急進派」びいきの「党派性」によって、「ベルリンは、あらゆる秩序紊乱分子の、あらゆるドイツ中の危険な革新派のたまり場」となり果てた。外交面では、「内局統治」は、「君主とプロイセン君主政を全くの無力にまで貶め」たため、「我々は間違いなく全欧州に軽蔑されているはずである」 (DS. 2645)。

こうした弊害を除去するための施策が、国王に直属して「責任を負う」、国王と大臣の合議体「枢密院」[Kaisers-Rath]の設立である (DS. 26970)。そこでは国王は、従来のような「文書での報告」ではなく、内政・外交・軍事を担当する大臣たちと「協議」することによって、政治への眼が開かれ、「現在の内局が従っている方針とは全く正反対」の見解

へと導かれるだろう。内政においては、「服従、信頼、満足、調和、真の啓蒙、そして真の性格陶冶を確保しうるものを力強く促進」するだろう。そして、肝心の外政には、「新たな政治体系が自然とあらわれ、叡智と活力が、そうした政治体系をうちたて主張してゆくための方法をもたらすであらう」(DS: 2701)。それは、内政改革を通じて、外政を転換させようとする、決死の挑戦だったのである。

しかし、全ては空しかった。当初は協力的であつた大臣たちも、中立路線に譲歩し、ゲンツは孤立を深めていった。それとともに、素行も悪くなった。ベルリンに、プロイセンに、いづらくなつた。休暇を名目に、ゲンツがプロイセンを出奔したのは、一八〇二年六月のことである。¹⁸⁾ オーストリアに仕官すべく、ウィーンへと向かつた後、二度とベルリンには戻らなかつた。「僕はベルリンにおいて多くを失つたよ。どこかでまた見つけられるより、もっと、ずっと多くをね」(11.2.100)。

ゲンツは何と戦っていたのだろうか。革命政権以上に、彼は、革命に潜む「持続的な進歩の原理」と戦っていた。「成熟」を待たず、「拙速」による理想の実現を図る精神に対して、あくまでも、「漸進的」な「完全化」の道、「この進歩の必然的な制限の原理」を擁護したのである(84.177)。それこそが、ゲンツにとって、「不偏不党」、すなわち世界史の考察から導かれる「真の啓蒙」にちがひなかつた。この立場については、プロイセン官僚としての立場と矛盾をきたさざるをえなかつた。だが、そのとき、ゲンツは自らの思想を選んだのである。この姿勢は、さらなる時代の逆風の中にあつても、変わることはない。

これに対して、我々の世紀のように、古きものすべての破壊が、支配的かつ優勢な傾向となる場合、卓越した人物は頑迷なまでに迷信的でなければなりません。そのようにのみ、私は理解しました。現代のような解体の時代にあつてさえ——自明のことですが——とても多くの人々は、人類の文化に励まねばなりません。しかし、「この中の」まさしく幾人かは、より難しく、より感謝されることのない——文化の過剰に抗するという——危険な職務に身を捧げねばならないのです。(84.177, ヨハネス・ミュラー宛書簡)

三 平和と均衡——「技藝」としての「政治」

1 「転向」をめぐる

一八〇二年九月十一日、オーストリア宰相コペンツルから、宮廷顧問官任命の辞令がゲンツのもとに届いた。彼は狂喜した。多額の年俸に加えて、特定の職務に拘束されない御用文士としての登用は、「欧州が今もたらず、もつとも面白くて重要な役割のひとつ」(11:366)と感じられたのである。

この後、短期間の旅行を通じて英国の強大さを確信したゲンツは、革命との対決の意志を新たにしつつ、帝都ウィーンへと向かう。「邪悪が罰せられない限り、いかなる平和もありえないし、あつてはならない」。「僕は自分を道具のひとつとみているんだ。それによって欧州が再び中心点へと高められる、そうした道具のひとつとしてね」(11:370)。

これは「転向」だろうか。金銭と地位に釣られて「反動」に移るという、卑しむべき行動だろうか。たしかに、ゲンツは多額の報酬を約束され、「奴隷的な官僚業務」(11:366)も免除されたが、政策決定にかかわることはできなかった。後年の回想にあるように、つねに余所者として、「見習い」としてあつかわれたのである。地位は決して高くなかった。また、出奔前後の作品に断絶を見出すことも難しい。

断絶があるとすれば、ゲンツ自身が言うように、メッテルニヒの片腕となった時期、すなわち「一八一二年末」がそうである。この瞬間に、「それまでは内的な衝動からのみ携わってきた事柄に、確固とした義務によって結びつけられた」(8:531)からである。だが、「転向」ではない。「私の思考法と性格はつねに変わることはなかった」(8:532)。結局、ゲンツにとっては、「真の啓蒙」のための文筆活動を保証してくれさえすれば、雇い主は誰でもかまわなかったのである。

2 「政治的均衡」と「永遠平和」

『歴史雜誌』最終号の論説「永遠平和論」（一八〇〇年）以後、それまで多彩な分野にわたっていたゲンツの言論活動は、一点に収斂してゆく。外交である。オーストリアへの仕官後に執筆された、おびただしい建白書や報告、「欧州における政治的均衡の現代史の断片」（一八〇六年）といった著作についても、同様である¹⁹。

とりわけ、「永遠平和論」は、時局的関心が後景に引き、国際秩序の原理そのものを考察する。時局的な分析も、「平和」そのものの根拠を問う、哲学的な考察から切り離すことはできない²⁰。ゲンツはつねに、歴史家であり、政論家であり、哲学者であった。

ゲンツによれば、人間は、「理性」と「自然」という相反する本性を備えている。

まず、「自然」とは、生命体の新陳代謝や生死のように、「絶え間なき解体」の過程にほかならない。それは、「恒常的な戦場である。そこでは、ある力、衝動、存在は、他者と闘争を繰り広げる」（§§§§）。現に動物は獲物を得るために「闘争」し、人間は自己保存のために「戦争」をするのではないか。「生きとし生けるものすべてを活動へと追い込む」「好戦衝動」は、人間の内にも潜み、作用し、息づいているのである (§§§§)。

だが、他方で人間が「理性的存在」として「自己意識」と「自由」をもつことを、忘れてはならない。人間は「自然」に一方的に支配されることはない。むしろ、支配できる。「人間だけが持続的な力によって、自然を服属させる」。「人間だけがすべての本能を越え出て」、「同族と平和のうちに生きるのである」 (§§§§)。「社交的結合」と「法律」のみが、これを成し遂げることができる。

それでも、「人間は純粹な理性的存在ではないし、いついかなる時も、そうならないし、なりえない。秘密の紐帯が、絶えず人間を自然へと結びつける」からである (§§§§)。「動物には本能があるように、人間には傾向性と情念がある」。「戦争」はなくならない。人間は、「法律」と「平和」を望む「理性」と、「戦争」に訴える「粗野な自然」との間の「永遠に相反する不協和」に苛まれる運命にあるのである。それゆえ、「人間の使命」とは、「傾向性」や「情念」を少しでも「秩序」に従わせようとする、「不断努力」となる。だが、この「努力」も、「決して完全な成功をもって仕上げられることはありえない」。

ゲンツは、こうした「矛盾」を抱える人間の本性が、秩序をめぐる問題の根底に潜んでいることを、見抜いた。たしかに、社会契約によって、「理性の要請」としての「法 Recht」は保証されるだろう。「無限かつ無制限の自由」の「純粹自然状態」あるいは恒常的な「戦争状態」は止揚されるだろう。だが、政治社会内の秩序を保つ「強制」さえも、実は、「無制限で法律なき自由への隠微な希求に対する、一種の恒常的な戦争」と見ることが出来る。こうした「希求」は、つねに「傾向性」の中に生まれ出てくる。人間の宿命である。ゆえに、「政治社会の内奥でさえ、絶対的な平和ではなく、つねに相対的な平和があるのみなのである」(S. 668-70)。

さらに、物理的「自然」からは、諸国家への「必然的な分裂」(S. 666)、すなわち群雄割拠が帰結する。すべての国家を包摂する「連邦共和国」Föderative Republik は、実現不可能である (S. 665)。そして、「立法と行政の統一」、あるいは権力の「中心点」(S. 66) を備えた一国の政治社会に対して、国際社会はより深刻な問題を孕んでいる。「最高権力」「主権」の不在である (S. 647-8)。「人間と国家の傾向性は、自然以上にうつろいやすく、道徳性などは風にそよぐ葦にすぎない」以上、「法的結合は必然的に強制を前提とし、強制は最高権力を前提」とせざるをえない。

したがって、相互の紛争解決のために諸国が形成する「自由な連盟」、あるいは「連邦体制」Föderative Verfassung、何らかの制度を通じて維持してゆくことは困難である。「仲裁者」の任命であるが、関係国の多数決であるが、「常設会議」の設置であろうが、事情はかわらない。「立法機関」と「司法機関」はあろうとも、「最高権力」と「執行権」を欠くという、「本質的な機能不全」はかわらない。「構成員の単なる継続的な意志に依存する」体制など、「砂上の楼閣」にすぎないのである。完全な「平和」をもたらず「連邦体制」は、「単なる理念」にとどまざるをえない。ある国が「共同の利益」に反する実力を備えた瞬間、すなわち「過重」Uebergewicht となった瞬間、「平和」は終わる。「戦争」はなくなるらない。「連邦体制」を維持するために残された唯一の選択肢が、「政治的均衡」politisches Gleichgewicht である (S. 648-50)。

群雄割拠が不可避であり、かつ「強制」を行う「執行権」の確立も難しいとすれば、諸勢力の「均衡」をとればよいではないか。「戦争」が一国の「過重」から生ずるのならば、同盟・交渉・武力を駆使して、「過重」の出現そのものを防ぎ止ればよいではないか。そして、仮に「過重」が生じた場合にも、「共同の抵抗と復讐に対する恐怖」(S. 64) を刺激

することによって、「過重」を「中性化」neutralise[ren]すればよいではないか。ゲンツはそう考える。「政治的均衡」とは、「最高権力の不在において、法によっても道德によっても抑えられなかったもの」を、「恐怖と利益」によって制御する「粗野な実力に対する、陶冶された悟性の支配」(5:663)にはかならないのである。また、この「体系」は、「均衡」の維持に秩序の要があるという「構造」と「作用」の点において、国制論における「混合政体」と「アナロジー」の関係にあるとされる(4:17)。

ただし、「政治的均衡」は万能ではない。実際、「野心」や「利己心」によって、一度ならず捻じ曲げられた(5:660)。「破壊の道具」とされた。ポーランド分割は、生々しい過去だった⁽²⁾。あろうことか、「政治的均衡」が口実とされた(4:12)。つまり、混合政体の各部分が「悪しき目的」へと結束した場合に政体全体が崩壊するように、いくつかの国々が結束して小国の抑圧を行い、「均衡」を破壊することは、ありうるのである(4:168)。そのとき、「継続的な相互抑制」は機能せず、「政治的均衡」の「機械」は止まってしまふ。

だが、ゲンツは怯まない。そうした事態に対処する方法はある。「政治」と「政治学」である。「狭義の政治学とは、本来的にはこの「均衡の」体系を維持し、より完全なものとする学問であり、実践の政治とは、そうした目的を達成する技藝[Kunst]にはかならない」(5:663)。こゝでの「政治学」とは、政治社会の哲学的な基礎づけなどではない。同じように、「政治」とは、選挙運動でも、議会での討論でも、自由な「公論」でも、「奴隸的な官僚業務」でもない。他国の代表者と社交し、協議し、交渉し、あるときは脅迫し、あるときは譲歩し、決定的な瞬間には断固たる決断をする。そうした「技藝」としての「政治」であり、「技藝」を補助する「学問」としての「政治学」なのである。

真の政治は、国家間相互の関係が、法律によって支配される(国内の)政治社会の状態に近づくように、それを絶えず導き規律するという任務に従事すべきである。また、平和的合意への方法がまだ残されている限りは戦争への誘因を遠ざけ、まさしく戦争がもはや回避できない場合には、戦争自体からより善き事物の秩序を、そして到達可能な限りの堅固な平和状態を導き出すべきなのである。(5:664) (「永遠平和論」)

「永遠平和」へと少しでも近づけてゆく「技藝」を助ける「学問」とは、なるほど、人間にとって「もつとも高次なもの」にちがいない。

もちろん、「政治」と「政治学」の役割は異なる。

「政治学」は、「諸国家の相対的または絶対的な権力」や「国際関係において本質的かつ根本的なもの」に関する「知識」をあつかう(§2293)。具体的には、地政学的関係や、軍事上の攻守の方法、各国の「必然的かつ自然的目的」、相互の「利益」関係である。これらは、政治家の「人格」という要素を捨象した、したがって「計算」可能な、「根本的な関係であり準則」(「真の利益」)にはかならない。

他方で、「技藝」としての「政治」は、政治家個人の「能力と性格」に依存する(§2289)。ゲンツは、「学問」によって理解できる「諸国家の実体的関係」によって、「政治」が規定されているなどとは、考えない。むしろ、現実の「政治」は、政治家の「思考法」・「傾向性」・「情念」・「才能」、そして生死に大きく左右されるだろう。それは「自然」のように「多様」であるがゆえに、学問化することは不可能な領域なのである。

ゲンツによれば、「外交術」Diplomatieの精髓は、こうした「技藝」としての「政治」と、「実体的関係」の「知識」たる「政治学」との「正しい連係」にある(§227)。これがゲンツの人間本性への理解、すなわち「傾向性」や「情念」という「自然」と、「平和」と「法律」を尊ぶ「理性」とからなる人間観に対応していることは、いうまでもない。人間が「情念」に突き動かされることを徹底的に認識しつつ、まさにその「情念」の作用である「恐怖」に訴え、「政治的均衡」という「利益」へと導いてゆくこと。他者の「情念」や「思考法」に通じた、優秀な「政治」指導者と、「唯一かつ不変の」「知識」をもって補佐する「政治学」者の姿が、ここにある。そうした「技藝」と「学問」の調和が生まれたときはじめて、人間は「永遠平和」への長い道のりを、ゆつくりと、しかし着実に歩みはじめるのだらう。「理想をもって測れば、一国の政治社会も国際社会も、ともに不完全」にちがいないが、「独自の道を通じて、高次の完全性へと発展してゆくこと、このことは否定されえないはず」だから(§670)。

3 オーストリアと、ドイツと、欧州と

「いかなる人工物」も、衰滅を免れることはできない (MS. 148)。あるときは「形式の誤用」によって、あるときは「精神の弛緩」によって、「人間の建造物」は掘り崩されてゆくだろう (415)。「完全無欠の形式「政体」をもつ政治社会」といえて、最後まで「不正な」法律や統治者があらわれる危険は、残り続ける (5189)。「連邦体制」は、なおさら危うい。「立法と行政の統一」を欠くからである。

こうした、「人間の建造物」の脆弱性への認識は、ゲンツの思想を貫いている。生々しい実感だったはずである。「積極的な改革への希求」という「時代の支配的性格」が「発条の奥底」にまで行き渡っていたフランス君主政は、驚くべき短期間で崩壊した (584)。さらに、多くの欠陥を伴いつつも「平和」維持の機能を果たしてきた「均衡」による「連邦体制」は今や、恒常的な「過重」勢力となった、ナポレオン帝国の覇権と大陸封鎖によってかわられていた。

ゲンツは、一八世紀欧州の「連邦体制」(「国際法」)を高く評価する (5189)。 「不完全」ではあったろう。だが、悪くはなかった。「革命前の二十年間」には、「より善き経国術と国際法の時代」、すなわち「平和と調和と弛まぬ善の進歩の時代」の兆候があらわれていた。希望に満ちていた。それは、「啓蒙」の時代であった。

まず、統治者が、「戦争」や「征服」が「自傷的かつ自己破壊的な、誤った政治」であることに、気づいた (51879)。つまり、「内面の文化」[Cultur]が「権力」・「富」・「影響力」の真の源泉であることに、気づいたのである。たとえ一時的に「情念」に駆られようと、「悟性」は醒めている。さらに、「啓蒙された商業政策」が広まった。「もちろん、商業国家同士の角逐は、まだ力強く続いた。しかし、分別ある方向に向かい始めた。空虚な幻影を追うことをやめ、確固たる現実へと向かっていった。この道は、明らかに、諸国家間の平和へとつながっていた」。

次に被治者の間にも、「啓蒙された、穏和で平和的な思考」が定着する (51899)。「あれやこれやの戦争」ではなく、今や「戦争」一般が、決定的に「不人気」となる。国家間の権利義務関係の尊重という「真の利益」への関心が高まった。これが「時代の精神」だった。そして、この「時代の精神」は「公論」によって、統治者のもとにもたらされる。「諸

政府は、この時代精神を強制するには、あまりに非力だった。さらに、時代精神を優遇することからくる固有の利益が、諸政府に公論を受け入れさせた」のである。

だが、革命とともにすべてが変わった。オランダやイタリアといった、「均衡」維持に重要な緩衝国はフランスの支配下に入り、その「野心・欲望・情念」に対して「均衡」を維持できる勢力は、もはや存在しない（*no longer*）。また、「連邦体制」を支える「公共心」や「国民精神」、「公共善」への関心も消え去った。「共同の危険」から自分だけは逃がたい、助かりたい（*we are*）。「公共心の恥ずべき衰退」（*we are*）というほかない。

では、十八世紀の「連邦体制」に代わって、何があらわれたのか。ゲッツは、覇権国家となったフランスの統治、とりわけナポレオンによる支配を分析する。

帝政下のフランスの統治の本質は、権力の「無制約性」にある。つまり、すべての欧州君主政の権力を制限する——「法的」か「事實的」かはともかく——「内的制約」が、フランスの場合、まったく存在しないのである。たとえば、「地方制度」や「州」の地域的多様性、高位聖職者や大貴族といった「自然による上院」、そして「もっとも実効的」な「公論」は、君主の「上級支配」に「修正」を加えさせることだろう（*we are*）。だが、現在のフランスでは、画一的な地方制度、無力で「政府に盲従する」聖職者と地主、革命に疲れ、検閲に縛られ、ナポレオンを「無秩序の苦しみからの救世主」と崇める「公論」があるのみである（*we are*）。「我々には現在のフランスは、禿げた不毛な平野のように見える。そしてそこには、唯一つの部族、唯一つの絶対権力、唯一つの名前のみが栄えている」。

さらに、現在の統治は「武威」の統治である（*we are*）。ナポレオンは、「前々から王位を確約されたうえで、幸運な戦争によって支配権とは別個の武威を得た」他の君主たちとは決定的に異なる。この「ひとりの幸運な将軍」は、「武威を得たという理由のみによって、統治している」からである。彼はつねに「軍事的利害」にすべてを従属させるため、「統治者の利益と国家の利益が分離」してしまう。いかにナポレオンが軍事的に有能であろうとも、それは「武威」のみにもとづく限り、脆い。「異常事態」への恐怖は、頭から離れない。それゆえ、「すべては、（統治者自身を）つねに強力で勝利に満ち、恐ろしく——とりわけ軍事的に恐ろしく——見せかけることにかかっている」のである。

ゲンツは、あらゆる手段を用いて、この強大な敵と戦った。あるときは政府首脳と連絡し、あるときは建白書を奉じ、あるときは「ドイツ国民」に訴えた。だが、フランスの覇権への挑戦は、同時に、ある問いへの回答の不断のころみでもあった。新秩序をいかに確立するか、という問いである。

とりわけ、一八〇八年の建白書は興味ぶかい。これは、ナポレオンのスペイン遠征を好機とみたゲンツが、当時の政府首脳に向けて、決起を促すかたちで執筆したものである。結局、宣戦布告したオーストリアはワグラムの会戦（一八〇九年七月）で大敗し、決起は失敗に終わった。だが、六年後のウィーン会議で成立する「ドイツ連邦」は、ほぼ、ゲンツの構想に沿ったかたちで実現することとなる。以下は、帝国国制と欧州秩序の崩壊を目の当たりにした、オーストリア、ドイツ、そして欧州に与えた処方箋である。それは、当時のもっとも炯眼な「政治学」者による、処方箋であった。ゲンツにとつて、「ドイツの独立」を保証する体制は、オーストリア皇帝を「常任世襲元首」とする「自由な（独立した）連邦国家」*Föderativstaat* 以外にはありえない（*NSs* 135-6）。ただし、加盟国の「主権」を否定する、旧帝国国制の復活とは異なる。旧帝国は、「元素にいたるまで分解され、再度の大破壊無しには、おそらく再建されえない」（*NSs* 116）からである。それゆえ、加盟国は「国内行政」に関する「無制限の主権」をふるうこととなる。「目的」はあくまで、「対外危機」からの「全体の保護と安全」に限られる。「無限の多様性」を内包して無秩序に陥った旧帝国に対して、新秩序は、「あらかじめ確定された影響範囲」での実効性の確保につとめるのである（*NSs* 110）。

さらに、加盟国相互の連絡と意思疎通の場として、「常設会議」がある（*NSs* 136）。「常任議長」たるオーストリア大使の運営のもと、「一等国」（大諸邦）、「二等国」（小邦）、「自由都市」の代表が「共同事項」を協議する。「共同事項」とは、連邦軍や要塞の維持、対外関係の規律のほか、「一般行政」などの安全措置である。「議長」は案件を提示し、協議し、「単純多数決」によって議決し、紛争を調停する。

魅力に欠ける構想だろうか。たしかに地味である。実際に、こうした制度構想は現状維持的にすぎると反発した同時代人もいた。ライン連盟国法学者や、後にフライヘル・シュタインが描いた新帝国構想に比べて、目新しさはないかもしれない。⁽²³⁾そこには、強力な「執行権」をもつ「皇帝」も、帝国全体の行政を統括する「帝国内閣」もみられない。

そもそも、各国の「主権」を制限し、領邦等族に「ドイツ的自由」を保証するどころか、ゲンツの「連邦国家」は、まず加盟国の「無制限の主権」という前提から出発する。皇帝に「最高執行権」は留保されているものの、各国の「主権」の侵害は許されず、権限はあくまで決議の「執行」に限定される(№2:138)。そして、加盟国が決議に従わなかった場合ですら、皇帝は、制裁措置を会議に協議させることしかできない。

しかし、こうした第一印象の背後に、制度設計の妙は潜む。オーストリアがいかにすれば、恒常的な「多数派」と「圧倒的な影響力」を確保できるのか(№2:1429)。ゲンツは、加盟国の等級づけ、加盟国数の調整、議事運営方法、親睦的な領土再編などをこと細かに指示することによって、オーストリアがつねに「連邦国家」の主導権を握りつづける考えた。現実も、そう動いた。

オーストリア、ドイツ、そして欧州の「利益」は重なり合う。ゲンツはそう考える。オーストリアが、「独立的な持続と幸福な未来が約束される地位」を保ち、連邦の「中心点」(№2:152)として政治的安定を得るためには、「ドイツが再び高められねばならない」。さらに、「まさしくドイツに自立性を確保する計画」は、そのまま、「欧州の正当な利益に合致するのである」(№2:158)。なぜか。「欧州にはドイツほど、その運命がすべての他国にとって、直接的かつ決定的な重要性をもつ国はほかにない。ドイツは、文明化された世界の、真の政治的かつ軍事的な中心点であり重心」だからである。いかなる侵略国家も、必ずドイツを通過せねばならない。逆に言えば、「力強く幸福な体制によって、この「ドイツ」の独立が保証されたとき、すべては秩序・均衡・静穏へと戻ってゆく」。

ドイツの独立はいかなる時も、権力の不自然な過重を得ようとする、個別国家のいかなる試みをも叩き潰すのと同様に、隣国や全体を抑圧するために、諸国が相互に示し合わせるような、いかなる企図をも不可能にする。(中略)ドイツ連邦にとっての唯一かつ持続的な政治のあり方とは、欧州諸国全体の安全と均衡の維持となるであろうし、またそうでなければならぬ。そのほかのいかなる危険な同盟や結合に対しても、独立したドイツは、絶大な障害を対置するのである。(№2:157、「一八〇八年建白書」)

オーストリアから、ドイツへ。そして、ドイツから、欧州へ。いつの日か、「永遠平和」が「影絵」でなくなるときが来るならば、実感をもつて感じられるときが来るならば、「自由」なドイツ、「独立」したドイツは、そこへ向かうための力強い一歩にちがいない。「ドイツの独立は、第一の政治的欲求であり、欧州最高の共通利益」なのである。

この国際秩序という「均衡」の「機械」は、不断の整備を必要とする。ゲンツが秩序の核とみなすのは、「君主たち、とりわけ大国の君主たち」である(466)。彼らは「諸国民の代表」(466)であると同時に、国際秩序の担い手である。よって、なおざりにされがちな「公共善」という「高次の利益」に配慮する「義務」がある。「君主たち」が、「不法な」領土拡大を排し、自国の「権利」と勢力を守るという「もつとも神聖な義務」を遵守し、同時に他国の「独立・安全・権利」と欧州秩序が密接不可分であるという意識をもつならば、「戦争」は減ってゆくだろう。逆に、中小国の「分割計画」(466)を狙い、また「中立政策」(466)を採るならば、「連邦体系」は衰亡するだろう。

無論、ゲンツは「君主たち」個人の美徳に期待しているわけではない。当時、各国の政策立案と決定を担ったのは、宰相や大臣といった統治官僚であり、君主は国家の一機関としての性格を強めていった。「世界舞台」に立ち、「政治の秘密のなりゆき」(473)に通じていることを誇ったゲンツが、この点に無自覚であったはずはない。彼にとつての「君主」とは、「君主」とそれを取り巻く高位官僚たちという「立法と行政の統一」、すなわち権力の「中心点」そのものであった。つまり、オーストリアという連邦の「中心点」から、加盟国の「中心点」を直接操縦することによって、ドイツの、ひいては欧州の政治を差配する。それが、ゲンツの秩序構想だった。⁽²⁴⁾

だが、ゲンツ自身はこうした操縦、いわば「技藝」としての「政治」の主体たりえなかった。「政治」の担い手として、もつとも重要な資質である、胆力が欠けていた。臆病だった。後年の知己による批評は的確である。「ゲンツはつねに物事を白か黒かで見ようとする。そこで極端から極端へ、成功に対する絶対の信念から失敗したときの大げさな恐怖へと動揺するのだ」(26)。(メッテルニヒ)。

それゆえ、ゲンツは、みずからの秩序構想を担い、維持してゆく、「高次の意味における」「政治家」を欲した。各国の国制や国際関係に関する豊富な知識と、柔軟な対応力を持ち、「隠れた動機」にいたるまで人心の機微に通じ、断固

たる決断力を備えた、そうした人物である(565a)。「政治」の天才、メッテルニヒはこの条件を満たした。したがって、自身が回想するように、秩序の「創造者であり、魂」であるメッテルニヒに対して、「彼にもっとも忠実で身近な器官」の役割を引き受けたのである。⁽²⁶⁾ ドイツ連邦の成立(二八一五年)の後、ゲンツは匿名の文士となるが、それは作り上げる側から守る側へという立場の変化を象徴していた。

ウィーン会議以降、ゲンツの前には次々と、挑戦者たちがあらわれた。ドイツ連邦体制に不満を抱く学生運動と、それを煽動する知識人たち、議会制を通じて「君主政原理」の読み替えを図る「自由主義」の攻勢、「東方問題」をめぐる「大国の君主たち」同士の軋轢、そして七月革命である。厳しい闘いだつた。あるときはみずから反論の筆をとり、あるときはメッテルニヒに献策し、またあるときは「君主たち」を説得した。

だが、ゲンツは次第に追い詰められてゆく。「世界史とは古きものから新しきものへの永遠の移行過程」であるがゆえに、「時代精神が最終的には僕たちより強いものとしてとどまるであろう」。「政治の」技藝もまた権力と同様に、世界の車輪の歩みを止めることはできないのである。「真の啓蒙」と欧州の「平和」を目指した文士は、今や「極右翼の首領の一人」とみなされていた。敗色は濃かつた。それでも、「課せられた任務を、誠実と粘り強さをもって成し遂げることを諦める理由にはならないよ。幸運に見放されそうなとき、〔守るべき〕旗を離れるのは、悪しき兵士だけだからね」(86:322)。三つの領野——政体・史論・外交——に「均衡」をもたらすべく格闘した、しなやかな文士がそこにいる。⁽²⁸⁾

冒頭の訪問から五十年以上経った後も、ランケの脳裡には、「常に謹厳で奥床しく、また自己の職責に全身を捧げている」⁽²⁹⁾ ゲンツの姿が、焼きついてた。ゲンツは、「世界の車輪」の進む方向を見誤るには、あまりに「啓蒙」されていたし、「悪しき兵士」たるには、あまりにも義務に忠実であつた。そうした人間だつた。そして、よく義務を果たした。

原典からの引用は原則、G. Kronenbitter (Hg.): F. Gentz, *Gesammelte Schriften*, 12 Bde., Hildesheim, 1997-2004 から引用する。引用に際しては、例えば第三卷四十頁ならば、(3:40)と略号で示した。

また、原語の表記が現代ドイツ語表記と異なる場合、前者を優先した。

選集未収録の作品に関しては、以下の略号で示す。また、ゲンツに直接関係しない同時代史料の引用に際しては、煩瑣を避けるため、個別に註を付すことはしない。

(HJ) : F. Gentz (Hg.), *Historisches Journal*, 3 Bde. Berlin, 1799-1800.

(N) : Graf Anton Prokesche-Osten (Hg.), *Aus dem Nachlasse Friedrichs von Gentz*, 2 Bde., Wien, 1867-8.

(DS) : P. Wittichen (Hg.), *Das preußische Kabinett und Friedrich v. Gentz. Eine Denkschrift aus dem Jahre 1800*, in *Historische Zeitschrift*, 89, 1902.

(1) 林健太郎訳『ランケ自伝』岩波文庫、一九六六年、六八頁。訳文は改めた。

(2) 前掲書、九〇頁。

(3) 伝記的事実は、P. Sweet, *Friedrich von Gentz*, Westport/Conn, 1970 及び、時代背景は、J. J. Sheehan, *German History 1770-1866*, Oxford, 1989 に依る。

(4) 先行研究のほとんどは、オーストリア仕官を区切りとして、前期と後期に分けている。前期に関する思想史研究 (T. Dietrich, P. Pletenau) 後期の政治家としての活動に関する政治史研究 (A. Hase など) とともに多いが、両時期の関係についての分析は乏しい。G. Kronenbitter, *Wort und Macht: Friedrich Gentz als politischer Schriftsteller*, Berlin, 1995 は、近年の成果を踏まえた研究であり、ゲンツの多方面における活動を詳細に論及している。しかし、個別領域に関する分析を並列する構成をとることによって、逆に全体像が不明瞭なものとなってしまった。また、章ごとに時系列が前後するため、思想の有機的な展開も見えにくい。

研究史については、Kronenbitter による総括 (I: V-) が、有用である。

(5) R. Vierhaus, "Sie und nicht Wir." Deutsche Urteile über den Ausbruch der Französischen Revolution, in: ders., *Deutschland im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 1987.

(6) ゲンツと英国の関係については、Kronenbitter, *Wort und Macht*, S. 283ff.

(7) 十八世紀後半から十九世紀初頭の英国観については、C. E. McClelland, *The German historians and England*, Cambridge, 1971, part I, II を参照。

- (8) ゲンツは、一七九五年以降も両者について論じている。ただし、本稿は思想形成過程の分析を主とするので、ここでは、一七九五年までの作品に限定して引用する。また、個別論点に関する詳細な分析も、省かざるをえない。さしあたり、「純粹国法論」と「政治的建築術」については、それぞれ Kronenbitter, *Wort und Macht*, S. 53ff, 359ff. を参照。
- (9) 「社会契約論」の構想は「実行不能 かつ「有用ではない」が(7: 330-2) ルソーは「社会契約の本性と条件を、例外的な鋭さをもって考え抜いた」と、高く評価される(5: 530)。
- (10) T. Wilhelm, *Die englische Verfassung und der vorwärtzliche deutsche Liberalismus*, Stuttgart, 1928 を参照。
- (11) 「司法」と「財政」も含めた広範な統治活動(「立法」の対概念)を指す。
- (12) 混合政体への留保的な姿勢は、(HJ 1: 496-8) にも窺える。
- (13) 公開書簡では、表面上、中立外交が支持されているが、同時に、軍備の重要性や外交的孤立の危険性が強調されている点を、Wittchen は指摘している(DS: 242-3)。
- (14) 革命史執筆の事情については、P. Wittchen, Friedrich v. Gentz' ungedrucktes Werk über die Geschichte der französischen Nationalversammlung, in *Historische Vierteljahrsschrift*, 18, 1916/18 を、ヤンソンの革命観の変遷については、Kronenbitter, *Wort und Macht*, S. 344ff. を参照。
- (15) 本稿の目的上、革命の個別の事件経過に関するゲンツの評価については、論じない。ここでは世界史の中における、革命の位置づけに焦点を絞る。ゲンツの「歴史哲学」については、Kronenbitter, *Wort und Macht*, S. 69ff. が論じているが、当然、強調点は異なる。
- (16) 同時代においては、後世のようにCivilisationとCulturを差別化し、対立概念として用いることは稀であった。ゲンツもまた、両者をほぼ同義語として使用している。
- (17) 中立外交派の論客との論争はKronenbitter, *Wort und Macht*, S. 257ff. に詳し。
- (18) 出奔の経緯は、P. Baillet, Die Verabschiedung des Kriegsraus Friedrich Gentz, 1802, in: *Festschrift zu Gustav Schmollers* 70, *Geburtsdag*, Leipzig, 1908 24-26°。
- (19) オーストリア仕官後の動向の詳細については、A. v. Hase, Das konservative Europa in Bedrängnis, *SAECULUM*, 29, 1978 24-26°。
- (20) カントの「平和」論との比較については、P. Pirlir, *Friedrich von Gentzens Auseinandersetzung mit Immanuel Kant*,

Frankfurt am Main, 1980, S. 95ff. が詳しい。

- (21) ただし、一八〇一年と一八〇五・六年とでは、評価が異なる。後者では、分割が「均衡」の決定的な破壊要因として批判されている (Kronenbitter, *Wort und Macht*, S. 313-6)。
- (22) ゲンツは「いわゆる自然的」国際法ではなく、条約の集積体としての「実定国際法」を「連邦体制」とみなす (2: 45)。
- (23) E. Botzenhart und G. Ipsen (Hg.): F. v. Stein, *Ausgewählte politische Briefe und Denkschriften*. Stuttgart, 1986, S. 331ff.
- (24) 一八〇八年以降、ゲンツの「均衡」概念は、列強会議体制・欧州協調へと重心を移してゆく。この変化は一八一五年前後に
おける国際秩序の変容と連関しているが、この点については、別稿に譲る。やぶあたり、C. Holbraad, *The Concert of Europe: A Study in German and British International Theory 1815-1914*. London, 1970, pp. 13-23 を参照。
- (25) 安齋和雄監訳『メッテルニヒの回想録』恒文社、一九九四年、二八一頁。
- (26) H. Schlitter, *Aus den letzten Lebensjahren von Gentz, in Mittheilungen des Instituts für oesterreichische Geschichtsforschung*, 13, 1892, S. 324.
- (27) 三月前期の言論活動については、別稿に譲りたい。Kronenbitter, *Wort und Macht*, IX, X, XI は、この時期の活動を詳細に跡づけているが、やや絵花的な印象を受ける。
- (28) 政体や国際関係の「均衡」に着目した思想家は数多い。その中でゲンツの独自性は、「均衡」概念を軸に、時代の情勢に応じて個別領域を横断して思想を展開した点にある。
- (29) W. P. Fuchs (Hg.): L. v. Ranke, *Aus Werke und Nachlass*, Bd. I, S. 469.

伝統・市場・規範性

エドモンド・バークとF・A・ハイエク

小島秀信

一 はじめに

F・A・ハイエク (F. A. Hayek, 1899-1992) は二十世紀最大の自由主義思想家であるが、その自由主義思想は極めて特異なものである。ハイエクにおける伝統主義的要素はむしろ自由主義的というよりは保守主義的であり、その晩年の集団淘汰論的要素は、多くの経済的自由主義者がとる方法論的個人主義とは齟齬をきたすとも考えられよう。⁽¹⁾ ハイエクの社会哲学は、他の偉大な思想家たちの社会哲学と同様に、単純なレッテル付けには馴染まない複雑なものであるが、『自由の条件』(一九六〇年)の追論「私は何故保守主義者ではないのか」(以下、「追論」)で一度だけ自らを「旧ホイッグ」主義者だと自己規定したことがある。この「旧ホイッグ」とは、明らかに、イギリス憲法体制を擁護する旧ホイッグと、フランス革命体制を擁護する新ホイッグとの党内分裂を論じたエドモンド・バーク (Edmund Burke, 1729-1797) の『新ホイッグから旧ホイッグへの訴え』(*An Appeal from the New to the Old Whigs*)⁽²⁾ (一七九一年を意識したものであろう。実際、「追論」第七節は「旧ホイッグへの新たな訴え」(*A new appeal to the Old Whigs*)と題されている。確かにハイエクはまとまったバーク論を展開していないが、このことに象徴的に示されているように、その思考様式の多くを共有していたように思われる。

しかし、バークが今日、近代保守主義の父とされているのに対して、ハイエクが「追論」で自らを保守主義者ではないと述べているということは、一見奇異にうつる。^③ただ、このことが同時に、ハイエクがバーク主義者ではないことを意味しないことは「追論」での以下の記述から明らかであろう。^④

またエンドマンド・バークでさえ、最後まで旧ホイッグ (an Old Whig) のままであったし、トリーとみなされていると考えただけでぞっとしたであろう。……思想の発展について学べば学ぶほど、私は自分のはつきりと、頑として旧ホイッグ——「旧」を強調して——であることにますます気付くようになった (C: 401, 409)。

また、ハイエクはインタビューでも「私は今、バーク主義的ホイッグになりつつある」(Hayek 1994, 141註180)と語っており、ハイエクは自らを一貫してバークに連なる旧ホイッグだと明確に位置付けていた。^⑤しかし、ハイエクのまとまったバーク論がないために、バークとハイエクの思想的関係性についてははつきりせず、ハイエクがバーク主義的旧ホイッグだと自己規定したにもかかわらず、両者の関係性については研究が立ち遅れることになってしまった。この点に関しては、ハイエク研究の水準が内外で非常に高度になっている今日ですら事情はあまり変わっていない。ハイエクに関する研究書でバークについて少し触れられることはあるが、管見の限り、正面からハイエクとバークを論じたものは、海外でもL・C・レーダー ([1997] 1999) ぐらいしかなく、国内では皆無である。

海外におけるバークとハイエクの比較思想の核となるのは、主としてバークの神学的要素とハイエクの世俗性をめぐるものであると言つてよい。先述のL・C・レーダーもバークとハイエクの大きな差異としてその点を挙げていたし、バークの神学的要素をM・ポランニーの普遍的真理性と類比させ、ニヒリズムへの対抗力として世俗的なハイエクの社会哲学よりも高く評価したR・T・アレン (1998) もそうであった。この観点からの比較は欧米研究者の好む論点であり、ハイエク研究者にもバーク研究者にも常識の部類に属すると言える。

本稿の目的は、制度進化論や市場論におけるバークとハイエクの類似性を指摘し、伝統と市場との関係性における両

者の異同を明らかにすることにある。ハイエクの社会哲学の中心的論点の一つである伝統と市場との関係性については、バークも深く考えたテーマの一つであった。よって本稿では、神学性と世俗性という周知の対立軸ではなく、伝統と市場を如何に捉えようとしていたのかという新たな視座からバークとハイエクを比較し、その相違点から両者の思想の現代的な可能性を見出したいと考えている。無論、バークとハイエクの類似性を指摘したとしても、バークがハイエクの思想的淵源であると断定するものではないということは言うまでもない。しかし、ハイエクは明らかにバークの中に、自らの或る種の思考様式との類似性を見ていたのであり、その点を明らかにするのが本稿の目的の一つである。

二 バークとハイエクの法・制度進化論

ハイエクは、バークと同じく伝統や慣習の重要性を唱えていたが、その伝統主義は知識論及び進化論と結び付いている。ハイエクにとって、伝統とは、数世代の蓄積された経験であり、歴史の風雪に耐えぬいてきたという一点によって、環境の変化に適応するための叡智が練り込まれていることを実証したものであった。ハイエクによれば、その伝統内在的な叡智は、知的限界を有する我々には客観的に捉えきることはできないものである。よって、環境の変化に適応するためには、我々はこの伝統に半ば盲目的に従うことが必要となる。

人間が成功するのは、自分が実際に守っているルールをなぜ守るべきなのかを知っているからでも、あるいはそれらのルールを全て言葉で言明できるからでもなく、人間の思考や行動が、彼の住んでいる社会の中で淘汰の過程を通じて進化を遂げ、かくして数世代の経験の所産となっているルールによって、支配されているからである。……環境への適応は、……因果関係の洞察のみから成るのではなく、我々が住む種類の世界に、すなわち我々が気付かぬままに我々の成功する行為のパターンを決定している諸事情に、適応していくルールに支配されている我々の行為からも成っているのである (L.II.11c)。

つまるところ、ハイエクにとって伝統とは環境適応のための実践的な智慧そのものであり、具体的には、その共同体における伝統的な社会制度へこの智慧は結晶化されている。逆に言えば、「我々の意識的な目的を上手く追求するための必須条件である多くの社会制度は、実際に、慣習、習慣、あるいは実践の結果」(I:11)なのである。ハイエクによれば、この社会制度の一つがコモン・ロー体系であった。ハイエクに知識論的な基礎を与えたM・ポランニーは、智慧の蓄積としての伝統に従うことが、同時に、伝統の結晶としてのコモン・ロー体系に従うことであり、英米流の「法の支配」と密接に結び付いていることを指摘していた。ポランニーによれば、実践的な判例の蓄積としてのコモン・ロー体系は、「あらゆる伝統主義の原理——すなわち、実際の叡智は、活動の規則によりも活動により良く体现されているという原理——」(Polanyi, 1958, 54-55)に基づいている。ハイエクが恣意的な政治を嫌悪し、一般的な法の支配を唱えたことは周知の通りであるが、ポランニーと同じく、その法の支配の擁護論が知識論的基礎をも有していたことは留意するべきであろう。個々の事例へ実践的に適用された判断の蓄積としての判例法には先人の経験的な智慧が内包されているのである。その意味で、ポランニーとハイエクは「経験 (practice) の優位というテーゼ」(Grey, 1986)を共有していたが、それゆえ、共にコモン・ロー体系を経験的知識の集積として重視していたのである。そして、ハイエクは、ヒュームやスミスと並んでバークも「コモン・ローの法理に根付いた伝統」(C:556)に属していると指摘する。

政界進出前の『カトリック刑罰法論』(一七六一—六五年)でホッブズの法実証主義を批判したバークも確かに、イギリス法は、「王権の権威」によって支えられているのではなく、「何かの折に法廷から与えられる判例や判決理由によって支持される」ことによって権威を有すると論じていたように(W:556)、判例法体系としてのコモン・ロー主義を支持していた。⁶⁾そしてバークは、ハイエクやポランニーと同様、イギリス国制(憲法British Constitution)を先人の経験的知識の集積だと考えていた。

古い制度はその結果によって判断される。……我々は、善が生み出される事物を善だと結論する。古い制度の中には、理論から逸脱したときの多くの矯正策が見出されてきた。実際、これらは様々な必要や便宜の産物である。……経験が教える手段の方が、

当初の計画で考えられていた手段よりも政治目的に一層適合するかもしれない。……私は、このことは全てイギリス国制「憲法」の中に興味深くも例示されていると考える。最悪でも、判断上の全ての誤謬や逸脱が発見され算定されて、船は自らのコースを進む。(R:151/F:72:3)

バークによれば、イギリス国制(憲法)は、幾世代もの先人の経験的な試行錯誤ないしは修正過程を経て練成(進化)してきた「反省抜きで反省を超えた叡智」(R:39/U:68)に他ならず、ポランニーやハイエク同様、「経験の優位というテーゼ」を共有していた。一世代の人間が有する理性が過少な「各人の貯蓄」だとすれば、幾世代もの経験たる実践的叡智を内包したイギリスの諸制度や伝統は、言わば潤沢な「諸国民の、そして幾世代もの共同銀行であり資本」であると言えよう(R:76/U:160)。バークにとっての「制度」とは、一世代の人間理性には把握しえない智慧の体系であるから、「漸進的にはほとんど目に見えない形で、長い時間の中で」(W:3:33/571)生成されるものである。よって、バークは、「大衆は瞬間的には愚かであるが……、時間が与えられるならば、種としての大衆はほとんど常に正しい行動をする」(W:405/447)と述べ、制度として見た場合、歴史的総体としての民衆は賢明であると論じていた。L・C・レーダー([1997]1999:348)は、ハイエクの自生的秩序論とはこのバークの至言を科学的に精緻化したものにすぎないとまで述べているが、ハイエクも、人間の相互行為の経験的蓄積が意図せざる結果として、自生的に、賢明な智慧としての慣習や制度をもたらすことに気付いていたのであり、この観点は、同じく意図せざる結果として正しい行為が導出されてゆく市場過程とも親和的なものであったことは言うまでもない。この市場観は社会主義経済計算論争のときから晩年までハイエクの中で一貫していた。J・シェーマー(1996:42)によれば、ミーゼスの社会主義批判は非常に合理主義的ではあったが、「我々が気付かない仕方では望ましい目的を達成するメカニズム」への洞察こそがミーゼスによる社会主義批判の要点であると解釈したハイエクは、ミーゼスを介してバーク的な、市場の自生的秩序観に接近したとする。つまり、「経済計算に関するミーゼスの議論によって、ハイエクは、ほとんどバーク主義的な性質を帯びた態度を好むようになった」(Shearmur, 1996:42)というのである。人間行為の意図せざる結果として望ましいものが自生的に生成するという発想は、市場過程

にも制度進化過程にも通底する視座である。確かに、先述のように、社会的調整過程をくぐり抜けてきた慣習には、政府当局が把握しうる以上の叡智が内包されているのであり、「多くの名もなき諸状況から生じた利害、慣行、暗黙の慣習は、法や行政官が全く統御できなかったものを難なく統御するような臨機応変の才 (a tact) を生み出す」(W4: 261)と考えたバークには、後のハイエクによる知識論的な統制経済批判の萌芽が明確に読み取れる。その意味で、個人の相互行為が生み出す意図せざる結果としての伝統や制度を、「理性を含んだ偏見 (the prejudices, with the reason involved)」として、そこに内包された歴史的叡智を、「この啓蒙された時代において」敢えて擁護したバークの反啓蒙主義的な思考様式は (R: 76 / E: 160-1)、社会哲学のみならず経済学をも含むハイエクの広大な思想体系と非常に親和的なものであったことは疑いない。⁽⁷⁾

また、先の引用文中の「我々は、善が生み出される事物を善だと結論する」というバークの帰結主義的な観点は⁽⁸⁾、「伝統は何か不変のものではなく、それは、理性ではなく成功によつて、導かれる淘汰の過程の産物である」(L3: 166)とする後期ハイエクの規範的な進歩論を先取りしている。特にバークが『フランス革命の省察』(一七九〇年)において、「どの国でも統治の結果を評価するときの諸基準の一つとして、その人口の状態こそ信頼しうる基準だと私は思う」(R: 112 / E: 231)と述べ、やがに、「一国の富は、統治が保護的か破壊的かを我々が判断するときのもう一つの重要な基準となる」(R: 113 / E: 234)と論じ、「人口と富 (the population and wealth)」の増大をその国制が正当化される判断基準だとして、旧体制下のフランスの人口増と経済的繁栄を、革命下のフランスの人口減と財政破綻と比較して論証しようとした点は、或る法・制度を受容した集団の人口増や経済的繁栄をその集団の法・制度を肯定するための判断基準だとした『致命的な思い上がり』(一九八八年)でのハイエクの制度進化論と完全に一致している。ハイエクによれば、伝統やルールそのものは、人間理性によってア・プリオリに正当化されるものではなく、その伝統やルールを受容した集団が他の伝統やルールを受容した集団よりも繁栄することによってのみ、つまり、「人口と富の相対的增加 (the comparative increase of population and wealth)」(Hayek, 1988: 6)を実証することによってのみ、帰結主義的に正当化されるとする。その成功因は限定的な人知には理解されえないが、その伝統やルールを受容した集団が人口や富を増やして

成功したということは実証されているのであるから、その伝統やルールにはより優れた環境適応のための智慧が内包されていると蓋然的に推測することができる。無論、そのハイエクの考えには、不適な伝統やルールはより環境に適応した伝統やルールによって淘汰されるというダーウィン流の適者生存説が伏在している。⁽⁹⁾しかしハイエクは、自らの法・制度進化論がダーウィンからというよりも、ダーウィンがその進化論的着想を引き出した十八世紀イギリスの思想的潮流に淵源を有すると考えていた。ハイエクによれば、マンデヴィル、ヒューム、スミス、そしてバークは、その意味で「ダーウィン以前のダーウィン主義者たち」なのであった。

マンデヴィルが創始した伝統はエドマンド・バークも含んでいるし、主にバークを通じて、全ての「歴史学派」を含んでいる。この歴史学派は……ダーウィンよりはるか以前に進化の観念を十九世紀の社会科学の一つの常識にした。そしてチャールズ・ダーウィンがついに進化の観念を生物有機体に体系的に適用したのであるが、それは「ダーウィン以前のダーウィン主義者たち」が、より有効である習慣と慣行が優位に立つのだという言い方でずっと考えてきた、社会研究における進化思想のこうした雰囲気の中においてであった (T: 96-97, 124)。

よって、ハイエクの法・制度進化論は、マンデヴィルを始祖とし、ヒュームやバークによって発展させられた十八世紀イギリスの進化論的社会理論を基礎にしているのであるが、そのマンデヴィルやヒュームの解釈の可否は別にしても、⁽¹⁰⁾私見では、ハイエクの法・制度進化論は、少なくともバークの法・制度進化論とはかなりの親和性を持つと考えられる。実際、ハイエクは「追論」で、バークを誤って継承した反動的な保守主義者たちを批判しつつも、「成長してきた制度の価値に関する保守主義者の愛すべき立派な研究」 (C: 386) に対しては多くを負っていると述べているが、それも、バークを嚆矢とする近代保守主義哲学に底流的に存在していた制度進化論をハイエクが看取していたからであろう。このことを鑑みても、ハイエクの法・制度進化論におけるバークの影響は、ヒュームやスミス、ファースンらと並んで極めて大きいものであったと思われる。

三 バークとハイエクの知識論的市場論

ハイエクの社会理論には、法や制度に結晶化された実践的叡智としての一般的な伝統論とともに、現場での経験といった形で存在する実践的叡智としての非一般的（局所的）な伝統論も存在する。ハイエクの市場擁護論の一つの軸は、この局所的な伝統主義的知識論にあると言ってもよいのであるが、この場合のハイエクの言う「知識」とは、一般均衡論のように「与件 (data)」として完全体でア・プリオリに前提されているものではなく、「全ての個々別々の個人が持っている不完全で、しばしば相反的な知識の切れ切れの断片としてのみ存在する」(IE, 77) ような知識のことである。ハイエクは、この個々人に散在する知識を「ある時と場所における特定の状況についての知識 (knowledge of the particular circumstances of time and place)」とか「実際の知識 (factual knowledge)」と呼んでいるが、これは、その人が長年の経験を積むことによって体得された独自の知識であり、その個人が持っている地域特性についての知識や、人脈などといった、経済行為にとつて極めて有利ではあるが、他者とは容易には共有化されない個別的な知識のことである。^① よつて、オークショントは、同様の知識を端的に「実践知」ないしは「伝統知」と呼んでいる。そして重要なことは、この伝統知によって日々の経済活動は主として営まれているということであり、むしろ、この伝統知が個別的であることが、情報差 (gap) を生み出し、経済活動を活性化させているということなのである。この伝統知は個別的であるがゆえに集約的に統計化されえず、中央当局には完全には伝達されえない。これは当然、分権化、つまり「最終的な決定は、これらの状況をよく知っている人々に、関連する諸変化とこれらの諸変化に対応するために直ちに利用しうる資源について直接知っている人々に、任せられなければならない」(IE, 86) という反集権化を要求する論理となり、ハイエクの集産主義批判の強力な論拠の一つとなっていた。局所的な知識を有し、なおかつ局所的にしか知識を有しえない構造的な知的限界性を負荷されている人間存在は、市場における価格メカニズムのシグナルによってのみ相互に調整され、それによってのみ大社会から必要な知識を獲得することができる。^② ハイエクの例示によれば、錫の利用者は、錫鉱

山の閉山などで錫価格が高騰すれば、その価格の変化を知るだけで、遠隔の錫鉱山の状態を知りえずとも、錫を節約すべく正しい行動をとることができる。価格という「一種のシンボル (symbol)」によって、最も本質的な情報のみが、そしてそれに関係のある人だけに次々伝達されるのである」(H: 86)。つまり、「価格」には、社会状態に関する膨大な情報が集約されているのである。

ハイエクはスミスの分業論を、この「価格の抽象的シグナル (the abstract signals of the prices)」(T: 120) に関する先駆的業績だとしているが、「スミスが、事前に交流せずとも、経済問題について厳密に自分と同じ様に考えている、自分の知る限りでは唯一の人だと述べた」¹³とされるバークとの関係で言えば (E: 4)、基本的には資源の効率的配分の観点から市場を擁護していたバークの経済理論 (Barry, 1997, 108) においても、不十分ながらハイエク流の知識論的な市場理論の萌芽が見られる。例えば『穀物不足論』(一七九五年) で、「一七九四年の小麦收穫量が、質は良くても、量が足りなかったとしたら、大麦收穫量は、質は平年並みでも、量が足りなかった。このことはすぐに麦芽価格に作用した」(W4: 273) と述べ、社会現象の変動が市場価格に集約的に反映されることを指摘している。肉やバターは高価なのは、小麦生産の不足の故ではないとする一議員に反論し、バークは、複雑な社会では、「大地の全生産物は相互に関連して」(W4: 276) おり、小麦からなる乾草価格が「六ポンド」するということは、乾草不足に違はなく、「乾草が希少であるとき、牛肉、子牛肉、羊肉、バター、ミルク、チーズの価格は高騰するに違いない」と論じ、乾草の価格シグナルが、乾草と直接結び付かない商品の情報すらも含めた、広汎な情報の集約体であることを不明確ながらも理解していた。つまり、完全情報を前提とする新古典派の見解とは異なり、人々の不完全な情報が価格シグナルの変動を見ることによって補完されると考えたのである。N・バリイ (1997, 1056) も指摘しているように、「実際、バークは、価格システムのシグナル (the signals of the price system) によって統御され、正義の伝統的ルールの拘束に従う、経済過程に関与する者の多様な努力の間には、究極的には調和が存在するという私利の社会的帰結に関するスミスの (そのむしろ和らげられた) 見解を保持していた」。そして、このバークの知識論的市場理論の根底にあるのは、社会に分散した知識を集約しうるのは市場機構のみであり、統治者には不可能だという、ハイエクに通底する人間の知的限界への洞察であるよう

に思われる。パークは、治安判事が徴税のために恣意的に労使間の契約に介入しようとすることを批判して以下のように述べている。

この恣意的な課税方式に生じる問題は、以下のようなことである。全取引を……契約内容について相互に関心のある人々に完全に委ねるのが良いか、それとも、それに全くないしはほんの僅かしが関心がなく、そのことについてほとんどないしは全く知識のない人々の手に契約を任せるのが良いか、という問題である (W:4: 254)。

ここに前提されているのは、治安判事は契約当事者以上に当該契約については知りえないという、ハイエクが後に「人間の知識と関心の構造的な限界性」(E:14)として定式化することになる、パークの基本的な知識論的視座である。経済活動で主に用いられる知識が局所的であるということは、社会的知識を政治的知識がカバーしえないということをも意味しており、社会に対する政府の集権的干渉を批判する論理に結び付く。パークによれば、「国家は、国家そのものないし国家がつくったものに関することに自らを局限すべき」であり、政府は、地方や家族や個人などに関する「より低次の職務をこなすことはできない」(cannot) (W:4: 278) のである。このパークの議論が、局所的知識論から中央政府の社会的情報の集計不可能性を導出して集産主義経済を批判したハイエクの視座と通底するものであることは言うまでもない。ハイエクにおいては、パークより進んで、「現場の人間 ("man on the spot")」(E: 83) は、その局所的な知識によるのみでは自らの行動を決定できないために、先述したように、市場が伝達する情報をも活用せねばならないとされ、情報伝達機関としての市場論と、局所的知識論を基底とする分権化論とが、知識論を媒介として密接に結び付いていた。L・C・レーダー ([1997] 1999: 351) も「パークの市場論は、ハイエクが後に非常にはっきりと強調したこと、つまり、市場が解決する知識の問題にパークが気付いていたことを示唆している」と指摘しているように、パークは、ハイエクほど体系的にはないにせよ、局所的知識論の観点から経済活動の分権化を擁護し、市場価格が広汎な社会情報の集約体であることを不明確ながらも把握していた。パークによれば、「消費と生産の均衡が価格を形成する」のであれば、

市場とは消費者と生産者が「互いの欲求を相互に発見する (discover)」場に他ならず (W4: 266)、ハイエク同様、発見過程として市場を捉えていた。つまり、市場過程の結果として必要な情報が「発見」されるのであって、完全情報の仮定のごとく、情報が市場過程の前提に置かれるのではない¹³⁾。

こうした発想から帰結する自由な市場機構への信仰は、「商業の法則は自然の法則であり、したがって神の法則である」(W4: 270)とバークをして言わしめるに至るが、これは完全なる市場の自由放任を意味してはいない。それはハイエク同様、「伝統」による枠付けを必要としていた。バークによれば、「法に属するものと作法 (custom manners) のみが規制しうるもの」とを区別せねばならず、市場は後者に属する領域であり、偉大な政治家はそれに「傾向 (a leaning)」を与えうるにすぎないとする (W4: 276)。この伝統的習俗と市場の関係性については、後述するように、バークの経済思想における重要な論点の一つなのであるが、興味深いことに、ハイエクも一貫して市場における伝統の重要性については指摘していた。この自由社会と伝統的規範との関係性こそが、バークとハイエクを論ずる上での看過しえぬ重大な結節点の一つとなる、ということは言うまでもない。この自由市場と伝統の関係性について、バークとハイエクは如何に考えていたのか、章を改めて論じよう。

四 ハイエクの伝統基底的市場論

ハイエクは、バーク同様、市場社会 (大社会) を擁護したが、それは利己心や欲望の解放を意味してはいなかった。この点についてハイエクは、「自らの欲望に道徳的な鉄鎖を加える傾向に正確に比例して、つまり、正義への愛が強欲心を越えるにつれて、また、彼らの知性の健全さと冷静さが虚栄心と思いがりを越えるにつれて……人々は文明的自由に相応しくなる」というバークの『国民議会議員への手紙』(一七九一年)での言葉を直接引用し、「道徳的ルール of (the strength of moral rules)」が「自由な社会が可能であるための如何に本質的な条件であったか」を想起すべきだと述べているように (HE: 24, note 23)、バークと同じく、利己心の抑制こそが、自由社会の前提だと考えていた。このハイ

エクの「道徳的ルール」とは、「伝統」として伏在している共同体内在的な規範であり、この伝統的な規範こそ、相互行為の中で、諸個人の欲望間の衝突を調整しつつ自生的に練成（進化）してきたルールなのである。諸個人の荒々しい欲望を抑え、その行為に一定の枠組みを与えることで行為の予測可能性を高め、相互行為を非強制的に調整するというこの「伝統」的ルールの役割は、先述の実践的知識の集積としての伝統の意義と並ぶ、ハイエクが極めて重視した「伝統」のもう一つの意義である。ハイエク曰く、「社会的交流の非強制的慣習は、人間社会の秩序ある働きを維持する上で本質的な要素と考えられるのである」（III:233）。しかし、この慣習の非強制的調整機能を理解できない合理主義者は、国家に調整機能を委ねるために、強権的な国家を招来してしまう。よって、ハイエクは以下のように述べるのである。

或る人々の集団の中に共通の慣習や伝統が存在することで、その人々は、そのような共通の背景を持たない集団よりも、ずっと少ない規則的な組織や強制をもって、円滑に能率よく協働することができる……（III:234）

ここでの「伝統」が「共通の背景」をもつ或る一つの「集団」における伝統であるとハイエクが指摘しているのは興味深い。ハイエクによれば、自由社会は或る種の「伝統文化・共同体（共有体）」を前提とするものであり、伝統文化（ルール）を共有しない共同体間では自由社会は成立しえないとする。このハイエクにおける伝統文化的共同体主義の側面は、彼の社会認識論においても垣間見られる。ハイエクは、「社会科学における事実」とは客観的なものではなく、「事物とは人々がそれらがそうだと考えるものなのである」（III:28）と述べ、共同主観に属するものであるという。例えば、貨幣とは皆が貨幣と思うがゆえに貨幣なのであり、つまるところ、貨幣はその共同体の成員の共同主観によってのみ支えられているのであり、逆に言えば、貨幣は共同体の基底に伏在する共有された認識枠組みを象徴しているのである。このことはコミュニケーションについても言えるだろう。他人の行為を理解するときには、「我々はいつも彼らの行為を、我々自身の考え方から類推することによって解釈する」（III:28）であり、思考や行動のパターンが前提として共有されておき、それに当てはめることで互いの行動の意味を解釈する。したがってハイエクは、パターンを共有しない者同

士では「考え方について語ることに全く意味がない」(E: 8)とすら述べている。つまり、共通の文化的コードがないところではコミュニケーションは不可能であり、したがって、文化的コードを共有しない者同士では、行為を解釈しあったり、相互に調整したりする伝統的コード自体が異なっているために、或る共同体の伝統は、その伝統を共有している領域を越えた行為の相互調整役としては機能しえないのである。この発想は、共感⁽¹⁵⁾ (sympathy)の前提として同胞感覚 (fellow-feeling) をおいたスミスのコミュニケーション理論とも通底するものである。ハイエクが、多数の異質的他者を包含する大社会において適用される規範は、より広汎に合意されうるように一般的・抽象的なものでなければならぬとしつつも、その規範の法源としての伝統を、極めて具体的なイメージで語っているのも、こうした共同体の具体的な伝統文化と、自由社会の抽象的規範とを結び付けていることに一因がある。重要な論点なので、この点についてのハイエクの発言を少し長くなるが引用しておく。

我々は、そこに住む人々を以前に見たことがないのに、彼らの話し方、人相のタイプ、建築様式、土地の耕し方、行動様式、道徳的・美学的価値に親しみを感ずるだろう。……そのような伝統が具体的なシンボル——史跡、国旗、象徴的な寺院、君主ないし指導者の個性——によって表象されているような所でさえ、これらのシンボルは、その社会で何がなされ何がなされないかを定める抽象的ルールとしてしか述べることのできない、一般的概念を「象徴している」。

人々を同じ文明をもつ構成員にし、彼らが平和裏に共に生活し働くことを可能にしているものは、彼らの個人的な目的を追求する際に、彼らの努力を具体的結果に向かわせる特定の金銭的な衝動 (monetary impulses) が同じ抽象的ルールによって導かれ、抑制されていることである (L: 2: 11-2)。

ここでハイエクが述べているように、人々が大規模な文明社会において平和裏に共存してゆくためには、「金銭的な衝動」たる経済的な利己心が抽象的ルールによって教導され抑制されていなければならない、その抽象的ルールの法源としての伝統文化は、話し方や建築様式などの形で共同体の具体的な様式に象徴的に示されているとする。であるならば、

こうした伝統文化は、コミュニケーションの基盤としての認識枠組みでもあることはもちろん、経済的領域の基盤でもあるということになる。伝統文化を体现する諸形式は、「人々の行動と知覚（the actions and the perceptions）を統御するルールの現われ」（p.11）に他ならないのである。伝統文化によって人々の荒々しい欲望が抑制されることで平和裏に市場社会が維持されうるとするならば、健全なる市場社会の基底には、それを規定する伝統文化共同体が存在していなければならず、理論的には、これは伝統文化を破壊する一元的なグローバリズムへの対抗的な視座を提供するものとなる。ハイエクの自由市場論が、アトミスティックな近代経済学的市場論とは正反対に、このような伝統文化共同体を基底的に保持するものであったということは、その今日的意義を考える際、極めて重要な論点となる。

しかし、ここで留意すべきは、この伝統文化共同体が市場との相互作用によって変容を被ることをハイエクが大幅に認めていたということである。市場の基底に存在する伝統文化共同体が「部族社会」と異なるのは、第一にその点である。「部族社会たる」小集団から「大社会＝市場たる」もっと大きな共同体（ever larger communities）への平和な共同秩序の漸進的な拡大には、共通の可視的目的に基づく分派的正義の要求と、見知らぬ者にも集団の成員にも等しく適用可能な普遍的正義の要求との間の継続的な衝突（constant clashes）が含まれていた（p.143）と述べ、K.ポランニーの二重運動論を彷彿とさせるかのように、ハイエクは、共同体原理と市場化との摩擦を看取しており、この「不断の闘争の中で」、部族社会の具体的な規範は大社会の抽象的な規範へと希薄化されていったと考える。よって、福祉国家や社会主義など、具体的ルールを求める反市場化の試みを「部族倫理の再主張」とハイエクは呼ぶのだが、これは人間の本能に根ざすものである。その意味では「私たちは感情的にはみんな『社会主義者』」なのである（Hayek, 1979, 93）。これに対して、先述した市場の基底に存在する伝統文化共同体とは、そのような具体的規範を共有した部族社会を志向する人間の本能を抑え込むような、市場の規範抽象化作用によって希薄化された伝統文化的規範の共有体であり、市場と親和的なものに「進化」している。そうであるとするならば、伝統文化共同体と市場との関係性は、どちらが基底的なものなのかは卵と鶏の関係の如く一義的には決定しえないものとなる。だからこそ、自己矛盾に陥ることなく、ハイエクは次のように言うこともできたのである。

……経済と文化の葛藤というものを考えますと、「ヨーロッパでは」やはりそういう葛藤というようなものはなかったと思うのです。経済的な組織はむしろ文化の基礎になるものだと思うのです。経済の上にはじめて文化という建物が建つのではないでしようか。経済という方法を使って社会の価値というものが生まれてくるのではないでしようか。自由な文化の発達を促すためには、しっかりとした経済基盤がなければいけません。経済基盤というものは、自由な市場、フリー・マーケット、あるいはプライス・システムのなかからしか生まれつきません。(Hayek, 1979, 173)

対談という舞台設定上、ハイエクの内心が率直に吐露されており、大変興味深い発言が表れている。ここでは経済活動によって伝統文化が変容するのであって、そこには葛藤は存在しないと述べられ、ハイエク自身が建築的比喻をしているように、経済組織を土台として伝統文化を上部構造とする立場に立つたと言つてよい。つまり、ハイエクが伝統基底的な市場像を理論的には提示しえたとしても、ハイエクの価値判断としては、市場に適するように伝統が変容するのであって、それはハイエクがダーウィニズムの適者生存説的進化論を集団淘汰として読み直して受容し、市場化こそがその集団に発展をもたらすと信じていた以上、当然の帰結ではあった。伝統による本能の抑制という場合も、それは反市場的部族倫理としての本能を伝統によって抑制するという意味であり、伝統と市場化との対立は想定されていない。ハイエクにとって、伝統文化のために市場化を抑制しようとすることは自由社会の自殺行為に他ならず、実際、『隷従への道』で、「伝統的な風景を保存し、既に産業によって汚染されてしまっている部分をきれいにすべきだと考えている田園愛好者」(Hayek [1944] 1994, 61頁56)を、自由社会を破壊させる計画主義者の一種として批判している。交通ルールなどの市場秩序を円滑化させる一義的な規制によって経済活動の自由を一定程度抑えることはハイエクも無論認めるのであるが、西山千明との対談で、ボルノの氾濫に対して「私自身は、そういう風潮を激しくきらっていると、告白しなければなりません。しかし、では政府がこれも禁止もしくは規制すべきであるかということになると、問題は極めてむずかしい」(Hayek, 1976, 37)と発言しているように、高度に文化的な規制に対しては、ハイエクは消極的にならざるをえなくなるのである。伝統文化は自生的に成長した叡智であるがゆえに、人為的に破壊されるべきではないが――そ

の意味で伝統文化は尊重されている——、しかし、市場が自生的に伝統文化を変容ないし破壊することは、受容すべき「進化」ないし「変化」として認められねばならないのである。ハイエクによれば、伝統文化を保存するための文化的な市場規制は結局のところ、計画主義的発想の一種でしかない。ハイエクの市場論は、伝統文化社会と市場社会とが調和している幸福な状態を前提とするものであり、グローバル化した市場と伝統文化との対立が激化している今日の我々の諸問題を解決するには充分ではない。あくまでハイエクの伝統基底的な市場論という場合、幾時代もの風雪に耐えぬいたその伝統文化は市場適合的になつてゐるはずであり——そうでないとその伝統文化共有体は生き残れない——、伝統文化と市場は常に相互促進的な関係に置かれてゐるのであって、伝統に規定される市場と言っても、市場に規定される伝統と言っても、ハイエクの心情的には同じなのである。しかし、以下で述べるように、ハイエク同様、伝統と市場との関係性について考察していたバークは、アシニア紙幣による金融勢力の破壊的な浮動性が伝統文化社会の実体的な部分をまさに飲み込みつつあった場面に直面したのであり、このような社会と市場との対立関係を目の当たりにしていたバークは、伝統を保守すべき具体的な価値として捉え、伝統文化基底的な市場社会像をより徹底させることになる。次章では、バークが伝統文化と市場の関係性について如何に考えていたのかを見ることにしよう。

五 バークの伝統基底的市場論

バークは、自由経済が伝統的な習俗なしには存立しえないと考えていたという点で、自由主義者というよりも明確に保守主義者であった。バークによれば、ヨーロッパ文明は「紳士の精神と宗教の精神 (the spirit of a gentleman, and the spirit of religion)」を基盤として発展してきたのであり、「商業、貿易、製造業さえも……恐らくそれ自体、我々が大切にすることにしてゐる第一原因 (first causes) の単なる結果、単なる産物に過ぎない」(R: 69/1145) と述べ、ヨーロッパの伝統的な「紳士の精神」たる騎士道と「宗教の精神」こそ、商業社会、市場社会の基底的要素(「第一原因」)の一つだとする¹⁶⁾。バークは、「貴族と聖職者は、一方は職務によって、他方は庇護によって、学芸を保持してきた」と述べ、

この貴族階級と聖職者階級を伝統文化の担い手として捉えていたが、商工業も「学問が繁栄したのと同じ日よけの下で拡大してきた」と述べ、貴族階級と聖職者階級の保護の下、商工業も発達してきたと論ずる (R: 88 / L: 156)。

無論、この貴族や聖職者によって商工業が発達したという発想には、マンデヴィルの如く、貴族や聖職者の芸術や学芸への奢侈的投資が多く、職人を雇用することで経済循環を完成させてきたという含意があるが、やはりバークの農本的思考にも一因があると思われる。バークは、フランス革命政府が教会の土地を収奪して、それを担保にアシニア紙幣を発行し、土地の商品化を実際に断行したことを批判し、それによって急成長した金融勢力の浮動性と、旧来の土地貴族の不動性とを対置させ、その構図からフランス革命を捉える。

この古来の土地貴族階級と新興の金融勢力との間の、常に知覚されないが現実にある戦闘状態において、最強の戦力は……後者の手中にあった。金融勢力はその本性上、いかなる冒険的なことでも行おうとする……。それゆえ変化を望む全ての人は、その種の富に、いそ訴えるのである (R: 96 / L: 201-2)。

旧来の地主たる貴族や聖職者が破れて、金融勢力が優位にたつことで「偉大な王国から一大賭博台 (casino) へと」変貌したフランスでは、全ての価値が浮動的となり、そうした、「朝受け取ったものが夜には違う価値になっている」ようなところでは、勤勉さや節儉の美德は完全に失われるとする (R: 189-70 / L: 107-8)。バークによれば、金融勢力に支配された投機的な社会では、情報をもたない「多数者はそれらの投機機構を操る少数者の餌食となるに違いない」(R: 170 / L: 109) のであり、減価を恐れる農民たちに強制的に農作物を抛出させるべく、最終的には寡頭制的強権政治が招来されざるをえないだろうと予見する。

興味深いことに、バークは、こうした土地貴族と金融勢力との対立を、情報の集積地としての大都市の集権的な原理と、地方農村の分権的な原理の対立としても描いている。金融の要たる情報はパリを中心とする大都市に集積するため、「都会人 (The townsman)」はその日その日計算ができ、相互の情報流通が密なために集団化しやすく、反対に、

地方の地主階級ジェントリーは独立性が高いために団結し難く、かくて、「この革命によって獲得された全権力は、都市民と彼らを導く金融支配者たちが群がる都市 (the towns) の中に落ち着くことになる」(R: 170-1/F: 109)。地方では、「田園生活 (a country life) の本性や土地財産 (landed property) の本性そのものによって、……地方の人々の間で結束したり申し合わせたたりするのが或る意味で不可能となる」のであるが、反対に、「都市部では、地方郷紳 (the country gentlemen) に敵対せんと共謀するもの全てが、金融運用者や金融支配者たちに与して結束することは明らかである」(R: 171/F: 111)。情報と金融を一手に引き受ける大都市パリは、必然的に権力をも集中させ、集権的体制を構築するだろう。「まさしく今や金融取引の中心地域ないし集中地域となったパリの権力を通じて、この党派「革命派」の指導者たちは、立法府と行政府の全てを管理している、いや指令していると言った方がよい」(R: 172/F: 113)。そして、「我が国の区画が、権威による突然の捻じ曲げによるのではなく、慣習によって形成されている」(R: 173/F: 114) のとは対照的に、フランスでは全体を見晴るかすこのパリの司令塔から全土が人工的に区画割され、自然的な郷土は引き裂かれ、郷土愛は人民の心から消え去るだろうとバークは論難する。「真四角に測量されたものに対して、誇りや深い愛情、心からの愛着の感覚によって愛おしさを感じるような者がいたためしはない。人は第七一区画ないしは他の区画票に属しているということに誇りを感じることはないだろう」(R: 173/F: 114-5)。このようにして、バークは、金融勢力の支配がひいては必然的に抑圧的なパリの一極集中的な強権体制を招来することになるだろうと予測するのだが、ここまでのバークの二項対立的図式を一旦整理すれば、金融勢力Ⅱ都市Ⅱ人為(設計主義)Ⅱ独裁的集権体制(全体主義性)が結び合わされて批判され、それに対置される形で、土地貴族Ⅱ田園Ⅱ農業Ⅱ学芸Ⅱ慣習(自生的)Ⅱ分権性(独立性)が結び付けられて擁護される。

無論、バークは金融そのものを不要としていたわけではない。ただ、バークが擁護していたのは、金融などの「シンボル経済」(P: F: ドラッカー)が優位に立つ社会ではなく、それが象徴すべき実体経済——バークにとっては主に土地・農業だが——が優位に立つ社会であったということである。実際、バークは、フランスの破滅的な信用力に比して、イギリスの紙券信用の安定性は、「我々の商業の繁栄した状態と我々の信用力の確かさ、商取引全てから権力のあらゆる

考えを排除すること」によって支えられているのであり (R: 204/F174)、「自由主義的政策と確固たる実体経済によって裏付けられていると論じていた。つまりバークは、「投機の渦巻や (whirlpool of speculation)」(J・M・ケインズ) に実体経済が飲み込まれることを危惧していたのであり、こうした「シンボル経済」は実体経済に確固として基づくときのみ健全たりうると考えていたのである。そのようなバークの基本的な視座は、以下の発言にも端的に表わされる。

職業的財政家のあまりに多くが、歳入の中に、銀行、通貨、生涯年金、トンティン年金、永久地代……しか見ようとしていない。……それらは……その安定した秩序の成果を体现し、それを基礎としておきくのみ良いものである (R: 215/F195)。

金融経済が実体経済面での安定的秩序を前提にしているというこのバークの発想は、土地を「本性的にあらゆる安定的な統治の確固たる基盤」(W4: 30) であるとし、土地貴族の安定性を、金融勢力の浮動性よりも重視したバークの農本発想とも通底するものである。バークによれば、農業は「王国の全関心事のうちの第一のものであり、他の全てのことにおける王国の繁栄の基礎となるもの」(W4: 25) である。バークにとって、自然環境・田園・農業といったものは、人間の本性的な慰藉となりうるが、浮動性や変革というものを体现する金融の原理は、現代的に言えば、そのエコロジカルな農本的原理とは完全に相反するものであった¹⁸⁾。

恐らく彼ら「金融勢力」の未熟で多感な想像力は、最初は田園生活の無心で利益抜き喜びにかき立てられようが、すぐに、農業は彼らが放棄した仕事よりも格段に労多くして儲からない仕事だと気付くだろう。農業へ賛辞を送った後、彼らはそれに背を向けることになろう…… (R: 169/F106)。

このことは、スミスが『国富論』([1776] 2003, 483上320) で、「田園の美しさ、田園生活の楽しみ、それが約束する心の平静、そして、人間の法律の不正義によって乱されないならばいつでもそれが実際に与える独立性は、多かれ少なか

れ全ての人々をひきつける魅力を持っている」と論じていたことを髣髴とさせる。これにはスミスの農本的な価値判断が多分に含まれているが、パークは、田園・自然環境・農業といったものが人間にとって本性的な領域であることをスミスのように認め、先述のように、それを保護し、農業や土地の安定性を体現した地主貴族や郷紳、地方農民を、人間的なものを逆に破壊する、価値の浮動性や不自然さを体現した金融勢力や都市民に対置させていた。パークが、金融の必要性は認めつつも、農業や田園、学芸を保護する地主貴族や聖職者の優位をあくまでも唱えたのは、田園や学芸や伝統文化を保護するには貴族や聖職者の保護者的な存在 (its natural protectors and guardians) が不可欠であり、それは全面的な市場化に優先されねばならないと考えていたからであろう。つまり、新興の金融勢力と旧来の地主貴族との対立は、K・ポランニイ的に言えば、「自己調整的市場」化と「社会」との対立なのである。そしてパークが、地主階級たる貴族や聖職者の安定性こそが、金融勢力の浮動性よりも優越せねばならないと考えていたとするならば、そこには全ての価値が変転する全面的な市場化に抗して、伝統文化たる田園や学芸の保護を優先させるゲマインシャフト的な論理が暗黙裡に内包されていたと言えよう。よってパークは、政治的能力主義の余地を一定程度認めつつも、金融などの流動的要素が、不動的要素たる地主貴族や聖職者を侵食するようになることは最後まで頑として拒否したのである。

王権、宮廷、騎士と世襲貴族という立派な階級が存在するところ、そして……堅固で恒久的な地主ジェントリーが存在するところ、……さらに宗教と国家の利益と結び付いた利益を学問と才能のある人に与える国教会が存在するところでは……、獲得において新しく、持続において不安定な富は第一の位階にはなりえないし、それに近づくこともできない、というのが事物の自然な作用なのである。(W-4:16/702-3)。

浮動的な金融勢力は、安定的な地主階級に接木される形で成長すべきであり、フランス革命の如く、地主階級の除去の上に成立してはならないとパークは確信していた。フランス革命は田園や伝統文化を保全する貴族・聖職者を打倒したが、その意味で、まさしくフランスの「革命が破壊しつつあるのは、ヨーロッパの文明の構造」(Pocock, 1985, 199頁

88) そのものであり、バークが述べた貴族階級や聖職者に基づく商工業とは、学芸・伝統文化・自然・田園・農業といったものに基づいた形での商工業であつたとも言えるのである。

*

その意味で、バークは決定的に、伝統文化基底的な商業社会・市場社会を擁護していた。政治思想家J・G・A・ポークによれば、バークは、同時代の歴史家W・ロバートソンの文明化論——騎士道は野蛮さを抑えて、女性や弱者に対する洗練された物腰を身につけるという意味での文明的な作法(習俗manners)であり、教会法は聖職者の財産権を擁護するものであり、つまり、騎士道と宗教は、野蛮人を文明化させて「商業的な洗練された社会、およびそれに伴う文化的な諸特徴の方向への大きな一歩」となるものであつたと解する歴史観——を受容していたとする(Pocock, 1985, 1987, 88)。騎士道と宗教は、人間が野蛮さを和らげ、文明化してきた過程を含む文化的な習俗(作法)の歴史的集積であり、バークからすれば、それを破壊したフランス革命は野蛮な状態への退行であり、だからこそ「彼らの人間性は野蛮かつ粗野」(R: 70/1146)であると論じたのである。そしてポークは、商業が作法を変容させると考えた自由主義者のヒュームやスミス(そしてハイエク)に対して、バークは逆に、「教会と貴族の存在が作法「習俗」の発達に不可欠であり、作法「習俗」は商業そのものの発達の前提条件をなす」(Pocock, 1985, 189頁F330)と考えていたと論じる。確かに、ポークの言う通り、その点ではスミス(そしてハイエク)の思想系譜とバークの思想とは好対照であろう。しかし、バークは一方で、モンテスキューの風土論・習俗論を受容し(Courtney 1963; O'Gorman [1973] 2004, 20)、法は「商業や社交によって改善され高められる」(W: 716)とも述べていたのであり、これは、先述したバークにおけるハイエク流の制度進化的論的要素とも符合するものである。ハイエク同様、バークも騎士道と宗教という文明的コード体系を人間の荒々しい欲望を抑える伝統文化的規範として捉えており、それこそが、商業社会の近代的社交関係を円滑に維持させるための伝統文化的な基盤の一つであると考えていた。ただ、騎士道や宗教という作法ないし伝統文化を市場の基礎の一つとしたバークは、商業社会による伝統文化の変容を一定程度容認しつつも、或る時点で商業社会の変容を拒否したという点で、

ハイエクと決別し、保守主義者としての側面が明確になるのである。よってバークは、ポーコックの指摘するように「近代の商業社会は作法の最終的な開花 (the ultimate efflorescence) である」(Pocock 1985, 189頁350) と考えていたのであり、ハイエクならば、伝統的規範の「最終的な開花」などとは決して考えなかったであろう。なぜなら、伝統基底的な市場社会において、伝統的習俗の変容が認められない「最終的」な或る時点が存在するとしてしまうと、市場化過程にメタレベルの価値判断的歯止めをかけることになり、市場と伝統とを相互促進的なものと捉えていたハイエクの思想とは齟齬をきたしてしまうからである。その意味ではハイエクは或る種の進歩主義者であった。一方、バークは、伝統と商業の相互促進的な関係を一定程度認めつつも、市場化が或る時点で伝統を逆に掘り崩していくことを看取していた。その或る時点とは、おそらくシンボル経済が実体経済よりも優位に立ち、逆に実体経済を破壊するものへと変貌したときであったと思われる。

バークは、フランス革命政府の施策によって、商業社会が実体経済と遊離した「賭博場」と化し、そしてそれが、貴族や聖職者に体现された伝統文化や田園の破壊を帰結する現実を目の当たりにしたとき、商業と伝統文化との相互促進的な蜜月関係は終焉し、金融勢力が主役となった商業が伝統文化を破壊するところに来たことを確信していた。伝統文化としての「騎士道の時代は過ぎ去り、詭弁家、経済家、計算者の時代が続いた」(R: 88、E: 145) という『省察』の名言には、経済的なものと伝統文化的なものとの対立が明確に象徴させられている。フランス革命勃発までは、貴族や聖職者の優位の下、つまるところ彼らに体现された伝統文化を基礎として、商業は繁栄していたのにもかかわらずである。

疑いもなく、全体的にヨーロッパは、君たちの革命が完遂された時には繁栄の状態にあった。その繁栄状態のうちのどれくらいが我々の旧来の作法 (習俗 manners) と觀念の精神「騎士道と宗教の精神」に負っていたのかは断定し難いが、そのような諸原因が大して作用していないということはありえない以上、我々は、全体としてはそれらの作用が有益であったと推定せねばならぬ (R: 69 / E: 144)。

パークの基本的構図では、イギリスの如く伝統文化を基底とした商業社会は繁栄し、フランスの如く自らの基盤たるべき伝統文化を破壊する商業社会は破産する。農業や田園を世襲原理によって安定化させ、人々の情念を抑制する伝統的作法(習俗manners)を保全している貴族階級は、経済社会の実体的部分を安定化させ、商業社会の着実な発展を保証する。この意味で、ハイエクのごとく、伝統と親和的な市場社会観をパークも共有していたと言えようが、決して経済社会が伝統文化の土台にあるとは考えなかった。むしろ、「民衆には商工業が欠如しているが、貴族と宗教の精神が残っているようなところでは、情緒が……それらの代わりをする」(R: 69/1146)とすら述べ、伝統文化の保全を商業的発展よりも優先させていた。無論、ここにはパークのロマン主義的社会観が伏在しているが、それがパークの経済思想を特異なものにし、今日の我々にとって一層示唆に富むものになっている。貴族、教会、伝統文化、田園、農業、自然といった封建的要素は、商業社会の犠牲になるべきではなく、その基盤であるという信念を保持していたパークは、その意味で、ハイエク以上に、伝統文化基底的な市場社会像を徹底化させていたと言うことができよう。

六 おわりに

ハイエクは、実践的知識論や制度進化論、自由市場論などの根幹的な部分でパークと多くの共通点があり、自らをパークに連なる「旧ホイッグ」だと自任したのも首肯しうるものであった。しかしその反面、パークとハイエクの重大な差異についても留意せねばならない。例えば、パークの社会哲学における固定的な階層制秩序論や神学的要素などはハイエクの社会哲学とは相容れないものと思われる。しかし、本稿で着目しておきたいのは、伝統文化と融和的な市場を構想した二人の独特の市場観なのである。¹⁹⁾ハイエクは、伝統と市場を親和的に捉えていたが、その場合の伝統とは進化の過程で市場適合的になっており、事実上、市場による変容を全面的に受け入れるものであった。人口と富を増大させる伝統文化が進化過程で生き残るのであれば、大規模な社会を達成し、巨大な人口と富を維持させてくれる市場原理を阻害するような伝統文化は淘汰されていかざるをえない。よって、ハイエクにとって伝統とは、市場化を促進させるもの

でしかなく、市場化に伴って市場適合的に如何様にも変容していく内容無規定的な概念であった。市場と伝統文化とは相互促進的な関係に置かれているのであって、保守すべき伝統文化という概念は存在しないのである。しかし、パークは、伝統文化を基礎として自由経済が発展してきたと考え、伝統文化と自由経済を同じく親和的に捉えていたが、あくまで自由経済は伝統文化の上に開花すべきであると考えていた。既に述べたように、パークと交流のあったW・ロバートソン（[1769] 2003）は、宗教や聖職者の発展が教会法を生み出し、財産権を確定させてきたと論じ、彼の歴史観を受容していたパークも、これまでのヨーロッパ史においては、伝統文化の発展こそが自由経済の基礎を形作ってきたのであり、その逆ではないと考えていた。よって、ハイエクとは異なり、パークにとって伝統文化とは、極めて具体的な騎士道とキリスト教という内容規定的な概念として表れたのである。もちろん、ここで述べた騎士道と宗教という価値には田園、農村、安定、分権、土地財産といった封建的な諸価値が象徴させられていた。こうした守るべき価値という立脚点を獲得したが故に、パークは、その伝統文化の破壊という観点から、金融勢力が優位に立った市場の暴走を批判することが可能になったのである。パークにとって金融とは、実体経済を反映する場合にのみ健全なものであったにもかかわらず、教会の土地財産を収奪し、それを担保とした紙券信用の浮動性が、田園や農業、土地財産といった実体的な部分を逆規定し、破壊するに至って、「騎士道の時代は過ぎ去り、詭弁家、経済家、計算者の時代」になったことをパークは悲しくも痛感せざるをえなくなった。その意味で、パークの経済思想は確かに、伝統文化と自由経済を親和的に捉えるものであったが、その関係は相互促進的なものではなく、あくまで伝統文化に自由経済は基づくべきだという徹底的に伝統文化基底の自由経済論となったのである。

したがって、端的に述べれば、ハイエクとパークの伝統論における最大の相違は、それが内容無規定的であるか内容規定的であるかということにあると言えるであろう。これは、その現代的意義を考える際、大変重要なポイントとなる。その一例を挙げれば、市場による伝統文化の全面的変容を認めるか否かという問題は、現在、景観保存問題などで最も先鋭に表面化しつつあるが、ハイエクの内容無規定的な伝統論は、市場による景観文化の変容を全面的に認容しうるために、それに対する批判的視座を全く持ちえない。それは既述したように、ハイエクの文化的規制に対する嫌悪からも

明らかである。景観保存問題は、保守すべき具体的価値を包含する伝統文化を措定しない限り解決しえないものである。その意味で、保守すべき価値を措定する内容規定的な伝統論を保持しつつ、自由経済を終生擁護し続けたバークの保守的自由主義には、景観保存と自由経済といった問題に関しても、未だ可能性が秘められていると思われるのである。

(1) ハイエクの方法論的個人主義については渡辺 (2006)、森田 (2009) を参照。

(2) この『訴え』の簡潔な内容紹介については、岸本 (2000, 654-66) を参照。

(3) 本稿では特に後期バークと中後期ハイエクとを比較するが、それは以下の理由による。①中後期のハイエクに注目するのは、経済理論ではなく社会哲学（政治哲学・経済哲学）の点でバークと比較するためである。②後期バークに注目するのは、ハイエクが自らを保守主義者ではないと宣していた以上、自由主義者とされる中期バークよりも、まずは保守反動とされやすい後期バークを中心に分析し、比較考量しないことには両者の類似点を正確には理解できないためである。

(4) バークがハイエクにとつての「保守主義」者ではないということは以下の記述でより明確になろう。ハイエクは、「論じられた伝統が、バークからフランスの反動家やドイツのロマン主義者たちによって引き継がれた後、それは反合理主義的立場から不合理主義的信仰に変わった」(C: 387) とする。つまり、バークは不合理主義的な保守主義とは区別されるとともに、その思想は保守主義に一定程度引き継がれているというのである。この点を鑑みれば、後に述べるように、制度進化への理解を「保守主義」に多く負っていると述べたハイエクの真意を理解できよう。

(5) 山中優の論考 (2000) は、何故かこの「旧」ホイッグ——「旧」を強調して (C: 409) ——の淵源がバークであることについての言及がないが、ハイエクの「旧ホイッグ」の現代的意義を問う貴重な論考である。

(6) R・ハモウィーは、バークの自生的制度進化論が、「イギリス国制『憲法』は理性の産物ではなく慣習の産物」だとするヘイルなどの十七世紀のコモン・ローヤーに由来すると指摘している (Tanoway, 1987, 50)。確かに局所的判断の蓄積が意図せざる結果として歴史的に社会に取り込まれ、法・制度的変容をもたらしてゆくという意味では、バークやハイエクの自生的制度進化論の典型はコモン・ローということになろう（後期のハイエクになると他の共同体との規範間の淘汰過程という視座も入ってくる）。ただバークは、『カトリック刑罰法論』や『ミドルセックス選挙演説』（一七七一年）などで裁判官の判決が法になることを批判しているが、これは判例そのものを法源とすることに對する批判であり、バークは、判例そのものが法源なのではなく、判例を通じて自然法と

いう法源が具象化すると考えていた。つまり、先例や判例といった個別具体的な判断の蓄積を通じてコモン・ローは普遍的な自然法と一致していくのである。「パークにとつて、自然法の精神は、イギリスのコモン・ローの基準となる衡平性のルールの中に具象化されていたのであり、それは法的な判例や時効を通じて伝達されてゆくものであった」(Stanis [1958] 2003, 38)。

(7) シェーマーは、この初期のハイエクの思想とパーク的保守主義との相違点を二点挙げている (Shearnur, 1996, 42)。一つは、ハイエクは歴史的・経験的産物を盲目的には信奉しておらず、あくまで経済学という理論的な観点から論じていたということ、もう一つは、それゆえに、市場社会システムをより良く機能させるために既存の制度を「急進的に改革すること (radical reform)」を認めていたということである。その意味で、ハイエクは、パーク主義者と言うよりも「機能主義者 (functionalist)」であるというのであるが、後述するように、パークも経済事象を極めて機能主義的に見ており、そうした経済事象への深い洞察を基に、『経済改革演説』(一七八〇年)や『穀物不足論』(一七九五年)で小さな政府への「改革」を唱えたのである。確かに、シェーマーが指摘するように、ハイエクのごとく理想的な議会制度改革案を全面的に設計しなかったという点では、パークは、ハイエクよりも現実主義者であったということは言えるであろう。パークが如何に「行動する哲学者」を自任していたとしても、あくまで実際の政治家であったとすれば、ハイエクは、自らも認めていたように、「考えられる中でも最も純粋なタイプの学者」(Hayek, 1994, 137註174)なのであった。しかしハイエクは、自らの制度設計案を提案する場合でも、それをあくまで「ユートピア」だと認め、「社会を大きく乱すことのない穏やかな改造と刷新」によって漸進的に理想制度に近づけるべきだと論じたヒュームをしっかりと引用していたことに留意すべきであろう (Hayek, 1976, 183)。その意味では、ハイエクはあくまでパークの漸進的な改革主義の立場に近いものであった。

(8) パークを帰結主義者と見なすか否かという論点は、第二次大戦後のパーク像を規定した、自然法論者パークと功利主義者パークとの解釈上の対立にも関係すると思われるが、その対立点は表層的にすぎると思われる。パークが初期の『カトリック刑罰法論』(W.5, 256-7)でホップズ流の法実証主義を批判し、キケロの『義務論』における「自然と合致した功利」という概念に賛意を表していたことを鑑みれば、本来、パークの中で道徳的自然法と帰結主義や功利主義とが対立的に捉えられていたとは考えにくい。キケロ (2000, 111註185)曰く、「有益と思われるものは不道徳的であってはならないし、それが不道徳的なものであれば、それは有益だと思われてはならないのである」。例えば、専制が——それが慣行として確立されていたとしても——絶対に正当化されないのは、道徳的自然法によって認められていないのと同じに、専制は国土を破壊させるため、帰結主義的な時効によっても正当化されないからである。「自然法が公平な一般基準であることは多数者の損害「不利益」という明確な指標によって保障されて

いる」のである（角田，2003，345）。

(9) ダーウィン批判をしていたハイエクをダーウィンのだとするのは違和感がある。しかし、そもそもハイエクのダーウィン評価は両義的である。ダーウィン理論の遺伝学的要素には否定的であったが、ハイエクをダーウィン主義者だと断じる今西錦司に対してハイエクは「ダーウィンのほうは進歩がある、進展がある」と一定の理解を示していた（Hayek, 1979, 102）。

(10) 例えばハイエクによるマンデヴィル、ヒューム、スミス解釈に対する疑義は、Petsoulas (2001) を参照。

(11) 厳密に言えば、M・ポランニーの暗黙知とハイエクの局所的知識とは完全なイコールではない。ハイエクの局所的知識は、まさしく「局所的」な知識、つまり中央当局に集約化されない知識を指すのであって、それには職人技のような暗黙的な形態でしか存在しえないものも含まれているが、例えば各町工場の生産管理マニュアルや上客リストなど、局所的ではあるが、暗黙的な形態で存在しているわけではないものも含んでいる。よって、ポランニーの暗黙知のカテゴリーは、ハイエクの局所的知識のカテゴリーよりも狭いと言える。より正確に言えば、狭いというよりも次元を異にするものであって、ポランニーの知識論は、神学的ですらある普遍的な真理性に基づいているが、ハイエクはその点でより世俗的である（Allen, 1998）。パークの知識論として挙げられる「偏見」について言えば、これは社会的な伝習観念であり、局所的なものではないために、ハイエクの局所的知識論とは全く異なる概念である。例えばパークは偏見の最たるものは宗教であると論じている。その意味で、アレンや岸本が指摘するように、ポランニーに近い。

(12) ハイエクのシンボル価格論は、実体経済と価格が遊離していない場合にのみ成立するものであるが、ここにもハイエクの市場に対する楽観主義が垣間見られよう。後述するように、ハイエクの問題点の一つは、今日のようにグローバル化した市場が伝統文化や実体経済を破壊的に逆規定する場合がありうるということに気付いていなかった点にある。ハイエクのシンボル価格論をグローバルズム批判として読み解いたものに小島（2005）がある。

(13) スミスがこのようにパークを評価したというビゼットの『パーク伝』における記述は今日では疑わしいとされている。その点については、水田（1980, 18）、Canavan（1995, 116-7）、中澤（2009）などを参照。ただ、このビゼットの記述を事実であるとして引用したということそのものが、ハイエクがパークとスミスの経済思想上の相似性について信じていたという証拠となろう。

(14) ハイエクは一般均衡論の非現実的前提を批判し、経済学を「常識的な意味（common-sense meaning）」（IE: 56）に戻そうとして完全情報批判などを行っているため、むしろスミスやパークらのモラルサイエンスとしての経済学と親和的となるのは当然ではある。実際、ハイエクの市場論は、資本家や労働者、企業といったカテゴリーがあまり重視されず、むしろ独立小生産者型の市

場に近く、その意味でもスミスやバークなどの前近代的な市場観に接近する。

(15) よって、スミスは、戦後啓蒙による市民社会派的解釈とは別に、井上 (1988) のように、共同体論的解釈も可能である。

(16) マクファアソン (1986) は、バークにおいては、伝統的秩序は既に資本主義的秩序になっていたとし、伝統主義的要素と経済的自由主義との間に矛盾はなかったとする。しかし、これは伝統的秩序を資本主義的秩序と同一視することで矛盾を解消しようとしたにすぎない。本稿は、伝統的秩序と資本主義的秩序を同一視するのではなく、伝統を基底的に保持した自由経済の構想という観点からバークを読み解く。騎士道と宗教の精神の自由経済的・社会秩序論的意義については、小島 (2007) を参照。

(17) この経済循環の観点からバークの経済思想を論じたものに中澤 (2009) がある。

(18) 玉野井 (1978) は、従来批判されてきたスミスにおける重農主義的要素を、エコロジカルな視点から再評価している。このバークの地主的・重農的要素も、エコロジカルな視点から読み直すことも可能であろう。

(19) ドイツやオーストリアのファシズムが伝統文化に基づいた経済を志向したのは周知の通りであるが、ファシズムが統制経済を帰結したのに対して、バークやハイエクは自由経済を志向したという点で、言うまでもないが大きな差異がある。むしろバークは政府の役割をスミス以上に局限していたし、ハイエクに至っては、「政治の廃位 (dethronement of politics)」すら論じたのである。もちろん、ハイエクは無政府主義者であったわけではない。ただ、政策の余地をハイエクが認めたとしても、それは市場を有効化させたり、市場外の公共財を供給するためのものであって、市場に一定の歯止めをかけるものではありえなかった。「政府が競争のために計画する場合や、競争がその仕事をするのでできない場所に踏み込む限りは問題はないが、他のすべての形態の政府活動は大いに危険である」(Hayek, [1944] 1994, 123頁151)。

付言すれば、ハイエクの「政治の廃位」とはまさしくバークのいう政治的「慎慮 (prudence)」の領域の廃棄でもあったと言える。ハイエクとバークの相違点の一つはそこにある。ハイエクは、政治的判断の領域を、特定利益集団が食い込む恣意性の領域として批判的に見ており、市場や大社会を支える法や慣習の非恣意性に対立するものとして捉えていた。興味深いことにこうした視座は、現実の政治的国家は、特定利益集団のための利益代表機関でしかなく、全人民の利益代表機関たりえていないと批判し、経理と監督の機能へと縮減された公共的業務の「慣行」(ルーティン)化によって政治の恣意性を廃棄し、それによって「国家の死滅」を実現せしめようとしたレーニンの国家死滅論と通底する視座であると言える。レーニンは、政治のルーティン化によって政治的叡智を廃棄することで、貴族的エリート層の統治者的意義をも廃棄し、労働者の平等な政治(管理)参加への道筋をつけたわけであるが、ハイエクは、法を「発見」する経験的叡智としての立法的叡智は要求したために、エリート主義的側面が強く押し出さ

れることになる。『法・立法・自由』第三卷（一九七九年）で描かれた理想的統治者としての「独立の公共人（independent public figures）」はその典型であるが、これはあくまで共同体内在的規範を「発見」して実定法化させるための「立法者」であり、そこには、恣意的判断の余地が理論上は存在しない。「一律」の最低所得保障などハイエク理論において許容される政府の役割は全て、予見可能な局限的かつ縛束行為的なものであり、恣意性を含みやすい状況判断を極力不要とするものであった。ここには、政府の広範な裁量行為は恣意性を含み、特定利益集団の食い物にされるだけだというハイエクの政治への不信感がある。それに対して、バークが描いた理想的統治者としての「自然的貴族（natural aristocracy）」とは、刻々と変化する政治状況に対して適切な判断を下す多分に恣意性を伴った政治的判断主体のことであり、ここには多様な政治的事象は法の具体的想定を容易に超えてしまうという現実的政治家としてのバークの実地経験が根底にあったように思われる。ただ、バークは、一般的、法の枠内におけるその具体的な政治的判断の恣意性の領域が、統治者としての経験知（practical wisdom）によって裏付けられていなければならないと考えていた。だからこそバークにおいては、「自然的な貴族」というものが、現実の統治者階級としての貴族と事実上等置されていたのである。このバークとハイエクの相違を踏まえれば、一九〇四年に『エドモンド・バークの政治学説』を著してバークのこうした便宜主義（expediency）を高く評価していたケインズ（1904, 36）を、後のハイエク（1920）が短期主義ないし状況主義だと批判したものもよく理解できる。

参考文献

- ・引用文中の傍点についてであるが、原著者の強調（……）、引用者の強調（……）を区別する。
- ・引用文中の「」は引用者の補足である。訳文は適宜改変してある。

Allen, R. T. 1998. *Beyond Liberalism: The Political Philosophy of F. A. Hayek and Michael Polanyi*. Transaction.

Barry, N. 1997. The Political Economy of Edmund Burke, in *The Enduring Edmund Burke: Bicentennial Essays*, edited by Ian

Crowe. Intercollegiate Studies Institute.

Burke, E. [1790] 1987. *Reflections on the Revolution in France*, edited by J. G. A. Pocock. Hackett. (略記号Rとし、中野好之訳『フランス革命についての省察』上下巻、岩波文庫、二〇〇〇年、を参照して、R:原著頁数／邦訳の上下巻の区別と頁数の順に文中で記した。)

- Burke, E. [2004-5] *The Works of Edmund Burke*, 9vols, Kessinger Publishing. (略記号Wとし、邦訳があるものは、中野好之編訳『バーク政治経済論集』法政大学出版局、二〇〇〇年、を参照し、W、原著巻数：原著頁数／邦訳頁数の順に文中で記した。)
- Canavan, F. P. 1995. *The Political Economy of Edmund Burke*, Fordham University Press.
- Cicero. 2000. *On Obligations*, translated by P. G. Walsh, Oxford U. P. (泉井久之助訳『義務について』岩波文庫、一九六一年)
- Courtney, C. P. 1963. *Montesquieu and Burke*, Basil Blackwell.
- Gray, J. 1986. *Hayek on Liberty*, 2nd ed, Oxford U. P. (照屋士賢訳『増補版ハイエクの自由論』行人社、一九八九年)
- Hamowy, R. 1987. *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, Southern Illinois UP.
- Hayek, F. A. [1944] 1994. *The Road to Serfdom*, The University of Chicago Press. [西山千明訳『隷属への道』春秋社、一九九二年]
- Hayek, F. A. 1949. *Individualism and Economic Order*, Routledge & K. Paul. [西山・矢島監訳『新装版ハイエク全集』第三巻、春秋社、一九九七年] 略記号I-E。以下、邦訳ハイエク全集には原著頁数も併記されているので訳書頁数は省略する。
- Hayek, F. A. 1960. *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press. [西山・矢島監訳『新装版ハイエク全集』第五巻、第六巻、第七巻、春秋社、一九九八年] 略記号C-Jとす。
- Hayek, F. A. 1973-9. *Law, Legislation and Liberty*, 3vols, Routledge & K. Paul. [西山・矢島監訳『新装版ハイエク全集』第八巻、第九巻、第一〇巻、春秋社、一九九八年] 略記号Lとす、巻号を付す。
- Hayek, F. A. 1988. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, edited by W. W. Bartley III, Routledge.
- Hayek, F. A. 1991. *The Trend of Economic Thinking*, edited by W. W. Bartley III and Stephen Kresge, Routledge. (略記号Iとす、田中真晴・田中秀夫編訳『市場・知識・自由』ミネルヴァ書房、一九八六年、に邦訳があるものは、その頁数を併記した。)
- Hayek, F. A. 1994. *Hayek on Hayek: An Autobiographical Dialogue*, edited by Stephen Kresge and Leif Wenar, Routledge. [嶋津格訳『ハイエク、ハイエクを語る』名古屋大学出版会、二〇〇〇年]
- Hayek, F. A. 1976. 西山千明編『新自由主義とは何か——あすを語る』東京新聞出版局。
- Hayek, F. A. 1979. 三上睦子訳『自然・人類・文明』NHKブックス。今西錦司との共著。
- Keynes, J. M. 1904. *The Political Doctrines of Edmund Burke*. 京都大学経済学部マイクロフィルム版。
- Macpherson, C. B. 1980. *Burke*, Oxford U. P. (谷川昌幸訳『バーク』御茶の水書房、一九八八年)
- O'Gorman, F. [1973] 2004. *Edmund Burke: His Political Philosophy*, Routledge.

- Petsoulas, C. 2001. *Hayek's Liberalism and Its Origins: His Idea of Spontaneous Order and the Scottish Enlightenment*, Routledge.
- Pocock, J. G. A. 1985. *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge U. P. [田中秀夫訳『徳・商業・歴史』みすず書房、一九九三年]
- Polanyi, M. 1958. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Routledge & Kegan Paul. [長尾史郎訳『個人的知識』ハーベスト社、一九八五年]
- Rae, L. C. [1997] 1999. The Liberalism/Conservatism of Edmund Burke and F. A. Hayek: A Critical Comparison, in *The Legacy of Friedrich von Hayek*, I, edited by P. J. Boettke, Edward Elgar Publishing.
- Robertson, W. [1769] 2002. *The History of the Reign of the Emperor Charles the Fifth*, University of the Pacific.
- Shearmur, J. 1996. *Hayek and After: Hayekian Liberalism as a Research Programme*, Routledge.
- Smith, A. [1776] 2003. *The Wealth of Nations*, Bantam Classic. [水田洋訳『国富論』上・下巻、河出書房、一九六五年]
- Stanlis, P. J. [1958] 2003. *Edmund Burke and the Natural Law*, Transaction.
- Yamanaka, M. 2000. Hayek as an Old Whig: Its implication for us, in *Social Welfare Review of Kogakuan University*, No. 3.
- 井上和雄 1988. 『資本主義と人間らしさ——アダム・スミスの場合』日本経済評論社。
- 岸本広司 2000. 『バーク政治思想の展開』御茶の水書房。
- 小島秀信 2005. 「市場と共同性の経済思想」——初期マルクスとハイエクの社会哲学を中心として——『経済社会学会年報』第二七号。
- 小島秀信 2007. 「エドマンド・バークにおける文明社会と経済秩序——騎士道・宗教・親愛」『政治思想研究』第七号。
- 角田俊男 2003. 「コモン・ローと東インド会社総督ヘースティンズ弾劾」『成城大学経済研究』第一五九巻。
- 玉野井芳郎 1978. 『エコノミーとエコロジー——広義の経済学への道』みすず書房。
- 中澤信彦 2009. 『イギリス保守主義の政治経済学——バークとマルサス』ミネルヴァ書房。
- 水田洋 1980. 「イギリス保守主義の意義」『世界の名著41／バーク・マルサス』所収、中公パックス。
- 森田雅憲 2009. 『ハイエクの社会理論——自生的秩序論の構造』日本経済評論社。
- 渡辺幹雄 2006. 『ハイエクと現代リベラリズム——「アンチ合理主義リベラリズム」の諸相』春秋社。

社会統合のメディアとしての法

——J・ハーバーマスにおける法理解の転換

田畑真一

はじめに

ユルゲン・ハーバーマスは、一貫して社会統合という問題に関心を払ってきた。『後期資本主義における正統化の諸問題』（一九七三）、『コミュニケーション的行為の理論』（一九八一）、『事実性と妥当性』（一九九二）。これら理論的著作の中で、社会統合は常に重要なテーマとなってきた。しかし、具体的にどのようなようにして社会統合を行っていくのかという点に関してまで一貫していた訳ではない。広く知られているように、ハーバーマスは論争を通じて自身の理論を展開させてきた。この発展に則して彼の理論において中心的な位置を占める社会統合の構想も当然変化してきたのである。

本稿では、ハーバーマスにおける社会統合をめぐる問いの中でも、『コミュニケーション的行為の理論』（以下では『行為』）から『事実性と妥当性』（以下では『事実性』）への理論展開に注目する。この間約一〇年の理論展開を追うことで、彼が自身の法・政治理論を展開する上で基点とする「法をメディアとした社会統合」という構想をどのように発展させていったのかを明らかにしたい。特に注目すべきは『行為』と『事実性』との間の落差であり、全く正反対ともいえる法に対する評価を行っている。『事実性』においてハーバーマスは「法をメディアとした社会統合」の構想を明確に示し、法を社会統合を担う重要なメディアとして評価している。しかし『行為』においてこのような構想は少なくとも前面に

は出てきていない。この段階においては、社会統合と法との間に積極的な関係は描かれず、むしろ「生活世界の植民地化」という有名なテーゼのもと、社会統合を脅かすシステムの生活世界への浸透の一種として「法化」の問題が指摘されていた。『行為』では、法は一面において社会統合を脅かすものとして位置づけられていたのである。

この落差がいかにして埋められていくのかに注目し、ハーバーマスがどのような問題関心のもとで「法をメディアとした社会統合」という構想を展開したのかを明らかにすることが、本稿の目的である。とはいえ、なぜ今さら『行為』から『事実性』の間の議論に焦点を絞り、この間の理論発展を再構成して「法をメディアとした社会統合」という構想を理解する必要があるのか、このような疑問が当然出てくるだろう。よって本論に移る前に、その必要性を先行研究との関係で明らかにし、本稿の意義をより明確なものとしたい。

「法をメディアとした社会統合」という構想を理解する必要性は、その後のハーバーマスの法・政治理論において基点となる重要な構想であるがために生じる。一九九〇年代、ハーバーマスが『事実性』を皮切りに次々と発表した法・政治についての論考を準備したものの一つがこの構想なのである。憲法パトリオティズム、『事実性』における法パラダイム論など、その後大々的に展開された構想は「法をメディアとした社会統合」という構想を前提としており、この構想を理解して初めてその内実を捉えることができる。また、近年ハーバーマスが展開しているEU憲法論、さらには立憲主義の国際化といった主張もこの構想を基点としている^①。

それにも拘らず、先行研究はこの点に注意を払ってきたとは言いがたい。多くの先行研究がこの間のハーバーマスの理論的發展として討議倫理学を取り上げているが、他方で彼の法理解の転換から「法をメディアとした社会統合」へという同時期の展開は十分に取り上げられていない。いくつかの研究が、『行為』から『事実性』へと至る間に彼の法理解が転換したことを指摘しているのみで、この転換が新たな「法をメディアとした社会統合」という構想をも準備したという点までは十分に認識されていないのである。

このため「法をメディアとした社会統合」という構想が、『行為』から『事実性』へと至る中でどのようにして形成されていったのかを発展史的に辿る必要性が生じるのである。その際に『事実性』へと最終的に結実することから、こ

れまであまり注目されてこなかった一九八〇年代後半の法・政治についての理論的論考に本稿は注目する。ハーバマスがどのような問題意識のもとでこの構想を展開するに至ったのかを理解する上で、これらのテキストは重要な意味を持つ。一九八〇年代におけるハーバマスの理論動向についての研究が討議倫理学に偏る中で、この間の法・政治についてのテキストに改めて焦点を当てることは、彼の法・政治理論がもつもう一つの文脈を理解する上で不可欠である。

以上のように、ハーバマスの問題意識を辿りながら「法をメディアとした社会統合」という構想の内実を明らかにすることが、第一に目指される目的である。この目的を果たすため、本稿は以下のように構成される。まず『行為』における生活世界の植民地化というテーゼを取り上げ、その代表としての法化の分析を検討する(第一節)。この検討を通じて、法化の分析が「制度としての法」と「メディアとしての法」という二分法的な法理解に依拠していること、さらに『行為』における議論は分析レベルに留まり、その対応策が示されていないことを指摘する。続いて、『行為』での未解決な問いに答えるため、ハーバマスがどのように自身の理論を展開し、修正していったのかを検討する(第二節)。この展開のなかでも、本稿は、二分法的な法理解から手続き主義的法理解への転換、そして法制定手続き理解におけるシステム論的な構図からの脱却の二点に注目する。二つの転換は『行為』での理論的行き詰まりの克服のためになされたのであり、この克服を通じて目指される構想こそが「法をメディアとした社会統合」の構想である。最後に、この「法をメディアとした社会統合」という構想の全体像を、ハンナ・アレントからの影響を鑑みつつ、明らかにする(第三節)。コミュニケーション的権力の概念、さらには政治システムと行政システムとの区別といった「法をメディアとした社会統合」という構想に不可欠の概念把握がアレントからの影響であることを確認すると共に、アレントの枠内に留まらない、この構想の独自性を示す。

この第一の目的を果たし、『事実性』という著作の理論的背景が明らかになることで、もう一つ重要な事実が自ずと明らかとなる。その事実とは、「法をメディアとした社会統合」という構想が一九八八年の時点で明確に示されていたということである。すなわち、一九八九年以降の東欧革命、ドイツ統一といった歴史的出来事からインスピレーションをえて、この構想が展開されたのではないという事実である。もちろん、『事実性』のテキスト全体はこれらの歴史的

出来事の影響を受けていることに疑いはない。しかし、その根底にある「法をメディアとした社会統合」という構想は、それ以前に彼自身の理論発展の中で形成されていたのである。むしろ、この構想の方が一九八九年以降の歴史的出来事への彼の対応の方向性を決定したといつてよい。このため『行為』から『事実性』への理論展開を、現にある社会主義の崩壊に伴うある種の転回、もしくは転向とみる解釈は根本的にその的を外している。⁽⁴⁾この間にハーバーマスが目指したのは、社会国家のプロジェクトを鍛え直し、新たな理想として提示することであり、その理想こそが「法をメディアとした社会統合」という構想なのである。

一 『コミュニケーション的行為の理論』における法理解

「法をメディアとした社会統合」という構想がどのように展開されてきたのかを検討するため、本稿ではその前段階でのハーバーマスの構想がどのようなものかを確認することから始めたい。言わば、「法をメディアとした社会統合」という構想が展開されるための出発点ともいべき点を明確にしたいのである。

結論を先取りすれば、この出発点となるのが、有名な『行為』における「生活世界の植民地化」というテーゼである。以下では『行為』での議論を検討し、そこでの議論が未だ分析に留まり、具体的な処方箋を提示できていないことを示したい。『行為』において未解決のまま残された問いこそが、その後一九八〇年代の彼の議論を規定したのである。

1 社会の統合と生活世界の植民地化

ニクラス・ルーマンとのシステム論争以降、ハーバーマスは社会を生活世界とシステムの二層構造として理解する。生活世界をコミュニケーション的行為の場として理解する一方で、システムを権力や貨幣といったメディアによって媒介された行為調整の場と理解し、社会を両者の結合として捉える。またよく知られているように、コミュニケーション的行為とは、行為者がそれぞれ了解を志向し、互いを行為のパートナーとみなす行為であり、基底的社会的行为であ

るとされる。

基底的なコミュニケーション的行為の場たる生活世界とは、我々が日々生活する日常生活に他ならない。通常の「社会」という言葉の使用法からすれば、社会とはこの日常世界を指す。この直観からすれば、社会を二層構造として理解することには疑問が提起されるかもしれない。しかし、近代以降社会が複雑性を増す中、日常生活である生活世界からシステムが分化してきたとされる。その理由は、複雑性が増す中で、コミュニケーション的行為による行為調整はあまりにも負荷がかかり過ぎるためで、この負荷に対応するために生活世界からシステムが分化し、行為調整を担うようになったのである。近代以降、生活世界＝社会という理解はもはや成り立たないというのが、ハーバーマスの時代診断である（TKH, Bd. II, 2238/ト巻5761）。

システムにおける行為調整は、コミュニケーション的行為における了解とは異なり、貨幣や権力といったメディアを通じてなされる。貨幣によって媒介されるのが経済システムであり、権力によって媒介されるのが行政システムである。システムは生活世界から分化する中、貨幣や権力といったメディアを用いることで行為調整のコストを下げ、複雑性が増した近代以降の社会における行為調整の一部を担う。近代以降の社会においては、システムによる機能統合が従来コミュニケーション的行為が担ってきた行為調整の役割の一部を引き受けることとなる。

以上のように、メディアに媒介された行為調整の場であるシステムとコミュニケーション的行為による行為調整の場である生活世界との二層構造として、社会は理解される。ただし、ハーバーマスにおける社会という用語の使い方には注意しなければならない。なぜならば、広義の社会と狭義の社会とをハーバーマスが使い分けているからである。これまでの社会とは広義の社会であり、生活世界とシステムの二層構造として理解された。一方、狭義の社会とは生活世界の一要素を指し、正統な秩序を意味する。このような社会の使い分けから、社会が統合されている状態にも二つの種類がある。すなわち、「社会の統合（Integration der Gesellschaft）」と「社会統合（soziale Integration）」の二つである。

まず「社会統合」とは、生活世界におけるコミュニケーション的行為を通じた秩序の形成であり、「正統に規制された相互人格的關係に基づいて行為を調整するように配慮し、日常実践に足りる程度に集団のアイデンティティを堅固に

する」とされる。すなわち、社会統合とは、生活世界に根ざした了解に基づく秩序に統合されていることを示している（TKH Bd. II, 233/下巻㉔）。他方、「社会の統合」における社会とは広義の社会である。したがって、社会の統合とは、二層構造として理解される社会が全体として統合されていること、すなわち生活世界における社会統合とシステムによる機能統合との関係を指す。ハーバーマスは、そのあるべき姿として、社会統合に機能統合が係留されること、すなわち生活世界にシステムがつかなぎとめられていることを求めている。システムは完全に自立化してはならず、生活世界、すなわちコミュニケーション的行為との関係を維持していなければならないというのが、ハーバーマスの主張の核心である。

しかし、このように主張されること自体「社会の統合」がなされていない現状があるというハーバーマスの認識の証左に他ならない。この状況をハーバーマスは「システムによる生活世界の植民地化」と呼ぶ。植民地化とは、生活世界の中にシステムの論理、すなわち貨幣や権力といったメディアが影響力をもち、介入する中で、生活世界がシステムに従属する状況を指している。植民地化によって、生活世界がコミュニケーション的行為によって調整されるのではなく、システムの論理によって制御されることとなる。すなわち、コミュニケーション的行為の場である生活世界が、了解ではなく権力や貨幣といったメディアによって支配されてしまうことを指している（TKH Bd. II, 47081/下巻307-17）。

2 生活世界の植民地化としての「法化」

『行為』において「生活世界の植民地化」は「法化（Verrechtlichung）」という観点から分析される⁵⁾。法化とは、端的にいえば「近代社会において顕著にみられる成文法が増大する傾向」のことである。法化という観点から、社会の発展は、市民国家の成立、法治国家の成立、民主的法治国家の成立、社会民主的法治国家の成立の四段階に分けられる（TKH Bd. II, 524-5/下巻360）。

法化が単なる社会における趨勢としてではなく、問題をはらむ社会現象として現れるのは、社会民主的法治国家の段階、すなわち社会国家が成立していく段階においてである。なぜならば、それまでの発展においては、法はその形式によっ

て自由を保障、拡大するものとして機能してきたからである。社会国家以前においては、法の増大と自由の拡大は同義であった。しかし、社会国家の段階においては、自由を保障するための法が結果的に自由を剥奪するという矛盾した事態が生じる。ハーバーマスは、この事態を「自由保障と自由剥奪のアンビヴァレンツ」と呼び、「法の増大＝自由の拡大」という図式の終焉をみる。法と自由との幸福な関係が破綻し、法の増大が自由の喪失へとつながるという新たな事態が生じてきたのである。

このアンビヴァレンツは、社会国家の段階における法化そのものが抱える矛盾から生じる。この社会国家の段階における法化を特徴づけるのが、「制度としての法」と「メディアとしての法」との区別である。法は正当化の程度によって二つに分けられることとなる。「制度としての法」とは生活世界の正統な秩序に基礎づけられた法であり、実質的な正当化が為されている法である。具体的には、憲法における基本原理、刑法ならびに刑事訴訟法の原理などが挙げられる。一方「メディアとしての法」とは、経済と行政というシステムを調整するために手段として用いられる法である。手段としての法という性格から、実質的な正当化はなされず、形式的な正当化に留まる。例えば、商法、行政法といったものが挙げられる（TKH. Bd. II. 535/7、下巻370-1）。

この二分法に依拠すれば、法化の過程は二つの側面から捉えることができる（TKH. Bd. II. 537/下巻372）。一つには、経済システムと行政システムが機能的に分化しつつ、その役割を拡大したことにより、これらシステムを調整する「メディアとしての法」も急激に増大し、システムにおける法が濃密になったという側面がある。もう一つには、「制度としての法」の新しい成立により、その実現のための「メディアとしての法」の必要性も増し、法が増大したという側面がある。この新たな「制度としての法」とは、具体的には「参政権や社会権といった基本権の憲法規範化」が挙げられる⁽⁶⁾。

では「自由保障と自由剥奪のアンビヴァレンツ」は、この二分法からどのように理解できるのだろうか。この矛盾を生じさせるのは、法の「濃密化」というよりも新たな「制度としての法」の成立という事態である。新たな「制度としての法」の成立とその実現のための「メディアとしての法」という関係が、このアンビヴァレンツを生み出す。この関

係が問題なのは「メディアとしての法」がその名の通り、経済や行政といったシステムの論理を基に構成されたメディアであり、実質的な正当化がなされていない、言わば生活世界に根づいていない法であるためである、そこに生活世界の論理たる了解という契機はなく、システム内において機能するに過ぎない。そもそも、システムにおけるメディアが了解のもつコストの負担を避けるために導入されたことを考えれば、このことは当然とも言える。

システムの論理によって構成された「メディアとしての法」が、その影響を及ぼす範囲を生活世界にまで拡大した時点で、本来自由の実現のために行われたことが自由の剥奪につながるというアンビヴァレンツが生じる。なぜならば「メディアとしての法」による生活世界の規制は、システムの論理による生活世界への介入に他ならないからである。生活世界に根ざした「制度としての法」の実現が目的であるにしても「メディアとしての法」による生活世界への規制は結果として生活世界での了解のメカニズムを掘り崩し、「自由の実現」と共に「自由の剥奪」をも生み出してしまふ。

例えば、社会国家の特徴たる社会保障の場合、社会保障の要求自体は「制度としての法」から、すなわち生活世界に基づいた社会権から基礎づけられる。しかし、実際の保障には給付などの段階において貨幣や権力を通じた生活世界の規制が必要となり、生活世界における了解という契機は失われてしまふ(TKH, Bd. II, 5389, 下巻3334)。もちろん、ハーバーマスは法化という現象自体が必ずしも否定的なものではないことも認識している。ドメスティック・ヴァイオレンス問題への制度的対応策などは、法化という現象が必ずしも否定的なものではないことを端的に示している⁽⁷⁾。

とはいえ、ハーバーマスの主張の主眼は、法化の問題を社会国家による法的規制そのものに内在する問題として捉え、「自由保障と自由剥奪のアンビヴァレンツ」が構造的に生じてしまうという指摘にある。当然このアンビヴァレンツを解消することが求められるが、法化における構造的課題とされている以上、簡単に解決できるはずもない。『行為』の時点での主張は、コミュニケーション的行為の場である生活世界を守らなければならないというごく当たり前の指摘に留まっている。確かに、システムの論理に依拠しない、コミュニケーション的行為に直接依拠した行為調整の必要性について部分的には言及している⁽⁸⁾。しかしながら、この主張が、システムによる行為調整の必要性という近代社会に対するハーバーマスの時代診断と、全体としてどのように整合するのかが明らかではない。この時点において、ハーバーマ

スは、社会国家そのものに内在するとされた法化の問題に対する対応策を十分に示すことはできていないのである。

二 ハーバーマスにおける法理解の転換

前節での検討を通じて「法をメディアとした社会統合」の構想が展開されるための出発点が確認された。その出発点とは、『行為』における「生活世界の植民地化」というテーゼ、すなわち自身が示した社会国家に対する否定的な診断であり、自身によるこの診断を乗り越えることが一九八〇年代におけるハーバーマスの議論の主眼にあった。早くも、一九八四年の「福祉国家の危機とユートピア的エネルギーの枯渇」において、ハーバーマスは社会国家というデッドエンドを乗り越えるため、ポジティブな理想を提示する必要性を指摘している（KWE, 157/215-6）。このような議論の方向性から、ハーバーマスは「はじめに」で述べたように『行為』から約一〇年後の『事実性』において「法をメディアとした社会統合」という構想を提示する。この構想は手続き主義に訴えた新たな理想であり、『行為』で示された方向性が具体的に理論として実を結んだものである。

しかし、この構想はこれまで確認した『行為』での法化への評価とは矛盾する。もちろん、この構想においても『行為』において示された生活世界にシステムを投錨しなければならないという基本的主張は変わっていない。とはいえ、これから詳しく述べるように、この構想は『行為』における概念理解、理論構成を大きく変えるものであったのも事実である。新たな構想を示すため、ハーバーマスは自身の理論構成を転換する必要性に迫られたのである。

この変化には、当然のことながらハーバーマスが『行為』公刊以降、コミュニケーション的行為と討議の関係を基に「討議倫理学」の構想を発展させていったことも大きく影響している。しかしその一方で見過ごされているのが、一九八〇年代の中頃から後半に展開された法・政治に関する一連の論考である。以下では、従来あまり顧みられてこなかったこれらの論考を検討することで、ハーバーマスが新たな理想としての「法をメディアとした社会統合」という構想をどのようにして展開していったのか検討することとしたい。

1 法概念理解の変化——実質的正当化から手続き主義へ

先に確認したように『行為』においてハーバーマスは「制度としての法」と「メディアとしての法」の二分法によって法を理解していた。このような二分法的な法理解が、社会国家の段階における法化の進展を「自由保障と自由剥奪のアンビヴァレンツ」という矛盾をはらんだものとして捉えることを支えていた。

このような法に対する二分法的な理解は、『事実性』において正式に撤回されることとなる。⁹⁾しかし、この二分法はそれ以前から事実上撤回されていた。この事実上の撤回がなされるのが、ターナー講義「法と道徳」(一九八六)である。¹⁰⁾以下では、この「法と道徳」に基づきながら、ハーバーマスにおける法概念理解の転換を検討したい。

まず、「法と道徳」でのハーバーマスの主題を確認すれば、それは「合法性による正統性はいかにして可能なのか」というマックス・ウェーバーの問いの再検討にある。そもそも法化という現象の分析は、ウェーバーによる「市民的形式法の実質化」という分析に端を発している。ハーバーマスはウェーバーによる分析に立ち返ることで、社会国家の段階における法化が抱えるアンビヴァレンツを乗り越え、ウェーバーとは異なる形で「合法性による正統性」が如何にして可能かを示そうとする。その可能性を模索する中で、結果としてハーバーマスは法に対する理解を大きく転換することとなる。

ハーバーマスによれば、ウェーバーは法化を法の実質化として捉える。¹¹⁾「実質化とは、法の道德化、つまり実質的正義の観点を実定法に取り入れること」であり、ここで危惧されるのは「法と道徳の内的連関」が作り出されることである。ウェーバーは、このような実質化を「法メディアそれ自体に内在する合理性」、すなわち形式的合理性を破壊するものとして理解し、批判するのである(LM 5:25-187-190)。

ハーバーマスは、このウェーバーによる法化の分析を、法の形式的性質が道德的に中立的な意味で合理的なものとして解釈されているとして批判する。このような法の形式的合理性は、特定の歴史的モデル、すなわち市民的形式法という自由主義モデルに基づいて定式化されたものに過ぎない。ハーバーマスが強調するのは、「道徳とは無関係に法形式

に内在する独自の合理性」などないという点である。法の形式主義とは、本来「抽象的な地平にあるはず」であり、ウェーバーのように特定の歴史的モデルを實體化して理解するべきではない。そもそも形式的に正当化された法と実質化された（非形式的な）法とは「同じ実定法というものを表す異なる表現類型に過ぎない」とされる（KML 56-1/195）。

この主張を先の『行為』における二分法的な法理解に当てはめれば、「法と道徳」においてこの二分法自体が撤回されていることが明らかとなる。なぜならば、「制度としての法」とは生活世界に根ざした実質的な正当化がなされた法であり、他方「メディアとしての法」は形式的にのみ正当化された法であるとされ、この二分法はその実質的な正当化の有無を基準としていたからである。実質的な正当化の有無が共に同じく実定法の一面にしか過ぎないとされるのであれば、法を二分法的に理解する基準がそもそも失われてしまい、二分法そのものが維持されえない。ハーバーマスはウェーバーの法化の分析を再検討することで、実際には『行為』における自身の分析の修正を迫られることとなったのである。

しかし、「実質的な正当化の有無」という基準を放棄し、この撤回がなされたことは別の問題も生じさせる。なぜならば、実質的な正当化の有無が問題とされないことで、この区別と領域を同じくしていた生活世界とシステムとの区別も曖昧になるのではないかという疑問が生じるからである。このような法理解の転換は、システムを生活世界に投錨するという社会の統合の試みそのものを危うくし、克服すべきアンビヴァレンツが問題となった文脈自体をなくす、問題の解決というよりも解消ではないのかという疑問を生じさせる。「法と道徳」において、ハーバーマスは社会の統合という理想そのものを撤回したのだろうか。

この疑問に答えるには「実質的な正当化の有無」でハーバーマスが何を意味しているかを正確に知る必要がある。少なくとも『行為』の立論においては、ウェーバーと同じ「実質的な正当化の有無」という基準に従って法を理解していた。もちろん、その評価は正反対である。「制度としての法」は実質的な正当化に服した法であるとして肯定的に評価されていたが、この法はウェーバーが批判した「道徳と内的に関連した」法に他ならない。

ハーバーマスが『行為』の時点で目指していたのは、法と道徳との内的関連を確保し、生活世界の論理にシステムを投錨することであったといつてよい。こうして見ると『行為』における分析は、二分法的な法理解を通じて法実証主義

的な法と道德の分離という戦略を批判することに一つの眼目があつたことがわかる。しかしこのような『行為』での主張は、いわばウェーバーの主張を裏返しただけとも言え、法に対する分析枠組みは変わらない。そうであるからこそ、ウェーバーの法化の分析を再検討し、それを土台から批判するに際して、自身の法理解そのものを転換する必要があるたのである。逆に言えば、「実質的正当化の有無」という基準を放棄したことにより、ハーバーマスはウェーバーの軌から解放されたとも言える。

では、「実質的正当化の有無」という基準を放棄したとき、どのようにして社会の統合という理想が追求されるのであろうか。もちろん、システムが生活世界に投錨されなければならないという基本的主張は変わらない。変わらないからこそ、法理解の方を変更せざるをえなかったのである。しかし他方で、『行為』における二分法的な法理解が維持されない以上、法という概念が生活世界、システム双方に対してどのような関係にあるかを明らかにする必要性も生じる。先の『行為』での分析では、生活世界とシステムにそれぞれ「制度としての法」と「メディアとしての法」が合致し、生活世界にまでシステムの論理に従う「メディアとしての法」が浸透することが生活世界の植民地化として捉えられた。この理解はどのように転換されるのであろうか。

「法と道德」において、ハーバーマスは二分法的な法理解に代わり、「道具的性質」と「意のままにできない(unverfügbaren)性質」(非道具的性質)の二つの要素を持つものとして法を理解する。この二つの要素は先の「メディアとしての法」と「制度としての法」の性質をそれぞれ受け継いでいる。「道具的性質」とは、政治における手段として用いられる法の性質であり、一方、「意のままにできない性質」とは法がもつ規範的性質である。ただし、もはやこの二つの要素はそれぞれその性質に従って別の法へと分類されるのではない。両性質が同じ法の中に緊張関係を保ちながら共存すると考えられるのである。法は二分法的に理解されるのではなく、緊張をはらむ二つの性質が解消不可能なまま混在しているものとして解釈し直される。もはや、法は「メディアとしての法」のように政治のための単なる手段として、最終的にはオースティン流の法実証主義のように政治的立法者の命令に還元されるようなものではない。また一方で、カントのように過度に法と道德を結びつけ、実定法が理性法に包摂されるものでもない(RMA 580-91/223-233)。

このような法に対する理解の変化を反映して、これらの最終的な論考が結実する著作のタイトルは『事実性と妥当性』とされ、この緊張関係を鋭く示唆するものとなっているのである。この点からも法理解の転換が『行為』以降のハーバーマスの理論展開において如何に大きなものであったのかがわかる。「法は政治と道徳の中間にある」とされ、法はその概念そのものの中に生活世界の論理（道徳）とシステムの論理（政治）の緊張関係を含み込むと理解されるのである。では、このような緊張関係をはらむものとして解釈された法に従って、ハーバーマスはどのように社会の統合を目指すのだろうか。

ウェーバーにおいては、法から道徳的要素を取り去ることで、自由主義モデルへと回帰することが目指された。もちろん、そこには法の形式的合理性への信頼があり、法実証主義との幸せな結合が期待されていた。一方、『行為』におけるハーバーマスは、法を道徳化する先のカント的な路線に立っていたと言える。法は生活世界の論理によって、すなわち道徳によって実質的に正当化されることが求められていた。¹²しかし、「実質的正当化の有無」という基準を放棄したハーバーマスにおいて、ウェーバーのような自由主義モデルへの回帰も、『行為』におけるような法の道徳化も共に不可能である。そのためハーバーマスは、社会国家のプロジェクトをより反省的なものにしていくという方向で、回避の法化という状況に対応しようとする。法の形式主義をウェーバーのように特定の歴史モデルに依拠することなく、より「抽象的な地平」で理解することを目指すのである。

その際に注目されるのが、H・L・A・ハートなどによって展開された「近代の法システムにとって、法的に制度化された手続きの概念が中心の意義をもつ」という主張である。ハーバーマスにとって、この主張の核心は、法的拘束力をもつ決定とは何かが「手続き的」には確定されているが、「内容的」には不確定なままである点にある。ハーバーマスはこの核心こそが法がもつ抽象的な意味での形式的性質であるとし、手続き主義的に法を理解することを目指すのである（RM, 551, 196）。

ただし注意しなければならないのは、ハーバーマスがここで意図している手続き主義は、実際にはハート流の法実証主義とは正反対の主張であるという点である。¹³ハーバーマスにおいて、手続き主義は規範的な含意をもっている。しか

しハートにおける手続き主義とは、手続き（ハートで言えば「二次的ルール」）に従って制定された法が法であるという、ウェーバーとは異なるとはいえ、法と道徳とを峻別する法実証主義の系譜に属する。先の法における二つの性質に当てはめれば、ハートが手続き主義として説明するのは、法の道具的性質の方のみである。ハーバーマスにおいても法が完全に道徳化されることは、法がもつ道具的性質を無視することとなり、当然許されない。ただ一方で、法実証主義的には「意のままにできない性質」を法はその規範的核心として保持していることも忘れるべきではない。この規範的核心の解消は、結局のところウェーバー的な自由主義モデルへの回帰となってしまう。

重要となるのは、ハーバーマスにおいては道徳も手続き主義的に理解されるという点である。道徳はけっして自然法のような実体としては想定されない。手続き主義的な道徳理解は『行為』以降、討議倫理学の構想として詳しく展開されている。その要点は、伝統的人倫が崩壊した後のポスト形而上学の下では、何が正しいかは実際の討議を経た上でしか判断できず、最終的には討議による論証過程に委ねざるをえないという点にある。ここでいう討議とは規範的含意を含んでおり、よき論拠以外の如何なる力も排除された論証空間と理解される。道徳（もしくは正義）とは論証手続きとしての討議を経て出された結論に付される属性なのである。ハートのような法実証主義的な手続き理解との違いは、手続きが適切な論証過程、すなわち討議であるかという手続き自体を判断するための基準を設けている点にある。

法における「意のままにできない性質」、すなわち法の規範的核心も、このような手続き主義的な道徳理解に従って捉えられる。具体的には、法制定手続きをこの基準に従って制度化し、討議過程として構成することで、この規範的要求に応えることとなる。「正統化の力をもつのは、根拠づけの要求と論証的にそれを承認するための経路を制度化する手続きなので」あり（RM, 563(206)、ウェーバーにおいて法の形式的合理性が引き受ける正統性の担保を法制定手続きが引き受けることとなる。

法秩序が法の実定化とともに成立した根拠づけの必要性に再帰的に反応し、しかもそれが、道徳的討議に対応する法的決定手続きが制度化されるというかたちでなされるその度合いに応じてのみ、合法性は正統性を産出するこ

討議倫理学の知見を受けた手続き主義的な正義論に基づいて「法的決定手続き」の制度化がなされる限りにおいて、すなわち法制定過程が討議過程として構成される場合にのみ、合法性は正統性を産出することができる。

こうして法における実証主義的な「道具的性質」と道徳的な「意のままにできない性質」との緊張関係は、手続き主義のもとで和解させられる。法がもつ形式的合理性を手続き主義というかたちで保持する一方で、その手続きが討議過程として構成されることで法と道徳との内的関係も担保される。このような二分法的な法理解の克服は、手続き主義による形式と実質の融合とも理解できる。『行為』において、実質的正当化の有無によって「制度としての法」と「メディアとしての法」に分けられた法が、手続き主義によってその内に道徳を取り込むことで融合させられたのである。

2 公共圏と政治システムの位置づけの変化——システム論的な政治過程理解からの脱却

手続き主義的な法理解のもと、法制定過程は討議過程として機能することが要求される。しかし、具体的に法制定過程、すなわち実際の政治過程がどのようにして討議過程として機能するのは依然として明らかではない。この問いに、ハーバーマスは政治過程の中心である「公共圏」と「政治システム」との関係の捉え直しというかたちで答える。以下、手続き主義的な法理解の内実である政治過程に対する理解がどのように変化したのかを検討する。

まず『行為』における政治過程の理解を確認することから始めたい。この理解には、生活世界の植民地化という診断が色濃く反映されている。公共圏は、私的領域と対をなす生活世界の領域とされ、具体的には、文芸、出版、後にはマス・メディアによるコミュニケーションの網の目として理解される。一方、政治システムは行政システムと区別されず、権力をメディアとして行為調整を行うシステムであるとされた。公共圏において市民は「公論 (öffentliche Meinung)」を媒介にして社会統合に参加する可能性が与えられる」とされる。政治システムに対して影響を与えるための社会統合を支える領域として公共圏は理解されるのである (Tkh, Bd. II, 471/下巻309)。

しかし、この「可能性」は『行為』においてあくまでも可能性に留まっていた。なぜならば、公共圏はあくまで生活世界の一部であり、そのため「生活世界の植民地化」という事態を免れないからである。公共圏がシステムによって植民地化されることで、市民はクライアント化する。クライアント化により、公共圏は市民が積極的に公論を生み出し、政治システムに影響力を行使する場というよりも、受動的に政治システムによって動員される忠誠を提供する場として、機能することとなる（T&H, Bd. II, 475/下巻311-2）。

生活世界の植民地化の一例とされた政治システムと公共圏の関係に対して、『行為』以降、手続き主義の観点から政治過程そのものが捉え直される。捉え直しにおいて、最初に手を付けられるのが公共圏である。公共圏理解の転換の背景には、『行為』でも注目されていた「新しい社会運動」に対する着目がある（T&H, Bd. II, 575-83/下巻418）。社会運動は、多くの場合、日々のコミュニケーションが行われるミクロな領域で影響力をもつに過ぎず、潜在的なものに留まるが、『つくたまに公共的な討議や高度な間主観性へと凝縮する』（K&WEE, 159/219）と云われ、『行為』以降そのポテンシャルに期待がかけられる。ハーバーマスは、この凝縮を自律的公共圏として理解し、受動的に政治システムに動員されるだけではない公共圏の役割をそこに見出そうとする。

『近代の哲学的デイスクルス』（一九八五）において、自律的公共圏の役割は大々的に展開される。ハーバーマスは自律的公共圏に「システムと生活世界の間で行われる交換を抑制する装置」としての役割、すなわち「生活世界とシステムの交換を監視するセンサー」としての機能を期待することとなる。まず、自律的公共圏はシステムの論理ではない「連帯に基づく社会統合の力」を確保する場とされる。ここで確保された力が、従来のシステムから生活世界への入力（生活世界の植民地化）とは逆に、生活世界の論理をシステムへと伝えることで社会全体の統合が目指される。自律的公共圏が「生活世界とシステムの交換を監視するセンサー」として機能するとは、生活世界の論理をシステムへと伝えるため、システムから独立した基点として機能するということである。自律的公共圏が「自律的」であるのは、このシステムから自律しているという意味においてであり、自律的公共圏は生活世界の植民地化への抵抗拠点として機能するのである（PDM, 422-3/622-3）。

しかし、『近代の哲学的ディスクルス』における自律的公共圏と政治システムとの関係には注意も必要である。この段階においては、自律的公共圏における「ラディカルな民主的意思形成からえられる目的志向的な成果」に対して政治システムが敏感に「応じる」ことが求められているものの、その影響力は間接的なものに留まることが強調される。この強調は、公共圏が自律的な場として理解される一方で、政治システムが機能的に分化した部分システムとしての自己制御のメカニズム、すなわち自己言及性にもとづいた閉じた構造として理解されていることが影響している（『行為』と同じように政治システムは、ほとんど行政システムと同一視されている）。『近代の哲学的ディスクルス』の時点では、自律的公共圏と政治システムとの関係はシステムと環境との関係という完全にシステム論的な構図で捉えられ、構図が明確になったことで『行為』に比べてもシステム論的な色合いが強化されているとも言える（P.N. 423, 624f）。

とはいえ、ハーバーマスはこのようなシステム論的な構図にいつまでも留まっている訳ではない。早くも一年後の「法と道徳」において、手続き主義的な法理解に基づき、議会における意思形成が「制度化されていない意見形成の討議的性格」に依存することを指摘し、政治システムと公共圏の関係を捉えなおそうしている（RM, 50, 213）。こうした流れの中で決定的なのが、政治システムが行政システムから区別され、単なる部分システムを超えたものとして理解されるようになったことである。この変化は徐々に鮮明になっていき、最終的に「手続きとしての人民主権」（一九八八）において明示されることとなる。以下では「手続きとしての人民主権」に依拠しながら、ハーバーマスによる政治システムの捉えなおしを検討することとしたい。

ハーバーマスがシステム論的な構図において問題であると考えるのは、「正統化過程を自己の環境に委ねてしまっている」点である。すなわち、正統性の産出が自律的公共圏に委ねられる一方で、あくまで環境としての外部に位置づけられるため、最終的な決定を行う政治システムの正統性が担保されないことが問題となる。このため「規範的―道具的」という二重のパスペクティヴの基準に従って、政治的なものの概念そのものの中にひとつの区別をもちこむことが提案される。この基準に従って、これまでに単に政治的なものとされてきたもの（これまでの記述でいうところの政治システム全体）を、政治システムと行政システムとに区別する。具体的には、その役割に応じて「正統性の取得」を担う政

治システムと権力の行使を司る行政システムとに区別される (Vav. 622/262)。

この区別によって、政治過程は大きく三つの領域によって構成されることとなる。すなわち、公共圏、政治システム、行政システムの三つである。ここでの公共圏は、先に述べたように自律的公共圏を念頭に置いている。自律的公共圏とは連帯に基づく社会統合の力が確保される場であり、政治過程においては、自由なコミュニケーションが営まれ、非公式の意見形成・意思形成がなされる討議の場として期待されることとなる。また行政システムは、これまでハーバーマスが政治システムとして理解してきたものと基本は同じであり、権力をメディアとして行為調整を行うシステムとされる。

問題は、新たに行政システムと区別された「正統性の取得」を担う政治システムである。この区別は、先に述べたように手続き主義的な法理解において正統性が、討議過程として政治過程が機能するかどうかで決まるために生じた。政治過程を討議過程として理解するには、非公式の意見形成・意思形成を担う討議の場(公共圏)だけではなく、「制度的に組織化された政治的意思形成」を担う決定のための討議の場も必要となる。この決定のための討議の場こそが政治システムなのであり、具体的には、議会や裁判所が想定される。

重要なのは、政治システムが「制度化された討議の場」として理解されたことである。政治システムは、決定のコストを引き受けるために公共圏の一部が制度化されることで生じたとされ、単なる部分システムとしてではなく、正統性の調達を担うための討議の場の一部として捉え直される。ここにおいて、政治過程は一連の討議過程として理解され、システム論的な理解からの脱却はたされる。もちろん、政治システムは、通常の公共圏とは異なり、決定の責任を引き受けているため、そこでの討議には時間的、人的な制限がある。そのため、自由なコミュニケーションの場としては機能しない。政治システムは、第一次的には政治決定の制度的責任の帰責対象として存在するのである (Vav. 625/265)。

では、公共圏、政治システム、行政システムの三つの領域は具体的にどのようなように連関するのか。まず、公共圏における自由なコミュニケーションを通じ、非公式の意見形成がなされる。形成された意見が公論として政治システムを包圍

し、その「判断過程と決定過程の前提」に「働きかける (einwirken)」。その影響のもと、政治システムは制度的責任を伴う議決によって公的決定を行い、立法を行う。この法の執行が行政システムの役割であるが、その執行は立法の範囲内に制限される。これが全体としての見取り図となる (Vav. 626/266)。

この連関で注意すべきなのは、あくまで公共圏が政治システムに公論の形成を通じて「働きかける」だけに留まる点である。けっして公共圏と政治システムが直接繋がるわけではなく、両者はあくまでも「連関」するだけである。なぜならば、公共圏においてのみ討議が行われるのではなく、政治システムにおいても民主的に組織化された制度に従って討議が行われるからである。

国家的機関の枠組みの内部で責任ある決定を生み出す組織化された意見形成が、それ自体としては全体として組織化されない、国家的機関を取り囲む政治的コミュニケーションにおいて自由に変容する価値、主題、発言、論拠に対して柔軟性を維持するその度合いにおいてのみ、法的に制度化された民主的手続きの合理的な意思形成が可能となる。(Vav. 624/5/264)

政治システムは、公共圏から影響を受けつつも、制度的責任を担う討議の場として決定を下すことが許されるし、また求められてもいる。このような一定の自律性を保持しつつ、公共圏と連関することによって、政治システムはその役割であるところの政治決定の制度的責任の帰責対象として機能することができる。

このような政治過程の一連の流れは、ハーバーマス自身「われわれが知っている社会科学の教科書の規範的イメージからそれほど隔たっていない」(KWE, 186/27)と認めている。注目すべきは、ルーマンによるシステム論との距離であり、『行為』以来のシステム論的な構図からの政治過程理解が、行政システムから政治システムが明確に区別されたことで完全に払拭された点にある。ハーバーマスは、公共圏と政治システムとを一連の討議過程として捉え直すことで、政治システムとその環境たる公共圏というシステム論的な構図、すなわち正統化過程を決定の外部におく政治過程の理

解ではけっしてえられない正統な政治決定を生み出すことを目指したのである。

三 法をメディアとした社会統合

前節の議論において、法概念の手続き主義的理解への転換、法制定手続き理解におけるシステム論的な構図からの脱却が確認された。この二つの転換は『行為』における理論的行き詰まりを克服するためになされたものであった。この克服を通じて目指される構想こそが「法をメディアとした社会統合」に他ならない。

この構想は、これまで見てきたようにウェーバー、ルーマンといった理論家との対抗関係のなかで形成されてきたが、他方で重要な参照点となっていたのがアレントである。⁽¹⁵⁾ そもそもコミュニケーション的行為という概念自体、アレントの活動概念に影響を受けたものであることは周知の事実であり、本人も認めている。⁽¹⁶⁾ ただし、一九八〇年代の理論展開において重要となるのはアレントの活動概念というよりも権力概念である。アレントの影響を受けてコミュニケーション的行為という概念を展開したハーバーマスが、それに基づき自身の法・政治理論を打ち立てようとする際、再びアレントの権力論へと帰っていくことは当然ともいえる。

しかし、ハーバーマスは単にアレントの影響を受けただけではなく、部分的に乗り越えようとしている。その際に鍵となるのが、アレントから着想をえた「コミュニケーション的権力」という概念であり、この概念に基づくアレントの権力論の読み替えである。このような理論状況を踏まえ、これまでのようにその対抗関係から理解するのではなく、逆に理論展開において参考にされているアレントの理論との関係から、すなわちハーバーマスがアレントから影響を受けている点、また受けつつも距離をとり乗り越えようとしている点を明確にすることで、「法をメディアとした社会統合」の全体像を明らかにしたい。

1 法をメディアとした社会統合——ハーバーマスとアレント

一九七六年のアレントを追悼する論文で、ハーバーマスはアレントの権力概念を高く評価している。その評価の理由は、アレントの権力概念が政治権力の生成を説明するものだからである。⁽¹⁷⁾しかし、このようなアレントの権力概念の影響は、その後の一九八一年の『行為』には見られない。一九八八年の「手続きとしての人民主権」において、すなわち「法をメディアとした社会統合」という構想が具体的に示されるにあたって、改めてこの点が言及されるのである。以下では「手続きとしての人民主権」での議論を中心に、アレントの議論からの影響を鑑みつつ、この構想の全体像を示すことにしたい。

最初にアレントの権力論を明らかにすることから始めたい。ハーバーマスは、「法をメディアとした社会統合」という構想を展開するにあたり、どの点でアレントに依拠したのであるか。この点を理解するためにも、ハーバーマスが依拠したアレントの権力論とはどのようなものかをまず確認する必要がある。

アレントによれば、権力とは、「活動し語る人びとの間に現れる潜在的な現れの空間、すなわち公的領域を存続させるもの」である。現れの空間たる公的領域とは、「人びとが言論と活動の様式をもって共生しているところでは必ず生まれる」とされ、「究極的に言論と活動に依存する」⁽¹⁸⁾。アレントは、この公的領域を存続させるものとして、権力を理解するのである。

ハーバーマスは、この権力を「多くの人びとが公的に同意している意見」⁽¹⁹⁾であると理解する。言論と活動の空間たる公的領域は言論と活動を通じて形成された意見によって維持されるというのが、アレントの権力論における中心的主張なのである。この点でアレントの権力理解は、従来のウェーバー流の権力理解とは根本的に異なる。「アレントが反駁しようとするのは、支配としての政治、支配の道具としての権力という觀念の上に成り立っている暴力と権力の同一視なので」⁽²⁰⁾ある。

ハーバーマスはアレントの権力論に依拠することで、正統性の調達をその役割とする、行政システムとは区別された政治システムという理解を導出した。すなわち、権力の産出と行使をアレントの権力と暴力の区別に従って分離させたのである。ハーバーマスは権力の産出の面を「コミュニケーション的権力」と呼び、権力の行使の面を行政権力と呼ぶ。

以上のようにアレントの権力論から、政治システムと行政システムとの区分が導かれた。しかし、具体的に政治システムが担うとされた正統性の調達は、コミュニケーション的権力という観点からどのようにして理解されるのであろうか。重要になるのが、先に確認した公共圏と政治システムとの連関である。その連関とは、公共圏における自由なコミュニケーションを通じて、非公式の意見形成がなされ、形成された意見が政治システムを包囲し、その判断と決定に影響を与えるというものであった。ここでいう非公式に形成される意見、すなわち公論こそが、コミュニケーション的権力に他ならない⁽²¹⁾。この主張は、アレントの権力を「多くの人が公的に同意している意見」と理解したこととも繋がる。公共圏での非公式の意見形成における議論の高まりの中で公論が形成されることで、コミュニケーション的権力は政治システムを包囲し、無視できない影響力を行使するのである。

公論として非公式の意見形成において生み出されるコミュニケーション的権力は、単なる意見に留まらない含意ももつ。コミュニケーション的権力は、公共圏の非公式の意見形成・意思形成の中で生成されるが、その生成の過程の中で幅広い理由の交換が行われ、規範的論拠が蓄積されていくことが期待される。この規範的根拠の蓄積を通じて、コミュニケーション的権力は政治システムに影響力をもつのである。

コミュニケーション的に生み出された正統な権力は、行政的決定が合理化されるために不可欠な理由のプールを自分で管理することによって、政治システムに働きかけることができる。政治システムに先立つ政治的コミュニケーションが政治システムによって用いられる規範的根拠を、反対の根拠を用いて討議により却下するならば、政治システムにとって可能ないっさいが「実現可能」だということにはならない。(Van, 623/263)

コミュニケーション的権力は、その生成の過程において規範的根拠を生み出し、コントロールすることで、政治システムに影響を与える。公共圏と政治システムとの連関とは、この関係を意味していた。すなわち、公共圏は政治システムの単なる外部環境に留まるのではなく、コミュニケーション権力の生成を通じて、政治システムによる決定が依拠する

規範的根拠をコントロールすることで、政治システムの決定に影響を与えるのである。

もちろん、先に述べたように政治システムは公共圏に対して一定程度自律していなければならない。自律的であるからこそ、決定を担う制度的な帰責対象たりえるのである。逆に言えば、自律性の確保のため、規範的根拠のコントロールという「働きかける」レベルに留まっているとも理解できる。この帰責対象としての政治システムという理解にもアレントとの共通点が見られる。「暴力について」において、アレントは「権力を拾い上げて責任を負う何らかの人間集団が必要なのである」と述べ、この有無が革命の成功の有無を左右するとする。フランスにおける学生の反乱を取り上げながら、革命にまでいたらない革命的状况に留まった理由として、「ただ一人の学生すら、権力を掌握しそれに伴う責任を負う用意がなかった」ことをアレントは挙げている⁽²²⁾。

アレントとハーバーマスは、権力の生成とそれを拾い上げ決定する責任を分ける点で同じである。両者の違いは、アレントが「権力を拾い上げ責任を負う」ことを「決意した人びと」に求めたのに対して、ハーバーマスが同じ役割を制度としての「政治システム」に期待した点にある。ハーバーマスは「決意」といった個人の徳性に依拠する共和主義的な主張を避け、責任を制度に担わせるかたちでの理論構成を目指したのである⁽²³⁾。

以上、ハーバーマスへのアレントの権力論からの影響を検討した。以下では、この影響を鑑みつつ、本稿の主題というべき「法をメディアとした社会統合」という構想の全体像を示したい。まず「法をメディアとした社会統合」という構想は、前節で確認したように手続き主義的な法理解に支えられている。法を手続き主義的に理解することにより、ハーバーマスは「道具的性質」と「意のままにできない性質」を和解させ、法化が生活世界の植民地化に直結する事態を避けることに成功した。しかし、法理解の転換は生活世界の植民地を避けるという消極的目的を果たすただけに行われたのではない。法が両要素の緊張関係を手続き主義的な法理解のもとで和解させるならば、法は社会を統合するメディアとして積極的意味をもつこととなる。法はメディアとして機能する道具的性質と規範的核心としての「意のままにできない性質」とを自身の内で統合することで、生活世界とシステムとをつなぐ蝶番としての役割をはたす。

法はこの両要素を併せ持つことで、システムの論理を生活世界に伝えるメディア、もしくは生活世界とシステムとを

単に繋ぐだけのメディアではなく、生活世界の論理をシステムに伝えるメディアとして機能することができ。法化による生活世界の植民地化の診断を逆手に取り、法の手続き主義的な理解により流れを逆流させることで、生活世界をシステムへと係留するメディアとして法は用いられることとなる。ここに、「法をメディアとする」社会統合の構想が展開されるための土台が作られたと理解できる。

しかし、法が生活世界の論理をシステムへと伝えるメディアとして機能するには、法が生活世界に根ざした正統なものでなければならぬ。このためには、正統な法制定手続きが必要となる。ここで重要となるのが、アレントの影響を受けて展開された行政システムとは区別された政治システムであり、コミュニケーション的権力という概念である。公共圏での議論の高まりの中で非公式の意見形成・意思形成のための討議が営まれ、コミュニケーション的権力としての公論が形成される。その生成過程において規範的根拠を創出し、コントロールすることで、コミュニケーション的権力は政治システムに無視できない影響力を行使し、この影響を受けつつ、政治システムが制度的責任を担う討議の場として決定を下す。ここまでの過程は前節での議論の通り一連の討議過程として理解され、正統な決定を生み出すためのものである。

他方で、生活世界の論理をシステムへと「伝える」には、このように生み出された正統な決定が実際にシステムを統御しなければならぬ。このため、政治システムによる決定は法形式の命令として立法化されるのである。その決定は行政システムにより実効的なものとなるが、あくまで「法」の執行であるため、立法の範囲内に留まり、法に拘束される。すなわち、行政システムは生活世界に根ざした正統な決定に拘束され、生活世界に係留される。また、経済システムも行政システムを通じて一定程度コントロールされることで政治システムに部分的とはいえコントロールされる。この一連の連関によって、法は生活世界の論理を伝え、システムを生活世界に係留するメディアとなる。このように連関が法の生成と執行を通じてなされるため、この「社会の統合」の試みは「法をメディアとした社会統合」と呼ばれるのである。

しかし、この構想がなぜ法をメディアとした「社会統合」なのかという疑念がもたれるかもしれない。この疑念は、

先の「社会の統合」と「社会統合」との区別を思い起こせば当然生じるものである。なぜならば、「法をメディアとした社会統合」とは生活世界をシステムに係留する「社会の統合」の試みに他ならないからである。ではなぜ、ここで「社会統合」という言葉が使われているのか。その理由は生活世界へのシステムの係留が確保されたことで、『行為』における「社会の統合」と「社会統合」という二つの区別が失われていったからである。法をメディアとした正統性の連関によって生活世界とシステムが繋がれたことにより、社会全体としての社会の統合と生活世界における社会統合が実質的に同じものを意味するようになったのである。

2 理由のプールとしての「コミュニケーション的権力」——アレントの乗り越え

アレントの権力論との関係から、ハーバーマスの「法をメディアとした社会統合」という構想の全体像が示された。しかし、ハーバーマスはアレントの権力論を部分的にはあるが乗り越えようともしている。最後に、どの点でハーバーマスがアレントを乗り越えようとしているのかを大きく二点指摘することで、「法をメディアとした社会統合」という構想の独自性を確認し、この構想についての検討を終えたい。

第一に、ハーバーマスはコミュニケーション的権力を「理由のプール (Pool von Gründen)」として理解する点が挙げられる。先に述べたようにコミュニケーション的権力とは、公共圏の非公式の意見形成・意思形成の中で生成され、その生成を通じて規範的根拠が蓄積される。この蓄積された規範的根拠こそが「理由のプール」に他ならない。政治システムはコミュニケーション的権力が生成する中で蓄積してきた「理由のプール」を法形式による命令とすること、すなわち立法化することで、公式の政治的決定を行うのである。政治システムによる決定、すなわち立法の範囲内に行政システムは拘束されなければならないという主張は、この観点からすれば、行政システムは法という形式で与えられた規範的根拠を道具的に用いることは許されるが、その権力行使の裁量はいくまで法として与えられた「理由のプール」内にある規範的根拠に限定されるということを意味している (Vav, 626/266)。

コミュニケーション的権力を「理由のプール」として理解することの内に、アレントの権力論の影響を受けつつも、

その権力論から批判的に距離をとろうとするハーバーマスの姿をみることができる。なぜならば、アレントにおいて、権力とは「暴力の用具のように貯蔵し、いざというときにのために保存しておくことはできず、ただそれが実現されている間だけ存在する」⁽²⁴⁾とされていたからである。

これに対し、ハーバーマスはコミュニケーション的権力を「理由のプール」と理解することで、時間軸をもった長期的な学習過程として政治を捉えようとする。そこでは、生活世界の合理化と平行して、理由がプールされ、蓄積されていくことが想定されている。法はその具体的な成果としての蓄積という面をもつのである。このように「理由のプール」がそれぞれの政治的共同体において積み重ねられていくことで、各々が独自の政治文化を形成することが可能となるのであり、ハーバーマスにおける憲法パトリオティズム論の基礎ともなっている。⁽²⁵⁾他方アレントにおいて、政治は現れであること、もしくは実践であることが強調され、蓄積、もしくは学習といった契機をもつものとは捉えられていない。

第二に、ハーバーマスは、アレントの権力論が権力の片面、すなわち正統な権力を生み出すという側面しか捉えていないと批判する。近代国家において権力の行使に伴う暴力は、政治決定を実効的なものにするために不可避であり、けっして権力から排除されえないもう一つの重要な側面である。政治システムから区別されたことでその役割が限定されたとはいえ、行政システムは政治過程の中に明確に位置づけられている。ハーバーマスは、アレントにおける権力と暴力という区別を参照しつつも、コミュニケーション的権力と行政権力というあくまで権力概念の中の区別として処理するのである。

言うなれば、アレントの権力概念は法の生成を説明するが、その権力が行政による執行を通じて、自身に返ってくることを考慮していないのである。⁽²⁶⁾他方、ハーバーマスは公共圏においてコミュニケーション的権力と行政権力が交差することを指摘しており、権力の再帰性を認識している。ハーバーマスの問題関心は「自律的公共圏における自生的意見形成と大衆の忠誠の組織化された調達という二つの過程」をどのように両立させるかという点にある（Vgl. 622/262）。ハーバーマスは、「自律的公共圏における自発的意見形成」の側面を、アレントを参照しつつコミュニケーション的権力というかたちで救い出すだけでなく、法が不可避の緊張関係を内在していることを重視し、その規範的な面のみに自

身の法理論を還元しない。法の執行という局面を、すなわち権力の行使という面も考慮し、権力の行使を通じた行為調整が社会を安定化させるという側面も重視するのである。

おわりに

本稿では、『行為』から『事実性』へと至る中でハーバーマスが「法をメディアとした社会統合」という構想をどのように展開していったのかを発展的に追うことで、その構想の内実を明らかにすることを試みた。

「法をメディアとした社会統合」の構想は、その出発点として『行為』における生活世界の植民地化というテーゼとその代表としての二分法的な法理解に依拠した法化の分析があり、この構想は『行為』においては分析に留まった問題に答えるために展開されたものであった。ハーバーマスは、二分法的な法理解を手続き主義的な法理解へと転換し、さらにはシステム論的な構図から脱却し討議過程として政治過程を捉えることで、単に法化の分析を克服するだけに留まらず、法を生活世界の論理をシステムへと伝える「社会の統合」のためのメディアへと捉え直したのである。このような転換には、アレントの権力論の影響があり、行政システムとは区別された政治システム、コミュニケーション的権力といった概念がそれに当たる。しかし、「法をメディアとした社会統合」にはアレントの枠内に留まらない独自性があり、第一に、コミュニケーション的権力を通じて政治を長期的な学習過程として理解しようとする点、第二に、アレントが権力をその生成の局面でしか理解しないのに対して、ハーバーマスは権力の生成と行使両方を考慮している点が挙げられる。

以上のような「法をメディアとした社会統合」という構想の検討を振り返って、注目すべきは、この理論展開があくまで理論内在的なものとして把握されるという点である。一九八〇年代のハーバーマスは、『行為』において未解決の問題をその理論展開を通じて答えていたのだと理解できる。その最終的な答えが「法をメディアとした社会統合」という構想なのであって、けっして理論外在的な要素によってハーバーマスの理論展開が導かれたのではない。このことは、

『事実性』の草稿が一九八八年の時点で完成していたという証言からも裏付けられる。⁽²⁷⁾

もちろん、『事実性』は一九八九年以降の歴史的出来事によって勇気づけられてはいる。『事実性』後半部における公圏の議論などはその顕著な現れであろう。しかし、前半部の理論的論考の基礎はこれまで検討してきた「法をメデイアとした社会統合」の中にすでに現れている。この構想を理解してこそ『事実性』における理論的核心を捉えることができるのであり、『事実性』以降において彼の法・政治理論に大きな変化がない以上、彼の法・政治理論全体を理解するためには、われわれはさらに詳しく一九八〇年代の議論を掘り下げることが必要だろう。それには、従来のように討議倫理学の展開に注目するだけではなく、本稿が検討した一九八〇年代後半の法・政治理論についての論考、さらにはこの時期にハーバーマスが公刊した時事的論文も含めて、検討する必要があるだろう。

【凡例】

○ 翻訳に関してはそれぞれの訳書に基本的に従っているが、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。

○ 本稿で扱うハーバーマスのテキストの内、多く用いた六つのテキストについては、以下の略号を使用した。尚、これらのテキストからの引用は、本文中（ ）内に、略号、頁数／翻訳頁数の順に記した。

TKH : *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. I, II), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981 (河上倫逸他訳『コミュニケーション的行為の理論』、未來社、上巻一九八五年、中巻一九八六年、下巻一九八七年)。

KWEE : 'Die Krise des Wohlfahrtsstates und die Erschöpfung utopischer Energien,' in *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985 (『福祉国家の危機とユートピア的エネルギーの枯渇』河上倫逸監訳『新たな不透明性』、松籟社、一九九五年)。

PDM : *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985 (三島憲一・替田収・木前利秋・大貫敦子訳『近代の哲学的ディスコース・II』、岩波書店、一九九〇年)。

RM : 'Recht und Moral (Tanner Lectures 1986),' in *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992 (『法と道徳』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、下巻二〇〇三年)。

VaV : 'Volkssouveränität als Verfahren' (1988), in *Fiktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992 (『手続としての国民主権』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、下巻二〇〇三年)。

FG : *Fiktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 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)。

- (1) Jürgen Habermas, *Der gespaltene Westen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004 (大貫敦子・木前利秋・鈴木直・三島憲一訳『引き裂かれた西洋』法政大学出版局、二〇〇九年)。
- (2) 討議倫理学から『事実性』への流れを追った先行研究としては、最も包括的なものとして日暮雅夫『討議と承認の社会理論——ハーバーマスとホネット』勁草書房、二〇〇八年を参照。
- (3) 中野敏男『「制度としての法」と討議の手続き』『法社会学』第四四号、一九九二年、仲正昌樹『〈法〉と〈法外なもの〉——ベンヤミン、アーレント、デリダをつなぐポスト・モダンの正義論へ』御茶の水書房、二〇〇一年、一四九—一五二頁を参照。
- (4) ハーバーマスが『事実性』において、その思想的ラディカルさを失ったと主張するものとしては、William Scheuerman, 'Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas's *Between Facts and Norms*', in *Habermas: A Critical Reader*, Peter Dews (ed.), Blackwell, 1999, pp. 5-12を参照。
- (5) 法化を含む『行為』全体における法理解については、以下の論文を参照。Mathieu Deflem, 'Law in Habermas's theory of communicative action', in *Habermas, Modernity, and Law*, Mathieu Deflem (ed.), Sage Publications, 1996。
- (6) 水上英徳「社会国家と自律」『社会学研究』第六八号、二〇〇〇年、二七頁。
- (7) ハーバーマス自身が指摘しているのは、「特別権力関係の法化」すなわち刑務所内の囚人の地位などである。河上倫逸・M・フーブリヒト編『法制化とコミュニケーション的行為』未來社、一九八七年、七三頁。
- (8) ハーバーマスは「了解に方向づけられた行為の構造にふさわしい対立調整の手続き——討議に方向づけられた意思決定の過程、コンセンサスに方向づけられた心理や判決の手続き」(TKH, Bd. II, 544/下巻378)の必要性を主張している。
- (9) FG, 502/下巻331の註47を参照。ハーバーマスは『行為』における「制度としての法」と「メディアとしての法」とを区別した意図を、

社会統合的法規範を政治的制御の法規範に対置することにあつたとする。

- (10) 同様の指摘として、中野敏男「『制度としての法』と討議の手続き」『法社会学』第四四号、一九九二年を参照。
- (11) ハーバーマースと同じ観点から、ウェーバーによる形式法と実質法の議論をより詳しく分析したものとしては以下を参照。John P. McCormick, *Weber, Habermas, and Transformation of the European State*, Cambridge University Press, 2007, pp. 107-24.
- (12) 『行為』の時点でもハーバーマースは法を完全に道徳化しようとはしていない。近代社会において、法と道徳が峻別されることをハーバーマースは強調している。
- (13) Kenneth Baynes, 'Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung,' in *The Cambridge Companion to Habermas*, Stephen K. White (ed.), Cambridge University Press, 1995, p. 214.
- (14) この区別が最初になされたのは「福祉国家の危機とユートピア的エネルギーの枯渇」(一九八四年)においてである。しかし、その分析はまた示唆されるに留まっていた。よって、本稿では「手続きとしての人民主権」をメインテキストとして用いる。
- (15) ハーバーマースとアレントの関係については以下を参照。齋藤純一「政治的公共性の再生をめぐる——アレントとハーバーマース」藤原保信・三島憲一・木前利秋編『ハーバーマースと現代』新評論、一九八七年。毛利透『民主政の規範理論——憲法パトリオティズムとは何か』勁草書房、二〇〇二年、八九—一六頁。
- (16) Jürgen Habermas, 'On the German-Jewish Heritage,' in *Telos*, Vol. 44 (1980) を参照。
- (17) Jürgen Habermas, 'Hannah Arendt's Begriff der Macht,' in *Philosophisch-politische Profile, Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981 (「ハンナ・アレントによる権力概念」小牧治・村上隆夫訳『哲学的・政治的プロフィール(上)——現代ヨーロッパの哲学者たち』未來社、一九八四年)。
- (18) Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago University Press, 1958, pp. 199-200 (志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫、一九九四年、三二—二頁)。
- (19) Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, 1963, p. 71 (志水速雄訳『革命について』ちくま学芸文庫、一九九五年、一一五頁)ただし、ハーバーマースのようにこの部分だけに依拠してアレントの権力を「同意した意見」と同一視することには疑問も残る。同意よりも、異なる意見が共生できる場を構成するものとして理解すべきかもしれない。
- (20) 川崎修『ハンナ・アレントの政治理論——アレント論集I』岩波書店、二〇一〇年、一七〇頁。
- (21) コミュニケーション的権力とは何かについては、いくつかの解釈がある。この点に関しては、以下の論文を参照。Jeffrey

- Flynn, 'Communicative Power in Habermas's Theory of Democracy,' in *European Journal of Political Theory*, Vol. 3, No. 4, 2004.
- (22) Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, Harcourt Brace & Company, 1972, pp. 148-9 (山田正行訳『暴力について——共和国の危機』みすず書房、二〇〇〇年、一三八頁)。
- (23) ハーバーマスの共和主義理解とその理解に従ってアレントを解釈することの問題点については、以下の論文を参照。Arne Johan Vetlesen, 'Hannah Arendt, Habermas and the republican tradition,' in *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 21, No. 1 (1995).
- (24) Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago University Press, 1958, p. 200 (志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫、一九九四年、三三三頁)。
- (25) ハーバーマスの憲法・パトリオティズムについては、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、五〇—六三頁を参照。また、ハーバーマスを含めた憲法・パトリオティズム論全般については、毛利透『民主政の規範理論——憲法・パトリオティズムは可能か』勁草書房、二〇〇二年、第一章、Jan-Werner Müller, *Constitutional Patriotism*, Princeton University Press, 2007を参照。
- (26) 川崎修『ハンナ・アレントの政治理論——アレント論集I』岩波書店、二〇一〇年、一九三頁。
- (27) Matthew Specter, 'Habermas's Political Thought, 1984-1996: A Historical Interpretation,' in *Modern Intellectual History*, Vol. 6, No. 1 (2009), p. 99.

レオナード・ホブハウスの権利論

―「リベラルな福祉国家論」の構想

寺尾範野

はじめに

福祉国家を正当化するリベラリズムの政治理論とえば、今日では一般にJ・ロールズ、R・ドゥオーキン、A・センといった二〇世紀後半の「現代リベラリズム」が言及されるが、イギリス福祉国家史の文脈においては、一九世紀から二〇世紀にかけての世紀転換期に現れた「ニューリベラリズム (the new liberalism)」が、公的社会保険制度や最低賃金制度、累進的税制など福祉国家的な社会政策を最も早い段階で理論的に擁護した思想潮流の一つであった。ニューリベラリズムの思想家に誰を含めるべきかという問いへの答えは諸説あるものの、最も狭義の定義をひとまず示すならば、ニューリベラリズム (以下NLと略す) とは、T・H・グリーンに代表されるイギリス理想主義の政治哲学、ハーバート・スペンサーによる進化論生物学に基づく社会理論、ウェッブ夫妻らが主導したフェビアン社会主義の社会・経済政策論からの影響をそれぞれ受けながら、C・P・スコットやC・F・G・マスタートマンら自由党急進派系ジャーナリストとともに、二〇世紀初頭の自由党によって実行された社会政策に理論的根拠を与えた、社会哲学者L・T・ホブハウス (一八六四―一九二九) と経済思想家J・A・ホブソン (一八五八―一九四〇) の二人による、政治・経済・社会理論を指すものと表せるだろう¹⁾。

この二人の思想家を軸にしてNL研究はこれまで英米を中心に着実に蓄積されてきたが、イギリス社会政策思想史の文脈では、NLは自由放任主義的な経済思想と親和的であった一九世紀の古典的リベラリズムと対照的に論じられる傾向があり、NLがそもそもいかなる意味で「リベラルな福祉国家論」を示したのかという問いに対して、これまで十分な回答が提示されてこなかったように思われる。^③

本稿では、福祉国家論との関連におけるNLの「リベラル性 (liberalness)」がどこにあったかという問いに対して、理論的観点から一定の回答を提示することを試みる。この目的のために、上述したNLの代表的思想家の一人、レオナード・ホブハウスの「権利論」に注目する。「生活賃金の権利 (the right to a living wage)」や「労働権 (the right to work)」「LIB.」(一二) という用語に示されるように、権利はホブハウスが社会政策の拡充を正当化する際に用いた鍵概念のひとつであった。既存研究では、彼の用いたこれらの用語が、ウェッブ夫妻の「ナショナルミニマム」構想やT・H・マーシャルの「社会的権利」論とも一定程度共通する、福祉国家的な発想に基づくものであったことが指摘されてきた。^④だが、既存研究では、これらの用語がホブハウスのいかなる権利論に基づいて唱えられたのか、その理論構造の解明にまで踏み込んで考察されてはいない。本稿で示していくように、ホブハウスの権利論は、「調和 (harmony)」概念を軸とする彼の政治理論・倫理論を基礎としており、ここではJ・ベンサムとJ・S・ミルの功利主義、そしてT・H・グリーン^⑤の理想主義がそれぞれ大きな知的影響を及ぼしていた。彼らに対するホブハウスの理論的評価と、そうした評価の上に構築された彼の権利論から、これまでその積極的国家論や集産主義的社会政策論に注目が集まりがちであったNLの「リベラル性」を、一定程度看取できるものと考ええる。

本論の構成は以下の通りである。第一に、ホブハウスのベンサム評価を検討しつつ、彼の政治理論・倫理論の中心概念であった「調和」概念の基本的な性質を確認する。第二に、ホブハウスの政治理論・倫理論がミルの自由論に大きく依拠するものであったことを示す。第三に、ベンサムとミルの批判の上に築かれたホブハウスの権利論の理論構造を明らかにする。第四に、ホブハウスの政治理論・倫理論がグリーン^⑥の理想主義と多くの共通点を持っていた一方で、彼がグリーンへの批判の上に福祉国家的な「シヴィック・ミニマム」の原理を構築したことを明らかにする。結論では、功

利主義と理想主義に対するホブハウスの評価から見えてくる彼の政治理論・倫理論の「リベラル性」の要点をまとめ、その上で戦後の福祉国家論との理論的關係について、本稿から引き出しうる含意を示す。

一 社会改革思想としてのベンサム功利主義

ジェレミー・ベンサムが体系化し、J・S・ミルにより修正が加えられた功利主義は、疑いなく一九世紀イギリス政治思想における支配的な思想潮流の一つであった。ジョン・モローによれば、行為の善し惡しを結果によって判断するという功利主義の帰結主義的な性格は、一九世紀終盤にはH・シジウィクからウェッブ夫妻に至るまで、イデオロギー的立場を越えて共有されていた。⁶ 功利主義の影響は、当時の思想家たち自身にも広く認識されており、NLのホブソンも、「イギリス人は常に功利の観点から「望まれること」や「望ましいこと」を感じ、表現する。功利主義を最も激しく非難した晩年のグリーン教授のような哲学者も、具体的な道德問題についての最終判断を下す際には、例外なくその用語に立ち戻った」と述べた。⁷

ホブハウスも功利主義の多くの部分を継承し、またそのことを自覚していた。彼はその生涯を通して、政治を階級間・党派間の権力抗争の場としてではなく、社会の全ての成員にとって価値ある倫理的目標の実現に資する営みとして、すなわち「倫理に従属すべき」(ESJ: 1314 EBC: 143) 営みとして捉えていたが、ベンサム功利主義を、リベラリズムのなかでこうした政治観を持つに至った先駆的な存在とみなしていた。彼は、ベンサムが行為や制度の正当性の基準を、快樂の最大化と苦痛の最小化という、いわゆる「功利原理」に求めたことを、「政治を明確に倫理に従属させ、明快で包括的な善の理論を個人と社会關係のあらゆる基準にすることを試みるという価値を持っていた」(ESJ: 14)と最大限に評価した。

とりわけホブハウスが重視したのは、ベンサムの功利主義が自然権概念への強力な批判を含んでいた点であった。ベンサムは法と道德の領域を峻別した上で、權利に関する議論を法の領域に限定し、これによって生得的で改変不可能な

自然権概念に対して、その存在の有無が実証不可能であり、無政府主義の正当化にも繋がる有害な議論であるとの批判を行った⁽⁸⁾。ここから政治の道徳的目標は、個人と社会全体双方の幸福の最大かつ公平な実現とされ、私的所有の権利は、善の促進に役立つ限りにおいて正当化される従属的な概念とされた⁽⁹⁾。ホブハウスはこうしたベンサム其自然権批判を「既得権益を攻撃しうる最も有効な武器」(De 133)と評価し、富の再分配による貧困と失業の克服が社会改革上の喫緊の課題となっていた二〇世紀初頭において、再認識されるべき議論だと主張したのである。

だが、その一方で、ホブハウスはベンサム功利主義を三つの観点から批判した。第一の批判は、「幸福 (happiness)」を「快楽 (pleasure)」の総和に還元する、ベンサムのいわゆる快楽主義 (hedonism) に向けられた。ホブハウスは、政治の道徳的目標を個人と社会全体の幸福の実現に据える点でベンサムに同意する一方で、幸福と快楽の質的区別の重要性もまた強調した。確かに幸福も快楽も、ともに「よき生 (well-being)」に与る必要条件であり、快楽は幸福にとっての一要素である。しかし、快楽が個々の欲求の充足から得られる一時的な感情を意味するのに対して、幸福とは、ある一貫した生の目標の追求と達成によってのみ得られる、より長期的・安定的な感情である⁽¹⁰⁾。幸福とは諸々の快楽から必然的に生じるものではなく、快楽をもたらす経験の連鎖を互いに結びつけ、自己の生に一貫した意味を与えうる「意志 (will)」の力を必要とすることをホブハウスは強調したのである。ここで意志とは、思考に論理性と公平性をもたらす「理性 (reason)」により結合された諸々の衝動と感情の統一体を意味しており、行為に一貫した原理、規則、目的を、すなわち、人間の生の全体に「真の意味 (real meaning of life)」を付与する働きを行う (RG 4548, 788)。意志によって「真の意味」を与えられた生は、諸々の快楽と経験が統合された「調和 (harmony)」の状態に置かれる。このような心的状態こそ、高次の感情としての幸福をもたらすものである。ホブハウスは、快楽と幸福の概念的差異を重視しなかったベンサムを批判し、以下で見るように、幸福をもたらす内的な「調和」と個人の「自由」を結びつけたミルにより接近することとなった。

ホブハウスの第二、第三の批判は、ベンサムの個人と社会の関係についての想定に向けられている。ベンサムは、行為や制度の正当性の基準を、それが社会全体の幸福を促進するか否かという結果から判断しようとした上で、社会全体

の幸福はそれを構成する個々の成員の幸福の総和であると捉えたが、ホブハウスは、この想定に二つの齟齬を見出した。第一に、個人の道徳性の次元における、利他主義的側面とエゴイズムの側面のあいだの齟齬である。功利原理は、一方で自分自身のみならず、社会の他の成員の幸福をも考慮に入れるべきとする、ある種の利他精神の習得を各人に要求するとホブハウスは指摘する。かかる道徳的要求は、ベンサムが各人を一人として数え、誰もそれ以上には数えるべきでないという個人間の平等な顧慮の必要性を主張したことに由来する。この想定によって、他者が私と同様に幸福への配慮を受けるべき存在であり、他者の幸福が私の幸福と同様に重要なものであることを認識することが、道徳的に要請される。ここからホブハウスは、功利主義が「汝の隣人を愛せよ」との、キリストの精神を体现する倫理論であったと評価する (ES: 18)。だが他方でベンサムは、社会全体の幸福を、成員それぞれの幸福の単純な総和としても認識しており、行為において自己の幸福の追求を優先させ他者の存在を手段化する「純粋なエゴイズム」(ES: 19)を是認する論理もまた、自らの理論体系に含めることとなった。もちろん社会全体の幸福を減ずるような利己的行為は、功利原理に反するものとして道徳的に否定される。だが、そうした行為の抑制は、行為者の道徳性の改善によってではなく、法的・社会的罰則によって実現されるべき問題であるとされる。道徳性の次元における「利他主義」と「エゴイズム」のあいだの齟齬は解消されないままである。

批判の第三点目は、ベンサム功利主義の持つ「個人主義」(LIB: 33 (五三))的側面と「社会主義」(LIB: 32 (五一))的側面のあいだの齟齬に向けられる。「個人主義」的側面とは、上述の通り各人が自己の幸福を最大限に追求することが道徳的に奨励されるという、功利原理の一面面を指す。だが、功利原理においては、同時に「全体」の幸福の最大化が道徳原理の第一義的な義務とも位置づけられており、この点によって、少数者の苦痛を恒常的に伴う多数者の幸福も、論理的には是認されることとなる。ホブハウスはここに功利原理の非一貫性を見出すとともに、後者のような「社会主義」的な想定が「根底の部分では私たちの正義の感覚にそぐわない」(LIB: 34 (五五))ことを指摘する。

このようにホブハウスは、ベンサム功利主義のなかに、「個人主義」¹⁾に基づく社会改革の思想たるべきリベラリズムの理論的核心を見出していた。他方、ベンサムの幸福概念が孕む「快樂主義」や、社会全体の幸福を個人の幸福よりも

優先する「社会主義」的側面を、個人の自由の尊重・実現と齟齬をきたす議論としてそれぞれ退けた。ベンサム功利主義のこれらの問題を克服し、リベラリズムの政治理論をより明確化しうる道筋を、彼はミルの修正功利主義とグリーン理想主義にそれぞれ見出したのである。

二 ヴィクトリアン・モラリズムとミルの自由論

『民主主義と反動』（一九〇四）は、ホブハウスがリベラリズムの立場に立つ旨をはじめて明確に示した著作であるが、脚注でホブハウスが、T・H・グリーンをミルの「真の後継者」（DR: 224f）と評している箇所がある。同箇所では、「よき生（well-being）」についての一要素として個性の自由な発展を論じたミルの自由論が「不滅の価値」（DR: 223）を持つものと評価されているが、その上で、自由を「自己の最良の能力を開花させる権利」（ibid.）としたグリーンの自由概念が、ミルの議論を継承するものであったと位置づけられている。グリーンへの好意的な評価は、同書でホブハウスがイギリス理想主義のことを、全体主義国家観を唱道するヘーゲル主義のイギリス版であり、ボーア戦争時に国内社会で見られた知的反動傾向の一因であるとの激しい批判を行ったこととは対照的である。彼がミルとグリーンの思想に共通して見出していた価値とは、一体何だったのだろうか。

それは一言で表せば、ミルとグリーンが、ともにベンサムの快樂主義に代えて、個人の「人格（personality）」または「性格（character）」の陶冶を、政治理論の中心的要素に据えた点にあった。ステファン・コリーニが指摘するように、「この時期の政治論における最大の特徴は、「性格」の養成が、政治の第一義的な目的として独立した価値を与えられていた」⁽¹³⁾ことにあった。コリーニが別の論文で示すように、市民の「性格」の道徳的陶冶という観念は、アルフレッド・マールシャルの経済学からヘレン・ボザンケのケースワーク・アプローチ、そしてシドニー・ポールの初期フェビアン社会主義に至る、ヴィクトリア朝後期の社会改革思想を横断的に支配する思想だったのである。⁽¹⁴⁾

ホブハウスは、ミルが人格の「成長（growth）」および「発展（development）」の観念を「自由」の観念と結びつけた

ことこそ、リベラリズムがモラリズムの方向へと旋回した画期点と評する (LIB: 88 (八三))。¹⁵⁾ ベンサムにおける自由とは、あくまで外的な「抑制からの自由」としての意味に留まるものであり、したがってその道徳的優先度は、幸福の最大化に比べて低いものであった。¹⁶⁾ それに対してミルは、「抑制からの自由」の価値を認めた上で、それを人格の成長にとって必要不可欠なものと認識し、自由と人格の成長の内在的な結びつきを強調する。このことで自由の価値はより根本的なものとされる。ホブハウスは、かかるミルの自由論の意義を次のようにまとめている。

「ミルにおける」自由は、その基礎を……成長する思考という発想に置いている。そうした思考は、経験、反省、感情によって導かれる観念の運動のなかで開花するものである。……感情、情動、思考、活動といった諸能力を充分に發揮できることは、自分自身を発見することに繋がる。……そうして発見された自己は、自身を統率する力を自己の生の中に据えることができる。この力により、自己の生に統一を、思考と活動と感情に調和を、それぞれもたらすという、大きな達成を得ることができる……〔こうしてできる〕個性とは、よき生 (well-being) の一要素に他ならない。そして個性が善であるのは、それが自己統治 (self-government) の必然的結果であるからのみならず……それがもたらす性格の多様化により、共同生活がより充実して豊かなものになるからである。 (LIB: 534 (八三) — 八四)、傍点引用者)

ここでホブハウスは、①自由が各人の個性を育み、②個性が共同生活全体を豊かなものにするという二つの論点からミルの自由論をまとめている。個性の自由な発展が安定的な社会の進歩をうながすといったミルの見解は、「個人と社会の関係についての有機的概念」 (LIB: 60 (九五)) に繋がるものであった。¹⁷⁾ 加えて注目すべきは、ここでの自由の概念が、各人の生の内的な「統一」、つまり、各人の思考、活動、感情の「調和」と結びつけられて理解されている点である (引用文傍点部分)。前節で示したように、諸個人の内的な「調和」はベンサムの快樂主義に代えてホブハウスが唱えた概念であったが、ここでの引用文から、彼がその基本的な発想をミルから引き出していたことが分かる。同書でホブハウス

はミルのことを「古い自由主義と新しい自由主義を架橋している」(LIB: 81 (八〇))と評価しているが、これもまた、自身の政治理論がミルの自由論に大きく依拠するとの、ホブハウスの自覚を示すものと言えるだろう。

このように、ホブハウスは過去のリベリズムの系譜のなかで、特にミルに大きな賛辞を与えた。¹⁸だが、他方でホブハウスは、ミルと「新しい自由主義」とのあいだの決定的な分岐点も示している。彼の批判は、ミルの自由論で示されるいわゆる「自己にかかわる行為」と「他者にかかわる行為」の形式的な分断に向けられている(LIB: 88 (九二))。「部分」の相互依存によって「全体」と「部分」の双方の存在と発展が可能になるというホブハウス自身の有機的社会観から見たとき、自己と他者の形式的分断に示されるミルの社会観は、なおベンサム的な原子論的個人主義を脱するものではなかった。ホブハウスが強調したのは、社会が個性の発展によって進歩すると同様に、個人の生存、地位、能力もまた個人を取り巻く無数の社会関係の所産であるという、個人と社会の相互依存性であった。¹⁹個性が社会進歩と結びつくためには、ばらばらの個性が互いに「調和」する方向へと発展する必要があるのであって、ここからホブハウスは、個人の内的「調和」のみならず社会関係における個人間の「社会的調和 (social harmony)」(ESJ: 70) もまた問題にしなければならないと論じるのである。

こうした個人間の「調和」の内実と、そこに至る道筋を見出す作業こそ「社会倫理学の問題」(SPL: 88)に他ならないとホブハウスは主張したが、かかる「調和の倫理学」の観点から見ると、ミルの議論はもう一つの問題を孕んでいた。ホブハウスは、ミルが諸々の快楽を質的に区別し、それをもって同情や利他精神などの「社会的感情 (social feeling)」をより「高次な快楽」として規定したことを、「調和」概念に基づく道徳原理への道を開いたと一方では高く評価する。²⁰だが、ミルはベンサムと同様に、快楽の有無を行為の道徳的基準に据える快樂主義の次元に留まっていた。そのため、快楽とは区別される「理性」(reason)によって律せられる他者志向的行為、すなわち道徳的義務 (moral obligation) の観念によって導かれる行為についての考慮が不充分であった。道徳的義務に基づく行為とは、帰結としての快楽の大小に関わりなく、論理的推論によって導かれる自他双方の「善」の観念に従う行為を指す。人間は衝動的・感情的な存在であると同時に、理性的な存在である。ゆえに「行為は快樂という、ある感情を予期する欲望によってのみ規定される

わけではない。本質的によき生 (an intrinsically good life) に関する理性的な認識もまた役割を果たすのであって、このような生は幸福の源泉であるのみならず、人間の活動の調和的發展を約束する顕著な性質を備えるものとなるのだ」(RC: 三三)。個人の内的「調和」と個人間の「社会的調和」は、こうして快楽を志向する感情的側面に加えて、行為に論理性と公平性を付与する理性的側面もまた包含する概念となる。ミルの功利主義は、同情心や利他精神など、感情の次元における「社会的調和」を志向しうる道徳的人間像を提起したものの、理性の次元における「社会的調和」の論理を示すものではなかった。ホブハウスは、この点を幸福という感情の側面に道徳原理を依拠させた、功利主義の限界として認識するのである。

三 「福祉の権利論」の形成

ミルの議論に、社会的に存在が規定され、道徳的義務の理性的認識によって行為を選択しうる個人という観点の不足を見出したホブハウスは、「快楽」原理に代わる「社会的調和」の政治理論・倫理論の構築を試みた。本節で考察する彼の権利論もまたその一分野であり、感情と理性の二面性を備える人間性のうち、特に理性の側面に焦点を当てたものである。人間には多かれ少なかれこの理性による行為選択の能力が備わっていると心理学的認識に基づき、ホブハウスは、理性が各人の判断を「公平な観察者 (an impartial observer)」(LIB: 61 (九六); SP: 197) の視点から行わせることを可能にすると論じた。「公平な観察者」とは、自己の行為が他者にいかなる影響を与えるか、またそれが他者の善の追求を侵害するものとなりえないか、自己利害を離れた客観的な視点からそれぞれ予測判断する、言わば「内なる他者の視点」である。そして権利とは、「公平な観察者」の視点から道徳的に正当であると判断された「期待 (expectation)」ないし「要求 (claim)」を意味している。ゆえに権利が与えられた各人の行為・状態の実現を尊重し促進することこそ、他者と「共同社会 (community)」⁽²⁸⁾全体の道徳的な義務となる (SP: 196-7)。この意味で、権利は他者の行為を制限する概念であり、各人にとってのいわゆる「切り札 (trump)」⁽²⁹⁾としての機能を持つ。

だが、ホブハウスの権利概念は、彼がベンサムの自然権批判を称賛したことにも表れているように、自然権理論と同様のものとはなりえなかった。ホブハウスの権利概念の性質をさらに理解するために、彼が「公平な観察者」の概念について述べた、次の記述に注目してみよう。

もし私の要求が正当であるなら、それは公平な観察者によって、健全で十分な根拠があると判断される。しかし公平な観察者は私だけを考慮するわけではない。彼は他の人々の正反対の要求も同等に考慮する。彼は私たちを、相互の関係性のなかに、すなわち社会関係のなかに置かれた個人として扱う。そしてもし彼の判断を理性的なものと考えるならば、その判断はある種の原理に基づくものである。理性的な人間として、彼は自分の主張する原理を、その原理が増進・体现しうる何らかのよき結果に基づくかせなければならず、また公平な人間として彼は（自分の行為によって）影響を受けるすべての人間の善を考慮に入れなければならない。言い換えれば、彼は自分の判断を、共通善に基づかせなければならないのだ。（Lib: 61（九六—九七））

ここでは、「公平な観察者」が私と他者の相互関係から私の「要求」の権利性の有無を判断すること、さらにこうした判断における正当性の基準が、究極的には「よき結果」としての「共通善」にあることが述べられている。このように、ホブハウスは権利の生成を個人間の相互関係に依拠させており、自然権概念が示した権利の「前社会性」⁽²⁴⁾の想定を否定する。「権利とは、共通の福祉（the common welfare）から独立したり、それに反対したりする絶対的、抽象的、個人的なものではありえず、社会のよき生（the well-being of society）に従属する、相対的」（DR: 124）な概念として位置づけられるのである。

では、権利の有無を規定する「共通善」とは、いったい何だろうか。この用語は、今日の政治理論においては、共通の社会慣習や文化的伝統が体现する「共同社会（community）の善」として、コミュニタリアニズムによって主に用いられる傾向にある⁽²⁵⁾。しかし、ホブハウスは国家や共同社会全体が特定の善の構想を強制によって推進することに対して

は、きわめて批判的であつた。それは彼が善を常に個人の自由と結びつけて理解していたからに他ならない。ここで自由とは、「内なる諸要因による決定と外的抑制の不在」という二つの意味によつて成り立つ概念であり、両者は、それぞれ「積極的」、「消極的」自由と表される(ESJ: 48-50)。「積極的」自由とは、ベンサムの快樂主義に反対して彼が示したような、内的「調和」のもとでの意志による自己決定を指している。ホブハウスはミルを継承しながら、自己決定によつてもたらされる幸福の感情と人格の發展の結合に、各人は善を見出すと論じたのである。また自己決定はその前提として、「外的抑制の不在」としての「消極的」自由の存在を必要とする。したがつて国家や共同社会全体による特定の善の構想の強制は、これら二つの自由の観点から否定されるのである。

もしも私達が彼自身の善のために強制力を用いることを慎むとするならば……それは善が強制によつては促進されないからである。これは善それ自体の本質にかかわる問題である。その個人的な側面において、善は外的な抑制ではなく、理性的な自己統制によつて照合、唱導される、感情の自発的な流れに依拠している。強制によつて性格を形成しようとする試みは、その過程においてこれを破壊することとなる。人格は外側からの力によつて成り立つものでなく、内側から成長するものなのである。(LEJ: 69 (一一〇))

外的な強制によつては善を促進しえないとする考えに基づき、ホブハウスは「共通善」の概念にも実質的な内容を付与することを慎重に避けている。その結果、共通善は各人の善の単なる総和でも個人の善から乖離・対立するものでもなく、「それぞれの善が構成する調和」(ESJ: 30)と定義される。つまり、ホブハウスにおける「共通善」とは、「社会的調和」と同義であると解釈しうる。彼のミル批判に見られたように、「社会的調和」という発想は、人間の社会的存在性や相互依存性を軸とする、彼の有機的社会観に基づくものであつた。このような社会の有機性は、個人の意識を越えた制度や慣習によつてのみならず、利他精神や同情心、愛情、他者への理性的配慮といった意識的次元においても再生産されるものであろう。⁽²⁶⁾こうした社会学的認識に基づき、人間には他者と意識的に「社会的調和」の関係を結びつつ、

自己の人格や能力を發展させる能力が備わっているとホブハウスは主張したのである。換言すれば「社会的調和」とは、他者の善を阻害するのではなく促進する方向で、各人が自身の人格を發展させる状態を指す。人格の完全な發展が一人の人間でなく共同社会の全成員によって、すなわち「社会的調和」の關係のなかではじめて可能となるという認識こそ、「有機的社会觀の根本的な基礎」(DE: 61 (九八))であった。

以上のように展開される、「共通善＝社会的調和」の概念に基づき、道德の次元における權利と義務の要求・行使は、利他精神や同情心といった「社会的感情」の実践と並んで、「共通善」の実現のための中心的手段として位置づけられる。上述の引用文をその続きの文章とともに再び挙げるならば、「權利とは、共通の福祉(the common welfare)から独立したり、それに反対したりする絶対的、抽象的、個人的なものではありえず、社会のよき生 (the well-being of society) に従属する相対的なものであるが、しかし、社会のよき生の実現の度合いが社会の構成員への道德的權利の保障の度合いによって測られるという、反対の想定も、同様に真なのである」(DE: 125, 傍点引用者)。ここでも、「社会のよき生」が個人から乖離するものではなく、逆に個人の「道德的權利」の保障に基づくものであることが述べられている。共通善とは人格發展としての各人の善をその構成要素とするものであるから、共通善への貢獻の有無によってその存在が確定する道德的權利は、人格發展の手段・条件としてもまた位置づけられるのである。

ゆえに權利と義務は、社会の福祉(social welfare)のための、または福祉という言葉に対する我々の定義にしたがえば、調和的な生のための諸条件なのである。……權利と義務は、したがって同じ倫理的基礎を持っている。個人の人格の実現は共通善の構成要素なのであり、個人はそうした実現のために必要な条件や他者による差し控え、あるいは他者の援助を、共同社会(community)の一般条件が許す限り正当に要求できるのだ。……一般的に言って真の權利とは、その保持者の真の福祉の要素ないし条件であり、調和の原理にしたがえば、そうした「個人の」福祉は、共同の福祉(common welfare)の不可欠な要素なのである。(ESJ: 39, 41)

ここで「調和的な生」ないし「人格の実現」が「福祉 (welfare)」という言葉に置き換えられていることに注目すべきであろう。つまり道徳的権利は、「人格の実現」としての「福祉」の「要素ないし条件」であるとされる。ここで示されるように、ホブハウスの権利論とは、何よりもまず諸個人の人格の発展を志向する「福祉の権利論」として理解されうるものであった。

四 理想主義批判から福祉国家論へ

1 グリーン理想主義の継承と批判

以上、ホブハウスの政治理論・倫理論において「権利」と「福祉」が概念的に結びつく論理を考察してきた。ここで言及すべきは、このようなホブハウスの議論が、多くの点でT・H・グリーン（一八三六―八二）のそれと一致していることである。実際、ホブハウスが示した有機的社会観は、グリーンをはじめ多くの理想主義哲学者が唱えたものであったし、諸個人の人格の発展を共通善の構成要素としつつ、道徳的権利をその実現手段に据える彼の権利論の基本構造も、かつてグリーン自身が示したものであった²⁷⁾。ホブハウス自身、「調和」の倫理論がミルの功利主義と並びグリーンの「自己実現 (self-realization)」の倫理論と一定の共通性を持つことを認めている (RG 141)。

だが、その一方で、ホブハウスはグリーン²⁸⁾の倫理論を二つの点で批判している。第一に、グリーンが理性に基づく意志の役割を強調する一方で、快楽という感情の役割を二次的なものと見ていた点である。理性と感情の内的な「調和」に個人の善を見るホブハウスは、この点を功利主義と反対方向の極端な立場であると指摘する。「(生の) 目的が感情を先導しない限り感情に意味はない一方、感情に呼びかけなければ善の意味はないのである」(RG 116)。第二に、ホブハウスはグリーン²⁹⁾の「自己実現」の倫理論が、しばしば個人間の善の「調和」の実現をあまりにも樂觀的に想定しているように見えるとして、現実では理想としての「調和」が部分的にしか実現しないこと、そして社会秩序の維持のため

には、常にある個人の人格成長の機会が、一定程度、自己犠牲 (self-sacrifice) の状態に置かれざるを得ないことを強調する。ホブハウスは、「調和」の実現可能性についてのグリーン楽観的とも見える想定が、現実を「精神的原理 (the spiritual principle)」の顕現過程とみなすヘーゲル的な形而上学的認識に基づくことを認識しつつ、現実において特定の個人に犠牲を強いている「非調和 (disharmonies)」(RG: 145) の状況により多く目を向けるべきことを主張したのである。

この点が示すように、ホブハウスは実在論に基づく認識論の立場から、常にグリーンを含めた理想主義の形而上学に対して、理想と現実を混同しかねない立場であるとの批判を行った。⁽²⁸⁾ この点はグリーンは権利論に対する批判にも表れている。『政治的義務の原理』においてグリーンは、権利を共通善の実現手段と位置づける一方で、権利の存在のためには「社会的承認 (social recognition)」もまた必要であると論じている。⁽²⁹⁾ R・マーティンの解釈によれば、「社会的承認」とは、特定の行為や処遇を望ましいもの、許可されるべきものと判断する、社会での権威ある認知 (acknowledgment) または容認 (affirmation) を意味する概念である。⁽³⁰⁾ また D・ネスビットは、社会的承認の結果生じた道徳的権利を、グリーンが国家によって公的に認知され法的権利として制度化される政治的次元と、国家よりも小さな個々の相互関係の領域において、互いを道徳的主体として認識することで生じる認知的・非公的次元の二つに分けていたことを指摘する。⁽³¹⁾ P・ニコルソンも同様に、法的権利が存在しない場合でも、一定の社会成員が他の成員の人格を「承認」することで「暗黙の (implicit)」道徳的権利が生じるとグリーンが考えていたと主張する。⁽³²⁾ 彼らの解釈を総合すると、「社会的承認」とは、道徳的次元における権利の生成をもたらす、共同社会の一定以上の成員による当該権利の意識化を指す概念と理解することができよう。

ホブハウスが問題視したのは、グリーンが道徳的権利を、このように他者の「意識」を介した「承認」に常に基づくとした点である。ホブハウスは、第一次大戦以前の著作では、「個人が権利を要求したとしても、他者に承認されない限りそれは何ら効果を持たない」(DR: 132) と述べグリーンは「社会的承認」概念と共通する認識を示していたものの、大戦中からは一転してこの概念を批判するようになる。⁽³³⁾ 後期のホブハウスは、「共同社会が共通善を見誤ることがありうる」(ESI: 40) など、また共通善への貢献が「承認から独立した客観性」に基づいて判断されうることを強調し、他

者からの「承認」無き場合でも、ある条件が共通善に貢献するものと論理的、経験的に実証されれば、そうした条件の保障を諸個人は権利として要求しようと主張した (MTS: 119-120)。彼は、グリーンが道徳的権利を共通善に基づかせた点を継承した一方で、権利が共通善と同時に、共同社会の他の成員の「承認」にも依拠するとした点を退け、「実際に承認されているか否かにかかわらず、共通善との関係において正当化されうる」権利としての、「真の道徳的権利 (a true moral right) (ESJ: 40) の存在を主張するのである。ここには国家や共同社会によって個人の自由が侵害される可能性を第一義的な問題関心に据えていたミルの関心とともに、理性に基づく道徳法を個別具体的な現実を超越した普遍的地点に置くカント的関心の双方を見て取ることができよう。ホブハウスは、グリーン「社会的承認」概念の形而上学的前提に、普遍的道徳法の観点から現実を批判的に認識する視点が弱まる危険性を見出していたのである。³⁴⁾

このようにホブハウスはグリーン「倫理論」に対して、社会改革が依拠すべき道徳原理を示したと高い評価を与えた一方で、そのヘーゲル的な形而上学的前提に対しては常に批判的であった。次の言明は、そうした彼のグリーン評を端的に示すものと言える。

彼(グリーン)の生き生きとした問題関心は、その実践的な生活に表れていた。彼の認識の強みは、社会改革をめぐる困難な問題に向けられていたのである。その思考は実践的な問題を先導しうる原理を考察する際に、最良の側面を見せた。だが彼がそうした原理の問題から離れ倫理や形而上学といった究極の理論へと後退した際には、彼の理解は弱まり、曖昧さと混乱のなかでしばしば議論の意味は失われた。(MTS: 122)

2 「シヴィック・ミニマム」の分配原理

グリーンへの批判を経て、ホブハウスの倫理論において、人格の調和的發展とその実現手段としての道徳的権利は、ともに普遍的な性格を持つ概念として認識されるに至った。上述したように、ホブハウスにおいて権利とは他者の侵害

行為の差控えという消極的機能を一方で持つ概念であったが、福祉国家との関わりにおいてより重要なのは、各人が一定の物質的条件の確保を社会に対して自身の権利として要求しようという、権利の積極的な側面である。ここにおいて道徳的権利は、国家を通じて共同社会のあらゆる成員に公平に適用される法的権利としての地位を獲得する。彼は権利論のこの積極的側面を「シヴィック・ミニマム (civic minimum)⁽³⁵⁾」と呼ぶ独自の社会正義論に基礎づけたが、この原理を媒介として彼の権利論は介入的国家による資本主義経済の修正を要求するのであって、これゆえにホブハウスの権利論は、福祉国家の正当化理論としての性質を備えるのである。

「シヴィック・ミニマム」は、それぞれ「必要 (need)」と「機能 (function)」の二つの概念から構成される再分配原理である。前者は人格の調和的發展の実現のために「必要」な、最低限の物質的条件の確保を指す。このうち食事、衣服、住居等、人が共通して持つ「身体健康と基礎機能の成長にとって必要なミニマム」(ESJ: 109)については、平均的な労働者に加えて、子供、高齢者、障害者、浮浪者、犯罪者に至る社会のあらゆる成員に、普遍的に保障すべきものとされる。また、これよりも緊急性の低い諸々の「必要」に対しては、資源の許す限り、各人の「機能」に基づく財の分配が行われるべきとされる。この「機能」という用語は、人格を共同社会の發展という観点から考察する場合に用いられる概念である。各人は、共同社会のなかで自身の選好や能力をもとに独自の人格を形成するが、共同社会全体の義務は、それぞれの人格に適合的な環境——肉体労働者に「十分な食事と休息」、知的労働者に「空気や運動」(ESJ: 110)——や、そうした人格が社会的貢献を行うという機会——「労働権」はこれに当たる——、また労働者とその家族を養うに足る「生活賃金」の提供を、それぞれミニマムとして、国家による社会政策を通じて保障することである。⁽³⁶⁾こうして「必要」が充足され、個々の人格が独自かつ互いに調和的な方向性で發展する時、個々の人格は共同社会發展のための「機能」を果たしていると理解されうる。

人格を共同社会發展のための「機能」とみなす観点から、ホブハウスは個人と共同社会の相互的な権利・義務の関係を導き出している。すなわち、人格發展を可能にする物質的条件や機会を各人に提供することが共同社会の義務とされる一方で、自己の「機能」を果たすこと、すなわち他者と調和の関係を保ちつつ自己の独自の人格を發展させることが、

共同社会に対する個人の義務ともなる (LW: 86)。ただしホブハウスにおける共同社会とは、個人から乖離した実体を持つ観念としては捉えられず、あくまでも個人間の具体的・意識的な相互関係によって構成される領域として理解される。ここから「機能」もまた、個別具体的な相互関係において、他者の道徳的権利を尊重しそれと齟齬をきたさない形で自身の人格発展に向けて尽力すべきことを要請する、諸個人の関係性と道徳性のあり方に焦点を置いた規範的概念であると言える。

他方、「シヴィック・ミニマム」の原理を現実の政策と関連させる際に、ホブハウスは「機能」が発揮される場として、もっぱら労使の権力関係の是正が行われた後の労働市場と、子どものケアが行われる家庭を想定しているように見える。ここから、労働市場にも家庭内でのケアワークにも参与しない／できない人々、すなわち、無力者 (the helples)、障害者 (the defective)、怠惰者 (the idle) などについては、「必要」に基づく社会手当を支給すべき一方で、その支出を公的に管理すべきことをホブハウスは主張している (ESJ: 188)。障害者をはじめ、労働市場への非参与者に対するこのような言わば「排除の論理」は、家庭でのケアワークをもっぱら女性の役割とみなしている彼のジェンダー観と併せて、今日の社会政策論の観点などからは批判されるべき点であろう。⁽³⁸⁾ ホブハウスの認識には、NLのみならず当時の左派の思想家が例外なく共有していた優生思想やジェンダー規範の刻印を色濃く見て取ることができる。⁽³⁹⁾

だが、「機能」の概念を提起したホブハウス自身の強調点は、必ずしもこのような排除の論理にあったのではない。彼の主要な論点は、一方で大多数の労働者やその家族が、職場や家庭で共同社会の発展に貢献する「機能」を実際に果たしているか、または果たす能力・意欲があるにも関わらず、充分なミニマムを共同社会から受け取っていない現状の不正を、また他方で、共通善への貢献を何ら行うことなく膨大な「機能せぬ富 (functionless wealth)」 (ESJ: 133, 163) を享受している土地所有階級や投資家階級の存在の不正を、それぞれ別決して批判することにあった。ここで、私的に所有される富が「機能」しているか否かは、とりわけその富が所有者自身に「自由と安全」を与えているか、あるいは反対に、「物の支配を通じて他者支配」を行わせているかによって判断されうるとホブハウスは述べている (HEP: 181)。私的所有は、所有者の人格の調和的な発展の手段とされる限りに於いて、倫理的に正しい「機能」を果たすとされた。このような議

論は、所有を自由と結びつけることで、生産と所有の完全な公的管理化を唱える一部の社会主義者を牽制する目的もあった一方で、それ以上に、多数の労働者階級を実質的な支配下に置いている、土地と資本の所有階級を批判することを目的としていた。ホブハウスは、現状においては所有階級の富が「他者の労働や活動場面を自分の意のままに置く他者支配の道具」として機能しているとして、これを「権力のための所有」と名づけ、共通善の観点からは正当化されないと論じたのである。ここから、社会改革が目指すべきは「使用のための所有」を個人に確保し、「権力のための所有」を民主国家のもとに置く（H.E.P. 197）制度を確立すること、またその上で、「権力のための所有」を通じて確保されている富を、課税を通じて「シヴィック・ミニマム」の保障および交通機関や病院などの公共機関の設立のための財源にそれぞれ回すこととホブハウスは位置づけた⁴¹。

このように、「機能」概念は、剥き出しの資本主義経済に対する、社会正義の観点からの批判として提起されたものであった⁴²。ホブハウスは、「必要」と「機能」の概念に基づく「シヴィック・ミニマム」の保障を諸個人の普遍的権利と捉えつつ、それが経済的効率性や私的所有といった資本主義経済を支える論理よりも道徳上優先されるとの社会正義論を提起したのである⁴³。それはグリーンの唱えた有機的社会観や共通善の倫理論を継承する一方で、共通善の実現手段として、より福祉国家的・急進的な社会政策を要請する議論であった⁴⁴。

結論

以上に見てきたように、ホブハウスの権利論は、ベンサムとミルの功利主義とグリーン理想主義の継承と批判の上に構築されたものであった。ある意味では、それは功利主義と理想主義の内在的な「統合」の産物というよりは、各々の諸要素を取捨選択した結果としての、「折衷主義」的な議論であるとも評価しうるであろう。現実における「非調和」の存在を不可避とする一方で、「調和」を中心的倫理概念に据えるなど、彼の政治理論・倫理論には、一見したところいくつかの理論的な曖昧さが含まれているようにも見える。

だが、功利主義と理想主義からの取捨選択の内容を見ると、ホブハウスがそこで明確な基準・態度を一定程度保っていたことが窺える。それは一言で言えば、個人の幸福と社会の統合を、介入的国家によってではなく、第一義的には個人の道徳性の自律的な発露によって実現しようと試みたこと、またこうした試みを理論的に補強しうる側面のみを功利主義と理想主義から継承しようとする、ある種の「個人主義」的な態度である。ただし、ここで想定される「個人」とは、他者から切り離されたアトム的な個体ではなく、本質的に他者との相互関係を志向する、社会的・道徳的存在としてのいわば「市民(citizen)⁽⁴⁵⁾」であった。これゆえに、ホブハウスの政治理論・倫理論においては、国家ではなく共同社会における相互関係のあり方を規定する、「道徳的権利」論が中心に置かれることとなる。「シヴィック・ミニマム」の原理によって道徳的正当性が付与された福祉国家的な社会政策も、社会領域での道徳的権利・義務の相互尊重・行使を条件づける手段的な位置づけが与えられているのであって、国家活動の伸長そのものが彼の政治理論の主眼に置かれた訳ではない。こうした「個人の道徳性の強調」や「国家活動の二義性」といった点こそ、ホブハウスの政治理論・倫理論における「リベラル性」の中心要素であったと言えるだろう。

第一次大戦以後は、彼のような個人の道徳性に焦点を当てた福祉国家の擁護論は、理論的な影響力を弱めていく。本稿のはじめにも触れたように、ホブハウスの「シヴィック・ミニマム」の原理は、T・H・マーシャルが示した「社会の標準的な水準に照らして文明市民としての生活を送る権利」⁽⁴⁶⁾としての「社会的権利」の概念とも一定の共通項を持っていた。だが、ホブハウスと異なってマーシャルは自らの権利論から道徳的権利についての考察を除外し、「社会的権利」の内実を、国家による教育と社会サービスの供給に、また諸個人の義務を納税や保険料の拠出、教育・軍役への参与といった制度的側面にそれぞれ対応させ、ホブハウスが第一義的な関心を寄せた、社会領域における個人の道徳性の相互卓越という視点を持たなかった。マーシャルは、「よき市民としての生活を送るという一般的義務」という道徳的義務の問題に言及するものの、「共同社会といってもあまりにも範囲が広すぎるために、そうした義務は疎遠で非現実的であるように見えてしまう」と述べ、自身の社会政策論を、個人間ではなくあくまで国家と個人のあいだの関係において捉えたのである。⁽⁴⁷⁾

ホブハウスとマーシャルの間に見られるこのような懸隔には、コリーニの言う戦間期に起こったヴェクトリアン・モラリズムの「奇妙な終焉」が関係しているのかもしれない。⁴⁸ ジョゼ・ハリスも指摘するように、遅くとも第二次大戦以降のイギリスでは、社会政策を体系的な政治理論・倫理論に基づかせることは見られなくなり、政治は確固とした「よき生」や「正しい社会」の構想に現実を近づける試みではなく、社会保障と経済的効率性の両立を第一義的な課題とする、多分に社会工学的、道具的な営みとなっていたのである。⁴⁹ 福祉国家的な社会政策論を明確な政治理論・倫理論に基礎づけ、またそこでの中心原理を社会における諸個人の道德性の相互卓越に据えた点で、ホブハウスは、ミルやグリーンが示した一九世紀リベラリズムと二〇世紀の福祉国家論を、理論的に架橋した人物であると位置づけることができよう。彼のNLが「リベラルな福祉国家論」と評価されるべき理由は、まさにこの点にあるように思われる。

結びに代えて、本稿で見てきたホブハウスの政治理論・倫理論が現代に持ちうる理論的含意について簡単に触れておきたい。今日、福祉国家再編の必要性が唱えられて久しいが、ワークフェアやベーシック・インカム、アクティベーション等、現代の福祉国家論で注目されている諸概念は、その理念や制度設計の内容を巡りしばしば相対立する一方で、いずれも「いかなる福祉国家によつて個人の経済的自立と精神的自律を共に達成すべきか」という、個人の自立・自律に焦点を当てた、いわばリベラルな目標を共有しているように見える。この観点からホブハウスの議論を評価するならば、その独自性は何よりも、精神的自律（内的調和）の実現のために社会政策による経済的自立の達成のみならず、道德的な対他関係の構築（社会的調和）もまた必要であることを彼が強く訴えた点にあると言えるだろう。個人は社会を離れては自律を達成しえず、彼／彼女の思考や行動は、常に他者からの働きかけや社会・経済制度、文化的伝統の影響を強く受けざるをえない。よつて社会的存在である個人にとつての自律の過程とは、他者や共同社会から自身を形式的に乖離させることで自己決定を行っていることと錯覚することにあるのではなく、公平性の原理に基づく社会制度と相互の配慮および扶助に基づく対他関係をそれぞれ構築し、そのなかで自己の個性や能力、価値ある目的を発見・成長させていく過程となる。こうしたホブハウス独特の自律観からは、社会政策の問題を、労働、教育、家族、地域社会など、個人が対他関係を通じて自己の道德性を陶冶しうる諸領域をめぐる問題と接合させ、両者を統合的に考察しうる視角が導き出

されるように思われる。それはすなわち、卓越主義的個人観と有機的社会観に基づき、福祉国家と市民社会の関係を総合的・規範的に分析しうる視角である。この点において、ホブハウスの政治理論・倫理論は今日の福祉国家論にとってもまた再考に値する一つの理論的立場を提供しているように思われる。

凡例

○〔 〕の中は、引用者による補足である。

○本稿では、ホブハウスのテクストを以下のように略記する。

- EBC: The Ethical Basis of Collectivism, in *International Journal of Ethics*, Vol. 8, No. 2 (1898), pp. 137-56.
DR: *Democracy and Reaction*, (edited with introduction and notes by P. Clarke), Harvester Press, 1904=1972.
ME: *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics*, Chapman and Hall, 1906.
LIB: *Liberatism and Other Writings*, (ed. by J. Meadowcroft), Cambridge U. P., 1911=1994 (古崎祥司監訳『自由主義 福祉国家への思想的転換』大月書店(二〇一〇年)。なお、引用部分の括弧内の漢数字は邦訳本の頁数を指す。ただし訳文は筆者の作成による。
SP: *Social Evolution and Political Theory*, Columbia University Press, 1911.
LM: *The Labour Movement* (3rd edn.), T. Fisher Unwin, 1912.
HEP: The Historical Evolution of Property, in Fact and in Idea, in *Property, its Duties and Rights* (C. Gore (ed.)), 1913; and reprinted in *Liberatism and Other Writings*, pp. 175-98.
LW: The Right to a Living Wage, in *The Industrial Unrest and the Living Wage*, (with an introduction by William Temple), Collegium, pp. 63-75, 1913.
WC: *The World in Conflict*, London, T. Fisher Unwin, 1915.
MTS: *The Metaphysical Theory of the State: A Criticism*, G. Allen & Unwin, 1918.
RG: *The Rational Good: A Study in the Logic of Practice*, G. Allen & Unwin, 1921.
ESJ: *The Elements of Social Justice*, G. Allen & Unwin, 1922.
SD: *Social Development: Its Nature and Conditions*, G. Allen & Unwin, 1924.

(1) ニューリベラリズムの解釈の多様性については、次の文献を参照。A. Vincent, *The New Liberalism in Britain 1880-1914*, in *Australian Journal of Politics and History*, Vol. 36, No. 3 (1990), pp. 388-405. なお、近年ではグリーンとN.L.の思想家とみなす研究が多いが(脚注で示す文献のうちSimhony and Weinstein (2001) と Weinstein (2007) など)、Freeden (1978) と Clarke (1978)、Gerson (2004) は理想主義哲学をN.L.に含めることに消極的である。また、ホブハウス、ホブソンの次の世代に属するJ・M・ケインズとW・ヘヴァリッジをN.L.の思想家に含めるべきか、という問題もしばしば提起されるが、これもまたN.L.の定義の仕方に依るものと筆者は考える。N.L.の思想家を、諸個人の自由の実現を第一義的な道徳的価値に据えつつ、集産主義的な社会・経済政策を提言・実行した思想家と広く定義づけるならば、両者もまたN.L.に含まれるであろう。だがM・フリーデンが示したように、個人を社会的存在と捉える存在論的見解や、平等・福祉といった規範概念の定式化および実現という、ホブハウスやホブソンの主要な関心事であった政治理論的な諸論点に対して、両者は無関心であった。See Freedon, M., *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*, Clarendon Press, 1978, pp. 210-12; Freedon, *Liberalism Divided: A Study in British Political Thought, 1914-1939*, Clarendon Press, 1986, pp. 154-73, 366-71.

(2) 代表的なN.L.研究は以下の通り。Freedon, *The New Liberalism: Freedon, Liberalism Divided*; Clarke, P., *Liberals and Social Democrats*, Cambridge U. P., 1978; Weiler, P., *The New Liberalism: Liberal Social Theory in Great Britain 1889-1914*, Garland, 1982; Simhony, A. and Weinstein, D. (ed.), *The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community*, Cambridge U.P., 2001; Gerson, G., *Margins of Disorder: New Liberalism and the Crisis of European Consciousness*, State University of New York Press, 2004; Weinstein, *Utilitarianism and New Liberalism*, Cambridge U. P., 2007.

(3) F・A・ハイエクやステファン・コリーニは「N.L.をリベラリズムよりも「社会民主主義」ないし「社会主義」のイデオロギーにより近い政治・経済理論であったと評している。近年のN.L.研究に対する書評でも「N.L.がいかなる意味においてリベラルであるか」と言えるのか、明らかにならず批判が出られている。See Hayek, F. A., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, The University of Chicago Press, 1978, p. 130; Collini, S., *Liberalism and Sociology*; L. T. Hobhouse and *Political Argument in England 1880-1914*, Cambridge U. P., 1979, p. 96; Armstrong, C., Review of *The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community* (Simhony and Weinstein (ed.)), in *The Journal of Politics*, Vol. 66, No. 1 (2004), pp. 320-321.

(4) See White, A., *The Civic Minimum: On the Rights and Obligations of Economic Citizenship*, Oxford U.P., 2003, pp. 138-139. ㊦

本卓「レオナード・ホブハウスの「自由主義的社會主義」——ナショナルミニマムの政治理論」『政治思想研究』第九号、二〇〇九年、三六五—三九六頁。

(5) 後述するように、ホブハウスは、政治に関する議論を明確な道德原理に基づかせるべきものと考えていた。この意味でホブハウスの政治理論は、正確には政治理論・倫理論と表されるべきものであった。なおホブハウスは、道德的 (moral) および倫理的 (ethical) という用語を、いずれも理性を通じた論理的推論 (ホブハウスはこの営みを倫理論 (Ethics) ないし社會哲学 (Social Philosophy) と呼ぶ) によって説明されうる、異なる他者どうしの共存を可能とする行為を示す形容詞として互換的に用いている。他方、彼は道德性 (morality) という用語を、そのような原理に基づく行為を実際に志向しうる、諸個人の意志 (will) の性質 (disposition) を指すものとして用いている。本稿でも、ホブハウスの定義にしたがってこれらの用語を用いることとする。

(6) Morrow, J., *History of Western Political Thought: A Thematic Introduction* (2nd edn.), Palgrave Macmillan, 2005, pp. 123-4.

(7) Hobson, J. A., *The Social Problem*, Thoennes Press, 1902=1996, pp. 4-5.

(8) ベンサムの自然権批判については、以下の研究を参照。Schofield, P., Jeremy Bentham's 'Nonsense upon Stilts', in *Utilitas*, Vol. 15, No. 1 (2003), pp. 1-26. 深田三徳「功利主義思想と人権文書批判：ベンサムの「無政府主義的誤謬論」を中心として」『同志社法學』、第三三卷、第二号、一九八〇年、一—四〇頁。

(9) See LIB. 31-2 (五〇—五二): ESJ. 15. ベンサム自身、私的所有制度の安全 (security) の確保を重視しつつも、私的所有権を絶対視することなく、課税を通じた生存保障の必要性を認めていた。児玉聡「ベンタムの功利主義における security 概念の検討」『実践哲学研究』、第二七卷、二〇〇四年、二九頁—四六頁、を参照。

(10) 「一般的に言って快樂とは……利那的・部分的な状態を指す。……それはたとえ強力であつても決して恒久的なものではない。私達はより深いものに対して、人生の眞の価値を感じる。よつて私達の氣をそらす快樂を通じて深い不幸を感じることもあれば、不快や苦痛を乗り越えて内なる幸福を感じることもある。幸福は足し算と引き算の問題ではなく、深く確かな満足を得ることのできる安定的な關係によつて引き起こされるものである」(ESJ. 18)。また RG. 137-138 も参照。

(11) フリーデンは、リベラリズムにおける「個人主義 (individualism)」の概念が、一九世紀イギリスでは「個人の自己表現の發展」と「原子的「社會觀」と呼ばれる、自助と社會的行為者の獨立性をそれぞれ強調する社會經濟的教義」の二つの意味を備えてきたと指摘する。この區別に従えば、ホブハウスは後者については「誇張された個人主義」(MTS. 29) としてこれを退けつつも、以下で見えるように、前者の意味での「個人主義」をミルとグリーンの政治理論のなかにそれぞれ見出しつつ、これを継承した。コリーニが述べるよう

- に、ホブハウスの時代において「個人主義」という言葉は後者の意味で用いられ、「集産主義 (collectivism)」の立場からこの言葉に批判的であったことは確かであるが、このことは、彼が前者の意味での「個人主義」的側面を持っていなかったことを意味しない。See Freedon, *The New Liberalism*, pp. 29-30; Collini, *Liberalism and Sociology*, Ch. 1.
- (12) DR: 275-6も参照。グリーンへの好意的な評価は、『形而上学的国家論』(一九一八)でホブハウスが再び理想主義国家論に対して批判を展開した後にも同様に見られる。例えば『社会正義の諸要素』(一九二二)では、「グリーンの名かに理想主義の最良のクリームの部分と最小の腐敗した部分をそれぞれ見出せる」(ESJ: 42n)と賛辞を与えている。
- (13) Collini, *Liberalism and Sociology*, p. 28.
- (14) Collini, S., The Idea of 'Character' in Victorian Political Thought, in *Transactions of the Royal Historical Society*, Vol. 35 (1985), p. 31. R・ベラミーの次の指摘も参照のこと。「グリーンのもラリズムは、しばしば彼のドイツ形而上学への依拠に由来するものと考えられ、イギリスの良き常識的な経験論の伝統と対比されてきたが……このような「もラリズムの」態度は明らかに当時普及していた精神に属していたものであり、それは非常に異なる認識論的立場を超えて、思想家のあいだに広まっていた」。Bellamy, R., T. H. Green and the Morality of Victorian Liberalism, in *Victorian Liberalism: Nineteenth-century Political Thought and Practice* (ed. by Bellamy, R.), Routledge, 1990, p. 133.
- (15) またホブハウスはグラッドストンのことを、「実践」の領域でモラリズムに基づくりベラリズムを示したと論じている。See LIB: 51 (八〇)。
- (16) ベンサムの自由観については、例えば以下を参照。Sweet, W., *Idealism and Rights: The Social Ontology of Human Rights in the Political Thought of Bernard Bosanquet*, University Press of America, 1997, pp. 11-16. なお同書でスウィートは「ミルの自由観もまたベンサムと同様「消極的」なものであったと捉え理想主義との区別を際立たせているが、以下で見るように、ホブハウスはミルの自由論をよりNLの自由観に引きつけて解釈している。
- (17) ホブハウス自身のリベラリズムの定義にも、これらの論点を確認することができる。「リベラリズムとは、人格の自己を指導する力 (self-directing power of personality) を土台とする」ことで社会は安定的に築かれるという信念のことであり、またこの土台の上のみ、真の共同社会 (community) は構築されるという信念のことである」(LIB: 59 (九四))。
- (18) グリーンと比べた際も、ミルの自由論を「グリーンのものよりも深いところまで切り込んでいる」(DR: 224n)と評価している。
- (19) 「言語によって、訓練によって、また単純に他者と生を営むことによって、各人は自らのシステムのうちに、外的な社会的環境

をとりこむのである」(LIB: 60 (九六))。「社会現象は……諸個人によってばらばらに引き起こされるのではない。社会は本質的に個人の相互行為によって成り立っている。また個人の能力 (capabilities) は非常に多様であり、それぞれ適切な環境の下でのみ発揮されるものであるから、社会が、何か予想されなかったような個人の新たな能力を、すなわち相互行為の機会があれば眠り続けたかもしれない力を、引き出すかもしれないのである」(SP: 30)。

(20) ホブハウスはこの意味において、「調和の理論と〔ミルの〕効用の理論は広い範囲で一致する」(RG: 137)と述べている。また同書p.139も参照。

(21) ホブハウスの心理学研究の成果は『精神進化論』(一九〇一)等に見られるが、その概要についてはひとまず以下を参照。Hobson, J. A. and Ginsberg, M. L. T. *Hobhouse, His Life and Work: With Selected Essays & Articles*. G. Allen & Unwin, 1931, pp. 109-22.

(22) 「共同社会 (community)」という用語は、彼の社会学研究では個人が他者と多様な関係を結ぶ場を指す包括的概念としての「社会 (society)」の一部として、一定の道德規範や慣習、文化的伝統を共有する個人の集合体と定義されている。See SD: 38-54.

これに対して彼の政治理論・倫理論においては、道德的権利・義務を相互に尊重・実行しうる理性的な人々から構成される社会領域が「共同社会」と抽象的に捉えられた上で、かかる道德的関係を法的に条件づける主権国家こそが、その範囲を実質的に定めていると観念されている。ただしホブハウスは倫理的理想としての共同社会が究極的には人類全体を包含すべきとも唱えており、一九二〇年に設立された国際連盟に対しても、人類規模の倫理的共同社会の実現に向けた「疑わしいながらも萌芽」的な組織であるとの両義的評価を与えている (ESI: 199)。ホブハウスの思想におけるこうしたコスモポリタンな側面を、彼の「福祉 (well-being)」概念との関係から照射した研究として、特に以下を参照。馬路智仁「越境的空間へ広がる「福祉」——レオナード・ホブハウスにおける連関的な社会秩序の構想」『社会思想史研究』第三四号、二〇一〇年、一〇四—一二二頁。

(23) Dworkin, R. *Rights as Trumps*, in *Theories of Rights* (ed. by Waldron, J.), Oxford U.P., 1984, pp. 153-67.

(24) M・フリーデン、「権利」、玉木秀敏・平井亮輔訳、昭和堂、一九九二年、四五頁。

(25) 現代のコミュニタリアニズムとホブハウスのNLの理論的關係は、それ自体、詳細な検討を要する問題である。管見の限りでは、ホブハウスはチャールズ・テイラーらの唱えたいわゆる「社会的テーゼ」の観念を共有した一方で、共同社会の伝統的生活様式を保護・優遇する非中立国家の想定や、伝統的な生活様式それ自体を共通善とみなす観点は持つておらず、反対に個人が自己決定によって善を見出すことの倫理的な重要性を強調しており、その意味でコミュニタリアニズムよりもロールズら現代リベラリズムに近い立場にいたように思われる。コミュニタリアニズムの「社会的テーゼ」概念については、以下を参照。W・キムリッカ、『新

- 版『現代政治理論』千葉真・岡崎晴輝訳者代表、日本経済評論社、二〇〇五年、第六章。なおSimhony and Weinstein (ed.), *The New Liberalism* (脚注2を参照)は、NLIとコミュニタリアニズムとの親和性を示唆する、これまじりのほぼ唯一の研究であるが、両者の関係の詳細な検討には至っていない。
- (26) この点の論証は、共同社会 (community) の歴史の変遷過程の理論化を試みた彼の社会学研究の中心テーマであった。特にホブハウスの『道徳進化論』(一九〇六)を参照。
- (27) グリーンの有機的社会観については、以下を参照。Carter, M. T. H. *Green and the Development of Ethical Socialism*, Imprint Academic, 2003, pp. 26, 33, 55-6; Collini, S. *Sociology and Idealism in Britain 1880-1920*, *European Journal of Sociology*, Vol. 19, No. 1 (1978), pp. 11-15. またグリーンの権利論の基本構造についてはNicholson, P., *The Political Philosophy of the British Idealists: Selected Studies*, Cambridge U. P., 1990, pp. 83-95を参照。
- (28) このような批判は、彼の初期作品『知識論 (The Theory of Knowledge)』(一八九六)ですべて見て取れる。
- (29) Green, T. H., *Principles of Political Obligation*, in *Works of T. H. Green*, Vol. II (ed. by Nettleship, R. L.), Thoemmes Press, 1895=1997, pp. 335-553, *passim*.
- (30) Martin, R., T. H. Green on Individual Rights and the Common Good, in *The New Liberalism* (Simhony and Weinstein (ed.)), pp. 49-68.
- (31) Nesbitt, D. R., Recognizing Rights: Social Recognition in T. H. Green's System of Rights, in *Polity*, Vol. 33, No. 3 (2001), pp. 423-37.
- (32) Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, pp. 83-94.
- (33) このような認識の背景には、徴兵制をはじめ第一次大戦中のイギリス国内で見られた軍国主義的な国家干渉を目の当たりにした、ホブハウス自身の国家観の変化が影響しているものと考えられる。See Freedon, *Liberalism Divided*, pp. 26-31.
- (34) だが、グリーンの「社会的承認」概念が本当に共同社会の現状への追隨を論理的に肯定するものであったのかについては、議論の余地があるように思われる。ホブハウスの批判の妥当性は、理想主義哲学それ自体の再検討と併せて、今後さらに考察されるべき課題である。
- (35) ESI, 134, 137, 147n, 174, 175.
- (36) なおホブハウスは「国家を教会や労働組合と並んで共同社会における「生の維持・改善を志向する多くの結社 (association) の一つ」

(LIB: 64 (101))と位置づける、いわば多元主義的な国家観を保持していた。その主要な機能は、個人の内的・社会的調和の実現・維持のために必要な外的条件の法的整備にあるとされ、国家の強制権力を通じた社会政策もまた、この観点から肯定される。「[国家による]強制の目的は、内的な成長と幸福のために最も適した外的諸条件を——それらが集合的行爲と一律の遵守を必要とする限りであるが——確保することにある」(LIB: 71 (113))。ホブハウスの国家論については、特に以下の研究を参照。

Meadowcroft, J.: *Conceptualizing the State: Innovation and Dispute in British Political Thought 1880-1914*, Clarendon Press, Ch. 3.
(37) 家庭内でのケアワークについて、ホブハウスはそれを母親の役割とみなしつつ、その権利性を次のように認識している。「母性の権利と義務について言いうることを、真面目に考えてみると、小さな子供の母親は、雑役のために外に出て子供を路上にほったらかしにしたり、近隣住民のおざなりのケアに任せたりするよりも、家に留まって子供の面倒を見た方が、しばしば共同社会により貢献し、金銭的にもより価値のある仕事をするのが分かる」(LIB: 87 (135))。

(38) これらの点におけるホブハウスへの批判については、以下を参照。Gerson, G., *Gender in the Liberal Tradition: Hobhouse on the Family*, in *History of Political Thought*, Vol. 25 (2004), pp. 700-25; 岩崎晋也「社会福祉と自由原理の関係にめぐむ——J・S・ミル／L・T・ホブハウス／A・センの比較検討」、『日本社会福祉学会』、第三八巻、一九九七年、四五—六四頁。

(39) 世紀転換期当時の優生思想の広がりについてはFreeden, M., *Eugenics and Progressive Thought: A Study in Ideological Affinity*, in *The Historical Journal*, Vol. 22, No. 3 (1979), pp. 645-71を参照。

(40) 「社会主義者は、『所有の』集団的規制をいかに個人の自由な創意や進取の精神と両立させようかという問題に常に直面してきたが、純粹な社会主義の原理を採用し続ける限り、この問題が解決に向かうことはいないとと思われる」(HEP: 1967)。

(41) 既述のように、ホブハウスは私的所有権が社会から独立した絶対的なものではありえず、所有の道德的正当性は、共通善への貢献の有無によって判断されると論じた。ここから、彼は共通善に資する限りで共同社会もまた一定の財を所有する権利(「社会的所有 (the social conception of property)」の権利)を持つと主張した(LIB: 91 (141))。

(42) ベン・ジャクソンは、フェビアン社会主義者などN.L.と同時代の他の左派思想家も、個人と共同社会の互恵性の論理を所有階級への批判と労働者階級への再分配を正当化する根拠として用いていたことを指摘している。Jackson, B., *Equality and the British Left: A Study in Progressive Political Thought, 1900-64*, Manchester University Press, 2007, pp. 38-44.

(43) 「権利は、それを保障する手段が不完全にしか知られていなくても、権利であることは揺らがない。誤った経済組織によって、失業したりごくわずかの賃金しか得られなかったりしている労働者の存在は、彼がこの世に生ある限り、慈善ではなく社会正義に

とつての不名誉であり続けるのだ」(LIB. 77 (一二二))。

(44) M・リヒター以来の多くの研究が指摘するように、グリーンの家干渉論は基本的にマンチェスター学派の立場と軌を一にするものであり、国家による私的所有の制限と富の再分配にまで踏み込むものではなかった。グリーンは当時の労働者階級の置かれた経済的に困難な状況を認識していたが、これを資本蓄積と私的所有制度の結果ではなく、資本主義に先行する土地占有の不正に由来するものと見て、国家による私的所有の制限や富の再分配を具体的に提唱することは無かった。資本主義の修正をめぐるグリーンとNLの差異については、以下の研究を参照。Richter, M., *The Politics of Conscience: T. H. Green and His Age*, Harvard University Press, 1964, pp. 267-91; Greengarten, I. M., *Thomas Hill Green and the Development of Liberal-Democratic Thought*, Toronto University Press, 1981; Morrow, J., Private Property, Liberal Subjects, and the State, in *The New Liberalism* (Simphony and Weistein (ed.)), pp. 92-114. 下のリヒターやグリーンガルテンのグリーン解釈に対つては、Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, pp. 95-115; Carter, T. H., *Green and the Development of Ethical Socialism*, pp. 44-50が批判を試みている。

(45) ホブハウスは、「公共的感情 (public feeling)」に基づき互いの道徳的権利・義務を認識・尊重しつつある「市民 (citizen)」によって成り立つ社会を「シテイズンシップの原理」に立脚する社会として、これを「血縁 (kinship)」または「権威 (authority)」の原理に立脚する社会と理論的に区別しつつある。See SP. 126-148; ME. 60-69.

(46) マーシャル、T・H／ボットモア、T『シテイズンシップと社会的階級』岩崎信彦・中村健吾訳、法律文化社、一九九二年、一六頁。

(47) マーシャル／ボットモア『シテイズンシップと社会的階級』一〇〇頁。

(48) Collini, *Liberalism and Sociology*, p. 245-53. ホブハウス自身、第一次大戦を契機に法と理性に対するヴィクトリア朝時代の信頼が失われ、「暴力、衝動、感情ないし本能」に根ざす思想と行動が前面化してきたことを慨嘆している。彼は、ニーチェとベルグソンの思想とサンディカリズムとアナキズムの台頭に、そうした傾向の象徴を見出している。See WC. 29.

(49) Harris, J., *Labour's Political and Social Thought, in Labour's First Century* (ed. by Tanner, D., Thane, P. and Tirsatso, N.), Cambridge U. P., 2000, p. 29.

ハロルド・ラスキの社会変革論

議会主義と革命主義のはざま

毛利 智

序論

本稿は、二十世紀初頭から兩大戦間期にかけてのイギリスに生きた思想家、ハロルド・J・ラスキ (Harold Joseph Laski, 1883-1950) の思想を、特にその社会変革の方法、つまりその「革命論」に注目しながら論じる。ラスキは、それまでの伝統的な国家主権の概念を批判しつつ、現実政治へも深くかわかることで、経済的な平等の実現を通じた民主主義の徹底を訴えた人物として広く知られている。本稿のラスキに対する関心は、主に以下のようなアクチュアルな問題意識に基づくものである。

一九七〇年代の「福祉国家の危機」以降、ネオ・リベラルの隆盛、「現存社会主義」体制の崩壊、急速なグローバル化の進展などによって、各国の福祉体制の動揺・再編が進行してきた。こうした事態は単なる現実的な政策論争の域を超え、二十世紀国家を成立させてきた思想的な地盤の問い直しの機運を呼び起こしている。事実、近年の実証的な福祉国家・社会政策に関する研究においても、その規範的・思想的な基礎付けが議論されることは多い^①。だが、こうした二十世紀型の国家については、かつては一九六〇年代末期からの新しい社会運動によってラディカルな批判が提起され、近年では超国家的な地域統合や移民労働者の増加を受けて「ポスト国民国家」的な状況の浮上が叫ばれて久しい。特に、

ネオ・リベラルと「第三の道」の連携による市場主義も、〇八年の金融危機によってその限界を露呈した現在にあっては、ネオ・リベラルの遺したものを正確に把握しながら、具体的な政策・制度への批判と構想とを準備することが、重要な課題として浮上している。必要とされているのは、ネオ・リベラルを批判しつつも、これに対抗して文化的な同一性や国民的な紐帯による一国主義的な社会統合を擁護することではなく、マルティテュードの潜勢力に希望を託して「福祉国家の終焉」を宣言することでもなく、グローバル化のもたらした「ナショナルなものの解体」という両義的なポテンシャルを、国境を越えた連帯の可能性へと反転させつつ、既存の国家の制度を多元的かつ開放的なものへと再編／改良していく、新たな制度的な構想力である。

ラスキは、第一次世界大戦後に上梓した『主権問題の研究 *Studies in Problem of Sovereignty*』(1917)、『近代国家における権威 *Authority in Modern State*』(1919)、『主権の基礎 *The Foundation of Sovereignty and Other Essays*』(1921)のいわゆる「主権三部作」によって、「多元的国家論 *Pluralistic Theory of State*」の代表的な論者として華々しくデビューした。その後、一九三〇年代のファシズムの台頭への危機感から急速にマルクス主義に接近するが、あくまでも暴力革命を拒否して平和的な社会変革を目指す「同意による革命 *Revolution by Consent*」論を唱え、LSEで教鞭をとるかたわら、労働党のブレーンとして活躍するなど、現実政治へと積極的にコミットしたことも有名である。両大戦間期のイギリスにおいてラスキは絶大な影響力を誇ったが、晩年には労働党の主流派からは疎まれ、死後には急速に名声も失われるなど、激しい毀誉褒貶の波を経験した。従来のラスキ研究においては、初期の主権批判の三部作のみが彼の政治学への価値ある貢献であり、特にマルクス主義者を自称した一九三〇年代以降の著作については、論理的に矛盾した失敗作か、単なる政治的なパンフレットに過ぎない、との認識が一般的である。また、その思想的な変遷から、しばしば一貫性を欠いた「失敗した天才」と呼ばれ、主としてその政治的な実践のみが評価されることも多い^⑤。

本稿がラスキの思想に注目する理由を以下で主に二つ述べよう。第一に、二十世紀国家の思想的な基盤の再検討の必要性が挙げられる。頻繁に指摘されるように、二十世紀の福祉国家は、統一的な規範や理念に基づいて形成されたものではなく、十九世紀末から二十世紀初頭にかけて隆盛した様々な潮流の複雑な共鳴／対抗関係の中で、固有の歴史的な

「凝縮物」として成立した。特に、二十世紀の社会主義と福祉国家の間の往復的な影響関係を考慮するならば、マルクス主義に接近しながらもあくまでリベラル・デモクラシーによる社会変革を追求したラスキの思想は、世紀転換期の「自由主義の死」から二度の総力戦を経て二十世紀国家の地盤を形成する、多様なコンテクストの中で読み解かれる必要性がある。第二の重要な目的は、二十世紀初頭の多様な国家論の再検討を通じて、一国主義的で労働者中心的な、歴史的な二十世紀国家には回収されない、その未発の可能性を析出することにある。ラスキは、G・ウォラスの言う「大社会 the Great Society」の時代におけるグローバルな民主主義の理論を構築し、その実現のための経済的な平等の達成という観点から、国家の主権に対する徹底した批判を展開していた。この二十世紀初頭という時代は、専制的な国家に対する批判と、自由放任的な市場主義に対する批判という、二つのベクトルの交差点にある。「国家か市場か」という単純な二分法では把握できない、新たな問題状況へと対応しようとした当時の国家論の再検討は、福祉国家の危機と市場主義の破綻という現代のジレンマ的な問題状況に対しても有益な示唆を与えるだろう。

以上のようないささか大仰な問題意識を持ちつつ、本稿が注目するのは、ラスキにおける社会変革の方法、いわばラスキの「革命論」である。なぜなら、これまでラスキの思想的な「失敗」は、多くの場合、一九三〇年代以降のマルクス主義の受容に帰されてきたからだ。この場合、「マルクス主義」とは、下部構造が上部構造を規定するという素朴な経済決定論の採用と、社会変革の手段としての暴力革命の肯定という二点を指すものと考えられる。一九三〇年代以降、ファシズムの危機を前に平和的な社会変革の可能性に絶望したラスキは、初期の多元論を放棄し、国家を資本層の道具とするマルクス主義的な国家観を受け入れ、場合によっては革命のための暴力をも肯定するラディカルな立場に移行した、というわけだ。しかも、このラスキの「転向」は、ご都合主義的かつ不徹底なもので、その主張は場当たり的で一貫性を欠いており、結果としてラスキの後期の著作は理論的には破綻をきたしている、とされる^⑦。

しかし本稿は、ラスキの国家論が初期の段階から、主権国家の抑圧的な側面の把握と、民主的なプロセスによるその変革の可能性の追求、もしくは、現実の専制的な国家への批判と、規範的な多元的国家モデルの構想という、二重性を持つていたことに注目する。つまり、一見めまぐるしく変化したようにみえるラスキの思想は、両義的な様相を持ちつ

つも、一貫したモティーフに貫かれているのだ。本稿が特に注目するのは、人間の公的な生の保障を担う多元的で分権的な国家を構想したラスキが、時代によって強調点の変化をみせながらも、漸進的な社会改良を志向する議会主義と、暴力によるラディカルな革命主義とをきわどく接合させる、独特な立場を一貫して維持していたこと、さらに、ラスキの思想が、ナショナルなレベルでの平等の達成をグローバルな多元的な秩序の形成へと連動させていく、独自の理論的な射程を持っていたことである。ここでは、こうした独自の立場の延長線上に、一九三〇年代の著作、および後期の「同意による革命」論までを位置付け、ラスキの思想の全体像の素描を試みる。またその際、ラスキの思想の連続性と非連続性を、十九世紀末の「自由主義の死」と呼ばれる空気の中で勃興し、やがて二十世紀国家の生成の磁場へと流れ込んでいく、多様なコンテキストとの連関のなかで析出したい。

本稿が明らかにするのは、具体的には以下の二点である。第一に、ラスキは、T・H・グリーン以降の改良主義的な自由主義の影響下にありながらも、アメリカのプラグマティズムを経由した多元主義の立場から先験的な「共同善」の観念や有機的な社会観を拒否し、「アナーキーの礼賛」とまで批判される、徹底的にリベラルな個人主義を固持している。このことは、ラスキの思想に内在的な緊張関係をもたらしながらも、議会制民主主義と革命主義との奇妙な接合を可能にしている。ラスキはまた、ウェッブ夫妻の福祉国家構想に共鳴しながらも、エリート主義的な「国民的効率性」の追求は拒否し、国内的な平等の実現をもって、これを国際的な平等主義的秩序の形成へと連動させていく、独自の構想を展開している。

第二に、ラスキのこうした独自性は、一九三〇年代以降のマルクス主義への接近においても、これを徹底して経験主義的に受容するという独特な態度として表れており、こうした両義的な態度は、最終的には「同意による革命」論へと結実していく。この時期のラスキは、マルクス主義者を自称し、議会主義の限界と革命の必然性を主張しながらも、プラグマティズムの実験主義に基づき、マルクス主義の経験的な根拠を徹底的に追求することから、結果的には議会主義による漸進的な変革をも支持することになる。さらに、ラスキの保持し続けた議会政治への信頼と革命の希求という相反するモティーフは、最終的には、総力戦体制を利用したイギリスの平和的な変革をソヴェエトの民主化を含むグロー

バルな民主主義的な秩序の形成へと連動させる、「同意による革命」論へと行き着いている。

よって、本稿の構成は以下の通りとなる。まず、二十世紀初頭という時代的なコンテクストを把握するために、多元的国家論の前身とも呼べる同時代の諸潮流とラスキとの関係を確認する(第一節)。次に、初期の三部作、およびその集大成とされる『政治学大綱』(Grammar of Politics)の読解を通じて、特にその漸進主義と暴力による社会変革の接合に注目しながら、その思想構造を析出する(第二節)。さらに、そうした独自の立場が、一九三〇年代以降のラスキの著作においても堅持されていることを確認し、ラスキの「同意による革命」論を、ラスキの思想的な独自性の帰結として理解する(第三節)。最後には、ラスキの思想のアクチュアリティを論じること、現代的な問題への示唆もいくつか提示したい(結論)。

一 多元的国家論をめぐるコンテクスト

ラスキの思想構造の本格的な検討に先立って、ここではまず、十九世紀後半から二十世紀初頭のイギリスの思想的なコンテクストを概観することにしよう。ラスキの多元的国家論は、同時代の多様な潮流と相互的な影響関係にあり、そうした諸潮流の布置を把握しておくことは、ラスキの思想の独自性を理解するためにも有益だと考えられるからだ。この時期の諸潮流に共通するのは、古典的な自由主義への反発として勃興した、市場や社会へと積極的に介入していく、新たな国家のモデルの構想である。⁽⁸⁾ 周知の通り、産業革命以降の大規模な社会変動は、「世界の工場」と称されたイギリスにおいても、十九世紀末までにはいわず「社会問題」の噴出をもたらし、古典的なレッセ・フェールはその限界を露呈した。⁽⁹⁾ 結果として、世紀転換期の「自由主義の死」と呼ばれる奇妙な空気の中、様々な思想潮流が形成され、それらの潮流は時に反発し合い、時に相互に絡み合いながら、二十世紀の思想的な地盤を構成することとなる。ここでは、ラスキと相互的な影響関係にある四つの潮流を取り上げながら、ラスキの思想の同時代性と独自性を素描することにした。以下で取り上げるのは、具体的には、イギリスの社会主義、社会改良的な自由主義、政治的多元主義、そしてプ

ラグマテイズムの潮流である。

二十世紀初頭のイギリスの時代的なコンテキストを把握する際、第一に注目すべきは、十九世紀末に隆盛したイギリスの社会主義的な潮流だろう。元来議會制を前提とした漸進的な色彩の強かったイギリスの社会主義は、十九世紀末の隆盛後も、いわゆる「修正主義論争」の影響を受けながら、フェビアン協会のウェッブ夫妻によって、議会主義を前提とした現代的な社会民主主義として確立する¹⁰。特にラスキは、第一次大戦を機に労働党のブレインとなったウェッブ夫妻と親交が深く、ナショナル・ミニマムの確立など、その福祉国家構想については強い共感を示している¹¹。しかし、ウェッブ夫妻が「国民的効率 national efficiency」を提唱し、エリート官僚の養成やロビー活動によるその目的の達成を試みていたのに対し、ラスキは常に個人の「自己実現 self-realization」を目的とし、一貫して民主主義と労働勢力の自律性を重視していた¹²。このことを考慮すれば、ラスキとウェッブの立場を単純に同一視することは難しいにせよ、両者はともに平和的な社会変革によってイギリスの福祉国家を構想した潮流として、その近接と相違が留意される必要がある。

第二に、古典的な自由主義の危機への対応として、自由主義陣営の内部から現れた、自由主義のリニューアルの動きが指摘できる。ここで意図されるのはグリーン以降の社会改良的な自由主義の潮流である。特に、二十世紀初頭の自由党による社会立法の理論的な基礎を提供したとされる L・T・ホブハウスのニュー・リベラリズムは、グリーンの強い影響下で、個人の人格の発展のために国家の役割を強調する、新たな自由主義の理論を構築した¹³。ラスキも同じくグリーンの批判的な継承者であり、国家を社会内の一団体と捉えるニュー・リベラリズムは、多元的国家論と共通する部分も大きい。しかし、注意したいのは、ラスキがホブハウスと同じくグリーンの影響下にありながらも、社会を一つの生命体とみなす社会有機体的な社会観、および先験的な「共同善 common good」の観念を拒否し、あくまでも個人主義的な、独自の立場を堅持していることである¹⁴。また、特に階級対立を重視しない傾向にあるニュー・リベラリストに対して、ラスキは一貫して資本層と労働層の対立を非常に重視していることが指摘できる¹⁵。イギリスの自由主義は、J・ロック以来の古典的な自由主義から、後期の J・S・ミルを経由して、十九世紀後半になると、グリーンによって国家介入を積極的に是認する社会改良的な自由主義へと再定位される。この自由主義の「転換」という文脈において、ラスキの占

める独特の位置には注意が必要である。

第三に、ラスキの多元的国家論の直接的な源流として頻繁に言及される、十九世紀後半に形成され、団体人格説の主張によって国家の相対化を試みた、J・N・フィギスおよびE・バーカーなどの政治的多元主義の潮流が挙げられる。¹⁶⁾ この潮流は、従来の「国家と個人」の図式に代えて、「国家と団体、そして個人」という新たな図式を提示し、多様なアソシエーションを通じた個人の自己実現を企図していた。¹⁷⁾ しかし、ラスキの徹底した個人主義と団体人格の主張とが緊張関係を持つていること、さらに、グリーンンの弟子であり、理想主義的な傾向の強いバーカーと、後述するプラグマティズムの影響下で、徹底して個人主義的な多元主義を堅持したラスキとの間に決定的な相違が存在することは留意されるべきである。ラスキは、政治的多元主義の嫡子として、その理論的なポテンシャルを先鋭化することで、独自のラディカルな立場を發展させたのだと言える。

第四に、既に指摘したように、ラスキの思想形成にあつては、学者としてのキャリアの初期に当たるアメリカ滞在中の、プラグマティズムからの影響が決定的に重要である。十九世紀末から世紀転換期にかけて、グリーンンの影響下で理想主義的なモメントが広く共有される中、ラスキが「自己実現」といったタームに依拠しつつも、あくまでも多元主義的で個人主義的な要素を堅持しているのは、W・ジェイムズの多元的宇宙論の摂取に由来するところが大きいとされる。¹⁸⁾ ただし、基本的には政治権力に対するオプティミズムを基調とするプラグマティズムと、頻繁にアクトン卿の箴言を用いるラスキの間に横たわる、両者の歴史的なコンテクストの違いには留意しておきたい。また、この時期のアメリカのプラグマティズムとイギリスの諸潮流とは、ともに社会改良に関する強い関心を共有しており、こうした環大西洋的な影響関係の一つとして、ラスキの思想を位置付けることも可能である。¹⁹⁾

以上のように、ラスキの多元的国家論は、社会問題をもたらした自由放任主義の限界を認識し、それを解決する国家介入、および社会組織へと注目する同時代の諸潮流と関心を共有しつつ、そのラディカルな個人主義を特徴として発展した。ラスキの多元的国家論は、フェビアン社会主義、ニュー・リベラリズムの潮流と、国家介入を肯定する点で共通するが、フェビアン社会主義とは、「自己実現」といった理想主義的な志向を保持する点で、ニュー・リベラリズムとは、

有機体的な社会観や先験的な「共同善」の観念を拒否する点で、それぞれ缺を分かつ。また、団体の自律性を主張するラスキの多元的国家論は、当然ながら団体人格説の嫡子であるものの、ラスキは国家の基盤となる「善」の多元性を主張し、あくまでも服従の根拠を個人の判断に帰する独特の多元論を固持している。さらに、ジェイムズなどアメリカのプラグマティズムの潮流からは深い影響を受けながらも、国家権力へのオプティミズムを共有しない点で区別される。以降では、こうした同時代的なコンテクストを意識しつつ、特にその主権批判、および社会変革の方法論に注目しながら、ラスキの思想構造を具体的に検討していくことにしよう。

二 初期多元主義と社会変革の方法

本節では、ラスキの初期三部作、および『政治学大綱』(A Grammar of Politics) (以下『大綱』)を読み解くことで、現実の国家への批判と規範的な国家像の提示という二重的な性格を持つラスキの国家論の特質と、そこで展開されている社会変革の方法に関する独特な論理構成を析出したい。

具体的には、ラスキは現実の主権国家を、実証と規範という二つの観点から痛烈に批判するとともに、個人の「自己実現」を可能にする実質的な自由の必要性を主張し、そのための物質的な基盤を保障する、「公共サービス団体(public service corporation)」としての国家を構想している。その際、ラスキは、ベンサム功利主義を再解釈し、市民各々の「自己実現(self-realization)」を可能にする「社会的な善(social good)」の概念を導入することによって、対内／対外的な主権を相対化し、グローバルな善の構想を実現させる、多元的で分権型の規範的な国家の理念を正当化する。同時にラスキは、国家への服従の根拠を個人の「同意(consent)」に基礎付けることで、国家による社会秩序の安定を正当化するとともに、そうした社会秩序の根底に、国家の専制化を鋭く牽制する、民衆の蜂起によるアナキーな潜勢力を呼び込もうとする。このことは、ラスキの中で、平和的な説得と譲歩を通じた漸進的な改良主義の希求と、被抑圧者の蜂起によるラディカルな革命主義への共感という、相反する立場を奇妙にも共存させている。

1 伝統的主権概念への批判

まずは、ラスキの国家論における現実の国家への批判の側面を確認しよう。よく知られるように、ラスキは初期の主権三部作において、十九世紀の国家と教会の關係の歴史的な検証を通じて、伝統的な一元的な国家主権の概念を、実証・規範双方の側面から徹底して批判した。ラスキは、国家が他のアソシエーションに対して道徳的な優越性を持つという考えを否定する⁽²⁰⁾。ラスキによれば、国家の単一的な主権の概念は、中世のローマ教皇の体現していた絶対で無制限な主権という概念を、中世的な秩序が崩壊した宗教改革の混乱にあつて近代国家が占有することで成立した、特殊かつ歴史的なものである⁽²¹⁾。しかし、社会とは本質的に、多様な社会集団の連立によって構成されるものなのだ⁽²²⁾。統一性を詐称する主権はしばしば、実際には経済権力を握る少数の人々の道具に過ぎず、現実には存在する多様な団体や個人の利益を真に代弁するものではない。よつて、ラスキは政治権力の脱集権化と分散化による、多元的な社会を構想し、さらには、国家への服従の根拠を個人の「同意」に基礎付けてみせる⁽²³⁾。こうして、伝統的な主権の概念は、社会内に存在する様々なアソシエーションの間にあつて脱中心化され、その権威は分割されるのである。

国家を社会内の一団体とし、これに道徳的な優越性を一切認めないラスキの立場は、フィギスやバーカーによる団体の自律性の主張を先鋭化し、国家と諸団体との緊張關係を鋭く強調するものだった。しかしこの初期三部作の時点においては、ラスキ自身の規範的な国家像は、仄めかされはするものの明確には示されず、その主権批判は、国家とは現実に多元的なものだという実証的な批判と、そもそも国家は多元的なものであるべきだという規範的な批判を混在させている。よつて、ラスキの多元的な国家論の全貌を確認するためには、ラスキが初めて自身の体系的な国家論を披瀝した著作である、『大綱』の内容を確認しなければならない。

2 グローバルな産業社会における「公共サーヴィス団体」としての国家

ラスキは『大綱』の序文において、「この著作は、巨大社会（The Great Society）における国家の位置についての理論

を構築しようという、一九一五年に始められた努力を完了するものである」と述べ、初期から継続する主権批判との連続の中で、自身の規範的な国家像を提示しようとしている。²⁴ここでは、まずその国内的な側面を、次に国際的な側面を確認する。

まず、ラスキが『大綱』において展開するのは、国家を絶対化する一元的な主権の概念を徹底して批判する一方で、国家を社会内の一団体としながらも、個人の生の保障を担う存在としてこれに積極的な役割を負わせていく、独自の多元的国家論である。ラスキによれば、国家は強制的なメンバーシップと領域性を持ち、最終的な強制権力を保持する点で他のアソシエーションと区別され、その権威化と専制化を特別に警戒される必要がある。²⁵しかし同時に、国家は複数のアソシエーションの間で調整を担う点で、そして何よりも、近代の巨大な産業社会における人間の生を保障する存在であるという点で、必要不可欠のものである。²⁶ラスキは、産業社会における人間の生物学的な共通性を「消費者 consumer」としての必要と表現し、人間の最低限の欲求である「飢えと渇きと性と、それに住と衣の必要」²⁷を保障することが、「公共サービス団体」としての国家に求められる機能であると述べる。

この種の様相では、国家は明らかに公共サービス団体 (public service corporation) である。…消費者 (consumer) としての人間の利害は、主として近隣的な利害であり、それらの大部分は特定の場所での充足を求める。そして特定の水準では、その成員の利害は同一の利害である。彼らはみな食べ物と衣服、教育と住居を必要とする。国家は消費者の利害を組織して、彼らの必要とする物資を彼らが入手するよう努める団体である。彼らは国家の内部では、一人の人として出会う。彼らの要求は、平等である。²⁸

ラスキは、こうした「公共サービス団体」としての国家を正当化する根拠として、ベンサム功利主義を再解釈した、「社会的な善」の概念を提唱する。ラスキの定義によれば、国家とは、市民にこの「社会的な善」を最大限に実現する機会を保障するための組織なのだ。²⁹「社会的な善」とは、市民一人一人の善の構想の統一体であり、権力からの干渉の

不在を前提として、多様な「自己実現」の実質的な機会が保障されるための条件を意味する。しかし、この「社会的な善」の内容は先験的には決められておらず、それは時代と場所によって常に移り変わっていくものであり、個々人の意志表示と歴史的な経験の積み重ねによって、様々な権利の体系の発展と特権の排除に結び付くことで、最終的には平等の観念に行き着く、とされる。⁽³⁰⁾そして、こうした「社会的な善」を実現する国家としてラスキは、公的な生活保障によって全ての市民に最低限の基本財を提供する「シヴィック・ミニマム civic minimum」の制度、および地域的・機能的な団体の組織化や諮問機関の設置による、多元的で分権型の福祉国家の構想を提示する。⁽³²⁾

次に重要なのは、こうしたラスキの規範的な国家モデルがグローバルな拡がりを持っていることである。ラスキは、国家間の相互依存性が高まった現代においては、国内的な善の構想は、グローバルな秩序形成と密接に関連し、国家の主権は、対内的なレベルだけでなく、対外的なレベルでも相対化されなければならないと考えている。

私が主張しているのは、私の隣人は世界なのだから、一緒に生きなければならない人々の利益を含むような私の利益を考えなければならないということだ。…文明という共通問題へ接近する基礎は、論理的には、国際的でない限り価値がない。…このことは、主権的な国民国家の消滅を意味する。これは、どういう文明単位も、世界秩序—文明単位は現在ではその中で唯一の意味を見出す—に命令する権利を要求しえないことを意味する。なぜなら、もはやどのような単位も自給自足的ではなく、それが広大な機能分野にわたって下す決定は、この世界全体の秩序に影響下に巻き込むからだ。⁽³³⁾

ラスキが『大綱』の冒頭で「大社会」における国家論を打ち立てる必要性を主張していた以上、こうした国際秩序への言及は当然とも言える。事実、こうしたグローバルな問題への言及は抽象的なレベルに留まっただけではない。ラスキは、イギリス国内の具体的な政治・経済・司法制度について議論する中で経済政策に触れた後、「これまで私は経済制度について、各国民国家が世界的条件から独立した自立的な単位であるかのように論じてきた。もちろんこうしたことは存

在しない⁽³⁴⁾」と述べ、最終的には、国際機関を中心に機能的・地域的に組織された、水平的な国際秩序構想を披歴する。注意したいのは、ラスキの制度構想が、そもそも主権的な国民国家という閉鎖的な政治単位を前提とはしておらず、国内的な制度を構想する段階から既に、グローバルな政治・経済・司法制度への連続性が強く意識されていることだ。こうした、国家を機軸としつつも、ナショナルな平等の達成をグローバルな民主主義的な秩序の形成と連関させながら論じる志向は、ラスキの著作に一貫する傾向である。

以上のように、ラスキの徹底した主権批判は初期三部作から変化していないものの、ここでは明確に、あるべき規範的な国家像が提示されている。それは、巨大な産業社会において市民の生の保障と多様なアソシエーションの調整という役割を担い、国内的な善の実現を、グローバルな秩序構想と連関的に定位することで、人類全体の善の構想をも射程に入れる、多元的で分権的な国家論だった。しかし、ここで当然想起される疑問は、では現在の主権的で抑圧的な現実の国家は、一体どのようにしてこうした規範的な国家へと変革されるのか、というものだろう。この問題を考える際に注意したいのは、ラスキが国家の正当性の根拠として提唱した「社会的な善」の内容が、最終的には市民一人一人の判断に帰されていることである。つまり、国家による秩序の源泉とされる「社会的な善」の内容は、先験的な観念によっては基礎付けられてはおらず、市民一人一人の不断の意思表示によって常に創り変えられていく、流動的なものとして把握されているのである。

以降では、ラスキのこうした徹底して多元的な善の構想が、国家の変革の可能性とどのように結び付くのか、詳しく検討することしよう。

3 アナーキーかコンフォーミズムか——社会変革のアポリア

ここで注目したいのは、ラスキが『大綱』においても、初期の主権批判から一貫して、国家の統治の正当性の根拠を、市民一人一人の「同意」に基礎付けていることである。ここでは、市民の国家への服従の是非は、国家が実際にこの「社会的な善」を実現しているか否かの個々人の判断という、徹底して個人主義的なものとして定義される⁽³⁵⁾。国家は、事実

上は脱退を許されないアソシエーションであるからこそ、こうした「同意」の是非は重要な意味を持つ。ラスキによれば、強大な権力を与えられ、本質的に専制化への傾向を持つ国家は、市民による「法の合法性(legality of law)」⁽³⁷⁾のテストにさらされ、常にその実践をチェックされることで、「社会的の善」を実現するという本来の機能へと正常化される必要がある。

国家は、人に自己の内にある最善のものを実現させるためか、少なくとも実現する可能性を与えるために、存在する。国家はそれが理論上どのようなものであるかによってではなく、現実にとどのようなことをなすかによって審判を受ける。よって、国家は道徳の適性検査の下に立つわけだ。国家の決定には少しも先験の正当性はない。国家が命令を下すのは、共同の生活を富ませる諸衝動の表現を可能にしようといつも努めているという背景においてである。⁽³⁸⁾

ここで重要になるのが、多様な個人が組織する様々なアソシエーションの存在である。市民は、それぞれの個人的な経験に照らし合わせて国家から提供される「社会的な善」の体系を吟味し、そして、もしもそこで自らの善が実現されていないと判断する場合は、自身の所属するアソシエーションの形態を通じて、国家に対して抗議するのだ。ラスキによれば、アソシエーションは道徳的には国家と等しい価値を持つものである。かつ、近代の巨大な社会においては、「個人は、利害が自分のそれと相似た人々とともに行動しない限り、つまりは荒野に叫ぶ声である」⁽³⁹⁾。また、「固く決心した一群の人々の組織的な努力は、忍耐の末に制度の性格を変えるかもしれないが、仲間から孤立した個人が制度の主になれるとは思えない」⁽⁴⁰⁾。よって、アソシエーションを通じた抵抗こそは、国家権力の暴走に対する有効な牽制力となり得る。国家とは、実際には、強制権力を握った政府という少数の人間による統治の実践であるが、「民衆の中には潜勢力が蓄えられていて、少数者はそれに打ち勝つ強さも結合力も持っていない」⁽⁴¹⁾のである。ただし、たとえ連帯する他者や組織されたアソシエーションが存在しなくとも、個人は「アタナシウスAthanasius」的な徹底した不服従の姿勢を通じて、国家へと抵抗することが「義務」付けられている。ラスキによれば、個人は最終的には、法的な罰則

をも厭わない、この抵抗と不服従の表明によってのみ、人類全体の福祉に繋がる共同の生活への、真に独自の「寄与 (contribution)」をし得るのである。⁽⁴²⁾

しかし、国家への抵抗の基準が、あくまでも個人の価値判断に任されている以上、これは社会秩序の混乱を招く危険を持つものであることは間違いない。実際に、こうして服従の根柢を市民の「同意」にのみ基礎付ける、徹底して多元主義的な国家批判は、ラスキの学説が「アナキー」と批判される所以である。事実、ラスキは、過去の歴史の中の暴力によるラディカルな社会変革は、現実の国家の保障する権利や物質的な基盤の体系が、民衆の求める「社会的な善」の要求と乖離した結果、必然的に起こったものであることを繰り返し強調する。

国家の目的は、作用するとき各人に同じように影響し、したがってその遂行は各人に同じ利害関係を持つ。これは歴史の明白な教訓である。権力への参加から除外された階級は、常に利益への参加からも除外された階級だった。社会的な善を与えられる人々、つまり政治制度の作用の中に自己の人格の満足を見い出す人々の数の限定は、常に結局は、国家指導から除外された人々による、国家の基礎への襲撃を意味した。⁽⁴³⁾

ラスキは、どのような国家も、その国家が市民に対して平等に保障する権利の体系、およびそこで供給される物質的な福祉のあり方について、市民一人一人による「テスト」を受けなければならないと主張する。そして、「大まかに言えば、フランスは一七八九年に、ロシアは一九一七年に、そのテストに合格しなかったのだ」⁽⁴⁴⁾と述べ、これまでの革命の歴史解釈を示してみせる。社会内に存在する多様な個人の要求や衝動の衝突と融合の結果である「社会的な善」の構想は、国家によってその要求が実現されないならば、連帯した個人の力による暴力によるラディカルな社会変革に行き着くことになるのである。

しかし、一方でラスキは、こうしたラディカルな社会変革が、アナキーを惹起する危険性を帯びたものであることを認識し、警鐘を鳴らしている。ラスキは、現代の科学技術の進歩が、生活のあらゆる面で市民に創造的な力を与え

ていることを認めつつも、それがひとたび闘争や戦争に使用された場合には、ほとんど壊滅的な結果をもたらすだろうことを予見する。⁽⁴⁵⁾ ラスキは、個人の徹底した抵抗の意志表示を称賛しつつも、そうしたコンフリクトが激化すれば、社会の存在そのものが危険に晒されることを危惧しているのである。よってラスキは、人間が共同で形作る社会が、国家による法という共通の規則によって統制されなければならないことを主張し、「国家とは社会というアーチの要石である」と述べる。⁽⁴⁶⁾ 個人の権利は、社会全体の発展という見通しの下で、国家によって規則付けられなければならないのだ。

制度の良否は、それが権利を促進するのに成功するか失敗するかに応じて決まる。このような考え方の背後にあるのは、社会を、独自性を持ち、またその独自性ゆえに貴いものである、有限な自我の体系とみる見解だ。このような自我が集まることで社会を作るのであるが、その社会の凝縮力はなかなか強く、個人の権利を維持し、それによって自分の意思を表明する途を通じておかなければ、各種の特殊な個性を持ち続けることは危うくなる。自我は空虚な形式的要求として、権利を持つのではない。⁽⁴⁷⁾ それを持つのは、多様な生き方を実現することが、社会の豊かさを最大限にするからである。

ここで、今までは国家を適切に牽制するための重要な役割を負わされていた社会が、逆に、国家による法やルールの設定なしには正常に機能しないものとして描かれていることに注意したい。事実、ラスキの「社会的な善」の構想が、市民一人一人の善の統一とされる以上、こうしたコンフォリズムの危険性は免れないとも言える。つまり、複数の多元的な個人から構成される社会は、国家による適切な規制がなければ、相互に衝突の危険を含み、またメンバーに対するコンフォリズムを生み出しかねない、それ自体問題を含んだ領域としても捉えられているのである。

以上の考察から引き出されるのは、ラスキにおいては、国家と社会は相互依存関係にあるという事実である。つまり、国家は社会の潜勢力による適切な牽制なしには正常に動作しないが、そうした社会も、もはや国家による制度的な権利の保障なしに存在し得る自律性を持つものとは考えられていないのである。「個人への尊重がないところに、進歩的な

国家は存在しないが、進歩的な国家のないところに、個人の尊重は存在しない⁽⁴⁸⁾。だとすれば、こうした国家と社会の循環的な構造は、一体どのようにして変革されるのか。これは、主権の相対化を試みた政治的多元主義一般が投げかけられた問いである。つまり、統一的な主権が存在しないならば、現在の社会秩序はどう説明されるのか。そして、そうした既存の秩序の解体と新たな秩序の生成のプロセスは、一体どのように論証されるのだろうか。

4 議会主義と革命主義の接合

こうした社会変革の問題を考える際、注目したいのは、ラスキの繰り返す、「維持したいならば改革せよ(To reform if we would preserve)」⁽⁴⁹⁾もしくは、「同意への拒否があるときは：我々はその拒否を不正と考えてはならない」⁽⁵⁰⁾といった言葉である。既に確認したように、ラスキは国家によって自身の考える「社会的な善」が実現されないならば、抗議の声を上げ、たとえたった一人だとしても国家に対して抵抗することが、個人の義務であると考えている。権利への要求が正当である場合、そうした変革の希求は、必ず賛同者を集め、国家を揺るがす巨大な潜勢力となる。ラスキは過去の革命の事例を読み解きつつ、以下のような一つの結論を引き出してみせる。

我々の言えるのはただ、一般の秩序は、それが市民の良心の中に打ち立てられる程度に应じてのみ、道德性を持つようになるということだ。権威の要求に反対するなどということは、常に歴史上の例外でしかないだろう。しかしながら、そうした要求が勝利するのは、その要求がある期間にわたって国家の理論的目的に役に立つ場合でない限り、積極的に同意するよりも、やむを得ず受け入れるからだろう。なぜなら、人格の要求することをずっと認めていない社会秩序は、砂上の楼閣に他ならないからだ。その秩序は遅かれ早かれ、その政策によって本性を損なわれている人々の抗議を引き起こすだろう⁽⁵¹⁾。

ここからは、国家を平和的に改良していく主要な原動力とは、逆説的にも、アナキの危険に接近する暴力的な社

会、変革の可能性である、という、漸進主義（議會制民主主義）と暴力革命（革命主義）のきわどい接合が看取される。ラスキは、人々の自己実現を可能にする「社会的な善」の実現が、議會制民主主義による漸進的な改革によって達成されなければならないこと、しかし、そうした要求に国家が適切に対応しないのであれば、遅かれ早かれラディカルな暴力革命によって、新たな統治体が打ち立てられなければならないことを主張するのである。ラスキは、「国家は、存続していきたいのならば、それを促進することが国家の理念的な目的たる公共の福祉（Public welfare）に対して、平等の要求権を持つている人々の望むところに従って絶えず動かなければならない」と述べた後、次のように言う。

ここで我々が論じているのは、無秩序の擁護ではなくて、それを防ぐ条件についてである。…ある人の特権は、全ての人の権利の前には道を譲らねばならない。なるほど、少数者の利益を認めなければ安定性が保てないから、少数者の利益が事実上全ての人の権利の実現になるのだ、と言われるかもしれない。しかし、運命に甘やかされた後に不安定な生活を営んでいたロシア貴族は、一七八九年の亡命フランス人と同じく、人類の多数が自分達の継承物に近づけないようになっていく場合に、最後に支払われる代償がどのようなものかを知ったのだ。…確固たる文明を保障するのは、少なくとも人間たる為に必要な最低限のものを一般人が持つことである（傍点部引用者）⁽³²⁾。

ここで一見すると革命の必然性を説いているかのようにみえるラスキが、引用の冒頭部分で、自身が「無秩序の擁護」ではなく、「それを防ぐ方法」について話しているのだ、と強調していることに注意したい。既に確認したように、ラスキは、科学技術が飛躍的に発展した現代においては、社会の根幹を揺るがすような闘争は、壊滅的な結果を招きかねないと考えている。つまり、ラスキは字義通り、国家の統治を正しく機能させるためにこそ、アナトーキーの潜在力が必要だという主張をしているのである。そして、注意したいのは、ラスキのこうした傾向は、マクロな社会変革に関する議論にのみ限られたものではなく、彼の自由論、権利論に関しても一貫した性質のものであるということだ。

權利を侵害すれば抗議を、また必要ならば抵抗を招くに違いないと知ることほど、自由の条件を維持してくれそうなものはない。もし自由が危機にさらされた場合には、組織的かつ継続的に抵抗する力でなければ、それは自由とは呼べない。下手をすればいつ無秩序状態に陥るかもしれない恐怖 (the implied threat of contingent anarchy) は、政府の横暴に対する防壁である。⁽⁵⁴⁾

つまり、ラスキは、人類全体の福祉を内包する「社会的な善」を構想することによって、国家が保障する社会秩序を正当化する。しかし同時に、その社会秩序の根底に、国家の絶え間ない変革を求め、もしも国家による統治が正しくなければ、いつでも蜂起するような、流動的なアナキーの潜勢力を想定するのである。こうしてラスキは、国家による秩序の安定とその変革の可能性の双方を担保することで、ぎりぎりのところでアナキーもコンフォーミズムも回避し、漸進主義的でありながらあくまでもラディカルな、独自の立場に踏みとどまろうとする。⁽⁵⁵⁾

もちろん、こうしたラスキの試みが成功しているかどうかは更なる批判的な吟味が必要だろうが、ここでラスキが、単純にアナキーを礼賛しているわけでも、多元主義を修正してコンフォーミズムに後退しているわけでもないことは明白である。一九三〇年代以降のラスキが、漸進主義 (議会制民主主義) と暴力革命 (革命主義) の間で揺れ動いた事実を考えれば、一九二〇年代の『大綱』の中で既に看取される、こうした漸進的な議会主義とラディカルな革命主義の奇妙な接合は、注目に値する。事実、この時期のラスキはマルクスの唯物史観について、それが「因果の連鎖の一部をあまりに強調し過ぎてはいるけれども」、「国家が財産を支配しなければならぬ、そうでなければ財産が国家を支配するようになる」との主張は、「まったく正当である」と述べている。⁽⁵⁶⁾ ラスキのマルクス主義への共感と反感という両義的な態度は、こうした漸進的な議会主義とラディカルな暴力革命の接合とパラレルなものとして読み解かれる必要があるだろう。

以上のような問題意識を持ちつつ、次節では、ラスキが「変節」したとされる一九三〇年代以降の著作において、こうした独自の立場がどのような議論として発展していくのか、確認しよう。

三 イギリスにおける革命の条件と「同意による革命」論

ここでは、前節で明らかにされたラスキのきわどい論理構成が、一九三〇年代以降の著作、そして総力戦中に発表された一九四〇年代の著作において、どのような強調点の変化をみせているのかを検討したい。

結論を先取りするならば、一九三〇年代以降のラスキにおいては、当時の厳しい政治的な状況下で現実の国家への激しい批判が展開され、これを打破するための暴力革命へと接近する傾向が強まるが、同時に説得と譲歩による平和的な社会変革の可能性も模索される。これは、ラスキがマルクス主義を徹底して経験主義的に受容しているためであり、ラスキの社会変革に関する独自の立場は、強調点の変化をみせながらも、ここでも一貫している。こうしたラスキの態度は、やがて総力戦下で暴力革命なしの社会変革を目指す「同意による革命(Revolution by Consent)」論に結実している。

1 イギリスにおける革命の条件

一九三〇年代以降、ラスキは確かにマルクス主義者を自称するようになるものの、実際には、ラスキは徹底してプラグマティズムの実験主義の立場からマルクス主義を受容している。つまり、第一にラスキは、マルクス主義の理論から演繹的に革命の必然性を説くのではなく、そのみが一九三〇年代の厳しい現実政治の状況を最も整合的に説明することができる理論であることを強調し、さらに、暴力革命の必然性というテーゼも、その経験的な根拠が示されるべきであると主張する⁽⁵⁷⁾。そして第二に、結果としてラスキはここでも、社会変革の方法について独自の両義性を維持しながら、イギリス独自の民主主義の歴史的経験に立脚した平和的な変革の可能性を模索している。

第一に、この時期のラスキは、マルクス主義に対する共感を深めつつも、同時に、マルクス主義の理論に対する経験的な根拠が示されることを要求している。つまりラスキは、国家は資本層の道具に過ぎないと主張しながらも、興味深いことに、社会変革のための暴力革命が不可避と判断されるための条件として、労働者が議会の多数派を獲得すること、を挙げるのである。たとえば、一九三〇年代の重要な主要著作の一つである『*National State in Theory and Practice*』にお

いて、ラスキは次のように言う。

…もしも合憲的な手段による勝利が間違いなく幻想であるということがわかるならば、その幻想であることを証明する一番簡単な方法は、労働者階級の選挙での勝利をできるだけ早めることである、と主張するのは当然のことである。イギリスの条件の下で革命主義者が採るべき戦術は、このような観点から言えば、改良主義の不毛さを証明するためのもっとも確実な方法として、改良主義者と統一戦線を組織することである（傍点部引用者）⁽³⁸⁾。

このようにラスキは、現在の不平等な階級関係の廃棄を目指すイギリスの革命主義者は、まずもって改良主義者と連帯を構築する必要がある、と主張する。つまりラスキは、労働者の声が議会で多数派を占めようとも特権層は強制権力を使ってこれを圧殺する、と言い切って改良主義の「幻想」を批判し、革命の不可避性を説くマルクス主義的な見解を支持する反面⁽³⁹⁾、しかし、このことを経験的に証明するためにこそ、改良主義者と連帯してまずは議会で多数派を握り、それでも特権層が強制権力に訴えることを現実に確認することによって、革命を目的とした武装闘争を開始するだけの正当な根拠が示される必要がある、という一見して奇妙な議論を展開するのである。

しかも、ラスキはそもそも現代社会における暴力革命の帰結に対して非常に悲観的であり、それがアナキーや専制に行き着く危険を強く危惧している。よって、議会の多数派を占めた労働層の要求に対して、暴力革命の勃発を怖れた資本層が従うならば、有史以来初めての、理性による平和的かつ根本的な社会変革が達成されることになる、と述べるのである⁽⁴⁰⁾。こうしたラスキの議論が、「革命を扇動するもの」との批判を招く危険性を帯びていることは明白だが、ここでは、アナキーに接近する暴力革命への危機意識こそが、逆説的にも平和的な改良主義を押し進めるといふ、議会制民主主義と革命主義のきわどい接合が、強調点を変化させながら、一貫して堅持されていることに注意したい。

第二に、ラスキのこうした両義的な態度は、資本主義と労働者像についても、一見して矛盾した見解として表れており、イギリス独自の経験に根ざした、独自の革命論が展開されている。まず、ラスキは一方で自由主義を資本主義のイデオ

牲にして勝ち取られねばならなかった」⁽⁶⁷⁾。やはりここでも、ラスキが「アタナシウスの」と呼ぶ、個人の徹底した抵抗の姿勢が、変革の原動力として評価されていることがわかる。そして、こうして勝ち取られたイギリスの現状をラスキは、「単に少数の資本家が、いよいよ貧困化して、我慢ならない重荷を感じて革命に駆り立てられるところの、はるかに多数のプロレタリアに直面しているという状態ではない」と表現する。つまり、「階級の境界は混乱していて鮮明ではなく、「資本主義の経済制度は多くの部分のブルジョア化を成し遂げたのであって、このことのもたらす心理的影響は重大である」⁽⁶⁸⁾。では、イギリスのような先進的な工業国における革命の条件とは一体どのようなものなのか。

この点に関連して、一九三〇年代の著作の中でも悲観的な色彩の強い『イギリスの議会政治 *Parliamentary Government in England: A Commentary*』をみてみよう。その序文でラスキは、現在の議会制が直面している問題とは、そもそも寛容な態度で安全に議論できるほど「国民はひとつ」なのか、というもののだと述べる。⁽⁶⁹⁾ 注意したいのは、ここでラスキが指摘する「二つの国民」という言葉が、もはやエンゲルス、もしくはデイズレーリが一九世紀半ばに指摘した、「少数の裕福な資本層」と「大量の窮乏化した労働層」という図式を指すのではないことだ。つまり、ラスキが指摘する「二つの国民」とは、「一定の譲歩を示しながらも最終的には生産手段の独占を続ける資本層」と、「民主的な社会変革によって勢力を増し、議会で多数派を占める実力を持つに至った労働層」という、きわめて二十世紀的な図式を指しているのである。ここでも、ラスキのマルクス主義の受容が、イギリスの特有の議会制民主主義の文脈に沿ってアレンジされていることは明白である。⁽⁷⁰⁾ 議会を通じて社会改良という歴史的な文脈を踏まえれば、イギリスにおける社会変革は、その議会主義の伝統に根ざしたものでなければならぬ。端的に言って、V・レーニンやロシアの共産主義者は、こうしたイギリス独自の民主的な文脈を理解する歴史的な経験を欠いている。⁽⁷¹⁾ ラスキは、こうした、市民の生活に深く浸透した国家の様式を次のように分析する。

国家は、二つの角度からみることができよう。一面において、国家は社会の残余の人々に対して命令を発する人々の小さな集団―その背後には強制権力がある―であるようにみえる。他面においては、国家は理想主義的国家

論者たちが考えたのとまったく同様に、社会の隅々にまで浸透し、その目的に合うようにあらゆる制度と人物とを形成するところの一個の勢力であるようにみえる。これら二つの面は、ただひとつの過程の両面に過ぎない。命令を発する人々の委員会としての国家は、結局のところ、生産様式を支えている諸関係を秩序付けることに専念する。しかし、右に述べたような広範に浸透する勢力としての国家は、制度的および人的のあらゆる行動の諸関係に対する関係を規定する。ゆえに我々は、あらゆる社会的習慣の最後の説明を国家過程の文脈のなかに見出すのである。なぜなら国家過程においては、これらの習慣は生産様式から発展する諸関係に影響するからである。国家はこれらの関係に触れるすべての行動に関心を寄せるであろう、そしてそのときに支配的な立場にある階級の利益になるように、行動を統制しようとするだろう。

こうしてラスキは、物理的な強制権力としての国家だけでなく、社会に深く浸透し、個人の「同意」を形成するプロセスそのものに介入しようとする、もう一つの国家の姿に注意を促す。議会主義を通じて国家による漸進的な社会改良を実現してきた国々においては、市民の抱く善の構想と、それを実現する国家の支配への同意は、教育やメディア、その他の社会構造を通じて、国家の支配層によって非常に強く影響されている。このような状況の下では、革命の条件とは、単純に暴力革命に備えて武力闘争の準備を進めることではなく、市民一人一人の経験と衝動に合った、社会変革を望む歴史的な経験を準備することによってのみ達成される。つまり、既存の国家の支配に対する市民一人一人の「同意」を解体し、代替的な秩序形成への新たな「同意」を生むような、歴史的な経験を考慮した、独自の変革の戦略が必要とされるのである。そして、イギリスにおける独自の歴史的な経験の文脈とは、すなわち議会を通じた民主主義の歴史なのだ。よってラスキは、まずは民主的な手段によって社会変革を追求し、その失敗が経験的に確認されてからのみ、イギリスにおける暴力革命の正当性は担保されると考えるのである。しかし、注意したいのは、こうした議論を展開するラスキの関心が常に、暴力革命の正当性の確保にではなく、イギリスの民主主義が根本的な社会変革を受け入れる柔軟さを持っているかどうか、という点にあることだろう。

以上のようにラスキは、自由主義は資本主義のイデオロギーに過ぎないとする公式的なマルクス主義の見解を標榜しながらも、プラグマティックな実験主義を徹底することから、結果的に、国家に対する精緻な分析を發展させるとともに、社会改良的な自由主義、および議会制民主主義の下での漸進的な改革をも支持するに至った。こうした社会変革のヴィジョンに関する独自の両義性は、ラスキにおける議会制民主主義と革命主義の奇妙な接合にこそ由来するものと考えられるのである。ラスキは、マルクス主義の階級国家論を支持し、現実の国家および議会制度が既得権益と強く結び付いていることを認識しつつも、同時に、それらの制度が社会改良を通じて労働層による社会変革の原動力にもなり得る可能性も探ろうとしていた、異端のマルクス主義者だったと言える。こうしたラスキの独自の立場は、やがて戦時体制下での「同意による革命」論へと發展していくこととなる。

2 「同意による革命」論へ

イギリスが枢軸国との総力戦に突入すると、こうしたラスキの相矛盾する態度は、最終的に「同意による革命」論へと結実することとなる。ラスキが著作、パンフレットなどで断片的に展開した「同意による革命」論は、総力戦体制下の議会の停止状態を利用した労働層と資本層との直接対決によってイギリスで平和裏に社会主義革命を達成し、これによって、枢軸国の民主化およびソヴィエトの独裁体制の緩和など、戦後の国際秩序の再編までを射程に入れた、新たな理念的なオルタナティヴを提示しようとする試みだった。⁽⁷⁴⁾ここでは、第一にラスキの「同意による革命」論の国内的な側面を、第二にその国際的な側面を素描し、その理念的な輪郭が、これまでに明らかにされた、議会主義と革命主義の奇妙な接合の延長線上にあることを確認したい。

第一にラスキは、総力戦体制下の特殊な社会状況を利用することで、平和的な手段によるイギリス国内の根本的な変革が可能になると考えていた。ラスキは、「今こそ絶好の機会であり、もし我々がこの機会を逸すれば、永続的な平和の必須条件である広大な経済を組織するための一切の有効な計量は失敗に帰するだろう」と述べ、戦時体制下に出現した階級を超えた連帯の空気を重要視する。⁽⁷⁵⁾しかし、ラスキはこうしたナショナリストイックな国民感情の高まりが、資本

層と労働層の対立的な関係性を解消し得るとの立場を拒否し、あくまで両者のパワーバランスの変化に着目する。ここでラスキが強調するのは、戦時体制下での労働者の発言力の上昇である。

戦争を遂行している以上は、彼ら（戦争指導者）はこの体制を称揚しなければならなかった。つまり、彼らは、戦闘任務のためのみならず、さらにほとんどそれ以上に、戦闘行為の基盤をなす武器生産のために大衆の助力を必要としたのである。したがって、これら指導者は、自分たちが民主主義思想を受容している点を強調せざるを得なかった。²⁶⁾

ラスキは、こうした労働者の発言力の上昇を利用して資本層に働きかけることで、平和的な社会主義革命を実現しようとする。民衆の潜在力が、武力行使を伴わずに説得によって特権層を譲歩させ、社会の基礎となっている所有関係に根本的な変化をもたらすことができれば、それは歴史上初めての平和的な社会変革の達成を意味することになる。注意したいのは、この「同意による革命」論が、単なる政治的な実践としてではなく、イギリスの民主主義が果たして暴力革命なしに社会の根本的な変革を受け入れることができるのかどうかという、ラスキ自身の理論的な難題を、戦時下の議会の停止状態を利用することで積極的に乗り越えるものとして構想されていることだ。ラスキは初期の段階から抱えていた、社会変革をめぐる独自のジレンマを、この「同意による革命」論によって克服しようとしたのだと言える。

第二に、ラスキはこの「同意による革命」を、戦後の国際秩序の再編へと連続するものとして位置付けている。ラスキは、経済的な平等の実現を試みるソヴィエトの実験を「巨大な業績」²⁷⁾として高く評価する一方で、その民主的な価値の軽視を厳しく批判する。そして、後のバーリンの「二つの自由概念」を彷彿とさせる、徹底したリベラリストの手つきで、こうしたソヴィエトの独裁的な体質が、その特殊な歴史的条件下に由来することを指摘し、その思想的な源流について、ルソーの「自由への強制」のアイデアが、フランス革命、マルクス、社会主義を通じて、やがてプロレタリアートの「真実の意志」を知る前衛党の独裁の正当化へと転化したものであることを示唆する。²⁸⁾しかし、何より特筆すべきなのは、

ラスキがソヴィエトのこうした状況を変革する手段として、自身の「同意による革命」を位置付けていることだ。

およそソヴィエトを知るものなら誰一人として、独裁権力のもたらす結果が次のような態度を惹起することを疑うことはできない。すなわち、対外的安定感が存在する場合、現状に疑念を抱き始め、上から天下りに押し付けられた統一の代わりに、下から成長する統一を求めようとする態度である。こうした態度が発展するのにどのくらいの時間がかかるかは誰にも明言することはできないだろう。しかし、こうした態度の出現に至る期間が国際情勢に左右される部分がいかにか大いかは、我々の経験からして当然推測される。…もしも英米の指導者たちが、あるいは、彼らのみならず、英米国民全体が、現在の戦争の最高の教訓を一つ学び取ったならば、彼らは、ロシア革命に對し、個人的自由と社会的安定との間の平衡という、一切の政治的努力の目的を達成する力を復活させることができるだろう。こうした復活の第一条件はファシズムの打倒であり、第二の条件は、この勝利を創造的に活用することである。⁽⁷⁹⁾

ここからは、ソヴィエトに対するラスキの両義的な評価と、イギリスにおける「同意による革命」の関係が、重要な連関をもって接続されているのがわかる。ここでは、まず、自治の経験を欠くゆえに独裁による「上からの統一」が敷かれているソヴィエトが、民主主義的な価値の浸透によって「下からの統一」を勝ち得ていくプロセスへの希望が、その困難さを理解しつつも、語られている。そして、そうしたソヴィエトの民主化の何よりも重要な要因として挙げられるのが、西側の資本主義諸国における、説得と譲歩に基づいた平和的な「同意による革命」の達成なのだ。ラスキが初期の段階で抱いていたグローバルな善の構想は、総力戦という危機的状況の中で、こうした、国内的な変革を国際的な秩序の変革の可能性へと接続させる具体的な構想へと結実している。

以上のように、ラスキは、漸進的な改革によって力を獲得した労働層に対して資本層が譲歩することで、ラディカルな社会変革が暴力なしに達成される可能性を追求し、これをグローバルな民主主義的秩序の実現へと接続しようとして

いた。「同意による革命(Revolution by Consent)」という言葉が、まさに「同意(consent)」という漸進主義的なチームと、「革命(revolution)」というラディカルなチームの接合であることに注意したい。それは、決して「理論と実践」の二分法に還元されるべきものではなかった。ラスキの「同意による革命」論は、一方で民主的でありながらも平等原理を欠いたイギリスの変革を意味するとともに、単なる一国主義的な革命論に留まらず、もう一方で平等原理を有しながらも民主的な制度を欠いたソヴィエトの変革の可能性までを射程に入れた、「双方向への革命」だったのである。

ラスキが戦時中に作成したメモランダムは、戦後の総選挙で地滑りのような勝利を収めたアトリー労働党政権の綱領の原型となり、彼は「ベヴァリッジ・プラン」の実現にも尽力したが、晩年のラスキは、労働党の主流派からは排斥され、冷戦対立の成立を深い落胆とともに目撃した。グローバルな民主主義的な秩序を構想したラスキの思想は断片化され、「戦争福祉国家(warfare-welfare state)」は、東西対立の中で、結果的に人騒がせでない、一国主義的な福祉国家体制に帰着した。総力戦という未曾有の危機のなかでラスキが幻視した「同意による革命」論は、歴史に裏切られ、いまだ未完なのである。

結論

本稿は、ハロルド・ラスキという、現在では半ば忘れ去られつつある思想家を再評価しようとする試みである。本稿の重要な目的は、ラスキの思想を十九世紀末から二十世紀初頭の多様なコンテキストの中に布置し、しばしば「矛盾」と表現されてきたその著作に一貫して内在する、独自の思想的なモメントを析出することだった。具体的には、ラスキは、社会改良的な自由主義の影響下にありながらも、徹底した個人主義をも固持することで、漸進的な社会改良の要求と、ラディカルな社会変革の希求とを、奇妙にも接合させていた。こうしたラスキのきわどい立場は、一九三〇年代になるとマルクス主義の経験主義的な受容に結実し、最終的には、総力戦体制下でのイギリスの平和的な変革を、ソヴィエトの民主化も含む戦後のグローバルな秩序形成に連動させる、「同意による革命」論へと帰着している。ラスキの未完の「同

意による革命」論は、戦間期の国家論と現実の歴史的なイギリス福祉国家との関係という観点のもとより、実現するとはなかったその未発の可能性も含めて、改めて検討されるべきである。最後に、ラスキの思想のアクチュアリティについて若干の論点を提示して、本稿を締めくくることとする。

まず重要なのは、ラスキの思想が、古典的なリベラルの多元主義的な国家批判と、改良主義的な自由主義の福祉国家構想の双方を、矛盾を抱えながらも引き継ぐものだったことである。こうしたラスキの独自性は、十九世紀末の自由主義の変容から、一九三〇年代の自由主義の危機、戦後の福祉国家の発展、そしてネオ・リベラルの隆盛までの、二十世紀国家、および自由主義の歴史的な推移を理解する上で、興味深いのではないか。また、本稿では十分に扱えなかったが、ラスキの提示する制度は、代議制を前提として、専門家集団や消費者団体による諮問機関を設置し、多元的な代表制度を構想するものだった。こうした構想はネオ・コーポラティズム的なものの先駆とも言えるが、現在にあつては特段の目新しさはない。それよりも評価できるのは、多元的な代表制を構想しつつも同時に代表の可能性をも認識するラスキの議論が、団体代表によって補完された代議制においても必ず取り零こぼされるものが、個人を基点とする社会運動として表出し、これが制度変革に繋がっていくダイナミズムをも射程に入れていることである。

次に、「同意による革命」論に特徴的なように、ラスキの平等主義的な構想が、国家を軸としながらも、常に国境を越えていくグローバルなものとして描かれていることが指摘できる。これは、現在のグローバル経済下で福祉国家の再構築の試みが、ともすれば国民的な紐帯に依拠する一国主義的な福祉国家に回帰する傾向があるなか、移民や南北格差の問題を射程に入れた新たな制度を構想する上で、非常に示唆に富むものである。また、ラスキは、こうした多元的な制度構築における「国家」の重要性を適切に把握しており、アクターの多元化を推進する余りネオ・リベラルな「小さな政府」の言説と近接する傾向を持つ、いわゆる「ガヴァナンス論」とは一線を画していると言える。

社会主義が凋落し、直近の金融危機によってネオ・リベラルの理念も失速した現在、「福祉国家」や「社会民主主義」といった歴史的な二十世紀国家への関心が高まっていることは事実である。しかし、二十世紀の「福祉国家」や「社会民主主義」が、そのナショナルな閉鎖性やセクシズム、文化的な差異の抑圧、パターンリスティックな官僚主義、規律

的な権力による標準化／画一化の趨勢など、多くの問題性を抱えていたことも、また忘れてはならない。「福祉国家」や「社会民主主義」それ自体への根底的な批判を定位しつつ、世紀転換期から総力戦へと至る複雑で多面的なコンテクストを読み解くことで、現実の二十世紀国家を支えてきた雑多な思想的な要素を分節化し、その新たな可能性を探っていく必要がある。二十世紀初頭、ラスキは、個人とアソシエーションの自律性をラディカルに擁護しつつも、巨大な産業社会における多元的で分権型の国家を提唱し、これを国境を越えた連帯の可能性へと開いていくことで、グローバルな民主主義的な秩序を構想しようとしていた。この意味で、ラスキの思想は、少なくとも歴史的な二十世紀国家には回収されない、その未発の可能性を示唆するものである。つまりそれは、ラディカルな社会運動の民主的なダイナミクスを取り込みながら、既存の国家の制度を絶えずグローバルな連帯の可能性へと向けて改良していく、新たな理念的なオルタナティブとしての、「もうひとつの福祉国家」「もうひとつの社会民主主義」の可能性の萌芽を秘めているのではないか。

(1) たとえば、G. Esping-Andersen, *Three Worlds of Welfare Capitalism*, Polity Press, 1990; 新川敏光『日本型福祉レジームの発展と変容』ミネルヴァ書房、二〇〇五年。

(2) こうした議論を提起するものとして、A. Callicott, *Against the Third Way*, Polity Press, 2001; 齋藤純一『政治と複数性』岩波書店、二〇〇八年、第五章。また新自由主義 (neo-liberalism) の歴史的な起源とその後の展開については、D. Harvey, *A Brief History of Neo-liberalism*, Oxford University Press, 2005. その理念の詳細な検討と洗練については、橋本努『帝国の条件』弘文堂、二〇〇七年、第五章。

(3) ネオ・リベラルに対抗して福祉国家を擁護する戦略として、文化的な同一性や国民的な紐帯に依拠した社会的連帯の再構築を主張するものとして、D. Miller, *On Nationality*, Oxford University Press, 1997; R. Rorty, *Achieving Our Country*, Harvard University Press, 1998.

(4) A. Negri & M. Hardt, *Empire*, Harvard University Press, 2001.

(5) ラスキ研究は、大きく三つの潮流に整理できる。第一に古典的な研究、第二に戦後日本の「ラスキ・ブーム」、第三に近年の潮流である。第一の古典的研究は、ディーンの研究 (H. A. Deane, *The Political Ideas of Harold Laski*, Columbia University Press, 1955)、およびマーティンの伝記 (K. Martin, *Harold Laski*, Littlehampton book service, 1953) など、特にディーンの研究は、

ラスキを「失敗した天才」、その著作を「スターリニストのプロバガンダ」と断定する一面的なもので、その後のラスキ研究の潮流を決定付けた。第二に、戦後日本のラスキ・ブームについては、主に反体制知識人としてのラスキの「エートス」を評価するもの（たとえば、丸山真男「西欧文化と共産主義の対決」[ラスキのロシア革命観とその推移]『現代政治の思想と行動 増補版』未來社、一九六四年）か、もしくはラスキの初期三部作のみを高く評価し、後期の著作を理論的な破綻として理解するもの（たとえば、関嘉彦『現代国家における自由と革命』春秋社、一九五二年）が多い。第三に、近年の潮流としては、まず二冊の決定的な伝記（M. Newman, *Harold Laszki: A Political Biography*, Antony Rowe Ltd, 1993; I. Krannic & B. Sheerman, *Harold Laszki: A Life on the Left*, Hamish Mamlion, 1993）[＊] およびラスキの選集の編者も務めたハースト（P. Hirst, *Associative Democracy*, Polity Press, 1994）の研究がある。前者は伝記という性格上思想的な検討が不十分であり、後者は基本的にラスキの前期著作にのみその理論的な可能性をみるもので、従来のラスキ解釈の枠を出るものではない。また、ランシマン（D. Runciman, *Pluralism and Personality of State*, Cambridge University Press, 1997）[＊] およびラム（P. Lamb, *Harold Laszki: Problems of Democracy, the Sovereign State, and International Society*, Macmillan, 2004）[＊] は、両者ともラスキの平等主義とロールズの正義論との類似を指摘する点や、特に後者はこれまで無視されてきたラスキの国際主義的な側面を検討する点で注目しているが、前者はラスキの包括的な研究ではなく議論が不十分であること、後者はラスキの思想的な葛藤や矛盾を「進化（evolution）」という平板なチームで表現してしまうことに不満が残る。日本においては、小笠原欣幸（『ハロルド・ラスキ』勁草書房、一九八七年）がラスキの「同意による革命」の全貌を詳細な資料に基づき解明しているが、ラスキの思想全体の再解釈には至っていない。また、早川誠（『政治の隘路』創文社、二〇〇一年）は、ラスキを含むイギリスの政治的多元主義の潮流を、国家批判を通じたより高次の社会統合の試みとして解釈しており、これは本稿の問題意識とも通底する面を持っているものの、本稿はそうしたラスキの思想的な特質に着目しつつ、特にラスキの後期の著作を含んだ包括的な再解釈を試みる。管見によれば、これらの先行研究で焦点となってきたのは、第一に、ラスキの思想の時代区分、第二に、イギリス自由主義のコンテクストの中のラスキの位置、第三に、一九三〇年以降のマルクス主義への接近の問題である。本稿はそれぞれ、第一に、ラスキの思想の一貫性を主張し、初期の「多元主義的」な著作から、後期の「マルクス主義的」な著作までを包括的に解釈する。第二に、ラスキはグリーン以降の改良主義的な自由主義の影響下にありつつ、徹底した個人主義によって古典的なリベラルの国家批判をも体現する、矛盾した存在だったと考える。第三に、一九三〇年代以降のラスキのマルクス主義の受容は経験主義的になされており、そのことが彼の議論に曖昧さと、それゆえの独自性を与えていると考え、こうした両義性の延長上に、最終的には「同意による革命」論を解釈する。

- (6) 加藤榮一『現代資本主義と福祉国家』ミネルヴァ書房、二〇〇六年、一三八頁。
- (7) こうした批判の白眉としては、ディーンの古典的な研究がある (Deane, *op. cit.*)。また、ディーンのラスキ解釈に大筋で同意する他の研究も同様の見解を示している (cf. B. Zylstra, *From Pluralism to Collectivism: the Development of Harold Laskey's Political Thought*, Van Gorcum, 1968, 関嘉彦、前掲書)。
- (8) たとえば、ハリスは一九世紀後半から二十世紀にかけての国家介入に関する議論の推移について、「個人主義から集産主義へ」といういわゆるダイシー・テーゼや、「自由主義から国家主義へ」といった単純な図式を批判し、「この時期の「介入」をめぐる複雑な対立軸の存在を示唆する (J. Harris, "Political Thought and the Welfare State 1870-1940", *Past and Present*, No. 135, pp. 116-141)」。同じような時期の社会政策を巡る対立軸を精査するものとして、A. M. McBriar, *An Edwardian Mixed Doubles*, Clarendon Press, 1987。
- (9) こうした歴史的な背景については、J. Harris, *Private life, public spirit*, Oxford University Press, 1993; 毛利健三『イギリス福祉国家の研究』東京大学出版会、一九九〇年、第二章。
- (10) S. Webb, "Historic", *Fabian Essays*, George Allen and Unwin, 1962 (1889), pp. 62-93。
- (11) たとえば、『政治学大綱』の巻頭の献辞はウェップ夫妻に捧げられている。また後述するように、ラスキは「シヴィック・ミニムム civic minimum」の理念を提唱し、多元的で分権型の福祉国家を構想する。
- (12) ウェップ研究については、「社会帝国主義」の概念を提起して研究史に強い影響を与えたセムメル (B. Semmel, *Imperialism and Social Reform, English Social-Imperialism Thought, 1885-1914*, George Allen & Unwin, 1960) およびホブズボーム (E. J. Hobsbawm, *Labouring Men*, Anchor Books, 1967) が、ウェップ夫妻と帝国主義との強い連関を指摘した。しかし、こうした帝国主義者としてのウェップ像については近年になって、その帝国主義との連携が偶発的なものであったとする批判が提起されている (たとえば、E. H. H. Green, *the Crisis of Conservatism*, Routledge, 1996; 江里口拓『福祉国家の効率と制御 ウェップ夫妻の経済思想』昭和堂、二〇〇八年)。本稿は、こうしたウェップ解釈の刷新を受け入れたつも、あくまでもデモクラシーの内在的な価値を重視するか否かという点で、ラスキとのコントラストを描くことにする。
- (13) 自由党による社会立法ユニュー・リベラリズムの関係については、たとえば、M. Freedén, *The New Liberalism: An Ideology of Social reform*, Clarendon Press, 1978; P. Weller, *The New Liberalism: Liberal Social Theory in Great Britain 1889-1914*, Garland Press, 1982; S. Collini, *Liberalism and Sociology*; L. T. Hobhouse and *Political Argument in England 1880-1914*,

- Cambridge University Press, 1983 (1979).
- (14) リスキの理想主義批判について' Harris, "Political Thought and the Welfare State 1870-1940", p. 134-135.
- (15) ホブハウスは、急進的な社会主義が資本層と労働者層の対立を決定的に強調するのを批判し、自身の「自由主義的社会主義 liberal socialism」によって階級対立が克服可能であると主張する (L. T. Hobhouse, *Liberalism*, Home University Library, 1927 (1911), pp. 167-173)。これに対してラスキは、マルクス主義の影響を強く受けたとされる後期だけでなく、多元主義とされる初期著作においても、所有に基づく階級対立を決定的に重要視している (cf. Zylstra, *op. cit.*, p. 90)。
- (16) ラスキを政治的多元主義の文脈に位置付けようのよう' Runciman, *op. cit.*; D. Nicholls, *Three Varieties of Pluralism*, Macmillan Press, 1974.
- (17) E. Baker, *Political Thought in England*, Oxford University Press, 1950 (1915), p. 158.
- (18) この点に関する同時代的な指摘のよう' K. C. Hsiao, *Political Pluralism*, Kagan Paul, 1927; C. Schmitt, "Staetethik und pluralistischer Staat", in *Kant-Studien*, Bd. 35, 1930.
- (19) ナンズ' G. D. Best, *Harold Laski and American Liberalism*, Transaction Pub, 2004; 中谷義和『アメリカ政治学史序説』ニネルヴァ書房、二〇〇五年、第二章。
- (20) Laski, *The Foundation of Sovereignty and Other Essays*, Routledge, 1997 (1921), pp. 244-245.
- (21) *ibid.*, pp. 14-15.
- (22) Laski, *Authority in Modern State*, Routledge, 1997 (1919), p. 74.
- (23) Laski, *Studies in Problem of Sovereignty*, Routledge, p. 14.
- (24) Laski, "Preface to the 1st edition", *A Grammar of Politics*, Routledge, 1997 (1925).『大綱』は従来、初期の政治的多元主義から修正多元的國家論への移行と捉えられてきた(たとえば' Deane, *op. cit.*)。しかし、初期三部作での主権概念への歴史的な批判という観点は変化しないまま、この著作では積極的な國家の制度構想が試みられていることを考えれば、『大綱』は理論的な変節と「いうよりも、初期の多元主義の自然な発展か、もしくはその完成と捉えるほうが適当である。
- (25) Laski, *ibid.*, pp. 37-38.
- (26) *ibid.*, p. 21.
- (27) *ibid.*, p. 28.

- (28) *ibid.*, pp. 69-70.
- (29) *ibid.*, pp. 24-25.
- (30) *ibid.*, pp. 152-165.
- (31) *ibid.*, p. 195.
- (32) *ibid.*, pp. 74-88.
- (33) *ibid.*, pp. 226-227.
- (34) *ibid.*, pp. 587-588.
- (35) 本稿はあくまでラスキの社会変革論に焦点を当てるため詳細な検討は控えるが、こうしたラスキの国際秩序構想については、*ibid.*, pp. 587-666; Lamb, *op. cit.*, Ch. 6-7.
- (36) Laski, *ibid.*, p. 39.
- (37) *ibid.*, p. 258.
- (38) *ibid.*, p. 27.
- (39) *ibid.*, p. 78.
- (40) *ibid.*, p. 18.
- (41) *ibid.*, pp. 98-99.
- (42) *ibid.*, p. 33.
- (43) *ibid.*, p. 27.
- (44) *ibid.*, p. 41.
- (45) *ibid.*, p. 20.
- (46) *ibid.*, p. 21.
- (47) *ibid.*, pp. 105-106.
- (48) *ibid.*, p. 172.
- (49) *ibid.*, p. 101.
- (50) *ibid.*, p. 284.

- (51) *ibid.*, pp. 96-97.
- (52) *ibid.*, p. 99.
- (53) *ibid.*, p. 100.
- (54) *ibid.*, p. 144.
- (55) たとえばツイルストラは、こうした不確定なアナキー (contingent anarchy) の問題を、ラスキの思想を貫く「ジレンマ」と表現する (Zylstra, *op. cit.*, pp. 48-50)。
- (56) Laski, *ibid.*, p. 162. こうしたマルクス主義への両義的な評価は、一九二〇年代の著作に一貫したものである (cf. Laski, *Karl Marx: an Essay: The Fabian Society and George Allen and Unwin, 1922: Communism*, Routledge, 1997 (1927))。
- (57) 一般にラスキがマルクス主義に接近する原因とされるのは、第一に一九三一年のR・マクドナルドの「裏切り」、第二にF・D・ルーズベルトのニューディールへのアメリカ産業界の抵抗や最高裁による違憲判決、第三にヨーロッパにおけるファシズムの勃興である。ここでラスキは明らかに、マルクス主義の内在的な理解からというよりも、国家の強制権力が特権層と強力に癒着しているという現実の経験的な観察から、マルクス主義の受容へと至っている。ラスキのこうした徹底して経験主義的な態度は、プラグマティズムの実験主義に影響されたもので、ラスキは初期の段階から一貫して、事実の観察から帰納的に理論を構築する態度を重視している (cf. Laski, *Studies in Problem of Sovereignty*, pp. 13-14, 23)。
- (58) Laski, *State in Theory and Practice*, George Allen and Unwin, 1935, p. 269.
- (59) こうした見解が表れるのはたぶん⁵⁴ *ibid.*, p. 189, 294.
- (60) Laski, *Democracy in Crisis*, Routledge, 1997 (1933), pp. 239-241. 一九三〇年代のラスキはこうした平和的な社会変革について概して悲観的であるが、その可能性が存在する⁵⁵点については、著作によって強調の程度は異なるものの、必ず言及している。
- (61) Laski, *State in Theory and Practice*, pp. 243-244.
- (62) この時期のラスキは、自由主義を古典的なものと改良主義的なものの二つの系譜に分類し、後者が労働者の状況を大きく改善してきたことを認める。しかし、一方でラスキはこうした区分を突如無視し、前者のみが自由主義であるとする立場から全面的な自由主義批判を展開⁵⁶する (cf. Laski, "The Decline of Liberalism", *L. T. Hobhouse Memorial Lectures*, No. 10, 1940: *Rise of European Liberalism*, Routledge, 1997 (1936))。
- (63) Laski, *State in Theory and Practice*, p. 178.

- (64) つづいた議論が展開されるのは、たとえば、*ibid.*, pp. 109-110.
- (65) *ibid.*, p. 250.
- (66) *ibid.*, p. 176.
- (67) *ibid.*, p. 121.
- (68) *ibid.*, p. 255.
- (69) Laski, *Parliamentary Government in England: A Commentary*, George Allen and Unwin, 1937, p. 25.
- (70) 晩年のエンゲルスは「一九世紀半ばの革命戦術がもはや時代遅れになった」とを認め、議会を通じた社会改良を評価するに至った (cf. F. Engels, "introduction to the 1895 edition", *The Class Struggle in France, 1848-1850*, Kessinger publish, 2010)。
- (71) Laski, *State in Theory and Practice*, p. 267.
- (72) *ibid.*, p. 146.
- (73) つづいたラスキの独自性を、一九七〇年代以降のネオ・マルクス主義の「相対的自律性 (relative autonomy)」の先駆として評価するものとして、ラスキの弟子でもあったミリバンによる小論「およびラムの研究がある」(R. Miliband, "Harold Laski: An Exemplary Public Intellectual", *New Left Review* 200, pp. 175-181; Lamb, *op. cit.*, pp. 34-35)。
- (74) ラスキとA・ダラムシの理論的な近接を指摘するものとして、J. Morefield, "Harold Laski on the Habits of Imperialism", in D. Kelly ed., *Lineage of Empire*, Oxford University Press, 2009, p. 220.
- (75) 「同意による革命」について、"Revolution by Consent", *Nation*, 22 March, 1941, を基本に、この時期のラスキの政治的な実践について、小笠原、前掲書; Newman, *op. cit.*
- (76) Laski, *ibid.*, p. 247.
- (77) *ibid.*, p. 52.
- (78) *ibid.*, pp. 79-80. ラスキの多元的国家論は多様な社会集団の政治的な組織化を通じて多元的な社会統合を企図するが、究極的には個人の持つ善の構想の通約不可能性に着目する点で、その思想的な起源をラスキと同じくジェイムズの影響に依る、バーリンの価値多元主義とも通底するものがある (cf. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1990)。
- (79) *ibid.*, p. 85.

(80) 小笠原、前掲書、一四七—一五四頁; Kramnick & Sheeman, *op. cit.*, ch. 17.

* ラスキの著作については、邦訳があるものは適宜参照した。しかし、訳文は必要に応じて変更してある。すべての訳者に敬意と感謝の意を表したい。

* 本稿は平成二二年度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。

熟議民主主義と多元主義

——コンセンサスと多元主義の理念的対立をめぐって

山田 陽

一 はじめに——熟議民主主義と多元主義

本稿の目的は、熟議民主主義 (deliberative democracy) 論が多元性／多元主義 (pluralism) と対立する局面を明らかにすることである。そして、この対立のなから、たとえ原理的な緊張関係にあっても、相補的な関係が抽出され得ることを示すことである。

熟議民主主義論は、同意 (agreement) を志向した討議と熟慮を政治実践の中核に据える規範理論である。もちろん、そこでは現代社会の価値多元性が前提にされるため、熟議の結果として合意 (consensus) が創出されることをあまり重視しない。むしろその討議と熟慮の過程に焦点が置かれる。つまり、価値多元性を前提にして、いかに民主主義的な討議と熟慮の空間を生み出すか、その手続的な規範を論じる。そしてそこに民主的正統性 (democratic legitimacy) の源泉を置くのである。確かに民主主義の政治理論には、多元性を選好の多様性として概念化し、社会における多様な諸利害の調整に関心を向けるものも多い。しかし熟議民主主義という規範では、民主政治は、もっぱら戦略的妥協、交渉、取引に基づく利益調整過程に還元されることはない。熟議民主主義論は、個人の善き生の構想の多様性を想定した、理性的な同意を志向する熟議に民主政治の在り方をみる。

しかし問題は、そうした民主的正統性の推定を根拠付ける諸基準が、合意を志向している限り、原理的には多元性／多元主義と対立することである。一般に熟議民主主義論は、その内容は様々であれ、民主的正統性の形式的な条件を追究する。つまり、法や政策を策定する際に、民主的で公正な手続きを経て結果したということ自体を民主的正統性の推定的な基礎とするような「形式的」原理を追求する。もちろんこれらは現実の政治を批判的に検討する際の基準として提示される。⁽³⁾しかしこうして形式性を追求することで、熟議民主主義論は価値多元的状况に対応できる民主的正統性の根拠を概念化しようとする。

このような理論的企図をもつ熟議民主主義論は、価値の多元性を構成的に捉えることになるが、そこでは大まかに次の二つの立場を考えることができる。第一は、「自由」や「平等」の諸権利を保証することで社会における価値の多元的存立を可能にする立場である。これらの基本的諸権利は、公共的なものと私的なものとの間に境界線を設定し、私的なものを公共的理由付けを行う熟議から保護する。「自由」と「平等」の基本的諸権利は、熟議民主主義を可能にする手続き的価値として正当化され、実際の熟議の結果とは無関係に、むしろ熟議の過程を制約する理念として提示される。第二は、「自由」と「平等」の基本的諸権利を、熟議の過程で構成的に実現されていくものと捉えることで、社会における価値の多元的展開を可能にする立場である。熟議は、公共的観点をそのつど創出することができ、既存の支配的な秩序に必ずしも制約されることなく公／私の境界線を設定していくことが可能だとする。基本的諸権利の制定・解釈・適用が実践されるのは、公／私の境界線を宙づりにし、多様な価値に依拠した意見やパースペクティヴが取り込まれる熟議を通じてだとされ、こうした熟議を可能にする手続き的な規範が、熟議民主主義の理念として提示される。ただし、このどちらの立場も共通して、公共的に理性を行使する熟議の諸条件を分節化する手続き的な熟議民主主義論である。この形式性の追求が、原理的には熟議民主主義論を多元性／多元主義と対立させる。しかしその対立局面は立場に応じて相違する。

そこで本稿では、手続き主義的な熟議民主主義論が、多元性／多元主義と対立する局面を検討していく。以下、第二節では、前者の立場として、米国の政治理論家ガットマン (Amy Gutmann) とトンプソン (Dennis Thompson) の共著⁽⁴⁾、

コーエン (Joshua Cohen) の議論を取り上げる。特にここでは、ロールズ (John Rawls) の「理に適った多元性の事実」を基本的に受容し、実質的な基本的諸権利を熟議民主主義の条件として提示する理論的戦略が、価値の多元性と、どの範囲で両立し得るのかの問題となる。第三節では、後者の立場として、ハーバーマス (Jürgen Habermas) の「熟議的政治」論と、それを継承・展開させる米国の政治理論家ボーマン (James Bohman) とベンハビブ (Seyla Benhabib) の議論を取り上げる。ここでも問題となるのは、熟議を、公共的観点を創出する政治的討議の過程として捉える理論的認識が、価値の多元性と、どこまで両立し得るかである。第四節では、熟議民主主義論が根源的な多元主義と対立することを論じるコノリー (William Connolly) とホニッグ (Bonnie Honig) の批判点を取り上げる。ここでは、根源的な多元主義が熟議民主主義と対立・緊張関係にはあっても、それでも相補的な関係を抽出できる側面がないか考察する。本稿ではこうした考察を通じて、形式化を追求する熟議民主主義論が、かえって多元性／多元主義と対立するその論点を明確化することを試みる。

二 民主的熟議の公正な手続き的価値

1 道徳的自由の原理と民主的熟議——コーエンの熟議民主主義論

価値多元的状况を前にして「自由」や「平等」の基本的諸権利を熟議の構成的な条件とするためには、公共的な政治的正当化を行う熟議では介入すべきでない領域を、あらかじめ決めておかねばならない。多様な価値が共存できるか否かは、それらの諸権利の内容による。もちろん、この諸権利の具体的内容は様々に規定され得る。当該社会に共有されている正義や公正の諸価値が、どのようなものであるかによって変化し得るし、理論家によっても変化する。しかしいずれにせよ、価値の多元的な共存を可能にする基本的諸権利が熟議民主主義の構成的条件だとするならば、そうした諸権利を正当化する論理が必要である。こうした企図をもった熟議民主主義論が主に依拠するのがロールズの理論的

戦略である。

ロールズは、基本的に宗教的・道徳的・哲学的な教義（包括的教義）から相対的に独立した正義のリベラルな政治的諸概念を構想する。それゆえ、公共的に政治的正当化を行う際に依拠されるべき公共的理性（public reason）は、多様な包括的教義が存在する背景的文化（background culture）から相対的に独立している。⁽⁴⁾ ロールズは、真理をめぐると対立を深刻に受け止めるがために、価値多元的社会（主観的な正義の状況）では、公共的な次元を、各人の「善き生」を構成する諸価値から自立したところに求めるべきだとする。したがって、各市民が公共的に政治的正当化を行う際には、諸々の包括的教義に共通して支持されると期待できる公共的概念（public conceptions）と、そうでない非公共的概念（non-public conceptions）とを区別することが求められる。市民が「理に適って（reasonable）」いるのは、この区別を実行し受け入れるとき、⁽⁵⁾ そして「判断の負荷（burden of judgment）」を引き受けるときである。⁽⁶⁾ それゆえ、ロールズが提示する「理に適った多元性の事実（the fact of reasonable pluralism）」とは、たとえ社会構成員が市民としてこの区別を引き受けても、それぞれに抱懐する善き生の構想の根源的などころでは相互に同意できない状態にあること（fundamental disagreement）を、事実として承認する理念だと理解できる。この根源的に同意できない状況は、啓蒙や学習を通じて克服できるものではなく、民主主義においては解消されることのない公共的文化の特徴だとされる。⁽⁷⁾ 「重なり合う合意（overlapping consensus）」という理念も、「理に適った」市民を前提にして成立する。

しかし、こうしたロールズの理論では多元性と対立する点がある。ここでは二点挙げる。第一に、包括的教義に依拠した理由は、他の包括的教義に依拠した参加者が理に適って受け入れられる理由でない限り熟議で提出できないとするならば、その熟議は排除の契機を抱えることになる。ロールズに依拠すれば、熟議への参加者は、社会で受け入れられている信念だけに訴えるべきことになる。⁽⁸⁾ 何が真理であるか同意できない以上、市民は全体的真理ではなく、相互に理に適って受け入れることが可能な公共的な価値に訴えねばならない、とされる。確かにこれによって多様な包括的教義を理に適ったものとして認識することができ、寛容な社会を構成することができる。⁽⁹⁾ しかし、ある宗教的信仰を抱く人々にとっては、もしその信仰に基づく理由が理に適って受け入れられない場合、既存の公共性のあり方が差別的で抑圧的

だと感じるかもしれない。もちろんロールズは、社会を根底的に構成する憲法の必須事項と正義の基本的諸問題に、公共的理性の理念の適用を制限しているため、政治的正当化には高度な一般性が必要とされる。しかし、「理に適って」受け入れられる理由でなければ「理に適った」包括的教義ではない、という自己言及的規定が、固定的な公／私の分割を招き、永続的な排除をもたらしかねない。それゆえ第二に、熟議が実践される前に公／私の区別を確定するような、基本的諸権利の具体的規定は、当該社会における新たな問題を発見しそれに対処する能力を熟議から奪ってしまいかねない。

したがって、米国で熟議民主主義論を展開するコーエンとガットマン・トンプソンは、ロールズの理論を継承して、熟議民主主義を実質的な基本的諸権利で構成することを企図するため、同様の問題を抱える。確かに彼（女）らは、ロールズよりも熟議の射程を広く捉え、道徳的・宗教的な諸信念の間の論争をも、公共的な理由付けを必要とする熟議の対象だと考える。しかし基本的諸権利の実質的規定は、対立的諸価値と両立できるだろうか。

コーエンは、ロールズと同じように「理に適った多元性の事実」から出発するが、しかし「生の哲学」（「ロールズがいう包括的教義」）に依拠した理由も公共的であり得ると考える。コーエンは、民主的な熟議を構想する観点から包摂の諸原理（the principles of deliberative inclusion）を提示して、生の哲学も熟議の対象領域に含まれることを主張する。たとえば熟議において宗教の自由が主張される際、「理に適っている」理由の範囲が拡大される。コーエンによれば、ある宗教の信者にとっては、その宗教の教義こそが理に適った理由として認識されるため、その信者にとってみずからが信仰する宗教的教義の要求こそが根本的な義務となる。この宗教的義務は、個人の選択の結果として捉えられる要求ではなく、理に適った要求として与えられる義務である。それゆえに、もし宗教的教義に依拠した理由を「理に適っていない」ものとして否定するなら、その信者に平等な地位を熟議の過程で与えていないことを意味する。その信者は、主権者としての平等なメンバーシップを奪われていることになる。^⑪このようにコーエンが、宗教的信念も「理に適って」といって考えるのは、それが反省的でないことを否定する、つまり宗教的理性も熟議の過程で反省的に変容するだけ公共的であり得ると考えるからである。^⑫しかし、こうして公共的理由付けの射程が拡大されても、相互に「理に適って」受け入れ

られる理由が要求されることに変わりではなく、「理に適っていない」理由は「理に適っていない」ゆえに除外されるという機制をもつ。

道徳的自由が論じられるときにも、同様の構造が見出される。コーエンは、ドゥオオーキンが擁護するような人格的自律 (personal autonomy) を人格にとつて構成的なものとする考えを退ける。なぜなら、みずからが反省的に選び取った信念でなければ意味をもたないとする人格的自律の道徳も、包括的な生の哲学の一つに過ぎず、その他の生の哲学に従う市民によつて拒否され得るからである。それゆえに道徳的自由 (道徳的寛容) は、人格的自律を最高の道徳的価値とする理念であつてはならない¹⁴、つまり生の哲学から自立した価値として認識されるものでなければならぬことになる。すべての参加者の同意を得られない道徳的内容をもつ結論は熟議の正当な結果ではないという理想的な手続き的理念は、生の哲学から自立した価値を認識させる装置なのである。つまり熟議民主主義では、同意できない道徳的規制を強制できなくさせる道徳的自由が保証されるのである¹⁵。すべての参加者が同意できない道徳的内容をもつ規制は、その道徳的根拠に同意できない人に平等な地位を与えていないことと同じだとされるからである。コーエンは、こうして熟議の結果を制約する実質的な自由の諸権利を熟議民主主義の構成的条件として提示し、価値の多元的な共存を可能にしようとする。コーエンは、この諸条件を「立憲的コンセンサス (constitutional consensus)」と呼んで擁護する¹⁶。しかし、手続き的理念を実質的に展開するコーエンの熟議民主主義の構想は、現実にはその実質的価値を共有する生の哲学に政治的正当化の資格を制限してしまう。熟議の手続き的な価値だとされる自由と平等の諸権利は「手続き的コンセンサス」と呼ばれる¹⁷、熟議の過程とその結果を評価する価値であるがゆえに実質的でもあるからだ。それゆえ、価値の多元性を深刻に受け止めていないという反論を想定できる。確かに立憲的コンセンサスは、生の哲学に対し自立的な、諸々の自由がもたらす利益についてのコンセンサスだとされる。しかし、コーエンは仮説的に理想的な熟議の手続き的原理が貫徹される状況を考察するため、よりよく自由を保証できるコンセンサスなら、たとえ実質的に機能しても手続き的により公正だ、という循環的な論理構造で立憲的コンセンサスを正当化する。コーエンは、もし正義が公正な手続きを要求しているなら、そしてそれが道徳の多元性と矛盾しないのなら、公正な手続きとしての実質的要求は道徳的多元性と矛

盾しないという。⁽¹⁸⁾ コーエンは、価値多元的状况においても、いやむしろ多元的であるからこそ、熟議民主主義では実質的内容をもつ手続き的価値が要求されると主張するのである。しかしその価値は循環的な論理で正当化されるため「理に適っていない」価値は熟議で排除されることになる。

2 相互尊重の倫理と民主的熟議——ガットマン＝トンブソンの熟議民主主義論

では、ガットマン＝トンブソンの場合はどうか。彼（女）らは、現実的な討議実践を想定して熟議民主主義論を展開する。実際に米国で先鋭化してきた道徳的対立に根をもつ問題を公共的・政治的問題として認識し、政治的討議を実施することで対応すべきことを主張する。それゆえ道徳的信念に依拠した主張（包括的教義）も公共的理由付け（moral reasoning）で使用されることが想定される。もちろん真理について同意するのは困難であるため、暫定性の原理が重視される。差別や抑圧といった不正義が存在する現実社会を想定すれば、熟議で目指される同意は暫定的であるべきだとされる。ガットマン＝トンブソンが熟議民主主義の構成原理として「基本的自由（basic liberty）」「基本的機会（basic opportunity）」「公正な機会（fair opportunity）」といった実質的内容をもつ原理を詳細に議論するのは、同意できない結論から市民を保護するためである。こうした実質的な権利と義務は、道徳的に同意できない市民同士が共存できる枠組みであり、公共善（common good）だとされる。⁽²⁰⁾ ただし、彼（女）ら自身が提示する基本的諸権利の具体的内容は暫定的に提示されるに過ぎないとされ、実際の熟議に結論を託す態度を強調する。

それゆえガットマン＝トンブソンの熟議民主主義論が道徳的多元性を実現させられるかは、熟議への参加者に要請する倫理的態度に左右されることになる。ガットマン＝トンブソンが、熟議民主主義の「寛容」として「和解の原理（principle of accommodation）」を提示し、相互尊重（mutual respect）の倫理を根本的なものとするのは、そのためである。相互尊重は、たんに他の立場に対して寛容であるだけでなく、同意できない人々との間で建設的な相互行為が可能ないように、市民として適切な態度をとることを要求するものである。⁽²¹⁾ そしてこの相互尊重の実践が、民主主義にとって特徴的な徳性（character）を市民に身に付けさせるとされる。⁽²²⁾ しかし、それでも、ガットマン＝トンブソンにとって熟議民主主義

論の根幹を成しているのは、道徳的問題を扱う熟議の過程を構成する手続き的原理の有効性であろう。なぜなら熟議の過程で相互尊重の倫理が実践され道徳的学習が実現されるかは、形式的だとされる手続き的原理がどのように機能するかによるからだ。しかし彼（女）らは、熟議への参加者は相互に理に適って受け入れられ得る理由を提出しなければならぬという「相互性の原理（principle of reciprocity）」を第一に提示しており、⁽²³⁾ ロールズとコーエンにみられる論理構造を共有しているため、この意味での排除の機制を免れない。

3 多元性を制約する「相互性の原理」

この相互性の原理が熟議民主主義にとって形式的だとされる限り、たとえ目指される同意が暫定的だとしても、多元的な価値の展開を制約する原理になる。これは、ガットマン・トンプソンが相互性の原理が具体的にどう働くか説明している議論から明らかになる。彼（女）らは、一九八三年テネシー州ホーキンス郡（Hawkins County）の教育委員会が、管轄するすべての公立小学校において、読む能力を養い民主主義の価値を理解するための、ある読書本を採用決定した際の問題を取り上げる。彼（女）らによれば、この読書本の採用問題は、原理主義的なキリスト教を信奉する親達から、採用反対が主張されることによつてはじまった。この親達が反対したのは、その読書本の内容である。自分たちの子供に、聖書が答えを示している領域で、批判的判断を行使し、想像力を使い、選択を為すように教える内容が含まれているからである。ところが、最終的に、教育委員会はこの親達の反対を退け、当初の通り、読書本の採用を決定した。

ガットマン・トンプソンは、この教育委員会の決定を相互性の原理を適用することで正当化する。なぜなら読書本の採用に反対する親達の主張は、すべての市民に対して基本的自由と機会を保証することにコミットする市民としての観点から拒否されるべき価値に訴えているからである。もしこの親達の主張が採用されたならば、他の子供達から民主的市民として必要な能力を養う機会を奪うことになるという。この民主的市民のスキルと知識には、市民相互でみずからの行為や主張を正当化するのに必要な能力が含まれているのである。問題は、原理主義的キリスト教を信仰する親達が、実は、この相互性の原理を前提にして、みずからの主張を正当化しているということだとされる。⁽²⁴⁾

確かに、ガットマン・トンプソンは相互性の原理も批判に開かれた原理であると考えており、その他の代替的な原理が提案され得ることを認める。しかし、原理主義的信者の親達はみずからの宗教的価値を主張するだけで、他者との協力関係を基礎付ける代替案を提出しただけでなく、なによりも相互性の原理を前提にしていると批判する。これに対し教育委員会の決定は、特定の宗教的価値を教えることと、宗教について教えるという公共的価値とを区別しており、この点で教育委員会の決定は理に適っているとされる⁽²⁵⁾。

しかし、以上の説明から明らかなように、相互性の原理は、何が理に適った理由であるかの基準を、相互性の原理とは直接的には無関係な民主的な倫理に依拠させようと、⁽²⁶⁾「理に適っていない」主張を「理に適っていない」ために受容しない、という循環的な構造をもたらしている。多元的な価値の共存が可能となるためには、ガットマン・トンプソンが主張するように、熟議に必要な民主的市民の倫理が要請されるだろうが、しかし相互性の原理は、すでに一般的に受容されている理性や合理性に優位を与え、熟議への参加資格をあらかじめ奪う機制をもっている。

たとえばポーマン (James Bohman) が民主的「平等」を主張して相互性の原理の限界を指摘するのは、こうした排除の機制を考慮するからである。ポーマンがいうように、既存の「寛容の体制」に挑戦する場合に問題となっているのは、「熟議的共同体 (deliberative community)」のメンバーとしてその挑戦者を平等に処遇することであり、宗教的価値の内容ではない。それゆえ、原理主義的キリスト教を信仰する親達が提出する理由を、ホーキンス郡教育委員会が提出する理由よりも価値の低いものとして扱うことは、平等なメンバーとして処遇していないことを意味する。つまり、「理に適った (reasonable)」という理念で一方の価値より他方の価値の方が優先されるべきだ、といった結論が生み出されるなら、熟議で表明された諸価値に平等な地位を与えていないことになる。したがって、たとえ原理主義的信者をもつ親達が理に適っていない理由を提出しても、民主的には正当な理由として認められるべきことが主張される。ホーキンス郡教育委員会の側も、この親達の主張を却下するのではなく、この親達に教育委員会の主張を正当化する義務を負うことになる。

相互性の原理は、熟議への参加資格を制限し、民主的平等を制約する働きをもつ。「理に適った」理由と動機が正当

化の基準として要求されれば、相手の承認にみずからの主張の正当化を依存させる相互性の原理は、既存の「寛容の体制」を優位に置き、それに対する新たな挑戦を拒否する機制を生み出す。それゆえ社会的変化が実際に起きそれが既定事実とならない限り、合理的で理性ある立場として承認されていない立場を正当とはみなさない保守的意義をもってしまふ。相互性の原理は公正な社会的協働の条件を理想的に構成する形式的原理のひとつであるが、しかしそれが実際に適用されれば社会的不正をかえって認識できなくさせる構造をもたらす可能性⁽²⁸⁾がある。したがって、価値多元的状况において熟議が民主的平等を保証できるようにするには、多元的に諸価値を包摂でき、社会的不正を吸い上げられる公共性を創出していかねばならない。新たな認識の可能性を承認するという意味での多元性を想定しなければならぬのだ。人々の生の実存的な価値の問題が公共の問題として認識されるなら、既存の認識を問い直す多元性にも熟議は開かれていなければならないのである。

三 多元性に開かれた公共的熟議

前節では、「理に適った多元性の事実」という理念に基づき熟議民主主義の構成的な手続きの原理を探究する議論を検討した。しかし、新たな認識の可能性を承認するという意味での多元性を制約することが明らかになった。

本節では、既存の認識を問い直す多元性を熟議の機能として探究する熟議民主主義論を検討する。特に、ハーバーマスの討議倫理に依拠した熟議的政治の構想が、排除をもたらす循環的構造を克服し普遍的平等をどのように実現させようとしているのか考察する。

1 ハーバーマスの「熟議的政治」論

ハーバーマスが『事実性と妥当性』などで展開する民主主義理論は、討議倫理学を応用的に適用して明示される、民主的決定の妥当性を基礎付ける原理に支えられた「熟議的政治」の理念として理解できる。この熟議的政治の構想で特

徴的なのは、議会や裁判所といった制度的な意思決定過程と、市民社会における非制度的な意見・意思形成過程とが区別される一方、この両者が実践的討議によって架橋されるということである。その架橋を可能にするのが公共圏という理念である。公共圏概念には、非制度的な市民社会の、新たな問題提起と差異に開かれた公共性を認識可能にする効果がある。市民社会は、これまで私的なものとして認識されてきた事柄が公共的なものとして認識されるようになる、認識変容を可能にするアナーキーな言説空間とされ、生活世界を合理化する役割を担う。熟議的政治は、このような制度的・非制度的な言説の展開過程を総称したものと理解できる。そして、これによって熟議的政治は、既存の認識を問い直す多元性を可能にする理念として理解可能になる。熟議の過程でそれ独自の内在的パースペクティヴが生み出されることを想定できるからである。²⁹⁾公共性の認識は実践的討議に内在化され、何が「理に適った」理由であるかは討議の過程ではじめて明らかになる。それゆえ、少なくとも非制度的には、あらゆる立場の人々に熟議への参加資格が与えられ、普遍的平等の原理が機能する。「理に適った多元性の事実」が想定される場合には社会的正義が外部化され熟議に対する制約を含意するのとは対照的である。消極的自由が強調されれば、熟議で公共的正当化を行う手段は理由と情報を交換し共通部分を模索することになるが、³⁰⁾熟議的政治論では、積極的自由も強調され、論証を通じて共通の理解を形成し理性的な同意を創出することが手段となる。

しかし、こうして正当化実践に公共性の認識を内在化させることが、かえって価値の多元的な展開を制約するとも考えられる。なぜなら、討議で理性的同意が目指される限り、その討議に内在的な公共性が各人の信念の内容を合理化するように要求するからである。確かにハーバーマスが提出する民主主義原理、すなわち「それ自体として法的に組織化された討議による法制定過程において、すべての法仲間の同意を得ることのできる制定法だけが、正統的な妥当性を主張することができる³¹⁾」という原理は、民主的な政治的正統性の推定を形式的に根拠付けるに過ぎない。しかし影響を受けるすべての人を討議に包摂すれば、このコンセンサスの想定が参加者に単一的な公共性を志向させ、それに合わせた合理化を要請するため、法共同体の実質的な構成が意味されることになる。公共性を包摂的で単一的に想定することは、現実には達成不可能な構成的外部の消滅をたとえ一時的にでも実現することを企図させ、現実の複雑な価値多元的状况

を単線的な合理化過程に還元する可能性を生み出す。

この問題に対するハーバーマスのひとつの応答が、私的自律と公共的自律の相互依存関係に関する主張である。ハーバーマスは、市民がみずからの共同生活を実定法によって正統的に規律するために市民相互で承認し合わねばならない基本的諸権利を、討議原理を法形式に適用して論理的に生成する「権利の体系」として解明してみせる。そこでは自由に連帯する市民相互の関係を規定する諸権利が私的自律の基本権として導かれたあと、自律的な自己立法を可能にする政治的参加権が公共的自律の基本権として導かれる。確かに、この意見・意思形成の過程への参加を保証する政治的基本権は、コミュニケーション的自由の公共的使用を主観的権利の形式で制度化しなければならないという逆説的な論理の現れになっている。⁽³²⁾しかし、この平等な政治的参加権は、私的自律と公共的自律を同根源的に理解するとき逃れ難く現れる矛盾を生産的に捉え返す原理である。つまり、政治的自律を遂行的に自己言及的な構造によって捉えることで、法の正統性を、法形式（『実定法』）にだけ依拠させるのではなく、理性的世論や自律的公共圏の意見形成にも依拠させることを可能にする。熟議的政治論は、こうして論理的矛盾を創造的政治過程として捉え返し、価値の多元的展開に開かれたプロセスを想定する。市民は意見・意思形成過程に参加することで諸権利や法政策を解釈して修正・改正・撤廃するダイナミズムに関与する。ハーバーマスは「人民の意思」と「法の支配」とが熟議の過程を媒介して同時に実現されるとし、これを「立憲的政治（constitutional politics）」と呼ぶ。⁽³³⁾このとき憲法は、熟議的政治を介してそのつど創設行為に立ち返る、未来の世代に向けて開かれたプロジェクトだとされる。

しかし、こうして熟議の過程が時間軸を中心に多元性に開かれても、コンセンサスの理念が放棄されない限り、多元性を制約する圧力を産む。ハーバーマスは明確に「信念共同体のメンバーとしてのパースペクティヴは、熟議への参加者のパースペクティヴとは別もの」だと指摘して、善き生の問題に関わる各人の一人称的な実存的決断力を、可謬論的意識を前提にした市民の政治的意見・意思形成から区別する。⁽³⁴⁾ハーバーマスは、ロールズを批判して、政治的公共性を、包括的教義それぞれで偶然に受容される事態だとは考えないのである。

とはいえ実存的決断力が政治的次元から区別されても、善き生の問題が熟議の過程からまったく排除されるわけでは

ない。民主主義原理は、万人に普遍的に妥当することを要求する道徳的原理とは違って、もっぱら正統的な法制定の手續きに焦点を置いており、多様な討議形態に開かれている。それゆえ熟議的政治では、普遍的妥当性を要求する道徳的基礎付けの討議だけでなく、倫理的自己了解の討議、目的合理的な手段選択の討議、法的一貫性の吟味の討議、利害調整・妥協のための交渉といった討議が含まれる。こうした多様なコミュニケーション形式が内的に結び付き「共通の意思」が形成されるなかで、善き生の問題も討議課題になり得るのである。とはいえ、善き生の問題は、あくまで個人の主観的自由に根拠付けられる問題とされ、信念に依拠した理由が熟議の過程で公共的に妥当し得るか否かは、別の次元の問題とされる。さらに、善き生の問題で参加者が同意不能なほど決定的に対立する場合には、道徳的討議が要請され、具体的法社会を超えて普遍的に妥当する正義が探究されるとハーバーマスは主張する。ここにマッカーシーが指摘するように、姿を変えたカント的二分法の残存を見出せる。⁽³⁶⁾ハーバーマスは、正義が同一の根拠によつて普遍的に承認されることを要求しており、これが、ロールズと同じように、人々の生の実存的な価値の主張を正義の制約下に置くことを帰結する。ハーバーマスによれば、確かに討議の参加者は、判断のパースペクティヴとして、正義のパースペクティヴと生の様式のパースペクティヴとの二つを採用することができる。しかしこれらは同一水準にあるのでもなければ、融合するのでもない主張される。たとえ討議実践において二つのパースペクティヴが相互に結び付いても、一人称的な生の様式のパースペクティヴは、他者の道徳的諸条件を侵害しない場合にのみ承認されるに過ぎない。つまり、「民主的な共同立法者としての市民は、相互にパースペクティヴを交換する手続きの制約の下にあるので、みずからの生の目的が実存的に理に適わない(unreasonable)仕方では制約されないように、正義のパースペクティヴを追及する」というわけである。確かにハーバーマスは、公共圏と宗教との関係をめぐる議論で、宗教的信仰に依拠した理由も公共的になり得ることを認めている。それでもハーバーマスは、宗教的理由は市民社会における公共圏では許容できても、制度的次元では世俗的言語に翻訳されなければならないとして、宗教の自己近代化(self-modernization)に期待する。⁽³⁹⁾宗教的信者は、みずからのアイデンティティを私的(宗教的)なものとは公共的(世俗的)なものとは分離しなければならないのである。ただし他方でハーバーマスは、世俗的市民にも、宗教的理由は何も熟議に公共的に貢献するところがない、とい

う世俗的態度を採用しないことを要求している。確かにここでは世俗的国家制度が優先されているが、しかし世俗的理
解も熟議を通じて反省されるという見解が提出されている。⁴⁰これが新たな認識を可能にする熟議の可能性を指し示して
はいる。とはいえ、依然として正義の問題と実存的・倫理的な問題とが区別され、公共性が熟議に内在的であることに
変わりはない。ハーバーマスは、普遍主義的な正義の主張がもたらす負の効果に注意を払い、熟議内在的な公共性が外
部を構成することに配慮してはいるものの、間主観的に再構成されたカント的二分法を維持している。すなわち、民主
的な市民的平等の理念は、いかなる仕方においても、その原理がもたらす影響の非対称性において、排除や制約などの
受苦 (suffering) を諸個人にもたらしてしまうと考える一方、それゆえにこそ「差異に敏感な普遍主義的平等 (difference-
sensitive egalitarian universalism) だけが、個人と、そのかけがえのない自分史との脆弱な結び付きを保つという個人主義
の要求を満たすことができる⁴¹」という留保を導き出すのである。

2 「妥協の枠組み」としての熟議民主主義

確かにラフオント (Cristina Lafont) が指摘するように、熟議的政治の構想で採用された非制度的な公共圏という理念は、
あらゆる宗教的理性にも世俗的理性にも、その表明を許すという利点がある。⁴²しかし、熟議的政治が「差異に敏感な普
遍主義的平等」を実現するには、コンセンサス志向を緩和しなければならぬ。この点でボーマンが構想する「道徳的
妥協」の議論が注目される。

ボーマンは、ハーバーマスと同様に、市民が政治的参加権を行使して諸権利を解釈し、義務と資格の内容を変容させ
ていく立憲的政治を構想する。公共的熟議はこうした過程だとされる。⁴³しかしボーマンは、「公共的熟議の枠組み」そ
れ自体をめぐって対立する場合には、道徳的妥協が目指され得ると主張する。つまり、複数存在する公共圏が必ずしも
包摂的で単一的な公共性に回収されないことを承認し、多様な理由に基づいて妥協が形成されることを想定する。道徳
的妥協は、包括的教義の自律性を尊重する一方で、同時にその包括的教義を反省的に熟議に組み込むという手続的な
構造を構想するのである。確かにこれは矛盾しているようにみえるが、しかしこの矛盾が矛盾として認識されるところ

に道徳的妥協の意味がある。

ボーマンは、公共的熟議それ自体を目的として、公共的熟議が可能となる枠組みを変化させていくことに公共的熟議の意味を見出している。④⑤というのも、公共的熟議の枠組みが一度構築されれば、常に強制と失敗を生み出してしまうため、根深い道徳的対立の場合には、枠組み自体が再考されねばならないからである。公共的熟議の枠組みは、根深い対立を包摂する政治的コミュニケーションを創出し、複数的に公共的理性が行使されて相互尊重と和解を可能にする枠組みである必要がある。④⑥ただし道徳的妥協は、相互の譲歩を引き出したり勢力均衡を図る現状維持(modus vivendi)とは区別される。あくまで強制から自由な理性的同意の可能性が模索される。それゆえ利害を調整したり、戦略的にバーゲニングやトレードオフを行うことではない。④⑥公共的熟議で目指され得る道徳的妥協とは、参加者が抱く道徳的価値を構成的なものとして相互に尊重し合うことを意味しており、公共的熟議の枠組みはそれを可能にさせる構成的条件とされる。いわば「理に適った多元性」を熟議に内在化させる構想である。多様な理性に平等な地位が与えられる公正な手続きの追求が道徳的妥協として示されるのである。④⑦

なるほどマッカーシーが指摘するように、市民各人に、みずからの道徳的立場が特殊であることを認識する反省的能力が備わっていれば、政治制度と意思決定手続きとが公正である限り、そこから生み出された結論を正統的で遵守に値するものとして承認することはできる。それゆえ、道徳的妥協の構想は、共約不可能な価値多元的状况でも、合理的に動機づけられた合意という理念が放棄されるわけではないことを主張し得るのである。しかし、マッカーシーが留保するように、政治制度と意思決定手続きが公正であるためには、それらを利用して不正義を認識できなければならない。少数派が多数派にみずからの主張が受け入れられることを期待できる制度と手続きでなければ、普遍主義的平等を支持した公正とはいえないのである。④⑧道徳的妥協を目指した熟議は、それを構成する公正な手続きそれ自体を問い直す再帰的な過程とされるが、この道徳的妥協の構想が「差異に敏感な普遍主義的平等」を支持するためには、構成的外部を前提にした普遍的で平等な包摂という、矛盾した論理を引き受けねばならないのである。つまり、目指されるコンセンサスの在り方が多元的な根拠を承認する妥協へと変化すると、構成的外部を前提にせざるを得なくなるのだ。それゆえ熟

議民主主義は、いわば多孔的で透過的な意見・意思形成過程として構想される必要が生まれる。そこで公共圏という理念が再度注目されることになる。

ベンハビブによれば、リベラルな民主的国家では、権利やその他の諸原理は、定期的に原初の意味に立ち返り、それを豊饒化させるよう再分節化されていかねばならない。そして、この再考と再分節化の過程を触発するのが市民社会の公共圏だとされる。つまり市民が、市民社会において他者と出合い、公共的な空間を構築して、民主的な振る舞い (civic) を身につけることが重視される。相互理解、再意味化 (resignification)、物語の再構成が可能となるのは、この公共空間においてだからである。こうした民主的過程に依拠してこそ、法は、公共圏を構成する枠組みを提供すると同時に、その政治の構想 (ethos) と情熱によって、境界を崩したり透過的にしたりするという矛盾を引き受けられるのである。

しかし、こうして矛盾した論理を引き受ける「差異に敏感」な道徳的普遍主義を擁護できる根拠は何なのか。ひとつには、文化的・道徳的に通約不可能であるため熟議は不可能だという批判を、ベンハビブが退けている点に見出せる。ベンハビブによれば、通約不可能性の主張は矛盾している。なぜなら、もしある世界観や認識の枠組みが通約不可能であるならば、われわれはそれらが通約不可能であることを知ることができない筈だからである。もし本当に通約不可能であるならば、通約不可能だと判断する、その構成要素を記述することができない筈である。もし通約不可能な価値が世界観として認識されるなら、すでにそこに共通性が存在していることになる、というわけである。⁽⁹⁾

道徳的妥協が成立する根拠は、この事実にある。確かに、ベンハビブが言うように、熟議で共有されるべき認識の地平が、現代技術を前提にした人々と原住民部族の人々との間にはないかもしれない。しかし、たとえばキリスト教を信仰する人々とイスラム教を信仰する人々との間で起こる認識の対立は、信念としての共通性を有した多元性として認識できる。⁽¹⁰⁾ この場合、その認識の対立の深さと程度は、熟議を通じて知られるものであり、もし通約不可能性があるとすれば、熟議をはじめたあとで明らかになる筈である。だからこそベンハビブは、通約不可能性が熟議民主主義を否定するわけではないと考える。⁽¹¹⁾

もちろん、こうして「差異に敏感」な道徳的普遍主義が機能するには、みずからの信念が特殊であることを認識する

反省的能力を市民に要求する。その認識内容の妥当性が疑われても排除されることなく公共的熟議の構成的メンバーとして処遇されるためには、市民は民主的振る舞いを身に付け、対話者を道徳的に平等な立場として尊重する態度を採用しなければならない。ベンハビブが考える「普遍主義的な道徳的尊重(universal moral respect)」と「平等な相互性(galitarian reciprocity)」⁽³⁾は、こうした市民的倫理を要請する。しかし、この倫理によってこそ再帰的な熟議は維持できるのである。

四 熟議民主主義とラディカルな多元主義

1 公共的熟議は批判的であり得るか

これまで価値の多元性を構成的に捉える熟議民主主義論の二つの立場を検討してきた。第一は、熟議を構成する基本的諸権利を熟議の外部に置き実質的手続きを擁護する立場である。しかし、あらかじめ公／私の境界線を指定する手続き的価値が、新たな認識を可能にするという意味での多元性を制約することが明らかになった。第二は、公共性を内在的に創出する過程として熟議を理解し、その構成的条件を批判的に再検討する機能を構想する立場である。熟議の構成が自己言及的であることを認めることで、公／私の境界線を可変的にする多元性が想定された。しかし、ここでは対話者を道徳的に平等な立場として尊重するよう動機づける倫理が要請されるため、こうした道徳的普遍主義の擁護が、非対称的な配慮をも正当化し得る実存的問題に対応できない、という批判を呼び起こす。というのも、たとえば受苦の経験**を強いられている人々**（あるいは少数派）が主張する正義は、普遍的道徳的尊重の原理の下では、複数ある道徳的主張の中の一つとして処遇されることになるからである。受苦者の不正義の告発が、既存の道徳的立場（たとえば社会的に優勢な立場）を再考させられるかどうかは、一般的に受容され得る理由を提出できるかによってしまふ。そのため受苦の経験、あるいは一個人として特異な経験の諸相を、市民相互の対称的関係の構築という要請で捨象してしまうのである。つまり、道徳的普遍主義を基本原理とする熟議民主主義の理念は、既存の権力構造や言説の構造を根源的に反省的に問

い返し、新たな認識を可能にする多元性の契機を制約している、と批判できるのである。

確かに、このように熟議の枠組みにすべての人々が内在化されることでかえって排除がもたらされるという事態に⁽⁵⁴⁾対し、公共圏という理念で応答する議論は存在する。たとえばドライゼク (John Dryzek) は、「他でもあり得る」認識を想定した根源的に多元的な討議民主主義 (discursive democracy) を企図している。互いに抗争する諸々の言説の次元に着目することで、アイデンティティ／差異の批判的交渉も討議の過程に組み込んで理解できると考えるのである。しかも、人間の生や政治には、言説に還元されないものが多くあることを認め、既存の権力構造に対抗的な市民社会における運動を評価している。しかし、政治的コミュニケーションの手段として理性的論証が優位に置かれ、民主的正統性が意見や利害の一般性に基礎付けられるとされる限り、批判的契機は制約されざるを得ない。⁽⁵⁶⁾

とはいえ、ドライゼクがこうした制約を支持せざるを得ないのは、熟議の過程に社会を民主的・自律的に構成する役割と機能を託すためであろう。だからこそ熟議の過程で内在的に公共性が創出されることがイデオロギー批判の可能性を開拓するとしても、⁽⁵⁷⁾そこでは一定の制約が伴わざるを得ない。なぜなら既存の信念や確信の在り方を批判的に再検討する熟議の過程は、市民個人としての自律を脅かす可能性を孕むため、熟議を通じた全体主義的傾向を回避する必要があるからである。イデオロギー批判の対象は、法や公共政策を正当化する根拠など、共通の関心事とその信念形成に制限しなければならないのである。⁽⁵⁸⁾

しかし、こうした制約下でも、普遍的道徳的相互尊重を要求しながら、理性的主体 (熟議の参加者) の自律性を放棄するよう要求するのは、熟議民主主義の理念では実現できない矛盾した要求であろうか。あるいは、「構造的に歪められたコミュニケーション」のなかで、理性的主体を従属的に構成する権力の働きを、参加者のパースペクティヴから理解し批判することは不可能なのであろうか。この問いに応答するには、やはり自己言及的な熟議の構造を強調せざるを得ない。自己反省的能力を有した市民が熟議の構成的外部を前提にして熟議の枠組みを問い返していくという循環構造である。ここでは熟議民主主義の理念それ自体がコミュニケーション構造の歪みを発見する装置として機能することが期待されるのである。⁽⁵⁹⁾しかし、個人の社会化の過程で権力が解き難く結び付いているときには、自己反省的能力には限

界がある。もし理性的主体が構造的に従属的に主体化されているなら、その主体化の権力を批判的に反省できなければならないが、しかしその批判的反省が可能であるかは、もはや熟議民主主義の理念の問題ではない。歪められたコミュニケーション構造を発見するには、市民相互の正当化実践が成り立つ文脈を外部から評価しなければならないからである。こうして熟議民主主義の形式性の追求が、多元主義との根源的な対立に突き当たることになる。

2 根源的な多元主義の熟議民主主義批判

元来、理論的には、形式性の追求が根源的な多元主義の思考と対立するのは必然的である。それゆえに道徳的普遍主義の原理とは別の正当化の用途が見出されなければ、受苦の経験から発する不正義の告発や、不正に對する義憤に駆られた異議申し立ては、循環的に繰り返される熟議に巻き込まれるなかで一般的形態へと解消されてしまう。これを回避するためには不正義の主張に特別な配慮を向け非対称的な関係性を市民の間で受け入れることが必要となる。これは、道徳的普遍主義を超え出た政治的・倫理的可能性を探究することを意味する。しかしここではこのような問題系に取り組むことはできない。その代わりに、「他でもあり得た」世界の可能性を開示しようとする根源的な多元主義の思考によって熟議民主主義論を批判するコノリーとホニッグの議論を簡単に考察したい。というのも、彼(女)らは、熟議民主主義の政治空間を超え出た広がりの中で政治を理解しており、常に熟議が構成的に外部を生み出すことを本源的に捉えようとしているからである。ここでは根源的な多元主義の思考がなぜ熟議民主主義論を批判するのか考察すること、新たな認識を可能にする多元主義が熟議民主主義と接点をもてるか検討していくことにする。

コノリーとホニッグは、ルソーが提示した民主主義のパラドックス^⑧を逃れ得ない政治的領域として理解し、このパラドックスを全面的に引き受けることを主張している。コノリーは、民主主義のパラドックスを全面的に引き受ける政治を「生成の政治 (politics of becoming)」として概念化し、コンセンサスを超え出た政治的領域を指し示そうとする。たとえば、予期されないエネルギーや、制度的に硬直化した傷つき (injuries) によって新たな文化的アイデンティティが形成されるという認識や、既存のアイデンティティの形態と輪郭を変化させる政治は、常にコンセンサスを破れさせて

いる。したがってコンセンサスを志向した正当化実践に民主的正統性の制度を結び付ける熟議民主主義論は、不可能であるにもかかわらず、単一的な公共性の創出と、未来世代に開かれた単線的な時間概念によってパラドックスを解消し、不当に政治的領域を狭めようとするものとして批判されることになる。⁶⁴ 熟議民主主義の政治空間を超え出た政治的領域を示すことで、同一性・単一性を目指した理性的コンセンサスの概念に権力の隠蔽の根拠を見出し、熟議民主主義の手續きの原理＝構成的条件すら反論可能なものとみなすことを可能にしようとする。コノリーによれば、ハーバースが、カントの超越論的基礎付けを放棄しておきながら、語用論的な諸前提という姿で超越論的效果を残していることは問題である。なぜなら、それが合理的討議という理念を優位に位置付け、宗教的・形而上学的主張を政治から除外するからである。⁶⁴ またロールズの正義の構想においても、そこで概念化される人格が、善の領域から区別された形式的な人格であることは問題である。なぜなら、人格を形式的に概念化することで「文化的差異化や、自己の形式の階層的序列化 (hierarchical orderings) が、いかに深く正義の実践に先行するかたちで形成されているかを隠蔽してしまう」からである。つまり、コノリーによれば、熟議への参加者が抱く動機は、常に社会的に推定可能な意味の論理を溢れ出る可能性があるのである。⁶⁵

このように正義の観念が根源的に両義的であることを認識し、推定可能な意味の論理を溢れ出る根源的な存在の多元性の潜勢力を承認すれば、市民に必要とされるのは、民主的正統性の推定を根拠付ける原理ではなく、正義の両義性を引き受け存在の豊饒性に配慮する倫理である。コノリーは、それを批判的応答性とアゴンの敬意によって概念化する。この倫理はポスト・ニーチェ主義に依拠しているとされ、倫理的教養 (ethical cultivation) を戦略的に採用し、生の多様性の豊饒性に対する配慮を活用するという。つまりコノリーは、「他でもありえた」経験の可能性を開拓して、ヘゲモニックなアイデンティティを、すでに承認され固定化されているものから切り離し、存在の始源 (an-arche) の豊饒な経験を、より寛容な多元主義へと翻訳することを主張するのである。⁶⁶

ホニグもコノリーのこうした立場と歩調を合わせて政治のパラドックスを解消しようとする熟議民主主義論を批判する。ホニグによれば、民主政治には常にパラドックスが付いて回る。すなわち、われわれが行おうとする民主政治

は常に、はじめから普遍的・原理的に正当化されたものに基づくことができないにもかかわらず、しかし反対に全く純粹な決断という無根拠に基づくこともできないというパラドックスである。⁽⁶⁷⁾ハーバーマスは、立憲的政治を構想して、このパラドックスを創造的政治過程として捉え返している。つまり、法の支配と人民主権との間のパラドックスを熟議の過程を媒介にして未来に向けて解消しようとする。しかしホニッグによれば、この構想は結局、カント的な道徳的普遍主義を優先させることで民主主義と立憲主義とを調停しているに過ぎない。⁽⁶⁸⁾しかもこの調停は、普遍主義的原理や既存の憲法のカテゴリーに組み込み得るか否かで新たな諸権利の主張を判断する、単線的な時間軸に沿った熟議を構想すること、はじめて可能になっているという。つまりホニッグは、ハーバーマスが立憲的政治の構想で示したように、憲法と民主主義を同根源的に捉えることはできないと考える。なぜなら、制定された法規範は、一度制定されれば、制定されたという事実性が有する権威によって、名宛人を疎外するからである。法は、一度執行されれば、単なる規制的力量を有するだけでなく、生産的なものともなるというわけだ。それゆえホニッグは、ハーバーマスが、アナキィで脱中心的な言説と活動の空間とする市民社会と公共圏の議論にも批判を向ける。「ハーバーマスによれば、ワイルドでアナキィな社会運動は、周縁に存在する。これに対し、法は、その意味からして、中心にあり、常に静的なものとして現れ、ワイルドであることが無い。しかも、ハーバーマスの立憲民主主義では、静的な中心は、決してワイルドな周縁にひっくり返されることがない。空間的比喻と、一連の規範的・司法的要求が、二つの領域を接続しているとするが、しかしそれは決して覆されることがない」。このように述べてホニッグは、法中心主義に差異を抑圧する圧力を見出し、自己限定的市民社会という構想が民主主義の側からすれば自殺行為であることを主張する。つまり既存の憲法規範とその形式を保存しようとするその努力が、新たな生の形式に対して暴力を仕向けるというわけである。⁽⁶⁹⁾

コノリーとホニッグの熟議民主主義批判は、普遍主義的な形式化で民主的正統性を根拠付けようとするのが、政治的領域を狭め、少数派が抱く不正義の感覚を不正義として認識できなくさせることを意味している。根源的な多元主義は、正義が不確定的で両義的であることを認識し、一般性の下では掬い上げることのできない不正義の感覚や受苦の経験、憤怒や憐れみといった人間の情念を、政治的に意義付けようとしている。

これに対し熟議民主主義の基本的原理、すなわち、影響を受けるすべての当事者が熟議の参加者として理性的に同意できる結論だけが妥当性を有する、という普遍主義の原理は、理性的論証を通じた相互の正当化を要求する点で、新たな認識の可能性としての多元性を制約する。周縁化され排除されてきた人々に、他者に理性的に受け入れられる理由を提出するよう要求するのは、理性的主体の自己反省的能力の限界を十分考慮できない。周縁化され排除されてきた人々にとって何が理性であるかという基準は排除の機制として働く。根源的な多元主義は、この認識の構造を偶有的なものとし、そこに働く権力作用を政治的領域として認識する。こうして、熟議民主主義には常に構成的外部が存在することを明らかにし、正当化実践を根底から揺るがす。

しかし、熟議民主主義の基本的原理が、それ自体で排他的だというわけではない。民主的正統性の推定を根拠付ける原理は、たとえばベンハビブが主張する普遍的な道徳的尊重の原理と組み合わせられれば、熟議の参加者すべてに「平等」な地位を与えるよう要求する、現実社会に対する強い批判的含意をもつ。理想的状況を仮説的に想定する熟議民主主義の理念それ自体が強い批判的機能を発揮し得るのだ。こうした実現不可能な理念が熟議民主主義の理念の批判的可能性を基礎付けている。この批判的機能をベンハビブは、公共的理性の理念を、その構造（形式）と意味（内容）に分けることで説明している。すなわち、公共的理性の理念は、構造的には、影響を受けるすべての人が参加者として熟議に存在することを想定しているのだから、理念的には排他的であり得ないのである。また意味的には、構造から区別された上では、対抗運動を通じた民主的闘争の必要性を否定することはない。むしろその対抗運動を通じて思考が他者に向かって拡大され認識の地平が拡大されることを肯定的に捉えることができる。新たな社会的意味の承認は否定されないのである。それゆえに、熟議民主主義が構成的外部を常に生み出すことが熟議民主主義の理念を無効にするわけではない、と理解できるのである。⁽¹⁾

つまり、熟議民主主義の基本的原理は、根源的な多元主義の思考で認識される政治のパラドックスと緊張関係にありながらも、全面的に否定する関係にはない。確かに、形式化の追求は排除の機制をもたらす側面がある。しかし、根源的な多元主義の政治が、平等の理念と無関係なわけではない。たとえ合意や共通理解が逆説的に捉えられても、多元主

義的な表現的・闘技的空間が成立するためには、他者の存在を尊重するという普遍的平等の理念に含意される倫理が必要だからである。コノリーの批判的応答性やアゴーンの敬意の倫理は、平等の普遍性が両義的で逆説的であることを引き受け、潜在的な代替の可能性を認識する市民的態度を意味するとしても、しかしそれが存在の承認に向けられている限り、一時的にでも平等の原理が働かねばならない²²⁾。つまり、この倫理は普遍的平等の理念を含意しており、逆説的にその批判的力を利用するのである。この批判的力を利用して根源的な多元主義が開拓される。存在の承認が差異の生成を可能にするというパラドックスには、普遍的平等の理念を戦略的にだとしても利用せざるを得ないことが含意されている。

したがって、普遍的道德的尊重を根拠にした道德的妥協の枠組みを探究する過程でも、根源的な多元主義の倫理に含意される存在の承認を通じて、差異化する表現的・闘技的政治を戦略的に利用することができる。確かに、ボーマンとリチャードソンは、「すべての人に受け入れられ得る」というコンセンサスの理念が、ひとつの慣習に根ざした規範的コミットメントになり得るとして、それよりも道德的討議を可能にする「市民としての義務」を重視する²³⁾。ここでは普遍的道德的尊重の原理が、共存の枠組みを模索する市民的義務へと姿を変える。しかし、相互に理性的に受容し得る理由を提出する熟議の過程が放棄されるわけではなく、こうした規範にコミットする市民に焦点が変化したに過ぎない。とはいえ、ここにこそ熟議民主主義が根源的な多元主義の倫理と相補的な緊張関係に並び立つ可能性を見出せる。ベンハビグが主張する普遍的道德的尊重の原理と平等な相互性の原理は、批判的力を開拓する原理として理解することができる。そしてここに、根源的な多元主義の倫理と、相補的な緊張関係に並び立つ可能性を見出すことができる。

五 おわりに

以上本稿では、熟議民主主義論が、民主的正統性の推定を基礎付ける手続きの原理によって形式的な政治的意思決定過程を構想していると理解した上で、それが価値の多元性／多元主義と対立する局面を検討してきた。そしてこの検討

において、熟議民主主義と多元主義との対立を特徴付けるひとつの分岐的な論点が確認された。すなわち、再帰的な熟議の過程が構成的外部をも巻き込んで社会の自己変容を促す力をもてるか、という点である。確かに、根源的な多元主義の思考で概念化される人間の実存的な現実の認識は、熟議民主主義論で概念化される理念、すなわち市民相互の正当化が実現され説明責任が貫徹される完全に透明な意思決定過程という理想的想定と、必然的に対立する。それゆえどころかに還元することのできない緊張関係のなかにある。しかし、熟議の過程は、不透明性が残り続けることを想定した可謬主義的自己言及的な原理で支えられることが主張されており、ここに新たな認識を可能にする根源的な多元主義の倫理と相補的な関係を抽出し得るのである。⁽⁷⁴⁾ふたつの立場は、原理的対立のなかで並び立つものであるが、しかし相互に全面否定する関係ではないことも、この接点から確認できるのである。⁽⁷⁵⁾

*本稿は、二〇一〇年度政治思想学会研究会（第一七回）分科会C（於東京大学）において報告した原稿を、加筆修正したものである。司会を務められた飯田文雄先生をはじめ、貴重なコメントを下さった方々、そして本稿の審査を担当された匿名レフェリーの方々に、記して感謝申し上げます。

（1）本稿では「熟議（deliberation）」概念をめぐって展開している民主主義理論を広く「熟議民主主義論」と捉える。本稿が検討の対象とする熟議民主主義論の代表的論文集、解説論文として次を参照。S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, 1996; J. Bohman and W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, MIT Press, 1997; J. Elster, (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, 1998; S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford University Press, 1999; S. Freeman, *Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment*, in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 29, No. 4, 2000, pp. 371-418; J. Fishkin and P. Laslett (eds.), *Debating Deliberative Democracy*, Blackwell Publishing, 2003。日本における本格的な研究として主に次を参照。田村哲樹『熟議の理由』勁草書房、二〇〇八年。

（2）本稿ではさしあたり価値多元性を「善き生の構想」の多様性として捉える。また多元主義という場合には、第四節で検討する

ように、既存の諸価値を多元化・複数化していく動的傾向を強調するものと捉える。もちろん、こうして多元性／多元主義を一般化して議論するには問題がある。しかし本稿では多様で多元化する諸価値に依拠した主張や見解を政治過程にいかに関与させていくか、という点を主題化することによって一般性を確保したい。

- (c) S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, 2002, p. 115; J. Cohen, *Pluralism and Proceduralism*, *Chicago-Kent Law Review*, Vol. 69 (1994), p. 617. 理論家が提示する批判的基準としての諸原理も、熟議による批判と再検討の対象だとされる。確かに熟議民主主義の制度的実験も欧米で試みられている（篠原一「市民の政治学」岩波新書、二〇〇四年）。しかし基本的理念を実際に完全に反映させようとはできない。この問題について、たとえばパーキンソンの研究がみえ。J. Parkinson, *Deliberating in the Real World: Problems of Legitimacy in Deliberative Democracy*, Oxford University Press, 2006.
- (4) J. Rawls, The Idea of Public Reason Revisited, in *The Law of Peoples*, Harvard University Press.
- (5) M. Yates, Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere, in *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 33, No. 7, p. 884.
- (9) J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993, p. 58.
- (10) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 36-7.
- (8) Rawls, *Political Liberalism*, p. 224.
- (6) Rawls, *Political Liberalism*, p. 127; C. Rostbøll, Emancipation or Accommodation?: Habermasian vs. Rawlsian Deliberative Democracy, in *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 34, No. 7, 2008, p. 713.
- (10) Cohen, Democracy and Liberty, in J. Elster (ed.), *Deliberative Democracy*, p. 187.
- (11) Cohen, Procedure and Substance in Deliberative Democracy, in J. Bohman and W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy*, pp. 418-9; Cohen, Democracy and Liberty, pp. 202-7.
- (12) Cohen, Democracy and Liberty, p. 204.
- (13) Cohen, Democracy and Liberty, p. 206.
- (14) Cohen, Democracy and Liberty, p. 217.
- (15) Cohen, Democracy and Liberty, pp. 212-21.
- (16) コーエンが「包括的・道徳的コンセンサス (comprehensive moral consensus) と政治的同意 (political agreement) とを区別し

た上で後者を熟議の手續きの価値とする。

- (17) たとえばラーモアのロールズ批判がある。C. Larmore, Pluralism and Reasonable Disagreement, in *Social Philosophy and Policy*, Vol. 11, No. 1 (1994), pp. 61-79.
- (18) ちなみにコーエンは「政治的諸権利を、それを「公正」なものとするために、各人の社会的地位や生まれながらの属性とは独立に規定する」ともよく考えている。Cohen, Pluralism and Proceduralism, p. 606.
- (19) A. Gutmann and D. Thompson, *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, 1996. ガットマン・トンプソンのこれらの議論を検討した論文として次を参照。早川誠「討議デモクラシーの源泉と射程」、『立正法学論集』第三九巻第二号、二〇〇六年。
- (20) A. Gutmann and D. Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, 2004, p. 92.
- (21) Gutmann and Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, pp. 79-80.
- (22) つづけば不必要な道徳的対立を過ぎるだけ避け共通点を模索するという実践上の徳性が説かれる。この実践は「道徳的不一致の経済 (economy of moral disagreement)」と呼ばれる。Gutmann and Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, pp. 84-7.
- (23) この他に、「第二に、すべての参加者が使用可能な信頼できる探究方法に依拠しなければならないという「公開性の原理」、第三に、みずからの政治的行為には説明責任が伴うという「説明責任の原理」が提示される。
- (24) Gutmann and Thompson, *Democracy and Disagreement*, p. 65.
- (25) Gutmann and Thompson, *Democracy and Disagreement*, pp. 67-8.
- (26) J. Bohman, Deliberative Toleration, in *Political Theory*, Vol. 31, No. 6 (2003), p. 767.
- (27) D. Moon, Practical Discourse and Communicative Ethics, in S. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, 1995, pp. 156-7.
- (28) ただしガットマン・トンプソンは「相互性の原理が道徳的主張の内容に関知しないため、不正義を告発する主張に十分対応できない」という限界があることを認めている。Gutmann and Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, p. 19.
- (29) これが民主的自律の可能性を表しているとも理解できる。C. Rostbøll, Preferences and Paternalism: On Freedom and Deliberative Democracy, in *Political Theory*, Vol. 33, No. 3 (2005), pp. 370-96.
- (30) Rostbøll, *Emancipation or Accommodation?*, p. 727. それゆえ相互学習の意味は制限される。

- (31) ユルゲン・ハーバーマス、河上倫逸・耳野健二訳『事実性と妥当性』(上)、未來社、二〇〇二年、一三八頁。
- (32) ハーバーマス『事実性と妥当性』(上)、一六〇頁。
- (33) J. Habermas, Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?, in *Political Theory*, Vol. 29, No. 6 (2001), pp. 766-81.
- (34) ユルゲン・ハーバーマス、高野昌行訳『他者の受容』法政大学出版社、二〇〇四年、一〇八頁。
- (35) ハーバーマス『他者の受容』、二七七八頁。
- (36) 確かに実践理性は、超越的なものでなく、実際の討議を通じて現れる間主観的なものへと変わったが、しかし正義の原理は普遍的なものでなければならないことに変わりはないため、ここにカント的二分法が維持されているのを認め得る。T. McCarthy, *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, MIT Press, 1992, p. 181.
- (37) ハーバーマス『他者の受容』、一〇七頁。
- (38) J. Habermas, Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism, in *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 13, No. 1 (2005), p. 12.
- (39) J. Habermas, Religion in the Public Sphere, in *European Journal of Philosophy*, Vol. 14, No. 1 (2006), p. 15. ハーバーマスは、普遍的に受け入れ可能な理由が宗教的言語に由来するかもしれないという感受性をめぐりを要求する。Cf. J. Habermas, Faith and Knowledge, in *The Future of Human Nature*, trans. H. Beister and M. Pensky, Polity Press, 2003, pp. 101-15. (「高橋一他訳『引き裂かれた西洋』法政大学出版社、二〇〇九年)；M. Yates, Rawls and Habermas, p. 885-7.
- (40) C. Ratont, Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies, in *Constellations*, Vol. 14, No. 2, (2007), pp 247-8.
- (41) Habermas, Equal Treatment of Cultures, p. 13.
- (42) Latont, Religion in the Public Sphere, p. 248.
- (43) Cf. Bohman, Deliberative Toleration.
- (44) J. Bohman, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*, MIT Press, 1996, p. 84.
- (45) Bohman, *Public Deliberation*, p. 89. 道德的妥協という概念を使用しているのが、同様に熟議民主主義の可能性の条件に焦点を置くというニュートン・ヤン・ニーマイヤーの議論とも一致。J. Dryzek, and S. Niemeyer, Reconciling Pluralism and Consensus as

Political Ideals, in *American Journal of Political Science*, Vol. 50, No. 3 (2006), pp. 634-49.

- (46) Bohman, *Public Deliberation*, p. 91.
- (47) Bohman, *Public Deliberation*, p. 91. ドナルド・ムーンは、ハーバーマスがいうコミュニケーション行為では、行為調整が意図される場合に目指されるものが、当該状況に関する共通の理解でも問題ないと指摘している。D. Moon, *Practical Discourse and Communicative Ethics*, p. 148. 道徳的妥協としての公共的熟議も、道徳的主張の妥当性を検証するのではなく、妥当性を検証する前提としての共通の理解を目指している。
- (48) McCarthy, *Ideals and Illusions*, p. 198.
- (49) Benhabib, *The Claims of Culture*, p. 130.
- (50) Benhabib, *The Claims of Culture*, p. 30, 136.
- (51) 原住民部族との間では認識が共有されないため対話が困難であるかもしれないが、それでも道徳的に原住民部族を尊重するという枠組みが放棄されることにはならない。
- (52) Benhabib, *The Claims of Culture*, p. 136-8.
- (53) Cf. S. Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, 1992.
- (54) I. M. Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, 2000, pp. 52ff.
- (55) J. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, 2000, p. 79.
- (56) Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, p. 67.
- (57) Rostbøll, *Emancipation or Accommodation?*, p. 722. ハッピのイデオロギー批判とは、「われわれの社会の一般的なコミュニケーション構造に問題がある」ことを示そうとする」ものとされる。この場合熟議は「イデオロギーを支えている構造を変化させることを目指した討議」となる。ちなみにロールズはイデオロギー批判をはっきりと拒絶している。
- (58) Rostbøll, *Emancipation or Accommodation?*, pp. 723-5. ハの場合、各人の信念の認識内容 (epistemic properties) は批判の対象から外れる。それゆえ公共的熟議の意義は「自己反省 (self-reflection) を触発することに制限され、各人の認識を公共的熟議に従属させる」とは区別される。いわば批判理論家が熟議に参加することが想定される。
- (59) この点でアレンはハーバーマスの主張を指摘している。すなわち、経験的に観察される事実と、形式的に認識される説明（「理念型」）とは区別可能であり、形式的認識に基づいた生活世界の社会的再生産の理論を、抑圧の発見のために役立たせることができ

- めをめぐって主張される。A. R. Allen, Systematically Distorted Subjectivity?, Habermas and the Critique of Power, in *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 33, No. 5 (2007), p. 643.
- (60) ルソー『社会契約論』第二編第七章「立法者について」で語られるパラドックスを指している。
- (61) Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, p. 57.
- (62) W. Connolly, *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, 1995, pp. 26-8.
- (63) B. Honig, The Time of Rights: Emergent Thoughts in an Emergency Setting, in D. Campbell, and M. Schoolman (eds.), *The New Pluralism: William Connolly and the Contemporary Global Condition*, Duke University Press, 2008, pp. 85-120.
- (64) W. Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, University of Minnesota Press, 1999, p. 38.
- (65) Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, pp. 64-6.
- (66) コホリーによれば、生成の政治は、パラドックスの交渉過程であり、批判的応答性はこの過程に介在する。つまりパラドックスの交渉過程は、「標準性 (normality)」と道徳性という生成にとつての障害〔境界〕から、新たなアイデンティティを導いていく過程であり、批判的応答性の倫理は、隠蔽されたものや差異から、このようにして称賛されるものが生成してくるかを評価する倫理である。Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, p. 62.
- (67) B. Honig, Between Decision and Deliberation: Political Paradox in Democratic Theory, in *American Political Science Review*, Vol. 101, No. 1 (2007), pp. 2-3.
- (68) Honig, Between Decision and Deliberation, p. 14. ホーニッグによれば、「熟議民主主義論者は、立憲民主主義が、できるだけ偶有的でなく、より正統な基礎によつて提供され得るという望みをもって、ルソーの政治のパラドックスを、ネオ・シュミット主義の二項対立的パラドックス（決断か法の支配かという二項対立）に置き換え」「みずからカント的道徳的立場を優先させて解決しよう」。
- (69) B. Honig, The Time of Rights, p. 90.
- (70) B. Honig, Dead Right, Live Futures: A Replay to Habermas's "Constitutional Democracy", in *Political Theory*, Vol. 29, No. 6 (2001), pp. 799-801.
- (71) Benhabib, *The Claims of Culture*, pp. 140-2.
- (72) コホリーは、ポスト・ニーチェ主義の倫理が、準超越論的な前提になることを認めている。なぜなら、この倫理は、すでに

そこに存在し得るまったく別の経験や潜在的な可能性を利用するという原理的ともいえる要求を含むからである。それゆえ、ここに存在を承認するという意味での平等性の契機を見出すことはできる。しかしコノリーは、この前提でさえ最終的な規準にはなりえず、終わることのない存在の謎に対する抗争可能な応答に過ぎないため問題化可能だとしている。Connolly, *The Ethos of Pluralization*, p. 28.

(73) J. Bohman, and H. Richardson, Liberalism, Deliberative Democracy, and "Reason that All Can Accept", in *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 17, No. 3 (2009), pp. 253-74. これに関連して、公／私の境界線の在り方を再検討する視角からコノリーとホニッグが提示する「エートス」を論じた論考として次を参照。田村哲樹「現代政治理論と公／私区分」、『法政論集』一九五号、二〇〇三年。

(74) しかし根源的な多元主義の政治が、政治的正統性を創出する制度ではなく、社会のシンボリックな秩序に着目しているという違いは、重要な違いである。Cf. F. Gürsoyili, Agonism and Deliberation: Recognizing the Difference, in *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 17, No. 3 (2009), p. 365; C. Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, 1993. (千葉真・土井美徳・田中智彦・山田竜作訳『政治的なものもの再興』日本経済評論社「一九九八年」); C. Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, 2000. (葛西弘隆訳『民主主義の逆説』以文社、二〇〇六年)

(75) もちろん本稿の検討は熟議民主主義論を対象として、特にロールズやハーバーマスの理論を部分的に検討したに留まる。コノリーやホニッグの多元主義思想についても、熟議民主主義論に対する明示的な批判点に限定している。それゆえ本稿の考察は限定的である。たとえばロールズが「理に適った多元主義の事実」を主張する際に「安定性」を重視していることや、ハーバーマスが多く論議的対決を経てもなお道徳的普遍主義を保持していることなどは、本稿の課題に重大な意義をもつと思われる。現実の具体的諸問題、たとえば外国人参政権、宗教系私立学校への公的補助金、同性愛の公的承認、社会福祉政策における配分的基準の設定といった喫緊の課題では、コンセンサスの理念と多元性／多元主義の思考とは、より複雑な対立様相を示すだろう。今後の課題としたい。

政治哲学の高さと高貴さ

● 中金 聡

石崎嘉彦『倫理学としての政治哲学——ひとつのレオ・シュトラウス政治哲学論』（ナカニシヤ出版、二〇〇九年）

レオ・シュトラウスほど毀誉褒貶相半ばする現代の哲学者もいないだろう。『自然権と歴史』によって日本の一般読者にも名前が知られはじめた当初は、古典的自然法理論を擁護する学識豊かな思想史家で、曖昧に「保守派」なる烙印をおされていた。その身辺が騒がしくなったのは、シュトラウスの著作そのものが「エソテリシズム」の実践であることを指摘したS・ドゥルソーの挑発的な研究書が出版されたころだろうか。にわかニ・ニーチェとの関係が取り沙汰され、ポストモダンの一翼をになう哲学者と目される一方、「ネオコンのグル」という風評が立ち、はては「ユダヤの陰謀」まで囁かれる始末となった。

一連の邦訳出版をつうじて日本におけるシュトラウス研究を牽引してきた著者は、いまなぜシュトラウスなのかの問いにこう答える。この哲学者の著作には、近代的合理性の制覇のかげで見失

われていった根源への「回帰」の道筋が示されている。近代の科学的思惟は自然を「論証」するもの、「人為的構成物」によって「変形」されるべきものとみなし、倫理や価値について沈黙する「ニヒリズム」を醸成した。一方、古代の哲学は自然を「想起」されるべき永遠なるもの、日常言語的に正当化されるものとみなすことによって、自然的正（natural right）と「生活世界」の結びつきを堅持していた。古代／近代の対立の構図自体は目新しいものではない。シュトラウスの議論に独特なのは、「節度」の徳こそが哲学に「常識の世界」への回帰を可能ならしめるという視点である。哲学は昔も今も事物の本性をもとめてやまない。だがその「狂気」にも似た知のエロスが社会の基盤を揺るがし、自身にも迫害の危険をもたらすことに気づいた哲学者は、「正気」を取り戻して政治哲学者になる。あくまで「常識的な市民の視点」に立つその営為は、哲学の要求と政治社会の要求とを和解させ、「全体」を遠望しながら「善き生」を探索する。「環境世界の破壊」「共同体の崩壊」「テロリズムと暴力」などの問題に直面している現代には、そのような「倫理学としての政治哲学」が必要とされると著者はいう。

この議論が成立するには、シュトラウスにかけられてきたエリート主義者やプラトンの哲人王の擁護者という嫌疑にあえて目をつぶる必要がある。知性が人間のあいだで不均一に分配されているのなら、この天の配剤を人によって無効にするとところから政治ははじまる。さもないと、偶然的の産物である力がそれをもつ者に支配への権利をあたえ、賢者の支配こそ最善なりという結論

を招いてしまう……。ポパーやロールズならそう主張するだろう。この批判がまんざら誤解でもないことは、『自然権と歴史』でシュトラウス自身が明らかにしている。自然とは端的に非人間的なものの謂いであり（ニーチェのストア派批判をみよ）、そのままでは政治社会の存立を危うくする「ダイナマイト」になる。哲学者が水で薄めた自然を「公教的教説」として説くのは、同胞愛と社会への責任の意識からであって、それが真理だからではない。真理はその衝撃に耐えうる知性にめぐまれた少数者のものであればよい。自然の権利（Natural Right）が投げかける問いはラディカルである——どのみち人間の支配が避けられないのなら（法の支配は「人の支配」以外のなものでもない！）自然本性的にすぐれた人間の支配をなぜ選ばないのか？ 日本でのシュトラウス受容を妨げてきたのは、一見柔和で「高貴」な横顔に垣間見えるこの尋常ならざる「高さ」であった。

評者が疑問をおぼえるのは、著者がシュトラウス政治哲学の「高貴さ」を救出するために、倫理の名で呼ぶのが憚られるその「高さ」を犠牲にした点である。シュトラウスの著作に馴染むと、その意を汲んで書かねばならないという強迫観念に誰しも囚われる。数々の誤解や憶測のもととなった「秘教的教説」を捨て、あってその「公教的教説」から現代焦眉の問題への処方を引きだすのは、シュトラウス哲学を知悉する著者ならではの選択なのかもしれない。だがその毒気を抜かれた「高貴さ」ではもはや満足できないほど、われわれ読者はすれつ、からしになりすぎている。著者の構想する「第三期の政治哲学」が百歩譲ってシュトラウス自

身の意図に沿っているとしても、その内容はとくにシュトラウスでなければならぬ体のものにみえない。それは著者の倫理学者としての真摯な主張であり、おそらくはシュトラウス研究以前に胚胎していたと考えられる。

もうひとつの疑問は、哲学と宗教のあいだでシュトラウスは一貫して哲学の側に与しているという著者の前提である。古典古代と近代を問わず、哲学を論じたシュトラウスの全著作に「哲学とはそういうものだ」という醒めたアイロニーを感じるのは、評者だけだろうか。シュトラウスの知的遍歴はたしかに「イエルサレムから（メッカ経由で）アテナイへ」の旅路であったが、シュトラウス自身の問いは「イエルサレムとアテナイ」であった。そしてこのまぎれもないユダヤ人にとっての「イエルサレム」とは、哲学が自己弁明のために召喚される法廷ではなかったはずである。それはおよそ宗教ですらない信、「アブラハムの神、イスラクの神、ヤコブの神」を一途にもとめ、無神論者ニーチェが戦慄しつつ共感をおぼえたパスカルのラディカルな信仰主義に近いとはいえないだろうか。ホッブズ政治哲学が無神論的であるゆえんをあの手この手で論じた末に、それでもホッブズ自身が無神論者であったという証明にはならないと、そぶくシュトラウスである。「現代のソクラテス」から「ネオコンのグル」まで、幾多の令名・悪名を馳せてきたこの哲学者については、あらゆる可能性を探ってみなければならぬ。

自由の受容と創造的解釈

● 李 曉東

區建英『自由と国民——嚴復の模索』（東京大学出版会、二〇〇九年）

本書は、日本語で出版された嚴復に関する研究書として、ベンジャミン・シュウォルツ（平野健一郎訳）の『中国の近代化と知識人——嚴復と西洋』（*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and The West*）以来の成果である。従来、嚴復の思想が「革新」から「保守」「反動」へと後退していく過程として描かれている傾向にあつたのに対して、本書は、嚴復の思想を体系的かつダイナミックに捉えつつ、「その一貫した思想軸を掴む」（七頁）ことによって、嚴復の思想の独自性を捉えようとする意欲的な研究である。著者が強く意識しているシュウォルツの上記の名著との対比で、本書は主として二つの特徴があるように思われる。一つは、シュウォルツは、「富強」を嚴復の知的営為を貫く至上目標として位置づけるのに対して、著者は、「自由」をもって嚴復思想を体系的に捉えようとした。そして、シュウォルツは、嚴復による

「歪曲」（twist distortion）、すなわち、嚴復が「富強」に対する強い関心のあまりに、西洋の思想家たちの思想をねじ曲げた、と指摘した。それに対して、著者は「互注」と「会通」をキーワードに、嚴復による「創造的詮釈（解釈）」を説明しようとした。以下、この二点をめぐって検討することにした。

まず、著者は「自由」という現代中国における「未完の課題」を念頭に、嚴復の思想を貫く「個」に立脚した「自由」を見いだした。著者によれば、嚴復によって示された二つの改革道程——すなわち、政治分野における改革の漸進的道程と文化思想の分野における改革の緊急かつ長期的な道程——の基底をなすのは「自由」であつた。嚴復が「自由」を「政治的自由」と「倫理的自由」に分けて考えるのも上記の二つの道程と対応しているという。

以上の見取り図のもとで、著者は「個」に立脚した自由を一貫して唱えた嚴復像の描出に成功した。著者によれば、嚴復は、同時代の改良派や革命派の知識人のように、「自由」を団体的意味で捉え、民族独立あるいは救国の文脈で論じたのではなく、むしろ国家独立を図る大勢に個人の政治的自由を見失われることを憂慮した。嚴復はどこまでも人民による「開明自営」、個々の人民の自主性を引き出すことにこだわり、宗法性から脱却して、個に立脚した民智、民徳、民力の創出を根本的で緊急な課題とした。

著者によれば、嚴復にとって、民の「智、徳、力」の向上の課題は「本」であり、「富強」の課題は「末」である。この場合の「本末」とは、「目的と手段」と異なり、「本」が木の根元であれば、「末」はこの根元から生み出した枝幹花葉」であり、同一の実在である

(二六九頁)。したがって、「末」は重要でないことを意味しない。著者の主張は、嚴復が「富強」の課題を追求するあまりにその自由主義思想に「不吉な断裂」を生じた、というシュウォルツの主張に対する修正である。評者は著者の説に賛同する。しかし同時に、「富強」の課題が嚴復にとってやはり至上命令だったと考えられている。嚴復が一貫して唱えた国家利益に服従しない「個」に立脚した自由は、同時に、国家の独立という現実の課題と緊密に結びついていたのである。著者は意識的に「富強」よりも「自由」に力点を置いたのだと思われるが、「富強」の要素を過度に省いてしまう印象はやはり拭えない。嚴復が唱えた「自由」の重みは、彼が直面する現実の政治課題との緊張のなかで捉えて初めて顕現されよう。

次に、著者は、嚴復の翻訳や注釈における「互注」・「会通」の特徴に注目した。著者の考察によれば、嚴復は儒教における「仁政」や、「恕」「累矩」などの概念を読み替えてそれらを「再構築」しただけでなく、『易』や老莊思想における変化の觀念や、「天」、そして「無為」の觀念に新しい意義を付与した。嚴復による西洋思想の「歪曲」(もちろん、L・ハーツが指摘したように、嚴復の「歪曲」を必ずしもネガティブに捉える必要がないが)に注目したシュウォルツの研究と対照的に、著者は嚴復による「創造的詮釈」を評価する。

未曾有の異文化翻訳作業は嚴復にとって、創造の過程でもあったと言わなければならない。その過程で、嚴復は東西間の思想の異同に同時代の誰よりも敏感に反応し思索を深めた。したがって、

著者によって浮き彫りにされた嚴復の「創造的詮釈」は重要な意義を持つている。嚴復の思想的営為が生命力を持ち続けている理由の一つもまさにそこにある。ただし、著者も「附会と思われるほど詮釈」(三一五頁)を行った嚴復の苦心を認識しているように、嚴復は翻訳や注釈の過程で、たとえ彼自身が「歪曲」や、「附会」の陥穽を自覚していたにしても、やはり完全にそこから免れることができなかった。その意味では、嚴復の「創造的詮釈」の性格をより鮮明に描き出すために、「互注」・「会通」を「歪曲」・「附会」と対置させて、両者の緊張関係のなかで考察することが有効だと考えられる。

また、著者は嚴復を評して、「中国の伝統思想に潜む価値ある要素を発掘し、その矛盾する要素を取り除きながら、その価値を蘇らせて再構築する」(二三四頁)と述べているが、ここにおける「再構築」の意味を明示してほしい。なぜなら、例えば、「仁政」という儒教伝統の核心的価値の「再構築」は、儒教思想の「再構築」を意味するののかという問題と関わっているからである。もし意味しなければ、嚴復による伝統価値の活用は、「近代文化を血肉すべき伝統の受け皿の整備」(三三九頁)の次元に止まるであろうし、逆に、もし意味しているとすれば、個々の伝統的觀念が「近代」と相通じることを「発見」したことは、一つの新しい体系を構築することとはやはり異なっているため、再考する必要があるだろう。むろん、以上の感想は年来の評者自身が抱えている課題でもある。本書は現代中国の未完の課題への示唆に富む貴重な研究として、嚴復を研究する者にとって欠かせない一冊である。

ハイデガー政治哲学の精神史的理解

● 鍋木政彦

小野紀明『ハイデガーの政治哲学』（岩波書店、二〇一〇年）

〈ハイデガーと政治〉は、二〇世紀哲学史上の第一級の課題である。問題の関心はしばしば〈ハイデガーとナチズム〉に集まるが、しかし問題の射程は〈哲学と政治〉の全体にわたる。小野紀明氏の仕事はこの課題に正面から挑み、一次資料と広範な関連文献の渉猟の上に、独創的なハイデガー解釈を提示する。その骨子を本書の総論をなす第一章に拠りながら三点にまとめてみよう。

(1) 著者は、第一期(初期から一九二七年の『存在と時間』までの講義から、ハイデガーの「政治的なもの」の概念を、アリストテレスの現象学的解釈によって彫琢された存在論的な概念であるとする。ここで「政治的なもの」とは、存在物の全体性(すなわち存在)を救出するために既存の自明な「地平」を解体し、新しい地平を開示すること、そのような形における存在と存在物との存在論的關係のことである。この存在論的な政治概念は「政治的

なもの」を「作品」制作として理解する第二期(三〇年代の半ばまで)においても変わらないとされる。

(2) それでは、存在論的な政治概念を有したハイデガーは、何故にナチズムへの存在的な関与に陥ったのか。ナチズム支持の理由は、国家という「作品」の創建による「存在の現前」に期待をかけたからであった。この期待の理由を著者は「オントロギッシユな力のもつ地平の開閉という両義性」(七二頁)をハイデガーが閉却したことに求めるのだが、ではなぜ閉却したのだろうか。著者は「存在が現れる現存在と存在の「間」の対向振動」において、「間」という点が徹底されなかったと指摘する。「間」の不徹底のために存在と現存在は二項対立的に定立され、「存在の現前」のために現存在の能動的な役割が期待されたと推論するのである。したがって、ハイデガーの現実政治への関与は、その哲学的思惟の(例えば「他者の不在」による)論理的必然ではなく、寧ろその不徹底によるとみなされるのである。

(3) この不徹底を克服し本来の立場への復帰をみせるのが、第三期(三〇年代後半以降)のケーレである。「ケーレ以降の彼は、あれかこれかという二項対立的な選択を前にして、一切の主体的意志の発動を断念し、最終的には共有された意味に基づく合理的な秩序の創出に帰結せざるを得ない政治という営みへの関心を完全に放棄することになった」(一八八頁)。「政治的なもの」は、存在論的な思考においてもその発現において存在的な行為におよぶが故に、放棄される。こうして、「政治的なもの」の能動性は払拭され、全く受動的な意味の「政治的なもの」、すなわち、

その都度の存在物の存在の開示、「エスカトロギッシュなもの」の到来を待望する終末論的な政治が現れる。

本書の成果は、ハイデガーの存在論的思惟のもつ思想的ポテンシャルを「両義性」の精緻な解明を通して掘り起こし、種々の局面における〈哲学と政治〉の切り結びに対して、思想的根拠に基づく説明を与えた点にある。例えば、第二章「存在と時間」の政治思想的読解¹では、存在の現前する現在としての瞬間の両義性と、それを突破しようとする実存的パトスが描かれることにより、哲学と政治との結びつく様が説得的に描かれる。「初期ハイデガーにおけるアリストテレスの受容」と題された第二部の各章では、ハイデガーがアリストテレスから受けついで「実践」「技術」「運動」の概念が分析される。それぞれの概念の時代の文脈における政治性が際立たせられ、ハイデガー哲学の立場を決断主義と結びつける解釈の誤りが指摘されると共に、存在の現前の神話から解放されたハイデガーの先駆性が提示される。ハイデガー解釈の従来の諸説を覆すこれらの立論は、広範な資料渉猟に裏打ちされ、容易には反論を許さない。

さて、以上の議論は（ハイデガーとナチズム）、また（哲学と政治）をめぐる議論に何をあらたに提供したのだろうか。繰り返しになるが、ベゲラーなど多くの論者に見られる「主意主義的決断による窮境突破」という解釈はハイデガー本来の立場の不徹底としてあくまで消極的に理解される。つまり著者は、そのぶんだけより多くハイデガー擁護論を展開しているわけである。他方、ロツクモアなどによる「存在概念そのもののナチズム性」の糾弾などは

ハイデガーの議論を理解していない性急な批判とみなされるだろうし、それは正当なことであると思われる。

もつともハイデガー擁護論というのは著者の立場を矮小化する表現かもしれない。しかし、当初よりハイデガー思想が誤読によって解釈評価されてきた事実を思い返すならば——アドルノやカッシーラーなどもその中に含まれる——その思惟の本来の立場を探究する仕事はなおアクチュアルな課題なのだと言わなければならない。擁護という言葉も、この本来的なものの探究に関わる議論という意味において理解されるべきである。

以上を踏まえた上で、ハイデガーの本来的立場なるものの評価という難問にわれわれは直面する。存在は開示され隠蔽される。その両義性を踏まえつつ、本書のハイデガー解釈が何を描き、何を描かなかったのかを考えたい。本書は、両義性の徹底化がいには終末論的な政治概念につながったと主張する。多くの論者が存在物に関わる議論がすっぱりと抜け落ちると批判するところを、著者は「政治的な静寂主義に秘められた圧倒的な政治的ポテンシャルについては、深く考察に値する問題であろう」（二七七頁）と述べる。存在的なものの排除について著者が批判するのは、「彼には政治を論じる者が弁えておくべき最低限の責任倫理が欠落してしまつた」（五〇六頁）という点のみである。

歴史の後知恵による断罪は無意味である。しかし、隠された問題に新たに光を当てることは後学の義務である。精神史の方法と鋭い哲学的分析能力の結びつきによって思想的対象への優れた共感的理解を提示した本書は、そこでも模範となることだろう。

アレントの文脈から時代の文脈へ

● 伊藤洋典

川崎修『ハンナ・アレントの政治理論…アレント論集Ⅰ』（岩波書店、二〇一〇年）
同『ハンナ・アレントと現代思想…アレント論集Ⅱ』（同、二〇一〇年）

ここ二十数年くらいの間、政治思想（史）、政治理論などの分野でハンナ・アレントほど論じられた思想家はいないだろう。彼女自身の遺稿や手紙の類も次々と編集出版され、翻訳も相次いでいる。日本でもこの一、二年の間に、石田雅樹『公共性への冒険——ハンナ・アレントと《祝祭》の政治学』、森川輝一『《始まり》のアレント——「出生」の思想の誕生』などの力作が出た。まさにアレントを中心として強力な地場が形成されているといつてよい。なぜアレントはこれほど強烈な吸引力をもつのか。その源泉は何なのか。誰もが問うこの問いは、アレントとは何者であるのかという問いと現代とはいかなる時代なのかという問いとが交差する地点に立つことよってのみ答え得る問いである。

この交差する地点を探り当て、アレントのどこに人を魅せる力が潜んでいるのかを説得的に解き明かし、今日のアレント研究の

隆盛に大きな影響を与えたのが、一九八〇年代からの川崎修氏の仕事であったといつてもよいだろう。その意味では、むしろ、氏の仕事を通じてアレント研究という地場が形成されたといつても過言ではないように思う。この度ようやく書物という形で現われた川崎氏のアレント論二著『ハンナ・アレントの政治理論…アレント論集Ⅰ』（以下、『アレント論集Ⅰ』と略記）、『ハンナ・アレントと現代思想…アレント論集Ⅱ』（以下、『アレント論集Ⅱ』と略記）は、その仕事の集成である。

二著を読み返してみても、すぐさま頭に浮かんだのは「余すところなく、越えることなく」という思想史研究の王道である。魅力的だが、その魅力の源泉がどこにあるのかがよく分からないという思想家を扱う場合、往々にして読み手の主張に合わせた読み方がなされることが少なからず見られる。多く人が指摘しているように、読み手自身の主張に合う部分をアレントの本質として引き出し、それ以外は非本質的なものとして、あるいは乗り越えらるべき部分として批判的に扱うという読み方がしばしば見られるのである。むろん、著者がいうように、「解釈者が、その思想家にとって本質的ではないモメントを削除し、あるいは、その思想家が書ききれなかったモメントを補助することによって、彼女は彼女のテキストをより明確なものにしようとすることは、不当なことではない。」とはいえ、アレントその人について、その多面性をそのまま掬い上げつつ、全体像を示すということは、存外に難しい仕事である。

その困難な仕事を、ようやくアレント関連の資料が揃い始めた

一九八〇年代半ばの時点で見事に遂行してみせたのが、『アレント論集Ⅰ』に収録された論文「ハンナ・アレントの政治思想——哲学・人間学・政治理論」である。「活動的生活と精神の生活」「世界」と人間「政治の概念」の三つの章から成るこの論文は、アレントの哲学的背景、人間学的理論構成、政治観について、当時見ることのできた資料を駆使しつつ、後の研究史において大きなテーマとなる判断力論やハイデガー論も含めて、網羅的にかつ統一的に明らかにしている。とりわけ、アレントの思想が二十世紀初頭の実存哲学や現象学の土壌に根を張っていることを明らかにし、アレント研究が定位すべき文脈を決定づけた功績ははかりしれない。

さらにこの論文は、個性性を強調する「活動」から帰結する政治イメージとある種の普遍性や共同性を強調する「判断力」から帰結する政治イメージの相克を最後の論点として提起し、共通感覚と政治の関係について著者なりの回答を与えている。この回答自体、きわめて興味深いものであるが、後のアレント研究上の最大の争点ともいえる「活動」と「判断力」、「アゴーン」と「コンセンサス」の相克を明確に提示しているという点において、この論文の先見性は特筆に価しよう。

川崎氏は、アレントに関する処女論文でこうした全体像の提示を行った後、『アレント論集Ⅱ』に収録された「ハンナ・アレントはハイデガーをどう読んだか」「現代思想の中のハンナ・アレント——一九五四年アメリカ政治学会報告を中心に」「帝国主義と全体主義——ハンナ・アレント、ローザルクセンブルク、ホプ

スン」によって、個々の論点をさらに深め、肉付けしていく。これらの諸論文は、精密かつ慎重な議論によって、全体としてまさに「余すところなく」そして「越えることなく」アレントの思想像を提示しているといってもよいだろう。

しかし、著者の議論はここに止まらない。著者はアレントの思想を通じて現代という時代を理解しようとする。アレントの思想を精密に辿り、再構成し、全体像を示す一方で、アレントの思想に時代の文脈を読み込もうとするのである。『アレント論集Ⅰ』に収録された「アレントを導入する」と『アレント論集Ⅱ』に収録された「ハンナ・アレントと現代政治哲学の隘路」の二つの論考は、まさに現代思想が直面している問題とは何かを、アレント論を通じて明らかにしたものである。著者は、アレントを「二十世紀思想の十字路」に立つ思想家として位置づける。この位置づけによって、アレントは二十世紀の鏡となる。二十世紀とは何であったのか、われわれが直面している思想的問題とは何か、新たな秩序はいかにして、どこから生まれるのかという問いかけは、アレントこそ投げかけられるにふさわしい思想家となる。アレントのテクストに内在するアポリアは、まさに現代政治哲学そのものの文脈のアポリアとして捉え返されていく。

こうして著者は、アレントの置かれるべき文脈を明らかにすることによって、われわれが置かれている時代の文脈自体も提示する。川崎氏のアレント論の魅力は、それが精密な思想史研究であると同時に、現代の課題の在り処を指し示す力にあるといえるのではないだろうか。

初期近代政治思想における「作法」の再評価

● 辻康夫

木村俊道『文明の作法——初期近代イングリランドにおける政治と社交』（ミネルヴァ書房、二〇一〇年）

初期近代において、「適切な礼儀作法」は政治エリートの備えるべき重要な資質であった。それは *civility*, *courtesy*, *decorum*, *good-breeding*, *politeness*, *manners* などと表現された。本書が「文明の作法」とよぶのは、これらの指し示す実践・思想の総体であり、本書はこれを核として、初期近代の政治のビジョンを再構成する試みである。イングリランドを中心に、ヨーロッパ全体が視野に入れられている。

第一章では、初期近代の人文主義の伝統のなかに、「政治的人文主義」とは別に、作法を中心とする「宮廷の政治学」の系譜が存在したことが示される。トマス・モア、エラスムス、モンテーニュらが、キケロの『義務論』などを典拠に、作法の意義とその習得の手法を議論し、これが受け継がれてゆくのである。一八世紀になると「文明の作法」の場合は市民社会にも広がるが、著者は

それが「宮廷」に出自をもち、また宮廷とのつながりを持ち続けたことを強調する。第二章では「作法」の教本である『作法書』の伝統がたどられる。重要な作法書は、当初イタリア、ついでフランスで執筆され、イングリランドにおいてはこれらが翻訳されて流通していたが、一七世紀にはイングリランドでも作法書が執筆されるようになり、一八世紀にいたってチェスターフィールドによる代表的な著作が刊行される。これらの著作の間には、強い連続性が見いだせる。第三章では、イギリスのエリート教育の必須科目であった「大陸旅行」の意味が検討される。大陸旅行においてエリートの子弟は各地の宮廷を訪問し、「文明の作法」を身につけた。この慣行は初期近代を通じて持続するが、時代により訪問先が変化し、やがてこの慣行に対する批判も生じてくる。第四章は外交と「文明の作法」の関係を検討する。外交官の役割は、駐在国の要人との交際を通じて情報を収拾し、また相手国の君主と自国の君主の交際を維持することにある。こうした活動を通じて、国家間の関係が維持され、秩序が保たれるのであるが、外交官の能力として、最も重要なのが「文明の作法」であった。第五章では、共和主義と「文明の作法」の関係が検討される。「文明の作法」は元来、君主国の統治と結びついており、共和主義との相性はよくない。しかし著者によれば両者が結びつく場合も存在したのであり、これがハリントンの場合である。宮廷人であったハリントンは、共和政を歴史的必然として受け入れたつとも、秩序の回復のために「文明の作法」を導入を試みる。「オシアナ共和国」の煩瑣なまでの儀礼は、この脈絡で理解が可能になる。同時代のヴェ

ネチアも、こうした要素を濃厚に持っていたとされ、「文明の作法」が、共和主義の思想・実践にたいしても浸透していたことが示される。

著者によれば、イングランドでは一八世紀が進むにつれ「文明の作法」への批判が強まる。「自由な政体」としての政治的アイデンティティとともに、君主国の宮廷の社交への反感が強まる。また社交の中心が宮廷から市民社会にうつり、やがてその担い手が中産階級に移ってゆく。内面と乖離した作法の外面性への批判も強まる。やがて米仏の革命や諸国の社会的・政治的変動によって、「文明の作法」は凋落を余儀なくされる。

本書は、君主政体を前提とする初期近代政治思想の核のひとつとして、「文明の作法」を再評価するという独創的な視角に立つものである。多量の一次文献の検討をとおして、次の点が説得的に示される。作法をめぐる議論がルネサンス期に確立され、人文主義者たちによって展開され、初期近代を通じて受け継がれたこと。作法が最も活発に実践されたのは君主国の宮廷であり、それが君主国の政治エリートの重要な資質であったこと。それが国境を越えてイングランドを含む各国のエリートの間で共有されたこと。それが内面の道徳やイングランドの政体との緊張をはらみ、その緊張が時代とともに大きくなったこと、などである。作法をめぐる議論の歴史に包括的な見通しを与え、その中に多くの思想家を位置づけた本書の意義は大きく、初期近代の思想研究に大きく貢献するものである。

他方、著者は初期近代をめぐる刺激的な仮説の提示も行っている。

るが、これらをめぐっては様々な議論が喚起されるであろう。第一に問題となるのが、初期近代の秩序を維持したのが、「徳」ではなく文明の「作法」であったというテーゼである。この点について著者は宮廷の「作法」と共和主義の「徳」の緊張関係を指摘するが、これだけでは「作法」が「徳」なしに、秩序を生み出したことは証明されないであろう。たとえばモンテスキューの「名譽」の概念が、宮廷の「作法」に解消されない多面性を持つことを考えれば、君主政は「作法」の他にある種の「徳」を必要としたと論じることでも可能であろう。第二に、一八世紀の文明社会の社交と、宮廷の作法との連続と断絶についても、様々な議論が可能であろう。たとえばエリ阿斯によれば、宮廷の社交・作法は、市民社会にみられない二つの特徴を持つ。第一に、その主たる目的が相手への尊敬ではなく、権威や位階の「差異」の表示であり、そのために過剰なほどの規則が定められた。第二に、宮廷における社交は、序列と影響力をめぐる熾烈な権力闘争を本質的な要素としており、縁故や派閥の形成、競争相手を陥れる陰謀などに満ちている。作法は、有力者たちと絶妙な間合いをとり、内心を悟られず、他者を操作する戦略の一環である。他方、これらの特徴が存在しない市民社会においては、外見の類似性にもかかわらず、「作法」の本質は根本的に異なったものになると論じることでも可能であろう。この点は一八世紀の文明社会や公共性の理解に直結する重要なテーマであり、さらなる議論が望まれる。以上、本書は獨創性と洞察に富む重要な業績であり、その刺激的な問題提起が活発な議論を引き起こすことが期待される。

姿を現しはじめたヘーゲルの実像

● 山田正行

権左武志『ヘーゲルにおける理性・国家・歴史』
(岩波書店、二〇一〇年)

本書は、著者が一九九〇年以来発表してきたヘーゲルに関する論考に若干の修正を施し、一部書き下ろしの部分を付加したうえで一書に纏めた論文集である。まずやはり本書の構成を取り急ぎ紹介しておこう。

序章では、ヘーゲルの政治思想を論じるにあたってとりわけ歴史哲学および国家論に焦点をあてる理由と研究上の視角が説明される。本書の視角とは、第一に、単線的な発展段階説の原型として従来理解されてきたヘーゲルの歴史哲学に、横からの異文化の衝撃によって世界史を捉える文化接触説の可能性を見出し、第二に、文献学的研究の進捗に対応しつつも、生々しい時代の課題と対決するヘーゲルの思想の統一的な像を描くことと約言できよう。

第一部を成す三つの章では、異なる講義録の合成物である従来

の歴史哲学講義のテキストが解体され、一八二二年および三〇年の講義録にもとづいてヘーゲル歴史哲学の主導動機が解明され、あわせてヘーゲルの描く世界史のヴィジョンが再構成される。第一章では、二二年度講義序論において他年度の講義や従来テキストでは隠蔽されてしまった歴史哲学の神学的な主導動機が明示されていたこと、またオリエント・ギリシア・ローマ世界論において、ヘーゲルは古代ローマに出現した三位一体論を「精神」の概念によって把握するが、これは異なる文化の接触による「地平の融合」の出来事であるという著者のさらなる捉え返しが提示される。第二章、第三章では、ゲルマン世界論が「世俗化」を鍵概念として宗教史的観点と国制史的観点から分析される。

第二部では、とりわけ第四章で『法哲学要綱』にいたる国家理論の成立過程が主に同時代史の観点から解明される。第五章ではヘーゲル国家論の精神史的背景が定式化され、ある意味で本書の網領的な論考ともなっている。第六章および付論では、ヘーゲル政治思想の解釈史が概観され、ドイツでの法哲学講義録をめぐる論争のきわめて詳細な報告がなされている。

第三部では、初期ヘーゲルの思想形成が文化接触説の観点から検討される。第七章では、若きヘーゲルの共和主義的モチーフとキリスト教理解の変容という文脈のなかでの「結合と非結合の結合」という根本思想の発見の意味が明らかにされ、第八章では、イエーナ時代におけるヘーゲル哲学の定礎への歩みがヘブライズムとヘレニズムという異なる文化的伝統の統一の試みとして描かれる。

本書は、以上のような構成からもうかがわれるように、ヘーゲル政治思想のバランスのとれた、あるいは完成された研究書とはいえないかもしれない。にもかかわらず本書は、掛け値なしにヘーゲル政治思想研究史上に画期をなすものということができる。ここでは紙幅の都合上三点のみ指摘しておこう。

第一に、ヘーゲル哲学全体の要諦たる「精神」の概念が形成されるプロセスがテキストに即して明晰に示されたことである。イエーナ初期の主観性原理の延長線上に三位一体説の受容を介した実体・主体としての「精神」を見る著者の解釈には強い説得力がある。これによって同時期に形成されつつある政治哲学の哲学的基礎をめぐる論争にも決着がつけられたといつてよい。

第二に、ヘーゲル政治哲学の形成に対する神聖ローマ帝国崩壊とそれ以後の政治過程がもつ意義が明らかにされた点である。従来の研究では、ヘーゲルに決定的な影響を及ぼした歴史的体験として、ともするとフランス革命に注目が集まりがちであった。しかし主権理論の形成過程とその背景という視角からするなら、決定的な断絶はむしろ一八〇六年以後にあるという本書の指摘は、市民社会・国家の二分法の成立問題とも相俟って実に肯綮にあたる。この点を鮮やかに論証する第四章は、第一章と並んで本書の白眉といえよう。

第三に、従来ルソーに比して等閑に付されがちであったモンテスキューとヘーゲルとの関係が明らかにされていることである。ヘーゲル歴史哲学における時代区分に対するモンテスキュー政治論の影響はつとに知られていたが、著者は、法哲学講義録および

刊本『法哲学要綱』において、旧体制の転覆という歴史の変革を前提としながらヘーゲルがいかにモンテスキューから学び、また離反していくかを丹念に跡づけ、ヘーゲル国家論成立途上においてモンテスキューがもつ意義の大きさを確認している。

このように著者の研究は、文献学的研究の最前線に自ら飛び込んでその成果を最大限に活用しながら、従来の研究で未解明であった暗部に光をあて、点と点の間に線を引くことで、積年の埃と先入見に覆い尽くされていたヘーゲル像を一新させることに成功している。本書ほどの緻密な論証と理論的射程をそなえたヘーゲル研究は、国内外を問わず、また専攻領域の如何を問わず、他に類を見ないといつてよい。

本書の最も重要なメッセージは、精神の自己認識という自由の理念に基礎づけられたヘーゲルの歴史哲学は現代もなお失われてはならない遺産である、というものである。この魅力的なテーゼは、他方で読者に容易ならざる宿題を課している。歴史を超える価値をもつとされる「精神」の哲学は今日なお有効なのか。もしその効力は失われたとするなら、ヘーゲルの理念を継承しつつ構想されるべき「歴史における理性」とはいかなるものなのか、そうした「歴史における理性」と政治はどのような関連性をもつのか、等々。いずれにしても、この新しいヘーゲル像の全貌の登場がなによりもまず切望される。

神学政治問題はわれわれにとつて存在しているのか？

● 飯島昇藏

柴田寿子『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』（東京大学出版会、二〇〇九年）

スピノザとシュトラウスという異端で論争的な思想家の名前に副題にもつ本書は、近代以降、西洋において政治的体制として主流になる「リベラル・デモクラシーの政治」と、スピノザが『神学政治論』（第十七章）のなかで旧約聖書の解釈を通して提示した「啓示の政治としての神権政治」とをどのように関係づけるべきかという問題をメイン・テーマとしつつ、「無神論的哲学者」スピノザから「ユダヤ教信者」「啓示を信じる伝統的なユダヤ教徒」シュトラウス（本書、iv、二六頁）に至るまでの、この問題に関連する他のいくつかの問題をめぐる何人かの思想家たちの理論的格闘を取り扱っている。しかし、本書全体の主役はあくまでもスピノザ（あるいはスピノザ的なもの）である。その意味では、本書は柴田氏の処女単行書『スピノザの政治思想——デモクラシーのもうひとつの可能性』（未來社、二〇〇〇年）の問題意識

を一貫して踏襲している研究書といえる。『スピノザの政治思想』における「スピノザの哲学のように、つねに西欧思想のなかの異端でありつづける思想は、『不連続』と『復活』によってしか語りえない」（二三頁）という言葉は本書を理解するうえでも有意義である。

それではスピノザ（あるいはスピノザ的なもの）が復活しつつあり、それと真剣に取り組まなければならないと著者に感じさせたものは何か。一言で言えば、とりわけ九・一一以降明らかになった「宗教の脱私事化」という広範な現象である。理性と啓示、政治と宗教を厳しく分離させ、宗教を個人の私的な価値、関心事とし、政治は公的領域からできるだけ宗教を排除することによって国家の内部での異教徒間の寛容と平和共存とを理論的に基礎づけることに成功したかにみえるリベラル・デモクラシーをグローバル化しようとするアメリカ主導の動きは、国内的にも国際的にもきわめて問題を含んでいるという著者の危機意識である。そこからは、「アメリカの『外』にいる者」（五頁）、「少なくとも海外から見ている者」（二八頁）、「極東の日本という異なる文化的領域に住む私たち」（二七八頁）という位置取りの自覚がもたらす冷静な分析と同時に第三者の立場の焦燥感すら伝わってくる。そして、「非ヨーロッパ思想からの木霊」に傾聴しつつ、著者は「問題の本質」を次のようにわかりやすく提示する。「共同体的な宗教意識に支えられた社会や、啓示にもとづく神権政治のシステムと、理性や民主政とがどのようにして共約点をもちうるかを探ったスピノザの思想は、今日でもなお有効性を失っていない。イス

ラーム民主主義者が『神権民主主義』を語り、『ムスリムの経験は、ギリシャやキリスト教の伝統のうえに築かれた政治体制の発展と多くの重要な類似点を有している』と語るとき、そこにスピノザの神権政治論や権利論の木霊を聞く論者がいても、不自然なことではないだろう」（八六頁）。もちろん、スピノザ自身は哲学的理性（神の愛）の立場に立っており、普遍的宗教や神権政治という概念そのものは、彼自身の哲学的・宗教的確信とは無縁であるという断りがある（八四頁）。

本書は三部九章から成る。第一部「リベラル・デモクラシーに内在する宗教の問題」では、第一章において現代アメリカ思想界におけるシュトラウスの浮上の意味を問い、彼の政治的主張と、ネオ・コン「およびその批判者」のそれとを峻別することの重要性を主張し、むしろ「リベラル・デモクラシーの課題指摘者」としてのシュトラウスを確認する。（シュトラウスによれば、公的領域における政治的普遍的平等は私的領域における社会的不平等を撤廃できずむしろ助長する。したがって政教分離とリベラル・デモクラシーはいわゆる「ユダヤ人問題」に「最終解決」を与えるものではない。それにもかかわらず、リベラル・デモクラシーは他の代替的政治体制よりもベターであるとされる。）第二章では「同化主義」と「シオニズム」をめぐってシュトラウスのスピノザ評価あるいは批判が背反と交錯との両義的であることが指摘される。

第二部「近世・近代における理性・啓示・政治の関係」の三つの章は、「スピノザにおける神権政治と民主政」、「聖書解釈をめぐ

るホッブズとスピノザの相違」、および「（理性の公的使用）にみるカントの政治的判断力」の問題をそれぞれ考察する。第三部「ヴァイマル期から現代にいたる政治と宗教の問題」の三つの章は、「政治的公共圏と歴史認識」の問題をアーレントを手がかりに論じ、「構成的権力論と反ユダヤ主義」においては『政治神学』論のなかにシユミットのスピノザ理解を探り、最後に「ポスト形而上学時代における政治的『無神論』」においてはマルクスの宗教論一般を論じている。

このような複雑多岐にわたるテーマについて評価することは評者の能力を超える。ただし、第二部と第三部における著者のものもろのテクストの扱い方の大胆さには敬服したい。政治思想史研究から「スケールの大きな古典がコンテクストの創造的破壊をおこなう力」（『古典をめぐる思想史学の冒険』田中浩編『思想学の現在と未来』未來社、二〇〇九年）を著者は感じ取ったに違いない。シュトラウスについての著者の解説や評価からは学ぶべき多くのことがあるが、断言にとどまり論証にまでなっていない点、ユダヤ教信者シュトラウスという規定、『スピノザの宗教批判』本文の分析に基づいたシュトラウスのスピノザ評価・批判であるとは言いがたい点、シュトラウスのマイモニデス理解、シュトラウスのギリシャ政治哲学研究との関連などをめぐり議論したかった論点も数多くある。

最後に、著者の遺志を引き継ぎ、本書を完成へと導いた関係者、とりわけその実質的な編集に携わられた方がたの労を多としたい。

西周における徂徠的 (Soraiian) モーメント再考

● 河野有理

菅原光『西周の政治思想 規律・功利・信』（ぺりかん社、二〇〇九年）

「道徳を強調することに対して極めて警戒的な思想家であった」（二六頁）。一見するとつかみ所のない西周の言論活動の背後に一貫している態度を、本書はこう要約してみせる。「道徳」それ自体を否定しているのではない。「道徳的価値を強調することから来るリゴリズムの偏狭さ」（二七頁）が問題なのである。「道徳を声高に叫ぶことが非道徳的な人間や社会を作り出してしまうことにつながるという逆説」（同頁）への感度の高さ。その点で、西は確かに、朱子学におけるモラリズムの逆説を痛罵した荻生徂徠の後継者なのである。本書の特色は、西周の「秩序イメージ」における荻生徂徠の影の濃さと大きさに改めて光を当て直したところにある（補論二「西周と荻生徂徠」）。

それでは、西周が徂徠から引き継いだものは何なのか。本書の見たところ、それはまずその「兵学」的部分にある。山県有朋

の依頼を受けて起草した「軍人訓戒」や「軍人勅諭」で西が試みたのは、「道徳の注入」（二六頁）ではなかった。「兵家德行」の読解を通じて明らかになるのは、西の「軍事社会論」の焦点が、意外にも表題から想像されるような兵士の内面（「德行」）ではなく、むしろロジスティクスをも含む軍事制度（「節制」＝mechanism）一般のほうにあったということである。こうした西の軍事論の傾向は、確かに『鈴録』における徂徠のそれを思わせる。とはいえ、単なる懷古趣味では、それはない。西南戦争や竹橋事件といった軍事社会のアンキー状況の背後に、軍人が「法に従うのではなく、カリスマ性を持った一私人との関係に従っている」という事態（二五頁）を見て取った西にとって、それは極めて現実的な処方箋であったのである（第一章）。

徂徠の影は、西の「功利主義」理解にもうかがえる。本書は、西の著作中、従来あまり重視されてこなかった J. S. Mill の Utilitarianism の漢訳書『利学』に着目し、そこでは Mill の原書よりも大きな役割が「君子」に期待されていることを明らかにする。「人生三宝説」における「私欲」追求の肯定としての功利主義は、「君子」がその「立法の原理」として採用するこうした（「君子の哲学」としての統治功利主義との道徳的分業の一環として再解釈されるべきなのである（第三章）。「人生三宝説」について、従来ありがちだった（朱子学的禁欲主義から、啓蒙された自己利益追求へ）という、西の思想解釈のみならず、朱子学の解釈としても問題の多い図式を塗り替えた点。また、『利学』についても、西洋近代の進んだ思想の「誤訳」含みの受容史としてではなく、

ミルの功利主義における語られざるベンサム的前提と徂徠字との意図せざる一致を明らかにし得た点。斬新であり、説得的である。

だが他方、西はその核心的部分において徂徠学的ではない。本書は西と徂徠の間に横たわる断絶をも描き出す。徂徠の秩序構想の核心にある「礼楽」的部分が、西の「秩序イメージ」中にはないのである。この不在は、しかも、西の自覚的な決断の結果である。徂徠において、秩序を、従って服従を最終的に担保するものは、人間の傾向性にそって精密に設計された美しき「礼楽」であった。だが西は、もはやそれに期待しない。なぜか。「知」の向上がその理由である。人間の「知」の進展が、「信」の成立する地点を、従って「仕掛け」による無意識的な服従が成立する地点を、徐々に後退させていくからである。「礼楽」がもたらすはずの「信」の領域——それは徂徠的な秩序の存立基盤である——は、反省的な「知」の領域の拡大につれてやせ細っていく。この時代盛んに議論された、秩序維持の道具としての「宗教」論は、西にとってみれば、徂徠的「礼楽」論の下手な模倣に過ぎない。西の「教門論」は、実は、「知」の向上が、従来の「秩序イメージ」に対して与えた深刻な打撃への真剣な応答として読むべきなのである（第四章）。

それでは、西の「秩序イメージ」の核心には何があるのか。本書が目指すのは、「法」である。「礼」ではなく、無論、「教」でもない。「法」こそが西の「秩序イメージ」の核心にある。だが、ここで言う「法」の「秩序イメージ」とは、「各人が秩序の存在それ自体すら意識することなく習慣的にその秩序に従っていると

いうような状態」（六四頁）とされる。言うまでもなく、これは、徂徠においては、「礼楽」の支配によってはじめて実現するとされている事態にはかならない。従って、西のかかえるアポリアとは「礼楽」抜きで、徂徠的な理想状態を実現することにある。いわば「礼楽」の機能的代替物としての役割が「法」に期待されたことが、西をして合理的に設計された（「知」的な？）成文法にはなく、歴史的に形成された慣習法に接近させるゆえんになった。本書はするように示唆する。（第二章）。

疑問もある。「道德」の「強制」に対して出された西の処方箋の目的は、本当に、「私的領域を自由な領域として確保する」（二六、二六頁。一三七頁も同旨）ことにあったのだろうか。「道德の強制」から彼が守ろうとしたものを、「自由」という（当時も今も）論争的な概念に限定してしまわない方が、様々な道具立てを使って多元的な秩序を構想した、西の政治思想の特色がよりはっきりと浮き彫りになったのではないか。また、徂徠から福澤へと丸山眞男以来の思想史叙述に対して、著者が打ち出そうとする新機軸の方向性もより明快になったのではないか。「道德の強制」への西の違和感は、「自由」の希求というよりはむしろ、「強制」の対象に成り下がり、やせ細っていく「道德」が、本来持っていた豊かなふくらみへの惜別としてあったのではないか。

（付記）本稿は『日本思想史学』第四十二号（二〇一〇年九月）に掲載された、本書以外の一冊を併せた二冊についての書評論文から、本書部分を抜き出し、タイトルを新たに付して、圧縮し、改訂を加えたものである。

憲法論の新たな地平

● 加藤 節

千葉眞『「未完の革命」としての平和憲法——
立憲主義思想史から考える』（岩波書店、二〇〇九年）

本書の著者は、アレントやウォーリンといった現代を代表する政治理論家の研究に取り組むとともに、その研究成果を引照枠組みとしながら現代世界の政治的現実を分析する仕事を続けてきた政治学者である。しかも、著者の政治学は極めて明確な思想的立場に立っていると言つてよい。それは、リアリズムの名の下に現実を容認することを拒否してあくまでも理念の実現に賭けようとする態度を貫き、また、政治権力に対して守るべき領域を常に指摘する立場に他ならない。その点で、著者は、この国の戦後政治学の良き伝統を形成する批判主義的であり得る政治学思想水脈にあきらかに連なっている。

政治学者としての著者を特徴づけるこうした特質は、本書をも例外とはしていない。本書も、著者が、例えば、日本国憲法の平和主義を論じるに当たって、アレント研究の成果を存分に生かす

とともに、国家権力が実現に努めるべきその平和主義の理念が蔑ろにされている現実を批判的に論じている点で、従来からの著者に一貫する姿勢をよく示しているからである。

著者によれば、二部から成る本書はそれぞれに対応する二つの目的をもつ。一つは「立憲主義思想史の視座」から「憲法とはいったい何なのか」を問うことであり、もう一つは、「政治学の視座から日本国憲法の意味を問い直し、再検討を行うこと」である。

しかも、著者において、これら二つの目的は有機的につながっており、その意味で、多様な主題を扱った論文集としての本書は統一的に読まれるべき作品であると言ふことができる。

まず、憲法とは何かを問う第一の目的を果たすに当たって、著者は次の三点を特に強調する。一つは、憲法を考えるに当たっては、立憲主義という考え方を理解する必要があるということである。「近代と現代の憲法は……立憲主義という土台の上に建てられた家だからである」というのがその理由であった。第二に、著者は、憲法の基礎をなす立憲主義が、「多種多様な歴史的展開と進化をたどり、今なお歴史的進展のプロセスにある」「歴史的生成物」以外のものではないことを強調する。しかし、著者によれば、構造的な思考様式として捉えた場合、特に中世から近代にかけての立憲主義には、一つの共通する特質が認められるという。次の二つの契機をもつ点がそれである。「支配権力の制限というリベラル・モメント」と「権力の創出という構成的モメント」との二つに他ならない。しかも、著者によれば、立憲主義のこれら二つの契機のうち、「リベラル・モメント」が近代憲法における自由

主義や基本的人権の保障を導いたのに対して、「構成的モメント」は、共和主義、社会主義、全体主義、民主主義、平和主義といった多様な政治的方向性を取り、それとともに「統治の道具」としての憲法のイデオロギー性が生みだされることになった。

第Ⅱ部において、著者は、立憲主義の歴史と理論とに関する以上のような第Ⅰ部の理解を前提として、本書の第二の課題である日本国憲法の意味を問う作業を展開して行く。その場合、著者は、まず、日本国憲法の内容的核心が、国民主権、基本的人権の保障、平和主義の三点にあることを確認する。その上で、著者は、第Ⅰ部で示した立憲主義の理解に照らして次のように説く。すなわち、基本的人権の保障が、国家権力を制約する日本国憲法の「リベラル・モメント」をなすこと、他方で、国民主権を前提として、平和主義を実現する国家権力を創出する要素がその「構成的モメント」をなしていることに他ならない。しかも、著者によれば、日本国憲法の「構成的モメント」をなす平和主義については、以下の二点に注意すべきであるという。一つは、その平和主義を貫く「非戦型安全保障構想と戦争違法化の思想」は、二〇世紀における「立憲主義発展史」の文脈において理解すべきであること、そして、もう一つは、憲法制定過程が、ポツダム宣言の受諾による他律的な国体変更、革命主体なき「外からの革命」に淵源をもつこともあって、「憲法平和主義の積極的な非戦平和構想という構成的モメント」は究極的には主権をもつ国民によって不断に構成され続けられるべき課題として残っていることである。著者が、本書の表題を『未完の革命』としての平和憲法』とし、自分の

立場を、現日本国憲法の原理のさらなる活性化を求める「活憲論」と呼ぶ理由もそこにあった。

以上のような内容をもつ本書について、特に二つの点を指摘しておきたいと思う。第一点は、著者が、政治学の観点から憲法論議に踏み込んだこと自体の重要性ということである。欧米の場合と比べて、この国において、政治学の優れた専門家が憲法論や法律論に積極的に取り組む例はあまり多くない。その中で、憲法については「歴史学的・社会学的および政治学的視点から探究していくことが不可欠である」として、それを実践した著者の姿勢は特筆に値すると言ってよい。本書について、第二に指摘したいのは、憲法の基礎にある立憲主義思想について、ブラクトンの「自由の構成」という表現に示唆をうけながら、リベラルな要素と構成的な要素という二つのエレメントがあることを指摘する著者の理解の先例のない卓越性である。その点は、例えば、立憲主義の近代的転換を果たしたとされるロックが、一方で、「生命、健康、自由、資産」からなる人間に固有の権利を政治権力が保全すべき目的に置きリベラルな視点を貫く一方で、そうしたりリベラルな政治体制の法的な構成を直ちに求めた点からも十二分に実証されるであろう。これら以外にも、本書について論じるべき点は多いが紙数の関係で割愛せざるをえない。政治学の観点から憲法論に新たな地平を開いた本書が幅広く読まれ、また活用されることを切に希望したい。

戦後思想の世界——「精神の運動」の軌跡

● 亀嶋庸一

宮村治雄『戦後精神の政治学——丸山眞男・藤田省三・萩原延壽』（岩波書店、二〇〇九年）

ここに登場する、戦後の思想をそれぞれの立場で担った三氏が亡くなられてから、すでに一定の年月が過ぎた。今回、宮村氏の新著を手にし、ついに戦後思想の軌跡を一つの時代として描くことが可能となる時が来たのかとの思いを改めて強くせざるをえない。しかし、それ以上に本書を読む者に突き刺さるように迫ってくるのは、三氏の人と思想に深く接し、それぞれの「病苦と病死」を見守ることになった著者が、本書の論稿の一つ一つに込めた思いであろう。先達に対する深い愛惜の念と、彼らの精神の運動を描く際の誠実でゆるぎのない確固とした姿勢がひしひしと伝わってくる。

本書を貫いているテーマは、序章で明確にされている。戦後に登場した夥しい数の天皇制に関する議論は、GHQの「覚書」を「直接の契機」としていた。すなわち、「戦後の天皇制論は、「自由へ

の強制」という逆説的な問題状況を、その出現の不可避的な条件として登場した」のである。この自らの出生の条件に無自覚な多くの思想がやがて消え去っていく中で、ごくわずかではあるが、「その出現の条件への自己批判を結晶化させていた」一筋の思想の流れがあった。それこそが「戦後精神」であり、戦後における「精神の政治学」に他ならない。この「思想はどのような形で存在していたか。それはまた「自由」をめぐる日本近代の思想史に何を残していたのか」（五頁）、それが本書の問いである。したがって、本書は、著者の前作『新訂日本政治思想史——「自由」の観念を軸にして——』の続編であり、自由をめぐる思想史の同時代編であるともいえよう。

戦後精神の起点である丸山について論じている最初の二つの章は、日本政治思想史論とナショナリズム論にみられる「戦中と戦後の間」をめぐる展開されている。それぞれの対象について丸山の論じ方にどのような変化と連続性があったのかということそれ自体きわめて興味深い問題であるが、しかしここではこれらの考察が、同時に戦後精神がいかなる前史を持っていたのかというより大きな論点につながる形で克明に読み解かれていることを見逃してはならない。こうして第三章に辿り着くのであるが、そこで読者はやや唐突とも思える仕方で著者の「とまどい」にいきなり遭遇する。なぜ丸山は、「回顧談」やそれに類する記憶と回想に関わる文や発言をくり返し続けていたのか。ここには、これまでに丸山の関係資料の読解にもっとも精神的に携わってきた者の一人としての著者ならではのこだわりがある。

丸山があえて回想に込めた「思想家としての意図と意味」とは何か。著者によれば、それこそ、丸山における「戦中と戦後の間」問題のより切実な深層に関わるものであった。なぜならば、そこには「戦後の丸山が、五〇年代後半期を一つの境として、自らの「思想の道程」とりわけ「戦争までの歩み」とその過程での「迷いや遍歴」を語り残すことを、自分自身の課題として自覚してきたことが窺われる」（一一四頁）からである。そしてこの問題は、さらに戦中の自己批判をも意味する「重臣リベラリズム」への批判をくぐり抜けて戦後の画期的な天皇制論に到達する丸山の必死の思想遍歴という問題につながっていく。本書の考察は、このような視点から「超国家主義」論文成立の秘められた側面に光を当てることによって、その戦後精神の記念碑的里程碑としての意義を改めて確定しようとしているのである。

「思想史家」藤田省三の誕生もまた、いうまでもなく天皇制論に深く関わるものであった。ここでも、本書は執拗なこだわりをみせる。著者によれば、藤田の天皇制論は「丸山学派」として一括りにすることを決して許さないその「独自性」への注目なくしては正当に理解できない。なぜなら、「天皇制」は、「絶対主義」としてのそれが果たそうとした歴史的課題を普遍的文脈の中で内在的に理解することを通して、はじめてその「克服」が準備される——このような問題設定において、藤田は、戦後天皇制論のなかで独自の位置に立つことになる」（一四九頁）からである。それだけではない。天皇制への藤田の内在的理解の試みは、歴史的な関係づけとは「別の問題連関への着目に由来していたように

みえる」のである。その問題とは、「人民主権」を目指す藤田にとって切実な問いとならざるをえない問題、すなわち「制度の建設者」が不可避免的に負わざるをえない「犠牲と代償」という「原罪」に関わる「原理的な問い」に他ならなかった。こうして、後の『異端論断章』の中断を経て『精神史的考察』に始まる、高度成長期における絶望を越えた藤田の新たな精神の運動の試みも、このような思想的出発点からの困難な、だが一貫した歩みとして描かれることとなるのである。

本書における萩原の登場は、読者を戦後思想のまた別の局面に導いていく。六〇年安保を「跨いでいた」（二三七頁）ために萩原が負った思想的「ズレ」は、本書での重い示唆ともなっている丸山と藤田との間に介在する微妙な緊張と重なり合うことによって、戦後精神が孕む豊かなうねりと葛藤を浮かび上がらせずにはおかないからである。だが、著者のこだわりはまだ違ったところにあるようにみえる。実際、萩原の一連の仕事への本書での言及の仕方は一見批判的にもみえるのであるが、そこには、読者に「自分の精神をためす」ことを迫る萩原の作品の「読み」に誠実に挑んでいるひたむきな著者の姿を見出すことができる。いずれにせよ、粘り強く情熱を込めて戦後精神を読み解く本書は、思想家宮村の臂力と魅力とを余すところなく伝えてやまない。「他者を他在において理解する」という「書評」本来の意味（あとがき）を見事なまでに体現している本書は、その意味でまさに著者自身の「精神の運動」の証しに他ならないのである。

「よい政治社会」の思索の系譜

● 松田宏一郎

渡辺浩『日本政治思想史——十七～十九世紀』
(東京大学出版会、二〇一〇年)

本書は著者の二度目の通史であるが、史料や新たな論点(近世のジェンダー意識についてなど)が加わったことによる一層の内容の充実だけでなく、新たな特徴がある。倫理的な問いをはつきりと中心に置いているのである。何しろ、序章の出だしは「世界は、これでいいのだろうか。このような事をしていて、人類に未来があるのだろうか」であり、中江兆民をとりあげた章の末尾には、「しかし、よい政治社会の実現のためには、時々の「利害」の判断を超えた深い思索が必須だ」という兆民の判断自体は、おそらく正しい」とある。とはいえ、何人かの立派な思想家を選び出してその道徳的なメッセージを顕彰するような幼稚な叙述を著者がするわけがない。近世思想の基礎概念の丁寧な説明と広い目配りによる多様な思想の紹介、社会史的知識、さらに西洋や東アジアとの比較が巧みに編み込まれ、そこに生じる人間観・価値意識の衝突や

共振がうねりを生み出し、本書を読み進む推進力となるように仕組まれている。

まず、儒学、特に朱子学は、身分制や權威主義のイデオロギーであるどころか、人間一人一人に内在する普遍的正しさと社会性に基礎づけられていることが丁寧に説明される。そして、この思想体系は近世日本の支配の正統性にも社会組織の仕組みにも人間観にも見事なほどかみ合わない。むしろ「危険思想」(三一頁)である。武士の徳とは戦場でどんな汚い手を使っても生き残り手柄を立てることにあり、徳川政権の正統性は戦国の混乱を制した実力とそれを再演出した「御威光」で成立している。民を慈しむ道徳性の入り込む余地はほとんどない。近世日本の社会の基礎単位である「イエ」は、儒学が前提としている先祖の「氣」の継承論理とほとんど親和性がない。

それでも平和が続き、「危険思想」は次第に人々の心に浸食してくる。学問をし、思いやりと人間性への敬意に満ちた作法を身につけることが、戦争に備えることよりも大事なことでと考えられるようになる。また儒学は「天」という究極的価値へのコミットメントを重視はするが、来世や奇跡は認めない。これはある意味「近代的」ともいえる思想の日本社会への挑戦であった。この思想の浸透過程で、さまざまな反応が生まれた。

朱子学は孔子の教えの本質をとらえ損なっているという主張がなされたり(伊藤仁斎)、あるいは徳川政権の正統性を朱子学から見ておかしくないように再構築しようとするものもくろみが現れた(新井白石)。かつては西洋の「近代的」政治思想に比定されるこ

との多かつた获生徂徠の主張は、本書では「反「近代」の構想」と呼ばれる。なにしろ徂徠は人々の内部に普遍的な道德性が内在しているなどということ認めない。民は当人が気づかないいうちにうまく政治的秩序の箱の中にびったりと納めてしまうことが大切で、孔子の教えはそのための最も明晰かつ体系的な知であり、そしてそれこそが「仁」の思想だと言いつつ切った。

人間の本来の価値の普遍性を信じる立場からは、徳川体制が十分に道德的でないという批判が生まれる（山県大弼、安藤昌益ほか）。近世後期には、西洋社会のほうが真に「仁政」を実現しているとする賞賛が生み出された。他方、聖人の教えが「人心」に対する一種の操作的仕掛けであれば、そもそも個々の人間が自分の人格を操作し、楽しく豊かに生きていけるように工夫をすれば社会もよくなると考えるものもいた（海保青陵、現代で言えば「キャラ」の使い分けをする自我であろうか）。国学者は、聖人による教化にがまんがならず、儒学的道德論は本来の「日本人」の人間性を抑圧する教義であると非難するようになる。本来の「日本人」はその放埒な性や暴力的な要素も含めて美しかった（素直な心情と率直な暴力の「美しい国」という著者の説明は卓抜である。二五五頁）。近世政治秩序への疑念や批判は、朱子学世界観の動揺・解体によってではなく、朱子学による挑戦を真摯に受け止める思想が精緻化することによって起きたといえる。

そして本書の末尾でとりあげられる明治期の思想家、福澤諭吉と中江兆民は、皮肉にも、驚くほど儒学的な思想家、あるいは儒学的思想と西洋「近代」の価値意識が強く共振を起こした思想家

として描かれる。明治革命は儒学的価値を解放したのである。福澤は、世襲身分を「天理」に反すると非難し、人間の理性の普遍的な価値とその完成に向けての個人の努力と公正な競争を重視し（これは徳川体制では認められなかった）、同時に人々が礼儀正しく社会的である（これは「礼」にかなう）ことを「文明社会」の要件とする。中江兆民は、「民約」による「公志」「一般意思」のことの形成を、人々の心が「理義」にびったりと合うように精錬され、まとまっていくことと考えた。兆民においては、「朱子学的思考と西洋の伝統的思考とが一体化している」（四六二頁）。「よい政治社会」の構想に必要なものは、人間の本来の普遍的善性と社会性およびその完成可能性を語る言葉であり、それは西洋の衝撃以前に、儒学と日本社会の摩擦を観察し説明する努力によって随分蓄積されてきていた。この意味での「近代」的価値の挑戦は早くから始まっており、また他方「近代」化は儒学化でもあった。摩擦も含めたその過程の全体こそが、いわば日本の政治思想の伝統を形成している。読者をこの思考の伝統に巻き込むことが著者の意図であろう。

ほめてばかりいるのも芸がないので、一点だけ指摘したい。四四頁の「児童教訓 伊呂波歌絵抄録」の歌は、威張る武士には従っておけという教訓の例とされているが、実は原典を見ると隅の方に「利に迷って道に背いてはいけない」と注意があり、むしろ町人と雖も「長い物には巻かれよ」という態度ではないかと論じているかと思われる。忠実に紹介した方が、本書の全体の意図にあっているようだが。

二〇一〇年度学会研究会報告

◇二〇一〇年度研究会企画について

企画委員長 飯田文雄（神戸大学）

二〇一〇年度政治思想学会研究会（第一七回）は、五月二日と三日の二日間、「福祉社会と政治思想」を統一テーマとして、東京大学で行われた。依頼企画では、後述する三つのセッションが組織され、自由論題では、合計九名の会員が三つの分科会に分かれて報告を行った。

近年少子高齢化や経済的格差拡大等の趨勢の中で、市民に対して最低限のセーフティネットを保障する福祉の役割が問い直されつつある。こうした福祉に対する新たな関心は、比較政治学などの領域では、既に中心的な研究課題となりつつある。あるいは、福祉を巡る問題は、政治思想の領域においても、これまでに、福祉国家論などの形をとって一定の議論が行われてきた。

しかしながら、政治思想の視角からみれば、福祉を巡る議論は、決して単なる「国家」のあり方のみに限定され得ない、より広い奥行きと射程を持っているようにも思われる。例えば、万人が最低限の幸福や福利を実現するためには、市場の創造的諸力を前提

としつつ、同時にその過大な作用に対して適切な統制を加えることが不可欠となってくる。更にまた、新しい時代の福祉を構想するためには、そもそも、人間に相応しい幸福や善き生のあり方を再考すること、即ち、新しい時代における生や倫理の問い直しも不可欠である。このように、福祉のあり方を再考するためには、単に国家に留まらず、より広い「社会」全般のあり方を再考することが不可欠であるし、まさにこうした「社会」と福祉の交錯領域にこそ、今日の福祉研究に対して、政治思想がなし得る独自の貢献があるのではないか。今回、研究大会の統一テーマに、「福祉社会」といういささか耳慣れない言葉を用いた背景には、こうした企画委員会の共通認識が示されている。

こうした関心から、第一セッション「市場イメージの再検討」では、近年国家や共同体を主体とした福祉の限界が指摘される中で、むしろ自己責任原理に基づいた福利実現を目指す社会システムとして、新たな関心を集めつつある、「市場」指向型言説の特色や限界に関して、多角的な検討を加えることを目指した。ここでは、様々な市場型言説の歴史的起源を丹念に跡付けることにより、既存の一枚岩的な市場論者イメージの根本的な刷新を目指すとともに、そうした市場型言説に対する対抗言説の可能性についても新たな理解を得ることを目指した。

第二セッション「福祉国家とシテイズンシップ」では、逆に今日、国家や共同体等の「公的」主体による福祉再生を唱える言説の鍵概念である、シテイズンシップや連帯等の諸概念について、多角的な検討を加えることを目指した。その際特に、これら諸概

念が、近年国民国家の枠組みを超えて、グローバルな単位で提起される機会も増えていることから、福祉社会の領域的・空間的基礎という問題に新たな照明を当てることが、このセッションの重要な目的の一つとなった。

第三セッション「福祉社会における生と倫理」では、近年における福祉の構造的変容に伴い、福祉の最終的な目標としての、人間の幸福や善き生の諸構想がいかなる変容を示しつつあるかを解明することを目指した。ここでは特に、生や福利・善概念の歴史的多様性を解明すると同時に、生の管理に深く関与する、政治権力のあり方の変化にも留意することによって、今後の福祉社会のあり方に新たな見通しを得ることを目指した。

以上、本年度の三セッション全体に共通する特色として、可能な限り、各パネルの中に、西洋古典、西洋現代、日本という三つのカテゴリーの報告を併存させた点が挙げられる。ここには、少なくとも、思想という共通基盤を有する研究者相互の間では、過度な研究のタコソバ化を排し、一定の対話可能性を確保したいという、企画委員全員の期待が示されている。

最後に、本年度の研究会は、パネリスト・討論者・司会者、及び会場校の各位を始めとする、多くの方々の献身的なご助力なしには成立し得なかった。記して感謝申し上げます。

ISBN978-4-906502-80-6

Spinozana 11

2011年4月発行予定

2010

スピノザーナ スピノザ協会年報

予価 2,310円(税込)

発行 スピノザ協会

発売 学樹書院

151-0071

渋谷区本町 1-4-3

Tel.: 03-5333-3473

Fax: 03-3375-2356

<http://www.gakuju.com>

contact@gakuju.com

【巻頭言】 河井徳治「畠中尚志『エチカ』の訳業」

【計報 + インタビュー】「工藤喜作会員」

【論文】伊豆藏 好美「ホッブズとスピノザにおける「自然権——イエレス宛書簡を手がかりとして」・松田 毅「ライブニッツはスピノザをどう読んだか——『神学・政治論』・「自然主義」・ライブニッツ」・平尾 昌宏「メンデルスゾーンとスピノザ主義の水脈——その源流」・後藤 正英「スピノザ『神学政治論』からメンデルスゾーン『エルサレム』へ」・合田 正人「欲望の倫理——スピノザを廻るラカンとレヴィナス」

【エッセイ】 齋藤 博「工藤さんを悼んで」・河井徳治「工藤喜作先生の思い出」

【書 評】吉田 量彦「福岡安都子著『国家・教会・自由——スピノザとホッブズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』」
・藤井 千佳世「福居純著『スピノザ「共通概念」試論』」
・鈴木 泉「佐藤一郎著『個と無限』」(目次は予定です)

【報告】活動の記録 □『スピノザ協会年報』主要記事

市場イメージの再検討

司会 大澤 麦（首都大学東京）

本大会の共通テーマである「福祉社会と政治思想」の狙いは、従来型の福祉国家論では包摂しきれない福祉をめぐる領域に、政治思想の観点から切り込むことにあるとされている。シンポジウムIでは、このうち特に「市場」のもつ創造的力に焦点を合わせ、これと政治との関係をヒューム、マルクス、ハイエクの三つの視点から問い直すことが試みられた。当日は、最初に高知大学の森直人会員が「ヒュームにおける商業と政治の連関について」と題して、次いで東京外国語大学の大川正彦氏（非会員）が「市場・貨幣・自然——マルクスに倣いつつ」と題して、最後に法政大学兼任講師の酒井弘格会員が「ハイエクの市場イメージ——法の支配概念と科学論の検討を通じて」と題してそれぞれ研究報告を行い、休憩を挟んだ後に、北海道大学の辻康夫会員が三報告に対してコメントを述べる、という手順でセッションが進められた。

森報告は、ヒュームにおける商業（市場）と政治との連関を問い直し、商業の自立性とそれに基づいた国家の役割規定の再検討を行った。従来の研究は、ヒュームが統治の目的と役割をあらゆる社会的結合の基盤となる正義の執行の保障と規定している点に

着目する一方で、統治の権力行使に関しては法の支配の重要性を強調してきた。これは、自律性をもった商業の領域に対して一般的な法に基づく秩序を保障することを、政府の基本的な役割と捉える理解とみなすことができる。またこれとの関連で、自律性をもった商業が政治的秩序の安定に資するというヒュームの議論も注目されてきた。すなわち、商業発展は中流階層の興隆を通じて法の支配の進展をもたらすとともに、生活様式の変化や知識の洗練と人間性の穏和化を介して秩序の安定を導く、というのがそれである。しかし、森氏によれば、ヒュームは基本的には統治の目的を法の支配の下での正義の執行に置きつつも、これとは独立した形で、政治社会をより直接的に秩序化する役割をも統治に担わせている。それが顕著に現れるのが国家間の勢力均衡政策の脈絡から出る彼の軍事力論と財政力論、そしてまた公債累増がもたらす害悪に歯止めをかける公債不履行論である。これらの中にこそ、彼本来の商業と政治の役割区分を横断する連関、すなわち統治の正義からの相対的独立、国際関係における自国の利益の優先、危機における不正義の容認、軍事的・財政的な力の源泉としての商業の役割等についての彼の認識が現れている、と森氏は指摘する。

第二報告者の大川氏は、題目に掲げた「市場」「貨幣」「自然」という概念に拘らない、自由なスタイルで自身の見解を披露した。大川氏は冒頭、統一テーマの「福祉社会」および「市場イメージ」に言及し、日本における *welfare* と *welfare* の連関を考えずして、これらの問題を論じることが不可能だと主張する。また、過去における「戦争と帝国」「植民地支配」「本源的蓄積」などを無視す

るところに日本の社会科学の大きな問題があるとも指摘した。この関連で、大川氏は萱野稔人『国家とはなにか』、酒井哲哉編『帝国』編成の系譜』、石原俊『近代日本と小笠原諸島』、Uday Singh Mehra, *Empire and Liberalism* 等の書物の意義を力説した。

最後の酒井報告は、ハイエクの市場イメージを明らかにすることにより、彼の福祉国家政策への両義的な態度についての理解を導き出すことを目指した。この目的のために、本報告ではハイエクにおける自由や法の支配の概念、知識論を中心とした市場論や科学論などが検討された上で、最後に政府活動についての彼の主張が考察されるという手順が踏まれた。ハイエクの自由概念や法の支配概念には従前から多くの矛盾が指摘されてきたが、酒井氏によれば、それらの矛盾は市場と自由と法の支配とが同一平面上に矛盾なく存在するという前提から、ハイエクがその前提に合致するような自由や法の定義を模索していたことに起因している。そして、彼がかように重視した市場の原理は、①「科学的知識」(＝適切に選ばれた専門家から成る当局が所有すべきことが期待される知識)と②「時と場所の特定の状況の知識」(＝特定の諸個人が自由に処理することがよりありそうな知識)の二種類から成る彼の知識論と見事に適合するという。すなわち、市場における経済法則は経済学者が獲得しうる①の知識(方程式の抽象的形状)であるが、そこに代入される具体的数値は経済学者がすべてを知ることができる②の知識なのである。酒井氏によれば、市場経済と法の支配を原理とするハイエクの福祉国家論は、右の市場理解を前提にしたときに最もよく理解できる(ただし、両原理間の

矛盾も酒井氏は周到に指摘している)。ここでは、自由放任主義か福祉国家かという問いに対して、政府は方程式の抽象的形状に關することを法の支配の範疇で行えるが、個別事項まで決定はできないとされているからである。

以上の三つの報告に対しては、辻氏から複数の興味深いコメントが寄せられた。森報告に対しては、①政府の正義からの自立性と文明化の展望との関係、②公債をめぐる対立と市場・政府間の対立とを重ねることの適切さ、③ヒュームの公債論の歴史的妥当性、などに関する問題が指摘された。大川報告に対しては、本源的蓄積の概念を歴史的な事実に適用するための具体的な手法が問われた。また酒井報告に対しては、①ハイエクの言う方程式の家族や部族社会への適用可能性、②市場システムとそれを受け入れる人間のモラルの関係等について質問がなされた。

本シンポジウムでは報告者間の論点の調整は事前に行わず、報告者にできるだけ自由な視点で語って戴いたが、辻氏のコメントにより問題を会場全体である程度共有できたように思う。そのためか、フロアからも多くの質問が寄せられ、時間を超過しての熱のこもった討論が展開された。

福祉国家とシティズンシップ

司会 添谷育志（明治学院大学）

本セッションでは今回の研究大会の共通テーマ「福祉社会と政治思想」の趣旨——福祉をめぐる諸問題に対して政治思想研究はどのような貢献をなしうるか——に即して、先ず山崎会員（駒澤大学）による「グローバル化時代のシティズンシップ論の変容——D・ミラー、J・ハーバーマス、A・ネグリの議論から」と題する報告がなされ、次に田中拓道会員（一橋大学）による「脱商品化とシティズンシップ——福祉国家の一般理論のために」と題する報告がなされ、最後に田澤晴子会員（名古屋大学大学院）による「デモクラシーと「生存権」——吉野作造と福田徳三との思想的交錯——」と題する報告がなされた。これらの報告に対して金田耕一会員（日本大学）からコメントおよび質問がなされ、フロアーからの質問も含めて各報告者からの応答があった。

先ず山崎会員による報告は、グローバル化が進展する世界において、いかなる条件の変化が生じているのかをシティズンシップ論の観点から明らかにし、さらに福祉をめぐる問題を論じる枠組みの変容について再考し、またいくつかの構想について紹介すると同時に、その可能性と限界を明らかにすることを目的としてい

る。この目的のために山崎会員は多数の文献を縦横無尽に駆使しながら①「福祉」概念そのものの再検討、②「シティズンシップ」概念の再検討、③「福祉」と「シティズンシップ」の関係性の問い直し、④「国民国家」という枠組みの外での代替的福祉レジームへのいくつかの展望——たとえば「リベラル・ナショナリズム」（D・ミラー）、「熟議民主主義」（J・ハーバーマス）、「絶対民主主義」（A・ネグリ）——を示そうとする。

次に田中会員による報告は、①「脱商品化」という概念を軸に据えて社会的シティズンシップの基礎を原理的に捉え直すという意図が明示される。②エスピノーアンデルセンの「脱商品化」論を軸にして、マルクス主義あるいはカール・ポラニーを手がかりに検討を加えながら、二〇世紀の社会的シティズンシップを「規格化」、画一的な労働、および消費を個人に課するものであったことを説明する。③一九七〇年代後半以降に生じた社会的シティズンシップの問い直しが「再商品化」という性格をもっていることを指摘し、それが各個人を「アクティヴな市民」であることへの強制に帰結する理路を明快に論じる。④新しい政治的対抗軸——資本主義の再編に「適応」する個人を育成し、再商品化を最優先する勢力と、他方で文化の再解釈、規範とアイデンティティの自己選択を重視する勢力との対立——を提示する。

最後に田澤会員による報告は、①デモクラシーと「生存権」をめぐる吉野作造と福田徳三との思想的交錯を課題として掲げ、②一九一八年二月～二〇年夏の「黎明会」結成前後における吉野の「民本主義」と福田の「生存権」および「新しい意味のデモク

ラシー」をめぐる議論を比較・検討し、③とくに労働者の経営参加についての両者の差異をそれぞれの人格的特性——理想主義とヒューマニズム——にまで立ち入って論じ、④最後に「黎明会」解散後に「生活権」へと傾斜してゆき「新文化創造」を唱える吉野と「生活権」批判と「人格」解放の社会運動を基礎とする社会政策の樹立を唱える福田という対立構図を見事に描き出した。

金田会員の山崎報告に対するコメントは、(1) 同報告がボスト福祉国家という歴史的条件のもとでの三つの政治構想(「リベラル・ナショナリズム」「熟議民主主義」「絶対的民主主義」)を比較検討した後に、山崎会員が福祉を「よき生」と規定している点に関しては疑問が残るとする。さらに国境の外部に暮らす人々の「よき生」に配慮することは「福祉レジーム」ではなく「人権レジーム」の役割として考えられるべきだと批判する。現在の福祉レジームに代替可能な選択肢として残るのは「リベラル・ナショナリズム」か「熟議民主主義」のいずれかということになるが、これらの構想において、「再分配の政治」と「承認の政治」はどのような関係をもつのか、そこにどのような差異があるのかという問いかけをする。(2) 田中会員の報告に対しては、同報告が一九八〇年以降の社会的ステイゾンシップの問い直しが「再商品化」という性格をもつことを指摘している点を評価しつつも、それがみずから社会に貢献する義務を負う「アクティヴな市民」でなければならぬという強制に転化する点(すなわち「市民社会論」が「市民動員論」へと転換する危険性)に無自覚な多くの論者を批判する。(3) 最後に田澤会員の報告に対しては、吉野

と福田の思想的交錯の検討を通じて一九二〇年前後に日本にも福祉国家の構想が確かに存在していたということを明らかにしている点を評価する。さらに吉野・福田が経済上の参政権運動として産業経営への参画や工場委員会制度に賛成していることに注目しつつも、両者においてデモクラシーを支える市民を育成するという視点は見いだせないことを指摘する。そしてこの大衆から公衆の育成という視点の欠如が、戦前の「皇民化教育」から「公民化教育」への転換を実現するうえでの障害になったのではないかとこの疑問を提示する。

以上の三報告および金田会員からのコメントに対してはフロアーからの多数の質問があり、それぞれの確な応答があったが、個々の質問については、紙数の関係で割愛せざるを得ない。一点だけ付言すれば、早稲田大学の松本礼二会員から田澤報告に関連して、日本における「公民」概念と柳田國男の「常民」概念とに関する先行研究についての指摘とそれについての見解が見解が披露された。これは今後の日本における「公民」概念を考えるうえで貴重な指摘であり、司会者として深く感謝する次第である。

福祉社会における生と倫理

司会 寺島俊穂（関西大学）

本セッションでは、本研究会の中心テーマである「福祉社会」に焦点を当て、福祉の担い手や国家と社会の関係をとおして現代社会における生と倫理について歴史的、思想的に検討した。福祉については、政治思想の分野においてもすでに福祉国家論の文脈で一定の議論がなされてきたが、今回「福祉社会」に焦点を合わせたのは、国家財政の逼迫化のなかで市民社会や市場セクターが福祉を担う役割が今後ますます増大していくと考えられ、国家と社会の関係も福祉を軸に捉えなおす必要が出てきたからである。

本セッションでは、「福祉社会における生と倫理」という共通テーマの下で、重田園江氏（明治大学）「福祉社会における包摂と分断」、竹澤祐丈氏（京都大学）「近世英国共和主義思想における国家と社会」、宮地忠彦氏（専修大学）「近代日本のポリツアイ的政策と秩序構想——大正期を中心に」という三つの個別テーマでの報告のあと、討論者の梅森直之氏（早稲田大学）によるコメントがなされ、引き続き報告者と討論者やフロアとのあいだで討論が行われた。

重田報告は、現代社会で起こっている、老人の孤独死や子ども

の虐待死などの「困った問題」を論じるには、政治の新しい言語を探索していく必要があるという観点から、福祉国家から福祉社会への移行のなかで起こっている社会問題を捉えなおすための視座を明らかにするものであった。包摂対排除という対立軸がネオリベラルの台頭とともに社会問題を語るキーワードとなったのは、ネオリベラルの統治メカニズム自体に排除の作用が含まれていたからである。しかし、ネオリベラルへの懐疑が一定程度共有されても、格差、貧困、孤独死といった現代日本の社会問題が解決しないのは、排除とは別のメカニズムが働いているからではないか、実は「排除」ではなく「分断」のために他者が見えなくなっているのではないかと指摘した上で、重田氏は「分断を断つ」ためには「連帯」が必要であり、ここでの連帯は異なる者同士をつなげる点で団結や包摂とは区別され、「敵」を作って団結するより「仲間」を増やすという発想が重要だと述べた。また、「連帯」は「働く」ことと結びつくとともに、参加を通じて関係を構築するということを強調した。さらに、国家は多元化された社会における保障が権利として守られるために必要なこと、社会問題を政治や文化の言語に翻訳するのではなく、人間生活の物質的な次元との関わりのなかでみることが重要だと指摘した。重田報告は、社会問題を取り上げる際の政治の言語は、政治思想の本流とは別のところにあるのではないかという示唆と問題提起を含む内容であった。

竹澤報告は、福祉国家に包摂されない福祉社会の思想鉅脈をハリントンの共和主義思想のなかに探り出そうとしたものである。

ハリントンにおける国家と社会の結節点として自然的貴族論に注目し、それを徳の認証論として読み解き、議論や社交の能力によって自然的貴族が一般民衆によって見いだされうるという側面を強調している。竹澤氏は、ハリントンにおける「古代の深慮」と「近代の深慮」との対比にも注目し、共通の権利や利益を基礎として人間の社会を設立・維持する技術を意味する「古代の深慮」の意義を、特定の個人や少数者が自らの個別利益のために都市や国家を支配する術を意味する「近代の深慮」との比較のなかで明らかにしている。「古代の深慮」とは、人の支配ではなく法の支配であり、民衆の自己決定による統治である。竹澤報告は、能力をもつ者のリーダーシップを民衆が当然視し、進んでそれに従う関係としての「自然的貴族政」の意義と独自性を明確化している。

宮地報告は、明治・大正期のポリツァイ的警察の制度思想と社会的機能に焦点を当て、福祉国家以前の福祉のあり方の歴史的事例を取り上げたものである。ポリツァイとは、広義の福祉行政に当たる言葉であり、行政のほうから民衆の生活を善導し、道徳の向上を図っていく機能をもつが、宮地氏は、近代日本においてこのような行政思想がフランスをはじめとする欧米諸国からどのよう to 摂取され、制度化されていったのかを、警察行政を支える思想を丹念に分析することによって明らかにしている。端的に言えば、社会の「安寧秩序」を維持できなければ、幸福は増進できないとして「助長的事務」も警察が担い「細民調査」(貧民調査)や人事相談を行い、社会救済事業を推進していくことである。しかしながら、これはかならずしも警察の機能を抑圧的なもの

のから予防的なものに変えるのに成功せず、人事相談においては紛争の相手方を懲らしめるために警察の権威が悪用されたり、警察が「即決処分」などで民衆を取り締まったりするなど問題点もあったことを、宮地報告は明らかにしている。

討論者の梅森氏は、これら三つの報告をつなげるという観点から、三人の議論の共通項としては福祉国家から福祉社会への移行があるとした上で、福祉国家と国民国家の関係、自国内における福祉と植民地支配の矛盾という論点を提示した。個別の報告に対しては、重田氏には、現在の連帯が「国民」という単位を無批判に前提できないとすると、どこに連帯の基盤を見いだせるのか、竹澤氏には、一八世紀において「古代の深慮」の消滅をもたらしたものは何か、宮地氏には、明治・大正期には社会の側からも貧民対策が湧き上がってきたのであり、国家と社会の相互関係を考えていく必要があるのではないかと、という問いを発した。また、フロアからは、西欧社会では物質的次元に還元されえない深刻な文化問題も存在するのではないかと、さまざまな論点についての個別具体的な質問やコメントが出され、報告者と討論者やフロアのあいだで、福祉社会における制度思想や生のあり方をめぐって活発な議論が展開された。

〔自由論題 分科会A〕

司会 関口正司（九州大学）

本分科会では、安藤裕介会員（立教大学大学院）「一八世紀フランスにおける市場化改革の政治——自由の原理の〈適用〉をめぐる問題」、川上洋平会員（慶應義塾大学大学院）「ジョゼフ・ド・メーストルの主権論における〈例外〉の概念——古来の国制論と自然法論との比較から」、李曉東会員（島根県立大学）「北東アジアの啓蒙思想と〈読み換え〉——西周を例にして」の三報告が行なわれた。

安藤会員の報告は、チュルギーとネットケルの思想の比較分析によって、一八世紀フランスにおける市場化改革の政治を浮き彫りにする試みであった。二人は穀物取引の自由化に関連して、短期的切迫と長期的恩恵のトレードオフ関係と、反発する民衆への対処方法とをめぐり、対立的見解を示した。チュルギーが民衆への経済知識の普及を目指しながら、彼らと衝突してでも改革を貫こうとした一方、ネットケルは民衆の側の根強い感情や情念を鋭敏に感じ取り改革を先送りした。経済原理の〈適用〉を受ける社会の側の慣習や感情と折り合いをつける政治過程が無視できなかったのである。会場からの質問としては、チュルギーの為政者像とフィジオクラットの啓蒙專制君主論との関連、チュルギーとネットケルにおける自由化概念の相違点などに関する質問が寄せられた。

川上会員の報告は、ジョゼフ・ド・メーストルの主権論について、

その変化に注目して再検討する試みであった。メーストルの主権論は一貫して、主権がもたらす悪の抑制を課題とし、主権者に対する臣民の「抵抗」の問題を重視した。革命期のメーストルは、主権濫用への抵抗を、ロックのように法的権利とは認めず、抵抗の事実を「摂理」として位置づけた。他方、王政復古期に至って、摂理への信頼に代わり、世俗主権者の例外的な悪政に際して、臣民の服従義務を解除する「教皇の解除権力」が提示された。報告者によれば、この教皇主権論は、摂理主義にはなかった矛盾を孕んでおり、そこに近代という時代の一特徴を見ることができる。会場からは、メーストルの思想の変化や、にもかかわらず主権論の枠組に固執した理由などに関する質問が寄せられた。

李会員の報告は、儒教を北東アジアにおける共通した思想的資源として捉えた上で、「西洋の衝撃」を受けて生じたその「読み換え」について、西周を例に考察したものである。西周は、他人の健康と、知識、富有を「害することなかれ。しかし、助けてもって進達すべくば、これを進達せよ」と論じた。儒教の核心的な価値「恕」から引き出されたこれらを、西は「消極の三綱」と「積極の三綱」とに分け、それぞれ「法」と「道徳」の源とした。こうして、西は儒教伝統の中から「法治」の要素を引き出し、儒教的価値を換骨奪胎した。さらに、彼は法家と儒家との相互補充関係に注目して、そこに「近代」の可能性を見出そうとした。会場からの質問としては、「読み換え」と「誤解」との関係、「読み換え」の概念を絞り込む必要性などについて質問が寄せられた。

司会 荻部 直（東京大学）

本分科会では、相原耕作会員（神奈川大学非常勤講師）による「言語研究と政治思想——荻生徂徠と本居宣長を中心に」、高山大毅会員（東京大学大学院博士課程）による「會澤正志齋の制度論——反宋学的思想の終着点」、今田剛士会員（東京大学大学院博士課程）による「大正平和論者の戦後思想——大熊信行の『国家悪』の思想」と、三つの研究報告が行なわれた。

徳川時代思想史において、言語と自覚的にむきあつて研究する態度が、思想家に思考の方法の転換をもたらし、その政治観にも大きな影響を与えていた。相原報告は、その過程を主に荻生徂徠と本居宣長に即して明らかにするものである。徂徠は、助字の用法の分析に囚われるのではなく、模倣を通じ儒学經典の「古文辞」に習熟する方法を打ち出す。そこで重視されたのは「断章取義」による柔軟な言語操作であり、それに通じることこそが、統治にあつて現実に即した判断を下す思考力を培う。それが徂徠の到達した政治的思考であつた。そして宣長は、五十音図という文字に囚われた古典日本語研究に対し、むしろ少ない音を基盤にして、言葉を豊かに活用できるメカニズムを明らかにし、そこから「職」の体系と、上下の委任関係によつて構成される秩序像を生み出したのである。

高山報告は、一方で徂徠学との関連が指摘され、他方で近代の

「國體」論の源流と位置づけられる、水戸学派の會澤正志齋の思想に関して、宋学（朱子学）批判を中心にしてその特徴を明らかにしようとする。正志齋は、「心性」の修業に集中しがちな宋学の傾向を排し、礼の研究や経世論に関心を向けるところから出発した。そのさいに、従来指摘されてきた徂徠学だけでなく、人間性の「拡充」や「異端」批判の論理において、伊藤仁齋の思想から大きな影響を受けていることを、高山報告は明らかにする。その上で、「道」を作り出した「天」への信頼と、「天」の働きを人間世界において助ける「礼楽制度」への関心とを、正志齋は徂徠から継承し、一種の比較制度論へと徳川儒学を開こうとしたと指摘している。

今田報告は、戦後に「国家悪」の概念を用いながら独自の平和論を唱えた経済学者、大熊信行の思想を検討することを通じて、いわゆる戦後平和論とは異なる、「戦後思想」の特質を描きだす。大熊は昭和の戦前・戦中期に、自由主義的な資本主義の限界をこえる、理想の「生活体」へと国家が変わることを期待し、統制経済を支持した。戦後にはそれを深く反省し、国家を人間支配のための巨大な暴力装置と批判するように変わる。しかしそこには、大正期以来のアナーキズムへの関心が息づいており、そうした視点から大熊が、戦後平和論者には見られない、「忠誠の相廻」の問題にとりくみえたことを、今田報告は明らかにした。

参加者は四十人ほどで、日本政治思想史を専攻としない研究者からも活発な質問や意見があり、三報告のすべてに関して、充実した討論が交わされた。

司会 飯田文雄（神戸大学）

本分科会では、石塚幸太郎会員（神奈川大学非常勤講師）「『政治』の及ばない社会」——フリーエ主義とニューヨークのジャーナリズム」、山田陽会員（東京大学大学院）「熟議民主主義における多元性——多元主義とコンセンサスの理念的対立を焦点にして」、白川俊介会員（日本学術振興会特別研究員）「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」の三報告が行われた。

石塚報告は、一八四〇年代のアメリカにおける改革運動であるフリーエ主義の「社会」イメージに関して分析を行った。報告はまず、フリーエ主義の前身としての奴隷制廃止運動の特質を考察した上で、フリーエ主義導入の史的経緯を考察した。その上で、フリーエ主義をアメリカに導入した担い手たるジャーナリスト、ホラス・グリーリー及びバーク・ゴドウィンの具体的言説を手がかりに、彼らの改革プログラムが生じる具体的領域がなぜ政治ではなく社会と観念化されたかが分析された。この報告に対しては、報告で用いられた政治・社会各概念の定義、アメリカ社会科学史全体の中でのプレスの役割、フランスにおけるフリーエ主義との異同、アメリカのフリーエ主義における政治の役割等に関する質問が寄せられた。

山田報告では、近年の熟議民主主義論と多元主義との関係につ

いて考察が展開された。報告ではまず、熟議民主主義論を、ロールズ的な寛容原理の延長と捉えるガットマン・コーエンらと、公私区分の見直しを目指すハーバーマスの議論の延長と捉えるドライゼック・ボーマンらに類型化し、いずれの立場から、近年宗教的信念等の包括的教説を熟議過程に取り込む試みが展開されたことが指摘された。その上で、こうした試みが、よりラディカルな多元主義の実現を目指す、コノリー・ホニッグらの論者からいかなる批判を受け得るかに関して考察が行われた。この報告に対しては、熟議概念と審議・討議概念との関係、公共圏そのものの多元性を指摘するハーバーマスの見解の妥当性、ハーバーマスとホニッグの差異、日本の政治状況における多元主義的問題設定の有意性等に関する質問が寄せられた。

白川報告は、ポスト福祉国家期の連帯意識の再生を論じるもので、まずハーバーマスの熟議民主主義理論について、多様な文化的背景を有する人々が共存する状況下では、討議過程から一定の人々が排除される危険が指摘された。その上で、報告は、ミラーらの所説に依拠しつつ、リベラル・ナショナリズムの連帯構想を示した上で、この構想が、文化的少数派の母国における最低限の国作りに対する援助義務等を認める、リベラルな制約を付加することにより、国民以外の人々の包摂にも一定の貢献をなしていることが論じられた。この報告に対しては、ナショナリティー概念における言語や文化の位置付け、ナショナリティーから排除された少数派を受け入れる他のコミュニティの有無、より緩やかな連帯によって福祉を基礎付けうる可能性等に関する質問が寄せられた。

執筆者紹介〔掲載順〕

重田園江

一九六八年生。明治大学政治経済学部准教授。『連帯の哲学Ⅰ フランス社会連帯主義』（勁草書房、二〇一〇年）、『フリーの穴——統計学と統治の現在』（木鐸社、二〇〇三年）。

山崎望

一九七四年生。駒澤大学法学部准教授。「ハーバースとドライゼック——熟議デモクラシーの進化」（有賀誠・伊藤恭彦・松井曉編『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）、「再配置されるシティズンシップ——政治共同体の変容」（『思想』第九七四号、二〇〇五年）。

竹澤祐丈

一九六八年生。京都大学大学院経済学研究科准教授。「ジェームス・ハリントンの『世俗性』と『権威への自由』——二院制構想と『良心の自由』」（『イギリス哲学研究』第二四号、二〇〇一年）、「『平等なコモンウェルス』としてのオシアナ共和国」（田中秀夫・山脇直司編著『共和主義の思想空間』名古屋大学出版会、二〇〇六年）。

宮地忠彦

一九七〇年生。立教大学法学部特任准教授。博士（政治学）。「大正後期の『内地在留朝鮮人』に対する『善導』主義的政策の論理と実態」（日本政治学会編『年報政治学』二〇〇七―II、二〇〇七年）、「『善導』による治安維持——大正期警察の理

念と政策」（日本政治研究学会編『日本政治研究』第三卷第二期、二〇〇六年）。

田澤晴子

一九六六年生。名古屋大学大学院環境学研究科博士課程（後期）。『吉野作造——人世に逆境はない』（ミネルヴァ書房、二〇〇六年）、「一九二〇年代における柳田国男の『共同生存』と『共同団結の自治』——吉野作造と比較して」（『社会思想史研究』第三四号、二〇一〇年）。

金敬熙

一九六九年生。誠信女子大学政治外交学科助教授。『共和主義』（チェクセサン、二〇〇九年、韓国語）、「国家と公共性——マキアベリのstato論」（『政治思想研究』（韓国政治思想学会）、第一六卷第一号、二〇一〇年、韓国語）。【翻訳者 石田徹（島根県立大学北東アジア地域研究センター嘱託助手）】

高熙卓

一九六四年生。延世大学政治外交学科研究教授。『日本近世の公共的な生と倫理』（論衡出版、二〇〇九年、韓国語）、「戦後日本における政治学アイデンティティ論研究」（『日本研究論叢』第三一号、二〇一〇年、韓国語）。

石田雅樹

一九七三年生。明治大学法学部兼任講師。学術博士。『公共性への冒険——ハンナ・アーレントと『祝祭』の政治学』（勁草書房、二〇〇九年）、「政治Ⅱ アーレント『人間の条件』」（岡

崎晴輝・木村俊道編『はじめて学ぶ政治学——古典・名著への誘い』ミネルヴァ書房、二〇〇八年。

宮下豊

一九七二年生。「モーゲンソーにおける〈近代〉批判——あるいは彼の（国際）政治思想に「リアリズム」として接近することの限界」（『年報政治学』二〇一〇-I、二〇一〇年）、「なぜモーゲンソーは「悲劇」と「悪」を強調したのか？——一つの解釈」（『国際政治』第一六四号、二〇一一年）。

稲村一隆

一九七九年生。ケンブリッジ大学古典学部博士課程。
「The Role of Reciprocity in Aristotle's Theory of Political Economy」, *History of Political Thought*, vol. 32, 2011, forthcoming. 「アリストテレスの市民的友愛論とその政治哲学的含意」（日本哲学会編『哲学』第ハ二号、二〇一一年）。

大澤津

一九七九年生。慶應義塾大学特任助教。Ph. D.（政治学）
「Work and egalitarian justice: How should theories of justice incorporate work into a just distribution?」（英国ロンドン大学博士論文、二〇一〇年）

熊谷英人

一九八四年生。東京大学大学院総合法政専攻博士課程。「幻影の共和国——J・G・ファイヒテ、『二十世紀』からの挑戦」（『国家学会雑誌』第一二三巻第三、四号、二〇一〇年）、「共

和国』の水脈——ファイヒテ政治思想における政体論と『公論』
（『ファイヒテ研究』第一八号、二〇一〇年）。

小島秀信

一九七八年生。愛知江南短期大学客員研究員。博士（経済学）。
「エドマンド・バークにおける文明社会と経済秩序」（『政治思想研究』第七号、二〇〇七年）、「伝統主義と市場主義」（『経済社会学会年報』第三〇号、二〇〇八年、高田保馬奨励賞受賞）。

田畑真一

一九八二年生。早稲田大学大学院政治学研究科博士後期課程。
「コミュニケーション的自由とその公共的使用——J・ハーバーマスの法・政治理論における基底」（齋藤純一編『公共性をめぐる政治思想』おうふう、二〇一〇年）。

寺尾範野

一九八一年生。シェフィールド大学政治学研究科博士課程。

毛利智

一九八一年生。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、日本学術振興会特別研究員。

山田陽

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。「熟議民主主義と『公共圏』」（『相関社会科学』第一九号、二〇一〇年）、「熟議民主主義と複数性」（『創文』

第五一四号、二〇〇八年。

中金聡

一九六一年生。国士舘大学政経学部教授。『オークショットの政治哲学』（早稲田大学出版部、一九九五年）、『政治の生理由——必要悪のアートと論理』（勁草書房、二〇〇〇年）。

李曉東

一九六七年生。島根県立大学総合政策学部教授。『近代中国の立憲構想——嚴復・楊度・梁啓超と明治啓蒙思想』（法政大学出版局、二〇〇五年）、『近代中国の『自由主義』——嚴復のJ・S・ミルとJ・R・シーリーの『自由』に対する『読み換え』（島根県立大学総合政策学会『総合政策論叢』第一八号、二〇一〇年）。

鐏木政彦

一九六五年生。九州大学大学院比較社会文化研究院准教授。『ヴィルヘルム・ディルタイ——精神科学の生成と歴史的啓蒙の政治学』（九州大学出版会、二〇〇二年）。

伊藤洋典

一九六〇年生。熊本大学法学部教授。『ハンナ・アレントと国民国家の世紀』（木鐸社、二〇〇一年）、『近代』と『他者』（編著、成文堂、二〇〇六年）。

辻康夫

一九六三年生まれ。北海道大学大学院法学研究科教授。「宗

教的なるものと社会的つながり」（宇野重規編『つながる——社会的紐帯と政治学』（政治の発見）第4巻、風行社、二〇一〇年）、『文化的多様性と社会統合』（『年報政治学』二〇〇七・II、二〇〇七年）。

山田正行

一九五七年生。東海大学政治経済学部教授。『グローバル世界と倫理』（共著、ナカニシヤ出版、二〇〇八年）、『西洋政治思想史II』（共著、新評論、一九九六年）。

飯島昇藏

一九五一年生。早稲田大学政治経済学術院教授。『スピノザの政治哲学——「エティカ」読解をとおして』（早稲田大学出版部、一九九七年）、『社会契約』（東京大学出版会、二〇〇一年）。

河野有理

一九七九年生。首都大学東京都市教養学部法学系准教授。『明六雑誌の政治思想』（東京大学出版会、二〇一一年）。

加藤節

一九四四年生。成蹊学園専務理事。『ジョン・ロックの思想世界——神と人間との間』（東大出版会、一九八七年）、『完訳 統治二論』（岩波文庫、二〇一〇年）。

亀嶋庸一

一九四九年生。成蹊大学法学部教授。『二〇世紀政治思想の

内部と外部』(岩波書店、二〇〇三年)、「マックス・ウェーバーにおける戦争と政治」(『年報政治学』二〇〇七-I、二〇〇七年)。

松田宏一郎

一九六一年生。立教大学法学部教授。『江戸の知識から明治の政治へ』(ぺりかん社、二〇〇八年)、「民心」と「公論」——日本思想における政治的コミュニケーション(川崎修編『伝える——コミュニケーションと伝統の政治学』(政治の発見)第6巻、風行社、近刊)。

●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。

第十条 監事は会計および会務の執行を監査する。

第十一条 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、臨時総会を召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つ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。

第十二条 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、第二二号の刊行（二〇一二年五月予定）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 二〇一一年八月三十一日時点で、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』第一一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、第二二号に限り、応募することができない。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、二〇一一年七月三十一日までに、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 原稿の締切は二〇一一年八月三十一日（必着）で、厳守する。提出先は以下の通りである。

〒五六四・八六八〇 吹田市山手町三十三三三五
関西大学法学部 寺島俊穂研究室気付

『政治思想研究』第二二号・編集委員会

（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юме、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用紙に以下の八項目を記入したものでよい。

① 応募論文のタイトル、② 執筆者氏名、③ 連絡先の住所とメールアドレス、④ 生年、⑤ 学部卒業年（西暦）月、⑥ 修士以上の学位、⑦ 現職（または在学先）、⑧ 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・節の変更にとま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。この字数を超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。)また、ワードなどパソコンソフトの文末脚注機能を使用してもよいが、その場合は、注を含む総字数を記入すること。

(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、制限字数は三万二二〇〇字となる。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。

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後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。
- ・政治思想学会懇親会で受賞者の紹介をおこない、その場に本人が出席している場合は、挨拶をしてもらう。

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 F・D・C・D・U・S・B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り、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*, Dietz Verlag, 1963, 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「ブ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。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。

二〇一〇—二〇一一年度理事および監事(二〇一〇年五月二日、総会において承認)

〔代表理事〕

川崎修(立教大学)

〔理事〕

飯島昇藏(早稲田大学)

石川晃司(日本大学)

岡野八代(同志社大学)

小田川大典(岡山大学)

亀嶋庸一(成蹊大学)

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)

向山恭一(新潟大学)

清水靖久(九州大学)

関口正司(九州大学)

辻康夫(北海道大学)

萩原能久(慶應義塾大学)

山田央子(青山学院大学)

飯田文雄(神戸大学)

梅森直之(早稲田大学)

大久保健晴(明治大学)

押村高(青山学院大学)

荻部直(東京大学)

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)

佐藤正志(早稲田大学)

杉田敦(法政大学)

田村哲樹(名古屋大学)

寺島俊穂(関西大学)

松田宏一郎(立教大学)

吉岡知哉(立教大学)

〔監事〕

堤林剣(慶應義塾大学)

安武真隆(関西大学)

編集委員会 寺島俊穂（編集主任）
石川晃司 川出良枝 山田央子 佐藤正志
清水靖久

年報刊行委員会 藤原 孝 亀嶋庸一 萩原能久 飯島昇藏

福祉社会と政治思想（政治思想研究 第11号）

2011年5月1日 第1刷発行

編 者 政治思想学会（代表理事 川崎 修）
学会事務局 〒657-8501 神戸市灘区六甲台町2-1
神戸大学法学部 飯田文雄研究室気付
Fax. 078-803-6735
学会ホームページ：http://www.soc.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