〈政治思想研究　第14号〉

科学と政治思想

政治思想学会 編

風行社

まえがき

『政治思想研究』第一四号の特集「科学と政治思想」は、二〇一三年の政治思想学会研究大会（五月二五―六日、慶應義塾大学）の統一テーマにもとづくものである。研究大会の報告者のうち五名の会員に執筆をいただいた。今日、社会においては震災や原発事故をきっかけに、科学・技術と政治の関係についての関心が高まっているが、政治思想の領域においては、このテーマをめぐって長い議論の歴史がある。科学と政治の関係をめぐっては、認識論のレベルから、実践知のあり方、相互行為の態様、社会の組織原理など、様々なレベルの論点があり、しかも近代が進むにつれてその問題状況も大きく変容を遂げてきた。研究大会は、このような広い視点から両者の関係をめぐる思想を検討するものであり、本特集も、分析哲学と実践哲学（井上、川上論文）、初期近代の実践知と科学的思考（川出、安西論文）、技術と政治（苅部論文）という幅広い領域にわたり充実した論文をおさめている。

韓国政治思想学会からは、一本の論文をご寄稿いただいた。この論文は二〇一三年七月七日に法政大学で開催された、日・韓政治思想学会共同学術会議「政治思想としてのマルチカルチュラリズム――東アジアにおける展望」における報告が元になっている。会議の開催から翻訳原稿の作成まで、ご尽力いただいた皆様に謝意を表したい。

公募論文については、厳正な審査の結果、八本の論文を掲載している。政治思想学会研究奨励賞の対象論文はこのうちの七本である。今回は例年にもまして多数の応募があり、多くの会員に査読をご担当いただいた。丁寧な査読コメントに、執筆者から感謝が寄せられることも多く、会員間の真摯な対話が本誌の水準の向上に大きく寄与していることを改めて認識した次第である。査読者の皆様には、心より御礼申し上げたい。

書評については、会員による学術的な単著で、過去二年以内に刊行されたものの中から九冊をとりあげた。編集委員会では、会員間の知見の共有と交流の場として書評欄を重視しており、今後もその充実に力を入れてゆきたいと考えて

いる。

本誌の編集作業において、小畑俊太郎会員には書評対象のリストアップなどの助力をいただいた。また、風行社の犬塚満氏には、編集の各段階を通じて、終始周到なサポートを頂いた。

本誌の刊行にあたって、財団法人櫻田会から出版助成を戴いた。継続的なご支援に、心より御礼申し上げたい。

編集主任　辻　康夫

科学と政治思想（『政治思想研究』第14号）〈目　次〉

まえがき……辻　康夫　1

【特集】

分析的政治哲学とロールズ『正義論』……井上　彰　6

現代政治哲学における〈分析〉と〈解釈〉――ポール・リクールのロールズ論にみる「自己性」の問題……川上洋平　33

技術・美・政治――三木清と中井正一……苅部　直　65

公共の利益のための学問――ルソーとフィジオクラート……川出良枝　82

福澤諭吉における「実学（サイエンチヒックアイヂア）思想」と政治――儒学・蘭学・洋学……安西敏三　110

【韓国政治思想学会からの寄稿】

フランス共和主義の系譜と多文化主義――多文化主義の「失敗宣言」の政治学的意味を中心に……崔　一星　143

【公募論文】

マックス・ヴェーバーとカトリック世界――近代批判的ヴェーバー研究の歴史学的批判……今野　元　171

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

グローバル世界における人権の導出――自然法アプローチと尊厳構想へ向かって……木山幸輔　201

政治理論は個別事実をどのようにふまえるべきか

――D・ミラーの文脈主義的難民受け入れ論の批判的検討を出発点として……岸見太一　234

シヴィリティの両義性と支配――現代共和主義の観点から……井之口智亮　265

ワイマール期におけるトーマス・マンの人文主義論――自己涵養と社会的連帯……速水淑子　292

フーゴー・プロイスの国際秩序観――直接公選大統領制構想の思想的前提……遠藤泰弘 324
政治・道徳・怜悧――カントと執行する法論……網谷壮介 356
石橋湛山の一九二〇年代における対外論の再検討――二つの使命観を手がかりに……望月詩史 385

【書評】

哲学的解釈学と政治哲学の間……山田正行 414
『ハンス＝ゲオルグ・ガーダマーの政治哲学――解釈学的政治理論の地平』（加藤哲理）
摂理の政治学の可能性……金山準 416
『ジョゼフ・ド・メーストルの思想世界――革命・戦争・主権に対するメタポリティークの実践の軌跡』（川上洋平）
六八年世代の政治思想的遍歴――ユートピア、コミュニティ、共通善、そして希望へ？……添谷育志 418
『ユートピア学の再構築のために――「リーマン・ショック」と「三・一一」を契機として』（菊池理夫）
田口卯吉を介して浮上する明治前期の言論模様……伊藤彌彦 420
『田口卯吉の夢』（河野有理）
ナチズムの政治思想史的考察……川合全弘 422
『ナチ・イデオロギーの系譜――ヒトラー東方帝国の起原』（谷喬夫）
秩序、パニック、多様性……南谷和範 424
『「ビジネス・ジェントルマン」の政治学――W・バジョットとヴィクトリア時代の代議政治』（遠山隆淑）
雪嶺という高嶺に挑む……神谷昌史 426
『三宅雪嶺の政治思想――「真善美」の行方』（長妻三佐雄）
ウォーラス思想の総合的研究……山本卓 428
『グレアム・ウォーラスの思想世界――来たるべき共同体論の構想』（平石耕）

リアリスト巨頭のアンチ・リアリズム……押村 高 430
『ハンス・J・モーゲンソーの国際政治思想』（宮下豊）

【二〇一三年度学会研究会報告】

二〇一三年度研究会企画について……企画委員長 萩原能久 432
【シンポジウムⅠ】分析的政治哲学と規範的政治哲学――政治思想にとって科学とは何か……司会 萩原能久 434
【シンポジウムⅡ】近代科学の成立と政治思想……司会 齋藤純一 436
【シンポジウムⅢ】現代社会と科学――政治思想的接近……司会 田村哲樹 438
〔自由論題 分科会1〕……司会 山田央子 440
〔自由論題 分科会2〕……司会 堤林 剣 441
〔自由論題 分科会3〕……司会 木部尚志 442

執筆者紹介……443
政治思想学会規約……446
論文公募のお知らせ……447
政治思想学会研究奨励賞……448
執筆要領……449
二〇一二―二〇一三年度理事および監事……450

分析的政治哲学とロールズ『正義論』

●――井上　彰

一　はじめに

一九七一年に公刊されたロールズの『正義論』は様々な点で、「死んだ」政治哲学を甦らせた聖典（カノン）としての地位が与えられている。『正義論』は公刊直後に、ジョン・スチュアート・ミル以来の本格的な政治哲学の書として評価され（Hampshire 1972）、それを裏付けるかのように『正義論』をめぐる議論は、今日においても途絶えることなく続いている。その状況は、いまだに「ロールズ産業」と揶揄されてもおかしくないほどである。

その際によく強調されるのが、『正義論』がもたらした政治哲学の方法論的革新である。現代の分析的政治哲学[1]に関するオーバービュー論文では多かれ少なかれ、『正義論』以前の分析的政治哲学は規範的理念や構想を検証不可能なものとし、もっぱら概念分析、すなわち語の適切かつ慎重な定義づけによって、その誤用やそれによって生じる混乱を取り除くことに終始していたとされる。対照的に『正義論』は、概念分析に囚われることなく「正義」や「平等」といった、まさに規範的理念や構想を擁する立場を大胆に正当化する試みとして評価される。換言すれば『正義論』は、古典的課題ともいうべき規範的理念や原理の提出による規範的立場の正当化こそが政治哲学の役割であることを、科学主義の時代に身をもって示した作品であり、概念分析的「治療」の役割しか与えられていなかったという意味で「死に体だった（停

滞していた）」政治哲学を現代に甦らせた立役者である、と（Klosko 2011: 松元 二〇一一; Pettit 2012）。

その方法論的革新の中身（とされるもの）こそ、『正義論』で本格的に展開された「反照的均衡（reflective equilibrium）の方法」である。すなわち反照的均衡の方法は、「ロールズが成し遂げた最も重要な貢献の一つ」であり（Klosko 2011, p. 460）、しかもそれは概念分析に基づく議論のように、「政治的に正しいことは何かについての実際にわれわれが保有する様々な信念ではなく、われわれがもつべきはいかなる信念か」を問う、まさに画期的な「政治哲学における正当化の方法」でもあった、と（Pettit 2012, p. 10）。松元雅和は以上の主張を要約するかのように、「『反照的均衡』の道具立てを揃えることで、言語分析の仔細にこだわらず、一足飛びに規範的構想の検討に進むことができるようになった」と述べている（松元 二〇一一、五四頁）。

本稿は、この「『正義論』での方法論的革新が、特定の価値や規範的原理を擁する規範的立場の正当化を試みる政治哲学の復権に少なからず貢献した」とする主張に対し、（全面的にではないにしても）疑問を投げかけるものである。以下では、「『正義論』による政治哲学復権説」を次の二つのテーゼに分けて、その疑問の内容について明らかにする

【ネガティヴ・テーゼ】

ロールズの『正義論』は、政治哲学を「死に至らしめた」概念分析の意義を否定した。

【ポジティヴ・テーゼ】

ロールズは、『正義論』で本格的に展開される反照的均衡の方法によって、古典的な政治哲学の実践、すなわち価値や規範的原理を直接の議論対象とし、それにより規範的理念や立場を正当化する実践を甦らせた。

結論を先取りすると私は、両方のテーゼとも、そのセンセーショナルな含意が否定される仕方で修正されるべきであると考える。

なお本論に入る前に、二点ほどあらかじめ断っておくべきことがある。第一に本稿は、あくまで政治哲学の方法に軸足を置いたものである。すなわち本稿のテーマは、ロールズが政治哲学に死をもたらしたとされる概念分析の意義を（完全に）否定したのか、および、反照的均衡の方法が政治哲学の復権に貢献したほどの方法論的革新性を有していたのか、であって、『正義論』で示された正義の実質的構想（正義の二原理）のインパクトをめぐるものではない。ペティットが言うように、正義の実質的構想は、国際正義や世代間正義等の議論にも影響を与えており、ロールズの構想の批判者からも様々な議論が提起され今日に至っている（Pettit 2012, pp. 13-17）。なかでも、「いかなる平等が求められるのか」という問いから飛躍的な発展を遂げた平等論の政治哲学は、ロールズの正義の二原理、とくに不平等の正当化について扱う第二原理の影響や基本財の構想を無視しては、決して語り尽くせるものではない（Christman 2002, pp. 79-87）[2]。本稿はそのことを否定するものではなく、端的に『正義論』がもたらしたとされる方法論的革新の当否に照準を当て、その正確な評価を試みるものである。

第二に、本稿で扱う反照的均衡の方法は、『正義論』で展開されている反照的均衡であって、倫理学方法論や認識論で論じられているものと（完全には）同じものではない。周知のように反照的均衡の方法をめぐっては、ノーマン・ダニエルズによる「広義」と「狭義」の区別の定式化以降、とくに倫理学方法論の分野で活発な議論が展開されている（Daniels 1996; 渡辺 二〇〇一：児玉 二〇一〇、第七章；伊勢田 二〇一二、第一章）。本稿では、『正義論』が政治哲学の復権をもたらしたのかどうかを検討する観点から、そうした議論とは一定の距離を置きつつ、『正義論』全体で展開されている反照的均衡の方法に焦点を当てる。

二　ネガティヴ・テーゼについて

ネガティヴ・テーゼの当否をみるうえで欠かせないのが、ロールズ『正義論』以前の政治哲学研究がどういうものであったか、についての検討である。もっとも「政治哲学が死んでいた」とされる頃でさえ、すべてを網羅することが困難な

ほど様々な研究が存在する（山岡 二〇〇五）。本稿では、そもそも「政治哲学が死んでいる」との診断が、その診断が下された時代背景を考慮に入れてもなお信頼に足るものなのかどうかについて検討を加える。そのうえで、果たしてロールズが『正義論』において、「政治哲学を死に至らしめた」とされる概念分析全般の意義を否定する議論を展開したのかについて、第一に、『正義論』公刊前の一九六〇年前後で顕著な分析的政治哲学の研究とされるものが、どのような分析手法に基づいて、どのような議論を展開するものであったのかを確認する。第二にその頃に公刊され、同様の分析手法の影響を受けていると思しきロールズの「公正としての正義」（一九五八年）における議論が、『正義論』において、その意義を否定する仕方で扱われているのかどうかを検討する。

1 「政治哲学の死」の根拠

ロールズ『正義論』が現代の政治哲学にもたらしたインパクトを際立たせるものとして、常套句のように引き合いに出されるのが、ピーター・ラスレットが一九五六年に下した、「目下のところ、政治哲学は死んでいる」という診断であり（Laslett 1956, p. vii）、アイザィア・バーリンの議論を受けて要約的に述べた同様のコメント（一九六二年）と、それを改める一九七八年（公刊は七九年）に下された次の診断である（Klosko 2011, p. 458; 松元 二〇一一、五五頁; Pettit 2012, p. 6）。

> 「二〇世紀に、政治理論の圧倒的な著作が現れていない」――一九六二年『哲学・政治・社会』第二シリーズの論文……でアイザィア・バーリンは、「政治理論はまだ存在するか」という問いに対する答としてこのように言った。一九七八年現在の当時との顕著な違いは、バーリンのこの主張がもはや真でないことである。一九七一年にマサチューセッツ州ケンブリッジで、ハーバード大学のジョン・ロールズによる『正義論』が公刊された時点で、この主張は真ではなくなったのである。（Laslett and Fishkin 1979, p. 1）

この診断の当否をみるにあたって重要なのは、「目下のところ、政治哲学は死んでいる」とする診断が、いかなる根

拠に基づいて下されたのか、である。ラスレットは一九五六年にその診断を下すにあたって、実は次のような根拠を挙げている。

> あまりに顕著で決定的なのは、われわれの時代の哲学者の世界とボサンケの時代の哲学者の世界との違いである。このことから、その犯人を挙げることは実に容易である。論理実証主義者である。哲学者に対し、しばらくの間引きこもって、自分たちの論理的、言語的装置を再検討するように確信させたのが、ラッセルやウィトゲンシュタイン、エイヤー、そしてライルであった。この再検討の結果は実にラディカルなものであった。それにより、すべての倫理的言明の論理的地位は問題にされ、伝統的な倫理学的体系はいっせいに無意味なものの集まりに貶めるよう迫る、理解可能性の堅固な基準が設けられた。政治哲学は倫理学の延長である、ないしあったがゆえに、政治哲学は本当に可能なのか、という疑問が提起されてきたのである。(Laslett 1956, p. ix; Barry 1990, p. xxxii〔傍点引用者〕)

この説明について、何が言えるだろうか。まず言えることは、「政治哲学の死」をもたらした全責任を論理実証主義に帰すのは、いくら当時論理実証主義に今日とは比べものにならないほどの影響力があったとはいえ、ナイーヴ過ぎる点である。実際のところ、価値を直接の議論の対象とせずに所与とすることが容易な功利主義的一元論の（経済学を通じての）影響もあるなど、事の真相はもう少し複雑かと思われる（Barry 1990, p. xxxv; Miller and Dagger 2003, p. 450）。しかし何より問題なのは、この根拠づけが一九五六年という時代制約をふまえたとしても、事実認識のレベルで間違っている点である。ブライアン・バリーが言うように、われわれはまずもって「ラッセル、ウィトゲンシュタイン、エイヤー、そしてライルをすべて一緒くたに扱って、全員『論理実証主義者』だとみなしうると考える人間の学問的資質について、しかるべき疑いをもたなければならない」だろう（Barry 1990, p. xxxii）。詳しくみると、ラスレットが政治哲学に死をもたらした「犯人」として具体的に名前を挙げているのは、言語論的転回以降の錚々たる分析哲学者たちである。言語論

的転回以降の分析哲学は、哲学的問題を言語の再定式化やその適切な理解によって解決される問題とし、実際に哲学的問題とされるものの多くが、言語分析――より特定的には、適切かつ慎重な定義に基づく解明（explication）を軸とする概念分析――を通じて浮き彫りにされる混乱や錯誤の産物だとする見方を共有している（Baldwin 2006）。そういう意味で、ここで挙げられている哲学者には共通点があるのも確かである。

しかし全員を論理実証主義者とするのは、著しく正確さを欠く描写である。論理実証主義者といっても必ずしも一枚岩ではないが、その縮約的主張としては、第一に有意味性基準――有意味な命題や言明は経験的に検証可能であるとするもの――の支持、第二にその有意味性を支える「経験的なもの」への合理的還元を可能にする論理形式の真理性への揺るぎなき確信と、それに依拠した分析―総合の二元論の護持、第三にそのフレームワークに収まらないものを非合理なもの、いわゆる形而上学として扱い、倫理的主張もその類の感情の表出として捉える――すなわち情緒主義（emotivism）の立場を鮮明にする――点などが挙げられる（Schwartz 2012, pp. 59-68）。この縮約的主張をふまえると、それを『言語・真理・論理』（一九三六年）で主唱したA・J・エイヤーについては、論理実証主義者とみることはもちろん可能である（Ayer 1946, ch. 6邦訳第六章）[3]。しかしながら、「ある語の意味はその言語内における使用である」として、唯一の正しい用法はないと主張した後期ウィトゲンシュタインや、行為遂行的な発語（utterance）、すなわち発語により何かを行う、ないし行わせようとする類の言明を、分析的に真である（とされる）論理形式に従って真理値が与えられる言明に組み替えて処理しうるとする見方を批判し、その行為遂行的側面にみられる豊かなコンテクストを併せもつ日常言語に、徹底した記述的・分類学的な分析を加えたギルバート・ライルやJ・L・オースティンをはじめとする日常言語学派は、その内容からもわかるように有意味性基準や論理形式主義に対し極めて批判的である。後期ウィトゲンシュタインにしてもライルら日常言語学派にしても、論理実証主義者と同様、伝統的な形而上学がもたらした哲学的な誤解や混乱を日常言語の（治療的）分析によって解消しようと試みるが、その手法は論理実証主義プログラムに基づく概念分析とは異なるものである。

もっとも、ラスレットがこのような診断を下してしまった「合理的に理解可能な」背景があることも事実である。それは、有意味性基準を振りかざして伝統的な政治哲学が抱えた「正義とは何か」といった問いの意義を否定し、その

一方で記述的分析によって政治的用語の混乱や誤用を糺す概念分析を行うT・D・ウェルドンの『政治のヴォキャブラリー』（一九五三年）の影響である（Weldon 1953）。この『政治のヴォキャブラリー』は、有意味性基準を信奉しつつも、政治的用語それ自体に本質的意味はないとして、その使用形態を記述的に分析することの重要性を訴えるといった、論理実証主義と日常言語学派の「おいしいところ取りの自信にあふれた混合物」である（Vincent 2004, p. 90）。先のラスレットの診断の根拠にあたる部分は当時、一定の影響力をもったこの書物の内容と合致する部分があるのも否定できない。いずれにしても、このウェルドンの議論やラスレットの診断を受けて、（たとえ両者を批判する場合にも）概念分析を軸とする政治哲学のナイーヴさをあげつらう議論が後を絶たなかったことも事実である（Wollheim 1961; Berlin 1962; Plamenatz 1967; Miller 1983）。このあたりに、概念分析によって「政治哲学の死」がもたらされたという見方がまかり通ってしまう元凶があると言えなくもない[4]。

いずれにしても、エイヤーを論理実証主義者とするだけならまだしも、それに対し批判的なライルら日常言語学派をも論理実証主義者にカテゴライズするラスレットの見立てが、あまりにも乱暴なものであることに変わりはない。この点をふまえると、「目下のところ、政治哲学は死んでいる」というラスレットによる診断の根拠の信頼性に、疑問符が付くことは明らかである。

2　日常言語分析と政治哲学――一九六〇年前後の分析的政治哲学

ラスレットの診断の根拠をより一層疑わしいものにするのは、次の事実である。すなわち、一九六〇年前後の分析的政治哲学において、日常言語学派の記述的な概念分析――以降は日常言語分析と呼ぶ――の影響を受けつつ、政治的コンテクストで用いられる規範的概念を分節化し、それにまつわる原理ないし特定の理念、さらには規範的立場を（控え目ながらも）正当化する有力な試みが一定数あった、という事実である。日常言語学派とされるオースティンやライルらが在籍していたオックスフォード大学ゆかりの研究者による、重厚な政治哲学的議論と呼ぶべき著作が六〇年代前後に現れたことが、その何よりの証左である。そのなかでも代表的なのは、スタンリー・ベンとリチャード・ピーターズの『社

会的原理と民主国家』（一九五九年）、H・L・A・ハートの『法の概念』（一九六一年）、そしてブライアン・バリーの『政治論法』（一九六五年）である（Benn and Peters 1959; Hart 1961; Barry 1965）[5]。

これらの著作に共通してみられる特徴として、第一に、分析対象となる概念について徹底的な記述的整理を試みる、日常言語分析の特徴とも言うべき分類学的手法を用いて、規範的概念を分節化し重要な原理を明らかにしようとする点がまずもって挙げられる。「自由」「平等」「正義」「法」「道徳」「デモクラシー」などを、細かくその構成原理を分類したうえで定義を与え、どのような原理として抽出しうるかを吟味する姿勢は、三人の著作の目次、とくにベンとピーターズとバリーの著作の目次をみれば一目瞭然である[6]。実際、『社会的原理と民主国家』の目次をみると、第四章以降は、「権利」「正義と平等」「正義と所得の分配」「所有」「刑罰」「自由と責任」が章のタイトルとして並んでおり、『政治論法』においても第六章以降は、「正義と公正」「平等・統合・非差別」「自由と自然権」「衡平」「利益の概念」といった政治的概念の分類学的分析を予感させる項目が続いている。

第二に、より重要なのが、そうした徹底した記述的分析を試みつつ、特定の規範的理念や立場を正当化する試みを同時に（控え目ながらも）行っている点である。『社会的原理と民主国家』においてベンとピーターズは、「不偏性の原理を完全に説明する注意深い功利主義」の構想に照らして、「『理に適っていること』で含意されるものと民主的国家の諸原理と諸制度のあいだの密接な関係」を紐解いていることを強調している（Benn and Peters 1959, preface）。ハートは『法の概念』で、様々な原理から成る法の概念の解明を通じて、法をルールの洗練された体系としてみなしうる点を明らかにし、それゆえに法が単なる習慣や道徳とは区別されるべきとする法実証主義の正当化を図っている（Hart 1961, ch. 9邦訳第九章）。そしてバリーは『政治論法』で、功利主義的一元論と対峙しうる価値多元主義を、それぞれの価値の合理的評価の可能性を無差別曲線に基づく分析によって（その有効性や課題に鑑みて留保を付けながらも）擁護しようとするユニークな議論を展開している（Barry 1965, pp. 3-8）。

とくにバリーの議論は、正義、自由、平等といった価値や、欲望の充足や機会の分配に関わる欲望関与的原理（want-regarding principles）と、そうした側面に還元されない価値に関わる理想関与的原理（ideal-regarding principles）という二

つの政治的原理の記述的分類を通じて、合理性の要件を充たす多元主義の立場を正当化しようとする、まさに政治哲学的研究成果と呼ぶべきものである（Barry 1965, pp. 35ff.）。バリーは、われわれの行為指導的原理となりうる複数の規範的な政治的原理について詳細に分析し、それが最終的な行為選択の場面（とくに公共政策の場面）でどのように特定の行為の正当化に関わってくるのかについて、当時復活をみせていた厚生経済学や新しく登場した公共選択論の知見を援用しつつ分析を行っている。

もともと、オックスフォード大学に一九六三年に提出された博士論文がベースとなっているこの『政治論法』は、それこそオックスフォードの日常言語分析の流儀に則って、まず価値や規範的原理が関わってくる評価的タームの使用（「～は正しい」「～はよい」など）に着目することからはじめる。バリーは、それらの語が発せられるときには、聞き手に対してもたらす効果（影響）が問われてくると考える。なぜならそうした語を用いた発語は、単なる「事実の報告」ではなく、相手に特定の行為を促す「推奨」や逆に控えるようにし向ける「警告」等を含意するからである。この行為遂行的な側面を捉えるために求められるのは、誰がいかなるタイミングでどういう場所で特定の語を発したかという、まさにコンテクストの検討である（Barry 1965, p. 24）。規範的概念やその正当化を含意する政治的原理は、そうしたコンテクストに複雑な仕方で絡んでくる。このことからバリーは、自身の議論が公共政策に関する議論等の政治的コンテクストで特段の意味をもってくると考え、規範的概念や原理の分類学的分析を進めてゆくのである（Barry 1965, p. 35）。

重要なのはバリーが、そうした価値や原理の記述的分類を通じて、功利主義のような単一原理に対抗しうる価値多元主義の擁護を、不完全ながらも行っている点である。このバリーの議論をはじめ、六〇年前後の政治哲学上の重要作品とされる他の二作とも、日常言語分析をふまえた研究成果でありながらも、それぞれが特定の理念や立場（功利主義、法実証主義、多元主義）の正当化を図る議論となっている。この点に注目すると、オックスフォードの日常言語分析、すなわち、コンテクストを重視しながら分類学的に記述的整理を施してゆく類の概念分析が、「政治哲学の死」診断から一〇年も経たずして世に問われた政治哲学的研究の方法として、特定の規範的理念や立場を正当化する試みを伴う仕方で援用されていたことがわかる。すでにこの時点で、「政治哲学が概念分析的役割に限定されたせいで、『正義論』の誕生まで政

治哲学は死に体であった」とする認識に、疑問の余地があることが明らかになったと思われる。

3　日常言語分析とロールズ『正義論』

では日常言語分析ベースの議論は果たして、ロールズ『正義論』によってその意義を否定されるに至ったのだろうか。松元はロールズ『正義論』の序文での「私〔＝ロールズ〕が構想しているような道徳理論において意味や分析性といった観念は必須の役割を担うものではな」く、「むしろ正義の理論をそれらの観念から独立に展開することにこそ、私の努力は向けられてきた」とする説明（Rawls 1971, p. xi 邦訳 xxiv-xxv 頁）に、『正義論』におけるロールズの概念分析に対する決別姿勢が示されているとみる（松元 二〇一一、五四頁）。その見方を支持する引用箇所として、次の部分が挙げられるかもしれない。

> 正義の理論は、他の理論と同じルールに従う。意味の定義や分析は、特別の地位を占めない。定義は理論の一般的構造を提示する際に用いられる一つの装置でしかない。いったん全体のフレームワークが次第に明らかにされてゆくと、定義は顕著な位置づけをもたなくなり、その成否は理論そのものにかかってくる。いずれにせよ、論理や定義の真理のみに基づかせて正義の実質的理論を展開することは、明らかに不可能である。道徳的概念の分析もアプリオリなものも、それがどれほど伝統的なものとして理解されてきたにせよ、一つの基礎としては弱すぎる。（Rawls 1971, p. 51 邦訳七一頁）

ここから窺えるのは、正義の理論は正義の厳密な定義によっては構成し得ないとする、ロールズのはっきりとした主張、すなわち、「正義」という語をめぐって生じている混乱を論理や定義の真理によって糺すだけの分析では、正義の実質的理論にまでたどり着けないとする主張である。しかし『正義論』全体を紐解くと、このロールズの主張を概念分析の意義を否定する主張とみることは困難である。この点を明らかにすべく以下では、ロールズの初期の論文と『正義論』

の異同について、『正義論』で概念分析（具体的には日常言語分析）をどの程度援用しているのかという点を中心に検討したい。

『正義論』に組み入れられた初期の論文のうち、最も古いものが「公正としての正義」（一九五八年）である（Rawls 1958）。その公刊時期は先にみたように、ちょうどオックスフォードの日常言語分析の影響を受けて、政治哲学の概念分析的研究成果が公刊されはじめた頃である。ロールズは一九五二年から五三年までオックスフォード大学にフルブライト・フェローとして滞在し、オックスフォードで過ごした年月は「ロールズにとって哲学的に最も重要な年月」だったと評されているが（Pogge 2007, p. 16）、そのことは「公正としての正義」論文を一読するとよくわかる。というのもこの論文でロールズは、正義の根本的理念が公正であるとの観点から、「正義の概念そのものをしっかり把握すべく」分析を行っているからである（Rawls 1958, p. 164邦訳三一頁）。

このときロールズは特定の正義構想を例の二原理として提起するのだが、重要なのは「それらの原理が生じると思しき状況や条件を考察すること」を通じて分析を進めている点である（Rawls 1958, p. 164邦訳三一頁）。実際にロールズは、正義の意味についての考察がその適用状況によって異ならざるを得ないことをふまえて、議論の対象が（様々な社会的地位や活動を支えるルールの体系という意味での）「実践（practice）」に適用されるものに限定されるとしている。だからこそロールズは、人びとがそうした共同の実践に与する背景に関する分析を重視するのである。具体的には、第一にすでに確立された社会関係のなかで、人びとは相互に自らの利益を追求していること、第二に自らの利益を合理的に追求しうること、第三に人びとが似たようなニーズおよび利害関心をもっていて、通常の状況では、誰かが他の者を支配できるほどの能力的不平等はない、といった議論である（Rawls 1958, pp. 169-171邦訳三七―三九頁）。ロールズがこの正義の背景的説明を、正義の「概念を分析する仕方として」援用する理由は、「人びとが一定の状況において一定の目的のために相互に利己的であることが、こうした（背景的）状況を取り巻く正義の問題を生じさせる」からである（Rawls 1958, p. 175邦訳四四頁（括弧内引用者））。このように「公正としての正義」論文では、正義が重要な意味をもってくるコンテクストをふまえて、正義概念の意味内容を分析する姿勢が見受けられる。

このことから、ロールズが「公正としての正義」論文では日常言語分析のスタイルで、正義の概念分析を進めている

ことが窺える。問題はその分析が『正義論』において、その意義を否定していると看取しうる仕方で扱われているのかどうか、である。田中成明が指摘する通り、この論文は内容的に『正義論』の第一部第一章と第三章にあたるものである（田中 一九七九、一九頁）。注目すべきなのは、第三章「原初状態」でロールズが、正義が適用される状況および背景についての考察を本格的に行っている点である。第三章でロールズは、第一章で展開した「公正としての正義」を支える（原初状態も含む）様々な直観的想定を特徴づける背景や条件の説明を行っている。権利の競合や利益衝突の背景を成す資源の穏やかな稀少性と（善き生の多様性を背景にした）相互の個別利益に関する無関心から構成される「正義の情況（the circumstances of justice）」や（Rawls 1971, pp. 126-130邦訳一七〇―一七四頁）、原初状態での合理的選択や正義原理を意欲する道徳心理に関する「一般的事実」についての議論は、そうした説明の根幹を成すものである（Rawls 1971, pp. 137ff. 邦訳一八六頁以降）。要するに第三章でロールズは、正義原理が適用される背景および条件について、原初状態での選択状況や選択原理の記述的説明を通じて明らかにしようとしているのである[7]。この部分が、「公正としての正義」論文で重視される「背景説明」に相当することは、その内容からして説明するまでもないだろう。

さらに言うと第三章は、第三部「諸目的」で本格的に展開される善に関する議論――善の完全理論に基づいて正義と善が調和しうることを明らかにする議論――につながる重要な章である。とくに原初状態での選択原理として位置づけられる合理的選択の原理と道徳心理の法則については、この第三部にて本格的な説明が与えられている。とくに第三部第七章では、善の「純粋に形式的な」定義づけを与えるべく、記述的な説明が志向されている（Rawls 1971, p. 424邦訳五五七頁）[8]。第七章でロールズは、合理的選択の原理が善の道徳中立的な特徴づけを成すとする説明を進めるにあたって、「善」の語の使用という観点――アドバイスや賞揚に際して用いるという点や、そうした評価基準がどういう場合に適用されるかによって異なるといった点――からみても、人生目的の達成のために特定の事物を欲求することが望ましいとする「合理性」が「善さ」と適合的であると述べている（Rawls 1971, pp. 404-409邦訳五三〇―五三六頁）。その際に、オースティンの言語行為論やその影響を受けたジョン・サールの言語行為論が積極的に援用されていることからしても（Rawls 1971, pp. 404-405邦訳五三〇―五三一頁）、ロールズによる善の記述的説明が日常言語分析を軽んじるものでないことがわかる。

以上から私は『正義論』において、日常言語分析の意義を否定する仕方で正義構想が展開されているとみるのは難しいと考える。むしろロールズは『正義論』においても、「公正としての正義」論文と同様に、その意義を否定することなく、暗黙裡に、ときには明示的に援用して、自らの正義構想の正当化を図っていたと言える。では、先の「論理と定義の真理にのみ基づかせて正義の実質的理論を展開することはできない」という主張は、どのように解釈すればよいだろうか。そこでまず、論理実証主義的プログラムに沿った概念分析の批判者である、W・V・O・クワインの議論を確認しておきたい。

クワインは、個々の言明を論理形式に沿って経験と対応する要素に合理的に還元しうるとする還元主義を斥け、その真偽は知識（信念）の全体によって決まってくるとするホーリズムの考え方を提示したことで知られている（Quine 1960）。この主張を有名にしたのは、その還元主義を一つのドグマとして批判した「経験主義の二つのドグマ」（一九五三年）である（Quine 1961）。この論文で告発したもう一つのドグマこそ、論理実証主義の還元主義を根底から支えている分析―総合の二元論である。クワインによる分析―総合の二元論批判は、分析性の観念が結局、分析性を前提にするような意味論的規則を通じてしか理解し得ないため、悪しき循環から逃れられないという点に求められる。たとえば、「すべての独身男性は結婚していない」が分析的言明であると言うためには、「独身男性」と「結婚していない男性」が同義であることを立証しなければならないが、それはより客観的かつ抽象的な用語に基づく定義によっては成し遂げられないことから、結局同義性は分析性それ自体を前提にせざるを得ない（Quine 1961, pp. 32-37 邦訳四九―五五頁）。このことからクワインは、経験と対応する概念で構成される文にしても論理形式性の高い知識にしても、それぞれが論理的連関性を有するなかで、その真偽判断がなされると主張する。

このクワインの有名な議論をふまえて私が提起したいのは、ロールズによる「論理と定義の真理にのみ基づかせて正義の実質的理論を展開することはできない」という主張は、論理実証主義的プロジェクトに基づく概念分析について述べているのであって、それ以上でもそれ以下でもないとする解釈である。現に松元が引く「私〔＝ロールズ〕が構想しているような道徳理論において意味や分析性といった観念は必須の役割を担うものではない」という主張は、「W・V・

クワインの見解を私に明快に説明し、説得してくれた」バートン・ドレーベンへの謝辞のなかで述べられているものである（Rawls 1971, p. xi 邦訳 xxiv-xxv 頁）。それは自らの議論が、分析―総合の二元論を前提にした論理実証主義的な概念分析に根ざしたものではないとする主張であって、概念分析を十把一絡げに斥ける類のものではないことの何よりの証左ではないだろうか。

以上から私は、『正義論』が概念分析の意義を否定したとするネガティヴ・テーゼは、成立し難いと考える。少なくともそれは、論理実証主義的な概念分析を否定したとする狭義かつ、（政治哲学の停滞を謳う主張の疑わしい根拠なり証拠なりをふまえると）ラディカルさを欠くものに差し替えられるべきである。

三　ポジティヴ・テーゼについて

次に、ロールズの『正義論』で本格的に展開されている反照的均衡の方法によって、政治的コンテクストに感応的な価値や規範的原理、およびそれらを擁する特定の規範的理念や立場の正当化を図る政治哲学の実践を甦らせたとする「ポジティヴ・テーゼ」を検証しようと思う。もっともわれわれはすでに、日常言語分析を援用しての一九六〇年代前後の政治哲学研究は、バリーを筆頭に、規範的原理や規範的理念ないし立場を正当化することに決して無頓着ではなかったことを確認した。すなわち『正義論』公刊以前に、分析的政治哲学による政治哲学的実践がある程度活発にみられたことがわかった。そのことをふまえると「『正義論』が反照的均衡の方法を通じて政治哲学的実践を甦らせた」というのは、よく見積もっても「誇張」ということになる。したがって以下で検討すべきは、第一に、『正義論』で展開された反照的均衡の方法は（日常言語分析も含む）概念分析的手法とは積極的に異なる何かを提示しているのかどうか、そして第二に、もし異なる何かを提示しているとすれば、その違いが政治的価値や理念の正当化に従事する政治哲学的研究を劇的に違うものにするものなのかどうか、という問いとなる。

1 『正義論』における反照的均衡の方法

冒頭で述べたように、反照的均衡の方法については、すでに倫理学方法論から認識論に至るまで、その標準的見解（とみなせるもの）をめぐって活発に議論されている。[9] その見解とは、（道徳的）直観に基づくわれわれの判断と一定の推論手続きを経て導き出される一般的原理の往復運動（の末の均衡）として捉える見方である。ロールズ自身、ヘンリー・シジウィックやネルソン・グッドマンの影響を受けて定式化したものであることを認めている通り（Rawls 1971, pp. 20, 50邦訳二九、七一頁）、反照的均衡に相当する考え方自体は「ロールズ・オリジナル」とは言い難い（Singer 1974, p. 490）。とはいえ、本格的にその定式化を図ったのは、間違いなくロールズである。そのロールズによる定式化が、ある種のカリカチュアを通して有意義な論争が繰り広げられていることについて、私自身、まったくもって否定する立場にはない。しかしながら冒頭で述べたとおり、本稿の課題は、政治哲学の方法に着目する観点から「『正義論』による政治哲学復権説」を検討することである。それゆえ、広義と狭義の反照的均衡の区別がダニエルズの議論を受けて重要視されてゆく「道徳理論におけるカント的構成主義」（一九八〇年）以降の議論は、そもそも本稿の対象とはならない。『正義論』の方法論的革新性を正確に測るという目的を果たすために本稿が扱うべきは、『正義論』のテキスト全体を通して展開された反照的均衡の方法である。そのことをふまえて、以下では『正義論』の議論展開に沿って見受けられる反照的均衡の方法に焦点を絞り、カリカチュアライズされてきた側面を無視ないし捨象する仕方で、ポジティヴ・テーゼの検討を行いたい。

『正義論』全体を通して展開されている反照的均衡の方法がどういうものかについては、『正義論』の次の箇所に縮約的に示されている。

> 正義の理論は……道徳感情の理論であって、われわれの道徳的能力――より特定的には、われわれの正義感覚――を司る原理を提示するものである。推測された諸々の原理をチェックしうるような、限られてはいるものの明確な事実の集合が存在している。この集合こそ、反照的均衡におけるわれわれの熟慮ある判断にほかならない。

……道徳哲学は、不確かな仮定と一般的事実を気の向くままに自由に用いるものでなければならないのである。
(Rawls 1971, pp. 50-51 邦訳七〇―七一頁)

まず、この引用箇所から言えることは、ロールズは正義の理論を道徳感情――より特定的には正義感覚――の理論として捉えている、ということである。その理論の最終目標は、(われわれが少なくとも潜在的に有する)正義感覚を確たるものにする理に適った議論の提出である。そうでなければ、われわれの社会的協働自体瓦解しやすいものとなり、相互に利益が得られることを条件とした安定的営為からは、ほど遠いものとなってしまうからである。ロールズはこの瓦解しやすいモメントを「コミットメントの重圧(strains of commitment)」と呼び、すべての人がその重圧をはねのけて受容しうる正義構想を導くことを、『正義論』の最重要課題として位置づけている(Rawls 1971, p. 176 邦訳二三九頁)。安定的な正義構想のためには、「その構想が洗練させ奨励する正義感覚が、通常のケースでは不正義への性向に打ち勝たなければならない」のである(Rawls 1971, p. 454 邦訳五九六頁)。このようにロールズは、すべての人が正義感覚を有するがゆえに、正義への動機を保持しうることを示すことによって、安定的な正義構想を導くことに腐心したと言える。

『正義論』において反照的均衡の方法は、まさに正義への動機を常にもたらしうる正義感覚を確証する方法として扱われている。そのことはロールズが、「ある人の正義感覚についての最善の説明は、その人の正義構想を検討する前にみられる判断に合致するようなものとしてではなくて、反照的均衡におけるその人の判断に合致するものとして」位置づけていることからも窺える(Rawls 1971, p. 48 邦訳六八頁)。ここでポイントとなるのは、「正義構想を検討する前にみられる判断」と「反照的均衡における判断」という区別をどう捉えるか、である。純粋仮想的な原初状態から導き出される「公正としての正義の直観的観念」を(Rawls 1971, p. 118 邦訳一五九頁)、世界の一般的事実によって確証するという『正義論』の展開をふまえると、前者はわれわれの言語的・道徳的直観によって裏付けられるようなものであって、後者はそうした直観的判断とは違うものとして描かれていることが推察できる。先に引用した箇所、すなわち「推測された諸々の原理」というのは、直観に依拠した前提から導き出される正義原理を意味し、「限られてはいるものの明確な事実の

集合」は、「反照的均衡におけるわれわれの熟慮ある判断」のことを指していると言える。さらに先の引用箇所の最後の文、すなわち、「道徳哲学は不確かな仮定と一般的事実を気の向くままに自由に用いるものでなければならない」という主張をふまえると、前者は「不確かな仮定」、後者は「一般的事実」と照合することになる。つまりロールズは、正義原理を析出するにあたっての仮定が様々な直観に依拠して設けられる点を確認したうえで、その仮定群から演繹的に導き出された正義原理を、熟慮ある判断を裏付ける一般的事実に照らしてチェックすることを反照的均衡の要諦としているのである。

その「一般的事実」とは「人間社会の一般的事実」であって、先述したように、「経済理論の原理」と「人間心理の法則」はその代表的なものである（Rawls 1971, p. 137邦訳一八六頁）。経済理論の原理は、自らが選択しうるオプションに関する一貫した選好に基づく選択を意味する合理的選択に関する原理という、いわゆる経済学の標準的原理のことであり、人間心理の法則は正義感覚を最終的に裏付けるような道徳心理の一般法則のことを指す。ロールズは、正義原理の安定性が、その統御下にある社会での道徳感情の習得如何に依拠するとみて、とくに『正義論』では後者の説明を重視し、それを第三部第八章で当時の心理学的知見に依拠して展開している（Rawls 1971, pp. 458-462邦訳六〇〇―六〇六頁）。つまりロールズは経済学や心理学といった、二〇世紀を代表する経験科学的知見を用いて記述的に説明される「人間社会の一般的事実」によって、諸々の直観に依拠して引き出された正義原理をチェックするという営みを、反照的均衡のプロセスとして位置づけているのである（井上 二〇一三）。このことから、少なくとも『正義論』全体で展開されている反照的均衡の方法は、（道徳的）直観を熟慮ある（道徳的）判断として捉え、それを正義原理から導かれる判断と合致するように変更を加えてゆくといったものではないと言える。先にみたように、『正義論』において正義感覚の理論を提出することを最終目標として掲げられていることに鑑みると、この反照的均衡の解釈は、『正義論』で展開された反照的均衡の解釈としては妥当なものであると言えよう。

2　概念分析と反照的均衡の方法

以上のように『正義論』で示された反照的均衡の方法を捉えると、いわゆる日常言語分析を含む概念分析全般とどのような違いがあると言えるだろうか。改めて確認すると、概念分析は用語の適切かつ慎重な定義、すなわち解明によって、誤用や混乱の源泉を取り除くことを目的とするものである。定義がいかなる仕方で「適切」かつ「慎重」な定義となるのかは、論理形式主義を柱とする論理実証主義と日常言語の記述的整理を軸とする日常言語分析では異なっているように、見方や当の概念によって違ってくる。重要なのは、当の概念がカヴァーするケース（事態）とそうでないケース（事態）を振り分けるべく、語に適切かつ慎重に定義を与えることである。それこそ正義概念の解明という作業は、正義に適った事態と言われているものから、真に正義に適った事態だけを剔抉しうる定義を正義に与えることにほかならない。

では、どのようにしてそうした概念の分節化が可能となるのだろうか。哲学における概念分析の意義を強調したことで有名なフランク・ジャクソンは、より根本的な（fundamental）ヴォキャブラリーによって、そうしたケース（事態）をカヴァーするものを確定する作業こそ、概念分析でなされていること、いや、概念分析としてなすべきことであると主張する（Jackson 1998, p. 28）。その作業にあたっては、まず日常的コミュニケーションのなかで、当の概念をどう捉えているかについて知る必要がある。それは概念がカヴァーするケース（事態）に関する自分だけが保持する直観ではなく、われわれが共有する直観を意味する民衆理論（folk theory）――その直観が道徳的直観の場合には民衆道徳（folk morality）――に即したものでなければならない（Jackson 1998, pp. 32, 130）。しかし「適切に」事態をカヴァーしていると言えるためには、あらゆる関連する証拠をふまえたうえで、われわれが直観的に捉えているものをあまねく整合的に捉える理論が求められてくる。すなわち、概念分析を通じて求められてくるのは最終的に、その概念がカヴァーする事態とそうでない事態を腑分けする「ファクター」を、科学的見地（に基づく調査）や（思考）実験等を活用してみつけることである。それゆえ、解明された概念が、広範にシェアされているだけの信念とは完全には一致しないことも、したがってわれわれが保持する直観の修正を伴うこともありうる。「知識」や「信念」の身分を突き詰めることや、「自由（な行為）」と「決定論」の関係、「（危害を）為すこと（doing）」と「（危害を）許容すること（allowing）」の違い（の有無）を見極めることは、そうした直観の修正を要請するファクターの同定作業とみてよいだろう[10]。

以上が「適切」かつ「慎重」な定義づけを目的とする概念分析の要件だとすれば、ロールズが『正義論』で反照的均衡の方法に従って行おうとしていることを、一種の概念分析として位置づけることは可能ではないだろうか[11]。ロールズは『正義論』の最初の方で、われわれの言語的・道徳的直観に裏付けられた諸々の前提に依拠して、正義構想を導いている。原初状態の構想は、その代表的な例である。そのうえでロールズは、その構想が「人間社会の一般的事実」によって適切に裏付けられるのかどうかについて、その事実を余すところなく説明しようとする経験科学的知見――『正義論』において重用されるのは、経済学と心理学――に依拠してチェックしようと試みた。『正義論』で展開されている反照的均衡の方法がそうした営みを意味するとすれば、正義に適った事態とされるものを確定する方法、すなわち、正義の「適切」かつ「慎重」な定義づけの方法として、反照的均衡の方法を捉えることも不可能ではない。となると、『正義論』における原初状態―無知のヴェールの思考実験や一般的事実を記述する経験科学（経済学と心理学）の重用[12]は、正義に適った事態とそうでないものを腑分けするファクターである「正義感覚」を同定するためであると言えるのではないか（ロールズが「正義の理論は道徳感情の理論であって、われわれの道徳的能力――より特定的には、われわれの正義感覚――を司る原理を提示するものである」と述べていることを思い起こして欲しい）。

もちろん、そうした意味で概念分析の方法として反照的均衡の方法を位置づけたとしても、それが日常言語分析と異なる側面があることは否定し難い。その違いの一つとして間違いなく挙げられるのは、道徳的直観の扱いである。反照的均衡のプロセスにおいては、道徳的直観に依拠して正義の構想を提出する思考実験が重要な役割を果たしているが、そうした議論はたとえば、日常言語分析の枠組みで議論するバリーの『政治論法』には見受けられない。バリーの議論はある意味われわれの言語的直観に依拠して、政治的コンテクストで重視される価値や規範的原理を分節化することに主眼を置いたものである。それゆえ、「政治的生活において実際に支持されている原理を捉えること」を課題とするバリーに対し、「政治的に正しいことは何かについての実際にわれわれが保有する様々な信念ではなく、われわれがもつべきはいかなる信念かに関心がある」ロールズでは、確かに違いがあると言える（Pettit 2012, p. 10）。しかも、その違いがロールズの政治哲学的実践を際立ったものにしている側面もあり、ここに反照的均衡の方法にみられる政治哲学的に顕著な

特性とも言うべきものを見出すことは可能かもしれない[13]。

しかし、その違いを強調しすぎて、『正義論』全体で展開をみせる反照的均衡の方法が、正義構想と経験科学的知見によって同定される人間社会の一般的事実との適合を要請するものであることを見過ごしてはならない。そこで改めて確認したいのは、バリーの『政治論法』とロールズの『正義論』が、それぞれどのように規範的理念ないし立場の正当化を試みたのか、である。思い起こして欲しいのは、無差別曲線に基づく価値の分析にみられるように、バリーが（厚生）経済学や公共選択論の知見に基づいて価値多元主義を擁護したように、ロールズも経済学やとくに心理学を援用して正義構想、より精確には正義感覚を確証しようとした点である。すなわち両者とも、直観に拠るだけでは正当化し得ないものを、有力な経験科学的知見に依拠して正当化を図ったという点では共通しているのである。言い換えれば、日常言語分析にみられる分類学的な記述的分析の延長戦上で、経験科学的知見に依拠して自らの規範的立場の正当化を（控え目ながらも）図ったバリーの『政治論法』と、日常言語分析の知見を正義の背景的条件を重んじるかたちで取り入れ、正義と善の（一般的事実を介しての）最終的な調和を目指すべく経験科学的記述に依拠するロールズの『正義論』では、伝統的な政治哲学的課題にどう応えるかという点で、方法論的に決定的な違いがあるとまでは言えないのではないか。

以上から、『正義論』で展開された反照的均衡の方法の、日常言語分析とは異なる部分、すなわち、道徳的直観の役割を積極的なものにした点は認められるにせよ、そこに政治哲学のあり方に根本的な革新をもたらすような方法論的インプリケーションがあるとまでは言えないように思われる。それゆえ私は、「『正義論』の方法論的革新が政治哲学を甦らせた」とする主張を、「『正義論』によって、政治哲学的実践を劇的に変えるほどの方法論的革新がもたらされた」に修正したポジティヴ・テーゼでさえも、積極的に支持することはできないと考える。

四　結語

本稿では、ロールズ『正義論』の政治哲学復権説を二つのテーゼにわけて検証した。その結果、ネガティヴ・テーゼ、

ポジティヴ・テーゼともに、少なくともそのままでは成立し難いことがわかった。

【ネガティヴ・テーゼについて】

まず『正義論』公刊以前の一九六〇年代前後に、概念分析の一種である日常言語分析を援用しつつ、古典的な政治哲学的課題に取り組んだ重要な政治哲学研究があることが明らかとなった。それゆえ、政治哲学が『正義論』公刊まで低迷しており、かつそれが概念分析の哲学的影響に起因するとの見方には問題があることがわかった。そのうえで『正義論』が、日常言語分析の影響を受けて正義の概念分析を行った「公正としての正義」（一九五八年）の議論をその核となる部分で踏襲しており、しかも、ロールズが概念分析の意義を否定した根拠とされる文言が、論理実証主義的な概念分析を否定したにすぎないとみるべきであることに鑑みると、『正義論』が概念分析の意義を否定しているとするテーゼは成り立たないことがわかった。

【ポジティヴ・テーゼについて】

『正義論』で展開された反照的均衡の方法は、ジャクソンの議論をふまえるとある種の概念分析と言えること、また日常言語分析との違いは道徳的直観の役割を積極的なものにしたという意味では看取しうるものの、日常言語分析の枠組みで議論を展開するバリーの『政治論法』と比べて、古典的な政治哲学的課題への取り組み方で決定的に違う何かを見出し得ないこと、以上二点から、「政治哲学を甦らせた」とする議論はもちろんのこと、「『正義論』公刊前とは違う新しい方法に基づく議論を『正義論』が提出したことで、政治哲学的実践を劇的に変えた」とまでは言えないことがわかった。

本稿のこの二つのテーゼをめぐる結論に対し、ロールズが提示した正義の実質的構想、すなわち正義の二原理の政治哲学やその他の分野やディシプリン、あるいは社会に与えた影響こそが「政治哲学の復権」に関わっているのであって、

その側面を問題設定から外す本稿のスタンスはそもそもナンセンスである、という反論が提起されるかもしれない。それに対し私は、次のように応答もしくは反問したい。第一に冒頭で述べたように、本稿は、ロールズ『正義論』が実質的構想レベルで政治哲学の発展に貢献したことを否定するものではない。繰り返すが、様々な政治哲学上の議論、とくに平等論における『正義論』の影響は、実質的構想のインパクト抜きには語り尽くすことのできないものであり、本稿はそのことを否定するものではない。

第二に、より重要なのは、『正義論』が果たしたとされる「政治哲学の復権」を検討するにあたって、実質的構想ばかりに注目して、論証に関わる部分、すなわち政治哲学の方法をめぐる考察を含まないならば、果たしてそれは「政治哲学の復権」を十全に吟味することにつながるのだろうか、という反問である。私から言わせれば、正義の二原理を導き出すにあたっての方法（のインパクト）に関する検討を無視した実践的意義の強調ほど、政治哲学の営みにとってナンセンスどころかイデオロギッシュで危ういものはない。殊に分析的政治哲学においては、規範的構想をどのようにして正当化するかが、その生命線であると言っても過言ではない。以上から、日常言語分析や反照的均衡の方法をはじめとする政治哲学の方法に注目して、『正義論』がもたらしたとされる方法論的革新の当否を問うことは、政治哲学の実践を成り立たせている根幹部分に関わってくる、極めて重要な営為なのだ――このことを強調して、稿を締めたい。

（1）分析的政治哲学は、政治哲学が抱える問題や概念、ないし議論それ自体を明晰なものにすることを一つの課題とする立場とみて差し支えない（Williams 1985, p. viii 邦訳四―五頁；松元 二〇一一、三八―四〇頁）。ただ、そうした議論や明晰性を確固たるものにする「方法」に注目すると、私は（本稿でも徐々に明らかにしてゆくが）概念分析を基軸とする立場として捉えても問題ないと考えている。その方法の分析哲学史上の変遷、特徴、およびその正当化に関する方法論的議論については、別稿を参照されたい（井上 二〇一四）。

（2）一方で私は、ロールズ『正義論』の影響を過大評価して、今日の平等論の隆盛が『正義論』なしには有り得なかったとする見方について批判したことがある。というのも『正義論』公刊以前にも、今日の平等論の特徴を表している平等の価値論的議論や平

等主義の意味論的研究などが多数、存在したからである（井上二〇一〇、二三八―二四〇頁）。

（3）しかし、『言語・真理・論理』には、論理実証主義の枠に収まらない要素もある。たとえば、対応説ではなくデフレ説（と思しきもの）を軸とするエイヤーの真理論は、その代表的なものである（Ayer 1946, pp. 117-118邦訳一四八頁）。この真理論からすれば、縮約的見解の一つである情緒主義の主張を、道徳的文は真偽判断できないとする単純な主張に回収することはできなくなる（Schroeder 2010, pp. 153-155）。それゆえ、「エイヤー＝論理実証主義の宣教師」というカリカチュアには、自覚的でなければならないだろう。

（4）もっとも、テレンス・ボールの政治理論史研究のように、言語論的転回を支えた論理実証主義と日常言語学派が、概念上の論争や見解不一致に起因する哲学的問題は、概念分析によって解決しうるとする点で意見を同じくしていたものの、後者が前者に批判的であったこと、および前者とは異なり政治哲学の営為にあまり批判的ではなかったことなどを（管見の限り、正しく）指摘するものもある（Ball 1997, pp. 31-34）。

（5）なお、この三人（とくにハートとバリー）が『正義論』公刊以前に分析的政治哲学における画期的な研究成果を公刊したとする認識は、ロールズの反照的均衡の方法が政治哲学にもたらした方法論的革新性を積極的に謳うペティットによって示されている（Pettit 2012, pp. 6-7）。

（6）同時期に公刊された政治的概念に関する大方の論考も、そのようなスタイルであったことは言わずもがなだろう。このあたりのことは、（平等論の研究に限るが）私も別稿にて明らかにした（井上二〇一〇、二三八―二四〇頁）。

（7）善の定義に関する「記述的説明」を付すことが求められるのは、その説明を欠いてしまうと、正義構想を導く善の希薄理論（基本財の構想）と当の正義構想の間で、規範を担保する説明自体が循環論法に陥ってしまうからである（井上二〇一三、一七―一八頁）。

（8）だが私は別稿で、『正義論』において、あくまで善の記述的説明が志向されているのみで、最終的にそこからのあからさまな逸脱があり、結局記述的説明に成功していないことを明らかにした（井上二〇一三、一七―二五頁）。

（9）認識論における反照的均衡の方法をめぐる論争や、倫理学方法論での反照的均衡の方法の位置づけについては、伊勢田哲治の研究（伊勢田二〇〇四、第三、七章；二〇一二、第一章）を参照されたい。先述したように、そのいずれもが、ダニエルズによって導入された「広義」と「狭義」の区別に基づいているが、『正義論』で展開される方法をそのどちらかに位置づけることは、逆に『正義論』で展開される反照的均衡の方法についての正確な理解を妨げるように思われる。この点について私は、渡辺幹雄の見解に同意する（渡辺二〇〇一、第一章）。

（10）こうした作業が、概念がカヴァーする事態とそうでない事態を腑分けするファクターに関与する、ある特定の性質（properties）

をみつけることや、そうした性質間の決定的関係を見出す営為を要請するわけではない。すなわち概念分析は、より根本的なヴォキャブラリーに基づいて「いかに、われわれが普段把握している事物について表象するか」ということに関わっているだけで、それ以上でもそれ以下でもない（Jackson 1998, p. 51）。したがって、ジャクソンが特徴づける概念分析は、プラトン的実在（と関係する決定的な何か）を捉えるといった概念本質主義に与するものではないことに注意して欲しい。

（11）事実ジャクソンは、ロールズの反照的均衡の方法（と思しきもの）を、（一連の道徳的不一致を解消するような）成熟した民衆道徳を得るための概念分析的手法として位置づけている（Jackson 1998, p. 133）。

（12）興味深いのは、ロールズが『正義論』において、原初状態の構想を除くとほとんど思考実験を用いなかった点である。この点は、思考実験を多用するロバート・ノージックの『アナーキー・国家・ユートピア』（一九七四年）や、今日みられる分析的政治哲学の作品とは対照的である。つまりロールズは、経済学や心理学的知見といった経験科学的知見によって説明される一般的事実を、思考実験で得られる知見よりも重視しているように思われる。実際ロールズは倫理学方法論に関する最初期の論文で、この立場を明確に打ち出している。すなわち、仮想的ケースに基づく判断は「われわれにとって馴染み深く、それについて熟考する機会をもっているような問題を解決しようとする努力において、問われてくる」判断にはならないとして、それを排除し「日常生活において発生しやすい」ケースに限るべきである、と（Rawls 1951, p. 182邦訳二六三頁; Goodin 1982, p. 12）。

（13）もっとも、道徳的直観を全面的に打ち出すことに対しては、厳しい批判が（当時から）存在することを忘れてはならない（Singer 1974; Lyons 1975; Hare 1975; 1981邦訳一七―二四、一一一―一一二頁）。すなわちその部分が、本当に政治哲学の方法論上のアドヴァンテージを意味するとすれば、『正義論』が当然そうした批判に応答しうる方法論を展開する議論であることを明らかにしなければならない。とくに論理と一般的事実だけで正義構想を提出しうるとする功利主義に対し（Brandt 1979）、道徳的直観を出発点に据える方法で導かれた正義構想がどれだけの「説得性」を有するのかについて、明示的に論証する責任が出てくると思われる（井上二〇一三、二五―二八頁）。

参考文献

Ayer, A. J. (1946) *Language, Truth, and Logic, second ed.* London: Gollancz.（吉田夏彦譯『言語・眞理・論理』岩波現代叢書、一九五五年）。

Baldwin, Thomas. (2006) "Philosophy of Language in the Twentieth Century." In Ernest Lepore and Barry C. Smith (eds.) *The*

Oxford Handbook of Philosophy of Language. Oxford: Clarendon Press.

Ball, Terence. (1997) "Political Theory and Conceptual Change." In Andrew Vincent (ed.) *Political Theory: Tradition and Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barry, Brian. (1965) *Political Argument*. Humanities Press.

Barry, Brian. (1990) *Political Argument: A Reissue with a New Introduction*. California: University of California Press.

Benn, S. I. and R. S. Peters. (1959) *Social Principles and the Democratic State*. London: Allen & Unwin.

Berlin, Isiah. (1962) "Does Political Theory Still Exist?" In Peter Laslett and W. G., Runciman (eds.) *Philosophy, Politics and Society, series 2*. Oxford: Basil Blackwell.

Brandt, Richard B. (1979) *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Clarendon Press.

Christman, John. (2002) *Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction*. London: Routledge.

Daniels, Norman. (1996) *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. New York: Cambridge University Press.

Goodin, Robert E. (1982) *Political Theory and Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press.

Hampshire, Stuart. (1972) "A New Philosophy of the Just Society." *New York Review of Books*. Feb 24, 1972: 38-39.

Hare, R. M. (1975) "Rawls' Theory of Justice." In Norman Daniels (ed.) *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice'*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Hare, R. M.(1981) *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. New York: Oxford University Press.(内井惣七・山内友三郎監訳『道徳的に考えること――レベル・方法・要点』勁草書房、一九九四年)。

Hart, H. L. A. (1961) *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press. (矢崎光圀監訳『法の概念』みすず書房、一九七六年)。

Jackson, Frank. (1998) *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Clarendon Press.

Klosko, George. (2011) "Contemporary Anglo-American Political Philosophy." In George Klosko (ed.) *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Laslett, Peter (ed.) (1956) *Philosophy, Politics and Society, series 1*. Oxford: Basil Blackwell.

Laslett, Peter and James Fishkin (eds.) (1979) *Philosophy, Politics and Society, series 5*. New Haven: Yale University Press.

Lyons, David. (1975) "Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments." In Norman Daniels (ed.) *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice'*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Miller, David. (1983) "Linguistic Philosophy and Political Theory." In David Miller and Larry Siedentop (eds.) *The Nature of Political Theory*. New York: Oxford University Press.

Miller, David and Richard Dagger. (2003) "Utilitarianism and Beyond: Contemporary Analytical Political Theory." In Terence Ball and Richard Bellamy (eds.) *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pettit, Philip. (2012) "The Contribution of Analytical Philosophy." In Robert E. Goodin, Philip Pettit, and Thomas Pogge (eds.) *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Second Edition. Oxford: Wiley-Blackwell.

Plamenatz, John. (1967) "The Use of Political Theory." In Anthony Quinton (ed.) *Political Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Pogge, Thomas. (2007) *John Rawls: His Life and Theory of Justice*. New York: Oxford University Press.

Quine, W. V. O. (1960) *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press. (大出晃・宮館恵訳『ことばと対象』勁草書房、一九八四年)。

Quine, W. V. O. (1961) *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays, second ed*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (飯田隆訳『論理的観点から――論理と哲学をめぐる九章』勁草書房、一九九二年)。

Rawls, John. (1951) "Outline of a Decision Procedure for Ethics." *Philosophical Review* 60: 177-197. (「倫理上の決定手続きの概要」田中成明編訳『公正としての正義』木鐸社、一九七九年)。

Rawls, John. (1958) "Justice as Fairness." *Philosophical Review* 67: 164-194. (「公正としての正義」田中成明編訳『公正としての正義』木鐸社、一九七九年)。

Rawls, John. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. (川本隆史・福間聡・神島裕子訳『正義論　改訂版』紀伊國屋書店、二〇一〇年)。

Schroeder, Mark. (2010) *Noncognitivism in Ethics*. London: Routledge.

Schwartz, Stephen P. (2012) *A Brief History of Analytic Philosophy: From Russell to Rawls*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Singer, Peter. (1974) "Sidgwick and Reflective Equilibrium." *Monist* 58: 490-517.

Vincent, Andrew. (2004) *The Nature of Political Theory*. New York: Oxford University Press.
Weldon, T. D. (1953) *The Vocabulary of Politics*. Middlesex: Penguin Books.（永井陽之助訳『政治の論理』紀伊國屋書店、一九五八年）。
Williams, Bernard. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana.（森際康友・下川潔訳『生き方について哲学は何が言えるか』産業図書、一九九三年）。
Wollheim, Richard. (1961) "Philosophie Analytique et Pensée Politique." *Revue Française de Science Politique* 11: 295-308.
伊勢田哲治（二〇〇四）『認識論を社会化する』名古屋大学出版会。
伊勢田哲治（二〇一二）『倫理学的に考える――倫理学の可能性をさぐる十の論考』勁草書房。
井上彰（二〇一〇）「〈分析的平等論〉とロールズ――平等論の歴史・再考」『社会思想史研究』第三四号、二三六―二五三頁。
井上彰（二〇一三）「ロールズ『正義論』の再検討――第3部を中心に」『社会科学研究』（東京大学）第六四巻第二号、七―二八頁（http://jww.iss.u-tokyo.ac.jp/jss/pdf/jss6402_007028.pdf）。
井上彰（二〇一四）「分析的政治哲学の方法とその擁護」井上彰・田村哲樹編著『政治理論とは何か』風行社。
児玉聡（二〇一〇）『功利と直観――英米倫理思想史入門』勁草書房。
田中成明（一九七九）「編訳者解説」ジョン・ロールズ（田中成明編訳）『公正としての正義』木鐸社。
松元雅和（二〇一一）「分析的政治哲学の系譜論」『法学研究』（慶應義塾大学）第八四巻第八号、三五―六八頁。
山岡龍一（二〇〇五）「政治哲学はどのようなものとなりうるのか」デイヴィッド・ミラー（山岡龍一・森達也訳）『一冊でわかる政治哲学』岩波書店。
渡辺幹雄（二〇〇一）『ロールズ正義論再説――その問題と変遷の各論的考察』春秋社。

※　本稿は、政治思想学会第二十回（二〇一三年度）研究大会・シンポジウム1「分析的政治哲学と規範的政治哲学――政治思想にとって科学とは何か」で報告したペーパーに、討論者やフロアからのコメント・質問を受けて加筆・修正を加えたものである。本シンポジウムにて司会兼討論者を務められた萩原能久先生、討論者を務められた伊勢田哲治先生をはじめ、有益なコメントおよび質問をくださった参加者のみなさまに、ここに記して感謝申し上げたい。
※　本研究は文部科学省科学研究費補助金（若手研究B）による研究成果の一部である。

現代政治哲学における〈分析〉と〈解釈〉

――ポール・リクールのロールズ論にみる「自己性」の問題

●――川上洋平

一　はじめに

本稿は、フランスの哲学者ポール・リクール（Paul Ricœur, 1913-2005）の『他者のような自己自身』（*Soi-même comme un autre*, 1990）[1]における、解釈学の視点からの「分析的政治哲学」とりわけロールズ『正義論』についての理解を手掛かりにして、政治哲学における科学的方法を採用することの意義と限界について考察するものである。

分析的政治哲学（analytic political philosophy）とは、二〇世紀の英米における主要な哲学的潮流である分析哲学の方法を、政治学に応用する立場であり、ジョン・ロールズの『正義論』（*A Theory of Justice*, 1971）がその代表的著作とされる。分析哲学が元来その分析の対象を言語に限定していたとすれば、「ポスト言語分析」的手法によって政治学における規範的理論を復興させたロールズの方法が、どこまで「分析的」といえるかには議論がある[2]。とはいえ、ロールズの取り組みが「論証」や「正当化」を重んじる分析的アプローチを継承するものであり[3]、その方法的次元において「科学と同類の知識への取り組み」としての要素が色濃くあることは疑いえない[4]。

リクールは、しばしばこの分析哲学の潮流の対極として捉えられる、解釈学の陣営を代表する哲学者である。しかし彼は、一九七〇年代以降の滞米研究などを契機として、早い時期から英米圏の分析哲学との対話を精力的に行ってきた

哲学者としても知られる。『生きた隠喩』（一九七五）や『時間と物語』（一九八三―八五）といった彼の文学論および物語論における代表作はその成果である。だがリクールは、そこで歩みをとめはしない。大陸哲学の伝統を掘り下げつつも、同時にいわゆる分析的政治哲学、すなわちロールズの正義論に向き合うことで、みずからの倫理学を彫琢しようとするのである。『他者のような自己自身』（一九九〇）とは、この歩みの豊かな結実にほかならない。

同書においてリクールは、分析哲学およびロールズの政治哲学を詳しく検討しながら、対話的に議論を展開する。そこでは、「自己の解釈学」と名づけられたみずからの哲学的プロジェクトのなかに分析哲学とロールズの議論が援用されるとともに、その限界が指摘されていく。その際、リクールは、人間のアイデンティティを「同一性としてのアイデンティティ」と「自己性としてのアイデンティティ」に概念的に区分し、分析哲学およびロールズの正義論が、前者にのみかかわるものであって後者を対象とし得ないと主張する。それはなにも分析的なものを否定しようというのではない。むしろこの分析哲学という「迂回」にぎりぎりまで随伴することによって、かえってそこから零れ落ちる、いわば科学によっては捉えられない固有に「政治的なもの（*le politique*）」を可能な限り純粋なかたちで概念化し、倫理学や政治哲学におけるその役割に反省を促そうとするのである。

本稿は、リクールのこの試みの検討をとおして、分析的政治哲学の席捲する状況において[5]解釈学によってそこにある欠落として捉えられた「自己性」をめぐる問題とはいかなるものであるかを明らかにしたい。構成としては、まずリクールの自己の解釈学の枠組みにおける新たな真理性たる「証し」の概念について、その鍵を握る「自己性」としてのアイデンティティを考察することを通じてその輪郭を捉える（二）。これを踏まえて、リクールのロールズ論を詳しく検討することで、リクールの倫理学においてロールズの構想が占める位置と、そこから浮かび上がる後者の両義性を考察する（三）。最後に政治哲学における科学の問題について簡単に触れたい（四）。

二　自己の解釈学における二つのアイデンティティ

1　自己の解釈学

『他者のような自己自身』の序論においてリクールは、「自己の解釈学（herméneutique de soi）」の展開を一つのプロジェクトとして提起する[6]。これが目指すのは、デカルト以来の「主体の哲学」の目指す「究極的基礎づけ（fondation dernière）」の試みと、その反動としてのニーチェの相対主義のいずれの両極をも回避した真理性の概念を練成することである。「コギトと反コギトの二者択一を超えたところにある認識論的……な場を、ここで展開される自己の解釈学はどこまで占めるといえるであろうか」（27/20）。

そこで注目されるのが、言述のなかに場をもたず命題化され得ない「自我（je）」を特権視することを避け、命題のなかに現われる〈私〉、〈君〉、〈彼／彼女〉のいずれをも反省的／再帰的に対象化しうる「自己（soi）」の概念である（12/2）。この観察可能な命題のなかに現れる「自己」の次元を可能にするのが、まさに究極的基礎づけとその全否定のいずれとも異なる分析哲学の科学性ないし公開性なのである。分析哲学が可能にするこの全人称性は、リクールのいう倫理的目標――正しい制度において、他者とともに／他者のために、善く生きることを目指す――のいずれの次元をも特権化することなく主題化することを可能にする。リクールは、私の基礎づけに始まり、そこから隣人との関係を経、そして制度へと至る「自然法哲学」を避けるために、初めから制度の次元までをも含めた形で客観的に知の対象としうる分析哲学の効用を大きく評価する（213/234）。

しかしリクールは、分析哲学を、自己の解釈学にとっての不可欠の「迂回」として要請しながらも、それ自体を新たな真理性の概念とするのではない。なぜなら、リクールの考えでは客観性を重んじる分析哲学の基準は、規範的言説を真理として承認し得ないからである。むしろ規範についての、検証し得ない「確信」の次元に真理性を見いだすことがリクールの野心である。リクールは、この真理性を、基礎づけとも恣意性とも異なるものとしての「証し（attestation）」と名づけ、それを次のように規定する。

証しは、客観的な知の検証基準によりも、コギトの要求する確実性によりいっそう対立する。分析による迂回は、自己への一切の回帰の、まさに間接的で断片的な様式を課す。この意味で、検証は、必要な認識論的契機として、反省の過程の中に含まれている。それに対して、証しが根本的に対立するのは、究極的かつ自己基礎づけ的な知の意味において捉えられた、エピステーメー、科学（science）の観念なのである。そして、証しが、最終的基礎づけに認められた確実性よりも少ない確実性しか求めないように思われるのは、この対立においてである。実際、証しは、まずは一種の信（croyance）としてその姿を現わすのである。（33/26-7）

分析哲学は、自己の反省的契機において要請されるが、それよりも根本的に「究極的基礎づけ」と対立する「証し」の概念を解釈学は要求する。

「証し」とは、リクールによれば、コギトのような基礎づけの役割は果たし得ないが、さりとてたんに恣意的なのでもない、ある種の確実さをもった真理のあり方である。それは「知」と対比される一種の「信」ではあるが、にもかかわらずそれ自体がひとつの真理の様態としての位置を占めるのである。リクールはそれを、解釈学が要求するかたちの確実性と特徴づける。「解釈学が要求しうる確実性の型は、コギトの哲学の自己基礎づけの要求にともなう確実性の型から、解釈学を区別する。……われわれから見ると、証しが定義するのは、……解釈学が要求しうるような確実性である」（33/26）。

リクールによれば、「証し」というこの「信」は、たんなる「ドクサ（臆見）的信念」とは区別される。その区別の基準として、リクールは人物への信頼という視点を提示する。「ドクサ的な信念が『何々であることを信じる（je crois-que）』の文法に属するのに対して、証しは、『誰々を信頼する（je crois-en）』の文法に属する」（33/27）。この区別については、「証し」と語源を同じくする「証言（témoignage）」という概念が示唆を与えてくれる。すなわち、われわれは、誰かの証言を信じるときに、証言の内容を基準にそれを信じるのではなく、それが誰の言葉であるか、つまり誰が証言者であるかを基準にして信じる。つまり証言者への信頼によって証言が信じられるものとなる。証しの概念もこれと同様に、

証しを行う者、つまり「自己」への信頼の存在によって、たんなるドクサ的信念ではないものとなるのである。この意味で、「証しとは、根本的に、自己を証すこと（attestation *de* soi）である」（34/28）。

「証し」をひとつの真理概念として提起しようとするリクールのこの試みは、根本において倫理的関心にもとづいている。なんらかの規範的主張が、基礎づけされないままにいかにして真理としての地位を有し得るか、それを解釈学という彼の知的立場を背景としつつ精緻に検討しようとしているのである。しかしそれではそのような倫理性を支える「自己」とは、いったいどのようなものであろうか。

2　分析哲学における同一と自己

リクールは、証しの概念の鍵を握る「自己」の概念を考察するにあたって、『他者のような自己自身』という題名に含まれる「自己自身（soi-même）」という言葉の後半である《même》に焦点を当てている。この用語には自己と自己とが同じであるという「同一」という意味と、自己そのものという強調としての「自身」という意味、この二つの意味が含まれる。そしてリクールは、この二つのmêmeにそれぞれラテン語のidem（同一）とipse（それ自身＝自己性）を充て[7]、「同一性としてのアイデンティティ」と「自己性としてのアイデンティティ」と呼ぶのである。

まず、「同一性としてのアイデンティティ（identité-*idem*）」とは何か。リクールはそれを明らかにするに臨んで、分析哲学の代表的著作をいくつか詳しく検討する。なぜなら、彼の理解では、分析哲学の固有の特徴は、人物の記述不可能な「自己性」を隠蔽しつつ、記述可能な「同一性」を浮かび上がらせるものであるからである。ここでは、リクールが第一に検討する、ピーター・ストローソンの『個体』（*Individuals*, 1959）を題材に、その意味するところを確認しよう[8]。同書においてストローソンは、命題における「同定（identification）」の対象となりうる「基礎特殊者（basic particular）」として「物体（material body）」と「人格（persons）」を挙げる。われわれの語りのなかでの対象となる「事柄」は、煎じ詰めるならばこの二つの基礎特殊者へと還元されると考えるのである。つまり、われわれの語るあらゆる対象は、物か人のいずれかでしかあり得ない。

それでは、ストローソンの分析哲学における「人格」とはどのような存在なのであろうか。リクールによれば、それは自己性と区別された同一性の次元におけるアイデンティティを担う存在である。すなわち、人格のアイデンティティは「自己性としてではなく、同一性として定義される」のであり、「自己の問題は、原則として、idem の意味の même の問題によって隠されている」(45/40)。こう述べることによって、しかしリクールは、ストローソンの人格定義を批判しているのではない。むしろそれが可能にする客観性と公開性を評価する。すなわち、そこでは個々の「基礎特殊者」の「誰か」ではなく「何か」を問うことによって、「基礎特殊者としての人格について分析のすべてが、この特殊者を含む時間的・空間的図式と関連づけられ、位置決定の公的な平面に置かれる」(ibid.)。ここで人格は、いわば時間も空間ももたないコギトとは対照的に、時間的・空間的図式のなかに位置する公的な存在として、「時間的・空間的な枠組み自体の同一性」に支えられつつその同一性を規定されることが可能になるのである (ibid.)。

しかし、このようにして保証される人格の公的規定は、その代償として、自己性の問題を覆い隠す。それは人格の公的規定によってもたらされるいくつかの帰結のゆえである。すなわち第一に、この人格の規定は「私的な本質体」としての「心的な出来事」、つまり表象や思念を排除し、それらにただ人格に後から付与される「述語」としての地位を与えるのみとなる (47/42)。第二に、この人格は、一、二人称単数の代名詞には限定されず、三人称として表現されうる。つまりこの人格の心的出来事は、私でも君でもない「何者か」に付与された述語にすぎないのである。ストローソンはこう述べている。「帰属させる表現は、主語が自分自身であるときも、主語が他人であるときも、同じ意味で用いられる」[9] (51/48)。すなわち、分析哲学においては、心的述語は、誰にとっても「同じ (same) 意味」をもつことになる。そしてそこには「自己性」は存在しない。

ここでもまた、同一 (same) の論理的な力が、自己 (self) のそれを侵食する。……指示的同定の哲学的文脈において、主語の地位は、それに帰属させられるものの性質、つまり心的、物的な述語によってのみ明示される。だからこそ、「私」や「君」といった代名詞は言及される必要はなく、その人自身 (onself) というだけで——接尾辞の自身 (self)

をそれとして問題にしないのであれば――充分である。というのは、その人自身や他者（another）は、誰か（someone）や他の誰でも（anyone else）によって取り替えられうるからである。（52/48）

ストローソン自身が触れているように[10]、「他者」に帰属させられた心的状態は「観察される」ことであるのに対し、「自分自身」に帰属させられたそれは「感じられる」ことである。だが、ストローソンは、この二つの等価性を主張する（50/53）。これによって分析哲学は、「自己自身」の経験における、まさに「自身ipse（＝自己性）」に篦められた要素を棚上げするのである。

3　自己性としてのアイデンティティ

さて、リクールは、分析哲学についての以上の理解を踏まえて、「同一性」と「自己性」の相違を、アイデンティティの時間的次元を考察することによってより具体的に明らかにしようと試みる。ある人物のアイデンティティは、時間的経過にもかかわらず「同じ（même）」であるというかたちで、すなわち「持続性」の次元で同定されるが、まさにこの「時間のなかでの持続性」は「同一性」と「自己性」の二重の観点から理解されうるからである（140/150）。

「同一性としてのアイデンティティ」からみてみよう。そこでいう同一性とは、時間のなかでの数的もしくは質的同一性である（140-1/150-2）。何かが何ものかとして同定されるには、それが異なる時間においても「唯一にして同一」であるとみなされなければならない。これが数的同一性である。次に、XとYが同じ服装をしていると言う際に意味しているのは、数としては複数であったとしても、両者が極度に類似しており、交換可能であるということである。この二つの同一性は範疇としては区別されるが、実際には、類似性にもとづいて数的な単一性が同定されるというかたちで密接に関連する。たとえば犯罪の被害者が実際の犯人と、法廷における容疑者とが単一という意味で同一であるかを判断するのは、両者が類似という意味で同一であるか否かによってである。いずれにおいても同一性を支えるのは外的に観察可能な特徴である。

これに対する「自己性としてのアイデンティティ（identité-*ipse*）」はどのような「時間のなかでの持続性」を特徴とするのか。リクールはこれを、「何?」の問いには還元し得ない「誰?」の問いへの応答として与えられるような持続性として定義する。すなわち「『私は誰?』という問いに対する応答であるような、時間のなかでの持続性の形態」である(143/153)。しかしリクールは「同一性としてのアイデンティティ」については淀みなくその特徴を説明するのに対して、「自己性としてのアイデンティティ」については、はじめから問題の「難しさ」を強調する（ibid）。この点については、リクールも参照しているアーレントの議論がより巧みに問題の困難さを指摘している。アーレントは『人間の条件』において「何」と「誰」を区別しつつ、後者の捉えがたさを語る[11]。すなわち、彼女によれば、「誰」とは「明瞭な言語で表現できないもの」である。なぜなら、ある人が「誰（who）」であるかを述べようとすると、われわれは、「彼が何（what）であるか」、つまり「その人が他の同じような人と必ず共通にもっている特質の描写にもつれこんでしまい、タイプとか、あるいは古い意味の『性格』の描写を始めてしまう」。そしてその結果、「そのひとの特殊な唯一性（uniqueness）は私たちからするりと逃げてしまう」からである。

リクールは、この「自己性」の問題を理解するに資するものとして、時間のなかでの持続性についての二つの具体的なモデルを――おそらくここでもアーレントに示唆をうけつつ――提示する。「性格」と「約束」である。すなわち、いずれもアイデンティティの持続的次元を指示するモデルであるが、その「同一性」と「自己性」の共存の仕方が、両者においては対極的なのである。すなわち前者は同一性と自己性とを識別不可能にしてしまうようなアイデンティティの「持続性」のあり方であり、後者は反対に両者の違いを明瞭にするそれである。

まず、「性格（caractère）」について見てみよう。リクールはそれを、ある個人を同定することを可能にする「弁別的特徴の集合」、もしくは「ある人物がそれによって認識される持続的な性向（disposition durable）の集合」と定義する(144-6/154-5)。つまり、それは個人を外的に観察可能な特徴によって識別し、その持続的なアイデンティティの同定に寄与する。この持続的な性向とは、第一に「習慣（habitude）」である。この習慣は、「革新」を困難にするような「沈殿化」の傾向をもつ(146/155-6)。第二に「性格」は、個人や共同体の「～との同一化」としても現われる。それはたとえば「価

値、規範、理想、模範、英雄」との自己同一化であるが、これは結局のところ、誰かを「〜において」認識することであって、自己自身は捉えられない（146-7/156-7）。リクールは、こういった「性格」の特徴を「同一性」による「自己性」の「覆い（recouvrement）」と呼ぶ。ただし、自己性を「覆う」とはそれを消滅させることではない。むしろ同一性と区別しがたいものとして自己性を示すのが人間の性格であって、そこにおいては「自己（ipse）が、同一（idem）として現われる」。この意味で、性格とは、「『誰か』の『何か』なのである」（146-7/156-7）。これを先のストローソンの議論に重ねて理解するなら、性格とは結局のところ、誰にでも属しうるような観察可能な「述語」にすぎず、そのような性格を所持するところの「その人自身」を示すものではないのである。

さて、「性格」のモデルにおいて覆われたこの「自己性」を、その反対に顕在化させるのが、もう一つのモデルである「約束（parole tenue）」である。リクールによれば、「約束」という局面においては、「二種類のアイデンティティが互いを覆うことがなくなり、両者が完全に分離し、同一性の支えなしの自己の自己性がいわば剥き出しになる」（148/158）。なぜなら、約束においては、性格が習慣として持続していくこととは別の、自己に対する強いかかわりが存在せざるを得ないからである。

> 実際、性格のモデル以外にも、時間のなかでの持続性のもう一つのモデルがある。それは約束した言葉への忠誠において約束を守る（parole tenue）というモデルである。私はこの守る（*tenue*）のなかに、性格のアイデンティティの対極にあるアイデンティティの表徴的形象を見るのである。約束を守ることは自己維持（*maintien de soi*）を表現する。そして自己維持とは、性格のように一般的な何かの次元に属するのではなく、もっぱら「誰？」の次元に属する。（148/158-9）

人は誰かと約束するとき、たんに相手の性格や顔貌などの外的特徴の連続性をのみ期待するのではない。むしろ、そのような外的特徴が仮に変化し断絶したとしても、それでもなお維持されるであろう相手の自己（＝自身）に対して信を置

くのである。「性格」の連続性ではなく、「自己」によって支えられる「維持」、あるいは「自己維持」こそが、「自己性」における「時間のなかでの連続性」である。リクールはここに「自己性としてのアイデンティティ」を見いだす。

われわれの日常においては、この二つのアイデンティティは重なりあっている。誰かを「頼りにすること（compter sur）」は、さしあたりはその人の安定した性格を当てにすることであるが、同時に、その人が、性格が変わったとしても約束を守る、すなわち自己維持しうる存在であると信じることでもある（176/191）。現実においてこの二つは区別しがたい。リクールによれば、この二つの相違を示してくれるのが文学的フィクションである。一方には、性格の同一性の安定性に基づく、おとぎ話や民話がある。しかし他方には、同一性としてのアイデンティティ、つまり性格が変化しさらには消失していく物語がある。古典的小説から意識の流れの小説に至るまでその傾向は強まっていくが、その極限としてリクールが挙げるのがローベルト・ムージルの『特性のない男』（*Der Mann ohne Eigenschaften*, 1930, 1933）である。この作品においては、「物語型式の解体」と平行して、作中人物が「アイデンティティの喪失」を経験する。リクールの理解によれば、「この物語性の困惑させる事例」は、「同一性の支えを喪失したことによって自己性を剥き出しにしたものとして再解釈される」のである（177-8/192-3）。

『特性のない男』は特別な事例として提示されているわけではない。むしろ、「文学的フィクション」がもつ機能をそれが純粋なかたちで示しているのである。すなわちこのフィクションは、「性格」として沈殿化していく同一性としてのアイデンティティを揺り動かし、それでもなお残される「自己性」の次元、いわば「非主体の主体」としてのアイデンティティを明らかにする。

> 実際、非主体（non-sujet）が、否定的な様式においてであれ、主体の一形態でなかったとすれば、なぜわれわれはムージルの作中人物のアイデンティティの解体のドラマに関心を抱き、この人物によってわれわれは当惑に陥るのか。非主体は無ではない。……文学的フィクションの厄介な事例が題材を提供するこの自己性の擁護は、ある時その反対物へと向きを変え始める。アイデンティティを求める読者が、フィクションから実人生へと回帰し、自身のアイ

デンティティの喪失の仮説、自己喪失（Ichlosigkeit）に直面したときである。自己喪失は、ムージルの悩みであると同時に、その作品によって絶えず培われてきた意味効果であった。……「私は何者でも（rien）ない」という文は、その逆説的な形態を維持しなければならない。実際のところ「私」に「何も（rien）」帰属させられないとしたら、「何者」はもはや何も意味しないであろう。しかし、主体が私は何者でもないというとき、そうはいっても私は誰なのか。同一性の支えを奪われた自己性である…。（196/2145）

リクールは、このように、同一性としてのアイデンティティと区別された自己性としてのアイデンティティについて、人間がいわゆるアイデンティティを徹底して失ったときにこそ露わになるような自己性として捉えるのである。

そして彼は、この「自己性としてのアイデンティティ」、外的徴候としての同一性の次元に還元され得ない「誰」の次元に、人間の倫理性があると考える。この倫理を支えるのが、リクールにおいては「自己維持」である。すなわち、自己を喪失してもなお維持される自己性、その人自身のなかにこそ、人間の倫理の根源を認めようとするのでる。「ある人物にとっての自己維持とは、他者が自分に頼ること（*compter sur*）ができるような仕方でふるまうことである。誰かが私を頼るからこそ、わたしは他者を前にして、自己の行為に対して責任がある（*comptable*）のである」（195/213）。リクールはこの「責任」を、レヴィナスに倣って「応答可能性」として捉える。すなわち他者からの「『どこにいるの?』と訊く問い」に対する答えとしての、「『私はここにいます（Me voice）！』」である（195/213）。自己を維持することとは、そもそもからして他者の呼びかけに応えられるということであり、その意味で、倫理的次元の出発点なのである。それは究極的には、沈殿する性格の同一性とは別次元に属する。

リクールが自己の解釈学において、「証し」を「自己を証すこと」と言い直すことの意味はここに明らかであろう。すなわち証しには、その主体がみずから自己維持しうる存在である、つまり倫理的存在であることそれ自体を証すことが伴わなければならず、それによってのみ証しは「信頼しうる（*fiable*）証し」としての「真理」となりうるのである（34/28）。

さて、以上本節では、リクールの自己の解釈学の枠組みにおいて、「自己の証し」が、倫理的次元における真理性を

支える新たな概念として提起されていることを確認した。リクールにおいて「自己性」とは、外的に観察可能な特徴の集積としての「性格」ではなく、その内部において、観察ではなく確信によってしかその存在が証明され得ない「自己維持」である。いわば「知」ではなく「信」の次元に属するこの「自己性」を証すことに、それでもなおある種の真理性を認めることがリクールの提案なのである。彼はこのような構想を背景としつつ、『他者のような自己自身』の後半部において、私、隣人、制度の三つの領域における――相互に関連しあった――倫理学を展開していくことになる。そして、彼は、とりわけその「制度」の次元における倫理を議論するにあたって、ロールズの『正義論』をその重要な対話相手として選ぶのである。それでは、なぜそこでリクールは『正義論』を採り上げ、そしてそれをどのように評価するのか。まずはリクール倫理学の基本枠組みを確認するところからはじめよう。

三　リクールのロールズ論

1　リクールの倫理学における「正しい制度」

リクールの倫理学において肝要なのは、そこでは倫理と道徳とが区別され、自己、隣人、正しい制度の三つの領域のそれぞれにおいてこの区別が見いだされ前者の優位が確認されていくことである[22]。ここではリクールのロールズ論を理解する準備として、さしあたり「正しい制度（institutions justes）」の領域に焦点を当てよう。リクールによれば、制度という言葉は、法的な強制としてよりも、共通の習俗として、つまり倫理として理解されるべきである。

> 制度という語でここで意味するのは、歴史的共同体――人民、国民、地域、など――が共に生きる構造である。…制度の観念が根本的に性格づけられるのは、共通の習俗（mœurs）によってであって、強制的な規則によってではない。そこにおいてわれわれは倫理の名がそこから由来するエートスに連れ戻される。〈共に生きること〉が、法体系や

政治組織に結びついた強制に対して、倫理的に優位に立つことを強調する好ましい仕方は、ハンナ・アーレントとともに、権力の共有（*pouvoir-en-commun*）と支配とを分ける隔たりを明示することである。（227/249）

制度は、他者と共に善く生きるという倫理的目標の一部であり、この善き生を、自己と隣人のみの次元に限定せずに、いかにして無名の第三者とともに営むかという課題を担う。「複数性は、〔「私」と「君」の対面関係を超えた〕けっして顔とはならないであろう第三者を包含する。語の本来的な意味での無名者の擁護は、こうして、真の生という最も豊かな目標のなかに包含される」（228/250）。そして顔をもたぬ他者と共に生きるということは、顔を見せ合うその場限りの「瞬間（instantané）」を超えた、「持続（durée）」への願望をともなうことになる。制度とは、まさにこの顔を見せぬ他者と持続して共に生きることなのである。したがって、制度とは、「過去、伝統」にのみ関わるのではなく、「未来、持続しようとする野望、つまり過ぎ去るのではなく、とどまろうとする野望」である（228-9/250）。

しかしこのような目標ないし目的は、現実の状況において、義務としての命令を要請せざるを得ない。これをリクールは倫理（éthique）から道徳（morale）への移行と呼ぶ。すなわち、倫理的目標がその実現のための命令というかたちをとったものが道徳である[13]。これは「正しい制度」の次元では、第三者を含む持続という目標から、第三者への法的強制への移行を意味する。「法」が生まれるのはここにおいてである。この倫理から道徳への移行を、リクールは、「正義」の観念そのものが、一方の「社会の顔のない成員の『各人（chacun）』に対する心遣いの延長としての『善（bon）』」、他方の「正義の威光が実定法の威光の中に解消されてしまうように見えるほどの『法（légal）』」（265/285）、この両者へと分岐していく事態として特徴づける。

リクールは、正義のこの二つの意味――倫理と道徳――に基づいて、ロールズの反省的均衡を解釈する。すなわち、それは正義の倫理的意味としての正義感覚を、義務論的正義によって形式化する試みとされるのである。しかしその点に踏み入るまえに、リクールのいう倫理的意味での正義、あるいはより具体的には先の引用にある「『各人』に対する心遣い」とは何かを検討しよう。

リクールにとっての倫理的目標を改めて確認するならば次のようなものである。「正しい制度において、他者とともに他者のために、善く生きることを目指すこと」。リクールは、自己、隣人、各人という三つの段階について順番に検討しているが、第一に検討されるのが、自己の次元における倫理、つまり「善く生きること」、さらにはその反省的次元としての「自己評価（estime de soi）」である。リクールは、その要件を自己の「能力」を認めることと規定する。「自己はいかなる資格で評価に値するのかと問われるなら、それはその達成したことによってではなく、根本的には、その能力によってであると答えなければならない。……私というのは、自分の行動を価値づけることができる存在である。みずからの行動のうちのいくつかの目標を善いと評価することで、自分で自分を価値づけ、自分自身を善いと評価しうる存在なのである」（212/233-4）。

だがこの自己評価は、他者の媒介を不可欠とする。自己は他者との関係性（「他者への指示が導入する対話的構造」）において、とりわけ他者に何かを為しうるという感覚によってでしか自己を評価することができないからである（202/223）。そしてこの対話的構造として名指されるのが、「心遣い（sollicitude）」である。リクールは、心遣いについて、レヴィナスの倫理と対比しつつ議論する。リクールがレヴィナスに倣って責任を応答可能性と読み替えたことに先に触れたが、この他者との関係性についてはレヴィナスには従わない。すなわちレヴィナスにおいて責任とは他者からの「命令」、義務の次元にある。これに対してリクールは、この義務の層の下に埋められた倫理としての「心遣い」――自然な思いやりとも呼ばれる――を発掘することに努める（222/244）。つまり命令（＝道徳）以前のものとして、自発性として他者に向けられるのが心遣い（＝倫理）なのである。

リクールが他者からの命令の次元とは対極にあるとみるのが、他者の「苦しみ（souffrance）」である。苦しみとはここで物理的および精神的な痛みだけではなく、行動する能力の崩壊、「行動する能力、為しうること（pouvoir-faire）の、減衰さらには崩壊」でもある（223/244）。この他者の苦しみを前にしての自己の為しうることとは、「共感（sympathie）」を与えること、つまり「他者の苦しみを分かち合おうとする願い」のみである（ibid.）。自己のこの心遣いに対しては、他者はただそれを「受け取る」のみのように見える。しかし実はそこには相互性がある。与える自己の側もまた他者から

何かを受け取るのである。

> 真の共感においては、……自己の行動能力は、受苦する他者がお返しに彼に与えてくれるあらゆるものによって影響をうける。なぜなら、与えることは受苦する他者に由来するのであり、それはこの他者の行動し存在する力からではなく、その弱さそのものから汲み取られるのである。(223/245)

リクールの考えでは、他者の苦しみに共感すること、あるいは共感しうるということ、それ自体が自己の行動する力を証すものなのである。そしてこの共感の根底には、みずからもまた受苦しうる存在であること、「脆弱な存在であること、そして究極的には死すべき存在であること」の「告白の共有」が存在する(225/246)。

ここには、すでに確認した「自己性」どうしの響きあいをみるべきであろう。人間は、圧倒的な受苦の経験のなかで、『特性のない男』の主人公のような、同一性を喪失した自己性に出逢う。そしてこの自己性の交換、つまり他者の自己性の存在を自己の自己性において感じそれに共感すること、ここに倫理としての心遣いは存在するのである。

リクールはこの「共感」の根源に、自己がみずからを他者のようなものとして捉える感性があると考える。それは三つの要素へと区別されうる。すなわち他者の苦しみへの共感の成立には、まず行動者と受動者との役割が「可逆性(réversibilité)」であるという感覚がある。これは同一性の次元に属するものであろう。しかし同時に、そのように交換されうる個人がかけがえのないものであるという感覚がそこにはともなう。「われわれが自分自身の命のかけがえなさを悟るのは、愛する他者を失ったことの取り返しのつかなさを経験し、その他者を自分自身に移し替えてみることによってである」(226/247)。これをリクールは「代替不可能性(insubstituabilité)」と呼ぶ。こちらは自己性である。そして相互に代替不可能でありながらかつ可逆的な自己と他者は、「相似性(similitude)」として捉えられることになる。「相似性は、自己評価と、他者への心遣いとの交換の産物である。この交換は次のように言うのを許してくれる。すなわち、他者を私自身のように評価せずして、私は自分自身を評価することはできない」(226/248)。

自己と他者のこの「相似性」は、結局のところは科学的根拠をもたない「信」の次元に属する。だが、倫理的感情はすべてここに基づいているのであり、ここにこそ、「かけがえのなさの場所そのものにおける交換という逆説」(ibid.)が表現されるのである。リクールは『他者のような自己自身』の「序論」においてすでに、「証し」を定義して、「行動し受苦する自己自身であるということの確信」であると述べている(35/28)。まさに、自己性になかに含まれる倫理性は、すべて、自己が他者と同じく「行動し受苦する」する存在であるという確信に由来するのである。

さて、ここまでの考察を経て、ようやく倫理的次元における「正しい制度」の内実を理解することができる。ここで倫理的目標として求められるのは、いわば、きわめて過剰な要求である。なぜなら、隣人としての他者との関係においてならあるいは可能かもしれないこの「心遣い」を、無名の第三者へまで延長することが、リクールにとっての「正しい制度」だからである。いいかえれば、まさに無名の「各人」それぞれの「かけがえのなさ」をわがこととして尊重すること、それを為しうるという確信を経てはじめて「自己評価」は完結するのである。「自己評価は、倫理的目標の三つの構成要素が段階づける意味の行程の終点まで来なければ、完結した意味をもたない」(202/223)。

宗教的な議論を排除した『他者のような自己自身』においては扱われないが、これはおそらくは正義と対立するものとしてかねてよりリクールが論じてきた「愛」の次元に近接するものというべきであろう[21]。あるいは、より世俗的な言葉において、かつての「政治的逆説」(一九五七)の表現を用いて、支配の次元に属する「政治(la politique)」に対する「政治的なもの(*le* politique)」とも呼ばれている(299/322)[22]。いずれにしても、ここで倫理的次元において捉えられた「正しい制度」は各人に対してまさにそのかけがえのなさにおいて、自己に対するかのような「心遣い」を向けるというおよそ政治を超えた——にもかかわらずその根底にあるとリクールの考える——欲求である。しかしリクールにとって、剥き出しの「自己自身」を真に肯定するという目標は、このような、見知らぬ他者に対する愛に満ちた心遣いを自分は為しうるという確信の経由を不可欠とするのである。

さて、このようにリクールは、交換しがたいものとしての自己性を、なおも交換するという逆説性を倫理の端緒に据える。倫理とは、むろん、それに尽きるものではない。先に制度の特徴として「共通の習俗」が語られていたように、

自己性は、時間のなかで沈殿する同一性として「習俗」へとなっていくであろう。だが、あくまでも倫理の根源には自己性がある。そしてリクールは、三人称の次元におけるこの自己性への志向の代表的試みとして、まさにロールズの『正義論』を採り上げるのである。その意味するところを考察するために、まずはロールズの正義論の基本構想を確認することにしよう。

2　ロールズの「反省的均衡」

ロールズは、過去半世紀の政治学が規範的議論を放棄し、経験的事象についての実証的研究や、言語についての分析的研究に終始してきたことを批判的に捉え、「正義」という価値の問題について、体系的に論じる方法を探求する。ただしそれは、われわれの日常感覚から切り離されたものではなく、むしろそれをより明晰にするためになされるものである。これについてクカサスとペティットは次のように説明する。「良い正義論は、論理学が論理的正しさについての我々の感覚を明晰化し、言語学が文法上の正しさについての我々の感覚を明晰化するのと同じあり方で、我々の正義に関する直観的な感覚を解析し体系化することになるであろう」[16]。このための方法こそが、『正義論』の核といわれる「反省的均衡（reflective equilibrium）」であるが、そこに至るまでの筋道を順番に見てみよう[17]。

まずロールズは、現代社会においては、人々の追求する価値が多元化している事実から出発する。そしてそのような状況に秩序をもたらすには、どのような善の構想をもっていようとも従うべきルールを、まさにいずれの善の構想からも独立して導き出し、社会「制度」の統制原理とするべきことが必要と考える。このための手段として採用されるのが、「原初状態（original position）」からの社会契約という仮説である。すなわちロールズは、社会を形成する当事者たちが、正義感覚や社会についての一般的事実を除き、自己の社会的立場や身分、能力、性格、運、善の構想などの偶然的要素について一切知らない状態（「無知のヴェール」）を仮説的に想定し、そこで選ばれる各当事者が相互に服すると契約しあうであろうルールとは何かを考察する。なぜなら、すでにあらゆる不平等が存在する現実の状況においての合意ではなく、前もっては自己がいかなる存在かを知り得ない原初的平等の状況においてルールを選ぶことこそが公正（fair）であり、

そのような方式で選ばれた原理こそが正義と呼ばれうるからである。

このような道具立てにおいて仮想敵とされているのが、功利主義である。ロールズは、功利主義を目的論として捉える。なぜなら功利主義においては、功利の最大化という目的を先にたて、この手段として適切なルールが正義となるからである。しかしこの場合、全体の功利を最大化するという理由で、少数派を犠牲にすることが正当化されてしまう。これに対して、原初状態からの契約という方法は、まさにこの犠牲にされる少数派の立場に自分が立ちうるという前提で選ばれるルールこそが正義とされるがゆえに、そのような危険性が防がれるのである。

その際、この原始状態からの選択は、「マキシミン・ルール（maximin rule）」に基づく合理的選択として規定される。ひとは「無知のヴェール」の下、現実の自分がどのような境遇にあるか知らない。最も恵まれた状況に置かれている可能性もあるが、その正反対である可能性もある。マキシミン・ルールによれば、ここで人間は、自分が恵まれた状況にある可能性に賭け、その場合の利益の最大化を目指すよりも、むしろ、自分が最も恵まれない状況に置かれるという想定において選択をするのを合理的と考える。つまり、さまざまな正義の構想のうち、それがもたらす最悪の結果どうしを比較し、そのなかでの最もましな帰結を選ぼうとするのである。[18]

それでは、マキシミン・ルールを前提としたこの契約によって選ばれる正義の原理とは何か。これが有名な正義の二原理であるが、要約的にのみ記すなら、第一原理「平等な自由の原理」、第二原理（a）「格差原理」（b）「公正な機会の原理」である。功利主義との関係で確認しておくべきことは、ロールズがいわゆる「格差原理」によって、最も恵まれないものの利益になるかたちでの不平等のみ正当化されると考えたことである。つまり、社会を完全に平等にするよりも、一定の不平等を許容することによって、そこにおいて最も恵まれない者さえも利益を蒙る場合がある。いいかえれば、誰かを犠牲にしてなされる全体の功利の増大ではなく、誰も犠牲にしないかたちでの全体の功利の増大に資する不平等のみが正しいものとして認められるのである。

いうまでもなく、原初状態とはひとつのフィクションであり、実際に存在したと考えられているわけではない。現在の自己の属性をいったん括弧に入れて、自身が社会における最も恵まれた存在にも最も不遇な存在にもなりうるという

仮定において、それでもなお合意しうるルールによってわれわれの社会制度は統制されるべきであるというのが基本発想であり、そこでは社会契約というフィクションを介したある種の思考実験による正義についての探求がなされているのである。

このフィクションにおける原初状態の具体的諸相は、修正不可能なものとして確定されているのではない。むしろそれは、先にふれたように、「我々の正義に関する直観的な感覚を解析し体系化する」ための道具なのであり、場合によってはその道具自体を調整しなおす必要がある。この過程をロールズは「反省的均衡」と名づけるのである。すなわち、一方において、原初状態によって導かれた正義の諸原理があるが、他方においては現実におけるわれわれの正義についての「熟考された確信」が存在する。両者に齟齬がある場合、ロールズによれば、次の二つの手段が残される。すなわち、「初期状態の説明のほうを修正する」か、それとも「現在の判断のほうを見直す」かの二つである。そしてこの二つの手段を駆使することで、原理と確信との間に均衡を見いだすこと、これが「反省的均衡」である。「ある場合は契約の情況に関する条件を変更し、別の場合は私たちの判断を取り下げてそれらを諸原理に従わせるといったような仕方で、行ったり来たりを繰り返すことを通じて、ついに初期状態の記述の一つ――理にかなった条件をあらわすとともに、じゅうぶん簡潔にされ訂正された私たちの熟慮された判断と合致する原理を生みだしてくれるもの――を見いだすだろう。この事態を反省的均衡と呼ぶことにする」[19]。

ここで、リクールの議論との関連で注目しておきたいのは、ロールズの反省的均衡の方法は、たんに原理を修正するための手段なのではなく、むしろわれわれの正義感覚をより反省的・内省的に捉えなおすものとして提示されていることである。ロールズはこの点を次のように説明する。「最終的に私たちの原理と判断とが適合し合っているから　均衡なのであり、どのような原理に判断を従わせたのか、および原理を導きだした前提が何かを知っているのだから反省的と名づけられる」[20]。伊藤恭彦が述べるように、このロールズの方法は、「神なき時代にふさわしい共通価値再興の方法」[21]として理解することができるであろう。

「神の死」によって共通価値が崩壊した中で、ある共通価値＝規範を再興しようとする方法はもちろん多数あるだろう。ロールズの方法は、規範の再興にあたっては、それが「私」という個人の内面を経過することを強調しているのである。共通価値の再興は、もちろん真空状態でなされはしない。私たちは既存の制度、文化、伝統の中で生きている。そして、それらのものをツールにしてしか、ある価値を再興することはできない。しかし、その際、それらのツールは「私」という個人の内面で十分に吟味されねばならないだろう。「私」のそのような吟味がなく提示される規範は、「私」にとっては外的強制としかならないし、ロールズ的に言えば、他律に陥ることになる。……規範を規範たらしめるためには、その規範が通用する社会を構成している個人の内面によるサポートがなくてはならないだろう[22]。

伊藤によれば、反省的均衡とは、原初状態からの契約という一つの思考実験と、原初状態にはいない現実の多元社会の「私」の判断とを結びつけ[23]、後者をより自覚的に洗練させていくプロセスなのである。後にみるようにリクールもまたこの反省的均衡の方法に注目するのであるが、それは、彼もまた、コギトによる（神を介した）基礎づけの困難な時代において、相対主義に陥らない形での規範的次元の「自己」における確保という類似した課題に取り組んでいるからにほかならないであろう。

さて、それでは、リクールはこのようなロールズの正義論をどう理解し、どこまでそれがこの課題に応えうると考えるのであろうか。『他者のような自己自身』および同時期に発表されたいくつかのロールズ論を題材に検討しよう。

3　自己性とフィクション

リクールは、すでに触れたように、「正しい制度において共に生きる」という三人称における倫理的目標と、その義務論的命令としての「法」、この両者の関係性を主題化するものとしてロールズの「反省的均衡」を理解する。だがこの三人称の倫理をきわめて高い要求――顔のない他者に対する心遣い――において特徴づけるリクールは、当然ながら、

その義務論的命令への移行が容易なものとは考えない。そして彼は、まさにこの困難な試みに果敢に取り組むものとしてロールズの正義論の意義を認めるのである。しかし、同時にリクールはこの同じ視点からその限界をも浮かび上がらせることになる。

リクールは、三人称において倫理から義務論へと移行することの難しさを、他の二つの人称との比較によって明らかにしている。彼はまず、人間の倫理的目標を各人称ごとに整理したうえで、そのそれぞれの目的論的観点から義務論的観点へと移行する地点に焦点を当てる。すなわち一人称における〈自己評価〉という目標の義務論的規範化としての「自律」（カント定言命法の第一定式）、二人称における〈心遣い〉という目標の義務論的規範化としての「人格の尊重」（カント定言命法の第二定式）、そして三人称における〈正しい制度において共に生きる〉という目標の義務論的規範化としての「社会契約」である。そして、この三つの並行関係に関して、三人称に限ってとりわけその「証明（démonstration）」のあり方において断絶が存すると指摘されるのである。順に見ていこう。

まず一人称の倫理である〈自己評価〉であるが、これは現実において「自己愛」という悪へと堕落する可能性がある。そこで、みずからの善き生の目標を普遍化可能性のテスト――普遍的な法則となることを欲することができるか――にかけ、義務として規範化する必要が生まれる。「悪があるからこそ、《善き生》の目標は、道徳的義務の試練にさらされなければならない」（254/273）。このテストに合格した普遍的法によってみずからを律すること、これをリクールはカントに倣って「自律」と呼ぶ。だが、この「道徳的主体の自己立法能力」が一体何を根拠にするかといえば、それは、われわれの所与の意識、すなわちカントのいうところの「理性の事実（Factum der Vernunft）」によるほかない[23]。それは理論的根拠ではなく、われわれが自律しうる存在であるという実践的意識であって、それ自体、善を為す自己の能力に対する倫理的確信すなわち〈自己評価〉によって支えられるものである。この意味で、義務論的道徳は目的論的倫理を前提とする。普遍的法への服従が「善意志」と呼ばれることがそのひとつの表われである。

続いて、二人称における心遣いについては、ここでもその前提となる「悪」の存在がまず指摘される。すなわちそれは、人間どうしの原初的な非対称性である。人間には行動する力がある。しかしそれは容易に暴力の形をとりうる。「暴

力への転機と言わぬまでも、暴力の契機は、意志によって意志へと働きかける力（pouvoir）に存する」。暴力とは具体的には、「他者の為しうること（pouvoir-faire）の減少または破壊」であり、一人称の倫理的目標たる〈自己評価〉を打ち砕くことである（256-7/275-6）。したがって、心遣いは暴力の禁止へと規範化される。それは具体的には、カントの定言命法のいうところの、他者の人格を手段としてのみ用いてはならず、目的としても用いよという規範である（261/281）。しかしリクールによれば、この命令の背後には、根本において、隣人への思いやりというキリスト教の黄金律の精神が存在する。この精神が、カントの定式における他者の人格を「目的」として尊重せよという規範として現れているのである[25]（ibid.）。リクールは、この規範の背後に、それを支えるものとしての他者への「心遣い」という倫理、そしてこの倫理に内在する「真の他者性についての直観」を認める（262/282）。

リクールはしかしここでも、「自律」と同様に、この他者の「人格の尊重」は、根拠づけられるのではなく「証される」ほかないものと理解する。「自律と、それ自体が目的としての人格の観念とが直接に証される（*s'attestent*）のは同じ仕方によってなのである。先に述べたように、自律の意識は『理性の事実』、すなわち道徳が存在するという事実である。さて、今やこう言える。道徳が存在するのは、人格それ自身が目的それ自体として存在するからである、と」（ibid.）。人格が目的として存在するとは、人格と物体が異なる存在であるということを、理論的ではなく実践的に、つまり検証可能な知としてではなく一種の確信としてわれわれが知っているということである。「われわれはずっと以前から人格と物体との違いを知っていた。われわれは物体を入手し、交換し、使用することができる。人格にとっての存在の仕方はまさに、それが獲得されることも、用いられることも、交換されることもできないところに存する」（ibid.）。

リクールはこのように、「自律」や「人格の尊重」という道徳を、「理性の事実」として捉える。われわれにとって、みずからが「立法主体である」という意識と同様に、物体と人格は異なるものであるという確信は、「証される」ほかない。そして、すでに見たようにそもそも証しが「自己性」の証しであるとするなら、「自律」とはまさに自己の自己性の証しであり、「人格の尊重」とは他者の自己性の証しである。それは観察の対象である同一性の次元と混同されるべきではない。むしろそれは自己と他者を、かけがえのないものとして、つまり交換不可能なものとしてみる前理解ないし確

信である。これらの倫理的確信にもとづいてのみ、「自律」と「人格の尊重」という道徳は可能になるのである。

さて、それでは、三人称の領域である正しい制度における道徳とは何か。リクールはそれを共同体の自己立法としての「社会契約」であると述べる[26]。「義務論的観点は、それ自身でみずからを根拠づける原理のうえに三度基礎づけられる。すなわち、第一の領域における自律、第二の領域におけるそれ自体が目的としての人格の地位、第三の領域における社会契約」（276/296）。しかし彼は、この三人称の領域には独自の困難が存在すると考える。というのも、自律と人格は、その倫理的次元における確信に支えられることで、その存在が一種の「事実」として証されることが可能であった。これに対して、社会契約は、それを「事実」とする三人称の倫理が、実のところ忘れられているからである。

> 自律は「理性の事実」と言われることができるのに、社会契約はフィクションによってしか根拠づけられない。たしかにそれは創設のフィクションではあるが、やはりフィクションなのである。どうしてそうなのか。それは政治団体の自己基礎づけが、善意志や目的それ自体としての人格がそれによって根拠づけられる基本的な証しを欠いているからだろうか。それは何千年もの間、自分たちの共に生きようとする意欲を越えた、支配の原理によって隷属させられてきた人民が、想像的な契約によってではなく、彼らが忘れてしまっていた共に生きるという意欲によって自分たちは主権者であることを知らないからだろうか。ひとたびこの忘却がなされてしまうと、契約を自律の原理や目的それ自体としての人格の原理に匹敵させるためには、フィクションしか残らなくなる。（277-8/297）

「自律」と「人格の尊重」は、みずからが行動しうるという自己への評価、他者が物とは異なるという他者への心遣い、それぞれこの二つの確信によって証しを得ることができた。しかし、政治制度の立法主体であるという意識に証しを与えるはずの、無名の他者と共に生きる意欲は、忘れられている。リクールにおいてこの三人称の倫理がきわめて困難なものであることはすでに見たが、実際に彼自身も、アーレントに倣って、この「共に生きる意欲」は現実の「支配の関係」によって抑圧され、通常においては見えづらくなると考える。それは「歴史の最も危機的な時点」としての極限状態（「暴

力が我が物顔に振る舞うとき」）においてでなければ息を吹き返さない（230/251）。リクールの解釈によれば、ロールズが社会契約をフィクションとして導入するのはそれゆえである。すなわち、三人称の領域における義務論的道徳を証す倫理の「不在」という「道徳理論上の類例のない状況」を前にして、それでもなおいかにして道徳を導くか（274/294）。これに応えるためにこそ、ロールズは、正義を、倫理から直接導くのではなく、原初状態という虚構的状況において公正な手続きに従って選ばれる原理として提示するのである。

だが、ロールズの試みをこのように理解したうえでリクールが問うのは、この手続き的正義は、どこまで倫理的確信とのつながりを実際に断ち切ったといえるかである。これにリクールはきわめて懐疑的である。すなわち、ロールズの正義論は、功利主義というひとつの目的論を回避した義務論として提示されているにもかかわらず、もうひとつの目的論に基づいていると見なされうるのである。それをリクールは、ジャン＝ピエール・デュピュイのロールズ論に依拠しながら、ロールズの功利主義（目的論）批判そのもののうちに探る。デュピュイによれば、功利主義とは犠牲の原理をもともと含んでいる。これを拒否するにあたってロールズは、まさに、誰一人犠牲にされてはならないという「反犠牲的」な倫理的確信（もうひとつの目的論）に依拠しているのであって、この確信が「格差原理」を正当化するのである。[27] これを受けてリクールは、ロールズの正義論とは、その手続き的正義の主張にもかかわらず、「せいぜいのところ、つねに前提され続けている正義感覚の形式化を提供する」ものにすぎないと考える。すなわち、手続き的正義は、「独立した理論を樹立するものではなく、むしろ不正と正義との意味することについての前理解、無知のヴェールに覆われた原初状態で選択されるのが正義の二つの原理であることを証明（prouver）しうる以前に――それに成功するとして――、その二つの原理を定義し、解釈することを可能にする前理解に基づいているのである」（274-5/294）。

リクールはここに「循環」を見いだす。ロールズは、一方において、三人称における倫理の不在という事態に対峙して、純粋な手続き的正義の導出を、契約のフィクションを用いて試みようとする。しかしこの契約のフィクションの前提には、正義の二原理をそれによって根拠づける倫理的確信があらかじめ想定されていた。つまりロールズは、本来あるべき倫理的確信の不在という状況において、この確信があたかも存在するかのように――フィクションとして――想定し、

そこから正義の原理を導き出すのである。

この問題は、リクールが的確に指示するように、ルソーの「立法者」の問題と同一である。よく知られているように、ルソーは『社会契約論』において、いかにして国家の制度の根幹たる法（一般意志）を発見するかという問題にまつわるアポリアを指摘する。すなわち、正しい法は、人々が個別利益ではなく一般的利益を考えるという社会的精神をもたなければ選択され得ない。しかしこの社会的精神は未だ存在しておらず、正しい法に従うことで身につけるほかない。したがって、「結果が原因となること」が必要である。すなわち、「制度の産物たるべき社会的精神が、その制定自体を司ること、そして、人々が、法の生まれる前に、彼らが法によってなるべきものになっていること、などが必要であろう」[28]。これを解決するためにこそ、ルソーは、人々が社会的精神を獲得したなら選ぶであろう法をあらかじめ見通す、神のごとき「立法者」を要請するのである。

リクールが、ロールズのフィクションに認めるのも同じ役割である。

> ルソー『社会契約論』第二編第七章、……そこでは、共和政の基礎づけ――それは「政治的なものの迷宮」と同一視されている――はまさに神聖な立法者の媒介を必要とするとされている。公正さ……によって特徴づけられる「原初状態」のフィクションは、自律の原理が拠り所としている「理性の事実」に代わるものが、ある政体の自己立法の平面で欠如しているがゆえに、この自己立法の創設原理の問題を解くためにロールズによって呼び出された、といえば言い過ぎだろうか[29]。

未だ存在しない倫理的確信をフィクションとして想定したうえで、そこから義務としての正義を導き出し、それに人々が従うことによって――ルソーにおいて法への服従が社会的精神を育むのと同じく――、現実に倫理的確信へと促される。リクールはこのような視点においてロールズの試みを理解する。

リクールは、しかし、ロールズの正義論をこのように解釈することによってそれを批判しているのではない。むしろ、

この方法がそのような「循環性」を有する点に、その道徳理論としての意義を見ている。すでに「自己の解釈学」におけるデカルト批判として提示されていたとおり、リクールの考えでは、道徳理論は、何ものも「無から（*ex nihilo*）基礎づける」ことはできない[30]。このような条件を真剣に受け止める理論は、そのいずれもその論証のなかに、何らかの「循環」を現出させる[31]。リクールはロールズの反省的均衡を、この視点から読み解く。反省的均衡とは、リクールの解釈においては、われわれの「イデオロギー的な視点からの先入見」に満ちた「確信」を、契約のフィクションを経た論証によって批判的に吟味し、より深められた、まさに倫理的確信としての「熟慮された確信」へと導くものなのである[32]。「論証は、伝統や慣習への敵対者としてのみ提示されるのではなく、確信の内部において働く批判的契機としても提起される。論証は、この確信を消去するのではなく、ロールズが反省的均衡と呼ぶところのもののうちでの『熟慮された確信』の次元へと導くことを課題とするのである」（334-5/356-7）。

リクールが、このような解釈に際して、すでに詳述した同一性と自己性の差異の問題を念頭においていることは疑い得ないであろう。同一性とは、習慣や何ものかへの同一化として持続していくものであった。しかしこの同一性は、倫理性の端緒としての「自己性」を覆ういわば外皮であった。これと同様に、自己性によって担われる「共に生きる意欲」は、時間の経過とともに「惰性的で不明瞭」になり、伝統や慣習へと沈殿していく[33]。この状態を突き破り、まどろみのごとき確信を「熟慮された確信」としての倫理へと目覚めさせるのが契約のフィクションなのである。確信の内部における熟慮された確信とは、リクールにおいてはまさに同一性のなかの自己性の証しにほかならない[34]。

リクールはこのようにロールズの反省的均衡を自己の解釈学の枠組みにおいて理解する。しかしそれは彼のロールズ論の終着点ではない。むしろ、まさにこの解釈枠組みから浮かび上がる一つの困難をロールズの正義論に認めている。すなわち、倫理性の不在の肩代わりとされた契約のフィクションが、はたしてほんとうに自己性の確信へと人々を導く役割を果たしうるのかという問題である。リクールは、次のように危惧を表明する。「非現実的で想像的で没歴史的で『原初的』と称される状況のなかでの熟議から派生したと想定された正義の諸原理は、司法的関係の網の目の中にある、現実の歴史的共同体において共に生きる意欲を、明確に表現するのに十分なものだろうか[35]」。この問いに対するリクール

の答えは、否定的なものである。ではなぜ彼は、社会契約のフィクションによっては「共に生きる意欲」が表現され難いと考えるのか。

おそらくそれは、リクールが契約のフィクションを、「科学的フィクション」として捉えているからである。彼によれば科学的フィクションとは、すでにムージルに関して述べたような同一性に覆われた自己性を露わにする「文学的フィクション」とは対照的に、自己性を同一性へと覆ってしまうフィクションである。リクールはその代表例として、分析哲学者パーフィットによって『理由と人格』(*Reasons and Persons*, 1984) において展開された思考実験について考察する(178-9/194)[36]。同書において、パーフィットは、人間のアイデンティティについて考察するための手法として、ある「遠隔輸送機」をめぐる物語を設定する。すなわちこの遠隔輸送機は、地球にいる「私」のすべての細胞の情報を記録しつつ私の「脳と身体」を破壊する。そしてこの情報を火星に送る。その三分後に、火星の「レプリケーター」は情報を受信し、もとの私と寸分たがわない私の複製をつくりだす。この「複製」は「私」と呼ぶべきか[37]。パーフィットは、このような「想像上のケース」のいくつかのヴァリエーションを駆使しながら人間の「アイデンティティ」について考察し、結論として、人格的アイデンティティは「重要ではない」という命題を導く[38]。しかしリクールは、この結論以前に、それが導かれる想像上の「フィクション」の質を問題にする。すなわち、リクールの理解では、そこでは文学的フィクションがそれをめぐって編み上げられる「身体的条件」および「地上的条件」がたやすく乗り越えられてしまっているからである。

リクールによれば、文学的フィクションにおいてひとは身体的地上的条件をめぐるさまざまなあり方、さまざまな「行動と受苦」の想像を通じて、「自己とその自己性」について知る。これに対して、科学的フィクションは、使用可能な技術を超えた「科学技術的夢想」によって、脳を、人格の「代替可能な等価物」とみなし、アイデンティティを「非人格的」に理解してしまう(178-9/194)。そこでは行動と受苦がそこにおいてなされる身体的地上的条件が「根本的偶然性」として解消され、外的な特徴のさまざまな想像上のあり方の思考実験が縦横無尽に展開されていく。したがって、文学的フィクションが「自己性に関してのヴァリエーション」であるとするならば、科学的フィクションは、自己の行動と

受苦とを同一性の次元へと還元したうえでの、「同一性に関してのヴァリエーション」を示すものにすぎない（179/194）。

ロールズにおける契約のフィクションが、この科学的フィクションに該当することは明らかであろう。原初状態においてひとは、ストローソンにおける個人と同じように、さまざまな属性を「述語」として引き受ける可能性をもった「誰でも」である。そこにおいて、各人のかけがえのない自己性は一切問題とされていない。リクールにとって、このような同一性をめぐる想像上のヴァリエーションをいかに思考実験しようとも、お互いの外的に認識し得ない自己性、一人ひとりのその人自身についての信頼、そしてその名のない人々と共に生きるという意欲が、忘却から救いだされるとは考えにくいのである。

さて、このように、リクールはみずからの「自己の解釈学」のプロジェクトの観点から、ロールズの反省的均衡を高く評価しながらも、そこに「限界」を認める。彼の枠組みからすれば、ロールズにおける契約のフィクションは、その「作為主義的かつ構築主義的」な「遠心力」によって、反省的均衡の「循環性」を脅かす（275-6（3）／原注52）。リクールは、ロールズの正義論におけるこの「両義性」のうち、どちらかのみをその本質とするわけではない[39]。ひとつの偉大な理論のなかに内在する「自己性」への志向と「同一性」への誘引力、この二つを区別し、その在処を慎重に位置づけること、これがリクールの目指したものであろう。リクールは、まさにこの分析的なものへの「迂回」を通して、それが志向しつつも最終的には届きえなかった自己性の存在に光を当てることで、自己性を学問的に対象化するというきわめて困難でありながらも重要な課題へとわれわれが対峙し続けるべく強く促すのである。

四　結びに代えて

以上、本稿では、リクールの分析するところの『正義論』が、その反省的均衡によって科学性とは相反する「熟慮された確信」の次元を志向しながら、そこで採用された科学的フィクションによって、「自己性」の問題、さらにはそれに由来する倫理性が覆われてしまっていることを明らかにした。より踏み込んで解釈するならば、現代政治哲学を席巻

する分析的思考が、いわばその効果として、倫理性そのものを忘却のままにとどめおくという危惧が示唆されているとも理解しうるであろう。

しかし、ここで重要なのは、リクールによるロールズの位置づけそのものではなく、彼の議論が政治哲学における「自己性」ないし確信の次元についてどのような示唆を与えるかである。分析哲学が「論証」や「正当化」、つまり科学性を重視するとするならば、それとは異なる次元に「自己性」は属する。だが、先に触れたように、ロールズ自身が共通価値をいかにして個々人が内面化するかという関心において「反省的均衡」を展開したとするならば、そうした科学性とは別の様式での議論が必要とされるということもありうるであろう。

たとえば、ジョナサン・ウルフは、現代の英米圏の政治哲学者のなかでも、大陸哲学とは同一視し得ないにせよ、より分析的でない仕方で、すなわち社会学や歴史に依拠して議論を展開する論者として、マイケル・ウォルツァー、マーサ・ヌスバウムらに言及している[40]。実際、両者の著作には文学や歴史書からの豊富な引用がなされ、その点、ロールズのスタイルとはきわめて異質である。これはたんに好みの問題であろうか。むしろそこには、リクールの言葉でいうなら、「同一性」に限定されない「自己性」への訴えをなそうとする志向が反映しているのではないであろうか。いずれにせよ、政治的なものが、記述の対象とはなり得ない共に生きる意欲に支えられているとするならば、分析とそうでないものとを結び合わせる手法を模索していく作業には大きな意義が認められるべきであろう。

（1）Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, «Points Essais», No. 330, 1998（久米博訳、法政大学出版局、一九九六年）. 同書からの引用は、本文中に原書と邦訳の頁数を並べて記す。傍点は原文イタリック。邦訳は一部変更している。

（2）松元雅和は、『正義論』を、言語分析に傾注する〈分析的研究〉から独立した〈規範的研究〉でありながらも、分析哲学のアプローチを継承するものと特徴づけている。松元雅和「分析的政治哲学の系譜論」『法学研究』第八四巻第八号、二〇一一年、五七頁。井上彰は、ロールズの平等論は、「ポスト分析哲学」としてのホーリズムの方法に基づくものであるとして、〈分析的平等論〉と対比する。「〈分析的平等論〉とロールズ――平等論の歴史・再考」『社会思想史研究』第三四号、二〇一〇年、二四五頁。

（3）松元雅和「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、一五二―五五頁。
（4）ダニエル・マクダーモット「分析的政治哲学」デイヴィッド・レオポルド／マーク・スティアーズ編著『政治理論入門――方法とアプローチ』山岡龍一・松元雅和監訳、慶應義塾大学出版会、二〇一一年、一五頁。
（5）松元「分析的政治哲学の系譜論」前掲、五七―五八頁。
（6）「自己の解釈学」について主題的に考察した論稿として、川崎惣一「リクールにおける自己の解釈学」『城西国際大学紀要』第一六巻第二号、二〇〇八年、参照。
（7）フランス語mêmeté/ ipséité、英語sameness/ selfhood、ドイツ語Gleichheit/ Selbstheit（140/150）.
（8）P. F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen, 1959（『個体と主語』中村秀吉訳、みすず書房、一九七八年）.
（9）Strawson, op. cit., p. 99（邦訳、一二〇頁）.
（10）Ibid., pp. 108-9（邦訳、一三一―二頁）.
（11）Hannah Arendt, *The Human Condition*, Second Edition, The University of Chicago Press, 1998, p. 181（志水速雄訳、ちくま学芸文庫、一九九四年、二九四―五頁）.
（12）リクールの倫理思想を、彼の「哲学的人間学」の観点から解釈するものとして、杉村靖彦『ポール・リクールの思想――意味の探索』創文社、一九九八年。
（13）リクールは、両者が語源的にはいずれもmœursに由来すると断っている（200/220）。
（14）たとえば、Paul Ricœur, «État et Violence», in *Histoire et Vérité*, Édition du Seuil, «Points Essais», No. 468, 2001.
（15）Paul Ricœur, «Le paradoxe politique», in *Histoire et Vérité*, op. cit. リクールの政治的逆説については、Bernard P. Dauenhauer, *Paul Ricœur: the Promise and Risk of Politics*, Rowman & Littlefield, 1998. 久米博「権力と暴力をめぐる思索と実践――ポール・リクールの政治哲学」『理想』No. 673, 二〇〇四年；オリヴィエ・モンジャン『ポール・リクールの哲学――行動の存在論』久米博訳、新曜社、二〇〇〇年、第二章；川上洋平「忘却としての権力――ポール・リクールのアーレント解釈における政治的逆説」萩原能久編『ポスト・ウォー・シティズンシップの思想的基盤』慶應義塾大学出版会、二〇〇八年、参照。
（16）チャンドラン・クカサス、フィリップ・ペティット『ロールズ――『正義論』とその批判者たち』山田八千子・嶋津格訳、勁草書房、一九九六年、一〇頁。

(17) John Rawls, *A Theory of Justice*, Rev. ed. Harvard University Press, 1999(川本隆史・福間聡・神島裕子訳『正義論』紀伊國屋書店、二〇一〇年). 盛山和夫『リベラリズムとは何か――ロールズと正義の論理』勁草書房、二〇〇六年。

(18) 盛山和夫、前掲、七六―八頁。

(19) Rawls, op. cit., p. 18（邦訳、二九頁）. ただし、一部訳語を変更。

(20) Ibid.（同頁）.

(21) 伊藤恭彦『多元的世界の政治哲学――ジョン・ロールズと政治哲学の現代的復権』有斐閣、二〇〇二年、一六〇頁。同書では reflective は「内省的」と訳されている。

(22) 同書、一七四頁。

(23) 同書、一五三頁。

(24) リクールはカントのいう「理性の事実」を「証し」の概念によって理解する。「幾人かの注釈者とともに、この理性の事実が意味するのは、たんに道徳性が存在するということ、道徳性が、理論的次元において経験がもつのと同じ権威を実践的次元においてもつということであると認めるなら、この存在は証されるほかないといわなければならない」(277/196)。

(25) 佐藤啓介「正義の源泉としての倫理的確信――後期リクールの社会思想の基礎構造」『聖学院大学論叢』第二三巻第二号、二〇一一年、一六〇―一頁。同論文は、リクールの正義論についての日本における出発点となる研究であり、本稿も多くを負っている。

(26) リクールのロールズ論については以下を参照。佐藤、前掲；モンジャン、前掲、第二章；Bernard P. Dauenhauer, "Response to Rawls", in *Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity*, edited by Cohen, Richard A. and James L. Marsh, SUNY Press, 2002.

(27) Jean-Pierre Dupuy, «Les paradoxes de "Théorie de la justice"», *Esprit*, 1, 1988, p. 81.

(28) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Flammarion, Paris, 2001, p. 82（桑原武夫・前川貞次郎訳、岩波書店、一九七九年、六五頁）.

(29) Paul Ricœur, «John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social (1990)», in *Lectures 1, Autour du politique*, Édition du Seuil, «Points Essais», No. 382, 1999, pp. 200-1（合田正人訳、みすず書房、二〇〇九年、一七六頁）.

(30) Paul Ricœur, «Le cercle de la démonstration (1988)», in *Lectures 1*, op. cit., p. 230.

(31) Ibid., p. 217.

(32) Paul Ricœur, «Une théorie purement procedural de la justice est-elle possible? », in *Le Juste*, Éditions Esprit, 1995, p. 96（久米

博訳、法政大学出版局、八九頁）.

（33）Paul Ricœur, «John Rawls», op. cit., p. 214（邦訳、一八九頁）.

（34）ダウエンハウアーは、リクールにおける「自己性」と「同一性」の概念を、それぞれ自由主義と共同体主義において想定される人格の特徴を的確に表現するものと評価し、さらにこの両者の弁証法的関係を重視するリクールの政治哲学を「共同体主義者的自由主義（Communitarian Liberalism）」と名づけている。Bernard P. Dauenhauer, "Ricoeur and Pitical Theory: Liberalism and Communitarianism" in *Ricoeur Across the Disciplines*, edited by Scott Davidson, London: Continuum, 2010, pp. 111-2. 共同体の与える同一性に回収されない自己性概念の政治的含意への鋭い指摘であるが、しかし自己性の概念自体が志向する倫理性や共同性はこの枠組みにおいては十分に汲み取れないようにも思われる。

（35）Paul Ricœur, «Le juste entre le légal et le bon（1991）», in *Lectures 1*, op. cit., p. 185（邦訳、一六〇頁）.

（36）Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1984（森村進訳『理由と人格――非人格性の倫理へ』勁草書房、一九九八年）. リクールの科学的フィクションに対する批判については、Don Ihde, "Literary and Science Fictions: Philosophers and Technomyths" in *Ricoeur as Another*, op. cit. を参照。

（37）Parfit, op. cit., pp. 200-2（邦訳、二七九―八一頁）.

（38）Ibid., p. 255（邦訳、三五二頁）.

（39）Paul Ricœur, «Une théorie purement procedural de la justice est-elle possible?», op. cit., pp. 95-6（邦訳、八八頁）.

（40）Jonathan Wolff, "The History of Analytic Political Philosophy", in *The Oxford Handbook to the History of Analytic Philosophy*, ed. M. Beaney., Oxford University Press, 2013, p. 817.

＊本稿は、政治思想学会第二〇回研究大会（シンポジウムⅠ「分析的政治哲学と規範的政治哲学――政治思想にとって科学とは何か」）における報告を修正したものである。

報告に際しては、討論者の萩原能久、伊勢田哲治両先生をはじめとして、登壇者の井上彰、苅部直両先生、その他さまざまな方々にお世話になった。また、報告ペーパーに対してリクール研究者の長門裕介氏から頂戴した詳細なコメントには多くを学ばせていただいた。記して感謝申し上げたい。

技術・美・政治

――三木清と中井正一

●――苅部　直

一　一九三〇年代の技術論

テクノロジーと政治との関係をいかに考えるべきか。現在においても、環境保護、生命工学、情報技術、原子力エネルギーなどが社会で大きな問題としてとりあげられるさい、必ず浮かびあがってくる主題である。もちろん、制作（ポイエーシス）という人間活動の領域にかかわる技術（テクネー）と、政治を代表とする実践（プラクシス）の活動領域で求められる思慮（フロネーシス）とを区別したアリストテレス以来、この主題は西洋政治思想史のなかでくりかえし論じられてきたと言えるだろう。(1)

しかし、自然科学の発展と、それによって支えられた工業生産技術と資本主義経済とが西洋諸国で飛躍的な発達をとげ、社会を大きく変えていった十九世紀から、この問題の重要性は一段と高まっていった。とりわけ、テクノロジーの進歩が軍事技術を高度なものにした結果、過去の戦争とは桁違いに多くの死者を生み出した第一次世界大戦は、技術のもつ倫理上・政治上の意味について、西洋の知識人に深い反省を促すことになった。工業生産と都市社会の拡大に伴う、

労働運動の激化や大衆の政治的急進化もまた、当時はしばしば、テクノロジーの高度化が生み出した弊害として論じられたのである。

この技術という問題について、日本でいち早く紹介を試みたのは、新カント派や田邊元からの影響を強く受けた立場から、マルクス主義へと方向を変えていた哲学者、戸坂潤である。論文「技術について」（『思想』一九三三年四月号初出、のち「技術の問題」と改題）の冒頭で、戸坂はこう問いかけていた。「わが国の言論界では、必ずしも技術の問題が最も重大な問題の一つになっているとは限らないように見える。その原因を見出すことは困難でないだろう。併し技術の問題が今日、様々な対立関係を通じてであるが、最も重大な国際問題の一つになっているという事実は注目を要する」。

日本ではまだ流行するまでに至っていないが、欧米諸国の思想界では関心の最先端に属している話題。戸坂はそういう形で「技術」にかかわるさまざまな議論を概観している。まずとりあげるのは、フリードリヒ・デッサウアー『技術の哲学』（一九二七年）、オズヴァルト・シュペングラー『人間と技術――生の哲学のために』（一九三一年）といったドイツの思想家たちの著作である。世界恐慌に集約されて現われた資本主義の危機が、政治や文化の領域にも危機をもたらしている現在、近代社会を支える「物質文明」と根本的に結びついたものとして、彼らは「技術」に焦点をあてて考察した。だが技術の概念を「形式的・抽象的」に定義しようと試みるだけに終わり、「一定の経済関係」のなかにはめこまれることを通じて、技術が初めて技術たりえることを見ていない。

そう批判した上で、ソ連で進行しつつある、資本主義をこえた新たな生産関係の確立のなかで、大幅な技術の発達が見られている――「ソヴェートに於けるトラクターはアメリカに於いてよりもより経済的に動かされるのを注意せよ」――と指摘するのである。先の引用に見える、技術が「重大な国際問題」になっているとは、当時のソ連で進んでいた第一次五か年計画による、急速な重工業の発展に注目した上での評価であった。共産主義国が、いまや工業生産力において帝国主義列強をしのごうとしている。そうした世界情勢理解を示しているのであろう[2]。

戸坂によれば、「独占資本制」によって経済発展が歪められ阻止されている、現在の資本主義社会に対して、社会主義社会においては技術が自由に発展し、その「本質」を十分に展開できるということになる。技術のあり方を論じるこ

とは、当時の政治と思想における左右の激しい対立と、密接に関係していたのであった。そこで戸坂が左のマルクス主義にくみしたのに対し、当時の「右」、すなわちナショナリズム・国家主義・帝国主義の立場に近い議論としては、戸坂もふれるシュペングラーの『人間と技術』を挙げることができるだろう。

この著作は、第一次世界大戦直後のドイツでベストセラーになった大著『西洋の没落』全二巻（一九一八～一九二二年）の趣旨について、簡単な要約と発展を試みたものである。そこでシュペングラーは、自然界のすべてを人間の手で支配しようとする、近代西欧の「ファウスト的文化」が、技術と都市を発展させ、それが十九世紀以降における「機械文化」の膨脹とひたすらな技術信仰を生み出したと説く。しかしその結果、現代においては、深い精神性を欠いた技術のみにしか関心をもたない人々と、「ファウスト的思考」を純粋に保とうとして大都市と機械を嫌悪する人々との分裂が生じて、後者は没落の運命に瀕している。――前者をロシア人・日本人を含む「有色人種」、後者をドイツ人を代表とする「白人」にあてる含意は明らかであった[3]。この著作にこめられた意図は悲観的なものであったが、シュペングラーの議論はやがて、むしろ近代技術をのりこえるドイツ的な精神性と結びついた「ファウスト的技術」の賞賛として、ナチズムのイデオロギーの一環ともなってゆく[4]。

しかし、シュペングラーが『人間と技術』で示したペシミズムは、戸坂がソ連の例を引きながら期待したような、人間が合理的な精神を発揮してテクノロジーを再編成すれば、現代の「機械文化」の弊害は解決されるという見通しを、否定するものでもあった。もはや問題は一段と深まり、「機械文化」のなかで生きる人々にとって、そうした精神性を確立することなど、はじめから不可能ではないかという不安が広がっていたのである。一九三〇年代の日本においても、やがてはこんな議論が登場することになる。東京文理科大学助教授（のち京都帝国大学教授）を務めていた哲学者、高坂正顕による「現代の精神史的意義」と題した文章の一節である。

しかし現代文明は、そのあらゆる現象に於て、機械文明の行きつまりを示してゐるのである。現代文明の全体が巨大な機械として、もと自らのために機械を案出した人間を、却て自己に奉仕せしめつつ、いづこの方向に向かふとも

定め難く、無意味な、しかし強力な運動をつづけつつあるのである。近代の人間中心主義、自由主義、合理主義は、自らの必然の論理に従つて、自己否定への道を辿るのである。もし欧州大戦以後の時代を特に現代として、近世一般から区別するならば、現代は人間中心主義の行きづまりから、新なる時代へ移らんとする過渡期として特色づけられよう。現代の政治上、経済上の苦悶も、この行きづまりと別のものではない。(5)

ここに言う西洋の「近世」すなわち近代について、古代において「自然」が真に存在するものとしての「実在」と考えられ、中世では「神」が「実在」とされたのに対し、「人間」がその位置にすえられた「人間中心主義」の時代として、高坂はとらえている。それはまた、人間が自然を一種の「機械」と見なして合理的に把握し、みずから造った「機械」によって自然を支配することを特徴とする。そこから合理主義と自由主義も生まれてきたとするのが、高坂の理解である。

しかし二十世紀の現在、都市社会においては、チャールズ・チャップリンの映画『モダン・タイムス』（一九三六年）や、カール・ヤスパースの著書『現代の精神史的考察』（一九三一年）が示すように、「機械文明」が肥大し、その単調な運動に人間が支配される時代が到来した。そこでは人間は「大都会と云ふ巨大な機械の一つの歯車にすぎない」ものとなり、メディアの伝える娯楽を消費するだけの、「自発性を奪はれ、自主性を喪失した人間」へと変化してしまい、そのことへの不安を深く抱えている。――こうした動向のなかで、「大衆」が「自らに於て失つた主体性を、指導者に於て見る」ことで安心を得ようとすること。そこに高坂は、ナチズムによる暴力支配が成立した精神上の根拠を見いだしている。

ナチズムのような指導者の神格化、政治権力の神聖化への道を歩まずに、この「人間中心主義の行きづまり」を克服するにはどうしたらよいか。高坂が示す処方箋は、高山岩男・鈴木成高・西谷啓治といった「京都学派」のほかの哲学者・歴史学者と同じように、「無」を基盤とする「東洋の原理」に基づいて、近代西洋文明と東洋の伝統文化とを包含する、文明史の新たな段階をめざすことであった。こうした志向は、やがて大東亜戦争下での「京都学派」の政治とのかかわりを導いてゆく。(6)

いずれにせよ、一九三〇年代の日本においては、他面では厖大な農村社会がまだ存在していたとはいえ、工業の発展と、

それにともなう都市化と大衆社会化の急速な進行が、深刻な問題としてとらえられるようになっていた。そのもとでのテクノロジーの肥大化や、人間の実存的不安といった病理に、いかにたちむかうか。そこで、「技術」への問いを出発点として、人間生活における「政治」の位置づけを考え直そうとした営みとして、ここでは中井正一と三木清の思想を読み解くことにしよう。

二　機械美と構想力——中井正一と三木清

京都帝国大学文学部哲学科で美学美術史教室に属し、深田康算（やすかず）のもとで学んだ美学者、中井正一（まさかず）の一般読書界へのデビュー作は、岩波書店の雑誌『思想』の一九三〇年二月号（第九十三号）に載った論文「機械美の構造」である。さまざまな「機械」が都市の風景にあふれ、人々が大工場や労働組合や軍隊のような組織に属し、集団として行動するようになった現代。当時三十歳、新進の学者として活躍を始めていた中井はこの論文で、シュペングラーやヤスパースが示したペシミズムとは対照的に、機械の時代の到来を、視覚藝術において新たな美が発見されるきっかけとして評価した。

そこで中井はル＝コルビュジェによるモダニズム建築（合理主義建築）の理論、ベラ・バラージュとジガ・ヴェルトフによる映画理論にふれながら、一九二〇年代における「美的価値そのものの方向の鋭い転換」を指摘する。人の情緒を誘うような装飾を排した、「規律と関係と統一」を旨とする「機械」のすっきりとした美しさ。撮影者の感情に左右されないカメラのレンズがとらえる映像の、「精緻、冷厳、鋭利、正確」さが呼びおこす「胸のすくような切れた感じ」。しかもそれはしばしば、個人としての藝術家ではなく、建築事務所や映画の製作チームが集団として作りあげた作品である。ここに中井は、天才・独創・唯美主義を旨としたロマン派の藝術観が過去のものとなり、「技術」と「模倣」と「社会的普遍的実在」の三者と結びついた新たな美が生まれてきたと指摘する[7]。

では、なぜ機械は美しいのか。「機能」に純化した美だからというのが「機械美の構造」での説明であるが、どうして機能から美観が生まれるのか。そしてまた、機械と結びついた技術から生まれた、機能に集中したデザインは、およ

そ人間と自然界の生き生きとした生命感と無縁な、冷たい人工品にすぎないのではないか。――こうした疑問に対して答えるのが、同じ年に中井が、京都哲学会の『哲学研究』十一月号に発表した論文「機能概念の美学への寄与」である。

ここで中井は、イマヌエル・カントの『判断力批判』の序文第一稿を批判的に読解しながら、自然の生命現象のうちに内在している「自然の技巧」（Technik der Natur）が、人間の身体の運動における「内なる自然」においても働きだし、その「有機感覚」を自己反省によって把握することで美的感情が生まれると説明している。人間が自然に介入する「技術」が、自然全体の生命に根ざした「機能」を新たな形で表現すること。そのことを通じて、初めて「技術美」「機能美」が可能になる。中井の考えを整理すれば以上のような趣旨になるだろう。

このように、自然の生命活動を生き生きと保つ目的に向かうのが本来の技術であり、生命感を萎縮させ破壊するような技術はその堕落形態にすぎないとする議論は、戸坂潤も言及し、中井もまた以上の二つの論文でとりあげる、フリードリヒ・デッサウアー『技術の哲学』から一面でヒントを得たものでもあろう。新カント派の価値哲学を基盤としながら、技術は本来は倫理と結びついたものであり、さらに究極には超越的な理念の実現に奉仕するものだとデッサウアーは説いていた(8)。

だが、のちに三木清との関わりで重要なのは、「技術科学のもつべき機能的論理」を哲学史において示唆した原点として、中井がアリストテレスの技術（テクネー）観をとりあげていることである。アリストテレス哲学における、理論と実践との人間活動の区別にふれ、前者が「叡智」（テオーリア）すなわち「純粋に理性がおのれみずからを顧みるところの知的領域」であるとしたのちに、実践の領域のすべてを担当するのが「技術」すなわち「技能における理性」だと解するのである。

かくて彼［アリストテレス］では技術の概念は非常に大きな領域に展開して、倫理、社会、藝術などのいわゆる実践的なるもののほとんど全部を覆う。そしてそれは、素材と形相の連続において、一つの連続的力として、働きとして重要な任務を負えるものとなる。そして技術が倫理的領域であるかぎりにおいて、それは大変革の技術を含む社会科

学（politikē）とよばれ、それが製作的技術に関連し、藝術的領域に関するかぎりにおいて、生産的創造（poiēsis）とよばれる。かかる意味でアリストテレスにおいて、内面的思惟の反省における静観の他のものは、すべてテクネー（技術）の領域にあったのである。[9]

このアリストテレス理解は、実践と制作との区別を無視し、社会生活における政治学（「社会科学」）をはじめとして、人間が内面から外へと働きかける活動のすべてを、広い意味での技術に含めてしまう点で、問題かもしれない。しかし、中井がすでに読み、影響を受けていたドイツの哲学者、マルティン・ハイデガーもまた、一九二〇年代からアリストテレスの技術概念に関心をもち、論文や講義で取り扱っていた。[10] もちろん、すべての存在物の根源に横たわる存在（あるということ）を、具体的な物として現われさせる人間の根源的な能力という、一九二〇年代のハイデガーの「技術（テクネー）」観と、実体的な自然の生命秩序を前提とし、その生命の働きを共有する人間が、秩序のうちの「機能」を意識的に担ってゆく、中井の「技術」とはぴったり一致するものではない。

だが、人間の欲望の道具と化し、自然をほしいままに改造するばかりのテクノロジーを批判し、人間を取り囲む環境世界の全体の維持につながる本来の技術のありようを、アリストテレスを手がかりにして導きだす点で、ハイデガーと中井は共通の関心を抱いていた。一九三二（昭和七）年十一月、京都哲学会公開講演会で話した内容を戦後に活字化した「藝術に於ける媒介の問題」（一九四七年）には、以下のような言葉が見える。

人類が「目的」の言葉をもっていいあらわそうとしている行動は、直流的な「はるかな理想に向って」という意味のみではない。むしろ、かかる単に線的に流れる半自然的時間の残滓のある概念ではなくして、技術的時間は、いずれの瞬間もが、「謬りをふみしめて」という実践を貫いて、無限の未来と、無限の過去が、交流的に回帰的に交わりうるところのいずれの瞬間もが発出点であるところの原生産的現在性をもっている。「目的の線」はかかる意味で、どの瞬間もが、常に新たなる積極と消極の二次元を獲得しているのである。／技術の世界で、人間が、みずから謬り

うること、その謬りをふみしめて、みずからの行動をみずから対象として、その媒介によって、新たにみずからの行動を創造しなければならないこと、この構想力（アインビルドゥングスクラフト）こそ、人間の真の尊厳の意味にほかならない。[11]

ハイデガーに比べると、自然界と人間の精神とが、究極的には一つの「目的」を内在させた全体秩序にともに属しているという意味あいが強いにせよ、中井もまた、「理想」の追求を助けるとともに、ときには「謬りうる」という技術の両義性を見すえながら思考をめぐらしていた。そして、「謬りうる」危険性をはらんだ個別の状況のなかで、現実に働きかけ、「目的」により近いものへと導くための「構想力」の意味を説いたのである。ただ「構想力」の語が一九三二年の講演においてすでに用いられていたかどうかは、厳密に言えば定かでない。

こうした技術のとらえ方と「構想力」との結びつきは、三木清が一九三〇年代後半に展開した議論にも現われてくる。戸坂潤もまた、一九三二（昭和七）年に発足した唯物論研究会において、マルクス主義の理論陣営のなかでの「技術」をめぐる論争にかかわってゆくが、京都帝大哲学科で中井の一年上の卒業であり、常に議論しあう仲間であったという。中井の五年上の三木は、二人にとっては学生としてその洋行を見送った、常に仰ぎ見ながら注目する先輩であった。[12]

三木は西欧留学中、一九二三年秋から一年間、マールブルクに滞在し、マールブルク大学助教授として赴任したばかりのハイデガーの講義に列席していた。ハイデガーの一九二四年夏学期の講義題目は『アリストテレス哲学の根本諸概念』であるが、そこで「技術」（テクネー）概念について重要な主題としていたわけではない。だが、アリストテレスの「技術」概念がハイデガーと三木との直接の会話で話題となり、一九二五（大正十四）年秋に帰国した三木が、京都で中井たちにそれを語ったことが、中井のアリストテレスへの関心をひきだした可能性も考えられるだろう。西欧における一種の技術論ブームと、アリストテレスを参照しながらそれを批判的にとらえ返すハイデガーの思考の営み。そうした動きをうけながら三木と中井は、そしてあるいは戸坂と高坂も、技術をめぐる考察を始めていた。直接の影響関係の経路を証拠づけるのはむずかしいが、全体としてはそう評価してよさそうである。

ただ三木の帰国後の歩みは、曲折に満ちたものとなった。波多野精一が教授であった京都帝大の宗教学講座に、助教授として着任することが、周囲から確実視されていたものの実現せず、中井や戸坂ら若手哲学者を落胆させることになる。そして東京に移り法政大学教授となるとともに、当時の流行思潮であったマルクス主義への接近を見せ、論文「人間学のマルクス的形態」（『思想』一九二七年八月号）を皮切りに、ジャーナリズムでの華やかな活躍を始めた。

だが一九三〇（昭和五）年に日本共産党への資金援助の容疑で検挙され、三か月ほど豊多摩刑務所で拘留生活を送っていたあいだに、服部之総、三枝博音、永田廣志といった共産党系のマルクス主義知識人グループは、三木に関して観念論的偏向と批判する声明を出し、プロレタリア科学研究所哲学研究部主任の職を解任してしまう。[13] 投獄をきっかけに、三木は法政大学その他の教職をいっさい辞することとなり、筆一本で生計をたてる生活に入っていったのである。

三木清が「技術」について論じはじめるのは、一九三四（昭和九）年七月、『読売新聞』に掲載した評論「技術の精神と文学のリアリズム」（一九三四年七月）においてである。[14] そこで三木は、「自然法則の遂行」すなわち「自然科学の単純の応用」という側面のみでは、技術の本質はとらえられないと説いている。技術はたしかに自然科学と深く結びついているが、それだけに尽きるものではなく、「技術家」自身による「創造」もしくは「発明」が、本来はその中心をなしているのである。科学法則の適用と、既存の知識をのりこえる創意との両面を技術に関して指摘する主張は、のちに『技術哲学』（一九四二年、単行本刊行）においても、近代技術は、客観的法則を認識する近代自然科学と「双生児」の関係にありながら、同時に「与へられたものの形を変じてこれに新しい形を与へる」営みとして、因果論をこえた目的論の要素を含むとする議論の形で、くりかえされることになる。[15]

「技術の精神と文学のリアリズム」において三木が主題にしているのは、文学におけるリアリズムの方法である。藝術家が、これまで目にしてきた世界をとらえ直し、「意想外のもの、ひとを驚かすやうなもの」を創造しようとする、「デモーニッシュな意慾」。しかもそれは、単なる欲望の充足を求めるものではなく、「主体的実存の窮迫」を自覚し、それを何とかして克服しようとする強い意志に発するものでなくてはいけない。これに比べると、「工学的技術」は、成功するどうかを念頭に置くだけのものであり、創造の純粋性を欠いた「発明」にすぎないと位置づけられるだろう。

個人の実存の根本から発する「デモーニッシュ」な創造への意志を、技術の重要な要素に位置づける点は、これ以後、三木清の技術論が強調し続けたところであり、中井正一とはやや異なっている。だが、「身をもって描く」というリアリズム文学の創作方法の基礎にあるものとして、技術を問題にしはじめたところは、美の創出に着目する中井と、出発点を共有していたと言ってよい。「技術の精神と文学のリアリズム」には「構想力」の語が見えないものの、「技術は屡々その目的設定において創造的である。それは人間がこれまで普通にして来たことを引受けて、その代りをするといふことに制限されることなく、屡々それを越えて創造的な目的を達しようとし、また達する」[16]といった、「技術における創造の性質」に関する説明には、すでに後年の三木の「構想力」論に通じる要素が現われている。

三　技術・レトリック・政治――『構想力の論理』の意味

「技術の精神と文学のリアリズム」を発表した前の年、一九三三（昭和八）年は、三木の思想にとって大きな転換点であった。京都帝大哲学科で三木の七年後輩であり、卒業後は文藝評論家として活躍しながら交流をもっていた唐木順三は、三木が終戦直後に獄死を迎えたあと、評伝『三木清』（一九四七年）で、この転換を、マルクス主義とのかかわりと同等、あるいはそれ以上に重要なものとして位置づけている。[17]

唐木によれば、ドイツを訪れ、ハイデガーから直接学んだ経験は、三木に「生涯の一エポックを画する」衝撃をもたらした。三木はハイデガーの哲学に、第一次世界大戦のあとの「戦後不安」の生々しい集約を見たのである。「三木さんはここに初めて具体的に近代の虚無と虚無の哲学の系列に接したのである。近代に於ける人間の解体と自己分裂。精神の秩序の崩壊から来る苦悶とニヒリズム。人間は大衆に、自然は原素になつてしまつた近代のアモルフ（無形態）に接して、三木さんのそれまでの教養が安定度を失つた」。この、二十世紀におけるニヒリズムとの出会いが、三木の哲学者としての出発点をなすことになったが、ハイデガーに接してからちょうど十年後に、再び大きな転換を迫られたのである。

それは、ハイデガーが一九二八年からフライブルク大学教授へと転任し、五年後に総長となったことで生じた出来事をきっかけとしていた。一九三三年五月二十七日、総長職の継承式における演説「ドイツの大学の自己主張」は、ドイツ民族の「運命」を引き受ける「決断」(Entschlossenheit)を、大学共同体の課題として掲げ、ナチズムの政治運動への支持を露わにするものだったのである。

これを雑誌で読んだ三木は、論考「ハイデッガーと哲学の運命」(『セルパン』一九三三年十一月号)を発表し、ハイデガーは「血と地と運命」という「パトス的なもの」への非合理的な没入を宣言するに至ったと厳しく批判することになった[18]。三木のハイデガー批判について唐木は、「三木さんにとつてハイデッゲルとの訣別はひとの想像するより遙かに切ないものがあつたに違ひない」と記す。そして、三木がその後、『思想』に断続的に連載し続けた作品『構想力の論理』(一九三七年～一九四三年初出)を、ハイデガーの示した「近代の虚無」を出発点としながら、それを克服し、理性すなわち「ロゴス」の新たな回復をめざした仕事として位置づけるのである。

血と民族の中へ没し去つた嘗ての指導教授の後姿をみて三木さんの叫んだのは、「ロゴスの力を、理性の権利を回復せよ」であつた。ここにパトス的一面に対して、他の一面、論理的理性的な面が意識的自覚的なものとして前面へ出て来たのである。自覚的意識的なものとしての悟性と感性、合理と非合理、ロゴスとパトスの、哲学的地盤の上に立つ綜合統一の問題がそれからの三木さんの課題となり、この課題は『構想力の論理』に於ける形の形成として、主体的にいへば技術として、即ちイデーと自然との結合行為としての技術に於て三木さんの独自の解決に達した[19]。

近代思想が前提とする理性的な個人が、「解体と自己分裂」を深め、「苦悶とニヒリズム」に蔽われた状況。このもとで、ナチズムの政治運動に見られるように、あるいは日本における「日本主義」哲学や「國體」のかけ声が示すように、ナショナリズムの熱狂に身を委ねることでその不安を解消するのではなく、あくまでも「合理」「ロゴス」に根ざした秩序を、人生観・世界観・社会観の全面にわたって再建すること。近代の合理主義に対する批判をへている以上、ここで考えら

れる理性は主観的・観念的なものではなく、人間の実践活動のうちに柔軟に働くとされる。唐木はそうした「無からの形成といふ倫理的要求」を、一九三三年以降、三木が追求した「構想力」の問題の背後に見いだしていた。

『構想力の論理』が主題としている「構想力」は、常に環境から働きかけられ、一定の条件のもとに生きている存在である人間が、精神の「自由」を発揮し、みずから環境に働きかけるさいに働く作用である。そのありようを、言語、神話、風俗、慣習、制度といったさまざまな枠組の形成過程に見るのが、この論考の課題であった。

ここでは唐木の言うように、「形の形成」が構想力の重要な役割とされているが、三木はヴィルヘルム・ディルタイの講演「文学的構想力と狂気」（一八八六年）を引きながら、構想力は「型（タイプ）的なもの」を作り出すと述べている[20]。「形」も「かた」と音読すべきものとして、三木はとらえていたのであろう。人間が自然環境に対して、あるいは社会に対して何らかの創造を施すときに、対象との相互作用のなかで生まれてきて、その後の実践の準拠枠としながら、同時に試行錯誤を積み重ねることで更新してゆくもの。そのように「形」もしくは「型」をとらえる場合、「技術」は「型の形成」にじかにかかわる媒介手段として、改めて重要なものと位置づけられる。

人間存在の超越性とは何等神秘的なものでなく、彼の自由に作り出すものが全く客観的なものであるといふ明白な事実のうちに人間存在の超越性がある。構想力は決して単に主観的なものではない、却つて構想力の自由な作用において主観的なものは形となつて主観から超出する。人間の技術的行為、意識の内部における現象に止まらないこの行為のうちにこそ、構想力の論理が認められるのである[21]。

人間が、環境によってあらかじめ規定されながら、それを超えるものを「自由」に作り出すという「超越性」。しかもその産物が、「主観的なもの」の内にとどまるのではなく、「形」として外界の現実へと定位すること。そうした営みの全体を「技術」が支えてゆく。人間の社会関係においては、それはフィクションすなわち「擬制的なもの」としての制度の創出にかかわってくる。そこで、「科学的技術」とは区別された「制度の技術」が重要になるのであり、人間集

団を主体的に組織するための「政治の科学性乃至技術性」が考えられなくてはいけない。[22]――こうして『構想力の論理』は、「技術」としての政治という課題へとふみこんでゆく。

この「政治」と「技術」との関係について、三木が考察を展開したのは、『技術哲学』（一九四一年初出、一九四二年単行本化）においてである。そこで三木はヤスパースなどによる現代社会批判を引きながら、近代における「機械技術」の発達が工業の発展と資本主義の高度化を進めた結果、社会の分業が進み、人間は「全体的な人格的存在」を失なって、それぞれ断片的な作業に特化した「大衆」へと、矮小化してしまったと説明する。そうした疎外状況を克服するために必要なのは、社会の各部門に働く諸技術のあいだの「正しい連関」を把握し、「技術の計画化」を進めることである。そうした高次元の「社会技術」の担い手として、三木は「政治」に期待し、アリストテレスを持ちだしながら、部分の利益や目的に支配されない全体の営みとしての「政治」の意義を説く。

> アリストテレスは、馬具を作る技術は軍事技術に仕へ、軍事技術は政治に仕へると考へた。政治そのものも一つの技術である。このやうに種々の技術間に目的・手段の関係に基く階層的関係を考へることができるであらう。この場合、全体の技術を総企画的に支配する技術が考へられ、このものはアリストテレスに依ると政治である。言ひ換えると、あらゆる技術は政治にとつての手段であると考へられた。[23]

社会の各部門に働く機能を、全体の視点から吟味しなおし、それが人々の共生にとって望ましい方向に働くよう、「計画」を加える政治。一九三八（昭和十三）年から一九四〇年にかけて、三木が昭和研究会に重要な参加者として加わり、日中戦争の遂行と解決にむけた、内政・外交の構想を積極的に提言していたことは、発言の背景として見落とせないだろう。この当時はまた、高度国防国家の建設に向けての産業の組織化が、技術の総合的再編成として盛んに論じられていた。

理研コンツェルンの大河内正敏が主宰していた雑誌『科学技術工業』一九三七年十一月号に、三木は論説「技術と文化」

を発表しているが、同じ雑誌の翌年五月号に載った、蠟山政道による「技術と行政」は、社会におけるさまざまな技術を「国家目的」のもとに統合するための「技術と綜合した管理行政」の確立を説くものである。蠟山は同時に、議会制度と地方自治制度もまた、この「管理的経営行政」の進展に適合するように刷新すべきだと主張していた[24]。三木の『技術哲学』が説く「技術」としての政治もまた、こうした国家主導による諸産業の統制に関わるものとして考えられていたことは確かだろう[25]。

しかし、三木が『構想力の論理』の執筆と並行させていた仕事の一つとして、アリストテレス論を著わしていたことに、ここでは注目したい。三木はもともと留学前から、西田幾多郎や波多野精一から示唆を受け、アリストテレスに深い関心をもっており、岩波書店の『哲学古典叢書』の一冊として、『形而上学』の翻訳を刊行することを、店主・岩波茂雄と約束していたという。そしてドイツでのハイデガーとの出会いをへて、帰国後は京都で若い哲学者たちと『形而上学』の講読会を開き、東京に移ったあとも、法政大学での講義と演習でアリストテレスをとりあげていた。その後の日本の哲学界におけるアリストテレス研究は、この三木の活動から刺戟を受けて始まったとも言われている[26]。その研究の一つの成果が著書『アリストテレス』であり、一九三八（昭和十三）年十月に、岩波書店から叢書『大教育家文庫』の一冊として刊行された。

この著書で三木は、『政治学（Politica）』におけるアリストテレスの議論をおそらく参考にしながら、社会で営まれるさまざまな活動における「技術」を、全体の視点から統合するものとして、アリストテレスの政治像を意味づけている。「アリストテレスは凡ての有用技術を政治上社会上の奴隷制と関係させて考へた。自由な市民がより高い倫理的並びに知性的徳を害することなしに携はり得る限りに於てのみ、それ［有用技術］は国家の政治に分与するのである」。そして、『政治学』第八巻、ポリスにおける教育を論じた箇所におそらく基づいて、生活のために必要な技術とは異なる、「詩や音楽や絵画」の「技術」、また「国家経済の技術」「雄弁術」「統帥術」といった「実践的乃至政治的技術」を、「自由な市民」は身につけるべきだとアリストテレスが考えていたと解している[27]。

もちろんこれは、あくまでも古代ギリシアのポリスを念頭に置いて構想された、アリストテレスの政治観についての

記述であり、三木自身の考えていた政治像がこれとまったく同じだと見ることはできないだろう。しかし他面で三木はまた、一九三三（昭和八）年ごろから書きはじめ、未完成のまま終わった草稿『哲学的人間学』の第四章「人間存在の表現性」（一九三六年の二月から翌月にかけて執筆）において、「人間存在の表現性と技術性とは密接に結び附いてゐる」と説きながら、「技術」論の直後にレトリック（「修辞学」）についての議論を展開していた。そこで紹介されるのも、「レトリックは政治学（倫理学）の孫と云ふべきものである」というアリストレスの見解である。(38)

人々がおたがい対等に議論し、合意を作りあげる過程において働く、言葉の「技術」としてのレトリック。三木が『技術哲学』で「技術」としての政治を提起したとき、その構想のうちには、官僚や職業政治家による指導だけではなく、「自由な市民」たちによる相互討論の空間が考えられていなかっただろうか。それはまた、テクノロジーについて一般の人間が関わり、それを統御する回路として、「政治」が働きうる可能性をも示しているように思われる。

（1）Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, 1140a～1140b（朴一功訳『ニコマコス倫理学』京都大学学術出版会、二〇〇二年、二六二～二六七頁）. また岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』（岩波書店、一九八五年）五八～六一頁を参照。

（2）『戸坂潤全集』第一巻（勁草書房、一九六六年）二三二～二四五頁。以下、史料の引用にあたっては、原則として現行常用漢字体を用い、原文のルビ・傍点などは適宜取捨する。

（3）Oswalt Spengler, *Der Mensch und die Technik: Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, 1931（駒井義昭・尾崎恭一訳『人間と技術――生の哲学のために』富士書店、一九八六年、九七～一二〇頁）.

（4）小野紀明『現象学と政治――二十世紀ドイツ精神史研究』（行人社、一九九四年）二五七～二五八頁を参照。また同時代の、エルンスト・ユンガー、マルティン・ハイデガーの「技術（テクネー）」をめぐる議論については、同書二五八～二五九頁、小野紀明『ハイデガーの政治哲学』（岩波書店、二〇一〇年）第四章、Ernst Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt*, 1932（川合全弘訳『労働者――支配と形態』月曜社、二〇一三年、一九六～二一二頁）を参照。

（5）高坂正顕『歴史哲学と政治哲学』（弘文堂、一九三九年）三五頁。

（6）詳しくは、竹内篤司『物語「京都学派」』（中公叢書、二〇〇一年）一六六～一八四頁、大橋良介『京都学派と日本海軍――新史料「大

島メモ」をめぐって』（PHP新書、二〇〇一年）を参照。

（7）『中井正一全集』第三巻（美術出版社、一九六四年）二三九～二四五頁。同書で初出を『思想』一九二九年四月号としているのは誤り。中井の生涯については、馬場俊明『中井正一伝説――二十一の肖像による誘惑』（ポット出版、二〇〇九年）に詳しい。

（8）Friedrich Dessauer, *Philosophie der Technik: Das Problem der Realisierung*, 3. Aufl., 1933（永田廣志訳『技術の哲学』科学主義工業社、一九四一年、二二〇～二三一頁）。

（9）『中井正一全集』第一巻（美術出版社、一九八一年）一七三頁。原文のギリシャ文字をローマン・アルファベットに改めた。

（10）小野前掲『ハイデガーの政治哲学』三四八～三五六頁。

（11）『中井正一全集』第二巻（美術出版社、一九六五年）一二七～一二八頁。

（12）中井正一「三木君の個性」「戸坂君の追憶」（前掲『中井正一全集』第一巻所収、三三九、三四四頁）。日本の一九三〇年代から戦時期までに至る、マルクス主義の知識人を中心とした、技術論をめぐる論争については、中村静治『新版・技術論論争史』（創風社、一九九五年）第一章～第四章を参照。

（13）久野収『三〇年代の思想家たち』（岩波書店、一九七五年）九四頁。

（14）『三木清全集』第十二巻（岩波書店、一九六七年）一七一～一七八頁。

（15）『三木清全集』第七巻（岩波書店、一九六七年）二四七～二五六頁。

（16）『三木清全集』前掲第十二巻、一七三頁。

（17）『唐木順三全集』第八巻（筑摩書房、一九六八年）四七～五三頁。

（18）『三木清全集』第十巻（岩波書店、一九六七年）三一〇～三二〇頁。

（19）『唐木順三全集』前掲第八巻、五三頁。

（20）『三木清全集』前掲第八巻、三五頁。

（21）同上、二一九頁。松沢弘陽「自由主義論」（『岩波講座　日本通史　第十八巻　近代3』岩波書店、一九九四年、所収）は、「自由主義以後の自由主義」を模索した試みとして三木の「構想力」論を位置づけている。

（22）同上、一七七頁。

（23）『三木清全集』前掲第七巻、三二一頁。

（24）蠟山政道「技術と行政」（『科学主義工業』一九三八年五月号）。三谷太一郎『学問は現実にいかに関わるか』（東京大学出版会、

二〇一三年）一二二～一二六頁、田口富久治『日本政治学史の展開――今中政治学の形成と展開』（未來社、一九九〇年）三一二～三二〇頁も参照。日中戦争期の科学技術政策をめぐる政治史については、鈴木淳『科学技術政策』（山川出版社・日本史リブレット100、二〇一〇年）六一～七三頁を参照。

(25) 岩崎稔「ポイエーシス的メタ主体の欲望――三木清の技術哲学」（山之内靖ほか編『総力戦と現代化』柏書房、一九九五年、所収）はこの点に着目して、三木は『技術哲学』において、「主体の異化」をも含むような「発明」の要素を切り捨て、一方向的な「制作」にむかう人々の欲望を、「総力戦への動員」にふりむけようとしたと批判する。「技術の計画化」や「社会技術」といった概念を、昭和研究会などにおける議論のなかで三木が獲得していったことは、確かに想像できるが、蠟山とは異なって、議会と地方政府の権限の制限を積極的に説くことがなかった点に留意したい。なお岩崎論文では蠟山の「技術と行政」の発表が一九三七年となっているが、誤りである。昭和研究会を中心とする、三木清の「時局」とのかかわりについては、以下の研究に詳しい。塩崎弘明『国内新体制を求めて――両大戦後にわたる革新運動・思想（イデオロギー）の軌跡』（九州大学出版会、一九九八年）第五章、米谷匡史「三木清の『世界史の哲学』――日中戦争と『世界』」（『批評空間』第二期十九号、一九九八年十月）、大澤聡「『東亜協同体』論をめぐる思想連関――三木清と船山信一の〝転移する〈希望〉〟」（『情況』第三期六巻七号、二〇〇五年八月）。

(26) 『三木清全集』第九巻（岩波書店、一九六七年）に寄せられた桝田啓三郎「後記」による。

(27) 『三木清全集』前掲第九巻、二三六～二三八頁。アリストテレスが、対象を特定せず、いかなる主題についても常識を通じて人々を説得する方法として、レトリック（三木の言う「雄弁術」「修辞学」）を特別な「技術」と位置づけていたことについては、廣川洋一『イソクラテスの修辞学校――西欧的教養の源泉』（講談社学術文庫、二〇〇五年）二三七～二四一頁を参照。

(28) 『三木清全集』第十八巻（岩波書店、一九六八年）三一九～三二四頁。『アリストテレス』の刊行と同じ一九三八年に、三木が波多野精一の還暦記念論文集に寄せたのも、レトリック論「解釈学と修辞学」（『三木清全集』第五巻、岩波書店、一九六七年、所収）であった。久野前掲書一一三～一二〇頁は、レトリックに関する三木と中井正一（「言語」一九二七～二八年）の論考に、思想の抑圧を批判し、実践主体が水平的におたがいを説得しあうコミュニケーションを提唱する試みを見いだしている。

公共の利益のための学問

――ルソーとフィジオクラート

川出良枝

一　はじめに――「新しい学問」の台頭

一七世紀においてフランシス・ベーコンが、またルネ・デカルトがなおも残存するアリストテレスの哲学を葬り去るための新しい方法に基づく新しい学問の確立を呼びかけ、トマス・ホッブズが国家についての学問において同様の刷新を志したことはよく知られている。だが、一八世紀後半のフランスにおいても、学問のさらなる刷新を求める機運が、前世紀のそれらほどの広範な支持を獲得することはついになかったにせよ、一定の広がりをみせていた。『新しい学問の起源と進展』(1768)と題された小論がその証左である。著者のデュポン・ド・ヌムールはそこで、今日で言うところの自然科学の分野における学問の飛躍的な発展を誇るあまり、さらなる学問の刷新の必要性を認めない一人の人物を登場させる。自然科学上のめざましい業績を次々に列挙した後で、この学者は、「我々に何が欠如しているというのか。我々が何を知らないというのか」と豪語する。これに対しデュポンは次のように問う。「それでは、政治社会が発展し、豊かになり、強力になり、それによって家族が、また家族を構成する個人が可能な限り最も幸福になるためにはどう取り組めば良いであろうか」。だが、この頑迷な学者はこう答える。「それは厳密な学問の対象ではない。そういったことは、変化する無限の諸状況に依存し、解決することも評価することも困難である」[1]。

それに対し、デュポンはこうした厳密な学問に対し、「新しい学問」（une science nouvelle）の必要を訴える。いやむしろ、新しい学問は既に着実に育ちつつある。すなわち、フランソワ・ケネーとケネーに私淑する一団の人々、当時はエコノミストと呼ばれ、今日ではフィジオクラートとして知られるグループが奉じる社会秩序についての学問がそれである。新しい学問の具体的な内容については後述するとして、ここで注目すべきは、一八世紀中葉のフランスで学問に関心をもつ者がこれほどまでに強く学問の実践的な成果に対する欲求をもっていたという点である。すなわち、真理の解明にとどまることなく、国家や国家を構成する家族や個人の幸福の促進に直接役に立つ学問が自然科学と同様な確固たる基盤に基づいて確立されなければならないという意識がここによく表れているのである。

もっとも、デュポンが考えるほど、こうした有用な学問への志向がそれ以前に看過されていたとは言えない。むしろ、一七世紀末以降、こうした有用な学問を求める声は、数学や天文学、化学や生物学、また工学・軍事学の分野で顕著な特質となっていた。一七世紀末に自らが編集に携わった科学アカデミーの機関誌『科学アカデミー年誌』にフォントネルが掲載した「数学と自然学、科学アカデミーの業績の有用性についての序文」（1699）にはその標題からして学問の有用性への強烈な志向性が表れている。フォントネルによれば、当初はただ純粋に幾何学の難問のいちはやい解決に野心を燃やし、「公共善のために働いているとは自分自身考えていない」幾何学者の業績も、後には応用され、国民のために有用になるというのである[2]。この場合、有用であるとは、個人の私的利益や快楽の充足にとって役に立つというよりは、もっぱら、公共善の実現にとって有益であるということを意味している[3]。一七世紀中葉から一八世紀中葉の約一世紀という長命を誇り、デカルト的な自然学の幅広い公衆への普及につとめたフォントネルは、専門家というよりは幅広い読者に対し、学問の有用性を積極的にアピールしたのである。公共善や公共の利益の観点から学問の意義を訴えるという動向は、とりわけ一八世紀中葉のフランスにおいて、ダランベールを旗頭とする百科全書派やビュフォン、コンドルセ等によりさらに発展させられ、パリ王立科学アカデミーの地盤強化と連動していったという[4]。自然のメカニズムの解明をめざす学問分野におけるこうした動きを傍らにしたとき、政治や社会を直接対象とする学問においても、学問の価値を純粋な真理の探究というよりは、それがいかに政治共同体の発展やそれを構成する家族や個人の幸福の実現に貢献す

るか、というところに見出すべきだとする実践意識が表明されたとしても、決して不思議ではない。デュポンの小論は、まさにそのストレートな表明であった。

容易に想像されるように、公共善への寄与という課題は、もっぱら、人間の知識の進歩や文明化の進展をことほぐ百科全書派やフィジオクラートが引受けたものである。しかしながら、本論の課題は、こうした典型的な議論にスポットライトをあてるというよりは、むしろ、図式的な見方をすればこうしたいわゆる「啓蒙」の運動に背を向けたとも見えるジャン＝ジャック・ルソーの学問論をとりあげ、こうした全般的な傾向を背景におくことにより、それがいかなる特質をもったかを新しい角度から考察することである。というのも、ルソーの考える学問のあり方は、ある意味ではこうした全般的傾向と軌を一にする側面をもつからである。それどころか、以下に示すように、公共の利益や国民の幸福に貢献する学問の必要を説くという点で、ルソーは百科全書派やフィジオクラートに決してひけをとることはなかった。しかしながら、同時にそこにルソーの学問論の特異性も存在する。いわば、共通の根を共有しつつ、枝分かれしていくといった複雑な関係がそこに見出されるのである。こうしたもう一つの公共の利益のための学問とも呼べるルソーの学問論の特質を明らかにすることで、学問（科学）と政治思想の関わりを考える一助としたい。

二　ルソーの学問技芸批判再考

ルソーの思想家としてのデビュー作である『学問技芸論』（1750）は、近代の学問の発達を賛美する潮流に懐疑の一矢を放った作品としてしばしば引証されてきた。まずは、この作品におけるルソーの学問観を再検討するところからはじめたい。よく知られているように、同書は、ディジョンのアカデミーが懸賞課題として提示した問い「学問と技芸の復興は習俗を純化するのに寄与したか」に対し、寄与しないという立場から、学問の発展をことほぐ論者に真っ向から挑んだ論考で、ルソーは見事に第一席を射止めた。それが刊行されるや、ダランベールやスタニスラフ一世、レナール師、ボルドなど、多くの論者が反論を寄せ、ルソーもそれに果敢に応答した。こうした諸批判のなかでも、特に注目に値す

るのが、ダランベールが『百科全書』第一巻「編者による序文」において行ったルソー批判であろう。当時ディドロと深い親交で結ばれていたルソーは、『百科全書』の項目執筆者の一人としてこの企画に貢献していただけに、その公然たる批判は象徴的な意味をもつ。ダランベールによれば、そもそもルソーは知識の発展そのものと知識の発展の誤用とを安易に混同している。また、ルソーが列挙する悪の大半は、他の多様な要素に原因をもつものであって、ただ学問と技芸にのみ責任を負わすべきではない。人間の知識を破壊したからといって事態が改善するわけではなく、「相変わらず悪徳は残り、しかもその上に無知まで加わるということになるだけである」[5]。

こうしたダランベールの批判は、ルソーの論考の弱点を鋭く突いていると言える。『学問技芸論』でルソーが最も関心を注いだのは、奢侈の蔓延や虚栄心の横行、快楽主義的な放縦、偽善的な礼節の重視といった要素で特徴づけられる「洗練された人々」(peuples policés) からなる社会の現状に対する批判であった。また、それに対比されるところの無知で粗野で剛健な古代の「野蛮人」の賛美でもあった。奢侈を批判する舌鋒の鋭さはなるほど人目を引くものであったが、批判の内容自体は、一方では古典的共和主義の言説の、また他方では清貧を重んじるキリスト教思想の言説の枠組みからさほど逸脱しているものではない。だが、近代社会の習俗に対する批判としては鋭利であっても、そもそも、学問や技芸がいかにしてそのような習俗を生み出したのか、それはいかなる学問や技芸についても必然的に妥当することなのか、また、こうした習俗の堕落が学問や技芸だけの影響といえるのかという問題については、さほど緻密な議論が用意されているわけではない。あまりにも有名な冒頭の一節、すなわち、「学問・文芸・技芸は、それら［政府と法］ほど専制的ではないが、おそらくそれらより強力なもので、人間がつながれている鉄鎖を花飾りで覆い、人間が生まれながらもつ原初的な自由の感情を抑圧し、奴隷状態を好ませ、いわゆる洗練された人々をつくりあげている」[6]は、なるほどレトリックとしては華麗であるが、後のルソーにみられるような精緻な論証のレベルにはいまだ到達してはいない。

しかしながら、この論考に、ルソーがより直接的に近代の学問そのものに考察を加えた部分が全くないわけでない。第二部で学問と無為との関係を論じた部分がそれであり、そこでは、ルソーの批判の対象は、実のところ、ある特定の特質をもつ学問であり、それに対する積極的な代替案が提示されているとまでは言えないにせよ、必ずしもルソーが学

問と技芸を全否定しているのではないことが窺われる。ルソーによれば、学問は無為が生み出したもので、それ自体さらなる無為を生む。「取り返しのつかない時間の浪費こそ、学問が必然的に社会に与える最初の損害である」[7]。政治においても、道徳においても、善を一切行わないことが大いなる悪である以上、無用な市民とは危険な人間に他ならない。このような前提を設けた上で、ルソーは「高名な哲学者（学者）」との間に、以下のような仮想的な想定問答をおこなう。なるほど、哲学のおかげで、真空における物体の運動や惑星の公転のメカニズム、曲線の性格、人間が居住できる天体の条件、昆虫の生態について、また、神について、肉体と精神の関係について、我々は多くのことを知るに至った。「かくも多くの崇高な知識を我々に与えてくれる哲学者たちよ、私に答えて欲しい。あなたがたがこうしたことについて、我々になにも教えなかったとすれば、我々の人口はいまより多くなく、いまよりうまく統治されず、いまより恐れられる存在ではなく、いまより繁栄せず、またいまより邪悪であっただろうか」。もちろん、ルソーの答えは否である。上で列挙された例は、具体的にはニュートン、ケプラー、フォントネル、レオミュール、マルブランシュ、ライプニッツ等を示唆しているのだが、「最も知識のある学者、最も優れた市民の業績でさえ、かくも乏しい有用性しかもたないとするならば」、（たとえば、王から補助を受けることにより）国家の財源を浪費するだけの凡百の著述家や作家について何をか言わんや、というのである。

ここでのルソーの学問批判は、学者・哲学者、また二流の著述家たちがその成果によって市民としての責務を果たしていないこと、国家や社会に何ら貢献しない点に向けられている。信仰と徳を顧みず、宗教や祖国といった古い言葉を冷笑する者たちは、ルソーによれば、「公論（opinion publique）の敵」である[8]。このように、自然哲学であれ、形而上学であれ、純粋で思弁的な学問が公のものごとに対して何ら有用性を証明できないことが批判されているのである。前述のフォントネルが、数学や自然学を擁護する側から、それら一見抽象的な学問の公共善にとっての有用性を説いたことを想起しよう。学問批判の側からのルソーの立論は、こうした擁護する側の学問観と、むしろその前提においては同一であったといえる[9]。また、冒頭で言及したデュポンの議論は、厳密さを希求する自然科学における有用性の欠如をやんわりと批判し、より直接的に国家や社会にとって有用な「新しい学問」を呼びかけるという点で、こちらもまたルソー

と同じ前提に立っていると言えるのではないか。

このように、それが国民の幸福に資する学問であれば、ルソーが学問の発展に完全に背を向けているわけではなかったと考える余地が残されていることは、あらためて強調すべきであろう。実際、ルソーと自然科学的な学問との関係ということでいえば、ルソーには、化学や植物学また音楽学といった分野において、基礎理論の学習や実験や採集に意欲を燃やすアマチュア科学者という一面があったことが近年の研究で明らかにされている。今日のような学問の専門分化が進む以前の一八世紀当時においては、アマチュアと専門研究者との間の垣根は今よりはるかに低く、両者がともに学び、実験し、意見交換をする機会は日常的に設けられていたという[10]。そうした活動の中でも、特に注目に値するのが、未完に終わったとはいえ最もまとまった形で執筆された『化学提要』であろう。ただし、これはルソーと彼を秘書として雇ったデュパン（L. Dupin de Francueil）が頻繁に出席した化学者ルーエル（G. F. Rouelle）による連続講義、また一七世紀から一八世紀中葉にかけて出版された各種の化学の概説書を再構成することによって執筆された著作であり、特に本体の専門的な記述の多くはルソーのオリジナルではないという限界があることはあらかじめ確認しておく必要はある。とはいえ、少なくとも一般的な記述においては、そこにルソーの肉声を読み取ることは可能である。同書の冒頭において、ルソーは次のように宣言する。

> 自然学、とりわけ自然史（博物誌）から引き出される利点が何かは、もはや無知な者にとっても、解決を待たれる問題ではない。誰もが我々自身についての知識、すなわち、我々の身体や我々をとりまく諸物体についての知識が、我々の生存にとって、きわめて高い有用性をもっていることを知っている[11]。

ちなみに、ここでいう自然学とは、物理学を含む広い概念（いわゆる自然科学）で、自然史は動物学・植物学などの他、地質学や天文学を含むものである。こうした観察にもとづいて理論を展開する自然学の諸部門に対して、ルソーは高い評価を下すのだが、化学と呼ばれる自然学の一部は必ずしも満足のいく状態にはないとされる。すなわち、ルソーによ

れば、化学は、「無用で空想にもとづく研究」という評価が下されることが多いというのである。化学への評価が低いのは、背景として、当時まだ化学が錬金術と完全に決別しきれていなかったという事情がある。そうした状況にあって、厳密な方法による化学研究の発展を期すというのが『提要』の目的だというのである。

この作品の執筆年代は多くの論者により、一七四五年から四七年と推定されており、この推定が正しいとすれば、『提要』は、なるほど『学問技芸論』に先立つものである（すなわち、いわゆるヴァンセンヌでの霊感の前である）。だとすれば、『提要』の詳細な校訂版の編者Van Staenが指摘するように、執筆の過程でさまざまな化学の概説書を読むことを通して、ルソーが当時の化学研究の曖昧性・空想性を知るに至り、『提要』を執筆した後も、「無用で空想にもとづく研究」に対する批判の念をますます強め、ついにはそれが『学問技芸論』での学問批判にまで発展したという側面もあるだろう[12]。この年代推定についてはルソーは五〇年代半ばまで『提要』にたずさわったという異論もある[13]。ここではとりあえず多数派が支持する年代推定が正しいものと考えるが、そうであったとしても、『提要』の冒頭で、ルソーがいかなる学問を評価し、いかなる学問を批判しているかについて示した基本的な枠組みそのものは、実のところ『学問技芸論』における立論とみかけほど大きく異なるものではない。すなわち、『学問技芸論』でいかにルソーが先鋭な学問批判を展開したとしても、それは必ずしもあらゆる学問の断罪となっているのではない。人間にとって真に「有用な」学問については、ルソーは沈黙を守るという形で、暗にその価値を認めていると読めるからである。役に立たない学問は批判するが、学問が有用性を獲得することには大いなる期待をかけるという点では、ルソーは一貫していると述べて良い。こうした立場は、後年の『エミール』における「事物の教育」を論じる際に、幼い子供にまっさらな状態で何が有用であるかを自分の力で身をもって会得させるプログラムが組まれていることにも通じ、さらには、晩年のルソーの植物学への情熱にも――もはやそこでは有用性の追求というよりは純粋な科学的好奇心が勝るとも言えるが――引き継がれていくのである。

三　人間の作り出した「悪」――リスボン地震をめぐるヴォルテールとルソー

このようにルソーにおける近代的な学問、とりわけ今日言うところの自然科学に対する評価の根本的基準は、それが人間の生存や社会や国家にとって有用か否かというものであった。公共の利益という観点からみた有用性を追求する際の、ルソーにとってのいわば試金石ともなったのが、一七五五年一一月一日に発生したリスボンの大震災であった。この震災に対して、真っ先に反応したのがヴォルテールであり、それに対し、ルソーは批判の書簡を突きつける。未曾有の自然災害をどう解釈し、それにどう対処すべきか。この問題に対し、両者は異なる処方箋を示すのだが、論争を通して、ルソーが人間や社会が抱えるさまざまな問題の本質をどのようなものと捉えていたかが、劇的な形で浮き彫りにされることになった。以下、ヴォルテールとルソーの「対立」についての本論なりの解釈を示し、次いでそれをふまえる形でルソーがヴォルテール批判を通していかなる立場に到達したかを明らかにしたい。

1　摂理をめぐるヴォルテールとルソー

リスボン地震は、津波とその後の大火災により、首都リスボンを壊滅に近い状態に追い込み、その死者はおよそ三万人と推定されている大きな災害であった。リスボンの大震災の惨禍は、ヨーロッパ諸国の雑誌で盛んに報道され、また、聖職者は説教やパンフレットでこれを取り上げ、さらには詩や演劇の主題ともなった[14]。リスボン地震を題材とした著述家たちのなかで、同時代的にも、また、今日にいたるまで、最も強い影響を与えた作品を残したのがヴォルテールであった。すなわち、災害の直後に執筆し、翌年刊行した詩作品『リスボンの災禍についての詩』（*Poème sur le désastre de Lisbonne*, 1756）、および、この経験を組み込む形で完成させた物語『カンディード』（*Candide ou l'optimisme*, 1759）がそれである。

大震災がヴォルテールに衝撃を与えたのは、大震災の経験を通して神の摂理において「悪」の存在をどう理解するか、という神学・形而上学上の難問をあらためて突きつけられたからに他ならない。それは具体的には、「最善説」（optimisme）への疑念という形をとった。フランス語のoptimismeは、一七三七年にイエズス会の影響下で刊行された文芸誌『トレヴー雑誌』においてライプニッツの「可能な限り最善の世界」という概念を批判する文脈で造語され[15]、以後、広く用いられ

るようになった。一七五三年のアカデミーの辞書は「存在するものすべては、可能な限り最も良いと考える哲学の教説」という中立的な定義を下している。こうした経緯からもわかるように、一八世紀中庸におけるオプティミズム（ス）ムとは、ライプニッツの『弁神論――神の善性、人間の自由、悪の起源について』（*Essais de Théodicée: Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710）で表明された教説をもっぱら指すものであった。ライプニッツによれば、神は可能な限り最善の秩序を宇宙に与え、この神の計画においてなんら修正の余地はなく、悪はより大きな善のために存在するのであって、悪もまた宇宙の調和の一部であるというのである。ただし、人間は不完全な存在であるため、すべてをみてとることができず、悪が善なるこの世界の必然的一部であることを理解できないとする。ライプニッツの『弁神論』は大きな影響を与え、なかでもイギリスの詩人アレクサンダー・ポープがその『人間論』（*Essay on Man*, 1733-34）において、「すべては良い」の詩を書き、最善説の教義の幅広い流布に貢献した[16]。

ヴォルテールは当初、ポープの『人間論』における最善説に魅了され、ポープとの個人的親交も深めるなど、ほぼ全面的に同じ立場に立っていたと言えよう。ところが、ヴォルテールにおける最善説は、リスボンの大震災における甚大な被害を前に大きく動揺する。『リスボンの災禍』において、ヴォルテールは、いかなる哲学的道具立てで言いつくろおうとも、震災における罪なき者の大量の死とは端的に「悪」であり、これもまた、すべてが善に向かう必然的な神の摂理の一部であるとはとうてい考えられないと訴える。その一部を引用しよう[17]。

「ああ、不幸な人間たちよ、ああ、嘆かわしい大地よ。『すべては良い』と叫ぶ迷妄の哲学者たちよ、ここに来て見よ、この廃虚、残骸、屍を。大理石の下に埋もれ、手足は千切れ、折り重なる女や子供たち。大地にむさぼり食われた十万の不幸な人々、血を流し、引きさかれ、まだ息をしながら、自分の屋根の下敷きになって、助けもなく、恐ろしい責苦のうちに最期をとげるのだ」。

「血まみれの私の屍体から無数の虫が生じるだろう。私の苦しみが死によって極まる時、虫に喰われるとは、結構な慰めだ。（中略）。この致命的なカオスの中でも、この不幸は全体にとっての幸福だと諸君［＝最善説の立場をとる者］

は言う。何という、幸福か」。

「完全な存在から悪が生まれるはずはない。悪が神以外に由来することはない。なぜなら神だけがこの世の主だからだ。しかし、悪は存在する。なんと悲しい真実か」。

「自然は寡黙で、我々は空しく探求する。我々には、人類に語りかける神が必要だが、神は神自身にしか、その作品について説明しない」。

詩の全体を貫くのは、罪なき者も罪ある者も区別なく死に追いやる神と自然に対する怒りである。突如として十万もの（当初、実態以上の数字が出回っており、ヴォルテールは後にこれが過大な数字であったと認めている）人命を奪ったカタストロフに対する悲しみと絶望感がヴォルテールの出発点である。また、怒りということでいえば、神への怒り以上に強く表明されるのは、こうした苦しみは部分的な悪に過ぎず、全体の善に寄与するものでしかないとうそぶく（であろう）最善説の信奉者に対する憤激である。これは、自分もその信奉者の一員であっただけに、ますます苦い糾弾となる。とはいえ、こうした全体の暗いトーンにもかかわらず、この詩の最後でヴォルテールはわずかながらも救いの要素を加える。「いつか、すべては良くなる、これが我々の希望である。今日、すべてが良い、それは幻想だ」。最後に「希望」の余地を残すこの一節は、神の全能を疑うかのごとき詩の全体のトーンが教会の不興を買うことをおそれた友人の助言により付け加えられた部分であり、解釈は難しい。いわば逃げ道を用意したかのような一節によって詩のインパクトを薄めるという点で、詩人としてのヴォルテールの意図には反していたかもしれない。しかし、ヴォルテールが、この詩と理神論を正面から擁護した『自然法についての詩』とを一冊に合わせて出版しようとしていたことからみれば、その内容自体が、作者にとって不本意な修正だったとまでは言えないであろう。実際、この詩においてヴォルテールは、その意図を人間が完全に認識できるような形で伝えない神に怒りを表明したとしても、世界そのものが合理的な自然法によって整然と秩序づけられていると考えるしか他にないという理神論的前提については疑問を差し挟むことはない。最善説を無批判に信奉していた頃と比べて、不可知論の度合いが格段に深まったとはいえ、この詩を最後まで読めば、形而上学

的なレベルでの神的存在の善性の否定にまでは進んではいない。ヴォルテールは摂理の可能性をぎりぎりのところで残し、その限りでは、従来の理神論の立場にとどまり続けていると言えよう。

ヴォルテールの『リスボンの災禍』をヴォルテール本人から送られたルソーは、返礼の手紙（『ヴォルテール氏への手紙』）を書き、そこでヴォルテールに真っ向から異を唱える。その意図とは、まさに、ルソー自身が後にその『告白』で述べるように、「富と栄光の重みにいわば押しつぶされている哀れな男［ヴォルテール］」が、にもかかわらず、この世の悲惨を厳しく弾劾し、終始すべては悪だと思っているのをみて驚き、私は彼を自分自身に立ち戻らせ、すべては善だと彼に証明してやろうという無謀な計画を思いついた」[18]というものであった。すなわち、ルソーは詩を書く以前のヴォルテールと同様の最善説の断固たる擁護者として、ヴォルテールの詩における最善説への疑念を再度退けようというのである。

ルソーによれば、ヴォルテールは、個別の悪（不幸）の存在に拘泥し、それを一般的な悪にまで押し広げて最善説を批判しているという点で致命的な過ちを犯している。最善説の立場をとる哲学者は、個別の悪が存在することを否定したことは一度もなく、ただ一般的な悪の存在を否定しているだけである。すなわち、すべてが良いというのが誤解をまねくとすれば、「全体は良い」、もしくは「すべては全体にとって良い」と捉え直せば、それが正しい理解だというのである。「摂理とは普遍的なもので、宇宙の主人はただ種と類を保存し、全体を司ることで満足しており、各個人が現世の短い一生をどうすごすかに煩わされることはない」[19]。

摂理と悪をめぐる問題に限って述べるなら、実のところ、ルソーはヴォルテールの真意を（意図的か否かはともかく）正確に再現しているとはいえない。ヴォルテールが最終的には自分の理神論を放棄していないなら、ルソーが個別の悪の意味を全体の善の観点から説明する最善説の教説を再びもちだして、ヴォルテールを本来の立場に立ち戻らせようとしたとしても、ヴォルテールにとっては的はずれとしか受け取れないものであろう。ルソーと同様、ヴォルテールもまた、現世の個別の悪（不幸）が神の計画の不備や神の意図の邪悪性に由来すると主張する意図はなかったからである。とはいえ、ルソーの批判を通してヴォルテールの大震災に対する態度を見直すと、ヴォルテールがこの詩、また、後に『カンディード』で示した立場の特徴がよく分かる。ルソーの主張はある意味では、震災の被害は、いくら甚大なものでも、

しょせんは個別の悪に過ぎず、全体としては善である点にはいささかのゆるぎもないということを示唆するものとも読まれかねない。これは、『カンディード』に登場する戯画化されたオプティミストのパングロスも顔向けの冷徹な論理である。[20] もちろん、ルソーの議論の背後には、真の慰めは魂の不死にしかないという現世超越的な立場が控えていたことも確かである。ただし、その点でさらに述べるなら、ヴォルテールが最後に掲げる「希望」も魂の不死を示唆するものとみることも可能であろう。啓示を否定しても魂の不死を信じるという点で、両者の立場は結局は近いもの――唯物論的な人間論を提示したディドロやエルヴェシウス、ドルバック等とは一線を画すもの――であった。とはいえ、たとえ魂の救済という希望があるにせよ、ヴォルテールにとっては、現世における個別の悪への配慮という要請は、かつての自らへの反省も込めて震災を通して学んだ一番の教訓であった。個別の悪は究極的には全体の善の計画の一部であるかもしれないが、今現実に、そのような悪（不幸）が確かに存在する以上、自分としてはその悪に苦しむ者の痛みに目をつむることはできない。これがヴォルテールの結論であろう。

2　ルソーと人為の悪の問題

他方、ルソーが摂理と悪の問題に関して、最善説の砦を守り、世界が神の摂理によって合理的に運営されていることをあらためて確認したことは、ヴォルテールにはみられない重大な理論的帰結をもたらすことになる。『ヴォルテール氏への手紙』におけるルソーの議論がこれまで多くの論者の注目を集めたのは、単にルソーがそこであいかわらず最善説の教義に忠実だったからだけではない。ルソーがそこで、この震災の甚大な被害は、自然がもたらしたもの（背後に神の摂理があるかどうかはここでは括弧に入れるとして）というよりは、人為の所産であるという立場を前面に押し出したからである。ルソーによれば、精神的悪（mal moral）の源泉は、「自由で、完成され、それゆえ堕落した」人間のうちにある。他方、自然的（物質的）諸悪（maux physiques）はどうかといえば、人間もまた生物である以上老衰による死のようにその一部は不可避であるが、「とはいえ、大部分の自然的諸悪もまた、我々が作り出したものである」。大震災における甚大な被害は、神でも自然でもなく、人為的なものであり、具体的には、高層の建物を密集させ、また住民が、大都

会の豊かな暮らしにこだわったからこれだけの惨禍がもたらされたというのである。「たとえば、自然のほうからすれば、なにもそこに七階や八階建ての家を二万軒も集中させることはまったくなかった」。住民がもっと離れて暮らし、簡素な住居に住んでいれば、これほどの被害は生じ得なかった。また、「一回目の地震のときに全住民が逃げ出していたら、翌日にはそこから二十里のところで、何も起こらなかったときとまったく同じく陽気な人々の姿が見られたことだろう。しかし（残した財産を失うのが惜しくて）人々は居残り、（中略）あらたな地震の揺れに身をさらす」[21]。やや詭弁的にも聞こえる議論であるが、要するにルソーは、リスボンの大震災が近代化を急速に進めるリスボンにおける都市型災害であり、いわば文明の悪、人為の悪（＝人災）であると診断するのである。

別の見方をすれば、ルソーが震災のもたらした大規模な惨状を、ヴォルテールや同時代の聖職者たちのように、神学・形而上学的な説明を要する深刻な問題とみなさなかったのは、彼がその被害の大半に責任があるのは自然でも、ましてや神でもなく、人間であると考えていたからに他ならない。人間の営みに由来する損害についていちいち神の悪しき意図の介在の可能性を問いかけ、ひいては人為の悪にすぎないものを、存在の悪についての議論にまで押し広げるというのは、ルソーの目にはいかにも滑稽な所行に映る。

この点でルソーの立場をよく示すのが、その著『エミール』におけるサヴォアの叙任司祭の信仰告白である。そこでルソーは、人為としての悪の問題を正面から議論する。

「人間よ、悪を作り出した者を探すな。悪を作り出したのはおまえ自身なのだ。おまえが作った悪か、またはおまえが苦しんでいる悪か、それ以外に悪は存在せず、この二つはともにおまえから生ずる。一般的な悪は無秩序の中にしか存在し得ないのであり、私は世界の体系の中にゆらぐことのない秩序を見る。（中略）。私たちのいまわしい発展（progrès）を捨て、私たちの誤謬と私たちの悪徳を捨て、人間の作ったものを捨てれば、すべては良くなるのだ」[22]。

だが、悪を作り出したのが人間であるという認識は、ルソー（サヴォアの叙任司祭）にとって、人間が自分の住む「地上の王者」（Roi de la terre qu'il habite）であるという認識と表裏一体のものである。現世において、人間以外のいかなる存在が、「すべてのものを観察し、運動や作用を計測したり計算したり予想したりできるのか」。人間は、他のあらゆる動物を征服した。また、「その勤勉（industrie）によって諸元素を配列するのみならず、それらを意のままに利用することができる」。また、遠い天体を観察によって自分のものとしているのだ。だが、これほどの能力を備えながら、いたるところで自らが作り出した悪に苦しめられ、「動物は幸福なのに、その王者だけがみじめ」なのだ[23]。

リスボンの大震災の被害が、人間の作り出した悪であるならば、次なる要請は当然、人間が自らの力で、こうした不幸を克服し、また予防すべきということになる。スタロビンスキーが見事に明らかにしたように[24]、悪に対するルソーの基本的立場は、不平等や政治的抑圧に対しての処方箋に典型的にあらわれるように、「悪（病）そのものからそれを癒す治療薬を引き出す」（『社会契約論』ジュネーヴ草稿[25]）というものである。すなわち、それが人為的な悪であるなら、それを正せるのも人間であり、悪は人間の力で、まさに人為的に解決すべきだ、というのである。「最初の人為が自然に加えた悪を、完成された人為（art perfectionné）が矯正する[26]」。

学問や技芸の発展を厳しく糾弾するルソーは、しばしば誤解されてきたように自然に戻ることを推奨したわけではない。地上の王者として君臨しつつ、自らの作り出した悪によって苦悶する人間を批判したルソーは、それを克服するために、まさに「完成された人為」の力に訴える。ここで人為と訳した語は、まさに狭義には技芸を意味するartに他ならない。人間にとっての悪の原因が摂理でもなく、また、その大半が自然的原因によるものでもないと断じることは、人間が悪の発生と解決にすべての責任を負うという方向に大きく舵を切ることになる。政治も、また教育も、完成された人為として発展していかなければならない。いうまでもなく、それが『社会契約論』の試みであり、また『エミール』における提案であった。

同様に、学問や技芸も、完成された人為の一形態として、新たな形で展開していかなければならない。ルソーが学問や技芸の有用性に強いこだわりをみせたのも、まさにそれがルソーにとって、何よりも人間や社会の幸福に寄与する重

要な役割を果たしうると考えられたからではないか。ヴォルテールは、リスボンの大震災の報に接し、不条理で無慈悲なものとしか言いようのない自然の力に人間の無力を痛感し、なすすべもなく、ただ被害者になりかわって嘆くという道を選ぶ。ヴォルテールの嘆きに対し、ルソーの反応は恬淡としたもの、やや無神経にすら聞こえるものである。リスボン地震に対するこうしたルソーの態度は、少なくとも現世の範囲内では人為の悪をほぼあますところなく人間が解決しうるという立場にもとづくもので、人為の力でなしうることの範囲を大きく広げる道を切り開いたと言えるだろう。(27)

四　公論と公共の利益——フィジオクラートとルソー

人為の力でものごとの大半が解決できるという確信は、もちろん、ルソーにのみ限られるわけではない。それは、百科全書派やフィジオクラートなど、同時代のフランスで新しい知識の発展と普及のために活発な活動を展開していた諸潮流においても、基調をなすものであった。ルソーが少なくともある時期から百科全書派に真っ向から対立し、またフィジオクラートに対しても冷ややかな距離を置いたとしても、この点で共通していたことはあらためて確認しておく必要がある。その上で、本節では、主としてフィジオクラートとルソーの学問論を比較することで、同じく人間や社会の抱える諸問題を解決することを課題として掲げつつ、ある意味では正反対とも言える方向性が打ち出された過程を両者の「公論」（opinion publique）に対する見方に着目することで追跡していくことにしたい。

1　フィジオクラートの公論観

人間や社会が抱える問題を人間が責任をもって解決すべきであり、また人間には十分その能力があるという認識が深まれば、学問や技芸、また政策や法律は、ますます人間や社会に対する直接的な有用性を厳しく問われるようになったとしても不思議ではない。ディドロはその『自然解釈についての断想』（1753）において次のように宣言する。「有用であること（l'Utile）がすべてを規定する。有用であることが、数世紀たてば、実験的自然学の限界を定めるであろうし、

幾何学については、ちょうど今、そうなりつつある」（断片6）[28]。しかしながら、このように有用性が大きな基準として重視されるようになれば、当然ながら、人間や社会の幸福にとって有用なものとは何かを、そもそもどうやって明らかにすれば良いのかという次なる問題が発生する。

こうした有用性をめぐる新たな難問に対しては、図式的にみるなら以下の三つの立場からのアプローチがなされた。まず第一に、真の有用性の発見は学問の進歩によって実現するという、良くも悪くも単純明快なアプローチがあげられる。学問が進歩すれば、統治者は学者が到達したその時点での最良の有用な知識をもとに統治し、他方、有用な知識はそれはそれとして、まさに『百科全書』がその役割を自覚的に担ったように、それを積極的に人々に普及していけば良いというわけである。

しかし、有用であるか否かを一義的に解明することができるという考えはやや単純である。真の有用性が明らかになる以前の段階においては、たとえば、ある者にとって有用でも、他の者にとっては有害であったり、部分にとっては有害であっても、全体、とりわけ社会や国家にとって有用であるといったジレンマが当然ながら発生する。こうしたジレンマを克服するために、先駆的にはエルヴェシウスが、やや遅れてベンサムが、いわゆる功利主義的な立法の科学という観点からの議論を深めることになる。

だが、本報告がむしろ注目したいのは、第三のアプローチ、すなわち、有用性を判断する方策として公論に期待したフィジオクラートの議論である[29]。実際には、学問の進歩への期待はいずれの立場にも共通し、また、ベンサムのように第二の立場からも公論への期待が表明されるなど、ここでの分類はあくまでも図式的なものにすぎないが、公論を介在させることで、公共の利益の内実を豊かなものにしようという試みはそれ自体独自の試みとして注目に価する。

冒頭で引用したデュポンに戻ることにしよう。デュポンは、社会に対する有用性を追求する「新しい学問」の設立と発展の必要を高らかに宣言した後、モンテスキュー批判に転じる。モンテスキューは、政体の原理は政体の構造（constitution）に応じて変化すると述べるだけで、すべての政体の構造に共通するものがあることに思い至らない。しかし、デュポンによれば、人間と人間とが結合して政治体を形成するのは偶然ではなく、必然的な過程である。したがってそ

こには、「すべての社会がもつ構成的・基本的法律を包括する自然的・本質的・一般的な秩序が存在する」[30]。この自然的・本質的・一般的秩序の解明こそが、ケネー、およびその影響下にある自分たちの使命だというのである。ケネーの天才は、社会に関する自然(物理)の法則(lois physiques)の解明に成功をおさめた。ケネーが示した理論は、きわめて新しい教説、「一般的な無知がおちいる偏見から遠く離れ、俗世間の人間の限界をはるかに超える」[31]ものである。こうした俗世間の人間は、子供時代に身につけた自分の記憶にのみ頼るという習慣に妨げられ、判断力を活用する力を失っている。普遍的に有用な学としての新しい学問は、何よりも明証性(évidence)を備えた知識であり、世間一般の偏見を超越するものでなければならない。

デュポンの、いわばフィジオクラシーの入門書ともいえる『新しい学問の起源と進展』においては、世間の偏見は、社会を律する自然法則の解明にもとづく学問にとっての敵とみなされる。学問と世間の偏見という単純な二分法をとる限りにおいて、『新しい学問』における有用性の発見の手続きについての見方は、上述の第一のアプローチにとどまるものと言えよう。しかし、同じフィジオクラートの一員であるル・メルシエ・ド・ラ・リヴィエールは明証性を備えた学問と一般の人々がもつ無知や偏見との関係についてもう一歩踏み込んだ議論を――上述の第三のアプローチに分類されるそれを――展開した。『政治社会の自然的本質的秩序』(1767)という大部の著作によってフィジオクラートの議論の体系化を試みたラ・リヴィエールは、一方では、世間の人々が素朴に抱く「意見」(opinion)が、自然的本質的秩序にもとづく新しい学問にとっての桎梏となりうることを危惧する。というのも、意見とは明証性(évidence)の対立物であるからに他ならない。「正しくないものすべてが誤謬であり、また明証的でないものすべてが意見に過ぎないように、意見に過ぎないものすべては恣意的で変化を免れない。したがって、単なる意見には、諸社会の自然的本質的秩序を設立する能力はない」[32]。しかしながら、ラ・リヴィエールは他方で、この意見＝偏見なるものが、人々の間でいかに大きな影響力を行使するか、ということにも目を向ける。意見とは、まさに「この世の女王」(Régina d'el mundo)」である。「意見は、それがいかなるものであっても、たしかにこの世の女王である。それが偏見や誤謬でない場合でも、精神秩序(ordre moral)のなかに、意見に匹敵するほどの力をもつものは存在しない。あらゆる種類の威光を身にまとい、意見は我々を

騙すために事実であるかにみせかける。善悪のとどまることを知らない源であり、我々はただ意見を通して物を見、ただ意見にしたがって意図したり行動したりする。それが真実であるか、そうでないかによって、意見は徳と悪徳とを、偉人と極悪人とを生む。意見を怯ませるような危険は存在せず、意見が立腹するような困難も存在しない。意見は、支配の基礎となれば、またその破壊者ともなる」[33]。

このように意見が社会に行使する影響力が致命的なまでに大きいことを、ラ・リヴィエールは、フィジオクラートの独特な用語を用いて、意見が地上の小さな諸王国を「専制的に」支配すると描写する。これが独特というのは、ルソーを始め同時代の論者が憤激したように[34]、専制、ないしは専制的という言葉を中立的、文脈によっては肯定的に用いるのがケネーの『中国の専制政治』以来のこの流派の論者の特徴だからである。これほどまでの影響力を行使する意見にどう対処すれば良いのであろうか。そこでラ・リヴィエールが持ち出すのは、自然的本質的秩序についての認識は、明証性のみならず、公開性（publicite）をもたなければならないという議論である。明証的な知識は、人々が相対立する意見を自由に戦わせ、ある意見がそれに反する意見を破壊するという作業を通して徐々に確立していくものである。まさに「意見と意見の衝突」（choc des opinions）が明証性への道を用意する。こうした自由闊達な意見の交換が保障されなければ、明証性にいたることはできない。「社会の全体に可能な限り最も広範に吟味や反論の自由を許すこと」[35]がきわめて重要である。ラ・リヴィエールによれば、物理的な強制力は単に人間の行為を左右することができるだけで、ただ明証性のみが意見に影響を与えることができる。吟味や反論をぶつけあう開かれた場が保障されてはじめて明証性が確保され、それが偏見を打破する正しい意見となり、「この世の女王」としてのその力を十二分に発揮することができる。こうして、当初は偏見にもとづくものであったり、相互に対立するものであっても、公開された論争の場で鍛え上げられ、そこに逆らいがたい明証的な意見が形成されれば、それが「専制的権威」となり、もはやそれ以上の審議は不要となる。それは、「我々の行動を専制的に支配するために、我々の意思を専制的に支配する」力として君臨するのである[36]。

公開された場でさまざまな反対意見と論争を繰り返すことで鍛え上げられ、明証性を獲得した意見ほど強いものはない。このような手続きによって確立した意見が、あえて挑発的に「専制的」と名付けられるほどの絶対的な支配権を行

使することは、ラ・リヴィエールにとって決して非難されるべきものではない。ラ・リヴィエールの議論は、正しく有用な知識がただ一部の開明的なエリート層とその教えを受けた統治者によって、無知な民衆にいわば「上から」強制されれば良いというものではない。この点で、そのどぎつい言葉遣いにあまりにも拘泥しすぎると――その責任は彼ら自身にあるとはいえ――、彼らの議論を矮小化することにつながる。もちろん、そうであれば、なぜフィジオクラートが、こうした表現の自由を最大限に活用し、正しく有用な知識が支配する体制として、絶対君主政以外の選択肢を頑なまでに退け続けたのかという疑問は当然残るのではあるが。とはいえ、ここでこれまであえて問わないままに放置した、フィジオクラートの議論のもう一つの側面を簡単に確認しておくべきであろう。すなわち、彼らが発見したと信じた明証性を伴う社会の自然的本質的秩序とは、そもそもいかなるものであったのか、ということである。それは、先述のデュポンの入門的なまとめによれば、各人が、その労働によって自らの所有の保全と拡大をめざす自由を行使し、しかも、それが常に他人の所有の尊重という義務に伴われてなされる秩序である。社会を形成した人間が、そこにおいて他者への義務を守ることによりその権利を享受できるという、所有権の相互尊重の秩序である。[37] その政策的帰結は、穀物を含む商業の自由の全面的な実現である。

フィジオクラートが描きだした自然的本質的秩序は、『人間不平等起源論』の著者からみれば、人間の本来の自然（本性）に反する、まさに文明が生み出した悪の典型である。理想とする政治体制、所有権についての判断、また、その自然観において、フィジオクラートとルソーが多くの点で相反することは一見して明らかである。だが、本論の課題は、両者の本格的な比較をすることではなく、[38] ラ・リヴィエール流の学問観、すなわち、公開された場において自由に吟味し合うことで正しく有用な知識に到達できるという見方をいわば鏡としながら、ルソーの有用性と公論とをめぐる議論を考察することである。

2　ルソーの公論観

最初に、ルソーが公論、もしくは意見に対してどのようなスタンスをとっていたかということに注目する必要があ

る。[39] 本論の二で示唆したように、『学問技芸論』においては、祖国や信仰という古い言葉をあざ笑う二流の文筆家たちが「公論の敵」と規定されており、公論は相対的には積極的な意味をもつ言葉として用いられていた。ただし、それは一度限りのやや曖昧な用法でもあり、文脈から判断すれば、こうした新奇な説をふりかざす才人たちに対して不快の念をもつ一般の人々の伝統的・慣習的な意見といった意味内容だったと推定される。こうした観念の延長線上にある「意見」の観念は、ジュネーヴにフランス流の劇場を創設することを提案したダランベールに対する批判が展開される『ダランベール氏への手紙』で本格的に論じられることになる。

ルソーはそこでモンテスキューを想起させる観点から、それぞれの国において、国民の習俗と国の法律とが矛盾なく調和していることが肝要であると主張した。ルソーは、法律を変え、その外的な強制力によって習俗に影響を及ぼそうとすることに警鐘を鳴らす。というのも、法律は習俗からその力を引き出すときに、はじめて正しく習俗に影響をおよぼすことができるからである。両者の一体性が失われたとき、法律がむやみにその力でもって習俗に介入すれば、習俗と法律の亀裂が深まるばかりで危険である。しかし、モンテスキューが習俗や生活様式、さらにはそれらを総合するものとしての一般精神を人為的に変化させることにきわめて抑制的であったのに対し、ルソーはより積極的に、習俗は必要があれば変化させる必要があることを認める。すなわち、決闘のような不条理な習俗であれば、それを放置すべきではないというのである。

だが、法律によって強制すべきでないとすれば、どのようにすれば変化をもたらすことができるのか。そこで登場するものが、公論（世論）に他ならない。「では政体は何によって習俗に影響を与えることができるのでしょうか。公論によって、というのが私の答えです。隠遁生活において、我々の習慣が我々自身の感情から生まれるように、社会においてはそれらは他人の意見から生まれるのです。自分一人ではなく、他の人々の間で生きるとき、すべてを律するのは他人の判断です」[40]。

強制や力ではなく、公論（世論）に働きかけるという間接なやり方で政体は習俗を変化させることができる。ルソーは後にこの公論（世論）の問題を『社会契約論』第四編第七章「監察制度」においても登場させ、公論が共和国の習俗

を下支えする重要な要素であることを再確認する。しかしながら、『ダランベール氏への手紙』におけるルソーの公論観は、それが果たす一定の役割への期待と同時に、公論が内に秘める危険性への警戒の両者に分裂していることも確かである。「公論を支配するのはきわめて困難だが、公論そのものはきわめて移ろいやすく、変化するもの」だからである。それは、力や理性のコントロールを受ける以上に、偶然の支配下にある。たまたま法律と公論と習俗とが調和しているジュネーヴに、フランス流の喜劇の導入という打撃を与え、この危ういバランスを崩すことは、この政体にとってあまりにもリスクが大きいというのである。

公論に対するルソーの不信がどのような解決を要請するのかという問いについては、実のところ、上の引用に既に一つの解答が示唆されている。すなわち、隠遁生活においては人間は自らの感情に従い、自ら判断するという示唆がそれである。公論（世論）に従った判断が必ずしも信頼するに足りないという疑念は、『エミール』第三編においてはより先鋭なものとなり、これまでの議論とは一転して、公論は人間の正しい判断を阻害する、ほぼ偏見と同定されるものとなる。そこでルソーは、十代の少年の教育のプログラムとして、自らの力で何が真に有用であるかを判断する強靱な判断力を養成することを中心に掲げる。「偏見を克服し、事物の真の関係に基づいて判断を秩序づけるための最も確実な方法は、孤立した人間の地位に身をおくことであり、孤立した人間が自分にとっての有用性を考慮して自分で判断するのと同じやり方ですべてについて判断するということである」[41]。技芸の有用性を判断するにあたって、「公の評価」（estime publique）なるものが存在するが、ルソーによれば、それは真の有用性にとってはむしろまったく逆の評価、すなわち、無用なものであればあるほど有用だと判断されるような基準である。少年には「自分自身の有用性、安全、自己保存、自己充足といったこととの明らかな関係に従って、自然のあらゆる物体と人間のあらゆる営為を評価する」よう教えなければならない。すなわち、「鉄は金よりも、ガラスはダイヤモンドよりもはるかに大きな値打ちをもつ」ことを、身をもって経験させなければならない。そのために注意しなければならないのは、少年が公論（世論）に従って判断することを覚える前に、こうした生活の実感に根ざす自前の判断力を身につけさせるということである。「公論を評価することを少年に教える前に、彼に公論を教え込むならば、どうしても公論が彼の意見となり、もはやそれを打破することはでき

ないことは確実である」[42]。

ここにおけるルソーは、「意見と意見の激突」が明証性への道を用意するとしたラ・リヴィエールの公論に対する楽観的な見方の対極に位置している。もしも公論が、真に有用なものを無用なものとみなし、無用なものを最も有用なものと評価するほどに転倒したものであれば、個人が圧倒的な影響力をもつ公論に対抗し、真に有用なものを選び取っていくのは並大抵の努力で実現できる仕事ではない。先に引用した鉄と金の例でも分かるように、ルソーの考える有用性の正しい評価基準は、商業と社交が動因となり拡大を続ける文明社会が奉じる価値基準を根底から覆そうというものである。文明社会の価値基準に何の疑いも抱かない圧倒的多数を支配する既存の公論の中に無防備に身をおく限り、文明化にあらがう新しい有用性の基準を導き出すことは困難であるとルソーが考えても不思議ではない。

しかし、あえて素朴な疑問を投じるなら、ルソー自身がもちだす例のように、比喩的なものであれ、ロビンソン・クルーソーのような孤立した生活の中でのみ育成される判断力は、個人にとっての有用性の判断には資するものであっても、果たして、公共の利益を判断するにあたって十分な力を発揮できるものだろうか。なるほど、ルソーの少年も、ひとたび自分自身の判断力を身につければ、公論の支配する世間に入り、そこで他者と共に生きることを開始する。だが、『エミール』においては、他者と共に生きながらも自分自身であり続けるという状態が理想とされるため、異なる意見の激突を経て自らの意見を修正しつつ、公共の利益の発見に向かう回路が積極的に打ち出されているとは言い難い。そこにおいて、各人は最後まで己の良心に由来する自らの意見の砦にたてこもるということは当然あり得る事態である。もっとも、ルソーに即して述べれば、そうした事態はむしろあえて積極的に残しておくべきものだったのかもしれない。先に示唆したように、他方でルソーには、社会の中で生きる人間が、他者の視点で判断するという形で成立する公論が習俗を支え、それがさらに法律を支えるという回路を積極的に擁護する議論が存在した。『ダランベール氏への手紙』や『社会契約論』で議論されるこうした公論観は、『エミール』における議論とはむしろ反対に、市民の団体としての強固な一体性を生み出すものである。なるほどそれは集団的決定という場では大いに力を発揮するであろうが、同時に、個人の個別の意見を公論という全体の中に完全に吸収しかねない危険を内包する。公論に対するルソーの評価のこうした揺

らぎを、無理に統一的に解釈する必要はないし、また、矛盾であると決めつける必要もない。むしろ、ルソーが一方で公論のもつ力を十分に理解していたからこそ、他方でそれが潜在的にもつ同調圧力に対する危険を察知し、それに対する強力な解毒剤として、個人の純粋な自律的判断に対する期待を対置していたとみるべきであろう。

五　おわりに――文明のための学問、文明にあらがう学問

「啓蒙の世紀」におけるフランスの思想の布置にルソーをどのように位置づけるかというのは、意見の分かれる問題である。自らをジュネーヴの市民であるとことさらにアピールするルソーが、ディドロやダランベール等百科全書派と対立し、また、ヴォルテールとの間に抜き差しならぬ熾烈な闘争を展開するように至った経緯はよく知られている。本論で中心的に扱ったフィジオクラートも、ルソーにとっては新たに台頭してきた不快な敵であったにちがいない。その対立図式は表面的には、文明社会のラディカルな批判者であるルソーと、文明社会の擁護者たちという形に落ち着くであろう。しかし、本報告で見たように、ルソーと文明の擁護者たちの学問論を子細に検討するなら、ルソーの立場が彼らと必ずしもまったく相反するものではなかったことがよく分かる。ルソーもまた、学問の存在価値をそれが人間や社会にもたらすであろう有用性であるとみる点で彼らに劣ることはなかったし、ある意味では、同時代の他の誰よりも徹底して、人為の力で人間が現世で経験するほとんどすべての悪を解決できるという立場をとった。

しかし、フィロゾーフやフィジオクラートが、より豊かで、より文明化した社会を望む公論（世論）に寄り添い、その望みに奉仕する形で有用な学問のさらなる進展を後押ししようとしたのに対し、ルソーはむしろ学問や人為の力を文明化の流れを押しとどめるためにこそ用いるべきだという立場を貫いた。いうまでもなく、ルソーにとってそれこそが人類の幸福にとって最も有用な道だとみなされたからである。そのために、ルソーは多数の合意にもとづく意見を「公論」として特権化し、公論によって有用な学問を発展させ、それにもとづく立法や政策を推進するという回路に鋭い疑問をつきつけることにもなる。ラ・リヴィエールやルソーが生きた時代よりもさらに公論（世論）が「この世の女王」とし

て君臨するかに見える現代において、ルソーが突きつけた公論への懐疑は反時代的にも聞こえるが、それゆえに傾聴に値する。ルソーが示した「文明にあらがう学問」というモデルは、人間中心主義のもうひとつの陥穽を用意したに過ぎないとして克服の対象とすべきなのか。それとも、我々がもはや「自然に帰る」ことができない以上、人為の悪を人為で解決するというルソーの道を我々もまた多かれ少なかれ踏襲せざるを得ないとみるべきなのか。科学の有用性の水準はもはやとどめようもなく巨大なものとなりつつある現在、今も変わらず、我々に突きつけられた難問といえよう。

（1）P. S. Du Pont de Nemours, *De l'Origine et des progrès d'une science nouvelle*, Londres [ie. Paris?], Desaint Libraire, 1768, p. 5. 経済学という学問ジャンルの成立を追跡するという観点から、フィジオクラートの思想と運動を「新しい学問」の創設という側面で捉えるのが、Philippe Steiner の一連の研究である。Cf. Ph. Steiner, *La «Science nouvelle» de l'économie politique*, Paris, PUF, 1998.

（2）Bernard Le Bovier de Fontenelle, "Préface sur l'utilité des mathematiques et de la physique," in *Éloges des académiciens*, Facsimile reprint of the edition of La Haye [1740]Bruxelles, Culture et Civilisation, 1969, p. 12. ただし、正確を期すなら、同論考でフォントネルは数学や自然学にみられる純粋な思弁は、社会にとって有用でなくとも、「精神的・哲学的と呼ばれる有用性」（utilité qu'on peut appller spirituelle et philosophique）をもつとし、学問がただ好奇心を満たすものという限りで有用であることも排除してはいない。

（3）有用性（utilité）という観念も幅広く用いられるが、ここでの議論は、個人の私益の追求にとって有用という意味ではなく（必ずしも個人の幸福が排除されるわけではないが）、あくまでもある共同体に属するすべての者の利益や幸福の実現にとって有用であるという意味である。ところで、こうした一八世紀の有用性をめぐる議論を、いわゆる「功利主義」とは異なるものだとことさらに主張するのは、utilitarianism の日本語訳に引きずられた解釈であると言えよう。「功利的な人物」といった表現を連想させる功利主義という語が定着したため、功利主義を公共性の欠如した狭量な利己主義と捉える見方が広がってしまった。実際には、功利主義は個人としてはおのれの快楽を追求しているつもりでも、それが結果として共同体の構成員全体の快楽の増進につながる状態を実現しようとする原理だと述べた方が正確である。こういった状況を改善しようとして、「公益主義」（永井義雄）「効用主義」（早

坂忠）「大福主義」（一ノ瀬正樹）「公利主義」（児玉聡）など数々の代替案が提起されているが、広く受け入れられるまでには至らない。本論で紹介するような議論が、同時代のエルヴェシウスや後のベンサムの議論とどう連関するかは興味深い問題であろう。

（4）隠岐さや香『科学アカデミーと「有用な科学」――フォントネルの夢からコンドルセのユートピアへ』（名古屋大学出版会、二〇一一年）。

（5）Diderot et d'Alembert, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, tom. I, 1754, Discours préliminaire des éditeurs.

（6）Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, 5 vols., Paris, Gallimard, 1959-1995, tom. III, p. 7. 以下、プレイヤード版ルソー全集からの引用は、OCと略し、巻数とページを記載する。

（7）OC III, p. 18.

（8）公論については、以下四で論じる。

（9）もっとも、ルソーは『世界の多数性』をはじめ、フォントネルの作品の熱心な読者であり、しかも、直接的な面識もあった。ルソーがフォントネルの『序論』そのものを読んでいなかったとしても、フォントネルの学問観から影響を受けた可能性を完全に排除することはできない。

（10）Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi, eds., *Rousseau et les sciences*, Paris, Harmattan, 2003, p.10-11.

（11）J.-J. Rousseau, *Institutions chimiques*, in *Œuvres complètes*, édition thématique du tricentenaire, 24 vols, Genève, Slatkine (Paris, Champion), 2012, tom X, p. 185. 以下この版をETと略す。『化学提要』については、ベルナルディの編集した以下の版もある。J.-J. Rousseau, *Institutions chimiques*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1999.

（12）Van Staen, Introduction to *Institutions chimiques*, in ET, tom. X, p.162-163.

（13）『化学提要』の執筆年代の終わりを一七五三から五四年頃までと、もっと遅い時期にまでのばし、この著作を、ルソーがこの頃から準備をはじめた『政治学提要』（*Institutions politiques*）、またその一部として構想された『社会契約論』と内的に深く関連するものとしたのがブリュノ・ベルナルディである。Van Staenは、ベルナルディの執筆年代の推定には根拠がないと上述の校訂版で正面から批判している。

（14）リスボン地震についての総括的な研究としては、古典的なT. D. Kendrick, *The Lisbon Earthquake*, London, Methuen, 1956の他、この震災の三〇〇周年にあたる年にあいついで刊行された三冊があげられる。Th. E. D. Braun and J. B. Radner, eds., *The Lisbon*

Earthquake of 1755: Representations and Reactions, Oxford, Voltaire Foundation, 2005; J.-P. Poirier, *Le Tremblement de terre de Lisbonne: 1755*, Paris, O. Jacob, 2005; Grégory Quenet, *Les Tremblements de terre aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 2005.

(15) *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-Arts* [*Mémoires de Trévoux*], février, 1737, p. 207.

(16) 正確に述べれば、ポープの詩では、"whatever is, is right" とされたものが、フランス語に訳されたときに "tout est bien" となり、そのまま踏襲された。フランスにおけるポープの広範な影響についての緻密な分析は、Alessandro Zanconato, *La Dispute du fatalisme en France, 1730-1760*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2004.

(17) Voltaire, *Mélanges*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1961, p. 301-309.

(18) OC I p. 429

(19) OC IV p. 1068-69.

(20) 実際、ルソーは自分の手紙にごく簡単な儀礼的返答しか寄こさなかったヴォルテールが『カンディード』を発表したとき、それが自分の批判を意識して執筆した作品だと思い込んだ。ルソーとヴォルテールの間の長年にわたる確執については数多くの分析があるが、H. G. Gouhier, *Rousseau et Voltaire : Portraits dans deux miroirs*, Paris, Vrin, 1983、井上堯裕『ルソーとヴォルテール』（世界書院、一九九五年）が詳しい。両研究とも、震災をめぐる二人の対立に理論的な対立以上に個人的な確執という要素が働いているとみるが（理論的対立がまったくなかったというわけではないが）、特に摂理をめぐる解釈において両者の距離はさほど大きなものではなかったとみる点では、筆者も基本的に同意する。他方、もっぱらヴォルテールとルソーの摂理観の理論的な差異を強調する論考としては、川合清隆『ルソーの啓蒙哲学――自然・社会・神』（名古屋大学出版会、二〇〇二年）（初出「ヴォルテール、ルソーと理神論の諸問題」（『甲南大学紀要　文学編』四二、一九八一年）、Victor Gourevitch, "Rousseau on Providence," *The Review of Metaphysics*, 53. 3 (2000), p. 565 - 611などがある。また、日本における先駆的研究としては、永田英一「リスボンの震災について――ルソーとヴォルテール」『九州大学文学部創立四十周年記念論文集』一九六六年、p. 1011-1063がある。

(21) OC IV, p. 1061.

(22) OC IV, p. 588.

(23) OC IV, p. 582-583.

(24) Jean Starobinski, *Le Remède dans le mal: Critique et légitimation de L'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989.

(25) OC III, p. 288.
(26) *Ibid.*
(27) この点で、スマトラの大震災に際し、ルソーよりはヴォルテールの立場こそ貴重ではないかと示唆するのがJ.P. Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005 (J-P・デュピュイ『ツナミの小形而上学』(岩波書店、二〇一一年)) である。また、デュピュイも参照するように、ルソーがなした悪についての見方の大きな転換については、Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2002も参照. また、リスボン地震をめぐるヴォルテールとルソーの対応の違いについては、本論であげた論点でつきるわけではなく、さらに大きな枠組みで捉える必要があるが、この点については、拙稿「リスボン地震後の知の変容」『別冊アステイオン　災後の文明』(阪急コミュニケーションズ、二〇一四年) を参照。
(28) Denis Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, in *Oeuvres Complètes*, tom. IX, éd. Jean Varloot, Paris, Hermann, 1981, p. 33.
(29) フィジオクラートのそれを含む、一八世紀からカントにいたる時期の公論 (世論) の概念については、とりわけハバーマスの『公共性の構造転換』以来、それに対する批判も含めて厖大な文献がある。フランスにおける意見・公論 (世論)・偏見の概念の変容の過程について最も包括的かつまず最初に依拠すべき研究は、J. A. W. Gunn, *Queen of the World: Opinion in the Public Life of France from the Renaissance to the Revolution*, SVEC, Oxford, Voltaire Foundation, 1995である。
(30) Du Pont de Nemours, *De l'Origine, op. cit.*, p. 7.
(31) *Ibid.*, p. 10.
(32) P.P. Le Mercier de la Rivière, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 2001, p. 63-64.
(33) *Ibid.*, p. 75.
(34) ルソーは、その知的キャリアの中途でフィジオクラートに合流したミラボー侯爵と交流があり、彼からラ・リヴィエールの『自然的本質的秩序』を謹呈された際、その礼状で、同書の「合法的専制」なる観念は矛盾の極み、意味をなさない組み合わせと断じている。
(35) *Ibid.*, p. 68.

(36) *Ibid.*, p. 176. ラ・リヴィエールの「意見」のこうした二面性の問題については、Gunn, *op. cit.*, p. 264-269が詳しい。また、ラ・リヴィエール等フィジオクラートの公論（世論）観念を正面から扱った研究として、安藤裕介『統治原理の転換をめぐる十八世紀フランス「政治経済学」研究――商業・専制・世論の観念を中心に』（立教大学博士学位論文、二〇一二年）を参照。

(37) Du Pont de Nemours, *De l'Origine*, *op. cit.*, p. 18-19.

(38) ルソーとフィジオクラートの比較は、Reinhard Bach, *Rousseau et le discours de la Révolution. Au piège des mots: les Physiocrates, Sieyès, les Idéologues*, Uzès, Inclinaison, 2011が先鞭をつけたが、さらに本格的な考察が必要であると思われる。

(39) ルソーの著作における公論の観念の展開の過程に焦点をあてた研究としては、Bruno Bernardi, "Rousseau et la généalogie du concept d'opinion publique," in *Jean-Jacques Rousseau en 2012*, ed. Michael O'Dea, Oxford, Voltaire Foundation, 2012, p. 95-127を参照。

(40) OC V, p. 61-62.

(41) OC IV, p. 455

(42) *Ibid.*, p. 458.

＊本論文は、二〇一三年度政治思想学会研究大会（慶応大学）シンポジウムⅡ「近代科学の成立と政治思想」における報告原稿を元にしつつも、シンポジウム等での討議をふまえてさらに加筆・修正を加えたものである。企画・司会・討論者の任にあたられた各位および報告に対して貴重なご意見を寄せて下さった方々にあらためて心より御礼申し上げる。

＊本研究にあたっては、日本学術振興会・科学研究費・基盤研究（B）課題番号二四三三〇〇三九「ルソーと現代デモクラシー」（川出良枝代表）、基盤研究（S）課題番号二五二二〇五〇一「市民のニーズを反映する制度構築と政策形成の政治経済学」（田中愛治代表）の助成を受けた。

福澤諭吉における「実学（サイエンチヒックアイヂア）思想」と政治

――儒学・蘭学・洋学

●――安西敏三

一　はじめに

福澤諭吉は「文学会員に告ぐ」という小論（明治十六・一八八三年）において、「文明の進歩とは原則の支配する領分の日月に増加するを云ふなり。技術と実学とは自ずから異なりと雖も、昔時アートと認めたる者の中にも原則の所在を発見して其のサイエンスに属す可きは勉めて之に編入するこそ、今日文明の進歩と云ふ可きものなれ」（⑳二六七―六八）[1]と述べて、総てでないにしろ「アート」の領域が「サイエンス」に取って代わる過程に「文明の進歩」を認めている。

福澤が「アート」と「サイエンス」との関係について何を以て考察するに至ったのかについては暫くおくとして、この演説を行った時期は元田永孚の手になる明治十二（一八七九）年の教学聖旨に「道徳の学は孔子を主として」とあるように[2]、また伊藤博文と元田永孚との教育議論争を経て、明治十三（一八八〇）年には西村茂樹編になる「儒教主義」による『小学修身訓』（文部省）が刊行され、文部省自ら刊行したスペンサーの自由教育論（尺振八訳『斯氏教育論』）を絶版にし（同十四年）、明治十五（一八八二）年には天皇が文部卿に儒教主義的教育方針を貫徹するよう「学制規則につき勅諭」を示し、正に福澤が「明治十四五年の頃なり。政府が教育に儒教主義とて不思議なることを唱へ出し、文部省にては学校読本の検定と称して世上一般の著訳書等を集め、省の役人が集会して其書の可否を議定し、又は時候後れの老儒者を

呼び集めて読本の編纂を嘱託するなど、恰も文明世界に古流回復の狂言を演ずる其中に、福澤の著訳書は学校の読本として有害無益なりと認められ、唯の一部も検定に及第せざりしこそ可笑しけれ」（「福澤全集諸言」明治三十・一八九七年、①六一）と回顧しているように「儒教主義」が教育に導入される様相を呈していた。

その時勢に乗るかのような慶應義塾における文学会設立について福澤は一言苦言を呈したのである。その前年には福澤は「物理学之要用」・「経世の学講究す可し」・「徳育如何」など『時事新報』紙上に一連の「儒教主義」教育の進展[3]を念頭に置いた論説を発表するが、これら一連の論考上の一立論が「文学会員に告ぐ」であった。

ここで言う「文学」とは福澤の理解によれば「リテラチュール」（literature）であるが、従来「文学会」といえば、中国的に解釈して「風月に吟じ詩文を弄する会」となるのであって、これは福澤が最も恐れるところであった。福澤によればそれは「アート」に属し中国風の文学を貴び器具を愛することであり、この「規矩墨外」の「奇妙不可思議」な什器が流行して、文学会もその類に陥ることを危惧したのである。しかも「儒教主義」が頭角を現す傾向に在る時にあっては、それは誤解を生むというのである（⑳二六七―六八）。

こうして福澤は「儒教主義」の問題にはいる。そこには「主義」が儒者による文字ではなく洋学者流が作為したもので、「プリンシピル」の訳語であると論じ（福地桜痴による訳語といわれる[4]）、福澤にすればそれは「主義」というよりは「大道」というべき語である。従って「儒教主義」は「儒教の大道」ということになる。そして確かにそれは日本文明の元素ではあったが「今は進歩（プログレッス）の大害物」であって、それを除かないと「真の実学（サイエンチヒックアイヂア）思想の発達す可き理」がないと断言したのであった。

福澤が「儒教主義」を批判している背景には政治熱が洋学を学ぶことに由来するとの批判があり、それでは儒教を学べば政治熱が醒めるかというとそうではないとの考えが福澤にはあったからである。儒教を教えるとすれば第一に四書（『論語』・『孟子』・『大学』・『中庸』）を学ばせ、そうでなくとも諸子（『孟子』を除いた儒家の『荀子』・『楊子』）の学習である。そして「儒教の祖師」である孔子は「道徳家（モラリスト）」か「政治家（ポリチシャン）」か、何れであるかを問う。福澤は「孔夫子畢生の志は天下国家を平かにするに外ならざる者の如し」と「政治家」孔子と断言する。四書の中でも最も政談の少ないとされる『中庸』においてすら「政談の極点」を示す箇所を具体的に示し[5]、さらに孔子が政談を好み、その門弟の政治思想の発達如

何を試すなど、福澤は政治熱の推進者孔子像を打ちだす。さらに『孟子』も「開巻第一より政談にして強半は皆政事[6]」であって、これらは「聖書」というよりは「政書」であると指摘し、その他、史書・百家・文章軌範・八家文などの名文を以て珍重されている漢籍は総て「政談」でないものはないと断定する。従って福澤にすれば亀井流徂徠学徒[7]よろしく「儒学は政治学なり、儒者は政談家なり」と明言できるのであった（但し『時事新報』紙上に掲載した同時期の論説「儒教主義」では「儒の本意」の「治国平天下」たる政治七分、「修身斉家」たる道徳三分で在ると主張し、「聖書」と「政書」の化合物が「数千万巻の漢籍」という（⑨二七〇―七一））。従って当代の「漢学者流」が説くのとは反対に「過激麤暴（かげきそぼう）の政談家は悉皆儒門より出でざるはなし」ということであって「政談家」の輩出は洋学によるものではないと主張するのである。「忠臣孝子も孝子の門より出で、国家を転覆し毒を史上に留むる乱心賊子も亦孔門の末流に生ずるもの多し」という訳である。「儒教は人の道徳心に関係なきもの」であり、「漢学門内に政談客の多きは千年の実験に於て明白なるのみならず学者にして政事家ならざるはなし」である。そして政談が過激になるか平穏になるかは、その学識の深浅によると福澤は言うのである（⑳二六八―七〇）。

ところで福澤は次いで儒学と洋学の相違を次のように見る。即ち儒学（「漢学」）には原則がなく、その根拠とする所のものは『易経』や『書経』に端を発する「陰陽にあらざれば五行」であって、「立論も文章も極めて簡単、極めて漠然にして、主意を左右にし義解を二、三にするも亦容易」である。従って「半解半知の少年輩が自由に之を利用して牽強付会の私説を作るには尤も便利なる可し」である。それに比して洋学は「万古不易の原則」があって、凡そ如何なる学科においてもそれぞれ「原則」に拠らないものはない。「一事を論ずる毎に必ず此原則と結果と符合せざれば決して一条の説となすを許さず」である。それどころかその「原則」と「結果」が一致しなければ、それに耳も貸さない。従って「例へば政談をなすにも此原則に基て論旨を立て、結局に至ては必ず之を統計表（スタチスチック）則ち結果に照らし、其符合すると否とに因て論旨の是非曲直を判断せざるを得ず」なのである。これに依れば「漢学者流が原則なき主義を自由に付会して之を利用するが如く容易ならざるなり」である。政治は結果責任であって、原則によって政策立案をなし、実践の結果を統計にとり、両者の偏差によって政治の是非曲直は判断されるべきものなのである（⑳二七〇―七一）。正に科学とし

ての政治学の提示である。[8] 福澤にあっては「統計全体の思想なき人は共に文明の事を語るに足らざるなり」（『福翁百話』明治二九・一八八六年、⑥三四八）であるのである。

こうして「過激粗暴の小政談家を箝束（かんそく）せんと欲するに漢学流の粗漏なる網罟（もうこ）を以てするよりは寧ろ緻密なる洋学者流の網罟を以てする方が当人の身に取て遥かに数層の苦痛を感ず可きは亦事理の明瞭なるものなり」ということになる。目に見える客観的統計が目に見えない主観的憶測より説得力があるのである。「数理の実」（西洋）が「陰陽五行の空」（東洋）に勝ると最晩年の作品で断言する所以である（⑥二六一）。

かくして福澤にあっては「専ら主義の空漠たる和漢の書のみ」の「漠然たる漢儒者流の気象を学で口を開けば則ち天下国家と云ふが如き放縦磊落たる書生」こそが「政談の徒」ということになる。「儒教主義」の奨励は畢竟「世に軽薄児の数を増す可きのみ」なのであって、こうした時にこそ「洋学者の義務」は「一時の流行論に拘泥せずして卓然其中間に立ち、原則の支配する境界をして益々拡張せしめんこと、余の本会に望む所」となる（⑳二七〇―七一）。「サイエンス」と「アート」の福澤における意味については後にふれることにして、それでは福澤における儒学史的位置づけは如何なるものであったかを見てみよう。

二　儒学的伝統

福澤は日本儒学について、『易経』を講義しても其論理を講ずるのみで占いの類を弄ぶ事を恥としていたと「儒教主義」を批判する一方、他方において日本儒学には合理主義的伝統があったことを『時事小言』（明治十四・一八八一年）において高く評価している（⑤一八六）。ここでは、その一端を福澤との関連が考えられる蘭学者とは必ずしも言えない儒学者について見てみよう。

近世日本において儒学がどの程度社会一般に浸透していたかは論争のあるところであるが、一八世紀後半から一九世紀初頭にかけて庶民の漢籍独学ブームを巻き起こしたとされる鳥取藩士で漢学者の渓百年（たにひゃくねん）が著した『経典余師集成』が

ベストセラーであったとされていることから[9]儒学は一部の好学の士のみならず広範に広まっていたとみても良い。しかしここでは福澤に何等かの形で影響を及ぼしたと思われる三浦梅園（一七二三―一七八九）・帆足万里（一七七八―一八五二）を例に挙げ、福澤の故郷である豊後・豊前地方における合理的儒学の一端をみてみたい。まずは徳川日本が生んだ最高の自然哲学者にして日本では稀な体系的思想家と評価されている三浦梅園である[10]。

三浦梅園は福澤も時に使用する物事の筋道である「条理」（梅園の場合、陰陽二元論から一を求める自然界の法則[11]が特に重要である）の認識を第一とし、「反観合一」（弁証法的・分析―総合的認識）・「物を怪しみいぶかる心」・「捨心之所執」（懐疑精神に立つ価値判断の排除）・「依徴於正」（証明による正しい判断）を学問主体に要求し、尚その自主性と対等性を主張する。しかも「書上の学問」（四書五経）に対して「実測」（実験）を取り分け重視する「事上の学問」（自然界を対象とする学問）を提唱する[12]。「反観合一」は天地人に理が存在するとの朱子学的目的論を想起させるが、「一物」としての理である。また「物を怪しみいぶかる心」あるいは「捨心之所執」は仏教のいう「習気（しつけ）」を捨て去ることであって、それに泥（なず）むことが人間にあっては「人癖（ひとくせ）」となって認識客体である「条理」を客観的に認識できないという。認識主体に「気質の性」による曇りを除くという点、即ち透明性を求める点で朱子学的とも解し得るが、これは認識主体の主観性の意識的な排除を意味しよう。福澤との関連で言えば「虚心平気」である。即ち認識における「虚心平気深く天理の在る所を求め」る態度（④四五）、あるいは「虚心平気大自在大公平の眼を以て観察する姿勢」（⑥四一〇）である。その他「物を怪しみいぶかる心」という懐疑精神の必要性など梅園認識論と福澤との関係は頗る興味ある問題であるが、ここでは「書上の学問」に対する「事上の学問」の位置づけが特に重要である。言って見れば人文社会科学と自然科学とを分離し、後者の重要性の指摘である。但し自然科学といっても天動説が地動説に移行する過渡期の学者であるティコ・ブラーエ（Tycho Brahe）の地球中心説＝「地中心」と太陽中心説＝「日中心」、即ち地球と太陽の二つの中心を以て宇宙は動くとの説を梅園の「一而二」との説との適合をみて、自説の哲学に確信を持たせている点[13]、あるいは『易経』と『荘子』を源流とする気の哲学の批判的再構成であることから[14]、梅園の「事上の学問」は自然哲学ではあっても自然科学とまでは、今日から見れば、言えないであろう。しかし自然現象の解明が「条理」の発見に至り、それが如いては「書上の学問」の検

証の契機となる道を開いている点は看過できない。

次いで梅園の学問を吸収し発展させたのが日出藩家老職も勤めた帆足万里である。万里は未だ自然哲学の域を出ず、その宇宙論も天文学史上ティコ・ブラーエの次元に留まっていた梅園に対し、あるいはその用語が福澤が批判して止まない「陰陽五行論」に拘泥されていた面があった（但し梅園は「陰」を「侌」と「陽」を「昜」と記す事例もある）のに対して万里はライデン大学の数学・哲学教授にしてニュートン科学の体系を講じ、その信奉者として実験の必要性を説いたミュッセンブルーク（Pieter van Musschenbroeke, 1692-1761）の『自然哲学の諸原理』（*Beginsels der Naturkunde*, Leiden, 1739）に依拠してコペルニクス、ホイヘンス、ニュートンらの紹介をも兼ねた物理学書である『窮理通』を著す[15]。「窮理」という『易経』にある用語で以て自然現象の原則を探求する意味で使用していることが、既に蘭学の世界では自然科学の意味で、例えば福澤と同じ中津藩の先達、前野良沢（一七二三―一八〇三）などで使用されている点（蘭学者から「窮理の西洋」とのイメージが定着化するのであろう）[16]、福澤との関連で興味深い。「書をよみ理を究めて衆物の表裏精粗、のこるところなくあきらかにして一旦豁然の所にいたる所謂格物窮理と云、みなこの事なり」にあるような使用法が「宋明已来の諸儒先達さまざまの説あれとも大旨はこの外にいつることなし」（伊藤東涯『学問関鍵』[17]）であったからである。単に自然界を対象にするのみでなく人文社会のための書を読む事、これが前者以上に格物窮理として重要であった。万里はそれを自然現象の探求に限定して自然科学の意味で使用しているのである。そして彼は『窮理通』序文において学問を「大物」（梅園の「書上の学問」）と「小物」（梅園の「事上の学問」）とに区分し、「小物」の「大物」に劣らないことを説く。「大物」が「文辞の学」である四書礼楽を指し、「小物」が「日常の学問」であって物理の学としての算術・経済学・医学・物理学を指す。「日用の学問」が「文辞の学」に優るとも劣らぬ位置づけとなっている点[18]、注意したい。ただし自然認識の科学性を追求していたとしても万里には梅園に見られた認識主体の対等性を強調する議論[19]はない。「大物」の俗文翻訳主義も身分秩序維持を目的としたものであって、それを否定する仏典（例えば『入学新論』に「権教はすでに君臣上下の紀なく」とある）の俗文翻訳は従って勧めなかった[20]。学問の効用性を説いたとしても、その知的共同体性の政治社会化は考えられなかったか、あるいはそれを知っての上での「大物」の俗文翻訳を勧めたのであろう。佐久間象山（一八一一―

一八六四）に典型的に見られるような「東洋道徳西洋芸術」論である。[21]

福澤の「実学」を考える上で座学的伝統も然る事ながら、さらに重要なのはあらゆる文明において実験は手仕事に根差し因果論的思考法の開拓者は職人であるといわれるように、職人が本職で武士が内職である（「旧藩情」明治十・一八七七年稿、⑦二六七）との経験を持った下級士族出身福澤の手工労働や迷信に対する懐疑と実験による検証なども挙げておく必要があろう（⑦一三―一五、一八―一九）。[22] さらに福澤も少年期に学んだ実証を旨とすると言われる徂徠学的儒学（亀井流儒学、即ち白石照山塾での修学、漢学者並みの能力発揮、⑦一二―一三）、それに『時事小言』で述べているような日本儒学、即ち鬼神幽冥の妄説は仏教徒が預かるところとなって社会に流行したが、三百年来儒者の道も盛んになって仏教徒に抗して、其れが為に幽冥説を批判するに至った、との視点も重要である。福澤が強調して批判して止まない儒学固有の陰陽五行論も忌むことになっていたという考えがそこに著されているからである。確かに一方「天は東西南北の四方あり春夏秋冬の四時あり日月あり星辰ありさま〳〵ありと云へども之を要するに陰陽の二気と木火土金水の五行との外なし」[23]との崎門三傑で闇斎流の朱子学を飽くまで奉じた理学者三宅尚齋（一六六二―一七四一）の言説もあったであろうし、朱子学を批判するに至った荻生徂徠（一六六六―一七二八）のように「理学者の申候筋は。僅に陰陽五行などと申候名目に便りて。おしあてに義理をつけたる迄に而。それをしりたればとて誠に知ると申物にては無之候。……神妙不測なる天地の上は。もと知られぬ事に候間。雷は雷にて可被差置候」（『徂徠先生答問書』上）[24]との見解もあった。これを享けて、「天地万物の道理」を「陰陽・八卦・五行などいふ理屈」で以て「産霊（むすび）の御霊（みたま）」を説明せんとしても、それは「皆、人智のおしはかりの妄説にして誠には左様の道理はあることなし」と断じて、「人の智慧を以て測識（はかりしる）べきところにあらず」（『玉くしげ』）[25]と言って除けた本居宣長（一七三〇―一八〇一）のような儒学批判を展開した国学者も輩出していたのである。

こうした文脈上、福澤は中国や朝鮮といった儒教を旨とする国に相違して日本は儒教のもつ迷信的側面は仏教が肩代わりしていたので、日本で儒学を学ぶ人間は迷信から解放されていると論じたのである（⑤一八五―一八六）。福澤が「儒教主義」を批判して「日本儒学」を首肯するのは自然界を説明するにあたって日本儒学は「幽冥説」と牽強付会が容易な「陰陽五行」から解放されていると敢て見なしているからである。福澤が自ら回顧して「迷信」を実験によって検証したと

する所以である（『福翁自伝』明治三十二・一八九九年、⑦一八―一九）。次に蘭学。

三　蘭学修業

蘭学の受容は吉宗の時代からとされるが、一般に洋学は既に南蛮学としてポルトガル船が渡ってきた時以降ともいわれる。福澤によれば開国理由を述べるにあたって、「凡そ社会人事の運動は偶然に非ずして必ず其原因なきを得ず」として蘭学の歴史を顧みる。即ち享保年間の新井白石（一六五七―一七二五）の外国の事情を探る志があり、延享元（一七四四）年には青木昆陽（一六九八―一七六九）の長崎での和蘭文の読解があり（福澤によれば「今明治十五年より計れば百三十九年の昔」）、次に明和五、六（一七六八、六九）年に長崎を往来して蘭書講読に着手して西洋学流の開祖となった前野良沢が現れ、明和八（一七七一）年には杉田玄白（一七三三―一八一七）と共に所謂『ターヘルアナトミア』を翻訳して『解体新書』を刊行した。しかも種々の問題が起こったにしろ蘭学者は命脈を絶つことなく偉丈夫を出して「活発勉強なること殆ど今人の想像外にして医書を講じ窮理書を研究するの傍らに、天文地理の学より政事兵法の書をも講読し又翻訳するものあり。以て嘉永年代に至りては我国蘭学の壽は既に百歳を過ぎ、国中の蘭学者も亦現に百を以て計ふるの数ありて然かも其蘭学者なるものは大概皆気骨ある人物にして、天下上流の社会中に勢力を有すること少なからず」との情勢である。米国船の来航も従って蘭学者からみれば怪しむに足りない出来事であって、全国の蘭学者は「恰も外国交際の弁護人にして為に一身を危くしたる者も亦少なからず」であった。蘭学があったが為に欧米に行っても国事の盛んであることは別にしても自然科学上のことについては怪しむところはなかった。蘭学を通して「大体の道理は胸中に明瞭」であったからである。これは中国人が「数千年来の陰陽五行の空論に生々して物理推求の念なく」が故に「他の文明」に驚くとの好対照であると福澤は、ここでも陰陽五行論を出して、蘭学者であることからくる「窮理」理解を自負する。そうして「文運日に隆にして蘭学の名は変じて洋学と為り、慶應の末年に至ては国中洋書を講読する者のみにても幾千を以て計へ、上流社会に其主義を同ふして其事を行ふ者に至ては数を知る可らず」という状況を呈していたのである（「牛場卓

造君朝鮮に行く」明治十六・一八八三年一月十一日、⑧四九八―五〇〇)。

ところで梅園が接したのは既に触れたようにケプラー以前の自然(天体)認識、ティコ・ブラーへの知識に留まっていた蘭学とされるが、万里にあってはホイヘンスやニュートンに至る一八世紀から一九世紀にかけてのオランダ本を通じての知識があった。福澤がしかし蘭学を学んだのは確かに長崎での兵学を中心とした経験もあろうが(⑦二一―三四)、大坂は緒方洪庵(一八一〇―一八六三)の適々斎塾でのそれが最も重要である(⑦五〇―七七)。そこでの取り分け寮生活も伴う素読・会読・講釈・独看という実力主義的学習方法は、英国の中高等教育機関における寮生活を伴うそれをも彷彿させるものである。英国の曾ていわれた慈善学校(ホスピタル)、世にいうパブリック・スクール、今日のインディペンデント・スクールは「ほとんど自由な共和国」であったと言われているのである[26]。実際、大正期ではあるがウィンチェスター校、イートン校に次いで歴史のあるセント・ポール校の話を聞いた一実業家も、英国の私立学校の各学年は一つの共和国であるとの知見を得ている[27]。規模こそ異なれ適塾も正に一種の共和国の様相を呈していたと思われる。そこは梅園や万里の学んだ所と恐らく相違して、オランダ医学の修得の場であり、さらに自然科学を中心としたものであれ漢学をも含めた幅広い教養教育の場でもあった。例えば「米利堅人拝礼も愈々御免に相成候趣、定而御政事も一変革いたし候事と奉察候。蘭人同様之御目見へにては承知いたしかね可申、如何之御取斗に相成事哉[28]」との洪庵の書簡からみても政治についての議論も盛んであったことは容易に察することができ得よう。門下生が蘭方医としてのみならず、後に啓蒙活動や自由民権運動の担い手になっていることからもそれは実証できよう[29]。それでは福澤は如何なる側面を緒方塾で学び、後にそれを活かしていたのであろうか。

福澤は適塾でオランダ語・物理・化学・解剖学・生理学などを学び、さらにそれらの基礎実験をも行っていたが(⑦六五―七七)、ここでは洪庵の訳書『病学通論』(安政四・一八五七年)と『扶氏経験遺訓』(文久元・一八六一年)によって、適塾での学問訓練の有様の一端を考えて福澤への影響を見てみよう。

『病学通論』は「凡そ天地万物剛柔屈伸動静変化得て窮極すへからずと雖も一も造化力(アルケメー子、ナチュールカラク)の三作用より出でざるものなし」として「造化力の三作用」、即ち機械力・化学・動力学、つまり基本的な物理学・化学・

力学の三作用について述べる。例えば「生力（レーフェンス・カラクト）」を緒方は「漢人所謂元運生気・元気・正気・真気皆是なり」と記し、「生力」とは「動植物二物の生活運営を主司する力なり。其の物たるの本源実に未だ究識すべからずと雖も唯其の作用に徴して之を言ふのみ」と説明して、体用論を伴う「気」での言い換えはあったとしても、それを陰陽五行論で以て読み替えをしていない[30]。

『病学通論』でしかし福澤が援用しているのは既に指摘されているように、「文明の極度」を目指すも、それは生理学でいうところの「帯患健康」ということであって、その意味では「十全健康」たる「文明の極度」は遠く先にあるとの『文明論之概略』（明治八・一八七五年）における比喩としての二つの名辞である（④四一―四二）。「気血諸器完備して運営毫も可不及する所無き者は固より十全健康（フォルコーメ子・ケソンドヘイド）なり、然れとも方今民風遊惰に失し智巧に耽り神思を労し賦性を傷る故に其の健康に可不及を生せさること能はす。独り十全健康のみを以て真無病とせは、今人の如きは悉く皆病者に属すへし。世の所謂健康なる者は運営差（ヤ）常調を欠く所有れとも、較著の患害無くして病者の称を免る、のみ。是を帯患健康（ケソンドヘイド）と謂ふ[31]」がその該当箇所である。

さらに実学思想との関連でいえば、緒方の訳した『扶氏経験遺訓』が重要である。そこには例えば喘息について「徴候　熱なくして呼吸困難する者是なり」とまず症状について記し、次いでその理由として「原由　近因は素とより呼吸の器官障碍を受けるなり。而して其の遠因直ちに肺中に在る者あり、交感に由る者あり」として「治法」について論じる[32]。ここでの病気の原因を「遠因」と「近因」とに区分するのを福澤は文明論で利用するのである。即ち福澤は英語でいう“remote cause”を「遠因」と、“proximate cause”を「近因」と訳し、これら両語を自らも学び経験したであろう緒方塾での人間の病のみならず後日精読した文明史の分析方法たる歴史の因果探求に充てるのである。「抑も事物の働には必ず其の原因なかる可らず。而してこの原因を近因と遠因との二様に区別し、近因は見易くして遠因は弁じ難し。近因の数は多くして遠因の数は少なし。近因は動もすれば混雑して人の耳目を惑はすことあれども、遠因は一度び之を探得れば確実にして動くこともなし。故に原因を探るの要は近因より次第に遡て遠因に及ぼすに在り。其の遡ること愈遠ければ原因の数は愈少なし、一因を以て数様の働を説く可し」（④五七）。この遠因・近因論は後に触れるバックルの

文明史やエッセー及びスペンサーの科学論、その応用としての史的認識もさることながら政治・社会論とも関連して興味深い。「病を診断して其病を療治しやうとも思はず」即ち政治の診察医としての遠因を究明することはあっても、近因に基づいて「病症の療治」を行う政治の実践家としての開業医ではない、との福澤の決断である（『福翁自伝』⑦二四四）。

適塾での蘭学修業は医学上の手続きである症状・原因・処方を修得し、それを社会認識にも適用する実証的科学として社会科学をも構想させるものである。さらに日本における蘭学の社会的位置が中国と相違して高い、と福澤が見ている点も着眼しておく必要があろう。「特に迂老（かんろう）の大切に思ふ所は其の入門の道を物理学よりしたるの一事に在り」として「百千年来和漢の古医流が物理を知らずして陰陽五行の妄説を守り曾て疑ふ所なかりし者も、新書翻訳の一挙に由て頓に迷夢を破られたることなれば、当時の医流にして苟も気概ある者は靡然として実学の風に帰せざるはなく、以て蘭学の一門流を樹て、爾来幕府の末年に至るまで凡そ百年の間に続々輩出したる大家には」と具体的な蘭学者を挙げ、医を業とするもの、あるいは読書翻訳して「出版の書甚だ少なからず」状況を呈し、これは「医書にあらざれば格物窮理、化学、本草等の書にして、啻に医術に利するのみならず、其勢力は広く上流の学者社会に波及して凡そ阿蘭窮理の説とあれば古流の老儒碩学と雖も容易に之に抗するを得ず、唯蘭学門流の少数なるが為に表面には俗世界に擯斥（ひんせき）せられたるが如くなれども、其実は已に日本上流の有力なる部分を征服したるものと云ふも可なり」として「世に守旧頑固の士人多しと雖も、苟も其人に知識分別の明ある者は真理原則の争ふ可らざるを悟りて忽ち物理学の良友となり、一度此物理の門よりして文明に入るときは其志復た動かす可らざればなり」であり、仮に政治経済商業などの「人事無形の論理」から導入したならば、教養人たる士大夫層からみれば当初より蔑視されるか、激しく新旧争う渦中にあって、「洋学の運命も必ず断絶したるや又疑を容れず」ということになった。日本では自然科学が医学から物理の領域において発達して尚、「敵」を見ることなく、むしろ有力な「友」を得たことが「先人偶然の発意に出でたりとは雖も之を物理学の功徳と云はざるを得ざるなり」というのである。中国は日本よりも西洋との外交関係が長いけれども「西洋文明の新原素を輸入したるは国民中最下等の商民社会よりして、当初既に文明の重きをなさず、今日に至るまでも尚ほ進歩の滑なるを得ざるこそ気の毒なれども」ということであったのである（『福翁百余話』明治三十四・一九〇一年、⑥四二六―二八）。

「宇宙自然の真理原則に基づき物の数と形と性質とを詳にして其働きを知り、遂に其物を将て人事に利用するもの」たる「物理学」、「人間万事経営の大本」とした「物理学」（⑥四二五）、即ち自然科学の社会的地位が日本では高く、中国では低いという指摘である。実際、杉田玄白『蘭学事始』を読めば、「それ医家のことはその教へかたすべて実に就くを以て先とすることゆゑ、却って領会すること速かなるか」との経験を積み、「和蘭実測窮理のことは驚き入りしことばかり」であった以上、蘭方医が福澤の言う如き気概を以て江戸期における社会的地位の高い身分の持ち主などに『解体新書』などを献本し、さらに徳川家はじめ各藩主にも仕えるなど、お雇い医師という制約はあるものの、蘭学の社会的地位の高さが想像できるというものである[33]。それだけに逆に身分制の枠内での蘭学の開花ということになる（⑥四二七―二八）。むろん漢方医にあっても既に江戸中期には伊藤仁斎の古学を受けて陰陽五行説に立つ思弁的観念的な金元医方（後世派）から古代医学の精神に基づく経験と実証を重視する名古屋玄医（一六二八―一六九八）に端を発する古医方（古方家）が力を増していたのであり、その潮流にあってのそれでもあるのである。蘭学の開祖たる前野良沢は蘭学を通して「中国」を「支那」として相対化し、中華思想から解き放され、アリストテレスの四元論で以て陰陽五行論を批判し、克服しているのである（「管蠡秘言」安永六・一七七七年稿）[34]。

それでは福澤は洋学において「物理学」的思考を如何に修得し、歴史や政治、社会の認識に如何なる視点をもつに至っているのであろうか。

四　洋学研究

福澤と洋学との関連を科学思想と歴史や社会との関連で考える場合の対象として、維新前後の啓蒙書の訳、文明論執筆前後の史書、それに明治十（一八七七）年前後に福澤が読了した進化論において見てみよう。まずはその名通りの慶應元（一八六五）年刊行『訓蒙窮理図解』である。ここでの序において福澤は儒学的ともいえる「人の人たる所以」を知って真の「万物の霊」（『書経』「泰誓上」、日本における初出は恐らく大化二（六四六）年八月の改新の詔の「万物の内に人是最も霊

なり」との『日本書紀』巻二十五にあるそれであろう）として人間の完成を説いているが、それへの道程は四書五経の学習にあるのではなく「窮理の学」即ち自然科学のそれにある。「窮理の学」が“natural science”か“natural philosophy”か、あるいは“physics”か、さらには既に自然科学の意味で蘭学者が使用している「窮理」かの問題はあるが、明治初期に起きた窮理書ブームの先駆けの一つとなった『訓蒙窮理図解』に次いで福澤が翻訳を試みたものとしての「窮理全書訳稿」（G. P. Quackenbos, *A Natural Philosophy*）を見ると、これには「窮理学（ナチュラルフィロソフィー）」とは物の性質と其規則とを議論する学なり。亦これを『フィシスとも云ふ」（⑦六二三）とあるから、“natural philosophy”は同時に“physics”でもあるとの認識を有している故、『訓蒙窮理図解』もその内容からして広義の物理学、あるいは自然科学の入門書と言ってよいものである。さらにそこには「探索の法モーゾ・ヲフ・インウェスチゲーション　窮理の実証を得るに二法あり。経験と試験と是なり。自然に顕はるゝ物の変化運動を見て其理を考るものを経験と云ひ、故さら人力を用ひて物の変化運動を起し其理を考るものを試験と云ふ」（⑦六二三―二四）とあり、真理の探究には観察と実験の相方が必要であることを述べ、そうした方法を獲得することによって人間の完成として『書経』のいう「万物の霊」に至るというのである。朱子学ではないが、「聖人」ならぬ「万物の霊」、（自然科学）を学んで至るべし、である。

次いで洋学者福澤をして積極的に学び執筆する際の参考文献とした、所謂教科書の類を除いた文献における科学と政治ないし社会、それを考察する基礎としての歴史について見てみよう。まずはギゾー『ヨーロッパ文明史概略』匿名英訳・ヘンリー脚注本（François Guizot, *General History of Civilization in Europe, from the Fall of the Roman Empire to the French Revolution*, With Occasional Notes by C. S. Henry, New York: D. Appleton, 1870, 手沢本）であるが、ここでギゾーは、文明の歴史には人間の知識や意志の制御と無関係な運命付けられた部分と人間の自由と知性とによって担われる部分があり、後者に人間の判断と意志によるもの、即ち自由かつ知的な技術者（the free and intelligent artificer）としての人間の役割があると講じているところに注意しておきたい[35]。特に二大哲学者ベーコンとデカルト（福澤「二学者」との書き込み）の出現、その時代における最大事件である宗教改革などの一般的事実としての因果関係の理解を求めるが、それには性急にして不完全な一般化をすることなく（福澤「粗忽の害」との書き込み）、事実の確固とした研究の必要性をギゾーは述べる。こ

れによって学者奴隷論ではないが（⑲五一三）、初めて己が翼を広げて高いところに飛び立ち、一切の事象の情勢把握と結果を見ることができるのである。こうして宗教改革を人間精神の自由の飛躍にして精神世界の専制権力に対する反抗と位置づける。[36] さらにしかしそれは「真の知性の自由の原理」（the true principles of intellectual liberty）に気付くことなく終りはしたが、[37] 近代社会の大きな事実の一つである「探求の自由」（freedom of inquiry）と「人間精神の自由」（the liberty of the human mind）を獲得した。そしてこれこそが絶対君主政下で政治的自由を獲得するに至る契機となったと、ギゾーはイングランドを例に説明し、その精神の普遍性を講ずるのであった。[38] 学問や宗教の自由が精神の自由を齎し、それが延いては政治の変革、即ち政治的自由に通じるとの説である。「既に精神の自由を得たり、また何ぞ身体の束縛を受けん」（④一二一）である。

さてついで福澤における実学と政治との関係を知る上で最も興味深いのがバックル文明史（Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England*, Vol. I, II, New York: D. Appleton, 1873, 1872、手沢本）であり、それに応えているJ・S・ミルの議論（John Stuart Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Method of Scientific Investigation*, Vol. II, 8th Edition, London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1872、署名本）[39] である。周知のようにバックルが力説しているのは歴史の科学化であり、それは統計学を主たる手段とするものである。福澤はこれを文明論執筆において援用する。すなわち歴史における科学の問題と統計を利用しての自由意思説と必然関係説との関連である。ここではまずバックル説を瞥見してみよう。

バックルは文明史において、第一に統計学（statistics）第二に比較（comparison）第三に総括（exhaustive methods）を用いて、事実羅列主義に陥っているとバックルが見なす既存の歴史叙述を批判し、科学としての歴史学の樹立を自らの文明史で果たそうとする。[40] 即ち具体的事実を統計によって収集し、そこから他文明と比較し、さらに統計に表れた諸事象を大局的に見て抽象化し、かつそこに見られる法則を発見するという訳である。福澤が援用しているのは犯罪数と自殺者数（④五五―五六）、婚姻数と穀物物価の上下の関連の箇所である（④五七）。これには当然、疑問も呈されたのであろう、バックルはそれに答えるべくハーサレー卿（Lord Hatherley）への書簡において、婚姻論の疑問に対する返書を認め

ている。婚姻の大部分は直接的には個人の考えによるといえるが、これは「近因」（proximate cause）であり、「究極の遠因」（the most remote cause）は食糧事情、即ち食糧の物理的法則による。そしてバックルは「実践」（practice）は「究極の近因」（the most proximate cause）により、「科学」（science）は「究極の遠因」（the most remote cause）を扱うと答えているのである[41]。さらにバックルは「一切の科学」の目的は、福澤の文をそのまま借用すれば、「近因より次第に遡て遠因に及ぼすに在り」（④五七、"The object of all science is to rise from proximate causes to more remote ones, …[42]）ということになる。バックルにあっては個人的実践は「科学」（the *science*）ではなくて「生活の技術」（the *art* of life）の問題であるが、これを実現すべく最も確実な方針を計画するにあたっては「遠因」が何であるかを見極める必要があると認めているのである[43]。福澤が文明論執筆時にヒースの編著を読んでいないことは其刊行年から明らかであるが、文明論における近因・遠因論と婚姻数と穀物物価との関係の位置づけを見ると、福澤のバックル理解の確かさを知ることができよう。バックルは文明史の婚姻論の所で遠因・近因論を論じている訳ではないからである。但しバックルの『エッセーズ』（*Essays*, N. Y.: D. Appleton, 1863。これにはJ・S・ミル『自由論』書評と科学の進歩に対する女性の位置づけを論じた講演が、匿名によるバックル評伝[44]と共に、収録されている。）あるいはこれに収録されている論稿も収録されているJ・S・ミルの義理の娘であるH・テーラーの編纂になる『ヘンリー・トーマス・バックルの雑録と遺作』（*The Miscellaneous and Posthumous of Henry Thomas Buckle*, Vol. I, II, III, Edited by Helen Taylor, London: Longmans, Green, 1872[45]）にある「ミル自由論評論」（"Mill on Liberty"）に見られる近因・遠因論は、福澤が読んだ可能性が高い。即ち多くの人々は歴史を見るにあたってシーザーに固執するとして、これをバックルは「近因研究」（the study of proximate causes）の選択の結果とみなし、「実践的精神」（practical minds）による「技術」（art）に依存する「生活」（life）からくるものであり特殊なものとする。そして「思索的精神」（speculative minds）による「科学」（science）は「遠因研究」（the study of remote causes）であって、これこそが事の普遍的な要因を発見するというのである[46]。バックルは歴史における「近因」と「遠因」について論じ、「遠因」が「科学」で「近因」は「技術」の問題であるとしているのである。

次にミルであるが、ミルは科学と社会科学への経験的且つ機能的アプローチの宣言とされてきた『論理学体系』第六

巻[47]、これを福澤もあるいは精読はしていないけれども閲覧した可能性は福澤家宗家の蔵書に本書があることから察せられるが、そこでミルは、歴史的事実が一定の法則に従っていることは統計学が証明しているとしたバックル文明史を挙げて、イギリスにおける歴史叙述に革新をもたらした著作として歴史における科学の問題を論じる。主たる関心は歴史に法則を見ようとしない「自由意志説」(the doctrine of Free Will)と、それを見ようとする「必然性学説」(the doctrine of Necessity)との問題である。統計学上の事実から道徳的行為(moral action)に一定不変の諸法則(uniform laws)があるとの議論は驚異であったが、ミルはバックル説に理解を示しながら、しかし「偉大な人物たち」(the greatest men)や「個性」(individuality)の役割を重視する。この点については福澤も紐解いたと思われるミル文明論("Civilization" in *Dissertations and Discussions; Political, Philosophical, and Historical*, 2nd Edition,Vol. I. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1875、手沢本)、さらには『自由論』にも符合する[48]。優れた人材は丘の上から射してくる光をただ眺めるのみでなく、その丘の頂に昇って光を呼び起こす。そしていつまでもこの頂きに登る人がいなければ、多くの場合、光は全く平原を照らすことはなかったかもしれない、というのがミルの考えである。そうしてミルはここに偉大な個性による「科学」を見据えた「技術」の役割を重視するのである[49]。ちなみに『論理学体系』の後に出版され福澤も紐解いたミル第二冊目の本『政治経済学原理』(*Principles of Political Economy with Some of their Applications to Social Philosophy*, 1848)は正にバックルによれば「サイエンス」というよりは「アート」として位置づけられるものであり、それは統治機能として有益な方策を提供するものであって、行動の「アート」を論じるものであった。それに比して『論理学体系』は思考の働きにとって有益であり、論証の「サイエンス」を論じるものであった[50]。

さて科学の役割を重視し、福澤が最も多く読んでいると思われる社会進化論者であるH・スペンサーについて見てみよう。福澤はスペンサーの『社会学研究』(Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, New York: D. Appleton, 1874, 手沢本)と『第一原理』(*First Principles of a New System Philosophy*, 2nd Edition, New York: D. Appleton, 1875, 手沢本)を精読しているが、福澤がスペンサーの学科論(discipline)において「抽象的・具体的科学」(the Abstract- Concrete Sciences: 物理学・化学・機械学)を「実学」としていることは、他の学科目である「抽象的科学」(数学・論理学)、「非有機的具体的科学」(天文学・地理学)、

「有機的具体的科学」（生物学・心理学）との関連において注意すべきである。スペンサーは科学的発展を唱えていることもあって、「有機的具体的科学」を以て科学の中の科学としていることは想像に難くない。しかし福澤はスペンサー読了後も具体的に有機的具体的科学を以て「実学」としておらず、後進性を阻止する理性のエリートが大衆社会を意識的に統御する手段としての科学という思想を以てする優生学の先駆者たる「ゴートン」ことガルトン[51]（Francis Galton, 1822-1911、ダーウィンの娘婿）の『能力遺伝論』（*Hereditary Genius*, New York: D. Appleton, 1871, 手沢本）を読み[52]、血統論で士族の能力保護を訴えるべく遺伝論を説くことはあっても（⑤二二四―二二五）、加藤弘之『人権新説』の書評や「妾の効能」でそれを茶化し、「今日ダーウキン氏の説に拠て考えれば、此の忠言の行はれざりしこそ幸なれ」と記していることから（⑧三八五―八七、一五―一六）、あるいは「人民の私権を堅固にするは立国の大本」（⑪三八四）として、進化論に接した後においても、依然、自然権論者たることを堅持していると考えられる論説もあることから、福澤は蘭方医学からくる生物学など有機的具体的科学に精通してはいても、あるいはそれに精通しているが故に、必ずしもスペンサーの学科進化論に賛意を表明している訳ではないと思われる。従って福澤はその『生物学原理』（*The Principles of Biology*, Vol. I. II. New York: D. Appleton, 1874, 手沢本）の中でも進化の部分への着眼はないし、『心理学原理』（*The Principles of Psychology*, Vol. I, II. New York: D. Appleton, 1873, 手沢本）を紐解いた可能性はあるかもしれないが、しかしそれは心理学ではなく『福翁百話』七十八の「生理学の大事」における運動作用論と人心構造論へのその影響についてである[53]（⑥三三〇）。しかしそれは用語上の類似に留まる可能性が高いというレベル故、むしろ福澤のスペンサーへの着眼としては歴史における「近因」と「遠因」説の方が重要である。即ち「軍記の如き歴史も無用に非ず　此ものあらずんばポリチカルの事は固より明にし難し　然りと雖も事物の原因は遠き所に求めざる可らず。若し然らさるときは良策と思ひしも必す失策なることあらん[54]」として、「近因」よりも「遠因」の認識が政策次元においても必要であることをスペンサーは述べ、福澤は改めて歴史における遠因研究（「サイエンス」）の実践（「アート」）に対する優越性を学びとっていると思われるからである[55]。

さてスペンサーであと一つの歴史における問題は「軍記」に現れている所謂英雄史観批判である。『社会学研究』では、社会現象が科学的に説明不能な場合、神による説明と同様、「非凡な人物とその行為の記録」にのみ着眼するとして、

英雄史観（the great - man - theory of History）を批判する。福澤の書き込み用語でいえば「大人説」である。未開や古代文明、それに児童教育にあっては歴史を動かすのは「著名な人間の行動」である。しかし英雄一人ではなく各個人が夫々役割分担をするように進展していくのが文明への道なのである。スペンサーにあってはそれは「分化」（differentiation）である。「分化」が社会進化の要訣である。しかし福澤もこれに応えて、「ジッフェレンチエーションは文明の要訣なり。政府は手を引いて私の世界に事を分たざる可らず」（⑦六六六）とノートする。[36] そしてさらに記す、「文明の要は人事の分離に在り。大人論は不文未開の徴なり。試に見よ、他人を頼み他人に心酔し、古人を慕ひ、古人に恐れ入る者は未開の人の通風ならずや。無智の下民婦女子が宮寺に参詣し、折助の輩が太閤記を聞て夢中に為り、兵卒が大将を慕ひ、漢儒が聖賢に恐れ入り、洋学者が西洋流に眩惑するも其一例なり。人事分離して各自家の独立を謀るに非ざれば文明は期す可らず」（⑦六六六）と。スペンサーに言わせれば社会の進歩を齎すものは「超自然的な神業」か「自然の理」の何れかであるが、スペンサーは後者であると言う。それは様々な要因の集積によってなっている社会が英雄を生み出すからである。「未開人からはアリストテレスは生まれないし、未開人の宴からはベートーヴェンは出現しない」のである。[37] 福澤の援用によれば「「ニウトン」は阿非利加の内地に誕生す可らず。蝦夷の土人は「アダムスミス」を生むこと能はず」である（⑲五三一）。独りの英雄よりも社会の進歩が第一というわけである。

むろん英雄史観を福澤がスペンサー、あるいはバックルに同調して批判しているとしても、福澤は多数者の専制への警告をなしているミル『自由論』やトクヴィル『アメリカのデモクラシー』（Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Translated by Henry Reeve, New York: A. S. Barnes, 1873, 手沢本）を紐解いているので、[38] 単純に英雄史観を批判しているわけではない。それは程度問題でもあるが、先に見た如く、福澤の学者雇奴論における知識人の役割を見れば、優れた個性の持ち主が必要不可欠であることは福澤にあっても明らかである。「文明の野蛮」の問題に通じる平均化が凡庸化を招くこと、しかもそれが文明化された社会にあっても民心を退縮させるに至ることを福澤は早くから認識していたからである（③五九―六〇）。

さてスペンサー『第一原理』であるが、ここで興味深いのは「可知界」と「不可知界」との関係である。福澤は「可知界」

における法則発見と「不可知界」における認識不可能性に着眼し、「科学」と「宗教」のそれぞれの領域とみなす。そして「可知界」がその領域を拡大するにつれ「不可知界」はその領域を狭くするというよりは新たな「不可知界」が現れるという。福澤の要約でいえば「続て分れは続て分らぬものが出る」である。これは「科学」と「宗教」との分化の行程が不完全である限り、両者の対立は不可避であるが、認識可能の領域が進展すれば両者の対立は減少するということである。従って両者の永続的な和解は「科学」の説明が近因的にして相関的なことを確認し、「宗教」が描く神秘性が究極的にして絶対的であるときに到達するとスペンサーは論じる。「宗教」と「科学」は必然的に相関的なのである。(59)

ところで福澤はスペンサーの議論を念頭において、「日本人は命を云ふこと少なし。御約束など云ふは弥陀信仰の下民のみ。命を云はざる者はサイヤンスに入り易し。日本固有の徳なり。○西洋諸国の人民は上帝を信仰するの心よりして国王を神視するの念慮薄し。日本人は最初より天子を神視するが故に上帝を信ずるの念少なし。而して武家の政行はれてより此天子に権なし。故に日本人民は其精神に神視するものなしと云ふ可し。西洋にては近日に至り始てサイヤンスの力を以て上帝論の賤しきものを排せんとして頗る困難なれども、日本にては唯人力の専制を排すれば直にサイヤンスに入るの路あり」(「覚書」⑦六六七)と考え、日本人が非宗教的ないし世俗的であること、このことが実は天皇を神聖視し、そうであるが故に神の存在を信ずることなく、しかも天皇は武家支配が始まって以来、政治権力を持つこともなくなっているので、「科学」に対抗する「宗教」がない。従って世俗的圧力を排すれば日本は即座に「科学」に入ることが出来るというのである。「宗教」と「科学」との争いは福澤がドレイパー『宗教と科学の闘争史』(John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, 5th Edition, New York: D. Appleton, 1875, 手沢本)を紐解いた上でも、福澤にあっては日本においてはあり得ないことなのである。(60)

五　政治と政治学

福澤はバートン『政治経済学』(John Hill Burton, *Political Economy, for Use in Schools, and for Private Instruction*, Edinburgh:

William and Robert. Chambers, 1852）において政治が未だ一科の学問を成していないとの認識を持っていたが（①四二二）[61]、明治十六（一八八三）年には「元来政治も一種の学問にして其区域甚だ広し」と政治における学問、言ってみれば政治学論を展開する。それは「日本の名義に従へば法理文医諸学の大意を弁知し」と政治学が法学（「古今各国の法律を吟味して其法理を論ずる学」）・理学（「物の数と時と区域とを根本にして万物有形の性質と其働とを研究する学」）・文学（「詩文章より史学、哲学、修身学、経済学等」）・医学（「人身の衛生治病に関する学」）など諸学科の横断的知識を弁える学問であって、政治学者は「世界古今文明の進退、民情風俗の異同を視察する」ことに勉め、それを「数と形とに顕はして其実証」を求め、さらに「古を鑑みて今を謀り、今を処して後を慮り、先人の実験を取捨して之を当世に施し」て、「尚後進の為に材料を遺して益其地位を高尚に進めんとするもの」であるので、「固より学問として視る可きのみならず、其目的は直に活物の人類を適とするが故に諸学の中にても最も敏を要するの学問なり」と断ずる。そうして「政治学に於いて民情を視察するの要訣は、彼の俗に所謂小本（こぼん）人情本の戯作者が花柳社会の情態を写し出すが如き緻密に至て始めて真を得たるものなり」と論じて、「政治の学問の頴敏を要して其難きこと斯くの如し」という（「学者と政治家との区分」、⑨二四八―五〇）。

このように筆を運んで福澤はさらに、「然らば則ち此学問部内の人を二様に区分して、其一を専任の学者と為し、其二を実業の学者と為すこと」と「専任の学者」、即ち福澤も紐解いているミル『政治経済学試論集』（J. S. Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, 2nd Edition, London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1874, 手沢本）における〝ミル的区分で言えば、「専任の学者」即ち「サイエンス」に立脚する「理論政治学」（speculative politics）と「実業の学者」即ち「アート」に立脚する「実践政治学」（practical politics）に二分する[62]。それは「彼の医学化学又器械学等に於けるが如くなる可き、固より当然のことにして又実際に於いても必ず然らざるを得ず」と医学など自然科学における学問の有り様と同様であると論じる。「是即ち今日の通語に学者と政治家との名称を生じたる由縁ならん」として、通俗的に言えば「学者」と「政治家」との分別を意味するという。そうして「学者」は「諸学課の一、二を専門として又其他の大意を明にして自ら社会学の一門を成し、目下社会の文明を論じて頻に向後の進歩を謀り、或は書を著し或は新聞雑誌に記して世の耳目を開かんことを勉る者」であり、「政治家」は「平生得たる学問を根本にして実際の経験を重ね、或は

学者の書を読み或は其言を聴き、自家の材料を富まして之を実地に施行し、以て直に人民に接する者なり」という。そして建築に例えて「学者は図を製する者にして政治家は家屋を建築する者なり」であり、「一は局外に身を安んじて断じて事を執るの念なく、一は現に局に当り又其局に当たるを以て畢生の心事とするの点に在るのみ」と断言する（⑨二五〇―五一）。

福澤はこのように政治学者を「サイエンス」ないし「理論政治学」の担い手としての「学者」と「アート」ないし「実践政治学」の担い手としての「政治家」とに峻別する。これには「サイエンス」と「アート」との区別を設けていないと福澤が考える政治学があるからである。言うまでもなく儒学である。「漢学なるものは道徳と政治と相混じたる一種の古学」とまず述べ、「其流の学者に志を言はしむれば帰する所、治国平天下に在らざるはなし。然も其治国平天下は自ら国家の政権を執り又政権に依て事を実施するの謂にして、富貴功名は唯政権実施の域内のみに在るものなれば、天下古今無数の漢学者にして苟も官途に地位を得ざれば宿昔の志を達したる者に非ず」との認識を示し、それが「即ち漢学者流一般の風にして會て怪しむ者もなく」と現状分析をする。何故か、「蓋し我国社会の発達尚未だ広大ならずして人事の区別分明ならず、学医と開業医と相混じ、化学者器械学者と製造家と業を同うし、製図者をして直に家屋を建築せしめんとするが如き妄想を脱すること能はずして、之が為に商売工業学問に至るまでも百般の事業其地位甚だ高からず、地位高からざれば之を重んずるのも乏しく、自から政治外の佳境を見出して其富貴功名に安んずるの気風を成さざるが故ならん」（⑨二五〇―五二）であるからである。即ち儒学の世界は分業化が進んでいないのである。スペンサーの論理からすれば文明化の進展が未だ不充分ということである。

「専任の学者」（「先人の所論を研究して尚未発の事を発明し、以て学問界の材料を増加して以て当世の欠を補ひ、以て後進に教ゆ」）と「実業の学者」（「先人の書を読み今人の教を受け、其学び得たる所のものを社会の実際に施す」）、即ちバックルやミルではないが「サイエンス」と「アート」との区別をなし、スペンサーではないが専門分化の世界たる文明社会の構想である。むろん福澤は既に文明論で「理論家の説ヒロソヒと政治家の事ポリチカルマタルとは大いに区別あるものなり。後世の学者、孔孟の道に由て政治の法を求る勿れ」（④六二―六三）と論じて、「サイエンス」と「アート」との区分を知らない

と考える儒学の政治学ないし政治の世界を批判している。そうであるが故に両者の区別を知らないと見る儒学からの洋学転向者の批判を「学者の職分を論ず」（明治七・一八七四年）においてなしていたのである。「学者士君子、皆官あるを知て私あるを知らず、政府の上に立つの術を知て、政府の下に居るの道を知らざる」であり、それは「漢学者流の悪習を免かれざるものにて、恰も漢を体にして洋を衣にするが如し」である（③五一）。『学問之独立』（明治十六・一八八三年）もこの文脈での執筆であったであろう。

六　おわりに

福澤は慶應義塾記事（明治十六・一八八三年初版、同二十二・一八八九年再版）において「学則は専ら有形の実学を基礎として文学に終るを旨とす」（⑲四一四）と記し、「文学会員に告ぐ」において否定的であった「文学」を以て目的とすることが義塾の学則であることを同時期に明言している。これは「文学」を広義のそれ、即ち「学者と政治家との区分」における定義に従うならば詩文学・史学・哲学・倫理学・経済学など（⑨二四九）の学問の意味で使用し、狭義の詩文学を意味するのではないことは明らかであるが、ここで「実学」と「文学」との関係を論ずるにあたって、福澤は恐らくバックルの『エッセー』ないし『雑録と遺作』、並びにミル『政治経済学試論集』、あるいは可能性は少ないとはいえミル『論理学体系』第六巻を念頭に置いていたのであろう、「サイエンス」を踏まえた上での「アート」の重要性を認識し[63]、その修得を旨としているのである。「本塾の主義は和漢の古学流に反し、仮令ひ文を談ずるにも世事を語るにも西洋の実学（サイエンス）を根拠とするものなれば、常に学問の虚に走らんことを恐る」（⑲四一五）としていることはそれを裏付けよう。「サイエンス」（「実学」）即ち基礎研究と「アート」（「技術」）即ち応用研究が共にあって「文学」即ち学問なのである。

ところで福澤は『学問のすゝめ』第十四編（明治八・一八八七五年）の「心事の棚卸」において、精神と行為の検証をすることを勧めている。即ち「一身の有様を明にして後日の方向を立るものは智徳事業の棚卸なり」（③一一九）として、「人間万事十露盤を用ひて決定す可きものに非ず、唯其用ゆ可き場所と用ゆ可らざる場を区別すること緊要なるのみ。世の

学者経済の公論に酔て仁恵の私徳を忘るゝ勿れ」（③一二二）と論じ、最後の一点における「仁恵の私徳」の重要性を訴えている。

また福澤は『福翁百話』において「人事に絶対の美なし」として、人文に於いて絶対の美がないとしても、それは「今の世界」のことである。しかし文明が進歩すれば「器械的の有形の物理」を知り、それを究めて「天工の領分」に侵入し、秘密を発見し、その真理原則を叩きつくして残すところなく宇宙を手中のものにすることが可能となる。これこそが天人合体の日であって、この環境に到達するときは「人間世界に無形の人事」なく、「事あれば必ず其事の原因にあらざれば感応たるべき物の形を現はし、人心の正邪清濁喜怒哀楽の情感」まで五官の達するところとなるという。器械的に人心を見ることも可能というのである。「人間世界の有形無形、一切万般を物理学中に包羅して光明遍照一目瞭然」という訳である。それこそ「人間絶対の美」に到達する行程である（⑥二八三―八四）。

「仁恵の私徳」や「人間絶対の美」を恐らく福澤は一貫して念頭に置いていたであろう。それは確かに福澤も個々人の目的としてミルの如く意志と行為を理想的な高貴さにまで高めることを第一としての「自信自重の心」（⑥二七一）としての「独立自尊」（⑥四〇五）への途とも重なろう。ミルへの福澤の書き込みではないが「其名を当るにはヂグニチのセンスと云はんか」、即ち自己尊厳の感覚なのであり、あるいは「ノーブルフヒールング」、即ち高尚な感情の養成なのである（J. S. Mill, *Utilitarianism*, Fifth Edition, London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1874、手沢本[64]）。それはミルに従えば己の幸福や他人の幸福に優先し、快楽と苦痛からの自由を増大し、生活をより高度な意味において取るに足りない幼稚な姿に留めることなく高く優れた能力のある人々が憧れるような情態にまで齎す姿である[65]。「アート」は「すること」であり「サイエンス」は「であること」である[66]。しかし前者は後者に裏付けられて始めて可能であり、「サイエンス」の見出した自然の諸法則と目的論ないし目的についての学説といわれてきた一般的原理との成果を活かすことがまた「アート」の役割である[67]。しかも主体性を離れては道徳領域の真理性は担保されない。ミルにとって確かに自由な個人の高尚な生活への追求は「サイエンス」の「であること」を踏まえた「アート」の「すること」の作業としての個人の生活の確立ともなりえよう[68]。翻って福澤にあっては「心の本体」あっての「心の働」である（⑥二三五）。「実学」もその

意味では「技術」の僕である。「文明は学理と共に歩を與にし、学問上の真理原則を人事に応用すること、いよ〳〵広くしていよ〳〵密なれば、之を文明進歩の相と名づけ、其の学理を知る者を文明の人と云ふ」（⑥二五七）との言はその意味ではミルと共通するものがあろう。「人間の私を自ら重んじて万物の霊と証する所以なる可し」（⑥二一〇）である。

福澤は「実学思想」に「サイエンチフィクアイヂア」とルビを振った。そして「サイエンス」と「アート」を区別して前者の後者の克服過程を「文明」の進歩とみた。しかしそれは両者が未だ分別していなくて混同している儒学の世界を念頭に置いての上での話であった。そして両者を区別するべく政治学もミルではないが「サイエンス」即ち「理論政治学」と「アート」即ち「実践政治学」とに分け、分業の必要性を訴えた。福澤は両者の進展を図るのが「文明」への一階梯であることを充分認識し、来るべき文明の極致の状態を「黄金世界の時代」と称し、「七十歳の孔子にニュートンの智識を兼ね」る多くの人々が生活する世界を夢見ている。ここでは「物理の聖人」たるニュートンと並んで「道徳の聖人」たる孔子が登場する。政治家たる孔子ではなく道徳家たる孔子である。しかも福澤は孔子を「道徳の聖人」とするにあたって「七十歳」を形容した。これは言うまでもなく『論語』「為政編」にあるあの「吾十有五而志学、三十而立、四十而不惑、五十而知天命、六十而耳順、七十而従心所欲、不踰矩」における孔子の最後の境地を指したものである。福澤のスペンサー『第一原理』の精神的進化の平衡運動を踏まえての[69]「覚書」による註釈では、「心」とは「フヒーリング」（feelings）であり、「矩」とは、福澤は「則」を充てているが、「身外万物の情態」（surrounding conditions）のことである。そしてスペンサーの意を汲んで「我意思情感に由て事を行ひ、其行ふ所よく外物の状態に適するに至れば、家内安全天下太平の極に達したるものと云ふ可し」と“the individual has no desires but those which may be satisfied without exceeding his proper sphere of action, while society maintains no restrains but those which the individual voluntarily respects.”を翻案し、「此有様に進むには、人民の自由を広くし政府の束縛を解くの一路あるのみ」（The progressive extension of the liberty of citizens, and the reciprocal removal of political restrictions, are the steps by which we advance towards this state.）として、「之を人心と世事との平均と名く」（the establishment of this equilibrium, is the arrival at a state of human nature and social organization, あるいは the complete equilibration between man's desires and the conduct

necessitated by surrounding conditions）と解釈する（⑦六七六―七七）[70]。

むろん「矩」とは「法」（馬融）、あるいは「法度の器」（朱熹、仁斎、徂徠）であるが[71]、御法度ではなく人間の法、即ち人としての道理、即ちここではスペンサー『第一原理』の言うところのものより、より規範的な同じ著者による『社会学研究』にある用語を借りれば「道徳律」（code of moral law）を指すであろう。その意味でその「矩」、即ち道理を知ることが「サイエンス」の営みにもなり、それを踏まえた上での「アート」としての「心の欲する所に従い矩を踰えず」という心境を指すことになろう。

福澤は『学問のすゝめ』初編（明治五・一八七二年）に於いて「人間普通日用に近き実学」を勧めているが、そこには「修身学」もあり「身の行を修め人に交り此世を渡るべき天然の道理を述べたるものなり」とそれを定義した（③三〇）。「天然の道理」も「矩」であろう。福澤が究極的に「人にして人なりと思ふ一点」[72]に賭けているのはその意味で「実学思想」に裏付けられた「万物の霊」の要請を、仮令ミルを通したものであれ、あるいはギゾー文明史、その脚注者ヘンリーのいう「人間性の完成」（*Human Perfectibility*）を歴史に求める姿勢であれ[73]、改めて確認している。それだけにそこには福澤が意図している以上に深い意味が込められているように思われる。

福澤は晩年に「万物の霊、地球上の至尊と称する人間は、天の意地悪きに驚かずして之に当たるの工夫を運らし、其秘密をあばき出して我物と為し、一歩一歩人間の領分を広くして、浮世の快楽を大にすることこそ肝要なれ」と宣言し、それを「我輩の持論」として「与造化争境」あるいは「束縛化翁是開明」と謳っている意味とした。そうして「物理学の要は唯この一点に在るのみ」として、「方今世界開明の時代と云ふと雖も、天の力は無量にして其秘密に際限ある可らず、後五百年も五千年もいよいよ其力を制して跋扈を防ぎ、其秘密を摘発して之を人事に利用するは即ち人間の役目なり」（「造化と争ふ」⑥二三六―二三七）と断じた。「サイエンス」を踏まえての「アート」の駆使こそが人としての役割としており、これは「初は主人。次は奉行。次は人の政府。次は政府の法に次はモラルローに従ふに至る可し」[74]という文明の進展の究極にある状態を思い描いたものと相補うであろう。

（1）以下福澤からの引用・参照は慶應義塾編『福澤諭吉全集』岩波書店刊行の戦後版全集再版（一九六九―七一年）により、このように記す。また、以下、引用史料で片仮名表記となっているものは、手沢本への書き込みも含めて平仮名表記に、漢字についても通行体に改めた。

（2）山住正己編『日本近代思想大系6　教育の大系』岩波書店、一九九〇年、七八頁参照。

（3）この点の推移については伊藤瀰彦『未完成の維新革命―学校・社会・宗教―』萌書房、二〇一一年、四一―七九参照。

（4）明治一四・一八八一年刊行の井上哲次郎・有賀長雄・和田垣謙三・国府寺新作編『哲学字彙』に「Principle 道、原理、主義」とある。

（5）福澤が挙げているところは「鳶飛戻天」の箇所であって、「天地の大なるも、人猶憾（うら）むる所有り。故に君子大を語れば、天下も能く載する莫し。詩に云く、鳶は飛んで天に戻（いた）り、魚は淵に躍（おど）ると。其の上下に察（あきら）かなるをいうふなり」（第二段第三節）。

（6）『孟子』の冒頭を飾っている「開巻第一」は「梁恵王章句上　凡七章」を指し、孟子が千里を遠しとせずして来訪した理由を恵王が国を利する目的であろうと質問したので孟子が「王何ぞ必ずしも利を曰わん。亦仁義あるのみ」と答えて、諸侯の領地＝「国」、卿・大夫の領地＝「家」、即ち「国家」の政治が乱れるのは誰もが仁義を無視した利益を第一と考えることによるとしている点を指す。

（7）福澤が荻生徂徠の学を奉じる亀井南冥の流れを汲む照山白石常人の学塾で儒学を学んでいる点はその自伝に詳しく、特に『詩経』と『書経』の薫陶は『春秋左氏伝』を得意としていた自負と相まって福澤の漢学理解をするうえで注意する必要がある（⑦一二―一三）。但し同じ亀井流の広瀬淡窓を白石は批判している点などを勘案すると福澤のいう「亀井流」は亀井南冥よりはむしろ子の亀井昭陽と考えられる。白石は「亀井の説に入りたるに非ず、亀井先生に親炙したること無く常に該著書に就き習得せるものなり」であり、しかも「学説と亀井学の普及に力を致せしは亀井門人に優ることあり」と自ら述べている如く師事することなく私淑による亀門学徒であった（赤松文次郎編『照山白石先生遺稿』「付録」、照山白石先生遺稿編纂会、一九三〇年、三二―三三頁）。また父百助が自ら編じたと思われる『諸先生文集』には亀井南冥・昭陽、江上芬洲、太宰春台、山県周南などの徂徠学系統、特に昭陽が多いのも暗示的である。百助蔵書を閲覧するにあたっては臼杵図書館の関係各位に感謝したい。尚、白石照山、福澤百助については、拙稿「福澤諭吉における政治原理の構造と展開（三）」（『甲南法学』第二十六巻第一号）「同（六）」（同第三十二巻第一・二号）参照。徂徠学が儒教を以て天下国家論を旨とする政治論を重視した点は丸山眞男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、一九五二年）に於いて夙に有名であるが、福澤は此処では明確に儒教を政治学と規定している。むろん丸山も福澤のこの論考に言及しているが、序文的部分に留まっている（丸山眞男・加藤周一『翻訳と日本近代』岩波新書、一九九八年、一六二頁）のは、その「福澤における「実学」の転回」において儒教を倫理学と福澤は見なしているとの視点からする儒教批判の展開という文脈があっ

たからであろう（丸山眞男『福沢諭吉の哲学　他六編』松沢弘陽編、岩波文庫、二〇〇一年、四六頁）。尚、丸山が福澤の儒教批判が国内のそれから中国・朝鮮へのそれに移っていったとの指摘があるが（同上二九―三三頁）、同時に福澤は日本儒学の合理的側面を高く評価するに至っている。尚、『福翁自伝』については松沢弘陽校註・解説『新日本古典文学大系　明治編10　福澤諭吉集』岩波書店、二〇一一年参照。

（8）丸山眞男は合理的、即ち可測的（berechenbar）過程を通じての政治的判断を「科学としての政治学」に求めたが（『現代政治の思想と行動』未來社、一九六四年、三四七―四八頁）、福澤の統計学に立脚する政治学の提唱は、正しく政治における科学性を求める点、単なる儒学的政治学の批判に留まるものではない。これが私学・官学を問わず定着しなかった理由こそ、近代日本の歩みとの関連で改めて検討されて然るべきであろう。統計学の近代日本に於ける意義については大久保健晴『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、六九―一五六頁参照。

（9）小泉吉永「序にかえて」『経典余師集成』第一巻、大空社、二〇〇九年、i―v頁、岸田知子『漢学と洋学』大阪大学出版会、二〇一〇年、六一―八頁参照。

（10）源了円『徳川合理思想の系譜』中央公論社、一九七二年、一一九―二二頁参照。

（11）梅園会編『梅園全集』下巻、名著刊行会、一九七九年、八九頁。尚、梅園哲学の合理的側面については源前掲二〇一―三一頁、及び田口正治『三浦梅園の研究』創文社、一九七八年、三―九七頁参照。

（12）前掲『梅園全集』下巻、八九、九一頁。

（13）尾形純男・島田虔次編注『三浦梅園自然哲学論集』岩波文庫、一九九八年、一九一頁。

（14）山田慶治『黒い言葉の空間』中央公論社、一九八八年、三六〇頁参照。

（15）中山茂・吉田忠「補注」（広瀬秀雄・中山茂・小川鼎三編『日本思想大系65　洋学　下』岩波書店、一九七二年）三八六頁参照。

（16）渡辺浩『日本政治思想史［十七～十九世紀］』東京大学出版会、二〇一〇年、三四七―五一頁参照。

（17）伊藤東涯『学問関鍵』瀬尾源兵衛、元文二・一七三七年、二丁ォゥ。

（18）帆足記念図書館編『帆足萬里全集』上巻、帆足記念図書館、一九二六年、一九頁。

（19）前掲『梅園全集』下巻、八八―八九頁。しかし梅園も身分社会は「天地の条理」として、その『敢語』において首肯されている。同上全集上巻、六七七頁。

（20）前掲『帆足萬里全集』上巻、五〇五頁参照。

(21) 信濃教育会編纂『増訂　象山全集』巻一、信濃教育会出版部、一九七五年、五頁。この点、横井小楠との比較において、植手通有『日本近代思想の形成』岩波書店、一九七四年。三四―一一〇頁参照。

(22) E・ツィルゼル『科学と社会』青木靖三訳、みすず書房、一九六七年、六七頁参照。

(23) 三宅尚齋『為学要説』隅屋喜左衛門、安永七・一七七八年、一ウ―二ォ丁。

(24) 島田虔次編『荻生徂徠全集』第一巻、みすず書房、一九七三年、四三八頁。

(25) 大久保正編『本居宣長全集』第八巻、筑摩書房、一九七二年、三〇九―一〇頁。

(26) キース・トーマス『歴史と文学』中島俊郎訳、みすず書房、二〇〇一年、一五六頁参照。

(27) 「英国中等学校に於ては主として人物養成を目的とせるを以て乱りに学科を課せず、而して学生間には自治を行はしめ、各学年は即ち一の共和国にして、この仕組に依り少時より責任観念を養成せしむ」（甲南学園平生釟三郎日記編集委員会編『平生釟三郎日記』第七巻、甲南学園、二〇一三年、五一五頁）。実際、平生も見学したエドワード六世が創設したクライスト・ホスピタルには今も法廷（court）が残っており、「共和国」との関連で興味深い。またホール（大食堂）での生徒と教員が共にする食事は会食共同体よろしく師弟親愛、さらに規律性をも修得させ、人物養成の一環とみなされており、平生がトーマス・ホワイト卿が創設したマーチャント・テイラーズ校での体験と共に、甲南高等学校に大食堂を設ける契機となった（同上、第九巻、二〇一四年、三三、八五頁）。そしてこれを甲南教育の特徴とみた戦時中の校長であった天野貞祐は、戦後の第三次吉田茂内閣の文部大臣の時、全国の小中学校に給食制度を提議し、根本龍太郎農林大臣の賛同を得て実現させたのであった（天野貞祐『教育五十年』南窓社、一九七四年、九二頁）。尚、クライスト・ホスピタルを案内された校長John Franklin氏、マーチャント・テイラーズ校を案内された教育主任John Coleman氏に、記して感謝したい。

(28) 緒方富雄・適塾記念会編『緒方洪庵の手紙』その一、菜根出版、一九八〇年、一四六頁。緒方が洋学研究における漢学の修得の重要性を説いている点、梅渓昇『洪庵・適塾の研究』思文閣出版、一九九三年、五〇、八四頁参照。また医学のみならず蘭学の一般教育であった点、緒方富雄『緒方洪庵伝』岩波書店、一九七七年、九二―九三頁参照。

(29) 梅渓昇『緒方洪庵と適塾生』思文閣出版、一九八四年、一六五頁参照。石田純郎『緒方洪庵の蘭学』思文閣出版、一九九二年、九頁参照。

(30) 洪庵緒方先生訳本『病学通論』巻之一、適適斎蔵、青藜閣、嘉永二・一八四九年、五丁ゥ。

(31) 同上、巻之二、一丁ォウ。

(32) 適塾記念会緒方洪庵全集編集委員会編『緒方洪庵全集』第一巻、大阪大学出版会、二〇一〇年、一七〇頁。
(33) 杉田玄白『蘭学事始』緒方富雄註、岩波文庫、一九八二年、一一、三二、二六、五四頁、引用参照。
(34) 中山茂「近代科学と洋学」（前掲『日本思想大系65　洋学　下』）四五八―四五九頁参照。また前野良沢「管蠡秘言」（沼田次郎・松村明・佐藤昌介編『日本思想体系64　洋学　上』岩波書店、一九七六年）一四二―四四頁、一三五―三八頁参照。尚、良沢については拙稿「福澤諭吉における政治原理の構造と展開（七）」（『甲南法学』第五十四巻第三・四号）参照。
(35) Guizot, *General History of Civilization in Europe*, 手沢本、pp. 230-231.
(36) *Ibid.*, pp. 253-255.
(37) *Ibid.*, p. 261.
(38) *Ibid.*, p. 265.
(39) 手沢本か否か不明な福澤宗家蔵本を署名本とした。尚、福澤手沢本の世界については不充分ながら拙著『福沢諭吉と西欧思想―自然法・功利主義・進化論―』（名古屋大学出版会、一九九五年）参照。
(40) Buckle, *History of Civilization in England*, Vol. I, 手沢本、pp. 1-28、尚、バックル文明史の翻訳書、及び福澤の本書におけるノートについては拙稿「近代日本思想史におけるバックル問題」（一）、（二）、『甲南法学』第四十八巻第一号、第三号参照。
(41) Alfred H. Huth, *The Life and Writings of Henry Thomas Buckle*, Vol. I, London: Sampson Low, 1880, pp. 144-145. 一八五七年一〇月三日発信。
(42) *Ibid.*, p. 147.
(43) Buckle, *op. cit.*, p. 147.
(44) バクル『世界文明史』西村二郎訳、第一巻に収録されている「バクル評伝」（而立社、一九二三年、一―二五頁）はこれの翻訳である。
(45) 『エッセー』よりも本書を福澤は紐解いた可能性が高い。福澤所蔵本の中でも初期に属する「慶應義塾書館」の蔵書印がある『雑録と遺作』が慶應義塾図書館に所蔵されており、しかも他の閲覧者を考慮しても、福澤が読みそうな論文には精読の跡を確認できるからである。
(46) Buckle, *Essays*, pp. 45-47, *Miscellaneous and Posthumous Works*, Vol. I, pp. 22-23.
(47) Alan Ryan, "Introduction" in *Utilitarianism and Other Essays* by John Stuart Mill and Jeremy Bentham, London: Penguin

Books, 1987, p. 13. より詳細にはRyan, *The Philosophy of John Stuart Mill*, Second Edition, Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1990参照。

(48) 拙著『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、三三—四四頁参照。

(49) Mill, *System of Logic*, Vol. II, 署名本、pp. 531-45. エミール・デュルケムによれば、『論理学体系』はコントが既述したことを自分の弁証法のふるいに掛けたのに留まっているとの評価であるが（『社会学的方法の規準』宮島喬訳、岩波文庫、一九七八年、四七—四八頁）、こうした見解に否定的な点、Frederick Rosen, *Mill—Founders of Modern Political and Social Thought*—, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 98-128 参照。尚、Helen Taylor によって一九〇五年にオックスフォード大学サマビル・コレッジに寄贈されたミル父子の所蔵本にはAuguste Comte, *Systeme de politique positive*, Paris, 1851, があり、精読の跡を確認できるが—サイドラインなどのノートが見られる—、刊行年から判断してこれが三版以降はともかく『論理学体系』初版に影響した可能性はない。また*Cours de philosophie positive*, Paris, 1830-42 は読了形跡があるが、ノートはない。この書のミルへの影響については*Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. VIII, Toronto: University of Toronto Press, 1973, pp. 1186-1189 参照。ミル所蔵本を閲覧するにあたっては、同コレッジ図書館のPauline Adams、Anne Manuel 両氏の御協力を得た。記して感謝したい。

(50) Buckle, *Essays*, pp. 78-79, 81. *Miscellaneous and Posthumous Works*, Vol. I, pp. 36-38.

(51) ガルトンはダーウィンが『種の起源』で「人為淘汰」(artificial selection)と呼んでいるものと類似の優生学を唱えているのである。John W. Burrow, *The Crisis of Reason—European Thought, 1848-1914*—, London: Yale University Press, 2000, pp. 99-100参照。福澤は「自然淘汰」（?.）の結果たる「系図の名家」よりも「人為淘汰」（?.）に通じ得る「智徳の系図」を説いていることから（⑧一六）、むしろ優生学に通じる「人為淘汰」を考えていたのであろう。

(52) 手沢本を見ると「セメンズ氏より借る」と和紙に認めた毛筆による書き込みが挟まれており、毛筆の汚れの確認と二〇三頁までの精読の跡は確認できても書き込みなどのノートは確認できない。この点、前記バックルの『エッセー』と『雑録と遺作』とともに慶應義塾福澤研究センターの西澤直子・都倉武之両氏の御協力を得た。記して感謝したい。

(53) *The Principle of Psychology*, Vol. Iの手沢本には、「運動ノ原因種々あり」(p. 4)、「神経と身体との比例」(p. 6)との書き込みがある。

(54) Spencer, *The Study of Sociology*, 手沢本、p. 71 くの福澤の書き込み。

(55) スペンサー自身は社会静学とか社会動学との関連において理論的な科学的歴史は余りに楽観的な適用であるとして必ずしもそれを完全には信じていなかった点、Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind*, London: Chatto & Windus, 1997, p. 25-26参照。

(56) Spencer, *op. cit.*, pp. 61-66. なおSpencer, *Illustrations of Universal Progress; A Series of Discussions*, New York: D. Appleton, 1875, 署名本、p. 3. スペンサーの「分化」がA・ファーグソン、H・メイン、W・バジョット、それにA・コントと関係がある点、David Wiltshire, *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*, Oxford: Oxford University Press, 1978, pp. 193-194 参照。

(57) Spencer, *Study of Sociology*, 手沢本、p. 34.

(58) 該当箇所である二八四頁は頁が折られている。尚、福澤のトクヴィルへのノートに関しては前掲拙著『福澤諭吉と自由主義』一―五六頁に参考資料として紹介しておいた。

(59) Spencer, *First Principles*, 手沢本、pp. 106-107.

(60) 一八六〇年代と一八七〇年代は一八五九年刊行のダーウィン『種の起源』の後を受けて、ドレイパーの書名を使用したような、即ち「宗教と科学の闘争」についての議論が白熱しており、科学の宣伝マンとしてドレイパーやハックスレー、スペンサー、テインドールなどが定説の権威や自由探究の限界に対する一切の主張に攻撃を向けた点、Burrow, *op. cit.*, p. 39参照。

(61) Burton, *Political Economy, for Use in Schools and for Private Instruction*, p. 27.

(62) ミルは第五試論において政治経済学の定義とその研究方法について議論しているが、そこで「アート」と「サイエンス」の混同からくる反対論を念頭において両者の区分をなし、後にみるように、政治経済学が「サイエンス」であるとしても、「サイエンス」に裏付けられた「アート」としての役割を果たしてはじめて無用な科学との誹りを免れると説いている。*Collected Works of John Stuart Mill―Essays on Economics and Society, 1824-1845―*, Vol. IV, Toronto: University of Toronto Press, 1967, p. 312. 井上琢智訳（杉原四郎・山下重一編『J・S・ミル初期著作集4』御茶の水書房、一九九七年）三四三頁。また「サイエンス」としての「理論政治学」と「アート」としての「実践政治学」については、*Ibid.*, pp. 320-321. 同上、三五六―五七頁参照。

(63) ミル『政治経済学試論集』には「実践的規則は科学の上に樹立されなければならない」とあって「アート」としての「実践的規則」が「サイエンス」を踏まえて初めて意味を持つが、その場合「サイエンス」は一つの「サイエンス」ではなく「サイエンス」一般である（*Ibid.*, pp. 312, 331n、前掲井上訳三四三、三七四頁参照）。尚、福澤手沢本にこの箇所へのノートは確認できない。手沢本における付箋紙貼付箇所は英仏両国間の貿易に伴う比較利得論（*Ibid.*, p. 260, 杉原前掲訳書二五一頁、以下同様）、生産・不生産といった用語の分類に伴う問題を扱った箇所（p. 282, 二九一頁）であり、付箋紙が貼付されていた跡が見られるのは、政治経済学の原理を特定の事例に応用する際に伴う条件の必要性を指摘している箇所である（p. 330, 三七二頁）。むろんノートがないからと言って援用が無いということではない。Buckle, *Essays*, pp. 173-175. *Miscellaneous and Posthumous Works*, Vol. I, pp. 4-5. 尚、

冒頭で掲げた「文学会員に告ぐ」で福澤が参照したのは、バックルの「知識の進歩に対する女性の影響」の以下の議論であろう。"One of the most conspicuous tendencies of advancing civilization is to give a scientific basis to that faculty of control which is represented by art, and thus afford fresh prominence to the faculty of prediction. In the earliest stage of society there are many arts, but no sciences. A little later, science begins to appear, and every subsequent step is marked by an increased desire to bring art under the dominion of science. To those who have studied the history of the human mind, this tendency is so familiar that I need hardly stop to prove it." (*Essays*, pp. 174-175, *Miscellaneous and Posthumous Works*, Vol. I, p. 5.)

(64) Mill, *Utilitarianism*, 手沢本、pp. 13, 15.

(65) Mill, *System of Logic*, Vol. II, 署名本、p. 556.

(66) ミルによれば一方「サイエンス」は事実を取り扱い、真理の集合体であり、これは何々であり、これは何々でない、これは起きる、これは起きない、という類であり、現象の認識を取扱い、その法則を発見しようと努める。他方「アート」は方策を取扱い、規則、あるいは行為の指図の総体であり、これを為せ、あれを避けろ、という類であり、ある目的そのものを提案して、それを成し遂げる手段を見出そうとするものである (*Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. IV, p. 312, 前掲井上訳三四三頁)。Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill*, p. 189. 尚、ミルの実践理性理論における「生活の技術」と「サイエンス」との関係については*John Stuart Mill and the Art of Life*, Edited by Ben Eggleston, Dale E. Miller, and David Weinstein, New York: Oxford University Press, 2011 参照。

(67) Mill, *System of Logic*, Vol. II, 署名本、pp. 553-554.

(68) Ryan, *op. sit.*, p. 255.

(69) Spencer, *First Principles*, 手沢本、p. 505. この箇所には赤の付箋紙が貼付されている。

(70) *Ibid.*, pp. 512-513. この節の冒頭部 (p. 510) に紫の付箋紙が貼付されているが、該当箇所には何らノートはない。

(71) 源頼寛輯・服元喬閲『論語徴集覧』巻之二、観濤閣蔵、前川六左衛門、宝暦一〇・一七六〇年、六丁ウ―九丁ウ参照。

(72) Mill, *Utilitarianism*, 手沢本、p. 51 にある書き込み。

(73) Henry, "Occasional Notes" in Guizot, *Ibid.*, 手沢本、p. 31n.『文明論之概略』におけるヘンリー脚注の重要性については、ギゾーやバックル、それにミルのそれと共に、伊藤正雄『現代語訳　文明論之概略』(慶應義塾大学出版会、二〇一〇年) における拙稿「解題」・拙註「補注」参照。

(74) Spencer, *The Study of Sociology*, 手沢本, p. 196 への福澤の書き込み

＊本稿は二〇一三年五月二五日に慶應義塾大学で開催された政治思想学会研究大会シンポジウムⅡ「近代科学の成立と政治思想」における報告原稿に加筆修正したものである。企画者、司会者、及び討論者、さらには参加者から受けた教示に対し、残された課題が多いことを自覚しつつ感謝したい。尚、本報告の一部は「福澤諭吉における理想的人間類型に関する一考察――「万物之霊」・「自信自重」・「独立自尊」――」と題して『近代日本研究』第三十巻（慶應義塾福沢研究センター）において論じておいた。併せて参照して頂ければ幸いである。

フランス共和主義の系譜と多文化主義

――多文化主義の「失敗宣言」の政治学的意味を中心に

●――崔　一星（訳：李　聆京）

一　序論

二〇一一年二月一〇日、フランス大統領サルコジ（N. Sarközy）は公営放送ＴＦ１に出演して「フランスでの多文化主義政策は失敗した」と宣言する（최현아 2011）。「これまでフランスは、移民たちのアイデンティティについては気を使ってきたが、本来彼らを受け入れるフランスのアイデンティティについては充分な配慮をしてこなかった」というのである[1]。移住者のアイデンティティに劣らず、彼らを受け入れる「フランス」、あるいは「フランス人」のアイデンティティに関する配慮が大切だという主張である。この間、フランスにおけるこの問題は「差異についての承認」を求める多文化主義（multiculturalisme）と、「普遍主義」を求める共和主義（Républicanisme）との間の葛藤として理解され、そのような意味から多文化主義はフランス共和主義に対する深刻な脅威と見なされてきた（김남국 2010; 김정희 2008; 박단 2005; 한승준 2008）。

フランスにおける共和主義をめぐる悩みは、実は一七八九年の大革命以来、共和主義の系譜に即して提起し続けられてきている。そこで本稿では、多文化主義の「失敗宣言」の意味を、フランスの共和主義の系譜から考察したい。政治哲学的な観点からすると共和主義は一般的に普遍主義を目指していると理解されるが[2]、実際の姿はこのような期待とは

ある程度の距離を維持しているからである。もし、フランスで多文化主義が共和主義哲学についての例外、つまり普遍主義に対する挑戦であるがゆえに失敗したと理解されるなら、これは多文化主義についてのある誤解である。なぜならば、共和主義の歴史上の諸類型は、それの政治哲学的理想とは別途に、ある程度「差異の政治」を具現しているからである[3]。

したがって、フランスにおける多文化主義の失敗についての論争は、多文化主義と共和主義哲学との間の政治哲学的論争としてよりは、むしろ多文化主義と共和主義の歴史上の諸類型が追求してきた「差異の政治」の間の政治的ヘゲモニー闘争として理解するのが適切だと思う。言いかえれば、両者共に「私とあなた」あるいは「我々と彼ら」の間の差異を強調する、いわゆる「差異の政治」として理解する必要があるということだ。むろん、多文化主義は差異についての「承認」を要求し続けてきたが、他方、共和主義の系譜を形成している歴史上の諸類型はそのような差異についての様々な立場――たとえば、排除、無視、承認、統制などのような――を支持してきたという点から区別されるだろう。このような問題意識に基づいて本稿では、フランス大革命以来、歴史上に現れてきたフランス共和主義の歴史上の類型を分類して、それが多文化主義とどのように出会ったのかを考察したい。このような分析はフランスでの「多文化主義の失敗宣言」の政治学的な意味に関する理解の地平を広げてくれるだろう。

二　フランス共和主義と多文化主義の出会い

フランスへの移住は一八世紀よりはじまり、当初は、ベルギー、イタリア、スペインなどからの、文化的に類似したヨーロッパ系の労働者を中心に進められた（이산호 2008、11）。しかし、この当時の移住は移住者たちに対する偏見と差別が存在したとしても、フランス社会が多文化社会へ進んでいるという認識は与えなかった[4]。フランスが「多文化社会」であるという認識は、一九世紀中盤のフランスのアルジェリア占領以後、文化的に異なる北アフリカのムスリム労働者の流入が本格的に始まったことによって促された、比較的最近の認識なのである（박단 2006、229-233）。とくに、「栄光の

三〇年」が終末を告げ、一九七〇年代の実体経済の危機、一九九〇年代の金融危機などをきっかけに雇用が減少し失業が増加すると[5]、フランス人は、文化的に異なる移住者たちの存在により、フランス社会が追求してきた「共和主義の伝統」が脅かされるのではないかと懸念し、移住者たちの位置および地位について本格的に考えるようになる。移住者たちもまた、自分らが定着した国で、そして自分たちの子供が生まれて成長した国で、完璧な市民として受け入れられない差別と排除の過程を経験することになる。政治学の領域においてこの問題は共和主義と多文化主義との間の政治哲学的な論争となり[6]、その結果として「差異についての承認」を要求する多文化主義が普遍主義を目指す共和主義に敗北したと「宣言」されたのである。

だが、本稿はこの問題を、共和主義と多文化主義との間の政治哲学論争に即してよりは、共和主義の歴史的系譜の中での多文化主義の失敗宣言として検討したい。マクロ的観点からすると、フランス共和主義の系譜は普遍主義を目指す次の三つのスローガンで現れる。つまり、友愛（fraternité）、連帯（solidarité）、ライシテ（laïcité）がそれである。しかし、これらはそれぞれ自分の普遍主義的含意とは別に、自身の普遍性を制限する異質の政治的イデオロギーを動員することによって、いわゆる「差異の政治」へ変質する。

1　友愛（fraternité）と自然主義

周知のとおり、フランスで共和主義の伝統は旧体制（Ancien Regime）を終息させた一七八九年フランス大革命から本格的に始まる。「王と臣民」の二項対立的差異と差別を強調する「君主主権」の概念を、成員たちの間の実質的な平等を強調するいわゆる「人民主権」の概念へ転換させることを求めた革命家たちは、自由で平等な個人で構成された「共和国」を建設することで普遍主義的共和主義を実現しようとする。しかし、具体的な現実においては個人たちは、様々な階級的、文化的、人種的差異だけではなく、性的差異までも抱えている。したがって普遍主義を目指した革命家たちの理想にもかかわらず、共和主義の実際の困難は、様々な差異を内包する個人たちに即して、どうやって普遍主義が実現できるかという点にあった。この問題を解決するために革命家たちはまず家父長的父（国王）を除去することで脱神

聖化し（R. Chartier 1999、ch. 6167-201）[7]、具体的な個人をルソー（J.-J. Rousseau）の哲学に基づいて「抽象的個人」へ変えようとした（P. Rosanvallon 2006、141）。「友愛」（fraternité）への要請が「自由」そして「平等」と共に一七八九年フランス大革命の理念的スローガンの一つとして登場した主な理由の一つは、友愛がまさにこのような家父長的な国王の「脱神聖化」と具体的な個人たちの「抽象化」といういわゆる共和主義的要求に一番有力な答えになりうると、当時の革命家たちが信じたからである。

しかし、結果的には、一七九三年のジャコバンのイメージは、友愛で充満した「共和主義」のイメージではなかった[8]。現実政治における友愛の適用は、「兄弟と兄弟ではない者」を優先的に区別する「差異の政治」が重要になったからである。たとえば普通選挙の場合、その原則は比較的早い一七九三年に設けられたが、同時にその行使に条件――特に「税金納付能力」――が課せられることによって、直ちに友愛の範囲を制限する「制限選挙」の原則へ変質した。

友愛の適用過程に不可避だったこのような「差異の政治」は、当時流行っていた啓蒙主義哲学の「自然主義イデオロギー」を動員して、自身の正当性を根拠づける。自然主義イデオロギーの核心は、なによりも男女間の生物学的差異であり、このような主張は本質主義的な性格を持つ。男性が女性より力が強いという事実、男性が女性より能動的だという信念、そして女性には子供を産んで育てられる肉体的機能があるので女性が本質的に育児に適合した心理的特質を持っており、男性の発達した筋肉は採集よりは狩りを要求するという観念などは、そのようなデオロギーから派生した副産物である（P. Bourdieu 1998）。実際、子宮の中の卵子は非常に受動的であり、一方男性の精子はとても活動的かつ能動的で、「男／女」の違いを「能動／受動」、あるいは「公／私」の対立に繋げる自然主義イデオロギーは、科学の領域においてもさえ真実の根拠を確保したように見える（T. Laquer 1990、ch. 5）。各自の身体的特性に合わせ、女性には家庭的かつ私的な役割を、男性には政治的でかつ公的な役割を与えるべきだという信念が活力を得はじめたのである。

このようなイデオロギーに即して革命家たちは、自分たちが考案した「友愛」の概念の枠内にすべての現実はめ込むために、いわゆる「差異」を含んでいる成員たちを兄弟たちから排除する作業に取り掛かり、現実社会では目の当たりにできない友愛を仮定するために、ひたすら「成人」、「ブルジョア」、「男性」だけが「能動的」であり、彼らだけが「兄弟」

だという制限的な範囲の市民の概念を動員した。この時に、女性と無産者だけではなく移住労働者のような、いわゆる「受動的市民」は、かりに共和国内部に存在していても自由な兄弟としてではなく、自由な兄弟たちの「周辺人」として存在することになる。このような排除の技術、このような「差異の政治」が、まさに友愛に基づくフランスの共和主義系譜の独創性であり、本質なのである。

2　連帯（solidarité）、同化主義と統合主義の間で

友愛の恐怖政治――差異の政治――についての経験はフランス人たちに、なぜ自由で平等な個人たちに即する共和国がそのような主体たちの抑圧体として現れるのかをめぐる論争を触発した。この問題についての真剣な悩みは、一八七一年普仏戦争での敗退により国家の没落を経験した第三共和政の建設者たちにおいて始まる。彼らからすると、フランス民衆たちの革命事業は「王／臣民」の間の差異と差別にすべての根拠をおく専制政治に早くも帰結し[9]、その意味で一七八九年フランス大革命、一八三〇年七月革命、そして一八四八年二月革命も共和主義を実現できなかったと見えた。そこでパリコミューンの内乱を収拾したフランス人たちは、いわゆる「真なる共和国」の建設を可能にする実質的な条件とは何かという、政治哲学的問題に没入する。国家の突然の没落は様々な社会勢力間の葛藤を生みだし、その結果として「血の一週間」と呼ばれる、コミュニストたちへの凄まじい弾圧へ繋がった。このような雰囲気においてフランス人たちは、社会の諸勢力の声が安定的に調和できる共和国が一番現実的な答えだと認識しながらも、他方でかつての「友愛」がもつ暴力性と排除の技術を克服できる理論的な根拠は何かと悩んだのである。

このような問題意識から、当時の知識人たちはジャコバンが主張した「友愛」のスローガンの代わりに「連帯（solidarité）」のスローガンを提示する。友愛が「兄弟と兄弟ではない者」を区別しながら「私／あなた」、あるいは「敵／味方」を区分する象徴権力として機能するのに対して、連帯はそのような象徴権力を越えることができる方案を提示してくれると、信じたからである。実際、連帯という言葉が一九世紀末フランスの民衆の間で急速に拡散できた重要な理由の一つは、専制主義に対する抵抗と蜂起が重ねられた一九世紀のフランス史の政治過程、すなわち差異と差別に対する民衆たちの

集団的な拒否の動きを、いわゆる「連帯」の名で食い止めることが可能だったからである（J. Donzelot 1994、ch. 2）。

第三共和政の建設家たちは一七八九年フランス大革命が共和主義へ帰結できなかった主な理由の一つとして、友愛の修辞学により共和国自らが共和主義を否認する暴力的な路線を正当化したという矛盾を考えた。すなわち、友愛は連帯の表現のひとつに過ぎないのに、その概念を共和主義の絶対原理それ自体と解釈することで、友愛の外に存在するあらゆる社会的連帯を、暴力によって破壊し除去することを正当化したというわけである。そのような暴力的な矛盾を再び繰り返さないために、第三共和政の建設家たちは、兄弟（能動的市民たち）間の契約ではなく、社会に参加する全成員のいわゆる「連帯の総体」が共和国の土台に成りうるという、デュルケーム（E. Durkheim）の見方を受け入れる（홍태영 2002、13-20）。これによると、共和国の各領域は構成員の間の連帯の様態に影響を受け、連帯はまた再び共和国の介入に影響を受ける。だから共和国は共和主義の完璧な実現のために連帯の領域に介入し、またそうしなければならない、という論理が成立する。たとえば、共和国が社会制度の整備を通じて社会に介入するのは、共和主義の実現のために当然のことであり、また正当だという論理である。

このような政治哲学的脈絡に基づいて第三共和政は、今日我々が「社会法」と呼ぶ重要な法を整えて行く。当時のドイツではビスマルク（O. von Bismarck）の提案によって「組合主義」的社会保険の実施が始まるが[10]、フランスもまたこのような組合主義的形式の法律を制定するようになる[11]。たとえば、一八八四年に成立した「ワルデック＝ルソー法」（Loi Waldeck-Rousseau）は賃金労働者たちの労働条件を改善するための「労働組合」の設立の自由を認め、労働組合が失職、障害、病気、老齢などの原因で働けなくなった労働者を保護するための措置をとれるようにしたのである（A. Eydoux 2004、6-8）。一部の法律は一九四二年イギリスのベバリッジ（W. Beveridge）報告書の「普遍主義」的精神を導いたりもした。例えば、一八九三年の「無料医療扶助法」、一九〇五年の「老人、病人、不治の患者への扶助に関する法律」と「妊婦と複数子供家族の扶助に関する法律」（L'assistance aux femmes en couches et l'assistance aux familles nombreuses）などがある。このような法律は、一部の階層だけに烙印を強要するものではなく、一般市民を対象にしながら普遍主義の理念を追求しようとした共和主義の具体的な努力を見せてくれるものである。これと、かつての友愛に即した共和主義との

違いは、兄弟たちだけの共和主義ではなく、社会の一般成員たちを対象とする普遍主義的共和主義を目指すという点にある。そこから、社会法は連帯の実践的な努力であり、共和主義の具体的な成果であると、理解できるだろう。

しかし、連帯に基盤をおく共和主義の概念は前述した理論的な成果にもかかわらず、とりわけ移民問題と関連しては「同化主義（assimilation）」と「統合主義（intégration）」の間を往復しながら、実質的移住者たちを共和主義の立場から排除や差別する、あるいは少なくともそのような排除や差別を黙認する、もう一つの「差異の政治」へ変質する。

まず、同化主義イデオロギーである。理論的観点からすると同化主義とは、社会を構成するすべての成員が自身のアイデンティティとは別途に同一の権利と義務を持つ、という普遍主義を目指すもので、文化的な差異にかかわらず全成員は基本的に平等になり得るという政治イデオロギーとみなされやすい（Cf. C. Taylor 1994，37-38）。フランスは文化的アイデンティティの問題と関連して、このような同化主義の戦略を長い間連帯の名で正当化してきた。フランスでこの政策は、景気がよい時にはあまり注目を集めなかったが、その「栄光の三〇年」が終わると、すなわち第二次世界大戦以後から一九七三年のオイルショック以前まで経済回復のために外国人、特に再びムスリム移住労働者を積極的に受け入れた時期が終わると、本格的に論争の対象となった。当時、主流集団は、移住者たちが主流社会の完全な構成員として統合されることを望み、それをもって既存のアイデンティティを快く諦める準備をしていると思った。だから、私的領域では彼らの文化的アイデンティティと多様性を容認しても、公的領域においては拒否するのが正しいと考えた（J. W. Scott 2007，91-92）。異なる文化の共存は分裂と戦いの根源になり得ると、思ったからである。

しかし、ウィル・キムリッカ（W. Kymlicka 1995，25）が指摘したように、同化主義が夢見る同質的政治共同体の理想は「民族浄化」などのような物理的方法で少数集団を除去するのを黙認したりするし、かりに少数集団の人権に関心を持っている場合でも、主流集団の関心から彼らの宗教、言葉、慣習を排除するのが当然だとみなす。そして、多数決の原則は民主主義社会の一般的な意思決定だという信念に従って、少数集団の権利を多数集団の意思に委ねてしまい、彼らの権利を深刻に侵害する危険性をも生み出す[12]。つまり、移住者たちは主流集団の個人と同等に待遇されず、その差を克服するほど充分に配慮されないということである。そのような意味で同化主義は決して普遍主義を目指すものではなく、む

しろ少数集団が経験している不利益を主流集団は経験していないという現実の中で、たやすくそれを無視したり排除するように導く。

それにもかかわらず、このような同化主義イデオロギーの問題点が「栄光の三〇年」の間に深刻に提起されなかった理由は、経済的好況によってフランス人が文化的な差異について真剣に悩まず、移住者を積極的に受け入れたからである（김민정 2007、9）。しかし、一九七〇年代の実体経済の危機をきっかけに人道的なレベルの政治難民を除いた大部分の移住通路が制限されてから、同化主義はフランス移住者政策の重要なキーワードとして浮上した。ジスカールデスタン（Giscard d'Esting）大統領は一九七四年「移民労働事務局（Secrétariat d'Etat aux travailleurs immigrés）」を新設して、ムスリム移住者を管理し始め、フランス社会に同化するのに「適する者」と「適しない者」に区別してそれぞれに対する二重の政策を施し始めた。つまり、フランス社会に適合できると判断した移住者については一九七五年七月一一日法に基づいて社会保険と失業手当へのアプローチを可能にし、長期滞在が許可された移住者たちについては一九七六年四月二九日の政令を通じて本国に居住する家族をフランスへ招聘できる「家族再結合」の権利を認めた（이산호 2008、11-12）。一方、フランス社会に同化できないと判断した移住者、とりわけ不法滞在移住者に対しては在留証明書の発給を拒否したり、帰国補助金を支給して本国に帰還させる排除の政策を進めた[13]。このような「差異の政治」は一九八〇年一月一〇日に、法、つまり「公共の秩序を脅かす外国人」を強制的に追放できるようにする差別的な政策へ帰結する（문지영 2009、39）。

そのような意味で同化主義イデオロギーに基づくこの当時の連帯の議論は、結局同化に適合しない移住者たちについての「原則的排除」の上に共和国を作り上げようとする試みであり、同時に同化に適合する移住者であっても主流集団との関係のなかで差別と排除を黙認したり、許したりする「差異の政治」として定義できるだろう。

二番目に、統合主義イデオロギーである。フランス社会で多文化主義についての議論が本格的に提起されるのは、まさにこの部分である。一般的に多文化主義は一九六〇―七〇年代に「差異についての承認」を要求し、「男性性」に基づく「普遍主義」に疑問を提起したフェミニズム運動と連動する側面がある。しかし、フェミニストたちが「差異につ

いての承認」を求めながら、男性性と同等な「抽象的・普遍的個人」としての地位の獲得という普遍主義に基礎づけられた主張への回帰を望んだのに対し、多文化主義者たちは「差異についての承認」に基づいて普遍主義（共和主義）的議論に対する例外――いわゆる「差異への権利」[14]――を主張したという点から、両者は区別できる。

一九八一年社会主義者のミッテラン（François Mitterrand）が大統領に当選してから、多文化主義はフランス社会の論争の焦点になる。まず彼は約一三万名に達する不法滞在者を合法化し、家族再結合の条件を緩和して約二五万名の移住者を追加で受け入れることで、より広い範囲の移住者を連帯の範囲へ取り込んだ。そして、一九八四年には労働契約の可否と無関係に一〇年有効の長期在留証明書を発給することで、移住者たちに友好的な社会雰囲気を作り上げた（엄한진 2009、54）。

大統領選挙の当時、彼が発表した移住者への公約はその性格をよく表している。つまり、正当な理由なしに在留証明書の発給を拒否することはできず、移住労働者たちに内国人労働者と同等な権利（社会保障、公共扶助、失業保険、再教育など）を保障し、五年以上滞在した長期滞在者に地方選挙権を与えて、移住者たちの利益団体設立を許可し、人種差別と外国人嫌悪行為に対する処罰を法律化するということである（한건준 2008、474）。ここで大事なのは、他文化圏の移住者の存在を法律的に認めたという事柄より、そのような許可を実質的な政治過程を通じて積極にすすめることができるようにした点である。その結果、移住者もまた自分たちの文化やアイデンティティなどを認めてくれと公式的に要求し、少なくともそれを無視しないように要請し始めたのである。

このことからフランス共和主義者たちは移住者たちの様々な多文化主義的要請を考慮せざるをえなくなり、従来の「同化」の概念を超えて「統合」の概念が共和主義の具現として適切だと認め始めた。このような立場の変化は、差異は否認されるべきだという従来の同化主義イデオロギーに対する放棄宣言に違いなかった。たとえば、一九八八年にミッテランが再選に成功して設立した「統合高等評議会（Haut Conseil à l'Intégration）は、「統合」の概念を次の四つの要素で定義することで（임동진 2011、271-272）「差異についての承認」を直接宣言した。一番目に、「固有であることの維持」である。フランスで移住者は自身の固有な文化を享受できるし、享受することが認められるということだ。二番目に、「固有で

あることの相互承認と相互浸透」である。統合の当事者たちは互いの違いを否定せず受け入れなければならないし、これに基づいて互いに交流し互いに似て行くべきだということである。三番目に、「一体性の維持」である。したがって「固有であることの維持」は全体の一体性を傷つけない範囲内でのみ許されるとみなす。四番目は、「社会的参加の増進」である。移住者たちもまた社会の豊かさのために様々な領域に参加できるし、参加しなければならないということである。そのような意味で「統合」は互いの差異を否認せず、究極的に一つになって互いに似て行く過程を意味すると定義できるのであって、まさにここにこの当時のフランス人たちが多文化主義を「共和主義的統合のモデル」と呼んだ理由がある（박선희 2010）。つまり、共和主義の理念を受け入れれば、誰でも国籍、人種、宗教、文化と関係なくフランス市民になることができるということである。

しかし「異なることのできる権利」を認める多文化主義、つまり「共和主義的統合モデル」は少なくともフランスの場合長く持続できない。その理由の一番目は、フランス社会を構成する移住者の大多数がフランス人たちと文化的に異なるムスリムだったからである。多文化主義は究極的には文化相対主義を志向するため、フランス人たちにムスリムのすべての文化と文化的慣行――「女性の割礼」や「名誉殺人」などのような極端で原理主義的な行為を過度に強調するやり方を含む――を認めなければならないというジレンマを突きつけた（M. Martiniello 1997, ch. 5）。

二番目に、当時のフランス社会が直面した経済的困難だ。その間、移住者は主に3D労働の低賃金・高危険労働を担当してきたが、経済沈滞でその働き口さえ失い、公的扶助受給者階層に転落した。これについてフランス人たちは、自分たちの経済的厳しさを国家や社会の問題ではなく、社会適応に失敗した移住者問題に転嫁して、まるで彼らを「失業を引き起こして社会不安を助長する集団」（문지영 2009, 39）として認識し始めたのである。その過程で移住者に対する統制と排除が強化され、彼らを「合法／非合法」あるいは、「良い／悪い」の構図に両分しようとする意図が正当化されていく（이동진2011, 275）。三番目としては、二〇世紀後半のフランスにおける極右主義の浮上が挙げられる。彼らは、自分たちの勢力を拡張するために当時のいわゆる「移民問題」を政治化する戦略を選択する。極右政党「国民戦線（Le Front national）」は貧困や疎外のような社会問題を宗教問題、人種問題、人口問題、治安問題としてみなし、移住者たち

をいわゆる「危険な集団」として分類するが、これらの動きは当時のフランス庶民たちの支持を受けるようになる（엄한진 2007、265）。とりわけ、9・11の残酷さを強調しながらテロリズムの危険性と非道徳性を浮き彫りにし、移住者をいわゆる「テロリスト」として取り扱う戦略は、フランス人たちの反移民情緒に大きく影響を与えた。

このような要因が、多文化主義、つまり共和主義的統合モデルの危険性を想起させて、連帯に基づく共和主義をもう一つの「差異の政治」へ変質――移住者を排除するという側面から――させたのは明らかである。しかしこのような要因は単に共和主義と多文化主義の葛藤を描写しただけなのであり、多文化主義の維持ができなかった、あるいは共和主義的統合モデルの維持ができなかった本質的な要因ではない。上記した葛藤のみを考えると、おそらく多文化主義者たちは、自分たちは不当な犠牲を被っていると誤解するかもしれない。重要な点は、かりに多文化主義が「差異についての承認」を要求しながら少数者に対する配慮を主張したとしても、当の多文化主義が、ある側面において「私／あなた」あるいは「私たち／彼ら」の間の差異と差別をむしろ強調したり、あるいは隠ぺいしようとするという矛盾を克服できていない――少なくとも部分的には――という、内部のジレンマの問題なのだ。

たとえば、次のような問題である。一番目に、不当に誇張された側面がないとは言えないが、「女性の割礼」、名誉殺人、一夫多妻制などのような主流集団の文化的承認の限界を超える慣習が実際存在するという問題である。[15] これについて多文化主義には、如何なる仲裁も出来ず、むしろ文化に対する本質主義的で、原理主義的な態度をとることで「文化相対主義」に簡単に漂流してしまうという問題がある（M. Martinielle 1997、ch. 1）。二番目に、多文化主義は主流集団との関係において少数集団のアイデンティティを表明する有用な道具になりうるが、少数集団の内部では個人の権利を抑圧する危険性も孕んでいる。キムリッカ（W. Kymlicka 2010、73-94）は多文化主義を「対外的防御（external protections）」の肯定的機能と「対内的規制（internal restrictions）」の否定的機能に分けるが、まさに後者がその危険性を示すものである。当該集団のみの「閉鎖された」連帯という名目で、「自分たちの構成員の自由を制限するために」多文化主義が名分として掲げられているのである。むろん、共和国の中でも成員たちの自由を制限する「反自由主義的政策」――税金、兵役の義務、陪審員の義務、投票の義務など――は確かに存在する。しかし、「対内的規制」が特定の宗教を強要した

り、伝統的な性の役割を強いることに繋がるならば、共和主義の「反自由主義政策」はむしろ自由主義と民主主義を維持・保障するためのものになる。このような意味から「対内的規制」とは、文化的伝統や宗教的正当性の美名のもとで成員たちの基本的な市民的・政治的諸権利を制限しようとする非民主性の問題なのである。三番目に、多文化主義には集団間の関係を過度に「相対的」に解釈する問題がある。そこには「差異についての承認」が含まれているため、集団の自律性への不干渉原則が込められている。しかし、このような不干渉――とりわけ主流集団の少数集団に対する不干渉――には、少数集団が置かれている政治・経済・社会問題の劣悪な環境についてもいかにも簡単に放置する、あるいはそのような諸問題を解決する「能力や意思がないことを隠ぺい」する一種の「意図的な無関心」という手段が隠されている（M. Martiniello 1997, ch. 5）。

このような問題は多文化主義者たちが主張する「差異についての承認」の要求を迷路に引き込む。多文化主義はもう少し慎重に提起される必要があった。また連帯――それが「同化主義」によるものであれ、あるいは「統合主義」によるものであれ――に基づく共和主義のモデルもまた、自身の「差異の政治」の性格を考え直す必要があったのだ。そのような意味で、フランスにおけるこの問題は両者の概念が衝突する政治哲学的問題というよりは、むしろ両者の立場を調節する政治的・歴史的過程の問題のように見られたため、この問題を解決する仲裁者――国家――の登場は少なくとフランスの場合は必然的だったかもしれない。

3　ライシテ（laïcité）と国家介入主義

連帯の概念は、一世紀にわたった肯定的評価にもかかわらず、実際の適用においては曖昧な側面も持っている。我々は理論的な観点からは、連帯の名前で進められる政治過程を、その社会が抱えている矛盾を是正して社会の正義を実現する進歩的な過程だと評価できる。しかし、具体的な現実とぶつかると、連帯は、ある方向へ進む政治過程を進歩的だとみるべきなのか、あるいは、反動的だと見るべきなのかについて、度々沈黙してしまう。例えば、ドンズロ（J. Donzelot 1994, ch. 3）の問いのように、資本と労働がぶつかり合う場合、政治的責任と市民的責任がぶつかり合う場合、

自由権と平等権が衝突する場合、などなどにおいて、連帯の観点はいったいどこに線を引くべきなのか。この難問についての回答を求めて行く努力は、フランス近代史を貫く「自由主義」と「社会主義」の理念間の競争と妥協の歴史において、互い異なる観点から、双方異なるレベルから提示されてきていて[16]、今日まで混乱は繰り返されている。であれば、本稿でその具体的な内容まで考察するのは無理だろう。ところが、上記の問いが移住者問題に繋がる際、たとえば主流集団の「宗教的自由」と移住者集団の「宗教的自由」が衝突する時、連帯は同化政策と統合政策の間を行き来しながら、いわゆる共和主義的「差異の政治」を支持したり、少なくともそれを黙認してきたと指摘するのは大事なことであろう。国家の「仲裁的介入」[17]についての要請は多文化主義にとってだけではなく、共和主義にとっても切実な件であって、少なくとも次の二つの側面における国家の介入は緊急事案として受け入れられた[18]。

まず、「経済」と「社会」の葛藤関係についての国家の仲裁的介入である（P. Rosanvallon 1995、108-110）。経済的効率性を主張してきた資本家たちと社会的責任性を求めてきた労働者たち（移住労働者を含む）との間の葛藤関係において、一九七〇年代の経済危機の以前の国家は多少外部的な立場を取ってきたのが事実である。ところが、その後はそのような葛藤を調節し、仲裁しなければならない「責任者」の役割を国家が果たすべきだということだ[19]。かつて経済と社会が衝突した場合、国家の中立的な態度をむしろ進歩的なものとして評価した。なぜならば、経済と社会はそれぞれ自分たちの領域で自分たちの連帯を実現することだと定義したからである。しかし、経済と社会の極端な葛藤関係は周知のように二回の世界大戦という総体的な破局で終結した（P. Rosanvallon 1995、110）。そのような意味から、ドンズロ（J. Donzelot）は、現時点における進歩の条件はかなりの部分が国家の役割と介入に関わっていると、力説する。「以前は社会が進歩し続けるように社会の連帯を強化するのが問題だった。今は国家が進歩を教え、社会の社会保障の向上を保障する方法を導き出すための実際の責任者になり、[…] 悪、貧困、抑圧の根源を根絶することが問題である（J. Donzelot 1994、ch. 3）」。

二つ目に、政治、経済、社会、文化などに内在しているいわゆる「諸偏見」を排除するための国家の仲裁的介入である。前述した国家の介入［経済と社会の葛藤への介入］においてはより政策的で統計学的な取り組みが要求されるなら、こ

こで述べようとする国家の介入「偏見の排除のための介入」にはより哲学的で思想的な工夫が要求される。一八九四年の「ドレフュス（A. Dreyfus）事件」は当時のフランスに蔓延していた反ユダヤ主義的な偏見が社会的秩序をどれほど深刻に揺るがすことになるかを見せつけた[20]。ドレフュスの再審裁判が行われていた一九〇五年第三共和政は「国家と教会の分離に関する法」（loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État、いわゆる「政教分離法」）を採択することで、宗教的偏見から政治領域の中立を公式化した。むろん、この原則はすでにその以前から議論された、または施行された他の政策と足並みを揃えている。例えば第三共和政の一八八四年の憲法は、議会の手続きにおいてお祈りを削除することで議会の脱宗教化を公式化し、さらに上院の終身議員制を廃止することで上院の脱貴族化を図った（홍태영 2008、211）。しかし、何より意味深い変化は「教育分野」で行われる。一八八一年六月一六日の法律は初等教育の「無料原則」を宣言して、共和国の教育を経済的な影響力から解放しようとした。さらに一八八二年三月二八日の法（loi Ferry）は「教育の非宗教原則（éducation laïque）」に基づいて宗教教育を学校の外で行うようにして、共和国の教育を宗教的な権威から切り離した（J. Baubérot 2004、20-33）。また、一八八六年一〇月三〇日の法律（loi Goblet）はそれまで宗教者が担当していた教育を非宗教者に任せ、一八八九年七月一九日の法律は、自治体が負担していた教員の給料を国家に払わせて教員の公務員化を実現した（신행선 2009、100）。思想的な側面においてこのような変化の理念的土台は、一九〇三―一九〇五年にビュイソン（Ferdinand Buisson）によって主張されたいわゆる政治と教育においての「ライシテ（laïcité）」原則だった[21]。ある意味でこの原則は「世俗性」という宗教的な脈絡から解釈されて、それまで宗教界、とりわけカトリックの影響力を完全に排除できなかった第三共和政の政治現実を露骨に見せているかもしれない。しかし今日のライシテ原則には単なる「世俗性」という宗教的な脈絡とは見なしがたい、より深層的な政治哲学が含まれている[22]。これをもっと考察してみよう。

一九五八年第五共和政の成立と共に公布されたフランスの現行憲法第一条第一項は、共和国のライシテ原則を次のように宣言する。「フランスは単一であり、非宗教的（laïque）で、民主的で、社会的な共和国なのである」。一般的に研究者たちは第五共和政の憲法に明示されているライシテ原則がすでに第三共和政の一九〇五年「政教分離法」――ここで

はライシテという表現を明示しているわけではないけれど――にその核心に当たる内容が提示されていると考える。例えば第一条「共和国は良心の自由を保障する」という条項、そして第二条「共和国は如何なる宗教も認めず、給料の支払いをせず、補助金を支給しない」という条項などが、それである。消極的な見方からすると、これらの条項は共和国の「宗教の中立性」を宣言したとみられる（Cf. J. Rivero 1996, 194-196）。しかし、一方これらの文言は構成員のすべての信念――政治的信念を含む――の自由を保障するために国家の仲裁的介入を要請する積極的な条項としても解釈される（J. Robert 1977, 53）。この際に求められる国家の態度は中立的立場からの消極的な仲裁ではなく、共和国の価値を発展させて守るための様々な諸偏見から解放された純度の高い共和国の教育を積極的に市民たちに用意するだけではなく、彼らの間の権利の平等を保障するために政治、経済、社会、文化など、全分野にわたる体質改善の努力を具体的に模索しなければならないという、積極的意味からの仲裁である。

そのような意味でライシテ原則は共和主義の実現のためより積極的で責任感ある――たまには「闘争的」な[23]――姿勢で国家の介入を要求する原則へ昇華したと、評価できるだろう。したがってこの原則の意味は、かつて「連帯」の概念に頼っていた「市民連帯」のレベルにとどまるのではなく、それより拡張された「市民―国家連帯」を国家の積極的な介入と責任の下で勝ち取って行かなければならないという、意味へ拡大された。だから、ライシテ原則は、今日の共和主義的普遍主義を実現するために国家がどこまで、如何なる根拠で介入し、なぜ「市民連帯」のレベルを越え「市民―国家連帯」のレベルへ拡大させなければならないかについての思想的、理念的根拠として提示されていると、定義できる。

ここで「ヒジャーブ（Hijab）問題」が、ライシテ原則に基づく国家介入の正当性を試す大事な事件になった。一九八九年九月一八日、三人のムスリム女子学生が授業時間にヒジャーブを着用したという理由で、退学させられる事件が発生する。それから約一五年の間、フランスでは公立学校内でのヒジャーブ着用に関する論争がおこり、二〇〇四年三月一五日についに「公立学校内、宗教的シンボルの着用禁止法」が制定されることになる。これは公立学校内で宗教的シンボルであるヒジャーブを着用した女子学生を退学させるのを正当化する法律として、ライシテ幻想を具現するために公権力、つまり国家介入の実例をみせつけた象徴的な立法として評価される。これと関連して二〇〇三年七月設置され

たいわゆる「スタジ委員会（Stasi commission）」[24]は、同年の一二月ライシテ原則の適用についての七八項の報告書――いわゆる「スタジ報告書（Stasi rapport）」を国に提出して、ライシテ原則を名分にする国家介入の具体的な方向性を示した。

四部構成のスタジ報告書は、第一部でライシテ原則が「共和主義的価値を実現する普遍的原則である」と宣言して、第二部ではライシテ原則が「フランスの司法機構を通じて具現されるべき司法原則である」と明記している。また、第三部では「ライシテ原則を脅かす諸要因」を検討して、最後の四部で「共和主義的統合のためにライシテ原則が強く推進されるべきだ」と主張している[25]。そして結論に至って、国家に合計二六個の提案をしているが、その中の一つがまさに「公立学校での宗教的シンボルの着用禁止」である。「初・中・高等学校で宗教的または政治的所属を表す服装とシンボルを禁止する。学生にその義務の履行を促して、違反した際にはそれに相応する処罰を科する。[…] 禁止対象になる宗教的服装やシンボルは大きい十字架、ベール、あるいはキッパー（Kippah）などのようなこれみよがしのシンボルである。メダルや小さい十字架、ダビデの星、ファティマの手、あるいは小さいコーランのようにあまり目立たないシンボルは宗教的所属を表すシンボルとして見なさない[26]」。

ここで問題になり得るのは、ライシテ原則に基づく国家介入が公立学校内での宗教的シンボルに対する「源泉的排除」をではなく、単なる一定レベルの「可視的排除」を目指しているという点である。これはキリスト教信者たちの「十字架ネックレス」やカトリック信者たちの「ロザリオ」などが普通小型という点を考慮すると、キリスト教とカトリックに対する例外規定ではないかと、疑ってみることは可能であろう[27]。それにもかかわらず、「スタジ委員会」は共和主義が宗教的であったり、文化的な偏見に圧倒されてはいけないという鉄則に基づいて、ライシテ原則は共和主義哲学――とりわけ個人的自由主義――の観点から積極的に理解されるべきだと主張する。「各個人は非宗教的社会で伝統について距離を置かなければならない。それは自分自身を否定することではなく、自身の文化的、宗教的準拠について自分を定義はするが、それに従属されないようにする「個人的自由」を享受するやり方である[28]」。言いかえれば、多文化主義は共和主義と合わない小規模の「共同体主義」に根拠をおいて、またそのような多文化主義的な共同体主義は共和主義の根幹ともいえる個人の自由――特定の宗教を選択できる自由、あるいはそれを諦める自由――を抑圧する可能性があ

るために、ライシテ原則に基づく国家の仲裁的介入は共和主義の実現という観点から多文化主義的要請を制限できるという、論理である。

しかし、ライシテ原則に基づく国家介入モデルは、次のような点において「差異の政治」を実現する。まず、国家の介入を個人的自由の実現という共和主義哲学の観点から解釈しているのに、イスラム女性たちの宗教選択の自由については相対的に沈黙している、という点である。つまり、イスラム女性たち自らが本人の自由意思でイスラム宗教を選択した可能性を積極的に考慮していない、ということだ。

二つ目に、個人の宗教的自由と関連してライシテ原則は、積極的自由、つまり特定宗教を選択する自由よりは、いわゆる「消極的自由」、特定宗教を選択しない自由、あるいはそれを変えたり諦めたりする自由などを強調している点である。「非宗教的国家（l'Etat laïque）は良心の自由、そして宗教と表現の自由において保障するものである。それは全員について自由な精神的あるいは宗教的選択を自由にしたり、しないこと、そしてそれを変えたり諦めたりする自由を許す。非宗教的国家は如何なる集団、如何なる共同体についても、誰にも、とりわけ彼の出身を理由にして宗教的所属やアイデンティティを強要できないように保障する」[29]。そのような意味でライシテ原則は「宗教的選択の自由」という共和主義的普遍主義よりは、主にイスラムから女性たちが「逃げられる自由」を国家の積極的な介入を通じて実現しようとする差別的な政策ではないかと、疑ってみることができる。ここでは男性たちの髭（毛）の露出には寛大でありながら女性たちにはそれを隠すように強いるイスラム文化が男女差別的だという、フェミニストたちの主張（J.W. Scott 2007, 151-174）が積極的な根拠として活用されている[30]。しかし言及しなければならない大事な問題は、イスラムだけではなくキリスト教やカトリック文化でも相当の男女差別的要素が内在しているにもかかわらず（Cf. R.M. Gross 1999）、ライシテ原則は主にヒジャーブというイスラム文化の慣行のみを問題だと仮定していることなのだ。

三つ目に、その中でも一番深刻な問題は、フランス共和主義が「ムスリム共同体」によって深刻に脅かされているという理解をライシテ原則が助長できる、という点である。実際、ヒジャーブ問題と関連して「フランス全国ムスリム連合」とか「フランス・ムスリム連合」などのような急進的イスラム組織が介入してから、ヒジャーブ問題はまるで「ムスリ

ム団体」が共和国のライシテ原則に挑戦しているように見られた。しかし、キムリッカが指摘したように、少数集団の多文化主義についての要請には、主流集団との関係において少数集団が周辺化されたり排除されることを防げる、いわゆる「対外的防御」の機能が内在しているのである（W. Kymlicka 1995、35-44）。言いかえれば、イスラム人たちの宗教的慣行には単なる宗教的意味だけではなく、外部からイスラム文化の伝統を守ろうとする意志が込められているということなのだ。

以上の状況を合わせて考えると、ライシテ原則がかりに連帯の範囲を「市民連帯」から「市民―国家連帯」へ拡大したとしても、国家介入の方向性と関連してもう一つの「差異の政治」を具現したと、評価できるだろう。危機は二〇〇五年一〇月パリの外郭にある移住者の居住地域の騒擾事件から具体的に現れた。注意すべき点は、このような騒擾事件が移住者一世というより、自分が生まれ育った国で完全な市民として受け入れられなかった二・三世たちの挫折感から起きたという点と、自分たちの固有の文化的アイデンティティと関連する多文化主義的要求を貫徹させるためというより、むしろ共和主義的普遍主義――平等――を要求する騒擾事件だった（ミュセ＋ 2006、179-180）という点である。

三　結論

フランスで共和主義的普遍主義哲学は、一七八九年フランス大革命以来、「友愛」、「連帯」、そして「ライシテ」のスローガンに基づいて具体化される。しかしこれらは、それぞれ自分の普遍性を制限する下位の政治的イデオロギーを動員することによって、もう一つの「差異の政治」へ変質する。そのような意味からフランスの場合、「共和主義的普遍主義」に対してというよりは、一定程度「差異の政治」を具現してきた「共和主義の歴史上の諸類型」間の政治的ヘゲモニー闘争の中で、多文化主義の失敗が宣言されたと考えられる。本稿がフランスの共和主義的伝統を政治哲学的な観点よりは系譜的観点から考察しようとした理由が、ここにある。だから今日の多文化主義に「勝利」したと宣言された現時点の共和主義の歴史上の諸類型を、政治哲学的共和主義、あるいは共和主義的普遍主義として理解することは、フランス

の歴史を通じて明らかになった共和主義の系譜についての深刻な誤解になるだろう。

だからと言って、本稿は、多文化主義を、フランス共和主義者たちが受け入れることが可能で、またそうしなければならないものだという主張を繰り広げようとするわけではない。フランスをはじめとする多くの多民族、あるいは多人種国家では、多文化主義が一定水準で受け入れられているのが現実で、移住者のための様々な政策も施行されている。問題は、「差異についての承認」を求める多文化主義がなぜそこまで共和主義と敵対的な位置――「失敗」を議論するほどの――に置かれているのかを、理解することである。本稿はこの問題についての重要な答えを提供している。それはまさに、共和主義的普遍主義を実現できる完璧なモデル――多文化主義的「差異の政治」の包括ができる――を共和主義者たちがまだ持っていないという事実にある。本稿は部分に関するビジョンを明確に提示することはできなかった。しかし、現時点の共和主義モデルの偏狭性を指摘することは、それへの過程の一環にはなるだろう。

（1）サルコジの失敗宣言はヨーロッパの首脳の中で、ドイツのメルケル首相（A. Merkel、二〇一〇年一〇月一六日）とイギリスのキャメロン首相（D. Cameron、二〇一一年二月五日）に続く三番目の失敗宣言だった。

（2）ルイ・デュモン（Louis Dumont）によるとフランス人たちの共和主義についての信念の中には「普遍主義（Universalism）」についての熱望が存在し、その根底にはルソー（J.J. Rousseau）の思想的遺産である「普遍的存在としての人間」に対する信頼があると思われる。Louis Dumont, *German Ideology: Fron France to Germany and Back*, Chicago: Chicago University Press, 1994; J. Jennings, *Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France, British Journal of Political Science*, vol. 30, Cambridge Univ. Press, p. 577から再引用。

（3）「共和主義」が政治哲学的概念ならば、「共和主義の系譜」はそれの歴史上の諸類型、つまり政治史的概念として理解できる。本稿の観点は後者の概念を目指す。共和主義についての政治哲学的な論争に関してはB. Kriegel, *Philosophie de la République*, Paris: Plon, 1998を参考。

（4）ジョーン・スコット（Joan W. Scott）は大革命以後にフランスに移住してきたユダヤ人たちの事例を検討しながら、かりに彼

らに対する偏見と差別が存在したとしてもユダヤ人たちは疑いなく「フランス人」として見なされてきたと、論証している。Joan W. Scott, *The Politics of the Veil*, New Jersey: Princeton University Press, 2007, pp. 75-79.

（5）このような理由からフランスでの「多文化」に関する論争は一九八〇年代まではむしろ政治的問題としてより失業率などのような一種の「経済・社会的問題」として議論された。J. Jennings, "Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France", *British Journal of Political Science*, vol. 30, Cambridge Univ. Press, 2000, pp. 575-576.

（6）一九九〇年代以後、爆発的に増えた「共和主義」についての理論的関心はこのような傾向を反映している。Cf. M. Agulhon, *La République: de Jules Ferry à François Mitterrand: 1880 à nos jours, Paris: Hachette, 1990*, Fondation Saint-Simon, *Pour une nouvelle République sociale*, Paris: Calmann-Lévy, 1997; B. Kriegel, *Philosophie de la République*, Paris: Plon, 1998; C. Nicolet, *L'idée républicaine en France（1789-1924）*, Paris: Gallimard, 1982.

（7）政治的学観点から国王の「脱神聖化」は「王／臣民」の二項対立を解消して究極的に全構成員の間の平等を具現する過程として理解できる。L. Hunt, *The Family Romance of the French Revolution*, University of California Press, 1992, ch. 3.

（8）ジャコバンによる「友愛」の適用は「普遍的」というより「排除的」で「差別的」だった。これについてはMarcel David, *Fraternité et Révolution française, 1789-1799*, Paris: Aubier, 1987参考。彼によれば、一七八九年五月から一七九二年九月までの「友愛」は一般的な「平等」（égalité）概念と同義語として受け入れられたが、一七九二年九月以後その概念は、徐々に「私とあなた」あるいは「敵と同志」を区別する差別の手段、つまり「差異の政治」の手段へ変質した。「友愛でなければ死を！」という当時のスローガンはジャコバンによる「差異の政治」を象徴的に代弁する。

（9）周知のように一七八九年フランス大革命はナポレオンの第一帝政へ、一八三〇年七月革命は七月王政へ、一八四八年二月革命はナポレオン三世の第二帝政へ急速に終結させられた。このような矛盾の歴史は第三共和政建設家たちに血を流した革命が比較的に簡単に専制君主政によって終結せざるをえなかった原因についての思想的論争を引き起こした。たとえば、次を参考に。Hippolyte Taine, *Les origines de la France contemporaien*（1875-93）, Paris: Robert Laffont, 2011.

（10）ビスマルクは一八八一年一一月「組合主義的管理構造」を骨組みにする三重の保険体系（疾病保険、産災保険、老齢保険）を提案する。しかし、社会保険の国家管理モデルを創設しようとしたビスマルクの意図は議会の激しい反対で失敗で終わる。その代り地方分権的組織化と労使による自主的管理が強化された修正案が採択される。박병현『복지국가의 비교：영국、미국、스웨덴、독일의 사회복지역사와 변천』（朴炳鉉（パクビョンヒョン）『福祉国家の比較：イギリス、米国、スウェーデン、ドイツの社会福祉歴史の変遷』）고양：

공동체」, 2005, pp. 203-207. フランス第三共和政が実施した福祉モデルは多くの点においてビスマルクのモデルと似ている。しかし、このモデルの強制的な性格を「警察国家」の兆候として受け止め、警戒したりもした。François-Xabier Merrien, *L'Etat-Providence*, Paris: PUF, 1997, ch. 1.

(11) 一九四二年ベバリッジ（W. Beveridge）は、貧困、病気、無知、不潔、怠惰を克服するための普遍的な社会保障体系を提案する。彼の提案はイギリスで早い段階で立法化されるが、一九四六年採択された「国民保険サービス法」はすべての市民がすべての医療サービスを無料で受けられるよう法制化したものである。윤은기「자유주의적 다원주의 시각에 근거한 영국 복지 정책에 관한 연구의 고찰」,『세계지역연구논총』제22권 제2호（ユン・ウンギ「自由主義的多元主義の視点に基づいたイギリス福祉政策に関する研究の考察」『世界地域研究論叢』第二二巻第二号）한국세계지역학회, 2004.

(12) たとえば、北アイランドの事例についてのコクス（H. Cox 1997）の研究、かつてユーゴスラビア連邦共和国の事例についてのベネット（C. Bennett 1997）の研究を参考に。ホロヴィッツ（D. Horowitz 1985）の研究には全世界の主な人種葛藤問題と関連した参考文献の目録が載っている。

(13) この当時現れた「同化でなければ帰還」をというスローガンはムスリム移住者へのフランスの移民政策を象徴的に代弁する。S. Collinson, "Public Polices towards Immigrant Minorities in Western Europe", in C. Young (ed.), *Ethnic Diversity and Public Policy: A Comparative Inquiry*, London: Macmillan, p. 159.

(14)「差異への権利」(le droit à la différence) は一九八二年当時の文化大臣であるジャック・ラング（Jack Lang）が、多文化言語教育課程を支援する際に提案した概念だが、ミッテラン（F. Mitterrand）政府の多文化政策の目標にもなった。Joan W. Scott, *PARITE! Sexual Equality and the Crisis of French Universalism*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005, ch. 1.

(15) ムスリムのヒジャーブ慣行についての西ヨーロッパ人たちによる性差別主義論争はこれを端的に証明する。スコット（J. W. Scott）は、フランス人のヒジャーブに対する拒否感を単に極右主義者ルペン（J.-M. Le Pen）が主張したという理由だけで批判してはいけないと主張しながら、そのような文化に内在している性差別主義的要素を直視すべきであると力説した。Joan W. Scott, *The Politics of the Veil*, New Jersey: Princeton University Press, 2007, p. 41.

(16) 一九世紀末から二〇世紀はじめまでの「自由主義」と「社会主義」の競争と妥協の歴史については、Arthur Rosenberg, *Demokratie und Sozialismus*, 1965, ch. 4.

(17) 国家の仲裁的介入が排除された連帯をいわゆる「市民の連帯」として定義できるならば、国家の仲裁的介入についてのいわゆ

る「市民―国家連帯」として定義できるだろう。フランスの政治学者ロザンヴァロン（Pierre Rosanvallon）は近代民主主義のイデオロギーが「個人たちの透明性」――彼らの好み、欲求、不満、条件などからよく分かるという意味で――を前提に「市民連帯」の概念の上に作られたが、それはとても不安定で脆弱な連帯概念だと、評価する。なぜならば、限界状況におかれている個人たちは社会的観点からすると、非常に「個人として不透明なもの」（opacité des individus）になっているということだ。したがって彼は国家が連帯の責任者として「市民―国家連帯」の概念がこれからの民主主義に必要だと主張している。Pierre Rosanvallon, *La nouvelle question sociale: Repenser l'État-providence*, Paris: Seuil, 1995, pp. 62-64. 従来の連帯についての問題提起は五〇余名のフランスの社会学者たちが共同で執筆した膨大な著作『連帯を再考する』に集約されている。Serge Paugam (dir.), *Repenser la solidarité - L'apport des sciences sociales*, Paris: PUF, 2007.

(18) ライシテの「国家介入主義」については최일주「라이시테（laïcité）, 프랑스 민주주의 공고화의 이념적 토대: RMI 법안의 국가개입주의 성격에 대한 정치학적 연구 시론」,『한국프랑스학논집』第76집（崔一星「ライシテ（laïcité）、フランス民主主義を固めた理念的基礎：RMI法案の国家介入主義の性格に関する政治学的研究小論」『韓国フランス学論集』第七六集）한국프랑스학회 2011, pp. 193-204を参考に。

(19) Robert Boyer, "Comment concilier solidarité sociale et efficacité économique à l'ère de la globalisation: une lecutre régulationniste", in Serge Paugam (dir.), *Repenser la solidarité - L'apport des sciences sociales*, Paris: PUF, 2007. しかし、このような国家の介入を従来の「労・社・政府協議型コーポラティズム（corporatism）」の脈絡から理解してはいけない。なぜならば、コーポラティズム的文脈における国家の役割は、いわゆる「仲裁」だけであって、厳密な意味での「責任」ではないからである。「責任者としての国家」という意識は最近ヨーロッパの諸国、イギリス、フランス、ドイツ、デンマーク、オランダ、オーストリア、アイランドのような国において政策的、あるいはイデオロギー的に違う志向を目指してきた政治派閥の間の合意と收斂の結果として現れている。Cf. 안재흥「세계화와 노·사·정 대응의 정치경제: 스웨덴, 네덜란드, 오스트리아 사례의 비교」『한국정치학회보』36집 3호（アン・ジェフン「世界化と労・社・政の対応における政治経済：スウェーデン、オランダ、オーストリア事例の比較」『韓国政治学会報』三六集三号）한국정치학회, 2002; 김영태,「정당의 복지정책 변동과 정당정치적 요인의 영향」『정치정보연구』第15권 제1호（キム・ヨンテ「政党の福祉政策変動と政党政治的要因の影響」『政治情報研究』第一五巻第一号）한국정치정보학회, 2012.

(20) 国家機密漏えい罪で起訴された大尉ドレフュス（A. Dreyfus）は無罪であるにもかかわらず、ユダヤ人であることで罪人になり、

投獄された。Cf. 임종권「드레퓌스 사건: 프로테스탄트와 가톨릭교회」『서양사론』제102권（イム・ジョンクォン「ドレフュス事件：プロテスタントとカトリック教会」『西洋史論』第一〇二巻）한국서양사학회、2009.

(21) laïcité は語源的にその形容詞の laïc（laïque）から派生した言葉で「非宗教性」あるいは「世俗性」とよく翻訳される。しかし、この言葉はフランス学者たちの間でも様々な意味で解釈されるほど、複雑で混乱を引き起こしている言葉である。本稿では混乱を避けるために、この言葉を原音どおり「ライシテ」で表記する。

(22)「世俗主義」、「世俗化」、「非宗教性」などの宗教的脈絡からライシテの意味を限定することは、その含意を制限しようとする狭い試みになるだろう。フランスにおける宗教的意味の「世俗主義」や「世俗性」はむしろ「sécularisation」と表記される傾向が強い。Cf. Jean, Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris: Seuil, 2004, pp. 51-53. したがってジョレス（Jean Jaurès）はライシテを「権利の平等性」で、そしてグロレ（Philippe Grollet）は「非偏狭性」として解釈しながら宗教的な脈絡よりは政治哲学的脈絡を強調している。Jean Jaurès, *Laïcité et République sociale - 1905-2005: Centenaire de la loi sur la séparation des Eglises et de l'Etat*, Paris: Le cherche midi, 2005, pp. 11-54; Philippe Grollet, *Laïcité: utopie et nécessité*, Bruxelles: Labor, 2005, p. 42. このような議論に基づいてボベロ（Jean Baubérot 2004、83）は「共和国のライシテは宗教的ライシテではない」と端的に宣言している。ライシテ原則についてのフランス憲法評議会の判決文を分析した池圭喆（チュヒョル）は、憲法評議会の判決文におけるライシテ原則は世俗主義という宗教的な脈絡よりむしろ「良心の自由」、「霊的・宗教的選択に関する平等な権利」、「政治権力の中立性」などのような政治哲学的な脈絡から法解釈が行われていると指摘する。지규철、「프랑스헌법에서의 라이시떼（laïcité）원칙에 관한 고찰」『공법학연구』제10권제3호（池圭喆「フランス憲法におけるライシテ（laïcité）原則に関する考察」『公法学研究』第一〇巻第三号）한국비교공법학회、2009.

(23) 類似した脈絡でホン・テヨンは、ライシテ原則は「宗教自体に対する拒否ではなく、国会を支配しようとする意思を持つ教会に対する拒否であって、何より極右カトリック勢力に対抗する『闘争の性格』を持つものだ」と評価する。홍태영『국민국가의 정치학』（ホン・テヨン『国民国家の政治学』）서울: 후마니타스、2008、p. 309.

(24) 正式な名称は「共和国内ライシテ原則の適用に関する省察委員会」でベルナール・スタジ（Bernard Stasi）を委員長に、約二〇名の専門家が参加している。彼らは二〇〇三年一二月いわゆる「スタジ報告書」を提出するが、これは二〇〇四年宗教的シンボル薬用禁止法の制定に決定的なきっかけになる。김정희「히잡사건을 통해 본 프랑스의 보편주의와 다문화주의」『불어불문학연구』第76집（金廷姫（キムジョンヒ）「ヒジャーブ事件を通じてみたフランスの普遍主義と多文化主義」『フランス語フランス文学研究』第七五集）한

국불어불문학회, 2008, p. 539.

(25) Cf. http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/034000725/0000.pdf

(26) Stasi Rapport, p. 68.

(27) ライシテ原則はキリスト教とカトリックについての可視的例外を認めるという点において、二〇〇四年の「宗教的シンボル着用禁止法」を共和主義的普遍主義――彼らの表現を借りると「共和主義的根本主義（intégrisme républicain）――の努力として解釈するルノーとトゥーレーヌ（A. Renault & A. Touraine）の見解については、ある程度留保が必要かもしれない。Cf. Alain Renault et Alain Touraine, *Un Débat sur la laïcité*, Paris: Stock, 2005, p. 126.

(28) Stasi Rapport, p. 17.

(29) Stasi Rapport, p. 14. 強調は追加。

(30) そのような意味からモナ・オズーフ（M. Ozouf）は「ライシテ原則は両性の平等という争点との関連なしには考えられない」と断言した。Mona Ozouf, *Les mots des femmes*, p. 395; J.W. Scott, *The Politics of the Veil*, New Jersey: Princeton University Press, 2007, p. 168から再引用。

参考文献

김남국 2010、「다문화의 도전과 사회통합: 영국、프랑스、미국 비교 연구」、『유럽연구』 제28권 제3호、한국유럽학회、pp. 133-174.
（金南局（キムナムフック） 2010、「多文化の挑戦と社会統合：イギリス、フランス、米国の比較研究」、『ヨーロッパ研究』第二八巻第三号、韓国ヨーロッパ学会）

김민정 2007、「프랑스의 이민자 정책: 공화주의적 동화정책의 성공과 실패」、『세계지역연구논총』 제25권 제3호、한국세계지역학회、pp. 5-34.（金玟廷（キムミンジョン） 2007、「フランスの移民者政策：共和主義的同化政策の成功と失敗」、『世界地域研究論叢』第二五巻第三号、韓国世界地域学会）

김영태 2012、「정당의 복지정책 변동과 정당정치적 요인의 영향」、『정치정보연구』 제15권 제1호、한국정치정보학회、pp. 215-241.
（金榮泰（キムヨンテ） 2012、「政党の福祉政策変動と政党政治的要因の影響」、『政治情報研究』第15巻第1号、韓国政治情報学会）

김정희 2008、「허잡사건을 통해 본 프랑스의 보편주의와 다문화주의」、『불어불문학연구』 제76집、불어불문학회、pp. 537-568.
（金廷姫（キムジョンヒ） 2008、「ヒジャーブ事件を通じてみたフランスの普遍主義と多文化主義」、『フランス語フランス文学研究』第七六集、フ

ランス語フランス文学会）
문지영 2009、「'동화주의'와 '다문화주의' 사이에서 : 프랑스 이민자 통합정책」、『다문화사회연구』 제2권 제1호、숙명여대 다문화통합연구소、pp. 33-66.（文智暎（ムンジヨン） 2009、「『同化主義』と『多文化主義』の間で：フランス移民者統合政策」、『多文化社会研究』第二巻第一号、淑明女子大学多文化統合研究所）
박 단 2005、『프랑스의 문화전쟁 — 공화국과 이슬람』、서울 : 책세상.（朴檀（パクダン） 2005、『フランスの文化戦争——共和国とイスラム』、ソウル：チェクセサン）
박 단 2006、「2005년 프랑스 '소요 사태'와 무슬림 이민자 통합문제」、『프랑스사연구』 제14호、한국프랑스사학회、pp. 225-261.（朴檀（パクダン） 2006、「2005年フランス『騒擾事態』とムスリム移民者の統合問題」、『フランス史研究』第一四号、韓国フランス史学会）
박병현 2005、『복지국가의 비교 : 영국、미국、스웨덴、독일의 사회복지역사와 변천』、고양 : 공동체.（朴炳鉉（パクピョンヒョン） 2005、『福祉国家の比較：イギリス、米国、スウェーデン、ドイツの社会福祉歴史と変遷』コヤン：共同体）
박선희 2010、「프랑스 이민정책과 사르코지（2002-2008）」、『국제정치논총』 제50권 제2호、한국국제정치학회、pp. 193-211.（パク・ソンヒ 2010、「フランス移民政策とサルコジ（2002-2008）」『国際政治論叢』第五〇巻第二号、韓国国際政治学会）
손명우 2006、「무법자들의 폭동인가、소외된 자들의 봉기인가 - 프랑스 도시소요、그 1년 후」、『월간말』 통권 246호、pp. 178-185.（ソン・ヨンウ 2006、「無法者たちの暴動なのか、疎外された者たちの蜂起なのか——フランス都市騒擾、その一年後」『月刊マル』通巻二四六号）
신행선 2009、「제3공화국 초기 공화국 학교와 라이시테（laïcité）: 여성 교육의 필요성과 여성의 역할」、『프랑스사연구』 제21호、한국프랑스사학회、pp. 97-115.（シン・ヘンソン 2009、「第三共和政初期共和国の学校とライシテ（laïcité）：女性教育の必要性と女性の役割」『フランス史研究』第二一号、韓国フランス史学会）
윤은기 2004、「자유주의적 다원주의 시각에 근거한 영국 복지 정책에 관한 연구의 고찰」、『세계지역연구논총』 제22권 제2호、한국세계지역학회、pp. 259-283.（ユン・ウンギ 2004、「自由主義的多元主義の視点に基づいたイギリス福祉政策に関する研究の考察」『世界地域研究論叢』第二二巻第二号、韓国世界地域学会）
안재흥 2002、「세계화와 노·사·정 대응의 정치경제 : 스웨덴、네덜란드、오스트리아 사례의 비교」、『한국정치학회보』 36집 3호、한국정치학회、pp. 397-419.（安在興（アンジェフン） 2002、「世界化と労・社・政の対応における政治経済：スウェーデン、オランダ、オーストリア事例の比較」『韓国政治学会報』三六集三号、韓国政治学会）

엄한진 2007、「프랑스 이민통합 모델의 위기와 이민문제의 정치화: 2005년 '프랑스 도시외곽지역 소요사태'를 중심으로」、『한국사회학』第41집 第3호、한국사회학회、pp. 253-286.（オム・ハンジン 2007、「フランス移民統合のモデルの危機と移民問題の政治化：二〇〇五年『フランス都市外郭地域の騒擾事態』を中心に」『韓国社会学』第四一集第三号、韓国社会学会）
엄한진 2009、「프랑스 사회통합모델의 특수성과 다문화주의의 도전」、『Homo Migrans』第1권、이민인종연구회、pp. 47-74.（オム・ハンジン 2009、「フランス社会統合モデルの特殊性と多文化主義の挑戦」『Homo Migrans』第一巻、移民人種研究会）
이산호 2008、「프랑스의 문화다양성과 사회통합정책」、『다문화연구』통권1호、중앙대 문화컨텐츠기술연구원、pp. 7-25.（李汕浩（イ・サノ）2008、「フランスの文化多様性と社会統合モ政策」『多文化研究』通巻一号、中央大学文化コンテンツ技術研究院）
임동진 2011、『다문화정책 실태분석 및 개선방안 연구』、한국행정연구원.（イム・トンジン 2011、『多文化政策の実体分析および改善方案の研究』韓国行政研究院）
임종권 2009、「드레퓌스 사건: 프로테스탄트와 가톨릭교회」、『서양사론』第102권、한국서양사학회、pp. 97-124.（イム・ジョンクォン 2009、「ドレフュス事件：プロテスタントとカトリック教会」『西洋史論』第一〇二巻、韓国西洋史学会）
지규철 2009、「프랑스헌법에서의 라이시떼（laïcité）원칙에 관한 고찰」、『공법학연구』第10권第3호、한국비교공법학회、pp. 35-63.（池圭喆（チギュチョル）2009、「フランス憲法におけるライシテ（laïcité）原則に関する考察」『公法学研究』第一〇巻第三号、韓国比較公法学会）
최일성 2011、「라이시테（laïcité）、프랑스 민주주의 공고화의 이념적 토대: RMI법안의 국가개입주의 성격에 대한 정치학적 연구시론」、『한국프랑스학논집』第76집、한국프랑스학회、pp. 175-214.（崔一星 2011、「ライシテ（laïcité）、フランス民主主義を固めた理念的基礎：RMI法案の国家介入主義の性格に関する政治学的研究小論」『韓国フランス学論集』第七六集、韓国フランス学会）
최현아 2011、「사르코지 '다문화주의 실패' 선언 논란」、『시사IN』第180호（2011-02-26）.（チェ・ヒョナ 2011、「サルコジ『多文化主義失敗』宣言の議論」『時事IN』第一八〇号、2011-02-26）
한승준 2008、「프랑스 동화주의 다문화정책의 위기와 재편에 관한 연구」、『한국행정학보』第42권 第3호、한국행정학회、pp. 463-486.（韓承俊（ハンスンジュン）2008、「フランス同化主義多文化政策の危機と再編に関する研究」『韓国行政学報』第四二巻第三号、韓国行政学会）
홍태영 2002、「'사회적인 것'의 탄생과 뒤르카임（E. Durkheim）의 '신' 자유주의」、『한국정치학회보』第36집제4호、한국정치학회、pp. 7-25.（ホン・テヨン 2002「『社会的なもの』の誕生とデュルケーム（E. Durkheim）の『新』自主主義」、『韓国行政学報』第三六集第四号、韓国政治学会）
홍태영 2008、『국민국가의 정치학』、서울: 후마니타스.（ホン・テヨン 2008『国民国家の政治学』、ソウル：Humanitas）

Baubérot, Jean 2004, *Laïcitè 1905-2005, entre passion et raison*, Paris: Seuil.
Bennett, Christopher 1997, "Ethnic cleansing in former Yugoslavia", in Montserrat Buibernau & John Rex (ed.), *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge: Polity Press, pp. 120-132.
Bourdieu, Pierre 1998, *La domination masculine*, Paris: Seuil.
Chartier, Roger 1991, *Les origines Culturelles de la Révolution française*, Duke University Press.
Collinson, Sarah. 1998, "Public Polices towards Immigrant Minorities in Western Europe", in Crawford Young (ed.), *Ethnic Diversity and Public Policy: A Comparative Inquiry*, Basingstoke: Macmillan, pp. 153-191.
Cox, W. Harvey 1997, "Conflict in Northern Ireland", in Montserrat Buibernau & John Rex (ed.), *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge: Polity Press, pp. 100-119.
David, Marcel 1987, *Fraternié et Révolution française, 1789-1799*, Paris: Aubier.
Donzelot, Jacques 1994, *L'invention du social*, Paris: Seuil.
Eydoux, Anne 2004,『프랑스 실업보상 체계와 노동시장 정책』, 서울: 한국노동연구원(『フランス失業保障体系と労働市場の政策』ソウル：韓国労働研究院).
Grollet, Philippe 2005, *Laïcité: utopie et nécessité*, Bruxelles: Labor.
Gross, Rita M. 1996, *Feminism and Religion: An Introduction*, Boston: Beacon Press.
Horowitz, Donald 1985, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: University on California Press.
Hunt, Lynn 1992, *The Family Romance of the French Revolution*, University of California Press.
Jaurès, Jean 2005, *Laïcité et République sociale - 1905-2005: Centenaire de la loi sur la séparation des Eglises et de l'Etat*, Paris: Le cherche midi.
Jennings, Jeremy 2000, "Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France", *British Journal of Political Science*, vol. 30, Cambridge Univ. Press, pp. 575-598.
Kriegel, Blandine 1998, *Philosophie de la République*, Paris: Plon.
Kymlicka, Will 2010, *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon Press.

Laqueur, Thomas 1990, *Making Sex*, The President and Fellows of Harvard College.
Martiniello, Marco 1997, *Sortir des Ghettos culturels*, Paris: Presses de Science Po.
Merrien, François-Xabier 1997, *L'Etat-Providence*, Paris: PUF.
Paugam, Serge（dir.）2007, *Repenser la solidarité - L'apport des sciences sociales*, Paris: PUF.
Renault, Alain & Touraine, Alain 2005, *Un Débat sur la laïcité*, Paris: Stock
Rivero, Jean, 1996 *Les libertés publiques*, T. II, Paris: PUF.
Robert, Jacques 1977, *La liberté religieuse et le régime des cultes*, Paris: PUF.
Rosanvallon, Pierre 1995, *La nouvelle question sociale: Repenser l'État-providence*, Paris: Seuil.
Rosanvallon, Pierre 2006, *La contre-démocratie: La politique à l'âge de la défiance*, Paris: Seuil.
Rosenberg, Arthur 1965, *Demokratie und Sozialismus*.
Scott, Joan, W. 2007, *The Politics of the Veil*, New Jersey: Princeton University Press.
Scott, W. Joan 2005, *PARITE! Sexual Equality and the Crisis of French Universalism*, Chicago: The University of Chicago Press.
Taine, Hippolyte 2011, *Les Origines de la France Contemporaien（1875-93）*, Paris: Robert Laffont.
Taylor, Charles 1994, "The Politics of Recognition", in Charles Taylor et al., 1994, *Multiculturalism: Examining the politics of Recognition*, New Jersey: Princeton University Press, pp. 25-74.

マックス・ヴェーバーとカトリック世界

――近代批判的ヴェーバー研究の歴史学的批判

今野　元

序論

カトリック世界を巡る論点は、ヴェーバー研究では長く等閑に付されてきた。（一）アーサー・ミッツマン[1]、安藤英治[2]、折原浩[3]、山之内靖[4]、上山安敏[5]らは、大塚久雄、丸山眞男らの近代主義的ヴェーバー評価の世代に対抗して、近代批判的ヴェーバー解釈を展開し始めた。この流派は、日本では屢々大塚・丸山との確執を抱え、素顔のヴェーバーと称してその近代批判的側面を強調し、一段と情熱的な個人崇拝を展開した。彼等はヴェーバーが世紀転換期の鬱病を経て、近代を象徴する禁欲的プロテスタンティズムの厳格な自己規律から解放され、非近代的なるものへの軽蔑や攻撃から自由になったと説いた。エドワード・サイードが、ヴェーバーの宗教社会学を西欧中心主義の代表例と見たのに対し、彼等はヴェーバーが世界の諸文明の多様性を尊重した比較研究者だったと力説し続けている。アジア問題と並んでヴェーバーの近代主義的側面が顕在化するカトリック問題を、彼等は正面から扱わず、寧ろ時として、彼のカトリック世界や正教世界への親和性を印象付けようと試みてきた。（二）これに対し筆者は、ヴェーバーの近代批判的解釈に疑問を提起した（二〇〇三・二〇〇七年）。筆者は政治史家として、初めからヴェーバーの時代状況に於ける相対化を志向し、また彼の書簡をその真意を語る史料として重視した。筆者はドイツ・ナショナリストとしてのヴェーバーに、ポーランド系

少数派やカトリック勢力への批判が多数見られる事に注目した。[6]（三）筆者の問題提起に対して、近代批判的解釈が支配的な日本では議論が低調なままである。僅かに雀部幸隆（二〇〇八年）[7]が筆者に異論を唱え、牧野雅彦（二〇〇九年）[8]が中間的な態度を取っている。然しこの間ドイツ語圏では、ヴェーバーのカトリシズム批判に注目する事は多くなってきた。既に二〇〇三年、ハルトマン・テュレルの萌芽的な（主として社会学の観点からの）研究が発表されている。[9]近代批判の歴史家ヨアヒム・ラトカウの浩瀚なヴェーバー伝（二〇〇五年）も、ヴェーバーのプロテスタンティズム論文の前提に、ヴェーバーのカトリック教会への関心、オッフェンバッハーのカトリック分析があった事を忘れていない。[10]ジルケ・シュミット『マックス・ヴェーバーのカトリシズム理解』（二〇一二年）[11]も、事実集積は網羅的でないものの、同論文の起源に文化闘争を見るという問題意識を筆者と共有している。マヌエル・ボルッタの『反カトリシズム』（二〇一〇年）でも、同論文はカトリック批判史の中で確固たる位置を占めている。[12]

筆者の問題提起から五年余りが過ぎ、全集の刊行も進んで、彼の最晩年の書簡が体系的に分析できる様になった現在、「マックス・ヴェーバーとカトリック世界」に就いて整理する機は熟した。以下本論では、彼のカトリック世界の描写を、内容別に整理してみたいと考える。

一　ドイツ或いは自由主義の政治的対決相手としてのカトリック勢力

ヴェーバーにとってカトリック世界は、まず祖国ドイツを脅かす脅威として認識された。これは伯父ユリウス・ヨリー（バーデン大公国首相）も関与した、[13]同時代の「文化闘争」を反映している。「シュタウフェン家」とその改訂版「ドイツ史の経過一般」で、少年ヴェーバーはシュタウフェン家迄のローマ皇帝・ドイツ王をドイツの代表者として称揚し、皇帝の庇護を徐々に脱していったローマ教皇（及びハプスブルク家）を悪役として描いている。[14]一八八六年一月、彼はビスマルクが教皇レオ一三世から最初のプロテスタント信徒としてキリスト勲章を授与されたとの報に驚き、これが成果と言えるのか、それはどの様な意味でか、この事件をカトリック聖職者たちが利用するのではないかと問うている。[15]更に

彼は一八八七年初頭、文化闘争が日常の利益政治と大差ない裏取引の形で決着を見てしまうと、恰もそれが宗教的少数派の信仰を抑圧する運動であったかの様な外見が生じてしまうと懸念した[16]。

文化闘争の延長線上にある発言は、その後のヴェーバーにも散見される。一八八七年七月、彼は中央党やカトリック教会がポーゼン州で、自己抑制により国家との衝突回避を模索している光景に着目し、ビスマルクが教皇庁に、当地ではプロイセン国家とカトリック教会との利害がロシヤ帝国という共通の敵の前で一致しており、当地のドイツ化が進まないとプロイセンのポーランド人をロシヤに対して嗾けられないと説得したという噂を紹介している[17]。一九〇二年夏、文化闘争以来バーデンで事実上禁止されてきたカトリック男子修道会の設立が、再び認可される可能性が出てきたのを受け、ヴェーバーらハイデルベルクの大学教授、市民はバーデン大公に対し反対の諫奏や声明を行っている。バーデンではカトリック教徒の司牧に新たな修道会は必要ない、修道会は財産を拡大する危険性がある、修道会の新設は同国の宗派間平和を攪乱するというのがその論拠であった[18]。一九〇四年には、ヴェーバーはプロイセンの小学校を宗派別にし、教師も特定宗派信徒で揃えるという政策に反対する共同声明に署名した。この政策で小学校の「分邦割拠的＝宗教的傾向」が強化され、「教権主義の猛攻」で生まれた特定宗派の「歴史的」要求が既成事実化するのに反対するという趣旨であった[19]。

やがてヴェーバーは中央党が皇帝や保守陣営と結託し、一群の反動勢力を為しているとの認識に至る。一八八八年四月、ヴェーバーはビスマルクが近いうちに自分の後継者に就いて考慮しないと、プロイセン・ユンカーと「教皇全権主義者ども」(Ultramontanen)、つまり保守陣営とカトリック陣営とが帝国の旗を担う事になり、中部・南部ドイツで国民的勢力が減退してしまうと危惧している[20]。ヴェーバーの愛弟子エリザベート・フォン・リヒトホーフェン男爵令嬢の博士論文「権威主義的政党の労働者保護立法に就いての立場の歴史的変容とこの変容の動機」は、中央党をドイツ保守党、自由保守党と「権威主義的政党」(die autoritären Parteien)として一括するものだった[21]。一九〇六年一二月、ヴェーバーはナウマンの「皇帝の為に「権力慾に憑り付かれた」中央党に抗して」という標語に反撥し、「表見的立憲君主制の党たる中央党に抗して」とする様に促している[22]。一九〇七年二月、ヴェーバーは帝国議会の「ホッテントット選挙」で「農

業右派」が強化され、中央党と組んで「国民自由党と全左派」に対抗する「反動の多数派を形成する事になる可能性」を危惧している。[23] 中央党が躍進し、国民自由党が後退した一九〇八年六月のプロイセン代議院選挙の後には、彼は今後四年以内に殆ど全ての領邦にも帝国全体にも教権体制が出来るだろうと述べていた。[24]

ヴェーバーは一八九五年のアイルランド旅行に際し、現地の馬方との会話の中で、アイルランド自治への反対を表明している。アイルランド自治が実現すれば、カトリック司祭たちが擡頭し、誰にも我慢がならない事態になるというのであった。カトリック勢力の政治支配を拒否する点では、彼はアイルランドに関しても、ドイツと同様の観点に立っていたのである。[25]

第一次世界戦争の「城内平和」体制下でも、ヴェーバーはカトリック勢力への不信感を隠さなかった。彼は「過去と現在に於けるドイツの議会主義」で、ビスマルクは一八九〇年に退陣していなかったなら、クーデターを起こしていたか、ヴィントホルストに無条件降伏を余儀なくされただろうと述べている。[26] またこの点を敷衍して、（単なる）「党」が問題なのではなく、「議会外の、告解証明書と助任司祭支配に根差した権力」が、ビスマルクを屈服させただろう事が問題なのだとした。ヴェーバーは、議会が権限なく信頼を失っていた体制の下で、カトリック教会は従来「議会」（Parlament）を（自らの）「基盤」（Postament）として支配してきたとした。議会内閣制が実現していたなら、ヘルトリングが議会選出の大臣になっていただろうが、それではカトリック教会の議会支配の形態が変容してしまうので、いま「急進右派政党」と共に中央党が議会中心の体制確立に反対しているのも頷けるというのである。[27]

因みにヴェーバーは、帝国宰相ベートマン・ホルヴェークを退陣に追い込んだ一九一七年の「七月危機」に関して、中央党帝国議会議員マティアス・エルツベルガーを繰り返し非難しているが、これには注意が必要である。ヴェーバーは、それ迄攻撃的な戦争目的論者だったエルツベルガーが、同年四月のハプスブルク帝国視察で「パニック」に陥り、俄かに七月一九日の「帝国議会講和決議」を主導したとき、これを「犯罪」、「半ば狂っている」、「馬鹿」と何度も罵っている。[28] だがこの発言がカトリック世界への批判かどうかは微妙である。彼の論点は飽く迄、国内民主化と講和締結とを結び付ける手法の是非であって、エルツベルガーの宗派や党籍には触れていない。彼のエルツベルガー批判はこの時だけ

ではないが、パリ講和会議に際してヴェーバーは外務大臣ブロックドルフ＝ランツァウ伯爵以上にエルツベルガーの精力的活動を認めた事も有り、ヴェーバーが彼を一般に低く評価していた訳ではない事が分かる。[29]

これもカトリック問題との関連性が微妙だが、ヴェーバーは戦争中、同盟国エステルライヒに数々の不満を漏らした。彼は一九一六年八月、独露講和交渉の頓挫を嘆いたが、その原因の一つとして「エステルライヒ人」が「頑固なままだった」事を挙げている。[30] また同じ時期、占領が進むロシヤ領ポーランドに関して、それをハプスブルク帝国が丸ごと併合する「エステルライヒ＝ポーランド的解決」に警戒し、その場合は独墺の堅固な同盟が必要だとしたのも、この国への不信感の表れだと考えられる。同月、彼はエステルライヒ軍のヴォルィニ、ブコヴィナでの敗退にも苦言を呈している。[31] 一九一七年六月には、彼はカール一世のエステルライヒで対独同盟を見直す動きがある事を警戒している。彼は、従来現体制及び独墺同盟を支持していると見られてきたエステルライヒの教権主義的勢力が、独墺同盟を再考する意思があると協商国側に伝える様、新帝に内密に奏上したと見ていた。[32] 同年五月には、後述のザルツブルク大学論との関連で、「エステルライヒには色々と我々に就いての、そして我々に対する強い不満がある」と述べ、個々の（ドイツ帝国の）ドイツ人の不器用さに原因があると述べている。[33]

敗戦後、ヴェーバーのカトリック勢力への不信感は更に顕在化した。ドイツ帝国崩壊でヴァイマール連合の一角を担う中央党の存在感が増した事、彼自身がカトリック勢力の強いバイエルンに移住した事がその背景にあった。彼は一九一九年二月、自分のミュンヒェン大学への就職を中央党が妨害していると非難している。[34] 一九一九年六月には、バイエルンでの独立社会民主党や中央党の増大に危惧を表明している。[35] 一九一九年七月には、シャイデマン内閣からドイツ民主党が脱退し、多数派社会民主党・中央党のバウアー内閣が成立したのを受けて、「中央党とアカ［Sozzen］の連合」は不快だが前者の弱体化を齎すだろう、中央党が南部の各所で支配するのは眼前に迫った宿命だなどと述べている。[36] その二週間後、ヴェーバーは社会民主党と中央党の連合という「議会の無教養」により、大学の独立性が政治的に脅かされると危惧している。[37] 一九二〇年五月にも、彼は「中央党員」のアドルフ・ヴェーバーがバイエルン政府によりミュンヒェン大学に押し付けられると憤慨していた。[38] 因みにバイエルンの中央党は一九一八年末以来「バイエルン人民党」という

別箇の政党を形成していたが、ヴェーバーは（バイエルンの分離主義への反撥か、或いは単なる習慣か）「中央党」と呼び続けたのだった。

二 「官僚制」としてのカトリック教会

ヴェーバーはカトリック教会が、教皇の権威の下に信徒を組み込む「官僚制」であるとの見方をしていた。彼にとって「官僚制」論とは、人間を機械の歯車の様に組み込んだ組織が有する目的合理性と抑圧性に関する考察である。ドイツ社会民主党やプロイセン官僚制と並んで、彼はカトリック教会に「官僚制」の典型例を見ようとしたのである。

ヴェーバーは第一ヴァティカン公会議の画期性を、「教皇不可謬」の宣言にではなく、教皇の「普遍的司教制」（Universalepiskopat）の宣言により、「助任司祭支配」（Kaplanokratie）が成立した点に見ていた。彼に依れば、司教や司祭から中世以来の聖職禄を没収する事によって、教会内の地方中間勢力を排除し、教皇庁の官吏とする試みがグレゴリウス七世により始められ、トリエント公会議、第一ヴァティカン公会議を経て、ピウス一〇世によって完結した。同時に教皇庁は、助任司祭が従来の様に主任司祭（Pfarrer）によってではなく、司教によって任命される助任司祭（Kaplan）の役割を強化し、教会の集権化を進めたというのである[39]。

「官僚制」論の前提として、ヴェーバーは教皇の信徒に対する権威の絶大さを強調した。彼は、既に古代教会に於いて、ローマ司教（元来はそれがローマ信徒団と一体で有していた地位）がカリスマ的性格を有していたと見ていた[40]。一九一三年八月、シオニズムの実現可能性を疑問視する文脈で、彼はカトリック教徒にとってのサン・ピエトロ大聖堂の様な神殿、教皇の様な最高祭司がユダヤ教徒に欠如している事を指摘した。勿論信心深いカトリック教徒なら小規模でも教会国家の再興を望んでいるだろうが、それがなくても、いや寧ろない方が、純粋に宗教的な支配者としての教皇への敬意が、イタリア王などより余程高くなるというのである[41]。更に彼は、カトリック教会が中央党を自分たちが統制する機関の様に見ていると考えていた[42]。

人間を「専門人」へと「細分化」する「カトリック教会の見事な機械装置」[43]へのヴェーバーの警戒心は随所に顕在化している。彼は一八九二年に企画した農業労働者調査で、プロテスタント聖職者への事情聴取を考えたが、カトリック教徒が多数派を占める地域で、カトリック聖職者に協力を要請するのは拒否した。彼は「官僚制化」が進展したカトリック教会の内部では、末端の聖職者がこの様な調査に参加するのには支障があるだろうと考えたのである。[44]

またヴェーバーは一九〇九年七月に、婦人運動家エリザベート・グナウク＝キューネが送付してきたカトリック系『国家辞典』の記事「婦人問題と婦人運動」に就いて、執拗に揚げ足を取っている。ヴェーバーは、「私の内なる慾求で決定的なものは「知的誠実」だ」と述べ、人間を矮小化する勢力を「私の人間としての尊厳の命じる所の為に打倒しなければならない」として、彼女を猛然と攻撃した。ヴェーバーは、グナウク＝キューネが「私が思うに」と書いた部分を論って、篤信のカトリック教徒である彼女は何一つ自主的には「思」わない筈で、結局全ては教会によって決定された事なのだと応酬した。カトリック教会の奴隷に過ぎないカトリック教徒が、一人前に物を考えているかの様な口振りをするのは知的に誠実ではないというのが、彼の言い分である。更に彼は、カルヴィニズムは神の御意志が測り知れぬものであると認め、これを人間の知恵で説明しようとするのを断念する知的誠実性を有していたのに、「カトリック的敬虔」は近代に柔軟に順応し、知的に議論できるかの様な素振りをしていると軽蔑を込めて語ったのである。[45]ヴェーバーがここ迄興奮した背景には、グナウク＝キューネが元来プロテスタント教徒で、福音社会会議の活動家であったのに、[46]カトリシズムに改宗していた事、一九〇九年五月ミュンヒェンでの「婦人大会」で離婚の自由化を求めた妻マリアンネに、「カトリック的観点」から反対していた事があると考えられている。[47]

一九一七年年五月、ヴェーバーは『フランクフルト新聞』に発表した匿名論文「ザルツブルクのカトリック大学」で新たな問題提起を行った。ヴェーバーは当時「新設」（正確には再興）が計画されていた同大学で、宗派拘束的な教職だけでなく、一部の非宗派的な教職に迄も大司教の同意を必要とされている点を問題視した。彼はこの様な運営体制では学問的評価に基づく人事など不可能だとし、その卒業生には通常の大学卒業生と同等の資格は認められないと主張したのである。更に彼は、抑々この大学「新設」計画は、ザルツブルク界隈の営利的関心から出た発想であると指摘して、

物質主義批判の観点からもこの計画を批判したのだった。[48] このザルツブルク大学を巡る論争は、一世紀半に亙り争われた一大問題であった。ベネディクトゥス派修道会設立のザルツブルク大学は、「世俗化」後まずハプスブルク家の、次いでバイエルン王国の支配下に入り、一八一〇年に廃止された。一八一六年エステルライヒ帝国に併合後、この大学の復活は旧ザルツブルク大司教領の人々の悲願となるが、財源不足に加え、小ドイツ主義的統一や文化闘争などで計画が進まなかった。カトリック教会は非カトリック系教授の増大を恐れて国立大学に反対し、自由主義陣営はカトリック大学を自由思想とドイツ民族への脅威だと考えた。一九一七年年頭、ロシヤ軍のブルシーロフ攻勢で危機に瀕したチェルノヴィツ大学に避難先を提供するという名目で、両派が妥協しザルツブルク大学設置が実現するかに見えた。ここで計画されたのは国立大学だが、カトリック教会の影響力が保障される事になっていた。ヴェーバーはこれを機に、ハルトマンら反対派への加勢を試みたのである。結局この計画は、主唱者イグナッツ・ザイペル神父のヴィーン大学招聘などの為に実現せず、漸く一九六二年に「パリス・ロドロン・ザルツブルク大学」が国（州）立大学として再建されたのだった。[49]

ヴェーバーはカトリック教徒の信仰姿勢にも批判的視線を向けている。彼は、カトリック教徒の教会への「盲信」は、敬虔な信徒を特殊な「意思喪失」状態に陥らせるという点で、神秘主義に通じると考えた。その意味で、文化闘争期の闘士であった中央党議員ヘルマン・フォン・マリンクロート（一八二一年―一八七四年）の帝国議会での発言（だというが、昨今は存在が疑問視されているもの[50]）は、彼にはカトリシズムが個人を押し潰している証拠だと思われた。「カトリック教徒の自由とは、教皇の御意に従う事が許されているという点にある。[51]」

三　異質な精神風土を有するカトリック世界

「文化闘争」は単なる党派対立ではなく、人間の生活様式を巡る論争でもあった。自由主義陣営の知識人や政治家たちは、カトリック世界を後進的で、愚昧で、静的で、性的で、野蛮なものとして描いた。それはカトリック世界を、進

歩の途上にある西洋世界内部の遅れた「オリエント」と看做す営みだったのであり[52]、現代ヨーロッパのイスラム系移民批判にも通じるものがある。ヴェーバーはその紛争史に於いて必ず名前が挙がる人物の一人なのである。

カトリック世界に対するヴェーバーの違和感は、既に一八七九年の「インド＝ゲルマン諸国民に於ける民族の性格・民族の発展・民族の歴史に就いての考察」に見られる。彼はここで、「一神教的な方向、つまりセム的」な「アリウス主義」に対し、「アタナシウス主義」即ち「カトリシズム」を「基本的に多神教的」だとし、カトリシズムは「彼らの土地の自然に根差しており、逆に我々のいる北方では、まさしくその多神教的な素質ゆえに勢力を維持できない」と結論付けた[53]。カトリシズムを多神教とする発想は、後年の『経済と社会』にも登場する[54]。

ヴェーバーは一八八〇年代からポーランド問題に没頭していくが、そこには常にではないにしろ、彼のカトリック教徒イメージが顔を覗かせていた。ヴェーバーはポーランド人居住地域に立ち寄ったり、ポーランド人に出会ったりするたびに、彼等への違和感を表明する様になる。「朝六時、まだ数時間しか寝ていないのに、一人の奴がお父さんの葉書を持って入ってきました。その葉書は、昨日の夕方のうちに持ってきてくれと頼んでおいたものなのに。こいつはさらに、僕が頼んでもいないコーヒーを一杯持ってきました。そして恥知らずにも心付けを呉れなどというので、僕は怒ってこいつをドアの外へ追い出してやりました。奴は外でぶつぶつ言っていましたが、僕はまた寝入りました。あとで分かった事ですが、このホテルの従業員はみんなカトリック教徒で、早朝の祈禱に参加する為にいつもあんなに早くに出て行くのだそうです。僕は八時に起床し、その間に冷めてしまったコーヒーを飲んでから、このカトリシズムから脱出する事にしました。」（一八八〇年シュレジエン紀行[55]）、この様な発言が多く繰り返された後、彼は一八九〇年代にポーランド人流入反対論を展開していく事になる。

ヴェーバーはポーランド以外のカトリック系地域にも批判的視線を投げかけている。彼のアイルランド旅行、イタリア語圏スイス滞在に際しても、旅先での書簡に次の様な記述を見る事が出来る。「ここでは牛は、屢々長い髪の房を持っています。同様に人間も美しい（赤い）髪を持っています。でも髪はこの人間たちの唯一美しい所です。この様なぞっとする人種は他にはいません。ポーランド人の方が私には遙かにましです。」（一八九五年アイルランド旅行[56]）、「アイルラン

ドの下級聖職者ほど、ぞっとする、粗野な、教養のない、ひどく不快にも「坊主臭い」感じのするならず者を、私はまだ一度も見た事がありません。」（同上）[57]、「ここは全くの汚らしいイタリア人小部落だ。酒場だけがここに滞在している旅行客によって文明化されている。」（一九一三年アスコナ滞在）[58]更にヴェーバーが一八九七年のスペイン旅行で、交通が緩慢なのに苛立ったという逸話も伝えられている。[59]

更に際立つのはイタリアへの言及である。イタリアでのヴェーバーの不平には枚挙に暇がない。「この国では普通の汽車の遅れ」[60]、「宿は幾分原始的」[61]、「半分疲弊して「文化」を求めてコルシカから着いた」[62]――こう文句を言いつつ、ヴェーバーがイタリアに通い続けたのは、後述する芸術鑑賞という目的に加え、温暖な気候と格下の人々の住む土地に癒しを求めての事であり、詰まりドイツでの日常生活で依然労働への義務感に縛られ疲弊している事の裏返しなのかもしれない[63]。イタリアを揶揄しながら、激しい労働後の癒しをイタリアに求めるというのは、ナウマンなどにも見られる行動様式である[64]。一九〇六年のシチリア旅行で、ヴェーバー一行は南イタリアの異質な風土に遭遇した。まず彼等は、黄金とモザイクで飾られた東洋的な教会堂で、「きらめく内殿で白い緞子の衣をまとった司祭たちが太古の魔術をおこなう」のを目撃した。この教会堂とは、カトリック教会或いは東方正教会が管轄し、東方の儀式が行われるマルトラーナ教会（「提督の聖母マリア教会」）だろうと推測される。母ヘレーネはこの儀式の見物を拒否し、彼女のプロテスタント魂は戦慄を感じたという（但しヴェーバー夫妻がこの件に関して、ヘレーネと同様に感じたのか否かは明記されておらず、また母の違和感もカトリック教会の典礼へのではなく、正教の奉神礼への違和感だったのかもしれない。）。更にパレルモでは、一般民衆の素朴な生活振りがヴェーバー一行の興味を惹いたという。彼等にとって現地民衆の生活は、「古代的」で未熟なものであった。家に窓を持たず、扉は常に開け放ち、道も狭いままで、途方もなく不衛生で、日々の幸福しか考えず、克己心など微塵もない享楽的な人々の生活は、いつも規範的思考をしている北方人には馴染めないものであり、心が和んだのは、現地の父親と息子が同輩の様な情愛で結ばれている光景だけだったというのが、マリアンネの感想である[65]。一九一三年のアッシジ訪問では、ヴェーバー一行はドイツからの巡礼団に遭遇した。マリアンネによれば、彼等は巡礼を費用の安い物見遊山程度にしか考えておらず、「ここは温泉場ですか」などと聞いたり、贖罪を受けるならローマでもリヒターフェル

デでも同じだなどとベルリン訛りで述べたりしていたという。マリアンネは更に、カトリック教会はその世俗的権勢の批判者だった聖フランチェスコを利用して、大きな商売をしているとも書いている。[66]

非公式の場でカトリック教徒への違和感を漏らしていたヴェーバーだったが、一九〇四・〇五年に刊行され、最晩年の一九二〇年に改訂された「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の「精神」」では、この話題に初めて公開の場で取り組んだ。

抑々カトリック教徒の「劣等性」(Inferiorität)は、ドイツ近代政治の一大論争点であった。[67]神聖ローマ帝国崩壊、プロイセン主導でのドイツ帝国建設で守勢に立たされたカトリック勢力は、ドイツ諸国、特にプロイセンの指導的役職に自分たちが十分に就任できていないとして、宗派「不均衡」(Imparität)への不満を表明するに至った。やがて(ヴェーバーも指摘した様に[68])カトリック系知識人の側からも、ミュンヒェン大学教授(のちバイエルン首相、伯爵、帝国宰相)ゲオルク・フォン・ヘルトリング男爵[69]、ヴュルツブルク大学教授ヘルマン・シェル[70]の様に、自分たちの「教育不足」を自己批判し、克服しようとする動きが出てくる。バイエルン愛国党のゲオルク・ラッツィンガー神父(教皇ベネディクトゥス一六世の親族)の様に、カトリック教徒の穏やかな生活様式を古く心地良い習俗に基づくものと肯定する居直りも見られたが[71]、カール・バッヘムら指導的な中央党政治家は、こうしたカトリシズム改革運動に同調する動きに出た。これに対し、元イエズス会士のカトリック批判者パウル・フォン・フンスブルフ伯爵や、『プロイセン年報』編集人のベルリン大学教授ハンス・デルブリュックは、カトリック教徒の「劣等性」が原因で「教皇全権主義」が弱体化するのは勿怪の幸いだと論じるに至った。更にカトリック教徒の「劣等性」を客観的に証明しようという動きが生じ、ルートヴィヒ・クロン[72]がバーデン大公国の大学進学者の宗派状況を分析したのに続き、ヴェーバー門下生マルティン・オッフェンバッハーの博士論文『宗派と社会的階層化』[73]が経済面からの分析を行った。ヴェーバー門下では他にもレオ・ヴェーゲナーが、宗派とも密接に関係したポーゼン州でのドイツ人・ポーランド人対立を扱い[74]、アンドレアス・グルーネンベルクがプロイセンの高級官吏の宗派状況を分析した[75]。ヴェーバーの盟友エルンスト・トレルチュも、近代世界の形成に於けるプロテスタンティズムの役割を、「価値判断抜きで」指摘していた。[76]

ヴェーバーのプロテスタンティズム研究は、こうした「カトリック教徒の劣等性」論争の渦中で生まれたものである。ヴェーバーは、禁慾的プロテスタンティズムの特徴を明確化する為に、全編に亙りカトリシズムをその対極的な例として繰り返し引用した。彼の宗教社会学では一方の極にカトリシズムが、他方の極に禁慾的プロテスタンティズムが配置され、他の宗派はその中間の何処かに位置付けられたのである。ヴェーバーはオッフェンバッハーの研究から確証を得て、カトリック教徒がプロテスタント教徒よりも知的・経済的活動への参画の度合いが低い事実を（自らは論証せず、統計的に論証済みの客観的事実として）強調し、その背景に両宗派の倫理の差異があると主張した。カトリック教徒の精神構造に対するヴェーバーの分析は、のちに『経済と社会』や、晩年の『宗教社会学論集』でも再論される事になるが、そこで提示された命題は以下の様なものであった。（一）カトリック信仰で一般信徒に要求される倫理は水準が低い。[77]「世俗内禁慾」のプロテスタント教徒が日常生活でも緊張状態に居るのに対し、彼等はキリスト教の道徳を「命令」と「勧告」とに分類し、「世俗内禁慾」よりも修道士的禁慾を上に見る傾向がある。[78] ロザリオ繰りの様な形式趣味、[79] 告解の形式性・虚偽性[80]も看過できない。背徳者に対する厳格な処分という面ではユダヤ教が（禁慾的）プロテスタンティズムに近接しており、カトリック教会、イギリス国教会、ルター派と対置できる。[81]（二）カトリック信仰には魔術的な性格が残存している。[82] カトリック教会の聖職者重視、儀式重視、無知蒙昧は、インドの宗教を描写する際に比較対象となる。[83] これに対し禁慾的プロテスタンティズムは魔術からの解放を完結させ、クリスマスなどの行事を嫌い、埋葬すら儀式なしに済まそうとする。[84]（三）カトリック信仰には現世的利益を重視する所がある。彼等は聖像を敬うが、御利益のないものには唾を吐きかける事もある。[85] カトリック信仰と経済的利害との結び付きも顕著で、修道院での醸造業はその例であり、フランチェスコ会を攻撃した教皇ヨハンネス二二世の財政家振りも目を惹くものがある。[86] カトリック教理は、政治的に教会と密接に結び付いていたイタリア諸都市の金融勢力に妥協していた。[87]（四）プロテスタント圏では職業を神から与えられた使命という意味を込めてBerufと呼ぶが、カトリック教徒が優勢な国々にも古典古代にもそうした用語法が見られない。これは民族性のではなく聖書の翻訳法の違いに由来している。[88]（五）カトリック信仰とは、生まれながらに属する「教会」（Kirche）という大衆救済機関の指示を「盲信」（fides implicita）するものである。彼等は、敬虔さと「教会」

への恭順とを同視している。これに対し禁欲的プロテスタンティズムの「宗団」(Sekte)は、「宗教的卓越者」の自発的・排他的団体である。[89]「教会」は、その教権制が給与・昇進・職業的義務・特殊な生活様式に関して規律を受けた、「世俗」から分離された特別の祭司身分を有し、家や部族などを超越した「普遍主義的」支配権を要求し、教義や儀式が合理化されて聖典に書き記され、論評され、体系的に教授され、これら全ての事がアンシュタルト(Anstalt)的共同体の形で、つまり指令(oktroyieren)によって行われる時に成立する。[90]（十六）カトリック信仰では基本的に、善行に依る神への働きかけが可能であり、更に秘蹟の恩恵により個々人に不足しているものを補充できると考えられている。プロテスタンティズムでは、絶対的な存在である神に人間側からの働きかける事は不可能とされ、不安から信徒は救いの確証を得ようと働き、意図せずして「資本主義の精神」、即ち合理化の精神を生み出す事になる。[91]（七）アッシジの聖フランチェスコ、シエナの聖ベルナルディヌス、フィレンツェの聖アントニヌスの様な思想家たち、フランチェスコ会の様な托鉢修道会、カルヴィニズムと共鳴関係にあったヤンセン主義に、禁欲的プロテスタンティズムに通じる一面があるかに就いては、慎重な判断を要する。[92]ゾンバルトは、フランクリンの箴言の起源がルネサンスの万能の天才アルベルティに見られるとするが、これは全くの謬説である。[93]（八）カトリック教会は、資本主義の擡頭に警戒し、その担い手である市民層の（「だらしなさ」ではなく）「厳格主義的な倫理」と対立したが、資本主義が確立するとこれを容認し、労働者階級の脅威に晒される市民層と結託した。[94]

ここで例のテーゼを再び検討してみよう――「ヴェーバーの宗教社会学は、彼自身が述べている様に、カトリシズムを否定する価値判断を下すものではない」。成程ヴェーバーの宗教社会学がカトリック勢力の攻撃を主目的に書かれたかと言えば、確かにそうではない。本論文でヴェーバーは「価値判断や信仰判断」に陥る事を戒め、それは「この純粋に歴史的な叙述に求めるべきではあるまい」と述べている。[95]実際彼の多角的なカトリック分析は、単なる批判に終始しない広がりを持っている。主目的は飽く迄「資本主義の精神」成立過程の析出であって、資本主義起源論争への応答、唯物史観の経済還元主義への批判としての性格を帯びていた。とはいえ当事者の意図をその自己申告のみから「好意的に」判断するという、所謂「内在的」思想研究は、歴史研究では無邪気な素人芸でしかない。感情剥き出しの政治的プ

ロパガンダより、価値判断の禁欲を公言した学術研究の方が、政治に於いて効果を発揮する場合もある。歴史研究に於いて「内在的」理解を補完するのが、当該人物の言動が実際の状況でどの様な役割を果たしたかという「外在的」理解である。ヴェーバー自身の自己申告がどうであれ、彼の宗教社会学に於けるカトリック世界への言及が文化闘争の問題意識を受け継ぎ、そこで披露された揶揄を満載していたのは事実であり、ヴェーバーがそれを意識して居なかった筈はないのである。

実際ヴェーバーのカトリシズム論に敏感に反応したのは、カトリック系知識人であった。彼等から見れば、ヴェーバー本人に加え、トレルチュ、リヒトホーフェン、オッフェンバッハー、ヴェーゲナー、グルーネンベルクを擁するヴェーバー・クライスは、反カトリシズムの知的司令塔に見えた事だろう。彼等は、ヴェーバーが「倫理」として抽象化された合理主義の精神なるものを観念し、それを営利慾、功利主義とは別物だと主張した事、ヴェーバーが利潤追求を、プロテスタント教徒の世俗内禁慾の産物とし、同時にカトリック教徒を怠け者、倫理的劣等者として描いた事に違和感を懐いた。ヴェーバーと彼等との論争は、宗派間対立そのものではないものの、宗派間の立場と観念世界の差異を反映したものとなっていた。

ヴェーバー批判で知られるキール大学教授、経済学者フェリクス・ラッハファール（一八六七年―一九二五年）は、シュレジエンの出身で、ブレスラウ大学で学位を取得したカトリック教徒だった[96]。ラッハファールは、学界の面々がヴェーバーに賛同している様子に敢えて挑戦し、ヴェーバー及びトレルチュを多角的に批判した。例えばラッハファールは、ヴェーバーらがカトリック教徒の「伝統主義」に依る欲求充足と、プロテスタント教徒の「資本主義の精神」が担う収益活動とを双極のものと見ている点を疑問視し、相対的な違いに過ぎないのではと論じた。またラッハファールは、ヴェーバーの「理念型」に合う企業家を、自分の故郷であるシュレジエンの山地帯で多く知っていたものの、人間の行動がどの程度「倫理」が関わっているのかは個別の場合によるのであり、営利衝動から切り離された自己目的としての「資本主義の精神」の実在性に就いては疑問視した。またラッハファールは、ヴェーバーがカルヴィニズムの影響を説くオランダの資本主義に関して、経済活動の盛んなアントウェルペンやアムステルダムの支配層は宗派に無関心なカトリッ

ク教徒であり、よりカルヴィニズムの影響が強いとされているアメリカでは、ピューリタンは農業に従事して居り、メリーランドなどではカトリック教徒が多いとした。更にラッハファールはプロテスタント勢力とカトリック勢力との抗争の歴史に触れているが、イギリス（特にアイルランド）でカトリック教徒が「許し難い過酷さと残酷さとを以て」、「野蛮な弾圧を受けた事を触れている。[97]

ヴェーバーと近しいミュンヒェン大学教授ルヨ・ブレンターノ（一八四四年―一九三一年）も批判の声を上げている。イタリア貴族の系譜を引き、エステルライヒ志向の強いカトリック家系に生まれたブレンターノは、プロイセン主導のドイツ帝国を受け入れ、イギリスを模範に自由主義とカトリシズムとが共に歩む道を模索した。ヴェーバーが活躍した自由主義陣営、社会政策学会に属し、ヴェーバーがミュンヘン大学の彼の講座を継ぐ等、彼と関係が深かったブレンターノだが、哲学者の兄は一時司祭であり、ヴィントホルストやラッツィンガーなどカトリック関係者との一定の交流もあった。[98] 経済学者ブレンターノは自らの資本主義起源論に於いて、西欧では退化したがビザンツ帝国で生き続けた古代の資本主義が、中世イタリアで復活したと考え、またローマ法復活の経済的効果を重視しており、カルヴィニズムの精神構造に画期的変化を見るヴェーバーには異論を懐いた。ブレンターノは「資本主義の精神」に倫理的なもの、幸福、利益、快楽に反するものを見ようとするヴェーバーを批判すると同時に、カトリック世界にも資本主義の契機、伝統主義からの解放、倫理的な生活態度、世俗的労働の重視はあったと力説し、特に伯父フランツ・ブレンターノの例などを紹介したのである。[99]

次はフライブルク大学神学部私講師（のち正教授）、倫理神学者フランツ・ケラー神父（一八七三年―一九四四年）である。ケラーは司牧活動の後、政治学博士、神学博士の学位を取得し、一九一二年に『企業と剰余価値』を刊行した。[100] 因みにこの著作は『ゲレス協会叢書』の一冊で、ケルン大司教総代理ペーター・クロイツヴァルトの「出版許可」を得ており、カトリシズムの立場から自由主義の問題性を批判するという関心が強い。ここでのケラーの問題意識も前二者と類似しており、ヴェーバーが「資本主義の精神」をプロテスタンティズムの「自己管理」、「誠実性」に由来していると説いた事に反撥したのだった。ケラーは同じ事をユダヤ教に関して試みているとして、ヴェルナー・ゾンバルトの資本主義起

源論にも批判的であった[101]。

ヴェーバーは一九二〇年に改稿版「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」を発表した際、増補部分を特にカトリック系挑戦者たちへの反論に費やした。彼はブレンターノの反論には叮嚀に対応したが、他の二人には苛立ちを隠さなかった。「ラッハファールは――他の点で私は尊敬している学者だが――ここではきちんと理解していない領域に踏み込んだ」、「他の現代のカトリック系の護教家的論文の水準以下に留まっているF・ケラーの論文[102]」

最後の引用部にも一端が現れているが、抑々ヴェーバーはカトリック教徒の知的能力に疑問を呈する事が少なくなかった。ヴェーバーは一八九一年、彼の知るプロテスタント信徒（特に比較的若手の官吏）の間で、教会の社会政策上の実行力への疑いが強まっている事を憂い、プロテスタント教会がカトリック教会と比較すれば社会政策で高い「業績能力」を発揮していると彼等も思っている事を利用して、従兄の牧師オットー・バウムガルテンの協力を仰ぎつつ、彼等のプロテスタント教会への不信感を解く事を計画している[103]。この発言には、カトリック教会の「業績能力」に就いての彼の見方が顔を覗かせている。更にハイデルベルク時代のヴェーバーは、フライブルク時代のカトリック的習慣や神学部の同僚を揶揄する発言をしており、特に或るアメリカ人留学生がフライブルク大学で神学を勉強したいと述べたときなどは、神学部がカトリック系である事を理由に翻意を促し、それでもこのアメリカ人がフライブルクに行った後には、彼の神学の勉強は実りあるものにはならなかっただろうと周囲に漏らしていた[104]。一九〇九年にドイツ社会学会設立を巡る相談で、彼は協力者にカトリック系学者を獲得できるかと問われて、自分は誰も知らない、ヒッツェは無価値だと切り捨てて居る。フランツ・ヒッツェ神父（一八五一年―一九二一年）は、ミュンスター大学教授、中央党の帝国議会・プロイセン代議院議員、「カトリック系ドイツ人民協会」の共同創立者であった[105]。これに対しヴェーバーは、女性や社会民主党系の協力者探しには積極的な姿勢を示していた[106]。

だがヴェーバーは、カトリック教徒をいつも総花的に否定していた訳ではない。彼は自分の信奉者の一人で、その博士論文[107]を通じて彼にヤンセン主義に関する情報を提供したデュッセルドルフ出身のカトリック教徒パウル・ホーニヒスハイムには、賞讃を惜しまなかった[108]。一九一六年のヴィーン・ブダペスト訪問の際には、ヴェーバーは個々のエステル

ライヒ人との間では信頼関係を築いた。ルド・モーリッツ・ハルトマンはその例であるが、彼がカトリシズムに改宗したユダヤ系社会民主党員だった点は興味深い。一九一八年のヴィーン講演「社会主義」でも、彼は聴衆のエステルライヒ軍将校たちに就いて「至極心地良い人々」と評している。[109]

最後に、ヴェーバーのカトリック的精神構造との対決に於いて、尚事情が解明されていない問題に、フリードリヒ・ヴィルヘルム・フェルスターに関するものがある。教育学者フリードリヒ・ヴィルヘルムは天文学者ヴィルヘルムの息子で、「倫理的文化協会」を率いた平和主義者であり、ヴェーバーが繰り返し問題視したカトリック教徒である。ヴェーバーはフライブルク大学教授就任講演「国民国家と経済政策」（一八九五年）に関連して、この演説で自分が「倫理的文化」を打倒したので、最も満足したのはカトリック教徒だと述べている。[110] 詰まりここでは、フェルスターとカトリック教徒とが対立関係にあると認識されている。だが晩年の講演「職業としての政治」（一九一九年）で、ヴェーバーは「フェルスターがそれ以外の場合近接しているカトリック倫理」という表現をし、[111] エステルライヒの新帝カール一世へのフェルスターらの好ましからざる影響を懸念している。[112] 詰まりここではフェルスターは、カトリック世界の人間として描かれているのである。フェルスターに関する違和感はヴェーバー政治論の一つの焦点であるが、史料が十分でなく未だ精密な像が描けないでいる。

四　自由の闘士としてのカトリック勢力

ヴェーバーには、カトリック教会及びカトリック勢力の指導者を、自由の闘士として（時には明らかに畏敬の念を込めて）描く事があった。それはいつも、何かより大きな権力主体が存在し、その抑圧の下でカトリック勢力が劣勢に置かれているという状況に於いてであった。

既に少年期のヴェーバーは、古代ローマ帝国で抑圧された「カトリック教徒」を描いていた。ヴェーバーはアタナシウス派を「カトリック教徒」と呼んでおり、「カトリック信仰のきわめて熱心な闘士」、「若く炎のようなアタナシウス」

に共感を込めている。彼は「背教者ユリアヌス」のキリスト教抑圧を無謀で不当なものとし、アタナシウスが弾圧される様子を描いている。[13]

ヴェーバーはロシヤ政治論で、カトリック教会をそれ迄とは異なる方法で描写している。彼はロシヤ政治思想への一定の興味にも拘わらず、聖宗務院体制の下で皇帝権力に従属していたロシヤ正教会には批判的であった。ピョートル大帝が聖宗務院を構築する際に参考にしたのはドイツのプロテスタント諸領邦の領邦教会であるから、ヴェーバーのロシヤ正教会への批判的視座はルター派に対するそれと重なるものがある。ヴェーバーはロシヤ正教会の「皇帝教皇主義」を批判的に考察する中で、カトリック教会が国家の外部に教皇庁という「アルキメデスの点」を有する為に、状況次第では「警察国家」の権力に立ち向かい（国家に対して信仰の自由や教会の権利を主張するという点で）自由の闘士の役割を演じる場合がある事を認めている。ここでヴェーバーは、文化闘争に立ち向かったカトリック教会を自由の闘士として肯定的に描いて居るのである。[14] 因みにヴェーバーがロシヤ政治論から第一次世界戦争に至る迄、ポーランド人勢力に対し従来とは異なる対応をしたという点も、ここで想起されて然るべきだろう。

ヴェーバーが文化闘争を支持しつつ、同時にカトリック勢力の内部に自由の可能性を見ていたというのは興味深い。一八八四年一一月八日、ヴェーバーは父も落選した帝国議会選挙の経過を嘆く文脈で、不当な選挙法の所為で引退を強いられる偉大な政治家たちの例として、自由主義政治家と並べて、中央党のブルクハルト・フォン・ショルレマー＝アルスト男爵（一八二五年―一八九五年）、アウグスト・ライヒェンスペルガー（一八〇八年―一八九五年）を挙げている。[15] また第一次世界戦争中には、ヴェーバーは自由主義陣営、保守陣営の政治家と並べて、前述のマリンクロートや、ルートヴィヒ・ヴィントホルスト（一八一二年―一八九一年）ら中央党の闘士たちを、指導者気質のあった過去の政治家たちの例として挙げたのである。[16]

更にロシヤ政治論で、ヴェーバーはロシヤ政府がカトリック聖職者叙任に介入し、同教会に対抗する禁欲的分派「マリアヴィータ派」を優遇している事に触れ、またヴィリノ司教エドゥアルト・フォン・デル・ロップ男爵を党首に「中央党」が結成された事にも注目している。[17]

ヴェーバーはカトリシズムの傑出した思想家にも興味を懐いていた。ロシヤ政治論と同じ頃、ヴェーバーはアッシジの聖フランチェスコに強い興味を示している[118]。ヴェーバーのフランチェスコ及びフランチェスコ派修道会への興味は、彼の宗教社会学の業績からも垣間見える[119]。一九一八年の記述では、聖フランチェスコ、弟子の聖キアラ、更にロシヤの「ナヴォルドニク」（ナロードニキ?）を、悪に決して力で反抗しない者の例として挙げているので、毅然たる非暴力者の例として、ある種敬意に値する人物として理解していた可能性がある[120]。フランチェスコ以外にも、アントニウスやイグナティウス・ロヨラなどのカトリック思想家、或いはイエズス会など修道会への興味が、彼の著作や書簡からは窺える[121]。

一九〇七年一〇月の社会政策学会マグデブルク大会で、ヴェーバーはプロイセンの等級選挙法で進出を阻まれる政党として、左派自由主義諸政党や社会民主党と並んで、中央党を挙げている[122]。これは保守陣営とカトリック陣営とを一括りにする彼の図式からは外れる発言であり、プロイセン官憲国家への警戒心がカトリック勢力へのそれに勝っていると言える。

五　芸術の宝庫としてのカトリック世界

ヴェーバーにとってカトリック圏は芸術の宝庫でもあった。カール・シュミットも一九七一年に、ヴェーバーはカトリシズムに就いて何一つ知らず、それを専ら審美的現象として見ていたと述べている[123]。ヴェーバーは、芸術に関心の深い末妹リリが、カトリシズムを本質的に審美的観点から見ているとして、そうした親しみ方を拒否する母ヘレーネとの間を取り持った。この件に関してヴェーバーが、ヘレーネよりはリリに近い感覚を有していた事が窺える[124]。

ヴェーバーが見学したカトリック芸術は、史料の範囲ではケルン大聖堂が最初の様である。一八七八年八月、ヴェーバーは家族とテューリンゲン、ライン川流域を旅行した。ケルン大聖堂は当時、一八四二年再開の建設工事が最終段階にあった（一八八〇年竣工）。「僕たちは駅から大聖堂に向かいました。僕たちは将来の表玄関から入り、すぐにこの素晴らしい建築物の溢れんばかりの、本当に圧倒的な印象を受けました。このものすごい高さ、この柱！　この柱を見ると、

この建築はものすごい、冒険的な構築物の様な気がします。これに対し威厳のあるゴシック様式の穹窿を見ると、表現し難い様などっしり安定した感じに囚われるのです。[125]」

前述のようにヴェーバーは生涯旅行を好み、カトリック圏の芸術を堪能した。彼は既に新婚旅行先でもパリを選んでいるが、精神疾患発病後は寒い季節にイタリアや南仏へ旅行する様になった。そこで彼は、屢々現地の芸術を堪能している。例えば一九〇八年四月下旬、ヴェーバーはピッティ宮殿、ウフィッツィ美術館などに酔いしれた。これらは厳密には「カトリック芸術」とは言い難いが、宗教的なものも含まれていた筈である。ヴェーバーは更に、サンタ・マリア・ノヴェッラ教会、サン・ロレンツォ教会など、フィレンツェのカトリック諸教会にも足を延ばし、装飾が著しいメディチ家の霊廟なども訪れている。[126]

一九一八年にヴィーン大学時代のヴェーバーは現地の文化を満喫した。「私は朝にシェーンブルンに行った。私はここをこの上なく愛している。それはあらゆる者に、「ここにこそ古き家柄の皇帝が住んでいるのだ！」と言う様な唯一の宮殿なのだ。」ここにはハプスブルク家をカトリックの暴君と憎悪した彼の姿はなく、寧ろ敬愛するシュタウフェン家の後継王朝、（成り上がり者のホーエンツォレルン王朝とは違う）古い名門への敬意が溢れている。「美しく柔らかい黄色の建築で、質素で、ただ均整の取れた構造によってのみ美を発散している。そしてその後ろに素晴らしいフランス式庭園があって、ゆっくり上がっていくに連れて、益々美しいヴィーンの眺望が楽しめる様になる。植込、刈り込まれた生垣、長く正に塔の様に高い生垣の大通に沿って美しい公園緑地が動物園迄続いている――全てが限りなく高貴だ。[127]」ヴェーバーのシェーンブルン宮殿への感激は、ヴィルヘルム二世の美的感覚への酷評と好対照を為している。[128]

一九一九年に移住したミュンヒェンも、ヴェーバーには大変気に入った様である。「私はここではただ「客人」の様な者だが、既に心はミュンヒェンに溶け込んでいる。聖母教会の丸屋根を再び見る時、心の中で「故郷、故郷」という声が聞こえる。[129]」ミュンヒェンにやって来ると、ヴェーバーはカトリック教会の儀礼や祭日を経験する事になる。「今日は近在で聖体祭の行列があった。全ての街頭に（飼料不足だというのに）厚く〈新鮮な〉干草を敷き詰められていた！　どんな家の前にも五、六本の白樺の若木が置かれていた！　そんな類のものにとても驚いた。ミュンヒェン自体では、

今年は行列が禁止されている。[130]」ここでのヴェーバーは好奇心に溢れており、ミュンヒェン市内での行列禁止を残念に思っているかの様でもある。

結語

「マックス・ヴェーバーとカトリック世界」に関して、本論は三つのテーゼを提示する。（一）ヴェーバーのカトリック世界への批判的姿勢は誠に顕著なものがある。彼の教皇庁や中央党への敵意は、文化闘争に熱狂した青年期から、バイエルンで教職に就いた晩年迄一貫している。カトリック教会への警戒は彼の官僚制批判を発展させ、カトリシズムに寝返った嘗ての同志グナウク＝キューネへの執拗な攻撃や、中央党議員マリンクロートの（恐らく誇張された）引用、ザルツブルク大学新設批判にも繋がった。更にドイツ内外のカトリック教徒に対するヴェーバーの「オリエンタリズム」は、ポーランド問題への取り組みの一背景を為しただけでなく、彼の宗教社会学の一背景としても見過ごせない。「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の「精神」」を嚆矢とするヴェーバーの宗教社会学を、当時の宗派対立を念頭に置かずに理解するのは困難である。その文面を同時代の状況と切り離して解釈し、それらを今日の多文化主義を先取りした、孤高の知識人の炯眼の洞察として読むのには無理がある。（二）だがヴェーバーのカトリック世界への視線は、「坊主憎けりゃ袈裟迄憎い」という様なものではなかった。ヴェーバーは個々のカトリック教徒を慎重に判断し、時には知的に、或いは政治指導者として高く評価する事を厭わなかった。またヴェーバーは帝政ロシヤや官憲国家プロイセンなど、より大きな権力を批判的に描く文脈では、そこで抑圧されるカトリック勢力を自由の闘士として好意的に描く事があった。更にヴェーバーは、カトリック系芸術の鑑賞を忌避する母ヘレーネとは異なり、それを気軽に楽しむ余裕を持っていた。（三）ヴェーバーに於けるカトリック観の異なる諸系譜は、相互に並行したものであって、「あれかこれか」ではなく「あれもこれも」で理解されるべきである。ヴェーバーのある一系譜が指摘されたのを不快として、そこで挙げられた具体的な事実を棚上げし、別な系譜の事実だけを必死に探し出してきて、印象を相殺、中和しようとするのは、不毛な営み

だと言わざるを得ない。また「サウロ」が改悛して「パウロ」に変容したという「ダマスカス弁護論」も、ヴェーバーの言動の実態に合わない。更に現代社会に於けるヴェーバーの「アクチュアリティ」を宣伝しようと力んで、自分の理想に合う側面のみを強調するというのも、「プロクルステスのベッド」の愚を犯す事になるのである。

（1）フロイト精神分析学に依拠するミッツマンは、ヴェーバーの前半生に於けるカトリック世界との関わりには触れつつも、後半生のそれには踏み込まず、ロシヤ思想（特にトルストイやドストエフスキイ）や神秘主義への興味、禁慾的プロテスタンティズムからの離反を誇張している（安藤英治訳『鉄の檻』、創文社、昭和五〇年、一五、六四―六六、一七八―一八五頁。）。

（2）丸山に心酔しながら大塚からは離反した安藤英治は、ヴェーバーのプロテスタンティズム論を巡る論争を、彼の言い分通りにラッハファール等批判者の理解不足として処理している。また安藤は、一九二〇年版の増補部分を分析し乍ら、そこで展開されたカトリック論議には触れなかった（『マックス・ウェーバー』、講談社、平成一五年、二六一、二六五頁。）。ヴェーバーのカトリック圏への印象に就いても、安藤は彼がそこから知的刺激を受けたかの様に紹介している（同書、一一五―一一六頁）。安藤は近代主義批判の文脈で、ヴェーバーが中世・近世を連続的に見たと主張したが、ヴェーバーの中世論に含まれるカトリシズム論の同時代的含意には触れなかった（同書、四二三―四二四頁。）。更に安藤は、ヴェーバーが西欧中心主義的観点からアジア文化を否定した訳ではないと断言し、「欠如理論」説を否定している（同書、四三三頁。）。

（3）丸山・大塚との確執が顕著で、「マージナル・マン」ヴェーバーを生涯の模範と仰ぐ折原浩も、アジア分析に関してヴェーバーへの「欠如理論」批判を「粗野な誤解」、近代主義への「「同位対立」的反動」と峻拒する（『マックス・ヴェーバーとアジア』、平凡社、平成二二年、八七―八八頁。）。ヴェーバーのあらゆる面に貪欲だった安藤とは異なり、折原「ヴェーバー学」は彼の学問的著作に視野を限定し、近年史料的基盤の拡大が著しいドイツ政治関連の発言には踏み込まない傾向にある。

（4）山之内靖も、「ヴェーバーを西欧近代の人間像を思想化したユーロセントリズムの立場に立つ社会学者」だとする説を「誠に偏ったステロタイプ」として否定する（『ニーチェとウェーバー』、未來社、平成五年、ⅳ頁。）。ヴェーバーのイタリア熱を強調する山之内は、一九〇六年のパレルモ旅行で現地教会の礼拝（「太古の魔術」）に遭遇した際、母ヘレーネが拒絶反応を示したのに対し、ヴェーバー夫妻は面白がって見物したと、原文を離れた都合のいい推測を事実の様に説明している（『マックス・ヴェーバー入門』、

岩波書店、平成九年、一二四―一二五頁。）。

（5）上山安敏はヴェーバーと同時代の社会との関係、特に知識人との交流に広く関心を示してきたが、その際ミッツマンの影響か、前衛的知識人との関係ばかりを強調しており、カトリック世界との対峙という話題には程遠い印象がある（『神話と科学』、岩波書店、平成一三年）。

（6）今野元『マックス・ヴェーバーとポーランド問題』、東京大学出版会、平成一五年。今野元『マックス・ヴェーバー』、東京大学出版会、平成一九年。

（7）レーニン主義者からヴェーバー流愛国心の推奨者に転じた雀部幸隆は、筆者が挙げたヴェーバーのカトリック批判の具体例を素通りして、代わりに『工業労働者の心理物理学に就いて』の記述を反証として挙げ、ヴェーバーが①「今日ではカトリックが労働適性の格差とどの程度の関連をもつか」は慎重に検討されねばならぬ」（*Max Weber-Gesamtausgabe* [*MWG*] I/11, Mohr, 1998, S. 280（Anmerkung 35a）.）、②「およそ「宗派」なるものがひとびとの「生活態度」に及ぼす影響にかんして、「今日のカトリシズム」は「その程度や方向からすると中世のそれとは非常に違っている」（*MWG* I/11, S. 362（Anmerkung 95）.）と述べたとした（「今野元著『マックス・ヴェーバー』を読む（1）」、『図書新聞』二八六六号（平成二〇年）、三頁）。この二点を検討すると、まず①は逆効果であった。雀部が「慎重に検討されねばならぬ」と意訳した部分（原文では problematisch ）で、ヴェーバーは宗派と労働適性との相関関係を否認した訳では全くなく、安易な断定を戒めただけであって、彼個人は寧ろ相関関係の論証に意欲を示す論旨になっている。②は、今日ではカトリシズムもプロテスタンティズム的禁欲と同様に労働者を手懐ける道具として機能し得るとして、北スペインのイエズス会の例を挙げたもので、確かにここではヴェーバーはカトリック教会による労働促進の事例があることを認めている。ただ筆者もヴェーバーのカトリック批判が画一的なものではなかったと明言しているので（『マックス・ヴェーバー』、一三九頁）、結局雀部の例は筆者の文脈にも合うと思われる。因みにこの部分は、ヴェーバーがカトリシズムでも労働を促す道具となり得ることを示す昨今の注目すべき事例として北スペインのものを譲歩の意味で挙げたのであって、寧ろ彼が一般的にはやはりカトリシズムが集約的労働から遠い（特に歴史的にはそうだった）という先入観を懐いていた証左になるとも思われる。

（8）雀部門下生の牧野雅彦は、今野『マックス・ヴェーバー』を明示せずに、ヴェーバーのプロテスタント論文に於ける宗教社会学的な議論を「カトリックよりはプロテスタントを高く評価するという価値評価を示すものと解釈する粗雑な議論は論外」と述べたが、同時に「当時のドイツにおいてカトリックが文化的な少数者あるいはアウトサイダーであって、プロテスタントの側からカトリック教徒を見る際の一種の色眼鏡からウェーバーもまったく自由ではなかったという事はあるかもしれない」とも述べ、例と

して彼がエルツベルガーを「馬鹿」と呼んだ事実を挙げている（『ヴェルサイユ条約』中央公論新社、平成二一年、四〇―四一頁）。だがこの様にヴェーバーのカトリック世界への言及を単なる「色眼鏡」の共有で済ませるのは安易であり、またエルツベルガー批判も彼のカトリック像の好例とは言えない（本文参照）。牧野はその後『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（光文社、平成二三年）でカール・シュミットとの興味深い比較を行ったが、同時代の宗派対立との関わりには深入りを避けている。

（9）Hartmann Tyrell, Katholizismus und katholische Kirche, in: Hartmut Lehmann/Jean Martin Ouédraogo（Hrsg.）, *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, S. 193-228.

（10）Joachim Radkau, *Max Weber*, Carl Hanser, 2005, S. 317 f.

（11）Silke Schmidt, *Max Webers Verständnis des Katholizismus*, Deutsches Historisches Institut in Rom, 2012（http://www.dhi-roma.it/fileadmin/user_upload/pdf-dateien/Online-Publikationen/Schmitt/Max_Webers_Verstaendnis_des_Katholizismus-pdfa.pdf：平成二五年七月二一日閲覧）.

（12）Manuel Borutta, *Antikatholizismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, S. 51 f. und 117-120.

（13）Brief von Max Weber an Robert Michels, Heidelberg 16. August 1908, in: *MWG* II/5, 1990, S. 637; Julius Jolly, Der Kirchenstreit in Preußen, in: *Preußische Jahrbücher* 50（1882）, S. 107-164.

（14）今野元編訳『少年期ヴェーバー古代・中世史論』岩波書店、平成二一年、三―三六頁。

（15）Brief von Max Weber an Helene Weber, Göttingen 13. Januar 1886, in: Marianne Weber（Hrsg.）, *Max Weber Jugendbriefe*, Tübingen, Mohr, 1936, S. 197 f.

（16）Brief von Max Weber an Hermann Baumgarten, Charlottenburg 25. April 1887, in: *Jugendbriefe*, S. 234 f.

（17）Brief von Max Weber an Hermann Baumgarten, Charlottenburg 29. Juni 1887, in: *Jugendbriefe*, S. 250.

（18）[Erklärung gegen die Zulassung von Männerorden in Baden]（Editorischer Bericht und Text）, in: *MWG* I/8, 1998, S. 405-413.

（19）[Einspruchserklärung gegen die preußische Schulvorlage]（Editorischer Bericht und Text）, in: *MWG* I/8, S. 437-445.

（20）Brief von Max Weber an Hermann Baumgarten, Charlottenburg 30. April 1888, in: *Jugendbriefe*, S. 300.

（21）Elisabeth Freiin von Richthofen, *Ueber die historischen Wandlungen in der Stellung der autoritären Parteien zur Arbeiterschutzgesetzgebung und die Motive dieser Wandlungen*, Heidelberg 1901.

（22）Brief von Max Weber an Friedrich Naumann, Heidelberg 14. Dezember 1906, in: *MWG* II/5, S. 201-205.

（23）Brief von Max Weber an Lujo Brentano, Heidelberg 6. Februar 1907, in: *MWG* II/5, S. 254.

（24）Brief von Max Weber an Friedrich Naumann, Heidelberg 5. Juni 1908, in: *MWG* II/5, S. 588.

（25）Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Mohr, 1926, S. 228（大久保和郎訳『マックス・ウェーバー』（第三刷）、みすず書房、平成二〇年、一七三頁）.

（26）Max Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, in: *MWG* I/15, 1984, S. 448.

（27）Brief von Max Weber an Ernst J. Lesser, Heidelberg 16. Juni［1917］, in: *MWG* II/9, 2008, S. 663.

（28）Brief von Max Weber an Marianne Weber, Oerlinghausen［12./13. Juli 1917］, in: *MWG* II/9, S. 698; Brief von Max Weber an Marianne Weber,［Oerlinghausen 19. Juli 1917］, in: *MWG* II/9, S. 715; Brief von Max Weber an Marianne Weber,［Oerlinghausen 21. Juli 1917］, in: *MWG* II/9, S. 719; Brief von Max Weber an Heinrich Simon, Oerlinghausen 1. August［1917］, in: *MWG* II/9, S. 733; Brief von Max Weber an Georg Hohmann, Heidelberg［nach dem 3. September 1917］, in: *MWG* II/9, S. 764 usw.

（29）Brief von Max Weber an Mina Tobler, München 1. Juni［1919］, in: *MWG* II/10, S. 631.

（30）Brief von Max Weber an Marianne Weber, Charlottenburg 18. August 1916, in: *MWG* II/9, S. 502.

（31）Brief von Max Weber an Mina Tobler, Charlottenburg［27. August 1916］, in: *MWG* II/9, S. 502.

（32）Brief von Max Weber an die Redaktion der Frankfurter Zeitung, Heidelberg 27. Juni 1917, in: *MWG* II/9, S. 672 f.

（33）Brief von Max Weber an Ludo Moritz Hartmann, Heidelberg 1. Mai［1917］, in: *MWG* II/9, S. 625.

（34）Brief von Max Weber an Carl Heinrich Becker, Heidelberg 9. Februar 1919, in: *MWG* II/10, 2012, S. 435.

（35）Brief von Max Weber an Marianne Weber, Wolfratshausen［19. Juni 1919］, in: *MWG* II/10, S. 653.

（36）Brief von Max Weber an Marianne Weber, München［1. Juli 1919］, in: *MWG* II/10, S. 670.

（37）Brief von Max Weber an Heinrich Rickert, München［18. Juli 1919］, in: *MWG* II/10, S. 695.

（38）Brief von Max Weber an Emil Lederer, München 12. Mai［1920］, in: *MWG* II/10, S. 1083 f.

（39）*MWG* I/22-4, 2005, S. 205 f., S. 516 f.（世良晃志郎訳『支配の社会学Ⅰ』（第二三刷）、創文社、平成八年、一一〇頁。世良晃志郎訳『支配の社会学Ⅱ』（第一八刷）、創文社、平成九年、四六四頁）; Weber, Parlament und Regierung, in: *MWG* I/15, S. 451.

（40）*MWG* I/22-4, S. 526 f.（『支配の社会学Ⅱ』、四七八―四七九頁）.

（41）Brief von Max Weber an Ernst J. Lesser, Heidelberg 18. August 1913, in: *MWG* II/8, 2003, S. 315.

（42）Weber, Parlament und Regierung, in: *MWG* I/15, S. 459.

（43）Brief von Max Weber an Elisabeth Gnauck-Kühne, Heidelberg 15. Juli 1909, in: *MWG* II/6, 1994, S. 176.

（44）Max Weber, Die Landarbeiter in den evangelischen Gebieten Norddeutschlands, in: *MWG* I/4, 1984, S. 707f.

（45）Brief von Max Weber an Elisabeth Gnauck-Kühne, Heidelberg 15. Juli 1909, in: *MWG* II/6, S. 176 f.

（46）Marianne Weber, *Lebensbild*, S. 232（『ウェーバー』，一七六頁）.

（47）Anmerkung 3, in: *MWG* II/6, S. 177.

（48）[Max Weber], Eine katholische Universität in Salzburg, in: *Frankfurter Zeitung*, Nr. 128, 10. Mai 1917, 1. Morgen-Blatt.

（49）Franz Ortner, *Die Universität in Salzburg*, Universitätsverlag Anton Pustet, 1987, bes. S. 85-95.

（50）マリンクロートの発言はこの帝国議会議事録では確認できないが，一八七三年一月三〇日のプロイセン代議院議事録には次の様な発言があるという。「我々個人の良心の自由は，正しく教会の権威が承認される事によって，それによってのみ充足を得るのである。」（*MWG* I/22-2, S. 349, 353）これはヴェーバーの言う「盲信」とは異なるものだろう。

（51）*MWG* I/22-2, 2001, S. 349, 353（武藤一雄／薗田宗人／薗田坦訳『宗教社会学』（第九刷），創文社，平成八年，二四〇，二四五頁）; *MWG* I/22-4, S. 678（『支配の社会学Ⅱ』，六五四頁）.

（52）Borutta, *Antikatholizismus*, S. 48.

（53）今野編訳『少年期ヴェーバー古代・中世史論』，八三―八五頁。

（54）*MWG* I/22-2, S. 290 f.（『宗教社会学』，一七七頁）.

（55）Brief von Max Weber an Max Weber sen., Schneekoppe/Riesengebirge 21. Juli 1880, in: Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz [GStA PK], VI. HA, Nachlaß Max Weber, Nr. 2, Bl. 7.

（56）Brief von Max Weber an Helene Weber, Lakes of Killarney/Irland 7. September 1895, in: GStA PK, VI. HA, Nachlaß Max Weber, Nr. 5, Bl. 24（Abschrift（datiert: Belfast 1. September 1895), Ebenda, Nr. 30, Bd. 12, Bl. 40.).

（57）Brief von Max Weber an Helene Weber, Lakes of Killarney/Irland 7. September 1895, in: GStA PK, VI. HA, Nr. 5, Bl. 28（Abschrift（datiert: Belfast 1. September 1895): Ebenda, Nr. 30, Bd. 12, Bl. 42f.）（hervorgehoben im Original).

（58）Brief von Max Weber an Marianne Weber, Ascona 27. März 1913, in: *MWG* II/8, S. 150.

（59）Marianne Weber, *Lebensbild*, S. 246（『ウェーバー』，一八七頁）.

（60）Brief von Max Weber an Marianne Weber, Genua, 4. März 1907, in: *MWG* II/5, S. 440.

（61）Brief von Max Weber an Marianne Weber, Portofino 13. April 1908, in: *MWG* II/5, S. 521.

（62）Brief von Max Weber an Marianne Weber, Pisa 18. April 1908, in: *MWG* II/5, S. 525.

（63）リタ・アルデンホフ＝ヒュービンガー氏の発言（二〇一二年七月五日ボン大学： Max-Weber-Stiftung 創立記念講演会 Max Weber in der Welt）に示唆を得ている。

（64）Friedrich Naumann, Venedig, in: Ders., *Ästhetische Schriften*, Westdeutscher Verlag, 1964, S. 452-465; Ders., Aus Italien, in: *Ebenda*, S. 465-484.

（65）Marianne Weber, *Lebensbild*, S. 366（『ウェーバー』、二七七頁）.

（66）Marianne Weber, *Lebensbild*, S. 510 f.（『ウェーバー』、三八一―三八二頁）.

（67）Martin Baumeister, *Parität und katholische Inferiorität*, Schöningh, 1987.

（68）Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 1.-9. Aufl., Mohr, 1988, S. 17 f.（大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（改訳第八刷）、岩波書店、平成二年、一六、一九頁）.

（69）Georg Freiherr von Hertling, *Das Princip des Katholicismus und die Wissenschaft*, Herder, 1899.

（70）Hermann Schell, *Der Katholicismus als Princip des Fortschritts*, Göbel, 1897.

（71）Georg Ratzinger, *Die Volkswirthschaft in ihren sittlichen Grundlagen*, 2., vollständig umgearbeitete Aufl., Herder, 1895, S. 232.

（72）Ludwig Cron, *Der Zugang der Badener zu den Badischen Universitäten und zur Technischen Hochschule Karlsruhe in den Jahren 1869 bis 1893*, 1897, S. 51-53.

（73）Martin Offenbacher, *Konfession und soziale Schichtung*, Tübingen 1901.

（74）Leo Wegener, *Die wirtschaftliche Kampf der Deutschen mit den Polen um die Provinz Posen*, Jolowicz, 1903.

（75）Andreas Grunenberg, *Das Religionsbekenntnis der Beamten in Preußen, Bd. 1: Die höheren staatlichen Beamten*, Puttkammer & Mühlbrecht, 1914.

（76）Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 97, Oldenbourg, 1906, S. 1-66, bes. 65.

(77) *MWG* I/22-2, S. 310, 345, 368 f., 381-384（『宗教社会学』、一一〇〇、一一三六―一一三七、一一六〇―一一六一、一一七一―一一七四頁）; Weber, Ethik, S. 20（『倫理』、一八頁）.

(78) Weber, Ethik, S. 69（『倫理』、一〇九―一一〇頁）.

(79) *MWG* I/22-2, S. 155（『宗教社会学』、三六頁）.

(80) *MWG* I/22-2, S. 346（『宗教社会学』、一一三八―一一三九頁）.

(81) *MWG* I/21, S. 606（『古代ユダヤ教（中）』、六四〇頁）.

(82) *MWG* I/22-2, S. 345（『宗教社会学』、一一三七頁）; Weber, Ethik, S. 114（『倫理』、一九六頁）.

(83) *MWG* I/20, S. 82-84（深沢宏訳『ヒンドゥー教と仏教』、東洋経済新報社、平成一四年、三四―三六、三八頁）.

(84) Weber, Ethik, S. 95, 185（『倫理』、一五七、三三一頁）.

(85) *MWG* I/22-2, S. 123（『宗教社会学』、五頁）.

(86) *MWG* I/22-2, S. 380 f.（『宗教社会学』、一一七一頁）.

(87) Weber, Ethik, S. 59（『倫理』、八三頁）.

(88) Weber, Ethik, S. 63-65（『倫理』、九五頁）.

(89) Weber, Ethik, S. 152 f., 155, 185（『倫理』、一二六四、一一七五、三三一頁）.

(90) *MWG* I/22-4, S. 590 f.（『支配の社会学Ⅱ』、五三六―五三七頁）.

(91) *MWG* I/22-2, S. 359（『宗教社会学』、一一五〇頁）; Weber, Ethik, S. 111, 114-116（『倫理』、一八五、一九六―一九八頁）.

(92) *MWG* I/22-2, S. 384（『宗教社会学』、一一七四頁）; Weber, Ethik, S. 56-58, 155（『倫理』、八―九〇、一二六六頁）.

(93) Weber, Ethik, S. 38-41（『倫理』、五六―五八頁）.

(94) *MWG* I/22-4, S. 650-652（『支配の社会学Ⅱ』、六一〇―六一三頁）.

(95) Weber, Ethik, S. 204 f.（『倫理』、三六八頁

(96) Stefan Jordan, Rachfahl, Felix, in: *Neue Deutsche Biographie* [*NDB*], Bd. 21, 2003, S. 77 f.

(97) Felix Rachfahl, Kalvinismus und Kapitalismus, in: *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, Bd. 3 (1909), Sp. 1217-1238, 1249-1268, 1287-1300, 1319-1334, 1347-1367; ders., Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus, in; *Ebenda*, Bd. 4 (1910), Sp. 689-702, 717-734, 755-768, 775-796.

(98) Lujo Brentano, Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands, E. Diederichs, 1931（石坂昭雄／加来祥男／太田和宏訳『わが生涯とドイツの社会改革』〃ミネルヴァ書房〃平成一九年°）.

(99) Lujo Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, Felix Meiner, 1923, S. 204-260, 363-425（田中善治郎訳『近世資本主義の起源』〃有斐閣〃昭和一七年〃一一六九〃一四七―一二五頁°）.

(100) Richard Völkl, Keller, Franz, in: *NDB*, Bd. 11, 1977, S. 435 f.

(101) Franz Keller, *Unternehmung und Mehrwert*, Schöningh, 1912, S. 26-29.

(102) Weber, Ethik, S. 17, 27（『倫理』〃一一〃一三五頁°）.

(103) Brief von Max Weber an Hermann Baumgarten, Charlottenburg 3. Januar 1891, in: *Jugendbriefe*, S. 325 f.

(104) Brief von Max Weber an Ferdinand Tönnies, Heidelberg 2. März 1909, in: *MWG* II/6, S. 69; Paul Honigsheim, *On Max Weber*, Free Press, 1968, pp. 43-44（大林信治訳『マックス・ウェーバーの思い出』〃みすず書房〃昭和四七年〃七三―七四頁°）.

(105) Franz Josef Stegmann, Hitze, Franz, in: *NDB*, Bd. 9, 1972, S. 272 f.

(106) Brief von Max Weber an Heinrich Herkner, 8. Mai 1909, in: *MWG* II/6, S. 114 f.

(107) Paul Honigsheim, *Die Staats- und Sozial-Lehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert*, Heidelberg, Carl Pfeiffer, 1914.

(108) Weber, Ethik, S. 72（『倫理』〃一一五頁°）.

(109) Marianne Weber, *Lebensbild*, S. 626（『ウェーバー』に対応箇所なし°）.

(110) Marianne Weber, *Lebensbild*, S. 229（『ウェーバー』〃一七四頁°）.

(111) Max Weber, Politik als Beruf, in: *MWG* I/17, S. 243.

(112) Brief von Max Weber an Marianne Weber, Heidelberg 3. Dezember 1917, in: *MWG* II/9, S. 834.

(113) 今野元編訳『少年期ヴェーバー古代・中世史論』〃四三―五二頁°

(114) Max Weber, Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland, in: *MWG* I/10, 1996, S. 152-164.

(115) Brief von Max Weber an Hermann Baumgarten, Charlottenburg 8. November 1884, in: *Jugendbriefe*, S. 143.

(116) Max Weber, Die Lehren der deutschen Kanzlerkrisis, in: *MWG* I/15, S. 303; Ders., Parlament und Regierung, in: *MWG* I/15, S. 480.

(117) Max Weber, Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus, in: *MWG* I/10, S. 340-343.

(118) Brief von Max Weber an Helene Weber, Heidelberg 5. Juli 1906, in: *MWG* II/5, S. 105; Brief von Max Weber an Helene Weber, Heidelberg 2. August 1906, in: *MWG* II/5, S. 128.

(119) *MWG* I/22-4, S. 465（『支配の社会学Ⅱ』，四〇一―四〇二頁）.

(120) Marianne Weber, *Lebensbild*, S. 614 f.（『ウェーバー』，四五一頁）.

(121) Brief von Max Weber an Willy Hellpach, Heidelberg 25. Januar 1906, in: *MWG* II/5, S. 29; Brief von Max Weber an Werner Sombart, Heidelberg 20. Dezember 1913, in: *MWG* II/8, S. 433; *MWG* I/22-4, S. 260（『支配の社会学Ⅰ』，一六一頁）.

(122) Max Weber, [Verfassung und Verwaltungsorganisation der Städte], in: *MWG* I/8, S. 305.

(123) Frank Hertweck/Dimitrios Kisoudis（Hrsg.), ‚Solange das Imperium da ist', Duncker & Humblot, 2010, S. 57（ラインハルト・メーリング氏講演「マックス・ヴェーバー，カール・シュミットとハイデガー――出版と受容のプロセスに即して」（二〇一三年九月二一日成蹊大学）の示唆に依る）.

(124) Brief von Max Weber an Helene Weber, [Heidelberg 30. Juni 1910], in: *MWG* II/6, S. 574.

(125) Brief von Max Weber an Helene Weber, Paulinzella 11. August 1878, in: *Jugendbriefe*, S. 8.

(126) Brief von Max Weber an Marianne Weber, Florenz 21. April 1908, in: *MWG* II/5, S. 536; Brief von Max Weber an Marianne Weber, Florenz 22. April 1908, in: *MWG* II/5, S. 539; Brief von Max Weber an Marianne Weber, Florenz 23. April 1908, in: *MWG* II/5, S. 540 f.; Brief von Max Weber an Marianne Weber, Florenz 25. April 1908, in: *MWG* II/5, S. 543, usw.

(127) Brief von Max Weber an Mina Tobler, Wien [9. Mai 1918], in: *MWG* II/10, S. 168.

(128) Brief von Max Weber an Robert Michels, Heidelberg 20. Juni 1915, in: *MWG* II/9, S. 67.

(129) Brief von Max Weber an Else Jaffé, Wien [7. September 1919], in: *MWG* II/10, S. 762.

(130) Brief von Max Weber an Marianne Weber, Wolfratshausen [19. Juni1919], in: *MWG* II/10, S. 654.

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

グローバル世界における人権の導出

――自然法アプローチと尊厳構想へ向かって

木山幸輔

一　はじめに：グローバル正義論における人権への着目

伝統的にほとんど国家の国境内でのみ語られてきた正義概念をグローバルなレヴェルに適用しようとするグローバルな正義の試みは、英語圏において特に一九七〇年代から、邦語圏においても二〇〇〇年代から大きな関心の対象となり、多くの学術的貢献が現在にいたるまで蓄積されることとなった。

近年そのようなグローバルな正義に関する議論において、人権概念への注目が高まっている[1]。その文脈は、主要理論との関係において少なくとも以下のように位置づけられうる[2]。

第一の文脈は、グローバルな正義の主要論争であったコスモポリタニズム・コミュニタリアニズム論争[3]に関係する。一方の、個人を立脚点として世界大に単一の正義原理の定立を目指すコスモポリタニズム的理論[4]が、下位の共同体の集合的意思決定の実践・正義原理を反映できないとして批判され[5]、規範的要求を十全の正義原理の提出から、グローバルなミニマルな基準の提示へと移行させる議論へ注目が集まってきた。他方の、独自の正義原理を定立するそれぞれの共同体を前提としつつそれと矛盾しない形でグローバルな正義を構想するコミュニタリアニズム的理論においては、多様な共同体を尊重することとグローバルな射程をもつ正義要請の両立の可能性への疑義が示されてきた。例えば、すべて

の人間に対する平等な道徳的考慮という規範を公理としておくコミュニタリアンの議論に対して、その公理が多様な共同体の正義原理を超えたグローバルな平等主義を論理的に要請するのではないかという批判がなされるなど[6]、多様な共同体の正義原理と両立しうるグローバルな規範的要請の再考の必要性の認識が高まっている。以上のような、グローバルに多様な共同体の自己決定の実践・正義原理とグローバルに普遍的な規範的要請の両立を探る試みのなかで、その試みを成功裏に導く概念として人権が注目されてきているとみることができる。

第二の文脈は、現行のグローバルな正義の影響力ある諸理論が人権概念に大きく依拠する形で構想されている点に関わる。一例として世界的貧困をめぐるグローバルな正義論において影響力を持つ、グローバルな貧困を生み出すグローバルな制度的・構造的関係が正義の義務を生じさせるとする議論をみるならば、人権がそのような議論の想定する道徳的原状として設定されている。例えばT・ポッゲは、どのような制度の設計も、それが回避可能である人権の欠損（human rights deficits）を予見可能な形で作りだす場合は不正であるとしつつ、制度的関係がそのような不正な危害を生んでいると論じているし、I・M・ヤングが国境を越える社会的連関――例えば南の国の工場で生産され北の国で消費されるようなアパレル産業の連関――の中で生じる不正を構造的不正と呼ぶとき、それが不正であると言われる根拠として人権違背――南の国の工場の労働者の人権の侵害――が挙げられている[7]。以上のように、グローバルな制度的・構造的関係に道徳的義務の生起をみる議論において、人権がそれらの関係が保つべき道徳的原状として設定されており、その議論の成否が根源的に人権構想の妥当性に依拠しているということがいえる。

以上述べた理論的文脈のみからも明らかなように、グローバルな正義の理論的情況は人権概念への焦点化を深くし、グローバル世界において人権をいかにして導出するかに関する探求を要請するにもかかわらず、邦語圏においては一部論者の人権導出過程の紹介・検討は存在するものの[8]、諸人権構想の体系的検討は今日に至るまで十分に行なわれてきたとは言えない。よって本稿は、グローバル世界において人権を導き出す諸構想を精査し、擁護しうる人権構想を析出していくことを目的としたい。

この目的を達するため、議論は以下のような構成をとる。まず、人権を導出する理論的アプローチとして、自然法ア

プローチと政治的アプローチの区分を導入したのち、自然法アプローチに加えられてきた批判を確認する（二）。その上で自然法アプローチに対する形で提示されてきた政治的アプローチの主要理論を三つに区分して検討しつつ、それらがすべて失敗すると論じ、自然法アプローチに立ち返ることでその失敗に対処できると主張する（三）。さらに、自然法アプローチの二つの主要理論が従来加えられてきた批判に応答しえないことを確認したうえで（四）、そのような理論的困難に応答しうる自然法アプローチの構想として、尊厳を根本的価値として置くものを素描する（五）。

二　自然法アプローチと政治的アプローチ

1　自然法アプローチと政治的アプローチ

人権を導出するアプローチはさまざまな類型化ができるが、本稿では検討の導きの糸として、政治的アプローチと自然法アプローチの区分を導入したい。この区分は人権をめぐる言説の変遷と対応している。近年に至るまで、人権を導出する主たるアプローチは自然法アプローチ、つまり、人間がもつ何らかの特性に基づく価値――根本的価値――から人権を導出する理論であった。しかし、特に冷戦崩壊後の人権言説の機能の拡大――第二次大戦後の政府から市民への残虐行為への批判に焦点をおく第一期、植民地支配からの解放に焦点を置く第二期から、国際的な現実の評価に焦点をおく第三期への移行として記述できよう[9]――の中で、人権言説が果たそうとしている政治的現実の評価に焦点をおいた理論を構築すべきだとの気運が高まり、政治的アプローチと呼称される理論が現在主流となりつつある。この二つのアプローチを定式化するなら以下のようになる[10]。

・自然法アプローチ：人権は政治的現実とは独立に構想される。現行世界において人権が果たしている機能とは独立に、本質的に価値があると考えられる人間の基本的特性――根本的価値――から人権を導出する。

・政治的アプローチ：人権は政治的現実の評価に一貫して結び付けられる。現行世界において人権が果たそうとしている機能を観察し、それらを評価する規準として人権を導出する。

以上の定式化に明らかなように、この区別の立脚点となっているのは、政治的現実と人権の関係の構想である。政治的現実とは独立に人権を構想するのが自然法アプローチ、政治的現実を評価する基準として人権を構想するのが政治的アプローチである。

2　自然法アプローチが批判されてきた点：善き生の構想への依存

この二つのアプローチの対立の中で、自然法アプローチは政治的アプローチによって厳しく批判されてきた。特に広範になされたのが以下のような批判である。

①人権を何らかの人間の基本的特性から導きだすことは、特定の善き生の構想に人権を依拠させることを意味し、人権がグローバルな舞台で演じている役割を評価するのに適切ではない。
②自然法アプローチに固執することは、強者による特定の善き生の構想の普遍化のリスクを孕む。

これらの批判は、双方とも自然法アプローチが善き生を普遍化するリスクを孕むとの認識に基づいている。冷戦後のグローバルな普遍性を主張しうる概念としての人権概念への注目の中で、人権概念は偏狭性（parochialism）批判――なんらかの善き生の構想・包括的教説に依拠するものにすぎないという批判――に応えうる形で擁護されなければならない。①は、そうだとするならば、人間の特性に人権の基礎を求める自然法アプローチは特定の善き生の構想に依拠する――J・ハーバーマスやR・ドゥオーキンの用語を用いれば〈道徳〉と区別される〈倫理〉に依拠してしまう[11]――ために望ましくないとする。②はそのような善き生の言語に人権を依拠させることは、人権言説の国際化という時代におい

て、人権の帝国主義に行き着きうるとして警戒する。[12] このような警戒の典型として、善き生の普遍化を世界の〈倫理〉化として捉え、警戒するハーバーマスの議論を挙げることができよう。[13]

しかし、本稿は以下のように主張する。自然法アプローチに代わり提示されてきた政治的アプローチの主要理論は擁護し得ず、政治的現実の評価をなすためにこそ根本的価値の導入が必要である。さらに、根本的価値を用いる自然法アプローチのうち、尊厳を根本的価値としておくものは、特定の善き生の構想への依拠を避け得、擁護され得る。

3　人権概念の一般的特性

以下、政治的アプローチと自然法アプローチの主要理論の検討に移る前に、議論の前提として人権概念の一般的特性を確認しておきたい。以下のような人権概念の特性は政治的アプローチおよび自然法アプローチにおいて承認されているといってよいだろう。[14]

一、グローバルな普遍性を主張しうる規範的概念である
二、人間であればだれでも保持する
三、その保障のために社会全体や多数派の利益からの要求を棄却できる
四、あくまで一応の（prima facie）要求を出すのみで現実の局面で調整を受け容れる
五、複数の権利（rights）からなる
六、権利の所有者（rights-holders）と義務や責任の名宛人（addressees）を持つ

三　政治的アプローチの主要理論とその検討

以上をふまえ、政治的アプローチの主要理論の検討に移ろう。以下では政治的アプローチの主要理論を次のように区

分し、検討していく。

・道徳的基礎を明示的に求めない理論
人権導出の基礎：1国益　2人権実践および政治の情況
・実質的道徳的理由を提示しない理論
人権導出の基礎：1感情　2議論（公共的推論＝理由付け）
・実質的道徳的理由の提示に際しミニマリズムを用いる理論
人権導出の基礎：1仮想社会モデル　2実質的ミニマリズム　3重合的合意および正当化のミニマリズム

1　道徳的基礎を明示的に求めない理論

（1）国益

まず、人権は国際的秩序の安定性に資し、それを通じて国益に資するが故に承認されるとする理論が、人権の道徳的基礎を明示的に求めない[15]政治的アプローチの理論として措定できる[16]。例えば、このような理論は以下のような理路を介して、人権を導出する[17]。①あるレヴェルにまで権利情況の悪化した諸国家は他国家に対して攻撃的な対外政策をとると想定されるため、国益の観点から権利情況の悪い国家の権利保障が求められる。②他国の権利情況をあるレヴェルに保つことで、国益を棄損する難民や移民を防ぐことができるため、国益の観点から権利情況の悪い国家への権利保障が求められる。

しかし、以上のような理路に代表される国益に基づく人権の導出は、（多くの難点を持つが）普遍的な人権保障の理由を提示できないという単純な一点によって簡単にその理路の不可能性が暴かれる。例えば、例示した①については、権利情況が極めて悪いものの国際的秩序への脅威とならない国家――例えば、洗練された武器をもたないが権利情況が大幅に悪化した国――の可能性が存在し、そのような国家に対しては国益からは権利保障の理由が導かれない。②について

も、例えば権利情況の悪化した国の抑圧的独裁者が難民・移民を引き起こさないように国境管理を行なっている場合には自国の国益は棄損されず[18]、よってそのような国家に対しては権利保障の理由は導かれない。以上から明らかなように、国益に基づく人権の導出は、国益に資するところに存すると考えられる人々の権利保障の理由を提示できても、国益に資さないとされるところの人々の権利保障の理由は提示し得ず、人権の導出としては成功しない[19]。

(2) 人権実践および政治の情況

人権の道徳的基礎を明示的に求めない政治的アプローチの理論として次に、近年C・ベイツやJ・ラズによって主張されている、現行国際システム（主権システム）を所与としつつ、国内的・国際的政治情況によって人権の内容が決まるとする議論を挙げることができる。

ベイツやラズにおいては、人権導出の前提として、現行の国際人権実践における人権の機能的な役割――国家の主権を制限する干渉正当化としての役割――が措定される。具体的には、ベイツにおいては第二次大戦後形成されてきた国際的人権実践が果たしてきた役割、つまり、人権保護の責を負う第一義的主体が国家でありつつ、そのような責が果たされない場合に国際的な関心の対象として人権が立ち現れるという役割が[20]、ラズにおいては、人権が現行の主権国家システムにおいて果たす国家の主権を制限する役割が前提視されるわけである[21]。

その上で、人権に含められ、守られるべき内容は、現行の政治情況下における要素によって規定されるとされる。その要素として、ベイツにおいては、保護される側の視点から見て重要な利益を国家が利用可能な公的手段によって保護することが有益である（advantageous）こと、さらに、国家がその保護に失敗した場合に、国際的な関心の対象となるのにふさわしいこと――例えば、外部主体による保護が戦争時の正義に比されるような道徳をみたしうること[22]――が挙げられている[23]。ラズにおいては、利益は国家がそれを守るのが適切であるときに道徳的権利となるとされ、さらにそのように情況依存的に導かれた道徳的権利は、それが国際政治情況において適切に守られ得るか――例えば自己利益的な介入をなしたい国家に権利が道具化されずに守られ得るか――といった考量により、人権とみなされるべきか否かが決せ

られるとされる。[24]

しかしながら、このような人権の導出は擁護し得ない。以下、困難を三つ指摘するが、第一および第二のものは、現行の国際システムにおける人権実践を前提とすること、第三のものは政治情況から人権の内容が決まるとすることに関わる困難である。

第一に、ベイツやラズは、人権が現行の国際システムにおいて人権実践の形で制度化されていることを前提とするが、C・バリーとN・サウスウッドが指摘するように、人権は制度化以前に存在すると考えざるを得ない。バリーとサウスウッドは、人権の実践の起源（origin）を見れば、人権ドクトリンの仕掛け人たち（instigators）は、いまだ存在しない人権（preexisting human rights）の制度化を企図していたことがわかるという。起草者たちは人権の実践が存在しないところで人権の制度化を論じていたわけであり、現行の制度化された人権実践を人権導出の前提とするベイツやラズの議論が正しいとすると、人権起草時において「なにも制度化することができない」ことになってしまう。まさに「実践は、適切な制度化以前に独立して存在する人権の観念に決定的に依拠している」のであり、そのような人権の観念の導出こそが求められるのである。[25]

第二に、ベイツやラズの議論においては現行の国際システムにおける人権実践を前提にするが、そのことは制度創設時・以降の国際人権実践への非自発的同意者・反対者の存在を考慮に入れることの失敗を導く。例えば、人権実践の成立そのものがエリート国家のコンセンサスにすぎないとする分析も存する[26]中で、そのようなコンセンサスから排除されてきた存在に対する正当化の企図が放棄されてしまう。

第三に、人権とみなされるべき内容を政治の情況に依存させることで、政治の現状（status quo）を暗黙裡に前提とするコンサヴァティズムに陥ってしまう。[27]このことは、人権から現行の政治情況を批判する能力を奪ってしまうことを意味する。例えば、ベイツやラズは外部主体によるある利益の保護が、その主体による自己利益的目標の追求や非道徳的な行動をなすことを許容してしまうような政治情況が存在する場合、その利益は人権とはならないと論じる。[28]しかし、L・ヴァレンティーニが指摘するように、ある利益を国際的保護の対象となる人権とすることが外部主体によるその自己利

益的・非道徳的道具化を招くということは、現行の非理想的世界においてそのような外部主体が不正に行動しているということを示すのみである。であるなら、国際政治の情況に保護されるべき人権の内容を依存させることは、国際政治の不正な情況を前提視するのみでその変革の可能性を奪ってしまっている。ヴァレンティーニの述べるように、正しい議論の順序は、まず理想理論レヴェルでどのような利益が人権の内容となるかを定め、次に非理想理論レヴェルでどのような政策や外部主体の割当がその人権をもっともよく実現するかを問い、場合によっては人権実現情況を悪くするような政治情況を批判することであろう[29]。

第一、第二の困難から示されるのは、人権を、既存の国際システムに制度化された人権実践を変革する道徳的地位を持つもの――制度が不在の場合にはその創設を、制度が存する場合にはその批判をなす地位を持つもの――として捉え、そのようなものとして人権を導出する必要性であり[30]、第三の困難から示されるのは、人権とみなされるべきものを政治情況に依存させずに提示する道徳的基礎の必要性である。

2　実質的道徳的理由を提示しない理論

以上、人権の導出には道徳的基礎が求められると論じた。そこで次に、人権の導出には道徳的基礎が必要であるとするものの、その道徳的基礎として実質的な道徳的理由を提示しない政治的アプローチの理論を検討していこう。

(1) 感情

このような議論としてまず、理性の力に人権の導出の希望を託すのは幻想であるとし、むしろ感情に基づく「共感」から人権の導出を試みるR・ローティの議論が挙げられる。彼によれば、人間の性質を理性とともに理論化する哲学に人権の導出は依拠すべきではなく、人権は歴史的事実（historical fact）になっているという事実を重視し、人権を社会的構成物（人権文化）とみなすべきである。そして、その人権文化は、「相違より類似性」が大切だと気付く能力の発展した「感情の進歩」がなされた人々によって構成されるがゆえに、感情の進歩のなされた人々が「感情教育」によって、すなわち、

「長く、悲しい、感情を揺さぶる種類の物語」[31]が聞かれることによって生み出されるべきである。

このような議論は多くの困難を孕むが、ここでは人権を感情に依拠させる議論に実質的道徳的理由が欠如していることに起因する二つの点を指摘したい。

第一に、道徳的ジレンマに対処できない。J・マンドルの指摘するように、感情に基礎をおくことは、道徳が何を要求するのか、何が悪なのかが既に知られているという想定に基づいてしまっている。[32]そしてこのことは感情に基づく道徳的要求が競合した場合に調整が不可能となってしまうことを導く。にもかかわらず、この道徳の要求内容の既知性の想定を固守する場合、ある共感のあり方が何らかの形で異議に晒される場合にその異議に応答し得ない現状維持志向を導いてしまう。

第二に、人々の「共感能力」が進歩し、「私たち自身と私たちとはかなり異なる人たちとの類似性のほうがさまざまな相違よりも大切」だと考えるような世界が可能となる、というローティの想定に反して、感情は異質性を強調するリスクを常に持っている。感情は「異質な人びとの相違を強調し、差別を正当化するために」[33]用いられうると考えられるわけである。かつてローティ自身が「自分たちの国との一体感」を求める立場を打ち出した際に、それが排外主義に至り得るという批判がなされたが、[34]そのような排外主義――異質な人々への共感を排除しローティの想定する人権の基礎を掘り崩すような――のリスクに対して、ローティの共感能力の向上による人権文化の創出という構想は無警戒にとどまる。このことは、感情に基づく道徳的要求の競合――ここでは人間の類似性の強調に基づくものと、相違の強調に基づくものの競合――においてローティの共感に依拠する議論ではその競合を調整する能力がないという第一の難点に起因するものでもある。

以上から、ローティの難点は人権を支える実質的理由に適切な地位を置かないために、感情に基づく道徳的要求が競合した際に対処できないという点にあることが明らかとなった。これを避けるためには、よい道徳的要求とわるい道徳的要求を区別する実質的な道徳的理由が必要となる。

（2）議論（公共的推論＝理由付け）

人権の導出に際し道徳的基礎を求めるが、しかし実質的な道徳的理由を提示しない政治的アプローチの理論として次に、A・センによる議論を挙げることができる。

センは、人権を、それによって特定される自由が実現されるために何かがなされるべきことを示す倫理的宣言であると捉える[35]。そして、どのような自由が人権としての閾値の上に至るか、ということは、公共的推論＝理由付け（public reasoning）――あるいはセンの言葉ではデモクラシー――を通じて決められるべきだとする。

> ［私＝センが提案する］アプローチでは、人権は人間の自由の重要性と構成的に結びついた倫理的要求であり、ある特定の要求が人権として認められ得るとする論拠（argument）の頑強さは、開かれた不偏性（open impartiality）を伴うような公共的推論＝理由付けの精査を通じて評価されねばならない[36]。

センによれば、このような公共的推論＝理由づけがグローバルに――人権の場合はすべての人類に適用されることを目的としているからグローバルなものにならざるを得ない[37]――なされることで、人権とみなされるべき自由が導かれるという。

しかし、このようなセンの議論には困難がつきまとう。第一に、公共的推論＝理由付けによって人権の内容に合意がとれるという想定である。センの想定するところ、公共的推論＝理由付けによって部分優先順序（partial ordering）をつくりだすことは可能である。しかし、この想定は擁護し得ない。これは彼の社会的選択における共通部分集合アプローチの難点と関係する。センはかつて、諸個人による各機能（functionings）のウェイト付けに関し、完全な順序付けを求めるのではなく、共通の評価をする合意が成立している共通部分集合を取り出してそこから部分優先順序を作るアプローチを打ちだした[38]。例えば、ある個人αが機能のリストA、B、Cに対し、A＞B＞C、別の個人βがB＞A＞Cという順序をつけたなら、社会的選択としてAとBの間に順序付けを行なうことはできないが、A＞CおよびB＞Cとい

う順序付けをなすことは可能であるとし、そのような部分優先順序における合意に社会的選択の基礎を求めたわけである。その際、センがそのような合意の必要条件として強調したのが開かれた公共の議論と精査であった[39]。センは、このような共通部分集合アプローチを人権の導出においても適用し、公共の議論と精査によってどの自由が人権としてみなされるほど重要であるかの判断が成立することで、人権の内容についても合意が生じると考えている[40]。しかし、グローバルな公共的推論＝理由付けが部分的優先順序を成立させるという根拠は乏しい。それは、部分的優先順序の成立がなんらかの実質的理由に依存していることに起因する。例えば、社会権をも人権と捉える社会的状態A、自由権のみを人権と捉える社会状態B、一切の権利を認めない社会状態Cに対して集団ないし個人α、β、γが順序付けをするとき、αがA〉B〉C、βがB〉C〉A、γがC〉A〉Bという評価を下し、一切の部分的優先順序が成立しない可能性がある。センは、このような状態が起こらない、あるいはこのような状態においても公共的推論＝理由付けの要請たる公共の議論と精査がなされれば、γの順序付けがB〉A〉Cといったように変わり、BやAに劣る社会状態Cを棄却できると考えているようである[41]。しかし、公共の議論と精査を経ても順序付けが変わらない可能性をセンは否定できず、それにも関わらず、部分的優先秩序が成立すると考えているのなら、センは実際の公共の議論と精査に先立って、あるいはそれを導くものとして、個々の社会的状態の評価を導く実質的理由を仮定していることになる[42]。

第二に――第一の困難を逆の側面から述べるにすぎないが――、センにおいて実質的理由が仮定されておらず、公共的な議論が行なわれればよい、と述べられるに留まっているなら、実際に議論の場に登場する諸規範的主張が対立した時に、規範的主張を正当化する方法がなくなるという帰結に陥ってしまう。にもかかわらず、公共的な議論の存在が合意を導くという想定に固執するなら、公共的な議論において人権の概念的特性をも破壊するような行為――例えばナチのような残酷で破壊的な行為――が「熱狂的な支持」を受けているとなんらかの形で判断される場合でも、それを批判できなくなってしまう[43]。

このような第一、第二の難点の困難から示されるのは、議論という形式ではなく、人権の内容を提示する実質的な道徳的理由が必要であるということである。

3　実質的道徳的理由の提示に際しミニマリズムを用いる理論

以上、人権の内容を提示する実質的道徳的理由が必要であると論じたが、人権の内容を提示する実質的な道徳的理由として、政治的アプローチにおいては、以下のようなミニマリズムに基づく諸理由が影響力あるものとして提示されてきた。

（1）仮想社会モデル

まず、どのような人間集団でもそれがなくては社会を維持できないような価値の存在――仮想社会モデルを維持する価値の存在――を想定し、それを人権を導く道徳的理由として措定する議論である。このような議論として、「集団的生き残り（collective survival）」のために必要な価値として人権を導き出すS・ボクの議論が措定できる。

ボクは、世界のなかに存在する多様な社会集団のなかでそれぞれ追い求められるべきマキシマリズム的価値とは区別されるミニマリズム的価値を、どのような人間集団でもそれがなくては社会を維持できないような価値――「集団的生き残り」に必要な価値――として措定する[44]。その上で、そのようなミニマリズム的価値をもとに、グローバルに普遍的とされる価値――その中に人権が位置づけられる――の導出を目指す[45]。

しかし、このような議論は人権の導出を不可能にしてしまうような困難をもつ。第一に、集団的生き残りのために必要な仮想的価値が確定できないという問題である。以下のような社会集団も仮想的に想定しうることは、なんら実体のあるミニマリズム的価値を提示することができないことを意味する。集団全体が生き残るということと集団内のマイノリティの重大な権利を排除することが両立し、かつそのような形でその社会が長く維持されている社会集団が存在する場合である。この場合、その社会の「生き残り」は、集団内のマイノリティから一切の権利を剥奪することと両立しえ、「集団全体の生き残り」のために必要であるとして、ある人々の権利が剥奪されることを許容せざるを得ない。そうだとするならば、「集団的生き残り」に必要な価値としてボクが提示するミニマリズム的価値は「集団全体の一部の者につい

て適用されるべき権利」について述べることができても、「集団構成員の全てに適用されるべき権利」について何ら述べることはできない。

第二に、全世界的対応を必要とする課題の存在をもってミニマリズム的価値を「世界的な」次元に拡大する必要性を説くボクの議論[46]は、第一の難点――集団内において権利が認められない人々が存在するとしても集団的生き残りの観点からは問題化されない点――をグローバルな次元で再生産してしまう。つまり、「生き残りのために犠牲にされるべき人々」としてなんらかの人々が措定されることを防ぎ得ず、ボクのいうミニマリズム的価値の要請としての人権は全ての人々の権利の保護を要請するものではなくなってしまい得る。

以上の困難は、仮想社会モデルに実質的な道徳的理由を求めて人権を導出する試みは成功しないことを示す。

(2) 実質的ミニマリズム

どのような社会もその維持のために必要である仮想的価値として人権を導くことを試みた仮想社会モデルの議論とは対照的に、「実質的ミニマリズム（substantive minimalism）」と呼ばれる人権の導出は、「人権の諸観念はなんらかのかたちでそれぞれの宗教的・道徳的伝統内で「発見」されるべきもの、あるいはそれらの異なった諸伝統の中での交差（intersection）において定位されるべきもの」であるとしつつ、現実に存在する宗教的・道徳的諸伝統の間のデファクトの合意に人権を基礎づける実質的な道徳的理由を求めようと試みる[47]。例えば、代表的な論者であるM・ウォルツァーにおいては、個別の文化それぞれにおいて人々の言葉遣いの中で表現されるマキシマルな道徳に埋め込まれていながらも、そのような埋め込みから解放され、薄く広い語りで現れてくる道徳がミニマルな道徳と呼ばれつつ、そのようなミニマルな道徳の中に、人権が含められることとなる[48]。

しかし、このような人権の導出は困難を孕む。第一に、それぞれの宗教的・道徳的伝統の解釈として措定されるものについての合意の困難である。つまり、それぞれの伝統の定式化としてどのような解釈がベストなのかについて、尖鋭な不合意が生じうるし、にも関わらずなんらかの解釈を措定するなら、特権的解釈者を設定してしまうという問題を孕

むことになる。[49]

第二に、それぞれの宗教的・道徳的伝統の解釈として何らかの合意が確保されたとしても、そのような伝統が何らかの集団の権利を認めていない場合には、結果としてデファクトの合意の対象となる道徳の内容が縮減されていく。例えば、何らかのマイノリティ集団の強制的去勢・避妊手術が認められるような人種主義的な政治文化をもつ社会が存在する場合、デファクトの合意の対象としての人権の内容のカタログからジェノサイドに対する権利――集団内における出生を防止することを意図する措置が行われない権利――が削除されるべきこととなる。[50] このように、デファクトの合意に焦点を当てることは、何らかの道徳的伝統において認められない権利があった場合に、人権の内容が無限に切詰められていくことを承認せざるを得ないことを導く。

以上のように、実質的ミニマリズムは、それぞれの道徳の解釈における不合意の可能性と、デファクトの合意の対象となる人権の内容が無限に切詰められていく可能性を抱いてしまう。それによって、普遍的妥当性を承認されるべき人権の内容を提示しえないこととなり、人権を導出する実質的道徳的理由の提示に失敗する。

(3) 重合的合意および正当化のミニマリズム

後期ロールズが『政治的リベラリズム』や『諸人民の法』で展開した重合的合意（overlapping consensus）の概念に人権の基礎をみるアプローチもまた、人権を導出する実質的道徳的理由をそれぞれの包括的教説が提示することを期待するという意味で、実質的道徳的理由に人権を基礎付けるアプローチと言える。[51] また、このような重合的合意による人権導出と表裏一体のアプローチとして、なんらかの人権の実質的内容を支持するように、諸々の倫理的伝統の解釈をなしていくべきだとする正当化のミニマリズムの主張を位置づけることができる。以下、順次検討していこう。

i 重合的合意

まず、重合的合意に基づく人権の導出は、包括的教説の多元性の中で、さまざまな包括的教説における哲学的基礎から、何らかの人権の内容への支持が可能であるとする。

しかし、このような議論は何らかの包括的教説を排除する形で重合的合意の観念を設定し、重合的合意の対象とされる人権の内容の恣意性を導いてしまう。

この問題は例えば、M・ヌスバウムの議論に顕著に現れる。ヌスバウムは、すべての人間が保持するべきである十個の中心的ケイパビリティのリストを直観に頼る形で導出し、それを基礎に人権が導出されるべきであるとしつつ、そのリストが重合的合意の対象となると論じる[52]。しかし、彼女におけるケイパビリティのリストが国際社会において重合的合意の対象となるという想定の根拠は乏しい。神島裕子が指摘したようにヌスバウムが重合的合意において自身のケイパビリティのリストを「望ましい合意を導くガイダンスとして……（中略）……その妥当性をすでに証明されたものとして」提示しているとすれば[53]、ヌスバウムのケイパビリティのリストはそれを承認しない包括的教説から重合的合意への参与資格を剥奪してしまっている、あるいは、予め重合的合意の対象となる人権の内容を恣意的に設定してしまっていると評価せざるを得ない[54]。

このようなある種の包括的教説からの重合的合意への参与資格の剥奪、あるいは、重合的合意の対象となる人権の内容の恣意的設定の問題に関しては、重合的合意から人権を導く論者ならば以下のような戦略で応答するだろう。すなわち、重合的合意の対象となる権利の可変性を強調して人権の内容の恣意性を和らげる戦略、および、重合的合意を「地平の融合」の期待で補い包括的教説の参与資格の保持と人権に関する重合的合意の成立を確保する戦略である。

第一の重合的合意の対象の可変性の強調戦略について。この戦略をとるヌスバウムは、重合的合意の対象のリストを可変的なもの――追加をしたり削除をしたりすることが可能なもの――として描いていることを強調し、リストが異なる文化間における修正を受け得るとしてリストの恣意性の緩和を試みる[55]。しかし、この戦略は以下のような二つの帰結のうちのどちらかを受け入れなくてはならない。第一の帰結は、何らかの包括的教説から異論が表出される場合には無限にリストが縮減することを承認することである。これはヌスバウムにとっては、本稿が実質的ミニマリズムに加えた批判と同じように、なんらかの道徳的伝統において何らかのケイパビリティが認められていない（と解釈される）場合には無限にリストの内容が縮減していくことを許容せざるを得ないことを意味する。しかし、多くの批判の中で十個のケ

イパビリティのリストを固守し続けているヌスバウムはこの帰結を受容したくないようなので、彼女が受け入れざるを得ないのは第二の帰結、すなわちリストの普遍性を維持するために、十個のリストに異論を提示する何らかの包括的教説を、リストを支えるべき包括的教説ではないと実質的に排除することで、リストのインテグリティを保つという、排除の帰結である。しかし、このことは重合的合意に参与資格を持つとされる包括的教説の選別の恣意性の問題を明晰に浮かび上がらせるのみである。[56]

第二の、重合的合意を「地平の融合」で補い、多様な包括的教説の参与資格を保持しつつ重合的合意の成立を確保する戦略は、C・テイラーによって採用されている。テイラーは、現実に人権の内容――彼の言葉では行為規範――についてさまざまな正当化の仕方がなされるにせよ、少なくとも表面上の合意がなされると期待をもつ。そして、そのような合意が成立するならば、世界中の人々はそれを通じて互いの差異をお互いに理解し、それぞれの異なった精神的伝統における「偉大で尊敬できるもの（what is great and admirable）」を理解しあっていくことが可能であると想定し、それによって人権の内容（行為規範）についての収斂が生じると論じる。テイラー曰く、人権に関し「それぞれの異なる集団が、それぞれの精神的遺産の中で、同じ目標に向かって異なるルートで旅をするような、異なる集団の創造的再洗礼（creative reimmersions）」が可能である。[57]

しかし、重合的合意を地平の融合で補うこのような戦略も成功しない。第一に、それぞれの文化的・精神的伝統が自己を再洗礼する際の目標とされる人権の行為規範自体が、誰によってどう決定されるのかという問題がある。テイラーは、少なくとも行為規範の一部については合意が成立しており――ジェノサイド・奴隷制・殺人・拷問の禁止――、さらにそれを越えた規範に関しては、学び合うことで合意できる部分が広がっていくと想定している。しかし、テイラーの想定に反して、既存の行為規範の実際の合意が存するか否かは――実質的ミニマリズムの検討に際して述べたように――確かではないし、さらに、合意が実際に成立していくと想定することは、あまりに「オプティミスティック」であると評価せざるを得ない。[58]

第二に、以上の難点にも関わらず、行為規範がそれぞれの文化・精神的伝統において支持されるべきであるとする場

合には、それぞれの文化・精神的伝統の自己解釈が、特定の行為規範を支持する形で行われるという想定を導入せざるを得ず、それぞれの文化・精神的伝統の多様な解釈の可能性に関わらず特定の解釈を採用することを暗に想定することとなり、次に述べる「正当化のミニマリズム」と同様の困難を抱え込んでしまう。

ii　正当化のミニマリズム

重合的合意のアプローチと表裏一体の人権へのアプローチとして、正当化のミニマリズム（justificatory minimalism）を挙げることができる。この主張は――諸々の世界観の重合的合意の対象として人権を位置づけるアプローチとは逆に――、ある人権構想の内容を描きだし、その後に、描き出されたそれと両立するようさまざまな世界観の解釈を提示していく、というものである。このアプローチの代表的論者として、ジョシュア・コーエンと大沼保昭の名を挙げることができる。

コーエンは、まず世界には多様な倫理的伝統があることを自覚することをもって、正当化のミニマリズムにおける合意点とする。その上で、彼が「グローバルな公共的理性の諸原理」と述べる人権を含む諸原理がグローバルな社会において異なった倫理的伝統からの支持を得るために、伝統の支持者による、伝統の「新たな推敲（fresh elaboration）」が必要であると論じる[59]。すなわちコーエンは、自身が多様な倫理的伝統からの合意とは無関係に提示する人権原理が、それぞれの包括的教説の「新たな推敲」がなされることでそれらの包括的教説によって支持されうると考えるのである。コーエン自身は、儒教とイスラムを例にとり、そこに含まれる道徳的要素を「ある形」で解釈すれば、彼の提示する人権原理と両立する形で、それらの包括的教説が解釈されうるとしている。

大沼保昭も、現代世界における多様な文化的伝統の存在を重視したうえで、それでも人権の普遍性を承認するには、人権を支持しうるように、それぞれの多様な文化的伝統を、「人権適合的」に解釈・再解釈していく作業が必要であるとしている。曰く、「欧米社会であれ、非欧米社会であれ、人権の受容と定着を基礎づける文化、宗教、慣習、社会道徳などの不断の探究と、それらを諸々の人権と両立させるための解釈・再解釈」の作業、すなわち「人権の普遍化に求められる多様な宗教・文化の人権適合的解釈という作業」が必要である[60]。大沼は具体例として、アメリカを「神格化さ

れた個人中心主義、過剰な宣教師的使命感と結びついた普遍主義的発想」をもつ文化であると規定し、それを彼が述べる「国際人権」を受容する形で変容させなくてはならないと論じる。[61]

しかし、このような何らかの人権構想と両立する形でさまざまな世界観の解釈をなしていくべきであるという正当化のミニマリズムの主張は困難を孕む。端的に、「文化や伝統は何とでも解釈できる」中で、なぜ彼らの言う人権構想の内容――コーエンの提示する人権原理や大沼の言う国際人権――を支持する形で文化が解釈されねばならないのかの理由を提示できない。D・ベルの指摘するように、伝統的な文化的価値の解釈に基づいて、人権規範のような政治的重要性をもたせたい価値を引き出すような試みは、「衒学的ゲーム」と呼ばれるべきモメントをもつ。例えばアジアの社会に目を向ければ、ほとんどのアジアの社会は長く、豊かな文化をもつが故に、その文化の再解釈によってほとんどどんなものでも「証明」することが可能となってしまう。[62] コーエンが儒教やイスラム教の諸経典を、大沼がアメリカ文化を解釈する時、それはその多様な解釈の可能性の一つを取り出しているにすぎず、儒教やイスラム教、アメリカ文化に対して他の解釈をなすものに対しては、何らの正当化をすることなく、彼らが述べる人権構想の内容を支持する解釈を押し付けることになる。

このような帰結を避けるためには、正当化のミニマリズムにおいてそれぞれの世界観・文化がそれにむけて解釈されていくべきものとされるような、人権の内容を導く構想の妥当性それ自体を問わざるを得ない。

4　小活

以上の政治的アプローチの主要諸理論の検討の結論をまとめよう。一、道徳的基礎を求めない理論には、道徳的理由づけが必要である。二、道徳的基礎を求めるものの実質的道徳的理由を提示しない理論は、実質的道徳的理由を提示する必要がある。三、実質的道徳的理由の提示に際しミニマリズムを用いる理論は、人権の内容を提示できない、あるいは人権の内容の規定または人権を支える世界観の解釈に関して恣意性を排除できない。

四　自然法アプローチに加えられてきた批判と自然法アプローチの二つの理論

以上から、人権の導出において求められるのは人権の内容の規定に関して、実質的な道徳的理由を掲げつつ、それをミニマリズムに依拠せず指し示す理論である。ここではそのようなものとして人権を根本的価値から導出する自然法アプローチの理論を提示したい。結局、政治的現実を評価する規準を提示しようとしてきた政治的アプローチにおいても、そのような規準の提示のためにこそ根本的価値への依拠が必要となると考えられるわけである。しかしながら、既に第二節で確認したように、自然法アプローチは、〈倫理〉にとどまる、つまり特定の善き生の構想に依拠してしまっており、それを共有しないものに正当化できないという批判がなされてきた。以下、自然法アプローチの主要な二理論がこの批判を避けられないことを確認したい。

1　規範的主体性

J・グリフィンは、「規範的主体性（normative agency）」、すなわち、人間の、善の構想を形づくりそのような構想を追い求める能力を根本的価値として置きつつ、それを可能とするような要素を人権理論を形作る要素として措定する。すなわち、第一に自律（autonomy）、つまり自身の道を人生を通じて選び直すこと、第二に最低限の支給（minimum provision）、つまり選択を現実的なものとするための資源とそれがもたらすケイパビリティ、第三に自由（liberty）、つまり他者はある人が価値ある生と見なすものを追求することを妨げてはならないこと、という三つの要素である。[62]

しかし、このような理論は、それが特定の善き生の構想に依拠してしまっていると評価せざるを得ない。グリフィン自身は、自身の述べる「規範的主体性」とその構成要素は世界中で重要視されるとするが、[63]そのような想定は、グリフィンによる恣意的なものに過ぎない。グリフィンの人権へのアプローチが特定の善き生の構想に依拠してしまっており、偏向性を抜け出せない点に関してR・フォーストは以下のように述べている。

[グリフィンの人権理論は]善き生は、自律的に選択され、追求されたときにのみそう呼ばれうるという信念に依拠している。それは適理的な信念かもしれないが、同時に、召命（higher calling）に従うことに、あるいは伝統的な意味での特定の共同体のメンバーとしての義務を果たすことに善が存すると信じる人によっては、適理的に疑われうる。特に文化間の文脈では、グリフィンの構想は偏向的（partial）、普遍化不可能な善の構想と、それを追求する基本的な人間の利益の構想に依拠しているように思われる。[65]

即ち、グリフィンの議論において、彼が根本的価値としておく規範的主体性の想定は、ある善き生の構想の形――例えば召命に従うようなそれ――を排除するような善き生の構想に基づいてしまっているわけである。[66]

2 利益

J・タシオラスは、根本的価値を、すべての人間が何らかの「根本的諸利益（fundamental interests）」をもつことにおき、そのような諸利益に依拠させる自身の人権構想を、「多元主義的（pluralist）」構想と呼ぶ。そこにおいては、諸利益が人権となり得るかは、その利益の重要性に依るとされる。[67] 例えば、日本において右側車線で車を運転することによる利益には重要な価値があるとは思われないが、宗教の自由は宗教が善き生を形づくる重要な側面であるがゆえに、人権となるべき利益であると考えられる。

しかし、このようなタシオラスによる、個々人が善き生を形づくるための根本的諸利益に人権の基礎を置く理論は、人権がどのような利益によって根拠づけられるべきなのかを確定することができない。タシオラスは、どのような人間にとっても普遍的な根本的諸利益を確定するためには、以下のような二つのことが必要だとしている。第一に、諸利益の重要性の考量と、第二に、諸利益が他者に生むであろう義務の負担の程度の考量である。しかし、このような考量をもってしても、人権のリストを無限に拡張してしまうリスクからは逃れられない。例えば、K・エディが述べるように、友情、仲間からの賞賛は、多くの人にとって宗教の自由が認められていることよりも重要な諸利益かもしれない。その場合、

ある個人の諸利益――例えば賞賛を受けること――が他者に過大な負担をかけずに満たされる時――賞賛されることを重要な利益として抱く人間の友人が彼／彼女を称賛することはたいした負担ではないだろう――、「友人による賞賛」への権利が人権として承認されるという帰結を招いてしまう[68]。このことは、諸利益の重要性のみならず、他者に課す負担すらも人権となるべき諸利益を限定できず、人権とみなされるべき諸利益が無限に拡張されていくことを許容してしまうことを意味する[69]。

このような帰結を防ぐには、諸利益の中での何らかの利益の優越を想定せざるを得ないが、その際には、何らかのより善き生を形づくる諸利益を提示せざるを得ず、善き生の具体的な構想が密輸入／排除されざるを得ない――例えば友人の賞賛を重視する生が排除される――こととなる。タシオラスにおいても人権の導出が、特定の善き生の構想に依拠してしまう訳である。

五　困難に応答しうる根本的価値：尊厳

以上みてきたように、グリフィンやタシオラスによるもののような既存の影響力ある「根本的価値」を求める議論は、何らかの善き生の構想に依拠してしまっている。にもかかわらず、人間の特性に依拠する根本的価値の提示が必要であるとすれば、それは善き生の構想に依拠するもの――〈倫理〉に留まる――でなく、それとは独立なものでなければならない。ここでは、「尊厳（dignity）」をそのような根本的価値として提示していきたい。

尊厳に基づくアプローチを、ここでは「諸個人は、自らが尊重に値する主体として行為していると考え、そして他者からも尊重に値する主体として扱われるときにのみ、尊厳のある生（a life of dignity）を送っている[70]」と捉えつつ、そのような尊厳のある生を送ることを、人権が保障するものだと措定する理論だと理解しよう。ここにおいて人間の尊厳は、人々が自身を価値ある主体として認識すること、さらに、他者による固有に価値のある存在としての地位の公共的承認（public recognition）を求めることとなる[71]。

このようなアプローチにおいては、人権はどのように達成されるものとして描かれることとなるだろうか。尊厳に基づくアプローチでは、共同体における承認の担保が人権の目指すものとされる。「人権は人間であることを資格として人間に保有され、そして人間の生は政治的諸共同体で送られるために、人権は、それぞれの社会の政治的道徳がそのメンバーが尊厳ある生を生きるために支持しなければならない基準を設定する」[72]。すなわち、共同体における包摂が尊厳充足のために求められるわけである。

このように、ある共同体における包摂――人々自身が自分を価値ある主体と認識すること、他者からの承認を通じての地位の承認――から人権を捉えることは、いくつかの意義をもつ。

第一に、従来の「根本的価値」を求めるアプローチに加えられてきた批判、すなわち、人権へのアプローチが〈倫理〉的正当化でしかない、あるいは特定の善き生の構想を密輸しているという批判を回避することができる。尊厳に基づくアプローチにおいては、人々が生きる社会における包摂に人権の基礎を求めることで、人々が自身を価値ある主体と認識する位相、他者からの承認がなされる位相に人権の基盤を求めることになるが、それは善き生の構想とは独立して人々の間に築かれる間主観的相互承認の位相である。

第二に、尊厳を基礎とするアプローチにおいては、それぞれの共同体において人権として成立する権利の差異を認めつつも、適理的にどのような共同体においても承認されると考えられる人権を提示することができ、政治的現実への示唆を示すことができる。例えば、生存権を含むような福祉権（welfare rights）の違背状況は、共同体による人間の尊厳の承認の失敗――包摂の失敗――として捉えられ、人権違背としてみなされる。この点についてエディは以下のように述べている。

> ［国家が人々に直接害を加えているわけではない場合でも、］国家の悪い干渉なしに人は飢えたり、死んでいったりするだろう。……［しかしそのような］もっとも基本的なニーズを満たせない人々が存在する時、人々の窮状への国家の（あるいは共同体の集合的な）無関心と本質的に結びついた、人間の尊厳への危害（harm）が生じている。私の主張は以

下のようなものである。国家（あるいは共同体）がそのメンバーの基本的ニーズを満たす能力の欠如に対し、避けられるにもかかわらず無関心であるならば、その無関心の態度は、そのような怠慢から不可避的に引き起こされる人間の尊厳への脅威の原因であり、そして尊厳への脅威に共謀している。[73]

ある共同体において福祉権を満たせないことは、そこにおける人間の尊厳への尊重がなされないことを意味し、そのような共同体は人権違背を行なっているとして捉えられるわけである。その一方で、共同体の間で人権とされるべき権利もまた異なりうる。エディの述べるように、例えばある国Aにおいてはスーツを着ることができないならば、社会で普及する人間らしさを得ていると見なせないが、別の国Bにおいてはスーツを着ることが人間らしさの認識とは何も関係ない場合、尊厳に基づく人権へのアプローチにおいては、国Aではまっとうな衣服（decent clothing）への権利は生じるが、国Bでは生じない。[74] このように、共同体によってある権利が発生するかどうかの差異を認めつつも、基本的ニーズ充足のような福祉権の、共同体を横断した人権としての妥当性は導出される。[75]

六　結論と課題

本稿において論じてきたのは、人権を導出する政治的アプローチの主要理論は擁護しえず、結局政治的現実の評価のためにこそ根本的価値への依拠がなされるべきこと、自然法アプローチの主要理論は特定の「善き生」に依存しているという批判から免れないが、「尊厳」を根本的価値としておく理論はそのような困難を避け得、擁護され得るということであった。とはいえ、自然法アプローチの擁護、さらにそのうち、尊厳を根本的価値として置く理論の擁護には応答すべき課題がある。紙幅の尽きる本稿では論じ得ず、別稿に譲るほかないが、その課題を三点――自然法アプローチ自体に関わる二点と尊厳構想に関わる一点――明示しておきたい。

第一に、なぜ人間に共有される特徴が普遍的義務を生むのかの理由の提示である。A・ブキャナンが述べるように、

人間に共有される特性に依拠する「根本的価値」からのアプローチは、そのような特徴の道徳的重要性の承認が、すべての人間に課される義務を生むと想定する「道徳的平等想定（the moral equality assumption）」に依拠していると言ってよい[76]。しかし、そのような人間の特性がすべての人間に課される義務を生むとする理由の探究はほとんどなされてこなかった。例えばD・ミラーがそのような道徳的平等の想定を「弱いコスモポリタニズム（weak cosmopolitanism）」と呼びつつ公理として措定する時、それは「受け入れられた規範だ」と断言される以上の正当化はなされていない[77]。しかし、そのような想定の根拠を問うこと、すなわち人権を支える価値（本稿においては尊厳）を人々が享受することをなぜ道徳的に考慮しなければならないのか――特に仲間の市民（fellow citizens）を超えて――の理由の考察が必要である。例えばウォルツァーは、そのような考慮の根拠としてロールズの「自然本性的義務（natural duty）」が適用されると主張しているが、そのような議論の成否をめぐる検討が必要であろう[78]。

第二に、本稿では人間の特性に依拠する自然法アプローチへの批判として「善き生」に依拠してしまっているというものに焦点を当てたが、他の重大な批判に対しても自然法アプローチは擁護される必要性がある。特に自然法アプローチは人間の特性の記述という事実言明からそれが尊重されるべきであるという規範言明を導くモメントが存すると批判されてきたが[79]、そのような批判に応答することが焦眉の課題であろう。

第三に、人権の尊厳構想において個人が包摂されるべきとされる共同体をいかに描くかという課題がある。エディは現代世界において、尊厳を守る主体としても国家（state）を重視すると述べる。それは、国家の持つ、一、強制力の行使能力、二、正統性の想定、三、その独占的（monopolistic）性格、四、その市民に負う平等な配慮と尊重の義務によるという。しかし、これら包摂されるべき共同体の性質の検討に加え、導きだされる性質をある共同体が充たしていない場合にどのような対応が要請されるのかの考察が必要である。

（1）グローバル正義論における人権への焦点化の概観として、山脇直司「グローバル正義論の現状と展望」『国際社会科学』、第六〇輯、

二〇一一年を参照。

（2）これら二点は世界的貧困をめぐるグローバルな正義の論争情況に示唆を受けており、他のグローバルな正義をめぐる論点における異なった位置づけの可能性を否定していない。

（3）この論争については、たとえば以下を参照。C. Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches*, Columbia University Press, 1992; 押村高『国際政治思想：生存・秩序・正義』、勁草書房、二〇一〇年。

（4）例えばもはや古典となった以下を参照。C. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, 1979; T. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, 1989.

（5）例えばS. Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge University Press, 2004; D. Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford University Press, 2006.

（6）例えばD・ミラーに対するウェナーの批判を参照。L. Wenar, Human rights and equality in the work of David Miller, in H. De Shutter & R. Tinnevelt (eds.), *Nationalism and Global Justice: David Miller and his critics*, Routledge, 2011, pp. 31-41.

（7）T. Pogge, *World Poverty and Human Rights 2nd Edition*, Polity, 2008, p. 25; I. M. Young, *Global Challenges: War, Self-Determination and Responsibility for Justice*, Polity, 2007, pp. 164-7.

（8）例えばヌスバウムに焦点を置いた以下の文献を参照。伊藤恭彦「グローバリゼーションと人権の普遍性」『人権と社会』第一号、二〇〇五年；神島裕子「多元主義社会の成立条件：マーサ・ヌスバウムの政治哲学」鷲見誠一・千葉眞編『ヨーロッパにおける政治思想史と精神史の交叉』慶應義塾大学出版会、二〇〇八年。

（9）このような歴史的な理解をとるものとしてJ. L. Cohen, Rethinking Human Rights, Democracy, and Sovereignty in the Age of Globalization, in *Political Theory*, Vol. 36, No. 4 (2008), pp. 379ff.

（10）同様の区分は名称の違いこそあれ、以下の諸文献においても採用されており、本稿での定式化において参照している。J. Raz, Human Rights without Foundations, in S. Besson & J. Tasioulas (eds.), *The Philosophy of International Law*, Oxford University Press, 2010, pp. 321-37; L. Valentini, In What Sense Are Human Rights Political?, in *Political Studies*, Vol. 60 , Issue. 1 (2012), pp. 180-94; R. Forst, The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflective approach, in C. Corradetti (ed.), *Philosophical Dimensions of Human Rights: Some Contemporary Views*, Springer, 2012, pp. 81-106; Cohen, op. cit.

（11）以下では、〈倫理〉という言葉を、ある集団や個人にとってどのような生が善く・悪いかについての判断、対して〈道徳〉と

いう言葉を、〈倫理〉の次元を超え、人が他人をいかに取り扱うべきかについての原理であると捉える。Cf. R. Dworkin, Liberal Community, in *California Law Review*, Vol. 77, No. 3 (1989), esp. p. 479.

(12) Cohen, op. cit., pp. 580-1.

(13) ユルゲン・ハーバーマス、大貫敦子・木前利秋・鈴木直・三島憲一訳『引き裂かれた西洋』、法政大学出版局、二〇〇九年、二五〇頁。

(14) 人権概念の一般的特性については、以下を参考にしつつ自然法アプローチおよび政治的アプローチにおいて承認されていると考えられるものを析出した。深田三徳『現代人権論』、弘文堂、一九九九年、第四章; J. W. Nickel, *Making Sense of Human Rights 2nd Edition*, 2007, chap. 1.

(15) ここに「明示的には」求めない議論と述べるのは、国益の概念自体がそれが資すべきとされるなんらかの規範的要請――例えば当該国民の利益は向上すべし――に依拠するとも解釈しうるからである。ここではそれは人権の規範的根拠を直接に示さないという意味で、人権の道徳的基礎を求めない議論と区分している。

(16) A・センが、国際的秩序の安定化に資しひいては自己の利益につながるとするが故に貧困者を支援すべしとする議論の影響力が強まっていることを危惧するように（A. Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, W. W. Norton, 2006, p. 142)、人権のみならず、国境を越える規範的要請を国益のような国際秩序の利益構造に依拠させることはしばしば見られる。

(17) これは、V・M・コスタが、J・ロールズの『諸人民の法』における人権原理の承認の理由の一解釈としてその可能性を提示しているものを参考にしている。V. M. Costa, Human Rights and the Global Original Position Argument in The Law of Peoples, in *Journal of Social Philosophy*, Vol. 36, No. 1 (2005), pp. 49-61. なお、ロールズ自身は諸人民の法における人権導出過程を明示せず (ibid., p. 50)、さまざまな解釈が可能となっている。本稿ではロールズにおける人権導出論拠の解釈として、「国益」「重合的合意」の可能性に触れることとなるが、他の解釈も可能である。例えばベイツによる真っ当さ（decency）に注視する解釈、ラズによる社会的協働を成立させる必要条件として人権が導かれているとする解釈を参照。C. Beitz, Human Rights as a Common Concern, in *American Political Science Review*, Vol. 95, No. 2 (2001), p. 275; Raz, op. cit., pp. 329-30.

(18) Costa, op. cit., p. 56.

(19) それどころか、国益の観点から大国が権利情況を悪化させている他国政府を支援してきたと論じる研究もある。N. Chomsky, *The Umbrella of U.S. Power: The Universal Declaration of Human Rights and the Contradictions of U.S. Policy*, Seven Stories Press, 1999, esp. pp. 14-5.

（20）ベイツはこのような人権実践のモデルを、「二レヴェル・モデル（two-level model）」と名づける。C. Beitz, *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, 2009, pp. 109ff.

（21）Raz, op. cit., p. 330.

（22）なお、ベイツは国際的な関心の対象となる条件として、外部主体による保護が道徳をみたしうること（許容可能性）に加え、少なくとも以下の三つの条件を充たしうることをあげている。まず、国家による利益保護の失敗が外部主体によって是正されうること（実行可能性）、次に、場所、能力、資源などの点から保護の行動を起こしうる主体が存在すること（適切な外部主体の存在）、最後に、外部主体に保護の負担を引き受ける理由があることである（Beitz, *The Idea of Human Rights*, p. 140）。

（23）*Ibid.*, pp. 136ff.

（24）Raz, op. cit., pp. 331, 335-6.

（25）C. Barry & N. Southwood, What Is Special About Human Rights?, in *Ethics & International Affairs*, Vol. 25, Issue 03 (2011), p. 379.

（26）以下を参照。C. Kukathas, The Mirage of Global Justice, in *Social Philosophy and Policy*, Vol. 23(2006), p. 23; Miller, *op. cit.*, p. 171.

（27）J. Tasioulas, Are Human Rights Essentially Triggers for Intervention?, in *Philosophy Compass*, Vol. 4, No. 6 (2009), pp. 943–8; Valentini, op. cit., p. 189.

（28）Beitz, *op. cit.*, p. 140; Raz, *op. cit.*, p. 331.

（29）Valentini, *op. cit.*, p. 191.

（30）このように人権を捉える視点については、A. Sen, Elements of a Theory of Human Rights, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 32, No. 4 (2004), p. 347; A. Sen, *The Idea of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, p. 383を参照。

（31）R. Rorty, Human Rights, Rationality, and Sentimentality, in S. Shute & S. Hurley (eds.), *On Human Rights: Oxford Amnesty Lectures*, Basic Books, 1993, p. 133.

（32）J. Mandle, *Global Justice*, Polity, 2006, pp. 6-7.

（33）川本隆史『哲学塾　共生から』、岩波書店、二〇〇八年、一一四頁。

（34）マーサ・ヌスバウム「愛国主義とコスモポリタニズム」、ヌスバウム他著、辰巳伸知・能川元一訳『国を愛するということ：愛

国主義の限界をめぐる論争』、人文書院、二〇〇〇年、二〇頁。

(35) Sen, *The Idea of Justice*, pp. 357-8.

(36) *Ibid.*, pp. 365-6.

(37) Sen, Elements of a Theory of Human Rights, pp. 349ff.

(38) A. Sen, *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, 1992, pp.46ff. A. Sen, Capability and Well-being, in M. Nussbaum & A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, 1993, p. 49; A. Sen, *Development as Freedom*, Anchor Books, 1999, pp.78ff.

(39) 例えば、*ibid.*, p. 81.

(40) Sen, *The Idea of Justice*, p. 385.

(41) *Ibid.*, pp. 399-400.

(42) 瀧川裕貴は、センが部分的優先順序の成立を人々の間での経験的な合意に依拠させていると解しているが、センは人権に関しても経験的なデファクトの合意――後に述べる実質的ミニマリズムのようなもの――を想定し、部分的優先順序を成立せしめているとみることもできる。瀧川裕貴「〈平等〉の論理：リベラリズムとの関係を軸にして」、土場学・盛山和夫編『正義の論理：公共的価値の規範的社会理論』、勁草書房、二〇〇六年、九八頁。

(43) O. O'Neill, Amartya Sen: The Idea of Justice, in *Journal of Philosophy*, Vol. 107 , No. 7 (2010), esp. pp. 386-8.

(44) S. Bok, *Common Values*, University of Missouri Press, 2002, p. 12.

(45) 正確には、そのような*ミニマリズム的価値として導出された、相互支援・忠誠・報恩を命じる積極的義務、暴力・欺瞞・裏切りの抑制を命じる消極的義務、係争を公平に解決するための手続的正義、の三つのカテゴリーを基盤として、討論・対話・批判を各々社会間で行い、グローバルに普遍的とされうる価値を導出することを提言している（*ibid.*, p. 26）。本稿では対話によって人権についての合意を探るという方策は地平の融合で重合的合意を補う議論に近似したものとして、別の人権導出の論拠として扱い、別途検討する。

(46) *Ibid.*, pp. 25-6.

(47) この定式化について以下を参照。J. Cohen, Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?", in *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 12, No. 2 (2004), p. 200.

(48) ウォルツァーにおける*ミニマルな道徳の規定については以下を参照。M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard

University Press, pp. 23-4; M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, pp. 9-10.

(49) ジュディス・シュクラー、大川正彦訳「恐怖のリベラリズム」、『現代思想』第二九巻第七号、二〇〇一年、一三四頁。

(50) Beitz, Human Rights as a Common Concern, p. 274; Beitz, *The Idea of Human Rights*, p. 78.

(51) ロールズ自身が『諸人民の法』において重合的合意の対象として人権を設定していると解釈することも可能である。例えばロールズは、政治的リベラリズムが包括的教説の「適理的な重合的合意」の対象となる正義の政治的構想を主題とすると述べつつ（J. Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, 1999, p. 172）、人権原理を含む諸人民の法の諸原理を、正義の政治的構想の一部として論じている（*ibid.*, p. 18）。ロールズにおける人権を国際的な重合的合意により導出されるものとして解釈する三浦武範「第二の原初状態：ロールズの『諸人民の法』」、日本法哲学会編、『法哲学年報』、一九九九年も参照のこと。

(52) 人間の中心的ケイパビリティのリスト導出におけるヌスバウムの直観への依拠の言明としてM. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, 2000, p. 71; M. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, 2006, pp. 83ff. を、リストの人権の基礎としての措定についてM. Nussbaum, Human Rights and Human Capabilities, in *Harvard Human Rights Journal*, Vol. 20 (2007), pp. 21ff. を、重合的合意の対象としての規定としてNussbaum, *Frontiers of Justice*, pp. 70ff. を参照。

(53) 神島、前掲、三二一―二頁。

(54) 重合的合意アプローチに対する同様の批判として、井上達夫「憲法の公共性はいかにして可能か」、井上達夫編『岩波講座憲法一：立憲主義の哲学的地平』、岩波書店、二〇〇七年、三一一頁も参照。

(55) Nussbaum, *Frontiers of Justice*, pp. 76ff.

(56) これは例えば、なぜ基本的ケイパビリティが国際的な「重合的合意」の対象となるのかを述べる際に論拠としてヌスバウムが提示する「世界中の伝統は、近いうちに、似通った観念に自身をコミットさせるだろう」という彼女の認識（*ibid.*, p. 303）が、彼女が述べる重合的合意の対象をもたないとされる包括的教説を重合的合意への参与資格から予め排除してしまっていることに象徴される。

(57) C. Taylor, Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights, in J. Bauer & D. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for*

Human Rights, Cambridge University Press, pp. 143-4.

(58) Beitz, Human Rights as a Common Concern, p. 274.

(59) Cohen, Minimalism About Human Rights, pp. 200-1.

(60) 大沼保昭『人権・国家・文明：普遍主義的人権観から文際的人権観へ』、筑摩書房、一九九八年、三〇三頁。

(61) 同上、三一二頁。なお、大沼が述べる国際人権の内実は、現行の国際人権規範の成立の事実性に中心的基礎を置きつつ、国際人権規範を自由権中心主義を脱する形で解釈したものと思われる（同上、二九〇、二九二頁）。

(62) D. Bell, *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*, Princeton University Press, pp. 9-10.

(63) J. Griffin, *On Human Rights*, Oxford University Press, 2008, pp. 33ff.

(64) *Ibid.*, pp. 38ff.

(65) Forst, op. cit., p. 90.

(66) このような困難は、A・ゲワースのような人間を理性的・目的志向的行為主体として捉え、そのような人間に必要となる善を権利として措定する議論にも当てはまる。この点については、内藤淳『自然主義の人権論：人間の本性に基づく規範』、勁草書房、二〇〇七年、第二章を参照のこと。

(67) J. Tasioulas, Human Rights, Universality, and the Values of Personhood: Retracing Griffin's Steps, in *European Journal of Philosophy*, Vol. 10, No. 1 (2002), esp. pp. 96ff.

(68) K. Eddy, On Revaluing the Currency of Human Rights, in *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 6, No. 3 (2007), p. 315.

(69) 同様の点は、Griffin, *op. cit.*, pp. 54ff. においても指摘されている。

(70) Valentini, op. cit., p. 188.

(71) Eddy op. cit., p. 321; Valentini, op. cit., p. 188.

(72) *Ibid.*, p. 188.

(73) Eddy op. cit., p. 321.

(74) Eddy op. cit., pp. 311-2.

(75) なお匿名の査読者から、人権違背情況の永続の要因としてグローバルな構造が存するとすれば、そのような問題と人権構想がどのような関係にありうるかという点、さらに人権実現の際の負担者の割当について理論的示唆の必要性を示された。それらにつ

いては本稿で言及した論者たちの知見の中にも多くの蓄積があるが（例えばGriffin, *op. cit.*, chap. 5）、ここではウォルツァーの議論をもとに、福祉権違背と考えられる世界的貧困の事例を用いて簡単に私見を述べておきたい。ウォルツァーは、世界的貧困に対処する「現在的正義のミニマリスト的説明（minimalist account of justice-right-now）」の理論枠組みの二つの側面として、「救済（relief）」と、「修復（repair）」を示している（M. Walzer, Achieving Global and Local Justice, in *Dissent*, Vol. 58, No. 3（2011）, pp. 42ff）。彼は、ポッゲの議論に倣って世界的貧困が何らかの諸主体により引き起こされるときには、そのような加害に至る因果関係（causal chain）を辿り、そのような因果関係に関与する諸主体の政治的責任を主張する（完全義務としての修復への責任）。その上で、世界的貧困の生起がそのような加害関係に因らない場合には、人道主義（humanitarianism）の要請としてすべての人々に救済責任が課されるとしている（不完全義務としての救済への責任）。筆者は、人権侵害がグローバルな加害によって引き起こされている場合にはそのような諸主体に責任が、そうでない場合にはすべての人に責任が課されるとするウォルツァーの議論に基本的に賛同している（とはいえ筆者はウォルツァーの詳論に対し多くの異論を抱く。例えば筆者は制度的加害に関し、責任の社会的連関モデルを主張しつつグローバルな構造における集団的な政治的責任を強調するヤングの議論に対し批判的であり、制度的加害に至る因果的関係を追うことが説得的であると考えるが、これはヤングから単線的な法的責任モデル（straightforward liability model）を主張しないことを学んだと述べるウォルツァーの見解とは一致していない（M. Walzer, *Thinking Politically*, Yale University Press, 2007, p. 258）。なお、本註で示唆した論点、さらに人権の実現に責任を持つアクターの割当については修士論文二章四―五節で萌芽的に検討しており、公表の機会を探したい。

（76）A. Buchanan, Equality and Human Rights, *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 4, No. 1（2005）, pp. 72ff.

（77）Miller, *op. cit.*; Wenar, op. cit., pp. 34ff.

（78）正確には、すでに論じたようにウォルツァーは人権の導出において根本的価値に依拠するわけではない。しかし、ウォルツァーは「現在的正義のミニマリスト的説明」における救済要請を、ロールズ流の自然本性的義務の要請として述べつつ、政治共同体を越えた考慮の根拠としている（Walzer, Achieving Global and Local Justice, esp. p. 43）。ウォルツァーにおける自然本性的義務については Walzer, *Thinking Politically*, p. 308も参照。

（79）例えば、Benhabib, *op. cit.*, p. 129; 碧海純一『新版法哲学概論：全訂第二版補正版』、弘文堂、二〇〇〇年、二七二―三頁を参照。

※本稿は文部科学省科学研究費補助金の助成による研究成果の一部である。

※本稿は二〇一二年一二月に提出された修士論文「世界的貧困への応答としてのグローバルな正義：正義の存立、共同体、人権、援助へのアプローチ」（未刊行）の二章三節二項―六項（六六―一〇五頁）において展開された議論に大幅な短縮・論拠の省略を含む修正を加えたものである。本稿に関し謝意を示すべき方は多いが、とりわけ修士課程のご指導を賜った山脇直司教授、本稿の原型となる発表にコメントを頂いた森政稔教授及びそのゼミ参加の方々、匿名のお二人の査読者に感謝申し上げる。

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

政治理論は個別事実をどのようにふまえるべきか

――D・ミラーの文脈主義的難民受け入れ論の批判的検討を出発点として

岸見太一

一　序

政治理論においては近年、規範原理は事実をどのようにふまえるべきかに関する方法論的議論が盛んになされている。これは「わたしたちが直面した特定の文脈ないし状況における具体的な指針、わたしたちが実際にそれによって動かされる見込みがある指針」をどのように提示するかをめぐる論争である。[1] 論争の背景として、ロールズに代表される既存の政治理論にはいまここの現実の状況に対する行為指針性が不足しているという問題意識がある。[2] 加えて現実の文化的・民族的・宗教的に多様な社会状況への対応や貧困国への援助、移民問題などの具体的問題への関心の高まりが指摘できるだろう。本稿では特に最後の移民問題、とりわけ難民の受け入れに関する移民の倫理学（ethics of immigration）における議論に焦点をあて、現実の諸事実をふまえ具体的かつ実現可能な指針を提示する「文脈化」された政治理論の方法論について考察する。

規範原理と事実に関する方法論上の論点はメタ倫理的な問題にも及んでいるが、[3] 本稿では行為指針に関わる規範理論的な論点だけを扱う。規範原理は「わたしたちは何をすべきか」を提示するために何らかの事実をふまえねばならない。[4] この規範理論的な論点はさらに、規範原理はいかなる事実をふまえるべきかと、どのように事実をふまえるべきか

という二つの論点に分けられる。このうちいかなる事実かに関しては、一般事実と個別事実の二つの立場がある[5]。ここで一般事実とは、人間の条件についての空間および時間に相対的に依存しない事実である。ロールズによる定義も含め何がこの一般事実に含まれるかは論争的である[6]。本稿の主題である文脈化された政治理論にとって重要なのは他方の個別事実である。本稿では個別事実を、現実の状況についての空間および時間に相対的に依存する偶然的な事実であると定義する。この個別事実には現実の人びとが実際に抱いている信念に関する経験的事実も含まれる。

政治理論を文脈化し具体的かつ実現可能な指針を提示するためには、個別事実を何らかの形でふまえねばならない。したがって本稿における問いは「政治理論は個別事実をどのようにふまえるべきか」と定式化できよう。この個別事実のふまえ方については、理想理論と非理想理論との関係で大きく二つの立場が存在する。

ロールズに起源をもつ理想理論、非理想理論という語は様々な用法で用いられる。本稿では完全遵守か部分遵守かに着目するロールズ自身の定義を離れ、いかなる事実をふまえるかに応じて次のように定義する[7]。理想理論とは一般事実だけをふまえ、その他については「各人が正義に適った行為をし正義に適った諸制度を維持するうえでの役割を果たす」といった理想的想定を置く正義についての理論である[8]。ここでは現実の個別事実から相対的に独立した規範原理を導くことが目的とされる。それに対して非理想理論とは、そうした理想的想定が成立しない現実の状況における個別事実までふまえる理論である。その目的はいまここの現実の状況に対する指針を提示することである。具体的かつ実現可能な指針の提示という政治理論の文脈化の要請は、政治理論の重点は理想理論ではなく非理想理論にこそ置かれるべきだという主張に言い換えることもできる[9]。

個別事実のふまえ方についての二つの立場は、非理想理論の考察に理想理論の役割を認めるかどうかによって区別できる。第一の立場は、ロールズのように非理想理論には理想理論が先立つべきだとするものである[10]。この立場によれば、非理想理論における指針は、まず個別事実からは独立した規範原理を理想理論から導出し、そうした原理をいまここの現実の状況に「適用」することでえられる[11]。ただし、冒頭で確認したように文脈化の要請の背景にはこのロールズ的な立場から提示される指針の抽象性、実現不可能性に対する不満がある。したがって、この立場を擁護するためにはロー

ルズを越えたより一層の精緻化が必要とされるであろう。それに対して第二の立場は、非理想理論の考察において理想理論に役割を認めない。いまここの現実の状況に対する行為指針性を担保するためには、規範原理には現実の個別事実が直接反映されねばならないとされる[12]。この立場は文脈化の要請により直接的に応答するものである。

以下では、個別事実のふまえ方に関するこの二つの立場のうち、原理には個別事実が直接反映されるべきという後者の立場の妥当性を、この問題が争われてきた主要な政策分野の一つである難民受け入れについての政治理論上の議論を手がかりとして検討する。二節では、難民受け入れに関する移民の倫理学の議論において、個別事実のふまえ方についての方法論が争点となってきたことを確認する。三節では、規範原理には個別事実が反映されるべきとするD・ミラーの「文脈主義」という有力な方法論、およびそうした方法論に基づく難民受け入れ論を確認し、四節においてその妥当性を批判的に検討する。その結果、ミラーの議論は極端な保守主義に陥るため望ましくないことを示す。最後に五節で理想理論に役割を認めるロールズ的な立場の意義を再確認し、この立場を支持するために要請される精緻化の展望を示す。以上の議論によって、本稿は事実のふまえ方についての方法論的議論と難民受け入れをめぐる移民の倫理学の議論の双方に貢献できるだろう。

二　難民受け入れ問題と移民の倫理学における議論の概観

移民の倫理学において難民受け入れ問題に対して具体的かつ実現可能な指針を提示することは重要な課題とみなされてきた。まず難民受け入れにおいてどのような個別事実を考慮すべきかを確認し、次に理想理論の有用性についての移民の倫理学の議論を概観する。

1　難民受け入れにおいてふまえられるべき個別事実

はじめに本稿における難民の定義を述べる。難民条約（一九五一年）における難民の定義は条約制定当時の政治的制約

を反映しており批判の対象となってきた[13]。そのため、本稿ではA・シャクノフの定義に従い、難民とは物理的身体的安全や根源的生存（subsistence）などの基本的ニーズを現在の居住国で充足できない人びとであると定義する[14]。

難民の受け入れに関して具体的かつ実現可能な指針を提示するために政治理論がふまえるべき個別事実がどのようなものかは、一九九二―三年におけるドイツの難民危機に注目するのが有益である[15]。元々、西ドイツは戦前の反省から基本法で庇護権を個人の権利として規定し、難民に対して世界で最も手厚い法的保護を提供していた。しかしこうした寛容な受け入れ政策は、次のような状況の変化によって危機に直面する。

まず、オイルショックを境に経済成長が鈍化し、それまで難民やその他の外国人労働者の受け入れの誘因を与えていた労働需要が失われた。また難民申請者の構成も、七〇年代以前は共産圏出身者が中心であったのに対して、八〇年代以降は航空網の発達もあり文化的民族的な違いの大きい第三世界出身の難民申請者が増加する。しかしながら危機を決定的にしたのは、冷戦終結に前後して東欧諸国からの大量の難民がドイツに集中したことである[16]。この集中の原因としては、手厚い法的保護の存在が誘因になったことに加えて、同様に受け入れに寛容だったデンマークやスウェーデンが八〇年代前半からより制限的な政策への転換を始めていたことが挙げられる。それに対してドイツは、これら二国と異なり庇護権が基本法で規定されているため、制限的な政策への転換は困難であった。

これらの変化は難民申請者とドイツ国民との間の社会的緊張を高めた。この緊張は新規難民申請者数が最大となった一九九二年にピークを迎える。旧東独地域を中心にネオナチによる外国人への暴行事件が多発し、同年中の死亡者は一七人、負傷者は五九八人に上った[17]。このバックラッシュを転機として従来はタブー視されていた庇護権についての基本法の規定を改定する政治的な動きが加速し、翌年には庇護権を制限する条項を追加する基本法改定が行われた。さらに、この制限的政策への転換の動きはドイツの先導によりEU規模に拡大し、受け入れ政策の共通化が試みられるようになる。こうしたEU共通の制限的政策としては、難民申請者が多い「高リスク」国の出身者に対するビザの要求やビザ確認の運輸事業者への義務づけという不到着政策、EUの東隣諸国を「安全な第三国」に指定しこれらの諸国を経由してきた申請者を経由国に送還する措置などが挙げられる[18]。

以上の事例から、現実に対する具体的かつ実現可能な指針を提示するために政治理論は、受け入れ国の人口とその構成に加えて、社会経済的状況や、難民申請者の規模および構成、自国の地政学的位置、他国の受け入れ政策の動向、国内世論、安全保障および公共の秩序といった諸々の個別事実を考慮する必要があることがわかる。この事例はさらに、難民の受け入れ政策について一定の国家裁量の余地を認めない指針は、状況の変化に対応できないために現実においては受容可能ではない実現不可能な指針であることを示唆している。

だが他方で、現実世界において難民保護がしばしば「国益」や外交的利害に優越されることに対しては多くの批判がなされている[19]。したがって、国家裁量の余地を認めつついかに適切な規範的制約を課すかが、難民受け入れの政治理論の重要な課題である。

2　難民受け入れの政治理論

難民受け入れ問題は、移民政策全般に関する規範的な問いを扱う現代政治理論の一分野である、移民の倫理学において扱われてきた。以下でみるように移民の倫理学では、具体的かつ実現可能な指針を提示することの必要性が強く認識され、この必要に応えるために理想理論が何らかの役割を果たせるのかが争点となってきた。

移民の倫理学の議論は、国境開放を主張するコスモポリタンと閉鎖を主張するコミュニタリアンとの制度をめぐる対立として整理されることが多い[20]。だが実際には現実の制度として無条件の国境開放を支持する論者はおらず、何らかの移民制限が容認されることには立場を問わず合意が存在する[21]。そのため本稿では、制度ではなく、制度の正当化に用いられる理由の種類に着目して対立軸を次のように設定する[22]。コスモポリタニズムとは、個人の自由と平等のような普遍的な理由にだけ訴える立場である。この立場において、国籍の違いは重要なものとはみなされない。また個別事実のふまえ方に関しては、個別事実から独立した規範原理を導き出す理想理論が非理想理論に先行すべきとする。それに対してコミュニタリアニズムとは、人びとの間の関係性の重要性やそうした関係性についての人びとの信念といった個別的理由に訴える立場である。ここから明らかなようにコミュニタリアンは、理想理論に役割を認めず、原理は個別事実を

直接反映しなければならないと考える。この立場からは国籍の違いは何らかの道徳的な意義をもつ[23]。

それぞれの難民受け入れについての立場は次のようなものである。コスモポリタンは個人の自由、とりわけ移動の自由を擁護する。その代表格であるJ・H・カレンズは、「外国人と市民」（一九八七年）においてロールズの原初状態の議論をグローバルな次元に拡張し次のような議論を展開した[24]。ある人の国籍が何かは道徳的に恣意的な事柄に属する。そのためグローバルな原初状態における無知のヴェールでは国籍についての知識も排除され、契約当事者は移動の自由を信仰の自由などと同様に基本的諸自由に含めるであろう[25]。したがって、国境は原則的に開放されねばならない。富裕国の成員資格は「封建的特権の現代における相当物である」[26]。

だが明らかに、国境開放は現実の状況においては実現可能ではない。もちろんカレンズ自身、いまここの現実の状況において国境開放がなされるべきとは考えていないことを強調している[27]。そうした状況では、それが自由や平等をより促進する場合や国家安全保障や公共の秩序上の必要があるときには、移民制限が実施されることを彼も認めている[28]。より根本的な問題は、以上のような原初状態に基づく議論が、各人が正義に適った行為をすると想定された理想理論であることにある。

先述のように理想理論においては、すべての人が正義に適った行為をするという理想的な想定が置かれる。だが、こうした想定に基づけば難民の受け入れという問題をそもそも扱えなくなってしまう[29]。というのも「正義に適った世界では、それがどのようなものであれ、難民は存在しないと想定されるであろう。難民とはその定義からして不正義の産物だからである」[30]。こうしたおよそ想定していない問題に理想理論がどのように具体的指針を提示できるのかは難しい問題である。

さらにもし指針を提示できたとしても、理想理論は難民申請者の規模のような個別事実をふまえていないため、その指針は現実では実現不可能かもしれない。次の二つの理由からこれは難民受け入れ問題において特に深刻な含意をもつ。第一に、当事者である難民にとって受け入れ可否は非常に切迫した問題である。「受け入れの決定は、ある場合においてはその人の生死を、そしてほとんど例外なくその人の基本的な権利が尊重されるかどうかを決定しうる」[31]。したがって、

受け入れ国の国民が受容可能な指針を提示できない政治理論は、難民受け入れという切迫した問題を解決しないまま放置してしまうことになる。[32] 第二に、ドイツの事例から示唆されるように、人びとが受容できない要求度の高い指針の実施は、さらに制限的な政策や物理的暴力を伴うバックラッシュを招く恐れがある。[33]

このように国境開放論は、具体性を欠くと同時に実現不可能な指針しか提示できないように思われる。したがって、もし個別事実のふまえ方についてロールズのように理想理論が非理想理論に先行するという立場をとるならば、これらの難点をどのように回避できるのかについてさらなる精緻化が必要であろう。

実際、カレンズにとっても「国境開放論の過激な性格が、公共政策の指針としての有用性をどのように制限するか」は中心的な関心事であった。[34] だが、この点についての彼自身の見解は悲観的である。彼は、コスモポリタンの議論は難民問題についての「代替的な政策を具体的に考察するにはほとんど役に立たないかもしれない」ことを認める。[35] その結果、二〇〇〇年代以降の彼はウォルツァーを範とする道徳的ミニマリズムの立場を標榜し、それ以前の普遍主義的議論からは一定の距離を取っている。[36] またP・コールによれば、国境開放というコスモポリタンの普遍主義的主張は、現実の状況において実践的に要請される入国管理の要請と両立する見込みがない。それゆえ「規範的議論として理解される政治哲学は国民国家の境界で終わりを迎える」よりほかないとされる。[37] しかしながら、彼らの悲観的な判断は性急にすぎる。理想理論は個別事実をふまえた非理想理論の考察において重要な役割を果たすことができる。この精緻化の道筋については五節で展望する。

他方、難民受け入れについてのコミュニタリアンの議論の核心は、政治的共同体の自己決定には本質的な道徳的価値があるという主張にある。[38] この点は次のウォルツァーの記述に端的にみてとれる。

> 入国許可と排除は、共同体の独立の核心にある。これらは、共同体の自己決定の深い意味を示している。もしも入国許可と排除がなかったなら、特性をもった共同体（*communities of character*）はありえないだろう。つまり、互いへのある特殊なコミットメントと自分たちの共通の生活についてのある特殊な感覚を伴う人びとからなる、歴史的

に安定しかつ継続的な結社はありえないだろう。[39]〔強調は原文〕

この政治的共同体における自己決定への配慮は、国籍をもたない人びとの自由よりも原則的に優先する。

もちろんコミュニタリアンも難民受け入れの人道上の義務が存在し、したがって難民は世界のどこか他の国に受け入れを要求する道徳的権利をもつことは認める。また、難民から区別される移民の要求についても、なんらかの道徳的配慮がなされるべきことを認める。[40] 人種差別的な移民・難民の選別も退けられる。しかしながら、難民も政治的共同体の自己決定の優先性の例外ではなく、受け入れ可否を決定する裁量は当該共同体の成員だけが有しているとされる。次節ではこのコミュニタリアンの主張を詳しく考察する。

三　文脈主義における規範原理と個別事実

コミュニタリアンは、個別事実をふまえるのに理想理論に重要な役割を認めず、規範原理は個別事実を直接反映すべきであると主張する。そのなかでもミラーは、こうした個別事実のふまえ方についての主張を独自の反省的均衡解釈に基づく方法論として体系化している。彼はリベラル・ナショナリストとして紹介されることが多いが、政治理論と経験的な社会科学の知見との接続を重視する理論家としての顔ももっている。[41] 以下ではこのミラーの方法論およびそれに基づく難民受け入れ論を確認する。

1　個別事実のふまえ方についてのミラーの方法論

ミラーは、個別事実のふまえ方に関する自らの方法論的立場を「文脈主義(contextualism)」と呼んでいる。[42] 文脈主義とは、政治理論家は規範原理の正当化に際して、それぞれの文脈における適切な個別事実、とりわけ現実の「人びとが何を考えているのかに目を向けねばならない」という主張である。[43]

ミラーの背景的な問題関心は次のようなものである。既存の議論において「政治哲学者、とりわけ平等主義的リベラルと呼ばれる政治哲学者たちによって擁護される社会正義の構想と、今日のリベラルな社会において実現可能な政策変革との間には大きな隔たり」が存在する。もちろん、正義は批判的な観念でなければならないが、たんなるユートピアであるべきではない[44]。したがって、「その要請に基づいて行為することに人びとが動機づけられるであろうという意味において、実践的な効力をもつ理論を発展させ」ねばならない[45]。つまり、正義は非理想的状況において現実の人びとを動機づけることができねばならない。もちろん原理は今すぐに現実の人びとが受容できねばならないわけではないが、原理は「そこに生きる人びとがわたしたちと多くの特徴を共有した社会」を想定した場合に、それを「受容するよう合理的に（rationally）説得されうる」ものであるべきである[46]。人びとを合理的に説得するために、規範原理は現実の「人びとが強く抱いている信念」に関する個別事実もふまえねばならない[47]。

以上の関心から、彼は次のように主張する。

> 経験的証拠は正義についての規範理論を正当化する際に重要な役割を果たすべきである。換言すれば、そのような理論は、部分的には正義についてのわれわれの日常的信念との一致によってテストされるべきである。このように考えれば、正義の理論は、表層においてはいくぶん曖昧で混乱し矛盾している日常的信念の集合の深層構造を引き出すものである[48]。

このように文脈主義とは日常的信念を出発点としてその一致度を基準として規範原理を正当化するアプローチである。換言すれば「文脈と原理との間には、普遍的に適用される何らかのより根本的な原理へと訴えかけることでは説明できないという意味において根源的（primitive）な、ある適切な関係がある」という主張である[49]。彼によれば、このアプローチは自身だけでなく、ウォルツァーも採っていた。ただし正義の文脈としてウォルツァーが個々の財の社会的意味を想定するのに対して、ミラーは個々の「人間関係の様式（modes of human relationship）」に注目する。人間関係の様式が異

なれば適用される原理は異なる。[50] たとえば「家族の資源はニーズに応じて、職場の資源は業績や能力に応じて、税収は平等に基づいて分配される」。[51] したがって、難民の受け入れを考える際には、「国境を越えた人間関係をどのように理解すべきか」を考えねばならない。[52]

このアプローチは「様々な文化と歴史を横断して人間社会において繰り返されてきた正義の諸形態の地図をつくる」という非常に困難な試みを要請する。彼のみるところ「この試みを完遂するためには一生涯を要するだろう」。[53] したがって、彼が現在展開している議論はまだ、現代におけるリベラル民主主義諸国における社会正義と、社会正義が貧困国のために富裕国に対して何を要請するかにだけ焦点を合わせた限定的なものである。しかしながら文脈主義は、少なくとも理論的には、時間と空間を横断して繰り返し現れるある特定の文脈において、同一の原理が適用されることを要請する。したがって、たとえ異なる社会においても同じ類型の人間関係には同一の原理の適用が要請され、この要請に反する場合には不正義だと批判することができる。[54] この意味で文脈主義の要求それ自体は客観的かつ普遍的である。この点において文脈主義は、ある原理は特定の時間と場所における人びとにしか意味をもたないとする慣習主義とは異なるとされる。[55]

ミラーはこうした見解を反省的均衡のひとつの解釈として提示している。「よい理論とは、反省的均衡というロールズの条件を満たすものである」。[56] 「文脈主義的理論は反省的均衡を実現するために、どの文脈においてどの正義原理を利用するかの方法に関する十分な合意が人びとの間に存在することに依拠する必要がある。もしこの前提が誤りであると証明されれば、文脈主義は瓦解するだろう」。[57] 周知のように、反省的均衡とはロールズが自身の正義の理論を正当化する方法論として提示したものである。この反省的均衡をめぐっては、彼の『正義論』の出版以来、非常に多くの議論がなされてきた。[58] 論争の過程でロールズ自身が立場を変化させてきたこともあり、反省的均衡に関しては様々な解釈が存在する。そのため、ミラーの見解を理解するためには、反省的均衡についての彼の議論を詳しく検討する必要があるだろう。

ミラーは反省的均衡を次のように定式化している。[59]

ある正義の理論の妥当性をテストするためには、わたしたちはロールズがわれわれの「熟慮された判断（considered judgments）」と呼ぶものから出発せねばならない。熟慮された判断とは、わたしたちが確信をもっていて、知りうる限りにおいて自己利益などのような歪曲要因の影響をうけていない、慣行または制度の正義または不正についての具体的な信念である。……わたしたちの熟慮された判断と明確に矛盾する原理は、それを理由として放棄されるかもしれないが、同様にある特定の原理を支持する議論はそれに反する特定の判断を修正ないし断念させるほど強力かもしれない。もし適切な考察の後に、諸原理と諸判断が互いに一致したならば、反省的均衡が達成されている。[60]

このように規範理論は熟慮された判断との一致具合によってその妥当性がテストされねばならない。ここで注目すべきは彼が「熟慮された判断」をどのように捉えているかである。彼はしばしば熟慮された判断という表現を、日常的な判断、前理論的な熟慮された判断、人びとがすでに抱いている熟慮された確信などの表現と互換的に用いている。[61] つまり、彼が解釈するところの熟慮された判断とは、現実の社会における「ある特定の個人の判断」である。[62] この判断は理論と適合しない場合には放棄されうる。そのため「個別の制度ないし慣行についての人びとの具体的な判断」は「大きく変化」することになるかもしれない。[63] また、この反省的均衡の過程は間人格的（interpersonal）なものでなければならない。[64]

ただしミラーは、このように解釈したロールズの反省的均衡を必ずしも無批判に受け入れるわけではない。彼はロールズの議論を次の点で批判している。

ロールズは公共的正当化にコミットしているのであるから、正義についての経験的証拠により大きな重要性を見いだすべきである。……ある社会Sにおいて公共的に正当化可能な信念の集合は、……諸欠陥に注意を払うよう補正されたSにおいて現在抱かれている諸信念であるとみなす方がずっと妥当である（plausible）。[65]

ロールズの公共的正当化の解釈も反省的均衡と同様に論争的だが、ミラーは「妥当な正義の諸原理を用いようとする人びとは、それらの原理を共通に受容された推論の様式だけを用いて互いに対して正当化せねばならない」という要求として理解している[66]。これは後期のロールズが提示する、諸原理は「民主主義社会の公共的政治文化のうちに暗示されているようにみえるあるなんらかの根本的諸観念」を表現すべきという要求と結びついている[67]。それゆえ、公共的な正当化のためには「人びとが実際に受容している諸原理、ないし少なくとも人びとの正義についての思考に『暗示されている』ことに注目することから出発すべきである」。公共的正当化をこのように解釈するなら、ロールズも「日常的な信念についての経験的証拠を受容しようとする（receptive）べきである」[68]。

以上からミラーが採用する反省的均衡は、（彼が解釈する）ロールズの見解を、「経験的証拠は正義についての規範理論を正当化する際に重要な役割を果たすべき」という文脈主義の立場により引きつけたものであることが窺える。ただし、引用部で「共通に理解されている諸欠陥に注意を払う」とされているように、彼は理論は現実の人びとの「生の意見」に照らしてテストされるべきとは必ずしも考えていない。先述のように彼は政治理論は人びとを合理的に説得できるよう、現実の人びとの正義についての信念から出発しなければならないと考えていた。この人びとの信念には欠陥が含まれているかもしれない。ミラーは次の四つの可能性を例示している。まず、人びとの信念には無自覚のうちに相互に矛盾する二つの原理が含まれているかもしれない。また、信念は事実についての誤った想定に基づいているかもしれない。さらに、人びとの信念は自己利益によって歪められているかもしれない。最後に、信念は人びとのあいだに普及した慣行によって過度に影響を受けているという意味で、適応的（adaptive）なものであるかもしれない。理論がテストされるのは、これらの諸欠陥が補正された「整合的で、経験的に適切であり、不偏的な」信念に照らしてである[69]。以上のようなミラーの解釈を本稿では「反省的均衡の文脈主義的解釈」と呼ぶ。この解釈の妥当性は、次節で検討する。

2　文脈主義的な難民受け入れ論

以上のようにミラーの文脈主義とは、現実の人びとがどう考えているかに関する個別事実を、諸欠陥に注意を払った

うえで、規範原理に反映すべきという主張である。すでにみたように難民の受け入れを考える際には、国境を越えた人間関係が規範的原理の文脈として設定される。ミラーによれば国民国家においては、経済的協働のスキーム、強制的な法システム、共有されたアイデンティティおよび民主的諸制度が存在するが、グローバルな文脈ではこうした関係様式に質的に相当するものは存在しない[70]。そのため、そこで要請される正義は各国内における社会正義とは異なるものである。

難民と受け入れ国の成員との関係を考えるにあたり重要なのは次のような「心理学的事実」の存在である。「大部分の人びとにとって、自分が特定のネーションに属していて、このネーションが存続し、このネーションが自己決定を享受することは、非常に重要である[71]」。これは経験的命題としても十分に論争的だが、ここではこの信念についての事実が原理にどのように反映されるべきであるとミラーが考えているかに議論の焦点を絞る。彼はこの事実から次の二つの規範的主張を導き出す。第一に、現実の人びとが自分の帰属するネーションの自己決定に価値を見いだしている以上、ネーションの自己決定それ自体にその他の価値には還元されない本質的価値があると考えるべきである[72]。第二に、このように同胞国民との関係に本質的価値があるということから直接に、同胞国民に対してはその他の人びとに対しては負わない特別な義務があるという規範原理が導かれる[73]。ミラー自身はこれらの主張はそれほど強いものでないとしているが[74]、実際には次にみるように難民の要求を退けることさえ時に正当化する。

ミラーも難民は「安全な場所に受け入れられることに対する非常に強力な権利」を有していることを否定しない。だがこの権利は絶対的なものではない。もちろん、理想的には各国の難民受け入れ数を国際的に調整する試みが必要である。だが、こうした機構は実現不可能である。そのため「現実的には、国家には個別の難民申請にどのように対応するかについて相当の自律性が認められねばなら」ず、受け入れの「最終的な判断は受け入れ国の構成員に委ねられなければならない」。たとえば、各国民には、難民と自分たちとの間に言語や文化の類似性があるかどうかをも考慮する権限がある[75]。このように難民の要求よりもネーションの自己決定は優先される。

これはたんなる受け入れ制度の実現可能性についての主張ではなく、規範的な主張であることに注意しなければならない。第一に、国民は同胞国民に対する義務を負っている。そのため、国籍を持たない人びとよりも同胞国民を時に優

先することは正統である。[76] 第二に、難民を受け入れる義務はそれほど強いものではない。それはすべての人びとに対して負う積極的義務であって、消極的義務や、同じ積極的義務でも同胞国民に対して負っている積極的義務よりは弱い。[77] したがって、「極端な場合は、難民の人権が、受け入れ義務はすでに果たしたという受け入れ国の正統な主張と衝突する悲劇的事例に直面するかもしれない」。[78]

このようなグローバルな正義に基づく要求と社会正義に基づく要求とが衝突する事態をミラーは「正義の隔たり(justice gap)」と呼ぶ。この衝突は難民の受け入れへの人びとの動機づけという正義の実現可能性の問題から生じるのではなく、同胞国民を優先しその他の人びとの要求を拒否することが社会正義の観点から正当化可能であることから生じる。[79]

以上のようにミラーは、現実の人びとの信念についての事実を規範原理に直接反映させて、同胞国民に対する特別な義務という原理を導く。そしてこの原理から、受け入れに関する決定は当該の政治的共同体の成員だけが一方向的な裁量を有しており、受け入れられない難民の存在が正当化される状況もあると主張する。

四　個別事実は原理に反映されるべきなのか

しかしながら、このような個別事実を原理に反映させる方法論は妥当であろうか。個別事実のふまえ方という観点からミラーの議論を批判的に検討してみたい。[80] 次の二つの点に着目する。はじめに、彼が提示する文脈主義的に解釈された反省的均衡の方法論としての妥当性を、ロールズの反省的均衡と比較することによって検討する。その結果、ミラーの反省的均衡解釈は、ロールズのものと距離があるだけでなく、極端な道徳的保守主義に陥ることを指摘する。次に、ミラーの難民受け入れ論の指針性を検討し、彼が具体的な指針の提示という文脈化の要請に応えられていないことを示す。

1　反省的均衡の文脈主義的解釈の妥当性

（1）ロールズの反省的均衡との距離

前節で確認したミラーの反省的均衡の文脈主義的解釈は、T・スキャンロンが誤ったロールズ解釈として提示している、記述的解釈に類似しているように思われる。この解釈は、反省的均衡という方法の目的を「ある特定の個人や集団がもっている正義の構想を特徴づけること」だとみなすものである。この過程において熟慮された判断にわたしたちが注目するのは、この判断が「その構想が記述される人格の『道徳的感受性（sensibility）』の、もっとも正確な表象である」からである[81]。この解釈によれば、

> 熟慮された判断はデータとしての地位（standing）をもっている。つまり、ある特定の人の態度についての観察された事実という地位である。もしある所与の熟慮された判断がある原理と合致しなくても、このことによってはその判断の熟慮された判断としての地位は決して揺るがない。その人がこの判断に自信をもっていることは真のままである。ある原理の地位は熟慮された判断を説明する（account）能力に純粋に依っているので、ある諸原理と熟慮された判断との衝突が生じた場合には、純粋に量的な基準に基づいてどうするか決定すべきかのようである。もし、手許にある原理よりも、より多くの熟慮された判断を説明する原理を発見することができるならば、わたしたちはその原理を採用すべきである。もし他にそうした原理を発見することができないならば、手許にある原理を維持して、この原理と適合しない熟慮された判断を放棄すべきである[82]。

このように記述的解釈では、熟慮された判断は、ある特定の現実の個人が実際に抱いている信念についての観察されたデータとして捉えられている。規範原理は、どれだけ多くの現実の人びとが抱く熟慮された判断と一致しているかという量的基準によりテストされる。

記述的解釈は、ミラーの解釈と相当程度類似している。すでに確認したように、ミラーは熟慮された判断を現実の人びとの日常的判断として解釈していた。また、彼がスキャンロンの指摘する量的基準に訴えていることはミラーの文脈主義の見解から明らかだと思われる。彼は、規範原理は、文化と歴史を横断した様々な人間社会における人びとの正義についての日常的判断からいわば帰納的に見いだされるものと捉えていた。それゆえ、確かに規範理論が「個別の制度や実践についての人びとの具体的な判断（たとえば資本主義社会における収入の分配についての正義）を大きく変化させることは可能かもしれない」が、集団的な回心のようなものを想定しない限り、文化と歴史を横断して繰り返し現れる「基底的な諸原理を大きく変化させることは不可能であろう」[83]。

しかしながら、スキャンロンはこの解釈はロールズ自身の見解ではないと指摘している。

> これ［反省的均衡の記述的解釈］は明らかにロールズの念頭にあったことではない。彼はこの過程を、熟慮された確信と候補となる諸原理とのあいだにより多くの相互作用が含まれるものとして記述している。……ある所与の判断をうまく説明する諸原理がそれらだけしかない場合でも、それらの原理が他の点では明らかに間違っているように思われるならば、わたしたちは自分の考え（mind）を変えるよう導かれることもあるかもしれない[84]。［括弧内は筆者、強調は原文］

このようにロールズは、量的基準によれば原理が放棄されるようにみえる場合でも、熟慮された判断の方が変更されることもあると考えている。なぜなら、熟慮された判断はたんなる信念ではなく道徳的理由を伴う判断であるからだ。理由の善し悪しによっては、その判断を説明する原理が量的基準に関わらず他の多くの判断を変えることもある。そしてその帰結として、熟慮された判断はデータのように固定的なものではなく、理論上は継続的に改訂され続ける[85]。

反省的均衡の過程はこのように継続的なものである。そのため理論上、どのような熟慮された判断にも改訂される可能性がある。たとえ、歴史的にも同時代においても広範に観察される熟慮された判断であっても改訂の可能性がある。

したがって反省的均衡から導かれるのは、いまここの現実の人びとが考えていることとはかなり異なった原理でありうる。以上のように、ミラーの解釈とは異なり、ロールズ自身の反省的均衡からは人びとの信念についての個別事実からは相対的に独立した規範原理が導かれる。[86]

(2) 反省的均衡の文脈主義的構想の規範的な望ましさ

ロールズのものとは区別される、ミラーの文脈主義的ないし記述的に解釈される反省的均衡はそれ自体として望ましいものなのだろうか。ミラーの反省的均衡に対しては極端な保守主義であるとの批判があてはまるように思われる。

カレンズにならい「一七世紀ないし一八世紀前期のアメリカにおける奴隷についての倫理」を考えてみよう。[87] この社会で奴隷制は制度としても日常的信念としても深く根ざしている。この社会においてミラーの文脈主義からはどんな原理が導かれるだろうか。「日常的信念の集合の深層構造」から規範原理を導く彼の立場からすれば、奴隷制は不正義であり廃止されるべきだという原理は導かれそうにない。さらに、彼が特定の社会だけではなく理想的には時間と空間を横断して帰納的に原理を見いだそうとしていることをふまえても、その当時およびそれ以前の歴史においては、奴隷制に不正義を見いださない社会の方が多数であったと思われる。そのため、ミラーの議論は深刻な道徳的保守主義に陥ってしまう。

ミラーはこうした批判に対して次のように応答している。先述のように彼が擁護する文脈主義は、規範原理は現実の人びとの生の意見に対してテストされるべきとはしていない。人びとの信念が奴隷制のような目前の制度的事実をたんに反映したものにすぎないのであれば、そうした信念は考慮されない。そのため適応的選好形成のような諸欠陥は補正される。[88] にも関わらず、この応答は次に示すような理由から十分でないだろう。目前の現実に適合的に信念を形成することが常に悪いこととは限らない。回避されるべきなのは道徳的に問題のある適応的選好形成だけである。だが、コーエンが指摘するように適応的選好形成とはそもそも「現状批判に必要な評価基準が失わ」れることにこそ問題の本質がある。[89] そのため人びとの信念から相対的に独立した規範的規準が必要である。しかし理想理論に重要な役割を認めずに

原理は個別事実を直接反映すべきとするミラーは、こうした独立した規準を提示できない。それゆえ、彼は極端に保守的であるという批判を免れえない。

2　文脈主義的難民受け入れ論の指針性

以上、ミラーの反省的均衡の方法論としての望ましさを検討した。次に、難民受け入れという現実問題に対してミラーが提示している指針の望ましさを検討する。彼は難民受け入れにおいては、グローバルな正義に基づく難民の要求と、受け入れ国民が果たすべき義務とが衝突する正義の隔たりが存在すると指摘していた。この議論には二つの前提がおかれている。第一に、国民は同胞国民に対する義務を負っている。第二に、難民を受け入れる義務はそれほど強いものではない。ここから、難民の要求よりもネーションの自己決定が優先され、受け入れられない難民が存在することが正当化される。

はたしてこうしたミラーの議論は、政治理論の文脈化において要請されている実現可能かつ具体的な指針の提示という要求を満たしているのだろうか。この点、彼が人びとの動機づけをとりわけ重視していたことから少なくとも指針の実現可能性の要求は担保されているといえよう。だがここでの実現可能性がより正確には何を意味するかには注意が必要である。ミラーも、原理が示す行為指針は、いまここの現実の人びとの多くが受容可能であるべきだとか、広範な政治的支持がえられるべきだなどと主張しているわけではない。そうではなく、「哲学者が提示した原理の実現という長期的目標が、現在の市民の行為に指針を与えることができる」べきだと彼は主張している[90]。「政治哲学は政治的態度を変える役割を果たすべき」ことは彼も当然否定しないからである[91]。このように文脈主義の背景にあるミラーの問題意識はより正確には、実現可能なだけでなく、現状への批判性がありかつ具体的な指針を提示することである。

しかしながらミラーは、この批判性と具体性という自ら提示する要請に応えられていない。これは、彼が正義の隔たり論の主張において、グローバルな正義に基づく要求である難民受け入れ義務の不履行を批判するための具体的規準を示していないことからも明らかである。こうした批判に対して彼は、どちらの義務が優先されるべきかは特定の文脈に

おいてしか判断できないため、そうした規準は一般的には示すことはできないと応答するだろう。[92] だが問題は、彼自身はそうした特定の文脈に即した詳細な説明の例を何も示していないことにある。[93]

結局のところ、彼が提示する指針は、個々の文脈で直観的に判断すべきという曖昧な指針である。[94] その一方で彼は同胞国民に対する義務をより優先させるために提示されるべき理由に非常に広範な余地を認めている。そのため受け入れ国の同胞国民に対する義務を優先し難民受け入れを拒否することを正当化することは事実上どのような場合でも可能だろう。このように彼が示す指針は具体性と批判性に欠く極めて現状肯定的なものである。[95]

さらに、ミラーが原理に反映されるべきとみなしている個別事実も選択的である。正義の隔たり論では、国民が同胞国民に対して負う義務に比べて難民受け入れ義務はそれほど強くないため、受け入れの最終的判断は受け入れ国の構成員に委ねなければならないとされていた。だがこのような一方向的な裁量についての主張においては、受け入れ国民の信念に加えて考慮されるべき次のような重要な個別事実が看過されている。

二節で難民が自国に到達できないよう意図したビザの要求などの移動規制をEUが実施していることを確認した。もちろんこうした不到達政策の実施が、受け入れ国から難民への加害であり消極的義務違反であるとまでいえるかは論争的である。だが少なくとも、受け入れ国民と難民との関係性について不到達政策の実施という事実をふまえるのであれば、難民受け入れ義務はミラーが想定するよりも強いものと考えなければならない。したがって、受け入れについての裁量を受け入れ国の国民だけが一方向的に持つことが正当化されるというミラーの主張は修正される余地がある。この点は五節で改めてふれる。

五　結論および個別事実をふまえたコスモポリタニズムへの展望

本稿は、具体的かつ実現可能な文脈化された指針を提示するために、政治理論は個別事実をどのようにふまえるべきかを検討してきた。個別事実のふまえ方については、理想理論に役割を認めるかどうかによって二つの立場がある。こ

のうち、理想理論は重要ではなく、規範原理そのものに個別事実を直接反映させるべきというコミュニタリアン的立場の妥当性を、ミラーの文脈主義という方法論、およびこの方法論に基づく難民受け入れ論に特に焦点をあてて批判的に検討した。その結果、彼の方法論は極端な保守主義に陥る可能性があり、かつ難民受け入れに対して批判性と具体性に欠いた指針しか提示できていないことを示した。これは、個別事実を原理に反映させる立場は文脈化の要請に対して、その一見したところの有望さにも関わらず、十分に応答できていないことを意味している。

以上のような結論は、コスモポリタンが採る、個別事実をふまえる際に理想理論に役割を見いだすロールズ的な立場の意義を再確認するものである。最後に、この立場からどのように具体的かつ実現可能な指針を提示できるのか展望を示したい。

このロールズ的な立場は、原初状態における無知のヴェールに典型的なように、一般事実だけをふまえ他は理想的想定を置いた状況の下で原理を導出することで、個別事実からの原理の独立性を担保する。そのうえでこの原理を、いまここの現実の状況に適用することで指針を見いだそうとする。だが二節でみたようにカレンズらは、この立場は「代替的な政策を具体的に考察するにはほとんど役に立たない」という悲観的な見解を述べていた。確かに、彼のように理想理論から代替的な政策のような具体的指針を直接見いだそうとするならば、こうした悲観的結論に陥らざるをえない。しかし次でみるように、理想理論の役割を規範的評価の規準の提示に限定するならばこの悲観的結論を回避できるだろう。

文脈化の要請に応答するため鍵となるのは、理想理論における規範原理の導出と、実現可能かつ具体的な行為指針の提示という政治理論における二つの要素を、明確に区別することである。実は、この区別についてはカレンズも九〇年代半ばに指摘していた[96]。

彼によれば、第一の要素である理想理論での規範原理の導出においては、彼が国境開放論で行っているように、理想的想定を置いていまここの現実の個別事実から「より独立した批判的パースペクティブを提示する」ことが目指される。したがって「たとえ社会編成の根本的変容をもたらす現実的見込みがなくとも、最高次の理想の観点から現実を評価

（assess）すべきである」。そうすることで、コミュニタリアンの個別事実のふまえ方が陥りかねない「道徳的に誤った政策や慣行を正統化することを回避」できる[97]。このように、原理の導出においては規範的評価規準を明らかにすることが目指され、その際には現実の個別事実をふまえた実現可能性の考慮はわきに置かれる[98]。だが実現可能性を考慮しない代償として、こうした原理の指針性はあまり期待できないかもしれない。

第二の要素である行為指針の提示においては、いまここの現実の非理想的な状況における諸々の個別事実をふまえて、実現可能かつ具体的な行為指針を提示することが目指される[99]。ここでは「他の人びとを説得しようとするならば、受容されている道徳的見解からあまりに離れることはできない」ということも考慮されねばならない[100]。だが、その結果、不正な慣行を正当化してしまう危険がある。

カレンズはこの二つの要素の適切な統合を示唆していたが、その後十分にこの議論を展開していない[101]。だが、A・スウィフトとその周辺の論者が提起している哲学と社会科学の分業についての議論は、この統合の方策についての展望を示している[102]。先述のように第一の要素である規範原理の導出では、理想的想定を置くことによって、人びとの信念のような現実の個別事実からは独立した規範的評価規準が示される。たとえば、ロールズの正義二原理における基本的諸自由の優先性の主張は、こうした評価規準を示したものである[103]。これが政治理論家固有の仕事であることは明らかである。

それに対して、第二の行為指針の提示は、次にみるような事情から政治理論家と実証的な社会科学者や政策担当者、市民との間での分業が必要な共同の営為とならざるをえない。いまここの状況において実現可能かつ具体的な政策指針を提示するためには、現在において実現可能な政策選択肢がそれに先だって同定されていなければならない。この同定には、まず現在の状況についての事実が必要となるが、それを明らかにするのがフィールドワークや統計、文献資料などを用いた経験的ないし実証的研究である。さらに選択肢の同定のためには、ある政策を採れば状況はどのように変化するかに関する事実判断が避けられない。この判断は必然的に不確実性を免れない[104]。

政治理論家は、このようにして提示された政策選択肢に対して、現実の個別事実からは独立した規範的規準を適用しそれらの選択肢を規範的に評価することで、もっとも望ましい政策を提言する（recommend）[105]。ただし、政治理論家は現

実の人びとが考えていることからは独立した評価規準を基に政策評価を行うといっても、この規範的評価の妥当性の判断はその他の市民に委ねられている。政治理論家は民主的議論において規範的評価についての専門家としてその他の市民に意見を提示するにすぎない[106]。

このように、文脈化された具体的かつ実現可能な規範的指針の提示は、政治理論家と実証研究者、政策担当者、市民との共同の営為である。この共同によって政治理論は、現実の個別事実から独立した批判的規準から出発しつつ、文脈化の要請に応えられるだろう。

最後に、こうした個別事実をふまえたコスモポリタニズムは、難民受け入れについてどのような指針を示しうるのか筆者の考えを素描しよう。もし規範原理の導出においてロールズ的な原初状態の議論を採用するのであれば、基本的諸自由の優先性という評価規準が導けるであろう。この規準を難民受け入れの文脈に適用してみよう。

移動の自由はこの基本的諸自由に含まれるというカレンズの主張はかなり論争的であるとしても、少なくとも難民が基本的諸自由を侵害されていることは明らかである。ここで基本的諸自由の優先性という規準を考慮すれば、たとえミラーが指摘するように各国の難民受け入れ数を国際的に調整することは実現不可能であるとしても、受け入れ国を見つけることができない難民が存在することはそれ自体として不正である。したがって、そうした調整を将来において実現可能なものへと変えるために、先取り的な（pro-active）態度を各人がとることが要請される[107]。

さらにコスモポリタンは、一度特定の時代場所における実現可能な政策選択肢が同定されればより具体的な指針を示すことができる。おそらくは、同定される政策選択肢は難民受け入れについての裁量余地を政治的共同体に相当程度認めるものであるだろう。だが、人びとの基本的諸自由の保障は優先されるべきであるという規準からは、そうした政策選択肢のなかで、難民保護よりも国益や外交的利害を優先させる決定をする余地をより制約するような政策が望ましい。たとえば、入国管理当局からより独立した専門的な難民認定機関の設立が実現可能ならば、そうした政策がより望ましい[108]。以上のように、コスモポリタンは実現可能性と具体性を犠牲にすることなく現状に対して批判的な指針を提示できる。

もちろんこれは展望にすぎないし、当然ながら個別事実から独立した規準をどのように導出するかということ自体か

なり論争的である。そのため今後さらなる検討が必要である。

（1）A. Swift, The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances, in *Social Theory and Practice*, Vol. 34, No. 3 (2008), p. 368. 原理と事実に関する方法論の主な業績として、後述のミラーとカレンズの他にG. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, 2008; C. W. Mills, "Ideal Theory" as Ideology, in *Hypatia*, Vol. 20, No. 3 (2005); C. Farrelly, Justice in Ideal Theory: A Refutation, in *Political Studies*, Vol. 55, No. 4 (2007); Z. Stemplowska, What's Ideal about Ideal Theory? in *Social Theory and Practice*, Vol. 34, No. 3 (2008); A. Hamlin and Z. Stemplowska, Theory, Ideal Theory and the Theory of Ideals, in *Political Studies Review*, Vol. 10, No. 1 (2012)。

（2）L. Valentini, Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map, in *Philosophy Compass*, Vol. 7, No. 9 (2012), p. 654; Z. Stemplowska and A. Swift, Ideal and Non-Ideal Theory, in D. Estlund, ed., *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, Oxford University Press, 2012, p. 385.

（3）ここでメタ倫理的論点として想定しているのは、G・A・コーエンがロールズに対して提起した、規範原理の根本的正当化において事実はふまえられるべきかという論点である。Cohen, *Rescuing Justice*, ch. 6. この論点について、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』第三六号、二〇一二年。これは基礎づけ主義か構成主義かというメタ倫理的論争であるという指摘として、M. Ronzoni and L. Valentini, On the Meta-Ethical Status of Constructivism: Reflections on G. A. Cohen's 'Facts and Principles', in *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 7, No. 4 (2008)。

（4）この点はメタ倫理的な立場に関わらず合意が存在する。Swift, Value of Philosophy, pp. 370-1. 実際コーエンも、行為指針を提示する際に事実をふまえるべきことは当然視している。Cohen, *Rescuing Justice*, pp. 253-4, 284-5.

（5）D. Miller, Political Philosophy for Earthlings, in D. Leopold and M. Stears, eds., *Political Theory: Methods and Approaches*, Oxford University Press, 2008（「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』慶応義塾大学出版会、二〇一一年）.

（6）Rawls, *Theory*, p. 137. 邦訳一八六頁。Cf. Miller, Political Philosophy, p. 39. 邦訳五四頁。

（7）本稿の定義はHamlin and Stemplowska, Theory, Ideal Theoryを参考にしている。理想理論、非理想理論の様々な用法の包括

的整理として他にStemplowska and Swift, Ideal and Non-Ideal Theory; Valentini, Ideal vs. Non-ideal。特にロールズにおける意味についてA. Simmons, Ideal and Nonideal Theory, in *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 38, No. 1 (2010)。本稿で理想理論―非理想理論という区分を導入するのは、たんにこの区分が事実のふまえ方に関する方法論的議論で有益な分析概念だからである。ロールズの定義も含め何が理想理論―非理想理論のより妥当な定義であるかという論点に関して本稿は中立的である。

（8）J. Rawls, *Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 8（川本隆史他訳『正義論』紀伊國屋書店、二〇一〇年、一三頁）.

（9）ロールズ以来、主流派の政治理論が理想理論に議論の主眼を置いてきたことへの批判としてMills, Ideal Theory.

（10）Rawls, *Theory*, p. 9. 邦訳一三頁。

（11）Ibid., pp. 245, 303. 邦訳二三〇―二三一頁、四〇四頁。

（12）もちろんこの二つの立場は理念型であり実際の議論は、原理はごく少数の一般事実だけを反映する理想的なものであるべきという立場と、特定の具体的状況を離れてはいかなる原理も存在しないという懐疑主義的立場との、両極の間のどこかに位置づけられる。

（13）J・ハサウェイ、平野裕二・鈴木雅子訳『難民の地位に関する法』現代人文社、二〇〇八年、一一九―一二〇頁。

（14）A. E. Shacknove, Who is a Refugee?, *Ethics*, Vol. 95, No. 2 (1985). ここでの根源的生存には、汚染されていない水と空気、十分な食料と衣服およびシェルター、予防医療が含まれる。Ibid., p. 281. 後述のミラーもこの定義を採用している。D. Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford University Press, 2007, p. 225n29（富沢克他訳『国際正義とは何か』風行社、二〇一一年、二六九頁）.

（15）以下の記述は、M. J. Gibney, *The Ethics and Politics of Asylum: Liberal Democracy and the Response to Refugees*, Cambridge University Press, 2004, ch. 3に負っている。

（16）国連難民高等弁務官事務所（UNHCR）の統計ではドイツへの難民申請数は一九八七年の五万七千人から一九九二年には四三万八千人に増加した。これは同時期に西欧に流入した難民の六割超にあたる。佐藤俊輔「統合か政府間協力か：移民・難民政策のダイナミズム」、平島健司編『国境を越える政策実験・EU』東京大学出版会、二〇〇八年、一〇八頁。

（17）Gibney, *Ethics*, p. 97.

（18）佐藤「統合か政府間協力か」。

（19）UNHCRはEUの制限的政策とりわけ「安全な第三国」規定に強い懸念を表明している。岡部みどり「EUと国際機構」、『慶

応法学』第四号、二〇〇六年。アメリカの難民認定基準の恣意性についてGibney, *Ethics*, ch. 5。また日本政府がクルド難民申請者を一人も難民認定していない背景には、トルコ政府への外交的配慮があると考えられている。

(20) たとえば、J. Seglow, The Ethics of Immigration, in *Political Studies Review*, Vol. 3 No. 3 (2005)。移民の倫理学の概論として他にR・シャプコット、松井康浩他訳『国際倫理学』岩波書店、二〇一二年、第四章。邦語研究として、浦山聖子「移民の正義論：リベラルな平等主義とナショナリズムの関係」、『法哲学年報』、二〇一〇年。白川俊介『ナショナリズムの力：多文化共生世界の構想』勁草書房、二〇一二年、第五章。特に難民受け入れに関して、新垣修「現代政治思想における難民の受け入れ」、『平和研究』第三六号、二〇一一年。

(21) V. Bader, Fairly Open Borders, in V. Bader, ed., *Citizenship and Exclusion*, Palgrave Macmillan, 1997. 浦山「移民の正義論」、一七一―一七三頁。

(22) C. Beitz, International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought, in *World Politics*, Vol. 51 (1999), pp. 286-7. 理由の種類に関するコスモポリタン―コミュニタリアンの対立軸は、リベラル―コミュニタリアン論争の人格の構想に関する対立軸とは必ずしも一致しない。

(23) D. Miller, *On Nationality*, Oxford University Press, 1995, p. 50（富沢克他訳『ナショナリティについて』風行社、二〇〇七年、九四頁）.

(24) J. H. Carens, Aliens and Citizens: The Case for Open Borders, in *Review of Politics*, Vol. 251, (1987).

(25) Carens, Aliens and Citizens, pp. 256, 258.

(26) Carens, Aliens and Citizens, p. 252.

(27) Carens, Aliens and Citizens, p. 270; J. H. Carens, Migration and Morality: A Liberal Egalitarian Perspective, in B. Barry and R. E. Goodin, eds., *Free Movement*, Routledge, 1992, p. 45.

(28) Carens, Migration and Morality, pp. 28-34; Carens, Aliens and Citizens, p. 260.

(29) そもそも人の移動はロールズの理想理論では想定されていない（Rawls 1971; J. Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999（中山竜一訳『万民の法』岩波書店、二〇〇六年））. T・ポッゲのようなグローバルな分配的正義の論者も人の移動は貧富の格差に付随的する問題にすぎないとみなしている。T. Pogge, Migration and Poverty, in Bader, ed., *Citizenship and Exclusion*, 1997. だがたとえもし人の移動が付随的問題だったとしても、現実に移動している人びとの道徳的要求を無視すること

は正当化できない。Carens, Migration and Morality, p. 35.

(30) J. H. Carens, Realistic and Idealistic Approaches to the Ethics of Migration, in *International Migration Review*, Vol. 30, No. 1 (1996), p. 168.

(31) Gibney, *Ethics*, p. 15.

(32) Ibid., pp. 15-6.

(33) Ibid., pp. 16-17, 213-4. Cf. Carens, Migration and Morality, p. 31ff. Carens, Realistic and Idealistic, p. 160. もちろんカレンズが指摘するように、恐怖感が外国人に対する差別的な信念に基づいている場合、そうした信念を道徳的に重要とみなすべきではない。だが現実の状況において、もしバックラッシュが短期的に起こる見込みが高いのであれば、そうした事態は回避されねばならない。Carens, Migration and Morality, p. 31-2.

(34) J. H. Carens, A Reply to Meilaender: Reconsidering Open Borders, in *International Migration Review*, Vol. 33, No. 4 (1999), p. 1084.

(35) Carens, Realistic and Idealistic, p. 167.

(36) J. H. Carens, *Culture, Citizenship, and Community*, Oxford University Press, 2000. この立場に基づく移民問題の分析として J. H. Carens, Who should Get in? The Ethics of Immigration Admissions, in *Ethics & International Affairs*, Vol. 17, No. 1 (2003) など。ただし最新著において彼は立場をさらに変えている。この点について注 (101) を参照。

(37) P. Cole, *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory & Immigration*, Edinburgh University Press, 2000, pp. 11-13.

(38) この点に関連して匿名査読者より、筆者は文化や共同体への帰属意識を個々人の信念についての個別事実とみなしているのに対し、ウォルツァーやミラーは帰属意識を自我構成上本質的な人間の条件の一般事実とみなしているとの指摘をうけた。人格観に関する論点は本稿では扱えないため、ここではこうした人格観の相違が存在することを明示するに留める。

(39) M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books, 1983, p. 62.

(40) 移住労働者のような長期滞在者に帰化の機会を認めないことは、市民が非市民を支配する僭主制であるというウォルツァーの批判はよく知られている。Walzer, *Spheres*, p. 62.

(41) ミラーは経験研究に依拠しつつ様々な政策分野を考察している。人の移動に限定しても、国家の入国管理権限の正統性という全般的な主題だけでなく、難民受け入れ、経済移民の選別基準、非正規滞在者の滞在権、移民統合政策のような個々の政策分野を扱っ

ている。D. Miller, Immigration: The Case for Limits, in *Contemporary Debates in Applied Ethics,* Wiley-Blackwell, 2005; Miller, *National Responsibility*, ch. 8; D. Miller, Irregular Migrants: An Alternative Perspective, in *Ethics & International Affairs*, Vol. 22, No. 2（2008）; D, Miller, Immigrants, Nations, and Citizenship, in *Journal of Political Philosophy*, Vol. 16, No. 4（2008）.

（42）D. Miller, *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, 1999; D. Miller, Two Ways to Think about Justice, in *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 1, No. 1（2002）; Miller, *National Responsibility*, Miller, Earthlings.

（43）Miller, *Principles*, p. ix.

（44）Ibid., p. x.

（45）Miller, Two Ways, pp. 6-7. Cf. Miller, *Principles*, pp. 22, 35; Miller, Earthlings.

（46）D. Miller, A Response, in D. Bell and A. De-Shalit, eds., *Forms of Justice: Critical Perspectives on David Miller's Political Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, p. 352.

（47）Ibid.

（48）Miller, *Principles*, p. 51.

（49）Miller, Two Ways, p. 11.

（50）Miller, *Principles*, pp. 25-6.

（51）Miller, *National Responsibility*, p. 14. 邦訳110頁。Miller, *Principles*, pp. 25-32.

（52）Miller, *National Responsibility*, pp. 14-5. 邦訳111頁。

（53）Miller, Response, p. 351.

（54）Miller, Response, pp. 350-1. Cf. Miller, Two ways, p. 12.

（55）Miller, Two Ways, pp. 11-2.

（56）Ibid., p. 6.

（57）Ibid., p. 11.

（58）初期の代表的な批判としてR. M. Hare, Rawls' Theory of Justice, in N. Daniels, ed., *Reading Rawls*, Stanford University Press. 反省的均衡の解釈を示した代表的業績としてN. Daniels, *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge University Press, 1996; T. Scanlon, Rawls on Justification, in S. Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Rawls*,

Cambridge University Press, 2003。邦語では塩野谷祐一『価値理念の構造』東洋経済新報社、一九八四年。渡辺幹雄『ロールズ正義論再説』春秋社、二〇〇一年、第一章。伊勢田哲治『倫理的に考える』勁草書房、二〇一二年、第一章など。

(59) ミラーはこのような反省的均衡の解釈を、『政治的リベラリズム』以降の後期ロールズの議論に即したものとして提示している。Miller, *Principles*, p. 53.

(60) Miller, *Principle*, p. 54. Cf. Miller, Two Ways, p. 6.

(61) Miller, Two Ways, p. 6.

(62) Miller, *Principles*, p. 54. Cf. ibid., p. 43, 53n21.

(63) Miller, Two Ways, p. 7.

(64) Miller, *Principles*, pp. 58, 56.

(65) Ibid., p. 56.

(66) Ibid., p. 53.

(67) Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 2005, p. 13.

(68) Miller, *Principles* , p. 53.

(69) Ibid. pp. 352-3. Cf. Miller, *Principles*, p. 53.

(70) D. Miller, Social Justice versus Global Justice? in D. Miller, *Justice for Earthlings: Essay in Political Philosophy*, Cambridge University Press. 2013 [2009], pp. 170-2. Miller, *National Responsibility*, pp.15-16. 邦訳一一―一一三頁。

(71) D. Miller, *Citizenship and National Identity*, Cambridge. 2000. p.166.

(72) Miller, *Citizenship*, pp. 164-6; Miller, *National Responsibility*, p. 38. 邦訳四六頁。

(73) Miller, *National Responsibility*, p. 35. 邦訳四三―四四頁。Miller, *On Nationality*, p. 65. 邦訳一一五頁。これは特別な義務の正当化に関する関係主義（associativism）と呼ばれる立場である。S. Scheffler, *Boundaries and Allegiances Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford University Press, 2001.

(74) ミラーによればネーションに本質的価値があるとは、至高の価値があるということではなく、家族生活などその他の本質的価値と同様の地位にあることを意味する。特別な義務があるとは、同胞国民を常に優先すべきということではなく、ただ同胞国民が優先されるべき時もあるということを意味する。Miller, *National Responsibility*, pp. 39-40. 邦訳四七頁。

(75) Ibid., pp. 226-7. 邦訳二七一頁。
(76) Ibid., p. 223. 邦訳二六八頁。
(77) 消極的義務とは他者に危害を加えることを差し控える義務、積極的義務とは便益を与えるよう行為する義務である。Miller, *National Responsibility*, p. 46. 邦訳五四―五五頁。
(78) Ibid., p. 227. 邦訳二七一―二七二頁。pp. 47-50. 邦訳五五―五八頁。ミラーは正義の隔たりを援助義務の文脈で議論しているが、論理構造は難民受け入れの文脈でも同じである。
(79) Miller, Social Justice versus Global Justice?, p. 179. Cf. Miller, *National Responsibility*, p. 274. 邦訳三三一頁。
(80) 本稿と同様に事実のふまえ方に着目してミラーの議論を批判するものとしてA. Swift, Social Justice: Why does it Matter what the People Think? in D. Bell and A De-shalt, eds., *Forms of Justice*; S. Lægaard, Feasibility and Stability in Normative Political Philosophy: The Case of Liberal Nationalism, in *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 9, No. 4 (2006)。これらが根本原理の非事実感応性というコーエン的立場から批判するのに対して、本稿は反省的均衡解釈を軸にする点でより内在的な批判である。
(81) Scanlon, Rawls on Justification, p. 142. ミラーと同様に記述的解釈を（ただしロールズに批判的な文脈で）とる論者としてR・M・ヘアが挙げられる。Hare, Rawls' Theory of Justice.
(82) Ibid., p. 148.
(83) Miller, Two Ways, p. 7.
(84) Scanlon, Rawls on Justification, p. 148.
(85) Ibid., p. 149. この解釈をスキャンロンは熟慮的（deliberative）解釈と呼ぶ。記述的解釈と熟慮的解釈との区別は、周知の狭い反省的均衡と広い反省的均衡との区別に相等する。Rawls, *Theory*, p. 49. 邦訳六八―六九頁; J. Rawls, The Independence of Morality, in S. Freeman, ed., *Collected Papers*, Harvard University Press, 1999 [1974], p. 289; Daniels, *Justice and Justification*, pp. 27-8; 伊勢田哲治『倫理的に考える』、一七―一八頁。
(86) ミラーは後の議論において本文で引用したスキャンロンの議論を明示的に参照している。Miller, Earthlings, p. 41n17. 邦訳五七頁。だがミラーは自身のロールズ解釈を基本的に変更していない。「ロールズには、正義の前理論的な判断を科学理論を根拠づけるような生データとある意味同類のものとして扱う傾向が見受けられる」。Ibid., p. 41. 邦訳五六―七頁。
(87) Carens, Realistic and Idealistic, pp. 164-5.

(88) Miller, Response, p. 355.
(89) G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, 1995, p. 256（松井暁・中村宗之訳『自己所有権・自由・平等』青木書店、二〇〇五年、三六一頁）.
(90) Miller, Earthlings, p. 44. 邦訳六〇頁。このように政治理論において要請される実現可能性は、短期的にいまここの人びとの支持がえられるという意味の「政治的実現可能性」とは区別される。Miller, Earthlings, p. 46. 邦訳六三頁。J. Räikkä, The Feasibility Condition in Political Theory, in *Journal of Political Philosophy*, Vol. 6, No. 1 (1998).
(91) Miller, Earthlings, p. 47. 邦訳六四頁。
(92) ミラーによれば、ある義務の強さは具体的事例において「要求の緊急性」と「その状況を生じさせている当該の行為主体の役割」を個別に考慮することではじめて確定される。Miller, *National Responsibility*, p. 50. 邦訳五八頁。pp. 107-8. 邦訳一三二―一三三頁。
(93) V・ベイダーは、文脈に即した詳細な説明を提示しないミラーの議論は「中途半端な (half-way) 文脈主義」だと批判している。V. Bader, Global Justice in Complex Moral Worlds: Dilemmas of Contextualized Theories, in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 11, No. 4 (2008) p. 548.
(94) Miller 2007, *National Responsibility*, p. 107. 邦訳一三一頁。
(95) Bader, Global Justice, pp. 543-8. Cf. 井上達夫『世界正義論』筑摩書房、二〇一二年、二〇六頁。
(96) Carens, Realistic and Idealistic.
(97) Ibid., p. 167.
(98) ロールズの理想理論では長期的に実現可能な制度設計の指針が目的とされているのに対して、カレンズにとって理想理論の目的は規範的評価規準の提示である。したがって彼の理想理論はより正確にはロールズ的というよりも、諸価値とそうした諸価値間の関係性を探究するコーエン的な関心に基づくものであるといえよう。Z・ステムプロースカらはこうしたコーエン的な理論を、制度設計に関わる理想理論―非理想理論の区分とは区別される「諸理想についての理論（theory of ideals）」と呼んでいる。Hamlin and Stemplowska,Theory, Ideal Theory, p. 53.
(99) Carens, Realistic and Idealistic, pp. 160-4.
(100) Ibid., p. 163.
(101) カレンズは本稿脱稿直前に刊行された新著で二つの要素の統合についての見解を明らかにし、考察する事実に関する諸前提を

変更した複数の理論を組み合わせることで、批判的視座と実現可能性の双方の担保を試みる「前提変更アプローチ」を提示している。J. H. Carens, *The Ethics of Immigration*, Oxford University Press, 2013. 岸見太一「J・H・カレンズの移民の倫理学：政治理論における理想と現実の統合の一方法」『早稲田政治公法研究』第一〇五号、二〇一四年。

(102) Swift, Value of Philosophy; A. Swift and S. White, Political Theory, Social Science, and Real Politics, in Leopold and Stears, eds., *Political Theory*（山岡・松元監訳「政治理論、社会科学、そして現実政治」『政治理論入門』）; Stemplowska, What's Ideal; Hamlin and Stemplowska, Theory, Ideal Theory.

(103) Hamlin and Stemplowska, Theory, Ideal Theory, p. 53. Cf. Stemplowska and Swift, Ideal and Non-Ideal Theory, p. 386.

(104) Swift, Value of Philosophy, pp. 369-70.

(105) Stemplowska, What's Ideal; Swift, Value of Philosophy; Hamlin and Stemplowska, Theory, Ideal Theory.

(106) Swift and White, Political Theory, p. 54. 邦訳七五―六頁。

(107) R. Veen, Reasonable Partiality for Compatriots and the Global Responsibility Gap, in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 11, No. 4 (2008), p. 430.

(108) 阿部浩己「遍在化する境界と越境する人間たち」『難民研究ジャーナル』第二号、二〇一二年、四七―八頁。難民認定機関の独立性と専門性に関して日本と同様の問題を抱えていた韓国では二〇一三年施行の難民法において制度的な改善がなされた。藤原夏人「韓国における難民法の制定」『外国の立法』第二五三号、二〇一二年。

〔謝辞〕本稿の執筆に際し二名の匿名査読者および、加藤恵美氏、土谷岳史氏、加藤雄大氏、福原正人氏、宮井健志氏から貴重なコメントをいただいた。記して感謝したい。なお、本稿はＪＳＰＳ科研費特別研究員奨励費（248156）の研究成果の一部である。

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

シヴィリティの両義性と支配

――現代共和主義の観点から

井之口智亮

一　問題の所在

アメリカ合衆国において近年、公共生活におけるシヴィリティ[1]の衰退を懸念する声が高まっている。イデオロギー対立の先鋭化と多様性の増大は、他者に対する悪意に満ちた人身攻撃、誹謗中傷、あからさまな侮蔑が生み出される素地となっている。こうしたシヴィリティの衰退は、レトリックとデマゴギーに彩られたメディア戦略によって増幅させられる。現代の高度に発達したコミュニケーション・テクノロジーは、狭義の政治的ディスコースのみならず、広く大衆文化にもインシヴィリティが蔓延することを助長しているようにも見える。バラク・オバマ米大統領は、二〇一〇年五月ミシガン大学の演説にて、「われわれのデモクラシーを維持する……方法は、われわれの公共的討論において基本的水準のシヴィリティを維持することである」と述べたが[2]、この言明の背景には、アメリカ社会におけるシヴィリティの衰退にかんする危機意識の広まりがある。

社会理論・政治理論の分野におけるシヴィリティ概念への関心の高まりは、こうした現実社会での趨勢を反映したものと理解することができる[3]。ある理論家が指摘するように、シヴィリティは「現代の社会理論家・政治理論家にとって、寛容、非差別、公共的道理性（public reasonableness）のような市民的徳性を表すようになっている[4]」。シヴィリティには、

多元的な現代社会における分断や緊張を緩和し、世界観や価値観を異にする市民の間での対話を維持するという役割が期待されているといえるだろう。そして、シティズンシップ教育（市民教育）に関する規範的議論においてシヴィリティが言及される場合にも[5]、社会内部の多様性あるいは差異にわれわれが適切な仕方で対処していくためには何をなすべきかという関心がその根底にあると考えられる。

とはいえ、シヴィリティの促進という課題は、自分とは見解を異にする他者に対して敵意を剥き出しにし、悪罵を投げつけるのではなく、沈着冷静で礼節ある対話という理想を追求することに還元されるのだろうか。ここで、セイレズ‐ハノン（Sally J. Sayles-Hannon）が経験したケースを見てみることにしたい。

セイレズ‐ハノンが受講した、社会正義を主題とする大学院生を対象とした授業は、人種の政治を中心的トピックとするものであった。この授業の受講者はみな、階級、ジェンダー等の論点を扱う他の授業も受けており、人種的抑圧についての入門的な知識は身につけていると想定されていた。そして、受講者の多くは、この授業で人種問題について活発な議論が展開されることを期待していたのであった。

ところが、受講者の一人である年配の白人女性のクレア（仮名）は、いかに人種差別が単に個人の態度を超えた構造的問題であるのかということを理解しようとしなかった。クレアは、授業での人種差別に関する議論にも加わり、他の学生に対しても応答していたのだが、「私の親友は黒人だから」や「私は肌の色など気にかけていない」といって発言を締めくくるのが常であった。授業が進むにつれて、他の学生の多くは沈黙し、FacebookやEメールに没頭するようになり、クレアの発言に対してもただ頷き、微笑むだけになった。しかしながら、そんな彼らは授業外での議論において、クレアに対する怒り、不満、あるいは敵意さえ表明していたのである[6]。

このようにして人種差別をめぐる活発な討論の試みは失敗に終わったのであるが、セイレズ‐ハノンはその原因をシヴィリティに求めている。しかし、一体なぜシヴィリティに原因があるといえるのだろうか。彼女が記述する今回の事態については、いくつかの疑問が提起されることが予想される。まず、クレアが人種差別を構造的な問題として捉えようとしなかったことにセイレズ‐ハノンは批判的であるが、そもそも人種差別が構造的な問題であるとはどういうこと

なのだろうか。また、クレアの言動や振舞いにはシヴィリティという点で何か非難されるべきところがあるのだろうか。ここで注意してもらいたいのは、今回の事態においては露骨な人種差別的言動や振舞いが特段顕在化しているわけではないことである。それどころかむしろ、「私の親友は黒人だ」とか「私は肌の色など気にかけていない」というクレアの発言は、彼女が人種的平等の価値を認め、有色人種の学生に対しても然るべき尊重を払っていることを示すものとしてさえ解釈できるのではないだろうか。他方で、他の学生たちは、授業の外でクレアに対する怒りや反感を表明したというが、いくら意見を異にするからといって、仮に授業内での議論の中でクレアに対してこうした感情的な反応を向けていたとしたら、このことは冷静で理性的な対話を妨げるものとして、それこそシヴィリティに反した不適切なものだったのではなかろうか。

本稿は、これらの疑問を念頭に置きつつ、現代共和主義理論の観点からシヴィリティ概念を再考し、シティズンシップ教育について若干の含意を引き出すことを目標とする。ここで本稿の理論的基盤とする現代共和主義について幾らか説明しておきたい。政治思想史および現代政治理論の分野における共和主義研究の隆盛はつとに知られているところであるが[7]、そこではネオ・アテネ型の共和主義とネオ・ローマ型の共和主義という二つの潮流が区別して論じられる傾向にある[8]。後で論じるように、両者の間にある一つの重要な差異は、自由概念、そして自由とデモクラシーの関係についての理解の違いに求められる。本稿が依拠する現代共和主義は、後者のネオ・ローマ型の共和主義の系譜に属する。この形態の共和主義の特徴は、他者の恣意的な干渉を被っていない状態こそ自由であるとする「支配の不在（non-domination）」としての自由の解釈にある。この自由解釈を採用することにより、シヴィリティにまつわる支配（domination）の問題を的確に捉えることができるということが本稿の中心的主張であり、また、本稿がネオ・ローマ型の共和主義理論に依拠する主な理由でもある。以上の点を踏まえた上で結論を先取りして述べるならば、先のクレアがその典型例であるが、一見他者に対して尊重を示しているシヴィルな言動や振舞いであっても、実際には、平等な尊重の態度を欠いたものとなる可能性がある。現代共和主義は、この可能性を象徴的次元における構造的な形態の支配の問題として捉える。そして、この支配の問題を克服するために、一見するとシヴィルとは見なされないような感情的な反応もともなっ

た異議申し立てをすることを許容される、ないし場合によっては要請されることさえあるということを本稿では明らかにする。

二　シヴィリティ概念――二つの分析上の区分

現代の政治理論・社会理論の分野において、数多くの理論家がシヴィリティの重要性を説き、様々な仕方でシヴィリティの特徴づけを行っている。本稿は、多様なシヴィリティ解釈を網羅的に検討することはせず、さしあたり（1）基本的な道徳的態度の次元とその態度を伝達する社会的コミュニケーションの次元との区別、（2）礼節のシヴィリティと政治的シヴィリティの区別、これらを分析枠組として採用することから始めたい。

カルフーン（Cheshire Calhoun）は、市民的徳性の一つとしてシヴィリティがもつ道徳的役割について次のように論じている。シヴィリティには、他者に対して尊重や寛容、思いやりといった基本的な道徳的態度を示すという特異な機能がある。これをいいかえるならば、シヴィリティは、ある他者には尊重や顧慮をもって処遇する価値があるという認識をその人に対して伝達するコミュニケーション的行為である。(9)

このシヴィリティの道徳的機能に着目する場合、他者に対する尊重・顧慮といった道徳的態度の次元と、その道徳的態度を伝達するための社会的コミュニケーションの様式の次元とを区別することが重要となる。注意すべきは、後者の社会的コミュニケーションの様式が現在通用している社会的規範によって規定されるという点である。道徳的態度の伝達が本質的にコミュニケーション的な行為であるとするならば、何らかの共通のコードが必要となる。この共通のコードとなるのが、人々が共有している道徳的理解を具現化している社会的規範である。(10)

しかしながら、以上のようなカルフーンのシヴィリティ解釈を採用する場合、現実の社会において一つの問題に直面する。それは、道徳的態度の次元とコミュニケーション様式の次元との間にギャップが生じるという問題である。例えば、何らかのもっともらしい合理化によって巧妙に隠されている差別的な雇用慣行は、コミュニケーション様式の次元では

シヴィルであるが、平等な尊重を欠いた行動であるといえる。[11] あるいはその逆に、シヴィリティに欠けるが、尊重を欠いているわけではないかもしれない、それどころかむしろ、相手に対して尊重を要求していると思われる行動もありうる。コスタ（M. Victoria Costa）は、カルフーンのシヴィリティ解釈に従いつつ、この種の例として、高度に階層化された社会の中で従属的地位にある集団の成員が、特権的地位にある集団の成員に対して慇懃な態度を表明することを拒むというケースを挙げている。[12]

この後者の可能性は、シヴィリティにまつわる一つのディレンマを露呈させるものである。シヴィリティとは社会的に確立された規範によって規定されるコミュニケーション様式に則って他者に対して道徳的態度を伝達することであるとするならば、後者のケースでは、シヴィリティが不公正で非平等主義的な社会的規範と密接に結びついているかもしれないのである。それどころか、従属的集団が不公正で非平等主義的な社会的規範から逸脱する、あるいは、それを拒絶するという振舞いをとるならば、それはインシヴィリティの表示として受け取られるのである。[13]

これまでシヴィリティの道徳的機能に関するカルフーンの説明を検討し、そこからシヴィリティにまつわる難問を析出したが、この問題に関する考察をさらに進めるために、礼節のシヴィリティ（polite civility）と政治的シヴィリティ（political civility）との区別を確認しておきたい。[14] 礼節のシヴィリティとは、市民社会という領域における見知らぬ人々の間の日常的な社会的相互行為を統制する、言論と行為の様式に関する規範である。これは、社会的儀礼、よい作法、あるいは、エチケットとしてのシヴィリティを指すものとして理解することができる。他方、政治的なシヴィリティとは、公共的ないし政治的な争点についての論争や決定に適用される立法化されていない規範である。公共的・政治的争点をめぐる議論において「シヴィル」であるということは、政治的共同体の成員であることの条件を指示するものとして捉えられる。[15]

注意すべきは、礼節のシヴィリティと政治的シヴィリティの境界線はそれほど明瞭ではなく、必ずしも截然と画定されるわけではないという点である。これは、何が公共的・政治的争点として議論の俎上に載せられるのか、ということに関わる。政治的シヴィリティは、政治的共同体のメンバーシップの条件という指示対象によって特徴づけられると先

に述べた。しかし、ある政体において市民であることは、単にフォーマルな政治過程においてのみならず、より日常的な相互行為においても、他者によって同等の仲間として認められているか否かにかかわる論点として理解されるべきである。このように考えるならば、市民間の社会的相互行為の性質もまた、政治的シヴィリティによって統制される議論を通して問題化される可能性があるといえよう。

以上のような礼節のシヴィリティと政治的シヴィリティというシヴィリティの区分を踏まえた上で、先に指摘した問題に立ち返るならば、不公正で非平等主義的な社会的規範と結びついたシヴィリティにまつわるディレンマは、狭義の政治の領域においてのみならず、市民社会における日常的な社会的相互行為を統制する礼節のシヴィリティにおいても生じる可能性があると考えられる。その場合、人々の間の不一致や対立を緩和することを目的とする礼節のシヴィリティの規範の内部に、社会正義の観点からすれば大きな障碍が横たわっているのである。本稿が依拠する現代共和主義理論は、この障碍を特権的個人・集団による従属的個人・集団の支配の一つの帰結として捉える。この支配の関係を隠蔽し固定化させている社会的規範を公共的に問題化し、その変革をめざすところに現代共和主義理論の意義がある。そして本稿は、この公共的問題化のプロセスに参加する市民の発言・行為を統制するコードとして政治的シヴィリティを位置づける。

三　シヴィリティと象徴的次元における支配

現代共和主義理論は、支配の不在という自由解釈を基礎として構築されている。主導的理論家であるペティット（Philip Pettit）の定義に従うならば、支配の不在とは、ある個人の選択に他者が恣意的根拠にもとづいて干渉する可能性がない状態である[16]。彼は、支配の不在としての共和主義的自由を、消極的自由ならびに積極的自由に代わる第三の自由解釈として提示し擁護している。

消極的自由という解釈は、現実の干渉を受けていない状態、すなわち、干渉の不在（non-interference）に自由の本質が

あると考える。この解釈の問題点は、慈悲深い奴隷主と奴隷の関係という例を考察する場合に明らかとなる。奴隷主は慈悲深く、思いやりのある性格をしており、奴隷に対して一切干渉を行っていないと想定してみよう。消極的自由の観点からすれば、奴隷は現実の干渉を被っていないという意味で自由である。しかし、共和主義的な自由解釈によるならば、奴隷はたとえいま現実の干渉を被っていないとしても、奴隷主による恣意的な干渉可能性に曝されている状態にあり、それゆえ自由ではない[17]。

他方で、支配の不在は積極的自由とも異なるものである。積極的自由は、個人の生活のあらゆる側面を合理的に統御するという人格的自律性（personal autonomy）の理想として捉えられることが多い。しかし、支配の不在は、個人が合理的な生を達成すること、あるいは、より高次の自己に表現を与えることの必要条件の一つではあるかもしれないが[18]、それらの思考・活動自体と同一視されるものではない。また、積極的自由は、民主的自己統治への参加を通して自らの真の本性を実現するというネオ・アテネ型の共和主義と関連づけられることもある。ネオ・アテネ型共和主義とペティットが擁護するタイプの共和主義理論の差異は、デモクラシーと自由との関係の捉え方に求められる。ネオ・アテネ型の共和主義では、デモクラシーそのものが自由の実現にして表現であるとされるが、これに対して、ペティットが依拠するいわゆるネオ・ローマ型の共和主義は、自由な社会を実現するための前提条件としてデモクラシーを位置づける。つまり、デモクラシーは、支配の不在としての自由を実現していくための手段という道具的価値を持つにとどまるとされる[19]。

それでは、前節で提示した礼節のシヴィリティの問題に対して、現代共和主義理論はどのようなスタンスをとるのだろうか。

ロヴェット（Frank Lovett）は、ペティットの共和主義理論に依拠しつつ、個人が自らの善き生の構想を形成し追求していく上でなぜ支配が障碍となるのかという論点について、支配に服している人からの社会的財の搾取や、支配に服している人が直面する不確実性と並んで、自尊心の毀損を挙げている。彼によれば、「支配によって特徴づけられる関係は、搾取と不確実性というより「客観的」な構造に加えて、特異な象徴的または儀礼的な構造を発展させる。支配の象徴的

な側面は……支配に服する側では尊重、謙譲（deference）、卑下（debasement）の儀礼を、支配の主体の側では尊重の欠如、名誉の毀損（dishonoring）、軽蔑の儀礼を必然的にともなう」[20]。支配に服する人々は、お世辞や追従によってより穏やかな処遇を受けたいと望み、他方、支配の主体は自らの有利な立場を合理化しようとすることで、支配の象徴的構造は維持されるのである[21]。

ペティットもまた、象徴的次元における支配の問題を認識し、支配と恥辱（humiliation）との関連を指摘している。「支配が存在する場合、支配に服している人は恥辱を覚える。従属的な当事者は、支配する個人の雰囲気や感情を察しなくてはならないし、自分たちが最もよい振舞いを保つことを確実にしなくてはならない」。支配に服している人は、「自らの自尊心の根拠が深刻なほど掘り崩されている立場で生きるだろう」[22]。

このように、支配の不在としての自由を中核的理想とする現代共和主義は、礼節のシヴィリティの規範が支配の象徴的構造の一部を構成している可能性があることを批判の射程に入れ、それを問題化することをめざす理論的視座であるといえよう。しかしながら、支配が構造的な性格を有しているということを明らかにするためには、さらなる説明を要する。ここで注意を向けたいのは、ペティットが「意図せざる支配（unwilled domination）」と呼ぶカテゴリーである。

ペティットは、ある個人の自由が制約される様態として、侵害（invasion）と無効化（vitiation）を区別している。この二つを区別する際の基準となるのは、支配の主体が客体に対して干渉しようとする意図を持っているか否かという点である。侵害のケースの場合、支配の主体は、客体の選択肢に対して干渉を実行しようとする明確な意図を持つのに対して、無効化のケースの場合は、支配の主体がもつ意図の如何にかかわりなく、権力の非対称性の存在そのものが支配の客体の自由を制約することになる[23]。ペティットが構造的な形態の支配と称するのは、この後者のケースのことである。構造的支配について彼は次のように特徴づけている。「ある社会において事物が組織される仕方は、……いかにして人々がそれぞれ独立した動機によって行為するのかということの、意図せざる集積的な帰結であるかもしれない。だがそれは、侵害と密接に関連する形で自由な選択に影響を及ぼしうる。それは、他者が利用できる選択を一部の人々が侵害することを助長する構造またはパターンを構成するかもしれない」[24]。

権力の非対称性そのものが構造的支配を生じさせる要因となっているという場合、法律上の特権のような比較的「客観的」な資源の不均衡が問題となるのはもちろんである。しかし、一応公式的には自由と平等という規範を支持しており、法律上は差別を禁じている社会においてシヴィリティという主題を考察するにあたっては、認知的ないし象徴的な次元における非対称性に焦点を合わせることが重要である。クローゼ（Sharon R. Krause）が、現代のリベラル・デモクラシー社会において性差別や人種差別などの「体系的な文化的バイアス」が個人の自由に対する深刻な脅威となっていると警告するのは、こうした問題意識からであると考えられる。

体系的な文化的バイアスが個人の自由を制約する例として、クローゼは次のような例を挙げている。一つは、自社への就職を希望する若い黒人男性を面接する白人男性が、自分としては人種的正義を擁護するつもりであるにもかかわらず、就職希望者である黒人男性の資質に対して無意識のうちに疑念を抱いてしまうというケースである。あるいは、家庭という領域の外で女性が権威を行使しようとする際に、その女性に対して口やかましく、過度に要求度が高く、不愉快であるというような印象を抱いてしまうというケースも考えられる[25]。

これらのケースにおいて人種差別あるいは性差別の体系的な文化的バイアスが個人の自由を脅かしているとクローゼは主張するのであるが、これら文化的バイアスの多くは無意識的なものであり、必ずしも行為主体間の意図的な干渉なり統制なりの帰結ではないということに彼女は注意を促している。文化的バイアスによってもたらされる自由の制約は、支配関係における能動的な主体と受動的な客体というカテゴリー上の区分が不明瞭となるような、いわば「中動態の支配（domination in the middle voice）」であると彼女は論じる。「私たちはつねに、自分たちを従属させている慣行が他者に対する支配を恒常化させているとしても、そのような慣行に参加している。大半の場合、これらの従属と支配の行為は、そのようなものとして認識されず、意図されることもなく、ましてや統制されることさえない[26]」。

これまで見てきたペティットおよびクローゼの議論は、必ずしも意識化されていない文化的バイアスによって個人の自由を制約してしまうような不正な社会的相互行為のパターンを批判的精査にかける重要性を示唆するものとして理解されよう。この点との関連で強調しておきたいのは、ペティットをはじめとする現代共和主義の論者が、一般市民の間

で共有されている社会的規範の役割の意義を説いていることである。ペティットは、市民社会という領域において一般に遵守されており、支配の不在を中心とする共和主義的な諸価値に適合する社会的規範のネットワークが存在してはじめて、共和政体のフォーマルな法的・政治的制度は有効に機能しうる、と論じている[27]。しかしながら、これまでの議論は、社会的規範が必ずしも人々が自覚的に遵守しているものとは限らず、無意識のうちに受容し、通用している社会的相互行為のパターンでもありうるということ、そして、その社会的規範こそが支配の象徴的構造として機能する危険性を有していることを示唆している。仮にその無意識的に遵守され維持されている社会的相互行為のパターンが、支配の象徴的構造として機能しているならば、支配をともなわないものへとそのパターンを変革していかなくてはならないのである[28]。

四　公共的討議への包摂を志向する政治的シヴィリティ

これまで論じてきたように、支配の不在という自由構想に立脚するならば、礼節のシヴィリティの規範によってむしろ象徴的次元における支配が温存、強化されるという事態を適切に問題化することができる。それでは、礼節のシヴィリティを支配の源泉とならない方向へと変容させるために何が必要なのだろうか。その答えを明らかにするために、ここで再びペティットによる支配の不在解釈に立ち返ることにしたい。

支配の不在は、ある個人の選択に他者が恣意的根拠にもとづいて干渉してくる可能性がない状態であるというペティットの定式化を確認した。この定式化において鍵となるのは、干渉の恣意性（arbitrariness）という条件である[29]。前節で論じたように、支配の不在という自由解釈は、干渉の不在としての自由解釈とは異なり、干渉それ自体ではなく、恣意的な干渉の可能性が自由を損なうと捉えるのであるから、干渉の恣意性をいかにして縮減していくかということが支配の不在の実現にとって重要となる。

それでは、干渉の恣意性はいかにして縮減されるのだろうか。この問いに対する現代共和主義の回答としては、干渉

を被る個人または集団の利益や意見を探知し、考慮に入れるように強いられているならば、問題となる干渉は恣意的ではなくなるというものである[30]。そして、このように利益ないし意見を探知するためのプロセスとしてデモクラシーが位置づけられることになる。要約するならば、支配の不在を基底的理想とする現代共和主義は、デモクラシーの制度および実践を通して、市民がお互いの意見・利益を探知し考慮に入れることを要請し、それによって支配の不在を実現することをめざす。

共通利益の探知のプロセスとしての民主的な公共的討議に参与する市民に要請されるのが、政治的シヴィリティである。政治的シヴィリティには、公共的討議の中で諸個人が「自分の関心と要求を発言し、それによって国家と他者が彼らの利益に留意し、適切に応答できるようになる」ことを促す言論と行動のコードとしての機能が求められることになる[31]。支配の不在という観点からすれば、こうした政治的シヴィリティの要請は、個人の自由の制約としてではなく、むしろ、自由を構成する条件である[32]。

しかしここで、これまで論じてきた礼節のシヴィリティの規範が、民主的プロセスを通した市民相互の意見や利益を探知するという実践にとって大きな障碍となりうるという点に留意しておく必要がある。ボーマン（James Bohman）によれば、恣意性の定義は、行為主体が自らの社会的行為において当然と見なしている様々な権利、義務、役割、そして制度からなる規範的背景があってはじめて意味をなす。したがって、支配は、これらの権利や義務等を定めている規範から構成される「規範的背景」の下で作用する[33]。

礼節のシヴィリティにまつわる問題についてボーマンの議論から引き出される含意は、礼節のシヴィリティの規範が、社会の中で周縁化され、従属的地位に置かれている行為主体が自らの利益に関する解釈し、それを表明することを阻む可能性があるということである。礼節のシヴィリティの規範は、それが根ざしている体系的な文化的バイアスによって、従属的な個人・集団の能動的な認識と要求の主体としての承認を毀損し、ひいてはそれらの人たちが自らの経験を理解する能力さえも制約してしまいう[34]。このように支配に服する人々の認知的ないしコミュニケーション的な地位が否定される結果として、彼らの利害関心の表明が歪曲もしくは封殺されることによって、支配的地位にある人々による干渉

の恣意性は縮減されないままとなる。このことを踏まえた上で、公共的討議ならびにそのプロセスを統制する政治的シヴィリティのあり方を考察するに当たっては、非対称的な認知的・コミュニケーション的関係を構成している礼節のシヴィリティの規範を問い直し、その非対称性を是正していくことが目標として設定されるべきであると考えられる。

現代共和主義理論の中における政治的シヴィリティの位置づけについてはこれまで述べた通りであるが、今度は政治的シヴィリティのより具体的な内実を考察する必要がある。

ここで、第二節において示した、シヴィリティにおける基本的な道徳的態度の次元と、その態度を他者に対して伝達するコミュニケーション様式の次元との区別に即して、それぞれ順に論じていきたい。

まず、基本的な道徳的態度の次元においては、相互性（reciprocity）の観念が中核的位置にあり、この観念こそが市民の間の関係性についての規範的理念となっているといえる。ペティットは、仲間の市民と平等な条件で生きていき、自分自身のために特別な地位を要求しないという意欲をすべての市民がもつべきであるという規範的想定に自身の共和主義理論はコミットしていると論じている[35]。そして、この規範的想定から、市民の共通利益を探知するプロセスとしての公共的討議のなかですべての参加者が相互に受容可能であるような考慮事項を提示しなくてはならないという要請を彼は導き出している[36]。ペティットによれば、共通利益は「協働的に認容できる考慮事項（cooperatively admissible considerations）」によって最もよく支持される善として特徴づけられる。「協働的に認容できる考慮」とは、「誰もが討議において、当惑することなく、考慮に入れるべき有意な事柄として提示することのできる」考慮事項のことであり、利己的または党派的な考慮事項は排除されることになる[37]。

以上のようなペティットの議論は、現代政治理論において代表的な政治的シヴィリティ解釈として取り上げられるこの多いロールズ（John Rawls）の「シヴィリティの義務（duty of civility）」との類似性を想起させるものであろう。ロールズのいうシヴィリティの義務の要点を簡潔に述べるならば次のようになる。理に適った多元性の事実という条件下で、他者がよい理由として認めることのできるような、自らの政治的行為を支持する理由、すなわち、公共的理由を仲間の市民に提示しなくてはならないという道徳的要請、それがロールズのいうシヴィリティの義務である[38]。このシヴィリティ

解釈にも相互性の観念が内包されており、その観念こそが政治社会における市民間の関係についての理想を表すものであるといえる。[39] つまり、政治的行為を正当化する際に、特定の包括的教説に依拠するのではなく、公共的な理由づけを行わなくてはならないという要請は、そうすることを通して他者を抑圧することなく、自由で平等な市民として尊重することを目的としているのである。[40]

もちろん、リベラリズムの自由解釈に対するアンチテーゼとして支配の不在を擁護する現代共和主義と、ロールズの政治的リベラリズムとの間にある差異を軽々に無視するわけにはいかないであろう。[41] だが、それでもなお改めて強調しておきたいのは、支配の不在という観念の批判的射程である。前節で論じたように、現代共和主義は、必ずしも意識的に遵守され維持されているわけではない礼節のシヴィリティの規範が支配を隠蔽または助長する可能性を問題化することをめざす。公共的討議を統制する政治的シヴィリティには、個人の意図的な行為の正当化のみならず、意図せざる行為の結果としてもたらされる支配の問題化をうながす役割が、現代共和主義の観点からは求められるのである。

このように、政治的シヴィリティの規範が担うひとつの重要な機能は、公共的討議のなかで交換され吟味される理由の提示について各市民に一定の制約を課すことにある。そして、相互性の原理にもとづく正当化理由の検討は、無意識のうちに一般的に遵守され、自明視されている礼節のシヴィリティが象徴的次元での支配の効果を有していることを問い返す機会を、支配に服する人たちに開くことにもなる。しかしながら、公共的討議を通した理由提示とその批判的吟味が支配の打破にとって不可欠な要素であると認めるとしても、その営為がどのようなコミュニケーションの様式に則って行われるべきなのかという問いがまだ残されている。

この問いについて、ヤング（Iris Marion Young）の政治的コミュニケーション論は傾聴に値するものである。ヤングは、現代政治理論におけるデモクラシーの二つの主要なモデルである集計モデルと討議モデルのうち後者のモデルを評価しつつも、いくつかの討議デモクラシーの構想に見られる論議（argument）偏重の傾向に対して批判を展開している。

ここで彼女がいう論議とは、明瞭さ（articulateness）、冷静さ（dispassionateness）、規律正しさ（orderliness）という規範によって特徴づけられるコミュニケーションの様式のことである。これらの規範から逸脱した発言、例えば、整然とし

た論理展開をともなっていない、荒々しい感情に満ちている、あるいは議論の混乱を招くといったような発言は、公共的討議において価値の劣ったものと見なされ、真剣な考慮の対象とはされない[42]。その結果として、名目上は討議のプロセスに参加することを認められているマイノリティの発言は委縮ないし沈黙させられてしまうおそれがある。こうした事態をヤングは内的排除（internal exclusion）と呼び、政治的コミュニケーションの適切な様式を論議のみに限定することに異を唱えている[43]。

内的排除の問題を克服し、公共的討議のプロセスをより包摂的なものとするために、ヤングは、論議とは異なる政治的コミュニケーションの様式として、あいさつ（greeting）、レトリック、そして語り（narrative）を挙げ、それぞれ特有の規範的機能を解明しようと試みている。あいさつは、他者を公共的討議の参加者として明確に承認するコミュニケーション的な身ぶりである。これは、討議の参加者がお互いに相手を尊重し、討議における平等な関係を承認しあうという機能を果たす。そして、それと同時に、参加者の間に結びつきをつくりだし、信頼を醸成する[44]。レトリックは、個別的なコンテクストに適合するように、感情的なアピールや比喩的表現、シンボルなどを駆使して、発話者と聴衆との間に関係を構築する[45]。そして語りは、不正や抑圧に苦しんでいる人々が、たとえ討議の前提を十分に共有していないとしても、自らの不正義の感覚を表明することのできるコミュニケーションの様式である[46]。

このようにヤングは論議以外のコミュニケーション様式の意義を強調しているが、そのように論じているからといって彼女が論議という要素をこれら三つのコミュニケーション様式によって置き換えるべきであると主張しているわけではないことに注意すべきである。あくまでこれらの様式は、論議、つまり、理由の交換と批判的吟味のプロセスを補完するもの、あるいは、そのプロセスの前提条件となるものとして位置づけられている[47]。これら三つの様式をも内包するような政治的コミュニケーションは、たしかに論議のみに限定される場合と較べると秩序だったものとはならないかもしれないが、社会の成員が自らの利益や意見を他者に承認させようとする闘争を活性化させる潜在性を有している。そして、そのような闘争を通してこそ、構造的ないし文化的差異を横断する形で市民相互の尊重と信頼が真に形成されるのである[48]。以上のようなヤングの見解は、市民がお互いの意見・利益を探知するプロセスとしての公共的討議をより包

摂的なものへとしていき、それによって干渉の恣意性の縮減が促進される限りにおいて、支配の不在の実現を政治的理想として掲げる現代共和主義の観点からも意義あるものとして認められよう。

五　シヴィリティの両義性とインシヴィリティの意義

これまで、社会的相互行為を統制する礼節のシヴィリティの規範が象徴的次元における支配を引き起こし、個人の自由を制約するという問題に対処するためには、公共的討議を通して市民相互の意見や利益を探知することが必要となると論じてきた。そして、その討議のプロセスにおける言論と行為のコードとして政治的シヴィリティは位置づけられること、そして、政治的シヴィリティの基準は論議以外のコミュニケーション様式を内包するような形で拡張的に構想されることには意義があると主張してきた。それでは、政治的シヴィリティの涵養をめざすシティズンシップ教育の実践に関して、これまでの議論からどのような含意が引き出されるのであろうか。

多元的社会における公共的討議に参与するための市民的徳性の発達を重視する理論家は、多様性ある学習環境の重要性を強調している。これは、多元的社会における公共的討議に参加するために要請される政治的シヴィリティは、実際に討議を実践することを通して発達していくという見解に拠っているからである。この見解に従うならば、多様な価値観・世界観をもつ人々の間での対話的コンテクストをいかに教室の内部に疑似的に創出していくかということがシティズンシップ教育における根本的課題である[49]。

こうした多様性の中での対話のコンテクストをいかにして創り出していくかについては、学校選択にかかわる制度設計等、教育政策上の諸々の困難があり、熾烈な論争が展開されている[50]。だが、仮に人口構成的な意味で多様性ある教育環境の創出がある程度達成できているとしても、その環境の中で政治的シヴィリティ（あるいは討議的諸能力一般）を促進していくことはそれほど容易なものではない。というのは、教室はより大きな社会的世界の一部であり、それゆえに、社会全体の構造的不平等が教室内で再生産されているからである[51]。こうした視座に立つならば、従属的地位にある個人・

集団が被る支配を固定化させている礼節のシヴィリティの規範の問題が、シティズンシップ教育の現場においても立ち現われることがありうると理解されよう。

レヴィンソン（Meira Levinson）は、たとえ討議プロセスにマイノリティが十分に参加しているとしても、マイノリティ集団の成員が討議に適切な形で影響を及ぼす可能性は低いのではないかと示唆し、討議デモクラシーのためのシティズンシップ教育が直面するいくつかの難問について詳細に検討している。彼女によれば、討議プロセスの参加者として有効に行為できるように、マイノリティの学生にシティズンシップ教育を行うことは、彼らに対して（少なくとも当初は）自分自身のものではない主流派の「権力の言語」を習得するように要請することである。したがって、それはマイノリティの学生の疎外を招き、差異を横断する信頼の形成を困難にしてしまう可能性がある。[52]

前節でみたヤングの議論は、討議のプロセス内部において「権力の言語」によって引き起こされるマイノリティの内的排除を克服することを意図していたといえる。しかしながら、彼女の政治的コミュニケーション論は、シティズンシップ教育のなかで政治的シヴィリティを発達させるという課題をより複雑で困難なものにしている。彼女は、討議のプロセスをより包摂的なものとすべく、あいさつ、レトリック、語りという三つの様式をも含むような政治的コミュニケーションの構想を擁護していた。これは、現実の政治的討議には日常的なコミュニケーション的相互行為の側面が含まれているということに注意を喚起しようとするヤングの意図を反映するものである。[53]だが、日常的なコミュニケーション様式をただ単純に公共的討議のなかへと導入することによっては、道徳的態度の次元とそれを伝達するコミュニケーション様式との乖離という問題を回避することにはならない。それどころか、より日常的な表現形態をとりこむことにより、政治的シヴィリティは、支配の象徴的構造を構成している礼節のシヴィリティの規範をも組みこんでしまう事態に直面する可能性がある。

ヤング自身こうした危険性を認識していないわけではない。あいさつ、レトリック、語りは、戦略的操作の手段として用いられたり、あるいは、単なる欺瞞であったりするかもしれないと彼女ははっきりと認めている。[54]しかし他方で、公共的討議において正統とみなされるコミュニケーション様式を論議にのみ限定して政治的シヴィリティをいわば純

化、理想化し、政治的シヴィリティと礼節のシヴィリティとを截然と区別しようとすることにもまた、内的排除の問題があることは前節で指摘した通りである。このことを認める以上、残された道は、シヴィリティの両義性を十分に認識しつつ、ヤングが挙げる日常的な表現様式のそれぞれの特質と、陥りやすい危険についてより具体的に理解することであろう。

ここでようやく冒頭で紹介したクレアのケースに立ち戻ることにしよう。このケースでは、シヴィリティの規範は、クレアに人種差別を体系的な公共的・政治的問題として理解する意欲が欠如していることを隠蔽するようにも作用している。「私の親友は黒人だから」や「私は肌の色なんか気にしない」といったクレアの発言は、人種差別を単なる個人的な信条の問題に還元しようとする彼女のおそらくは無意識の傾向を表している[55]。それはつまり、第三節で論じたように、人種差別または性差別のような文化的バイアスは、構造化された非人称的パターンを媒介として個人の自由を制約するように作用するということを、クレアが認識していないことの証左である。それどころか、例のクレアの発言は、「善良な」白人として他者に承認されるために、「中動態の支配」としての人種差別の問題から自らを切り離そうとする一つの方途ともなっている。

シヴィリティの規範がいかにしてこの種の支配の意識化・問題化を阻む可能性を有しているのかを、ヤングが示すカテゴリーに即して説明してみるならば、以下のようになる。まず、あいさつは、ヤングもまた認識しているように、日常的なコミュニケーション様式の代表例であり、相手を対等な対話者として公共的に承認するための身ぶりとして位置づけられている。だが他方で、あいさつには、親密で心地のよい個人的関係の構築へと方向づけ、支配を体系的な政治的問題として扱うことを回避させてしまう可能性がある。メイヨー（Cris Mayo）は、「個人的なシヴィリティ（personal civility）」の規範は、マイノリティの境遇にある人々に対して不釣り合いな心理的負担を課すことになるかもしれないと示唆している。「微笑み、あいさつをすることは、比較的些細な行為であるように見えるかもしれない。だが、実質的な相互行為が社会的な不平等と分離によって妨害されているようなコンテクストにおいてそれらが責務となっている場合は、微笑みを求めるという一見したところ無害な要求でさえ、相当程度の心の負担をともなうものなのである[56]」。

クレアの「私の親友は黒人だから」等の発言からは、社会的に劣位にある人を侮蔑することなく、むしろ、その人と個人的に心地の良い対等な関係を築いているということを証明したいという彼女の意図が見て取れる。だが、その意図にもかかわらず、「社会的断裂を修復することを意図するシヴィルな身ぶりさえも、自分自身の条件での和解を形づくる偏差的な意味での権力性を内に帯びている」可能性は存在する[57]。

次に、語りが果たす機能も両義的である。語りというコミュニケーション様式は、他者の個別特殊的な経験を理解し、社会的知識の蓄えを増大させる助けとなるとヤングは論じており、昨今のシティズンシップ教育論においても、自分とは異質な他者の物語を理解することの重要性を強調する向きが見られる。だが、ピーターソン（Andrew Peterson）が指摘するように、関連するコンテクストや意味に関する知識なしに想像力を働かせて他者の個人的な物語を理解しようとすることは、彼我の非対称的な関係性を前提とする同情に帰着するおそれがある[58]。さらに、メイヨーが「個人的なシヴィリティ」の問題として指摘している事態は、それだけにとどまるものではない。「マイノリティには、情報を提供し、政治的不平等によって引き起こされたギャップを修復するように求められるだけではない。マイノリティには、支配が存在するにもかかわらず、支配的な人々に人間性が残っていることを、当人たちに再確証させる物語を提供するようにも求められる」[59]。

社会の中で支配的地位にある市民が、マイノリティの立場にある市民の境遇に対して「無邪気で品のよい態度」をもって関心を寄せ、自らの境遇について語ることを求めることさえも、社会的権力と社会的区別を覆い隠すことに寄与しうる。こうした言動や身ぶりは、支配の関係において支配の主体である個人がその関係から享受してきた特権についての懺悔であり、支配に服している人々によって赦されることを求めるものと見ることもできる。そして、その引き換えとして、支配を体系的な政治的問題として捉える契機は失われるのである。

以上、シヴィリティの規範によって象徴的次元における支配の問題に適切に取り組むことがいかにして阻まれるのかという点について、社会の中で有利な立場にある個人（このケースではクレア）の側に焦点を当てて論じてきた。他方で、クレアの発言に対して憤懣や怒りを覚えた学生たちは、このケースでは、それらの感情を教室の中ではなく教室の外で

表出させざるをえなかった。というのは、教室の中でこれらの感情を表明することは、「シヴィル」ではないとされるからである。しかし、むしろシヴィルではないとされるこれらの感情的反応を教室の中に包摂していくことは、支配の問題、あるいは、（より一般的に）社会正義の問題について学生たちが共同して批判的に省察する可能性を開いていくことにつながるかもしれないとセイレズ・ハノンは主張する。「アウトローな感情（outlaw emotions）」は、現下の状況において支配的ではないパースペクティヴを示す感情でありうるものであるが、「アウトローな感情」を教室内に包摂していくことで、学生たちは従来の記述における世界像とは異なる仕方で世界を知覚することができるかもしれない。自分とは異なる世界の記述に触れることにより、学生たちは自分の世界像の基礎づけを問題化する批判的・反省的プロセスに取り組むようになる見込みがある、と彼女は論じる。[60]

こうしたセイレズ・ハノンの議論は、すでに確立されている礼節のシヴィリティの規範に照らせばインシヴィリティと見なされる発言や行為が、むしろ討議のプロセスのなかで積極的な意義を持ちうることを示唆するものとして理解される。マクロな公共的討議のプロセス内部におけるインシヴィリティの位置づけについては、エストランド（David M. Estlund）のシヴィリティ論が一つの参考となる。エストランドは、公職者による決定形成過程であるフォーマルな政治的公共圏と、フォーマルな制度の外部で行われる政治的活動の領域であるインフォーマルな政治的公共圏とを区別した上で、後者のインフォーマルな公共圏においては、インシヴィリティに対する許容度の高い「広いシヴィリティ」の基準が適用されるべきであると主張する。その理由として彼は、権力の不均衡による公共的コミュニケーションの認知的側面での歪曲を是正するためには、シヴィルとは見なされないような発言や行動を「対抗的権力」として公共的コミュニケーションに導入することが有効となりうるということを挙げている。[61]

エストランド自身は、民主的決定手続の正統性という問題のコンテクストにおいて以上のような見解を提示しており、[62]支配の不在という共和主義的自由の価値へのコミットメントを特に闡明にしているわけではないが、インシヴィリティの認知的効果は、現代共和主義の観点からも重大と認められるだろう。すなわち、既存の礼節のシヴィリティの規範に従うならばシヴィルではないと見なされる発言や行動は、その規範によって隠蔽ないし歪曲されている意見や利益

を開示し、その限りにおいて支配の不在につながる潜在性を有していると考えられるのである。

支配の不在としての共和主義的自由を享受することは、恥辱を覚えることなく、恐怖や畏敬を覚えることなく他者の目をまっすぐ見ることができ、他者と同等であると意識していることであり[63]、また、率直さ（forthrightness）のエートスが広く市民一般の間に浸透していることを含意する[64]。こうした平等な市民相互の間主観的地位を実現するために、支配の象徴的構造をなしている既存の礼節のシヴィリティの規範が批判的精査の対象となることは避けられない。現下の状況において通用している社会的規範からすればシヴィルとは見なされない発言や振舞いは、「すでに存在する、問題を孕んだ関係の穏やかな表層を掻き乱し、問題を無視することができないと私たちに教える」という点で民主的決定形成の前提条件ともなりうる[65]。インシヴィリティは、これまで礼節のシヴィリティの規範によって抑圧され公表されることのなかった意見や利益、あるいは、それらを形づくるパースペクティヴの存在を示し、注意を喚起する限りにおいて、民主的討議のプロセスを通した支配の不在の実現という目標にとっても重要なものである。

六　結語

本稿は、現代共和主義が擁護する支配の不在としての自由の観点から、人々の間の日常的な社会的相互行為を統制する礼節のシヴィリティの規範が支配を恒常化させうる可能性を明らかにしてきた。そして、このような礼節のシヴィリティの規範を変容させ、支配の不在を実現していくためには、適切な形のインシヴィリティ、いわば「理に適った敵意」の表明さえも受け入れる必要があり、シティズンシップ教育の実践でもこの点は留意されなくてはならないと主張してきた。

しかし、どのような場合にインシヴィリティが許容される、ないし、必要とされるべきかを判断するためには、複雑な文脈的判断が必要とされるであろうし、どのようなコミュニケーション上の戦略をとるべきかを十分に考慮しなくてはならないだろう。怒りや憤懣といった否定的な感情が表明され、それを真剣に受け止めることが要請される場合があ

ることは確かである。しかし、ありとあらゆる感情の表出を無批判に受け入れるということは、終局的にはシヴィリティそのものの放棄につながりうるということも否定できない。

この問題およびその教育上の含意については更なる考察が必要であるが、最後に述べておくべきことは、礼節のシヴィリティの規範を批判的に問い直していく集合的プロセスに参加する市民に求められる政治的シヴィリティは、諸々の市民的徳性の行使を必然的にともなった複合的なものであるということである。本稿では、意見や主張の表明という側面に強調点を置き、率直さのエートスが支配の不在の構成条件であると主張してきたが、他者に対して開かれた心性をもち、相当程度の解釈上の好意をもって他者の発言や振舞いを受け止めるということが率直さにともなわなければ、むしろ公共的コミュニケーションの破綻へとつながってしまう[66]。シティズンシップ教育がインシヴィリティの認知的価値さえも認めつつ、政治的シヴィリティの促進を目標とするのであれば、その教育の試み自体もまた、諸々の徳性の関係、そして、それらをいかに発達させていくかについて複雑な考慮を必要とするであろう。

（1）名詞のcivility、その対義語であるincivility、また、形容詞のシヴィルcivil, uncivilにどのような邦訳語を充てるかということ自体、一つの難問である。「市民性」や「開明性」がcivilityの訳語として採用されているケースもあるが、本稿では一貫して、シヴィリティ／インシヴィリティ、シヴィルな／シヴィルではない、という表記を使用していることをここで断わっておく。

（2）二〇一〇年五月一日、米ミシガン大学卒業式でのオバマ大統領のスピーチより引用。

（3）シヴィリティ概念についての政治思想史的研究としては、Richard Boyd, *Uncivil Society: The Perils of Pluralism and the Making of Modern Liberalism*, Lexington Books, 2004がある。また、シヴィリティおよび市民社会概念の多様な解釈を比較検討した近年の論考として、Dieter Rucht, 'Civil Society and Civility in Twentieth-Century Theorising,' *European Review of History*, Vol. 18, No. 3 (2011), pp. 387-407やAyman Akman, 'Beyond the Objectivist Conception of Civil Society: Social Actors, Civility, and Self-Limitation,' *Political Studies*, Vol. 60 (2011), pp. 321-340を参照。これらの文献はいずれも、様々な結社（associations）が存在する価値中立的な空間として市民社会を捉える仕方を批判し、市民社会の道徳的性格を問うという観点から、シヴィリティ

の意義を探究しようとしている。邦語によるシヴィリティ概念に関する近年の思想史的研究としては、木村俊道『文明の作法――初期近代イングランドにおける政治と社交』ミネルヴァ書房、二〇一〇年。木村俊道「初期近代イングランドにおける会話・作法・社交」、『政治思想研究』第一三号、二〇一三年、七二～一〇三頁。また、現代政治理論の領域におけるシヴィリティ概念をめぐる規範的議論を整理・検討した邦語の論考としては、平井亮輔「シビリティと語りの正義」、田中成明編『現代法の展望――自己決定の諸相』有斐閣、二〇〇三年。本稿もこの平井論文に負うところが大きい。

（4）Melanie White, 'An Ambivalent Civility', *Canadian Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 4 (2006), p. 446.

（5）本稿では、シティズンシップ教育（citizenship education）と市民教育（civic education）を、いずれも自由で民主的な社会の担い手となる市民の育成をめざすフォーマルな教育という意味で互換的に用いている。civic という形容詞には、ブルジョアジー／シトワイアンという区別を踏まえた上で、私的・個人的な市民としての側面に対する公共的・政治的な市民としての側面を強調するために「公民（的）」という訳語をあてることも可能である。もちろん、シティズンシップ教育または市民教育において問題となるのは公共的・政治的側面であるが、日本語の「公民」は特に学校教育の文脈において特殊なニュアンスを伴うものとなっているため、本稿では civic に「公民（的）」ではなく「市民（的）」の語をあてている。政治と教育におけるシヴィリティの問題を扱った近年の文献としては、Deborah S. Mower and Wade L. Robison eds., *Civility in Politics and Education*, Routledge, 2012を参照。

（6）Sally J. Sayles-Hannon, "'Uncivilizing" the Social Justice Classroom: Civility and Emotion in Critical Thinking', in Robert Kunzman ed., *Philosophy of Education Yearbook 2011*, Philosophy of Education Society, 2011, pp. 152-153.

（7）政治思想史・現代政治理論の分野における共和主義研究の文献はまことに厖大であり、ここではそのごく一部を挙げるにとどめる。John G. A. Pocock, *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton University Press, 1975（田中秀夫ほか訳『マキァヴェリアン・モーメント――フィレンツェの政治思想と大西洋圏の共和主義の伝統』名古屋大学出版会、二〇〇八年）. Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Oxford University Press, 1998（梅津順一訳『自由主義に先立つ自由』聖学院大学出版会、二〇〇一年）. Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*[Oxford Political Philosophy Series], Clarendon Press, 1999. 近年の共和主義研究の動向については、Iseult Honohan, *Civic Republicanism*, Routledge, 2002. Cécile Laborde and John W. Maynor, *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, 2008. 邦語では、小田川大典「共和主義と自由――スキナー、ペティット、あるいはマジノ線メンタリティ」、『岡山大学法学会雑誌』第五四号、六六五～七〇七頁。田中秀夫・山脇直司編著『共和主義の思想空間――シヴィック・ヒューマニズムの可能性』名古屋大学出版会、二〇〇六

年。松原隆一郎・佐伯啓思編著『共和主義ルネサンス――現代西洋思想の変貌』ＮＴＴ出版、二〇〇八年。

（8）ネオ・アテネ型とネオ・ローマ型の区別をペティット自身意識しており、自分は後者の系譜に属すると明言している。Philip Pettit, *Republicanism*, 285ff.

（9）Cheshire Calhoun, 'The Virtue of Civility', *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 29, No. 3 (2000), pp. 259-260.

（10）*Ibid.*, p. 264.

（11）*Ibid.*, p. 262.

（12）*Ibid.*, p. 267.

（13）M. Victoria Costa, 'Political Liberalism and the Complexity of Civic Virtue', *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLII (2004), pp. 154-155.

（14）礼節のシヴィリティと政治的シヴィリティとを区別するという考え自体は、ある程度広く受け入れられていると考えられる。しかし、論者によって使用する名称は異なっており、礼節のシヴィリティを私的なシヴィリティ（private civility）と称する論者もいる（例えば、Sune Lægaard, 'A Multicultural Social Ethos: Tolerance, Respect or Civility?', in Gideon Calder and Emanuela Ceva eds, *Diversity in Europe: Dilemmas of Differential Treatment in Theory and Practice*, Routledge, 2011）。しかし、本稿では、親密圏内部の関係ではなく、市民社会というアリーナにおける見知らぬ人たちの間の相互行為を統制する言論と行動のコードとして礼節のシヴィリティを位置づけている。このことを明示したいために「私的なシヴィリティ」ではなく「礼節のシヴィリティ」という語を採用した。

（15）Richard Boyd, 'The Value of Civility?', *Urban Studies*, Vol. 43, Nos. 5/6 (2006), p. 864.

（16）Pettit, *Republicanism*, p. 67.

（17）*Ibid.*, pp. 31-32.

（18）*Ibid.*, p. 82.

（19）*Ibid.*, p. 299. Charles Larmore, 'Liberal and Republican Conceptions of Freedom', in Daniel Weinstock and Christian Nadeau (eds.) *Republicanism: History, Theory, and Practice*, Frank Cass, 2004, p. 102.

（20）Frank Lovett, *A General Theory of Domination and Justice*, Oxford University Press, 2010, pp. 132-133.

（21）ロヴェットは、象徴的次元における支配の例として、ミルトンが指摘した絶対主義体制が「廷臣の精神（courtier spirit）」の効果、

多数派の暴政によって民主的共和国においても「廷臣の精神」のようなものが蔓延するのではないかというトクヴィルの懸念、ヴィクトリア朝期の社会において物静かな謙遜が女性および下層階級の成員の徳として見なされていたことなどを挙げている。Frank Lovett, *A General Theory of Domination and Justice*, p. 133.

(22) Philip Pettit, 'Freedom with Honor: A Republican Ideal', *Social Research*, Vol. 64, No. 1 (1997), p. 59.

(23) Philip Pettit, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Oxford University Press, 2012, pp. 37-40.

(24) *Ibid.*, p. 44.

(25) Sharon R. Krause, 'Beyound Non-domination: Agency, Inequality and the Meaning of Freedom', *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 39, No. 2 (2013), p. 193.

(26) *Ibid.*, p. 195.

(27) Philip Pettit, *Republicanism*, ch. 8 とはいえ、ペティットの社会的規範をめぐる議論には問題がないとは言えない。ペティットの議論の危うさが看取されるのは、いかにして共和政体のフォーマルな諸制度を支える社会的規範の一般的遵守を促進していくかという論点に関する彼の提案である。彼は、他者の是認を求め、否認を避けようとする人間の欲求に依拠したインフォーマルなサンクションとして「触れることのできない手（the intangible hand）」を、社会的規範の形成と維持を促進するための有効な戦略として擁護している（Pettit, *Republicanism*, pp. 253-257. また、Philip Pettit and Geoffrey Brennan, *The Economy of Esteem: An Essay on Civil and Political Society*, Oxford University Press, 2004も参照）。しかしながら、この「触れることのできない手」は、それ自体としては社会的規範の実質的内容の如何にかかわりなく、当該の規範を維持、強化する方向へと働く危険性をはらんでいる。本稿での問題との関連で述べるならば、支配の象徴的構造の一部と見なされる礼節のシヴィリティもまた、このインフォーマルなサンクションの働きによって固定化される惧れがある。社会的規範をめぐるペティットの議論については、以下の拙稿で検討を行った。井之口智亮「他者の評価に対する欲求は徳へと導くのか――フィリップ・ペティットの「シヴィリティ」論の検討を通じて」『早稲田政治公法研究』第一〇〇号、二〇一二年、三五―四九頁。

(28) Cécile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, 2008, p. 17. John W. Maynor, *Republicanism in the Modern World*, Polity, 2003, p. 194.

(29) Pettit, *Republicanism*, p. 55. また、Lovett, *A General Theory of Domination and Justice*, ch. 4も参照。

(30) Pettit, *Republicanism*, p. 55. Maynor, *Republicanism in the Modern World*, p. 53.

（31）Maynor, *Republicanism in the Modern World*, p. 85.

（32）*Ibid.*, pp. 50-51.

（33）James Bohman, 'Domination, Epistemic Injustice and Republican Epistemology', *Social Epistemology*, Vol. 26, No. 2（2012）, p. 180.

（34）*Ibid.*, p. 178.

（35）Philip Pettit, *On the People's Terms*, pp. 78-79.

（36）*Ibid.*, pp. 253-254.

（37）Philip Pettit, *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Polity, 2001, p. 156.

（38）John Rawls, *Political Liberalism* [expanded edition], Columbia University Press, 2005, p. 217. David Archard, 'Political Disagreement, Legitimacy, and Civility', *Philosophical Explorations*, No. 3（2001）, p. 208.

（39）Rawls, *Political Liberalism*, p. xlix.

（40）ガットマンとトンプソンは、討議デモクラシーの中核的原理として相互性を位置づけた上で、この原理から相互尊重（mutual respect）という市民的徳性を導出している。Amy Gutmann and Dennis Tompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge University Press, ch. 2を参照。

（41）ロールズの政治的リベラリズムと共和主義の関係についていえば、彼は市民的ヒューマニズム（civic humanism）と古典的共和主義（classical republicanism）を区別した上で、自身が擁護する政治的リベラリズムの構想と古典的共和主義は両立可能であると言明している。この市民的ヒューマニズムと古典的共和主義の区別は、本稿におけるネオ・アテネ型共和主義とネオ・ローマ型共和主義の区別に対応していると考えられる。Rawls, *Political Liberalism*, p. 205.

（42）*Ibid.*, p. 56.

（43）Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, 2000, p. 55.

（44）*Ibid.*, pp. 59-60.

（45）*Ibid.*, pp. 64-65.

（46）*Ibid.*, pp. 71-72.

（47）*Ibid.*, p. 57.

（48）*Ibid.*

（49）Eamonn Callan, *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*, Oxford Univerisity Press, 1997, pp. 174-178.

（50）アメリカ合衆国における学校選択論争については、例えばAlan Wolfe ed., *School Choice: The Moral Debate*, Princeton University Press, 2003を参照。

（51）Sayles-Hannon, '"Uncivilizing" the Social Justice Classroom', p. 153.

（52）Meira Levinson, 'Challenging Deliberation', *Theory and Research in Education*, Vol. 1, No. 1（2003）, p. 36.

（53）Young, *Inclusion and Democracy*, p. 57.

（54）Young, *Inclusion and Democracy*, pp. 77-78.

（55）Sayles-Hannon, '"Uncivilizing" the Social Justice Classroom', p. 153.

（56）Cris Mayo, 'The Binds that Tie: Civility and Social Difference', *Educational Theory*, Vol. 52, No. 2（2002）, p. 179.

（57）*Ibid.*, p. 178.

（58）Andrew Peterson, 'Civic Republicanism and Contestatory Deliberation: Framing Pupil Discourse within Citizenship Education', *British Journal of Educational Studies*, Vol. 37, No. 1（2009）, p. 62.

（59）Mayo, 'The Binds that Tie', p. 180.

（60）Sayles-Hannon, '"Uncivilizing" the Social Justice Classroom', p. 156.

（61）David M. Estlund, *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton University Press, 2007, p. 193.

（62）エストランドは、民主的決定手続の正統性は、個々の決定の正しさではなく、決定手続が正しい決定を導く傾向を有しているか否かにあるとする認知的手続主義（epistemic proceduralism）という立場を擁護しており、その観点から「広いシヴィリティ」の基準の適用可能性を問題としている。本稿では、エストランドの認知的手続主義に対していかなる評価を下すべきかという論点には立ち入らない。

（63）Pettit, 'Freedom with Honor', p. 65.

（64）Pettit, *Republicanism*, p. 236.

（65）Mayo, 'The Binds that Tie', p. 185.

（66）Eamonn Callan, 'When to Shut Students Up: Civility, Silencing, and Free Speech', *Theory and Research in Education*, Vol. 9,

No. 1 (2011), p 17.

＊本稿は、科学研究費補助金基礎研究（B）平成二一～二四年度「周縁からの政治参加と政治教育」研究会の平成二四年度第一回研究会（於関西大学、二〇一三年一月二六日開催）における口頭発表「シヴィリティと支配（domination）の問題――現代共和主義の観点から」を元にしている。同研究会では、大津留（北川）智恵子氏、石橋章市朗氏、蓮見二郎氏、安武真隆氏をはじめとして多くの方から貴重なコメントを頂いた。また、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示したい。

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

ワイマール期におけるトーマス・マンの人文主義論

――自己涵養と社会的連帯

速水淑子

一　はじめに――内面性と政治の結びつき

本稿の目的は、ワイマール期を中心としたトーマス・マン（Thomas Mann, 1875-1955）の教養および人文主義論の政治的意義を、ドイツ近代における教養の概念史に照らしつつあきらかにすることである。

この時期のマンの政治思想をめぐっては、マンが一九二二年に共和国支持を宣言した当時から今日にいたるまで、保守的君主主義者から共和主義者への「転向」が、激しい議論の的となってきた[1]。但しマンの日記が公開された一九七五年以降、転向か継続かの二者択一にこだわる議論は減り、変化と継続性のどちらをも認めつつ思想の変化の細部を分析する傾向が強まった。その際特に問題となるのが「理性の共和主義者」（Vernunftrepublikaner）としてのマン像である。二二年以降のマンはしばしば、本来は君主主義の存続を望んでいたが、運命を受け入れる諦念から情熱なしに共和国を支持した「理性の共和主義者」と評価される[2]。この言葉は一九一九年、マイネッケによってはじめて用いられ、他に選択肢がなかったがゆえに共和国を受け入れた知識人、政治家、実業家らを指す用語として用いられた[3]。代表的な人物としてはマイネッケの他にシュトレーゼマン、トレルチ、ラーテナウ、そしてトーマス・マンが挙げられる。

マンを「理性の共和主義者」とみなすか否かという問いは、理性、啓蒙主義、生、健康、デモクラシーとリベラリズ

ムを一方に、感情、非合理性、ロマン主義、死、病気、保守主義、審美主義を他方に置き、両者のジンテーゼを求めるこの時期のマンの試みをどのように評価するかという問いとかかわっている。マンを「理性の共和主義者」とする解釈はしばしば、このジンテーゼの試みを失敗とみなす評価と結びつく。こうした見方によれば、マンはショーペンハウアーの影響をうけた保守主義的、ロマン主義的、非合理主義的理念への共感を捨て去ったことはなく、デモクラシーに対する支持はつねに表面的なものであった[4]。感情と理性の領域が引き裂かれたまま、共和国支持は理性の領域でのみ行われ、感情の領域では行われなかったとされるのである。例えばクルツケの研究はこうしたマンの非政治的姿勢を保守主義の伝統に位置づける試みであった[5]。クルツケは、近代における保守主義を意味と存在が一致したかつての生活形式が失われた時代になおも理性や抽象性を媒介せず生の直接的な把握をめざす精神態度と規定し、マンの歩みをその一例とみなす。その結果、共和国支持は抽象的で理性的な本来の志向からそれた二次的なものとみなされる。クルツケはマンが生涯にわたって失われた非合理性を求め、非政治的、非デモクラシー的、非啓蒙的な思考を抱いていたと指摘した。七〇年代以降盛んに行われたこうしたマンの審美的保守性の指摘は[6]、五〇年代および六〇年代に支配的であった、理性と啓蒙の側に立ち保守主義者から反ナチのデモクラットへ成長を遂げた政治的作家というマン像[7]に対する異議申し立てでもあった。

これらの研究に共通する「理性の共和主義者」としてのマン像とは異なり本稿では、ワイマール期のマンが共和国を可能にする感情的基礎を求めていた点に注目したい[8]。この時期のマンは個人の内面的領域と政治の分離という従来の主張を放棄し、生まれつつある共和国の感情的基礎、すなわち共和国ないしデモクラシーのエートスの育成に力を注いでいた。マンは一九一八年、君主制を擁護した『非政治的人間の考察』(*Betrachtungen eines Unpolitischen*, 1918)を擱筆し、敗戦後の政治的混乱のなかで自らの立場の見直しを迫られていた。ロシア革命、敗戦、ドイツ革命の経験をへて、マンはフランスともロシアとも異なるドイツ的政治の実現を新しく生まれた共和国に期待するようになる(TB 74, 100, 166)。その際問題となったのが、個人の内面にかかわる事柄と政治権力を分離すべきとする『考察』の主張(XII 149, 269)だった。『考察』においてマンは共和国を、政治的無関心を許さずあらゆる精神的価値を政治的基準から判断する「精神と

政治の一致」と定義していた（XII 232ff., 303, 386）。共和国に期待を寄せるようになったマンは、この『考察』以来の分離の主張を見直すよう迫られる。

この思想的再構築は三つの関連し合う次元において行われた。第一は『魔の山』（*Der Zauberberg*, 1924）で展開された人間論・有機体論・共同体論を含む宇宙論の構築である。マンは新しい宇宙論を通じて個人性と共同体意識の両立を可能にする「有機体への共感」を提示し、それをドイツ共和国のエートスとして主張した[9]。第二はこの宇宙論を支える認識論（物語論）の構築である。マンは自身の宇宙論・人間論を陶酔や夢といった非合理的な経験を通じてのみ触れることのできる「原型」とみなし、この原型を理性によって意識化し言語によって再現前化する点に物語の役割を求めた[10]。そして第三の試みが、個人性と公共的意識の両立を可能にするエートスを歴史のなかに探ることであった。マンは共同体への奉仕と個人主義を結びつけてきた精神史上の力を「教養」（Bildung）および「人間性」（Humanität）概念に求める。市民的人文主義の中核ともいえる二つの概念の新しい解釈を通じて、マンは市民層と社会主義陣営の双方に訴えかける。すなわち市民層に対してはこれらの概念を非政治化してきた自らの態度に反省を促し、社会主義陣営に対しては新たにその担い手たることを望むのである。

このように『考察』擱筆以降のマンの思想的課題は、感情、非合理主義、審美主義のイメージと結びついた内面的領域と理性と啓蒙と政治権力の架橋、すなわち個人と社会の関係の新しい関係を定めることであった。近年のマン研究において政治と内面的領域の関係を特に扱っているのが、対照的な結論を有するヘルマンとメーリングの著作である。

ヘルマンはマンの政治思想を現実政治の利害関係の上位から道徳的ユートピアを提示する「知識人の政治」と解釈し、それをローティーの議論をもとに高く評価する[11]。ローティーは自己創造の語彙を通訳不可能で審美的なものとみなし、その上に人間の連帯を築くことは不可能であると考える。超歴史的で超個人的な「真理」や「神」や「理性」や「人間性」は存在せず、それゆえそうした普遍性への到達を目指しその基礎の上に公共性を築く試みは断念されるべきである。そこでローティーは自己創造の領域と連帯の領域を切り離し、前者を私的なもの、後者を人びとが創造し共有しその上に連帯を築く公共的なものと位置づけるよう提案する。こうした社会構想によって「リベラルなアイロニスト」という存

在形式が可能になる。「アイロニスト」とは、自己創造の領域における価値観（「終極の語彙」）が他の語彙と置き換え可能な偶然的なものであることを知っている人びとを指し、「リベラル」とは残酷さの減少を希望することを指す。アイロニストの立場からすれば、残酷さの減少という望みも個人的な「終極の語彙」にすぎない。そこで「リベラルなアイロニスト」はこの希望を実現するためにそれを普遍的規範として主張するのではなく、ジャーナリズムや小説といった「物語」によって他者の想像力に訴える戦略をとる。ヘルマンはローティーの「リベラルなアイロニスト」とマンの「市民」を重ね合わせる[12]。公的領域でのデモクラシー支持と私的領域における審美的態度という異なる語彙をマンが並立させた点に、ヘルマンはローティーと重なり合う「イロニー的政治」をみる。その上でヘルマンはユートピアの構想を伴うマンのイロニー的政治をデモクラシーの条件とみなす。なぜならヘルマンにとってデモクラシーとは多元性と懐疑に基づく政治秩序であるためである。

一方でメーリングはヘルマンとは逆に政治思想家としてのマンの意義を、マンが善き生についての個人的な構想を共同体の正義と重ね合わせた点に求める。政治的基礎概念を「いかに生きるべきか」という問いと結び付け、その道徳的価値を実証主義的狭隘化から取り戻した点で、メーリングはマンをプラトン的な哲学者とみなす[13]。マンは「いかに生きるべきか」という問いから出発し、存在するもの全体の推測的意味すなわち世界観の探求へと向かった。その際自らの形而上的世界観を絶対的なドグマとするのではなく、それに基づいて実際に生きかつ死ぬことによってその真理性を証明しようとした。この個人的な道徳的確信の実践は、現実には他者と共同的にのみ実現しうる[14]。それゆえ善き生についての個人的構想は共同的な正義としての普遍的有効性を主張し、必然的に政治化する。この真理性は複数性や多元性と矛盾するものではなく、個々人は自らが選んだ立場を社会で互いに競わせ、闘争的に自らの位置を定めていく。マンがこのように相対的な世界観に至ったのは、彼が政治権力を支配者の側からでなく被治者の側からとらえ、その暴力性を自覚していたためであった[15]。マンは自らの善き生の構想のもとに、政治行為をその帰結から道徳的に批判した[16]。但しマンは個人的かつ共同的な人文主義的志操原理を国家形態の問題に直接結びつけることはしなかった[17]。それでもなおメーリングは、マン自身の試みを越え、国家形態の世界観的前提を問題にする。そしてマンの選択した相対的批判的世界観

がデモクラシーという国家形態の条件であると論じるのである。[18]

本稿はヘルマンとメーリングと同じく個人的自己涵養と政治の関係を扱うが、この二人のどちらとも異なる立場をとる。第一に本稿はヘルマンとは逆に自己創造と連帯の有機的な結びつきこそむしろマンのこの時期の課題であったことを示す。一方で本稿はマンをプラトン的な哲学者の伝統に位置づけ善き生の構想を個人の責任感のもとに共同体の正義に反映させようとするメーリングの見方にも異議を唱える。たしかにマンの世界観は形而上的性格を有している。しかしマンは、人文主義的な理想を共同体の正義とみなすために、個人的な確信のみに依拠するのではなく、教養と人文主義の伝統を重視し、それゆえその伝統が抱える困難性に自覚的であった。マンの人文主義が形而上的世界観を伴うのは、共同体的なコモンセンスが失われた社会的歴史的条件に迫られてのことであった。その意味でマンの形而上的世界観は教養の伝統と相補的に理解されるべきである。マンが重視したのは観想によって得られる個人的な確信ではなく、個人の内的完成と社会的連帯の有機的な結びつきを可能にし、デモクラシーないし共和政を可能にするエートスの涵養であった。

こうしたマンの試みをあきらかにするため、本稿では近代ドイツにおいて教養および人文主義が担ってきた「自己涵養」と「共同性」という二つの志向性の関係に注目する。教養の概念が歴史のなかで果たしてきた役割を振り返ることではじめて、マンがいささか唐突に名前を挙げるヘルダーリン、ゲーテ、ゲオルゲらとマンの唱える「新しい人文主義」の関係があきらかになると思われるからである。個人的内面的な自己涵養と社会的連帯に向けた共同性の獲得という一見相反する過程は「教養」の概念史において矛盾を孕みつつも共存してきた。教養は人文主義的概念の一つとして特殊的な個人を普遍的な共同性に結びつける役割を期待されてきたのである。しかしこの概念は二〇世紀初めには社会的意義を失いもっぱら個人的内面的概念とみなされるようになっていた。マンはこうした精神史を反省し教養と共同性の結びつきを再興しようとする。この試みはさらにすでに過去のものとみなされつつあった人文主義（Humanismus）の伝統の刷新と擁護へと繋がっていく。以下ではまず教養と共同性の関連をめぐる精神史をより広い文脈から検討したのち、ドイツ近代精神史において教養概念が社会的意義を失うに至った歴史を振り返る（二章一節）。続いて、教養に対するペ

シミズムが支配した二〇世紀初頭に著された二つの教養小説論の意義を検討し（二章二節）、三章においてマンの教養および人文主義論を検討したい。

二　教養概念と共同性をめぐるドイツ精神史

1　ガーダマーの人文主義論とドイツ近代における教養概念

『真理と方法』においてガーダマーは、「教養」（Bildung）、「共通感覚」（sensus communis）、「判断力」（Urteilskraft）、「趣味」（Geschmack）という一連の人文主義的理想が、慣習的な共同存在と個人の相互性を前提とすることを指摘している。ガーダマーはヘーゲルに従って教養を特殊的な個人が自己の特殊性と部分性を犠牲にしより普遍的で共同的なものへ自己を高める精神の運動として捉える（WM 15ff.）。教養は個人が世界で生まれ育っていくうえで誰もが歩まざるをえない道のりである（WM 17f.）。世界は個人の存在の以前にすでに言語や慣習や制度によって人為的に形成されており、個人はこれらの慣習や制度を言葉を覚えるのと同様に身に着けていかなければならない（WM 20）。その過程で個人は私的な諸目的から距離をおき、他者であれば持つかもしれない視点を考慮し、自分のものとは異なったより普遍的なものに自らの視点を高めていく（WM 22f.）。留意すべきは、ここで言う「普遍性」が論理的に基礎づけられる真理でも固定された尺度でもなく、他人ならば持つかもしれない視点として特殊的かつ具体的に想定される点である（WM 26）。その意味で教養は理論的知識（σοφία）と区別される実践的知識（φρόνησις）にあたる。実践的知識は単なる推論能力ではなく倫理的な徳である（WM 25ff.）。というのも具体的な状況を把握しそれに適切に対応するためには自分だけではなく他者が追求する目的に眼前の問題を包括させることが必要であり、そのようにして行われた行為が正義とみなされるからである（WM 27）。このときに実践的知識を方向付けるものが「普遍的なもの」の内容であり、実際には個人がそこに投げ込まれている慣習的存在（sittliches Sein, ἕξις）がそれにあたる（WM 27）。

こうした事情は教養と密接な関係にある「共通感覚」の理念にもあてはまる。ガーダマーはヴィーコの議論に従い、共通感覚が共同体の感覚であることを明らかにする（WM 24ff.）。ヴィーコはデカルトの数学的真理に対抗して深慮（pludentia）や雄弁術（eloquentia）といった人文主義的理念を擁護した（WM 26）。人間の意志に方向性を与えるのは理性という抽象的一般性ばかりではなく、むしろ真理らしきものによって培われる共通感覚である（WM 26）。共通感覚は個人が属する共同体におけるそのつど具体的な共通性に支えられている。この共同体は比較的小さな集団の場合もあれば、民族、国民を意味することもあり、さらには全人類を含むこともあり得る（WM 26）。共通感覚はあらゆる個人に生来備わっている能力ではなく、意志と行動に方向性を与える倫理的な徳である。それは共通の幸福と正義についての感覚であり、生活の共同性のなかで獲得され規定される良識である（WM 27）。個々人は共通感覚に基づいて個々の対象が正しいか誤りか、してよいか悪いかの判断を下す（WM 37）。このように共通感覚およびそれに基づいた判断力は、教養と同じく共同性を前提とし社会的道徳的要請としての機能を持つ。同様の機能を有してきた概念としてさらに「趣味」が挙げられる（WM 41）。

このようにガーダマーは、教養、共通感覚、趣味、判断力という人文主義的概念が、共同体と個人の相互関係のなかで創造されると同時に、共同体と個人の双方に対する規範として機能してきたことをあきらかにする。しかしアリストテレス以来の共通感覚の伝統がスコットランド学派を経てイギリスやロマン語圏においていまだ命脈を保っているのに対して（WM 20ff.）、ドイツにおいて共通感覚の社会的政治的内容が受容されることはなかった。ドイツにおいて共通感覚の理念は完全に脱政治化され、本来の批判的意味を失い、もっぱら理論的な能力として机上の学問に組み込まれた（WM 32）。こうした事情は趣味と判断力の場合にもあてはまる。その顕著な表現をガーダマーはカントの判断力批判と趣味論にみる（WM 36ff.）。カントにおいて判断力と趣味は万人が生来有する普遍的能力へと抽象化され、それが本来持っていた道徳的な意味は捨象されているのである（WM 48ff.）。それでは教養の概念の場合はどうであろうか。

ドイツにおける教養概念の歴史は一三世紀後半に始まる神秘主義に遡ることができる。一四世紀前半、エックハルト、ゾイゼ、タウラーら神秘主義者はこの概念に、堕落以前の無垢な人間像を取り戻す努力としての「再形成」と、神の像

を人間のうちに感じ取る「超形成」という二重の意味を込めた（Bi 509）。ここにはすでに教養概念の二つの特徴、対他的に働くと同時に対自的にも働くという双方向性と、不完全な個人が完全性をめざして努めるという個人の完成への志向が表明されている[19]。但しここで形成の拠り所となる普遍性は、共同体の慣習や他者との相互性にではなく超越的な神との個人的内面的な対話によって規定されていた。超越者との個人的内面的な関係に規定される教養概念が人間同士の関係のなかで理解されるようになったのは一七世紀末以降、シュペーナー、アルノルトら敬虔主義者によってのことであった（Bi 510）。教養概念の世俗化は一八世紀半ば以降ますます進み、教養は「教育」（Erziehung）ないし「啓蒙」（Aufklärung）の意味に近づいて行った（Bi 512）。教養の語は教育者による具体的な実践としてさらには個人の自己涵養として用いられ、最終的には個人の理解力と判断力の形成をさすようになった。こうして教養概念が超越的な神から離れ世俗化されるとともに、教養が拠り所とする普遍性も神ではなく人間関係と慣習に基づく共同性に規定されるようになった。教養による個人と社会の相即的な改善という理念は、教養を通じて社会全体の幸福の実現をはかる啓蒙主義とともに一世を風靡するようになった。批判的能力を持った個人への成長ないし育成という啓蒙主義の教養観は一八世紀末、フランス革命を通じて確立し、同時に批判を呼び起こした（Bi 522）。革命に危機感を抱いた貴族と有産市民は教養を既成秩序に資する保守的な概念として解釈した（Bi 524f.）。教養を規定する共同性は領邦国家における国民概念に担われ、教養は国民教育とみなされた。国家と社会に対する個人の義務と役割の習得が重視されると同時に、国民のそれぞれに社会的身分に応じた教育が必要であるとする分業的かつ実用主義的教育観が唱えられ（Bi 513）、のちにフィヒテに引き継がれることになった（Bi 526f.）。

教養の政治的社会的意義が既成秩序に資する国民教育へと収斂される一方、ヘルダーは同時期、個人および諸国民の内からの「自己形成」の契機を強調することで、内面的な発展過程としての教養像を確たるものにした（Bi 515ff.）。個性と内面的志向性を強調するこうした教養観はフランス革命と啓蒙主義における政治性と普遍性への反動でもあった。ヘルダーが明確化した個性と発展という教養理解は、古典主義、ロマン主義、理想主義、新人文主義における教養理解を共通して特徴づけることになる。一九世紀はじめには、フンボルトがあらゆる人間が内的価値を最大限に高め人間性

の完成をめざすという普遍的教養の理想を掲げ（Bi 519ff, 536）、ヘーゲルが教養を哲学的原理にまで高めた（Bi 534f.）。その過程でこの概念はしだいに、啓蒙（Aufklärung）、教育（Erziehung）、進歩（Fortschritt）といった政治的社会的含意を有する啓蒙主義の語群を離れ、精神（Geist）、文化（Kultur）、人間性（Humanität）といった語群とより密接に結び付くようになった（Bi 516）。啓蒙主義から離れるとともに、教養概念はルネサンス以来受け継がれてきた人文主義の伝統に則り、その理想像を古代ギリシアとローマ（とりわけ古代ギリシア）世界に求めるようになった（Bi 518f.）。その様子はヴィンケルマン、ヴィーラント、フンボルトの古典研究、ゲーテやシラーの文学作品、ヘーゲルの哲学にまで見て取ることができる。こうして教養人の重要な条件として古典語の素養が求められることとなった。古代ギリシアの言語、文化、芸術に関する知識を重視する姿勢はとりわけ一八世紀末の新人文主義に著しく、そのなかで古典の素養の研鑽という教養の実態と、身分や職責に応じた政治的社会的教育というもうひとつの教養理念の懸隔が問題化するようになった（Bi 519f.）。教養における実用主義的側面（職能教育）と理想主義的側面（人間性の普遍的な完成と古典語教育）の懸隔が広まり、大学教育の充実を通じて後者の力が強くなるにつれ、教養は社会的学問的エリートにのみ可能な贅沢品としての性格を強めていった。一八一〇年以降のプロイセンにおけるギムナジウムの拡充はこの傾向をさらに強めた（Bi 530f.）。

ところで一八世紀半ばから一九世紀にかけて教養が時代の主導概念となった背景には、重商主義を通じた市民層の台頭があった。彼らは貴族に対抗しうる社会的アイデンティティの拠り所を教養に求めた。認知されつつあった教養身分という新しい身分には、貴族だけでなく市民の一部も含まれていた。市民の教養概念への期待はとりわけ三月前期に政治的影響力と社会的可能性への期待と結びついたが（Bi 543f.）、一八四八年の革命の挫折以降、市民層の保守化とともにもっぱら非政治的な概念へと収斂していった。市民層はさらにプロレタリアートの台頭と革命に対する危機感から、啓蒙主義や新人文主義の教養理念に含まれていた個人の自由と平等への信仰というデモクラシー的要素への否定的感情を強めていった（Bi 548）。一九世紀半ばには教養はむしろ市民層がプロレタリアートに対して自らを区別するための拠り所とされるようになった。教養はすでに社会的有用性を直接めざすものではなくなっていたが、日常生活に不要な贅沢品であるというまさにその理由によって「教養ある者」（Gebildete Stände）という一種の社会的身分を示す記号として機

能した(Bi 547f.)。その過程で教養の内容は当初の人間完成の理念から遠ざかり単なる学識の有無へと形骸化していった。ニーチェが行った「教養俗物」(Bildungsphilister) 批判はこのような形骸化した教養に向けられたものだった (Bi 549f.)。

こうして敬虔主義とともに広まり啓蒙主義と新人文主義のもとで最盛期を迎えた教養概念は、一九世紀末にはペシミズムに彩られることになった。教養概念はその初期から神秘主義に由来する個人的内面的涵養という側面を強く持っていた。この自己涵養は普遍性との対話を通じて行われるが、普遍性の担い手が神から共同体へと世俗化していくとともに、教養は社会的徳としての性格をも獲得するようになった。しかしこの概念が本来持っていた個人的内面的性格は世俗化によっても失われず、これが個性の普遍的完成の理念と社会における自己完成の理念の間の矛盾をもたらすことになった。一八世紀から一九世紀初頭まで教養は政治社会改革への志向を有していたが、三月革命が失敗に終わり教養概念の主な担い手となった市民層が非政治化するとともに、教養の社会改革的側面はむしろ懐疑のまなざしを向けられるようになった。教養は普遍性や啓蒙の理念と結びついた社会的政治的志向を持つ概念としてよりも個性と内面性への志向として理解されるようになり、一九世紀末には社会的徳としての性格を失った単なる学識へと形骸化した。

ガーダマーの議論は、近代的な人文主義的理想のひとつとして教養概念に注目しその共同性との相即不離の関係を示すものだった。しかし初期の教養概念はむしろ特殊内面的な修養として理解されており、それが社会的徳としての性格を獲得したのはようやく一八世紀のことだった。特殊的な個人がより普遍的な視点との比較のなかで自身の見方を反省し自己をより普遍的なものに近づけていく過程というガーダマーの教養理解は、初期の神秘主義者においてもたしかに妥当する。但しこの普遍性が個人の属する共同体によって担われるようになったのは近代以降のことであった。そのため近代の教養の概念史においては個人の内面的な完成をめざす志向と社会的徳として共同性への展開をめざす志向が互いにせめぎ合うことになった。古典語学習を中心とした普遍的な人間個性の完成の理念と職能教育を中心とした国民教育の理念の対立は、こうした歴史的事情を反映したものと位置づけられよう。両者のせめぎ合いのなかで社会的側面が次第に背景に退き内面的完成の理念が優勢となった流れは、ガーダマーが指摘したようなドイツにおいて共通感覚と趣味の社会性が受容されえなかった状況と呼応している。

2　世紀転換期における教養小説論――ディルタイとルカーチ

教養を通じた社会的アイデンティティの獲得および共同体的徳の涵養が、いったんは理想として掲げられながら最終的に挫折を運命づけられた状況は、一九世紀末から二〇世紀初頭の教養小説論により詳しく見ることができる。教養の理想が疑義に晒され教養に対するペシミズムが広まった一九世紀末から二〇世紀初頭、「教養小説」あるいは「教育小説」を論じる二つの著作がディルタイとルカーチによって公にされた。

「教養小説」という語はすでに一九世紀初めに用いられていたが[20]、この概念をはじめて包括的に論じ普及させたのはディルタイであった。ディルタイはこの概念を『シュライエルマッハーの生涯』(*Das Leben Schleiermachers*, 1870) でとりあげ、一八六五年から一八七七年の間に執筆された評論集『体験と創作』でより明確に論じた。ここで彼は教養小説を内面的修養を重視するドイツ思潮の表現と捉え、一八世紀末から一九世紀初めに発表された一連の小説を例として挙げる。ディルタイによれば教養小説には、「青年が幸福な薄明のうちに人生に踏み入り、〔…〕世間の厳しい現実と闘うようになり、様々の生活経験を経て成熟し、自分自身を見出し、世界における自分の使命を確信するようになる」(ED 252) という共通の筋が見出される。この定義はディルタイの文学論全般と深くかかわりあっている。ディルタイは文学 (Dichtung) を体験 (Erlebnis) の表出として捉える (ED 115)。ここでいう体験とは「個人的体験」、「他人や事物など外的世界の状態の理解」、「理念による経験の拡張と深化」の全体を指す (ED 127f.)。言い換えれば体験とは、個人の有限性とそれゆえに生まれる永遠性への憧憬がもたらす動態的な過程である。個人は生と死によって時間的に限界付けられるとともに、自己が置かれている日常的な生活関係によっても制限されている。この有限性は人間に事物の重みから解放され永続するものへの憧れを呼び起こす (ED 115)。そこで人間は生活から切り離されそれ自体で完結した仮象の世界を想像力によって作り出す。その世界の中で個人は、日常世界では実現することのできない様々な可能性を自由に体験することができる (ED 127f.)。こうして自己は対象によって制限された体験から出発し、想像力による対象の理解を通じて永続性への憧憬をみたし、自己の体験を修正拡大する。こうした動態的な「体験」が創作の土台である。ディルタイ

の教養小説の定義はこの体験の過程を敷衍し小説の過程として述べ直したものである。体験において個人を超えた普遍的なものへの憧憬が大きな役割を果たすのと同様に、教養小説において表現されるのは有限な個人の現実だけではなく、主人公の生涯を通じてあらわれる普遍人間的なものである（ED 253）。

こうした定義のみに注目すれば、ディルタイのいう教養小説は教養に対するペシミズムが広まる時代にあって過ぎ去った時代のあまりにもナイーヴな芸術形式と感じられるかもしれない。しかしディルタイは、普遍的な理想をへて修正拡大された自己が辿りついた使命がノヴァーリス、ティーク、ヘルダーリンのすべての場合に詩人としての生活であったことを指摘する。こうした教養小説の帰結にディルタイはドイツの政治社会状況を反映した「私生活の利害関係の領域に制限された文化の個人主義」（ED 253）をみる。すなわち、当時のドイツの青年たちは軍隊や官僚といった国家権力を自己を制限する外部からの暴力と感じ、それに対して普遍的理想を掲げて戦う覚悟をしたものの、結局その戦いに堪え得ず内面的領域に逼塞したと考えるのである（ED 253）。その意味でディルタイの教養小説論は、教養に社会的機能が期待されなくなった教養のペシミズムの時代から教養の理想主義の時代を振り返り、この概念が最盛期にあってすでに社会および共同体における個人の完成という理想を放棄せざるをえなかったことを指摘している。

ディルタイのヘルダーリン論から四半世紀以上をへて、ルカーチは教養小説の社会的および歴史的性格をより際立たせた。ルカーチは『小説の理論』（1963）において、それぞれの時代には先験的な歴史哲学的状況とそれに適した芸術形式が存在するという前提から出発する（TR 34, 53）。小説を規定する歴史哲学的状況を説明するにあたり、彼は古代ギリシアと近代を比較する。古代ギリシアにおいて世界は閉鎖的な形而上的統一に支えられ、自我と世界ないし心情と行為のあいだには本質的な一致があった（TR 26f.）。すべての存在の意味は形而上的原型によってあらかじめ与えられ、あらゆる行為と心情は個人の意図や選好とかかわりなく形而上的故郷への帰還であった（TR 25f.）。こうした歴史哲学に対応する芸術形式が叙事詩である（TR 42）。しかし近代に至って、存在に意味を与える形而上的統一は失われてしまった。世界を解釈し自我の本質を定めるための拠り所はもはや存在しない（TR 32f.）。完結した世界と生の全体性を形象化する古代ギリシアのような叙事詩はこうした歴史哲学的状況下では成り立ちえない。但し叙事詩が持っていたような生と世

界の全体性を形象化しようとする志向は存在し続ける（TR 57f.）。全体性が存在せず形象化すべき形而上的本質そのものが失われている以上、新しい叙事文学すなわち小説の課題は、全体性が失われているという事態すなわち形而上的無故郷性を描き出すことである（TR 68ff.）。小説が描き出すのは問題的個人が自己認識に至る道であるが、この自己認識によって存在と当為の分裂が止揚されるわけではなく、個人はその分裂が照らされる「近似の極点」（TR 79）に達することしかできない。

小説をこのように捉えた上でルカーチはその類型化を試みる。世界が超越的価値との関係を失った以上、あらゆる理想は現実との接点をもたない主観的で抽象的な確信にすぎない。抽象的な理想を持った主人公がそれにもかかわらず外界における理想の実現を求めて行動し敗北する様子を描いた小説を、ルカーチは「抽象的理想主義」（der abstrakte Idealismus）（TR 96）と分類する。但しこうした型の小説が成功するためには、形而上的本質がわずかにでも命脈を保ち、主人公の追い求める理想が失われつつある価値体系と整合的である必要がある（TR 103f.）。さもなければその理想は完全に個人的な妄想となるか一般化して内容を失い、理想に導かれた行動と現実の疎隔があまりにも広がることで芸術的な質を保つ緊張感が失われてしまうからである（TR 105）。理想が現実からますます離れ抽象化が徹底されると、主観的確信はもはや外界とかかわりを持たない閉ざされた宇宙を形作るようになる。主観的確信は外界との軋轢や葛藤をさけすべての行動をあきらめる（TR 114f.）。敗北を運命づけられたユートピア的夢想と憧憬のむなしさに対する絶望的な洞察を描くこうした小説の型を、ルカーチは「幻滅のロマン主義」（Desillusionsromantik）（TR 119）と名付ける。ここでは内面性が外部において自己発見する可能性ははじめから打ち捨てられる。本質の追求は個人の内面においてのみ行われるが、決して成功しない（TR 114ff.）。

この抽象的理想主義と幻滅のロマン主義の中間にルカーチが位置づけるのが（TR 135）、「教育小説」（Erziehungsroman）（TR 138）の型である。抽象的理想主義と幻滅のロマン主義においてと同様ここでも、小説は世界と個人における形而上的本質の喪失という歴史哲学的状態をその失われた状態のままに叙述しようと志向する。但しここでは理想を求める行動の挫折や問題的な個人の内的絶望だけでなく、個人と具体的な社会的現実の和解が描かれる（TR 135f.）。この和解は

むろん、古代ギリシアでそうであったような先験的な和解ではない（TR 136）。世界と個人はつねに危険にさらされており、主人公は周囲の人々が現実の前に降伏し、適応能力を欠くために没落する様子を目にする（TR 136f.）。しかし個人が救われる道は存在し、それは世界に向かって積極的に働きかけようとする意欲と世界を受け入れる能力の均衡によって可能になる（TR 138）。主人公は内面性と世界の先験的な不一致を洞察し、一方では社会の生活形式を諦念のうちに受容し、他方では内面性を心情の内に限り自らのために温存する（TR 140）。こうした主人公の運命は、（幻滅のロマン主義でそうであったような）模倣不可能な孤独な歩みではなく、可能性としてあらゆる個人に開かれている（TR 139）。この普遍的な可能性ゆえに、主人公の和解は他の人々の人間形成にも役立ち共同体の救済さえ可能にする（TR 139）。

ルカーチの小説論は、個人における現実と普遍的理想の緊張関係を主題と見る点でディルタイと基本的な姿勢を共有している。しかしルカーチの教養に対する態度はディルタイよりもいっそう悲観的である。経験世界のよすがとなる超越的理想世界が失われているという彼の議論の枠組みは、それだけですでに教養の完成の不可能性を示唆している。こうした議論の前提ゆえにルカーチは、ディルタイが小説一般と教養小説を定義において区別していないのに対し、「教育小説」を小説の一類型としてより狭く定義する。この類型にあてはまる小説は現実にはいまだ存在していない。ディルタイが教養小説に含めた多くの作品は、ルカーチの定義に従えばむしろ幻滅のロマン主義に分類されることになろう。ルカーチの教育小説の語り手は、本来個人的で孤独な運命を普遍的なものとして表現するというそれ自体矛盾した課題を背負っている。そのためほとんどの場合、語り手は主人公の運命の普遍性を描き出すことに失敗し幻滅のロマン主義に近づいていく（TR 140）。教育小説の試みの唯一の例として挙げられる『ヴィルヘルム・マイスター』でさえ、結末において「要請としては普遍妥当的であるかもしれないが、純粋に個人的な体験にとどまる体験」としての塔の結社を「現実の存在している本質規定的な意味として措定する」ことで失敗に終っていると、ルカーチは指摘するのである（TR 147）。

このように二〇世紀初頭の二つの教養小説論はともに、社会と自我を結びつける確固たる価値秩序が失われた状況において両者の和解を可能にする要として「教養」の働きに期待するとともに、それがいかに困難な課題となっていたか

を浮かび上がらせる。

三　トーマス・マンの教養・人文主義論

1　告白と教育の結びつき——人間性の体験

ドイツ共和国の成立以降個人の内面性と社会的政治的なものの架橋を試みていたマンも、ディルタイとルカーチと同じく媒介としての「教養」の働きに期待した。但し他の二人が歴史を振り返ることでその期待を裏切られ悲観的な結論を引き出したのと異なり、マンは内面的自己涵養と社会性の相即的発展を可能にする教養の理想に立ち戻り、『魔の山』においてその実践可能性を描き出そうとする。

マンの教養概念への注目は『考察』にすでにみることができる。『考察』執筆の後半期にあたるロシア革命以降、西（フランス・ローマ）の自由主義的議会制デモクラシーとも東（ロシア）の共産主義独裁とも異なるドイツに独自の政治理念を求めていたマンは、ゲーテに範をとった「教養」の概念にその手掛かりを見出す。教養の理念は一方で、どのような思想や見解も一面性を免れないと考え絶対的なものを退ける点で「文明の文士」が代表するフランス的な（とマンは考える）啓蒙主義的教条主義から区別される（XII 505f）。他方でそれはトルストイが代表するようなアナーキズム的相対主義とも異なっている。なるほど教養過程において絶対的なものは排除される。しかしこうした懐疑的相対主義的態度はニヒリズムに至るのではなく、むしろ思想の一面性を進んで受け入れ特定の立場をさしあたり追求する姿勢に結びつく（XII 505）。この教養の理念は『魔の山』において主人公によって体現されることになる。マンはここでドイツの青年ハンス・カストルプを西（セテムブリーニ）と東（ショーシャおよびナフタ）の間に立たせ、西とも東とも異なるドイツの位置を探求した。その際主人公は『考察』での定義を辿るように眼前に差し出される様々な立場を次々と「試験採用」（placet experiri）（III 139）し自己の思想を養っていく。

但し『考察』と『魔の山』の教養概念には重要な相違がある。『考察』においてマンは、悪に手向い望ましい理念のため暴力をも厭わず行動するフランス的な政治的精神（XII 22ff. 321ff. 386）と、「危険で有害なものにも心を開いている」（XII 390, 399, 402）ドイツ的理念を対置する構図ゆえに、教養を非政治的で内面的なものと規定した（XII 506）。しかし『魔の山』において教養はむしろ政治と社会への関心と結びつく。政治に関心を持たず社会の出来事よりも自己の内面を重視し「危険で有害なもの」（III 473）に愛着を覚えていた主人公は、サナトリウムでの鍛錬の結果、理想の共同体を求めるまでになる。この非政治的教養概念から政治的教養概念への転換によって、マンは『考察』において切り離すよう主張した内面的領域と政治の架橋を試みる。

内面的個人的な自己涵養が社会的政治的意識へと展開する教養の構造は小説執筆と並行して発表された諸論説で論じられる。以下では『ゲーテとトルストイ』（*Goethe und Tolstoi*, 1921）と「告白と教育」（Bekenntnis und Erziehung, 1922）を主に参照し、その構造をあきらかにしたい[23]。二つの講演においてまずみて取れるのは、『考察』以来のフランスとロシアとドイツの比較がルソーとトルストイとゲーテの形姿を通じて行われていることである。マンはルソーを西側の合理主義とラディカルな革命主義と結び付け（GT 36; XIII 256f.）、トルストイを東側の博愛主義的アナーキーないし共産主義独裁と結びつける（GT 35f.）。そのうえでゲーテの教養概念を手掛かりにそのどちらからも区別される個人主義を前提とした全体への奉仕というドイツ的共同体像を語る（GT 38f.; XIII 254ff.）。西とも東とも異なるドイツの位置を探求しその理念を「教養」に求める点で、二つの講演は『考察』後半部分および『魔の山』と方向性を一にする。

一方でマンはルソーとトルストイとゲーテの共通性、告白者であるとともに教育者であるという共通性に注目する（GT 10）。トルストイは『幼年時代』、『少年時代』、『青年時代』を、ゲーテは『詩と真実』を、ルソーは『告白』を著したのみならず、彼らの作品のすべてが間接的な自己告白という性格を有している（GT 10）。他方でルソーは教育小説『エミール』によって知られ、トルストイは実践においてさえ熱心な教育者であった（GT 10）。そしてゲーテの『ファウスト』、『ヴィルヘルム・マイスター』は人間形成を描いた「教育の詩」であった（GT 10f.）。

この共通性を説明するためマンは告白ないし自伝の有する志向を次のように分析する。それは第一に自分自身を世の

なかに曝け出したいという衝動、人びとに知られ愛されたい、悪徳も含めて愛されたいという欲求に基づいている（GT 12）。第二に第一の要素と一見逆説的であっても、告白は自分自身を改善しようとする意志と結びついている。自伝あるいは自伝的教養小説において、作者は自分を主人公のうちに客体化しそこに不完全で改善すべき自分の肖像を見出す（GT 22; XIII 252f.）。その様子をマンはゲーテがヴィルヘルムを自分の「愛する肖像」と呼びながら「あわれな犬」とも呼んだ逸話を用いて説明する（GT 22f.; XIII 252f.）。作者の自我は自伝の主人公の自我と一致すると同時にそれを超え、対象化された自我を形成する。こうした客体化と教育の過程は内面的な自己形成の理念を超え、社会と政治への参加を通じた自己形成という理念に流れ込んでゆく（GT 23f.; XIII 253f.）。というのも自己愛は人間への愛と結びついており、さらには自己形成の場である「世界という大いなる汝」（GT 15）に対する愛と切り離すことができないからである。同様の過程は二〇年代以降の論説でも繰り返し説明される（IX 340ff.; X 393f.）。

マンはこのように、（一）利己主義と利他主義の間主観的自我の概念に基づいた止揚と、（二）自我の客体化による自我の拡張の可能性によって自己涵養と社会的意識の結びつきを説明し、自伝的教養小説をその実践と捉える。告白者がめざすのはさしあたり個人的で内面的な自我の涵養すなわち自己愛に基づいた「自分の生の救済と正当化」（GT 23; XIII 254）にすぎない。しかし彼はそれによって図らずしも人びとを教え、社会の連帯を欲するとともにそれを可能にし、国家における自己の人間性の実現も期待するようになる。こうした内的領域から政治へという教養過程の展開は二二年以降、「人間性」の体験と表現されるようになる（X 627; XIII 254, 297）。マンは多くの論説で「政治的社会的なものは人間的なものの一領域である」（XII 679, 808f., 853）と述べ、「人間性の最高の段階、国家」（XIII 255; XI 831, 856）という表現を繰り返しつつ、個人的内面的な領域と外的社会的領域の統合を訴える。

マンの議論は、自我の客体化によって自身の視点をより普遍的な視点に近づけるという「教養」の働きを告白と教育の連関として描き出したものといえよう。マンは自己涵養が共同体の改善へと結びつく道のりを半ば偶然的な「驚き」（GT 23; XIII 254）ないし「恩寵」（IX 340）として捉えている。しかし教養の過程においてより普遍的なものに近づくために自我が仮に採る他者の視点は、歴史的には自らが属する様々な慣習的共同体に規定されてきた。告白者の自己改善が社

会的意識と結びつき社会改善意欲へ展開するというマンの教養小説論は、教養、共通感覚、趣味、判断力といった人文主義的諸概念にガーダマーが見出した個人と社会の弁証法的関係を繰り返すものとみなせよう。

しかしすでにみたように教養概念の歴史はこうした個人と社会の弁証法的関係という理想が次第に現実味を失っていく過程でもあった。個人的で内面的な自己完成と社会性を架橋し両者を同時に実現するという教養の理想はルカーチとディルタイが向き合った課題でもあったが、教養小説の歴史を振り返った彼らはこの課題の実現にそろって悲観的な見通しを提示するに至った。「教養」ないし「人間性の体験」の不可能性を示すようなこうした現実に対してマンはどのような見解を持っていたのだろうか。

2　人文主義的諸概念における社会性の喪失と二つの人文主義

教養と人文主義が社会性を失いその理想が力を失ってきたドイツの歴史にマンも無自覚であったわけではない。むしろマンは個人的内面的自己涵養が社会的連帯を促進するという人文主義的理想の挫折を認識したうえで、その政治的帰結に警告を発する。

ヒトラーが政権を獲得した一九三三年以降、マンはドイツ人とりわけドイツ市民層の非政治性がナチズムの台頭を招いたと分析するようになる。こうした歴史認識は『ファウストス博士』(*Doktor Faustus*, 1947) の主題となり、「ドイツとドイツ人」(Deutschland und die Deutschen, 1945) をはじめとした同時期の論説においても繰り返される (X 367; XII 760f., 803f., 854, 926f.)。社会と政治を精神の高みから見下し自己の内面に逼塞してきた歴史ゆえに、ドイツ人は実生活と理念の妥協であるべき政治を悪、虚偽、殺人、欺瞞、暴力そのものと感じるようになったとマンは述べる。そのため彼らはひとたび政治に身を投じれば「政治のためにまさに悪魔にならねばならない」(XI 1140) と考え、ヒトラーとともにそれを実行するに至ったとするのである (XI 1126ff.)。

教養と人文主義の政治的な無力化の問題はすでに二〇年代に認識されていた。「ドイツ共和国の精神と存在」(Geist und Wesen der Deutschen Republik, 1923) においてマンはドイツ人特にその市民層が「教養、文化、人間性」(XI 856) の概

念から政治的社会的要素を捨象してしまったと指摘する。ドイツ人は西方的な社会批判に対して内面への沈潜を置きその独自性を誇ってきた（XI 854）。こうした「沈思、個人主義的な文化意識、自分自身の自我の涵養、形成、深化、完成、ないしは宗教的にいうならば自分自身の生の救済と正当化に向けられた感覚、精神の主観主義」（XI 854）のもとで、彼らは政治を含む外的世界を卑俗なものとみなし、教養概念から政治的要素を排除した。同様の議論は「文化と社会主義」（Kultur und Sozialismus, 1928）、および「ウィーンにおける労働者の前での演説」（Rede vor Arbeitern in Wien, 1932）において、「文化」（Kultur）概念をめぐって展開される。マンは文化を「直接的にはそうみえないとしても間接的に世界を助ける、宗教的なものから解放され、純粋に人間的美学的道徳的な、洗練であり高貴化であり内面的な個性の向上」（XI 893; XII 644）と、教養とほぼ同義に定義する。文化は教養と同様、純粋に個人的で内面的な自己陶冶への志向から始まり、共同性と社会性の育成に帰結する。しかしこうした内面性から社会への横断はドイツ史において部分的に見出されたにすぎず、文化はむしろ社会的生活を物質主義と軽蔑し内面的領域に逼塞する市民の貴族主義的態度と結びついた（XI 894f）。こうした内面性への逼塞によって市民的保守主義は生活との接触を失ったとマンは述べる（XI 895; XII 647）。

教養の理想が力を失ってきた歴史を認めたうえでマンはあえてなお次のように問う。

> 地中海的古典的人文主義的伝統は人間の問題であり、それゆえ人間とともに永遠であるのか。あるいはそれは単に一つの時代、市民的で自由主義的な時代の精神形式および付属物にすぎなかったのであり、この時代とともに滅びてしまうものなのか。（GT 45; III 720; IX 166）

こうしてマンは自由主義的で市民的な時代の精神形式としての人文主義、啓蒙、個人主義、自由の理念が滅びつつあるという黙示録的意識（GT 47f.; IX 165; X 867; XI 859, 877; XII 618f., 768, 813; FA 50）に対して、人文主義そのもののあり方とその現代性を問い直す。

この問いに取り組む過程で、マンは人文主義および教養理念に二つの歴史的潮流を見出す。第一はヴィンケルマンに

代表されるような普遍的人間の理想と古典語教育を掲げた人文主義の潮流である(GT 46)。ところでマンは「告白と教育」において、ルソーとゲーテの対比を通じて「人道主義的」(humanitär)なものと「人間的」(human)なものを区別した(XIII 255)。フランス的なものを代表するルソーのなかに、マンは有機体理念の欠如および修辞とデモクラシー賛美を見出し、それを「人道主義的」と呼ぶのである。第一の人文主義はその古典語教育の重視ゆえに「文学的修辞にその本質を有するデモクラシー」と結びつけられ(GT 43)、それゆえフランス的な人道主義とも結び付けられる。第一の人文主義の人道主義的性格は、「独仏関係の問題」(Das Problem der deutsch-französischen Beziehungen, 1922)にもっともよくみて取れる。マンはここで西欧的人文主義すなわち「市民的自由主義」の内実として「進歩の理念、啓蒙主義、文明、デモクラシー」という「西欧の文士的ブルジョワジーの合理的人道主義的七つ道具」を挙げる(XII 619)。その際マンはニーチェの教養俗物批判を引き、実生活から隔離された大学での古典研究が、進歩、文明、合理性の理念を通じて、自然法則の発見によって社会の改良をめざす自然科学的立場と結びついていると論じる(XII 620)。

この第一の人文主義においては『考察』で敵対していた二つの思想が巧妙に一つの陣営に纏められている。『考察』においてマンは「精神の政治化」をめざす文明の文士を批判し、それに「精神と政治の分離」を対置した。しかしここではヴィンケルマン的人文主義を社会からの乖離ゆえに批判し、それをいささか強引に文明の文士の修辞的人道主義と結びつけるのである。この変化は「ブルジョワ」(bourgeis)と「市民」(Bürger)のどちらもが第一の人文主義の担い手とされている点にもあらわれている。マンは『考察』において「ブルジョワジー」(bourgeoisie)と「市民層」(Bürgertum)を「文化」や「教養」の概念によって表される内面的自己涵養の有無を基準に区別していた(XII 135ff.)。この区分は二〇年代にはすでに背景に退きブルジョワという語が使われること自体が少なくなる。しかしあえてブルジョワの語が用いられる場合、それは「ナイーヴで抽象的な理想教条主義」(XII 605)、「人道主義的インターナショナリズム」(XII 607)、「ラディカルな共和国」(XII 607)、「修辞」(XII 607)、「協商精神」(XII 614)、市民的(bürgerlich)なものと区別された「インターナショナルな資本主義」(XI 412)等の概念と結び付いた批判すべき概念として用いられている。またマンはボルシェヴィズムの防衛線としてファシズムに期待する姿勢を批判したが(XI 925f.; XII 832, 859, 930f.)、その際こうした風潮を支持す

る「西側の保守的な資本主義」を、一つの例外を除き（XI 925f.）、「ブルジョワ」と表現している（XII 832, 859）。このように二〇年代においてもマンは「市民」と「ブルジョワ」をゆるやかに区別し、後者を「文明の文士」あるいは西方のイメージと結び付けて捉えていた。『考察』においてマンが「市民」を「ブルジョワ」から擁護したのに対して、二〇年代のマンは両者を（異なる理由から）ともに滅びつつある第一の人文主義の担い手として反省の対象にする。マンは一方でドイツの市民層を社会から隔離された内面性や精神生活への逼塞ゆえに批判し、他方で「ブルジョワジー」を修辞に偏し抽象化してしまった人道主義的啓蒙主義と社会的に無制約な資本主義ゆえに批判する。歴史的にみれば、「市民」と「ブルジョワ」は事実上同一の社会階層を指す概念であり[22]、両者を区別するマンの議論は理想化され現実には存在しない「市民」を現実の市民すなわち「ブルジョワ」と対比させることで可能になっていた。二〇年代におけるマンの「市民」と「ブルジョワ」に対するそれぞれ異なる批判も、実際には一つの階層としての「市民」すなわち「ブルジョワ」の二つの側面を別々に論じたものとみなせよう。

第二に挙げられるのは、この第一の人文主義との対比で捉えられる第二の人文主義の潮流である。その中心となるのはまずゲーテの教養および人文主義観である。マンは『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』の「教育州」に古典語教育が存在していないことに注目を促す（GT 45f.）。さらにゲーテがヴィンケルマン的な普遍的人間完成の理想を「遊惰なもの、ディレッタント的逍遥的享楽的なもの」と批判し、職業教育を重視したと指摘する（GT 46）。前章でみたように一八世紀末から一九世紀初頭にかけてのドイツでは、教養における二つの側面つまり身分や職責に応じた職能教育を中心とした実用主義的側面とギムナジウムと大学における古典語教育を軸に普遍的な人間性の完成をめざす理想主義的側面の矛盾が問題化していた。マンはこの人文主義観の対立を想起し、ゲーテの人文主義を前者に分類するとともに、文明の文士的デモクラシーを後者に結びつける。そしてゲーテの社会性の内容として、個人的内面的自己涵養から共同性の涵養への告白と教育を通じた展開を据えるのである（XI 855f.）。社会的なものと結びついた人間性理念を担う作家として次に挙げられるのはヘルダーリンである。ドイツでは個人がそれぞれ断片であって「人間ではない」というヒューペリオーンの嘆きを、マンは、政治的要素の欠如を嘆き社会性と内面性の双方を人間性に求める声と解釈する（XI

855)。さらにマンはエンペドークレスが王座に就くことを拒んで共和主義的な理想を謳った詩行を絶賛し、それが新たな共和国の理念となることを望む(XII 630ff.)。さらに、ヴィンケルマン的人文主義における「合理性と古典の結合」に「ディオニソス的爆発」を以て対抗した思想家として、ニーチェがこの人文主義の伝統に含められる(XII 620)。マンは加えてニーチェの延長上に同時代のゲオルゲやパンヴィッツ、「新しい道徳性、宗教性、共同性、肉体化された人間性の実現のためのサークル」(XII 620)である青年運動を位置づける。こうして、ゲーテの実用主義的教養観とヘルダーリンのドイツ批判、ニーチェからゲオルゲに至る人文主義批判の思想的系譜という一見繋がりのない三つの立場が、実生活から乖離した修辞的人文主義を批判し新しい人間性の理想を追求する思想として共同の戦線を形成する。この結びつきゆえにマンは二〇年代、ゲーテ、ヘルダーリン、ゲオルゲをひとまとまりに扱い、彼らの力を借りて「新しい人間性の実現」を期待するのである(XI 828, 860)。

こうした二つの人文主義の区別に問題がないわけではない。マンは一方で『考察』において「政治」を代表していた文明の文士を実生活との接点を失った古典語教育中心の教育観と結び付け、他方でその政治蔑視を否定すべくもないニーチェとゲオルゲを社会性と内面性の双方を含む人間という理念に奉仕させようとしている。そこでマンは第一に文明の文士の立場をデモクラシー的、政治的、人道主義的とみなし、ゲーテの人文主義を「社会的であってデモクラシー的政治的ではない」(GT 46f.)と評価してそこから区別しようとする。第二にマンはニーチェとゲオルゲの政治蔑視を批判し(XII 648)、社会的関心の必要性を訴えた思想家としてニーチェを読み直そうとさえ努める(IX 703f.; XII 809)。

このようにマンはドイツ人文主義の伝統の内部で二つの潮流を区分し、一方をフランス的な文学的修辞と結び付けることで他方を真にドイツ的なものとして際立たせ、その特徴を実生活と精神生活の統一に見出す。こうした議論を辿れば人文主義の命脈に関するマンの姿勢は明確であるように思われる。マンは一方で「市民的で自由主義的な時代の精神形式および付属物」としての第一の人文主義を過去の遺物とみなすが、他方で「地中海的古典的人文主義的伝統は人類とともに永遠であるのか」という問いには「然り」と答える。個人主義、自由、人格といった人文主義的理念は修辞的人文主義の時代が終わっても生き延びることができ、また生き延びるべきであるとマンは考える(XI 859)。それゆえ彼

はドイツの人文主義の歴史における第二の人文主義の系譜、ゲーテ、ニーチェ、ヘルダーリン、ゲオルゲの系譜を参照し、その延長上に新しい人文主義の実現を図るのである。

3　新しい人文主義の担い手としての社会主義

それではマンはこの新しい人文主義の担い手をどこに求めたのだろうか。以下ではマンが同時代の諸政治思潮を人文主義との関係から三種に分類し、新しい人文主義の受け皿として「社会主義」に期待を寄せたことをあきらかにしたい。

第一に検討されるのは、「蒙昧主義」（Obskurantismus）（XI 859）と呼ばれる人文主義そのものを否定する立場である。この立場は二一年にまずロシアに見いだされる。マンはロシア革命を普遍的な文明の理念を掲げ人道主義的に社会の進歩をめざしたフランス革命の延長としてではなく、むしろピョートル大帝によって進められたロシアの西欧化に対する「源ロシア的」なものすなわち博愛主義的アナーキズムの反抗と解釈する（GT 32ff.）。こうした反抗はボルシェヴィズムという恐怖政治の形態をとり、西方的人道主義の否定を超えて人文主義そのものを否定することになった（GT 47f.）。ボルシェヴィズムと同様の反人文主義的立場としてマンは二三年にはイタリアのファシズムとハンガリーの軍事独裁に言及し（XI 858）、二五年にはさらにスペインの軍事独裁（IX 166）とドイツのファシズムに言及する（IX 169f.; XIII 577）。こうした反人文主義的政治思潮にマンは一定の真理を認める。というのもそれは人道主義としての人文主義が時代の要求に応え得ない状況を正しく認識し、それを何らかの形で克服しようとしているためである（XI 859）。それにもかかわらずマンはそこに含まれる「人間的におぞましいもの」（XI 859）すなわち「個人主義ではなく共同体、自由ではなく鉄の拘束、絶対的な命令、恐怖政治」（XI 859）を強く批判する。これらの「蒙昧主義」の台頭とともにマンは人文主義それ自体を積極的に擁護するようになる。二三年にはトレルチ追悼を機に啓蒙的理念としての「人類の組織」（XII 629; XIII 569）を掲げ、二五年には「いまはドイツにとって反人文主義的な態度をとるときではない」（IX 169）と述べる。さらに二六年と二七年には自由主義の理念の新たな形での再生を望み（X 890; XI 79）、人間性の理念が用済みであるという考えに反対する（XI 406）。

但しこれらの発言をもとにマンが「西側」に未来を見出したとみなすことはできない。すでにマンは一八年に「社会主義それどころか共産主義の理念が、理念としては未来のものであることは疑いない。反対に古い西欧によって代表されるデモクラシーにはもはや間違いなく未来はない」（TB 98）と述べ、社会主義のドイツ的形態を探るという課題を繰り返し定式化していた（TB 94, 200, 369, XIII 565f.）。西方的なものから距離を保ち、西とも東とも異なるドイツ的政治を求めるこうした姿勢は「蒙昧主義」の台頭によっても変化しない。それはマンが二六年に、ボルシェヴィズムの非人間性を批判しつつも、未来を担うのは西側の人道主義ではなくむしろモスクワの理念であると断言していることからもあきらかである（XI 89）。人道主義をあくまでも拒絶する態度はフランス保守主義への批判により明確にみることができる。マンは二二年以降、レイモン・ポアンカレとクラルテ運動（Clarté）に代表されるフランスの保守主義のなかに、人文主義に対する第二の立場、「市民的で自由主義的な時代の精神形式」としての修辞的人道主義に固執する立場をみる（IX 166ff.; XI 42; XII 604ff.）。第一次大戦はフランスにとって一七八九年の革命の理念の継続と完成をめざすものであったが、保守派の彼らは勝利を得ていよいよ合理主義的伝統に甘んじ、人道主義の普遍性を標榜して世界の文明化をめざしている（IX 166, 168）。この旧来の人文主義を担うもう一つの政治勢力として、マンは帝国時代を懐古するドイツの保守的な市民層を挙げる（IX 168）。『考察』において鋭く対立させられた文明の文士的人道主義とドイツ市民層の内面的人文主義が、ここでは同一の範疇に位置づけられることになる。

人文主義をめぐる上記の二つの政治思潮すなわち「蒙昧主義」と「保守主義」のどちらからも区別される第三の立場が「社会主義」である。マンは第一の人文主義に対する黙示録的意識が広まる一方で、新しい人文主義への希望が息づいていると述べる。それはまずフランスの社会主義、保守主義を批判する「より高次の精神的で若いフランス」（IX 167）に見出される。この思潮に属する政治家としてマンは二二年、急進社会党のエドゥアール・エリオを挙げている（IX 167）。二二年にはこの思潮に「ドストエフスキー、精神分析、ホイットマン、ニーチェ、さらにドイツの青年解放運動が持つような非古典的な力」（GT1932 145）が関与していると述べることで、新しい人文主義とフランス社会主義の親縁性が強調される。フランス社会主義に対するマンの好意的な評価はその対独政策にも由来している。反ドイツ的な態度

を続けるフランス保守主義に対して彼らは対独宥和政策を掲げており、マンはこの点に独仏協調の可能性を見出すのである（IX 168f.）。「社会主義」はドイツにおいても新しい人文主義の担い手として期待される。二一年の時点でマンは人文主義に対するドイツの態度を「未定で不確定」（GT 48）と留保していた。しかし二五年には同じ問いに対して、ファシズムの反人文主義に対抗しつつ文明の文士的人道主義にも与しないために、社会主義陣営と非政治的文化的な市民層の協力を説く（IX 168）。二二年の共和国支持講演以降マンは明確にワイマール共和国を支持し、二二年にはエーベルト（XI 812）、二三年には暗殺されたラーテナウ（XI 853）、三〇年にはシュトレーゼマン（XI 886）と、共和国与党の中道左派政治家を具体的に支持している。二〇年代後半以降には、「社会主義」とその具体的な担い手として社会民主党に賛同するまでになる（XI 883. 891）。

但しその際もドイツの左派が無条件に称揚されるわけではない。マンは第一にマルクス主義が持つ救済宗教的性格を（XII 649. 807）、第二にドイツ社会主義の唯物論偏重を（IX 170）、第三にマルクス主義の階級理論を批判する。マンによれば「偉大な芸術家や思想家はつねにある程度その出身階級の放蕩息子」（XII 808）であり、マルクス主義は階級的制約を超え出る人間精神の可能性を否定してしまう。社会民主党はこの時期、二三年以来の社会主義労働者インターナショナルの原則、すなわち歴史法則に従って革命が不可避的に生じるとする機械的唯物主義に従っていた。また共産党は一九年以来のコミンテルンの原則に従い、現代を歴史法則の最終段階とみなし、前衛（党）の指導によってプロレタリアートを覚醒させれば革命を完遂することができると訴えていた。こうした既存の左派における唯物論的歴史法則の偏重を考えれば、マンの批判はあながち的外れではない。特に階級理論に対するマンの批判はドイツ市民層に社会主義への支持を求める訴えと密接に結びついていた。マンは二〇年代後半以降の諸論説において保守的なドイツ市民層に、社会主義を「唯物主義」とみなし内面性の高みから見下す姿勢を捨てるよう訴える（XI 895f.; XII 679）。市民的な保守主義はすでに生活との接点を失ってしまったが、社会主義には社会と文化を結びつける力があり（XI 884; XII 648）、文化概念を守るためには保守派と左派の協力のもとそれを社会主義に結び付ける必要があると、マンは市民層を説得する（XI 884; XII 649）。

こうしてマンは第一にヨーロッパ各地の軍事独裁、ファシズム、ボルシェヴィズムを人文主義そのものに反対する「蒙昧主義」と位置づける。第二にフランスにおける保守的自由主義とドイツにおける王政復古への期待（それは内面性と政治を截然と切り離すドイツ市民層の伝統から説明される）をともに、実生活と接点を持たない旧い人文主義を支持する政治態度と位置づける。そして新しい人文主義、「デモクラシーの彼岸であるばかりでなくファシズムの彼岸でもあるに違いない明日の人文主義」（XI 51）の担い手として、第三の陣営すなわち独仏の社会主義に期待する。その際マンは市民層と既存の左派の双方に新しい人文主義のための変容を求め、これを「カール・マルクスがフリードリッヒ・ヘルダーリンを読む」（IX 170; XII 649）と表現するのである。

このようにマンは新しい人文主義の政治的形式として「社会主義」に期待するわけだが、「社会主義」は当時、極左にも極右にも用いられた多義的な概念であった[23]。フランスとロシアの間にドイツ独自の政治形態を望みそれを社会主義に見出すという主張は、同時代の多くの論者に共有されていたし[24]、ナショナリズムと社会的なものの統合はほとんど自明の課題であった[25]。そのなかでマンの「社会主義」は第一に、内面性への蟄居と政治的無関心の対立概念として社会問題への関心と社会的連帯をめざす志向と定義される（XII 681, 809）。こうした立場は『考察』において内面性と政治の分離を主張したマンの自己批判でもあった（XII 641f.）。第二にそれは西方的な自由主義的資本主義の対立概念として捉えられる。三三年以降、亡命期のマンは分配を市場に委ねる放任主義的な自由主義を「金権主義」と批判し、デモクラシーの内部で自由よりも平等に重点を置くべき時代が来たと訴えるようになる（XI 925ff., 970; XII 819, 887）。こうした「社会主義」の経済政策的側面は二〇年代にはまだ明確になっていない。但しこの時期マンが人道主義的修辞的デモクラシーと金権主義的な資本主義を結びつけて論じていたことを想起すれば（TB 74）、この時期の「社会主義」にすくなくとも何らかの形で社会的に制約された資本主義という理念が含まれていたことは推測できる。第三に、それは政治体制に関する積極的な構想を欠いている。マンが共和国を支持した理由の一つは、政権が当初ベルリンにおいてもバイエルンにおいてもレーテと議会の二重権力構造をとり、それがマンの目に西の議会主義とも東のソヴィエトとも異なる新しいドイツ的政体として映ったためと推測される（TB 67, 74）。マンはレーテ革命に際してもスパルタクス団の蜂起に際して

も、プロレタリアート独裁には一貫して批判的であった（TB 84, 130, 132, 143）。一方でマンは西側の政体である議会制からも距離を保っていた。『考察』においてマンは理想のデモクラシーは下からではなく上から来ると述べていたが（XII 485）、啓蒙された独裁という構想は晩年に至るまでマンの著作にあらわれる（XI 26; XII 933）。マンが議会制をはじめて公に容認するのはようやく三〇年のことであり、それも議会制以外の選択肢がすべて全体主義に陥らざるをえないという現状認識ゆえの消極的な容認でしかなかった（XI 876）。議会制を認めたのちにも、啓蒙された独裁こそ願わしいとの見解を繰り返し（TB35-36, 350）、それを「デモクラシーの理想主義」（Br 185）として小説『ヨセフとその兄弟たち 養う人ヨセフ』（*Joseph und seine Brüder: Joseph, der Ernährer*, 1943）で描き出した（V 1582, 1759）。

四　結びにかえて——個人と社会

第一次大戦後からワイマール共和国末期にかけて、マンは「教養」、「人間性」、「人文主義」の再考を通じて、内面的自己涵養を重視する個人主義と社会問題への関心と連帯を重視する「社会主義」の両立をめざそうとした。ドイツにおいてこの二つの立場は長く対立し排除しあうものと考えられ、マン自身もそのように捉えてきた。そこで二つの立場を架橋するためにマンが注目したのが、「告白」と「教育」が結びつき個人的内面的な自己涵養の努力が社会的意識へと展開する過程であった。マンはこの過程を「人間性の体験」と名付け、一方で実生活との繋がりを失い他方で内面性に根を持たないフランスとドイツの旧い人文主義（人道主義）に対して、新しい人文主義の中核に据える。

歴史を振り返れば、「教養」、「文化」、「趣味」といった人文主義的諸概念は、個人と共同体の弁証法的な運動を実際に担い、あるいは少なくとも担うことを期待されてきた。但し人文主義の理想は次第に形骸化し二〇世紀初頭にはその失効と終焉が囁かれるまでになっていた。一九世紀末から二〇世紀初頭に登場した教養小説論は、問題的になった個人と社会の弁証法的関連を新たに問い直す試みであった。マンはこうした人文主義の伝統を想起し、その失効と終焉が疑い得ないと思われる時代にあって、なおその意義を主張した。

こうしたいわば時代に逆らう試みを成就させるために、マンは担い手の問題を重視する。つまり人文主義を旧来の担い手であるドイツの非政治的市民層から社会主義陣営の手に移すべきと考えるのである。ここで「社会主義」は内面的涵養を重視する個人主義と社会的意識の両立と社会的連帯をその主な内容とし、（一）フランス保守派の合理主義的人道主義、（二）ボルシェヴィズムおよびファシズム、（三）非政治的ドイツ市民層の保守主義のどれからも区別される立場であった。ルカーチとディルタイが教養小説の歴史を振り返り個人の内的完成と社会性の両立すなわち個人の社会における自己完成の困難性を強調したのに対して、マンは教養の前提かつ目標としての共同性を再び可能にするべく、政治思潮としての「社会主義」と政治体制としてのワイマール共和国に期待をよせたのである。

しかし『魔の山』で言われるように「『何のために』という問いに時代が満足のゆく答えを有していない時代」（III 90）には、どのような生の目的も究極的には虚しいものにならざるをえない。自己と社会が特定の目的を共有することで達成される教養の過程も、こうした基礎づけのなさによって掘り崩される危険を孕んでいる。教養の土壌となるべき既存の価値秩序ないし「趣味」の感覚が崩壊し「個人」や「人格」の概念さえも疑義に晒される世界で、教養が拠り所とする普遍性を再び見出すのは容易なことではない。歴史的にみれば、こうした普遍性は具体的な慣習的共同体によってあらかじめ与えられているからこそ可能なものであった。慣習的存在自体が危機にさらされるなかで予定調和的な教養の概念を主張すれば、それは普遍的な共同性を掲げつつも現実には特殊的な価値をその成員たる個人に強制するものとなるか、共同体的なものの形成に至らない内容空疎なユートピア的概念におわりかねない。「新しい人文主義」がナチスの台頭を結局は阻止しえなかったという歴史の流れは、この試みの無力さを示しているようにも思われる。しかしマンはその困難性を認識しながら、それでもなお、形而上的な宇宙論を物語るという戦略とともに、新しい共同性を涵養するために人文主義的諸概念の可能性に賭けたのである。

引用略号

マンのテクストは以下を底本としローマ数字で巻号をアラビア数字で頁数を記す。

Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt a. M., 1974.

上記に収められていないマンのテクストについては以下の略号を用いる。

GT: *Goethe und Tolstoi. Vortrag zum ersten Mal gehalten September 1921 anläßlich der Nordischen Woche zu Lübeck*, Aachen, 1923.

GT1932: *Goethe und Tolstoi. Zum Problem der Humanität*, Berlin, 1932.

TB: Peter de Mendelssohn (Hg.), *Thomas Mann. Tagebücher 1918-1921*, Frankfurt a. M., 2003.

TB35-36: Mendelssohn (Hg.), *Thomas Mann. Tagebücher 1935-1936*, Frankfurt a. M., 2003.

FA: Volkmar Hansen, Gert Heine (Hg.), *Frage und Antwort. Interviews mit Thomas Mann. 1909-1955*, Hamburg, 1983.

Br: Erika Mann (Hg.), *Thomas Mann. Briefe Bd. 1. 1889-1936*, Frankfurt a. M., 1961.

マン以外の下記のテクストについては以下の略号を用いる。

WM: Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1990〔轡田収、麻生建、三島憲一、北川東子、我田広之、大石紀一郎訳『真理と方法――哲学的解釈学の要綱（Ⅰ）』法政大学出版局、一九八六年〕.

Bi: Rudlf Vierhaus, Bildung, in Otto Brunner, Werner Conze, Reinhard Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1*, Stuttgart, 1972, S. 508-551.

ED: Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, in *Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften XXVI*, Göttingen, 2005〔柴田治三郎訳『体験と創作（上）（下）』岩波書店、一九六一年〕.

TR: Georg Lukács, *Die Theorie des Romans: Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, Neuwied am Rhein, 1963〔原田義人、佐々木基一訳『小説の理論』筑摩書房、一九九四年〕.

（1）「継続」と「転向」の見解の対立については以下に詳しい。Frank Fechner, *Thomas Mann und die Demokratie*, Berlin, 1990, S. 291ff.; Berndt Herrmann, *Der heitere Verräter. Thomas Mann, Aspekte seines politischen Denkens*, Stuttgart, 2003, Amk. 34, S. 29f.

（2）Keith Bullivant, Thomas Mann. Unpolitischer oder Vernunftrepublikaner? in Bullivant (Hg.), *Das literarische Leben in der Weimarer Republik*, Königstein, 1978, S. 17; Hermann Kurzke, *Auf der Suche nach der verlorenen Irrationalität. Thomas Mann und der Konservatismus*, Würzburg, 1980, S. 177; Kurzke, *Thomas Mann. Epoche, Werk, Wirkung*, München, 1985, S.

178f.; Kurzke, *Thomas Mann, Das Leben als Kunstwerk*, München, 1999, S. 350; Reinhard Mehring, Thomas Manns Bekenntnis zur Demokratie. Skizze einer philosophischen Gesamtbetrachtung, in Christoph Gusy (Hg.), *Demokratisches Denken in der Weimarer Republik*, Baden-Baden, 2000, S. 145; Mehring, *Thomas Mann. Künstler und Philosoph*, München, 2001, S. 189f.; Manfred Görtemaker, *Thomas Mann und die Politik*, Frankfurt a. M., 2005, S. 48, 51; Horst Möller, Meinecke-Stresemann-Mann. Drei Wege in die Weimarer Republik, in Andreas Wirsching, Jürgen Edger (Hg.), *Vernunftrepublikanismus in der Weimarer Republik. Politik, Literatur, Wissenschaft*, Stuttgart, 2008, S. 265ff.; 浜田泰弘『トーマス・マン政治思想研究［1914-1955］』国際書院、二〇一〇年、一六二頁。

（3）Friedrich Meinecke, Verfassung und Verwaltung der deutschen Republik, in *Die Neue Rundschau* 30, Berlin, 1919, S. 2; Peter Gay, *Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit*, Frankfurt a. M., 1970, S. 44; Walter Laqueur, *Weimar. Die Kultur der Republik*, Frankfurt a. M., 1976, S. 235; Hagen Schulze, *Weimar. Deutschland 1917-1933*, Berlin, 1982, S. 130.

（4）Walter Boehlich, Zu spät und zu wenig. Thomas Mann und die Politik, in: Heinz Arnold (Hg.), *Text+Kritik, Sonderband Thomas Mann*, München, 1976, S. 55; Martin Walser, Ironie als höchstes Lebensmittel oder: Lebensmittel des Höchsten, in Arnold, *ibid*., S. 10; Børge Kristiansen, *Unform-Form-Überform*, København, 1978, S. 285ff.; Kurzke, *Auf der Suche nach der verlorenen Irrationalität*, S. 177; Kurzke, *Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk*, S. 350; Hans Wisskirchen, *Zeitgeschichte im Roman*, Bern, 1986, S. 101ff.; Wisskirchen, Nietzsche-Imitatio. Zu Thomas Manns politischem Denken in der Weimarer Republik, in: *Thomas Mann Jahrbuch Bd. 1*, Frankfurt a. M., 1988, S. 57; Klaus Harpprecht, *Thomas Mann. Eine Biographie*, Reinbek, 1995, S. 507ff.

（5）Kurzke, *Auf der Suche nach der verlorenen Irrationalität*; Kurzke, *Thomas Mann. Epoche, Werk, Wirkung*; Kurzke, *Thomas Mann, das Leben als Kunstwerk*.

（6）Boehlich, ibid. S. 45-60; Hanjo Kesting, Thomas Mann oder der Selbsterwählte, *Der Spiegel*, 26. 5. 1975, S. 144-148; Walser, ibid., S. 5-26; Hans Mayer, *Thomas Mann*, Frankfurt a. M, 1980; Marcel Reich-Ranicki, *Thomas Mann und die Seinen*, Stuttgart, 1987; Walser, *Selbstbewußtsein und Ironie*, Frankfurt a. M., 1996〔州崎恵三訳『自己意識とイロニー』法政大学出版局、一九九七年〕.

（7）Alfred Andersch, *Die Blindheit des Kunstwerks*, Zürich, 1979, S. 9-27; Martin Flinker, *Thomas Manns politische Betrachtungen*

im Lichte der heutigen Zeit, 's-Gravenhage 1959; Sontheimer, Thomas Mann als politischer Schriftsteller, in *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 6. Jahrgang, Heft 1, München 1958; Sontheimer, *ibid*.; Schröter, *Thomas Mann*, Reinbek bei Hamburg, 1964〔山口知三訳『トーマス・マン』理想社、一九八一年〕; Walter Jens, Der letzte Bürger, in Eckhard Heftrich, Helmut Koopmann (Hg.), *Thomas Mann 1875-1975*, Frankfurt a. M., 1977, S. 628-642.

（8）以下の研究もマンが理性の共和主義を超えているとみなす。Lukács, Auf der Suche nach dem Bürger, in *Georg Lukács Werke Bd. 7*, Berlin, 1964, S. 522f.; Sontheimer, ibid., S. 13; T. J. Reed, *Thomas Mann. The Uses of Tradition*, Oxford, 1976, pp. 292-298; 友田和秀『トーマス・マンと一九二〇年代』人文書院、二〇〇四年、一五三頁; Wolf Lepenies, *Kultur und Politik. Deutsche Geschichten*, Frankfurt a. M., 2008, S. 153. こうした通説に対してウィルシングは理性の共和主義がプラグマティックな態度を越えた、自由で理性的で批判的人間の形成を目指す一つの政治原理であったと論じている。Wirsching, "Vernunftrepblikanismus" in der Weimarer Republik. Neue Analysen und offene Fragen, in Wirsching, Eder (Hg.), *ibid*., S. 15. 本稿はマンの共和国支持が積極的な政治思想の提示を伴っていたとする点で、そして上記の人間像をマンも共有していたとする点で上記の主張に沿うものである。但し本稿ではマンがこうした意味での「理性の共和主義」の主張を超えて、共和国の感情的な基礎の必要性を訴えた点に注目したい。

（9）Yoshiko Hayami, Between East and West. Thomas Mann's Quest for a German Community after World War I, in *Journal of Political Science and Sociology*, No. 18 (2013), pp. 137ff.

（10）Hayami, Thomas Mann on Irrationality and Truth, in *Journal of Political Science and Sociology*, No. 14 (2011), pp. 81ff.

（11）Herrmann, *ibid*., S. 38f., 74. リチャード・ローティ、齋藤純一、山岡龍一、大川正彦訳『偶然性・アイロニー・連帯――リベラル・ユートピアの可能性』岩波書店、二〇〇〇年。

（12）Herrmann, *ibid*., S. 121ff.

（13）Mehring, *ibid*., S. 224; Mehring, *ibid*., S. 136

（14）Mehring, *ibid*., S. 227; Mehring, *ibid*., S. 153.

（15）Mehring, *ibid*., S. 98f., 227; Mehring, *ibid*., S. 141, 143, 153.

（16）Mehring, *ibid*., S. 227; Mehring, *ibid*., S. 148.

（17）Mehring, ibid., S. 188ff.; Mehring, *ibid*., S. 143, 145.

（18）Mehring, *ibid*., S. 134f.

（19）Rolf Selbmann, *Der deutsche Bildungsroman*, Stuttgart, 1984, S. 2.

（20）Fritz Martini, Der Bildungsroman. Zur Geschichte des Wortes und der Theorie, in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Bd. 35（1961）, S. 44f.

（21）二つの論説は多くの部分で重複し二五年には改訂の上一論文に纏められたことから、ここでは両者を同時に扱う。但し二一年には告白と教育の結びつきとその社会性への展開のみが論じられるのに対し、二二年にはこの過程が「人間性」概念と明確に結び付けられる。この間のマンの思想的展開については以下に詳しい。友田、前掲書、一三四頁以下。

（22）Manfred Riedel, Bürger, Staatsbürger, Bürgertum, in Brunner, Conze, Koselleck（Hg.）, *Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 1*, S. 683ff.

（23）Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik: Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, München, 1992, S. 276〔河島幸夫、脇圭平訳『ワイマール共和国の政治思想』ミネルヴァ書房、一九七六年、二八六頁〕.

（24）Oswald Spengler, *Preußentum und Sozialismus*, München, 1919〔桑原秀光訳『シュペングラー政治論集』不知火書房、一九九二年〕; Hermann Keyserling, *Deutschlands wahre politische Mission*, Darmstadt, 1921, S. 34, 52f.; Moeller van den Bruck, *Das dritte Reich*, Berlin, 1923, S. 68.

（25）Robert Curtius, Nationalismus und Kultur, in *Die Neue Rundschau* Nr. 12（1931）, S. 740.

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

フーゴー・プロイスの国際秩序観

――直接公選大統領制構想の思想的前提

遠藤泰弘

一　はじめに

第二帝政期ドイツにおいて、ビスマルク憲法体制に対する厳しい批判者であったプロイス（Hugo Preuß: 1860-1925）は、ドイツ革命による帝政崩壊後にヴァイマル共和国憲法の起草を任された。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」という独特の直接公選大統領制を導入することとなるが、この構想が、帝政末期に出された「ビスマルク憲法改正提案」[1]において打ち出された、帝国議会と融和的な「ライヒ機関としての皇帝」という構想[2]と密接なつながりを持っている点、そしてこれらの構想が純粋な水平的仲間団体（ゲノッセンシャフトケルペーシャフト）としての諸国民共同体（Völkergemeinschaft）の完成を前提としていた点については、すでに別の場所で明らかにしたとおりである[3]。

しかし、この諸国民共同体構想はヴァイマル共和国時代を通じて遂に満たされることはなく、プロイスの直接公選大統領制構想は、その思想的前提を欠いたまま、いわば条文だけが一人歩きする形で実現することとなった。この直接公選大統領制が、ヴァイマル末期にプロイスが全く想定しない形で一人歩きを始め、やがて大統領内閣と議会が正面衝突を繰り返して機能不全に陥り、ナチス政権の誕生という結果につながったのである。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ことはできないとはいえ、もともとのプロイスの理論的前提がどこまで妥当であったのかという問いを立てることはやはり必要である。

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」と切り捨てるシュミット（Carl Schmitt: 1888-1985）による評価[4]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。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[5]が、比較的最近になりシェーンベルガー（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[6]が提示されている。ここでは、ギールケが三月前期（Vormärz）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せずに、それを安易に批判の対象とした点が批判される[7]。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[8]。シェーンベルガーによれば、プロイスのゲノッセンシャフト的な共同体の要諦は、支配の組織や制御にではなく、その回避にある。つまりプロイスは、君主主義的な国家権力の支配への対抗にこだわるあまり、永久に流動的で、決して具体的につかみ得ない共同意思という極端な思考に陥ったと批判される。こうして、プロイスが強調する人民国家（Volksstaat）は、支配の終焉、すなわち統治する者とされる者の同一性を意味しており、野党の役割と政治紛争の解決の重要性に対する無理解に基づく、予定調和的共同体としての民主政を前提とするものと批判されるのである[9]。

別言すれば、この問題は、仲間団体を積み上げていくというギールケやプロイスの重層的な政治秩序構想が孕む、責任主体の拡散の問題と言うこともできる[10]。そして、論理的な貫徹を犠牲にしながらも、国家の概念規定に再び主権概念

を導入し、ぎりぎりの線で責任主体の拡散を防ぐことが可能となったギールケに対して、ギールケの重層的な政治秩序構築の論理を貫徹させて主権概念を拒否し、自治（Selbstverwaltung）原理に基づいて団体を積み上げていったプロイスは、ギールケよりもさらに先鋭化された形でこの問いを突きつけられることとなった[11]。プロイスのいうように、自治原理に基づいて団体を積み上げていく場合にも、団体内における支配関係や各団体相互の上下関係をどのように秩序づけるのかという問題はやはり残るからである。後述のとおり、プロイスはこの問題に「領域高権」という概念を導入して対応しようとするが、プロイスの政治構想の妥当性を論じるためには、この理論的な対応の吟味が不可欠である。けだし、このプロイスの試みは、帝国領エルザス・ロートリンゲンの法的地位をめぐる問題や、帝国と領邦国家を共に国際法上の権利主体と見なすことの可否といった、第二帝政期ドイツの国法学や国家学における理論上の主要な争点に対して、彼独自の観点による解決を与えるものでもあった。

本稿は、上記のような問題関心のもと、一八八九年に公刊されたプロイスの主著『領域団体（ケルパーシャフト）としての自治体（ゲマインデ）・国家・帝国』[12]で展開されたプロイスの国際秩序観を分析し、上記問題へのプロイスの理論的な対応とその論理的妥当性について検討したい。具体的には、政治共同体としての自治体（ゲマインデ）および国家、帝国とそれ以外の団体（ケルパーシャフト）との区別、さらには自治体（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跡づけて吟味したい。

二　領域（Gebiet）と領域高権（Gebietshoheit）

プロイスは「領域高権」概念の導入にあたり、まず領域の本質および領域と政治共同体との法的関係の本質の解明を試みる。プロイスによれば、従来の国法学の文献において、領域の本質は、国家と領土の法的関係としての領域高権との関連において説明されてきたが、これまでのところ、領域高権の本質の解明は不十分なままである（GSR: 264-268）。とりわけ、ラーバント（Paul Laband: 1838-1918）のように、領域高権を「国法上の物権」と解する場合、私法上の物権とりわけ所有権との類比を余儀なくされる（GSR: 268-270）。しかしプロイスは、国家をはじめとするあらゆる政治共同体の支

配を、家族をはじめとするあらゆる全体人格（Gesammtperson）[13]による、そこに組み入れられた構成人格（Gliedperson）に対する支配という点で同一と考えるため（GSR: 174-189）、領域高権と所有権の関係を、国家の支配権と家族の支配権の関係と同列視することはできない（GSR: 268-270）。なんとなれば、プロイスにとり、後者の関係は同一であるため、もしも前者までも同一ということになれば、政治的な団体（ケルパーシャフト）（Körperschaft）[14]とその他の団体（ケルパーシャフト）の間には、全く違いを見出し得ないこととなってしまうからである。プロイスによれば、政治的な団体（ケルパーシャフト）とその他の団体（ケルパーシャフト）の違いは、政治的団体（ケルパーシャフト）の領域団体（ケルパーシャフト）（Gebietskörperschaft）としての資格、すなわち物的な実体である領域と団体（ケルパーシャフト）との関係の特殊性に見出されなければならない。ラーバントはこのような工夫を怠ったがゆえに、国法上の物権を私法上の所有権から区別するため、自らの主張[15]とは完全に矛盾する形で、概念構成に目的の契機を持ち込まざるを得なかったばかりか、領域高権と国有財産（fiskalisches Eigentum）の区別にも失敗することとなったというのである（Ebenda）。

プロイスによれば、しかるべき概念構成の道は、まず領域概念の法的本質を探究し、その上で領域高権の本質を展開するというやり方である（GSR: 272 f.）。ロージン（Heinrich Rosin: 1855-1927）をはじめとする先行学説は、単に領域高権の概念を確立しようとするだけで、暗黙裡のうちに、領域高権の概念からそれが把握する地域としての領域の概念がおのずから生じるという前提に立っていたと批判される。こうして概念展開の方法が逆になった結果、領域の存在が領域高権の存在をも含むのかどうか、あるいは、すべての領域団体（ケルパーシャフト）は領域高権を持つのかどうか、といった決定的な問いには応答されないこととなってしまったというのである（Ebenda）。

実際に、下に向けての国家と自治体（ゲマインデ）の関係についてと同様、上に向けての国家と帝国の関係についても、領域高権をめぐる従来の理論は実りをもたらしていないとされる（GSR: 273 f.）。けだし、ロージンはすべてのレベルにおいて、領域高権と領域の関係を同一視したし、領域高権を「国家目的のために領域を利用するための国家の無制限の権限」と定義したラーバントは、帝国と個別国家（Einzelstaat）の両方に領域高権を認めることができず、主権が帝国に属するという修正[16]で対応しようとしたのである。プロイスによれば、これら先行学説の行き詰まりの原因は、国法上の問題である領域や領域高権の概念規定に、国際法理論を援用する点にある（GSR: 275 f.）。国家を個人とし、領域をその個人の意思

の対象と見るかぎり、領域高権の法学的な構成において国有財産から離れることはできないが、このことは現代の国法の考察にとり、極めて厄介な問題をもたらすという（GSR: 276 f.）。つまり、国法学がこのような前提に立つ限り、「国有財産と私有財産を概念上いかなる形で区別するか」という難問を抱え込んでしまうのである。

以上のような問題を生む原因は、全体人格を個人と同一視するという誤った前提に求められる（GSR: 277-279）。国際法は、国法においていまだに支配的である個人主義的な見方を堅持しているが、国法においてこのような個人主義的な国家観が除去されるならば、当然ながら国際法の基盤や性質も変化することとなる。つまり、その場合国際法は、もはや自立した併存状態にある個々人のための法として現れるのではなく、自ら展開するゲノッセンシャフトの内包的な法的構成として現れるのであり、国際法の主体は、土地所有者のように対峙する個々人として現れるのではなく、領域団体（ケルパーシャフト）として現れるというのである。プロイスによれば、ゲノッセンシャフト説のみが、私法あるいは個人法を上位の法領域、すなわち社会法[17]の法領域と対置することができるのであり、このことによってはじめて、領域と領域高権の法学的本質の構築という本来の任務を国法に担わせることができる。プロイスにとり、国法はそれ自体として領域団体（ケルパーシャフト）の内的な法に他ならないのであり、領域を政治共同体の内的構造の有機的存在部分として政治共同体に組み込むことが必要であるというのである（Ebenda）。

けだし、社会法の特殊性は、法主体を構成する諸要素を有機的に結びつけるきずなが法的な関係である点にあるとされ、物であったとしても、それが全体人格の有機的な構成要素である限り、個人法において無条件に妥当する「物はそれ自体として権利・義務の主体としての法関係に立たない」という命題は妥当しないとされる（GSR: 279 f.）。つまり、領域団体（ケルパーシャフト）としての政治共同体の特質は、人格的な要素と並んで物的な要素がその有機的構成要素となる点にあり、この連帯のきずなは、全体人格の内的本性に応じて法的なものであるというのである。こうしてプロイスにおいては、領域は国家の対象ではなく、したがって領域高権は公的な物権ではないのであり、国家と領域は有機的なきずなに基づく社会法上の法的関係の下にあることとなる（Ebenda）。

以上のような国家と領域の有機的な法関係を踏まえた上で、政治共同体としての自治体（ゲマインデ）、国家および帝国とそれ以外

の団体（ケルパーシャフト）との区別の基準は、前者が自然的に「生成された団体（gewordene Körperschaft）」であるのに対して、後者が当事者間の合意に基づく「任意の団体（gewillkürte Körperschaft）」であるという点に求められる（GSR: 260-261）。そして、前者における自治体（ゲマインデ）と国家、帝国の概念的区別については、目的の契機を利用することは失当であり、生成された団体の内部における区別の基準を別途見出す必要が説かれる（GSR: 280-282）。そのためには、まず生成された団体の個体化の原理を明確にした上で、個々の個体を一括りにする基準を見出さなければならないとする。

ここでプロイスは、あらゆる団体形成の原型である家族（Familie）から出発するが、ここでの個体化の原理を、血筋（Abstammung）に見出す（GSR: 282-284）。血筋によって家族と家族が区別され、同じ原理により、拡張された家族、すなわち一族（Geschlecht）、種族（Stamm）、部族（Völkerschaft）が区別される。これらすべては血筋団体（Abstammungskörperschaft）という種概念のもとにあり、「生成された団体」属のうちの一種である。血筋団体のきずなは純粋に人格的なものであるが、それが専ら血筋に基づくものである点と、それが自ずと生じている（生成された団体である）点で、単なる人的結合に基づく他の団体から区別される。また、他の「生成された団体」からは、その結合の専ら人格的な本性によって区別される（Ebenda）。

以上のような整理を行った上で、政治的共同体、すなわち自治体、国家、帝国は、血筋団体とは別種の「生成された団体」に区分される（GSR: 283 f.）。プロイスにとり、自治体が他の自治体から、国家が他の国家から、そして帝国が他の帝国から区別されるのは、単にその所属者の血筋によって、つまり純粋に人格的な視点によるのではなく、むしろ物的あるいは場所的な契機が決定的に影響している。というのも、政治的発展と人間の組織化は、空間による固定と貫徹を必要とするからである。すなわち、自治体や国家、帝国の個体化の原理としては、何よりもまず空間的な契機、場所的な固定化、つまりその領域が問題となるのである。こうして領域団体は、「生成された団体」に属する二つ目の種として血筋団体と対峙することとなる（Ebenda）。

にもかかわらず、人格的要素と空間的要素という政治的形成物の本質をなす要素は、これまで常に誤った形で認識されてきた（GSR: 284-287）。つまり、領域を国法上の物権の対象と解し、人格的要素と空間的要素、人々（Leute）と土地（Land）

を常に結びつくことのない、相互に併存したものとして考察し、両者の有機的な浸透を見誤ってきたというのである。プロイスは、シュミットヘナー（Friedrich Schmitthenner: 1796-1850）の議論をその典型例として取り上げ、このような国家の本質における人格的要素と空間的要素の機械的解釈の原因を、常に統治権力や君主権力から出発するばかりで、国家自体から出発しない点に求める。ここでは、人々に対する権力と土地に対する権力が、両者の内的な概念的一致ではなく、君主の人格によって統一されているにすぎないと批判するのである（Ebenda）。むろんプロイスによれば、今日の支配説では、君主の人格に国家的支配の主体を見る見方は孤立しており、国家自体が国家権力の主体であるとされているとはいえ、これら支配説の出発点は、常に国家権力の本質であって、国家の本質ではないため、領域論にとって得られるものはほとんどない（GSR: 287 f.）。というのも、支配説は領域高権を国法上の物権と解し、領域を国家権力の客体と解するからである。国家権力の主体としての国家を、国家権力の客体としての領域に対置するとき、それは領域を国家から観念上分離していることになるが、プロイスによれば、実際にはこの「国家権力の客体」は、国家権力の主体すなわち国家の中に不可分の状態で含まれているのである（Ebenda）。

こうして、領域高権の代わりに領域から出発し、国家権力の代わりに国家から出発するとき、人々と土地の有機的統一としての国家と、国家の本質の有機的な要素である国家の領域を、個人と物のように主体と客体として純粋に外的に併置することは論理的に不可能であるとされる（GSR: 288-290）。そのような併置は、あたかも精神と肉体の有機的統一である人間を主体として、客体としての身体を対置させることに他ならないからである。プロイスによれば、人間が魂と身体という被加数の和なのではなく、むしろその本質は魂を持った身体として、もしくは身体化された魂としてのみ概念化可能であるように、国家は決して人民と領域という被加数の和なのではなく、その本質は人間を住まわせた領域もしくは、領域の中に組織化された人民、すなわち領域団体（ケルパーシャフト）としてのみ概念化可能なのである。この有機的要素の一方がないものと考えるとき、もう一方は決して元の形では残存しえないという。ちょうど死体が生きている身体ではないのと同様に、人民を欠いた領域は死せる土地の一部が残るだけであり、もはや領域ではないからである。したがってプロイスによれば、近代国家は血筋団体（ケルパーシャフト）に土地を加算した、外的かつ機械的な合成物なのではなく、生成された

団体（ケルパーシャフト）の完全に固有の一種である。領域団体（ケルパーシャフト）においては、空間的な領域の要素が、血筋団体（ケルパーシャフト）において血筋の要素がそうであったような結合のきずなであり、国家概念から領域を差し引いた場合は、領域に対して法主体の資格を持ち得るような要素は一切残らないのである（Ebenda）。

にもかかわらず領域と国家の関係が法的な関係と理解され、領域概念が一つの法概念であるべきとするなら、ゲノッセンシャフト理論と密接な関係にある客観的な法統一（objektive Rechtseinheit）という概念の援用が必要である（Ebenda）。ゲノッセンシャフト理論はこの中に、全体人格の構成において物的な要素を受け入れるために必要な補完物を見出すからである。同時に、領域高権や国家権力ではなく、領域と領域団体（ケルパーシャフト）を研究の出発点とすることにより、領域や領域団体（ケルパーシャフト）ととりわけ国家との結びつきを解除し、最も狭隘な領域団体（ケルパーシャフト）から最も広い領域団体（ケルパーシャフト）までを、下から上へというドイツ的展開にならって跡づける可能性が生まれる。そしてこの場合にのみ、領域高権抜きの領域という概念は可能かという問いに応答することが可能となるのであり、この問いへの答えの中に、帝国における自治体（ゲマインデ）と国家の概念上の区別という根本問題への答えがあるというのである（Ebenda）。

三　神聖ローマ帝国における都市領域と領邦高権（Landeshoheit）

以下においてプロイスは、神聖ローマ帝国の時代にまで遡った国法史叙述を通じて、自治体（ゲマインデ）と国家の概念上の区別という根本問題に応答するための糸口を探る。

1　領域団体（ケルパーシャフト）としての都市

プロイスによれば、ドイツ法が土地（Grund und Boden）に特別に重要な意義を認めることは、ローマ法に対するドイツ法の顕著な特徴である（GSR: 301）。このことは、公法と私法、社会法と個人法の関係や客観的な法統一という、相互に密接な関係にある問題にとって本質的な意義を持っているとされる（Ebenda）。というのも、ローマ法において、公法

の完全な萎縮が私法のあらゆる個人法的要素の高度な展開と対応していたのみならず、ローマ的個人主義的な法解釈の影響が、今日に至るまで社会法に基づく公法の構築を困難にしてきたのに対して、土地と結びつくドイツ法の傾向は、ローマ法の個人主義的な傾向と真っ向から対立するからである（GSR: 302 f.）。けだしプロイスによれば、動産がそれ自体として存在する個体であるのに対して、不動産である土地はそうではなく、地表全体と不可分に結びついている。ただ法主体としての人間からのみ出発するようなローマ法的な解釈は、唯一感覚を通して知覚する人格としての個人を本来的に自然的な法的本質とし、それ以外の物を人工的な形成物とせざるを得ないのに対して、土地に向けられたドイツ法的な解釈は、その優遇された法の担い手たち（個々人）に、非個別的な全体の有機的な部分を見出すというのである（Ebenda）。

かくして非常に強い社会法の要素がドイツ法解釈には生来的に備わっているのであり、その形成の最初から、帝国国法領域を包含するドイツ法の力と任務はそこから生じているという（Ebenda）。ただし、このことは私法と公法の概念的分離のもとでなされるのではなく、両者の完全な混合のもとでなされ、それは若い発展段階において一般に見られることとはいえ、ドイツ法が土地により高い意義を与えるという事情により、さらに強められることとなった。というのも、人間と土地の法的連関は、人間と動産のそれ以上に、公的な要素と私的な要素、社会法的な要素と個人法的な要素を不可分の統一体に結びつける傾向を持つからである（Ebenda）。

プロイスによれば、このような人間と土地の法的な結合の重視により、土地の社会的ないし反個体的本質は、人間同士の権利関係一般にも反映し、権利と義務を分離する理念の抑制につながることとなった（GSR: 304 f.）。主要な所有方法としての土地所有がもつ社会的本性は、私法上の法関係に高度の社会法的ないし公法的要素を持ち込むが、その一方において、可能な限りのあらゆる法関係を土地の占有権と用益権と結びつけたことは、公法を私法で汚染する結果となった。ローマ法の所有権（dominium）が純粋に私法上の概念として、物を財産の構成要素とするのに対して、ゲルマン的所有地（Eigen）は、もともと土地支配（Grundherrschaft）であると同時に土地財産（Grundvermögen）でもあったのであり、今日の領域高権や所有権の萌芽を秘めていたというのである（Ebenda）。

そしてプロイスは、これら全観念の本質から、客観的な法統一という独特の概念カテゴリーが容易に説明されるとする（GSR: 305-307）。というのも、土地が持つ自然的な制約を人間関係に転用することは、土地とそこに住む人間の相互性の貫徹につながり、住民の法的担い手としての資格を、土地自体にも転用することを可能とするからである（Ebenda）。こうしてドイツ法は人格と並んで物をも権利関係の出発点とすることができるのであり、このような、主観的意思統一と並ぶ客観的法統一により、物的な契機を団体（ケルパーシャフト）の内的本質に受け入れる可能性が生まれるのである（Ebenda）。そして、この客観的法統一による物的な契機の受け入れによって、ゲノッセンシャフトを本来の団体（ケルパーシャフト）に濃縮することが容易になるとされる（Ebenda）。

このような文脈の中で、中世都市において遂行されたような団体（ケルパーシャルト）の濃密化は、ドイツ国法にとり、不変の意義をもつとされる（GSR: 307-309）。というのも、ゲノッセンシャフト的形成物が大きな重要性を持ったのが唯一都市であったというのみならず、都市において初めて、土地についての公法と私法の分離が決定的な形でなされ、公法と私法の分離一般が遂行されたからである。この点は、専ら支配者の人格によって体現されるヘルシャフト的団体と好対照をなす点であるとされる。けだし一〇世紀以降、ゲノッセンシャフトから団体（ケルパーシャフト）に濃縮された都市は、例外的にヘルシャフト団体におけるようなゲノッセンシャフトのアンシュタルト化を免れ、ゲノッセンシャフトを多様性の中の統一へと濃縮し得たのである[18]（Ebenda）。

こうして一〇世紀以降発展していく都市居住において、動産が持つ意義が高まってくると、そのことが帝国国法上の法関係と私法上の法関係を区別する契機となった（GSR: 311-313）。というのも、動産に対する権利の登場とその自立化により、ドイツの法生活において初めて純粋な個人法がもたらされたからである。プロイスによれば、住居や営業の場所としての土地利用がそれ以外の利用法を凌駕することは都市生活の本性であり、基本的に共有物であった耕地やアルメンデが重要な意味を持つ農村とは対照的に、都市においては、土地の個別所有権（Sondereigentum）が社会的な本性を持つ所有方法を凌駕していくこととなった。こうして都市において、土地に対する権利の大部分が純粋な私権として析出され、個人主義的な要素が私法に吸収された後に、それ以外の土地に対する権利を純粋な社会法とするという形で、私

法と公法の分離が実現することとなる（Ebenda）。つまり、内在的統一へ向かう傾向を持ったゲノッセンシャフト団体の維持という人格的側面と、不動産法の個人主義的ないし私法的な部分の排除という物的側面が相互に補完し合う形で、都市の展開は、人格的要素と物的要素の概念的な統一に向かったという（GSR: 314 f.）。けだし、都市は狭い空間への大量の居住場所の圧縮という点で、村落や個々の荘園という形で定住される平坦な農村とは区別されるのであり、この差異が都市の営業生活を機能させ、市場や都市の自由をもたらす（GSR: 315 f.）。そして、この都市の自由という核の周りに、都市の平和や都市法を伴う都市罰令権（Stadtbann）が包含する帯域が結晶するのである。

プロイスによれば、この空間的ないし物的な統一の内実は、当初は統一的な住民以上のものではなかったが、事実上の共同体を徐々に法共同体に変容させることにより、もともとの多様性が克服され、物的な統一体の内部に住む人々は団体（ゲルバーシャフト）的な統一体へと融合するのであり、都市住民の全体は公民団（Bürgerschaft）となるのである（GSR: 316）。そして、この統一への結びつきが遂行されるのに応じて、この内在的で団体（ゲルバーシャフト）的な統一体の機関が、都市君主と並んで登場し、最終的には都市君主の権限を排除していく（GSR: 317-320）。都市君主の諸権利は、ドイツ法の見解に従い、都市辺境（Stadtmark）に対する諸権利という物的な本性を持っていたが、今やそれらは都市領域の客観的法統一を通じて人格的な統一につなぎ合わされた公民の全体に受け継がれたという。こうして、領域の客観的統一により包み込まれた公民の有機的な全体、すなわち公民団の全体人格によって生命を与えられた土地が、相互に不可分に浸透しながら、領域団体（ゲルバーシャフト）としての都市を形成するというのである。プロイスによれば、この領域の概念は純粋に社会法上のものであり、中世ドイツ都市がこの概念を最初に形成したからこそ、ドイツ都市は真の公法の生誕地となったのであり、近代国家の先駆者となったのである（Ebenda）。

以上の分析から、「領域」および「領域団体（ゲルバーシャフト）」の概念規定が明らかとなる。つまり、領域は全体人格に向けた構成員人格の特有の組織化に関わるものであり、その構成要素の一つとして、特殊社会法的なものである（GSR: 320 f.）。そして、全体人格とその一部である領域は有機的な法関係のもとにあり、客観的な法統一体としての領域は、ゲノッセンシャフト的要素の主観的な法統一体への濃縮化、すなわち団体（ゲルバーシャフト）化との相互作用に内在している。したがって、領域

は団体（ケルパーシャフト）生成過程の一つの要素であり、「生成された団体（ケルパーシャフト）」の要素としてのみ存在し得る。そして、領域がその住民の団体（ケルパーシャフト）的統一への濃縮によって初めて成立し得たように、団体（ケルパーシャフト）の人格的要素と物的要素の有機的結合は、その構成員の生活空間が客観的統一という性質を受け入れることによって初めて可能となるのである。プロイスにとり、このような系譜的貫徹は、有機的な成長の産物なのであって、人間の任意の産物なのではない（Ebenda）。

以上のことから、領域団体（ケルパーシャフト）は、「生成された団体（ケルパーシャフト）」なのであり、ゲノッセンシャフト的な濃縮化と物的な濃縮化の交互作用によって成立し、相互の有機的浸透において人格的な法統一と物的な法統一を包含したものと定義される（Ebenda）。プロイスにとり、ここで、アンシュタルト的要素を自らのうちに受け入れる団体（ケルパーシャフト）一般の能力[19]が語られないのは当然である（GSR: 321-323）。むろん、領域団体（ケルパーシャフト）は、団体（ケルパーシャフト）の一種としてこの能力を持っているが、団体（ケルパーシャフト）が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のは、それ自体を共に含んだ団体（ケルパーシャフト）に対してのみであって、自らが有機的な構成要素ではないような外部の人格に対してではない[20]。つまり、領域団体（ケルパーシャフト）としての都市は、他のより上位の領域団体（ケルパーシャフト）に対してのみ、有機的な構成員として順応しうることとなるが、旧帝国の時代において都市は孤立しており、帝国も領邦国家も都市とは完全に異質な存在であったために、より上位の全体有機体への有機的な組み入れは起こらず、むしろ都市の本質の方に変化が生じる結果となったというのである。この事情を明らかにするためには、さらに旧帝国と旧領邦国家の本質を、都市との概念的な違いという観点から究明する必要があるとされる（Ebenda）。

2　旧帝国における帝国、国家、都市の関係

プロイスによれば、一九世紀初頭における神聖ローマ帝国の完全崩壊の後、ドイツ領邦国家自体が帝国という上部構造抜きで、他の諸国家と対峙することが当然視されるようになり、これらの国家的存在の概念上の基礎を解明することに多大な熱意が注がれるようになった（GSR: 323-327）。ここでは、一世紀前に神聖ローマ帝国を怪物と説明したプーフェンドルフ（Samuel Pufendorf: 1632-1694）のように、英・仏の国民国家をモデルとして導き出したひな型に基づいてドイツの多様な国家生活が評価され、多様なドイツ諸地域の特有の形成物がそれに順応しなければならなかったというのであ

る。しかし、これらの哲学的な国家論が、時と場所に応じた法生活や国家生活の現れの特殊性を重視しなかったことは大きな誤りであると非難される（Ebenda）。とりわけ、啓示や理性的認識のみが法原理をもたらし得るとするエピレン（Joseph Franz Xaver von Epplen: 1755-1823）のように、歴史性とりわけ領邦高権の起源としての領邦所有権（Landeseigentum）を否認することは強く批判される（GSR: 329-332）。歴史概念と法概念の峻別は正しいとはいえ、時と場所に応じた多様性を前提とする法の歴史的な本性を一切無視してよいということにはならないというのである（Ebenda）。

けだし、ドイツ固有の歴史的な展開過程を踏まえて、領邦対領域、領邦高権対都市領域という形で、領邦高権を都市の社会法的展開と対置するとき、領邦高権と領邦所有権の連関の本質、すなわち領邦高権の個人法的性質が際立ってくるという（GSR: 333-335）。というのも、領域団体（ケルパーシャフト）へ発展していった中世都市とは対照的に、農村においては世襲国家観が形成されて封建制の形式に移行していくからである。プロイスによれば、都市の領域団体（ケルパーシャフト）への発展においては、個人法的な土地所有権と領域という社会法的な統一体の区別が遂行されたが、領主の地域においては、両者は混在したままであった（GSR: 337 f.）。前述のとおり、ドイツ法には、あらゆる権利関係を土地に還元する傾向があるとされ、領主権（fürstliches Recht）もその例外ではないが、領主権の物権化は、社会法上の客観的統一に向けての都市領域の形成とは完全に異なるものだったからである。つまり、ここで領主の領土は、ゲノッセンシャフト的統一体との結合により、人格的かつ物的な団体（ケルパーシャフト）的統一へと内在的に高められているのではなく、その領土の統一性は、領主の土地所有と結びついた超越的なものにとどまっていたというのである。こうして都市領域の社会法上の統一の形成が個人法と社会法の区別の結果であったのに対して、領主支配権の物権化は、それとは逆に両者を区別しない混合の持続を促進する結果となった（Ebenda）。

以上のような経緯から、領主の地域に対する権利は不動産権として現れることとなり、領邦高権は所領の付属物と見なされることとなった（GSR: 338-341）。そして、ここで各支配地を結びつけているのは、支配者という個別人格であり、領土の所有者であるということが、領邦等族（Landstände）の核心であった。ここでは公法と私法の区別はなく、領邦君主の所有地の付属物としてのより上位の諸権利が、領邦所属貴族（Landsassen）の所有地の付属物としてのより下位の諸

権利に対峙するという形で、ただ同種の権利のうちに等級の違いがあるのみであるという。プロイスによれば、確かに領邦等族は、徐々に「合同された領邦等族（vereinigte Landschaft）」というゲノッセンシャフト的統一へ結合したが、それは都市の領域団体（ケルパーシャフト）とは本質的に異なるものであった。というのも、この領邦等族を結びつけているのは、土地所有者という人格のみであり、都市の領域団体（ケルパーシャフト）のような人格的および物的な法統一体ではないため、それは「生成された団体（ケルパーシャフト）」ではなく、中世の多数の盟約（Einung）や同盟（Bund）と同じく、単なる「任意の団体（ケルパーシャフト）」にすぎないからである。つまり「合同された領邦等族」は、領邦君主に対して領邦等族の共通の利益を守ることを目的として結成された単なる人格的な統一体にすぎず、その構成員資格に土地所有が求められているにすぎないというのである。合同された領邦等族への参加資格として土地所有を不可欠とする条件が、領邦所属等族以外にも広く普及していく一方で、領邦等族の団体の完全な外側では、しばしば領邦のかなりの部分を占めた領邦君主の所領が存在していたとされる。これらすべての固有権（Sonderrecht）に対する固有の契機として現れるのは、常に支配者の個別人格であり、このことは領邦所属の司教ないし領主と領邦君主ないし領邦との間の法的な結びつきの本性にも、聖俗の領邦君主と皇帝ないし帝国との間の法的な結びつきの本性にも同じように妥当し、レーン（Lehn）とレーン的忠誠（Lehnstreue）の唯一のきずなは、ますますこのような人格的な関係として現れてきたというのである（Ebenda）。

こうしてプロイスによれば、旧帝国は、領域団体（ケルパーシャフト）の体系として構成されるのではなく、都市を除き、レーン法（Lehnrecht）の個別人格同士の結合を通じて上下関係にあるような、一連の領主権の諸団体であった（GSR: 341-345）。つまり、レーン制の全盛期において、都市以外の帝国や地域は、決して領域団体（ケルパーシャフト）ではなかったのである（Ebenda）。

そして、レーン制の退潮と共に、封建期から世襲期への移行という変化がおき、領邦高権が下に向けても上に向けても古いレーン的つながりを排除した結果、主権的領邦国家が誕生したのである（GSR: 345）。プロイスによれば、領邦等族が「合同された領邦等族」という団体（ケルパーシャフト）的統一体に結合したように、帝国等族（Reichsstände）も「帝国」という団体（ケルパーシャフト）的統一体へと結合した（GSR: 346-348）。皇帝と帝国議会（Reichstag）の関係は、領邦君主と領邦議会の関係と類似していたが、ここには、全ドイツが帝国等族のもとに区分されていたため皇帝には何も残されていなかったのに対し

て、領邦君主は領主領として領邦の大半を所有していたという重大な相違があった。プロイスによれば、この土地所有という核の欠如は皇帝権にとり致命的で、皇帝の大権（Majestätsrecht）は皇帝が持つ局部的な領邦高権のアクセサリーにすぎないものとなった。領邦高権の統一権力への濃縮化により、政治の重点が領邦高権に移る一方で、レーン的つながりやそれに伴う上級封主（Oberlehnsherr）としての皇帝の人格的地位が弱まるにつれて、皇帝はますます同輩者中の第一人者となり、最終的には「帝国」の機関となったのである（Ebenda）。

そしてこの「帝国」は、ちょうど合同された領邦等族がそうであったように、団体（ケルパーシャフト）ではあっても、領域団体（ケルパーシャフト）ではなく、したがって任意の団体（ケルパーシャフト）ではあっても、生成された団体（ケルパーシャフト）ではないとされる（GSR: 348 f.）。帝国等族資格は、直接の封臣を封主としての皇帝と結びつけるという本質的に個別的なつながりにその起源を持っていたが、レーン制の後退とともに、このつながりは上に向けては、下との結びつきはないままに、代表（Repräsentation）の理念に取って代わられたからである。こうした状況下で、都市は異質な要素として、この帝国等族資格の枠組みの中に、困難を伴いながら漸次的にはめ込まれていったのである（Ebenda）。

このような形でレーン制が克服されて以降、旧帝国はその総体においても、その複合の方法においても、領域団体（ケルパーシャフト）として現れたわけではなく、むしろ世襲の領邦権力の所有者たちから構成された単なる人格的な団体（ケルパーシャフト）として現れることとなった（GSR: 351-353）。レーン制の退潮は、上に向かっては上級封主としての皇帝位の代わりに帝国等族の団体（ケルパーシャフト）をもたらし、下に向かっては領邦等族の権力の領邦君主権力への吸収をもたらした。こうして、上に向かっても、下に向かっても、領邦君主の世襲権力がレーン制の相続人となり、ヴェストファーレン条約において、皇帝と帝国等族の立場は逆転することとなったのである（Ebenda）。

けだし、領邦高権の源泉が団体を越えた荘園法上の支配者に求められたように、領邦高権の濃縮化によって生まれた領邦国家は、官憲的なアンシュタルト国家（Anstaltsstaat）として現れたが、この主権国家は、全体として法主体であるわけでも人格であるわけでもなく、それは法から解放された者としての君主が体現するものであった（GSR: 353 f.）。そして、臣下の総体も決して団体（ケルパーシャフト）的な統一体ではなく、その外部に立つ君主の意思に服従する純粋なアンシュタル

トにすぎず、君主とこのアンシュタルトとの法的関係は、個人主義的ないし私法的にのみ把握可能であって、個人が目的物に対して持つ権力の根本的な法形式は、常に所有権でしかなかった。この所有権という理念は、封建期や世襲期から引き継がれ、領邦所有権自体の記憶に保存されたのである。こうして、領邦も住民も共に領域団体（ケルパーシャフト）のような統一体に到達することはなかったのであり、両者を超越して立つ君主の個別人格の中に自らを見出すのみだったのである（Ebenda）。

以上のことから、世襲国家（Patrimonialstaat）は、封建期の形成物にもまして、領域団体（ケルパーシャフト）ではなかった（GSR: 362 f.）。そして、旧帝国期の政治的形成物の中で、唯一都市のみが領域団体（ケルパーシャフト）であるとすれば、都市そのものは、帝国にも地域にも有機的に組み込まれることはあり得ない（GSR: 363 f.）。こうして、領域団体（ケルパーシャフト）の性質を長期に渡り純粋に保持した帝国都市（Reichsstadt）は、それとは異質に形成された他の人格的団体（ケルパーシャフト）に組み入れられるにあたり、帝国議会における選定公会議と諸侯会議という二つの君主会議と並び立つために、君主的ないし世襲的な要素の本性に対応しなければならなかった[21]のである。つまり、ちょうど君主が領邦と住民に対して世襲権力を持ったように、統治を担う参事会や貴族が、人格的団体（ケルパーシャフト）として都市や公民団に対する世襲権力の保持者たらざるを得なかったという（Ebenda）。そして、帝国都市が人格的な帝国団体（ケルパーシャフト）の枠組みに適合し、領域団体（ケルパーシャフト）としての性質を抑え込まなければならなかったとすれば、領邦都市（Landstadt）は、官憲的アンシュタルト国家に適合するため、団体（ケルパーシャフト）的な性質のすべてを放棄し、アンシュタルトの非自立的な部分たらざるを得なかったのである（GSR: 364 f.）。

しかし、都市に強制されたこれらの変化は、もともとの都市の本質に矛盾しており、旧帝国の崩壊後に一時的に強まった絶対的主権国家観の中でも、都市の領域団体（ケルパーシャフト）の概念は死滅せず、今日力強く再生しつつあるという。けだし、新たに蘇生した都市としての領域団体（ケルパーシャフト）を越えて、新たな法治国家としての領域団体（ケルパーシャフト）が立ち上がり、その法治国家を越えて、新たな帝国が立ち上がるのを待たずに、旧帝国は旧い世襲国家ともども崩壊したのである（Ebenda）。

四　新帝国における領域団体（ケルパーシャフト）と領域高権

以下においては、前節で詳述されたようなドイツが辿った歴史的な特殊性を踏まえた上で、まさにドイツ第二帝政というプロイスが生きた同時代において、自治体（ゲマインデ）と国家の概念上の区別という根本問題への最終的な応答が可能となることが示される。

1　領域団体（ケルパーシャフト）としての自治体（ゲマインデ）、国家、帝国

プロイスは、今日新たに生を得た自治体（ゲマインデ）と若返った国家の間に中間的構成物がほぼ形成され、新帝国に向けての諸国家の複合が完遂されたため、正しい方法に適合した構成が可能となったという（GSR: 367-369）。具体的には、プロイセンの郡条例[22]に対するブラウヒッチュ（Max von Brauchitsch: 1835-1882）の注釈[23]や州条例[24]一条の文面を引き合いに出しながら、かつての帝国国法上の資格に関わる個人法的な解釈、すなわち世襲制の概念領域の本質である所有権の契機が克服され、固有のきずなとしてのかつての人格的な結合の代わりに、領域という社会法的統一体が登場したという（Ebenda）。

そして、このような視角から自治体（ゲマインデ）を考察するとき、都市自治体（ゲマインデ）（Stadtgemeide）と農村自治体（ゲマインデ）（Landgemeinde）の差異は問題にならないとされる（GSR: 369-371）。ここでは、「プロイセン東部六州のための都市条例[25]」一章三条や「ライン州のための農村自治体（ゲマインデ）条例[26]」三条等、全住民やすべての土地の自治体（ゲマインデ）への所属を規定する条項を引き合いに出しながら、領域の空間的な統一による多数の個々人の統合という理念が具体化されているとする。そして、一八六七年から七〇年にかけての一連の帝国法[27]により、自治体（ゲマインデ）の所属者と自治体（ゲマインデ）領域内の単なる居住者との間にあったかつての区別が撤廃される等、自治体（ゲマインデ）の人格的な要素を特別な統一体へと結びつけるきずなとしての領域という物的な社会法的統一体が至るところに現れているという。つまり、ドイツの都市自治体（ゲマインデ）と農村自治体（ゲマインデ）は領域団体（ケルパーシャフト）に他ならないというのである（Ebenda）。

同様に、郡自治体（Kreisgemeide）や州自治体（Provinzialgemeinde）についても、それぞれ郡条例六条、州条例一条および五条により、領域団体であるとする（GSR: 371 f）。

また、個別国家の国籍については帝国法[28]が定めているが、ここでは自治体への所属について保持されていた領域団体の本性からの部分的な逸脱があり、それに起因して大きな問題が発生したとされる（GSR: 372-377）。つまり、同法一条および二条、一二条の不整合の問題であり、個別国家の国籍を変更することなく帝国内の他の個別国家に移転した家族は、個別国家の国籍をなくしつつも帝国籍は維持されるという変則の問題である。このような問題を生んだのは、領域団体としての個別国家の本質から逸脱した報いであり、このことが逆に個別国家が領域団体であることを如実に示しているという。さらに、領域の併合によりその住民があっさりと国籍を獲得する一方、併合前にその領域を退去した住民は国籍を獲得できないという事実からしても、人格的要素を国籍という形で団体的統一体に結びつけるものが領域という物的な法統一体であることは明らかであり、部分的に僅かの逸脱が見られるとはいえ、ドイツ構成国家（Gliedstaat）[29]の実定法[30]によっても、原理的には国家領域が国籍を持つ者を束ねるきずなであると言い得るとする。こうしてプロイスによれば、ドイツ構成国家も領域団体なのである（Ebenda）。ちなみに、この関連でしばしば問題となる帝国領（Reichsland）エルザス・ロートリンゲンについても、それが国家であるのか、自治体であるのかという問題はさておき、いずれにせよ領域団体であることに変わりはないという（GSR: 377-380）。

最後に帝国について、ドイツ帝国が、構成諸国家間の先行する契約にも関わらず、任意の共同体では全くなく、むしろ他のすべての政治共同体と同様に有機的に生成された団体であることは、ヘーネル（Albert Hänel: 1833-1918）の研究[31]以来自明であるとされる（GSR: 380 f）。ドイツ帝国憲法一条を持ち出して、帝国の領域団体としての性質を否認することは不可能であり、多数の個別国家領域からなる統一体として、帝国領域の物的な社会法的統一体の存在は疑いの余地がないとするのである（Ebenda）。

仮にもし、原理的には構成国家のみが帝国の直接の構成員であり、公民は構成国家によって媒介されるとするラーバントの説[32]を受け入れたとしても、そのことによって物的な法統一体としての帝国の資格、つまり領域団体としての

帝国の資格が排除されることにはならないという（GSR: 381-383）。帝国籍は、個別国家の国籍を規定した先の帝国法によって規定されており、領域内における住所がその資格にとり原理的な意義を持つからである。確かに同法一条は、帝国籍の得失を構成国家の国籍の得失と連動させているが、そのことが構成国家の国籍から少なくとも観念上区別された帝国籍という考え方を否定するわけではない。国籍を持つ者が同時に自治体（ゲマインデ）の所属者であるからといって、国籍の中身が自治体（ゲマインデ）への所属に尽きるわけではないのと同様に、帝国籍の中身が構成国家の国籍に尽きるわけではないというのである。こうしてプロイスによれば、帝国領域は、国家領域や自治体（ゲマインデ）領域がその所属者に対してそうであるのと同程度に、帝国への所属者を束ねるきずなであり、ドイツ帝国は領域団体（ケルバーシャフト）に他ならないのである（Ebenda）。

2　領域団体（ケルバーシャフト）相互の関係

以上のように、新しいドイツ帝国の法的組織としては、村落自治体（ゲマインデ）（Ortsgemeinde）から帝国自身に至る政治的形成物のすべての段階において、上位の領域団体（ケルバーシャフト）が下位の領域団体（ケルバーシャフト）を包含するという重層構造になっており、有機的な組み入れの前提条件が整っているという（GSR: 384）。ちなみにプロイスによれば、必ずしも、すべての領域団体（ケルバーシャフト）が直近の上位の種類に組み入れられ、さらなる上位の領域団体（ケルバーシャフト）には間接的にのみ組み入れられなければならないということはない（Ebenda）。例えばプロイセンにおいて、比較的大きな都市は郡自治体（ゲマインデ）ではなく、州自治体（ゲマインデ）に直接組み入れられており、ベルリン市に至っては直接国家に組み入れられている。また、帝国領エルザス・ロートリンゲンを国家ではなく帝国州であると見なすとして、その州が国家ではなく直接帝国に組み入れられるとすることは、上記原則からの変則となるわけではない（Ebenda）。

したがって、帝国への所属は、構成国家のみによって媒介されるというラーバントの理論は失当であり、領域団体（ケルバーシャフト）相互の段階的な組み入れは、有機的な国家観を前提としており、この有機的国家観はゲノッセンシャフト的人格理論を前提としているという（GSR: 384-386）。つまり、このような組み入れは、固有の有機体であると同時に上位の有機体の構成員でもあり得るという全体人格の能力に基づいており、この能力は上位の自治体（ゲマインデ）に対する村落自治体（ゲマインデ）におい

ても、国家に対する上位の自治体（ゲマインデ）においても、そして帝国に対する国家においても全く同一なのである。プロイスによれば、より狭隘な領域団体（ケルパーシャフト）を固有の有機体として見る場合は、その所属者は媒介されることとなり、より狭隘な領域団体（ケルパーシャフト）を構成要素としてのみ見る場合は、その所属者はより上位の領域団体（ケルパーシャフト）の直接の所属者となる。この両者の領分の境界は、一般的には権限によって引かれるが、有機的な浸透と相互作用の本質から、次のことが必然的にもたらされる。つまり、一方の領分が他方の領分から絶対的に切り離されることはあり得ないのであり、最終的には個々の公民において自治体（ゲマインデ）所属者としての属性と郡所属者としての属性、州のそれと国家のそれ、さらには帝国のそれが有機的な全体を構成するというのである（Ebenda）。

そして、このことは機関任命の方法の中にその表現を見出すことができるという（GSR: 386-388）。つまり、あらゆる上位の領域団体（ケルパーシャフト）は、そこに含まれる個々人や、下位の領域団体（ケルパーシャフト）をそれ自身の中に含んでいるが、その機関の任命において、上位の領域団体（ケルパーシャフト）に属する個々人の総体自体が直接的な構成員として効力を持つ場合もあれば、それら個々人の一部が、下位の領域団体（ケルパーシャフト）の中にあって効力を持つ場合もある。そして、いずれの方法も多様な仕方で結びつけられており、一部は後者の、また一部は前者の方法で任命され、あるいは同じ一つの機関の任命において、両方の方法が協働する場合もあり得る。プロイスによれば、構成国家の機関としての領邦議会の任命は、両方の方法が並んで効果を発揮した事例であり、最も模範的な形でそれが見られるのは、一八四八年一二月五日のプロイセン憲法であった。ここでは、直接の国家所属者としての公民により任命された第二院と並んで、同憲法六三条により、州、県（Bezirk）および郡の代表者という、下位の領域団体（ケルパーシャフト）から任命された第一院が立てられたからである。とはいえ、この条項が前提としている郡自治体や州自治体（ゲマインデ）は実現せず、実際にはプロイセン上院は絶対主義時代の影響を色濃く引きずる結果となり、この国家機関の形成は全くの不首尾に終わったとされる。正しい原理に基づく国家の再構築は、今日的な課題として残されたというのである（Ebenda）。

さらにプロイスによれば、上記プロイセン憲法六三条が目指していたのと同じ純粋性において、直接性と間接性の両原理の併存は、ドイツ帝国憲法の帝国議会と連邦参議院の任命という形で表現されている（GSR: 388-390）。まず直接性の

原理に基づく帝国議会の任命において、個々の公民は帝国の直接の構成員と考えられるのであり、「ドイツ帝国に所属している全住民は総体として、帝国議会に統一的な代表を見出す」[33]というラーバントの言葉自体において、帝国所属者の構成国家による帝国への媒介というラーバントの説の破綻が見出される。また、間接性の原理に基づく連邦参議院の任命にあたる下位の領域団体（ケルパーシャフト）が構成国家のみに限定されていることに、連邦主義的な特殊性を見出すこともできない。むしろここでは、プロイセン憲法六三条が最下位の領域団体（ケルパーシャフト）である自治体（ゲマインデ）を考慮に入れなかったことや、プロイセン州議会の選任に郡のみが関与し、自治体（ゲマインデ）の関与が認められなかったこととの類似性が見て取れるのである。ラーバントはさらに、連邦主義的な特殊性を、連邦参議院が一方で帝国の機関でありつつ、他方でその構成資格権の行使という点で構成国家の機関でもあるところに見出そうとしたが、これも全くもって失当であり、ギールケの批判[34]が完全に妥当するという（Ebenda）。

以上のことから、機関任命の直接性と間接性という観点から、自治的な領域団体（ケルパーシャフト）と国家的な領域団体（ケルパーシャフト）の概念的な区別に到達することは不可能であるとされる（GSR: 392 f.）。しかし、にもかかわらず自治体（ゲマインデ）と国家の間に概念上の区別があるとするならば、それは領域団体（ケルパーシャフト）の組み入れ方の違いに見出されるべきであるという。そしてプロイスによれば、その思考過程は、領域団体（ケルパーシャフト）をそれ以外の団体（ケルパーシャフト）から析出することの論理的延長線上、つまり領域団体（ケルパーシャフト）とその領域との関係を考察することにある（Ebenda）。

3　自治体（ゲマインデ）と国家の概念的区別

前述のとおり、領域団体（ケルパーシャフト）と領域は、主体と客体という物権上の関係ではなく、領域団体（ケルパーシャフト）としての自治体（ゲマインデ）や国家という概念自体の中にすでに含まれているのであって、両者を切り離して対置することはできない（GSR: 393-395）。プロイスによれば、自治体（ゲマインデ）や国家、帝国への所属が、個々人の身分権（Statusrecht）であるのと同様に、領域は領域団体（ケルパーシャフト）の身分権である。そして、個々人が自らの所属権の保護を行政裁判所に請うことができるのと同様に、都市自治体（ゲマインデ）や農村自治体（ゲマインデ）、郡自治体（ゲマインデ）、州自治体（ゲマインデ）といった、領域団体（ケルパーシャフト）もその領域の地位の保護を行政裁判所に請うことができる。プ

ロイスによれば、帝国に所属する構成国家間の領土争いについても同様であり、州自治体以下の領域団体（ゲマインデ／ケルパーシャフト）の場合に、それを包含する国家の機関である行政裁判所が行為するように、構成国家間の問題については、帝国機関としての連邦参議院が司法当局として裁定を下す。そして、帝国自身は上位の領域団体（ケルパーシャフト）に組み入れられているわけではなく、国際的共同体は領域団体（ケルパーシャフト）というよりも、狭い意味でのゲノッセンシャフト[35]の性質を帯びているため、帝国の地位は訴訟という方法ではなく、国際交渉における平和的な手段や武力による手段によって保持されることとなる。ただしここでも、他のあらゆる下位の段階におけるのと同じく、領域は身分権であって所有権ではないのであり、帝国領域の損傷は帝国自身の損傷であって、帝国の所有対象の損傷なのではない（Ebenda）。

こうしてプロイスによれば、あらゆる領域の変更は、領域団体（ケルパーシャフト）自身の本質的な変更を意味しており、より正確に言えば、領域の変更こそが領域団体（ケルパーシャフト）を本質的に変更させるための唯一可能な方法である（GSR: 396-398）。そして、この領域の変更による領域団体（ケルパーシャフト）自体の本質的な変更は次のような問いを生む（GSR: 398-402）。つまり、本質的に変更された団体（ケルパーシャフト）が、もとの法主体とは別の完全に異なった法主体となり、したがって以前の団体（ケルパーシャフト）の権利継承者にすぎないこととなるのかどうか、という問いである。プロイスによれば、その領域の変更が、全領域の喪失もしくは完全に新たな領域統一体の分離に関わらない限りにおいて、この問いは否定されるべきである。個人主義的な見解が、人格と個人の同一視により、法人のあらゆる本質的な変更をその解消や新設と同一視するのに対して、有機的な見解はその同一視を拒否するからである。そして後者の見方が正しいことは、肉体的な個々の有機体が未成年から成年に移行するとき、もしくはその逆のときのことを想起すれば明白であるとされる。というのも、成年の獲得もしくは禁治産が、個人にとって法的に本質的な変化であることは疑問の余地がないが、成年者が未成年期の自分の権利継承者ではなく、あるいは禁治産者が成年時代の自分の権利継承者ではないことは明白だからである。ここでは本質的な変化に立ち至っているにもかかわらず、人格は同一のままなのであり、同じことが領域部分の得失による領域団体（ケルパーシャフト）の本質的変更のケースにも当てはまるのであって、変更された領域団体（ケルパーシャフト）は本質的な変化を受けてはいても別人格なのではなく、かつての自分の権利継承者ではないというのである。したがって、ティルジットの和約によって半分に減らされたプロイセンは、以

前のプロイセンの権利継承者ではなく、同一の人格のままであったし、ドイツ帝国は北ドイツ連邦の権利継承者ではなく、南ドイツの領域部分の編入により本質的に変更された同一の領域団体（Kerbverschaft）なのである（Ebenda）。

けだし、ある領域団体を別の領域団体に編入する場合、それは編入される領域団体の領域一般を廃棄するという方法でなされるのではなく、編入される領域団体は確かに残ったままであるが、自らを包含する上位の領域団体に対する下位の領域団体という形でなされる（GSR: 401 f.）。ここでは、編入される領域団体の解散や新設は必ずしも必須のものではないとされる。例えば、現在は直接プロイセン国家に組み入れられているベルリン市が、どこかの州自治体（Gemeinde）に組み入れられたと仮定した場合、都市領域が以前はそうではなかった州領域の一部となるため、それは確かに都市領域団体の本質的な変更を意味するが、ベルリン市の解消や新設を意味するわけではないというのである（Ebenda）。

そして、これと全く同じ関係が、帝国へのドイツ構成諸国家の編入に際しても生じたとされる（GSR: 402 f.）。この編入により、構成国家は以前はそうではなかった帝国領域の一部となっており、これは構成国家にとって本質的な変更を意味するが、だからといって諸国家が解消されたわけでも、新たに新設されたわけでもないのである。したがって、一八六七年以降のプロイセン国家や一八七一年以降のバイエルン国家は、確かに本質的に変更されてはいるが、以前の国家と別人格なのではなく、やはり同一人格のままなのである（Ebenda）。

それに対して、一八六六年のプロイセンによるハノーバーやヘッセン、ナッサウ、フランクフルトの併合は全く異なる像を示している（Ebenda）。これらは今も領域団体ではあるが、これら州自治体や都市自治体（Kommunalgemeinde）は、それらがかつてハノーバー国家やヘッセン国家であった頃と同じ人格ではなく、ここにはむしろ各人格の解消と新設が見られる。つまり、これらの諸国家は消滅したのであり、その権利継承者は新たな自治体ではなく、プロイセン国家なのである（Ebenda）。

プロイスによれば、これら事実の比較と観念上の把握により、国家と自治体の概念的区別に関する根本原理が明らかとなる（GSR: 403-406）。自治体がより上位の自治団体に編入されることにより、本質的な変更は被るものの、解消や新

設は被らず同じ人格つまり自治体（ゲマインデ）であり続けたのと同様に、構成国家は帝国へ編入されることにより、確かに本質的な変更は被るが、解消や新設は被らず、同じ人格すなわち国家であり続けた。それに対して、他の国家に編入された国家は解消と新設を被り、別の人格すなわち国家から自治体（ゲマインデ）に変わったのである。プロイスによれば、ここに最終的かつ決定的な答えが存している。つまり、ドイツの自治体（ゲマインデ）とドイツ構成国家との間の概念上の区別が本当に存在しており、この区別は組み入れの種類の違いに基づいているという答えである。プロイスによれば、この理論的成果は、ア・プリオリに与えられた事実としての区別から出発してもたらされたものではなく、あらゆる領域団体（ケルパーシャフト）の概念上の同質性から出発し、概念上本質的なすべての同質性の契機を汲み尽くした後に、にもかかわらず事実として確認された概念上の相違であり、したがって最終的な答えであると考えてよい。つまり、ここでは有機的な本質を持つ要素が、その有機体に対して立っている関係が、完全に特徴的な形で姿を現すのであり、領域団体（ケルパーシャフト）がその領域に対して持っている権限は、世襲君主がその領土に対して持っている領邦高権に含まれるような権限とは全く異なる特別なものである。つまり、それは自ら自身、もしくは自らに含まれているより狭隘な領域団体（ケルパーシャフト）を本質的に変更もしくは解消するために、領域団体（ケルパーシャフト）が持つ法的な能力である。そしてこの能力こそが、領域高権（Gebietshoheit）の本質であり、この領域高権という法的な能力こそが、自治体（ゲマインデ）と国家を区別するメルクマールなのである。すなわち、自治体が領域高権を伴わない領域団体（ケルパーシャフト）であるのに対して、構成国家および帝国は、領域高権を伴う領域団体（ケルパーシャフト）として区別されるのである（Ebenda）。

ここでプロイスは、プロイセン都市条例をはじめ各種の実定法の規定を検討し、下位の領域団体（ケルパーシャフト）が、自らの自立的な領域の変更により、一方的に上位の領域団体（ケルパーシャフト）を変更する法的な権限は持ち得ないことを確認する（GSR: 406-409）。むしろこのような変更は、一方的に上位の領域団体（ケルパーシャフト）によってなされるか、それに関わる下位の領域団体（ケルパーシャフト）の同意を得て、上位の領域団体（ケルパーシャフト）によってなされるかのいずれかでしかない。そして、国家領域の変更をもたらすような村落自治体や郡自治体、州自治体（ゲマインデ）の変更については、それらが完全に解消される場合を除いて、本質的な変化を被る当該自治体（ゲマインデ）は一切考慮されず、専ら国家のみにその権限があるという（Ebenda）。

それに対して、ドイツ構成国家の法的状況は全く異なっており、構成諸国家間の領域の変更は専らこれら国家自身の

意思によって実行される（GSR: 409-413）。そして、このような領域の変更に際して帝国の同意は不要であり、また帝国にこのような変更を行う権限はない。プロイスによれば、この点について諸理論はほとんど一致しており、実践上の確立された慣例とも一致しているが、唯一問題となりうるのは、帝国憲法一条との関連で次の点である。つまり、現在の諸国家のうちの一つの脱退もしくは新たな国家の樹立、すなわちある構成国家の別の構成国家への編入や、現在の帝国領域の内部における構成国家の新設が、帝国の作用を伴わずに構成国家の意思行為のみによって生じうるのかどうかという問題である。プロイスによれば、この問いに対しては肯定されるべきである。というのも、帝国憲法一条は単に帝国領域の範囲を定めるために列挙しているにすぎず、個々の構成国家の領域を規定しているわけではないため、たとえ複数の構成国家が統合されたり、分割されたとしても、法統一体としての帝国領域は不変のままだからである。それに対して、帝国領域の変更をもたらすような構成国家の領域変更については、下位の領域団体（ケルパーシャフト）としての構成国家の意思行為によって一方的に行うことはできないが、しかし自治体（ゲマインデ）の場合とは異なり、構成国家の領域高権の帰結として、一方的な帝国の意思行為として変更することもできない。この場合は、当該領域に関わる両方の領域団体（ケルパーシャフト）の合意が必要となるからである。こうして構成国家は、対外的にも対内的にも、その領域すなわち自分自身を変更する法的な能力を持っており、自らに組み入れられている狭隘な領域団体（ケルパーシャフト）、すなわち自治体（ゲマインデ）に対しては排他的にこの能力をもっているのである。こうしてドイツ構成国家は、領域高権を伴った領域団体（ケルパーシャフト）に他ならないとされる（Ebenda）。

そして、帝国もやはり領域高権を伴った領域団体（ケルパーシャフト）であるとされる（GSR: 413-415）。プロイスによれば、帝国領域のあらゆる変更について、帝国の同意が必要であることに争いの余地はなく、その変更が同時に構成国家領域の変更である限りにおいて、当該の領域に対する領域高権を持つ両当事者の一致した意思が必要となるが、このような変更が構成国家の領域に関係しない場合は、排他的に帝国の事項となる。つまり、構成国家の領域ではないような帝国領域の割譲や、構成国家に編入されないような領域の獲得は、帝国の意思行為のみによって遂行される。その一方で、物的法統一体としての領域の本性からして、構成国家がその一部のみを帝国内に置き、一部を帝国の外部に置くということは不可能であるから、構成国家が領域の獲得によって一方的に帝国の領域を拡張できないことは自明である。したがって、帝国は

まず対外的に、自らの領域、すなわち自分自身を本質的に変更する法的な能力を持っており、帝国領域のみが問題となる限りでは排他的に、構成国家の領域が関わる限りでは当該国家と共同で、この能力を持っているのである。そして帝国は対内的にも、それが諸国家や諸国家の構成員ではない限り、より狭隘な領域団体（ケルパーシャフト）に対して排他的にこの能力をもっているのであり、ドイツ帝国は領域高権を伴った領域団体（ケルパーシャフト）に他ならないのである（Ebenda）。

プロイスによれば、まさにエルザス・ロートリンゲンは、帝国に直接組み入れられた領域高権を持たない領域団体（ケルパーシャフト）であり、国家ではなく自治体（ゲマインデ）、すなわち直接的に帝国に組み入れられた上位の自治体（ゲマインデ）としての帝国州（Reichsprovinz）なのである（GSR: 414 f.）。それに対して、ドイツ領邦君主は世襲の州長官ではなく、構成国家が州と区別されるのと同様に、その法的立場は区別される（GSR: 416 f.）。領域高権を持たない領域団体（ケルパーシャフト）としての各自治体が国家の行為により解消され得たのと同様に、市長や郡長、州長官といった自治体の最上位機関の官職は最終的には国家の意のままになるのに対して、領域高権を持つ領域団体（ケルパーシャフト）としての国家の最上位機関である君主の地位は、帝国の意のままにはならない。プロイスによれば、ここにエルザス・ロートリンゲン総督の立場と領邦君主の立場の法的な相違があるのであって、領域高権を持つ国家の機関としての資格以上に、現代の領邦君主の資格として明確なものはないのである（Ebenda）。

そしてプロイスにとり、本来は以上のごとく明確で単純なはずの実態に無用な混乱をもたらしているものこそが主権という言葉である（GSR: 417 f.）。つまり、主権の理念およびそれと不可分の個人主義的な国家観と、そこから生じる国際法の私法的な構成が、実際には極めて単純なドイツ構成国家の国際法上の立場を複雑化し、混乱させたというのである。プロイスによれば、政治共同体の特徴、すなわち領域をその本質である有機的要素から単なる客体に貶めることにより、諸国民を土地所有者と同一視し、これらの個々人を他の個々人から区別するには、主権という資格を持ち込むほかなかったのである。それとともに、国際法はドイツ帝国とその構成国家に関して、そのいずれにおいても国家構成上乗り越えられない山の前に立つこととなり、国法が国際法に完全な概念をもたらすという使命を果たさないため、国際法の側からこれらの諸概念を国法に押しつけるという完全にあべこべの試みがなされる結果となったのである（Ebenda）。

こうして諸国家は、とりわけその領域との特別な関係、つまりここで確定された意味における領域高権によって特徴付けられる（GSR: 418 f.）。そして、目下のところ濃縮化の途上にある国際的共同体は、各種の領域団体（ケルパーシャフト）からなるゲノッセンシャフトであり、このゲノッセンシャフトの自立的なメンバーは、次のような領域団体（ケルパーシャフト）のみである。つまり、自らの本質的な要素である領域、すなわち自分自身を法的に意のままにし、自分自身を本質的に変更したり、解消したり、新設したりする法的な能力としての領域高権を認められた領域団体（ケルパーシャフト）である。したがって、すべての自治体（ゲマインデ）は国際的共同体の自立的なメンバーではないが、それに対して構成国家と帝国は、領域高権が認められている以上、共にその自立的なメンバーであり、帝国の領域高権が構成国家の領域高権を制約し、他方また構成国家の領域高権が帝国のそれを制約するように、両者はその国際的な権利能力を互いに制約し合う。このような観点に立つとき、両者を共に国際法上の権利主体と見なすことに何の困難もないのであって、これまで際立たせられてきたすべての争点は原理的に統一され、現実にも完全に合致する解決が見出されるというのである（Ebenda）。

五　結び

以上見てきたとおり、プロイスは政治共同体としての自治体（ゲマインデ）および国家、帝国とそれ以外の団体（ケルパーシャフト）との区別、さらには自治体（ゲマインデ）と国家の概念的区別という問題に対して、領域の本質および領域と政治共同体との法的関係を解明するというやり方で応答を試みた。プロイスによれば、領域を国法上の物権の対象と解する個人法ではなく、人格的要素と空間的要素の有機的浸透を的確にとらえ得る社会法に依拠し、領域を国家権力の主体と不可分の状態にあるものとしてとらえるべきである。そして人間を住まわせた領域もしくは領域の中に組織化された人民という形で、そのような領域が団体（ケルパーシャフト）結合のきずなとなっているような団体こそが、領域団体（ケルパーシャフト）としての政治共同体なのであり、政治共同体はこの点において、血筋団体（ケルパーシャフト）や任意の団体（ケルパーシャフト）といった他の団体（ケルパーシャフト）から概念的に区別されるのである。そして、このような領域団体（ケルパーシャフト）としての政治共同体の淵源は、中世都市にまで遡ることができるが、旧帝国の時代には都市は孤立し

ており、帝国も領邦国家も完全に異質な存在であったために、その能力を発揮できないままであった。しかしプロイスによれば、旧帝国の崩壊後、自立的な自治体組織（ゲマインデ）の復興とともに、下から上に向かう新たな法治国家形成が始まっており、領域団体（ケルパーシャフト）としての政治共同体が、村落自治体（ゲマインデ）から帝国に至るまで、重層的に構築されつつある。さらに、自治体（ゲマインデ）と国家の間には、自らの領域すなわち自分自身を本質的に変更したり解消する法的な能力としての領域高権という特別な基準がある。そして、構成国家を自らの領域に包含する帝国も領域高権を持つ領域団体（ケルパーシャフト）であり、帝国領域のみが問題となる限りは排他的に、国家領域が関わる限りでは当該国家と共同で、領域高権を行使するのである。さらに、帝国の上位に位置する国際的共同体は、これら領域高権を持つ領域団体（ケルパーシャフト）からなるゲノッセンシャフトとして目下濃縮化の途上にある。多数の国家人格が国際的な全体人格という有機的な最終的統一へと向かっており、この最終的な組織化こそが、世界の最上位に完全に純粋なゲノッセンシャフト的領域団体（ケルパーシャフト）をもたらし、そこでゲノッセンシャフト理念の完成という任務が完遂されるのである[36]。こうしてプロイスは、ゲノッセンシャフト理論とそこからもたらされる領域団体（ケルパーシャフト）概念という基礎の上で、擬制や目的論、主権といった従来の諸理論が支えとした支柱に頼ることなく、ドイツの複雑な現状を整合的に説明することに成功したのである。

このように見てくれば、プロイスは、ギールケのゲノッセンシャフト論を受け継ぎ、論理的にはほぼ完璧に近い形でギールケの重層的な政治秩序構想の論理を貫徹したのであり、「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失当である。とりわけ、国家の概念規定に主権概念を導入し、ゲノッセンシャフト理論の貫徹が阻まれる結果となったギールケ[37]に対して、プロイスがゲノッセンシャフト理論に基づく領域と領域団体（ケルパーシャフト）という概念を導入して理論的貫徹を可能とした点、および国家と自治体の完全な「原理的区別」には至らなかったギールケ[38]に対して、プロイスが領域高権という概念でその原理的区別に成功した点は特筆に値するだろう。プロイスはギールケが先駆的に示したゲノッセンシャフト理論の可能性を完全に展開し、理論的に見事に結晶させて見せたのである。

とはいえ、責任主体の拡散という問題への対応という点では、やはりまだ疑問の余地がないわけではない。近い将来

にアンシュタルト的要素から完全に免れた、純粋なゲノッセンシャフト的領域団体（ケルパーシャフト）が世界の最上位に実現し、そこに領域高権を持つすべての領域団体（ケルパーシャフト）が有機的に包含されるとするプロイスにとっては、この問題はギールケにとってのそれ以上に重い問題だからである。シェーンベルガーがプロイスの思考を「決して具体的につかみ得ない共同意思という極端な思考」と批判するゆえんでもある。しかし、プロイスがそもそも主権を前提とする政治理論の拒否から出発したことを踏まえるならば、英・仏の議会制民主主義を模範として設定し、そこからプロイスの議会制民主主義に対する理解不足を断罪するという評価の仕方には一層の慎重さが求められる。

むしろ、主権概念を拒否したプロイスの観点に一度は立って、第二帝政後期からヴァイマル期にかけてのプロイスの実践的な取り組みを詳細に跡づけるというアプローチが必要だろう。つまり、プロイスの言う「領域高権」なるものが、実際政治上如何なる機能を果たし得たのか、そして主権との対比で、そこに如何なる実践上の優位性を認め得るのかという観点からの再構成である。けだし、予断を排し、ギールケやプロイスの政治理論が直面した問題とそれに対する具体的な対応を丁寧に分析する作業は、主権概念の再検討という我々の文脈においても、新たなパースペクティブを開く可能性を秘めているだろう。

（1）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』二九号、一九八九年、三〇五頁以下も参照。

（2）Vgl. a. a. O., S. 304 f.

（3）拙稿「フーゴー・プロイスとドイツ革命」、『政治思想研究』一二号、二〇一二年、八七―一一三頁。

（4）Vgl. Carl Schmitt, *Hugo Preuß: Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, J. C. B. Mohr, 1930, S. 9, 12(上原行雄訳「フーゴー・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、一五八―一五九頁). なお、P・ラーバントらの公法学実証主義とギールケ、シュミットの国家論の関係については、拙稿「『連邦国家』

概念再考――カール・シュミットとオットー・フォン・ギールケの連邦（国家）論を手がかりとして」、『政治思想研究』七号、二〇〇七年を参照。

（5）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。

（6）Vgl. Christoph Schönberger, *Das Parlament im Anstaltsstaat: Zur Theorie parlamentarischer Repräsentation in der Staatsrechtslehre des Kaiserreichs (1871-1918)*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1997, S. 337-404.

（7）Vgl. a. a. O., S. 361-367.

（8）Vgl. a. a. O., S. 367-382.

（9）Vgl. ebenda.

（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、七一四―七一六頁参照。

（11）同上論文の他、ギールケの国家論については、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、二〇〇七年および、拙稿「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』一四二二号、二〇一一年、一四―二〇頁も参照。

（12）Hugo Preuß, *Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaften: Versuch einer deutschen Staatskonstruktion auf Grundlage der Genossenschaftstheorie*, Verlag von Julius Springer, 1889. 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。

（13）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。

（14）プロイスの団体（ケルパーシャフト）概念について詳しくは、前掲拙稿「プロイスとドイツ革命」、九五―九七頁参照。

（15）Vgl. Paul Laband, *Das Staatsrecht des deutschen Reiches*, Bd. 1, 2. umgearb. Aufl., J. C. B. Mohr, 1888, S. 63.

（16）この修正が問題の解決に何ら寄与しない点について、詳しくは前掲拙稿「近代国家とは何か」、一四―一五頁参照、並びに前掲拙稿「ギールケとプロイス」、七〇九―七一三頁参照。

（17）社会法について詳しくは、前掲拙稿「プロイスとドイツ革命」、八九―九一頁参照。

（18）プロイスのゲノッセンシャフト概念、ケルパーシャフト概念、アンシュタルト概念の関係について、詳しくは前掲拙稿「プロ

イスとドイツ革命」、九五―一〇一頁参照。

(19) 同上、とりわけ九七―一〇一頁参照。

(20) 同上。

(21) Vgl. Otto Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, Bd. 1 : *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, Weidmann, 1868, S. 705 f.

(22) Kreisordnung für die Provinzen Preußen, Brandenburg, Pommern, Posen, Schlesien und Sachsen vom 13. Dezember 1872.

(23) Vgl. Max von Brauchitsch, *Die neuen Preußischen Verwaltungsgesetze*, Bd. 2, Carl Heymann, 1882, S. 5.

(24) Provinzialordnung für die Provinzen Prußen, Brandenburg, Pommern, Schlesien und Sachsen vom 29. Juni 1875.

(25) Die Städteordnung für die sechs östlichen Provinzen der Preußischen Monarchie.

(26) Die Landgemeindeordnung für die Rheinprovinz vom 23. Juli 1845.

(27) Reichsgesetze: vom 1. Nov. 1867 (Freizügigkeit), 4. Mai 1868 (Aufhebung polizeilicher Beschränkungen der Eheschliessung), 21. Juni 1869 (Reichsgewerbeordnung) und 6. Juni 1870 (Unterstützungswohnsitz).

(28) Reichsgesetz vom 1. Juni 1870 (Erwerbung und den Verlust der Reichs- und Staatsangehörigkeit).

(29) 個別国家が帝国を構成しているという側面を強調する文脈では、「個別国家」という言葉ではなく、「構成国家」という言葉が使われることがあるが、両者は基本的に同じものを指していると考えてよいだろう。

(30) Verfassungurkunde für den Preußischen Staat vom 31. Januar 1850, Tit. I. Art. 1.

(31) Albert Hänel, *Studien zum deutschen Staatsrecht I*, H. Haessel, 1873, S. 31 f.

(32) この点について詳しくは、前掲拙著『ギールケの政治思想』、一三一―一三三頁参照。

(33) Vgl. Laband, a. a. O., S. 272.

(34) この点に関わるギールケのラーバントに対する批判について、詳しくは前掲拙稿『ギールケの政治思想』、一六六―一六七頁を参照。

(35) 団体（ケルパーシャフト）にまで濃縮される前段階としての「狭い意味でのゲノッセンシャフト」と国際的共同体との関係について、詳しくは前掲拙稿「プロイスとドイツ革命」、九五―一〇二頁を参照。

(36) この点について詳しくは、同上とりわけ一〇〇―一〇二頁参照。

（37）前掲拙稿「ギールケとプロイス」、七〇〇―七〇八頁参照。
（38）同上、とりわけ七〇七―七〇八頁参照。

＊本稿は二〇一一年―二〇一二年松山大学国外研究助成、二〇一〇年度―二〇一三年度科学研究費補助金（若手研究（B））および、二〇一一年度―二〇一三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。

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

政治・道徳・怜悧
――カントと執行する法論

網谷壮介

イマニュエル・カントを現代の政治・社会理論のなかに最も有効な形で取り込んでみせた思想家の一人は、間違いなくジョン・ロールズであろう。ロールズはカントの定言命法を、公正としての正義を導き出すための手続きとして解釈し、原初状態の着想に至った。しかし、なぜカントの倫理学をもとにして政治理論としてのリベラリズムが再生されなければならなかったのか。その政治思想そのものには見るべきものはなかったのか。ロールズがカントの法哲学書『人倫の形而上学・法論』（一七九七）からインスパイアされた形跡は薄いが、それは『法論』がショーペンハウアーによって老衰の産物として退けられたことや、あるいは革命権・抵抗権の否定や啓蒙君主への賛意から、カントは哲学においてはラディカルであったが政治においては保守的であった[1]とする支配的な解釈に引きずられてのことだったのかもしれない。しかし、こうした傾向は、一九八〇年代以降、法哲学研究の領域から次第に駆逐されつつある。ラインハルト・ブラントやヴォルフガング・ケアスティングの研究を皮切りに[2]、カントが批判哲学の観点から「人間の権利に完全に適合している唯一の体制」（ZeF, 8: 366）[3]として共和制（Republik）を構想したという評価が共通のものとなってきた。カント法哲学における画期は、「法とは何か」という問いに対して、経験的根拠からではなく実践理性からア・プリオリな回答を与えたという点にある。自然法を超越論的に再構築することでカントは、万人の自由の権利の保障を、そしてそれを可能にする唯一の体制としての共和制の樹立を、普遍妥当的な法義務として提示する。こうした理性法への転回をラディカルと呼ばない理由はない。

しかし、政治理論の可能性をその道徳哲学に見出すロールズはもとより、八十年代以後の新しい研究潮流でさえ、カントの政治概念そのものには注意を払ってこなかった。カントが政治について論じているのは、とりわけ『永遠平和のために』（一七九六）「付録一・永遠平和を目指す視点より見た道徳と政治の不一致について」においてである。そこでは、誰が支配するのか、誰が権力を握るのかという主権（Souveränität）の問題ではなく、どのように支配するのか、権力をどのように執行するのかという統治（Regierung）の問題が扱われている。カントによれば、政治は「執行する法論（ausübende Rechtslehre）」（ZeF, 8: 370）[4]であり、それに基づいて統治する政治家は「道徳的政治家（moralischer Politiker）」（ZeF, 8: 372）である。実は、こうした政治概念の規定は、当時のプロイセンにおける絶対主義の国家学（Staatslehre）と緊張関係に置かれていた。絶対主義プロイセンにおける政治とは、まずもって君主や高級官職保持者による統治であったが、例えば、カントが自然法講義においてそのテクストを用いたゴットフリート・アッヘンヴァル（Gottfried Achenwall）は、政治を「執行する国家怜悧（ausübende Staatsklugheit）」と規定した[5]。それに対して、カントは国家怜悧の政治を批判している。カントの政治概念は、こうした歴史的コンテクストを明らかにして初めて、理解されうるものとなるだろう。

先行研究には確かに、「執行する法論」に注目したものもあるが、それは同時代の歴史的コンテクストを踏まえていない[6]。また、ドイツ福祉国家（Wohlfahrtsstaat）に対するカントとプロイセンの法改革者らの立場の異同を示した研究も、カント自身がどのような概念的布置のなかで政治概念を用いたのかは明らかにできていない[7]。他方、カント研究外部の統治論の概念史・思想史的研究には、カントの国家怜悧への批判について触れたものがあるが、後に見るように、それをアダム・スミスと同様のリベラルな統治論としか見ていない点で瑕疵がある[8]。

そこで本稿では、執行する国家怜悧／執行する法論という対抗に注目して、カントが同時代の統治論をいかに改変したのか、その意義は何かということを明らかにする。まずは同時代の国家怜悧の教説、絶対主義国家理論における政治と道徳の関係を概観し、それらに対するカントの批判を見る（第一節）。次に、カント自身が提示した執行する法論としての政治の具体的な内実を見ていき、その核心が共和制への改革にあるということを理解する（第二節）。最後に、プロイセンの絶対主義体制において政治はいかにして道徳的でありうるか、改革はいかにしてなされるのかという現実的な

問題に、カントが公論と怜悧の二つの側面から取り組んだことを示す（第三節）。確かに、ケアスティングらの研究は、カントの法哲学が徹頭徹尾、批判哲学的な基礎を持ち、法の理念がいかに構築されているかを明らかにした点で画期的であり、本稿もそれに全面的に依拠している。しかし、その研究は経験的なものを排した理念の地平に議論を集中させ、まるでカントがプロイセンの政治的現実を捨象していたかのような印象を与える。それに対して本稿は、最終的に、理念的な法哲学の次元だけには収まらない、カントの現実的な政治の諸構想を提示する。

一　国家怜悧への批判

『永遠平和』「付録一」で、カントは道徳と政治、理論と実践は一致しないという通説に反駁している。道徳とは無条件にあることを命令する法則、すなわち義務であり、それに従ってわれわれは行為すべきであるのだから、道徳はすでにそれ自体で実践である。「したがって、執行する法論としての政治と、そのような、しかし理論的な法論としての道徳との間には争いはありえない（つまり、実践と理論との間には争いはありえない）」。にもかかわらず、両者が齟齬をきたすように見えるとすれば、それは道徳を怜悧の教説、つまり「利益をあれこれ打算する意図に対して、最も有効な手段を選ぶ格率の理論」（ZeF, 8: 370）とみなし、それを政治の原則とするからである。カントは政治における怜悧を国家怜悧と名指し、それを実践する政治家を「政治的な道徳家（politischer Moralist）」（ZeF, 8: 372）と呼んで厳しく批判している。政治的道徳家は、道徳を怜悧に還元することで「道徳の存在を総じて否定し」（ZeF, 8: 370）、「道徳を政治家の利益に都合のいいようにでっちあげる」（ZeF, 8: 372）。

1　政治における怜悧の教説

こうしたカントの国家怜悧への批判は、これまでカント研究者には概して注目されてこなかったが、同時代の支配的な議論を転覆させるようなものである。十七世紀以降、主権論の興隆とともに統治に関する教説が形成されていっ

た。統治は、臣民に対する権力の行使に関わるものであり、主権自体とは区別される。例えばホッブズは、主権理論を構築する一方で、統治の技法（the art of government）についても語り、主権の義務が人民をよく統治すること（the good government of the people）にあり、臣民の利益のために統治することが主権の利益のために統治することであると述べた[9]。こうした議論は、ドイツにおいて「善きポリツァイ（gute Polizei）」の教説のなかにも見出される。例えば、ファイト・ルートヴィヒ・フォン・ゼッケンドルフ（Veit Ludwig von Seckendorff）は『ドイツの領邦国家』（一六五六）のなかで、諸侯国の善き状態を「合法的で上級の地位にあるポリツァイ」と言い換え、「秩序づけられた統治を行う領邦君主」は、臣民や領土内の事柄の「宗教的・世俗的な状態における共通の利益と幸福の維持・保持」に配慮すると述べる[10]。こうした善き統治・善きポリツァイの教説が意味するのは、統治者は自らの主権の維持のためにこそ臣民の共通善・幸福を促進しなければならない、ということである。公共の福祉を目指す統治は、権謀術数を駆使した偽の悪しき国家理性（それはマキアヴェリの著作と同一視された）から区別された真の善き国家理性として、プロテスタント的アリストテレス主義を受容しつつprudentia civilisと名指された[11]。prudentia civilis、つまり国家の怜悧（Klugheit）は狡知や詐術のためにではなく、公共の福祉を首尾よく達成するためにこそ君主が持たなければならない実践的徳であった。

十八世紀になると統治者の人格的徳として要求されていた怜悧は、統治そのものの性質へと転移され、国家怜悧の教説（Staatsklugheitslehre）として一大領域を形成する。それは次第に内政におけるポリツァイ学へと結実していくものである。絶対主義の中央集権体制のもとで官僚制と常備軍が整備され、同時に国際的に拡大された商業社会が、ウェストファリア体制下の勢力均衡状態にある国際関係にも重大な影響を与えるようになっていた。こうした情勢に対応するべく、国家怜悧の教説が要請されたのである。アッヘンヴァルは国家怜悧の教説を政治と同一視したあと、こう述べる。「政治とはしたがって、国家の目的を達成するために、言い換えれば、国家のすべてのそれぞれの成員の外的な幸福、共同体の幸福、国家の福祉、共通善を促進するために、最も適した手段の学である[12]」。ここで問題になっているのは、統治者自身の人格的な徳性というより、むしろ統治そのものに関する学である。後に国家怜悧の教説から発展していくポリツァイ学においては、フーコーが言うように、国家の成員の幸福を維持・促進するために、国内外における社会の法則性、

つまり「人間同士の関係に特有の自然性、人間たちが共住し交換し労働し生産するときに自発的に起きる事柄に特有の自然性」の認識・維持・創出が重要となる。[13] 例えば、ヨハン・ハインリッヒ・ゴットロープ・フォン・ユスティ（Johann Heinrich Gottlob von Just）によれば、ポリツァイは「市民社会の普遍的な最終目的、つまり公共体の幸福がどのような仕方で達成されるかということに関する、物事の自然（die Natur der Sache）から引き出されたより詳細な規則と確固たる関係性」を理解した、「立法する＝法則を与える怜悧（die gesetzgebende Klugheit）」を必要とする。[14] 国家怜悧は、領土内の人口、衛生、人民の健康、教育、商業、農業、財政、貧民救済、軍隊の規律化など、国家に関係するありとあらゆる分野に固有の法則性を認識し、それを順調に機能させるような手段を提供する。国家怜悧あるいはポリツァイ学の統治は、恣意的な統治とは程遠い法則性を持って貫徹する。そこでは国家は、アッヘンヴァルが言うように、「極めて様々な部分と方向性から技巧的にまとめられた一つの機械」となる。[15]

カントはこうした国家怜悧を政治の原則の地位から引きずりおろし、その政治的仮象を暴いてみせる。それは、こう言ってよければ、国家怜悧の教説に対する統治理性批判とでも呼ぶべきものである。批判の中心にあるのは、統治が国家怜悧に基づくのであれば、道徳と政治のあいだに溝が穿たれるということ、したがって政治が道徳の基礎づけを失うということである。カントによれば、国家怜悧の教説は目的に対する最適な手段の学を標榜するが、そこには多くの経験的・自然的知識が必要であり、人間にはそうした知識が乏しい。しかも、そうした手段が正しく目的を実現できるかは非常に不確実である（ZeF, 8: 370, 377）。しかし、国家怜悧を原則とする政治家は、その経験的な知識の曖昧さ・不確実さを逆説的に利用して、自らの統治をどんなものであれ正当化することができる。カントによれば、第一に、国家怜悧の現実主義によって、理想的な目的が失効させられてしまう。つまり、国家怜悧は経験的な知識に基づいて手段を選択するので、たとえ共和制や永遠平和のような理念的な目標が立てられたとしても、「現実の経験においてはあらかじめあの理念（理論）からの大きな隔たりが予感されうる」（ZeF, 8: 371）として、言い換えれば、技術的には目標達成が不可能だとして、予め立てられた目的が否定されてしまうのである。国家怜悧の統治は、手段の実行可能性を口実に、なすべきことを蔑ろにする。第二に、経験的知識の曖昧さに依拠することによって、政治的道徳家は自らの統治の結果に対

していかようにでも弁明し、詭弁を弄することができる。彼らは、「法に反した国家原理を言い繕い、理性の命じるままに理念に従って善をなすことができないというのが人間の本性であると言い訳をして、力の限り改善を不可能なものにし、法の侵犯を永遠のものとする」（強調は網谷。ZeF, 8: 373）。また、カントは、政治的道徳家の詭弁的な格率として、「まず実行し、弁明せよ」、「実行したあとで、否定せよ」というものがあると指摘する（もう一つの詭弁は「分割し、支配せよ」である）。政治的道徳家は権力を行使したあとで、それが成功すれば結果的に支持を得られるだろうし、それが失敗して国民を絶望させ暴動に至らせたとしても、行為以前の現実認識とそれに基づく予測ではそれが喫緊のものだった、失敗したのは臣民の不従順のせいである、と弁明することができる（ZeF, 8: 374f.）。このようにして、国家怜悧が基づく経験的知識は曖昧で不確かであるにもかかわらず／がゆえに、あらゆる統治を詭弁的に正当化する論理として機能する。

こうしたカントの批判は、言い換えれば、国家怜悧によって統治が基礎づけを失い、無根拠なもの（das Grundlose）になるということである。確かに、本来、国家怜悧は恣意的な君主の統治（悪しき国家理性）を批判し、公共の福祉という目的に対して最適な手段を選択する理論として自らを提示した。その限りで、目的は手段を制約しているようにみえる。しかし、国家怜悧は経験的認識にのみ依拠するがゆえに、現実的な観点からはと称して目的を否定し、さらにその認識の曖昧さを利用して恣意的な統治の詭弁的な正当化を可能にする。カントの批判によって、政治的道徳家の単なる「技術的課題」（ZeF, 8: 377）にすぎない国家怜悧の統治は、目的の制約から解放され、何ものにも基礎づけられなくなった自らの無基底性を明らかにする。国家怜悧によって法則を与えられたはずの「機械的秩序」（ZeF, 8: 374）である国家は、いわば暴走機械となるのである。

2　公共の福祉は最上位の国法である

国家怜悧の統治は、そもそも公共の福祉の維持・増大を政治の道徳性として掲げるドイツ自然法論、絶対主義国家理論によって要請されたものである[16]。十八世紀後半のプロイセンの法改革に決定的な影響を与えたのは、クリスチャン・ヴォルフの自然法論であった[17]。ヴォルフによれば、人間は自然の法によって完成へ向けて努力することを義務付けられ

ており、実際に人間にはその能力がある。それが人間に生来備わっている自然の権利である。つまり、人間には完成へ向けて努力する義務があり、かつその権利があるというのである。さらにヴォルフは、人間の完成可能性を幸福の最大化（summum bonum）として定義しており、ここから統治目的としての公共の福祉という議論が出てくることになる。国家以前の自然状態では、各人が自然権として持つ幸福の最大化への権利が衝突を起こしかねないため、衝突を避け、義務としての幸福の最大化を目指すために、各人は自らの権利を捨て、国家の支配者と服従契約を結ばなければならない。翻って支配者には、自然状態にあるよりも効果的な方法で臣民の完成を、つまり幸福の最大化を目指すことが自然法から義務・目的として課せられているということになる。こうした統治目的としての公共の福祉は、自然法論者以外の者にも共有されていた。例えば、啓蒙君主フリードリヒ二世は、マキアヴェリの『君主論』が非道な権謀術数を称揚しているとみなし、それに対して反駁する書物『反マキアヴェリ論』（一七四〇）を書いた。それによれば、「正義は支配者の最も重要な課題であり、支配者に託された人民の幸福は他のどんな利益よりも優先し、人民の幸福と健康を増進させなければならない［…］。明らかに、支配者は人民の無制限な命令者では決してなく、むしろ人民の第一の従僕、つまりその幸福の道具である」[18]。あるいはクリスチャン・ガルヴェにとっても、政治の道徳性は、「国家はそれを構成する人間が幸福であるならば幸福である」という、国家利益（Staats-Interesse）・国家理性の正しい認識にある[19]。

しかし、こうした議論は、とりわけ国際関係における文脈で、ただちに不正（不道徳）な統治を正当化する根拠へと転落する。フリードリヒ大王によれば、「遺憾なことではあるが」、「君主が同盟や協定を破ることを避けがたくする」緊急事態があり、それは人民の幸福のために必要なことである[20]。また、ガルヴェは『政治と道徳の結合について』（一七八八）の副題に「国家の統治の際に私的生活の道徳を遵守することはどのようにして可能か」という問いを付したが、冒頭ですぐさま「これに取り組めば取り組むほど、あらゆる面において一層の困難を見て取れる」と述懐する[21]。その理由の一つは、諸国家が同じ規模で存在していないという事実である。ガルヴェによれば、大国の君主が小国と自国の利益を比較すれば、「はるかに少数の人間のはるかに小さな利益を［…］自らのより高位の最終目的［である国家利益］に従属させる権限を認めないわけにはいかない」[22]。他方、プロイセンの高級官僚たちも法治国家化を企図しつつも、ヴォルフの影

響から抜け出すことはできなかった。例えば、法改革の産物である一般ラント法（一七九四）の起草・編纂に携わったカール・ゴットリープ・スヴァレツ（Carl Gottlieb Svarez）は、木村周市朗によれば、確かに、法に制限されない絶対的な権力を持つ専制から、法に拘束されて個人の自由・所有権の保障を統治目的とする絶対君主制を区別し、それを法改革の主要点としたが、結局は、公共の福祉の増進をも統治目的の範疇に収め、私的領域に介入することを可能にするポリツァイ法を構想した[23]。

それに対してカントは、『理論では正しいかもしれないが実践の役には立たないという俗言について』（一七九三）のなかで、こうしたコンテクストに共通するモットー、「公共の福祉は最上位の国法である（Salus publica suprema civitatis lex est）」を全く違った風に読み替えてみせる。カントによれば、このモットーは、公共の福祉が人民の幸福ではなく、「法律によって各人に自由を保障する法的体制」にあるという限りでのみ正しい（8: 298）。というのも、人民が何を幸福と感じるかは人民同士の間でも衝突があり、絶えず変化するものなので、統治が幸福を目的とすれば人民の幸福観と齟齬をきたさざるをえず、彼らの幸福をむしろ破壊してしまうからである。さらに、カントの批判は統治論的な観点からもくわえられる。カントによれば、幸福に関しては「法に対する普遍妥当的な原則はまったくありえず」、それは「すべての確固たる原則を不可能にしてしまう」（8: 298）。つまり、幸福概念は一見統治を制約するように見える（幸福という目的に対する最適な手段選択）が、それはいかようにでも変化するものであるがゆえに、それを目的に掲げることでむしろ統治は原理原則を欠いた場当たり的なもの、恣意的なものとなってしまうのだ。こうした理由から、『永遠平和』では、ガルヴェの議論が「決疑論（Kasuistik）」として「哲学的犯罪（peccatum philosophicum）」を犯していると批判される（ZeF, 8: 385）。公共の福祉を政治の最終目的に掲げることは、国家・国民の幸福の緊急事態を口実にして無数の例外状態を作り出し、そこにおける不正・不道徳な統治を正当化することを意味するのである。

3　道徳哲学における怜悧の位置

こうした一連の批判は、カントの道徳哲学に基づいたものである。『人倫の形而上学の基礎づけ』（一七八五）では、仮

言命法と定言命法が区別された。定言命法が意志の格率を無条件に規定し、それ自体で善である行為、すなわち道徳的義務を命じるのに対して、仮言命法は、ある目的に対して最適な手段を選択するよう指示するにすぎない。無条件にある行為を命じる定言命法に従うことが自律であるのに対して、ある目的に対してならそれをなせという形の指示をとる仮言命法に従うことは他律である。仮言命法は一般に熟練（Geschicklichkeit）と呼ばれ、怜悧はその下位区分として「自己の最大の幸福への手段の選択」と規定される（4: 416）。しかし「幸福の概念はきわめてはっきりしない（unbestimmt）概念」であり、自分が本当に何を望んでいるのかさえ自分ではわからない以上、怜悧は「理性の命令」ではなく、せいぜい「理性の勧告」にすぎない（4: 417f.）。こうした定言／仮言命法という分類において重要なことは、定言命法が目的（動機）とともに手段を道徳的に制御する（「ある目的Zのために行為Hをなす」という場合にZとHに対して普遍妥当性を問うことができる）のに対し、仮言命法（熟練・怜悧）はある目的に対する手段の制御しか行わず、目的そのものの制御は行わないということである[24]。つまり、怜悧は目的合理的な手段の認識・選択にしか関わらず、カントにとっては本来、道徳の領域とは無関係なものとなるはずである。実際、後になって『判断力批判』（一七九〇）序論では、哲学が自然概念に基づく理論哲学（自然哲学）と、自由概念に基づく実践哲学（道徳哲学）に区分され、怜悧は前者に属する技術的-実践的法則（technisch-praktische Regel）と呼ばれるようになる（5: 171f. Vgl. 20: 200, Anm.）。真に道徳法則として認められるのは、意志の自由に関係する命法のみであり、「家政、農業経営、国家経済、交際術、食養生法、さらには一般的幸福論」は道徳的-実践的規則ではなく、理論哲学において「自然概念にしたがって原因と結果を可能にする働きをもたらすための」技術的-実践的規則に割り当てられる（5: 173）。

こうした議論によって、アリストテレス[25]以来、道徳-実践のなかに属し続けてきた怜悧はそこから締め出されて非道徳化され、同時に、国家怜悧と公共の福祉論への批判を可能にする地平が切り開かれる。これまでしばしば『理論と実践』や『永遠平和』「付録」におけるカントの同時代の政治への批判は、カントのマキアヴェリズムに対する批判だとされてきた[26]。しかし、見てきたようにドイツの統治論はマキアヴェリの『君主論』を悪しき国家怜悧と断定した上で、統治の目的として公共の福祉を提起し、その実現に最適な手段の学として国家怜悧の教説を発展させてきたのだった。それ

らはマキアヴェリズムを否定し、恣意的でない法則的な統治、道徳的な統治を標榜していた。しかし、カントの批判は、これらの議論の誤謬を露呈させる。公共の福祉の追求は、政治の道徳性のメルクマールではない。むしろそれが統治の義務・目的となれば、そしてそのために国家怜悧が要請されるとすれば、統治は無根拠なものとならざるをえない。幸福概念にしても、怜悧が依拠する経験的認識にしても、実のところ曖昧で不確実なものであるがゆえに、統治実践のなかで様々な例外を生み出し、恣意的な統治の根拠をあらゆるやり方で形成するのである。

二　執行する法論

カントが国家怜悧を原則とする政治的道徳家に対置するのは、「道徳的政治家」である。道徳的政治家は、統治において道徳と政治を一致させ、「執行する法論」を自らの任務とする。『永遠平和』「付録一」は、自らの用語法を駆使して同時代の支配的な言説を転換させようとするカントの戦略的な機智に満ちている。例えば、アッヘンヴァルによれば、政治における実践は「国家怜悧の執行」であり、「執行する国家怜悧は国家技術（Staatskunst）を本質とする」[27]。それに対して、カントにとって政治は法論の執行、あるいは「国家叡智（Staatsweisheit）」である（ZeF, 8: 373, 378, Anm.）。Weisheitという語は『実践理性批判』（一七八八）によれば、経験的な幸福実現の手段の認識である怜悧とちがって、道徳的な理念を規定するものである（5: 108）。では、このように流通している政治的言説を上書きすることによって、カント自身は政治概念をどのように構想しているのか。問題となるのは、第一に執行する法論とはどのような意味を持つのか、第二に政治の道徳性から幸福概念を駆逐したあとでなお政治家が道徳的でなければならないとすれば、それはどのような意味で道徳的なのか、ということである。

1　法と道徳

第一の点に関して、こうした説明は、当然カント自身の『人倫の形而上学・法論』への参照を促すが、それによって

同時に第二の点も、つまり、カントにおける政治と道徳の関係も明らかにすることができる。「人倫の形而上学への序論」を、カントは、自らの道徳哲学のなかに新たな区別を導入することから始めている。それは選択意志（Willkür）と意志（Wille）、消極的自由と積極的自由の区別である。選択意志は、何かを実現しようと欲求し行為する能力であるが、それは感性的衝動によって完全に規定されるわけではない（もしそうなら動物と変わらないことになる）（MS, 6: 213）。こうした感性的衝動からの独立が消極的自由であり、外的行為の選択の自由を意味する。他方、意志は、選択意志を規定する根拠として、実践理性そのものだと定義される。つまり、選択意志の自由が感性的衝動からの独立、外的行為の消極的自由であったのに対して、意志の自由は積極的自由であり、実践理性の命じる道徳法則（定言命法）に自ら内面の選択意志を規定させること、つまりそれまで『人倫の形而上学の基礎づけ』などで提示されてきたような自律である。こうした選択意志／意志、消極的自由／積極的自由という区別に対応して、カントは道徳法則を法学的（juridisch）／倫理学的（moralisch）法則に区分する（MS, 6: 214）。そして、この区分に従って、『人倫の形而上学』全体が法論と徳論に区分される。理性が命じる道徳法則はある行為を義務として命じるが、その義務と選択意志の外的な行為のみが一致する場合、それは適法性（Legalität）（合法性（Gesetzmäßigkeit））と呼ばれ、他方、外的行為のみならず内面的な動機と義務とが一致する場合、それは道徳性（Moralität）（人倫性（Sittlichkeit））と呼ばれる（MS, 6: 219）。徳論が後者の内面の動機をも含めた道徳性を扱うのに対し、法論は動機のいかんを問わずただ外的行為が義務と一致する適法性のみを扱う。このように、人倫の形而上学の下位区分として法論と徳論が、道徳の下位区分として適法性と道徳性が区別されることになる（ヘーゲルと違ってカントは人倫と道徳を厳密に区別してはいない）。

したがって、政治が「執行する法論」である以上、道徳的政治家の道徳も、この人倫の形而上学の区分を踏まえたものでなければならないだろう。つまり、政治家に要求される道徳は、狭義の道徳性――義務を内面の動機とする意志の自律――ではなく、法論に関わる適法性――外的行為が義務と一致する状態――である。[28] それゆえ、カントが道徳的政治家に対して「法義務（Rechtspflicht）の純粋概念（その原理がア・プリオリに純粋理性によって与えられる当為（Sollen））から」行為せよと言うとき（ZeF, 8: 379）、それは道徳の下位区分としての適法性を満たすように統治せよ、ということを意味

している。しかし、とはいえ、これだけでは政治家に要求される道徳の具体的な内実はなんら明らかになってはいない。注意しなければならないのは、カントは政治を「執行する法（Recht）」と言ってはいない、ということである。つまり、政治家は現行の法を守る・執行するという法的義務を満たすことのみを求められているのではないのだ。むしろ、そうした政治家は厳しい口調で批判されている（彼らは「現行の国法（Landrecht）の命令を執行すること」が職務であり、「（自分たちの私的利益を損なわないために）現在支配している権力に媚びて、国民と可能ならば全世界をも見捨てるということ」ばかり気にかけている（ZeF, 8: 373））。

それに対して、カントにおいて政治とは法（Recht）について教える（lehren）もの、法論を執行する営みである[29]。『法論』が掲げる課題は、正・不正（recht oder unrecht）の認識を可能にする普遍的な基準とは何か、「もっぱら理性のなかにその判断の根拠を求め［…］それによって可能な実定的立法の基礎を確定する」ことである（MS, 6: 230）。つまり、カントは法をなんら経験的な根拠には基づかせず、ただ実践理性にのみ基づかせる。それゆえに、実践理性から導かれた法的義務は、ア・プリオリに万人に普遍的に妥当するものとなる。「法の普遍的原理」は次のように定式化される。「誰のどのような行為でも、その行為が、あるいはその行為の格率から見たその人の選択意志の自由が、誰の自由とも普遍的法則に従って両立できるならば、その行為は正しい」（MS, 6: 230）。この原理から帰結するのは、外的行為によって他人の自由を侵害しない限りは――内面の動機・格率がどのようであれ――各人の自由は保障されるということである。したがって同時にこれは、名宛人に対して他人の自由を妨害しないよう強制する、第三者によって課せられる制限を要請する。さらに、各人の選択意志の自由が普遍的に両立できるようにするためには、こうした強制は「普遍的かつ相互的」でなければならない。というのも、もし自由への侵害を防ぐ強制が、ある人には課せられ、またある人には課せられていないのであれば、後者が前者の自由を侵害することは可能であり、そうなれば決して万人の選択意志の自由は保障されないからである。このようにして「普遍的法則に従って万人の自由と調和する全般的相互強制の可能性」が導出される（MS, 6: 232）。普遍的・相互的な強制と結びつくことによってのみ、他人の選択意志からの独立としての自由、生得権（angeborenes Recht）としての自由が保障される（MS, 6: 237）。

2　政治における法的義務

さらに、法の普遍的原理からは、ア・プリオリに次のような法的義務が導かれる。まず、自然状態から法的状態への、つまり公法が支配する市民状態（国家）への移行がなされなければならない。カントによれば自然状態では、ある行為が他人の自由を侵害していないかどうか、つまり合法かどうかを判定し、強制によってその不法行為を防ぐ権能がなく、暴力だけが支配している（MS. 6: 306ff）。このことは「理性の理念」にア・プリオリに含まれるものであり、「公法がある状態が設立されないかぎり、暴力行為に対して個々の人間や人民や国家は互いに決して安全ではありえない」のだから、生得権としての自由が保障されるために各人は法的状態に入ることを義務として命じられている（MS. 6: 312）。

さらに、その国家を共和制（Republik）へと移行させることも法的義務として命じられている。法の普遍的原理によれば、各人の自由は普遍的で相互的な強制と結びついてはじめて保障されることになるのだった。このことは、必然的に人民が立法権・投票権を持つ体制、人民が主権（Souverän）を持つ体制を含意する。というのも、国家において各人の自由権は法律（Gesetz）の強制によって守られねばならないが、もしその強制が仮にすべての人民の同意に基づかないのであれば、そのときには自分が同意したのではない強制によって、不当に自由が制限される可能性があるからである。したがって「万人の一致しかつ統合した意志だけが、各人は万人のことに関して、万人は各人のことに関して、まさに同一のことを決定する限りで、したがってただ普遍的に統合した人民の意志だけが立法を行うことができる」（MS. 6: 313f.）。こうした普遍的な人民の意志を、カントは「根源的契約（ursprünglicher Vertrag）」と呼ぶ。それは、国家の歴史的起源を表すものでもなければ、現在の国家を正当化するものでもなく、むしろ「国家の適法性を考えるときに唯一従うことができる理念」である（MS. 6: 315）。根源的契約の理念に基づいて組織された体制において、人民は自由・平等・自立（Selbständigkeit）という法的属性を持った国民（Staatsbürger）となる（MS. 6: 314）。つまり、そこで国民は、自ら同意を与えた法律以外には服従しない自由を持ち、各人が例外なく同様に法律の強制に服従するという平等の関係に立ち、投票行為を誰によっても代行されない自立の能力を持つのである。

こうして根源的契約の理念に基づいた体制においてのみ、法律による普遍的で相互的な強制によって各人の自由権が確実に保障される。言い換えれば、そこでは各人は、法律の強制に普遍的かつ相互的に服従しているのであって、特定の自然的人格を持った支配者に服従しているのではない。カントによれば、立法を行うのは「支配権力（Herrschergewalt）（主権）」であり、そこから分離された「執行権力」が「法律に従った手続きの命令」をくだす（強調は網谷。MS, 6: 313）。執行権力は「国家の代理人（Agent）であり、官僚を任命し、国民に諸規則を指示する［…］。その命令は（法律ではなく）政令（Verordnung）、法令（Dekrete）である」（強調は網谷。MS, 6: 316）。根源的契約の理念に基づく体制では、普遍的な人民の意志だけが立法を行うのであり、それが主権の、支配する（herrschen）ということの意味である。そこでは執行権・統治は支配しているのではなく、主権を、すなわち普遍的な人民の意志を代理し、それに従属し、それが与える法律を諸命令によって適用するにすぎない。統治には普遍的な人民の意志に反して何かを執行する権能は与えられない。したがって、根源的契約の理念に基づいた体制では、「法律が自己支配している（selbstherrschen）」、言い換えれば、それを与える普遍的な人民の意志が支配しているのであり「どんな特殊な人格にも依存することがない」。「公法の最終目的」は、こうした根源的契約の理念に基づいた体制、共和制である（MS, 6: 341）。

ここで重要なことは、統治が主権に、執行権が立法権に従属しているという関係性である。そのためには、両者が分立していなければならない。統治が同時に立法を行うこと、あるいは立法権力が同時に統治を担うことはできない（MS, 6: 316f.）。もし両者が同一であれば、どちらかがどちらかの上位に立ち、それを拘束するということはできなくなるからだ。執行権の立法権への従属は、両者が分立していてこそ可能になる。こうした執行権の立法権に対する分立－従属関係を、カントは代表制（repräsentatives System）と言い換える（ZeF, 8: 352）[30]。カントにおいては、この意味での代表制の有無が共和制と民主制（Demokratie）を分ける基準となる（「真の共和制は人民の代表制であり、それ以外ではありえない［…］」（MS, 6: 341））。カントによれば、民主制は全人民が立法権と同時に執行権をも持つ。したがって、そこでは定義上、権力の分立は不可能であり、執行権の立法権への拘束が成り立たない。『永遠平和』によれば、民主制において統治・執行は必然的に専制的（despotisch）に、つまり恣意的になってしまう。というのも、民主制は「全員が一人について、そし

て場合によっては（したがって反対している）一人に反しても決定する、ということは実は全員ではない全員が決定する、そのような執行権を設立する」からである。したがって民主制は、法律の強制に服す者・服さない者という人民内部の分裂を生じさせ、強制は普遍的かつ相互的であることをやめる。カントによれば、民主制は「普遍的な意志の自己矛盾であり、自由との矛盾」である（ZeF, 8: 352）。それに対して共和制では、少なくとも[31]人民の代表のみが統治を担うことで権力が分立しており、普遍的な人民の意志によって与えられた法律に拘束されて統治が行われることが可能になる。根源的契約の理念を満たすのは民主制ではなく共和制であり、ただそこにおいてのみ強制は普遍的かつ相互的になり、すべての人民は「法律への従属において、つまり法的状態において、自らの自由一般を減ずることなく再び見出す」（MS, 6: 316）。

3　執行する法論としての改革

当然、こうした議論は、絶対君主制にあったプロイセンにおいて極めて重要な意味を持つ。というのも『法論』は、実践理性から分析される法の原理から、根源的契約の理念に合致した体制、すなわち共和制を設立しなければならないという義務を、ア・プリオリに導き出すからである。しかし、そのための手段として革命を用いることもまた、法論のア・プリオリな分析から禁止される。確かに法の普遍的原理からすれば、人民が立法権・投票権を持たない絶対主義体制は、端的に不法である。しかし、カントによれば、革命は「法的状態を全否定する瞬間を挿入する」ものであり、自然状態への回帰にほかならない（MS, 6: 355, Vgl. 6: 307, Anm.）。そこでは法ではなく暴力が支配することになり、各人の自由は保障されない。したがって、「たとえわずかな程度の合法性であれ、とにかく法的な体制は、それが全くないよりはまし」であり、絶対君主制はその限りで暫定的に許容される（ZeF, 8: 373）[32]。

したがって、革命ではない方法で、現行の体制は共和制へと移行されなければならない。それは、プロイセンにおいては君主によってなされる上からの改革以外にはありえない。カントの「執行する法論」という政治の規定は、まさにこうした改革を指示している。道徳的政治家は、「国家体制や国際関係にあらかじめ防ぐことのできなかった様々な欠陥」

を改善し、「（法の諸法則から見た最善の体制）というあの目的」を目指して統治する（ZeF, 8: 372）。『法論』によれば、理性は「体制が法の原理と最大限に一致した状態」へ向けて努力することを、「定言命法によってわれわれに義務付けている」（MS, 6: 318. Vgl. ZeF, 8: 377）。ここで言われる定言命法は、この場所が『法論』である以上、内面の動機を拘束するものではなく、理性から導き出された無条件の法的義務の謂いであると考えられる。したがって、政治家には、法の原理と最大限一致する体制――共和制――を樹立するために改革を行うことが法的に義務付けられており、その遂行こそが政治的道徳家の道徳性を構成していると言わねばならない。言い換えれば、法論を執行するということは、根源的契約の理念を満たす体制へと改革していくということである。しかし、その際に、改革の仕方もまた、根源的契約の理念に従った適法的なものである必要がある。道徳的政治家にとって、根源的契約の理念は「国家の適法性を考えるときに唯一従うことができる理念」（MS, 6: 315）なのだ。

改革のための第一歩は、「共和主義的統治様式（republikanische Regierungsart）」を採用することである。カントによれば、統治様式とは、「国家がその絶対権力を行使する仕方」に関わるものであり、それは共和主義的か専制的であるかのいずれかである。「共和主義（Republikanism）は、執行権（統治）を立法権から分離する国家原理であり、これに対して専制は、国家が自ら作った法律を独断的に執行する国家原理である」（ZeF, 8: 352）。カントによれば、共和主義的統治様式は代表制においてのみ可能であり、そこでは統治が主権に対して分立－従属的な関係に立つ。それのみが適法的であり、実際、君主制においてもこうした「代表制の精神にかなった統治様式を受け入れることが少なくとも可能」である、とされる（ZeF, 8: 352）。しかし、共和主義的な体制（republikanische Verfassung）と共和制（Republik）の間には決定的な違いがある[33]。カントは国家の形態を、統治様式とは別のレベルで、支配様式――最高権力を持って支配する人数の違い――に応じても区別する。したがって、統治様式（専制的／共和主義的）と支配様式（君主制／貴族制／民主制）の二つの分類軸からは、計六個のマトリクスが作られる（共和主義的な統治は民主制においては定義上ありえないが）。しかし、そのいずれにも共和制は当てはまらない。支配様式は「最上の国家権力を保持する人格の区別に従って」三つの体制を区分するが（強調は網谷。ZeF, 8: 352. Vgl. MS, 6: 338f.）、共和制は「法律が自己支配しており、どんな特殊な人格にも依存する

ことがない」体制だった（強調は網谷。MS. 6: 341）。したがって、こうした支配様式の図式を超えたところに共和制が出来すると言わなければならない。人格的支配の図式がなくならない限り、それまで各人には「暫定的な内的権利」しか保障されない（MS. 6: 341）。確かに君主制における共和主義的統治は、例えば、「フリードリヒ二世が、自らを国家の第一の従僕と言ったように」（ZeF, 8: 352）、君主が自らの立法権を限定し、執行権のみに従事することを意味するかもしれない[34]。しかし、根源的契約の理念は、統治様式が共和制に「作用の上で」合致した状態のみならず、「ただ人民を服従させるためにだけ用いられてきた古びた経験的（実定的）な形式が、根源的（理性的）な形式へと解消する」状態へとさらに「徐々に継続的に」変革することを義務として課す（MS. 6: 340）。共和主義的な君主制が可能なのは、「人民が徐々に、法律の権威という単なる理念の影響を感じることができるようになり、そのあとで人民が自分たちで（法に根源的に基づいている）立法が可能であると認められるまで」、である（強調は網谷。ZeF, 8: 372）。つまり、根源的契約の理念に従った改革は、共和主義的統治様式を経て、最終的には君主が自らの主権的地位をも人民に移譲し、代表制によって人格ではなく法が支配する共和制へと至らなければならない[35]。執行する法論という政治概念において、言わば共和主義的なもの（das Republikanische）から共和制が、人民の自由・平等・自立が出来する事態が構想されているのだ。

このような政治概念の提示は、当時のドイツの絶対主義的統治理論に対して、ラディカルな対照をなしている。国家怜悧の教説から結実したポリツァイの文献においては、政治概念が法学の言語から切り離されて、経済化（Ökonomisierung）・カメラリスム化（Kameralisierung）していく傾向が見られる[36]。例えばユスティにおいては、立法権力よりも「立法する怜悧」が重要である。というのも立法権力が「社会の統一された意志」であり、その最終目的が公共体の幸福であるならば、いかにその幸福を調達するかに関する法則を認識する怜悧こそが、法を与えるべきだからである[37]。しかしそうなれば政治経済学的法則が、人民の意志とは無関係に法を産出し、それを執行するだろう。カントは、こうした国家怜悧あるいはポリツァイの統治が、それがいかに規則性・法則性を標榜しようとも、幸福や経験に基づく限り根拠を欠いた無基底的なもの、恣意的なものにならざるをえないことを示した。そして、こうして基底を失った統治に、根源的契約の理念、人民の意志の普遍的な統一という理念の基底を再び与えたのである。しかし、このことは、

カントにおける法論の執行としての政治が、アダム・スミスと同様の[38]、あるいはスヴァーレツらプロイセン法改革者らと同様の、リベラルな統治への要求――政治への権利を問わない私的自由の権利のみの保障――を表している、ということを意味しない。カントの共和制における国民の自由は、他者危害原則ではなく、何より自分の同意した法の強制以外には従わないという政治への権利を意味しているのであり、執行する法論は、人間の生得的な自由を普遍的に保障するためにこそ、統治に共和制への改革を、つまり人民に投票権・立法権を与えることを、義務として指示しているのだ。

三　改革への戦略

しかし、なお問われなければならないことがある。いったいどのような理由からプロイセンの絶対主義的な統治者が、体制を共和制へと改革することを決意するというのか。確かにそれは、法の普遍的原理が課す法義務である。しかし、統治者がその義務を満たすかどうかは全くさだかではない。このことは、啓蒙君主亡きあと専制を強めるフリードリヒ・ヴィルヘルム二世治下のプロイセンにおいて、非常に深刻な問題である。しかも、『永遠平和』や『法論』が発表された頃のプロイセンは、一方でフランス革命が、他方でオーストリアの啓蒙君主ヨーゼフ二世の早まった改革が招いた悲惨な結末を目の当たりにして、急速に保守的な雰囲気を強めていた[39]。こうしたなか、絶対主義体制において改革を推進する道徳的政治家の存在を期待するのだとすれば、あまりにナイーブで楽観的にすぎないだろうか。結局のところカントは、ケアスティングが言うように「領邦君主に改革の義務があることを理解させる啓蒙という手段に満足」し、「訴えるのではなく、頼み事をし、願い事をする」という「理性の無力さ」を示してしまっているのだろうか[40]。あるいは、カントはプロイセンの法改革者らと同様に「君主の好意」を得るためにこそ、君主制における共和主義的統治という「妥協案」を提示したのだろうか[41]。

しかし、大方の見方に反して、カント自身はそれほど政治的にナイーブなわけではない。実際、カントは現実主義者の口を借りて、次のように述べている。「法的状態の開始は、権力を通した開始以外あてにできず、権力の強制に基づ

いてあとになって公法が設立される」のだから「いずれにせよこの場合、無秩序な群衆を一つの人民に統一したあとで、この人民に共通の意志を通して一つの法的体制を設立させるのを委ねるというような、立法者の道徳的心情は考えられない」（ZeF, 8: 371）。では、統治者の道徳的心情があてにならないのだとすれば、どのように統治を改革へと促すことができるのか。カントは注意深くも、（そんなものがあるとして）統治者の寛大な心情に依存することなしに、根源的契約の理念に従いその理念を現実化する手段として、二つの戦略を用意している。それは、第一に公共性の媒介、第二に怜悧の再生によるものである。

1　公共性の媒介による政治と道徳の一致

「公法の超越論的概念による政治と道徳の一致について」と題された『永遠平和』「付録二」では、公開性（Publizität）の媒介によって政治と道徳が一致することが示されている。カントによれば、公法の内容をすべて捨象すれば、単に公開性という形式だけが残る。どんな法的要求も、公開される可能性を含んでおり、それを欠くなら法の正義は存在しない。法の概念から経験的なものを捨象した公開性の超越論的公式を、カントは積極的・消極的公式として定式化する。消極的公式は、「すべて他人の権利に関係する行為で、その行為の格率が公開性と一致しないものは、不正である」というものである（ZeF, 381）。この公式は政治家に対して、いわば認識的警告として機能する。これによって、政治家は、次の要件を満たす統治の格率は不正だと認識することができる。つまり、自分の統治行為が成功するためには完全に秘密にしておかねばならないような格率、あるいはそれを公表するとそれに対するあらゆる人の抵抗が必然的に引き起こされると予想できる格率、そのような格率は不正である。ここで重要なことは、統治の不正に対する警告を与えるきっかけとして、カントが公衆の抵抗という公共性を考慮しているということである。つまり、統治の格率が公開されれば公衆の抵抗が予想される場合、統治者はその格率が法義務を満たしていないと認識できるのだ。それに対して積極的公式は、「（その目的を失敗しないために）公開性を必要とするすべての格率は、法と政治の両方に合致する」というものである（ZeF, 8: 386）。これは、公開性による政治と道徳の媒介機能を示している。法論によれば、あらゆる人の外的な行為の自

由が普遍的に両立するためには、普遍的で相互的な強制が必要となるが、このことは強制に対する公衆の合意を調達しなければならないということをも意味していた。積極的公式は、したがって、統治の格率が公開されることで公衆の普遍的な合意が調達されるのであれば、その時、その統治は公衆の権利要求を満たしているということを表現している。

こうして、公開性の超越論的公式は、絶対主義国家における道徳的でない統治者に対して、公衆の抵抗の存在が統治の適法性の欠損を意味することを認識させ、合意を得るためには公衆の権利に配慮すべきことを理解させる。エリザベス・エリスが言うように、こうした市民の公論という公共性が、暫定的に許容されている君主制において、共和制への改革の推進力を担う[42]。実際、カントによれば、統治者は人民の議論に耳を貸さない訳にはいかない。支配者が自分に反対する人民の権利を認めないとか、そうした反対者は処罰に値するなどとなぜあからさまに言わないのかといえば、「その理由は、そうした公的な宣言によってすべての臣民は支配者に対して激怒するからである」(7: 86, Anm)。反対に、統治者が人民の抵抗を避けようとするのならば、その公論に対して耳を傾け、改革へのきっかけにすることもまた可能である。それは人民の公然とした抵抗としてではなく、むしろ、それを通じて統治者が「よく知らされていない王からよく知っている王へ（a rege male informato ad regem melius informandum）」と変わることができる「上訴（Appellation）」としてみなされるべきである（MS, 6: 325）。統治者が「考え違いをすることも、また事情に通じていないことすらもありえない」とすれば、彼は「神的な直観に恵まれ、人間を超越している」とみなさなければならないが、そんなことはありえない。したがって、「国民には、元首自身の優遇によって、元首の命令のうちで公共体にとって不正だと思われることについて自分の考えを公表する権限が与えられなければならない」（8: 304）。統治者は、自らの統治の不正を指摘する公共的な議論に耳を傾け、それを正していくことで改革を進めることができる。さもなければ、公衆の議論はやがて革命にまで至りかねないだろう。カントは革命を法規範的には否定したが、それが勃発するという可能性までは否定しない。むしろ、もし革命が勃発したとしても、道徳的政治家であればそれを公論の極大的な形として改革の推進力とするだろう、とレトリカルに述べるのである。「国家叡智は、現在置かれた状態のなかで、公法の理想にふさわしい諸改革を自己の義務となすだろう。しかし革命が、自然によって自ずから生じる場合、国家叡智はそれをいっそう厳しい弾圧

の口実には利用しないで、自由の諸原理に基づく法的体制を、唯一の持続的体制として、根本的な改革によって実現せよという自然の叫びの現れとして利用するだろう」（強調は網谷。ZeF, 8: 373, Anm）。カントは確かに現代的な意味で言論の自由を完全に擁護していたわけではなかったが（Vgl. MS, 6: 318ff., 8: 304）、人民の公共的な議論の媒介によって、絶対主義的な統治の不正が改善され、改革が促進されるというメカニズムを理論化した。公論は、道徳的ではない絶対主義における統治者に法義務を満たした改革を進めさせ、それによって政治の道徳性を補完するのだ。

2　怜悧の再生

さらに、カントは統治者に対して道徳性に依拠しないやり方で、共和制への改革の手段を提示する。それは、一度は道徳の領域から排除された怜悧に、再びふさわしい位置を割り当てることによって行われる。『永遠平和』「付録一」を注意深く読めば、カントが単純に国家怜悧を否定しているのではないことがわかる。道徳的政治家は、「国家怜悧の原理を道徳と両立することができるように取り扱う」（ZeF, 8: 372）。改革を目指した統治は、「早まって暴力的にその目的を引き寄せるのではなく、好都合な状況を見計らって、絶え間なくその目的に漸近していくという怜悧をわきまえて」いる（ZeF, 8: 378）。ここから分かるのは、怜悧は法論の執行に従属する限りで許容され、必要とされているということである[13]。確かに国家怜悧だけに基づくのであれば、統治は無根拠なものへとならざるをえないが、法論によって与えられる改革義務を満たすためには怜悧の使用は不可欠なのだ。

実際、カントは『人倫の形而上学』「人倫の形而上学への序論」において、これまで批判してきた政治における怜悧にふさわしい位置を用意している。カントによれば、実践哲学一般は、人倫の形而上学と道徳的人間学（moralische Anthropologie）に区分される。道徳的人間学は、人間本性において人倫の形而上学の法則を実行するときの経験的条件、道徳原則の生産・普及・強化、その他の経験に基づく教説や指示を含んでいる（MS, 6: 217）。つまり、人倫の形而上学が超越的な道徳的理念を指示するのに対して、道徳的人間学はその理念を実現する際の経験的知識を指示するのである。ところで、第一節で見たように、『判断力批判』では、哲学一般は自然概念に基づく理論哲学と、道徳的自由概念に基

づく実践哲学に区別され、怜悧は前者の技術的-実践的法則として規定されていた。それは自然法則（因果律）に従って理論を現実に移す技術であった。しかし、カントはいまや、後者の実践哲学にも技術的要素があることを認める。「もし自由の法則に従いうる選択意志の熟練を、自然との対比において、ここでも技術と名付けるならば、それは、自然の体系と同じく自由の体系（System der Freiheit）を可能にする技術だと理解されねばならない」（MS, 6: 218）。ここでその技術に該当するのが道徳的人間学であることは明らかである。したがって、いまや怜悧は道徳的人間学の範疇に取り込まれ、「自由の体系を可能にする技術」として再生されているのだと解釈できる。

『法論』に限って言えば、自由の体系は内面の道徳的自律ではなく、法の普遍的原理を満たす共和制を意味している。したがって、道徳的人間学のなかで再生された政治の怜悧に関して問題となっているのは、根源的契約の理念、共和制を実現するために、そこへと改革を進めるために、いかにして経験的な知識を用いるのかということである。この点を踏まえれば、『永遠平和』においてしばしば論難されてきた「悪魔の民」の議論も理解可能になる。カントはそこで、その構成員が天使でもない限り、共和制を樹立・維持するのは難しいという通説に反論する。共和制において、あるいはそこにおいて実現される法の普遍的原理においては、内面の動機ではなく外的な適法性が要求されていた。したがって問題となるのは、「私的な心情においては互いに争い合っていても、公的な振る舞いにおいてはあたかもそうした悪い心情を持っていないかのような結果となるために、私的心情を互いに抑制しあうよう」に大量の人間に秩序をあたえ、体制を樹立することである。こうした課題は、「人間の道徳的改善ではなく、単に自然のメカニズム」の問題であり、「悪魔たちからなる民族にとってすら（悟性を持っていさえすれば）」解決できる（ZeF, 8: 366）。つまり、ここで統治者に要求されるのは、実践理性ではなく、悟性――自然のメカニズム（経験的な因果連関）を考慮して共和制を可能にする制度設計を行う悟性――である。統治者は悟性-怜悧を、公共の福祉の増進のためにではなく、共和制という自由の体系が首尾よく機能する制度をつくるためにこそ用いなければならない。

確かにこうした統治に必要とされる悟性-怜悧-技術には、ほとんど具体的な説明が与えられていない。しかし、最晩年の『人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて』（一七九七）では、わずかではあるが政治における悟性-怜

悧の具体的な応用の場面が示されている（以下 8: 429）。それが示唆するのは、執行する法論の構想における、改革の政治学である。カントによれば、「（すべての経験的諸規定を捨象した）法の形而上学から（これらの概念を経験的事例へと適用する）政治の原則へ、そしてこれを介して後者の課題の解決へと、普遍的な法の原理に従って到達する」ために哲学者は次のものを与える。それは、第一に各人の自由の保障という外的な法の定義から導かれる公理、第二に平等の原理に従った、万人の意志の統合としての公法の要請、そして第三に「非常に大きな社会においても、自由と平等の原理に従って調和が（つまり代表制によって）保たれるということは、いかにして成し遂げられるか」という課題である。最初の二つは、これまで見てきたように、法の普遍的原理から導かれる法的義務を示している。それに対して第三のものは、それらを経験的事例に適用することを課題として与える。つまり、自由と平等という法の原理を、大国という経験的な事例に適用し、人民の間に意志の調和を可能にするために代表制をいかに構築するかという課題である。それは、「人間の経験的知識から引き出された」「合目的的な」指示や法令によって行われる「政治の原則」である。ここにおいて政治家は、例えばルソーのような都市国家モデルを超えて、大国においても共和制を可能にするために、経験的知識を合目的的に用いて代表制の制度設計を行うことを課題として与えられているのだ。統治は法の形而上学に、根源的契約の理念に従属しなければならないが、同時に、それを経験的な条件下で実現するために、悟性・悧悧を備えていなければならない。カントの統治論のなかで、国家悧悧は、公共の福祉の増大のための技術から、自由の体系を可能にするための技術へと、改革の政治学へと変容させられる。

結論

政治を執行する法論として規定することで、カントは、同時代の国家悧悧の教説のなかで無基底的なものとなった統治に、根源的契約の理念という基礎づけを与える。法論から導出された法の普遍的原理は、統治に対して共和制への改革を、根源的契約の理念の現実化を義務付ける。リベラルな統治要求を超えて、むしろ各人の私的自由を保障するため

にこそ、統治は人民が政治への権利を持った体制、国民が自由・平等・自立のもとにある体制へ向けて改革を行わなければならない。統治者は理念に従い、かつ理念を現実化するように統治しなければならない。しかし、政治における理念と現実の関係について、カントは決して「政治的カント主義」とでも呼びうるような立場をとったのではなかった。ケアスティングやブラントは、『人倫の形而上学・法論』で提示された理性の理念としての共和制だけが現実を変革する原動力を十分に持つと考える。確かに、こうした立場は、カントの道徳哲学の議論――あらゆる経験的な要素を排除した道徳的理念を提示し、それが人々の行動に影響を与える――と一致している。しかし、絶対主義体制にあったプロイセンに関して言えば、こうした理念／経験の厳格な二分法が、かえって政治的カント主義のナイーブさを示しているという解釈を帰結してしまう。つまり政治的カント主義者は、絶対主義的君主が理念に動機づけられて改革を進めるという、およそ見込みのなさそうな期待しか持つことができないのだ。実際、上で見たようにケアスティングは、こうしたことに「理性の無力」を見ていた（そしてそれで構わないと考えた）。

しかし、第三節で明らかにしたように、カント自身は決して政治的カント主義者ではなかった。法論から導かれた根源的契約の理念のもとで、統治者は怜悧-悟性を用いて経験的に改革を進める。社会における経験的な法則性を認識・創出することのできる国家怜悧は、そこにおいて改革の政治学へと変貌する可能性を持つ。しかし統治者にそれを促すのは彼の道徳的心情ではなく、市民の公共的な議論が持つ影響力である。高まりを見せる公論の改革要求が、統治者を道徳的政治家へと変えうる力を持つのだ。実践理性からア・プリオリに導かれた法の普遍的原理が政治家の道徳性を規定し、そのもとに統治の怜悧と市民的公共性が配置され、政治家に根源的契約の理念を実現させようとする。法の理念は、現実から隔絶したところにあるのではなく、むしろそれを「上からの」改革と「下からの」市民の公論によって構成される政治的空間へと再編成して統制するのである。法論の執行としての政治概念に賭けられているのは、同時代に支配的だった政治・道徳・怜悧の密接な枠組みを転覆させ、それらを理性からア・プリオリに導かれた法の原理に適するものへと作り変えようとする、カントの現実に対する介入の意志である。そこには現実と対峙し、それを変革するために言説を用いて闘争する、切迫した哲学者の姿が浮かび上がってくる。

（1）F. C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: the Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 1992（杉田孝夫訳『啓蒙・革命・ロマン主義：近代ドイツ政治思想の起源 1790-1800年』法政大学出版局、二〇一〇年、九八―九九頁）.

（2）R. Brandt, Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre, in ders.（Hg.）, *Rechtsphilosophie der Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlin: Walter de Gruyter, 1982, S. 233-285. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin: Walter de Gruyter, 1984（以下では、同書 3. erweiterte und bearbeitete Auflage, Paderborn: Mentis, 2007 の邦訳である船場保之・寺田俊郎監訳『自由の秩序――カントの法および国家の哲学』ミネルヴァ書房、二〇一三年を参照）. また、この傾向に属するものとして例えば、C. Langer, *Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992（浜田義文・牧野英二監訳『啓蒙の民主制理論――カントとのつながりで』法政大学出版局、一九九九年）。木村周市朗『ドイツ福祉国家思想史』未來社、二〇〇〇年。木原淳『境界と自由：カント理性法論における主権の成立と政治的なるもの』成文堂、二〇一二年。

（3）カントからの引用は、アカデミー版の巻数、ページ数を順に表記する。引用は岩波版カント全集も参照したが、特に言及せずに改訳した場合がある。また以下の略記も付記する。ZeF: *Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf*（『永遠平和のために』）、MS: *Die Metaphysik der Sitten*（『人倫の形而上学』）。

（4）ausübende Rechtslehre は、Cambridge 版全集では doctrine of right put into practice と訳されており（M. J. Gregor（trans.）（ed）, *Practical Philosophy: The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, Cambridge: Cambridge UP, 1996, p. 338）、岩波全集版・遠山義孝訳と光文社古典新訳文庫版・中山元訳では、それを引き継ぐ形で、「実践の法学」と訳されている。しかしこの訳では、第一節で述べるように、主権と区別された統治が権力の行使・執行としてみなされていたこと、その文脈でカントが政治を捉えていることが見えにくい。そこで、本稿ではこのことを重視して ausüben をそのまま「執行する」と訳しておく。また、ausübend は現在分詞であり、文法上は「法論が執行する」という含意を持ちうるが、実際には執行権を意味する ausübende Gewalt からの転用で形容詞（英語で言う executive）として使われていると推測される。『人倫の形而上学・法論』の統治について述べられる箇

所では、ausübende Gewalt の後に括弧でラテン語potestas executoria (MS, 6: 316) が付されており、それはpotestas legislatoria (立法権)、potestas iudiciaria (司法権) と並ぶ権力の一つであるとされる (MS, 6: 318)。さらに、すぐ後で述べるように、これはアッヘンヴァルのausübende Staatsklugheitをもじった表現であるとも考えられる。詳細な議論は、第二節を参照。

(5) G. Achenwall, *Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen, 4. Ausgabe*, Göttingen: Verlag der Witwe Bandenboeck, 1779, S. IX. Staatsklugheit は遠山訳では「国家政略」、中山訳では「国家戦略」と訳されているが、Klugheit (怜悧) がドイツ国家学にとってもカントにとっても重要な概念であることから「国家怜悧」と直訳しておく。

(6) V. Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden": eine Theorie der Politik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

(7) C. Langer, *Reform nach Prinzipien*. 木村『ドイツ福祉国家思想史』。

(8) V. Sellin, Politik, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 4*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1978, S. 789-874. M. Bohlender, Metamorphosen des Gemeinwohls: von der Herrschaft guter Polizey zur Regierung durch Freiheit und Sicherheit, in H. Münkler, H. Bluhm (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn, Bd. 1, Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, Berlin: Akademie Verlag, 2001, S. 247-274.

(9) T. Hobbes, The Elments of Law Natural and Politic in J. C. A. Gaskin (ed.), *Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford, New York: Oxford UP, 1994, p. 172.

(10) V. L. Seckendorff, *Teutscher Fürsten-Stat*, Frankfurt a. M.: Glaschütten, 1665, S.58. 引用はM. Bohlender, Metamorphosen des Gemeinwohls, S. 252 による。

(11) V. Sellin, Politik, S. 816f, 829f. H. Münkler, Staatsraison und politische Klugheitslehre, in ders, I. Fetscher (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 3*, München, Zürich: Piper, 1985, S. 55-59. M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Bd. 1*, München: Beck, 1988, S.207ff.

(12) G. Achenwall, *Staatsklugheit*, S. 3.

(13) M. Foucault, M. Senellart (ed.), *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris: Gallimard & Seuil, 2004 (高桑和巳訳『安全・領土・人口　コレージュ・ド・フランス講義一九七七―七八年度』筑摩書房、二〇〇七年、四二二頁).

(14) J. H. G. Justi, *die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten, Bd. 2*, Königsberg, Leipzig: G. L. Woltersdorfs Witwe

1761, S. 468.

（15）G. Achenwall, *Staatsklugheit*, S. XVIII.

（16）T. Simon, "*Gute Policey*": *Ordnungsleitbilder und Zielvorstellungen politischen Handelns in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2004, S. 492-496では、官房学・ポリツァイ学において政治概念が外政の領域に特化していくことが指摘されており、ガルヴェはその傾向が強いが、アッヘンヴァル、フリードリヒ大王、カントにおいては政治は外政・内政のいずれにも用いられている。

（17）ドイツ自然法論一般について、また本稿以下のヴォルフに関する記述についてはK. Haakonssen, "German natural law," in M. Goldie, R. Wokler (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge UP, 2006, pp. 268-278. また絶対主義とドイツ自然法の密接な関係については、M. Fuhrmann, D. Klippel, Der Staat und die Staatstheorie des Aufgeklärten Absolutismus, in H. Reinalter, H. Klueting (Hg.), *Der Aufgeklärte Absolutismus im europäischen Vergleich*, Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag, 2002, S. 223-243.

（18）Friedrich II., König von Preußen, Antimachiavell, in A. Ritter (Hg.), *Friedrich der Große: Werke und Schriften*, Augsburg: Bechtermünz, 1998, S. 776.

（19）C. Garve, *Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik*, Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn, 1788, S. 50.

（20）Friedrich II., Antimachiavell, S. 850.

（21）C. Garve, *Die Verbindung der Moral mit der Politik*, S. 3.

（22）Ebd., S. 54.

（23）木村『ドイツ福祉国家思想史』、八三―九四頁。

（24）R. Brandt, Klugheit bei Kant, in W. Kersting (Hg.), *Klugheit*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2005, S. 181-200.

（25）もちろんアリストテレスのフロネシスは倫理学のみに関わるものではなかったが。アリストテレスのフロネシスとカントの怜悧との比較については、P. Aubeque, Die Klugheit bei Kant, in ders, *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, Hamburg: Meiner, 2007, S. 179-209.

（26）H. Williams, *Kant's Political Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1983, pp. 46-49.

（27）G. Achenwall, *Staatsklugheit*, S. VIIIf.

（28）V. Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden"*, S. 168. M. Castillo, Moral und Politik: Mißhelligkeit und Einhelligkeit, in O. Höffe（Hg.）, *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden, 3. bearbeitete Auflage*, Berlin: Akademie Verlag, 2011, S. 141.

（29）V. Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden"*, S. 156f.

（30）W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*（邦訳書′ 二三八―二三九頁）, I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*（邦訳書′ 一六五―一七一頁）.

（31）カントは代表制概念を曖昧に′しかも立法′統治′司法など様々な場所で用いており′ケアスティングやマウスによれば立法に関して共和制は（現代的な意味で）直接民主制なのかそれとも代表議会制なのかは′決定されていない。前注の文献を参照。

（32）革命の否定に関する法哲学的研究については′W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*（邦訳『自由の秩序』′第六章）。君主制を暫定的に許容する「理性の許容法則」（ZeF, 8: 373）については′R. Brandt, Das Erlaubnisgesetz. E. Ellis, *Kant's Politics: Provisional Theory for an Uncertain World*, New Heaven, London: Yale UP.

（33）W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*（邦訳書′ 二二七―二三七頁）.

（34）フリードリヒ大王は一七八一年の勅令で′自らが立法した法律の効力を制約する′立法委員会を招集していた。C. Hermann, *Das Allgemeine Landrecht von 1794 als Grundgesetz des friderizianischen Staates*, Berlin: de Gruyter, 1965, S. 18.

（35）『人倫の形而上学』「草稿」によれば「したがって国家を改革するために′王が国民を代表の形で招集するなら′そのときには彼らが国家を全く別の形に変えるのを妨げる義務は存在せず′彼らはさらに主権それ自体を獲得することができる」（19: 583）。C. Langer, *Reform nach Prinzipien*, S. 103f. も参照。

（36）T. Simon, "*Gute Policey*", S. 495.

（37）J. Justi, *Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten, Bd.2*, S. 468.

（38）M. Bohlender, Metamorphosen des Gemeinwohls, S. 263-268. V. Sellin, Politik, S. 838-842.

（39）R. Brandt, Das Erlaubnisgesetz, S. 252f.

（40）W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*（邦訳『自由の秩序』′三三一頁）.

（41）C. Langer, *Reform nach Prinzipien*, S. 123.

（42）カントにおける市民の公論の政治的役割については′E. Ellis, *Kant's Politics*, chapter 5, 特にp. 179. 斎藤拓也「カントにおける

政治の位相と啓蒙――体制変革の方法と批判的自由」『相関社会科学』第一六号、三五―四九頁、同「カントにおける「統治」の問題：祖国的な「思考様式」の獲得と実践」『社会思想史研究』第三六号、二〇一二年、五〇―六七頁.

(43)「したがって政治は国家叡智の指導のもとにある国家怜悧である」。V. Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden"*, S. 184.

※本稿は、日独共同大学院プログラム（ＩＧＫ）の支援を受けたものである。

［政治思想学会研究奨励賞受賞論文］

石橋湛山の一九二〇年代における対外論の再検討

――二つの使命観を手がかりに

望月詩史

一　はじめに

本稿は、近代日本を代表する言論人の一人である石橋湛山（一八八四―一九七三年）の一九二〇年代における対外論の再検討を目的としている。そしてその手がかりとして、二つの使命観（「国民的使命観」と「道徳的使命観」）に着目する。

なぜ一九二〇年代の対外論を再検討するのか。その理由は、石橋の思想像をめぐる幾つかの疑問が関わる。これは、石橋の思想が「合理性」に特徴付けられ、かつ「揺るぎなき一貫性」を持つものと理解されてきたことへの疑問、と言い換えられる。この捉え方に従えば、多義性を持つ石橋の思想像を明確な輪郭を持った形で捉えることが可能になる。しかし石橋の言説を時代ごとに追っていくと、明らかにそれらは変遷している。この中には、必ずしも「合理性」や「一貫性」では解釈し切れないもの、つまり、「非合理性」や「非一貫性」（あるいは「揺らぎ」）を伴った言説が含まれている。それにもかかわらず、こうした言説は「一時的」と理解されたり、「例外」と位置付けられたりする。しかし筆者は、石橋の思想像を描き出すためには、この「非合理性」や「非一貫性」にも目を向けなければならないと考えている。なぜならば、一見すると時局に追随（迎合）したように思える石橋の言説にも、きちんと理由があるのであり、またこの変遷自体が根本的に彼の思考方法に起因していたからでもある。

しかしながら、こうした側面はこれまでほとんど解明されていない。その原因の一つが、石橋の思想を「経済合理主義」に引き付けて解釈してきた点にある。経済合理主義は、先行研究が石橋の思想を分析する枠組みとして重視してきたものだが、これは「自国の経済的利益になるか否かを判断基準に据え、より経済的利益のあがる政策を選択するという考え方」[1]と理解されている。この思考方法は、確かに石橋の思想像の一面を特徴付けている。けれども、石橋が常に経済的損益を判断基準として政策の可否を論じていたのかといえば、必ずしもそうであるとは言い切れない。その代表例が、石橋を代表する言説の一つである植民地放棄論である。実は一九二二年を境に植民地放棄論が影を潜めるにもかかわらず、先行研究ではこの点に対する言及がほとんど見られない。そもそも筆者がこの事実を重視する理由は、もし石橋が植民地放棄論を経済合理主義の観点からその必要性を訴えていたとすれば、一九二二年を境に突如として、この主張が影を潜めるのは不可解と考えるからである。もちろん石橋が、日本は植民地を保持することによって多大な利益を得ているので放棄しないほうが得策だ、と認識を転換していたのであれば矛盾しない。けれども、そうした認識の変化は見られない。そうなると植民地放棄論は、経済合理主義のみに軸足を置いた主張とは言えないのであり、むしろそれ以外の要因を考慮しなければならない。そこで注目するのが、二つの使命観である。これは植民地放棄論の後に展開される独自の提携論にも深く関わりを持つ。

従来の石橋湛山研究では、使命観をはじめとする意識や感情といった「非合理性」（非合理的なるもの）は等閑視されてきた。それよりも、経済合理主義に代表される「合理性」（合理的なるもの）に注目が集まり、その観点から「いかに石橋の思想が合理的であったか」を基準として分析が試みられてきた。もちろん経済合理主義が、石橋の思想を特徴付ける要素であったことは事実だが、それはあくまで一つの特徴に過ぎず、またそれ自体が孕む問題性も存在している[2]。そこで本稿では、石橋の思想像を多角的に捉えるために、二つの使命観に注目して一九二〇年代の対外論を再検討する。

二　「国民的使命観」と「道徳的使命観」

まず石橋の使命観を「国民的使命観」と「道徳的使命観」に区分する理由から説明しておきたい。確かに、現実には二つの使命観をこのように明確に切り離すことは困難であり、むしろそれらを一体的なものと捉えた上で、例えば「道徳性と両立する国民的使命観（ナショナリズム）」と表現する方が適切かもしれない。それにもかかわらず、使命観を区分した理由の第一は、石橋の使命観の形成に影響を及ぼしたと考えられる要因の違いに注目したからである。「国民的使命観」には日蓮（の教え）、「道徳的使命観」にはキリスト（の教え）の影響性を無視できない。第二の理由は、石橋の思考方法において、両者が独自の作用を見せていたからである。特に「真」を追求する思考を構成していた《「日本」的視角に根ざした思考》の中核を成す《二つの問い》（《日本からの問い》と《日本への問い》）[3]に与えた影響を考える場合、この作用の違いは決して無視できない。

そこで次に《二つの問い》について説明する。《二つの問い》の第一が「日本は世界に対してどのような役割を果たすことができるのか」という《日本からの問い》であり、第二が「日本は役割を果たすためにどうあらねばならないか」という《日本への問い》である。前者は「世界はどのようにあるべきか」という問題意識と連関しており、そこから「目標とする世界像」が設定される。そしてその実現のために、日本はどのような役割を果たすことができるのか、それには具体的にどういった政策を採る必要があるのかという後者の《問い》が発せられる構図になっていた。ここで注意すべきは、「目標とする世界像」と日本の役割は、「境遇」（＝状況）の変化と連動していたことである。それに応じて、日本が役割を果たすために採るべき政策の中身も変化していく。つまり、ある「境遇」の下でAという政策が有効だったとしても、「境遇」が変化することでBの政策がより有効的であると判断すれば、石橋は躊躇なく「いち早く日本がBを実行せよ」と求めるのである。そしてAとBのいずれかを選択する基準は、主に「真」（＝《日本人の「生活の方法」として有効性を持つもの》）であるか否か及び経済的損益に置かれていた。

さて、石橋の思想は「小日本主義」[4]として体系化されている。そしてその中核となる思想として功利主義が重視される傾向にあるが[5]、これは彼が功利主義を「我れの利益を根本として一切を思慮し、計画すること」[6]と定義した上で、この立場に立脚して物事を判断する必要性を訴えていたからであろう。また石橋が帝国主義的膨張を志向するナショナリ

ズムに批判的だったことも、少なからず影響していると考えられる。[7] しかし注意する必要があるのは、彼が常に日本及び日本人の利益を重視していたことである。そもそも石橋にとって「我れの利益」の「我れ」とは、「個人」を指すと同時に「国民」（＝日本人）をも指していたからである。確かに石橋の言説を読み返すと、日本及び日本人のあり方を問い続けていたことが分かる。そしてその結果、それ等に対する痛烈な批判が加えられたこともあった。しかし石橋のこうした批判論は、ナショナルな意識を根底に据えながら、言論人としての使命観と深く結び付くものであり、さらには愛国心の発露としての一面も兼ね備えていた。なお愛国心については、石橋が理解する意味での愛国心、と表現する方が適切かもしれない。なぜならば、彼にとって愛国心とは「国家や国民に対する盲目的な忠誠心を意味していたわけではなく、生活空間としての「日本」の立場から、より良い国家・国民のあり方を追求するために自覚的かつ積極的にそれらに関与していく態度を意味」[8]するものに他ならなかったからである。それゆえ積極的な関与は、常に国家（具体的には政府や軍部の政策や方針）に対する批判的態度と表裏一体のものでなければならず、その姿勢を貫くことが真の愛国者の姿と認識されていた。

従来の石橋の思想像においては、ナショナルな意識（ナショナリズム）や愛国（者）意識（愛国心）はほとんど重視されていない。けれども、これらが経済合理主義と並んで彼の思想体系を特徴付ける重要な要素だったことも事実である。それにもかかわらず、功利主義や経済合理主義に傾斜して対外論が分析されたことにより、石橋の思想の「合理性」が殊更に強調されるに至った。しかし対外論を読み返してみれば、そこにはナショナルな意識や愛国意識が強く結びついていることが分かる。植民地放棄論にしても、「異端の言説」（小島直記）であるだけにこれらの意識と相容れないように見えるが、それは正しくない。石橋が植民地放棄を唱えたのは、それが日本人の「生活の方法」として有効性を持つもの（＝日本人が東アジアで存立していくためには、「支配／被支配」関係ではなく、「平等・互恵」関係を構築しなければならない）であることはもちろん、日本の国際的地位の向上や列強に対して道徳的に優位に立てることも期待したからである。特に石橋は、日本の国際的地位が極めて低いことや、諸外国から批判を受け続けている現状に対して、日本人の一人として非常に憤りを感じていたことから、植民地放棄がそうした状況を打開する絶好の機会として捉えられた。またそうすること

が、日本外交の「自主性」を最大限発揮することになるとも考えられた。

石橋は常に日本及び日本人のあり方について思考しており、その観点から外国（特に列強）に対して厳しい批判を加えたり、日本の行動が諸外国から誤解されている点に反論を試みたりもしていた。こうした言説は、いずれもナショナルな意識に起因するところが大きい。もちろん、石橋の発想が「自己（自国）の利益損得の計量に基いている[9]」ことは否定しない。けれども、これに引きつけて理解するのは、やはり限界があるのではないか。こうした捉え方では、石橋の意識や感情あるいは道徳的・道義的要素を捉えきれないからである。ちなみにこの点に関して姜克實は、次のように指摘している。

> 「もちろん、湛山の論説には、道義的な要素は全くないでもなかった。戦争の残酷さを訴えたり、中国のナショナリズムに同情を寄せたりもするが、しかし、全体的に見れば（量的にも質的にも）少なかったといえる。またこの道義上の配慮もなんらかの形で、自国の損得の基本発想につながっているのが特徴といえる[10]」。

このように道義的側面すら、「自国の損得の基本発想につながっている」と解釈されてしまう。しかし道義や道徳にしても、それらが「利益損得の計量」を超えた発想を石橋に齎す要因になったのも事実である。この点を鑑みると、植民地放棄論はむしろナショナルな意識や愛国意識に重心を置いた主張と見る方が、その後に放棄論が影を潜める理由を考える上でも理解しやすいのではないか。

さて、石橋の対外論におけるこれらの意識は、「国民的使命観」として捉えることが可能である。もちろん列強への不信感や失望なども、これらの表出であることに違いはないが、本稿ではこれまで等閑視されてきた「国民的使命観」に焦点を合わせたい。「国民的使命観」とは、「政治的・文化的統一体としての国民が、世界にたいして何を寄与することができるか、または寄与しなければならないかという使命意識[11]」と定義される。石橋にもこの使命意識が存在しており、彼の時論（対外論や文化論）はこれと切り離して理解することは困難である。

石橋の「国民的使命観」を考える手がかりとして、内村鑑三を参考にしてみたい。内村の場合、「二つのJ」(Japan/Jesus)に示されるように、一方で「国民的使命観」、他方で「宗教的使命観」が存在していた。実は石橋にも「国民的使命観」に加えてもう一つの使命意識の存在が見出される。それが「道徳的使命観」である。「道徳的使命観」とは、世界に対して道徳的側面から寄与しなければならないという使命意識である。ここでいう「道徳」について説明を加えておきたい。石橋自身は、道徳を「人の生活の便宜から生じたもの」[12]であり「尤も心身に良い事を快い事をと求めてする」[13]ものであって、変化することにより初めて「権威」を持つ[14]と理解しており、いわば共同生活を成り立たせるため人々に広く受け入れられている決まりごとであると規定していた。しかし「道徳的使命観」を考える場合、あるいは一九二〇年代初頭の石橋の対外論に散見される「道徳」の意味を理解する上でも、もっと限定的に捉える必要がある。つまり石橋は、物理的意味での「力」(主に軍事力)と対置して「道徳」を用いていることから、行動や判断の「正当性」を根拠付ける価値基準であり、他者からの「信頼」や「信用」を下支えする「力」としてそれを理解した方がよい。この使命観は、「国民的使命観」に対する自省的契機(国家や国民の存在を相対化)となると同時に「自己」(国民、個人)の「道徳性」を問う契機にもなった。また「自由」「平和」などの理念や「信用」「信頼」などの人間関係(共同生活・社会)を根底で支える「普遍的価値」とも強く結び付いていた。この価値は、国や民族あるいは人種を問わず人間として尊重・追求すべきものとして認識される。石橋の場合、これらの価値をキリストの教えの中により多く発見していた[15]。

しかし内村と石橋の違いは、内村の場合「道徳的使命観」ではなく「宗教的使命観」であり、それがキリスト信仰と一体的であるのに対して、石橋の場合は使命観が信仰と直接的に結び付いていなかった点にある。二つの使命観を持つ両者の違いを、内村の墓碑に刻み込まれた「I for Japan, Japan for the World, The World for Christ, And All for God.」を一例に説明してみると、内村は「I for Japan」から始まり最終的に「All for God.」にまで至るのに対して、石橋には「The World for Christ, And All for God.」の意識は皆無であった。その代わり「I for Japan, Japan for the World」の意識が存在していた。特に後者の「Japan for the World」こそ、石橋の「国民的使命観」の中核をなす意識だった。これは石橋が日本の存在を「世界の日本」[16]と捉えていることから明らかなように、有機体論的秩序観に基づいていた[17]。

前者の「I for Japan」について補足すると、ここには日蓮の影響性を無視できない[18]。その理由は、石橋が生涯を通じて日蓮に関心を抱き続け、そして日蓮の『開目抄』の一節「日本の柱とならん、我日本の眼目とならん、我れ日本の大船とならん」を自らの座右の銘として、度々論説等で引用していたからである。権力者にとって不都合であるとしても、あるいはいかなる圧迫を加えられようとも、正しいことを主張し続けなければならない、そうすることが日本及び日本人を救う真の道だからである、と石橋が確信し得たのは、まさしくこの「日本の柱」としての気概を持ち、「自らが倒れれば日本も倒れる」との認識を保持していたからに他ならない。

以上論じてきた二つの使命観の特徴を踏まえて、一九二〇年代の対外論を再検討していく。

三　植民地放棄論

石橋の植民地放棄論の原型は、満州放棄である。例えば、満州問題に関して、末広重雄が満州放棄論を説いた「新日露協約に就て」に触れながら、「内容無き空疎なる虚栄心と恐怖心とから、無暗に軍備を拡張したがったり、勢力範囲を広めたがったりしておる今の我が国民の間に、博士のこの議論は実に珍とするに足るものである。僕はこの種の議論の我が国にも出でて来たことを深く喜ぶ[19]」としている。

第一次世界大戦の勃発を受けて執筆した「青島は断じて領有すべからず」（『新報』一九一四年十一月十五日号「社説」）では、青島領有論を一蹴しながら、自らの「宿論」である「亜細亜大陸に領土を拡張すべからず、満洲も宜く早きに迨んで之れを放棄すべし[20]」との主張を展開した。ただしこの時点での植民地放棄は、あくまで満州放棄に限定されていた[21]。けれども、朝鮮の三・一独立運動の重大性を受け止めた石橋は次のように論じた。

「凡そ如何なる民族と雖、他民族の属国たることを愉快とする如き事実は古来殆どない（中略）朝鮮人も一民族である。彼等は彼等の特殊なる言語をもって居る。多年彼等の独立の歴史をもって居る。衷心から日本の属国たるを喜ぶ鮮

人は恐らく一人もなかろう。故に鮮人は結局独立を回復する迄、我統治に対して反抗を継続するは勿論、而かも鮮人の知識の発達、自覚の増進に比例して、其反抗は愈よ強烈を加うるに相違ない」[22]。

そして「自己は自己に由て支配」されない限り、また仮に一切の要求が満たされたとしても真の満足を得ることができなければ、そこに本当の「生活」はないとして、植民地支配に批判を加えた。この認識から、問題を根本的に解決しようとすれば「鮮人を自治の民族たらしむる外にない」[23]と結論付けた。この立場は、もちろん植民地支配の経済的損益の観点から導き出されたことは事実だが、同時に朝鮮人の「生活」という視点、また他民族を支配することに対する道徳性や道義性の観点から独立運動の意義を捉えていたことも看過できない。

石橋の批判にもかかわらず、日本政府は、朝鮮の独立運動の意義を正確に認識することができず、朝鮮統治政策の方針を「武」から「文」に変更するにとどまった。確かにこの時期の知識人の中には、ウィルソンの理想主義や「新外交」に触発される形で、「「持てる国」／「持たざる国」」の観点から、西洋諸国に対して「正義」や「人道」を主張し始めた者も存在したが、しかしそのためには国内の改造や日本が享受していた特権を放棄する必要があったことから、十分に説得力を持った議論にまで発展しなかった[24]。

一九一〇年代の石橋は、満州放棄、朝鮮の独立を視野に入れていた。この時代の対外論を使命観の観点から整理すると、まず「国民的使命観」に基づく《日本からの問い》による「目標とする世界像」として、「力」（＝軍事力）が支配しない国際秩序の確立、が設定された。そしてこの世界像の下に導き出される日本の役割は、日本が主導権を握って同秩序を実現する、というものだった。それに続いて「道徳的使命観」に基づく《日本への問い》が発せられ、そこから導き出されたのが、他国民・民族から「信用」・「信頼」を獲得することであり、具体的には反帝国主義、民族自決の支持（＝植民地放棄）だった。この使命意識は、一九二〇年代に入っても引き継がれる。ただしこの時代の「目標とする世界像」として新たに加わったのが、国際連盟を中心とする国際秩序の実現、である。それに伴って、日本が採るべき政策として、植民地放棄、軍備撤廃が唱えられた。

二つの使命観に基づく対外論の集大成が、ワシントン会議に向けて執筆された「大日本主義の幻想」（『新報』一九二一年七月三十・八月六・十三日号「社説」）である。これは総論である「一切を棄つるの覚悟」（『新報』一九二一年七月二十三日号「社説」）の各論として位置付けられている。まず、これら論説が執筆された背景について説明しておく。

石橋がこの時期に植民地放棄論を展開したのは、大戦後の国際秩序をめぐる問題意識と深く関わる。彼は、従来の列強の帝国主義を中心とする国際秩序が、これを機会に大きく転換されなければならないと考えた。そのために、日本は列強の圧迫を受けてきた「弱小国」（＝中国やインドを始めとした「世界の有色民族国」[25]、「虐げられている有色人種」[26]）との提携が不可欠とした。そしてその提携を実現するための有効な手段として植民地放棄が唱えられた。日本による「一切を棄つる覚悟」あるいは「棄つる」態度（＝「満州を放棄し、朝鮮台湾に独立を許し、其他支那に樹立している幾多の経済的特権、武装的足懸り等を捨ててしまえ、そして此等弱小国と共に生きよ」[27]という態度）によって、中国や「弱小国」から支持が得られると予想したからである。

こうした背景の下に、「一切を棄つるの覚悟」と「大日本主義の幻想」が執筆された。前者の論説では、ワシントン会議を迎えるにあたって「何も彼も棄てて掛る」心構えの必要性が説かれ、具体策として植民地放棄を提案した。それにより、第一に「世界に於ける其道徳的位地」を高め、第二に「世界の弱小国は一斉に我国に向って信頼の頭を下ぐる」[28]との認識を示した。また共同生活における他者との信頼・信用の醸成も重んじていたことから、石橋が「力」よりも「理」を重視していたことが窺われる。日本は各国から道徳的支持あるいは信頼を獲得すべきとの認識は、石橋の思想を考える上で非常に重要である[29]。石橋にとって、軍事力や経済力で劣る日本が生存していく方法は、長期的に見て、列強のように「力」によって他国を支配するのではなく、「道徳的位地」を高め、各国からの信頼や信用を獲得した上で貿易立国となることだった。だからこそ、日本及び日本人のあり方に厳しい視線を送り続けてきた。

以上の趣旨が具体的に論じられたのが後者の論説である。ここでは、経済及び国防の観点から、植民地の領有の不経済を説明した。特に経済的損益に関して言えば、明らかに植民地を保有することから利益を獲得していたとは言い難く、むしろ日本の負担が増加していた。また世界中で「国民的独立心」が高揚している点に言及して、いかに英国が植民地

経営に苦慮しているのか、その現状を明らかにした[30]。さらに朝鮮や台湾でも独立運動が展開されており、こうした動きは決して武力によって抑圧できるものではなく、「自主」・「自治」を獲得するまでそれは収まらないと論じており、独立を志向するナショナリズムへの理解を示している。そしてもはや日本が領土を拡張することは不可能であり、また列強の植民地も「漸次独立すべき運命」にあると分析し、こうした状況下で日本は「列強に其領土を解放させる策を取るのが、最も賢明の策[31]」と提案した。しかし石橋の提案は、一方的に列強に植民地放棄を要求するのではなく、そのためには日本が先ず植民地を解放しなければならない点を強調するものだった。もちろん、「単に利己の為めにも列強の海外領土は総て解放し、其諸民族に自由を与うる急先鋒となるが善い[32]」（傍点―引用者）として、列強の植民地放棄を促すという目的のためだけに、日本にその実行を要求するのではない。けれども、石橋の意図がその目的に置かれていたことは、「吾輩はいう、我国は宜しく列強をして其海外領土を解放せしむる如くせねばならぬと」という言葉から明らかだろう。そしてその方法として、列強に武力で強制するのは不可能であり、「道徳の力」に依拠するほかないとして、日本が率先して植民地を放棄することを求めた[33]。その「道徳の力」は、「我が国まず我が四隣に対して解放政策を取ることによってのみ得らるる。道徳はただ口で説いただけでは駄目だ、またお前がこうするなら、おれもこうするという如き弱きことでは駄目だ。他人には構わず、己れ先ず実行する、茲に初めて道徳の威力は現るる[34]」のである。この主張は、一九一九年に日本が提案した人種平等待遇の問題が全く相手にされなかった苦い経験を念頭に置いている。提案が受け入れられなかった最大の原因は、日本人自らが平等に待遇していないにもかかわらず、一方的に他国にそれを要求したことにあったと理解していたからである。

以上の主張から、次の結論が導き出された。

「何うせ棄てねばならぬ運命にあるものならば、早く之を棄てるが賢明である。吾輩は思う、台湾にせよ、朝鮮にせよ、支那にせよ、早く日本が自由解放の政策に出づるならば、其等の国民は決して日本から離るるものではない。彼等は必ず仰いで、日本を盟主とし、政治的に、経済的に、永く同一国民に等しき親密を続くるであろう。支那人、台

湾人、朝鮮人の感情は、正に然りである。彼等は、唯だ日本人が、白人と一所になり、白人の真似をし、彼等を圧迫し、食物にせんとしつつあることに憤慨しておるのである。彼等は、日本人が何うか此態度を改め、同胞として、友として、彼等を遇せんことを望んでおる。然らば彼等は喜んで、日本の命を奉ずるものである。（中略）賢明なる策は唯だ、何等かの形で速かに朝鮮台湾を解放し、支那露国に対して平和主義を取るにある、而して彼等の道徳的後援を得るにある[35]」。

「朝鮮、台湾、樺太、満洲と云う如き、僅かばかりの土地を棄つることに依り広大なる支那の全土を我友とし、進んで東洋の全体、否、世界の弱小国全体を我道徳的支持者とすることは、如何ばかりの利益であるか計り知れない。若し其時に於て尚お、米国が横暴であり、或は英国が驕慢であって、東洋の諸民族乃至は世界の弱小国を虐ぐるが如きことあらば、我国は宜しく其虐げらるる者の盟主となって、英米を膺懲すべし。此場合に於ては、区々たる平常の軍備の如きは問題でない。戦法の極意は人の和にある。驕慢なる一、二の国が、如何に大なる軍備を擁するとも、自由解放の世界的盟主として、背後に東洋乃至全世界の心からの支持を有する我国は、断じて其戦に破るることはない[36]」。

この結論からも明らかなように、石橋にとって植民地放棄とは、日本の「自主外交」の展開としても位置付けられていた。つまり、列強に追随して帝国主義政策を採るのではなく、むしろそれらとは一線を画して、「弱小国」側に味方することが、何よりも日本外交の「自主性」を発揮することになると考えられたのである。

ところで、結論部分には、例えば「盟主」のように、一見すると日本の支配的立場を肯定する言葉が盛り込まれている。ただしこれはあくまで日本が「道徳の力」を持ち、かつ他国からの信用や信頼を獲得することを前提としており、決して武力を背景に「盟主」の座を獲得することを想定していたのではない。松尾尊兌は、一連の主張について「他国に領土放棄を迫る前に、まず日本がこれを行えと、かねての主張を貫いたのである。白色人種の横暴を憎む点では、

湛山は大アジア主義者と変らなかった」[37]（傍点―引用者）と指摘する。「アジアの解放の手段」については、大アジア主義者と「決定的に異なっていた」と見ているが、松尾は、石橋が心情面においてアジア主義者（大アジア主義者）と重なり合う部分があると理解していた。とはいえ、仮に心情面での共通性が見られるとしても、アジア的文化や価値の重要性を強調していたわけではない。またアジア主義者の多くが、地理的、文化的、歴史的観点から「一つのアジア」（"one Asia"）を想定していたが[38]、石橋にはその観念が存在していたとは言い難い。

石橋はワシントン会議が今後の日本の立場を左右する重要な分岐点になると理解しており、日本政府に対して思い切った行動に出ることを求めた。しかし政府はワシントン会議の参加に際して、「特定国限りの問題若は既成事実に及ぶことは慎重之を避くるを可なりと思考す」との立場を示した。石橋はこの留保を「大失敗」とした。「我国は、この留保の為に、英米の千万分の一に過ぎない微少なる特権を、列国をして尊重せしむる代りに、千倍万倍の大なる英米の特権や政策に、手を触るるを得ない、自縄自縛に陥った」からである。それゆえ、「小欲に目が眩んで、大欲を忘却した至愚至損の極」[39]と痛烈な批判を加えた。自国の既定の利益を確保する代わりに、遥かに規模の大きい列強の利権を是認する態度は、日本が「弱小国」の立場に立って、植民地放棄を率先して実行することで、「道徳の力」を背景に列強に対してそれを迫っていくという彼の考えとは真逆のものだったからである。

ワシントン会議の結果、九ヵ国条約、四ヵ国条約等が結ばれ、ワシントン体制が確立したが、それは列強中心の国際秩序体制の維持を意味した。石橋は、一九二二年を境に植民地放棄（満州放棄はその後も主張されるが朝鮮・台湾について言及はなし）を唱えなくなった。もはやワシントン体制は、石橋が構想していた大戦後の国際秩序構想、つまり帝国主義を否定して民族自決の原則の下、世界の植民地を解放するのみならず、「弱小国」とされる被植民地国や列強の圧迫を受けてきた国々と提携して、新秩序を形成するという構想と大きく異なるものであったからである。そして何よりも、日本が植民地を放棄することによって、列強諸国に植民地放棄を迫る可能性が大幅に低下したと判断されたからである。植民地放棄論を経済合理主義に引きつけて理解すると、この変化を見落としてしまう。

一連の植民地放棄論を見ると、「境遇」の変化と連動していることが明らかである。植民地放棄は、ワシントン会議

以前の未だ大戦後の国際秩序が確定しておらず、会議次第で新たな国際秩序が生み出される期待感を持つことができた段階では非常に意味を持っていた。

しかしワシントン体制の成立という「境遇」の変化に伴って、彼の使命観は修正され、そしてそれに基づく《問い》直しも行われた。次章で論じるように、石橋の関心は、「どのようにして列強に植民地放棄を求めていくのか」から、「どのようにしてソヴィエト、アジア諸国、中国との提携を実現させていくのか」に移行していく。

四　独自の提携論

一九二二年が石橋の対外論の一つの転機になった。それはワシントン体制の成立に起因している。この新たな「境遇」に際して、石橋は「目標とする世界像」を修正する。そこで彼が設定したのは、列強支配を中核とするワシントン体制とは異なる国際秩序の確立、だった。これに伴い日本の役割とそれを果たすために採るべき政策も再考される。その結果、植民地放棄論に代って独自の提携論（ソヴィエト、アジア諸国との提携）が唱えられることになった。

石橋がワシントン体制に批判的であり、同体制とは別の秩序を構想していたことは、「外交立直しの根本観念」（『新報』一九二三年二月二十四日号「社説」）に明らかである。

「我孤立を真に名誉あり栄光あらしむる道は、我国が幸に、世界の被征服民族、弱小民族、広く云えば有色人種の先達たる位地を利用して、白人の治下乃至圧迫から開放する運動の旗印となる他にない。其第一着手は、支那国民と手を握ることだ。其心よりの信頼を得ることだ。其為なら、我国が支那に有する利権の如き、悉く譲っても惜しむに足らぬ。又一日も早く労農露国と手を握るべきだ。吾輩は、我国が漸く幸に英国の走狗から免れたことを深く喜ぶと同時に、米国は恐らく我国を其走狗にだもせぬであろうと思う」[40]。

ワシントン体制の「システム外のアクター」[41]に位置づけられたソヴィエトとの提携を説いている点で、石橋が「ワシントン体制に疑念を呈し、日中ソの連携を模索している」[42]ことは疑いない。

1　日ソ提携

かつていち早くロシア革命を支持した石橋は、ソヴィエトとの早期の国交回復を要求し、自ら、「吾輩は労農露国の承認に就ての率先的主張者」[43]と自負している。一九二三年に後藤新平の招きでアドリフ・ヨッフェが来日した際、「我政府当局に向っては、宜しく此機会を利用して、正式にレニン政府を承認する決意の下に、ヨッフェ氏と十分の了解を得ることを勧告すると同時に、又他の一方、国民に向っては、労農政府承認、対露通商開始の運動を大に起されんことを切望する」[44]と説いた。彼がこうした主張を展開するのは、もちろんソヴィエトとの関係が経済的に見て非常に重要という理由もあるが、前述のように、ワシントン体制への疑念とそれとは異なる別の秩序構想を保持していたことも関わっている。

しかし日本は英米への配慮から承認に至らない。こうした政府の態度に対して、石橋は「若し英米等が賛意を表せぬなら、我国は独逸の如く、単独に露国を承認して正式に通商を開始すべきである。我国が外交上、遠慮と追従を事とするは、決して英米から好遇せられる所以ではない」[45]として、承認の立場を譲らなかった[46]。また日本が単独であってもソヴィエトを承認することが、「自主外交」につながるとの見通しも示していた。

一九二三年六月に川上俊彦とヨッフェの間で非公式の日ソ予備交渉が行われたが、その際に「白紙主義」という言葉が新聞紙面に躍った。石橋は、政府がいかなる意味で用いているのか定かではないとしつつ、自らの解釈では、白紙主義とは、「過去を見ず、唯だ将来の希望を基礎として行為すること」[47]を意味するとした。つまり、将来のために両国の国交回復が必要であるのだから、「将来の為めには、過去は犠牲に供して顧みない、斯う云う覚悟を明確に立てて貰いたい」、「我国は此際総ての旧き行懸りを一掃して、是非共露国と国交を回復することを要求する」[48]としたのであった。

一九二四年二月に英国がソヴィエトを承認して以降、日本に対する態度が硬化しつつあった。国内ではそうした態度

に対して批判や嘲笑が浴びせられたが、石橋の見方は異なった。彼は金銭の貸し借りの例を引きながら、次のように日ソの立場を説明している。

「誰れも自分を信じて呉れず、資本の出し手の無い内は、しみったれの隣家にも相談しよう。併し其隣家は、貸すの貸さぬと、むずかしい事を云うてる間に、外に大きな資本家が出来たとすれば、しみったれの隣家は見返えさるるが当然だ。後で、あいつ困っている時には己れの所へ泣きつきながらと恨んでも追付かない。それなら早く貸してやったら善かったのだ。日本は露国に対し恰も其隣家の態度を取った。対露外交は愈よ其失敗の総結論に近づいたらしい」[49]。

石橋にとって、日本の態度に根本原因が存するのであり、これまで傍若無人に振る舞ってきたにもかかわらず、そのことを棚上げしてソヴィエトを批判するのは本末転倒に他ならなかった。こうした批判論の陰に、政府に対する苛立ちを看取できる。そもそも石橋は、日本が列強に先立ってソヴィエトを承認することが、新たな秩序を形成する足掛かりとなると理解しており、かつそれが日本の「自主外交」の展開となり得る点で、世界に向けて日本の存在感を際立たせることにもなると認識していた。それにもかかわらず、列強への配慮等を原因として、英国に先を越されてしまった。日ソ関係に対して悲観的な見通しを持っていた石橋だが、一九二四年五月十五日に北京で日ソ予備交渉が開始され、一九二五年一月二十日に北京で日ソ基本条約が調印されて日ソの国交が回復した。もちろん石橋はこれを歓迎した[50]。

2　アジアへのまなざし

石橋は列強を中心とする国際秩序に否定的であり、ワシントン体制に批判的立場だった。そして同体制から漏れたソヴィエトや列強の共同管理下に置かれた中国、さらにはワシントン体制においてアクターとしてすら認知されていない国々との提携の実現を最優先課題としていた。一九二〇年代半ばになると、アジアとの提携に力点を置く主張が見られる。

米国で排日移民法が成立を間近に控えた一九二四年四月、石橋は、米国批判を強める日本人に向けて、独自の視点から疑問を投げかけた。それは「四隣の同胞は皆米国から排斥せられつつあるに、日本のみ、それも、やっと紳士協約で、かすかな面目を維持したところが何になろう」[51]というように、米国による移民排斥を日本の問題としてしか捉えられない視野の狭さ、つまりアジア全体が排斥されていることを問題視しない態度に疑問を投げ掛けた。そして「我政府及国民は、何故全亜細亜人の為めに気を吐かないか」、「日本は宜しく此際区々たる面目論の如きは棄て、亜細亜の同胞と共に忍び、手を携えて、やがて、世界を動かすの力を養うに努むべきである。支那人は何うあっても、朝鮮人は何うあっても、日本人さえ、白人の間に同等の待遇を受くれば満足なりとする心は利己的であり、卑屈である。世界の尊敬を受くる態度でない」[52]と説き、日本は「自国の体面の如きに執着せず、友を亜細亜に求むるの心懸が肝要だ」[53]と結論付けた。こうした石橋の反応が異例であったことは、例えば米国の日本人移民排斥によって「国際的道徳は地を払ふに至り」とし、「七十年か、って築き上げられし日米両国の友誼は一朝にして破壊せられて、今より後、太平洋沿岸の二大国は敵国とまでは行かずとも、他人国となりて存るであらう」[54]と痛烈な批判を加えた内村鑑三と比較すれば一目瞭然であろう。

ところで、一九二五年十月にロカルノ条約が仮調印された（正式調印は同年十二月）。これはドイツ、フランス、ベルギー、ポーランド、チェコスロバキア五ヵ国間の保障条約及びドイツと上記四ヵ国間の仲裁裁判条約により構成されていた。石橋は、条約の仮調印、正式調印の際には一切言及していない[55]。しかし一九二六年九月にドイツの国際連盟への加盟が正式に承認されたことにより条約が発効された時点で、「ロカルノ条約の効力発生と政界の形勢」（『新報』一九二六年十月二日号「社説」）を執筆した。この中で、ヨーロッパが徐々に「一つに固る趨勢」を見せている点に注目しながら、将来的に世界は三分あるいは四分に大きく分かれるのではないかとの見通しを示した[56]。具体的には、「三分」であれば「欧州合衆国、北米合衆国、東洋諸国」、「四分」ならば「英国、欧州、米国、東洋」になるだろうとした[57]。いずれにしても、「東洋」は欧米とは別個に独立して存在することになる。こうした見方は、ヨーロッパでは既にクーデンホーフ・カレルギーが『パン・ヨーロッパ』（一九二三年）で明らかにしており、その後、ヨーロッパでは「パン・ヨーロッパ」運動が盛り上がりを見せた[58]。また日本でも、鹿島守之助が『汎亜細亜運動と汎欧羅巴運動』（一九二六年）の中で、国際連盟は国家単位

ではなく地域単位に再編成されるべきであると主張して、日本は中国と提携して「東亜連盟」設立する必要があると説いた。石橋も将来的に国際連盟を中心とする世界国家が樹立されることを期待し、その過程で地域連合が形成されることに否定的ではなかったことを考えれば、彼はロカルノ条約を評価すると思われる。けれども石橋は、ロカルノ条約にある懸念を抱いていた。

「日本を中心とした黄色人種は、残念ながら白人種から、特別待遇を受けている。一九二四年の平和議定書の成り立ち得なんだ少なくも半分の理由は、彼等白色人が、日本或は一般黄色人の移民を嫌ったことにある。悪く取ればロカルノ条約は黄色人を連盟から追い出す運動であったとも云える。而して若し白人種の此態度が、今後も到底改まらぬものとすれば、彼等白色人が、欧州合衆国の如き次第に大なる団体を形ちづくるに従て、愈よ黄色人種国は別個のものとなり、遂には一部の者の早くから唱うる黄白両人間の大衝突と云う如き不祥事を生ずる種とならぬとも限らぬ。記者は此意味に於て、ロカルノ条約の効力発生を、一面に於て国際平和事業の大なる進歩として喜ぶと共に、他面に於ては又大なる憂慮を抱いて眺むる者である」[59]。

ロカルノ条約を人種論の観点から理解するのは、当時においては稀有である。一方で前述の鹿島のように今後世界は地域ごとに連合体が形成されそれが国際連盟を構成する主体となるとの見方があり、他方では同条約にロシアやイギリスが含まれていないことを問題視する論者も存したものの、石橋のような「憂慮」を示す例は見られないからである。

石橋のロカルノ条約に対する独自な見方は、第一にこの時期の彼がワシントン体制とは異なる秩序構築の必要性を感じていたこと、第二に米国での排日移民法の成立やジュネーブ議定書の批准失敗といった時代状況が複雑に絡み合う中で生み出されたと考えられる。こうした認識は、石橋が人種差別の深刻さを憂慮し、人種対立の懸念を持つなど、非常に危機感を抱いていたことを裏付ける。また日本人が差別されていることへの不満や苛立ちが生じていたことも示している。

一九二〇年代半ばの石橋の対外論は、人種論（＝白人批判）と列強批判に比重が置かれていた。なお人種論は、この時期に限定的に見られる言説であったが、一方列強批判のトーンは、その後も強まっていく。これは、石橋が一九二〇年代前半から抱いていた列強への不満や不信が益々強まっていくのと軌を一にしていた。無論、石橋のそうした感情が直接的に表現されることは少ないものの、次章で取り上げる中国批判にしても、独自の提携論にしても、そうした感情と全く無縁ではなかった。もちろん石橋は、列強と敵対せよと説いたのではない。しかし日本と列強との関係については、これまでのような妥協的態度や「譲歩外交」を止めて、自国の利害を主張する「積極的外交」に方針を改めることを強く求めると同時に、何よりも列強という強者に迎合することを戒めた[60]。

五　中国論

これまでソヴィエトやアジア諸国との提携論を見てきたが、石橋は中国との提携にも熱心だった。一九一〇年代初頭から日中提携の必要性を繰り返し訴えていたが、彼は生涯を通じて両国の提携に一番熱心だったといえよう。しかし一九二〇年代後半の中国論は、これまでとは論調をやや異にするものであり、中国に対する批判的内容が中心となっている。なぜ提携の実現を求める石橋は、この時期に中国批判を展開したのだろうか。なお念頭に入れておくべきは、一九二〇年代後半の時点でも、ワシントン体制とは異なる国際秩序の確立を「目標とする世界像」としていたことである。そしてソヴィエト等との提携と同じように、中国との提携も重視されていた。

国民党・蒋介石は、一九二六年に広州から北伐を開始した。一九二七年一月四日、武漢の民衆が漢口の英国租界、六日に九江の同租界を奪回した。この英国租界の回収については、「東洋の国際関係を根本的に変化すべき重大なる事件[61]」と認識し、対中外交の方針を大きく転換すべきとした。注目すべきは、「直接行動」の捉え方である。

「強者は又常に弱者の直接行動をまたねば、弱者の為めにも些の譲歩もしない。記者は残念ながら今の世の中に於

て直接行動の効価を否定し得ない。之を弱者の福利の為めと称して否定するは強者の虚偽である」[62]

このように、強者の利己的態度を痛烈に批判するとともに、弱者の直接行動を評価した。ここには、強者は直接行動の起らない限り、問題解決に取り組もうとしないことへの不満が垣間見える。

一九二七年四月十八日、蒋介石は、南京に国民政府を樹立し、共産党排撃を宣言した。その後、翌年六月に北伐が終了するまで混乱は続いた。中国における政治的混乱に対して石橋は、中国における自覚が発達したと評価し、それによって「列強が利権を争う余地はなくなった」と同時に、それら利権を中国に返還する時期が到達したと指摘した[63]。混乱は収まらないものの、「国民と国民との交際は永遠にて、支那の混乱は一時である」という言葉に示されるように、非常に冷静であり、国内における軽挙妄動を戒めた。石橋の中国革命に対する見方に特徴的なのは、明治維新を引き合いに出すことである。つまり、日本も幕末から明治の前半にかけて政治的混乱が生じていたではないかと説く。そして中国の混乱が治まることを希望するとしつつも、「新しき支那の生まるる苦しみ」[64]として見做すべきであり、そうであれば悲観することはないとした。

中国の混乱に対して、幣原喜重郎外相は冷静に対応していたが、四月に若槻禮次郎内閣が辞職し、田中義一内閣が成立した。そして一ヵ月後の五月二十八日、政府は山東出兵を声明して、関東軍に出動命令が下った（第一次山東出兵）。石橋は警察行動としての出兵を否定しないが、今回の出兵が明らかに大規模のものであり、あまりに手厚い保護に驚きを露わにした[65]。そしてかつて陸相としてシベリア出兵を主導した田中に対して、「田中男は前に陸相としてシベリヤに出兵し、あの大失敗を招いたが、恐らくは支那出兵も亦此覆轍を踏むものであろう」と皮肉を加えた。一九二八年四月には、第二次山東出兵が実施された。石橋は、「国民の生命財産の保護は勿論国家第一の義務に相違ない」としながらも、やはり一万八千人の保護のために一万人近くの兵を派遣することに否定的だった。また「支那の内乱は年中行事の一に等しく、今回の南北大戦も、云わば我国の政友民政両党の権威争奪戦と左迄異ったものではない。今回に限りて之を重大視する理由はない筈だ」[66]とも主張して出兵を批判した。

一九二八年六月、国民政府によって中国は再び統一された。そして国民政府は七月七日、不平等条約改訂を宣言した。まず実施したのが、列強諸国と結んでいた条約の破棄や臨時弁法実施の通告である。これまで中国における混乱を政治的統一に向かう過程として静観し、また他国の政治的干渉に批判的立場を堅持してきた石橋だったが、中国による一方的な条約破棄等の行動に対しては不満を露わにした。不平等条約は確かに列強による「飽くなき帝国主義的野心」が原因であることは事実であるものの、他方で「支那国民自身」にもその原因は存するからである。[67] それはなぜか。「総て政治は実力」であり、その「実力を伴わぬ主張は、何んな立派な主張であっても、空言」[68]でしかないからである。もっともここでの「実力」とは、軍事力のみならず、「他人をして、確かに彼れは其主張を実行する能力ありと認めしむる力」[69]を意味しており、中国が統一国家として他の近代国家と同様の「治安維持の能力」を保持し、その下で政治が行われていたならば不平等条約を締結することはなかったということである。幕末の日本も中国と同様に「実力」が不足していたために、列強諸国と不平等条約を結ばざるを得なかった。けれども、不平等条約を改正するため、着実に「実力」を蓄えてそれを実現した。一方中国は、「実力」が十分に備わっていない状況下で、外国勢力を追い出したり活動を妨害したりしている。これは結果的に「実力の養成を遅延せしむる」[70]結果になりかねないと危惧した。

こうした石橋の主張に対しては批判が加えられるが[71]、彼の認識では、中国が不平等条約の破棄を宣言するだけの「実力」を得たとしても、それはあくまで国家としての独立を半面（＝「政治的独立」）成し遂げたに過ぎない。「政治的独立」と同時に「経済的独立」も重視[72]する石橋にとって、その独立が不十分な状態で一方的に利権の回収を推し進めることは望ましくないと考えられた。

それではなぜ中国は「実力」不足の状況に陥ったのか。その理由について石橋は、「支那国民自身の怠慢」に起因すると指摘している[73]。日本と比較しながら論じるところによれば、日本は「支那よりも遥かに後れて世界の舞台に出で、其初めに於ては支那同様列強から不平等条約を強いられたのである。が、日本国民は所謂臥薪嘗胆して力を養い、其不利の状況を疾くに脱出した」[74]。しかし中国は「内に自ら実力を養うを計らずして、常に他力に頼って我に利せんとするばかりで、「自分で腰を立てる力を作る工夫」を怠ったからである[75]。それが日本と中国の相違点と分析した。それゆえ、

もし中国が他力本願の態度を改めなければ、彼らが望むような対等関係は構築し得ない。

とはいえ、中国を「駄々ッ子」にしたのには、列強諸国にも責任がある。列強が共同して中国に自国の利権を植え付けてきたことが、中国をその構造に甘えさせる事態を招いたからである。石橋はこのことを以下のように例える。

> 「従来の列強の支那に対する態度は、仲の悪い夫婦が互に其子の愛情を自己に独占せんとして争えるに等しい。子供は父に甘やかされ、母から甘やかされる。其結果は何うかと云えば、子供は方図もない悪童に仕立られ、夫婦ともに苦むに至る。敢て子供の為めとは云わず、夫婦自身の為めに非常な損失となるのである」[76]。

このように述べた上で、いち早く中国の関税自主権を認めた米国についても、「肝心要めの条約破棄等の事には触れず、何やら知らん、支那国民の耳に愉快に聞こえそうな声明をしておる。其実質を調べれば、事新しく支那の利益を増進した条項も無く、平々凡々の御座なりに過ぎぬ」[77]と一蹴している。石橋にとって、米国による中国の関税自主権の承認は、中国の「実力」を養成する上で、決してプラスにならないと評価した。こうした理解の仕方に、石橋の米国やその他列強に対する不信感の影を見る。それを裏付けるように、列強の自制を求めながらも、「斯様に望んだ所が、果して彼等が此道理に耳をかすや否やは、一に彼等の心にあることである。支那とは殊に境地を接し、緊密なる利害関係を結ぶ我国は、徒らに列強の反省を期待して、安閑としているわけにはゆかぬ」[78]と述べており、日本は独自の方針で問題を解決するしかない（その方法が満蒙特殊権益の放棄）と主張した。

石橋は一九一〇年代から日本の外交姿勢に「自主性」が欠如していると指摘していたが、そのトーンはワシントン体制の成立以後一層強まった。それはかつて列強に対して抱いていた期待が裏切られたことと無関係ではない。この点を念頭に置きつつ、改めて彼の中国論を読み直すと、列強の存在を相当に意識したものであることが分かる。これは中国にすり寄る列強に向けられた警戒心や危機感と結びついていた。日中提携の必要性を痛感してきた石橋にとって、列強と中国との関係が深まることは、対中関係の構築に向けて出遅れた日本にとって不利に働く可能性がある。さらに、列

強の中国への接近は、長期的に見て中国の「実力」を養成する上で決して利益にはならないとも理解していた。他方で、日本政府は、日本が中国から信用や信頼を獲得するための政策を実行していくどころか、山東出兵に代表されるように日中提携を妨げるような行動を繰り返す。その結果、排日運動の高まりによる日中関係の悪化、また中国における近代化の挫折が現実味を帯びてきた。これら状況は、石橋の「目標とする世界像」の実現に向けて明らかに向い風であった。それゆえ彼は現状に対して益々危機感を募らせると共に苛立ちも隠せなかった。その矛先が日本政府の対中政策や日本人の中国観のみならず、列強にも向けられたことは前述の通りである。

六　おわりに

本稿では、石橋湛山の一九二〇年代の対外論を再検討してきた。石橋は、植民地放棄論や独自の提携論を日本外交の「自主性」の発揮あるいは「自主外交」の展開という観点から、その必要性を強く訴えた。外交上の「自主」を要求する点でナショナルな意識が強く作用していたことは明らかである。また中国批判論の場合は、異なる形でこの意識が作用していた。それは中国にすり寄る列強に対する反発や不信感という形態だった。ただし同時に、石橋には日本及び日本人のあり方を批判的に捉える視座も存在しており、ここにはナショナルな意識を「外」から相対化する「道徳的使命観」の存在があり、また「内」から相対化する彼独自の愛国意識が作用していた。

石橋の一九二〇年代の対外論については、植民地放棄がインパクトの強い主張であるため、どうしてもそれが最高到達点のような印象を与える。しかしこれは特定の「境遇」の下に唱えられた主張であり、確かに対外政策論としての性格を持ちながらも、実際にはワシントン会議に臨む日本政府の「心構え」に重点を置いたものだった。つまり、「一切を棄つる覚悟」で会議に臨むことによって、日本の国際的立場が好転することを期待しており、植民地放棄を宣言することで、列強にも同様に植民地の放棄を迫ることができると考えた。それが国際分業体制の確立に一歩前進するからであり、また日本外交の「自主性」を発揮する絶好の機会でもあったからである。けれどもワシントン体制が確立したこ

とにより、列強に植民地放棄を迫る環境が失われた。つまり、植民地放棄のリアリティが失われた。またそれに伴い日本外交の「自主性」を発揮する方法も変化したと判断して、独自の提携論に重点を移行していく。この移行に先駆けて、石橋は「境遇」の変化を認識し「目標とする世界像」を修正し、また日本の役割を再設定した。そしてその役割を果たすために日本はどうあらねばならないか、今何をしなければならないのかを改めて問うのだった。このようにして対外論に変化が生じる時には、必ず石橋の中で「目標とする世界像」等が修正されている。その意味では、変遷していく対外論は、石橋における二つの使命観とそれに基づく二つの問いの軌跡であったといえよう。

一九二〇年代においては「目標とする世界像」も日本の役割も大幅な修正は見られないが、日本が役割を果たすためになすべき具体策の中身は変化した。それは同じ世界像や役割を設定していたとしても、「境遇」が異なれば、それを実現する手段も変更される可能性があるからである。ましてや、「目標とする世界像」と日本の役割が修正されれば、それに応じて具体策も大幅に変化を見せる。これは一九三〇・四〇年代の対外論において顕著[23]となるが、この点に関する考察は今後の課題としたい。

（1）上田美和『石橋湛山論　言論と行動』、吉川弘文館、二〇一二年、一六頁。

（2）経済合理主義を重視する論者は、その問題性にほとんど批判的視座を向けていない。問題性が露呈する一例として、軍備縮小論が挙げられる。経済合理主義は、ある時点での経済的損益が基準となることから、「境遇」（＝状況）が変化すれば、軍備に関わる判断も大きく変わる。それゆえ、一九三〇年代に入ると、石橋は一転して軍備を肯定したり、軍事費の増額を主張したりしていく（安藤実「石橋湛山の軍事費論について」、田中浩編『近代日本におけるジャーナリズムの政治的機能』、御茶の水書房、一九八二年、所収）。

（3）詳しくは、望月詩史「石橋湛山の二つの《問い》」、『自由思想』第一三〇号、二〇一三年八月、を参照されたい。

（4）ただし「小日本主義」概念には、「研究者間で統一された見解」が存在していない。近年、上田美和が「小日本主義」に対して批判的視座を向けているものの、一九三〇年代以降の石橋を分析する視角として「小日本主義」は適当ではないと指摘するにとど

まる。つまり一九二〇年代に「小日本主義」を適用することの妥当性は認めている（上田前掲『石橋湛山論』参照）。

（5）姜克實は、「「我れの利益を根本」とする自己本位の論理は、湛山の小日本主義をささえる思想的要素の一つ」とし、その特徴として「「利益」「効果」を重視する功利的な方法論」を指摘している（姜克實『石橋湛山の思想史的研究』、早稲田大学出版会、一九九二年、一七六頁）。

（6）石橋湛山「先ず功利主義者たれ」、『東洋経済新報』（以下『新報』）一九一五年五月二十五日号「社説」、『石橋湛山全集　第一巻』、東洋経済新報社、一九七一年、四六五頁。以下、『石橋湛山全集』からの引用文は『全集』と略記し、巻数を丸囲みで表記する。

（7）石橋はナショナリズムを明確に定義付けていないが、少なくとも「国民主義」と理解していたことは、例えば「世界の思想的行詰」（『新報』一九二二年七月二十九・八月五日号「社説」）で「国民主義」に「ナショナリズム」とルビが振ってあることからも明らかである（『全集④』、二二〇頁）。そして「国際主義」（インターナショナリズム）の台頭を歓迎している。また彼がナショナリズムに批判的であることは、以下の論説からも窺い知れる。石橋湛山「国際主義の勝利」、『新報』一九二四年十月十一日号「社説」、同「米国金再禁止前後より今日に至る内外経済界の変化と前途」、『新報』一九三三年七月十五日号「論説」、同「日支衝突の世界的意味」、『新報』一九三二年三月五日号「社説」、同「経済の国際性」、一九三四年九月。なお晩年（一九六〇年代）になると認識に変化が見られる。それは否定から肯定というものではなく、ナショナリズムの「絶滅」に漠然と期待する姿勢から、その存在を前提として、ナショナリズムと平和共存を調和させなければならないという姿勢への変化を意味した（石橋湛山『湛山座談』、岩波書店、一九九四年、一九六―一九八頁）。石橋のナショナリズムやその認識については別稿で改めて論じたい。

（8）望月詩史「石橋湛山の思考方法と哲学」、『同志社法学』第六三巻第二号、二〇一一年七月、一八一頁。

（9）姜前掲『石橋湛山の思想史的研究』、一七六頁。

（10）同前、一八三頁。

（11）松本三之介「国民的使命観の歴史的変遷」、『近代日本思想史講座　Ⅷ』、筑摩書房、一九六一年、八三頁。

（12）石橋湛山「思想問題に興味ある富豪を求む」、『新報』一九一五年八月五・十五・二十五日・九月五日号「社説」、『全集②』、四八四頁。

（13）石橋湛山「「可からず」主義の教育」、『東洋時論』（以下『時論』）一九一二年十月号「社会」、『全集①』、二四〇―二四一頁。

（14）石橋湛山「評論の評論」、『東京毎日新聞』一九〇九年一月八・十三・十七・十八日付、同前、一三二頁。

（15）石橋はキリスト教に関心を抱いており、特に『新約聖書』を愛読し、それを「世の中にある本の中で、最も深い思想を盛った物の一」（石橋湛山「社内会雑話」、『東洋経済社内報』一九三九年九月二十二日号、『全集⑪』、五五六頁）と評価していた。特に

「マタイオスによる福音」から数多く引用しており、中でも「野の百合花は如何にして長つかを思へ、労めず、紡がざるなり」（第六章二八節）を好んでいた。

（16）「世界の日本」という言葉は、歴史的には、日清、日露の両大戦に勝利した日本が大国入りしたという自負心を反映していた。しかし石橋の場合、世界を一つの有機体として見る視座から「世界の日本」の意識が生み出された。なお「世界の日本」という言葉を初めて用いたのは、『新報』一九三二年七月三十日号「財界概観」である（「日本は世界の日本である。世界の日本として、日本の大自己は存在する。自主的とは、即ち其世界の日本としての大自己の自主でなければならない」（『全集⑧』、九七頁））。ただしこの意識は、既に一九一〇年代前半から持ち続けていた。

（17）望月前掲「石橋湛山の思考方法と哲学」、一七八―一八〇頁。

（18）石橋の日蓮への関心については、望月詩史「石橋湛山の日蓮論」、『同志社法学』六一巻三号、二〇〇九年七月、を参照されたい。

（19）石橋湛山「満州放棄論」、『時論』一九一二年一〇月号「評論」、『全集①』、二四五頁。

（20）石橋湛山「青島は断じて領有すべからず」、『新報』一九一四年十一月十五日号「社説」、同前、三七五頁。

（21）この時点では、東洋経済新報社第四代主幹三浦銕太郎の「満州放棄論」の域を超えていなかった（三浦銕太郎「満洲放棄か軍備拡張か」、『新報』一九一三年一月五日～三月十五日号（全八回）、同「大日本主義乎小日本主義乎」、『新報』一九一三年四月十五日～六月十五日号（全六回）、参照）。

（22）石橋湛山「鮮人暴動に対する理解」、『新報』一九一九年五月十五日号「社説」、『全集③』、七八頁。

（23）同前、八〇頁。

（24）Harumi Goto-Shibata, “Internationalism and nationalism: Anti-Western sentiments in Japanese foreign policy debates, 1918-22,” in Naoko Shimazu (ed), *Nationalisms in Japan*, London, Routledge, 2006, p. 80.

（25）石橋湛山「支那と提携して太平洋会議に臨むべし」、『新報』一九二一年七月三十日号「社説」、『全集④』、三一頁。

（26）同前、三四頁。

（27）同前、三一頁。

（28）石橋湛山「一切を棄つるの覚悟」、『新報』一九二一年七月二十三日号「社説」、同前、一三頁。

（29）この点について先行研究では等閑視されてきたが、例外的に鴨武彦は、石橋が「日本が是と非を分けて行動する必要性」を説いている点に触れて、「石橋の政治外交の思想には、リベラリズム、リアリズム、ナショナリズムの三者を通底する「道義尊重」

の思考が明らかに入っている」と指摘している（鴨武彦「解説」、『大日本主義との闘争〈石橋湛山著作集三　政治・外交編〉』東洋経済新報社、一九九六年、三二八頁）。

（30）石橋湛山「大日本主義の幻想」、『新報』一九二一年七月三十・八月六・十三日号「社説」、『全集④』、一六、二三頁。

（31）同前、二六頁。

（32）同前。

（33）三牧聖子は、石橋が「道徳の力」に依拠した主張を展開し得た背景として、「英米植民地主義・人種差別主義との戦いにおいては、中国をはじめとする有色人国家が日本と基本的に共通利害を持ち、日本が帝国主義政策を完全に改め、反帝国主義を掲げることによって、彼らとの共同戦線を実現できるという視座が存在していた」（三牧聖子「リベラリスト石橋湛山の「リアリズム」」、日本国際政治学会編『国際政治』第一五二号、二〇〇八年、六〇頁）ことを指摘している。

（34）石橋前掲「大日本主義の幻想」、二六―二七頁。

（35）同前、二四頁。

（36）同前、二九頁。

（37）松尾尊兌「片山潜・三浦銕太郎と石橋湛山」、『朝日ジャーナル』一九七二年八月二十五日号、四七頁。

（38）Sven Saaler and Christopher W. A. Szpilman, “Introduction: The Emergence of Pan-Asianism as an Ideal of Asian Identity and Solidarity, 1850-2008,” in Sven Saaler and Christopher W. A. Szpilman (eds.), *Pan-Asianism: A Documentary History Vol.1*, Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, 2011, p. 34.

（39）石橋湛山「留保は失敗」、『新報』一九二一年八月六日号「社説」、『全集④』、三六頁。

（40）石橋湛山「外交立直しの根本観念」、『新報』一九二三年二月二十四日号「社説」、同前、一二三頁。

（41）細谷千博『両大戦間の日本外交―一九一四―一九四五―』、岩波書店、一九八八年、七六頁。

（42）平野敬和「吉野作造のアジア―第一次世界戦争から国民革命の終結まで―」、吉野作造記念館編『吉野作造記念館　研究紀要』創刊号、二〇〇四年、六頁。

（43）石橋湛山「労農露国の承認を前提に」、『新報』一九二三年二月十七日号「社説」、『全集④』、一二八頁。

（44）同前、一二七頁。

（45）同前、一三〇頁。

(46)「長春会議の雲行」ほか」(『新報』一九二二年九月二十三日号「小評論」)でも、日本は独自の判断でソヴィエトとの関係を決定すべきと主張している(同前、五五七頁)。
(47)石橋湛山「白紙主義を徹底せしめよ」、『新報』一九二三年六月三十日号「社説」、同前、一六一頁。
(48)同前、一六三頁。
(49)石橋湛山「「思想善導会議」ほか」、『新報』一九二四年三月一日号「小評論」、同前、五〇一頁。
(50)石橋湛山「日露国交回復と将来の希望」、『新報』一九二五年一月三十一日号「社説」、同「日露経済関係の好望」、『新報』一九二五年五月二十三日号「社説」、参照。
(51)石橋湛山「米国は不遜日本は卑屈　我国は友を亜細亜に求めよ」、『新報』一九二四年四月二十六日号「社説」、『全集④』、一〇八頁。
(52)同前。
(53)同前、一〇九頁。
(54)内村鑑三「米国人の排斥を歓迎す」、『聖書之研究』一九二四年六月十日号、『内村鑑三選集　第四巻』、岩波書店、一九九〇年、二六四頁。
(55)『新報』一九二五年十月三十一日号の「財界概観」では、ロカルノ会議が取り上げられているが、これは石橋の執筆ではない。
(56)石橋湛山「ロカルノ条約の効力発生と世界の形勢」、『新報』一九二六年十月二日号「社説」、『全集⑤』、一三九―一四〇頁。
(57)同前、一四〇頁。
(58)クーデンホーフ・カレルギー(鹿島守之助訳)「一九六一年のヨーロッパ」、鹿島守之助訳編『クーデンホーフ・カレルギー全集①』、鹿島研究所出版会、一九七〇年、を参照されたい。
(59)石橋前掲「ロカルノ条約の効力発生と世界の形勢」、一四〇頁。
(60)石橋湛山「小評論」、『新報』一九二三年二月三日号、九頁。
(61)石橋湛山「白紙の上に対支外交を展開せよ」、『新報』一九二七年二月五日号「時評」、『全集⑤』、一四一頁。
(62)同前、一四二頁。
(63)石橋湛山「我国は軍備撤廃の方針を以て進むべし」、『新報』一九二七年二月二十六日号「社説」、同前、一五一頁。
(64)同前、一五九頁。
(65)石橋湛山「ああ遂に対支出兵」、『新報』一九二七年六月四日号「時評」、同前、一六〇頁。

(66) 石橋湛山「無用なる対支出兵」、『新報』一九二八年五月五日号「社説」、『全集⑥』、二一六頁。
(67) 石橋湛山「支那は先ず其実力を養うべし」、『新報』一九二八年七月二十八日号「社説」、同前、二二三頁。
(68) 同前、二二四頁。
(69) 同前。
(70) 同前、二二六頁。
(71) 井上清「日本帝国主義批判論」、井上清・渡部徹『大正期の急進的自由主義　『東洋経済新報』を中心として』、東洋経済新報社、一九七二年、一八四―一八五頁。
(72) 石橋湛山「政治的独立と経済的独立の相互関係」、『亜細亜公論』一九二三年一月号、『自由思想』第一一五号、二〇〇九年、四四頁。
(73) 石橋湛山「駄々ッ子支那」、『新報』一九二八年八月四日号「社説」、『全集⑥』、二二七頁。
(74) 同前。
(75) 同前、二二七―二二八頁。
(76) 同前、二二八―二二九頁。
(77) 同前、二二九頁。
(78) 同前。
(79) 一九三〇年代になると、石橋の関心は政治から経済に移行する。それまでは、経済的には「国際主義」が浸透しつつあるが、政治的には「国民主義」が依然として根強く存在していると認識していた。それゆえ、彼の中心的な関心は政治的な「境遇」の「改造」に置かれていた。しかしこの時代になると、世界恐慌を契機とする列強によるブロック経済の進行を背景に、「目標とする世界像」として国際自由貿易・国際分業体制の確立が設定された。自由貿易によってのみ日本の存立が可能であると認識する石橋にとって、ブロック経済化が広がりつつある情勢は極めて深刻に受け止められたからである。その結果、一九三〇年代以降は、主に経済的な「境遇」の「改造」に関心が集中していった。

2012

スピノザーナ

スピノザ協会年報

13

定価　本体 2,200 円 + 税

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

ISBN978-4-906502-82-0

Spinozana 13

2013 年 8 月発行

【巻頭言】櫻井 直文「スピノザのものとされる、スピノザのものでないものについて」

【論文】川添 美央子「『国家』と『善い国家』――スピノザはホッブズのアポリアを克服しえたか」

【特別講演】Birgit Sandkaulen「ヤコービの『スピノザとアンチ・スピノザ』」

【公募論文】秋保 亘「『知性改善論』における確実性の問題」／ 大野 岳史「スピノザの存在論における自己原因の役割」／ 木島 泰三「『現実的本質』の概念とスピノザ『エチカ』第三部定理 6 の証明――第一部定理 36 および第三部定理 7 との関連において」

【エッセイ】宇田川 隆生「犬公方のエティカ」

【報 告】活動の記録・『スピノザ協会会報』主要記事

◆書評

哲学的解釈学と政治哲学の間

●――山田正行

加藤哲理『ハンス＝ゲオルグ・ガーダマーの政治哲学――解釈学的政治理論の地平』（創文社、二〇一二年）

ハンス＝ゲオルグ・ガーダマー（表記は本書のそれに従う）は、控えめに言っても二〇世紀後半以後最も重要で影響力の大きい哲学者のひとりである。それにもかかわらず彼の哲学は、「地平の融合」のような人口に膾炙したキャッチフレーズをのぞけば、よく知られているとはとうてい言えない。もっとも、それはわが国の特殊な事情に起因することなのかもしれない。この「翻訳大国」日本で主著『真理と方法』の翻訳が完成したのは、原著刊行から五〇年以上を経た二〇一二年のことにすぎない。それ以外の重要な著作や論考でも未邦訳のものはまだ相当な数にのぼる。そのうえ、哲学畑も含めて本格的な研究と呼べるものが皆無に等しかったことは、日本の思想研究においてガーダマーがいわば例外的に不遇であったことを物語っていよう。本書は、このようにぽっかりと空いた研究上の間隙を一挙に埋めると言ってもおよそ過言ではない画期的な労作である。しかも、序で著者自身も述べているように、それが――国内外でほとんど例をみない――ガーダマーの政治哲学に焦点を合わせた研究である点でとりわけ刮目にあたいする。

ガーダマーは政治を明示的に主題として哲学的考察をおこなう哲学者ではなかった。ガーダマーのいう哲学的解釈学とは、端的に言えば、理解や解釈と呼ばれる行為をめぐる哲学である。『真理と方法』では、芸術・歴史・言語の理解のありようが存在論的に精緻に分析される。そして、著者はそのようなガーダマー哲学のなかから深い洞察を秘めた政治哲学を読み取ろうとする。

ガーダマーの政治哲学に至る道は、著者によれば二つある。第一の道は、『真理と方法』およびそれに関連する論考を解読しつつ、西洋政治思想史のコンテクストのなかにガーダマーの哲学的解釈学を位置づけることであり、これが本書の第一部をなす。そこではアリストテレスの「実践」概念を梃子として哲学的解釈学が政治へと接続され、基礎的な存在様式である「戯れ」の概念が最終的に解釈学的な「対話」の概念へと練り上げられる。

第二の道は、ユルゲン・ハーバーマス、ジャック・デリダ、チャールズ・テイラーらによるガーダマーへの批判とそれにたいする応答を分析することをつうじて、現代の規範理論という観点からガーダマーの政治哲学をより鮮明に浮き彫りにすることであり、これが本書の第二部となる。哲学者ガーダマーの令名が高まるうえで、『真理と方法』の価値がしだいに認められていったことにも増して、華々しい論争を含む同時代の多くの理論家への影

響や反響が決定的な役割を果たしたことは周知の事実であろう。著者はそこにみられる相互理解と行き違いの集積を明晰に腑分けして、ガーダマーの思想の特質をいっそう際立たせるとともに、その思索のさらなる展開を追跡してゆく。

本書は著者の驚嘆すべき博捜によって、これまで断片的にしか知られてこなかったガーダマー哲学の政治的次元を多面的かつ立体的に解明しており、ひとりガーダマーのみならず、現代の広範な規範理論についても読者は随所で蒙を啓かれるにちがいない。もとより浩瀚な大著であることもあり、その平明で的確な記述をもってしても納得の行きかねる余地はありえよう。ここでは紙幅の都合もあり、「政治哲学」という点のみにしぼって若干の感想めいた私見を述べることで評者としての責めを塞ぐこととしたい。

ガーダマー本人は、先にもふれたように、政治哲学を主題的に論じることはなかった。そのことはガーダマーの哲学を理解するうえで銘記すべき事実であると思われるが、いずれにしても、「ガーダマーの政治哲学」はそれ自体読み手によって再構成されるもの以外ではありえない。本書の第一部は『真理と方法』の解読をつうじて、全体と部分との調和のとれた共同体、判断力と共通感覚の基盤としてのエートス、権威と伝統、慎慮、経験、対話等々の項目からなる「政治的なものの存在論」を浮かび上がらせている。ここから彷彿として立ち現れる政治体のイメージは、たとえば後年のコミュニタリアニズムのそれとも多分に重なり合うことは——だからこそハーバーマスやデリダの批判を浴びることにもなったわけだが——容易にみてとれよう。ガーダマーにはこうしたある種の秩序への志向がうかがわれるが、著者がガーダマーの「政治哲学」を浮き彫りにするうえでその点をさほど重視していないように見えるのは、それが必ずしも時代錯誤であるとはかぎらずアクチュアルな意義をもちうるとも言えるがゆえに、評者にはいささか腑に落ちない感がぬぐえない。

ガーダマーの政治哲学に関して本書全篇を通じて強い照明があてられるのは「解釈学的対話」である。この対話こそがガーダマー哲学の要諦をなすという見解に評者は全面的に賛同する。しかし、対話をもって政治であると言うのはおよそ自明なことではない。そのように言いうるためには、ソクラテスをもって象徴化される特異な「政治」概念が前提されていなければならない。いいかえれば、ガーダマーによるプラトン・アリストテレス解釈の慎重な検討を抜きにしては、それは納得を得ることはかなり困難だろう。もちろん著者もその点に留意し折にふれて指摘しているが、読者の理解を得るにはその記述はまだ不十分ではなかろうか。本書第二部はガーダマーの「政治哲学」を理解するうえでの十分条件ではあっても必要条件とまでは言えまい。しかし、ソクラテス・プラトン・アリストテレスについての解釈の検討は、ガーダマーの「政治哲学」を理解するうえで不可欠の条件であるように思われる。古代哲学や古典文献学の領域に足を踏み入れかねない研究は多大な労苦を要するであろうことはむろん容易に想像がつくが、本書で卓抜な技量をあますところなく見せつけた著者にそうした方向でもさらなる前進を期待するのはあながち評者だけでもあるまい。

◆書評

摂理の政治学の可能性

●――金山 準

川上洋平『ジョゼフ・ド・メーストルの思想世界――革命・戦争・主権に対するメタポリティークの実践の軌跡』（創文社、二〇一三年）

あらゆる事象が何らかの原理によりすでに決定されている、という決定論的思考は、しばしば政治学とは相性が悪いと見なされている。それは人間の自由や選択という、政治がよってたつ基礎を否定しかねないからではあるが、しかしその一方で、科学主義的あるいは宗教的な決定論が、政治と政治学にしばしば大きな影響を与えてきたことも事実であろう。

本書が対象とするド・メーストルは、革命期のフランスにあって君主政や教皇権にもとづく反革命を敢然と主張した時代錯誤的な反動思想家として扱われ、政治思想家としての内実は必ずしも検討に値するものとされてこなかった。本書の第一の目的はこのようなメーストル像を刷新し、彼独自の政治学を描き出すことにある。その鍵となる概念は「摂理」である。摂理がもたらす決定論的世界観は、いかなる仕方で政治と関わりうるだろうか。とりわけ摂理が「世界そのものの正しさを弁証する」（本書四頁）ものとすれば、そこで中心となるのは悪の問題――正しいはずの世界に存在する悪をどう扱うか――である。

序論の整理によれば、本書に関わる限りでのメーストル研究史は二つの潮流に区分される。革命の無秩序に対して絶対不可侵の主権に基づく体制を擁護した思想家という、C・シュミットに代表される決断主義的解釈、他方で悪との対決を回避しただそれを記述するという静寂主義的・運命論的解釈である。これらに対して筆者は、摂理は悪の意味と必然性を認める限りで政治との緊張関係を保ちつつ、悪と戦う政治の不可欠の条件をも成していると見なす。筆者がメーストル自身の言葉を用いて「メタポリティーク」と呼ぶこの困難な態度は、哲学理論というよりは「行為遂行的」な「説得」ないし「慰め」として提示された。

第Ⅰ部「革命と戦争に対するメタポリティーク――『考察』と『夜話』を中心に」では、彼の思想を基礎づける神義論的な枠組みと、その展開としての革命論・戦争論が論じられる。神の正しさと人間の秩序を切り離すことで政治を自律化させたヴォルテールやルソーに対して、メーストルは神が作り上げた現在の世界を最善とする摂理主義に回帰し、人間はみずから知らずして秩序を形成していると断じる。この一見して非政治的な言明は、しかし、彼が巨大な悪と見なすフランス革命のただ中でなされたことが重要である。すなわち、かかる大きな悪すらも正義と再生への手段と見なすところから彼の政治学は出発している。「政治は、みずからを維持するためにこそ、悪に敵対しつつ同時に悪を受容しなけれ

ばならない」（五八頁）。革命は反対に、政治への過剰な期待のもと悪の絶滅を目指すことでむしろより大きな悪をもたらすものであった。戦争についても、その不可避性を認める一方でその相対的な抑制を目指すことが彼の基本的な姿勢となる。

第Ⅱ部「主権論の展開――『人民主権論』から『教皇論』へ」でも、主権の存在という揺るがしがたい前提と、その主権の相対的な抑制という構造は同様である。それは主権に対する瞬間的な服従と叛逆という二者択一を越え、理論的には絶対的な主権を事実上制約する長期的な「持続」としての「国制」の観点に立つことにより果たされる。彼の根本にあったのは君主政への支持というよりも、国制への信頼である。ただし実際には彼の意に反して革命精神は弱まるところを見せず、彼は晩年の『教皇論』において、神的なものの在り処をより可視的な教皇に求める。だがこれは、あくまで長期的な「事実性」として摂理を捉える革命期以来の試みに反して、具体的な権力を超越的神性によって正当化するものであり、彼の政治学の完成ではなく挫折にほかならない。

本書については、多面的な性格を持つメーストルの著作から、周到な読解を通じて一貫した政治学を描き出す貴重な意義をまず強調する必要がある。そのうえで、本書の野心的な意図を受け止めて政治思想史学における議論の発展に繋げるべく、一つの論点を提起してみたい。説得や慰めという行為遂行的な性格への着目は、戦後日本の政治学が哲学的基礎への還元にややもすれば偏重してきたことに対する修正と言う意味を持つだろう（『創文』一一号所収、半澤孝麿氏による本書書評）。では、摂理を論じることの行為遂行的意義とはそもそもどこに存するといえるだろうか。

ときにメーストルと並び称されるボシュエは、摂理と世界の関係を目の錯覚を利用した絵に譬えたことがある。一見して何らの像も結んでいない絵の中に、ある秘訣に気づいた瞬間鮮明な図が浮かび上がる。無秩序に満ちたかに見えるこの世界もまた、信仰に導かれて最後の審判の観点から見るとき、見事な秩序が輝きだす（一六五六年五月七日の説教）。ある種の決定論的言説のもつ行為遂行的意義（その危険性も含め）とは、現実を鮮やかに捉え直し、世界の見え方を根本的に転換させる力に起因するのだろう（たとえばマルクス主義が、資本主義の進展がむしろ不可避的に革命を導く機制を鮮烈に示してみせることで巨大な影響力を得たように）。ではメーストルにおいて、悪が善を必然的に生み出すに至るより具体的な道筋はどのように論じられていただろうか。またそれは彼の意図にとどまらず同時代の文脈に照らしたとき、いかなる意味で時宜を得た説得たりえていただろうか。

この点に評者がこだわるのは、一九世紀前半において、革命と産業化がもたらした混乱のただ中にむしろありうべき秩序を――宗教的想像力をもふんだんに用いつつ――積極的に見出そうとすることは、ある程度まで共有された課題であったと考えられるからである（P・ベニシュー『預言者の時代』など）。同時代の宗教的言説の氾濫もこの文脈に関わっている。各々が「預言者」のごとく来たるべき秩序を競って描きあうこの構図をさらに豊かに読み直す可能性を、本書は提供しているように思われる。

◆書評

六八年世代の政治思想的遍歴——ユートピア、コミュニティ、共通善、そして希望へ？

●——添谷育志

菊池理夫『ユートピア学の再構築のために——「リーマン・ショック」と「三・一一」を契機として』（風行社、二〇一三年）

本書については小野紀明氏と中道寿一氏による優れた書評がすでに存在しているので、評者はこれらの書評とは違った角度から菊池氏の力作に触発された、いくつかの論点を提示したい。

前掲書評も指摘しているように、菊池氏の研究にはふたつの側面がある。ひとつは『ユートピアの政治学——レトリック・トピカ・魔術』（新曜社）に代表されるモア、ベーコンなどルネッサンス・ヒューマニズムの政治思想を演劇としての政治という視点から解釈した精神史的研究である。評者も政治思想研究は、いわゆる政治思想家と呼ばれる人々の作品だけではなく、広く文学作品や絵画、映像作品をも含めた（林達夫の言う）「精神史」的研究であるべきだと考えていたが、『ユートピアの政治学』がそれを易々と実現しているのに驚嘆した記憶がある。菊池氏のこの側面は本書の「第一部」に収録されている諸論文に直結している。『ユートピアの政治学』が入手困難である現在、これらの論文と『ユートピアの政治学』を再編集して『定本ユートピアの政治学』が出版されたら、今後ユートピア研究を目指す若い研究者にとって有益であろう。またG・クレイズ『ユートピアの歴史』（東洋書林）は、「現時点における最も学際的なユートピア史」と評されており、本書と『定本ユートピアの政治学』を併読すれば、今後のユートピア研究の最良の出発点になるであろう。

菊池氏のもうひとつの側面はM・サンデル『自由主義と正義の限界』の翻訳に始まる、コミュタリアニズムの唱道者としての実践的側面である。本書では「序章」および「第二部」に収録された論考においては、「共通善」という理念を軸としてコミュニタリアニズムとユートピアニズムの接合が試みられる。そして自らを「反リベラル・コミュニタリアンであり、ユートピアンである立場を明確にしたいと思う」（四二九頁）と宣言する。とくに「序章」の文章は著者独特のアイロニーとレトリックを駆使して書かれているので、著者の真意がどこにあるのか測りかねる部分もあるが、評者にとって最も興味深いのは次の一節である。

「終焉なき「ユートピア」も構想し、あるいは実践し続けること、それは与えられた「現実」を相対化し、「先へ進む」ために不可欠であると私は考えます。……ユートピアという言葉はギリシア語で「善き場所」も意味する掛け言葉である。しかし、その社会はモアにとって完全な理想社会であることも意味していない。重要なことは、その社会は肯定でも否定でもないアイロニーとして存在していることである。少なくとも実現されたユートピアは

ユートピアではない。どこにもない場所がどこかに存在するとは奇妙である」（三〇―三二頁、傍点引用者）。この「アイロニーとしてのユートピア」あるいは「不在の現実的理想（社会）」（四二〇頁）という考え方は、たとえばF・ジェイムソンのように仰々しい道具立てで「ユートピア」の実現を目指す思想（『未来の考古学 Ⅰ・Ⅱ』作品社）よりも評者にとって好感が持てる。

「興味深い」と述べたのは、コミュニタリアニズムが現実的政策と結びつけて論じられているのに対して、ユートピアニズムと現実的政策との結びつきは「実践としてのユートピア」（四二〇頁以下）で簡単に述べられている点である。

この違いを考えていた際に評者が手掛かりとしたのは、P・バーマンの著書（Paul Berman, *A Tale of Two Utopias: The Political Journey of the Generation of 1968*, 1996）であった。本書は一九六八年の世界を席巻した「ユートピア的興奮」から一九八九年のF・フクヤマの「歴史の終焉?」というもうひとつのユートピアに到る六八年世代の政治的遍歴の記録である。思えば六八年世代は「ユートピア」という観念に翻弄された世代だった。ある者はマルクーゼの「科学からユートピアへ」という扇動をまともに受け止めて、「火が熱いということを知ってさえもいない人々の間ではやっている火遊びのようなもの」（G・オーウェル）に飛び込んでいった。この世代がその後に辿った遍歴の様相は多種多様だが、たとえばかつて体制打破を唱えたJ・フィッシャーのように既存の体制の一翼を担う者もいれば（Cf. Paul Berman, *Power and the Idealists Or, The Passion of Joschka Fisher and Its Aftermath*, 2005）、文化的生産の指導的立場を独占している者もいる。これは日本でも見なれた風景である。

著者は「私自身も団塊の世代の一人ですが、学生運動はほとんどせず」（『日本を甦らせる政治思想』、二〇九頁）と書いているが、運動へのコミットの如何にかかわらず六八年当時の「ユートピア」的言説から無縁であったとは思えない。大澤真幸は戦後日本史に即して「反現実」の諸相を「理想の時代」（四五―七〇年）、「虚構の時代」（七〇―九五年）および「不可能性の時代」（九五年以降）に区分している。これに従えば六八年当時の「ユートピア」は「理想」の実現を目指し、それに乗り遅れた者たちはサブカルチャーの領域で「虚構」と戯れたり、「ニュー・アカデミズム」の世界で知的遊戯に耽ったりした。だが「オウム真理教」事件を契機としてそれも不可能になり、現代日本社会は文字通り「不可能性の時代」にある。「アイロニーとしてのユートピア」という著者のアイディアは、「不可能性の時代」にあって、ま・ここにある社会のあり方を批判するために不可欠の視点として理解できる。この著者のアイディアに呼応するかのように、若い世代の間では「希望論」が語られつつある（宇野常寛・濱野智文『希望論』ＮＨＫ出版）。「アイロニーとしてのユートピア」と「希望論」との協同によって今後の日本社会のあり方がより明確になることを期待する。

◆書評

田口卯吉を介して浮上する明治前期の言論模様

●――伊藤彌彦

河野有理『田口卯吉の夢』（慶應義塾大学出版会、二〇一三年）

今は忘れられた人物であるが、同時代には強い影響力を有していた民間の経世家・田口卯吉（一八五五―一九〇五）に関する本格的研究書である。著者の修士論文を拡充編集したものと書き下ろし論文二編からなる。

本書の特色は、歴史家、経済学者、出版人、政治家、実業家などの多彩な顔を持つ田口卯吉の諸側面を統一的に分析しようとしたことにある。序章では、これまでの田口卯吉に関する歴史的評価を紹介した後、彼の活動の群を抜く多彩さが「冷笑される原因」をなしていた評価に異議を唱え、「それらの分野が当時相互に有していた連関や、理論と実践の統合を背後で支えて居た強烈な価値意識」を問うたのであった。具体的には広い意味での「政治」が核にあったと見ている。かつて福田徳三が田口について、「文明史家ではなかつた。其れとは程度は異なるが、実は、先生は経済学者でもなかつた。先生は政治学者にして政治家たり政治史家であつたのである」としたが、著者も「福田の立場を本書は基本的の踏襲する」（七一頁）。思考方法についても「「財貨」「風俗」「政制」「人心」といったそれぞれの要素の影響関係の総体を広く「政治」と捉える思考である」（二〇頁）とみている。

田口卯吉を総合的に描くための方法論に使われたのは、「封建」「郡県」概念である。本書の「あとがき」で浅井清の名著『明治維新と郡県思想』を挙げたうえで、田口が「最後までこだわりをみせていた」ところの「「封建」「郡県」論の語彙こそが、福沢抜きに明治思想史を描いた場合に浮びあがるものではないか。そのことに思い至ったとき、論文全体の骨組みが姿を現した」という。旧来の田口卯吉論を超える本書の特色はここにある。

第三章は『日本開化小史』の分析である。旧幕臣田口が不遇時代に、同じ旧幕臣の中根淑『兵要日本地理小誌』の編纂を手伝ったが、その本から学んだ「郡県」「封建」の地理概念を、歴史記述の文法として応用したという新事実を紹介したうえで、「封建制」の鎌倉政府と徳川政府を田口が高く評価したことを紹介する。

また初刊から完成までに満五年を要した『日本開化小史』にみられる「叙述の濃淡」を指摘して、執筆時期の「目前の状況に対する関心を反映している可能性」を見る。たとえば鎌倉幕府を「廉（ヤスアガリ）な政府」と高く評価する裏には、執筆当時勤務していた大蔵省の大隈財政批判が反映しているとする。このように、田口の言説を執筆時の時代の文脈に関連づけて分析する点も本書の目新しい切り口である。

本書の白眉は、第四章「郡県」の政治経済学、第五章「自愛」の秩序、第六章「地租増徴」の政治構想、であろう。

第四章では、廃藩置県の後、明治前半期に現れた諸家の、封建・郡県論議の諸発言を分析することで当時の言論界、思想界の議論や関心の諸相を浮上させる。制度としての封建制の解体後も残存する封建的精神を評価する者、否定する者、士族の処遇問題、保護貿易との関連、などを「封建の政治学」で検討する。その後、「郡県の政治経済学」で、田口のいう東京の商業地化、開放的で合理的な「市場」による世界規模の自由交易、そして「利害」を社会の統合原理にする秩序構想を扱う。第五章では、エゴイズム、「自愛」の上に社会秩序が形成されうるかという難問に、同時代人がどう取り組み、田口がどう考えたかを分析する。第六章では、税金に関する諸家の見解を紹介するなかに、農業、商工業、市場社会についての見識が分析される。

この三つの章で封建・郡県論議を介して綿密に紹介されるのは、岡藺平、谷干城、福澤諭吉、西村茂樹、福地桜痴、山路愛山、矢野龍渓、小川為治、西周、津田真道、小泉八雲、加藤弘之、幸徳秋水、内田魯庵、星亨、神田孝平、徳富蘇峰、陸羯南ら有名無名の同時代の人々の興味深い言説である。

終章では、「小さな政府」、「利己心」の肯定、市場原理、「利害」を社会統合原理にする普遍妥当性、最後は地球規模による商業共和国の成立という「田口卯吉の夢」に及ぶ。

ただ素朴な感想を述べれば、書き始めには文学者の引用で始めるなど工夫が施されているが、評者には読みやすい文章ではなかった。田口卯吉論として読もうとしたのに、まず識者たちの封建・郡県議論が出現するせいかもしれない。むしろ本書は、明治期の「封建」「郡県」論を縦糸として、横糸に、あるいはモザイク状に田口卯吉が登場する論文として読めば、まさに明治前半期の思想史の記述といえよう。しかしこの手法は、惑星の運動を地動説でなく天動説で説明するときのような、複雑系の田口卯吉論を作り出してしまった。

著者は、人間田口論としてよりも田口を概念的に論じる。しかし、概念としての「情念」「気分」を用いた説明には不明を感じた。

田口卯吉といえば、評者には、貴族開化から平民開化の過程の日本史への適用、開化を人類の普遍的現象とみる西洋コンプレックスの克服、保生避死という人間観、自愛・エゴイズムの肯定、幕臣社会のしがらみから解放された「独立存在」の人間規定、道徳教説はコリゴリという実存主義的意識、といった事柄が頭に浮かぶ。つまり御一新という、伝統社会の軛からの解放の時代に、青年たちの目から鱗を落とさせた一書として機能したことが想起される。

本書の著者の関心は、むしろ維新後の明治社会を生きる田口の言動にある。「利己心」と公共性、社会秩序形成、「投機心」の問題、そして世界規模における秩序構想が論及されている。成熟社会日本に育った世代による田口卯吉論といえるのではないか。評者は三十数年前に、同じ田口を、同じ大学院で修士論文に書いた者として、著者に対して、後生畏るべし、の感に苛まれている。

◆書評

ナチズムの政治思想史的考察

●——川合全弘

谷喬夫『ナチ・イデオロギーの系譜——ヒトラー東方帝国の起原』（新評論、二〇一二年）

「もし〈ホロコースト〉だけを単独で考察してしまうと、ヒトラーの蛮行は政治思想の対象というより、結局かれの人格上の欠陥やパラノイアに……還元されてしまう恐れがある」（二二七頁）。「あとがき」に述べられたこの言葉が、ナチズムを政治思想史の対象として考察するということという、著者積年の企図を端的に示している。絶滅政策という蛮行に、はたして政治思想など存在するのか。この素朴かつ困難な問いに本書がどう答えているのかを中心に、本書の紹介と批評を行いたい。

この問いに対する本書の基本的な回答は、すでにその副題に明示されている。著者によれば、ナチズムの政治思想は、その研究史において従来もっぱら重視されてきた反ユダヤ主義に尽きるわけでなく、それと、東方帝国構想というもう一つの要素との、表裏一体の複合物なのであり、しかも前者の論理必然的な帰結と見られがちなホロコーストは、実は後者に基づく民族政策が誘発した事態にほかならなかった。換言すれば、反ユダヤ主義は、「積極的な形成プラン」としての東方帝国構想を反転させた、言わばナチ思想の「陰画」であり、ホロコーストは「陽画」たる東方帝国構想の随伴現象であった。それゆえ、ヨーロッパ東方にゲルマン人の大帝国を建設するというヒトラーのこの外交構想が、決して彼個人の奇抜な着想に由るものでなく、むしろドイツ近代史を貫くある思想潮流の一帰結であることを示せるならば、ナチ思想全体の歴史的理解に道が拓かれることになろう。こうして副題に掲げられた「ヒトラー東方帝国の起原」が本書の主題となる。

他方、表題に掲げられた「ナチ・イデオロギーの系譜」という表現は、本書のイデオロギー批判的な方法論を示す。「はじめに」において著者のイデオロギー論のより長大な射程が示唆されているものの、少なくとも本文では、イデオロギーに潜む自己正当化の底意とそこから生じる思想の独善的な歪みやその道具的性格に著者の力点が置かれているように思われる。評者なりに要約すれば、本書で言われるイデオロギーとは、自己正当化の道具として作為的に筋立てられた、独善主義的な思想を指そう。表題は、ナチ政治思想をそのような意味におけるイデオロギーと目する本書の方法論的立場を表明し、一方、本書でその系譜の淵源が「トライチュケを代表とする一九世紀ドイツ・イデオロギー」（二頁）の中に探られていることは、ナチ・イデオロギーが生み出される歴史的基盤を、著者が、ドイツ人による近代国家建設史とその民族主義的な自己正当化要求の中に見出していることを示していよ

う。

以上のように本書の意図、主題、方法を確認した上で、以下では本書の解釈論上の特徴を見てみよう。著者は、ナチズム研究史における三つの主要な論点（①ヒトラーは綱領主義者か機会主義者か、②ナチズムの権力構造は一元主義か多元主義か、③ナチズムはドイツ史と連続しているか断絶しているか）を押さえ、いずれについても前者を採り、後者を斥ける。

①と②の論点は、言わば本書の主題設定の論理的前提を成す。つまり、①ドイツ外交の針路を巡る熟慮の末に、ヒトラーが政権掌握前の早い時期から「東方ゲルマン大帝国」についての、大筋において明確な綱領を確立し、それ以降首尾一貫してその段階的実現を追求したこと、②内政面で他のナチ幹部たちによる多頭制的競合を許容したヒトラーが、少なくとも外政面では主導権を握ったこと、これら二つの論拠から、ヒトラーの東方帝国構想をナチ・イデオロギーの中心思想と断じ、その歴史的起原を探る、という本書の主題が導かれるのである。

他方、③をめぐる論述こそが本書の主たる内容を成す。著者が連続説に立ってナチ・イデオロギーの系譜として取り上げるのは、「ドイツ東進運動」のイデオロギー的脚色を通じて、スラブ世界へと膨張すべきドイツ民族の歴史的使命を論じたトライチュケ（第2章）、ヨーロッパ南東部への入植政策や、第一次大戦におけるドイツ軍占領地域の「民族主義的耕地整理」を唱導した全ドイツ連盟会長クラース（第3、第4章）、そして台頭するポーランド・ナショナリズムに対抗してプロイセン東部のゲルマン化の必要を訴えたドイツ・オストマルク協会（第5章）である。これらの論述に際して著者が政治思想史や精神史の資料よりも、むしろ外交史、政治史のそれを多用していることは、ナチ政治思想が本質的にドイツ帝国主義のイデオロギー的系譜に連なると見る、本書の方法論的立場の現れであろう。ともあれ、これらの分野に関する我が国の研究状況に照らせば、本書の大半を占めるこれらの章は、ナチ政治思想との関連という問題を抜きに見ても、それ自体重要な先駆的業績と言いうる。

ところで著者は論点③に関して第二帝政期のイデオロギーとナチ・イデオロギーとの断絶面についても触れている。著者によれば、それは後者における「大衆の権力」の発見にあり、この新奇な要素こそが、有産教養市民層を担い手とする旧来のドイツ・イデオロギーには見られない急進性と凶暴さをナチ・イデオロギーに与えた。イデオロギーの社会学的基盤及びその運動論に関するこの指摘は、イデオロギーとしてのナチ政治思想という本書の立論に適う。しかし他方で著者は、本書と異なり、ドイツの過去との連続面よりもむしろナチ・イデオロギーの極端さの面を強調した前作『ヒムラーとヒトラー』（二〇〇〇年）で、ナチ・イデオロギーの中に近代の理想主義の倒錯的表現（「氷のユートピア」）を見る、理性批判的なイデオロギー論を展開している。〝私が考えるとおりに、世界はあるべきだ〟と主張するかのようなナチ世界観政治は、卑見ではデカルト的理性主義の歪んだ具現とも言いうる。ナチ政治思想に関する著者のイデオロギー論的解釈を十全に理解するためには、前作をも併せ読むことがよいと思われる。

◆書評

秩序、パニック、多様性

●――南谷和範

遠山隆淑『「ビジネス・ジェントルマン」の政治学――W・バジョットとヴィクトリア時代の代議政治』（風行社、二〇一一年）

一九世紀イギリスの、第一次選挙法改正（一八三二年）体制下で著述を開始し、第二次選挙法改正（一八六七年）を経験したウォルター・バジョットは、二〇世紀以降の数多くの政治学者に様々なインスピレーションを与えてきた。にもかかわらず、本格的な政治思想研究の対象として扱われることは稀であった。バジョットの政治思想を包括的に論じた単著という一点のみでも本書には画期的な意義が認められなくてはならない。思想史のみならず、近年の社会史・文化史の研究成果に立脚しつつ、主要著作――『イギリス国制論』や『自然学と政治学』――はもちろん、初期の難解なテクストをも活用して示される著者のバジョット解釈は安心感を持って読み進められるものである。本書各章の内容については、朝倉拓郎氏（『政治研究』（九州大学）第五九号掲載）、小田川大典氏（『イギリス哲学研究』第三六号掲載）の書評中で優れた紹介が行われている。詳細な要約はこれら書評に譲り、本稿では論旨を追跡しながら著者の解釈の特質を浮かび上がらせていきたい。

第一章では、バジョットが必要と考え、またイギリス政治社会で機能していたと見なす政治主体の性格としての、衝動性に抗することのできる能力「ウィッギズム」が析出される。第二章・第三章では、支配者層の中でも中央政界で指導的な立場を占めるような人材に要求される資質が探求され、膨大な事務処理の滞りない執行を要求される時代状況に対応できる人材を象徴するものとして、「ビジネス・ジェントルマン」の概念が提示される。この議論には、当時上流階級（地主階級、ジェントルマン）に対して財産（土地）と教養（古典の素養）の保持において劣ると見なされていた上層中流階級（都市部の大資本家が典型）の支配者としての適性を弁証するという関心が存在し、そのために用いられる概念的な道具立て――「ビジネス教養（経営の経験・手腕）」、「ビジネス財産（動産）」――が分析される。本書後半では、「信従心」を基軸として、政治の世界から排除されるべき下層労働者階級の特質や彼らの扱い方（第四章）、従属的な有権者である下層中流階級と支配者の織りなす関係（第五章）が論じられる。

実のところ、著者が行う、名望家支配による秩序の維持をバジョット政治思想の中核に見る理解は少なくない。著者も「はじめに」で言及する辻清明や、R・H・S・クロスマンがその好例である。近年H・S・ジョンズにより提出された進歩と多様性を賞揚し、両者の間に不可分の関係を見る点でJ・S・ミルやバ

ジョットを同類型ととらえる接近法に反対し、バジョットにおける秩序重視の姿勢を再強調する点もこれを裏書きする。このように著者の解釈は、大枠で伝統的なバジョットイメージに一致する。

しかし、伝統的なバジョット理解においては、労働者と一括される被支配者層を「中産階級」(辻)、「ブルジョアジー」(クロスマン)と呼ばれる支配者層が統治するという二分法に単純化されているのに対して、著者は当時のイギリス社会に計五階級を認め精密な分析を押し進める。上層階級と上層中流階級はいずれも支配者集団に属するべきだが、著者の描くバジョットは、後者にこそ「ビジネス・ジェントルマン」を見る。同じ労働者階級でも、下層労働者階級が政治的判断力を持ち合わせず、政治的権能の行使が厳しく否定されるのに対して、職人階層の有権者資格は肯定される。原則受動的な有権者である下層中流階級が担い手である世論の影響力にバジョットが示した関心への目配りも欠かさない。こうした詳細な論述は伝統的なバジョット理解から大きく解釈の精度を向上させたものであり、明確な研究水準の向上を齎している。

ただし、十分に論じつくされていないという印象が残る部分もある。たとえば、キータームとして表題にも掲げられる「ビジネス・ジェントルマン」は管見では著者が引用する「ピール論」末部以外で発見することはできない。おそらくバジョットはこの表現を一八六三年に『エコノミスト』誌に掲載する小品「コブデン氏」に現れる「われらが議会政治家たちは、厳粛で、慎重で、上品だ。彼らはビジネスの習慣とジェントルマンのマナーを持っている」というくだりの縮約として用いている。よって、著者が考えるような政界を統率すべき政治リーダーの意味では用いていない。リーダーシップの担い手の中心に上層中流階級出身者を据えることも含め、さらなる論証の強化が望まれる。

他方、著者が浮上させた尖鋭な論点としてバジョット思想における「パニック」に対する問題意識が指摘できる。著者は、バジョットにおいて進歩の対抗概念は人類が本来的に有する「衝動性」の暴発としての狂乱状態、パニックとする。この対抗関係は、進歩に停滞を対置する理解――同時代人ではJ・S・ミルが典型――とは異質なものである。パニックは人類史上の未開時代の現象にとどまらず、喫緊の危険でもある。政治の世界においては、下層労働者階級が選挙権を得ることでパニックが生じる。経済においては、金融恐慌こそがパニックに他ならない――バジョットの金融恐慌への洞察は『ロンバード街』の経済理論として結実する――。バジョット思想に通底するパニックの回避という関心は、母親の精神錯乱の発作を幼少期に度々目撃した経験によって裏打ちされたものであったという著者の指摘は、刺戟的であるとともに高度の説得性を有する。ところで、バジョットが賞揚した「多様性」は――J・S・ミルが期待したように停滞を予防する効果が認められる一方で――パニックを助長しかねないものでもある。秩序を肝要とし、進歩の敵たるパニックの回避を常に意識しながらも、進歩の原動力として多様性を賞揚する著者のバジョット解釈とH・S・ジョンズのそれとの架橋を必要とする、このような思想家像の提出を期待してしまうのは、的外れ、あるいはないものねだりであろうか。

◆書評

雪嶺という高嶺に挑む

●――神谷昌史

長妻三佐雄『三宅雪嶺の政治思想――「真善美」の行方』（ミネルヴァ書房、二〇一二年）

三宅雪嶺は「忘れられた思想家」なのだろうか。著者は本書の考察対象である三宅雪嶺を「「忘れられた思想家」に属するのではないか」と述べているが、苅部直氏によれば高校の倫理教科書一一種類のうち、九つに三宅雪嶺の名が出てくるという（「総論 近代の思想」『日本思想史講座4　近代』ぺりかん社、二〇一三年）。このことからはむしろ、近代日本の思想家としては高い知名度が予想される。にもかかわらず、著者が敢えてそのようにいうのは、雪嶺の思想がわかりづらく、評価や位置づけが十分になされていないと考えているからだろう。本書はわかりにくい思想家三宅雪嶺の思想を、「多様性」と「個性」、「個」と「共同性」といった切り口から考察し、その全貌をとらえようとしたものである。

巻末の「三宅雪嶺研究案内」に詳しいが、雪嶺研究は柳田泉をはじめ、本山幸彦、佐藤能丸、中野目徹らの業績がある。著者は先行研究を丹念に踏まえ、雪嶺や政教社に「健全なナショナリズム」を読み込む類の言説に疑問を呈した中野目徹の研究を特に意識しながら、雪嶺思想の全体像にアプローチしようとしている。

本書は三部構成となっており、第Ⅰ部「多様性の思想」では、雪嶺の思想が多様性と個性を尊重したことが、読書法や漢字擁護論、進化論受容などをとりあげて述べられる。雪嶺は一元的な価値支配を否定し、多元的価値の共存や、多様な個性の持ち主である国民がそれぞれの領域で能力を発揮することこそが、国家・社会の発展に寄与するとしたのである。また国粋保存主義という言葉から想像されるのと違い、日本の伝統や固有性の実体化・絶対化を雪嶺は拒んだ。各国の固有性は相対的に捉えられ、あらゆる国々は普遍的なものを目指して独自性を伸ばすことこそが重視された、という。雪嶺思想においては、「「個」の「欲」を重視することが共同性の発展につながり、逆に、「個」の根底には「人類同根」という共同性が想定されていた」とされる。

第Ⅱ部「公益／私益」には、二本の論文が収められている。一本は公益と私益の一致・分裂をめぐり雪嶺がどのような議論を展開したのか、幸田露伴との比較を通して検討している。公益と私益の一致を強調した露伴に対し、同様の主張をしつつも、日露戦後両者に懸隔が生じてきていることを雪嶺は強く意識している。第二論文につながる論点であるが、職分と職業の乖離が、本来一致すべき公益と私益の間に深い溝を産み出しているとし、倫理意識の向上と公益への志向とを人々に求めたと著者は述べている。

第Ⅲ部「「ナショナリズム」と「真善美」」ではまず、雪嶺の西

郷隆盛論・英雄論が俎上にあげられる。雪嶺の西郷への高い評価は、西郷が「革命家のエートス」を有する英雄であり、私利私欲に拘泥しない改革者・志士仁人であったからである、という。

本書における雪嶺評価は非常に高いが、著者が雪嶺を手放しで評しているわけではない。そのことは特に第Ⅲ部に顕著である。たとえば雪嶺の中国認識を取り扱った第七章では、その中国認識の問題点が摘出されている。雪嶺は他国の個性を尊重し、様々な国の個性の伸張が世界全体の発展に寄与するという「開かれたナショナリズム」の持ち主であった。しかし、辛亥革命以降、中国のナショナリズムが台頭し、抗日運動が高まっていくなかで「雪嶺が理想とした「護国」と「博愛」の調和を保つことは容易」ではなくなっていく。辛亥革命に対しては肯定的であった雪嶺であるが、抗日の機運が高まっていくなかで中国批判が多くなっていく。従来の主張である「日支親善」が思うように進まない原因は中国国民の意識の低さにあるとし、鉄道や教育が普及して国情が変わらない限り、その「固陋愚劣」がわかるようにならないと雪嶺は述べている。

著者は雪嶺が中国ナショナリズムを十分に理解できなかった理由として、進化論の問題と「同種」意識とをあげている。雪嶺の進化論受容には、多様性を認める側面と同時に弱肉強食の面もあり、自らの固有性を伸ばすことのできない国家は批判された。また同種意識が中国という他者への理解を阻害した、とする。

このように見てくると、次のような疑問を抱かないではいられない。中国認識で表面化した問題点は、それだけにとどまらず、雪嶺の思想の根本的な問題点なのではないか。雪嶺が国家の固有性を相対化し、独自性の伸長を重視したことを著者は一貫して高く評価している。しかし雪嶺が重視したのは優れた固有性・独自性だけなのではないのだろうか。またその評価は一体だれが、どのようにして行うのだろうか。「人種の優劣の否定」も、それが欧米への対抗という日本人の課題とつながっていたから主張できたのであり、同じことが自国日本に対し他国から向けられたときには受け入れがたいものとして映ったのではないか。著者が別のところで論じている朝鮮認識においても、相互扶助の観点からいつの間にか相互性が剥落し、もっぱら扶助の対象として朝鮮が捉えられる。こうしたことは時事論的な対外観に限らず、雪嶺の思想に内包された問題点とはいえないだろうか。

以上いくつかないものねだりを述べたが、本書は多様かつ独自の著述活動を長期間に渡りおこなった雪嶺の全貌に迫ろうとしている。その試みは成功しつつあるが、まだ途上で終わっていると思われる。雪嶺の著作はあまりに膨大で多岐にわたっているため、全体像は容易に姿を見せない、というのが大きな理由であろう。また、著者自らも「はしがき」において触れているが、『宇宙』をはじめ『人類生活の状態』などの体系的哲学作品がとりあつかわれていない。これらは雪嶺哲学の中核にありながら容易に登頂を許さない作品群である。著者自身『宇宙』などの読み込みを今後の課題とされているようである。そこで展開される宇宙論、人間論、存在論、認識論などの踏破と、そこから得られる雪嶺の全体像の提示を期待したい。

◆書評

ウォーラス思想の総合的研究

●――山本 卓

平石耕『グレアム・ウォーラスの思想世界――来たるべき共同体論の構想』（未來社、二〇一三年）

本書はグレアム・ウォーラス（一八五八―一九三二年）の思想を、そこにみられる多面性・一貫性・発展をそれぞれ歴史的文脈のなかに位置づけて体系的に分析することを通して、その全体像を明らかにしようとする研究である。

第一章と第二章は、フェビアン協会に在籍していた時期とほぼ重なる初期ウォーラスの思想についての考察である。第一章では、富の再分配とそれによる貧困の解消を主張する経済論、共有化する富や生産機能を「共同体全体の利益」という観点から民主的な政治制度のもとで管理することを主張する政治論、その際、市民たち（とりわけ多数派である労働者階級）が利他的な義務・知性および共同体の観念を一定程度有していることが前提になるという認識から、教育と芸術を通してそれらを涵養することを主張する倫理論、が明らかにされる。さらに、以上のようなウォーラスの思想は「利他的・社会的な動機や行為にもとづく生」を目的としての「善き生」と考える視点によって貫かれていたこと、その背景にウォーラスにおけるアリストテレスの影響があったことが強調される。第二章では、歴史家ウォーラスに光が当てられる。そこではウォーラスの英国史研究の検討を通して次のようなウォーラスの歴史観すなわち、社会が変化していくなかで「科学的な」精神にもとづいて状況を把握し、そこから導き出す原理を主軸に「共同体」を再構築していくという歴史観が明らかにされる。

筆者によると、初期ウォーラスにみられた思考枠組はウォーラスの思想を一貫するものであった一方で、二十世紀への転換点にウォーラスはその思想上の中心的課題を変化させ、またそれを背景とする思想的発展をみせた。第三章では、その転機はウォーラスがフェビアン協会から脱退した思想的背景のなかに見出せるという観点から検討がなされる。フェビアン内部に存在した「大英帝国中心的な観点」が関税改革などの国際的主題をめぐる議論のなかで前面化する状況下にあって、ウォーラスはそれに違和感と世界大の戦争につながる危険性を覚えるとともに、自身の「世界志向的な視点」をより強く認識するようになったという。筆者によると、そのことが専ら国内問題を中心に据える視点（「大英帝国を中心的な共同体と考える視点」）を相対化する観点とも結びついて、後期ウォーラスにおける思想的発展につながった。

第四章では、人間性と環境をテーマとする後期ウォーラスの思索が「『巨大社会』のための政治思想の構想」のなかに位置づけて論じられる。筆者によると、後期ウォーラスの中心的課題は、

「共通の利害関心が模索されるべき社会の規模の拡大と、共通利害への関心を可能とする共同体意識の希薄化との間の溝をどう埋めるべきかという問題」であった。その観点からウォーラスの「巨大社会」論および人間性と環境についての思想が検討される。そこでは、①ウォーラスは本能・衝動・性向（人間性）の現れ方を方向づける「（疑似）環境」を改変することによって「巨大社会」への適応をはかろうとした、②その見地から社会・経済・政治制度の改革案を提示した、③それと関連して、制度・計画を（再）構想する専門家たちの思考・判断そのものをも考察対象とした、と論じられる。筆者の検討は多岐にわたるが、とりわけ、ウォーラスは「国内的協働」とならんで「世界的協働」をも視野に置いていたこと、また、思考・判断については、知的な自由・想像力を梃子に「ヨリ普遍的・創造的で賢明な観念に到達」しようとする常に未完の過程にその理想型を見出したこと、が強調される。

以上のように、筆者は、社会的・経済的・政治的変化を背景に、一方で希薄化し、他方でそれ自体は「善き生」の観点から不可欠とされる共同体意識を、既存の政治的枠組を相対化する見地から再構成することを通じて国内的・世界的協働を実現することを志向した思想家としてウォーラスを描き出す。そこに本書の最大の特色がある。その視角は、著書だけでなくその周辺をも含む論説、講演、書簡等の史料の丹念な蒐集・分析にもとづいてウォーラスの知的生涯を詳細に通観し体系づけようとする研究手法の所産である。ウォーラスがフェビアン協会から脱退した理由や国際的・世界的水準についてのウォーラスの思索の体系的考察も本書の特色であるが、それらもこの視角によってもたらされた部分がある。

半面で、その意義を強調した上であえて指摘するならば、いま述べた形でウォーラスの思想の全体像を提示しようとすることが、ウォーラスにおける矛盾的要素や、「共同体の構想」に必ずしも還元し尽くせない可能性のある部分への視点の比重を低くしているということはないだろうか。ウォーラスは『政治における人間性』第三版の序文のなかで、産業的文明が一般の人びとにもたらした「自由」――余暇、私的空間、文化的資源へのアクセス等――がどのように用いられるかが文明の将来を左右すると述べている。その観点から、彼ら彼女らのあいだに自身の生活について「自問してみる瞬間」があることに注目している。ウォーラスは「指針」を示し自問をある意味徹底させる方向を示唆する。本書は、そこでいう自由の確保および指針を「共同体の構想」と結びつけて解釈する見方を与えてくれる。しかし、高度に組織化された社会の隙間に現れる「自問」を契機とみなし拡張しようとするウォーラスの志向それ自体および、その周辺に生起した彼の思索にもう少し踏み込んでみてもよかったのではないか。ウォーラスにおける矛盾的要素に関しては、とりわけ、「世界志向的な視点」と「健全な帝国主義」（的な視点と必ずしも決別していないこと）の関係が気になる。筆者自身その点を注視しており、「世界志向的な視点」を軸にしたウォーラス内在的な説明もおこなっている。しかしそれでも、「世界志向的な視点」を英帝国の現状を批判するための参照点にするという思考法をウォーラスはどこまで思想的に相対化し得ていたのだろうかという問いは残る。

◆書評

リアリスト巨頭のアンチ・リアリズム

●――押村 高

宮下豊『ハンス・J・モーゲンソーの国際政治思想』（大学教育出版、二〇一二年）

本書は、ハンス・J・モーゲンソーの国際政治思想を亡命以前から晩年に亘る一次資料をもとに再構成し、また「モーゲンソー・ペイパーズ」と呼ばれる未公刊資料をも参照しつつ、知られざる「アンチ・リアリスト」というかれの側面を描き切った労作である。

著者はまず、国際司法学の博士論文をフランクフルト大学に提出したモーゲンソーが、「ヨーロッパの危機」打開のためにニヒリズムではなく生に基づく価値の定立を唱えていた点、また、「根本規範」を論じたH・ケルゼンをC・シュミットより高く評価していた点を明らかにする（第一章、第二章）。

第三章以降では亡命後の思想が検討され、諸著作が、権力欲や権力政治の甘受を説くことを目的としたものではなく、むしろモーゲンソーが、冷厳な事実の地平にいったん降り立ったうえで、なお事実を乗り越えるような「道徳的秩序」の再興を目指して思索を展開していた点が示される（第四章）。

さらに著者は、『国益擁護論』刊行後のモーゲンソーが、国益の上位に国家目的という概念を導入し、アメリカ合衆国が追求すべき国家目的として、「自由の中の平等」などの道徳規範の実践を説いているとみなし、そのことを根拠に、かれが権力政治の旗振りではなくソフト・パワー外交の先駆であったことをほのめかす（第六章）。

そのような観点から眺めると、モーゲンソーがケネディー以後の政権に対して、あるいはベトナム干渉戦争に対して繰り広げている批判を、これまで解釈されてきたような現実主義の「変節」や「矛盾」の証拠としてではなく、かれの国家目的論の帰結として整合的に捉えることができる（第七章）。

本書は、モーゲンソーの研究書の体裁を採ってはいるものの、通説を全面的に覆すというチャレンジングな意図と目的をもって書かれている。したがって本書の第一の意義は、国益を国際道義より上位に据えたステイト・リアリスト、道義的価値の追求を諦めたニヒリストというモーゲンソー像を大胆に修正した点に求められるであろう。

近年、E・H・カーについて、かれがリアリストという枠に収まらない豊穣な要素を持っていた点が内外の研究者によって明らかにされているが、本書もまた、「国際政治のリアリズムの批判的再検討」という潮流に位置付けられる有意義な研究ということができる。

その意味からいうと本書は、古典的なリアリズムが色褪せたように思われ、グローバル正義のような道徳的秩序の建設が課題となっている冷戦終焉後の世界においても、なおモーゲンソー思想が国際政治の課題の解決に有効な示唆を与え得ることを教えてくれる。

国際政治思想研究に一石を投ずる本書ではあるが、リアリストという従来のモーゲンソー像にどっぷりと浸ってきた研究者に対して、疑問の余地なきほど明快に新しいモーゲンソー像を示した、とまでは言い切れない部分がある。最後に、その点について触れておきたい。

まず、著者によるリアリズムの定義が、必ずしも一般的なものとはいえない点についてである。著者は、本書全体を「モーゲンソーの国際政治思想をリアリズムと理解することが誤りである」（一一頁）ことの論証に充てているが、そのさいにリアリズムを「生存のために権力を合理的に追求する国家相互間の政治」として国際政治を見る立場、ならびに「存在の法則に服従すべきである」という当為的立場を指すように限定している。

しかしながら、権力の事実命題の開陳のみではリアリズムの構成要件を充足しないという形で定義を施すとしても、国際政治のリアリズムは、当為命題のほかにネオ（構造的）リアリズムや歴史的リアリズムなどが依拠する傾向性の命題を含み得る。これはたとえば、その法則に従うならば生存や繁栄が叶うが、従わない場合には滅亡を味わう、といった形で定立される命題であり、市場の法則がこれに当たる。

この場合、メタ倫理学の立場からすれば、たとえモーゲンソーが法道徳万能主義者に向かって「権力の法則に従うべきである」とは言わなかったとしても、ひとたび「権力法則を直視することが合理的思考の前提である」と言ったとしたら、かれが後者の言説の中に「当為的意味を忍び込ませなかった」と断定することはできないように思われる。

モーゲンソーが権力追求を当為命題とみなしたか否かを最終的に突き止めるためには、かれの著作における権力論の分析に加えて、その言説を相対化するような、かれの認識論の暗黙の前提に踏み込んだメタ・レベルの批判的なディスコース分析が必要となるはずだ。

本書を題材にして再びリアリズムの本質とは何かをめぐる論争を湧き起こすことが、著者の労苦に報いる一つの方法であると考え、あえてこのような問題を提起した。いずれにしても、国際政治思想家に関する初めての本格的モノグラフが刊行されたことを率直に歓びたい。

二〇一三年度学会研究会報告

◇二〇一三年度研究会企画について

企画委員長　萩原能久（慶應義塾大学）

記念すべき第二〇回大会となった二〇一三年度政治思想学会研究大会は、五月二五日、二六日の二日間、慶應義塾大学三田キャンパスにおいて、「科学と政治思想」という統一テーマのもとで開催された。その間、企画委員会の提案になる三つのシンポジウムと、三つの分科会に別れて日曜の午前に開催された自由論題報告会において非常に活発な報告・討論が行われた。自由論題には八名の方からの応募があったが、うち一名は応募の時点で会員資格を欠いていたので、合計七名の若手会員の報告が行われ、また質疑・討論にも十分な時間を割くことができて、有意義な時間を持つことができたと思う。

川崎修前代表理事から、「科学と政治思想」というテーマで慶應を会場として研究大会を行ってもらえないか、という打診をうけたとき、おそらくは私が若い頃、カール・R・ポパーを中心に研究していたことを覚えていらっしゃるので、私に白羽の矢が立ったのだろうと想像した。とはいえ、私の学的アイデンティティは科学哲学にはなく、やはり政治学にあるので、どういう背景的な問題関心から今回のシンポジウムを企画したのかをまず説明しておきたい。

政治学は学問のなかでもっとも古い起源を有する学問であり、アリストテレスの時代には「諸学の王」として、その揺るぎない学問上の地位を占めていた。ところが時代も下り、一九世紀に登場してきた実証主義の科学観の影響をうけて、古典的な政治学が政治科学と政治哲学に分断される事態が生じるや、その地位は根本から揺るがせられてしまう。いやそれどころか、長らく政治学の中心にあった後者の政治哲学は、科学の名に値しないとみなされ、「無用なおしゃべり」扱いされるまで落ちぶれてしまう。T. D. Weldon の Vocabulary of Politics（永井陽之助訳、『政治の論理』）はその代表例である。

こうした哲学の「失地回復」を図ろうとする試みのひとつとして登場してきたのが「科学的」であることを標榜する分析哲学なのだろうが、政治学、あるいは政治哲学は、この分析哲学的な「科学的」アプローチを採用する事によって、失われた信頼を回復させ、科学のなかまいりをして、政治科学 political science に対抗できるようになっただろうか。

他方、スキナーやポーコック、などのケンブリッジ学派思想史研究からの伝統的政治思想研究批判のインパクトも強烈な激震を政治思想・政治哲学研究にもたらした。従来の手法は「神話」を作り出すだけのものとして拒絶され、対象となる時代の言語習慣を踏まえた歴史的再構成が正しい学問のあり方だとする彼らの方

法論には確かに説得力がある。

科学とは、知のある特定のあり方である。いや、特定のあり方にすぎないとすら言ってもいい。しかし科学という、この知のあり方は近代において圧倒的なまでに勝ち誇っている。合理性、計算可能性、それが故の予測可能性や信頼性を一身に引き受けた科学は他のあらゆる知の形態に対して、その優位を自己主張するに至っている。

その他方で、行き過ぎた科学化、盲目の科学信仰への批判も見逃せない。その頂点は間違いなくホルクハイマー／アドルノの著した『啓蒙の弁証法』だ。地球上のいたるところで勝ち誇っている科学的合理性は実はその敵である神話と同根であり、その頂点で一転して野蛮に転落していってしまい、合理性を徹底的に追求した結果、そこに帰結するのは全体主義という非合理性の極みである。

だからこそまさに、政治学、そして政治思想研究のあり方が、いま問われているとのだろう。こうした観点、政治思想にとって科学とは何かという大きな観点から、第一シンポジウムではややそれを個別的テーマに移植し直すかたちで分析的政治哲学と規範的政治哲学のあいだの対話可能性、あるいは不可能性というテーマを「分析的政治哲学と規範的政治哲学――政治思想にとって科学とは何か」と題して企画してみた。

第二シンポジウムでは歴史に焦点があてられている。新たな知の形態としての科学が登場し、形成されはじめた近代という時代の政治思想的な意義を問いつつ、日本に関しても科学／啓蒙／近代化という問題群を明治近代国家建設のプロセスと絡めて検討してみることにした。

第三シンポジウムを貫いているのは同時代的な問題意識である。3・11以降、原発の存廃、原子力災害への対応をめぐって国論が割れている。われわれ、政治思想学会がそのような状況のなかで沈黙を守り通し、象牙の塔に閉じこもり続けることは許されないだろう。こうした現代社会が抱える喫緊の問題に関して、政治思想がどう貢献し、政治思想研究者がどのようなスタンスを持つべきなのだろうか。それを問うてみることにした。

本年度の研究大会もまた、報告者、司会者、討論者、事務局、学会理事諸兄はもとより、アルバイト学生なども含め、実に多くの方々の多大なるご協力を仰ぐことができたおかげで、成功のうちに終えることができてほっとしている。企画委員会を代表して関係各位に厚くお礼を申しあげたい。

【シンポジウムⅠ】

分析的政治哲学と規範的政治哲学

――政治思想にとって科学とは何か

司会　萩原能久（慶應義塾大学）

本セッションでは、統一テーマである「科学と政治思想」という問題に、主として方法論的な観点から、分析的政治哲学と伝統的な規範的政治哲学の架橋は可能かという視点から検討を加えるべく報告と討論が行われた。

井上会員の報告「分析的政治哲学とロールズ『正義論』」はまず死亡宣告がなされて久しい政治哲学をロールズが蘇らせたという診断の妥当性を検討することに始まる。その際、井上会員はその主張の骨子を次の二つのテーゼにまとめて考察している。

ネガティヴ・テーゼ：ロールズの『正義論』は政治哲学を「死に至らしめた」概念分析の意義を否定した。

ポジティヴ・テーゼ：『正義論』は反照的均衡の方法によって古典的な政治哲学の実践――規範的原理を扱い、その正当化を行う――を蘇らせた。

井上会員はこの双方を否定する。ネガティヴ・テーゼから導き出せるのは、政治哲学を殺した真犯人は論理実証主義というより、むしろ言語分析哲学であったということであり、ロールズはこの「殺人者」と共闘こそすれ、手を切ってはいないことが示される。またポジティヴ・テーゼに検討を加えつつ、「反照的均衡」という方法が、われわれの有する道徳的直感を経験科学的に確認するためのものであることを井上会員は強調し、それが政治哲学のあり方に根本的な革新をもたらしたとするのは過大評価であると結論するのである。

対する川上会員が報告「現代フランス政治哲学における分析と解釈」の中で主たる論究の対象としているのはポール・リクールの『他者のような自己自身』である。川上報告によると、リクールが目指した「自己の解釈学」とはデカルトのコギトが前提にする基礎づけ主義と、ニーチェ的な懐疑がもたらす相対主義の双方を回避しつつ、それでもなお真理性を「証し attestation」のなかに見いだそうとする試みである。その際に川上会員が注目するのが二つの異なるタイプの自己同一性であり、川上会員はそれをそれぞれ、「同一性」と「自己性」と呼び分ける。前者の同一性とは分析哲学も重視するもので、外部から観察可能であり、かつ異なる時間においても唯一にして同じ状態にとどまる恒常性である。他方、「自己性」とは時間のなかで変わっていかざるをえない自分自身を押しとどめ、時間に抵抗しようとする「私」を指し示す。川上会員はこの「自己性」こそが倫理性の源泉であり、応答可能性とも読み取れる responsibility を支えるものであるとする。分析哲学が同一性に拘泥し、様々な内面的葛藤を有する人間をブラックボックスとみなして、結果として表出した「行為」のみを「観察可能」なものとして重視するが、その段階で、別様でもあり得た人間の可能性は唯一性に還元されてしまう。これに対

して「自己性」から帰結する「約束する」能力は、うつろい行く「とき」のなかで、変わらないままとどまろうとする意志であるが、肝要なのはリクールがこのような「自己性」を我-汝の二人称的な倫理に内閉させず、各人によって織りなされる三人称の「制度」の時限へと拡張しようとした点であり、この一点でそれがロールズの「熟慮された確信considered convictions」と重なりあうのである。

苅部報告「技術・美・政治――三木清と中井正一」は一九三〇年代から戦中、戦後の時期における日本での「技術」観の変遷に焦点をあてるものであった。戸坂潤から高坂正顕へと連なる技術論は、一方で工業化と近代化の道をひた走りつつ時代状況のなかで、世界恐慌という文化危機の時代に物質文明による人間疎外を批判し、深刻化する実存的不安を政治によって克服する可能性を模索する萌芽的な試みであった。

この技術への問いを出発点に、次いで政治秩序を構想した中井正一と三木清の議論が検討に付されるが、そこでの鍵となるのが彼らのアリストテレス理解であろう。中井の場合、それは科学・技術の機能的論理に対する、生物体の内在的な力としてのテロスへの注目となる。三木の場合、それは総企画的な技術である政治への期待と結びつき、社会技術による、自然科学的技術の統制・計画化構想となって現れる。

それは戦中の田中美知太郎による、実際智がその総合的思慮と全体的な見通しによって技術を使いこなすという構想を経て、最終的には、「弾力ある知性」に裏づけられた「市民」が、政治とどのように関わるのかという丸山真男の政治学構想に連なっていく可能性を秘めていたと苅部会員は示唆するのである。

総じて、苅部報告は各思想家の諸説がカタログ的に呈示されるというスタイルであったため、各々の思想家の思想の内在的連関に関しては不鮮明な印象もあったが、技術・美学・政治というトリアーデは、政治的ロマン主義をどう評価するのかという。おなじみの問題にわれわれを導く。別言すれば、全体像を見定めることが不可能なまでに巨大化し、ますますコントロールが困難になりつつある科学・技術に対して、政治の美学化で答えようとしたファシズムに対する対抗案とは何なのかが喫緊の問いとしてわれわれに突きつけられているのである。ベンヤミンの主張するように、芸術の政治化Politisierung der Kunstで果たしてそれに対抗できるものだろうか。

討論者との質疑応答を経てフロアからも多くのコメントが寄せられ、近年にないほどの充実した議論を交わすことができたように思う。司会者として、報告者一同を代表して、会場に足を運び、報告に耳を傾け、議論に積極的に参加いただいた諸兄に感謝の意を表したい。

【シンポジウムⅡ】

近代科学の成立と政治思想

司会　齋藤純一（早稲田大学）

シンポジウムⅡでは、まず、川出良枝会員（東京大学）「公共の利益のための学問――ルソーとフィジオクラート」、安西敏三会員（甲南大学）「福澤諭吉における「実学思想」と政治――儒学・蘭学・洋学」、森川輝一会員（京都大学）「科学技術と政治思想の間――時間性という視点から」の報告がなされ、次いで田中拓道会員（一橋大学）、大久保健晴会員（明治大学）からコメントが示された。

まず一八世紀後半のフランスの思想を取り上げた川出会員の報告は、文明化の現状を痛烈に批判したルソーも学問・技芸を全面的に否定したわけではなく、学問の意義を公共の利益への貢献という観点から評価しようとしていたこと、その点で、彼とフィジオクラートとの距離は意外に近いことを明らかにした。その際、学問が有用であるか否か――公共の徳や幸福の実現に資するか否か――を判断するのは公開性のもとで形成される「公論」とされるが、ルソー自身の「公論」に対する評価は両義的であり、今度はその「公論」そのものが正しいと言えるかどうかが問われることになる。川出会員はこのような問いの連関を示すとともに、リスボン大地震を人為（文明）の所産としてとらえるルソーの視点と、人為が自然に加えた悪を完成された人為が矯正するという彼の思想との間にある結びつきを示した。

次に、安西会員の報告は、「文明の進歩」を学問＝サイエンスの進展としてとらえた福澤諭吉の学問観を取り上げ、一九世紀後半の日本における「科学としての政治学」の生誕を福澤の議論のうちに見るものである。安西会員は、福澤による儒学・蘭学・洋学それぞれに対する評価がいかなるものであったかを確認するとともに、サイエンスとアートがなおも未分化であった「儒教主義」の伝統に抗して、福澤が分業化（「人事の区別」）の視点からサイエンスとアートの区別をはかり、サイエンスを踏まえたアートの習得を要求したこと、そして福澤におけるサイエンスは公的な有用性をもつ「実学」であることを明らかにした。

最後に、森川会員の報告が主題としたのは、科学が技術を規定するのではなく、逆に技術が科学を規定するようになった二〇世紀中葉における政治哲学の関心のあり方である。たとえば、アーレントは、人間が地球外部の視点を獲得することによって自然の自明性がはぎ取られる事態を「地球疎外」と呼んだが、それは、人間が科学技術をもって自然に介入し、自然には存在しない過程を偶然性をはらんだ仕方で新たに開始することでもあった。そのうえで、森川会員は、政治の活動は科学技術の活動を制御することができるのかという問いに対して、政治思想は肯定の答えを示さざるをえないとしながらも、それがけっして容易ではないことの理由を指摘した。

各報告それぞれについてのコメントの多くは省略せざるをえないが、田中会員は、道具的理性（科学知）とコミュニケーション的理性（実践知）を二分法的に扱うことへの疑問を示し、一八世紀から一九世紀にかけての社会科学の成立過程にあって両者がどのように複合していたかをより正確に理解することが必要であると指摘し、さらに、社会現象の認識においては避けられない「蓋然性」の問題が近代の政治思想家によってどのように扱われてきたかに注目する必要があると示唆した。

大久保会員が提起したのは、文明社会では科学技術の力が他を圧倒していくという認識をすでにもっていた福澤がサイエンスとしての政治学の果たすべき役割をどう考えていたのか（サイエンスと政治の関係のとらえ方は福澤において両義的ではなかったか）という問い、そして、それぞれ固有の論理に従って展開されていく科学技術の活動を政治の活動が制御するという場合、それはどのようなルートをとりうるのか、かりに制御が可能であるとして「熟議の政治」はそもそもその制御の活動とどのような関係を取り結ぶのか、といったテクネーとプラークシスに関わる一連の問いである。

会場からは、有用性が問われる技術と必ずしもそうとは言えない科学との違いをどのようにとらえるべきか、政治が科学技術を制御するというときの「制御」とは何を意味するか、専門知と日常知との関係をどうとらえるのかといったテーマ全体にかかわる質問をはじめ、「人為」の範囲はルソーとフイジォクラートでどう異なるか、『民情一新』で福澤が示した科学技術論をどう評価するかなど各報告の解釈や論点についても多くの有意義な問いが提起された（その詳細については紙幅の都合上割愛する）。

政治は、科学／技術が惹き起こしうる諸問題をどのような観点から――実効性を問う実用的観点からか、集合的な生活形式の選択に関わる倫理的観点からか、正-不正に関わる道徳的観点からか――問うのか、科学／技術がそれに資すべきとされる「公共の利益」あるいはその「有用性」はどのようにして特定されうるのか、などこのテーマに関しては今後問われるべき重要な論点がある。引き続き、さまざまな機会を通じて議論が深められていくことを期待したい。

【シンポジウムⅢ】

現代社会と科学

――政治思想的接近

司会　田村哲樹（名古屋大学）

本シンポジウムのタイトルは、「現代社会と科学」というやや一般的なものである。しかし、その企画の際には、明確にある具体的な出来事が念頭に置かれていた。すなわち、二〇一一年三月一一日に発生した、東日本大震災とそれに伴う福島第一原子力発電所事故である。企画委員会には、二〇一三年度研究大会の全体テーマが「科学と政治思想」と定められたからには、この出来事を政治思想学会でも取り上げないわけにはいかないと思われたのである。

東日本大震災をテーマとするとしても、震災全体を扱うのか、あるいはとりわけ「科学」というキーワードに鑑みて原子力発電の問題に焦点を絞るのかで内容は異なってくる。本シンポジウムでは、必ずしも原発問題だけに限定するのではない形で、東日本大震災を手掛かりとして広く「現代社会と科学」について考えてみることとした。

報告は、次の三つであった。犬塚元会員（東北大学）は「大震災後の政治と政治学」と題し、震災後に政治と政治学の役割をどのようなものとして考えることができるかについて報告を行った。次に、尾内隆之氏（流通経済大学、非会員）の「リスク対デモクラシー？――科学の使われ方のポリティクス」は、原発問題を取り上げ、「科学」と公共的意思決定・民主主義との関係について論じた。最後に、佐々木寛会員（新潟国際情報大学）の「核テクノロジーと政治思想――『文明論』としての政治理論へ」は、核兵器と原発の両方を含めた「核テクノロジー」と政治・政治理論との関係を考察する報告であった。また、本シンポジウムにおける討論者は、この問題について政治学・政治思想の立場から積極的に発言を行ってきた杉田敦会員（法政大学）が務めた。

第一報告の犬塚会員の報告は、震災後に社会科学の他の分野（例えば、法学や社会学）と比べて政治学・政治思想の研究者からの発信が少なかったことの指摘とその理由の考察から始まった。しかし、犬塚会員は、政治学・政治思想が震災後の状況を学問的に扱うポテンシャルを欠いているわけではないと主張する。とりわけ、政治学・政治思想は、①科学の不確実性の中での意思決定、②リスク・不利益負担の不均衡の是正、という二つの問題を扱うことができる。犬塚会員は、①の問題については、さらに「手続き」と「対象範囲の線引き」の問題とに分けて論じることができること、②の問題については、「再配分」の観点からのアプローチと「承認」の観点からのアプローチとがあり得ることを、それぞれ示した。

第二報告の尾内氏は、「低線量被ばくのリスク管理」問題を事例としつつ、リスクにおける科学の不確定性ゆえに、一見「合理的」と思われる手法だけでは適切な意思決定を行うことができないことを論じた。費用便益分析にせよ、「エビデンスにもとづく政策」

にせよ、科学の不確定性ゆえに、実際の政策形成において、たとえばリスク評価の切り下げという形で問題が歪曲され切り詰められてしまう可能性が生じるのである。これは、犬塚会員の言う「対象範囲の線引き」に関わる問題と言えよう。尾内氏は、このような「科学」や「合理性」の名の下に問題と対立構造がどのように作られていくかに焦点を当てた分析が必要であると主張する。その上で、震災後の新たな状況において求められているのは、「科学」の不確定性を前提としつつ、様々な討議の場を含めて意思決定の制度を多元化しつつ、異議申し立ての民主主義の重要性をも認めていくことであるとされる。これらを通じて、どの程度のリスクならば受け入れられるかについての原則を社会的に共有していくことが重要なのである。

最後に、佐々木会員の報告は、原子力災害の経験を手がかりに「核テクノロジー」を国際政治学・平和研究の観点から問い直すものであった。報告では、政治理論のテクストから現代政治（の理解）に核兵器が及ぼした影響を読み取ることができること、核兵器開発と原子力エネルギー開発とを包括的に把握する「核（原子力）政治」という視点の必要性、東アジア・日本における「原子力の平和利用」の名の下での原子力開発の歴史やその結果としての忘却・分断・犠牲のもとに成り立っていた「平和」の問題性、などが指摘された。これらの考察を踏まえて最後に、核テクノロジーの問題を政治理論がどのようなものとして考えることができるのかが論じられた。そこでは、核テクノロジー利用そのものが非民主性を内在していることと「安全神話」崩壊に伴う人々の政治への覚醒が見られることとを踏まえた上で、現在の「危機」を包括的に捉えるべきことが論じられた。そして、その克服のために、部分的な社会工学ではなく、空間的な越境と時間性の考慮とを含めて社会の諸要素をトータルに捉え見直していく「文明論」としての政治理論のあり方が提案された。

以上の三報告に対して、討論者の杉田会員からは、リスク確定の困難さ、そして、決定そのものの困難さについての問題提起と、それに基づく各報告者への質問が行われた。杉田会員は、不確定性が増加する中で、とりわけ、佐々木会員も指摘した時間と空間の問題を考慮に入れた場合に、果たしてどこで誰がどのくらいのことについて決定を行うことができるのかと問うたのである。また、会場からも多くの質問がなされ、報告者・討論者を含めた活発な討論が展開された。

討論を通じて明らかになった問題も存在するとはいえ、本シンポジウムを通じて、現在進行中の問題に対する政治思想研究からの多様な接近の仕方を示すことができたのではないかと思われる。

〔自由論題　分科会1〕

司会　山田央子（青山学院大学）

本分科会では、織田健志会員（関西大学政策創造学部非常勤講師）「大正期日本における『政治的なるもの』の変容――『社会』観念の台頭とその影響をめぐって」、濱野靖一郎会員（法政大学法学部非常勤講師）「政治理論家・頼山陽――徳川政権正統性の証明」の二報告が行われた。

織田会員の報告は、日露戦争後、国家による公共的価値の独占に疑念が生ずるなかで現れた「社会」という観念が、「政治的なるもの」に如何なる変容を及ぼしたのかについて、長谷川如是閑、吉野作造、蠟山政道を取りあげ、検証したものである。如是閑は、政治を権力的な国家と結びつけて批判し、「社会的協同」を重視して「政治的なるもの」が社会諸集団に機能分化してゆくことを肯定するが、「政治的なるもの」の社会への拡散という問題は充分に考究されなかった。吉野は、国家と区別された「共同生活即ち社会」を意識した後、「相愛互助」によって支えられる「善き社会」を構想したが、同時に「人性の不完全なる現状」から、強制の契機としての国家権力の必要性と民衆の市民的立場からの監督を要請する。蠟山は、「政治的なるもの」の観念を「協同的社会的行為」として展開し、政治上の諸機関の機能分化と社会集団の有機的調和を志向するが、重点は次第に後者に傾き、権力行使を伴う「政治的なるもの」の限界への関心は稀薄となったとする。

これに対し、「政治的なるもの」と「社会」との関係、「社会」の協同、互助性が一方的に強調されることへの疑問や、社会と政治の分離とは逆の、社会の問題から政治へというベクトルもあるのではないか、などの質問が寄せられた。

濱野会員の報告の主題は、頼山陽の『日本外史』が、「従来言われてきたような尊皇倒幕の書などではなく、むしろ徳川家支配が『正統』を有している」とする書であることの論証にある。山陽が歴史を論ずるに際し、「国家の治乱」を左右するものとして重視しているのは「勢」であり、「大義名分」「天」「天命」もまた重要な概念ではないとする。それについては、北条氏の統治を論じた箇所から、山陽の政治観が「民」を中心としたものであり、君主の正統性は「民」を養うという機能、すなわち「実」によって判断されていることが説明される。そうした「『人心』が『天道』をも超える最高の基準と成る」という理解は、藤原百川の行動に対する肯定や南朝正統論の分析によってさらに検証され、その延長上に、徳川政権の正統性もまた、家康が天下を制御することを「人心」が望んだこと、「衆目が一致する『勢』」によって根拠づけられるのである。

濱野報告に対しては、山陽が徳川体制内の思想家であるとしても、徳川を正統化するイデオローグというような見方に対して、山陽の文人としての生き方も含めて疑問が呈されるとともに、南北朝問題に対する山陽の考えや、「正統」「天」などの「概念」の取り扱いに関しても活溌な質疑応答がなされた。

〔自由論題　分科会2〕

司会　堤林　剣（慶應義塾大学）

本分科会では、羅太順会員（京都大学大学院）「カリスマと暴力――マックス・ヴェーバーのカリスマ論をめぐるコンステレーション」、仁井田和也会員（東京大学大学院）「ハイエクの国家論――大きな社会とナショナリズム」、苅谷千尋会員（立命館大学）「エドマンド・バークの介入理論」の三報告が行われた。討論者は宇野重規会員（東京大学）が務めた。

羅報告は、マックス・ヴェーバーの官僚制社会に対して提示した処方箋である「カリスマ」論を中心に、フランツ・カフカの官僚制批判をめぐるハンナ・アーレントとヴァルター・ベンヤミンのカフカ論をそれぞれ比較検討し、アーレントの「無人支配」とヴェーバーの「官僚制」、そしてベンヤミンの「神的暴力」とヴェーバーの「カリスマ」がどのように異なるかを指摘した。これによってヴェーバーのカリスマ論がいかなる点において全体主義と区別されるかを考察すると同時に、官僚制が批判されるエートスを明らかにした。羅報告に対してはヴェーバーの官僚制は合理的な組織ではないのか、アーレントの官僚制理解はなぜカリスマを期待しないことになるのか、カリスマが日常化されるということはカリスマ的なものがなくなることかなどの質問が寄せられた。

仁井田報告では、ハイエクの社会観における「包括的な大きな社会／部分社会／小さな集団」あるいは「自生的全体秩序／自生的下位秩序／組織」という分類のなかで、政府としての国家は「組織」として位置づけられていることが指摘された。そしてナショナリズムは連帯の原理によって、自生的秩序として秩序化されている国家の統治単位内の人びとを「組織」へと変貌させるというハイエクのナショナリズム論が検討され、国家という統治単位や国家への権力の集中を相対化する志向が存在することが指摘された。討論者、会場からはナショナリズムとパトリオティズムとの関係、新自由主義とナショナリズムとの関係、ハイエクのナショナリズム論の変遷、連帯の問題などについて質問が寄せられた。

苅谷報告は、バークのフランス革命政府への介入論を、国際関係思想史のなかで検討した。バークはヴァッテルによって言明された対外主権を受け入れたことで、主権論と国際関係の緊張関係に挑むことになった。これを解く鍵はヨーロッパ・コモンウェルス論である。従来の研究では、このコモンウェルスは単独の法的共同体であり、このなかでの介入は「国内行為」であると解釈することで、バークはこの緊張関係を解いたとする。だが苅谷報告は、彼のコモンウェルスは勢力均衡論に基づく主権国家の連合体であり、バークがフランスをコモンウェルスから排除しようとした点を強調した。討論者からは、ヴァッテルとの類似点の強調によって見え辛くなった両者の差異は何か、会場からはインドへの介入も同じ文脈で正当化されるのかなどの質問が寄せられた。

〔自由論題　分科会3〕

司会　木部尚志（国際基督教大学）

本分科会では、保田幸子会員（東京工業大学社会理工学研究科社会工学専攻博士課程）が「平等主義と優先性説――水準低下の異議を中心に」、福原正人会員（東京大学大学院総合文化研究科博士課程、日本学術振興会特別研究員）が「介入の政治学――軍事介入の正統性条件の検討」と題して報告したのちに、討論者の飯田文雄会員（神戸大学）によるコメント、および報告者、討論者、フロアのあいだでの討論が行われた。

保田会員の報告は、分配的正義論における分配原理である平等と優先性が――フローベイの主張とは違って――異なる原理であり、しかも優先性のほうが優れていると主張するものである。後者の論拠となるのが、パーフィットの有名な「水準低下の異議」である。平等原理が優位にある人の状態を改悪することで劣位にある人との格差を解消してしまうとする、この「異議」は、たとえ多元主義的平等主義であろうとも平等原理一般に妥当するものであり、これにたいして優先性説には妥当しないというのが、保田報告の中心的主張である。

福原会員の報告は、人権保護に人道的介入の正統性条件を求める議論を批判的に考察して、介入を正当化する最低条件の判断基準と比例性に基づく介入慎重がはらむ問題性を指摘する。新たな規範的根拠として、自衛権の刑罰論的な解釈に基づく、一般的権利としての他者防衛の正当化論（「V（victim）はA（attacker）から致命的な脅威を受けたが、十分な抵抗が出来ない場合、R（rescuer）は比例性が許す限りAへの攻撃が許容される」）が展開され、くわえて人権侵害を受ける集団からの「権利移譲としての同意」が介入発動の最低条件となることが論じられた。

討論者の飯田会員は、保田報告にたいして、フローベイに関する議論がすべて未発表論文に依拠し、引用頁数の明示を欠くという技術的な問題点と、「多元主義的平等主義」概念の曖昧さを指摘したうえで、最近の *Utilitas* 誌におけるフローベイが論じるように、平等主義には多数のバリエーションがありうるし、それゆえ平等主義にかならずしも水準低下の批判が妥当するとは言えないと論じた。福原会員にたいしては、多様なrescuerについての条件提示の必要性と、被害者集団の問題（組織の崩壊、地域的分散、抵抗集団の複数性、代表者の適格性等）を考慮した場合に生じる同意条件の有効性の問題性を指摘するとともに、正統性概念が間主観的に共有され強制されうる規範ではなくrescuerの側に立った自己弁護的な議論ではないかとの疑念が提示された。

最後に、フロアからの質問と意見が出され、保田報告に関しては、フローベイおよび他の理論家の議論のさらに精緻な理解の必要性や関連論文の重要性、福原報告に関しては、人権を侵害された当事者が不在であっても、侵害行為を処罰することを正当化する論理の問題性などについて活発な議論が交わされた。

執筆者紹介（掲載順）

井上 彰

一九七五年生。立命館大学大学院先端総合学術研究科准教授。Ph. D. (Philosophy). 『実践する政治哲学』（共編著、ナカニシヤ出版、二〇一二年）、「ロールズ――「正義とはいかなるものか」をめぐって」（齋藤純一編『岩波講座　政治哲学　第五巻　理性の両義性』岩波書店、二〇一四年）。

川上洋平

一九七九年生。慶應義塾大学法学部非常勤講師。博士（政治学）。『ジョゼフ・ド・メーストルの思想世界――革命・戦争・主権に対するメタポリティークの実践の軌跡』（創文社、二〇一三年）、"Democracy, History and Subjectivization: A Consideration of Rancière's Poetics of Knowledge", *Democracy and Governance for Civil Society*, (ed. Yoshihisa Hagiwara, Fukosha, 2010).

苅部 直

一九六五年生。東京大学法学部教授。『歴史という皮膚』（岩波書店、二〇一一年）、『秩序の夢――政治思想論集』（筑摩書房、二〇一三年）。

川出良枝

一九五九年生。東京大学大学院法学政治学研究科教授。博士（法学）。『貴族の徳、商業の精神――モンテスキューと専制批判の系譜』（東京大学出版会、一九九六年）、『西洋政治思想史――視座と論点』（共著、岩波書店、二〇一二年）。

安西敏三

一九四八年生。甲南大学法学部教授。『福沢諭吉と西欧思想――自然法・功利主義・進化論』（名古屋大学出版会、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）。

崔 一星

一九七一年生。韓瑞大学校国際関係学科助教授。政治学博士（パリ第八大学）。「「통합정책」에서 「편입정책」으로 : 프랑스 「능동적 복지국가론」의 정책기조와 국가의 역할」(2013, 『정치사상연구』 제19집 제1호)、「라이시테 (laïcité), 프랑스 민주주의 공고화의 이념적 토대 : RMI법안의 국가개입주의 성격에 대한 정치학적 연구 시론」(2011, 『한국프랑스학논집』 제76집)。

【翻訳者　李 昤京（立教大学兼任講師）】

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）。

木山幸輔

一九八九年生。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。「「世界的貧困に応答するポスト開発思想?――「ローカル」の内部と外部」（『相関社会科学』第二三号、二〇一四年）。

岸見太一

一九八六年生。早稲田大学大学院政治学研究科博士後期課程。日本学術振興会特別研究員DC。「移民選別とデモクラシー――法的強制を基準とする境界画定論の検討」（『年報政治学』二〇一三-Ⅱ、二〇一四年）。

井之口智亮

一九八四年生。早稲田大学大学院政治学研究科博士後期課程。「政治的討議のためのシティズンシップ教育――個人の自律と他者への共感という概念を軸として」（『早稲田政治公法研究』第九四号、二〇一〇年）、「多元的社会における学校選択とシティズンシップ教育――アメリカ合衆国における公的バウチャー制度をめぐる論争を手がかりに」（『早稲田政治公法研究』第九九号、二〇一二年）。

速水淑子

一九七九年生。慶應義塾大学法学部非常勤講師。法学博士。"Between East and West: Thomas Mann's Quest for a German Community after World War I," in *Journal of Political Science and Sociology* 18 (2013), pp. 137-161; "Thomas Mann on Irrationality and Truth," in *Journal of Political Science and Sociology* 14 (2011), pp. 81-98.

遠藤泰弘

一九七六年生。松山大学法学部教授。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）、「フーゴー・プロイスとドイツ革命」（『政治思想研究』第一二号、二〇一二年）。

網谷壮介

一九八七年生。東京大学大学院総合文化研究科博士課程。

望月詩史

一九八二年生。同志社大学高等研究教育機構助手。博士（政治学）。「『石橋湛山の思考方法と哲学』（『同志社法学』第六三巻第二号、二〇一一年）、「『石橋湛山の二つの《問い》』（『自由思想』第一三〇号、石橋湛山記念財団、二〇一三年）。

山田正行

一九五七年生。東海大学政治経済学部教授。『グローバル世界と倫理』（共著、ナカニシヤ出版、二〇〇八年）、『西洋政治思想史Ⅱ』（共著、新評論、一九九六年）。

金山準

一九七七年生。北海道大学准教授、パリ第八大学客員研究員。博士（学術）。「神と正義　ブルードンの場合」（宇野・伊達・高山編『社会統合と宗教的なもの――一九世紀フランスの経験』白水社、二〇一一年）、「ソレル――主体の変容と想像力」

（『岩波講座　政治哲学　第四巻　国家と社会』岩波書店、二〇一四年）。

添谷育志

一九四七年生。明治学院大学法学部教授。「大量虐殺の語源学――あるいは「命名の政治学」」（『法学研究』第九〇号、明治学院大学、二〇一一年）、「なぜ「自由」が問題なのか？――リベラルであることについての一試論」（『法学研究』第九二号、明治学院大学、二〇一二年）。

伊藤彌彦

一九四一年生。同志社大学名誉教授。『維新と人心』（東京大学出版会、一九九九年）、『自由な国の緘黙（かんもく）社会』（萌書房、二〇一二年）。

川合全弘

一九五三年生。京都産業大学法学部教授。『再統一ドイツのナショナリズム――西側結合と過去の克服をめぐって』（ミネルヴァ書房、二〇〇三年）。

南谷和範

一九七六年生。（独）大学入試センター特任准教授。博士（政治学）（学習院大学）。「世論の国制――バジョット政治論再考」（『政治思想研究』第五号、二〇〇五年）、「『権威』の秩序――ジョージ、コンウォール、ルイスの専門家権威論とその政治観」（『社会思想史研究』第三〇号、二〇〇六年）。

神谷昌史

一九七一年生。滋賀文教短期大学子ども学科准教授。博士（政治学）。「第一次大戦後の世界秩序と日本の「改造」――改造同盟とその周辺」（武田知己・萩原稔編『大正・昭和期の日本政治と国際秩序』思文閣出版、二〇一四年）、「民衆・群衆・公衆――浮田和民の民衆観とデモクラシー」（『国際比較政治研究』第一八号、二〇〇九年）。

山本卓

一九七五年生。法政大学法学部政治学科教授。博士（政治学）。「レオナード・ホブハウスの『自由主義的社会主義』――ナショナルミニマムの政治理論」（『政治思想研究』第九号、二〇〇九年）、「一九三〇―四〇年代の英国優生学協会とティトマス――福祉国家における統合と排除」（『思想』第一〇二二号、二〇〇九年）。

押村高

一九五六年生。青山学院大学国際政治経済学部教授。『国際政治思想――生存、秩序、正義』（勁草書房、二〇一一年）、『国家のパラドクス――ナショナルなものの再考』（法政大学出版局、二〇一三年）。

●政治思想学会規約

第一条　本会は政治思想学会（Japanese Conference for the Study of Political Thought）と称する。

第二条　本会は、政治思想に関する研究を促進し、研究者相互の交流を図ることを目的とする。

第三条　本会は、前条の目的を達成するため、次の活動を行なう。

（1）研究者相互の連絡および協力の促進

（2）研究会・講演会などの開催

（3）国内および国外の関連諸学会との交流および協力

（4）その他、理事会において適当と認めた活動

第四条　本会の会員は、政治思想を研究する者で、会員二名の推薦を受け、理事会において入会を認められたものとする。

第五条　会員は理事会の定めた会費を納めなければならない。

会費を滞納した者は、理事会において退会したものとみなすことができる。

第六条　本会の運営のため、以下の役員を置く。

（1）理事　若干名　内一名を代表理事とする。

（2）監事　二名

第七条　理事および監事は総会において選任し、代表理事は理事会において互選する。

第八条　代表理事、理事および監事の任期は二年とし、再任を妨げない。

第九条　代表理事は本会を代表する。

理事は理事会を組織し、会務を執行する。

理事会は理事の中から若干名を互選し、これに日常の会務の執行を委任することができる。

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、臨時総会を招集することができる。

総会の招集に際しては、理事会は遅くとも一カ月前までに書面によって会員に通知しなければならない。

総会の議決は出席会員の多数決による。

第十二条　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】

『政治思想研究』編集委員会では、第一五号の刊行（二〇一五年五月予定）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要領で公募いたします。多数のご応募を期待します。

1　投稿資格

査読用原稿の提出の時点で、本会の会員であること。ただし、『政治思想研究』本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、次号には応募することができない。

2　応募論文

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　エントリー手続

応募希望者は、二〇一四年七月十五日までに、編集委員会宛（karube@ju-tokyo.ac.jp）に、①応募論文のタイトル（仮題でも可）、②執筆者氏名、③メールアドレス、④現職（または在学先）を知らせること。ただし、やむを得ない事情があって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　審査用原稿の提出

原則として、電子ファイルを電子メールに添付して提出すること

締切　二〇一四年八月十八日

メールの「件名」に、「公募論文」と記すこと。

次の二つのアドレスの両方に、同一のファイルを送付すること　karube@ju-tokyo.ac.jp　nenpoeditor@yahoo.co.jp

5　提出するもの：ファイルの形式は、「Word」か「PDF」のいずれかにすること

（1）論文（審査用原稿）

審査における公平を期するために、著者を特定できないように配慮すること。（「拙稿」などの表現や、特定大学の研究会や研究費への言及を避けること。また、電子ファイルのファイル情報（プロパティ欄など）の中に、作成者名などが残らないように注意すること）

ファイル名には、論文の題名をつけること。題名が十五文字を超える場合には、簡略化すること。（ファイル名には著者の名前を入れないこと。）

例：「社会契約説の理論史的ならびに現代的意義」→「社会契約説の意義.doc」

（2）論文の内容についてのA4用紙一枚程度のレジュメ

（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もよい。）

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。書誌情報も明記のこと）。

6 **審査用原稿の様式**

（1）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。この字数を超えた論文は受理しない。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が、論文タイトルとサブタイトルは含まれない。

（2）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。

（3）A4用紙へのプリントアウトを想定して作成すること。

（4）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る。注は文末にまとめる。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、この様式の場合、三万二四〇〇字は二七枚になる。）

（5）図や表を使用する場合には、それが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（原稿に明記すること）。使用料が必要なものは使用できない。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。

7 **審査**

編集委員会において外部のレフェリーの評価も併せて審査した上で掲載の可否を決定する。応募者には十月下旬頃に結果を通知する。また編集委員会が原稿の手直しを求めることもある。

8 **最終原稿**

十二月初旬に提出する。編集委員会から修正要求がある場合には、それに対応することが求められるが、それ以外の点については、大幅な改稿は認めない。

9 **転載**

他の刊行物に転載する場合は、予め編集委員会に転載許可を求め、初出が本誌である旨を明記すること。

10 **ホームページ上での公開**

本誌に掲載された論文は、原則としてホームページ上でも公開される。

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。

【執筆要領】

1　入稿は「Word」「PDF」のいずれかの形式のファイルで行うこと。

2　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。

3　注は、文末に（1）、（2）……と付す。

4　引用・参考文献の示し方は以下の通りである。

①洋書単行本の場合

K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Diez Verlag, 1953, S. 756（高木監訳『経済学批判要綱』（一）、大月書店、一九五八年、七九頁）.

②洋雑誌掲載論文の場合

E. Tokei, Lukács and Hungarian Culture, in *The New Hungarian Quarterly*, Vol. 13, No. 47 (1972) p. 108.

③和書単行本の場合

丸山眞男『現代政治の思想と行動』第二版、未來社、一九六四年、一四〇頁。

④和雑誌掲載論文の場合

坂本慶一「プルードンの地域主義思想」、『現代思想』第五巻第八号、一九七七年、九八頁以下。

⑤テキスト形式の場合

イタリックの書式情報は認識されないので、プリントアウトのものに赤のアンダーラインを引いて明示すること。

5　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。

6　「、」や「。」、また「　」（　）等の括弧類は全角のものを使う。

7　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。

8　『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。

9　「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×〇行という体裁で入力する。

10　その他、形式面については第六号以降の方式を踏襲する。

二〇一二―二〇一三年度理事および監事（二〇一二年五月二六日、総会において承認）

［代表理事］

関口正司（九州大学）

［理事］

飯田文雄（神戸大学）
宇野重規（東京大学）
大久保健晴（明治大学）
岡野八代（同志社大学）
小田川大典（岡山大学）
川出良枝（東京大学）
北川忠明（山形大学）
木村俊道（九州大学）
齋藤純一（早稲田大学）
杉田敦（法政大学）
辻康夫（北海道大学）
中田喜万（学習院大学）
松田宏一郎（立教大学）
山田央子（青山学院大学）
石川晃司（日本大学）
梅森直之（早稲田大学）
大澤麦（首都大学東京）
押村高（青山学院大学）
苅部直（東京大学）
菅野聡美（琉球大学）
木部尚志（国際基督教大学）
権左武志（北海道大学）
向山恭一（新潟大学）
田村哲樹（名古屋大学）
堤林剣（慶應義塾大学）
萩原能久（慶應義塾大学）
安武真隆（関西大学）
吉岡知哉（立教大学）

［監事］

山岡龍一（放送大学）
森川輝一（京都大学）

編集委員会　　辻　康夫（主任）
川出良枝（副主任）
山田央子　　中田喜万　　苅部　直　　大澤　麦
齋藤純一　　木部尚志

科学と政治思想（政治思想研究　第14号）

2014年５月１日　第１刷発行

編　　者　政治思想学会（代表理事　関口正司）
学会事務局　〒812-8581　福岡市東区箱崎6-19-1
九州大学大学院法学研究院　木村俊道研究室気付
Fax. 092－642－4162
学会ホームページ：http://wwwsoc.nii.ac.jp/jcspt/
発 行 者　犬 塚　　満
発 行 所　株式会社 風 行 社
〒101－0052　東京都千代田区神田小川町３－26－20
Tel.・Fax. 03-6672-4001 ／振替 00190-1-537252
印刷／製本　モリモト印刷

ISBN978-4-86258-057-3　C3031　　Printed in Japan