

〈政治思想研究 第12号〉

変革期の政治思想

政治思想学会編

風行社

まえがき

『政治思想研究』第二二号に掲載された論文は、政治思想学会会員が全力で取り組んだ研究の成果である。今回も、多くの論文と書評を掲載できたことを喜んでいる。

今回のタイトル「変革期の政治思想」は、二〇一一年五月に姫路獨協大学で開催された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、「変革期の政治思想」という共通テーマの下で、現代を代表する政治哲学者ジョン・ロールズの一九八〇年代における共和主義的転回を明らかにした論文と、アメリカ、ドイツ、日本のそれぞれの変革期における政治思想のありようを問題にし、歴史との関連で政治思想がどのように形成されていったのかを明らかにした諸論文から構成されている。現代もまた、グローバル化によって政治、経済のみならず社会も大きな変容を迫られている時代であり、私たちは、新しい時代にふさわしい新しい思想を生み出す必要に迫られている。そのような現代世界のなかにあつて、近代の歴史や思想から学び、現代の政治社会の枠組みがどのように形成されてきたのかを理解すること、さらには市民参加や公共精神を重視する共和主義の可能性を探究していくことは、政治思想研究の重要な課題の一つであるに違いない。特集の諸論文は、それぞれ独自の視点からこのような課題に真剣に応えようとしたものだと言える。

韓国政治思想学会からの寄稿論文としては、「東アジアの歴史と思想」を統一テーマとして、二〇一一年九月に東京の成蹊大学で開催された第一〇回日本・韓国政治思想学会国際学術会議での報告原稿をもとにした韓国人研究者の論文を二篇載せている。昨年の日韓共同学術会議は、「成蹊学園創立一〇〇周年記念行事」の一環として、韓国政治思想学会、日本の政治思想学会、成蹊大学アジア太平洋研究センターの共同主催で開かれ、韓国と日本のみならず、中国や台湾も含む東アジアの政治思想研究者が四つのセッションに分かれて、合わせて一三名の報告がなされた。今回は、日本と韓国という枠を越えて活発な議論がなされ、東アジアの政治思想についての研究交流の機会となった。本誌に掲載した二論文とも、東アジアの歴史と政治思想に関する論考であり、古代から現代に至るまで東アジアの政治思想が外来思想の

撰取と伝統的思想の革新を経て形成されたことを示すものであり、韓国における政治思想研究の問題関心や研究スタイルの一端を知ることができる。

公募論文には、多数の応募作のなかから九篇を載せることができた。そのうち学部卒業後一五年未満の若手研究者に授与される「政治思想学会研究奨励賞」の対象論文は七篇である。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て書き上げた研究成果である。いずれも査読結果を参考にして手直しを加えており、査読という無償の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。こういった共同作業によって学問のコミュニティが成り立ち、締切りを厳守することによって学会誌が維持されていくということを感じさせられた。今回も数多くの応募作が寄せられたが、掲載作は前号よりも結果的に一篇少なくなった。残念ながら掲載されなかった方も、推敲を重ねたうえで、再度、挑戦されることを期待している。なお、公募論文は著者の五十音順に並べてあり、掲載順と査読結果とは関係がないことを書き添えておきたい。

今回、書評では、九冊の単行本を取り上げた。いずれも二〇一〇年から二〇一一年にかけて公開された研究書で、学会員が著したものである。今回は、若手の意欲作を中心に国際政治思想から韓国政治思想まで、西洋と日本という枠を越えて多様な領域の注目作を取り上げることができた。取り上げることができなかった本も含め、日本における政治思想研究の広がりや深まりを感じさせられた。いずれの書評も、これらの優れた研究に真剣に向き合ってみずからの議論を展開しており、これを契機として著者と評者のあいだだけでなく、これらの研究テーマに関心をもつ人びとのあいだでも豊かな対話と建設的な議論が展開していくことを願っている。

最後に、期日まで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、さまざまなか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によって本書が刊行できたことを明記して、感謝の意を表したい。

編集主任 寺島俊穂

変革期の政治思想『政治思想研究』第12号〈目次〉

まえがき..... 1

【特集】

後期ロールズとジョン・ステュアート・ミル——共和主義的転回との関連において..... 小田川大典 6

『ザ・フェデラリスト』と建国期アメリカの思想対立..... 石川敬史 24

ニューデイルの挑戦、ニューデイルへの挑戦——リベリズムの転機と合衆国の知識人たち..... 井上弘貴 52

フーゴー・ブロイスとドイツ革命..... 遠藤泰弘 87

ナシヨナリズムと多様性の思想——三宅雪嶺における有機体的国家論の展開..... 長妻三佐雄 114

【韓国政治思想学会からの寄稿】

東アジアの国家における外来仏教と土着信仰、そして政治思想——高句麗を中心に..... 羅禎源 135

南原繁のナシヨナリズム——留学と「ふるさと」、そしてアメリカと「日本」..... 魯炳浩 162

【公募論文】

グローバルな正義再考——責任論の視点から..... 石塚淳子 188

マックス・ヴェーバーと皇帝ヴィルヘルム二世——ドイツ君主制への情熱と諦念..... 今野元 221

「政治思想学会研究奨励賞受賞論文」..... 大井赤亥 251

初期ハロルド・ラスキの「多元的国家論」をめぐる再検討——教会論と労働組合論の位相..... 尾原宏之 281

元老院議員としての津田真道..... 須賀麻衣 314

プラトンにおける弁論術と欺き・偽り..... 高橋義彦 342

エリック・フエーゲリンのウィーン——オーストリア第一共和国とデモクラシーの危機..... 342

「リベラルな戦争」という構想——ウォルツァー正戦論の批判的検討を通じて	福原正人	371
政治哲学における実行可能性問題の検討	松元雅和	406
政治と普遍的なるものの行方——エルネスト・ラクラウ、普遍と個別をめぐる政治思想	山本圭	434
【書評】		
市民社会思想の統合的理解がもたらすもの	森直人	464
『アダム・フアーガソンの国家と市民社会——共和主義・愛国心・保守主義』（青木裕子）		
デイドロの新たな総合的研究	小林淑憲	466
『デイドロ 多様性の政治学』（井柳美紀）		
体系的理解から根源的探究へ	平石直昭	468
『近代日本の政治構想とオランダ』（大久保健晴）		
政治思想と国際政治の間——国際政治思想の胎動	山崎望	470
『国際政治思想——生存・秩序・正義』（押村高）		
道理の政治思想	安西敏三	472
『明六雑誌の政治思想——阪谷素と「道理」の挑戦』（河野有理）		
北一輝を語るための新たな見取り図	佐藤美奈子	474
『北一輝の「革命」と「アジア」』（萩原稔）		
朝鮮朱子学の新しい理解	金鳳珍	476
『朝鮮儒教の特質と現代韓国——李退溪・李栗谷から朴正熙まで』（邊英浩）		
アレント政治思想の形成	森分大輔	478
『「始まり」のアレント——「出生」の思想の誕生』（森川輝一）		
ポスト冷戦のピエテート批判	野口雅弘	480

【二〇一一年度学会研究会報告】

二〇一一年度研究会企画について 企画委員長 権左武志

【第一セツション】 近代革命と民主化の政治思想 司会 松本礼二

【第二セツション】 ニューデール自由主義と尊厳の政治思想 司会 千葉 眞

【第三セツション】 近代化とナショナリズムの政治思想 司会 大塚健洋

〔自由論題 分科会A〕 司会 権左武志

〔自由論題 分科会B〕 司会 北川忠明

執筆者紹介 492

政治思想学会規約 495

論文公募のお知らせ 496

政治思想学会研究奨励賞 497

執筆要領 498

二〇一〇—二〇一一年度理事および監事 499

後期ロールズとジョン・ステュアート・ミル

——共和主義的転回との関連において

●
——小田川大典

一 問題の所在——ミルとロールズにおける個人の不可侵性

共にリベリズムを代表する思想家であるにも関わらず、ジョン・ステュアート・ミルとジョン・ロールズが並んで論じられることはきわめて少ない。この二人の思想に通暁した思想史家のひとりであるアラン・ライアンは両者の懸隔について次のように述べている。

わたしの理解において、ミルの見解は、目的論的で、帰結主義的で、若干の曖昧さはあるにせよ、本質的には功利主義的な自由論である。……そして、このように包括的で、目的論的で、両義的な意味においてではあるが卓越主義的であるという点において、ミルの立場は、リベラルな社会の基礎についてロールズが展開した学説に代表されるような現代の社会契約説的なリベリズムとは、鋭い対照を示している。^①

教科書的な理解にしたがうならば、たとえば公権力が特定の価値観（ロールズのいう「包括的な道德的教説」）を個々の構成員に強制的に押しつけることに対しては、ミルもロールズも否定的な立場だといえよう。だが、ロールズが「個人の

不可侵性」(「正義論」における「自由の優先性」という基底的な原理を根拠として価値多元主義を唱えるのに対し、ミルは「個人の不可侵性」(「自由論」における「自由原理」)をあくまでも「『進歩的な存在としての人間』が集団として生活する中で次第に重要になってきた」という意味で派生的な——つまりミルが彼なりに修正を施した効用性原理に従属する、より下位の——ものとして唱えているに過ぎない。⁽²⁾ ライアンはいう。

リベラルなプロジェクトといっても、ミルとロールズのどちらの立場を出発点とするかによって、その含意は大きく異なってくる。ロールズによれば、リベラルなプロジェクトとは、私的な幸福と自らの良心へのコミットメントを最優先する複数の個人が共存できるような社会を作ることの意味する。こうした考え方を起点とするならば、リベラリズムの課題は、自分の権利が平等に尊重されるという条件の下で他人の権利を尊重するところの複数の個人の間で社会的協働を行う際の公正な条件を見つけ出すことでなければならない。ロールズのリベラリズムにおいて正義が第一の社会的美德とされることや、正義へのリベラルなコミットメントの一端として自由へのリベラルなコミットメントが導き出されることは、驚くべきことではないのである。……しかしながら、ミルと彼の支持者にとつて、こうした見方は誤りといわざるをえない。たしかに、正義を保障する試みによって守られる自由が幾つか存在することをミルは認めている。とりわけ自由の保障の問題に關していえば、功利主義の正義論は、個々人に、移動の自由、個人の安全、言論や結社の自由が保障されなければならないということを認めるであろう。だが、ミルのリベラリズムの核心には、自由とは何か、なぜ自由は重要なのかということについてのミル独自の考え方があ⁽³⁾る。そしてミルの見解には、自由の保障を過度に重視する考え方を否定するような見方が含まれているのである。

ロールズにとつて〈自由の優先性≡個人の不可侵性〉は基底的なものだが、ミルにとつて〈自由原理≡個人の不可侵性〉は、あくまでも彼の考える効用性原理に従属するものにすぎない。マイケル・サンデル風にいえば、ロールズのリベラリズムの根底には個人の不可侵性を無条件的で定言的な原理とみなす義務論があるが、ミルのリベラリズムには、あく

までも功利主義的な観点から自由を擁護する帰結主義的な考え方が含まれているのである。⁽⁴⁾

だが、ロールズの著作の端々から窺われるミルへの強い関心は、そのような教科書的な整理と必ずしも整合的ではない。たとえば前述のライアンの議論は『正義論』初版（一九七二）の記述に依拠したものであるが、『正義論』改定版（一九九九）には「もしこの（ミルの『経済学原理』の——引用者）一節が辞書式的の順序づけに通じる利害関心の階層性という観念を含意するものとして解釈されるならば、私が本書で表明している（自由の優先性という——引用者）見解は本質的にミルのそれに等しい」という註記がなされている。⁽⁵⁾そして果たせるかな、死後に刊行されたロールズのハーバードでの講義録には、彼のミルに対する高い評価がはつきりと看取できるのである。

本稿は、ロールズの講義録をもとに、彼のミル解釈の特質と意義を明らかにする試みである。サミュエル・フリーマンによればロールズがハーバードで道徳哲学と政治哲学の講義を行ったのは一九六二年から一九九五年までであり、道徳哲学の部分は『哲学史講義』として、政治哲学の部分は『政治哲学史講義』と『公正としての正義・再説』として既に刊行されている。⁽⁶⁾以下では主に『政治哲学史講義』に収録されたミルについての四回分の講義録と短い「補遺」を主な手がかりとして、ロールズのミル解釈の内在的な再構成を試みたい。⁽⁷⁾

二 功利性原理の修正——「豊かな生活様式」の自覚的な追求

ミルについての第一講義「効用についてのミルの考え方」においてロールズは、ミルが代表的な功利主義者であるベンサムと効用性原理をどのように修正したかについての検討を試みている。周知のように、ベンサムの親友であった父ジェイムズ・ミルによって幼い頃から功利主義的な英才教育を受けていたミルは、一八二〇年代後半の「精神の危機」を経て、三〇年代にはベンサムに対して批判的な論文を発表している。「ベンサムの哲学」（一八三三）において、ミルはまず、ベンサムの功利主義について次のように述べている。

ベンサム氏の哲学の第一原理は次のようなものである。すなわち、幸福こそ、それ自体で望ましい唯一のものであり、他のすべてのものは幸福という目的のための手段としてのみ望ましい。したがって、可能なかぎり最大の幸福を生みだすことが、人間のあらゆる思想と行為の、つまるところあらゆる道徳と統治の唯一の適切な目的である。更に快と苦は、個人がどのような環境にあらうとも、また個人が意識しようといまいと、人間の行動を事実上支配している唯一の力である。⁽⁸⁾

ロールズは「ベンサムの哲学」の記述を踏まえつつ、ミルのベンサム批判を次の四点に整理している。すなわち、ミルによれば、まず第一に、ベンサムは効用性原理を唱える際に、ただ論敵をぞんざいに批判するばかりで、当該原理そのものの哲学的な正当化を試みていない。第二に、ベンサムは、「ある種の行為について、その行為が一般に実行された場合に引き起こすであろう帰結の計算からその行為を是認したり、否認したりする」短期的で行為功利主義的な「特定帰結の原理」のみに依拠しており、規則や制度が長期的に人びとの性格形成にどのような影響をもたらし、その行動一般をどのように導くかということについての歴史的な視点が欠落している。第三に、ベンサムは、人間が快楽や苦痛を感じる際に働く人間本性について非常に貧弱な心理学しか持ち合わせておらず、その結果、「良心や義務といった最も重要な社会的動機」のはたらきを見落とし、「人間にとつての最大の希望」が「ひとびとの性格とそれを規制し支配する欲求の変化」にあることをとらえそこねている。そして第四に、ベンサムは習慣や想像力が人間の精神にもたらす影響力を十分に考慮しなかったために、法や政府といった制度を専ら「法律上の保護」を与える外面的なものと考え、制度が長期的にひとびとの間にどのようなエートスをもたらしかということを捉えそこねている。すなわち、第一と第三はベンサムの人間本性論に対する批判であり、第二と第四は政治制度と構成員のエートスの関係についてのベンサムの無理解に対する批判であった。⁽⁹⁾

続いてロールズは、ミルの『功利主義』（二八六）の議論を、こうしたベンサム批判を踏まえた上での功利主義の修正の試みとして再構成している。ロールズが着目するのは、ミルが効用性原理に施した次のような修正である。

最大幸福の原理によれば……究極目的は、量、質ともに、できるだけ苦痛を免れ、できるだけ享受が豊かな生活である。そして、それ以外のあらゆるものが（われわれ自身の善にとってであれ、ほかのひとびとの善にとってであれ）望ましいのは、この究極目的に資するかぎりにおいてである。⁽¹⁰⁾

この修正によれば、最大幸福の「幸福」とは、「たんに快適で好ましい感情」ではなく、「その生の主体である人格が経験し、生きるものとしての生活様式」あるいは「生き方」であり、しかもそれは「量、質」ともに「豊かなものでなければならぬ」。ミルによれば、われわれ人間は、その生活において、「知性の能力、感覚や想像の能力、道徳感情の能力」（「高次の能力」と、「身体のニーズや要求に結びついた、感官の快楽を発生させる能力」（「低次の能力」という二つの能力を併用しており、高次の能力の行使がもたらす高次の快楽と、低次の能力の行使がもたらす低次の快楽を享受している。そして、「自己意識と自己観察の習慣を獲得した人」は、〈高次の能力の行使を通して高次の快感をもたらす活動〉と〈低次の能力の行使を通して低次の快感をもたらす活動〉のバランスについて確固たる「選好」を持ち、それに基づいて組み立てられた活動のスケジュールとしての「生活様式」の達成を自らの最大幸福と見なす。幸福の「量」も「質」も、環境や人間本性によって自然的に決定されるものではなく、「高次の能力」と「低次の能力」を用いた活動について「自己意識と自己観察を獲得した」人間の自覚された選好と密接に関わっている。ロールズによれば、これこそがミルによって修正された効用性原理の核心であり、ミルは『功利主義』において、そうした個々人の選好を社会的な規範と媒介するものとして、ある種の道徳心理学——「尊厳の原理」と「一般性の原理」——についての構想を述べている。⁽¹¹⁾

自己意識に覚醒した個人の自覚的な「生活様式」の追求と、それを社会規範へと媒介する道徳心理学。これこそがロールズが『功利主義』から剔抉したミルの修正功利主義であったが、注目すべきは、これだけでは、ミルがベンサム功利主義に見出した問題点に対する応答として不十分だということである。既にみたように、ベンサムに対するミルの批判は、人間本性論を中心とした人格構想のみならず、法や政府の形態が人びとのエートスにもたらす影響についての制度構想にも向けられていた。だが、残念ながら『功利主義』には、幸福をめぐる人格的な構想は述べられているものの、

制度構想——「国民的性格を形づくり、共同体の構成員を完成に向けて導き、彼らを墮落から防ぐための大いなる手段」としての「有機的な制度や一般的な政体」についての理論¹²⁾——は展開されていない。このことは第二講義以降のロールズの議論を検討していく上で、きわめて重要なポイントとなるであろう。

三 功利主義の隘路——個人の権利と社会的な効用をめぐる基準の二面性

第二講義「正義についてのミルの説明」の冒頭で、ロールズは、『女性の隷従』（一八六九）でミルが提示した「近代の民主的な多数者が引き起こしうる抑圧に対して、個人や少数者の権利を守るために必要」な「正義、自由、平等」という「近代世界の原理」¹³⁾と、自らが『再説』で展開した「公正としての正義の二原理」との類似を指摘する。

わたしはミルの政治的・社会的正義の原理（「近代世界の原理」——引用者）の内容が、公正としての正義の二原理の内容にたいへん近いと信じています。私たちの現在の目的にとつて、その内容は、両者の実質的内容が大まかにいつて同一である、とみなしうるほど近いものであると考えています。¹⁴⁾

だが、もしも両者の内容が「同一」であるとすれば、「見かけ上は功利主義的」なミルの見解が、どのようにして功利主義に批判的な「公正としての正義」と実質的に同じ正義原理を導くことになるのだろうか。ロールズはこの問題に次のように応答している。

おそらくこうした政治的正義の原理はどちらの見解においても正当化あるいは導出が可能であり、両者は重なり合う合意の範囲内でこうした政治的正義の原理を支持します。わたしが『再説』で述べたように、基本構造のための原理を選択する原初状態の当事者は、効用関数と私が呼ぶものを用いています。それは、自由かつ平等であると考

えられ、二つの道徳能力——正義感覚の能力と善の構想の能力——によって特徴づけられる市民たちの基本的な必要や要求にもとづく関数です。それは、人びとの実際の選好や利益に基づくものではありません。この適切に構築された関数を用いるならば、当事者は正義の二原理を採択することになるでしょう。ミルの効用の構想もほぼ同じ帰結に至るはず⁽¹⁶⁾です。

公正としての正義についてのロールズの考え方にしたうならば、原初状態の当事者たちは「効用関数」を用いることによって正義の二原理に辿り着く。では、ミルの修正された功利主義についてはどうか。ロールズは、ミルが『功利主義』で述べた効用性原理という人格構想において「人びとの情動の構成の一般法則」なる道徳心理学を展開している点に着目する。それによれば、人間本性には次の五つの原理が組み込まれている。

- a 確固たる選好の基準（高次の快と低次の快を区別し、後者よりも前者を選好する。）
- b 尊厳の原理（低次の快のみを求める愚劣さを嫌い、高次の快を求める高貴さを望む。）
- c 他者と一体となって生きたいという原理（万人の利益が平等に考慮されることを望む。）
- d 個性の原理（個性⇨自発性の陶冶に喜びを感じる。）
- e アリストテレスの原理（能力の向上、特に高次の複雑な能力の發揮に喜びを感じる。）⁽¹⁷⁾

ミル『功利主義』の人格構想によれば、人びとは、まさにこうした道徳的心理学の原理の働きによって、道徳的な原理を選び取ることになる。だがロールズは、そのような「きわめて特殊な人間心理学」という人格についての構想によって直接的に社会を制約する正義の原理の構想を導き出す議論には大きな欠陥があるという。ロールズはそれを「二面的基準」(“a two-part criterion”)の問題と呼んでいるが、それはミルの（人格構想⇨修正された効用性原理⁽¹⁸⁾）には、道徳的権利を「集合的な考慮から離れて」道徳的に正当化する個人主義的な基準と、同じく道徳的権利を「集合的意味での社

会的効用」の観点から正当化する集団主義的な基準が併存しているが、ミルがいうように両者が必ず一致すると確信する根拠は存在しないという問題であり、換言するならば、ミルの修正功利主義においては、個人主義的な権利論の契機と集団主義的な社会的効用優先の契機との予定調和が想定されており、両者が衝突する可能性が考慮されていないのである。¹⁹⁾

そしてロールズは、『功利主義』段階でのミルが、個人主義的な権利と集団主義的な社会的効用の対立という二面的基準の問題を、あくまでも道徳心理学によって、すなわち「他者と一体であろうとする欲求」という「一般性の原理」によって克服しようと試みていたことを指摘し、人間本性論に基づく〈人格構想Ⅱ道徳心理学〉から政治社会を規制する〈原理論Ⅱ近代社会の原理〉を直接的に——個人と社会とを媒介する制度論的な考察抜きで——導出するミルの立論に対し、その妥当性に疑問を投げかける。「ミルがここ（功利主義）で与えている答えや説明は、どれだけ堅固なものなのだろうか。本当にわれわれはそれで納得できるのだろうか」と。²⁰⁾

四 「公共的な政治的原理」としての自由原理——ミルにおける「自由のリベラリズム」

ミルが「ベンサム哲学」においてベンサムの功利主義に見出した問題点を提示し、ミルが『功利主義』で展開した修正効用性原理と道徳心理学を検討した第一講義、『女性の隷従』を参照しつつミルの「近代社会の原理」とロールズの公正としての正義の二原理との類似を指摘した上で、『功利主義』の議論の欠陥を指摘した第二講義に続いて、ロールズは第三講義「自由原理」でミルの『自由論』（二八五九）をとりあげている。時系列的には奇妙な選択であるが、そこにはこの講義におけるロールズの問題意識が如実にあらわれている。すなわち、『功利主義』の欠陥を『自由論』の解説を通じて補完し、ミルの政治理論をより整合的に再構成すること、これである。より具体的にいえば、前節でみたように『功利主義』には、（一）個人的な権利と社会的効用についての二面的基準と、（二）人格構想と政治社会についての原理論とを媒介する概念装置の欠如という相互に関連した二つの問題があったが、ロールズは第三講義で（二）の

問題を扱い、第四講義「全体として見たミルの教義」において(一)の問題を論じている。

まず第三講義において、ロールズはミル『自由論』の「自由原理」——権力が個人の行為の自由に干渉する唯一の根拠は危害の回避であるという考え方——に、『功利主義』に欠落していた議論、すなわち個人主義的な権利と集団主義的な社会的効用とを媒介し、「個人の独立」と「社会的統制」を「適切に調整」する制度論的な概念装置を読み込もうと試みる。政治的判断を下すことには、つねに権力による干渉が伴わざるをえない。ならば国家権力や「世論の道徳的強制」が個人の生活に干渉し、自由を制約することを正当化する理由とは何か。ロールズによれば、ミルの自由原理は、(一)ともすれば権威主義的で抑圧的になりがちな「多数者の感情」を抑制し、(二)「優勢な意見や感情」から「パターナリスティックな理由」や、「卓越や人間の感性の理想という理由」や、「反感、嫌悪ないし選好の理由」を排除し、(三)干渉の正当な根拠たる「公共的理由(理性)」——「根本的な政治的問題に相応しい推論」によって導かれた、強制する側と強制される側の両者にとって「承認し是認することが理に適っているような信念、根拠、政治的価値」⁽²⁾——として機能しうる。しかもそれはたんなる調整ではなく、人びとを、「理由や反省」を欠いたたんなる「選好」から、「理由による裏づけ」を得た「道徳的確信」へと導くような影響力を持っている。

ミルは、社会的規則と個人の独立との調整について、これまでそれを現実に規定してきたもの(権力による抑圧——引用者)だけを変えようとしているのではありません。ミルはまた公衆——彼が呼びかけようとしている教養ある世論——が、そうした調整についてどのように推論するかも変えようとしているのです。彼は自由原理を、到来しつつある民主的な時代における公共的理由(理性)の原理として提示しているのです。彼はそうした調整の問題をめぐる公衆の政治的決定を導くべき原理としてそれを見ているのです。というのも、彼は、優勢な、熟慮されていない世論の影響力が、新たな民主的な社会では、過去にそうであったよりも更に悪化するのではないかと怖れているからです。……自由原理は、個人の独立と社会的統制との適切な調整に関する自由な公共の討論を規制するものと考えられた公共的な政治的原理として提示されています。自由原理は、公共的な政治的原理として、来るべき時

代に要請される目標、願望、理想を持つように国民的性格をかたちづくっていくための手段となるのです。⁽²⁾

ミルはこう考えているのです。民主的な社会が、個人と社会の関係に関わる規則をめぐる公共の討論を規制するに際して自由原理に従うときにのみ、そして民主的な社会が、その態度と法を自由原理に従って調整するときにのみ、その政治的・社会的な制度は、市民が進歩する存在としての人間の恒久的利益を実現しうるように国民的性格をかたちづくっていくという、その役割を果たすことができる、と。⁽³⁾

では、個人の不可侵性の砦たる自由原理と社会的効用の優先順位という二面性基準の問題はどうか。ロールズは第四講義において、ミルが社会的効用を「進歩する存在としての人間の恒久的利益」と捉えている点に着目する。『自由論』と『功利主義』によれば、この「恒久的利益」は、(一)「平等な正義という基本的な権利を保障する制度に対する恒久的利益」、(二)「思想の自由や良心の自由を肯定する自由な制度や道徳的意見の公共的態度に対する恒久的利益」、(三)「個性を許し、趣味の自由や私たちの性格に相応しい生活様式を選択する自由を保護し、鼓舞する自由な制度や公共的態度に対する恒久的利益」、(四)「平等な状態としての自然で正常な社会状態を実現するために必要となる、正義に適った自由な制度や公共的態度に対する恒久的利益」という四つの利益で構成されており、いわばこの「恒久的利益」という社会的効用は、その同定と実現のために、自由原理を必要条件としている。換言するならば、ミルにおいて、効用は決して自由に対して絶対的な優先性を有してはいないのである。そして、この点に関して注目すべきは、ロールズが『哲学史講義』において過去の政治思想家を、「政治的かつ公民的な自由についての原理を第一原理とし、他の原理に対する優先性をこの原理に付与」する「自由のリベラリズム」と、「諸個人全体にわたって合算される最大幸福原理」を第一原理とする「幸福のリベラリズム」という二つの陣営に分けた際に、カントとミルを前者に、ベンサムとシジウィツクを後者に位置づけている点であろう。⁽⁴⁾既にみたように、確かにミルは『自由論』において自由原理を効用性原理に従

属するものと述べている。だが、ロールズの解釈に従うならば、効用性原理と自由原理についてのミルの議論は、「公共的な政治的原理」としての自由原理に効用性原理と同等かそれ以上の重みを認める「自由のリベラリズム」にほかならなかったのである。

五 むすびにかえて——後期ロールズと共和主義的転回

フリーマンによれば、ロールズがミルについての講義を始めたのは一九八〇年代に入ってからであるが、周知のようにこの時期のロールズの主な関心のひとつは、『正義論』初版に対するH・L・A・ハートの批判「ロールズにおける自由とその優先性」(一九七三)に対する応答であった。同論文におけるハートのロールズ批判は次の二点である。まず第一に、ロールズが『正義論』初版で述べた正義の二原理の一つ目の「最大の平等な自由」の優先性という原理は、複数の自由が対立する可能性を見落としており、優先されるべき基本的自由とそうでない自由の峻別という問題を惹起せずにはおかない。第二に、自由の優先性という原理を原初状態における合理的選択から導き出すことは説得力を欠いており、実際のところ、ロールズは原初状態に独自の人格的な構想を潜ませているという指摘である。ハートはいう。

私は、自由の優先性を支持するロールズの表面的には独断的と思われる論証の筋道は、次のような事実により説明されると考える。すなわち、彼は自由の優先性を単に一つの理念として提出しているわけではないが、実のところ自分自身の潜在的なある理念を秘かに抱いており、原初状態の当事者が無知のヴェールの背後から合理的人間として各自の利益のために行なうべき選択対象として自由の優先性を提示するとき、彼は暗黙のうちにこの理念に依拠しているのである。この理念とはすなわち、社会生活の主要な善の中でも政治的な活動や他者への奉仕に高い価値を認め、単なる物質的財や満足のためにこのような活動の機会を交換することを耐えられないと考えるような、公共精神に充ちた市民の理念である。⁽²⁶⁾

こうしたハートの批判をロールズが深刻に受けとめたことは『正義論』改定版の序文からも明らかであるが、問題はロールズがそれにどのような応答を試みたかであろう。たとえばミル講義とほぼ同時期に行われたタナー講義「基本的自由とその優先性」(一九八二)の冒頭で、ロールズは次のように述べている。

H・L・A・ハートに指摘されたように、『正義論』初版でわたしが行なった基本的自由とその優先性についての説明には、極めて深刻な二つの欠陥があった。……第一の欠陥は、原初状態において当事者たちが基本的な自由を選び取り、その優先性に合意する際の根拠が十分に説明されていなかったことである。そしてこの欠陥は第二の欠陥にも関わってくる。すなわち、正義の原理が国制、立法、司法に適用される際に、社会的な環境として基本的自由をどのように具体的に定め、調整するかについての判断基準が十分に示されていなかったことである。……わたしは、基本的な自由とその優先性の根拠が、基本財についての説明を洗練することで、自由かつ対等な人格としての市民の構想によって基礎づけ可能であることを述べたいと思う。この修正によって、基本的な自由とその優先性が、リベラルな人格の構想に基づいているのであって、ハートが考えたように、合理的な利益の考察のみに基づいているわけではないということが明らかになるだろう。しかしながら、公正としての正義の構造と内容は何ら変わらない。すなわち、正義の第一原理の文言に重要な変更は加えるが、それを除けば、正義の二原理についての叙述は変更されないし、第二原理に対する第一原理の優先性についても変更は一切無い。²⁷

基本的な自由の優先性についての議論を洗練し、更にはその根拠を——合理的選択論ではなく——ある種の人格の構想によって基礎づけること。ハートの批判に対するロールズの応答のポイントはこの二点であった。そして、本講で扱ったミルについての講義もまた、ロールズのそうした知的格闘の痕跡を鮮明に残しているといえよう。四つの講義を振り返るならば、ロールズが再構成したミルの政治理論とは、自己意識に覚醒した個人の自覚的な「生活様式」の追求とい

う個人レベルの善（『功利主義』）と社会レベルでの「正義、自由、平等」という「近代社会の原理」（『女性の隷属』）とを、「政治的かつ公民的な自由についての原理」（『自由論』）によって媒介し、「恒久的利益を充足するうえで最も実効性のある政治的・社会的な秩序」を示唆する試みであった。そしてその「政治的・社会的な秩序」が具体的にどのような制度構想を示しているのかについては、四回分の講義録には記されていないものの、補遺として付された「ミルの社会理論についての意見」に極めて興味深い記述が残されている。すなわち、そこでロールズは、ミルの『代議制統治論』と『政治経済学原理』に言及しつつ、ミルが「レッセフェール資本主義の擁護者」ではなく、「権力の社会的要素の布置」を配慮しつつ、「大規模な財産の集中を防ぎ、財産があまりにも不平等にならぬよう、それをすべての階級に長期的に広く分散する」必要性を説いていることを指摘する⁸⁸。この講義においてロールズは、繰り返しミルの政治理論と自らのそれとの類似について述べているが、ここでロールズがミルの政治制度論に自らの——福祉国家資本主義とは区別されるべき——財産所有のデモクラシーの構想を重ねていることは明らかであろう。ミル講義とほぼ同時期に行われた講義をもとに刊行された『公正としての正義・再説』において、ロールズは自らの財産所有のデモクラシーの構想について、福祉国家資本主義との相違を鮮明にしつつ、次のように述べている。

（財産所有のデモクラシーと福祉国家資本主義の——引用者）ひとつの大きな相違はこうである。すなわち、財産所有のデモクラシーの背景的諸制度は、富と資本の所有を分散させ、そうすることで、社会の小さな部分が経済を支配したり、また間接的に政治生活までも支配してしまうのを防ぐように働く。対照的に、福祉国家資本主義は、小さな階層が生産手段をほぼ独占するのを許容する。財産所有のデモクラシーはこれを回避するが、それは、いわば各期の終わりに、さほど持たざるひとびとに所得を再分配することによってではなく、むしろ、各期のはじめに、生産用資産と人的資本（つまり教育と訓練された技能）の広く行き渡った所有を確保すること、しかも、これらすべてを機會の公正な平等を背景にして確保することによってである。その狙いは、ただ単に不測の事故や不運のために敗北した人びとを手助けすることではなく（手助けしなければならないのではあるが）、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なん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。⁽²⁰⁾

権力の偏在を所有の分散によって回避し、生産手段の分配によってすべての人びとに市民としての自律を確保するという財産所有のデモクラシーの構想、そしてハートの指摘を受けてロールズ自身が自覚するに至った「社会生活の主要な善の中でも政治的な活動や他者への奉仕に高い価値を認め、単なる物質的財や満足のためにこのような活動の機会を交換することを耐えられないと考えるような、公共精神に充ちた市民の理念」は、八〇年代のロールズが、フィリップ・ペティットのいう「共和主義的転回」——政治的自由と公共精神の陶冶を重視するデモクラシー論の復権⁽²¹⁾——の一翼を担っていたことを示唆している。ミルの政治理論を「自由のリベリズム」と捉え、自らの政治理論との類似を繰り返して強調するロールズのミル講義は、共和主義的なロールズ解釈にとって重要な手がかりとなるだろう。⁽³¹⁾そして、ミル研究の観点から眺めても、市民の公共精神を陶冶する「公共的な政治的原理」として自由原理を捉え直すロールズのミル解釈は、八〇年代に始まる共和主義的なミル解釈と時期的に重なっており、ロールズは註にそれらしい文献を挙げていないが、接点を探る余地は十分にある。

とはいえ、以上の議論が、あくまでも講義録——それも、ロールズ自身が長い間出版することに抵抗を示していた——をもとにした考察にすぎないということも事実である。後期ロールズの財産所有のデモクラシー論に、彼の非功利主義的な——敢えていうならば、共和主義的な——ミル解釈が影を落としていたことは間違いない。だが、この二人の接点を探るには、ロールズのミルへの言及はあまりに断片的である。更に先に進むには、ロールズが残した著作や講義録のみならず、同時代の政治理論家たちとの交流を含めた知識社会学的な考察が必要となるだろう。本稿はそのための、文字通り予備的な考察にすぎない。

(一) Alan Ryan, "Mill in a liberal landscape," Samuel Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Press, 1998, p. 519.

- (2) Ryan, "Mill in a liberal landscape," p. 520-540, John Rawls, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Belknap Press, 1999, \$39, 82(川本隆史はか訳『正義論 改定版』紀伊國屋書店、二〇一〇年、三九、八二節), John Stuart Mill, *On Liberty*, John M. Robson, ed., *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII — Essays on Politics and Society Part I*, University of Toronto Press, 1977, pp. 223-225 (早坂忠訳「自由論」関嘉彦編『中公世界の名著49 ベンサム J・S・ミル』中央公論社、一九七九年、二二四—二二六頁).
- (3) Ryan, "Mill in a liberal landscape," pp. 521-522.
- (4) Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?*, Farrar, Straus and Giroux, 2009, Ch. 1 (鬼澤忍訳『これから「正義」の話』早川書房、二〇一〇年、第一章).
- (5) Rawls, *A Theory of Justice: Revised Edition*, \$82, 一九七九年に刊行された邦訳に付されている「著者による修正部分リスト」が示すところによれば、この註を含む『正義論』八二節については、七九年の段階で既に大幅な修正がなされている(矢島鈞次監訳『正義論』紀伊國屋書店、一九七九年、四六九頁)。なお、『正義論』の改定については、渡辺幹雄『ロールズ正義論の行方増補新装版』春秋社、二〇〇〇年、付章一が有益である。
- (6) Barbara Herman, ed., John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, 2000 (久保田顕二ほか訳『ロールズ哲学史講義』全二巻、みず書房、二〇〇五年), Samuel Freeman, ed., John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, 2007 (齋藤純一ほか訳『ロールズ政治哲学史講義』全二巻、岩波書店、二〇一一年), Erin Kelly, ed., John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, 2001 (田中正明ほか訳『公正としての正義 再説』岩波書店、二〇〇四年).
- (7) 『政治哲学史講義』を用いたロールズのミル解釈についての研究は少なく、管見のかぎりでは池田誠「ロールズのJ・S・ミル解釈」『イギリス哲学研究』三三二号、二〇〇九年があるのみであった。後述するように本稿はロールズのミル研究の共和主義的なモメントを重視するものであり、ロールズの功利主義批判に力点を置いた池田氏の論文とは必ずしも見解を一にするものではないが(池田氏の問題設定からいえば、同書で重要なのはミル講義ではなく、附録として収録されたシジュウィック講義ではないかと思われる)、本稿の準備段階において池田氏の論文を参照できたことと、池田氏本人と直接意見交換を持つ機会を得たことはきわめて有益であった。この場をかりて、池田氏には感謝申し上げます。
- (8) John Stuart Mill, "Remarks On Bentham's Philosophy," John M. Robson, ed., *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume*

- X — *Essays on Ethics, Religion, and Society*, University of Toronto Press, 1985, p. 5. (Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 254-255. 邦訳、四五三—四五四頁。)
- (9) Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 254-256 (邦訳、四五三—四五六)。
- (10) John Stuart Mill, "Utilitarianism," John M. Robson, ed., *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X — Ethics, Religion, and Society*, University of Toronto Press, 1985, pp. 214 (川名雄一郎・山本圭一郎訳「功利主義」『J・S・ミル 功利主義論集』京都大学学術出版会、二〇一〇年、二二二頁)。 (Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 258-259. 邦訳、四六一頁)
- (11) Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 258-265 (邦訳、四六一—四七二頁)。
- (12) Mill, "Remarks On Bentham's Philosophy," p. 9. (Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 255. 邦訳、四五五頁)
- (13) ロールズの整理によれば、「近代世界の原理」とは「より詳しくは次の八つのことである」。
- a 平等な正義および基本的な権利の平等の原理
 - b 自由原理
 - c 開かれた社会、職業と生活様式の自由な選択の原理
 - d 機会の平等
 - e 自由で公平な、経済的・社会的な競争の原理
 - f 対等な者の社会的協働の原理
 - g 夫婦の平等という近代的な結婚の原理
 - h 公共的な慈善の原理
- Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 297-298 (邦訳、五三三頁)。
- (14) Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 267 (邦訳、四七五—四七六頁)。
- (15) 「効用性についてのミルの構想がそれ自体で功利主義的であったか」という問題についてロールズは「私はそうでないと確信しつづる」と述べている。 Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 269, p. 6 (邦訳、五〇五頁、註六)。
- (16) Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 268 (邦訳、四七五—四七六頁)。
- (17) Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 269 (邦訳、四七八—四七九頁)。

- (18) ロールズが念頭に置いているのはハートの「二つの要素を含んだ基準」である。「ミルは、何が道徳的権利であるかを確認する基準として、(一) 基本的な個人の善と(二) 法的あるいは社会的強制の一般的効用という、二つの要素を含んだものを提唱していることになる。もし彼の理論が矛盾を避けようとするならば、単にこの二つの要素が一致するかもしれないことを示すだけでは足りない。彼の理論は、(特別の場合を例外として) 両者が分離することはなく、一般的効用は個人の善を万人に対して法的あるいは社会的に確保する一般的ルールをつねに要求するにちがいない」ということを示さなければならぬ」。H. L. A. Hart, "Natural Rights: Bentham and John Stuart Mill," *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, 1982, p. 96 (森村進訳「自然権：ベンサムとジョン・スチュアート・ミル」『権利・功利・自由』木鐸社、一九八七年、八四頁)。
- (19) Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 278-280 (邦訳、四九三―四九七頁)。
- (20) Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 283 (邦訳、五〇四頁)。
- (21) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, §26 (邦訳、二六節)。
- (22) Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 286-287 (邦訳、五二二―五二四頁)。
- (23) Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 289-290 (邦訳、五一九頁)。
- (24) Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, p. 330, 360 (邦訳、五〇二、五二四―五二五頁)。
- (25) Samuel Freeman, "Editor's Foreword," Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. ix (邦訳、v頁)。
- (26) H. L. A. Hart, "Rawls on Liberty and Its Priority," *University of Chicago Law Review*, vol. 40, no. 3, 1973, p. 554 (小林公訳「ロールズにおける自由とその優先性」『権利・功利・自由』木鐸社、一九八七年、二五四頁)。ハートのロールズ批判とロールズの応答については、渡辺幹雄『ロールズ正義論の行方 増補新装版』春秋社、二〇〇〇年、第四章で詳細な検討がなされており、有益であった。
- (27) John Rawls, "The Basic Liberties and Their Priority," *THE TANNER LECTURES ON HUMAN VALUES*, April 10, 1981, p. 4. <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/rawls82.pdf> (最終アクセス、二〇一一年十二月三二日)。
- (28) Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 315-311 (邦訳、五六五―五六六頁)。
- (29) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 139 (邦訳、二四七―二四八頁)。
- (30) Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, 1999, pp. 47, なお、現代政治理論における共和主義については、小田川大典「現代の共和主義——近代・自由・デモクラシー」『社会思想史研究』三二号、二〇

〇八年を参照。

(31) 共和主義的なロールズ解釈については次を参照。Andrés De Francisco, "A Republican Interpretation of the Late Rawls," *Journal of Political Philosophy*, Volume 14, Issue 3, 2006. 井上彰「共和主義とリベラルな平等」『共和主義ルネサンス 現代西欧思想の変貌』、NIT出版、二〇〇七年。

(32) 共和主義的なミル解釈については、小田川大典「J・S・ミルにおけるリベリズムと共和主義」『政治思想研究』三三号、二〇〇三年、四三頁註三、および、小田川大典「書評：Nadia Urbinati, *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*」『イギリス哲学研究』二八号、二〇〇五年、一二二―一二四頁を参照。

『ザ・フェデラリスト』と 建国期アメリカの思想対立

● 石川敬史

はじめに

アレクザンダー・ハミルトン (Alexander Hamilton, 1755-1804)・ジョン・ジェイ (John Jay, 1745-1829)・ジェイムズ・マディソン (James Madison, 1751-1836) の三名がパブリアス (publius) という筆名によって一七八七年から翌年にかけて執筆した八五編の連作論文『ザ・フェデラリスト』^①が、アメリカ政治哲学における古典中の古典であることに異論を唱える者はいないだろう。しかしながら、アメリカ政治研究者がこの「古典中の古典」を根拠に自説を展開する例が稀であることには注意が必要である。その理由は、一七八七年以降の連邦憲法批准会議に合わせて連邦憲法擁護の立場から発表された同書の強い党派性にある。『ザ・フェデラリスト』とは一人の思想家による首尾一貫した原則に基づいて執筆されたものではなく、一定の政治的目的を有する政治家たちによって執筆されたものであり、独立直後のアメリカ諸邦において連邦憲法批准会議が開かれていたまさにその時期に発表されたものであることからその主張内容の党派性は容易に想像できるだろう。すなわち同書は、政治哲学の論考である以上に、政治文書であった。

本稿の目的は、『ザ・フェデラリスト』の党派性を明らかにすることにはない。同書に党派性が存在すること自体は発表当時から明らかであった。本稿においては、建国期アメリカに存在したこの党派性が、政治指導者各人の政治的志

向性を越えた、より本質的な対立に根差したものであり、後のアメリカ合衆国の姿をつくり出すに際して、確かな影響力があったことを明らかにし、そしてその本質的対立が政党政治というシステムに収斂された契機として、『ザ・フェデラリスト』が重要な役割を果たした可能性を考察する。

一 アメリカ革命の「保守性」に対する一定の留保

アメリカ革命史の概観を検討する際に、多くの研究者が感じ取るのは、フランス革命以降の他の革命との比較におけるその保守的性格であろう。すなわち、その統治機構の変革は、北アメリカ植民地に居住していたイギリス人たちによる一六〇年の伝統の延長上になされたものであり、その動機はあくまでも英国国制の原則——「イギリス人の自由」——に示される英国立憲主義の伝統に依拠したものであるという保守的な性格づけである。フランス革命との比較においてアメリカ革命を擁護したとされるエドマンド・バーク (Edmund Burke, 1729-1797) の存在自体が、この主張の根拠であるように思われる。^③ しかしそれ以上に決定的であったのは、「抽象的理念に夢中になり、公的な経験を欠いていた」フランスの知識人と、「自由な制度の運用」を歴史的に行っていたイギリスの知識人を比較したアレクシス・ド・トクヴィル (Alexis-Charles-Henri Clérel de Tocqueville, 1805-1859) の『旧体制と大革命』における考察であろう。^④ もちろんトクヴィルが直接比較の対象としたのは英国市民革命であるが、アメリカ革命をその巨大な事例の一つに数えることは可能であろう。こうしたアメリカ革命の性格についての理解は、ただ印象論であるにとどまらない。例えば、ニュー・ヨーク邦の連邦憲法批准会議では、独立以前の社会秩序の安寧の確認が、連邦憲法批准の条件となっていた。^⑤ つまり、アメリカ革命は、北アメリカ植民地に居住していたイギリス人たちの歴史的慣行を確認した出来事であったという理解には歴史的根拠があるのである。

しかしながら、英国市民革命の延長上にアメリカ革命を位置づけるだけで事足りると考える研究者はいないだろう。アメリカ合衆国は、一八世紀西欧世界唯一の共和制国家として独立したのである。その「国制」の考察は、伝統の中に

は求められないがゆえに極めて抽象的となったはずであり、それは必ずや熱狂をともなったはずである。^⑥ その現れが一七八七年の連邦憲法制定会議以降にアメリカの政治的空間に登場した「コンヴェンション (Convention)」という概念である。

この時期に使われた「コンヴェンション」とは、植民地時代以来北アメリカの一三諸邦に存在した植民地議会 (legislatures) ではない。植民地時代の人びとがもっていた議会は、彼らの本国議会 (Parliament) とはどんなに異なるものであったとしても、それはイギリス人の議会であった。いわゆる反英抗争は、一七六五年の印紙税法をはじめとする本国議会からの一方的な諸立法によって、この植民地に存在するイギリス人の議会をイギリス本国政府に原理的に否定されたことを契機として始まるのだが、この抵抗運動が革命に変質するに従って、アメリカの人びとのよりどころとなっていたこのイギリス人による議会は、今度はアメリカの人びとによって本質的権能を否定されることになった。植民地議会を正統化していた英国国制が否定された時、植民地議会は統治者としての資格を失ったからである。

しかし植民地議会が統治者たる資格を失うということは何を意味するのであろうか。それは、既存の植民地議会が作り出す法律案は本質的に違法 (illegal) であるのみならず、新たなアメリカの国制は、植民地議会では創設し得ないということである。では共和制体の要である議会の在り方は、一体誰が決めるのであろうか。この時、マサチューセッツ植民地を代表する理論家ジョン・アダムズ (John Adams, 1735-1826) が主張したのが、「コンヴェンション」であった。^⑦

最も賢明なる著述家の理論を現実化し、人民を招き入れる必要がある。そして最も大きな基礎の上に自分たち自身の手で政府をつくらなければならない。なぜなら人民は、すべての権威の源泉であり、すべての権力の起源だからである。^⑧

これが、「アメリカ史上最初の保守政治家」^⑨と呼ばれたジョン・アダムズの言葉であることは注目に値しよう。それはまるで彼が終世非難をやめなかったコンドルセ (marquis de Condorcet, 1743-1794) のようである。アメリカ革命期にこの「コ

ンヴェンション」と呼ばれたものは、具体的には一七八七年のフィラデルフィアで開かれた「連邦憲法制定会議」と、この会議で制定された連邦憲法を受け入れるかどうかを審議した諸邦の「批准会議」を指す。アダムズによれば、それは「革命の始まりに姿を現し、政府の設立とともに消滅する」存在であり、いわば「立法者」の役割を果たす。¹⁰ ジェイムズ・マディソンは、この「コンヴェンション」をさらに直截に次のように表現した。¹¹

変革は愛国心に富む尊敬すべき市民一人ないし数名の何らかの非公式で権限に基づかない提案によって始められることが不可欠である。

事実、一七八七年の連邦憲法制定会議は秘密裏に行われ、正式な議事録すら残っていない。我々がその会議の様子を知るには、そのマディソンの残した詳細な記録に頼らざるを得ない。¹² そしてそのマディソンの議事録を覗くことによって我々は、たとえばアレクザンダー・ハミルトンなどは、自分たちの「立法者」としての位置づけを明確に認識していたことを知るのである。¹³ では、一七八七年のフィラデルフィアで確認された「一般意志」とは何なのだろうか。それは「一つの国家的政府の設立 (the establishment of a national government)」であろう。¹⁴ もちろんこれは「多数意志」ではなかった。

二 主権理論の時代の連邦制

一七八七年の大西洋世界に「連邦制」国家が創設されたことに違和感をおぼえる研究者は少なくないはずである。この時代の大西洋世界は主権理論が実践に移され始めていた。大西洋世界の国家構造の変動という観点からみるならば、アメリカ革命は、イングランド、スコットランド、アイルランドおよびイギリス諸王国の島々の統合を自明のものとしたイギリス中央政府が、財政・軍事国家としての進路をとるに際して、はるか遠隔地に存在するアメリカ諸植民地との間に、行政学上の足並みをそろえることができなかったために生じた出来事だと理解することも可能であろう。つまり、

「中央政府」とはアメリカ革命の人びとが敵対した相手そのものであったため、「一つの国家的政府」の創設を明示的に目指すことは政治的には困難であった。しかるに、この時代の大西洋世界の国際政治の趨勢、そして革命を正統化する社会契約論の構造、およびアメリカという風土においていち早く実現した「諸階級の平等」という諸条件は、新国家アメリカに「一つの国家的政府」を要求していたはずである。

アメリカ合衆国の政治制度について学ぶ者は、はじめに州の強大な権限について教えられる。それは例えば日本の行政システムと比較した場合の「地方」とは本質的に異なるものであること、それは紛れもなく *state* であり、連邦政府の権限とは、あくまで諸州 (*states*) がカヴァーしきれない諸問題に限定されているのが原則であると教えられるはずである。この連邦政府は、おおよそ南北戦争（一八六一—一八六五）を境に急速にその権限を拡大させ、今日のように強大なアメリカ連邦政府の姿につながって行くが、州と連邦の間の緊張関係は依然として強く存在している。つまり、アメリカ連邦体制とは、「諸州による主権の分有」によって成立したもの、あるいは「諸州が持っている主権の一部を譲渡」することによって成立したものとして描かれ得るだろう。「主権の分有」あるいは「主権の一部を譲渡」というのが、主権理論の厳密な定義においては語義矛盾そのものではあっても、アメリカ連邦体制を説明するにはいくつかの段階を踏まなくてはならない。

しかしながら、一七八七年の「立法者」たちは、実は厳密な定義における主権理論に基づき、ナショナルなシステムを主張していたのである。ヴァージニア代表（後の初代司法長官）のエドモンド・ランドルフ (Edmund J. Randolph, 1753-1813) は、一七八七年のコンヴェンション（連邦憲法制定会議）の叩き台となった「ヴァージニア案」について、「同案は連邦政府 (a federal government) を意図しているものではない」ことを率直に認め、自分の意図は、「強力な統一的ユニオン (a consolidated union) であつて、そこでは邦 (*states*) という觀念はほぼ廃止されるべきである」としていた¹⁵⁾。それゆえ、同じく一七八七年のコンヴェンションにおけるヴァージニア代表でありながら中央政府の設立に反対の立場であったジョージ・メイソン (George Mason, 1725-1792) は、明確に州権論の立場に立ち、連邦憲法案に反対の立場をとった¹⁶⁾。

以上をもとに確認すべきは、一七八七年の「コンヴェンション」において「立法者」たちの間の対立構造は、ナショナリスツとフェデラリスツの間の対立だったということである。両者はともに、外交上、財政上の必要から中央機関を強化する必要性を感じていた点で一致していたが、後者があくまで中央機関の強化にとどまっており、厳密な意味での「連邦政府 (a federal government)」を主張していたのに対して、前者は「諸邦の連合」に代えて一つの国家 (a national government) を創設することを主張していたのである。これは程度の問題ではなく、本質的な違いであった。そして後世いわゆる「アメリカ合衆国建国の父たち」と呼ばれたのが前者のナショナリスツであったことも確認すべきだろう。つまり、一七八七年の「コンヴェンション」は、フェデラリスツの主張に大きく妥協しながらも、ナショナリスツの案を骨子として次なる「コンヴェンション (諸邦による批准会議)」に展開したのである。

ところがここで妙なことが起こる。メリー・ランド代表のルーサー・マーティン (Luther Martin, 1748-1826) は、同邦議会への報告の中で次のように述べている。¹⁷⁾

最終的にコンヴェンションでは、ナショナル・ガヴァメントの設立が決議された。(中略) その後、ナショナルという言葉は、彼らによって削られた。彼らは、その言葉が人びとを警戒させることになると思ったからである。ナショナルな制度を主張していたものたちが、(後になって)今や自分たちをフェデラリスツと詐称しているのだが、コンヴェンションではその名前はまったく逆であったのだ。つまりそこでは、憲法案に反対の人びとがフェデラリスト・パーティーと考えられていて、実際にそう呼ばれていた。一方、憲法案を主張した人びとが、アンティ・フェデラルと思われていて、実際にそう呼ばれていたのである。

もちろんルーサー・マーティンという人物の党派性は考慮に入れなければならないが、彼の主張を疑う研究者はほとんどいない。おそらく、「フェデラリスト」という言葉は、篡奪されたものだろう。そして、本来の意味で「フェデラリスツ」であった人びとの主張は、「アンティ・フェデラリスツ」という敗者のレッテルとともに忘れられていくこと

になったのだろう。ただし党派としてのフェデラリスツの目的がナショナル・ガヴァンメントであり、それゆえ『ザ・フェデラリスト』が必ずしもフェデラリズムについて論じたものとはいえないということが、事実の問題としてアメリカ政治研究において連邦制を考慮しなくてよいということにはならない。アメリカ合衆国は、まぎれもなく強力な州を有する連邦国家である。ここにいわゆる「アンティ・フェデラリスツ」の主張のリアリティがある。彼らの主張は、植民地時代以来のアメリカの政治的伝統に根ざしたものであったのである。例えば斎藤眞の次の指摘は興味深い⁽¹⁸⁾

さらに、注目すべきこととしてアンティ・フェデラリスツは、少なくともその指導者格の人びとは、世代的により古い世代に属する者が多かったことがあげられる。一七六五年の印紙税法をめぐるイギリス帝国中央権力との抗争の尖兵、前衛であった人びとは、今新しくアメリカ「帝国」に中央権力が登場することに危惧を抱く。パトリック・ヘンリ、R・H・リー、G・メイソンは、そうした古い世代の代表といえよう。彼らは、世代的、心情的に保守派なのである。それに対し、憲法制定派、中央権力強化派は、「独立宣言」の頃ようやく二〇歳になったハミルトンに典型的に代表されるように新しい世代が多い。

実は「フェデラリスツ」の理論家たちは、植民地時代末期に登場した若手理論家の一群であったことは記憶しておくべきことだろう。つまり、彼らの理論は必ずしも経験に裏打ちされたものではなかった。その先験的な理論は、特に邦主権の伝統に対する事実認識を多少はゆがめていたかもしれない。『ザ・フェデラリスト』におけるメイソンの論考は、この時期の邦権の強力さを逆照射しているといえよう。同書第四五篇「連邦権限が州権に危険でない理由」および第四六篇「連邦政府より州政府が有力な理由」の二篇は、メイソンが寄稿した論考の中でもっとも論理的にふるわない箇所になっている。⁽¹⁹⁾まるで彼の連邦政府擁護論が、その脆弱さにあるかのようにであり、事実その通りだったのである。このように事実の問題として、既存の諸邦が強力な存在であったことが、「フェデラリスツ」内部の色合いの違いを小さく見せていた。しかしその違いは、「フェデラリスト政權」の樹立とともに明らかにになる。

三 独立前夜における「党派」への対策——党派の封じ込め

アメリカ史家リチャード・ホーフスタッター (Richard Hofstadter, 1916-1970) は次のように言った。^{②)}

Party という存在は、アメリカ革命以前の世界では、政治的な腐敗と認識されていた。……それは文字通り部分利益を意味していたのであり、公共善とは相容れない悪徳と考えられていた。そしてこうした Party 理解は、ずっと後まで続くのである。

歴史に名高いジェイムズ・マディソンの『ザ・フェデラリスト』第一〇篇「派閥の弊害とその匡正策」の執筆意図が、連邦憲法反対派、中央権力創設反対派の牙城であったニュー・ヨーク邦の状況にあったというのは通説となっている。事実、ニュー・ヨーク邦における連邦憲法批准会議 (第二の「コンヴェンション」) に参加する議員の選挙が一七八八年四月に行われるが、六五名の議員中四六名が、いわゆる「アンティ・フェデラリスト」系であったという。^{②)}つまり、「一つの国家的政府」を創設するには、より大きな政治的単位 (他の諸邦を含む全国的枠組み) が必要だったのだろう。しかし、むしろ本稿で強調したいのは、彼が反専制 (Anti-Despotism) の文脈から党派を正統化したことである。^{②)}「風土としての民主主義」^{②)}にいち早く着目した彼は、「多数者の専制」を抑制するには党派を認めるしかないことに気づいたのだろう。ただし、この時期、党派はあくまで非公式なものであり続けた。党派が公式的な「政党」となるのは、一八〇〇年の大統領選挙を待たねばならない。革命政権に党派は存在してはならないのである。

建国期の指導者たちは、共和政の理念とセクシヨナリズムという現実に折り合いをつける苦心を重ね、党派が公的空間に露見しないように努めた。代表的な例としては、当時「コットン・エンパイア」と呼ばれていた南部諸邦が有する黒人奴隷制度が挙げられよう。ニュー・イングランド諸邦の指導者はこの問題を公式化しないことを暗黙裡に認めてお

り、これを南部諸邦との「紳士協定」と呼んでいた。⁽²⁴⁾そして一七七六年の独立宣言の草稿執筆者としてヴァージニア邦の奴隷所有者であるトマス・ジェファソン(Thomas Jefferson, 1743-1826)を選任したのである。躊躇するジェファソンに対して、ジョン・アダムズは「貴方はヴァージニア人です。それゆえあなたが書くべきだと思います」と伝えている。⁽²⁵⁾

さらに党派の存在を否定する革命的状况という当時の文脈から検討すると、連邦憲法制定理由の特殊さが理解できる。先にあげた「ヴァージニア案」と並んで一七八七年の連邦憲法制定会議における叩き台となったのが、一七八〇年に作成された「マサチューセッツ邦憲法(The Constitution of Commonwealth of Massachusetts)」だったのだが、その起草者であったジョン・アダムズは、次のようにその作成動機を語っている。⁽²⁶⁾

フランスでは、不穏な蠢きが秩序そのものを蝕んでいるように思われます。これに知識人たちが、訳の分からない理屈を与えているのです。……(私が)非常に懸念するのは、私たちの国の西部に同じ動きがみられるのではないかということです。

このアダムズの言葉に呼応するように、大陸会議(後の連邦政府。この段階では中央臨時政府として戦争、講和、外交、内戦に対処していた)は、一七八五年の「公有地条例(The Land Ordinance)」と一七八七年の「北西部条例(The Northwest Ordinance)」によって既存の諸邦にまだ属していない北アメリカ大陸の空間を隣接諸邦から取り上げて大陸会議の管理下に置いた。⁽²⁷⁾利益が多様化するのを防ぐのが目的である。一七八七年の「コンヴェンション」は、こうした状況の中で開かれたため、そこで作成された憲法案は、統治の必要から生み出されたものであったことが分かる。英国立憲政の伝統に示されるように、国民が統治者(国王あるいは行政権力)に対して、被治者の権利を確認する「権利章典(Bill of Rights)」型の憲法ではない。連邦憲法は統治する側から国民に対して提示されたものであり、それは行政権力が出来ることを列挙する「列挙条項(positive lists)」という形式となったのである。

以上のことから、ジョージ・ワシントン（George Washington, 1732-1799）の大統領就任が、建国期の指導者たちにとっては、党派封じ込めの最後の手段であったことが分かる。党派とは煎じ詰めれば行政権力に関する見解の相違を起源として発生する。革命によって国王を放逐したばかりの幼弱なアメリカ合衆国にとって、行政権力をめぐる対立は国家そのものを危険にさらすものになるだろう。ワシントンの大統領就任は、建国期アメリカの人びとに、行政権力という国王と同様の権限を持つ存在についての見解の相違が露見するまでの時間的猶予を与えた。⁽²⁸⁾しかし、その猶予期間は、当初考えられていたよりはるかに短かった。ワシントンは、二期八年大統領を務めたが、「挙国一致」はすでに第一期目の後半に破綻の兆しを見せ始め、第二期目には完全に分裂した。ジェファソニアンが離脱したのである。離脱の理由は、外交と内政の両面にわたる党派対立である。

四 党派の登場

1 旧「ナシヨナリスツ」の分裂

第一期ワシントン政権に現れた対立は、旧ナシヨナリスツの中の南部諸邦に基盤をもつ人びとの離脱により表面化した。中心テーマとなったのは独立戦争後の連邦政府の「公信用」⁽²⁹⁾をめぐる論争だが、これをより思想的な観点から検討すると、「パブリアス」というペルソナのもとでフェデラリスト・ペーパーを執筆した「立法者」の一人であるマディソンの「権利章典」に関する見解の変化、あるいは連邦憲法に関するハミルトンとの見解の相違ということになる。すなわち、「列挙条項」は拡大解釈でき得るかである。

『ザ・フェデラリスト』第八四篇「権利章典の不必要な理由など」（ハミルトン執筆）によれば、「現在提案されている連邦憲法案も、採択されたならば、連邦の権利章典になる」というロジックはいささか詭弁に過ぎるように思われるが、この論考の背景には本質的な事実認識がある。それは、「既存の州政府」が実質的には連邦政府の監視機能をすでに持つ

ており、そしてそれは度し難いほどに強力なものである。⁽³¹⁾先に掲げたマディソンの第四五篇および第四六篇にも示される通り、一七八七年の段階では、マディソンもおおよそ同じような見解を持っていたのだろう。

しかしながら、では「列举条項」が明示的に授權していない行政行為は可能であるのだろうか。ハミルトンは、「連邦憲法が明示的に授權していない場合でも連邦政府の目的を達成するのに必要な権限は、論理的に授權されている権限と解釈できる」と主張したのである。⁽³²⁾ジェファソンは、連邦憲法案が批准されてしまえばかくの如く運用されるだろう可能性を見抜いていたがゆえに、彼はワシントン政権が始まった一七八九年の第一議会に「権利章典（修正条項第一条）第一〇条」をなかば強引にねじ込んだ。⁽³³⁾中央政府が一度出来てしまえば、マディソンが望んだような、憲法の厳格解釈は、おそらくなされないだろう。そして、大統領ワシントンが、ハミルトンの公信用案に説得されたことが明らかになったことがジェファソン成立の直接的な契機となる。こうして、「党派なき共和制体」の象徴であったワシントン政権は、その第二期を「フェデラリスツ」で固めることになった。そして、「在野」に「アンティ・フェデラリスツ」を糾合したジェファソニアンスが政治勢力としてその姿を明確化させた。非公式ながらリパブリカンズ（共和派）と呼ばれる「野党」が事実上成立したのである。

2 宣戦布告なき戦争状態（Quasi-War）

アメリカ国内に潜在的に存在していた党派対立は、外交問題をきっかけに顕在化した。ワシントン政権二期目の一七九四年、フェデラリスト政権は対英融和的な「ジェイ条約」を締結する。このワシントン政権の外交判断に対し、それは「共和制革命の理念に反してイギリス国王に膝を屈した」も同然であり、「同じ共和制のフランスに対する裏切りである」⁽³⁴⁾という言説とともに、それまで鬱積していたアメリカ内部のセクションナリズムが政治的な抗争の場に露呈することとなった。フランス総裁政府は、こうしたアメリカ内部の分裂に呼応し、フェデラリスト政権との交渉を拒否し、フェデラリスト政権から任命された大使の受け入れを拒否することを通告してきた。⁽³⁵⁾またリパブリカンズ系の新聞誌上では、「ワシントンはまるで国王のようだ」⁽³⁶⁾という言葉が躍るようになる。それはジョージ・ワシントンをして三選を断念せ

しめるほどの衝撃だった。

こうして第二代大統領の座をめぐって、ジョン・アダムズとトマス・ジェファソンの間で大統領選挙が行われるが、明記すべきはこの一七九六年選挙の段階で既に事実上の党大会が開催され、それが「キング・コーカス」と呼ばれていたということであろう。⁽³⁷⁾ 建国期の早い段階で、すでに党派心を覆い隠す意味が見失われていたのである。ただし注意しなければならないのは、それが単なる利益間対立ではなく、アメリカ革命の原則をめぐる本質的な対立に根差していたことである。すなわち、「アメリカ革命はアメリカ合衆国の成立をもつて完成した」のか、それとも「アメリカ革命とは人類を圧政のくびきから解放する普遍的な変革の端緒である」のか。前者をフェデラリスト史観 (Federalist interpretation)、後者をジェファソニアン史観 (Jeffersonian interpretation) という。⁽³⁸⁾ いわゆるアメリカにおける「保守」と「リベラル」を判断する際の源流となる見解の相違がここに現れた。歴史の示す通り第二代大統領はジョン・アダムズが当選することになるが、その投票結果は独立以前からのセクション間対立を明瞭にした。⁽³⁹⁾

フェデラリスト政権の継続を知ったフランス総裁政府は、フェデラリスト政権との交渉を拒否し、「フランスの友人であるリパブリカンズ」政権との交渉を望むと明言した。⁽⁴⁰⁾ こうして誕生したばかりのアメリカ合衆国と、独立戦争時の同盟国フランスとの間に「宣戦布告なき戦争状態 (Quasi-War)」が始まる。この時期のフェデラリスト政権を主導していたのは、アレクザンダー・ハミルトンである。彼と彼に連なる人びとを後世の研究者たちは、ハイ・フェデラリスト (High Federalists) と呼んでいる。彼らはヨーロッパ諸国との通商関係に積極的に関与することで新国家アメリカ合衆国の建国を確立しようとした人びとであり、国内政策としては、イギリスとの同盟関係を梃子に国内の「フランス派」を一掃しようと考えていた。一七九八年の「外国人・治安諸法 (Alien and Sedition Acts)」は、「アメリカ史上最初の治安立法だったが、この法案をつくり上げたのがハイ・フェデラリストである」。⁽⁴¹⁾

以上の経緯を党派論的にまとめるとこうなるだろう。リパブリカンズという野党に集結したジェファソニアンたちは、その共和制革命の理念への愛着から親フランス的傾向をもちつつも、その実力基盤を植民地時代から存在していた邦 (州) に依拠し、それゆえ中央政府に対する敵意からフランスという外国勢力と親和的と思われる存在となっていた。一方、

ハミルトン派であるハイ・フェデラリスツは、通商立国論的指向性をもち、それゆえ中央政府に権力基盤があり、幼弱な新国家を分裂させる可能性を持つ既存の邦（州）の自立性に警戒感を抱いており、それを煽るフランスという外国勢力への対抗関係から、外交政策としては親イギリス的な傾向を強く持っていた。

つまり、アメリカ革命の歴史的位置づけに関する理解が大きく二つに分かれており、それぞれが中央政府と州にその権力基盤をもち、この対立が外交問題を通して明確化し、さらに民主的選挙制度によって党派意識が燃え上がったということであろう。ただし、この段階で行政的権力を握っているのは、ハイ・フェデラリスツである。いずれ彼らが必ずつくり上げるだろう常備軍が、ジェファソニアンを物理的に一掃する可能性は濃厚であった。仮にジェファソニアンの背後にフランスが存在していたとしても、海のかなたのフランスの軍事力は、同様に海のかなたのイギリスの軍事力が対応する。ハミルトンには、新国家内に存在する「国々」を中央政府の地方にしてしまえるだけの能力と、それ以上に誠実な国家への献身があった。ハミルトンは、『ザ・フェデラリスト』第十一篇「強固な連邦政府の通商上の有利性」と題した論考で次のように語っている。⁽¹²⁾

一三邦よ、確固たる不可分の連邦に結束し、大西洋の彼方のあらゆる武力や影響力の支配に勝る一つの偉大なアメリカ体制を創設し、新旧両世界の関係のあり方を左右できるようになろうではないか。

3 モデレイト・フェデラリスツ

ところがここで誰も予想しなかったことが起こる。一七九九年、大統領ジョン・アダムズは、自身の政権を取り仕切るハミルトン派フェデラリスツ（ハイ・フェデラリスツ）に諮ることなく、フランスとの和平交渉を進め、一八〇〇年九月、「モルタフォテン条約」を締結し、「宣戦布告なき戦争状態」を終結させてしまった。これはフランスとの戦争を回避すると同時に、国内の親イギリス派の立場を掘り崩すものだった。またそれ以上に、州権論の息の根を止めるという

ハイ・フェデラリストの政治目標を阻止するものだった。⁽⁴³⁾ 事実、大統領アダムズは、「モルタフォテン条約」締結を目前にした一八〇〇年五月、国務長官ティモシー・ピッカリング (Timothy Pickens, 1745-1829) および財務長官ジェイムズ・マクヘンリー (James McHenry, 1753-1816) という二人のハイ・フェデラリストの実力者を解任し、前者にジョン・マーシャル (John Marshall, 1755-1835) を、後者にサミュエル・デイクスター (Samuel Dexter, 1761-1816) を任命し、政權からハイ・フェデラリストを一掃してしまった。この時期ニュー・ヨーク州知事であった元連邦最高裁判所長官ジョン・ジェイは、アダムズ支持を明らかにする。ジョージ・ワシントンは、ハイ・フェデラリストの人びとからの再出馬の要請を拒否することで、アダムズへの支持を間接的に表明した。

これは、フェデラリストは一つではなかったということを示している。このハイ・フェデラリストではないフェデラリストを後世の研究者は、モデレート・フェデラリスト (Moderate Federalists) と呼んでいる。彼らはいかなる思想の持ち主たちであったのだろうか。言説を辿ると次のようになる。

アダムズは、かつての大陸会議での同僚でメリー・ランド州の元知事トマス・ジョンソン (Thomas Johnson, 1732-1819) に次のように語った。⁽⁴⁴⁾

アメリカの外交政策の基本的目的は、大国の衛星になることを避けることです。衛星になることの危険性は、それがイギリスであろうとフランスであろうと同じなのです。

ジョージ・ワシントンは、「宣戦布告なき戦争状態」の最中にフランスの友人ラファイエット (Marquis de La Fayette, 1757-1834) に次のように語っている。⁽⁴⁵⁾

我々の国には様々な人びとがおりまして、ある人びとはこの国がイギリス側に巻き込まれることを望み、別の人びとはフランスと手を組んでイギリスに対抗するのがよいと考えています。(中略) しかし、この国の有力な者たちと

人びとの大部分は、ヨーロッパの政治や抗争に参加するようないかなる環境も望んでいないのです。

元マサチューセッツ州裁判所判事フィッシャー・エイムズ (Fisher Ames, 1758-1808) は、⁽⁴⁶⁾「ジャッカリングへの私信の中で次のように書いている」。

私の信念によれば、私たちは高邁な運命のもとに生まれてきたのです。

フェデラリスツが総じて通商立国論者だったわけでも、親イギリス的であったわけでもなかったということ、むしろ、ヨーロッパ的な政治外交のスタイルそのものに戸惑いと嫌悪感を持っていた人びとが多くいたことは重要な視点であるといえる。というのは、ジェファソニアン（注）の「大陸国家論」およびいわゆるアンティ・フェデラリスツの「州権論」の文脈では必ずしも説明できないアメリカ外交政策における「孤立主義」の起源が、実はモデレイト・フェデラリスツの中にあっては、ないかと思われるからである。野党として連邦行政権力の外にいたジェファソニアンの人びとには、そもそも外交政策における立場を表明する機会も権限もなかった。それゆえ、トマス・ジェファソンの背後にフランス総裁政府が存在しているなどということは、党派的な陰謀論以上のものではない。それに対して、モデレイト・フェデラリスツの人びとは、連邦行政権力の中にあつて明示的にヨーロッパ的な外交政策に否定的な発言を残しているのである。エイムズが主張した「高邁な運命」は、ハミルトニアンとは異なるルートをアメリカに求めたのである。見落としてはならないのは、これ以降、アメリカの外交思想からハイ・フェデラリスツ的な「現実主義」が影をひそめるということである。ここからただちにアメリカ外交思想は、モデレイト・フェデラリスツとジェファソニアン・リパブリカンズの合作であったと言い切るのももちろん早計であらう。ただし、アメリカ合衆国がヨーロッパ外交の視界に再び登場したのが、リパブリカンズ政権の第五代大統領ジェームズ・モンロー (James Monroe, 1758-1831) の時代であり、その外交政策の柱である「モンロー・ドクトリン」を起草した国務長官が、ジョン・アダムズの息子ジョン・Q・アダムズ (John Q.

Adams 1767-1848)であったことを偶然と片付けることはできないだろう。

ただし、党派としてのフェデラリストはこのアダムズ政権をもって事実上消滅に向かう。その政治史的経過は、それ自体が興味深い研究対象ではあるが、それは錯綜する党派的言説に満ちたものであり、政治理論研究としては、ここから整合的政治思想を導き出すことは明らかに困難である。⁽⁴⁷⁾

五 錯綜する象徴の奪い合い

バーナード・ベイリン (Bernard Bailyn) の次の言葉が示唆的であること自体は誰も疑わないだろう。⁽⁴⁸⁾

彼らは、彼ら自身を別に「シヴィック・ヒューマニズム」とは考えていなかったし、私も、彼らの思想を描き出すにあたって、そのようには記述しなかった。彼らは、自分たちが、政治思想史の一定の類型に属し、かく明確に当てはまると聞いて驚くことであろう。(中略) 彼らはシヴィック・ヒューマニズムであり、また「リベラルズ」でもあり、ただ異なった時期と異なった状況において、異なった強調をしたのである。

しかしだからといって、『ザ・フェデラリスト』に散りばめられている古典的思想家の著作と名前にレトリック以上の意味がないと考えるのは誤りである。それは確かに彼らの古典解釈ではあったのだ。例えば、デイヴィッド・J・ペダーマン (David J. Bederman) は、『アメリカ合衆国憲法の古典的基礎』において、「アメリカ合衆国建国の父たち」が幼少期にどのような教育を受けていたかを詳細に検討している。⁽⁴⁹⁾ 同書によれば、植民地時代の指導者階層の子弟は、極めて苛烈な古典語教育の試練を経たという。なぜかくのごとき荒野で、かくのごとく熱心にラテン語やギリシャ語といった古典語を幼い肉体に文字通り鞭打たれながら勉強しなければならなかったのか。それは、ベンジャミン・フランクリン (Benjamin Franklin, 1706-1790) の「プラクティカル」なアメリカ・イメージからはかけ離れた、もうひとつの北アメリ

カ植民地の姿であり、常軌を逸するほどの教養主義が幅を利かせていた北アメリカ植民地の姿であった。植民地時代のアメリカが、制度としての貴族制を持たなかったがゆえに民主政体に至ったというのはもちろん誤りである。民主政体を善き政治体制と認識したことなかったそれまでの西欧世界において、北アメリカ植民地は、政治指導者層の子弟に苛烈な教養教育を強いたのである。この辛い修練の経験は、建国期アメリカのエリート階層の人びとに共通の記憶を提供した。

この植民地時代の教養主義をさらに深く検討すると、より興味深い展開を確認できる。実は、これほど熱心な古典語教育を受けていながら、彼らの古典語の習熟度には一定の留保をつけなければならぬ。その理由として、教師の質の劣悪さと、プラクティカルなもののみが求められる現実の環境、そして当時の北アメリカ植民地で入手可能なテキストが極めて断片的で偽書が多かったことなどが挙げられる。こうした事情から、植民地時代のアメリカの知識人たちも長ずるにしがたい英訳された翻訳書にたよる傾向が強くなった。この傾向の中で、「英国国制」が植民地時代のアメリカにおいて「古典」に加えられることとなる。そして注意しなければならないのは、これは古典語習得という観点からの墮落ではあっても、政治思想史の形成における墮落を意味してはいないということである。すなわちそれは、初期アメリカにおける識字率の高さといまつて、「古典」の一般的定着あるいはアメリカ化を示すものであり、例えばジョージ・ワシントンのように古典語を解さないと自認していた人物であっても、英訳版のカトーやキケロは知っていたのである。ジェファソンは原典主義を代えることはなかったが、アダムズは翻訳書の有効性を認め、彼自身多くの翻訳を行いかつよく読んだ。⁵⁰つまり、古典そのものは北アメリカ植民地において定着しており、かつ土着化もしていたのである。『ザ・フェデラリスト』を読む際に注意を払わなければならないのは、こうした古典のアメリカ化した側面であらう。

ただし、そのうえでなお『ザ・フェデラリスト』を難解な古典にしているのがその党派性であることは否定できない。それは必ずしも、西欧の政治思想史の延長上に位置づけられない政治的バイアスが存在する。もしアメリカに土着化した西欧古典主義の最大の成果を挙げるならば、それは、ジョン・アダムズの『アメリカ諸邦憲法擁護論』(A Defence of the Constitutions of Governments of the United States of America)となるだろう。⁵¹『ザ・フェデラリスト』と同じ一七八七年の作

品である。しかし、アダムズの『アメリカ諸邦憲法擁護論』は忘れ去られ、『ザ・フェデラリスト』が歴史に燦然と残った、その理由は何なのだろうか。ここにアメリカ政治哲学の古典が『ザ・フェデラリスト』でなければならぬ理由の一端が垣間見えるのではないだろうか。

『アメリカ諸邦憲法擁護論』の要諦は、混合政体論のアメリカ的展開にある。彼は混合政体論の普遍性は、伝統的制度としての貴族制のあるなしにかかわらず妥当性をもつと考えていた。アダムズは次のように記述する⁽²²⁾。

古代から近年の歴史までを詳細に検討して、確かに言えることは、いかなる統治体制にあっても——一者、少数者、多数者の別にかかわらず——、党派 (Party) というのは、煎じ詰めれば二つに分かれる。(中略) それは、aristocracy と democracy である。

この点を敷衍して、アダムズはかつての大陸会議での同僚にしてジェファソンとの共通の友人であるベンジャミン・ラッシュ (Benjamin Rush, 1746-1813) に次のように語っている。

直接民主制 (pure democracy) というのは、無秩序 (anarchy) という意味ですが、適切に代表者を選び、社会のミニチュアを形成するのは、可能ですしそれ以外はありません。(中略) その際に、決定的に重要なのは、aristocracy なのです。⁽²³⁾

aristocracy というのは、いかなる社会にも必ず発生するのです。(中略) 私たちの国は、それを放逐したとお考えでしょう。か。(中略) でしょうか。貧者と富裕者はいませんか。(中略) どちらが少数でどちらが多数でしょうか。(中略) そしてさらに検討すべきなのは、影響力という不思議な力です。風貌、家柄、美しさ、優雅さ、金銭、実績、教養、何らかの形で、一人で二票以上を動かせる人間がいるのです。これは貴族ではないですか。(中略) それならば、

私たちの社会にも存在しています。⁽³⁴⁾

自然的貴族 (natural aristocracy) を統制する方法は、彼らを適切に代表させることです。そして彼らの力で、democracy⁽³⁵⁾が溢れるの抑制します。(中略) aristocracyとdemocracyを共通の利益に導くのは、独立したexecutive power⁽³⁶⁾によります。

しかし、アダムズのこの構想は、ゴードン・S・ウッド (Gordon S. Wood) によれば、アメリカという空間においては、完全にイレリバントだったということになる。ウッドによれば、植民地時代以来のアメリカがもっていた民主的政治空間においては、アダムズの構想したような支配服従契約よりも、「ロック的な」社会契約こそがリアリティを持っていたという。「アメリカは近代から始まった」という言説は、もちろんナイーブに過ぎるし、植民地時代の人びとの自己認識とは異なったものであっただろう。彼らは、財政・軍事国家化するイギリス本国に対して、「イギリス人の自由」という古来の国制を主張したのである。しかし北アメリカ植民地社会の近代的諸条件が、アダムズの混合政体論をもちや妥当性のないものとし、彼らが現実を受け入れられる統治契約は、社会契約であらざるを得なかったというウッドの認識は、事実の問題としてリアリティを有することもまた認めざるを得ない。⁽³⁶⁾

ここにおいて、『ザ・フェデラリスト』の三人の執筆者たちが「パブリアス」というペルソナを着けたことの歴史的意味が浮かび上がる。そこには、当時の政治論文の多くが匿名で書かれたという一般的な慣行以上の意味が見出されると思われるのである。「パブリアス」は、確かに彼ら個々人の人格や政治的信条を超えた、より普遍的な象徴だったのである。

ハミルトンにせよ、マディソンにせよ、連邦憲法案それ自体には必ずしも全面的に賛成していたものではなかった。例えば、ハミルトンにとっては、明らかに彼が構想していた中央権力の確立という観点から、連邦憲法案には深刻な欠陥があったと思われるだろうし、マディソンにとっても、彼が本来主張していた、各州への制裁条項を連邦憲法が欠いて

いる点では満足のいくものではなかったはずである。つまり、「パブリアス」というペルソナは、彼ら個々人の政治的信条を超えたより抽象的な人格であり、その抽象的人格が、憲法制定権力者である国民に連邦憲法の採択を求めるという極めて抽象性の高い行為をなしたのである。

『ザ・フェデラリスト』において同じく「パブリアス」を名乗った三人が、その後異なる党派に属したことがそのペルソナの抽象性を裏付けている。ハミルトンは、「ハイ・フェデラリスツ」の代表的人物となり、マディソンは、「ジェファソニアン・リパブリカンズ」の指導者となり、ジェイは、「モデレート・フェデラリスツ」の重鎮としてアダムズによりそった。三者は、個別に異なる政治的志向性を持ちながら、建国のある時期、「パブリアス」という立法者の役割を共同で演じた。アメリカにおいて社会契約こそが妥当したというウッ드의指摘は、『ザ・フェデラリスト』の発表時点で実は証明されていたのである。人びとは、ハミルトンに従ったのでも、マディソンに従ったのでも、あるいはジェイに従ったのでもなく、「パブリアス」の言葉に耳を傾けたのである。

そして、「コンヴェンション」という革命の瞬間に現れ、議会 (legislature) の成立とともに姿を消した「パブリアス」の構成員たちは、本来の政治空間に戻った時、党派心をあらわに象徴の奪い合いを行う。この際に注意しなければならぬのは、例えばジェファソニアン・リパブリカンズが、フェデラリスト政権とは別の国家建設を志向し、別の政治権力を打ち建てたわけではなかったということである。あくまで、「コンヴェンション」の「立法者」たちが創設した、連邦政府の権力を争ったのである。それゆえ、その「党派抗争」は、「政党政治」という制度たりえたのである。⁽³⁸⁾ 共和制体における悪徳は、デモクラシーにおいて制度となった。

アメリカにおける選挙とは、独自の創見をもった人びとが、独自の政治社会を設立するために同胞を説得するものではない。それは、「アメリカとは何か」についての象徴を奪い合う場なのである。そして多数の人々から、より「アメリカ的である」と判断された者が当選する。アメリカ史上、最初になされた象徴の獲得例が、ナシヨナリスツによる『ザ・フェデラリスト』であった。これが J・G・A・ポーコック (J. G. A. Pocock) が語るような悲嘆的な「徳のアメリカ化」⁽³⁹⁾ の象徴的な事例であるかどうかは、更なる検討が必要だろう。ただし、アメリカ共和制体とは、徳が政治権力の構

成要素として期待できなくなった後に、あるいはアメリカという近代的諸条件のもとでもはや徳が成立し得ないと認識された後に、『ザ・フェデラリスト』第一〇篇に示されるような徳の代替物としての抑制均衡のシステムの上に構築されたものであるという理解では説得力を欠くということは指摘できるだろう。古典的共和主義において、まぎれもなく政治的悪徳であったはずの「党派」が、「政党」として制度化された契機は、さらに検討が加えられなければならない。それは悪徳に対応するに悪徳をもつてするという単純な抑制均衡の原則では説明がつかないものである。なにゆえ党派抗争が政党制に、一三邦のセクシヨナリズムが連邦制に収斂していったのか。それは取りも直さずアメリカ連邦体制の成立をめぐる問題そのものである。そして、「パブリアス」の諸論考に共通の目的が、まさにアメリカ連邦体制であった。幼弱な一三邦の国家連合が、連邦制国家という解を見出した契機は、「パブリアス」に求められるだろう。その連邦国家を維持する政治制度として建国期アメリカの人びとは、政党という解を見出すことになるが、その契機も確かに「パブリアス」に求められるのである。『ザ・フェデラリスト』は、以上の意味において、まさにアメリカ政治哲学上の古典中の古典なのである。

おわりに

アメリカという象徴を奪い合う大統領選挙は、その性格上、常にアメリカ市民に浅からぬ傷を残す。敗者は、「非アメリカ的」であるか、より少ないアメリカ性の持ち主になるのだから。それゆえ、大統領選挙の結果が明らかになると、当事者は各々の政治的地位を保全する意味においても和解を強調する。大統領就任演説の最大の形式は、この和解を論じることである。一八〇〇年の大統領選挙で当選したジェファソンの次の言葉は有名であろう。⁽⁵⁹⁾

意見の相違は、必ずしも原理の相違であるとは限りません。我々は異なった名で呼び合ってきましたが、皆同じ原理を奉ずる同胞であります。我々は全員、リパブリカンズであり、フェデラリストであります。

この形式は、ゲティスバーグにおけるA・リンカーン（A. Lincoln, 1809-1865）の演説、さらには二〇〇八年のバラク・オバマ（Barack Hussein Obama, Jr. 1961-）の大統領就任演説にも引き継がれている。⁽⁴⁾修復すべき関係性は、社会変化による再解釈を経ながらも常に自明のものとして過去に存在している。その過去とはアメリカ革命である。そしてこの抽象性の高い——必ずしも事実を反映する必要のない——過去は、「コンヴェンション」の過程でなされた諸定義の束であり、それがアメリカ革命における「一般意志」の役割を果たし、現在もその拘束は続いているといつてよいだろう。『ザ・フェデラリスト』は、その強い党派性にも関わらず、抽象性の高い過去を再現するテキストでありつづけたのは確かである。こうした抽象性の高い過去は、あくまで現実の政治過程を通して形成されたものだが、それが僥倖によるものであったのか、あるいは「パブリアス」の拘束力によるものであったのかというのは有益な議論とはいえないだろう。しかし、一八〇〇年の大統領選挙で激しい党派抗争を展開したジェファソンのアダムズに対する言葉の気楽さの背景に、アメリカという原理の強固さへの信頼を感じるのである。⁽⁵⁾

暴風雨というものが自然に保つのに必要であるのと同様に、時々起こる民衆の暴動は、政府機能の健全さを保つのに必要なものだと思えます。暴動によって、政府はそれまで放置してきた問題の所在を認識し、よりよい政治制度をつくることができます。

以上に論じてきたように、『ザ・フェデラリスト』が、多様な対立構造が政党政治を通して制度化され、連邦国家そのものを強化するに至る政治過程のある側面を先験的に描写していたのは確かである。さらに、アメリカ革命という抽象的な過去が、今日のアメリカ合衆国の政治分析において一定の役割を依然として果たし続けているのも確かであろう。しかし、それが今日以降のアメリカ合衆国の分析にすべて妥当し得ると考えるのはナイーブに過ぎるだろう。アメリカ革命が、今日以降のアメリカ社会における再解釈にどの程度耐えうるかは、稿を改めて検討することになるだろう。

- (1) 『ザ・フェデラリスト』について、本稿では以下の邦訳文献を使用する。齋藤眞、武則忠見訳、『ザ・フェデラリスト』（福村出版、一九九八年）。この邦訳は、主に次のテキストに依拠している。Jacob E. Cooke, ed., *The Federalist* (Middletown, Conn.: Wesleyan Univ. Press, 1961).
- (2) つづいたアメリカ革命理解の古典的著作は以下の文献であろう。Charles H. McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern* (New York: Cornell University Press, 1947).
- (3) エドマンド・バーク（中野好之訳）『アメリカへの課税についての演説』『バーク政治経済論集』（法政大学出版局、二〇〇〇年）、八七—一五〇頁、岸本広司、『バーク政治思想の展開』（御茶の水書房、二〇〇〇年）一七一—二五七頁、エドマンド・バーク（半澤孝磨訳）、『フランス革命の省察』（みすず書房、一九九七年）。
- (4) トクヴィルは、フランス革命が陰惨な過程を辿った理由としてフランスの知識人たちが抽象的理念に夢中になる一方で、実際の統治経験を欠いていたことを挙げている。アレクシス・ド・トクヴィル（小山勉訳）、『旧体制と大革命』（筑摩書房、一九九八年）、三〇五—三一九頁。
- (5) Michael Allen Gillespie and Michael Lienesch, eds., *Ratifying the Constitution* (Lawrence, Kan.: University Press of Kansas, 1989), 300-340.
- (6) ゴードン・S・ウッド（Gordon S. Wood）は次の研究によってアメリカ革命における急進主義の存在を論じている。Gordon S. Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (New York: Alfred A. Knopf, 1991).
- (7) C. Bradley Thompson, *John Adams and the Spirit of Liberty* (Lawrence, Kan.: The University Press of Kansas, 1998), 227.
- (8) ジョン・アダムスから大陸会議議長宛への書簡。John Adams to the President of Congress, Paris, 29 June, 1780, John Adams, *The Works of John Adams, Second President of the United States: with a Life of Author, Notes and Illustrations*, Edited by Charles Francis Adams (Boston: Little Brown and Co., 1856), 10vols, 7: 209. 以下 *Works* と略記する。
- (9) クリントン・ロシター（アメリカ研究振興会訳）『アメリカの保守主義——伝統と革新との交錯』（有信堂、一九六四年）、二二頁。
- (10) 本稿は、アメリカ革命における急進主義の契機として「コンヴェンション」という政治的現象に焦点を当てた。それは当時の北アメリカ植民地における反英抵抗運動の文脈においては、明確にルソーの急進主義を意味していた。つまり、アメリカ革命を英国立憲主義の伝統から理解する保守的な革命観は、ゴードン・S・ウッドの前掲書にも示される通り成立しえないのである。ただし、「コンヴェンション」という言葉自体は、イングランド革命史においてすでに存在していたことには注意を払わなければならない。

ない。たとえば大澤麦、「共和制イングランドの成立とレヴェエラースの『人民協約』——英国共和主義思想における社会契約論」、『法学会雑誌』、第五十二巻第一号、七五——一二頁を参照すれば、本稿における「コンヴェンション」との類似性を知ることができる。しかし、イングランド革命における同アイディアと、アメリカ革命におけるそれとの間に本質的な連続性があるか否かについての判断は、現段階では留保せざるをえない。

- (11) Madison to George Mason, May 20, 1787, *The Papers of James Madison*, Edited by William T. Hutchinson et al. (Chicago and Charlottesville: University of Chicago Press and University Press of Virginia, 1962.), 20vols. 3: 880.
- (12) 一七八七年の連邦憲法制定会議の議事録については下記を参照せらるゝ。Gaillard Hunt and James Brown Scott, eds., *The Debates in the Federal Convention of 1787 Which Framed of the United States of America Reported by James Madison* (New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd., 1999).
- (13) 中野勝郎、『アメリカ連邦体制の確立——ハミルトンと共和制』（東京大学出版会、一九九三年）。
- (14) ふわゆる「ヴァージニア案」をみよ。Max Farrand, ed., *The Records of the Federal Convention of 1787* (New York: Yale U. P., 1911), I, 20-22.
- (15) Ibid., 24.
- (16) ショーシ・メイソンは、後に「権利章典の父」と呼ばれることになる。一七八七年の連邦憲法案に反対した人びとは、連邦憲法修正条項の最初の十カ条（権利章典）の制定に影響を与えた。Bernard Bailyn, ed., *The Debate on the Constitution: Federalist and Antifederalist Speeches, Articles and Letters During the Struggle over Ratification*, 2vols. (New York: Library of America, 1787-1788).
- (17) Luther Martin, "Genuine Information," *Records, op. cit.*, 3: 195.
- (18) 斎藤眞、『アメリカ革命史研究——自由と統合』（東京大学出版会、一九九二年）、四七四頁。
- (19) Ralph Ketchum, ed., *Anti-Federalist Papers and the Constitutional Convention Debates* (Penguin Putnam Inc., 1986), 19 の解説文。
- (20) Richard Hofstadter, *The Idea of a Party System: The Rise of Legitimate Opposition in the United States, 1780-1840* (Berkeley: University of California Press, 1969), 57.
- (21) Steven R. Boyd, "The Impact of the Constitution on State Politics: New York as a Test Case," in Martin, ed., *op. cit.*, 270-303.

- (22) 齋藤眞、武則忠見訳、『ザ・フェデラリスト』、四六頁。
- (23) 斎藤眞、『民主主義の風土化』『岩波講座・現代思想』第六巻 民衆と自由（岩波書店、一九五七年）。
- (24) Joseph J. Ellis, *Founding Brothers: The Revolutionary Generation* (New York: Alfred A. Knopf, 2001), 39.
- (25) Adams to Benjamin Rush, 17 February 1812, Adair, Douglass, and Schutz, John A., eds., *The Spur of Fame: Dialogues of John Adams and Benjamin Rush, 1805-1813* (San Marino, Calif.: Liberty Fund, 1966), 211. ただし、シェファソン自身は、アダムズからこのように言われた記憶はないとしている。
- (26) Adams to John Hancock, 25 March 1779, *Works*, 7: 87.
- (27) 州は次のような手順でつくられる。
- 第一段階…西部のある地域の人口が一定数以上になると、連邦政府（一七八五年段階では大陸会議）が、知事・長官・判事を任命し、准州の暫定政府を創設する。
- 第二段階…その地域の男子自由民が五〇〇〇人に達したとき、准州は議員を選出して議会を組織し、連邦政府が行政委員会を選定するための候補者名簿を作成する。ただし、連邦政府はなお准州の立法に拒否権を行使でき、知事の任命も行う。
- 第三段階…男子自由民の人口が六万人を超えると、准州は州への昇格を申請することができる。
- (28) アレクサンダー・ハミルトンは、ジョージ・ワシントンが再選し続けることによって、アメリカ合衆国が事実上の王制となることも視野に入れていたという。Jean S. Holder, “The Sources of Presidential Power: John Adams and the Challenge to Executive Primacy,” *Political Science Quarterly* 101 (1986): 601-16.
- (29) 独立戦争にかかった膨大な費用を連邦政府が引き受けることは、財源の観点からも諸州間の公平性の観点からも既存の法体系では非常な困難であった。中野勝郎、前掲書、四七―七七頁。ハミルトンの詳細な財政政策については以下文献を参照のこと。田島恵児、『ハミルトン体制研究序説——建国初期アメリカ合衆国の経済史』（未來社、一九八四年）。
- (30) マディソンが見解を改めたのではなく、連邦憲法制定会議以来一貫した見解のもとに彼の行動があったという研究もある。以下の研究が最も詳細でかつ面白。Lance Banning, *The Sacred Fire of Liberty: James Madison and the Founding of the Federal Republic* (New York: Cornell University Press, 1995).
- (31) 斎藤眞、武則忠見訳、『ザ・フェデラリスト』、四二〇頁。

- (32) 五十嵐武「連邦共和国の成立と試練」『世界歴史大系 アメリカ史Ⅰ』（山川出版、一九九四年）、二一〇頁。
- (33) Leonard W. Levy, *Original Intent and the Framers' Constitution* (New York: Macmillan Pu. Co., 1988), 109; *Origins of the Bill of Rights* (New York: Yale University Press, 1999), 17.
- (34) シェイ条約に対するアメリカ国内の反応は下記論文で詳しく検討されている。Stephen G. Kurtz, "The French Mission of 1799-1800: Concluding Chapter in the Statecraft of John Adams," *Political Science Quarterly* 80 (December, 1965), 543-547.
- (35) フランス外務省はシェイ条約について「この条約は、米仏同盟の精神を傷つけざるをえず。この再考を願わずにはならぬや」と述べた。
- (36) ショーヰン・リンカーンは、新聞とマス媒体を通じて名指しで批判された政治家としては最初の部類に属するだろう。E. Allen Helms, "The President and Party Politics," *The Journal of Politics* 11 (February, 1949): 42-64.
- (37) Joanne B. Freeman, "The Presidential Election of 1796," *John Adams and the Foundation of the Republic*, Edited by Richard Alan Ryerson (Massachusetts Historical Society, 2001), 145.
- (38) シェフアンニアン史観 (the Jeffersonian interpretation) と、Mercy Otis Warren (1728-1814) の *History of American Revolution* (1805) に示されたものである。一方、フェデラリスト史観 (the Federalist interpretation) と、John Marshal (1755-1835) の *The Life of George Washington* (1804-1807) など考えられている。
- (39) Adams to Abigail Adams, 20, December 1796, Adams Papers, Microfilms, reel 282.

獲得票数		自由州	奴隷州
ジョン・アダムズ (F)	71 票	59 票	12 票
トマス・ジェフアンン (R)	68 票	14 票	54 票

- (40) John Wood, *History of the Administration of John Adams* (New York, 1802), 236-57.

- (41) ハイ・フェデラリストの「外国人・治安諸法」に関する取り組みの様子はハミルトン自身が雄弁に語っている。Hamilton to Jonathan Dayton, Jan. 1799, to Theodore Sedgwick, Feb. 1799, H. C. Lodge, ed., *Works of Alexander Hamilton*, 12 vols. (New York, 1903), 10: 329-36, 340-42.

「外国人・治安諸法 (Alien and Sedition Acts)」（一七九八年）の骨子は左記である。

Naturalization Act : 外国人移民の市民権獲得条件を滞在資格五年から一四年に引き上げる

Alien Friends Act : 不穏な外国人の追放権を大統領が持つ

Alien Enemies Act : 戦時の敵性外国人の追放権を大統領が持つ

Act for Punishment of Certain Crimes : 反政府陰謀・言論の処罰規定

(42) 斎藤寅、武則忠見訳、『ザ・フェデラリスト』、五八頁。

(43) この過程に関する政治史の考察は下記を参照されたい。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』（漢水社、二〇〇八年）、第六章。

(44) Stephen Kurtz G., “The French Mission of 1799-1800: Concluding Chapter in the Statecraft of John Adams,” *Political Science Quarterly* 80 (December, 1965), 548.

(45) John C. Fitzpatrick, ed., *The Writings of Washington from the Original Manuscript Sources, 1745-1799*, 39 vols. (Washington, D. C.: Government Printing Office, 1931-1944; reprint, New York: Greenwood Press, 1970), 37: 69.

(46) Ames to Pickering, 10 July 1798, Seth Ames, ed., *The Works of Fisher Ames: with a Selection from His Speeches and Correspondence* (Whitefish, Montana: Kessinger Publishing, 2007), 1: 235.

(47) 特に一八〇〇年の大統領選挙に関しては、明石紀雄、『トマス・ジェファソンと「自由の帝国」の理念——アメリカ合衆国建国
史序説』（ミネルヴァ書房、一九九三年）の詳細な研究を参照されたい。また同大統領選挙の結果は左記である。

	得票数	自由州	奴隷州
ジョン・アダムズ (F)	65 票	53 票	12 票
トマス・ジェファソン (R)	73 票	20 票	53 票

Congressional Quarterly's Guide to U. S. Election, 1: 714.

(48) Bernard Bailyn, *The Ideological Origin of the American Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard U. P., England Edition, 1992), 6.

(49) David J. Bederman, *The Classical Foundations of the American Constitution* (Cambridge, England: Cambridge U. P., 2008), Chapter 1.

(50) 前掲書について解説した拙稿を参照されたい。石川敬史、『アメリカ合衆国憲法の古典的基礎』『アメリカ法』(2009-2)。

(15) John Adams, “A Defence of the Constitutions of Governments of the United States of America,” *Works*, 4: 271-588, 5: 3-496, 6: 3-550.

- (25) Adams, *Defence*, *Works*, 5: 323.
- (26) Adams to Benjamin Rush, 7 February 1787, *Works*, 7: 211.
- (27) *Ibid.*, 7: 212.
- (28) *Ibid.*, 7: 215. なお、ジェイムズ・マディソンは、『ザ・フェデラリスト』第四九編において Representative Republicanism との提案を述べている。それを讀んだアダムズは「これはつまり、代表民主制とこの意味である」と言っている。Adams to Benjamin Rush, 17 February 1789, *Works*, 5: 111-112.
- (29) Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1998), 567-592.
- (30) これが破綻した事例が南北戦争である。それゆえ南北戦争は第二のアメリカ革命と呼ばれる。この観点に立つと、本稿の立場は、モデレート・フェデラリストの存在が南北戦争を約六〇年先伸ばしにしたというものになろう。
- (31) J・G・A・ポコック（田中秀夫、奥田敬、森岡邦泰訳）、『マキャヴェリアン・モメント——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）、四三九—四八二頁。
- (32) James D. Richardson, *A Compilation of the Messages and Papers of Presidents: 1789-1902* (Carolina: BiblioBazaar, 1906), 324.
- (33) 南北戦争が事実上の第二のアメリカ革命であり、その定義が A・リンカーンによつてなされたことは下記研究が見事に証明している。Gary Wills, *Lincoln at Gettysburg: The Words That Remade America* (New York: Simon & Schuster, 1992). なお同書は一九九三年のピューリッツァ賞一般ノンフィクション部門を受賞している。
- (34) Jefferson to Adams, Jan. 11, 1814, Cappon, Lester J., ed., *The Adams-Jefferson Letters: The Complete Correspondence Between Thomas Jefferson and Abigail and John Adams* (The University of North Carolina Press, 1988), 97-98.

ニューデイルの挑戦、ニューデイルへの挑戦

——リベラリズムの転機と合衆国の知識人たち

井上弘貴

一 はじめに

セオドア・ローズヴェルトの「ニューナショナリズム」にせよ、ウッドロウ・ウィルソンの「ニューフリーダム」にせよ、これら旗印のもとで進められた二〇世紀初頭の合衆国における連邦政府の権限増大をとまなうさまざまな改革は、古典的リベラリズムとは異なる自由の再定義、なかならず個人と政府との関係の再定式化をアメリカにおいても潜在的には必要としていたはずである。しかし、リベラルであることと革新的であることがひとつの道徳的情熱を指し示す符号にすぎなかった時期において、個人、集団、社会、国家とのあいだに生じるかもしれない軋轢や亀裂、あるいはそれなどのようにして架橋するかといった問いを重視する者は少なかったように思われる。軋轢や亀裂は存在しない。たとえ存在したとしても、それは一時的なものであって、具体的には教育や制度改革によって、より根本的には人々の内にある共通の潜在力によって乗り越え可能なものである。革新主義期の知識人たちの多くはそうのように考える傾向にあった。たとえばハーバート・クロウリーは『アメリカ的生活の約束』（一九〇九年）のなかで、「ジェファースンのなデモクラシーの信条だった個人の利益と公共の利益との自動的な調和^①」の終焉として同時代を理解したうえで、ハミルトンの理念とデモクラシーの信条との統合によるナショナルな規模での政治的責任の確立を求めている。だが、そのクロウリー

にしても『革新的デモクラシー』（一九一四年）を書き、『ニューリパブリック』の盟友であるウォルター・ワイルもまた『ニューデモクラシー』（一九二二年）を書いたように、革新主義の時期にあつて必要とされていると思われたのは民衆の潜在力を見定めるためのデモクラシーの再定式化であり、リベリズムのそれではなかった。⁽²⁾ かのルイス・ハーツが「混乱の時代（a time of tumult）」と表現した革新主義期における、革新的であることとリベラルであることを同一視できる樂觀的な空気が、戦時動員体制下の熱狂主義の出現とそれ以降のレッドスケアや移民排斥の暴力によって一掃されてから、ようやく合衆国の知識人たちは、株式信託や分割払いの普及のなかで拡大していく消費経済の発展、旧来の道徳の衰退と通俗化されたフロイト主義の大衆的普及、戦前をさらに越えて進んでいた個人を飲み込んでいく社会の組織化の拡大、さらには不寛容を拡大させる排外主義の間欠的な噴出に遭遇するなかで、リベリズムとは何かという自覚的な問い直し、つまり再定義に直面し始めていった。この問い直しは、一九二〇年代を経由しつつ、一九三〇年代にひとつの頂点を迎えたと言えるだろう。

ただし、この問い直しのなかで生じたりベラリズムの新たな構築の方向性はひとつではなかった。ある者たちはニューディール政策の展開のなかでニューディール・リベリズムと呼ばれるに至る集産主義的リベラルの流れに合流し、ある者たちはこの流れを批判する側に立った。また、そうした批判する側にまわった者たちもけっして一枚岩ではなく、ニューディール・リベリズムが有する集産主義的傾向に共感を示しつつもべつの構想を試みた者、集産主義に完全に背を向けた者がいた。さらにある知識人ひとりのなかでも、転向に近い構想の変容はさまざまなかたが⁽⁴⁾ありえた。

二 ニューディールの挑戦——統制か官僚のもとでの自由か

一九二九年の九月に始まり一〇月により深刻となった株式市場の暴落後も、産業界の有力者とフーヴァー大統領はアメリカ経済の健全さを宣伝し続け、一九二〇年代後半のアメリカ経済の不安定性を警告してきたはずの『ニューリパブリック』や『ネイション』、あるいは『ニューマッセズ』に集っていた知識人たちも、金融市場における不穏な動きが

まさか実体経済に波及する深刻なものになるとは当初は考えていなかった⁽⁵⁾。しかし、フーヴァーの鼓舞や施策にもかかわらず、一九三〇年の冬までに工業各部門における生産の落ち込みは著しく、失業者の増大に歯止めがかけられない事態が進行していった。ガルブレイスの古典的研究のようにフーヴァーの無策を激しく批難する指摘もあるが、労働賃金の下落抑制のための産業界への呼びかけや公共事業の実施など、フーヴァー政権はそれなりの対応を試みていた。しかし、それは公共投資への支出規模という点であまりにも微々たるものであった⁽⁶⁾。アメリカ経済の状況は翌年の一九三一年に入っても、さらに悪化することはあれ好転することはなかった。

そうしたなか、クローリーの死去以降、ブルース・ブリヴェン (Bruce Bliven) やジョージ・スール (George Soule) といった集産主義的リベラルによって牽引されていた『ニューリパブリック』誌面にしばしば寄稿していたスチュアート・チェイスは、その一九三二年の著作のなかで、自らがメキシコからニューヨークに戻り食糧配給を待つ人びとの列「ブレット・ライン」に並ぶ多くの失業者たちをみるなかで、貧しくとも失業も経済的苦しみもなく機械なき自足的生活を送るメキシコ高地の人びとと、機械によって生みだされた富を享受するアメリカ人を比較してこう書いた。「われわれは機械という奴隷を所有しているが、ブレット・ラインはわれわれがそれに払う対価の一部なのである。これは苦々しい逆説である⁽⁷⁾」。メキシコの民もまたひとたび機械化された環境を与えられたなら、失業は不可避のものとなるだろう。失業は現代産業の怒りであるとチェイスは書いた。

チェイスは収入の悪しき分配を生じさせる自由放任の経済制度のもとでは、人びとの購買力に見合わない過剰な設備能力による過剰生産と経済的安定の喪失が不可避的に生じると指摘し、消費の必要に生産能力を意図的に向けさせる計画経済の必要、具体的には議会や大統領、業界団体等に助言をおこなう全国計画委員会の設置を唱えた⁽⁸⁾。そのうえでチェイスは、ビジネスマンは計画を有していないがゆえに計画は任せられず、また、平均的なエンジニアもまた専門に特化しすぎ近視眼的すぎるために計画には対応できないことを指摘し、利潤追求ではなく、全体を適切に見通すことのできる真の意味でのエンジニアリング・マインドを有したエンジニアの登場をこのように待望した。「プラトンはかつて哲人王を求めた。今日、当惑激しい世界でもっとも必要とされているのは、哲人エンジニアたちである (philosopher engineers)」⁽⁹⁾。

独立政治行動連盟の総裁としてだけでなく、ベンジャミン・マーシュの要請に応えて一九二九年からピールズ・ロビーという団体の長にもなったジョン・デューイもまた、過剰生産と対応している過少消費への批判を強めていた。実際にデューイは一九三一年四月のラジオ放送に出演して、こう訴えている。「まさに問題は、われわれの生産資源に見合う消費のために、所得が十分に正しく分配されていないということなのです。そうであるのに、政府は産業界の大立者たちにはあらゆることをしている一方で、実際に生産をおこなっている被雇用者にはほとんどなにもしていません。消費者にいたっては、かれらが無自覚に払っているものも含めて諸々の間接税を負わせる以外に、政府はなにもしてないのです」¹⁰。

このようなピールズ・ロビーの活動と前後して、独立政治行動連盟の総裁としてデューイは一九三〇年末、ネブラスカ選出の共和党上院議員であるジョージ・ノリスに書簡を送り、既存政党とのつながりを断ち切って、独立政治行動連盟や他のリベラルなグループと一緒に新党結成に動き、新党を率いるように懇請している。一九二〇年代後半にデューイらが確信を強めていた共和党と民主党にかわる第三党の必要は、今こそ実現されるべき時期にきていると思われた。だがそのノリスは、アメリカの民衆は新党を求めているとはおらず既存政党の枠組みでの改革を試みる必要があるとしてデューイの要請を退け、翌年一九三一年にボラー上院議員らと提携して「革新主義者会議」を結成し、超党派での政権への対策の要求や批判をおこなっていた。

デューイはノリスの返答を受けて、革新主義者会議のなかの五人の超党派の上院議員——ノリス、ラフォレット・ジュニア、カッティング、ホイラー、コステイガン——にたいしてピールズ・ロビーとして書簡による請願をおこなうといった戦術に切り替えたが、それと並行して、かれのなかでもうひとつ別の確信がより強固になっていた。それは、大物政治家の引き抜きによって政治の転換を試みても、それは長期的にみて運動の広がりプラスに作用しないだろうということであり、新しい政党の必要性は変わらないとはいえ、それは——チェイスの求めた哲人エンジニアのような「上から」ではなく——「草の根から」作り出されなければならないというものである。

こうした確信はデューイ自身のなかで、ウィリアム・オグバーンによって提起されていた「文化遅滞」という指摘に

もおそらく影響を受けつつ、一九二〇年代にかれが折に触れて唱えていたアメリカにおける文化の危機と新しいその創出の必要という意識と連動していったように思われる。たとえば『古い個人主義と新しい個人主義』（『ニューリパブリック』での連載は一九二九年から一九三〇年にかけて）のなかでもデューイは文化の危機を論じていたが、かれがその言葉のもとで具体的に指し示していたのは、多くの労働者たちが経営から完全に排除され、意味や目的を見出すことなくただ上からの指示を実行するだけになっているという同時代の状況だった。デューイはこの点をとらえてつぎのように訴えていた。「多くの無名の人びと（multitude）が自分たちの日常の仕事のなかで、思考や感情を用いる機会から排除されているとき、高度に産業化した社会が広い範囲での精神の卓越性を達成するのは無理である」⁽¹⁾。計画にかんする具体的な方策と並行して、政治や経済の諸活動のなかで民衆の思考や感情が発揮される余地がなければならぬという主張は、デモクラシーは個々人の内側から始められなければならないというデューイの長年にわたる信念を変奏したものだ。だが、この時期におけるそれは二大政党への批判とあわせて、その後のニューディール・リベラリズム批判へと、かれを向かわせる基本的視座となっていた。

情勢の推移にかんする記述に戻れば、ヨーロッパに波及した金融危機がふたたびアメリカに跳ね返るなか、デフレ対策としてフーヴァー政権は一九三二年の二月に復興金融公社（RFC）を設立するものの、五月には首都ワシントンに恩給の前倒し支給を求める大戦時の退役軍人たちの「ボナナス軍」約二万人が押し寄せ、大統領は陸軍参謀総長のダグラス・マッカーサーに命じて連邦軍を出動させ、鎮圧にあたった。この頃までに、アメリカの民衆のフーヴァーにたいする嘲笑や怒りは頂点に達していた。そのような閉塞的な状況のなか、一九三二年七月二日、イリノイ州シカゴにおける民主党全国大会で「昨今の政府の政治哲学によって忘れられている人びと」に平等に富を配分する機会を与えることを約束し、アメリカを民衆の手に取り戻す「聖なる戦い（crusade）」に力を貸してほしいと訴えたフランクリン・デラノ・ローズヴェルトが大統領選で勝利を収めたのは、その年の後半である⁽²⁾。

翌年一九三三年、ローズヴェルトは三月六日の銀行休日宣言以降、三月九日から六月中旬にかけてのいわゆる百日議会において、九日の緊急銀行救済法に始まり、その後の民間資源保存団（CCC）、全国産業復興法（NIRA）とそれを

所管する全国復興局(NRA)および公共事業局(PWA)、農業調整法(AA)とそれを所管する農業調整局(AAA)、フーヴァー政権下の緊急救済局(ERA)を引き継いだ連邦緊急救済局(FERA)、そしてテネシー川流域開発公社(TVA)などを矢継ぎ早に設立し、同年中にさらに民間事業局(CWA)の設立などを追加していった。⁽¹³⁾

怒濤のように実行に移された各種の施策や事業のなかには、これまで多くの研究者によつて指摘されてきたように相互に矛盾するものも少なくなく、それらは全体として統一された政策的体系性のもとで実行されたものとは言えなかった。実際に、どのようにすれば不況を終わらせることができるのか、ローズヴェルト政権には明確な解答はなかったのである。そのために、一方では企業活動に規制をかけることで競争市場の健全性を確保し、それによつて景気回復をはかろうとする論者たちと、他方では全国規模の計画を導入することでアメリカの社会経済制度を根本的に変革し、そのような刷新を経由して経済の再建を構想した論者たちとが政権内部には混在していた。⁽¹⁴⁾ 前者としてはフェリックス・フランクファーターやトーマス・コルコランがおり、後者の代表として、レイモンド・モリー、アドルフ・バールとともにブレイン・トラストの一角を成し、官僚としては農務省次官を務めたレックスフォード・G・タグウェル(Rexford G. Tugwell)などが挙げられるが、この後者のような人びとこそが、ニューディール・リベリズムとして知られるようになる理念の形成に大きな影響を与えたと言える。⁽¹⁵⁾ とくにタグウェルをとおして、ニューディール・リベリズムとは政府による統制(regimentation)を是認する集産主義でありアメリカの自由を損なうものではないかという批判が、政府部内においてどのように受けとめられていたのかを読みとることができる。

タグウェルは、政権発足から約一年後である一九三四年四月、アメリカ新聞協会で「デモクラシーへの回帰」という演題のもと、「われわれが大事にしたいと思っているアメリカニズムの根本」を確認することでニューディールにたいするあらぬ誤解を払しょくするための講演をおこなっていた。かれはその講演の冒頭で、アメリカの伝統の核にあるのは運命づけられたものに黙って従うことを拒否する姿勢にあるとしたうえで、「工業と農業に民主的なプロセスを保障する措置」と現政権がみなす一連の施策が、逆に統制であると言われてしまうことは皮肉であると述べた。⁽¹⁶⁾

タグウェルによれば、ニューディールを批判している人びとが見落としているのは、「民衆と物」(people and things)と

の区別」である。産業が発達するにつれて——チェイスが指摘したように——人びとは自分たちが機械の奴隷になってしまったことに気がついた。もしアメリカ人であれば、このような事態に反抗してニューデイルを求めらるうと、タグウェルは言う。なぜなら、物のほうを従属させ、人びとに自由を回復させるのが、ニューデイルの構想だからである。それとは逆に、ニューデイルを批判しているのは、物にたいして人間を従属させることで利益を得ている人びとであり、かれらのやっていることが私的な領域での産業統制ではないのか。「アメリカの民衆の主権はこの政権の権力の真の源」¹⁷であり、それをアメリカンスピリットと相いれないような独裁的制度と取り換えるようなことはまったく望んでいない。タグウェルはそう反論している。

そのうえでタグウェルは、より具体的に、とりわけ農作物や家畜の生産ないしは作付け調整、補助金の交付を所管してきた農業調整局が統制機関のひとつであると檣玉にあげられることに反論をおこなっている。その中心はあくまでも郡単位の生産調整委員会であり、また、作付けの割り当てをワシントンが決定しているのがたとえ事実だとしても、綿花やタバコなどの現金作物について、農民個人や地域の農民集団が世界市場における生産の増減というきわめて敏感な問題に対処できる幅広い視野をもてるのかと疑問を呈している。「国家規模の行動だけが、必要な調整をおこなうのに過不足ないのであり、農民たちは、かれらを代表する連邦政府が共通の課題のために役割を果たすことに満足しているようにみえる」¹⁸。割り当ては万人に公正に実行されており、その計算は複雑であるが、無私の視点から実施されている。社会的実験のプロセスにおいて善し悪しを決定するのは、誰がその実験をするのか、そして何のためにそれがなされるのかである。必要とされていることは、公共の観点から新しい工夫を試すことであり、それがうまくいけば採用し、そうでなければやめるということである。¹⁹タグウェルはこのように主張することで、講演の参加者たちに理解を求めた。

タグウェルは翌月にあたる一九三四年五月にも「専門的労働者の社会的責任」という講演を政府関係者のまえでこない、科学の応用によってつくられた傷は、知識と知性の応用をさらに拡大することによってしか癒すことができないというデューイの言葉を引用したうえで、重要なことは、われわれのすべての経済と社会についてのドグマを、科学の精神のもとで体系的な分析にかけることであると述べていた。

タグウェルはドグマなき科学的探究に基づく自らの構想をデューイの精神にのっとったものとみなしていた。タグウェルはアメリカの民衆から負託され、その民衆のためにおこなう社会実験を構想したが、その実験の担い手は、国家に結集したかれ自身のような専門的労働者たる官僚であり、民衆はその実験によって生みだされた成果の受益者にとどまることは、かれのなかでとくに疑問視はされていなかったのかもしれない。それにたいして、かつて『公衆とその問題』（一九二七年）の末尾で述べていたように、デューイは実験的な社会的探究の必要性を指摘し、多くの者が社会的調査を実際に自分で実行する能力や知識を有している必要はないことを認めていたものの、かれはまた、専門家たちによって提供される知識の意義を判断する能力を人びとがもたなければならないことを同時に力説してもいたのであり、そのような能力を前提としたコミュニケーションなしに公衆の復権がありえないことを強調していた。

タグウェルひとりにニューデイル・リベリズムのすべてを仮託させるとすればそれは誤りになるだろう。だが、かれを典型例として取り上げることがしも可能であるならば、ニューデイル・リベリズムはデューイ的な意味での公衆なき社会実験の体制だった。タグウェルの想定する自らを含めた社会実験の担い手たちと、チェイスが今日求められる政治的指導者像として描いた哲人エンジニアたちとは、タグウェルの意識とはべつに、その両者の距離という点でそう遠くないものだったと言える。

三 ニューデイルへの挑戦（１）——フーヴァー、ノック、リップマンによる批判と評価

一連のニューデイル政策にたいしてはその実施の直後から、各方面より批判の声があがっていった。ジャーナリストからの批判としては、「ボルティモアの賢者」の異名をとりアメリカ社会にたいする強烈な風刺で知られてきたヘンリー・ルイス・メンケン（Henry Louis Mencken）や、『サタデー・イブニング・ポスト』で健筆をふるったギャレット・ギャレット（Garret Garrett）のものがよく知られている。あるいはまた、当初はFDRを支持していたものの後に袂をわかつたルイジアナのヒューイ・ロングや、カナダ出身のコグリン神父といった大衆扇動的なニューデイル批判者たちも、

遠からず世論の支持を大きく集めるようになっていった。⁽²⁰⁾

急進的な知識人の側からもニューディール批判は活発に展開され始めていた。たとえばアメリカ社会党のノーマン・トーマスは、一九三三年には早くもニューディールにたいして批判的分析をおこなったパンフレットを出版している。⁽²¹⁾

そのほかにも、デューイも当時しばしば寄稿していた『コモンセンス』の編集者であるアルフレッド・ビンガムは、同僚のセルデン・ロッドマンとともに『ニューディールへの挑戦』という非マルクス主義的ラディカルの立場からのローズヴェルト政権批判の論文集を編集して一九三四年に出版している。この論文集には、ジョン・ドス・パソスやルイス・マンフォード、あるいはジェイムズ・ローティやマックス・イーストマンといった多くの知識人たちが寄稿しており、この序文はデューイによって書かれた。⁽²²⁾デューイは一九三三年の大統領選でのローズヴェルトの勝利は、フーヴァーへの批判票以上のものではないという立場を当初からとっていたが、ニューディール開始から二回目の夏が過ぎても政策の効果があらわれないように見えるなか、ニューディールへの批判をさらに強めつつあった。デューイはその序文において、知識人は左に旋回しつつあるかという議論が二年前であればあったが、今やそのような問いは意味がないと書きしるした。なぜなら知識人は今やみな左派の側に立っているのであり、問えることは「どこまでわれわれは左に進んだか」だと主張した。デューイはマルクス主義的な革命には変わらなず懐疑的だったが、ニューディールのように既存の資本主義にへつらうことは拒否しなければならないという意味で、ラディカリズムを選択すると標榜するに至っていた。

産業界の保守的層からも、早くからニューディール批判は起きつつあった。たとえば大戦中から化学工業の分野で頭角をあらわしていき、戦後はセロファン製の製造などで巨富をなしてきたデュボン兄弟はそうした批判者の急先鋒だった。かれらは一九三四年七月に仲間たちを集め、「合衆国憲法を守る」ために、より具体的には自分たちの富の基盤である財産権を守るために一致団結することを確認しあい、この集まりは翌月にアメリカ自由連盟 (American Liberty League) として正式に発足した。アメリカ自由連盟にはFDRとの確執を深めていたアル・スミスやジョン・ラスコブらも参加し、活発にニューディール批判を展開した。アメリカ自由連盟は、一九三六年の大統領選では共和党大統領候補となったアルフレッド・ランドンの擁立にもかかわった。⁽²³⁾

このアメリカ自由連盟以外にも、「保守」の側からのニューディール批判者としては前大統領のフーヴァーが挙げられる。⁽²⁴⁾フーヴァーは『自由への挑戦』（一九三四年）のなかで、これまで培ってきた「アメリカ社会の仕組み（American System）」を、社会主義、共産主義、ファシズム、ナチズムから擁護する論陣を張った。⁽²⁵⁾たとえばフーヴァーは、タゲウェルが胸を張ったニューディール農政にたいして批判をおこなっている。生産調整の補助金交付の対象となる基本製品の設定は、対象外の製品の生産にたいしても農務省長官の影響力を拡大させずにはおかないだろうし、生産調整を拒否すれば政府の信用を得られないという暗黙の脅迫は、農民の自発的な活動を委縮させるだろうと指摘したうえで、このようないずれ起こりうる事態は、「官僚制は自由を侵略する権力を手に入れるや、いかにその権限を肥大化させ拡張する方向に進むか」⁽²⁶⁾の典型的事例であるとフーヴァーは主張した。綿花の過剰生産の抑制や砂糖の作付け割り当てに税金を投入することは、直接的にであれ間接的にであれ、特権を生みだし、権利を破壊することになるだろうとフーヴァーは警告した。

さらにフーヴァーは、「もしも、いつ種をまきいつ収穫をすべきかについて「首都の」ワシントンから指示を与えられるようになるなら、われわれはじきにパンをも欲しがるようになるだろう」というジェファースンの自伝からの一節を脚注において引用しつつ、自由と統制とのあいだに中間地点はないこと、すなわち農民は自分の判断で自由に作物を植え、かつ売るか、さもなければ上からの命令にしたがうかのどちらかであると指摘している。かくしてフーヴァーにとって、統制を前面に押し立てるローズヴェルト政権の農業政策は、人間は国家にとって駒にすぎないという考えを前提にしたものであり、「政府による人間の主たる自由の強奪」⁽²⁷⁾と言わざるをえないものに見えた。

このように、官僚機構の肥大化による国家権力の拡大をローズヴェルト政権の施策のなかに読みとり、ニューディールはアメリカの自由を危機に陥れるものであると主張した論者としては、ひとりフーヴァーだけではなく、たとえばアルバート・ジンエイ・ノック（Albert Jay Nock）が挙げられる。⁽²⁸⁾ノックは、一九三五年に『国家というわれわれの敵』を書き、このなかで国家機構の集権化、官僚制原則の貪欲な拡張、貧困と物乞い根性という資質の政治による常態化という三点を指標とする、国家権力による社会的権力の吸収という事態を批判的に描き出した。そのうえでかれは、「歴史が積極

的に証言していることであるが、国家の起源は例外なく征服と租税の徴発にある。歴史上知られるどんな原初的な国家もそれ以外のかたちでは出現しなかった」と述べ、国家を社会問題の解決手段としてみなすことに警鐘を鳴らしていた。

ノックにしたがえば、人間が必要や欲望を満たす方法はふたつしかない。ひとつは富の生産と交換、つまり経済的手段であり、もうひとつは他人の生みだした富を何の補てんもなしに略取することである。この後者こそ、政治的手段にほかならず、まさに国家とはそれがどのような形態であれ「政治的手段の組織化」である。その意味において国家とはその本性において反社会的である。ノックはこのように強調するとともに、個人主義や自由な競争、あるいは国家との共存はありえない体制である自由放任のもとでは、社会的権力が深刻にあるいは継続的に誤って用いられることは起り得ないと主張した⁽³¹⁾。

このように、左右の思想的陣営からニューデールにたいする批判がさまざまに提出されるなか、政治的にはローズヴェルト政権から一定の距離をとりつつも、理念的にはこの政権の試みを当初においてできるかぎり評価しようと試みたのが、ウォルター・リップマンだったと言って良いだろう。一九二九年には『道徳論序説』のなかでリップマンは、アメリカのリベラリズムはたとえどのような変種であれ、人間は本性からして無垢で善であると主張し、欲望のかたちを変えることではなく欲望を満たす機会を提供することに関心を向けてきたが、それは個人と社会とのあいだにある潜在的な亀裂に気がつかなかったのだとなかば自己批判的に指摘していた⁽³²⁾。リップマンはこのような楽観的な前提を受け入れることははやでせず、欲望を統べる成熟 (maturing) を促し、権威的な道徳を必要のないものとする無私の陶冶を目指す生の哲学の提唱に向かっていた。

そのリップマンは第一次ニューデール期に刊行した『自由の方法』(一九三四年)において、ニューデールに好意的に共鳴し、「英語圏の人びと」のあいだでの自由放任でも共産主義でもファシズムでもない、自分たちの経験と英知の産物である「自由な集産主義 (free collectivism)」の可能性を表明した。リップマンにとって、この自由な集産主義が集産主義的であるのは、「生活水準と経済秩序全体の流れにたいする国家の義務を認める」⁽³³⁾からであり、それに自由な、という形容詞を付けることができるのは、それが私的な取引の自由を保つかぎりにおいてであった。

リップマンによれば、この自由な集産主義の目指すべきところは、役人の立てた計画に沿って個人の試みや選択に指図をすることではない。リップマンは、合衆国のような国においては、私的なイニシアティヴは習慣として深く浸透しているもので、経済が完全に麻痺している場合にだけ、人びとを集権的な統制に従わせることができるが、その場合でさえ、あくまでもそれは暫定的なものであると指摘している。たとえ人びとが統制に期待をしたとしても、今日の産業構造の複雑さは、計画者たちを妨げるだろう。なぜなら、アメリカのように買い手が多くの選択肢をもっている市場のなかでは、供給は需要に合致するように正確に計画することは不可能だからである。計画という理想は、「豊かさ (abundance) の経済」³¹を考慮に入れなければならない。リップマンはこの豊かさの存在を、自由の条件であり個人の選択を多様化するものとして評価したうえで、豊かさの経済においては消費者が主人公であるが、計画経済の根本的な前提は、生産者が市場の主人であると指摘する。かくして、リップマンはつぎのように結論を表明した。「以上のような理由から、わたしは自信をもってつぎのように考える。高度に発達した現代の資本主義は、統制や集権的決定のような方法による集合的なコントロールのもとにおくことはできない。しかしながら、集合的なコントロールは必要であるので、それは必然的に、形態として補てんという行動をとるにちがいないと思う。このような補てんという形態であれば、資本主義の秩序の実効性、複雑さ、動態的な特徴と両立可能である」³²。

リップマンが実際におこなわれている具体的な補てん方法の例として挙げているのが、中央銀行制度、政府予算の管理、国際的な為替規制などである。これらがすでに実行されていることから、この方法は今後とも拡大していくとリップマンは予期した。その一方で、農業調整法や全国復興局については「注ぎ込まれた努力に見合う結果をもたらしていないと言うのは時期尚早だろう」³³と述べ、拙速な批判にたいしては慎重な姿勢をみせていた。

ただし、補てんという方法も政治的になにも問題を抱えていないとは、リップマンは考えていなかった。「すぐに生じてくる問いは、長期的にみれば利益になるとはいえ人びとの直接の考えに反する決定への行動を求める政策に、どのように人びとは同意を与えるのだろうか、そもそも同意を与えるのかどうか、ということである」³⁴。リップマンがとくに恐れたのは、勃興しつつあるファシスト国家がまさにそうであるように——リップマンは政治マシーンであるタマ

ニーホールも同じ構造であるとして挙げている——長期的な利益を押しつけて特殊利益を追求するために、富裕な階級が無産者を抱き込んで国家を支配してしまうことであった。政治権力が、社会階層の両端、すなわちプロレタリアートと富裕階級の結びついた組織によって行使されるとき、代議制統治の悪用が始まるとリップマンは警鐘を鳴らした。国家が一般的利益や長期的視点から策をとるのを妨げるのは、压力団体それ自体ではなく、失うものが何もないためにとどまるところを知らない人びとからリクルートされた政治マシーンと压力団体とが結びついた時である。

したがってリップマンによれば、われわれはプロレタリアの不安定さを除去しなければならないし、究極的にはプロレタリアートと富裕階級の両方を廃棄しなければならない。つまり、中産階級の厚みを作り出し、それを維持しなければならぬのである。また、この中産階級の創出ないしは維持が可能かどうかは、私有財産がひろく人びとに行き渡るかどうかにかかっているとリップマンには思われた。リップマンは、この私有財産という表現を、生きていくのに必要な収入が確保できているかどうかという水準をふくめて用いており、かれもまた、疾病や老齢や失業にたいする社会保障の必要を否定はしていなかった。しかしかれには、それらの措置はいかに形態をごまかそうとも、自由な市民と依存した人びととのあいだに線引きをおこない、給付を受ける人びとが「独立を獲得する機会」を提供しないと思われた。

したがって政府にとつてもっとも重要なことは、報酬を得られる仕事に人びとがかかわれる権利を作り出すことにあるとリップマンはみなした。それゆえにかかれは、民間資源保存団や民間事業局といった、公共事業によって働く権利を確保しようという政府の試みについて、欠けている点や批判はたとえあろうと、評価すべきであるという立場に立ったのであり、「自由な集産主義はいつでも、労働の機会を保障しようとするだろう」という明言のとおり、この点において現行のニューデールに暫定的かつ限定的な評価を与えたのである。

リップマンによるニューデール、とくに第一次ニューデールにたいする暫定的評価は、デューイもまた自らの第三党論の中心にすえていたアメリカ社会における中産階級の政治的重要性に基礎を有するものであった。それとともにリップマンは、失業にたいする直接給付に批判的立場をとり、収入を得られる仕事を創出する施策を評価したが、まさにこれら施策がニューデールにおいて試みられていたように、連邦緊急救済局および民間事業局の陣頭指揮をとった

ハリー・ホプキンズのようなニューディールにおける労働福祉政策の中心的人物たちもまた、直接給付にたいしては批判的立場をとった。実際にホプキンズは、受給資格審査を課すことで受給者にステイグマを付与することに反対して直接給付よりも労働給付を好むとともに、提供されるべき労働の質にたいしてもこだわりをもっていた。⁽³⁹⁾ この政策的方向性は、民間事業局が廃止され後継の公共事業促進局(WPA)に引き継がれてからも基本的には変わらなかった。ニューディールが中心にすえた労働給付にたいする評価は今日でも論争点となっているが、リップマンにしてもホプキンズらニューディールにしても、失業者の尊厳は「施し(alms)」によっては回復されず、それは誇りの持てる労働によってのみ獲得されうると考えたのである。

四 ニューディールへの挑戦(2)——デューイの社会的リベラリズムの射程

すでに触れたように、リップマンと同様にデューイもまた、既存のリベラリズムにたいする反省を一九三〇年代の半ばにおいて集中的におこない、『リベラリズムと社会的アクション』(一九三五年)ならびに同時代のさまざまな文章や発言のなかでニューディールを批判しつつ、ラディカリズムへのコミットメントを明らかにしていた。だが、弟子のシドニー・フックの勧めにもかかわらず共産主義からは自覚的に距離をとり続けていた。デューイは実際には一九三〇年代半ばにおいて、ラディカリズムを一方では標榜するとともに、他方ではリベラリズムへのコミットメントのある面では強めてさえいた。むしろかれが求めたものは、より積極的に言えば、まさにリベラリズムとラディカリズムの結合によるリベラリズムの再生だった。⁽⁴⁰⁾

デューイはたしかにこの時期において、政府による労働雇用のさらなる創出による労働者や農民の購買力不足の改善、生産者と消費者のあいだに介在する中間搾取をなくすための規約の制定など、各種の施策をおこなうよう、政府にたいしてさまざまな機会をとらえて発言をおこなっている。しかしデューイの主張はそのような具体的な提言だけに限られなかった。たとえば一九三四年に『コモンセンス』誌に掲載した文章のなかで、デューイは「われわれが欲している自

由は、現在の仕組みのなかには存在しない自由である」⁽⁴⁾とも主張していた。デューイにとって、われわれが求めるべき自由は、それすら今はないとはいえ勤労の自由や生活賃金を得る自由だけではなく、最終的にはそれ以上のものだった。今日のアメリカには、豊富な資源、農業および工業における生産手段、万人に豊かな物質的生活をもたらす技術がある。しかし思考や感情を発露する機会が万人に開かれてこそ、手段にとどまらない目的としての自由は達成されるとデューイは主張した。

デューイは、ロックに端を発する古典的リベリズムの基本的立論には根本的な欠陥があると一九二〇年代からすでにしばしば繰り返し主張していた。デューイにとって、古典的リベリズムの根本的欠点は端的に言って、歴史的相対性にたいする感覚を欠いているということだった。古典的リベリズムは個人を所与のもの、ニュートン力学における原子のようにそれ自体として完全なものとして想定した。それゆえに自由もまた、そのような個人が最初から所有しているものであり、したがってその保護のために必要なのは、もっぱら外的制約の除去であると構想されてきた。デューイにしたがえば、もしもこのような古典的リベリズムの遺産が取り除かれるなら、個人は所与のものではなく達成されるものであること、社会関係との緊密な連環のなかで個性と自由は絶えず持続的に更新されることを、リベリズムは前提としなければならない。

他方で、デューイにとって古典的リベリズムから今日のリベリズムが継承し、さらに発展させていかなければならない要素は、第一には個人の自由であり、第二には、すでにT・H・グリーンらのなかで展開をみた自由を通じて可能となる諸個人固有の潜在性の発展であり、第三には、探究や議論、表現のなかにあらわれる自由な知性の果たす中心的な役割だった。とくにこの最後の要素は、とりわけ同時代にあって重要であるとデューイには思われた。

デューイにとってその知性とは、個人の内面でおこなわれる受動的認知を意味しなかった。それは、問題となっていく状況のなかでその状況を解決するための新たな行為（conduct）やアクションを可能にする条件を能動的に創り出す、しかも、単独の個人ではなくさまざまな個々人がその創出にかかわりうる、そのような社会的プロセスであった。したがって、もしも知性が状況に応じて新たなアクションを創出する能動的かつ集合的な営みであるにもかかわらず、その

ような知性との結びつきを強化したリベリズムが、創造的な行為を新たに生みださないようなその場限りの対策に終始するとすれば、それは自らを否定することになるだろう。それゆえに、リベリズムがラディカリズムと一体のものになるのは、デューイにとってなれば必然のことだった。「もしラディカリズムが少しずつではなく劇的な社会変化をもたらす政策を採用することを意味するのであれば、社会哲学としてのリベリズムとアクションにおけるラディカリズムとのあいだには、原理的に対立はないということである」⁽¹²⁾。

かくしてデューイが「社会的リベリズム (social liberalism)」ないしは「民主的リベリズム (democratic liberalism)」として自己規定したリベリズムの再定式化は——かれがそれまでに取り組んできたリベラルな政党の創設にくわえて——社会を「劇的」に変化させる方法としての社会的知性の創出の必要を意味した。⁽¹³⁾ ぐわえてこの社会的知性は、専門家による政策というかたちで結実する社会的探究だけでなく、そうした社会的探究の意義を判断するべく要請される、一般の人びとのコミュニケーションを媒介として蓄積されるある種の集合的知をも包含するものだったと言える。このような社会的知性をリベリズムの名において一九三〇年代のアメリカのなかにひとつの文化として創出することは、既存政党の主導では不徹底なニューデイルの改革を乗り越える社会改革のための手段であると同時に、デューイにとってはニューデイルがそもそも欠落させている社会改革の目的そのものでもあった。

一般的な人びとの集合的知にたいして、デューイはしばしば思われているほど樂觀的ではなかったことは指摘しておく必要があるだろう。ニューデイルの開始にさきだち一九三二年に『ニューヨークタイムズ・マガジン』の取材を受けてかれが答えたインタビューが、その点を良く示している。「あなただっただのように現在の経済問題を解決しますか」と質問者に問われ、しばらく反対の壁にかかっている中国の古い絵画をみつめた後で、記事によるとデューイはこう答えた。

「最初の作業は教育にかんすることにちがいありません。」そうかれ「デューイ」は続けた。「人びとは何らかの方向を模索し始めています。どのような政策が生活にかかわる現在の課題にうまく対処することができのかを、人び

とは学びたがっています。人びとは、自らの仕事や生活に影響を与える何らかの政治的アクションを、自分たちはどのようにして実行することができるのか、見出すことを望むようになっています。「中略」民衆が考えれば明快な論点に行き着くと言っているのではありません。民衆の考えは混乱していて、興奮はしていてもひらめきはなく、感情的ではあっても理解には欠けています。ですが、根本的な論点は以前よりもきちんと理解されていると思っています。政治が公明正大にそして果敢に、労働や商業や金融に取り組まなければ、つまり人びとの生活の場で影響を与えている事柄に取り組まなければ茶番であることは、みなわかつているのです……」⁽⁴⁾

個々の人間のひらめきにはそうそう見るべきものは多くないかもしれない。しかし人びとは——リップマンが『幻の公衆』のなかで指摘していたように——現在の社会が自分たちからは大きくかけ離れている力によって決められてしまっていることだけでなく、そのような現在の社会を根本的に変えなければならぬことにも気がついており、特殊利害に拘泥することなく社会を変革できる——専門家の知を劇的な社会改革へと節合する——潜在力が普通の人びとに最終的には由来することを、デューイは確信していた。

このデューイの確信の背後にあったのは、人びとの各自の能力はたとえ個体差があっても集合的な知性への貢献という点では他のどのような要素にも左右されず、かつ優劣はないという判断だった。たとえばデューイは一九三七年のある論文のなかでこう述べている。「われわれが知性と呼んでいるもの〔通常の意味で用いられる知性〕は不平等な分量で配分されているはずであるが、各人のそれは十分に他人のものとはひけをとらないのであり、各人は万人の貢献によって作り上げられる最終的にプールされた知性〔社会的知性〕へと組み入れられる際に、その価値をきちんと計ることのできるような、何か貢献できるものをもっているのである。それこそがデモクラシーの信念である」⁽⁵⁾。このように考えるなかで、デューイはリベラリズムとラディカリズムの対立のみならず、リベラリズムとデモクラシーとの緊張関係もまた存在しないと考えていたように思われる。

とはいえ、リベラリズムとラディカリズム、あるいはデモクラシーとの結合は、デューイがなかば無自覚的に想定

したほど容易なものであるのだろうか。この問いは、デューイ自身の思想と行動のなかでひるがえって問われる必要があるだろう。たとえば、一九三二年五月一九日におこなわれた全国黒人地位向上協会第二三回大会での講演において、デューイは「必要とされているのは、なんらかのより根本的な政治の前線の再構築です」と述べることで、自らが構想していた第三党運動への協力を黒人聴衆にも強く呼びかけていた。デューイは、この不況のなかで黒人たちが真つ先に職をうしない、どの集団にも増して苦しんでいることにたいしてこの講演のなかでも配慮している。だがデューイは、当時のアメリカ社会における人種的不平等の存在に言及したうえでもなお、現在の不況のもとで万人が苦しんでいる原因は同じであるがゆえに、ある種の大同団結を黒人たちにも求めることを決して躊躇しなかった。かれはつぎのような呼びかけをこの講演のなかでおこなっていた。「各集団のひとつの教訓は、他の集団にとつても同じ教訓であることわたしは思います。したがってさらに言えば、今夜みなさんにお話したいことは、同じように経済、産業、財政の点で利益を被っており、特権を有する少数者と比較するならば政治の点でも不利益を被っている白人集団の代表者の方々に話しすることと同じ事柄なのです」⁽⁴⁶⁾。

このようなデューイの呼びかけは、既存の政党政治の変革という課題の緊急性に鑑みて、たしかに理解できないものではなかった。しかし「ブラックキャビネット」と呼ばれた黒人の中級官僚が担い手として少なからず存在し、エレノア・ローズヴェルトもかれらへの支援を惜しまなかったにもかかわらず、その後のニューディールが結果として黒人層の包摂という課題を軽視したことを考えるならば、デューイの構想した民主的リベリズムないしは社会的リベリズムもまたニューディール・リベリズムと同様に、非対称的な社会的権力関係のなかでの自由の追求にあたつて結果的な不徹底さを内包してしまつたのだろうかという問いは、おそらく不可避免的に浮かびあがってくるのである。⁽⁴⁷⁾

五 ふたたびニューディールの挑戦——社会保障法をめぐる

一九三五年の五月、全国産業復興法が連邦最高裁によって違憲であるとの判断がくだされ、ニューディール政策はひ

とつの重大な節目を迎えることになった。それまでのローズヴェルト政権の施策を第一次ニューディール、それ以降の施策を第二次ニューディールと歴史的にはしばしば呼びならわすが、その第二次ニューディールを象徴するものが、一九三五年七月に制定されたワグナー法とならぶ、同年八月制定の社会保障法である。本稿はワグナー法を過小評価するものではなく、また、ウイスコンシン・プランの系譜とオハイオ・プランの系譜との対立についても紙幅の関係から触れる余地がないが、西ヨーロッパ諸国に先行する社会保障法の成立それ自体が、ある一団の知識人たちのなかに強い反発と危機感を引き起こし、ニューディール・リベリズムが確立していくまさにその渦中で、それと鋭く対立するまた別のリベリズムの潮流が形成される端緒となった点について跡づけておきたい。⁽⁴⁸⁾

社会保障法の制定に深く関わり、その後の施行においても社会保障委員会の委員長として実務の中心を担ったアーサー・J・アルトマイヤーが回想しているように、一九一〇年にニューヨーク州議会の上院議員として労働者補償法の通過を支持し、一九三〇年にニューヨーク州知事として老齢年金法を制定していたローズヴェルト大統領は、社会保障をあらゆる個人的な経済的困難からアメリカ人を最低限守るための「包括的な体系性を有する拠出型社会保障」でなければならぬと考えていた。⁽⁴⁹⁾この点は強調しておく必要があるだろう。

それゆえに、ベヴァレッジ卿がその有名な報告書である『社会保険と関連サービス』によって「ゆりかごから墓場まで」という表現の元祖としてもはやされたことに、のちに大統領はいら立ちを見せたとアルトマイヤーは述べている。女性初の閣僚としてローズヴェルト政権において労働長官を務めたフランシス・パーキンズもまた、ローズヴェルトがベヴァレッジ・プランについての報告を読んだのち——いら立ってではなく「冗談めかして」とパーキンズのほうは回想しているが——こう言ったと記録している。「フランシス、どういうことかな。どうしてベヴァレッジはこのプランに自分の名前をつけたのだらう。ゆりかごから墓場までの保険については、われわれが最初にそれを思いついてから、わたしはずっとそれについて言ってきたよね。これはベヴァレッジ・プランではなくて、ローズヴェルト・プランだよ」⁽⁵⁰⁾。ローズヴェルトが一般財源に依拠しない拠出型にこだわったのは、それが財政的に安全であるからだけでなく、お金を稼いで得られた権利として人びとは保護を受けるべきであるという信念を——リップマンがそうであったように——

保持していたからだ。また、実施主体は可能な限り各州であるべきであることにもかれはこだわったが、それは、政府は国家という形態ではなく連邦という形態をとるべきであるという信念に基づいていた。アルトマイヤーはこの信念を州の上院議員や知事としてのローズヴェルトの経験だけでなく、連邦制度の主たる長所は個々の州が実験場としての役割を果たす点にあると強調したジェイムズ・ブライス——ローズヴェルトはブライスを個人的にも知っていた——の『アメリカン・コモンウェルス』の影響であると推測している。⁽⁹⁾

そのような大統領の信念を下敷きとしつつ、経済保障委員会、専門部会、諮問会議、事務局長の設置をおこなうべく、パーキンズ、緊急連邦救済庁責任者のホプキンズ、アルトマイヤーは、大統領行政命令第六七五七号を起案し、一九三四年六月二九日に大統領が決裁した。委員会メンバーは、委員長を務めたパーキンズを筆頭に、財務長官のヘンリー・モーゲンソー・ジュニア、司法長官のホーマー・カミングス、農務長官のヘンリー・ウォレス、前述のホプキンズからなり、事務局長には、社会保険を含む労働法制の専門家としてパーキンズの許可を得て、アルトマイヤーが依頼したウィスコンシン大学経済学部長のエドウィン・E・ウィット (Edwin E. Witte) が就任した。アルトマイヤーが責任者となった専門部会には連邦政府職員が配置され、諮問会議は労使の代表や社会福祉にかんする学識者らによつて構成された。

大統領は一九三四年六月二九日の議会演説などで、経済保障委員会は包括的な社会保険を開発するように努力すべきところだが、ひとまず失業と老齢という課題を扱うとの考えを示し、八月一三日に経済保障委員会の最初の会合が開かれたが、その八月の委員会においても、失業保障と老齢保障にまずは関心があると大統領は繰り返し述べたという。なお、初回の委員会開催に先立ち、六月二六日より職務に就いていたウィット事務局長が八月一〇日、専門部会に「スタッフの作業にかんする基本概要」を提出しているが、そこでは緊急給付と失業への対応を急ぐことが明記されていた。政策立案に携わったスタッフたちの念頭にあった最大の懸念は、連邦最高裁が社会立法にたいしてどこまで合憲の判断をするだろうか、というものだった。すでに連邦裁は同じ時期、ふたつの児童労働法を違憲と判断していた。そこで委員会はまず失業保険制度の策定にかんする方針として、社会保険を第一に守るべき線とし、公的支援はこの線が十分であると判明した場合に依拠すべき第二に守るべき線であると打ち出した。作業は急ピッチで進められた。

一〇月一日の会合で、委員会は「専門部会の基本報告」をうけとった。そこには、「合憲であるなら、全国的に実施可能な失業保険制度は州の制度が望ましい」と記されてあった。委員会はしかしながらこの報告をよしとせず、あらためて十一月九日、専門部会は失業保険にかんする報告書を提出し、そこで三つの代替案を併記してそれぞれについての特徴を概説した。すなわち（１）連邦のみの制度、（２）連邦の補助金に依拠した連邦と州の協力による制度、（３）ワグナー・ルイス型の連邦の税控除に依拠した連邦と州の協力による制度を併記し、専門部会は委員会にたいしてどれを選択するかの判断を求めた。

委員会はワグナー・ルイス型を望ましいと最終的に判断し、パーキンズ委員長が大統領に報告した。税控除プランは、補助金プランよりも連邦最高裁に支持されやすいだろうと委員会は考えた。しかし、合憲かどうかという問題とはべつに、委員会が連邦だけのプランや補助金をベースにした連邦と州との協力による制度よりも税控除のプランを好んだのは、それが各州に最大限の責任を課するものだからであるとアルトマイヤーは回想している。⁽³²⁾

また、老齢保障については、委員会は最初から高齢者に保障を提供するためには二方向のプログラムが必要であると考えていた。すなわち、すでに高齢でありニーズのある人びとのための公的支援と、いずれ来たるべき時に労働市場から引退する労働者に便益を提供するための社会保険制度である。委員会は、違憲と判断される危険をおかしても、直接的な連邦制度を老齢保障にかんしては提案した。

以上の結論をもってパーキンズとホプキンズは一二月二四日に大統領と会い、検討されたすべての提案を議論した。

大統領は提案のすべてを承認し、これをうけてウィットが原案を作成した。原案は早急に完成され、一二月の最後の週に委員会のすべてのメンバーの手に渡された。だがアルトマイヤーによれば、この段階になって、報告書に署名する前に何人かの委員会メンバーが再検討を求め出し、日程の遅れが生じたという。とくに、財政均衡論者として知られた財務長官のモーゲンソー・ジュニアが、老齢保険プログラムの財政出動には賛成しないこと、失業保険については被雇用者の拠出が望ましいという線に沿って修正されなければ報告書に署名しないと聞いたてたという。⁽³³⁾

財務長官は結局、修正の主張を取り下げて報告書に署名することに納得したが、署名された報告書は一九三五年一月

一五日に大統領のもとに送付されたものの、一九六五年に老齢保険は一般財源から大規模な赤字を埋め合わせる必要があるとのモーゲンソーから出された指摘を受け、大統領は完全に自己持続的な老齢年金制度を開発するようにとの修正指示を出した。そのため、一九八〇年まで一般財源による埋め合わせが起きないように修正が最終的局面で施されることになった。パーキンズの回想によれば、彼女たちが提案をローズヴェルトに携えていったとき、件の箇所を指差してこう述べたという。「これは、名前は違うけど昔ながらの施し (give) と同じじゃないかな。合衆国下院が一九八〇年にたまった赤字に直面するようにするのは、誠実とは言えないね。そうやるべきじゃないよ。一九三五年と同じように、一九八〇年になってもアメリカを安売りすべきじゃない」。

だが大統領には、老齢保険を制定しないという選択肢はなかった。「やらないとだめだ」、かれはそう言ったとパーキンズは記している。「もしわれわれが現実的な老齢年金制度を作らないと、下院はタウンゼント・プランの圧力に持ちこたえられない」⁽⁵⁴⁾。カリフォルニアの引退した医師であったフランシス・E・タウンゼントが提唱していたプラン——すべての商取引への二パーセントの課税によって六〇歳以上のアメリカ国民に月二〇〇ドルの年金を支給する案——は一九三四年の提唱以来、全米で二五〇〇万人が賛成の署名をおこない、各地にタウンゼントクラブが設立されるほどの支持を集めていた。自らの政権基盤を覆しかねない有力な在野のプランの存在を前に、ローズヴェルト政権は老齢年金制度の制定を避けることはできない状況に追い込まれていたのである⁽⁵⁵⁾。

一月一七日、かれが示唆した変更を含めた委員会の報告書は議会に送付され、デイル・コナリー法案で知られるウィリアム・P・コナリー下院労働委員長が下院歳入委員会の付託に反対を表明したものの、下院歳入委員会および上院財政委員会での審議に付された。公聴会ではワシントンに乗り込んだタウンゼントが、法案それ自体を否定しなかったものの老齢年金にかんする箇所は自らのプランに取り換えるように主張し、また、雇用者が政府年金ではなく民間の保険会社に替えることを認めるクラーク条項の追加をめぐる上院財政委員会での駆け引きなど、審議の過程で法案はさまざまな試練にさらされた。最終的に、社会保障委員会の設置といったいくつかの修正を受けつつ、同年八月一四日、社会保障法はついに成立した⁽⁵⁶⁾。

このような経緯を経て成立した社会保障法にたいしては、即座に激しい在野からの批判が噴出した。すでに名前を挙げたメンケン、はやくも一九三五年九月九日付の『ボルチモア・イヴニング・サン』紙上で、社会保障法を「法律のかたちをとったとてもない茶番」と批判した。⁽²⁷⁾さらにメンケンは『アメリカン・マーカー』一九三六年三月号に「ローズヴェルト博士の三年間」を掲載し、ローズヴェルトは「注意深く配慮しながら政府を動かすこと、また、能力のある人間だけを役職につけることをおごそかに約束して大統領に選ばれたのだが、かれはこの約束をあからさまに、意図的に、そしてもっとも皮肉なかたちで反故にした」と痛罵した。メンケンのこれ以上とは言える激しい批判の言葉の羅列はさらにこう続いた。

人びとが苦勞して稼いだお金を守るのではなく、税金という厄介な重荷から人びとを解放するのではなく、かれは数十億ドルをまったく無駄な目標や目的のためにつぎ込み、何世代にもわたって返済しなければならない負債を積み上げたのである。しかも、良心的で知性にあふれる役人たちを任命するのではなくて、文句しか言わない変人ばかりのごろつき集団を国家に送り込んだのである。あの連中ときたら、いかさま師という自分たちの汚名をさらに広めることか、自分たちの権力を拡大することしかしていない。⁽²⁸⁾

メンケンのこのような罵詈謗に込められた主張をより論理的なものに精緻化したのはギャレット・ギャレットだった。かれもまた、一九三六年九月一日付の『サタデー・イヴニング・ポスト』紙に「保障という約束（原題は「保障」）を掲載して、社会保障法を痛烈に批判した。ギャレットにとって、政府は社会保障法における老齢保険という名のもとで人びとの給料袋に手をつっ込んでその何割かを抜きとることを合法化したのであり、それはかたちを変えた強盗にほかならなかった。ギャレットは社会保障法がアメリカの民衆の自由をいかに侵害するものであるか、こう述べている。「自分が稼いだもののすべてを受け取り、その稼ぎで自分の好きなことをするという個人の権利以上に、根本的な権利はほばないだろう。労働者たちははやくこの権利をもつことができなくなった。社会保障という名目で、この権利がかれら

から取り上げられてしまったのである」⁽⁵⁹⁾。

失業保険に限れば、それは老齢保険のように直接に労働者の給料袋に手は突っ込むものではない。しかし、だからといってその施行を許容できるとはギャレットは考えなかった。ギャレットは読者に問う、給料から直接差し引くかわりに政府は支払われた賃金の総額に課税するが、一体この税金は誰が払うのか、と。雇用者が税額の申請をするとしても、かれが税金を払うわけではない。かれは税額を計算しているにすぎず、間接にはあれ結局のところ、賃金を得ているものたちがそれを払うのである。⁽⁶⁰⁾

このようにギャレットは、政府は税金によって生きのびており自分で自分を支えることができない以上、「なにかを提供できるというのは、政府の本性に反することである」と主張した。政府が提供しているようにみえるものは、人びとが生み出したものを横取りしたものが元手になっているにすぎない。そのような政府に、社会保障を提供するなどという資格がはたしてあるというのだろうかとかれは問うた。「社会保障の手段は第一に、人びと自身の手によって生みだされなければならない。政府ができることと言えば、かれらからそれを奪い取ることだけなのだから、政府は人びとにその手段を返すべきである。そして行政のコストを減らすべきである。言いかえれば、行政が自ら生きながらえるのに使っている、今も増加しつつあるコストを減らすべきなのである」⁽⁶¹⁾。あたかも全能であるかのようにふるまう政府にたいして個人の自己決定の自由を擁護するギャレットの主張はメンケンの怒りとともに、合衆国におけるその後の福祉国家批判のまさに原型と言えるものだった。こうしたかれらのニューディール批判の潮流に、リップマンもまた連なっていくことになる。

六 ふたたびニューディールへの挑戦——集産主義をめぐるリップマンの転向

第一次ニューディール期の政策にたいして一定程度の評価をしていたリップマンだったが、しかしながら第二次ニューディール期に入って書かれた『善き社会』（刊行当時の正式な題名は『善き社会の諸原理にかんする探究』）（一九三七年）

では、かれは集産主義の完全な否定に至り、一九三四年の段階であれば自由な集産主義として擁護したであろう漸進的集産主義と分類できる方向を厳しく批判する立場へと転回していった。⁽²⁾

リップマンが第一次ニューデールの実際状況を——かれの視点からではあるが——把握したうえで最終的に問題にしたのは、政策形成および実施過程に必ずや介入して公正な分配を妨げる利益集団の存在だった。リップマンはこう断定するに至った。「漸進的集産主義のもとでは、それがまさに漸進的であるがゆえに、国家の介入の措置はほとんど不可避免的に特定の集団によって推進される」。

リップマンにしたがえば、まさに農業調整法は綿花を取り扱うにあたって、綿花生産の抑制によって解雇される日雇いの農業労働者については言うにおよばず、小作農やシェアクロッパーにはほとんど関心を払わなかった。さらにはエーカー当たりの減反という方法による綿花生産の抑制についても、非生産的な農家を批判し効率的な農地経営をおこなう努力をしてきた生産者の主張にも、あまりにもすこししか注意を払わなかった。また、当初この法律は、前述のフーヴァーも触れていた補助金の対象となる「基本的」産品を七つ選定していたが、組織化された利益の圧力によって、その後の修正でその品目は一六にまで増えたことをリップマンは指摘する。それゆえに、多くの他の農民たちは、余分な税金を払うことでこの「特権」に金を払わなければならなかった。たとえば酪農家は、綿花、麦、豚、コーンにたいして税金を払ったが、自らはそのような特権的なお金をもらうことはなかったという。

リップマンは、農業調整法のような特別立法が一般的利益を何ももたらさなかったと論じたいのではないと言う。おそらく農業調整法は、生産調整や補助金交付によってある程度まで一般的利益を達成したかもしれない。リップマンが問題にしたのは、漸進的集産主義が実行するさまざまな特別措置はその起源を個別の利害に負っているということであり、そのような特別立法の推進には必ずや特定の利益が深く関与し、それが目指すと主張する一般的利益の達成を政治過程のなかでいずれ空洞化させるということであつた。

リップマンはもうひとつの例として社会保障法をも挙げている。この法律は、失業者に保険を提供し、その提供にかなして団体交渉を保証するものである。だが、まさにそうであるがゆえに、それは「立場をきちんと確立し、戦略的に

ふるまい、高度に組織化された集団に保護を与える」ものに容易に転化しうる。実際にこの法律は、同じ程度の保護をたとえば家政婦や日雇い労働者にはまったく与えていないのではないかとリップマンは指摘している。全国産業復興法に始まる労組結成の促進を契機として産業別組合会議（CIO）が結成され、この組織労働者たちが一九三六年の大統領選挙において重要な役割を果たしたことを、おそらくリップマンも念頭に置いていた。今やリップマンには漸進的集産主義は「圧力団体の政体」であると断定する準備が整っていた。かれはフーヴァーと同様にジェファースンに依拠すると、こう読者に訴えかけた。

ひとつ確実なことは、民主的な社会において何らかの特権を得ることは、さらなる特権を得ることに必ずつながるということである。実際につきのように言えるかもしれない。近代国家が誰にも特権を与えないというジェファースンの原理を放棄したとき、それは万人に特権を与えるという原則にかかわるようになるということである。⁶⁴

リップマンはこの『善き社会』において、集産主義とリベラリズムは「資本と労働の配分はどのようにして決定されるのか」という問題——現代社会の問題は社会秩序が分業の要請と調和しないところで生じるとリップマンは指摘する——に解答を与えるためのそれぞれ異なった方法であり、両者は相いれないという結論に達した。集産主義的な方法は、何らかの計画委員会によってこの問題に答え、国家という強制的権威によって決定を執行させるというものである。多くの場合に市場は廃止されなければならないが、それに介入できるほど強力な組織化された利益があるところでは、市場が機能することを許されなくなるとリップマンは言う。それにたいして旧来のリベラリズムは、市場を規制装置として保持し好んできた。リップマンは、市場の改善はリベラルな社会における継続的な研究の課題でなければならないことを強調しつつも、組織化された利益の介入を許さない市場の優越性を認めるに至った。

ここからリップマンは、集産主義においては官僚がすべての決定を全知全能的におこなってしまう政治過程を、リベラルな社会はどのようにして自分たちのもとに取り戻すべきかについて論じた。リップマンによれば、全能という外見

を帯びた「役人支配 (Officialdom)」に委ねるのではなく、権利と義務を相互に規定しあう個人は、その相互の権利や義務を自分たちで変更することで問題の解決をはかるべきである。⁽⁶⁶⁾ 役人の側も權威をもってすべてを管理しようとするのではなく、あるいは自らが最善のものを決定して秩序を創り出すとするのではなく、司法的役割、すなわち何がもっとも公正な決定であるかの判断を一步退いておこなうという役割に自らをとどめなければならぬ。それゆえにリベラルデモクラシーにおける法は、支配を行なう官僚の行政的命令ではなく、個人の権利と義務の体系によって人間にかかわる事柄を第一に規制しようと試みるものでなければならぬ。リップマンはこれを、人間関係を規制する頭ごなしのやり方とは異なる、コモンローにその起源を見出すことのできる「社会的コントロールの相補的 (reciprocal) 方法」と呼んだ。⁽⁶⁶⁾

このように、国家権力を通じて人びとの幸せは可能になるという考えを徹底的に否定する道を選ぶに至ったリップマンだが、かれはデューイとは異なり、知恵や影響力は万人に平等に備わっているわけではないという考えをいまや明確に保持していた。そのうえでかれは、社会のあるべき姿をリバータリアンという自己規定のもとで——リップマンはリバータリアンとリベラルを相互に取り換え可能なものとして用いている——端的に指し示した。「リバータリアンは、レースに出たすべてのランナーが、足取り良く一緒にゴールするよう求めはしない。リバータリアンが問題にするのは、ランナーは同時にスタートしたかであり、誰も競争相手をひじでコースの外に押し出していないかである。そのうえで勝者は最高のランナーである」。⁽⁶⁷⁾ 特権や既得権といった外部から課される不平等の要素が除去されれば、「本質的な優越性 (intrinsic superiority)」がおのずからあらわれてくる」のはきわめて自然なことであり、むしろ健全でさえある。リップマンはこうした考えこそ、「社会についてのリベラルな構想の中心」であるとみなすに至っていた。

七 結語にかえて

ニューディールを契機として、リベラリズムとはすなわち欠乏からの自由、経済的分配の問題であるという認識がア

メリカ合衆国において定着していった。⁽⁸⁸⁾一九三〇年代に形成されていったこの認識は、第二次世界大戦後のアメリカにおける戦後リベラリズムのスタンスを規定していった。だが、そのような認識の定着の過程で、社会的問題の焦点は消費、分配、階級にのみ絞られるようになり、かつての革新主義期の知識人たちがスタンスはさまざまであれ組上に載せていた人種やエスニシティといった要素は、等閑視ないしは意図的に回避されることになったことは、すでにアラン・ブリンクリーらニューディール・リベラリズムの研究者によって指摘されているとおりである。⁽⁸⁹⁾

社会保障法にみられるローズヴェルト政権の政策的先駆性を現在という地点に立脚してあまりにも過小評価することは、FDRとその閣僚たちが直面していた内外の困難にたいする歴史的想像力を欠くことになるだろう。ただ、全国産業復興法やのちにはワグナー法によって確保された組織労働者を中心とする社会的包摂が、政治的には民主党の強固な支持基盤となる「ニューディール連合」を戦後に至るまで成立させたものの、それは特定の利益集団を媒介しない政治参加を——実質的にもイメージのうえでも——閉ざす傾向をもったことも否定はできない。このことは、労働組合に象徴される利益集団への憎悪とともに、分配の実行主体である政府や官僚機構にたいする不満をひろく社会に伏在させたと言わざるを得ないかもしれない。

本稿はタグウェルの主張や社会保障法の立案過程を概略することで、戦後アメリカにおいて正統なリベラリズムの地位を獲得したニューディール・リベラリズムの理念の一端を跡づけつつ、それとは異なる射程を含みこんだデューイやリップマンらのリベラリズムの構想をも素描した。そこから明らかになることは、思想という平面にあくまでも限ったことだが、一九三〇年代という変革の時期におけるニューディール・リベラリズムの形成は、アメリカン・リベラリズムのさまざまな異なる再構築の構想との競合のなかでおこなわれていったことであり、ラディカルと保守双方の側からのニューディールないしは福祉国家にたいする後の批判の原型は、すでにデューイやリップマンらのなかで、しかも同じリベラリズムの名のもとで同時代的に準備されていたということである。

- (1) Herbert Croly, *The Promise of American Life* (1909; reprint, Boston: Northeastern University press, 1989), p. 152.
- (2) ウォルター・ワイルは『ニューデモクラシー』のなかで「経済と知性のふたつの条件がそろって改善されるなら、政治的権利の獲得はそれほど困難なことではないと論じた。Walter E. Weyl, *The New Democracy: An Essay on Certain Political and Economic Tendencies in the United States* (1912; reprint, New Brunswick: Transaction Publishers, 2005). クロリーもまた、『革新的デモクラシー』のなかで行政エリートと民衆との架橋は高等教育のさらなる普及によって可能になると、つぎのように見通しを述べていた。「科学的な行政を民衆のものにするための最善の方法、すなわち、デモクラシーが高度な教育を受けた公職者たちを自分たちの代表とみなすことができるための最善の方法は、高等教育を民衆に広げることである。専門家による行政府は、それが十分な教育をうけた選挙民を代表するようになるまでは、十分に代表的なものにはならぬ」。Herbert Croly, *Progressive Democracy* (1914; reprint, New Brunswick: Transaction Publishers, 1998), p. 377.
- (3) Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America, An Interpretation of American Political Thought since the Revolution* (1955; reprint, New York: Harvest Book, 1991), p. 255. 有賀貞訳『アメリカ自由主義の伝統』(講談社学術文庫、一九九四年)の三四一頁。
- (4) 革新主義期に活躍した知識人たちの少なからずが、ニューデールに批判的立場をとった。このことは、Otis L. Graham Jr., *An Encore for Reform: The Old Progressives and the New Deal* (New York: A Galaxy Book, 1967) において詳しく論じられている。なお、ニューデールはアメリカにおけるリベラル・コンセンサスに大きな変動をもたらさないプラグマティックな対応だったというハーツの指摘にたいして、たとえばジェイムズ・ヤングは、リベラル・コンセンサスの枠組みを維持しつつ革新主義とニューデールとのあいだの差異を指摘したホーフスタッターを継承して、ハーツ批判をおこなっている。James P. Young, *Reconsidering American Liberalism: The Troubled Odyssey of the Liberal Idea* (Boulder: Westview Press, 1996), pp. 172-175. また、ゲリー・ディーン・ハーストは、ニューデールを支えた集産主義的リベラルたちに内在している反リベラリズムの論理を適切に見極めていないとして、ヤング以上に強くハーツ批判をおこなっている。Gary Dean Best, *The Retreat from Liberalism: Collectivists versus Progressives in the New Deal Years* (Westport: Praeger, 2002).
- (5) Richard H. Pells, *Radical Visions and American Dreams: Culture and Social Thought in the Depression Years* (1972; reprint, Chicago: University of Illinois Press, 1998), pp. 44-48. 『マコーリブプリック』の一九三〇年代の論議とその周辺の知識人たちの主張については、David Seideman, *The New Republic: A Voice of Modern Liberalism* (New York: Praeger, 1986) のなかでもよく知られている。当時の知識人たちの動向について論じた研究文献としては他にも以下のものがある。Edward A. Purcell Jr., *The*

- Crisis of Democratic Theory: Scientific Naturalism and the Problem of Value* (Lexington: The University Press of Kentucky, 1973), John M. Jordan, *Machine-Age Ideology: Social Engineering and American Liberalism, 1911-1939* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1994).
- (9) John Kenneth Galbraith, *The Great Crash, 1929* (London: Hamish Hamilton, 1955). 村井章子訳『大暴落1929』(日経B&F社、二〇〇八年)° David M. Kennedy, *Freedom from Fear: The American People in Depression and War, 1929-1945* (New York: Oxford University Press, 2005), pp. 43-69.
- (10) Stuart Chase, *The Nemesis of American Business* (New York: Macmillan, 1931), p. 2.
- (11) Chase, *ibid.*, p. 97. チェイスはこの委員会を第一次世界大戦時におけるバーナード・ハルークの戦時産業委員会の延長線にあるものと見て把握し、経済発展の一〇ヶ年計画立案をその任務とするべきであると論じている。Chase, *ibid.*, p. 177. チェイスは翌年の著作のなかでも、集産主義の方向へと向かうのではあれば、上からのコントロールが必要であると述べている。全国計画委員会の構想をあらためて論じている。Stuart Chase, *A New Deal* (New York: Macmillan, 1932), pp. 213-241.
- (12) Chase, *ibid.*, p. 107.
- (13) John Dewey, "Full Warehouses and Empty Stomachs (1931)," in Jo Ann Boydston ed., *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 6 (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981-90), p. 343. 本稿では以降、デューイ後期著作集からの引用については、*LW*と省略記号を用いて表記する。
- (14) John Dewey, "Individualism, Old and New (1929-1930)," in *LW* vol. 5, p. 104.
- (15) John Gabriel Hunt ed., *The Essential Franklin Delano Roosevelt* (New York: Gramercy Books, 1995), pp. 28-29.
- (16) これまでに刊行されたニューディール研究は文献と論文を併せつぎわめて膨大な数にのぼる。その主ななかで、ニューディール研究の各個別テーマごとに既存研究の動向を整理したものがAnthony J. Badger, *The New Deal: The Depression Years, 1933-1940* (1989; reprint, Chicago: Ivan R. Dee, 2002) 巻末の書誌学的論や、また有効である。公共事業に焦点を当てたニューディール・リベラリズムを論じた近年の研究としてJason Scott Smith, *Building New Deal Liberalism: The Political Economy of Public Work, 1933-1956* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) などがある。ニューディールの古典的研究として著者たちが自由リベラルの立場に立脚して叙述をしているArthur M. Schlesinger, Jr., *The Crisis of the Old Order: The Coming of New Deal; and The Politics of Upheaval* (1956, 1968, 1960; reprint, Boston: Houghton Mifflin Company, 2003); William E.

Leuchtenburg, *Franklin D. Roosevelt and the New Deal, 1932-1940* (1963; reprint, New York: Harper Perennial, 2009) をまず挙げる必要がある。バジヤーもまとめているように、シユレゼンジャー・ジュニアはニューディールが発揮したプラグマティズムはこの時代における最善の回答だったという結論を与え、リキテンバークもニューディールが道半ばの革命だったことを認めているものの、公正な社会を創り出そうとした試みとして概ね評価している。日本でもニューディール研究は数多く存在するが、アメリカ政治史ないしは経済史にかぎれば、比較的近年の主要なものとして久保文明『ニューディールとアメリカ民主政——農業政策をめぐる政治過程』（東京大学出版会、一九八八年）、秋元英一『ニューディールとアメリカ資本主義』（東京大学出版会、一九八九年）、安藤次男『アメリカ自由主義とニューディール——一九四〇年代におけるリベラル派の分裂と再編』（法律文化社、一九九〇年）、紀平英作『ニューディール政治秩序の形成過程の研究——二〇世紀アメリカ合衆国政治社会史研究序説』（京都大学学術出版会、一九九三年）、楠井敏朗『アメリカ資本主義とニューディール』（日本経済評論社、二〇〇五年）、河内信幸『ニューディール体制論——大恐慌下のアメリカ社会』（日本図書センター、二〇〇五年）、西川賢『ニューディール期民主党の変容——政党組織・集票構造・利益誘導』（慶應義塾大学出版会、二〇〇八年）、西山隆行『アメリカ型福祉国家と都市政治——ニューヨーク市におけるアーバン・リベラリズムの展開』（東京大学出版会、二〇〇八年）などがある。

- (14) Alan Brinkley, *Liberalism and Its Discontents* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), pp. 17-26.
- (15) 近年における邦語のタグウェルとニューディールに关する研究として、西川純子「タグウェルとニューディール」、田中敏弘編『アメリカ人の経済思想——その歴史的展開』（日本経済評論社、一九九九年）所収などがある。
- (16) Rexford G. Tugwell, *The Battle for Democracy* (1935; reprint, New York: Greenwood Press, 1969), p. 195.
- (17) Tugwell, *ibid.*, p. 197.
- (18) Tugwell, *ibid.*, p. 198.
- (19) Tugwell, *ibid.*, p. 249.
- (20) ヒューイ・ロングとコグリン神父に焦点を当つた研究として以下のものがよく知られている。Alan Brinkley, *Voices of Protest: Huey Long, Father Coughlin, and the Great Depression* (New York: Vintage Books, 1982), ロングに关する邦語の文献としては以下のものがある。三宅昭良『アメリカン・ファシズム——ロングとローズヴェルト』（講談社選書メチエ、一九九七年）。
- (21) Norman Thomas, *A Socialist Looks at the New Deal* (New York: League for Industrial Democracy, 1933).
- (22) Alfred M. Bingham and Selden Rodman eds., *Challenge to the New Deal* (New York: Falcon Press, 1934), シンガムとロビン

- メンのような同時代の非マルクス主義的な急進的知識人について、Donald L. Miller: *The New American Radicalism: Alfred M. Bingham and Non-Marxian Insurgency in the New Deal Era* (Port Washington: Kennikat Press, 1979) を註して論じられている。
- (23) Kim Philips-Fein, *Invisible Hands: The Businessmen's Crusade against the New Deal* (New York: W. W. Norton, 2009)。アメリカ自由連盟の活動を整理した研究として George Wolfskill, *The Revolt of the Conservatives: A American Liberty League, 1934-1940* (Boston: Houghton Mifflin, 1962) がある。
- (24) サミュエル・ピアが指摘しているように、一九三〇年代においてリベラルから「保守主義者」と呼ばれた人たちは当初の呼称を受け入れていなかったが、時が経つにつれてニューディールの批判者たちは自らを保守と呼ぶようになっていった。
- Samuel H. Beer, "Liberalism and the National Idea," in Robert A. Goldwin ed., *Left, Right and Center: Essays on Liberalism and Conservatism in the United States* (Chicago: Rand McNally, 1965), p. 148.
- (25) Herbert Hoover, *The Challenge to Liberty* (1934; reprint, New York: Da Capo Press, 1973)。
- (26) Hoover, *ibid.*, p. 86.
- (27) Hoover, *ibid.*, p. 88.
- (28) ノックはラッセル・カークやウィリアム・バックレイ・ジュニアといった後のアメリカにおける代表的な保守の論客に影響を与えたことば知られ、近年では再評価の機運が高まっている。George H. Nash, *The Conservative Intellectual Movement in America: Since 1945* (Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 1996), pp. 11-13.
- (29) Albert Jay Nock, *Our Enemy, the State* (1935; reprint, Delavan: Halberg Publishing Corporation, 1983), p. 40.
- (30) Nock, *ibid.*, pp. 45-47.
- (31) Nock, *ibid.*, p. 106.
- (32) Walter Lippmann, *A Preface to Morals* (1929; reprint, New Brunswick: Transaction Publishers, 1999), p. 152。リップマンは続けても述べている。「リベラルのなかでも強調するところに違いはあるとはいえず、かれらが皆受け入れている同じ前提とは、外部の環境が望ましいものでありさえすれば、人間の内面の生はそれにくまく適合するだろうというものである」。
- (33) Walter Lippmann, *The Method of Freedom* (1934; reprint, New Brunswick: Transaction Publishers, 1992), p. 46.
- (34) Lippmann, *ibid.*, p. 67.
- (35) Lippmann, *ibid.*, p. 69.

- (36) Lippmann, *ibid.*, p. 70.
- (37) Lippmann, *ibid.*, p. 74.
- (38) Lippmann, *ibid.*, p. 110.
- (39) Brinkley, *ibid.*, p. 22; Badger, *ibid.*, pp. 197-198.
- (40) 本稿が扱っているのと同時期のデューイの思想と行動を教育学の立場から包括的に論じたものとして、上野正道『学校の公共性と民主主義——デューイの美的経験論へ』(東京大学出版会、二〇一〇年)を挙げておきたい。
- (41) John Dewey, "American Ideals (I): The Theory of Liberty vs. the Fact of Regimentation (1934)," in *LW* vol. 9, p. 89.
- (42) John Dewey, "The Future of Liberalism (1935)," in *LW* vol. 11, p. 293. この論稿の中心となった講演は一九三四年十二月二八日にアメリカ哲学会東部支部の第24回年次大会でなされた。
- (43) ハワード・ジンはFDRとデューイのどちらをも実験主義者(experimentalists)ではあったが、以下の点で異なっていたと述べている。「ローズヴェルトもデューイも一歩一歩進むべきだと考えていた。しかし、FDRは既得の仕組みを守りたかったのにならして、デューイはそれを劇的な変化に変容させたことを喜んでいた」。Howard Zinn, *New Deal Thought* (1966, reprint, Indianapolis: Hackett Publishing, 2003), p. xxvii.
- (44) John Dewey, "John Dewey Surveys the National's Ills (1932)," in *LW* vol. 6, pp. 411-412.
- (45) John Dewey, "Democracy and Educational Administration (1937)," in *LW* vol. 11, p. 220.
- (46) John Dewey, "Address to the National Association for the Advancement of Colored People (1932)," in *LW* vol. 6, p. 226.
- (47) ニューディールと人種政治の関係については、John B. Kirby, *Black Americans in the Roosevelt Era: Liberalism and Race* (Knoxville: The University of Tennessee Press, 1980); Nancy J. Weiss, *Forewell to the Party of Lincoln: Black Politics in the Age of FDR* (Princeton: Princeton University Press, 1983); Gary Gerstle, *American Crucible: Race and Nation in the Twentieth Century* (Princeton: Princeton University Press, 2001)に詳しく、トラン・ブリンクリーはデューイにも言及しつつ「第一次世界大戦直後」とくに一九一九年にアメリカ国民が経験した人種の憎悪とさう熱狂状態のあとには、多くのリベラルたちは人種についての直接のかかわりを躊躇し始めた」と指摘している。Alan Brinkley, *The End of Reform: New Deal Liberalism in Recession and War* (New York: Vintage Books, 1995), p. 165.
- (48) Sylvester J. Schieber and John B. Shoven, *The Real Deal: The History and Future of Social Security* (New Haven: Yale

University Press, 1999), pp. 39-41: 48-57.

- (49) Arthur J. Altmeyer, *The Formative Years of Social Security: A Chronicle of Social Security Legislation and Administration, 1934-1964* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1966), pp. 4-5. 企業内退職金制度を提唱した当時のGE社長ジェラルド・スウォープとの一九三三年の会談のなかで、ローズヴェルトが雇用者と労働者が相互に拠出する年金制度に深い共感を示したとあわせて、紀平英作氏は、「誕生から死亡まで」をカバーすべきとするスウォープのプランの先駆性を踏まえてこう解釈している。「ローズヴェルトがスウォープのそうした議論〔生涯的社会保険制度〕に同意していたのであれば、この時点までにローズヴェルトが示しはじめたニューディール社会政策の意味づけ、また理解も、場当たりの社会政策の振りまきというより、合衆国政治史上大きな変化とみてよい国民国家単位の社会を広い範囲で眺め、その大きな枠組において人口の分業化や労働力交替を中央から考えるという、リベラルとか保守という政治思想の質を越えた『社会工学』的構想を含んだ内容へと拡大しはじめていたとみて、また誤りではないであろう」。紀平前掲書、三二四―三二五頁。

- (50) Frances Perkins, *The Roosevelt I Knew* (1946; reprint, London: Penguin Books, 2011), p. 271.
- (51) Altmeyer, *ibid.*, p. 11.
- (52) Altmeyer, *ibid.*, p. 21.
- (53) Altmeyer, *ibid.*, p. 28.
- (54) Perkins, *ibid.*, p. 281.
- (55) Edwin Amenta, *When Movements Matter: The Townsend Plan and the Rise of Social Security* (Princeton: Princeton University Press, 2006), pp. 75-80.
- (56) Altmeyer, *ibid.*, pp. 30-42.
- (57) Vincent Fitzpatrick, *H.L. Mencken* (Macon: Mercer University Press, 2004), p. 108.
- (58) H. L. Mencken, "Three Years of Dr. Roosevelt," in *The American Mercury* No. 147 (March, 1936), p. 264.
- (59) Bruce Ramsey ed., *Instable Government: Essays by Garet Garrett* (Caldwell: Caxton Press, 2008), pp. 63-64.
- (60) Ramsey ed., *ibid.*, 64.
- (61) Ramsey ed., *ibid.*, 65.
- (62) リップマンの『善き社会』は、今日におけるネオリベラリズムの思想的源流のひとつとして脚光をあびつつある。このような

観点からの研究として、権上康男「新自由主義の誕生（一九三八～四七年）——リップマン・シンポジウムからモンペラン協会の設立まで」および西川純子「ウォルター・リップマンと新自由主義」、権上康男編『新自由主義と戦後資本主義——欧米における歴史的経験』（日本経済評論社、二〇〇六年）所収がある。

(63) Walter Lippmann, *The Good Society* (1937; reprint, New Brunswick: Transaction Publishers, 2005), p. 114.

(64) Lippmann, *ibid.*, p. 116.

(65) リップマンはこうも述べている。「自由をめぐる見通しは、きわめてざっくりとした物言いであるが、近代世界の知的指導者たちが行政によってではなくて私的な権利間の調整によって社会問題を解決しようと模索する知的習慣を回復できるかどうかにかかっている。リベラリズムが破たんしているところでは、この習慣は失われており、自由な統治という技芸はほとんど忘れられてしまった」。Lippmann, *ibid.*, p. 282.

(66) Lippmann, *ibid.*, p. 289.

(67) Lippmann, *ibid.*, p. 358.

(68) 本稿が扱うことのできなかった戦後におけるアメリカン・リベラリズムの推移を概略したものとしては以下を参照いただきたい。後藤玲子「アメリカン・リベラリズム——福祉的自由への権利の不在」、下平好博、三重野卓編『グローバル化のなかの福祉社会』（ミネルヴァ書房、二〇〇九年）、一五七—一七六頁。

(69) Alan Brinkley, *ibid.*, pp. 165-167. アメリカン・リベラリズムにおける生産者から消費者への重点の移動については、Kathleen G. Donohue, *Freedom from Want: American Liberalism and the Idea of the Consumer* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2003) を詳細に論じられている。

フーゴー・プロイスとドイツ革命

● 遠藤泰弘

一 はじめに

第二帝政期ドイツにおいて、プロイセンを中心とするビスマルク憲法体制に対する厳しい批判者であったフーゴー・プロイス (Hugo Preuß: 1860-1925) は、ドイツ革命による帝政崩壊後に成立した人民委員政府のフリードリヒ・エーベルト (Friedrich Ebert: 1871-1925) により内務省次官に起用され、ヴァイマル共和国憲法の起草を任されることとなった。いわば、体制批判側の立場から一気に権力中枢に飛び込むこととなったのである。ここでプロイスは、「直接公選のライヒ大統領がライヒ宰相を任命し、ライヒ宰相は議会からの信任を必要とするが、ライヒ宰相は必ずしも議会多数派から選ばれるとは限らない」という独特の制度を導入することとなる。プロイスによるヴァイマル憲法制定の経緯については、すでに優れた研究の蓄積があるが、これらのヴァイマル憲法構想をプロイス自身の政治構想の中に位置づける作業は、未だ本格化していない。そこで、本稿では、プロイスが如何なる思想的前提のもとでドイツ革命に向き合い、ヴァイマル憲法の直接公選大統領制を構想したのかという問題について、プロイスの政治構想との関係という点に注目してアプローチしてみたい。

プロイスの政治構想を論じるにあたっては、その師であるオットー・フリードリヒ・フォン・ギールケ (Otto

Friedrich von Gierke: 1841-1921) の政治構想との関係を看過することは許されない。ギールケとプロイスの政治思想に対する従来の評価としては、第一に、両者をひとまとめにして「中途半端」と切り捨てるカール・シュミット (Carl Schmitt: 1888-1985) による評価が挙げられる。シュミットは、ギールケおよびプロイスについて、君主主権か人民主権かという憲法制定権力をめぐる二者択一の決断を回避した不決断の思想家と位置づけるのである。このようなシュミットの解釈は、その後の研究に大きな影響を与えてきたが、比較的最近になりクリストフ・シェーンベルガー (Christoph Schönberger) によって、異なる党派間の討議に基づく議会主義を重視するという、いわばシュミットとは逆の立場からギールケおよびプロイスを評価しようとする注目すべき解釈が提示されている。ここでは、ギールケが三月前期 (Vorläuf) 以来のドイツ自由主義の遺産の上に立ち、民主主義の本来の形を直接民主主義のモデルでしか理解しようとして、それを安易に批判の対象とした点が批判される。そして、ギールケのゲノッセンシャフト論を引き継ぎながら、それを民主主義的な方向でさらに徹底させようとしたプロイスにおいて、このギールケが抱えていた問題性はさらに顕著なものとなるとされ、ヴァイマル憲法草案における、プロイスの議会制民主主義に対する理解不足が批判されるのである。^⑥ このように、シェーンベルガーの解釈はシュミットとは逆の視点からのものではあるが、ギールケとプロイスをひとまとめとして連想的に評価している点では共通しているということもできる。^⑦

それに対して、近年クリストフ・ミュラー (Christoph Müller) やデトレフ・レーネルト (Detlef Lehnert) といったドイツの公法学者や政治学者により、「地方自治やEU統合の進展という政治状況を踏まえて、主権概念や国民国家概念に反省を迫る」という新たな理論動向にプロイスの国家論が有益であるという指摘がなされ、改めてプロイスの国家論を積極的に再評価しようとする動向が生まれている。^⑧ ここではむしろギールケ国家論との連続性が否定されるわけではなく、主権概念の取り扱いをめぐる両者の対立をはじめ、両者の共通点よりはむしろ断絶面が強調される傾向にある。^⑨ しかし後述するとおり、プロイスの国家論は、ギールケ国家論の画期性を承認した上でギールケ国家論のうち彼が不徹底であると考えた部分を批判して克服し、ギールケ国家論の本来の目的を最大限発揮させるというモチーフで組み立てられており、プロイスのねらいをより精確に理解し、ギールケとプロイスの関係をより丁寧に評価するためには、まず

両者の共通性を押さえた上で両者の対立の位相を究明するというアプローチが必要であると考えられる。

プロイスが、仲間団体を積み上げていくというギールケの重層的な政治秩序構築の論理を貫徹させ、主権概念の拒否にまで到達した点については、前稿^⑩において明らかにした通りである。プロイスは、「国法教説から主権概念を除去」し、自治 (Selbstverwaltung) 原理の導入を説いたのである (GSR: 198)。しかし、プロイスがこの自治原理の導入により、いかなる積極的な政治構想を構築したのかという点については、積み残しの課題となっていた。そこで本稿では、まずこのプロイスの積極的な政治構想を究明し、その上でヴァイマル憲法の直接公選大統領制構想が彼の政治構想の中でどのように位置づけられるのかという問題を考えてみたい。

二 自己行政体 (Selbstverwaltungskörper) としての国家

1 国家と法の関係

プロイスによれば、「国家が法を創るのか、それとも法が国家を創るのか」という問いは、問いの立て方そのものに問題がある (GSR: 198)。プロイスは、ギールケの見解を踏襲しつつ、国家を人格すなわち法主体としてみる見方があらゆる国家理論の基礎であり、法から切り離され、法よりも先行するものとして国家をとらえることは不可能であるとする (GSR: 202)。プロイスによれば、国家から付与される強制力を法の本質とする見方は、概念そのものの本質と概念の最終的な発展形態の同一視という誤謬に基づいている (GSR: 203)。法の本質には、確かに実定化や強制化に向けた発展の衝動が内在的に備わっているが、その実定性や強制力は、発展する法理念の産物ではあっても、法理念そのものではないのである (Ebenda)。

プロイスによれば、法に先行する国家という想定は法の発展形式と法理念そのものとの混合に起因しており、国家に先行する法という想定は、国家の発展形式と国家理念そのものとの混同に起因している (GSR: 204)。発展史的見地から

これらの混同を峻別するとき、法と国家のどちらが先かという問いは解きえない問題であり、人間と家族はどちらが先かという問いと同様に、そもそもそういう問いを立てること自体が不可能であるとする (Ebenda)。個々人と家族、法と国家はその原型において同時に生じたと考えるべきなのである (Ebenda)。

プロイスによれば、法理念に内在する実定化への衝動は、その現実化の中で個々人を超越する全体有機体 (Gesamtorganismus) と結びつき、他方でこの全体有機体をまとめる紐帯はますます法的な性質を強めていくのであり、国家理念のあらゆる進化は法の領域内でなされ、法理念のあらゆる進化は国家に法的な内容を付与するのである (GSR 206f.)。プロイスにとり、「法治国家 (Rechtsstaat)」という語は国家が法の産物であることを意味するのではなく、国法の承認は法の創造者としての国家を意味するのではない (Ebenda)。今日において、国家が法を制定し、国家が法理念に内在する実定化への衝動を現実化しているとしても、国家は潜在する法を宣言するのであって、無から法を創造するのではないという (Ebenda)。例えば、国家の実定法は、各人格に内在する権利を実定的に表現するための現代的な形式であるが、各人格は国家が権利を付与するから人格として存在するのではなく、各人格が権利の担い手としての人格であるからこそ、国家の実定法がそれらの権利を実定的に宣言していると考えるべきなのである (Ebenda)。したがってプロイスによれば、国家が法を制定するという現代の形式は、共同体を下から上に向けて構成する概念上の可能性にとつて、必ずしも障害となるわけではない (Ebenda)。

そしてプロイスによれば、以上のような法理念と国家理念の相互的な発展過程は、国家の枠組みには止まらないのであり、すでに諸国家の全体や帝国をも超えた、国際的な組織化の端緒が見られる (GSR 207f.)。確かに現状では、国際法上の関係が実定化されるには至っていないが、包括的な有機体としての諸国民共同体 (Völkergemeinschaft) の完成に向けた動きが強まっているという (Ebenda)。プロイスは、いつの日か「諸国民共同体は法の創造者なのか、それとも法の創造物なのか」という問いが論じられることになるかもしれないとまでいう (Ebenda)。

このような系譜的な考察方法によれば、国家を主権理念でとらえることはできず、一連の人間共同体 (menschliches Gemeinwesen) における本質的な構成成分の一つとしてとらえるべきことが明らかであるとする (GSR 208)。すなわち、

国家は下に向かっては突如として個人と対峙するのではなく、むしろ個人は国家の起源においてはその源泉なのであり、国家は上に向かっては決して概念上至上の人間共同体ではなく、むしろ国家に内在する理念はそこで尽きることなく、国家を超えて展開し発展する力をもつというのである (Ebenda)。

こうしてプロイスによれば、以上のような国家と法の発展史的考察は、国家を唯一の存在とする考え方やそれに伴う主権という根拠を破壊するのみならず、法学的技術がそれに似せて法人を作り上げることとなった、唯一の法の担い手としての個人という観念をも破壊する (GSR: 208f.)。つまり、物理的個人人格と同様の形で、非物理的な全体人格の存在が原初的に認められるべきであるとし、個々人間の法的関係と並んで、個々人と有機的統一体との間の法的関係が同時に始まると考えるべきであるという (Ebenda)。プロイスは、この後者の法領域を社会法 (Sozialrecht) と呼び、個人法 (Individualrecht) と社会法という二つの法領域は、最初から同等かつ相互的に成立したとするのである。

こうしてプロイスは、公法と私法の二元主義ではなく、社会法と個人法という二元主義こそが根元的に原初からの相互性を備えているとする (GSR: 211f.)。プロイスによれば、法理念に内在する実定化への衝動は、法の発展過程の中で、常に法の実定化にふさわしい機関を自らのうちにもつ高められた全体有機体 (Gesamtkorpus) と密接に結びついているが、その一方で、この全体有機体の本質は、諸人格の上下関係やその意思力の境界づけという法的本質の中に見出される (Ebenda)。プロイスは、このような全体有機体の特性を現代国家も共有していると考えており、国家と法の関係を以上のような意味で相互的なものとして理解すべきであるというのである。

2 法治国家論

プロイスによれば、以上のような「全体有機体に内在された法的性質」は、常に明確に意識されてきたわけではなく、中世においては多様性の原理が一面的に現れ、絶対主義の時代には、統一性の原理が一面的に強調された (GSR: 212)。それに対して、真の法治国家論はこれらの古い覆いを粉碎し、その実質に適合する形式を生み出すものであるという (GSR: 213f.)。すなわち、国家の人格性を承認し、国家を相互的な拘束の網の目としての法の領域の中に置くとともに、

人格を個人と同一視する私法的な見解を退け、国家人格を社会法上の有機的形成物としての全体人格と理解することにより、法治国家の真の内的本質が明らかになるというのである (Ebenda)。ここでは、国家のすべての部分、つまり国家の中の個別人格と全体人格をより高次の有機的な統一体に結びつけている紐帯に法的性格が見出されるという点が本質的に重要であるとされる (Ebenda)。国家は法の産物ではなく、また国家の任務が法の実現に尽きるわけでもないのである (Ebenda)。

プロイスによれば、以上のような関係を認識している国家学が法治国家論であり、この内在的な関係を実定化する国家が法治国家なのであって、法治国家の基礎は、あらゆる全体人格に共通の社会法に見出されるのである (Ebenda)。そして、法治国家と憲法国家 (Verfassungsstaat) の関係は、法 (Recht) と実定法 (Gesetz) の関係に相応するとされ、法理念に内在する実定化への衝動により生み出されるのが憲法であり、法治国家を実定化したものが憲法国家であるとされる (GSR: 215f)。*Verfassung* の法理念は、実定化への衝動と並んで組織された強制の実現という衝動ももっており、そのためには立法を通じた一般的な実定化だけでは不十分であり、疑義が生じた場合の裁判による特別な実定化という補充が必要であるとする (GSR: 216)。つまり法治国家理念にとっては、公法すなわち憲法律 (Verfassungsgesetz) の立法と並んで、公法上の裁判が不可欠であるというのである (Ebenda)。

プロイスによれば、立憲的な国家形式、すなわち人民代表を伴う国家を法治国家理念の現れと見る見方はかなり一般的であるが、それは法学的な要請というよりは政治的な要請であり、法学上の解釈にとり自然なものではあったとしても、本質的なものではない (GSR: 217f)。法学上の解釈にとり本質的に重要なことは、国家が有機的な全体人格として、国法の担い手である点である (Ebenda)。

3 自治の概念

プロイスによれば、以上のような法治国家概念は、自治と呼ばれる原理に基づいている (GSR: 218-220)。法学上の自治概念に関する指導的な論者は、ルドルフ・グナイス (Rudolf Gneist: 1816-1895) であり、グナイスは自治を、有機的統

一体である国家と非有機的多数性である社会の間の中間物としてとらえたが、社会の非有機的多数性に対して、国家を有機的統一の唯一の代表者と見ている点で誤りであるとされる (Ebenda)。なんとすれば、グナイストは、国家が多数性における統一という資格を他のあらゆる全体人格と共有していることを見逃しており、さらに、人格の本質が、固有の有機体であると同時により高次の全体有機体の分肢でもありうる点にあることを見逃しているからである (Ebenda)。

それに対して、パウル・ラーバント (Paul Laband: 1838-1918) とハインリヒ・ロージン (Heinrich Rosin: 1855-1927) が、グナイストの自治理論を行政法上の基礎に基づく構成ではないとして批判した点⁽¹³⁾は正当であるが、両者が主権に固執し、「主権的」国家と「非主権的」ゲマインデの概念上の対立に固執した点については誤りであるとする (GSR: 221f)。

プロイスにとり、自治はむしろ普遍的な原理であり、自治は何かの客体ではなく、法主体としての資格を備えている (GSR: 222f)。しかもここでは個人法的な関係ではなく、社会法的な関係が問題となっているのであるから、社会法の主体すなわち全体人格のみが視野に入ってくることとなる (Ebenda)。そして、すべての全体人格に共通の特徴として、自らを有機的に構成する部分意思に対する組織された全体意思の優越、すなわち支配があるが、プロイスによれば、この支配は三権分立において一般的に示されうる (Ebenda)。つまり、一般的法制定としての立法と特殊な法制定としての裁判、法の制限のもとで目的にかなう自由な行動としての行政が、支配の現れなのである (Ebenda)。プロイスにとり、自己立法体 (Selbstgesetzgebungskörper) や自己裁判体 (Selbstrechtsprechungskörper)、自己行政体 (Selbstverwaltungskörper) という特徴は、すべてまとめて全体人格という特徴の中にすでに含まれているのである (Ebenda)。そして、実践上は自治 (Selbstverwaltung) がもつとも重要であり、しかも理論上は他の二つと同じ効果を持つとされる (Ebenda)。

法治国家の現代的解釈によれば、国家は法的に組織された全体人格の長い連なりにおける一つの分肢であり、国家を構成する諸種の全体人格は、国家の恣意の産物ではなく、国家自身もそうであるような同じ理念の発展物であるとされる (GSR: 223-225)。そして、あらゆる全体人格の権利は、国家による恣意的な創造物ではなく、国家に匹敵する理念の発展形式なのであり、法治国家における自己行政体としての資格は、国家を構成するすべての全体人格と共に国家も共有しているのである (Ebenda)。プロイスによれば、自己行政体という表現に国家への対立を見る支配的な用語法は、

個人以外に人格を認めないロマニストの人格概念を導く思考過程と深く関係しており、はじめから国家を最上位におき、それ以外のものを派生的なものとしか捉えようとする点に問題がある (Ebenda)。

むしろゲマインデの本質は、ゲマインデ自身がより高次の有機体の分枝であると同時に、それ自体も有機体であるという二重の機能を自らのうちで統合している点にあり、ゲマインデはこの二重の機能を、ゲマインデとしての単純な現象形式と、連合市町村 (Samtgemeinde) や郡 (Kreis)、州 (Provinz) という複合的な現象形式のすべてにおいて、全体国家に属する構成国家と共にしているとする (GR: 226f)。プロイスによれば、これら二重の機能という概念的な可能性は、高次の有機体の有機的分枝としての性質が、それ自体として固有の人格であることと何ら矛盾しないという、人格がもつ有機の本質から生じるのである (Ebenda)。したがって、より高次の全体のもとにある共同体がそれに服従したとしても、その共同体の人格は廃棄されないものであり、自己行政体としての資格は失われない (Ebenda)。これらの共同体は、より高次の有機体に組み入れられているからではなく、それにも関わらず自己行政体と呼ばれるのであって、この資格はもつとも低次のものから、もつとも高次のものに至るまで、あらゆる法治国家的な全体人格に共通の規準なのである (Ebenda)。

そしてプロイスによれば、あらゆる有機体の本質は、それが外部から機械的に定められた道具ではないことにあり、有機体がある機能にとり不可欠の機関を自ら生み出すことにある (GR: 228f)。したがって、全体人格として有機体であるゲマインデは、自らの機関を自ら生み出すことになるが、その一方で、ゲマインデは同時に国家の機関でもあることから、自らの機関の選任に対する国家の影響が要請される (Ebenda)。ここに、ゲマインデが自らの機関をもつことと、それへの国家の影響の要請という対立的な関係が見られることとなる。この関係をどのように理解するかという問題についてプロイスは、次に取り上げるような概念上の整理によって応答しようとする。

三 ゲノツセンシャフト概念、ケルパーシャフト概念、アンシユタルト概念をめぐる

1 ゲノッセンシャフト概念

プロイスによれば、ゲノッセンシャフト理論は主に私法の領域で展開されてきたが、その有効性は私法にとどまるものではなく、法一般に妥当するものであり、とりわけ国法はゲノッセンシャフト理論の理念的宝庫から果実を得ることができる (GSR 233)。なんとすれば、ゲノッセンシャフト理論は *societas* と *universitas* というロマネストの両概念の対立を先鋭化するのではなく、擬制人格を否定し、全体人格の活き活きとした現実性を対置することにより、両概念を連結する中間項の存在を強調するからである (GSR 234)。プロイスによれば、人格を個人と同一視する限り、全体人格と構成人格の関係をうまく捉えることができず、擬制の力を借りざるを得なくなる (Ebenda)。それに対して、ゲノッセンシャフト理論こそが新たな法領域を開き、国家とすべての政治共同体 (*politisches Gemeinwesen*) を完全に人格概念に包摂する可能性をもたらす (Ebenda)。ゲノッセンシャフト理論が *societas* と *universitas* の溝を架橋したのと同様に、ゲノッセンシャフト理論は個人と国家を架橋するのであり、ゲノッセンシャフト理論が擬制人格についてのア・プリオリなドグマを除去したのと同様に、ゲノッセンシャフト理論は「主権」国家というア・プリオリな公理を除去するというのである (Ebenda)。ここでは、旧い人格理論が「自然人格対擬制人格」という相違を見出していた所に、新しい人格理論は「すべての人格は自然でありかつ実在する」という新たな同一性を見出すのであり、旧理論が「すべての人格は分割不能な個々人としての統一体である」という同一性を見出していた所に、新理論は「人格には個人人格と全体人格がある」という相違を見出すとされる (GSR 237f)。

プロイスによれば、全体人格という新しい概念は、ゲノッセンシャフトやケルパーシャフト、アンシユタルトという部分的に重なり合う三つの要素からなる (GSR 239f)。このうち、ゲノッセンシャフトとケルパーシャフトについては、主に私法において形成されてきたため、これまでは国法の領域から排除されてきたが、ここではギールケとロージンの仕事を踏襲しながら両概念を修正し、国法を含む全法領域における人格概念の要素として両概念を利用できるようにすべきであるとされる (Ebenda)。ただし、「政治的ゲマインデはケルパーシャフトではあるがゲノッセンシャフトではない」

とするギールケの区別法¹⁴⁾については、批判すべきであるという (GSR: 240)。なんとすれば、ゲノッセンシャフトに対してゲマインデや国家を対置するギールケの用語法では、ゲマインデや国家はあたかもゲノッセンシャフトではないかのような印象を与えるが、これらの政治共同体はゲノッセンシャフトの一種に他ならないからである (GSR: 241-243)。

プロイスによれば、以上のような形で、ゲノッセンシャフトのカテゴリリーから政治共同体を除外せざるを得なくなった原因は、主権概念への固執にある (GSR: 243-245)。つまり、ギールケは主権概念に固執したために、ゲマインデや国家をゲノッセンシャフト以上のものとし、国家とそれ以外の人格を区別する主権のメルクマールにより、国家に特別な地位を認めることとなったが、それは最高次の権力と権力それ自体を同一視するという誤謬¹⁵⁾を招くこととなった (Ebenda)。プロイスによれば、主権に固執する観点は容易に政治共同体とゲノッセンシャフトを対置する発想につながるが、この発想ではゲノッセンシャフト概念が国家組織の末端で停止することとなり、ゲノッセンシャフト理論の根本理念に矛盾することとなるのである (Ebenda)。

プロイスにとり、ゲノッセンシャフト原理の本質的意義は、人間が生まれつき個別的な生と共同の生を同時に生きるという事実を承認することであり、ゲノッセンシャフトの試金石は、部分意思の小片から共同意思を組織しようとする人的団体 (Personenverband) に内在する衝動なのである (GSR: 245)。そして、法理念に実定化や強制化への衝動が内在しており、その目的の達成がなくても法自体が存在していたのと同様に、ゲノッセンシャフト理念に個別人格から全体人格への組織化の衝動が内在しているとはいえ、それが完遂されていないところにもゲノッセンシャフトは存在しているとされる (GSR: 245-247)。こうしてプロイスは、ゲノッセンシャフトを、「より高次の統一体へと構成員を統合する、社会法的な原理を内在した人間団体」と定義し、真の団体人格への完全な形成に至ってはいないとしても、この社会法的な原理に導かれてはいるゲノッセンシャフトのことを「狭い意味でのゲノッセンシャフト」と呼ぶ (Ebenda)。そして、この完全な形成がなされた場合に、ゲノッセンシャフトはケルパーシャフトに濃縮されるというのである (Ebenda)。プロイスは以上のような概念整理を行い、ゲノッセンシャフトとケルパーシャフトを連続的に捉えようとするのである。

2 ケルパーシャフト概念

プロイスによれば、「全体に内在する統一体が人格として認知され、承認されているときにケルパーシャフトが存在する」というギールケの法史上の定式が示すように、ゲノツセンシャフトに内在する理念は、ケルパーシャフトにおいて完全な展開をみる (GGR: 247-248)。

しかしながらプロイスによれば、ケルパーシャフトは、ゲノツセンシャフトとは対立する原理、すなわちアンシユタルトをも自らの内に受け入れているため、単にこれまでの分類を裏返しにして、ケルパーシャフトをゲノツセンシャフト属の一種と見ることはできない (GGR: 248)。プロイスにとり、ケルパーシャフトの本質は、それが多数の人格の有機的な統一であること、つまりそれが多数性の意思統一体であることにあり、その際、ケルパーシャフトを支配する意思が専ら内側からのもののみであれば、ケルパーシャフトは純粹なゲノツセンシャフト理念の結晶であることとなるが、ケルパーシャフトがケルパーシャフトの外部にあつてケルパーシャフトを超越する意思の影響を受けている場合は、このケルパーシャフトは純粹なゲノツセンシャフト的形成物ではないこととなり、ゲノツセンシャフト的要素と並んでアンシユタルト的要素をも受け入れていることとなる (Eibenda)。

3 アンシユタルト概念

プロイスは、次のようなギールケのアンシユタルト定義をそのまま踏襲する。すなわち、「アンシユタルトとは、何らかの法的団体の外部から構成された統一体であり、それに生命を与えている原理は、その外側にある意思によつて分岐させられ、個別化された部分意思¹⁶⁾であつて、「その人格はそれに結びついた諸人格に内在するのではなく、それを超越している」という定義である (GSR: 249)。そして、国法上のアンシユタルト概念の生みの親はカトリック教会であるとされる (GSR: 250)。というのも、教会の統一体は信者の結合に端を発するのではなく、神的な創立者による設置に端を発しており、教会を支配する統一的意思は、構成員すなわち信者の共同意思ではなく、神的意思の発露と考えられ

るからである (Ebenda)。カトリック教会におけるすべての管区や司教区および教区は、上から創立されたのであり、各機関の所属長は機関ではなく上位者の代理人であり、上位者への奉仕者なのである (Ebenda)。

プロイスは、このような思考は容易に主権の理念領域と一致するとし、ローマ法とともにカノン法が侵入したのであり、ロマニストの人格概念とともにカノニストのアンシユタルト概念が形成されたとする (Ebenda)。プロイスによれば、ロマニスト的要素が私法上の法技術の形成において有力であるとすれば、カノニスト的要素は帝国国法関係の秩序に大きな影響を与えたといえる (Ebenda)。

4 ゲノッセンシャフト、ケルパーシャフト、アンシユタルトの概念関係

プロイスは以上のことから、ケルパーシャフトとアンシユタルトもゲノッセンシャフトとアンシユタルトも、双方の間に全く調和点を見出し得ないような意味での概念上の対立ではないことが判明したとする (GSR: 25ff)。プロイスにとり、ケルパーシャフトの本質は、多数性における統一であるという点、つまり個別人格に対する全体人格であるという点にあったが、この統一が専ら内から形成されるものであり、支配的意思が専ら内在的なものである場合は、ケルパーシャフトの機関は専らそれ固有の機関となり、当該ケルパーシャフトは純粹にゲノッセンシャフトの性質を持つことになる (Ebenda)。それに対して、この統一が外から設定されたものであり、支配的意思が専ら外在的、超越的なものである場合は、それに応じてその団体 (Korporation) の機関は上位の意思の機関となり、当該団体は純粹にアンシユタルト的性質を持つこととなるという (Ebenda)。プロイスによれば、ゲノッセンシャフト原理とアンシユタルト原理は、一方は下から上への道を辿り、他方が上から下への道を辿ることから、その外観上は正反対に対立する概念ではあるが、両原理は、その現れの形式においては交差しうるものであり、その現象形態がケルパーシャフトなのである (Ebenda)。そして、ゲノッセンシャフト的要素とアンシユタルト的要素を兼ね備える能力は、それ自体が固有の有機体であると同時に、より高次の有機体の構成要素でもありうるという全体人格の能力に他ならない (Ebenda)。したがって、このようなケルパーシャフトの形成は、一見内側からの有機的なプロセスに見えるが、同時にそれはより高次の全体の影響下にも置か

れており、ケルパーシャフトを支配する意味は、それに内在する共同意思でありつつ、同時により高次の全体意思の影響をも受けているのである (Ebenda)。こうしてケルパーシャフトの機関は、それ固有のものでありつつ、同時により高次の有機体の間接的な機関でもあることとなり、ケルパーシャフトとより高次の有機体が共同でその選任に当たることとなるのである (Ebenda)。

プロイスによれば、ケルパーシャフト内部におけるゲノッセンシャフト的要素とアンシュタルト的要素の混合の仕方については、イヌングや堤防維持管理組合、ゲマインデといったゲノッセンシャフト的要素が優勢なものから、大学や教会、防火組合といったアンシュタルト的要素が優勢なものまで、様々な段階がある (GSR 254)。純粋なゲノッセンシャフトと純粋なアンシュタルトの間には、様々なケルパーシャフト的形成物があり、時には一方の要素が強く、時には他方の要素が強いが、いずれにせよその混合関係を数学的に厳密に計測することは不可能であるという (Ebenda)。プロイスによれば、このような混合関係の確定は、一方でゲノッセンシャフト概念とケルパーシャフト概念を十分には区別せず、他方でアンシュタルト的契機をもったゲノッセンシャフト (ないしケルパーシャフト) とゲノッセンシャフト的 (ないしケルパーシャフト的) 契機をもったアンシュタルトを区別しなければならないというギールケの用語法⁽¹⁸⁾においては必要となるが、ゲノッセンシャフトとアンシュタルトを概念上の対立物として相互に対置しつつ、ケルパーシャフトにおいては両概念の要素を様々な混合において統合しうるとするプロイスの用語法においては、不要なのである (Ebenda)。

前述の通りプロイスは、ケルパーシャフトの本質を、それ自体として全体人格でありつつ、同時により高次の全体人格の部分や機関でもあり得るという点に見たのであったが、ケルパーシャフトがこのようにアンシュタルト的要素を受け入れることができるのは、有機的な関係に立つ全体人格に対してのみであって、ケルパーシャフトと全く関係のない外部人格の部分や機関になることはできない点を特に強調する (GSR 253, 255)。つまりケルパーシャフトは、自ら自身を包含するより広いケルパーシャフトに対してのみ、アンシュタルト的要素を自らの本質に受け入れることができるというのである (Ebenda)。したがってプロイスによれば、国家もアンシュタルト的要素を自らのうちに含有することができるが、それは自らを包含するより高次の全体に対してであって、ある個人や自らと有機的な関係にない人格の意思に対

してではない (Ebenda)。つまり、ドイツの個別国家は専らゲノッセンシャフト的なケルバーシャフトではなく、アンシユタルト的要素を含んでいるが、それは個別国家が帝国の構成員だからであり、君主が個別国家の頂点にいるからではないのである (Ebenda)。プロイスによれば、君主は国家的全体人格の機関であり、君主の意思は国家的共同意思の部分意思なのであって、国家を超越し、国家の外から影響を与える意思ではない (Ebenda)。プロイスにとり、国家的ケルバーシャフトにアンシユタルト的な要素を挿入するのは君主の権利ではなく、専らその国家を包含するより高次の全体人格すなわち帝国の権利なのである (Ebenda)。

さらにプロイスによれば、この最終ラインにある帝国も純粋なゲノッセンシャフトではなく、アンシユタルト的要素から完全に免れたケルバーシャフトではないが、このアンシユタルト的要素も皇帝の地位に基づくものではなく、連邦参議院に現れる連合諸政府の全体に基づくものでもない (GSR 255f)。なぜなら、皇帝も連邦参議院も帝国人格の機関であり、その意思は帝国に内在するものであって、それを超越するものではないからである (Ebenda)。プロイスによれば、帝国はより高次の全体、つまり国際的な国際法共同体 (Völkerrechtsgemeinschaft) の構成員なのであり、この共同体は目下のところは完全な全体人格には組織されていないが、その組織化の萌芽は、郵便や鉄道、通商制度等の国際的な行政連合や国際法共同体に見られるのであり、それらは将来の諸国民共同体 (Völkergemeinschaft) という全体人格の胎児と見なしうる (Ebenda)。これらは、先の用語法に従うならば「狭い意味でのゲノッセンシャフト」と呼ばれるものであり、多数性を超えた単一の統一にまでは至らないものの、有機的な連合への衝動を備えた多数の国家人格の団体であって、その発展過程は、多数の国家人格を国際的な全体人格という有機的な最終的統一へと組織化する方向に進んでいるという (Ebenda)。そしてプロイスによれば、この最終的な組織化こそが、完全に純粋なゲノッセンシャフト的ケルバーシャフトをもたらすのであり、それこそがゲノッセンシャフト理念の完成を意味するのである (Ebenda)。なんとすれば、この国際的な全体人格を超越する意思やそれを包含するより高次の全体は概念上考えられず、この全体人格がアンシユタルト的要素を自らのうちに受け入れる可能性は除外されるからである (Ebenda)。

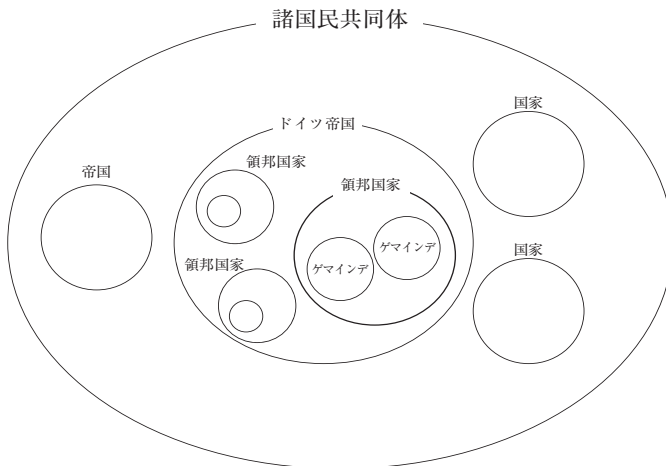
こうして、ゲマインデも国家も帝国も、その法的本質はゲノッセンシャフト的要素とアンシユタルト的要素の混合と

してのケルバーシャフトであると結論づけられ、この混合については、ゲマインデにおいてアンシュタルト的要素が最も強く、次いで国家、帝国の順とされるが、ここで種としての類別を根拠づけることはできないとされる (GSR: 257)。プロイスによれば、国家やその下位にあるゲマインデ、その上位にある帝国は、いずれも完全にケルバーシャフトのカテゴリに入るものであり、この命題によって、ドイツの国家構成をゲノッセンシャフト理論に基づいて行うための確固たる基点が提供されるのである (Ebenda)。そしてこの基点の提供により、アンシュタルト理念と主権理念という、現代的法治国家形成の障害物を除去し、国家人格説を真理化するための前提が整うのである (Ebenda)。

5 まとめ

以上素描してきたとおり、プロイスにとり、ゲマインデと国家、帝国は、いずれもゲノッセンシャフト的要素とアンシュタルト的要素の混合としてのケルバーシャフトであった。そして、ゲマインデはそのアンシュタルト的要素を国家から受け取り、国家はそれを帝国から受け取り、帝国はそれを諸国民共同体から受け取るのであり、ゲマインデと国家、帝国、諸国民共同体は、一方が他方の構成分肢として相互に有機的な関係にある。プロイスによれば、この諸国民共同体は未だ発展途上のものであるといえ、完

図 プロイスの政治秩序構想



成に向けての動きはすでに力強く始まっているのであり、その完成の暁には完全に純粹なゲノツセンシャフトとしてのケルバーシャフトが政治共同体の最上位に実現されるのである。以上のようなプロイスの政治秩序構想を図式化すると、図のようになる（煩雑さを避けるため、一部を省略している）。このようなプロイスの政治構想を踏まえた上で、プロイスのヴァイマル憲法草案における直接公選大統領制構想の位置づけを探ってみたい。

四 プロイスの直接公選大統領制構想

1 ビスマルク憲法改正提案

プロイスがヴァイマル共和国憲法の起草を依頼されたのは、一九一八年一月一日のことであったが、プロイスは、すでに革命前の一九一七年七月の段階で、ビスマルク憲法に対する憲法改正提案を取り纏めていた¹⁹。周知の通りプロイスは、一九一九年一月三日にヴァイマル憲法前草案（草案Ⅰ）²⁰を提出して以降、憲法草案を取り纏める責任者として次々に修正への譲歩を重ねることとなるが、一七年の段階における憲法改正提案はそのような政府当局者としての譲歩を必要としない立場から執筆されたものであり、それがビスマルク憲法に対する改正案であるという点を割り引いても、プロイス自身の本来の憲法構想を考へる上で大きな意味を持つている²¹。

プロイスのビスマルク憲法改正草案のうち、本稿に直接関わる部分は、後掲の表において示したとおりである。例えば、ビスマルク憲法改正提案五条および一一條一項、二項を見ると、ここでプロイスは皇帝の存在を積極的に認めているように見えるが、その意図は皇帝権の強化ではなく、むしろその実質的な制御にあった。プロイスによれば、ビスマルク憲法五条において、皇帝は立法機関とはされなかったが、それは実情の隠蔽に他ならない²²。なぜなら皇帝は、憲法一七條に定められた公布権や、皇帝すなわちライヒ政府の慣習法上の法案提出権に加えて、確かに皇帝としてではなくても、連邦参議院におけるプロイセンの投票や議長投票という形で、事実上最重要のライヒ法律に対する絶対的な拒否

権をもっているからである。⁽²⁴⁾プロイスはこのような診断に基づき、むしろ皇帝に明示的な立法権を認め、ライヒ政府の責任を明確に問える形にする方が望ましいと考えたのである。⁽²⁵⁾そしてプロイスはここで、立法におけるライヒ議会の優位を明文化することを忘れなかった。⁽²⁶⁾ビスマルク憲法改正提案第一条一項において、帝位の要件を明示したのも同趣旨であり、さらに同条三項において、皇帝のすべての統治行為にライヒ宰相もしくはライヒ大臣の副署を求め、さらに皇帝の意見公表について同様の副署を求めているのも、やはり皇帝の実質的な権限の制御を意図してのことであった。⁽²⁷⁾

そしてプロイスは、同条四項において、皇帝にライヒ宰相およびライヒ大臣の任免権を認めながら、同時にライヒ議会に不信任決議による解任権を認めて、ライヒ政府のライヒ議会に対する政治責任を明文化するとともに、同条五項において、法的責任の追及システムを明記した。⁽²⁸⁾

これらプロイスの改正提案が彼のヴァイマル憲法草案に基本的に引き継がれていく点については、次節で瞥見するが、ここで想起すべきことは、前述のプロイスの政治構想において、皇帝の存在とライヒのケルパーシャフト性はなんら矛盾しないと考えられていたことである。⁽²⁹⁾確かに、親政を行ったかつてのアンシュタルトのプロイセン国王としての皇帝であれば、ライヒのケルパーシャフト性と相容れないこととなるが、ライヒの部分意思の代表という形でライヒに内在するライヒの機関としての皇帝であれば、ケルパーシャフトとしてのライヒと両立可能なのであり、一七年改正提案において想定されている皇帝は後者の方なのである。そして、プロイス流の自己行政体としての法治国家において、ライヒ機関としての皇帝が、同じくライヒ機関であるライヒ議会との間で、深刻な対立に至ることはそもそも想定されていない。けだし、これらケルパーシャフトの最終的な有機的統一は、やがて完成することになっていった純粋なゲノッセンシャフトとしての諸国民共同体によって担保されていたのである。

2 プロイスのヴァイマル憲法草案

前述の通り、一九一八年一月一日に新しい共和国の憲法草案の起草という任務を託されたプロイスは、同年二月三日に新たな憲法草案を人民委員政府に示すとともに、九日から一二日にかけて、新憲法の概要を定めるための予備

会議に臨んだ。⁽³⁰⁾これらの議論を踏まえ、一九一九年一月三日付けで取り纏められたものが、ヴァイマル憲法前草案(草案I)⁽³¹⁾であったが、この前草案は、一七年のビスマルク憲法改正提案からの継承発展という側面が強いものであった。

例えば、前草案二四条は、国民院(Volkshaus)と諸邦院(Statenhaus)からなる二院制のライヒ議會を提唱するが、これは一七年改正提案五条におけるライヒ議會とライヒ参議院という構想を引き継ぎ、明確化したものと考えられる。また、前草案四五条によれば、法案提出権は、両院およびライヒ政府が持つ一方、立法は両院の多数決によって行われるとされていたが、同五五条により、ライヒ大統領がライヒ議會の議決した法律を官報に公布するまでの一ヶ月の期限内に、ライヒ大統領は再審議のため当該法律をライヒ議會に差し戻す権利が認められており、これは一七年改正提案の皇帝の立法権の名残とも考えられる。⁽³²⁾

副署制度については、前草案六〇条により、「ライヒ大統領のすべての非軍事上および軍事上の命令および措置」のみ、ライヒ宰相またはライヒ大臣の副署が必要とされ、ライヒ大統領の口頭による意見表明については副署の対象から外された。この要件緩和については、次に述べるように大統領が人民から選挙されることが関係していると考えられる。

そして本稿にとり最も重要な条項は、直接公選大統領制構想に密接に関わる前草案三四条、五三条、六二条、六四条、六五条、六六条、六八条である。すなわち、ライヒ大統領は全ドイツ人民の選挙により選出され(五三条、ライヒ宰相は大統領が任命し、ライヒ大臣はライヒ宰相の提案に基づき大統領が任命する(六四条)。

責任追及システムについては、一七年改正提案と同様に政治責任と法的責任に分けて構想される。大統領の政治責任については、ライヒ議會の發議による大統領解任の国民投票によって追及され(六二条)、ライヒ宰相およびライヒ大臣については、国民院による明示の不信任決議により追及される(六五条、六六条)。ライヒ宰相およびライヒ大臣の政治責任追及については、一七年改正提案の考え方を引き継いでいる。

法的責任については、ライヒ議會両院が、ライヒ大統領、ライヒ宰相およびライヒ大臣の憲法違反や法違反を、国事裁判所に公訴する形で追及される(六八条)。これは一七年改正提案一一五項をより厳格化したものであると考えられ

る。

そして、このような議会からの追及に対する対抗手段としては、ライヒ議会の解散権がライヒ大統領に与えられる（三四条）。

これらの構想が、ロベルト・レーズロープ（Robert Redslob: 1882-1962）の「真正議会主義論」⁽³⁵⁾の影響をどの程度受けているのかというしばしば論議的となる問題はさておくとしても、プロイスの直接公選大統領は、一七年のビスマルク憲法改正提案におけるライヒ機関としての皇帝のイメージで構想されたものとする見方はおおむね妥当であると考えられる。⁽³⁶⁾

これらの前草案構想のうち、連邦参議院の廃止に主眼があった二院制のライヒ議会構想については、後に大きな修正を余儀なくされ、不徹底に終わることになる（ヴァイマル憲法六〇条以下）が、ライヒ大統領構想については、大枠においてはほぼそのままの形でヴァイマル憲法に採用されることとなった。ライヒ大統領構想に関する主な相違点としては、前草案六二条では一〇年とされていた任期が七年に短縮され（ヴァイマル憲法四三条）、前草案五五条のライヒ議会に対する大統領の法案差し戻し権が削除された（同七〇条）他、ライヒ大統領の国民投票権が拡充された（同七三条）点が挙げられる。しかし、全ドイツ人民の選挙によって選ばれたライヒ大統領（同四一条）が、ライヒ宰相やライヒ大臣を任命する（同五三条）一方、ライヒ宰相とライヒ大臣はライヒ議会に対して責任を負い（同五六条）、その信任に依存している（同五四条）という基本枠組みはそのまま維持されたのである。すなわち、議会の単独支配を退け、人民によって直接に選挙されるライヒ大統領と議会を本質的に同じ地位にある二つの最高国家機関とし、大統領の任命する内閣を大統領と議会の「柔軟なつなぎ役」として位置づけるという当初の構想⁽³⁷⁾は、実際のヴァイマル憲法に反映されたのである。この意味で、ヴァイマル共和国は、プロイス流の「法治国家」を実定化した「憲法国家」という側面を、ごく部分的にはあるが備えていたといえよう。

五 結び

以上見てきたとおり、プロイスの直接公選大統領制構想には、彼の一七年ピスマルク憲法改正提案における、ライヒ機関としての皇帝という構想との深い繋がりを見出すことができる。そしてプロイス自身の政治構想によれば、このライヒ機関としての皇帝という制度は、アンシュタルト的なプロイセン国王としての皇帝の否定と純粋なゲノツセンシャフトとしての諸国民共同体の完成を前提とするものであった。このうち、前者については、一七年改正提案六条のライヒと参議院構想や前案一条の自由邦構想および同二九条のライヒ再編構想に見られるようなプロイセン解体の試みとなつて現れたが、憲法制定過程においてプロイセンや南ドイツの頑強な抵抗に遭い、貫徹されなかった。⁽³⁸⁾そして、後者の諸国民共同体構想については、ドイツの敗北が決定的となつていたドイツ革命直前の段階においても、基本的に維持されていたが、この前提もヴァイマル共和国時代を通じて、ついに満たされることはなかった。しかし、これらの前提が整わない中、大統領制構想だけは、ほぼ当初の形のまま実現することとなり、このような形で実現した制度が、やがてプロイスが全く想定しない形で一人歩きを始めたとしても、それほど不思議ではない。このように考えてくれば、ヴァイマル共和国の帰結について、プロイスに一義的な責任を帰するのはやや酷であるように思われるが、もともとこのプロイスの政治構想がどこまで妥当性を主張できるものであったのか、という問いを立てることは必要であろう。

そこで改めてプロイスの政治構想について、ギールケの政治構想との関係という観点から整理しておきたい。これまで見てきたとおり、プロイスの政治構想は、確かにその師ギールケの重層的な政治秩序構築の論理を受け継ぎ、それを貫徹したものであると評価することができる。というのも、ギールケは、一方で仲間団体を積み上げていくというゲノツセンシャフト論に基づいて重層的な政治秩序構想を提示しながら、他方でドイツ帝国の国家性を弁証しようとする連邦国家論においては、「帝国と領邦国家が共有する主権」という形⁽⁴⁰⁾で、国家の概念規定に主権概念を導入したため、ゲノツセンシャフト論の理論的な貫徹が阻まれる結果となつていたからである。それに対して、プロイスはギールケの主権概

念を拒否し、よりラディカルなゲノッセンシャフト的政治秩序構想に行き着いたのである。このように考えられるのであれば、プロイスの国家論がギールケの有機体的国家論の影響により混乱に陥ったとするシュミットの評価は必ずしも当たらないといえそうである。むしろプロイスは、ギールケ国家論のゲノッセンシャフト的側面を受け継ぎ、理論的に見事に結晶させて見せたと評価することも可能である。

しかし、このプロイスによるゲノッセンシャフト論の理論的貫徹が果たして理論的な前進といえるのかどうかという点については、やはり慎重な吟味が必要であるように思われる。というのも、ギールケにおいて、帝国と領邦が共有する主権の帰属先として措定される「有機的共同体」が、あくまでも不可視のものにとどまり続けたの^①に対して、プロイスにおいては、最終的な統一^②として措定される共同体は、近い将来に諸国民共同体という形で可視化されるものであつて、この点で両者の政治構想には架橋しがたい断絶が見られるからである。プロイスの政治構想は、確かにギールケのゲノッセンシャフト論を受け継ぎ、発展させたものであるが、その帰結には看過できない断絶が見られるのであり、ギールケのゲノッセンシャフト論とは似て非なるものと評価することも可能である。このように考えられるのであれば、プロイスに引きつけてギールケを解釈しようとするシェーンベルガーの見方に対して、一定の留保が必要であることになる。

一方、ギールケとプロイスの断絶面を強調し、プロイス国家論の理論的有用性を主張するミュラーやレーネルトの解釈については、政治秩序構想の実際的な適用可能性という観点から、疑問の余地がないわけではない。つまり、本稿で分析したようなプロイスの国際秩序観が、実際の国際秩序観としてどこまで妥当なのかという問題である。主権概念を放棄し、純粹なゲノッセンシャフトとしての諸国民共同体を措定したプロイスの政治構想が辿った道を考えると、むしろ政治構想における主権概念導入の有意性が際だつてくるようにも思われるからである。とはいえ、この点をより精密に検証するためには、政治共同体としてのゲマインデおよび国家、帝国とそれ以外のケルパーシャフトとの区別、さらにはゲマインデと国家の概念的区別に関するプロイスの主張をさらに吟味する必要があるが、もはや紙幅が尽きた。この課題については、他日を期したい。

〔表 プロイスのビスマルク憲法改正案〕

ビスマルク憲法

第五条

ライヒの立法は、連邦参議院 (Bundesrat) およびライヒ議会がこれを行う。ライヒ法律を可決するためには、両院の投票の過半数が必要かつ十分な要件である。

陸軍、海軍および第三五条に列挙された租税に関する法律案について、連邦参議院で意見の違いが生じたときは、連邦主席の投票が決定権を有する。ただし、連邦主席の投票が既存の制度の維持のために行われる場合に限られる。

第一条

連邦主席の位は、プロイセン国王に帰属し、プロイセン国王は、ドイツ皇帝の名を称する。皇帝は、国際法上ライヒを代表し、帝国の名において、宣戦を布告し、講話を締結し、外国との同盟およびその他の条約を締結し、外交使節を派遣し接受することができる。

ライヒの名において宣戦を布告するには、連邦参議院の同意を必要とする。ただし、帝国の領域またはその沿岸に攻撃がなされるときは、この限りでない。

外国との条約が、第四条により帝国立法の領域に属する事項に関わる場合には、その締結には連邦参議院の同意を必要とし、その発効には帝国議会の承認を必要とする。

プロイス改正案

第五条

ライヒの立法は皇帝、ライヒ参議院 (Reichsrat) およびライヒ議会により行使される。

ライヒ法律にはライヒの立法の三機関 (皇帝、ライヒ参議院、ライヒ議会のこと―筆者注) の一致が必要である。ただし、この同意はライヒ議会の法律案が原案のまま三回採択されたときは、これが必要としない (憲法を改正するライヒ法律については第七八条を見よ)。

皇帝、ライヒ議会およびライヒ参議院は、法律案を提出する権利を有する。これら三機関のうちのいずれかにより却下された法律案は、同一の立法期中にこれを再度提出することはできない。

第一条

1. 皇帝の尊厳は世襲であり、長子権および父方の系統により、プロイセン王家の男系がこれを継承する。

2. 皇帝の人格は不可侵である。

3. ライヒ宰相およびライヒ大臣は、責任を有する。皇帝のすべての非軍事的および軍事的な統治行為は、それが有効であるためには、何の例外もなく、ライヒ宰相または管轄のライヒ大臣の副署を必要とし、ライヒ大臣はこれにより責任を引き受ける。

同様の副署は、政治的内容を有する皇帝の口頭での言明の公表にも必要である。副署のない公表は反逆罪として刑罰に服する。

第一五条

連邦参議院の議長を務め、諸事務を主宰するのは帝国宰相の権限であり、帝国宰相は、皇帝によって任命される。

帝国宰相は、書面によって、連邦参議院の他のすべての議員にその権限を委任することができる。

4. ライヒ宰相およびその提案に基づくライヒ大臣は、皇帝がこれを任命し罷免する。

ライヒ宰相およびライヒ大臣は、ライヒ議会がこれに對して多数決で不信任を表明したときは、辭職しなければならぬ。それにもかかわらずその職に留まるときは、憲法侵犯の理由で訴追される。

5. ライヒ宰相およびライヒ大臣は、憲法その他の法違反を理由として、ライヒ参議院またはライヒ議会の議決により、訴追される。この訴追については、ライヒ裁判所の總會により、同裁判所の中からその本務の期間について選出される七名の構成員からなる判事會がこれを決定する。その訴訟手続きは公開する。刑事訴訟法の訴訟手続きと異なる手続きを取るときは、ライヒ裁判所の總會がこれについて決議する。

現行の法律により特別の刑罰が科されていない限り、免職および永続的に公職に就任できない旨の宣告のみが可能である。

6. 皇帝は國際法上ライヒおよび支邦国家 (Einzelnstaat) を代表する。皇帝は公使を派遣し接受する權利を專屬的に有する。皇帝はライヒ参議院およびライヒ議会の同意を得て、宣戰を布告し講和し、外國との同盟關係およびその他の條約を締結する。

第一五条 削除

第一六条

必要な議案は、連邦参議院の決定に従い、皇帝の名において帝

第一六条

ライヒ宰相、ライヒ大臣およびその代理人は、ライヒ参議院お

国議院に提出される。その場合、連邦参議院議員、または連邦参議院の任命する特別委員は、その議案について意見を述べるものとする。

よびライヒ議院に出席し、その要求に基づき、いつでも発言を認められなければならない。表決権は、それらのものが構成員である場合にのみ有する。

ライヒ参議院はライヒ議会と同様、ライヒ宰相およびライヒ大臣の出席を要求することができる。

第十七条

皇帝は、帝国法律の制定と公布、およびその執行を監督する権限を有する。

〔第二文は第二一条により解決済み〕

皇帝の命令および処分は、帝国の名において発令される。それが発効するためには、帝国宰相の副署が必要であり、帝国宰相は、これにより責任を負う。

第十七条

- (1) Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, 2., überarbeitete und erweiterte Aufl., J. C. B. Mohr, 1974, S. 370-396 (安世舟他訳『マックス・ヴェーバーとドイツ政治 1890～1920』、未來社、一九九四年、六二六―六五五頁)、初宿正典「フーゴ・プロイスとヴァイマル憲法構想」、宮田光雄編『ヴァイマル共和国の政治思想』、創文社、一九八八年、一三九―一八四頁、鳥居喜代和『憲法的価値の創造…生存権を中心として』、日本評論社、二〇〇九年、二二五九頁を参照。

(2) たとえば、シュミットの次のような指摘を参照。「プロイスが随所で示していた国家理論および憲法理論上の諸原理の明晰な認識は、かれがまずグナイストの、ついでラーバントの影響を受けたにもかかわらず、常にギールケの有機体的国家理論および社会理論に深く帰依していたため、ふたたび混乱する。」(Carl Schmitt, *Hugo Preuß: Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, J. C. B. Mohr, 1930, S. 9 (上原行雄訳「フーゴ・プロイス(一九三〇年)」、長尾龍一・樋口陽一他訳『危機の政治理論』、ダイヤモンド社、一九七三年、一五六頁))「フーゴ・プロイスが、このいつもかれに跳ね返ってくる武器〔有機体的国家論のこと(筆者補足)〕によって当時の権力のレヴィアタンに打撃を与えることは一体いかにして可能であったろうか。ギールケ団 体理論の潜在的な民主主義を利用してものにもならなかった。この師匠自身は別の見解をとり、団 体の原理に、これと対立する支配の原理を有機的に結合しようと努めたのである。」(a. a. O., S. 12 (同上、一五八―一五九頁))

- (3) とりわけギールケ解釈に対する影響については、拙稿「オットー・フォン・ギールケの政治共同体像(一)——団体人格論と自然法論の内在的理解を中心として」(『北大法学論集』五三巻五号、二〇〇三年)、一三五一—一三六〇頁を参照。
- (4) Vgl. Christoph Schönberger, *Das Parlament im Aristokratstaat: Zur Theorie parlamentarischer Repräsentation in der Staatsrechtslehre des Kaiserreichs (1871-1918)*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1997, S. 337-404.
- (5) Vgl. a. a. O., S. 361-367.
- (6) Vgl. a. a. O., S. 367-382.
- (7) シュニットがギールケに引きつけてプロイスを解釈しているとすれば、シェーンベルガーは——むしろシュニットよりはるかに慎重にはあるが——、プロイスに引きつけてギールケを解釈していると見えよう。
- (8) Vgl. Detlef Lehnert/Christoph Müller, „Zur Einführung, Perspektiven und Probleme einer Wiederentdeckung von Hugo Preuß“, in: Lehnert/ Müller (Hg.), *Vom Untertanenverband zur Bürgergenossenschaft*, Nomos Verlagsgesellschaft, 2007, S. 11-48, 44-110. ○七年より、両者が中心となつてプロイスの著作集の刊行が始まつた。Vgl. Hugo Preuß, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Politik und Gesellschaft im Kaiserreich*, Mohr Siebeck, 2007; ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: *Politik und Verfassung in der Weimarer Republik*, Mohr Siebeck, 2008; ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie im Kaiserreich*, Mohr Siebeck, 2009. ただし、本稿に直接関係すると思われる第三巻については未公刊のため、参照できなかった。
- (9) Vgl. Lehnert/Müller, a. a. O., S. 21-23; Christoph Müller, „Gemeinde-Demokratie und Gemeinde-Wirtschaft in der industriellen Großstadt, näher erläutert am Beispiel des kommunalen öffentlichen Nahverkehrs in Berlin: Von Hugo Preuß zu Ernst Reuter“, in: a. a. O., S. 235-244. 以下、野村耕一「フーゴ・プロイスとプロイセン＝ドイツの行政改革」(『史林』七四巻、一九九〇年) 二一—五頁も参照。
- (10) 拙稿「オットー・ギールケとフーゴ・プロイス——主権概念をめぐる対立とその位相」、鈴木秀光他編『法制史学会六〇周年記念若手論文集 法の流通』、慈学社、二〇〇九年、六九七—七二〇頁参照。
- (11) Hugo Preuß, *Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaften: Versuch einer deutschen Staatskonstruktion auf Grundlage der Genossenschaftstheorie*, Verlag von Julius Springer, 1889, S. 135. なお、煩雑さを避けるため、以下本書からの引用について出典のページ数を本文中に(GSR)の記号で略記する。
- (12) 本稿における原語の綴り方は、原典の表記法に従う。そのため、本稿の原語表記は現代ドイツ語とは必ずしも一致しない。

- (13) ラーバントのグナイスト批判については、拙著『オットー・フォン・ギールケの政治思想——第二帝政期ドイツ政治思想史研究序説』、国際書院、二〇〇七年、一三四—一三六頁参照。
- (14) Vgl. Otto Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, Bd. 2, *Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriffs*, Weidmann, 1873, S. 866.
- (15) この点については前掲拙稿「ギールケとプロイス」七一一—七一二頁を参照。
- (16) Vgl. Otto Gierke, Art. „Juristische Person“ im Franz von Holtzendorf, *Rechtlexikon*, Bd. 2, 3. Aufl., Duncker & Humblot, 1881, S. 422.
- (17) Vgl. ebenda.
- (18) ギールケの用語法については、前掲拙著二〇—二三頁参照。
- (19) Vgl. Hugo Preuß, „Vorschläge zur Abänderung der Reichsverfassung und der preußischen Verfassung, nebst Begründung, 1917“, ders., *Recht, Staat und Freiheit: Aus 40 Jahren deutscher Politik und Geschichte*, J. C. B. Mohr, 1926, S. 290-335. 初宿正典「フーゴ・プロイスのビスマルク憲法改正提案」、『社会科学論集』一九号、一九八九年、三〇五頁以下も参照。
- (20) Vgl. Heinrich Triepel (Hg.), *Quellensammlungen zum Staats- Verwaltungs- und Völkerrecht: Vornehmlich zum akademischen Gebrauche*, Bd. 1., *Quellensammlung zum Deutschen Reichsstaatsrecht*, 4., durchgesehene und ergänzte Aufl., J. C. B. Mohr, 1926, S. 6ff. 初宿正典「フーゴ・プロイスのヴァイマル憲法草案」、『社会科学論集』二八号、一九八八年、二〇五頁以下も参照。
- (21) この点につき、詳しくは初宿前掲「プロイスとヴァイマル憲法構想」、一三九—一八四頁を参照。
- (22) 鳥居前掲書、六一七頁を参照。
- (23) Vgl. Preuß, a. a. O., S. 304-305.
- (24) Vgl. ebenda.
- (25) Vgl. ebenda.
- (26) Vgl. ebenda. 以下に鳥居前掲書、一二五—一二七頁も参照。
- (27) Vgl. Preuß, a. a. O., S. 310-314.
- (28) Vgl. ebenda.
- (29) 本稿前章第四節参照。

(30) この会議の概要については、Mommesen, a. a. O.を参照。なお、ヴェーバーの連邦主義に関するモムゼンの見解に対する重要な反論として、今野元「マックス・ヴェーバーとフーゴー・ブロイス——ヴァイマル共和国制における連邦制問題を中心として」、『政治思想研究』一〇号、二〇一〇年、二四一頁以下を参照。

(31) Vgl. Triepel (Hg.), a. a. O.

(32) 鳥居前掲書、四五―五〇頁を参照。以下、一七年改正提案と一九年前草案との異同の整理は基本的に本書による。

(33) 他方、ライヒ議会が再審議の後、議決を維持した場合は、大統領はその法律を公布する義務を負うとされており、一七年改正提案において立法三機関の一致がない場合は、ライヒ議会の三度の議決が必要とされていた点と比較すると、ライヒ議会の権限はより強化されていた（前草案五五条）。また、ライヒ議会の両院の間で意見の一致が得られないときに限り、ライヒ大統領は意見の相違を対象として国民投票（Volksabstimmung）を行うことが定められた（同上）。

(34) Vgl. Robert Redslob, *Die parlamentarische Regierung in ihrer wahren und in ihrer unrecht Form*, J. C. B. Mohr, 1918.

(35) Vgl. Mommsen, a. a. O. さらに鳥居前掲書、四三―四四頁、小林昭三『ワイマル大統領論研究序説』、成文堂、一九六四年、五三―六八頁および一一四―一四二頁参照。

(36) 鳥居前掲書、五〇頁参照。

(37) Vgl. Hugo Preuß, „Denschrift zum Entwurf des allgemeinen Teils der Reichsverfassung“, *Staat, Recht und Freiheit*, S. 387.

(38) 本稿では、論点の拡散を防ぐため「ブロイセン解体については触れられない。この点について詳しくは初宿前掲「ブロイスとヴァイマル憲法構想」一五七―一六二、一七五―一七八頁参照。

(39) Vgl. Hugo Preuß, „Nationaler Gegensatz und internationale Gemeinschaft“, *Staat, Recht und Freiheit*, S. 345-361.

(40) 前掲拙稿「ギールケとブロイス」七〇―七〇八頁参照。

(41) Vgl. Otto Gierke, „Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft“, *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, VII (1883), S. 1168-1170. 拙稿「近代ドイツ公法学の国家論」、『ジュリスト』一四二二号、二〇一一年、一四二―二〇〇頁も参照。

〈付記〉本稿は二〇一〇年度―二〇一一年度科学研究費補助金（若手研究（B））および二〇一一年度科学研究費補助金（基盤研究（B））、研究代表者・権左武志教授）による研究成果の一部である。

ナシヨナリズムと多様性の思想

――三宅雪嶺における有機体的国家論の展開――

● 長妻三佐雄

一 はじめに

三宅雪嶺は明治・大正・昭和の三代にわたって活躍した言論人であり、『日本及日本人』や『我観』をはじめとする数多くの雑誌を舞台に鋭い時事的な発言を行うとともに、独自の有機体論哲学を構築したことも知られている。長谷川如是閑は「雪嶺翁の人と哲学」という文章のなかで、「ひとり雪嶺哲学のみは、日本を吹き捲った、そうした欧州哲学の旋風の裡に超然として聳え立った「五重の塔」であった、それだけを「日本の哲学」といつてもいい、位、独自の性格に終始した哲学であった」と述べている^①。雪嶺哲学に対する高い評価が少なからず存在するにもかかわらず、その哲学は十分に探究されてきたとは言いがたい。本稿では、雪嶺哲学の全貌を明らかにする糸口として、雪嶺の有機体的な国家論、共同性論について検討していきたい。

多様性と交通が進歩の源泉である、それが雪嶺の信条ではなかっただろうか。明治二四年、雪嶺は『真善美日本人』でヨーロッパが世界に先んじて進歩した理由を分析して、比較的狭い地域に個性的な文化が数多く存在したこと、それぞれが相互交流しながら発展したことに注目している。アルプスや多くの河川をはじめとするヨーロッパの地形は、適度に人びとを隔て、多様性を育みながらも、それぞれを隔絶してしまうほど峻厳ではなかった。そのため、交通機関が

それほど発達していなくとも、異質的な要素が相互に交流することを可能にしたのである。⁽²⁾

このように多様性と交通を重視した雪嶺は、産業革命による交通機関の発達が日本を大きく進歩させる契機になると考えていた。日本と諸外国を隔てていた日本海や太平洋も、蒸気の力によって比較的容易に航海することができるようになり、異質的な要素と交流する機会が飛躍的に増大する。それとともに、雪嶺が期待したのは、国内においても多様な要素が競合し、切磋琢磨して相互に発展することであった。そのためには、帝国大学だけではなく、私学をはじめとする多くの学校が独自性を発揮し、多様な「知」が存在すること、そして、それぞれがお互いに知見を交換することが肝要である。また、大学だけではなく、雪嶺自身が深く関与した政教社や雑誌『日本人』のように、在野の諸集団も多様な「知」の在り方を提供することが重要であると考えていた。

進歩の主要因を多様性と交通に置きながら、雪嶺は、日本だけではなく人類社会全体を射程に入れ、独自の有機体的な共同性論を展開する。本稿では、雪嶺が提示した有機体的な国家論の基本的な特色を概観したあと、多様性と交通を重視する雪嶺の思想がどのように展開したのかを検討したい。さらに、第一次世界大戦以降、とくに一九一九年のパリ講和会議から一九二〇年代初頭にかけて、雪嶺が『東方時論』に発表した時事論を中心に彼の対外認識を分析する。そして、雪嶺が展開した有機体的な国家観と具体的な対外認識との整合性について検討する。

一九一九年、中国では五四運動が起き、朝鮮では三一独立運動が起こるなど、東アジアにおいて、日本に対する批判が高まる。また、パリ講和会議では、人種差別撤廃条約が否決されただけではなく、領土や権益にこだわった日本の外交は孤立を深くしていく。このように、国際情勢が大きく変化し、日本と各国との摩擦が深刻度を増したとき、雪嶺の多様性の思想は、いかなる変容を遂げたのであろうか。『真善美日本人』の凡例において、雪嶺は「自国の為に力を尽すは世界の為に力を尽すなり、民種の特色を発揚するは人類の化育を裨補するなり、護国と博愛と奚ぞ撞着すること有らん。本書を読むもの庶幾くは此理を了せん」と記している。⁽³⁾だが、「護国」と「博愛」を架橋する独自の有機体的な国家観を展開した雪嶺自身が、明治末期から大正・昭和にかけて、ナショナリズムに翻弄されるようになる。

二 多様性とナシヨナリズム——『真善美日本人』から「人類同根」論まで

明治二十年代、雪嶺は『真善美日本人』と『偽悪醜日本人』を発表したが、そこでも多様性と交通に注目している。欧米列強を進歩させてきたのは、主として「智力」である。だが、欧米が「智力」で日本よりも優れているのは、決して絶対的なものではなく、人種的な問題でもない。明治期には、欧米と日本の開化の差は、人種的な問題であり、根本的に人種を改良する必要があるという説も存在していた。それほどまでに、日本が欧米に追いつくことは困難であると考えられていたのである。雪嶺は、『真善美日本人』において、「近世欧州の開化を以てアリアン種の能力に出づると為すも、蒙古種は猶実蹟に於て彼れと拮抗するを得るなり」と述べ、日本人が属する蒙古人種はアリアン種に比べて、人種として劣っているわけではないことを力説する。

では、なぜ、「アリアンの開化は、遙かに蒙古種の上に出づる」という事態が生じたのであろうか。雪嶺は、欧米と日本の差を絶対的なものとは考えず、「智力」も環境によるところが大きいととらえていた。すなわち、前述したように、多様性と交通が進歩の源泉であると考えていた雪嶺は、「智力」が発達するためには異質的な要素が数多く存在し、頻繁に相互交流する必要があると考えていた。その意味では、ヨーロッパは地形的に恵まれており、地中海や河川、それに山々が各地の独自性を育むのに適し、加えて日常的な相互交流も可能にしていた。雪嶺は「蒙古種が処る所の邦、土壤千里、唯々山あり、野あるを見る、河流の其間に通ずるは黄河、揚子江三四に過ぎず、而してアリアン種の邦海入り陸出て、河流數十、四走奔注す、交通往来の利、複雑頻繁の生を営むに於て状勢の甚だ同じからざるあり」と述べ、蒙古人種とアリアン種の差異が環境によるものと主張する。また、比較的狭い地域に多様な個性を有する国が存在していることがヨーロッパに「知」の多様性を生みだした。数多くの大学が二元的なヒエラルキーに回収されることなく、それぞれがユニークな使命や役割を担っている。ヨーロッパにおいては、各国が異質的な文明の成果を積極的に取り入れており、かつ各地の大学を中心に多元的な「知」が互いに切磋琢磨している。これらがヨーロッパの発展した理由で

あると、雪嶺は考えていた。^⑥

これに対して、日本は四方を海で囲まれたうえに、鎖国政策をとっていたため、異質的な文明と頻繁に往来することも難しい状況であった。また、国内でも、福澤諭吉がいくつもの小さな箱に分割されていると表現しているように、身分秩序や割拠体制によって進歩にとって重要な相互交流が制限されていた。雪嶺の見るところ、欧米列強と比べたとき、日本が遅れをとった理由は、多元的な要素が存在しているにもかかわらず、それらが十分に相互交流する機会をもたず、また、異質的な文明と頻繁に往来することがなかったからであった。「異なれる境遇に於ける異なれる経験より獲得せる極めて多くの異なる事理を彙集し、同異を剖析し、是非を甄別し、以て至大の道理に帰趨する」ことが「智力」の発展には不可欠である。日本が進歩していくためには、諸外国の成果を積極的に学ぶとともに、国内でも多元的な価値が存在して、それらが相互に知見を交換し合う必要があった。学問の領域でも、複数の大学が存在し、それぞれが独自性を発揮して刺激し合い、相互に交流することが進歩には重要である。また、「官」に優秀な人材が集中するのではなく、民間においても多くのすぐれた人びとが活躍し、異質な価値意識を有する人びとが相互に交流する場が求められたのである。

雪嶺は国家を多種多様な要素を包含する高度な有機体としてとらえていた。国家だけではなく、人類社会も一つの有機体であり、さまざまな個性をもつ国家から構成されている。すべての国家が「各々其の特色を秀絶せしむるの任務」を負っており、日本も自らの「特色」を伸張させることで、人類社会に寄与することが求められたのである。^⑦

雪嶺は日本の近代化を「西洋化」と等値することなく、また、自らの固有性を実体的にとらえ、偏狭なナショナリズムのもとに排外的な姿勢をとることはなかった。むしろ、雪嶺が重視したのは、欧米諸国の優位性が絶対的なものではなく、歴史的に形成されてきたものであり、それが多様性と交通に依拠しているという点であった。

雪嶺は、『真善美日本人』で日本に好機が訪れていることを強調する。すなわち、産業革命により、交通機関が飛躍的に進歩したため、日本海や太平洋も容易に航海することが可能になり、異質な文明との交流が活発になる。雪嶺は日本人が「印度、支那及び之を繞れる諸邦の事情」を積極的に研究することを主張する。また、アジアに位置する日本は、欧米諸国よりも地理的に有利であり、「新たに輸入せる泰西の理論を挙げて対照討論の資に供し、以て公明の断定を下す」

ことが可能だったのである。⁹⁾

雪嶺は多様性を進歩にとって不可欠なものとして重視したが、それは国内の問題だけではなかった。個々人も多様な要素と触れ合い、学ぶことで発展し、ユニークな個性が数多く育つことで、その共同体は進歩していく。さらに、各共同体の発展が各国家の発展につながり、やがては人類全体の発展をもたらすことになる。人類全体が固有の役割を果たし、各生物がそれぞれ独自の発展を遂げ、地球全体が進歩し、星や星雲の発展につながり、それは宇宙の進歩にまでつながる。雪嶺は宇宙を複雑な構造をもつ高等な有機体としてとらえており、有機体を構成する各要素が独自性を発揮して発展することで全体が進歩すると考えていたのである。「宇宙の事一も連続的ならざる無く、我人も各々或る部分を担当すべき順序にして、幾代を経るも尚知る可らざるの存せんが、知る可らざるの存ずるとて、懊悩するを要せず、或る時代に知り得る限りを知れば即ち足る、其の知り得る所に於て真と美と善とを求むべし」と、雪嶺は主張する。¹⁰⁾

もちろん、このような図式は樂觀的すぎるといえるだろう。各要素間には矛盾や衝突があり、必ずしも進歩につながらない場合がある。ところが、雪嶺は予定調和の立場を堅守して、各要素の対立も一時的なものであり、究極的には全体が調和するようになると考えていた。短期的には衝突したとしても、その衝突や矛盾をも含めて調和に向かって発展していくというのが雪嶺の哲学であった。

明治末期から大正期にかけても、雪嶺は多様性と交通を重視する姿勢を一貫して保持していた。

大正五年に発表された「ヒマラヤとアルプス」で、山岳を手がかりにアジアとヨーロッパの「開化」を比較検討している。雪嶺は、長谷川如是閑・河東碧梧桐他『日本アルプス縦断記』（大鐘閣、一九一七年）の序文でジョン・ラスキンの言葉を借りながら、ヨーロッパアルプスやヒマラヤの例を挙げ、「山岳が天然の風景の始め及び終りであることを事実上に証明する」と語っている。¹¹⁾ ヒマラヤとアルプスは、アジアとヨーロッパの風景の差異を象徴するとともに、それは両者の進歩にも強く影響するものであった。

「ヒマラヤは人をして自然界の威力を認むるを余儀なくする処にして、之を脊梁とする亜細亜大陸は、人文の増進

に不便なるだけ、地文の壮観を逞しくす。而してアルプスを脊梁とする欧羅巴大陸は、人文の増進に便利なるだけ、地文の壮観に乏し」⁽¹²⁾

すなわち、ヒマラヤは威容を誇っており、その自然の壮大さは人を容易に近づけない。だが、その自然の素晴らしさは、人間の往来を妨げ、進歩を阻むものとなる。「亜細亜は大規模にして多くの要素を具へ、適當の要素を以て最も早く開けながら、大規模の発達は容易の事ならず」というように、アジアにも進歩にとって重要な多様性は存在しているのだが、ヒマラヤをはじめとする圧倒的な自然がアジアの進歩を遅らせているのである。したがって、アジアが進歩するためには相互交流を活発にすることで切磋琢磨し、各国が他国の長所を取り入れる機会を増やす必要がある。

そのためには、ヒマラヤをはじめとする厳しい「自然界に勝つの利器」が発明され、活発な相互交流を可能にする新しい交通機関が発達することが必要であった。それは困難なことかもしれないが、もし実現すれば、規模の小さいヨーロッパを多様性に富むアジアが凌駕すると雪嶺は考えたのである。⁽¹⁴⁾そして、第一次大戦中に「急速の進歩」を遂げた「飛行機及び自動車」は、新しい時代の到来を予感させるものであった。「国境の觀念」は大きく変容し、「列国の人民を互に接近せしめる事」になるだろう。さらに「交通の便利」は「国境を維持しつつも、国境のなきが如く感ずるに至る処がある」と予測している。⁽¹⁵⁾

このように、雪嶺は多様性と交通を重視する姿勢を一貫して保持しており、異質的な要素が相互交流することで、各国が発展し、さらには人類社会が発展すると考えていた。だが、異質的な要素が深刻な対立に陥る危険性に対して、雪嶺は樂觀的である。国家だけではなく、人類社会も一つの有機体としてとらえていた雪嶺にとって、短期的には各要素間の対立が生じるかもしれないが、長期的には、その対立も人類を進歩させていく契機になるものであった。だが、現実政治の世界はそれほど予定調和ではない。国家をはじめとする各要素間の衝突や対立が将来的に解決する保証はどこにもない。それを雪嶺のように衝突や対立を一時的なものとしてとらえることは、各要素間が対立する原因の究明を妨げることになるのではないか。むしろ、容易に解決しえない衝突や対立を直視することが何よりも重要になることも

あるだろう。

明治二四年の『真善美日本人』では、国家間の「軋轢」や「争奪」も「円満幸福に達するの駅程たり」と述べている。⁽¹⁶⁾また、日清・日露戦争を経て、第一次大戦を目の当たりにした大正期でも、基本的には将来的な「円満幸福」を射程に入れて議論を展開している。だが、雪嶺は将来的な「円満幸福」に加え、始原的な「人類同根」を強調するようになる。雪嶺は自らの有機体論的共通性の根底に「人類同根」論を据え、異質的な要素間の対立が長期的には解決していく可能性を模索するようになるのである。

雪嶺は人間が根源的にもっている「欲」を分析して、社会が進歩すればするほど、人びとは「生存欲」から「救世欲」へと「欲望」の質を変化させるという。「生存欲」とは個人の生命に固執する狭い意味での「欲」である。だが、社会が進歩するごとに、人びとは「長寿」よりも「広寿」を目指すようになる。「長寿」は生命の維持を目標にしているが、「広寿」はより広い範囲で影響を及ぼすことを目標にしている。そして、社会に対してより大きな影響を及ぼすためには、多くの人びとを率いる必要が生じ、そこに「統率欲」が生まれる。卓越した能力で人びとを導き、自分ひとりでは達成できない「広寿」を実現するのである。雪嶺は、自分ひとりの生命の維持を目的とする「生存欲」から「統率欲」に至る根底に「人類同根」という観念を見出す。さらに、この「人類同根」に導かれ、より発展した社会では、多くの人が「救世欲」をもつようになる。すなわち、狭い意味での個人に限定された自己実現から他者と共同で行うより大きな自己実現に変わる。やがて、「人類同根」であるという原点に立ち戻り、「自己保存」以上に人類全体の進歩が重要になる。⁽¹⁷⁾したがって、雪嶺は「生存欲」によって、各個人や各国家が争い、衝突することも認めていたが、人類が進歩すればするほど、他者と共同し、他者を大切にすることが求められる、争いや衝突も問題にならなくなると考えていたのである。だから、多様性も短期的には衝突や争いを生んだとしても、長期的に見れば、社会全体の進歩を促すものであった。

雪嶺が多様性を重視するとともに、その根底に「人類同根」という思想を有していたことは注目に値しよう。スペンサーの影響を強く受け、基本的には「同質性から異質性へ」・「単純から複雑へ」という社会進化論の図式を踏襲していた雪嶺である。雪嶺は高度な有機体である国家が複雑な構造をもち、多種多様な要素を内包する国家こそが進歩する国家で

あるという。¹⁸⁾また、各国家が多様な個性を発揮することで人類社会が進歩すると考えていたのである。このような雪嶺の有機体的国家観に「人類同根」という観念が付加されることで、有機体における各要素間の対立や軋轢が激化しても、その根底に人類全体の共同性を想定することが可能になる。逆にいえば、「人類同根」を想定しなければ解決しえないほど、現実世界での各要素間の対立が激化していたといえよう。

生物という有機体とは異なり、国家や社会を有機体としてとらえる場合には、有機体を構成している各要素がそれぞれの意志にしたがって行動するため、対立が決定的になる危険性もある。だが、雪嶺は決定的な対立も長期的には人類社会を進歩させていくと主張する。このように主張するためにも、多様性と交通に加えて始原的な「人類同根」を想起して人類の共同性を力説する必要があったのであろう。もちろん、「同根」といつても、多様性がなければ人類は発展しない。単一性が支配する社会は争いや衝突を生まないかもしれないが、社会全体は進歩せず、また国家という有機体も成長を止めてしまうのである。

雪嶺は各国の固有性を重視するが、それらを実体化することは慎重に避けている。明治十年代から二十年代初期にかけて、国民の精神的な紐帯を多くの知識人が模索していたとき、たとえば、棚橋五郎は「仏教」に期待を寄せ、菊池熊太郎は「皇室に対する思慕」を日本の固有性として提示した。しかし、雪嶺は特定の要素を固有性として提示することはしていない。むしろ、固有性や個性の具体的な内容に関しては漠然としており、何をもって国民の紐帯とするのかは判然としない。

雪嶺は「人間の創造力」という文章で「天才」と「創造」と結びつけてつぎのように記している。

「人間の發明発見は、天才の力なりや。又は無意識間に作り上げらるゝ所の多きや。……中略……天才は他人よりも力ありとし、大体に於て幾代かの工夫を積みし所に数歩を進むるに止まり、言ひ換ふれば早晚成就するに定まれるをば、天才の爲めに幾月かを早むるに非ざるべきや。」¹⁹⁾

「天才は關係事業の一里塚。間を積みて町と爲り、更に積みて里と爲れるもなるも、間や、町や、人が知らずして過ぎ、

一里塚に達し、始めて仰いで之を見る。庸才よりも能才が力あり、天才が一層力あるにせよ優劣が如程の差なるやは明らかならず。⁽²⁰⁾」

非常に個性的に見える「天才」の営みも、関係性のなかで位置づけ、多様性が個性を育み、そして個性が伸張すると多種多様な要素が豊かになり、文明が進歩していくと考えていた。雪嶺にとって、個性は実体的なものでも、変化をしない固定的なものでもなかった。むしろ、多様性と個性との連鎖的な運動こそが重要であり、個性は一つの過程として暫定的に顕われてくるものである。この進歩の連鎖的な運動は、個人にも当てはまるものであり、国にも当てはまるものであった。いや、より広大な範囲で適応され、人類社会や「宇宙」をも発展させる主要因であったといえよう。雪嶺は固有性を尊重するが、個性や伝統を実体化することはなかった。あくまでも個性や伝統はたえず生成するものとしてとらえていたのである。

各個人や各国家が固有性を伸張させることで人類全体が進歩していくという雪嶺の哲学は、近代日本におけるリベリズムとナショナリズムを切り結ぶ理論として機能しうるのではないだろうか。全体によって個が圧迫を受け、画一化を要求されるのではなく、むしろ、個性的であることが全体を発展させることになる。個が自らの可能性を伸ばすことで、有機体的な共同体が、国家であれ、社会であれ、発展しうるのである。国家が国民を統合するために画一化を強要すると、個は独自性を失い、多様性はなくなってしまう。それは長期的に見れば、有機体としての国家が衰退することにつながる。逆に、個の独自性を涵養し、多様性を尊重すれば、衝突も起こり、統合しにくいかもしれないが、長期的に見れば、国家の発展に結び付くのである。それが三宅雪嶺の有機体的な国家観から導き出される結論だといえるだろう。それでは、このような「人類同根」を前提にした予定調和的な有機体論は、具体的な雪嶺の時論と果たして整合性を保ちうるのだろうか。雪嶺の対外認識を中心に検討していきたい。

三 「国家」と「世界人類」の狭間で

1 「国家」と「世界人類」の調和論

一九一五年九月、雪嶺は「欧州の焼太り」という文章で、「欧州が大破壊を被って、他に伸びる余力がないと言うのは、何処までかは事実であるが、大破壊というので、本当に国土が廃つて了うと想うのは大いに誤つて居る」と述べている。過去の戦乱においては「消耗した国力を補充して、之を増進しようとするのが主となつて居る」と語り、第一次大戦後にヨーロッパ諸国が一層発展する可能性があると指摘する^②。各国家の対立は人類社会という有機体内部の各要素間の対立であり、長期的には有機体を発展させるという基本的な認識は変わっていない。

だが、一九一八年六月に発表した「国家と超国家との調和」では、雪嶺自身、「国家」と「世界」・「人類」との間に深い亀裂が存在していることを直視せざるをえなくなる。「人は国家の一員として存在すべきか、世界人類の一員として存在すべきか、時として問題になる」、「人は必ず国家に属せねばならぬか。世界人類の一員として、文明の進展に従事することが出来ぬか。昔も今も之を疑うものがあつて、常にその衝突に悩んで居る」、このように雪嶺は繰り返し問ひかける。今までの雪嶺であれば、「護国」と「博愛」の間に決して「撞着」を認めることはなかった。しかし、ここでは、あらためて国家の存在理由について考察し、「国家」と「世界人類」の間を懸命に架橋しようと苦心している。

雪嶺は人が国家の一員として「列国競争」に加わる理由を「人の本能の然らしむる所」・「情の然らしむる所」であるという。人は「知らぬ者」に対しても情をもつことができるが、やはり「知った者」に対する情の方が厚い。だが、「交わる所」に限りがあり、家族や友人に親しみを覚え、さらに「密接の關係ありと信ずる国家、又は民族」に親しみを感ずる。雪嶺は、人が国家や民族を重視するのは「情」であり、「密接の關係ありと信ずる」からであると説明する。いささか論理の飛躍はあるが、国家や民族を絶対的なものとしてとらえることなく、人がこれらを重視する理由として「情」と「信」を挙げている点は注目に値しよう。これに対して、「世界人類」は抽象的であり、容易に親しむことはできない。「情」ももちにくいため、人は国内の人と他国の人を区別して、「一旦開戦となれば、或極少数を除いては、敵と見て一

人も多く殺そうとせぬ者はない」。それが「人情の自然」であると雪嶺は断ずる。⁽²³⁾だが、それでは「護国」と「博愛」の乖離は大きくなるばかりである。

雪嶺は「情には理が伴って居る。理を意識せぬものが多いが、理は明らかに存在して居る」と語り、人びとが「自国の為」だけではなく、「世界人類」を志向するのは「理」によるものであると主張する。しかし、人は直接的に「世界人類」を志向せずに、国家の発展を通して「世界人類の文明の程度」を高めようとする。「文明の代価は高い」が、それでも、大戦後に「種々の方面で器械の進歩」を見ることができらるだろう。雪嶺は「人類の幸福」と「器械の進歩」とが直線的に結びつかないことも指摘しており、そもそも「幸福」とは何か、「文明」とは何か、という問題も提起している。だが、そのことには、あまり言及せずに、「国家的と世界的とは、全く反発するものでなく、ただ国家的に行動するものが、同時に世界的なるを意識するのがあり、意識せぬのがある」と述べている。続けて「世界で最も普通なことは、国家的と世界的と相反しつつ、相和合することである」と記し、「国家的」であることと「世界的」であることが調和するという雪嶺自身の信念を、再び力説する。⁽²⁴⁾

このように、雪嶺は「国家」と「世界人類」の調和に対して樂觀的な信念を有していたが、パリ講和会議までは、人種問題に対しても樂觀的であった。たとえば、一九一八年に「戦争原因としての人種競争」を発表しているが、そこで次のように述べている。

「人種の区別は戦争の原因となるけれども、唯一の原因ではなく、尚他の種々の原因がある。殊に国家の状態が複雑を加うと共に、前に原因となったものが力を失い、新たに原因となるべきものが生じたりする」⁽²⁵⁾

雪嶺は人種の問題を相対化し、当時の「白人は力の崇拜者である」と主張する。⁽²⁶⁾したがって、人種問題も無視することとはできないが、それ以上に国際社会で重要なのは「力」であった。日本が「力」を養い、「共にする」のにメリットがある国家になれば、「人種の区別」など問題ではない。雪嶺は欧米諸国が現実主義の立場にたっていると見、日本が「人

種競争」で困難に陥ることがあっても一時的な問題であると考えていた。各国の固有性を実体化せずに、つねに多様性のなかで生成していくものであるとらえていた雪嶺にとって、人種問題も固定化せずに相対的に判断する現実主義は腑に落ちるものであったと思われる。

2 アメリカ観・朝鮮観——『東方時論』に見る対外認識

だが、このような「国家」と「世界人類」や人種問題に対する樂觀的な調和論も、具体的な問題では整合性を保ちえなくなる。この問題を考察するために、『東方時論』に発表した雪嶺のアメリカ論と朝鮮論を検討していく。

一九一七年、雪嶺の娘婿である中野正剛が『東方時論』に招かれる。それ以降、「内なる民主主義、外なる民族主義」をスローガンにしていた、この雑誌に雪嶺もたびたび執筆するようになる。⁽²⁷⁾『我観』でも、主筆として『同時代史』のもとになる「同時代観」を連載するなど、鋭鋒の筆をふるっており、『中央公論』でも折に触れて文章を発表している。だが、もっともまとまった形で対外認識を発表したのは、この『東方時論』においてであった。以下、雪嶺の主張をアメリカ観と朝鮮観という順序で論じていきたい。それによって、「護国」と「博愛」を容易に架橋できない雪嶺のナショナリズムの問題点を知ることができるだろう。⁽²⁸⁾

第一次大戦後、雪嶺は「欧米顛倒の趨勢」を発表して、「洵に欧州の金銀貨幣が、翼を生じて大西洋を飛び越えたことになって居る」と述べ、さらに「米は纏まった儘で大国を形造り力づくで欧州の如何なる国をも凌いでいる」と経済的・軍事的にアメリカがヨーロッパを逆転したことを特筆している。⁽²⁹⁾そして、雪嶺はパリ講和会議でのアメリカの態度に対して批判的であった。

第一に、雪嶺はアメリカのモンロー主義を祖上に載せる。一九一九年、雪嶺は「モンロー主義の亀裂」という論文を発表し、そこでモンロー主義が変質してきたことに言及している。すなわち、一九二三年にモンロー主義の発表後百年を迎えるが、当初は「米国自ら欧州の自体に容喙せず、自由の爲めに正当防禦するの外、何等野心なしと見ゆ」というところが、第一次大戦前後のアメリカは、他国に対して「野心」を有していない過去のアメリカではなく、「恐るべき邦」

になりつつあると雪嶺は主張する。

「彼は講和会議の牛耳を執りながら、故さら自国に限れるモンロー主義を標榜し、自ら他に干渉し、他をして自らに干渉せしめざるの決意を明かにす」。

「自ら他に干渉し、他をして自らに干渉せしめざるは、何の道徳に準拠するか。旧独逸帝国は必要の前に法律なしとせるが、現米国は力の前に道理なしとする者に非ずして何ぞ。其の世界の黄金律を変革するは、進歩なるか、将た退歩なるか」⁽³⁰⁾。

雪嶺によれば、モンロー主義は、他国に干渉することなく、また他国の干渉を排除して、自らの自由を擁護することを目標としていた。だが、パリ講和会議において、モンロー主義は他国のことに干渉するが、他国には干渉させないという身勝手な方針に変質していた。雪嶺の目には、モンロー主義が「利権拡張」の道具になってしまっていると写ったのである

第二に、このようなモンロー主義評価の背景に、パリ講和会議でのアメリカに対する雪嶺の批判を見ることができよう。論説「米国にて大に論戦せよ」で、雪嶺は、パリ講和会議で、中国の委員がアメリカの力を利用して日本を非難したことを厳しく批判する。そして、アメリカを評して、「彼は正義人道を提唱し、之を実現せんとして、不正義不人道に陥るを憚らず、憚らずに非ず、自ら世界の標準を以て居り、我が過誤を覚らざるなり」と語っている⁽³¹⁾。アメリカは「正義人道」を重視してはいるものの、自らを「世界の標準」であると考えているために、「傍若無人の振舞」を平気で行う場合がある。モンロー主義を提唱して、他国に干渉しながら、他国からの干渉を排除するのも、その一例である⁽³²⁾。

このように、雪嶺がアメリカに対して厳しい評価を下したのは、アメリカが中国と連携して日本を批判しているのを見ていたことからである。「米国人が支那人と呼応して日本人を追窮せんとするも、其能力を知らず、威嚇して圧迫し得ると考うるに出づ」というように、アメリカが東アジアの政治に干渉してくることへの反発があった⁽³³⁾。それに加えて、

パリ講和会議で日本が提出した人種差別撤廃条約が否決されたことに對する批判があつた。前述したように、元來、人種問題に對して、雪嶺は樂觀的であつた。人種を不変的なものとしてとらえることなく、現実主義の立場から異質的な価値意識をもつ國家が共存する可能性に期待していたのである。したがつて、日本が自らの固有性を伸ばし、「力」を養うことで、人種問題は解決されると、雪嶺は考えていた。しかし、人種差別撤廃条約が否決されたことで、雪嶺は英米に對する批判を強めることになる。そして、「真善美」や「人類同根」といった普遍的なものを志向していた雪嶺のナシヨナリズムが、人種という個別的なものに強くとらわれるようになってしまふ。

だが、雪嶺は、日本国内で徒に排外主義的な主張が繰り広げられることには反對している。むしろ、日本に理があるならば正々堂々とアメリカの世論に對して訴えるべきであると主張する。日本の非が明らかであれば、「宜しく非を非として屈すべし」である。アメリカは「群衆政治」であり、従來の外交に加えてアメリカの世論に對して論陣を張ることが必要であつた。³⁴ また、アメリカは「偽善國」に見えるが、必ずしもそうではない。真剣に「正義人道」を主張しながら、自國の利權擴張を追求しているのである。「正義人道」と「利權擴張」が複雑に絡み合つており、容易に弁別できないのである。「正義人道」と「利權擴張」との複雑な絡み合いを視野に入れ、日本はアメリカの世論を對象に自らの「正義」を説くべきである。雪嶺は「筆を以て戦うは剣を以て戦うを防止する所以のものなり」と主張する。

アメリカに對する批判を見ても、「護國」と「博愛」、「國家」と「世界人類」とのあいだに架橋しがたい溝があるのがわかるだろう。さらに、雪嶺の朝鮮觀を見るとき、論理的な見解と矛盾する記述が多く見られる。

雪嶺は「朝鮮と愛蘭」という文章を記し、そこで日本の總督府官吏の「役人根性」に對する批判を展開する。朝鮮での「獨立」への動きを朝鮮のナシヨナリズムに依拠するものであるとは考えず、むしろ、總督府の「役人根性」によるものであると指摘する。朝鮮の人びとの心情を理解せずに、高圧的な姿勢を「總督府」がとつていたことが問題であると雪嶺はいう。そして、朝鮮の獨立に關しては、アイルランドと比較して次のように述べている。³⁵

雪嶺は、アイルランドが英國から獨立することに理解を示している。というのも、アイルランド人は米國をはじめ外國に住むものが多く、積極的に海外に移住し、開明的であつたからである。それに對して、雪嶺の見たところ、朝鮮は

「約一千二百万人は依然半島に居り、半島で幸福を感受すべきものになって居る」。続けて、雪嶺は「独立すれば以前の政治を繰り返すことになり、以前の政治を回憶して愉快を感じまい。総督政治に不平を懷いても、合同以前が可いとするか。中に以前を可いとするものもあろうが、多数はどうであるか。感情の上でこそ以前を可いとする、事実が何を語るか」と指摘する⁽³⁶⁾。このように主張する根拠や情報源がどこにあるのかは定かではない。ただ、雪嶺は朝鮮の「独立」に対して否定的であり、日韓の「合同」に賛意を示している。さらに、朝鮮においても、多数の人びとは「合同」後の状況を必ずしも否定していないのではないかと、雪嶺は述べている。

このように朝鮮の独立に対する否定的な姿勢を雪嶺は崩さず、「亜細亜大陸民族の動揺」でも、「朝鮮半島を以て、独立を維持するは甚だ難く、日本又は支那又は他国の勢力圈に入らざる能はず。千数百万の人口を以て独立を全くし得るとも、要するに唯だ一時の事、他の力を伸ばすと共に、此に併吞せらる」と、独立国家として発展するためには規模が小さいと主張する⁽³⁷⁾。ここでも、雪嶺は朝鮮ナショナリズムに対する理解を示すことはなかった。むしろ、「規模」という問題から朝鮮の独立に対して否定的な見解を示したのである。ちなみに、中国における共和国の成立という問題に關しても、雪嶺は「規模」について論じている。中国は共和国になるには国土が広すぎるといふ意見がある。この意見に對して、雪嶺は交通手段の発達が離れた距離を短期間で結び、国土が広い場合であっても、共和国になりうるという。そして、雪嶺は再び「朝鮮の独立運動は、半島一般の輿論とすべからず」と指摘するが、依然としてその根拠は示していない。朝鮮の「独立」と日韓の「併合」を比較考慮して次のように述べている。

「朝鮮にて独立を全くするを得ば、日本に害を加えざる限り、日本に於いて之を独立国とし、互いに有無を通ずべし。されど従来の状態にて独立し能はざるの頗る明白ならずや。既に独立し能はずんば、我が島国と彼の半島と数千年來の歴史あり、相併合して一致の行動を執るを得策とすべし」⁽³⁸⁾。

このように、「独立」に対しても一定の理解は示すものの、基本的には「併合」する方が、朝鮮にとっても「得策」

であるというのが雪嶺の意見であつた。

これまで、雪嶺の「多様性と交通」という基本的な理念を確認したあと、アジアが発展していくためには交通機関が発達して多様な要素が相互に交流する必要性があると考えていたことを紹介した。このような雪嶺の理念から考えると、朝鮮の独立を積極的に認め、その固有性が伸張する方が人類全体の進歩にもつながるという結論が導き出される。欧米諸国に対しては、日本の固有性を發揮することを主張し続けたように。だが、現実には、雪嶺は第一次大戦以降の国際情勢の変化に対して鋭敏に反応したが、朝鮮の固有性を尊重せずに、また、朝鮮ナショナリズムに關しても十分に理解することはできなかった。このような理念と現実のずれはどのように理解すればいいのだろうか。

まず注目したいのは、酒井哲哉が新渡戸稲造論で指摘しているように、「相互扶助」と植民政策が密接に連關していることである。すなわち、新渡戸も雪嶺と同じく、各国の個性を尊重する有機体的な世界觀を有し、その根底になつた進化論も「優勝劣敗」よりも「相互扶助」を重視するものであつた。それは国家を相対化することで植民地政策が円滑に行われ、「相互扶助」によつて朝鮮が個性を發揮するのを援助する論理へとつながる。それが「併合」を評價することになつた一因であつたといえるだろう。雪嶺は国内でも、「炭坑労働者」や「小農民」の立場を慮り、一人ひとりが固有性を發揮できるような政策を打ち出すことが有機体としての国家を強固にするものだと考えていた。^⑩個性を尊重するリベラルな姿勢と国家の發展を重視するナショナリズムが密接に結びついていた。だが、それが国外の問題にも同じような論理が展開されるとき、他国の固有性を尊重しながらも、その固有性が十分に發揮することができないと判断した場合には批判的になり、ときに「扶助」するということになる。たとえば、第一次大戦後に、中国が米國に接近して日本に対する批判を強めたことを次のように論評する。短期的に見るならば、「米に倚賴し日本を攻撃する」は、「学校病院等の増設を見、且つ資金の便宜を得む」だろう。だが、長期的には、「米の力を假りて文明を装ひ得る時は、米人に劣等民族の待遇を得くる」。国家にとつて重要なのは、他國に追隨することではなく、独自性を發展させて「世界の文化」に貢獻することである。したがつて、「世界の文化に何の貢獻する所ないのは、世界に於て穀潰しの如くに考へ、居候の如くに考へ、居候の如くに取扱ひ、それだけ侮蔑すべき順序になる」。このように米國に接近する中国を批判した。

中国が固有性を發揮して「世界の文化」に貢献できないと判断し、その外交政策を批判する論拠としたのである。⁴¹ 朝鮮に関しても、「扶助」と「併合」の境界が曖昧であり、その結果、朝鮮の固有性を軽視することになる。「相互扶助」が相互ではない単なる「扶助」になる。さらに、誰が固有性を發揮しえないと判断するのであるか。そもそも固有性とは何なのだろうか。このように考えると、雪嶺の有機体的な国家観に内在していた問題であると考えられることができるだろう。

もちろん、酒井が新渡戸に見た問題点はどこまで雪嶺の場合に当てはまるのかは、さらに検討を要する課題である。ただ、国内的には、リベラリズムとナショナリズムが関連する場合でも、あらゆる人びとの可能性を伸張させるというリベラルな理念が対外的には過剰な干渉政策とつながる危険性を見落としてはならないだろう。

四 むすびにかえて——ナショナリズムと多様性

前述したように、雪嶺は日本の固有性を実体的にとらえることはせず、多様な要素の関係性のなかで固有性が形成されると考えていた。したがって、つねに固有性は形成され、変化するものであった。現実問題として、各国の固有性は歴史的に形成されてきたものであり、いわゆる「構築主義」であったといえよう。とくに、明治十年代から二十年代初頭にかけてつくられた部分も大きい。それは一部分でしかなく、つねに固有性は現在進行形でつくられるものであった。そして、つくるという意味も幅広いものであり、多種多様な要素が交流するなかで形成されてきたのである。したがって、つくられたといっても、人間によって意識的に制御できるものではなかった。雪嶺は、言語に関しても、人為的に操作されることに批判的であり、明治十年代の『東洋学芸雑誌』では、「ローマ字採用論」や「漢字廃止論」に反対している。このように固有性を固定化しないため、雪嶺には、同質的な文化を国民国家の基礎として強要する姿勢は見られない。逆に、あらゆる人びとが自らの能力を伸張させて、多様な個性が涵養されることが望まれたのである。「人皆天才」という言葉は、それを象徴している。国民一人ひとりがその「独創力」を活かすことが国家という有機体を発展させるこ

となると考えていた。だからこそ、過酷な条件で働いている労働者や小作農に対する待遇を改善することを強く主張した。各人が能力を伸ばす環境を整えることが望まれたのである。しかし、このような考え方は、能力を十分に活かせず、「独創力」を伸ばすことのできない人びとに対して批判する根拠にもなる。日露戦争後にあらわれた「煩悶青年」を厳しく批判したことも、その一例だと考えてもいいだろう。「独創力」を活かして積極的に社会に参加することが求められたのであり、社会との接点を失っているように見える「煩悶青年」には厳しい評価を下した。また、雪嶺は固定的にとらえてはいないが、日本人の緩やかな枠組みとして人種や言語を前提にしていたことも確かである。強制的ではないが、国内においては一定程度と同質性を前提に多様性を尊重していたといえよう。フリードリヒ・マイネッケの「文化国民」と「国家国民」の二分法に依拠しながら、日本もドイツと同じく、同質的な文化や言語で国民を結びつける「文化国民」であると指摘されることがある。雪嶺は、国民一人ひとりが「政治思想」を育成し、それぞれの立場から政治に参加することを力説し、「政治教育」にも関心を抱いていた。「国家国民」の側面を重視していたといえるだろう。だが、雪嶺の国民像は「文化国民」か「国家国民」かという二者択一的なものではなく、文化的にも政治的にも多様性に力点を置いていたが、他方、歴史的に形成されてきた固有性をもとに緩やかな同質性を前提にしている。もちろん、その同質性も絶対的なものではなく、雪嶺は強要することは考えていなかったが。そして、いくら緩やかなものであったとしても、多種多様な人びとに人種や言語の同質性が暴力的になることは、雪嶺の視野には入らなかった。塩川伸明は『民族とネーション—ナショナリズムという難問』で、「西／東、シヴィック／エスニック、リベラル／非リベラルといった二分法」でナショナリズムを片づけてしまうことの問題点を指摘している。塩川は「どのようなナショナリズムにも、危険な要素もあれば、それほど危険でない要素もある」と指摘する⁽⁴³⁾。この指摘は、雪嶺のナショナリズムを論ずるときにも当てはまる。雪嶺は、対内的にも対外的にも、基本的には異質的な価値を尊重しようとしていた。しかし、朝鮮観を見てもわかるように、都合よく「善意」で自国の価値意識を押しつけることがある。国内においても、同じように指摘できるだろう。少なくとも、自明的に見えるものを相対化するとともに、「扶助」や「善意」に対しても用心深く吟味していくことが重要ではないだろうか。

- (1) 長谷川如是閑『雪嶺翁の人と哲学』『真善美 三宅雪嶺先生追悼号』第三号、一九四六年三月。
- (2) 長妻「多様性がつむぎだす個性——三宅雪嶺の思想」、『子規博だより』松山市立子規記念博物館、vol.271、二〇〇八年）を参照。三宅雪嶺の『真善美日本人』については、先行研究がいくつかある。ケネス・パイル著、五十嵐暁郎訳『新世代の国家像——明治における欧化と国粹』（社会思想社、一九八六年）、佐藤能丸『明治ナショナリズムの研究——政教社の成立とその周辺』（芙蓉書房出版、一九九九年）でも雪嶺のナショナリズムが検討されている。雪嶺思想の形成と進化論の影響、『真善美日本人』の構造については、先駆的な研究として中野目徹『政教社の研究』思文閣出版、一九九三年がある。また、長妻『公共性のエートス 三宅雪嶺と在野精神の近代』（世界思想社、二〇〇二年）でも論じたことがある。
- (3) 三宅雄二郎述『真善美日本人』（政教社、一九九一年、「凡例」より。この「護国」と「博愛」を論じた研究に、松本三之介『明治精神の構造』（岩波書店、一九九三年）や萩原隆『三宅雪嶺の国粹主義——志賀重昂』（『研究年報』名古屋学院大学総合研究所、二〇〇四年）がある。
- (4) 前掲『真善美日本人』、三六頁。
- (5) 同右、三五頁。
- (6) 同右、四七—四八頁。
- (7) 同右、四七頁。
- (8) 同右。
- (9) 同右、五三頁。
- (10) 三宅「宇宙」（政教社、一九〇九年、五六〇—五六一頁。「宇宙」については、本山幸彦「解説」『近代日本思想大系5 三宅雪嶺』（筑摩書房、一九七五年）を参照。
- (11) 長谷川如是閑・河東碧梧桐他『日本アルプス縦断記』（大鑑閣、一九一七年）に寄せた雪嶺の序文より。
- (12) 三宅「ヒマラヤとアルプス」『小紙庫』所収、耕文堂、一九一八年、七〇頁。「ヒマラヤとアルプス」に関して、前掲、長妻「多様性がつむぎだす個性——三宅雪嶺の思想」を参照した。
- (13) 同右、七二頁。
- (14) 同右。
- (15) 三宅「時局と国民的活動」『独言対話』所収、至誠堂、一九一九年、三四—三四二頁。

- (16) 前掲、三宅『真善美日本人』一〇頁。
- (17) 三宅「生存欲の発展」『妙世界建設』所収、実業之世界社、一九五二年、五七五頁。長妻「三宅雪嶺と長谷川如是閑における「天」の觀念」(井上克人編『豊穰なる明治』関西大学出版部、二〇一二年)でも「人類同根」論と「相互扶助論」について論じた。
- (18) 前掲、中野目『政教社の研究』を参照。近代日本における社会進化論の影響については、松本三之介「近代日本における社会進化思想(1)」「(3)」(駿河台法学 七巻一号・一一巻二号・一六巻一号、一九九三年・一九九八年・二〇〇二年)がくわしく、「単純から複雑へ」などの進化の法則がまとめられている。
- (19) 三宅「人間の創造力」「生活の磨き」所収、千倉書房、一九三九年、八三―八四頁。前掲、長妻「三宅雪嶺と長谷川如是閑における「天」の觀念」で、「人間の創造力」を引用しながら「天才」の役割について論じた。また、個性と多様性の関連については、前掲、長妻「多様性がつむぎだす個性」を参照した。
- (20) 同右、八六頁。
- (21) 三宅「欧州の焼太り」『統世の中』所収、実業之世界社、一九一七年、四三八―四三九頁。
- (22) 三宅「国家と超国家との調和」、前掲『独言対話』、三七三―三八一頁。
- (23) 同右。
- (24) 同右。
- (25) 三宅「戦争原因としての人種競争」、前掲『独言対話』、三二五―三二六頁。
- (26) 同右。
- (27) 有馬学「『東方時論』」(小島麗逸編『戦前の中国時論誌研究』アジア経済研究所、一九七八年三月)を参照。また、有馬学「日本の近代4「国際化」の中の帝国日本——1905―1924」(中央公論新社、一九九九年)でも、中野正剛の議論を中心に、『東方時論』の対外認識が丹念に描かれている。
- (28) なお、雪嶺の中国観については「三宅雪嶺の中国認識」(『ヒストリア』第一九二号、二〇〇四年)で論じたことがあるので、ここでは簡単に紹介しておきたい。雪嶺の対外認識の問題を考える場合、決して無視することのできないもので、合わせて参照してください。
- (29) 三宅「欧米顛倒の趨勢」『東方時論』一九二一年五月。
- (30) 三宅「モンロー主義の亀裂」『東方時論』一九一九年。

- (31) 三宅「米国にて大に論戦せよ」『東方時論』一九二〇年。
- (32) 同右。
- (33) 同右。
- (34) 同右。
- (35) 三宅「朝鮮と愛蘭」『東方時論』一九二〇年一〇月。
- (36) 同右。
- (37) 三宅「亜細亞大陸民族の動搖」『東方時論』一九一九年四月。
- (38) 同右。
- (39) 酒井哲哉『近代日本の国際秩序』岩波書店、二〇〇七年。
- (40) 前掲、佐藤『明治ナショナリズムの研究——政教社の成立とその周辺』を参照。
- (41) 三宅「日支親善の準備と現実」『東方時論』一九一九年六月。長妻「三宅雪嶺の中国認識」を参照。雪嶺の中国認識は両義的であり、とくに辛亥革命に対して当初は高い評価を下していた。中国の抗日運動が高まるにつれて、批判的な評価に転じていくが、それでも、中国ナショナリズムを評価する姿勢を見せるときもある。雑誌『日本及日本人』に表れた辛亥革命観については、佐藤美奈子「辛亥革命をめぐる日本の世論——『日本及日本人』を中心に」(『思想史研究』二〇〇一年三月)がある。雪嶺の朝鮮観において、「相互扶助」が単なる「扶助」になっているのではないかという指摘を神谷昌史氏からいただいた。記して謝意を表する。
- (42) 宮田光雄「いま日本人であること」(岩波書店、一九九二年)を参照。
- (43) 塩川伸明『民族とネーション——ナショナリズムという難問』(岩波書店、二〇〇八年)。また、近代日本におけるナショナリズムの問題については、荻部直『歴史という皮膚』(岩波書店、二〇一一年)、米原謙『近代日本のアイデンティティと政治』(ミネルヴァ書房、二〇〇二年)などを参照した。

*本稿は二〇一一年度政治思想学会研究会での報告をもとに作成したものである。司会の大塚健洋先生、コメンテーターの米原謙先生、川合全弘先生をはじめ、多くの方々から有益なご意見をいただいた。厚く御礼を申し上げます。

東アジアの国家における外来仏教と土着信仰、 そして政治思想

——高句麗を中心に——

● 羅 禎源（訳：石田 徹）

本論文は、東アジアの諸国家における外来宗教である仏教と、仏教受容以前の在来土着信仰との関係を分析する研究の一部である。近代西洋思想の受容以前、東アジアでは儒教や仏教、在来信仰が共存し、宗教が政治思想の役割も遂行していた。在来信仰は、儒教の形成と伝播以前、そして仏教の受容以前は東アジアの土着的信念体系であった。儒教は中国で形成され、他の東アジア国家に伝播したため、中国を除く東アジアの国家にとっては儒教もまた外来宗教であった。しかし、仏教は東アジアの国家すべてにとって外来宗教だったのであり、したがって、仏教は東アジアの国家の固有思想と葛藤や調和の過程を経ざるを得なかった。そのため、東アジアの国家すべてにとって仏教は東アジアの固有思想を探究できる媒介となる。とくに韓国と日本では、仏教の受容は国家形成と密接な関係を取り結んでいたもので、仏教受容以降の固有思想との葛藤と調和は、その後の政治思想を探究できる重要な契機を提供しているのである。

一方、東アジアの空間的範囲は、インドや中国の仏教が伝播した韓国、中国、日本、モンゴル、チベット、台湾などであり、時間的範囲は、宗教と政治が分離する前の近代西洋思想受容以前の時期である。しかし、このような空間的・時間的範囲の広さは膨大な作業を課題とするために、本論文ではまず、中国・韓国・日本の三カ国における外来仏教と土着信仰の習合形態を歴史的に概括した上で、韓国、それも三国時代の高句麗の特徴を提示したい。

一 東アジアの国家の宗教と土着信仰

西欧の影響を受けた世俗的な政治イデオロギーが支配している東アジア三国において、宗教は伝統政治思想の遺産として存在しながら、政治文化を形成している。こうした政治文化は直接的には政治思想とつながらないが、長期的、ないしマクロ的には各国で政治思想の発展方向を決定づける変数となり得る。すなわち、中国の共産主義、韓国と日本の民主主義が各国で独特に発展していく様相を推し量らせてくれる政治文化が、かつては政治思想の役割を果たしてもいた宗教なのである。

1 東アジアにおける伝統政治思想の遺産——宗教現況

二〇一一年現在、東アジア三カ国の宗教現況は次の通りである。中国の場合、宗教現況を把握しうる資料が非常に限られてはいるが、中国の一四億の人口のうち、宗教を信じている中国人は約一億人であり、この中で仏教・道教が約六〇〇〇万名、イスラム教二〇〇〇万名、プロテスタント一六〇〇万名、カトリック五〇〇〇万名と推定する統計もある。したがって、全体人口の七％程度が宗教ないし信仰を持っており、宗教人の六〇％は道観〔道教の寺院〕、寺刹、祠堂〔儒教の廟〕人口であり、^①この中でも道教、仏教の人口が圧倒的だと考えられる。仏教受容以前の道家思想・老荘思想・神仙思想、そして仏教の影響で体系化された道教と中国化した仏教が主流宗教であり、中国の土着信仰は古代以降ほとんどそのまま維持されていると考えられる。また、現在中国で儒教は宗教ではなく学問と見なされており、祖先崇拜や祭祀のための機能を果たしているという。なお、宗教を持っていない大部分の人々は道家思想を生活信念としているという。

韓国は非常に詳細な統計によって宗教人口を把握できる。二〇〇五年一月一日時点の統計（文化体育観光部宗務局^②）では、全体人口が四七〇四〇千名であり、宗教を持っている人は全体人口の五三・一％である二四九七〇千名と一九九五年に比べて二・四％増加している。宗教別には、仏教（信者数…二〇七二六千名、宗教人口対比…四五・七％、全体人口対比…

二二・八％）、プロテスタント（八六一六千名、三八・八％、一八・三％）、カトリック（五一四六千名、二三・一％、一〇・九％）、儒教（一〇五千名、〇・九％、〇・二％）、圓仏教（一三〇千名、〇・四％、〇・三％）、その他の宗教（二四七千名）である。したがって、韓国では仏教、プロテスタント、カトリックが主要宗教であり、この三宗教は全体宗教人口の九八％を占めている。伝統巫俗信仰は宗教としての把握対象から除外されているのが実情であり、一時は国教だった儒教は宗教としての支配的な地位を失ったまま、今に至っている。また、非常に特異なことに、プロテスタントとカトリックを合わせたキリスト教が宗教人口の五二％、全体人口の三〇％程度を占めており、全体人口の面では仏教よりも多い。しかし、キリスト教の相対的過剰という特異な現象を除けば、韓国化した仏教は韓国第一の宗教である。

日本の場合、全体人口一億二千万名のうち、神道系が一億八〇〇万名、仏教系が八七〇〇万名、カトリックを含むキリスト教系が二四〇万名、その他の宗教が八九〇万名と集計されている。仏教と神道の人口は重複している。^③神道は自然崇拜、祖先崇拜を基本とする日本の土着宗教であり、仏教もまた日本化した仏教なので、日本における土着信仰は古代以来ほとんどそのまま維持されていると考えられる。

2 東アジアにおける仏教と土着信仰の習合

ここで、中国化した仏教、韓国化した仏教、日本化した仏教というのは、各国で土着信仰と習合をなした仏教を指す。土着信仰は祖先崇拜、自然崇拜を基本とする「求福」「祈福」信仰である。土着信仰は、各民族、または各国家において、原始的（primitive, original）な信念体系として外来宗教を拒否したり、あるいは融合させてしまう（magmatic）、現世利益的（pragmatic）な信仰である。祖先崇拜・自然崇拜・「求福祈福」には教義体系が備わっていないために不規定性や非規定性があり、具体的な言語での認識が不可能で、表現し得ないところもあるが、こうした認識論的確認不能性にもかかわらず、存在論的実体容認は可能である。仏教と土着信仰との習合は、受容または流入初期に、受容民族の自尊心・仏教典翻訳・現地語と文字の問題のためにも行なわれたし、また流入後には仏教の生存と布教のために、仏教が土着信仰を包容し、土着信仰と混じり合ったために起こりもした。仏教受容の主体は国家イデオロギーの定立や拡散という政

治的必要と、そして仏教の受容と拡散に伴う経済的・文化的必要のために意図的に習合を推進したりもした。また、土着信仰は自らの生存のため仏教に吸収されるし、仏教と妥協しもある。

仏教受容以前の中国・韓国・日本にどのような土着信仰が存在していたのかによって、仏教と土着信仰との習合類型が現れる。また、土着信仰が国家運営と関連し、政治思想の役割を遂行しているのかどうかも大変重要である。三カ国にはすべて、仏教受容以前に土着信仰または固有思想があった。中国では道家思想・神仙思想・儒教が存在しており、儒教は漢代に国教の役割を担ったこともあった。仏教導入以前の韓国では儒教が受容されていたと思われるが、官僚体系の成立と運営だけのために利用されており、政治権力や被支配層はすべて祖先崇拜や自然崇拜などの土着信仰を通じて「求福」や「祈福」を行っていた。とくに支配層の祖先崇拜は、始祖に対する祭祀が定着し、政治イデオロギーの役割も担っていた。仏教導入以前の日本でも韓国と同様に儒教の役割は微々たるものだったと思われる、同時に土着信仰も同様の機能を担っていたと考えられる。

政教分離以前の状況を政教一致と簡単に考えることもできるが、国教がある場合とない場合とで、政治と宗教の関係様式は非常に異なる。国教がある場合は政治が宗教を積極的に利用し、これに対して宗教は政治に積極的に協力したり、奉仕したりもするが、こうした状況下で国教の地位を狙えない他の少数の宗教は、迫害を受けつつも、国教との共存を模索して生存する。他方、国教がない場合は、政教分離の場合と同様に、国家内のすべての宗教が互いに政治と一定の距離を置き、干渉はしないが、国家が教団を積極的に管理する場合もある。仏教が外来宗教として、土着宗教との関係の中で習合され定着する類型も、国教の有無状況によって類型設定が可能である。しかし、仏教受容の初期には中国・韓国・日本ともに体系化された国教が存在しておらず、むしろ韓国と日本の場合は、受容後に国教に指定されたため国教との葛藤はなく、土着宗教との葛藤と調和が現地化の最も大きな問題であった。

中国に受容された仏教は、道教と儒教に出会った。本論文では中国の場合、便宜上道教と儒教を土着信仰とし、道教は道家思想・老莊思想・神仙思想すべてを含む信仰体系として設定して用いることとする。仏教の流入時期については論争があるが、訳経が本格的に進行し、信仰の対象となった当時は国教がない状態であった。しかし、外来宗教として

の仏教は、中国の自尊心と遭遇したために拒否された^④。まず仏教は道教と出会った。北朝では政治的需要によって仏教が奨励されたが、南朝では仏学に対する論争が深められていた。南朝での論争は格義仏教と言いうるもので、道教式仏教理解であった^⑤。仏陀を中国の古代神話の中の聖王、神仙、真人と理解し、老子と共に仏陀を神として崇拜するという態度である。また、道家の立場からは気論・陰陽説に基づき、肉体と精神の結合を主張し、形神一元論によって神滅を主張、仏教の立場からは肉体と精神の分離を主張して形神二元論によって神不滅を主張していた。しかし、このような土着信仰方式の仏教理解は仏教自体の変容ではなく、唐代に入ってから中国化した仏教であって、いくつもの宗派の成立につながるのである。また、仏学は土俗信仰である道教の体系化に寄与もした。次に、仏教は儒教と出会った。儒教は土着信仰と言うよりは土着宗教ないし伝統宗教と言えるのだが、儒教の仏教に対する抵抗は現実倫理に対する儒教と仏教の類似性のために、道教に比べるとそれほど強いものではなく、白黒論が目につく程度である。しかし、のちに仏教は儒学の体系化に影響を与えていた^⑥。このように、仏教は道教と儒教に出会う過程を通じて、共存と疎通をするようになり、唐代初期になって提起される儀典上の首位権問題は逆説的に共存の典型を示している。他方、仏教の伝播は東アジアの国家全体に対して建国神話の変形をもたらし、文学にも吸収されることで土着の信念体系・観念体系と習合をなすようになった^⑦。以上のように、仏教は中国の土俗信仰である道教と儒教の体系化に寄与することで中国化し、破仏はすべて一時的な政治的理解によってなされたのであった。唐代以降仏教は衰退するが、道教・儒教と共存することで儒・仏・道の三教は現在中国の土俗信仰体系を構成している。

韓国に受容された仏教は巫俗と儒教に出会った。本論文では便宜上巫俗は自然崇拜・祖先崇拜・道家思想・老荘思想・神仙思想すべてを含む信仰体系として設定して用いる^⑧。他方、儒教は仏教受容以前に韓国に受容されていたと考えられるので、巫俗と儒教を土着信仰と呼ぶことにする。しかし、儒教の仏教に対する抵抗は大きく現れなかったようであり、韓国に先に伝来していた儒学が存在がかえって仏教の需要を促進したともいう。仏教は巫俗との出会いが重要であった。韓国に受容された仏教は、中国のように民族的自尊心にぶつかり拒絶されることはなかった。むしろ、逆華夷論の立場から、華の仏教を、すなわち中国南北朝期の北朝の大乘仏教を、伽倻の場合を除き、高句麗、百濟、新羅の順で快く受

け入れたのである。仏教と巫俗との出会いでは、仏教受容の時期に巫俗に基づくほとんど国教に近い信仰体系が成立していたのかが重要である。なぜならば、巫俗に基づく国教が定立されたのであれば、受容された仏教は国家レベルの政治イデオロギーには副次的な役割を果たさだろうし、状況の変化に応じて支配イデオロギーへと変化したであろうからである。巫俗による国教の定立は、始祖神の祭祀を主宰する勢力の中央集権体制の成立、国家形成と直結する。三国の状況を簡単に要約すると、次の通りである。まず、高句麗は巫俗による国家イデオロギーが成立しており、滅亡するまで仏教は副次的な役割だった。この判断が本論文で論証したい主題である。百濟は高句麗同様、巫俗的国教がある状況で仏教が受容されたが、高句麗とは異なり、短期間で仏教に国教としての機能が付与されたようである。他方、新羅は巫俗的な国教が存在していない状況で、流入してきた仏教を公認することで仏教を国教化し、その後引き続き仏教を国教と見なしていた。ここで重要なことは、仏教と巫俗との習合問題である。高句麗の場合、仏教と巫俗との習合は多く進んでいなかったものと思われ、百濟と新羅は仏教が国教化する過程で、そして国教化した後習合が本格的になされていったものと考えられる。したがって、高句麗の仏教は巫俗と並列的に共存し、百濟と新羅の仏教は巫俗との習合を通じて韓国化した仏教を形成していたのである。¹⁵とくに、高句麗・百濟・渤海は韓国の歴史の表舞台からは消えてしまい、新羅が朝鮮半島を経営したことで、新羅の仏教は高麗を経て、韓国化した仏教の典型を形成することになったと考えられる。しかしながら、百濟や新羅の場合も、後代の高麗と同様に、仏教を国教としながらも仏教とは関係ない国家祭祀を、そして新儒教を国教としていた朝鮮も仏教とは関係ない国家祭祀を定例的に行っていた。国家祭祀は土着信仰と関連した祭祀である。¹⁶このような状況は各王朝の政治思想の側面から、仏教、儒教、土着信仰間の首位権問題を見極めねばならないという課題を提示している。

日本の仏教受容と活用の様相は新羅と似ている。巫俗的な国教が無い状況下で分派的な民族イデオロギーを克服するため仏教を受容し、国教と見なして国家形成を行ったのであり、儒教は仏教に対して大きな抵抗を見せなかったからである。また、本地垂迹説に基づき、祖先崇拜や自然崇拜を中心とする「祈福求福」的な神道を仏教に強く反映させることで、仏教と土着信仰の習合を典型的に示している。中国や韓国では、日本のような習合の概念は明確には現れなかつ

た。本地垂迹説は神仏習合思想、神仏混淆思想であり、奈良時代の南都六宗だけでなく、その後天台宗と真言宗、密教的な浄土宗と浄土真宗、鎌倉時代の日蓮宗すべてが本地垂迹説に土台を置いている。江戸時代に仏教は国教化されもし、明治維新時に神仏分離が行なわれたが、神道は天皇のための国家神道に変貌し、現在も仏教と神道は日本の宗教の二本柱である。日本の仏教は神道と結合しているため、呪術仏教を基本とする神仏混合仏教であり、このような性格は仏教受容以来ずっと貫通してきた伝統である^⑳。

二 高句麗の仏教と政治思想

中国・韓国・日本の三国における仏教と土着信仰との習合現象は、仏教の包容性を示すばかりでなく、仏教が三国で支配的な宗教の座を占めたことを示している。仏教と土俗信仰との習合は、東アジアという時空間的範囲の広大さの中で成立した。しかし、古代韓国の高句麗では、非常に特異なことながら、巫仏習合が本格的に進行しなかったものと考えられている。高句麗における巫仏習合を見てみることにしよう。さきにわれわれは仏教受容以前の高句麗には巫俗による国家イデオロギーが成立していたという判断を見てきた。この命題を成立させるには、まず第一に、三七二年以前に高句麗という共同体内で巫俗に基盤を置いた政治イデオロギーが成立しており、第二に、三七二年以前に高句麗は国家形成論から見たとき、すでに国家段階に入っていたことを同時に提示しなければならない。

1 高句麗の土着信仰と国家形成

まず、三七二年以前に高句麗という共同体内で巫俗に基盤を置いた政治イデオロギーが成立していたことを示してみよう。巫俗は祭祀を行い、祖先崇拜と自然崇拜を基本とする「求福祈福」信仰である。祖先崇拜は被支配層には個人的レベルで行う個人祭祀であったが、支配層にとっては政治共同体レベルで行う共同体の祭祀であり、支配層の祖先崇拜は天神信仰や神仙思想^㉑へと発展し、始祖^㉒が巫王、天神になる国家祭祀となる。巫俗の世界観は天神を頂点にする

世界観である。漢字の流入と共に高句麗に入ってきたと考えられる儒教も祖先祭祀と宗廟祭祀を行なうため、祖先崇拜については巫儒の習合を推定することもできる。また、高句麗の自然崇拜はその対象が多様である。儒教も社稷祭祀を行なうため、自然崇拜の要素を有していると指摘できるが、巫俗の祭祀対象は鬼神・社稷、零星〔史料により霊星とも〕、山川、太陽〔日〕、鳳凰〔三足鳥・朱雀〕などである。

巫俗的土着信仰である被支配層と支配層の祖先崇拜、そして自然崇拜の中で、政治共同体のイデオロギーは支配層の祖先崇拜である。高句麗は中央集権的な王権の登場により始祖神の祭祀を確立したものと考えられる。天神である始祖に対する祭祀は三七二年以前にすでに始まっており、制度化されていた。琉璃王〔在位紀元前一九〇紀元後一八〕〔高句麗第二代国王。瑠璃王とも〕の時に国内城〔地名〕へ遷都した後にもいつも卒本〔地名…現在の中国遼寧省桓仁地域と推定〕を訪れ、始祖廟に祭祀をあげていたとい、故国川王〔在位一七九—一九七〕〔高句麗第九代国王〕前後の頃に父子相続による王位継承に転換し、始祖廟に対する祭祀がさらに定着したものと考えられる。始祖に対する祭祀を通じて、王権を神聖視するシンボル操作の行為は仏教受容以前に明らかに成立していたと判断することができる。他方、始祖廟の祭祀と天神信仰は仏教受容以後も仏教儀礼に代置されずそのまま残り、新羅や日本のように本地垂迹説の様相は現れなかった。先の引用文〔注28参照〕にも「安臧王三年（五二二）夏四月、平原王二年（五六〇）春二月、建武王二年（六一九）夏四月にもすべて上の如く行なった。故国壤王九年（三九二）春三月に国社を立てた」とあるように、平壤城〔長寿王一五年（四二七）〔高句麗第二〇代国王〕へ遷都した後もいつも卒本を訪れ、始祖廟に祭祀をあげていたとい。始祖を天帝之子、祭天之子、皇天之子、日月之子と考える世界観は仏教の世界観とは異なる高句麗中心の世界観である。〕

次に、三七二年以前に高句麗は国家形成論から見て、すでに国家段階に入っていたことを示してみよう。この作業は、巫俗、とくに祖先崇拜—始祖廟祭祀をあげる高句麗の支配階級が三七二年以前に国家段階に入っていた政治共同体を形成していたことを示す作業である。高句麗の国家形成時期に関する歴史学界のマジオリティの意見は次の通りである。高句麗は紀元前一世紀後半から紀元後一世紀前半の東明王〔高句麗初代国王。東明聖王とも。諱は朱蒙、鄒牟など〕、琉璃王、大武神王〔高句麗第三代国王〕三代にわたる国家形成過程を経ており、専制的軍事国家（despotic military state）、軍事貴族

制 (militocracy)、身分国家「の様相」を示していた。⁽³⁵⁾ それ以前の時期である紀元前三世紀―一世紀は高句麗の国家形成を用意する鴨緑江中上流域の積石塚築造集団を基にした「高句麗社会」と呼ぶことができる。高句麗建国の主導勢力である朱蒙集団は夫餘系であり、建国神話の主人公である解慕漱^{ヘモス}、柳花^{ユファ}、河伯^{ハベク}などを夫餘系から闖入させた。⁽³⁶⁾ 紀元前一世紀―紀元後一世紀、桂婁部⁽³⁷⁾〔高句麗を構成する五部族の一つ〕集団を中心として、那部統治体制を根幹とする国家を形成し、消奴部⁽³⁸⁾〔高句麗を構成する五部族の一つ〕から桂婁部へと支配集団が移動する中で、朱蒙中心の神話が定着し、玄菟郡や夫餘と対外戦争を行なうほどの国家へと発展した。⁽³⁹⁾ 以上の見解を見れば、国家形成は三七二年のはるか以前である紀元前後に成立していたものと考えるのが妥当であり、この時の高句麗は建国神話を中心に、巫俗の土着信仰と国家的祖先崇拜を国家イデオロギーとする国家だったと言えることができる。

2 国家形成以後の高句麗の仏教と権力政治

高句麗という国家は、仏教受容以前は巫俗に基盤を置いたイデオロギーを国教として持っていたと考えられる。新たに受容された仏教は巫俗国教に取って代わることもでき、そのパターンは支配層が巫俗を放棄して仏教を国教とするか、仏教が時間の経過にしたがって巫俗との広範囲な習合を通じ国教の地位に上がるパターンが考えられる。しかし、高句麗の支配層は仏教を国教とせず、⁽⁴⁰⁾ 高句麗の仏教は巫俗との習合があまり進まなかった。高句麗の仏教は巫俗と並列的に共存していたものと考えられる。

巫俗と儒教が⁽⁴¹⁾ 国家内で機能している状態で、高句麗は三七二年仏教を受容した。⁽⁴²⁾ 一般的に学界で通説として認められているように、⁽⁴³⁾ 王権強化や中央集権化のため導入することはなかったのである。いくら中国が南北に分裂し、統一王朝が存在していなかったとはいえ、高句麗が仏教を通じて中国の背後に存在する強力な国家になることを中国が望まなかったのである。政治的目的で中国が仏教を伝播し、政治的目的で高句麗が仏教を受容したと見るのは困難である。僧侶一人と多くの仏像、経文、寺刹建立によって王権強化の政治的目的を達成するのは難しいと思われる。受容の理由や必要性は明らかではない。⁽⁴⁴⁾ また、受容された仏教はあまり広まらなかったものと考えられる。なぜならば、高句麗仏教

に対する記事が多く見られないからであり、寺刹建立も多くなかったようだからである。また、受容以後、支配層は仏教を政治思想として活用しようという意図はあったものの、仏教に優越的な地位は与えなかったようである。故国壤王は命令を下して、仏教を信じ、福を求めよとは言ったものの、巫俗的な始祖廟や祖先崇拜のための国社と、儒教的な宗廟に対する関心も同時に示しているからである。この記事は仏教受容後の高句麗における巫俗と仏教の共存を示す重要な端緒であると考えられる。こうした共存の代表的な事例は文献資料の不足を補う古墳壁画の研究で示されている。

高句麗古墳の壁画についての研究では「五世紀以前の壁画では、仏教の形跡よりは生活痕跡が主流をなしているため、受容以後も仏教が高句麗で支配理念の役割を担えなかったものと考えられ、遷都のため九つの寺を建て、後に築造された東明王陵などで発見された蓮花紋様からは高句麗の支配層の王即仏思想、法王思想があったものとも考えられる」⁽⁴⁶⁾。しかしながら、東明王陵自体は天神思想ないし始祖神信仰（の影響）を見せており、東明王陵の蓮花紋様は本地垂迹的な王即仏思想よりは土着信仰と外来宗教の共存をより表わすものと見るのが妥当であると考ええる。なぜならば、古墳壁画には巫俗の祭祀対象も共に現れているからである。

このように共存する巫俗と仏教は、儒教とも共にあった。高句麗末期、五斗米教や道教の受容と関連した記事には、三教の重要性を強調しながら、巫俗を裏面に隠して、高句麗には儒教と仏教だけがあると述べているが、これは中国において仏教の影響によって体系化された道家思想を強調しようとする意図だと考えられる。高句麗の伝統的で土俗的な巫俗が「道教的色彩を帯びた原始道教文化」であるため、「道教は」高句麗に新たな宗教として認識されなかったのであろう。

3 高句麗における外来仏教と土着信仰、そして政治思想

韓国の寺刹の仏壇に安置されている一〇四位の華嚴神衆には、閻羅王、七星、竈王神、山神などがあり、寺刹には七星閣、山神閣ばかりでなく、冥府殿や十王殿もある。⁽⁴⁷⁾こうした点は仏教・道教・巫俗の習合を示す典型的な事例である。しかし、このような仏壇や寺刹が高句麗にもあったのか、なかったのであれば、韓国にはいつからあったのかはわからない。ただ、高句麗の仏教は、相対的に新羅よりは巫俗との習合が進んでいなかった点から考えると、新羅の仏教や高麗の仏教を通

じて徐々に上で述べたような巫仏習合の様相を備えていったのだろうと思われる。

中国は呪術や祈福を禁じる小乗仏教ではなく、呪術や祈福をある程度許容する大乘仏教を選んでおり、中国仏教では民間信仰との習合が容易になされていたということであり、高句麗が受容した仏教は、呪術的、現世利益的、祈福的信仰へと変質した中国仏教であるという判断もある⁸²⁾。しかし、さきにわれわれは、高句麗の仏教は新羅や日本のように巫俗を吸収して、国教としての機能を、すなわち、政治思想としての機能を遂行することはできなかったと評価した。それにもかかわらず、高句麗仏教が巫俗との習合をあまり多くできず、巫俗と並列的に共存していたとはいえ、習合がまったくなされなかったと判断するわけにもいかない。巫俗的な始祖信仰が国教レベルの政治イデオロギーの役割を担い、仏教は政治イデオロギー面では巫俗ほど重要な比重を占めていなかったということは言えるだろう。もちろん、政治的目的のため導入されたのではなかったが、国王たちの間で伝播し受容された仏教であるから、ある程度の政治的機能を果たしていたであろうと考えることはできる。

高句麗では、在来の天神信仰が国家形成と共に始祖信仰へと発展し、仏教を受容する前に中央集権的な政治共同体のための機能を遂行していた。高句麗には仏教受容以前、巫俗の政治イデオロギーが成立していたのである。このイデオロギーは社会共同体（氏族・部族共同体）ではなく、政治共同体である国家のイデオロギーであった。また、仏教は受容されてから巫俗的国家イデオロギーに取って代わることはできず、共存のレベルに止まった。したがって、高句麗の政治思想は仏教を受容する前から形成されていたのであり、仏教を受容した後も引き続き主たる政治的支配イデオロギーとして機能した祖先崇拜と自然崇拜を基本とする「祈福求福」的な巫俗であると結論づけることができる。国家形成以前から続いてきた祖先崇拜・自然崇拜の信仰は被支配層に脈々と流れて、「求福祈福」の機能を遂行し、また、支配層の祖先崇拜思想は始祖神の祭祀を通じて国家イデオロギーとして機能した。このような状況においては、支配層や被支配層のための仏教の積極的な機能は適当な領域を得にくかったのである。これが高句麗仏教の本質的性格であると規定できる。高句麗の仏教は中央集権と王権強化の道具ではなかったのであり、国家宗教でもなかったと考えられる。高句麗は仏教国家ではなかった。

ト訳者註：文中（本文・注）の（ ）は原文のまま、〔 〕 およびルビは訳者によるものである。

(1) 二〇〇〇年第五次人口全面調査を元に、中国の人口は約一三億人（台湾、香港、マカオの人口を除いた二〇〇五年の中国総人口は一二億六七四三万人）であると明らかにされたが、宗教人口については公式発表がほとんど無く、一九九七年に国務院で明らかにした統計（一九九七年一〇月一六日国務院新聞弁公室が「中国的宗教信仰自由現況」というタイトルで発表した内容。この文章は二〇一〇年六月まで中国の国家宗教事務局ホームページの文庫に掲載され、中国で発行される主要文献にも掲載されている。http://www.saragov.cn/GB/ggz）が用いられている。この資料によれば、中国は多宗教国家であり、主な宗教としては、中国の五大宗教と呼ばれている仏教・道教・イスラム教・カトリック・プロテスタントがあり、「不完全な統計に基づいて」中国の宗教人口は一億名以上、そして各宗教現況は以下のように示している（二〇〇五年中国政府の公式ホームページでも「中国宗教概況」というタイトルでこれと同じ統計数値が紹介されている。中華人民共和国中央人民政府ホームページhttp://www.gov.cn/text/2005-06/22/）。仏教：寺院一三〇〇カ所余り、出家した僧侶は約二〇万名。道教：宮觀（道敎寺院）は約一五〇〇カ所余り、乾道（男性の道士）と坤道（女性の道士）は約二五〇〇〇名余り。イスラム教：清真寺（モスク）三万カ所余り、イマーム（指導者）・アホン（聖職者）は四万余名、信者一八〇〇万名（二〇〇八年、二一〇〇万名）。カトリック：教会堂および集会所四四〇〇カ所余り、聖職者は約四〇〇〇名、信者四〇〇〇万名（二〇〇八年、五一〇万名）。プロテスタント：教会堂二二〇〇カ所、聖職者一八〇〇〇名、信者一〇〇〇〇万名（二〇〇八年一六〇〇〇万名）。柳聖旻「中国宗教の現在と未来：分析枠組のための試論『宗教文化批評』（韓国宗教文化研究所、二〇一〇）通巻一八号、二七八―三二一頁。とくに二七九―二八二頁参照。また、二〇〇八年の資料は金澤／邱永輝主編『中国宗教報告2008』（北京：社会科学文献出版社、二〇〇八年）。

(2) 韓国の宗教人口統計は一〇年ごとに行われ、次の統計は二〇一五年に行われる。

(3) 全国社教会等宗教団体、教師、信者数一覧。平成二〇年（二〇〇八年）一二月三一日現在。次頁を参照。

(4) 姜文皓「仏教の中国伝来と南朝時代の華夷論」『慶州史学』第二四／二五合輯（慶州史学会、二〇〇六）、一七七―一九九頁。

(5) このテーマに関連した論文としては、韓智智「南北朝時代の西域——中国間仏敎交流の研究」『仏敎研究』第二八号（韓国仏敎研究院、二〇〇八・二）、一四九―一七八頁、金永晋「魏晋仏敎の神滅・神不滅論争」、金鎮戊「格義仏敎新探」『韓国仏敎学』第三〇号（韓国仏敎学会、二〇〇一）、三一九―三四六頁、李昇煥「范縝の神滅論の心理哲學的理解——格義仏敎期の『実体的自我』についての論駁を中心に」『中国哲学』第一三集（中国哲学学会、二〇〇五）、一八一―二〇六頁、李正晧「中国の仏敎初伝と漢晋期

全国社寺教会等宗教団体、教師、信者数一覧（注３）

項目	宗教団体					
	神社	寺院	教会	布教所	その他	計
総数 系統	81,320	77,467	32,981	23,712	7,243	222,723
神道系	81,238	14	5,643	1,050	867	88,812
仏教系	18	77,411	2,383	2,134	3,856	85,802
キリスト教系	—	3	7,164	984	1,124	9,275
諸教系	64	39	17,791	19,544	1,396	38,834

項目	宗教法人					
	神社	寺院	教会	布教所	その他	計
総数 系統	81,188	76,024	23,357	300	1,333	182,202
神道系	81,123	8	3,617	128	358	85,234
仏教系	14	75,976	1,072	97	413	77,572
キリスト教系	—	1	4,093	28	267	4,389
諸教系	51	39	14,575	47	295	15,007

項目	教師					
	男	男（外国人）	女	女（外国人）	計	計（外国人）
総数 系統	347,662	2,823	329,524	968	677,146	3,791
神道系	49,080	40	27,399	86	76,479	126
仏教系	179,848	238	164,196	142	344,044	380
キリスト教系	34,778	2,426	4,665	639	39,443	3,065
諸教系	83,916	119	133,264	101	217,180	220

項目	信者 計
総数 系統	207,183,223
神道系	108,427,100
仏教系	87,506,504
キリスト教系	2,369,484
諸教系	8,880,135

出典：日本国文部科学省

の仏道の理解」『文物研究』第七号（東アジア文物研究学術財団、二〇〇三）、三一—四一頁など参照。

(6) 徐恩淑「儒家倫理と仏教倫理の会通」『印度哲学』第二二輯（印度哲学会、二〇〇六・八）、二八一—三〇九頁。

(7) 慧琳の白黒論で、儒教（白）と仏教（黒）が応報説によって人を誑かすとして、儒仏すべてを批判する論理であり、華夷論の立場に立っている。前掲金永晋「魏晉仏教の神滅・神不滅論争」二八八頁。また、金龍男「魏晉唐代の仏教と儒教」『仏教評論』第一一巻第一号（正海思想実践宣揚会編、二〇〇九）、一九四—二二頁も参照。

(8) 金帝蘭「性理学形成過程に現れた禪仏教の影響」道南学と湖湘学を中心に『韓国仏教学』第三七号（韓国仏教学会、二〇〇四・五）、一三三—一六二頁、卞熙旭「宋代の看話と格物」『仏教評論』第一一巻第一号（正海思想実践宣揚会、二〇〇九）、二二—二四二頁、李昇煥「新儒学の修養論に及んだ仏教の修行法」『仏教評論』第一一巻第一号（正海思想実践宣揚会、二〇〇九）、二七五—二九四頁、宋在胤「仏教と陽明学」『仏教評論』第一一巻第一号（正海思想実践宣揚会、二〇〇九）、二四三—二七四頁。

(9) 姜揆呂「三教の疎通可能性を示唆した護法論」『哲学研究』第一一三輯（大韓哲学会、二〇一〇・三）、一一—二四頁、方立天著・柳智元訳「中国の伝統文化と儒教の衝突と融合——中国儒仏道三教間の交渉」『韓国宗教』一九（圓光大学校宗教問題研究所、一九九四・一二）、一九一—二一〇頁、鄭炳潤「敦煌石窟と儒仏道三教の邂逅」『東西文化交流研究』第三輯（韓国敦煌学会、二〇〇一・二）、四七—六七頁。

(10) 姜文皓「唐前期の仏教政策と儒仏道の先後論」『慶州史学』第二九輯（慶州史学会、二〇〇九）、九九—一四九頁。

(11) 趙顕島「仏教の東進と神話の変容」東アジア建国神話を中心に『東アジア比較文化』第一輯（石室、二〇〇〇・一〇）、二七六—二九六頁。

(12) 金勝鎬「韓中間仏教説話の受容方式と変移様相」親仏三昧経の仏影談を中心に『国際語文』第四八輯（国際語文学会、二〇一〇・四）、二八一—六六頁。宋倫美「唐代伝記玄怪録に表現されたインド仏教の中国仏教化過程」『韓国仏教学』第三四号（韓国仏教学会、二〇〇三）、三九五—四一五頁。

(13) 三武一宗の法難は北魏の太武帝（四四六年）、北周の武帝（在位五六〇—五七八年）、唐の武宗（在位八四〇—八四六年）、後周の世宗（在位九五四—九五九年）の破仏である。

(14) 巫俗を表わす包括的概念は土着信仰だと考えられる。しかし、韓国の土着信仰、または土着思想が何であるかについては、あまりにも多様で、合意を見ることができない状況であり、本論文の対象ではない。金在庚「新羅土着信仰と仏教の融合思想史研究」（民族社、二〇〇七）、二五—四八頁参照。また、朴忠錫は「古代韓国人の現実世界に対する原イメージ（original image）を韓国巫の

創成神話から析出しよう」と述べ、巫の要素として、自然主義、天、祈福的現世主義、調和——秩序追求などを挙げている。他方、われわれは、韓国政治思想の主軸とみなしている儒・仏・道と巫との連携を注目する必要がある。朴忠錫『韓国政治思想史研究』(三映社、二〇一〇)を参照。

(15) このテーマに関しては、前掲金勝鎬「韓中間仏教説話の受容方式と変移様相…観仏三昧経の仏影談を中心に」、呉世晶「巫俗神話に現れた巫・仏の交流と変奏」『仏教評論』第一一巻第四号(正海思想実践宣揚会、二〇〇九・冬)、一七一—一八七頁、呉出世「歳時風俗と仏教」『仏教評論』第一一巻第四号(正海思想実践宣揚会、二〇〇九・冬)、一八八—二〇九頁参照。

(16) 新羅の仏教の巫俗との習合については、何よりも前掲金在庚「新羅土着信仰と仏教の融合思想史研究」が代表的である。また、研究論文としては高雲基「『三国遺事』の中の新羅仏教と民俗宗教」『仏教評論』第一一巻第四号(正海思想実践宣揚会、二〇〇九・冬)、二二〇—二二六頁、金容徳「仏教民俗の形成と伝承、課題」『仏教評論』第一一巻第四号(正海思想実践宣揚会、二〇〇九・冬)、一五四—一七〇頁、南東信「三国統一と思想界の動向」『韓国古代史研究』第二三輯(韓国古代史学会、二〇〇一・九)、一七三—一九七頁、全好蓮「三国の儒教思想受容とその特徴——業説と華嚴思想」『韓国仏教学』三〇号(韓国仏教学会、二〇〇二)、一一—一二頁を、また伽倻の場合の山神・水神信仰と仏教との習合に関しては、金容徳「伽倻仏教説話の研究」『韓国学論叢』第二一／二二合輯と柳京子「伽倻仏教説話の研究」『韓国学論叢』第二一／二二合輯を参照。

(17) 金福順「新羅と高麗の思想的連続性と独自性——仏教を中心に」『韓国古代史研究』第五四輯(韓国古代史学会、二〇〇九・六)、三六九—三九四頁。

(18) 各王朝別の国家祭祀の種類と性格に関しては、『韓国史研究』(一一八輯、二〇〇一)の金澈雄「高麗国家祭祀の体制とその特徴」、李旭「朝鮮前期儒教国家の設立と国家祭祀の変化」、李迎春「朝鮮後期の祀典の再編と国家祭祀」、崔錫榮「韓末日帝強占期国家祭祀空間の変化」などを参考。例えば高麗の場合(括弧内は祭祀名)、大祀(圓丘、方澤、社稷、太祖、別廟、景靈殿、諸陵)、中祀(籍田、先蠶、文宣王廟)、小祀(風師、雨師、雷神、崇祭、馬祖、先牧、馬社、馬普、司寒、諸州縣文宣王廟、大夫奢庶人祭禮)、雜祀(厭兵祭、醮、南海神、城隍神祠、川上祭、老人星、五温神、名山大川、箕子祠、東明聖帝祠、藝祖廟、天祥祭)などで、土着信仰の自然崇拜と祖先崇拜は圧倒的に多い。

(19) 日本仏教全般については、石田瑞磨著・李永子訳『日本仏教史』(民族社、一九八八)、末木文美士著・李市埭『日本仏教史——思想史としてのアプローチ』(ブリワイバリ「根と葉」、二〇〇五)、柏原祐泉著・元榮祥ほか訳『日本仏教史・近代』(東国大学校出版部、二〇〇八)を参考にした。神仏習合と神道に関しては、鄭眞雅「日本の古代国家の蕃概念の特殊性——天下観の特

徴を中心に』『東アジア古典学』第一六集(東アジア古典学会、二〇〇七・一二)、三四七—三七八頁、朴奎泰「国家神道とは何か——近代日本の国民国家と宗教」『宗教研究』第二九集(二〇〇二・一二)、二二九—二五八頁、李喜馥「神儒一致と国体思想」『日本思想』第五号(韓国日本思想史学会、二〇〇三・七)、九—一三二頁、鄭潁「西鶴の浮世草子における神と仏」『日語日文学研究』第四七集(韓国日語日文学会、二〇〇三・一二)、車南喜「日本の市民宗教と神道——明治初期の国家神道を中心に」『韓国社会歴史学会編「談論21」』第一二卷(二〇〇九)、八一—一〇四頁、崔文廷「古代の論理に囚われている日本思想史」『日本思想』第三号(韓国日本思想史学会、二〇〇一・七)、五三—七四頁などを参照。

(20) 他方、マックス・ウェーバーは彼の本で中国、韓国、日本の仏教について分析している。中国、日本の仏教については当時としては多い情報と知識により比較的正確な判断を下しているが、韓国についてはわずかにページ程度の短い分析をしている。彼の韓国仏教についての資料は「現在出回っているいくつかの文献の他には、*Annales du Musée Guimet*、第二六巻に載ったChailie-Long-Beyの紀行文」である。途轍もなく足りないと思われる資料を用いて勇気ある記述をしている。マックス・ウェーバーの韓国仏教についての判断は学術的価値が全く無く、論駁の対象にもなり得ず、事実と全く異なっている。その主要内容は、一、韓国の社会秩序は中国の社会秩序と同じである。二、韓国仏教は六世紀に導入された。三、自生的魔術と仏教は如何なる関係も持たずに共存している。四、日帝は良民化のため親仏教政策を採った、などである。Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II: Hinduismus und Buddhismus*, Tübingen, 1920「洪潤基訳」『マックス・教と仏教』(韓国神学研究所、一九八六)、三八四—三八六頁、羅禎源「韓国の近代化と仏教」韓日政治思想学会発表論文、二〇〇三年度参照。

(21) 六世紀末に受容される道教とは区別される高句麗伝来の道教、すなわち巫俗的神仙思想に関しては、金秀旻「平壤地域の高句麗壁画狩獵図に見える死生観」『高句麗研究』一五輯(二〇〇三)を参照。

(22) 「北史では次のように記録している。『高句麗はいつも十月に天に祭祀をあげ、淫祠が多かった。神廟が二カ所あり、一つは夫餘神といい、木を彫り婦人の像を作った。もう一つは高登神というが、これは始祖たる夫餘神の息子であるという。すべて官庁を設置し、人を送って守らせている。およそ、河伯女・朱蒙であるという』(『北史』云「高句麗常以十月祭天 多淫祠 有神廟二所 一曰夫餘神 刻木作婦人像 二曰高登神 云是始祖 夫餘神之子 並置官司 遣人守護 蓋河伯女・朱蒙云」)。本文で引用した一次文献は韓国学中央研究院ホームページの三国史記と国史編纂委員会韓国国史データベース(<http://db.history.go.kr>)の三国遺事の原文と翻訳文である。国母であり太后である柳花、河伯女については曹泳光「河伯女を通じて見た高句麗の国家形成期の状況」『北方史論叢』第二二号(高句麗研究財団、二〇〇六・八)、二六五—二九三頁。蔡美夏「高句麗の国母信仰」『北方史論叢』

第一二号（高句麗研究財団、二〇〇六・八）、三三九—三六九頁参照。

(23) 三国志・魏志東夷伝、高句麗伝には「後漢書には次のように書いてある。『高句麗は鬼神・社稷・零星に祭祀をあげることが好む。十月には天を祭り、大いに集まるが、名付けて東盟という。その国の東方に大きな洞があり、穰神と呼んでいるが、やはりまた十月にこれを迎えて祭祀をあげている』」（後漢書云、「高句麗好祠鬼神・社稷・零星 以十月祭天大会 名曰東盟 其国東有大穴 号穰神 亦以十月迎而祭之」とある。梁書には次のように記されている。『高句麗は居する所の左側に大きな家を建て、鬼神に祭祀をあげる。また、零星・社稷に祭祀をあげる』と（梁書云、「高句麗於所居之左 立大屋 祭鬼神 又祠零星・社稷」）。

(24) 「古記には」また次のように記されている。『高句麗は常に三月三日に楽浪の丘に集まり狩りをするが、豚と鹿を捕まえ、天と山川に祭祀をあげる』と。

(25) 「唐書には次のように記されている。『高句麗は風俗に淫祠が多く、靈星と日・箕子・可汗等の神に祭祀をあげる。国の左側に大きな洞があり、これを神隧と言ひ、毎年十月に王が皆に親しく祭祀をあげる』と」（唐書云「高句麗俗多淫祠 祀靈星及日・箕子・可汗等神 国左有大穴 曰神隧 每月十月 王皆自祭」）。

(26) 金炳坤 「三国時代中央集権的王権の登場による支配理念の採択」『韓国史研究』一一七。

(27) 「朱蒙が白鹿を媒介に天と交感する『東明王篇』の記事は琉璃王代以前にもある種の祭天儀礼が存在していたことを示唆している。しかし「郊家」・「掌牲薛支」の存在は琉璃王代になつてはじめて祭天行事が一つの制度としてその地位を占めるようになったことを意味するものとして把握することができる。したがつて、琉璃王代に国家的レベルで催された「祭天」の存在は当時高句麗の祭天儀礼の制度化が相当なレベルで進展していたことを示唆している。琉璃王が国内遷都前後に貫徹した力を土台にした威嚇政治はこのような理念的な支えの上で可能だったのである。琉璃王は国家形成期の高句麗諸勢力を国家支配構造内部へ再編・結集するため、さまざまな権力装置の制度化の努力を本格化させた。その反面、彼は自らを国家権力の体現者として観念する権力の人格化を指向する支配イデオロギーを祭天行事の国家儀礼化を通じて具体化させていったのである。そして彼はこのような過程で醸成・蓄積された国力を軍事力に転化、専制的軍事国家高句麗の全方位的軍事膨張政策の戦略的基盤を固め始めた。朴京哲『高句麗の国家形成研究』高麗大学校大学院史学科博士学位論文、一九九六・一二、一六九—一七一頁。また、崔光植『古代韓国の国家と祭祀』（ソウル・ハンギル社、一九九四）、一四一—二二六、三二七—三四六頁参照。琉璃王以来、祭天儀式として国王とすべての臣下たちが参加する挙国的行事であった東盟には、始祖廟と太后廟の祭祀が含まれているものと考えられ、したがつて、東盟は農耕儀礼であると同時に、政治儀礼と見ることができるといふ。徐永大「高句麗の国家祭祀…東盟を中心に」『韓国史研究』一二〇（韓

国史研究会、二〇〇三・三、一一三二頁、崔光植「韓国古代国家の支配イデオロギー」韓国古代史研究会編『韓国古代史研究8…古代と中世 韓国史の時代区分』（ソウル・新書苑、一九九五）、一四一頁参照。この東盟は八閔会〔新羅・高麗朝で行われた国家祭儀〕の形式へと転化され、高麗時代まで続いたとする主張もある。蔡美夏「高麗時代の東盟に対する認識…国家祭祀を中心に」『東北亜歴史論叢』第二四号（東北亜歴史財団、二〇〇九・六）、一四三―一七六頁。東盟に巫俗的な土俗信仰の性格が残っているという主張は、金杜珍「高句麗初期東盟祭儀の蘇塗信仰の性格」『韓国学論叢』一八（国民大学校韓国学研究所、一九九五・一二）、一一三〇頁。

(28) 『三国史記』「高句麗本紀」…「古記には次のように記されている。『東明王一四年（紀元前二四）秋八月、王母柳花が東扶餘で没すると、その王金蛙が太后の礼を以て葬儀を執り行い、神廟を建てた。太祖王六九年（紀元後一二二）冬十月、扶餘へ行幸し、太后廟で祭祀をあげた。新大王四年（一六八）秋九月、卒本に行き始祖廟で祭祀をあげ、故国川王元年（一七九）秋九月、東川王二年（二二八）春二月、中川王一三年（二六〇）秋九月、故国原王二年（三三三）春二月、安臧王三年（五二二）夏四月、平原王二年（五六〇）春二月、建武王二年（六一九）夏四月にもすべて上の如く執り行った。故国壤王九年（三九二）春三月には国社を建てた』」（古記云『東明王十四年秋八月 王母柳花薨於東扶餘 其王金蛙以太后礼葬之 遂立神廟 太祖王六十九年冬十月 幸扶餘 祀太后廟 新大王四年秋九月 如卒本 祀始祖廟 故国川王元年秋九月 東川王二年春二月 中川王十三年秋九月 故国原王二年春二月 安臧王三年夏四月 平原王二年春二月 建武王二年夏四月 並如上行 故国壤王九年春三月 立国社』）。

(29) 始祖廟儀礼は王室内部と支配集団内の団結を図る政治的意義を持った。朴承範「高句麗の国家祭祀」『史学志』第三四卷（檀国史学会、二〇〇一・一二）、九三―一一一頁。

(30) 三世紀以前には始祖廟と宗廟が共存する二重構造だったが、四〜五世紀以降、始祖朱蒙が前面に登場して単一化したという分析もある。趙宇然「高句麗の王室祖上祭祀」『韓国古代史研究』六〇（韓国古代史学会、二〇一〇・一二）、三五―七三頁。

(31) 広開土王碑文、牟頭婁墓誌には「出自北夫餘天帝之子 我是皇天之子」という表現がある。出自（北）夫餘とは、始祖の系統を明らかにすることによって、河伯女とともに始祖の歴史的系統を確固たるものとするという意味である。趙宇然「高句麗始祖神話に現れる夫餘出自の意味」『東アジア古代学』第二二輯（二〇一〇・八）、一一五〇頁。

(32) 他方、高句麗が天下四方の中心であるという天下思想は、中国の星座観測をより体系化し、組織化した高句麗の天文学を生み、古墳壁画を通じて確認できるという。金一権「高句麗古墳壁画の天文思想の特徴」『高句麗研究』三集（一九九七）、「高句麗古墳壁画の天文観念体系研究」『震檀学报』八二。

(33) 全般的な議論と諸問題については余昊奎「韓国古代国家の形成」『歴史と現実』一九（歴史批評社、一九九六・三）、二一九—二四三頁、「高句麗初期政治体制の性格と成立基盤」『韓国古代史研究』一七（二〇〇〇・三）、林起煥「高句麗政治史の研究 現況と課題」『韓国古代史研究』第三一輯（韓国古代史学会、二〇〇三・九）、五—三三頁など参照。

(34) 「大武神王はAD 20年東明廟を建立、従来祭天と共に国祖神東明に対する祭祀が共に行なわれていた東盟という国中大会とは別の始祖への祭祀の場を用意したのである。彼のこのような措置は天神の天と地神の大地をつなげる存在としての鄒牟王の国家的祭祀儀礼体制内での位相高揚を図ろうとする政策的意志の所産であった。したがって、大武神王は東盟という祭天行事と東明廟をイデオロギー的媒介機制とする国家的祭祀儀礼を制度化することによって先王代から推進してきた権力の人格化を理念的に定着させることになったのである」。前掲朴京哲「高句麗の国家形成研究」、一八〇—一八一頁。

(35) 朴京哲「高句麗国家形成問題の再検討」『国際高麗学会ソウル支部論文集』第六号（景仁文化社、二〇〇五・一）、一〇七—一二八頁、「古朝鮮・夫餘の住民構成と種族」『北方史論叢』第六号（高句麗研究財団、二〇〇五・八）、一〇三—一五六頁、「高句麗人の『国家形成』認識試論」『韓国古代史研究』第二八集（書景文化社、二〇〇二・一二）、四三—七九頁。

(36) 朴京哲「高句麗社会」の発展と政治的統合の努力——国家形成期の高句麗史理解のための前提」『韓国古代史研究』第一四集（一九九八・一一）、二八三—三二一頁、また李貴淑「高句麗初期の王統変化と朱蒙始祖認識の成立」『歴史教育論集』第三九集（二〇〇七・八）を参照。

(37) 余昊奎「鴨緑江中流域における高句麗の国家形成」『歴史と現実』二二（歴史批評社、一九九六・九）、四五—七四頁。

(38) 余昊奎「高句麗の国家形成と漢の対外政策」『軍事』五四号（二〇〇五・四）。「高句麗社会」期の中国流離民を通じた漢字の輸入と国家形成の土台形成に関しては、李成珪「韓国古代国家の形成と漢字受容」『韓国古代史研究』第三二集（韓国古代史学会、二〇〇三・一二）、五五—九三頁参照。

(39) 李仁哲「高句麗国家形成の前提条件と帰属問題」『中央史論』第二三集（韓国中央史学会、二〇〇六・六）、一—五四頁。

(40) 全般的な判断は、金聖煥「四世紀東アジア秩序の再編と韓国思想の転換——仙教的国家理念の整備そして仏教と儒教の受容についての再考察」『東洋哲学』第二二集（韓国東洋哲学会、二〇〇四・一二）、一—二六頁参照。

(41) 儒学思想に基づいた高句麗の政治理念の片鱗（太学の設立、律令の頒布など）と教育、文化に関しては、趙昌烈「高句麗の漢文伝来と経学思想」『誠信漢文学』第六集参照。

(42) 「小獸林王二年（三七二）夏六月、秦の国王苻堅が使臣と僧順道を派遣し、仏像と経文を送ってきた。王は使臣を送り答礼し方

物を捧げた。大学を建て子弟を教育した。(二年夏六月 秦王苻堅 遣使及浮屠順道 送仏像經文 王遣使廻謝 以貢方物 立大學 教育子弟)」。金煥泰『韓国仏教史概説』(経書院、一九八六)、二二—二四頁には、梁高僧伝に基づき、三七二年以前、高句麗に仏教の影響を及ぼした支道林(三一—四一—三六六)や、三七二年より二〇年後に高句麗に初めて仏法を伝えたとする釈曇始に言及して、高句麗の仏教伝来の始点について別の可能性を提示している。金煥泰「高句麗仏教伝来の諸問題」『仏教学報』二三(一九八九)。より総合的かつ詳細な内容は、表永慎「高句麗仏教初伝再考」『高句麗渤海研究』三三集(二〇〇八・一一)、三九—六二頁参照。これとは異なり、三七二年に伝えられた集安地域の仏教とそれ以前に伝えられた大同江地域の仏教を区分しようとする試みもある。朴允善「高句麗の仏教受容」『韓国古代史研究』三五(二〇〇四・九)。

(43) 北方王朝の君主たちにより仏教が強力に提唱されたが、国家権力と密着して王権神聖化に積極的に利用されるのはずっと後のことであると考ええる。一方、大多數の韓国の学者たちは高句麗の仏教導入に政治的機能と目的を賦与している。その例としては、李基白、金東華、鄭珧鎬、金相鉉などがある。趙宇然「四—五世紀高句麗の仏教受容とその性格——『王権強化理論体系としての仏教受容』説についての批判的考察」『韓国古代史探究』七(韓国古代史探究学会、二〇一一・四)、四九—九五頁。とくに五一頁、註四、六四—六七頁を参照。

(44) 秦との和親企図のための外交手段として秦の王の意を受けていた可能性もある。これは七世紀に高句麗の唐からの道教受容についての分析から推論した判断である。唐は道教という王室の宗教を伝えることで朝貢冊封関係を樹立しようとし、高句麗は道教を受容することで唐との和親を図り、唐との戦争を回避もしくは遅らせようとする手段と見なしたという分析がある。金秀珍「七世紀高句麗の道教受容の背景」『韓国古代史研究』五九(二〇一〇・九)、一六三—一九九頁。しかし、四世紀の秦と高句麗間の仏教と、七世紀の唐と高句麗間の道教をその意図から同じと考えることはできない。他方、巫俗に基づいた国家祭祀が国家形成以降公的宗教となったことで民衆たちのための祈福機能のため、すなわち、民衆たちの宗教的必要性を満たすために仏教を導入したとも考えられる。前掲趙宇然「四—五世紀高句麗の仏教受容とその性格」、八六—八七頁。しかし、巫俗的な多様な信仰で充足されていたと考える民衆たちの必要のため王権が意図的に仏教を導入したとは考え難い。すなわち、このような見解は広範な領域の多様な被支配層を仏教が包容したという前提で可能となる推論であり、高句麗の仏教がそれほど広く拡散していたと見ることは困難である。

(45) 高句麗仏教の代表的な三論宗と僧朗については、高翊晋「三国時代の大乗教学に関する研究」一六—四九頁、金仁徳「僧朗大師の思想・学説関係資料」一八三—二二七頁、仏教史学会編『古代韓国仏教教学研究』(民族社、一九八九)、そして、金煥泰「高

句麗僧朗についての再考察」『韓国仏教学』を参照。

(46) 「五年(三七五) 春二月、初めて肖門寺を建て順道を置いた。また伊弗蘭寺を建て阿道を置いた。これは我が国仏教の始まりである」(五年春二月 始創肖門寺 以置順道 又創伊弗蘭寺 以置阿道 此海東仏法之始)、「広開土王二年(三九二) 秋、九つの寺を平壤に創建した」(二年秋八月 創九寺於平壤、「文咨王七年(四九八) 秋七月、金剛寺を創建した」(七年秋七月 創金剛寺)、「平原王一八年(五七六) 前後、釈義淵により中国仏教輸入」…海東高僧伝「釈義淵伝」、金煥泰前掲書、二二—二三頁。

(47) 三国史記卷十八、高句麗本紀六、故国壤王九年(三九二) 三月条…「下教、崇信仏法求福、命有司、立国社、修宗廟」。

(48) 全虎兌「五世紀平壤圀古墳壁画で見る高句麗文化のアイデンティティ」『高句麗研究』一八集(高句麗研究会、二〇〇四)。同じ立場は深津行徳「高句麗古墳壁画を通じて見る宗教と思想の研究」『高句麗研究』四集、また金鎮淳「五世紀高句麗古墳壁画の仏教的要素とその淵源」『美術史学研究』第二五八号(韓国美術史学会、二〇〇八・六)、三七—七四頁参照。

(49) 全虎兌「四—五世紀高句麗古墳壁画と東アジアの文化」『高句麗研究』第二一集(高句麗研究会、二〇〇五・一二)、五八三—六一〇頁。とくに六〇四頁を見ると、この当時、墓には生活風俗・星座・神仙・四神などが仏教と混ざっていたと考えられる。他方、壁画に見られる鳥類崇拜信仰については、李亨求「高句麗の三足鳥信仰について——考古学的観点から見た鳥類崇拜思想の起源問題」『東方学誌』を、鳳凰(三足鳥・朱雀)に関しては金珠美「鳳凰紋と韓民族の天神思想——高句麗古墳壁画を中心に」『文化史学』二二号を参照。また、「道教的色彩を帯びた原始道教文化」(巫俗)から北方系天神信仰、靈星崇拜思想、北斗七星神話と高句麗壁画との連関については、安東俊「北方系神話の神格の由来と道教信仰」『道教文化研究』二二集、鄭在書「高句麗古墳壁画に表れた道教図像の意味」『道教文化研究』一九集を参照。

(50) 『三国遺事』卷三興法、宝蔵奉老 普徳移庵、『三国史記』卷二十、高句麗本紀 桀留王七年(六二四)。

(51) 安政賢「韓国仏教史研究」(同和出版公社、一九八二)、三九—四四、四九—五一頁。一、仏壇設備——〇四位華嚴神衆…上段—仏陀、菩薩、中段—冥府の十王の一つである閻羅王(No. 33)、七星(No. 45—51)、下段—龍王神(No. 70)、山神(No. 71)、七星閣—北極星、北斗七星(道教の七星信仰の仏教化)…熾盛光如来、蓮意通證如来仏、薬師如来仏、三、山神閣—山岳信仰、山神信仰…トラを山神の使者、もしくは山神と考える信仰の仏教化、四、冥府殿や十王殿…道教の十王思想…地藏菩薩、道明尊者、無毒鬼王及び十王が祭られている。また、前掲金煥泰「韓国仏教史概説」二〇頁には「仏教がこの地に入ってきてから固有信仰にも大きな変化をもたらすことになった。天と太陽を対象にしていた天神や明天(中国では天、皇天)を桓因または天帝(この二つはともに帝釈天を指す)」という仏教的護世護法的人格神として定着させ、また蒼空、靈星などの崇拜が人間の寿命と禍福を主宰す

るといふ北極妙見および七星信仰となり、河川、海水と雲雨および農耕関係の諸臣崇拜は龍王神信仰、山岳崇拜は山王神信仰、家屋神は竈王（家主神）信仰などの形で定着するに至った」とある。

（52）徐京洙『仏教哲学の韓国的展開』（仏光出版部、一九九〇）、一八五―一八九頁。

参考文献

〈単行本〉

高翊晋『韓国古代仏教思想史』東国大学校出版部、一九八九。

金在庚『新羅土着信仰と仏教の融合思想史研究』民族社、二〇〇七。

金煥泰『韓国仏教史概説』経書院、一九八六。

金恒培『仏教と道家思想』東国大学校出版部、一九九九。

朴忠錫『韓国政治思想史』三映社、二〇一〇。

仏教史学会編『古代韓国仏教教学研究』民族社、一九八九。

徐京洙『仏教哲学の韓国的展開』仏光出版部、一九九〇。

安啓賢『韓国仏教史研究』同和出版公社、一九八二。

任繼愈著・秋萬浩ほか訳『中国中世仏教思想批判』民族社、一九八九。

崔光植『古代韓国の国家と祭祀』ソウル・ハンギル社、一九九四。

鎌田茂雄著・鄭舜日訳『中国仏教史』経書院、一九八五。

藤堂恭俊、塩入良道著・車次錫訳『中国仏教史』大苑精舎、一九九二。

木村清孝著・章輝玉訳『中国仏教思想史』民族社、一九八九。

石田瑞麿著・李永子訳『日本仏教史』民族社、一九八八。

末本文美士著・李市竣訳『日本仏教史——思想史としてのアブローチ』ブリワイパリ〔根と葉〕、二〇〇五。

柏原祐泉著・元栄祥ほか訳『日本仏教史 近代』東国大学校出版部、二〇〇八。

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II: Hinduismus und Buddhismus*, Tübingen, 1920; 洪潤基訳『ヒンズー教と仏教』韓国神学研究所、一九八六。

〈研究論文〉

姜揆呂「三教の疎通可能性を示唆した護法論」『哲学研究』、第一一三輯（大韓哲学会、二〇一〇・三）一一二四頁。

姜文皓「仏教の中国伝来と南朝時代の華夷論」『慶州史学』第二四／二五合輯（慶州史学会、二〇〇六）、一七七—一九九頁。

——「唐前期の仏教政策と儒仏道の先後論」『慶州史学』第二九輯（慶州史学会、二〇〇九）、九九—一四九頁。

高翊晋「三国時代の大乗教学に関する研究」一六—四九頁。

高雲基「『三国遺事』の中の新羅仏教と民俗宗教」『仏教評論』第一一卷第四号（上海思想実践宣揚会、二〇〇九・冬）、二〇—二六頁。

權基琿「仏教思想と国家の發展」『天台学研究』第二二輯（大韓仏教天台宗出版部、二〇〇九）、一六七—一七八頁。

金杜珍「高句麗初期東盟祭儀の蘇塗信仰的性格」『韓國学論叢』一八（国民大学校韓國学研究所、一九九五・二）、一—三〇頁。

金炳坤「三国時代中央集権的王権の登場による支配理念の採択」『韓國史研究』一一七。

金福順「新羅と高麗の思想的連続性と独自性——仏教を中心に」『韓國古代史研究』第五四輯（韓國古代史学会、二〇〇九・六）、三

六九—三九四頁。

金三龍「韓中日弥勒信仰の現状」『韓國宗教』一五（圓光大学校宗教問題研究所、一九九〇・一二）、九五—一〇六頁。

金聖煥「四世紀東アジア秩序の再編と韓國思想の転換——仙敎的国家理念の整備そして仏教と儒敎の受容についての再考察」『東洋

哲学』第二二集（韓國東洋哲学会、二〇〇四・一二）、一—二六頁。

金秀珍「七世紀高句麗の道教受容背景」『韓國古代史研究』五九（二〇一〇・九）、一六三—一九九頁。

金勝鎬「韓中間仏敎説話の受容方式と変移様相——觀仏三昧經の仏影談を中心に」『國際語文』第四八輯（國際語文学会、二〇一〇・四）、

二八—六六頁。

金秀旻「平壤地域の高句麗壁画狩獵図に見える死生觀」『高句麗研究』一五輯（二〇〇三）。

金永晋「魏晉仏敎の神滅・神不滅論争」。

——「中国近代仏学の思想起源」『天台学研究』通卷第五輯（大韓仏教天台宗天台仏敎文化研究院、二〇〇三）、三九—一四一六頁。

——「近代中国仏教と民族主義」『仏教評論』第八卷第三／四号（仏教評論社、二〇〇六・秋）、三〇—五〇頁。

金煥泰「高句麗仏敎伝来の諸問題」『仏教学報』二三（一九八九）。

金榮河「三国時代の王と権力構造」『韓國史学報』第二二号（二〇〇二・三）。

金龍男「魏晋唐代の仏教と儒教」『仏教評論』第一一巻第一号（正海思想実践宣揚会、二〇〇九）、一九四—二二一頁。

金容徳「仏教民族の形成と伝承・課題」『仏教評論』第一一巻第四号（正海思想実践宣揚会、二〇〇九・冬）、一五四—一七〇頁。

金仁徳「僧朗大師の思想・学説関係資料」『佛教史学会編『古代韓國佛教教學研究』（民族社、一九八九）、一八三—二二七頁。

金一権「高句麗古墳壁画の天文思想の特徴」『高句麗研究』三集（一九九七）。

——「高句麗古墳壁画の天文観念体系研究」『震檀字報』八二。

金帝蘭「性理学形成過程に現れた禪仏教の影響…道南学と湖湘学を中心に」『韓国仏教学』第三七号（韓国仏教学会、二〇〇四・五）、

一三三—一六二頁。

——「中国近現代の仏教と儒学の論争」『韓国禪学』第二三三号（韓国禪学会、二〇〇九・八）、四五三—四八七頁。

——「中国の近代化と仏教」『仏教評論』第七巻第一号（仏教評論社、二〇〇五・春）、二七—四四頁。

——「中国近代仏教の西学の吸収と批判」『韓国仏教学』第五一輯（韓国仏教学会、二〇〇八・八）、一八九—二二七頁。

金珠美「鳳凰紋と韓民族の天神思想——高句麗古墳壁画を中心に」『文化史学』二二号。

金鎮戊「格義仏教新探」『韓国仏教学』第三〇号（韓国仏教学会、二〇〇一）、三一九—三四六頁。

金鎮淳「五世紀高句麗古墳壁画の仏教的要素とその淵源」『韓国美術史学会編『美術史学研究』第二五八号（二〇〇八・六）、三七—七四頁。

金澈雄「高麗国家祭祀の体制とその特徴」『韓国史研究』一一八（二〇〇一）。

羅禎源「韓國の近代化と仏教——韓日政治思想学会発表論文（二〇〇三）。

南東信「三国統一と思想界の動向」『韓国古代史研究』第二三輯（韓国古代史学会、二〇〇一・九）、一七三—一九七頁。

朴奎泰「国家神道とは何か——近代日本の国民国家と宗教」『宗教研究』第二九集（二〇〇二・一二）、二二九—二五八頁。

朴京哲「高句麗国家形成問題の再検討」『景仁文化社刊『国際高麗学会ソウル支部論文集』第六号（二〇〇五・一一）、一〇七—一二八頁。

——「古朝鮮・夫餘の住民構成と種族」『高句麗研究財団編『北方史論叢』第六号（二〇〇五・八）、一〇三—一五六頁。

——「高句麗人の『国家形成』認識試論」『韓国古代史研究』第二八集（二〇〇二・一二）、四三—七九頁。

——「『高句麗社会』の発展と政治的統合の努力——国家形成期の高句麗史理解のための前提」『韓国古代史研究』第一四集（一九

九八・一一）、二八三—三二一頁。

朴承範「高句麗の国家祭祀」『史学志』第三四巻（檀国史学会、二〇〇一・一二）、九三—一一二頁。

朴允善「高句麗の仏教受容」『韓国古代史研究』三五（二〇〇四・九）。

方立天著・柳智元訳『中国の伝統文化と儒教の衝突と融合——中国儒仏道三教間の交渉』『韓国宗教』一九（圓光大学校宗教問題研究所、一九九四・一二）、一九一—二一〇頁。

卞熙旭「宋代の看話と格物」『仏教評論』第一一巻第一号（卍海思想実践宣揚会、二〇〇九）、一二二—一二四頁。

徐恩淑「儒家倫理と仏教倫理の会通」『印度哲学』第二輯（印度哲学会、二〇〇六・八）、二八一—三〇九頁。

徐永大「高句麗の国家祭祀…東盟を中心に」『韓国史研究』一二〇（韓国史研究会、二〇〇三・三）、一一三—一二三頁。

徐宰永「民族仏教と仏教的普遍主義」『仏教評論』第八巻第三／四号（現代仏教新聞社、二〇〇六・秋／冬）、六八一—八三頁。

宋倫美「唐代伝記玄怪録に表現されたインド仏教の中国仏教化過程」『韓国仏教学』第三四号（韓国仏教学会、二〇〇三）、三九五—四一五頁。

宋在胤「仏教と陽明学」『仏教評論』第一一巻第一号（卍海思想実践宣揚会、二〇〇九）、二四三—二七四頁。

安東俊「北方系神話の神格の由来と道教信仰」『道教文化研究』二一集。

梁銀谷「弥勒信仰と道德政治——高麗太祖の統一思想を中心に」『韓国宗教史研究』第一一号（韓国宗教史学会、二〇〇三・二）、一六九—一八六頁。

余昊奎「韓国古代国家の形成」歴史批評社『歴史と現実』一九（一九九六・三）、二一九—二四三頁。

——「高句麗初期政治体制の性格と成立基盤」『韓国古代史研究』一七（二〇〇〇・三）。

——「鴨緑江中流域における高句麗の国家形成」歴史批評社『歴史と現実』二二（一九九六・九）、四五—七四頁。

——「高句麗の国家形成と漢の対外政策」『軍事』五四号（二〇〇五・四）。

呉世晶「巫俗神話に現れた巫・仏の交流と変奏」『仏教評論』第一一巻第四号（卍海思想実践宣揚会、二〇〇九・冬）、一七一—一八七頁。

呉出世「歳時風俗と仏教」『仏教評論』第一一巻第四号（卍海思想実践宣揚会、二〇〇九・冬）、一八八—二〇九頁。

元永相「韓中日三国の近代仏教の民族意識についての比較研究」『韓国禅学』第二二号（韓国禅学会、二〇〇八・一二）、四五—四九五頁。

柳京子「新羅仏教の正統性模索のためのインド探索」『文創語文論集』第四一集（文創語文学会、二〇〇四・一二）、一二五—一四三頁。

——「伽倻仏教説話の研究」『韓国学論叢』第二二／二二合輯。

李貴淑「高句麗初期の王統変化と朱蒙始祖認識の成立」『歴史教育論集』第三九集（二〇〇七・八）。

李成珪「韓国古代国家の形成と漢字受容」韓国古代史学会編『韓国古代史研究』第三二集（二〇〇三・一二）、五五—九三頁。

李昇煥「范縝の神滅論の心理哲学的理解——格義仏教期の、実体的自我についての論駁を中心に」『中国哲学』第一三集（中国哲学会、二〇〇五）、一八一—二〇六頁。

——「新儒学の修養論に及んだ仏教の修行法」『仏教評論』第一一卷第一号（正海思想実践宣揚会、二〇〇九）、二七五—二九四頁。
李迎春「朝鮮後期の祀典の再編と国家祭祀」『韓国史研究』一一八（二〇〇一）。

李旭「朝鮮前期儒教国家の設立と国家祭祀の変化」『韓国史研究』一一八（二〇〇一）。

李仁哲「高句麗国家形成の前提条件と帰属問題」『韓国中央史学会編『中央史論』第二三集（二〇〇六）、一—五四頁。

李正晧「中国の仏教初伝と漢晋期の仏道理解」『文物研究』第七号（東アジア文物研究学術財団、二〇〇三）、三一—四二頁。

李曉東「三階教・危機の時代の民衆仏教」『中国哲学』七（中国哲学会、二〇〇〇・二）、一八九—二〇八頁。

李亨求「高句麗の三足烏信仰について——考古学的観点から見た鳥類崇拜思想の起源問題」『東方学誌』。

李喜鰲「神儒一致と国体思想」『韓国日本思想史学会編『日本思想』第五号（二〇〇三）、九—一二二頁。

林起煥「高句麗政治史の研究 現況と課題」『韓国古代史研究』第三二輯（韓国古代史学会、二〇〇三）、五—三三頁。

全好蓮「三国の儒教思想受容とその特徴——業説と華嚴思想」『韓国仏教学』三〇号（韓国仏教学会、二〇〇一）、一—三二頁。

全虎兌「五世紀平壤圈古墳壁画で見る高句麗文化のアイデンティティ」『高句麗研究会編『高句麗研究』一八集（二〇〇四）。

——「四—五世紀高句麗古墳壁画と東アジアの文化」『高句麗研究会編『高句麗研究』第二二集（二〇〇五）、五八三—六一〇頁。

鄭炳潤「敦煌石窟と儒仏道三教の邂逅」『東西文化交流研究』第三輯（韓国敦煌学会、二〇〇一）、四七—六七頁。

丁宰瑞「高句麗古墳壁画に表現された道教図上の意味」『道教文化研究』第一九輯。

鄭眞雅「日本の古代国家の蓄概念の特殊性——天下観の特徴を中心に」『東アジア古典学』第一六集（東アジア古典学会、二〇〇七）。

一一、三四七—三七八頁。

鄭 澄「西鶴の浮世草子における神と仏」『韓国日語日文学会編『日語日文学研究』第四七集（二〇〇三）、一一—二〇頁。

曹凡煥「新羅下代の儒学者の禪宗仏教認識——崔致遠の四山碑銘と関連して」『韓国禅学』第二号（韓国禅学会、二〇〇二）、六、一—七頁。

七七—二〇六頁。

趙性澤「法と業—初期仏教の社会哲学的理解のための試論」『韓国仏教学』第三四号（韓国仏教学会、二〇〇三）、二四七—二六八頁。

曹泳光「河伯女を通じて見た高句麗の国家形成期の状況」『北方史論叢』第一二二号（高句麗研究財団、二〇〇六）、二六五—二九三頁。

曹勇吉「大乘仏教と根本仏教の相関関係」『韓国仏教学』第三四号（韓国仏教学会、二〇〇三）、一一—二八頁。

——「韓国インド仏教文化交流史研究」『韓国仏教学』第三〇号（韓国仏教学会、二〇〇二）、二六三—二九〇頁。

趙宇然「四〇五世紀高句麗の仏教受容とその性格——王権強化理論体系としての仏教受容、説に対する批判的考察」韓国古代史探究会編『韓国古代史探究』七（二〇一一・四）。

——「高句麗の王室祖上祭祀」『韓国古代史研究』六〇（韓国古代史学会、二〇一〇・一二）、三五—七三頁。

趙昌烈「高句麗の漢文伝来と經学思想」『誠信漢文学』第六集。

趙顯禹「仏教の東進と神話の変容・東アジア建国神話を中心に」『東アジア比較文化』第一輯（石室、二〇〇〇・一〇）、二七六—二九六頁。

車南喜「日本の市民宗教と神道——明治初期の国家神道を中心に」『韓国社会歴史学会編』談論21（第二卷二〇〇九）、八一—一〇四頁。

蔡美夏「高句麗の国母信仰」『北方史論叢』第二二号（高句麗研究財団、二〇〇六・八）、三三九—三六九頁。

——「高麗時代の東盟に対する認識・国家祭祀を中心に」『東北亞歴史論叢』第二四号（東北亞歴史財団、二〇〇九・六）、一四三—一七六頁。

崔文廷「古代の論理に囚われている日本思想史」『日本思想』第三号（韓国日本思想史学会、二〇〇一・七）、五三—七四頁。

崔光植「韓国古代国家の支配イデオロギ―」韓国古代史研究会編『韓国古代史研究』8（古代と中世 韓国史の時代区分）（ソウル・新書苑、一九九五）。

崔錫榮「韓末日帝強占期国家祭祀空間の変化」。

崔鐘聲「儒医と巫医——儒教と巫俗の治癒」『宗教研究』第二六輯（韓国宗教学会、二〇〇二・三）、一五一—一七四頁。

韓智捐「南北朝時代の西域——中国間仏教交流の研究」『仏教研究』第二八号（韓国仏教研究院、二〇〇八・二）、一四九—一七八頁。

表永慎「高句麗仏教初伝再考」『高句麗渤海研究』三三集（二〇〇八・一一）、三九—六二頁。

黄心川著・姜春華訳「隋唐時代の中韓仏教交流…新羅の中国求法僧の考察」『韓国宗教』一六（圓光大学校宗教問題研究所、一九九一・一二）、一〇三—一四八頁。

深津行徳「高句麗古墳壁画を通じて見る宗教と思想の研究」高句麗研究会編『高句麗研究』四集。

南原繁のナシヨナリズム

——留学と「ふるさと」、そしてアメリカと「日本」——

● 魯 炳浩

はじめに

あまりにも悲劇的な東北地方大地震（公式名称、東北地方太平洋沖大震災）や福島原子力発電所事故が発生してから、すでに七ヶ月目に入ろうとしている。危機とは人間が死ぬまでに付き合うものであるが、それが予想や想像を絶する時には、普通の人間であれば、茫然としている以外に方法はない。一定の時間がたつとその悲劇を現実として受け止めるしかないが、その過程がそれほど自然だとはいえない。危機の衝撃が大きければ大きいほど、反応も遅いのが世の常であらうと思われる。

反応には個人のものであるし集団のものもあるが、行為を必要とするはずの集団の反応のほうで、相対的に長い時間を必要とする。例えば、常日頃から日本の危機を唱えつづけてきた、『文芸春秋』『正論』『世界』『中央公論』などの雑誌は、号外ではなく、五月号に、やっと、「相変わらず」の論調で、「相変わらず」の主張を書きつづけることで今回の災難への反応を済ましている。

ちなみに、韓国の公営テレビ放送局KBSは、二〇一一年六月一六日の特集放送で、東京大学の姜尚中教授とのインタビューを紹介している。姜尚中によれば、三・一一以後、日本社会は深刻なカオス状態に陥ってしまい、政治も正常

に動いていない。国民の不満はマグマのように積もるばかりであるという。姜尚中は、今回の大震災は単純な自然災害ではなく、高齢化・原子力への依存・国家債務・青年失業など、これまでの日本に残された問題が赤裸々に露呈した結果であるといっても差し支えないという意見をも披瀝している。

姜尚中のこのようなインタビュは、これからの日本の危機にはいままでのシステムでは対処できないため、何か新しいシステムがあつてしかるべきだ、つまり「国家」としての日本についての感想を述べたものであると考えられる。

今回の災難のように、予想や想像を絶する災難であるからこそ、人間としての個人であれ、共同体としての国家であれ、希望への道を探ることが、これまで繰り返されてきたことであり、同時に生き残ったものの悲しい責務でもあろう。

このような災難はかつての日本や他の国にも何回かあった。今回と同じタイプとして、二〇〇八年中国四川省の大地震があり、死者約七万人、負傷者約三七万五千人、行方不明者約二万人を出した。一九九五年の阪神・淡路大震災当時の犠牲者は約六千人に達している。一九二三年の関東大震災では、約一〇万人（相当数の朝鮮人も含めて）の犠牲者を出したことも記憶に鮮やかである。

さて、このような大災難を乗り越えるためには、個々人ではなく、個々人をも越える何らかの連帯感を生じさせなければならぬ。なぜなら、個々人が一人でこの状況を克服するには、今回のような危機は、精神的・物質的に、あまりにも大きな変化を求めるからである。もちろん、問題の根源や解決を、「国家」にのみ追求し頼ることも、それほど望ましくないし、不可能でもあろう。

ところが、危機の形態が自然によるものであれば、「思想」は、人と物質の関係を繰り返し考えることで、ある程度の安定感を回復させることが出来るかもしれない。しかし、アメリカへの敗戦によつてもたらされた軍事的・政治的・社会的・経済的・文化的・知的な、非自然的衝撃や変化への要求に迫られた場合、変化の規模と単位はより多様で、より大きいはずであろう。すなわち、一方の他者によつてもたらされた危機については、単純に国家や個人という主体の問題を超えて、理性的にも、感情的にも、もっと深い思索が必要となるのであろう。それは過度に複雑あるいは単純であつてはならないし、極端に普遍的か特殊的であつてもならない。

本稿は、このような思想的課題を追求した危機の思想家として、第二次世界大戦の敗北といった危機と変化のなかで、霧のなかを照らす光のように、「ふるさと」を提唱した南原繁の思索や方法を、留学の経験と、アメリカとの接触を主な素材にし、探ってみるものである。

一 欧米留学と「ふるさと」

1 留学生生活と煩悶・嘆き

南原繁（一八八九—一九七四）は、香川県大内郡南野村（現在の東かがわ市南野）に婿養子の父三好貞吉、母南原きくの次男として生まれた。南原は、一九二二年に内務省を辞し、東京帝国大学助教授に任ぜられ、法学部に勤務することになる。同年八月欧米留学のために神戸港を出発し、一〇月英国に到着する。南原はケンブリッジやオックスフォードではなく、ロンドン大学（経済・政治学校 School of Economics and Political Science）を選^ぶ。この時の南原はすでに三二歳であった。

一九二二年五月にはドイツに移り、ベルリン大学に籍をおく。南原はベルリン大学で、法哲学担当のルードルフ・シュタムラー教授の個人指導を受ける。ベルリン滞在中にシュタムラー教授の当時未刊の論文「近世法学の系列」を訳出し、翌年『国家学会雑誌』に連載した。

留学当時の一九二二年一〇月には、イタリアにムッソリーニのファシスト政権が成立し、一九二三年の九月には、日本で関東大震災が起る。

南原は、一九二四年（三四歳）にフランスに移り、グルノーブル大学に籍をおいてから、同年七月にロンドン及びアメリカを経て帰国することで留学生生活を終える。

南原の留学生生活で特筆すべきは、ドイツでのそれを除いては、それほど学究的とはいえない点であった。主に妻の病気のため、南原は、「煩悶」^②や「嘆き」のような言葉でしか表しようがない生活を送った。当時の心境はこのように詠

わ⁽³⁾れている。

「冬ながら枯れいろ立たぬ芝草に幾たび来り嘆きもぞせし」 ロンドン

「朝霧のおほひて暗き街の空ちひさく赤き日を恋ひにけり」 ロンドン

「ベルリンの郊外にゐて朝も夕べも馬鈴薯食うべしことの思ほゆ」

「O君とグリウネヴァルトに入りゆきて嘆きたりしことも既にかそけく」

「ほのほのと朝あけにつつ寝てをりてアルプスの山が見えにけるかも」 グロノーブル

このような灰色の心境の原因は、各々一九一八年と一九二〇年に長女や次女を産んだ妻百合子の病氣のためであった。百合子は、留学以前からすでに湘南の結核療養所南湖院に入退院したこともあるなど、健康がそれほどよくなかった。南原が留学に出た後、百合子は一応実家のある上州（現在の群馬県）の沼田にいたることになったが、病氣は「シリウス」になっていくばかりで、南原に留学を諦め、帰国せざるをえないことまで考えさせたのである。何とか三年間の留學生活を無事つづけることは出来たが、南原の人間としての「煩悶」は、イギリスでは、心を無意識中ハイド・パークに歩ませたりし、ドイツでは、ベルリンの郊外に二年前後も引きこも⁽⁴⁾らせた。

もちろん、南原が研究活動を完全に中断していたわけではない。南原はドイツでカントに没頭して、「ひたすらカント、カント an sich」だったのである。ドイツは、労働者・職人・家政婦などが、「素朴な雰囲気で、実に信仰」を感じさせたり、男が公の席でも家庭でも威張るなど、「日本と似て」「野蛮」と思わせたりするところでもあった。にもかかわらず、以後南原の思想の要諦となるカントとドイツの関係についての認識は、この時期に芽生える。当時は新カント学派の全盛時代で、オーストリア学派の社会主義にも影響を及ぼしたのであるが、南原はカントの著作を an sich に読んだ。ベルリン大学に登録はしておいたが、もっぱら下宿でカントの全集に本格的に取り組んだ。

南原のカント読みの特徴は、形式主義という解釈への不満で、カントの理想主義の内容に注目した点である。南原は、

カントの純粹形式からもう一步出て、その内容に注目して、フィヒテをも凝視するようになった。南原は、「カントをうけついだなかに、ドイツ・イデアリスムスのなかにあるものを求めて、私はフィヒテをやったのです。（中略）マルクスの時代的意義、学問的な意義は汲まなければならないが、カント・ウント・マルクスを直結させるのは無理だと思った。カント哲学はそれではむしろ誤解される。これは、私が留学でもちかえた一つのケルンです」と告白している。⁽⁵⁾

2 英国留学となぐさめ

南原のロンドンでの居住地は、ロンドンの郊外、汽車で約一時間を要するケント州のシディカップ（Cydicum）⁽⁶⁾の牧師の家であった。以後、ロンドン西のイーリング（Ealing）⁽⁷⁾に移る。ドイツでの生活とは違って、ロンドンでのそれは、学問的というより家庭的で、寂しい代りに「なぐさめ」も得られた思い出の場所であった。つまり、南原が故国に残した家族と英国の家庭は重なるところがあり、祖国愛にも拡大される可能性を孕んでいるものであったのである。以下の引用は、ロンドンの家庭で得られた「なぐさめ」が、如何に深い影響を与えたのかをよく示している。⁽⁸⁾

ウッド一家は夫妻力を合せて、人間としての互いの幸福―それを突きつめれば、二人の子供の未来の成長と幸福―のために、生きていっていると言つてよい。ことに夫人は、みずからの音楽も、教養も、そして信仰も、一切をそのためにささげているようであった。子供たちは、いずれも愛らしく健やかに、何よりもしつけよく育てられ、姉は既に学校に通っていたが、弟はまだ家に居り、私の散歩のときなどは、腕に吊りさがつて、よくスキップした。暖かい日曜の午後などには、榆や栗の木のある、かなり広い裏庭の芝生で、一緒にお茶をのむのが常であった。そんなときには、子供たちはこの私を「ジャバニーズ・ダッディ」と呼んだりした。故国に二つと四つの女兒と病む妻とを残して来た私は、この一家によって、旅の寂寥を、どんなに慰められたかわからぬ。……

私がこの家を去ってから約三十年、その間にあの大戦争―ことにヒトラーがドイツ空軍を挙げてロンドン爆撃を企

てたとき、ロンドンの市民は家庭の幸福も一身の生命も犠牲にして、祖国のために首都を護り通した凄烈な戦い。

……

私の若き旅の日に、縁あって、この東方の留学生を迎え入れ、旅の孤独を慰め、励ましてくれた英国の家庭生活を、それらの人びととともに、いつまでも、忘れないであろう。

一つ目と三つ目の文章は、ロンドンの家庭生活からのなぐさめを述べているものであるが、二つ目のものは、「家庭の幸福も一身の生命も犠牲にして」ではなく、むしろ「家庭の幸福や一身の生命のために」祖国を護るべきである、という解釈を可能にするものである。

南原の英国生活について、弟子丸山眞男は、「南原先生はイギリスにいたけれど、イギリスからはほとんど影響を受けていない。その先生がイギリスを見直したという。第二次大戦というのは先生がみんな見直す過程なのだな^⑨」と述べている。丸山のこのような見解は、「イギリス思想」という観点からでは当たっているといえるが、残りが必ずしも一致しているとは限らない。なぜならば、南原はイギリスに対する親近感を決して忘れたことがなかったからである。第二次世界大戦を前後して南原は、「最後の一瞬まで平和を努めて成らずつひに起ちたるものに幸(さひわひ)あれ^⑩」「朝早く起きて欧羅巴戦況のニュースを読みつつわが憤る^⑪」「独乙軍のつひに海峡(チャンネル)を渡るべしと思へど何か英国に恃めり^⑫」「来る日も来る日も独空軍爆撃つづくといふ倫敦の市民は耐えてをるらし^⑬」と、英国の努力とロンドン市民の戦いを積極的に応援しているのである。

3 下部構造としてのふるさと

南原が英国留学の思い出を述べ、英国を応援し、また英国の家庭となぐさめの思い出を語ったのは、それほど単純なことではない。なぜなら、南原の「故郷」・「ふるさと」・「郷土」が、「祖国愛」への突飛な飛躍ではなく、「祖国愛」への「下

部構造」としての意味合いをもつことを強く暗示しているからである。実際南原の香川県への愛着は、南原の著述及び南原の知人の誰からでも確認できる日常語といえる。丸山は南原の故郷愛について次のように述べている。

故郷観。ばく（丸山、筆者）は先生から「きみはハイマートロス [heimatos 故郷喪失] だ」とやられているのです。総長時代、いつさいの講演を断ってにおいて、香川県だけ引き受ける。「先生、矛盾しているんじゃないですか」と言う。「それは故郷だ」。「ばくは長野県人なんて言われるけれど、そういうことぜんぜんいいです」と言ったら「きみはハイマートロスだ」と。（中略）南原先生にとつての故郷はたいへんなものです。祖国愛というものの下部構造みたいなものに、故郷愛というものがあるのですね。内村鑑三には、そういうのはないんじゃないかな。内村のは故郷愛をこえた本当の祖国愛じゃないですか。南原先生のはたいへんなものです。笠置シズ子まで総長室引見なんだから。香川県出身となると減茶苦茶なんだ（笑）⁽¹⁵⁾。

南原は、「阿波讃岐さかひの山脈（やまなみ）日にきらふ幻に見て恋ひつつぞをる」と詠って、香川県への思いを語ったり、「紅の椿の花の咲くときに何こころの恋ふるにかあらむ」と詠い、ふるさとの自然を称賛するなど、彼の故郷愛には深いものがあつた。「郷土に寄せる言葉」⁽¹⁷⁾のなかでも南原は、丸山の発言を裏付けるようなことを力説している。これを整理すれば以下のようなものである。

人々がそれぞれ生れ育った郷土をもっているということは、幸福なことである。郷土の自然と人々が、人々の生涯の上に、知らず知らずのうちに大きな感化と影響を与え、人間性を育てるにおいても、極めて大切な要因となる。私自身を形づくっているのは、そうした郷土の感化と影響に負うところが多い。もしそれがなかったら、私の感情と性格は、異なっていたはずである。このような見解は、決して偏狭な封建的な意味の郷土愛ではなく、人々をして奮起せしめ、祖国のために尽くせしめる力の源となり、人々が人間としての生の喜びを得る泉ともなる。世界の

人類がそれぞれ人種や種族を別にし、めいめいが祖国をもっていることについて、また深い意味を与え、喜んでしめるべきだ。何人も生れた祖国があり、そしてその祖国を愛するのである。

それは決して、互いに対立し、相排斥するような狭い国粹主義的な愛国心ではない。それぞれの祖国を通じ、民族を通じて、世界人類の福祉と平和に貢献するという、正しい意味の愛国心——祖国愛——である。このような祖国愛を無視し、または否定するとき、それが何主義であろうと——例えば社会主義・共産主義、或いは世界主義、また人道主義であろうとも——同じく誤った思想といわなければならない。それは、郷土愛をもつて祖国愛と相容れないもののように考えるのと同様である。正しい意味の愛国心や祖国愛は人類愛や世界愛と少しも矛盾するものではない。「郷土は祖国のため、祖国は世界人類のため」になるべきである。

以上のように、郷土愛から出発する南原の祖国愛は、歴史、具体的には明治時代、場所としては、特に農村に向けられている。「近代主義者」といわれる人々にとつては、一般的に、農村は否定・改革・止揚される対象となろうが、南原はそのような視角をヨシとしない。

明治このかた近代日本をつくり、そして支えて来た力の根源は地方農村にあったと称してもよいであろう。そう言つて、私は、近代日本の文化と政治と産業を興した多くの優れた人たちがそこから送り出されたことを指しているのではない。むしろ、一生を土に埋もれ、貧しさに耐えつつ、善き日にも悪しき日にも、日本の運命とともに黙々と歩み来たつた、地方農村の無名の民衆のことを言っているのである。彼らは刻苦・勤勉・忠孝・礼節、およそ日本旧来の美德を最もよく守り、保存し、これを無形の遺産として、世代から世代へと、彼らの生活のなかに伝えて来たのである。それには、わが国の古い絶対主義と封建制の拘束や、殊に女性には女であるが故に忍ばねばならぬ多くの桎梏がまつわっていた。しかし、それにもかかわらず、それを貫いて、人間としての純粹・素朴・善良・事実は彼ら本然の稟性であり、これによつていかなる桎梏と拘束にも彼らは耐えて来たのである。

敗戦の結果、在来の多くの道徳・習慣は旧い政治社会制度とともに崩壊した。日本がこれから真に自由民主と文化的平和国家として成長を遂げ得るのか否かは、かような地方農村の大衆ひとりびとりの心のなかに、それがよく芽生え、育つかどうかによって決定されるのである。そして、そのことを可能ならしめるものは、彼らが本来そなえている、そしていつの世にも変らぬ、人間としての稟質であり、今こそあらゆる外部的な障害から自由に、それを育て、開花し、結実させるべき時代と思われる。⁽¹⁸⁾

このように、南原は農村の封建性を全否定しているわけではないが、封建性の残存にもかかわらず、日本の旧来の美徳と善良なる人間性を保っている土壌としての価値を高く評価している。そのうえ、敗戦によって在来のものが失われた場所も農村であるが、日本の再建の源泉もまた地方農村にあると述べている点は大変興味深い。

4 吉野作造や丸山眞男との比較

南原の西欧と日本の関係についての認識は、南原と密接な関係を持ちつづけた吉野作造や弟子の丸山の西欧観ともニュアンスを異にしている。⁽¹⁹⁾

まず吉野作造の留学（一九一〇・四―一九一三・七）の特徴は、西欧から日本を特殊化せず、ある「普遍的」なものから西欧と日本両方の政治の発展と民主主義を求めるものである。この時の西欧と日本は、普遍「対」特殊あるいは特殊「対」特殊といった「対」の関係ではなく、「普遍」からの「相対的」な距離の問題であったといえる。

他方、丸山の六回の外遊の特徴は、「日本」の「発見」といえよう。すなわち、丸山は、「おまえはヨーロッパの過去を理念化してそれを普遍化している、と言われたら、わたしは、まったくそのとおりと言うほかない。他の文化に普遍性がないというんじやもちろんないですよ。ただ、わたしの思想のなかにヨーロッパ文化の抽象化があるということ（を）承認します。わたしは、それは人類普遍の遺産だと思います。固くそう信じています。もっともっと学びたい」⁽²⁰⁾”といながら、「コトバの『翻訳』の問題をふくむ文化接触と文化変容という観点の思想史への導入は、普遍的な発展段階

論の否定を伴わずにはいられない。(中略) 同じく、歴史主義的な『展望』理論についていうならば、立場拘束性というときの『立場』は、まさにStandortとしてOrtすなわち、空間的領域のはらむ思想的な意義の問題に、嘗て私が考えていたよりもはるかに比重を置くように再構成されねばならぬ」(傍点は原文のママ)⁽²¹⁾と述べている。すなわち、丸山は外遊の結果、普遍から特殊への飛躍を遂げたといえないこともないのである。

ちなみに丸山は、南原が、自由主義の哲学的基礎を功利主義と見なす観点を批判したことをあげ、次のように回想している。⁽²²⁾

先生によると、自由主義の哲学的基礎は、ベンサム、ミルの功利主義なのです。これではだめだというのが南原先生の主張です。カントの政治論は自由主義です。しかし主潮となった自由主義は、功利主義的自由主義のミルの流れです。「功利主義、あれはだめじゃ」と先生は簡単なのです。英仏がだめじゃないかというのは、功利主義だからだと。(中略) 戦争中の先生は悲劇的です。第二の祖国と頼んだドイツが、ナチになってしまっしょう。それで以前は「だめじゃ」と言っていた英仏に頼んでいた。一九四〇年の夏のあいだにドイツ軍のイギリス本土上陸が行われるかどうかというときでした。とうとう夏が終わった。イギリスは猛烈な爆弾に耐えたわけです。結局、ナチは上陸できなかったでしょう。それで先生が喜んだこと。「イギリスを見直した」⁽²³⁾と。

功利主義も実証主義も、ぜんぶ等値。コント、ミル、スペンサー、ぜんぶ同じになっているのである。実証主義と功利主義。それに対立するのがドイツ観念論。ドイツ観念論でもヘーゲルはだめ。踏み越すべからざる限界を踏み越したから。結局カントとフィヒテなのです。根本はカントだけれど、カントは共同体の基礎づけがだめ。フィヒテは共同体の基礎づけが民族になる。それで社会主義の問題が出てくるでしょう。南原先生は本当に民族社会主義なのです。ナチの言う意味ではなくて。⁽²⁴⁾

このような丸山の南原への認識は、南原と近くで接することができた者の分析として、注目すべき点を暗示している。例えば、南原が、イギリスかフランスの実証主義や功利主義ではなく、ドイツの観念論のほうに偏っている点がそれであろう。だが、観念や理念は居場所を必要とする。そういう点から考えると、南原がイギリスを見直した自由主義の内容が、もし功利主義や実証主義ではなく、なぐさめやふるさとのようなものから出発するものであったならば、丸山の「悲劇的」という評価は決して当てているとはいえないであろう。

また、南原への「民族社会主義」という比喻は、半分の真実しか含んでいない。なぜなら、ふるさとや故郷愛は、「民族」や「社会主義」とも異なる、人間の底辺をなすものと思われるからである。いずれにせよ、南原のヨーロッパは、どちらかといえば、吉野のほうに近いように思える。それは、日本とヨーロッパとの共通の地盤という点なのである。ただ、吉野との違いは、吉野のような「普遍的政治運動」ではなく、ふるさとやなぐさめ、それから「故郷や郷土の普遍性」を重視した点であろう。

二 「日本」とアメリカ

1 意外のリアリズム

戦後の一九四五年十二月南原は、東京帝国大学総長に就任することになる。しかし、南原の総長への就任は、まったく「意外」であった。というのは、丸山が以下のように述べているとおり、戦前の南原は、学問の世界からなかなか出ようとしなかった洞窟の哲人のように認識されたからである。

先生は、六年間、回り道をして学問の世界に来了。「あなた方のように、スタートから学問に入ったのではない」と言う。だから、学問の世界へ入った以上、というのがあってはないですか。実社会から来たから、よけいアカ

デミズムに徹するという面もあった。戦後になって、また元に戻ったと言うとおかしいけれど、安田講堂で獅子吼する南原先生になってしまった。まったく意外だった。ぼくらも予想もしなかったことです。(中略)戦後は大衆化のほうの主として強く出ているのです。フィヒテの『ドイツ国民に告ぐ』⁽²⁵⁾だな。安田講堂を足場として、国民大衆にアピールするとか。先生のなかに両方あるのです。

先生のリアリズムというのは相当のものです。(中略)安田講堂の獅子吼のほうはぜんぜん知らなかった。だから、ぼくはまったく意外だった。戦後の先生は、ことごとく意外です。それまでの研究室での仇名が洞窟の哲人なのです。ジャーナリズムにも全く出ない。⁽²⁶⁾

すなわち、南原は本人の意志で学問の世界に閉じこもつていようと⁽²⁷⁾し、また周りからもそう見られたのである。結局、三人の総長候補者のなかで南原が推薦され、総長に決まったのは、南原本人も予想したことのない、「意外」⁽²⁸⁾の出来事であった。しかしながら、南原はすでに一九四五年三月九日、戦時中「何か御奉公をせねばならぬ」と思い、二回の辞退の後、三回目の勧誘に法学部の学部長職を受諾している。また、占領軍の大学接収時には、当時の総長内田祥三(一八八五—一九七二)を助けて奮闘したことや、「大学のなかで誰も知っている人はいない」という消極面がプラスに働き、同年十二月に東京帝大の総長に就任することに決まったのである。⁽²⁹⁾

南原が東京帝大の総長職を受け入れたのは「意外」であったといえども、一応受諾した以上、その後は、南原の思想や意志が働く「当然」の領域に化する。つまり、大学復興の物質的な方面のみならず、大学や日本をおそった精神的な荒廃精神的空白状態を克服する方策を模索することに、自身の使命を発見したのである。それをシンボリックに物語っているものが、一九四六年二月十一日という戦後第一回の紀元節をわざと選んで、日の丸の旗を大学の正門に高々と掲げた後に行われた演説「新日本文化の創造」であったのである。

演説の内容は、周知のとおり、「日本民族」「民族神話」「伝統」「民族の個性」「民族の永遠性」といったものである。

これは、戦前原理日本社の蓑田胸喜（一八九四―一九四六）の南原についての批判、南原の徹底した自由主義は「真理を
してならしめよ、たとひ世界は滅ぶるとも」と叫び、歴史や現実の外部から永遠の理念を求めた、という主張とは裏腹に、
新しい「歴史」をその内部で提唱したことを反証するものである。

2 南原総長を支えたもの

以上のように、南原は、一九四五年三月東京帝国大学法学部長に選任され、同年十二月には同大学の総長に就任する。
一九四六年二月には紀元節（建国祭）に当り、「新日本文化の創造」という演説をし、三月には『学問・教養・信仰』を
出版する。また米国教育使節団の来日にあたって、日本側の「教育家委員会」の委員となり、委員長に互選される。また、
四七年五月まで貴族院議員に勅選され、日本国憲法草案審議会にも関与する。七月には、帝国学士院会員に選ばれる。
九月には、「教育刷新委員会」の委員、副委員長、翌年の十一月には委員長に互選される。一九五二年六月同会が解散
するまで続ける。五七歳の一九四七年二月には、『祖国を興すもの』を出版し、十二月には、全国大学教授連合創立に
際して、初代会長に就任し、一九五三年十月まで続ける。一九四八年三月には、『歌集形相』を出版し、同年五月には、
国家学会会長に就任する。十月には、米国人文科学顧問団の訪日に際し、日本側の委員となり、委員長に互選される。
十一月には、日本政治学会創立にあたって理事長に就任し、一九六〇年十月まで続ける。一九四九年の一月には、日本
学術会議第一期会員に当選・就任し、四月まで続ける。六月には、『母』を出版する。十一月には、『真理の闘ひ』出版。
十二月には、再び東京大学総長に就任する。

一九四九年の就任直後、南原は、「被占領国に関する全米教育会議」に出席するため、渡米する。ワシントンにおいて、
The Ideals of Educational Reform in Japan という講演をし、最後に文化と政治の関係を説いて全面講話を訴える。会議
後、ハーバード・コロンビア・イリノイ・ミシガン・カリフォルニア・スタンフォードの諸大学を一九五〇年一月まで
訪問する。一九五〇年三月には定年により東京大学教授を退職し、四月には『日本とアメリカ』を出版する。七月には
国立大学協会創立に際して、会長に一九五一年十二月まで就任する。一九五一年五月には『平和の宣言』を出版し、十

二月任期満了して、六二歳で東京大学総長を辞する。一九五八年七月には、『ふるさと』を出版する。

このなか、被占領国の有数の大学総長南原繁の「戦後」を支えたものとして注目すべきは、『歌集 形相』と『母』の情緒といえよう。南原は、『歌集 形相』の一九四七年七月上旬の「あとがき」において、祖国が敗残して、限らない悲嘆に包まれた日本に向かつて、「（日本、筆者）民族の善いものと美しいものが益々内容を深め、真の個性と生命を以て歌い出される」⁽³¹⁾ことを叫んだのであり、その叫びは、一九六八年五月に述べているとおり、「美しい自然と永遠なるものへの思慕」⁽³²⁾から発せられたのである。『歌集 形相』の解説をした大塚久雄も書いているとおり、南原の短歌には、学者また教育者としての思索の跡や戦前の閉塞状況に対する鬱積した怒りと嘆き、研究室生活や講義への誠実さが垣間見られるのみならず、家族の一人一人に対する心温かい思いやり、母堂や親友の死への慟哭、自然のなかに見出されるやすらぎ、庭の杏の花・鉢植の雛菊・一本のフリージアの花などのちよつとしたものへの関心さえも、披露されている。

また、『母』では、いつも無自覚・不従順であり、また激しい言葉も惜しまず、顔色も慎まず、心に反抗心あふれる子について、常に喜び、すべてを忍び、赦し、最後には祝福する、子に対する母の絶対愛が、神の愛と通じると述べられている。⁽³⁴⁾後述するように、永劫の力と天の恩恵を信頼して、いかなる運命や逆境にも屈せず、不平を漏らさず忍従し、怖れることなく、絶えず努力してきた母への思いを語っているのである。

このような情緒や思いが切実に語られている時点が、敗戦直後の「日本」を身近に感じたときであつた点を思えば、東京大学総長としての南原が感じた、自然や母は、単純に自然そのものや、南原の母に止まるとは限らない。南原の「母」は、試練に遭遇した戦前の祖国「日本」の運命であり、また「日本」の明るい未来そのものや未来の「日本」への土壌であつたとも思われる。したがって南原は、「日本」のために、東京大学総長として、全力を尽くすようになったのである。

3 南原繁とアメリカ

南原の一九三八年の短歌、「Hier ist die Rose, hier tanze」といへどこの現実のきびしきに対（むか）ふ」⁽³⁵⁾、からも窺えるように、戦前の南原は、厳しい政治的現実と直面した。同時に南原は、「善悪の彼岸に政治はありといふ現代（いま

にあてはめてしかも然るか⁽³⁶⁾」の「彼岸」を裏返した政治の「此方」にある善悪の問題から離れたこともない。にもかかわらず、一九四一年前半頃と思われる「大戦を避（よ）くといへども米蘇の遂に参戦せむ日なしと誰（た）がいふ⁽³⁷⁾」という短歌からは、「彼方」で生じる大戦の徴候を予感している。

一九四一年十二月八日、この予感が現実になり、「人間の常識を超え学識を超えておこれり日本世界と戦ふ」や「日米英に開戦すとのみ八日朝の電車のなかの沈痛感よ⁽³⁸⁾」とあるように、南原は、非常識的な開戦を嘆いて、沈痛感に陥っている。しかし南原は、「民族は運命共同体といふ学説身にしめてわれら諾（うべな）はむか⁽³⁹⁾」から垣間見られるように、運命共同体としての「民族」という観念に傾くことになる。

「運命共同体」という実感は、「防空壕の掩蓋は尺余の土盛りてわれのいのちの安けきに似つ」、「防火用水にわが飼ひおく鯉の子の小さきゆゑにあはれなるかな」、「白々と雪はふりゐて壕（がう）のなかに米編隊機の近づくところき」、「米機過ぐる時をまちゐて壕のなにかそかに土の崩（く）ゆる音すも」、「天地は暗く閉して燃ゆる火の炎はこがす雪ふる空を」、「大爆撃に一夜のうちに焼け果てし市路に立ちて声さへ出でず⁽⁴⁰⁾」にも映されているように、鯉の子のような軽い命として、防空壕のなかでアメリカの空襲を受けている日本民族への使命感につながるものであった。

このような使命感がみごとに発揮されたのは、日本とアメリカの間の教育交流を通じてであった⁽⁴¹⁾。一九四六年一月九月、GHQによって日本国政府に出された、アメリカからの教育使節団の来日の際、アメリカ側に協力できる有能な日本教育家によって構成される委員会の設置に関する指令に基づいて、二月二三日南原繁東京帝大総長を委員長とする、二九名の「日本側教育家委員会」が構成された。このなかの二〇名が後に「教育刷新委員会」の委員となる。「日本側教育家委員会」は、度重なる会議を開き、アメリカ側と日本政府の立場を気にせず、「あくまで自主的に」、「報告書を作りまとめた。同委員会は、「教育勅語に関する意見」「学校体系に関する意見」「教権確立に関する意見」を出すなど、精力的な活動で有名であった。一方、一九四六年一月二九日には、東京大学内部でも教育制度に関する委員会が構成され、日本教育家委員会の知恵袋の役割を果たした。一九四六年二月から四月にかけては、米国教育使節団、日本側教育家委員会、東大教育制度研究委員会、憲法改正、の四つの流れが、相互に影響を与えながら、日本の教育制度の骨格をなす

案を形成した。

一九四六年八月一〇日には教育刷新委員会が設置される。同委員会は、日本側教育家委員会を継承、発展させ、教育に関する重要事項を調査・審議した。教育刷新委員会は、文部大臣の諮問機関ではなく、内閣総理大臣の所轄に与えられた。もちろん、同委員会が、文部省の影響を受けずに、自主独立の運営が出来たのは、南原の意向が大きかったそうである。南原は、一九四六年九月四日に開かれた、CIE (Civil Information and Education Section、GHQの民間情報教育部)との会談の席でも、頑固に教育刷新委員会の「自主」と「独立」を譲ろうとしなかった。教育刷新委員会は、発足当時三八人であったが、そのうち二〇人は、日本側教育家委員会の委員からの継承であり、一八人が新任であった。一九四六年末に一人が加わり、総計四九人であった。発足当時は、安倍能成が委員長、南原繁が副委員長であったが、一九四七年一月から、南原が委員長として務めることになる。同委員会は、一九四九年には、教育刷新審議会に改組され、一九五二年六月まで続いた。南原は、戦後の革新的な教育関係の委員会で、その最初と最後をともにしたのである。

委員長としての南原の活躍は、日本人の委員のみならず、CIEの二代目局長のニュージエント (Donald R. Nugent) などのアメリカ側をも、敬服させた。CIEの教育課長をつとめたオア (Mark Taylor Orr) は、教育刷新委員会は、文部省にもGHQにも屈服せず、日本の教育制度の根本的改革を、誠実・聡明に努力した。彼らの建議は、アメリカ側の教育使節団の見解と矛盾のないものであった。それが可能であった理由は、使節団の報告書が委員会の助言と協議に基づいて立案されたからである。「日本側と米国籍の参加者の間の強い相互の尊重と信頼感」があった、と回顧している。南原の知性・才能・力量について、アメリカ側も大変な尊敬を払い、南原は「父親的な存在」であったのである。⁴³

このような南原の存在感は、丸山も認めているとおり、高木八尺 (一八八九—一九八四) の南原への直接的な影響のみならず、高木の対アメリカ認識として、「アメリカにいかれないで、アメリカの精神を本当に愛しているがゆえに、アメリカの政策に対して直言する」態度と同様の立場から可能であった。しかも、丸山は、吉田茂がなぜ学者に対してあれほど執心したかについて、「あの年輩の人は圧倒的多数が便乗してしまったから、人がいないのですね。南原先生のところへ来た手紙なんか、たいへんなものです。墨痕鮮やかで、『東京帝国大学総長南原繁閣下』というのだ。閣下とい

うのは、ちょっと想像を絶する。(笑) ぼくは実物を見ました。中も閣下です。閣下と今後の教育問題について、じっくり相談したいと。はじめはそういうつもりだったのです。のちに「曲学阿世」になってしまった⁽⁴⁴⁾、という内容の吉田の南原宛の手紙を紹介している。ここで、南原への「閣下」という呼称が意味するのは、南原のアメリカへの堂々たる態度からであったと思える。

4 ハイムケールとアメリカ

一九五七年の帰郷中心筋梗塞が発病し、死にかかる経験を味わった南原は、もし生涯が終わるうとも、故郷で死ぬとは、与えられた天命として感謝すべきと述べている。南原は短歌、「ふるさとの土より出でて土にかへる六十八年の世を何いはめやも」⁽⁴⁵⁾で、生と死と土を育むふるさとへの思いを詠っているし、一九五八年七月に刊行された『ふるさと』では、故郷の意味を詳述している。

人には、その生れ育ち、幼少年時代を送った故郷が、いつまでも忘れがたく、懐かしいものである。そこに住む男女の人たちとそれを取り囲む自然は、われわれに尽きぬ感懐と思いい出を与えてくれる。そのことは、故郷が都会を離れた僻遠の地であればあるほど、またわれわれが齢を重ねれば重ねるほど、一層真実のようである。自然的あるいは社会的環境が人間をつくる、その存在を決定するか、どうかの議論は別として、少くともわれわれの生れ育った故郷が、われわれの性格と個性――人間形成の上に、没却することのできない深い因縁と意義を持つことは確かである⁽⁴⁶⁾。

つまり、南原における故郷は、その自然のために、その記憶のために、過去のな性格のために、もしくは、人間の成長に与えた自然的・社会的環境などの総体的なあるもののために、絶えず、蘇る未来的な力の発祥地であったのである。このような南原のふるさとへの思いは、一九四九年アメリカに行く際に飛行機のなかで、アラスカの山河を見下すと

きの、南原のアメリカの自然への感動と、少し似ている。

まことに雄大なる景観！私は横山大観⁽⁴⁷⁾画伯をして描かせたいと思った。そこに象徴されるものは、一方は静かな謙譲と深い愛心であり、他方はみなぎる力と勇氣である。それは私が敗戦国の代表として、今回の役目に共に盛りた精神であり、私は何か大きな自然の暗示と靈感に接した思ひがした。⁽⁴⁸⁾

アメリカの自然の「静かな謙譲で深い愛心」や「力と勇氣」と、日本の自然の「尽きぬ感懐と思い出」とは、色は違っても、南原に与える未来的な感情という意味において、それほど遠いものとは思われない。

ちなみに、南原は、弟子丸山が、丸山の郷里である信州にハイムケール（帰郷）の感じを持たず、ふるさとをなくなつて、へその緒でつながっているという意識もないと、告白したことに対して、郷里を持つことの意義やその未来的な可能性を力説して、「田舎に郷里を持つておるといふことは、（中略）なんとも理屈でいえない一つの情味というか、それが、われわれの今日まで育ってきたひとつの、命の力になつていふことは、もちろん否定できないと思う。あえて理屈をいえば、現代といえども、これから将来といえども、こういう無名の民衆という人々が土についておるといふことが、やはり日本に大事なことなんで、これまでの日本を作ってきたのは、そういう人々ですな⁽⁴⁹⁾。」と述べている。要するに、無名の多数の民衆が土についていることこそが、日本の未来のために、あつてしかるべき前提条件だといつてゐる。すでにふれたように、南原は、地方に封建主義の跡が残っていることは否めない事実であると認めてはゐる。だといつて、政治的絶対主義の犠牲に晒されても、その桎梏や拘束に耐えて、日本でもっとも純良なものを保っている場所が農村であり、その体现者が農村に住んでいる事実をも、無視してはならないといつてゐるのである。結局、日本の建設も、農村から始めるべきだと主張につながる⁽⁵⁰⁾。もしも、農村に東洋的な立身出世主義の根があつたとしてもある⁽⁵¹⁾。

このような認識を踏まえて南原のアメリカ旅を直視すれば、南原がアメリカの自然から感じた情緒の解釈はそれほど簡単ではない。アメリカの自然への敬服がもたらす結果は、南原がアメリカを単純に勝者として見なすことに歯止めとして働き、「アメリカ」という拘束から「自立」する逆説的な効果を可能にしたのである。その効果は、アメリカでの会議の模様を伝えるときにはつきりと現れている。

私が会議の全体を通じて感じたことは、およそ戦勝国としての優越感などは毛頭なく、そこには謙譲と相互理解の精神が漲つてゐたことである。そして今後、諸国民の文化や精神の関係を一層密接ならしめ、平和を維持しようとする真摯な努力が各種の面に現はれてゐたことは、見過すべからざることと思ふ⁽³²⁾。

このように、共通の土壌に立つことで、「優越感」もなく、「謙譲と相互理解」や「真摯な努力」が溢れることと、「アメリカ」ではなく、アメリカとして落ち着くことになる。つまり、「ワシントンの公立諸学校に見たところでは、各教室に星条旗が飾られ、教師によつては、毎朝その前に近頃米国の新規制による市民としての「忠誠の誓」を行ふ向もあるといふことであつた⁽³³⁾」、というようなナショナリズム過剰のアメリカも見えてくるのである。これが意味するのは、同じ土壌を前提にしながらも、異なる色ではあるが、「ナショナリズムを求めるアメリカの現象」と日本の課題の類似性を確認したという点であろう。南原は以下のようにそれを認めている。

アメリカは大なる飛躍を遂げ、反対に日本は大転落に陥つた。その溝をいかにして埋めるべきか。アメリカをそのまま標準として、凡てそれに模倣して計画を樹てるなど、さやうな愚かなことはない。それは不可能であり、必要であり、また或るものは悪しくさえある。⁽³⁴⁾（中略）日本は日本ながらに現在の段階において、われわれの最善を工夫し、努力することではなればならぬ。

南原はアメリカの飛躍と日本の転落という現実を認めつつも、アメリカ的なものを、日本の方式で追求していくことこそが、日本の正しい道であると述べているのである。「日本は国家としてたとひ何の発言権がなからうとも、われわれ国民としての真摯な声や、世界に対する願望はあつていい筈である。(中略)問題は、われわれは何をアメリカに学び、何を求むるかといふことでなければならぬ」という文章と、「われわれ日本国民のとるべき道は何か。左顧右眄せぬことである。この傷ましい敗戦と崩壊といふ建国以来の苦杯を嘗めたわれわれ国民は、再び戦争と侵略を考へないことである」⁽³⁶⁾という主張は、日本の道を提示しているものといつてよいであろう。しかし、「郷土讃岐の発達と祖国日本と世界の平和」⁽³⁷⁾に前提されている、讃岐↓祖国↓世界という公式を思い起こす必要がある。南原は、あくまでも、郷土のほうにくみしているのである。

5 <Japan as the 'She'>

一九四九年一月九日、ワシントンの米国教育協議会主催「第一回占領地域に関する全国会議」における南原の演説の英文題目は『*The Ideals of Educational Reform in Japan*』であった。日本語訳は「日本における教育改革の理想」である。興味深いのは、同演説文に描かれている日本の国名の性である。以下、その一部を例示する。

The war she fought and lost was, in the last analysis, One of Spirit against spirit, and of individual against individual. Japan came to grief, because her spirit, her humanity, was grievously at fault, and realization of this fundamental fact must be, in my opinion, the starting point of her reconstruction. This means that the reconstruction of her education is the first and foremost condition of Japan's revival of future development.⁽³⁸⁾

この文章は、「日本が戦い、そして敗れ去った今次の戦争は、究極において、精神対精神、人間対人間の戦争であったのである。日本が悲惨な運命に陥ったのは、日本人の精神、日本人の人間性が恐るべき過誤を犯していたからなので

ある。思うに、この根本の事実を理解することこそ、日本再建の出発点とならなければならぬ。それは言いかえれば、教育の再建こそ日本の復興とその将来の発展への最初にして且つ最重要な条件であることを意味するのである」と日本語訳されている。

yu)、Japan が女性を意味する She・her として表現されていることは注目に値する。その理由としては、もちろん、(1) 国名の性別に関する言語別・言語学的な慣行に過ぎないかもしれないが、(2) 南原の演説文の作成に助力した人々のスタイル、(3) 南原本人の情念、(4) 時代的な環境などをも考えずにはいられない。特に (2) (3) (4) が意味するのは、敗戦後の日本の位相についての南原自身の認識と、日本とアメリカの関係を象徴しているといえる。例えば、一九四五年九月二七日、昭和天皇が東京のアメリカ大使館を訪問したさいに撮影された、マッカーサーと一緒に映っている写真が、戦後、アメリカとの関係における日本の位相を象徴することを思い起こせばよい。

こう考えると、南原の、「母の愛は——筆者）彼女の憐憫の心と鞏固な意志の所有を示すものであると共に、天よりの恩恵と永劫の力が加わらなかつたならば、敢て克くし能わなかつたところである。この永劫の力と天の恩恵を信頼して、いかなる運命と逆境にも、不平を漏さず忍従し得たのである。ただに忍従したというのみではない。怖れることなく、さように信じつつ絶えず努力し来つたのである。それが神と救いと永生に到る道であるならば、母の一生は確かに恵まれ、祝福された生涯といつていいであろう」という感想は、実母への思いに止まらず、She になつた祖国「日本」への思いにつながるといえないこともない。

しかし、「あの海浜を伝い、山々の間を縫つてわれわれの通学した道！ 両親と共に汗して働いた青々と茂れる田畑！ 毎夏を真黒になつて遊び暮した美しい海！ よく友達とともに或いはひとりで跋涉した阿讃の山脈！（中略）いかにそれら故郷の山河を恋うて、わが家に帰つて往つたことか。私は私を哺育育ててくれた両親に対してと同時に、郷土の自然に対しても、言い知れぬ思慕と愛情を覚えるのである」とあるように、両親への思いが重なる郷土への愛情が一層その中心を占めていることをも忘れてはならない。

いずれにせよ、南原が意図的にそれを前提としていのかどうかはさておき、南原の「日本」を考えるとときには、第一

章でも見たように、ふるさとや、母や、家族をもオーバーラップさせずにはならないであろう。ここで列挙した、ふるさと・母・家族は、やはり、普遍的で特殊な南原の「場所」であったのである。また、それらによって構成される南原の「日本」、あるいは「Japan as the She」は、南原の深い愛情の対象であることを忘れてはならない。それを「国家」として単純化するには、あまりにも根源的ではあるが……。

おわりに

ナポレオンによって崩壊した国家体制を再整備するために、ドイツの国民にドイツの近代的なナシヨナリズムを唱えたフィヒテがいたように⁶³、戦後日本の新しい出発を唱えた政治家として吉田茂を見逃すことはできない。もちろん、思想家として、教育者としては、「日本国民に告げる」という思想を叫んだ南原繁がいる。

南原は一九二〇年代にイギリス・ドイツ・フランス・アメリカなどに留学した。ところが、南原の留学の特徴は、ほかの日本の思想家が留学あるいは外遊を通じて到達した、普遍的世界観の単純な適用か日本的な特殊性の発見ではなかった。南原は、「ふるさと」あるいは「郷土」についての観念に敏感であり、ヨーロッパ、特に英国にて故国である日本と類似した故郷や家族を感じたのである。つまり、南原は普遍的で特殊な性格をもつものを、また個々人の安定感の源泉を、「故郷」に探し求めているのである。戦前・戦後の国家主義や右翼の基本公式は、 $\wedge$ 個人 $\neq$ 故郷 $\neq$ 国家 $\vee$ の自然承認であるといえるが、南原は、 $\wedge$ 故郷 $\vee$ を可能にする $\wedge$ 国家 $\vee$ を構想したという点で、個人や国家への単純化を克服しえたといえる。

最近、中島岳志が指摘するように⁶⁴、現在の日本には、故郷を喪失したという意識すら持たず、支配層中心の設計主義的な都市改造に似た東京中心の日本を構想する勢力が、伝統を簡単に切り捨てている。他方、故郷を喪失した自覚が強いために、再帰的にそれを獲得しようとする論理も存在する。これらの視覚に比べるならば、南原のナシヨナリズムは、「設計主義的な」それでもなく、「再帰的」なそれでもない、現にある故郷やふるさとへの愛情によって支えられたもの

であるといえよう。

要するに、南原のナショナリズムには、ヨーロッパで感じた「ふるさと」と同じような構図が、「母」として、「故郷」として、「郷土」としての「日本」と「アメリカ」との関係において繰り返されている。南原の、「国家」をメインに据えたナショナリズムではなく、国家の「内容」を重んじるナショナリズムは、むしろ二〇一一年現在、依然追求されるべきものであると考えられる。

今後の課題は、一層ミクロに、一九〇七年東京に留学してから毎夏帰郷して讃岐で感じた情緒、一九二五年永眠した妻百合子や、一九二六年再婚した西川氏の博子（一九六四年二月永眠）への思い、百合子の永眠以来母きく（一九四一年六月永眠）が妹カヲルとともに上京してから一九四五年八月に至るまでの帰郷の回数とその意義、戦後になってからは、戦後帰郷の総回数⁽⁶⁵⁾や、特に一九五七年の帰郷と発病の意義を探ってみることである。

- (1) この原稿は、二〇一一年の六月末に最初作成されたもので、その時点を基準にしていることを述べておく。それから、二〇一一年九月二四・二五日両日にかけて成蹊大学で行われた、「第一〇回日本・韓国政治思想学会国際学術会議」及び「成蹊一〇〇周年記念行事」に携った日本側のスタッフの皆さんと、日韓政治思想学会国際学術会議の歴史についての教示や、貴重な資料を下さった、飯田泰三先生と加藤節岡先生に、感謝の念を申し上げたい。
- (2) 以下、南原の留学生生活については、注がついていないかぎり、丸山眞男・福田歓一編『聞き書 南原繁回顧録』、東京大学出版会、一九八九年、一〇二―一二八頁による。
- (3) いずれも、『歌集 形相』（「南原繁著作集」第六卷、岩波書店、一九七五年、二四一―二四三頁）による。
- (4) 『聞き書 南原繁回顧録』、一二八頁。結局、妻百合子は、帰国一年後の一九二五年八月永眠する。
- (5) 『聞き書 南原繁回顧録』、一一六頁。
- (6) 『聞き書 南原繁回顧録』、一〇五頁。
- (7) 南原のイギリスの家庭への思い出は、主にイーリングでのもののようである。
- (8) 「あるイギリス人の家庭生活の思い出」、「さすき」（『東大女子卒業生の同窓会誌』第二号、一九六二年（『日本の理想』、岩波書店、

一九六四年、二二四―二二五頁。

- (9) 松沢弘陽・植手通有編『丸山眞男回顧談』下、岩波書店、二〇〇六年、五六頁。
- (10) 『歌集 形相』、二九三頁。
- (11) 『歌集 形相』、三二四頁。
- (12) 『歌集 形相』、三二七頁。
- (13) 『歌集 形相』、三二八頁。
- (14) 一九一四―一九八五。俳優・歌手。南原と同様、香川県大川郡相生村（現、東かがわ市）出身。
- (15) 『丸山眞男回顧談』下、六六一―六七頁。
- (16) 『歌集 形相』、四七二頁。
- (17) （一九五四年六月NHK高松支局を通じて放送）（『日本の理想』、岩波書店、一九六四年、二〇〇―二〇四頁）。
- (18) 「『日本の底辺』のために」（溝上泰子著『日本の底辺』への序文）（『日本の理想』、二二四―二二五頁）。
- (19) 以下、吉野作造と丸山眞男における西欧留学の意味の相違については、拙稿「吉野作造と丸山眞男——現実の西欧がもたらしたもの」、『社会システム研究』第9号（京都市大学大学院人間・環境学研究科社会システム研究刊行会、二〇〇六年二月）に詳しい。
- (20) 『丸山眞男座談』7、岩波書店、一九九八年、一一一―一二二頁。
- (21) 『丸山眞男集』10、岩波書店、二〇〇三年、三四三頁。
- (22) 「政治原理としての自由主義考察」、『国家学会雑誌』第四二卷一〇号、一九二八年一〇月。
- (23) 『丸山眞男回顧談』下、五五頁。
- (24) 『丸山眞男回顧談』下、五五―五六頁。
- (25) 『丸山眞男回顧談』下、六一頁。
- (26) 『丸山眞男回顧談』下、六三頁。
- (27) 『聞き書 南原繁回顧録』、二六四―二七七、三〇三―三〇五頁。
- (28) 『聞き書 南原繁回顧録』、三〇三頁。
- (29) 『聞き書 南原繁回顧録』、二六六、三〇四―三〇五頁。
- (30) 『蓑田胸喜全集』第五卷、柏書房、二〇〇四年、二四七―二七〇頁。

- (31) 『歌集 形相』、五一三―五一七頁。
- (32) 『歌集 形相』、一六六頁。
- (33) 『歌集 形相』、五三一頁。
- (34) 南原繁『ふるさと』、日本図書センター、一九九八年、一八四―一八五頁。
- (35) 『形相』、二七二頁。
- (36) 『形相』、三四六頁。
- (37) 『形相』、三四六頁。
- (38) 『形相』、三七三頁。
- (39) 『形相』、三七三頁。
- (40) 『形相』、五〇―五一頁。
- (41) 戦後の教育改革における南原の影響力については、山口周三『資料で読み解く南原繁と戦後教育改革』、東信堂、二〇〇九年を参照。以下、南原と戦後教育改革については、別に注がついてない限り、同書による。
- (42) 山口周三、一九〇―一九二頁。
- (43) 「高木八尺先生のこと」、『UP』、一九八五年九月号（『丸山眞男集』13、二〇三頁）。
- (44) 『丸山眞男回顧談』上、二九一―二九二頁。
- (45) 『南原繁 ふるさと』、六四―六五頁。
- (46) 『南原繁 ふるさと』、二三〇頁。
- (47) 一八六八―一九五八。
- (48) 南原繁『日本とアメリカ』、朝日新聞社、一九五〇年、五七―五八頁。
- (49) 「民主主義の後退を憂う」、「エコノミスト」一九五八年十二月二七日・一九五九年一月三日合併号、毎日新聞社（『丸山眞男座談』3、岩波書店、一九九八年、五三―五四頁）。
- (50) 「民主主義の後退を憂う」、五八頁。
- (51) 『南原繁 ふるさと』、二八―二九頁。
- (52) 『日本とアメリカ』、六八―六九頁。

- (53) 『日本とアメリカ』、一〇九―一二〇頁。
- (54) 『日本とアメリカ』、一一六―一一七頁。
- (55) 『日本とアメリカ』の「はしがき」
- (56) 『日本とアメリカ』、二二一―二三三頁。
- (57) 『南原繁ふるさと』、五五頁。
- (58) 高木八尺「戦中戦後の南原さんの思い出」、丸山眞男・福田歓一編『回想の南原繁』、岩波書店、一九七五年、三五頁。
- (59) 『南原繁著作集』第七巻、三〇〇頁。
- (60) フランス語では、*le Mexique* や *le Cambodge* とった例外、*les Etats-Unis* や *les Philippines* などの複数形を除いては、国名は、大体、「e」で終われば女性、残りは男性になるようである。ドイツ語では、*die Schweiz* や *die Türkei* は女性、*die Niederlande* や *die USA* (*die Vereinigten Staaten von Amerika*) は複数形にする例外を除いては、残りは、大体、中性になるようである。英語では、国名は女性にするという慣行が定着しているようである。ちなみに、ヨーロッパでの国名の性別は、ヨーロッパの神話や歴史的な由来から、特に女性と密接な関係があると考えられる。だといって、国名についてのイメージや思いが国名の性別と全然無関係であるとも思えない。特に歴史的な転換期の場合がそうである。(ヨーロッパの神話・歴史と国名の性別の関係については、淑明女子大学の全敬玉先生から多くの教示をいただいた)。
- (61) 『南原繁ふるさと』、一八五頁。
- (62) 『南原繁ふるさと』、二〇一頁。
- (63) 南原とフィヒテの関係については、今後の研究課題の一つにしたい。
- (64) 姜尚中・中島岳志『日本』、河出書房新社、二〇一一年、五〇―五四頁。
- (65) 南原繁「わが歩みし道——ふるさとを語る」、東京大学出版会、二〇〇四年八月の年譜は、一九四七年五月の帰郷で「祖国復興の道」、一九五〇年十一月の長男との帰郷で「民族の危機と将来」(学生諸君へ贈る)、一九五三年十一月の帰郷で「世界を創るもの」、一九五四年の帰郷当時、NHK高松支局で、「郷土に寄せる言葉」、一九五七年十一月の帰郷時には「世界の危機と日本」「わが歩んだ道」、一九六六年五月の帰郷時「歴史は誰がつくるか」「現代をいかに生きるか」、一九六七年一〇月帰郷時「明治百年とその後」、一九六一年一〇月の帰郷時「われらの歩んだ道」といった講演をするなど、八回以上(?)の訪問中、数多い講演をし、大勢の行事にも参加したことを伝えている。

グローバルな正義再考

責任論の視点から

石塚淳子

一 本稿の目的と先行研究

責任論の観点からグローバルな正義を問い直す——これが本稿の目的である。一九七〇年代以降、国境を越えるグローバルな正義が存在するか否かについて多くの学説が提唱され、議論が重ねられてきた。それは必要最低限の衣食住や衛生的な環境すら手にすることができず命を落としているおびたしい数の人々が地球上に存在するという、深刻な世界的貧困問題に応答するためである。世界的な貧困の状況が悪化しているか改善しているかについては議論があるものの、飢餓により多くの人命が失われ、低栄養状態に置かれている人が地球上の人口の大きな割合を占めていることは否定できない。国境を越える正義が存在するという立場を取る多くの学説は、極貧にあえぐ人々の生存権などの人権を根拠として、あるいは人権を重視しつつ、世界的な貧困問題を解決する義務が先進国やその市民にもあると主張してきた。しかし人権については、どのような条件において保障されるのか、どこまで保障されるべきか、そもそも人権とは何かといった点について多様な議論があり、義務を負う前提についてさえ学説間の合意を見るに至っていない。こうした学説状況を鑑みると、人権とは異なる視角からグローバルな正義を探究する作業には、少なからぬ意義があると思われる。

こうした問題意識の下、本稿は責任論の観点から先進国政府やそこに暮らす市民の果たすべき役割を問うことによつ

て、世界的な貧困解決の義務が先進国およびその市民にもあることを明らかにしたいと思う。もちろん、生存権をはじめ人間として生きる権利が地球上に暮らすすべての人に平等にあることを否定するものではない。しかし、権利に対応する義務ではなく責任という観点から義務を問うことで、世界的な貧困状況を改善するためにより積極的で前向きな議論につなげることが可能になると思われる。また、日本国内においてもグローバルな正義についての関心は急速に高まり、さまざまな角度から検討が進んでいる。^①しかし、責任概念の分析を基にグローバルな正義について検討した論文はまだ存在しない。このため、国内におけるグローバルな正義の研究にも貢献しうるものと考えている。

先行研究を概観する前に、本稿のタイトルについて述べておきたい。一九七〇年代から四〇年近くにわたって行われてきた世界的貧困の解決に関する倫理学的・政治哲学的な研究領域は、かつては国際的正義とも呼ばれていた。しかし、近年はグローバルな正義と呼ぶのが一般的になっている。^②それは、「国際的」という表現が主権国家のみを行為主体とみなして国際社会について論じることが想定されているためである。現在、国際社会においては、主権国家だけでなく、企業や非政府組織（NGO）、さらには個人の活動さえ政治や経済に影響を及ぼす主体となりうる状況になっている。^③したがって現実の状況に照らせば、国家の枠組みだけにとらわれない「グローバルな」という表現を用い、その中の正義の実現がどうあるべきかを論じるのが妥当であると考えられる。^④

グローバルな正義に関する研究の端緒は、一九七二年にピーター・シンガーが発表した論文によって開かれたと言えるだろう。^⑤シンガーはこの論文の中で、浅い池で子どもが溺れているところへ人が通りかかる場面を想定し、通りがかりの人には、衣服が濡れてしまうという多少の犠牲を払ってでも子どもを助ける義務があると指摘した。その上で、自国から遠く離れた外国における飢餓であっても、道徳的にそれに匹敵する重要性を持つものを犠牲にせずに防止できる限りにおいて、防止すべき義務があると主張している。つまり、世界の飢餓や貧困を救済することと道徳的な重要性において同じ程度に重要な何かを失わない限り、貧困を救済する義務があるというのである。その後、シンガー以外にもロバート・グッデン^⑥ら功利主義者によって、帰結主義に基づいた、先進国や先進国市民の援助の義務を主張する学説が唱えられている。

また、ジョン・ロールズの正義原理を一国だけでなく国際的な文脈に拡大して適用するべきだとする学説も、ブライアン・バリ^⑦、チャールズ・ベイツ^⑧ら多くの研究者によって主張されている。また、殺されない権利を主張したオノ・ロー^⑨や、貧困に苦しまない権利を主張するサイモン・ケイニー^⑩など、貧困状態に陥っている側の権利の視点からグローバルな正義の積極論を展開した学説もみられる。

また国際的な制度に着目し、グローバルな正義の研究領域において大きな影響を与えている研究者としてトマス・ポツゲがいる。ポツゲは、国際的な政治経済制度が先進国政府の主導の下で先進国に有利に形成され、発展途上国はその制度の中で不利な状況に置かれていることに着目する。そして、貧しい国々とそこで暮らす人々はそういった制度の被害者であり、先進国政府およびその代表者を選出している国民は不利な状況にある国々に暮らす人々を貧しくしている加害者であると主張している^⑪。またアイリス・マリオン・ヤングは、世界中に広がる搾取的な工場と契約を結んで製品を製造しているアパレル産業を例にとり、「社会的連関モデル」を提唱して構造的な社会的不正義に加担しているすべての個人や組織が責任を共有するべきだと主張した^⑫。

こういったグローバルな正義の根拠付けが展開されている一方で、デイヴィッド・ミラーのように、国境を越える分配的な正義について懐疑的な立場の論者もいる^⑬。ミラーは、累進課税などによる再分配は言語、歴史、文化などを共有するネイションへの信頼があるからこそ人々に受け入れられると論じ、ネイション・ステートの中でしか分配的な正義の義務は生じないと主張する。

本稿では、国境を越えて貧困問題を改善するグローバルな正義は存在するという立場の主張に焦点を絞って議論を進めたい。人権論については主にアラン・ゲワースとケイニーの学説を概観した上で、その問題点を指摘し、人権論からグローバルな正義を問うことの困難さを指摘する。そして、これまでの責任概念の分析を再検討し、新たな責任状況の分類方法を示す。その分類に基づき、責任論の立場から貧困解決のグローバルな正義の根拠を論じるポツゲとヤングの学説について、それぞれの責任状況の捉え方を考察し問題点を指摘する。

後述するように、ポツゲの主張に対しては、国際的な政治経済制度の中で発展途上国が不利な立場に置かれていると

いう議論は否定しないが、加害―被害関係という貧困の捉え方や、先進国の市民に加害者としての責任を帰すことの困難さを指摘したい。ヤングの主張については、不正義な構造に加担している個人や組織の責任を問うことは否定しないが、構造的不正義の枠から除外されてしまう人たちがいるという問題点を指摘する。そして、先進国およびその市民と発展途上国で貧困にあえぐ人々の責任状況を新たな視角から考察することによって、加害―被害関係や構造的不正義への加担と捉えなくとも、先進国およびその市民の世界的貧困への責任と、そこから生じる貧困解決の義務を明らかにすることが可能であると論じるつもりである。

次節以下においては、まず、一九七〇年代以降展開されてきたグローバルな正義について、人権論の視点に立った議論の展開を考察した上で、人権を根拠とすることの困難を指摘する(二)。次に、これまで蓄積されてきた責任概念の分析を基に責任状況の分類を再検討し(三)、貧困問題が加害―被害関係にあると捉えて責任を問うポツゲの学説と、構造的な不正義に加担していると捉えるヤングの学説について、それぞれ問題点を指摘する(四、五)。その上で、三での検討を基に、世界的貧困における先進国およびその市民と発展途上国で貧困に苦しむ人々の責任状況を捉え直し、先進国政府だけでなく、その市民も世界的な貧困状況を改善する義務を負っていることを明らかにする(六)。そして最後に、予想される批判に応答する(七)。

二 人権侵害としての貧困をめぐる議論

本節では、人権を根拠に貧しい人たちの人権の要請から世界的な貧困解決のためのグローバルな正義について論じた学説について考察し、その問題点を明らかにする。主にゲワースとケイニーの学説について検討するが、両者はいずれも貧困は人権侵害であるという前提の下、その権利に対応する貧困解決の義務を論じている。しかし、どちらの学説も、誰に貧困解決の義務を負わせるべきかという点において説得力に欠けている。ゲワースはすべての人が自分の権利と同じように他者の権利も尊重すべきであると論じ、それを国際的な関係にあてはめ、発展途上国を援助しないことは先進

国の人権侵害だと主張する。しかし、他者の権利を自分の権利と同程度に尊重すべきだという主張は、理想的ではあるが現実的でない。したがって、その主張をそのまま先進国と発展途上国の関係に適用し、先進国は発展途上国を援助する義務があるという立論には説得力がない。またケイニーは、すべての人が貧困に苦しめない権利を持っており、その権利に対応する義務として、ポツゲが主張するように同じ制度の中にいる人が貧困に陥らせない消極的義務を負うだけでなく、同じ制度の中になくても援助できる人に援助する積極的義務があると主張する。しかし、貧困に苦しめない権利に対応する義務を、なぜ援助できるすべての人が負わなければならないのかという根拠が十分に示されていない。貧困に苦しめない権利に対応する義務が、その人が属する国の政府にあるという考え方については、なぜ人種、宗教、地域といった集団ではなく国家なのか、という根拠がないとして否定している。しかし、国境を越えてすべての人が負うという根拠は示されていない。

ゲワースは、すべての人にとって基本的に必要なものは自由と幸福であり、すべての人が平等に自由と幸福への権利を持つていと述べる。ここから他者が自由と幸福を求めることを妨げることは控えないといけないという原理「一般的一貫性原理」(Principle of Generic Consistency, ⁽¹⁴⁾PGC)を提唱している。自由と幸福への権利は人間ならば誰でも持っている権利であり、他者への厳しい義務を伴うが、それは他者が自由と幸福を求めるのを妨げてはならないという消極的な義務であるという。⁽¹⁵⁾しかしながら、もし、豊かな食料を持っている独身のエイムが、近くに住む同じく独身のベイツが餓死しそうな状況にあり、助けを求められているにもかかわらず食料を分け与えずにベイツが餓死してしまったら、エイムはベイツに基本的な害を与えていることになる。したがってエイムはベイツの権利を侵害しているため、エイムはPGCの要求する義務に違反していると主張する。なぜならPGCは自分の権利と同じように他者の権利を重視する義務があるとしているからだという。⁽¹⁶⁾

ゲワースの主張は説得力に欠ける。すべての人が同じように自由や幸福への権利を持っており、自分と同じように他者の権利も尊重しなければいけないので、他者の自由と幸福への権利を妨げてはならないという主張は理にかなっている。しかしゲワースは、PGCは他者の権利を邪魔しない消極的義務を課すとしながら、エイムはベイツの苦境を知っ

ており、豊富な食料を持っていて、近くに住んでいるため食料を分け与える能力があるというだけで、食料を与えなかったことがベイツの権利の侵害になると主張する。ベイツが食料を得ようとするのをエイムが妨害したのであれば、PGCに違反しているということができるだろう。しかし、食料を与えなかっただけでベイツの死をエイムの権利侵害によるものと結論づけるのは説得的でない。

ゲワースは、エイムとベイツの関係についての彼自身の結論は、現代の経済的に豊かな国々と、多くの人々が飢饉による生命の危機にさらされているアジア、アフリカの貧しい国々との関係にも当てはまるという。⁽¹⁷⁾例えばB国に国民を賄える十分な食糧がなく多くの人が餓死する危険がある場合、豊富な食糧を持っているA国はB国に食糧を与える義務がある。B国の国民はA国の国民が食糧への権利を持っているのと同等の食糧への権利を持っており、A国には慈善や寛大さに基づく行動ではなく、B国に食糧を与える完全義務があるというのである。⁽¹⁸⁾

そしてゲワースは、Bという国が飢えているというのはB国の国民が飢えているという意味であると認めた上で、以下のような批判を想定している。B国の中で誰が食料を得るかはB国の食糧供給能力だけでなく、B国内の富の分配の下の方や権力構造によって決まる。多くの発展途上国は貧富の差が激しく、A国には単にB国に食糧を送るだけでなく、食料を必要としている貧しい人々に効率的に分配されるかどうかを注視する、より複雑な義務が生まれる。B国民の飢餓の原因が分配的不正義を生み出すB国内の社会的、政治的構造にある場合、A国はB国への義務を遂行するためにB国の政治構造に介入せざるを得ない。そうなればB国の主権を制限することになり、政治的な問題を引き起こす。そればかりかA国の食糧援助によってB国の人口が増えれば、さらなる飢饉を招く可能性がある。B国の人口増加を食い止めるために、出産の自由への介入が必要になることもありうる。また、A国内では食糧の確保や発送に国民の税金が使われるため、A国の国民の財産や自由の権利とも衝突する、といった批判である。

こういった批判に対しゲワースは、権利には重要度に差があり、飢えた人が食糧を与えられるB国の人々の権利が、自分の財産を自由に使うA国の人々の権利より重要なのは明らかであるため、A国内の自由への権利はB国に深刻な害を与える場合には行使が許されないと主張する。政治介入の問題については、A国は援助と同時にB国に懸念を伝える

ことができ、人口増加の問題は、食糧と同時に肥料や農具を援助して生活水準を上げたり、産児制限についての情報を提供したりできるので問題ないという。つまり援助の実行の段階でさまざまな工夫ができるため、現実的な方法で解決すべきだというのである。

しかし、権利―義務関係と援助の方法論とは別の問題であり、援助の実施において問題が解決できるとしても、それが義務を負うことの根拠にはならない。ゲワースが言うように自由と幸福を求める権利が先進国においても発展途上国においても人々に平等に与えられた権利であるとしても、飢餓によって自由と幸福を求める権利を侵害しているのは、国民を苦しめている発展途上国の政府にあるという考え方も成立する。したがって、P G Cの要求に基づいて、発展途上国の貧困を解決する義務を先進国国家やその市民に負わせることは困難であると言わざるをえない。

次に、ケイニーが主張する貧困に苦しめない権利について検討したい。¹⁹ ケイニーは、すべての人間は貧困に苦しめない権利を人権として持っている主張する。そして貧困に苦しめない権利に対する義務を誰が負うべきかという問いに対する三つの応答を検討している。それは(一) ナショナリストの説明…同胞が負う、(二) 制度的説明…制度的枠組みのメンバーが負う、(三) 相互の説明…同国人であることや同じ制度的枠組みの中にいるかどうかは関係なく、その人を手助けできる人々が負う――の三つである。そしてミラーらによるナショナリストの説明については、民族、宗教、職業などの集団や地域ではなく、なぜ同じ国の国民であることを根拠に義務を負わなければならないのかということが明らかでないとして批判する。ポツゲが展開する制度的説明については、相互依存の要素を加えることもできるなど、ポツゲが触れていない問題点を指摘して不完全だと結論づけている。そして、制度的説明に相互の説明を加え積極的義務も含めた包括的な義務を主張する。ケイニーはそれを「混種的な説明」と呼び、人々は他の人々に不正義なグローバルな秩序を押し付けられない消極的義務を負うだけでなく、不正義なグローバルな秩序の押し付けから生まれたものでない貧困を撲滅する積極的義務も負うと主張している。

ケイニーの学説については、貧困に苦しめない権利が誰を義務づけるのかについて不明確である。ケイニーは、貧困が悪であることが万人に共通した認識であること、権利は利益によって説明できることを根拠として、人間は貧困に苦

しまない権利を人権として持っている」と主張する。しかし、もし貧困に苦しまない権利があるとしても、その権利に対応する義務を、助けることのできるすべての人に負わせる論拠がいまいである。

結局、ゲワースのPGCを根拠として発展途上国への援助を先進国に義務付ける主張も、ケイニーの貧困に苦しまない権利を根拠にする、助けられる人が助ける義務を負うという主張も、いずれも権利に対応する義務を誰に帰すかを明確にしていけないという点で失敗している。^⑩ 以上見てきたように、発展途上国およびそこで貧困に苦しむ人々の権利を根拠にグローバルな正義の義務を正当化しようとする学説は、誰にその義務を帰すのかという結論の部分において困難がある。したがって本稿では、権利の視点からではなく、先進国やその市民に世界的な貧困への責任があるのではないかという問題意識を出発点に、先進国およびその市民は世界的な貧困に対して、なぜ、どのような責任を負い、その責任に対応するどのような義務を負っているのかを検討したい。その前提として、次節では責任が生じる状況とその構造、さらに責任と義務の関係について、先行研究を基に分析する。

三 責任の分類の再検討

責任という語が用いられる状況はさまざまであり、意味も多様だ。責任概念の分析において最も大きな影響を与えた研究者の一人であるH・L・A・ハートは、その多義性を示すために以下のような例を提示した。

その船の船長として、Xは乗客と乗員の安全に対して責任を負っていた。しかし、最後の航海で、彼は毎晩酔っ払っており、船の遭難に責任があった。船長は正気でないと言われたが、医師は行為に対する責任能力があると診断した。船長は、航海中ずっと、きわめて無責任な行動を取っており、これまでのさまざまな出来事からも、責任感のある人間でないことは明らかだった。船長は、遭難は尋常でない冬の嵐に責任があると主張し続けたが、裁判において、彼の怠慢な行為に対する刑事責任が認められ、別に行われた民事裁判では生命と財産の喪失に対する法的責任を負

わされた。彼は今も生きており、多くの女性や子どもの死に対して道義的責任がある。⁽²¹⁾

この例を手掛かりとして、ハートは、責任を「役割責任 (Role-Responsibility)」「原因責任 (Cause-Responsibility)」「負担責任 (Liability-Responsibility)」「能力責任 (Capacity-Responsibility)」の四種類に分類している。⁽²²⁾ハートによると、役割責任は、社会的な地位や組織の中の役職など特定の立場にある場合、他者への福祉の供与や組織の目的推進のための義務を負うものである。上記の例の中では、「乗客と乗員の安全に対し責任があつた」「航海中ずっと、きわめて無責任な行動を取っており」「責任感のある人間でないことは明らかだつた」の用法が該当する。原因責任は、何らかの結果の原因となつていることについて責任を負うもので、上記の例の中では「船長は船の遭難に責任があつた」「船の遭難は尋常でない冬の嵐に責任がある」の用法が該当する。負担責任は、刑罰を科されたり、損害を賠償したり、道徳的非難を受けるなど、ルールに則つて負担を負う責任である。上記の例では「刑事責任が認められ」「民事裁判では生命と財産の喪失に対する法的責任を負わされた」「多くの女性や子どもの死に対する道徳的責任がある」が該当する。能力責任は、法や道徳がどのような行為を要求するかを理解し、どのような行為を取るか決定し、行動する能力のことである。上記の例では、「医師は行為に対する責任能力があると診断した」という用法が該当する。

この分類については、瀧川も指摘するように、以下の二つの問題点がある。⁽²³⁾一つは、原因責任の中に人間以外のものが主体となるケースを含めていることである。たとえば、強風によってベランダに置いておいた椅子が隣家に飛んでいき、ガラス窓を壊してしまった場合など、人間以外の物や事が責任を取るべき事態の原因になることはある。しかし、責任を取る主体となリエるのは人間だけである。したがって、ハートの例文に出てくる嵐のような出来事が主体となるケースを責任の分類に含めるのは、妥当でないと思われる。

二つ目の問題点は、能力責任を分類として他の三つの責任と同列に並べている点である。「責任能力」という用法は日本語にも確かにあるが、それはあくまで責任を負う能力という意味であり、責任に関する概念というより能力に関する概念と考えるべきであらう。

ハートやJ・ファインバーグらの責任概念の分類に対する批判的検討を基に、瀧川は、どのような状況において責任実践が遂行されるのか、あるいは遂行されることが要請されるのかという観点から、責任の状況を次の二つに分類している。⁽²⁴⁾一つは、ある行為がなされた結果、何らかの問題が生じた状況である。自動車事故によって歩行者が傷害を負ったケースが、その一例として挙げられている。この状況下では、一般的に加害―被害関係によって事態が捉えられ、被害の特定とともに加害者への問責が要請される（第一類型）。二つ目は、何らかの果たされるべき課題が生じている状況である。子の養育に関する親の責任や環境保護における将来世代への責任が例として挙げられている。この状況において問題となるのは、行為の結果にどう対処するのではなく、何がなされるべきか、その責務を明確にすることである（第二類型）。

瀧川の見解では、第一類型と第二類型の相違は、規範に対する違反が存在するかどうかにある。⁽²⁵⁾第一類型においては、規範に対する違反が問責可能な加害として了解され責任実践が要請されるのに対して、第二類型においては、規範が参照されているものの明確な規範への違反が存在しなくても責任が問題となる。例えば、親が子の養育に責任を負うような場合について、何らかの規範に違反したがゆえに子の養育に責任を負う場合は第一類型として理解され、単に（親は子の養育に責任を負うべし）という規範を参照して責任を問われる場合は第二類型に属すると理解されるという。つまり、親が子に食事を与えなかったり身の回りの世話をせず放置したりしたような場合は、瀧川によれば、第一類型として責任が問われることになると思われる。他方、親が公共の場で子どもが走りまわるのを止めず周囲の人たちに不快な思いをさせたり迷惑をかけたりしている場合は、第二類型として責任が問われると理解できるだろう。⁽²⁶⁾さらに瀧川は、第一類型は、規範に対する違反が存在した場合、その結果として生じた事態にいかに対処するかが問題になるのに対して、第二類型は、未だ生じていない事態にいかに対処するかに関わっていると述べ、前者を「過去に関する責任状況」、後者を「未来に関する責任状況（略して未来責任状況）」と呼んでいる。⁽²⁷⁾

瀧川によれば、上記のように二つに分類された責任状況は責任実践の構造にも反映される。⁽²⁸⁾第一類型は、「ある存在者が、ある原因で、ある規範に反した場合に、その事態について、別の存在者に対して、責任を負う」と定式化でき、

他方、第二類型は、「ある存在者が、ある原因で、ある規範に基づいて、ある事態について、別の存在者に対して、責任を負う」^⑩と定式化できる。このように、二つの類型は、規範に対する違反の有無以外は、(一) 答責者、(二) 問責者、(三) 責任原因、(四) 責任対象、(五) 責任規範、(六) 責任負担——の六項目からなる共通の構造を持っている。

瀧川の責任状況の二分類と責任構造の分析には同意できるが、第二類型は、さらに二つに分類されるべきだと考える。瀧川は第二類型に分類される責任状況として、親の子に対する養育責任と、現在世代が将来世代のために環境を保護する責任を例示している。しかし、親の子に対する責任と環境問題に関する現在世代の将来世代への責任は、加害―被害関係に基づく責任状況でないという点では共通しているものの、責任原因、責任対象、および責任負担が異質であるため、看過できない相違点がある。

第二類型の定式に沿って、親の子に対する責任状況の構成要素がそれぞれ何であるかを考えると、(一) 答責者は親、(二) 問責者は子または社会、(三) 責任原因は親という立場または親子関係、(四) 責任対象は、将来、子どもが犯罪にはしってしまうような事態、(五) 参照されている責任規範は「親は子を適切に養育すべし」、(六) 責任負担は子を適切に養育すること——となる。これに対し、現在世代の将来世代への環境保護の責任状況においては、(一) 答責者は現在世代、(二) 問責者は将来世代、(三) 責任原因は問責者の生命、安全などが脅かされる責任対象が見えること、(四) 責任対象は環境悪化によつて島嶼国が水没するなど、人々の生命、安全などが失われる事態、(五) 参照されている規範は「環境は守るべし」あるいは「世代が違つても生命や安全を脅かすことは避けるべし」、(六) 責任負担は環境悪化を食い止めること——となっている。「環境は守るべし」や「世代が違つても生命や安全を脅かすことは避けるべし」が一般的に認められた社会的な規範と言えるかどうかには疑問が残るが、それが正しいことだということは、ほぼすべての人に共通する認識と考えてよいだろう。また、まだ存在しない将来世代は問責者になりえないという問題も指摘されているが、ここではその議論には踏み込まず、そのような責任状況になっているということだけを確認しておく。

ここで注目したいのは、責任原因、責任対象、責任負担の三点である。まず、第一に責任原因については、親の子に対する養育責任と現在世代の将来世代に対する環境保護への責任状況の相違は、前者は問責者と答責者の間に親子とい

う直接的な関係があり、子の親という立場があるため、そのこと自体が責任原因となっている。しかし、現在世代の将来世代への環境保護の責任においては問責者と答責者の間に直接的な関係がなく、立場や関係が責任原任になっていない。

第二に責任対象については、予見可能性に違いがある。責任の第二類型は将来に対する責任状況が問題となっているため、責任対象は将来起こりうる事態である。現在世代の将来世代への環境保護の責任の場合、このままの状況が放置されれば、たとえば地球の温暖化によって島嶼国が水没し、そこに暮らす人々の生命や安全が脅かされるという、責任規範に照らして明らかに悪い将来的に責任対象になる事態が予見できる。他方、親の子に対する養育責任においては、将来、責任規範に照らして明らかに悪いと言える事態が起こることを具体的に予見することは不可能である。親が子を適切に養育しなければ子が犯罪にはしってしまうなどの可能性が懸念されるだけで、子が将来、銀行強盗になるなど予見できるわけではない。

したがって、両者に求められる責任負担も違ってくる。現在世代の将来世代への環境保護の責任においては予見できる事態を避けるための対応として、たとえば温室効果ガスの排出量を減らすなどの具体的な行動が要請される。他方、親の子に対する養育責任においては責任対象が予見できないため、具体的な行動ではなく、懸念されるような事態に陥らないよう日常生活の中で愛情と教育的態度を持つて接するなど、責任原因になっている立場および関係における配慮と努力が要請される。

以上のことから、親子関係における養育の責任状況と将来世代に対する現在世代の環境保護の責任状況の違いは、以下の三点に要約できる。

- (一) 前者は、問責者と答責者の間に子の親という立場や親子という直接的な関係があり、立場や関係が責任原因になっているのに対し、後者は問責者と答責者の間に直接的な立場や関係がない。
- (二) 前者は、責任規範に照らして明らかに悪いと言える将来の責任対象が予見できないのに対し、後者は予見できる。
- (三) 要請される責任負担は、前者は予見できない何らかの責任対象が生まれる事態に陥らないよう配慮や努力をす

ることであるのに対し、後者は予見できる責任対象のような事態に陥らないよう具体的な行動を取ることである。

本稿では、第二類型の中でも、前者のように責任原因が親子という関係や子の親という立場にある責任状況を「立場・関係型」と呼ぶ。また、環境問題のように答責者と問責者に直接的な関係がなく、答責者が問責者に対して責任を負う立場になくても、将来起こる責任対象となる事態が予見できるため、それを避けるための具体的な行動が要請される責任状況を「予見可能型」と呼ぶこととする。

では、何が予見可能型の責任原因になるのだろうか。瀧川は、未来責任状況において責任原因になるのは「約束や同意、対象の脆弱性・緊急性である」^③としている。しかし、将来世代に対する現在世代の環境保護の責任においては約束や同意はない。以下のケースを基に考える。

海に近い場所で大地震が起き、津波が予想されるため高い場所に向かって逃げてきた人が、津波が迫ってきたために、たまたま沿道にあった二階建ての民家に飛び込み、二階に避難させてほしいと頼んだ。この場合、住人には逃げて来た人を避難させる責任があると考えられる。もし避難させなければ避難者は津波に飲み込まれ、最悪の場合、死亡することが予見できる。住人が避難を断つたとしたら道徳的な責任を問われ、社会の批判的な視線にさらされることになるだろう。このケースは避難者を問責者、二階建ての民家の住人を答責者とし、責任規範は〈救える可能性のある生命は救うべし〉、責任対象は避難者が負傷したり死亡したりする事態、責任負担は二階に避難するのを許可すること、という構造を持つ予見可能型の責任状況にあると考えられる。では、このケースの責任原因は何か。二階建ての民家の住人と避難者の間に約束や同意はない。^④ここで責任原因となっているのは、避難者に生命や安全にかかわる差し迫った状況があるという緊急性と、避難者は自分の力でその状況から脱出する能力がないという脆弱性である。したがって、予見可能型の責任原因は問責者の状況の緊急性と脆弱性のみで十分であると言える。

では、どのようなことが予見可能型の責任状況が生まれる必要条件なのだろうか。先の津波のケースで、もし家のドアに鍵がかかっていて住人自身が家具の下敷きになって動くことができず、ドアまで行って鍵を開けることができなかった場合はどうだろう。逃げてきた人が津波にさらわれてしまったとしても、住人がドアを開けることができなかった

たのであれば責任を問われることはないだろう。つまり予見可能型の責任状況は、答責者に問責者の置かれた緊急性のある状況を回避する能力があることが必要条件になっている。

以上のことから、予見可能型の責任原因の必要条件は

- (一) 生命や安全などを脅かすような問責者の状況の緊急性
- (二) 自らの力ではその状況から抜け出せない問責者の脆弱性
- (二) 問責者の生命や安全を脅かす状況を回避する能力が答責者にあることの三つであると言える。

では、責任と義務はどのような関係にあるのだろうか。一般的には、何らかの責任があると結論づけられた場合、その責任に基づいて果たすべき義務が生じると考えられる。瀧川の分析を基に本節で再検討した責任状況の第一類型、第二類型の立場・関係型、第二類型の予見可能型の例について、責任に基づくどのような義務が生じるかを見てみる。

まず、第一類型として捉えられる自動車事故で運転者が歩行者に傷害を負わせたケースを考えたい。この場合、加害者である自動車の運転手には道路交通法に違反したことに對する刑事的な責任に基づく義務と、被害者である歩行者の負った傷害を補償する民事的な責任に基づく義務とが生じると考えられる。さらに歩行者に對し謝罪するという道義的な義務が生じると考えられるだろう。

次に、第二類型の立場・関係型として捉えられる、親の子に對する養育責任について考えよう。この場合、どこまでを義務と捉えるかは、考え方によって違いが生じるかもしれない。しかし、親にはネグレクトを含む虐待をしない義務だけでなく、将来、生活が成り立つよう、できる範囲で教育を受けさせたり、社会的な生活が営めるようにしつけるなど、愛情と教育的態度をもって養育する義務が生じると考えられる。

次に、第二類型の予見可能型として捉えられる、現在世代の将来世代への環境保護の責任について考えたい。これも、予見される事態への進捗予測などによって義務と考える範囲に違いが生じる可能性はある。しかし、現在世代には将来世代の生命や安全、健康などが脅かされることがないよう、環境悪化を食い止める義務があると考えられる。

では、本稿が同意している、瀧川の分析による（一）答責者、（二）問責者、（三）責任原因、（四）責任対象、（五）責任規範、（六）責任負担からなる責任構造の構成要素を義務の視点から捉え直すと、どのようなになるだろうか。

（一）答責者＝義務を負う存在、

（二）問責者＝義務を課す存在、

（三）責任原因＝義務を負う原因となった行為または立場・関係、

（四）責任対象＝義務を負うべき対象となった行為による結果や、将来、義務を負う対象となると予測される、あるいは予見できる事態、

（五）責任規範＝義務が生じる原因になった行為が違反した規範、または義務が生じる原因となる際に参照された規範、

（六）責任負担＝責任に基づいて負うべき義務、

となると考えられる。

さらに、第一類型、第二類型の立場・関係型、第二類型の予見可能型のそれぞれのケースである、自動車事故、親の子に対する養育、現在世代の将来世代に対する環境保護について、これらの構成要素が何に当たるかを考えよう。

自動車事故の場合、

（一）は、加害者である自動車の運転手、

（二）は、国または国が定めた法律、被害者である歩行者、

（三）は、被害者に傷害を負わせたという行為、

（四）は、被害者が傷害を負ったという結果、

（五）は、道交法、（過失であっても加害してはいけない）という規範、

（六）は、罰金などの刑事的義務、賠償などの民事的義務、謝罪などの道義的な義務、となる。

親の子に対する養育の場合、

- (一) は、親、
 - (二) は、子または社会、
 - (三) は、子の親という立場または親子関係、
 - (四) は、子が将来、犯罪にはしつてしまうような事態、
 - (五) は、〈親は子を適切に養育すべし〉、
 - (六) は、子を適切に養育すること、
- となる。

現在世代の将来世代への環境保護では

- (一) は、現在世代、
 - (二) は、将来世代、
 - (三) は、規範に照らして明らかに悪いと言える事態が予見できること、
 - (四) は、地球温暖化による島嶼国の水没など、義務を課す存在の生命、安全が脅かされる事態、
 - (五) は、〈知らない人でも、生命や安全を脅かすことは避けるべし〉、
 - (六) は、環境悪化を食い止めること、
- となる。

このように義務の構造とでもいうべきものは、本節ですでに検討した責任構造と表裏一体の関係になっている。つまり責任と義務の関係は、責任が義務を裏付けていると言え、責任が義務の根拠になっていることが分かる。また責任構造の構成要素である責任負担が、責任に基づいて果たすべき義務そのものであることも分かる。また予見可能型においては、現在世代の将来世代に対する環境保護においても、本稿で示した津波の例においても、義務を課す存在の状況の緊急性と脆弱性、および義務を負う存在にその状況を回避する能力があることを原因として、義務を果たすべき関係が生まれたと解釈することもできる。

次節およびその次の節では、この節で分析した責任状況の類型を基に、責任論の観点から貧困解決のグローバルな正義の論拠を提示しているポツゲとヤングの学説を考察する。ポツゲは、貧困を先進諸国が主導しているグローバルな制度的秩序の押し付けによる加害と捉えている。そして制度の交渉の場に参加している先進国政府およびその政府の代表者を選出している先進国の有権者は、人に危害を加えてはならないという規範に違反しているとして、貧困という責任状況を加害―被害関係による第一類型として捉えていると考えられる。次節では、ポツゲの主張を第一類型の責任状況と捉えているものと解した上で、これに検討を加えたい。

四 責任状況の第一類型――ポツゲの主張

グローバルな正義に関する主要学説のうち、瀧川が区分した責任状況の第一類型に属すると考えられる代表例はポツゲの見解だと思われる。ポツゲは、世界の強力な国々が極めて不正義なグローバルな制度的秩序をつくりだし、継続的に押し付けることによって世界的貧困状況を生み出していると主張する。したがって、裕福な国々に住む恵まれた市民は、世界的貧困状況をつくり出すことによって貧困者に危害を加えているため、世界中の極度の貧困の大半に責任を持つと述べている。このことから瀧川による責任状況の分類に当てはめると、ポツゲは世界的な貧困状況を加害―被害関係による第一類型と捉えていると考えられる。

ポツゲの主張における責任構造は、

- (一) 答責者は、不正義な制度的秩序をつくりだし押し付けている先進国政府と、その代表者を選んでいる有権者、
- (二) 問責者は、世界的な貧困に苦しんでいる人々、
- (三) 責任原因は、強力な国々が不正義な制度的秩序を押し付け加害しているという行為、
- (四) 責任対象は、世界的な貧困という重大な人権侵害、
- (五) 責任規範は、他人に危害を加えてはならない、

(六) 責任負担は、加害をやめること、あるいは加害を補償すること、であると言える。

ポツゲの主張する責任状況の捉え方およびその議論には、三つの問題点がある。第一は、世界的な貧困を加害―被害という関係として捉えることができるのかという基本的な問題である。つまり、世界的な貧困を前節で見た責任状況の二つの類型のうち、第一類型と見なすことが妥当なのかという問題である。第二は、ポツゲは不正義な制度的秩序の押し付けに加担している国とその国の有権者を答責者としているが、先進国の一般有権者を世界的貧困の加害者とすることが妥当なのかという問題である。第三は、責任負担としてポツゲが提唱するグローバル資源配当 (Global Resource Dividend, G R D) は貧困解決の方法として妥当なのかという問題である。以上の三つの論点を順次詳しく検討しよう。

世界的な貧困を加害―被害という直接的な因果関係のある問題として捉えることができるのかという第一の問題について検討するために、ポツゲが具体的に何を世界的な貧困の原因と捉えているかを見てみたい。ポツゲは国際的ルールが深刻な貧困の原因になる決定的要素であると主張し、⁽³⁴⁾ 貧困を単なる貧困という状態ではなく、豊かな国やその国の人々が貧困を強いている、世界の貧しい人々を貧しくさせている状態と捉えている。具体的には、世界貿易機関 (W T O) 体制が先進国の市場をあまりにも小規模に開放し、先進国には便益をもたらしながら世界の貧困層はそういった便益に手が届かないようにしていると非難している。⁽³⁵⁾ こうした世界経済秩序は、交渉力や専門知識において圧倒的に勝利優位な立場にある豊かな国の諸政府が主導して調整が行われているため、自分たちの国の市民や企業の最善の利益になるように設計され貧しい国々に押し付けられている。そして自国民や自国の企業の利益を最善のものと考えて交渉に当たる政府は、その国の市民に選挙によって選ばれた人たちである。これを理由として、ポツゲは世界的な貧困の責任を最終的に豊かな国の有権者に帰している。⁽³⁶⁾

ポツゲ自身が指摘しているように、ポツゲのこうした主張には反論もある。そのひとつは、世界的な貧困は豊かな国による不正義な制度の押し付けが原因ではなく、貧困国の国内および地域的な要因によって説明が可能だと考える方だ。つまり貧困の原因は政治的文化、宗教、哲学的伝統にあり、国内の社会制度改革や経済政策によって貧困解決が可

能だとする考え方である。その根拠として国によって経済的軌道が分かれることが示される。香港、台湾、シンガポール、韓国などが目覚ましい経済発展を遂げたことや、中国やインドの成功などが例として挙げられる。これに対してポツゲは、貧しい環境に生まれた人が億万長者になったという事実はすべての人がそうなれることを示していないと述べ、現在のグローバルな秩序がすべての貧しい国に好意的だという結論には達しないとしている。

しかし、中国やインドの例は、貧しい環境に生まれた人がすべて億万長者になれなくても、貧しい環境に生まれても億万長者になれる可能性があることを示している。もし、世界的な貧困の原因が先進国に主導された不正義な制度的秩序の押し付けによるものであるならば、同じ制度の下ではすべての貧しい国が同じように貧しい状態に置かれ続けるはずである。しかしその中で新興国と呼ばれる国々が現れるのは、それぞれの国の国内の状況や政策の差異によるものであることが推測できる。これらの例から現在のグローバルな制度的秩序が貧しい国にとって好意的であるという結論を導くことはできないが、グローバルな制度的秩序が貧しい国を貧しい状態に留めていると断言することもできない。したがって現在のグローバルな経済制度が情報量や交渉力において圧倒的優位に立つ先進国に有利なようにできていることは認めても、貧困の責任状況を直接的な因果関係を持つ加害―被害という構図に当てはめることが妥当かどうかについては、なおいに疑問がある。

第二の問題点の検討に移ろう。ポツゲは、世界的貧困の加害責任は不正義な経済的秩序の制度設計および交渉において優位な立場に立つ先進国と、その国とその国民の利益を最大にすることを最優先させることを念頭に置いて交渉に当たる代表者を選挙で選んだ有権者にあると指摘し、先進国の有権者に世界的な貧困の責任を帰している。しかし、たとえ世界的貧困の原因が不正義な制度的秩序の押し付けにあり、その制度設計に加担している優位な立場にある先進国政府に責任があることの妥当性が認められるとしても、その政府の有権者に責任を帰することの妥当性については疑問が残る。その理由は二つある。

第一に、WTOの交渉に至るまでの国内の政策決定の過程では、選挙で選ばれた議員の意思以外のものも働いている。国内における政策決定および交渉に臨む方針決定において、特に農産物の輸入規制に関しては農業団体からの働きかけ

が政策や交渉の方針に影響を与えることはあっても、交渉に直接の利害関係を持たない一般有権者の意思が政策に直接反映されることは少ない。むしろ消費者である一般有権者にとつては、関税が引き下げられたり撤廃されたりすれば、安価な農産物が手に入るので望ましい状態になるとも言える。^{②7}したがって、交渉結果に直接的な利害関係を持たず影響も少ないと思われる一般有権者にまで、同じ経済的制度の枠組みの中にいるというだけで、その形成および押し付けの加害者として責任を帰すのは困難であると思われる。

第二に、選挙の際、政権与党にならなかつた政党に投票した有権者、または落選した与党候補に投票した有権者に責任を帰すことは可能かという問題がある。そのような有権者が投票した候補者は政権党の中で政策立案に直接関わつたり国際的な交渉に関与したりする可能性はない。したがって、そのような候補者に投票した有権者にまで、有権者であるというだけの理由で国際的な制度的秩序の押し付けによる加害を認め、世界的貧困の責任を負わせることは困難である。

第三の問題点の検討に移る。ポツゲが主張するように、貧困の原因が不正義な経済制度の押し付けによる加害であり、先進国およびその国の有権者に世界的貧困の責任があり、課せられる義務が加害をやめるといふ消極的なものであるならば、先進国の果たすべき義務は国際的な制度の変更であり、有権者の義務は選挙で制度変更を訴える候補者に投票することであろう。しかしポツゲは、WTOについて「我々の市場をあまりにも小規模に開放している」^{②8}と述べるにとどまり、どのような状態を理想としているのかは描いていない。また、有権者の義務についても具体的な言及がない。そして不正義な経済的秩序の押し付けによって起こっている世界的貧困の加害を補償する手段として、GRDという積極的な解決方法を提案している。GRDは、グローバルな貧困層も天然資源への一定の持ち分があるという発想に基づき、原油を念頭に、天然資源の使用が決定された場合、その資源の経済的価値の持ち分が本来の保有者たちに与えられるようにするという制度の提案だ。^{②9}しかしGRDについても、いくつかの問題点がある。

第一に、基本的な発想について、天然資源の使用量に基づいて補償を算出する根拠が不明確である。世界の豊かな人々と貧しい人々との間の天然資源の使用量の違いが甚大であることは確かだが、それが天然資源を基に補償を算出する根

拠にはならない。天然資源の使用量によってGRDを算出し、それを世界の貧しい人々に配分することになれば、貧困の解決のためにはより多くの資源の開発と掘削、消費が求められることになる。これは天然資源の枯渇の観点から好ましくない状況と言える。⁽⁴⁰⁾このため、天然資源の使用量を基準とするという基本的な発想には問題があると言わざるを得ない。

第二に、費用徴収とその最終的な負担者についての問題である。GRDの原資は原油が掘削される国が負担し、そのコストは世界市場での価格上昇を通じて石油製品の消費者に転嫁される。⁽⁴¹⁾つまり、GRDの原資は第一義的には不正義な制度的秩序を押し付けて加害している先進諸国ではなく、産油国が負担することになる。そして、産油国はそのコストを原油を掘削している企業に対する課税でまかなうことになり、税金分が原油価格に上乗せされる。さらに原油を輸入する先進国の商社や石油製品の製造業者を通して税金分が消費財に転嫁され、最終的に先進国の消費者が負担することを想定していると推測される。したがって消費段階ではポツゲが有責とみなしている先進国の有権者だけでなく、選挙権を持たない子どもも含めた全消費者が負担を強いられることになるのである。

第三に、利益配分の方法およびそのコストについても問題がある。ポツゲは分配のルールについて、GRDは途上国に国内の貧困緩和への誘因を与えるため、途上国の進歩に対する報酬として途上国政府に基金として直接配分するとしている。よい政府はGRDの支援によって繁栄し大衆の支持を得て政府転覆の危険を免れるため、政治的な力関係が正しい方向へ向かう。そのため従来型の政府開発援助(ODA)と違い、貧困国側の政府の不正や受け取る人々の依存という問題も回避できるとしている。しかしGRDが発展途上国政府に配分されるものである以上、従来の援助について指摘されてきたような政府の腐敗と結びつかないという保証はない。また、途上国が進歩しているかどうかを評価するためには相当なコストと労力が必要である。もしコストと労力をかけずに途上国の申告にまかせるなら、偽装はいくらでも可能だろう。また、途上国政府がGRDを不正なく国民に分配したとしても、原資が違うというだけで従来型の援助の問題点として指摘されてきた依存の問題が解決されるとは考えにくい。ポツゲの「GRDは効果的な貧困緩和という平和的な国家間競争を誘発する」⁽⁴²⁾という主張は、楽観的にすぎると言わざるを得ない。

最後に、実行可能性についても問題がある。GRDのコストを最初に負担するのが産油国であるなら、GRDのスキームをつくり上げるために最初に必要なのは産油国政府の決断である。さらに、どの国にどの程度のGRDを配分するかの評価・決定や、GRDが実際に貧困にあえぐ人々の手に届くようにするための管理・運営のためには世界的な組織が必要だ。ポツゲは一九世紀イギリスの奴隷貿易廃止を例にとり、道徳的な信念が人々を動かし国際政治に影響力を持つることや、途上国で生まれるテロリストなどの危険から安全を確保するという先進諸国の打算的な利害関心によって、超国家的な制度や組織の設立は非現実的ではないと主張する⁽⁴³⁾。しかし、この主張もまた、あまりに樂觀的であろう。

これまで見てきたように、ポツゲの主張にはいくつかの問題点がある。そもそも、先進国がグローバルな経済制度を自分たちに有利なようにつくり上げ、それを貧しい国々に押し付けているという主張が論証されうるとしても、同一の制度的な枠組みの中にいるというだけで加害―被害関係による第一類型の責任状況と捉えられるかどうかには疑問が残る。同一の制度的枠組みの中にいる関係は、殺人、傷害などの事件や交通事故の加害者と被害者のような直接的な関係ではない。もし直接的な関係でなくても加害―被害関係が成り立つと主張するならば、なぜ、どのような場合に、どこまでの関係において成り立つのかを、ポツゲは示す必要があるのではないか。したがって世界的な貧困を加害―被害という直接的な責任状況で捉えるには、根拠が不十分であると思われる。

五 社会的連関モデル——ヤングの主張

前節では世界的貧困を瀧川の分析に基づく第一類型の責任状況と捉えていると考えられるグローバルな正義の代表的な学説として、ポツゲの学説を取り上げて検討した。その結果、彼の主張にはいくつかの問題点があることが明らかになった。そこで、本節では責任状況の第二類型に目を転じたい。第二類型と捉えていると位置づけられる重要な学説としてヤングの議論がある。ヤングは加害―被害関係によって責任を問うモデルを「法的責任モデル (Liability Model)」と呼んだ。そして、そのような責任モデルでは世界的貧困といった構造的な不正義の責任は問えないとして、「社会的連

関モデル (Social Connection Model) で捉えるべきだと主張した。⁽⁴⁵⁾

ヤングによると、構造的不正義が生産および再生産される過程には、それぞれの制度の中では道徳的に受け入れられるルールに則って行動している多くの人や組織が関わっている。したがって、原因を見つけてそれを起こした人や集団を特定し、その人たちに責任を負わせる法的責任モデルでは構造的不正義の責任は問えない。そして、ある人たちが構造的な不正義に責任があると言いたい場合は、その人たちの行動が与える害との関係に着目するような通常の責任観とは違う、別の責任観が必要になると指摘した。⁽⁴⁶⁾

ヤングは責任の概念を、何らかの害の原因になったことの責任と、教師の生徒への責任や市民としての責任など、社会的役割や立場などによって生まれる責任の二つに分類した。⁽⁴⁶⁾ その上で後者の方の、道徳的に正しいことの実践や目的達成のための責任として社会的連関モデルを提唱した。⁽⁴⁶⁾ しかし社会的連関モデルは、不正義を生む構造的な過程における悪の原因に関連して、前者の責任概念も含んでいるという。

責任の社会的連関モデルについてヤングは以下のように説明する。⁽⁴⁷⁾ 個々人はそれぞれの行動によって不正義な結果を生む過程に関与しているので、構造的不正義への責任を負っている。私たちの構造的不正義への責任は、利益を求めたり、何らかの目的を達成したりすることを通して競争や協力の相互依存のシステムにも参加していることに由来する。これらの過程において個々人は不正義なことをしているとは考えず、法的にも正義になかった行動を取っている。したがって誰も特定の害に対する法的責任は負っていない。しかし、その構造の中にいる全員が自分たちの生み出した不正義への責任を取らなければならない。したがって、責任は同じ制度の下で生きているためではなく、構造的不正義を生む多様な過程に参加しているために負うものである。このモデルにおいて責任は構造的不正義に関わったすべての主体が共有するものであり、集団的な行動を通してのみ、その責任を果たすことができる。

そしてヤングは世界的貧困の構造的不正義を説明するために、アパレル産業の発展途上国における搾取工場での労働者と、それを消費する先進国の消費者との関係を例に取っている。⁽⁴⁸⁾ 搾取工場は多くの発展途上国に広がっており、そこで働く人々が置かれている状況は低賃金で労働環境が悪く労働時間も長い。そのため基本的な人権に反している。多くの有名

ブランドがそのような工場と契約を結んで製品を作り、そうして生産された製品は先進国で販売される。搾取工場の労働者は複雑な生産と供給システムの底辺にいる。工場の経営者は可能な限り安い賃金で人を雇おうとし、工場のある国は外貨獲得のために工場建設や労働条件の規制を緩和し、国際通貨基金（IMF）はこうした国に緊縮財政を求めることで公共セクターの力を弱める。このように多様な主体が違う形でアパレル産業に関わり、多くの個人や組織が自らの利益のために行動することで構造的な不正義が生み出される。搾取工場だけが人権を侵害する労働環境にあるわけではなく、アパレル産業だけが生産、供給、市場活動において複雑な構造を持っているわけではない。他の産業も同じような構造を持っている。こうした構造的な不正義を正すためには、反搾取工場運動の宣伝活動によって消費者の意識が変わり、生産現場の労働者を意識するようになってフェアトレード商品を買うようになり、集団的な行動や不買運動によってアパレルメーカーに圧力をかけ、工場労働者の労働条件を改善させるようにしたりすることが求められる。

ヤングの捉え方による世界的な貧困の責任構造は、以下のようになっている。

（一） 答責者は、さまざまな産業を通して発展途上国の貧しい人々と生産―消費の経済関係を持つ、世界的な貧困という構造的な不正義に関与しているすべての個人と組織、

（二） 問責者は、搾取工場などで人権が侵害された状況で働く発展途上国の人々、

（三） 責任原因は、搾取工場における発展途上国の労働者の人権侵害を伴う世界的貧困という構造的な不正義に先進国の市民が関与していること、

（四） 責任対象は、世界的な貧困状況という構造的な不正義、

（五） 責任規範は、〈不正義に関与してはならない〉、

（六） 責任負担は、不買運動や宣伝活動など集団的な行動によって不正義を正すこと、である。

ヤングは世界的な貧困の責任状況を加害―被害関係によって捉えることを否定している。そして構造的な不正義への加担という規範を参照して、その不正義に関与しているすべての人と組織に責任を課している。また先進国市民が世界的

貧困という不正義な構造が生産される過程に関わることによって、発展途上国の搾取工場の劣悪な環境の中、低賃金で働くことを強いられ人権を侵害されている労働者とながっているという関係を責任原因としている。したがってヤングは、三節で検討した分類のうち、第二類型の立場・関係型で世界的貧困の責任状況を捉えていると考えられる。

ヤングの捉え方にも二つの問題点がある。一つは、産業構造を基に世界的貧困という構造的不正義を検討しているため、貧困に苦しんでいても生産活動に携わっていない人は構造的不正義の問責者になっていないという点である。たとえば飢饉に苦しむソマリアの子どもたちは生産活動に携わっていないため、不正義の構造には取り込まれていないと考えられる。また貧困に苦しむ人々が生産に携わっているものが何らかの形で先進国市民によって消費されているとしたら、先進国市民は不正義に加担しているので貧困への責任を問われることになる。しかし、どんなに貧困にあえいでいても、その人たちが生産しているものが消費財として先進国に届いていなければ、貧困にあえぐ人々と先進国市民との間には何の関係もないため先進国市民の責任は問えない。そういった生産活動に従事していない人々や、生産活動に従事していても製品が先進国に届いていない人々の貧困に対して、先進国の市民は責任がないと言えるのだろうか。ヤングが提示したアパレル産業の例は、彼女自身の意図としては、不正義の構造の一例として提示されている。しかし、例示が持つ説得力の程度は、少なくとも部分的には包括性に依存する。世界中のすべての人が不正義の構造に取り込まれているならば、より包括的な説明が必要である。ヤングの学説は、その点で不十分だと考えられる。

二つ目は、責任を果たすための行動を、なぜ、集団的行動に限定しなければならないのかという点である。不正義な構造に取りこまれている主体が個人および組織であるならば、不正義に加担していることの責任を果たすのが個人単位でもよいはずである。なぜ集団的行動に限らなければいけないのかという理由が明示されていない。したがって、世界的貧困の責任を第二類型の立場・関係型と捉えるヤングの主張にも問題があると言わざるを得ない。

六 予見可能型責任状況として捉える貧困問題

これまで見てきたように、世界的貧困を第一類型の責任状況と捉えていると考えられるポッゲの主張は加害―被害関係という基本的な捉え方や、先進国の市民に責任を帰すことの正当性などについて問題がある。また、第二類型の立場・関係型と捉えていると考えられるヤングの主張も、構造的不正義における連関が認められない場合、責任を問うことができないという問題がある。では、世界的な貧困を第二類型の予見可能型の責任状況と捉えることはできないだろうか。第二類型の予見可能型の責任原因の必要条件は、次の通りだった。

- (一) 生命や安全を脅かすような問責者の状況の緊急性、
 - (二) 自らの力ではその状況から抜け出せない問責者の脆弱性、
 - (三) 問責者の生命や安全を脅かす状況を回避する能力が答責者にあること。
- 世界的な貧困の現状を見てみたい。国連開発計画（UNDP）の人間開発報告二〇一〇で示された多次元貧困指数（MPI、基本的な生活水準から学校教育、安全な水および保健医療へのアクセスなどの要素に世帯単位で着目した指数）によると、算出できた一〇三カ国の総人口の三分の一に当たる一七億五千万人が多次元貧困状態で暮らしている。このことから世界的な貧困はおびただしい数の人々の生命や安全を脅かしており、状況の緊急性は明らかだ。また貧困に苦しむ人たちが、自分たちの力だけでその状況から脱出するのが困難であるという脆弱性を持っていることは言うまでもない。さらに人間開発報告書二〇〇五によると、富裕国が国内総所得（GNI）の〇・七％を援助にあてれば貧困を半減できるとしていることから、豊かな国やそこに住む人々に貧困によって生命や健康が脅かされている人々の状況を回避する能力があることも明らかである。以上のことから、世界的な貧困を第二類型の予見可能型の責任状況と捉えるための責任原因の必要条件は満たしている。
- また、第三節で見たように、第二類型の予見可能型の特徴は以下の通りだ。
- (一) 問責者と答責者の間に直接的な立場や関係はないが、
 - (二) 責任規範に照らして明らかに悪いと言える責任対象が予見できる。
 - (三) 要請される責任負担は、予見できる責任対象の事態に陥らないよう具体的な行動をとることである。

これらに照らして世界的な貧困の責任状況を検討する。まず答責者と問責者に直接的な関係がある必要はない。したがって同じ制度的な枠組みの中にいなくても、同じ不正義の構造に関与していなくても、世界中で貧困にあえぐすべての人を問責者とできる。答責者については先進国の政府だけでなく、その市民も含めることができる。また、世界的な貧困状態を放置すれば、多く人が餓死したり、低栄養や劣悪な衛生環境のために下痢やマラリアで命を落したり、健康状態を悪化させる人が増えることが予見できる。これは、〈救える命は救うべし〉という、誰でもが正しいと認める規範に照らして明らかに悪い事態である。そして要請される責任負担は、予見できる責任対象である世界の貧しい人々の餓死や低栄養による死、不衛生な環境による疾病への罹患を回避するために、具体的な行動を取ることである。つまり、答責者である先進国政府およびその市民にはODAやNGOへの参加、寄付などさまざまな方法で、問責者である貧困に苦しむ人々の状況が悪化するのを回避するために具体的な行動を取ることが求められる。

このように世界的な貧困は第二類型の予見可能型の責任状況と捉えることができ、その責任構造は以下ようになる。

(一) 答責者は、先進国の政府およびその市民、

(二) 問責者は、世界で貧困に苦しむすべての人々、

(三) 責任原因は、世界で貧困に苦しむ人々が安全な水や食料、衛生的な環境を得られず、命の危険や低栄養状態、疾病の危険にさらされている緊急性を要する状況に置かれていること。また、彼ら自身の力では、その状況から抜け出せないという脆弱性を持つていること。また、先進国やそこで暮らす人々に、これらのことから予見できる規範に照らして明らかに悪い責任対象となる事態を回避する能力があること、

(四) 責任対象は、世界で貧困に苦しむ人々が安全な水や食料、衛生的な環境を得られずに餓死したり、病気になったりする事態、

(五) 責任規範は、〈救える命は救うべし〉、

(六) 責任負担は、責任対象として予見できる事態を避けるため、具体的な行動を取ること、となる。

こうして世界的な貧困の責任状況を、ポツゲのような第一類型でも、ヤングのような第二類型の立場・立場型でもなく、第二類型の予見可能型と捉えることで、同じ制度的枠組みの中で生きていない貧困に苦しむ人々も、ソマリアで起きている飢饉に苦しんでいる子どもたちのように生産活動には関わっておらず、構造的不正義における連関が認められない貧困に苦しむ人々も問責者になれる。なぜなら第二類型においては、問責者と答責者の間に直接的な関係や立場がなくとも、問責者の状況の緊急性と脆弱性、および責任規範に照らして明らかに悪い事態である責任対象が予見でき、答責者にそれを回避できる能力があることが責任原因になるからである。そして、その責任に基づいて求められる責任負担、つまり義務は、予見される責任対象の事態を避けるための具体的な行動を取ることであり、何ら制限を設ける必要はない。したがって先進国政府やそこに暮らす市民の果たすべき義務を、ポツゲの提唱するグローバル資源配当やヤングの提唱する集団的行動による不正義の是正に限定する必要がある。このように世界的貧困の責任状況を第二類型の予見可能型で捉えることにより、積極的に包括的な貧困解決の義務を、先進国政府およびその市民に課することができる。

七 批判と応答

これまで見てきたように、世界的な貧困における責任状況を先進国政府およびその市民と発展途上国で貧困にあえぐ人々との加害―被害関係と捉えることには困難が伴う。また、生産と消費を結ぶ構造的不正義のプロセスに加担している立場とその不正義によって人権を侵害されている立場という関係を基にした状況と捉えるのでは、生産と消費の関係がない場合や生産活動に関わっていない飢饉に苦しむ子どもたちへの責任を考慮に入れることができない。そこで立場や関係による責任原因はないが、責任対象が具体的に予見できる責任状況と考えれば、問責者の状況の緊急性と脆弱性、および答責者の状況回避能力のみで責任を問うことができる。そこから導き出される責任負担、つまり義務は、ポツゲが提唱するGRDやヤングが主張する集団行動に限定される必要はない。貧困に苦しむ人たちの死や疾病という予見で

きる状況を回避するための行動であれば何かに限定される必要はない。もちろん、シンガーが提唱するようにオックスファムなどの援助活動をしているNGOへの寄付に限定される必要もない。求められるのは、規範に照らして明らかに悪いと言える予見可能な責任対象である貧困による死や疾病を避けるために、寄付でも、援助活動への参加でも、ODAについての政府への働き掛けでも、ただ具体的な行動を取ることである。

この結論に対しては、ミラーがシンガーに向けたのとはほぼ同じ、三つの批判が予想される。⁽⁴⁹⁾最後にこれらの批判に答えておきたい。第一は、津波の避難者の例では避難させるべき人は一人で避難させる側の住人も一人だが、貧困に苦しむ人は多数であり先進国側の政府および市民も多数であるため、援助を受け取る側の優先順位や分配の問題が抜け落ちているという批判だ。津波のケースでは、例に出したのは一人対一人のケースだが、避難者、住民とも複数の場合は当然、起こりうる。この場合、確かに、誰がどのような順序で助けるのかという問題が浮上する。それは、貧困に苦しむ人々と先進国の政府および市民の関係に当てはめると、援助の責任をどのように分担するのか、また、どのような優先順位で援助するのかという問題になる。こういった問題は、いったん先進国およびその市民に貧困に苦しむ世界の人々への援助の義務があるとなれば、援助における実効性の研究などを基におおいに議論されるべき課題である。しかし、本稿は先進国およびその市民の世界的貧困解決への義務を明らかにするという、より根源的で先行する論点を考察の対象としている。具体的な援助の優先順位の検討などは次に検討すべき論点であるため、別稿に譲る他はない。

第二は、津波は一度きりの出来事だが貧困は構造的で継続的な問題であり、貧困状態にある国の国内の政治経済体制および国際的な状況を変革する必要があるという批判である。確かに、発展途上国の国内の政治経済体制の改善は必要であり、その責任は、一義的にはその国の政府にあるかもしれない。また発展途上国が政治経済体制を改善するために、国際的な環境を整えることが必要であることも否定しない。それも先進国政府およびそこに暮らす市民が考えるべき課題であろう。それらも含めて先進国およびその市民の責任であり貧困解決の義務に含まれると捉え、今後の研究課題としたい。

第三は、発展途上国で貧困に苦しむ人々は津波に襲われている避難者のような単なる犠牲者ではなく、大人たちは家

族の貧困に責任を負うべき能力を持った行動主体であり、彼らも自らの選択や行動に責任を負うべきであるという批判である。貧困に苦しむ発展途上国の大人たちが貧困を解決するための主体であることは認める。しかし、彼らは十分な教育が受けられなかったり、仕事をしなくても得られないといった理由で、主体的に責任を果たしたくてもそれが不可能な状況に置かれている場合が多い。たとえば、ある穀物が不作だったら別の穀物を植えるという選択は、農業に関する知識がなかったり、貧しさゆえに別の穀物の種や苗を手に入れることができなかったり、あるいは気象条件によって不可能であるなど、したくてもできない場合が少なくないと思われる。したがってミラーがシンガーを批判して述べているように、彼らの結果責任を無視するように促し、救済責任だけを問うてはいるわけではない。先進国政府および市民は貧困に苦しむ人々の置かれた状況の緊急性と脆弱性に鑑み、彼らがよりよく結果責任を果たせるようになることも考慮しつつ救済責任を果たすべきであると考ええる。津波のケースを例示したのは、世界中で貧困にあえぐ人々が置かれている状況が津波に襲われようとしている人と同じように命に関わる緊急性のある事態であること、自然の猛威の前に人間が脆弱であるように、彼らが自分たちの力でその状況から抜け出すことが困難な脆弱な人々であることを強調するためである。そして、そういった人々を助けるのは、ドアを開けて自分の家の二階に避難させる程度のコストで可能であることを示すためである。

【謝辞】 本稿執筆にあたり、東京工業大学の宇佐美誠教授から熱心かつ細やかなご指導をいただきました。心より感謝申し上げます。また、大変有益なコメントをくださいました匿名査読者の先生方にもお礼申し上げます。

(1) 宇佐美誠『グローバルな正義』、『法の理論』24、成文堂、二〇〇五年。宇佐美誠『グローバルな正義・再論』、『法の理論』27、成文堂、二〇〇八年。神島裕子『国境を越える『正義の義務』はあるのか——グローバルで社会的な正義の行方』、『思想』、九九三号、二〇〇七年。伊藤恭彦『貧困の放置は罪なのか——グローバルな正義とコスモポリタニズム』、『人文書院』、二〇一〇年、井上達夫『正義は国境を越えうるか——世界正義の法哲学的基礎』、『現代法哲学講義』、信山社、二〇〇九年。押村高『国際政治思想——生存・秩序・

正義』、勁草書房、二〇一〇年。

(2) 宇佐美「グローバルな正義」七〇頁。

(3) たとえば、国際政治においては、実現はしなかったものの、ジミー・カーター米元大統領が一九九四年に核開発疑惑によって国際社会から孤立しかけていた朝鮮民主主義人民共和国（北朝鮮）を訪問し、当時の金日成国家主席と会談し、当時の金泳三・韓国大統領との南北首脳会談の同意を取りついたり、二〇一〇年には北朝鮮への不法入国罪で服役していた米国人ジャーナリストの釈放に成功したりするなど、影響力のある個人が国家に代わるような役割を果たすこともある。

(4) 神島「国境を越える『正義の義務』はあるのか」八四―八五頁。

(5) P. Singer, Famine, Affluence, and Morality, in *Global Ethics: Seminal Essays, Global Responsibilities Volume II*, by T. Pogge and K. Horton (eds.), Paragon House, 2008, pp. 1-14.

(9) R. Goodin, What Is So Special about Our Fellow Countrymen?, in *Global Justice: Seminal Essays, Global Responsibilities Volume I*, by T. Pogge and D. Moellendorf (eds.), Paragon House, 2008, pp. 255-284.

(7) B. Barry, Humanity and Justice in Global Perspective, in *Global Justice: Seminal Essays, Global Responsibilities Volume I*, pp. 179-209.

(8) C. Beitz, *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, 2009.

(6) O. O'Neill, Lifeboat Earth, in *Global Justice: Seminal Essays, Global Responsibilities Volume I*, pp. 1-20.

(10) S. Caney, Global Poverty and Human Rights: The Case for Positive Duties, in *Freedom from Poverty as a Human Right*, by T. Pogge (ed.), Oxford University Press, 2007.

(11) T. Pogge, Severe Poverty as a Human Rights Violation, in *Freedom from Poverty as a Human Right*.

(12) I. M. Young, *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, 2011.

(13) D. Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford University Press, 2007（富沢克・伊藤恭彦・長谷川二年・施光恒・竹島博之訳『国際正義とは何か——グローバル化とグローバルシモンと』の責任』（風行社、二〇一一年）。

(14) A. Gewirth, Starvation and Human Rights, in his *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, The University of Chicago Press, 1982, pp. 199-201.

(15) Ibid., pp. 201-202.

- (16) Ibid. pp. 203-206.
- (17) Ibid. pp. 206-210.
- (18) Ibid. pp. 206-210.
- (19) S. Caney, *Global Poverty and Human Rights: The Case for Positive Duties*, in *Freedom from Poverty as a Human Right*.
- (20) ゲワース、ケイニー以外にも、ジェームズ・ニッケルが政治的な権利と同様に経済的な権利も重要であることを主張し、それは発展途上国においても同様であると主張している。この主張自体は説得的だが、その権利に対応する義務は誰が負うべきかという重要な論点について、結論が導き出されていない。J. W. Nickel, *Poverty and Rights*, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 55, No. 220 (2005), pp. 385-402.
- (21) H. L. A. Hart, *Postscript: Responsibility and Retribution*, in his *Punishment and Responsibility*, Oxford University Press, 1968, p. 211.
- (22) Ibid. pp. 211-230.
- (23) 瀧川裕英『責任の意味と制度——負担から応答へ』、勁草書房、二〇〇三年、二七一—八頁。
- (24) 瀧川『責任の意味と制度』、一八頁。
- (25) 瀧川『責任の意味と制度』、一八—九頁。
- (26) 瀧川は第一類型について、ある行為がなされた結果、何らかの問題が生じた状況と述べ、不作為による加害には具体的な言及がない。しかし、親の子に対する養育責任を規範に違反した場合と規範を参照している場合に分けていることから、ネグレクトなど不作為による加害―被害の責任状況を第一類型に含めると推測できる。本稿も、不作為による加害―被害の責任状況が第一類型に含まれると考える。
- (27) 瀧川『責任の意味と制度』、一九頁。
- (28) 瀧川『責任の意味と制度』、一九—二五頁。
- (29) 瀧川『責任の意味と制度』、一九—二〇頁。
- (30) 瀧川『責任の意味と制度』、二〇頁。
- (31) 瀧川『責任の意味と制度』、二三頁。
- (32) 避難者と住人との間に緊急の際には避難させるという事前の約束がなくても、住人は答責者となる。また、避難させることに

同意したことによって責任原因が生まれるわけではなく、避難することを依頼された時点で住人は答責者となる。なぜなら後述するように、避難を依頼された時点で、不可抗力がなければ住人は避難者を避難させる能力を持つと考えられるからである。

(33) 前述したように、ネグレクトを含め親が子を虐待した場合は、第一類型の責任状況になると考えられる。

(34) T. Pogge, *Sever Poverty as a Human Rights Violation, in Freedom from Poverty as a Human Right*, p. 26.

(35) トマス・ポッゲ(立岩真也監訳)『なぜ遠くの貧しい人への義務があるのか——世界的貧困と人権』、生活書院、二〇一〇年、四三頁。

(36) ポッゲ『なぜ遠くの貧しい人への義務があるのか』、五三―五四頁。

(37) 宇佐美「グローバルな正義」、八五頁。

(38) ポッゲ『なぜ遠くの貧しい人への義務があるのか』、四三頁。

(39) ポッゲ『なぜ遠くの貧しい人への義務があるのか』、三〇三頁。

(40) 神島「国境を越える『正義の義務』はあるのか」、九二頁。

(41) ポッゲ『なぜ遠くの貧しい人への義務があるのか』、三一四頁。

(42) ポッゲ『なぜ遠くの貧しい人への義務があるのか』、三一五―六頁。

(43) ポッゲ『なぜ遠くの貧しい人への義務があるのか』、三二二頁。

(44) I. M. Young, *Responsibility for Justice*, pp. 104-105. 神島は「国境を越える『正義の義務』はあるのか」の中で「社会的つながりモデル」と訳しているが、「つながり」という日本語が好ましいことのような印象を与える可能性もあるため、ここでは「連関」と訳した。

(45) *Ibid.*, p. 96.

(46) *Ibid.*, p. 104.

(47) *Ibid.*, pp. 104-113.

(48) *Ibid.*, pp. 125-151.

(49) D. Miller, *National Responsibility and Global Justice*, pp. 233-238 (『国際正義とは何か』、二八三―二七頁)。

マックス・ヴェーバーと 皇帝ヴィルヘルム二世

——ドイツ君主制への情熱と諦念

今野 元

序論

ドイツ政治史研究では、ドイツ皇帝・プロイセン王ヴィルヘルム二世（一八五九年—一九四一年）の評判は頗る悪い。一九四五年後のドイツ史研究は、「ナチズム」へ繋がるドイツ史の負の系譜を探すことに熱中したが、ヴィルヘルム二世は「全ドイツ派」と並んで早くから槍玉に挙げられていた。プロイセン軍国主義からヒトラーへの道を考察した『ドイツの破滅』（一九四六年）で、歴史家フリードリヒ・マイネッケは、ヴィルヘルム二世はドイツ史の悪しき偶然か、それとも一般的な現象かと自問した。^① ハインリヒ・マン原作の東ドイツ映画『臣下』（一九五一年）は、ヴィルヘルム二世に熱狂するデューデリヒ・ヘスリングラ「臣民」たちの振舞を、「ナチズム」の不吉な前兆として描いた。フリッツ・フィッシャーの論文集『ヒトラーは事故ではなかった』（一九九三年）は、ドイツ史におけるヒトラー登場の必然性を読者に印象付けるために、よく似た表情と恰好で立つヴィルヘルム二世とヒトラーとの写真を並べて表紙に掲載し、二章に互ってヴィルヘルム二世の悪影響を論じた。^② フィッシャー論争に刺戟されたドイツ系イギリス人の歴史家ジョン・レールは、ヴィルヘルム二世の醜態を公私両面から暴露し、ドイツ対外政策の先鋭化にヴィルヘルム二世が果たした役割を重視した。君主個人の影響力を強調するレールの「国王メカニズム」（Königsmechanismus）論は、個人よりもドイツ帝国の「社

会構造」を重視するもう一人のヴィルヘルム二世批判者、ハンス・ウルリヒ・ヴェーラーと手法上対立している。⁽³⁾ ヴェーラーは概説書『ドイツ帝国』において、「調整なき權威的多頭制」(Autoritäre Polykratie ohne Koordination)という概念でヴィルヘルム期の政治を描写し、皇帝も專制的な外見にも拘わらず、実際には統合する役割を果たせなかったと見ていた。⁽⁴⁾ ヴェーラーの立場をより実証的に進めたのがW・モムゼン『皇帝は全てに責任があつたのか?』で、彼は「親政」を利用した官僚、軍人ら「プロイセン・ドイツの権力エリート」全体を視野に入れるべきだと主張している。⁽⁵⁾ こうした批判を意識してか、プロイセン王家の公式サイトは、ヴィルヘルム二世については身体障礙に関する幼時の苦難に紙面を費し、その政治的軌跡には言及していない。⁽⁷⁾

こうしたヴィルヘルム二世に関する負のイメージの形成に本質的に貢献してきた人物が、同時代の観察者マックス・ヴェーバー(一八六四年―一九二〇年)である。ドイツ官憲国家の批判者ヴェーバーのヴィルヘルム二世論は、君主個人の役割を重視するレールの歴史理解に親和的である。曰く「私がこの『君主』の吐き気のような、ヒステリックな虚栄心が全てを駄目にするのを見てきたこの二十五年間」(一九一七年)。⁽⁸⁾ 痛快な君主批判はフィッシャー論争後のドイツ連邦共和国の「政治文化」に合うのか、歴史家のなかにはヴェーバーに影響されるものが少なくない。⁽⁹⁾ こうした事情を踏まえ、本論ではヴェーバーのヴィルヘルム二世論がどのような文脈から生まれ、どう変容したのか、どうしてヴェーバーは彼に固執したのかを整理しておくことにしたい。その際背景事情として、ヴェーバーの君主制論や他の君主への見方をも視野に入れることにする。⁽¹⁰⁾

一 青年君主への熱い視線——期待から失望へ

少年マックス・ヴェーバーは古代や中世の君主たちの英雄譚に胸を躍らせていた。後年の政治論とも関連して興味深いのは、ヴェーバーの中世ドイツ史論「シユタウフェン家」(一八七六年)、「ドイツ史の経過一般」(一八七七年)である。とりわけ「西洋で最大、最強の支配者であつた彼の甥の赤髭皇帝」フリードリヒ・バルバロッサに関する叙述には、ヴェー

バーの感激が滲み出ている。「彼の名前は余りに敬意を集め、畏敬の念を懷かっていたので、東洋最強の支配者であったサラディンまでもが、彼に使節を送り贈物をして敬意を表したほどだった。シュタウフェン朝の栄光を表したのは、とりわけ当時ドイツ帝国の最重要都市だった「黄金の」マインツで開催された、華麗な大帝國祭典である。四万人を越える騎士たち、それもドイツだけでなくフランス、スペインからもきた多くの諸侯たちが、バルバロッサの二人の息子であるハインリヒとフリードリヒの帶剣札に参列するべく、ここに参集したのだった。」⁽¹¹⁾バルバロッサだけでなく、フリードリヒ二世についての記述も悪くない。「彼は地中海沿岸諸國家を全て包含する世界支配の構想を懷いていた。なるほど彼はその構想を実施できなかったが、そもそも皇帝がそのような計画に従事したという事実には大きな意義があるのであり、偉大な騎士道精神的勇氣を示すものだったのである。」⁽¹²⁾こういったヴェーバーの記述には、壮大で魅力溢れる政治指導者への憧憬が表現されている。もう一人少年ヴェーバーの好んだ君主が、ローマ皇帝ユリアヌス、所謂「背教者ユリアヌス」である。ヴェーバーの叙述はコンスタンティヌス一世の死（三三七年）から開始され、ウァレンティニアヌス一世帝、ウァレンス帝の時代に入ってすぐ途絶えているが、そこまで最も好意的に扱われているのがユリアヌス帝なのである。ヴェーバーにとってそれは、「乱暴狼藉や食道楽が途方もなく蔓延していた」コンスタンティノポリスの宮廷を肅清し、「役立たずの与太者どもを宮殿から追放した」英邁な政治家であり、アレマンニー族との死闘を制し、ペルシア人からは「火を吐く怒れる獅子」と恐れられ、乱戦のなか投槍に貫かれて壮絶な死を遂げた勇猛果敢な武人である。ヴェーバーはユリアヌスの反キリスト教政策を無謀と考えていたが、キリスト教徒としてその「背教」を非難することはなかった。⁽¹³⁾

更に少年マックス・ヴェーバーは、いま一つ作品「インド・ゲルマン諸國民における民族の性格・民族の發展・民族の歴史についての考察」で、「立憲君主制的な憲法」(constitutionelle Verfassung)の妥当性も論じている。ここでヴェーバーが言う「立憲君主制」とは、「セム的専制や絶対主義」と「共和制」との中間物であり、「インド・ゲルマン諸民族」にはどちらの極も合わないのだという。⁽¹⁴⁾このような人種論的國制論は一過性のものだったが、「専制」と「共和制」の中間物としての「立憲君主制」を支持する政治姿勢は、ヴェーバーの人生に繰り返し登場する。後年『經濟と社会』で、ヴェー

バーは「立憲君主制」を、政党政府による権力の専有が完全ではなく、君主が依然として（特に官職授与に関して）自立的勢力である体制のことだが、事実上は純粹な議會制的君主制と非常に似たものとなることがあると説明している。¹⁵⁾

同じころマックス・ヴェーバーは、君主についての古典にも手を伸ばしていた。ヴェーバーは、ニコロ・マキアヴェッリの『君主論』とフリードリヒ王太子（のちのプロイセン王フリードリヒ二世）の『反マキアヴェッリ論』とを対比して読んでいた。二つの著作を読んだの感想は述べられていないが、政治を善悪の彼岸で分析しようとする姿勢は、マキアヴェッリ『君主論』とヴェーバー支配社会学との共通項になったと言えるだろう。君主は国家第一の下僕としての道義的義務を負っているとし、この原則から出発しないマキアヴェッリの政治論は下劣だと唾棄するフリードリヒ王太子の規範的議論は、ヴェーバーとは縁遠いものである。¹⁶⁾

学生時代になると、マックス・ヴェーバーは同時代のドイツの君主たちに言及するようになる。それは「三皇帝年」と言われた一八八八年の前後のことである。登場するのはいずれもドイツ皇帝・プロイセン王であり、それ以外の連邦諸侯には言及されていない。このころヴェーバーは、シャルロッテンブルクの実家からウンター・デン・リンデンのベルリン大学へと通学していた。一八八八年三月九日、大学本館前の「旧宮殿」に住んでいた老帝ヴィルヘルム一世（一七九七年―一八八八年）が九十一歳を目前にして崩御し、続いてドイツ皇太子・プロイセン王太子だったフリードリヒ・ヴィルヘルム（一八三二年―一八八八年）がフリードリヒ三世として即位した。しかし即位時すでに末期の喉頭癌であった新帝は、同年六月一五日にポツダムの「新宮殿」で崩御し、ここに愈々ヴィルヘルム二世が登極することになったのである。ヴィルヘルム一世に対する学生ヴェーバーの視線は、敬意の籠ったものであった。当時ヴィルヘルム一世は、その風貌から「バルバ・ブランカ」（白髭王）と呼ばれ、バルバロッサと重ねてイメージされていた。ヴェーバーも言及したキュフホイザー・ブルクのバルバロッサ霊廟には、ヴィルヘルム大帝の騎馬像が建てられている。ヴェーバーはすでに一八八五年七月一四日、王宮の近衛兵交代式に際して老帝を見かけ、その「容体」を心配し、「危機の大きさ」を感じていた。「私は二度、皇帝が窓から、こちらに向けた仕事用の椅子に座ったまま、近衛兵の行進を閲兵するところを見ました。普段なら閲兵は立ったまま行うのですが。」¹⁷⁾老帝崩御から四日目の一八八八年三月一三日、ヴェーバーは（恐らく大学本

館（ハインリヒ王子宮殿）の上階から眺めた）ベルリン市内の様子を、このように表現している。「八日の夕方、滝のような雨が降り、ほとんど完全な沈黙が支配するなか、独特の光景が宮殿前で展開されていました。道路は車両通行止となり、広場は密集した無数の雨傘に占拠されていました。人々は、一部は何時間もそこに立ちすくんでいたのですが、じつと宮殿の明かりのついた窓を見つめて、ときには独特の抑えた声で互いに話していました。『……』後日の朝、九時半に私は再び市内に行ったのですが、まずウンター・デン・リンデンの半旗にされた旗を目にして、何が起こったのかを知りました。雨は止んでいて、宮殿前には大きな弧を描いて押し止められた、密集した集団がいました。ウンター・デン・リンデンやフリードリヒ通では、人々はせかせかと無口で——知り合いには黙って挨拶しつつ——過ぎ去り、機械的に号外を買い折り畳んでかばんに入れていました。『……』⁽¹⁸⁾。ヴェーバーは状況報告に専念し、自分の感情を表現しているわけではないが、老帝の死が彼にも深い印象を与える事件であったことは、この記述からも読み取れる。

ところがフリードリヒ三世やそのイギリス人妻ヴィクトリア、いわゆる「フリードリヒ皇后」（一八四〇年—一九〇一年）には、ヴェーバーは露骨に冷淡な態度を取っていた。親英的、自由主義的信条で知られたこの夫婦だが、ヴェーバーは彼らの改革姿勢に懐疑的で、彼らに期待する自由主義政治家たちの卑屈さを軽蔑していたのだ。ヴェーバーはすでに一八八五年七月一日、皇太子フリードリヒ・ヴィルヘルムに期待する伯父バウムガルテンに対して、皇太子に対する信頼は減退し続けている、自由主義陣営でも皇太子は多くを変えられないと思われるようだと、否定的な状況報告ばかりを披露していた。⁽¹⁹⁾一八八七年に皇太子の次男ハインリヒ王子（一八六二年—一九二九年）が婚約した際、プロイセン王国議会が皇太子のある侍従武官の提案を受けて、イギリス議会議流に百万マルクの祝儀の献上を検討すると、背後に皇太子妃の意向を読み取ったヴェーバーは、これを「不作法な阿諛追従」と呼び、自由思想家党を代表してこれに賛成したロベルト・フォン・ベンダらを批判している。⁽²⁰⁾ヴェーバーは一八八七年四月の段階で、喉頭癌が皇太子の声奪い、更には生命の危険に繋がりがねない事態であることを察知し、皇太子妃とビスマルクとの（陰悪な）関係もこれで変化するのではないかと推測を紹介している。⁽²¹⁾一八八八年三月に漸くフリードリヒ三世が即位しても、ベルリンの各方面から新帝の病状に関する内部情報を得ていたヴェーバーは、もう何も出来まいと考えていた。また新帝のもとで

一八六七年から一八七七年までの自由主義の黄金時代が再来するのではないかというバウムガルテンの期待を、ヴェーバーは現下の党派関係がそれを許さないこと、政局の鍵を握るビスマルクの意向が不透明なことを理由に、明確に否定している。⁽²²⁾

これに対してマックス・ヴェーバーは、ヴィルヘルム王子には当初かなりの期待を表明していた。「彼は大変有能な軍人だそうで、非常にきびきびして精神的なところを見せているということです」(一八八五年七月一四日)。⁽²³⁾確かにヴェーバーは、ヴィルヘルム王子やアウグステ・ヴィクトリア王子妃の軍部高官、領邦教会幹部、シュテッカー・サークルとの親和性にも目を配り、老帝国宰相が来るべき青年皇帝の「反動的傾向」を「麻痺させる」ことを期待している節があったが、その際にも伯父バウムガルテンほどの悲観論には賛同出来ないと明言している。⁽²⁴⁾ヴィルヘルム二世が即位した直後の一八八八年夏、ポーズンでの軍事教練で新帝の観兵式に参列した際には、ヴェーバーの彼への好感度は頂点に達している。⁽²⁵⁾だがこうしたヴェーバーの期待は、このうち急速に失望へと転換していった。ヴェーバーの懸念するようになったのは、新帝の軽率な言動であった。「ビスマルクの死は、いずれはあらゆる力関係を変えてしまうに相違ありません。まずは若い皇帝さえしつかりしてくれたらよかったです！ かのブーランジェ主義的『ボナパルト主義的な類の声明は、やはりどうにも好ましくないものです。猛烈な速度で走っている列車に乗っていて、次の転轍機の切り替えが大丈夫か不安に思っているといったような感じですよ。とはいえ当地では、皇帝についての評価がますますよくなっていくことに気付かされます。』」⁽²⁶⁾ビスマルク退陣後の一八九一年になると、新帝に対するヴェーバーの不信任は増大する。⁽²⁷⁾同年七月にシュリムの兵営で部下に帝室について「講義」するよう命じられた際には、ヴェーバーはこの「悲劇的な課題」への不満を露わにした。⁽²⁸⁾そして翌年には、遂に次のような評価が下されるに到っている。「どう見ても彼は政治を単に珍奇な少尉の観点でのみ扱っています。彼が「任務を遂行する」という意味で精力的に義務を履行していることは、一般的に言って争いのないところでしょう。でもその間に紛れ込んでいる天邪鬼と彼にとりついているぞつとするような権力感情が、中枢部局にかくの如き未曾有の組織上の混乱を齎しましたし、その行政全体への影響も恐らくなしでは済まないでしょう。」⁽²⁹⁾こうしてヴェーバーは公の場に登場する前に、すでに新帝への懐疑的態度を確立していたのである。

二 臣民根性と君主の虚栄心への積極的批判

一八九二年二月のベルリン大学法学部私講師への就任により、マックス・ヴェーバーの学問的・政治的生活も始まるが、これと共に彼が公の場でヴィルヘルム二世の統治に触れる機会が生まれた。この時期のヴェーバーは、ヴィルヘルム二世の言動より、彼に媚び諂う人々の「臣民」根性を批判する発言を繰り返している。一八九三年三月二〇日、ヴェーバーは社会政策学会ベルリン大会で講演したが、その場で同年二月二二日に「東部州農業中央協会」が皇帝ヴィルヘルム二世に、プロイセン国務院総裁（首相）、プロイセン農林大臣が陪席の上で文書を提出し、国際競争による農業界の窮状を直訴したという事件に言及している。⁽³⁰⁾ 次いでフライブルクに移った一八九四年末、ヴェーバーは皇帝ヴィルヘルム二世を巡って『新プロイセン新聞』と紛争に陥っている。その発端は、ザールの鉄鋼王カール・フェルディナント・フォン・シュトゥウム＝ハルベルク男爵が、福音社会会議や「講壇社会主義者」を社会主義に近接しすぎだと批判したことにあつた。同会員のヴェーバーは当初『新プロイセン新聞』に意見を投稿したが、同紙編集部は皇帝ヴィルヘルム二世がシュトゥウムの影響下にあるという趣旨の表現が、勅勤に触れる虞ありとして掲載を拒否し、彼が激怒するという事件が勃発した。⁽³¹⁾ 結局ヴェーバーは一八九五年二月二六日になって、皇帝に関連するシュトゥウム批判の表現をより穏和にした別な原稿を同紙に掲載することになる。⁽³²⁾ 更に一八九五年五月一日、ヴェーバーはフライブルク大学で教授就任講演「経済学における民族性」（刊行時の表題は「国民国家と経済政策」）を行うが、ここではヴィルヘルム二世と和解したビスマルクが揶揄されている。皇帝との不和から一八九〇年三月に帝国宰相・プロイセン首相を辞任し、フリードリヒスルーの自宅に引退していたビスマルクは、ヴェーバーがベルリン大学法学部員外教授であった一八九四年一月二六日、皇帝の招きに応じて上京し、プロイセン陸軍マゲブルク第七胸甲騎兵連隊「フォン・ザイドリッツ」の連隊長に任命され、同日帰郷した。⁽³³⁾ この様子をヴェーバーは、ビスマルクが「皇帝の恩寵」に改めて、「飾り立てられた帝都」に入場してきたと皮肉を込めて描写している。⁽³⁴⁾

マックス・ヴェーバーは一九〇四年にアメリカ合衆国に赴くことになるが、このときセントルイスでの講演で、ドイツの君主制について共和国民のアメリカ人の前で弁明したことが知られている。「ドイツには、独立を維持するために強力な軍隊が必要です。もしドイツのような古い文明国でそのような強力な軍隊を有する必要がある場合には、政治機関として世襲王朝の支えが必要です。私のようなデモクラシーの制度の断固たる支持者でも、それが維持されているところではその除去を望むことは出来ません。というのも軍事国家においては、君主制が唯一ではないにしろ最上の、歴史的に推奨される形態だからです。（それは権力の維持、合法的政府の維持に個人的に利害があるからです）。君主制国家においては、フランスが何度も何度も脅かされたような成り上がり軍人の剣によるカエサル的支配を防止することが出来ます。それについて人は理論的には自分の都合のいいように判断してしまうかもしれませんが、世襲君主制は軍事国家にならざるを得ない国家に、最大限の市民の自由を保障するのです。それは本当に君主制国家においては最大限のものです。というわけで王朝は断絶しない限り、国民の多数の支持を得ることになるのです。」つまりドイツは、ナポレオンやブーランジェのような成り上がり軍人（支持者からカリスマ保持者と仰がれる人物）の独裁に陥らないために、世襲君主制を必要とするのだというのが、アメリカでのヴェーバーのドイツ君主制擁護論なのだった。これは、「市民の自由」の保障に何ら貢献しない専制的なヴィルヘルム二世、ティルピッツやルーデンドルフの擡頭を阻止できない薄弱なヴィルヘルム二世への、後年の不満とも表裏一体の議論である。なおヴェーバーは、アメリカでドイツの君主制を擁護する際に、彼が少年期作文で示したようなドイツ諸王朝への敬愛や、老帝ヴィルヘルム一世への親近感という情緒的要素を表に出さず、それを国家技術的側面からのみ論じているという点も見逃せない。そう禁欲的に論じることが、君主制への一体感を共有しない共和国民には理解されやすいと考えたのではないだろうか。

アメリカから帰国した一九〇五年、ヴェーバーは折から勃発したロシア第一革命の分析に没入することになるが、彼はデイオクレティアヌスの専制君主制を連想させるロシア帝国にドイツ帝国を重ね合わせ、ヴィルヘルム二世への憤懣を募らせることになる。この革命分析の主人公の一人であるロシア皇帝ニコライ二世は、ヴェーバーが軽蔑して止まないヴィルヘルム二世の代理人として、彼の怒りの集中砲火を浴びている。ヴェーバーは、ニコライ二世（及びヴィルヘル

ム二世)の「王朝的虚栄」、「支配者のディレッタンティズム」、「大権の王制」(Kingdom of Prerogative)に対する憎悪を募らせるに従って、イギリスの議会主義的な「影響力の王制」(Kingdom of Influence)に対する憧憬を強めていったのだ。ヴェーバーのイギリス王制への顕著な憧憬が現われたのは、まさにこのロシヤ革命論においてなのだ。⁽³⁶⁾

ロシヤ革命論で君主制論に勢いが付いたのか、マックス・ヴェーバーはここからヴィルヘルム二世批判に没頭していく。一九〇六年八月二七日、ヴェーバーはゲオルク・イエリネックの新著に寄せた感想で、ヴィルヘルム二世が過去十年で次々と路線転換を行い、人材を大臣に登用しては取り替えてきたことを、「ジグザグ路線」と呼んで非難した。⁽³⁷⁾一九〇六年二月五日、ヴェーバーはロベルト・ミヘルス宛書簡で、「ビザンツ主義と宮廷の常套句」に向けた冗談は、効果的ならいつでも歓迎だと述べている。⁽³⁸⁾一九〇六年二月一日のフリードリヒ・ナウマン宛書簡では、ヴェーバーはドイツ領西南アフリカのホッテントット鎮庄問題を機に、ナウマンの雑誌『ヒルフェ』が皇帝礼讃を煽った件を批判している。ヴェーバーは一九〇六年末の帝国議会解散を、一九〇五年のヴィルヘルム二世のタンジール上陸で始まり、一九〇六年のアルヘiras会議でドイツの敗北に終わった第一回モロッコ危機を揉み消すための、内政上の作戦でしかないと見ていたので、ナウマンがこれを契機に「権力欲に囚われた」中央党に抗して皇帝のためにという標語を掲げたことに反撥したのである。ヴェーバーはヴィルヘルム二世の好戦的で軽率な発言が、国際社会でのドイツの立場を弱めているとして、皇帝に未練のあるナウマンに警告を発している。「こうした男のこうした体制に「甘んじている」ために、我々がまさしく外国で(イタリアでも、アメリカでも、あらゆるところで!)国民として——(これは決定的なことですが)それは正当な評価なのです!——蒙る軽蔑の度合は、まさしく(我々にとって)第一級の「世界政策的」意義を有する権力的要素となったのです。⁽³⁹⁾」世界列強のエリート・クラブにおけるドイツの体面に執着していたヴェーバーは、ヴィルヘルムのような珍奇な男を君主と仰いでいたのでは、イタリア(のような「目下」の国?)にも、アメリカ(のような「目上」の国?)に対しても、それ以外の国に対してもドイツの面目が立たないと慨嘆したのだ。ヴェーバーは一九〇八年にも、ドイツの「大権の王制」を慨嘆しつつ、「フランス、イギリス、オランダ、ベルギーなど」と比較するがよいと述べ、西欧諸国への劣等感を露わにしている。⁽⁴⁰⁾一九〇七年一月二四日のロベルト・ミヘルス宛書簡では、社会主

義者だった物理学者の私講師レオ・アロンスを、学部⁽⁴¹⁾の抗議を無視してプロイセン王ヴィルヘルム二世がベルリン大学から追い出した「アロンス事件」に言及がされ、社会民主党員ミヘルスがドイツで教職を得ることの困難さが示唆されている⁽⁴²⁾。

皇帝ヴィルヘルム二世の「大権の王制」に対するマックス・ヴェーバーの懸念は、一九〇八年十一月の「デイリー・テレグラフ事件」に際して爆発した。この事件は、イギリスの新聞『デイリー・テレグラフ』のインタヴューで、ヴィルヘルム二世が緊迫する英独関係を緩和させようと試みた幾つかの発言が、結果的にイギリス人の自尊心を傷つけ、日英仏の対独不信を増大させ、国内でも党派を越えた轟々たる批判を招いたというものである⁽⁴³⁾。この事件では、ヴィルヘルム二世のインタヴューを事前に入手しながら公表を阻止しなかった外務省や帝国宰相の問題が大きく取り上げられたが、ヴェーバーもこれを契機にヴィルヘルム二世個人の人間性より、寧ろ君主の発言を規制する制度の欠陥に関心を寄せるようになった。ヴェーバーによれば、君主は「ディレッタント」に過ぎず、それが戦時における最高統帥権、平時における政治指導を掌握するのは危険であつて、今回のような紛争は祖父ヴィルヘルム一世や父フリードリヒ三世でも起こり得ただろうというのである⁽⁴⁴⁾。事件後の一九〇九年一月二五日には、ヴェーバーは「皇帝の影響力低下は彼にとつてもよかつただろう。」と安堵を表明している⁽⁴⁵⁾。

同時にマックス・ヴェーバーは、ヴィルヘルム二世の「親政」(persönliches Regiment)が続いているのは、その支持勢力が他ならぬ議会にもいるからだと見ていた。ヴェーバーは、舞台裏で皇帝から授与される「砂糖菓子」⁽⁴⁶⁾、つまり官職に期待する政党として、中央党、国民自由党、「保守党」(帝国党、ドイツ保守党)を名指ししている。ヴェーバーはとりわけ君主制の藩屏を自負するドイツ保守党の責任を追及し、西プロイセン州のユンカー、帝国議会議員・プロイセン貴族院議員エラルト・フォン・オルデンブルク⁽⁴⁷⁾やヌシャウ(一八五五年―一九三七年)の名前を挙げている⁽⁴⁸⁾。オルデンブルクは「デイリー・テレグラフ事件」に際し、皇帝批判決議が為された一九〇八年一月一日の帝国議会で、進歩人民党の帝国議会議員コンラート・ハウスマンにこう反駁していたのだった。「あなたにとっては、皇帝は一つの機関なのでしょ

うが、我々にとつてそれは一人の人間なのです。(社会民主党から野次)我々は命ある限り怯むことなく、我々が

まだ一度も断念したことがない古き忠誠心を持ち続け、最後にこと切れるそのときまで、皇帝・国王陛下に個人的にお仕え申し上げるであります⁽⁴⁷⁾。」「個人的」君臣関係を近代国家の中軸に据えるオルデンブルクの思考様式に、ヴェーバーは皇帝の「親政」を許す土壤を見出したのである。とはいえオルデンブルクにドイツ保守陣営の代表例を見るというのは、些か問題かもしれない。『保守通信』に発表された公式見解でドイツ保守党は、皇帝の発言の「誤った解釈によって」深刻な外政上の危機に陥ったことを重く見、主たる原因を外務省の不手際に見つつも、今後は皇帝に「より大きな慎重さ」が必要であると苦言を呈している⁽⁴⁸⁾。同党指導者エルンスト・フォン・ハイデブラント・ウント・デル・ラーザは、君主制崩壊後に、ヴィルヘルム二世とドイツ保守党との難しい関係について告白している⁽⁴⁹⁾。自由主義者ヴェーバーは、君主制の問題に関して保守陣営への否定的先入観に囚われていたようである。

マックス・ヴェーバーのヴィルヘルム二世への嫌悪は、政治を越えて芸術の領域へと広がっていく。一八九八年から一九〇一年まで、ヴィルヘルム二世はベルリン・ティールガルテンの一角に「勝利大通」(Siegessäle)を建設させ、歴代のホーエンツォレルン家の君主たちの立像を建立させた。ヴェーバーはイタリアに肩入れしたロベルト・ミヘルスとの絶交状で、イタリア人の「野蛮な無趣味」を批判する文脈で、ローマのヴィットーリオ・エマヌエーレ二世記念堂に比べればベルリン「勝利大通」などは「子供遊び」だと述べている。これはローマの記念堂よりは度合は低いものの、ヴェーバーが「勝利大通」もやはり「野蛮な無趣味」の範疇に入れていたことを示している⁽⁵⁰⁾。ヴェーバーは一九一七年には、ヴィルヘルム二世やその仲間が「成り上がり者芸術によって我々を後世の全世界の前で笑いのにした」と述べている⁽⁵¹⁾。

ちなみにマックス・ヴェーバーは、ドイツ皇太子・プロイセン王太子ヴィルヘルムにも、「親政」への傾向が見えることを警戒していた。一九一一年一月一日、ヴィルヘルムが帝国議会の貴賓席に現れ、帝国宰相テオバルト・フォン・ベートマン・ホルヴェークの第二次モロッコ事件への対応を弱腰と批判するゲオルク・フォン・ヘルトリング男爵(中央党)、ハイデブラント・ウント・デル・ラーザ(ドイツ保守党)の演説に対し、これを応援するような仕草をした⁽⁵²⁾。ヴェーバーは四日後の書簡で、傍論ながらこの事件に言及している⁽⁵³⁾。そして第一次世界戦争中の一九一七年六月二十八日、ヴェーバーはハンス・デルブリュック宛書簡でこう記している。「かの君主は頑固だが、その息子から何が期待されうるかは

誰が知っている。」⁽³⁴⁾

三 戦時における君主への警戒と期待

大戦争の到来を漠然と予感するようになっていたマックス・ヴェーバーは、それがヴィルヘルム二世のもとで戦われることになるのを恐れていた。ヴェーバーはすでに一九一二年一月二日、『フランクフルト新聞』編集人のハインリヒ・ジーモン（一八八〇年—一九四一年）宛の書簡で、同年七月の第二次モロッコ事件がまたしてもドイツの敗北に終わったことを慨嘆し、自分は『フランクフルト新聞』以上の強さで「冷静で不退転の決意を持った対外政策と軍備拡張」を願うものの、ヴィルヘルム二世——「王冠をかぶったデイレッタント」——のもとでドイツに不利な戦争が始まるのを恐れると述べていた。⁽³⁵⁾

ただ一九一四年八月一日に第一次世界戦争が始まってみると、事態はマックス・ヴェーバーが危惧していたのとは異なる展開を見せた。戦争という究極の成果主義の世界において、「デイレッタント」たる皇帝の動静は、パウエル・フォン・ヒンデンブルク元帥やエーリヒ・ルーデンドルフ大将のタンネンベルクでの勝利、あるいは「撃墜王」マンフレート・フォン・リヒトホルフェン男爵の活躍の陰に隠れていた。ヴェーバーは、例えばナウマン『中欧』への書評などの機会に、相も変わらぬヴィルヘルム二世への愚痴を披露しているが、⁽³⁶⁾怪僧ラスプーチンに籠絡されたニコライ二世が最高軍司令官となって失敗したように、ヴィルヘルム二世が自ら全軍の指揮を執って醜態を晒すというような事態は、ドイツ帝国では生じ得なかったのである。

マックス・ヴェーバーは、「デイリー・テレグラフ事件」に引き続き戦争中も保守派に君主制の藩屏を見て、不信感を懷き続けた。彼は一九一六年に苛立ってこう述べている。「保守派や大工業家の政策は非常に単純だ。戦争が長引けば長引くほど、ますます社会民主党が「左」に揺れ、王冠及び祭壇の維持には都合がいい訳だ。」⁽³⁷⁾ヴェーバーの保守派への否定的先入観、性悪説、陰謀説的解釈は、自由主義政治評論家として面目躍如たるものがある。

第一次世界戦争勃発後のマックス・ヴェーバーは、皇帝ヴィルヘルム二世に対して矛盾した二つの思いを懐くようになる。一方でヴェーバーは、皇帝を始めとする連邦諸侯たちの放埒な言動がドイツ帝国の国益を損なうことを警戒し、彼らの発言を検閲する機構の整備を強く求めるようになった。この議論は、ヴェーバーの一八九〇年代以来のヴィルヘルム二世批判、特に「デイリー・テレグラフ事件」評価の延長線上にあるものである。他方でヴェーバーは、彼がその擡頭を警戒する急進ナショナリズムの潮流に対して、皇帝が歯止めとしての役割を果たすことを期待した。一方で君主の現実政治からの退場を求めつつ、他方で君主の現実政治への介入を期待するというのは、両義的で屈折した態度である。

マックス・ヴェーバーは、世界帝国の頂点に立つイギリス王が虚栄心に囚われず、議会に実権を委ねながら実質的に大きな存在感を維持する「影響力の王制」に自己限定していると考え、これをドイツ君主制の採るべき模範と考えていた。^③ 第一次世界戦争において、ヴェーバーはドイツ皇帝・プロイセン王ヴィルヘルム二世を含め、連邦諸侯たちが戦争政策への個人的な期待表明（とりわけ自領邦の領域拡大要求）を繰り返し、それがドイツの膨張主義を世界に印象付けようとする協商国側に利用されるという事態を警戒していた。このため進歩人民党の帝国議会議員コンラート・ハウスマンの要請による憲法改定案（一九一七年五月）の策定に当たっては、ヴェーバーは帝国の外交に関わる連邦諸侯の口頭であるいは書面での発言を、公表前に審査する機関「帝国枢密院」（Reichsrat）の設置を非公式に提案したのだった。ヴェーバーによれば、「帝国枢密院」はプロイセン、バイエルン、ザクセン、ヴュルテンベルクの四王国からの代表、それ以外の連邦諸国から交代で二国の代表、帝国議会からの代表五人により構成され、帝国宰相の提案で帝国政治の重要案件について議論するが、これと並んで連邦諸侯の発言の公表前審査を行うのだという。それに加えてヴェーバーは、皇帝の発言は帝国宰相が、それ以外の領邦君主の発言は領邦首相が、政治的に懸念なしと判断しその公表の責任を負わない限り、その公表を刑事罰の対象にするべきだと考えた。ヴェーバーはこのとき、これまで言及したことがなかったヴィルヘルム二世の具体的罪状を並べ立てた。（一）クリューガー電報事件：一八九六年一月三日にヴィルヘルム二世がジェイムソン襲撃事件を解決したトランスヴァール共和国大統領ポール・クリューガーに祝電を送り、イギリスを牽

制した事件。ヴェーバーは、ドイツにはこの事件に関与する実力が全くなかったのに、皇帝が迂闊な発言でドイツの名誉を損なったと見ている。(二) 黄禍論事件：三国干渉が行われた一八九五年に、ヴィルヘルム二世がニコライ二世に「ヨーロッパの諸民族よ、汝らの最も神聖な財産を守れ！」と題された絵画を贈呈し、黄色人種への人種主義的憎悪を煽った事件。ヴェーバーは地理的にドイツがアジアにおけるヨーロッパ人種政策の担い手たり得なかったのに、不要な発言をしたと批判した。(三) 義和団の乱を契機とする清国への艦隊派遣：ヴェーバーはドイツの艦隊派遣でイギリスを刺戟したことを問題視した。(四) 数多くの艦隊に関する発言。ヴェーバーの理由説明はないが、イギリスの刺戟を問題視したと思われる。(五) ダマスカス演説：一八九八年一月八日、オスマン＝トルコ帝国のダマスカスにおけるヴィルヘルム二世の演説で、自分をスルタン＝カリフやイスラム教徒の友であると宣言した事件。ヴェーバーはイスラム教徒の政治的保護などドイツには地理的に不可能なのに、その気があるかのような言い方をしてドイツの威信を損なったと判断した。(六) 第一次モロッコ事件：一九〇五年三月二日、休暇中のヴィルヘルム二世が突然モロッコのタンジールを訪問してモロッコの領土保全を支援し、同国への干渉を強めていたフランスを牽制したが、モロッコ問題解決のためにドイツが要求した翌年のアルヘシラス会議で却ってドイツが孤立し、フランスやスペインのモロッコへの関与を排除できなかったという事件。ヴェーバーはこの君主の関与がフランスとの「純即事的和解」を非常に困難にし、アルヘシラスでの失敗でドイツは弱いという印象を世間に与えたことを問題視した。(七) 独逸間の「ニールンゲの忠誠」がエステルライヒの指導層に深刻な不快感を与えたこと。(八) アルヘシラス会議でドイツを支援したエステルライヒ外相アゲノル・ゴウホフスキ伯爵にヴィルヘルム二世が電報で「見事な介添人」と称して謝辞を述べ、ゴウホフスキがドイツの代弁者であるかのような印象を与え、一九〇六年一〇月のゴウホフスキ辞任に繋がった事件。(九) ウィルソン米大統領が一九一七年二月三日に中立諸国に反ドイツ共同行動を訴えたのに対し、否定的な態度を取ったスウェーデンをヴィルヘルム二世が称讃し、三月に国内の親協商国派の圧力でスウェーデンの内閣が倒壊した事件。加えてヴェーバーは、バイエルン王ルートヴィヒ三世が一九一五年六月六日、ライン河口（オランダ領）のドイツ領化を要求した事件も問題視した。「デイリー・テレグラフ事件」以来君主の放言防止には制度的改革が不可欠と確信していたヴェーバーは、

ここで「帝国枢密院」などによる言論統制を内々にハウスマンに提案したのである。⁽⁵⁰⁾ ヴェーバーの君主の言論統制論は、こののち彼の政治評論、とりわけ「新秩序ドイツの議会と政府」でより詳細に展開されたが、ここではヴィルヘルム二世の「黄禍論」や「フン族演説」など「人種問題」への不意な関与が批判され、日本（一九一四年）や中華民国（一九一七年）の対独宣戦布告も、皇帝の軽率な「黄禍論」への応答という面があると主張されている。⁽⁵¹⁾

なおヴェーバーは、ビスマルクが指導者氣質を有する周囲の人物を全て排除してしまった結果、ビスマルク退陣後のドイツ帝国では政治家による指導が行われなくなり、官僚制の役割が著しく肥大化したと説明したが、その際「ディレックタント」に過ぎない君主に「官僚制」化を打破する指導者を見出すことを否定した。ヴェーバーの見るところ君主は、ある官僚を統制しようとすれば別な官僚の援助に依存せざるを得ず、いわば堂々巡りになるというのだった。⁽⁵²⁾

にも拘わらずヴェーバーは、「全ドイツ派」や軍部の擡頭に対抗する文脈では、両義的な態度を君主に示すことになる。一九一六年の潜水艦作戦を巡る論議において、それを抑制しようとする帝国宰相ベートマン・ホルヴェークと、それを推進しようとする陸海軍指導部との狭間にあつて、ヴィルヘルム二世は前者に近い立場で行動し、ゆえに潜水艦作戦を求める大衆運動の非難を浴びるに到った。特に大衆運動を不当に煽動したとして、皇帝が一九一六年三月一日に帝国海軍長官ティルピッツを更迭したときには、これに対する一般大衆の抗議行動が行われたのである。潜水艦作戦を警戒していたはずのヴェーバーは、ここで突然ティルピッツに同情し、彼を更迭した皇帝の「人間的に嫌悪すべきところ」を非難するに到る。⁽⁵³⁾ところが七箇月後の一九一六年一〇月になると、ヴェーバーは潜水艦作戦開始を要求する運動を非難する文脈でこう述べたのである。「潜水艦デマゴギーに対しては上から棍棒で叩き潰さなければ駄目です——それが行われないのなら、我々が何のために「君主国」を称しているのか分からなくなります。これが一番肝心なことです。」つまりヴィルヘルム二世の介入を批判したばかりのヴェーバーが、今度はヴィルヘルム二世が介入しないことを非難しているのである。

マックス・ヴェーバーはここで、「影響力の王制」、つまり君主が議会に日常政治を委任して高所から監督するという部類の「立憲君主制」を再論した。ヴェーバーがその好例として、イギリス王エドワード七世（一八四一年—一九一〇年）、

ベルギー王レオポルド二世（一八三五年—一九〇九年）のような「コーブルク・グループ」の君主たちを挙げた。彼らの具体的にどの行動が、ヴェーバーに模範的に見えたのかは一向に明らかではないが、ともに議会の権限を認めつつ植民地帝国を築いたと評価されたのだろう。⁽⁶⁴⁾ ヴェーバーによれば、絶対君主は行政への批判を許容しないため、官僚の状況報告のみに依存し、官僚制を用いてのみ統治するために、官僚の意向に沿わないことは実行できない。だが「立憲君主」は、彼が被支配者中の社会的に有力な部分と良好な関係にある限りは、許容されている行政への公然たる批判を参考に、彼が統治できるため、ロシアのツァーリのような「絶対君主」より却って強力なのだというのである。⁽⁶⁵⁾

第一次世界戦争中に愈々公然化したマックス・ヴェーバーのヴィルヘルム二世批判は、やがて皇帝本人やその周辺の目にも留まり、騒動に発展することとなった。一九一六年の三月上旬、ヴェーバーは銀行家フェリクス・ゾマリー（一八八一年—一九五六年）と共同で、潜水艦作戦の目的不合理性を力説する意見書「強度潜水艦作戦」を作成し、三月一日に帝国外務省に提出したが、そこで好評を得たため、一二日には諸政党指導者十八人にこれを送付した。ヴェーバーによれば、彼らの文書は政府関係者の間で大いに歓迎され、遂には企業家アルベルト・バリンを通じてヴィルヘルム二世にも渡された。誤った判断は敗戦と帝制の崩壊に繋がるという、ヴェーバーらの意見書の不気味な結論を読んで、ヴィルヘルム二世は何度も「生意気だ」と悪態を吐いたと伝えられている。⁽⁶⁶⁾ 一九一七年に、ヴェーバーが「新秩序ドイツの議会と政府」の原版を、ヴィルヘルム二世も目していた『フランクフルト新聞』に掲載すると、プロイセン王宮は直ちに同紙の購読を中止し、軍部の懸念を受けてヴェーバーはバーデン大公国文部省から連載の自発的断念を促されるという事態に発展している。⁽⁶⁷⁾ こうした経緯も反映しているのか、同時期に行われたラウエンシュタイン文化会議では、ヴェーバーがテオドル・ホイス（一八八四年—一九六三年）にこう述べたという。「戦争が終るや否や、私は皇帝が私を法廷に訴えるまで皇帝を侮辱してやる。そうすればビュロー、ティルピッツ、ベートマン・ホルヴェークといった責任ある政治家たちも、宣誓して証言せざるを得ないことになるだろう。」⁽⁶⁸⁾

四 君主制に対する未練と訣別

マックス・ヴェーバーは、一九一八年一〇月ころから皇帝ヴィルヘルム二世の退位を熱心に要求するようになる。ヴェーバーによれば、皇帝はドイツ及び王朝の利益のために、協商国側から要求される前に退位するべきだといふのである。「議会主義的に限定されたものであるにしろ——君主制度及びドイツの王朝の誠実な支持者として、私はいまの皇帝が帝国及び王朝の利益のために退位しなければならないと固く確信しています。もし彼がこう宣言すれば、彼は充分に尊厳を維持しつつ退位することが出来るでしょう。「私は法と良心に従つて、自分がそうせざるを得なかったようにしてきたまでのこと。ただ運命は私に味方しなかった。そして私は、自分が我が民衆の新しい将来の妨げになることを欲しない。」（一〇月一日）⁽⁹⁾ ヴェーバーによれば、皇帝にもドイツ国民にも戦争に関する道義的責任は存在しないが、政治的失策を犯した責任だけは認知するべきであり、そうすることで皇帝もドイツ国民もその尊厳を維持できるのだといふのである。⁽⁷⁰⁾ このころのヴェーバーの脳裡には、君主制の維持という大眼目があった。「革命的・共和制の実験に何かを約束するなど、ドイツでは誰もしないだろう。それ故王朝の存在を、職務不能になったその担当者を犠牲にして——正直言つて権力喪失状態においてはまず摂政制度が必要になるでしょうが——維持することが死活問題なのである。基本的に重要なのは、この一步が王朝の将来に文字通り決定的に重要であるということ、右派に属する人々が認識することである。特に中央党、国民自由党、自由保守党の人々が——というのも私は極右派の洞察力を信用していないので。」（一〇月二八日）⁽⁷¹⁾ 「君主制度の支持者のなかに、いまときが彼から何を求めているのかを、君主に直言するものはいないのだろうか？ このような出来事のあとで、そしてもし彼が皇帝であり続けた場合に、縮小されたドイツの元首になるというひどい屈辱がまさしく彼の目前に迫っているというときに、皇帝であり続けるなど、彼には内面的に不可能ではないだろうか？ それは名誉と尊厳とにかけて不可能であり、それ故に王朝及び国の利益に反するのだ。」（一〇月二日）⁽⁷²⁾ ヴェーバーは、ヴィルヘルム二世さえ退位すれば王朝自体は存続すると確信し、政治家たちがそれを認識できないでいると不満を零している。なおすでに一〇月二九日、ヴィルヘルム二世はその出処進退を明らかにすることなく、不穏なベルリンを避けて密かにスパーの大本営に移っていた。ヴェーバーはこの行動を「恥知らず」の「脱走」

とし、皇帝に諫言しなかった保守派の政治家たちを再度批判している。⁽⁷³⁾

マックス・ヴェーバーのヴィルヘルム二世への退位要求は、左派自由主義の他の論客たちにも共有されたものではあったが、そこには単なる戦術ではないヴェーバーの美学が反映されていたように思われる。単純に君主制を維持するだけであれば、昭和天皇のように敗戦後も鉄面皮で通すという作戦も有り得たはずであり、現君主の即時退位が君主制維持に繋がるという保障はどこにもなかった。寧ろ君主制支持者たるヴェーバーの側に、国家を代表する君主に常に道義的完璧さを求め、敗戦の記憶を引きずった君主にいつまでも君臨されたくないという思いがあったのだろう。責任を取って退位することを、あるいはユリアヌスのように名誉の戦死を遂げることを、ヴェーバーはヴィルヘルム二世に期待していたのではないだろうか。これは、決してヴェーバー一人の思いではなかった。同じころ政府関係者内でも、元帝国宰相・プロイセン首相のゲオルク・ミヒャエリスが、ヴィルヘルム二世が自ら前線に出馬して戦死することこそ、君主制救済の唯一の道だと奏上することを考えていたのである。⁽⁷⁴⁾

一九一八年一月八日にバイエルン王国が崩壊して以来、一週間ほどの間にドイツの君主制は瞬く間に崩れ去った。ヴィルヘルム二世は名誉の戦死どころか、直近の君主国オランダに亡命して政治的庇護を申請し、その王室の慈悲に縋った。バーデン大公のように戦争指導には直接関係ない田舎君主で、領民の信望が厚く退位の理由がないような場合でも、全ドイツ的な共和制運動のなかで退位を余儀なくされた。ドイツの君主制はドイツ国民の総意によって廃止が決定されたのではなく、ドイツの君主や貴族への戦勝国の否定的先入観と、革命家の煽動による首都での示威行進とに追い詰められ、敗戦間近の混乱のなかで土崩瓦解したのだ。この決定的な時期に、ヴェーバーが君主制について何を思考していたかは伝わっていない。ドイツ各地から次々と届く君主制崩壊の報に、ヴェーバーが悲憤慷慨していたことが推測される。戦争末期のヴェーバーは、連邦諸侯批判の傍らで、ドイツ諸国の宮廷がドイツの文化的発展に果たしてきた役割を高く評価してきたので、その相次ぐ崩壊は彼にとって大きな苦しみであっただろう。ヴェーバーによれば、ドイツでは特に芸術の振興に数多くの地方宮廷が貢献し、フランスのように知事を中央から派遣する場合とは異なる発展を辿ったというのである（ただこれは主に一八世紀、一九世紀の状況を念頭に置いていると思われる、二〇世紀にどうい

諸侯が為し得るのかについては、具体的には論じられていない。⁽⁷⁶⁾

革命ののち我に返って新国制について語り始めたマックス・ヴェーバーは、君主制との離別が容易ではないことを告白したが、にも拘らずヴェーバーが君主制再興に反対するようになっていったのは、実際に玉座にいた人々（つまり君主制再興の場合に復位してることが予想される人々）に対する、とりわけ皇帝ヴィルヘルム二世に対する彼の不信感が強かったためである。このころヴェーバーは、弟アルフレートや妻マリアンネらが結党したドイツ民主党に、遅れて加入していた。ヴェーバーは、イギリス的な「影響力の君主制」に未練があるうちは、共和制支持を明言するドイツ民主党への入党を躊躇していたが、君主制再興を断念したことで入党への心理的障壁が解消したということなのだろう。⁽⁷⁷⁾

一九一八年二月九日のドイツ内務省内での憲法草案起草会議で、ヴェーバーは君主制の可能性を明確に否定した。⁽⁷⁸⁾ 君主制崩壊から一週間ほど経った一月一七日、進歩人民党ハイドルベルク支部で演説「ドイツの将来の国制」をした際には、ヴェーバーは純国家技術的には厳格に議会的な君主制が最強の国制で、あらゆる種類の急進的民主化とも両立するとのみ述べており、この時点ではまだ共和制への決断が出来ていなかった様子が見て取れる。⁽⁷⁹⁾ これに対し二月五日のドイツ民主党ヴィースバーデン支部での演説「新ドイツ」では、ヴェーバーはヴィルヘルム二世の無能、その失言に対する反撥を指摘し、王朝が排除されていた軍事の領域では順調であったものの、（王朝に左右された）外交の領域では最悪で、最後は海軍大将（ティルピッツ）及び陸軍大将（ルーデンドルフ）のデマゴギーで崩壊したとされ、君主と王朝は余りに信頼を失ったと述べていた。⁽⁸⁰⁾ その四日後、ヴェーバーはベルリンで君主制の将来性を否定したのである。ただ一九一九年一月に単行本化された『ドイツの将来の国制』（初出は一九一八年一年末・二月初頭『フランクフルト新聞』）では、また一抹のノスタルジーが垣間見える。「王朝への活き活きとした思慕の情が将来どのような役割を果たしているのかは、ここでは論じないで置きましょう。我々はそうした心情に忠実でした。それは歴史的記憶に由来することであり、バーデンにおいては当地の王朝の民衆への近接さや堅実さゆえのことでもありました。」（ちなみに後日ヴェーバーは、ヴュルテンベルク王ヴィルヘルム二世とバーデン大公フリードリヒ二世を、革命、終戦のときに尊厳を守ったとして評価し、臣下に責任を転嫁したとして皇帝ヴィルヘルム二世、皇太子ヴィルヘルムを、分離運動に加担したとしてバイエルン王ルートヴィヒ三世を、皇

后ともども懺悔担当の神父に支配されていたとしてエステルライヒ皇帝カールを、二十年間我儘放題だったとしてバーデン前大公妃ルイーゼを、更に理由は明示されないがザクセン王フリードリヒ・アウグスト三世、ザクセン＝ヴァイマル＝アイゼナハ大公ヴィルヘルム・エルンストを非難している⁽⁸¹⁾。しかし結論的には、ヴェーバーは「政治的考慮」、「国民の利益と課題」を優先してノスタルジーを封印した。ヴェーバーはここでもなお、厳格に議会主義的な君主制が技術的に最も適応力に富む、その意味で最も強力な国制で、「急激な社会的民主化」を損なうこともないと述べているが、時宜に合ったヴィルヘルム二世の退位がなかったために、維持が不可能になったと判断した。またヴェーバーは、王朝の復権が国外、国内で反デモクラシーの流れを醸成し、内乱になる可能性もあると恐れ、外国支配の危機を防ぐためにも共和制樹立を明言した憲法制定国民議会の早期開催を要求したのだった⁽⁸²⁾。もともと議会主義的な君主制、換言すれば「イギリス・モデルの立憲君主制」(Eine konstitutionelle Monarchie nach dem Vorbild Englands)を本来最強の国制とするヴェーバーの十八番も引き続き語られ、一九一九年一月一四日のフルトでの演説が最後の言及となった模様である⁽⁸³⁾。

ヴェーバーはこの『ドイツの将来の国制』で、「プロイセン＝ドイツ君主制」の支持を不可能にする、君主たちの戦争中の罪状を並べ立てた。(一)連邦諸侯たちの領土拡張競争の醜態(特にバイエルン王国とバーデン大公国のエルザス＝ロートリンゲン併合を巡る争い、ブレスト＝リトフスク条約の際に影響したクルラントへの連邦諸侯たちの野心)、(二)軍事国家において軍人支配を防ぐという君主の「本来的機能」の不全。テイルピッツの「提督デマゴギー」やヒンデンブルク、ルーデンドルフの「將軍独裁」、いわば「軍隊の政治化」の抑制の失敗、(三)ビスマルク憲法の精神にすら違反するヴィルヘルム二世の「親政」の醜態(「デイリー・テレグラフ事件」後の「皇帝は以後憲法を遵守する」という約定の破棄、講和の模案(一九一六年二月)の皇帝の口出しによる妨害、ドイツの戦争がアングロ＝サクソン拜金主義に対する彼個人の決闘であるかのような発言(一九一八年六月一五日)、革命直前の首都からの脱走と国家転覆の威嚇による革命の挑発、自分の責任の大臣への転嫁)とそれによる反独世界連合形成の誘発。「いまそれが崩壊したあとで、従来の君主たちに厳しいことを言うのは、騎士道精神に反するだろう」と言いつつも、ヴェーバーの君主批判にはまさに止め処がなかった⁽⁸⁴⁾。

共和制支持を決意したヴェーバーは、新生ドイツ国家の市民階級の活力に火が付くことを期待した。自由主義者ヴェー

バーによれば、従来の官憲国家のもとではその庇護に甘える「安逸」(Sekerität)の精神が蔓延し、変革への勇気が不足していた。ヴェーバーはこうした帝制期ドイツの精神構造を、(ニーチェの「権力への意志」(Wille zur Macht)に準えて)「無気力への意志」(Wille zur Ohnmacht)と表現している。「共和国はこうした「安逸」に留めを差した。神の恩寵に由来する正統性のなかでの社会的・物質的な特権や利益の庇護というのはお仕舞になったのだ。」つまりヴェーバーは、帝制期に顕在化していた「市民層の封建化」の傾向が、共和制樹立を契機に克服され、市民階級が政治的に覚醒する、つまり政治的闘争心に目覚めることを期待したのだった。⁽⁸⁵⁾すでに戦争前、「自分たちの専制君主の頭を切り落とせないような民族は文化民族ではない」とまで言い切っていたヴェーバーは、君主制から共和制への転換という青天の霹靂を逆手に取って、ドイツ市民階級の覚醒を促そうとしたのである。

なおヴェーバーは直接公選大統領制を要求したが、「ヴェーバーは大統領に代用皇帝を見ていた」と論じるのは安易である。ヴェーバーにとって古い君主制に関する考察と新しい大統領制に関する考察とは別物であって、君主制的要素を大統領制に意図的に持ち込もうとした痕跡はない。「代用皇帝」論は複数元首制を求めた社会民主党が批判的意味で、君主制との連続性を求めたドイツ人民党、ドイツ国民的人民党が肯定的意味で述べたもので、ヴェーバー、プロイス、ドイツ民主党の理解とは異なっていた。ヴェーバーは、大統領直接公選が(大統領から皇帝となったルイ・ナポレオンの先例を念頭においてか)過去の王朝の急速な復権に繋がるのではという危惧を紹介し、王朝がすでに信頼性を失っていることを理由に、これを明確に否定している。これは強い大統領に君主の残影を見たがる社会民主党へのヴェーバーの反論であった。⁽⁸⁷⁾

結論

政治評論家マックス・ヴェーバーはその生涯を通じて、ドイツ国民国家を活性化するために魅力的な政治家の到来に期待したが、君主制に関する考察もそうした試みの一つであった。ヴェーバーはその支配社会学のなかで、君主制を様々

な文脈で論じているが、殊に「カリスマ的支配」との関連付けが顕著である。第一にヴェーバーは、世襲君主制を「世襲カリスマ」の範疇で扱っている。「世襲カリスマ」とは、カリスマ的資質が血縁により継承される形態に変化したものである。「世襲カリスマ」において、長子相続制などで候補者間の相続順位が決められると、「カリスマ的支配」の「伝統化と合法化」が進行する。つまり当事者にはや被支配者の承認に依存せず、固有の権利に基づいて君主の地位を要求できることになり、個人的にはカリスマが完全に欠如している人物にも、その要求が可能になるというのである⁽⁸⁸⁾。第二にヴェーバーは、議会主義的君主制を「カリスマ的支配」の論理で説明している。オリエントにおける大宰相職がそうであるように、西洋でも君主の威厳を保つために、官僚的専門家や政党指導者に行政を委ねる。議会制国家の君主がその無力さにも拘らず排除されないのは、現存秩序の正統性を君主の名により担保できるからで、この役割は選挙された大統領には果たせないものである。国家の最高の地位が君主によって占められるということは、政治家の権力欲を形式的に制限することにもなる。君主は「議会の支配」のもとでも、「大権の王制」によってではなく「影響力の王制」により政治的役割を果たしうるといのである⁽⁸⁹⁾。第三にヴェーバーは、君主を官僚制と対峙する勢力として位置付けている。官僚は専門家として知識を独占するため、君主は官僚に振り回されざるを得ない。立憲君主は被支配者の有力な部分と良好な関係にある限り官僚制と対決できるが、専制君主は寧ろ官僚制の前に無力であるという⁽⁹⁰⁾。

このように「カリスマ的支配」の一形態としての君主制に興味があったマックス・ヴェーバーは、実在の君主を観察する際にも、常にカリスマ保持者の役割をうまく演じられているか——君主はカリスマ保持者であるという被統治者の期待を裏切らずに振舞っているか——という観点で評価していたように思われる。換言すれば、ヴェーバー自身が君主のカリスマ信奉者たらんとしたのである。こうしたヴェーバーの問題意識は、すでに青少年期のユリアヌス帝やバルバロッサへの好評に現れている。皇帝ヴィルヘルム一世への好評、皇帝フリードリヒ三世やバーデン大公妃ルイーゼへの懷疑、イギリス王エドワード七世やベルギー王レオポルド二世への好評も、論理は同じであろう。これに対して皇帝ヴィルヘルム二世に対するヴェーバーの評価は大いに動揺した。彼は当初、この青年王子の「非常にきびきびして精神的なところ」を高く称讃していた。しかし早くも即位翌年の一八八九年には、ヴェーバーの期待が不安に変わっている。彼

のヴィルヘルム二世批判は、とりわけロシア政治分析に刺戟されて急進化し、「デイリー・テレグラフ事件」で君主の放言を検閲する機構の必要性を確信するに到った。ドイツ革命に際しては、ヴェーバーは最後まで威厳を持って玉座を退いたかでヴィルヘルム二世以下の連邦諸侯たちを逐一審査し、多くの場合失望を表明している。

ヴィルヘルム二世がカリスマ保持者としての役割を演じられないどころか、寧ろ伝統的支配の弊害を強く出しているのに、ヴェーバーは苛立ちを隠せなかった。ヴェーバーは君主を尊重しつつも毅然と距離を置き、必要があれば君主制や君主個人を排除することすら厭わない独立自主の市民階級存在を必要と考えた。それは飽くまで君主制の枠内での君民の緊張関係である。けれどもヴェーバーは、ドイツ国内にヴィルヘルム二世の「親政」を助長している勢力がいるという印象を懷き、保守陣営の動きに苛立ちを表明した。オルデンブルクのような個人的君臣関係重視論は、ヴェーバー社会学では「伝統的支配」に対応するものとされている⁹¹。

だが皇帝ヴィルヘルム二世に対するマックス・ヴェーバーの加虐趣味的なまでの批判は、彼がこの君主に懐いていた高い期待の裏返し、言わば「愛の鞭」でもあった。ヴェーバーが民主主義的、反官憲国家的信条に基づき、単純に君主からの権力剥奪を目論んだわけではなく、戦争中には軍部の抑制を皇帝に期待するような言動も見られたのである。もしヴィルヘルム二世が一九一八年一月に、ミヒャエリスが期待したような英雄的振舞を見せていたなら、ヴェーバーの皇帝評価も一氣に好転していたのではないだろうか。

社会学者マックス・ヴェーバーは、ドイツ君主制の崩壊を従来妥当していた支配の正統性の崩壊として説明した。

ヴェーバーは伝統への拘束が戦争によって打破されたこと、敗戦によって（君主の）威信が失われたこと、非合法な態度への組織的慣れと相俟って、軍事規律と労働規律とへの従順さがそれぞれ同程度に動揺し、支配の倒壊を準備したことを指摘している。またヴェーバーは、官僚制が体制変換にも拘わらず順調に機能し続けたことを強調し、帝国政治を支配するプロイセン官僚たちが君主を追いつめた事件として君主制崩壊を解釈している⁹²。同時にヴェーバーは、同時代人として断ち難い君主制への心情的愛着も懷いており、かつて自分がその前でドイツ君主制を弁護したアメリカ人に、今度はドイツ君主制の断罪をされることには、彼にとって愛国心を傷つけられる事態であったに違いない。もつともヴィ

ルヘルム二世から見れば、革命後のヴェーバーの慨嘆は意外であり、不可解なものに思われただろう。何故なら彼らから見れば当のヴェーバーこそ、ドイツ君主制を否定はしないまでも、ヴィルヘルム二世がカリスマ保持者として不適格であることをわざわざ世界に喧伝し、被統治者の君主への信頼を積極的に失わせ、以てドイツ君主制の基盤弱体化に貢献した張本人だったからである。結局のところ、ドイツ政治史におけるヴェーバーは、君主制を擁護した人物でもあり、また君主制に引導を渡した人物でもあるといえる。

- (1) Friedrich Meinecke, *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*, 4. Aufl., Brockhaus, 1949, S. 87 f. (矢田俊隆 訳「ドイツの悲劇」、『世界の名著 54 マイネッケ』、中央公論社、昭和四四年、四八九頁)。
- (2) Fritz Fischer, *Hitler war kein Betriebsunfall*, Piper, 1993, S. 66-135.
- (3) John C. G. Röhl, *Wilhelm II.*, 3 Bde., Beck, 1993-2008.
- (4) Hans-Ulrich Wehler, *Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918*, 7. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, S. 69 f.
- (5) Wolfgang J. Mommsen, *War der Kaiser an allem schuld? Wilhelm II. und die preussisch-deutschen Machthabern*, Propyläen, 2002.
- (6) ヴィルヘルム二世研究者ではない筆者は、この論争で独自の立場を主張する意志と能力を有しないが、ドイツ史家として以下の点は指摘しておこう。(一) ヴェーラーの「社会構造史」という手法は、断片的な論拠に基づく印象論に過ぎず、綿密な史料分析を踏まえたルールに比肩する説得力を有し得ない。(二) この三人はいずれも、フィッシャー論争から出発してドイツ「支配層」の糾弾を当然視しており、君主制の多角的な分析は期待すべくもない。実証性を誇るルールにしても、初めから分析対象への反感を露わにしておき、寵臣フッテン＝チャプスキ伯爵のように、ヴィルヘルム二世を評価する同時代人の証言をほとんど活用していない。ルールが熱心に集めた皇帝の私生活上の醜聞も、彼の政治史上の役割を解明するには必ずしも役立たないと思われる。(三) 個々人の好き嫌いが激しく、皇帝本人や宮廷政治家たちに接した経験も少なく、「官憲国家」、「保守派」、「官僚制」への否定的先入観が強烈なヴェーバーのヴィルヘルム二世論は、同時代人の診断とは言っても、ヴィルヘルム二世研究の史料としては取扱注意である。また初めから個人の人間性への関心が強烈なヴェーバーは、個人が構造かというルール・ヴェーラー・モムゼンの論争における公正な参考資料にもなりにくい。

(7) http://www.preussende/de/geschichte/1888_wilhelm_ii.html (平成二十三年七月一〇日閲覧)。

(8) Brief von Max Weber an Karl Loewenstein, Heidelberg 10. Februar [1917], in: *Max Weber-Gesamtausgabe* [MWG] II/9, Mohr, 2008, S. 597. ちなみに一九一七年はヴィルヘルム二世の統治の二十九年目なので、最初の四年間に関してはヴェーバーはこの時点でもなお好意的に評価しているのかもしれない。ただ一九〇四年の文章には「この一八八八年以来の疫病のような「神経質」と小心翼翼」という表現もあり (Max Weber, *Agarstatistische und sozialpolitische Betrachtungen zur Fideikommissfrage in Preußen*, in: *MWG* I/8, Mohr, 1998, S. 181)。⁷ ヴィルヘルム二世の統治を当初から問題視していたようにも取れる。

(9) レールやモムゼンはヴェーバーの皇帝批判に依拠している (John C. G. Röhl, *Kaiser, Hof und Staat. Kaiser Wilhelm II. und die deutsche Politik*, Beck, 1987, S. 10, 17, Mommsen, ebenda, S. 7)。⁸ だがヴェーラーは、一般にヴェーバーへの傾倒が著しいに拘わらずヴィルヘルム二世論に関してはそれに距離を置いてゐる (Weher, ebenda, Ders., *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, München, 1995, S. 1016-1020)。

(10) 「ヴェーバーと皇帝ヴィルヘルム二世」という問題設定での整理は管見の限り前例を見ないが、かつて「ヴェーバーの君主制論」という表題で雀部幸隆が論じたことがある (『ヴェーバーと政治の世界』、恒星社厚生閣、平成十一年、九一—一二四頁)。雀部の貢献は、君主制を嫌悪し忌避しがちな学界動向に疑問を呈し、ヴェーバーの君主制擁護論を初めて注目した点にあり、その視角は本論も引き継いでいる。だがそこには以下の様な勇み足も含まれている。(一) 雀部の執筆動機は、ヴェーバー思想の歴史学的解明というより、W・モムゼンに代表される日独の「戦後民主派」、あるいは「アメリカの占領体制」への政治的ルサンチマンの表明にある。雀部は「戦後民主派」の標的だった君主制を巨人ヴェーバーの言葉で擁護することで、彼らに一矢報いようと考えた。このため雀部論文では、君主制は初めから称揚され、ヴェーバーは君主制擁護論ばかりが針小棒大に強調されることになり、当然同時に検討されるべき彼の君主制批判が等閑にされている。(二) 雀部の説明は、本来ヴェーバーの君主制擁護論とは文脈の異なる事柄で水増しされており、また項目相互の重複も大きく、素人目にはヴェーバーが君主制擁護に猛烈に加担したかのような偏った印象を与えている。雀部が「君主制支持の地政学的理由」として挙げたものの四つのうち最初の三つは、君主制とは直接関係ない事柄で、四番目の論拠の「前座」ではない。またゼバステアーン・ハフナー、レオポルト・フォン・ランケ、エルンスト・ルドルフ・フーバー、ハーゲン・シュルツェなどが援用され、雀部自身の歴史観や回顧も披歴され、主役のヴェーバーを押し除けている。(三) 雀部はイェリネック「一般国家学」を自己流に解釈して、「立憲制的君主制」と「議会制的君主制」とが当時のドイツ一般で対立概念として扱われていたと信じ、ヴェーバーが前者を問題視し後者への「移行」を主張したと力説しているが、これはヴェー

バーの用語法には必ずしも合わないように思われる。本文でも見るように、ヴェーバーは彼が模範とするイギリス国制を「立憲君主制」と呼んでおり、両者の対置や、前者から後者への「移行」という議論はない。寧ろヴェーバーにおいては、「立憲君主制」の対立概念は「絶対君主制」あるいは「共和制」である (Max Weber, [Bürokratismus], in: *MWG I 22-4*, Mohr, 2005, S. 215, 219, 今野元編訳『少年期ヴェーバー古代・中世史論』、岩波書店、平成二十一年、八五頁)。一九一九年初頭までのヴェーバーの目標は、議会の主導性が明確だが君主も一定の権限を維持して適切に登場するという部類の「立憲君主制」だったのであり、イギリスやベルギーはその意味で称讃されたのである。

ちなみにW・モムゼン、ラトカウのヴェーバー伝にもヴィルヘルム二世に関する記述は数多く登場する。とりわけラトカウが、ヴェーバーのヴィルヘルム二世批判に、好まれざる自己の一面への苛立ちを見ているのは注目すべき解釈である (但しそれは心理学的推測の域を出ないが)。ただモムゼンやラトカウの叙述は、ヴェーバーのヴィルヘルム二世論あるいは君主制論を網羅的に整理したものではなく、またヴェーバーのヴィルヘルム二世論の批判的部分に注目し、それを彼らのヴィルヘルム期理解としても踏襲しており、ヴェーバーのヴィルヘルム二世あるいは君主制への愛憎を十分描けていない (Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, 3. verbesserte Aufl., Mohr, 2004, bes. S. 150-155; Joachim Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, Hanser, 2005, bes. S. 524-530)。

- (11) 『少年期ヴェーバー古代・中世史論』、四一五頁。
- (12) 『少年期ヴェーバー古代・中世史論』、六一七頁。
- (13) 『少年期ヴェーバー古代・中世史論』、四三二―五二頁。
- (14) 『少年期ヴェーバー古代・中世史論』、八五頁。
- (15) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. rev. Aufl., Mohr, 1980 [WG], S. 173 f. (世良晃志郎訳『M・ウェーバー経済と社会支配の諸類型』第二三刷、創文社、平成七年、一九六―一九八頁)。
- (16) 佐々木毅編訳『マキアヴェッリと『君主論』』第二二刷、講談社、平成一四年。 *Die Werke Friedrichs des Großen*, Bd. 7, Reimar Hobbing, 1912, S. 3114.
- (17) Brief von Max Weber an Hermann Baumgarten, Charlottenburg 14. Juli 1885, in: *Max Weber, Jugendbriefe*, Mohr, 1936 [Jugendbriefe], S. 172.
- (18) Brief von Max Weber an Hermann Baumgarten, Charlottenburg 13. März 1888, in: *Jugendbriefe*, S. 288 f.

- (19) Brief von Max Weber an Hermann Baumgarten, Charlottenburg 14. Juli 1885, in: *Jugendbriefe*, S. 172.
- (20) Brief von Max Weber an Hermann Baumgarten, Charlottenburg 25. April 1887, in: *Jugendbriefe*, S. 235.
- (21) Brief von Max Weber an Hermann Baumgarten, Charlottenburg 29. Juni 1887, in: *Jugendbriefe*, S. 249 f.
- (22) Brief von Max Weber an Hermann Baumgarten, Charlottenburg 13. März 1888, in: *Jugendbriefe*, S. 290-292; Brief von Max Weber an Hermann Baumgarten, Charlottenburg 30. April 1888, in: *Jugendbriefe*, S. 293 f., 300.
- (23) Brief von Max Weber an Emmy Baumgarten, Charlottenburg 14. Juli 1885, in: *Jugendbriefe*, S. 172.
- (24) Brief von Max Weber an Hermann Baumgarten, Charlottenburg 30. April 1888, in: *Jugendbriefe*, S. 294 f. 一八八八年一月、ヴェルヘルム王子は宮廷・大聖堂説教師アドルフ・シュテッカーと書簡を交換し、賛否両論があった彼のキリスト教社会運動への加担を続行する意図を示しつつあった (*Schulthess' Europäischer Geschichtskalender 1888*, Beck, 1889, S. 1 f.)。
- (25) Brief von Max Weber an Helene Weber, Kosten 9, September 1888, in: *Jugendbriefe*, S. 309.
- (26) Brief von Max Weber an Hermann Baumgarten, Charlottenburg 31. Dezember 1889, in: *Jugendbriefe*, S. 323 f. フランツ・メーニャに置かれたヴェルヘルム二世の言動は特定できないが、一八八九年一月上旬にライン地方の鉱山労働争議が本格化するなか、皇帝がヴォルムスやフランクフルト・アム・マインで社会民主党を批判し、キリスト教社会派への加担、ドイツの勢力拡大を訴える演説を行ったこと（『メーニャ』）がヴェーバーを刺激した可能性が大きい (*Schulthess' Europäischer Geschichtskalender 1899*, Beck, 1890, S. 149 f.)。
- (27) Brief von Max Weber an Hermann Baumgarten, Charlottenburg 3. Januar 1891, in: *Jugendbriefe*, S. 328.
- (28) Brief von Max Weber an Alfred Weber, Schrimm 7, Juli 1891, in: *Jugendbriefe*, S. 336.
- (29) Brief von Max Weber an Hermann Baumgarten, Charlottenburg 28. April 1892, in: Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, VI. HA Familienarchive und Nachlässe, NL Max Weber [NL Max Weber (Berlin)], Nr. 7, Bl. 61 (*Jugendbriefe*, S. 345 f.)
- (30) Max Weber, Die ländliche Arbeiterverfassung. Referat, in: *MWG I/4*, Mohr, 1993, S. 184; *Schulthess' Europäischer Geschichtskalender 1893*, Beck, 1894, S. 10-17.
- (31) Editorischer Bericht von: Max Weber, Die Kampfesweise des Freiherrn v. Stumm, in: *MWG I/4*, S. 514 f.
- (32) Max Weber, Die Kampfweisen des Freiherrn v. Stumm, in: *MWG I/4*, S. 518 f.
- (33) *Schulthess' Europäischer Geschichtskalender 1894*, Beck, 1895, S. 33.

- (25) Max Weber, Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik, in: *MWG* I/4, S. 566 f.
- (26) Max Weber, The Relations of Rural Community to Other Branches of Social Science, in: *MWG* I/8, S. 222.
- (27) Max Weber, Zur Lage der bürgerlichen Demokratie, in: *MWG* I/10, Mohr, 1984, S. 101 f., 109 f. und 267. Ders., Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus, in: *MWG* I/10, S. 305, 408 f. usw. 544 「大権の主制」「影響への主制」という英訳語は「今日おのれの国が離脱をたげぬや」ヤホーベへの要請を耳を聴く可能性が高う (*MWG* I 224, S. 562)。
- (28) Brief von Max Weber an Georg Jellinek, Heidelberg 27. August 1906, in: *MWG* II/5, Mohr, 1990, S. 151.
- (29) Brief von Max Weber an Robert Michels, Heidelberg 5. Dezember 1906, in: *MWG* II/5, S. 193.
- (30) Brief von Max Weber an Friedrich Naumann, Heidelberg 14. Dezember 1906, in: *MWG* II/5, S. 202.
- (31) Brief von Max Weber an Heinrich Rickert, Heidelberg 21. November 1908, in: *MWG* II/5, S. 699.
- (32) Brief von Max Weber an Robert Michels, Heidelberg 24. Januar 1907, in: *MWG* II/5, S. 221.
- (33) *Schulthess' Europäischer Geschichtskalender 1908*, Beck, 1909, S. 153-199.
- (34) Brief von Max Weber an Friedrich Naumann, Heidelberg 12. November 1908, in: *MWG* II/5, S. 693 f.
- (35) Brief von Max Weber an Marianne Weber, Leipzig 25. Januar 1909, in: *MWG* II/6, Mohr, 1994, S. 37.
- (36) Brief von Max Weber an Friedrich Naumann, Heidelberg 14. Dezember 1906, in: *MWG* II/5, S. 203 f.
- (37) Brief von Max Weber an Friedrich Naumann, Heidelberg 12. November 1908, in: *MWG* II/5, S. 693.
- (38) *Verhandlungen des Reichstags*, Bd. 233, 1909, S. 5437.
- (39) *Schulthess' Europäischer Geschichtskalender 1908*, Beck, 1909, S. 164 f.
- (40) Ernst v. Heydebrand und der Lasa, Beiträge zu einer Geschichte der konservativen Partei in den letzten 30 Jahren (1888-1919), in: *Konservative Monatsschrift 1920*, 16. Heft, S. 540 f.
- (41) Brief von Max Weber an Robert Michels, Heidelberg 20. Juni 1915, in: *MWG* II/9, S. 67.
- (42) Brief von Max Weber an Hans Ehrenberg, [Oerlinghausen] 16. [Juli] 1917, in: *MWG* II/9, S. 708.
- (43) *Schulthess' Europäischer Geschichtskalender 1917*, Beck, 1912, S. 213 f.
- (44) Brief von Max Weber an Freiburger Kollegen, Heidelberg 15. November 1911, in: *MWG* II/7, Mohr, 1998, S. 353.
- (45) Brief von Max Weber an Hans Delbrück, Heidelberg 28. Juni [1917], in: *MWG* II/9, S. 678.

- (15) Brief von Max Weber an Heinrich Simon, Heidelberg 11. November 1911, in: *MWG* II/7, S. 340 f.
- (16) Brief von Max Weber an Friedrich Naumann, Heidelberg 2. November 1915, in: *MWG* II/9, S. 157.
- (17) Brief von Max Weber an Marianne Weber, Charlottenburg 7. April 1916, in: *MWG* II/9, S. 376.
- (18) Brief von Max Weber an Friedrich Naumann, Heidelberg 12. Dezember 1908, in: *MWG* II/5, S. 695 f.
- (19) Max Weber, [Vorschläge zur Reform der Verfassung des Deutschen Reiches], in: *MWG* I/15, S. 278-280, 283-288.
- (20) Max Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, in: *MWG* I/15, S. 507-523.
- (21) Weber, Parlament und Regierung, in: *MWG* I/15, S. 469-472.
- (22) Brief von Max Weber an Marianne Weber, Charlottenburg 16. März 1916, in: *MWG* II/9, S. 346; Brief von Max Weber an Marianne Weber, Charlottenburg 17. März 1916, in: *MWG* II/9, S. 348.
- (23) Brief von Max Weber an Gerhart v. Schulze-Gaevernitz, Heidelberg 21. Oktober 1916, in: *MWG* II/9, S. 552.
- (24) Weber, Parlament und Regierung, in: *MWG* I/15, S. 472.
- (25) Max Weber, [Bükratismus], in: *MWG* I 22-4, S. 218.
- (26) Editorischer Bericht von: Max Weber, Die verschärfte U-Boot-Krieg, in: *MWG* I/15, S. 104.
- (27) Brief von Max Weber an das Großherzogliche Ministerium des Kultus und Unterrichts, o. O. 8. August 1917, in: *MWG* II/9, S. 737-741; Brief von Max Weber an Georg Hohmann, Heidelberg o. D., in: *MWG* II/9, S. 763.
- (28) Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Mohr, 1926, S. 610 (大正柒年郵記『マックス・ウェバー』柴田曙、平賀一〇年、図図ヤ風）.
- (29) Brief (Abschrift) von Max Weber an Gerhart v. Schulze-Gaevernitz, Heidelberg 11. Oktober 1918, in: NL Weber (Berlin), Nr. 30, Bd. 10, Bl. 98.
- (30) Brief von Max Weber an Friedrich Naumann, Heidelberg 17. Oktober 1918, in: NL Weber (Berlin), Nr. 30, Bd. 10, Bl. 17.
- (31) Brief (Abschrift) von Max Weber an Friedrich Naumann, 18. Oktober 1918, in: NL Weber (Berlin), Nr. 30, Bd. 10, Bl. 18.
- (32) Brief (Abschrift) von Max Weber an Friedrich Naumann, Heidelberg 12. Oktober 1918, in: NL Weber (Berlin), Nr. 30, Bd. 10, Bl. 16.
- (33) Brief (Abschrift) von Max Weber (Empfänger unbekannt), 6. Oktober 1918, in: NL Weber (Berlin), Nr. 30, Bd. 8, Bl. 102 f.

- Max Weber, Deutschlands politische Neuordnung, in: *MWG I/16*, Mohr, 1988, S. 363, 369.
- (74) *Schulthes' Europäischer Geschichtskalender 1918*, Beck, 1922, S. 401.
- (75) Ernst Rudolf Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Bd. V, Stuttgart/Berlin/ Köln/Mainz, 1978, S. 702-704.
- (76) Weber, Parlament und Regierung, in: *MWG I/15*, S. 390 f.
- (77) *Lebensbild*, S. 653 (『ハマーバー』四十九—四十六頁°).
- (78) [Aufzeichnung über die Verhandlungen im Reichsamt des Innern], in: *MWG I/16*, S. 57.
- (79) Max Weber, [Die zukünftige Staatsform Deutschlands], in: *MWG I/16*, S. 372.
- (80) Max Weber, Das neue Deutschland, in: *MWG I/16*, S. 389 f., 393.
- (81) Max Weber, Deutschlands Wiederaufrichtung, in: *MWG I/16*, S. 415 f., 421; Ders., Deutschlands Vergangenheit und Zukunft, in: *MWG I/16*, S. 439, 442, 444.
- (82) Max Weber, Deutschlands künftige Staatsform, in: *MWG I/16*, S. 99 f., 105 f.
- (83) Max Weber, [Probleme der Neuordnung], in: *MWG I/16*, S. 455.
- (84) Max Weber, Deutschlands künftige Staatsform, in: *MWG I/16*, S. 99-103.
- (85) Ebenda, S. 109.
- (86) Paul Hongshheim, *On Max Weber*, Free Press, 1968, p. 13 (ベウル・ホーニンスハイム (大林信治訳)『マックス・ウェーバーの思想』、ベネチア書房、昭和四十七年、一二頁°).
- (87) Max Weber, Deutschlands künftige Staatsform, in: *MWG I/16*, S. 128.
- (88) *WG*, S. 144 (『支配の諸類型』、八三頁°).
- (89) Max Weber, [Erhaltung des Charisma], in: *MWG I 224*, Mohr, 2005, S. 561-563 (世良晃志郎訳『M・ウェーバー経済と社会支配の社会学Ⅱ』、四九九—五〇一頁°).
- (90) Max Weber, [Bürokratismus], S. 214-218 (世良晃志郎訳『M・ウェーバー経済と社会支配の社会学Ⅰ』、一二二—一二四頁°).
- (91) *WG*, S. 130 (『支配の諸類型』、三三三頁°).
- (92) *WG*, S. 155 (『支配の諸類型』、一三五頁°).

初期ハロルド・ラスキの「多元的

国家論」をめぐる再検討

——教会論と労働組合論の位相

大井赤亥

一 はじめに

二〇世紀イギリスの政治学者、ハロルド・ラスキ（一八九一—一九五〇）をめぐつては、リベラルな個人権理論からマルクス主義へと接近していったその思想変容が長らく毀誉褒貶の対象となってきたが、政治学上においては、一九二〇年代初頭に有力となったイギリス多元的国家論の中心的理論家という位置づけが一致した見解である。多元的国家論と称される一連の政治学的思潮は、通常、社会における多元的な集団の存在や機能を強調し、国家をそれらの一つに格下げすることによって国家主権の相対化や否定を試みたものとされ、ラスキ自身、晩年、「恐らく誰にも劣らずこの学説の形成に関係したのは私自身であった」^②と認めている。

ラスキに関する先行研究は、冷戦期のもものと一九九三年のラスキ生誕百周年を契機に再興したものとに二分できるが、いずれもラスキの学問的貢献としては多元的国家論期とされる初期三部作、すなわち『主権問題に関する研究』(Studies in the Problem of Sovereignty) (一九一七年)、『現代国家における権威』(Authority in the Modern State) (一九一九年)、『主権の基礎』(The Foundations of Sovereignty and Other Essays) (一九二二年)を評価するものが多い。^③ラスキの名前はまず多元的国家論の理論家として認知されてきたのであり、それらは切り離すことができない関係にある。しかしながら、多元

的国家論の内実である初期三部作の大半は、中世から近代にかけての教会史をあつかった浩瀚な歴史研究であり、それらはラスキのその後の政治思想の「トルソ」とされながらも、その実、その歴史研究の意図と内容を綿密に考察した研究は極めて少ない^④。

本論文の目的は、団体の意義の強調によって近代国家主権への攻撃を図ったという、いくぶん単純化されて流布されたイギリス多元的国家論に関する通説的理解を批判的に再吟味した上で、多元的国家論と括られる一九一七年から一九二五年の間の初期ラスキの著作を主たる対象とし、一見純然たる歴史研究のなかに垣間見えるラスキの同時代的意図を析出することである。それは同時に、キリスト教会と労働組合に対するラスキの関心が、どのような問題意識の上に導出され、どのような国家観の変容を招いたかを再検討することでもある。

そのような目的にしたがい、本論文はまず第一に、ギールケやフィッツギス、バーカーなど、ラスキに先行する多元的国家論者を取りあげ、イギリス多元的国家論に通底して見られた、主権的権力の形成と団体の意義に関する思想史的問題意識を概観する。第二に、キリスト教会と労働組合に関するラスキの歴史研究の内実を考察し、これら二つの団体が多元的国家論と準マルクス主義的国家論という二つの異なる認識枠組の下で位置づけられ、異なる目的から評価されていたことを明らかにする。最後に、労働組合に対するラスキの着目、マルクス主義と二〇世紀イギリスにおける現代革命論へと傾斜していく一九三〇年代以降のラスキにとって、どのような意味を持っていたのかを考察したい。

二 問題の背景——イギリス多元的国家論の思想的位相

1 イギリス多元的国家論の通説的理解

イギリス多元的国家論は、通説的には、結社や団体の実在性を強調することによって国家主権の批判ないしは相対化を企図した政治学説といわれてきた^⑤。宗教戦争以後、統合や共存を重視する政治思想の伝統においては、権力の担い手

の複数化はアナキーを導くものとして禁忌され、またフランス革命以降、国家と個人の二項対立的な図式が共有され、中間団体を好意的に論じる思潮は大きく後退した。このような背景のなかで、結社や団体の意義を再定礎し、「個人対国家」という古典的自由主義の構図の修正を迫ったイギリス多元的国家論は、その斬新さゆえに一九二〇年代初頭における「流行学説」となる。⁶⁾

しかしながら、イギリス多元的国家論自体は一九二〇年代の後半にいたると急速に衰退し、その遺産は、その後も複雑な「継承」と「再興」を示すことになる。多元的国家論が提示した「多元主義」という概念自体は、まずアメリカ政治学に継承されることになる。しかし、アメリカにおける多元主義はアメリカ政治過程の「科学的」分析へと変容するとともに、第二次大戦後はソ連の「全体主義的」政治体制との対峙のなかで、次第にリベラル・デモクラシーを弁証する「多元的民主主義」として再定位され、その「科学性」ゆえの「イデオロギー性」も孕むものとなつていった。⁷⁾ それゆえ、アメリカ政治学の「多元的民主主義」をイギリス多元的国家論の直接の「後継」と見ることは困難であろう。

イギリスにおいても一九八〇年代には、サッチャー政権による集権的管理国家の傾向に対抗し、NGOや中間団体などに依拠するラディカル・デモクラシーの興隆が見られ、ここに多元的国家論への知的関心の再興が指摘されることもある。⁸⁾ また、市民社会の活性化という視点からトクヴィルによる結社論への着目も高まり、それとイギリス多元的国家論における団体論が共振するという側面も指摘されうる。しかしながら、主として国家主権との対峙という構図において団体に関心を寄せたイギリス多元的国家論と、個人の公心の涵養や専制政治の防止に結社の意義を見出したトクヴィルとは、関心の位相を微妙に異にするものだったといえよう。

多元主義国家論のこのような複雑な「継承」や「援用」のされ方は、個々の論者のその時々⁹⁾の理論的必要に依じてなされてきたものであったが、基本的には、多元的国家論を主としてクラブや結社、労働組合に依拠するものとして捉え、そこに含まれる既存民主主義の刷新機能を最大限に汲み取ろうとするものであった。しかしながら、フィッツギスの著作やラスキの初期三部作などいわゆる多元的国家論と称される研究の大部分は、中世から近代にかけての教会と国家の抗争をめぐる重厚な歴史研究であった。上述のような多元的国家論の「援用」のコロラリーは、主としてキリスト教会に

焦点をあて、教会と国家の抗争史に依拠しつつ国家の活動範囲の制限を唱える、多元的国家論の自由主義的部分の等閑視でもあったといえよう。以下では、主としてギールケとフィッギスに依拠しつつ、イギリス多元的国家論の形成理由とその問題関心を再確認したい。

2 主権的権力

イギリス多元的国家論の理論的源泉は、ドイツの法学者O・v・ギールケ（一八四一—一九二一）に求められる。ギールケは一八六八年から一九一三年にかけて大著『ドイツ団体法論（*Das Deutsche Genossenschaftsrecht*）』を刊行し、その中世政治思想に関する部分がケンブリッジ大学の法学者F・W・メイトランド（一八五〇—一九〇六）によって『中世の政治理論（*Political Theories of the Middle Ages*）』として一九〇〇年に英訳刊行され、それがイギリス多元的国家論の起点となつたとされる⁹⁾。

ギールケによれば、中世政治思想における権力構造は、「単一性の原理」と「二つの法秩序」との相克であつた。キリスト教会も世俗国家も、単一な存在者としての神が世界の全ての多数性に先立ち、全ての権力の源泉であるという「単一性の原理（*das Princip der Einheit*）」を共有していた。しかし他方で、靈的生活秩序と俗的生活秩序との二分割もまた神的決定に起源を持つものであり、両秩序に相応する「二つの法秩序」が觀念された。主権的権力の概念は、このような「二つの法秩序」を「単一性の原理」へいかに統合するかをめぐり、教会と国家の間でなされた理論的競合にその起源を持つものであつた。

教会は秩序の単一性の実現を、当然ながら靈的権力の全能性、普遍性に求めた。一一世紀から一四世紀初頭にかけて、グレゴリウス七世やボニファティウス八世らは、両剣論を教皇優位に解釈しながら、教皇による皇帝への宗主権や任命権を理論化した¹⁰⁾。この理論は、「二元性を越えた単一性の要求を教会の普遍的権性により徹底的なし方で充たすもの」であつた。他方、秩序の単一性を国家によって回復させようとする立場は、パドヴァのマルシリオなどに見られるように、教会の普遍的権性の理論を世俗国家に有利な形で転倒させ、単一性思想から教会に対する国家の権性を推論した。

教会と国家との理論闘争は、いずれも「単一性 (Einheit)」の理念を把持しつつ、どちらが「人類全体の完成形態としての超現世的頭首」の正統な具現者であるかをめぐる抗争であったといえよう。

ギールケによれば、神的源泉による「単一性の原理」を共有する教会と国家は、その権力の定式化においても共通性を見せた。第一に単一支配者が統治する君主制という形態¹²⁾、第二に、その単独支配者が、譲渡不能、分割不能で、すべての派生的権力の根源である全能的権力を担うという「主権教説 (Souveränitätslehre)」である¹³⁾。このような主権的権力の概念は、まず教皇の「権力十全性 (plenitudo potestatis)」を中心にした教皇主権性の理論に表れる。しかしながら、教皇の「権力十全性」理論はそのまま皇帝側へと転化され、一二世紀から一三世紀にかけての神聖ローマ帝国では、同様の「権力十全性」が皇帝に帰属すると主張された¹⁴⁾。もちろん、中世期の主権理論は「この概念のその後の時代の昂揚からは原理的にはなお遠く隔たつて」はいた¹⁵⁾。しかし、主権的権力の概念はすでに中世において存在しており、それは教皇権力と皇帝権力との競合のなかで、いわば両者の合作として洗練されていたものであったといえよう。

教皇主権の皇帝主権への連続的転化というギールケの図式を踏まえつつ、皇帝主権が王権神授説を経由することによって近代国家へと継承されるまでを論証したのが、ラスキと並んでイギリス多元的国家論の中心人物とされるJ・N・フィッツギス(一八六六―一九一九)である。フィッツギスはケンブリッジ大学でメイトランド、アクトンの下で歴史を学び、イングランド国教会に属しながら歴史研究を行った歴史家、聖職者である。フィッツギスの教会史研究は、団体研究と国家批判とを意識的に結びつけた点で、多元的国家論に重要な位置を占めているといえる。

ギールケ同様にフィッツギスも、主権的権力の理念を教皇の「権力十全性」に求める。「権力十全性」は、法の至高の源泉、権力の唯一の正統的源泉といった観念を含み、それは近代におけるオースティンの国家主権の概念的等価物であった¹⁶⁾。「権力十全性」によって教会法学者たちが、近代人たちが主権という言葉で述べるすべてを意味していたことは疑いない¹⁷⁾。教皇権力への対抗思想の構築を迫られた皇帝主義者たちにとって、素材はすでに用意されており、法に超越する全能的権力という概念を教皇絶対権から転用することが図られた。ダンテ、オッカム、マルシリオなどによって深化された皇帝神授権の思想は、この至高権力の概念に「不可譲 (inalienable)」という属性を追加し、それは近代的な相貌

を秘めていった。¹⁸⁾

フィッギスの歴史研究の独自性は、『王権神授説 (The Theory of the Divine Right of Kings)』(一八九六年)において、皇帝神授説が王権神授説へと近代的な自己変容を遂げる過程を論証した点に求められよう。一四世紀以降、神聖ローマ帝国が実質的に領域国家化するにつれ、普遍性の理念と神聖ローマ帝国の領土的現実との乖離が広がり、皇帝神授説も衰退する。それに伴い、元来は区別されるものであった「皇帝 (imperator)」と「王 (rex)」、ローマ皇帝位とドイツ王位概念上、言語上の混同が生じるにいたった。このような変化を受け、皇帝神授説は地方化した政治単位における王権神授説へと自己変容していく。¹⁹⁾ フィッギスによれば、領域化しつつある近代国家がローマ教皇の包括的権力から独立する必要性こそ、王権神授説の最大の発生条件であった。

このように王権神授説は、一方において教皇至上権、皇帝至上権から主権的権力の内容を継承しつつ、他方において普遍的政治空間から切り離された領域的政治単位の創出を導き、主権的権力の包括性をその内部に限定した。もちろん、それが近代国家主権へいたるためには国民の契約的要素が必要であったが、フィッギスの主眼はむしろ、近代国家主権が王権神授説から権力の絶対性と領域性を継承しているという連続性にあり、王権神授説は近代国家主権の黎明的表現であった。

以上を踏まえると、ギールケとフィッギスにおいて、国家と教会との抗争史を貫く主権的権力概念という共通の関心を見出すことができる。近代の主権理論は、教皇の「権力十全性」が教皇から皇帝へ、皇帝から王へと連続的に継承、転用されてきたものであった。フィッギスはいく。「ホッブズの巨大なりヴァイアサン (Leviathan)、教会法学者の唱える権力十全性 (plenitudo potestatis)、国家の神秘 (arcana imperii)、オースティンの主張する主権、これらはいずれも同じものの名前、すなわち国家の統一性という考えから推論された、立法者による無制限かつ広大な権力の名前なのである。考察の対象が国家であるか教会であるかは重要ではない」²⁰⁾。

従来の伝統的な憲法学や政治思想史の理解では、主権は近代国家に特有の権力概念であるとされることが主流であった。²¹⁾ たしかに政治社会の単位の変遷に即して見た場合、教皇の権威と近代国家主権との間には、領域性という明確

な差異がある。しかし中心的権力の内容や属性に即して政治思想史を見た場合には、王権神授説を媒介にして教皇主権と近代国家主権の間に強い連続性と類似性を指摘することができるであろう。すなわち、教皇から近代国家へという主権の権力の変遷には、領域性、いう断絶とともに、全能性、いう連続を見出すことが可能である。そしてフィッギスなどイギリス多元的国家論が批判の念頭においたのは、「包括的・全能的教会」であれ「包括的・全能的国家」であれ、権力の包括性や全能性という概念それ自体であった。

3 団体の位置

ギールケからフィッギスにいたる多元的国家論において、中世の教皇権力に起源を持つ全能の権力概念への関心は共通していた。しかし、そのような全能の権力に対して結社や団体をどう位置づけ、それらの意義をどこまで認めるかという点については、微妙な差異が含まれていた。元来、自由主義的な政治理論にとって中間団体は、国家主権に対してはその相対化を図るための拠点となると同時に、それ自体が肥大化すれば個人に対する抑圧機関へと転化する可能性を秘めた、複雑な存在であった。多元的国家論においても、集団の実在性や権力性をどこまで認めるかについては論者により大きな振幅が生じ、この点において多元的国家論とは意識的な集合としての「学派」ではなく、一連の「思考の傾向」であった。²⁴以下では、ギールケ、フィッギスおよびバーカーの団体認識について考察したい。

ギールケが直接の批判対象として念頭においたのは、個人的私法と国家公法との二元構造からなるローマ法や、主権的個人から無媒介的に主権的国家を導出する類の社会契約論であったと思われる。ばらばらの個人と圧倒的権力という二元的図式は、その間にある「中間団体 (Zwischengliederung)」の破壊を要請するものであった。²⁵これに対してギールケは、当時忘却されていた思想家アルトジウスに着目することで、ゲルマン社会において「団体 (Genossenschaften)」が果たしてきた社会的統合の単位としての伝統的役割を再評価し、団体はその構成員と別個の独立した人格を持つという団体人格实在説を主張する。²⁶

同時にギールケには、個人は団体の一部分となることによってその人格性をより完全に実現できるという想定があり、

それは両者の優越関係や序列関係を濃密に示唆するものであった。またギールケによる団体評価は、必ずしも近代国家主権への攻撃を意図したものでなかった。アルトジウスをあくまで社会契約論の先駆的一類型とするギールケの解釈は、社会契約によって国家を演繹しつつ、同時に団体の積極的位置づけによって社会契約論に中間団体の足場を確保し、個人、団体、国家による調和的な政治共同体の樹立を目指したものであった。

他方、フィッギスにおいては明確に団体と国家とを競合対立図式におく視点が見られる。メイトランドによるギールケ紹介が依然としてドイツ法学の理論枠組において行われたのに対し、『近代国家における教会 (Churches in the Modern State)』(一九一四年)においてフィッギスは、ドイツで生じた法学的団体理論を一九世紀末のイギリスにおける教会自治という固有の問題に「転用」したのであり、その意味で同書は、イギリス多元的国家論のその後の枠組を規定した重要な著作であるといえる。

同時に、「いかなる個人も社会の一員として以外に彼自身になることはできない」⁽²⁵⁾という人間観をとるフィッギスにおいてもまた、団体は国家の相対化のみならず、個人の存立にとって本質的に重要な基盤であった。たとえば、教会と並んでフィッギスが重要視するのは家族であり、「政治との関連においては、個人ではなく家族こそが真実の社会的単位」⁽²⁶⁾とされた。国家権力と父権的家族をアナロジーで捉えたフィルマーとは対照的に、フィッギスはその両者の類似関係を否定し、国家の万能性に対して家族結合の実在性を対峙させ、そのような共同体的主張に依拠しつつ国家の相対化を図っている。

このように見ると、ギールケとフィッギスの団体認識はいずれも、団体の実在性と個人良心の間に孕まれる緊張関係について比較的無警戒であったといえよう。多元的国家論のこのような性格は、一時期は同じく多元的国家論者とされたE・バーカー(一八七四—一九六〇)によって後に批判されることになる。バーカーは、一九三三年、ギールケの『ドイツ団体法』第四巻の一部を『自然法と社会理論 一五〇〇年から一八〇〇年 (Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800)』として英訳刊行し、長い序文を寄せている。ここにおいてバーカーは、団体の人格価値を論証したギールケが、そこから団体人格と個人人格の優劣関係へと論理を飛躍させてしまったと指摘する⁽²⁷⁾。バーカーによれば、団体の実在性

は巨大化した国家を相対化する理論ともなるが、「もしそれが『国家』に適用されたならば、そして『国家』が個人の意志を超越しそれを調整する一般意志をもった道德的人格（*Persone morale*）としてみなされるとしたならば、その理論は国家主義を助長し、その意志に成員の安否がかかっている全体的かつ包括的な『国家』の哲学に帰結する」という。^⑧パーカーは、多元的国家論の理論的源泉とされるギールケの団体思想が、むしろ、当時興隆しつつあったイタリアのファシズムのような一元的包括的国家のイデオロギーに転用される危険性を見抜き、そのような団体認識を敏感に回避していたといえよう。その上でパーカーは、「人格（*persona*）」觀念の団体への適用を、国家との関係における法的便宜に留め、その觀念の道德領域への移行を厳しく拒絶することとなった。

4 小括

以上のように、初期イギリス多元的国家論においては国家と教会の抗争を通じた主権的権力の形成史に関する共通の関心が見られた。そのことは、多元的国家論が、単に近代国家主権のみを念頭におくのではなく、普遍的で包括的、全能的な権力という概念それ自体を問題化した議論であったことを示している。他方で団体の位置づけをめぐることは、特に個人との関係性において、論者の間に少なからぬ差異と潜在的対立が孕まれていたことも事実であった。

しかし、ラスキ以前の多元的国家論の共通項として指摘しておくべきことは、団体の多元性によって国家の相対化が試みられるものの、いずれの論者においても国家はあくまでそれに固有の特殊な属性を持った存在に留まったという点である。ギールケやフィッギスはいずれも国家に永続性や強制可能性といった「特定の指標」を認めていた。それに対し、団体の実在性によって国家の全能的権力を否定しながら、あくまで個人を政治社会の基礎単位と位置づけることで、そこから団体と国家との完全なる同資格性にまで議論を進展させ、多元的国家論に一つの終着点をもたらしたのがラスキである。次節では、ギールケやフィッギスとの比較を踏まえつつ、ラスキの多元的国家論を考察したい。

三 ラスキの教会論

1 ラスキ多元的国家論の通説的理解

初期ラスキの多元的国家論に関するこれまでの研究は、ラスキの労働組合への関心に着目するものが多く、その通説的理解は、フィッギスが宗教団体のために援用した団体実在説をラスキは労働組合に転用し、国家と労働組合の競合並立関係を説いたというものである。たとえば戦後のラスキ研究に规定的影響を与えたH・A・ディーンの『ハロルド・ラスキの政治思想 (The Political Ideas of Harold Laski)』(一九五五年)は、「彼〔ラスキ〕は、労働階級が労働組合をば『全く新しい産業秩序を展開させる基礎とすべき唯一の細胞』と考えていると信じているから、フィッギスが『教会』と書いているところではどこでも『労働組合』と読みがちなのである⁽²⁹⁾」として、教会に着目したフィッギスに対して、労働組合に着目したラスキを対比させている。このようなラスキ認識を踏襲し、より直裁に「ラスキは労働組合の存在を肯定する必要から団体研究にあたった⁽³⁰⁾」とする後続の研究もある。

しかしながら、ラスキの多元的国家論に関するこのような通説は、初期三部作の読解を踏まえると容易に肯首しえないものである。第一に、ラスキの初期三部作において教会史研究が占める比重の大きさがある。『主権問題に関する研究』『現代国家における権威』『主権の基礎』はあわせて一九本の学術論文からなる論文集であるが、ここにおいて一九世紀の国家と教会の関係をあつかった歴史研究が分量において全体の半分近くを占めており、この比重の大きさは無視できないものではない。そしてこれらラスキの教会史研究を丹念に読み解けば、ラスキが団体としての教会に独自の意義を見出していることが浮かび上がってくるのである。

第二に、教会史研究の膨大さの反面、一九一七年の初期三部作から一九二五年の『政治学大綱 (A Grammar of Politics)』にかけてラスキが労働組合について論じた割合は、通説的見解に反して極めて少ない。労働組合に関するラス

キの著作は、一九五〇年の『新しい社会における労働運動 (Trade Unions in the New Society)』が唯一である。ラスキが労働組合の意義に言及する一九二〇年代後半以降、ラスキはすでに国家権力の特殊性を一定承認しており、労働組合への着目は、それによって国家権力を相対化するという多元的国家論の枠組においてではなく、むしろ労働組合と社会主義政党とが結びつくことによって国家権力それ自体を奪取する現代革命論の文脈においてなされたものであった。

以下では、ラスキによる一九世紀の教会史研究をとりあげ、そこに秘められたラスキの一貫した問題関心を浮かび上がらせたい。

2 ラスキの一九世紀認識

ギールケやフィッギスと同様、ラスキもまた、近代国家主権を中世ローマ教会の全能的権力の延長上に位置づけ、それを教皇権力の継承物とする。教会国家の理念と近代国家はいずれも、統治における包括的統一性という前提を共有し、「近代国家の歴史において変化したことは、統一を担う支配的主体の居場所にすぎない」とされた⁽¹⁾。近代国家は、統一性への崇拜と多様性への恐怖を継承し、キリスト教会の後継者となったのである。したがってラスキによれば、国家と教会の関係の近代における変化は、政治空間の「究極的帰属中心」という共通の理想をめぐっての「攻守交替」にすぎなかった⁽²⁾。

近代に持ちこされた両者の抗争において、カトリック教会は理念上は政治空間の一元的支配の担い手として近代国家と競合したが、実力上は、ナショナルな領域性の確定と権力集中を果たした近代国家に対し、トランス・ナショナルな信仰によってその統一性を攪乱する潜在的脅威として機能した。そして一九世紀における両者の対立は、一方におけるイタリアやドイツの統一といった国民国家の勃興と、他方におけるカトリック教会の復興刷新運動として表出した。ナポレオンやビスマルクによる国民国家の形成はカトリック教会への一連の抑圧政策を含み、長らく教会の任務であった教育や慈善活動を国家の下に組みこんだ。これに対して教皇ピウス九世（在位一八四〇―一八七八）は教皇至上主義運動によって抵抗し、一八四六年の「誤謬表 (Syllabus)」において反近代主義、反自由主義を表明、一八七〇年には第一次ヴァ

チカン公会議において教皇無謬性を決議している。それは同時に、国家に対する間接的な権力を取り戻そうとする神政主義的な展望を孕んだものであった。

国家主権による包括的統治の要求を教皇権力の延長上に見るラスキにとって、このような一九世紀における国家統一運動の高揚とカトリック教会の再興運動もまた、同一の論理に基づくものであった。このことは、ラスキが『主権問題に関する研究』において、「ローマ・カトリックの体系にその刷新のための主たる論拠を与えた」ド・メイストルと、「ナシヨナリズムの政治家の最高の代表」であるビスマルクを並列して論じ、彼らは「究極的にはそれぞれ、同一の目的を目ざしていたのであり、彼らの思想の根幹で差異を示しているのは、彼らがその思想の実現を求めた形式的な構造にすぎない」と指摘していることから窺える。

ラスキによれば、ビスマルクもまたエヴァンゲリカル・キリスト者としての敬虔な信仰を持ち、その国家主義もキリスト教の原理に基づいていたという。しかしビスマルクにとつてのキリスト教は、国家理性の合理化のための支柱であり、そのために国家による教会の包摂が不可欠であった。ラスキはいう。「おそらく彼はこのように、かつて生きたなかで最も完全なエラストゥス主義の政治家であった。というのも、彼において政治と宗教の同一化は終局的で絶対であったからである」⁽³⁴⁾。他方、キリスト教に裏づけられた全包括的な主権という観念は、カトリック神政主義の立場からフランス革命に抵抗したド・メイストルにも共通しているという。ラスキは、ド・メイストルを「顕著な反動主義の吹聴者」、「ウルトラモンタニズムの真実の創始者」としつつ、キリスト教を社会統一の基礎として常に政治と結びつけ、主権の権力とその無謬性に基づく一元的政治空間の創出を追求し続けた点において、ビスマルクとの共通性を強調する。両者は、統一を担う主体については異なる構想を持ったが、「その他の点では、根底において、思想は本質的に同一であった」⁽³⁵⁾。いずれも意見の対立や多様性をアナーキーと同一視し、それを不可譲かつ不可分な主権によって抑圧した。またいずれも、権力を信仰によって正統化し、その信仰の無謬性を理性的吟味の枠外におく態度、権威の作用する領域と人間の精神の領域とを合致させようとする態度においても共通しているという⁽³⁶⁾。両者の類似性の認識は、ラスキにとって、理性的批判を超越した主権概念をめぐる、中世的神権秩序と近代主権国家の共通性という認識に基づいたものであったとい

えよう。

教皇至上主義と国家主権万能説との以上のような共通性を前提とするラスキは、その歴史研究を通して、このいずれに対しても抵抗しつつ、両者の対立のなかで不可避的に意識化、前衛化されるもう一つの立場に一貫して関心を寄せていることがわかる。それらは、教皇至上主義やウルトラモンタニズムに反対して信仰の個人性を重視しつつ、近代国家による干渉に対しては信仰の個人性を教会の団体自治を通して擁護した一群の聖職者、すなわちラムネー、チャルマーズ、ニューマンといった聖職者の思想である。これらの聖職者に共通の課題は、全能的教皇と全能的国家という二つの敵を相手にしたいわば二重の闘いであり、そこにおいてラスキが析出するのは、それぞれに特有の文脈を超えて、「良心的ために迫害される者」に共通して見られる権利主張の様式であった。以下、三人の聖職者についてのラスキの歴史研究について概観したい。

3 ラスキの教会史研究

(1) ラムネー

F・ラムネー（一七八二—一八五四）は、神権的専制主義から強く影響を受けつつも、次第に教皇とウルトラモンタニズムから離反し、最終的にキリスト教社会主義を唱えるにいたったフランスの聖職者として知られる。ラスキは『近代国家における権威』に収録された論文「ラムネー（Lamennais）」において、その思想的推移を考察している。ラスキによれば、ド・メイストルやボナールから強く影響を受けた初期のラムネーは、一八一五年の王政復古とそこにおける「王座と祭壇の同盟」の復活に期待していた。ここにおいて、社会や国家の基礎を宗教におき、したがって宗教への批判を社会原理への批判として捉えるといふ点において、初期ラムネーの思想とド・メイストルの主張は軌を一にしている。³⁷

しかしラスキは、神政主義の復活という主張においてド・メイストルと初期ラムネーの共通性を指摘するものの、それを支える動機には微妙な差異があったという。ド・メイストルやボナールによる神政主義の主張は、キリスト教秩序

によるヨーロッパ統一の回復という政治目的によるものであり、ローマ教皇の権威はそのための手段であった。他方、ラムネーによるウルトラモンタニズムの主張は、純粹にキリスト教会の独立と權威を再建するためのものであり、国家の態様は関心の対象ではなかった。ラスキはラムネーによる教会への宗教的忠誠の真正さを指摘する。「彼は国家支配という束縛から教会を擁護した。彼は世俗の政治には興味を持っておらず、彼の忠誠が向かったのは宗教だけだった」。⁽³⁸⁾キリスト教信仰を政治的意図と結びつけることを拒否したラムネーの立場は、そのガリカニズム批判にも明瞭に表れている。ラムネーは、国家と密接な關係をへて生じてきたガリカニズムが、その起源において「宗教的 (ecclesiastica)」ではなく「政治的 (political)」であることを指摘し、それを「教会ナショナリズム (church nationalism)」として批判する。⁽³⁹⁾信仰と教会の国民化、すなわち「教会ナショナリズム」は、キリスト教の原初性への尊重と理解を欠き、結局は教会の国家への従属を意味するものであった。

しかしながら、初期ラムネーの依拠する宗教的信条は依然としてウルトラモンタニズムであり、教皇による普遍的な精神的統治の理念である。⁽⁴⁰⁾一八一〇年代のラムネーは、カトリックの一部としてのフランス教会と、それによる神政主義の理念によってガリカニズムを批判しているのである。⁽⁴¹⁾また教皇に対する公会議の優越の主張については、それが教会權力の連立的再編成を予兆し、キリスト教会の存立条件である「一性 (oneness)」への深刻な脅威となりうると批判している。

ラムネーによるガリカニズム批判の中心的論点はキリスト教を政治に従属させることであつた。しかしながら、キリスト教信仰の原初性を忘れて中世的神權政治の復興のみを追求するローマ教会にも同様の弊害があることが認識されるにつれ、一八二〇年代後半以降、ラムネーの批判は、ローマ教会のあり方にも向けられていく。一八三〇年にラムネーの機関紙『アヴェニール (L'Avenir)』が教皇庁から激しい批判を浴びると、ラムネーは教皇とも疎遠となり、ローマ教会による世俗的利益への関心、信仰の組織化、そして過去への全面的な復帰のみを希求する枢機卿の保守性は、ラムネーをますます失望させることとなった。ラスキによれば、ラムネーはキリスト教信仰の原初的な純粋性と教会の巨大組織に付随する世俗的利益との間の矛盾に直面し、前者を優先したのであつた。⁽⁴²⁾

宗教への権力的干渉を行う国家と、世俗的目的に専心する教会とのいずれも批判するラムネーは、一八三〇年以降、信仰の精神性を志向しつつ、独自の方式で「完全社会（societas perfecta）」としてのカトリック教会の姿を模索する。ラスキによれば、ラムネーは自意識において生涯「言葉の完全な意味において神政主義者」であつたが、同時に、宗教による政治への関与が宗教を墮落させて国家への従属を招くこと、国家と教会の領域は本質上異なっていること、を理解していたという。

その結果、ラムネーが求める「完全社会」としての教会は、ド・メイストルやボナールとは異なる形態をとるにいたつたという。「彼はおそらく自ら認識しないまま、教会を、国家と同様の特徵を持ちつつも、世俗的組織の持つ地域性格とは識別された、自発的結社の地位に還元していた……。彼は、しかしながら、言葉の完全な意味でリベラリズムを受け入れたわけではなかった。彼は、迫害されたものが常に自由の原理に訴えるようにして、それに訴えたのであつた」⁽⁴³⁾。

ド・メイストルやボナールにおいては、あくまで教会が再び政治領域を併呑することによつてカトリックの「普遍性」の回復が求められ、彼らの教会理念はあくまで政治的な領域との関係性を保っていた。ラムネーも同様に、「完全社会」としての教会の自足性を追及した。しかし、信仰を世俗的目的と結びつけることを嫌悪するラムネーは、国家の併呑ではなくむしろ分離という方向に教会の「完全性」の充足を求め、結果的に国家からの教会の独立と、国家干渉を否定する「団体の自由」を主張するようになったのである。ラスキの関心は、そのようなラムネーの主張の推移において、伝統的共同体としてのカトリック教会が国家干渉に直面して信仰の主体性と純粋性の意識を自覚し、自発的結社としての教会へと自らを再定義していく過程に向けられているといえよう。

(2) チャルマーズ

一九世紀の国家と教会の関係史についてのラスキの関心は『主権問題に関する研究』においても見られ、ラスキはここで一八四三年のスコットランドの長老派教会の「大分裂（Disruption）」について考察している。「大分裂」とは、富裕者による国教会自治への介入と世俗の「最高裁判所（Court of Session）」によるその正当化に際し、それに反発した聖職

者たちが国教会を離脱、新たに「スコットランド自由教会 (Free Church of Scotland)」を設立した事件である。事件の発端は「富裕者による教区の聖職者推薦権 (civil patronage)」の妥当性であったが、裁判の過程で焦点は教会の「支配権 (jurisdiction)」をめぐる根本問題へと移っていった。最高裁判所は国教会に対する議会主権の絶対性を主張し、教会は国家によって「認可された団体 (tolerated association)」であり、その存在根拠は議会法に基づくと判断した。

このような世俗の裁判所の主張に対して、ラスキは、「大分裂」を指導したスコットランド自由教会の理論家、T・チャルマーズ (一七八〇—一八四七) に着目する。国教会制度下における国家と教会の領域峻別を主張するチャルマーズは、「世俗的事柄 (civil matters)」における教会の完全な服従を認める。チャルマーズが否定したのは、議会主権が独自の領域において持つ効力ではなく、議会主権の包括性や「普遍性」の主張であり、「国家が文明生活のすべての部門に対する絶対的な司法権を持つという主張」であった。⁽⁴⁴⁾ 教会は国家とは別種⁽⁴⁵⁾ の存在根拠を持ち、それに由来する独自の自律性を持つ以上、教会に固有の支配権は不可欠のものであった。

このようにチャルマーズらは、決して教会の主権が包括的で普遍的であるという「唯一主権 (unique sovereignty)」を主張したのではない。むしろチャルマーズが依拠する、区別された「二つの王国」という観念は、聖俗各領域の峻別と尊重を説いた両剣論の伝統、あるいは「カエサルのもものはカエサルへ、神のものは神へ」という古典的原則への回帰を訴えたものであった。「教会は国家の対抗権力ではない。その領域は良心であり、国家のそれは人と財産である。一方は霊的なことを、他方は世俗的なことをあつかう。それゆえ、一方が他方の領域に侵入しないかぎり、衝突の必要はないし、その可能性もない」⁽⁴⁶⁾。このようなチャルマーズの伝統的な「二つの王国」の観念は、同時に、近代国家が包括しない霊的な事柄とは何かを厳密に確定しようとする試みでもあった。そしてラスキはこの試みに、教会統治の普遍性の回復を志向したウルトラモンタニズムと、教会の独自領域の定義とそこにおける教会自治を主張したスコットランド長老派との差異を見ている。「前者は教会権力の至高性を説き、後者は世俗との対等な調整関係を説いた」⁽⁴⁶⁾。ラスキによれば、世俗国家とは明確に異なる活動領域の認識とそこにおける教会権力の自己限定の作業こそ、「長老派による政治的自由の理論に対する特別な貢献」⁽⁴⁷⁾ だったのである。

このような歴史研究からは、当然ながら、近代国家による宗教領域への干渉に対するラスキの批判を看取しえる。しかし、より根本的なラスキの意図は、国家であれ教会であれ、異分子を無視することによって一元的な支配空間を創出しようとする政治的企ての「道徳的敗北」と、現実における多様な人間の結合形態の必然性、多元的な權威創出の不可避性を明らかにすることであったといえるだろう。教会による普遍統治の理念と近代国家の包括的主権という理念は、いずれも不可能である。ラスキの批判が近代国家に向けられるのは、教皇による包括的世界統治を否定して出現した近代国家が、自己の領域内において再び同様の一元的統治を企て、人間の多様な連合の形態を否定しているからである。そこにおいて近代国家は、理念上の統一を成しとげた普遍教会と同様に、「理論上、勝利者たりうるとしても、實際上、それは道徳的敗北に苦しむ」⁽⁴⁸⁾。それはまさに、寝台の長さにあわせて人間の足を切る「プロクルステスの愚」であり、常に現実によって否定され続ける理念であったといえる。

(3) ニューマン

スコットランド国教会の「大分裂」とほぼ同時期、イングランドにおいても国教会制度への根本的な問い直しとして、オックスフォード運動が生じている。オックスフォード運動は一八三〇年代から勃興した国教会の刷新運動であり、国教会の腐敗と墮落を反省して初期カトリック教会の規律を復活させるとともに、国家による教会への干渉拡大にも抵抗してキリスト教信仰の原初的主体性の回復を目指すものであった。その背景にはイングランドにおける世俗化と議会改革があり、とりわけ非国教徒の議会進出を促したカトリック教徒解放令（一八二九年）と第一次選挙法改正（一八三二年）は、「議会における王（King in Parliament）」をその首長とするイギリス国教会にとって、非国教徒による国教会支配を意味するものであった。オックスフォード運動は、国教会制度という根本的桎梏への問題意識が高まり、原始キリスト教への回帰が志向されるにつれて徐々にカトリックに傾斜し、ニューマンとマニングという二人の理論的支柱が一八四五年と一八五一年に相次いでカトリックへ改宗してその終焉をむかえた。

ラスキは『主権問題に関する研究』においてオックスフォード運動の理論家ニューマン（一八〇一—一八九〇）に着目し、

その「中道 (Via Media)」という宗教理念がいかにして反エラストゥス主義と結びつき、どのような思索をへてイングランドの国教会制度そのものへの批判へと帰結したのかを考察している。

まず何より、ニューマンによる国教会刷新の理念は、元来、「普遍性の時代 (Catholic time)」の教会、古代の使徒の継承者の伝統への回帰だったといえよう。ラスキはいう。「オックスフォード運動は断固として過去を志向していた。……教会は本質的に権威に基づき、教会はその源を求めて、国家との関係によって束縛される以前の時代へ回帰すべきものであった」⁴⁹⁾。原始キリスト教への回帰を主張するオックスフォード運動は、信仰の制度化によって独善主義に陥ったローマ・カトリック教会、古代教会からの職制や共同体的礼拝の伝統を放棄してしまったプロテスタンティズムの双方を否定し、イングランド国教会を両者の「中道」と位置づける。その上でニューマンは、「中道」にこそ使徒的伝統と教父哲学、「普遍性 (Catholicity)」が保全されていると強調した。

しかし、初期教会の純粋性を志向する「中道」概念の理論化は、教皇の権威を斥けて教会を領域国家に従属させたプロテスタンティズムに対してのより一層厳しい批判と結びつき、ここから明確に反エラストゥス主義的性格を併せもつことになる。エラストゥス主義を基盤とした国家と宗教の同盟は、ヘンリー八世の宗教改革以降、イングランドにおいて広く受容されてきた。しかし、オックスフォード運動の中心的聖職者であるキーブルが説教「国家の背教 (National Apostasy)」において、国家の拡張と世俗化を両者の同盟関係に対する「背信」としたように、「当初から、オックスフォード運動は極めて反エラストゥス主義的であった」⁵⁰⁾。教会の普遍的権威の回復を説くニューマンにとって、「国民教会 (national church)」という言葉はそもそも形容矛盾だったのである。

ラスキによれば、一九世紀の世論にとって国教会はもはや「法の産物」、「議会立法による事柄」であり、「教会の現在と未来は本質的に議会立法の対象であった」⁵¹⁾。同時に、オックスフォード運動の理論家たちにおいても、国家と教会の同盟は「幸福な変則」にすぎず、国教会制度それ自体がキリスト教会の普遍性に対する根本的桎梏であるという認識が持たれることになった。ここから、一八四〇年代になると、ニューマンは国教会制度そのものへの批判を明確にし、ヘンリー八世の宗教改革はイングランドの教会の支配権を教皇から絶対的国王へ移したにすぎないと指摘した。イギリ

ス国教会への「反逆者」として迫害も受けたニューマンは、教会史研究を通じてローマ教会の正統的權威を認め、一八四五年、カトリックに改宗することになる。

結果としてニューマンが求めたものは、議会や国王でも教皇でもなく、ただキリストに依拠する靈的組織としての教会の再確認であったといえよう。では、ニューマンのカトリック改宗はラスキにとつてどのような意味を持ったのだろうか。元来、宗教的契機の希薄なラスキにとつて、ニューマンのキリスト教信仰それ自身が共感の対象となっていたとは考え難い。むしろニューマンのカトリック改宗は、そのキリスト教信仰の純粹性のためというよりも、人間の宗教的、精神的営為を国家的秩序に還元して分断化させることへの抗議の一表現として、その後のラスキの国家観に影響を与えたものといえるだろう。

4 小括

ラムネー、チャルマーズ、ニューマンを対象化したこれらの歴史研究において、ラスキの関心は、三者に共通して見られるある種思想変遷に向けられている。「神政主義者」であったラムネーは、迫害の過程で無意識にその主張の実現を「自発的結社」としての教会形態に求めた。スコットランド国教会の「大分裂」は教会の国教会制度からの離脱へ、オックスフォード運動はカトリック普遍主義への改宗へと帰結したが、それは表現方法の違いであり、「全包括的国家」(absorptive State)への抗議において、両者は「驚くべき世俗的な類似関係」を見せている。⁽³²⁾すなわち、一八三〇年代から五〇年代にかけて生じたこれらの思潮はいずれも、「全包括的国家」による教会干渉によつて教会の自立性の意識を覚醒されるものの、神政主義による一元的政治空間を再創出することの不可能性を自覚する以上、「完全なる社会」(societas perfecta)という彼らの教会像は、中世のような「世界教会」(world-church)ではなく、限定性と独立性を伴った自治的団体としての形態にその実現を求めるものであった。ラスキが取り上げた三人の宗教家は、キリスト教の古代的理念に基づく「完全なる社会」への教会復帰運動を目指すことによって、結果として一九世紀における「自発的結社」(voluntary association)としての教会像の発展を導き、政治的には「法人団体」(corporate body)の形態を整備するという、共通の

思想変遷を示しているのである。

では、カトリック教会を念頭においたラスキの団体論において、団体と個人の関係はどのようなものだったのだろうか。この点について、たとえばデーンは、ラスキは団体の実在性の承認と個人の権利との間にある矛盾や衝突の可能性に無自覚で、その結果、「彼が社会集団とその国家に対する関係とを論じている時、個人は見えなくなっている」と批判する。⁵³ たしかにラスキは晩年、個人人格に対する団体人格实在説の脅威について比較的無自覚であったと反省的に回顧している。⁵⁴ しかしながら、教会の自律性を主張することで、ラスキは決して平信徒の実在性を軽視しているわけではなかった。むしろラスキは、国家と区別された教会の団体自治を主張する立場が、宗教の領域においては信仰の個人性を最も尊重する立場であったこと、換言すれば、法人団体としての教会像は、信仰における個人主義に裏づけられていたことも指摘している。たとえばラムネーは、自己の良心を信仰に関する最高の裁定者と考え、それへの固執は教皇との対立をも辞さぬものであった。⁵⁵ ニューマンもまた、神学上の課題における教皇の無謬性を認めつつも、人間の実践的問題においては「神の伝達者」たる個人良心の至高性を承認し、いかなる教皇もそのような良心の自由を否定しえないという。すなわち両者は、国家に対する教会の独立を主張する点においてド・メイストルといった教皇至上主義者と共通するものの、教皇の無謬性や絶対性に対しては信仰における個人性を対置させる点において、彼らとは異なっている。国家の包括的支配に対抗するためにカトリック普遍主義を志向しつつ、しかし信仰の個人性と良心の基底性に固執するラムネーやニューマンのような立場においてこそ、自発的結社としての形態に教会を転化させる理念的力が秘められていたといえる。したがって、ラスキにとって、自発的結社としての教会の再定義の作業は、信仰の個人性の自覚と表裏一体のものであったといえよう。

四 ラスキの労働組合論

1 初期作品における労働組合

本節では、教会と並んでラスキの多元的国家論の重要な要素とされた労働組合について考察したい。既述のように、初期三部作から一九二五年の『政治学大綱』にいたるまでの時期に、ラスキが労働組合を直接のテーマとした著述の割合は意外に少ない。初期ラスキの国家論を労働組合と強く結びつける解釈は、後年のマルクス主義への接近による社会主義者としてのラスキ像に強く引きずられたものであるように思える。以下では、ラスキの労働組合認識の通時的考察を通じて、ラスキにとっての労働組合は国家主権の相対化を試みるための団体としてではなく、むしろ既存国家に資本家権力による独占機関としての特殊性を認めた上で、国家権力それ自体の奪取を図るための回路であったこと、すなわちそれは、多元的国家論の文脈ではなく、準マルクス主義的国家論の文脈の下で焦点化された存在であったことを示したい。

ラスキが労働組合の機能を意識させられた直接の契機は、ハーバード大の講師時代の一九一九年にボストンで発生した警官ストライキであった。ボストン市警によるストライキは大規模なものであり、二年前のロシア革命を受け、アメリカでのソヴィエトの樹立をさえも危惧させるものであった。ラスキは集会でストライキを支持する演説を行い、これに対する批判がラスキのハーバード大学辞職へとつながる。ボストン警官ストライキの経験はラスキに、労働組合の要求行動が社会体制の根幹に関わる場合は必ず州や国家による毅然とした弾圧行動に直面することを認識させ、ラスキの社会主義的信念を深めさせることとなった。

初期三部作から『政治学大綱』にかけても、資本と労働組合についてのラスキの前提認識は、両者の利益対立の和解不可能性である。国家とキリスト教会との抗争は、両者の領域峻別と国家の自己禁欲によって、当面は回避された。しかし、国家が経済的特権者の利益を表出する機関である限り、国家と労働組合の対立は、経済制度という同一領域における持続的な抗争であり、対立構図は不変的なものであった。^{⑤6}労働組合にとって国家は、領域区分によって並存しえる存在ではなく、同一領域における「攻撃すべき要塞」であり、労働組合は必然的に階級意識に裏つけられた「戦闘的存在」

として位置づけられた。

ここにおいて注視すべきは、労働組合が位置づけられる議論枠組の位相である。労働組合は、多元的国家論の枠組においては、依然として教会やクラブと並び、リヴァイアサンとしての国家主権を相対化するための抵抗拠点である。しかし同時に、それは、産業の階級支配を終焉させるための「産業民主主義」の担い手、新たな社会秩序の基礎的主体として、多元的国家論の議論枠組を突き抜ける別の意義を読みこまれてもいる。ラスキは、「労働組合は、全く新しい産業秩序が形成されていくための唯一の核」であると位置づけ、「将来の民主主義の基礎は労働組合にあるのであり、議会にあるのではない」と断言する。教会を政治的領域から排除したのとは対照的に、労働組合は、政治的領域における新たな民主政を創出する際の重要な拠点とされたのであった。

このようなラスキの労働組合論は、同時代にギルド社会主義を理論化したG・D・H・コール（一八八九—一九五九）の構想と一定の類似性を示すものでもあった。ギルド社会主義は一九一〇年代後半に興隆をむかえた労働運動の一潮流であり、国家に対しては労働者による産業の支配と自主管理とを要求しつつ、同時に、労働組合を基礎として既存の代議政体における代表の観念の再編成を志向するものであった。コールは、ルソーによる代表批判に依拠しつつ、現行のイギリスの代議政体を「完全に誤った代表制の観念に基づく、特殊な代議政体の理論」と斥けている。その上でコールは、労働組合などの機能団体を基礎とし、その団体が果たす目的に応じて代表を選出するという新たな代表制を主張した。それは、労働組合や共済組合を基盤とした代表制度に基づく、「機能民主制（functional democracy）」への転換であった⁽⁹⁾。しかしながら、ラスキは、既存の地域的代表制を職能的代表制によって補完代替しようとするギルド社会主義に協調することはなく、伝統的な代表制機能の評価に関してもコールと同意することはなかった。初期ラスキによる労働組合論とコールらのギルド社会主義とは、理論的なずれに終わつたと結論づけられるであろう。

いずれにせよ、初期三部作から『政治学大綱』にかけての時期のラスキにおいて、国家と労働組合の関係は基本的には同一領域における競合並存関係であり、その意味でラスキの労働組合論を多元的国家論の図式に収斂させて解釈することも不可能ではない。しかし、国家を生産手段所有者の意思代表機関とする準マルクス主義的国家観へと傾斜してい

くにつれ、ラスキは労働組合に新たな任務を見出し、それを論じる背景枠組が変容していく。すなわち、国家と諸団体という多元主義の並列関係は、国家は資本へ、団体は専一的に労働組合へとスライドしていくことによって、全体としては資本と労働という別種の対立構図へと推移していく。この意味でラスキにとつての労働組合とは、多元的国家論における団体というより、むしろ多元的国家論の構図による社会認識を終焉させ、準マルクス主義国家観という新たな認識枠組への転化をもたらした存在なのであった。

2 社会主義政党の基礎としての労働組合

一九二五年にラスキの代表作とされる『政治学大綱』が刊行されるが、本書はラスキの政治思想の過渡期にあたり、国家論においても若干の混迷が見られる。ここにおいては、特殊性を徹底的に剥離された一団体としての国家像、個人や団体の「共同社会内の調整要因 (co-ordinating factor)」としての国家像、財産所有者の擁護機関としての準マルクス主義的国家観、そして「市民的最低限 (civic minimum)」を保証する「公共サービス団体」としての国家像などが、未整理のまま併存している。

しかしながら、一九三〇年代以降のラスキの国家認識においては、国家を資本家利益の擁護機関とする準マルクス主義契機が前景化してくる。ラスキは一九三七年に『政治学大綱』に長い序章「国家論の危機」を追加するが、ここにおいてラスキは、国家の中立性に信頼をおく自由主義的国家論の理念に強い懐疑を示し、「概括的にいえば、マルクス主義の国家理論は、国家の運行がたどるであろう進路を確信をもってわれわれが予言しうるまでに、国家の本質と機能を明らかにしている⁽⁶¹⁾」と述べる。国家は「階級関係の表現」、「生産手段の所有階級の道具」であり、その認識から導出された結論は、国家権力の否定や相対化ではなく、むしろ端的にその奪取であった。「国家権力を奪取することは、新しい目的のために社会の法公準を再限定する権威を持つことだ。そういう公準は根本的にはつねに、社会の生産物をいかに分配すべきかを決める諸原則にほかならない⁽⁶²⁾」。ラスキによる労働組合論は、国家論のこのような認識枠組の変化の上に展開されることになる。

国家の特殊性が承認され、それが団体とは異なる独自の権力機構と捉えられた一九三〇年前後、ラスキの労働組合認識は基本的に、国家の立法過程に自分たちの利益を反映させる「圧力団体 (pressure group)」としての性格が強くなる。⁶⁵しかし、一九三〇年代後半以降、イギリスにおける先進国革命、すなわち「同意革命論」にラスキが傾斜していくにつれ、労働組合は「圧力団体」からさらに進んで、積極的に労働党と結びつき、その内部から強力な社会主義政策の実行を強制することによって、むしろ国家権力奪取のための手段として論じられるようになる。

このようなラスキの労働組合観は、ラスキが労働組合を主題として論じた唯一の著作である一九五〇年の『新しい社会における労働運動 (Trade Unions in the New Society)』において最も明瞭に見ることができる。ここにおいてラスキは、労働組合を「現存社会秩序を革命的に転覆しようとする目的の手段」⁶⁶として位置づけ、具体的には強力で実効的な社会主義政党を建設するための基礎とする。国家権力の本質を考えれば、政治に間接的にしか参与しえない圧力団体としての労働組合には限界があり、また、政権党となっても経済的特権の本質を突き崩すことのできない労働党政府にも限界がある。したがって、労働組合と社会主義政党は密接に結びつき、階級意識に基づいて経済的特権と闘い、社会主義政策を実効的に遂行する動因となるべきであるとされた。

3 小括

一九三一年の第二次労働党政府の失敗以降、ラスキは、形式的には国家権力を保持しているが、実質的には経済的特権を廃止しえない議会制民主主義の下での労働党政府に限界を感じることになる。その上でラスキは、上部構造としての社会主義政府が実質的に労働者のために権力行使を行える条件として、労働組合の積極的な政治参加と政権運営の必要を主張することになった。ラスキはいう。「産業資本主義の根深い強制力を克服しなければならぬ。そうしてはじめて、民主的社會主義政府は、以前には民主主義の形式にも拘らず多数者を支配していた少数者の上に、その決定を押しつけることができるのである。これを達成する途は、労働組合を直接的に政治にたずさわらせ、労働組合を説得してその目的を広くして、社会の他の進歩的要素から支持を得ることができるようにする以外にはないと私は思う」⁶⁶。

ここに見られるラスキの労働組合論は、労働組合による国家の相対化ではなく、むしろ労働組合による国家権力の奪取と、それによって国家の本質を変化させる試みであった。そしてこれが、第二次大戦期のイギリスにおいてラスキが専心した、「同意革命論」の中心課題の一つであったといえよう。

五 結論

以上のように、ラスキにおける教会論と労働組合論は、それぞれに異なる国家認識の位相において論じられたものであり、その後のラスキの主張に与えた影響も異なっていた。

教会においてラスキが着目したのは、教皇至上主義と国家主権という二つの敵に直面した聖職者たちが、そのいずれに対しても抵抗し、前者への批判を信仰の個人性の主張として、後者への批判を自発的結社たる教会の独立性要求として確立しようとするにいたる歴史的経緯であった。その結果、ラスキの教会論は、個人良心の自律性の徹底した尊重と、精神的領域に対する国家の完全な不干渉義務という自由主義的な原則を導くものであった。「国家と教会の関係においては、完全な分離と不干渉を基調とするアメリカ的原則のみが、ひとり自由を可能にするという結論に達せざるをえない」。このようなラスキの教会論に見られるのは、いわば権力領域の多元性の主張であった。宗教領域における国家行動の無資格性を論じるラスキは、国家を基本的に経済組織と捉え、主としてその活動を経済領域に限定させていくようになる。他方、ラスキが労働組合を論じる際的前提は、国家と共有された経済的な領域における権力主体の多元性であった。産業の管理と運営および国民への財の分配方法をめぐり、国家と労働組合は競合関係にある。そしてこの領域におけるラスキの主張は、相互の競合的並存から、労働組合を基盤とした社会主義政党による国家権力の奪取へと、その主旋律を移行していった。したがって、ラスキにとつての労働組合とは、国家の相対化を目指した多元的国家論における要素というよりも、むしろそのような枠組みによる社会認識を終焉させ、準マルクス主義的な国家論の展開へとラスキを引きずり出した、新たな突破口であったといえるべきであろう。

教会論から導出された自由主義的原則による国家主権批判を徹底したラスキは、個人の精神的自律という価値を一貫して把持しつつ、それを阻む資本主義構造の頑強さと階級対立の基底性への認識を深化させることによって、労働組合に期待を寄せる準マルクス主義的な国家認識への傾斜を強めていった。そこから、一方で資本家の代表機関としての「国家の本質」という冷厳な認識と、他方で、民主的政治制度の全面的実体化によってその「国家の本質」を合憲的に改造する可能性への希望という葛藤が、一九三〇年代以降のラスキの中心的関心となっていく。労働組合は、ラスキをそのような新たな課題に引きずり出した糸口の一つなのであり、それによってもたらされたラスキの思想的葛藤を描出するためには、また新たな考察が必要とされるであろう。

(1) この政治学説についての名称には「多元的国家論 (the pluralistic theory of the state)」と「政治的多元主義 (political pluralism)」の二つがある。前者の「多元的国家論」という名称の妥当性に疑義を示す立場もある(堀豊彦『デモクラシーと抵抗権』、東京大学出版会、一九八八年、二二―二三頁)。しかし、後者の「多元主義」という言葉は元来は哲学用語であり、また現在では価値、文化、民族など様々な領域での多元性を示す概念として広く使われている。したがって、本論文では、対象を国家論を中心とする政治学に限定するために、「多元的国家論」の名称を用いる。

(2) H. J. Laski, *A Grammar of Politics*, Routledge, 1925=1997, p. x (横越英一訳『政治学大綱』(上巻)、法政大学出版局、一九五二年、一二頁)。

(3) このようなラスキ研究の代表的なものとして、K. Martin, *Harold Laski: A Biographical Memoir*, Viking Adult, 1953^{*} H. A. Deane, *The Political Ideas of Harold J. Laski*, Columbia University Press, 1955 (野村博記『ハロルド・ラスキの政治思想』、法律文化社、一九七七年)^{*} B. Zysstra, *From Pluralism to Collectivism: The Development of Harold Laski's Political Thought*, Assen, 1968^{*} P. Hirst, Introduction, in Laski's *Studies in the Problems of Sovereignty*, Routledge, 1917=1997^{*} P. Lamb, *Harold Laski: Problems of Democracy, the Sovereign State, and International Society*, Palgrave Macmillan, 2004^{*}などが挙げられる。また、日本におけるラスキ研究の内実については、大井赤彦「戦後日本政治学における『ラスキ・ブーム』の位相」、『年報政治学二〇〇九―II』、二〇〇九年を参照。

- (4) 辻清明「現代国家における権力と自由」、『世界の名著六〇 バジヨット・ラスキ・マッキーヴァー』中央公論社、一九八〇年、三五—六頁。同様の指摘は、早川誠『政治の隘路』、創文社、二〇〇一年、四〇頁にも見られる。
- (5) たとえば H. M. Magid, *English Political Pluralism: The Problem of Freedom and Organization*, AMS Press, 1941=1966を参照。
- (6) 多元的国家論に関する研究としては、K. C. Hsiao, *Political Pluralism: A Study in Contemporary Political Theory*, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1927、W. Y. Elliott, *The Pragmatic Revolt in Politics: Syndicalism, Fascism, and the Constitutional State*, Howard Fertig, 1928=1968、H. M. Magid, *English Political Pluralism: The Problem of Freedom and Organization*, AMS Press, 1941=1966、D. Nicholls, *Three Varieties of Pluralism*, Macmillan Press, 1974（日下喜一・鈴木光重・尾藤孝一訳『政治的多元主義の諸相』、御茶の水書房、一九八一年）などが、また最近の研究としては、P. Hirst ed., *The Pluralist Theory of the State: Selected Writings of G. D. H. Cole, J. N. Figgis, and H. J. Laski*, Routledge, 1989、早川誠『政治の隘路』、創文社、二〇〇一年などがある。
- (7) ニ〇世紀初頭のイギリス多元的国家論と第二次大戦後のアメリカ政治学との連続と差異については、D. Nicholls, *Three Varieties of Pluralism*, Macmillan Press, 1974（日下喜一・鈴木光重・尾藤孝一訳『政治的多元主義の諸相』、御茶の水書房、一九八一年）および早川誠『政治の隘路』、創文社、二〇〇一年を参照。
- (8) P. Hirst, Introduction, in *The Pluralist Theory of the State: Selected Writings of G. D. H. Cole, J. N. Figgis, and H. J. Laski*, Routledge, 1989, pp. 4-6.
- (9) ギールケをイギリス多元的国家論の「思想的源流」とする解釈として、D. Nicholls, *Three Varieties of Pluralism*, Macmillan Press, 1974（日下喜一・鈴木光重・尾藤孝一訳『政治的多元主義の諸相』、御茶の水書房、一九八一年）および日下喜一『現代政治思想史——一九世紀末以降のイギリス政治思想』、勁草書房、一九六七年など。
- (10) O. v. ギールケ、阪本仁作訳『中世の政治理論』、ミネルヴァ書房、一九八五年、五〇頁。
- (11) 前掲書、五二頁。
- (12) 前掲書、六八頁。
- (13) 前掲書、七一頁。
- (14) 前掲書、七一—二頁。
- (15) 前掲書、一二三頁、強調原文。中世的主権概念の内在的制限については、遠藤泰弘『オットー・フォン・ギールケの政治思想

——第二帝政期ドイツ政治思想史研究序説』、国際書院、二〇〇七年、五七一八頁も参照。

- (16) J. N. Figgis, *The Theory of the Divine Right of Kings*, Cambridge University Press, 1896, pp. 45-9.
- (17) J. N. Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grocius 1414 - 1625*, Cambridge University Press, 1907=1956, p. 15.
- (18) J. N. Figgis, *The Theory of The Divine Right of Kings*, Cambridge University Press, 1896, pp. 57-63.
- (19) *Ibid.*, pp. 44-5.
- (20) J. N. Figgis, *Churches in the Modern State*, Longmans, 1914, p. 79^{*} 強調原文。
- (21) たとえば、福田歓一『政治学史』、東京大学出版会、一九八五年。
- (22) P. Hirst, Introduction, in *The Pluralist Theory of The State: Selected Writings of G. D. H. Cole, J. N. Figgis, and H. J. Laski*, Routledge, 1989, p. 8.
- (23) O. v. ギールケ、阪本仁作訳『中世の政治理論』、ミネルヴァ書房、一九八五年、一二九頁。
- (24) より具体的に説明すれば、団体人格实在説とは、第一に団体の成立根拠を国家の許可に求める許可理論を否定し、それを人間の団体構成的本能に求める。第二に団体を「擬制された人格」とする擬制理論を否定し、団体人格の非感性的で始原的な实在性を認める。第三に団体は個人の集合にすぎないという集合説を否定し、その有機性を強調する。団体は構成員の単純加算ではなく、それ自体の動因によって変化、発展するものであり、ギールケの有機体的団体観は、国家を含めたすべての人間団体におよぶものであった。
- (25) J. N. Figgis, *Churches in the Modern State*, Longmans, 1914, pp. 70-1.
- (26) *Ibid.*, p. 71.
- (27) E. Barker, Translator's Introduction, in O. v. Gierke's *Natural Law and the Theory of Society*, vol. I, Cambridge University Press, 1934, p. xxxiv (E・バーカー、田中浩、津田晨吾・新井明訳『近代自然法をめぐる二つの概念——社会・政治理論におけるイギリス型とドイツ型』、御茶の水書房、一九八八年、四八頁)。
- (28) E. Barker, *Principles of Social and Political Theory*, Clarendon Press, 1951 (堀豊彦・藤原保信・小笠原弘親訳『政治学原理』、勁草書房、一九六九年、八七頁、強調原文)。
- (29) H. A. Deane, *The Political Ideas of Harold J. Laski*, Columbia University Press, 1955, p. 29 (野村博訳『ハロルド・ラスキの政治思想』、法律文化社、一九七七年、二六頁)。

- (30) 大塚桂『ラスキとホップハウス——イギリス自由主義の一断面』、勁草書房、一九九七年、一八〇頁。
- (31) H. J. Laski, *Authority in the Modern State*, Routledge, 1919=1997, p. 23.
- (32) H. J. Laski, *The Foundations of Sovereignty and Other Essays*, Routledge, 1921=1997, pp. 312-3.
- (33) H. J. Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty*, Routledge, 1917=1997, p. 212.
- (34) *Ibid.*, p. 242.
- (35) *Ibid.*, p. 263-5.
- (36) *Ibid.*, p. 263-4.
- (37) H. J. Laski, *Authority in the Modern State*, Routledge, 1919=1997, pp. 205-6.
- (38) *Ibid.*, p. 193.
- (39) *Ibid.*, p. 221.
- (40) *Ibid.*, p. 218.
- (41) *Ibid.*, p. 209.
- (42) *Ibid.*, p. 245.
- (43) *Ibid.*, p. 232.
- (44) H. J. Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty*, Routledge, 1917=1997, p. 38.
- (45) *Ibid.*, p. 47.
- (46) *Ibid.*, p. 49.
- (47) *Ibid.*, p. 49.
- (48) *Ibid.*, p. 67.
- (49) *Ibid.*, p. 75.
- (50) *Ibid.*, p. 74.
- (51) *Ibid.*, p. 76.
- (52) *Ibid.*, pp. 112-4.
- (53) H. A. Deane, *The Political Ideas of Harold J. Laski*, Columbia University Press, 1955, p. 39 (野村博訳『ハロルド・ラスキの政

治思想』、法律文化社、一九七七年、三九―四〇頁).

- (54) ラスキはその生涯の最晩年となる一九四八年の論文「モリス・コーエンによる法哲学へのアプローチ (Morris Cohen's Approach to Legal Philosophy)」において、多元的国家論を主張していた三〇年前の自分が団体人格の実在性という虚構に囚われていたことを反省的に回顧している (H. J. Laski, Morris Cohen's Approach to Legal Philosophy, in *The University of Chicago Law Review*, Volume 15, 1947-1948, pp. 577-8.)。

(55) H. J. Laski, *Authority in The Modern State*, Routledge, 1919=1997, p. 258.

(56) *Ibid.*, p. 87.

(57) *Ibid.*, p. 87.

(58) H. J. Laski, Parliament and Revolution, in *The New Republic*, May 19, 1920, p. 384.

(59) G. D. H. Cole, *Social Theory*, Methuen, 1923, p. 103.

(60) *Ibid.*, p. 110.

(61) H. J. Laski, *A Grammar of Politics*, Routledge, 1925=1997, p. v (横越英一訳『政治学大綱』(上巻)、法政大学出版社、一九五二年、六頁).

(62) *Ibid.*, p. xxvii (前掲書、三三頁).

(63) H. J. Laski, *An Introduction to Politics*, Routledge, 1931=1997, p. 38 (横越英一訳『新版政治学入門』、創元新社、一九六五年、六七―八頁).

(64) H. J. Laski, *Trade Unions in the New Society*, George Allen & Unwin, 1950, p. 5 (隅谷三喜男・藤田若雄訳『現代社会における労働運動』、みすず書房、一九五一年、四頁).

(65) *Ibid.*, p. 90 (前掲書、一〇〇頁).

(66) H. J. Laski, *Liberty in the Modern State*, George Allen & Unwin, 1948, p. 143 (飯坂良明訳『近代国家における自由』、岩波書店、一九五一年、一四五頁).

元老院議員としての津田真道

尾原宏之

はじめに——元老院と津田真道

明治の思想家津田真道（一八二九—一九〇三）は、一般的に西洋の学術や法律・制度を日本に紹介した「洋学者」として知られている。文久二（一八六二）年、徳川政権がオランダに派遣した日本で最初のヨーロッパ留学生の一人となり、西周とともにライデン大学のシモン・フィッセルング教授より自然法、国際公法学、国法学、経済学、統計学の「五科学習」を受けた。その中の国法学を訳述した『泰西国法論』^①は、日本における西洋近代法学導入の先駆である。「民法」という言葉はBürgerlykrechtの訳語として『泰西国法論』の中で使われたのが最初とされていることから、その功績の偉大さが窺えるであろう。また、「日本の高級思想雑誌の最初」^②とされる『明六雑誌』にも同人中最多の二九本の論説を執筆している。

こうした津田の足跡に関しては、福澤諭吉研究の隆盛ぶりには及ばないものの、大久保利謙の研究を筆頭に多くの業績がある。一九九七年には同氏の編によって『津田真道 研究と伝記』^③が、二〇〇一年には全集が刊行された。最近では大久保健晴が津田の受講したフィッセルング講義に注目し、ライデン大学などでの綿密な史料調査の上に立った実証的研究で大きな成果をあげている^④。

しかし、これらの研究の多くは、オランダ留学に向かった文久二年から『明六雜誌』が終刊となる明治八（一八七五）年までの一三年間の事績に集中しており、明治三六（一九〇三）年に没するまでのその後の長い二七年間にはほとんど言及していない。その理由は、大久保利謙が指摘するように「明六社以降、津田は著作、論文の業績はなく、その学問的蓄積はもっぱら政府の立法事業への参画に捧げられている」^④からであろう。

長い空白期間に行われていた「立法事業への参画」の大部分を占めるのは、帝国議会以前の議法人員・元老院での活動である。元老院は、明治八年四月の「立憲政体漸次樹立の詔」に基づいて「立法ノ源ヲ広メ」るために設けられた機関で、開設から明治二三（一八九〇）年の廃院まで約一五年間、実におびただしい数の法案を審議し、修正し、時には廃案に追い込んだ。元老院議員たちは自らを「立法官」と称し、政府に対して臆することなく批判を浴びせかけた。^⑤

津田は、明治九（一八七六）年に議員に任命されてから廃院に至るまで、一四年間議員を務めている。在任期間の長さは津田出、大給恒に次ぐ第三位で、発言総数は九〇〇近くに及ぶ。^⑥津田の発言は、自らの西洋経験や「洋学」以前の学問、そして議員としての職務の傍らで行われた新たな学問的研鑽の成果を活用したもので、思想史研究として無視できるものではない。

最初に元老院と津田の動向について概観しておきたい。元老院が正面から可否を審議し、修正を加えた議案には例えば次のようなものがある。刑法、民法、治罪法、民事訴訟法、商法、地方三新法、教育令の創定・改正、三度に及ぶ徴兵令大改正、戒厳令、陸海軍刑法・治罪法、日本銀行条例、地租法、所得税法、華族世襲財産法、町村制、市制、郡制、府県制、等々。津田は明治国家が形作られていく瞬間に立ち会い続けていたのである。

だが、年度によって、または法案によって津田の参画の度合いにはかなりの濃淡がある。例えば明治二二（一八七九）年は、教育令の創定案や大規模な徴兵令改正案が審議され活発な議論が展開された年であったが、四八の議案のうち津田が発言したものはわずかに二件、年間の総発言数も五回にすぎない。この年を例外としても、明治九年から明治一四（一八八一）年までの五年間は概ね年間二〇回〜六〇回程度の発言で、総計約一八〇回にとどまっている。劇的な変化が起こるのは明治一五（一八八二）年である。九二の議案のうち三九で何らかの発言をし、年間総発言数も二七八回に激増

する。翌一六年には四六の議案のうち三一、つまり議案の約七割で何らかの発言を残している(年間総発言数は約一〇〇回)。発言時間の場合によつては一時間に及び、議長から「重複を避け成る可く簡単に弁明せよ」と苦言を呈されるようになる。他の議員の発言を見ても、津田の長広舌と知識のひけらかしにうんざりした様子が伝わってくるほどである。

津田の動向を元老院全体の消長と重ねてみると興味深い事実が浮かび上がる。それは、津田の発言は元老院の変質が明らかになった明治一三(一八八〇)年以後に活発化しているという事実である。それ以前の元老院は、政府あるいは世間から「自由民権派の巢窟」と目されていた^⑨。この時期に議論を主導した議員には、陸奥宗光、河野敏鎌、中島信行、柳原前光といった人物がいる。元老院幹事の陸奥は明治一一(一八七八)年に立志社の政府顛覆計画に連座して逮捕・投獄されたことで知られ、副議長となった河野は民権派結社・嚶鳴社の源流である法律講習会の創立メンバーである。彼らは議場で人民の負担軽減や権利の拡充を訴え、言論弾圧などの専制的な諸政策に反対した。また、元老院は嚶鳴社の沼間守一、河津祐之、共存同衆の小野梓、さらには中江兆民、大井憲太郎のような民権派知識人を書記官として抱え込んでいた。議長有栖川宮熾仁親王が、河野の案内で民権派の演説会に足を運んでいたというエピソードは、当時の元老院に横溢していた雰囲気を感じさせるものがある。政論新聞は院内民権派の代表格である副議長河野を「人民ヲシテ深ク依頼スル所アラシム」、「自由ノ堡塞」と褒めそやした^⑩。

ところが明治一三年二月、議長有栖川宮が左大臣に、副議長河野が文部卿に、三月には柳原が駐露公使に任命され、民権派嫌いで知られる大木喬任が議長に、佐佐木高行が副議長に就任する。この異動は佐佐木自らが「畢竟元老院ニテ、民権論ノ起ランヲ予防ノ政略ニ出デタルベシ」と述べているように、民権派の代弁者と化した(と政権中枢の目に映った)議員たちを元老院から引き離すことが目的であった^⑪。民権派の影響の排除と表裏して、軽量級の人物、過去に汚職で逮捕された人物が藩閥などの情実人事で議員に任命されるようになる。駐露公使となった柳原は「元老院ハ彌々養老ノ巢窟ト変ジ、此儘ニテハ、有力者ハ議員ヲ愧ルニ至」と嘆いた^⑫。年来の悲願である権限拡張要求も頓挫し、参議井上馨からは元老院廃止案が出され、いよいよ不振が目立つようになってきた。

津田は元老院が「立法ノ源」として期待されていた時代、民権派が躍動していた時代には決して目立つ存在ではなかつ

た。むしろ、その弱体化と「養老ノ巢窟」化が指摘されるようになって以降に精力的な発言を始めたのである。

二 西洋「文明」との距離——元老院前期

とはいえ、津田は明治九年から明治一四年の間にも発言を行っている。そこでまず、この時期（仮に前期と呼ぶ）の発言から検討を加えていくことにしたい。

前期の津田は、欧米先進諸国の法律や政治制度にあらわれた「文明」を判断基準として法案への賛否を決定していた。明治政府の制度設計や政策が西洋「文明」からどのくらい離れているのか、またただけそこに近づこうとしているのが問題であった。一例として、明治九年の「不応為律例ヲ廃スルノ意見書」の審議を見てみる。「不応為律例」とは当時の日本刑事法（新律綱領、改定律例）に存在したもので、法律に該当条文がなくとも裁判官の判断で「情理」によって処罰できるという規定である。この規定の廃止を元老院の意見として上奏するべきか否かが議論されたが、津田は「不応為の如きは文明国の律になし。必竟不文明の律と視るべし」、「不応為を廃するは僅かのことながら文明律に移る初歩にて至極結構」と全面的に賛同した。¹³ ここには、日本刑事法は罪刑法定主義に反する不応為条例を含む「不文明」なものであるから、その廃止は多少なりとも「文明」に近づくことだという認識がある。そもそも津田は徳川末期に刊行された『泰西国法論』で先駆的に罪刑法定主義を紹介し、¹⁵ 『明六雑誌』の論説「拷問論の二」でも欧米諸国の罪刑法定主義と日本の「不応為」を比較していた。この比較は、欧米人が治外法権の撤廃に応じない理由の考察と、欧米の「治罪法」を取り入れて「わが帝国相当の治刑条例」を制定すべしという主張の一環である。¹⁶ その意味で元老院が提起した司法改革は津田の意に沿うものであったし、津田自身が知識を提供し気運を盛り上げてきたものと言える。

第二に、前期の津田は西洋を範とした「公議輿論」による制度運用を理想とした。それは裁判制度にも当てはまる。例えば、明治一〇（一八七七）年に審議された「裁判所職制章程等改正案」。「費用減省」を名目とするこの改正案は、公判に参加する判事数の規定（大審院で判事五人以上、上等待判所で三人以上の列席が必要）の削除や大審院の「合員会議」の

廃止を含んでいた。津田はこの政府案に対し、河野敏謙の発言によれば泣きながら反対した。それは、複数の判事によって審判を行うこと、紛糾した場合は大審院の「合員會議」を開くことが、裁判の「公平至明」を確保するための必要案件と考えたからである。

某官曾て教師ボアソナード氏に合員會議の多人数を要するは如何と問ひしに、教師は元老院の會議も議長一人にて決せざると同じと答へし由なり。如何にも裁判の事も公議輿論を以てすること猶本院の多数に決し公平を取るに同じ〔裁判所職制章程等改正案〕、『會議筆記』④、一〇一頁。

裁判の公正さが「公議輿論」によって保たれるという考えは、ボアソナードの示唆だけではなく、「荷蘭は小国なるも尚ほ七名の列庭ありて加るに陪審の設けあり。之を合すれば十四五名の耳目によりて審判す」と述べているように、自身が留学したオランダに一つの範を取ったものでもあった。

このような「公議輿論」の重視は司法制度にとどまるものではない。「自治」や「分権」をいかに実現するかという課題にもあらわれてくる。例えば、東京府が府会の決議によって水道費、瓦斯灯費、火災予防費を地方税費目に追加できるようにする明治一三年「東京府地方税取扱方」の一連の審議の際には、現今の地方官と人民の關係を「人形遣ひ」と「人形」に喩えて政府の「干渉主義」を批判した。

地方官は動もすれば人民の事業に干渉し、人民は人形の如く、地方官は人形遣ひの如き状あり。是れ世論の呶々を來たす所以にして、欧米諸邦の如きは一も此の如き国あるを知らざるなり。

苟も立憲を以て政体と為さんとするの目的なるときは、所謂国会も亦数年を出ず開設ある可きを以て、其地方官の権力は務めて之を殺ぎ、諸般の事項挙て区町村の協議に委し、政府の干渉主義を抑制せざるべからず（東京府地方税取扱方布告案第三条修正案）、『會議筆記』⑨、四一三・四二二頁。

津田は、東京府における水道や瓦斯灯は人民にとって「一般の便」とは呼べず、ごく一部（中心部）の利益にすぎないと考えた。火災は繁華な京橋区や日本橋区で多く発生するが、その予防費を東京府全域の地方税費目にすることは、「富者」である京橋や日本橋の防災費用を貧しい東京府の他の区や郡部の住民に負担させるに等しい。同様の批判は『明六雑誌』論説「政論の二」ですでに展開されていた。京橋以南の「煉化石造」建築に代表される「官」主導の都市開発は、「京外の民」から大金を徴収して「輦下の一区」に投入するものである。たとえ「防火の策」を名目としていても、それは人民の「権義」「好悪」を問わない「チラン」(Tribute＝暴政)に他ならない。⁽¹⁸⁾このように、欧米諸国を範に取った制度の「文明」化、「公議輿論」の重視、政府専制の抑止といったテーマは、オランダ留学や『明六雑誌』の時代から元老院時代へと確実に引継がれており、至るところに発露を見ることができる。

ところが、明治一五年頃から、発言回数が増え、至るところにその内容に大きな変化があらわれる。上記のテーマはことごとく否定的に捉えられるようになり、さらには議場で過去の自分の言論を自己批判するに至ったのである。

三 自己批判——元老院後期

津田の自己批判は、明治一五年一〇月の審議「治罪法中訊問期限便法施行ノ儀」の最中になされた。この議案は、検事、予審判事の被告人に対する訊問を二四時間以内に行わなければならないと定めた明治一三年の治罪法第二〇六条、二〇七条に関して、やむを得ない場合は五日以内でかまわないとする「便法」を設けるものである。津田はこの議案に賛成した。その理由は、日本はヨーロッパに比べて「悪人」が多いのに裁判所の数も司法省の定額金も少なく、とても二四時間以内に処理が追いつかないからである。津田は、このような実態にそぐわない治罪法が制定された原因を、ヨーロッパの法律をありがたがってやみくもに直輸入する「風習」に求めた。

抑も、我国俗の実利実益を外にして虚美に走り、事を過まり害を被ふるは古今の通弊にして、王政維新後に至りても、

動もすれば事物の適否を論ぜず、苟も歐洲の法と云へば直に之を移用するの人氣となりたり。本官等も亦、当初は同く此風習に感染したれども、今や其不可なるを曉るを得たり。

本官等十年前に於て、漫に歐人に心酔せしは今日に至て実に慚愧に堪へざるなり。当初本官洋文を読むや、頗る其意味を解するに苦みたれども、唯歐洲を見て極樂浄土と考察せしこと、猶我邦人が初め北海道を厭ふて地獄視し、上國を好んで極樂視せしが如し。何となれば彼此貧富懸隔の甚しきをも察せず、一に外相の美觀に恋々したればなり（『治罪法中訊問期限便法施行ノ儀』、『會議筆記』^⑬、八七三・八七五頁）。

津田も「感染」していた、ヨーロッパの法律や政治制度を「事物の適否を論ぜず」輸入する「風習」。留学経験を持つ津田たちはヨーロッパの「美觀」を恋い慕い、そこを「極樂浄土」と考え「歐人に心酔」した。そして、自らを含むヨーロッパ崇拜者は、言論人として貧しい日本にそぐわない法律や政治制度を賛美し、官吏としてその導入を推進してきた。津田はそのことを自己批判しているのである。

明治一三年制定の治罪法は、フランス人法学者ポアソナードの原案起草によることは周知の事実であろう。問題となっている条文もフランス治罪法からの借用である（第六〇条、第九三条）。かつて、欧米の「治罪法」を折衷して「わが帝国相当の治刑条例」を制定すべしと論じた津田からすれば、これは進歩と捉えられたはずである。だが今や誇張はあるにせよ、日本の「人民の福祉」のためには盗人は全て死罪とする「信長の法律」の方が適当だとまで発言するようになった。ポアソナードも、日本の「世態風習」に合わないヨーロッパ法を押しつける迷惑な人物として頻繁に槍玉にあげられるようになる。

明治一五年以降（仮に後期と呼ぶ）の津田は、治罪法のみならず民法、市制・町村制などの重要議案で、ヨーロッパの模倣とおぼしきものには徹底して反対する、また政府自らがヨーロッパの法律を直輸入してきたことの愚を悟り、改正ないし実施の一時停止を行う場合は積極的に賛成するという姿勢で審議に臨んでいく。「本官を視て守旧家と為さんも、本官は固より守旧主義を懷く者」^⑭と公言してはばからないようになった。翌明治一六（一八八三）年の陸軍治罪法審議で

は、この法律が普通治罪法と違って被告人に代言人を雇うことも上告することも許さず、傍聴も認めないなどの点で、フランスを範とすることを止めた「我が時勢人情に適合」した法律であると高く評価したが、それにもかかわらず廃案を主張した。なぜなら元老院で陸軍治罪法を審議すること自体が間違いで、単に行政上の「陸軍卿の達」としておくべきだからである。²⁰「法律」は元老院の審議が介在するから「粗獷の条款」があつてもすぐ改正できずに面倒だが、「達」にすれば陸軍卿の意のままに改正することができる。さらに津田は普通治罪法までも「法律」ではなく「主務省の規則」にするべき、と主張した。治罪法が「法律」として五大法典（民法、商法、刑法、民事訴訟法、治罪法）の中に位置づけられているのはヨーロッパの「風俗人情」には適合しているかもしれないが、日本には関係のない話である。日本は「治罪の順叙」を明文化せずに「慣習」によって運用してきたのだから、その伝統をあえて覆す必要はない。

また、明治二〇（一八八七）年から続々元老院に下付された、プロイセンの公法学者アルベルト・モッセの意見を基礎とする地方自治制度の創定案（町村制・市制・郡制・府県制）に徹底的かつ一貫して反対した。仕組みの善し悪しは別にし、何らかの形で地方自治を定着させ、発達させることに異議を唱える知識人は少ない。その態度は当局者に奇異の感を与えたようで、元老院を訪れた内務大臣山縣有朋は津田に対し「足下は学者なれば本案に同意ならんと思ひしに、反対とは意外なり」と話しかけたと記録されている。²¹

立法権や司法権の拡充にも消極的ないし批判的になった。「我邦今日の景況を以て観れば元老院を置くも猶早きに過ぐるを覚ふ」²²、「行政と裁判と同一にありしときも人民に格別困難ありしを聞かざりし」²³と述べているが、これらは憲法発布、帝国議会開設を間近に控えた明治二〇年、二二年の発言である。

この姿は、大久保健晴が鮮やかに描き出した、オランダで学んだフィッセルینگ講義を元に「自由な文明社会をいかにして形成するかという問い」と向き合った明六社知識人津田とは大きく異なっている。²⁴なぜこのような変容が起こったのか。元老院後期の津田の発言を詳しく検討していくことにしたい。

四 体制崩壊の原因としての海外模倣——津田と頼山陽

欧米先進諸国を手本とする制度設計に疑義を表明し出した津田が言及するのは、日本の「国情」「慣習」「不文律」である。日本には日本の身の丈に合った「不文律の治罪法」が歴史上れっきとして存在してきた。にもかかわらず、「我国に治罪法の存する無しとする架空臆測の考案」に基づいてボアソナードに起草を依頼し、治罪法を制定してしまったことがそもそも間違いなのである。⁽⁴⁵⁾元老院後期の津田は、個別政策を論ずる際に日本史の中から参考とすべき事例を取り出し、それと対比しながら議案を批評する。海外模倣も歴史上経験済みの「失策」であり、日本人の国民性が原因で起こる現象と見なされる。

津田によれば、日本人の性質は「持論なし」と呼ぶのが適当なものである。「他人新奇の説」があれば、軽々しく「雷同」を繰り返してきた歴史を持つ。「袞龍の御服より宮室の結構」まで「隋唐の制度」に倣ったのは、その代表的な例である。このような中国模倣は「無益の壮麗」でしかなく、統治の「実利」は失われたので「王権」は「朝廷」から「武門」に移ることになってしまった。⁽⁴⁶⁾この津田の認識は、頼山陽に依拠したものである。

王権武門に移りし弊の由て来る所を看破せしは、前に新井白石等あるも之を痛論して余さざりしは頼襄実に其人なり。襄は即ち王権武門に移り此の式微を致せしは唐制に倣ふによりりとして、為に『通議』を著したり（『治罪法中訊問期限便法施行ノ儀』、『会議筆記』⁽⁴⁷⁾ ⑬、八七四頁）。

かつて「朝廷」は中国模倣のせいで武士に政権を篡奪され没落したのに、明治政府はヨーロッパ模倣で同じ過ちを繰り返そうとしている。とりわけ岩倉使節団が欧米の「宮室の美、都府の盛、兵制の整、貿易の大」に幻惑されてからというものの、より急激なヨーロッパ模倣が始まり、これが体制崩壊をもたらす「大失策の基」となりつつある。「倣唐の眠は千年の後漸く布衣頼襄に覺まされ、幾くならずして今又倣洋の弊に陥れり」。「倣唐」の弊害が認識されるには千年後の山陽の登場を必要とした。ところがほどなくして新たな模倣対象を発見し、それに夢中になっている。

津田の山陽への親炙は、自筆の『津田真道履歴』や高畑定次郎『津田真道伝』の記述に従えば、津山時代の少年期から藩儒大村斐夫の助教を務めた一八歳頃までの傾向である。元老院で山陽への言及がなされたのは明治一五年、五四歳の時であった。洋学者として名を遂げた津田が四〇年近い星霜を経て山陽に立ち返ったのは、発言がなされた一八八二年の時代状況と密接に結びついている。そのことを明らかにするために、まず津田が山陽の著作から何を読み取ったのかを検討する。

津田が例示したのは山陽の代表的政治論として名高い『通議』である。だが実は、『通議』には「唐制」模倣と武士による政權奪取との因果関係を明確に論じた箇所はない。この主張が強く打ち出されているのは、『日本政記』孝徳天皇の論賛である。神武天皇に始まり応神・仁徳によって大成した「国朝」は、雄略・武烈時代の「酷虐」、敏達・用明時代の「姦臣」の専權によって危機に瀕した。その危機を救ったのは「武王の烈を以てして、周公の才を兼ね」る中大兄皇子（天智天皇）であり、蘇我入鹿暗殺にはじまる、いわゆる大化改新と呼ばれる一連の政治改革である。

大凡そ国朝は、簡質を以て民を治め、上下心を同じくし、国、一人の如し。これ国勢の四外を威す所以なり。隋氏に通ずるに及び、質を変じて文となし、殆どその故を失ふ。天智に至るに及び、百度大いに定まり、後世改むる莫し。大抵李唐の制に取り、而も唐氏に勝る所以は、曰く、吏を立つること簡、民に取ること廉と。これ我が邦固有の美を失はざればなり。後王の模倣に過ぎ、文繻太甚しく、刻剥に務むるは、則ち祖宗法を立つるの意に達せず。而して武門の治、民反りてこれを便とするは、未だ必ずしもこれに由らずんばあらず。²⁹

大化改新がなぜ評価されるべきかといえば、それは「吏を立つること簡、民に取ること廉」という「我が邦固有の美」を復興させたからである。それに対置されるのが隋や唐の模倣であるが、隋唐を手本にすること自体を非難しているわけではない。「中宗」天智天皇が「李唐の制」に倣いつつ「簡」にして「廉」な統治を実現したことは肯定的に評価している。問題は「後王」が過剰な中国模倣を行ったために政治が「文繻」にして「刻剥」となったことである。それが「武

門の治」の登場を許す原因となった。

津田は、山陽が「唐制」模倣こそ朝廷没落・武家勃興の原因であることを看破したと語っているが、これはやや単純化しすぎである。『日本外史』、『日本政記』での分析は、新井白石と同様、天皇の外戚となった藤原氏の専横にその主因を見出ししているからである。例えば『日本外史』では、「王権の武門に移るは、平氏に始り、源氏に成れり。而してこれを基する者は藤原氏なり」と述べている。清和天皇の外祖父である良房が摂政に就いて以来、藤原氏は「大抵務めて私門を営み、国家の休戚を以て心に経せず」、親子兄弟で激しい権力闘争を続けてきた。その結果醸成された「奔競從諛」の気風や「門閥を以て賢となし、格例を以て政を為す」風潮が、将門の乱などの大乱を招き、藤原氏の道連れとなつて朝廷が没落する原因となった。山陽が高く評価する宇多・後三条天皇に關しても「藤原氏の出に非ざる」ことに大きな力点が置かれている。⁽²⁹⁾ この藤原氏の「驕傲」さは、事々に奢つた振る舞いに結実していくから、乱費も多くなる。そうして「紀綱」は乱れ、公卿らが「声色歌詠」に耽つている間、前九年・後三年の役で源頼義、義家父子が「東国の豪傑」を掌握し、源氏が「朝權」を奪取する基礎を作りあげていく。下には続々「英偉、俊傑の士」⁽³⁰⁾ があらわれ、上には「猥瑣・頑鈍・無恥の人」が居座り動くことがない。だから「反覆」が起こるのは避けられなかった。

山陽は「徒らに礼文を事として、その本を遺れ、流れて奢靡となり、その民を克剥して、兵を將吏に委」⁽³¹⁾ ねたことを王制衰退・武士勃興の原因と考えた。律令や文物の輸入は、体制崩壊の直接の原因ではなく、後の支配者たちに「礼文」耽溺のきっかけを提供してしまったことが問題なのである。一方、津田は山陽の歴史記述を刈り取り、「隋唐の制度」模倣こそが体制崩壊の原因と強調している。

なぜ津田はこのような単純化と強調を行ったのか。理由の一つとして、実際にヨーロッパ模倣によつて滅亡した国が同時代に存在し、それを強く意識していたことが考えられる。津田が熱を込めて山陽を語る一ヶ月ほど前、中東では「エジプト民族主義の父」アフマド・オラービーを中心とするオラービー革命がイギリス軍によつて鎮圧され、以降エジプトはイギリスの軍事占領下におかれることとなった。津田の関心は、オラービーの挫折よりも、それに先立つてエジプトを衰退させた副王（ヘディーヴ）・イスマイルの治世にある。急激な欧化政策の強行という点で、イスマイルのエジプ

トは明治日本の一步先を進んでいた。エジプトにも適用されていたオスマン帝国に対するヨーロッパ諸国の治外法権を解消するため、イスマイルは一八六六年にはフランス法にのっとった国内法の整備と条約改正交渉を開始する。明治政府も後に導入を検討する混合裁判所（外国人が関与した紛争を当国人と欧米人の裁判官によって一元的に審理する）も、一八七六年にエジプトで始められた制度である。

法律や制度にとどまらない。イスマイルは、鉄道、道路、橋梁、港湾、灯台、水路といったインフラ整備から、製糖工場建設などの産業育成、学校建設、軍備拡張に至るまで、大規模な近代化と欧化政策を強力に推進した。エジプトにヨーロッパの文化そのものを持ち込む事業、国そのものをヨーロッパ化する事業も行われた。首都カイロをパリに模して改造する都市計画、一八六九年のスエズ運河開通式典にあわせた迎賓館やオペラハウスの建設、ピラミッドのライト・アップ、イタリアの作曲家ヴェルディにカイロで初演するオペラの作曲を依頼する（『アイダ』）など、多彩な欧化政策が急激に進められていった。^②まさに「脱阿（弗利加）入欧」といふべき政策が現実に行われていたのである。

貧しい国や地域での大規模な欧化政策・近代化政策は、税収に見合わない財政支出によってはじめて可能となる。一八六四年～七五年の総歳入九四二八万一四〇一ポンドに対し、総歳出は一億四八二万五〇四七ポンド。このようなイスマイルの治世を「浪費と圧制のカニバル」と呼んだのは後にイギリスの植民地大臣を務めるミルナー卿である。^③もっぱら資金をヨーロッパ諸国に求めるしかないで、必然的に対外債務はふくれあがっていく。一八七六年四月にはついに債務不履行に陥る。エジプト財政はヨーロッパ債権国の管理下に置かれることとなり、やがてイスマイルは廃位に追い込まれてしまう。

元老院後期の津田は、海外模倣批判を展開する際にたびたび「埃及国の覆轍」に言及する。例えば、明治一九（一八八六）年に民法第二編第三編が議定に付された時には、日本の慣習に通熟していないボアソナードによる民法草案の早急な公布に反対し、イスマイルの欧化政策と「アラビーパーシア」（オラビー）の乱の帰結を示した。「知識氣力に富る」イスマイルがヨーロッパの「制度文物」の導入に奮励したのは、「一国の独立を全うし欧州諸国と相ひ対峙する」ためだった。しかし、その「非常なる費用」を海外からの借金でまかなったためにイスマイル自身が債権国から「身代限」とされる

に至り、失地回復を目指したオラービーも敗北した。津田はそのことを他山の石として語っている。⁽³⁴⁾

津田の自己批判から一年後の明治一六年一月、鹿鳴館が開館する。津田が欧米模倣を激しく批判した時期の大部分は、条約改正を実現するために「文明の利器や学問芸術」、「諸制度諸法規より社交諸礼式に至るまで」西洋に倣ったいわゆる「鹿鳴館時代」にあたる。鹿鳴館は、その華美な舞踏会や仮装パーティに激しい批判が浴びせかけられたが、これらは津田にも「埃及国の覆轍」として映っただろう。しかし津田にとつての問題は、表層にあらわれた奢侈による風紀の乱れや乱費による財政破綻ではなかった。⁽³⁵⁾ 明治二七（一八九四）年、東京学士会院で講演に立った津田は維新以来の様々な改革——廃藩置県、地租改正、徴兵令、刑法・民法の制定、府県制、府県会、憲法発布、国会開設など——を列挙し次のように回想している。

是等大抵欧洲各国の制度を折衷する者とす、恰中古の法律制度概するに唐制に依準せるに均し、其模倣たるは則同じ、中古の弊害は前に述べたる如く、其奢侈文弱に流れ、朝綱之が為に解弛し、終に武人に国権を弄せしめたれども、今日は是等の患害は絶て之なかるべし、されども凡患害は吾人常人の凡眼を以て視るべからず、凡慮を以て察すべからざる所に潜匿する者なれば、国家の責に当る者宜しく焦慮すべき所なり。⁽³⁷⁾

この回想は、自身が元老院で大騒ぎしたのに、結局「奢侈文弱」によつては明治政府が揺らがなかったことに対する負け惜しみではない。津田は最初から海外模倣を「諸制度諸法規」の模倣としても語ってきた。ここで指摘されている「潜匿」する弊害とは、海外の法律制度の導入により「国情」や人民の程度に合致しない的外れな政治が横行することである。次にそのことを『通議』というテキストと津田の発言を比較しつつ検討してみたい。

五「国情」に合致した統治

山陽の『通議』が名指しされたのが治罪法にかかわる審議の最中だったことから分かるように、津田は、中国刑事法の沿革を概観し日本刑事法と比較した『通議』の一章「論法律」を強く意識していた。「論法律」は、中国的な「律」の性質そのものが法と社会との間に深刻な齟齬をもたらす問題を論じている。律が不可避免的に過剰規定を生み出し、自己増殖していくメカニズムの問題である。

まず山陽は、刑罰の適用される罪状が三〇〇〇に及ぶといわれる周の五刑から四六〇条に整備された明律に至る中国刑事法の歴史を概観する。確かに前の代に比べて「簡該」化が進んだように見えるが、実は時代が降るにつれ律が「密」となり「煩苛」となる患害が生じている。条文の読み方や解釈のわずかな違いによつて死刑か否かが決まってしまう律の性質それ自体が、新たな規定や解釈を次々と求め続けるからである。その結果、「老獄吏」ですら膨大な「読例解訣の属」に精通することが困難となり、市井の「蚩々たる者」に至つては自分が何をして何の罪に問われているのかすら分らない。だが、彼らが律に精通し出すと、今度はさらに大きな害が生じる。

その既に通じ且つ諳んじせしむるや、則ち吏の貪墨なる者は必ずその文を舞し、以てその利を鬻ぐ。詳讞有りと雖も、
尽く詰る能はず。民の黠なる者は、又その長短を持し、巧に遁計を設け、錐刀の末を鬪す。則ちこれ律は、吏姦を
増して民偽を長ずるものなり。⁽³⁸⁾

もちろん律が存在しなければ「明勘」が得られないので、官吏の意のままに操られ、人民の側もどの行いを犯罪とされるか分からないという危険はある。だが、山陽にとっては、法律が「煩苛」となり「密」となることによる害の方がより深刻な問題と考えられた。

それでは、日本の「刑政」はどうであろうか。山陽は散逸していた大宝律・養老律を参照できなかったので、令・格式を参照し、「我王朝」の律は「唐律に倣ひ、稍や之を刪潤」したものと推測した。後世の研究は、いくつかの相違点はあるものの、概ね山陽と同様の結論に達している。^⑨ところが、後に政権を掌握した「武門」による「刑政」は、律に基づくそれとは全く性質を異にしていた。山陽によれば、武家政権の「刑政」は「時に随ひ宜しきを制する」ものであり「定制」が存在しない。御成敗式目ですら単なる「戒飾の詞」にすぎず、律の類ではない。歴代の裁判は簡易明確なものは記録によって行われ、また難しい事件は広く諮問して決せられた。

山陽にとって、このような「制置」の仕方が好ましいものであった。そもそも「民情」という窮まりないものを「有限」な文章である律によって捕捉することはもとから無理であるのに、そうしようとするから過剰な「煩苛」さと「密」さが生まれるのである。さらに山陽は、緻密な律の体系は日本の「国勢」「民俗」には合わず、日本には日本に適した「刑政」が存在すると主張した。

蓋し我邦の氣運、未だ彼の澆季の如くに至らず。上下の俗、忠厚朴摯にして刑は士よりは上せず、人を罪するに拏せず。凡そ此の類、彼の敢て望むところに非ず。これを以て中世以後の法は、質略簡易にして済すに武断を以てす。然れども国勢之に宜ひ、民情之に安ず……国勢の文を貴はずして民俗の治め易きこと、以て見るべきのみ。^⑩

山陽は、律令制よりも「質略簡易」な武断統治の方が日本に適していると考えた。日本の「上下の俗」は「忠厚朴摯」であり、武士以上が庶民同様に刑罰に処されることはなく、妻子が連座させられることもなかった。たしかに「織田豊臣」の法は「猛酷」だったが、それで特に問題はなく、緻密な法律は必要なかった。津田がボアソナード治罪法に対して盗人を全て死刑にする「信長の法律」の優位を語り、また日本では刑事裁判が「慣習」によって運用されてきたことを強調するのは、このような山陽の記述から大きな示唆を受けたものと思われる。

しかし、山陽と津田の人民観はよく似ているものの、重要な差異を含んでいることを見逃すわけにはいかない。山陽

し、実態に合わずに「便法」の施行を余儀なくされているのが実状である。それにもかかわらず、政府がさらに先走って先進的政治制度を導入することは、取り返しのない事態を招くように考えられた。

津田が欧米模倣批判をはじめた明治一五年頃は、井上毅の見立てによればちょうど「反動」が始まろうとする転換期に当たる。維新以来「朝野皆如狂」に旧物を破壊し、旧俗を蕩尽し、洋書洋学を学び、ひたすら「開化」を追い続けてきたことへの「反動」である。

政府ノ作興改革シタル大事業ハ一ニシテ足ラズ以テ国力ヲ増加シ開化ヲ進歩セシメタリト雖ドモ其中大号一タヒ発シテ駟馬追フコト能ハズ将来続ク者ヲシテ其収拾ニ困マシメ實際ノ徴驗ヲ経テ前日ノ美挙後日ノ悔ヲ遺ス者多ク加フルニ民間ノ政論ハ益々凶暴ヲ加フルヲ以テ政事家ノ脳髓ヲシテ稍ヤ開化ノ論ニ飽キ今ハ早ヤ急漸ノ間ニ繃縫スルノ猶痛快ナラザルヲ覺ヘシメタル者ノ如シ⁴⁵

元老院で欧米模倣批判をさかんに展開する津田などは、この開化論に飽きた「政事家」に該当するだろう。だが津田は必ずしも「反動」に属する人物ではなく、むしろそこから明確に距離を取っている。井上の言う「反動」は実際に形となつてあらわれはじめていた。明治一五年一二月、明治天皇より元田永孚の筆による『幼学綱要』が下賜され、道徳教育重視の風潮が強まる。その数年後、津田と同じ旧明六社同人で反欧化主義の旗手とされる西村茂樹は、儒教と（西洋）哲学「二教」の「精粹」「精神」を採つてその「一致二帰スル所」を「日本ノ道徳ノ基礎」と定め、国民教化を展開しようとする。⁴⁶ところが津田は道徳の確立と国民教化によつて何か問題が解決するとは考えない。

随分世間には坊主の説教、儒者の講釈に依りて人民の品行を正しくせんと欲する者あれども、此等は詰り小人窮すれば斯に濫す⁴⁷との格言を知らざる者にして、未だ与に語るに足らざるなり（東京市区改正条例）、『会議筆記』³⁰、
四二（四三頁）。

津田が『論語』衛靈公を引いて言わんとすることは、教化をもつてして「小人」の品行なり気風なりを改めることはできないということである。もしそういうことがあるとすれば、端的に言って日本が豊かになった時である。「国富めば学問に従事する者多く、学問に従事する者多ければ智識自ら進歩し、智識進歩すれば風俗随て正しく」なる経路以外にない。津田は、政治の力で国民の「智識」や「道徳」に決定的な影響を与えることはできないと考えていたのである。では、どのような力が人間を作りかえていくのか。それは社会進化の法則である。元老院後期の津田は、ハーバート・スペンサーの社会進化論を積極的に受容し、それを議法活動に生かしていく。

六 「進化哲学」と政治——津田のスペンサー理解

改めて述べるまでもなく、ハーバート・スペンサーは明治日本に極めて大きな影響を与えた思想家である。日本におけるスペンサー受容は、第一人者である山下重一の持続的かつ精緻な研究によって広く知られるところとなった。⁽⁴⁷⁾

津田とスペンサーとの関係に最初に光を当てたのは大久保利謙である。大久保は、津田のスペンサー受容が「津田思想・哲学、特に晩年の津田思想の解明のうえに重要な問題」であり、「一種の自己思想転換」を遂げる契機となったことを示唆したが、その検討は明治二八（一八九五）年から明治三四（一九〇一）年まで『東京学士会院雑誌』に掲載された一連の講演論説「唯物論」に限定され、元老院時代への言及はない。大久保は「何等推測資料がないのではつきりしない」と前置きしつつも、津田がスペンサーを読んだのは明治一〇年代後半から二〇年代にかけた頃であろうと推測している⁽⁴⁸⁾が、それはちょうど元老院で活発な議法活動を展開していた時期にあたる。津田はこの時五八歳に達していた。

その時期に津田が読み、深い感銘を受けたことが確実なスペンサーの書は『総合哲学体系』の首巻『第一原理』である。⁽⁴⁹⁾『第一原理』は、天体、地形、生物、社会などに起こるあらゆる形態の変化は、至るところで行われている一つの普遍的な「進化」のあらわれであることを証明しようとした書物で、無機物から人間社会までを貫く分化と統合の同時的進行、というスペンサー進化論の概略が開陳されている。

津田が元老院で直にスเปนサーの名前を出して議論を展開したのは、明治二一（一八八八）年の郡制・府県制の審議である。すでに元老院を通過してしまつた市制、町村制への反対に続いて、郡制・府県制にも猛烈に抵抗した津田は、第一読会でオーストリアの法学者ローレンツ・フォン・シュタインとスเปนサーを比較して次のように語つた。

聞く、塙国の学者「スタイン」は一国の政度^{マニ}を人身の組織に比較して説き、又英国の学者「スベンセル」は社会の組織は「シウベラ、ナチュラル、オルガニズム」と説けりと。本官私かに此二説の孰れが当れるやを考ふるに、「スタイン」の説は可は可なりと雖も、之を「スベンセル」の説に比較すれば稍や面白からざる所あるに似たり。凡そ人身の組織を分析して論ずる者は、人身万般の働き悉く精神の支配する所なりと説けども、其実は精神の支配を受けずして自ら働く所のもの亦頗る多し。而して、所謂精神の支配を受けずして自ら働きを為すものが取りも直さず自治なる者を脚色する所の粉本なり（「郡制・府県制」、「會議筆記」³³、一一九頁）。

津田は、明治国家形成に極めて大きな影響を与えたシュタインに対して、前年の町村制審議から批判的だった。グナイスト、シュタインを「法律家としては或は少く価あらんも、一般より言へば已に陳腐極まれり」と評し、このような「陳腐学者」の学説を日本の新法律の「根基」とするのは間違ひ、とまで訴えている。³⁰明治政府のアドバイザーたる両者の学説が時代遅れとの評価を下し得たのは、より新しく優れた学説がすでに存在しているという前提に基づいている。それがスเปนサーの社会進化論である。

津田は、シュタインが「一国の政度」を「人身の組織に比較し」あたかも「人身万般の働き悉く精神の支配する所」と捉えることに不満である。シュタインは憲法制定後の日本に求められる「鞏固ナル国家ノ組織」の条件として、府県―郡区―町村が「上行政ノ機関即チ政府ト氣脈貫通シテ、四支百体ヲ完全自由ナラシメムコトヲ要スル」と助言していた。³¹

だが、津田にとって「自治なる者を脚色する所の粉本」（粉本とは東洋画における下絵のこと）は、「精神の支配を受けず

して自ら働きを為すもの」であり、決して国家の意のままに動かせるものではない。例示されたのは、「滋養食物」の消化吸収である。人間は「精神」によって食べ物や口を運ぶが、胃腸は「精神」の働きでそれを消化吸収するわけではない。基本的に胃腸自らの働きによる。心臓をはじめとして内臓全般の働きがそうである。

類似のことは、人間の「交際の働き」にも起こる。例えば、字を書くという行為。「いろは」を習う段階では、子供は「精神の支配」を受けながら字を覚えて書く。しかし慣れるに従って、いちいち意識せずとも容易に字を書けるようになる。話し言葉を習得する時も、習い始めは「心を用ひて」も上手にしゃべれないが、成長するにつれて自然に談話・応答ができるようになる。職人も最初は「精神の支配」を受けなくては「綿密細微なる仕事」はできないが、やがて他人と談笑しながらでも「立派な人形」や「細密なる機械」を製造できるようになる。^③津田にとつての「自治」は、このような「精神の支配」を受けていない（かのように見える）運動に比されるべきものである。

擅政制度の時代には百事政府に於て干渉するも、智識発達し人民自治独立するに至れば漸次に政府の仕事が少なくなる」と一般なり（『郡制・府県制』、『会議筆記』^③、一二〇頁）。

胃腸が勝手に消化吸収してくれるように、大きくなった子供が自然に言葉を使いこなすように、熟練した職人が手なかりで仕事を片付けてしまうように、政府は「精神」の干渉を受けずとも人民が自らを治めている状態が津田にとつての「自治」である。

津田は「自治」を人間の生物としての生命活動と同一視角で捉えているが、この視点は本人がそう言っているように「社会の組織」を「シウベラ、ナチュラル、オルガニズム」と見るスペンサーに依拠したものである。「シウベラ、ナチュラル、オルガニズム」とは、『第一原理』第二編第四章「進化の法則」において、超有機的 super-organic と呼ばれた現象のことを指すと思われる。スペンサーは、進化における「より分散した状態からより統合された状態へ」の形態変化を追跡する中で、有機体内部の統合作用（脊椎の癒合など）を示した後、人間の集団でも同様の統合的变化が起こっ

ていることを指摘した。例えば「ブッシュマン」の家族は結合して部族となり、さらに進んで強い部族が弱い部族を征服し併合する。ヨーロッパでも、君主と結合した封建家臣団の成立、劣位な貴族団の公伯に対する従属といった現象が観察される。この法則は、集団同士の外部的結合のみならず集団内部でも貫かれる。「文明社会」でも、行政組織、軍隊、教会などで支配階級が成立し、一地方に特定の産業が集中し、一都市内のある地域に特定業者が集中する（例えば、金融街の形成）といった現象が起きている⁽⁵³⁾。

『第一原理』を読んだと推定される明治二〇年頃から、津田は様々な自然現象に喩えて政策を論評することが増える。例えば、地方自治制度の導入は「天地自然の道理」から見てあり得ないこととされる。季節は春夏秋冬と巡るのが常であり、「未だ嘗て九夏の溽熱より直ちに三冬の極寒に移りしこと」はなく「未だ嘗て三四十度の温度より突然九十度百度の熱度に上りしこと」もない。人間のライフサイクルを見ても赤ん坊から老人に至るまで「徐々に發育し漸々に衰老する」のが「自然の順序」である。この「道理」は「一国進歩の状況」でも同じである。長きにわたって「君主擅制」であり「未開蒙昧の区域」を脱していない日本にヨーロッパの制度を導入することは、「極寒の時より直ちに極熱の候に移さん」とするものであり「孩提の童子」（二、三歳程度の幼児）を壮年と一緒に徴兵するようなものである。表面上「欧米各国の文明を粉飾」したとしても、それは「室咲きの梅花室咲きの稲花麦花」のようなもので、天然の果実を期待することはできない⁽⁵⁴⁾。

津田はシュタインに対するスペンサーの優越を主張する時、有機体の不随意な生命活動と共通する、政府によつては統御され得ない社会の働きを強調した。これは、スペンサーが有名な論文「社会有機体」で主張した、社会は人為的に組み立てうるものではないという「真理」、また同論文が劈頭に示した「政体は作られるものではなく、生長する」というジェームズ・マッキントッシュ卿の格言を受け容れたことを意味する⁽⁵⁵⁾。津田は市制に反対した際、「政事」が突出して進歩しようとする動きを次のように牽制した。

畢竟民事は本にして政事は末なり。我内閣は何時にても政事の改革は之を欲せば直に行はるゝも、民事上の進歩は

たとえ「政事」をヨーロッパ流に改めたとしても、社会の「経済」「道德」「智識」がそれによって「進歩」するわけではない。これらが「相待て」、あるいは「民事上の諸件独進し政治法律の後れて跡より追ふ」のがヨーロッパの「進歩」なのである。「自然の道理」の前では政治の役割には限界がある。「政府に於て法律を一様に施さんとするも、人形師が雛人形を造り、又は鳥の形、獸の形を造る様には決して出来ざる」ものだからである。⁽³⁶⁾

津田の議論は、後にスペンサー自身が日本政府に与えたアドバイスと酷似する。明治二三年、スペンサーは帝国議會開設に備えて欧米諸国で調査研究に従事する金子堅太郎に「漸進保守の主義」を説き、二五年にも書簡を送って「保守的政策」の実行を強く勧めている。「專制的支配」に慣れた日本人が欧米的「立憲政治」を実現できるとは考えなかったスペンサーの「保守的政策」とは、古くからの「家族的もしくは家父長的組織」を生かしたもので、具体的には家父長にのみ選挙権を与える制限選挙の実施である。さらに、選出された議員の権限も大幅に制限する。議員には三々四世代にわたって苦情と救済の申し立てしか許さない。その後の三々四世代で貴族院か天皇に救済策を示唆する権限を与える。完全な立法権は最短で六世代も経ってからの話なのである。スペンサーは、日本人が「立憲政治」を運用するためにはそのぐらい長期にわたる「訓練」が必要と考えた。⁽³⁷⁾

「専制」の伝統を家族制度の中に見出す態度は、地方自治制度に反対する論拠としてヨーロッパと日本の家族の違いを示した津田と共通している。日本では「一家は恰も国の小なるものの如く又一町村に似たり、戸主一人権利を行ひ義務を帯ぶ」⁽³⁸⁾。戸主は「一家の君主」であり、それ以外のメンバーは「厄介者」「冷飯食ひ」扱いが常であった。ところが、地方自治制度の発祥地であるヨーロッパの家族では「人生れて丁年に至れば、皆悉く独立の資格を有し仮令親子三人同居するも其三人は各戸主にして各後見の権を有」する。「自治」は「一個人」が析出され、おのおのが「智識を發達し、個々自営の精神を振作」する中で発生したものであり、戸主が「一家の君主」である日本とは事情が違うのである。津田は「自治の根元は町村に在らずして一個人に有り」と言う。⁽³⁹⁾ 津田にとって、一個人が国家や行政機関の意志とは無関係に「自

ら働きを為すもの」となることが「自治」の条件であり、この意味で日本に輸入されたシユタイン流の国家観に「自治」はないのである。

もちろん津田は日本の「慣習」の上にあぐらをかき、何もしなくてよいとは決して考えてはいなかった。「行政の方」向も亦議院の議決に依りて之を左右」するイギリスの議院内閣制を「英国の英国たる所以にして吾人の最も嘉みする所」と評しているように、欧米の政治制度を否定しているわけでもない。しかし、イギリスがその制度を確立するには「数十年数百年」という長い時間を要したのであり、日本がその境地に達するまでに必要とする時間も、スペンサーと同様に決して短いものではあり得ないと考えたのである。^⑧

それでは、どのような政治が望ましいのだろうか。「自然の道理」に反してヨーロッパの制度を導入しても失敗するが、かといって進化するはずの遠い未来を待つて手を拱いていることもできない。そこで打ち出されるのが「進化哲学の動の理」に従った政治である。

小児は小児、大人は大人、智者は智者、愚者は愚者、日本は日本だけのみ。進化哲学の動の理を以てすれば、物は抵抗力の少き所に向て動く。即ち水の低きに就き、風の空気薄き所に吹くが如し。我史上に徴するに、信長が信玄の鋒先を避けんが為め師を上方に出せしも亦此理を看破せしなり。此理を以て日本今日の政略と為さば甚だ処し易くして又功多かる可し（『町村制』、『会議筆記』^⑨、四〇八頁）。

スペンサーは『第一原理』第二編第九章で、物の動き（motion）は常に「最小抵抗の線」か「最大牽引の線」に沿って、もしくは両者の合成に沿って起こることを論じ、液体や気体の動き（川の流れや水の蒸発など）を例示した。^⑩津田がこの箇所に感銘を受けたことは、歌文集『鉄薇集』にスペンサーの感想として「塞のなきあるも少きかたにこそ水の流も雲の行へも」という歌を書き残していることから分かる。^⑪また、「進化哲学の動の理」ののっとった政略を行った人物として織田信長をあげているが、この見方は頼山陽『日本外史』織田氏の論賛に依拠したものである。山陽は「超世の才」

を持つ信長の成功の秘訣を、些細な戦に明け暮れる武田、上杉、北条、毛利との決戦を避けてもつばら畿内攻略に力を集中したことに見出した。⁽⁸⁾ 津田は山陽の信長論をスペンサー『第一原理』の運動論から読み直し、明治政府の政略の根本として提示したのである。

津田にとってヨーロッパの法律・制度の導入は、水が低きに流れるのとは逆に「水を堰き留めて高きに及さん」とする行為である。⁽⁹⁾ 制度の良否とは関係ない。問題はそれらを導入することによって発生する激しい抵抗と摩擦である。

それでは、信長が信玄を避けて畿内攻略に集中したように、明治政府は抵抗と摩擦を避けてどのような課題に力を注ぐべきだろうか。「富国強兵」とりわけ「富国」政策がそれである。そしてそれは単に当座の必要を満たすためだけではなく、ヨーロッパの「文明」そのものに追いつくことを可能にする唯一の道でもある。

七 富国強兵と文明開化

津田は明治二〇年に市制が審議された際、次のような発言を残している。

若し別に此制（市制）を立つれば富国強兵の策成と^(マ) 一国の幸福たれば速に之を行ふ可しと雖ども、唯是れ外面の装飾のみにて、人民は之が為めに負担を増し、徒らに權利を有し義務を帯ぶ^(ハ) 坏と声言するのみにて、其費す金円は更に富国強兵の用を為さざる可し。抑々今日の急務は国力を養ひ列国と並立し雄を振ひ威を立つるに在り（市制）、
『公議筆記』⁽⁸⁾、一三〇頁。

地方自治制度の創設は「今日の急務」である「富国強兵」に全く役立たない。それは徒らに予算を費やし、人民に負担をかける「外面の装飾」にすぎない。津田が地方自治のみならず、ヨーロッパの法律・制度の導入全体を批判していたことはすでに見た。それは、欧米諸国にキャッチアップするための政策群から「富国強兵」を選別し、そこに注力さ

せるといふ明確な意識に基づいた行動でもあった。

だが、このような選別が成立するかは疑問である。津田が自治制度をはじめとするヨーロッパの制度が日本に合わないと考えた理由は、人民が「専制」に慣れているというだけではなく、人民の「智識」程度が著しく低いからでもあった。法律や制度をいくら輸入しても、人民にそれを運用できる「智識」がない。だが、「智識」がなければ「富国強兵」も達成できないのではないか。欧米と日本の「開化の度」の差は大人と子供であり、端的には「器械」を發明・利用している欧米の工業と、それがようやくはじまったばかりの日本の工業の差としてあらわれている。⁽⁶⁵⁾ この「智識」差はどうやって埋めることができるだろうか。『明六雜誌』の津田は、「人の智識」の發達を促す方策として「宜しく愛養保護して側より圧倒せず、妨害せず、その自然の運行に任せ、生長發達の機を害すること無るべきのみ」と述べていた。まして元老院後期は「政事」主導による「民事」の進歩に否定的であるから、人民の「智識」向上はきわめて迂遠な道程となるはずである。そして日本に工場を建造する技術も軍艦を建造する技術もない以上「富国強兵」も津田の忌み嫌うヨーロッパ模倣に頼らざるを得ないはずである。

津田はこれらの問いに対して明確な回答を用意していた。海外模倣を二つに分類したのである。一つは「形器以上の模倣」である。津田が縷々批判してきた法律・政治制度の導入がこれに属し「日本人と欧米人と其智識を異にするを以て一に彼に模倣するは不可」とする。⁽⁶⁷⁾ もう一つが「形器以下の模倣」と呼ばれるもので、具体的には「鉄道郵便電信」や「海陸軍備即ち銃砲を鑄造し軍艦砲台を建設する等」の「雛形に依て容易に摹倣し得る有形上の事業」が該当する。⁽⁶⁸⁾

津田がインフラ建設や軍備を「形器以下の模倣」として切り分けることができたのは、これまでの日本がその分野で一定の成果をあげていたことに加え、ヨーロッパに対して戦争という手段で自らの利益を確保できた（ように見える）国が隣に存在したからである。

支那人は頭髮衣什都て旧満洲蒙古にして、就中婦人の縮足直立する能はざるが如き其陋習甚だ愚なるが如しと雖も、支那政府は必ず見る所あつて然る者ならん。何となれば陸海軍体制及び鉄道電信の如き歐洲の長を取り、漸次拡張

する所あり。我が眼目より見れば至極後れたるが如きも、厖算法あり、決して埃及の覆轍をば履まざる可し。近時仏国と兵を交へ幾んど一年間之を支へ、其和を講し再度の条約を結ぶに於ては、自己の利益となるの好結果を得たり。然れば支那の常に眠れるが如きも決して眠るに非ず、沈着事を処する者の如し（『町村制』、『会議筆記』^②、六八頁）。

清国政府は軍事や鉄道、電信などの「形器以下」の領域で近代化を推進（洋務運動）しているが、その社会は今も弁髪や纏足といった「陋習」を維持している。津田から見ても、それはそれで上手く行っているのである。清仏戦争がそのよい証拠である。

明治一七（一八八四）年五月、ベトナムを巡る清仏武力紛争停戦のために李・フルニエ協定が調印されたが、撤兵問題を巡って紛糾し、清仏戦争が開始された。この戦争は翌明治一八（一八八五）年六月の清仏天津条約の締結で終わる。この条約は「間接に中国はベトナムに対する宗主権を放棄したことを承認」^③しているので、一般に清の敗北と解釈される。だが終戦や天津条約締結の報に接した当時の日本の新聞は、フランスの失態もしくは清国の実質的勝利と受けとめるものも多かった。^④

津田は、条約に清の「威望体面」を傷つけないことが明記され、また台湾や澎湖列島からのフランス軍撤退が約束されたことを、清にとつての「好結果」と見なした。その「好結果」が得られたのは、清が軍備の近代化と増強を行ったために、諒山奪回や鎮南関でのフランス軍撃退などの軍事的成功を収めることができたからである。弁髪や纏足の「陋習」を維持する清が「形器以下の模倣」に励んだことによつて何とか先進諸国と争うことができている。津田は清仏戦争からこのような教訓を得ていた。

だが、津田は「模倣」はあくまでも「模倣」であり、真に学ぶべき「智識」のあり方とは本質的に異なることを認識していた。欧米に対して日本の独立を保つための暫定的な近代化戦略と「文明」に到達するための「智識」とを厳密に区別していたのである。^⑤

『明六雑誌』時代の津田は、人民の「開化」を進める原動力を「法教」と「学問」に求めた。「学問」とは仏教や儒教

のような「虚学」ではなく「実物に徴し、実象に質して、もっぱら確實の理を説く、近今西洋の天文、格物、化学、医学、経済、希哲学」などの「実学」を指す。津田はこの「実学」が「国内一般に流行して各人道理に明達する」ようになった状態を「真の文明界」と呼んだ。⁽⁷²⁾ここで注目すべきは「実学」の範疇に「希哲学」つまり哲学が入っている点である。元老院後期の津田は明治二十一年「東京市区改正条例」の審議でこの議論をさらに発展させ、東洋と西洋の学問の違いの根幹に「理学」＝哲学の問題があることを論じている。

支那に在ては周公孔子等の説、天竺に在ては釈迦の教を以て万古不易の道理とし、国人挙て之を墨守し他に道理なるもの一も之無しと思惟し、欧米の進歩は之に反して人々専ら理学を攻究せるの致す所なり。但欧米諸国と雖も前きには支那の如く学問も空理空論に流れしも、希臘の将さに亡滅せんとする頃「プレート」の門弟「アリストートル」なる者出て之を一変したるより遂に今日あるを致せり。之を論理学の用語にて言へば亜細亜の学問は演繹法、欧羅巴の学問は帰納法なるより今日の如き差異を生ぜり。去れば歐洲の開化は理学より出たりと謂ふて可なり（『東京市区改正条例』、『會議筆記』⁽⁷³⁾、七六頁）。

津田は儒教や仏教のように「万古不易の道理」を個別の物事に当てはめていくことを「演繹法」、ヨーロッパの学問の基礎をなすものを「理学」＝「帰納法」と呼び、「真の道理は理学を外にし他に之れ有る可からず」と主張した。『明六雑誌』の津田の言葉で言うならば、「真の道理」である「理学」を個々人が会得する時に「真の文明界」に至ることになる。

この「理学」が、ヨーロッパの「富国強兵の泉源」「農工商業の本」に他ならない。「理学」の基盤があればこそヨーロッパは蒸気機関や電気などの「新發明」を生み出すことができた。⁽⁷⁴⁾もしも日本が欧米諸国に比肩し、超克することを目指すのであれば、単なる「模倣」にとどまらず「新發明」を生み出せるような思考の基盤＝「理学」を根付かせなくてはならない。だがそのためには、釈迦であれ孔子であれ誰かが作った「万古不易の道理」を個別の物事に当てはめていく「演

「釋法」ではなく、個々の觀察を総合していく「歸納法」による思考を必要とする。それは、物事の考え方そのものの根本的変革である。当然、一朝一夕にできることではなく「理學振興」は「百年の後を期する計画」とされる。日本が「新發明」を生み出せるような——そして「自治」や「立憲政體」を運用できるような——「文明」に至るには、百年という長いスパンの歩みが必要と考えていたのである。

では、政治は「文明」への歩みを促進するために何ができるだろうか。元老院後期の津田にとって、それが「富国」政策であった。徳川末期の文章でも「神意に愜^{かな}ふに道あり 富国是なり」と述べているように、津田にとって「富国」の実現は一貫して最重要の政治の任務である。⁽²⁵⁾「強兵」はあくまでそれを補助する手段にすぎない。例えば津田は壬午事変を契機とする明治一六年の徴兵令大改正に反対し徹底抗戦の構えを見せたが、それは陸軍拡張が「強兵」の自己目的化にすぎないと考えたからであった。島国日本の「富国」にとって必要なのは通商を保護する海軍であり、陸軍は最小限でよい。⁽²⁶⁾津田は『明六雜誌』時代から「富国」を実現する最大の原動力を「運送」（主として海外交易）と考え、軍制改革や教育改革を上回る政策的重要性を与えていた。⁽²⁶⁾そして「国富めば學問に従事する者多く、學問に従事する者多ければ智識自ら進歩し、智識進歩すれば風俗随て正しく」という言葉があらわしているように、「富国」実現は智識や道德の進歩の前提である。元老院後期の津田は、「富国」政策を阻害する様々な政策分野での無駄な努力をやめさせ、少ない資源を集中的に活用することを「立法官」としての己の任務としていた。

八 おわりに

元老院議員としての津田の発言を振り返ってみると、『明六雜誌』時代とは異なる「守旧主義者」としての相貌が随所に見えることは事実であり、「自然の道理」を振りかざして政治の無力さを説いていることもまた事実である。しかし、知識人議員である津田真道は、「文明」への長い道程の中に明治日本を位置づけながら、政治に何ができて、何ができないのかを問い続けた。「富国」政策を他の近代化政策から切り分けて議論を集中させていったのは、津田なりの一つ

の答えである。そこではオランダ留学で学んだ知識だけではなく、かつて親しんだ山陽の史論や、新たに取り組んだス Pensar の社会進化論が動員された。少数反対派を自認する津田の意見は黙殺され、無視されることが多かったが、それでも「唯だ本院議事筆記に遺存する」ことを願ってひたすらに論争を喚起し続けた。かつて『明六雑誌』で主張した「議員の国家に裨益ある所以は、もっぱらその智識にあり」という自らの言葉を、身をもって実現しようとしたのである。

註 『元老院会議筆記』（『会議筆記』と略す）は、明治法制経済史研究所編『元老院会議筆記』（元老院会議筆記刊行会、一九六三）

一九九二年）より引用し、巻号を丸数字で付した。カタカナはひらがなに、正字はなるべく常用漢字に改め、適宜濁点、半濁点、句読点を付した。また変体仮名、合字なども改めた。引用文中の（ ）は引用者による。

（1）穂積陳重『法窓夜話』、有斐閣、一九一六年、一七三―一七四頁。

（2）丸山真男『文明論之概略』を読む』上、岩波新書、一九八六年、三九頁。

（3）『近代日本の政治構想とオランダ』、東京大学出版会、二〇一〇年など。

（4）大久保利謙「津田真道の著作とその時代」、『津田真道 研究と伝記』（以下『研究と伝記』）、みすず書房、一九九七年、七六頁。

（5）元老院の設立から消滅までの歴史は大日方純夫「我が部政男」解説二「元老院の政治史的分析」（『元老院日誌』第四卷、三一書房、一九八二年、七四六―七六九頁）、稲田正次「明治憲法成立史」（有斐閣、一九六〇・六二年）参照。政治史では元老院会議の見直しが進んでいる。都市計画に関して、御厨貴『首都計画の政治 形成期明治国家の実像』（山川出版社、一九八四年）、徴兵制度に関して、加藤陽子『徴兵制と近代日本』（吉川弘文館、一九九六年）。また、久保田哲によって元老院の機構に改めて光を当てる研究も進められている。「草創期元老院議員考―意見書を通じて」、『法学研究』第八三卷第八号、二〇一〇年など。

（6）『元老院会議筆記』に見られる津田発言数。議長代理としての発言は除く。

（7）『民法』、『会議筆記』⑤、一九三一頁。箕作麟祥の指摘による。

（8）『町村制』、『会議筆記』⑨、三八〇頁。

（9）山室信一『法制官僚の時代』、木鐸社、一九八四年などを参照。

- (10) 『朝野新聞』明治二年一月二日、『東京横浜毎日新聞』明治三年三月一日。
- (11) 『保古飛呂比 佐佐木高行日記』九、東京大学出版会、一九七七年、八七頁。
- (12) 『保古飛呂比』一〇、一一〇頁。
- (13) 『明治十二年十二月ヨリ各参議其外建言』、对岳文庫所蔵『岩倉具視関係文書』。
- (14) 「不応為律ヲ廢スルノ件」、『會議筆記』③、二二二頁。
- (15) 『泰西国法論』、『津田真道全集』(以下『全集』)上、みずす書房、二〇〇一年、一三二頁。
- (16) 「拷問論の二」、山室信一・中野目徹校注『明六雜誌』上、岩波文庫、一九九九年、三二九～三三七頁。
- (17) 「裁判所職制章程等改正案」、『會議筆記』④、四七頁。
- (18) 「政論の二」、『明六雜誌』上、三六四頁。
- (19) 「民法」、『會議筆記』⑤、一九三〇頁。
- (20) 「陸軍治罪法」、『會議筆記』⑦、三八一頁。
- (21) 「町村制」、『會議筆記』⑨、四〇七頁。
- (22) 「私設鉄道条例」、『會議筆記』⑦、一九六頁。
- (23) 「帝國裁判所構成法」、『會議筆記』③、三一～三二二頁。
- (24) 大久保健晴前掲書、六七頁。また本論文では触れ得なかったが、杉山忠平をはじめとする経済思想研究者は『明六雜誌』論説に従って津田を自由貿易論者として描く。しかし津田は元老院後期にそれも自己批判して保護主義に転向したことを附言する。「食塩無税輸出ノ件」、『會議筆記』⑦、一八二頁。
- (25) 「予審判事被告人訊問ノ時書記ノ立会ヲ要セサルノ儀」、『會議筆記』⑥、五〇頁。
- (26) 「治罪法中訊問期限便法施行ノ儀」、『會議筆記』⑬、八七三～八七五頁。
- (27) 「真道、少小国学を嗜み、本居、平田等の書に親炙す。後漢学を講ずるに及び好むて頼襄、会沢安等の書を読み、朱子学を排斥す」(高畑定次郎『津田真道伝』、『研究と伝記』、二九三頁)。「津田真道履歴」、『全集』下、六七一頁。
- (28) 『日本政記』、『日本思想大系』49 頼山陽、岩波書店、一九七七年、六四～六五頁。
- (29) 『日本外史』、『頼山陽全書』全集上、頼山陽先生遺蹟顕彰会、一九三二年、四六～四八頁。書き下しは岩波文庫版による。
- (30) 『日本政記』、前掲二二四～二二五頁。

- (31) 同右、前掲二八八頁。
- (32) イスマイルの治世については、山口直彦『エジプト近現代史』、明石書店、二〇〇六年。
- (33) A. Milner, *England in Egypt*, Edward Arnold, 1899, p. 177.
- (34) 『民法』、『会議筆記』²⁵、一九二九頁。
- (35) 『世外井上公伝』第三卷、原書房、一九六八年、七六六頁～七七七頁。
- (36) 財政危機については、松方正義も他山の石としてエジプトを例示している。「財政議・明治十四年九月」、『松方正義関係文書』補巻、大東文化大学東洋研究所、二〇〇一年、三四〇～三四一頁。
- (37) 『天下国家』、『全集』下、四一〇頁。
- (38) 『通議』、『頼山陽全書』全集中、一九三二年、七七頁。
- (39) 井上光貞『日本律令の成立とその注釈書』、『日本思想大系3 律令』、岩波書店、一九七六年、七六四～七七七頁。
- (40) 『通議』、前掲七七～七八頁。
- (41) 『郡制・府県制』、『会議筆記』³³、二四七～二四八頁。
- (42) 『町村制』、『会議筆記』²⁹、六六頁。
- (43) 松田宏一郎は、「政治的秩序観」を異にする福澤諭吉と井上毅が「近世において定着していた分権的システムによる経験の蓄積が「自治の精神」を日本社会に埋め込んだはずである」と考える点では共通していると指摘した（『江戸の知識から明治の政治へ』、ぺりかん社、二〇〇八年、二五八頁）。津田は福澤や井上のような見方を斥ける。藤田省三『天皇制国家の支配原理』（藤田省三著作集一、みすず書房、一九九八年、五八～五九頁）には、津田が当時としては例外的な国家観を持っていたことへの言及がある。
- (44) 「政論の三」、「明六雜誌」上、三九六～三九七頁。当時の津田の『民選議院論』については、大久保健晴前掲書三六三頁参照。
- (45) 「世変論」、井上毅伝 史料篇第三、井上毅伝記編纂委員会、一九六九年、五二六頁。
- (46) 西村茂樹『日本道徳論』、『増補改訂西村茂樹全集』第一巻、日本弘道会、二〇〇四年、一二〇頁。
- (47) 山下重一『スペインと日本近代』、御茶の水書房、一九八三年など。
- (48) 大久保利謙『津田真道の著作とその時代』、『研究と伝記』、九六頁。
- (49) 自作歌文集『鉄薇集』明治二〇年の項に「須辺徹氏の原道論をよみて」と題した箇所があり、感想を述べた短歌や漢詩が残されている。『全集』下、六六一～六六二頁。

- (50) 「町村制」、『会議筆記』²⁹、四〇八頁。だが、郡に自治を導入するなどのラディカルな行政改革はモッセ主導によるものであり、師にあたるグナイスは時期尚早と考えていた。堅田剛『独逸学協会と明治法制』、木鐸社、一九九九年、一〇五頁。
- (51) 『須多因氏講義筆記』、『明治文化全集』第一卷、日本評論社、一九六九年、五〇七頁。『明六雑誌』期の津田は「国家はたとえは人身のごとし。君主は脳なり。百官有司は神経・五官百体なり」と述べている（『怪説』、『明六雑誌』中、岩波書店、二〇〇八年、三三四頁）。
- (52) 「郡制・府県制」、『会議筆記』³³、一一九～一二〇頁。
- (53) H. Spencer, *First Principles of a New System of Philosophy*, D. Appleton and Company, 1870, pp. 316-319.
- (54) 「郡制・府県制」、『会議筆記』³³、一八〇～一八三頁。
- (55) H. Spencer, *Social Organism. The Works of Herbert Spencer vol. VIII*, Otto Zeller, 1966, pp. 265-266.
- (56) 「町村制」、『会議筆記』²⁹、一〇一頁。
- (57) Duncan, D., *The Life and Letters of Herbert Spencer*, Methuen & Co., 1908, p. 319-320.
- (58) 「市制」、『会議筆記』²⁸、一二九頁。
- (59) 「町村制」、『会議筆記』²⁹、六六頁。
- (60) 「郡制・府県制」、『会議筆記』³³、一八〇頁。
- (61) *First Principles*, pp. 225-231.
- (62) 『鉄薇集』、『全集』下、六六一頁。
- (63) 『日本外史』、前掲五一頁。
- (64) 「町村制」、『会議筆記』²⁹、四〇八頁。
- (65) 「商社法」、『会議筆記』²⁵、一八八六頁。
- (66) 「新聞紙論」、『明六雑誌』中、一八三頁。
- (67) 「電信条例改定ノ儀」、『会議筆記』²²、一一九二～一一九三頁。
- (68) 「取引所条例」、『会議筆記』²⁷、七三頁。
- (69) 坂野正高『近代中国政治外交史』、東京大学出版会、一九七三年、三六六頁。
- (70) 例えば『朝野新聞』は、フランスが講和を余儀なくされたのは三月の清軍の健闘によるものであるから、事実上の「清国ノ勝利」

と捉えている（明治一八年六月七日）。

（71）この区別は津田における「文明」と「開化」の違いを意味するかもしれない。河野有理によれば「文明開化」とは様々な要素や方向性のアマルガムであり、「文明」と「開化」を対立的に捉える論者（成島柳北）もいた。『明六雑誌』期の津田も両者を区別することがあった。『明六雑誌の政治思想』、東京大学出版会、二〇一一年、二四一～二四八頁。

（72）「開化を進る方法を論ず」、『明六雑誌』上、一一七～一二八頁。

（73）「東京市区改正条例」、『会議筆記』^{③〇}、七七頁。

（74）『天外独語』、『全集』上、六六頁。

（75）「徴兵令改正ノ儀」、『会議筆記』^⑬。

（76）「運送論」、『明六雑誌』上、三〇一～三〇二頁。

（77）「徴兵令改正ノ儀」、『会議筆記』^⑬、七六一頁。

（78）「政論の三」、『明六雑誌』上、三九〇頁。

プラトン^①における弁論術と 欺き・偽り^②

須賀麻衣

一 序言

人を欺くこと、あるいは人に偽りを言うことは、いかなる場合でも反道徳的な行為であるのか、それとも時と場合によつてそれは許容されうるのか。他人を欺いたり他人に偽ったりするためには、さまざまな手段があるとは言え、その根本的な手段は「言論（ロゴス）」である。私的な交際における嘘や欺瞞の使用は、倫理的問題を免れているわけでは全くないが、しばしば認められることもある。しかし、言論によつて他の動物から区別された人間のみが作り上げることのできる「政治」において、その使用の是非という問題に直面したとき、我々はそれに対して容易に首肯することはいえない。

古代ギリシア人たちの間では、欺きや偽りは時と場合によつて、すなわち、戦争という状況で敵に対して用いられるという条件の下では、暗黙裡に許容されていた。^③たとえば、トロイア戦争の伝承のなかでクライマックスのひとつと言える「トロイアの木馬」の策略は、ギリシア世界に勝利をもたらした欺瞞として、咎められるどころか賞讃されさえしたのである。^④しかしながら、欺きや偽りに対してこうした見解が流布していた古代ギリシアで、紀元前四世紀に活躍したプラトンは、これらが許容されるのは敵に対してだけではない、と主張した。ポリスにとって利益となるのであれば、

敵のみならず、そこに住まう市民たちに対して、政治を執り行う人間が偽りを述べることは許される、むしろそうすることが必要である、というのである。「高貴なる嘘」と呼ばれるプラトンのこの有名な主張は、表面的に理解するにはあまりに重大な問題であり、これを、単なる時代的あるいは習俗的制約のもとにある主張として切り捨てることは我々には許されないだろう。

いったいなぜプラトンは政治において欺きや偽りを肯定したのか。本稿の目的は、弁論術[*prōponkt: rhetorikē*]あるいは言論と政治との関係の観点から、プラトンにおいて「欺き」や「偽り」が少なからず肯定される背景と理由の一端を明らかにすることである。したがってここでは、「高貴なる嘘」が論じられる『ポリテイア（国家）』に焦点を絞ってこの問題それ自体を検討するのではなく、なぜプラトンが偽りを許容するテーゼを提出するに至ったのかに着目する。

本稿ではまず二において、ソクラテスと同時代の弁論家ゴルギアスが、言論と欺きの関係について鋭い洞察を行った作品、『ヘレネ頌』を取り上げる。ゴルギアスは、『ゴルギアス』においてのみならずプラトンがたびたび言及する人物であり、プラトンが弁論術に対する見解を醸成する上で彼から受けた影響は非常に大きいと考えられる。続いて三では、プラトンの『ゴルギアス』に見られる弁論術批判と「真の弁論術」を検討し、プラトンが弁論術において欺きを必ずしも否定していないことを確認する。そして四では、『ポリテイア（国家）』で明示される「高貴なる嘘」がいかなるものであるかを明らかにし、それによってプラトンが何を意図していたのかを、「偽りについて」という副題をもつ対話篇『ヒッピアス（小）』を参照することで考察する。

二 ゴルギアス『ヘレネ頌』

1 大弁論家ゴルギアス

紀元前五世紀から四世紀を生きた古代ギリシアの哲学者プラトンは、現代まで残る多くの対話篇を著した。その彼が

比較的初期に書いたと考えられる『ゴルギアス』は、初期の対話篇にしては珍しい大作である。⁽⁵⁾

『ゴルギアス』は、プラトンが残した他の多くの作品と同じく、実在した人名をタイトルに冠している。この対話篇のタイトルとなり、ソクラテスの最初の対話相手のモデルとなったゴルギアスは、シケリア島のレオンティノイ出身の、紀元前五世紀から四世紀を生きた大弁論家であり、アテナイに弁論術をもたらした人物として認識されていた。⁽⁶⁾特にゴルギアスの名を古代ギリシアのポリス、アテナイに轟かせたのは、紀元前四二七年の出来事である。シュラクサイからの攻撃を受けたレオンティノイの人々は、同盟軍であるアテナイに軍事的援助を依頼すべく、前四二七年にゴルギアスを外交使節の主席代表としてアテナイへ派遣した。その際の彼の雄弁ぶりにアテナイ人たちは魅了され、援軍の派遣に同意したという。⁽⁷⁾プラトンがこの出来事に少なからぬ影響を受けたことは明らかで、たとえば『ヒッピアス(大)』では、ソフィストの一人であるヒッピアスが真似たゴルギアスの修辭法をソクラテスが見抜いて、ゴルギアスが使節として派遣された出来事に触れ、「民会において大変すばらしく話した『ἀποτοῦ εἰρητιῆ : aristos eipein』らしい」と述べている。⁽⁸⁾この他の著作においてもしばしばゴルギアスの名が登場することから推測して、プラトンがゴルギアスに対して、批判的な眼差しを含め、大きな関心を寄せていたことは間違いない。

プラトンはおそらく、前四二七年の演説をはじめとするゴルギアスの実際の弁論と同様、彼が残した弁論作品からも影響を受け、そこで展開されるゴルギアスの主張をいくつかの対話篇において吟味していると考えられる。というのも、後述するように、本稿で取り上げるゴルギアスの作品『ヘレネ頌』において提示される見解とはほとんど同様の見解が、プラトンの対話篇においても、ゴルギアスの主張として語られているからである。したがって、言論を用いる方法のひとつとしての弁論術の考察において、プラトンが参照したと考えられる『ヘレネ頌』に立ち戻することは、プラトンにおける弁論術を再考する際に不可欠であろう。

2 『ヘレネ頌』における言論のはたらき

現在、ゴルギアスの手によると考えられている作品は、『ヘレネ頌』以外にもいくつか現存している。⁽⁹⁾しかし本稿は

プラトンの弁論術との関係の考察を目的とするため、言論の技術をテーマとする『ヘレネ頌』のみに着目する。

大弁論家として古代ギリシアの世界で名を馳せていたゴルギアスは、トロイア戦争の責めを負わされてきた女性ヘレネを擁護する弁論作品、『ヘレネ頌』[Ἑλένης Ἐγκόμιον: helenes enkomion]において、⁽¹⁰⁾「言論」[λόγος: logos]の技術、あるいは弁論術を掲げながら、⁽¹¹⁾言論は「欺瞞的」な性質をもちうるものであると特徴づける。古来より戦争の理由と語られていたのは、スパルタ王メネラオスの妻で絶世の美女と名高いヘレネの、トロイアの王子パリスとの駆け落ちであった。ヘレネがパリスと共にトロイアへ行った理由に関しては、当時から定まった見解はなかったと考えられる。⁽¹²⁾しかしその理由が何であれ、ヘレネのトロイア行きを契機として、メネラオスはアガ멤ノンを総帥とするギリシア軍を指揮し、かの有名なトロイア戦争が勃発した。そしてヘレネは大戦争の原因として、さらには戦争に駆り出された多くのギリシア兵の命を奪った真の犯人として、その責めを長い間負わされていたのである。こうした背景に基づき、ゴルギアスはこの作品を執筆することで、「私の言論」[λόγος: logos]に論証[λογισμός: logismos]を付け加えることで、中傷されているその女性を非難から解放したい」と宣言している(HE. 2: 57)。

ヘレネを非難から擁護するため、ゴルギアスはヘレネがトロイアへ向かった理由を次の四つの場合に分け、それらいずれの場合であったとしても、ヘレネに対する非難は不当であることを示す。第一に、神の計画や必然であった場合、第二に、強制的に誘拐された場合、第三に、言論による説得と魂を欺くことによる場合、そして第四に、すべてが愛によってなされた場合である。これらのうち、第三のケース、すなわち言論による説得の場合において、ゴルギアスが考える言論の「欺き」という作用が説明される。

ゴルギアスはヘレネのトロイア行きが、第一の場合でも、第二の場合でも、容易にヘレネを弁護できるとして、その弁護を披露したのち、⁽¹³⁾第三の場合について次のように言う。

〔ヘレネがトロイアへ行ったことが…引用者〕もし言論が説得することや魂を欺くことによるのだとしても、非難されている女性を擁護し非難を洗い流すことは困難ではない。言論は大いなる権力者であり、最も微細で最も目に見えない

い物体 [λογος σωμα] によって、最も神的な行為を完成する。なぜならそれは、恐れを止め、苦しみを取り去り、悦びを作り出し、憐れみを増すことができるからである。「中略」言論を通じて神懸かった魔術 [ἐνθεόν· εὔποιε] は、快楽を増し、悲しみを軽減する。魂の思い [δύσ·εξ·δοξα] と交わると、魔術の力 [δύναμις τῆς ἐνθεόν·εὔποιε·ς·δυναμὶς τῆς εὔποιε·ς] は魅惑し説得して、魔法 [φαντασία·γοητεία] によってそれを動かすのだ。(HE: 8.15.10: 1-4)

以上のように述べて、ヘレネがトロイアに向かったことは「不正な行為ではなく不運だった」とゴルギアスは結論づける (HE: 15.1)。こうした結論が導出されるのは、ゴルギアスが場合分けをした残りの三つ——すなわち、神の計画、強制的な誘拐、そして愛——が、いずれもそれを被った人間には抗いえない性格を共通にもち、言論による説得もまた同様に、このような不可抗力という性質を有しているためであると考えられる。したがって、言論による説得という第三の場合であるとしても、ヘレネはこの抗い難い力を前に屈したのであるから、それは不正として非難されるべきではないことになる。『ヘレネ頌』はそれ自体様々な主張を含む作品であるが、ここではのちのプラトンの議論との関連で以下二つの点を指摘しよう。

第一の最も重要な点は、「言論が説得する」と [λόγος ὁ πείσας· logos ho peisas] が「魂を欺く」と [ψυχὴν ἀπατησας· psychēn apatesas] と並列して述べられている点である。⁽¹⁴⁾つまりゴルギアスはこれら二つのはたらきを、ほとんど同様のものであると見ているのである。では、なぜこれらを並べて論じることができるのか。彼はこの二つが同じ作用をもつと示すために、両者に共通するある概念に着目する。その概念とは、最後の二つの文で語られているように、「魔術」あるいは「魔法」である。魔術、あるいは魔法という語は、もともと言論とのかかわりにおいて用いられていたわけではなく、ゴルギアスやプラトンが作品を残すよりも前に、古代ギリシアの文化において、神的なものや宗教的な儀式と密接に結びつけられていた。神的なものとの関係によってこの概念の特徴を端的に言い表すならば、それは非合理的あるいは非理性的 [irrational] に感情を喚起する⁽¹⁵⁾ [stirring emotions] であると言われる。ゴルギアスが言論による説得を「魔術的」と形容することによってこれを魂の欺きと同一視するとき、彼が念頭に置いていたのは、まさにこの感情

の喚起という点であり、これによってパリスはヘレネをトロイアへと連れて行くことができたと考えられる。ここにおいては、その言論によってもたらされたヘレネにとつての利害や善悪は問題としては挙げられていない。ヘレネがトロイアへ行くことを嫌がっていた場合には行きたいと思わせるように、また、トロイアへ行きたいと秘かに願っていた場合にはそれを決心させるよう、言論が作用することが重要なのである。言論は恐怖や苦痛や快楽や憐憫といった感情や情念を、人びとに引き起こすことも鎮めることもできるのであり、このことは言い換えれば、言論が「魂を望むように作り上げる」[ἡμῶν τιμῆν] (HE. 13.1-2) ということを示す。魂の状態を言論によって、その魂をもつ人が実際にもちうる感情とは異なるように変容させるということ、あるいは、その人が本来抱いていなかった感情を人工的に作り出すということこそ、ゴルギアスが述べるところの「魂の欺き」であつたのである。⁽¹⁷⁾

第二の点はこの魔術的な力と関連して、「言論」それ自体が「大いなる権力者」[δυναστεὶν μέγας, dynastes megas]⁽¹⁸⁾であるという点である。既に一点目において指摘したように、言論が魔術的な力をもつのは、それが感情や情念を操作し、人工的にそれらを作り出すことができるという点においてである。しかしこの作用は、つねに危険性を有している。言論による説得という外部の要因が魂の状態の変容を可能にするということとはすなわち、どのような人であっても、その人を説得する者の思い通り操ることができることを意味している。言論がもつこの恐るべき力は、ゴルギアスによれば強制力である。

説得は、姿こそ必然に見えないが、はたらかは強制力 [δύναμις, dunamis] と異ならない。なぜなら言論による魂の説得は、言われたことに従うよう、そして為されたことに賛成するよう説得し強制するからである。(HE. 12.36)

端的に言えば、ここでの説得とは物理的な暴力を伴わない、すなわち「最も目に見えない」(HE. 8.3)、「強制力」として描かれている。なぜなら言論は、魂に働きかけることにより、説得された本人が行動を起こす自発性さえも操作しうるからである。つまり、行為の端緒である動機が魂に基づくと考えるならば、言論による説得は動機を変容させ、行為

さえも指示する可能性を秘めていると言える。言論が「権力者」と呼ばれるのは、相手の自発性を奪うという意味で、相手の魂の支配を言論が可能にするからである。これは、目に見えないだけで、強制力以外の何ものでもない。

言論が他者を支配しようということは、プラトンにとって軽視できない主張であった。プラトンはこの箇所とほとんど同様の主張を、後期対話篇のひとつ『ピレボス』において、登場人物の一人であるプロタルコスに、次のように語らせている。「私が、ソクラテス、いつも度々ゴルギアスから聞いていたのは、説得の技術があらゆる技術よりも優れているということ、なぜなら、それはすべてを自らの下に、暴力によって『*oû hekōn* : di' hekōnton』置いており、あらゆる技術のなかで最大に優れたものであるということです⁽¹⁹⁾。暴力によってではなく、自発性によってあらゆるものを自らの下に置く、すなわち人びとを従属させることが、なぜ「より優れている」と言われうるのか。その理由は、物理的な暴力は、それが作用する間のみ相手を隷属させるのに対して、言論による説得は、ひとたび相手の魂を変容させてしまえば、それ以後はその魂が新たに変容しない限り、相手を隷属状態に置くことができることにある。それゆえに後者は前者より一層強力で持続的であり、他の技術より「優れている」と言われるのである。

ここまで、ゴルギアスの『ヘレネ頌』において、言論による説得が魂の欺きと等しく捉えられている点、そして言論が権力者と呼ばれる点の二点を指摘した⁽²⁰⁾。ではプラトンは、ゴルギアスの名を付した対話篇において、どのようにして言論に関する自らの見解を展開したのか。次節ではプラトンの『ゴルギアス』を取り上げ、そこにおいて見られる弁論術を検討する。

三 プラトン『ゴルギアス』における弁論術

1 ゴルギアスの弁論術とソクラテスの見解

プラトンは、『ヘレネ頌』から知りうるような大弁論家ゴルギアスという実在した人物とその主張をモデルとして、『ゴルギアス』の登場人物ゴルギアスを描いていると考えられる。ここでは、ゴルギアス本人の主張と『ゴルギアス』に登場するゴルギアスの発言の間に見出される類似点から、『ヘレネ頌』と『ゴルギアス』は比較可能であると考え、プラトンがゴルギアスの名を付した対話篇において、どのようにして言論に関する自らの見解を展開したかを考察する。

言論による説得、すなわち「弁論術」と呼ばれる言論の技術に対する関心は、既に初期対話篇からプラトンが表明していたものであった。とりわけ『ゴルギアス』の前半部は、登場人物ゴルギアスに言論による説得の姿を提示させ、それを批判する形で展開されている。

『ゴルギアス』は、ゴルギアスがもっていると言語技術とはどのような技術であるか、ソクラテスが問いかけることから始まる。ゴルギアスによれば、彼がもっている言論の技術は「弁論術」と呼ばれ、それは「市民」[κοιτῆς, politikos]の集会であるならば、「法廷や政務審議会や民会に加えて…引用者」他のあらゆる集会においても人びとを説得する [πειθεῖν, peithein] ことができるということ」(Grig. 452E3-5)、「つまりところ、」聴衆 [ἀκούων, akouous] に対して、魂に説得を作り出すこと [τρίβειν νοεῖν, peithein noein] を意味している (Grig. 453A4-5)。こうしたゴルギアスの言葉によつて我々は、弁論術が二つの特徴をもつことを知る。すなわち、それが向けられる相手が、「集会」や「聴衆」という語から示されるように多数であることと、それが目的とするのは、何らかの事柄や出来事の伝達ではなく、説得であるということであり、これら二つによつて、単なる「言論」から区別された弁論術が形作られていると言える。ゴルギアスが述べるところによれば、このような弁論の能力はどのような職業の人であっても、意のままに動く「奴隷」へと変貌させることができる (Grig. 452E5)。⁽²⁰⁾ これはすなわち、言論による説得が、主人あるいは「権力者」となるといふ『ヘレネ頌』でのゴルギアスの指摘の言い換えと解釈できよう。

ゴルギアスとの対話に続いて、ポロスを訊ね手とした対話が始まり、ここにおいてソクラテスは、弁論術に関する自らの見解を明らかにする。ソクラテスの見解では、弁論術は喜びや快楽をつくり出すことについての「経験」であり、「迎合」[κολλαίαι, kollakeia] を目的としていふこと (Grig. 462B4-63B)。彼は、技術をその対象に従つて二種類、すなわち「政

治術 [πολιτικὴ, politike]」と呼ばれる魂のための技術と、身体のための技術に分類し、その各々に下位区分としてさらに二つの部門を設け、前者に対しては立法術と司法を、後者に対しては体育術と医術を割り当てる (Gr. 44B C)。

このように本来の技術とも言える主要な技術が四つある一方で、これらに対応する形で迎合があるとして、ソクラテスは以下のように述べる。

これら四つの技術〔すなわち体育術、医術、立法術、司法…引用者〕があり、それらのうちで一方は身体を、他方は魂を最善に向かうよう配慮しているが、迎合の術 [κολακευτικὴ, kolakeutike] が——知るのではなく推し量る [τροχῶδεςθαι, stochazesthai]、と私は言うが——感じ取ると、自らを四つの部分へと割り当て、それらの部分の各々の下へもぐり込んで、もぐり込んだ先のまさにそのものであるかのようなふりをするのだ。そして一方では最善には全く気を配らず、他方で常に最も快いことによつて無知なものを捉え、自分が最も価値があると思われるよう、欺いているのだ。

(Gr. 464C3-D3)

迎合の術はソクラテスが「技術」と呼ぶにふさわしいと考える各々の技術、すなわち体育術、医術、立法術、司法の対極に位置し、順に、化粧法、料理法、ソフィストの術、弁論術と名付けられる。したがって弁論術は、司法の下にもぐり込んだ迎合と見なされる。

2 弁論術批判の根拠

では、何がソクラテスの認めるような「技術」と「迎合の術」を隔てるのか。ソクラテスによれば、第一に、最善に気を配らないこと [οὐδὲν φρονιζέιν:ouden phronitizein]、第二に、最上の快楽 [ἡδιστός: hedistos] によつて無知な者 [ἄνοια: anōia] を捉え、その者を欺くこと [ἐξαπατᾶν: exapatān]、これら二点が迎合の術を特徴づける要素である。これらの特徴は、弁論術が批判される根拠である「最善を知らないこと」に帰される傾向があるが、この引用箇所最後の一文を詳細に

読解してみると、弁論術が批判される理由は、必ずしも「最善を知らないこと」に尽きるのではないことが明らかとなる。多くの場合に弁論術批判の根拠とされるのは、最善についての知識をもっていないことであり、この点は確かに迎合の術を成立させる要素として述べられている。しかし、迎合の術を特徴づけるのはそれだけではない。ソクラテスは先の引用箇所で明らかに、最善というものに対する無知だけでなく、無知な人を欺くこともまた批判の根拠として示しているのである。⁽²⁴⁾ この欺きという要素を最初の要素と同一視する、あるいはそれに還元してしまうのはおそらく誤りであろう。なぜなら、第一の特徴が説明しているのは、最善について「気を配らない」こと、すなわち最善についての無知であって、人を「欺く」とことは異なる。「欺き」という語は、「詐欺」や「欺瞞」のような語から連想されるように、欺く相手から真実を隠し、真実ではないものを、あたかも真実であるかのように見せかけることを意味している。欺くためには、ソクラテスが要求する厳密な真実の知識や最善ではないとしても、本来目指している方向や欺きの反対側にある真実を、迎合の術を用いる人、すなわちこの場合ならば弁論家が知っていなければならないことになる。最善の無知は、弁論術批判の唯一の根拠であるのではない。欺くことそれ自体は、それから独立した根拠なのである。⁽²⁵⁾ それにもかかわらず、欺きに関する議論は『ゴルギアス』において、このポロスとのやり取りの後に取り上げられることはない。

『ゴルギアス』の後半部になると、ソクラテスは、ゴルギアスやポロスが提示する弁論術のこれらの難点を乗り越えうるような「真の弁論術」を描き出す。真の弁論術は「恥ずべき大衆演説 [αἰσχρὰ δῆμιοντια: *aischra demegoria*]」から区別され、それを用いる人は「技術の心得のある善き弁論家」と呼ばれる (Gr. 504D6)。そして真の弁論術を用いる「弁論家たちは、市民たちが自分たちの言論を通じて、できる限り優れたものとなるように [ὅς πελάσσῃ εἴωαι: *hos bellistor einai*]」という、そのことを押し量りながら [εὐρυψέφαται: *stochazesthai*]、つねに最善に向けて話す」ものであると定義づけられる (Gr. 502E2-5)。⁽²⁶⁾ 最善のことを念頭に置くということはすなわち、魂が規律と秩序をもち、法にかなって節度がある人を作り上げるよう心がけることを意味している (Gr. 504B-D)。

このようにソクラテスが賞讃している真の弁論術では、確かにゴルギアスの、あるいはポロスの掲げる弁論術への批判において根拠となっていた、最善に気を配らないことへの対処は見られるが、「欺き」をいかに克服するかについて

は論じられていない。それどころか、真の弁論術の目的は、後述するように、真に政治を執り行う人間が用いる「偽り」を肯定する際の目的と全く等しく、真の弁論術には「欺き」あるいは「偽り」が潜んでいるように見えある。『ヘレネ頌』において述べられていた、言論による説得が人間には抗いえない偉大なる力として働く理由は、前節の第一の点で指摘したように、それが欺瞞的で魔術のように作用するからであった。したがって、ゴルギアスが提示した言論の技術に関する見解を批判し、弁論術という方法それ自体を否定しようとするならば、プラトンが批判の焦点とすべきであったのは、最善に気を配らないこととは異なるもうひとつの根拠、すなわち「欺き」だったはずである。なぜプラトンは、あえて欺瞞の魔術を否定しなかったのか。

四 なぜ偽りは肯定されるのか

1 『ポリテイア』における「高貴なる嘘」

先に触れたように、『ゴルギアス』で提示された真の弁論術がもつ目的は、『ポリテイア』(国家)⁽²⁷⁾においても、プラトンが示す政治構想に見られる。ただし『ポリテイア』においてこの文言が見出されるのは、弁論術の目的としてではなく、支配者によって用いられる偽り——いわゆる「高貴なる嘘」——の目的としてである。まず、目的が共有された二つの手段、すなわち支配者が用いる偽りと真の弁論術を比較するために、『ポリテイア』において偽りがどのように位置づけられているのかを確認しよう。

「欺瞞」、「偽り」、「嘘」といった概念は、プラトンによってほぼ同義に用いられている。⁽²⁸⁾しかし、これらは必ずしも、本当のことを知っていないながら、そうではないことを本当であるように見せかけるといふ、通常の意味に限定されるわけではない。ソクラテスが語るところによれば、偽りは「真の偽り」[ἀληθὺς ψεύδος; alethos pseudos]と「言論における偽り」[ἐν τοῖς λόγοις [ψεύδος]; en tois logois [pseudos]]という二種類に分類される(Rep. 382B-C)。前者は「魂によって真のあり方」[ἐν

ὄντα: ta onta] について偽り、偽りの状態にあつて無知 [ἀνέχνη: amathes] であること、そしてその内に偽りをもつて所有していること」と定義され (Rep. 389B1-4)、後者は「魂の状態の何らかの模造 [μίμησις: mimēsis] であり、後から生じる影」であると定義される (Rep. 389B8-C2)。つまり、前者は「偽り」と呼ばれてはいるが、実際のところそれは、誤謬であり無知であり、これこそが「最も憎むべきもの」である (Rep. 389B4)。これに対して後者は、通常理解されるような嘘と同義であると考えられよう。「言論において」と形容される所以は、前者のように魂のうちに、つまり自分が自身に対して偽りを所有しているわけではなく、魂と言論の間に相違が存するためである。したがって後者の偽りは、無知な者や誤った者が発するのと同じような事柄を言葉において語りながら、魂においては真実を知っているのであり、この意味において後者は純粋な偽りではない (Rep. 389C2)。

偽りをこのように分類した時点で、そしてまた真の偽りを憎むべきものと形容したことによって、ソクラテスが有益な偽りと見なすものがいずれであるかは、容易に理解されるであろう。「高貴なる嘘」として認められる偽りは、当然ながら言論における偽りである。この偽りは、支配者のみが用いることを許された、特権的な行為である。ソクラテスは、『ポリテイア』の主要な対話相手の一人であるアディマントスに向かって、この偽りを次のように説明する。

本当のところ、多くのことに關して真実がなされるべきである。というのも、もし我々が述べたことがまさに正しくて、偽り [ψευδός: pseudos] が、一方では神々にとって不要であり、他方で人間たちにとって薬に見られるように有益であるならば、明らかに、そのようなものは医者たちによつて与えられるべきものであり、素人によつては触れられるべきではない。「中略」もし偽りを言うこと [ψευδεδεῖναι: pseudēsdeinai] が他の誰かによつてなされるならば、ポリスの支配者たちが [ἀρχὸν τῆς πόλεως: archon tes poleos]、敵たちや市民たちのためにポリスの利益を目的とするのであつて、他の全ての人はそのことに触れるべきではない。(Rep. 389B1-10)

偽ることは、ポリス全体の利益あるいはそこに住まう、神ではない人間としての市民たちの魂を善くするという、ただ

この目的に適う場合にのみ、その力を解き放つことが許される。ここで述べられる偽りが、それを用いる者がポリスの利益を本当のところは知っている、という意味において言論における偽りに分類されることは疑いえない。

しかしこの箇所には、この偽りが言論によってなされるということ以外にも、言論の技術、あるいは弁論術との関連を二つの点において見出すことができる。ひとつは、偽りと薬、およびそれを用いる医者と支配者のアナロジーである。このアナロジーは、『ポリテア』第五巻で、「これらすべての（偽りや欺きのような…引用者）ものの使用は、薬として役立つようだ」と繰り返される（Rep. 459D23²⁹）。偽り、あるいはそれを作り出す言論が「薬」に喩えられることは、プラトンであれば、『ゴルギアス』と同様に弁論術を主題のひとつとする『パイドロス』が最たる例であると考えられる。しかしこうしたアナロジーはプラトン特有のものではなく、ゴルギアスが既に『ヘレネ頌』において用いていたものであった。ゴルギアスは、『ヘレネ頌』で次のように述べて、このアナロジーを用いている。「薬のなかで、異なるものが異なる体液を身体から吐き出させ、あるものは病を、あるものは生命を終わらせる、ちょうどこれと同じように、聴いている人びとに対して、言論のなかであるものは苦痛を与え、あるものは悦びをもたらし、あるものは恐れを抱かせ、あるものは勇気を吹き込み、そしてあるものは、何らかの悪しき説得によって、魂に薬を働かせ、魔法をかける」（III 14.37）。プラトンは、こうしてゴルギアスが述べる欺瞞的な性質をもつ言論、あるいはそれによる説得を薬と見なしたように、言論における欺瞞、あるいは偽りそれ自体に対して神聖な役割を付与しながら、素人、すなわちポリスに住まう被支配者としての市民の手が届かない特殊なものとしてそれを位置づけるのである。このアナロジーによって、支配者と被支配者の間の「非対称性」[asymmetry]が明示される³⁰。

偽りと弁論術の関連が見出されるもうひとつの点は、既に指摘してきたように、それが目指すところの目的である。ポリスの支配者は、いかなる場合においても嘘をついてよいというわけではない。支配者の偽りは、敵たちや市民たちのためにポリスの利益を目指す場合にのみ許容される。敵に対する嘘の許容は、プラトン固有のアイデアではなく、他の古代ギリシア人たちの間でも共有されたある種の倫理観であった一方で、市民たちのための偽りという考え方は、当時のアテナイで共有されていたとは考えにくい。というのも、アテナイ・デモクラシーの下では、真実を率直に語る

こと、すなわち「パレーシア [papphotax parresia]」として知られる概念が、ひとつの徳として数えられていたものであり、名目にすぎなかったとしても、その政治主体として定義づけられたアテナイ市民は、その同胞に向けて偽ることを拒否していたからである。⁽²⁾ そうした背景とは対照的に、プラトンは偽りを、ポリスの利益を目的とした上で肯定する。「ポリスの利益を目的とする」ことが具体的に何を指すのか、プラトンは先の引用箇所では明示していない。しかしそれは少なくとも、ポリスにおいてすべての人が節度を保ち、ある人びとは勇気を、ある人びとは知恵をもって自らに与えられた仕事を懸命に行うという、調和としての正義を達成することを含意していると考えられる。つまり、正義という目的の達成において、偽りという手段は容認されるのである。

こうした目的は、『ゴルギアス』における真の弁論術の目的、すなわち、「市民たちが弁論家たちの言論を通じて、できる限り優れたものとなるようにという、そのことを推し量りながら最善に向けて常に話す」(Gr. 602E5) という目的の繰り返しであると言いうことができるだろう。『ポリテア』の「高貴なる嘘」と『ゴルギアス』の真の弁論術は、両者が共にポリスにおいて市民たちを善きものにする、あるいは徳をそなえた人びとにするという同様の目的をもつ。この点こそ、まさに「高貴なる嘘」と「真の弁論術」の結節点である。これら二つのつながりは、偽りが真の弁論術を通じて達成されることを示唆している。欺瞞や偽りはプラトンにおいてもまたその魔術的な力を解き放つことが許され、「素人が手を触れてはならない」薬を市民たちの魂に働かせることが可能となる。

しかし、こうして描かれる偽りの肯定は、真実や真理を探究する哲学者という、一般的に理解されるプラトン像、あるいは、パレーシアを信条とする登場人物「ソクラテス」のイメージからかけ離れている。確かにプラトンは、欺瞞や偽りに対して、それが善いものだとし示すわけではないが、他方でそれらに対する批判を正面から行うこともない。ここで透かし見える著者プラトンの意図とは一体どのようなものであろうか。

2 『ヒippias (小)』における偽り

プラトンはなぜ欺瞞や偽りを全否定しないのか——この問いを完全に解き明かすことはできないが、ここで、「欺瞞」

あるいは「偽り」について多くの示唆を与えてくれるひとつの対話篇に目を移すことで、この問いに取り組む糸口を示したい。『ゴルギアス』と同じく初期対話篇に分類される『ヒippias（小）』は、『ゴルギアス』と同様、当時ソフィストと目され弁論術にも長けていたヒippiasを主要な登場人物とする対話篇である。ここでは、ホメロスの作品においてアキレウスとオデュッセウスの「いずれがどのような点において優れている」[ἀμείνω: ameinō]のか（Hip. 364B）について、ソクラテスとヒippiasの間で議論が展開される⁽¹⁸⁾。

この作品は、我々の直観に反する結論が提示されるために「風変わり」で「難解」と形容され、著者プラトンがどのような意図の下で著したのか未だ判然とし難い対話篇であるが、ここでは、その副題ともなっている「偽り」という概念に対するプラトンの見解のみに焦点を当てる。

ヒippiasによれば、アキレウスは「真実の人で率直である」[ἀληθής τε καὶ ὁμόλογος: alethes te kai homologos]のに対して、オデュッセウスは「悪賢く偽る人である」[πολύτροπος τε καὶ ψευδής: polytropos te kai pseudēs]（Hip. 365B）。では、「偽る人」と「τὸς ψευδής: tus pseudēs」⁽¹⁹⁾とはどのような人びとなのか、何かをなす能力がない人びと[ἀδύνατος: adunatos]なのか、それとも能力がある人びと[δύνατος: dunatos]なのか、とソクラテスは訊ねる。ヒippiasはこの問いに後者であると答え、ソクラテスとの間で次のような言葉が交わされる。

ソクラテス…彼ら〔能力がある人びと…引用者〕が悪賢く、そして欺瞞者であるのは、愚かや[ἄφρονης: elthiotes]や無思慮[ἀφροσύνη: aphrosune]によるのでしょうか、それとも狡猾や[πανουργία: panurgia]とある種の思慮[φρονesis: phronesis]によるのでしょうか。

ヒippias…何にもまして、狡猾さと思慮によつてだ。

ソクラテス…そうすると、どうやら、彼らは思慮深いということになりますね。〔中略〕彼らは思慮深くあって、自分たちが行うことを知らないのですか、それとも知っている[ἐπίσταται: epistēmi]のですか。

ヒippias…とてもよく知っている。〔中略〕知恵ある人びとがそのような〔知っている…引用者〕点に関して騙すのだ。

「欺瞞者」[ἀπατεῶνες apateones]」)と「思慮深い人」[φρονίμοι phronimoi]」あるいは知恵ある人びと「σοφοί sophoi」であり、彼らこそ「騙す」[ἐξαπατᾶν exapatān]」と云うのは、一体どういうことなのか。ソクラテスが語る例を借用すれば、たとえば、数の計算の際に意図して誤答するよう命じられていたとする。このとき、算術に長けた人、すなわち算術の知恵ある人と、算術の能力が劣っている人がいるとすれば、誤答できるのは明らかに算術に長けた人である。というのも、算術の能力が劣っている人は、誤った答えを言おうとしても、うっかり正しい答えを言ってしまうかもしれないが、算術の知恵ある人は、正しい答えと誤った答えを判別することができるので、誤答することができるのである。それゆえ、「同じ人が計算について虚偽を言うことにも、真実を言うことにも最も能力がある」ことになる (Hip. 367C7-367D1)。これは、算術のみならず、幾何学、天文学、詩作など、あらゆることに關して応用できるとされる。

このような結論に到達し、ソクラテスはさらに、意図的に「οἱ ἐκόντες ἢ οἱ ἡκόντες」偽りを言ったり欺いたりする人びとと、意図せずして「οἱ ἄκοντες ἢ οἱ ἀκόντες」そうする人びととどちらがより優れているのかという問いを立てる。⁽³⁶⁾ 先述の計算の例と結論から既に明らかのように、ここから導出されるのは、意図して欺く人こそ優れている、という答えである。先の例を再び取り上げれば、算術の能力のある人は、正しい答えと誤った答えを判別する「能力がある」ゆえに、「意図的に」誤答できるのである。これに対して算術の能力に劣った人は、必ずではないとしても、意図せずして誤答することがありうる。ソクラテスは議論を転換することも、アポリアに陥ることもなく、「論証から」[ἐκ τοῦ λόγου ἐκ τοῦ λόγου] 我々に必然になった」のは「意図して誤り、恥づべきことや不正を行う人は、〔中略〕善き人以外の人ではない」という結論であると述べる (Hip. 376B2C1)。

以上を総括すると、「偽る人」の特徴として次の四点を指摘することができる。第一に、何かをなす能力がある人びとであること、第二に、欺瞞を可能にするのは、「狡猾さ」と「ある種の思慮」であり、そのような人は「思慮深い人」であるということ、第三に、偽る人は自らが行うことを知る知恵ある人であるということ、そして第四に、意図的に偽

りを言ったり欺いたりする人びとは、意図せずしてそうする人びとよりも優れていること、である。

この点こそ、プラトンが欺瞞や偽りを全否定できなかった理由ではないだろうか。つまり、意図して偽ったり欺いたりすることは、知恵のある思慮深い人、あるいは善き人しか与ることのできない特別な能力と考えられるのである。それゆえに、ポリスにおいては適切な支配者が、それを用いる市民たちに向けて語り、彼らの魂を善きものへと作りかえていく手段のひとつと見なされることができると。プラトンが偽りを肯定する主張を提出したことは、真実の探求という「知を愛する」という意味での哲学から離れたものではないのである。

五 結語

本稿は、プラトンにおいて欺きや偽りが肯定される理由と背景を明らかにすることを目的として、ここまで考察を行った。以上の考察から得られたことを総括すると、まず、ゴルギアスの『ヘレネ頌』からは、言論による説得が魂の欺きと等しいものと捉えられていること、そして、言論が「偉大な権力者」として、目に見えることなく人に何かを強制させることができる力であると捉えられていることが明らかになった。言論の技術、すなわち弁論術がもつこのような特徴は、プラトンが『ゴルギアス』のなかで弁論術を吟味する際にも踏襲されていた。プラトンは「ゴルギアス」と名付けた人物を対話篇に登場させ、彼が語る弁論術を、主として最善の無知に着目して批判し、それを乗り越えうる技術としての「真の弁論術」を提示する。しかし、弁論術批判においても真の弁論術においても、欺きが否定されることはなかった。欺きの前に沈黙したプラトンは、真の弁論術と同様の目的をもつはたらきとして、ポリスの支配者によって用いられる「高貴なる嘘」を『ポリテイア』において主張する。なぜ支配者は欺きや偽りを用いなければならないのか、この点に関しては考察が及ばなかったものの、『ヒippiアス(小)』において導出される、最も知恵のある善き人こそ真に偽る人である、という結論によって、真理を探究できる真に政治を執り行う人のみが、偽りという「薬」を用いる特権をもつ理由が説明された。

以上の考察を通じて明らかになった欺きや偽りに対するプラトンの見解は、真理を探究する哲学者としてのプラトンのイメージや、パレーシアを信条として対話相手に率直に語ることを要求する登場人物ソクラテスとは相容れないものであるように思われる。実際、こうしたイメージはプラトンにおける欺きや偽りの概念の、偏りない分析を妨げていた。「高貴なる嘘」は、ポパーやクロスマンらがしたように、攻撃的として扱われなかった場合には、ときとしてソクラテスやプラトンに対して過剰に好意的とさえ言えるような解釈を加えられた。⁽³⁷⁾ 真理の探究者たるにふさわしく、つねに真実のみを語る人としてソクラテスやプラトンは描かれてきたのである。確かに、欺きや偽りが許される人は、プラトンの哲学の範疇にある限り、真理の探究が可能であり、かつ政治を執り行う人であるが、彼（ら）が言論を通じてポリスの人びとに伝える事柄は、紛れもなく偽りである。

プラトンは『ポリテア』の後に書かれたと推測される対話篇『バイドロス』のなかで、「私〔すなわち弁論術…引用者〕なしでは、真実のあり方を知っている人によって技術でもって説得することは全くできないだろう」と暴露している。⁽³⁸⁾ このようなソクラテスの発言は、それが「技術」であれば、という留保がつけられているとは言え、弁論術の必要性を強調する箇所として注目に値する。⁽³⁹⁾ ここで説得の役割を担っているのは、当然ながら弁論術である。私的な交際において対話の相手一人一人に率直に語り、相手にもまた同様のことを要求するソクラテスと異なり、プラトンは、多数者である聴衆としての市民たちに、時に偽りを用いて、いかにして説得的に語れば秩序づけられたポリスを構築することができるのかという、非常に政治的な問題を見据えていたと言える。⁽⁴⁰⁾ この意味において、真理の探究という「哲学」は、人びとを説得することなしにその秩序を維持しえない「政治」と対立する。この認識こそ、プラトンが政治哲学を構築する上でつねに念頭にあった「政治」と「哲学」の間のズレであった。

凡例

・本文中で用いたプラトンのギリシア語原典は、下記の通りである。引用の際には下記の文献に付されたステファヌス版の頁番号とアルファベット、その後に行数を記した。ただし、行数は省略した場合がある。引用の際の翻訳にあたっては訳書も参照したが、

本文中の訳語はそれに基づいているわけではない。

“Hippias Major” in *Platonis Opera III*, edited by John Burnet, Oxford University Press, 1903 (北嶋美雪訳「ヒッピアス(大)」田中美知太郎、藤沢令夫編『プラトン全集 第十巻』岩波書店、一九七五年)。

“Phaedrus” in *Platonis Opera II*, edited by John Burnet, Oxford University Press, 1901 (藤沢令夫訳「バイドロス」岩波書店、一九六七年)。

“Philebus” in *Platonis Opera II*, edited by John Burnet, Oxford University Press, 1901 (田中美知太郎訳「ピレボス」田中美知太郎、藤沢令夫編『プラトン全集 第四巻』岩波書店、一九七五年)。

本文中で多く用いた以下のゴルギアスとプラトンの文献は、引用に際して本文中の括弧内に略号を用いた。略号以下は、ゴルギアスの場合には節番号、コロンの後に行数を記した。プラトンは上述と同様である。

HE.: Gorgias, *Encomium of Helen*, edited with introduction, notes and traslation by D. M. MacDowell, Bristol Classical Press, 1982 (小池澄夫訳「ヘレネ頌」内山勝利、他編訳『ソクラテス以前哲学者断片集 第V分冊』岩波書店、一九九七年)。

Grg.: Plato, *Gorgias*, with introduction and commentary by E. R. Dodds, Clarendon Press, 1990 (加来彰俊訳『ゴルギアス』岩波書店、一九六七年)。

Hip.: Plato, “Hippias Minor” in *Platonis Opera III*, ed. John Burnet, Oxford University Press, 1903 (戸塚七郎訳「ヒッピアス(小)」田中美知太郎、藤沢令夫編『プラトン全集 第十巻』岩波書店、一九七五年)。

Rep.: Plato, *Platonis Rempublican*, edited by S. R. Slings, Oxford University Press, 2003 (藤沢令夫訳『国家』岩波書店、一九七九年)。

(1) 本稿は、第六十回西洋古典研究会(於法政大学、二〇一一年七月三十日開催)における口頭発表、「プラトン政治哲学における弁論術と偽りについて」に、研究会でいただいた多くのコメントを参考としながら、加筆・修正を施したものである。発表の草稿の段階より多くの貴重なコメントを下さった兼利琢也氏と宮崎文典氏、また、ギリシア語解釈についての重要なコメントと文章表現の細部にわたるご指摘を下さった匿名のレフェリーの方々に感謝の意を表したい。

(2) 『ポリテア(国家)』ではソクラテスによって、ポリスの支配者にのみ偽りを言うことが許されるという見解が表明される。『ポリテア』389B、および本稿の四を参照。また、古代ギリシア人の嘘に対する道德観と、プラトンの「高貴なる嘘」の間の関係について、Jane S. Zembaty, Plato's *Republic* and Greek Morality on Lying, in *Journal of the History of Philosophy* vol. 26, no.

4 (1988) を参照。Zembaty によれば、古代ギリシア人の一般的な認識において、嘘をつくことは許容されていたものの、それは相手が敵である場合に限られていた。これに対してプラトンは、味方あるいはポリスの市民たちを対象としても嘘を許容しており、両者の間に大きな相違が存在する。

(3) トロイアの城壁を前にして進軍が困難になったギリシア軍は、オデュッセウスの提案で、巨大な木馬を製作することになった。ギリシア軍の戦士たちはその中に隠れ、その木馬をトロイアの城壁の中へと運び入れさせた後、好機を見計らって木馬から飛び出し、トロイアを攻め落とした。トロイアへの運び入れの際、木馬の横にはそれが女神アテネへの奉納物であると嘘をつく役目を担ったシノーンという男が付いた。シノーンはトロイア軍によって拷問にかけられたが、それでも、ギリシア軍は戦争に見切りをつけて退散したこと、木馬は奉納物であることを話し、トロイア軍を欺き通した。したがってトロイアの木馬は偽りの贈り物、あるいは欺瞞の産物でありながら、それを考案したオデュッセウスは一般的に英雄と見なされている。オデュッセウスと偽りのかかりについては、本稿の四の2で取り上げる『ピッピアス(小)』においてプラトンが扱っている。トロイアの木馬の物語に関しては、トリピオドーロス(松田治訳)『トロイア落城』、『ヘレネー誘拐／トロイア落城』講談社学術文庫、二〇〇三年を参照。また、トロイア戦争の勃発から終結までについては、松田治『トロイア戦争全史』講談社学術文庫、二〇〇八年を参照。

(4) 「高貴なる嘘」の表面的な理解は、プラトンは実のところ全体主義や独裁政府の擁護者である、という解釈を容易に導き、その政治構想を批判する論者にとって好都合な批判根拠として用いられてきた。Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, 1962 (内田詔夫・小河原誠訳『開かれた社会とその敵：第一部 プラトンの呪文』未来社、一九八〇年) 及び Richard H. Crossman, *Plato Today*, Unwin Books, 1963 による批判がこれにあたる。これらの批判を総括している研究として、佐々木毅『プラトンと政治』東京大学出版会、一九八四年、三一―二五頁、あるいは、佐々木毅『プラトンの呪縛』講談社、二〇〇〇年を参照。また、特に近代日本でのプラトンの受容とこのような全体主義のかかりについては、納富信留「近代日本におけるプラトン『ポリテア』の受容(下)」『思想』一〇四三号(二〇一一年三月)を参照。

(5) プラトンの諸対話篇の執筆時代区分はまだ確定しているわけではないが、『ゴルギアス』はほとんどの場合において初期の著作に分類される。諸対話篇の執筆年代区分については、内山勝利編『哲学の歴史Ⅰ：古代Ⅰ始まりとしてのギリシア』中央公論新社、二〇〇八年、四三六―四三七頁参照。

(6) ゴルギアスについての詳細は、Michael Gagarin and Paul Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge University Press, 1995, p. 190; D. M. MacDowell, *Gorgias: Encomium of Helen*, Bristol Classical Press, 1982,

pp. 9-19を参照。

(7) トウキユディデスは『歴史(戦史)』において、この出来事に関する記述を残し、「レオンティノイの同盟軍はアテナイへと使節を送り、古来の同盟関係に従い、そしてまたイオニア人であるからという理由で、彼らに船隊を送るようアテナイ人たちを説得した」と説明している。Thucydides, *Thucydides Historiae: Tomus Prior*, edited by Henricus Stuart Jones and Johannes Enoch Powell, Oxford University Press, 1900, III. 86. 3.

(8) Plato, *Hippias Major*, in *Platonis Opera II*, 282B7.

(9) たとえば「無について、もしくは自然について」や「パラメデスの弁明」。小池澄夫訳「ゴルギアス」、内山勝利、他編『ソクラテス以前哲学者断片集 第V分冊』岩波書店、一九九七年を参照。

(10) ゴルギアスが「言論の技術」と呼ぶものは、おそらくプロトゲンが「*πρωτογενή* rhetorikē (弁論術)」と呼ぶものと等しいであろう。Schiappaによれば、ゴルギアスが作品を創作した際には、*πρωτογενή* という語が存在しなかった (Edward Schiappa, *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, University of South Carolina Press, 2003, pp. 40-49参照)。

(11) MacDowellが G. B. Kerferd が編集した *The Sophists and their Legacy* 所収の W. J. Verdenius にある論文 'Gorgias' doctrine of deception を引用して、ゴルギアスの言論が「欺瞞 [deception]」と言われることを示している (D. M. MacDowell, *Gorgias: Encomium of Helen*, Bristol Classical Press, 1982, p. 13参照)。

(12) トロイア戦争勃発の根本的原因是神々の闘争、とりわけ女神たちの美をめぐる争いと伝えられている。女神テティスと人間ペレウスの結婚式の披露宴に呼ばれず、それゆえに立腹した不和の女神エリスは、「最も美しい女がこれを取り上げること」と書かれた林檎を宴席に投げ入れた。これが発端となり、ゼウスの妻ヘレ、戦いと知恵の女神アテネ、愛と美の女神アプロディテの三人が争うこととなる。審判に困ったゼウスは、トロイアの王子パリスを判定者とする。三人の女神はそれぞれパリスに、全世界の王者となること、戦争での勝利、絶世の美女ヘレネとの結婚を約束する代わりに自分を最も美しい女として判定するよう要求する。パリスはアプロディテの約束に惹かれ、彼女を最も美しいと判定したと言う。女神たちの争いからヘレネのトロイア行きまでを伝えるものとして、コルットス(松田治訳)「ヘレネー誘拐」「ヘレネー誘拐／トロイア落城」参照。ただしコルットスの伝えるところでは、ヘレネはパリスの美しさに魅了され、パリスによる語りかけにヘレネは喜んで応じている。同書、四一—四五頁参照。

(13) ゴルギアスによれば、第一の場合は人間の思慮が神の目的を妨げることはできないという理由によって、また第二の場合は強

制し辱めた男が不正を行ったという理由によって、ヘレネを擁護できる (HE, 67)。

- (14) ただし、あらゆる言論がすべて欺瞞的であるというわけではない。『ヘレネ頌』の始まりの文章は、言論にとつての善きあり方 [κόσμος, kosmos] は真実 [ἀληθεια, aletheia] であると宣言されている。「ポリスにとつての善きあり方はその市民が優れていることであるように、身体にとつては美しさが、魂にとつては知恵が、行為においては徳が、そして言論にとつては真実がそうである」 (HE, 1)。また、ゴルギアスは『ヘレネ頌』の目的について、「彼女を咎める人びとは偽りを言っている [ψευδὲσθαι: pseudesthai] のだと証明し、何が真実 [ἀληθῆς, alēthes] であるかを示すとともに、彼らの無知 [ἀνοητία, amathia] に終止符を打つ」ことであると述べている (HE, 2-57)。こうしたゴルギアスの主張と、言論による説得が魂を欺くということを一貫させて解釈することは容易ではない。ここでは、さしあたり『ヘレネ頌』の目的と、彼の言論に関する主張が一致していないことを指摘するのみにとどめたい。

- (15) Jacqueline de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, 1975, pp. 16-21.

- (16) ただし de Romilly によれば、非合理的 [irrational] とする点にうつてゴルギアスは、合理的 [rational] な技術へと変革することを目指していたという (de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, p. 16)。

- (17) まさにこの意味において、ゴルギアスは悲劇をも同様に「欺き」との関連で捉える。悲劇において流される聴衆の涙は本来的な感情ではなく、作り出された「劇」によつてもたらされた、擬似的な情感であるためである。この点に関してプルタルコスは次のように伝えている。『悲劇』は、「中略」筋立てと感情効果によつて幻惑をつくりだしたのである。ゴルギアスのいうように、これにおいて『幻惑をつくりだす者は、それに失敗した者よりも正しい人であり、幻惑される者は幻惑されない者よりも賢い人である』。なぜなら、幻惑をつくりだした者はその意図し約定したものを果たすから正しい人であり、欺かれる者が賢い人というのは、感覚されないものを言葉の快に助けられて容易にとらえることができたからである」(内山勝利、他編訳『ソクラテス以前哲学者断片集 第V分冊』岩波書店、一九九七年、八九頁)。Wardyはこのプルタルコスの記述に触れながら、ゴルギアスが悲劇に見ていた感情や情感の働きとは「ある種の約束上の欺瞞としての劇場的経験 [the theatrical experience as a sort of contractual deception]」であると指摘する (Robert Wardy, *The Birth of Rhetoric*, Routledge, 1996, p. 36)。

- (18) δυνάμεις の訳は納富による訳を採用した(納富信留「ソフィスト思潮」内山勝利編『哲学の歴史 1』中央公論新社、二〇〇八年、二八四頁)。なお、δυνάμεις という語は「僭主」を意味する「テュランノス」と同じように用いられるという (Wardy,

The Birth of Rhetoric, p. 38)。

(19) Plato, *Philebus*, in *Platonis Opera II*, 58A7-B2.

(20) 引用箇所において、説得が魔術的な力を發揮して魂を動かすのは、「魂の思い [δόξα τῆς ψυχῆς: doxa tes psyche] との交わり」によるという点も注目に値する。ここで言われる「思い」という語は、プラトンとのかかわりで論じる場合、エピステーマー対ドクサという図式を抜きにして語ることはできないが、この問題はこの場で論じるにはあまりに大きい。したがってここでは、次の点を指摘するにとどめたい。ある人にとって「このようである」と見えているものに対し、言論で説得することによって、その思いなしや見方そのものを変えてしまう点こそ、ゴルギアスが強調しようとしたことである。アーレントは「思い」を『私にはそう見える』という語り口調における定式化』であると言い、彼女によれば、この「思い」についての見解がソクラテスとプラトンを分かつものである。すなわち、ソクラテスが諸々の「思い」を出発点として、その「思い」から真理を発見しようとしたのに対して、プラトンは真理と「思い」を対立させるという「反ソクラテスの結論」を導出している。ハンナ・アーレント(千葉真訳)『哲学と政治』、『現代思想』一九九七年参照。

(21) 弁論術という概念を形成しているこれら二つの特徴については、須賀麻衣「説得のための弁論術」、『早稲田政治公法研究』第九六号、二〇一一年を参照。

(22) ただしここで「奴隸」と述べられるときに用いられているのは δούλος: doulos (単数形)であって、δούλοι: douloi (複数形)ではない。その他の箇所では、ゴルギアスが医者よりも上手く患者を説得したエピソードにおいても (Gr. 456A-C)、弁論術が用いられる相手、すなわち患者が単数形で示されている(「患者たちの中のある人 [τῶν τῶν καμόντων: tis ton kamonton]」)。しかし、プラトンが後に「真の弁論術」について語る際、それが用いられる相手をつねに複数形で捉えていることから考えて (Gr. 502E: 503A)、プラトンがゴルギアスの技術に帰する弁論術が用いられる主要な相手は多数であると言える。

(23) こうした傾向をもつ議論として、木下昌巳「弁論術はなぜ技術ではないのか?——プラトン『ゴルギアス』における弁論術の技術性」『ヒュポテシス』第八号、一九九八年、David Roachnik, *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techné*, The Pennsylvania State University Press, 1996; Harvey Yunis, *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Cornell University Press, 1996, pp. 89-171 を参照。

(24) 筆者は引用箇所の最後の部分 (Gr. 464D1-3) において、加来による訳をとり、τὸ μὲν βέλτιον οὐδὲν φρονίγει, ... δὲ ...

τὴν ἀνομίαν καὶ ἐχθρότητα μὲν … δὲ ἐκείνην ἀντιθέσιν (H. W. Smyth, *Greek Grammar*, Harvard University Press, 82904 参照)。この読み方に従って筆者は、最善に気を配らないことと無知な人を欺くことは、異なる二つの批判根拠であると解釈する。

(25) 加えてこの二つは、本稿の四で取り上げる『ポリテΙΑ (国家)』に見られる「偽り」の区分も反映しているように思われる。すなわち、最善の無知が「真なる偽り」に分類される一方で、欺きは「言論における偽り」に分類されようと考えられる。

(26) ここで真の弁論術が最善を目指す際に用いられている「推し量る」[στοχάζεσθαι: stochazesthai] という語は、ポロスが提示する弁論術を批判する際に用いられていた語と同じである (Gr. 465C6)。これは、真の弁論術が、ソフィストや弁論家たちが用いていた弁論術と類似点をもつことを示唆していると考えられる。真の弁論術はまた、次の箇所と同様の説明が加えられる。「彼」[技術の心得のある善き弁論家]の市民たちに、魂の中において、一方で正義 [δικαιοσύνη: dikaiosunē] が生まれ、他方で不正 [ἀδικία: adikia] が取り除かれるように、また一方で節制 [σωφροσύνη: sophrosunē] がその中に生まれ、他方で放埒 [ἀκολασία: akolasia] が取り除かれるように、そして一方でその他の徳 [ἀρετή: aretē] が生まれて、他方で悪しきもの [κακία: kakia] は去って行くように、いつも心を向けながら人びとの魂に語るのが、真の弁論術である (Gr. 504D9E4)。

(27) 『国家』として流布しているプラトンの対話篇 *Politeia* (politeia) は、本稿においては以後「ポリテΙΑ」と記す。納富が指摘するように、「ポリテΙΑ」という語は、近代以降に形成され、それが日本に輸入された概念であるところの「国家」とは異なる意味合いをもつためである。対話篇のタイトルをめぐる問題については、納富信留『「ポリテΙΑ」とは何か?』、「理想」六八六号、二〇一一年を参照。また、『ポリテΙΑ』は英語翻訳でのタイトルでは *Republic* が普及している。この点に関してポパーは、プラトンの全体主義的な過激な主張が、そのタイトルを「共和国」[Republic] とすることによって、意図的に和らげられていると見る。Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, pp. 88-89 (内田詔夫、小河原誠訳『開かれた社会とその敵』、九九頁)。

(28) 例えば『ポリテΙΑ』459C9では、「偽りや欺きによつて」[ψευδοὶ καὶ τῇ ἀνάρτι τοὶ ψευδεὶ καὶ τεῖ ἀπατῇ] と言われている。また、後に取り上げる対話篇『ヒippias (小)』においてこれらは、全篇を通じて並列して語られる。

(29) この話が導人されるのは、結婚と出産にかかわる議論においてである。ここにおいてポリスの支配者たちは、「たくさんの薬を使うことを余儀なくされる」と語られる。この文脈での薬は、偽りや欺きのなかでもとりわけ、ミュートス (神話、物語) を指すと考えられる。ミュートスと「高貴なる嘘」がどれほど重なる部分があるかについては慎重な検討が必要となるため、本稿

においては論じなう。Brickhouse and SmithはSchofieldが、嘘と神話を同時に論じている。Thomas C. Brickhouse and Nicholas D. Smith, Justice and Dishonesty in Plato's Republic, in *Plato: Critical Assessments* volume III, ed. Nicholas D. Smith, Routledge, 1998. Malcolm Schofield, *Plato: Political Philosophy*, Oxford University Press, 2006, pp. 284-309. Malcolm Schofield, The Noble Lie, in *Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, 2007.

(30) Schofield, The Noble Lie, p. 141.

(31) たゞは『ポリテイア』の第一巻で正義[δικαιοσύνη: dikaiosune]の話がテーマとなった際に、対話相手の一人であるポレマルコスは、詩人シモニデスの言葉を引用しながら、友に益をなし、敵に害をなすことは正義であると主張する(Rep. 331D-334C)。害をなすことには、敵を騙すことも含まれると考えられる。古代ギリシア人たちの偽りに対する倫理観とプラトンのそれとの相違については、Jane S. Zembaty, Plato's Republic and Greek Morality on Lyingを参照。

(32) 「バレーシア」は、「イセロリア」(平等な発言権)と共に民会における市民のあり方を示す概念であった。Monosonは率直に語った[frank speaking]がアテナイ・デモクラシーを制度的に支え機能させた指摘している。S. Sara Monoson, *Plato's Democratic Entanglements*, Princeton University Press, 2000, chapter 2参照。

(33) 『ヒippiアス(小)』で展開される偽りをめぐる議論は、ソクラテス、ヒippiアス、エウディコスという少数の人たちによって行われる。このような「小さくて選別された聴衆[*a small, select audience*]」を前にすること、素人に触れられるべきではない薬としての偽りに対しての対話がなされることの間には意味を見出すことが出来るかもしれない。Laurence Lampert, Socrates' Defense of Polytropic Odysseus, in *The Review of Politics*, vol. 64 no. 2 (2002) 参照。

(34) 戸塚七郎『『ヒippiアス(小)』解説』田中美知太郎、藤沢令夫編『プラトン全集第十巻』岩波書店、一九七五年、二二二頁、⁴⁴ Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, 1996, p. 113を参照。

(35) Hip. 366C-367D、⁴⁵ と言われる算術に長けた人とは、ヒippiアス本人である。

(36) Hip. 372D-373C、373Cで提示される問い自体は、「意図的に誤る[*loi ékóvres... áμαρτάνοντες*: hoi hekotes..amartanontes]」と表記されているが、372Dでは人びとに危害を加えること、不正をはたらくこと、偽りを言うこと、欺くこと、誤ることすべてが並列して語られている。

(37) たゞはLevinsonによれば、『ポリテイア』において見られる神話としての「高貴なる嘘」は、大衆の説得のための手段であ

るだけで、究極の意味では真実の語りに分類される (Ronald B. Levinson, *In Defense of Plato*, Russell & Russell, 1970, pp. 431-435)。これに対し Brickhouse and Smith は、人間の誕生にまつわる神話は明らかに偽りを含んでいると指摘しつつも (Brickhouse and Smith, *Justice and Dishonesty in Plato's Republic*, p. 130-134)。この指摘は正確だが、神話を説得の方法と見る Levinson の解釈は、偽りと弁論術を同時に検討する筆者の研究と重なる部分があり、さらなる検討を要する。

(38) Plato, *Phaedrus*, 260D7-9. 藤澤による訳では、「ものが真実どうかを知っている者といえども」として、譲歩の意味を含ませて訳されているが、筆者は原文のまま *ep' ta ovta eidosai* を「真実のありかたを知っている人によって」と訳す。このように訳することにより、真実の把握と弁論術の区別を設けないと考える藤澤の解釈と異なり、真実の把握と説得はそれらの属する領域が同じではないことを示唆しようと考える (藤澤令夫『藤澤令夫著作集 第IV巻』、岩波書店、二〇〇一年、研究用註一四八頁参照)。

(39) Yunis が指摘するように、プラトンは『パイドロス』において弁論術の必要性を認めていると思われる (Harvey Yunis, *Plato's Rhetoric*, in *A Companion to Greek Rhetoric*, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 82-85)。弁論術とディアレクティケーの関係、あるいは言論の技術において弁論術と対話がいかなる点において異なるかについては、須賀麻衣「説得のための弁論術」を参照。筆者はここで、ディアレクティケー、あるいは広義の意味での対話が弁論術に取って代わることができないことを、弁論術がもつ性質に着目して示している。ただしこの論文では『ゴルギアス』を考察対象としているため、『パイドロス』においてこれがどれほど当てはまりうるかについては、さらなる考察を要する。

(40) 佐々木もまた、プラトンはソクラテスと目的を共有しながらも、一方は「私的交際」による目的達成を、他方は「哲学と政治術を結合し、政治制度の再解釈」による目的達成を試みていたとして、両者の間には方法の点において決定的な差異があることを指摘している (佐々木『プラトンと政治』東京大学出版会、一九八四年、一一三―一一六頁)。

参考文献

- アーレント、ハンナ (千葉真訳) 「政治と哲学」『現代思想』第二五巻第八号 (一九九七年)。
- Brickhouse, Thomas C. and Nicholas D. Smith, "Justice and Dishonesty in Plato's Republic," in *Plato: Critical Assessments* volume III, ed. Nicholas D. Smith, Routledge, 1998.
- Crossman, R. H. S. *Plato Today*. Unwin Books, 1963.

de Romilly, Jacqueline. *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Harvard University Press, 1975.

Derrida, Jacques. "Plato's Pharmacy." in *Dissemination*. trans. with introduction and notes by Barbara Johnson. The University of Chicago Press, 1981.

フーコー、ミシェル（中山元訳）『真理とディスクール：パレーシア講義』筑摩書房、二〇〇二年。

——（阿部崇訳）『ミシェル・フーコー講義集成十二自己と他者の統治』筑摩書房、二〇一〇年。

藤澤令夫『藤澤令夫著作集Ⅳ巻：プラトン『バイアロス』註解』岩波書店、二〇〇一年。

Gagarin, Michael and Paul Woodruff. *Early Greek Political Thought from Homer to Sophists*. Cambridge University Press, 1995.

Kahn, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press, 1996.

木下昌巳「弁論術はなぜ技術ではないのか。——プラトン『ゴルギアス』における弁論術の技術性」『ヒュボテミス』第八号（一九九八年）。

コルーツス／トリビオドーロス（松田治訳）『ヘネレー誘拐・トロイア落城』講談社、二〇〇三年。

Lampert, Laurence. "Socrates' Defense of Polytriotic Odysseus: Lying and Wrong-doing in Plato's *Lesser Hippias*." in *The Review of Politics*. vol. 64 no. 2 (2002): 231-259.

Levinson, Ronald B. *In Defense of Plato*. Russell & Russell, 1970.

Monson, S. Sara. *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton University Press, 2000.

松田治『トロイア戦争全史』講談社、二〇〇八年。

納富信留「ソフィスト思潮」内山勝利編『哲学の歴史Ⅰ：古代Ⅰ始まりとしてのギリシア』中央公論新社、二〇〇八年。

——『ポリテイアとは何か？』『理想』六八六号、二〇一一年。

——「近代日本におけるプラトン『ポリテイア』の受容（下）——戦前から戦後へ」『思想』第一〇四三号（二〇一一年三月）。

Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies. Part 1 The Spell of Plato*. Princeton University Press, 1962（内田詔夫「小河原誠訳」『開かれた社会とその敵：第一部 プラトンの呪文』未來社、一九八〇年）。

Roachnik, David. *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techné*. Pennsylvania The Pennsylvania State University Press, 1996.

佐々木毅『プラトンと政治』東京大学出版会、一九八四年。

——『プラトンの呪縛』講談社、二〇〇〇年。

Schiappa, Edward. *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. University of South Carolina Press, 2003.

Schofield, Malcolm. *Plato: Political Philosophy*. Oxford University Press, 2006.

——. "The Noble Lie." in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. ed. G. R. F. Ferrari. Cambridge University Press, 2007.

Smyth, Herbert Weir. *Greek Grammar*. revised by Gordon M. Messing. Harvard University Press, 1984.

須賀麻衣「説得のための弁論術——プラトン『ゴルギアス』における弁論術の再考」『早稲田政治公法研究』第九六号（二〇一一年）。

Thucydides. *Thucydides Historiae*. ed. Henricus Stuart Jones and Johannes Enoch Powell. Oxford University Press, 1900.

Wardy, Robert. *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and Their Successors*. Routledge, 1996.

Yunis, Harvey. *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*. Cornell University Press, 1996.

——. "Plato's Rhetoric." in *A Companion to Greek Rhetoric*. ed. Ian Worthington. Wiley-Blackwell, 2010.

Zembaty, Jane S. "Plato's Republic and Greek Morality on Lying." in *Journal of the History of Philosophy* vol. 26 vol. 4 (1988): 517-545.

エリック・フェーゲリンのウィーン

——オーストリア第一共和国とデモクラシーの危機

高橋義彦

一 はじめに

大著『秩序と歴史』や『新しい政治学』などで知られるエリック・フェーゲリン（一九〇一—一九八五）は、現代アメリカを代表する政治哲学者の一人といつてよいだろう。近年全三四巻からなる全集もミズーリ大学出版から刊行されており、^①フェーゲリンへの関心は没後三十年近くたった今でもなお衰えないままである。^②彼の全集がアメリカの大学から、しかも原典がドイツ語のものも含め英語で出版されたことから分かるように、フェーゲリンは現在「アメリカ」の政治哲学者、あるいはレオ・シュトラウスやハンナ・アレントと同じ「ドイツ」生まれのアメリカの政治哲学者として注目を浴びているといえる。

しかし第二次世界大戦前の彼の前半生の経歴を見ると、そうしたイメージとは違ったフェーゲリン像が浮かび上がってくる。確かにフェーゲリンはドイツのケルン出身ではあるが少年時代に家族と共にウィーンへ移住し、ウィーン大学でハンス・ケルゼンとオトマル・シュパンのもとで学び、学位取得後は同大学で講師を務めるなど、オーストリアという国家そしてウィーンという都市をその活動の基盤としていた。また『権威的国家』^③（一九三六年）に代表される一九三〇年代のフェーゲリンの著作は、彼の生きた同時代のオーストリア政治史抜きには理解しがたいものであるといえる。

なぜなら同著は、一九三三年に議會を閉鎖し権威主義体制を確立したエンゲルベルト・ドルフス、そして彼の後継者であるクルト・フォン・シュシュニクのオーストロ・ファシズム政權を、理論的に弁証するために書かれた本といって過言ではないからである。オーストリアのドイツへの合邦をもくろむナチスに深い嫌悪感を抱いていたフエーゲリンは、オーストリアの独立維持を主張するドルフス＝シュシュニク体制を支持した。それゆえ一九三八年にナチス・ドイツがオーストリアの合邦に成功するとフエーゲリンはアメリカへの亡命を余儀なくされるのである。かくして「エーリッヒ（Erich）・フエーゲリンは、「エリック（Eric）・フエーゲリン（英語の発音ではヴェーゲリン）になった。

本論は、これまでアメリカ亡命後の後半生に書かれた哲学的な著作が注目されてきたフエーゲリン研究の中で、彼のオーストリアにおける前半生に着目し、さらに彼の著作を同時代のオーストリア政治思想史、政治文化史研究のそれぞれに新たな知見を加えることができる⁽⁴⁾と考えている。まずフエーゲリン研究の文脈においては、従来現実政治から超越した哲学者というイメージの強いフエーゲリンを、現実政治の観点から捉えなおすことに本論のねらいがある。フエーゲリンは自伝の中で、ドルフス＝シュシュニク体制を擁護した自分の政治的態度を回想して、それがデモクラシーを守るためであったと肯定的に述べている⁽⁵⁾。彼にとつてオーストロ・ファシズム政權は、自らのデモクラシー論と矛盾するものではなかった。それゆえ彼の一九三〇年代の著作を検討することは、フエーゲリン政治理論に内在する問題をあぶりだすことを可能にする⁽⁶⁾と考えられる。もう一点のねらいはオーストリア政治思想史、政治文化史研究の文脈にある。フエーゲリンの一九三〇年代の著作は、ナチス・ドイツによるオーストリア合邦の危機のもとで書かれたものであり、ドイツとは異なるオーストリアという国家の独立の意義を政治理論的に構成しようとした同時代にも稀有な試みであった⁽⁷⁾。フエーゲリンのこの努力を検証することで、オーストリア政治固有の構造的問題を見出すことができると考えている。

論文の構成は以下の通りである。第二章においてはフエーゲリンのデモクラシー論に焦点を当て、彼のオーストリア政治論を検討する。筆者はフエーゲリンのデモクラシー論の特徴を、（一）デモクラシーの前提条件として「デモス」の存在の必要を強調していること、（二）議會内における反民主的勢力にはデモクラシーの権利を与えるべきではない

と「デモクラシーの限界」を主張していることにしている。これらの特徴はいずれも左右の党派対立によって議会機能が麻痺し、かつオーストリアという国家の存在自体を否定するナチスが勢力を増していた当時のオーストリア第一共和国の政治状況を背景としている。第二章では二つの特徴それぞれについて節を設け、その内容を紹介したい。

第三章においては、第二章で紹介したフエーゲリンの議論の問題点を指摘する。フエーゲリンはナチスと社会主義への防壁としてきわめて積極的にオーストロ・ファシズム政権を支持したわけであるが、第一節ではこの政治判断の妥当性をドルフス・シシュニク体制のファシズム的性格を指摘することで批判的に検討したいと考えている。またフエーゲリンは同体制を擁護する論理的根拠としてカール・シュミットの政治理論を用いている。ナチス・ドイツに対抗して独立を維持しようとしている国家の擁護に、ナチスの桂冠法学者の理論を用いるといういわば「奇策」をフエーゲリンは講じているわけであるが、それゆえに彼の議論の中にはいくつかの矛盾点が見て取れる。第二節ではこうした点を含めた上でのフエーゲリン・デモクラシー論の問題点を指摘したい。主たる研究対象となるフエーゲリンのテキストは、彼が一九三〇年代から一九四〇年代初頭に著したオーストリア政治論、並びに彼の自伝的回想である。^⑧

二 フェーゲリンのオーストリア政治論

1 デモスなき国家オーストリア

「はじめに」で述べたように、フエーゲリンのデモクラシー論の第一の特徴は、デモクラシーの前提としてその担い手たる「デモス」(フエーゲリンは「ネーション」「政治的人民」などとも言い換えている)の存在の必要性を強調することである。^⑨ デモスとは国家をデモクラシーとして基礎付けうるものとされる。^⑩ フエーゲリンはデモスを「政治的に統一された実存意志に満たされた人民」^⑪、「共通の独立した政治的実存への意志によってまとまった社会集団」^⑫、「政治的エリート」の指導のもと、統一体として行動できるほど十分に統合され政治化された人民」^⑬などと定義付け、その基準を党派の利

害よりもネーションの利害が上位にあること、そして自国への侵略に対し戦う用意があることに置いている。¹⁴ この基準からすれば、オーストリアには独立以来いまだかつて「デモス」が存在したためしがなく、オーストリアは単一民族国家 (ein national einheitlicher Staat, a nationally uniform state) でありながらネーション・ステート (Nationalstaat, national State) ではない¹⁵、とフエーゲリンは主張する (またフエーゲリンは「オーストリア人はネーションではなく、オーストリア共和国はネーション・ステートではない」とも述べている¹⁶)。まずこの「単一民族国家」でありながら「ネーション・ステート」ではない、という一見奇妙なフエーゲリンの主張の意味を、オーストリア第一共和国の設立過程を参照しながら検討していく。¹⁷

一〇を超えるネーションからなる多民族国家であったハプスブルク帝国は、一九世紀以来勃興する各ネーションのナショナリズムに悩まされてきた。「オーストリア人」という国家意識よりも、「ドイツ人」、「チェコ人」、「マジャール人」といった個別的ネーション意識のほうが優位に立ったことにより、第一次世界大戦での敗北の後、帝国はいくつものネーション・ステートへと解体した。この際、それぞれのネーションは独立という政治的意志を持った「デモス」をその設立盤におくことができた。しかしオーストリア共和国だけはこうした「デモス」を持つことができなかった。こうしたナショナルな統一の欠如の原因をフエーゲリンは (一) 強力なドイツとの合邦志向、(二) 国家内部での党派分裂にあると見ている。

まず一つ目の合邦志向に関して言えば、それは一次大戦の敗戦と帝国の解体の衝撃によるところが大きい。旧ハプスブルク帝国から各ネーションが独立を宣言した後の残余部分である、オーストリア共和国の住民の大半は自ら独立の意志を持たなかった。それまで有機的に結合していた帝国が解体することによって、オーストリア単体ではもはや経済的にも独立は不可能であるという、生存不可能神話が一次大戦後のオーストリアでは主流となっていた。このことをフエーゲリンは「政治的統一体としての非在への意志 (will to nonexistence as political unit)」と表している。¹⁸ またオーストリアの住民の大半は自らをオーストリア・ネーションの一員ではなくドイツ・ネーションの一員と感じており、国会でもドイツとの合邦が決議されるほどであった。¹⁹ しかし強大な統一ドイツの復活を望まない諸外国の反対により、ヴェルサイ

ユ条約ならびにサン・ジェルマン条約でオーストリアとドイツとの合邦は国際的に禁じられてしまった。それゆえオーストリアは当時の国際情勢からやむを得ず独立しなければならなかったものであり、積極的な独立の意志はなかったといえるのである。

同じく問題なのが国内における党派対立であった。オーストリアには第一共和国時代を通じて三つの党派が存在していた。一つは保守主義とカトリック信仰を基盤においたキリスト教社会党、もう一つはオーストロ・マルクス主義を奉じる社会民主党、最後の一つがドイツとの関係強化を目指すドイツ・ナショナル派である。これらの党派はそれぞれ固有のイデオロギーに基づいて互いに牽制しあっていた。例えばキリスト教社会党は保守派の政党だけあってドイツとの合邦を必ずしも望まなかったが、社会民主党とドイツ・ナショナル派は積極的にドイツとの合邦を主張し、社会民主党は一九二六年に改訂された同党のリンツ綱領においても、ドイツとの合邦を明示していた。⁽²⁰⁾一方反マルクス主義という立場ではキリスト教社会党とドイツ・ナショナル派は共通し、反教権主義という立場では社会民主党とドイツ・ナショナル派は共通していた。

この三党派のうちキリスト教社会党と社会民主党が強力で、第一共和国時代を通じてオーストリアでは両党が世論を二分する状況が続いた。それぞれが固定的な支持層を基盤としていたためこの状況はほとんど変わることがなく、共和国時代に行われた五回の総選挙の全てにおいて、両党の獲得議席数の合計はつねに全体の八〇％を超えている。⁽²¹⁾しかし両党ともに、現状の共和国への支持を積極的には示さなかった。キリスト教社会党にとって共和国は敗戦という混乱時に社会民主党との妥協の上で成り立ったものだったので、憲法の改正を通じて国家体制の変更が必要と考えられた。そして望ましい国家体制とは議会主義からシュテンデ国家への移行であった（これはドルフス「シユシュニク体制」により達成され、フエーゲリンはこの体制を支持することになる）。一方で社会民主党にとっても共和国はブルジョワ勢力との妥協に過ぎず、プロレタリア独裁への一里塚に過ぎなかった。上述のリンツ綱領においても、最終手段としての暴力革命の可能性がうたわれている。⁽²²⁾

このように独立したオーストリア共和国の住民は、ハプスブルク帝国とは異なり限りなくドイツ系が多数派で、そ

これは「単一民族国家」の様相を呈していたが、しかしそもそもその独立を望まない「非在への意志」が存在した上に、各党派が全く異なる国家像を描いていたがゆえにナショナルな統一の意志を形成することが不可能になっていた。このことをフェーゲリンはオーストリアにおける「デモス」の欠如と問題視したのである。ハプスブルク帝国の時代に国家意識よりもそれぞれのナショナリズムのほうが強力で国家が最終的に解体してしまったのとまさに同じように、共和国は国家意識よりもそれぞれの党派意識のほうが強力で国家が解体の危機にあるとフェーゲリンは考えていた。そしてフェーゲリンにとって、このデモスなき国家オーストリアに初めてデモスを創出しようと試みている人物こそエンゲルベルト・ドルフスであった。冒頭でも簡単に述べたように、ドルフスは隣国ドイツでのナチス政権の成立後、一九三三年三月に国会を閉鎖し権威主義体制を始めた人物である。その後オーストリア国内における共産党、社会民主党、ナチスの活動を禁止し、一九三四年四月末には憲法を改正してシュテンデ国家を国家原理とする五月憲法を制定した。なぜこの人物が、フェーゲリンの目には、オーストリア・デモスの創出者として映ったのであろうか。

フェーゲリンはオーストリアにおけるデモス形成の契機となった決定的出来事をナチス政権の成立に見ている。なぜなら、オーストリアの合邦を主張し、オーストリアという国家の存在そのものを否定するナチスがドイツの政権についたことで、オーストリアには「存在への決定的な政治的意志」が生まれたからである。²³ オーストリア・ナチス以外、ナチス・ドイツとの合邦を積極的に望む政党はなくなった。そして議會を閉鎖し、ナチスの閣僚の来境を拒否し、さらには国内でテロ攻勢を強めるナチスの活動を禁じたドルフスはこの独立意志の体现者であると思われた。ドルフスの指導のもと、「非在への意志」が「オーストリアの使命」に、強制された独立が「政治的理念の現実化」のための独立に取って代わったとフェーゲリンは考えたのである。²⁴

ではこのデモスを支える原理である「オーストリアの使命」、「政治的理念」とは何を意味するのであろうか。それは当然のことながらナチス・ドイツのような人種理念でもなければ、マルクス主義の階級概念でもない。その中身としてフェーゲリンが挙げるのは「カトリックの個人、社会、人類理念」、「平和で寛容な政府というオーストリアの伝統」である。²⁵ またフェーゲリンは自伝の中でもオーストリアの伝統について、それが「著しく民主的で、習慣に根ざしたもの」

であったと語っている。⁽²⁶⁾そしてこれをナチス・ドイツから守ることがオーストリア・ネーションの統合理念として掲げられるのである。ドルフスは一九三四年七月にナチスに暗殺され、クルト・フォン・シュシュニクがその政治体制を引き継ぐことになるが、フエーゲリンはシュシュニクにもこの理念は受け継がれていると考えた。一九三七年に書かれたテキストの中でも、フエーゲリンは「オーストリア・ネーションはいま生成しつつある」と書いている。⁽²⁷⁾フエーゲリンの目には、ドルフス＝シュシュニク体制はナチス・ドイツからオーストリアの独立を守ると同時に、オーストリア・デモスに独自の存在意義を与えるものとして肯定的に映っていたのである。

このフエーゲリンの立場はそれほど特異なものではない。⁽²⁸⁾非マルクス主義系の反ナチス知識人のなかには、ドルフス＝シュシュニク体制を擁護する者も多かった。例えばパン・ヨーロッパ運動の創始者にして、EUの父とも言われるリヒャルト・クーデンホーフ＝カレルギーは『悲惨なきヨーロッパ』（一九三六年）の中で、ドルフスをブリアン、マサリクと並べて「三人のパン・ヨーロッパ主義者」と呼んでいる。彼はドルフス統治の二年間を「オーストリアの外面的独立を守っただけでなく、その国に自信と品位を回復させた」と評価し、ドルフスによって初めてオーストリアにネーションが登場したと主張する。すなわちサン・ジェルマン条約の結果、旧ハプスブルク帝国からの独立諸国の残余物として誕生した「だれも望まない国」オーストリアの人民が、ドルフスによつて再びドイツとは異なる「オーストリアの使命」に目覚めたと主張しているのである。⁽²⁹⁾クーデンホーフ＝カレルギーにとつてのオーストリアの使命は次の文章に要約されている。

（ドルフスの——引用者注）パトリオティズムは新しいオーストリア人の世代を生み出した。彼らは自らをもはやドイツから切り離された一部として感じるのではなく、固有のオーストリアの使命の担い手として、ヨーロッパにおける真のドイツ文化の先駆者として、打ち寄せる悲劇の大洪水の中でのドイツ的礼節のノアの方舟として、感じているのである。⁽³¹⁾

クーデンホーフ＝カレルギーは、かつてトルコのような東方諸民族の侵入から西洋文明を守ることがオーストリアの使命であったように、今日再びオーストリアは共産主義とナチスから西洋文明を守るという使命を背負ったと考えていた。それゆえ彼は、その使命のために銃弾に倒れたドルフスを「オーストリア独立の擁護者にして、西洋文化の殉教者」としながら聖人のように褒め称えている。⁽³²⁾ このようにクーデンホーフ＝カレルギーにとつてのオーストリアの使命とは、ナチスの野蛮な体制から真のドイツ文化、キリスト教文化を守ることとその意義が置かれている。そしてフェーゲリン、クーデンホーフ＝カレルギーは共に、「オーストリアの使命」をハプスブルク帝国以来のオーストリアの歴史的伝統の中に見ていることが読み取れるのである。

2 デモクラシーの擁護者としての権威的国家

ここまで「デモス」という概念に着目して、フェーゲリンのデモクラシー論とオーストリア政治論を見てきた。次にデモクラシーの敵にはデモクラシーの権利を認めないというフェーゲリン・デモクラシー論の第二の特徴を見ていこう。この点が重要な理由は、フェーゲリンが自らのドルフス＝シユシニク体制の擁護を、「デモクラシー」を守るためであったと主張しているからである。フェーゲリンは自伝の中で、ドルフス＝シユシニク体制を弁証した本である『権威的国家』の意図は、「ラディカルなイデオロギー主義者を監視のもとに置く権威的国家は、デモクラシーの最良の擁護者である」ということを理解しようとする試みであったと回想している。⁽³³⁾ すなわちフェーゲリンのドルフス＝シユシニク体制の支持の背景には、オーストリアにおける「デモス」の確立ということに加えて、このデモスに基づいたデモクラシーをその敵から守るという目的があったことが見て取れるのである。そしてこの観点から具体的にはラディカルなイデオロギー主義者——すなわちナチスと社会民主党——の議会からの排除、活動の禁止が正当化された。

フェーゲリンがこうした考えを持った直接の要因は、ヒトラーとナチスが完全にデモクラシーのルールに則って勢力を拡大したことにあつた。ドイツ国内で選挙の勝利によって政権を獲得したことはもとより、オーストリアやズデーテン地方のドイツへの合邦・割譲もそこに住む人間の民族自決というある種の人民投票に基礎を置いて正当化された。そ

してこのような民主的正当化を経ることで、ナチスが「本質的にはデモクラシーとはほとんど関係のない処置」をとることが可能になっていた⁽³⁴⁾。その最たるものこそユダヤ人やナチスと考える異なる人間の弾圧であり、フェーゲリンもその被害者の一人としてオーストリアを追われることになる。フェーゲリンはこうしたナチスの行為を「字面の上ではデモクラシーを守りながら、その本質を破壊するゲーム」と呼んでいる⁽³⁵⁾。人民による投票に基づいた形式的デモクラシーはデモクラシーの敵からデモクラシーを守ることができない。それゆえにフェーゲリンは、ナチスに「力」で対抗するドルフス・シシュニク体制をデモクラシーの擁護者として支持していくことになるのである⁽³⁶⁾。

一方宥和政策を採った西洋諸国は、少なくとも一九三九年まで、このようにナチス・ドイツという民主的装置を使つてきわめて抑圧的な政体を作り出した国家を放置し続け、オーストリア、さらにはチェコスロヴァキア为国家消滅を黙認してしまつた。フェーゲリンは自伝の中で、その際西洋型デモクラシーに絶望しナチスに入ろうかとさえ思ったと回想し、次のように激しい言葉で西洋型デモクラシーを非難している。

自らを民主主義者と呼ぶこの腐つた下劣漢——つまり西洋民主主義者——は、こんな犯罪的愚行を許容できるのならば、たしかに征服され破壊されるにふさわしい。⁽³⁷⁾

形式的なものに堕した西洋型デモクラシーは、ドイツ国民のナチスを選ぶ民主的決断を承認しただけでなく、ナチス・ドイツによるオーストリアへの明白な侵略に対してすら実効力ある対策を採らなかつた。フェーゲリンの考えに基づけば、ナチスという体制の野蛮性に対し、力で対抗しようとしたことでドルフス・シシュニク体制は擁護に値するものとなり、それに実力で対抗できなかった西洋諸国は非難に値するものとなるのである。

フェーゲリンのデモクラシー論に一貫する特徴は、デモクラシーを人民による統治や人民の投票といった形式的側面から定義することを批判し、実質的な側面、すなわちそれが機能する条件に焦点を当てて議論を行うことである。フェーゲリンにとってデモクラシーの問題とは、その形式的側面の維持の問題ではなく、デモクラシーに携わる政治エリート

や人民の意識の問題だったといえる。例えば一九四〇年に発表された論文「拡大された戦略」において、フェーゲリンは「政府の民主的質」とは（一）論点を形成するエリートのタイプ、（二）論点それ自体、（三）投票に行く有権者の精神状態の三点にかかっていると主張している。^{③⑧}すなわち政治エリートが人民の情念を過度に駆り立てることのないような論点を提示し、人民が合理的に判断し投票に向かうことができるような状況がデモクラシーを機能させるためには必要であるとフェーゲリンは論じているのである。この観点から、ナチスの選挙活動を許容する国家ではもはやデモクラシーは終わっており、ナチスに煽動されて投票に行く有権者はもはや民主的有権者ではないとフェーゲリンは批判を加える。フェーゲリンはデモクラシーに携わる市民に必要な意識や精神的態度を重視したのであり、この観点から情動的な政治活動を行い、他者に一元的イデオロギーを押し付けようとする「ラディカルなイデオロギー主義者」の排除を許容した。^{③⑨}

このようにデモクラシーに限界を定めるフェーゲリンのデモクラシー論は、彼のウィーン大学時代の指導教授であったハンス・ケルゼンのデモクラシー論とは対照的である。^{④①}デモクラシーを「人民による統治」という形で純化しようとするケルゼンのデモクラシー論においては、政治的決断の正当性は人民の投票にのみ根拠を持つ。たとえそれがヒトラーを首相に選出するという決断でも、プロレタリアート独裁を是認する決断でも、人民の投票結果であるかぎりは論理的に許容されうる。なぜなら「人民による統治」であるデモクラシーに、誰かが恣意的な限界を定めることは、その限界を定めた人間が人民よりも高次の判断ができるということを認めることになり、デモクラシーの理念にもとるからである。相対主義的世界観を根拠に持つデモクラシーにおいては、このような「真理」の僭称は許されないのである。このことはケルゼンが一九三二年に著した「民主制の擁護」における次の文章の中に明白に現れている。

多数の意志に抗し暴力にさえ訴えて主張されるデモクラシーはもはやデモクラシーではない。（中略）民主主義者は身を忌むべき矛盾に委ね、デモクラシー救済のために独裁を求めるべきではない。船が沈没してもなおその旗への忠実を守るべきである。自由の理念は破壊不可能なものであり、それは深く沈めば沈むほどやがて一層の情熱をもつ

て再生するであろうという希望のみを胸に抱きつつ、海底に沈み行くのである。⁽⁴¹⁾

ケルゼンはファシズムがまさに「デモクラシーの胎内」から生まれ出たことを認めている。⁽⁴²⁾ また自身ユダヤ系の出自だったケルゼンは、ナチスによってケルン大学教授の職を解かれている。しかしそれでもなおケルゼンは「人民による統治」を「人民のための統治」に置き換えることには頑強に反対する。この立場は彼がしばしば引用するイエスとピラト、そしてエルサレムの民の例に明白である。⁽⁴³⁾ ピラトはイエスとバラバのどちらを赦免するかという問題に直面し、その決断をエルサレムの民に委ねた。結果イエスは処刑されることとなった。しかしケルゼンはここでも、イエスの語る「真理」ではなく、彼の死を求めたエルサレムの民の民主的決断を採るのである。

このフェーゲリンとケルゼンのデモクラシー観の相違は、弟子と師匠の対立という以上に政治思想上の問題を投げかけるものである。それは反民主的決断、あるいは反自由主義的決断が民主的になされた場合、それにどう対処するかというパラドックスを含んでいるからである。いやしくもリベラル・デモクラシーが思想としての「原理」を持つならば、議会主義デモクラシー、政党政治、権力の分立といったリベラル・デモクラシーが内包する価値それ自体を否定しようとする勢力が前面に出現してきたときには、そうした勢力と「政治的闘争」を行わねばならない。元来権力の抑制を説き消極的な自由を掲げるリベラル・デモクラシーも、この時点にいたっては積極的な自由の確保を行わざるを得ないのである。これを行わないならばリベラル・デモクラシーとは、原理を持った政治思想ではなく、単なる相対主義的価値観を表す「等価性の世界」に特徴的な思潮に過ぎないことになる。⁽⁴⁴⁾ この点でナチスに無力であった形式的デモクラシーに対するフェーゲリンの批判は的を射ている。一九三〇年代に彼が経験したデモクラシーの危機とは、民主的な権利を持った人民が合理的な判断力を失い、リベラル・デモクラシーそれ自体を破壊するようなラディカルなイデオロギー主義者を支持してしまったことにあった。

だがここでの問題は、形式的デモクラシーがナチスを許容するのに反対し、実質的デモクラシーを確保しようとしたフェーゲリンが、デモクラシー擁護という看板を立ててドルフスⅡシユシユニク体制を擁護したことである。このこ

とはフェーゲリンにとってデモクラシーとは果たして何を意味していたのかという問題を提起するものである。次章においては、まず第一節において、ドルフスⅡシユシユニク体制のファシズム的性格を指摘するとともに、それに対するフェーゲリンの擁護論を紹介する。そうすることでデモクラシーの擁護者として、権威主義国家を擁護するというフェーゲリンの試みの矛盾点を政治史的観点から浮き彫りにしたい。次に第二節において、フェーゲリン・デモクラシー論の理論的問題に着目する。フェーゲリンはかなりの程度カール・シュミットに依拠した議論を展開している。そしてそれは同時に彼の指導教授であったハンス・ケルゼンのデモクラシー論とは対照をなすものになっている。同節ではフェーゲリンとシュミットのデモクラシー論の内在的問題を指摘するとともに、フェーゲリンがシュミットの理論を使ってオーストロ・ファシズム政権を擁護しようとしたことから生じた矛盾を示したいと考えている。

三 フェーゲリン・オーストリア政治論の問題

1 ドルフスⅡシユシユニク体制のファシズム的性格

まず問題になるのはドルフスⅡシユシユニク体制による議会の閉鎖である。ドルフスによる議会の閉鎖はナチスの締め出しだけでなく、最大野党である社会民主党の排除をも意図したものであった。先述のようにフェーゲリン自身、彼の批判するラディカルなイデオロギー主義者の中に、ナチスだけでなく社会民主党も含めている。彼は社会民主党とナチスを同列に置き、政治的権利をデモクラシー破壊のために利用した「反民主的諸党派」と非難するのである。⁴⁵だがオーストリア・デモスを作り出すために議会の半数近くを占める社会民主党を排除するということは、そのデモスから半数近い人民の意志を排除するということであり、それを果たしてオーストリア・デモスと呼べるのかという問題が当然のことながら生じてくる。それに研究者の中では、むしろナチスよりも社会民主党の排除のほうにこそドルフスの主眼があったという批判的な見解もある。⁴⁶またある党派が民主的であるか否かを決める基準、その決定主体も明確であるとは

いえない。

それ以上に問題となるのが、議会主義デモクラシーに代えてドルフスが作り上げた体制をフェーゲリンが擁護していることである。ドルフスは一九三四年四月末に、外見上「憲法改正」の手続きを経て新たに「五月憲法」を制定したが、これは共和国憲法とは性格を全く異にする、議会主義デモクラシーを否定した憲法であった。⁽⁴⁷⁾選挙を廃止し、政党を否定し、行政府の意志をそのまま立法化することを可能にする同憲法がファシズム的性格を持つことは明らかといえよう。社会民主党を排除した議会で、しかも憲法の根本原理を破棄する改正案を通すということは、憲法改正に関する規定に反する上に改正権の限界も超えており、少なくとも改正規定に反するという意味で法形式的に擁護しえないはずである。しかしフェーゲリンはこうした法形式的な批判を「形而上学的、実証主義的」批判に過ぎないと切つて捨てる。⁽⁴⁸⁾フェーゲリンによると、一九三三年の議会の停止から一九三四年の五月憲法の制定に至る立法行為は、ほとんど「憲法制定権力」の行為であって、それは「革命的プロセス」である。⁽⁴⁹⁾この新憲法を作り、さらにオーストリア・デモスを作り出すという革命的行為が旧共和国憲法の改正条項に違反していることなど、「些細な不備」に過ぎない。⁽⁵⁰⁾新憲法を「決断主義」の立場から擁護するフェーゲリンにとって、旧共和国憲法に照らした合憲性の問題や法的連続性の問題は、ほとんど意味を持たないのである。

もともと「権威的国家」を「国家の存続を保証する唯一のもの」と論じ、⁽⁵²⁾それを「デモクラシーの擁護者」として弁護するフェーゲリンの主張の意味は、権威的国家がデモクラシーの前提であるデモスを創出すると同時に、国家をラディカルなイデオロギー主義者から守っているということにあった。彼は二次大戦後に行われた講義においても、「民主的に機能する準備の整っていない発展途上の人民」⁽⁵³⁾には形式的デモクラシーよりも権威的統治のほうがよりましであろうと、一九三〇年代の議論を繰り返している。人民がデモクラシーを円滑に機能させる準備のできていないところでは、デモクラシーの前提条件が整うまで権威的な指導者が統治を行うほうがよいというのがフェーゲリンの一貫した考えであった。

しかし上述のドルフスの政策とそれに対するフェーゲリンの擁護論を見ると、両者が目指したことはラディカルなイ

デオロギー主義者の排除によって共和国を議会主義デモクラシーが機能する正常状態に戻すということではなかったことは明らかである。フェーゲリンの五月憲法擁護の仕方を見ると、それはもはや革命政権の擁護論であり、カール・シュミットの用語を使えば、委任独裁ではなく、主権独裁の擁護論といえる。当時の政治状況から判断すれば、フェーゲリンの言う「デモクラシーの擁護者」としての権威的国家とは、オーストリアが共和国時代の議会主義デモクラシーに回復できる状況を整えるという意味ではなく、ドルフスによるデモス創出過程を維持するという意味に過ぎなかったといわざるをえないのである。⁽⁵⁴⁾

次に問題となるのが内外のファシズム勢力との関係である。議会勢力のおよそ半数を排除することで成立した弱体な体制を支えるために、ドルフスはファシズム勢力への依存を深めていた。国内では護国団 (Heimwehr) のような議会主義デモクラシーを否定する勢力と手を結び、外交においても当初ナチス・ドイツと対抗関係にあったムッソリーニのファシスト・イタリアと密接な同盟関係を結んでいた。フェーゲリンはドルフスのこうした政策に関しても弁護を行っていた。護国団に関しては同組織を「オーストリアの国家意識の高まり」を表すものとして、デモス形成の問題と関連付けながら非常に肯定的に評価している。⁽⁵⁵⁾ またムッソリーニのイタリアとの関係に関しても、フェーゲリンは自伝の中で、それが「より邪悪なヒトラー (the worse evil of Hitler)」への対抗手段であったと正当化している。⁽⁵⁶⁾

最後に問題にすべきは、フェーゲリンが肯定的に主張したオーストリア・デモスの原理、「オーストリアの使命」の内容である。先述のように、フェーゲリンやクーデンホーフ・カレルギーは共に、ドルフスによって初めて「オーストリアの使命」に目覚めたオーストリア・デモス、オーストリア・ネーションが誕生したと主張している。両者の議論に特徴的なことは、オーストリアのナショナル・アイデンティティがナチス・ドイツに対するきわめて防衛的な理念として生まれていることである。そしてその際オーストリアの使命とは、平和や寛容に特徴付けられる「オーストリアの伝統」、「真のドイツ文化」や「カトリック理念」、さらにはこれらを総称する意味でのキリスト教的西洋文明を守ることであった。しかしここまで見てきたことからわかるように、ドルフスがナチスからオーストリアの独立を守り、またフェーゲリンやクーデンホーフ・カレルギーの言うようにキリスト教的西洋文明を守っていたとしても、ドルフスの守

ろうとしていたものは決して議会主義デモクラシーではなかった。

ドルフスの掲げる「オーストリアの使命」とはある種貴族的・保守的な調和理念であって、「政治的自由とデモクラシーにはほとんど敬意を表さない」特徴を持っていた。⁽⁵⁷⁾ このことはたとえ「オーストリアの使命」がナチスに対する抵抗原理であったとしても、批判的に指摘しておかねばならない。⁽⁵⁸⁾ ドルフスのもとで議会主義デモクラシーに基礎を置かない憲法を持った国家体制が確立されてしまった以上、たとえナチス・ドイツによる合邦の危機が去ったにしても、オーストリアで議会主義デモクラシーが再開される可能性はほとんどなかったであろうことは想像に難くない。しかしそれでもなおドルフス＝シユシュニク体制をデモクラシーの擁護者として弁護するフエーゲリンのデモクラシー論には、大きな内在的問題があると考えられる。次に節を変えてこの点を見ていこう。

2 フェーゲリン・デモクラシー論の内在的問題

第二章で検討したように、フエーゲリンのデモクラシー論を中心としたオーストリア政治論には二つの特徴がある。そしてそれぞれがフエーゲリンのデモクラシー論に内在する問題を示しているといえる。ここではその問題点を検討していく。

まず一点目のデモクラシーの前提としての「デモス」の強調の問題である。繰り返すように、フエーゲリンはハプスブルク帝国時代の諸ネーション間の抗争、第一共和国時代の諸党派の抗争によって、オーストリアにはデモクラシーの担い手たる「デモス」が存在してこなかったと主張し、オーストリア政治の根本問題をそこに見ている。このフエーゲリンの主張には、同時代のドイツの国法学者カール・シユミットの影響が色濃く見られる。⁽⁵⁹⁾ フェーゲリンはシユミットの『憲法論』の書評を『公法学雑誌』に発表するなどシユミットの議論に親しんでいた。⁽⁶⁰⁾ そしてまさにこの『憲法論』の中でシユミットはフエーゲリンがモデルとしたような、デモス（シユミットの言葉ではネーション）の定義を行っているのである。

シユミットの主張によれば「（ネーション）という言葉は、正確な意味では、政治的な意識に目覚めた行為能力ある

人民のこと」であり、そうした人民は「自分自身を構成」し、「特殊な実存の態様と形式に関する決定行為」をなすことができる⁽⁶¹⁾とされる。また別の箇所でもシュミットは「ネーションというのは自己の政治的特性を意識し政治的実存への意志を有する政治的な行動能力ある統一体としての人民のこと」と定義付けている⁽⁶²⁾。この『憲法論』に限らず、『政治的なものの概念』でも展開される、政治的統一体内部の同質性の強度を重視するシュミットの議論は、改めて展開するまでもないものであろう。

またこの両者の議論の類似性は政党政治、さらには比例代表選挙制度に対する批判にも見られる。ワイマール共和国でもオーストリア第一共和国でも、選挙は比例代表選挙で行われていた。フェーゲリンはデモクラシーが本来デモスを前提するのに対し、比例代表選挙は政党を前提にしていると批判を加え、比例代表選挙はデモクラシーと矛盾すると主張する⁽⁶³⁾。なぜなら代表とは人民全体の代表であるべきなのに対し、比例代表選挙で選出される代表とは政党の代表に過ぎないからである。フェーゲリンからすればオーストリアの議会が人民代表だったことは一度もない⁽⁶⁴⁾。シュミットもほぼ同様の議論を展開し、比例代表選挙では人民の意志が分割されてしまうことへの危惧の念を示し、「比例代表制は同質性を危うくする」と批判を加える⁽⁶⁵⁾。彼らは共に人民の意志が政党に分割されていることを批判し、議会主義デモクラシーや政党政治とは異なるデモクラシー論の展開を試みている。

これは「デモクラシーは必然不可避免的に政党国家」であると主張するケルゼンの議論と真つ向から対立するものである⁽⁶⁶⁾。ケルゼンは種々様々な利害が議会における討論の俎上に載せられ、各党派が妥協の末に形成した合成力としてのみ、そのような人民の統一的意思が出来上がると考えていた⁽⁶⁷⁾。そして政党を私益による結合と批判し、私益を離れたより高次の利害、国益を語れることを、ケルゼンは「形而上学的な、またはもっとよく言えば超政治的な幻想」と批判している⁽⁶⁸⁾。それゆえケルゼンではできる限り様々な利害が議会の場に現われることを可能にする比例代表選挙を好ましい選挙制度として擁護している⁽⁶⁹⁾。シュミットの影響を受けたフェーゲリン・デモクラシー論の問題はこうしたケルゼン・デモクラシー論との対比から明らかになってくる。そもそもシュミットやフェーゲリンの言うように、統一的意思を持ったデモスやネーションが前提されるならば、政党や選挙、議会などの必要性が限りなく薄れてしまう。フェーゲリンの議

論の中では、デモクラシーと政党政治、議会主義が必ずしも結びつけて論じられないからこそ、ドルフスⅡシユシュニク体制をデモクラシーの擁護者と主張することが可能になるのである。

さらにオーストリア政治論としても、シユミットの議論を使って「オーストリアの使命」を擁護するというフエーゲリンの手法には大きな矛盾が存在するといえる。先に見たように、フエーゲリンにとつてのオーストリア・デモスとは、「オーストリアの使命」に目覚め、ナチス・ドイツからオーストリアの独立を守ろうとする気概を持った人民のことであった。そしてオーストリアの使命とは、「カトリックの個人、社会、人類理念」、「平和で寛容な政府というオーストリアの伝統」をナチス・ドイツから守ることとされていた。これはハプスブルク帝国以来の伝統であるオーストリアの多民族性や多文化性、カトリック性を積極的に擁護する理念であるといえる。しかしこの理念は「政治的統一」の強度を要求するシユミットの議論とは相容れないものである。なぜならこうした理念それ自体が、フエーゲリン自身も述べているように、主権的近代国家(Staat)とは異質の多元的ライヒ(Reich)であったハプスブルク帝国の伝統から生まれたものだったからである。そしてこのオーストリア的な理念を育んだハプスブルク帝国を解体へと導いたものこそ、多元的ライヒをそれぞれの一元的なネーション・ステートに解体しようとするナショナリズムであった。政治的統一の欠如がハプスブルク帝国の特徴であったにもかかわらず、その遺産を政治的統一の強度を高める原理に用いるというのは矛盾した試みであるといわねばなるまい。

またフエーゲリンはナチスのような一元的支配体制からオーストリアの理念を守るという名目でドルフスⅡシユシュニク体制を擁護しているわけであるが、社会民主党など多くを排除した上で作り上げられたオーストリア・デモスはおよそ「平和で寛容な政府というオーストリアの伝統」からはかけ離れたものといえよう。ラディカルなイデオロギー主義者の一元性の世界を強く批判したフエーゲリンであったが、皮肉なことに、彼の擁護する多分に中世的な装いを持ったカトリック理念に基づくシユテンデ国家も限りなく一元性の世界へと近づいていた。ナチスという一元性の世界に、一元性の世界を作って対抗しようとすることで、フエーゲリンと彼の擁護した権威的国家は自ら主張するオーストリアの使命や、体制の理念から遠ざかっていったといえるのである。⁽⁷⁰⁾

このシュミット理論の援用はフエーゲリン・デモクラシー論のもう一つの特徴、「デモクラシーの限界設定」に関しても問題を投げかけている。フエーゲリンの議論ではナチスのような野蛮な体制を選択するという民主的決断は反民主的決断であり、力によって封じ込められるべき決断である。すなわちフエーゲリンのデモクラシー論においては、許される決断と許されざる決断の線引きが所与のものとして存在しているのである。先に述べたようにこうした限界設定は「人民による統治」に純化したケルゼン・デモクラシー論とは異なるし、同時に自ら無規範的に政治的統一体の実存形式を決定できる「憲法制定権力」を想定するシュミット・デモクラシー論とも相反するものである。フエーゲリンが決断に先立つ秩序を想定するのに対し、シュミットの議論では決断が優先されるのであって、たとえその決断がナチス支配への決断であったとしても論理的には正当化される。それゆえシュミット理論を援用しつつナチスを批判するということには自ずから限界が存在するのである。

フエーゲリンの人民による決断に先立つ秩序の想定には、彼のデモクラシー論の特徴と同時にその問題点がよく現われている。フエーゲリンは先に言及した論文「拡大された戦略」の中で、デモクラシーの問題は「人民の投票ではなく、統治するエリートのタイプとその人民大衆との関係」にあると主張していた。⁽¹⁾彼にとつてデモクラシーに重要なことは、エリートによる論点の形成とその論点を合理的に検討する有権者の存在であった。フエーゲリンのデモクラシー論における中心的課題は、つねにデモクラシーが機能する条件の探求であり、それゆえ本論で示したように議論の中心は、その「前提」であるデモスの存在と、その「限界」であるラディカルなイデオロギー主義者の排除に置かれることになる。しかしこの「人民による統治」に力点を置かないフエーゲリンのデモクラシー論は、必然的に人民より高次の決断を下す主体を想定することになり、人民の決断なき「人民のための統治」に取って代わられる可能性を内包する。このことはフエーゲリンが、デモクラシーが機能する前提条件を整える主体として「権威的国家」に期待をしたこと、またエリートによる論点形成に重点を置いてデモクラシーを論じていることなどから読み取ることができる。デモクラシーに限界を設定するということはデモクラシーそれ自体から導出される議論ではない。フエーゲリンにとつてのデモクラシーとは少なくともケルゼンの「人民による統治」のことではなかった。それゆえデモクラシーにおける「人民による統治」

の側面が極小化されたドルフス＝シュシュニク体制を、なおもフェーゲリンはデモクラシーの擁護者と支持しえたのである。

四 まとめ

以上のようにフェーゲリン・オーストリア政治論の特徴とは、ドルフスによるオーストリア・デモスの創出過程を評価し、ナチスと社会主義からデモクラシーを守るという口実でドルフス＝シュシュニク体制を擁護するというものであった。そしてこの議論はデモクラシーの前提としてデモスの存在を重要視し、加えて民主的決断の限界を重視するフェーゲリン・デモクラシー論に基礎付けられたものであった。この「前提」と「限界」という、いわば始まりと終わりに特化されたデモクラシー論において、その中間にあるべき制度や手続きに関する議論は中心的なものとならない。それゆえ本論ではフェーゲリン・デモクラシー論におけるこれらの特徴から、政党政治や議会主義の契機の稀薄さ、「人民による統治」の契機の稀薄さを指摘することで、彼の政治理論の権威主義体制との親和性を見出した。

またフェーゲリンのオーストリア政治論を検討することで、オーストリアという国家の特徴と構造的問題も明らかになったといえよう。ハプスブルク帝国、第一共和国を通じて積極的な国家意志の担い手たるデモスを形成できなかったことが、前者が数多くのネーション・ステートに解体し、後者がナチス・ドイツに合邦されたことの一因になったことは間違いない。しかし逆説的なことではあるが、いわゆる「オーストリアの使命」なるものは、政治的統一体を形成するような原理にまで純化していかうとするとその内実を失ってしまうものである。このことはフェーゲリンの理論上の失敗からも明白である。ネーション意識を作り出すために、その不純物を取り除いていった後に残ったものは内政的にも外交的にも虚弱な権威主義体制であり、ナチス・ドイツの侵略に全く無力な国家であった。占領下の選挙とはいえ、一九三八年四月の国民投票で、ナチス・ドイツとの合邦に対し九九%を超える賛成票が投じられたことは、いかにオーストリア・デモスなど存在していなかったかということを示しているといえる。そもそもハプスブルク帝国以来の多民

族性、多文化性、カトリック性に基礎を置くオーストリアの使命は、「われわれ」と「彼ら」の間に明確な線を引き差異を際立たせるネーション・ステートの原理とは異質なものであったのである。

だがいずれにせよこの一九三〇年代のオーストリア、ウィーンでの政治経験が後のフェーゲリンの思想展開に大きな影響を及ぼしたことは間違いない。「デモクラシーの擁護者としての権威的国家」という議論は、本論でも言及したように、一貫してフェーゲリンが主張したものであった。国家の「権威」をめぐる議論は、その後「新しい政治学」である「秩序の学」に引き継がれていく。『新しい政治学』の中で展開される彼の代表理論では、基本的代表と実存的代表という二つの代表概念が取り上げられ、フェーゲリンは社会の結合には形式的なものに過ぎない基本的代表だけではなく、実存的な代表が必要であるという議論を行う⁽⁷²⁾。この代表理論は政治が機能する前提として、形式的なデモクラシーよりも「権威的国家」による「デモス」の創出の重要性を論じたウィーン時代の議論の延長線上にあるといえる⁽⁷³⁾。

また一九三〇年代の「デモス」をめぐる議論が、オーストリアというネーション・ステートの個別的問題を対象としていたのに対し、戦後フェーゲリンはネーション・ステートに限定されることのない、デモクラシー、ひいては政治一般の前提となる人間の意識、精神的態度を問題にしていく。その過程でフェーゲリンは古代ギリシアにその範囲を見出すわけであるが、古代ギリシア研究は後に『秩序と歴史』の第二巻「ポリスの世界」、第三巻「プラトンとアリストテレス」へと結実することになる⁽⁷⁴⁾。ナチスの興隆をデモクラシーの内在的危機の問題として経験したフェーゲリンは、その批判を行うためにプラトン研究へと進んでいくのである。このことは同時代にオーストリアから亡命した知識人でありながら、逆にナチスの中にプラトン哲学の実現を見、プラトン批判を始めるカール・ポパーと対照的である⁽⁷⁵⁾。同じナチズムという危機の経験からプラトン研究に進んだにもかかわらず、その研究対象に向かう意図が真逆であるということは思想的にも非常に興味深い。

同じく「ラディカルなイデオロギー主義者」への批判についても、フェーゲリンはその思想的根源を探るために、彼のウィーン時代最後の著作にあたる『政治宗教』（一九三八年）において、古代エジプトにまで遡って研究を進めていた⁽⁷⁶⁾。同著の中で彼は宗教を「世界超越的宗教 (überweltliche Religionen)」と「世界内的宗教 (innerweltliche Religionen)」

にわけ、政治宗教の問題を後者の内在論的思考の中に見出している。⁽⁷⁸⁾ ハンナ・アレントとの「全体主義の起原」をめぐる論争においても見られるように、フエーゲリンにとっての全体主義の起原とは、近現代特有の問題というよりも、超越性から内在性への人間の墮落にあつた。⁽⁷⁹⁾ 全体主義の起原となるような内在論的思考の探求を、フエーゲリンはその後ダノース論へと展開していく。⁽⁸⁰⁾ こうしたオーストリア時代の初期フエーゲリンからその後のフエーゲリンの政治哲学的な著作への展開過程の検討が、今後の研究課題である。

(1) Eric Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 1-34, University of Missouri Press, 1989. (以下引用に際してCWと略記する)。

(2) 日本でのこれまでの代表的なフエーゲリン研究には以下のものがある。小野修三「エリック・フエーゲリンの政治理論」、『法学研究』第五二巻、第六号、一九七九年、二三一—五八頁。寺島俊穂『政治哲学の復権』ミネルヴァ書房、一九九八年、第三章。寺島俊穂「現代政治理論と開かれた精神(一)」、『人間科学論集』第二二号、一九八九年、二七—四九頁。寺島俊穂「現代政治理論と開かれた精神(二)」、『人間科学論集』第二二号、一九九〇年、一一—二二頁。野口雅弘『闘争と文化——マックス・ウェーバーの文化社会学と政治理論』みすず書房、二〇〇六年、特に第七章。

(3) Erich Voegelin, *Die autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Wien, 1936=1997 (CW, vol. 4). 本論では、権威主義一般とフエーゲリンのいう「権威的」国家を分けて考えるため、また細井保「オーストリア政治危機の構造——第一共和国国民議会の経験と理論」(法政大学出版局、二〇〇一年)を参考に、フエーゲリンの著作に関わる部分はauthoritarを「権威的」と訳出する。ドルフス＝シュシュニク体制に関わる一般的な叙述に際しては「権威主義」という言葉を用いることもある。なお細井『オーストリア政治危機の構造』は、オーストリア政治思想の観点からフエーゲリンを論じた日本における先駆的な研究である(特にフエーゲリンについては二四三—二四九頁)。

また本論においてはドルフス＝シュシュニク体制の政治的性格を表す語として「権威主義」と「ファシズム」の両方を用いているが、概念的に厳密に区別しているわけではない。ドルフス＝シュシュニク体制をファシズムと定義するか否かは、ファシズムをいかに定義するかという問題とも関わり、本論の内容を超えた問題である。この問題に関しては、村松恵二「オーストリア・ファ

シズムの諸問題」(『弘前大学経済研究』第九号、一九八六年、特に三三―四〇頁)を参照のこと。

- (4) ウィーン時代のフェーゲリン、並びに『権威的国家』に関する研究として以下の文献を参照した。細井『オーストリア政治危機の構図』、Erika Weinzierl, Historical Commentary on the Period, in: *CW*, vol. 4, pp. 10-38; Jürgen Gebhardt, Eric Voegelin, The Early Years, in: *The Review of Politics*, vol. 29, pp. 1-64; Jürgen Gebhardt, On the Critical Understanding of Politics: Voegelin on Austria, Hitler and the Germans, in: *The Review of Politics*, vol. 65, issue 2, 2003, pp. 263-277; Karl-Peter Schwarz, "Das Wissen vom Mensch ist aus den Fugen geraten", Eric Voegelins Wiener Jahre: Die Ätiologie des gesellschaftlichen Verfalls, in: Ulrich E. Zellenberg (Hg.), *Konservative Profile*, Graz, 2003, S. 321-339; Michael Ley und Gilbert Weiss, *Voegelin in Wien. Frühe Schriften 1920-1938*, Wien, 2007.

(5) 例えばエルゲン・ゲープハルトは次のように書いている。「学問共同体がエリック・フェーゲリンに関心を持つとき、彼は神学者ではないまでも、政治という不快な世界から隔たった哲学者とみなされている」。Gebhardt, On the Critical Understanding of Politics, p. 263.

- (9) Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections* (1989), in: *CW*, vol. 34, p. 69 (『自伝的省察』山口晃訳、而立書房、一九九六年、五七頁)。
(7) 一般に「オーストリア・イデオロギー」と呼ばれるようになった思潮に関しては、村松恵一『カトリック政治思想とファシズム』(創文社、二〇〇六年、第四章)を参照のこと。フェーゲリンの特徴は、それを政治理論、国法学の立場から行ったことにある。フェーゲリン自身「自らの研究の課題を「オーストリアの国家問題の全体的複合体を描写すること」と述べている (*Die autoritäre Staat*, S. 6 [CW, vol. 4, p. 52])

(8) 本論はフェーゲリン政治理論と同時代のオーストリア政治との交差を主題としているので、ウィーン時代の著作であっても人種論や政治宗教論などの、より一般的なレベルでの著作は考察の中心の対象の外に置く。

(9) オーストリア第一共和国に「デモス」が欠けているという点を、フェーゲリンは『権威的国家』の中で繰り返し指摘している。例えば以下の頁を参照。Voegelin, *Die autoritäre Staat*, S. 89, 93, 98, 177 (CW, vol. 4, pp. 147, 151, 157, 243)。

- (10) Voegelin, *Die autoritäre Staat*, S. 93 (CW, vol. 4, p. 151)。
(11) Voegelin, *Die autoritäre Staat*, S. 177 (CW, vol. 4, p. 243)。
(12) Eric Voegelin, Changes in the Ideas of Government and Constitution in Austria since 1918 (1937), in: *CW*, vol. 9, p. 100。
(13) Eric Voegelin, Extended Strategy: A New Technique of Dynamic Relations (1940), in: *CW*, vol. 10, p. 22。

- (14) Voegelin, *Changes in the Ideas of Government and Constitution in Austria since 1918*, in: *CW*, vol. 9, p. 100.
- (15) Voegelin, *Die autoritäre Staat*, S. 92 (*CW*, vol. 4, p. 150); Voegelin, *Changes in the Ideas of Government and Constitution in Austria since 1918*, in: *CW*, vol. 9, p. 99.
- (16) Erich Voegelin, *Die österreichische Verfassungsreform von 1929*, in: *Zeitschrift für Politik*, Bd. XIX, Heft 9, 1930, S. 585 (*CW*, vol. 8, p. 148).
- (17) オーストリア第一共和国の政治史に関しては、フーゲリンの叙述（特に*Die autoritäre Staat*, Kap. 5）に加え、以下の文献を参照した。Alfred Diamant, *Austrian Catholics and the First Republic. Democracy, Capitalism, and the Social Order, 1918-1934*, Princeton University Press, 1960. 細井「オーストリア政治危機の構造」。矢田俊隆、田口晃『オーストリア・スイス現代史』山川出版社、一九八四年。矢田俊隆『オーストリア現代史の教訓』刀水書房、一九九五年。
- (18) Voegelin, *Changes in the Ideas of Government and Constitution in Austria since 1918*, in: *CW*, vol. 9, p. 101.
- (19) Voegelin, *Die autoritäre Staat*, S. 92-93 (*CW*, vol. 4, pp. 150-151).
- (20) 同綱領には邦訳がある。須藤博忠『オーストリアの歴史と社会民主主義』信山社、一九九五年、四〇九—四二六頁。合邦規定に関しては四二五頁。
- (21) この点はオーストリアのファシズム成立過程とナチス・ドイツの成立過程の大きな違いである。ドイツでは既成のブルジョワ政党（民主党、ドイツ人民党）や保守政党（国家人民党）が議席を減らすのに反比例する形でナチスが勢力を拡大した。オーストリアでは議会勢力図は第一共和国時代を通じてほとんど変わることなく、拮抗する二大政党の片方であるキリスト教社会党の首相ドルフスが議会を開鎖することでファシズムが始まった。ドイツにおける新しい政治へのダイナミズムがオーストリアには欠けていたのである。
- (22) 須藤『オーストリアの歴史と社会民主主義』四二—四一四頁。
- (23) Voegelin, *Changes in the Ideas of Government and Constitution in Austria since 1918*, in: *CW*, vol. 9, p. 106.
- (24) Voegelin, *Changes in the Ideas of Government and Constitution in Austria since 1918*, in: *CW*, vol. 9, p. 107.
- (25) *Ibid.*
- (26) Voegelin, *Autobiographical Reflections*, in: *CW*, vol. 34, p. 68（五六頁）。
- (27) Voegelin, *Changes in the Ideas of Government and Constitution in Austria since 1918*, in: *CW*, vol. 9, p. 110.

- (28) オーストリアを代表する思想家でテオドル・W・アドルノやヴァルター・ベンヤミンにも大きな影響を与えたカール・クラウス（一八七四—一九三六）も、反ナチスの立場からドルフスを支持した。フェーゲリンはクラウスの発行していた雑誌『ファツケル』の熱心な読者で、一九三〇年代のクラウスの政治的立場と自らのそれが同一のものであったと回想している。Voegelin, *Autobiographical Reflections*, in: *CW*, vol. 34, p. 69（五六頁）。
- (29) クーデンホーフ＝カレルギーの議論は次を参照：Richard Coudenhove-Kalergi, *Europa ohne Elend*, Paris, 1936, S. 69-73（『クーデンホーフ＝カレルギー全集』第五巻、鹿島守之助訳、鹿島研究所出版会、一九七〇年、三〇五—三〇九頁）。
- (30) Coudenhove-Kalergi, *Europa ohne Elend*, S. 70-71（三〇六—三〇七頁）。
- (31) Coudenhove-Kalergi, *Europa ohne Elend*, S. 71（三〇七頁）。
- (32) Coudenhove-Kalergi, *Europa ohne Elend*, S. 58（二九一頁）。
- (33) Voegelin, *Autobiographical Reflections*, in: *CW*, vol. 34, p. 69（五七頁）。
- (34) Voegelin, *Extended Strategy*, in: *CW*, vol. 10, p. 19。
- (35) Voegelin, *Extended Strategy*, in: *CW*, vol. 10, p. 21。
- (36) フェーゲリンは二次大戦後の著作『新しい政治学』（一九五二年）において、ナチスのような「ラディカルなイデオロギー主義者」を「グノーシス主義」という概念で類型化している。そしてグノーシス主義の運動が「人民投票というかの〈合法性〉」によって権力の座につきそうになった際には、民主的政府はそうした「人民の意志」に従うことはなく、必要ならば憲法の条文を破ってでも力によって危険を抑えるだろうと述べている。Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (1952), in: *CW*, vol. 5, p. 205（『政治の新科学』山口晃訳、而立書房、二〇〇三年、一六九頁）。
- (37) Voegelin, *Autobiographical Reflections*, in: *CW*, vol. 34, p. 70（五八頁）。
- (38) Voegelin, *Extended Strategy*, in: *CW*, vol. 10, p. 20-21。
- (39) フェーゲリンは一九六四年にミュンヘン大学で行った『ヒトラーとドイツ人』という講義の中でも、「一貫してこうした観点からデモクラシーの定義づけを行ってゐる（Eric Voegelin, *Hitler und die Deutschen*, München, 2006, S. 82-84 [CW, vol. 31, 83-85]）。

その中でフェーゲリンはデモクラシーを教科書的な形式的側面から理解することを批判し、「知的人間の経験的観察」としてのデモクラシーの定義が必要であると主張して、ジョージ・サントヤナ、ウィンストン・チャーチル、マーク・トウェインの三者の

議論の要約、引用を次のように行っている。

サンタヤナ「デモクラシーとは貴族的平民からなる社会という実現不能な夢である。人間がみな貴族であるならば、デモクラシーは機能するだろう。しかし多数派が平民からなれば、デモクラシーの機能可能性には最大の懸念が生じる」。

チャーチル「デモクラシーとは他の国家形式全てを除いて、最悪の国家形式である」。

トウェイン「デモクラシーは、言論の自由、良心の自由、そしてその両方を使わないという賢明さという三つの要素に基づく」。

そしてこの三者の議論を紹介した上で、フーゲリンは次のように主張する。

「機能しているいかなる社会、貴族からなるいかなる社会も、他人に対する礼儀正しさと、妥協、譲歩に基づいている。固定的理念を持ちそれを貫徹させようとする者、言論の自由や良心の自由を、自分が正しいと思うように社会がふるまうことであるとまで解釈する者はデモクラシーの市民としての資格を持たない」。

このようにフーゲリンにとつての問題とは、デモクラシーひいては政治全般に関わる人間の意識、精神的態度であった。全員が貴族的な徳を持つていないわけではない社会の中で、不可避免的に選択せざるを得ないデモクラシーを機能させるには、自由以上にそれを使う人間の賢明さが必要であるとフーゲリンは考えていたのである。

(40) ケルゼンのデモクラシー論に関しては以下の先行研究を参照した。長尾龍一「民主制論」並びに樋口陽一「憲法——議会制論」(鶴飼信成、長尾龍一編『ハンス・ケルゼン』東京大学出版会、一九七四年、四三—八七頁)、谷喬夫「ケルゼンにおけるイデオロギー批判と民主制」『年報政治学』第五三号、二〇〇二年、四九—七〇頁。

(41) Hans Kelsen, *Verteidigung der Demokratie*, in: *Demokratie und Sozialismus. Ausgewählte Aufsätze*, Norbert Leser (Hg.), Wien, 1932=1967, S. 68 (「民主制の擁護」長尾龍一訳、『ハンス・ケルゼン著作集Ⅰ、民主主義論』慈学社出版、二〇〇九年、一一三頁)。

(42) ハンス・ケルゼン「政党独裁」上原行雄訳、『ハンス・ケルゼン著作集Ⅰ』一四〇頁。この点に関して例えば有賀誠は次のように指摘している。「この民主主義の自己矛盾という臨界点に臨んだケルゼンの態度選択は、きわめて苦渋に満ちたものであった。(中略)ケルゼンは、人民のための政治に人民による政治を対置することで、デモクラシーを詐称する独裁に対する防波堤とした。しかし彼の擁護する人民による政治からも、それが制約なき相對主義を背景とするかぎり、大衆独裁の容認が帰結せざるをえないのである」(有賀誠「リベラル・デモクラシーの臨界——中立性の神話を超えて」、鷺見誠一、蔭山宏編、『近代国家の再検討』

慶應義塾大学出版会、一九九八年、一五五頁）。

- (43) 例えば以下を参照。Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 2. Neudruck der 2. Auflage, Tübingen, 1929=1981, S. 103-104 (『モクラシーの本質と価値』西島芳一訳、岩波文庫、一九六六年、一三三―一三五頁)。Hans Kelsen, *Foundations of Democracy*, in: *Ethics*, vol. 66, no. 1, Part 2, Oct. 1955, p. 39 (『現代民主制批判』長尾龍一訳、『ハンス・ケルゼン著作集』二二〇―二二一頁)。
- (44) 「等価性の世界」とは一九二〇年代のブレ・ナチズム的思想状況を説明する薩山宏の用語である。薩山宏『ワイマール文化とファシズム』(みすず書房、一九八六年、第二章)を参照のこと。
- (45) Voegelin, *Changes in the Ideas of Government and Constitution in Austria since 1918*, in: *CW*, vol. 9, p. 102.
- (46) 例えは以下を参照。村松『カトリック政治思想とファシズム』二九一頁 Alfred Pfabigan, *Karl Kraus und der Sozialismus*, Wien, 1976, S. 345.
- (47) 同憲法については村松『カトリック政治思想とファシズム』二九一頁以下、並びに細井『オーストリア政治危機の構造』第五章を参照のこと。
- (48) Voegelin, *Die autoritäre Staat*, S. 179 (*CW*, vol. 4, p. 245).
- (49) Voegelin, *Die autoritäre Staat*, S. 170, 177 (*CW*, vol. 4, p. 235, 243).
- (50) Voegelin, *Die autoritäre Staat*, S. 179 (*CW*, vol. 4, p. 245).
- (51) 細井『オーストリア政治危機の構造』二四三頁。
- (52) Voegelin, *Die autoritäre Staat*, S. 86-87 (*CW*, vol. 4, p. 143).
- (53) Voegelin, *Hitler und die Deutschen*, S. 230 (*CW*, vol. 31, pp. 221-222). 同箇所でフェーゲリンはそうした権威的指導者の条件として「正義とは何かという古典的、キリスト教的観念の内に生きている人物」を挙げている。また『権威的国家』と『ヒトラーとドイツ人』における議論の連続性については、ゲーブハルトの論文を参照のこと (Gebhardt, *On the Critical Understanding of Politics*, p. 275)。
- (54) Ley und Weiss, *Voegelin in Wien*, S. 110.
- (55) Voegelin, *Die autoritäre Staat*, S. 101 (*CW*, vol. 4, p. 159). また同様の指摘は次の論文にもある。Voegelin, *Die österreichische Verfassungsreform von 1929*, S. 604, 615 (*CW*, vol. 8, pp. 167, 178).

(56) Voegelín, *Autobiographical Reflections*, in: *CW*, vol. 34, p. 68 (五五頁). カール＝ペーター・シュヴァールツは、こうしたフエーゲリンのファシズム勢力の擁護が戦後のフエーゲリン受容の障害となったと提えている。Schwarz, Eric Voegelíns Wiener Jahre, S. 333.

(57) George Clare, *Last Waltz in Vienna*, 1981=2007, London, p. 148 (『ウィーン最後のワルツ』兼武進訳、新潮社、一九九二年、一九六頁)。ウィーンの富裕なユダヤ系市民の家に生まれたジョージ・クレアは、同箇所で次のようにも主張している。「ドルフスの言う西洋キリスト教文明の諸価値とは西洋のリベラリズムのことではなかった。彼のイデオロギーはドイツ人の神聖ローマ帝国をベースに、これにかなりの量の聖杯伝説をふりかけ、さらに大量の十字軍精神を混ぜ合わせた、ドイツ・オーストリア風の、神秘的とも言えるカクテルだった。(中略) ミリ・メッテルニヒ(ドルフスのこと——引用者注)の綱領には、あの偉大なメッテルニヒの政策のいくつかの要素が含まれていた。それは、正統性と歴史的継続性に対して揺るぎなき信頼を寄せる一方で、政治的自由、デモクラシーに対してはほとんど敬意を表さないことだった(傍点引用者)」。

(58) このことは例えば、一九四四年「七月二〇日事件」のメンバーが反ヒトラー運動に携わったとしても、議会主義デモクラシーを奉じていたわけではなかったことと同じである。当然のことながら、反ヒトラーであることが、デモクラシーの擁護者であることを必ずしも意味するわけではない。

(59) Voegelín, *Die autoritäre Staat*, S. 7 (*CW*, vol. 4, p. 53). 当時のフエーゲリン政治思想に対するシュミットの影響については多くの研究者が指摘している。以下を参照: Weinzierl, *Historical Commentary on the Period*, pp. 29-30; Gebhardt, *On the Critical Understanding of Politics*, p. 266; Schwarz, Eric Voegelíns Wiener Jahre, S. 332; Ley und Weiss, *Voegelín in Wien*, S. 116. ただしその影響力の度合いについては、研究者によって評価が分かれている。

(60) Erich Voegelín, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatsrechtlichen Prinzipien*, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Band XI, Heft 1, 1931, S. 89-109.

(61) Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Sechste, unveränderte Auflage, Berlin, 1983, S. 50 (『憲法論』阿部昭哉、村上義弘訳、みすず書房、一九七四年、七〇頁)。

(62) Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 79 (一〇一頁)。

(63) Voegelín, *Die autoritäre Staat*, S. 175-176 (*CW*, vol. 4, pp. 241-242)。

(64) Voegelín, *Die autoritäre Staat*, S. 177 (*CW*, vol. 4, p. 243)。

- (65) Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 240 (二七九頁).
- (66) Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, S. 20 (五一頁).
- (67) しかしながらこのケルゼンの議論の弱点は、議会内の勢力がもはや相互に妥協を求めないというような危機的状況に対応できないことである。一九三〇年代のオーストリア国民議會はこうした危機に陥っていた。例えば細井保は次のように書いている。「議會政治の意義が問われ、与野党の緊張が増すなかで、キリスト教社会党は自分たちこそが全体の利益を代表していると感じていた。これにたいして、社会民主党は労働者の階級的利益を実現することは自分たちの歴史的使命であると考えていた。双方が、了解することのできる公共性は失われていた(傍点引用者)」「細井『オーストリア政治危機の構造』一八一—一八二頁」。
- (68) Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, S. 22 (五二頁).
- (69) Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, S. 58-63 (八七—九二頁).
- (70) ドルフス—シュシュニク体制はイデオロギーとしてはシュテンデに基づく多元的秩序や連邦主義を奉じながら、極めて集権的な一元的体制を求めるといふ矛盾を抱えていた。Diamant, *Austrian Catholics and the First Republic*, p. 275.
- (71) Voegelin, *Extended Strategy*, in: *CW*, vol. 10, p. 20. フェーゲリンにとっては、大衆をネーションへと統合するエリートの働きがデモクラシーにとって重要であって、このエリートが欠けていたことが帝国から第一共和国時代にかけてのオーストリアの問題であった。この点に関しては次を参照。Erich Voegelin, *Verfassungsgebung für Österreich*, in: *Wiener Zeitung*, 27. April 1934, S. 1-2 (*CW*, vol. 9, pp. 23-27).
- (72) Voegelin, *The New Science of Politics*, in: *CW*, vol. 5, chap. 1 (第一章), なかつの二つの代表概念の区別に対しては、ケルゼンがデモクラシー論の立場から批判を加えている。Kelsen, *Foundations of Democracy*, pp. 6-14 (一六〇—一七一頁).
- (73) 例えばフェーゲリンはここで基本的代表と実存的代表の区別の議論を説明するのに、フランスの公法学者モリス・オーリューの議論に依拠しているが(Voegelin, *The New Science of Politics*, pp. 125-126 [六四—六五頁])、これは彼が『権威的国家』においてドルフスの新憲法を政府の「権威」という側面から肯定的に説明する際に依拠した議論と同じものである(Voegelin, *Die autoritäre Staat*, S. 47-52 [*CW*, vol. 4, pp. 98-103]). 本論は『権威的国家』をあくまでオーストリア政治論として読解してきたが、同著の権威論を後の代表理論との関連性から内在的に読み込んでいく作業が今後必要となるだろう。
- (74) Voegelin, *The New Science of Politics*, in: *CW*, vol. 5, pp. 136-146 (七九—九二頁).
- (75) Eric Voegelin, *Order and History*, vol. II: *The World of the Polis* (1957), in: *CW*, vol. 15; Eric Voegelin, *Order and History*,

vol. III: *Plato and Aristotle* (1957), in: *CW*, vol. 16.

- (76) 寺島『政治哲学の復権』一一八—一九頁。なおケルゼンも周知のようにプラトンを反デモクラシーの思想家として批判してゐる。

(77) Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, München, 1938=2007 (in: *CW*, vol. 5, pp. 19-74).

(78) Voegelin, *Die politischen Religionen*, S. 17 (in: *CW*, vol. 5, pp. 32-33).

- (79) Eric Voegelin, *The Origins of Totalitarianism* (1953), in: *CW*, vol. 11, pp. 15-23. この論争全体は *The Review of Politics* (vol. 15, no. 1, 1953, pp. 68-85) に収められており、フェーゲリンに対するアレントの返答には邦訳「エリック・フェーゲリンへの返答」山田正行訳、『アレント政治思想集成』第二巻、みすず書房、二〇〇二年、二四三—二五三頁)がある。

(80) Voegelin, *The New Science of Politics*, chap. 4-6 (第四章—第六章); Eric Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München, 1959 (in: *CW*, vol. 5, pp. 243-314). なおフェーゲリンの政治宗教論、ダノーシス論については、寺島『政治哲学の復権』(一二六—一四五頁)、野口『闘争と文化』(二六〇—二六七頁)を参照のこと。

* 欧語文献からの引用に際して、邦訳のあるものはそれを参照させていただき、適宜訳語等を変更してある。

「リベラルな戦争」という構想

ウォルツァー正戦論の批判的検討を通じて

福原正人

一 リベラリズム研究としての「正戦論」

昨今、リベラリズム研究の文脈で最も語られる国際正義が、分配的正義であることに疑義を差し挟む人はいないだろう。ところが、いかなる国際社会像を描こうと、それはある種の理想的な構想ではある。というのも、分配や援助が容易く実現するほど現状は「ユートピア」ではないからだ。確かに、ヒトラーの暗躍や二大大国の核戦争がもたらす恐怖に怯えたことはもはや過去のようであるが、民族や宗教をめぐる衝突、分離独立運動、そして民主化運動は市民が直面する社会をとくに「デストピア」にする。とりわけ、テロリズムと核拡散という二つの危惧は、「デストピア」の実現にはおあつらえ向きである。このような認識は、われわれに現実的な構想を要請してきた。長期的な目標としての理想的な構想に対して、それは過渡期に関わる構想であると言える。しかし、それはかかる構想が不可欠なものであることを同時に示している。そのことは、ロールズ (John Rawls) が『万民の法 (The Law of Peoples)』において「非理想的理論 (nonideal theory)」として「正戦論」に多くの頁を費やしたことにも現れている。ところが、戦争に関する正義という国際正義は、ロールズ自身の立場に反して、むしろコミュニケーションリズムと親和性のある構想として理解される傾向にある。その一因は、英米圏で最も影響力のある現代正戦論者マイケル・ウォルツァー (Michael Walzer) に帰される。

そこで、本稿ではウォルツァー正戦論への批判的検討を通じて、既存のリベリズム研究の観点から正戦論をめぐる言説を再構成する^①。そして、とりわけ「リベラルな戦争」という構想と関わり、現代正戦論が直面するいくつかの問題点を指摘したい。

広くは社会民主主義者やユダヤ系知識人、もしくはプロテスタント思想研究者として、日本国内の研究者に認知されていたウォルツァーであるが、その知名度がバブリックに跳ね上がるのは、ロールズによる『正義論 (A Theory of Justice)』を分水嶺として、八〇年代英米圏を席卷した「リベラル・コミュニタリアン論争」であろう。ところが、コミュニタリアン陣営という周知のレッテルに反して、リベリズムがもはや実質的かつ強力な教義であることをウォルツァーは認めるばかりか、教義の実践が歴史的に内包してきた個人にまつわる権利や自由を「所与のもの」として理解する^②。つまり、論争に巻き込まれたウォルツァーの主張は、リベラルな価値と基本的に矛盾するものではなく、むしろリベリズムの理解と、その正当化をめぐる修正主義的な議論展開である。これを、「修正版のリベリズム」として提示するウォルツァー政治理論の特徴をごく簡単に言えば、大きく三点挙げられるだろう。

第一に、「積極的な政治 (the positive politics)」である^③。これは、コミュニタリアンのイメージに近い。ウォルツァーは、一方でロールズによる「原初状態」やハーバーマス (Jürgen Habermas) による「理想的発話状況」といった理想化された概念による哲学的構想を批判の俎上に挙げながら、他方で有名な「洞窟の比喩」を援用する形で自身の哲学的立場を「特殊主義 (particularism)」と標榜する。それは、「洞窟」を去ることによってのみ得られる、普遍的な「哲学知」ではなく、かかる場所に残ることによって練り上げることのできる、特殊的な「政治知」を希求することである。それは、プラトンを嚆矢とする数多の哲学者を魅了した「大文字の真理の輝き (the blaze of Truth)」による基礎付けではなく、「偶発的で不確かないくつかの真理の影 (the shadow of contingent and uncertain truths)」に翻弄されながらも、「われわれはどうありたいのか」、「われわれはどうあるべきなのか」という積極的な問いをめぐり練り上げられる共通了解の政治的選択を意味する。そして、ウォルツァーはこれらの「希望」や「理想」を特殊文化として反復することが、人間存在にとって「決定的な財産」とした上で、とりわけ政治文化をめぐる集团的自己決定の歴史的反復を「積極的な政治」と、かかる文化

をめぐって構成される水平的な紐帯を「政治的共同体」と呼ぶ。かくして、このような「歴史主義」と「反基礎付け主義」の帰結として、ウォルツァーはリベラリズムが「いくつかのうちの一つ (one of them)」の範疇を超えず、歴史的偶然性を免れ得ない政治文化の産物である、という立場をとる。つまり、リベラリズムの実践とその制度的枠組みとは、「積極的な政治」の帰結として間主観的妥当性を得た特殊文化の一環として理解されるべきなのだ。そして、このようなリベラリズム観が直面せざるを得ない問題圏とは、共同体を超えた普遍適用を可能とする哲学的正当化構想ではなく、その共同体に根ざす偶然性的かつ不完全な教義とその実践の漸進的改良を目的とする、政治的批判の営為でなくてはならない。ここに、ウォルツァー政治理論において最も有名なモチーフである、市民による「内在的批判 (internal critics)」の必要性が生まれるわけだ。では、一体いかなる道徳的基準をもつてして、リベラリズムをめぐる「希望」や「理想」は批判にさらされるべきなのか。

その答えが、第二の特徴である「消極的な政治 (the negative politics)」にある。^① ウォルツァーによれば、殺害、詐欺、拷問、抑圧、専制に対する消極的な禁止命令は、異なる「希望」や「理想」を超えて最低限に共有されうる普遍的規範を構成している。それは、「われわれはどうありたくないのか」という「恐怖」に関する消極的な問いによって列挙される不正義の禁止である。ところが、ここでも基礎付け的な説明は回避される。それは、経験的蓄積を通じてもはや普遍的に認知される以上、むしろ基礎付けは必要としない、「端的に不正義」なのだ。そして、この不正義に対する是正とは、われわれの「傷つきやすさ (vulnerability)」や受苦への道徳感覚を想定すれば、十分に共感可能な「ありふれた正義」となる。かくして、特定の特殊文化内部における普遍的規範への逸脱行為は、単なる「彼らの不正義」から「われわれの不正義」へと、その逸脱者は「共通の敵 (common enemy)」として、普遍的次元を内包する形で格上げして扱われる。つまり、「消極的な政治」における不正義論が基礎付けの回避を可能にするのは、かかる共通悪への恐怖や憤りによる間主観的な共通戦線であるのだ。ところで、このような不正義論は、八〇年代後半から九〇年代にかけて、「残酷さを最優先に (putting cruelty first)」という命題から引き出された消極的な道徳性を基底に据え、手続きの権利論に基づくことなく普遍的規範を展開したシュクラー (Judith Shklar) による「恐怖のリベラリズム (the liberalism of fear)」や、それを受け継いだこと

れるローティ (Richard Rorty) による「残酷さの回避 (avoiding the cruelty)」とも類似的である。ここでは、シュクラールやローティに関して詳細な検討は避けるが、ウォルツァーもまた、「恐怖」への消極的な問いをめぐり列挙される不正義論と、人権論を結びつけている以上、「消極的な政治」は「恐怖のリベラリズム」の系譜に位置づけ可能であろう。それによれば、人権とは、「生命および自由を奪われない」という簡潔な否定形によって表される。⁽⁵⁾つまり、それは「殺害、詐欺、拷問、抑圧、専制」といった不正義を被ることがないという人間存在として最低限享受されるべき権利であるのだ。そして、かかる人権の同定は、特殊文化の差異を超えて、われわれが価値共有の経験的な可能性があることをあぶり出すことによって行われる。それは、人権正当化の実質的根拠の多元性を認めるような、ある種の「重複的合意 (overlapping consensus)」に基づく多元的な権利論である、とも言えよう。⁽⁶⁾かくして、「希望」や「理想」をめぐる「積極的な政治」は、批判的営為の対象となり、特殊文化の反復は吟味、修正を含むものとなる。この意味においては、リベラリズムとは形容詞の用法をもつ。

もしわれわれがリベラリズムを純粹に消極的な政治とみなすならば、それはわれわれが(リベラルで)あり得るようななか、ではない。われわれはリベラルな抑制に従い、リベラルな方法で、何か他のものであり得るのみである。この意味において、リベラリズムは形容詞として適切に使われる。⁽⁷⁾

なるほど、形容詞はわれわれの「恐怖」を、名詞はわれわれの「希望」を表す。そして、「積極的な政治」とは、「消極的な政治」が示す普遍的規範に抵触しない「反復」が要請される。つまり、われわれは「リベラルな希望」のみが探求可能なのだ。

第三の特徴に移りたい。「積極的な政治」として特殊文化の集団的な営みを強調する一方で、そのような異なる価値体系に通底する普遍的規範の前提には、価値をめぐる「多元性の事実」と、「リベラルな寛容」という一連の流れが存在する。要するに、ウォルツァーはバーリン (Isaiah Berlin) に代表される「価値多元論 (value-pluralism)」の論者として挙げるこ

とができる。「価値多元論」とは、西洋哲学史において支持されてきた一元論的な価値認識に対し、諸価値の多元性を認める教説である。そして、この多元的な諸価値が各々間主観的な妥当性を保有し、「通約不可能 (incommensurability)」、もしくは「両立不可能 (incompatibility)」であることを積極的に容認する。つまり、この教説においては、特権的な地位をもつ「単一の公約数」は認識論的に存在しない。⁸⁾むしろ、ウォルツァーによる価値認識上の世界観とは、複数の価値体系が「両立・通約不可能」であるが故に、妥協とトレード・オフを重ねる闘争的アリーナとしての世界である。かかる世界において決定的なことは、闘争的アリーナを「平和共存」という名の下に最低限に秩序立てること、そして無用な衝突を避けるための「寛容」である。このような「リベラルな寛容」こそが、「積極的な政治」と「消極的な政治」というベクトルの異なる二つの政治を実現させる一つの実践的技法として、ウォルツァーの価値多元論を具体化している。

さて、ここまでの三つの特徴は、本稿の中心的なコンテキストである国際社会においても基本的に引き継がれている。つまり、「積極的な政治」は集団的な自己決定権、「消極的な政治」は人権論、そしてウォルツァーによる国際社会とは、まさに集団的な価値を体现する主権国家が、とりわけ資源や領土の希少性などをめぐって、闘争を繰り広げるアリーナに他ならない。そして、このようなアリーナが要請することは、具体的には「世界政府」を模索するようなグローバルな一元的構想ではなく、異なる「希望」や「理想」により構成される「多元性の事実」を秩序付ける、「グローバルな多元主義 (global pluralism)」である。それは、一方で独自に妥当性を保持する集団的価値の反復を自己決定として「寛容」し、もう一方で多元的な秩序を維持する最低限の規範意識が育まれる「平和共存」を目指す、という多元的構想である。もちろん、ウォルツァーは制度としての国際組織、例えば国連やNGOなどを拒否している訳ではない。むしろ、国際秩序とは、かかる主体と主権国家が相互補完的な関係にあるような、多元的な担い手により構成されるものでもある。⁹⁾そして、結論を先取れば、ウォルツァーによって国際正義として提示される「正戦論」とは、この「多元性の事実」という現実認識から得られる「戦争の偏在性」を直視する、「平和共存」のための現実的構想である。それは、「多元性の事実」を重く受け止めたロールズが「政治的リベラリズム」への転向以降、正戦論を「非理想的理論」と称した点と十

分に交差するだろう。^⑩要するに、ウォルツァー正戦論とは、「グローバルな多元主義」を実現させるための現実的な技法であるのだ。

二 リベラリズムとの実践的繋がり

ここまで、ウォルツァー政治理論の特徴を概観した上で、最後にウォルツァー正戦論と「価値多元論」、とりわけウォルツァーの国際社会像である「グローバルな多元主義」との繋がりを簡単に示唆した。ここからは、正戦論解釈の現代的意義という観点から敷衍することで、ウォルツァーにおける政治理論と正戦論の結節点をより詳細に検討した上で、正戦論内部の議論に移りたい。そもそも、正戦論とは、「ヘレニズム的価値」と「ヘブライニズム的価値」の「統合」と理解されるように、先行する古代ギリシャ・ローマ時代を通じて蓄積された規範が、キリスト教国教化によって直面した、キリスト者の戦争動員と、「汝、人を殺すなかれ」の教義のあいだの矛盾に対するキリスト教父からの応答として体系化されることに端を発する。^⑪一般的には、ヒッポの教父アウグスティヌス、もしくはミラノ司教アンブロシウスによってキリスト教正戦論として確立し、トマス・アクィナスを経て、「国際法の父」として名高いグロティウスまで継承される。その後、社会科学における実証主義の隆盛に押され神学論争の片隅に追いやられるが、二つの世界大戦を経て、国際法の一部や「戦争慣習」として復権し、われわれが戦争に対して一般的に差し挟むような道徳感覚——例えば、民間人を直接攻撃してはならない——を潜在的に形成する。^⑫とりわけ、リベラリズム擁する英米圏にとって、その復権が明るみとなるのは、ヒットラーの暗躍によるものであり、実際に五〇年代から六〇年代にかけて、神学的背景を越えて正戦論の大幅な見直しが行われる。そして、七〇年代アメリカ・リベラリズムの崩壊の危機に直面して、かかる世代を引き継いだのが、ウォルツァーを筆頭として、アンスコム(G. E. M. Anscombe)、ネーゲル(Thomas Nagel)といった論者である。この時期の特徴は、正戦論がリベラリズム解釈の争点の一つともなったことである。例えば、当時創刊して間もない『哲学と公論(Philosophy and Public Affairs)』誌上での戦闘法規をめぐる論争——カント主義者ネーゲルと、

功利主義者ブランド（Richard Brandt）やヘア（R. M. Hare）とのあいだの論争——は、ロールズ正義論による功利主義批判を彷彿とさせる。その後も、湾岸戦争、人道的介入、そして記憶に新しいテロリズムといった既存の国際法体系では対処しきれない状況に直面して、武力行使の古くて新しい準拠点として、正戦論は英米圏において受容拡大を果たしてゆくのだが、いずれにせよ、民主主義や寛容、人権などの観念をめぐり、正戦論はリベリズム解釈とは切っても切れない関係となるのだ。¹³

ここで議論をウォルツァーに戻したい。ウォルツァーにとって、正戦論という枠組みが現実として要請されたのは、他でもないベトナム戦争である。公民権運動を起点とする左翼活動家として活躍していたウォルツァーであるが、その正戦論の原点は、ベトナム反戦運動に参加する中で、自分たち左翼が知らず知らずのうちに道徳言語を共有していたことにある。当時、国際関係論における「現実主義（realism）」は、規範命題として拡大解釈され、戦争などの戦略決定において支配的な教説となっていた。時に、功利主義と並べて語られる「現実主義」とは、まさに「戦争において法は沈黙する（inter arma silent leges）」である。要するに、戦争における勝利というマクロな「必要性（necessity）」、もしくは戦闘における生存というミクロなそれという現実認識を顧みれば、あらゆる抑制はナンセンス、というわけだ。しかし、「戦争は地獄である」に形容されるように、戦争を「例外性」の範疇に放り込むことにより、あらゆる道徳判断を棚上げする「何でもあり（anything goes）」として戦争を理解してはならない。むしろ、戦争は決してそのような状態ではない。とりわけ、現実主義者は、戦略決定に関わる判断を常に「利益の言説（interest talk）」に収斂させるが、この功利計算に回収しきれぬ「道徳の言説（moral talk）」を、われわれは実際に手にしている。ここで重要なことは、この言説において共有される道徳言語は、「日常の言語（the ordinary language）」により構成される、ということだ。というのも、正戦論の重要な名宛人とは、われわれ市民であるからだ。ウォルツァーによれば、市民が自身の言語で戦争に関する議論を繰り返すことは、戦争の「道徳的リアリティ（moral reality）」を形成する点において重要である。それは、戦争が道徳判断を免れ得ないことの確固たる証拠となる経験的なリアリティに他ならない。そして、このリアリティとは、決して戦闘状態から生み出されるものではなく、生活世界における「日常性」の道徳感覚から照らし出されて理解される。また、

正戦論は自国の政治的・軍事的指導者が誤って解釈した、もしくは偽善的に利用した「道徳的リアリテイ」に対する内在的な異議申し立ての道具である。つまり、正戦論は日常的な道徳感覚によって、例外範疇と見なされた戦争を照らし出す、「批判のために編み出された理論」と言える。まさにベトナム戦争批判がそうであったように、道徳の棚上げを正当化する政治的指導者たちに、市民は正戦論をもつて批判することが可能なのだ。かくして、ウォルツァー正戦論は、市民による民主主義参画としての「内在的批判」という実践的な道徳的営為のための「語り口 (vocabulary)」として理解されうる。¹⁴それは、「積極的な政治」の一環として、当該の武力行使がわれわれの「希望」や「理想」に反していないのか、もしくはそれはわれわれの「恐怖」を回避する形で遂行されるものであるのか、という点において「内在的批判」の形をとる。つまり、ウォルツァーによる正戦論解釈の現代的意義とは、リベラリズムが批判的営為を含む「積極的な政治」の帰結であることを前提とし、正戦論に「内在的批判」による政治的関与の技法という役割を付与することにより、水面下でリベラリズムと正戦論に結節点を生み出したことにある。¹⁵いわば、正戦論に期待される批判的刃は、市民によるリベラリズムの可能性にかかっている。

ところで、「道徳的リアリテイ」を体系化する作業となる正戦論の論述にさしあたり、ウォルツァーはその方法論に對して、二つの特徴を挙げている。¹⁶第一に、方法は「部屋めぐり (a tour of the rooms)」のようなものである。それは、デカルトのように家の土台から建築するのではなく、すでに建てられている道徳世界という家の間取りを見て回ることによって、その「構造上の諸原理 (architectural principles)」を暴くことを意味する。つまり、意見百出状態にある道徳の下部構造に對して「立場をとる」必要はない。第二に、哲學的基礎づけ主義を回避した上で、上部構造である道徳言説——文学、歴史、法——を検討するにあたって採用されるのは、帰納的な「道徳決疑論 (moral casuistry)」である。¹⁷このような方法論にも、道徳をめぐる共通感覚、ひいては道徳言説の共有が前提となっていることが明らかであろう。ウォルツァーによれば、異なる価値体系がひしめく道徳の下部構造の調停は不可能であるが、そのことは上部構造のミニマルな共有の不可能性を意味しない。むしろ、その不可能性は戦争に対するあらゆる批判的刃の放棄を招き入れる。

戦争の道德世界が共有されるのは、誰の戦いが正義で誰の戦いが不正義かに関して、われわれが同一の結論に達するがゆえではなく、結論への道のみにおいて同一の困難を認識し、同一の問題に直面し、同一の言語を話すがゆえである。そこから身を引くことは容易ではなく、それをなし得るのは悪意ある人か、おめでない人だけであるのだ。¹⁸

このように、ウォルツァー正戦論の方法論もまた、異なる価値による多元的な世界においてなお、ミニマルに共有される規範を体系化する、という「グローバルな多元主義」の意図を反映したものとと言える。そして、このようなミニマルな共有とは、戦争に対して誰もが感じるだろう「恐怖」や「憤り」という負の道德感情に根ざしたものである。¹⁹ とりわけ、国家により兵士として戦争にかり出されてきた市民たちが感じる「犠牲者意識(victimhood)」という共通感覚こそが、戦争抑制への契機として、ウォルツァー正戦論を基礎付ける、ある種の道德心理学として想定されている。²⁰ かくして、ウォルツァーは、従来の政治理論がまさに「例外状態」として規範適用を避けてきた戦争さえも、道德世界の外延と見なし、そのリアリティを可能な限り記述しようとする。ここに「語り得ないなにか」、もしくは「語り切れないなにか」を指摘することは可能であるだろう。しかし、そのことが戦争に関する道德判断自体を止揚するわけではない。むしろ、われわれはかかる判断から完全に逃れる術を決してもたない。とりわけ、戦争はそのような状況がまさに現実となる場である以上、苦渋の判断による線引きが一人の個人、一つの共同体の存亡において決定的かつ不可避であることは言うまでもない。われわれは、判断のジレンマを認識しながらも、そのリアリティを語るべきである。そして、正戦論とは、それを語るための唯一の場所である。これこそが、ウォルツァーが正戦論を固持する理由であろう。

III 「ユス・アド・ベルム (jus ad bellum)」

では、ウォルツァー正戦論の具体的な内容に入っていきたい。ウォルツァーが「道德的リアリティ」と呼ぶ戦争に関

わる一つ目の規範体系は、「ユス・アド・ベルム (jus ad bellum)」つまり戦争への正義である（以下、JABと表記する）。それは、戦争に訴えるべき正義のための条件を明白に規定し、不必要な戦争を抑止する。一般的に、JABとして列挙される条件からウォルツァーが重視するのは、「正当原因 (just cause)」である。⁽²⁾ とりわけ、ウォルツァーの注目は、「正当原因」を中心に構成する「侵略 (aggression)」の観念に注がれる。まさに、侵略に対する自衛戦争こそが正当に戦争に訴えるほどの「大義」を有する。しかし、理論状況はそれほど単純ではない。まず、ウォルツァーはこの「侵略」に対して正当防衛する国家の権利、つまり自衛権を導出するために、「国内類推」というよく知られた理論装置から説明を始める。それは、国内における諸個人レベルの関係を国際社会における諸国家レベルの関係にまで、まさに類比的に推論するもので、ウォルツァーによれば、われわれはかかる類推を通じて、「侵略」に関する「法律家のパラダイム」、つまり法的規定を得ることができる。それによれば、共時的な社会契約を通じて導出された個人の生命と自由の権利の集合的形態——「領土保全 (territorial integrity)」と「政治的主権 (political sovereignty)」——という国家の権利に対する侵害こそが、「侵略」という犯罪行為を構成する。⁽³⁾ しかし、この法的規定には問題がある。というのも、例えば他国による先行する不正な武力攻撃に対する自衛的攻撃をも「侵略」とみなされる可能性があるからだ。当然、国家の主権や領土を侵害すると考えられるあらゆる武力攻撃が「侵略」とみなされるわけではない。そこで、ウォルツァーにならない類推によって導出された「法律家のパラダイム」の修正を行う必要がある。そもそも、個人の自衛権による殺害正当化根拠は、被害者自身の生命を守るためであるが、一方で自衛戦争の正当化をしようとするとき、われわれに要請される正当化は、生命にリスクを課してまで数百、数千、何万の人間の生命を奪うことでもある。しかも類推によれば、守られるべき対象は文字通りの生命ではない、共同体の存続と自由の権利である。それは、社会契約論を通じて導出された個人の生命と自由の権利の集合的形態であった。ところが、この集合的権利が自衛権正当化において決定的な役割を果たすには、単なる「契約」を越えた道徳的想定をもって類推に臨まなくてはならない。というのも、われわれが自身の生命を賭けて戦うほどの価値を見出すのは、生命のための最低限の「秩序」ではないからだ。ウォルツァーは、このことに明らかに自覚的である。

国家の支配者は、市民の生命を保護するような非常に強い義務を持っていて、この種の計算は彼らの生命と決して無関係であってはならない。しかし、社会的結合 (social union) は生命の保護のための契約を越えた何かである。それは共同的に生きる方法であり、(…)そこには、生命と同様に保護されるべき何かがあるのである。⁽²³⁾

少なくとも共時的な社会契約からは、自身の生命を賭けてまで防衛するほどの価値を共同体に見出すことはできない。つまり、個人の権利の集合形態としての共同体の権利は、共時的な契約行為を越えた、通時的な「共通の生 (common life)」を前提としたとき、初めて防衛するほどに価値あるものとなる。

しかし、私はホッブズが領土保全を所有権として考えることを退け、その代わりに生命に焦点をあてたことは正しいと指摘したい。しかしながら、ここで問題となっているのは、個人の生命だけでなく、彼らが作った共通の生でもあるということが付け加えられなければならない。われわれが人民の領土を画定する境界線と、それを守る国家に価値を想定するのは、こうした共通の生のためなのである。⁽²⁴⁾

つまり、ホッブズの契約により導出される秩序を越えて練り上げられてきた、共同体の通時的な生の様式こそ、われわれが死んでも求めるべき価値であり、同時に多くの人々を殺害しても求めるべき価値でもある、という自衛権正当化における決定的な想定を生みだしている。⁽²⁵⁾そして、裏を返せば、「侵略」を構成する「悪」とは、単に境界線の越境による主権と領域の侵害だけでなく、「領土の一部で営まれている守るべき共通の生があり、それを攻撃国が危険に曝している」という道徳的意味が含意されるのだ。⁽²⁶⁾ウォルツァーによれば、この「共通の生」が存在しなければ、もしくは、それを国家が守らないのであれば、侵略に対する防衛は道徳的に正当化できない。あるいは、守られるべき「共通の生」が存在しないような共同体に対する越境行為は、「侵略」とは見なされない。ここでは個別の議論には立ち入らないが、このような議論の敷衍として「先制攻撃 (preemptive attack)」や「一部の「予防戦争 (preventive war)」」「人道的介入

(humanitarian intervention)」、そして輸出入禁止や飛行禁止区域などの戦争に至らない低強度の武力行使である「随意的な戦争 (optional war)」をいくつか条件付きでウォルツァーは正当化する。つまり、形式的な「越境行為の禁止」という法的規定を越えて、より実質的な道德判断に踏み込んで初めて、先の三つの越境行為を「侵略」としてではなく、何らかの防衛的戦争として認めうる可能性が出てくるのだ。

では、「死んでも求めるべき」かつ「殺害しても求めるべき」、価値ある「共通の生」とは何であるのか。それは、「われわれはどうありたいのか」、「われわれはどうあるべきなのか」という積極的な問いをめくり練り上げられる共通了解としての生活の流儀である。つまり、通時的な歴史的反复によつて共有された特殊文化に他ならない。さらに、ウォルツァーはミル (John Stuart Mill) の議論を援用しながら、かかる政治文化が、主権という集団的自己決定の法的次元にまで昇華されていることを重視する。つまり、諸個人に共有された理解による「道德的共同体」(政治的共同体)と、諸個人が主権的權威を定めた「法的共同体」(国家)の「一致 (unity)」こそが、自衛による武力行使を正当化するほどに価値があるのだ。⁽²⁷⁾ただし、ここでの「一致」は、制度的な議論からフリーハンドでなければならぬ。リベリズムでさえ歴史的偶然性の賜物である、という立場にあるウォルツァーにとつて、この主張は当然である。自己決定であれ、自衛であれ、集団的權利の正当化を担保する「一致」の真贋は、共有された歴史、共同的な感情、受容された慣習の見地から、その共同体の共有する政治文化が、まさに諸制度として国家に体现されているか否かという点で判断される。⁽²⁸⁾つまり、自衛権正当化は、特殊文化に根ざした「希望」や「理想」という内在的観点、「積極的な政治」のみが導き出し得る問題であるのだ。かくして、ウォルツァーの自衛権において決定的な特徴は、武力行使のための形式的な權利付与ではなく、外的な干渉なしに特定の価値体系を維持するために不可欠となる集団的な權利付与である。要するに、ウォルツァーが想定する闘争的なアリーナを秩序付ける「グローバルな多元主義」において、自衛権とは、異なる価値体系の内在的正当化が必須となる多元的観念であるのだ。

これまでの検討で次のことが明らかになった。つまり、ウォルツァーにおける「正当原因」は「侵略」に対する自衛的抵抗にあり、その正当化は「積極的な政治」の真正さに関わる。この点において、ウォルツァー正戦論は、「侵略」

に対する防衛的戦争観をもつ、と言えるだろう。しかし、それはウォルツァーによる自衛の観念の一面面ではない。確かにウォルツァーは、表面上は正戦を「防衛的なもの」として規定する。つまり、その目的は、国内社会の警察業務とは対照的に、あらゆる暴力を根絶やしにすることではなく、ただ個別の暴力行為に対処するだけである。いわば、戦争とは、「限定戦」でなければならない。しかし一方で、ウォルツァーによれば、侵略とは、「社会全体に対する犯罪」であり、自衛的な抵抗は特定の共同体のみならず、広義の社会全体の名の下で行われる。この意味において、自衛戦争は「法執行 (law enforcement)」でもあるのだ。⁽²⁹⁾ かくして、一見して純粹に防衛的であるウォルツァー正戦論において、「防衛」と「刑罰」は水面下で堅く結びついている。⁽³⁰⁾ ここでも、ウォルツァー政治理論を参照すれば、このような議論は当然の帰結となる。

われわれが防衛しようと抵抗する、多くの侵略者や篡奪者、自称の専制君主は、われわれの敵ではあるが、彼らは同時にあらゆる人の敵であり、そうであるべきだ。われわれは、全人類と共有されるような敵に抵抗する諸権利をもっているのだ。⁽³¹⁾

「侵略」という不正義を犯す侵略者、篡奪者などは、特定の共同体に対する敵のみならず、人類にとつての「共通の敵」として普遍的次元に格上げされる。なぜならば、「侵略」とは、特定の価値体系への攻撃のみならず、複数の価値体系によって構成される多元的な秩序への攻撃であるからだ。そして、われわれが攻撃に対して自衛的抵抗を試みるのは、自身の生活の流儀である「共通の生」の防衛のみならず、この抵抗が当該の秩序破壊者、もしくは潜在的な破壊者に対する抑止的機能をも期待されるからだ。つまり、侵略行為とは、「平和共存」としての「グローバルな多元主義」に対する由々しき冒瀆であり、かかる行為に対する自衛権発動は、「共通の敵」に対する「刑罰」としても理解できるのである。かくして、ウォルツァーによる自衛権とは、その正当化における多元性のみならず、秩序維持の担い手の複数性をも含意する観念である。要するに、ウォルツァー正戦論は、攻撃に対する抵抗という自衛を越えた、刑罰的戦争観を包含する。

四 「ユス・イン・ベロ (jus in bello)」

ウォルツァーが「道徳的リアリティ」と呼ぶ戦争に関わる二つ目の規範体系は、「ユス・イン・ベロ (jus in bello)」つまり戦争における正義である(以下、JIBと表記する)。JIBとは、戦時において交戦当事国と参戦する戦闘員たちが守らなければならない行動規則であり、ウォルツァーによれば、それは「軍事行動に関する価値判断を形成している一群の明確化された規範や習慣、職業上の掟、法的指針、宗教的・哲学的原理、相互の取り決め」を指す。まさに、互いに共約不可能であるような異なる価値体系の衝突である戦争においても、ミニマルな普遍的規範として遵守すべき「戦争慣習」が存在し、実際にジュネーブ条約をはじめとした戦時国際法としてその多くは明文化されている⁽³²⁾。とりわけ、ここでウォルツァーが大きく重点をおくのが、「戦闘員 (combatant)」と「非戦闘員 (non-combatant, the innocent)」を区別する「非戦闘員保護原則 (the principle of noncombatant immunity)」である⁽³³⁾。では、ウォルツァーによるJIBの理論的な貢献とは何であるのか。端的に言えば、道徳的地位として「イノセント (innocent)」である非戦闘員が「然るべき配慮を受ける権利 (a right that due care be taken)」を保有することを明白に規範化していることに尽きる。この「然るべき配慮」を理解するためには、JIBにおいて非戦闘員保護原則に付随する「比例性原則」を前提に議論を敷衍する必要がある。例えば、非戦闘員保護を一般原則として掲げたとしても、軍事攻撃である以上、人的被害が伴う可能性は排除できない。つまり、正当な攻撃中であれ、民間人や民間施設を間接的に巻き込む「付随被害」を完全に防ぐことは、技術的な問題を越えて不可能である。従来の正戦論では、かかる被害を「ダブル・エフェクト原則 (the doctrine of double effect)」によって制限していた(以下、DDEと表記する)。トマス・アクイナスによって定式化され、「二重結果の法則」とも呼ばれてきた比例的制限は、戦争をコンテキストとした場合、次の四条件によって表わされる。第一の条件は、行為自体の正当性である。攻撃自体の正当性が問われる。第二の条件は、行為によって直接的に引き起こされる効果の道徳的許容性である。ここで、攻撃によって生じる「直接的な効果」と「間接的な効果」との腑分けが含意される。第三の条件は、行為者の意図が問題となる。つまり、当該者の目的は攻撃によって引き起こされる直接的に生じる「善なる

効果」のみを意図し、間接的な「悪しき効果」を手段として意図していない、という条件が課される。そして、最後の第四の条件が、善なる「直接的な効果」と、悪なる「間接的な効果」のあいだの比較衡量である。ここでウォルツァーが問題とするのは、第三の条件、つまり行為者の意図である。従来のDDEでは、同時に引き起こされる「直接的な善」と「間接的な悪」、つまり兵士の殺害と付近の非戦闘員の殺害は、前者に向けられた「単一の意図」の結果である限りにおいてのみ許容された。しかし、ウォルツァーによれば、この制限では「意図されなかったが予見可能であったすべての死者」がすり抜ける危険性がある。戦争動員の複雑性を考慮すれば、ここで漏れてゆく死者の数が決定的であることは明らかである。そこで、ウォルツァーは、第三の条件を改定することを提案する。戦闘員となったわれわれは、「単一の意図」ではなく、「二重の意図」をもって攻撃しなければならない。つまり、善が達成されるという意図に加えて、予見される「間接的な悪」が可能な限り縮減される、というさらなる意図をもつことが要請される。そして、意図されなかったが、予見できた非戦闘員の死は、第四の比例条件にかかる以前に、許容されえない悪となる。ここでは、悪が直接的な結果か、間接的な結果であるかは問題とされない。そして、このようなDDEの厳格化こそが、非戦闘員が権利として受けるべき「然るべき配慮」を生み出す、とウォルツァーは主張するのだ。³⁴ ことでの議論が秀逸であるのは、DDEという功利主義的な比例性原則と、「非戦闘員保護原則」における義務論的な権利論を結び付けることによって、従来の規範を効果的に強化していることにある。³⁵ ウォルツァーによれば、比例性原則は「弱い制約」でしかない。というのも、比較衡量によって許容される悪の程度は、目標の性質、その瞬間の緊急性、利用可能な技術などと共に変化するからだ。比例性のみに拠った場合、戦争の勝利の必要性が大きくなればなるほど、許容される悪の程度が増大する。しかし、ウォルツァーは正義によって許容される悪の程度が伸び縮みすること自体を、「スライディング・スケール(sliding scale)」と名付けて警鐘を鳴らす。もちろん、ウォルツァーが規則の弛緩を完全に否定しているかどうかは、非常に微妙なところである。戦争における必要性は刻一刻と変化するものであり、それに応じて許容される「スケール」はあるのかもしれない。しかし、それでも規則の中には不可侵なものが存在する。正しい戦争とは、言わば「限定されたスライディング・スケール(the limited sliding scale)」である必要がある。³⁶ つまり、「正義の度合いが高いほど、より(行

為が「正しい」は許されないのだ。このような議論の背景には、第二次世界大戦やベトナム戦争などにおいて多用された空爆に対する功利主義的な擁護論——空爆はより少ない人的被害で迅速に戦争を終結することを可能にする——がある。周知の通り、原爆投下もこの理論の延長で、少なくとも連合国側では正当化され、そして現在もアメリカ国内の半数以上はそうに理解し続けている。これに対し、都市への無差別爆撃は比例性の衡量に乗せられる以前に、非戦闘員に対して本来尊重されるべき「然るべき配慮」を欠く時点において正当化不可能であり、それは非戦闘員を人質に取るような行為として彼らの道徳的主体を貶めている、とウォルツァーは断罪するのだ。ウォルツァーにとって、第二次世界大戦中の都市空爆と原爆投下は、まさに正戦論をも吹きとばす事態であったのだが、悲運なことにそれはベトナムでも繰り返された。

ここまでの議論を整理して、さらに敷衍したい。ウォルツァーによるJIBの厳格化とは、慣習としての規範をより実質的に機能させるため、比例性原則の前提条件として、「非戦闘員保護原則」の遵守に対する積極的なコミットメントを要請する、というものであった。そして、この保護原則とは、「然るべき配慮を受ける権利」として確保される権利基底的な原則であった。ウォルツァーにあつて、それは、不正義を被ることがない生命と自由の権利である。まさに、侵略がマクロな不正義であるならば、民間人への攻撃はミクロな不正義に他ならない。つまり、このような不正義を犯す戦闘員は、特定の共同体にとつての敵のみならず、多元的な秩序の規範意識を揺るがす点において「共通の敵」であり、それゆえに、保護原則の遵守とは、単なる慣習を越えた、法的拘束力の可能性を十分に含意する。かくして、ウォルツァーによる「非戦闘員保護原則」とは、個人の権利擁護により、戦闘における「残酷さ」を回避する点において、形容詞用法の「リベラル」によっている。いわば、歴史的反復の中で培われてきた「非戦闘員保護原則」という戦争慣習は、まさに「消極的な政治」の落とし子たる人権論によっている。

五 「リベラルな戦争」という構想

ここまで、ウォルツァーが「道徳的リアリティ」とする二つの規範体系を検討してきた。⁽³⁸⁾一つ目は、JAB、とりわけ自衛権が問題になった。それは、集団的な自己決定権として、「積極的な政治」による内在的正当化が要請される一方で、多元的な共存の世界の秩序破壊者に対する刑罰的側面も持ち合わせていた。二つ目は、JIB、とりわけ「非戦闘員保護原則」である。それは、戦闘における残酷性の回避を目的とする人権論に基づき、「消極的な政治」によって培われたものであった。しかし、ウォルツァー自身も述べているように、正戦論にとって最も核心的な問題は、この二つの各論ではなく、その関係性にある。⁽³⁹⁾それは、正戦論を語る上で決して避けて通れない問題となる。端的に言えば、この二つの規範体系は、分離して理解されなければならない、ということだ。この教義の含意は、大きく二つのテーゼに要約できる。⁽⁴⁰⁾第一テーゼは、「独立テーゼ (the independent thesis)」である。つまり、一般市民は、戦闘員・非戦闘員に関わらず、JABに対する個人的な責任を負うことはない。要するに、たとえ自身の共同体が不正な戦争に訴えていようと、その事実だけで市民が罰せられることは決してない。その帰結である第二テーゼが、「対称テーゼ (symmetry thesis)」である。つまり、正しい共同体に属する市民であれ、不正な共同体に属する市民であれ、双方の一般市民は対称的な地位にあり、JIBという規範体系の平等適用が図られる。例えば、非戦闘員は属する共同体に関わらず、「イノセント」としての道徳的地位を保持し、権利基底的な保護原則の対象となる。さらに、これは戦闘員の地位においても一貫する。不正な共同体の戦闘員であっても、正しい共同体の戦闘員と区別されることはない。とりわけ、ウォルツァーはこれを「兵士の道徳的平等性 (the moral equality of soldiers)」と呼び、戦闘員は属する共同体によるJABに関わらず、「平等な殺害の権利」が付与される、と主張する。⁽⁴¹⁾かくして、二つのテーゼによる教義は、JIBという限定された領域においてのみ、個人が道徳的に平等かつ公正であり、同時に道徳的人格としての責任主体として見なされることを要請する。これらの意味において、JIBはJABから分離しておく必要があるのだが、この分離には一体いかなる根拠があるのだろうか。それは、正戦論の歴史的変遷をひも解くことによって明らかとなる。

戦争に関する二つの規範体系が、独立してなお一つの構造として機能する、という教義は、その実、二十世紀初頭以降徐々に市民権を得られたものである。⁽⁴²⁾そもそも、アウグスティヌスに始まるキリスト教正戦論が体系化される中世全

般を通じて、その最大の関心は戦争の実質的な正当原因、つまりJABにあった。それは、神的超越性により、JABの確証性を担保することが、キリスト者の戦闘行為という現実と、「汝、人を殺すなかれ」という教義の理想とのあいだに起きた悲劇的な矛盾に対して決定的な応答となつたからである。しかし、このように超越的正当化が持ち出された「聖戦 (holy war)」は、明らかに刑罰的戦争観に根ざしたものであった。というのも、攻撃される側は、何らかの超越的根拠により絶対的な有責性があり、ゆえに殺害されるに値するからだ。ここでは、攻撃に対する自衛は正当化され得ない。つまり、攻撃は神の名における聖なる懲罰である、という一元的な正義観が存在した。しかし、その帰結として「聖戦」は、戦闘自体の手段や敵戦闘員の扱いがほとんど問題とされない傾向となり、戦闘はときに残酷を極めた。⁽⁴³⁾ よって、戦闘を現実的に抑制するためには、JABにおける正当原因に関わらず、個人の道德的地位が公正に保障される必要がある。つまり、JABとJIBを分離するための根拠は、本質的に実践的なものであった。⁽⁴⁴⁾ しかし、この実践的な分離は、正義論にいくつかの変化を引き起こすこととなる。第一の変化は、JABに関わらず、JIBの平等適用が保証されることにより、正義論における中心的な強調点はJABからJIBに推移した、ということだ。これは、とりわけ実定法主義の隆盛に応じた、主権国家の大権としての交戦権という觀念の台頭と重なるものである。結果として、実質的な正当原因が問われなくなり、一九世紀以降の無差別戦争観へと突き進むこととなる。そして、このような過程において、正義論は刑罰的戦争観から防衛的戦争観へと漸進的なパラダイム転換を果たしてゆく。というのも、実質的な「正しさ・不正さ」の二分法が論理上成り立たなくなることにより、一元的正義観による「刑罰」という理念自体が成立困難となるからだ。つまり、戦争は、刑罰的含意が影をひそめ、侵略に対する防衛が第一義となる。⁽⁴⁵⁾ 第二の変化は、分離されたJABとJIBのあいだの論理構造の問題である。例えば、もし侵略戦争がJIBを遵守して行われたならば、戦争全体としては不正であるが、それを構成している個々の戦闘行為は、全く法的に認められている、という矛盾的な立場にコミットせざるをえない。つまり、JABとJIBの二枚舌は、特定の戦争に関する価値判断を、「正しいが不正でもある」と言わしめるものであった。この哲学的矛盾に対して正義論者によって提示された解決法は道德的分業である。⁽⁴⁶⁾ つまり、JABは政治的（軍事的）指導者へ、JIBは戦闘員、ひいては一般市民へと、二つの規範体系の名宛人を峻別したのだ。

このような歴史の変遷を経て、戦争における二つの正義は分離されることがウォルツァーによって明白に定式化される。JIBにおける個人の道徳的公正さは、JABという戦争への正義から分離しなくてはならない。これは、ウォルツァー政治理論からも類推可能である。というのも、JABにおける自衛権が、共有された価値体系による内在的正当化が要請される多元的観念であることに加えて、異なる価値による衝突が絶えない世界において、個人の権利を効果的に保護するためには、戦争正当化とは隔離した形で擁護する必要があるからだ。それは、正義論からの人権論の分離とも言える。かくして、戦争への正義と、戦争における公正さを分離することにより人権論を擁護する戦争観は、まさに「リベラルな戦争」という構想で表される。いわば、「グローバルな多元主義」では、戦争により独自の「希望」や「理想」を追求する思考とは区別して、形容詞用法のリベラリズムを遵守する、「リベラルな戦争」でなくてはならない。

ところが、「リベラルな戦争」という構想は大きく二つの問題点を孕んでいる。第一の問題は、先の論理構造の問題をより重く受け止めたものだ。要するに、正戦論をめぐる「道徳的分業」は不自然である。例えば、個人レベルの自衛権が発動されるには、最初の脅威を起こした人格Aと人格Bのあいだには、その脅威をめぐって規範的關係性と、さらに規範的不均衡、つまり人格Aの不正さと人格Bの正しさの存在が条件となる。しかし、これを共同体レベルにまで類推すると、共同体同士の関係とは反して、それぞれの共同体に属する諸個人のあいだの規範的な関係性と不均衡が不明瞭となる。では、かかる関係性と不均衡が共同体レベルにおいては明白である一方、つまり一方の共同体がJABにおいて自衛権を独占的に発動できるのならば、JIBにおいて戦闘員に確保される殺害の「公正な権利」の源泉は何であるのか。むしろ、JABにおいて不正な共同体の構成員は、JIBにおいても不正であることが、正しい共同体の自衛権の独占を正当に理解することではないのか。つまり、JABとJIBは分離不可能であることを認めることが、戦争理解として論理的に一貫している。⁽⁴⁷⁾ 第二の問題は、経験的問題である。それは、冷戦構造崩壊とグローバル化のなかで、従来の正戦論が基盤としていた主権国家システムでは捉えきれない、非国家主体や新たな民族集団による武力紛争、つまりカルドー (Mary Kaldor) が指摘する「新しい戦争」の登場である。⁽⁴⁸⁾ この戦争が正戦論において問題であるのは、とりわけ主権国家と新たな主体のあいだにある、軍事力を中心とした圧倒的な不均衡を乗り越えるため、既存の戦争慣習

では禁じられてきた手段が、非対称戦略として頻繁に選択されるからだ。そして、そのような「非対称戦争(asymmetric war)」の戦略的有利は、JIB、とりわけ「非戦闘員保護原則」の違反の程度に大きく依存している。その最も顕著な事例が、テロリズムであろう。例えば、圧倒的な軍事大国Aに対して正当原因をもつ集団Bを想定されたい。もし、Bが伝統的な戦争法に準じて戦い、Aと同じJIB原則を遵守した場合、Bは非常に高い可能性で負け戦を喫することとなる。この場合Bがテロリズムに訴えることにより戦略的均衡を保とうとするインセンティブは大きい。しかし、それはJIB違反を意味する。つまり、現代の軍事的不均衡を想定した場合、JABにおいて正義を遂行することと、JIBにおいて公正を追求することは決定的に対立関係にあるのだ。いわば、正義と公正のあいだで「トレード・オフ」に陥る^⑧。

かくして、「リベラルな戦争」という構想は、論理的な問題と経験的な問題に直面していることが明らかとなった。この二つの問題は、異なる様相を呈しながら、一つの問題圏を共有する。というのも、JABとJIBという二つの規範体系は、そもそも体系化への異なった契機をもつからだ。まず、JIBの契機は、中世の騎士道にある。それは、貴族階級の「美德としての自制」によるもので、戦闘が法準拠的な活動であることを前提とし、その法的権利を当事者双方への公正な付与を目的とした。一方、JABの契機は、かかる騎士道に組み込まれた「闘うことへの賞賛」に対する教父や法律家による根本的な異議申し立てにあり、戦争が非合法的な活動であることを前提とし、その合法的行使の当事者一方のみへの制限を目的とした。つまり、これらは戦争にまつわる正義に関して、それぞれ異なった契機による異なった戦争理解を前提とした、「敵対的な協力関係(adversary partnership)」であったのだ^⑨。そして、この矛盾めいた関係性がその論理構造に不自然さを生み出し、テロリズムに代表される「非対称戦争」に直面して、正義と公正のあいだのジレンマにわれわれを陥れるのだ。とりわけ、ウォルツァー正戦論はこの問題圏を無視することができない。というのも、異なる価値体系が共存をはかる「グローバルな多元主義」の現実的構想であるウォルツァー正戦論では、自衛権は集団的自己決定として内在的正当化に委ねられる一方、多元的な共存の世界に対する秩序破壊者たる「共通の敵」への刑罰的含意をもつものであったからだ。要するに、ウォルツァー正戦論とは、実質的な正当原因が問われない十九世紀以来

の無差別戦争観の単なる踏襲ではなく、秩序維持を念頭にいた一元的正義観を内包するものである。もちろん、ウォルツァーの世界観である多元的な共存の世界において、「小競り合い」は自然摂理である。この場合、あらゆる衝突が「正義か、不正義か」の判断に開かれていくわけではない。だからこそ、衝突は「限定戦」でなくてはならない。しかし、多元的な秩序への破壊者に対する戦争は、明らかに「正しい戦争」であり、同時に決して敗北が許されない戦争となる。そして、そのために、われわれはときに正義と公正のあいだの「トレッド・オフ」に応じなくてはならない。それこそが、ウォルツァー正戦論最大の矛盾点とされる、例外状態の措置である。ここにおいて、人権論は停止する。

六 「最高度緊急事態」

「非戦闘員保護原則」を棚上げされることが道徳的に許容される例外状態をウォルツァーは「最高度緊急事態 (supreme emergency)」と呼ぶ(以下、SEと表記する)^①。そのモチーフは、第二次世界大戦においてナチスに対して孤軍奮闘するイギリスのドイツ都市空爆の一部、それを決断したチャーチルにある。差し当たって、ウォルツァーは、例外状態での恐怖を大きく二つの条件によって規定することで、SEを語ろうとする。第一に、恐怖が実際に差し迫って存在する場合、さらに保護原則の棚上げ以外に選択肢がない場合、という「状況」に関する条件である。第二に、恐怖は深刻で尋常ではない、という「性質」に関する条件である。具体的に言えば、それは「人間性の意識を震撼させるもの」でなくてはならない。要するに、ナチスのような「道徳的怪物」による恐怖が今まさに差し迫っている場合、「不正な戦争」を行う敵国の非戦闘員がもつ権利を乗り越える英断を、「正しい戦争」を行う政治的指導者が行うことは許容される、と慎重に結論づけるのだ。これは、功利主義とカント主義的義務論のあいだの「道徳的ジレンマ」でウォルツァーが出した答えが、「天が(本当に)落ちてこない限り、正義を行うべし」という格率であることを意味する。もちろん、SEでさえ非戦闘員の権利を乗り越えることは、功利計算であることをウォルツァーは「極限状態の功利主義 (the utilitarianism of extremity)」として認めている。しかし、これを人権論の棄却とウォルツァーは見なさない。政治的指導者は、「汚れ

た手 (dirty hands)」という道徳的に内的負荷のある自己弁明により、終始「権利への眼差し」を強く求められる。つまり、「汚れない手——功利主義的な自己正当化——」は決して許されない。非戦闘員の権利は、道徳的な痛みをもって文字通り「乗り越えられる (overridden)」のであって、踏み躪られるのではない。かくして、ウォルツァーは真正な極限状況において不可避となる功利主義への傾斜に対し、義務論的な眼差しを据えることで、あくまでも功利主義と自身の立ち位置を紙一重で差別化しようとした。⁽³²⁾しかし、このSE概念は多くの困惑と共に、痛烈な批判に曝される。そもそも、功利主義からの差別化は、想定されるほど実質的な意味があるものであるのか。さらに、ウォルツァーによる「スライディング・スケール」批判は、結局のところ「条件付きの批判」に落ち着くのではないか。なぜならば、その結論は、極限状態では「まさにスライディング・スケール (the pure sliding scale)」であることはやむを得ない、というものだからだ。それは、理論的な貢献を自身の手ではば台無しにしているのではないか。実際に、批判の多くはこの種の示唆を含意している。⁽³³⁾ところが興味深いことに、多くの批判にも関わらず、ウォルツァーの結論に対する根本的な拒絶はなかなか見受けられない。⁽³⁴⁾「例外状態」という、思考の極限における当該の判断は、それだけわれわれの道徳感覚に反するものではないのかもしれない。しかし、ここで重要なことは、SE概念は正戦論に対して破綻宣告を突きつける過ちとは決して理解されていない、ということだ。このことを理解するために「道徳的ジレンマ」という対立軸から一步踏み出す必要がある。ここで決定的な問題は、ウォルツァーが「天が(本当に)落ちてこない限り」と訴えるとき「天」とは誰にとつての「天」であるか、ということだ。この問題を語らずして、SE概念を理解することはできない。まずはウォルツァー自身が引用するチャーチルの言葉をみてもらいたい。

われわれは法治世界の再建と小国の自由擁護のために戦っている。もしわれわれが敗北すれば、それは野蛮な暴力時代の出現を意味し、単にわれわれにとつてのみならず、ヨーロッパにおける小国すべての独立的存続にとつても致命的結果となる。(…)われわれは、尊重と確立が求められているまさにその法の慣例のある部分を、一時的に破つてよい権利を、実にその義務を持つている。(…)法の文言が、この最高度緊急事態に際して、法の擁護と励行の任

に当たる者の障害になつてはならないのである。⁽³⁵⁾

当時のSEにおいて問題となつたのは、「法治支配の再建」と「小国の自由擁護」である。しかし、この二つはそれぞれ異なるSEの解釈を可能にする。まず、前者における強調点は、法秩序や、そこに含まれているような権利体系への脅威である。よつて、「天が（本当に）落ちてこない限り」と訴えるときの「天」とは、誰もが共有する殺人への憎悪、そして「共通の敵」と標榜せしめる道徳構造という普遍的次元を伴う。よつて、SEにおける脅威が「人間性の意識を震撼させるもの」であることは納得できる。そして、不幸なことにナチスはこの種の脅威を認めざるをえない究極的な脅威であつた。このSE解釈を「普遍的な最高度緊急事態（universal supreme emergency）」と呼んでおく（以下、U-SEと表記する）。いずれにせよ、U-SEに限れば、SE概念の規定は、正戦論への破綻宣告を決して意味するものではなく、正戦論という規範理論自体を成立させる秩序存亡の危機を見据えた上での、秩序維持の「安全弁」であるだろう。そして、その秩序がウォルツァーが標榜する「グローバルな多元主義」たる多元的な共存の世界であることはもう言うまでもない。しかし、一方で強調点を後者の「小国の自由擁護」に移行した場合、もうひとつの解釈へと誘われる。つまり、脅威にさらされている「天」とは、ナショナルな共同体である。このSE解釈を「ナショナルな最高度緊急事態（national supreme emergency）」と呼んでおく（以下、N-SEと表記する）。実際に、ウォルツァーはこの種の解釈をも認める。

特定の脅威——一国のみに向けられた隷属化、または根絶の脅威——は最高度緊急事態にあたるのであろうか。軍人と政治家は、自国の政治共同体のために無辜の民の権利を乗り越えてもよいものか。私は、ためらいや不安を感じながらも、この問いに肯定的に答えたいと思う。⁽³⁶⁾

ウォルツァーによれば、N-SEとは共同体のひとつが全体として奴隷化され虐殺される状態に瀕している状況を指す。それは、特定の共同体の「絶滅もしくは、隷属」という、「緊急事態の物理的解釈（the physical interpretation of

national emergency)」を意味する。つまり、一つの共同体の「物理的消滅」に他ならない。ユダヤ人を想定すれば、ナチスの場合はこの基準をも満たしていたことは明らかであるが、U－S EとN－S Eのこの基準は概念的に区別される⁽⁴⁷⁾。いずれにせよ、ホロコーストやジェノサイドのように特定の民族をまさに消滅させる極度の抑圧的状况を想定した場合、なんらかの法停止が認められることが直観に反する、とは言い切れない。しかし、特定の共同体による他の共同体に対するジェノサイドを想定した場合、「諸個人の肉体的絶滅」という想定に問題がないわけではない。というのも、「多くの非戦闘員が絶滅、隷属の危機にある場合、対する抑圧的な共同体側のいくらかの市民の権利を乗り越えることは弁明されうる」というように、法停止の根拠を「算術の問題」として認識することは、権利の優劣を人口の多い少ないに還元してしまうからだ。そこでウォルツァーは、確信をもって次のように結論付ける。

それより、こう言った方がよい。つまり、殺人がときには起こる世界に生きることが可能だが、ある国民全体が奴隷化され虐殺されるような世界にいるのは文字通り堪えられないことなのだ。政治的共同体——その構成員たちは先祖から子供へと引き継がれるべく繰り広げられた生活様式を共有している——の存続と自由は、国際社会における最高の価値だからである。⁽⁴⁸⁾

ウォルツァーが下した判断は、諸個人の数的問題に還元できない価値が共同体には内在しており、それこそがN－S Eの妥当性を担保するというものだ。そして、共同体に内在する「共通の生」が存続と自由を享受しているという「継続性 (ongoing)」こそが、こゝでは最も重要となる。

われわれとしては、先祖から手渡されてきた生活様式を継承し、改善しようとするし、さらにそれを認識し得る限りの子孫たちがさらに継承、改善することをのぞんでいる。世代を越えたこの持続性へのコミットメントは、人間生活の極めて強力な特徴であり、それは共同体のなかに具現化されている。この継続性、とでも考えられるものにつ

いて、われわれの共同体が脅威にさらされたなら、そこで直面しているのは、物理的滅亡であり道徳的な滅亡であり、個別の生命のみならず生活様式そのものの終焉である。⁽⁴⁹⁾

ここでも、ウォルツァー政治理論の中心的な特徴が急浮上する。つまり、N・S・Eの妥当性は、特定の価値体系の回復である「積極的な政治」により紡ぎだされる特殊文化の「継続性」にある。ところが、ここにこそ新たな解釈の可能性が潜んでいる。つまり、それは「緊急事態の政治的解釈 (the political interpretation of national emergency)」とでも言える、政治的・文化的価値喪失の危険である。しかし、そもそも異なる「希望」や「理想」を追求する闘争的アリーナを想定した上で、政治的な意味での共同体の消滅をN・S・Eと認めることとなると、S・Eと単なる軍事的敗北のあいだの区別が相当曖昧となる。ここに、N・S・E濫用の可能性があると言えるだろう。では、この新たな解釈を生み出す想定は何であるのか。それは大きく二点である。第一に、特殊文化の回復が人間存在にとって決定的であるウォルツァーにあって、「諸個人の肉体的消滅」と「価値体系の終焉」は、「にわとりが先か、卵が先か」である、ということだ。要するに、あらゆる生活の流儀を「忘却の穴 (holes of oblivion)」（アレント）に追い落とすような状態と、肉体的な「最終的解決」はほぼ同義である。この点において、ウォルツァー自身がS・Eを「コミュニタリアンの教義 (communitarian doctrine)」であると指摘しているのは、核心的ではある。⁽⁵⁰⁾つまり、N・S・Eという理念は、諸個人の権利集合体を越えて想定される、実質的な価値なきリベラリズムには導き出せない。第二に、価値多元論者であるウォルツァーにとって、諸価値の多元性それ自体が尊いものである、ということだ。つまり、一民族の特殊文化をまさにこの世界から消し去る事態は、諸価値の多元性それ自体への攻撃でもある。この点において、ウォルツァーにおいてU・S・EとN・S・Eはほぼ一致したものとしてS・E自体を構成していると言える。

いずれにせよ、J・A・BとJ・I・Bの分離による権利保護を要請する「リベラルな戦争」という構想は、ウォルツァーが措定する例外状態において破綻することが明らかとなった。⁽⁵¹⁾というのも、S・E発動時には、その根拠がいかなるものであれ、人権論は少なからず停止するからだ。仮に、国家AがN・S・Eを発動した場合、国家Bの非戦闘員の人権は、「不

「正な戦争」というBの指導者層のみに責任が課されるはずのJABを理由に、その保護の範疇から外れてしまう。それは、Bの非戦闘員が、属するメンバーシップのみを理由として保護権利を喪失することを意味する。つまり、JABとJIBの分離策は破綻している。もちろん、このようなN-SE正当化の動機には、特殊文化の存亡がかかるN-SEは、人類のかけがえない生の多様性への危機でもある、という普遍的次元が含まれていた。つまり、N-SE発動の引き金を引く事態は、同時に「グローバルな多元主義」という共存の世界への侵犯である以上、潜在的なU-SEでもあるのだ。かくして、秩序破壊者たる「共通の敵」をめぐり、水面下で結節点をもつN-SEとU-SEの関係性こそ、まさに「グローバルな多元主義」のための現実的構想というウォルツァー正戦論の位置づけを最も表している、と言える。しかし、それは同時に、その核心的な教義である「リベラルな戦争」という構想の不可能性をも表しているのだ。つまり、JABとJIBという二つの規範体系は、多元的な共存の世界に対する「共通の敵」という想定をめぐり、潜在的に結節点をもっている。つまり、「リベラルな戦争」という構想の不可能性は、決してSEという例外状態にのみ埋め込まれたものではない。むしろ、SEとはその例外的位置づけにありながら、規範内部に埋め込まれた核心的問題が噴出する、正戦論の臨界地点と言える。要するに、リベラルな構想の不可能性は、多元性自体への脅威をめぐり、ウォルツァー正戦論に内在したものである^⑧。

七 終わりに

ウォルツァーにおける基本的な関心は、人間本性として「傷つきやすさ」をもつ人間存在が、歴史的反復を通じた文化的集団を必要とする、という現実認識にある。リベリズムにおける個人主義の行き過ぎへの批判である、集団的自己決定という強調点、リベリズムの哲学的正当化に基づく普遍適用への批判である、その政治性と歴史的偶然性という強調点など、ウォルツァーがリベリズムに与えた政治的・文化的モメントは、かかる認識に基づいている。つまり、既存のリベリズムとは、リベラルな価値がかかるモメントを媒介することを正しく評価できない。そして、このよ

うな認識は国際社会像において、文化的差異を「リベラルな寛容」で尊重する「グローバルな多元主義」として展開された。しかし、ここで重要なことは、次のことであろう。仮に、アメリカ国内における多元的な政治的闘争と、政治的・文化的のモメントをもつリベラルな価値は、寛容を基軸として手を携えることが可能であるとしても、その射程を非リベラルな領域を包摂する国際社会へと展開した場合、多元的な闘争は新たな問題圏に直面せざるを得ない。つまり、「グローバルな多元主義」は、既存の主権国家を越えうるような、非リベラルな主体を変数媒体として扱う用意があるのだろうか。とりわけ、この主体を正当な戦争主体として認めるべきであるのか。かかる問いは、「リベラルな戦争」という観念における、論理的、経験的問題という二つの不可能性と関連して、大きく二つのベクトルに敷衍できる。第一に、かかる新たな主体が既存の主体との戦略的不均衡を埋めるために、非リベラルな戦略に訴えることをいかに理解するか。これは、テロリズムと核拡散の時代にあつて、肉薄した問いである。そもそも、現在の主権国家体制に実を結ぶような、ローマ帝国、そして後のキリスト教圏を発展の土台する、正戦論の原初的なモチーフは、「チェス」の道徳性を類推したものに近い。同等の武力行使主体としての「国家」が、共に共通の規範に従って平等に争う。そして、それぞれの駒は確固として命令系統の下に秩序だつて行為する。つまり、ここでの類推の前提には、共通の規範意識という何らかの相互性——現代的に言えば、リベリズムを潜在的に共有する文化圏と互換可能であろう——が存在したのだ。しかし、現在われわれが眼にする戦争は、もはや「チェス」とは程遠い。⁽⁸³⁾第二に、この相互性が希薄な新参者たちとは、「共通の敵」を見い出すことが可能であるのか。確かに、ナチスの暗躍は、ガス室による「最終的解決」をまつユダヤ人にとってはN-SEであつた一方——もちろん、この当時ユダヤ人国家が存在しないのだが、そのこと自体問題ではない——、人類にとってU-SEであつたことは理解できる。しかし、このように特定の諸国家の生き残りが、普遍的な理念の存亡にとって決定的であるという想定は、新参者の増加を前にして混迷を極める。もしくは、相互性が希薄ゆえに規範意識を共有しない新参者は、むしろリベラルな秩序に対する破壊者として、「共通の敵」に仕立て上げられるだろう。ここで、SEの例外性を越えて、この「共通悪」の措定がウォルツァー正戦論にとって決定的であつたことを思い出されたい。というのも、「共通悪」の存在がJABとJIBという二つの規範体系を潜在的に結びつける契機であつたか

らだ。そして、そのことは国際社会における非リベラルな主体たちへの処遇をめぐり、リベラルな構想は実際に不可能性と隣り合わせであることを意味している。国際社会において、誰を主体として認め、誰を主体として認めないのか。つまり、この「正統性 (legitimacy)」という哲学的問題への回帰こそが、現代正戦論におけるリベラリズムの徹底において極めて緊喫の課題として浮上している。かくして、ウォルツァー正戦論への批判的検討を通じて、「リベラルな戦争」という構想は再考されるべきことが明らかとなった。そして、その再考は、決して正戦論内部の瑣末な問題ではなく、いかなる国際社会像を構想するのかという問題圏をめぐって、リベラリズム研究を文脈とする国際正義論においても決定的な争点であるだろう。⁽⁶⁾

(1) ウォルツァー正戦論を、ウォルツァーがコミュニタリアンであることを念頭に理解したものとして、杉田敦『境界線の政治』、岩波書店、二〇〇三年、一四一頁以下。小林正弥『地球のコミュニタリアニズム——ウォルツァー正戦論を超えて』、『コミュニティ』、勁草書房、二〇一〇年、三三—六一頁。もちろん、「ウォルツァー正戦論解釈」の一環として、そのコミュニタリアンの側面を強調することの意義を否定するわけではない。ウォルツァー正戦論をリベラリズム研究として扱うという問題設定は、本稿が「ウォルツァー正戦論解釈」を越えて、リベラリズム研究を文脈とする国際正義論における正戦論の位置、その規範的可能性の再定位への予備的考察にあたるという想定に基づいている。

(2) 例へば、M. Walzer, *On Negative Politics*, in B. Yeck (ed.), *Liberalism without Illusions*, University of Chicago Press, 1996, p. 19. M. Walzer, *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*, Yale University Press, 2004 (齋藤純一・谷澤正嗣・和田泰一訳『政治と情念——より平等なリベラリズムへ』、風行社、二〇〇六年)。

(3) 『積極的な政治』に関しては、とりわけ M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983 (山口晃訳『正義の領域——多元性と平等の擁護』、而立書房、一九九九年)。M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, 1987 (大川正彦、川本隆史訳『解釈としての社会批判——暮らした根拠とした批判の流儀』、風行社、一九九六年)。M. Walzer, *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Basic Books, 1998. M. Walzer, *Thinking Politically: Essays in Political Theory*, Yale University Press, 2007 (以下参照)。

- (4) 「消極的な政治」について、とりわけ M. Walzer, On Negative Politics, in B. Yack (ed.), *Liberalism without Illusions*, University of Chicago Press, 1996. M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame Press, 1994 (紙川晋「大川正彦訳『道徳の厚みと広がり——われわれはじつにきつ他者の声を聴き取るべきであるか』」風行社「二〇〇四年」ななを参照)。
- (5) M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983, p. xv (山口晃訳『正義の領域——多元性と平等の擁護』、而立書房「一九九九年」一一頁)。
- (9) D. Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford University Press, 2007, pp. 172-178. C. Beitz, *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, 2009, pp. 74-95.
- (7) M. Walzer, On Negative Politics, in B. Yack (ed.), *Liberalism without Illusions*, University of Chicago Press, 1996, p. 22.
- (8) エーヘルンロー・ジギナー「価値多元論」に関する記述は、M. Walzer, Introduction to Isaiah Berlin, in I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, Simon and Shuster, 1986. M. Walzer, Are There Limits to Liberalism?, *The New York Review of Books*, Vol. 42, No. 16, 1995. M. Walzer, Liberalism, Nationalism, Reform, in M. Lilla, R. Dworkin, R. Silvers (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York Review of Books, 2001 を参照。また、ウォールナーが価値多元論者であると指摘する文献として、例として J. N. Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, University of Chicago Press, 1998, p. 396. R. Bellamy, *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*, Routledge, 1999, p. 75. J. Raz, *The Practice of Value*, Clarendon Press, 2003, p. 42.
- (6) M. Walzer, *Arguing About War*, Yale University Press, 2004, pp. 171-191 (駒村圭吾「鈴木正彦「松元雅和訳『戦争を論ずる——正戦のモラル・リベリティー』」風行社「二〇〇八年」二二二―二二六頁)を以て、AAW と略す。
- (10) J. Rawls, *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, 1999 (中山竜一訳『万民の法』、岩波書店「二〇〇六年」)。
- (11) 「クレンニズムの価値」と「クブラインの価値」の「統合」という理解は、例として J. T. Johnson, *The Quest for Peace*, Princeton University Press, 1987, p. 45 を参照された。一方、キリスト教平和主義の観点からは、初期正戦論の体系化は、古代ローマにおける市民的・社会的義務の実践とキリスト的価値の純粋性のあいだの「妥協」であると評される。P. Christopher, *The Ethics of War and Peace: An Introduction to Legal and Moral Issues*, Prentice Hall, 1994, p. 22.
- (12) 正戦論の概説的な日本語文献としては、筒井若水『戦争と法』(東京大学出版会「一九七一年」山内進編『正しい戦争』という思想)「

勁草書房、二〇〇六年を代表的なものとして挙げておく。

- (13) 英米圏での受容に関しては、B. Orend, *The Morality of War*, Broadview Press, 2006, pp. 21-27 を参照。
- (14) 正戦論における「道徳的リマリチヤ」による批判理論についての役割に関については、M. Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, 4th edition, Basic Books, 2006, pp. 3-20 (萩原能久監訳『正しい戦争と不正な戦争』、風行社、二〇〇八年、四五―七七頁)。以下、*JUW*と略す。M. Walzer, *AUW*, pp. ix-22 (邦訳―一三九頁)。
- (15) C. O'Driscoll, Learning the Language of Just War Theory: The Value of Engagement, in *Journal of Military Ethics*, Vol. 6, No. 2 (2007), p. 108. また、ウォリス (Garry Wills) は正戦論と民主的なプロセスを接合したもののなかで、ウォルサー正戦論最大の功績であると述べている。G. Wills, What is a Just War?, in *The New York Review of Books*, November 14 (2004), p. 7.
- (16) 方法論に関しては、M. Walzer, *JUW*, xix-xxv (邦訳二八―三八頁)。
- (17) 事例中心な決疑論的アプローチにおけるウォルサーの主観性に対する批判については、H. Bull, Recapturing the Just War for Political Theory, in *World Politics*, Vol. 31, No. 4 (1979), pp. 596-598. T. Asad, *On Suicide Bombing*, Columbia University Press, 2007 (菊田真司訳『自爆テロ』、青土社、二〇〇八年)。
- (18) M. Walzer, *JUW*, pp. xxi-xxiii (邦訳三四頁)。
- (19) J. T. Johnson, *Morality and Contemporary Warfare*, Yale University Press, 1999, p. 18.
- (20) D. Rodin, H. Shue, Introduction, in D. Rodin, H. Shue (eds.), *Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers*, Oxford University Press, 2008, pp. 1-2.
- (21) 論者によって強調点は異なるが、「一般的にJABとして挙げられるのは、「正当原因」(正しい大義のための戦争であること)、「正当な権威」(主権国家によって宣言されていること)、「正当な意図」(その大義が戦争の動機となっていること)、「比例性」(戦争の目的がその手段と釣り合っていること)、「勝利の合理的可能性」(十分な成功の見込みがあること)、「最終手段」(他の手段がないこと)」。
- (22) 国内類推から「法律家のパラダイム」に関しては、M. Walzer, *JUW*, p. 51-63 (邦訳一三五―一五三頁)。
- (23) M. Walzer, *World War II: Why Was This War Different? Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 1 (1971), p. 10.
- (24) M. Walzer, *JUW*, p. 57 (邦訳一四五頁)。
- (25) R. Norman, *Ethics, Killing and War*, Cambridge University Press, 1995, pp. 137-141.

- (26) M. Walzer, The Crime of Aggressive War, in *Washington University Global Studies Law Review*, Vol. 6, No. 3 (2007), pp. 635-639.
- (27) この点に関しては、ウォルザー「政治理論から指摘したもののこと」W. A. Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, 1991, p. 42. B. Barry, Spherical Justice and Global Injustice, in D. Miller, M. Walzer (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford University Press, 1995, p. 77. また、正戦論から指摘したもののことD. Rodin, *War and Self-defense*, Oxford University Press, 2002, p. 158-160.
- (28) M. Walzer, *Thinking Politically: Essays in Political Theory*, Yale University Press, 2007, p. 228.
- (29) M. Walzer, *JUW*, pp. 58-60 (邦訳一四六—一四八頁).
- (30) J. McMahan, Aggression and Punishment, in L. May (ed.), *War: Essays in Political Philosophy*, Cambridge University Press, 2008, p. 67. 正戦論における「刑罰的目的」については文獻上の指摘をなすこと。J. B. Elshrain, *Just War against Terror: The Burden of American Power in A Violent World*, Basic Books, 2003, A. F. Lang, Punitive Justifications or Just Punishment?, in *Cambridge Review of International Affairs*, Vol. 9, No. 3, (2006), 35-52, この種の正戦論は「新しい正戦論」と言及されている。郭舜「現代国際社会における戦争の位置——国連憲章体制と〈新たな正戦論〉」『法哲学年報 2007』、木鐸社、二〇〇八年、一七—一八〇頁。しかし、刑罰としての戦争は、伝統的な正戦論においては主流的なものであり、それはむしろ復古的なものである。例えばジョンソンは「伝統的な正戦論において、自衛と並んで懲罰や復讐は正当な理由を構成する要件として考えられてきた」とした上で、「懲罰や復讐といった概念は国連憲章下の国際社会において自衛のなかに組み込まれていない」と明言する。J. T. Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War: A Moral and Historical Inquiry*, Princeton University Press, 1981, pp. 26-31.
- (31) M. Walzer, On Negative Politics, in B. Yack (ed.), *Liberalism without Illusions*, University of Chicago Press, 1996, p. 21.
- (32) M. Walzer, *JUW*, pp. 44-46 (邦訳一一三—一二七頁).
- (33) 一般的に「JIB」として挙げられるのは、この「非戦闘員保護原則」に加えて、残虐な手段の禁止、そして、戦闘行為の目的が戦闘行為の手段と釣り合っていることを条件とする「比例性原則」の三つである。
- (34) 従来のDDR批判に関しては、M. Walzer, *JUW*, p. 151-159 (邦訳二〇一—二二三頁).
- (35) H. Shue, Eroding Sovereignty: the advance of principle, in R. McKim, J. McMahan (eds.), *The Morality of Nationalism*, Oxford

University Press, 1997, p. 352. なお、同様の議論をしたものとして、D. Rodin, *Terrorism Without Intention in Ethics*, vol. 114 (2004), pp. 752-771.

(36) H. Shue, *Liberalism: The Impossibility of Justifying Weapons of Mass Destruction*, in S. H. Hashmi, S. P. Lee (eds.), *Ethics and Weapons of Mass Destruction: Religious and Secular Perspectives*, Cambridge University Press, 2004, p. 143.

(37) 具体的に、ウォルツァーは東京などへの都市空爆、ならびに広島、長崎への原爆投下を批判する。なお、同様の批判をローレンスも行っている。両者は、この他にも哲学的相連点を越えて、リベラルな政治的立場を共有した。J. Rawls, *Fifty Years after Hiroshima, contribution to the summer symposium on the 50th anniversary of the bombing of Hiroshima, Dissent*, 1995 (川本隆史訳「原爆投下はなぜ不正なのか」、『思想』No. 619、岩波書店、一九九六年)。

(38) 現代正戦論においては、むしろ「マス・ボスト・ベルム (jus post bellum)」つまり「戦後の正義」と呼ばれる第三の規範体系への発展が見られる。ウォルツァー自身も、将来的な正戦論の中心的な役割を担うと期待する。この新しい概念に関する検討は、別稿を要する。差し当たって、この点に関しては、例えばB. Orend, *The Morality of War*, Broadview Press, 2006, pp. 160-219を参照された。

(39) M. Walzer, *JUW*, pp. 21-22 (邦訳八二頁)。

(40) D. Rodin, H. Shue, Introduction, in D. Rodin, H. Shue (eds.), *Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers*, Oxford University Press, 2008, pp. 1-6.

(41) M. Walzer, *JUW*, pp. 34-37, 127 (邦訳一〇六―一一頁および一二六―一頁)。

(42) A. J. Bellamy, *Just Wars: From Cicero to Iraq*, Polity Press, 2006, p. 126. また、ウォルツァー以外に、この教義に言及している現代正戦論者として、例えばW. V. O'Brien, *The Conduct of Just and Limited War*, Praeger, 1981. R. L. Phillips, *War and Justice*, University of Oklahoma Press, 1984. P. Christopher, *The Ethics of War and Peace: An Introduction to Legal and Moral Issues*, Prentice Hall, 1984. R. J. Regan, *Just War: Principles and Cases*, Catholic University of America Press, 1996.

(43) このうち、中世正戦論における戦争の手段に関する完全な無関心を意味する記述は多く。例えば「A Bにおける「正しい意味」における条件」戦争の正当な手段は明らかでない連関があった。J. T. Johnson, *Ideology, Reason, and the Limitation of War: Religious and Secular Concepts, 1200-1740*, Princeton University Press, 1975, p. 45.

(44) I. Clark, *Waging War: A Philosophical Introduction*, Oxford University Press, 1988, p. 38. A. J. Bellamy, *Just Wars: From*

- Cicero to Iraq*, Polity Press, 2006, p. 129.
- (45) J. McMahan, Aggression and Punishment, in L. May (ed.), *War: Essays in Political Philosophy*, Cambridge University Press, 2008, pp. 70-73.
- (46) D. Rodin, *War and Self-defense*, Oxford University Press, 2002, p. 167.
- (47) このような批判は、伝統的な正戦論に対して批判的検討を行う論者や、むしろ正戦論への修正主義的理解を提出するような論者によって共有される論点である。例えば、N. Zohar, Collective War and Individual Ethics: Against the Constriction of 'self-defense', in *Political Theory*, Vol. 21, No. 4 (1993), pp. 606-633; D. Rodin, *War and Self-defense*, Oxford University Press, 2002; J. McMahan, *Killing in War*, Oxford University Press, 2009; D. Rodin, H. Shue (eds.), *Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers*, Oxford University Press, 2008.
- (48) M. Kaldor, *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*, Polity Press, 1999 (山本武彦、渡部正樹訳、『新戦争論——グローバル時代の組織的暴力』、岩波書店、二〇〇三年)。
- (49) D. Rodin, *The Ethics of Asymmetric War*, in R. Sorabji, D. Rodin (eds.), *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*, Ashgate, 2006, p. 160.
- (50) I. Clark, *Waging War: A Philosophical Introduction*, Oxford University Press, 1988, p. 36; L. May, *War Crimes and Just War*, Cambridge University Press, 2007, p. 186.
- (51) 5Eに関しては主にM. Walzer, *JUW*, pp. 251-268 (邦訳四六二―四九二頁)、M. Walzer, *AAW*, pp. 33-50 (邦訳五五―八〇頁)。
- (52) ウォルツァーは「汚れた手」という教義を説明するなかで、日常では直観による道徳的判断に従い、政治的な場面において道徳的な直観が衝突するような例外状態では功利的判断に移行すべきである主張する二層功利主義と自身の立場を区別している。M. Walzer, *Thinking Politically: Essays in Political Theory*, Yale University Press, 2007, pp. 278-295.
- (53) 5E概念への批判を分類すると、大きく次のように分けることができる。第一に、ウォルツァーの思考実験(チャールズ追体験)における歴史認識への批判。つまり、アメリカ参戦前にドイッと対峙していたのはイギリスのみであったというウォルツァーの事実的な主張への批判は、T. Nardin, *Law, Morality and the Relations of States*, Princeton University Press, 1983, p. 292; A. J. Bellamy, *Supreme Emergencies and the Protection of Non-combatants in War*, in *International Affairs*, Vol. 80, No. 5 (2004), pp. 829-850, 第二に、功利主義、現実主義と区別すべきという批判。この批判は最も多く指摘されている点である。例えば、エル

シュタインは主著である『女性と戦争』においてウォルツァー正戦論を「修正現実主義者」として言及する。J. B. Elshrain, *Women and War*, Basic Books, 1987 (小林史子、廣川紀子訳『女性と戦争』、法政大学出版局、一九九四年、三九—四〇頁)。その他にも代表的な『ウォルツァー B. Orend, *Michael Walzer on War and Justice*, University of Wales Press, 2000. C. Turner, *Just War and the Supreme Emergency Exemption*, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 55, No. 21 (2005). 第三の批判は、例外条項を規範理論に組み込むことに対する批判である。例えば、正戦論に「切迫した状況下で政治的指導者が選択しうる一貫した原則の提供」を期待するオハレンは、この批判を行う。B. Orend, *The Morality of War*, Broadview Press, 2006, pp. 152-154. M. L. Cook, Michael Walzer's Concept of Supreme Emergency in *Journal of Military Ethics*, Vol. 6, No. 2 (2007), pp. 138-151.

(45) D. Statman, *Moral Tragedies, Supreme Emergencies and National Defense*, in *Society for Applied Philosophy*, Vol. 23, No. 6 (2006), p. 79.

(46) M. Walzer, *JWW*, p. 245 (邦訳四五二頁)。

(47) M. Walzer, *JWW*, pp. 253-254 (邦訳四六六頁)。

(48) 例えば、特定の法秩序や道徳的理念を共有しているが、それぞれが異なった民族集団である三つの共同体を想定されたい。もし共同体Aのみを絶滅させるようなジェノサイドが起こった場合、共同体の肉体的な絶滅を意味するN-SEEの基準を満たすことになるので、仮に共同体BとCにおいて道徳的な構造が維持されていても(つまり、U-SEEでなくとも)、SEEは論理上発動可能となる。

(49) M. Walzer, *JWW*, pp. 254-255 (邦訳四六七頁)。

(50) M. Walzer, *AAW*, p. 43 (邦訳六八頁)。

(51) M. Walzer, *AAW*, pp. 44-45 (邦訳七〇頁)。

(52) 本稿のこの見解をより多くの複数の解釈に関し、H. Shue, *Liberalism: The Impossibility of Justifying Weapons of Mass Destruction*, in S. H. Hashmi, S. P. Lee (eds.), *Ethics and Weapons of Mass Destruction: Religious and Secular Perspectives*, Cambridge University Press, 2004を参照。この本は、この日が、より壊滅的なレベルとそれに満たざるような政治的レベルの二つを包含しているように、その想定が日濫用の可能性の原因であることは、以下の文献においても指摘されている。A. Valls, *Can Terrorism Be Justified?*, in A. Valls (ed.), *Ethics in International Affairs: Theories and Cases*, Rowman and Littlefield, 2000, p. 73. T. Coady, *Terrorism, Just War and Supreme Emergency* in T. Coady, M. O'Keefe (eds.), *Terrorism and*

Justice: Moral Argument in a Threatened World, Melbourne University Press, 2002, p. 19. M. L. Cook, Michael Walzer's Concept of Supreme Emergency in *Journal of Military Ethics*, Vol. 6, No. 2 (2007), pp. 146-147. A. Schwenkenbecher, Terrorism, Supreme Emergency and Killing the Innocent, in *Perspectives*, Vol. 17, No. 1 (2009), p. 111.

(62) 本稿では、ウォルツァー正戦論のみを検討対象とした。しかし、ロールズ自身も「万民の法」を前提として、すべての秩序だった社会を維持するためのSEを明白に擁護している。そして、ロールズの擁護により、SE概念は英米圏リベリズム内部において市民権を得るようになる。例えば、シュューはロールズが想定する秩序維持的なSEを「正戦のリベラル的教義」とまで称している。H. Shue, Liberalism: The Impossibility of Justifying Weapons of Mass Destruction, in S. H. Hashmi, S. P. Lee (eds.), *Ethics and Weapons of Mass Destruction: Religious and Secular Perspectives*, Cambridge University Press, 2004, p. 140. また、著名なリベラル論者JSEを明示的に許容するものとして、例えばW. A. Galston, *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge University Press, 2002, pp. 76-78.

(63) D. Rodin, *The Ethics of Asymmetric War*, in R. Sorabji, D. Rodin (eds.), *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*, Ashgate, 2006, p. 153. つれに聞くと示唆的であるのは、現代において「取り扱い危険」に属するが、正戦論を語る上では取り上げざるを得ない思想家シュミット (Carl Schmitt) の議論である。というのも、それは現代正戦論に対する先駆的なアンチテーゼだからだ。「双方が共に正当な戦争」、つまりお互いが「正しい敵 (justus hostis)」と想定する、無差別戦争観を肯定的に捉えるシュミットは、一方でかかる戦争観が、「国際相互間的な時代のヨーロッパ国際法の意味」でのみ適用可能な戦争観であることを早くから察知していた。つまり、「ウェストファリア体制」に代表される、ヨーロッパ圏の主権国家体制を越えて勃発する戦争を前にして、少なくともJABからJIBは単純に分離する教義は崩れざる。カール・シュミット (新田邦夫訳) 『大地のノモス——ヨーロッパ公法という国際法における 上・下』、福村出版、一九七六年。

(64) 本稿では、ウォルツァー正戦論への批判的検討を通じて、現代正戦論に関する言説をリベリズム研究として位置づけて再構成した。ウォルツァーも、自身の正戦論がリベリズムに根ざした想定であることを認めている。M. Walzer, A Liberal Perspective on Deterrence and Proliferation of Weapon of Mass Destruction, in S. H. Hashmi, S. P. Lee (eds.), *Ethics and Weapon of Mass Destruction: Religious and Secular Perspectives*, Cambridge University Press, 2004, p. 163.

政治哲学における 実行可能性問題の検討

松元雅和

はじめに

一九八〇年代のある時期、英国の旧社会民主党ではＪ・ロールズの正義原理を政策上で実践することが話し合われたが、企画どまりで終わった。おそらく大半の人々は、彼の非常に一般的な議論を理解しないであろうと思われたからである。ロールズを含めた政治哲学者はしばしば、実践的含意をそれほど考慮することなく、自由に正義原理を探索する。しかし、以上の事例が示しているように、政治哲学者が携わる理論と政策立案者が携わる実践との間には、例外なく何らかの隔たりがある。Ｊ・ウルフが言うように、「何をなすべきかに関する非常に一般的な原理をもつことと、その実践的实施の間にギャップが生じることは明白である」^①。そこで問題は、このギャップを埋めるためにどのような手立てがありうるかということである。

本稿では、政治哲学における「実行可能性」(feasibility)——すなわち、政治哲学研究と公共政策立案の間のありうる接点——について考察する。ある正義原理が「実行可能である」とは複雑な観念であり、それについては本論第二節で詳しく検討する。ここではさしあたり、そうする相応の意志があれば正義原理を制度や政策において実行に移す道筋が存在することであると考える。ここで、正義原理を実行に移す際に避けて通れないのが、価値の優先順位づけ

についての考察である。正義原理に含まれる価値は、しばしば相互に排他的であり、また諸々の実践的制約から、そのすべてを一挙に実現することは難しい。これまで政治哲学者は、「何を実現すべきか」に関する問いと比べて、「いかに実現すべきか」に関する問いについてそれほど真剣に取り組んでこなかった。本稿では、優先順位づけの方法としてレキシカル・オーダーとトレード・オフを検討の俎上に載せながら、以上の実行可能性問題に接近してみたい。

政治哲学における実行可能性問題に関する先行研究は、足立幸男の先駆的研究をはじめとして、すでに国内外でも複^②数ある。これらの先行研究と比較した場合の本稿の特色は、実行可能性問題を〈権利〉と〈効用〉の観点から再構成していることである。^③周知のとおり、ロールズ以降の英米政治哲学では、〈効用〉の一元的価値を支持する功利主義に対して権利論者が厳しい批判を投げかけている。しかし、こと実行可能性の問題を念頭に置くならば、〈効用〉の観点を考慮せず全面的に〈権利〉の観点に依存することも適当とはいえない。佐野亘が近著で言うように、「功利主義は、……正義や自由、権利の意義を説くための、一種の『藁人形』として利用されることが多いが、少なくとも公共政策規範としては無視できない重要な視点を提示している」。^④結論を先取りすれば、本稿の主張もまた、公共政策立案に向けた政治哲学は、実行可能性の観点から、〈権利〉と〈効用〉の双観点の間に何らかのバランスをとる必要があるということである。

本稿の構成は以下のとおりである。はじめに、実行可能性に対する政治哲学者の諸々の見解を示し、さらに実行可能性の諸次元を分類することでそれらの見解を整理する(第二節)。次に、実行可能性問題においては価値の優先順位づけが必要不可欠であることを指摘し、その方法としてレキシカル・オーダーとトレード・オフの長所と短所をそれぞれ指摘する(第三・四節)。さらには、実行可能性の要請に答えうる政治哲学の三つのあり方を暫定的に提示したうえで(第四節)、最後に、ひるがえって公共政策立案の観点から、政治哲学研究を参照することの重要性を指摘する(第五節)。

二 実行可能性問題とは何か

C・クカサス／P・ペティットが言うように、今日の政治哲学は二つの研究課題に関わっている。すなわちそれは、「政治的に何が望ましいのか」の分析を含むとともに、「政治的に何が実行可能なのか」の分析も含むものである。^⑤問題は、政治哲学者がこれら二つの——ときに競合する——課題に同時に取り組む場合に生じる。一方で、政治哲学者があまりにも「望ましき」の探求に傾きすぎると、案出される正義原理は現実政治に何の示唆も与えない机上の空論や夢物語になつてしまうかもしれない。他方で、政治哲学者があまりにも「実行可能性」の探求に傾きすぎると、案出される正義原理は現状に過度に寄り添うものとなり、その追認的肯定に終わつてしまうかもしれない。そこで、政治哲学者は両者の間に何らかの接点を見出すべく、様々な見解をとっている。以下では、はじめに実行可能性に対する政治哲学者の諸見解を整理しておこう。

1 政治哲学と実行可能性

一方で、政治哲学者のなかには「望ましき」の分析に大きなウェイトを置く論者がいる。かれらは、それが実行可能であるかどうかはさておき、まずもって完全に正義に適った状態の社会を自由に描き出そうとする。このように実行可能性を考慮しない政治哲学者の極端なタイプは、G・A・コーエンである。コーエンは「政治哲学は哲学の一部門であり、その成果は……重要性としては実践に対する帰結に限定されていない」と述べて、実行可能な正義原理を案出する政治哲学にも依然として意味があると考ええる。政治哲学は机上の空論や夢物語であつて一向に構わない。なぜなら、「政治哲学にとつての問いは、私たちがどうすべきかではなく、私たちがどう考えるべきか——たとえ私たちが考えるべきことが実践上で何の違いをもたらさなくても——である」からだ。^⑥

それでは、実行可能性を考慮しない正義原理とは一体どのようなものか。そのヒントは、コーエンが立てる「根本原

理」と「統制ルール」の区別にある。⁽⁷⁾ 前者の根本原理とは、ある正当化の作業を続けていった際に、最終的に論証全体を支える規範原理である。この種の「べき」は、必ずしも今ここで完全に実行可能である必要はない。例えば、かりに根本原理が「人類は飢餓から解放されるべきである」ことだとすれば、この究極的な規範原理は、たとえこの世界から飢餓を一掃することが実践的に不可能であるとしても、変わらずに真であり続ける。この意味で、根本原理の妥当性はこの世を取り巻く現実に依存していいのだ。対して、後者の統制ルールとは、「何らかの効果をもたらすための装置」であり、「私たちはそれを、まさにそのありうる効果に関する評価に照らして、したがって事実に関する理解に照らして、採用したりしなかったりする」⁽⁸⁾。ここでいう「事実」とは、人間が痛みに敏感であること、共感の能力をもつこと、人間の社会組織に関する事実、例えば集団行為の問題に出くわす傾向、様々な利害や競合する意見をもった人々によって社会が構成されること、等々が含まれる。⁽⁹⁾ 要するに、統制ルールとは特定の社会的・歴史的条件下で正義原理が私たちに命じることである。

ひとたび根本原理と統制ルールを区別するなら、実行可能性に関する論点は霧消する。なぜなら、後者と異なって前者の妥当性は、実行可能であるとかないとかいった事実に依存するものではないからだ。コーエンが言うように、「実行可能性が規範的な究極のものを制約する」との教説は、私が統制ルールと呼ぶところの、各人個別に向けられた指針やそうしたものに關するほば例外のない真理を、究極規範の性質というまったく異なったトピックに対して誤って適用している⁽¹⁰⁾。根本原理を特定しようとする政治哲学者にとって、そこで特定される正義原理は実行不可能であって一向に構わない。ここでコーエンは、統制ルールの特定それ自体を否定しているのではなく、根本原理を特定しないまま統制ルールを特定しようとすることは論理的に不可能だと言っているのである。⁽¹¹⁾ これは、政治哲学の役割を根本原理の探求と統制ルールの探求のいずれに結びつけるかという、さらなる問題に依存する。これについては、本稿の終わり(第六節)で再度立ち返ろう。

他方で、政治哲学者のなかには「実行可能性」の分析に大きなウェイトを置く論者もいる。コーエンの主張とは裏腹に、現今社会で実行に移すことが到底不可能な正義原理を案出することは、せいぜい無益であるか、悪い場合には有害でさ

えある。もちろん、現今社会の諸制約を考慮に入れることは、政治哲学者にとって「望ましき」の分析を間違ひなく厄介なものにする。正義原理の案出と実行の間に一線を引き、後者の仕事を他人に委ねることで、この厄介な課題に対処するのも一案であろう。いずれにせよ、正義原理が個人でなく社会を統べるものである以上、それがどのような実践的含意をもつかは、少なくともその名宛人である政治社会の市民にとって、重大な関心事であるに違ひない。

実行不可能な正義原理が無益か、有害でさえあることの理由は、正義原理が指令や評価、推奨、禁止といった行為指導的要素を含んでいるからである。「べきだ」「べきでない」といった行為指導的な価値判断は、その対象が意志や努力によって実現可能でないかぎり、意味をもたないように思われる。例えば、「君は寄付を行うべきだ」という提案は有意味であるが、「君は空を飛ぶべきだ」という提案は有意味でない。この点で、H・ブリッグハウスが言うように、「文字通り実施不可能な正義の原理は、その事実⁽¹²⁾に照らすなら、誤りである。それは真に責務を記述しているわけではない」。正義原理が行為指導的であるかぎり、「ought implies can」を満たさない正義原理はその名に値しないのだ。

以上をまとめると、一方の極点には「望ましき」の分析を重視する政治哲学者（コーエンら）⁽¹³⁾がおり、他方の極点には「実行可能性」の分析を重視する政治哲学者（ブリッグハウスら）⁽¹⁴⁾がいる。ロールズをはじめとして、現代の多くの政治哲学者はこの両端の立場の中間に位置づけられる。ただし、実のところ問題はより複雑である。なぜなら、実行可能性には複数の種類があるからである。ひよっとすると、「正義原理が実行可能であるべきか、そうでないか」に関する政治哲学者の見解の相違は、実行可能性それ自体を重視するかしないかの問題ではなく、いかなる実行可能性を重視するかの問題であるかもしれない。実際、実行可能性をめぐる政治哲学者の見解の相違は、そこで「実行可能である」が意味していることの食い違いに端を発していることも多い⁽¹⁵⁾。そこで次に、実行可能性の種類についても分類しておこう。

2 実行可能性の種類

実行可能性は大別して「技術的実行可能性」と「政治的実行可能性」に区別される⁽¹⁶⁾。技術的実行可能性とは、意志の有無とは無関係に実現に向けた何らかの道筋が存在する／しないという客観的事実である。政治的実行可能性とは、実

現に向けた道筋をたどる意志がある／ないという（間）主観的事実である。さらに、これらの実行可能性の間に、諸々のサブ・カテゴリーが含まれる——例えば、財政的、法的、倫理的、制度的、文化的、等々。これらをひとくくりにして「実践的実行可能性」と呼ぼう。すると、「正義原理が実行可能であるべきか、そうでないか」に関する政治哲学者の見解は、かれらがこれらの実行可能性のうち、何を念頭に置いているかによつて大分ニュアンスが変わってくる。

①はじめに、技術的実行可能性とは、ある正義原理が自然法則や物理法則、あるいは人間一般の心理的傾向に照らして実現可能かどうかということである。「君は空を飛ぶべきだ」という提案が意味をなさないのは、この次元である。他方で、「子どもは両親でなく国家が養育すべきだ」という提案は、技術的実行可能性をクリアしている。少なくとも歴史上の一時点で、こうした考えが実行に移されていたことはよく知られた事実である。それゆえ、「子どもは国家が養育すべきだ」という提案が実行不可能であるとすれば、それは技術的次元ではなく別の次元で生じていることである。ただし、コーエンを含めた大半の政治哲学者が、この種の技術的実行可能性をも考慮しない正義原理を案出しようとしているとは思われない。

②次に、政治的実行可能性とは、ある正義原理を実行に移す公共政策立案が、世論から十分な支持を得られるかどうかということである。独裁国家はともかく、少なくとも民主国家においては、「子どもは国家が養育すべきだ」といった今日の世論の常識からかけ離れた提案は政治的に実行不可能である。なぜなら、世論に背を向けたままで政治家や政党が選挙で勝利することはできないし、かりに実行に移したとしても大規模な批判や不服従に直面することは避けられないからである。ただし、この種の政治的実行可能性の制約を理由に正義原理を棄却するのは、保守的にすぎるかもしれない。ビスマルクの格言にあるように、政治とは可能性の芸術である。世論は相対的かつ変化するものであるため、政治哲学者が政治的実行可能性にあまりに捕われるなら、結果的に正義原理の現状批判的な力を削ぐことにもなりかねない。

③技術的実行可能性が相対的に強い（無視しえない）制約であり、政治的実行可能性が相対的に弱い（無視しうる）制約であるとするれば、これらの中点には様々な種類と程度の——財政的、法的、倫理的、制度的、文化的、等々の——実

実践的、実行可能性が存在している。この次元に含まれるのが、例えばロールズが正義の二原理の背景的前提（＝正義の情況）として挙げた「資源の希少性」である。⁽¹⁶⁾これは技術的実行可能性よりも弱い制約である。少なくとも観念的には、分配的正義が問題とならないような物質的に豊かな社会を想像してみることが不可能ではない。⁽¹⁷⁾それは遠い過去に存在したかもしれないし、あるいは遠い未来に存在するかもしれない。同時に「資源の希少性」は、政治的実行可能性よりも強い制約である。現今社会の資源の希少性を克服するためには、少なくとも選挙キャンペーン以上の大幅な社会変革が必要になる。実行可能性をめぐる政治哲学者同士の対立の多くは、この中間的次元における制約の取り扱いをめぐる生じている。⁽¹⁸⁾そこで以下では、主としてこの次元の実行可能性に焦点を合わせたい。

政治哲学者は様々な「望ましき」を提案し、あるべき政治社会を自由に描きだす。理想社会とは、自由かつ平等な人々が博愛で結ばれ、経済的に豊かで社会的に安全な、かつ美しい自然に囲まれた長寿な社会のことであろう。しかしながら、諸々の実践的制約は、こうした政治哲学者の理想を打ち砕く。例えば、社会のセキユリティを高めれば市民的自由が損なわれかねず、経済発展を重点化すれば環境破壊が生じかねず、文化的多様性を認めれば社会的連帯が脅かされかねない。財政的、法的、倫理的、制度的、文化的等々の制約のもとでは、多種多様な価値の両立をはかることは多くの場合困難を伴う。すると、政治哲学者はそれらの価値の間で、現段階でどれを優先し、どれを後回しにするのかを決定しなければならぬ。要するに、ある価値の実現には相応の機会費用が伴うのである。

この時点で、政治哲学者は「何を実現すべきか」を問うのみならず、「いかに実現すべきか」という問いに答えることを迫られる。確かにこれらの課題は「望ましき」を分析することであるが、そのすべてを一挙に実現することは、諸々の実行可能性の制約を考慮するかぎり不可能である。実行可能性問題は、諸々の「望ましき」の間で、価値の優先順位づけを要請するのである。それゆえ、実践的に実行可能な正義原理を案出したいと思う政治哲学者は、諸々の「望ましき」を優先順位づけるための何らかの方法を必要とする。以降の二節では、正義原理が実行可能であるべきかどうかに関する論争からいったん離れ、正義原理がどのように実行可能でありうるかを検討すべく、優先順位づけの方法についてより詳しく見てみよう。

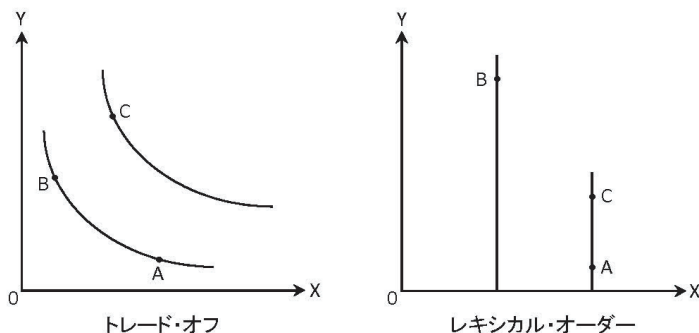
三 「望ましき」の優先順位づけⅠ——レキシカル・オーダー

⑩ 私たちが価値を見出す「望ましき」は一樣でない。自由も、平等も、博愛も、それらの各々が独自の重要性をもっている。もちろん、自由で平等かつ博愛的な社会がただちに実現可能であるならば、問題は生じない。しかし現実には、諸々の実行可能性の制約によって、望ましいとされる価値のうち、どれを優先的に実現させるかという判断は避けられない。価値の優先順位づけの方法は、大別してレキシカル・オーダーとトレード・オフに分かれる。^⑪ 本稿では以降、とくに権利論および功利主義を参照点としながら、前者を本節で、後者を次節で検討し、それらの妥当性について評価してみたい。

1 レキシカル・オーダーとは何か

第一に、政治哲学者は、実行可能性を保証するための価値の優先順位づけとして、レキシカル・オーダー（辞書的序列）に頼ることがある。これは辞書の用語配列との類比から、価値の大小にかかわりなく、ある価値が完全に実現されるまで、別の価値の実現に移らないという方法である。例えば、自由の価値を平等の価値よりも辞書的に優先すべきなのであれば、政策課題は第一義的に全員に十分な自由を保障することであって、この課題が完了するまで平等の価値にかかわらず必要はない。

これをトレード・オフと比較してみよう（図表1）。一方でトレード・オフは、諸価値を置換可能なものと捉え、絶対的な優先順位を設けない。一般に、ある価値が十分に実現されればされるほど、その価値の緊急性は減少する（効用が低減する）ので、価値の優先順位は諸々の実行可能性の制約のなかで何らかの無差別曲線を描くことになる。例えば、価値Xは多いが価値Yは少ないAの選択肢と、逆に価値Xは少ないが価値Yは多いBの選択肢は、無差別に（同程度に）好まれる。もちろん、無差別曲線同士の間でより有利な選択肢Cは、A、Bのどちらよりも好まれる（ $C \succ A \parallel B$ ）。他方でレキシカル・オーダーは、ある価値の大小が別の価値の大小によって影響を受けるとは考えない。価値の優先順位は



図表1 トレード・オフとレキシカル・オーダーの比較⁽²¹⁾

絶対的である。例えば、価値Xが価値Yに辞書的に優先する場合、Xの実現度合いが同様であれば、Yの実現度合いに勝るCはAよりも好まれる。しかし、たとえYの実現度合いがきわめて高くとも、Xの実現度合いに劣るBは無条件で後回しになる。Yの有利性はXの不利性の補填にはならないのだ(C $\vee$ A $\vee$ B)。レキシカル・オーダーを用いた正義原理の一例は、ロールズが正義の二原理に付した「自由の優先性」である。彼はそれを以下のように定義している。

自由の優先性ということばで私が意味しているのは、平等な自由の原理が正義の第二原理に優先するということである。二つの原理はレキシカル・オーダーに並んでいるため、自由の権利要求が最初に充たされるべきことになる。このことが達成されるまで他の原理の出番はない。⁽²²⁾

この規定によって、ロールズの正義の二原理は、基本的諸自由（第一原理）／経済的有利性（第二原理）という辞書的な優先順位をもつことになる。基本的諸自由の実現が十全に完了した後に、もし依然として実行可能性が残されているならば、そのときはじめて経済的有利性の改善が着手される。実行可能性が尽されば、基本的諸自由の時点で終わりである。基本的諸自由と引き換えに経済的有利性を改善する選択肢は絶対的に除外される。本稿の主題に即して言えば、これはロールズの正義原理が現今社会で実行可能であるために設けられた追加規定である。

2 〈権利〉はコストがかかる

優先順位づけの絶対性を保証するために、ロールズを含む政治哲学者が頼っているのが「切り札」(trump)あるいは「横からの制約」(side constraint)としての〈権利〉という発想である。正義原理としての権利論は、価値のレキシカル・オーダーを確立するために要請される。逆に言えば、現代の権利論者にとって、〈権利〉とはまさに価値のトレード・オフを阻止するためにもち出される概念である。ロールズが言うように、「すべての人びとは正義に基づいた〈不可侵なるもの〉を所持しており、社会全体の厚生を持ち出したとしても、これを蹂躪することはできない。……つまり正義が保証する諸権利は、政治的な交渉や社会的な利害計算に左右されるものではない」⁽²³⁾。

しかし、トレード・オフに代わるレキシカル・オーダーの方法には難点もある。すなわち、〈権利〉の名のもとで基本的諸自由以外の価値を凌ぐ絶対的優先性を与えたとしても、諸々の実行可能性の制約のもとでは、今度はその基本的諸自由の内部でそれを優先するかという問いが避けられないのである。具体的に、ロールズは基本的諸自由のリストとして、政治的な自由（投票権や公職就任権）、言論および集会の自由、良心の自由、思想の自由、人身の自由、個人的財産・不動産を保有する権利、恣意的な逮捕・押収からの自由を挙げている⁽²⁴⁾。しかし、これらのリストのすべてを、政策上優先順位抜きに一举に実現可能だと考えるのは安直であろう。ある価値に〈権利〉のラベルを付したところで、それだけで実行可能性の問題が片付くわけではない。

このことは、S・ホームズ／C・R・サンスティンが共著『権利のコスト』で説得的に論じている。その中心的主張は、「権利を真剣に受け止めるとは、希少性を真剣に受け止めることである」というものだ⁽²⁵⁾。ロールズ自身が前提とするように、資源の希少性は正義原理における実践的制約の最たるものである（第二節）。すると、「基本的諸自由が辞書的に絶対的優先性をもつ」と宣言するだけで、正義原理の実行可能性が担保されるわけではない。なぜなら、——消極的・積極的を問わず——〈権利〉にはコストがかかるからである。例えば、ロールズが基本的諸自由のリストに挙げる私的所有権を、実効的に保障するためには、財産侵害を防ぐための治安維持が必要になるし、救済措置としての司法制度も必要にな

る。〈権利〉にコストがかかる以上、どの基本的諸自由を優先的に実現するかということもまた、政治哲学者の問いにならざるをえない。この意味で、「権利は相対的主張であり、絶対的主張ではない」のである。⁽²⁶⁾

〈権利〉の主張が「相対的」であるとの考えは、個々の政策的判断に対する立憲的制約としての性質を脅かすと思われるかもしれない。⁽²⁷⁾ただしこれは、政治哲学者が法的安定性を考慮することなく意のままに価値を優先順位づけしてよいことを意味するものではない。「自由の優先性」は依然として、基本的諸自由のリストに対して経済的有利性を凌ぐ絶対的な優先性を設けている。〈権利〉にコストがかかるという事実は、権利保障が政策上の最優先課題であることを揺るがすものではない。それゆえ、ここでの「相対的」はより限定された意味であり、〈権利〉の主張があらゆる場合に「絶対的」でないという事実を指摘しているにすぎない。こうした考えは、「二重の基準」論のような現今の司法枠組みと必ずしも矛盾するものでもないであろう。⁽²⁸⁾

3 基本的諸自由内の優先性

さて、基本的諸自由を優先順位づけることが実行可能性の要請なのだとすれば、どのような方法があるであろうか。時にロウルズは、基本的諸自由の内部でトレード・オフが可能であるかのような言い方をしている。例えば、「レキシカル・オーダーを適用した場合、第一原理の管轄下にある任意の基本的自由のひとつを制限することができるのは自由それ自体のためだけ、換言すれば、同一の自由あるいは別種の基本的自由が適切に保護されることを確実にし、かつ複数の自由からなるひとつのシステムの調整を最善のものとするためだけに限定される」。⁽²⁹⁾ここで、「複数の自由からなるひとつのシステム」を全体として改善するためには、基本的諸自由のトレード・オフが可能でなければならない。そうでなければ、「自由それ自体のためだけ」という言葉は意味をなさないのである。

基本的諸自由のトレード・オフを行うのであれば、各々のウェイトを測る物差しが必要になる——例えば、自由Xの増大は自由Yの減少を補って余りある、といったように。H・L・A・ハートが指摘するように、「自由の衝突を解決する場合には、相互に異なる諸自由の価値を判定する何らかの規程が前提されていなければならない」。⁽³⁰⁾ところで、こ

の種の置換可能性こそまさに、〈権利〉の観点が否定しようとするものであった。こうして、ロールズ正義論は実行可能性問題に導かれて、純粋な権利論から逸脱することになる。〈権利〉としての基本的諸自由のうち何を優先し、何を後回しにするかという判断は、必然的に〈権利〉とは別個の観点——例えば〈効用〉——に訴えかけないかぎり解決されない。以上の議論が示していることは、実行可能な正義原理を案出するために、レキシカル・オーダーを推奨するだけでは十分でないということである。価値の優先順位づけの絶対性を唱えるロールズのような権利論者もまた、ある場合にはトレード・オフの方法を用いざるをえない⁽³¹⁾。以上から、少なくとも実行可能性の要請に答えようとするならば、政治哲学者は純粋な権利論以上のものを必要とすると考えられる。(もちろん後述するように、だからといって〈権利〉の観点それ自体を捨てる必要はない。)

四 「望ましき」の優先順位づけⅡ——トレード・オフ

前節では、複数の価値を優先順位づけるための方法としてレキシカル・オーダーを取り上げた。本節では、それに代わる方法としてトレード・オフを検討する。トレード・オフは、社会的選択の場面で実によりふれた方法である。諸々の実行可能性の制約を抱えた現実世界では、何らかの交換比率に従って、ある価値の実現をもって別の価値の犠牲が埋め合わされる。J・ブレナン／P・ペティットが言うように、「諸制約からなる世界では、トレード・オフが必要であり、そうしたトレード・オフをいかに行うかは、理論が推奨する帰結にとって決定的である」⁽³²⁾。ただし、トレード・オフもまた、少なくとも正義原理の方法としては、幾つかの困難を抱えている。以下、それらを本質的な異論と派生的な異論とに分けて、順次検討してみたい。

1 人格のトレード・オフ？

第一の異論はより本質的なものである。トレード・オフの前提は、価値は置換可能であるということである。すなわ

ち、ある価値の減少を、何らかの交換比率に従って別の価値の増大によって補填する。無差別曲線は、こうした前提に従って作られる。価値の共通通貨の有力候補は〈効用〉(utility)である。〈効用〉とは、人間にとって事物がもつ何らかの有用性を指す概念であり、共通通貨である以上、きわめて幅広い含意をもつ。例えば、効用一元論の観点からは、自由であることも〈効用〉の一種であるし、平等であることも〈効用〉の一種である。功利主義者は、この共通通貨としての〈効用〉の観点を武器として、あらゆる価値の置換可能性を主張する。J・ベンサムと言葉にあるように、「プッシュピン遊びは音楽や詩といった技艺や科学と等しい価値がある。もしプッシュピン遊びがより大きな快楽を提供するならば、それはより大きな価値があることになる」⁽³³⁾。

にもかかわらず、効用一元論を支持する功利主義に対しては、伝統的に権利論者から「人格の別個性」を理由とした批判が向けられてきた。すなわち、効用最大化の名のもとにある価値を実現し、別の価値を犠牲にすることは、ある〈効用〉の増大を別の〈効用〉の減少に置き換えているだけではない。なぜなら、価値はつねに誰かにとつての〈効用〉であるからだ。〈効用〉はそれ自体で存在するわけではなく、価値を注がれ、〈効用〉で満たされるための受け皿を必要とする。逆に言えば、効用最大化にあたって想定される人間像は、共通通貨としての〈効用〉で満たされる単なる容器ではない。ロールズの有名な言葉では、「功利主義は諸個人の間の差異を真剣に受け止めていない」のである⁽³⁴⁾。

より重大な問題は、価値のトレード・オフが、人格内ではなく人格間で生じることである。実際のところ、全体的な〈効用〉の埋め合わせは、同じ人格の内部で生じるのではなく、異なる人格の間で生じる。ある価値を別の価値と取引することは、ある人格を別の人格と取引することにはかならない。例えば、自由Yを犠牲にして自由Xを推進することのメリットとデメリットは、別個の人格に不均衡に生じるのである。ロールズが言うように、「おそらく効用原理は、あまり幸運とはいえない人びとの一部が、他者のためにさらに低劣な人生の見通しを受け入れることを要求する」⁽³⁵⁾。この粗野な現実をオブラートに包むため、「社会全体」なる想定が引き合いに出される。すなわち、「功利主義に到達する最も無理のない理路は……ひとりの人間にとつての合理的な選択の原理を全体としての社会にも当てはめるといやり方になる」⁽³⁶⁾。ある〈効用〉の減少が別の〈効用〉の増大によって埋め合わされるといふ事態は、社会全体なる架空の人格の

内部で生じていることとされる。

しかし、権利論者に言わせれば、「自身の善のためにある犠牲を忍ぶというような、善を伴う社会的実体などというものには存在しない。存在するのは個々の人々、彼ら自身の個々の命をもった、各々異なった個々の人々のみである」⁽³⁷⁾。この素朴な事実を念頭に置かならば、ある価値を犠牲にして別の価値を実現するといったトレード・オフの発想は、道徳的に多大な疑念を引き起こすものとなる。極例として、コロセウムの熱狂した観衆の前で人間が野生動物の犠牲にされるような、古代ローマの見世物を想起されたい。⁽³⁸⁾ もちろんロールズが言うように、「一部の人が自由を喪失したとしても残りの人びとどうしでより大きな利益を分かち合えるならばその事態を正当とすることを、正義は認めない」⁽³⁹⁾。トレード・オフを阻止する権利論の真価が発揮されるのは、まさにこの点である。

確かに、前節で見たように、ときに実践的制約から基本的諸自由の内部でさえ、トレード・オフが生じる場合はありうる。しかし、トレード・オフを受け入れるからといって〈権利〉の観点を捨てる必要はない。それは、自由市場を受け入れるからといって経済的規制を撤廃する必要がないのと同様である。むしろその際に重要なことは、価値のトレード・オフが本当に必要かどうか、そしてそのトレード・オフによって誰が得をし、誰が損をしているのかをできるかぎり正確に認識することである。人格の別個性に端を発する以上の本質的異論を踏まえるなら、私たちは価値のトレード・オフの濫用に対して最大限の慎重を期すべきである。

2 価値の非独立性

第二の異論はより派生的なものであり、多くの価値が実は相互依存的でありうるという問題に関わる。価値のトレード・オフは、問題となっっている価値の変数同士が相互に独立であることを前提としている。無差別曲線に示されるトレード・オフの方法は、諸価値の実現をまったく独立の現象として描いているのだ。⁽⁴⁰⁾ しかし実際には、ある価値の実現は別の価値の実現と密接に関連しており、切り離して論じることが適切でない。トレード・オフの論理は、ある価値の増大が同時に、別の価値の増大を引き起こすこと、あるいはある価値の減少が同時に、別の価値の減少を引き起こすことを見えにく

くする。しかし現実には、実行可能性の制約のなかでさえ、価値の実現はしばしばゼロサム的というよりはプラスサムの／マイナスサムのに生じるのである。

複数の価値が相互依存的でありうることの一例は、開発独裁の問題に示されている。開発独裁とは、開発途上国が急速な経済発展を進めるために、少なくとも一時的に強権的で反民主的な統治を採用する必要があるという考え方である。しかし、A・センが言うように、「実際のところ、権威主義的な政府と政治的、市民的権利の抑圧が経済開発の促進に本場に役立つという証拠はほとんどない」。むしろ、その本質的重要性、道具的貢献、建設的役割のいずれの観点からみても、「民主体制を發展させ強化することは開発プロセスの不可欠の構成要素である」⁽⁴⁾。もしこの主張が正しいのであれば、民主主義と経済発展の関係は、一方を犠牲にして他方を実現するような相互排他的関係として捉えるよりも、一方の実現が他方の実現をも引き起こすような相互依存的関係として捉える方が適切であろう。その他、価値の非独立性を認識することは、「自由かセキュリティか」「経済発展か環境保全か」「文化的多様性か社会的連帯か」といった、諸々の一見したところのトレード・オフ言説を根本的に見直すきっかけとなるかもしれない。

3 〈効用〉と〈権利〉の間

前節と本節では、正義原理が実行可能でありうるために、価値の優先順位づけを無視することはできないことを論じてきた。優先順位づけには（少なくとも）二つの種類がある。ひとつは権利論者が好むレキシカル・オーダーであり、もうひとつは功利主義者が好むトレード・オフである。以上の議論を要約すると、そのどちらかの方法に特化することは望ましくないことである。価値の優先順位づけを、全面的にレキシカル・オーダーに委ねることも、あるいは全面的にトレード・オフに委ねることも、それ特有の問題を生み出す恐れがある。それゆえ実行可能な正義原理とは、さしあたり〈権利〉と〈効用〉の双観点に同時に目を配るようなものであることが望ましい。

政治哲学者がとりうる見解は幾つか考えられる。ひとつの見解は、〈権利〉あるいは〈効用〉の観点をより一層包括的に拡張することで、何らかの一般的な立脚点を見出すことである。例えば権利論者のR・ドゥオーキンは、部分的に

功利主義的議論を組み込んだよりニュアンスに富んだ議論を展開しているし、功利主義者のなかにも、J・S・ミルのように〈権利〉の絶対的優先性を組み込んだ議論を展開する者がいる。⁽⁴⁴⁾これは、理論的の一貫性を保つという哲学的美徳にも適うものであり、追求するに値する試みである。

あるいは第二に、議論のレベルを一層精緻に区分していくことで、権利論と功利主義を巧みに使い分けることも考えられる。例えば、権利論の対象を憲法記載事項のような基本的権利に限定し、レキシカル・オーダーによる優先的処遇を保証しつつ、それ以外の事項に関しては慎重なトレード・オフの方法を適用するといったあり方である。⁽⁴⁵⁾この場合、基本的権利の性質と範囲をどのように定めるかが問題の焦点となるであろう。

しかし第三に、こうした方法論的一貫性への希求を断念し、状況に応じてその都度異なった方法を用いながら、価値の優先順位づけを行っていく立場もありうる。これは一見してアド・ホックな解決法であるが、それでも状況に応じて原理を使い分けることと、まったく無原則に価値選択を行うことは異なるであろう。こうした状況的判断を、T・ネーゲルにならって、「アリストテレスが実践的な知恵と称した能力」あるいは実践理性と言うことができる。⁽⁴⁶⁾特に公共政策立案の次元では、こうした「実践知」を頼りに実行可能性の制約に対処していくことが、場合によっては必要となるかもしれない。

概して言えば、権利論であれ功利主義であれ、理論的に純化すればするほど、実践面で困難を抱える可能性が高い。それゆえ、実行可能性問題に鑑みると、〈権利〉の観点と〈効用〉の観点はどちらも性急に棄却できるものではない。確かにこれは、哲学的にさして興味深い結論ではない。権利論と功利主義の調停は長らく戦後の政治哲学者が取り組んできた課題のひとつであり、⁽⁴⁷⁾それ自体本稿とは別個の検討に委ねることが賢明である。本稿の狙いは、これらの馴染みある政治哲学の伝統的諸問題を、実行可能性問題のレンズを通して再構成することであった。その結果明らかになったことは、実行可能な正義原理が価値を優先順位づけするための何らかの方法を備えるべきであること、その際、権利論や功利主義、またそれらの混合形態の理論構成を参照することが有益であるということである。

五 政策立案者は政治哲学を必要とするか

これまで本稿では、とくに現代の政治哲学で支配的な二つのアプローチ、すなわち権利論と功利主義を参照点としながら、実行可能性問題へのありうる対処の仕方について検討してきた。最後に本節では、視点を変えて、政策を実行に移す側、すなわち政策立案者に対して政治哲学がいかなる貢献をなしているかを問うてみたい。一方で多くの政治哲学者は、明示的あるいは黙示的に正義原理が実行可能であるかどうかについて議論している。しかし他方で、実行に移す側の政策立案者は実行可能な正義原理を必要としているのであろうか。第三・四節で言及した権利論や功利主義にまつわる政治哲学の原理的諸問題について、政策立案者は聞く耳をもつ必要があるのであろうか。

筆者はその必要があると考える。そしてこの点に、政治哲学研究が果たしうる独自の学問的・社会的貢献がある。政治哲学者はある政策が決定され、実施される際、価値や原理の選択のレベルで何が生じているかを詳しく診断することができる。理論が実践のレベルで評価される必要があるように、実践も理論のレベルで評価される必要があるということである。

1 費用便益分析と功利主義

それでは、政策立案者にとって政治哲学的諸問題はいかにして生じるのであろうか。公共政策立案はしばしば、最小の費用で最大の便益を得る「効率性」の追求として描かれる。しかしこれではやや不明確である。なぜなら、効率性は常に目的に依存するものであり、それ自体独立した価値基準ではないからである。例えば、政策のレベルで、警察権力の増強（＝最少の費用）がテロの予防（＝最大の便益）にとって効果的だと主張する者は、価値のレベルで、自由の減少（＝最少の費用）がセキュリティの増大（＝最大の便益）によって埋め合わされると主張しているのである。政策立案者が効率性を追求する際、そこには（明示されなくとも）常に何らかの価値の優先順位づけが含まれる。

政策立案者は通常、どのような方法で価値の優先順位づけを行っているのでしょうか。具体的に、公共政策立案における支配的手法である「費用便益分析」(cost-benefit analysis)について検討してみよう。それは以下のような基本的特徴をもっている。⁽⁴⁸⁾

- (a) 公共プロジェクトの費用と便益は社会の観点から確認され、評価されること
- (b) 費用と便益はともに貨幣単位で計測され、表示されること
- (c) 将来の費用と便益の流列は、社会的に妥当な割引率によってひとつの時間の次元に割引されること
- (d) プロジェクトは社会的純便益最大化の基本原則に基づき選択されること

一見して気づくとおり、費用便益分析はトレード・オフの方法を推奨する功利主義の色彩を色濃く帯びている。例えば、費用と便益は個々人でなく「社会の観点から」評価され、その尺度は「貨幣単位」という置換可能な尺度に換算され、その分析は「純便益最大化」を評価基準としている。その意味で、費用便益分析は功利主義という特定の正義原理に大いに依拠している。⁽⁴⁹⁾

もちろん、特定の正義原理に依拠することは政策立案者にとつてのメリットである。結局のところ、こうした明確な立脚点がない状況で、自由とセキュリティ、経済発展と環境保全、文化的多様性と社会的連帯といった諸々の政策的目標の間で優先順位をどのように決めたらよいであろうか。「効用は、特に公共政策において、非常に重要な決断要因である」⁽⁵⁰⁾。効用一元論、仮想的な「社会全体」、トレード・オフの方法といった功利主義的想定は、とりわけ公共政策立案の場面において大きな力を発揮するのである。⁽⁵¹⁾

2 政治哲学の貢献

ただし、政策立案者が功利主義の正義原理に依拠することと、それを無自覚に使いまわすことは大いに異なる。とり

わけ、政治哲学の観点からは、功利主義の正義原理が抱える論争的な性質を自覚することが重要である。例えば、どの費用と便益が分析の対象とされるのか。誰の、どの時点での利害が、どのようにウェイト付けされるのか。情報はどのような方法で集計され、どのように貨幣に換算されるのか。これらの問いに関して、政策立案者は（通常は）功利主義に依拠しつつ、何らかの決断を下さなければならない。⁽³²⁾一層厄介なことは、政策立案者が（通常は）依拠する功利主義的回答の一部に対して、政治哲学者の間では多大な疑念が示されていることである（第四節）。

そこで、公共政策立案に対する政治哲学の教示は、功利主義が唯一の正義原理ではないということである。功利主義において想定されるように、あらゆる費用と便益が「社会の観点から」「貨幣単位」で「純便益最大化」される対象とは限らない。例えば、テロ容疑者に爆弾のありかについて口を割らせる唯一の手段が、その男の幼い娘を拷問することだとする。たとえそれが計算上最大の便益をもたらす手段だとしても、厳格な功利主義者でもないかぎり、私たちはそれが道徳的に許される手段だとは考えないであろう。M・サンデルが言うように、このシナリオは「われわれを功利主義の計算そのものの評価へと向かわせる」⁽³³⁾。その場合、私たちは費用便益分析の入口で立ち止まって、〈効用〉の観点とともに〈権利〉の観点から、価値を優先順位づけしているのだ。

ここに、政治哲学研究が果たしうる学問的・社会的役割がある。すなわち、それは私たちにとって「望ましき」の認識がいかに多様かつ複雑であるかを教えているのだ。J・ドライゼクが言うように、「政治哲学は諸価値の対立を縮減するのではなく、増幅させる。それだけに政治哲学によってわれわれは政策的争点の潜在的な規範的次元に気がつくことができる」⁽³⁴⁾。公共政策立案において政治哲学研究を参照することのメリットは、費用便益分析の利点を明らかにすることのみならず、その限界を明らかにすることである。⁽³⁵⁾

確かに、政治哲学の諸成果を参照したところで、政策立案者が功利主義に代わる正義原理をただちに見出せるとは限らない。また、前節で述べたように、本稿はその要請に直接答えうるものでもない。むしろここで確認したいことは、政治哲学者の理論志向性と政策立案者の実践志向性が互いに還元可能でないこと、にもかかわらず——あるいはそれゆえに——両者は互いの役割から多くを学ぶことができるということである。実践に敏感な政治哲学者は、実行可能性を

念頭に置いて正義原理を案出するであろう。その一方で、政策立案者が原理的諸問題に敏感であることは、公共政策立案という複雑な実践に対処するための一助となるかもしれないのである。⁽⁹⁶⁾

六 おわりに

以上本稿では、政治哲学者が直面する実行可能性問題とそのありうる対処策について検討してきた。要点は以下のとおりである。第一に、政治哲学研究には「望ましき」の分析とともに「実行可能性」の分析の側面があり、後者の側面からは、例えば「資源の希少性」といった諸々の実践的制約を無視することはできない。第二に、実行可能性の諸制約のもとで正義原理を案出するためには、価値を優先順位づけする必要がある。その方法は、権利論者の好むレキシカル・オーダーと功利主義者の好むトレード・オフに分かれるが、どちらもそれ特有の難点を抱えている。第三に、政治哲学は費用便益分析の利点および限界を明確化することで、同分析を用いる政策立案者に対して一定の貢献をすることができるとする。

ブリッグハウスが言うように、現実政治への関心から政治哲学や政治理論を学ぼうとする者は、ときにその内容に興ざめさせられる。⁽⁹⁷⁾その内容は、がっかりするほど抽象的で、現実政治とあまりに無関係であることが多い。こうした理論と実践の間のギャップを埋めるために、政治哲学者にどのような手立てがありうるか——これが、本稿の出発点となる問いであった。本稿の検討から得られた知見とは、実行可能性問題を真剣に捉える政治哲学者は、何らかの方法で価値の優先順位づけに取り組み必要があること、その際、権利論や功利主義、またそれらの混合形態の理論構成を有益に参照することができるということである。

もちろん、政治哲学者の案出する正義原理が実行可能でありうることは、それが実行可能であるべきことを直接的に含意しない。この問いは筆者の見るところ、個々の政治哲学者が理想理論と非理想理論のどちらに軸足を置くかという、先行する態度決定に依存している。理想理論の目的が、完全に正しい社会を自由に描き出すことである一方、非理想理

論の目的は、不完全な社会の不正を特定し、矯正することである。この点で、ロールズが言うように、「非理想理論は、道徳的に許容可能であり、政治的にも可能で、加えて実効性もあるような政策と行動手続きを追求する」のだ。⁽⁸⁵⁾ それゆえ、理論化の目的それ自体に照らすなら、理想理論はともかく、非理想理論としての政治哲学は、理論と実践の間のギャップにより敏感であるべきだと言えるであろう。⁽⁸⁶⁾

最後に、第二節で触れた、理論と実践の間のギャップを安んじて受け入れるコーエンのような政治哲学者に対して、手短かに言及しておきたい。根本原理を統制ルールから区別することで、正義原理の案出と実行の知的分業を率直に推奨するコーエンの立場は、ある意味で哲学者の誠実さを示すものであろう。⁽⁸⁷⁾ ただし、もし政治学を（アリストテレスの意味で）実践学の一部門であると捉えるなら、実行可能性から切り離された根本原理を案出する営みを、あえて「政治哲学」と呼ぶ理由は定かでない。確かにコーエンは、「政治哲学は哲学の一部門である」と考えているので（第二節）、この疑問は結局のところ、定義上の問題に収斂するかもしれない。しかし同時に、このコーエンの主張は、政治と哲学の関係をめぐるより根本的な疑問を惹起することになる。

政治哲学を哲学の一部門とするコーエンの主張は、政治的知恵を哲学的知恵の一部とするプラトン主義を彷彿とさせるかもしれない。⁽⁸⁸⁾ しかしもちろん、今日の政治社会を構成するのは、哲人王の統治でなく民主主義の統治である。そこでは哲学者も市民の一人であり、それゆえ哲学者の意見もまた数ある意見のうちのひとつにすぎない。すると、民主的意思決定のプロセスにおいて哲学的知恵はいかなる地位や権威をもちうるのだろうか。ある正義原理が哲学的に真であることは、その正義原理を政治的に受け入れるべき理由になるであろうか。こうした政治哲学の社会的役割に関する方法的検討は、それ自体本稿の紙幅に余る重要な論点である。この点について詳しくは別稿の検討に委ねたい。

(1) J. Wolff, *The Role of Political Philosophy in New British Philosophy: The Interviews*, eds. J. Bagini and J. Stangroom, Routledge, 2002, 43-56, p. 48. 同論文について筆者は児玉聡氏の文献紹介に負っている。

(2) 足立幸男『政策と価値——現代の政治哲学』ミネルヴァ書房、一九九一年、同『公共政策学入門——民主主義と政策』有斐

- 閣 一九九四年。G. Brennan and P. Pettit, *The Feasibility Issue*, in *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, eds. F. Jackson and M. Smith, Oxford University Press, 2005, 258-79; P. Gilibert and H. Lawford-Smith, *Political Feasibility: A Conceptual Exploration*, *Political Studies*, forthcoming; R. E. Goodin, *Political Ideals and Political Practice*, *British Journal of Political Science*, Vol. 25, No. 1 (January 1995), 37-56; M. Jensen, *The Limits of Practical Possibility*, *Journal of Political Philosophy*, Vol. 17, No. 2 (June 2009), 168-84; A. Mason, *Just Constraints*, *British Journal of Political Science*, Vol. 34, No. 2 (April 2004), 251-68; J. Rawls, *The Feasibility Condition in Political Theory*, *Journal of Political Philosophy*, Vol. 6, No. 1 (March 1998), 27-40.
- (3) 〈権利〉と〈効用〉の間の対立については、塩野谷祐一『価値理念の構造——効用対権利』東洋経済新報社、一九八四年、若松良樹『センの正義論——効用と権利の間で』勁草書房、二〇〇三年が詳しい。
- (4) 佐野亘『公共政策規範』ミネルヴァ書房、二〇一〇年、七一頁。
- (5) C. Kukathas and P. Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, 1990, p. 2 (山田八千子・嶋津格訳『ロールズ——「正義論」とその批判者たち』勁草書房、一九九六年、二頁)。
- (6) G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, 2008, p. 268。コーエンのこの見解は、「運の平等主義」を核心とする彼の分配的正義論において明瞭に表れている。運の平等主義とは、正義に適った分配として選択の結果と情況の産物を区別し、後者の不運による不平等を打ち消そうとする考えである。松元雅和『リベラルな多文化主義』慶應義塾大学出版会、二〇〇七年、第五章、第六章第一節。その考えは、現実世界の適用にあたって多大なハードルを設けるであろう。しかしコーエンに言わせれば、運の平等主義としての正義原理がかりに実行不可能であるからといって、それが真でないとか、望ましくないとかいうことにはならない。いわく、「実施が困難であるからといって、それ自体で正義の構想としての運の平等主義が駄目になるわけではない。というのも、事実的情况が何であれ、それを実施しようと努めることに敏感でなければならないということ」は、妥当な正義の構想に対する制約にはならないからである。[Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, p. 271. 実際「コーエンの分配的正義論は、運の平等主義を放棄するべし」だろうか、それをより徹底化する——すなわち「より実行不可能となる——方向に突き進むのである。G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice*, *Ethics*, Vol. 99, No. 4 (July 1989), 906-44.
- (7) Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, ch. 6 sec. 19 and ch. 7.
- (8) Ibid., p. 265.
- (9) Ibid., p. 231.

- (10) Ibid, p. 253.
- (11) 「自分たちが採用する統制ルールを正当化するために、私たちは必然的に基本原理に訴えることになる。事実が規範的な光を放つのは、事実自由的な第一原理がその事実に向ける光を反射するところによつてのみである。」Ibid, p. 267. この点について詳しくは、ローエンのいわゆる「構成主義」批判も参照。Ibid, ch. 7.
- (12) H. Brighouse, *Justice*, Polity Press, 2004, p. 20.
- (13) C. Farrelly, *Justice, Democracy and Reasonable Agreement*, Palgrave MacMillan, 2007, p. 51. クカサス／ペティットによれば、『正義論』以前の政治哲学では「望まじき」の分析と「実行可能性」の分析が互いに離れて存在しており、結果として学問分野それ自体が存続の危機に瀕していた。両者を有意義に結合し、政治哲学の再生を果たしたのが、ロールズの貢献であったとの評価である。Kukathas and Pettit, *Rawls*, ch. 1.
- (14) Gilabert and Lawford-Smith, *Political Feasibility*.
- (15) 両者の区別に「ふじは」R. E. Goodin, *Political Theory and Public Policy*, University of Chicago Press, 1982, pp. 130-1; D. Miller, *Political Philosophy for Eathings*, in *Political Theory: Methods and Approaches*, eds. D. Leopold and M. Stears, Oxford University Press, 2008, 29-48, pp. 46-7 (遠藤知子訳「地球人のための政治哲学」、山岡龍一・松元雅和監訳『政治理論入門——方法とアプローチ』慶應義塾大学出版会、二〇一一年、四一―六八頁、六三一―六四頁)；足立幸男『公共政策学とは何か』ミネルヴァ書房、二〇〇九年、七七一―七八頁を参照。
- (16) J. Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, sec. 22 (川本隆史・福岡聡・神島裕子訳『正義論 改訂版』紀伊國屋書店、二〇一〇年)。
- (17) 例えば、正義の状況に関する以下のD・ヒュームの議論を参照。「我々は彼の自然のままの美しさが、あらゆる人工的装飾に勝り、四季を通じての温暖な気候が、すべての衣服や被覆を不用にし、生の草が最も美味なる食物を、清澄な泉が最も慈味に富む飲み物を彼に与え、骨の折れる業務は必要とされず、耕作も、航海もなく、音楽、詩および瞑想が彼の唯一の仕事になり、会話、歓楽そして友情が彼の唯一の娯楽になると仮定しよう。／このような幸せな状態にあつては、他のすべての社会的美德は榮え、十倍にも増加するであろうが、しかし正義という用心深く猜疑心の強い美德は、一度も夢想されなかったであろうことは明白であると思われ。」J.D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 3rd ed. ed. L. A. Selby-Bigge, rev. P. H. Niddich, Oxford University Press, 1975, pp. 183-4 (渡部峻明訳『道德原理の研究』哲書房、一九九三年、一九―

二〇頁).

(18) 例えば、労働インセンティブを理由とするロールズの格差擁護論に対するコーエンの批判は、突き詰めれば正義の状況のうち、「資源の希少性」と並ぶ「利他心の限定性」を所与の前提とするか変革の対象とするかという問題に帰着する。この点について詳しくは、松元雅和「規範理論における『現実』の位置づけ——G・A・コーエンのロールズ批判を手がかりに」、『社会思想史研究』第三十六号(二〇一二年予定)を参照。

(19) 価値の多元性に関する政治哲学的検討については、C. Taylor, *The Diversity of Goods*, in *Philosophical Papers Volume 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1985, 230-47を参照。

(20) 足立『公共政策学とは何か』第三章第二節。

(21) 植松忠博「ロールジアン国際社会正義論——ベイツ『政治理論と国際関係』を中心に」、『岡山大学経済学会雑誌』第一四巻第一号(一九八二年一〇月)、一七五—二一〇頁、一八三頁を参考に筆者作成。

(22) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 244 (邦訳、三二九頁)。

(23) *Ibid.*, pp. 3-4 (同、六頁)。

(24) *Ibid.*, p. 61 (同、八五頁)。

(25) S. Holmes and C. R. Sunstein, *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes*, new ed. W. W. Norton & Company, 1999, p. 94.

(26) *Ibid.*, p. 97.

(27) 以下の点は、匿名査読者より頂いた指摘に負っている。

(28) 権利論における実行可能性問題のやがなる検討については、K. Eddy, *Against Ideal Rights, Social Theory and Practice*, Vol. 34, No. 3 (July 2008), 463-81; P. Gilabert, *The Feasibility of Basic Socioeconomic Human Rights: A Conceptual Exploration, Philosophical Quarterly*, Vol. 59, No. 237 (October 2009), 659-81; H. Hahn, *Justifying Feasibility Constraints on Human Rights, Ethical Theory and Moral Practice*, forthcomingを参照。

(29) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 204 (邦訳、二七六—二七七頁)。

(30) H. L. A. Hart, *Rawls on Liberty and its Priority, University of Chicago Law Review*, Vol. 40, No. 3 (Spring 1973), 534-55, p. 543 (「ロールズにおける自由とその優先性」、小林公・森村進訳『権利・功利・自由』木鐸社、一九八七年、二二—二五九頁、二三三—二三五頁)。

- (31) B. Barry, John Rawls and the Priority of Liberty, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, No. 3 (Spring 1973), 274-90. 実際ロールズは、非理想状態においてはレキシカル・オーダーを放棄すべき場合があることを認めている。すなわち「社会的な状況がそうした基本的な諸権利の実効的な確立を許さない場合に限り、自由の制限は認められうる。だがそのときでさえも、自由の制限は、その制限がもはや正当化されなくなるにいたる道筋を準備するのに必要である範囲でしか認められない。」[Rawls, *A Theory of Justice*, p. 152 (邦訳、二〇七頁), 本稿第六節も参照。]
- (32) Brennan and Pettit, The Feasibility Issue, p. 263.
- (33) J. Bentham, Push-Pin and Poetry, in *Ethics*, ed. P. Singer, Oxford University Press, [1825] 1994, 199-200, p. 200. 価値のウェイト付けに関するより洗練された倫理学＝経済学的検討については、J. Broome, *Weighing Goods: Equality, Uncertainty and Time*, Blackwell, 1991を参照。
- (34) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 27 (邦訳、三九頁)。
- (35) *Ibid.*, p. 180 (同、二四五頁)。
- (36) *Ibid.*, pp. 26-7 (同、三八頁)。
- (37) R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, 1974, pp. 32-3 (嶋津格訳『アナーキー・国家・ユートピア——国家の正当性との限界』木鐸社、二〇〇二年、五一頁)。
- (38) A. Sen, Rights and Agency, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 11, No. 1 (Winter 1982), 3-39, p. 7.
- (39) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 3 (邦訳、六頁)。トレーン・オフのモデルに含まれる道徳的に反直観的な性質については、H. Winter, *Trade-Offs: An Introduction to Economics Reasoning and Social Issues*, University of Chicago Press, 2005 (山形浩生訳『人びとの経済理論——トレーン・オフの経済学』ハジリロ、二〇〇九年)を参照。
- (40) Goodin, Political Ideals and Political Practice, pp. 50-2.
- (41) A. Sen, *Development as Freedom*, Oxford University Press, 1999, pp. 150 and 157 (石塚雅彦訳『自由と経済開発』日本経済新聞社、二〇〇〇年、一六九、一七八頁)。
- (42) 民主主義と経済発展のトレーン・オフに関するよりバランスに富んだ検討としては、D. A. Bell, *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*, Princeton University Press, 2000 (施光恒・蓮見二郎訳『「人間的価値」とリベラル・デモクラシー——東洋と西洋の対話』風行社、二〇〇六年)を参照。

- (43) R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, with a New Appendix, Harvard University Press, 1978 (木下毅・小林公・野坂泰司訳『権利論』一・増補版、木鐸社、二〇〇三年)。デューオーキンの功利主義評価に関しては、松元『リベラルな多文化主義』、五八頁註一〇も参照。
- (44) J. S. Mill, *On Liberty and Other Essays*, ed. with an Introduction and Notes by J. Gray, Oxford University Press, [1859] 1998(塩尻公明・木村健康訳『自由論』岩波文庫、一九七一年)。
- (45) 足立『公共政策学とは何か』、一〇二頁。
- (46) 「実践的正当化の過程を、それが葛藤に到達するまで辿ったとしても、それ以上の正当化もない代わりに非合理性もなく進むことができるかもしれないのである。それを可能にするのは判断であり、本質的にはアリストテレスが実践的な知恵と称した能力である」J. Nagel, *The Fragmentation of Value*, in *Moral Questions*, Cambridge University Press, 1979, 128-41, p. 135(「価値の分裂」永井均訳『コウモリでもさるさるのさるさる』勁草書房、一九八九年、二〇二―二二二頁、二二二頁)。この点について詳しくは、R. Chang (ed.), *Incommensurability, Incompatibility, and Practical Reason*, Harvard University Press, 1997を参照。
- (47) 例へばR. G. Frey (ed.), *Utility and Rights*, University of Minnesota Press, 1984を参照。
- (48) T. F. Nae, *Cost-Benefit Analysis: Theory and Application*, Sage Publications, 1996, p. 7 (萩原清子監訳『費用・便益分析——理論と応用』勁草書房、二〇〇七年、一〇頁)。
- (49) A. MacIntyre, *Utilitarianism and Cost-Benefit Analysis: An Essay on the Relevance of Moral Philosophy to Bureaucratic Theory*, in *Values in the Electric Power Industry*, ed. K. Sayre, Notre Dame University Press, 1977, 217-37; L. H. Tribe, *Policy Science: Analysis or Ideology? Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, No. 1 (Autumn 1972), 66-110; J. Wolff, *Making the World Safe for Utilitarianism*, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Vol. 58 (May 2006), 1-22. 並びに「費用便益分析が依拠する正義原理の多様性について」D. C. Hubin, *The Moral Justification of Benefit/Cost Analysis*, *Enoconomics and Philosophy*, Vol. 10, No. 2 (October 1994), 169-94を参照。
- (50) Nagel, *The Fragmentation of Value*, p. 137 (邦訳、二二五頁)。
- (51) 費用便益分析は功利主義を、その理論的基礎である厚生経済学を通じて受け入れてきたようである。センが言うように、「伝統的な厚生経済学は、創り出された効用の総和の大きさで成功を測るという、単純な功利主義的基準を用いており、それ以外に本質的価値を持つものは一切認めない」A. Sen, *On Ethics and Economics*, Blackwell, 1987, p. 30 (徳永澄憲・松本保美・青山治城訳『経

経済学の再生——道徳哲学への回帰』麗澤大学出版会、二〇〇二年、五九頁）ただし付言すると、費用便益分析がすべからず（効用）の観点に基づくわけではない。例えば R・ボズナーは、従来型の功利主義を批判し、「（効用）ではなく「社会的富」の最大化を効率性の指標にすべきだと主張している。R. A. Posner, *The Economics of Justice*, Harvard University Press, 1981, pt. 1（馬場孝一・國武輝久監訳『正義の経済学——規範的法律学への挑戦』木鐸社、一九九一年）。ボズナー自身による費用便益分析の実例としては、R. A. Posner, *Catastrophe: Risk and Response*, Oxford University Press, 2004 を参照。

(26) H. Shue, Ethical Dimensions of Public Policy, in *The Oxford Handbook of Public Policy*, eds. M. Moran, M. Rein and R. E. Goodin, Oxford University Press, 2006, 709-28. C. Wolf, Jr., Ethics and Policy Analysis, in *Public Duties: The Moral Obligations of Government Officials*, eds. J. L. Fleishman, L. Liebman and M. H. Moore, Harvard University Press, 1981, 131-41.

(27) M. J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* Farrar, Straus and Giroux, 2009, p. 40（泉澤英訳『つれからの「正義」の話をよめ——「まともな生活」のための哲学』早川書房、二〇一〇年、五五頁）。

(28) J. S. Dryzek, Political Philosophy, in *Policy Analysis by Design*, eds. D. B. Bobrow and Dryzek, University of Pittsburgh Press, 1987, 101-16, p. 115（「政治哲学」重森臣広訳『「デザイン」思考の政策分析』昭和堂、二〇〇〇年、一一九—一二七頁、一三三六頁）。

(29) 費用便益分析のより詳細な哲学的検討については、J. M. Gilroy and M. Wade (eds.), *The Moral Dimensions of Public Policy Choice: Beyond the Market Paradigm*, University of Pittsburgh Press, 1992 などの Cost-Benefit Analysis: Legal, Economic, and Philosophical Perspectives, *Journal of Legal Studies*, Vol. 29, No. 2 (June 2000), 837-1177 に掲載された諸論文を参照。

(30) 個々の公共政策立案における規範的次元を具体的に分析するものは、例えば G. Craig, T. Burchardt and D. Gordon (eds.), *Social Justice and Public Policy: Seeking Fairness in Diverse Societies*, Polity Press, 2008. V. V. Gehrung and W. A. Galston (eds.), *Philosophical Dimensions of Public Policy*, Transaction Publishers, 2002. A. Gutmann and D. Thompson (eds.), *Ethics and Politics: Cases and Comments*, 4th ed., Thomson-Wadsworth, 2006. J. Wolf, *Ethics and Public Policy: A Philosophical Inquiry*, Routledge, 2011 など参照。

(31) 「多くの学生は、政治哲学と初めて出会って、いろいろとせられることになる。それは過度に抽象的で専門的に見えるかもしれない。またときには、難しく思わせるために難しくしているように見えるかもしれない。もし貴方が今日の政治的イシューに関心をもって政治哲学に至るなら、それはがっかりさせるものに見えるかもしれない。貴方の関心はグローバル化や性的不平等、第三

世界の債務、資本主義にあるのに、哲学者が関心を寄せるのは、ただ権利の性質であったり、権利と責任の関係であったりする。哲学者はまた、自分の理論が、自分自身が——そして私たち——住むこの世界に対して、どのような含意をもつかに ついても、まったく無関心であるように見える。」Brighouse, *Justice*, p. 11.

- (58) J. Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999, p. 89 (中山竜一訳『万民の法』岩波書店、二〇〇六年、一三三頁)。
(59) この点については Z. Stemplowska, What's Ideal about Ideal Theory? I. Robeyns, *Ideal Theory in Theory and Practice* and A. Swift, *The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances*, *Social Theory and Practice*, Vol. 34, No. 3 (July 2008), 319-87 も参照。

- (60) コーエンにおける正義原理の案出と実行の知的分業に関する批判的検討については、P. Gilibert, *Feasibility and Socialism*, *Journal of Political Philosophy*, Vol. 19, No. 1 (March 2011), 52-63 を参照。

- (19) T. W. Pogge, *Cohen to the Rescue!* *Ratio*, Vol. 21, No. 4 (December 2008), 454-75, p. 468.

【謝辞】 本稿の修正にあたっては、二名の匿名査読者より有益なコメントを頂いた。記して御礼と感謝の念を表したい。なお本稿は、文部科学省科学研究費補助金(二一五三〇一四二)による研究成果の一部である。

政治と普遍的なるものの行方

——エルネスト・ラクラウ、普遍と個別をめぐる政治思想

山本 圭

問題の所在——普遍主義の黄昏のなかで

「ラディカルな普遍主義は歴史となった。ラディカルな、あるいはそうであるとされてきた普遍主義者の運動、イデオロギー、党は過去のものとなった。」^①ヘラー＝フェーヘルによるこのような前世紀の歴史の総括は、ここでいう「ラディカル」の内実をさて措くとしても、もはやきわめて常識的なものとして数えられる。近代世界システムにおいて「普遍的」と称し称されるものいずれもが、およそ例外なく「ヨーロッパ的普遍主義」^②であることがもはや自明となり、その「有効な」オルタナティブとされた共産主義の歴史的プロジェクトが完膚なきまでの凋落を見せるなかで、普遍主義、ないし普遍性といった観念は徹底した懐疑の目に曝され、挙げ句には普遍的価値へのほんのわずかな言及でさえもしばしば「全体主義的」であるとして眉を顰められる始末であった。^③この意味でそれは、まさにかれらの書名がそうであるように、「普遍主義の黄昏 twilight of universalism」と呼ぶに相応しいものであったのである。

本論文はこのような状況にある政治と普遍性をめぐって、アルゼンチン出身の政治理論家エルネスト・ラクラウの政治思想を考察するものである。シャンタル・ムフとの共著『ヘゲモニーと社会主義戦略』（以下『ヘゲモニー』と略記）において、伝統的なマルクス主義が孕んだ本質主義を脱構築し、ポスト・マルクス主義とラディカルデモクラシーを中心

にその政治的思考を展開していたラクラウであるが、かれが普遍主義と個別主義の問題に明確にコミットするようになるのは九〇年代以降のことである。ラクラウが問い質すのは、普遍的なるものを遺棄した結果分断された個別的な主張が跋扈するとして、かりにそれらが普遍的価値へのいかなる参照も持たないとすれば、どのようにわれわれは今日より大きな解放の政治emancipatory politicsについて考えることが出来るだろうか、ということであり、そこからかれは普遍性概念を再構築する今日の重要性を強く訴えるのである。ラクラウの問題提起を文脈化するためにも、ここで必要な範囲で現代政治と普遍主義の関係について簡潔に振り返っておくことにしたい。

今日の普遍主義をめぐる状況は、近代主義的な産業構造、あるいはそれを象徴していた啓蒙のプロジェクトの行き詰まりから現れた、接頭辞「post-」を伴ういくつかの新しい潮流——ポストモダンイズム、ポスト構造主義——によってすでに理論的には予言されていたと言えるかもしれない。「大きな物語の失墜」（リオタール）をめぐる言説は、「文化的・政治的なベシミズムと軽薄な遊び心とがないまぜになった奇妙な混合物」として一部に批判的な声を巻き起こしつつも、少なくない知的分野においてなし崩し的に、とはいえ着実にヘゲモニーの拡大に成功した。そこでは全体性、合理性、真理に代わり、差異、多様性、偶然性が、いわば「ポストモダンの条件」という新しい知的パラダイムを象徴するキイワードとして流通し、普遍性について問うことそれ自体がすでに知的なアナクロニズムと映るほどであった。^⑤このように最初は建築用語として始まり、一部のマイナーな哲学的言説であったものが、今日ではあらゆる言説領域に浸透し、さらにはしばしば「新しい社会運動」とも呼ばれるミクロ的な政治闘争の興隆とも相俟って、自らの主張に普遍性を求める勢力にとってきわめて旗色の悪い状況が続いたのである。

これは政治哲学として例外ではない。もとより現代の政治哲学において、万人に当てはまる原理として普遍主義を担っていたのは「リベラリズム」の思想であった。『正義論』を著したロールズがまさにそうであったように、リベラルを標榜するいくつかの理論家は、みずからの議論をいかなる時代、文化をも貫いて当てはまることを明に暗に前提とし、あるいは少なくともそのような傾向性を有していたのである。

リベラリズムが抱えていた以上のような嗜好は、いわゆる「リベラル・コミュニタリアン論争」、あるいはD・ラスマツ

センに倣うとすれば「普遍主義対共同体主義」⁽⁶⁾という枠組みにおいて批判的に取り上げられた。というのもリベラルな普遍主義は、文化的な差異や個別特殊な歴史的背景を重視する多くのコミュニティアンにとってゆゆしき想定であったからである。⁽⁷⁾ そのなかでもリベラリズムの普遍主義を徹底して糾弾したのは、多文化主義をはじめとする「アイデンティティの政治」であった。たとえばこれに関する論争においてもっとも強力な影響力を持ったチャールズ・テイラーは、リベラリズムを「平等な尊厳の政治」と呼び、自らの立場である「差異の政治」と対比しながら次のように述べる。

普遍的な尊厳をめぐる政治は、市民がどう異なっているかを「顧慮しない」という形態の差別禁止を求めて戦った。これに対して、差異をめぐる政治は、しばしば、差別禁止を次のように再定義する。すなわち、私たちに對して、これらの区別を、異なる処遇の基礎にすることを要求するものとしてである。⁽⁸⁾

こうして多文化主義者は、リベラリズムの普遍主義が持つ中立性を鋭く批判し、マイノリティの文化的差異を尊重する政治と文化保護政策の必要性を訴えた。これらはマイノリティ集団をめぐる重要な理論的問題を提示したのみならず、マイノリティの文化を積極的に保護しようとするより具体的、実践的な政治的企図でもあった。

リベラリズムは数多の方面からの批判に集中的に曝され、その結果ロールズの政治的リベラリズムへの転向がまさにそうであったように、みずからの普遍主義的前提に対する認識の変更を余儀なくされている。⁽⁹⁾ 今日リベラリズムと多文化主義の架橋を目指す「リベラルな多文化主義」による試みは、以上の普遍主義をめぐる論争が行き着いたひとつの帰結であると言えるかもしれない。「リベラルな多文化主義」は、リベラリズムの普遍主義と中立性を多文化主義による文化承認要求に譲歩するかたちで半ば断念し、両者を折衷しようとする。⁽¹⁰⁾ しかしながら、このような統合に向けた理論的折衝のなかで普遍主義は、井上達夫が「普通の死」と呼ぶ状況に陥っており、それはいまや失意のなかで「死の床についている」⁽¹¹⁾のである。

このような普遍主義をめぐる時代的趨勢にもっとも鋭い疑義を突きつけたのが本論文の主題であるエルネスト・ラク

ラウであった。その介入が当時に挑発的で反時代的なものであったのかは、次のようなロドルフ・ガッシエの言葉が如実に示している。ガッシエによれば、「エルネスト・ラクラウの政治的、理論的著作の数多いメリットのひとつは、普遍性の問題を政治哲学に力強く再導入したことにあり、それはまさにそのようなプロジェクトがあまり歓迎されない、すなわちその主題が支配的な言説において禁じられた領野となっていたそのような時期であった」¹²のである。したがって、この禁じられた普遍性の考究を通じて本論文が明らかにしたいのは次の二点である。第一に、普遍主義と個別主義の関係を再考し、今日の政治的状况においていかなる普遍性が可能であるかを検討すること。特にラクラウが提示する普遍性概念が持つ二つの側面——空虚¹³とemptinessと代表¹⁴表象¹⁵representation——に焦点を当てることで、普遍と個別を相互に排他的なものとしてではなく、むしろ互いが呼び求め合い、汚染し合おう関係にあることを明らかにする。

第二に、普遍性の構築をめぐるラクラウの議論が、逆説的にもその失敗に可能性を負っていることを示すこと。ラクラウの政治理論は、ヘゲモニーと諸要素の節合¹⁶articulationを強調するために、それが失われた全体性を郷愁する理論であり、差異や複数性に不寛容であるとししばしば看做されてきた。しかしながら本論文で議論したいことは、ラクラウの提示する普遍概念が全体性への回帰などではありえず、ましてや個別的なものを従属させるようなそれでもないということ、つまりは普遍性が完全に閉じることはなく、いつもそこから排除され、逃走する代表¹⁷表象¹⁸不可能な何ものかが存在しているということなのである。このような本論文の試みは、ある意味ではラクラウのポスト・マルクス主義についての「非常に強い読み」であると感じられるかもしれない。しかしこれはしばしばかれに帰せられるイメージ——ヘゲモニーを通じた政治的フロンティアの構築——を必ずしも裏切るものではない。むしろ重要なことは、後者の可能性はまさに前者によって支えられているということ、つまりこの残余の存在が現行の普遍的言説、あるいは権力関係に抵抗するための拠点を提供し、ヘゲモニー闘争のための空間を開くということであり、これこそがラクラウのラディカル・デモクラシーのプロジェクトを構成する不可欠な条件なのである。

二 『ヘゲモニー』における普遍主義への懷疑

本論文の目的のひとつは、ラクラウの普遍性概念の今日的重要性を考察することであるが、とはいえそれは直ちにあらゆる普遍主義を肯定することにわれわれを導くわけではない。かれの普遍主義に対する態度はより複雑なものであり、そのことはシャンタル・ムフと共同で執筆された『ヘゲモニー』に見ることが出来る。そこで無用な誤解を避けるためにも、ラクラウの普遍性の再構築について議論する前に、かれがいかなる普遍主義と決別しているかを確認しておく必要がある。

よく知られているように、ラクラウ・ムフは『ヘゲモニー』において、ラディカルで多元主義的なデモクラシーのヴィジョンを展開しており、ここでは社会内に浮遊する諸要素、あるいは諸集団を節合することで等価性の連鎖を拡張し、現行の支配的な権力構造に異議申し立てを行うための政治的プロジェクトが語られている。⁽¹³⁾かれらのラディカル・デモクラシーに特徴的なことは、社会システムとそれを構成する個々のアイデンティティを言説 *Discourse* の構築物として捉え、政治を言説の構築をめぐるヘゲモニー闘争と理解したことにある。⁽¹⁴⁾しかしながら重要なことに、伝統的なマルクス主義にある本質主義を解体し、ヘゲモニー概念を力強く左派の戦略に適用しようとした本書のまさに末尾においてラクラウ・ムフは、自身らのラディカル・デモクラシーの条件リストから普遍性を消去する、あるいは逆に言えばそのリストに「普遍性の放棄」と書き入れるのである。

ラディカルな民主主義の言説はもはや、普遍的なものの言説ではなく、「普遍的な」諸階級や諸主体が語り出す認識論的な場所は根絶され、さまざまな声のポリフォニーに取って代わられてくる。そうした声のおおのは、みずからの還元不可能な言説的アイデンティティを構築するのである。このことは決定的である。すなわち、ラディカルで複数的な民主主義は、普遍的なものの言説の放棄、そして限られた数の主体によってのみ到達されうる「真理」

への特権的な接近点という暗黙の仮定の放棄なしには存在しないのである。¹⁵⁾

ラディカル・デモクラシーの条件のひとつである多様性の要求が、個別的な諸要素を全体の部分へと解消する普遍的な言説を忌避させ、それを放棄することを要求する。このことは、少なくともこの時点においてラクラウ＝ムフもまた、個別主義的な諸要求の場を擁護するべく普遍主義を警戒し、その解体を迫る言説の内部にいたことを示している。

ここではかれらのラディカル・デモクラシーのプロジェクトから抹消された普遍性について内在的に考察しておくべきだろう。自身らの政治的展望を描いた後で、「社会主義の古典的な言説は、これとは非常に異なっていた。それは普遍的なものの言説であった。この言説は、いくつか特定の社会的カテゴリーを、政治的認識論的な特権の保有者へと変形したのである」¹⁶⁾と言われているように、ラクラウ＝ムフが『ヘゲモニー』において「普遍的言説」として念頭においているものは、伝統的な社会主義言説あるいは古典的マルクス主義にはかならないことが分かる。すでに述べたように、『ヘゲモニー』における目論見のひとつは、教条的なマルクス主義が擁する本質主義を脱構築することにあつたわけだが、かれらはこれまでのマルクス主義にもとづいた左派の政治戦略が今日危機にあるとしながら、それを次のように提示している。

今日危機にあるのは、社会主義という観念の総体であり、この観念は労働者階級存在論的中心性とか、一社会から別の社会への移行の基礎定立的な契機としての、大文字で書かれる革命の役割とか、政治という契機を無化するであろう、完全に単一で同質的な集団意志という幻想的な展望とかを、土台にしているものである。〔……〕「普遍的」主体で満たされ、単一の歴史なるものを基軸に概念的に構築されているこの虚構は、「社会」を理解可能な構造として想定してきた。この構造は、なんらかの階級的立場を基盤にして知的に支配されうるし、また政治的特徴を持つた基礎づけ主義的な行為を通じて、合理的で透明な秩序として再構成されるとされてきたのである。今日、左派は以上のようなジャコバン派的空想の解体劇の最終場面を目撃しつつある。¹⁸⁾

このような唯一絶対の真理を僭称し、いっさいの例外を認めず、その結果あらゆる差異と多様性を窒息死させる普遍主義こそ、ポスト構造主義や多文化主義を始めとする差異の政治が激しく攻撃してきたものであった。ミシェル・バレットが指摘しているように、古典的マルクス主義の言説が「内容 content」に関しては男性主義的で、文脈 context に関してはヨーロッパ中心主義的¹⁹⁾であるとすれば、歴史の主体を特定の階級に限定し、大文字の歴史を語るこのような言説は、たとえば「新しい社会運動」として知られたデモクラシーのうねりを捉え損なっている、ないしはそのポテンシャルを認めようという点できわめて問題含みであったのである。

ラクラウ＝ムフが言及しているように、このような普遍主義に特徴的なことは、何よりその「基礎付け主義 foundationalism」にある。ここで「基礎付け foundation」とは、伝統的な形而上学的真理、歴史の本質やその隠された意味を求める歴史哲学、あるいは啓蒙の伝統にある理性／合理性とそれを備えた主体観がそうであるように、まさに知のシステムの土台としてシステムそのものを支える、それ以上遡って根拠を問うことを禁じられた正統性の源泉であり、基礎付け主義とはそのような基礎付けを土台として据えようとする態度を指している。²⁰⁾このような態度に対するラクラウの反応は、同時代においてコミュニケーション的理性を通じて道徳的基礎付けを獲得しようとするハーバーマスへの批判に端的に現れていると言える。たとえば『現代革命についての新しい考察』の冒頭においてラクラウは、「理性的／合理的なるもの」の限界を意識し始めた新しい知的潮流への典型的な拒否反応としてハーバーマスを引き合いに出す。

この新しい知的趨勢への最初の反応は、「ニヒリスティック」と看做される諸潮流に反対して、「理性」を擁護することに囚われながら「近代」のプロジェクトを再開しようとするものであった。ハーバーマスの仕事はおそらく、このような態度のもっとも典型的なものであろう。しかしながらわたしたちの見解はまったく逆である、すなわち「理性の危機」のうちに解放に向けたプロジェクト「emancipatory project」の断念を導くニヒリズムを見るのではなく、あらゆる形態の支配の徹底した批判に先例なき機会を開くものとしてそれを捉えているのである。²¹⁾

ハーバーマスは理性と啓蒙の限界をひとつの危機と捉え、その綻びをコミュニケーション的理性にもとづくコンセンサスの可能性によって繕おうとする。これに対し、ラクラウのポストマルクス主義の知的企図のひとつは、このような基礎付け主義的な普遍主義的言説を徹底して退けつつ、そこに政治的な異議申し立ての可能性、あるいはヘゲモニー闘争のための余白を読み込もうとすることにあった。このような立場をオリバー・マーヒアルトに倣って「ポスト・基礎付け主義 post-foundationalism」と呼びうるるとすれば、それは「最終的な土台 final ground」の不可能性をニヒリズムへの道程として悲観的に捉えるのではなく、むしろ基礎付けの不在を政治的自由と変化のための積極的な条件として受入れることにあるといえよう。それゆえジュデイス・バトラーが「普遍性」という言葉は、将来における参入の要求を前もって除外しないよう、永久に開かれたものであり、永久に異議申し立てを受け続け、永久に偶発的なものでなければならぬ⁽²³⁾と述べていることをラクラウもまた共有している。ラクラウにとって重要なことは、どのような政治形態もある種の「基礎」を必要とするが、しかしながらそれはあらかじめ定まったものではありえず、むしろ多分に偶発的なものであるほかにということなのである。これを存在論的に述べるとすれば、基礎付けはかつてのような永劫不変であることをやめ、ヘゲモニーとその節合実践、つまりは権力作用の効果へと譲られる。ラクラウの「ポスト・基礎付け主義」が、たとえばリチャード・ローティの「アンチ・基礎付け主義」と異なるのはまさにこの点なのであり、そこで問題となっているのは基礎付けの有無ではなく、基礎付けそのものについての新しい認識の仕方なのである。

これから議論するように、ラクラウの普遍性の再評価もまたこの方向において行われたことは間違いない、それは西洋的価値観を色濃く反映したリベラリズム型普遍主義はもろいこと、大文字で単数形の解放を唱えるマルクス主義的普遍主義とも区別された普遍主義の可能性、あるいは普遍主義と個別主義の新たな節合関係なのである。

三 普遍性の構築

『ヘゲモニー』において基礎付け主義的普遍主義と決別するラクラウは、九〇年代以降ふたたびこの問題に取り組む

ことになる。最初に提示したようにラクラウが目の当たりにしていたのは、個別主義的な政治的アイデンティティの増殖と普遍主義的価値観の衰退、つまりは普遍的階級の任務であれ、抽象的な原則であれ、あらゆる基礎付けが疑惑の目で見つめられるような事態であった。⁽²⁴⁾ それゆえラド・リハが述べているように、この問題へのラクラウの介入は次の二つのパースペクティブから距離を取ることから始められねばならない。すなわちラクラウが批判するのは、個別的なものの場をそっくり蔑ろにする普遍主義的なパースペクティブであり、さらには個別的なものを擁護する名目で普遍のカテゴリーそのものを拒絶する個別主義的なアプローチでもある。⁽²⁵⁾ したがってラクラウの問いは次のようにきわめて簡潔なものとなるだろう。すなわち、「普遍主義と個別主義との間の諸関係は、単なる相互排除の関係なのだろうか。」⁽²⁶⁾

本節ではラクラウがオルタナティブとして提示する普遍性概念を検討するが、ここでは二つの観点からこの概念にアプローチすることにした。すなわち、一つは「空虚さ(emptiness)」であり、そして第二は「代表＝表象(representation)」である。特に代表＝表象概念については、これまでラクラウの普遍性が論じられるさいに欠落してきたものであり、これを考察することでその穴を埋めることが出来るのみならず、代表概念とアイデンティティの纏れ合いを示すことが出来るだろう。

1 空虚なシニフィアンとしての普遍性

すでに示したように、当時の文脈において普遍性概念は、ラディカルな多文化主義論をはじめとする論者らによって批判、冷遇されており、代わりにマイノリティ文化にもとづくアイデンティティを肯定する「純粋な個別主義(pure particularism)」つまりは「いかなる普遍的な価値への参照をもたないモナドの個別主義(monadic particularism)」⁽²⁷⁾ が支配的な言説であった。それゆえここではまず「純粋な個別主義」の問題性、ないし不可能性について検討することから始めることにしよう。

純粋な個別主義についてラクラウは、「あらゆる内容物やそれを超越する普遍性への要請から独立した純粋な個別主義の主張は、自己破滅的な企てなのである」⁽²⁸⁾と述べている。なぜなら第一に、完全に分離した示差的アイデンティティ

が文化的多元主義の肯定を通じて構築されているかぎりで、そのアイデンティティは、少なくとも部分的には、他の諸集団との複雑な関係のシステムに拠っていることは明らかであり、さらにはこの関係は個々の集団の個別主義を超えた規範や原則によって調整される必要があるからである。したがって、アイデンティティの純粹さの主張は自己欺瞞的なものにならざるをえない。第二に、あるマイノリティ集団が他の諸集団に対し自らの個別的アイデンティティと権利を要求することは同時に、他の諸集団——それは当該マイノリティ集団にとって敵対的であるかもしれない——に対してもそれらを承認することを含まざるをえず、その結果前者の要求は必然的に一定程度の頓挫を余儀なくされるからである。これはある共同体における集団間の関係において、もともと基本的な幾つかの点については平等原理が差異に先立つからであり、したがって純粹な差異のアイデンティティの要求は他者との折衝のなかで不完全なものとして構築されざるをえないのである⁽²⁹⁾。

このように基礎付け主義的な普遍主義のみならず、純粹な個別主義もまた問題を抱えているとすれば、このジレンマからの出口は両者の異なった節合様式に求めるほかない。今日、諸々の政治的闘争が西欧型普遍主義の欺瞞を告発することを通じて、普遍とその特殊内容との関係がますます自明でなくなっているとすれば、普遍性と個別性を抜き差ししない関係において、あるいは普遍主義と個別主義を解消不能な緊張関係において捉えることで、普遍主義をそっくり拒絶するとは異なった仕方、基礎付け主義の普遍主義から離脱することが可能になる。すなわち、普遍的なものはやどこか超絶した外部から絶対的なものとして降臨し、個別的なものを懐柔するようなそれではない。むしろそれは、たとえば正義、自由、平和といった普遍的項目が等しくそうであるように、それ自体としてはいかなる具体性も指示しない形式、特定の内容を喪失した「空虚なシニフィアン empty signifier」として理解されねばならないのである。

空虚なシニフィアンとしての普遍性は、ラク라우によれば、「差異の論理 logic of difference」と対立する「等価性の論理 logic of equivalence」を通じて現れる。ここで「差異の論理」とは、言説空間が全体として結節点を中心に縫合されるベクトルを指しており、そこで空間内の諸要素はそれぞれ示差的で安定的なアイデンティティを有している。一方「等価性の論理」とは差異の論理の失敗としてそれを転覆するものであり、ここでは諸々のアイデンティティが相互

に結びつき、敵対的な政治的フロンティアを構築する傾向性を指している。^{③〇}ラクラウは政治空間をこれら二つのロジックのせめぎ合いとして理解しており、これら政治空間を支配する、と同時に構成する二つの論理は、サッチャリズムとニュー・レイバーにおけるイデオロギーを対比した次の一節が完璧に例証している。

サッチャリズムは排除的だったが、ニュー・レイバーは包括的である。マーガレット・サッチャーは戦士であったが、トニー・ブレアは医師である。彼女が分断したところで、彼は統合する。彼女が「内なる敵」について語ったところで、彼は「国民」について語る。サッチャー支持者は、自分たちを、狡猾で無慈悲かつ強力な敵に取り囲まれた包囲された少数派と見なしていた。つねに闘うべき新たな戦闘が、根絶すべき新たな障害が、粉碎すべき新たな異端が存在したのである。ニュー・レイバーも、遅れて、同程度の特に際立ったというほどではない一般投票を得たが、あたかも国民的合意——富者も貧者も、若者も老人も、郊外居住者も過密地区居住者も、黒人も白人も、ハンターも動物の権利運動家も、成功者もそうでない者も含めたあらゆる善意の人間の合意——を體現しているかのように、語り、行動するのである。それは、冷たい雨の代わりに、国民のあらゆる部分に等しく訴えかけるヘゲモニーを握った国民党によって運営される温かい風呂を与えるのである。^{③①}

ここでニュー・レイバーが象徴しているように、差異の論理が支配的な社会は、分割と対立を吸収し、より大きな矛盾なき全体性を達成しようとするのに対し、サッチャリズムにおいて等価性の論理は、閉じられた社会空間をこじ開け、差異を不安定化させ、それを二つの極へと分割、単純化しながら政治的フロンティアを前景化させるよう作用している。しかし何度も強調しておくべきことなのだが、この二つの力学のうちのどちらかが政治空間を支配してしまうことはない。たとえどちらかが支配的に見えたとしても、必ずそれを掣肘する論理が少なからず働いているのであり、ラクラウにとってこの緊張の場こそヘゲモニーが息継ぐことの出来る唯一のフィールドなのである。あるいはむしろ言うべきかもしれない。差異と等価性は二つの異なった論理ではなく、それらは社会関係のダイナミクスを示すものとし

て、コインの表と裏のようにつねに共存する関係にある。社会が完全に構成されることはなく、同時に完全に不可能でもないのはこのためなのである。

ラクラウによれば、差異の論理が弱まり、等価性の鎖が拡張していくにつれ、それを統合するもの、いわばそれを全体として象徴するものが必要となる。しかし空虚なシニフィアンとしての普遍性は、それ自体ではいかなる政治的效果も持っていない。それが象徴機能を有するためには、その空虚の場がほかならぬ等価性のなかにある個別的なものによって埋められる必要があるのだ。つまり普遍的機能を担うものは、実際に存在する個別的なものであるほかなく、ラクラウの言い方によれば「一つの個別性の肉体が、普遍を表象する機能を引き受けるのだ。」³³したがって、普遍主義と個別主義を相互に排他的な関係とすることは誤りであり、普遍的なものはほかならぬ個別的アイデンティティの只中から立ち現れるのである。

ところで、「空虚」という概念を近代デモクラシーの条件として最初に提示したのは、言うまでもなくクロード・ルフォールであった。よく知られているように、ルフォールは近代デモクラシーを特徴づけるものを「現実性の指標の消失」と表現したが、それによればかつては王、あるいは宗教的権力などが占めていた権力の中心の場は、民主主義革命以後「空虚な場所」とならざるをえず、それゆえいかなる個人、もしくは集団もその権力と完全に同一化することは不可能になったという。こうしてルフォールによれば、近代民主主義は「権力、法、そして知の基盤に関して、そして社会生活のすべてのレヴェルでの自己と他者との関係の基盤に関して、人々が基本的な不確定性を経験する、そのような歴史を開始させる」³³のである。

ルフォールの民主主義革命についての洞察は、『ヘゲモニー』以来ラクラウにとってきわめて重要なものであり、それが普遍について語るとき、そこには明らかにルフォールの影響が見られるのも確かである。しかしラクラウは、権力の空虚な中心というルフォールの認識を受け入れつつも、それではまだ十分ではないと述べる。というのも、空虚さの概念はデモクラシーにおける普遍の場に限定されるべきではなく、その空間をジャックする個別的なものにも適用して理解されるべきであることをラクラウは主張するのである。

空虚の概念を——ルフォールによつて提示されたように——民主主義レジームにおける権力の間から、その場を占める主体そのものに移す必要がある。つまり、私が提示したいことはこうだ。空虚であるということが単にあなたも権力の場における決定の不在ということを意味しており、この不在のおかげでいかなる個別的な勢力も、個別的であることをやめることなしに、その場を占めることが出来るかのように問いを立てるようでは十分ではない。「……」その場を占有しようとするものもまた、かれらが占めようとする場の性質に影響を受けざるをえないのである。³⁴⁾

普遍性を空虚なシニフィアン、つまりは内容物をもたない空虚な形式として認識すること、それ自体は詐称的、ないし欺瞞的な普遍主義から抜け出る正しい一步であることは間違いないにせよ、それはいまだ事柄の半分ではない。ラク라우が付け加えるのは、個別的なものが普遍化機能を担うためには、その個別性を喪失、ないしは抹消しなくてはならないということなのである。というのもそれが等価性の鎖全体の結節点として機能するためには、それ自体が具体的であり続けることは叶わず、いかなる内容も持たない普遍化＝空虚化へと向かう必要があるからであり、ルフォールが見落としたのもまさに、この空虚な場を占めようとするものそれ自体が空虚へと向かう運動なのである。とはいえ、等価性の鎖のなかのいかなる要素がこの機能を担うかについてはあらかじめ定められていないということに留意しておく必要がある。それは等価性を拡張する実際のヘゲモニー闘争のなかで現れる地平であり、ラク라우が批判した基礎付け主義的な普遍主義とは異なり、「偶発性を孕んだ普遍性」なのである。

個別に担われた普遍的なものは、個々のアイデンティティや諸要求に相対的な普遍化を施すことで、ばらばらにあった諸要素を節合するかたちで等価性を拡張させる。たとえばある社会運動が他の諸運動と連帯するためには、自身の個別的な要求をより普遍的なパースペクティブから俯瞰する、あるいはより普遍的な原理に訴えることが不可欠であるように。つまり、個々のアイデンティティは普遍的な次元を獲得することによってのみ、等価性の連鎖に包摂され、より普遍的な政治的闘争に参加することが出来るのである。それゆえ、等価性の鎖にある個別的アイデンティティが普遍的

なものに媒介されているかぎりでは、あるいは、「普遍性に対する内的参照をし続けることなしには如何なる個別性も構成され得ない以上、すべての政治的アイデンティティは内在的に分裂している」³⁵⁾のである。

これまで本節では、従来の普遍主義と個別主義の關係に代わるものとして、それを二重の空虚——空虚なシニフィアンとしての普遍性、普遍の場を占める個別的なものの空虚——として提示するラクラウの議論を検討してきた。ラクラウの普遍性概念はこれまで少なくともものによって参照されてきたが、しかしながらここで問題なのは、それらがいまだ靜的な図式を提示することに留まつており、普遍と個別が絡み合うさいのダイナミズム、あるいは普遍化機能を担う個別的なものが、等価性の鎖にある他のアイデンティティとどのような關係にあるかについていっさい答えてくれないことである。この渴いた議論を動化させる、あるいは普遍と個別の關係に決定不可能性を持ち込むものこそ「代表Ⅱ表象」概念、より正確には代表關係の不透明性であり、これへの目配りを抜きにしては、普遍性の議論は不十分なものに留まつてしまふだろう。したがって次に、普遍の構築において代表Ⅱ表象の機制がいかに作用しているかを考察することにしよう。

2 代表Ⅱ表象關係の決定不可能性

統治者と被治者の一致を理想とするデモクラシーは、今日の文脈ではしばしば代表制／代議制とは相性が悪いとされ、それは直接民主制が絶望的なほどにデモクラシーの構成員が肥大化する過程で導入された、せいぜいの次善策 second-best に過ぎないと考えられている。確かにエリート支配と政治的アパシーを導きがちな従来型の代議制民主主義が、今日のデモクラシーを考えるうえで多くの不都合を抱えていることは疑いを得ず、前世紀の民主主義理論、なかでも参加デモクラシーの努力は概ね代議制が提起した諸問題をいかに克服するかということに向けられていたと言える。しかしながら近年、代表とデモクラシーの關係を見直す動きが現れている。³⁶⁾たとえばデイビッド・プロックは、参加デモクラシー型の議論が代表制の欺瞞を批判し、直接民主制の今日的意義を訴えることで、シュンペーター的ミニマル・デモクラシーの狭窄を一定程度緩和したことを評価しつつも、冷戦期以降そのような役割はもはや残っていないと指摘する。つまり

この種の議論は挑発的でラディカルな身振りを示すことにおいては影響力を発揮したが、「ストロング・デモクラシー」への現実的障壁が消滅した途端、それが実効性において深刻な問題を抱えることが明らかになったのである。このような代表と参加をめぐる経緯を指摘しつつブロックは、代表とデモクラシーの関係を次のように提示する。

直接的でシンブルなデモクラシーのイメージは、代表を参加で置き換えようとする誤認にもとづく努力のためである。けれども代表というものは、直接民主制の理想とやっかいな現実のあいだの不幸な妥協の産物ではない。代表は民主主義的な実践を構築するさいに決定的なものである。⁽³⁷⁾

このような認識からすれば、代表は参加と必ずしも対立するものではない。むしろブロックは、「代表の実践と形態をより開かれた、効率的で、公正なものにしていくために、それらを改善していくべきである」とし、デモクラシーにおける代表概念の重要性を唱えるのである。

このように代表概念は、これまでのような単純なモデルであることを止め、より複雑なプロセスとして理解され始めている。ラクラウの代表に関する考察もまた、デモクラシーにおける代表概念の再検討の必要性をいち早く指摘することで、上記の理論的傾向を先導するものであったと位置づけることが出来よう。それどころかラクラウは、「いかなる代表も要求されない閉じられた領野においては、どのような民主主義的な競争も不可能である」とまで言い切っており、この代表概念へのある種の確信、もしくは躊躇なさがかれの普遍性概念とどのような関係にあるのが明らかにされる必要がある。

とはいえここで多様な側面を持つ代表概念をすべて検討することは出来ない。ラクラウの普遍性との関連において本論文で着目すべきなのは、ハンナ・ピトキンがその古典的著作『代表の概念 *The Concept of Representation*』のなかで「象徴的代表 *symbolic representation*」と呼んでいるもの、すなわち代表するものとされるものとのあいだに「いかなる相似も反映も要求されない」⁽³⁸⁾ような代表概念のカテゴリーである。ピトキンによれば、象徴的代表の両項の関係は恣意

的で、そこにはいかなる必然性もないため、その関係はもっぱら人々の信念^{④⑤}によって存在している。そのため「象徴的代表は合理的に正当化出来る基準というよりも、感情的、情動的、非理性的な心理学的反応に依拠している」^④のであり、その最たる例として挙げられるのが「ファシズム」である。ファシズムは政治的活動やプロパガンダを通じて人々の感情に訴えかけることで、人々のあいだに、自らこそが彼らを導く指導者であるという信念を創出しなくてはならない。したがってピトキンにとっては、「何故人々をしてシンボルを信じさせる、あるいは指導者を受け入れさせるのかを問うことは重要であるが、どのような時に彼らが指導者を受け入れ、そのための十分な『理由』を持っているのかを問うことも等しく重要なのである」^{④⑥}。

ラクラウもまたピトキンの著作について、それは「四十年前に出版されたものであるが、理論的に代表概念を扱ったもののうち最良のもの」^{④⑦}として讃辞を忘れない。しかしながら、ピトキンが象徴的代表に非合理性のみを認め、さらには人々がシンボルを受容する「理由」を所与のものとして、つまりは当の代表関係とは無関係に存在すると看做していることについて異議を唱える。ラクラウが主張するのは、その「理由」なるもの——それはアイデンティティや利害にかかわるものであろう——があるとすれば、それは代表関係に先立って存在しているのではなく、むしろ代表の作用、あるいは代表するものへの同一化を通じて事後的に構築されるということなのだ。

ピトキンの分析の難点は、彼女にとって、諸々の理由の領域があらゆる同一化作用から独立して存在していることである。すなわち、理由なるものはもっぱら代表の外部で機能している。その結果、彼女があらゆる象徴的代表のなかに見出すのは不合理性だけなのである。彼女は人々／人民の意志の操作や純然たる侮蔑と象徴的同一化を通じてた意志の構築とを適切に区別出来ないでいる^{④⑧}。

ここでラクラウとピトキンの距離はそれほど大きなものではなく、実際それは「理論的には」ほとんど取るに足らない些末な差異に見える。しかし両者が同じ地点からまったく異なる方角を眼差していることは明らかである。すなわち、

象徴的代表を情動的で不合理であるとし、その逢着先が取りも直さず「ファシズム的」であることに戸惑いを隠さないピトキンに対し、他方ラクラウは象徴的 대표こそがあらゆる集合的アイデンティティにとって構成的であるとし、そこに普遍性の構築の要件を見出すのである。人々がシンボルを受容する理由の在処をめぐる小さなずれとその意味を理解するために、われわれはここでラクラウの代表概念を仔細に検討しておく必要がある。

通常代表者は代表される者の意志を正確に伝達する、つまりはそのあいだに透明な関係が存在することが、すぐれた代表関係のための条件であり、代表する者に正統性を賦与するのだと考えられている。しかしながらしばしば指摘されてきたことだが、代表関係にはそれ固有の緊張が含まれている。すなわち、代表する者とされる者がまったく同一的で透明な関係にあり、そこにいかなる差異もないとすれば、それは代・表・re-presentationではなく、むしろ単なる現前／表示・presentationについて語っているに過ぎず、あるいは逆に両者のあいだに一切の関係も見出されず、代表する者がされる者の意志からいかなる拘束も受けない場合、それを代表関係と呼ぶこともまた出来ないだろう。代表をめぐる透明な委任も完全な独立も難しいとすれば、代表関係とは不在のものを不在のまま現前させるといういわば奇跡事にほかならず、ヴィエラ＝ランシマンはこれを「現前と不在の同時性のパラドックス」と名付けている。⁽⁴⁴⁾したがって、代表関係を素朴に透明なものと捉えることは出来ず、そこにはより複雑な運動が存在していることに注意しなくてはならない。ラクラウが代表関係に見出すのもまたその本来的な不純、不透明性である。そこで指摘されるのが代表者の非中立性であり、ラクラウはそれを示すために代表関係の「二方向性」について議論している。まず代表される者から代表する者への意志の伝達がある。代表者は自らが代表する集団のアイデンティティを象徴する、あるいはその利益を代弁するが、このことは代表に関するわれわれの通常の理解に照らして問題なからう。しかしラクラウによれば、この代表する者への伝達回路は、その反対の運動、すなわち代表する者からされる者への流れによってかならず代補される。別言すれば、代表者は単なる代弁者ではありえず、その役割は「中立的ではありえないのであって、代表者はかれが代表している人々のアイデンティティに何かを与えている」⁽⁴⁵⁾。こうして、もともとあった被代表者の意志、あるいはアイデンティティと、代表のプロセスを通じて構築されたそれとのあいだにはギャップが生じており、このずれの存在が代表関係に

不透明性を持ち込み、それを不安定なものにしてしまうのである。したがって代表者と被代表者がびったり一致するような、完全で閉じられた代表関係が到来することはない。

ここで再度ラクラウとピトキンの議論に立ち戻っておこう。ピトキンは象徴的代表に感情や情動にもとづいた不合理性のみを見出し、代表概念のこの側面を基本的にネガティブなもの、極端な場合にはファシズム的なものと捉えていたのであった。しかしながらラクラウにとって、代表者が被代表者の政治的アイデンティティにとって中立的ではありえず、代表プロセスの二方向性とその関係を決定不可能なものにしているとすれば、代表の象徴的關係はピトキンのしたように代表の突飛な形態ではない。むしろ不透明性が代表關係に固有のものであり、そこに完全な合理的關係を見出すことは出来ない以上、あらゆる政治的representaionは多かれ少なかれ象徴であることを免れえないのである。

すでに述べていたように、ラクラウの代表＝表象に関する考察は、空虚なシニフィアンの生産、あるいは普遍と個別の節合にとって決定的である。それによれば普遍が現れるのは、等価性の鎖のなかにあるひとつの個別的なセクターが普遍性の機能を引き受け、他の個別を普遍化しながら全体を象徴するプロセスにおいてであったが、ここに起こっているものこそ代表＝表象の關係なのである。普遍は代表關係抜きには不可能であるが、他方その關係が孕む不透明性が普遍と個別の一致を不完全なものにしている。ここで重要なこと——これこそが本論文の第二の目的につながっているのだが——は、この決定不可能性が普遍化のあとの余り物、あるいは代表＝表象されない外部を必ず生産してしまうということである。この個別的なものの残余がヘゲモニーの關係を維持すると同時に、新たな節合と權力關係への可能性を開くのであり、それゆえ次節では、この爪弾きものの存在こそがラクラウの政治理論とデモクラシーの理論を支えるものであることを示すことにしたい。

四 普遍化しきれないものの残余

差異と複数的なものを優遇するかたちで政治的言説から排除され、いわば虫の息にあった普遍性概念の再生を図るラクハウのプロジェクトは、たとえば家父長主義的な言説に警戒しつつも、抵抗の戦線として普遍主義的言説の構築を目論むフェミニズムの潮流によって好意的に受け止められた⁽⁴⁶⁾。しかしながらやはり、普遍主義への懷疑は根強く、普遍性を再構築しようとするラクハウの議論への批判的な言説も当然存在したが、ここで注目しておきたいのは、それがまさにラクハウの盟友シヤンタル・ムフを擁護する言説として現れたことである。その「代表」として、ここではマーク・ヴェンマンの議論を参照するが、これはラクハウの普遍性概念についての誤解を解くためであると同時に、それを通じてラクハウの理論全体の根幹を為すと考えられる、普遍化されない剰余の存在へとわれわれの議論を導くためでもある。

ヴェンマンはラクハウの普遍概念を分析するにさいし、換喩 *metonymy* と隠喩 *metaphor* という記号論的区別に焦点を当てる。まず換喩とは、ヴェンマンによれば、シニフィアン⁽⁴⁷⁾の連結の次元を指しており、言語の統語的な軸を、一方隠喩はあるシニフィアンを別のシニフィアンに置き換える言語の範例的な軸を説明するものである。前者を精神分析における夢作業でいうところの「置換」に、そして後者を「圧縮」に結びつけたのは、言うまでもなくラカンの洞察であったが、ラクハウもまたこれら二つの作用をかれのヘゲモニー理論に認めている⁽⁴⁸⁾。ヴェンマンの説明によれば、まず換喩のモメントが「われわれ／かれら」を分断する政治的フロンティアを構築する。言い換えれば「複数的個別的な闘争がいまや外部の抑圧的な勢力に対して相互的な敵対性において等価な項となる」⁽⁴⁹⁾。そして隠喩のモメントが、個々の個別的な諸要求に代えて新しい集合的アイデンティティを要請するが、決定的なのはここに第三のモメントが続くことである。これが「提喩 *synecdoche*」であり、その作用はある「部分」が「全体」を表象することにある⁽⁵⁰⁾。提喩は、等価性のなかのひとつの個別が普遍的なものとしてその鎖全体を表象するような事態を指すが、ヴェンマンは、ラクハウのヘゲモニー理論がこれら三つの過程、すなわち換喩の最初の契機から隠喩を経て、提喩に至る過程から成り立っていると指

摘しながら、ラクラウのうちに全体性への嗜好を見出すのである。ヴェンマンは述べている。

「……」私の主張は、ラクラウのポスト・マルクス主義が全体性というカテゴリーのフェティシズムをめぐって構築されているということだ。「……」ラクラウ（とムフ）の脱構築の最初の運動はマルクス主義的なモダニズムの合理主義の錯覚として全体性のカテゴリーを拒絶することである。しかしながらラクラウはこの対象の不在に動揺する。つまりかれはこの想像上の対象に依然として直面しているのである。⁽³¹⁾

ラクラウのヘゲモニー理論がこのひそやかな全体性への欲望に突き動かされているとして批判しながら、ヴェンマンが称賛しているのがシヤンタル・ムフの提唱する複数性にもとづいたアゴニズムである。ここでムフの闘技的民主主義agonistic democracyを一瞥しておくとしたら、ムフは合意の可能性を前提とした熟議民主主義の理論が、いかなる対立、ないしは抗争の可能性をも消去した社会を前提しているとして、それを厳しく追及する。そのかわりにムフはカール・シュミットを参照しながら、「政治politics」とは区別された「政治的なものthe political」の次元が友／敵、あるいはわれわれ／かれらのあいだの敵対関係にあることを指摘し、そこから価値と意見の複数性を認める闘技的民主主義の立場を提唱するのである。⁽³²⁾

ムフが企図するのは、差異と複数性のある種の形態と両立しようするような集合的アイデンティティを創出することであるが、ヴェンマンによれば、ここに決定的に欠けているものこそ提喻の契機であるという。「ムフにとってラディカル・デモクラシーのヘゲモニーの必要条件は、提喻の排除、すなわちいかなる部分も全体を表象する、ないしは表象しようとするものの排除である」と言われるように、権力の空虚な中心をめぐる行われる闘争はつねに複数の勢力のうちで行われ、たとえ一時的にその中心を担うものが現れたとしても、そこにすべての差異と複数性が解消されてしまうわけではない。したがって、ムフが全体性としての社会を構築するヘゲモニー闘争については語らないことから、ヴェンマンはラクラウの「全体性へのフェティシズム」に比して、ムフの闘技的民主主義が現代政治における個別主義的な諸傾

向を尊重するものであるとしてそれを評価するのである。

しかしながら、ラクラウが普遍性という全体性のもとに複数性と差異を回収しているというヴェンマンの議論は、いささか性急なものを含んでいる。ここでヴェンマンが見逃している、あるいは過小評価したものこそ代表関係が持ち込む決定不可能性にほかならない。確かに等価性の連鎖にある個別的セクターが空虚な普遍の場を埋めるとしても、代表関係が孕む決定不可能性がそれを不透明にしているかぎり、ラクラウの普遍性にはつねに斜線が引かれている。個別が完全に普遍化されることはありえず、それゆえラクラウが述べているように、「等価性の論理を通して手にいれられる普遍性は、つねに個別性に汚染された普遍性なのである。厳密に言えば、ほんとうに空虚なシニフィアンは存在せず、ただそこに向かう傾向を持つだけなのである。」⁽³⁴⁾したがってヴェンマンがしたように、ラクラウの普遍性概念に全体性へのフェティシズムを見出すのは正確ではない。むしろラクラウの普遍性は、それが等価性の連鎖とその一要素から現れるとされるかぎりではじめから失敗した普遍性であるほかに、それは或る意味で全体性を徹頭徹尾断念した不純な普遍であることを忘れるべきではない。

普遍性が個別的なものに汚染されているということ、このことは裏返せば、普遍的な言説によつて回収されない個別的なものが必ず存在することを意味しているが、ラクラウによれば「この残余の存在こそがヘゲモニー関係に特有なのである。」⁽³⁵⁾すなわち、普遍性の後刻に沈殿する個別的なものの滓が、普遍的なものと個別的なものあいだにギャップ、ずれ、隙き間を持ち込み、そこにヘゲモニー闘争のための余白を開くのであり、もしこの個別的なものが完全に普遍性へと解消されてしまうならば、ヘゲモニーは不可能となり闘争の可能性は閉じられてしまうだろう。同じことは普遍性を構築する条件である「代表Ⅱ表象」関係についても言える。すでに議論したように、代表する者、される者いずれもが代表関係をコントロール出来るわけではない以上、その関係が完全に閉じてしまうことはありえない。代表Ⅱ表象の関係から零れ落ちる何かがその関係を不完全なものにしているのであり、ラッセ・トマセンが指摘しているように、いかなる代表関係も自然化されることはなく、「つねに所与の代表に対して抗争を仕掛けるための何らかの余地が存在している」⁽³⁶⁾のである。それゆえラクラウにフェティシズムがあるとすれば、それはヴェンマンが指摘した全体性に対して

ではなく、むしろそのような作用から逃れる残余の存在に向けられたものであるだろう。

こうしてラクラウがラディカル・デモクラシーと呼ぶ政治的プロジェクトが明らかになる。ここで近年のラクラウのデモクラシー論を一瞥しておくとするれば、かれはデモクラシーのあり様を、これまで表象空間の外部へと追いやられていた「異質なものの heterogeneous」から敵対性、もしくは統一的な意志としての人民 the people を構築し、現行のヘゲモニーの布置関係に介入するプロセスと看做している。⁽⁴⁷⁾ このことは、普遍を称する既存の権力関係に対抗する新たな普遍的言説を構築することを意味しており、このヘゲモニー闘争を可能にしているものこそ、空虚化に失敗した普遍が抱える内的な綻び、あるいは普遍化しきれない個別性の残余なのである。ラクラウはデモクラシーにおける普遍と個別のギャップについて、次のように述べている。

もし共同体がなによりも民主的であるなら、規範的秩序の個別性と倫理的契機の普遍性との分節化を、たえず開かれた、最終的には決断し得ないものにしておくことができるかに、すべてがかかっている。どのような種類のものであれ、普遍性を個別性に完全に吸収してしまえば、行き着く先は全体主義か、まったく個別的なさまざまなアイデンティティが跋扈することによる共同体の内部崩壊だろう。〔……〕自らの基盤の偶発性をたえずしめす社会だけが、民主的な社会である〔……〕。⁽⁴⁸⁾

したがって普遍と個別をめぐるラクラウの議論は、ここでその重点を逆様にしなければならない。すなわちかれのプロジェクトのエッセンスは、単に普遍を政治的概念として再登記し、いかにその普遍性を構築するかということだけではない。そこで同じく決定的なことは、普遍性が完全には構築しきれないということ、等価性の鎖を拒否する外部がかならず存在し、その包摂に結着がつかないということなのである。しかしながらこれはラクラウにとってネガティブな事態を意味しない。なぜならこの個別的なものの存在が、そこから普遍を構築するための、ないしアイデンティティを獲得するためのゲームの続行を約束するのであり、ここにヘゲモニー闘争と現行の権力関係への異議を申し立てるため

の希望を開くからなのである。

本節ではヴェンマンの議論をたたき台に、ラクラウの普遍をめぐる議論が必ずしも全体性へのフェティシズムの表明ではなく、むしろその不可能性を梃子に展開されていることを議論した。最後にこのような普遍と個別の考察がもたらしうる政治的意義を検討し、議論を結ぶことにしたい。

五 結語——「倫理的なもの」の擁護

本論文では、普遍主義が衰退し純粹な個別主義を唱える言説が跳梁する状況を批判的に受け止めつつ、政治における普遍性概念の必要性を説くラクラウの議論を考察してきた。すでに見てきたように、そこでラクラウは今日支配的な二分法、すなわちあらゆる個別性を顧慮しない大文字の普遍主義と純粹な個別主義言説の双方を批判しながら、空虚と代表Ⅱ表象という視点を導入することで、これまでとは異なった仕方で普遍と個別を節合する可能性を示したのである。それではこの議論は今日の政治的状况を考えるうえでいかなる重要性を持つているだろうか、あるいは普遍と個別をめぐるかれの議論をわれわれはいかに引き受けるべきであろうか。ある箇所ではラクラウは次のように述べていた。

この数十年増殖してきている個別主義のなかから、それに対立するのではない、拡大した普遍的言説を創り出せないなら、左派に未来はないだろう。個別の要求と問題に特化する型の政治を組織する言説にも、すでに普遍性の次元が作用しているが、これは潜在的でまだ十分に展開されていない普遍性であり、広大なセクターの想像力をかきたてる記号のまとまりとして自己主張することはできない。目の前の課題は、この普遍性の種を拡大し、この三十年間世界政治のヘゲモニーの地平となつている新自由主義の世論に対抗できるような、十全な社会的想像力を手にすることだ。これは困難な課題だが、少なくとも正しく系統立てて定式化できる課題である。そうすればすでに、重要な戦いに一つ勝ったということなのだ。⁽⁵⁹⁾

この引用からいくつかの結論めいたものを引き出すことが出来る。まずすでに明らかにした理由から純粹に個別的な要求は存在せず、われわれはすでにそこに働いている普遍的な次元を見逃すべきではない。他方純粹な普遍を僭称する言説にも注意を払う必要がある。普遍はそれ自体無内容、空虚なシニフィアンであるために、かならず個別的なものによる口寄せを必要としている。したがって普遍性を構築するためには、等価性の鎖からヘゲモニー闘争を通じて編み出していくほかないわけだが、支配的な普遍的言説は個別的なものの染み、痕跡をひた隠し、自らを自然的なものとして装う。しかしラクラウの理論が明示するのは、個別的なものが普遍の空虚な場に完全に一致することは不可能であり、そのために普遍的なものが完全には空虚にならないということ、逆に言えば普遍性の言説の影に代表Ⅱ表象されない個別的なものが必ず存在するということなのである。ラクラウの政治理論においては、この爪弾きものこそが既存の普遍性への抵抗を、さらには新たな節合関係をめぐる闘争の担い手なのであり、ラクラウが唱えるラディカル・デモクラシーはまさにこの残余に拠っていると云えるだろう。

本論文が明らかにしたように、普遍性をめぐるラクラウの議論を興味深いものに行っているのは、それが現実を理解するためのひとつの理論であると同時に、その洞察の深く認識がそのままかれの政治戦略を導いていることである。すなわち普遍と個別のあいだの不一致は、単なる事実認識であるのみならず、政治的闘争のなかで獲得されねばならない目標でもあるのだ。確かに、いかなる規範的なものが普遍的な機能を表象すべきであるのかについて、ラクラウの理論はなにも教えてくれず、そのためにかれの理論には規範的な側面が欠けているとしばしば言われてきた。⁶⁰しかしながら普遍の構築の失敗を通じてラクラウが全力で擁護しているのは、あれこれの規範的な立場ではなく、むしろ幾多の規範的なものが普遍的な場をめぐって相争う空間なのであり、ラクラウにとってはこのようなメタ・規範的な立場を擁護することこそが唯一「倫理的」たりうるのである。ヘゲモニーとは、普遍と個別の不一致から出来る「倫理的なもの」と規範的なものとの不安定な関係の名⁶¹なのであり、この不安定性が、これまでとは別様の普遍の形式について思考することとをわれわれに許し、普遍と個別をめぐる新たな可能性の到来を予告している。

- (1) Agnes Heller and Ferenc Feher, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1991, p. 6.
- (2) Immanuel Wallerstein, *European Universalism: The Rhetoric of Power*, New York: The New Press, 2006 (山下範久訳『ヨーロッパの普遍主義——近代世界システムにおける構造的暴力と権力の修辭学』明石書店、二〇〇八年)。なお本論文における引用は、邦訳のあるものについては基本的にそれを参照しているが、文脈上の理由などから適宜改訳しつつある。
- (3) Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis) use of a Notion*, London: Verso, 2001 (中山徹＋清水和子訳『全体主義観念の(誤)使用について』青土社、二〇〇二年)。
- (4) Alex Callinicos, *Against Postmodernism: A Marxist Critique*, Cambridge: Polity Press, 1989, p. ix (角田史幸監訳、田中人＋梁田英磨訳『アゲインスト・ポストモダンリズム——マルクス主義からの批判』ハルシ書房、二〇〇一年、八頁)。
- (5) Neil Lazarus, Steven Evans, Anthony Arnone, and Anne Menke, 'The Necessity of Universalism, in differences: A Journal of Feminist Cultural Studies', 7.1, (1995). ただし一般に考えられているのとは違ふ、ポストモダン、なごしポスト構造主義の潮流がラディカルな政治と普遍性概念を再考する可能性を開いたと見る向きもあり、ラクラウもまたそのような見方を確実に共有してゐる。Saul Newman, *Unstable Universalities: Poststructuralism and Radical Politics*, Manchester: Manchester University Press, 2007, Chap. 1.
- (6) David Rasmussen, *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge: MIT Press, 1990 (菊池理夫他訳『普遍主義対共同体主義』日本経済評論社、一九九八年)。
- (7) たとえばマイケル・ウォルツァーはロールズ政治哲学においてもっとも論争的な想定のひとつである「原初状態」について次のようにコメントしている。「自らの社会的立場や文化的理解についての特定の知識はすべて取り除かれている原初状態の合理的な人々であれば、ロールズが述べるように、必要であるといわれる財について平等な分配を選ぶであろう。しかし、この公式はひとたび人々が彼らがだれでありどこにいるのかを知った場合、人々はそのような選択を行うのか、行うべきなのかを決める助けにはあまりならない。稀少で良い資源・財源、とらえどころがなく広範囲にわたる要求が競合している。特定の、文化の世界では、普遍的に適用可能な単一の公式は存在しないであろう。」Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983, p. 79 (山口晃訳『正義の領分——多元性と平等の擁護』而立書房、一九九九年、一三二頁)。
- (8) Charles Taylor, 'The Politics of Recognition', in Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*,

Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 39 (佐々木毅＋辻康夫＋向山恭一訳『マルチカルチャリズム』岩波書店、一九九六年、五六頁)。

(9) 「合理的ではあるが相容れない多元的な包括的教義が存在するという事実——合理的な多元主義——は、『正義論』で使われた秩序だった正義の社会という理念が非現実的であることを示している。[……]それゆえ第三部での秩序だった社会の安定性についての説明もまた非現実的であり、書き直される必要がある。」John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, p. xix. 普遍主義的な要求と文化的多様性に関するロールズの認識の変化を議論したものの一つは、Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (Second Edition, Blackwell, 1996) (谷澤正嗣＋飯島昇藏他訳『リベラル・コミュニタリアン論争』勁草書房、二〇〇七年)を参照。

(10) リベラルな多文化主義を提唱する代表者としては、たとえば Will Kymlicka, *Liberlism, Community, and Culture* (Oxford: Clarendon, 1989) が挙げられよう。

(11) 井上達夫『普遍の再生』、岩波書店、二〇〇三年、xii頁。

(12) Rodolphe Gasché, *How Empty Can Empty Be?: On the Place of the Universal*, in S. Crichtley and O. Marchart, eds, *Lacian: A Critical Reader*, London: Routledge, 2004, p. 17.

(13) E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Second Edition, London: Verso, 2001 [1985] (以後HSSと略記) (山崎カラル・石澤武訳『ポスト・マルクス主義と政治——根源的民主主義のために』大村書店、一九九二年)。

(14) ラクラーウィムフのもたらしたブレイクスルーの標準的な解説については以下のものがある。Anna Marie Smith, *Lacian and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary*, London: Routledge, 1998, Stuart Sim, *Post-Marxism: An Intellectual, History*, London: Routledge, 2000.

(15) HSS, pp. 191-92 (邦訳三〇〇頁)。

(16) *Ibid.*, p. 192 (邦訳三〇〇頁)。

(17) 『ヘゲモニー』第二版に新しく付された序文においてラクラーウィムフが、マルクス主義的普遍主義とともに、ホッブスの契約論的な普遍主義、ヘーゲル的な普遍的階級をも退けていることは付言に値する。HSS, pp. xii-xiii.

(18) *Ibid.*, p. 2 (邦訳六一七頁)。

- (11) Michèle Barrett, *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*, Cambridge: Polity Press, 1992, p. 161.
- (12) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979 (野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』産業図書 一九九三年). Horace L. Fairlamb, *Critical Conditions: Postmodernity and the Question of Foundations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- (13) Ernesto Laclau, *New Reflection on the Revolution of Our Time*, London: Verso, 1990, pp. 3-4.
- (14) Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, p. 151.
- (15) Judith Butler, 'Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism', in Judith Butler and Joan W. Scott, eds., *Feminists Theorize the Political*, New York: Routledge, 1992, p. 8 (中野純子訳「偶発的な基礎付く——フーコーの政治学」『ポストモダン』二〇〇〇年(二) 一五三頁).
- (16) Ernesto Laclau, Introduction, in Ernesto Laclau, ed., *The Making of Political Identities*, London: Verso, 1994, p. 1.
- (17) Rado Rihla, 'Politics as the Real of Philosophy', in S. Crichtley and O. Marchart, eds., *Laclau: A Critical Reader*, London: Routledge, 2004, pp. 73-74.
- (18) Ernesto Laclau, 'Universalism, Particularism and the Question of Identity', in *Emancipation (s)*, London: Verso, 1996, p. 22 (布施哲訳「普遍主義 個別主義」としてのラクラウの問い』Vol. 24: No. 15 一九九六年 一五九頁).
- (19) Jacob Torfing, *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Žižek*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, p. 170.
- (20) Laclau, 'Universalism, Particularism and the Question of Identity', p. 26 (邦訳二〇〇三頁).
- (21) Ernesto Laclau, 'Subject of Politics, Politics of the Subject', in *Emancipation (s)*, London: Verso, 1996, pp. 48-49.
- (22) HSS 第三章を参照。
- (23) David Marquand, 'The Blair's Paradox', in *Prospect*, May (1998). ただし Yannis Stavrakakis, *Laclau and the Political*, London: Routledge, 1999, p. 78 (有賀誠訳『ラクラウの政治的なもの』吉夏社 二〇〇三年 一五八頁) より引用。
- (24) Ernesto Laclau, 'Constructing Universality', in Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London: Verso, 2000, p. 303 (竹村和子・村山敏勝訳『偶発性・ヘゲモニー・普遍性——新しうて対抗政治への対話』青土社 二〇〇二年 三九八頁).

- (33) Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, trans. by David Macey, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, p. 19.
- (34) Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 170.
- (35) Laclau, Universalism, Particularism and the Question of Identity, p. 31 (邦訳二六六頁).
- (36) David Plotke, Representation is Democracy, in *Constellations*, Vol. 4, No. 1, (1997), p. 27. 代表と参加の関係を歴史的な視点から問い直したところから『 Mark Knights, Participation and Representation before Democracy: Petitions and Addresses in Premodern Britain, in Ian Shapiro et al. eds., *Political Representation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- (37) Plotke, Representation is Democracy, p. 27.
- (38) Ernesto Laclau, Power and Representation, in *Emancipation(s)*, p. 100.
- (39) Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley: University of California Press, 1967, p. 11. 本書は今日でもなおこのトピックに関する最も重要な参考文献であり続けしており、ピトキンはこの代表概念の多様な側面の区分に取り組んでいる。
- (40) Ibid., p. 100.
- (41) Ibid., p. 111. なお、ラクラウの代表＝表象概念と概念との関係を議論したものとしては、齋藤純一「政治的空間における理由と情念」(『昭和』No. 1033' 1101-02年)がある。
- (42) Laclau, *On Populist Reason*, p. 159.
- (43) Ibid., p. 161.
- (44) Monica Brito Vieira and David Runciman, *Representation*, Cambridge: Polity Press, 2008, p. xi. David Runciman, The Paradox of Political Representation (*The Journal of Political Philosophy*, Vol. 15, No. 1, 2007)を参照。またHSSに於いては、同じブランドン・タスが「不在であることのあらゆる程度の現前という擬制」と表現されている(HSS, p. 119 (邦訳一九〇頁)).
- (45) Ernesto Laclau, Deconstruction, Pragmatism, Hegemony, in Chantal Mouffe, ed., *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge, 1996, p. 51 (青木隆嘉訳『脱構築とプラクティシズム——来たるべき民主主義』法政大学出版局、二〇〇二年、九五頁).
- (46) Linda M. G. Zerilli, This Universalism Which Is Not One, in *diacritics*, Vol. 28, No. 2, Summer (1998).
- (47) Mark A. Wenmann, Laclau or Mouffe?: Splitting the Difference, in *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 29, No. 5, (2003), p.

- (48) Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political*, pp. 57-59 (邦訳一一九—一二四頁)を参照のこと。
- (49) Wennmann, Laclau or Mouffe?: Splitting the Difference, p. 590.
- (50) しかし「つづいて付言しておきたいことは、換喩と隠喩についてのヴェンマンの説明と、ラクラウ・ムフのそれとのあいだの齟齬である。たとえば『ヘゲモニー』第三章では次のように述べられている。「……」差異の論理は言語の統語的な軸や、結合関係にしたがって相互に連続する関係に入りうる位置の数を拡張し、他方では、等価性の論理は、範例的な極——つまりお互いに代替可能な諸要素——を拡張し、それによって結合可能な位置の数を減少させる。」HSS, p. 130 (邦訳二〇八頁)。ここでラクラウ・ムフは、言語の二つの軸をそれぞれ差異の論理と等価性の論理に対応するものとしている。つまりラクラウ・ムフにとって差異の論理では換喩が、等価性の論理では隠喩が支配的であるのに対し、ヴェンマンは両方を等価性の論理を拡張するさいの異なった段階として理解している。
- (51) Wennmann, Laclau or Mouffe?: Splitting the Difference, p. 590.
- (52) ムフの一連の著作を参照されたい。たとえば Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, London: Verso, 2000 (葛西弘隆訳『民主主義の逆説』以文社、二〇〇六年)。また彼女のデモクラシー論の評価に関しては、拙論「現代民主主義におけるアゴニズムの陰路——シヤンタル・ムフにおける敵対性なき闘技をめぐって」『SITEZERO/ZEROSITE』No. 3, 二〇一〇年。
- (53) Wennmann, Laclau or Mouffe?: Splitting the Difference, p. 584.
- (54) Laclau, *Constructing University*, p. 304 (邦訳三九九頁)。
- (55) Laclau, *Subject of Politics*, *Politics of the Subject*, p. 64.
- (56) Lasse Thomassen, *Beyond Representation?*, in *Parliamentary Affairs*, Vol. 60, No. 1, (2007), p. 118.
- (57) Ernesto Laclau, *The Future of Radical Democracy*, in L. Tonder and L. Thomassen, eds., *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*, Manchester: Manchester University Press, 2005. また異質性の問題に関しては、拙論「敵対性・異質なもの・ラディカルデモクラシー——エルネスト・ラクラウにおける敵対性とその変遷」(『社会思想史研究』第三五号、社会思想史学会編、藤原書店、二〇一一年)を参照されたい。
- (58) Ernesto Laclau, *Identity and Hegemony*, in *Contingency, Hegemony, University*, pp. 85-86 (邦訳一一六—一七頁)。
- (59) Laclau, *Constructing University*, p. 306 (邦訳四〇二頁)。

(60) ラクハウの政治理論における規範的なもの、もしくは倫理的なものの問題についてはサイモン・クリッチリーとの論争が存在するが、⁽¹⁹⁾ここでは紙幅の関係上、参考文献を挙げるに留めておく。Simon Crichtley, *Ethics, Politics, and Radical Democracy: The History of a Disagreement*, in *Culture Machine*, Vol. 4, (2002).

(19) Laclau, *Identity and Hegemony*, p. 81 (邦訳111頁).

市民社会思想の統合的理解がもたらすもの

● 森直人

青木裕子『アダム・ファアガスの国家と市民社会——共和主義・愛国心・保守主義』（勁草書房、二〇一〇年）

本書は、一八世紀スコットランドの道德哲学者アダム・ファアガスの思想を検討し、その「市民社会(civil society)」思想の統合的理解を目指すものである。多様な要素の統合的理解という志向は本書を貫く特質であり、著者は、ファアガスの思想を構成する様々な側面を包括的に理解しようとするだけでなく、彼を多彩な思想家たち——アリストテレス、キケロから、モンテスキュー、ヒューム、スミスなど、またミル、トクヴィル、コンスタン、さらにはウォルツァーやテイラーまで——と比較し、次々に関連付けて行く。

本書の導入部分では、ファアガスの人物像の紹介の後、スコットランド啓蒙、市民社会をめぐる思想、そして共和主義思想との関連で彼の位置づけが示される。特に彼の思想は市場と国家と市民社会をめぐる現在の諸問題に対して意義を持つものとされ、今

日の市民社会の理論家たちは、ファアガスの市民社会論を考察することにより、市場と国家権力を市民の自由の脅威と見るのではなく、それらが互いの同一延長上にあり、調和への道が提示され得ることを期待するべきであろう」と主張される（三六頁）。

それを踏まえて著者は、彼を取り巻く人的ネットワークの検討の後（序章）、社会の文明化に関する彼の思想を複数の視点から考察し（第一・二章）、さらに近代文明社会の危機に対する彼の認識と処方箋を分析する（第三・四・五章）。そしてこうした思想がアメリカ独立問題への彼の対応にどのように現れたかを考察し（第六章）、最後にファアガスにおける市民社会の包括的な内容と現代的な意義を示している（総括）。以下では、このうち歴史認識の方法論、市民社会の統合的理解、その現代的意義の三点を中心に、幾つかの疑問点と併せてその内容を紹介したい。

著者は、ファアガスの歴史認識の方法を、「当時リアルタイムで存在した、いわば『近代における未開社会』に関する探検家、調査隊、宣教師などの報告資料」を使用して「異なる時空に点状化する未開状態を、事実に基づき高度に一般化する」、「科学的方法」と特徴付ける（七五―七八頁、当時のヨーロッパが「未開」と見なした諸地域を文明以前の過去の社会と同一視することで文明発展の図式を作り出すこの操作がどのような意味で「科学的」と言えるのか、という点には留保が必要と思われる）。文明発展の歴史は大きく未開と文明の二段階に、さらに前者は野生と野蠻、後者は古代文明と近代文明に区分される。文明のメルクマールは、第一に法による財産と安全の保障にあり、第二に商業による豊か

さと学問技芸の発達にある。特に近代の文明社会では、商業の発達により分業と生産・消費の拡大、また勤労や人道的精神の涵養が導かれる。他方で文明化は、利益追求の風潮と分業化の弊害によって、未開社会に顕著に現れる人間の本性——人類の活力や英雄的精神、同胞愛、気高い精神——を弱め、そこから自由の侵食、腐敗、専制が生じて政治社会を危機に陥れるものとされる。

ではファーガスンはこの危機をどのように調停しようとしたのだろうか。著者は、近代文明社会と政治社会の双方を包含する「世俗社会」として彼の市民社会を捉え、その内部の矛盾に対し以下のような調停の方向性を示している。一つは専制を防ぐ法と制度であり、それは自由な精神と活力が生み出す共同体内部の対立によって支えられる。また彼の民兵制構想も、社会を支える公共精神の育成を目的としており、これに関連して著者は、友愛と敵意という契機にも注目する。それによれば公益と私益は「社会に対する愛情ないしは愛国心」によって調和するのであり（一五〇頁）、戦争における「敵に対する共通の憎悪」がこうした「同胞愛」を生み出す（一八四頁）。この「敵がいるからこそ強い結束力を持つ共同体内の仲間意識」が、共同体内部の友愛や公共精神を醸成する上で重視されることとなる（一九一頁）。しかも著者のファーガスン解釈では、こうした対立や戦争は社会の安定を必ずしも損なわない。それは、敵対心だけでなく平和への愛もまた、同程度に信頼されうる人間本性であるからだという。著者によれば、商業と政治に関するファーガスンの調停の方策は、公共精神や政治参加の強要ではなく、ただ共同体内部の対立を持続させることに

あり、この理解に沿って、別の個所では彼の思想の根底に「世界は自生的に復元し調和をはかると考える楽観的な存在論」が指摘される（一二四頁）。

しかし仮にファーガスンの市民社会をめぐる思想がこの「楽観的な存在論」に基づくものならば、そこに現代にも意味を持つような国家と市場の間の「調和への道」をどの程度まで見出せるだろうか。総括において明示される教訓は、学校での「モンスター・ベアレント」のように、政府に対して権利を主張するだけの「クレーム型の政治参加」は望ましくなく、それを脱却して「衆愚政治ではない民主政治へと向かうこと」が重要という点にとどまる（二三五—三三六頁）。他方で著者は彼の思想について、もう一点、「対立と友愛の両方の価値を等しく肯定すること」の意義を示唆しているが（二三八頁）、もしここで言う対立が、対外的な敵意によって共同体の絆を結ぶという先のファーガスンの認識を含意するならば、それは現代において肯定されるべき価値ではなく、むしろ現代に至る歴史におけるその問題性を批判的に検証されるべき認識であるように、評者には思われる。

このように本書は、ファーガスンの市民社会思想、その歴史的な文脈および現代的な意義を統合的に考察している。それは「多くの特殊性と個別性を看過」して「全般的な知識」を求めるというファーガスン自身の方法（一五七頁）にも似た本書の特質と言える。しかし本書のこうした特質には、右に見た幾つかの疑問点が伴うことも併せて指摘しておきたい。

デイドロの新たな総合的研究

● 小林淑憲

井柳美紀『デイドロ 多様性の政治学』（創文社、二〇一一年）

本書は、「関心の幅広さ」と「扱う領域の多彩さ」を最も際だつた特徴とする思想家ドウニ・デイドロ（一七三十一—一七八四）を対象として、「ある個人が他の個人と違うことで価値があること」（六頁）と著者が定義する「多様性」に視座を置いてその思想の全体像を解明しようとする意欲的な研究である。本書は二〇〇四年に東京大学大学院に提出された学位論文をその原型とする。本書の公刊後まもなく、特に各章については安藤裕介氏による詳細かつ的確な内容紹介が発表されたので（安藤裕介「〈迷い〉のフィロゾフとしてのデイドロ」、『季刊 創文』二〇一一年夏NO.2、九—一頁）、ここでは各章の内容紹介は最小限に留め、安藤氏とは異なる視角からの批評に重点を置いて論じたい。

本書が究極において目指しているのは、デイドロ解釈の単なる刷新に留まらない。その目的はより挑戦的であって、I・バーリ

ンやA・ラヴジョイに代表されるような「フランス啓蒙」に関するこれまでの信念、すなわち人間性は「あらゆる時と処を通じて同一」であるとする、人間の普遍性についての信念の見直しであり、この見直しによってフランス啓蒙思想の従前の理解に対して一石を投ずることであると言つてよいであろう。著者はデイドロを扱うことによってこの目的を成し遂げようとする。そしてその遂行の作業は、著者が「多様性」を手がかりにデイドロの全体像の再構築を試みようとするが故に、直接的な考察対象であるデイドロの先行研究に対する批判と密接に関わってくる。著者は、P・アザールに代表されるような、多様性をロマン主義に引きつけて解釈する立場を支持しない。著者によれば、デイドロの多様性は「自然の絶えざる変化から導かれるもの」であるから、ロマン主義者のような「強烈な自我の意識に根ざし」た多様性とは異なるという。また著者は、L・G・クロツカーやG・スタンジェなどが行ったような近年顕著な総合的研究に対しても、「多様性」に視座を据えた自らの研究がこれらとは径庭を隔てることを明らかにする。先行研究に対するこうした批判を踏まえて、著者は、デイドロの思想的変遷すなわち、「価値の普遍性を強く支持する立場」から、単純に相対主義に陥ることなく「多様性」を「尊重」する立場への変遷が、自然、美、政治の三つの次元において「同時並行的」に見られるのではないかとする独自の仮説を立て、これを検証する。本書は三章構成であるが、これら三つの次元のそれぞれに一つの章が割り当てられている。

第一章ではデイドロの自然観が論じられるが、ニュートンの自

然観との格闘を通じて、デイドロは自然の中に、「普遍的な真理」よりも「変化を繰り返す」多様性を見いだしたという。第二章では、美を「自然の模倣」と当初見なしていたデイドロは、人間の「想像力」の可能性に注目するうちに、芸術が真理ではなく「多様性にみちた世界を切り開く」「創造的活動」であると認識するに至ったという。そして第三章では、当初人類には普遍的で客観的な正義があると考え、賢明な君主にその実現を期待していたデイドロが、小麦論争への参戦やエカテリーナ二世との交流を通じて、政治における人間の自発性や判断力を重視するようになり、個々人の多様性を前提とした上で「相互の交流と対話のうちに発見・形成する営みとしての政治社会」の構築を期待したという。

本書の特質は、デイドロが「普遍性を強く支持する立場」から、相対主義の陥穽を回避しつつ「多様性」を尊重する立場へ移行したという説明枠組みによって、多岐に亘るデイドロの思想営為を全体的に捉え直している点にある。著者は、従来しばしば言及されてきた作品はもちろん、ともすると等閑に付されてきた作品も渉猟しながら、仮説の妥当性を真摯に問うている。そしてその結果、複雑に展開するデイドロの思想の営みが、いずれの次元においても多様性の尊重という到達点に至ったことを緻密に論証することに成功している。この成功を支えたのは、「人間の力や可能性を信じ、寛容」を重んじる社会を望む著者の深い問題意識と、当時マイノリティだった「未開人、障害者、女性」も含めた人々たちの多様性を前提として構想されたデイドロの、実は「普遍性」を蔑ろにしない政治社会とが共鳴したことにあると考えられる。

最後に評者が抱いた疑問を一つだけ述べておきたい。本書はデイドロを総合的に捉えようとする研究の系譜に属し、彼が「多様性」を重視するようになったことを首尾よく説明している。しかしそれでもなお評者は、デイドロとは一体何者なのかという、デイドロ研究に夙に付随する疑問を払拭できない。この疑問は、彼が単に哲学や芸術や政治など多方面へ関心を払ったことによるのではない。小説、戯曲、書簡体の作品、アフォリズム的作品、対話体の作品など、思想を表現する方法を次々にあるいは様々に変えたのはなぜかという疑問にも密接に関わっている。デイドロは自己の思想を表現する方法をどのように自覚していたのであるか。作品の形式の多彩さは、大学教授でもなく、議會を構成する政治家でもなかった啓蒙思想家の特徴として処理すべきだと考えるべきなのであろうか。もっとも著者自身、この点に全く無自覚だったわけでもない。著者は「結び」において、デイドロは「数々の対話形式の作品の中で、様々な他者（中略）」との「交流」と「対話」のうちに、一見普遍的価値と思われるものを絶えず問い直し、同時に、新しい普遍的価値の創造を試みようとしてきた（一九二—一九三頁、傍点は評者）と書いているからである。もしもそうであれば、かえって思想の表現方法と多様性の尊重との関係についてもっと踏み込んで思索する必要は生じないだろうか。対話形式の作品が多様性の尊重を裏付けることは推測できるが、その他の形式の作品はどうなのであろうか。疑問が次々に派生し興味は尽きない。

体系的理解から根源的探究へ

● 平石直昭

大久保健晴『近代日本の政治構想とオランダ』
(東京大学出版会、二〇一〇年)

幕末から明治にかけての日本が、欧米の政治思想から何をいかに学んで新日本の建設に生かそうとしたか。この主題に関しては、英・米・独・仏の政治思想を中心にして厚い研究の蓄積がある。しかしそうした中でオランダに関しては、突っ込んだ研究はこれまでなかったと言ってよい。オランダが二等国とみなされ、その言葉の習得意欲も急速に低下したという事情がここには作用していると思われる。本書はこの欠陥をうめる業績であり、学界への大きな貢献である。専門書である本書が発売後わずか二ヶ月で二刷を出したことは、本書がいかに歓迎されたかを示している。

本書の骨子は、徳川後期におけるオランダ学術の限定的な摂取が、幕末明治初期には体系的理解へと進み、さらに自由民権期には根源的探究にまで深まったというにある。体系的理解は、留学した西周と津田真道によるフィッセルング五科講義の聴講とそれ

をふまえた帰国後の知的活動に即して分析される。根源的探究は、小野梓によるハウドスミットのローマ法研究とベンサム法学等からの摂取を交差させた独自の憲法・民法構想に即して跡づけられる。すなわち西洋法政の全体像に対する理解の深まりが、日本独自の歴史的条件の深化と相互媒介的に進行し、そのなかでいかに新日本建設のための構想が試行錯誤を重ねつつ形づくられていったか、その過程の追究が全編の主題をなしている。

「五科」とは自然法、国法学、統計学、経済学、国際法であり、それぞれ第一章では自然法・国法学、第二章では統計学・経済学、第三章では国際法に関するフィッセルングの講義が紹介される。そして西や津田が、伝統儒学や法家思想等を再定式化しつつ、その学習成果をどのように体制の構想や、日本人の奴隷精神の改造、国際法の役割認識、対外策の立案(自由貿易や内地雑居)などに生かしたかが分析される。またフィッセルングにおける五科の内的連関が分析され、彼の学問思想がトルベッケの主導した十九世紀中葉オランダの自由主義的改革の原理と呼応していること、フィッセルングが最新の統計学に通じた経済学者で、西らがその講義を通じて国家と区別された社会を見いだしたこと、西訳によるフィッセルング国際法と漢訳『万国公法』とのニュアンスの違いとその思想的意義などが指摘される。

小野に関しては第四章、第五章で、『羅馬律要』『民法之骨』『憲法論』などに即して、直訳流の法典編纂へと雪崩をうってゆく時流に抗して、近代西洋法の淵源をなすローマ法の研究に打ち込んだ彼の根本にどんな問題関心があつたかが示される。さらに歴

史法学的な観点にたつハウドスミットのローマ法研究と、それとは対蹠的なベンサム流の功利主義的法学とを小野が重層的に交差させながら、人民に独立意識の乏しい日本にあえて「公議」や「民権の命脈」の歴史的萌芽を発掘し、それを基盤としていかに立憲君主制や民権思想の確立に努めたか、その悲戦苦闘ぶりが跡づけられる。その丹念なテキストの読解には、孤独な道を歩んだ小野に対する著者の哀惜の念が窺えるようである。

全体を通じて評者には次の三点がとくに重要と思われた。①日本人学者が学んだオランダ人学者の講義や書物を、その人の他の著述類と関連させて読むことで、彼らの学問思想の全体像やその特質を明らかにしたこと。加えて同時代のオランダの学問史・思想史や政治史の上で彼らが占めた位置や果たした役割を紹介し、関係する学者らの事績についても行き届いた説明を加えていること。この部分は、それだけでも有益な知識の提示であり、裨益する所多大である（一例だが評者は、西が「人世三宝説」で言及しているオブゾーメルの事績を本書によって初めて知った）。

②この作業と平行して、日本人学者が書いた著述類を比較思想史の視点から分析し、オランダと異なる歴史的条件を与件とする彼らが、西洋から学んだ成果をいかに生かそうとしたかを検討していること。その主題は、前述のように立憲君主制をめぐる体制構想、独立自主の市民精神の涵養、国際法の意義や役割の理解、民法論の位置づけなど多岐にわたる。重要なのは、①の作業があるからこそ②にあたる部分で、学界で通説化しているような西や小野らに関する見方に代わる新たな見解を随処で示すことができる

たことである。その比較対照は具体的に説得力がある（フィッセルングの学説に対する包括的理解に裏づけられることで、西の「議題草案」「百一新論」「憲法草案」や津田の「自由貿易」論などに關する新たな理解や位置付けが可能になっている）。

③さらに各地の図書館等に蔵されている未刊の書翰、草稿類、講義筆記（ライデン大学蔵の手書きのフィッセルング講義録等）の一次資料を発掘調査し、それを上記①②の分析に生かすことで、人間関係その他の面で、公刊資料からだけでは窺えない深みのある理解を可能にしている（明治初年の改革に西が冷淡だったこと、日本では法学者として知られるフィッセルングだが、西が経済学こそ彼の講義の枢要であると熟知していたことなど）。いうまでもなく未刊一次資料の調査や読解は時間と忍耐を要する仕事であり、本書がこうした地道な作業の上に作られていることに敬意を表したい。

本書での論点は多岐にわたり議論のレベルも多層的である。また日本側だけでも主役の西、津田、小野の外に、荻生徂徠、福澤諭吉、杉亨二、馬場辰猪、中村正直、陸奥宗光など多くの脇役が登場する。とすれば個々の論点や人物の理解、思想的・論理的連関の把握などで、著者の見方に疑問が出るのは当然であろう。しかし全体として本書は、オランダの人文社会科学を対象として当時の日本人学者が必死に行なった知的苦闘を現場に即して見届け、それを理論的・歴史的に再構成し、その現代的意義を示した労作である。研究史に新たな一頁を開いた本書が、少壮研究者によって公刊されたことを心から喜びたい。

政治思想と国際政治の間——国際政治思想の胎動

● 山崎 望

押村高『国際政治思想——生存・秩序・正義』
（勁草書房、二〇一〇年）

本書は、「国際政治思想という学問領域を開拓しようとする試み」（五頁）であり「思想が国際政治に与えた影響」「思想研究が国際問題の解決にどのように貢献し得るか」についての論考から成り立っている。筆者が指摘するように二〇世紀半ば以降は、政治思想と国際政治は、疎遠な関係に陥っていた。しかし近年、両者の関係は密接化し、「国際政治思想」の台頭は、世界的な潮流となりつつある。その背景として、テロや経済格差、環境などのグローバルな問題群の噴出と、既存の諸制度がこれらの課題に対応できない現実、そして対応可能な思想の提出の希求が挙げられよう。

本書では、「国際政治思想」を開拓する諸論考が、政治思想と国際政治の性急な架橋を慎重に避けつつも、大胆に行われている。第一章では国家理性論の系譜としての現実主義が、第二章では欧

州を念頭にカント主義の展開を追いつつ、ユートピアの現実性についての考察が行われている。これは政治思想の古典の諸概念や諸思想の系譜の検討を通じた国際政治の学問体系的明確化の作業である。同時に、政治思想における諸概念の、現代的な有用性や限界についての考察でもある。

第三章の国際政治の道義的主体をめぐる考察では、政治思想で展開された所謂「リベラル・コミュニタリアン論争」が世界政治のレベルで考察され、「統治のレベルをめぐる問題」という主権国家秩序の揺らぎを背景とした議論がなされている。政治思想における座標軸の提示から国際秩序のパラダイムを導出するアプローチと言えよう。本章で扱われているリンクレイターとフロストの議論は、日本では知名度が高いとは言い難いが是非一読されたい。

第四章から第六章で扱われている課題は、著者が「思想研究がグローバルな政治に貢献し得る分野」として提示しているものである。第四章と第五章では、国際政治学と政治思想という二つの学問の暗黙の「前提」とされてきた主権国家秩序と緊張関係に立つ人道的介入の正当性をめぐる考察がされている。ここでは正当化をめぐる、古くから政治思想で論じられてきた「正義論」が、現代という歴史的文脈の下で参照され続けられていることが明らかにされている。注目すべきは、度々見過ごされがちな「介入される側」の視点に著者が着目しており、国際政治学における「文明論的バイアス」が問題化されている点である。本章は、「アラブの春」が、内戦や虐殺に転化したリビア、シリアなどに対する、

国際的な介入をめぐる切迫した問題について考える上でも示唆に富む。

第六章では、思想研究がグローバルな政治に貢献し得る、もう一つの分野として「グローバルな社会正義」が取り上げられている。リーマンショックに続くグローバルな経済危機や貧困の可視化は、「グローバルな社会正義」についての問いかけの重大性を浮き彫りにしている。また本章における議論を通じて、「グローバルな社会正義」の困難性の背後に、国民国家秩序や主権国家秩序のパラダイムの強韌性を垣間見ることもできよう。

これらの問題の背景には、主権国家を世界政治の唯一のアクターとみなすことが難しくなった時代の到来という現実があるが、それは、主権国家秩序を前提にしてきた、もしくは重視してきた近代政治思想や国際政治学のパラダイムの限界を示している。

第七章では、戦争史研究を用いた、国際関係における「反実仮想」の有効性と課題が検討されている。世界大戦や原爆投下という、犠牲者の視点を根底に置きつつ、巨大な暴力を取り上げる著者の真摯な姿勢は、「反実仮想」が新たな暴力を呼び込む妄想へ堕する危険性を回避しており、過去と現代の往還運動を通じて、未来におけるわれわれの思考の幅を広げるものである。

本書の意義は、序章で著者自身が明示しているように、疎遠な関係となっていた政治思想と国際政治の関係の再考がもたらす新たな思考の展開の、一つの見本の提示であろう。サブタイトルとなっている「生・秩序・正義」をめぐる問いは、国際政治思想研

究の一つの座標軸の提起に成功していると思われる。本書を通じて、政治思想と国際政治の分野の諸前提自体が考察され、政治思想と国際政治の「架橋」を越えて、分野自体の再編と新分野の開拓がなされていることを実感する。

あえて課題をあげるのであれば、本著では直接には扱われていない問題圏、例えば宗教、性（ジェンダー）やセクシュアリティなど、親密圏、技術、文化や芸術などについての考察が、今後の「国際政治思想」の展開において急務となろう。

近年「国際政治思想」をはじめ、「国際政治哲学」や「現代政治理論」などの研究業績が公刊・蓄積されて（多様な評価はあれ）多くの研究者が当該分野に注目している事実は、現代世界において、主権国家秩序をはじめ、近代政治の前提となってきた諸制度が機能不全を示す中で、いかなる生・秩序・正義が可能か、根底からの問い直し、強く要請されている証左と言えるのではないだろうか。「国際政治思想」という分野の開拓は、「政治思想」という政治学の伝統的な一分野の軽視を意味しない。本書は、政治思想と国際政治をはじめ、学問におけるその存在理由を、そして現実と学問との関係性についての問いを、各研究者に投げかける、真摯な「開拓精神」に溢れた稀有な書である。

道理の政治思想

● 安西敏三

河野有理『明六雑誌の政治思想——阪谷素と「道理」の挑戦』（東京大学出版会、二〇一一年）

一 「尋常の処に就いて天荒を破るは真に是大識見」。これは西周がミル功利論の漢訳『利学』の一節に加えた朗廬の頭註である。西周と議論しながら共に時に頭註し、後書まで記している郎廬なるものは一体、何者なのか。郎廬を西の号と誤読する論があるほど、郎廬こと阪谷素の存在感希薄であった。阪谷が参加した明六社を取り上げた研究を紐解いても、論じられるのは加藤弘之であり、西であり、福澤諭吉である。朗廬阪谷素を中心とした河野

有理『明六雑誌の政治思想』の刊行は、その意味で、従来の明六社研究に新たな光を当てるものである。本書は「序章 阪谷素という視点から」「第一章 公論—阪谷素の政治思想」「第二章 政体—『明六雑誌』の議会構想」「第三章 文明—『明六雑誌』と「租税公共の政」」「終章 統治の倫理—『明六雑誌』の政治思想」の五章構成。それに「目次」「凡例」「あとがき」「主要参考文献」

「人名索引」が付されて、三四四頁＋一二頁の三五六頁よりなる。

二 序章では明治六年という方向性の定かでない時期に「幾百名に至るもまた計る可らず」（森有礼）との常識を覆す知識人の「知的討議の場」における「啓蒙・国民国家」についての既存の議論が批判的に検討される。明六社同人は『明六雑誌』に見当たらない「啓蒙」の名で論じられること多く、「国民国家」も「文明」と「国体」という評価軸に解消されており、これらに疑問を提示するのである。そしてこれまで等閑に付されていた儒者阪谷と、その中心に据えられていた洋学者福澤との二人の明六社における位置づけを検証する。またその話題の多様性と論争的文脈の再構成を試み、阪谷を明六社という楕円形の一方の焦点に、福澤を他方の焦点に据える。「老儒」にして多数の論説を寄稿して、儒者としての「道理」＝普遍主義の立場を強固にする阪谷を「特筆すべき」ものと捉える。福澤の「一身にして二生を経る」は時系列的のみならず同時代的でもあったということである。

三 第一章では阪谷の政治思想の形成過程が縦横に検討される。「文人たちの〈共和国〉」への儒者としての参加の意味が考察され、伝記的叙述を踏まえて「遊記」と「探奇」が語られる。そして阪谷にとって重要な郷校興譲館設立に伴う教授職への就任の意味が論じられる。朱子が撰した「白鹿洞揭示」が掲げられたからである。そこにある五教之目、為学之序、修身之要、処事之要、接物之要こそ「宇宙間事物、千緒万端」に亘って妥当する教えであり、これ以外に「道」はなく「教」はない。阪谷の政治思想の源泉である。以後それと現実との対話に読者を導く。そして「掲

示」による統治の具体論は「天祖」と「合議」である。これは阪谷の政治思想の二つの焦点であり、『明六雑誌』は「合議」政治思想の実践の場でもあったという。

四 第二章では『明六雑誌』の「国体」論が展開される。「国体」は『明六雑誌』に頻出し、同誌のテーマの一つであったが、それは「ナショナリティ」（福澤）でも「世間一般」通俗の用法（阪谷）でもなかったことを明らかにしていく。専ら論じられたのは「政体」即ちあるべき政治体制をめぐる議論であった。具体的には「民撰議院」構想である。そこで思想問題としての「封建」「郡県」論も展開されるが、阪谷の「租税公共の政」構想が圧巻である。阪谷は「財貨」への「欲」に着目し、個々人の「欲」が議会において政治共同体を担う「気力」「公欲」へと変換されることを期すとの極めて興味深い問題が検討されているからである。

五 第三章では「文明」について『明六雑誌』と阪谷の「租税公共の政」との関連で論じられる。「文明」「開化」「文明開化」との諸々の違いの方の事例研究である。「文明」は四書五経を中心とした規範的なテキストと其解釈を目的として組み立てられた膨大な観念体系が現出する馴染みの理想郷との視点は重要である。そして幕末維新期に「civilization」や「enlightenment」は「開化」、あるいは「文明」と訳された。ただ注意すべきは「civilization」が「開化」と「enlightenment」が「文明」とも訳されていた事実である。「文明」「開化」「文明開化」「開化文明」と「civilization」「enlightenment」「civilization and enlightenment」との相互連関性は微妙である。その点を踏まえて、本章を読むと

新たな問題も喚起するであろう。また阪谷の「租税公共の政」の分析は世俗社会に生きることを強く意識しながら他者や他の共同体と自らが共有する意味の空間を認識し、そこでの正義を追究することが政治の営みであることを明らかにする。

六 終章は「統治の倫理」として『明六雑誌』の政治思想が結論部として展開される。「利」が「財貨」という換算可能な規準として取り上げられ、さらに「利」を「理」に変え得る開かれた討議の場としての阪谷の議会制度構想が検討される。阪谷にとつて統治は人が人らしく生きる必要不可欠な自体独立した価値を持つ輝かしい営みなのであり、それは「理」の実現と関係する。福澤が『文明論之概略』を著したのは儒教流の故老の説得にあったが、福澤の念頭にあったのは阪谷素に代表されるような知識人、あるいは朗盧自身であったかもしれない。

七 朗盧阪谷素の政治思想を「道理」の追究と見た著者の筆運は慎重な上に多彩である。同時代の別の動向にも目配りをして阪谷の位置づけを立体的なものにしている。「利」の問題に限定してみても「理」との関連において考察している点は「利を争う」とは理を争うことなり」と論じた福澤との比較への展望を開いてくれよう。さらに正義論など政治哲学を論じるさい取り上げられる一文献としてミル功利論があるが、西とともに儒者朗盧がそれをどのように読み解いているかは、洋学者福澤の読みとともに興味ある問題である。明六杜知識人が洋学でもって括られがちであったことを思えば、本書がその研究史上、画期的位置づけになることは疑い得ない。

北一輝を語るための新たな見取り図

● 佐藤美奈子

萩原稔『北一輝の「革命」と「アジア」』（ミネルヴァ書房、二〇一一年）

北一輝を論じる際、まず語られるのはその評価の多様さである。二・二六事件の思想的指導者として知られるにも関わらず、北の思想家としての評価は定まらない。それは、社会主義を掲げて思想家として出発したにも関わらず、天皇を中心とした国家改造を主張して死刑に処せられるという一見奇異な経歴に由来する。北の思想には様々な矛盾する要素があり、彼が果たした社会的役割をも考えあわせると、その評価は多様なものになる。

こういった状況の中で、本書は「革命」論という切り口から北の全体像を示そうと試みる。北は一貫して「革命」を志向する思想家であった、と著者は言う。確かに、北は生涯を通して共同体の変革を訴え続けた。それは今までも指摘されてきたことであり、その意味で著者の主張は新しいものではない。だが著者は、北が「単に日本（ないし中国）という一国家の「革命」＝「一国革命」

のみならず、世界全体を対象とする、「世界革命」の実現を説いていた（Ⅳ）と指摘する。つまり、北の「革命」は一国に留まらず、世界全体の変革を視野に入れたものと言う。

実のところ、北の「一国革命」が「世界革命」につながるものとして想定されているという指摘も、今までも何度かなされている。だが従来のようにその発見を局所的なものに留めず、「一国革命」＝「世界革命」という発想が北の思想を貫く軸だと本書は位置付ける。そして、この軸に沿って北の思想を再構成することで、そこに一つのまとまりを見出すのだ。これは様々な分裂を内包し、それ故に多様な評価を下され続けてきた北の思想を、新たな地平から捉える試みとして注目に値する。

これに加えて高く評価すべきは、著者が多様な資料を用いて論を展開することだ。北は生涯を通して三つの著作しか遺していない。これらはそれぞれ全く性質の異なる問題を、性質の異なる読者を想定しながら、異なるスタイルで記述したものである。そのため、それぞれが独立した作品として研究対象となる一方で、三冊を一つのまとまりとして論じようとする北の中にある矛盾を際立たせることになりがちだ。しかし著者はこの三冊以外にも、北が上京前に郷里で発表した論稿や、人生の様々な段階で記した書簡、またその政治活動に触れた各種外交文書、北に関わった人々の言葉など、あらゆる資料をとりあげる。これによって著作だけでは見えない北の思想の新たな輪郭が、説得力をもって立ち現れる。中でも『国体論及純正社会主義』の自筆修正箇所という新資料に基づいた分析は、今まで埋められることのなかった北の思想

の空白部を物語るものとして、極めて興味深い。

更に北を論じることで、著者はもう一つの問題提起を行う。それは近代日本のアジア認識についての論だ。北が「世界」を語る時、「アジア」は最大の関心事となる。だが従来、北の「アジア」論は辛亥革命参加の経験を綴った『支那革命外史』を中心に論じられており、それ以外の時期の「アジア」観がほとんど議論の対象とならなかったことを著者は問題視する。だからこそ、初期から晩年に到るまでの思想を視野に入れ、その全体像の中で北の「アジア」観を著者は捉え直そうとした。その結果、明らかに北の「アジア」という概念に隠された恣意性（また、それと表裏一体に存在する可能性）は、近代日本のアジア認識にまつわる問題としても多くの示唆を与えるものだろう。

このように本書は、今まで多様な評価を下されてきた北の思想を新しい観点から浮かび上がらせ、それを近代日本のアジア認識にまつわる問題として提起した労作である。だが本書を通読し、わずかな違和感が評者には残る。それはおそらく、著者が「革命」という言葉で北の思想を描こうとしている点に由来する。

北が変革を志向しながらも変革プロセスへの関心が薄かったことは、今までもしばしば指摘されてきた。既存秩序を変革し、新秩序を作り上げるための具体的方法論よりも、自らが理想とする共同体像を描き出すことに、北は労力を割きがちだった。しかも正規の教育課程からは中途でこぼれ落ち、どの政治集団にも本格的に関与しようとしなかった北は、既存の概念を少しずつ利用しながら、そのどれも異なる独自の共同体像を示す。そしてその

独自の共同体像を描く過程で、今度は逆に、既存の概念を北は独自のものへと読みかえていく。

こう考えると、北の思想において「革命」という急激な変革プロセスがクローズアップされるのは、革命それ自体への関心というよりも、北の共同体像があまりに独自であるためにそれを実現するために急激な変革のプロセスが要請されるから、とも考えられる。北の論の中で「革命」が二次的なものとして扱われる傾向があるのは、このためだろう。「革命」という概念を軸に北の思想を分析することで、共同体像をめぐる北のこういった独創性はこぼれ落ちてしまうくらいがあるように思う。また、様々な概念に新たな意味を付与しながら持論を作り上げる北の論を、既存の革命にまつわる論に引き付けて理解してしまう恐れもあるのではないか。

もちろん革命、アジアといった言葉が全て括弧付で表記されていることを見れば、これらの概念が独自の意味付けを与えられていることに著者が十分な注意を払っていることが分かる。「革命」や「アジア」という概念を通し、著者は北が既存の概念を独自のものへと読みかえていく様を描き出そうとしたのだろう。しかし北の論は、変革のプロセスを主題化する「革命」という概念を乗り越え（もしくはそういった既存の概念を意にも介せず）、独自の共同体像を示す。こういった北の論が含意するものは何かという問いは、やはり残されているように思う。

朝鮮朱子学の新しい理解

●金鳳珍

邊英浩『朝鮮儒教の特質と現代韓国——李退溪・李栗谷から朴正熙まで』（クレイン、二〇一〇年）

本書は退溪（一五〇一—一七〇）と栗谷（一五三六—一八四）の思想の様相を多方面から検討し、精密に分析したものである。著者は序章で、丸山真男の『日本政治思想史研究』での朱子学理解とそれを踏襲した朴忠錫の『韓国政治思想史』の限界を指摘する。その限界とは「近代に先行する思想の歴史的品格を問う視点が無い」（一六頁）ということである。そこには丸山と朴の近代主義の視点に対する批判が投影されている。ただし著者も近代主義の視点を共有している節がある。

著者は退溪を主理主義者、栗谷を主氣主義者と呼んでいる（一二頁）。「主理v.主氣」という二項対立の図式は、高橋亨（一八七八—一九六七）が「李朝儒学史に於ける主理派主氣派の發達」（『朝鮮支那文化の研究』第一輯、京城帝國大学法文学部、一九二九）で提示して以来、日本のみならず韓国・中国の学界にも広まった。

しかしこの図式は単純化の誤謬を犯しており、二元論・二元思考やそれに基づく近代主義を孕んでいる。そこからさまざまな誤解が生じる危険性がある。これは「理」全体、普遍「氣」個別、差別（一六頁）という図式にもあてはまる。

本文の五つの論文は、退溪と栗谷の思想を対比しつつ、中国の儒教思想も視野に入れて、検討・分析したものである。以下、本文内容を簡潔に紹介しつつ、適宜修正し、私の見解や批評を加えたい。なお、本書には補論があるが、これには触れない。

第一章は、朝鮮の士林派の歴史的品格について検討している。別に異存はないが、ただ一つ、朝鮮社会を「封建社会」と呼ぶことには異議を唱えたい。管見では、西洋の歴史学とくにマルクスの歴史發展段階論から借りた「封建」という言葉は、朝鮮には適合しない。これを意識してか、著者は他の分析概念があれば、「封建社会」という言葉に拘泥する意思はないと述べている（四九頁）。ならば、他の分析概念を（発明）するか、あるいは単純に「朝鮮社会」といえばよいのではなからうか。

第二章は、退溪と栗谷を対照させる形で、四端七情論争を検討している。四端七情論の始発点は、『朱子語類』卷五三「孟子三・公孫丑上之下」の「四端は理の発、七情は氣の発」という言葉である。注意を喚起したいが、『朱子語類』は門弟子の聞き書きである。例の言葉は朱子の自筆のものを集録した『朱子文集』『四書集注』には登場しない。しかも中国では、例の言葉をめぐる議論は起きたことがない。しかし朝鮮では、四端七情論争が起きたのである。

かりに朱子が「四端は理の発、七情は気の発」と述べたとすれば、そこには四端と七情、理と気の〈不相雜〉を主軸にしようという意図が投影されているといえるかもしれない。だが、「この表現だと四端は理のみ、七情は気のみで成立していることになる」（五九頁）。ところが朱子の『孟子集注』『公孫丑上』には「惻隱羞惡辭讓是非〔四端〕は情也。仁義礼智は性也。心は性と情とを統べる者也。端は緒也。その情の発によって、性の本然を得て見るべし」とある。そうすると、四端は情＝気なので「四端は理の発」と矛盾する。

著者は「四端は理の発、七情は気の発」には「表現上不完全さがあつた」（六三頁）と指摘する。その表現上不完全さに気づいた退溪は「四端は理発して気之に随う、七情は気発して理之に乗る」という理気互発説を提唱した。そこには理と気の〈不相雜〉を主軸にした朱子の意図を受け継ぐとともに、理と気の〈不相離〉を付け加えることによって、例の表現上不完全さを補おうという退溪の意図が投影されているといえよう。しかし、栗谷は「理の発」という言葉は成立しないと考えた。その理由は二つ。一つは、朱子の「四端は情＝気」と「四端は理の発」とは矛盾するからである。もう一つは、朱子も言うように、理＝性は「未発」、気＝情は「已発」だからである。それゆえ、四端も七情も「気発して理が乗る」という気発理乗説を唱えた（『栗谷全書』卷十一「答成浩原」）。

さて、著者は退溪の理気互発説を主理、栗谷の気発理乗説を主気と捉えている。しかしこうした捉え方は、単純化の誤謬を犯し

ており、正しくない。管見では、退溪の説と栗谷の説は主理・主気に二分することができない。両説は、主理でもなければ、主気でもない。だが逆説的に、主理も主気も含んでいる。そもそも理と気は〈不相雜不相離〉（二而一而二）、いわば相補・共媒の關係にある。だから本来、先後もなければ主従もない。これを正しく理解しないと、誤解が生じる。その誤解は、実は程朱学の誕生以来生じてきた。そして近代以降、近代主義の二元論や二元思考の影響もあつて、広く蔓延していった。その呪縛は今なお根深い。

第三章は、退溪と栗谷の郷村・地域編成論を対比しつつ検討し、それぞれの特質を説明したものである。この論文は本書の白眉であるといえよう。その結論で著者は「中央（＝全体）と地域（＝個別）との関係」において「栗谷は、退溪に比して明確に個別下の存在に内在しようとする視角を保持していた」と述べている（一五三頁）。これを証明しようとした論文が第四章である。しかし結論だけを言うと、著者の証明は失敗に終わった。つまり、二項対立の図式は通用しなかったのである。

第五章は、退溪と栗谷の思想をナショナリズムの視点より検討したものである。その結論は、栗谷の朝鮮主義には「朝鮮ナショナリズムが潜在化していた」（二五二頁）ということである。しかしこれもまた、単純化の誤謬を犯していると思う。

本書は二項対立の図式によって生じる問題点をもつ。そうした問題点は、東アジアの思想史の研究者が多かれ少なかれ共有している。例の呪縛を克服することは東アジア共通の思想課題である。

アレント政治思想の形成

● 森分大輔

森川輝一『始まりのアレント——「出生」の思想の誕生』（岩波書店、二〇一〇年）

本書はその冒頭に記されているように、ハンナ・アレント政治思想の研究書であり、主として『全体主義の起源』初版と改訂版とに見られる思想的転換——目的・手段的「制作（work）」から「始まり（beginning）」を基礎においた「活動（action）」への——という、既知の問題を扱っている。とりわけ、その政治学的意味や思想史的位置づけ等ではなく、主に「始まり」を意味する「出生（natality）」概念の成立過程に焦点を合わせている。

「はじめに」において著者は、「始まりが存在せんがために人間は創られた」というアウグスティヌスの言葉を引いたアレントの意図の理解なしには「活動」論を理解することはできないと主張する。そして『アウグスティヌスの愛の概念』から始まる彼女の思想形成史の検討の必要性が主張される。

第一章「アレント解釈史を捉え直す」では、アレントに対す

る実存主義的、決断主義的、ポストモダニック的、リベラル・コミュニケーション・アン論争的解釈、そして熟議デモクラシーと討議デモクラシーとの対比を投影した解釈など、諸々の研究史上の立場が検討されている。その後、「立場などというものからでは、今世紀の現実の諸問題は何か一つ解明されない」（三九頁）という彼女の言葉を引用し、立場にこだわらない本書の手法が示されている。

第二章「自己・他者・世界をめぐる問いの始まり」では、著者の重視する『アウグスティヌスの愛の概念』が検討されている。作業に際し著者は、「一九五〇年代のアレントのアウグスティヌス解釈は、無から出現したわけではなく、二〇年代に進めた省察を新たに捉えなおすことで生成された」（六五頁）と主張する。その上で著者は、隣人愛を扱った第三章ではなく、世界内存在としての人間を論じた第二章に、後の「始まり」の萌芽を見出すようにしている。そこに「我々の意思による行い」の役割を認める、ハイデガーから影響を受けた「アウグスティヌスの世界概念の二重性」をめぐる省察が胚胎されていた」（八八頁）からである。

その後の変化を探るのが第三、第四章である。著者によれば、改訂版に加えられた転換を象徴する「イデオロギーとテロル」の執筆前まで、「意志による行い」は「制作」的に捉えられていた。第三章「制作」の暴力性は、この「制作」が全体主義分析に影響していたことを、次の二類型によって示している。すなわち、自己の目的達成のために素材を破壊する「制作」を象徴する「モップ（mob）」といかなる命令でも易々と実行する「大衆（mass）」とがそれである。著者によれば、大衆のような「順応主義者を運

動に巻き込むのは(略)『モップ』(一五一頁)であった。

こうして成立した全体主義に対してアレントは、「自覚的に制作された歴史の始まり」(一八四頁)を指向しており、その点でも「制作」に捉われていたと著者は主張する。それは、転換にはさらに二つの要素が必要であったという自身の見解からきている。すなわち、「労働(labor)」概念の獲得と、著者の言う「メサイア体験」とがそれである。

第四章「制作」から「労働」へでは、「労働」概念の獲得が示される。著者によればそれは、マルクスのハイデガー的再解釈によって果たされた。すなわち、現代を「総かり立て体制(Ordnung)」と看做す「ハイデガーの洞察に大きな示唆を受けながらアレントは(略)『社会的なるもの(the social)』の運動過程を捉えていった」(二一九頁)であり、それは「誰もが『労働』という画一的な行動の反復を強制されている」(二二七頁)社会の出現を、彼女が理解したことを意味していた。

第五章「出生について」では、「メサイア体験」と、アウグスティヌス回帰とが描かれ、同時に、「イデオロギーとテロル」において表明された「始まり」の特徴が示されている。すなわち、「歴史の始まり」は、『考案』や『計画』に基づいて作り出されるものではない、次に「我々は『始まり』を救済の瞬間として待ち望む必要などない」、最後に『新しい始まり』とは「一人ひとりの新たな誕生」(二八二頁)であるというのがそれである。

これらをふまえて著者は、アレントが「人々の共生の基本的様式を、絶えず変化を続ける世界の中で人々が新たな他者の到来に

応答する」という局面で捉えている」(三四九頁)ことを指摘し、それを「性愛」および「出生」への分析から明らかにしている。著者はこうして本書の作業を完了させ、残る課題を、絶えず変化しつつ連続する彼女の政治観の把握であるとし、「結びにかえて」を閉じている。

このように見るとき本書は、ハンナ・アレントが本邦において政治思想家として完全に認知されたことを象徴するものであると言える。アウグスティヌスやハイデガーという政治思想史の本流から離れた背景を持つ彼女の、これまでの常識からすれば非政治的概念の獲得過程に興味を集中させる本書が政治思想研究の書であるという事実がそれを示している。同時に本書は、「出生」を巡る思想的影響——アウグスティヌスのみならず、要所で強く関与したハイデガーらの——を示唆することで、興味深い物語を紡ぎ出しているとも言える。

ただし物語としては、「労働」概念の獲得と「出生」概念の誕生との関連について、さらに一步、踏み込んだ分析があってもよかった。また、傍点を多用する著者の語りが暗示する連関、あるいは印象のいくつかについては逆に、例えば『アウグスティヌスの愛の概念』第二章の有する重要性等に対して、読者は多少の注意を払うべきかもしれない。ともすれば「真理と政治」でアレントが示した「実存の錯覚」に陥りかねないためである。

最後に、彼女の思想形成を扱い、アウグスティヌスの重要性を指摘する本書において、千葉、寺島、矢野ら本邦の関連先行研究に対する論及が限られていた点は残念であったと付記したい。

ポスト冷戦のピエテート批判

● 野口雅弘

柳父園近『政治と宗教——ウェーバー研究者の視座から』（創文社、二〇一〇年）

本書は、マックス・ウェーバーを研究の中心に据えながら、トレルチ、テイリッツ、あるいはフエーゲリンなどにも視野を広げ、政治と宗教の問題について長年にわたり思考しつづけてきた著者による、『ウェーバーとトレルチ——宗教と支配についての試論』（みすず書房、一九八三年）、『エートスとクラートス——政治思想史における宗教の問題』（創文社、一九九二年）に引き続き三冊目の研究書である。東北大学法学部を退職された翌年に刊行されたということを考えれば、この本は（ひとつの）集大成的な意味合いをもつ著作であるといつてよいだろう。

いきなり恐縮ではあるが、個人的な思い出からはじめさせていだきたい。一九九〇年代に私が大学院生としておそるおそるウェーバーの政治思想の研究をはじめたとき、宗教社会学的な著作の政治学的な含意をどのように扱ったらよいかわからずに困惑

していた。そのとき『ウェーバーとトレルチ』に出逢った。

その美しい装丁にも魅せられたが、なかでも印象深かったのは、近代批判、ニーチェ的契機、あるいはより広くポスト・モダン的なウェーバー解釈が注目を集めつつあるなかで、こうした「流行り」に迎合することなく、この流れに抗しながら、「エートス」を中心にして展開された戦後日本の社会科学の遺産を確認し、その意義を示さんとする柳父の強い姿勢であった（本書には、山之内靖「現代社会の歴史的位相」に対する批判的な書評も収録されている）。世代的にも私は「ニーチェ的」解釈のほうにはるかに親近感をもっていたが、それでも著者の視座がこうした新思潮によってけつして乗り越えられているわけではないということは認めなければならなかった（ちなみに『ウェーバーとトレルチ』が刊行された一九八三年は浅田彰の『構造と力』が出た年であり、浅田はその後「ブレモダンやアンチモダンの動きがこれほど根強いのは予想外だった」（『朝日新聞』一九九七年八月一二日夕刊）と発言することになる）。

本書『政治と宗教』は、それから三〇年近くあとに書かれた。それでも柳父のこの姿勢はいささかもブレていない。ここでも、「現世の徹底的な脱呪術化と「個」の確立を伴う公共性の形成とを、セットで内面から強力に促したプロテスタントの「神の栄光」のロジック」（八六頁）を参照しつつ、日本の政治文化を批判的に考察するという基本ラインは貫かれているのである。

著者のこうした姿勢には、以前の著作以上に、疑問をもつ読者も多いと思う。私たちが直面しているのははや「封建遺制」や

「ピエテート（恭順）」ではなく、むしろ「新自由主義」的な傾向であると考えるならば、『プロ倫』の読み方は当然のことながら変わってくる。「フェア・プレー」の精神は「格差」を暴力的なまでに推し進めてしまいかねないし、「家」的な日本型経営がいまや見る影もないことは多くの認めるところであろう。また、ベンジャミン・フランクリンは賞賛されるべき近代的な個人のモデルではなく、資本主義の暴走を支える、かなり不自然で、解体されるべき人間像ではないのか。

このような認識をもつ読者は、そもそも本書を手にとらない可能性が高い。しかし、それは早計で、誤った判断である。若い読者にも容易に思いつくような批判に、この著者が思い至らないわけではない。事実、柳父はこれを百も承知で、「それにもかかわらず」論陣を張っている。彼はつぎのように述べる。

しかし現在でもそうしたピエテート意識はやはり相当残っているのではないだろうか。むしろ組織への旧来のピエテートと、激化したポスト競争の中で大勢順応志向とが、あらたな相補的作用を生んでいるのではないだろうか。「……」「復古調」の動きには、また昨今の「武士道」ブームにも、戦後弱まった「ピエテート」の心性を重んじ、再び確たるものとしたいと考える人々の意識が tydよく感じられます。そして若い人に広がっている「空気を読めよ」といった感覚には、そうした「時代の空気」への抵抗力はなさそうで、むしろ管理社会化によって強化された伝統的な「恭順」のヴェリエーション

ンが感じられます（一九〇―二〇頁）。

もともとシンポジウムの報告原稿として書かれた章の、この「余談」的な断章には、戦後啓蒙のウェーバー研究の視座を現代の状況のなかで引き受け、ヴァージョン・アップしようとする、著者の強靱で、粘り強い思考がよくあらわれている。私は拙著（『官僚制批判の論理と心理』）のなかで、「リキッド・モダニティ」（バウマン）を引用しながら、従来のウェーバー解釈は大きく変貌せざるをえないと論じた。その認識は基本的に間違っていないと考えている。しかし、組織が流動化し、フレキシブルになることによって、「恭順」が過去のものになったと言いきつてよいものかどうか。日本におけるウェーバー受容についてそれなりに学んできたにもかかわらず、そうした問題性のあらたな復活にあまりに鈍感なのではないかと、自らに問い直さざるをえなかったし、いまでもその模索のなかにいる。

本書についてはこのほかにも、「ポスト世俗化」が言われ、カソリックの社会理論が再評価され、あるいは多文化主義の政治理論のなかでプロテスタント的な近代の特権的な語り方に反省が寄せられているなかで、著者の禁欲的プロテスタンティズムの描き方や、それと結びついた「政教分離」理解をどう評価するかなどの問題を提起することができよう。こうした論点についても、本書は流行の思潮へのカウンターとして立ちばだかり、情性的に流れに乗ることをゆるさない。

二〇一一年度学会研究会報告

◇二〇一一年度研究会企画について

企画委員長 権左武志（北海道大学）

二〇一一年度政治思想学会研究会（第一八回）は、五月二八日、二九日の二日間、姫路獨協大学で「変革期の政治思想」を統一テーマとして開催された。依頼企画では三つのセッションが組まれ、自由論題では四名の会員が二つの分科会に分かれて、それぞれ報告・討論を行った。

二〇〇八年九月の金融恐慌以来、過去一〇年近く支配的だった新自由主義思想がグローバルな規模で破綻を示し、その震源地だった合衆国の政治変革を追うように、日本でも、二〇〇九年九月以来、政治変革に相応しい新たな政治思想への変革が模索されている。企画委員会は、こうしたアクチュアルな時代の関心に応えるべく、歴史上の様々な変革期の中でも、一八世紀末の近代革命期における民主化の政治思想、一九三〇年代米国に見られるニューディールの政治思想、一九世紀末以来の後発国日独におけるナショナリズム思想を取り上げ、過去の政治思想から将来への指針を得られるのではないかと考えた。

第一セッション「近代革命と民主化の政治思想」では、マディソンらフェデリストやトクヴィルが、一国独立の米国革命や旧体制を打破するフランス革命の経験からいかに学んで、デモクラシーを構想したか、またプロイスが第一次大戦後のドイツ革命でいかにして新たな民主主義体制を構想したか、それぞれ検討を加えて、党派抗争が激化する極限状況の経験から民主政のあるべきモデルを取り出すことを目指した。

第二セッション「ニューディール自由主義と尊厳の政治思想」では、自己統制力を失った市場に積極的に介入し、雇用を創出するニューディール型自由主義が、デューイを始め、いかなる政治思想により推し進められたか、こうした米国リベラリズムを一九七〇年代に基礎づけたロールズの政治思想が、いかにしてカントやJ・S・ミルの政治思想から形成されたか、を考察し、ロールズ、デューイのような高度に抽象的な思想が、「自由を守る闘い」というニューディールの課題といかに関係付けられるか、検討することを目指した。

第三セッション「近代化とナショナリズムの政治思想」では、近代革命の結果生まれた初期ナショナリズムの政治思想が近代化においていかなる役割を果たしたか、世紀転換期には、いかにして帝国主義と癒着した後期ナショナリズムに変質したのか、近代日本では福澤諭吉と三宅雪嶺に即して、ドイツではトーマス・マンに即して比較検討することを目指した。

報告者の人選に当たっては、①近年に研究成果を単著で公刊した会員、②近年に研究会の自由論題で報告したり、学会誌の公募

論文に採用されたりして一定の評価を受けた会員、を選考基準とし、その中でも、未だ報告の機会を得ていない若手・中堅の会員に優先的に依頼した。研究会企画が今後もこうした方針を維持すること、できるだけ公正な報告の機会を会員に提供すると共に、自由論題報告や公募論文応募をますます活性化することを願っている。他方で、今回は、報告者の関心がともすれば個別の研究テーマのみに向けられ、近代革命の歴史的意義、ニューデールの現代的意義、日独ナショナリズムの比較という広い歴史的視点からテーマを俯瞰する作業が手薄になった傾向は否めない。後者は、過去の政治思想から将来への指針を得る上で不可欠の作業であり、今後の課題としていただきたい。

最後に、本年度の研究会は、セッションを快く引き受けて下さった報告者・司会者・討論者の皆様、縁の下の方持ちになって支えて下さった開催校の皆様、事務局・ホームページ委員を始めとする理事の皆様の暖かいご協力のお陰で、成功裡に終えることができた。企画委員会を代表して、心からお礼申し上げます。

2011

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

ISBN978-4-906502-81-3

Spinozana 12 2012 年 3 月発行予定

【巻頭言】河井徳治「技術、科学技術とスピノザの思想」

【特集・スピノザとベルクソン】本田 裕志「ベルクソンのスピノザ理解」・杉山 直樹「スピノザとベルクソン——〈実在の思惟〉をめぐる」

【特別講演】Wiep van Bunge 「スピノザとコレギアント」

【公募論文】食見 文彦「スピノザ『エチカ』における動物との関わりかた——人間の絆と動物の利用についての考察を中心に」・藤井 千佳世「スピノザ『知性改善論』における規範と実践」

【研究ノート】木島泰三「現代形而上学から見たスピノザ——様態論を中心に」

【書 評】木島泰三「手島勲著『ユダヤの聖書解釈——スピノザと歴史批判の転回』」(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

【第一セッション】

近代革命と民主化の政治思想

司会 松本礼二（早稲田大学）

本セッションでは、扱った時代順に、石川敬史（東京理科大学）『ザ・フェデラリスト』と建国期アメリカの思想対立、高山裕二（早稲田大学）「トクヴィルとフランス革命——〈公共精神〉の行方」、遠藤泰弘（松山大学）「フーゴー・プロイスとドイツ革命」の三つの報告がなされた。

石川報告はアメリカ革命の保守性という通説的見解に対し、Conventionという憲法制定権力の構想や連邦制によるネーションの創出にその新しさを見る指摘から始めて、憲法制定会議からジェファソン政権誕生に至る複雑な党派対立との関連で建国の父たちの政治思想を解説したものである。元来強力な中央政府の創出を目指した「ナショナルリスト」であった連邦憲法制定推進派が、反対派との抗争の中で逆説的に「フェデラリスト」の呼称を得、『ザ・フェデラリスト』という合衆国憲法解釈の古典を生み出した。だが、ワシントン政権第二期以後、内政、外交の錯綜した争点をめぐる党派対立は憲法制定時のフェデラリスト連合を「ハイ・フェデラリスト」（ハミルトン）、「モデレート・フェデラリスト」（アダムズ）、「ジェファソニアン・リパブリカンズ」（マディソン）

に分極させ、一八〇一年のジェファソンの勝利による決着に至る。報告は具体的争点をめぐる党派対立の中で、partyやnatural aristocracyなどの重要概念がいかに理論化されたかを指導者たちの言論の中に克明に跡づけ、フェデラリスト対リパブリカンズという単純な対立関係では見逃されがちな「モデレート・フェデラリスト」の役割に注目し、相対的にアダムズの理論的貢献を重視するものであった。

高山報告は、トクヴィルが『アメリカのデモクラシー』において一貫してデモクラシーと革命の切断の条件を探り、その結果、デモクラシーの定着とともに「大きな革命は稀になる」という予測に達したにもかかわらず、『アンシャン・レژیームと革命』では八九年の精神に讃歌を捧げたのはなぜかという問題の探求である。報告は、七月王政のブルジョワ社会が特に一八四〇年代のいわゆるimmobilismeのもとで秩序と安定を求めて革命を恐怖するあまり、自由の情熱と公共精神の喪失を招いたことへの焦燥感がトクヴィルを革命精神の再評価に向かわせたとして、アカデミー・フランセーズ入会演説をはじめとする一八四〇年代の一連の言説にその論理をたどる試みであった。

最後の遠藤報告は、ワイマール共和国憲法の起草に関わったフーゴー・プロイスの憲法構想を師ギールケのゲノツセンシャフト論を批判的に継承した彼の法理論の体系的解釈から意味づけたものである。プロイスはギールケのゲノツセンシャフト論の枠組みに基本的に従いつつ、ケルバーシャフトやアンシュタルトの概念とこれを重畳させることによって、元来私法領域で展開されて

きた理論枠組みを国制論に拡張し、同時に主権概念による国家の聖別を排し、ゲマインデから帝国に至る政治秩序の有機的連関を「全体人格」の概念の下に理論化した。ドイツ第二帝政の解体とその民主化という文脈でなされたプロイスの構想は、EUの政治統合が進む一方、国家の内部にさまざまな自治要求が噴出する現代ヨーロッパの問題状況の中で改めて注目に値しようというのが報告のインプリケーションであろう。

いずれも緻密な報告であったが、対象をそれぞれの歴史的文脈に即して位置づける内容であっただけに、討論に立った堤林会員（慶応大学）の全体をつなげる視点からのコメントにもかかわらず、フロアーとの討論はどうしても個々の報告ごと、個別の論点についてなされがちであった。特に質疑が集中したのは石川報告についてであり、convention などアメリカ革命の独創性とされるものが本当に先例のないものかなど活発な質疑がなされた。報告の質も高く討論も活発であったが、全体として「近代革命と民主化の政治思想」という企画者の意図に沿う結果となったかどうか、疑問が残ったかもしれない。

【第二セッション】

ニューディール自由主義と 尊厳の政治思想

司会 千葉 眞（国際基督教大学）

報告者（タイトル）と討論者は以下の通りである。

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

小田川大典会員（岡山大学）「リベラリズムの交錯——ジョン・ロールズとジョン・スチュアート・ミル」

斎藤拓也会員（東京大学総合文化研究科）「カントの社会契約論とロールズ——市民社会の形成と維持の問題を中心にして」

討論 谷澤正嗣会員（早稲田大学）

本セッションのテーマは、筆者なりに理解すると、次のようになる。現代の民主主義諸国における社会福祉と社会保障の陰りは、デモクラシーと人権、社会正義と人間の尊厳の視点からも、深刻な様相を呈している。そうした状況下でニューディールの再検討の課題は、喫緊の理論的および実践的課題となってきた。近年の日本社会においても格差社会の広がり、若年労働者層にみら

れるワーキング・プアの増大、高齢者の福祉厚生と介護の陰りは、深刻な問題となってきたとあり、3・11大災害はこうした生活保障の減退をさらに加速化する危険性がある。こうした意味で本セッションの掲げる自由主義の再審と尊厳の政治思想を問うセッションには、大きな意義がある。

井上会員の報告は、ニューディール自由主義の再定義の問題と取り組むものであった。一九三〇年代以降のアメリカのニューディール自由主義は、周知のように、従来の自由主義にはみられなかった連邦政府の積極的介入を是認し、経済的停滞とそれが生み出す貧困と経済的不平等への是正を政府の役割として期待するものであった。こうした集産主義的傾向を帯びたニューディール自由主義を「アメリカン・リベラリズムの再定義」の主要な試みの一つとして位置づけ、とくにニューディールの光と影の双方を直視したジョン・デューイとウォルター・リップマンの思想的営みに着目したのが、本報告である。

デューイとリップマン両者のニューディールへの態度は、時期によって変化していった。デューイの場合はラディカリズムの視点からリベラリズムを「公衆なきリベラリズム」として批判しつつ、同時に「社会的リベラリズム」や「公共的社会主義」へとシフトしていった。またリップマンは、諸個人の道徳的陶冶および成熟をもたらす公共哲学としての「自由な集産主義」を唱えた。こうして両者は、結果的に——本人たちの自覚とは別に——政府介入や混合経済を指向したニューディール自由主義の方向と線を

是認したと指摘される。しかし、両者とも、手放しのニューディール肯定論ではなく、個人の尊厳との調停を求めた。その微妙な意味合いは興味深い。

続いて小田川会員は、『ロールズ哲学史講義』（一九九九年）や『公正としての正義再説』（二〇〇一年）を参照しつつ、後期ロールズのミル解釈の特質と意義とを明らかにしようと試みる。結論的には本報告の主張は、ロールズは、ミルの功利主義を修正しつつ、またミルの議論に人間の尊厳のリベラリズムを発見し、そこに自らの正義の二原理と重なり合う共通性を見出したという点にある。さらにミルとロールズはともに、最終的には福祉国家路線ではなく財産所有のデモクラシーの方向性を模索した点で共通の基盤に立脚し、それは同時に古典的共和主義の立場を共有したというロールズの基本的理解について、説得的な説明がなされた。後期ロールズのこうした「功利主義者ならざるミルとの邂逅」は、彼の尊厳の政治思想（あるいは人間の尊厳のリベラリズム）の探求にどのような影響と特質を与えたのか。また同じ尊厳の政治思想であっても、ミルの人格的構想に基づく尊厳観とロールズの日指すそれとは、内容においてどの程度重なり合うものであるのか。興味は尽きない。

斎藤会員の報告の課題は、カントによる「市民社会」の形成と維持の試みを、ロールズの「公正としての正義」および「秩序だった社会」の概念との比較を通じて明らかにすることである。本報告は、カントが取り組んだ人間の「悪への性癖」から人間と社会とをどのように保護するのかという問題について検討している。

周知のように、カントは、「法律的市民社会」の枠組みのなかで「倫理的市民社会」の再建をどのように成し遂げるのかという課題を通じて、この問題と取り組んでいる。カントは結局、すぐれた法制度と政治体制（代議制と共和制）の下で人民の道徳的陶冶と啓蒙を推進することに解決策を見だしている。

報告者によれば、ロールズの「公正としての正義」と「正義の二原理」は、すぐれた政治体制の下で市民の道徳性（正義の感覚や情操）が陶冶されていくというカントの解決策を踏襲しつつも、カントの難点を克服している。例えば、ロールズは、カントが要請した「上からの改革」や専制の除去と取り組んだわけではなく、むしろ自然的・社会的不平等といった特定の悪を回避できる社会の諸条件、人々の協働のための枠組みを模索したと指摘される。市民社会の形成と維持というテーマに関して、カントとロールズは、法制度や政治制度や社会の枠組みといった制度上の改革と諸個人の尊厳の政治思想とを緊密に結合しようと試みている状況が理解できる。

討論者の谷澤会員からは各報告者に対していくつか説得的な質問やコメントが発せられ、さらに会場からも質問や意見が多く寄せられた。これらの質疑応答は、一つにはニューディール自由主義の再審についての具体的な問いかけ、ならびに取り上げられた思想家たちの尊厳の政治思想の特質は何かという問いに関連するものであった。本セッションは、これらの重要なテーマについて多くの建設的および批判的な問いや関心を喚起したという点で、意義深いものであった。

近代化とナショナリズムの政治思想

司会 大塚健洋（姫路獨協大学）

このセッションでは、「近代化とナショナリズムの政治思想」というテーマにそつて、平山洋氏（静岡県立大学）が「ナショナリズムの根拠——福沢諭吉の場合」、長妻三佐雄氏（大阪商業大学）が「三宅雪嶺における有機体的国家論の展開——ナショナリズムと多様性の思想」、浜田泰弘氏（成蹊大学）が「理性の共和派とナショナリズムの展開——トーマス・マンの政治観を中心に」と題して報告した後に、討論者の米原謙氏（大阪大学）と川合全弘氏（京都産業大学）によるコメントと、報告者と討論者やフロアとの間で討論が行われた。

平山報告は、歴史学的手法を用いて、水戸学が福沢諭吉のナショナリズムの原型をなすことを論じたものである。平山氏は、大政奉還までの福沢諭吉の前半生を知る手がかりが、『福翁自伝』以外ほとんど存在しない不自然さに着目し、「福沢は何かを隠している」と指摘した。それは藩儒の野本真城の存在と、彼を通じて下士層に広まっていた尊王思想ではないかと、渡辺重石丸『鶯栖園遺稿』に基づいて推測する。野本は、水戸藩や薩摩藩の影響下で実行された中津藩天保改革の知恵袋的存在で、後に『海防論』

を著して謹慎中の徳川斉昭に面会を求めている。この野本門下の改革党から、江戸家老の奥平屯岐や福沢諭吉らの実学派と、国元の下士身分の尊王派が生まれた。両者は、かつては北条時宗や楠正成を礼賛していた仲間であったが、それだけに対立は激しく、尊王派は、福沢諭吉が非愛国者で尊王心のかけらもないという風聞を撒き散らし、福沢暗殺未遂事件を起こした。しかし、福沢諭吉は、徳川斉昭らの水戸学の尊王敬慕の教えを忠実に守っていた、と。

長妻報告は、三宅雪嶺の予定調和的な有機体論と時論との整合性、すなわち、多様性を重視した雪嶺の思想が、各国の多種多様な利益を眼前にしたとき、どれだけ各国の固有性を尊重することができたのか、これを知る試金石として、『東方時論』の時事論を中心に彼の対外認識を分析したものである。雪嶺は多様性と交通が進歩の基盤と考え、有機体である宇宙を構成する各部分が、固有性を発揮することで全体が進歩すると考えた。その際、彼は固有性を形成過程にあるものとして捉え、実体化することはなかった。この思想はナショナリズムとリベラリズムを切り結ぶ契機となりうるものであったが、彼の朝鮮観に見られるように、各国の固有性を必ずしも十分に尊重しえたわけではなかった。第一次世界大戦後、アメリカが世界の中心となり、利害に加えて正義人道を基盤とする外交が行われるようになった。日本は人種問題で正義人道を唱え、欧米に対しては固有性を主張し続けた。しかし、雪嶺は朝鮮については固有性を十分に発揮できないと判断し、「扶助」の名の下に自国の価値意識を押し付けた。

浜田報告は、ヴィルシングの研究を参照して、理性の共和派の定義づけを同時代の政治的文脈から再検討し、その代表的知識人である神学者トレルチ、歴史学者マイネッケ、作家トーマス・マンの構想を概観して、大戦をはさんだ政治思想の形成と民主主義に対する評価、政治目標の共通項や相違点を整理したものである。三人は、第一次世界大戦時には保守的なナシヨナリズムの立場をとったが、消極的なながらもデモクラシーを不可避な運命として受け入れる認識を持っていた。さらにドイツの精神文化を維持しながら、西欧的な民主主義制度を適用させようという立場をとっていた。しかし、理性の共和派は、啓蒙的オプティミズムや政治目標の不明確さのために、特に中間層を十分引き付けることができず、象徴的存在であった民主党も衰退し、ナチズムの前に屈した。だが、理性の共和派の民主主義理解からは、デモクラシーの実践における調和と絶えざる努力という普遍的意義を見出せる、と浜田氏は結論付けた。

討論者の米原氏は、平山報告に対し、福沢のモチーフは中国中心の世界像を否定し、ヨーロッパ中心の世界像を提示することにあつたと述べた。そして、福沢が水戸学の影響下にあつたとすれば、人脈や政治勢力間の対抗関係といった状況証拠だけではなく、思想構造の類似性を説明する必要があるのではないかと指摘した。また長妻報告に対して、雪嶺の多元主義、有機体論、人種論は処女作で既に明らかにされており、雪嶺は明治二〇年代の欧化主義に對抗してナシヨナリズムを立ち上げたが、その後もずっとナシヨナリストであり続けたのか、むしろコスモポリタンであっ

たのではないかと指摘した。

討論者の川合氏は、トーマス・マンら三人の政治思想について、ドイツ的なものに固執する文化的ナシヨナリストから理性の共和派への変化は、文化に欠ける政治性を文明によって補おうとしたと理解すれば、本質的な変化が起こっているとはいえないと論じた。またヴィルシングの機能主義的な理性の共和派の定義は、思想史の方法として無理があるのではないかと指摘した。

最後に、フロアからも多くの質問が出され、活発な議論が展開され、有意義なセッションであった。

〔自由論 分科会A〕

司会 権左武志（北海道大学）

本分科会では、小田英会員（早稲田大学大学院政治学研究科博士課程）「スアレスの主権国家論——教皇主義の彼方」、古城毅会員（立正大学非常勤講師）「近代」の課題は何か？——バンジャマン・コンスタンの自由論の再解釈」という二つの報告が行われた。

小田会員の報告は、一六世紀ピトリアにより形成されたサラマンカ学派の第三世代に属するスペイン神学者、スアレスの主権国家論を取り上げ、教皇主義者という従来のスアレス像を修正しようとする。スアレスによれば、(a)キリスト教文化内部では、ローマ教皇は、霊的事柄に関し、君主への直接的権力を有するばかりか、世俗的事柄にも介入できる間接的権力を有する。こうした世俗権力の制約性に基づき、スアレスは、英国王ジェームズ一世との論争では、教皇主義者として教皇を支持した。これに対し、(b)キリスト教文化外部では、教会は、自然法に反する罪（人身御供など）に強制的に介入できるほか、(1)布教地では、布教の権利が侵害されたり、キリスト教徒に再改宗が強制されたりすれば、自己防衛権により強制力を行使できるが、(2)布教の届かない地では、教皇が強制力を行使する余地はない、と考えた。このようにスアレスは、内部では主権国家論を批判したが、外部では主権国家論の部分的肯定者であり、主権国家に対する両義的態度が見られる

と結論する。

古城会員の報告は、『政治の原理』（一八〇六年）をコンスタンの思想の集大成と見なす通説を批判し、『宗教論』を中心に修正を加えようとする。『政治の原理』は、代議制と権力分立の政治機構により、統治権を制限する一方で、商業の自律的發展は市民社会に必要なモラルを生み、社会を活性化すると論じていた。だが、『政治の原理』は、実は過渡期の破綻作であり、コンスタンのライフワークとなった『宗教論』草稿の変化に注目すれば、彼が市民社会を支える紐帯の基礎として宗教感情に期待したことが分かる。総裁政府期のコンスタンは、宗教を進歩の阻害要因として退け、祖国愛による社会統合や明証的な真理の追究に期待していた。これに対し、ナポレオン政権以後は、神に対する弱さのような宗教感情こそ、他者への共感や真理の追究、不正に抗する勇氣という、市民社会を支えるモラルを育むと考えて、キリスト教を中心とした宗教の再評価を進めた。この意味でコンスタンは、商業の發展を礼賛し、権力からの自由を説いただけでなく、宗教感情による市民社会の連帯を説いた近代支持者だったと結論する。

会場からは、小田報告に対し、サラマンカ学派の正戦論におけるスアレスの位置づけ、東アジア布教におけるイエズス会の対応に関する質問などが、古城報告に対し、『政治の原理』の破綻的性格や『宗教論』の「未知なる人格神」の解釈に関する質問などが寄せられ、それぞれ活発な討論が交わされた。

司会 北川忠明（山形大学）

本分科会では、河路絹代会員（早稲田大学大学院）「近代日本における農村思想の再考——帝国の周辺の視点から」、寺尾範野会員（シェフィールド大学大学院）「ニューリベラリズムとイギリス理想主義——ホブハウス、ホブソンのボザンケ批判再考」の二報告が行われた。

河路会員の報告は、近年のグローバル化による格差・不均衡の拡大と共同体主義の興隆に着目し、農本主義等の一九三〇年代日本の共同体主義を見直そうとする試みであった。報告では、日本の近代化が共同体主義によって支えられ、補完されつつ展開したという観点から、農本主義の前近代性を強調する解釈や日本特殊論に立つ解釈に対して、農村思想が不均衡発展の中で生まれたという意味で近代の普遍的思想であるとされ、農本主義の近代性に光があてられた。そして、地主・小作を含めた農村の協同と独立自営農民による共同体自治を理想とする橋孝三郎・権藤成卿らの農本主義思想に対するアナーキズムや協同組合主義の影響、さらに大正デモクラシーの影響のもとでの民本主義との親和性等について、多角的に検討が行われた。会場からは、農本主義の近代性における「近代」とは何か、地主・小作関係を軸とした共同体自治構想における権威的・抑圧的性格が軽視されていないか、それは権利の平等を基礎にした共同体関係を作りだそうとしていたと

言えるのか、農本主義における協同組合主義は社会民主主義的と言えるのか等の諸点について質問があり、さらに、ハリー・ハルトゥーニアン視点に依拠した農本主義解釈の方法的問題等に関する質問が寄せられた。

寺尾会員の報告は、ニューリベラリズムの代表者であるホブハウスとホブソンによるイギリス理想主義哲学者ボザンケ批判を題材に、前者による後者の批判が誤解に基づく部分が大きいとして、ニューリベラリズムと理想主義哲学の関係を再考し、リベラリズムの見直しとともに理想主義の見直しを試みたものである。報告では、第一に倫理学と社会科学との関係に関する方法的基礎、第二にボザンケの実在意志と一般意志に対するニューリベラリズムの批判、第三に国家理論の領域における権利と承認の問題及び国家と社会の関係をめぐる問題、第四に私有財産とケースワークをめぐる問題について、ニューリベラリズムのボザンケ批判が多くの点で妥当性を欠いていたこと、他方で、両者には多くの共通性が見られることが強調された。会場からは、まず、ニューリベラリズムとボザンケに共通性があるとして、何故ニューリベラリズムがボザンケを批判する必要があったのか、その時代背景は何かという点、次に、共通性を強調することによって、社会構造変革よりも個人の道徳的教化を目ざしたボザンケの慈善組織協会の現状追認的性格が見失われないか、また権利の承認と道徳社会の基盤をナショナルな領域に置くボザンケの国家論は、国家を越えた共同社会の可能性を展望したホブハウスの思想とはやはり対立するのではないか、等の諸点について質問が寄せられた。

執筆者紹介（掲載順）

小田川大典

一九六七年生。岡山大学社会文化科学研究科教授。「現代の共和主義——近代・自由・デモクラシー」（『社会思想史研究』第三二号、二〇〇八年）。「崇高と政治理論——バーク、リオタール、あるいはホワイト」（『年報政治学』二〇〇六・II、二〇〇七年）。

石川敬史

一九七一年生。東京理科大学基礎工学部講師。博士（法学）。『アメリカ連邦政府の思想的基礎——ジョン・アダムズの中央政治論』（溪水社、二〇〇八年）。「ジョン・アダムズにとってのビュリタニズム」（上智大学アメリカ・カナダ研究所編『キリスト教のアメリカ的展開——継承と変容』上智大学出版、二〇一一年）。

井上弘貴

一九七三年生。神戸大学大学院国際文化学研究科准教授。博士（政治学）。『ジョン・デューイとアメリカの責任』（木鐸社、二〇〇八年）。「公衆は幻か？——アメリカ政治思想史からみる世論イメージの変遷」（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）第六巻、風行社、二〇一二年）。

遠藤泰弘

一九七六年生まれ。松山大学法学部准教授。博士（法学）。『オッ

トー・フォン・ギールケの政治思想——第二帝政期ドイツ政治思想史研究序説』（国際書院、二〇〇七年）。「近代国家とは何か——近代ドイツ公法学の国家論」（『ジュリスト』第一四二二号、二〇一一年）。

長妻三佐雄

一九六四年生。大阪商業大学総合経営学部教授。博士（文学）。『公共性のエートス——三宅雪嶺と在野精神の近代』（世界思想社、二〇〇二年）。「ナショナリズムの時代精神——幕末から冷戦後まで」（共編著、萌書房、二〇〇九年）。

羅楨源

一九五七年生。（国立）江原大学校社会科学部政治外交学科学教授。博士（政治哲学、パリ・ソルボンヌ大学）。『韓国政治と環境政治』（장영호, 二〇〇九年）。「韓国近現代一〇〇年のなかでのカトリック」上・中・下（カトリック出版社、二〇〇三・二〇〇五・二〇〇六年）（いずれも韓国語）。【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）

魯炳浩

一九六九年生。『ナショナリズムの時代精神』（共著、萌書房、二〇〇九年）。「日本の民主主義と一九六〇年——清水幾太郎と丸山眞男」（『東洋政治思想史』、二〇〇九年、韓国・東洋政治思想史学会、韓国語）。

石塚淳子

一九六〇年生。東京工業大学大学院社会理工学研究科社会工

学専攻博士後期課程。

今野元

一九七三年生。愛知県立大学外国語学部准教授。Dr. phil. (ベルリン大学)。博士 (法学) (東京大学)。「マックス・ヴェーバー——ある西欧派ドイツ・ナショナリストの生涯」(東京大学出版会、二〇〇七年)、『多民族国家プロイセンの夢——「青の国際派」とヨーロッパ秩序」(名古屋大学出版会、二〇〇九年)。

大井赤亥

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。「戦後日本政治学における『ラスキ・ブーム』の位相」(『年報政治学』二〇〇九・II、二〇〇九年)、「福田歓一における戦後東アジアと内発的『国民形成』の問題」(『相関社会科学』第二〇号、二〇一一年)。

尾原宏之

一九七三年生。博士 (政治学)。「大正大震災」(白水社、二〇一二年)。「明治一二年元老院徴兵令改正審議の政治思想」(『法学会雑誌』第五〇巻第一・二号、二〇〇九—二〇一〇年)。

須賀麻衣

一九八五年生。早稲田大学大学院政治学研究科博士後期課程。「説得のための弁論術——プラトン『ゴルギアス』における弁論術の再考」(『早稲田政治公法研究』第九六号、二〇一一年)。

高橋義彦

一九八三年生。慶應義塾大学大学院法学研究科後期博士課程、助教 (有期、研究奨励)。「カール・クラウスと第一次世界大戦」(『法学政治学論究』第八六号、二〇一〇年)、「カール・クラウスとハインリヒ・ラマシュー——オーストリア的中欧理念と第一次世界大戦」(『法学政治学論究』第八八号、二〇一一年)。

福原正人

一九八四年生。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。

松元雅和

一九七八年生。島根大学教育学部准教授。博士 (法学)。「リベラルな多文化主義」(慶應義塾大学出版会、二〇〇七年)、「現代政治理論の方法に関する一考察」(『年報政治学』二〇一〇・I、二〇一〇年)。

山本圭

一九八一年生。名古屋大学大学院国際言語文化研究科博士候補研究員。「敵対性・異質なものの・ラディカルデモクラシー——エルネスト・ラクラウにおける敵対性とその変遷」(『社会思想史研究』第三五号、二〇一一年)、「Beyond the Dichotomy of Agonism and Deliberation, *Multicultural Studies*, No. 11, 2011, Nagoya University, Graduate School of Languages and Cultures.

森直人

一九七七年生。高知大学人文学部准教授。博士（経済学）。『ヒュームにおける正義と統治——文明社会の両義性』（創文社、二〇一〇年）、「利己的な情念と利他的な情念——ヒュームと自己利益の問題に関する試論」（『思想』二〇一二年二月号）。

小林淑憲

一九六三年生。北海学園大学経済学部教授。「文芸共和国におけるスイス——ジュネーヴとその周辺」（踊共二・岩井隆夫編『スイス史研究の新天地——都市・農村・国家』昭和堂、二〇一一年）、「『社会契約論』は普遍理論だろうか？」（『北海学園大学学術論集』第一三二号、二〇〇七年）。

平石直昭

一九四五年生。帝京大学文学部教授。『萩生徂徠年譜考』（平凡社、一九八四年）、「改訂版日本政治思想史——近世を中心に」（放送大学教育振興会、二〇〇一年）。

山崎望

一九七四年。駒澤大学法学部准教授。『来たるべきデモクラシー』（有信堂高文社、二〇一二年）、「デモクラシーの擁護」（共著、ナカニシヤ出版、二〇一一年）。

安西敏三

一九四八年生。甲南大学法学部教授。『福澤諭吉と西欧思想——自然法・功利主義・進化論』（名古屋大学出版会、一九九五年）、「福澤諭吉と自由主義——個人・自治・国体」（慶

應義塾大学出版会、二〇〇七年）。

佐藤美余子

一九六九年生。駒澤大学非常勤講師。「奴隷」の精神と「任侠」の精神——『支那革命外史』前半部に見る北一輝の日本批判」（『文化』第三〇号、二〇一二年）、「アジア」を語ること——一九八〇年代以降の竹内好論」（『社会科学研究』第五八巻第一号、二〇〇六年）。

金鳳珍

一九五五年生。北九州市立大学外国語学部国際関係学科教授。東京大学学術博士。『東アジア「開明」知識人の思惟空間——鄭觀應・福澤諭吉・俞吉濬の比較研究』（九州大学出版会、二〇〇四年）、「韓国併合と現代」（共著、明石書店、二〇〇八年）。

森分大輔

一九六八年生。聖学院大学政治経済学部准教授。『ハンナ・アレント研究——〈始まり〉と社会契約』（風行社、二〇〇七年）、「パリアはどこにいる——ハンナ・アレントの社会概念」（『現代思想』二〇〇七年八月号、青土社）。

野口雅弘

一九六九年生。立命館大学法学部准教授、Ph.D（ボン大学）。『官僚制批判の論理と心理——デモクラシーの友と敵』（中公新書、二〇一一年）、「比較のエートス——冷戦の終焉以後のマックス・ウェーバー」（法政大学出版局、二〇一一年）。

●政治思想学会規約

第一条 本会は政治思想学会 (Japanese Conference for the Study of Political Thought) と称する。

第二条 本会は、政治思想に関する研究を促進し、研究者相互の交流を図ることを目的とする。

第三条 本会は、前条の目的を達成するため、次の活動を行なう。

- (1) 研究者相互の連絡および協力の促進
- (2) 研究会・講演会などの開催
- (3) 国内および国外の関連諸学会との交流および協力
- (4) その他、理事会において適当と認めた活動

第四条 本会の会員は、政治思想を研究する者で、会員二名の推薦を受け、理事会において入会を認められたものとする。

第五条 会員は理事会の定めた会費を納めなければならない。会費を滞納した者は、理事会において退会したものとなすことができる。

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。

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、第一三号の刊行（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 二〇一二年八月二十五日時点で、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』第一二号に公募論文もしくは依頼論文（書評および学会要旨などは除く）が掲載された者は、第一三号に限り、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、二〇一二年七月二十五日までに編集委員会宛（jcspt2013ronbun@yahoo.co.jp）に、①応募論文のタイトル（仮題でも可）、②執筆者氏名、③連絡先の住所とメールアドレス、④学部卒業年（西暦）月、⑤現職（または在学先）をメールで知らせ、予め応募の意思を示すこと。ただし、諸般の事情でやむを得ず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 原稿の締切は二〇一二年八月二十五日（必着）で、厳守する。提出先は以下の通りである。

〒一三・〇〇三三 東京都文京区本郷七―三一―一
東京大学大学院法学政治学研究科 川出良枝研究室 気付
『政治思想研究』第一三号編集委員会
（問い合わせ等はeメールで。
jcspt2013ronbun@yahoo.co.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・節の変更にともなう余白も含

まれる。ただし、論文タイトルとサブタイトルは含まれない。字数制限は厳守すること。この字数を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掲載する場合は、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 FD・CD・USBでの入稿に際しては、使用したワープロソフトウェア名を明記すること。
- 2 使用したワープロソフトウェアが特殊なものである場合に限り、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 1953, S. 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で、プリントアウトのものに赤のアンダーラインを引いて明示すること。
- 6 引用・参考文献として欧文文献を示す場合を除いて、原則として数字は漢数字を使う。
- 7 「」や「」、また「」（）等の括弧類は全角のものを使う。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 辻 康夫

年報刊行委員会 藤原 孝 亀嶋庸一 萩原能久 飯島昇藏

変革期の政治思想（政治思想研究 第12号）

2012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