

〈政治思想研究 第9号〉

政治空間の変容

政治思想学会編

風行社

政治空間の変容（『政治思想研究』第9号）

目次

アリストテレス政治学における国内的、国際的秩序観について	荒木勝	4
グローバル化と共同体論の位相転換——コスモポリタン・コミュニティアン論争の行方	押村高	33
大正昭和初期における政治変容と政治構想	川田稔	59
丸山眞男の秩序構想	清水靖久	94
丸山眞男の政治思想に見られる西欧中心主義と日本中心主義——『日本政治思想史研究』における「自然と作為の二分法的対立」への批判的検討を中心に	姜正仁	120
日本の近代とファシズムの存在様式	李三星	147
【公募論文】		
経済的自由主義と専制政治——フランソワ・ケネーの「政治経済学」	安藤裕介	178
トクヴィルとフランス二月革命——デモクラシー・革命・自由	杉本竜也	205
吉野作造における「国体」と「神社問題」	田澤晴子	237
世論と指導——バジヨット政治的リーダーシップ論の一側面	遠山隆淑	262
現代英国における「能動的シテイズンシップ」の理念——D・G・グリーンとB・クリックとを中心として	平石耕	294
陸羯南の「国民主義」再考	山辺春彦	326
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	山本卓	365

【書評】

ゲノツセンシャフト理論の現代的慣用……………今野元 398

【オートー・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】（遠藤泰弘）

問いが相似し、継続し、連関する……………中田喜万 400

【江戸の知識から明治の政治へ】（松田宏一郎）

熟議民主主義論の新段階……………山崎望 402

【熟議の理由——民主主義の政治理論】（田村哲樹）

苦悩するデモクラシーへの挑戦——斬新なトクヴィル論は「デモクラシー」の正統性の危機にいかに向かうのか……………中谷猛 404

【トクヴィル 平等と不平等の理論家】（宇野重規）

社会契約論としてのアレント政治思想……………川崎修 406

【ハンナ・アレント研究——〈始まり〉と社会契約】（森分大輔）

自由主義政治原理の探求……………名古忠行 408

【文明社会の政治原理——F・A・ハイエクの政治思想】（萬田悦生）

マキアヴェツリの思想的「近代性」を解明する試み……………鹿子生浩輝 410

【マキアヴェツリの拡大的共和国——近代の必然性と「歴史解釈の政治学」】（厚見恵一郎）

吉野作造および吉野研究への反問——半世紀を経て……………宮村治雄 412

【吉野作造】（松本三之介）

【二〇〇八年度学会研究会報告】

二〇〇八年度研究会企画について……………企画委員長 佐藤正志 414

【研究会1】 政治空間における自由……………司会 関口正司 416

【研究会2】リベラル・コミュニタリアン論争以後の秩序観——共同体・国家・世界……………司会 菊池理夫

【研究会3】

〔自由論題 分科会A〕……………司会 萩原能久

〔自由論題 分科会B〕……………司会 宇野重規

〔自由論題 分科会C〕……………司会 小野紀明

〔自由論題 分科会D〕……………司会 山岡龍一

〔自由論題 分科会E〕……………司会 安西敏三

【研究会4】近代日本における国内秩序と世界秩序の構想……………司会 米原謙



執筆者紹介……………427

政治思想学会規約……………430

論文公募のお知らせ……………431

政治思想学会研究奨励賞創設のお知らせ……………432

執筆要領……………433

二〇〇八―二〇〇九年度理事および監事……………434

編集後記……………435

アリストテレス政治学における国内的、国際的秩序観について

● 荒木 勝

一 序——二つのアリストテレス観

リベラル・コミュニタリアン論争が多くの論点を巡って展開していることは周知のところであるが、その際、二つの論点を中心となっているとみなしてもいいであろう。すなわち、1・社会的秩序を形成する先行的根拠を、個人に認めるか、伝統的価値を體現した共同体に認めるか、という論点、2・個人の善が国家の正に優先するのか、それとも国家にも善、共通善を認めて、国家の善の個人の善への優先をみとめるか、という論点がある。リベラル派の代表であるロールズが、人権の保全を志向している国家に対しては、それが完全にリベラルな価値を担保していない場合であっても、可能な限り友好的な国際法的関係を保持することを提案しつつ、他面では人権抑圧を常態化させている国家については、ともに共通の国際法秩序をになう関係から排除し、正義の名による介入も可能だとする見解を提示している。それに対し、コミュニタリアン派の論理は、国際正義の原理すら、各国家の前提する伝統的文化の文脈に規定されて、相対的な

ものにすぎないとされる。もちろん、コミュニタリアン派の論者によっては、文化を異にする各国の正義はそれ自体としては了解可能ではないが、長期の文化交流によって地平の融合が生じ、その中から共通の正義理解が生じるという見通しも語られている。しかしながら全体として、思考原理としては、コミュニタリアンの国際秩序理解は国際正義の相対性を主張することに帰結するであろう。

こうしてリベラル・コミュニタリアン論争は国内的秩序論から国際的秩序論にいたるまで基本的に対抗的な思考を展開しているのであるが、注目すべきは、上述の二つの基本論点の展開の土台に、論者固有のアリストテレス理解が横たわっていることである。明示的にアリストテレスを自己の論拠の一つとして挙げているマッキンタイヤーのみならず、コミュニタリアニズムへの批判を展開したロールズ他多くの論者もまたそれなりにアリストテレスに依拠していると言っている⁽¹⁾。

コミュニタリアンの陣営から引証されるアリストテレスは、「人間は自然的に (Phusei フェセイ) 国家 (Polis ポリス) 的動物である」という文章から、人間は生まれながらに国家的共同体のなかに住まう存在であり、個人の自由な選択以前に、なんらかの共同体的価値を埋め込まれた存在である、と理解され、また「動物の中で人間だけが言葉 (ロゴス) を持つ者である。」という文章から、人間は共通の言語共同体に住まう存在であり、言語共同性の中に体现された共通善を前提として各自の善を構成する、と理解されている。

他方で、リベラリストの代表たるロールズの「世代を越えて時間的に広がる協同の公平的体系としての社会 (society as a fair system of cooperation over time from one generation to the next)」⁽²⁾「よく秩序付けられた社会 (well ordered society)」⁽³⁾「自由で平等な市民 (citizens as free and equal persons)」⁽⁴⁾について、それらの観念は、ヨーロッパ人の歴史的経験の源流たるアリストテレスにさかのぼる思想であり、ロールズの基礎的善という思考は、アリストテレス的善論に起源をもつものであると述べている論者もいる⁽⁵⁾。

それゆえ、アリストテレスの思想は、コミュニタリアンに親和性のある思想なのか、それともリベラリズムに親和性のある思想なのか、という問題が生じている。これはまたヨーロッパ政治思想の基本的潮流をどう位置づけるか、とい

う基本的問題とも関連するであろう。

本稿は、こうした現代アリストテレス理解の現状を踏まえて、筆者なりにその統一的理解の一端を提示し、その上で、アリストテレス固有の国内秩序観、国際的秩序観の基本線を描こうとする試みである。⁽³⁾

二 アリストテレス政治学における秩序

1 アリストテレス政治学における秩序の重層性

さて、「秩序」とは、アリストテレスにおいて「整序 *τάξις* (タクシス)」というギリシャ語で表現される事柄であり、それは英訳ではアレンジメント、オーダーと訳されているが、そもそもその語源である *tassou* タツソウ・*tatou* タットウという動詞が、もともと戦争において戦列に並べる、整列させる、配置する、*draw up in order of battle* という意味を持つことから推定されるように、一般に、しかるべき秩序や位置に配置する、設定する *place in a certain order or relative position*、という使用法をもった言葉である。⁽⁴⁾

ところでアリストテレスにおいてはこのタクシスという言葉は、宇宙万物の秩序(タクシス)という次元でも使用されているが、注意すべきはこのタクシスが、存在物のあり方によって、多様な仕方で展開していることであろう。

「すべてのものは、なんらかの仕方でともに整序されている (*synetaktoi* シュンテタクタイ)」。しかし同様の仕方でない。魚も鳥も植物も。しかも一つのものが他のものにたいして無関係に存在するようなものではなくて、たがいになんらかの関係を持つている。事実、すべてのものが一つのものに向かつてともに整序されているのである。しかもそれは一つの家におけるように、である。すなわちそこでは自由人たちには、出任せに仕事をすることは許されず、すべての仕事、あるいはその大部分は整序された仕方でなされており、他方で奴隷や家畜においては、共同

の事柄 (to koinonト・コイノン) はほとんど行わず、大部分、出任せに仕事をしているのである。かれらのおのの自然本性 (phusisフュシス) がそのような原理になっているからである。」(『形而上学』第十二巻第五章 1075a16-23)

アリストテレスにおいては、万物の希求するものが善とされるが、⁽⁵⁾しかしその希求の方法はその自然本性 (phusisフュシス) によって異なっている。奴隷や家畜は、いわばその自然本性としての本能や感性に従って善を追求し、そうした仕方で秩序を形成するのであるが、自由人はその自由人としての自然本性に従って秩序を形成する、とされる。それは、自由人の自然本性に従った仕方とはどのようなものであろうか。

アリストテレスにおける自由人の規定それ自体も重層的であるが、⁽⁶⁾当面のコンテクストにおける自由人とは奴隷と對比された存在であらう、そこでの自由人は、奴隷と違って評議判断する (bouleutikonブーレーティコン) 理性を有する人のことであらう(『政治学』第一巻第十三章)。それではこの評議判断する知性とはなんであろうか。評議することが、何らかの他者の意志の存在を前提する以上、それは自己と他者との意志の調整、arrangementアレンジメントを含み、そのうえで適切な決断をくだす、ということになるであらう。それがまた自由人の間の秩序形成の原理だということになる。アリストテレスにおいては、それはまた統治の仕方の二重性という仕方で整理されている。

「第一に、生き物においては、奴隷主的統治 (despotike arche デスポタイケー・アルケー) も、市民的政治的統治 (politike arche ポリタイケー・アルケー) も観察することができる。すなわち魂は肉体を奴隷主的統治によって統治し、知性 (nousヌース) は欲求 (orexisオレキシス) を市民的政治的統治によって、……統治する」(『政治学』第一巻第五章)。

奴隷的統治が求める秩序が、基本的には他者の意志を考慮せず、統治者の利益を一方的に追求するものであるのに比し、市民的政治的統治の秩序は、自由人の自由な意志・欲求を相互の説得・合意の方式で追求する。このような仕方で

追求された秩序が、アリストテレスにおいては「正 (dikaiosunē ディカイオン)」とよばれるのである。

2 政治における秩序——正

さて、自由人が相互に他者の益を評議判断して合意に達したとき、そこに実現される秩序が、アリストテレスにおいて「正 (dikaion ディカイオン)」とよばれる。『政治学』第三卷第九章の規定は次のようである。

「正とは、誰かにとつての正であり、また先に『倫理学』で述べたように、配分される物に関しても、配分を受ける人々に関しても等しい方法で配分される事柄である。」(1280a15-18) いわば「各人に各人のもの」を配分する仕方が正であり、それを実現しようとする心的傾きが正義ということになるであろう。ここで注意すべきは、第一に、この正が、必ずしも安定的に、予件的に実現するものとされているのではなく、自由人の間の緊張と対立・闘争を通じて実現されると解されていることである。なぜなら「かれらはものの等しさには合意する (homologēi ホモログーシー) が、人の等しさについては合意しないから」(1280a18-19)。ここからして「もし均等な人々が均等ならぬものを、または均等ならぬ人々が均等なものを取得したり配分されたりすることがあれば、そこに闘争や苦情が生じるであろう」(『ニコマコス倫理学』第五卷第三章 1131a22-24)。

第二に、この「正」は、端的には比例「ロゴス」的配分として理解され、各人には、この比例関係を洞察する力としての理性と知性が内在する、とされていることである。質的に相違した各人が、やはり質的に相違したそれぞれの物を配分するさい、質的相違を量的相違に還元する知性(ヌーシ)と推理力としての理性とが働く、とされる。それらが各人の合意を調達するとき評議判断する理性といわれるのである。⁽⁷⁾

三 アリストテレス政治学における個人と共同

1 正義と個人と共同

この「正」の秩序が、アリストテレスにおいては、「共同の益 (to koinē synferon to koinē synferon)」と呼ばれるものであり、後世、共通善 common good コモン・グッドとされてきた事柄である。

アリストテレスの「正」は、この秩序に関わる個人が、相互に合意した配分の方式に従って実現されるものであったから、ここでの共同が、いわば個々人の利益の共通性を土台にし、個人の間で合意という形式の共同の意志を通して実現する、と解されている。

ここで注意すべきは、アリストテレスにおいては、対立する公私 (パブリック・プライベート) の二分法的思考は存在しないとであろう。個 (idios イディオス) から由来する個人 (idios イディオテス) は、「私」という意味を含みつつも、必ずしも「私」に限定されず、むしろ共通 (koinon コイノン) との対比において使用される言葉である。個人は家のなかにあっても共同を志向し、家もまた私的単位であるだけではなく共同的全体社会の単位でもあった。この個と共同の相互の関係は具体的には、教育論のなかで論じられるし、また所有論に関しても明確に論じられている。教育はアリストテレスにおいては、確かに教育制度の実施主体として国家が措置されており、また内容においても、人々が共同社会で生きていくための手段として読み書きそろばんを修得するだけでなく、正義をはじめとする共同的な徳を涵養することを狙いとしているのであるが、同時に自由な個人としての知的哲学的探求力の涵養も含んでいる。その意味において教育はアリストテレスにおいては個的であると同時に共同的でもあった。⁽⁸⁾ またアリストテレスの理想的所有原理は「個人的獲得、共同使用 (idia ktasis イディア・クテーシス、koina ktisis コイナ・クレーシス)」という仕方であらわされるが、これは個人の責任と自発性において獲得・生産・管理を行い、使用においては、共同使用に任せる、という形で正の実現が図られる原理なのである。⁽⁹⁾

2 共同の重層性

さらにまたこの共同は、空間的にも私人と公人を切り離してはいない。家における共同を基礎にしつつ、様々な共同の結合体 (κοινωνία コイノーニア) において共同の利益が追求され、最後に、国家においてこの共同の利益追求は最高の意義を獲得し、またその追求に強制力が付与される。したがってアリストテレスにおいては家においても共同的合意の帰結としての正が追求され、家の正が国家の正の範型 (παράδειγμα パラディグマ) となるのである。夫は妻を、自由人が自由人を統治するように、市民的政治的統治方式によって (πολιτικός Πολιטיκός) 統治し、父は子を、自由人に相応しく王的に統治する、とされる。

こうした統治はまた家族以外にも及ぼされ、成員の合意 (homologia ホモロギア) に基づいた統治が行われる。国家はまさしくこの共同の重層的形成の帰結であった、ということができる。

「他のすべての共同的結合を包み込んでいるものこそ、善をもっとも熱心に追い求めるものであり、またすべての事柄のうちで最高に権威あるものを追い求めるものであることは明らかなことである。そしてこれこそが、国家「ポリス」と呼ばれるもの、すなわち市民的政治的な共同的結合体 (コイノーニア・ポリטיケー) である。」(「政治学」

第一巻第一章 1252a4-7)

しかしながら、この重層した共同的結合体が、国家において最高の段階に達したとするならば、国家を超えた秩序はどのように構想されるのであろうか。そこには共同に追求される善は存在しないのであろうか。本稿の問題意識もその点におけるアリストテレスの思考を確かめることにある。そのまえにまずもって国家についてのアリストテレスの理解を再確認しておこう。

四 アリストテレスにおける国家

1 国家の多義性

こうして「正」の展開する領域が人々の独立自存できる範囲まで拡大したとき、そしてその「正」を担いうる共同的結合体（コイノニア）が、法的強制力を保持したとき、その時、国家なるものが登場する、とされる。¹⁰⁾

しかしここでも注意すべきは、アリストテレスにおいては国家もまた多様に語られていることである。「国家は多様に語られる。」（『政治学』第三卷第二章 1276a22）¹¹⁾

従って、『政治学』第一卷第一章の冒頭に語られている国家の定義は、「われわれの見るごとく」という視角から、国家が最高の市民的政治的（ポリテイコン）共同的結合体（コイノニア）とされ、第三卷では、国家は市民の特定の数の集合体と規定されている。「評議と裁判に関する統治職に参与する資格のある者をわれわれはいまや当の国家の市民といい、そして国家とは、端的に言って、生活の独立自存に十分なだけの、このような市民の集合体である、というのである。」（『政治学』第三卷第一章）

この国家规定は、いわば国家をその担い手から規定したものである。しかしアリストテレスが国家をまた目的因的観点から規定していることも周知の事柄であろう。

「国家とは、場所における共同的結合体ではなく、また彼ら相互が不正を犯さないことにするための共同的結合でもなく、交易関係のための共同的結合でもないことは明らかである。しかし国家が存在するとすれば、これらの事柄が存在することは必然的なことである。しかしこれらのすべてが備わっていたとしても、ただちに国家が存在するわけではない。国家は 家族によってであれ、一族の者によってであれ、善く生きることのための共同的結合体であり、完成と独立自存のための生の共同体である。」（『政治学』第三卷第九章 1281a29-34）

アリストテレスにおいては、共同的な地縁性、安全保障的共同性、経済的共同性は、国家存在の必要条件であり、国家の存在を究極的本質的に規定づけるものではないのであり、むしろ「善く生きる」という目的こそが国家存立の根本的条件であった、とされるのである。そしてこの「善く生きる」ということは、当然のことであるが、自由人にある個人的な善追求と共同的な善の追求の同時追求ということになり、それはまた「正」を追求する生ということになるであろう。

この目的論的観点からする国家体制論こそアリストテレスにおける国家規定の根幹であり、これがまた国家体制の区別を行う基準になる。すなわち、アリストテレスにおいては、国家体制は国家の中に住まう人々のある種の秩序（タクシス）であったから（「国家体制（ポリティア）は、国家のうちに居住する人々のある種の秩序（タクシス）である」）、このタクシスに着目して国家体制の区別がなされるのである。

「国家体制が、共同の利益を目指すものであれば、それは、端的な正に基づいて存在する公正な国家体制ということになり、他方、国家体制が統治者だけの利益を追求するならば、それはすべて誤りを犯した国家体制ということになる。」（『政治学』第三卷第六章 1279a19-22）

2 正合意論

さらにまたアリストテレスは国家をその形成因の観点から考察しているが、その点から見ると、国家は、特定の各人、またそれぞれの人間集団に内在する自然本性的な国家形成への「強い意欲（homeホルメー）」と指導者による国家形成への組織化がなければ実現しない、とされ¹²⁾、しかもこの国家形成への強い意欲こそは、共通の利益¹³⁾。「正」への実現志向であるとされる。

アリストテレスが、この「正」への志向を、まさに人間が言（logos ロゴス）をもつことそのものの中にみていたこと

は周知のことからであろう。

「動物の中で人間だけが言（ロゴス）を持つ。……言（ロゴス）は、有益なもの、有害なものを、したがってまた正と不正を明らかにするために存在する。事実、人間だけが善悪、正・不正、またその他の事柄について感受性を持つということ、これこそが他の動物に対して人間に固有なものである。そしてこれらのものを共有することが、家や国家を作る。」（『政治学』第一巻第二章 1253a10-19）

言うまでもなく、ギリシャ語のロゴスもまた重層的意味を持つ言葉であり、言語、表現、物語、から、根拠、理性、計算、比例等の広汎な意味を持つ言葉であるが、アリストテレスにおいては、ロゴスのラディカル・センスは人間に内在する直観的知性そのものを内包した理性という意味をもっていた、ということが出来る。

したがって、人間が、そして人間のみが持つ言（ロゴス）がまさに「正」そのものを探求し、追い求める力を有するということ、そこにアリストテレスは家や国家を形成する人間の究極的根源を見ているのである。

言（ロゴス）は単なる意志疎通の手段を超えた人間の知性の独特なあり方を示している、とアリストテレスは理解しているのである。この言（ロゴス）を有するがゆえに、人間各人は個人の善のみならず他者の善をも考量し、自己と他者との比例的配分のありかた、すなわち「正」を探求することができるのであろう。それゆえにまた共通善¹¹「正」が各人を結合に導くとされる。

「各人が美しく善く生きること、それぞれ関与することに応じて、共通の利益（ト・コイネー・シユンフェロン）が彼らを結びつける。実際、美しく善く生きるということこそ、共同的観点からみて、すべての人にとっても各個人にとっても、最大の目的なのである。」（『政治学』第三巻第六章 1278b21-24）

しかもこの共通の利益こそ、アリストテレスにおいては「正」そのものを意味していた。『政治学』の中でも繰り返しこの点が強調されている。

「市民的政治的事柄における善 (politikon agathon ポリテイコン・アガートン) とは正 (ディカイオン) のことであり、これはまた共同の利益のことである。」(『政治学』第三卷第十二章 1282b14-18)

ここで重要なことは、この「正」は、各人、各人間集団の強い意欲(ホルメー)に支えられた相互の合意(ホモロギア)の上に成立していることである。国家を成立させる強い意欲は、まさに「正」の合意にむけての志向ということになるであろう。

五 アリストテレス政治学における国際的秩序観

1 対外的秩序の原理

以上のように、アリストテレスの国家秩序は、人々の「正」への合意によって形成され、また維持されているものであるとすることができる。しかし注目すべきは、そうした観点がアリストテレスにおいて国際関係にも拡張されていることである。

「隣国の人々を、彼らが望もうと望まないにかかわらず、統治し、かつかれらを奴隷的に支配する方式を見出す能力をもつこと、これが市民的政治的事柄にかかわる者の務めであるとするならば、それは、ものをよく吟味しようとする人々にとってはあまりに奇妙なことと思われるであろう。なぜなら法に適っていない事柄がどうして市

民的政治的指導者や立法者の任務でありえようか。正義に適って統治するだけでなく、不正な仕方でも統治することは法に適っていない。実際、力によって支配すること（クラティン）は正義に適っていなくとも可能であるから。」
〔政治学〕第七卷第二章 1324b22-28〕

すでに述べたように、アリストテレスにおいては、統治（アルケー）は二重に措定されていた。自由人が自由人を、合意と説得によって一定の方向に導く方式を政治的市民的統治（ポリテイケー・アルケー）とし、他方、自由人が奴隷を、基本的には奴隷の意志を考慮することなく支配する方式を奴隷主的統治（デスポテイケー・アルケー）としたが、この箇所では、この統治の二重性を国際関係の在り方にも拡張して論じているのである。

アリストテレスにおいては、法は、人間の魂における行為規範たる知慮（フロネーシス）が、合意のもとに一定の強制力を付与されたものであるから、⁽¹³⁾ 合意のないむき出しの強制は、いかにそれが体系的整合的であろうとも法の資格を有するものではない。市民的政治的統治が法にかなった統治方法と理解されているのはこの点にもとづくのである。そうした観点から、アリストテレスにおいては、国際関係もまた、関係各国の法的関係に基づく統治が正義にかなった統治とされているのである。隣国を力によって支配するのは正義に適っていない、というのである。

しかしながら、多くの場合、国内においては市民的政治的統治を追求し、法的に統治している国家でも、対外関係においてはしばしば奴隷主的統治に陥ってしまう、という事態が生じる。このような現実もまたアリストテレスの指摘するところであった。

「しかし多くの人々は奴隷主的支配を市民的政治的統治であると考えているようであり、そして各人は自分たちにとっては正しくもないし、利益にもならないと言っていることを、他国人にたいして念入りに行うことを恥とも思っていない。すなわち人々は、自分達の間では正義に基づく統治を求めるのであるが、他国人には正義など意に介せぬのである。」（同 1324b32-36）

こうしてアリストテレスは、アテナイもスパルタも、こと国際関係においては他国を強制して自国の利益を一方的に追求する姿勢をとったと批判するのである。

たとえば、アテナイについては、ペルシャ戦役後のデロス同盟の対外関係について次のように描写している。

「この後、国家がすでに自信を深め、また多くの金が集まったので、彼（アリストティデス）は人々に覇権（ヘゲモニア）に参加し、田園を去って市街に住むように勧告した。……人々はこの勧めに従い、同盟の支配権を握った結果、キオス人とレスボス人とサモス人とを除いた同盟者たちに対し今までよりも一層奴隷的に統治した。」（『アテナイ人の国家体制』（第二十四章）¹⁴）

またスパルタについては『政治学』第七巻で繰り返し言及されている。たとえば以下の通りである。

「実際、いくつかの国においては、諸々の法や国家体制の目的が、隣国を奴隷的に支配することに置かれているのである。それゆえ、大部分の国々では、大多数の法律がいわば雑然と制定されているのであるが、もしどこかに法律が何か一つの目標に着目するところがあるとすれば、それはすべて力による征服を目的としている。たとえばラケダイモンやクレテがそうであり、そこでは教育や大部分の法律がほとんど戦争のために整えられているのである。」

（『政治学』第七巻第二章 1324b3-9）

こうしてアリストテレスにおいては、国家と国家の間にあっても、法に基づく、当事者間の合意に基づく市民的政治的統治の関係が築かれなければならないのであり、一方的な強制関係による隷属の関係は不正なものと看做された、と
いっていいであろう。

しかしながら、他方でアリストテレスは、国家形成に至っていない特定の人間集団の存在を想定して、このような人

間集団に対しては部分的に人間の隷属化を認めているようにも思われる。

「すなわち人々は、自分達の間では正義に基づく統治を求めているのであるが、他国人に対しては正義など意に介せぬのである。しかし、それは、もし一方において自然本性的に奴隷主的支配の受容に相応しい者（デスポストン）が在し、他方においてそうした者が存在しないと仮定しなければ、奇妙なことになるであろう。従つてもしそれが実状であるとすれば、すべての人を奴隷的に支配することを試みるべきではなく、奴隷主的支配の受容に相応しい者（デスポストン）をこそ支配すべきであろう。それは、ちょうど饗宴や神々への供儀において、人間を狩るのではなく、これらに適した獲物、つまり食べることのできる獣を狩るべきであるのと同様である。」（『政治学』第七卷第二章 1324b35-40）

このような叙述は、当然『政治学』第一卷第八章の奴隷制論の箇所と対応して理解されるべきであろう。

「従つて、もし自然が何ものも無目的には作らず、また何ものも無益には作らないとすれば、自然はこれらすべてのものを人間のために作った、と言わねばならないであろう。それゆえ戦争術（ポレミケー）もある意味において自然本性上、獲得術（クテティケー）の一つであろう。なぜなら狩猟術は戦争術の一つであろうから。それゆえ野獣に対しても、また人間のうちで、自然本性上支配される性質を持ち、しかも支配されることを望まない人に対してもこのような戦争術を用いるべきであろう。なぜならこのような戦争術は自然本性上正しいものであるから。」（『政治学』第一卷第八章 1256b20-26）

こうして、アリストテレスにおいては、国家の対外関係は二重の原理に依るべきものとされた。

すなわち、一方において、国家を形成する能力を有している人間集団にたいしては、合意と説得による法的関係によ

って、市民的政治的な統治関係にあるべきものとされ、他方で、自ら国家形成を遂行する力のない、したがって他人の奴隷主的統治を受け入れるしか秩序を形成しえない人間集団には、奴隷狩りという戦争行為も含めて、強制的な奴隷主的支配を行ってもよい、とされる。

しかしながら、先の引用文で注意すべきは、「これが実情であれば」という句の存在によって、この奴隷主的支配が、アリストテレスにとつて、ある種の現実的対応であることを示唆していることである。しかもこの「デスポストン」という存在はアリストテレスにおいては具体的に特定化された存在とは必ずしも言えないという点であろう。そこで問題になるのは、異邦人と訳されるバルバロイが奴隷に相応しいとする、当時のギリシャに存在した見解に対してのアリストテレスの位置であろう。以下この点を検討してみよう。

2 バルバロイとエトノス

さて、バルバロイという語は、ホメロスの『イリアス』第二巻では、トロイヤ側の陣営に参加したカリア人への形容詞バルバロフォノスから由来する語であるとされており、その語義は必ずしも明らかにされておらず、おおよそはギリシャ人から見た外国人、ギリシャ語を解さない人々を指す語としての意味を包含していたと考えられるが、次第に、とりわけペルシャ戦争以後、ギリシャ語を解さない非文明人としての蔑称ともなっていくた、とされる⁽¹⁵⁾。さらに、バルバロイが奴隷に相応しいとする見解は、『政治学』の第一巻に登場する文章によっても、当時のギリシャ人の多くが抱懐する見解であったことがうかがえる。

「ところが、バルバロイの間では、女性と奴隷とは同じ位置に置かれている。その理由は、異邦の民（バルバロイ）は、自然本性的に統治者たる者を持つておらず、彼らの共同的結合は、男奴隷と女奴隷のそれとなるからである。それゆえ詩人たちは、バルバロイと奴隷は自然本性上、同一であるとして、「ギリシャ人がバルバロイを支配するのは当然のいこと」と言っている。」（『政治学』第一巻第一章 1252b5-8）

実際、『政治学』の他の箇所でも、バルバロイが言及される箇所では、ギリシャ人との対比で用いられており、その性格が奴隸的である、とされている。

たとえば、第三卷の王制論を展開している箇所、「これらの王制と並んで、別種の君主制（モナルキア）があり、それは二、三の異邦の民（バルバロイ）のもとにある王制のようなものである。それはすべて僭主制に似た力を持っている。しかしそれは、法に基づき、父祖伝来の世襲によるものである。実際、一方で異邦の民（バルバロイ）はギリシャ人よりも、他方ではアジア人はヨーロッパ人よりも、その習性が自然本性上、より奴隸的であることによって、奴隸主的支配を少しも苦痛を感じずに耐えることができるからである。」（『政治学』第三卷第十四章 1295a16-22）

ここでは、バルバロイはギリシャ人と対比的に用いられ、しかもその習性が「自然本性的に、より奴隸的である」とされている。

第四卷第十章で言及されるバルバロイの記述も、第五卷第十一章で言及されているバルバロイの記述も、僭主制の成立との関連で指摘されており、第七卷第九章、第十章で言及されるバルバロイは、農業に従事する奴隸や居留民の出自と関連させて言及され、またその性質が奴隸的である者として特徴づけられている。

こうして『政治学』に登場するバルバロイは、異邦の民たる非ギリシャ人であり、その性質が奴隸的である人々、ということになり、また『政治学』での奴隸は、自らは評議・判断を下す理性を有しない者とされていたから、他者への従属を受け入れる柔弱な人々として描かれている、といってもいいであろう。

しかしながら、『政治学』第二卷第十一章では、異邦の民たるフェニキア系のカルタゴ人の国家体制は、「善く定められている」（1272b30）として評価されており、カルタゴ人がすぐれた国家体制（ポリテイア）を構築する能力を有する民であることが明言されている。

また第七卷第十章では、やはり異邦の民であるエジプト人に関して、彼らが市民を有する国家組織を持っていたと解されている。

「市民大衆（ト・ポリテイコス・プレートス）を種類ごとに分けることはエジプトから由来したことである。」（『政治学』第七卷第十章 1329b23-24）

しかも重要なことは、エジプト人が太古の昔から、「必要が不可欠なことを教える」ということによつて、法と国家組織（タクシス・ポリテイケース）を保持してきた人々であることが指摘されていることである。したがつてこの点からいえばエジプト人は国家を構築していたといふべきであろう。

「従つてまたその他の事柄も、ほとんどは長い時間のうちに度々見出されるか、いやむしろ教え切れないほど頻繁に見出されたものと見做すべきであろう。というのは必要不可欠なものとは必要性自体がそれを人に教えるように思われるから。さらにこれらがすでに備われれば、優位や豊かさに寄与するものが増大してくるのは理の当然であるから。従つて国家体制に関する事柄（タ・ペリ・タス・ポリティア）も同様な状況にあると考えられるべきであろう。そしてこれらの事柄がすべて太古の昔から存在するものであることは、エジプトの例がそれを示している。実際、彼らは最も古い人々であると考えられているが、常に法と国家組織（タクシス・ポリテイケー）を持つていたのである。」（『政治学』第七卷第十章 1329b25-33）¹⁷⁾

それでは、当時のギリシヤを脅かしていたペルシヤを、アリストテレスはどのように捉えていたのであろうか。不思議なことに当時のギリシヤ人にとつてもっとも大きな関心の的であつたこのペルシヤの国家体制に対しては、『政治学』のなかでは立ち入つた叙述はほとんど存在していない。ただ僭主制維持策を特徴づける統治方法（第五卷第十一章 1313a38, 1313b9）として、また権力を掌握した王が他国や他の民族「エトノス」に対する権力行使の事例（1284a1）として言及されているにすぎない。¹⁸⁾

ただペルシヤ人の集団を民族「エトノス」として言及している箇所は検討すべき論点を含んでいる。

「さらに他国を食う力のあるすべての民族（エトノス）においても、このような能力が尊重されている。たとえばスキタイ人やペルシヤ人やトラキア人やケルト人がそうである。」（『政治学』第七卷第二章 1324b9-12）

それではアリストテレスにおいて民族（エトノス）と国家「ポリス」とはどのように区別されていたのか。

『政治学』において民族（エトノス）と国家（ポリス）との違いを指摘している箇所は第三卷第三章の国家の同一性を論じる部分と、第七卷第四章の国家の規模を論じる部分であるが、いずれの箇所も民族「エトノス」は、何らかの地縁的一体性や種族的一体性を保持した人間集団であるが、それはしかし、国家を本質的に規定する市民的共同組織、共同的政治への関与組織を有しない集団として描かれている。

「同様に、同じ土地に住む人間たちについても、いかなる場合にその国家が単一であると見なすべきであるのか、が問題となる。というのはペロポネソスを一つの城壁によつて囲むということもできるであろうから。そしておそらくバビロンもそのようなものであるし、このようなものは、国家の外周というよりは民族「エトノス」の外周であろう。」（『政治学』第三卷第三章 1276a24-29）

したがってひとつの国家がひとつの民族からなるのがいいか、複数の民族からなるのがいいか、という問題や、国家の規模と民族の規模との関係が具体的に問題となりうるのである。

「国家の規模に関して、それがどのような大きさであるのがいいか、また一つの民族「エトノス」からなるのがいいか、あるいはより多くの種類からなるのが有益かは、市民的政治的指導者が忘れてはならない事柄である。」（『政治学』第三卷第三章 1276a32-34）

またエトノスは「異邦の民族、非ギリシヤ人〔牛田訳〕」や「未開民族〔山本訳〕」だけに該当する集団でもないこともあきらかであろう。

「しかしギリシヤ人の諸々の民族（エトノス）〔複数〕も、相互にやはり同じような相違を持つている。すなわちそのある者は、その自然本性が一方に片寄っているが、他の者は、その双方の能力をうまく混ぜ合わせている。」〔政治学〕第七卷第七章 1327b33-35)

こうしてエトノスは、ギリシヤ人や異邦の民（バルバロイ）を問わず、一定の地縁的、血縁的共通性やエトノスの共通性に基づく特定の人間集団を指している言葉であることが明らかである。

その点からみると、一方でペルシヤは明らかに一個の民族「エトノス」であることは先にみたとおりであり、他方で国家体制という次元では、王制として僭主制の特徴を強く帯び、そのなかにいくつかの民族「エトノス」を僭主制の統治方法に基づいて統治している王制的国家として把握していたのではないか、と思われる。

以上に見た如く、アリストテレスにおいては、カルタゴもエジプトもペルシヤも、それぞれ固有の特徴を持った国家として描かれており、異邦の民たるバルバロイの自然本性もまた国家を構築することを不可能にするほど奴隷的であるとは単純には言えない、ということになるであろう。¹⁹⁾

3 時代認識と政治理論

こうして、我々は、以上に述べてきた国家観を踏まえ、さらに国際関係に対する一定の原理的立場を念頭に置いて、アリストテレスの国際的秩序観を見なければならぬのであるが、さらに、かれの国家論の議論の次元が重層的であることにも注意することが必要であろう。

アリストテレス自身、『政治学』第四卷第一章で、自ら、国家論の次元を四つに腑分けし、(1) 無条件的に理想的な最善の国家にかんする考察、(2) 与えられた条件のもとでの最善の国家に関する考察、(3) 前提条件のついた国家についての考察、(4) すべての国家に適合する共通の国家についての考察、を区別しているが、国際的秩序を考察する場合もやはりこの視点を念頭において考察することが必要であろう。

その点から見れば、しばしば指摘されるアリストテレスの視野の狭隘さ、すなわち小さなポリスの世界しか念頭になく、アレクサンドロスの世界帝國的な世界はアリストテレスには無縁であった、という指摘は、次元を混同した理解といわなければならない。たしかに『政治学』第七卷の国家の規模を論じるところで、国家は「人口があまりに多いならば、民族 (ethnos エトノス) のように、必要なものは自足できるが、それは国家ではない」とされ、「一目で見渡すことができること」を国家成立の条件としているが、それは最善の国家の成立についての提言であることに注意すべきであろう。他方、前提条件のついた国家についての現実的な国家認識においては、広大な領域を統治するカルタゴもエジプトもペルシャも国家として認識され、「エジプト人ももとも古い人々であると思われるが彼らはいつの時代でも法と国家組織 (taxeis politikei タクシス・ポリテイケー) を持っていた。」(『政治学』第七卷10章 329b33-33) という記述も先に見たとおりである。また最盛期アテナイですら、「一目で見渡す国家」というにはあまりに広大な地域を統治していたと認識されていたはずである。

この点は、アリストテレスの国家理解がギリシャのポリスの都市国家だけを念頭においていたとする見解にも修正を迫るものとなるであろう。

まず第一巻の冒頭の国家形成論を検討してみよう。

「そして日常的需要を越えた用途のために、多くの家(オイコス)から組織された最初の共同的結合体(コイノニア)は村(コーメ)である。しかし村は、もつとも自然本性に即したものとしては、家の枝別れ(アポイキア)であるように思われる。それゆえある人々は彼らを「同じ乳を吸った人々」、「その子やその孫たち」と呼んでいる。そ

れゆえまた諸々の国家（ポリス）も、初期には王によって統治されていたのであり、今日でも諸々の民族（エトノス）も王によって統治されているのである。なぜなら彼らはすでに王によって統治されていた人々が一つに結合してきた人々であるから。実際、家はすべてその最高の長老によって王制風に統治されているのであり、したがって家の枝別れからなる人々も、同族者の集まりである以上、このように統治されているのである。」（『政治学』第一巻第二章 1252b15-22）

ここで登場する国家「ポリス」が、アリストテレスの定義する国家规定、すなわち正義を秩序の根幹とする、市民の政治的参加を組織的に保障する、「善く生きる」ための国家であるか、否か、については、にわかには即断することができないであろう。むしろこの箇所が続く文章で、村を超えた終極の共同的結合が国家である、とするアリストテレスの叙述は、上述の国家（ポリス）が厳密な意味での国家たりえないものであると想定することも可能であろう。

しかしながら『政治学』第三巻第十四章以下の叙述では、国家体制の一つとしての王制に言及し、しかもその例証として、初期ギリシャの国家を挙げているのである。同族的結合原理で統合されていた初期ギリシャ国家の王制も、国家としての統治構造を保持し、法的に統治される国家として描かれているのである。

「王制的な君主制の第四の種類は、英雄時代のもので、自発的に服従する者たちを統治し、しかも父祖伝来の世襲的なもの（パトリオス）であり、法に基づくものである。というのは初期において、諸々の技術や戦争において民衆の恩恵者となったために、彼らを一つに統合したり、土地を提供したりすることによって、民衆から自発的な服従を受ける王になったからである。事実、彼らは戦争における最高の命令指揮権を持ち、神官が関与しない宗教儀式を主宰し、またこれに加えて、訴訟に対して判決を下したからである。」（『政治学』第三巻第十四章 1285b3-11）

ここでわれわれは、アリストテレスが、初期ギリシャに登場する王制を、国家体制の範疇に入れていることを確認す

ることができ(2)る。

さらに重要な点は、王制が、アリストテレス当時の各エトノスの実情だとも語られていることによって、この王制論は、アリストテレスの当時の国際的政治状況認識ともなっていることである。

そのような王制認識においてもとくに興味深いのは、アリストテレスによって絶対王政パン・バシレイアと呼ばれた王制である。これは、まさしくエーゲ海を隔てて今なおギリシャの諸ポリスに対して威圧的に君臨するペルシャ帝国と表裏の像であるように思われる。

「王制の第五の形態は、各々の民族(エトノス)や各々の国家が共同の事柄に最高の権威を有するように、万事について一人で最高の権威を有する場合の王制である。それは家政的統治(オイコノミア)の方式に従って秩序づけられたものである。実際、家政的統治は、家の王的統治であるように、この王制は、一つまたはそれ以上の、国家(ポリス)あるいは民族(エトノス)の家政的統治である。」(『政治学』第三卷第十四章 1285b29-33)

ここで言及されている家政的統治は、家の王的統治であるといわれているように、家長が家の自由人たる成員を、家長が最高権威を掌握する方法で、家の共同善実現を目的として行使する統治であり、その家政的統治の原理が、国家全体に拡大したものがここでの王制ということになる。しかもその王制の中にはいくつかの国家(ポリス)や民族(エトノス)が包含されている。

アリストテレスはこの統治形態の王制をパン・バシレイアと呼んで、王制の中でも最高の次元に属する形態であると理解している。そしてその対極に立つのが、僭主制の第三形態である。

「また第三の僭主制があつて、それは最も僭主制的であるように思われるもので、絶対的な王制に対応するものである。このような僭主制はなにものにも説明責任を負わず、自分と同等な者か、あるいは自分より優れた者たちす

べてを、統治される者の利益のためではなく、自分自身の利益のために統治する君主制にほかならない。それゆえ、この国家体制は統治される者の意志に反する国家体制である。というのは自由人なら誰も心からこのような統治に耐えようとしなからである。」〔政治学〕第四卷第十章 1295a17-23)

パン・バシレイアがこの僭主制の第三形態たる最悪の支配に暗転し、その最悪の僭主制によってギリシヤ全体がペルシヤの統治方式で、すなわち奴隷主的方法で統治されるのではないか、という危機感はその当時のギリシヤ人たちの共有するところでもあったはずであろう。

こうして第三卷・第四卷の王制・僭主制論は、ギリシヤ史への歴史認識の問題であるだけではなく、アリストテレスの現実的な国際状況認識の基礎的視座としても理解されなければならないであろう。

4 国家連合としてのポリトイア politeia

さらに重要な点は、アリストテレスの同時代のギリシヤにおいては、すでに単一のポリスの個別的な政治が有効であるとは誰も信じていることができない時代となっていた、ということであり、アリストテレスもそうした時代への対応に無神経ではいらなかった、という点である。

確かにアリストテレスの学問的成熟期のBC三三四年から三二二年の十二年間はアテナイがマケドニアの覇権の下に、例外的に平和を享受した時代であったが、政論家のあいだでは、マケドニアの下にポリス連合を形成しペルシヤの脅威に対抗することを提起するイソクラテスの議論と、アテナイが独自のポリス連合を率いてマケドニアの覇権を打ち破ろうとするデモステネスの議論が対抗していたのであり、すでに一ポリスの孤高の独立維持を志向する議論は時代遅れになっていったといってもいいであろう。⁽²²⁾

それではアリストテレスの議論の中にそうした問題状況へ対応は存在しないのであろうか。ここで以下の注目すべき箇所を検討しよう。

「今度は市民がどのような自然本性を持つべきかを述べよう。ギリシャ人の評判の高い諸国家（ポリス）を観察し、さらに人の住む全世界が、もろもろの民族（エトノス）によって分割されている有様を観察するならば、この問題をほぼ理解することができよう。すなわち寒冷地に住む諸民族（エトノス）、とくにヨーロッパ地方に住む諸民族は氣概（*tymos* テュモス）に富んでいるが、思考力と技芸（*techné* テクネー）には乏しい。それゆえ彼らは諸民族のうちでも比較的自由であり続ける一方で、国家を組織できず（アポリテウタ）、近隣の人々を統治できない。他方、アジアの諸民族は思考力と技術の魂を持っているが、氣概に乏しい。それゆえかれらは常に統治され奴隷化されている。しかしギリシャ人の種族（*gené* ゲネス）は地理上両者の中間を占めているように、氣質上も両者の要素を持っている。すなわち氣概と思考力に富んでいる。それゆえ彼らは自由であり続け、もつとも優れた政治的国家的組織を持っている（*politeuomenon* ポリテウオメノン）。そしてもし彼らが一つの（*μία* ミア）国家体制（*politeia* ポリテイア）を獲得するならば、すべての者を統治することができるであろう。」〔政治学〕第七卷第七章 1327b19-33〕

ここにはギリシャの民族的集団がヨーロッパとアジアの民族集団の中間に位置していることが述べられているだけでなく、この両集団から緊張を強いられることが読み取れるであろうし、そうした観点から、ギリシャの諸ポリスが連合して、これらの世界に対抗する可能性が検討されている、ということができよう。しかもそうした視点からの考察において、彼らギリシャ人は一つの国家体制（*μία politeia* ミア・ポリテイア）を獲得するという展望が語られている。

ではこの「一つの国家体制」とは何であろうか。ギリシャ人全体を統合する巨大な民族的国家を構想していたのであろうか。

しかし他方で、この箇所はアリストテレスの無条件的な理想的国家体制を論じているところに置かれており、その点から言えば、国家は巨大な規模であってはならない、とされているのである。²³

アリストテレスにおいては、この提言はそれ以上の表現を持たないため、明確にその内容を規定することはできないであろう。しかし論理的可能性としては、ポリス連合、一個の国家連合、あるいは連邦制としての内容を構想したと理

解することは可能であろう。ポリスは多様に語られるものである以上、国家の最高権威もまた多様に構想されうる。⁽²⁴⁾そして国家の最高権威が基本的には一元的ではありつつも、多元的要素を持つことも十分に想定されるからである。もしそうであれば、これは、アレクサンドロスが構築した帝國的なヘレニズムの政治状況へのアリストテレス自らの対応とみなすことができるのではないだろうか。⁽²⁵⁾

六 結びに代えて

こうしてアリストテレス政治学における秩序（タクシス）が重層的構造になっていることが明らかになったが、こうした観点から、先にみたりベラル・コミュニティアン論争を振り返ると、およそ次ぎのようにいうことができる。コミュニティアンが強調する、「人間がロゴスをもった動物」という規定も、ロゴスの意味が重層的であることを念頭におけば、ただちには、人間は言語共同性を与件として持つ存在だという理解は引き出されてこない。ロゴスは言語であるとともに知性（ヌース）と理性（狭義の意味のロゴス）を意味し、知性的存在として人間は言語的、伝統的共同性を超えていく可能性をつねに持っているからである。

他方、自由と平等の思想的源泉としてアリストテレスを評価するリベラルな理解については、アリストテレス政治学の重層的視座―理想的国家論と現実的国家論の混同があるように思われる。またアリストテレスの理想的国家論のなかにも存在する奴隷制の位置の重さへの無理解が存在しているように思われる。事実アリストテレスにおいては、自由と平等を実現する理想的国家はほとんど実現不可能であるものとして措定され、現実的国家論においても、歴史的与件（伝統）や肉体的与件によって制約された前提のもとに、自由と平等は大きな制限を受けるものと解されている。また現実可能とされる国家の形成や維持において追求される「正」の内容も、歴史的社会的制約を受けるものと解されている。地縁的種族的共通性に基づく広大なエトノス集団の上に構築される巨大な王国の形成もまた現実的な国際社会認識としてアリストテレスにおいて成立しているのである。この点からすればアリストテレスの思想はコミュニティアンの境地

に近いといってもいいであろう。しかしながら、別の拙稿で述べたように、アリストテレス政治学の全体的ベクトルは、共通善、また最高善への無限の接近を志向する実存的な善志向にあったのではないか、と思われる。⁽²⁰⁾

現実的な国際的政治状況を見据えつつ、なお国家連合の構想を掲げてポリスの狭隘さを越えつつ、同時にギリシャ固有の国家体制を維持しようとしたアリストテレスは、その意味においてきわめて現実的思考の持ち主であったといっているであろう。しかしながら、それにもかかわらず彼の構想は無条件の意味での理想国家の構築の視座から提起されていることも事実である。アテナイやスパルタそれぞれ自体がもっているエトノスの狭隘を乗り越え、ギリシャ全体の共通善を志向しようとしたアリストテレスの思考がこの単一の国家体制としての構想ではなかったであろうか。

「一般的にいえば、万人は、父祖伝来のもの (to patorion・パトリオン) よりも善きもの (tagaton・タガートン) を求める。」(『政治学』第二巻第8章 1269a3-4)

アリストテレスのテキストは、基本的に *Oxford Classical Texts* に拠り、引用は拙訳に基づいている。

また『政治学』の注解については、もっとも重要なものは以下のものであり、本論文の執筆において参照した。

- ① W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*. Vol. I-IV.
- ② *Oxford Clarendon Aristotle Series, Politics I, II, III and IV*.
- ③ F. Schürmann, *Aristoteles, Politik*. I, II, III and IV.
- ④ Aubonne, *J. Aristotele Politique*. I, II, III, IV and V.

(1) S. Mulhall and A. Swift, *Liberals and Communitarians*. 2nd Ed. Blackwell, 1996 『リベラル・コミュニタリアン論争』(ムルホール、スウィフト、勁草書房 二〇〇七年) 参照。最近のアリストテレス政治学理解の動向については、F. D. Miller, Jr., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. (Oxford 1995), R. Kraut, *Aristotle Political Philosophy*. (Oxford 2002) を参照(51)。
今日でもなおアングロ・サクソン世界のアリストテレス政治学理解に圧倒的影響力を保持している E. Barker のアリストテレス

理解は、このコミュニティアンの理解とリベラルな理解の中間に位置しているように思われる。その点に関しては、拙稿「アリストテレス国家論の位相」(岡山大学法学会雑誌 第57巻第2号 二〇〇七年) 参照。

(2) 岩田靖夫『倫理の復権』(岩波書店 一九九四年) 参照。

(3) アリストテレスの国際秩序論については最近Lloyd P. Gerson, "The Morality of Nations: An Aristotelian Approach" in *Aristotle's Politics Today*. (Edt. L. E. Goodman/ R. B. Talisse 2007. New York) pp.77-91. の論考がある。その論文の中心論点は「民族(エトノス)は道徳的行為主体であるか、否か、という点であるが、そのアプローチは筆者と異なっている。確かに、アリストテレスにおいては、民族は、以下に述べるように、正義∥共同善を法的に実現することを使命とする国家と比較すれば、その道徳性において劣る共同的結合体(コイノニア)であるが、それもまたコイノニアである以上、あらゆるコイノニアに内在する正義と友愛の要素を何ほどかは分有する、と筆者は理解する。

(4) *Greek-English Lexicon*, Liddell, Scott, New Edition. (1968 Oxford)

(5) 『ニコマコス倫理学』冒頭の一句。

(6) 「自由人と奴隷」という対比の中で語られる、政治的・社会的条件を示す「自由」理解の他にも、エートス論、存在論のレヴェルでの「自由」理解がアリストテレスの自由論に存在している。『形而上学』第一巻第二章の規定を参照。「他の何らかの効用のためでなく、また他人のためでなく己自身のために生きている人を、自由な人と規定しよう。」また自由を勝手気ままな恣意的自由意志と解する視点も存在している。「自由とは、何であれ人が自分の欲することをなすことである、と考えられている。したがってこのような民主制では、各人は自分の欲するままに、エウリピデスの言葉によれば、「きまぐれにほしい物を追い求めて」生きる」(『政治学』第五巻第九章 1310a31-34)

(7) 以上のアリストテレス正義論の骨格については、拙稿「アリストテレス政治学における「正」の位相」(岩波書店、『思想』二〇〇六年九月) 参照。

(8) 以上のアリストテレスの公私論、教育論については、拙稿「アリストテレスにおける「公的なもの」の位相」(『思想』二〇〇四年十一月) 参照。

(9) 拙稿「アリストテレスにおける所有論の位相」(東京大学東洋文化研究所『研究彙法』第11号 二〇〇五年) 参照。

(10) 以下の国家論の詳細は拙稿「アリストテレス国家論の位相」(岡山大学法学会雑誌) 第57巻第2号 二〇〇七年(二月) 参照。

(11) 認識対象、定義の多義性はアリストテレス形而上学の哲学的基本視座でもある。「実有(ウーシア)は多様に語られる」(『形而

上学』第七巻を参照)。

(12) 『政治学』第一巻第一章 1253a30。

(13) 『ニコマコス倫理学』第十巻第九章に「法とは、何らかの知慮や直知から発する言であり、強制的な力をもっているもの」とある。

(14) *Loeb Classical Library, Aristotle, Athenian Constitution*, p.72.

(15) 『イリアス』(松平千秋・岩波文庫)「ナステスの率いるのは蛮語を話すカリヤ人」(B867) *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. (Heidelberg 1973) B. I. p.219. なお、バルバロイの語義の変遷については、庄子大亮「古代ギリシャとヨーロッパ・アイデンティティ」(『歴史としてのヨーロッパ・アイデンティティ』山川出版社、二〇〇三年)参照。

(16) ツキディデスには、文明化の遅れた集団としてバルバロイが言及されているが、ギリシヤ人とバルバロイという対比的把握自体は、トロイア戦争以前には存在しなかった、とされている。Thucydides, *The Loeb Classical Library*, B. 1p. 6-10.

(17) この下線部の「常に」はギリシヤ語テキストにはなく、ベルネイ、ズゼミールによる追加とされているが、クラウトによれば、これは、アリストテレスのこの箇所の文章の理解には不可欠である、とされる。R. Kraut, *Aristotle Politics*, VIII, p.112.

(18) アリストテレスが書いたのか弟子そのほかの人物が書いたのか、まだ確定されていない『オイコノミシア』(岩波版全集では『経済学』と訳されている)では、ベルシヤのサトラップ制の財政が分析されている。アリストテレスやその弟子たちの視野が当時のベルシヤやエジプトに及んでいたことは確かであろうし、オイコノミアが家の経済のみならず国家の経済を含むものであったことは、『政治学』第一巻第十一章末尾の叙述からも明らかである。

(19) ギリシヤ人とバルバロイの自然本性フュシスの相違のレヴエールについては全体としてアリストテレスの叙述の中では極めて不明瞭なままになっている。この点は『形而上学』第一巻の「人間の自然本性は多くの点において奴隷的である」という叙述においてはさらに相対化されるであろう。Metaphysica, 982b29-30

(20) 出隆の岩波文庫『形而上学』の訳者解説三六二ページ参照。

(21) テキストのこれらの箇所においてギリシヤ初期に登場する王制が、その同族的支配にもかかわらず、王制という共通善に配慮する統治が可能なものと理解されているのは、アリストテレスにおいての家統治はまずもって自由人の自由人になりたいとする統治であった、ということが前提とされているのであり、また同族間の統治も基本的には市民的政治の原則にしたがったものであることが前提とされている。アリストテレスにおいては、家における奴隷主的統治は厳密には王制的統治ではないのである。この点

プラトンの理解とも径庭を有するであろうし、のちのヘーゲルのな歴史理解とも異なるものであろう。

(22) この時代に関する研究の最近の成果として、澤田典子『アテネ 最期の輝き』(岩波書店 二〇〇八年) 参照。またこの時代のスタンダードな研究として『*The Cambridge Ancient History* Vol. VI (1969)』を参照のこと。

(23) クラウトもまた、この箇所を解釈として、現存のギリシアの各ポリスを下位単位として包摂しつつ個々のポリスにある程度の独立自存の権利を認めた、上位の単一の政治組織への組織化、連携化の構想として理解している。R. Kraut, *Aristotle Politics B VIIIand VIII*. (Clarendon Aristotle Series 1997 Oxford) p.95.

シュトルンプの注釈によれば、この箇所の解釈には、(1) ギリシア全体を一つの国家 (state) にする、(2) ギリシアを連邦制 (コンフェデレーション) に組織する、(3) コリントス同盟のように、マケドニアのヘゲモニアのもとに、帝国主義的に統一する、という見解が存在している。ここでも問題は国家とはなにか、連邦制とはなにか、帝国とはなにか、があらためて政治学的に問われざるべきであろう。E. Schürumpf, *Aristoteles Politike Buch VII/VIII*. (Berlin 2005) p.338-342.

(24) 今日まで、アリストテレスの「*Kyrios Kyriotes*」は「主権 sovereign」と訳されてきたが、筆者はそれを「最高の権威」と訳している。この言葉の概念については別稿で検討する予定であるが、R. G. Mulgan, "Aristotle's Sovereign," in *Political Studies*, 18 (1970), pp.95-111 を参照。

(25) アレクサンドロス最晩年には、アリストテレスとの見解の相違や政治的緊張が存在したとする伝承が伝えられている。それがいかなる点に基づくものであったのか、は不明である。『アルタルコス英雄伝』「ちくま文庫中」参照。

(26) この点については拙稿「アリストテレス国家論の位相」(『岡山大学法学会雑誌』第57巻第2号 二〇〇七年一二月) 参照。

グローバル化と共同体論の位相転換

——コスモポリタン・コミュニタリアン論争の行方

押村 高

はじめに

個別の共同体がそれ自体で道義的な価値を有するのか、あるいは「類」としての人間、また共同体を構成する個々人こそが道義性の源泉であり、共同体の価値は彼らの同意、選択、契約に由来するのか。この「共同体をめぐるアポリア」の起源を、おそらくわれわれはストア派やキケロの著作にまでさかのぼることができる。⁽¹⁾

とはいえ、この問題の本質は時空を越えて同一であるとしても、論争の軸は時代や歴史により振幅を経験している。実際に、ポリスの政治哲学から古代ローマの万民法理論、中世のレスプブリカ・クリスティアーナを経て、近代の社会契約論、国家有機体論、ナショナリズム、そして今日の自由主義国家論にいたるまで、攻守や主役が入れ替わり、この論争は今日においても決着をみることがない。

ロールズの正義概念の定式化を契機に一九七〇年代に始められたリベラル・コミュニタリアン論争もまた、このアポリアと無縁ではなからう。つまりコミュニタリアンは、個別の共同体こそが道義的価値の成立しうる場であり、個人の

行動の道義的価値を判定する一つの基準になりうると考える。それに対して、道義的個人主義の立場をとるリベラルは、価値の由来においても価値認識の前提においても、共同体が個人に先行するという考え方を受け容れていない。

いずれにしても、リベラル・コミュニタリアン論争の隆盛は、グローバル化に起因する伝統的な共同体の動揺、多文化主義の進展という背景の中で、さらに諸個人のアイデンティティが流動し、個人と共同体の間柄が問い直されている中で、このアポリアを論ずることの意義が失われたわけではないことを物語っているのかもしれない。

しかしながら、政治哲学の最重要課題の一つである「グローバル化の中の共同体の位置づけ」という問題と相対するさいに、リベラル・コミュニタリアン論争から得られる回答には制約があることも次第に明らかになりつつある。なぜならば、リベラル、コミュニタリアンともに、共同体の性格やその境界についてはかなり閉鎖的、静態的な観方を採用しているからであり、またコミュニケーションや道義の共有による「新しい共同体の創設」といった視座をそれらに期待することが難しいと思われるからである。

しばしば指摘されてきたように、リベラルは個人より出発する社会構成原理の普遍的な性格を強調するため、「共同体の具体的な枠組み」については沈黙することが多い。その沈黙は、むしろ個人の道義的な「自己決定」の制度的な庇護者として、既存の国民国家を暗黙の前提としている証拠なのかもしれない。⁽²⁾ このことは、J・ロールズの国境に対するほとんど無条件の肯定姿勢によっても明らかにされている。つまりリベラルの共同体論は、一方で国民国家による秩序が有効に機能している場合にしか、その論理的妥当性を獲得し得ないことになる。

他方、コミュニタリアンにも同様な死角が認められる。コミュニタリアンは、道義則の普遍妥当性を強調するリベラルと異なって、それぞれの居場所を持つ共同体が固有の正義に適った形で政治を実践した場合、共同体内部の道義則を他の共同体に適用できることは、むしろ例外的であると考えている。

その論理的な帰結として、共同体間の関係についてはある種の不干渉主義が推奨され、さらにそれぞれの共同体が対等の関係に立つことによってグローバルな連帯や秩序が自生するとみなされる。多様な共同体の共存の結果として立ち現れたグローバルな体制をコミュニタリアンが道義的に「中立」と考えがちであることは、M・ウォルツァーの国際関

係における「道義のミニマリズム」の提唱にはつきりと示されている。⁽³⁾

しかしながら、グローバルな秩序は、共同体間の不干渉主義によりもたらされ、保たれているわけではないし、また不干渉主義を貫くことができれば、道義的に中立な秩序が自生するわけでもない。今日の秩序は共同体間の利益団体政治の産物でもあり、むしろ非対称な権力関係の結果として生まれたものが一般的である。にもかかわらず、コミュニティアンは「帝国」や「干渉」を批判する以外に、共同体間のデファクトな権力関係にまで踏み込むことが少ない。これをコミュニティアンのオプティミズムと名付けることもできよう。

もとより、この地表には複数の共同体が存在する。それらは、国家と国家、民族と民族のように水平的関係に置かれることもあれば、国家と民族集団、地域機構と国家のような垂直的關係に置かれることもある。また水平的関係にある二つの共同体が、協調的關係に立つこともあれば、敵対的關係に立つこともある。

とくに、グローバル化は、様々な文化を帯びた諸個人の交流の機会を増大させたばかりでなく、共同体同士の接触を頻繁にし、軋轢や摩擦を生じさせる原因ともなっている。いいかえると、共同体についての関心は、リベラル・コミュニティアン論争の射程を越えて、「共同体間の道義性の競合」や「個別共同体を横断する道義共同体の構築」という問題に移行しつつある。

そこで本稿では、近年、国際政治思想研究においてその意義を再評価されたコスモポリタン・コミュニティアン論争を手掛かりとしながら、右の新しい課題についての代表的な二つのアプローチを検討し、もって共同体論争の位相転換の可能性を模索してゆきたい。

第一節では近代におけるコスモポリタン・コミュニティアン論争の由来をカントにたどり、第二節ではコスモポリタン・コミュニティアンそれぞれの立場を検討しながら、論争点を明確化することをこころみる。さらに第三節では、とりわけ今日における論争の中心テーマとみなされる国際的社会的正義の問題について、両者による応酬を概観し、それが一つの方向に収斂しつつあることを見届けてみたい。

一 起点としての「・カント」

コスモポリタン・コミュニタリアンという対抗軸は、ロンドン大学のC・ブラウンによって次のように再定位された。

コスモポリタンとコミュニタリアンの対抗は、規範的な国際関係理論における最も中心的な課題と直接かかわっている。その課題とはすなわち、道義的価値が、人類全体とは対立するような、あるいは個々の人間の要求とは対立するような個別の政治的集団に与えられるべきか、という問題である。

コミュニタリアン思想は、ここに道義的な対立があるとはみなさないか、むしろ共同体に中心的な価値を付与するという明白な傾向がある。これに対してコスモポリタン思想は、道義的価値の究極の源泉を共同体以外の何かに求め、共同体が（道義において）中心的な位置を占めることはありえないと考える⁽⁴⁾。

もちろんわれわれは、このような対抗軸の由来を古典古代にまで遡ることができないわけではない。ポリスの政治思想家の圧倒的多数は個別の共同体が論証の必要のないほどの「自然的価値」を有すると考えていたが、メテイクス(metics, μετοικος)といわれるゼノン、クレアンテス、クリュシッポス、そしてキケロによって共同体の道義や法律が「内省」の対象とされ、また世界市民のアイデンティティが生まれてからは、個別の共同体が道義的にみて人類社会より上位にあるのかあるいは劣位にあるのか、という疑問をめぐり論争の新しい次元が開かれていたからである。

しかし、グローバルな秩序構築への貢献を意図しつつコスモポリタンとコミュニタリアンの論争の由来をたどるという限定された関心において、この論争を古典古代や中世にさかのぼる必要はないかもしれない。むしろここでは、ポリスという共同体ユニットの崩壊、またマケドニア、ローマの越境的な支配が共同体を越える道義則の探求を促したという状況と、今日の国民国家ユニットの動揺という状況との類似性を、確認しておくことで充分だと思われる。

コスモポリタンとコミュニタリアンの論争は、近代国民国家が輪郭を整えつつあった一八世紀に、国民共同体の道義

的価値をめぐって再開された。その意味で、近代におけるこの論争の由来をI・カントにたどることが通例となつてい
る。実際に、共和主義の実現可能な空間として国民国家を想定していたカントが、主権国家の論理とは位相の異なつた
コスモポリタニズムを次のように定式化したとき、その論争が開始された。

諸人民すべての可能な統合体は、自分たちの可能な交流に関する一定の不変的な法則を意図しているが、そのか
ぎりでの法を、コスモポリタン法と呼ぶことができる。⁽⁵⁾

カントの定式において、国民国家という区画がとくに非倫理的というわけではないが、それを上回る倫理的、法的義
務もまた存在するのである。コスモポリタン法と呼ばれるこの概念は、国民国家よりも相応しい道義共同体を模索する
という人間の権利や義務に由来している。

すべての人との共同体をこころみる、その目的で地球のあらゆる場所を訪ねるといふコスモポリタンの権利が廃
棄されてはならない。⁽⁶⁾

区画の内部で人間が共和的な体制を構築し、道義的進歩を達成しようとしても、その枠を「最終的に画定すること」
は、よりよき共同体の形成という人類の道義的責任に照らして妥当ではない。人類の道義的退行を阻止するためにも、
移動の可能性を残しておくことが人類的な義務だとみなされている。

この区画を越える道義への指向性こそ、のちのコスモポリタンのほぼすべてが手掛かりを求める道標となつたもので
ある。たとえば「カントの永遠平和の理念」という論文を公表したハーバースは、カントが「あらゆる法治状態の根
拠を、誰もが人間であることから生ずる根源的権利に求めている」ことを理由に、カントの国家主権擁護論に修正を施
した。さらに、その原理を徹底させるには「個人が権利の担い手であることを明確にし、また、近代法秩序に譲渡不可

能な個人主義的性格を付与しなければならない」と論じてまで、カントのコスモポリタン権を国家主権をも上回る人権の思想の源流とみなそうとしたのである。⁽⁷⁾

しかしながら、一八世紀啓蒙思想家のカントは、コスモポリタンの権利義務を明確に述べたことよってのみ、この論争の起点とみなされているわけではない。かれは、近代でほぼ初めてこのコスモポリタンとコミュニタリアンの対立それ自体を「対自化」したことによってもまた、この論争の開始者とみなされる。

カントが、人類共同体という秩序と国民共同体が築く秩序のジレンマをいかに鋭く自覚していたかは、かれがコスモポリタン法 (*ius cosmopolitanum*) と万民法 (*ius gentium*) をあえて弁別したことによって明瞭に表わされている。カントは『永遠平和のために』の第一補説において、次のようにいう。

自然は、賢明にも諸民族を分離し、それぞれの国家の意志が万民法を理由付けに用いながらそのじつ策略と力によつて諸民族を自分の下に統合しようとするのを、防いでいるが、しかし自然は他方でまた、互いの利己心を通じて諸民族を結合するのであつて、実際コスモポリタン法概念だけでは、暴力や戦争に対して、諸民族の安全は保障されなかつたであらう。⁽⁸⁾

カントの論理において、国際関係の秩序は、コスモポリタンの権利義務とコミュニタリアンの政体の調和の上に成り立つべきものであつた。すなわち、平和のためのプロジェクトとは、まずルイ一四世の「世界君主国」のような帝國(不正な政治共同体)的野望を阻止しつゝ共和制実現のための空間を確保すること、つまり各地域や各民族を地理的にもしくは管轄権限において分離することではならなかつた。

この分離は国内的公民状態を保護し、「諸国家による秩序」の必要条件をもたらすのであろう。しかしながら、そのさいにカントは、各地域や各民族を横断する訪問権(他の共同体をこころみる権利)が主権によつて妨げられないための保証を求めている。この訪問権は、人間の「類」としての性格に由来するものであり、よりよき道義共同体を構築する動機と

なり、その限りで人類の道義的進歩の動因となりうるものである。

さらにカントは、道義に適った永遠平和を樹立するのに、なお通行権や訪問権の保障だけで充分であるとはみなさない。分離された各地域や各民族が武力に訴えるという事態を改善するために、自由な諸国家による国家連合を「創設」しなければならぬという。この国家連合こそが、国家間関係に公民状態をもたらすための充分条件となるのである。⁽⁹⁾

国民国家という具体的な区画に基づいた秩序を擁護しつつ、論争の軸それ自体を対自化していたという点からすると、カントが今日でいうところのコスモポリタンの呼び名に値するかどうかは、議論の余地あるところであろう。むしろコスモポリタン思想家として言及される最大の理由は、カントがコミュニタリアン思想家ヘーゲルによつて主要な標的とされたことにあるのかもしれない。

実際に、G・W・F・ヘーゲルという伝統主義者、保守主義者が、「モノローグ」を通じた普遍的な当為命題の導出を批判の俎上に載せたとき、コスモポリタンとコミュニタリアンの対立が決定的となったからである。ヘーゲルは『キリスト教の精神とその運命』において義務と傾向性、もしくは普遍と個別というカントの二元論に異議を申し立てて以来、カントの普遍主義の克服を終生のテーマの一つに設定していた。

『法の哲学』においてヘーゲルは、あたかも有機体に個体と個体を隔てる明確な輪郭があるように、民族共同体にも実体としての境界があり、その内部でのみ血の通った道義関係が妥当すると考えたのである。ヘーゲルの国家思想によれば、有機体（政治体）の輪郭は、それがまさに外に向かつて個別であることにより、内に向かった「一般」が担保されている。

国家という倫理の実体は、おのれの現存在すなわちおのれの権利を、抽象的な在り方においてではなくて具体的な在り方において直接にもつていうこと、そして道徳的命令とみなされる多くの普遍的思想のうちの一つではなく、権利のこの具体的な在り方だけが倫理の実体の行動やふるまい方の原理たりうる、ということである。⁽¹⁰⁾

諸国家は独立性をもったものの関係において相互に特殊の意志として相對しており、条約が効力をもつこと自体この特殊の意志に因ることであり、しかも一国全体の特殊の意志は、その内容からすればその国家内の福祉一般である。そうである以上、この福祉こそが、国家の他の諸国家に対する態度を規定する最高の法則である。¹¹⁾

カント思想がコスモポリタンすべてのマニフェストになったとすれば、この人倫共同体という発想は、いうまでもなく、Ch・テイラー、M・ウォルツァー、M・フロストを始めとするコミュニタリアンにほとんど無限ともいえるほどの着想を与えることができた。ヘーゲルはまた、コミュニタリアンがコスモポリタニズムを批判するさいに常套句として用いる「空疎」「根無し」「具体的状況を欠いた」という用語のグロサリーを提供し、アンチ・コスモポリタニズムのプロト・タイプを築き上げたのである。

二 コスモポリタンーコミュニタリアン対抗軸の再設定

コスモポリタン思想とコミュニタリアン思想の対抗は、二〇世紀後半以降のグローバル化という文脈においては次のように再定式化される。コスモポリタンとは、権利義務関係が地理的な境界を伴う、かつ慣習化された政治共同体においてのみでなく、区画のない(グローバルな)場においても成立すると考える思想家を指す。

彼らに従えば、人間の義務は、共同体の成員であると同時に人類の一員であることにより生ずる。それゆえ、同じ共同体の他者に対する義務のみでなく、共同体外の、あるいは他の共同体の成員に対する政治的ないし道義的義務を具体的に構想することができる。

Ch・ベイツによれば、道義性が政治的共同体内で自己完結するということがあつてはならず、その意味で、「諸国家内の出来事が、その外部からの道義的精査を免れる」という原理に根拠を見出すことはできない。¹²⁾ 外部からの精査とはすなわち、何らかの脱一個別的な道義を前提としている。

したがって、コスモポリタンからみると、論敵であるコミュニティアンは、自足的な慣習から道義を導き出し、また内部の同胞を優遇するという意味で非倫理的な側面を持っている。すなわちコミュニティアンの論理においては、共同体の在り方を成員が「内部から」問い直す可能性はかろうじて失われていないものの、成員による「自己満足的な」内省を越える道義的進歩の契機が生まれてこない。

A・ドブソンがいうように、道義的な義務の内容は、必ずしもコスモポリタン思想家によって一貫しているわけではない。それはたとえば「欺かず」「害さず」を貫くこと、むしろ同情などの徳目を養い実践すること（A・リンクレイター）、また不正な制度に参画するのをつつしむこと（Th・ポッケ）、さらに正しい行いを為すこと（Ch・ジョーンズ）など、様々な徳目を含みうるであろう⁽¹³⁾。

しかし、主張において多様であるコスモポリタンも、同胞のみに義務が果たされることへ倫理的違和感を表明し、同胞以外にも果たされるべき義務が存在すると考える点では一致している。もつとも、コスモポリタンにとって、この「他者」の内容にも幅がある。かりに、「誰に対しても同等に」という意味でそれを「一般化された他者」と捉えるCh・ベイツのようなコスモポリタンがいたとすれば、かれ／彼女は道義的普遍主義を唱えるリベラルと同じ前提に立っていることになる。

一方、コミュニティアンとは、道義の成立する実質的な「場」が、慣習として自生する空間に限られると考える人たちである。すなわち、権利義務関係は成員間の *arena* な（根付きの深い）道義観の共有を前提としているが、それを手にすることが叶うのは、地域的な居場所をもつ集団、しかも「近接性」のもとにいる人間集団のみである。

国際的な正義の問題について発言している数少ないコミュニティアンの一人ウォルツァーによれば、「政治共同体の成員の頭の中に生ずるであろう疑問」は、ベイツのいうような「共同体外の人間がわれわれを道義的にどう評価するか」ではなく、「われわれと同じ立場に立ち、われわれと文化を共有し、また共有し続けることを決意したわれわれのような諸個人が、何を選択するか」なのである⁽¹⁴⁾。

いづれにしても、彼らにとつて、区画のある共同体は道義的価値を育むことができるのに対して、諸個人が構成する

グローバル社会は上の意味での道義共同体にも政治共同体にも該当しない。このような観点からみると、論敵としてのコスモポリタンは、履行の保証のない権利義務を仮想し、あるいは一つの道義則を「普遍化」の名の下に複数の共同体に適用しようと企てることによって、個別性や多様性を危険に晒しているのである。

ところで、思想家の分類としてコスモポリタン・コミュニタリアンという対抗軸を設定することが、制約や問題を伴わないわけではない。たとえば、一人の思想家がこの両側面を有している場合には、この分類が思想家の時代的背景や、かれ／彼女の主張の本質をゆがめることになるかもしれない。

先ほど論じたカントのような思想家は、国内的公民状態の場としての共同体と、個別の共和制の枠を超えて稼動するコスモポリタンの空間の両者を構想していた。のちに紹介するA・リンクレイターのように現代の共同体が目指すべき方向を「個別的共同体と普遍的共同体のバランス」に見出した思想家も、この分類に納まり切らないものを持っている。

くわえて、右の分類法では、リベラル・コミュニタリアン論争においてリベラルに位置づけられていた思想家がコミュニタリアンに分類されるということも起こりうる。たとえば、個人の自由を共同体の道義的価値より重んじたがゆえにリベラル・コミュニタリアン論争においてはリベラルと位置づけられるロールズも、リベラルな構成原理によって樹立された共同体を擁護し、「個別の共同体の道義的価値を人類社会よりも上位に置いた」という意味では、アンチ・コスモポリタンすなわちコミュニタリアンとみなされる。

実際に、意思や契約をして権利義務の履行確実性と共同体の安定性の保証ととらえたロールズは、その保証の得られる範囲を公民による共同体に限定したのである。『諸国民の法』においては、共同体の成員に対するものではない正義の義務が、「第二の契約」の後にもきわめて脆弱で不確かな基盤しか有さないかのように描かれている¹⁵。

このように、ブラウンが提示した分類は、思想家の位置づけの大幅な変更を促すという意味で、研究者に対して困惑を与えるかもしれない。たとえば『国際関係の政治理論』を著したD・パウチャーは、国家システムの解体を説かず、国家連合による平和を構想したカントのようなコスモポリタンと、国民国家を超える倫理的共同体をも射程に含め、祖

国愛と人道性の間に矛盾を認めなかったT・H・グリーンやB・ボザンケトのようなコスモポリタンを、ブラウンが同一のカテゴリーに収めた点を批判している。⁽¹⁶⁾

しかしながら、ブラウンの分類は、そのような難点を補って余りあるメリットを有すると考えられる。すなわち、この対抗軸をもってすれば、これまで国際関係思想を分類するさいに用いられた様々な座標軸を統合的に解釈することができるからである。たとえばこの分類法は、古代ローマやアングロ・サクソンの普遍主義とゲルマンの個別主義の対抗を描くさいに用いられてきた universalism と particularism ならびに civilizationism と Kulturism の論争とも重なり合う部分がある。またこの分類は、共同体についての universitas と societas という M・オークショットの二分法にも符合するであろうし、オークショットの区分に示唆を得て T・ナーデンが国際関係論において展開した purposive association と practical association という区分にも対応するはずである。⁽¹⁷⁾

さらにまた、国際関係論の英国学派は、個別共同体を越える人道的義務というテーマをめぐって、solidarism と pluralism に分かれて論争を繰り返しているが、コスモポリタンは solidarism にコミュニタリアンは pluralism に緩やかに対応するものと考えることができるとは⁽¹⁸⁾

三 「越境的義務」をめぐる論争

コスモポリタン・コミュニタリアンの論争軸を提示した上で、本節ではとくに、ケース・スタディーとして「援助の義務」と「国際的社会正義」という具体的な主題をめぐり展開されたコスモポリタン・コミュニタリアン論争に着目し、その帰趨を追ってみたい。その論争においては、人間の近接性と道義的義務の強弱、義務履行の優先順位、救済対象として同胞を選別することの倫理性など、グローバル化時代の道義の在り方が争点となっているからである。

人権規範についての世界的な認知が高まり、一国家の市民が他地域における貧困や抑圧の惨状に共感を寄せるようになった一九七〇年代に、「共同体成員に対する道義的義務の優先」という国民デモクラシーの論理に挑んだのは P・シン

ガーであった。

かれは、飢餓で生死の境界をさまよう異国の人々を放置して、その人々よりましな境遇にいる同国人をケアすることを、同国人と外国人の間に「人種差別にも似た」差別を設けることであり、黙認すべきでないと考ええる。そのシンガーは、一九七〇年代初めにベンガル危機が発生したおり、「飢餓、裕福、道義」という論文を『哲学と公共問題』に寄稿して、人間相互の「近接性」が権利義務執行の優先順位の根拠とされていることに異議を申し立てた。

シンガーは、他者との距離の大小は、権利義務の強度、その履行の優先順位とは無関係であるという次のような道義理論を展開した。

私が助ける人が10ヤード先に住む隣人の子供であっても、一万マイル離れたところに住む一生名を知ることもないベンガル人であっても、まったく道義的な違いはない。⁽¹⁹⁾

このような論点が提起された一九七〇年代とは、初期ロールズによって道義的個人主義による地域共同体の理論的な再基礎づけが試みられた時代でもあった。ロールズ自身はそのような個人主義を国民デモクラシーの批判や相対化に活かすことはなかったが、ロールズの個人主義が、地域共同体を擁護しようとするコミュニティアン側の反論の呼び水になったという点で、ロールズはこの論争に無視できない影響を及ぼしている。

相互に切断された諸個人が、普遍化要求のもとに共同体に基礎づけを与えるというロールズの推論に応答したM・サnderl、Ch・テイラー、A・マッキンタイアなどのコミュニティアンのうち、とくにわれわれの関心にとって重要なのは、道義が成立するためには成員の「共通の理解」が先行しなければならないと論じたM・ウォルツァーであろう。

かれは、道義的な責任について、歴史共同体から導き出すことができるもの、普遍的な理性によってはそれを基礎づけ得ないと論じて、普遍的な人格から築かれた共同体が道義のDyckな(根付きの深い)理解を提供できないと言い切るのに躊躇しなかった。

共同体的な統合という考え方は、その道義的そして政治的な力を、同時代の男女が持つ歴史的共同体の成員として生きる権利と、継承した文化を自分たちが作り出す政治形式を通して表現する権利から得ている。⁽²⁰⁾

そしてこのウォルツァーこそ、国際社会における道義に積極的に言及し、国外の道義が国内のそれとは異質なものであるべきことを、誰よりも鮮明に述べた思想家であった。

人類には構成員はいても記憶はない。したがって、人類には歴史も文化もないし、慣習的な実践も、慣れ親しんだ生活様式も、お祭りもなければ、社会的な善をめぐる理解もない。⁽²¹⁾

国際関係思想としてのコミュニティニズムは、共同体の成員が他の共同体の成員に道義的義務を負うという論理が、「包括的な教説」を国際社会に持ち込むきっかけを与え、ひいては帝國的な野望に正当化理由を与えると考える。さらにこの思想は、例えば国際共産主義のような「共存」を越える道義を構想することで共同体の多様性が損なわれ、共同体間の秩序がかく乱を受けることを警戒した。その意味からも、コミュニティアンにとって、グローバルな道義はコミュニティ(根付きの浅い)理解に基づくものでなければならぬのである。

もつとも、コミュニティアンのウォルツァー、そしてヘーゲルの共同体論を国際関係に応用したM・フロストによれば、さいわいにもわれわれは、国際社会でEINな道義が成立しつつあるのを見届けることができる。その慣習の承認を得た道義とは、内政不干涉、武力不行使、少数者の非人道的処遇の禁止であった。⁽²²⁾ ウォルツァーはとくに、共存のための最も重要な道義の地位を「自己決定」に割り当てている。⁽²³⁾

コミュニティアンは、国際関係に道義のミニマリズムを適用することに、防衛的だけではなく積極的な意義を見出していた。すなわちミニマリズムは、ゆるやかに慣習の同意や承認を得ながら形成されるという理由から「異質なものの包摂」を指向し、また、「道義に対する批判的視点」にも開放されている。

西洋文化という土台を持つ国際法が、ラテンアメリカ的、中東的、アフリカの、アジア的なるものをも取り込んできたことが、そして、それらの地域にも受容されてきたことがその証拠であろう。したがって、道義のミニマリズムは、各国、各地域の道義についての異なる理解を「テストする」共通の規準となりうるはずである。⁽²⁴⁾

たとえば、他国や国連による「承認」を得ようと望む新興国は、人権の尊重、国境内での少数者への処遇などに対して、そのテストをパスしなければならない。承認の是非を議論するさいに用いられる規範は、いずれの国家の道義の妨げともならないような、共通項的なものでなければならぬだろう。ここにもまた、国際社会における道義がミニマルであることの必然性が存在する。

国際社会の道義についてのミニマリズムによる異なる理解は、皮肉にも後期ロルズが、「格差原理」の国外への適用を峻拒して、ミニマリズムに事実上合流したことで、国際秩序に対する有力な見方として定着することになったのである。

ロルズはいう。

正義に適った世界秩序は、それぞれの国民が、必ずしも民主的でなくとも、諸々の基本的人権を完全に尊重している、秩序だったほどの政治（国内）体制を保持している、おそらくそのような諸国民からなる社会とみるのがよいであろう。⁽²⁵⁾

この意味では、ロルズが「契約論的な共同体」を構想し、テイラーが「人倫社会」を共同体の前提としたという違いを別にすれば、ともに成立している個別のコミュニティーを擁護し、また義務が競合する場合に国内他者への義務を優先することに疑いを差し挟まないという意味で、ロルズとリベラル・ミニマリズムはきわめて近い位置にいる。ロルズがリベラル・ミニマリズムにどれほど接近したかは、D・ミラーやM・ウォルツァーが、「配分的正義は区画を伴った共同体にしか妥当しない」というロルズの見解に支持を表明したことによっても明らかにされている。⁽²⁶⁾

しかもロールズは、コミュニティ以上に地域共同体に対する執着を隠そうとしていない。かれは、国境が不正な形で引かれたものだとしても、それを補うための民主主義的な慣行（包摂、人権の保障、代表制など）の積み重ねにより、境界の不正の多くはその程度を軽減されると考えた。⁽²⁷⁾ この点においてロールズは、境界の「再交渉」の継続を期待したウォルツァーより、共同体の枠組みの問題についてそう現実的かつ保守的であるとさえいえるかもしれない。⁽²⁸⁾

いずれにしても、Ch・ベイツとTh・ポツゲ、そしてO・オニールが、コミュニティアンではなくむしろロールズを標的として、国境を越える道義共同体の存立可能性を弁じざるを得なくなったことを考えると、ロールズは、論敵であるコスモポリタンの触媒になったという限りにおいて、実にコミュニティアンの役割をコミュニティアン以上に果たしたといえる。

ロールズやリベラル・コミュニティアンがEngena道義理解の国際社会への適用可能性を峻拒するさいの論拠が、権利義務の履行の確実性の問題と、道義の多様性の問題であった。すなわちM・ウォルツァー、D・ミラーなどのコミュニティアンによると、善や正しさの観念はその社会集団に固有なものであり、共通にそれを正しいと信じている人々の範囲でしか正義の確実な「履行」は期待できない。

たとえば、「恩に報いなければならぬ」という文化と「生きるためなら、他者を道具にすることも厭わない」という文化では、内部で暮らす人々の正義観が大幅に異なるし、弱者を救済する方法、救済するさいの強制の有無も異なるであろう。もし両文化が融合すれば、双方の正義観や弱者救済の流儀がゆらぎ、履行の確実さを求めることは難しくなる。したがってコミュニティアンは、人間が倫理的に生きることを望むならば、権利義務関係を共有する人々と生きるのが自然であるとみなす。

このようにアンチ・コスモポリタン、そしてリベラル・コミュニティアンは、地球上に複数のコミュニティがあり、社会正義も含めてそのコミュニティごとに正義が異なっている状態を、ある意味で自然だと考える。ロールズにおいては、リベラルな国家のみよりなる国際社会があったとしても、内発的な国内道義を損なわないために、その国際社会への社会正義の適用を逡巡するのである。

しかしながら、実践的にみて、社会正義、連帯義務、そして格差原理を国際社会に適用することは本来に望ましくないのだろうか。また論理的にみて、国内で再配分原理の道義性を認め、国際社会でそれを否定するというロールズの手続きは矛盾ではないのか。ポスト・ロールズの国際的社会正義の議論は、そのような問いをめぐる展開されることとなった。

コスモポリタンに共通する態度は、権利義務の競合にさいして同胞を一般他者より優先すること (favoritism) が不正ではないが、困窮する外国人と困窮する同国人に対する救援義務の選択にさいして、「無条件で」同国人への義務を優先することが倫理的に正しくないと見ることである。なぜならば、国内社会と同様に、国際社会も互酬的、協力的な体系を築きつつある。ともに社会的義務と呼びうる二つのいずれを優先すべきかは、緊急性や必要性に応じて、あるいは公開の討論によって合理的に決着させるべき事柄であらう。

『正義の理論』の国際社会への適用を意図して、ロールズに応答したCh・ベイツは、『国際秩序と正義』(邦題)において右のような疑問をもとにロールズの理論に修正を加えてゆく。ベイツによると、グローバル社会は相互依存が深化したことによって「社会的な組織」という装いを持ち始めている。したがって、個人が領土内の他者に対してだけ社会正義の義務を負うというのは正しくない。かれは、領土外の個人に対しても、その程度は異なるとはいえ、同じ協業関係に暮す他者という意味でたしかに義務を負っている。⁽²⁹⁾

とはいうものの、相互依存についての認識が深まったという事実は、国際社会において道義の豊かな理解が「共有される可能性がある」という結論も、「共有されるべきである」という結論をも導くことはない。国境を越えた道義の存在が論証されるためには、ベイツのいうような「他者一般」との関係に加えて、一者が「具体的な他者」に影響を与えようという意味での「因果論的な」交歓関係が認められなければならないからである。

たとえば、一共同体の成員Aが他の共同体の成員Bに危害を加え、損害を与えたとしよう。その場合、AとBは具体的な危害―被害という因果論的な間柄に立つことになる。債権者が債務者と公共の場で責任追及や補償の交渉をする場合、彼らは、危害という不正を巡って、あるいは原状回復のための正義を巡って道義言語を共有しなければならない。

言い換えると、このような場合に当事者は、単なる共存を越えた同一の道義圏、しかもそれに関心を持つ公衆を含めた共通の道義共同体に身を置かざるを得なくなるのである³⁰⁾。

このように、危害者―被害者という「因果論的」な間柄の認識を呼び起こすことによって、境界を越える権利義務の実体性を描こうとしたのが、現代のコスモポリタンの代表の一人とみなされるTh・ポツゲであった。かれは、他者一般への義務を空疎とみなすコミュニタリアンからの批判を克服するため、一方における先進国市民や彼らが擁護する国際経済体制と、他方における飢餓や貧困に苛まれる人々、この両者がデファクトな因果論的関係に立つことを論証しようとしている。

「最低限の義務」(negative duty)の違反というかれの主張は、その論証作業の要に位置するものである。すなわちポツゲは、現下の国際システムが、貧困者や飢餓者の道義的自己決定に対して危害にも等しい「制約」をもたらしている点に注目する³¹⁾。そして先進国市民が、そのような国際システムを支えている(異議を申し立てない)という一点においてすでに貧困国市民との因果関係の網の目の中にいるばかりか、「汝のしてほしくないことをするな」という最低限の義務を怠っていることを論証しようとした。

国際社会が道義的關係で結ばれていることのいま一つの有力な証拠として、ポツゲは、通例われわれが国内的な道義問題として言及する暴政、腐敗、クー・デタ、内乱をあげる。ポツゲによれば、途上国のこれらの不正は、実に国際社会というシステムによって引き起こされ、国際システムがその持続要因を形作っている。というのも、先進国およびその企業は、貧困国政府に対し、その政府がどのような不正な道筋を経て政府の地位を得たかには無関心のまま、また政府の腐敗に目を瞑ったまま、天然資源の供給を求めるからである。

先進諸国のはとんどは、途上国政府がどのような人権弾圧に手を染めていたとしても、その政府に経済交渉の席に着くことを止めさせはしない。そればかりか、貧困解消には役立たないと知りつつも、その政府に兵器を売却し、その政府を軍事的に支援することさえある。しかも、そのような不正に満ちた国家にしばしば起る軍事クー・デタの主要な動機の一つは、「権力を奪取すれば、先進国への天然資源の売却によって多大な利益を得ることができる」という期待であ

った。そのような期待を、まぎれもなく先進各国が供給しているのである。⁽³²⁾

貧困に苛まれるものが彼らをネグレクトしている同胞や政府を訴えることのできる国際ないし地域裁判所が不在であり、その政府に勧告することのできる機関が不在である限り、このような国内的不正を取り除く方策は、先進国の市民や政府が腐敗政府との付き合い方を「道義的責任」という視点から問い直すこと以外にはありえない。ここに、コスモポリタンが国際社会そのものを共同体ととらえ、ここでは「権利義務の間柄が成立する」と考えた最大の根拠がある。

このようにみてみると、コスモポリタン・コミュニティアン論争の争点は、次第に現実国家の道義性の問題に収斂していることがわかるであろう。すなわち、国家ないし政治共同体がそれ自体で道義的に完結した主体に成り得ると考えるコミュニティアンに対して、コスモポリタンはとくに既存の共同体の「道義的な不完全性」を問題とする。

すなわちコスモポリタンにおいては、少なからぬ国家が人権弾圧、虐殺、抑圧、ネグレクトなどの非道義性に彩られている以上、なるほどウォルツァーのいうように国家や政治共同体が道義的存在に「成り得る」としても、そのことは現下の諸国家が道義的であることを意味するわけではない。

もちろん、ウォルツァーもまた、「道義的に劣った」国家やトライブが現実に存在することを認めている。しかしかれにとつて、国際社会がそのような国家に対してなしうる最大とは、「道義のミニマムを代弁する」連邦や同盟がその主権国家に圧力を掛けること、そして、「少数者を受け容れなければならない」というミニマムな道義性のテストに合格していないことを、当該国家に自覚させることであつた。⁽³³⁾

これに対してコスモポリタンは、「危害」の存在や認識により人間の共同体感覚の外延が広がっているという事実を、近年における道義をめぐる環境の重要な変化ととらえ、既存の共同体を越えた「個人と個人の間柄」に、その道義的な不完全性を克服する契機を見出そうとしている。

おわりに——二項対立を越えて

「具体的な他者」を対象とするわけではない権利義務には履行が伴わず、また道義の統合は普遍の名による個別の排除につながるというコミュニタリアンからの批判に、今日のコスモポリタンはどのように応答しているのだろうか。逆に、地域共同体は自己満足的な内省しか持たず、共同体内の同胞の優先は非倫理的であるというコスモポリタンからの批判に、コミュニタリアンはどのように反論しているのだろうか。

本稿の最後に、論争の最大の争点ともいえる右の問題について、有力な論点を提起しているA・リンクレイターの「討議倫理によるグローバルな共同体の創造」とM・フロストの「諸共同体の構成的 (constitutive) な統合」を取り上げて、コスモポリタン・コミュニタリアン論争の行方を展望してみたい。⁽³⁴⁾ともにヘーゲルの影響を強く受けた二人をここで検討するのは、彼らの理論がまた、この論争を「越える」射程を有しているとも思われるからである。

現代のヘーゲル左派ともいえるリンクレイターは、国際的な人権保障メカニズムの必要性を訴え、また貧困解消のための国境を越えた行動を奨励し、さらに個別集団による技術的・道具的理性の増殖を慨嘆するコスモポリタンである。⁽³⁵⁾しかしかれは、「普遍の名による個別の排除」というコミュニタリアンからの批判をかわすため、「対話の倫理」によって普遍的な道義を創造し、またその論争的対話を通じて、生成しつつあるグローバルな体制の道義性を再吟味しようところをみる。そのさいにかれは、ハーバーマスの討議倫理に手掛かりを求めてゆくのである。⁽³⁶⁾

リンクレイターにとって、対話が「包摂」を指向する保証の一つは、「普遍的な合意に至る必要がない」という認識と自覚を対話者に呼び起こすことであった。リンクレイターによると、この対話が既定の筋書きを持たないことが自明とみなされ、しかもなお対話者が「より善き合意」へ到達するという渴望を失わないとき、対話は共通道義の導出への有力な手段となりうる。⁽³⁷⁾

勢力によってではなく対話によって運営される社会的交歓関係があり、その活動領域を拡大させるようなグローバルな制度が存在するならば、コスモポリタンの市民はそれを支持するであろう。……(中略)……諸社会が、ともに普遍的コミュニケーション共同体という倫理的な理想に向って進歩を生み出そうと望み、コスモポリタンの

な市民として行動するならば、ポスト・ウエストファリア時代の幕が開くであろう。⁽³⁸⁾

もつとも、そのような対話は万人に開放されているものの、参加者には通常の対話以上に厳格な討議倫理が課されることになる。すなわち対話者は、当初の「善き生」についての信念や包括的な教説に執着せずに、最終的にはその信念に対する修正をも受容する準備があることを誓約しなければならぬ。そのような参加者による対話から生み出された合意は、*Prinzip*な次元に留まらないものとして理解され、自覚的な履行が保証されるものとなる可能性がある。

なるほどこの対話においては、「あらゆる道義的原理は、それが普遍的に妥当する場合にのみ正当化される」という前提が共有されている。この点において、リンクレイターの思い描く対話は、カント的なコスモポリタニズムとも通い合うものがあり、それゆえになお「普遍的統合の幻想」というコミュニタリアンの批判を免れてはいない。

しかし、リンクレイターのいう対話が契約論者の正義の導出法と決定的に異なるのは、それが、ロールズの「モノローク」によってではなく、国際社会における実際の個別具体的なエージェントによってなされる点であり、さらに対話者が、すでに受容されている道義に異議を申し立てることが可能な点である。

この意味でリンクレイターの対話は「具体的他者」を含んでおり、グローバルな場において実践として活かすことができる。⁽³⁹⁾もつとも、このような参加と対話によるコスモポリタンの「埋め込み作業」は、もはやコスモポリタンのよるコミュニタリアンへの反論としてではなく、「実践」(praxis)を取り入れながら両者の対立を克服しようとするところのみとして位置づけられるかもしれない。

一方、コミュニタリアンの側にも、コスモポリタンの道義を共同体に組み入れようという論者が存在する。現代のヘーゲル右派ともいえるM・フロストは、コミュニタリアンの観点に立ちつつも、道義的義務を同胞他者に対する個別具体的なものに限定することを拒否している。それによってフロストは、共同体が自己満足的な内省以外のものを持たないという批判に応えようとしているのである。

かれが手掛かりを求めたのは、ヘーゲルの相互承認の概念であった。たとえば、ヘーゲルが個別性の体现しうる唯一

の場とみなした国家も、他の諸国家によって独立を承認されなければ国家を名乗ることができない。国家となることが叶わなければ、そのもとで自由で平等な個人が自己を実現することも、集団の中で道義的に生きることができないであろう。⁽⁴⁰⁾

いいかえると、ヘーゲルの論理においては、個別具体的とみなされる国家の道義も、その承認が他国による道義性の考え方にも左右され、他国との相互主観的な運動によって構成されるという意味で、普遍的理性との接点を失っていない。このように再解釈されたヘーゲル国家哲学の中に、フロストは地域共同体を越える道義の発見可能性を見出し、てゆく。

さらにフロストは、国家であり続けることの承認が、今日ではある種の国際慣習、たとえば平和、内政不干涉、武力不行使、人権の尊重などの遵守を前提としていることに注意を促している。つまり、このような「定着した規準」(settled norms)は、一国の「包括的な教説」の反映ではもはやなく、それなりの慣習の承認を得ているという点からして、普遍性を獲得したものとみなされる。新たに独立する国家が国連憲章への加盟を望み、その遵守を誓うのはその一例である。⁽⁴¹⁾

このようにして、一つの個別的な道義共同体の発生や成立、そして他者によるその共同体の公式な認知は、究極においては、諸国家(政府)ないしその市民による国際的な権利義務履行の誓約に基づいて達成される。ここからフロストは、国際社会に、われわれが他者を認知し、他者と相互主観的な関係を取り結ぶデイスコースの場、つまり普遍的な道義共同体がすでに成立しているとみる。

地域的、国民的な共同体が最も重要な道義共同体であることに変わりはないとしても、その共同体自体が、他の共同体との相互主観性の中で自己形成されるというフロストの解釈においては、ヘーゲルのいう「上方向の運動」が国家のみで止まらずに、国家間の段階に進む可能性が示唆されている。ヘーゲリアンとしてのフロストがなお国家を道義的存在として擁護し続けた理由は、具体的な共同体と普遍的な道義との重要な結節点が、国家においてこそ見出されるからであった。⁽⁴²⁾

リンクライターにおいては、共同体と国民国家が同列に扱われ、さらにフロストにおいては、共同体概念が主権国家に還元されている。この問題についての検討と、彼らの共同体を国民国家の低位集団や「政治共同体」一般に適用するかどうかの検討には、別の一篇を費やさねばならないだろう。いずれにしても、コスモポリタン・コミュニティアン論争は、「埋め込まれたコスモポリタニズム」をめぐる新しい段階に到達しつつある。⁽⁴⁾

* 本稿は、政治思想学会（二〇〇八年五月に岡山大学で開催された。統一テーマは「政治空間の変容」）で報告した原稿に、加筆修正を施したものである。コメンテーターと司会を務められた岡野八代、齋藤純一、菊池理夫各氏からは有益なコメントを頂戴した。また、ウェールズ大学のHidem Suganami氏からは、とくに英国学派の評価についての情報をお寄せいただいた。記して感謝を申し述べたい。

(1) 本稿では、国家間の倫理的間柄を表す場合には「道義」を用いる、とどう国際政治学の慣例に従って、morality、moralの訳語に「道義」、「道義的な」を充てている。

(2) この点を明確に指摘したのは、Y・タニールである。Yael Taniir, *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993), pp.10, 103-14. 押村高はか訳『リベラルなナショナリズムとは』(夏田書房、二〇〇七年)、六三頁、一三三頁乃至参照。

(3) Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), esp. ch.4. 芦川晋はか訳『道徳の厚みと広がり——われわれは、いまだ他者の声を聴き取るべきか?』(風行社、二〇〇四年)、一三三—一四三頁。

(4) Chris Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches* (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992), p.12. この論争を主題とした文献には、以下がある。Robert Shillan, 'The Other in Classical Political Theory: Recontextualizing the Cosmopolitan/Communitarian Debate', Beate Jahn (ed.), *Classical Theory in International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp.207-232; Chris Brown, 'Towards a Neo-Aristotelian Resolution of the Cosmopolitan-Communitarian Debate', Maria Lensu & Jan-Stefan Fritz (eds.), *Value Pluralism, Normative Theory and International Relations* (London: Macmillan Press, 2000), pp.76-99; 'Beyond the Cosmopolitan/Communitarian Divide: Justice, Difference and Community in

International Relations', Maria Lensu & Jan-Stefan Fritz (eds), *op. cit.*, pp.100-131; Janna Thompson, *Justice and World Order: A Philosophical Inquiry* (London: Routledge, 1992).

(15) Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. 樽井正義ほか訳「人倫の形而上学」【カント全集11】(岩波書店、二〇〇二年)、二〇四頁。

(16) I. Kant, *Ibid.*. 邦訳、二〇五頁。

(17) Jürgen Habermas, *Die Erbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996). 高橋昌行訳「他者の受容」(法政大学出版局、二〇〇四年)、『二〇七頁。ほかに、カント思想の強い影響を受けたコスモポリタンの代表としては、「定言命題」という普遍的義務をコスモポリタニズム成立の根拠としたO・オニールがいる。Onora O'Neill, 'Ethical Reasoning and Ideological Pluralism', *Ethics*, Vol.98, 1988, pp.705-22.

(18) I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, 1795. 宇都宮芳明訳「第一補説：永遠平和の保証について」、『永遠平和のために』(岩波書店、一九八五年)、『七〇一―七二頁。

(19) 押村高、「カント・モーメント——ヨーロッパの平和実践における人間意思と理念の役割」、山内進・大芝亮編『衝突と和解のヨーロッパ——ユーロ・グローバル리즘の挑戦』(ミネルヴァ書房、二〇〇七年)参照。

(20) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821. §336. 藤野涉訳「法の哲学」、『世界の名著』、『ヘーゲル』(中央公論社、一九六七年)、『五九二頁。

(21) Hegel, *Ibid.*, §337. 邦訳、五九二頁。

(22) Charles R. Beitz, *Political Theory of International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979), p.182. 進藤榮一訳『国際秩序と正義』(岩波書店、一九八九年)、『二七五頁。

(23) Andrew Dobson, 'Thick Cosmopolitanism', *Political Studies*, Vol.54, 2006, pp.165-184

(24) Michael Walzer, *Spheres of Justice* (Oxford: Blackwell, 1983), p.5.

(25) John Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"* (Harvard University Press, 1999), pp.113-20. 中山竜一訳『万民の法』(岩波書店、二〇〇六年)、『一六五―一七六頁。

(26) David Boucher, *Political Theories of International Relations* (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.21.

(27) Terry Nardin, *Law Morality, and the Relations of States*, Princeton: Princeton University Press, 1983.

- (18) 英国学派における pluralism と solidarity の論争に関すること、Andrew Linklater and Hidemi Suganami, *The English School of International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press), pp.59-68. ※参照せよ。
- (19) Peter Singer, 'Famine, Affluence, and Morality', *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 1, Spring 1972, pp. 229-243.
- (20) M. Walzer, 'The Moral Standing of States: A Response to Four Critics', in *Thinking Politically: Essays in Political Theory* (New Haven: Yale University Press, 2007), p.220.
- (21) M. Walzer, *Thick and Thin*, p.8. 邦訳『一九九頁』。
- (22) Mervin Frost, *Ethics of International Relations: A Constitutive Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp.151-153. なお、二〇世紀以前のリベラル・コミュニタリアンで自決を多くに強調したのは、これを「文明国」の共存倫理の柱に据えた J. S. Mill であった。ウォルツァーもフロストも、Mill の次のエッセイの影響下にあると見てよい。John Stuart Mill, *A Few Words on Non-Intervention*, John M. Robson (ed.), *The Collected Works of John Stuart Mill* (Toronto: University of Toronto Press, 1984), Vol. XXI, pp.118-24.
- (23) M. Walzer, *Thick and Thin*, p.69. 邦訳『一一九頁』。
- (24) M. Walzer, *Thick and Thin*, p.81. 邦訳『一二六頁』。
- (25) John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. by E. Kelly (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2001), p.13. 田中成明ほか訳『公正と正義再説』(岩波書店)二〇〇四年)『一二三頁』。
- (26) 以下を参照せよ。David Miller & Michael Walzer (eds), *Pluralism, Justice, and Equality* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
- (27) J. Rawls, *The Law of Peoples*, pp.38-39. 邦訳『五二頁』。
- (28) M. Walzer, *Thick and Thin*, p.79. 邦訳『一一〇頁』。
- (29) Ch. Beitz, *op.cit.*, pp.143-53. 邦訳『二二六―二二七頁』。
- (30) 今日のコスモポリタンにとって、普遍的な道義が成立することの有力な根拠の一つは、グローバル化の中で人間が「相互的な危害」といふ因果論的な間柄に立つに至ったことである。この点については、以下の論考を参照せよ。Andrew Linklater, 'Cosmopolitan Harm Conventions', Steven Vertovic & Robin Cohen (eds), *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp.554-567; A. Linklater and Hidemi Suganami, 'Cosmopolitanism and the Harm

- Principle in World Politics', A. Linklater and H. Suganami, *The English School of International Relations: A Contemporary Reassessment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp.155-188.
- (12) Thomas Pogge, 'Real World Justice', *The Journal of Ethics*, Vol.9, 2005. 尾玉隆誠「現実的な世界の正義」(『思想』No.983) 110-111頁。参照。
- (13) Th. Pogge, *World Poverty and Human Rights* (Cambridge: Polity Press, 2002), Partially Reprinted in Thom Brooks (ed.), *The Global Justice Reader* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2008), p.375.
- (14) M. Walzer, *Thick and Thin*, p.81. 邦訳『一三六頁』。
- (15) リンクレーターとフロストを含む「道義的包摂主義者」として、彼らがヘーゲル主義を土台にコスモポリタン・コミュニティ論争を越える視点に行き着いたと見る解釈として、以下の文献を参照。Molly Cochran, *Normative Theory in International Relations: A Pragmatic Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp.78-118.
- (16) A. Linklater, 'The Problem of Community in International Relations', *Alternatives*, Vol.15: Social Transformation and Humane Governance, pp.150-51.
- (17) A. Linklater, *The Transformation of Political Community: Ethical Foundation of the Post-Westphalian Era* (Cambridge: Polity Press, 1997), pp.87-100.
- (18) A. Linklater, 'Citizenship and Sovereignty in the Post-Westphalian State', *European Journal of International Relations*, Vol.2, No.1, 1996, pp.77-103.
- (19) A. Linklater, *The Transformation of Political Community*, p.211.
- (20) Richard Develek, 'Sign of a New Enlightenment?: Concepts of Community and Humanity after the Cold War', Stephanie Lawson (ed.), *The New Agenda for International Relations* (Cambridge: Polity Press, 2002), pp.174-75.
- (21) Mervin Frost, *Ethics of International Relations: A Constitutive Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp.151-52.
- (22) M. Frost, *Ibid.*, p.79.
- (23) M. Frost, *Ibid.*, pp.88-90.
- (24) 近年におけるそのための「呼びかけ」として、たとえば次を参照。Toni Erskine, *Embedded Cosmopolitanism: Duties to Strangers*

and Enemies in a World of Dislocated Communities (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

大正昭和初期における政治変容と政治構想

川田 稔

一 はじめに

一般に、政治思想史研究は、おもに知識人や思想家をその対象としている。だが、政治家や軍人の政治構想を、一つの政治思想として分析の対象とすることも、また政治思想史研究に含まれると筆者は考えている。本稿は、大正から昭和初期における代表的な政治家・軍人である、山県有朋、原敬、浜口雄幸、永田鉄山の政治構想を、その時期の政治変容と関わらせながら検討しようとするものである。

山県は、長州出身で、明治陸軍の中心人物として初代陸軍卿、初代参謀本部長、陸軍大臣などを歴任。また二度にわたって内閣を組織するなど、伊藤博文につぐ明治国家の最高権力者の一人であった。そして伊藤死後は文字どおり藩閥官僚勢力の頂点にたつ存在となり、元老・枢密院議長・陸軍元帥として、官界政界に絶大な影響力をもった。原は、戊辰戦争において維新政府に抵抗した東北南部藩の出身で、新聞記者をへて外務省にはいり次官にまで累進。退官後、政友会の結党に参画して衆議院議員となった。その後政友会幹部として内務大臣を務め、政友会総裁に就任。日本最初の

本格的な政党内閣を組織した。

浜口は、高知県に生まれ、大蔵省専売局長官から第三次桂内閣の通信次官となり、政界に転じた。同志会、憲政会所属の衆議院議員として、蔵相・内相などを務めたのち、民政党初代総裁に就任。昭和初期、戦前政党政治の内外政策を最も推し進めたとされる浜口内閣を組織した。永田は、長野県に生まれ、陸軍中央幕僚として陸軍省整備局初代動員課長などを経て、満州事変前に軍政実務上もつとも重要なポストである軍務局軍事課長についた。その後、国際連盟脱退から日中戦争前の華北分離工作期まで、参謀本部第二部長、陸軍省軍務局長として陸軍中枢の要職にあり、昭和陸軍を主導する人物の一人となった。

まず、大正中期の政治変容と、それをめぐる山県と原の政治構想を検討し、次に、昭和初期の政治変容と、それにかかわる浜口と永田の政治構想を検討する。

二 第一の変容…藩閥官僚支配から政党政治へ——パワー・ポリティクスと国際主義

第一次世界大戦（一九一四年—一九一八年）を契機に、日本は一連の権力闘争をへて、それまでの藩閥官僚勢力主導の政治体制から、議会議事主導の体制に移行していく。それと同時に外交的にも、大陸への軍事的戦略的な膨張政策から、国際的な平和協調路線へと転換する。この時期、旧来の藩閥官僚勢力を代表する人物が元老山県有朋であり、政党勢力の代表的な指導者が政友会総裁の原敬であった。山県は、藩閥官僚勢力の統率者として従来からの政治体制を維持しようとしていたが、原は、政友会党首として衆議院を基礎とする政党内閣の実現をめざしていた。

1 山県有朋の構想

第一次世界大戦がはじまると、日本は、藩閥官僚勢力主導のもとに、対独開戦とそれによる青島占領につづいて、対華二一カ条要求や反袁世凱政権工作など軍事的戦略的プレッシャーによって、南満州や東部内蒙古ばかりでなく中国全

土にその影響力を拡大しようとした。そのことは、当然ドイツや中国との関係を悪化させたばかりでなく、中国中央部に権益をもつイギリス、および中国の門戸開放とそこでの機会均等を主張するアメリカの利害とも対立し、きびしい緊張をひきおこした。

このような政策展開は、四次にわたる日露協約によるロシアとの関係の緊密化を背景としておこなわれたのであるが、それらは、基本的な方向性において、当時藩閥官僚勢力の頂点にあつた元老山県有朋の構想を一つの有力な要因とするものであつた。⁽¹⁾

山県は次のように述べている。

「今や欧州に大乱起り、所謂一等強国は皆交戦状態に在り。……是れ寔に帝国が其の対支政策を確立し……更始一新を策するの好機にあらんや。……今日の計は先づ……彼れ「北京政府」の爲めに有力なる援助を与へ、彼れをして……政事上に於て日本に信賴するは勿論經濟上に於ても亦相倚り相援くるの必要なるを悟らしめ、之をして其の従前の態度を改め、自今政事上及び經濟上の問題にして苟くも外国に關係ある者は必ず先づ我に謀りて而して後ち之を決せしむる。今日は實に千載一遇の好機に非ずや」⁽²⁾

「日本は彼れの爲めに多少金融の便を図るが如き恩恵を施し、将来は重大なる事皆な先づ日本に協議して行ふことを約せしむを努べし」⁽³⁾。

「我が日本帝国は遺憾ながら未だ独力を以て支那の大陸を保全する能はざるなり。……之が保全と發達を期し以て我が國運興隆の基を固くせんと欲せば、支那をして我に信賴せしむるの外、又欧州の或る強國と同盟して今後支那に於ける列國の競争をして我國の爲に甚しき不利の形勢に立ち至らしめざる……の策を講ずること必要なるべし。……日英同盟のみに由りて将来永く東亞の平和を保持せんとするは恐らく策の全きものに非ざるべし。便ち日英同盟の外に更に日露の同盟を締結し我が目的を達成するは豈に今日の任務にあらずや」⁽⁴⁾。

日露戦争まで、日本の外交政策の基軸は日英同盟におかれ、対米関係も良好な状態をたもっていた。しかし日露戦争後、おもに満州市場の問題をめぐって日米関係が緊張をはらんだものになってくると、対米考慮からイギリスの対日態度が変化し、日英同盟は事実上空洞化されたものとなっていく。日本政府は、そのような事態の展開とともに、これまで敵対関係にあったロシアとの提携をはかろうとして、とりわけ一九一〇年（明治四三年）の第二次日露協約いらい、その関係を強化する方向をすすんできたのである。

このころ山県は、アメリカについて次のような認識をもっていた。

「近時米國太平洋政策は往々帝國の利權と相抵牾するものあり。今日の勢にて進行すれば早晚互に衝突に避くべからざる虞ある⁽⁵⁾」。

「対支政策を確定し之を実行するに當りて最も意を用ひざる可からざるは即ち対米政策なり。米國は富裕にして支那に於ける商工業と貿易とは近頃其の最も注目する所なり。……支那の政府が……帝國を疎んじて米國に趨るや……米國も亦之を好機として益々勢力を支那に伸ぶるに至らん⁽⁶⁾」。

山県も、イギリスの対日感情はすでに頼むにたりないものになっていくとみていた。そして、アメリカの東アジア政策は日本の権益の展開と抵触するところがあり、アメリカとの対立は慎重に避けなければならないが、このまま事態が進行すれば互いに衝突するおそれがあると考えていた。それに対処するには、日露の提携を強化し、それによって東アジアにおいて米英などに拮抗しながら、対華二カ条要求にせめられたような中国本土への勢力圏拡大の企図を実現させようとしていた。東アジアに最大の軍勢力を展開している日露協同のプレッシャーによって、英米との決定的な対立はさげながらも、そのことが可能だとみなしていたのである。むしろ山県は、日露の提携関係が強固になればなるほど、イギリスはアジアでの地位の低下をおそれて、日本との同盟を維持せざるをえなくなるのではないかと考えていた。

しかし、大戦末期、ロシア革命による日露協約の失効によって日本は事実上の有力な同盟国をうしない、さらにシベ

リア出兵によつて、ソヴィエト・ロシア政府と対立するばかりでなく、その問題をめぐつてアメリカともフリクシオンを拡大すること、对华二一カ条要求や、ソヴィエト政府によつて公表された第四次日露協約秘密協定、さらには西原借款その他の段祺瑞政権援助政策（いわゆる援段政策）などに示された中国全土への日本の勢力拡大意図は、中国をめぐつてアメリカ、イギリスとの国際的緊張を醸成し、日本にたいする強い警戒心をいだかせることとなつた。对华二一カ条要求は、日本の勢力圏を滿蒙のみならず中国全土にその影響力をひろげる内容をふくみ、また第四次日露協約秘密協定は、両国の共同防衛の対象範囲をそれまでの滿蒙から中国全土に拡大し、事実上全中国を日露のコントロール下におこうとする方向にふみだすことを含意するものであつた。

このころ山県は、援段政策にかかわつて次のように述べている。

「近年北米合衆国漸く其帝国主義の鋒銳を露はし、言を支那の門戸開放に托して自ら利権の扶植を図らんとするあり。……我と露国と相倚りて北米合衆国の勢力扶植に当たらんとし、拮据綱繆三たび露国と協商を重ね。然るに偶々昨年露国の瓦解あり。此方策は全く水泡に帰し我帝国の負担之に依りて益其重を加う。……果して然らば此の危機に應ずるの途如何。曰く日支親善互いに其力を戮せて此強大圧力に当たるの一途あるのみ。奚ぞ他策あらんや。而して日支親善の実を挙げんと欲せば、我帝国自ら支那を擁護指導せざる可からず。……是を以て我帝国の国防は独り帝国の領土を守備するに止まらず、又更に進んで支那全土を防衛するものならざるべからず」。

「帝国の可採政策は支那と提携し、……国中の閹牆の非を説諭し、……同時に大に干渉して之を解決すべし。万一渠等執拗するに於ては兵力を以て鎮定する外策なし。……我政府は常に亜細亞人をして誘導向上の地に立たざる可らず。……万一約諾に背馳するの挙動あらば支那政府をして更迭せしむるの方略と勢力は常に把持せざる可らず」。

すなわち、アメリカの東アジアでの攻勢にたいして、これまでロシアとの提携によつて対抗しようとしてきた。しか

しそのような方策はロシア帝国の崩壊によつて「水泡に帰し」た。大戦後のアジアは、ロシアという対抗力をうしなつて米英独など欧米列強の圧迫をストレートにうけることになる。日本がそのような状況に対処していくには、中国を「指導護衛」して「日支親善」をはかる必要がある、それには強大な軍事力を擁して中国本土の防衛も日本がひきうけなければならぬ、というのである。

しかしそのような方向も、日本が援助する段政権の武力統一政策が失敗し、結局蹉跌する。こうして日本は、ドイツ、中国、ソヴェエト・ロシアのみならず、アメリカ、イギリスとの関係も悪化し、大戦中のため直接には表面化しないが、実質的には国際的な孤立状態におちいるのである。

2 原敬の構想

それにはたいして議會をベースとする政友会の原敬は、もともとアメリカのこれからの国際社会での位置を重くみており、今後の対外政策ことに中国問題において、アメリカとの関係をもつとも重視していた。そして米英との国際協調の観点から、対華二カ条要求などのアグレッシブな大陸政策には批判的で、外交政策とりわけ对中国政策の転換が必要であることを強く主張していた。⁽⁹⁾

「支那問題の解決は単に支那のみ見るべからず。日露同盟又は露仏日英同盟等の説あるも皆一時的のものにて恃むに足らず。……日米の間に親交を保たば支那問題は自ら解決せらるべし。支那は英独にも倚れども動もすれば米國を頼みとするの傾あり。……将来は日英同盟すら恃むに足らず。一朝米國と事あるに際し欧州は毫も恃むに足らざれば、米國の感情は多少の犠牲を払ふも之を緩和するの方針をとらざるべからず」⁽¹⁰⁾

「此度の事件「二カ条要求」は親善なるべき支那の反感を買ひ、また親密なるべき列國の誤解を招いた。……最も親密なるべき支那の同情を失ひ列國の猜疑を深からしむれば、取りも直さず日本は将来孤立の地位に立つのである。……斯様な状態であるが故に、日本の今日の地位に於ては此状態を脱することを考へなければならぬ」⁽¹¹⁾

「日本は欧州の戦乱に乗じて欧州各国が東洋に向つて手も足も出せない今日の境遇にあるのを利用致して、支那に向て野心を逞うするのであるといふ、此猜疑の念は各国に於て少しも去らぬのである。……斯くの如き情況では日本が将来孤立に陥るの虞がある。故に茲に外交の方針を一変する事は刻下の必要で、茲に此方針を一変致して所謂日支親善を圖らなければならぬ」。

原は、アメリカについて、その国際社会での一般的なポテンシャルからのみならず、その中国にたいする影響力からして、将来の日本にとって重要な位置をしめていとみていた。したがって、中国との関係においてさまざまな問題を処理するにあつて、アメリカとの関係の安定化、緊密化がもつとも重要なことからであり、現在困難な状況にあるアメリカとの関係を良好なものにしていき、できれば緊密な提携関係をうちたてなければならぬ。そう原は考えていたのである。

当時、日米関係は緊張をはらんだ状態になっていた。アメリカは、日露戦争中（一九〇四―五年）まで一般的に日本にたいして友好的であつたが、終戦直後、アメリカの有力な鉄道経営者ハリマンの満州鉄道買収計画が日本から拒否され、さらに日本の勢力圏となつた南満州における市場の閉鎖性が問題となり、アメリカの綿製品が日本製のものに駆逐されるなどの事態が顕在化してくると、日本との関係にきしみが生じることとなつた。日露戦争において、アメリカが資金を提供するなど事実上日本を支援したのは、ロシアの満州市場独占をばもうとしたからであつたが、こんどは日本によつて南満州でのアメリカの通商・投資活動が制約されることとなつたからである。その後、一九〇九年（明治四十二年）米國務長官ノックスの満州鉄道中立化案が日露両国の拒絶によつて挫折し、さらにカリフォルニア州における日本人移民排斥問題などがくわわつて、日米関係は対立をはらんだ状態におちいつた。そして、第一次大戦参戦直後の日本の対華二一カ条要求にたいしてアメリカは、日本による、中国にたいする政治的軍事的または経済的支配権の獲得を意味するものであり、中国の政治的独立をそこない、機会均等の原則に反するものである、との強い抗議と警告を日本に發していたのである。

ただ、原は、アメリカとの提携といつても、現在の日米安保条約下の対米関係のようなものを想定していたわけではなく、「米国の為すが儘に置くこと固より国家のために不利益なり」として、中国人留学生への優遇処置や、南方勢力とアメリカとの結びつきを弱める方策などが必要だと考えていた。¹³ すなわち比較的対等な協調関係を構想していたのである。

ちなみに、後に原は次のように述べている。

「世界は英米勢力の支配となりたるが東洋に於ては之に日本を加ふ。日本が英に傾くと米に傾くとは彼等に取りても重大なる事件なれば云はば引張風となるの感あり。而して我国は毎々云ふ通り日英米の協調を必要とするに因り此の傾向に乗じて相当の処置を要す」¹⁴。

世界は事実上アメリカ、イギリスのヘゲモニーのもとにおかれることとなつたが、アジアにおいてはそれに日本がかわり、これからの動きかたしだいでは、日本は米英の間でいわばキャスティングボートをにぎる位置にたちうる状況にある。すなわち米英と対立するのではなく、それと協調しながら、むしろ両者の間隙を日本に有利な方向にはたらしなければならぬというのである。

また、援段政策についても原は、中国が南北両派に分裂している今、北方政権（段祺瑞）を一方的に援助することは明白な内政干渉であり、米英から疑惑をまねく結果となるとして、批判的なスタンスをとっていた。

「段を助くるは即ち北方を助くるものなり。之に金と武器を給するは即ち南方を圧抑するものなり。其關係重大なり。……単に段内閣と外交上の交渉を開くと云はば極めて平凡にて夫迄の事なれども、金を貸し武器を与ふると云ふことは篤と考慮すべく決して急を要せず。支那の現況は将来如何に相成るや全く不定の情況なれば、或は南北妥協一致するか又は有力者出て統一するか、兎に角帰着点を見上にて援助すること得策なり。今は其時期にあらず」¹⁵。

さきにもたように、山県の考えは、日露の提携によって、英米に拮抗しながら大陸での勢力圏の拡大をおしすすめていこうとするものであったが、しかしそのパワー・ポリテクスのな戦略はロシア革命によって一挙に崩壊し、列強間での外交的孤立をもたらした。しかもその後の援段政策の失敗によって、山県は外交上完全に手づまりの状態になったのである。

このことはいわばこれまでの山県系藩閥官僚勢力が主導する国策の基本方向が国際的な有効性を失ったことを意味した。したがって、従来の外交政策の基本ラインとはことなる新しい方向が必要となっていた。そこで山県は、かねてから対米英協調ことに対米重視を主張し、日露提携やこれまでの対中国政策に危惧を表明していた原に、好むと好まざるにかかわらず、ひとまず国政をゆだねるほかはなくなっていく。

ちなみに、明治憲法では内閣総理大臣の任命権は天皇にあったが、実質的には元老の奏薦にもとづいて首班決定がなされており、この時期、元老筆頭の地位にある山県が、事実上の首相決定権をもっていた。それまで山県は、藩閥官僚勢力の総帥として政党内閣を否定しつづけていた。

山県は、政党を次のようにみていた。

「我が国に於ける憲政の実状を見るに、……彼ら政党者流の行動必ずしも主義方針に依るに非らずして、多くは朋党比周以て政権の争奪を事とするのみ。口に堂々たる意見を表明するも其実は互に党利を奪ひ陷害を事とし……最近に至りて党争の弊倍々激烈を極め宇内未曾有の大戦も党派利害の前には殆んど対岸の火事の如く、極東の禍機たる隣国支那の運命も殆んど顧慮する所なく、将来我が国独り列強の間に介在して孤立無援の地に陥らんとするも亦襄として充耳の如し」⁽¹⁶⁾。

すなわち、日本の政党は、政権争奪にあけくれ党利にはしり、そのような党派の利害にとらわれて、世界大戦や東アジアをめぐる国際情勢の動きや、日本の困難な国際的地位の問題など国家的重大事にはほとんど注意をむけることがない。

したがって国政を任せることはできない、としているのである。

これに対して原は、かねてから、「今日の要は、政党をして成るべく政党らしく発達せしめ、以て真正なる政党内閣に馴致せしむるに在りて、政党内閣は早晩免がるべからざるものと覚悟すること肝要なるべし」との考えであった。そして、「政党内閣なるものは……議会に多数を制したるの黨員によりて組織せられるべきもの」⁽¹⁷⁾ だとして、衆議院を基礎とする政党内閣の実現をめざしていた。

原は政党内閣の必要性について次のように述べている。

「何れの国を見渡ししましても国力の発展といふことには非常に力を用いて居る。其国力の発展は、古に在りては……政府自ら計画する事のみを努めたのでありますが、近年に至つては国民の力によつて之を成功することに何れの国も傾いて居る。……国民一致の力でなければ到底国家の進運は図る事の出来ぬ……その所謂国民一致の力なるものは何によつて生ずるかと申せば取りも直さず憲法政治の賜物で、……政治上一定の主義方針によつて結合致したところの政党の力によつて、始めて国民一致の力が茲に表彰さるるのであります」⁽¹⁸⁾。

いまや国力の発展は国民一致の力によらなければならず、それには立憲政治が必要であり、国民の意思が直接反映される、そしてその支持を背景とした政治、すなわち国民によつて選出される議會を基礎にした、衆議院で多数をしめる政党が政権を担当する政党内閣でなければならぬと考えていたのである。

したがってまた皇室と内閣との関係について、次のように主張していた。

「元老等は、皇室を政争の外に置くには、甲党たると乙党たるとに拘らず多数を得たる者を常に「首相に」お召に相成る様になさば皇室は全く政争の外に立たることを得べし。然るに元老等は政党を無視し政党の消長を助勢するが如き処置をなし、政党以外より人を得んとするは将来皇室を思ふ所以の道にあらざるべし」⁽¹⁹⁾。

このような議会で多数をしめた政党を君主がいわば自動的に首相に任命する方式は、いわゆるイギリス型の議会制的君主制の方向を志向するものであった。

また、いわゆる統帥権の問題についても、参謀本部などの軍令部門は、人事上も指揮命令系統の上からも、内閣の統括下にある陸軍省などの軍政部門に従わせるべきだと考えていた。

「参謀本部は山県の後援にて、今は時世を悟らず、……統率権云々を振廻すは前途のため危険なり。政府は皇室に累の及ばざる様に全責任の衝るは即ち憲政の趣旨にて、又皇室の御為めと思ふ。皇室は政事に直接御関係なく、慈善恩賞等の府たる事とならば安泰なりと思ふて其方針を取りつつあるも、参謀本部の軍人は此点を解せず、動もすれば皇室を担ぎ出して政界に臨まんとす、誤れるの甚だしきものなり」⁽²⁰⁾。

「独逸の例とか言う事にて何もかも皇室中心にて統率権など極端に振り廻さんとするも、……政府は政事上全責任を以て国政に当たるの方針に改めざれば、将来累の皇室に及ぶの虞あり。然るに参謀本部などが天皇に直隸すとして、政府の外にでもある様に一にも二にも統率権を振廻さんとするは如何にも思慮の足らざるものなり。故に此際此等の弊を一洗するは即ち国家皇室の為めと思ふ」⁽²¹⁾。

3 原政友会内閣の成立

こうして大戦末期の一九一八年（大正七年）、元老として実質的な首相決定権をもつ山県らの奏薦によって、それまで国政をリードしてきた藩閥勢力にかわって政友会の原敬が近代日本最初の本格的政党内閣を組織する。原は、日清日露両戦争以来の、軍事力そのものによって、もしくは軍事的政略的プレッシャーを背景として、大陸での権益を拡大しようとする方向を修正し、いわゆる中国内政不干渉政策をうちだすことによって、国際的な平和協調ことに対米英協調を軸とする外交路線に転換する。そのことは、中国中央部においては、当地との政治的友好を前提に、非軍事的な、経済

的競争力に重点をおいた市場拡大の方向、すなわちアメリカ、イギリスと本格的に経済レベルで競争をおこない、商品・資本輸出の拡大をはかる方向をおしすすめることを意味した。

原はいう。

「吾人は「中国において」現在有する権利は保持せんとするも決して現在以上に何等の獲得を試むるを欲せざるなり。……吾人が支那より得んとするものは実に商業的性質のものにして斯は他の何者より必要とする所なり。……吾人は各国が均等なる立場にて競争せんとする地域に於て支那の通商を独占せんと試むるものに非ず」⁽²⁾。

だがそのためには、国民経済の国際競争力の抜本的な強化が必要であった。よく知られているように、当時の日本は、その自然的地理的条件からばかりでなく、地主制など国内の社会構成と経済構造の独特の編成から国内市場が狭隘で、近代的な産業発展をさらにはかつていくためには輸出貿易のための海外市場の拡大を必須としていた。だが後進資本主義として日本経済の対外競争力はよわく、純粋に経済的なレベルでは国際市場で欧米諸国と対抗できる水準にはなかった。したがって日清日露の戦争によって台湾や朝鮮ならびに南満州を植民地ないし勢力圏として確保し、軍事力を背景にそこを独占的な輸出市場とすることによって、さらなる産業発展が可能となったのである。対華二一カ条要求や第四次日露協約もその延長線上にたつもので、軍事的政略的プレッシャーによって、南満州ばかりでなく中国全土を日本の勢力下におき、鉄・石炭などの原料資源とともに、産業発展のための輸出市場を確保するねらいをふくんでいた。

しかしそれが、ロシア革命による日露提携の崩壊などによっていきづまり、原内閣はそれまでの路線を転換して、対米英協調と中国への内政不干涉にもとづく日中親善に、外交の基本戦略を設定したのである。そのことはもはや中国にたいして軍事的政略的プレッシャーを背景とした進出政策をとらないことを意味し、海外市場の確保は純粋に経済レベルでの競争によらねばならないこととなった。したがって、世界市場とりわけ中国市場で通商・投資両面において欧米諸国と経済的に競合できるだけの国民経済の国際競争力をつけることが、必須の課題となったのである。そしてそのた

めの方策が、この時期の政友会の戦後経営政策、すなわち原内閣の四大政綱の中心内容をしめるものであった。

四大政綱とは、教育の振興、交通機関の整備、産業の育成、国防の充実をはかろうというものである。ここでは、次期大戦にそなえての軍備の機械化とともに、中国市場での国際競争力を念頭においた産業育成政策と、それをささえる交通機関の全国的な整備、さらにそれらのための人材育成を主眼とする高等教育の拡充が、重要施策として設定され、その実現がはかられた。

一方、山県は、外交政策については独自の構想をうしない、基本的には原のラインをうけいれていたが、内政上は、元老として首相任命権をにぎっているばかりでなく、なお軍部や宮中、枢密院を中心に、貴族院、官僚機構などにそのような勢力をたもっており、かつその影響力を維持しようとしていた。

それについて原は、選挙権の拡大や一定の社会政策の導入などによって、国民的支持基盤を拡大するとともに、議会、政党のプレステージを高めようとした。そしてそれらを背景に、山県関係の官僚勢力の地方的基盤となっている郡制の廃止、植民地長官武官専任制の文武官併用制への移行、さらには両院縦断政策などにみられるように、それまで国家権力の中枢にあった藩閥官僚勢力をおさえこみながら、政党勢力の権力的地位を確立していこうとしたのである。

それとともに、国際的にも、大戦後創設された国際連盟にも積極的に参加する方針を示し、日本はその常任理事国となった。原は国際連盟について次のようにみていた。

世界大戦は、「約一千万の壮丁を喪ひ、之に不慮廢疾質者を加ふれば二三千方に達する」膨大な人的犠牲と、広範囲にわたる深刻な物的破壊をもたらし、莫大な財を「人類の幸福を破壊する戦乱闘争」のために消尽した。国際連盟は、このような「未曾有の大惨劇」の経験から、次期大戦を防止するための、「世界の平和を強制する」国際機関として生み出されたものである。世界は戦後、平和を志向する動きが国際的にも拡大しているが、しかし今後「何時如何なる機会」に人類は「再び擾乱の惨禍」に陥らぬとも限らない。「世界平和」を鉄則とし「戦争防止の為め凡ゆる規定を設けた」国際連盟が設立されたのは、そのような事態を招来しないがためである。連盟規約は「世界の大憲章」ともいうべきものであり、日本も「国際連盟の幹部」すなわち常任理事国として、その基本理念の実現に積極的に寄与し、世界の永久平

和に貢献しなければならない⁽²⁵⁾、と。

また原は、大戦による世界の総力戦・機械戦段階への移行にある程度対応しながらも、アメリカから提議のあったワシントン会議において軍縮問題がとりあげられることが決まったとき、財政上軍事費負担を軽減するねらいから、また右のような国際主義的なスタンスから、それを実現させる方向で積極的に対応しようとした。

だが、原は、一九二一年（大正一〇年）十一月、東京駅で暗殺され、翌年二月、山県も病没する。

なお、山県はかねてから、「我が日本は島国である。然も狭小なる島国である。人口の増殖につれて如何にしてもこの島中に生存することができぬから、是非なく満州その他に発展する外ない⁽²⁴⁾」としていた。それにたいして原は、「我内地には人口を容るるの余地は甚だ多く、決して人口の過剰を憂へず。現に先頃少々工業繁栄すれば忽ち人の不足を生ずるにても知るを得べき⁽²⁵⁾」との認識であった。その後山県のような過剰人口からの大陸膨張論がくりかえし現れるのにならして、原のこのような見方はあまり知られていない。しかし、後にも大陸膨張の是非をめぐってさまざま議論がなされていくことを考えると、このような見解の対立は興味深いところである。

なお、原は満蒙での特殊権益は維持しようと考えていた。また満州経営について、そこで実権をにぎる軍閥張作霖と提携することが得策だとみていた。それらのことは、これまでの歴史的経緯からして、米英などにも了解を得られうることだと判断していたのである。

「我国民の感情到底「満蒙」除外を求むるの外なし……。日清日露の戦役已^{いらい}来我国民は一步も他に譲る考なし。故に総ての利益を壟断する意志なきも既得の鉄道案まで新借款団に出す訳には往かず⁽²⁶⁾」。

「張作霖は飽くまで日本に頼らんとし決心確かなる事にて、此際有形無形の後援を望み、……。『日本も』朝鮮領有及満州に経営する事今日の如き場合には、自衛上彼と結ぶ事必要なり⁽²⁷⁾」。

原の死後、高橋是清政友会内閣が成立し、基本的に原の内外政策を継承するとともに、ワシントン海軍軍縮条約、九

カ国条約、四カ国条約などに調印。日本はいわゆるワシントン体制の重要な一翼をになうこととなった。これ以後、原によって設定された、議会を基礎とする政党政治と国際主義的な平和協調路線という方向性は、政党内閣期の内政と外交の基本的枠組みとして継承されていく。高橋内閣後、約二年間の中断をはさんで、加藤高明護憲三派内閣以降政党内閣がつづき、その間基本的には(二年間の中断期をふくめて)国際的な平和協調と大陸への膨張を抑制する政策がとられた。

三 第二の変容…政党政治から昭和陸軍の時代へ——国際主義と地域主義

そのような政党内閣期の内外政策の基本方向をもっとも徹底させたのが、一九二九年(昭和四年)に民政党内閣を組織した浜口雄幸であった。だが、その後の世界恐慌のなかで、一九三一年(昭和六年)の満州事変と翌年の五・一五事件を契機に、昭和陸軍の時代へと転換していく。この時期、昭和陸軍をリードしていった中心人物の一人が永田鉄山であった。⁽²⁸⁾以下、その二人の構想を比較検討していきたいと思う。まず、第一次世界大戦後の国家総力戦認識からみていこう。

1 国家総力戦認識

かねてから永田は、第一次世界大戦以降、近代工業国間の戦争は国家総力戦となる可能性が高く、したがって国家総動員が必須だと考えていた。

第一次世界大戦(一九一四年—一九一八年)は、戦車、航空機など機械化兵器の本格的な登場によって、戦闘において人力より機械のはたす役割が決定的となり、そこから兵員のみならず兵器・機械生産工業とそれをささえる人的物的資源を総動員し、国の総力をあげて戦争遂行をおこなう国家総力戦となった。これ以後、近代工業国間の戦争は不可避免的に、膨大な人員と物資を投入する長期持久の国家総力戦となることが予想された。また、先進列強が相互に全面戦争にはい

れば、第一次大戦と同様、その植民地・勢力圏の交錯や提携関係によって、長期にわたる世界戦争となっていくとみられていた。

永田は、第一次大戦前後約六年にわたって陸軍駐在員としてヨーロッパに滞在していた。その経験から、大戦によって戦争の性質が大きく変化し、「国家総動員」をおこなう国家総力戦となったことを認識していた。そして、日本もそれへの対応が必須で、今後戦争が起こるとすれば、「国を挙げて抗戦する覚悟」を要し、それには国家総動員が求められると主張していた。²⁹⁾

すなわち、まず永田は、大戦において、戦車、飛行機、大口径長距離砲、毒ガスなど新兵器、新軍事技術によって「物質的威力」が飛躍的に増大し、それへの対応が喫緊の課題として迫られることとなるとみていた。これらの新兵器はきわめて強大な破壊力を有し、その物質的威力にたいしては、旧来の兵器や編制のままでは、いかに「教育訓練の優良な多数の将卒」でも、まったく対抗できない。新兵器など装備の改良とそれに対応する軍事編制の改変、強力な兵器の大量配置によって、「軍の物質的威力」の向上を図らなければならない、と。

それとともに、国家総力戦遂行のための準備の必要性を、次のように論ずる。これまでのように常備軍と戦時軍動員計画のみでは「現代国防の目的」は達せられない。さらに進んで、「戦争力化し得べき一国の**人、物、力、有、形、無、形、一、切、の、要、素、を、統、合、組、織、運、用**」しなければならない。つまり、大戦における欧米の総動員経験から、戦時の軍動員計画のみならず平時における国家総動員のための準備と計画が必要だというのである。

永田によれば、国家総動員とは、国家が利用しうる人的物的「あらゆる資源」を組織的に統合し、それを運用することによって、「最大の国家競争力を発揮する事業」である。この総力戦の遂行のための国家総動員には、兵器生産のための工業生産力が重要であり、その強化と「産業動員」「工業動員」がはからなければならないが、それとならんで重要なのは、必要資源とりわけ不足原料資源の確保である。

以上が永田の国家総動員に関する議論の概略である。そのほか彼が第一次世界大戦からどのような軍事的教訓をひきだしているか、国家総力戦の問題とかわらせながら、もう少しみてみよう。

まず、大戦以降の列強間の戦争は、「長期持久」となる可能性が高いため、経済力が勝敗の決定を大きく左右するといふ。このような長期持久戦を想定するとすれば、永田のみるところ、帝国の版図内における国防資源は極めて貧弱であり、「成るべく帝国の所領に近い所に此の種の資源を確保」しておかなければならない、と永田は考えていた。この不足資源の確保・供給先として、満蒙をふくむ中国大陸の資源が念頭におかれていたが、この点は彼の中国論と関連するもので後述する。

また永田は、軍備の機械化・高度化をはかるには、それらを開発・生産する高度な科学技術とともに、高い工業生産力が必要だと考えていた。そして、欧米列強との深刻な工業生産力格差（たとえば鋼材需要額で、アメリカは日本の三三・五倍、イギリスは五・七倍）を認識し、国家総力戦遂行能力において大きな問題があると考えていた。

したがって、平時には、工業生産力の強化が必要であり、それには「国際分業」を前提とした欧米諸国との経済や技術の交流を要すると考えていた。

だが、実際に戦争が予想される事態となれば、国家総力戦遂行に必要な原料資源を持続的に供給しうる、「自給自足」の体制をとることが必須となる。そう永田は判断していた。

もう一つ興味をひく点は、永田が大戦における戦闘方法の大きな変化に注意をむけていることである。大戦前の戦法は、散兵をもって敵に接近し、近距離から小銃によって敵を圧倒し、肉弾の集団的威力で一挙に敵陣に突入する「散開戦法」であった。だが大戦において戦法の根本的革新がおこり、「疎開戦法」が一般的となった。永田によれば、大戦における、各種機関銃・野戦重砲など火器の威力、使用量の急速な増大は、それまでの戦法を「一変」させた。新たな戦闘法は、重砲や機関銃による兵の損耗を避けるため、散兵の間隔を数倍に増加させ、かつ諸所に「軽機関銃」を配置して、これを核に「さわめて希薄の隊形」で敵陣に肉薄する戦法、疎開戦法である。

永田のみるところ、この戦法では、疎開状態のまままで敵陣に突入するため勝敗を一気に決することは困難で、敵味方が錯綜した「紛戦」となり「混戦乱闘」を続けることとなる。そこでは、各部隊間の連携は断絶し、統一的指揮は困難で、単独兵もしくは小戦闘群が敵味方とも入り乱れての戦闘状態が継続する。したがって、そこでは各兵士、各小部隊

は上官の指揮を待つことなく「自主独往」「自由裁量」によって行動しなければならず、各人の「機敏・熱心・沈勇・自治・自律」の如何によって勝敗が決せられることとなる。

それゆえ、このような疎開戦法では、個々の兵卒に各種の「無形的要素」すなわち精神的内面的な資質が極度に要求される。それは、「自治自律・自主独立の精神・深甚なる責任観念・堅忍持久の資質・強靱執拗の性能」「持続的勇氣」などである。

だが、日本人の「国民性」には、ややもすれば「これらの点に欠如するものがある」といわざるをえない。もちろん、尚武の気質や犠牲的精神など世界に誇りうる長所をもつが、他方、「急激に発作して俊速に冷却する弊」におちいりやすい。

「我が国民性を観察するに、……往々にして堅忍持久、隱忍苦節を持するというような緩燃性に欠くるおそれがある。また家族制度の下に養成された自然の結果でもあろうが、依頼心強く自治自律の念に乏しい、ように思われる。おまけに外的律法の下に制縛的に訓育せられているため、自覚に欠け責任感が十分でない点があるように思われる」³⁰。

これらの日本人の欠点は、また欧米人の長所である。彼らは大戦において、日本人には欠けているそのような自主独立の精神、個人の自覚に裏打ちされた責任の観念、それに基づく強靱な堅忍不拔の心的持久力によって「酸鼻を極めた長期の陣地戦」に耐え、「惨烈極まる攻防戦」を反復して遂行しえたのである。われわれは、「欧・米国軍の特長とする無形的資質に大に学ぶ所がなければならぬ」。欧米人の「無形的価値」すなわち彼らの精神を過度に低く評価し、その面では日本人がはるかに優れていると得意になっているが、彼らの精神は、大戦での戦闘の経験からしても決して低いものではない。単に指示命令に従って「機械的に働く」のみで、「独立独行の念」に欠け、「自治自律の精神」に乏しければ、「自覚に基づく責任観念」が十分でなければ、新しい戦法に適應できない。そう永田は主張するのである。

このような観点は、永田にとつて、たんに戦場での戦闘法のみに関わるものではなかった。ここで重視されている、

個人の自主独立心、自由な判断力、積極的主体性、責任感などは、一般社会における「団体的観念」での構成要素となるべきものでもあった。それらは、「個人を団体組織内の一因子として」活動させ、また「有機的組織団体そのもの」の活動を最高のレベルにまで到らせるためのものであった。

「各個人は分散隔離し、時には指導者の手中眼界を離れて行動し……独りを慎み自ら制し自らを律し、至当なる判断のもとに適當の行動をなし、全体のために分業的協同の実を挙げ、団体としての有機的活動を最大限に發揮する⁽³¹⁾」。

ただ、そこで想定されている「団体的観念」は、「頭首あり手足あり各種の任務を分担する諸員からなる有機的団体」のそれであり、そこにおける個人は、「縦に横にそれぞれ分業的に各自の責務を果し、共同の目的に向て統一的に活動すること」が要請されている。

このような団体と個人との関係、そこでの団体の目的実現への個人の主体性にたいする強い要請は、有機的団体としての国家とその成員としての国民の関係にもあてはまるものであり、後述する永田の国家総動員論のベースとなる一つの原理的視点であった。

一般に国家総力戦の観点から、個人の強制的同質化が押し進められるとされ、そこでは個人が機械のように従順に行動することが要請されたように考えられがちである。しかし永田においては、それでは実際には総力戦に対応できないとみており、国家的要請への強い主体的コミットメントが求められていたのである。

以上のような認識をベースに、もし今後、列強間の戦争が起これば、「国を挙げて抗戦する覚悟」を要し、それには「国家総動員」が求められるとするのが永田の主張であった。

他方、大戦後、原敬も大戦が歴史上かつてない大規模な戦争であり、そこにおいて航空機や戦車などさまざまな新兵器が全面的につかわれる機械戦となったこと、しかも全列強諸国が膨大な人力と資源を投入し、国の総力をあげて長期に戦闘を継続する、国家総力戦となったことを十分認識していた⁽³²⁾。

浜口もまた、大戦後、「工業動員の準備は必ずや之を忘るべからず」として、今後の列強間戦争は国家総力戦となることの認識をもっていた。

「工業動員の準備は必ずや之を忘るべからず。之が為めには工業の組織を充実せしむることが大に必要である。これ実に経済発展の要訣であり、同時に万一の場合に処すべき用意でなければならぬ」⁽³⁸⁾。

もし戦争となった場合には、工業動員が必要であり、そのためにも経済発展、工業生産力の上昇をはかり工業組織を充実しておかなければならないというのである。

そして、それには「外国貿易を盛んにするに如くはない」との考えであった。総力戦にさいしては、工業動員をおこなわなければならないが、その前提として、総力戦に耐えうる充実した工業組織、それを支える経済発展が必須であり、それには国際的な経済交流、通商・投資の増大をはからなければならない。このような外国貿易の興隆によつてはじめて国民経済全体の生産力が上昇し、より高度な工業動員が可能になるとの見地が、浜口のスタンスであった。

2 国際連盟の位置づけ

しかし他方、原や浜口は、戦争抑止の観点から、次期大戦の防止を主要目的として創設された国際連盟の存在とその役割を重視していた。

周知のように、欧米列強諸国にとって次期大戦の防止は切実な課題であり、ナショナル・インタレストの観点からしても必須のことと考えられていた。大戦の経験から、ふたたび同様な世界戦争が起きれば、前回をはるかに超えるレベルで、新鋭の大量破壊兵器を大規模に使用する長期の総力戦となり、それは、これまで欧米社会が築き上げてきた文明を根底から破壊する可能性がある⁽³⁹⁾と予想されていたからである。

国際連盟は、そのような次期大戦の防止を最優先の課題として設立された国際機関であった。連盟規約は、その観点

から、国際紛争の平和的解決を義務化し、そのような規定に反する戦争を原則的に禁止するとともに、その違反にたいしては共同の制裁処置を定めた。それは、大戦の教訓から、連盟による一定の法的規制力によって、国家間の戦争を防止しようとするものであり、国際紛争を解決する手段としての戦争を原則として禁止する、いわゆる戦争違法化への第一歩を踏み出したものであった。⁽³⁵⁾

連盟創設について、一般には、ウイルソンの理想主義による面が強調されがちであるが、他面、このような国家理性に基づく極めて現実主義的な判断によるものでもあった。むしろヨーロッパ諸国にとっては、そのような判断が主要なファクターとなっていた。

浜口も、早くから、大戦は「全世界の人類に未曾有の惨禍」をもたらし、その教訓から、国際連盟が「人類永久の平和を目的」とする「世界人類最初の試み」の機関として創設されたとの認識をもっていた。したがって、もしそれが機能しなくなれば、「世界を挙げて一大修羅場たらしめ、人類の不幸は此上もない事になる」可能性があると考えていた。⁽³⁶⁾ その意味で浜口は連盟について、世界の安全保障システムとして次期大戦防止のため重要な役割を担っており、国際社会の安定にとって枢要なものとして位置づけていた。

浜口にとっても、このような目的と役割をもつ連盟の存在は、国際社会なかんずく東アジアの安定の維持の観点から、重要な意味をもつものであった。

一九二九年（昭和四年）、民政党総裁として政権についた浜口は、原が設定した、中国内政不干渉による日中親善、対米英協調という外交政策を継承し、中国の関税自主権の承認、ロンドン海軍軍縮会議への参加など、対米英協調と中国内政不干渉を中心とする国際的な平和協調路線をおしすすめた。

それとともに、経済政策においては、金解禁や産業合理化政策によって、通商・投資環境の安定化と国民経済の国際競争力の一層の強化をはかり、さらなる産業発展を実現しようとした。そのことによって、非軍事的なかたちでの、経済的競争による市場拡大、とりわけ中国での通商・投資両面での輸出市場の拡大をはかり、日本経済の発展と国民生活の安定を実現しようとしたのである。これらの政策を遂行し、それをベースに日本の長期的発展をはかっていくには、

国際社会とりわけ東アジアにおける平和維持、そこをめぐる国際環境の安定が必須であり、それが彼の全政策体系の実現の前提となっていた。⁽³⁷⁾

このように浜口の構想にとつても、国際社会とりわけ東アジアの安定と平和の維持は不可欠の前提条件であり、その観点から、国際連盟の存在とその平和維持機能は、重要な意味をもつものとして位置づけられていた。

それゆえ浜口は、首相就任時の声明において国際連盟に論及し、現在の日本の国際的位置からして、その活動に積極的に協力し、「世界の平和と人類の福祉」とに貢献することは日本の「崇高なる使命」だとして、連盟重視の姿勢を示した。

「今日帝国の列国間に於ける地位に顧み、進んで国際連盟の活動に協戮し、以て世界の平和と人類の福祉とに貢献するは我国の崇高なる使命に属す。政府は国際連盟を重視し、其の目的の遂行に鋭意努力せむことを期す」⁽³⁸⁾。

浜口は、このように国際社会と東アジアの安定と平和維持の観点から、国際連盟の役割を重視し、国際主義的な平和協調を推し進めようとした。

いうまでもなく連盟は、旧来からの単なる大國間協調とは異なるレベルの、一定の強制力を伴うまったく新しい型の集団的安全保障システムであり、浜口自身も、大國間協調としての対米英協調と、連盟重視とは、重要な関連をもつ性質を異にする問題として区別して論じており、そのことは充分承知していた。

そのような見地から、かねて連盟規約第八条（軍備縮小規定）との関連でも議論されていた軍縮問題について、組閣当初から、単に軍事費の削減や対米英協調の面からのみならず、連盟の課題につながる平和構築の観点からも積極的に対応しようとしていた。

そして、組閣後まもなくロンドン海軍軍縮会議への参加を決定した。浜口は、ロンドン会議を、陸海空それぞれの軍備縮小をめざした、国際連盟の軍備縮小会議準備委員会（一九二六年ジュネーブ開催）の課題を引き継いだものと位置づけ

ていた。そして、そもそも「軍備縮小の実現」は、連盟の「重要な使命」の一つだとの考えであった。⁽³⁹⁾

すなわち、浜口において軍縮は、財政的観点や対英米協調のみならず、連盟を軸とする世界の平和維持との関係を強く意識したものであった（この点は、後述する永田との対比において興味深いところである）。浜口は海軍軍縮によって、国民負担を軽減するとともに、国際協調をより安定的なものとし、さらには「競争的軍備に伴ふ危険」を防止することによって「世界平和の保障」をいっそう強固なものにしたいとの姿勢であった。⁽⁴⁰⁾

なお、首相就任直後、不戦条約の発効にさいして浜口は、それを平和構築の観点から重要な意味をもつものと位置づけ、「世界平和のため人類幸福の上に慶賀に堪へざる」ところであり、各国が「国家政策遂行の手段としての戦争放棄を永遠に遵守して世界平和の実を挙げん」ことを「衷心より希望する」との談話を発表している。⁽⁴¹⁾

周知のように、不戦条約は、昭和憲法第九条第一項「戦争放棄」規定の原型となったもので、「国家の政策の手段としての戦争を放棄する」ことを規定していた。この条約は、国家政策の手段としての戦争を違法なものとして禁止し、国際連盟規約において本格的な第一歩をふみだした戦争違法化の方向をさらに進めたものであった。⁽⁴²⁾

このような浜口の平和維持の観点からする連盟重視の姿勢は、ロンドン海軍軍縮条約締結への彼の態度ともかかわっていた。この問題にかかわる浜口の認識と姿勢は次のようなものであった。

日本は、「世界平和の確立」という国際連盟の趣旨に賛同し、その目的から、ワシントン会議にも参加した。その後、連盟の軍備縮小の課題を引き継ぐかたちで、ロンドン海軍軍縮会議が開催された。したがって、ロンドン海軍軍縮条約の成立は、国民負担の軽減とともに、「世界の平和を確立」することに多大な「貢献」をなすこととなった。

しかも、先に締結された不戦条約は、「戦争を絶対否認したるもの」であり、この条約に違反するものは「全世界を敵とする」ことになる。⁽⁴³⁾その場合、世界の各国は「侵略せられたる国」を援助するであろうし、条約違反国の行動を傍観することはないであろう。⁽⁴⁴⁾

このように浜口は、世界の平和維持という国際連盟の役割を重視し、ワシントン会議、ロンドン会議などもそのような連盟の役割と関連させて位置づけ、同様の観点から不戦条約成立の意味も積極的に評価していた。すなわち、浜口に

においては、国際連盟規約を軸に、ワシントン海軍軍縮条約、中国の領土保全・門戸開放に関する九カ国条約、太平洋の平和維持に関する四カ国条約、パリ不戦条約、ロンドン海軍軍縮条約などの多層的・多重的な条約網の形成による平和維持システム、戦争抑止システムの構築が、極めて意識的に追求されており、そのことは明らかに安全保障の問題とかかわっていた。

つまり、安全保障の問題について、浜口は、国際的・国内的諸条件の総合的な判断から、自国の軍事力のみならず、国際連盟の存在と、軍縮や平和維持に関連する多層的・多重的な条約網の形成による平和維持システム、戦争抑止システムの構築によって対処すべきだし、対処可能だとの観点に立っていたのである。

当時、第一次世界大戦の経験によって、今後、先進国間の全面戦争は、膨大な人員と物的資源を投入した長期の総力戦となり、それゆえ、そのコストや犠牲はどのような戦争目的をも超えるものとなることが明らかとなっていた⁴⁴。したがって、応戦能力と国力が一定のレベルに達していれば、その点から対外的に戦争抑止の効果があると考えられていた。浜口も、対米軍備は一種の抑止的な効果のレベルに達していれば、外交・財政を含めた総合的な見地から、それで可としなければならぬと判断していたのである。

それゆえ浜口は、総力戦的な観点からみて抑止効果をもちうる一定の軍備と国力を備えていれば、国際連盟および不戦条約などの多層的・多重的な条約網によって、戦争は抑止可能であるし、抑止しなければならないとの判断であった。いわば戦争抑止論の立場にたっていたのである。それが日本のとるべき道だとするのが浜口の決意であったといえよう。これにたいして永田鉄山は、今後も戦争は不可避的なものと考えており、国際連盟の有効性について否定的な判断をもっていた。

まず、大戦後の実際のヨーロッパ情勢において、「戦争の原因」は、なお「除去されて居らぬ」状態であり、「紛争の勃発」は、時期の問題はともかく、不可避的なものである⁴⁵。永田は、欧米の国際情勢をこう捉えていた。

では、彼は国際連盟をどうみていたのであろうか。永田自身、連盟が「欧州大戦の恐るべき惨禍」の教訓から、戦争の防止、世界の平和維持のために創設された組織であることは充分認識していた。

永田はいう。国家間の「紛争を平和的に解決する」ため、国際連盟は組織された。連盟は、加盟国に「戦争回避の義務」を負わせるなど、諸国民間の協調を推進し、その協力によって、世界の「平和と安全とを保障」しようするものである。すなわち、連盟は、国際社会をいわば「力」の支配する世界から「法」の支配する世界へと転換しようする志向を含むものである。そのことは、理念として、国際社会における原則の転換をはかり、国際関係に規範性を導入しようとする試みだといえる。永田は連盟をそのような意義をもつものと位置づけていた。近衛文麿や北一輝、大川周明などのように、単純に、連盟を欧米列強の世界支配のためのシステムだ、とは考えていなかったのである。

だが、永田のみるところ、問題は、連盟の定める「実行手段」が、果たしてその標榜する理念を達成しうるかどうかであった。これまでの国際公法や平和条約は、それを権威あらしめる制裁手段すなわち「力」を全く欠いていた。それに比して国際連盟は、「平和維持」のための「法の支配」を基本原則とし、法の擁護者としての「力」の行使をも認めている。したがって、連盟が、制裁手段として「協同の力」を認めた点は、従来の国際公法や平和条約などに比して「一歩を進めた」といえる。

だが、にもかかわらず、その「力」は、大なる権威をもって加盟各国に連盟の決定を強制しうる性質のものではなく、その意味で国家をこえるような「超国家的なもの」ではない。連盟は「国際武力の設定」に至らず、紛争国にたいして、その主張を「枉げさせる」にたる権威をもたない。したがって、連盟の行使しうる戦争防止手段はその実効性と効果において大いに疑わしい。そのような超国家的権威をもたない連盟は、世界の平和維持の「完全な保障たり得ない」といわざるをえない。永田はそう考えていた。⁽⁴⁶⁾

他方、永田は、一九世紀以降における日米英露独仏伊など「世界列強」九カ国の対外戦争についての検討から、戦争波動論ともいべき特徴的な認識をもっていた。したがって今後、戦争の波動的に生起する可能性は充分にあると考⁽⁴⁷⁾えられていたのである。

もちろん永田においても、戦争を積極的に欲していたわけではなく、平和が望ましいとの見地に立っていた。だが、連盟の創設によっても、その実現は不可能で、前述した大戦後の国際情勢における戦争再発の可能性や、戦争の波動的

生起にたいして歯止めをかけることはできず、その意味で「戦争は不可避」である。そう永田は考えていた。⁽⁴⁸⁾

したがって、内外での軍縮の動きについても、それが軍縮によって平和を促進しようとするものなら、目的にたいして方法を誤るものといわざるをえない、と永田はみていた。国際紛争の原因が除去され、国際関係が正義によって厳格に律せられる世界が現出しないかぎり、「平和目的の為に軍縮を策する」ことは、「順序の転倒」である、と。永田は、陸海軍縮の実施によって、「財政的に利益を齎す」すなわち国家財政上の軍事負担を軽減することの意味は認めていたが、浜口のような、軍縮を平和促進に有意味的に位置づける考え方には、はっきりと否定的であった。

このように永田は、国際紛争の要因は除去されておらず、国際社会は今後も戦争を防止することは不可能と考え、いわば戦争不可避論の見方にたっていた。「崇高なる思念に立脚する平和運動」に対しては、「満腔の敬意」を払うに吝かでないが、「国防軍備を軽視閉却するが如きは、断じてこれを排撃せねばならぬ」⁽⁴⁹⁾。これが永田の姿勢であった。

3 中国政策の対立

このように永田は、戦争波動論的な認識と、連盟の実効性には根本的な問題があるとの判断から、戦争は不可避だともっており、そのための国家総動員の準備計画の現実的な必要性を主張していた。ただ、前述のように、日本の工業生産力は欧米に比して低位にあり、国際間の経済交流・技術交流によって工業生産力全体の上昇をはかる必要があると永田は考えていた。したがって平時においては、外交的には国際協調の方向が志向されていた。しかし、永田にとつて戦争は不可避的であり、戦争の現実的可能性が切迫してくれば、国家総動員の観点から各種軍需資源の自給体制が求められることとなる。

だが永田のみるところ、日本の版図内における国防資源は極めて貧弱で、「重要国防資源の自給を許さぬ悲しむべき境涯」にあり、したがって自国領の近辺において必要な資源を確保しておかなければならないとの判断をもっていた。この不足資源の供給先として、永田においては、満蒙をふくむ中国大陸の資源が強く念頭におかれていた。

永田は、主要な軍需不足資源について、ことに中国資源と関係の深いものについて検討をおこなっている。そこでは、

鉄鉱、鉄、鋼、鉛、錫、亜鉛、錳、水銀、アルミニウム、マグネシウム、石炭、石油、塩、羊毛、牛皮、綿花、馬匹、の一七品目の重要な軍需生産原料をとりあげ、それぞれについて、軍事用の用途、帝国内での生産の概況、「満蒙」「北支那」「中支那」の各地域で利用しうる概算量、それぞれの資源の需給にかんする「観察」、が記されている。ちなみに、この一七品目は重要な軍需資源をほとんど網羅している。

たとえば、鉄鉱について次のように記されている。本土で七万トン、朝鮮で三五万トン産出し、百数十万トンを中国などから輸入している。満蒙において産額は多くはないが埋蔵量すこぶる多く、北支は産額相当にあり、中支もすこぶる多い。したがって観察として、「資源豊富にして且つ近き支那に之を求めざるべからず」としている。

また、石炭は、帝国内で三千数百万トン産出するが、優良炭に乏しい。満蒙、北支、中支ともに、産額すこぶる多く、優良炭は、北中支に多い。「戦時不足額は殆んど満蒙及北支那のみにて補足し得るが如し。優良炭の一部は中支那より取得するを要すべし」との観察である。

このように一七品目について検討をおこなない、それら不足軍需資源のほとんどについて、満蒙および華北・華中からの供給によって確保可能であり、また観察として、そこからの取得が必要だとされている。そして、次のような文字通り暗示的なコメントを残している。

「これを子細に観察せば、帝国資源の現状に鑑みて官民の一致して向かふべき途、我国として満蒙に向かふべき態度などが、不言不語の間に吾人に何らかの暗示を与ふるのを感じるであらう」⁽⁵⁰⁾。

すなわち、永田にとって、中国問題は基本的には国防資源確保の観点から考えられ、満蒙および華北・華中が、その供給先として重視されていた。とりわけ満蒙は、現実に日本の特殊権益が集積し、多くの重要資源の供給地であり、華北・華中への橋頭堡として、重要な位置を占めるものであった。ここから、永田においては、軍事的手段など一定の強制力による中国資源確保、すなわち満蒙・華北・華中をふくめた自給圏の形成が想定されていた。したがって、「国防線

の延長は固有の領土乃至政治上の勢力範囲から割出したものに比し長大⁽⁵¹⁾となる、という。

ちなみに、満州事変後の発言になるが、事変について永田は、「多年に亘る悖理^{はいり}非道極まる排日毎日の行蔵に忍従し来たつた我々が、暴戾なる遼寧軍閥の挑発に余儀なくされて起こつて破邪顕正の利刃を揮^はつたものだ」と主張し、「民族の生存権を確保し福利均分の主張を貫徹するに何の憚る所があらうぞ」と述べている。永田によれば、日露戦争によつて確立した満蒙權益は、その後外国の圧迫干渉をうけ、ことに原内閣時の新四国借款団以来、權益の削弱を余儀なくされた。さらに、ワシントン会議、ロンドン会議などの圧迫によつて、国防力は相対的に低下し、そのことが、「支那をして愈々増長せしめ、其の革命外交の進展に伴ひ、排日毎日の行為を逞^{たくま}せしむる」要因をなし、「支那に乗ぜしむるの隙」を与えることとなつた。したがつて満州国承認後も、「之に対する支那の反抗は今後直接間接愈々熾烈となるであらう」。それによつて軍内では、「暴戾支那を膺懲^{ようちやう}」すべしとの声も上がつてゐる、といふのである⁽⁵²⁾。

永田のみるところ、中国国民革命の「革命外交」は、排日毎日を引き起こし、張学良下の奉天軍閥の反日姿勢とともに、自給資源確保上橋頭堡的な意味をもつ満蒙の既得權益を危くするものであつた。そのことからまた、戦時にむけての軍需資源全体の自給見通しの確保についても、通常的外交交渉による方法では極めて困難な状況に追い込まれつづつると判断されたことは容易に想像できよう。

ここから中国大陸からの資源確保の具体的方策の方向性は、おのずと示されているといえよう。それが、永田にとつての満州事変であり、その後の華北分離工作であつた。

これにたいして浜口の中国認識は、国民革命下にある「支那の正当なる国民的宿望に對しては、及ぶ限り之が實現に協力する」との立場であり、ことに、その「和平統一」のためには「十分の機會」をあたえるべきだとの姿勢であつた。そのような観点から浜口は、奉天軍閥張作霖を温存し満蒙に国民政府の影響力が波及することを阻止しようとした田中義一政友会内閣の中国政策を批判し、国民政府による満蒙をふくめた中国統一を容認すべきだとの意見を一貫して主張した。

また、陸軍や政友会の一部などにある、満蒙に日本の実権掌握下での新たな独立政権を樹立しようとする動きにたい

しても、「収拾すべからざる国際的紛糾の禍源」となり、世界における日本の信頼を失墜させるとして、あくまでも強硬に対決する姿勢であった。

浜口からみて、中国の和平統一は、中国自身にとって必要なことであるばかりでなく、日本にとつても、日中間の経済関係の発展をはかるために希望すべきものであった。中国の国民的統一などその「正当なる国民的宿望」にたいしては可能な限り協力し、日本の正当な権益の保全については、「合理的手段」によっておこないながら、日中関係を安定させ、通商・投資など経済上の相互関係を積極的に発展させるべきだと浜口は考えていた。⁽⁵³⁾

このような姿勢の背景には、日中関係の将来についての次のような考えがあった。

「将来外交の方針を定むるに当たりては、重きを経済上貿易上の利益増進に置かなければなりません。従て帝国の対支外交は……支那全体、特に其の豊穡の中心地たる長江流域に対する貿易の伸長に力を尽し、以て両国共通の利益を増進せねばならぬと思ふのであります」⁽⁵⁴⁾。

すなわち、将来の中国との関係は、滿蒙のみならず、中国全体ことに経済的に豊かな中国中央部との貿易の発展に重点を置かなければならない。対中国外交は、そのような観点から、滿蒙の権益のみではなく、より視野を広げ中国全体との関係の緊密化をはかる必要があるというのである。

中国が統一され、「繁榮に赴いて其の購買力を増加すれば、自ら我が対支貿易を有利に導く」⁽⁵⁵⁾。そのことはまた中国の産業発達と国民生活の向上に資することとなる。中国に平和と秩序がもたらされ、日中関係が安定していれば、日本の工業にとつて「無限の販路」が開かれることとなる。こう浜口は考えていたのである。⁽⁵⁶⁾

このような方向は、浜口においては、中国との経済関係を日本が独占しようとするものではなく、対米英をふくめた国際協調の基本ラインを前提としたうえのことであった。それが、九カ国条約に示されたような、中国の門戸開放、機会均等下での、したがって多国間関係のなかでの日中関係の安定化による経済的関係の拡大、米英などとの経済レベル

での競争による通商・投資の拡大を意味することは、いうまでもないことであつた。

したがつて、このように浜口の観点からして決定的に重要な意味をもつ中国本土市場、とりわけ豊穡な揚子江流域を包含する中央部において、軍事的戦略的プレッシャーによるのではなく、純粹に経済レベルでの競争によつて通商・投資を拡大していこうとすれば、日中関係の安定を保つとともに、日本の国際的な経済競争力をさらに上昇させ、中国本土において欧米諸国と本格的に経済レベルで競合しうるだけの国際競争力をもつ国民経済の編成をつくりあげなければならぬ。また国際的な経済活動を有利に展開しうる諸条件を整備しなければならぬ。浜口の産業合理化政策や、金解禁、ロンドン海軍軍縮条約の締結による財政負担の軽減などは、そのような狙いをもつものであつた。

浜口は、組閣後、对中国関係の改善の観点から、中国の関税自主権回復を承認した。また、治外法権についても段階的撤廃をはかる方向で閣議決定された。滿蒙問題についても、田中内閣時の借款鉄道新設を強要するような政策はとらず、むしろ中国側の自弁鉄道建設を積極的に認め、満鉄に大きな打撃を与えることが明らかな中国側路線の新設は防止するが、すでに敷設された満鉄平行線については、満鉄線との運輸連絡・運賃協定を締結するよう交渉をすすめる、などの融和的な方針が立てられた⁽⁵⁶⁾。

このような浜口内閣の対中姿勢にたいして、中国国民政府は一定の評価を与え、田中内閣以来の排日運動も沈静化し、緊張していた日中関係は改善に向かうこととなつた。だが、ロンドン海軍軍縮条約問題で忙殺され、それに世界恐慌が重なつてくるなかで、浜口は東京駅で右翼団体構成員に狙撃され重傷を負い、その後満州事変直前に死去する。

4 永田構想と昭和陸軍

このような両者の構想の相違は、国内政治体制についての見方とも運動していた。浜口は、あくまでも政党政治の方向を徹底させようとしていた。だが永田は、「純正公明にして力を有する軍部が適當なる方法に依り為政者を督励するは現下不可欠の要事たるべし⁽⁵⁷⁾」として、国家総動員論の観点から軍部の積極的な政治介入、軍部主導の政治運営を追求しようとした。そのような観点から、永田は、一九二九年（昭和四年）五月、僚友の岡村寧次、小畑敏四郎、東条英機らと

ともに、陸軍中央の中堅幕僚約四〇名をメンバーとする一夕会を組織し、その中心的存在となった。⁽⁵⁸⁾ 一夕会は、陸軍中央の主要実務ポストの掌握と満州問題の武力解決などをめざし、満州事変直前には、陸軍中央および関東軍の枢要なポストを掌握していた。永田は、陸軍省の実務的中核ポストである軍事課長となる。石原莞爾や武藤章も一夕会員であった。そして、永田ら一夕会が中心となつて、満州事変以後の陸軍を動かしていく。そして、先のような永田の対中国構想が、その後の東亜新秩序論、東亜共同体論など、いわゆる地域主義の軍事的基礎となっていくのである。

満州事変時には、一夕会員である石原莞爾や板垣征四郎らの関東軍の行動に呼応して、陸軍中央の実務担当七課長会議が、内閣の不拡大方針の意向をくむ南次郎陸軍大臣や金谷範三参謀総長に抗しながら、独立政権樹立、満州国建国の方向で幕僚レベルでの陸軍中央の方針案を提起していく。七人の課長会議構成員のうち、永田陸軍省軍務局軍事課長、岡村人事局補任課長、東条参謀本部編成課長、渡久雄欧米課長、磯谷廉介教育総監部第二課長の五人が一夕会メンバーであった。なお、事変勃発直前永田は、関東軍の謀略工作について、「現地「関東軍」が此の秋でなければダメだと云うなら現地の云うところに従うべき」との発言をしている。

そのご永田は、一九三二年（昭和七年）四月、参謀本部第二部長となり、一九三四年（昭和九年）三月、陸軍省軍務局長に就任した。同年一〇月、「国家の全活力を綜合統制」する方向での国防国策の強化を主張する、陸軍省パンフレット『国防の本義と其強化の提唱』が発行されるが、それは、永田系の軍事課員池田純久が原案を執筆し、永田軍務局長の点検と承認をへて発表されたもので、永田の意向に沿ったものでもあった。

また永田は、軍部の積極的な政治介入のためには、「軍の統制団結の確立」が必要であり、隊付青年将校らの「非合法的革新思想」を「駆除」しなければならぬとして、隊付青年将校の国家改造運動と、それと連繋する真崎甚三郎・荒木貞夫ら皇道派を軍中央から一掃しようとした。

一方、満州事変は、満州国建国宣言、国際連盟脱退などをへて、一九三三年（昭和八年）五月の日中塘沽停戦協定によつて一段落する。だがその後、支那駐屯軍・関東軍主導での華北工作がはじまり、一九三五年（昭和一〇年）六月、梅津―何応欽協定、土肥原―秦徳純協定によつて国民党勢力を河北省・チャハル省より排除した。これは、永田軍務局長

の同意の下に行われた。

同年八月六日、陸軍中央から関東軍・支那駐屯軍などにたいして、華北五省の自治化による南京政府からの分離、すなわち華北分離にむけての工作が指示された。これは、武藤章・片倉衷など永田の強い影響下にあった軍事課員によって起案され、永田軍務局長の承認を受けたもので、その内容は永田の意向によるものであった。その方向は、先のような永田の対中国構想にもとづいていた。

しかし、その約一週間後の八月二二日、永田は陸軍省で執務中に殺害される。士官学校事件や人事問題などで、荒木・真崎・小畑ら皇道派と永田・東条・武藤ら統制派との抗争が深刻化し、同年七月の真崎教育総監罷免に激怒した皇道派系の相沢三郎中佐に、軍務局長執務室で刺殺されたのである。皇道派と統制派の対立は、一夕会の分裂によって生じたものであった。翌年二月、二・二六事件が起こり、その翌年一九三七年（昭和二年）七月、蘆溝橋事件が勃発、日中戦争となっていく。

(1) 山県については、岡義武『山県有朋』（岩波新書、一九五八年）、拙著『原敬と山県有朋』（一九九八年、中央公論社）など、参照。

(2) 大山梓編『山県有朋意見書』（原書房、一九六六年）三四〇―三頁。

(3) 伊藤隆編『大正初期山県有朋談話筆記・政変思出草』（山川出版社、一九八一年）六四頁。

(4) 『山県有朋意見書』三四六―七頁。

(5) 同三三六頁。

(6) 同三四四―五頁。

(7) 同三七四―五頁。

(8) 同三三三―四頁。

(9) 原については、山本四郎『評伝原敬』（東京創元社、一九九七年）、拙著『原敬 転換期の構想』（一九九五年、未來社）、など参照。

- (10) 原奎一郎編『原敬日記』(福村出版、一九八一年)第四卷四九一—五二頁。
- (11) 原敬全集刊行会編『原敬全集』(原書房、一九六九年)下巻二四五—八頁。
- (12) 同八四—一四頁。
- (13) 『原敬日記』四卷四〇三頁。
- (14) 『原敬日記』五卷一〇九頁。
- (15) 『原敬日記』四卷三〇五頁。
- (16) 高橋義雄編『山公遺列』(慶文堂書店、一九二五年)二三八—九頁。
- (17) 『原敬全集』上巻三九二—六頁。
- (18) 『政友』第一一九号一六頁。
- (19) 『原敬日記』三卷四一四—五頁。
- (20) 『原敬日記』五巻二七六頁。
- (21) 同上。
- (22) 小谷節夫『實力の人 原さん』(隆文館、一九三二年)二三一—二頁。
- (23) 『外交時報』第四〇五号三—七頁、三七頁。『外交時報』第三八八号二—八頁、三四頁。『外交時報』第三七四号四四頁。『公論』第一号七頁。
- (24) 『山公遺烈』九八—九頁。
- (25) 『原敬日記』五巻三〇一頁。
- (26) 同—三九頁。
- (27) 同—二三頁。
- (28) 浜口については、波多野勝『浜口雄幸』(中公新書、一九九三年)、拙著『浜口雄幸』(ミネルヴァ書房、二〇〇七年)、永田については、永田鉄山刊行会編『秘録永田鉄山』(芙蓉書房、一九七二年)など、参照。
- (29) 以下の永田の議論については、永田鉄山『国家総動員』(大阪毎日新聞社、一九二八年)、同『現代国防概論』(遠藤二雄編『公民教育概論』(義済会、一九二七年)、同『国家総動員の概説』『大日本国防義会々報』第九三号(一九二六年)、同『国防に関する欧州戦の教訓』『中等学校地理歴史科教員協議会議事及講演速記録』第四回(一九二〇年)、同『新軍事講本』(青年教育普及会、

一九三二年)、同「国家総動員準備施設と青少年訓練」沢本孟虎編『国家総動員の意義』(青山書店、一九二六年)、臨時軍事調査委員(永田鉄山執筆)『国家総動員に関する意見』(陸軍省、一九一〇年)、参照。

(30) 永田「国防に関する欧州戦の教訓」三〇一頁。

(31) 永田「青年訓練の教練について(承前)」「社会教育」三卷一〇号三四頁。

(32) 『政友』第二二八号三三頁。『原敬日記』第五卷四〇頁。同第四卷三四二頁。

(33) 浜口「財政の余裕と其処分問題」『太陽』第二八卷第一号二四頁。

(34) W. Churchill, *The World Crisis—the Aftermath*—(London, 1929). p.451-454.

(35) 伊香俊哉『近代日本と戦争違法化体制』(吉川弘文館、二〇〇二年)序章、第一章。

(36) 川田稔編『浜口雄幸集 論述・講演篇』(未來社、二〇〇〇年)三七五頁。同編『浜口雄幸集 議会展説篇』(未來社、二〇〇三年)二九〇頁。『第四二回帝國議會衆議院予算委員會議録第一回』六頁。

(37) 拙著『浜口雄幸』第六章、参照。

(38) 『浜口雄幸集 論述・講演篇』一三六頁。

(39) 『浜口雄幸集 議会展説篇』四〇頁、六六一―三頁。

(40) 『浜口雄幸集 論述・講演篇』二五八頁。

(41) 『東京朝日新聞』一九二九年七月二五日。

(42) なお、一般には、原内閣や浜口内閣をふくめ当時の日本政府が、国際連盟に消極的ないし無関心であったとの見方が多い。時としてそのようにみえる姿勢をとっているのは確かである。だがそれは、連盟が植民地や満蒙その他の特殊権益に否定的な方向で介入してくるケースを警戒してのことであり、また、租界や租借地の実力回収の動きが実際に起こった場合、それへの対応のため、状況によっては防衛的に軍事力を使用することの自由を確保しておきたいとの考慮からであった(イギリスも同様なスタンスをとっていた)。そのような警戒や考慮はあったが、連盟の平和維持機能の重要性の認識は前提であり、少なくとも原や浜口においては、連盟重視の基本的態度は揺るいでいない。このような事情は不戦条約についても同様であった。

(43) 池井優他編『浜口雄幸 日記・随感録』(みすず書房、一九九一年)五二四頁。

(44) ジョージ・ケナン『アメリカ外交五〇年』(岩波書店、一九九一年)八六頁以下。

(45) 永田「国防に関する欧州戦の教訓」二七九―八五頁。

- (46) 同二八五―七頁。永田「現代国防概論」二三八―四〇頁。同「新軍事講本」一四三頁。
- (47) 永田「現代国防概論」二四一―四頁。
- (48) 永田「国防に関する欧州戦の教訓」二八五頁。同「新軍事講本」二八―九頁。同「現代国防概論」二三七頁、二八九頁。
- (49) 永田「現代国防概論」二四〇―四頁。
- (50) 同二八四頁。
- (51) 永田「国防に関する欧州戦の教訓」二九二頁。
- (52) 永田「滿蒙問題感懐の一端」『外交時報』第六六八号三三七―四四頁。
- (53) 『浜口雄幸集 論述・講演篇』九二―九四頁。
- (54) 同四五頁。
- (55) 同四五―六頁、一二〇頁。
- (56) 拙著『浜口雄幸』第五一―六章、佐藤元英『近代日本の外交と軍事』（吉川弘文館、二〇〇〇年）第二部第六章、参照。
- (57) 永田「国防の根本義」『真崎甚三郎文書』二〇五四―二一、国立国会図書館憲政資料室所蔵。
- (58) 以下については、拙稿「満州事変と永田鉄山」『人間環境学研究』六卷三号（二〇〇八年）、同「一九三三年の永田鉄山」『人間環境学研究』五卷二号（二〇〇七年）、参照。

丸山眞男の秩序構想

清水靖久

「秩序と正義のどっちかを選ばねばならなくなったら、私はいつも秩序の側に立つだろう、あなたはどうか」とロズヴェルトから訊かれて、「恐らく私は反対です、私は『アメリカ革命の息子たち』に属しています」とメリアムは答えたという。一九五〇年の「ある自由主義者への手紙」(509)でその問答に触れた丸山眞男は、もしこの選択の前に立たされたら「僕はやはりメリアムに与する」と述べた。ただ、メリアムの米国のように「革命の伝統」を持たず、「警察国家の伝統」を持つているからだと続けたように、近代日本の暗い記憶にもその選択はもとづいていた。

「政治空間の変容」を統一テーマとする政治思想学会研究会において、「近代日本における国内秩序と世界秩序の構想」に関する研究会4で報告するように求められて、私が丸山眞男(一九一四―一九六一年)について論じることにしたとき、まず思い浮べたのは、秩序よりも正義を選ぶ丸山だった。このとき丸山は、「リベラルな知識人」としての闘い方を問われて、日本社会の「民主化に果す役割」によって政治的イデオロギーや諸勢力の是非を判断する「政治的プラグマティズムの立場」を明らかにしており、一九六一年に至る現代政治論の起点にいた。民主化のためには秩序の側に立たなかったとしても、丸山が秩序を構想しないはずはなかった。政治空間の変容に応じた丸山の秩序構想を辿ってみたい。

この稿は、二〇〇八年五月二五日の政治思想学会研究会での報告をもとにしている。丸山の秩序構想を論じるのは、研究会の題目に合せたからだが、それだけではなかった。一九五〇年までの丸山の秩序構想のなかに世界秩序的な正義の観念が認められること（一節）、それが冷戦後の一九九〇年代には主権国家に代る世界秩序の構想として表現されたこと（二節）は、余り知られていない。また、冷戦初期の一九五〇年代の丸山が反秩序としてのファシズムを警戒しながら民主主義の社会を構想したこと（三節）、その関連で何よりも、一九六八年の丸山の発言はどのような他者感覚や秩序感覚にもとづいていたか（四節）は、検討に値する。当時の大学では「暴力学生」「秩序派」と罵りあっていたと聞くが、戦後の日本でリベラルな知識人であろうとした丸山がそこで言ったことが、秩序の問題と無関係だったはずはない。その発言によって、政治空間の何かが変りはしなかっただろうか。

一九六八年末の丸山が全共闘学生の研究室封鎖に対して何と言ったかは、さまざまな流説があつて謎めいていた。最初に報じられた「軍国主義者もしなかった、ナチもしなかった」ではなく、実は「ファシストもやらなかった」に教示を受け、自分でも調べを進めて、最初に報じられた丸山発言も事実として否定できないと考えた。それゆえ報告原稿を書き直さなければならなくなったが、当日出席した方々のことも考えて、すでに報告したことを消去するのでなく、それに追記する形で探究の経過を示すことにした。参考文献の注記法を改め当地岡山への言及を削る以外は、配布した報告原稿に加筆しない。新たに補うことは註に記す。なお、研究会4の司会者は米原謙、報告者は酒井哲哉、川田稔、討論者は権左武志の各氏だった。

一 権力と自由

丸山は、政治的判断においては、冷徹でリアルな状況認識を重んじ、権力政治の現実を直視したが、その認識を曇らせないためにも、自己の価値理念を鋭く意識し、自由や民主主義の理想をドグマ化せずに追求した。緊張を孕んだその

関心は、「お坊ちゃんの理想主義」にも「苦勞人」の現実肯定にも陥らなかつた福沢諭吉のリアリズムを範として、権力による統一を離れて自由がありえなかつたヘーゲルの「権力と自由」の課題として表現されたこともある（講義録49、一九頁）が、早くからのものだった。とくに近代理解や国際社会論においては、シュミットの主権国家単位の決断主義に当初多くを負っていたことは、権左武志氏（「丸山眞男の政治思想とカール・シュミット」『思想』99頁）らが解明したところであり、むしろそれ以外の側面に主に触れたい。

一九二〇年代までの丸山については回想から窺うしかないが、中学時代に強烈な印象を受けたトルストイの「イワンのばか」（『岩波文庫の三冊』92頁）や、戦争はなくなると言うた東恩納寛惇先生（回顧談、上三二頁）の記憶は、晩年強く甦っている。丸山少年は国際連盟規約や不戦条約とともに生きていたかと感じられるほど回顧しており、世界国家論というのが「僕の学生時代には非常にあつた」という（談94頁）。

一九三〇年代の危機のなかで大学生の丸山が、市民社会に照応する個人主義国家観を克服するものとして、ファシズムの全体主義とは異なる「弁証法的な全体主義」を唱えた（『政治学における国家の概念』36頁）とき、ケルゼンの普遍主義に対抗するシュミットの決断主義とマルクスの資本主義批判の側にあつたことは酒井哲哉氏（『戦後外交論の形成』004『近代日本の国際秩序論』07頁）が指摘している。しかしシュミットが批判した政治的多元主義にも惹かれており、コールやバーカーやラスキら英国の多元的国家論者の著作を多く紹介した（『英米及び独逸政治学界』38頁）し、一九三〇年代に読んでラスキよりも鋭いと思つたフォレットの『新国家』（一九一八年）に一九五〇年代に三度言及し、晩年の回顧談でも、入江昭氏との談話でも触れている。丸山が近世日本政治思想のなかに近代意識の成長を探るなかで、助手論文（40頁）40頁）でマキアヴェリリの「政治の発見」を徂徠学に見出したのち、第二論文（41頁）42頁）ではホッブズの「人間の発見」に相当する作爲的秩序観を追跡したあたりに、荏部直氏（『丸山眞男——リベラリストの肖像』06頁）は丸山の「近代」の秩序原理を読みとっている。

一九四〇年代後半の五年たらずの解放感のなかで、丸山が日本の超国家主義やファシズムの前近代的な思想構造を分析した（46頁、48頁、49頁）とき、まず依拠したのは中性国家における「主観的内面性」の立場であり、それがヘーゲル

『歴史哲学講義』（ラッソン版）の中国論から引かれていることを指摘したのは権左氏（『歴史における理性』は人類に対する普遍妥当性を要求できるか？）『思想』0203）が最初だろう。当時の丸山がロッキのまたはカント的な「近代的人格の確立」によって伝統から切れた秩序形成の主体を探っていたことについては、松本三之介氏（『主体的人格の確立をめぐる』『駿河台法學』9703）の考察がある。しかし占領下やがて冷戦下の日本では、構想できる秩序も限られていた。

「もし、戦後の世界があんなに早く米ソ二大陣営に分れることがなかったなら、状況はもう少しよかつたかも知れない。というのは、私は第三の開国ということをつたびつたのですが（中略）。いわば天皇制が崩壊し、天井が吹き上げられて青空が見えたが、その天井に占領軍がスッポリはまった。下にいる国民は、占領軍を通じて世界を見るという形になった。もう一つは、米ソ関係の急激な悪化で、結局いままでの善玉、悪玉的な思考、鬼畜米英対日独伊万々歳という考え方が、そのまま自由世界対共産世界という同じ関係に置きかえられて、ずるずるべつたりに移行してしまった。こうして、国際関係を占領軍が一手に処理したことと、米ソの対立激化が第三の開国を制約する重大な条件をなしたのだと考えます」（『現代はいかなる時代か』5908）と丸山は述懐している。

一九五〇年ころから冷戦が国内的にも激化したとき、丸山は、現実政治の動向の一つにコミットして、民主化と平和を説いた。「ある自由主義者への手紙」も「戦後民主主義の蜜月時代があまりに早く終わったという気持で執筆した」、それまでは「超国家主義の論理と心理」以来『世界』に論文を書いていないという（談950430）。「三たび平和について」（5012）では、神と悪魔の対立図式による一刀両断的思考を排して、二つの世界の両方もが多元化するという展望を示そうとした（西の陣営については異議が出て削除）し、スイスの主権国家的中立とは異なる「軍事同盟を避ける」という意味での両陣営からの中立」を主張したという（談941123）。国連については、地域的な集団的安全保障にもとづく制裁からは第三次大戦それも原子力戦争が生じること、大国とくに米ソの協調が不可欠であって、常任理事国の拒否権の制限を形式的に求めてはならないことを説いた。集団安全保障と正戦概念の結びつきについて丸山が問題提起をしたと指摘する酒井氏によれば、丸山の国際政治論は規範理論よりもシュミット的な権力政治論の方が安定しているという（『国際政治論のなかの丸山眞男』『思想』9608）。

二 主権国家に代る世界秩序の構想

ここで冷戦後の丸山に目を転じると、冷戦下で抑えられていた世界秩序の構想が堰を切って出たかのように感じられる。すでに冷戦末期の丸山は、福沢の予想を遙かに越えた「世界秩序の構造的変化」、米ソ超大国が世界の警察的機能を執行している「現代世界の「構造」的矛盾」、「主権国家を主要単位とする世界秩序原理の決定的な破綻の様相」に触れ、それに代る「世界秩序の構想があったか」と問うて否と答えていた(『文明論之概略』を読む)下86頁、集14三二四頁)し、国連に「上下両院を設ける」案を示して「夢みたいな話」だと語っていた(談880604)が、冷戦後その夢を暖めたように見える。

丸山は、未完の論文「近代日本思想史における国家理性の問題」(4901)を『忠誠と反逆』(9206)に収めるとき苦心したことは石田雄氏(『「正統と異端」はなぜ未完に終わったか』9809-10『丸山眞勇との対話』0501)が伝えるが、わずかに中国訳に寄せた「補注」を附した。ここでは、西欧国家体系が地球的に拡大した時代における権力政治の問題を指摘し、福沢らの政治的リアリズムと日本軍国主義の自己陶醉とを対比したうえで、「主権国家の「国家理性」にまつわる問題自体は、今日、そのはらんでいるさまざまの矛盾と危険性にもかかわらず、真にグローバルな世界秩序が確立される日まで、依然としてその重要性を失わないように思われる」と結んだ。その日は来ると考えていたようだ。

湾岸戦争とソ連崩壊で揺れた一九九一年、「世界秩序という考え方が新しいいで、実際は国際秩序なんだ、今までは、国家主権の単なる連合ではない」「世界——ワールド・オーダー」は理念としては国際連盟で初めてできた、しかし「超国家的な強制力を持った組織」をつくることは「二一世紀の問題だ」と丸山は語った。そこで憲法第九条の「前衛的意味」を説き、アムネスティやカトリックや世界大学連合や実業団体など「多元的な世界構成の秩序単位」によって国連を強化する「ブルーリズム」を唱えた。近代の主権国家の構図では解決できない、「近代の行き詰まりなんですから」、「或る意味では中世の復活みたいな、つまり種類の違った世界構成単位の連合体として世界を考える」という(談911103)。

一九九三年に自由民主党が長期政権を失った直後、丸山は、「地域的安全保障」とは異なる「国連の規定する全般的な

安全保障」にもとづいて、多国籍軍ではなく国籍を離脱する国連軍をつくれれば日本国憲法とも矛盾しない、「日本国憲法
の精神だな、むしろ」と語っており、「国連直接の軍隊というのは、二二世紀になるとできる」という。国連強化の案と
しては、大国中心主義の常任理事国も国際民主主義の総会もやめて上院下院にする、上院は国家代表、下院は世界人民
の直接選挙でNGOが三分の一、ビジネス、労働、教育などの職能代表が三分の一、残り三分の一を個人にする、「まあ、
二二世紀頃だと思っけれど」という。今は「帝国の崩壊」の過渡現象として速心力が働いているが、「国家はエゴイズム
が強いから、僕は、主権国家がある限りはだめだと思っ」、政治的統一体としてはソ連と中国とアメリカは広すぎる、日
本は狭すぎるとして、「夢みたいな話」として「環太平洋構想」を語っている（談930731）。

一九九四年の丸山は、「主権国家を超えた、強力な暴力装置を持った——つまり、世界の警察をつくらなきゃいな
いという主張は、世界的にもないんだな」とやや落胆しており、「国連が何故無力かと言えば、国家主権が強すぎるから」、
「本当は国連憲章に違反しているアメリカにも制裁を加えなきゃいけない」という。「第二次大戦は全体として、ファシ
ズム・軍国主義対民主主義の闘い」だったかという問いには、「いろいろな説があるけれども僕の場合はそうだ」と答え
ている。通常兵器と原爆との質の違いの認識が日本政府にも米国の多数にもないとして、「いつ原爆症になるか分からな
い」、「僕だって明日なるかも知れない」と語ったのは、肝臓癌が発見されて半年余り後だった（談940810）。

一九九五年の丸山が「この頃、いよいよ本当の社会主義を擁護する時代になったなあ、という気がしてるんですよ」と語った（その一九三〇年代的文脈については、米原謙「丸山眞男と社会主義」『思想』0608）のも、冷戦後の世界秩序の構想と
関連しており、人間の構成体について個人・社会・国家のどれを中心に考えるかといえ、まず「私はよく個人主義者
だと言われるけれど」個人主義はエゴの問題が解けない、次に「国家主義も世界の構成単位としては落第です」「冷戦後
は超大国がみんなボロを出して世界秩序を維持する力も作る力もなくなっている」、最後に「残るは社会主義だけとい
うことになる。まあ社会連帯主義といってもいい」という脈絡だった。「一方ではブルーラルな社会団体の、国家からの自
主性を強化し、他方で国家を媒体にしないで直接に国際的に結合して地球社会の構成員になるようなシステムを考える
ほかない。まあ、二十一世紀にもちこす問題でしょう」として、ここでも憲法第九条の意義を説き、多元的国家論の再

考を促している（談950430）。

そのように冷戦後の丸山は、政治空間の変容に対応して、主権国家を制限する方向で世界秩序を構想していた。多元的に構成される上下両院からなる国連が、国連軍によって制裁の機能を果たすことが核心だった。国民国家と主権国家という福沢の二つの課題（集14二八一頁）のうち、国民国家が異質な少数者を抑圧排除しかねない問題に丸山が十分に対応したかと問う余地はあるだろうが、主権国家が独立を越えて膨張侵略など横暴を働く問題への丸山の解答だった。第一次大戦後の吉野作造が、弱肉強食だった世界の形勢は一変したとして「平和思想徹底の機正に熟せり」（『中央公論』2201）を著した機会は、第一次大戦後の丸山には訪れなかったが、冷戦後には訪れかけていた。

丸山の世界秩序の構想がそれまで抑えられていたのは、まさに「国際秩序」の問題として、米ソ冷戦が世界戦争かつ全体戦争に至ることへの恐れを強く感じていたからだろう。一九五〇年以後も丸山は、国連における大国の拒否権を制限する意見には反対だった（『政治的判断』5807）し、「国際デモクラシー」の名で原子的な国際秩序観を極端化することに批判的だった（『ナショナルリズム』5405↓5703）。「集団安全保障原理」を尊重しながら、世界の両極化ゆえにその原理が機能しない現実に堪えていたと考えられる。

しかも丸山にとって米ソの世界戦争に対する警戒は、核戦争に対する警戒でもあった。「憲法第九条をめぐる若干の考察」（6505）で、主権国家間の戦争が核戦争への「上昇」とゲリラ戦への「下降」に両極分解する傾向を指摘した丸山は、通常兵器による戦争は今後もありうるのではないかという親しい国際政治学者の疑問に対して、強盗のピストル不発射は不使用かという例を示し、「現代の戦争はすべて広義の核戦争なのである」と『後衛の位置から』（8209）収録時に追記している。冷戦は「平和共存の別名」だという英国の教授の冗談を笑えなかった丸山は、世界戦争つまり核戦争の恐怖を約四〇年も生きていた。後の世代の者には信じられないことかもしれないが。

三 反秩序としてのファシズム

ここで一九五〇年代の丸山に戻って、国際秩序よりも国内秩序の構想を主に検討したい。米国の極東戦略のもとでの講和、再軍備、自由民主党の政権が続くなかで、丸山は、結核を病みながらも、既成事実には屈伏しない抵抗の表現として現代政治論を発表した。その丸山が最も避けたかった反秩序は、戦争の次には、やはりファシズムだった。一九五〇年代の米国にファシズムの再興を見た丸山は、その「国際的な反革命の総本山」の役割（「ファシズムの諸問題」5211）、「民主主義の名におけるファシズム」（5310）、「正統と異端という考え方が、自由主義の総本山として自他ともに許しているアメリカに有力化したこと」（「思想と政治」5708）を批判しつづけた。日本でも、遅くは一九五九年まで、ファシズムに通ずる気候があることを警戒している（「現代はいかなる時代か」5908）。

一九五〇年代の丸山にとってファシズムとは、前近代的な日本の特徴であるよりも、またマルクス主義的な独占資本などの社会的実体であるよりも政治的機能であって、「異質的なものの排除をつうじての強制的セメント化（ナチのいわゆる Gleichschaltung）」「強制的同質化」の過程だった（「ファシズム」5405↓5703）。平等なナチ化を核心とする理解が強められたのか、括弧内の「ナチのいわゆる Gleichschaltung」は一九五七年に追記されている。その強制的同質化に対する有効な抵抗の条件は、「民衆のあいだに自発的な——かならずしも直接に政治的でない——小集団が多様に形成され、相互間の自主的なコミュニケーションが活発におこなわれること」だとされたように、自発的結社の多元的形成がめざされた。そのような丸山の多元化のエートスの源泉として、福沢、ヴェーバー、トクヴィルらの思想があったことは、斎藤純一氏（「丸山眞男における多元化のエートス」『思想』9801）、権左氏（「前掲論文9910」）、宇野重規氏（「丸山眞男における三つの主体像」小林正弥編『丸山眞男論』0302。ギゾーの思想に注目した平石直昭「丸山眞男の『市民社会』論」も同書）らが説得的に論じている（一九五〇年代末の丸山の問題状況については、松沢弘陽「丸山眞男における近・現代批判と伝統の問題」大隅平石編『思想家丸山眞男論』0207）。

丸山が構想した秩序は、多様な自発的結社による民主主義の社会だった。状態ではなく運動として「不断の民主化」が説かれ、「非政治的市民の政治的関心」が強調された（二である「こと」と「する」こと）5901。「永久革命としての民主主義」を丸山が初めて書き記したのは、飯田泰三氏（「解題」9909「戦後精神の光芒」0603）によれば、一九六〇年の抵抗運動

を経た八月一三日だったという。「個人が横につながって社会を作っていくという秩序形成的人間」(『教育の本質』59頁)を探し求めた丸山は、もちろん単なる個人主義者ではなく、当時から「社会連帯主義」を抱いていた。“Patterns of Individualism”(62, 64, 未見)の改版(65, 65, 68頁)では、離散的に対する連帯的の次元に個人主義化と民主化とを置いたが、連帯的な個人主義化としての英国流の「自立化」の方が米国流の「民主化」よりも全体主義への免疫が強いとされた。

一九六〇年代の丸山は、知識人として知性の働きを重視した。六〇年安保前後の丸山において、知識人の政治参加は市民のそれに吸収されるのかと都築勉氏(『六〇年安保前後の丸山真男』『現代の理論』87頁)が問うたことは忘れられない。一九五八年前後の丸山の「精神的スランプ」、政治学から日本政治思想史への力点の移動、宮村治雄氏(『丸山真男』『日本思想』精読)01頁)指摘の「自己批判の思想史」から「可能性の思想史」への一九六一年の展望、それを越える屈曲としての一九六三年帰国後の普遍的発展段階論から文化接触論への観点の変化などには立入らない。

「日本という状況のなかでリベラルであるということはどういうことなのか」と戦後ずっと考えつづけたという丸山の自由主義の思想は、1. 自己内対話、2. 境界的知性、3. 政治的関心の特徴としていたと最近私は考えた(清水靖久「丸山真男と米国」『法政研究』08頁)。1はマンハイムの対独放送からシュミットが受けとめたように、他者をその他在において理解するヘーゲル的な対話的知性、2は社会の同質化画一化に抗して周辺に立つ社会学的な境界的知性であり、最後の現代政治論「現代における人間と政治」(61頁)および加筆(64頁、69)に表現されている。へ自己と対話しながら社会の境界に住む非政治的の市民がおそらく丸山にとってのリベラルであり、その政治的関心が民主主義を支えるはずだった。丸山は、一九六〇年代も「リベラルの旗」を降ろさず、しかも自民党の長期政権と政官財癒着を批判している(『革新思想の問題状況』64頁↓66頁)。

リベラルな知識人であろうとした丸山は、一方で自分は「保守なんだ」とも自覚していた(『普遍的原理の立場』67頁)。江戸時代を型の洗練の視点から見直して、明治以後の大衆社会化による型の崩壊を民主主義の未成熟と関連づけた一九六六年度講義の見解は、新しい秩序構想だったのかもしれないが、一九六七年九月に岡利郎氏に告白した混乱(岡利郎

「まえがき」「山路愛山」98頁」と無関係だったかどうか、一九六七年度講義では弱められており、引返しつつあったのだろうか。冷戦リベラル的な現実主義者の主張に対しては、「政治学ではまえから常識だったこと」が少なくとも、「およそ政治学者だったら、そんな程度のリアリズムなど承知のうえで、あえて一つの選択と決断をうち出している」と言い切ったし、ファシズムについては、西田勝が明治百年記念準備会議をファシズム運動と規定するのをたしなめたが、戦前のファシズムに関する見解を修正することはなかった（「対決の思想」68頁〔談670429〕）。

四 ファシストもやらなかった

四〇年前の一九六八年、東大紛争で法学部研究室が封鎖された一二月二三日、丸山は、全共闘系の学生に向かって「君たちを憎んだりしない。軽べつするだけだ」、「軍国主義者もしなかった。ナチもしなかった。そんな暴挙だ」と言ったと翌日の『毎日新聞』で報じられた。ほぼ同じ発言を引用している吉本隆明「情況」(70頁、初出「収拾の論理と思想の論理」69頁「文芸」)を読んだのは、一九七三年大学入学後の私のほかにも少なくともなかった。実は「ファシストもやらなかったことを、やるのか」と丸山は言ったと、その場に居合せた佐々木武氏が丸山没後に証言した（「あの日、あの時のこと——記憶のなかの一九六八年十二月二十三日」『みすず』96頁、「丸山眞男の世界」97頁）。「あの時、僕は先生の「発言」を素直に聞いた。何の抵抗もなく聞いた。その意味をすぐ理解できたから。僕にとって、「東大闘争」は各人各様、人それぞれの、敵も味方もない「闘い」であった」とその文章は結んであり、意味をすぐ理解できない後進の者には却って謎が深まった。

「ファシストもやらなかった」という発言が正確だとして、それはナチを意味したのか、日本のファシストか。一九三〇年代の日本の政治はファシズムだったかという一九七〇年代後半から拡がった疑問に惑わされずに考えれば、ドイツも日本もファシズムだったと当時はまだ意識されており、だから毎日新聞記者は丸山発言を意識したのかもしれないが、丸山の真意はどちらかだったのだろうか。日本ファシズム矮小説や Gleichschaltung論からしても、より悪どかったナチ

でさえしなかったという最上級の非難のように私などには理解された。竹内洋氏も、一九三九年に津田左右吉と丸山が右翼学生から糾弾された経験がトラウマになったという仮説からは、この丸山発言は格好の材料のはずなのに、二年半前の著書『丸山眞男の時代』(05頁)でまともに言及しなかったのは、ファシストは日本のそれか疑ったからだろう。それほど慎重でない人たちは、二年前YouTubeの「丸山眞男」検索でのみ現れた毎日新聞記事をWeb上のあちこちに貼りつけて流布している。

私はこの報告を準備するために、佐々木武氏に確かめた(校閲も経た)。あの丸山発言を素直に聞いた佐々木氏は、ナチのことなど思いもしなかったという。佐々木氏があの文章を著したのは、「ナチスも、日本の軍国主義もこんなひどいことはしなかった」と丸山が言ったとする『朝日新聞』の追悼評論を読んで、ただ記憶のなかの事実を伝えたかっただけであり、丸山擁護の意図はなかったという。後進の者としては初めて佐々木氏に確かめたので、同じく惑っている人も少なくないだろうから、報告する。丸山はいつも理性的で冷徹な認識の人だったと考えられがちだが、そこにいたのは過去の自分の個別の経験から学生の乱暴に怒りをぶつつける情熱の人だった。

それが丸山の秩序構想と何の関係があるのかは俄かに答えにくい。東大紛争における丸山は、「本人がなすすべがないほど、丸山についてのイメージがふくれあがって私をがんじがらめにしています」(安田武苑70627)という逆境にあった。その丸山イメージの一回は毎日新聞記事であり、一九六九年二月二日に記事に言及した学生に丸山が問い返した(加藤一郎宛690225)ことはあっても、弁明することはなかった。しかしナチでも日本ファシストでも大差はないと思えば、わけにはいかないほど、言うはずのないことを言ったと報じられたことに疲れていたように見える。二月二四日に丸山の責任を追及した学生が「軍国支配者の精神形態」における権限への逃避に言及したので、「この学生はよく読んでいる」と丸山は内心苦笑したという(同前)が、当時は丸山の主要論文を学生が読んでいるのは当たり前だったのでないだろうか。

丸山は、全共闘の学生を他在において把握しただろうか。それを知りたいのは、自己批判や自発的結社の思想など、丸山との共通点が全共闘には少なくないからだけではない。丸山の対話的知性は、他者を自己と同質的な他者としてで

はなく、自己と無縁な他者としてでもなく、自己の他在において理解する知性だったからだ。一九八〇年に丸山は、全共闘のロマン主義の思考様式について反政治主義は全政治主義になると批判したうえで、民青と比べて「全共闘の方がはるかに感じがいいです。好きなんだ」と久田邦明氏に語った(談80 09 15)が、全共闘は自己と異質的ではあっても無関係ではないと考える余地は、一九六八―一九九年当時は乏しかったのではないだろうか。紛争中の東京大学は秩序が崩壊した混沌であり、その混沌から秩序を形成する知性は働きにくかっただろう。

丸山は、主体と対象との「不断の交流作用」(「科学としての政治学」47 06)において現実を認識し、その自省的な認識にもとづいて秩序を構想した。晩年の回顧談における重臣リベラリズム論も、自分自身が戦争直後までコミットしたものの反省を込めていたし、永久革命としての民主主義の思想にしても、「おそらく「精神的貴族主義」の必要をいう(『日本の思想』)私なども、不徹底な民主主義者なのだと思います」と「自認」していた(家永三郎宛82 08 17)が、それでも「反対党への政権交代という議会政治の初歩的な前提」(「戦後民主主義の「原点」」89 08)を説いて倦まなかった。リベラルな民主主義者としての丸山は、息苦しい闘病と手紙の返事に明け暮れたように見える一九八〇年代も、そのように自己批判のうえに秩序構想を暖めながら、長い冷戦を生きていた。日本ファシズムの記憶をずっと生きていた。

追記

一九六八年一月二三日、東京大学法学部研究室を封鎖する学生に丸山が何と言ったかをめぐって追記する。あの状況のなかで何と言ったかは重要ではない、それは丸山の思想の表現というより感情の表現だからだという意見は、大いに考慮に値する。それでも調べるのはなぜかとの問いには、この追記全体が答えることを願っている。丸山発言がさまざまな流説を生んでいるので、事実を明らかにしたいという素朴な動機からだたとまずは記す。資料としては、丸山没後刊行の『自己内対話』(98 02)は用いない。伏字が多いし、本人が他者に向かって記していない資料の利用は、すべてが公開されるときまで控えたい。敬称は省く。

ナチもしなかったとも言った

一月二四日の毎日、読売、朝日の各紙がほぼ共通して報じたように、一三日の午後二時ころ全学共闘会議の学生約四百人が安田講堂前で総決起集会を開いたあと、三時すぎヘルメットに角材を持って法学部研究室に向かったところ、法研の正面玄関前で辻清明前学部長ほか教官二十人前後が立ちほだかり、法学部学生懇談会の学生二、三十人がスクラムを組んで阻止しようとしたが、全共闘の学生にあつさり突ききずされ、学生約五十人が法研に入つて封鎖した。入試中止問題で時間切れを迎えつつあった東大では、加藤学長代行の紛争収拾提案に反対して、全共闘学生が研究室封鎖を拡大しようとしており、加藤執行部の会議が度々開かれる法研を執行部の拠点と見ていたという。丸山に言及したのは次の通り、『毎日新聞』だけだった。

「つぎつぎ出入口から引きずり出される教授たち。丸山真男教授はゴボウ抜きされたあと腕ぐみをしたまま二度、三度ヘルメット学生の中に飛び込み、玄関にかけ寄ろうとした。それを引戻す学生。

「君たちを憎んだりしない。軽べつするだけだ」と言いきる丸山教授。「あんたのような教授を追出すために封鎖したんだ」とやり返すヘルメット学生。「軍国主義者もしなかった。ナチもしなかった。そんな暴拳だ」と言う丸山教授たちを他の教官がかかえるようにして学生たちの群れから引離した。」

これを記事にしたのは毎日新聞の松尾康二記者であり、内藤国夫記者ではなかった。内藤は、『ドキュメント 東大紛争』（69 04）で、「法学部の大学院生の中でも強硬派が主力となっている法共闘は封鎖に先立ち、「内部の研究資料や図書、私物には手をつけない」ことを教授たちに密かに約束、封鎖はスムーズに行なわれた」と記しており、その場に居合せた形跡はない。「あとあとの『法研徹底破壊』はこの時には予想されもしなかったのである」とも記して、密約が守られなかったのはその後二十六日間の経過によつたことを示唆している。丸山の一九六〇年度講義の聴講学生だった内藤が、丸山発言を記事にした松尾にあとで言ったこと以外、松尾から私が直に聞いたことを記す。

松尾は、全共闘の隊列について法研の前まで来て、一人の教官が学生たちに体当りするのを目にした。松尾がよく知っている丸山だったが、他社の社会部記者には丸山とわからなかったのではないかという。骸骨のような細い体でぶつ

かつていくのを見て、耳にした言葉を記憶し、山上会議所の電話で本社に送稿したという。丸山発言がその後さまざまに批判されたのは本意でなく、そのときは瘦せた教官が独りで立ち向かって罵られるのを気の毒に思つて、聞いたままを記事にしたという。「ファシストもやらなかった」と丸山が言ったのを聞いたら、その通り書いたはずであり、間違いないという⁽⁴⁾。

佐々木武が大学院生としてその場に居合せ、「ファシストもやらなかったことを、やるのか」と丸山が言ったのを聞いたこと（前掲「あの日、あの時のこと」96頁、97頁）は否定できない。ファシストの意味は私には難解だったが、「その意味をすぐ理解できた」という佐々木に直に聞いて、日本ファシストの意味であればすつきりすると思つた私は報告原稿を書いた。しかし松尾は、私が推理したように丸山発言を「意識」したわけではなく、聞いたままを記事にしたこともやはり否定できない。どちらも事実だつたと考える。どちらでもよいことだとは考えないので、ここで報告原稿を訂正する。

丸山は、法学部研究室を封鎖しようとする学生たちに向かつて、「ファシストもやらなかった」と言つた。「軍国主義者もしなかつた、ナチもしなかつた」とも言つた。佐々木が最初から法研の玄関前におり、一旦は法研内に戻つたことを考慮すれば、その順に発言があつたと考えられる。このうちファシストは、当時は日本ファシストをもナチをも意味する一般的な言葉だつた。軍国主義者も一般的な言葉だが、ナチと並べられる限りでは、日本の軍国主義者を意味しただろう。軍国主義者とナチとを順序逆に引用すれば、何らかの誇張が生じただろう。ちなみに軍部は、丸山が言つたという現場証言はない⁽⁵⁾。

この丸山発言は、聞く者の位置によって全く異なつて理解される。丸山をよく知る者には丸山発言の意味は自明だつたと、報告のあと何人かの方々から教示された。日本軍国主義の時代にも法研は封鎖されたことがなかつたという事実を述べた言葉であり、それをするとはいひではないかという意味であつて、激しく言いあつてゐる状況のなかでかつとして言つただけだといふ。あのナチと比較するとはと私が驚き、ファシストなら一般的概念だから主にナチを指しているのではないかと私が迷つたのは、あとから来た者として、丸山発言に対するさまざまな反応に引きずられたのだら

うか。

さまざまな反応

藤原弘達は、丸山が指導した最初の大学院生二人の一人だが、丸山発言に最初に反応した一人でもあっただろう。『日本教育改造案』(6909)の冒頭で、「昭和四十三年十二月二十三日は、私にとって大変ショッキングな日となった」と述べ、翌日の『毎日新聞』記事に言及している。「ファシストも軍国主義者もやらなかった」と丸山が言ったと記しているのは、記事の引用としては不正確だが、学生の行動自体は「軍国主義者よりもナチ以上にニヒリスティックであるということもできるかもしれない」とも論じている(二三三頁)ので、記事を誤読したわけではなかった。「羽仁五郎氏や全学連などは、東大にこれまで学問、研究の自由や自治が存在したと考える幻想を批判し、東大教授の特恵的権威の空しさを嘲笑している」が、「私は別の意味でこの丸山さんの言動がこたえた」という。藤原は、丸山の「軽蔑」発言がショックだったようであり、学生を「軽蔑する」だけでなくその不正を「憎む」必要を感じて、丸山とは違う道を歩んだ(「訣別する」7912、一〇五頁)。

一九六九年一月一八、一九日、安田講堂では封鎖解除の攻防があった。一八日に封鎖が解除された法研の様子は、翌日の各紙が報じている。書庫は無事だったが、各教官研究室が破壊され、マイクロフィルム室が焼かれて「被害は三億円を越す」と篠原教授が語ったと記したのは「読売新聞」。丸山を報じたのはまたも『毎日新聞』であり、部屋の中央にあった本棚がそっくりなくなっていて、「建物ならば再建できるが、研究成果は……。これを文化の破壊といわずして、何を文化の破壊というのだろうか」と丸山はつぶやいたという。占拠学生が中核派の他大学生に代ったから、このような被害が出たと『毎日新聞』は解説している。

丸山の軍国主義者・ナチ発言がこの封鎖解除の日のものだとする説がかなり流布しているが、間違っている(6)。ちなみに梅本克己は、親しい丸山には言及しなかったが、貴重なマイクロフィルムの紛失を歎く教授を批判して、「そんな貴重なものなら、なぜ複写して他の大学の研究室にも配り、研究の便をはかってやらなかったか」と記した(「東大闘争と知識人」『朝日ジャーナル』690216)。山本義隆は、封鎖闘争を理解する声明を出した若手研究者と対比して、「一年近く学生の

闘いを無視し、また弾圧してきたことを何一つ反省せず、「ファシズムもやらなかった」と泣言を述べた高名の教授」に言及した（『攻撃的知性の復権』『朝日ジャーナル』69 03 02、二月二二日発売）。

吉本隆明は、二月一五日発売の『文芸』三月号に「収拾の論理と思想の論理」を寄せ、「君たちのような暴挙はナチスも日本の軍国主義もやらなかった」と丸山は口走ったと『毎日新聞』記事を順序逆に引用して、大げさだと批判した。丸山が『現代日本の革新思想』（66 01）で語った「大学教授」の「プレスティジ」の錯覚から自由であったなら、「たかがじぶんの研究室にじぶんの大学の学生たちから踏みこまれたくらいで、このような暴挙はナチスも軍国主義もしなかった、などと大げさなせりふを口走れるはずがない」。日本軍国主義は丸山の研究にも戦争嫌悪にも「寛容」だったが、その軍国主義時代の社会よりも戦後民主主義社会の方が劣悪なのか、そうでなければ「ナチスも軍国主義もしなかった暴挙」だという丸山の評価に虚偽があると論じた。

吉本は、丸山の言葉がカンにさわった一九六六年以来、待ち構えていた。二月二〇日発売の『情況』三月号の「大学共同幻想論」（69 01 17講演、「大学論』『敗北の構造』72 12）でも、「こういう風な暴挙は、軍国主義者もナチスもやらなかった」と丸山が言ったそうだととして、「問題は、そういう発言が自然に出て来る基盤で、この社会が通用せしめている特権に対して全く自覚的でないということだ」と語っている。二月二一日から三月七日まで、学生たちが四回の授業で丸山を追及したのは、吉本のこの文章の影響が大きかったという（飯田泰三『戦後精神の光芒』06 03、三二四頁、98 10 初出）。

丸山は、二月二一日の第一回講義で、「研究室封鎖に際し、「ナチも軍国主義者もやらなかった」といったではないか」と学生から問いかけられている。丸山「君はその場にいましたか」、学生「いなかったけれども新聞でよんだ」、丸山「君たちは平素ブル新などといいながら、都合のいいときだけ、ジャーナリズムの記事を信用するのか」（加藤一郎宛69 02 25）。この問答については、「ナチもしなかった」と言うはずのないことを言ったと報じられたことを丸山は批判したと報告原稿では解釈したが、もはや成り立たない。本人に事実を確かめもしないで記事を信用する態度を批判したのである。問いかけた学生は事実を確かめつつあったのだろうか。

もともと丸山自身は、ナチもしなかったと自分が言ったとは思っていなかったかもしれない。一二月二三日の法研前

はそれほどの修羅場であり、丸山も冷静を失い、記憶力を弱めていただろう。そうであれば言った言わないの水掛け論になり、言葉尻を捉えることになるだろうか。しかし丸山の口から出た言葉は、読者に向かって書き記された言葉とは別種のものだとしても、丸山の思想の何らかの表現ではないか。そう考えて追記を続ける。

さきの藤原弘達言及の羽仁五郎の批判は、『現代の眼』四月号の「表現の自由と占拠の論理」だろう。「学生はかつて日本のファシズムも軍部もあえてしなかったような大学の破壊をあえてした」と丸山は非難した、しかし「彼らの大学がかつて一度も日本のファシズムや軍部などに抵抗らしい抵抗をしたこともなく、あくまで学問の自由をまもろうともしなかったからこそ、その日本のファシズムも軍部も彼らの大学の内部に立入ってもこなかったのではないのか」と羽仁は批判している。

この「軍部もしなかった」は、丸山の発言ではないが、やはり流布している。その内容は歴史的事実⁽¹⁾としても、丸山が学生に向かって言ったとは思われない。全共闘という運動の結社と、軍部のような体制の組織とは、比較できない異質なものとして区別していただろうから。理念と運動と制度とを混同せずに区別したうえで統一するのは、「戦後民主主義ナンセンス」論に反論した「戦後民主主義の「原点」(8908)に至るまで、丸山の政治学のイロハだった。なお丸山は、「大学の先生がたの中には、戦争遂行ということで積極的に軍部に協力した人もあった」(『聞き書南原繁回顧録』8909、二八八頁)と一九六〇年代前半に語っており、東大が軍部に抵抗したとは考えてなかった点では羽仁と違わない。

丸山ゼミ学生への言葉

丸山発言は、学生たちの先頭にいた丸山ゼミの学生に向かって丸山が個人的に語りかけた言葉であり、新聞で報じられ後々まで論じられるとは予期していなかったという指摘も検討に値する。別の方から杉井という名前を教えられ、『悠放浪 杉井健』(0010、杉井啓子発行)に辿りついた。杉井健二は、一九四二年生まれ、日比谷高校から東京外国語大学、早稲田大学を経て、一九六四年東京大学入学、法学部で丸山ゼミに入った(一九七三年に司法試験に合格、弁護士として活動したが、一九八九年イスタンブールで変死した)。

一九六九年一月三日の杉井の丸山宛書簡は、丸山ゼミの一員として先生に議論を挑んだものであり、四百字で一七

○枚弱と長い。資本主義の抑圧構造を突破する革命をめざす立場からブルジョワ的な丸山政治学を止揚するとして、現在も闘っているという東大闘争の経過に触れている。杉井が丸山と会ったのは六九年一月一五日の正門前の路上が最後であり、そのとき丸山から「法研内部の研究資料だけは大事にせよ」と言われ、できるだけ努力すると個人的に約束したので、法研の「防衛」を任せた中核派にも、書庫は破損しないように提案したという。

問題の一九六八年二月二三日、杉井は、「法闘委部隊をひきいて、斜めからいきなり法研玄関に突入していった」。「あ のとき、僕をつかまえて、説教することにより、全共闘に対する論戦を挑まれるつもりであったと、直接後でお聞きしました」というのは、年明け前の「法研封鎖後の少人数の討論会」でのことか一月一五日のことか不明ながら、丸山が学生と接触しつづけたことを示すが、ともかく杉井は、丸山が挑んだ論戦をよけて法研に突入したらしく、丸山発言を直には聞いていない。「法研封鎖の際、先生が一人で全共闘のデモ隊に対して肉体的抵抗を試みつつ、「軍部もファッショも行わなかった暴挙だ」と怒ったという語り草は、すでに伝説化されています」として、「軍部もファッショもなかった暴挙を、自分の指導下にあった学生によってなされる教授」の研究室観と学問観を批判している。そのように丸山発言は、杉井には直に届かなかつたが、「軍部もファッショもしなかつた」発言として理解されていた。

他者をその他在において理解することを説いた丸山も、この杉井書簡を理解することは相当に難しかつただろう。それでも丸山は、杉井に返事を書いており、その郵便書簡には一九六九年の一月九日の消印があるように見える。杉井が挑んだ議論には応じなかつたが、丸山の肝炎罹患が去る十二月から今年一月ごろと判明した検査結果を知らせ、杉井の「他者にたいする内在的理解能力」（これが精神的な子供と大人とを分つ指標です）のおどろくべき欠如」を指摘し、「自己否定」の名における自己への甘えと他者へのパリサイ的断罪という全共闘運動のあのおそるべき劃一的な特徴——ゲバ・ヘルという服装の劃一性だけでなく発想の劃一性——から、せめて自分の個性をとりもどしてほしい」と結んでい る。東大闘争については、もし丸山があと十年、十五年生きのびることができたら、その目的とコストと結果を論じ合 いたいとして、「私は歴史をやっているせい、また、戦中・戦後の激動期をくぐって、その時々の風潮のたよりなさを 痛感しているせい、すべて物事を十年から百年単位で考えることにしています」と述べた。

一九六九年一月二八日の杉井の反論も『悠悠放浪』に掲載されているが、杉井は一步も退いていない。「その時々の風潮のたよりなき」というのなら、東大闘争だけでなく戦中の軍国主義もそうではないか、「先生が思想史家として「超国家主義の心情と論理」をたよりなき一時の風潮として研究されたことになると思いますが、これにはどう答えられますか」と問うている。丸山にはこたえなかっただろうか。「超国家主義の論理と心理」は、「ここで挙げたような天皇制的精神構造の病理が「非常時」の狂乱のもたらした例外現象にすぎないという見解」には到底賛成できない（「追記」5612）と丸山が述べた原点的認識の表現だったが、東大闘争もそれと同じく重要ではないかと問う学生がいた。

丸山は、この学生に向かって言うつもりで、「ファシストもやらなかった」「軍国主義者もなかった」と言った。のみならず「ナチもしなかった」とも言った。しかし教室ではなく、といって公道でもなかったが、新聞記者もいる法研の前で、学生との集団的対峙の場で言った。法学部教授も大勢いたが、独りで言った。丸山の言葉は杉井に届かなかったが、十年を経て届いただろうか。

ファシズムと大学

ファシズムと大学について、とくにナチズムと日本軍国主義との違いについて、丸山がどのように考えていたかを改めて考察しておきたい。第二次大戦後に限るが、丸山にとってファシズムは、イタリアのそれを指すことが稀にあったとしても、ごく一般的な概念であって、「あの凶暴な支配権」を獲得した「ドイツ・ファシズム」（『現代自由主義論』4809）というわずかな用例や、ずっと多く「イタリー・ファシズム」や「日本ファシズム」の用例がある。日本ファシズムについては、三部作の一つと考えられがちな「超国家主義の論理と心理」（4605）が「丸山眞男回顧談」によれば一九三〇年代後半に「軍部ファシズム」と対立した「重臣リベラリズム」に支えられた天皇制を批判した論文だったことは別にしても、「日本ファシズムの思想と運動」（4805）では東西のファシズムの共通点とともに日本の「上からのファシズム的支配」の相違点を説明したし、「軍国支配者の精神形態」（4905）では「日本ファシズムの矮小性」を主題としたように、ナチの主体的決断ゆえの悪との対照に力点があった。

一九五〇年代の丸山がファシズムを論じたのは、ファシズム再興への恐れからであり、一般的概念の程度を強めた。

冷戦下の米国で扱がったマッカーシーイズムへの危機感から、自由主義や民主主義の名におけるファシズムを問題とし、ナチのグライヒシャルトウングのような強制的同質化をその核心とみなして、日本にも同じ恐れがあると一九五九年ころまで警戒したことは報告原稿で述べた。西欧ではファシズム分析が全体主義研究に吸収されることに一定の意味を認めながらも、「そうしたアプローチでは「自由世界」におけるファシズムの問題が見落される傾向がある」(「追記」5703)と指摘したように、ファシズムを全体主義に解消することには反対だった。一九六〇年代後半にはファシズム再現の危険を叫ぶような主張をたしなめてもいるが、歴史としてのファシズムを問いつづけ、とくにナチ「革命」が現代の人間に投げかける「普遍的挑戦の意味」(「現代における人間と政治」6109)を考えていたと思われる。

その後も丸山は、ファシズム概念を捨てなかつた。一九七〇年代後半にファシズムの用語は昭和史研究に有効かという疑問が提出された(伊藤隆「昭和政治史研究への一視角」『思想』7606ほか)が、そのころ米国にいて「『大衆ファシズム』にたいして意外にアメリカは弱いのではないか」(古矢旬宛760818)と感じていた丸山は、帰国後東大の研究会で「日本ファシズム」の問題が論じられたとき、「戦時体制というべきだという考えがあるとの意味がよく分りませんでした」と洩らしている(三谷太一郎宛770926)。将来の日本のファシズムの恐れについては、「昔のようなファシズムはないんですけれど、別の意味の大勢順応がありますから、楽観していませんね」と語っている(85031談)。長谷川如是閑はファシズムに楽観的だったが、「そこには人間のなかにある——あるいは歴史のなかの非合理的要素に対する、彼の過小評価というものがあったと思うんです」(871124談、座談9)と語った丸山には、ファシズムは、人間と歴史の非合理的要素や凶暴さに訴えるものとして楽観できなかつた。

独日のファシズムの相違は、一九八〇年代の丸山には明らかに意識されていた。⁽⁸⁾『後衛の位置から』(8209)の「近代日本の知識人」加筆部分では、ドイツよりも日本の方がグライヒシャルトウングが容易だった反面、ドイツ知識人がナチズムにコミットしたほど日本の知識人は「皇道」イデオロギーにコミットせず、ただ世論に同化しただけだったが、そこには日本の「インテリ」のまとまりの弱さと、「擬似インテリ」の磁性の強さが表現されていると論じた。丸山は、日本ファシズムについて原点的認識は変えなかつたが、時とともに相対化も進めただろう。『丸山眞男回顧談』(上一八七頁)

では、「ファシズムの時代の大学と知識人」に関して、「学生のなかへ当時の時局的な思想が浸透しなかったひとつの原因は、右翼の程度が低かったということもあると思うのです」、「これはナチと非常に違うところなのではないか。ナチは学生組織が大きかった。教授の追放でも、学生の突き上げで行われたという場合が多い」と語っている。

丸山は、独日のファシズムと大学および知識人との関係をそのように捉えていた。たしかにドイツではナチが政権を掌握した直後、学生組織の力でユダヤ人教授を中心とする「非ドイツ的」教授を大量に追放したが、その前触れとして一九三三年五月の焚書が示威的效果を上げており、研究室封鎖までする必要はなかった。日本ではファシストによる「反国体的」教授への辞職勧告や著書雑誌集会での攻撃があり、右翼学生による質問攻めや答案攻めはあっても、真面目に受けとめられることは多くなく、研究室を封鎖する力はなかったと思われる。おそらくナチは、もし研究室を封鎖する必要があればしていただろう。それゆえ「ナチもしなかった」は、歴史的事実には違いないが、事実だったら何でも述べればよいわけでないとするれば、効果的な事実だったのだろうか。「それならナチがしたようにしてやろうか」と応じられたらどうしただろう。

もともと一九六八年末の丸山が、日本ファシズムとナチズムとの違いをどのように意識していたとは限らない。とくに一九三〇年代末の東大での歴史的経験は、痛切に記憶されていた。一九三九年一月四日の終講で津田左右吉が右翼学生から糾問され軟禁されるのに丸山が同席して応戦した経験を一九六三年に回想した「ある日の津田博士と私」(63-10)では、ファナティックな「狂熱右翼」の学生協会グループについて「蓑田胸喜らの「原理日本社」が軍部・貴族院議員や財界の一部の後援をえて作ったナチばりの学生組織」と記述している。一九七四年一月一六日の東大での講演「南原先生を師として」(75-07)でも、一九三〇年代末の原理日本社グループといえ七四年当時の極右団体を想像しがちだが、「その背景の深さと権力中枢との結びつきという点に於ては、ほとんど比較を絶するものがある」と振り返っており、「ナチばり」という表現は用いなくても認識を保っていた。

しかし一九六〇年代にも丸山は、ファシズムのなかでもナチズムの凶暴さを最も強く意識していた。たとえば「ヨーロッパでも激情を組織化した点でナチは他の国のファシズムや反動主義とは比較を絶しています」(談640620、集16六二頁)

と語ったように、ナチズムは最悪だった。そのナチと比較しなければならぬほど、全共闘の研究室封鎖は悪どかつただろうか。少なくとも権力中枢との結びつきはなかっただろう。それゆえ「ファシストもやらなかった」「軍国主義者もなかった」は、一九三〇年代の丸山の歴史的経験からしても、一九六〇年代の丸山の歴史的観念からしても、思想的な意味を理解できるが、「ナチもなかった」は理解しにくい。丸山は、「ファシストもやらなかった」「軍国主義者もなかった」と言った勢いで、感情が激して「ナチもなかった」と言ったのだろうか。ただ大げさな言葉であり、思想的な意味はなかったのだろうか。

自由主義と暴力

ファシズムと大学という歴史の問題ではなく、自由主義と暴力という理念の問題として考えれば、丸山のナチ発言は違つて理解できる。「自由主義の敵に対して、自由を与えるのか」という「自由主義のディレンマ」について丸山は、「トレランス（寛容）を原則的に認めないものに対しては、トレラントであつてはいけません。ぼくはそう思つてます。それはぼくのナチの経験です」と語っている（85 06 02 談、『自由について』05 07、一五一頁）。全共闘の暴力がどれほど暴力的だったかは当時中学生だった私には判断できないが、丸山にはナチと同じものと感じられ、不寛容に対しては不寛容で臨まなければならぬと考えたことは想像できる。「暴力に対しては私は私にタカ派です」と丸山は当時よく言つていたというが、自由を否定する暴力の象徴としてナチについて語つたのだろうか。

暴力の問題は論じにくい。非暴力を保つことは人間には不可能に近い。暴力反対を唱える者が構造的な暴力の上にいることも多い。だからといつて暴力に訴えてよいことにもならない。近年、社会の不平等が拡大するなかで暴力的なものが強まつており、東大教授に憤怒を集中して亡き丸山眞男を標的とする言説が反響を呼んだが、若者たちを激励しているつもりか、「限りなく戦争に近い、今からみると非常に面白いゲーム」学生紛争で、権威の象徴だった丸山を實際に殴つた学生がいたんですよ」という反事実の発言が新聞（『朝日新聞』08 10 22）で報じられるのを見るのはつらい。当り前だが、東大教授だから殴つてよいわけではない。

政治空間は今も変容しつつあるが、本号の特集との関連でいえば、一九六八年末の丸山の発言で政治空間の何かが変

ったのではないか。少なくとも、ファシズムはあつてはならないと考える人々のなかで分解が生じただろう。このくらのことではファシストもしなかったと言われるのなら、丸山とともに戦後民主主義に賭けていた人々も、賭ける気が薄れなかつただろうか。ファシズムの最悪視から出発した戦後民主主義の空間は、解体していっただろう。とづくに解体していったとは思えない。他方で丸山は、「このくらのこと」と軽視できることではないと考えていたように見える。そのことを丸山が説明しなかつたので、何とか理解しようと試みてきたが、不可解さは残る。

一九七〇年代に大学に入った者は、全共闘の影響を受けたかどうかは別にしても、何らかの意味でポスト全共闘だったが、当時の大学には反動が生じていたとあとで考えた。全共闘の問いと破壊が除去されたのち、これでいいと思つた大学の教員は少なくなつたのではないか。私が受けた演習は別だが、多くの授業はつまらなかつた。一九六〇年代末に何があつたか、話してくれる人は少なくなつた。戦争の経験をとから来た者に語るのには、言つてもわからないことが多く、言う気がしなくなるのと同じことが、大学紛争の経験にもあつただろう。一九六八年末に丸山が何と言つたか、聞くに聞けなかつたことを今ごろ調べているが、あとから来た者にはわからないことが多い。しかし知りたいと思つる者も次第に減つていく。そのとき丸山発言は、三語を並べる空白がなければ、ファシスト、軍国主義者、ナチのどれで記録されるだろうか。ファシストもしなかつたという包括的だが多義的な一語でだろうか。

当時の空間のなかで丸山がほとんど意識しなかつたと思われる問題もあり、東大法学部の研究資料の貴重さが何の上に乗かれていたかもその一つだろう。東大法学部の学生だつた私は、総合図書館の全学図書目録カードに法研の朱印があつたら、あきらめていた。一九七五年当時の「法学部便覧」には、「(臨時閲覧) 本学部の学生は学生証を提示し、かつ目的の図書が当研究室に在庫して総合図書館には在庫しない旨を告げて、これを一般閲覧室において閲覧することが出来る」と記されている。たしか法研にしかない図書を見たくて行つたら、この臨時閲覧ではなく一般閲覧を申込んだことにされたのだろうか、教授助教の推薦を得て学生閲覧証の交付を受けるように促され、挫けて帰つた記憶がある。大学紛争のあと、その学部の学生の利用をそれほど制限あるいは排除する図書室があつただろうか。大学院に入学して法研の図書を自由に利用できるようになってからも、外部の人が図書室受付で押し問答するのを見るのはつらかつた。

つまらない因縁を述べているようだが、当時の構造的な問題を經驗的に記すことは無意味とは思えない。

そのようなところでもあった東大法学部に、丸山は、「国内亡命の地」（福田歎一宛6910ほか）と呼んだ戦中の例外的に自由な空間の経験ゆえに、非常な愛着を感じていた。しかし『丸山眞男回顧談』に明らかかなように、一九五〇年代から嫌悪も感じていた。一九六八年末の丸山の発言は、他の教官が密約のもとで拱手傍観するなかで、学生たちに独り立ち向かったものであり、孤立を恐れないものだった。「大学紛争の時でも、議論できる雰囲気がある限り、ムキになってやりました」（78122談、集11二三五頁）、「議論が好きだからムキになってやりますよ」（84106談、「自由について」一三頁）と語った通り、ムキになる人だった。「外の嵐に窓を閉し象牙の塔にひきこもって果たして学問の自由を守ったといえるか、一市民としての義務はどうなのだ、という自己批判と気負いとのいりまじった気持もありました」と戦争直後を回顧するに至った（「原型・古層・執拗低音」8407）ように、自己批判と反省の人でもあった。

それにしても、一九六八年末の丸山の発言については、これまでの叙述や註記が示すように、誰も正確に引用しなかったのはなぜだろうか。一九九六年に佐々木武が新証言を述べるまでは、『毎日新聞』の記事しか現場証言はなかった。一九六九年二月二四日の丸山の「人生は形式です」発言はビラで流布したが、このファシスト・軍国主義者・ナチ発言にはその形跡もない。当時の新聞に当ることをほとんど誰もしなかったのは、噂が噂を呼ぶ空間のなかに多くの人々がいたからだろうか。それはさておき、最後に考えたいこととして、一九六八―一九九九年の丸山は、なおも秩序よりも正義を選ぶ人だっただろうか。正義の意味にもよっただろうか、「警察国家の伝統」とは異なる秩序が戦後日本に形成されたとすれば、正義による混沌よりは秩序を選んだだろうか。そうは思わないから、さらに探究を続けたい。

(1) 『丸山眞男集』『丸山眞男座談』所収の著作談話は、「題名」5009と刊行年月を略記する。巻を示したときは、たとえば『丸山眞男集』第十三巻を集13と略記する。『丸山眞男講義録』は、講義録49と年度を略記する。『丸山眞男書簡集』所収の書簡は、誰宛700627と執筆年月日を略記する。刊行中の『丸山眞男話文集』所収の談話は、談880604と談話年月日を略記する。同話文集には、『丸山眞男先生を囲む会』談930731（『丸山眞男手帖』41、42）は収められない。『丸山眞男回顧談』は、回顧談と略記する。丸山以

外の者の著述も、ほぼ同じく略記する。

(2) 入江昭「丸山眞男先生とアメリカ」(0306講演、「丸山眞男記念比較思想研究センター報告」1、0503)で紹介された丸山談話(談95017)。岡本仁宏「『基礎的組織』と政治統合——M・P・フォレットの研究」(8603)によれば、フォレットは、ヘーゲリアンを自認する政治的多元主義者であり、ラスキラの政治的多元主義が集団を实体化しすぎるのを批判して、アソシエーションの原理にもとづいて集団のなかの個人を重視するとともに、集団を越える新しい国家、その国家を越える世界国家を構想した。個と部分と全体との相互連関というヘーゲル的な思想への丸山の共鳴はずっと続き、とくに晩年強く甦ったのではないだろうか。

(3) 丸山は、聖戦論に対してはもちろん批判的だったが、正戦論に対しては警戒的だった面だけでなくそれに依拠した面もあったのではないか、それゆえ集团的安全保障についても地域的安全保障でなく世界的な一般的安全保障が実現される条件があれば認める点で一貫していたのではないかとという貴重な発言が報告当日会場からあった。たしかに米ソのような大国が集团的安全保障にもとづく制裁の対象になれば、それは実質的には第三次大戦を意味するという「三たび平和について」の問題提起は、他面では集团的安全保障にもとづく制裁が国際警察の機能を営みうる条件を模索するものでもあった。その条件が生じかけていた冷戦後の丸山の世界秩序の構想については、「サンフランシスコ講和・朝鮮戦争・六〇年安保」(談941123)前後の時期の談話を材料にして二節で論じた。冷戦初期の丸山が正戦論を警戒して集団安全保障との結びつきについて問題提起した面を酒井哲哉が強調するのは、「戦後思想と国際政治論の交錯」(『国際政治』9803)以来であり、坂本多加雄「知識人——大正・昭和精神史断章」(9608)の丸山理解への疑問からでもあった。

(4) 松尾は、毎日新聞社会部安保学生班編「安保激動のこの10年」(6912)でも、「東大パンフとその崩壊」の章を執筆しており、法学部教授たちのなかで丸山だけが瘦せた体で体当りしたことを描いている。「ナチもしなかった。軍国主義者もしなかったよ。そんな暴挙だ」と順序逆に記し、その言葉は「冷静な丸山氏のイメージとは遠いものだった」と述べている。

(5) 一月二三日午後に法学部教授助教授一同が出したという抗議声明には、「研究と教育が軍部ファシストの攻撃にさらされたときですら、かれらといえども封鎖はしなかった」という一文がある(『読売新聞』681224)。「毎日新聞」はこの一文を省略、「朝日新聞」は声明に言及せず。

(6) たとえば佐伯啓思は、「丸山は、荒らされた研究室を見て、例の悪名たかい「ナチスも、日本の軍国主義もこんなひどいことはしなかった」という一語を残して大学を去ってしまった」と記している(『進歩派の自己特権化促す戦後日本と丸山眞男(中)』「朝日新聞」960904夕)。もっとも近著「自由と民主主義をもうやめる」(0811、一七六頁)では、「ナチスでもこんなひどいことは

しなかった」と丸山は言ったと伝えられているが、「これは本当かどうかわかりません」と修正している。

(7) たとえば福田敏一は、「狂気の時代にしっかりと正気を保って、戦後への貴重な蓄積を築かれたこの研究室への先生の愛着が、全共闘の封鎖に身を以て立ち向かっての、「軍部も侵すことのなかった研究室」という言葉にこめられている」と記している（兄弟子丸山先生）『手帖』9、9904）。

(8) もっとも丸山は、「日本ファシズムはけっして——ファシズムと呼ぶかどうかを別にしても——一部の論者が説くように今日の第三世界の先駆とはいえません」、「一九三〇年代の日本の歴史的地位は第三世界よりはドイツ・イタリアに近いのです」と説いてもいる（『文明論之概略』を読む）中8603、集13四四三頁）。

附記 謎めいた記述によって探究を促し教示もいただいた佐々木武氏、決め手となる証言をいただいた松尾康二氏に感謝する。引用を好まれない方々、好まれないかわからないが引用しなかった方々の教示にも感謝する。この探究の出発点は、飯田泰三『批判精神の航跡』（9704、三三二六頁）の記述「『東大紛争時の丸山』像が、その実像からいかに歪曲されているか」であり、それに対する私の最初の質問は全く頓珍漢だった。

丸山眞男の政治思想に見られる西欧中心主義 と日本中心主義

『日本政治思想史研究』における「自然と作為の二分法的対立」への批判的検討を中心に

● 姜 正仁（カン・ジヨンイン）

一 はじめに

明治維新以降の日本における代表的な政治思想家の福沢諭吉と丸山眞男は西洋中心主義を忠実に受容する一方、日本中心主義を展開することによって日本近代化の必要性と成功、そして近代化にある程度成功してからは、西洋帝国主義と対等に並ぶ、アジアに対する日本の帝国主義的支配と侵略を思想的に正当化しようとしたと思われる。

この論考では、筆者のこうした解釈を裏付けるために、丸山眞男の『日本政治思想史研究』の第二章（近世日本政治思想における自然と作為）を批判的に検討する。このために本稿の第二章では、『日本政治思想史研究』の第二章の主要内容を要約する。第三章では、丸山の思想に対して、「日本儒学による儒学の逆流の一般化」、「丸山の超学問的な動機」、「徂徠と宣長に対する丸山の解釈の問題」、「自然」前近代、作為「近代」という図式の問題」などの問題点を中心に批判的な考察を行う。第四章では、丸山と福沢の思想を、「直線的な進歩史観」、「西欧中心主義と日本中心主義、そして脱亜入欧」、「日本例外主義とオリエンタリズムの合成物としての日本中心主義」という視角から比較分析する。第五章の結び

では、日本の超国家主義を近代性の逸脱と捉える丸山の立場を最終的に検討する。

二 『日本政治思想史研究』第二章の要約

丸山は、『日本政治思想史研究』の「あとがき」で、その根本的な執筆動機について次のように述懐している。「何故中国は近代化に失敗して半植民地化され、日本は明治維新によって東洋唯一かつ最初の近代国家になったかという課題を思想史の面から追求していた」（丸山一九五二「あとがき」七）⁽¹⁾。こうした著作動機によって丸山は同書のなかで、日本政治思想史における近代の萌芽として、「作為」という概念の台頭を論じている。同書の最も独創的な箇所として評価されてきた「自然と作為」に対する丸山の議論は、中国儒教と日本儒教の決定的な差異点を浮き彫りにしている。したがって、ここで筆者は、同書の第二章「近世日本政治思想における自然と作為」について集中的に検討する。そのために、第二章に現れた日本儒教の独創的な展開過程についての丸山の解釈を要約し、彼の解釈に対する批判と問題点を示す。

第二章で提起した丸山の思想的な問題意識は具体的には次の通りである。近世日本思想の展開において封建的な社会秩序を見る視角、あるいは基礎付けの方式はどんな変化を経てきたのか。そのような変化が持つ普遍的な意義はどこに見出せるのか。徂徠学以後の思想史はそこから何を学んだのかといったことである。

丸山の解釈によると、朱子学派と徂徠学派は共に封建的な支配関係それ自体を絶対視していたという点では全く差が無い。しかしその論理的過程はまさに正反對の対立を見せていたという。丸山はこの対立を説明するため、「自然」と「作為」という二つの概念を指標に設定した。そして彼はその対立に、封建社会の枠内における単純な「wie (how)」の問題に止まらぬ、封建的国家制度観と近代的・市民的なそれとの対立という世界史的な課題が内包されていると前提し、その理由を明らかにしようと試みている。さらには「自然」と「作為」の論理が明治初期に至るまでどのように展開していったのか、近世日本思想がそのような課題をいかに解決していったのか、という点についても解明を試みている。

1 朱子学派と自然的秩序の思想

丸山が朱子学に焦点を合わせている部分は、それが儒教の倫理的規範を二重の意味で自然化させているという点だ。規範は外在的な側面において世界を構成する「自然的秩序」(natural order)として承認され、内在的な側面においては人間の存在を根拠付け、これによって構築された秩序に本源的に帰属させる絶対的な規定力を与えられる(二〇四―二〇五)。

それでは、これが封建的な正当性とのような連関性を持つのだろうか。朱子学によれば、天地万物はすべて理(Principle)と気(Ether)の結合によって成り立っているが、気的作用によって事物にその特殊性が付与される(二〇二)。そのような特殊性は優越の価値を内包する。すべての事物と人間は天から付与された気稟の精粗によって序列化される(二〇五)。すなわち、身分による差別と理による社会秩序は、外在的かつ内在的に正当化されるのである。これは林羅山においては「天ハヲノズカラ上ニアリ地ハヲノズカラ下ニアリ、已ニ上下位サダマルトキハ上ハタツトク下ハイヤシ、自然ノ理ノ序アルトコロハ此上下ヲ見テシルベシ」という叙述に見てとれる(二〇四)。熊澤蕃山、山鹿素行のような日本の陽明学者も五倫や礼楽という規範の根拠を「自然」に求めている(二〇五―二〇六)。もちろん、伊藤仁斎は社会法則を自然の法則または人間本性のようなものと看做すことを批判した。とはいえ、社会規範と人間の存在が依然として先天的な妥当性を保有するものと規定していたため、このような断絶はさして大きな意味を持ち得なかった(二〇六―二〇七)。

2 徂徠学における旋回…「自然と秩序」論理の破壊工作——その実践的・政治的志向

丸山眞男は荻生徂徠を封建社会の弛緩期を背景に、「who」すなわち主体的人格(an autonomous personality)の問題を初めて提起した人物と評価している。朱子学に対する徂徠の基本的な問題意識は、朱子学の思惟がすでに弛緩・崩壊の兆しを見せていた現在の階層秩序も依然として「自然的」と看做すことによって、彼が追求する「制度ノ建直シ」

(reconstruction of institution) を阻害するといふものであった(二〇九)。これを打開するために、徂徠は解釈の革新に二つの方向を提示した。第一に、彼は宇宙的自然を聖人の道の対象から排除した。彼は宇宙的自然による道の根底付けを悉く否定し、むしろ逆に儒教の自然哲学の諸範疇を治国平天下の手段として、聖人の道に隷属させる。これはすなわち天道から天命への転換であり、それは主体的人格を基底とする彼の全思维方法の一つの表現形態である(二一〇―二一一)。第二に、徂徠は道(規範、the normative system)を専ら礼(nice)と楽(music)という外部的客観的な制度に限定するこ

とによって、道を人性的自然(the innate qualities of human nature)から超越化させてしまった(二一一)。しかし、このような作業だけでは仁齋のような学者たちとなら差別性を持ち得ない。自然的秩序の論理を完全に克服するためには、自ら規範を作り出し、それに初めて妥当性を付与する人格を思惟の出発点におくよりほかなかった(二一二)。徂徠の特徴は、聖人概念から普遍的・イデア的意味を排除し、これを完全に具体的・歴史的存在としての先王に限定させたことにある。その意味で徂徠は、「聖人は学びて至るべからず」(弁道)としてその非人格的理念化を防止し、先王に道の絶対的作為者としての論理的資格を付与したのである(二一三)。社会的・人間的存在が自然的存在と連続しているという考え方においては、歴史的発生を語ることは同時に自然的発生を語ることになり、その限りにおいて歴史を作る主体は結局問うことができなくなる。その理由からでも徂徠は、先王の作為の絶対的始原性を貫かなくてはならなかったのである(二一二―二一四)。

同じ儒教に属しながらも、朱子学的な論理と徂徠学的な論理の対立は、本質的にイデア(Idea)が人格(Person)に先行し、人格はそのようなイデアを体現した存在か、それとも人格が現実在として存在し、イデアは人格によって初めて実在性を与えられることになるのか、といった哲学の根本問題へとつながるような対立であった。この問題と関連して丸山の関心は、そのような対立が具体的な社会観・制度観にどのように現われたのかという点にあった(二一七)。当時の社会的現実において、徂徠の前に置かれた政治的課題は、第一に封建社会の依って立つ根本規範に対して新たな基礎づけを備えることであり、第二に現実の社会的混乱を克服するために強力な政治的処置の必要性を提示するものであった。

第一の課題は、その根本規範を絶対化された聖人の作為に帰属させることで十分であった。しかしこれだけでは第二の課題は満たされない。「作為」の論理が古代の聖人に限定され、それが専ら歴史的過去にのみ閉じこめられることになる、これはまた自然的秩序思想に回帰する結果をもたらしてしまうからだ。そこで徂徠は「聖人の作為」という論理をすべての時代に適用する。彼において聖人の道は、時代と場所を超えた普遍的妥当性を持つが、それは決して自ずから実現されるものではなく、各時代の開国君主による、その度ごとの作為を媒介として実現されるべきものである（二一八―二一九）。当代の社会的現実に対する徂徠のこのような認識は、ゲマインシャフト（*Gemeinschaft*）的な意識の衰退とゲゼルシャフト（*Gesellschaft*）的なその蔓延として翻訳できるものであった（二二二）。徳川開国の祖であった家康が実践すべきだった制度の作為が大きな混乱の後遺症のためまともにすまず、その結果、制度のない状態が持続し社会は変質した。したがって、徂徠は家康の行はずであった制度の作為を八代將軍の吉宗をして行わしめんと企図した（二二九―二三〇）。その根本的な基調は、復古的（*restoration of the past*）と規定しうる（二三〇）。しかしそこには彼があれほど呪ったゲゼルシャフト的な論理が内包されていたといった歴史のアイロニーがはらまれていたのである（二二二）。

3 「自然」より「作為」への推移とその歴史的意義…「作為」の論理の近代性

——「主体的人格の絶対化」問題

それではどんな点において徂徠学の主体的作為がゲゼルシャフト的な論理を内包すると主張できるだろうか。この点を理解するためには、丸山がテンニースらの思想的資源をどのように活用したのかという点に注目しなければならない。この部分の論理を再構成すると、「本質意思（*rational will*）→有機体的世界観（社会を固定的・客観的形態として把握→ゲマインシャフト→中世社会）」という図式と、「形成意思（*natural will*）→機械的世界観（外在的・躍動的主体の想定、主体によって設定された目的と手段の重視）→ゲゼルシャフト→近代社会」という図式に整理できる。これと共に丸山は、朱子学の「自然＝本質意思→有機体的世界観→封建的身分秩序の正当化」と、徂徠学の「作為＝形成意思→機械的世界観→近代社会の萌芽」という図式を類比させている（二二二―二二七）。

このような論理構造は、徂徠にある復古的な性向に対するまた別の解明を要求する。この点について丸山は、ヨーロッパの自然的秩序思想ないし有機体説が作為的秩序思想の完成形態としての社会契約説ないし機械観 (the mechanistic outlook) によって一挙に取り替えられたわけでは決してなかったという点を想起させる (二三三)。第一に、機械観によってかわられる以前のヨーロッパは、絶対君主の出現という過渡期を経ていた。中央集権的な統一国家の樹立に成功した絶対君主は必然的にすべての規範秩序の内在性から解放され、逆にすべての規範秩序を自分の自由意思によって制定し、それに最後の妥当性を付与する人格として登場した (二三五)。第二に、スコラ哲学から最初の近世哲学者のデカルトへとつながる哲学史が、神の絶対性＝超越性の強化の歴史であった点を指摘している。これはカルヴァンにおいても現われるのであるが、神は現実在としての全知全能の主権者として無より価値秩序を創造した存在なのだ。このような超越的存在者としての神のイメージが、規範秩序を自由意思として制定する絶対君主という政治的人格の表象を可能にしたのである (二三六―三三八)。丸山はこれに基づいて徂徠学の歴史的位置を究明しようとしている (三三九)。

4 昌益と宣長による「作為」の論理の継承：「作為」論理の政治的帰結

——安藤昌益における「自然」と「作為」——本居宣長における「自然」と「作為」

徂徠学が導入した主体的作為思想が、封建社会に及ぼした政治的機能は二つに分けることができる。第一に、それが封建的秩序の変革、新しい秩序樹立の論理的武器たりえたことだ (二四七)。これは徂徠学の二重性から派生するものである。その「作為」概念が究極的な価値をイデア (the idea) から人格 (the person) へと移し、それとともに「人間の秩序に対する優位」を確立してしまつた瞬間に、この世における一切の永遠なるものは「時間」の波に委ねられてしまふ (二四三)。第二に、徂徠学が封建的社會關係及びその觀念的紐帯 (五倫・五常) から実質的な妥当根拠を奪つてそれを形骸化したことだ (二四八)。封建社会の特徴が内在的価値の階層的体系 (hierarchy structure of immanent values) であるとなれば、規範の公的・政治的昇華はそのような規範が人間を内面から義務付ける力を失つてしまつたというものを物語る (二四七)。前者の傾向は明治維新以後のことであり、後者の傾向は江戸幕府末期に主に現われた (二四八)。その理由は、

自然経済が相当部分崩壊し商業資本が大きく成長したにもかかわらず、それをヨーロッパのように進化させることのできる社会経済的条件が未成熟だったからだ。これが結局徂徠学を近代的な「制作説」まで高める力を失わせたのである（二四九―二五〇）。

安藤昌益は、世界を「自然の世」(the world of nature)と「法世」(the world of law)に分ける（二五六）。自然に真に存在するものは、自己運動 (self-induced motion) ⁽²⁾のみである（二五八）。個別的存在者の自己運動は「直耕」を通じて現われる（二五九）。「互性」(relativity or reciprocity)は、個別的存在者間の相関的性質 (interrelatedness) を指す概念だ（二五九）。しかし現実には、「私的に法を造った者たち」、すなわち聖人によって「自ら耕作しないで食べ物を食べる」（不耕貪食）といった状態におかれている（二五六）。昌益の思想について丸山は、自然的秩序が徂徠学において聖人の作為によって根拠付けられることにしたがって、その秩序が封建社会から疎外されていたが、昌益はまさにそのような疎外された「自然」によって聖人の「作為」としての封建社会を否定したと評価する。徂徠学的な作為が朱子学的な自然の否定ならば、昌益的な自然はまたその否定の否定だという（二六二―二六三）。

宣長学は昌益と共に自然主義を標榜する。しかし、既存現実の作為的変化を追求した昌益とは異なり、宣長は現存する封建体制を否定していない。それではどんな点で宣長と彼の国学が徂徠学的な作為の継承として評価されるのか？それは第一に、宣長の「自然」は神によって作為されるものであるが、ここにおいて宣長の神と徂徠の聖人は体系的地位において類似性を持つ（二七三）。第二に、徂徠から春臺に至る、儒教規範の外面化・形式化といった過程は、国学者らをしてまさにそのような規範の人間性からの疎外を利用して、内面の心情世界の不可侵性を宣言せしめたことだ（二六九）。現存体制は「神のしわざ」であるため服従するしかなく、それ自体の善悪の判断を前提にするものではない。また、これは内面的価値とは無関係なことだ。すなわち、秩序の妥当性が純粹に形式的な実情性に由来するようになる。徂徠学において予期していない結果として規範の価値的疎外が宣長学においても現れた。「作為」の論理が現実肯定の思惟構成を通じて発酵を始めたのだ（二七三―二七四）。

三 第二章への問題提起と批判

1 日本儒教による儒教の逆流的一般化

丸山の『日本政治思想史研究』第二章では日本における朱子学の展開を議論している。しかし、それに内包された論理的帰結は、朱子学の日本的展開だけではなく、朱子学とそれを含む儒教一般の問題へと拡張される。すなわち、朱子学の日本的展開において発見される問題、その特殊性が儒教全般の普遍的な問題として認識されうるというのである。これに関連して次の句節を見てみよう。

彼らは儒教の諸範疇を「視座」として、ただその視座を通してのみ封建的な社会秩序を観じた（一九八）。

……その時代の学者が全く政治的社会的現実と離れて経書の論議に没頭していたと考えるはならない。ただ彼等の認識志向と現実の社会関係との結びつきはつねに「五倫」という媒介を伴はねばならなかったままである（一九八一―一九九）。

(二)でわれわれは「視座」(Aspektstruktur、frame of reference)という用語が持つ意味に注目しなければならぬ。「Aspektstruktur」⁽²⁾を韓国のヘーゲル研究者である林錫珍(イム・ソクジン)は、「認識と存在の視角構造」と翻訳している。そしてその具体的意味はカール・マンハイムの『イデオロギーとユートピア』を参照する必要があるという。

このような意味では、視角構造とは誰かがある方法で一つの実物を見、そこで何かを把握し、またさらには彼がいかに思惟の中で一つの事実関係を構成するのか、というその様式を意味する(マンハイム・韓国語訳一九九一、三五)

マンハイムによれば、互いに異なる視角構造を持つならば、「一つの単語や同じ概念が社会的にそれぞれ相異なっている階層を占める人や思想家の口を通じて、たいていは互いに全く異なる意味を持つようになる」可能性がある。「例えば保守主義者と自由主義者の言う自由は同一の用語であっても、その概念上の意味が完全に異なりうるのである（『イデオロギートユートピア』三五三）。ところで、重要なことは、「それぞれ相異なる立場によって概念の具体的な意味内容だけ多様になるのではなく、そのような概念の分類体系とこれを通じて構築される思考モデルが変わってくることである」（マンハイム・韓国語訳一九九一、三五三）。すなわち、「思惟の視角構造」において核心的なことは概念本来の意味ではなく、そのような意味を構成する立場が何なのかというものである。マンハイムは「一言で言って、問題の発端やその時々の問題の局面、または私たちが到達しようとする抽象化の段階や具体化の段階などは、全てが同一の様式で社会的存在によって拘束される」と主張している（マンハイム・韓国語訳一九九一、三五七）。

丸山眞男もこのような観点を土台にして議論を進めているようだ。一九九頁の脚注¹で、彼は「五倫が現実の社会関係を一切包含すると考へられたのは、近世封建社会の構造的特質から見て無理からぬ事であった。……身分的階層関係の整備といふ点からみれば、むしろ社会制度としての封建体制はその時代に入つてはじめて完成したといふ事が出来る。そのことにはなによりも封建的結合様式たる主従関係の普遍化に現はれている」としているが、これは朱子学的思惟の視角構造と当時の時代的状況、そしてそれが形成した社会的存在間の連関性を指すものだ。ここで私たちが見過してはならないのは、思惟の視角構造が社会的存在による拘束を受けるが、またこれは同時に社会的存在の存立根拠でもあるという点だ。これは特に支配権力の正当化問題と関係する時さらに明確になる。支配的な社会的存在の視座、または思惟の視角構造だけが該当する政治体中存在する時、またはそれが他の思惟の視角構造に対して圧倒的なヘゲモニーを行使している時、たとえ社会変化の客観的な条件が成熟したと言えども、当の政治体は変化の推進力を獲得することができないのである。「徳川幕府末期日本の社会経済の様相がゲゼルシャフトに近かったにもかかわらず、そこに浸透していた

意識に重点を置いて考察するとなれば、依然としてゲマインシャフトとして把握することができると言う丸山の主張は、このような思考を前提に成り立っているのだ。

われわれがここで深く考えるべきなのは、視座または思惟の視角構造が社会的存在に拘束され、逆にここに存立根拠を提供するとした時、丸山眞男の主張は徹底して朱子学の日本的展開という限界の内においてのみ妥当性を持ちうる、ということである。すなわち、このような限度を越える時は一定の誤謬が発生しうるのだ。ここに丸山眞男はある程度誤りを犯したと考える。朱子学をひとつの完結した、固着化した思惟の視座構造として把握しているのである。もちろん朱子学はひとつの完結した思想体系であり、それは一定の思惟の視角構造を形成する。しかし丸山は、思惟の視角構造として朱子学がこれを受容する社会的存在、そしてそれらが準拠する政治・社会・歴史的条件によって変形しうる可能性を十分理解しているにもかかわらず、それを適切に活用していない。丸山眞男が扱っているものはどこまでも江戸時代の日本の学者らによって解釈された儒教だ。これを明確にしない時には、受容者の儒教が発祥の地の儒教を規定する逆流的一般化が発生することになる。その代表的な例が、「儒教が封建社会の視座構造をなした限り、儒教の〈道〉の視方はそのまま社会制度の上に移される。朱子学的思惟からは、上に見た様に封建社会の自然的秩序観が導き出された」(二二七)という一節だ。こうした記述は、丸山の論理が正確に日本にのみ限定されるのであれば大きな問題にならないかもしれない。しかし、『日本政治思想史研究』第一章のはじめにもあるように、中国史の「停滞性」と日本の「相対的進歩性」を論じている。彼によると、儒教が支配理念である限り、その社会は身分社会から抜け出すことが出来ないという。

しかし、これと関連して、島田虔次の文章に注目する必要がある。

漢代の社会は、しばしば豪族の社会といわれる。しかしその豪族は、必ずしも知識階級ではなかった。……六朝の時代は、貴族の時代とよばれる。しかし六朝の貴族は、必ずしも学問的な教養を第一としたのではなく、生まれ、家柄、こそその条件であった。……これらと比較してみた場合、士大夫の特徴はもともと鮮明である。それは生ま

れを原理とする閉鎖的な身分ではなくて、能力を原理とする開放的な階級であり、その能力とは儒教經典的な教養能力であった。そのかぎりにおいて、その知的関心は、はなはだ広汎であった。そして、教養と能力とが政治に直結するという輝かしい展望が、貨幣經濟の生み出す社會の活氣とあいまって、この階級に独特の生氣と理想主義をもたらしただのである。

わたしのこのような見解に対して、もちろん反対はありうる。……しかしながら多くの小説や伝記の語るところは、この科擧の平等主義が相当程度まで事実上の平等主義であったこと、つまり相当の下層社會から科擧によって士大夫層にくりこまれてゆくことはけっしてまれな現象ではなかったことが知られるのである（鳥田一九六七、一五―一六）

丸山眞男は朱子学の形而上学における氣の特殊性、差別性にも着目し、理の普遍性、同等性を無視している。すなわち、すべての人間は理の下にあつて同等であり、自らの氣をよく修める（修身）ならば、だれでも聖人になれるというこの政治的帰結を無視しているように見える。

このような主張は中国の歴史における士大夫や讀書人階層の持つた特徴を念頭に置かないと、その意味を明確に理解することができない。「隋・唐時代に上の君主、横の旧貴族らと相對し、また下の民との區別付けを通じて自らの存立基盤を確保しなければならなかった彼らの思惟の視角構造を意識しないと、理の同等性、氣の差別性という朱子学のテーゼを理解できないのである」。五代十國を経て貴族階層はほぼ消滅し、科擧制度の定着と印刷術の發達は、士大夫または讀書人の時代を開いた。朱子学はこうした時代的条件と社會的存在としての士大夫階層によって樹立された思惟の視角構造であつた（『朱子学と陽明学』一六一―一七）。

しかし、当時の日本は東アジアにおいて最も多層的な身分制度を持つた社會であり、しかもそれは閉鎖的かつ位階的であつた。江戸時代にはいくら富裕で劍術に秀でていても、侍の息子でなければ侍にはなれなかつた。このような点において、日本に受容された朱子学の「分類体系」とその「思考モデル」は日本の社會秩序によって變形されていき、そ

のために日本儒教は位階化された思惟構造として特徴付けられたという推論を可能にする。その意味でも丸山の犯した誤謬は、日本儒教の特殊性を東アジア儒教の一般性にまで拡張した点にあったのである。⁽⁴⁾

2 丸山眞男の超学問的動機

丸山眞男は儒教と国学に対する「自らの理解の浅さ」を「あとがき」で自己批判している。そして「中国の停滞性」という規定について、執筆当時の日本の中国史研究の共通した見解を無批判的に受容した結果だということを確認している（「あとがき」七）。その一方で、同書前半の論理構成が自らの超学問的動機によるものだと述べている。

その超学問的動機については、著者自ら英訳版の序文で詳細に説明しているが、同書は執筆当時の日本に風靡した近代超克論に対する反駁であり、日本ファシズムに対する反時局的なアプローチであったという。それでは同書においてそのような著者の動機はどのように現れているのだろうか。

それは、前にも触れた、徂徠的作為の問題がどこにあるかといったこととかわる。徂徠は「一は封建社会が依って立つ根本規範の新たな基礎づけと、他は現実の社会的混乱を克服すべき強力な政治的処置」を提示することを願い、聖人の道は時代と場所を超越した妥当性を持っているが、それは決して自ずから実現されるイデオロギーではなく、各時代の体制を創始した君主による、その度ごとの作為を媒介として実現されるべきものである。これによって家康の行いはずであった制度の作為を八代將軍吉宗をして行わせようと企図したと主張している（二二八―二三〇）。

ところが、ここでは彼の改革の基調が復古的であったことを論外としても、なぜ制度の作為を必ず八代將軍吉宗がしなければならぬのかといった問題が提起される。すなわち、吉宗ではない新たな王朝の君主を求めることはできなかったのかという点だ。もちろんこれは「聖人は学びて至るべからず」（二二三）と、「理を以って推すことを冒瀆とした」（二七三）という命題で防御可能だ。とはいえ、これは再び「古今通貫不申候ては、古聖人の道とも教共不被申候」（「答問書下」二四三―二四四）と、「去共礼楽制度一タビ定マレハ、数百年ノ後ニハ聖人制作ニテモ必弊生ジテ、コノ弊ヨリ世ハ乱ルル事」（「太平策」二四四）という主張と衝突する。すなわち、徂徠の主張は場合によってはいくらでも革命的な思

想に発展しうる可能性があったのである。それにしても、封建社会の時代的限界と日本的な特殊性によって、そのような可能性は外部に表出されず、内側へと沈殿し封建社会の内在的価値を蝕んだ。そしてそれは昌益をして封建社会の諸制度を否定せしめ、また宣長をして政治権力とは別途の内面的価値を不可侵の領域へと形成させた。丸山眞男によれば、これらはすべて徂徠的な作為からもたらされた近代の萌芽である。その後の開国はこのような萌芽を一気に芽生えさせる社会的な条件を準備し、それが明治時代の自由民権運動に、また大正デモクラシーへとつながったというのである。

しかしこれはあくまで丸山眞男の解釈に過ぎない。端的にいつて、「礼楽制度一タビ定マレハ、数百年ノ後ニハ聖人制作ニテモ必弊生ジテ、コノ弊ヨリ世ハ乱ルル事」というところも、「自然の同一性」から「歴史の変化性」への転換として読まれるというよりは、礼楽・制度は時間が経つにつれて弊害が生じることは自然なことであり、その度にこれを改革しなければならぬといった循環史観によつて解釈される余地もある。

それにしても、ここでわれわれがひとまず注目しなければならないことは、丸山眞男が超学問的動機から構成する日本歴史の必然的な進行過程とその合法性についてだ。丸山の述べたかったことは、日本の近代が西欧文明の到来から始まったものではなく、日本歴史の内在性が発現した結果であり、西欧文明の到来はそのような内在性を発現させた、決定的で、しかし触発的な契機であったという点だ。すなわち、執筆当時の日本ファシズム体制はそのような必然に挑む逆流であったし、しかも例外的な状況だったという見解だったと思う。丸山が、尊皇攘夷思想の根源でありながら、天皇絶対主義の根幹になった国学に照明を当てたことにもこのような意図が入っている可能性が高い。丸山は国学者の一人である宣長を通じて、国学は近代を予備した思想であったこと、そして尊皇攘夷または天皇絶対主義はその本来の必然的な帰結が時代的限界にぶつかった際の一時的な噴出口に過ぎなかった点を主張したかったようだ。「大和魂」・「日本精神」といった旗のもとで、近代を西欧の侵略の産物とし、大正デモクラシーを一時の逸脱と規定していただろう日本ファシズムの中枢にいた人々に対する丸山なりの抵抗であったのである。

3 丸山眞男の徂徠と宣長に関する解釈の問題、そしてその解釈が日本ファシズムの論理

的帰結を拒否しうるかなどについて

ところが、こうした丸山眞男の試みが成功したかについては議論の余地がある。換言すれば、徂徠と宣長に対する丸山の解釈が日本ファシズム形成の論理、その必然的形成を予言するものとみなしうる蓋然性も開かれている。

徂徠と宣長に共通して見出されるものは、現実の政治的支配者が評価対象にならないということである。徂徠は「聖人を理を以て推す」ことを冒瀆と受け止める。宣長は現実の政治秩序は「神のしわざ」として、人間は自身の好悪を問わず、政治的支配者に順応して生きなければならぬと主張する。丸山眞男はこれが逆説的に近代を含意していると解釈する。

丸山眞男は数箇所徂徠を日本のトマス・ホッブスと評するような言及を行っている。ホッブスが『リヴァイアサン』のなかで絶対君主にそうしたように、徂徠も聖人に絶対権を付与し、それが結局中央集権的な近代国家という帰結を生み出したというのだ。またホッブスの理論がその内部に逆説的に自由主義を包含しており、それがロックとルソーの社会契約論へとつながったように、徂徠も日本の近世・近代史において同じ軌跡を描いていたというのである。しかし、果たしてそうなのか。ホッブスの『リヴァイアサン』は、自己保存の欲求を持つ個人が自身の安全のため諸個人に分散された力を主権者に譲渡することによって出現する。それをセイバイン (George Sabine) は次のように評している。

ホッブスの哲学を当時最も革命的な理論としたものは他でもなくこの明白な個人主義だった。……国家は国家の行うところが立派だという有用性の次元へと転落し、それさえも個人の安全を守ってくれる忠実なる僕に過ぎない。……契約の履行はその不履行を懲らしめる効率的な政府が存在する時のみ合理的な期待が可能だ(セイバイン・韓国語訳二〇〇二、七〇八)。

筆者は徂徠がホッブスの図式をそのまま踏襲していなければならない、と主張しようとしているわけではない。しか

し逆説は完全な逆方向でのみ導出されるものではない。皮相的な観察においては発見されないが、深層的な次元に内蔵されている順調な契機が存在するとき、逆説は発生する。ホッブスの理論には明らかにこのような順調な契機が存在する。しかし徂徠にはそのような契機を見出し難いというのが筆者の見解である。

徂徠にとって、民は契約の当事者ではなく、聖人の作為した制度を受容しなければならぬ受動的な対象であるだけだ。また、徂徠にとって聖人の作為した制度は、ホッブスにおけるそれのように、有用性によってのみ評価されるものでもない。それは明らかにサンクシヨンの効果以前に、守られなければならない当為的規範の側面が強いと言える。また、徂徠における聖人は、ホッブスにおける主権者のような個人の安全保障という有用性のために要請される存在でもない。聖人は学びによる知者ではなく、「生まれたときから知っている」（生而知之）者だ。聖人は、民との関係を超越して、それ自体としてすでに支配者としての資質と能力を実体的に保有する存在だ。何より聖人は自己の行為についての他人による評価を超越する存在なのだ。

もちろん先に述べたとおり、徂徠の論理においてもホッブス的な近代的主権者の契機や兆しを探索できる空間がある程度開かれているのは事実だ。しかし、これは後世の解釈によって顕在化しうるものであり、顕在化しないこともありうる契機だ。このようなやり方で言えば、孟子も近代をはらんでいたことになる。孟子は政治的支配者の交代を直接的に要請した。甚だしきにいたっては、孟子のみならず朱子学を含む儒教自体が近代的な思想として評価されるのである。孔子から孟子へ、そして漢・唐儒学を経て朱子学へとつながる儒教の歴史は、君主の権力を「評価の領域」へと引き入れようとした歴史である。ひよっとすると、朱子学の自然主義の当初の意図もやはりここにあるかもしれない。人格を超越した原理を設定することによって、君主の人格的支配を普遍的な原理によって規制しようとしたのである。要するに、徂徠の思想においてゲゼルシャフトへ向かう順調な契機を内蔵した逆説が発見されない限り、丸山眞男の解釈は未完の状態のまま残るのみだ。

丸山眞男が日本のカルヴァンと評した宣長においてもこのような問題はそのまま残されている。トマス主義、カルヴァン主義およびデカルトがすべて神の絶対的な主権性を強調したが（二三六一―三三七）、だからといって現実の政治支配者

が神と同じように作為（または作為的秩序思想）の絶対的主体では決してなかったのである。しかし、宣長の問題は神が天照大神の末裔である天皇を想定しているという点だ。すなわち、カルヴァンの神の持つ絶対主権は現実の統治者に分与できないのに対して、宣長の神のもつ絶対的な主権は天皇一人に譲渡・集中され体现されたものである可能性が高い。その結果、宣長の思想の論理的な帰結が日本ファシズムの形成経路と一致する契機が確かに存在するのだ。

筆者は、徂徠から宣長への思想的な流れに対する丸山の解釈は、論理的には全然違う次のような解釈に帰結することもありうると思う。まず、徂徠の聖人が將軍ではなく天皇に代替される。天皇は日本の制度を作為する主体でありながらも評価の対象ではない。制度は時代の変遷につれて悪弊の問題を露呈しうる。ところで、この地点で宣長の論理が追加されると、徂徠の持っていた最小限の相対的進歩性さえ脱落してしまう。日本の神々は神の道を制定し、日本人を平穩で楽しく生きられるようにしてくれた。天皇は日本を作った神の後裔であり、すなわち神なのである。したがって天皇は評価されうる存在でもなく、交代することもできない。天皇は將軍に付与した権力をその過ちのために神の命令を通じて回収した。現在の日本は神の道を喪失した。だから天皇は神の道を継承した体现者として神の道を回復しなければならぬ。

このように丸山眞男の徂徠と宣長についての記述の一部を加筆して変形させれば、「大和魂」「東洋精神」「近代の超克」「八紘一宇」「天業恢興」などのスローガンを掲げた日本ファシズムの論理的根拠が容易に導出される。もちろん丸山眞男の論理も筆者の暫定的な解釈もどちらも真実性を検証しがたい観念的な構成物である。徂徠の「作為」が明治維新と自由民権運動の起源になったという丸山の主張と、徂徠の「作為」が尊皇攘夷運動の持つ宗教性と日本ファシズムの起源になったという筆者の暫定的解釈ともに実証的な証拠を提示しがたいものである。とはいえ、自由民権運動家の大多数が、その後国家主義に容易く「帰順」した歴史的な事例を考慮するならば、徂徠と宣長の論理が日本ファシズムへ向かう契機を準備したという筆者の主張はある程度の妥当性を持ちうる。まさにこのような解釈の可能性が開かれているといったことを悟ったがゆえに、晩年の丸山は「昭和天皇をめぐるきれぎれの回想」（一九八九）において戦時の立場を

変えて、「天皇制が日本人の自由な人格の形成……に致命的な障害物であるという結論」に至り、近代天皇制に対する「中学生以来の思い入れにビリオドを打った」と述懐したのではないか（丸山一九八九、三五）。丸山がこの一節を通じて、『日本政治思想史研究』で提示した徂徠と宣長に対する丸山自身の解釈に問題があった点を告白していると見るのは無理だろうか。

4 「自然⇨前近代」対「作為⇨近代」という図式の問題

最後に、「自然⇨前近代⇨反変革」対「作為⇨近代⇨変革」という丸山眞男の図式は深刻な問題を抱えていたと指摘せざるをえない。この図式によれば、スピノザのような人物は前近代的な哲学者になってしまう。この点について姜榮安（カン・ヨンアン）の次のような評価は示唆するところが大きい。

スピノザが問題とした偏見はすべてのものを目的論的に、または人間中心的に考える偏見である。……人間はだれでも欲求と衝動を意識するが、そのような欲求の衝動を起こす原因を知らないため、自らはいつも自由だという錯覚を起こす。……スピノザは万が一われわれ自身が世界の中心で、周辺の事物はすべてわれわれ自身のために存在し、自然物はすべて神の自由な創造の結果であり、神もわれわれと同じ人格を持つならば、持続的な悲哀と虚無に追い込む悲劇的な日常から人間が抜け出す道はないと見た。それゆえ擬人論的、人間中心的、目的論的自然観と神観から抜け出すことで、全く異なる解決策を見出さねばならなくなった。逆説的にも、そのような解決策は真理自体の認識、すなわち事物とわれわれ自身に対する非擬人論的、脱人間中心主義観点を獲得する時、はじめて可能になると思われた。スピノザによれば、これは近代自然科学の成果と完全に一致するものであった（姜榮安一九九八、七八―七九）。

スピノザは「自然」と「自由」の対立において「自然」に属する哲学者として評価されている。政体を扱う上でもその

ような特徴がよく表われる。

『政治論』におけるスピノザの関心は「最善の国家（統治）形態」がどんなものであるかを論じることにあつた。万が一人間が必然的に情念によつて行動し、そして自己保存の欲求によつて自然状態から国家の状態へと必然的に移行するならば、換言すれば、いくつか可能な国家状態を必然的に受容するしかないとすれば、その可能な統治形態のなかでどれが最も良い形態であるのか？（姜榮安一九九八、一〇八）。

これについてスピノザは、『神学政治論』において民主政が最も自然的な政府形態であると主張し、それが最上の政府形態であると言及している（金曉明ほか二〇〇四、一五八）。これからわかることは、自然と作為それ自体が問題なのではなく、それが具体的にどうやつて構成されるのが争点にならない、ということである。またこれとは別に、現実の変革と反変革の葛藤において、自然と自然の対立が自然と作為の対立よりもっと激烈になりうることも予想できる。

四 丸山眞男と福澤諭吉の思想の比較

1 直線的な進歩史観

丸山眞男であれ福澤諭吉であれ、近代西欧文明の進歩史観によつて「単一の近代性」と近代性にいたる「単一の経路」があるという仮定を受け入れている。その結果、福澤は西欧文明を普遍文明として想定し、日本の近代化を「西欧化」の方向に進めようとした。丸山も一九四〇年代の時点で日本の近代化が、中国とは異なり、ある程度成功裏にすすみ、近代性の特徴は「作為の発見」（＝自由）にあるといった前提の下、日本政治思想史の解釈を通じて「作為概念の出現」

を追跡した。

しかしわれわれは、日本や韓国を含む非西欧国家の近代性がある程度その姿を整えた二〇世紀末の歴史的現実を考慮しながら、とくに一九七〇年代から強力に登場した脱近代主義 (post-modernism) や脱構造主義 (post-structuralism) の観点からみると、「近代性」が単一ではなく多元的な姿を帯びており、(たとえ単一であったとしても) その近代性に至る経路は多様であるという点に次第に気付き始めている。⁽⁶⁾ この点でも、福澤や丸山は一九世紀後半と二〇世紀中盤の活動家であり、思想家として当代の時代的な限界に囚われていたとみることができる。それだけに、啓蒙主義の産物である直線的な進歩史観に立脚した福澤の近代化についての主張や丸山の日本政治思想に関する解釈は根本的な再検討を迫られていると言える。

したがって以下では、丸山眞男と福澤諭吉の思想を比較しながら、両者に見出しうる共通点と微妙な差異点を西欧中心主義と日本中心主義および日本ファシズムを中心に論じたいと思う。この章の議論は筆者が現在漠然として抱いているアイデアの概要のみ提示するものに過ぎない。今後追加的な作業を通じて補完が必要であるということをお断しておく。

2 西欧中心主義と日本中心主義、そして脱亜入欧

コロンブスのアメリカ大陸発見以来、西欧文明の全世界的な膨張を裏付けたものは物理的なパワーと文化的なパワーであると言える。その文化的なパワーを筆者は西欧中心主義であると捉えている。西欧中心主義は「西欧文明の最高性」「西欧文明の普遍性」、そして「文明化／近代化／全球化」という三つのテーゼに圧縮できる。また、西欧中心主義は西欧例外主義とオリエンタリズムの結合物でもある(姜正仁二〇〇四、五二―七三)。福澤と丸山はこのような西欧中心主義を忠実に受容して日本の近代化を推進しようとし、なかでも丸山は日本の政治思想史において(西欧的な)近代性の萌芽の発見に努めた。この過程で福澤と丸山は、日本を中心に、そしてアジア(＝東洋)を周辺とする日本(中心)主義を展開した。西欧中心主義の亜流として、アジアを対象として展開された日本中心主義もまた日本例外主義とオリエンタリズムで構成されている。

ここで言う「日本例外主義」とは、他のアジア国家とは異なり、日本は例外的に日本の歴史において西欧国家と同様に近代性の萌芽を備えていたという言説を展開するものであり、また「オリエンタリズム」とは、西欧のオリエンタリズムを他のアジア国家に投影し、その国家らはそのような近代性の必要条件を備えることができなかつたという言説を構成するものであった。したがって、西欧中心主義の亜流として展開された日本中心主義は、当然「脱亜入欧」という命題を伴う一方、西欧帝国主義と並んでアジア、すなわち「日本のオリエント（＝東洋）」に対する帝国主義的な支配と侵略を思想的に正当化することになった。そして次に見るように、こうした脱亜入欧的な要素は日本中心主義を通じて福澤にはもちろん、丸山の作為をめぐる解釈にも綿々と受け継がれている。

3 日本例外主義とオリエンタリズムの合成物としての日本中心主義

福澤と丸山における日本中心主義は、一方ではアジアにおいて例外的に日本だけが自律的に近代化をなしうる要素を備えていたという日本例外主義と、他方では主として中国を対象にしながら他のアジア諸国は自律的に近代化へと移行できる内在的な契機を備えていなかったというオリエンタリズムによつて構成されている。もちろんこのような歴史観は、歴史には「先験的」に普遍的でかつ必然的な流れがあるといったキリスト教的またはヘーゲル的な目的論的な歴史観に基づいている。そしてそれは西欧文明に代表される近代性が世界史の普遍的でかつ必然的な帰結であるという仮定に立脚している。こうした歴史観に対して、広くは啓蒙主義の産物であるマルクス主義においても自由たりえない。

しかし、人類史の長い過程を省察的にみると、問題はそう簡単ではない。筆者は、第一に、歴史には先験的に普遍的でかつ必然的な流れは存在せず、第二に、歴史が普遍史的に収斂する場合も、あるいは収斂するように見える場合でも、それは内在的、論理的に収斂するものではなく、支配的な文明／国家／人種／民族／集団がパワー（Power）とヘゲモニー（hegemony）を通じて、それを普遍的に貫徹せよとし、それに対して不利な立場におかれている文明／国家／人種／民族／集団が支配的な集団の中心主義に対する同化的／逆転的／混融的戦略を展開することによつて帰結された闘争の総和として部分的にまたは全体的に収斂するという立場をとる（姜正仁二〇〇四、四二六―四五八）。このような視角が

らみると、同一の近代文明でありながら、西欧文明と日本文明の間に共通の要素と異質の要素が共存するという点、また同一の社会において前近代的／近代的／脱近代的要素が混在するという点、そして前近代文明として同一のものにみなされながらも、西欧の封建社会とアジアの伝統社会の間に共通の要素と異質の要素が共存するという点などに容易に同意できると思う。

そこからみると、福澤と丸山は西欧中心主義の根底に流れる単線的な進歩史観を抜け出せない時代的限界に囚われ、日本中心主義を展開している。もちろん明治維新以降の近代化の入り口で示された福澤の日本中心主義と近代化がある程度成功裏にすめられた時代の丸山の日本中心主義には微妙な差がある。とはいえ、根本的な側面において両者は日本中心主義を共有しているため、われわれは福澤を「明治時代の丸山」として、「日本政治思想史研究」を執筆した時点での丸山を「一九四〇年代の福澤」に比喩してもさしつかえないと思う。

それでは、この両者の間にはどのような差があるのだろうか？ まず、思想家というよりは文筆活動を通して、近代化の入り口で西欧文明を普遍文明とみなして近代化の必要性を力説した福澤は、日本の思想史を深層的に再解釈し、日本史に近代性の萌芽が備わっていたという体系的な主張を行う知的・時間的余裕がなかった。それだけに、福澤は近代性の核心が何よりも自由の精神にあり、したがって自律的な個人をその必要条件として求める点に着眼し、あの有名な「一身独立、一国独立」というテーゼを主張した。

それから福澤は、日本史に自由の気風があったという点を発見しようと努力した。福澤は総じてアジア文明が欧州文明に比べて自由の気風が弱い点を認めてはいたものの、中国と日本を比較しながら、中国では皇帝の独裁支配を通じて至尊と至強が強固に結合され、自由の空間が生じる余裕がなかったのに対して、中世日本では至尊（天皇）と至強（武家による支配）が分立し、力の独占が崩壊され、その結果その間にひとすじの理性が入り込むことができ、その分、自由の気風が生じざるをえなかったという日本例外主義的な主張を展開する。そのため福澤は中国人には思想が貧弱だが、日本人には思想が豊富だと主張する（福沢一九九五、三六一四〇）。

福澤のこのような解釈はとても奇抜な着想と言えるが、それはフランスの歴史家・政治家であるギゾー（E. Guizot）の

書いた『ヨーロッパ文明史 (A General History of Civilization in Europe) 一八四二、英語版』に影響を受けたところが大きい。というのは、ギゾーは同書で、中世の欧州において自由の精神が出現するようになった原因を、教権(＝教皇)と俗権(＝世俗的君主)との対立に求めており、それ以降こうした解釈は西欧中心主義的な西欧思想史において通説として認められてきたからである。福澤はこのような図式の解釈を通じて日本例外主義を定立した後、日本史に対する考察を通じて、(中国から渡ってきた) 伝統時代の仏教はもろろんのこと、さらに儒学も日本人の自由を抑圧してきたと辛らつに批判し、近代化をすすめるうえでも、これらが代案的な思想資源になりえないと主張する。とくに福澤は徳川時代の厳格な身分制度はもろろん、儒学の害毒についても厳しく批判する。そして『文明論之概略』のいたるところで、儒学発祥の地である中国文明をオリエンタリズム的な立場から露骨に批判しているが、それは儒教に対する彼の全面的な批判と軌を同じくすると言えよう。

一方、丸山はどうなのだろうか。思想的にはるかに成熟した時代に生きた丸山は、オリエンタリズムに立脚した中国に対する直接的な批判を控えている。しかし誰もが容易に見出しうるように、『日本政治思想史研究』第一章の第一節が「シナ歴史の停滞性と儒教」で始まるという点は意味深い。ここで丸山は中国文明の停滞性についてのヘーゲルの有名な議論を引用している。そこで丸山は、中国文明を直接批判するよりは、西欧の著名な哲学者であるヘーゲルの引用を通じて中国史の停滞性を規定した後、次のように述べる。「シナ帝国と同じくシナ学界も真の思想的対立を経験していない」(一六)。

もちろん中国に対する停滞性史観だけでは日本近代化の成功を説明できない。それだけに、前にも言及したように、丸山は『日本政治思想史研究』において日本が近代化に成功した要素を日本の思想史から見出さねばならないといった課題を自らに課する。おそらく丸山は福澤の主張した江戸時代の「自由の精神」を近代性の萌芽とみなすにはあまりにも単純すぎて乱暴であると考えたに違いない。それは次の二つの理由からだと思う。

第一に、たとえ中世西欧文明において教権と俗権の対立の中に自由の精神が誕生したというギゾーの主張を受け入れ、次点で問題があると言える。すなわち、西欧における教権と俗権の対立は熾烈で均衡を保っていたし、

とくに天皇は実質的に普遍的な価値と権威を表象していたのに反して、日本史における天皇は神話的な価値以外には普遍的な価値と権威を表象しておらず、事実上有名無実であった。だから、至尊と至強という「虚構の」対立において自由の精神が培われてきたという（ギゾーの議論を無造作に真似た）福澤の論理は多分にこじ付けだと言わざるをえない。そのような論理は徳川時代の歴史において至尊と至強の実質的な葛藤と対立がなかったという点からも容易に切り崩されてしまうからだ。

第二に、福澤は中国では皇帝の独裁により至尊と至強が一体になっているため、自由の精神を育むことができなかったと主張したが、儒学や朱子学において掲げられている、天命、天道、天理といった概念は世俗的な権力を超越した一種の自然的な原理によって世俗的な君主の権力を批判できる理論的空間を確保している。まさに中国と朝鮮の歴史はこの点がありありと見せているが、儒学的素養を備えた支配階級にとっては、君主の権力に対抗できる自由の空間が確保されていたと言える。

丸山もやはりこの点に気付いていたと思われるが、中国や朝鮮の儒学者らとは違って、徳川時代の日本の儒学者らは大名や幕府に対して、儒教的な原理によって忠誠または反対したりするというよりは、一種の武士の精神に立脚し、人格的ではほぼ絶対的な忠誠を捧げてきた。そのため丸山は、日本の儒学から自由の空間を別の方式で見出すほかなかったのだ。それを丸山は、究極的には中国の儒学に対する日本の儒学者らの多少「民族主義的な批判と反発」と「原理よりは作為を強調する傾向」に見出したのである。

丸山は、福澤のように東アジアの儒学を近代化への障害物とみなし、その伝統を全面的に棄却する代わりに、日本の儒学と中国の儒学を差別化し、徳川時代の日本の儒学と国学が発展させはじめた中国の儒学との差別性に日本の近代性の萌芽を見出せる、より精巧な解釈論を展開した。これは欧州近代史の展開過程においてカトリックが封建制を代表し、プロテスタントが近代性を代表するものと解釈したものと驚くほどの類似性を有しており、われわれは丸山のこのような解釈論に彼の類まれな才能を見出すことができるが、その分、福澤よりはるかにすすんだ日本中心主義の洗練された展開を確認できるのである。

五 結びに——超国家主義、すなわち日本型ファシズムは近代性の逸脱なのか

丸山は『日本政治思想史研究』の「あとがき」のなかで、同書に収録された論文が執筆された戦時の状況を喚起させながら、日本政治思想史における近代的要素の成熟に注目することが当時の近代超克論者によって示された「ファシズム的歴史学」に対抗できる「必死の拠点」であったとその執筆動機を述べている（「あとがき」八）。このような執筆動機に示唆されているように、丸山は日本のファシズムまたは超国家主義を近代性の逸脱、すなわち病理的な類型と見做している。こうした仮定によって丸山は、戦時の超国家主義体制と戦後民主主義、戦時動員と戦後の啓蒙を断絶の契機として把握しているようだ。しかし、筆者はファシズムを「逸脱的な近代」と把握する丸山の立場に対して大いに懐疑的だ。中野敏男は、丸山のいう「近代的要素に対する擁護をそのままファシズムへの対抗として受け入れようとするのならば、〈近代〉と〈ファシズム〉が範疇的に対立すると捉える認識が前提にならなければならない」としながら、「近代的市民社会こそがその〈転換〉の果てにファシズム独裁に奉仕する思惟形式を生む」と主張した丸山の大学時代の論文である「政治学における国家の概念」に注目する。それから中野は、なぜ丸山思想においてそのような変化が起こったのかを問うている。

これと関連して、われわれはロック (John Locke) とミル (J. S. Mill) のような自由主義者らはもちろん、ヘーゲルの『精神現象学』や『歴史哲学』にも明らかに現れているように、欧州において啓蒙主義の理想が植民地主義と帝国主義をその裏面として内包していたという思想的な側面に注目する必要がある。このようにマクロ的な視角から眺めるとき、われわれはファシズムとナチズムの出現、そしてそれによって起こった第二次世界大戦を、欧州の啓蒙主義の理想からの逸脱ではなく、第一次世界大戦の敗戦により海外の植民地を奪われた国家が自国に導入した欧州的植民地主義の一環として解釈できるようにする。フランクフルト学派のホルクハイマー (Max Horkheimer) と T・W・アドルノ (Theodor W. Adorno) は『啓蒙の弁証法』において、ドイツをはじめとする西欧文明が帝国主義はもちろん、ファシズムやナチズ

ムに巻き込まれた原因を、啓蒙主義とともに本格的に展開し始めていた「道具的理性」に見出そうとしており、この作業を通じて欧州の近代と啓蒙主義に対する全面的な批判を試みたのである。

しかし、丸山は日本の超国家主義に対して、明治の前半期には思想的に個人主義と国家主義、国家主義と国際主義が健康で立派な均衡をなしていたのに比較して、一九三〇—一九四〇年代に至ると、このような均衡が崩れ、「皇国」の使命論と日本軍国主義の無限の道徳的美化といった、根本的に異なる精神的態度に変わっていったと指摘する。それにもかかわらず、丸山はこのような精神的態度の対照についての徹底した究明を求めるよりは、「近代性の逸脱」または「一時的な脱線」といった批判に止めている（中野二〇〇一、二二五—二二三）。それは丸山の思惟構造において、一九世紀末から二〇世紀はじめにかけて日本帝国主義が朝鮮と台湾を併合し植民地化していった歴史的事実、そしてそのような歴史的事実の延長線上に日中戦争と太平洋戦争を見なければならぬという認識——韓国人や中国人にはあまりにも常識的な認識——の欠如と表裏をなしている。

ここで筆者は、『日本政治思想史研究』の第一章「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」という論文が、もともと日中戦争が絶頂に達していたところに執筆されており、その論文の冒頭で丸山が「中国史の停滞性」について言及しているという意味深い事実を想起させたい。この点からも筆者は、『日本政治思想史研究』などの思想史に関する叙述を通して丸山が日本ファシズムの総力戦体制には反対したかもしれないが、戦前日本の帝国主義と植民地主義に黙示的に同調していたという印象を拭いきれない。それとともに、もし丸山が思想的に日本の超国家主義に対する根本的で徹底した説明を試みようとしたなら、筆者が本稿第三章すでに指摘したように、江戸時代の荻生徂徠らが提示した「自然に対する作為の優位」および「作為の主体としての聖人と先王という絶対的な人格的存在の想定」といった近代性の萌芽的な要素に対する厳しい批判を図らなければならなかったであろう。この二つの要素こそ天皇制と日本ファシズムの絶妙な結合を可能にした必須の要素であったからだ。

しかし、そうした批判は次の二つの点で丸山には引き受けがたい作業であった。第一に、彼は自ら欧州の絶対君主制に相応すると解釈した一君万民の天皇制が明治日本の近代化に肯定的で必須的な機能を担ってきたと信じていた。第二

に、そうした批判は事実上、『日本政治思想史研究』において自ら提起した最も独創的な解釈、すなわち近代性の表象としての「自然に対する作爲の優位」というテーゼを根本的に崩壊させるからだ。換言すれば、日本中心主義に深く囚われていた丸山にとって、そうした作業は耐え難い困難な作業であったに違いない。

(1) 引用にあたって、日本語原典からの場合、文章の末尾につけた括弧内の数字は日本語版のページを指す。それ以外の場合は、ハンゲル翻訳本のページである。ハンゲル翻訳本と日本語版の出処などは「参考文献」に明記している。

(2) 昌益はそれを「活真自行」と概念化している。

(3) 「Aspektstruktur」は「イデオロギーとユートピア」では「思惟の視角構造」と翻訳されている。本稿ではこれからこの用語を用いる。

(4) このような観点から朝鮮儒教についての分析が必要ではないかと考える。公式的には賤民を除くすべての人は科挙を受けることができるとされていたが、非公式的な制約でこれが阻まれた状況の下では、理の同等性と気の差別性のうち、どのような点に焦点が合わせられていたのか。また分類体系と思考モデルにおいてどんな変化をもたらしてきたのか。そして朝鮮後期に入り、非公式的な制約によって身分秩序の閉鎖性が弛緩されていくと、思想的にはどのような変化が現れたのか、などについてである。さて、完全な形ではないが、筆者の主張と類似したものが英語版の「著者序文」に記述されていることは覚えておく必要がある（七二―七三）。

(5) もちろん丸山眞男の論理もやはり状況的妥当性を提示しうることを否定するわけではない。

(6) こうした筆者の指摘は脱近代主義と脱構造主義の立場からではない。それによらずとも、もちろん近代性の多様性が多元性を認められる立場を排除するものではない。

【参考文献】

姜栄安 一九九八、『自然と自然の間』、ソウル、文芸出版社。

姜正仁 二〇〇四、『西欧中心主義を超えて』、ソウル、アカネット。

金曉明ほか 二〇〇四、『西欧近代哲学』、ソウル、創作と批評社。

- 島田虔次 二〇〇一、(キム・ソクン訳)、『朱子学と陽明学』、ソウル、カチ。
- 中野敏男 二〇〇五、(ソ・インギョ訳)、『大塚久雄と丸山眞男——動員、主体、戦争責任』、ソウル、サミン。
- 福澤諭吉 一九八九、(チョン・ミョンファン訳)、『文明論之概略』、ソウル、クァンイルムンファサ。
- 丸山眞男 一九九五、(キム・ソクン訳)、『日本政治思想史研究』、ソウル、トンナム。
- 丸山眞男 一九八九、『昭和天皇をめぐるきれぎれの回想』、『丸山眞男集』第十五卷、岩波書店、一九八九年。
- カール・マンハイム 一九九一、(イム・ソクジン訳)、『イデオロギーとユートピア』、ソウル、志學社。
- ジョージ・セイバイン、トマス・トーンソン、二〇〇二、(ソン・ユボ、チャ・ナンヒ共訳)、『政治思想史』2、(G. H. Sabine, A History of Political Theory, Hinsdale, Ill.: Dryden Press, 1973, 4th ed rev. by T. L. Thorson) ソウル、ハンギルサ。

※謝辞 本稿の準備にあたって、丸山眞男の政治思想史の方法論に関して張元胤氏(西江大学 政外科 博士課程)から多くの貴重な示唆を受けた。ここに記して感謝したい。

日本の近代とファシズムの存在様式

● 李 三星（イ・サムソン）

一 日本の近代に対するファシズム的な理解の伝統

陳独秀は、二〇世紀の初めの時点で、中国が直面した近代的な課題を二つに要約したことがある。ミスター・サイエンスとミスター・民主主義である。⁽¹⁾日本の近代とその欠陥について熾烈に苦悩した知識人であった丸山眞男も、日本的な近代性の本質に対して科学と民主主義というテーマを中心に思惟した。彼は、日本が一八六八年の明治維新以後、西洋の（物質的な技術）を習得する時には有能であったが、真の意味での民主革命の不在に日本的近代性の根本的な欠陥を見出した。丸山にとって民主主義は、人間の内面的な主体性の獲得による新しい規範意識の成長が核心であった。近代の日本人は、内面的に主体的な個人に変化しないで帝国臣民意識にとどまっていた。従って、日本の近代は真の意味では到来していないものと見做した。⁽²⁾

彼にとって、民主革命の失敗に対する省察は、直ちに日本（ファシズム）の問題に対する注目であった。丸山は、近代後期の日本の政治社会秩序をファシズムの時代と規定して、それを三つの時期に区分した。⁽³⁾彼が、日本ファシズムの

成熟期と完成期として把握した一九三〇年代初めから敗戦に至る約一四、五年間の時期は、バリントン・ムーアが日本近代政治史を時期区分しながら、〈日本版右翼全体主義体制〉と定義した時期と一致する。⁽⁴⁾ ロバート・ライシャワーとロバート・スカルビーノも、同じ時期を全体主義時代と規定してその分岐点を一九三二年五月一日に起きた軍部クーデターを契機として政治家達のヘゲモニー時代が終焉したことに見出している。⁽⁵⁾

このように、日本の学界でも世界の学界でも、近代日本末期の約一五年間の時期をファシズムの時代と規定することは例外的なことではない。だが、〈日本ファシズム〉が、はたして概念的にそして歴史の現実で、妥当な範疇であり具体的にどのよう存在した実体であったかについては、学者ごとに意見が各様各色である。日本ファシズムという範疇が成立するのかという問題は、ファシズムが何であるのかという一般的な概念定義と不可分に絡み合っていた。

二 ヨーロッパ・ファシズムと日本ファシズム——〈ファシズム〉定義の問題

G・J・カスザは、日本ファシズムという概念を否定する論拠を総合した。第一に、日本ファシズムの定義が不明確である。第二に、日本には単一政党や総統のような存在がない。第三に、多様な集団に無差別的に適用された。第四に、ファシズムという概念は政治的な理由として動員される場合が多く、特に、日本の近代史についてのマルクス主義的な解釈に偏った概念である。それゆえに、批判者達には一九三〇年代の日本の政治秩序は、伝統的な権威主義の延長であるだけであり、第三世界の開発独裁とより多くの類似性を持つものであった。日本体制はまた、〈固有に日本的な〉ものであり、〈日本的な右翼権威主義〉がより適合的な概念であった。⁽⁷⁾

日本ファシズムの概念的な妥当性をめぐる論争を、カスザは「日本を説明するのにファシズムという概念を捨てなければならぬほど日本とヨーロッパの差異点が大きいか、そうでなければその概念を堅持しなければならないほど両者の間には類似性が大いのか」という問題であると要約した。カスザ本人は、そのどちらの側も完全に適切ではなく、類似性と差異点の両方とも実質的であると見做した。彼が見るところによれば、ヨーロッパにおけるファシズムの様相

では政治運動的な次元で共通性が最も多く、その次にイデオロギー面での類似性であり、政権掌握以後、政権 (regimes) の様相での類似性は最も弱かった。反面、日本とヨーロッパのファシズムとの間の共通点は、政権の様相で最も似ていた。イデオロギー面での類似性がその次であり、政治運動の様相での類似性は最も小さいものであった。⁽⁸⁾

しかしスカラピーノは、ヨーロッパと日本の間の「違いが類似性に比べて根本的なものであったのか」と問いながらも、差異点よりも類似性がより根本的であると主張した。第一に、ヨーロッパと日本のどちらでも「ファシズムは、個人主義、民主主義、マルクス主義、そして国際主義に対する根本的な攻撃」であった。第二に、ヨーロッパと日本でファシズムは、反知性主義と非理性主義という側面で共通的であった。「神話、英雄、行動」を強調することにより非常に反知性的であり、非理性主義を新しい水準に引き上げた。第三に、ヨーロッパと日本のファシズムは両者とも初期の反資本主義から後退しながら、自身の存在根拠を漸増する侵略的な膨脹主義に求めた。第四に、ヨーロッパと日本のファシズム政権は、自国文化の固有性を極端的に強調したという点でも共通的であった。⁽⁹⁾

ケビン・バスモアは、今日、世界の学会でファシズムを、「超民族主義的なイデオロギーと実践の一形態」と定義するが、「新しい合意」が形成されたと述べてもいる。⁽¹⁰⁾しかし、彼がまさに指摘したように、指導者崇拜、準軍事主義 (paramilitarism)、大衆集会、そして組合主義的な経済等もファシズムの核心要素と見る意見もある。これらを超民族主義と共にファシズムの本質的な特徴として見なすのか、そうでなければ、それらを単に一九三〇年代のヨーロッパに特殊なファシズムの発現形態であるに過ぎない副次的な現象として取り扱うのかということ、概念定義の重要問題になることもある。ロジャー・グリフィン⁽¹¹⁾は、ファシズムの本質を一九三〇年代の特定のファシズムの発現形態から区分する方を選択した。それで、ファシズムを「危機と頹落の時代と認識された時期に〈民族再建〉を追求する大衆主義的な超民族主義の一形態」と定義した。⁽¹²⁾しかし学者の中には、グリフィンとは違い一九三〇年代ヨーロッパのファシズムの表現様式の中のあるものを、ファシズムの本質的な価値を集約したものと見るものもある。例えば、マイケル・マンは、下から組織された民兵隊と彼らによる暴力崇拜を示す準軍事主義をファシズムの五つの核心的な要素のひとつとして取り扱う。⁽¹³⁾これと共に、特に、大衆運動というのは、発生学的経路の特徴、そして指導者崇拜のような要素をどの

ようにするのかということ、依然として概念定義の重要な論争点として残っている。

筆者は、大衆運動、又は、大衆動員及びカリスマ的なリーダーの存在を、単純に偶然的な要素として取り扱うのは難しいと見る。このような要素は、日本のファシズムにはやや欠けているように見える。しかし事実は、変容された形態で存在したと言える。従って、これらの要素をファシズムの概念定義から排除するよりも、それを包容してその日本的な変容を分析することが、日本の近代とファシズムの論議をより豊富で生産的なものとしていくと考える。

この論文で筆者が、日本のファシズムの概念とその存在様式を明確にするために展開しようとする論議は、大きく、五つの方向である。これは、ファシズム一般と日本ファシズムの五つの構成要素として筆者が把握している要素に対する論議に直結したものである。第一に、ファシズム一般の最も核心的な要素と見なされている「超民族主義」とその日本的な内容を検討することである。第二に、その核心イデオロギーを中心に国民思想の一元化を追求する思想統制体制が、日本ファシズムの成立時期とどのように照応しながら具体的に定立されたのかを論議する。第三に、ファシズムにおける暴力の次元をより本質的な問題として前面に位置づける。暴力をファシズム体制の偶発的な表現程度に認識しないで、暴力とその様相がファシズムの本質的な要素であると理解するのである。第四に、日本ファシズムに指導者崇拜という要素がないのではなく、非常に固有な形態で強く存在したことに注目する。ファシズム一般では、フューラー(Führer)という人神的存在の役割が何であるかを明らかにし、それが日本ファシズムでは天皇の形態で存在した点について論議する。第五に、ファシズムが既存の伝統的な権威主義、又は、自由主義政治体制と断絶して新秩序を構築するのに大衆運動という要素が持つ重要性に注目して、それが近代日本の場合、そのような発生的な要素がどのような歴史的な条件の中で、どのように変容されたのかを論議する。

三 日本ファシズムと超民族主義の存在様式

ファシズムの第一の要素は、「政治宗教」(political religion)ともいうべきレベルにまで高揚した超民族主義である。宗

教は、超越性と普遍性を特徴とする。超越性は、善と悪についての道徳的な判断と審判の窮極的な根拠、その主宰者を人間の領域ではなく超越的な存在に置くことを言う。普遍性は、自己や自己の集団のみに適用される道徳とは異なり、人間集団一般に適用される道徳の基準を同一とするところにある。反面、政治宗教は、世俗性と差別性／特殊性を内包する。世俗性とは、道徳的な判断と精神的な権威の窮極的な主体を人間社会の中の最高政治権力者、又は、国家や民族のような人間社会内部の存在単位に付与するのである。これが、政治宗教的な性格を帯びた超民族主義のひとつの特徴である。

差別性と特殊性とは、善と悪、道徳が自己や自己の集団に適用されると、他者に対して適用されるのを区分して差別するのである。特定民族の優越性と特殊性を強調しながら他民族と他の人間集団の劣等性と差別性を教理化した人種主義的な民族主義がまさに超民族主義の他の重要な成分を担っている。

ファシズム・イデオロギーで、このような超民族主義は、まさに前近代的な農本主義で現れた反近代主義と非合理主義、又は、非理性主義の性格を持つことができる。また、ファシズムは現実の中で対外膨脹のための軍需産業、巨大産業資本と金融資本のような資本主義と結合した。そのためファシズムと超民族主義の問題は、反近代主義と反資本主義が、財閥の存在を含めた資本主義および近代的な理性主義とどのように共存して和解するのかという問題を随伴する。このような矛盾の解消が、ドイツと日本ではどのような方式で展開されるのが、また一つの重要な問題を構成する。

1 近代日本の超民族主義——精神的権威と政治権力の一体化

ケビン・パスマア等が言及するファシズムに本質的な特性としての〈超民族主義〉(ultranationalism)は、事実上、超国家主義と本質的に一脈相通する。特に、国家権力を掌握したファシズムの超民族主義は、即ち、超国家主義であった。権力掌握以前には、〈民族〉の名前で国家構造の急進的な再組織を主唱するが、権力掌握後は国家が即ち民族の総意を結集することになる。「民族即国家」である。日本ファシズムは、天皇が頂点にある既存国家の中で成熟したものであったので、権力掌握以前の段階を経る必要がなかった。従って、民族と国家が区分されることは、事実上なかった。それ故に、

〈国体〉、即ち、「天皇制を核心内容とする国家権力構造」は、そのまま日本の民族共同体の生存と共同繁栄のため堅持しなければならぬ聖なる価値であった。

丸山が把握した日本超国家主義の核心は、日本国民の内面的な精神的・道徳的な意識の世界が、国家政治権力の支配領域から分離された独自性を発展させることができなかつたことにあるのであつた。精神的な権威と政治的な権威の一体性であつた。⁽¹³⁾

丸山は、日本の帝国主義を、このような日本的な超国家主義論理の延長として把握した。「国家主権が精神的な権威と政治的な権力を、一元的に占有する結果、国家活動はその内容的正当性の規準を、自体内部に（国体として）保有していること」になる。その結果、日本国家の対内的な活動と共に対外的な活動も、特定国家を離れて全ての国家の行動を規律する共通した道義的な規準に従ふ必要がなくなる。日本国家の活動とそれを正当化する大義は、いつでも同時に存在するようになる。ここで日本の対外行動はそれ自体で大義を実現するためのものになる。丸山は、これを「倫理と権力の相互移入」であると表現した。⁽¹⁴⁾丸山が日本ファシズム・イデオロギーの三つの主要な要素のひとつとして指摘した家族主義も、そのような倫理と権力の一体性を後押ししたものであると⁽¹⁵⁾言える。

2 日本の超民族主義と人種主義

丸山の分析には、「人種主義としての日本ファシズム・イデオロギー」という概念を発見するのが難しい。その代り彼は、〈抑圧の移譲〉という日本社会内部の人間関係の組織原理が日本の国際関係に延長適用されたのが帝国主義であり、又は、植民地と占領地での日本軍の暴力的な形態の源泉になつたと分析している。即ち、日本ファシズムは、対外的には帝国主義的であり暴力的であつたが、東アジアの他の民族に対する日本ファシズムのイデオロギー的な内容は、人種主義としては説明することができない、むしろ、東アジア民族との「連帯意識」が底辺にあつたと⁽¹⁶⁾見ている。この点は、彼の〈大アジア主義〉の分析によく現れている。全体的に見ても、日本の超国家主義、ファシズム、ナシヨナリズム、軍国主義等の主題を扱っている彼の『現代政治の思想と行動』では、〈人種主義〉という概念語が登場しない。しかし、

今日世界の学界でファシズムの運動と理念で人種主義的な要素は重要な要素として理解されている。日本では単に人種主義が欠如してアジア連帯意識がその代わりをしているのか。筆者はそうではないと考える。

ある意味で丸山は、同化主義的なイデオロギーを、人種主義とは異なるものとして理解していたのではないだろうか。今日、一般的には同化主義もやはり人種主義の一部分として理解されている。人種主義は大きく分けて、生物学的な人種主義と文化的な人種主義に区分される。この中で、文化的な人種主義は、文化的な同化による同質的な民族のアイデンティティの獲得を認めるものである。ドイツ・ナチスの民族主義は厳密な生物学主義的な性格を帯びている一方、イタリヤの民族主義は文化主義的な性格を帯びていた。¹⁷しかし、パスモアの指摘通り、同化主義もまた人種主義的な前提に基づいていることは明らかである。マジヨリティの文化的特性に同一化されない限り、同一な市民権の獲得は許されないからである。一九二〇年代と一九三〇年代のヨーロッパで行われたように、少数派の言語を使う学校を強制的に閉鎖する措置を伴う時、同化主義は特に抑圧的な人種主義的性格を帯びることになる。¹⁸ドイツのナチスと日本ファシズム体制は強圧的な同化主義を採択した点でも類似性を見せている。

例えば植民地朝鮮の場合、日本帝国主義は一九三〇年代以来、満州侵略と日中戦争、そして太平洋戦争の期間中、朝鮮人をより効果的に戦争に動員するために、世界のどの植民地主義よりも強力な同化主義を取った。「忠良な帝国臣民と忠良な帝国軍人が大量に必要だった日本」は、特に教育を通じて強制的な同化政策を推進した。保坂祐二は、一九三二―四五年を朝鮮における日本帝国主義の「同化政策の完結時代」と規定した。¹⁹保坂は、日本の対朝鮮教育政策は単純な同化主義教育ではなく、教育以外の要因、すなわち戦争動員のために同化を強要する「強制的な同化特別主義」に基づいていたと結論づけている。²⁰

ナチスは、占領地において人種的にドイツ人に近いと見なされる人口集団に対しては強制同化政策を推し進めた。この場合、歴史的・文化的人種主義と生物学的人種主義を区別するのは無意味であるとパスモアは指摘する。結局、ドイツ・ファシストは異なる民族的アイデンティティを維持しながら市民としての義務を満たせるといふ見解を受け入れることができなかった。パスモアは結論的に自由主義的同化主義、強要された同化、排他的で絶滅主義的な人種主義

(exclusionist and exterminatorist racism) の間には断絶でなく連続性があり、ファシズムはこのスペクトラムのどの地点にも存在しうるといっている。⁽²¹⁾

結局、日本の超民族主義はやはり二つの性格を備えていた。ひとつは、丸山が指摘したように、道徳的な権威と現実の政治権力の一体性であった。道徳的な権威の源泉を、現実の国家と民族に、そしてその国家の最高権力者に埋め込めたイデオロギーであった。他のひとつは、他者、即ち、異なる社会、異なる民族を一方の軸とし、天皇国家である日本と日本民族を他方の軸にして、この両者間の道徳的な差別性を明らかにすることであった。これは明らかに道徳的な差別性に基礎を置いた民族間の人種主義であった。

この人種主義は、日本自ら自身の位置を西洋の文明と東洋の野蛮の間中間に位置したものととして認識したように、西洋と東洋に対する二重性を持っていた。一方で、西洋に対しては生物学的な人種主義を前提にしながらも、西洋の文明的な優越性に対する敬畏が一方ではあったが、天皇制イデオロギーに基礎を置いた日本民族に固有な優越性という文化的な人種主義が共存した。従って、西洋に対する劣等意識と優越意識が交差した錯雑とした様相を帯びていた。一方、東アジアの他の社会や民族に対しては、生物学的な人種主義の要素は相対的に弱かったが、歴史文化的な人種主義の要素が強かった。しかし同時に、日本の天皇制イデオロギーと結び付いた血縁主義的／宗族主義的な民族主義は、その論理的な帰結としてアジアの他の民族に対する生物学的な人種主義もまた内包している。

ハーバート・ハースは、ジェノサイドを発生させるメカニズムのひとつとして、他者化された他の人間集団を（非人間化）(dehumanization) する社会心理的な正当化過程を挙げた。⁽²²⁾ 他の社会の構成員を物や獣として看做す非人間化の思惟パターンは、人種主義と通じる。近代日本人に広く見られた中国人等に対する非人間化は、日本民族の優越性を中心に置いた人種主義と深い関連を持っていた。それが侵略を正当化し、その過程で大量殺戮が可能になる心理的な基盤のひとつとして作用したことを否認することは困難である。

3 日本ファシズムの反近代主義と資本主義の矛盾の解消様式

日本の超民族主義は、丸山が日本ファシズム・イデオロギーの別の要素として指摘したことがあるように、農本主義的な要素を持つている。⁽²³⁾丸山は、ドイツのナチズムが労働者中心主義であると強調したが、相対的にそうであっただけであった。バリントン・ムーアやジェプリー・ハーフ等が明らかにしたようにドイツのナチズムもやはり日本ファシズムと同じように、その元來的な政治社会的な支持基盤は農村的であり、農本主義的であった。⁽²⁴⁾問題は、このような反近代主義的であり反資本主義的な内容を持った農本主義的な要素が、どのように資本主義や近代的な技術理性と調和をはかることができるかということである。

ドイツの場合は、ジェフリー・ハーフが述べた、いわゆる「反動的な近代主義」(reactionary modernism)が、農本主義的な反動性と近代資本主義の技術理性との和解を成し遂げたものと見た。彼は、これがヒトラーの執権を前後した時期のドイツ民族主義の重要な特徴であったと把握した。⁽²⁵⁾

日本の場合、丸山が農本主義と工業主義との葛藤と表現し、バリントン・ムーアが農本主義と財閥中心資本主義間の衝突と描写した日本ファシズム・イデオロギーの内部緊張を解消した方式は、ドイツと異なった。思想的文化的な運動としてよりも現実の進行であった。農本主義者達も支持した帝国軍隊による植民地膨脹、即ち、対外膨脹主義が自然に財閥中心の軍需産業の膨脹を必要としながら農本主義と資本主義体制間の理念的な矛盾は現実の展開の中で消えていったと言える。

ルイス・ヤングが指摘したように、帝国建設のための日本農民の植民主義的な移民と農本主義イデオロギーは、一九三〇年代初めはひとつの流れに合流した。経済恐慌で農村の社会的な危機が深化するにつれ、一九三一年九月、満洲を軍事占領し、一九三二年三月、ついに満洲に傀儡国を樹立した。軍国主義と膨脹主義で可能になった植民主義的な移民運動を通して農本主義と資本主義及び工業主義間の矛盾と緊張は、相当に無意味になった。農村で発展した社会的な葛藤と貧困の問題を解決するための努力として、広範囲な国民的な支持を受けた満洲植民化事業は、満洲傀儡国に五百万人の貧しい日本農民を移住させる計画に発展した。⁽²⁶⁾一九三二年、すでに南満洲の主要都市の大連と奉天において日本人は都市全人口の二九パーセントと五九パーセントをそれぞれ占めるようになっていた。その他の満洲の農村に移住して

定着した日本人は三〇万人に達した。⁽²⁷⁾これは帝国建設と農村問題の解決という二つの目標を同時に解決することであり、これはまさに日本ファシズム・イデオロギーの農本主義が、ファシズムの別の核心的な要素である帝国主義的な膨脹の論理と結合した様相を示すものである。

日本における体制の外からのファシズム・イデオロギー主唱者達による反資本主義ないし反近代主義は、丸山もバリントン・ムーアも言及したように、日本ファシズムが資本主義と共存するしかない現実を目を瞑った点で悲劇性を帯びている。しかし、日本ファシズムが下から推動され、その実それに照応しながら既存権力の下で展開されたように、日本で反近代主義と資本主義がお互いに和解する方式は、ドイツとは異なるものであった。既存国家権力の外の思想的な主唱者達によって洗練された論理からというよりも、現実の歴史の流れの中で、即ち権力の実践の中でその共存と和解が展開されたと言える。

四 近代的な思想統制と抑圧の装置

ファシズムの第二の要素は、憲法と法律、普通教育、そして秘密警察を含めた浸透的な官僚制と多様に発達した言論媒体のような近代的な諸装置を通してより体系化された効果的になった抑圧と統制の諸装置である。文明の名前で、人間の常識を超越したスケールの野蛮を可能にした絶対権力の成立は、この装置を通して可能であり、またはそれはその権力が実行した野蛮を隠蔽する道具となる。ファシズムに本質的な暴力を成立させ、またはその結果を隠蔽する統制と抑圧の装置は、大きく二つであると考ええる。ひとつは、緻密で広範囲な思想統制体制である。もうひとつは、へ盲従と抑圧移転の軍隊組織文化である。この二つを通してジェノサイドの現場で合法的な国家暴力の独占者である軍隊組織は、思惟の多様性と情報の自由な疏通がもたらすことのできる罪意識の苦痛が不在した中で、非武装人間集団に対する体系的に効果的な殺戮機械として作動するようになる。

1 近代日本の思想統制とファシズム

ハンナ・アレントは、人間の魂とその内面に対する統制を追求するのかがどうかで、全体主義官僚制国家を伝統的な旧式官僚制国家と区分する最も顕著な差異のひとつを発見した。⁽²⁸⁾近代国家の中で絶対権力を追求する政治体制が、近代的な諸装置を動員して人間の靈魂とその内面に対する全面的な支配を目標にした思想統制体制を構築しようとしたのに対する適切な評価であった。

近代日本においてファシズム秩序に備えた思想統制の制度は一九二五年を起点にして確立する。司法省の記録文書を基にその制度を研究して『日本帝国主義の思想統制』を書いたリチャード・ミッチェルは、「戦時中における日本の思想統制の制度は思想犯の激増に直面した政府側の恐れのプロダクト」と指摘する。⁽²⁹⁾ミッチェルによれば、明治維新以後、日本の近代的な思想統制装置は大きく五段階の諸局面を通して確立されていった。⁽³⁰⁾最初の局面は、維新直後の一八七〇年代と一八八〇年代に準備された言論と出版の抑圧装置であった。第二の局面は、一九世紀末から一九一〇年代の初めにかけて整備された「思想警察」制度であった。一九〇〇年の治安警察法が代表的なものであり、一九〇四年の高等警察、一九一一年の特別高等警察の設置がその具体的な発展を物語っている。第三の局面は、一九二〇年代初めに準備され始めた結局一九二五年に実現した「治安維持法」の制定であった。一九二五年五月に成立した《普通選挙法》で、日本の選挙有権者は三〇〇万名から一三〇〇万名に大幅に増加した。日本の支配層は、普通選挙法通過の前提条件として治安維持法が必要だと見た。近代日本の思想統制体制の第四の局面は、一九三一年から一九三六年の期間に整備されていた思想犯の〈転向〉と〈保護観察〉体制であった。思想犯に不断に〈心理的な拷問〉を加えて日本の国体を認定するように思想的な転向を引き出す方法が考案され、その作業を後押しするために抑圧的な装置が整備され、司法官僚達の権限をより一層拡大した。思想犯の《完全な自己変革》を強制しようとするものであった。それが一九三一年に日本の思想統制体制が採択した転向制度の真の意味であった。一九三〇年代前半の日本で、治安維持法によって検挙された共産主義者は七万名を越え、その大部分が共産主義思想を放棄する転向を行った。⁽³¹⁾

ファシズムの定立時期と一致する第四の局面、即ち一九三〇年代始めに始まった新しい思想統制体制は一九三六年五月二九日に議會を通過した「思想犯保護觀察法」として完成した。この法は、(転向)制度を整備する一方、転向しない思想犯の再犯を予防して、それらを社会から隔離するために(保護觀察)を実施することが骨格であった。近代日本の法体系に、(思想犯)という範疇を堅固に確立したのが、この法であった。この法を後押しするために勅令第四〇三号が、一九三六年一月一三日に發布された。又、一月二〇日には、全国の二二箇所を設置された(保護觀察所)の構成と職務等を定めて保護觀察制を中央集権的に制度化する行政庁命令を完備した。日本の思想統制システムで(完全な転向)は、「日本精神を全面的に受入れその愛国主義を積極的に証明するように期待」されることであるが、その具体的な基準のひとつの例が一九四〇年の高松地方裁判所判事の石井清が提示した「天皇陛下を、生きている神として礼拝の対象と見做すかどうか」ということであった。⁽³²⁾

一九三〇年代の日本ファシズムの思想統制において、もう一つの重要な側面は「性」言説の抑圧であった。思想検閲官でもあった特別高等警察(特高)がこの時期に主に扱った問題の一つは、公共道徳に反する性に関する情報を生産し流布させる活動であった。調べてみれば特高は、だれが共産主義者なのかを決めただけではなく、何が不道徳であり猥褻的(Obscene)なものかをも裁断した。それは、一九三〇年代から一九四〇年代初めにかけて進められた日本社会の軍事化過程と緊密な関係にあったのである。⁽³³⁾

近代日本の思想統制の最後の段階である第五の局面は、日本が米国に開戦することを最終決定した一九四一年一月二一日を前後した時期であった。国民に対する思想統制装置をより一層強化して、違反行為に対する処罰を大幅に強化する体制を構築した。この最後の局面は、一九四一年二月議會を通過して三月八日に公布され五月一日から実施された新しい治安維持法に既に予告されていたのである。即ち、(改訂治安維持法)がそれである。⁽³⁴⁾ リチャード・ミッチェルは、一九二五年の治安維持法がその種であるなら、一九四一年の改訂治安維持法は、国民全体に影をどめる巨木に当たるものであると評価する。⁽³⁵⁾

2 盲従と抑圧移譲の軍隊組織文化

他の社会や他の民族に対する持続的で体系的な暴力の手段としての日本の軍隊は、自ら根深く日常化された暴力の文化の中で存在していた。大貫恵美子は著書の中で日本軍隊の内部に日常化していた暴力の様相について指摘した。⁽³⁶⁾丸山眞男は、これを近代日本の社会と軍隊に一般化された「抑圧の移譲」現象として把握した。彼には抑圧移譲現象は、近代日本の政治と精神世界に「自由な主体意識」が欠如していたということと緊密な関係を持つものであった。⁽³⁷⁾

丸山に先駆けて福沢諭吉は、彼の「文明論之概略」巻五で、丸山の抑圧移譲の概念と事実上同じことを意味した「権力集中」の現象を指摘したことがある。このような抑圧移譲の原理は、丸山によれば、近代「日本の国家秩序の隅々まで内在されている運動法則」として維持されており、そのような抑圧の移譲原理が日本軍隊の組織原理であり、軍隊組織で集中的に表現されたことであった。⁽³⁸⁾

藤田省三は、近代日本の天皇制官僚が西洋一般の近代国家機構が持っていた合理性から完全に逸脱した内容を持つようになったと見た。天皇制下の日本の官僚社会では、上官は各自「小天皇」として「相対的絶対者」の地位を持った。⁽³⁹⁾これはまさに福沢が、極端的な権力集中現象として、それに丸山が言及した抑圧移譲と定義した構造を、別に表現したものと見ることができると言える。丸山は、戦時中に日本軍が他の民族に見せた「暴悪な行態」も、結局、日本社会の組織原理と言える抑圧移譲の延長線にあるものと解釈されたことは周知のことである。

五 ファシズムと暴力、その日本の様相

ファシズムを、伝統的な右翼独裁の統治様相から根本的に区分する核心要素のひとつが「暴力」という次元である。他者として規定された人間集団に対する「広範で体系的であり持続的な暴力」、即ちジェノサイド、又はそれに次ぐ水準の暴力を招来し可能なものとした政治現象こそは、二〇世紀のファシズムを別の政治現象から区分する重大な要素で

あった。

我々がファシズムに関心を持つ理由は、それらが運動として持っている歴史的な意義のためばかりでなく、実際に権力を掌握した統治勢力として歴史に深い痕跡と遺産を残したためである。マイケル・マンが指摘したように、「ファシズムは単純に一定の信念を共有した諸個人の集合ではなく、彼らの集団的な行動と組織的な形態による巨大な衝撃を世界に投げかけたもの」であった。特に、ファシズム勢力が国家権力の掌握を通して彼らが敵と規定した他者に対して展開したへ大量殺戮⁽⁴⁰⁾が、世界史に残した衝撃に注目する概念定義と分析がなされなければならないとするマイケル・マンの指摘に筆者は同意する。

このような観点で、暴力はファシズム体制の偶発的な表現や結果的な現象ではなく、そのシステム自体の本質的な構成成分である。これと同様に、戦争と暴力を美化して死を讃美するイデオロギー的な言説がこのシステムの文化的な要素として、深い相関性を持って存在する。

1 南京での暴力のスケールと記憶の政治

南京虐殺は、ファシズム時代の日本帝国主義の暴力性を象徴する事件となった。多くの学者は、これに対する中国人の集団的な記憶が中国の国家的なアイデンティティ、更には海外に散らばっている移住民を含んだ中国人全体の民族的なアイデンティティを構成する核心要素であり、《中国人の民族的な団結の源泉》⁽⁴¹⁾になっていると⁽⁴²⁾言える。

それほど南京虐殺に関する歴史認識は、中国と日本の間、そして日本の中で熾烈な「記憶の政治」の対象になっている。南京虐殺の実在に対する歴史的な論争は、先ず、その虐殺された被害者の数をめぐって展開されている。暴力の規模をめぐって展開された論争は、大きく四つの部類に分けることができる。第一に、「ホロコースト型大虐殺論」と呼べるようなもので、犠牲者数を四〇万前後まで拡大して推定する観点である。これは主に被害者側である中国側研究者の認識である。アイリス・チャン (Iris Chang) が、一九九七年に発刊して南京虐殺の再評価を国際的なイッシュューとした『ザ・レイプ・オブ・南京』も、この範疇に含めることができる⁽⁴³⁾。第二の観点は、正反対に虐殺自体を否定する。田中

正明の観点が、この代表的な例である。彼は特に大虐殺論を《白髮三千丈》式の中国側の証言に基づいた、取るに足らない誇張であると否定する⁽⁴³⁾。第三の観点は、虐殺が実在したことは認定するが、数千から一万前後、又は、多くても四万名程度に過ぎないと主張するへ小虐殺論である。秦郁彦が、この観点を代表する⁽⁴⁴⁾。第四の視角は、へ大虐殺論と⁽⁴⁵⁾呼べるもので、日本の歴史学界で一般的であると同時に世界の学界のコンセンサスに近い認識である。犠牲者数を、二〇万名前後と推定する笠原十九司の観点が、これに該当する⁽⁴⁶⁾。二〇〇〇年代に入って、世界の学界の大まかなコンセンサスは、南京虐殺の犠牲者数を二〇万から二四万名の間と見るものである⁽⁴⁶⁾。

戦争には民間人虐殺のような広範囲にわたる人権蹂躪を伴うものだというのは、大体真実である。しかし、それもあれるレベルに至れば、質的なレベルで違う解釈が必要となる。もちろん、多くの学者は日本の場合、日本の国内外的にドイツのようなジェノサイドを犯していないといっている。日本の戦争犯罪を緻密に研究したユキ・タナカも、日本は人種的ジェノサイドを犯していなかったという主張を受け入れている⁽⁴⁷⁾。しかし、南京虐殺は限られた時間、限られた空間の中で行われた、ジェノサイドに相当する体系的で集团的、持続的で無差別的な虐殺に当たるといえるのではないかと思われる。ホロコーストと同じように、南京での虐殺はその犠牲者が数十万人に達したという点で、例外的に巨大な規模の虐殺であった。また、一九三七年一月四日から翌年三月二十八日にかけて行われたという点で、持続的な虐殺であった⁽⁴⁸⁾。外国人は一貫して除いているなど、一糸乱れず体系的に進められたのである⁽⁴⁹⁾。

そうだとすれば、ここで侵略戦争の過程で行われた極端なジェノサイドと日本の近代との関連性について考えなければならぬ。その際、我々はジェノサイドに当たる広範囲で極端な戦争犯罪を犯した近代国家が、ファシズム体制下のドイツと軍国主義日本の二国だったという事実を見逃すことができない。ドイツの近代と日本の近代の間のいかなる関連性ないし親和性が、この両国をしてほぼ同時にジェノサイドを犯さしめたのか、問わなければならないのである。

セオドア・クックは「都市住民に対する体系的な破壊と大量虐殺」を起こした当時の日本人たちの精神状態を説明しようとする努力は、「ブラック・ホールを覗きみるのと同じだ」といつている⁽⁵⁰⁾。昔、一部の学者が日本の文化的性格からその理由を探ったこともある。アメリカの人類学者で『菊と刀』の著者のルース・ベネディクトがその代表である。

彼女は日本社会における道徳的義務の観念は普遍的でなく地方的、特殊なもので、日本人の道徳観念は外国においては容易に崩れると分析した。⁽⁵⁾しかし、アイリス・チャンが指摘したように、戦時の残虐行為はある特定の人種や文化だけに固有な独占物でないことは確かである。⁽⁶⁾

『ザ・レイプ・オブ・南京』の著者アイリス・チャンは、「第二次世界大戦の間に見られた日本軍の行動は、危険な人間の生み出したものというよりは、危険な時代、脆弱な文化の中から生まれた危険な政府の生み出したもの」として、南京虐殺は「人間がどんなに容易く十代の若者をして、その善なる本性を抑え、効率的な虐殺マシンに鑄造されるように駆り立てられるかを見せてくれる実例」として認められるべきだと述べた。⁽⁶⁾このようなアイリス・チャンの指摘の方がベネディクトの日本文化論より適切だと思われる。それゆえに、われらは戦時期日本の政治社会構造とイデオロギーを包括的に規定していたファシズムの展開というコンテキストから南京虐殺の問題を考えなければならぬのである。南京虐殺と日本ファシズムとは不可分の関連性をもっていたと考えられる。

2 戦時捕虜虐待と日本ファシズム

タナカは、ドイツのジェノサイドが示す暴力性に対して、日本の場合は、戦争期間中に戦争捕虜達に対して加えた暴力がドイツを上回るものであったという点に注目する。太平洋戦争期間に日本が抑留した戦争捕虜は、三十五万名であった。これらの中で、英国、米国、オランダ、オーストラリア、カナダ、ニュージーランドの国籍を持つ捕虜は、一三万二一三四名であり、これらの中で捕虜収容所で死亡した数は、三万五七五六名で、全体の二七%に至った。反面、同じファシスト国家であったドイツとイタリアが抑留した連合軍の捕虜は、二万五五七三名であり、その中で捕虜収容所で死亡した数は九三四八名、即ち、四%であった。日本の戦争捕虜達は生き残ったとしても、ドイツやイタリアの戦争捕虜に比べてすぐに死ぬ確率が非常に高かった。日本軍に抑留されて戦後に釈放されたオーストラリア人捕虜達の中で、一九五九年以前に死んだ数は、同じ期間にドイツやイタリア軍の捕虜であったオーストラリア人がそのように死ぬ比率の四倍であった。⁽⁵⁾捕虜収容所での虐待が、それほど一層残酷で非人間的であったことを示している。秦郁彦も第二次大

戦中に捕虜処刑という不法行為を犯した軍隊は「日本軍以外にはその例がない」と断じている。⁽⁵⁵⁾

なぜ日本軍だけが、そのような暴力性を発揮したのか、田中由紀は、このような暴力性が日本的な固有性によるものであると見る《日本的な特殊性》論を否定する。その代わり、日本軍隊と国家の権力構造とそれらを包括する日本社会の変化という歴史的な脈絡で理解する。⁽⁵⁶⁾ 戦争捕虜に対する残酷性が特に深刻であった時期が、日中戦争が繰り広げられた一九三七年から一九四五年に第二次大戦が終わった時点までのアジア太平洋戦争期間に集中された事実注目した彼は、明治時代末期と大正時代の日本社会で、天皇制イデオロギーが漸次強化されていった事実から日本軍隊による戦時暴力の主要原因を探している。⁽⁵⁷⁾

3 自身に向けた暴力——玉碎と神風、そしてファシズム

日本ファシズム体制の暴力性の発現は、大きく二つの次元で構成されたものである。一方で、他者に対する絶対否定と日本帝国とその道徳的な優越性に対する絶対肯定を内容とする超民族主義が随伴する他者に対する暴力であった。南京虐殺と捕虜虐待は、その表現であった。ファシズムはまた別の次元の暴力性を内包していた。窮極的には、自身に対する暴力に拡大する現象であった。自身に対する暴力を正当化するのは直ちに、へ生命自体に対する暴力の窮極的な現象であった。自身に対する暴力は、日本ファシズムの暴力性の最初の次元であるへ他者に対する絶対否定ともちろん連結していた。他者との争いで敗北を目前にして、むしろ自身を破壊する選択を自らに、そして同僚人間集団に強要して多くの構成員がその情緒と論理に従ったのは、他者に対する否定が極端化して、その他者と和解して共存する自身を思惟する能力を喪失していることを物語っている。

日本ファシズムのへ自身に対する暴力へは、戦争末期、軍事的な守勢に追い込まれて、日本軍隊と日本社会を支配するようになったへ一億総玉碎の理念が良く示している。ジョン・ダワーが戦争末期の主要戦闘で日本軍の死亡者を集計したのを見れば、日本軍が集団的に玉碎を選択して最後まで闘って全滅を選択した様相を見せてくれる。例を挙げれば、サイパン島で三万の日本軍が戦死した。これは、この戦闘で死んだ米軍の一〇倍に達する。それに続くグアムで一

万余名の日本軍が命令に従って玉砕を選択した。一九四五年四月初めから六月下旬に至る沖繩の戦闘で死んだ日本軍は一万余名であった。これもまた死んだ米軍の一〇倍に達する文字通りの「玉砕」であった。⁽⁵⁸⁾

ジョン・ダワーは、戦争末期のこのような狂的な殺戮劇を日本と米国が戦時に、お互いに対して持っていた根強く深刻な人種的な憎悪 (Race Hates) の観点から説明する。⁽⁵⁹⁾しかし、日本軍に対する米国の暴力は、他者に対する暴力として終わるものだとするならば、日本軍の暴力は米軍という他者に対する暴力であつただけでなく、玉砕という形態で美化され、強要され、順従にされた自身に対する極限的な暴力であつた点に留意しなければならない。へ一億総玉砕」という観念自体は既に日本ファシズムの内在的な暴力性が、その窮極的な形態である自己破壊に帰結されていることを物語っている。戦闘員だけでなく全ての民間人にまで強要されたという点からも注目すべきことである。⁽⁶⁰⁾

戦争末期の日本ファシズムが内包した「自身に向けた暴力」の正当化と美化は、「神風」現象からも見ることができ、神風部隊は、表面的には若者の志願者で構成された部隊であるとするが、事實はそれと異なつた。大貫恵美子によれば、「志願」は形式に過ぎなかつた。⁽⁶¹⁾神風として出撃した飛行機は全部で三三〇〇機に達した。ドイツのナチスは、日本の特攻作戦を手本として、いわゆる「エルベ特別攻撃隊」という自殺部隊を編成し運営したものと知られている。暴力の窮極的な形態からもヨーロッパ・ファシズムと日本ファシズムは、性格を共有した。その規模において日本ほどではないが、ドイツのナチスもまた戦争末期に自殺特攻隊を運営していた。⁽⁶²⁾

特攻隊員達の思惟と行動を、イデオロギーが人間の行動と思惟に影響を及ぼし支配する現象としてだけ見るのは誤解である。それよりも日本ファシズムに内在した暴力の深さを、証言するものであつた。それがイデオロギーや文化の力に対する証言という観点は、部分的にのみ妥当するものであり、より大きな真実は、他者に対する絶対否定と暴力の政治システムが自己の共同体に対する極限的な犠牲を強要しながら帰結する暴力の窮極的な形態を、それが悲劇的に証言していることにある。

4 戦時中の女性に対する広範囲で体系的な暴力

歴史上の全ての戦争は、破壊と殺傷、そして女性に対する暴力を同伴した。帝国主義的な侵略軍隊によってだけでなく、彼らを追いつく解放者の役割をした軍隊によっても強姦はおこなわれた。⁽⁶³⁾しかし、女性に対するドイツ軍と日本軍の戦時暴力については「慰安所」というオウエリアン（Owellian）的な用語で呼んできた軍営強姦施設（institutionalized camp brothels）を組織的に運営したという史実がある。女性に対する暴力という点でもファシズム諸国家は一次元高かった。アウシュビッツ等のユダヤ人収容施設でいわゆる「人形の家」を運営したドイツのナチスと日本帝国軍隊は、この点でも特徴を共有していた。⁽⁶⁴⁾

六 「窮極的な権威の現存」としての天皇と日本ファシズム

多くの学者が、日本にはドイツのヒトラー、イタリアのムッソリーニのようなカリスマ的な指導者が存在しないという理由に「日本ファシズム」を否定する傾向があった。軍国主義日本は、ファシズムではなく伝統的な保守的政治体制の一形態に過ぎないのであり、天皇は古代から存在してきた伝統的な権威に過ぎないとされる。しかし、次のように言うことができる。

ヨーロッパのファシズムでは、カリスマ的な指導者の役割とは、「神格化された最高政治権力者」という概念に圧縮することができる。これは別の言葉に言い換えれば、神と人間の結合、即ち、人神の存在を指す。この人神的な存在がファシズムの政治体制とそれが輩出する常識を超越した水準の暴力性を理解するのに重要な鍵のひとつとなる。窮極的な精神的権威と世俗的な権力の具体的な結合は、直ちに現実中存在する人神が精神的な権威まで含めた本当の意味での絶対権力を象徴し行使する存在として現存することを示すものである。政治宗教的なイデオロギーが現実には大量殺戮を行う軍人を含めた具体的な人間達に具体的な命令の形態で作動するのは、この「現人神」（顕人神）の存在を媒介とする。国家権力は、精神的な権威まで兼備した絶対権力を象徴する存在の名前で超道徳的な行為を指示して実行するようにさせる。超道徳的な命令と行為を、「具体的に現存する窮極的な権威」の力で正当化して美化する現実的なメカニズムがま

さにそのような人神の存在であると言える。

人神崇拜現象は、真実と道徳と美しさに対する判断規範を制定して創造する権限を、最高政治権力者に集団的に付与する状態を言う。この時、国家権力が人神的な指導者の名前で命令した全てのものは、既存の全ての人間的な道徳規範を代替し圧倒する。超民族主義的なイデオロギーが、抑圧と侵略戦争の現場で、世俗的な人間的道徳を代替する超道徳的な行為規範を付加するのは、神格化された政治権力者、即ち、人神の存在を媒介に行われる。いわばファシズムのイデオロギーが侵略戦争の現場で、超道徳的な行動規範を正当化する現実的な核心装置は、人神的な指導者に対する集団崇拜であったのである。そのような点で、ドイツのフューラーと日本の天皇は同一の機能を遂行する存在であった。

武田清子が明らかにしたように、日本の天皇は最初から二つの顔をしていた。神話的で絶対主義的な存在、「生きていく神」(a living god)としての天皇と、国民の世論に耳を傾ける合理的で民主的な天皇がそれである。一般国民に対して、天皇は憲法を下してくれた「絶対的で超越的な主権者」(an absolute and transcendent sovereign)として示された。他方、知識人と政治家に対しては「憲法によって制限される君主」として紹介された。⁽⁶⁵⁾

近代日本の政治体制において天皇の持っているこのような二重性は、一九五〇年代以来日本の学界で一般的な認識として定着したといえる。⁽⁶⁶⁾ 天皇の持っていたこの二つの側面は、日本国内の異なる政治勢力が自分たちの必要に合わせて活用することができた。軍部が中心となった絶対主義勢力は、大衆の心に服従と忠誠の観念を育てるために天皇の神聖性を強調した。それに対して、實際昭和天皇は政治問題をもっぱら官僚の助言にしたがって処理した。時々官僚の過ちを指摘することはあっても、彼らの意見を無視して行動したことはなかった。ただ、近代日本の政治体制における天皇の地位の特性に関連して特記すべき点がある。最終的な政策決定に至るまでの過程は天皇の様々な諮問機関の間で対立と妥協を経ているが、一応政策が決まれば、それは天皇個人の決定として国民に示され、あらゆる公的な批判を抑える強力な効果を持っていたといえる。⁽⁶⁷⁾

一九三〇年代から一九四〇年までの時期に、天皇と軍国主義者の関係においてどちらが主導的だったのかを明らかにするのはもちろん重要である。しかし、その両者の間に一定の緊張と対立にもかかわらず、緊密な相互依存の関係があ

ったならば、両者が一つの二頭立ての馬車のように、軍国主義とファシズムをもに築き上げ、ともに導いていったという事実の方がより重要である。太平洋戦争中、アメリカ国務省の極東専門家として働いていたオウエン・ラティモア (Owen Lattimore) は日本の膨張主義に天皇は欠かせない要素だったと見ていた。天皇は巨大な規模の投資家だったために、経済的には自由主義者に属していた。しかし、それと同時に天皇は軍事的には軍国主義者の一つであった。天皇は日本国民を隷従と侵略戦争に駆り立てた経済的、社会的な特権構造のアーチの要石に当たる存在であった。軍国主義時代における日本国民は、昭和天皇の名の下で働き、服従し、天皇の名を以って戦場で戦い死んだ⁽⁶⁸⁾。このようなラティモアの観点からすれば、天皇と軍国主義者の内、だれがだれを利用したかではなく、両者ともに抑圧的で侵略的な社会・政治秩序を構成する核心的な要素だったという点が重要といえる。

又、日本の天皇は、カリスマ的な独裁者ではなく、伝統的な権威をよみがえらせたものに過ぎなく、従って伝統的な保守主義の影響を現した証拠に過ぎないという主張も、必ずしも妥当なことではない。ブルース・レイノルズ等を始めとする多くの学者は、天皇家は長い歴史を持つ伝統的な権威ではあるが、その神格化は非常に近代的な創造物であると理解した。伊藤博文を始めとする明治維新の指導者達は、近代国民国家の新しい創造に必要な政治的忠誠の動員に天皇を利用すべく「天皇体制」を意図的に構築した。神話で装った天皇制を操作して日本政治体制を革命的に転換したのである⁽⁶⁹⁾。近代日本で権威と権力の一体を所有した存在としての人神的な天皇の地位は、根本的に近代的な革新の結果であったと見るのが真実に近いのである。

家永三郎と猪野謙二が指摘したように、明治維新の初期、近代国家の建設者たちは神道を国教化することによって、国家宗教を確立しようと努めたが、その試みは失敗した⁽⁷⁰⁾。しかし、神聖な天皇制の確立を通じて、国家宗教の樹立の課題は一応達成したといえる。そのような努力は国家権力に神聖性を与えて、国民に対する絶対権力を保持するためであった。ブルース・レイノルズの言葉のように、明治の寡頭勢力 (Meiji oligarchs) が創造したこの「国民宗教」 (civic religion) は個人主義を抑圧し、国家を「完全に動員される総力戦マシン」 (a fully mobilized total war machine) に転換させるのに活用された⁽⁷¹⁾。

七 ファシズムの発生学——第一次大戦とドイツの大衆運動、そして日本帝国と軍隊

発生学的な次元でのファシズム分析は、大きくは二つの方向で行われた。ひとつは、ファシズムの歴史社会学的な起源に対する分析である。マルクス主義的な分析とウェーバーアン (Weberian) 的な伝統があり、これらは全て構造的な分析を行っている。このような観点では、ヨーロッパのファシズムと日本のファシズムの起源は大体、同一な性格を持つものとして理解される。ファシズムの発生学的な分析のもうひとつの傾向は、政治社会運動としてファシズムが発展する様子に対する分析である。このような観点からは、ヨーロッパのファシズムは既存の権力構造の外から準軍事主義的な大衆運動を通して既存の政権を打倒して、新秩序を構築するようになったという点が注目される。この観点からは、日本の近代政治史にはヨーロッパのファシズムの展開過程と大きな違いがあることが発見された。

ヨーロッパでも日本でも、ファシズムに対する歴史構造的な起源に対する論議を最初に始めたマルクス主義的分析は、ファシズムを高度に発展した段階の資本主義が社会主義運動を抑圧するためのテロ政治と定義した。資本主義社会の中での資本家階級とプロレタリアート間の階級闘争の表現様式としてファシズムを読み解いたのである。これに比べてマックス・ウエーバー的な学風は、近代と前近代が錯綜して交差する中で前近代の遺産と言える農村勢力、即ち、地主階級と農民層の役割、そして近代と前近代との間の緊張と葛藤及び結合の様相を重視したものである。

一方、運動としてのファシズムの発生様式については、ヨーロッパのファシズムと日本のファシズムは、様相を非常に異にしている。ヨーロッパでは既存権力の外から準軍事主義的な大衆運動を通じた政権打倒と新秩序の樹立という形態を取った。日本では大衆運動がなかったわけではないが相対的に微々たるものであった。このため日本ファシズムの存在までも否定する観点が生じるのである。

丸山は、日本のファシズム展開過程のドイツやイタリア等のヨーロッパのファシズムとは異なる特徴を、その漸進的な性格に見出した。日本ファシズム体制が漸進的なものであった理由を、プロレタリア革命が切迫したものと認識されたドイツやイタリアとは異なり、日本では「下からの抵抗がそれほど強くなかったということ」に見出したのである。

日本には、「一戦を交えるに十分な強大なプロレタリア組織が存在しなかつたということ」である。⁽²⁾これは、マルクス主義者とウェーベリアンが全て共有する階級的な基盤に対する分析を中心にしたものであると言える。

筆者は大衆運動を、運動としてのファシズムにおいて重大な側面として認識した。しかし当の国家と社会が特に第一次大戦という特定の歴史的な巨大事件とどのように関連しているのが、ドイツ及び日本でそれぞれファシズムと大衆運動が関連する様式に重大な影響を及ぼしたという点で、もっと注目する必要があると見る。第一次大戦とどのように関連するのが重要なのは、その様相が戦後のドイツと日本での政治体制の連続性如何を決定し、それは以後、急進的な国家改造運動が大衆運動という段階を経なければならぬのか如何を決定したためである。

このような観点から見れば、日本ファシズムで大衆運動が脆弱なのは、明治以後、日本近代政治体制の連続性にその根本的な理由があつた。第一次大戦で敗戦国か戦勝国か如何は、ドイツと日本で政治体制の連続性に重大な差異をもたらした。この差異は再びその後展開された社会経済的な危機の中で、急進的な国家主義勢力が国家権力を掌握する方式、特に、強力な大衆運動を基盤にするようになるか如何に決定的な差異をもたらした。

ドイツでは第一次大戦の敗北で、ワイマール共和政という、外部から強要された民主的な政治秩序が（付加）された。従つて、ドイツ社会と政治内部のファシズム指向は、民主政という既存政治秩序に対する下からの抵抗を基盤に出発した。従つて大衆的な政党によつて組織された大衆運動が、ドイツのファシズムの発展経路の重要な特徴であつたのである。又、ドイツは敗戦によつて彼らが管理して膨脹させる帝国が喪失した状態であつた。戦勝国が敗戦したドイツに構築した自由主義的な政治秩序は、又、ドイツの伝統との断絶を象徴していた。民族主義と国家主義を追求するドイツの青年達は、街のほかに行く所がなかつた。大衆運動は戦勝国が押しつけた自由主義的な秩序を破壊して新秩序を打ち立てる唯一の出口であつた。同じ脈絡で、ドイツのファシズムからドイツのファシズム勢力の軍事力、または国家が組織した軍隊以前に大衆運動による民兵隊という准軍事主義的な段階を経なければならなかつた。

反面、日本は第一次大戦で戦勝国の一員であつた。従つて政治体制の断絶を経験しなかつた。又、既存の国家体制にはヨーロッパのファシズム諸国家が窮極的に持つようになった性格が既に潜在的に含まれていて、下からのファシズム

的な圧力に、既存の国家権力が自らそれを代行する能力と志向を具備していたのである。又、日本の植民地は維持され日が経つにつれその領域が膨脹していった。このような日本で、潜在的な急進的国家主義青年勢力は日本の街頭で活動するのではなく、軍隊や警察の一部として大部分は朝鮮や台湾や満洲と中国に大勢押し掛けて行った。ドイツやイタリアの若者達がファシスト民兵隊に参加して街頭に出ている間に、日本では彼らが日本国家権力の代理人であり執行者として日本帝国の建設に動員されたり、積極的に参与していたのである。ロジャー・グリフィンやマイケル・マンを始め多くの学者達が、ファシズム運動の核心要素のひとつとして目星をつけた準軍事主義も大衆運動も、日本では欠如しているか弱い理由がここにあった。即ち、直接的な植民地経営への参加を通じた帝国建設への動員と参加、これがドイツのファシズム運動に存在した、日本には見ることのできない准軍事主義と大衆運動を代替していた。

丸山も、ドイツやイタリアの場合は大衆的なファシズム運動が外部から国家機構を占領して行くファシズムへ革命の過程を経る反面、日本ではそのような大衆的なファシズム運動が国家機構を占領して政治変動が起きることはなく、むしろ軍部、官僚、政党のような既存の国家権力を掌握している政治勢力が国家機構自体の内部で漸次にファシズム体制を成長させて行くのが日本ファシズムの重要な特徴であると把握した⁽⁷³⁾。藤田省三も、日本ファシズムの特徴を「矮小性」に見て、その理由を「その成立のプロセスが激烈な『変革』によるのではなく、漸次的な総力戦国家への移行によって特徴づけられたもの」に見出した⁽⁷⁴⁾。これは丸山の指摘と一致する。バリントン・ムーアが、日本の近代政治史でドイツとは異なり民主的な局面と全体主義的な局面の区分が難しいとしたのも、同じ脈絡である⁽⁷⁵⁾。

この部分と関連した丸山の分析で、我々が注目すべきことは、民間右翼や急進青年将校達の動向のような下からのファシヨ的な動向と支配機構の上層部内で進行したファシズム傾向との間の関係に対する彼の説明である。彼によれば、下からのファシヨ的な動向が痙攣的な激発を起す毎に、それが国家機構を既に掌握している上層部でのファシズム傾向を強化させる方向に作用した。丸山は、この関係を「支配機構内部から進行したファシズムは、軍部、官僚を枢軸にして、そのような急進ファシヨの社会的なエネルギーを跳躍台にして一步一步自身のヘゲモニーを確立して行ったということ、それが重要な点」であると、要約したことがある⁽⁷⁶⁾。

丸山は日本における「上からのファシズム」にも反革命的な大衆運動がまったくなかったわけではないと指摘した。また、彼が日本軍隊の内部要素の前衛的な役割を指摘していることは特に注目すべきである。「ファシズムが『上から』の型を取った場合も、民間ないし半官半民的な団体が反革命組織の前衛を担い、本隊はその前衛部隊が『掃除』をした後について進むのが一般的である。第二次大戦以前の日本についていうならば、いろんな右翼団体、暴力団、在郷軍人団、青年団、翼賛青年団が前衛に当たる。いわゆる青年将校団は形式的にはこの範疇に入らないが、機能としてはもつとも先鋭な前衛であった」⁽⁷⁾。

八 日本ファシズムの東アジア的な遺産

対外的に他者に対する非常な暴力と対内的に抑圧的な思想統制体制であった日本ファシズムは、以後、東アジア秩序に深い傷痕と遺産を残した。その遺産は、大きく二つであると考ええる。

第一に、戦後の東アジア国際秩序の構造に及ぼした影響である。日本ファシズムと帝国主義が、アジア大陸で展開した暴力は、日本とアジア大陸の間に深い歴史的な傷跡を残した。問題は、東アジア秩序では、この歴史心理的な傷痕が治癒の機会を遮断され冷戦体制と結合しながら結氷したことにあった。ヨーロッパにおける冷戦体制は、西ドイツと欧米諸国の大西洋同盟を通して、そして東ドイツとソ連及び東欧諸国間のワルシャワ同盟体制を通して第二次世界大戦中を受けた歴史的な傷痕を治癒する過程であった。東アジアでは、日本帝国主義の侵略と日中戦争期間の暴力が残した傷痕が冷戦体制の下で結氷したと同時に、中国の東海岸線に沿って東アジア地域全体を縦断する大分断線が描かれていた。米国が日本を単独占領した事態から、中国大陸を掌握して行った共産党政権と米国との間に冷戦が発展した。この初期冷戦は、中国大陸と日本との間に存在した歴史的な傷痕を治癒するよりもむしろ、それを日米同盟とアジア大陸との間の歴史的な傷痕を拡大し凝結させた。二〇世紀前半に、日本帝国主義とアジア大陸との間に形成され累積された歴史心理的な傷痕が、冷戦体制と結合して結氷し、それによって日米同盟体制と中国大陸との間に形成された戦後東アジアの

心理的／政治軍事的な緊張の秩序を指して筆者は、へ東アジア大分断体制と呼んで来た。⁽²⁸⁾ 結果から解釈するなら、韓国戦争はそのような東アジア大分断体制の所産であり、その戦争によってその大分断体制は更に固まり、日本ファシズムが残した暴力の歴史的な遺産もまた更に深く持続的な傷痕として凝結したまま残されたのである。

近代的な思想統制と暴力の秩序としてドイツ等のヨーロッパのファシズムとソ連のスターリン主義、そして日本のファシズムは、類似性と同時に差異点を持つていた。ファシズムと全体主義が招来する人間的な犠牲から、ドイツのファシズムとソ連のスターリン主義が国際秩序に残した歴史的な傷痕と遺産に比べて、東アジア秩序に日本ファシズムの人間的な結果が残した傷痕と遺産は、はるかに深刻であったと言える。筆者は、その理由のひとつを次の中から探すことができるを見ている。スターリンの全体主義は、内部の敵に対する破壊が中心であった。ドイツのファシズムは西欧世界共通の内部の（他者）に対する破壊であった。これに比べれば、南京虐殺の被害者達は、東アジア中心文明の核心を自負する（中華民族）であったという事実が、東アジア国際関係に、より長くより深い政治的な遺産を残す一要因として作用していた。

日本ファシズムのまた別の遺産のひとつは、戦後東アジア諸国内部の政治体制の属性と関連したものである。特に、中国の毛沢東体制と北朝鮮の金日成体制は、軍隊組織と戦時体制的な大衆動員を基礎にした抑圧的な思想統制と内部暴力、そして最高権力者に対する人神崇拜的な傾向を共有する。これは、一次的にはソ連のスターリン主義の複製品を連想させる。しかし同時に、中国と北朝鮮の共産主義者達が国家建設以前の対決の対象であった日本ファシズムの政治秩序を連想させるという点も見過ぎることができないと考える。このような同質性は、東アジア的な専制という伝統的権威主義が、それぞれの国家によって獲得された近代的な諸装置と結合したことに由来するものであり、日本ファシズムとの特別な関連がないと述べることもできるであろう。しかし、どうであれ近代的な技術文明的理性と伝統的権威主義の間のひとつの極端な結合方式を示す日本ファシズムが、全アジアに深い痕跡を残すことで、この地域の各国に宿っている権威主義的な政治社会諸勢力に、支配と抑圧の理念と手段についての印象深い学習効果を残した側面を過小評価してはならないと考へる。

- (1) Jonathan D. Spence, *The Search for Modern China*, New York: W.W. Norton, 1990, p.315.
- (2) Andrew E. Barshay, "Imagining Democracy in Postwar Japan: Reflections on Maruyama Masao and Modernism," *Journal of Japanese Studies*, 18: 2 (1992), p.391.
- (3) 丸山眞男、金錫根訳『現代政治の思想と行動』（韓国文）ソウル：ヨンギルサ、一九九七年、六七頁。
- (4) Barrington Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Boston: Beacon Press, 1966, Chapter Five, "Asian Fascism: Japan," pp.291-292.
- (5) Robert K. Reischauer, *Japan: Government- Politics*, New York, 1939, p.157; Robert A. Scalapino, *Democracy and the Party Movement in Prewar Japan*, Berkeley: University of California Press, 1953, p.143; Moore, 1966, p.299.
- (6) G.J. Kasza, "Fascism from Above?": The Revisionist Right in Wartime Japan," pp. 2-5; Stanley G. Payne, *A History of Fascism 1914-1945*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1995, p.329.
- (7) Payne, 1995, p.329.
- (8) Payne, 1995, p.330.
- (9) Robert A. Scalapino, *Democracy and the Party System in Prewar Japan: The Failure of the First Attempt*, Berkeley: University of California Press, 1953, pp.391-392.
- (10) Kevin Passmore, *Fascism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p.25.
- (11) Roger Griffin, *The Nature of Fascism*, London: Routledge, 1991; Griffin, *Fascism*, Oxford: Oxford University Press, 1995; Passmore, 2002, pp.20, 23.
- (12) マイケル・マンはナショナリズム、国家主義 (statism) (既存の秩序を否定する) 超越主義 (transcendence) (人種的、または政治的に異質的な勢力に対する) 掃除 (cleansing) (そして) 準軍事主義をファシズムの重要な要素と定義した。Michael Mann, *Fascists*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp.13-17.
- (13) 丸山眞男、金錫根訳、一九九七年、四七一―五二頁。
- (14) 丸山眞男、金錫根訳、一九九七年、五三頁。
- (15) 丸山眞男、金錫根訳、一九九七年、七八―七九頁。

- (16) 丸山眞男、金錫根訳、一九九七年、九五―九六頁、五五八頁。
- (17) Roger Eatwell, *Fascism*, New York: Penguin Books, 1995, p.14.
- (18) Passmore, 2002, p. 109.
- (19) 保坂祐一『日本帝国主義の民族同化政策分析：朝鮮と満州、台湾を中心として』（韓国文）ソウル：J&C、二〇〇二年、一七―三〇頁。
- (20) 保坂祐一、二〇〇二年、二一九―二三〇頁。
- (21) Passmore, 2002, p. 110.
- (22) Herbert Hirsch, *Genocide and the Politics of Memory: Studying Death to Preserve Life*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1995, p.42; 李三星『二〇世紀の文明と野蛮：戦争と平和、人間の悲劇に関する政治的省察』（韓国文）ソウル：ハンギルサ、一九九八年、六二頁。
- (23) 丸山眞男、金錫根訳、一九九七年、八八―八九頁。
- (24) Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp.1-2.
- (25) Herf, 1984, pp.1-2.
- (26) Louise Young, "Colonizing Manchuria: The Making of an Imperial Myth," Stephen Vlastos, ed, *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*, Berkeley: University of California Press, 1998, p.97.
- (27) Louise Young, *Japan's Total Empire: Manchuria and the Culture of Wartime Imperialism*, Berkeley: University of California Press, 1998, p.45.
- (28) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego: Harcourt Brace & Company, New Edition, 1973 (Originally 1958), p.245.
- (29) Richard H. Mitchell, *Thought Control in Prewar Japan*, Ithaca: Cornell University Press, 1976; 金允植訳『日帝の思想統制：思想転向と法体系』（韓国文）ソウル：一志社、一九八二年、四一―五頁、一三三頁。
- (30) Mitchell, 金允植訳、一九八二年。
- (31) 安丸良夫『現代日本思想論』岩波書店、二〇〇四年（朴普雨訳『現代日本思想論・歴史意識とイデオロギー』（韓国文）ソウル：

- ノンビョン、二〇〇六年）、一八一一一九頁。
- (32) Mitchell 金允植訳、一九八二年、一七三頁。
- (33) Sabine Frustuck, *Colonizing Sex: Sexology and Social Control in Modern Japan*, Berkeley: University of California Press, 2003, pp.152-155.
- (34) 栗屋憲太郎『一五年戦争期の政治と社会』大月書店、一九九五年、一八七一—八九頁。
- (35) Mitchell 金允植訳、一九八二年、二一〇頁。
- (36) 大貫恵美子『ねじ曲げられた桜：美意識と軍国主義』岩波書店、二〇〇三年（李香哲訳『桜が散る、若くも散る』（韓国文）ンウル・モメント、二〇〇四年）、二九五—二九六頁。
- (37) 丸山眞男「超国家主義の論理と心理」、金錫根訳、一九九七年、六〇—六一頁。
- (38) 丸山眞男、金錫根訳、一九九七年、六一頁。
- (39) 藤田省三『天皇制国家の支配原理』未來社、一九六六年、三四頁。
- (40) Mann, 2004, pp.12-13.
- (41) Mark Eykholt, "Aggression, Victimization, and Chinese Historiography of the Nanjing Massacre," Joshua A. Fogel, ed., *The Nanjing Massacre in History and Historiography*, Berkeley: University of California Press, 2000, p.58.
- (42) Iris Chang, *The Rape of Nanking: The Forgotten Holocaust of World War II*, New York: Penguin Books, 1997, pp.62, 103-4.
- (43) 田中正明『南京事件』の総括』小学館文庫、二〇〇七年、一七八頁、一九〇頁。
- (44) 秦郁彦『南京事件：虐殺の構造』（増補版）中公新書、二〇〇七年、一八七—一八八頁、二一四頁。
- (45) 笠原十九司『南京事件』岩波書店、一九九七年、二二七—二三八頁。笠原は最近、南京虐殺をめぐる展開された歴史的論争をまとめた『南京事件論争史：日本人は史実をどう認識してきたか』（平凡社新書、二〇〇七）を發刊した。
- (46) Joshua A. Fogel, "Introduction," in Joshua A. Fogel, ed., *The Nanjing Massacre in History and Historiography*, op.cit., 2000, p.6.
- (47) Yuki Tanaka, *Hidden Horrors: Japanese War Crimes in World War II*, Boulder: Westview Press, 1996, p.7.
- (48) 笠原十九司、一九九七年、二二五頁。
- (49) Eykholt, 2000, p.15.
- (50) Haruko Taya Cook & Theodore F. Cook, *Japan at War: An Oral History*, New York: The New Press, 1992; Iris Chang, 1997, p.54.

- (1) Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Houghton Mifflin Company, 1946; 金允植、オ・インシク訳『菊と刀』(韓国文) ソウル: 乙酉文化社、一九九五年。
- (2) Iris Chang, 1997, pp. 54-55.
- (3) Iris Chang, 1997, p. 220.
- (4) Tanaka, 1996, pp. 2-3.
- (5) 秦郁彦、二〇〇七年、一九〇頁。
- (6) Tanaka, 1996, pp. 6-7.
- (7) Tanaka, 1996, p. 9.
- (8) John W. Dower, *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War*, New York: Pantheon Books, 1986, p. 299.
- (9) Dower, 1986, esp. pp. 300-303.
- (10) 早乙女勝元、池明観訳『戦争の中の女たち』(韓国文) ソウル: 小花、二〇〇三年、六一―六二頁。
- (11) 大貫恵美子、李香哲訳、二〇〇四年、二八四頁、二九四頁、二九六―二九七頁。
- (12) David Irving, *Hitler's War*, New York: Avon Books, 1990, p. 745.
- (13) Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women and Rape*, New York: Random House, 1975, pp. 66-68.
- (14) Brownmiller, 1975, pp. 63-64; 吉見義明『従軍慰安婦』岩波書店、一九九五年(イ・ギユテ訳『日本軍軍隊慰安婦』ソウル: 小花、一九九八年)、戸塚悦郎『日本が知らない戦争責任』現代人文社、一九九九年(バク・ホンギユ訳『慰安婦』じゃなく「性奴隷」である) ソウル: ソナム、二〇〇一)。
- (15) Kiyoko Takeda, *The Dual-Image of the Japanese Emperor*, Washington Square, NY: New York University Press, 1988, pp. 2-3.
- (16) 久野収、鶴見俊輔『現代日本の思想』岩波書店、一九五六年、一三三―三頁; Imai Seichi, "Cabinet, Emperor, and Senior Statesmen," in Dorothy Borg and Shunpei Okamoto, eds., *Pearl Harbor as History: Japanese-American Relations 1931-1941*, New York: Columbia University Press, 1973, p. 55.
- (17) Imai Seichi, 1973, p. 55.
- (18) Kiyoko Takeda, 1988, p. 9.
- (19) E. Bruce Reynolds, "Peculiar Characteristics: The Japanese Political System in the Fascist Era," in E. Bruce Reynolds, ed., *Japan*

in the Fascist Era, New York: Palgrave Macmillan, 2004, p.160.

- (70) 家永三郎・猪野謙二「近代思想の誕生と挫折」、家永三郎編『近代日本思想史講座』筑摩書房、一九五九年（研究空間「スユクノモ」）日本近代思想チーム訳『近代日本思想史』（韓国文）ソウル・ソミョン出版、二〇〇六年、三四頁。
- (71) Reynolds, 2004, p.161.
- (72) 丸山眞男、金錫根訳、一九九七年、二二二―二二四頁。
- (73) 丸山眞男、金錫根訳、一九九七年、一一〇―一一一頁。
- (74) 藤田省三『天皇制国家の支配原理』未來社、一九六六年、一一九頁。
- (75) Moore, 1966, p.239.
- (76) 丸山眞男、金錫根訳、一九九七年、一一二頁。
- (77) 丸山眞男、金錫根訳、一九九七年、三〇七頁。
- (78) 李三星、二〇〇六年、「東アジア国際秩序の性格に関する一考」『大分断体制』でみた東アジア』『韓国と国際政治』二二―四（韓国文）、四一―八三頁。

※謝辞 本稿の日本語訳にあたって朴羊信教授（翰林大学）および松田宏一郎教授（立教大学）の助力を得た。お二人に心から感謝の意を表したい。

経済的自由主義と専制政治

— フランソワ・ケネーの「政治経済学」

安藤裕介

はじめに

十八世紀の英仏では、バーナード・マンデヴィルの『蜂の寓話』(The Fable of the Bees, 1714)⁽¹⁾を嚆矢として、利己心や欲求を肯定的なニュアンスで語る言説が増大していく。かつて政治体の秩序を維持していく上で「悪徳」として斥けられていたものが、社会の繁栄と国力の増進に不可欠な要素となつて脚光を浴び始める。「私悪すなわち公益 (Private vices, public benefits)」という逆説的な定式が示すように、人々が抱く利己心や欲求を統治の妨げではなく、むしろ統治に有用なものとして積極的に活用していこうとする思想上の潮流が現れる。

こうした流れのひとつに、フランソワ・ケネー (François Quesnay, 1694-1774) に代表されるフイジオクラットの「政治経済学 (économie politique)」がある。従来もつばら経済思想史の文脈で理解されてきたケネーであるが、本論文は彼を政治哲学者として論じることを目指している。たとえば、十八世紀後半のフランスにおける文芸・思想について書き留めたバシヨールモンの『秘密覚書』(Mémoires secrets, 1762-1787) は、フイジオクラット——当時はエコノミストと呼ばれた——の全体像を次のように伝えている。

「パリでは、エコノミストと呼ばれる新たな学派が形成された。彼らは農地あるいは内政上の分野において書物を著し、一丸となってひとつのシステムを創ることを主張し、統治に関して受け入れられていたあらゆる原理を覆して新たな事物の秩序を築いた政治哲学者 (Philosophes politiques) である。」⁽³⁾

しばしばケネーの学説が「重農主義」と呼び習わされるように、一方で彼らが農業を「富の唯一の源泉」としてドグマティックに賛美していたことは確かである。しかし、もう一方で彼らは、統治の原理をそれまで受け入れられてきたのとは異なった方向、すなわち、各人の利己心を是認し、人々の間の競争を奨励する方向へと振り向けようとしていた。このことは単にフランスにおける自由主義経済学の黎明を意味するだけに留まらない。P・レタやC・ラレルが指摘したように、ケネーの「政治経済学」はまったく新しい政治哲学の出現として解釈することができる。⁽⁴⁾ すなわち彼らによれば、ケネーの思想を通して、統治の原理が「最低限の生存 (conservation) を保障するもの」から「富の享受 (jouissance) を最大化するもの」へと大きく転換するのである。政治体の静態的安定をもとめる秩序原理は、動態的發展を求めそれへと大きく揺れ動き始める。

そもそも、経済的なものと政治的なものを今日的なカテゴリーで二分化することが困難だった十八世紀フランスの思想状況の只中であって、ケネーの「政治経済学」は「重農主義」という経済学説の枠を超える思想的広がりをもっていた。⁽⁶⁾ ケネーとほぼ同時代を生き、彼と実際に交流もあつたアダム・スミスが⁽⁷⁾ この学問に対して与えた定義は、ケネーの「政治経済学」をより広い視点から理解する上での重要な補助線となる。

「政治経済学 (Political economy) とは、およそ政治家あるいは立法者たるものがおこなうべき科学の一部門であり、異なった二つの目的をもっている。その第一は、国民に豊かな収入もしくは生活資料を供給することである。つまり、もつと適切に言えば、国民にそうした収入や生活資料をみずから調達できるようにさせることである。第二は、国家すなわちコモンウェルスに対して、公務の遂行に十分な収入を給することである。したがって、政治経済学と

は、国民と主権者の両方をともに富ませることを目指している〔強調符は引用者〕。⁽⁸⁾

「政治経済学」を政治家あるいは立法者が考慮に入れるべき科学、すなわち統治の科学とみなし、各人の利己心や欲求に訴えながら国家全体の富の増大を目指すという視点は、本論で詳述するように、ケネーにも通底するものである。⁽⁹⁾ 両者が統治者に求める新たな務めは、各人による自己利益追求の地平を設定し維持することであり、そこには功利主義的な政治哲学が内包されている。もつとも、ケネーに特徴的な点として、自由な個人による物質的繁栄の追求は必ずしも政府権力の縮小を意味しない。むしろ、ここでは強力な政府の必要が訴えられることになる。一面ではスミスに近い形で利己心の解放や自由競争の推進を唱えたケネーの「政治経済学」が、最終的にいかにして専制的権力の擁護と結びつくのか、それを問うことが本論文のねらいである。

これまでケネー思想の解釈は、強力な君主権力によって導かれた設計主義的な秩序か、あるいはスミスと近い立場に位置する自由主義的な秩序か、この両者の間で揺れ動いてきた。前者を強調する研究は、ケネーが専制的権力の必要を説く点について、その原因をもっぱら厳格な「重農主義」的ドグマに求める傾向があり、⁽¹⁰⁾ また後者を強調する研究は、経済秩序と政治権力の関係性について具体的に踏み込んだ分析をおこなってこなかったように思われる。⁽¹¹⁾ 本論文はこうした従来の研究に新たな視点を追加する。すなわち、ケネーの直面していた十八世紀フランスの社会的文脈にあつては、自由主義的経済秩序それ自体の推進が絶対的権力の強化を伴うことになるという視点である。

以下では、まず、ケネーが既存の統治システムに対しいかなる観点から異議申し立てをおこなない、抜本的改革を迫ったかをフランス特有の文脈に即して明らかにする(第二節)。次に、彼が構想した新たな社会秩序の根底にある人間像を析出しつつ、そこで個人と政治体がいかなる媒介項によって結びつくことが期待されたかを見る(第三節)。続いて、ケネーの経済的自由主義の要諦をなす自然権としての所有権論を分析し、これと競争秩序の関係および政治権力との関係を論じる(第四節)。これらの分析によって、ケネーの思想がもつ自由主義的要素と反自由主義的要素の奇妙な同居が、実は理論的必然として生じたことを明らかにしたい。

二 ポリス批判と「自然な流れ」の擁護

ケネーが体系化した新たな統治原理を検討するに先立って、彼が批判の対象とした既存の統治原理がいかなるものであったかを確認しておく必要がある。フランスのみに限らず、他のヨーロッパ諸国においても絶対王政期には、ポリス (La police) と呼ばれる行政技術が著しい発展を遂げた。それは今日想像されるような警察行政とは大きく異なっており、単なる治安維持を超えて、都市部における広範な行政活動を担うものであった。このことは、自らもポリス親任官を務めたニコラ・ドラマールのテキスト『ポリス論』(Trois de la Police, 1705-1738)の目次を見れば、一目瞭然となる。宗教、習俗、健康、食糧、道路、商取引、製造業、自由学芸、貧民など、これらの多岐に渡る項目すべてがポリスの管轄だったのであり、ポリスの統治権力は社会生活がどのように組織されるべきかについて常に目を光らせ、物質的であれ精神的であれ、ありとあらゆる人間の活動領域へと介入し、規制を加え、管理しようと企図していたのである。まさにドラマール自身の言葉がこうした特性を如実に物語っている。「いかなる身分の人間であれ、いかなる立場の人間であれ、ポリスは絶えずその生存に注意を払っており、その人間が置かれた現在の状態に比して享受し得るあらゆる幸福——魂に關するもの、肉体に關するもの、財産に關するもの——を与えてやれるよう絶えず配慮するのである」⁽¹³⁾。

しかし、一七五〇年代をピークに、疑い深く束縛的な姿勢に貫かれたポリスのやり方は、行き過ぎた統治として多くのフィロゾーフから批判を浴びるようになっていく。ある者からは「あらゆるものを指導し、あらゆるものを規制し、しかも決して人々の利益を各人に任せないという偏狭」⁽¹⁴⁾と論難され、またある者からは「より良く統治したければ、より少なく統治せよ」⁽¹⁵⁾という助言が寄せられるほどであった。こうして、介入や管理を旨とするポリスの手法は、国家の発展と建設的なエネルギーを削ぐものとみなされるに至り、「洗練された行政の謙虚さ (sophisticated administrative humility)」⁽¹⁶⁾に道を譲ることが模索される。

とりわけフランスでは、穀物取引に対するポリスの取締りをめぐって激しい論争が巻き起こされた。元来、食糧の供

給と備蓄に関わる穀物ポリスは「ポリスの行き届いた国家 (well-policed state)」の重要な指標とみなされており、民衆生活の根幹を支えるがゆえに他のあらゆるポリスに優先し、これが欠けては「良き秩序」や「公衆の安寧」を維持することができないと考えられていたほどである。⁽¹⁷⁾ 民衆暴動につながりかねない都市部住民の食糧不足は統治者の最も恐れる事態であり、そのような食糧不足を回避することは最優先の内政課題であると信じられていた。それゆえ、一定量の穀物を恒常的に安値で確保・調達できるような仕組みを維持することは政府の主たる務めであった。『百科全書』『ポリス』の項目の説明に従えば、穀物ポリスは「生活必需品の保存、流通に関するすべてを満足させること」をその目標としており、「植え付けの段階から穀物の確保に配慮し」、「収穫する人、落穂拾いする人、耕す人に対して規制をかけ」、さらには「穀物商人、小麦商人、計量し運搬する人、粉挽き屋、パン屋に対しても規制をかけ」⁽¹⁸⁾るほど徹底して管理と統制の網の目を張り巡らせていたのである。

こうしたポリスの規制・管理に対し、批判の急先鋒となつて立ち上がった代表的思想家こそがケネーであった。たとえ安価な穀物を恒常的に供給できたとしても、農業生産者の手元に残る利潤——ケネーはこれを「純生産物 (profit net)」と呼ぶ——が少なければ生産性は上がらず、生産性が上がらなければ国家の累進的繁栄は望めない。農業を基幹産業とするフランスにおいて、この問題は非常に由々しきものとして受けとめられた。人口の八割近くを占める農業生産者の側に立ちながら、ケネーはポリスによる取締りの不合理性・非効率性を鋭く衝き、各人の利己心や選択に任せることの有益性を推奨する。すなわちケネーによれば、「各人が自分の畑において自己の利益、自己の能力、土地の性質に見合った生産物を耕作すること、そうすれば可能な限り最大の収穫もたらされる」⁽¹⁹⁾。というのも、生産物を生み出してそこから利益を得る本人こそが、他の誰よりも強い誘因をもつて耕作や土地の改良に専念するからである。換言すれば、「自己に最も多くの利益をもたらさしめる生産物のため、自身の労働や支出を管理するのは個々人の問題である。もし見込み違いをすれば、彼の利害は彼を長くは過ちのうちに止めておかないであろう」⁽²⁰⁾。こうして明らかのように、各人の自己利益こそが各人をして積極的に生産活動へと従事させ、能率的に資源を配分させることのできる最良の監督者なのだ。ケネーは強く確信していた。もはや社会秩序のすべてを監督し統制することは、費用の面でも効果の面でも、また統治

する側にとつても統治される側にとつても、割に合わないことになる。それゆえ、ケネーは穀物ポリスに代表される従来型の統治のあり方を以下のように見直すことを迫るのである。

「行政の秩序と正確さが再建されなくてはならない。そして、それぞれの事物にその自然の流れ (son cours naturel) をとらせなければならぬ。その時、われわれは、あらゆる原理が事物本来の秩序に従つて自らを実現するのを目の当たりにするだろう。したがつて、政府はこれらの原理の実現の道を容易にし、路上の石を取り除き、競争者たちを自由に行動させること以外の配慮をしなくなるであろう。というのも、国民の富の状態を確実にするのはこうした競争者たちだからである。」⁽²¹⁾

あるべき統治の原理をめぐつて、これまで等閑視されてきた利己心や競争がもつ社会的効用にケネーは注目を促す。各人の自己利益が命じるままに、各人の財貨獲得欲求を解放させねばならない。それは上からの調整によつては果たせない社会の「自然な流れ」なのであつて、この内発的なエネルギーの發揮を妨げるようなポリスの措置は断固として拒否されねばならないことになる。ケネーのこうした主張は、フランス近代国家の統治原理に大きな転換を迫るものであつたが、ちょうど同じ時期にアダム・スミスが語つていた言葉はケネーのものと比較すると興味深い。「事物をその自然な流れ (their natural course) に委ねることこそ、はるかに最善のポリスである」⁽²²⁾。スミスもまた従来のポリスの手法を批判しながら、個々人の利己心や欲求に基づいた自由競争を効率的な国家発展に欠かせない原動力として重視していたのである。それゆえスミスにとつて、ケネーの学説は、農業への排他的評価⁽²³⁾という「不完全さ」を含みつつも、「これまで政治経済学を主題として発表されたものうちで、おそらく最も真理に迫つたものであり、それゆえ、この極めて重要な科学の諸原理を注意深く検討しようとする全ての人々の考察に十分に値するもの」⁽²⁴⁾と理解されたのであつた。⁽²⁵⁾

ところで、農業だけでなく商工業においてもレッセフェール型の自由主義が適用されるべきだとケネーは考へていた。たとえ農業の繁栄をもつぱら自由化改革の目標に据えたとしても、それ以外の産業分野の繁栄が疎かにされたわけでは

なかった。商工業もまた人々の利己心への訴えによって発展することが期待される。すなわち、「商業を開花させ、工業を支え広げるために政府がとるべき手段は、所得の増大に目を光らせる以外にほとんどないことは明らかである。というのも、商人や職人に訴えかけ、彼らの仕事に見返りを与えるのは、所得なのである」²⁶。ケネーにとって、「木の幹」である農業とその「枝葉」である商工業には、すべからず超えがたい線引きがあったとはいえ、後者もまた「それ自身で首尾よく整い、自由に広がっていくように任せよう」と主張される点で、同じ統治原理が貫徹していたのである。こうして農業にせよ商工業にせよ、「競争者たちを自由に行動させること」が統治権力の重要な役割となる。

だが、ポリスのような逐次的な介入を求めないにしても、自由競争の成立を背後で見守るという点で、統治権力の存在感は決して小さなものではなかった。ケネーは来たるべき統治権力の特徴を次のように描いている。すなわち、「権力はつねに保護的で慈悲深く、後見人らしく、申し分のないものとなっている。そしてこの権力は少しも無理を伴うことがなく、その範囲が拡大しすぎることもないし、不安を引き起こすこともない」²⁸。この新しく構想された統治権力がいかなる形態をとるのか、その具体的な分析にすすむ前に今しばらくケネーの経済的自由主義の中身を追っていくことにする。

三 利己心・交換・競争

ポリスの積極的管理ではなく、各人の利己心が織り成す「自然の流れ」に沿う方向で統治原理を組み立て直す試みは、長年にわたる医者としての経歴を有するケネーにとつて、フランス王国という病んだ政治体に対する種の「治療」と映っていたといえる²⁹。たとえば、アルボン伯爵はケネーに捧げた追悼文のなかで次のように述べている。「ケネーは動物生理学 (*Economie animale*) に関する著作を完成した後、おのずと政治経済学 (*Economie politique*) の研究に取り組みよう導かれました。精神の肉体に及ぼす影響〔その逆的作用もあることが前段落で言及されている〕を考慮したならば、人間とは幸福でないといふ真の健康を保つことができないうように、良好な統治 (*un bon gouvernement*) の下に生活していないと

幸福になれないのだと認められることでしよう。おそらくケネーは、このような衛生を考えた唯一の医者でありましよう⁽³⁰⁾。ケネーの身近な人物が綴ったこの文章には、二つの点で重要な示唆が含まれているように思われる。まずひとつは、当時の「政治経済学」がやはり統治のあり方を扱う学問として認識されていたことである。そしていまひとつは、一個人における精神と肉体の関係に対し、政治体における人々の幸福と良き統治がパラレルな関係として対置されていることである。すなわち、幸福がひとつの精神状態だとすれば、統治は物質的欲求に関わるものとして想定されることになる。だが、ケネーによれば、この物質的欲求がポリスの徹底的な管理下に置かれてしまうと、かえって統治は失敗の憂き目を見るといふ。それでは、ポリスの介入を離れたところで、人々はいかにして自己の物質的欲求を充足させ、かつ政治体全体にプラスの効果をもたらすことができるのであろうか。

前節で示されたケネーの統治原理への理解をさらに深めるため、ここでは彼の念頭にあつた新しい人間像および社会像を見ていくことにしよう。

ふたたびアルボン伯爵の追悼文によれば、ケネーが「統治の科学 (la science du gouvernement) に関する諸原理を知ろうと欲したとき、まず彼の心を打ったことは、おおよそ人間は感覺的存在 (êtres sensibles) であり、欲望によつて享樂を求め、欠乏と苦痛から逃れようとして強く刺激される存在である⁽³¹⁾」ということであつた。十八世紀啓蒙思想のひとつの特徴として、人間の行動原理を説明するのに快苦の感覺を持ち出す傾向がしばしば見受けられるが、ケネーもまたこうした感覺論的な議論に従つていたといえる⁽³²⁾。つまり彼は、人間のある行為へと向かわせる原因を、感覺を通して得られる快・不快の刺激へと帰するのである。

「欲したり是認したりすることは、快適に感じることに他ならない。同様に、欲しなかつたり否認したりすることは、不快に感じることに他ならない。われわれは自分に快適な感覺を引き起こす対象を享受しようと欲し、不快な感覺を引き起こす対象を避けようと欲する。なぜなら、快適な感覺はわれわれを喜ばせ、不快なあるいは苦痛な感覺によつてわれわれは傷つけられるからである。このようにして、われわれの幸福あるいは不幸は、われわれの快適な

感覚あるいは不快な感覚のなかにしか存在しない。³³」

そしてケネーに言わせれば、人間の快適な感覚をもっとも満足させる対象こそが富であった。³⁴したがって、人々は自然な性向として財貨獲得へと向かうことになるが、快と不快の感覚のみに基づいた短絡的な追求行動をとるわけではない。そこには利害の計算、すなわち、生じうる結果がいかにすれば自分にとつて最も有利なものになるかを比較考量する能力が介在するのである。ケネーはこの計算する人間の典型的な例として、ある商品の購入に直面した商人を挙げている。

「一目見て、彼にはより有益と思われるもの〔商品〕がある。しかしながら、彼は考え違いをしているかもしれないと恐れて、商品それぞれの購入価格、必要とされる費用、被る可能性がある損害、売行きของ速さ、次に彼がそれをいくらかで売れるかを調べてみる。そして諸々の計算によつて彼は全てのものを評価するに至り、比較した後で最も有利に思われるものを買おうと決心するのである。³⁵」

ここで論じられる商人の姿は、何も特殊なカテゴリーの人間像を表しているわけではない。というのも、ケネーによれば、われわれは常に何らかの形で商品交換に携わり、すべての人がある程度商人のように振る舞う世界に生きているからである。すなわち、「社会に生活する各人は、自分の労働だけで必要なものすべてを賄うことはしない。そうではなくて、自分の労働が生産したものを販売することによつて、自分が欠いていたものを手に入れるのである。したがって、あらゆるものは取引されるもの (commercable) になり、人間相互の交換によつて富となる。³⁶」

このようにして利害計算は感覚と並ぶ人間の重要な行動原理とみなされるが、究極的にそれは快苦の感覚に裏打ちされた計算でもある。人々はこの快楽と苦痛の計算によつて、自己に最も有利なように自分の労働力や周囲の資源を切り盛りしようとするのである。実際ケネーは、ホモ・エコノミクス (Homo oeconomicus) ともいえる人間像を打ち出して次

のように述べる。「私は出費と労働の苦痛をできる限り最小のものにしながら、利得を可能な限り最大のものにしたいと思ふだろう。この欲求は人間一般に当てはまるように思われる」⁽³⁷⁾。こうして社会はボリスの事細かな指図ではなく、冷静に自己利益を計算する人々の欲求によつて動き始める。しかも人々の欲求は相互に衝突するのではなく、相互に均衡し支え合う。先に触れたように、人間相互の交換によつて富が得られる以上、各人の自己利益追求はゼロサム・ゲームとはならないのだ。いやむしろ、それは互恵性を伴つて社会全体に富を行き渡らせるとされる。ケネーの表現を借りれば、この「個別的利益と労働による一定の協業」は社会の構成員を相互に結びつける紐帯となり、「共同の利益に可能な限り最大の成果をもたらし、社会の異なつた階層の人々すべてに可能な限り最有利な分配を保障する」ことができるのである。⁽³⁸⁾

また、損失を最小化し利得を最大化しようとするホモ・エコノミクスの傾向は、人々が熾烈な競争のなかに立たされることによつてより先鋭化される、とケネーは見えていた。すなわち、他者との絶え間ない競争に身を置くことによつて自己利益の実現が脅かされるとき、人間はもつとも経済的かつ活動的に振る舞うであろう、と彼は考えていたのである。⁽³⁹⁾自由競争というものが政治体全体の活力を引き出すにあたつていかに効果的であるかを、ケネーは次のような描写をもつて訴える。「すべてのものは諸々の関係を介してのみ、自然のうちに (*dans la nature*) はたらく。諸々の要素は相争うが、反対にまたそれらのものは支え合うし、お互い保ち合うと言われる。それぞれの要素が優越なる地位を目指すことが、その対立物に抵抗と活発な反作用の力を与えるのである」⁽⁴⁰⁾。より少ない費用でより多くの利潤を得ようとする各人の欲求は、こうした競争のなかで相互に研ぎ澄まされ、結果として政治体全体の富の純増に寄与することになる。ところで、富を求め安楽な生活を手に入れようとする欲求が人間にとつて根源的なものであり、それが人々をして労働へと向かわせ、勤勉な生活態度を獲得させるのだとすれば、長年保持されてきた下層民 (*bas-peuple*) への偏見は払拭されねばならないことになる。窮乏の悲惨さに縛り付けておくことこそが下層民を労働へと導き、怠惰な生活を克服させる唯一の道であるとした従来の見解⁽⁴¹⁾に対し、ケネーは次のような反駁を与えている。

「安楽の状態は下層民を決して怠惰にはしない。この状態はそれを脱け出るにはあまりにも貴重である。家庭生活の楽しさのほか、この状態は名譽と感情とさらに功名心によつて支えられる。ひとはその地位に應じて外見を整え、享楽の象徴とし、貧困に向けられる軽蔑を免れるような道具や家財を所有することを好む。安楽または能力の与える可能性に基礎をおくこれらの動機は、常に下層民を勤勉にするだけではない。安楽、功名心、富によつて富を増やす可能性は、それゆえ、人間を労働に駆り立てる真の原因であり、労働は彼らを有用にし、かつ国家の富の原因となるのである」⁴³

各人が自分の生活を豊かなものにできるといふ希望や期待を有するのと有しないのでは、国富への貢献度はまったく異なってくる。この個々人の物質的幸福と国家の繁栄の密接な結びつきをケネーは強く意識していた。だからこそ逆に、財貨の獲得に無関心であるような人間の存在は、国家の富に貢献しないという観点から憂慮されるべきものとして扱われることになる。ケネーは清貧の哲学者ディオゲネスを引き合いに出しながら、次のように述べている。「たとえ困窮に陥った住民が残つても彼らは国家にとつて無用である。ディオゲネスのように貧窮に耐え、粗衣粗食で、一切の便宜品の欠乏に慣れ、その日暮らしをする秘密を見つけた人間は労働を放棄し、祖国の利益を見捨てる」⁴³。致富への道を歩もうとしない人間は、ケネーの描く新しい社会秩序にあつては埒外の存在となる。ひとは、効率的・合理的な行動様式に基づきながら富の再生産過程に参与してはじめて、政治体の構成員と認められるのである。

さらにケネーは、貴族にさえも富を追求することを勧める。とくに、貧しい貴族が商業活動に従事することはもはや避けられない、との認識が彼の頭の中にはあつた。当時すでに、貴族が商業活動に従事すべきかどうかをめぐる論争が、コワイエとダルクの著作を中心に展開されていたわけだが、⁴⁴実際のところ、依然として貴族たちは彼らの品位を損ねるものとして商業活動を嫌悪していた。しかしながら、いくら貴族が独自の徳性や高貴さに固執したところで、まず日常的・物質的な必要が満たされなければ彼らの生活自体が成り立ち得ないのである。貴族がもつ名譽心にある程度の理解を示しながらも、ケネーは次のように述べる。「あまりにも財産に恵まれていないこうした多数の貴族を見ると、彼らが

生きるために営利的であり真面目な何らかの稼業を必要としていることを否定できないのは確かである⁽⁴⁵⁾。とはいえ、都市部における商業活動はすでに飽和状態に達しているため、貧しい貴族たちが新規参入する余地も利点もそこにはない。そこでケネーは、遊休している土地に良好な耕作がもたらされるように、貧しい貴族に対して「農村商業、すなわち穀物、家畜、羊毛、馬草、葡萄酒の取引からなる地元生産物の商業を許す」⁽⁴⁶⁾べきだと提案するのである。こうして貴族たちもホモ・エコノミクスの新世界へと招き入れられる。たとえそれが伝統的封建社会の解体につながりかねないとしても、ケネーは躊躇しないであろう。彼においては、何よりもまず国家の力を形成する富の増大こそが最優先の課題であった。したがって、ケネーはその弟子のミラボーとは異なり、伝統的社会的温存よりも国家そのものの強化を目指すのである。富という新たな社会的指標によって媒介された「単一の国家 (unitary state)」へと向けて、⁽⁴⁷⁾ケネーは社会共同体の再編をも射程に入れていくのである。祈る人、戦う人、耕す人によって目的論的に構成された古い社会から、個々人が「強力な利害関係によって結びつけ」⁽⁴⁸⁾られた新しい社会への道筋がここに浮上し始める。その際、私的所有権の理論的擁護と政治権力への新たな正統性の付与が不可避の課題として登場してくることになるが、われわれはそこで、ケネーの経済的自由主義が強力な専制権力の後ろ盾なしにはありえないことを見るであろう。

四 所有権と「後見的権力」

ジョン・ロックの思想が十八世紀のフランス啓蒙思想に少なからぬ影響を及ぼしたことは、周知のとおりである⁽⁴⁹⁾。これから述べるように、ケネーの主張する所有権概念はロックの思想から色濃く影響を受けており、生まれながらにして万人が有し、各人の労働によってその具体的範囲が確定される自然権として描かれる。これは中世的封建社会の所有権概念、つまり一部の人々のみに認められ、慣習化されている特権としての「権利」とは明らかに一線を画すものであった⁽⁵⁰⁾。私的所有権を人間一般の自然権として語ることにより、ケネーは「伝統的な身分制秩序の考え方に取って代わるような個人を単位とした世界観 (individualistic world view) を創り出そうとしていた」⁽⁵¹⁾のである。

ケネーの自然権論は、哲学者ごとに異なる自然権の定義を列挙し、それぞれの矛盾と混乱を指摘することから始まる。とりわけ彼は、ホッブズによる定義、万人の万物に対する無制限の権利としての自然権を「抽象的観念」、「くだらぬ詭弁」、「不適当な頭の中の戯れ」といつて激しく批判する。なぜなら、現実の世界では人間の自然権はごく限られた範囲でしか具現化されないからである。ケネーによれば、「各々の人間の自然権 (fieri naturae) というものは現実においては、人間が労働によって獲得する部分に限られる」⁽⁵²⁾。つまり、各人がその労働によって自然という対象に働きかけ、そこから自分が享受するのに適した諸物を手に入れるまで自然権の範囲は不確定のままなのである。このことを表現するため、ケネーは次のような喩えを用いている。「各人の万物に対する権利とは、空中を飛び回るすべての羽虫に対するツバメの権利に似ている。だが実際のところ、このツバメの権利はその労働、すなわち、その欲求に命じられた探索によって捕まえることのできる羽虫に限られているのだ」⁽⁵³⁾。自然権を何らかの財に対する所有権として眺めたとき、その権原を労働の投下に求める点で、ケネーは明らかにロックの議論を継承している。

さらにケネーは、ホッブズのいう「自然状態」すなわち「万人の万人に対する闘争状態」を否定して次のように述べている。「純粹な自然状態においては、人間は彼らの欲求を充足させることに迫られて各々探索へと向かうから、彼らに生活資料を供給するための活動に障害としかならないような闘争にいたずらに没頭して時間を無駄にするようなことはしないであろう」⁽⁵⁴⁾。ここでもまた、自然状態と戦争状態を明確に区別したロックの思想が拠り所となっている。もともと「時間を無駄にする」という表現から窺えるように、ケネーは功利計算に基づいて行動する合理的人間像を想定していたようである。この点で、理性によって命じられる他者への尊重を基調としたロックの自然状態論⁽⁵⁵⁾とは、かなり趣を異にするといえよう。

しかしながら、実効力を伴った主権や実定法が確立されない限り、人々は安心して欲求の対象たる富の増大に励むことができないとケネーは指摘する。つまり、労働によって獲得される富の安全が何らかの政治権力によって保障されないければ、人々は自由な財貨獲得競争に専念することができないのである。もし仮に人々の「富が奪われやすく、お互いの誠実さのみ委ねられているときは、あまり道徳的でない同胞たちに他人の権利を侵害しようという欲望を生じ

させることになってしまふだろう⁽⁵⁶⁾。こうして、ホッブズ的な自然状態に付随する「死への恐怖」ではないにしても、享受できる利益の低下あるいは不確定さを理由にケネーは強力な政治権力の必要性を説くことになる。富の所有権を確実なものにし、各人に労働の自由を保障する政治権力が設立されてはじめて、人々は安心して私有財産の拡大に励むことができるのである。したがって、「後見的権力 (la puissance tutélaire)」あるいは「後見的権威 (l'autorité tutélaire)」と呼ばれるこの政治権力の庇護の下に置かれることによって、諸個人の「所有者としての実力は大いに伸長されるのである」、彼らの自然権は制限されるどころか、むしろその行使を大いに拡張されることになる⁽⁵⁷⁾。もつとも、この「後見的権力」なるものがどのようにして設立されるのか、その過程が具体的に描かれることはない。同じように強力な政治権力の必要性を説くにしても、ホッブズとケネーはこの点で相違している。ホッブズが重視した契約の瞬間、すなわち、選び出された主権者の行為や判断を臣民が自分たちのものとして承認 (authorize) する契機は、ケネーにあつてはすつかり省略されてしまう。これは十七世紀の社会契約説と十八世紀の啓蒙専制君主論の特質に対応した相違であり、政治権力をその起源に遡って正統化するのではなく、目的に対する有効性から正統化する視点と密接に結びついている⁽⁵⁸⁾。

動産的な富であれ、土地財産であれ、その所有権が「後見的権力」によって保障されることが利己心に基づく徹底した自由競争を生み出すための基礎的条件となる。すなわち、ケネーの言葉によれば、「所有権の確実性がなければ、その土地は未耕地のままとなるだろう。(…) 永続的な所有の安全性が実現されてこそ、勤労意欲が生じるのであり、また、土地の改良と耕作に、ついで商工業の事業に富が使用され始めるのである⁽⁵⁹⁾」。だがわれわれは、ケネーがとるのはあくまで道具主義的な個人主義の立場であることに着目せねばならない。サミュエルスによれば、ケネーは各人の所有権や労働・交換の自由を「権利 (droit)」として保障することによって、それが同時に社会全体の効用を押し上げるための「手段 (expédient)」にもなり得ると考えている。すなわち、私有財産は社会全体における富の生産と蓄積を促進するの好都合であるという「功利主義的な根拠 (utilitarian ground)」から正当化されているのである⁽⁶¹⁾。

ここでロックとケネーの思想は大きく袂を分かつことになる。ロックが各人の所有権を重んじる理由は、それが各人のプロパティ (固有性) の延長として認識されるからであった。これに対し、ケネーが各人の所有権を重んじる理由は、

それが社会全体の富の増大にとって最も都合がよく、効率的な成果をもたらすからなのである。ケネーの政治哲学は、ロックのように「自然権」としての各人の所有権を強調する立場から出発しながらも、究極的にロックの理論構成とはまったく異なる立場へと至ってしまう。つまり、個人の所有権はそれ自体がもつ価値によってではなく、それが社会全体に対して取り結ぶ機能的な側面ゆえに擁護されるのである。⁽⁶²⁾

さらにケネーが考へる個人の自由は、もっぱら私有財産とそこから派生する交換や競争の自由に限定されるべきものであつて、それ以上でもそれ以下でもない。ケネーの弟子たちにおいてもこの傾向は同様である。彼らにおいて財産権に還元できないような自由は、考察の対象とはならない。フィジオクラットによる自由の擁護は人間存在そのものや人格ではなく、もっぱら所有される事物に結びつくのである。⁽⁶³⁾人間の自然権をすべて物質的な価値に、すなわち労働が自然から取り出した果実としての私有財産に還元することによって、フィジオクラットは周到に政治的空間から人々を締め出すのに成功している。ケネーらが想定する諸個人は、既存の政治権力に対して抵抗権や革命権を行使し得ないのもちろん、先に触れたように社会契約の主体にもなり得ないのである。ロック的リベラリズムの伝統と似て非なるフィジオクラットの社会観・人間観について、フォックス・ジェノヴェスは次のような指摘を与えている。「ばらばらの社会構成員による自然な自己利益追求が、結果として最大の社会的善につながるであろうと主張する点で、フィジオクラットたちは形式上ロックの伝統に従っている。(…)しかし、個人の自己利益追求が政治生活に居場所を占めることはない。それは経済圏に限定されねばならない」。⁽⁶⁴⁾

こうした傾向は、ケネーが「専制政治 (despotisme)」の概念を新たな視角から捉え直すとき、いつそう際立ったものとなる。彼は、中国の政治体制を高く評価した論稿のなかで、次のように述べている。「デスポット (Despote) とは、主人あるいは支配者を意味する。この呼称はそれゆえ、法によつて規制された絶対的権力を行使する主権者にも、また、篡奪した恣意的権力を国民に対し良くも悪くも行使する主権者 (….) にも拡張することができる。したがつて、正統な専制君主 (despotes légitimes) と恣意的で正統でない専制君主 (despotes arbitraires et illégitimes) が存在する。前者の場合、専制君主の呼称は君主 (monarque) のそれと違ひがないように思われる〔強調符は引用者〕」。⁽⁶⁵⁾ケネーにとって、専制君主

は必ずしも無制限で恣意的な支配者を意味するわけではなかった。絶対的主権者が「法」——人々の利己心や競争によって経済的繁栄をもつとも確実に導く自然法則としての自然法——に基づいた統治をおこなうならば、それは「正統な専制君主」の支配となり得るからである。⁽⁶⁶⁾と同時に、君主政と専制政治がもつ概念の対立性は、非常に曖昧なものとなってしまう。上の引用に続く文章において、ケネーは次のように付け加える。君主の呼称は「すべての王に与えられる。すなわち、その権威が唯一かつ絶対である王にも、その権威が(…)政府の構成によって分割され修正される王にも与えられる」。⁽⁶⁷⁾後で見るモンテスキューのような意味での概念の対立性は、ここには存在しない。ケネーの用語法に従えば、専制政治も君主による正統な支配の一類型となってしまう。

そしてケネーは、モンテスキューによって批判された中国の専制政治をむしろ成功した事例として再解釈する。中国における「正統な専制君主」を「統治の根本的法と格律を正確に遵守させる絶対的権力」と理解した上で、ケネーは次のように述べている。「中国の統治の構成は、論駁不可能かつ絶対的なやり方で自然権 (le droit naturel) に基づいているので、主権者が悪事を為しえない上に、その正統な支配において善事を為す至高の権力が主権者に確保される」。⁽⁶⁸⁾ケネーは、先に論じた「自然権」、すなわち私有財産の形で物質的な幸福を享受する個人の権利を統治者が尊重し、また社会の成員全体に遵守させる限りにおいて、それが「正統な専制君主」の支配になると考えた。所有権としての自然権から出発し、自由な競争秩序へと至る流れを見守る後見の権力の役割において、中国の専制政治はケネーにとって申し分ないものであった。

他方、ケネーが後見的権力のとるべき理想の形態を「正統な専制君主」に求めた背後には、競争する諸個人から構成される世界の障害物となるような特権階級や中間集団への警戒心が潜んでいる。ここから、複数の社会勢力間の緊張を利用した混合政体、あるいはモンテスキューが提案したような権力分立の仕組みに対し、ケネーは激しく異議申し立てをおこなうのである。

「主権が唯一であり、社会のあらゆる個人に対しても、また特殊利害に立つすべての不正な企てに対しても優越して

いること。なぜなら支配と服従の目的は、万人の安全と万人の合法的利益にあるからである。統治における勢力対抗の制度は、強者間の不和と弱者の圧殺を垣間見せるに過ぎない不吉な所見である。」⁽⁶⁹⁾

モンテスキューにあつては、貴族勢力は王権の一元的支配に対抗するバランスの役割を担っており、この中間権力を含む政治体制は「君主政 (monarchie)」として、それを含まない「専制政治 (despotisme)」から概念上はつきりと区別されていた。⁽⁷⁰⁾とくに政治的自由を担保するという意味において、前者は後者よりも好ましい統治形態であるとみなされた。これに対しケネーの政治哲学においては、個人を基本単位とした自由な経済競争の実現が前面に押し出されるため、貴族に代表される中間集団の権力は、上に見たようにむしろ否定的なニュアンスで語られるのである。ケネーは後見的権力が貴族らの中間権力によって規制を受けることを拒否しながら、前者が自由な経済秩序を敷設するための唯一の司令塔となることを期待する。「国家の様々な身分の間に分割された権力は、濫用されがちで、不一致をもたらすものになつてしまふだろう」。したがつて、後見的権力は「その諸々の決定と執行において唯一かつ中立なものであるべきで、一人の指導者 (un chef) へと結集されるべきである」⁽⁷¹⁾。

さらに後見的権力の支配下では、独占を目論む商工業者たち、特権を手に入れようと画策する同業者組合は「競争の敵 (ennemis de la concurrence)」として排除されるべきだ、とケネーは言う。「独占、共同の利益に対する個別的利益の企みや篡奪は、当然のことながら良き統治から排除される。ここでは、超越的な権力を身に着けた一人の指導者の権威 (l'autorité d'un chef revêtu d'une puissance supérieure) によつて、この狡賢い汚職行為は確実に発見され、抑制されるであらう」⁽⁷²⁾。

また、後見的権力の役割は、経済的繁栄をもたらす競争秩序としての自然法を人々に遵守させ、諸個人の自然権たる所有権を保護するだけに止まらず、それらを社会通念として定着させるため、「国民に導入されている風習や慣行 (les coutumes et les usages) を変革する」⁽⁷³⁾ことにも向かう。具体的には、ケネーはこれを公教育によつて推し進めようと考へていた。すなわち、「人々は理性の光によつてしか自然権を主張できない(…)。したがつて、繁栄的で持続的な統治の

主たる対象は、中国の帝国におけるように、自然法の深い研究とその継続的かつ一般的な教育でなければならぬ⁽⁷⁴⁾。この点で、ふたたび、ケネーとモンテスキューとは相容れない立場を見出す。ケネーが理想の経済秩序のため政治権力の働きかけを通じて習俗をも作り変える必要を説く一方で、モンテスキューは習俗や生活様式のあり方が政治権力の側から規定されることを強く拒むのである。中間集団の不在に加えて、政治権力から独立した固有の領域としての習俗の不在は、前者と後者の思想的対照性をよりはつきりと浮かび上がらせることになる⁽⁷⁵⁾。

こうして、ケネーの「政治経済学」においては、中間集団の排除や習俗の刷新を可能にする一元的で強力な政治権力と、ばらばらの個人を前提とした経済競争が切り離して考えることができなくなってしまふ。換言すれば、完全なる経済的自由を求める論理は、同時に「専制的」な統治形態を支持する論理とコインの裏表の関係をなすのである⁽⁷⁶⁾。

五 むすびにかえて

ケネーの「政治経済学」は、私的所有権や自由競争を擁護することによって、ポリスの管理体制や封建的な身分制秩序の桎梏から個人々人を部分的には解放する側面を持っていた。だが同時に、こうして肯定された個人の物質的利益追求は、政治体全体への有用性という観点から導き出されたことを見逃してはならない。すなわち、ケネーの「政治経済学」は、ある種の功利主義的政治哲学を内包していたのである。そして彼は、社会的功利の指標としての富を最大化させるために、私的所有権の安全と完全なる自由競争の確立という社会秩序の抜本的再編が必要になると強く感じていた。これに対し、ケネーと方向性を同じくしながらもその厳格すぎる競争秩序の構成に違和感を覚えたスミスは、次のような苦言を呈していた。「みずから医師であり、また極めて思弁的な医師であったケネー氏は、政治体についても、人体についてと同種の考えを持ち、政治体は一定の正確な養成法、すなわち完全な自由と完全な正義という厳密な養成法のもとでのみ、繁栄するだろうと考えていたように思われる。(…)もしある国民が完全な自由と完全な正義を享受しなければ繁栄できないというのであれば、かつて繁栄しえた国民は世界に一つもないことになる⁽⁷⁷⁾」。

しかしながら、ケネーはスミスほど樂觀的に「自然的秩序」の成り行きを見守ることはできなかった。旧体制下のフランスにあつて、彼は自己の打ち立てた統治モデルと現実世界とのギャップを痛切に感じ取っていたのである。すでに見たように、ディオゲネスのような人間や経済活動に嫌悪感を抱く貴族たち、個人による競争を阻む中間集団などが存在することを彼は十分に承知していた。それゆえケネーにとって、完全な競争秩序とは決して自生的に形成されるものではなく、専制の形態をとった強力な政治権力の後ろ盾と梃子入れによつて初めて成立しうるものとなる。まさに、この点で権力は「専制的」なもの、「後見的」なものとして一人の主権者の手に集中されねばならなかった。こうして彼の「政治経済学」は、レッセフェール型の経済的自由主義と一元的で強力な政治権力がもつ反自由主義的な要素を両立可能なものとして内包することになったのである。

- (1) B. Mandeville, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, with a commentary critical, historical and explanatory by F. B. Kaye, vol. 1, Oxford University Press, 1957 (泉谷治訳『蜂の寓話』、法政大学出版局、一九八五年)。
- (2) 経済学的視角からのフイジオクラット研究は膨大な数に上るため、ここでは代表的なものだけを紹介しておく。R. L. Meek, *The Economics of Physiocracy*, Allen and Unwin, 1962; 平田清明「経済科学の創造」、岩波書店、一九六五年; G. Vaggi, *The Economics of François Quesnay*, Macmillan Press, 1987; 鈴木春一「再生産論の学説史的研究」、八朔社、一九九七年; W. Eltis, *The Classical Theory of Economic Growth*, Palgrave, 2000。いずれの研究も『経済表』の分析を中心に、ケネーが総体として経済の自己運動を理解した上で、農業分野に限定された形で資本の再生産メカニズムを説明したことなどを扱っている。
- (3) L. Petit de Bachaumont, *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la république des lettres en France, depuis MDCCXLII jusqu'à nos jours; ou, journal d'un observateur*, Tome III, J. Adamson, 1777-1789, p. 271.
- (4) P. Rétat, La jouissance physiocratique, dans *Ordre, Nature, Propriété*, G. Klotz (dir.), Presses Universitaires de Lyon, 1985, pp. 179-191. C. Larrière, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle: du droit naturel à la physiocratie*, Presses Universitaires de France, 1992. 同上 pp. 193-204 を参照。
- (5) A. モルレの作成した図書目録 *Catalogue d'une bibliothèque d'économie politique* (1769) に従つて、革命期までの経済学的

出版物を八つのカテゴリーに分類したクリスティーン・テレは、政治学のカテゴリーと政治経済学のカテゴリーに含まれる記述内容には重なり合う部分が多く、両者を明確に区別するのが容易ではないことを認めている。C. Théré, *Economic publishing and authors, 1566-1789*, in *Studies in the History of French Political Economy: From Bodin to Walras*, G. Raccarelo (ed.), Routledge, 1998, pp.23-24.

(6) フィジオクラットの思想をもっぱら経済学説としてのみ取り扱うことに疑問を呈し、政治学説としての側面も強調した研究に、木崎喜代治『フランス政治経済学の生成——経済・政治・財政の諸範疇をめぐって——』、未來社、一九七六年がある。さらに同じ文脈で「重農主義」や「重農学派」といった訳語にも疑問が投げかけられている。そもそもフィジオクラシーとは、「デモクラシー」や「アリストクラシー」といった言葉から連想されるように、ひとつの統治形態を表しており、その意味は「自然の支配」であった(同書、一〇九—一〇頁)。また、岩波文庫『経済表』(戸田正雄・増井健一訳)に付された訳者解説には次のように記されている。「ケネーは自然法に則って統治する君主制、私有財産制、経済上の自由活動をば自然的秩序となし、動かすべからざるものとしている。ケネー一派の学説をフィジオクラシー (physocratie) というが、これは自然に則る政治という意味である。」(同書、一三四頁)

そもそも「エコノミー (économie / oeconomie)」なる概念自体が、今日のわれわれからは想像もつかない幅の広さをもっていた。十八世紀フランスの主要な辞典類 (Dictionnaire de Richalet: 1759, Dictionnaire de l'Académie Française: 1762) によれば、次の四つの定義を挙げるができる。すなわち、①家長の行動および家の支出における秩序と規則、②政治体が存続するための秩序、③肉体の異なった諸部分や諸性質の調和、④絵画・言説・演劇における配置、である。フィジオクラットの集団が当時「エコノミスト」と呼ばれたのも、②の定義との関連においてであろう。つまり、彼らは「政治体が存続するための秩序」＝統治の原理を論じていたのである。

(7) 一七六四年から一七六六年にかけての約二年間、スミスはバックル公爵の付き添い家庭教師として渡仏し、ケネーらフィジオクラットとの知遇を得ている。ケネー・サークルへの出入りはスミスに多くの刺激を与えたのであり、一説によればスミスは『国富論』をケネーに捧げようと考えていた。I. S. ロス『アダム・スミス伝』篠原久(他)訳、シュプリンガー・フェアラーク東京、二〇〇〇年、三二八頁。

(8) A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, R.H. Campbell, A.S. Skinner and W.B. Todd (ed.), Clarendon Press, 1976, vol.1, p.428 (杉山忠平訳『国富論』(一)・岩波文庫、二〇〇〇年、二五七頁)。またスミスは別の箇所で

「あらゆる国の政治経済学の偉大な目標は、その国の富と力を増大させることにある」(p.372) (杉山訳、一七七頁)と述べている。

(9) この点に関して、後にシスモンディが統治の科学 (la science du gouvernement) を高位の政治学 (haute politique) と政治経済学 (économie politique) の二部門に分割し、前者を人間の道徳的側面に関わるものとして、後者を人間の物質的側面に関わるものとして定義したことは意義深い。J.-C.-L. Sismonde de Sismondi, *Nouveaux Principes d'économie politique*, Calmann Lévy, 1971, pp.64-65.

(10) 「政治経済学」の原理をめぐる二人の類似性は、すでにステイネルによって指摘されている。Ph. Steiner, *Wealth and Power: Quesnay's Political Economy of the "Agricultural Kingdom"*, *Journal of the History of Economic Thought*, Vol.24, No.1, March 2002, p.99.

(11) たとえばサミュエルスは、ケネーが重農主義的理想を実現するため、社会管理を効率的におこなう中央集権化された政府を求めたと考えている。W. J. Samuels, *The Physiocratic Theory of Economic Policy*, in *Quarterly Journal of Economics*, Vol.76, No.1, February 1962, p.154. またエヘールは、ケネーの「自然的秩序」のなかにあつては、絶対君主こそがはらばらの個別的利益を農業の繁栄とつう一般的利益に接合する役割を担うると分析する。R.F. Hébert, *Authority versus Freedom in Quesnay's Thought*, in *The European Journal of the History of Economic Thought*, Vol.3, No.2, Summer 1996, p.208.

(12) ミークはケネーの思想を重農主義的ドグマに還元することに反対し、資本主義社会の理論化に先鞭をつけたとして彼をスミスとほぼ同列に論じているが、スミスと異なるケネーの政治哲学には触れていない。R. L. Meek, *op. cit.*, pp.368-369. 一方で、米田昇平はケネーの超越論的な政治思想と経済的自由主義の双方に言及しながらも、本論文とは逆に、絶対君主制の擁護にもかかわらず、人々の主体的で自由な利益追求から「自然的秩序」が生まれるという側面を強調している。「ケネーの自由の体制」「欲求と秩序——十八世紀フランス経済学の展開——」、昭和堂、二〇〇五年、二五四—二九〇頁を参照。とりわけ、同氏は、自由競争の全面的展開を阻害する既得権や封建的諸制度の廃絶に「強力な権力の介入が必要なことはいくらも言わない」(前掲書、二七四頁)としているが、この問題こそ本論文が核心的に掘り下げようとしている点である。

(13) N. Delamare, *Traité de la Police, où l'on trouvera l'histoire de son établissement, les fonctions et les prérogatives de ses magistrats, toutes les loix et tous les réglemens qui la concernent: on y a joint une description historique et topographique de Paris, & huit plans graves, qui représentent son ancien état, & ses divers accroissemens: avec un recueil de tous les statuts et*

règlements des six corps des marchands, & de toutes les communautés des arts & métiers, Tome I-II, 2eme édition, Aux dépens de la Compagnie, 1729, préface, c.

(14) A.-R. J. Turgot, l'Article « Foire » pour l'Encyclopédie, dans *Écrits économiques*, Calmann Lévy, 1970, p.65 (津田内匠訳『チュルノ経済学著作集』、岩波書店、一九六二年、三〇頁)。

(15) D'Algenon, in P. Groenewegen, *Eighteenth-century Economics: Turgot, Beccaria and Smith and their contemporaries*, Routledge, 2002, p.211.

(16) S.L. Kaplan, *Bread, Politics and Political Economy in the Reign of Louis XV*, Martinus Nijhoff, 1976, p.96.

(17) *Ibid.*, p.14.

(18) B.d'Argis, l'Article « Police », dans *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société de gens de lettre, mis en ordre & publié par Diderot et d'Alembert, Vol. II (Tomes VII-XII), Pergamon Press, 1986, p.1468.) の『百科全書』「ポリス」項目の全訳は、白水浩信「ポリスとしての教育——教育的知のアルケオロジー」、『東大出版会』二〇〇四年、二九五—三二三頁に史料として所収されている。また、この項目の執筆者がブシエ・タルジ (Boucher d'Argis) という人物であることも同書に拠った。

(19) F. Quesnay, *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole*, dans *François Quesnay et la Physiocratie*, Institut national d'études démographiques, Tome II, 1958 (以下、INED IIと略記する)、p.952 (平田清明・井上泰夫訳『ケネー経済表』、岩波書店、一九九〇年、一五二頁)。

(20) Quesnay, *Hommes*, dans INED II, p.554 (坂田太郎訳『ケネー「経済表」』以前の諸論稿)、春秋社、一九五〇年、三〇五頁)。

(21) Quesnay, *Philosophie rurale*, dans INED II, p.727 (坂田太郎訳『ケネー「経済表」』、春秋社、一九五六年、一一〇頁)。

(22) ただし、管理から放任へとという単純な図式でこうした事態を把握すべきではない。他方でケネーは、国家の力を測定する学としての統計学 (statistique) の発展にも力点を置いていた。彼の構想した統治権力は自由な競争を奨励すると同時に、その結果にも鋭く目を光らせていたのである。たとえばケネーは富と人口の相関性について論じ、マルサス主義的な視点から両者が保つべき適切な比率を指摘することで、人口の増大のみを訴えたポピュラシオニストを非難している。こうしたケネーの見解を含め、近代における人口統計学と統治技法の結びつきに関しては、阪上孝『近代的統治の誕生——人口・世論・家族——』、岩波書店、一九九九年、第一章を参照。

(23) A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, R.L. Meek, D.D. Raphael and P.G. Stein (ed.), Clarendon Press, 1978, p.499.

(24) ケネーが富の分析において「使用価値」と「交換価値」を区別し、両者を兼ね備えた農業生産物を富の中心に置いたことは、彼なりに整合性をもっていたと思われる。すなわち、それは人々の生存に直結する財を十分に保障しながら、同時に国家の力を増大させるという目的に適ったやり方であった。

(25) Smith, *op.cit.*, vol.2, p.678 (杉山訳『国富論』(三)、『三三四頁』)。

(26) Quesnay, *Grains*, dans *INED II*, pp.472-473 (坂田訳『一六一—一六二頁』)。

(27) *Ibid.*, p.473 (坂田訳『一六二頁』)。

(28) Quesnay, *Extrait des économies royales de M. de Sully*, in *Quesnay's Tableau Economique*, M. Kuczynski and R.L. Meek (ed.), Macmillan, 1972, p.22 (平田・井上訳『七〇—七一頁』)。

(29) ケネーにおける医学と政治経済学の関係を包括的に扱った研究としては、P. Groenewegen (ed.), *Physicians and Political Economy: Six Studies of the works of doctor-economists*, Routledge, 2001, pp.93-115を参照。

(30) Le comte d'Albon, *Eloge historique de M. Quesnay*, dans *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, A. Oncken (ed.), Burt Franklin, 1969 (以下『Œuvres』と略記する), p.53 (島津亮一・菱山泉訳『ケネー全集』(一)、『有斐閣』一九五一年、一〇八頁)。

(31) *Ibid.*, p.53 (島津・菱山訳、一〇八頁)。

(32) 人間を感覚論的に考察する点で、ケネーとコンディヤックの哲学はかなりの親和性をもつ。とりわけ、精神のはたらきをその根底において快苦の感覚へと還元する点で両者は共通している。しかし他方で、ケネーがひたすら感覚することの受動性を強調するのに対し、コンディヤックは感覚の再生である記憶のはたらきによって自我が芽生えるとき、人間の魂は能動性を獲得すると説く。このような両者の共通点と相違点を比較検討した研究として、坂田太郎「ケネーとコンディヤック」、『社会学研究』(三三)、一橋大学研究年報、一九六〇年、一頁以下を参照。

なお、デカルトの本有観念を否定したケネーも認識の第一原因である神と人間精神のつながりまでは否定しなかった。コンディヤックもこの点は同様である。フランス啓蒙期の感覚論者の大部分がデカルト的伝統を完全に捨て去ることはしなかったのである。J. Schesler, *John Locke et les philosophes français: La critique des idées innées en France au dix-huitième siècle*, Voltaire Foundation Oxford, 1997, pp.81-83 et pp.86-87.

- (33) Quesnay, *Evidence*, dans *INED II*, p.422.
- (34) ケネーの欲求論が財貨を富に向かうのとは対照的に、同時代を代表するもう一人の感覚論者エルヴェシウスの欲求論は名譽へと向かう。同じように人間の利己心に注目するにしても、エルヴェシウスは名譽の追求を通じて人々の自己陶冶を統治の目標に据えていた。この点については、森村敏己「名譽と快樂——エルヴェシウスの功利主義——」、法政大学出版社、一九九三年を参照。
- (35) Quesnay, *Extrait d'Essai physique sur l'économie animale* Tome III, dans *Œuvres*, p.748.
- (36) Quesnay, *Grains*, dans *INED II*, p.506 (坂田訳「ケネー『経済表』以前の諸論稿」二二二頁)。
- (37) Quesnay, *Dialogue sur les travaux des artisans*, dans *INED II*, p.895.
- (38) Quesnay, *Despotisme de la Chine*, dans *Œuvres*, p.637.
- (39) G. Hasbach, *Les fondements philosophiques de l'économie politique de Quesnay et Smith*, dans *Revue d'économie politique*, Tome 7, 1893, p.764.
- (40) Quesnay, *Philosophie rurale*, dans *INED II*, p.688 (坂田訳「ケネー『経済表』」五四頁)。
- (41) A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, Flammarion, 1988, p.218 (小山勉訳「旧体制と大革命」、ちくま学芸文庫、一九九八年、二九〇頁)。
- (42) Quesnay, *Hommes*, dans *INED II*, p.541 (坂田訳「二八二頁」)。
- (43) *Ibid.*, p.538 (坂田訳「二七五—二七六頁」)。
- (44) 貴族が商業に携わることを擁護したコワイエと軍人としての貴族の立場を墨守しようとしたダルクの論争、いわゆる商人貴族論争については、木崎喜代治「フランス貴族商業論のひとこま」(上)(下)『京都大学経済論叢』第二二三卷、第四・五号、一九七九年、四一頁以下および第二二四卷、第一・二号、一九七九年、一頁以下を参照。なお、貧しい貴族が商業に携わることで資金が捻出され、それまで放置されていた未耕地にその資金が投下されて耕作が拡大すれば、国家の繁栄につながるというコワイエの見解は、ケネーと通底するものがある。
- (45) Quesnay, *Impôts*, dans *INED II*, p.607 (坂田訳「三九九頁」)。
- (46) *Ibid.*, p.608 (坂田訳「四〇〇—四〇一頁」)。
- (47) R.F. Hébert, *Authority versus Freedom in Quesnay's Thought*, in *The European Journal of the History of Economic Thought*,

Vol.3, No.2, Summer 1996, p.203.

(48) Le comte d'Albon, *op. cit.*, p.69 (島津・菱山訳、一三〇頁)。アルボンがケネーが統治の陥っていた誤謬を明らかにし、富の増大を可能にする自然的秩序を見出したことを政治学における業績に数えている。

(49) たとえば、E・カッシーラー『啓蒙主義の哲学』中野好之訳、紀伊國屋書店、一九七六年を参照。

(50) Hebert, *op. cit.*, p.204.

(51) E. Fox-Genovese, *The Origins of Physiocracy: Economic Revolution and Social Order in Eighteenth-Century France*, Cornell University Press, 1976, pp.46-47.

(52) Quesnay, *Le Droit naturel*, dans *INED II*, p.732 (島津・菱山訳『ケネー全集』(三)、六五頁)。

(53) *Ibid.*, p.732 (島津・菱山訳、六五頁)。Cf.「彼の身体の労働とその手の動きは、まさしく彼のものと言つてよい。そこで、自然が与え、そのままにしておいた状態から彼が取り出したものは何であつても、彼はそこで労働をそれに加え、彼自身のものを付け加えて、それへの彼の所有権が発生するのである」。J. Locke, *Two Treatises of Government*, P. Laslett (ed.), Cambridge University Press, 1988, Second Treatise, ch.5, sec.27 (伊藤宏之訳『全訳統治論』、柏書房、一九九七年、一七六頁)。

(54) Quesnay, *op. cit.*, pp.732-733 (島津・菱山訳、六五頁)。Cf.「我々は自然状態と戦争状態とを明確に区別することができる。ある人々はこの両者を混同しているけれども、これは、平和と善意と相互扶助と保存の状態が、敵意と悪意と暴力と相互破壊の状態と異なるように、全く異なつたものである」。Locke, *op. cit.*, ch.3, sec.19 (伊藤訳、一七〇頁)。

(55) Cf.「自然状態にはそれを支配する自然法があつて、すべての人はそれに拘束される。そして理性こそその法なのだが、すべての人は理性に尋ねてみさえすれば、すべて平等で独立しているのだから、誰も他の人の生命、健康、自由、あるいは所有物を侵害すべきでないということがわかるのである」。Locke, *op. cit.*, ch.2, sec.6 (伊藤訳、一六二頁)。

(56) Quesnay, *op. cit.*, p.738 (島津・菱山訳、七五頁)。

(57) この言葉はケネーの造語であり、確定的な訳語を見出すことは難しい。たとえば、平田清明は「保安行政権」(『経済科学の創造——「経済表」とフランス革命」、岩波書店、一九六五年、二二〇頁)と訳し、また渡辺輝雄は「守護権力」(『経済学史著作集 第二巻——ケネー経済学研究』、日本経済評論社、二〇〇〇年、二二六頁)といった訳語を用いている。ここでは、私的所有権の確立や自由競争の浸透を背後で見守るといった意味合いから「後見的権力」とした。なお、ケネーは「後見的権力」と「後見的権威」を互換的に用いており、実効的機能としての権力と正統性のある支配としての権威を明確に分節化していない。

- (58) Quesnay, *op. cit.*, p. 738 (島津・菱山訳、七五頁)。
- (59) L. Krieger, *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*, The University of Chicago Press, 1975, pp. 49-50 and pp. 54-55.
- (60) Quesnay, *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole*, dans *INED II*, p. 950 (平田・井上訳、一五〇頁)。
- (61) W. J. Samuels, *The Physiocratic Theory of Property and State*, in *Quarterly Journal of Economics*, Vol. 75, No. 1, February 1961, pp. 98-99.
- (62) ロックの理論にも一見すると「功利主義的」な側面は存在する。だが、それは必ずしも所有権の正当性や価値が帰結主義的に説明されることを意味しない。たとえ私的所有権の導入が人類全体の経済的繁栄に一定の成果をもたらすとロックが主張するとしても、それは所有権を外的なもの(財貨や土地)との関係で眺めた部分的評価であって、そこには彼の所有権論にとつてより根源的である、内的なもの(人格や自由)との関係が含まれていない。ロックの倫理思想を功利主義的とみなすべきかどうかの議論は、以下を参照。下川潔『ジョン・ロックの自由主義政治哲学』、名古屋大学出版会、二〇〇〇年、一三八—一四〇頁、森村進『ロック所有論の再生』、有斐閣、一九九七年、一三二—一三七頁、A. J. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, 1992, pp. 226-228, A. P. Brogan, John Locke and Utilitarianism, in *Ethics*, Vol. 69, No. 2, January 1959.
- (63) A. Vachet, *L'Idéologie libérale: l'individu et sa propriété*, Éditions anthropos, 1970, p. 317.
- (64) Fox-Genovese, *op. cit.*, p. 49.
- (65) Quesnay, *Despotisme de la Chine*, dans *Œuvres*, p. 564.
- (66) 弟子のル・メルシエ・ド・ラ・リヴィエールの場合には「合法的専制 (despotisme légal)」とこの言葉を使っている。彼の著書『政治社会の自然的・本質的秩序 (*L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*)』(一七六七年)を読んだルソーは、同書を送付したミラボーに対し次のような拒絶反応を示している。「もうこれ以上あなたのような合法的専制について私に話さないでほしい。私はそれを味わうこともできないし、ましてや理解することもできない。私はそこに矛盾した二つの言葉、私にとって何の意味も成らない寄せ集めの言葉しか見出せなかつた」。J.-J. Rousseau, *Correspondance complète*, Tome XXXIII, avril-juillet 1767, Institut et musée Voltaire, 1979, p. 240.
- (67) Quesnay, *op. cit.*, p. 564.
- (68) Quesnay, *op. cit.*, p. 613.

(69) Quesnay, Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole, dans *INED II*, p. 949 (平田・井上訳、一四九頁).

(70) モンテスキューによれば、君主政において「最も自然な従属的中間集団は、貴族の権力である。貴族はどのような状態においてあれ、君主政の本質の中に含まれるのであり、その基本的格率は次のごとくである。君主なくして、貴族なく、貴族なくして君主なし。もつとも、世には専制君主とさうものはある」。Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, dans *Œuvres complètes*, R. Caillois (éd.), Tome II, Gallimard, 1951, p. 247 (野田良之ほか訳『法の精神』上巻、岩波書店、一九八七年、二八頁)。モンテスキューによる専制批判の示唆に富んだ研究として、川出良枝『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、一九九六年を参照。

(71) Quesnay, Despotisme de la Chine, dans *Œuvres*, pp. 638-639.

(72) *Ibid.*, p. 655.

(73) *Ibid.*, p. 638.

(74) *Ibid.*, p. 646.

(75) C. Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, H. Champion, 2006, pp. 456-457. モンテスキューは次のように述べている。「習俗と生活様式とは、法律が制定したのもなく、また制定するともできず、制定しようとも欲しなかつた慣行である」。Montesquieu, *op. cit.*, p. 566 (野田ほか訳、中巻、一四四頁)。

(76) J. A. W. ガンは、フィジオクラットの改革プランの実行、すなわち経済活動の完全なる「自由」を打ち立てるためには、既存の守旧勢力との闘争を含む多くの国家「介入」が必要なることをすでに指摘している。J. A. W. Gunn, *Queen of the world: opinion in the public life of France from Renaissance to the Revolution*, Voltaire Foundation Oxford, 1995, pp. 254-255.

(77) Smith, *op. cit.*, vol. 2, p. 674 (杉山訳『国富論』(三)、三二七頁)。

トクヴィルとフランス二月革命

—デモクラシー・革命・自由

杉本竜也

はじめに

ヨーロッパの歴史において、一八四八年は革命の年ということが出来る。中でもフランス二月革命はその端緒となった事件であり、多くの人々がそれに関して記録を残している。⁽¹⁾ 本稿で主たる文献として取り上げるアレクシス・ド・トクヴィル (Alexis de Tocqueville, 1805-59) の『回想録』 (Souvenirs, 1893) も、それらに連なる著作のひとつである。

これは、ただ私自身のためだけに叙述されたものである。……つまるところ、私はこの回想が率直なものとなるように望んでおり、そのためにもこれは完全に秘密でなくてはならない。⁽²⁾

この記述からもわかるように、執筆当初トクヴィルは『回想録』の公表を望んでいなかった。最終的に彼は公刊を認めるのであるが、関係者の存命中にそれが公になることは固く禁じており、実際に甥の息子によって出版されたのはトクヴィルの死から三十四年が経過した一八九三年のことであった。そのため、当初からの意向と出版時期等を総合すると、『回想録』にはトクヴィルの真情が吐露されているのではないかという推測が成り立つ。もちろん、回想回顧をそのまま

その人物の真意として鵜呑みにすることは危険であろう。トクヴィルに関する浩瀚な評伝を著したアンドレ・ジャルダンも、確かにトクヴィルには生前に『回想録』を公開する意思はなかったであろうが、自らの時代考察が後世の人々の抱く自身の印象にどのような影響を与えるのか気にしていたことを指摘し、『回想録』の内容がトクヴィルの真情とは限らないと注意を促している。⁽³⁾とはいうものの、『回想録』がトクヴィル自身によって公表を認められた著作のうち、彼の真情を最も率直に表現した著作であること、また詳細になされた事件や人物の描写がこの時代を知る上で有用な資料・史料であることに異論を唱えるのは難しいように思われる。

この『回想録』の中で、トクヴィルはデモクラシーの思想家という人口に膾炙したイメージからは隔たりのある姿を見せている。そのため、トクヴィルの保守への転向という疑問、平たくいえば「トクヴィルは変わったのか、変わらなかったのか」という疑問が生じることになる。たとえば、シエルドン・ウォーリンは『アメリカのデモクラシー』(De la Démocratie en Amérique III, 1835/40)の政治理論とトクヴィルの政治理論は同じものなのだろうかという問題を提起している。⁽⁴⁾彼によると、革命を期待する感情と労働者暴動への反発という矛盾するような思いが革命と暴動鎮圧を共に支持する態度をトクヴィルに取らせたのであり、その意味で一八四八年とはトクヴィルにとって右旋回への転機となった年であった。⁽⁵⁾つまり、ウォーリンは「トクヴィルは変わった」という立場から、『アメリカのデモクラシー』で説かれている政治理論とそれ以外のトクヴィルの言動や文章、行動との間に齟齬が生じていることを指摘しているのである。

これに対して、本稿ではトクヴィルが思想的に一貫していたという立場から、論を進めていきたい。そこで、本稿では、『回想録』に記された一九世紀フランスの政治・社会状況に対するトクヴィルの見解を材料として、彼が生涯にわたりに貫き通した政治理念を説明していく。その際、キーワードになるのが「デモクラシー」(démocratie)である。つまり、『アメリカのデモクラシー』で展開されているデモクラシー論と、『回想録』に記された当時のフランスの状況に対する評価・分析との比較を通して、トクヴィルが生涯にわたり抱き続けた政治理念を解き明かすことが本稿の目的である。

一 二月革命当時のトクヴィル 政治家トクヴィルとその周辺⁽⁶⁾

一八三九年の初当選以来、代議院（下院）議員トクヴィルは七月王政を容認しながらも、漸進的改革を求める中道左派の立場に身を置いていた。⁽⁷⁾ もちろん、ここでの左派は社会主義を意味するものではない。七月王政末期、時のギゾー（François Guizot, 1787-1874）政権による中産階級すなわちブルジョワジー寄りの政策に対して、選挙法改正等を争点とする改革宴会運動（Campagne des banquets）と呼ばれる反政府運動が発生する。⁽⁸⁾ トクヴィルは政権に対する批判的姿勢を堅持しながらも、この運動には距離を置く。その理由は後述する。

一八四八年二月二三日から二四日にかけて発生した二月革命によって七月王政があつてなく崩壊すると、民衆に人気あつた詩人ラマルティヌ（Alphonse de Lamartine, 1790-1869）や共和主義者マラスト（Armand Marrast, 1801-52）、急進派のルドリュエロラン（Alexandre Ludru-Rollin, 1807-74）、そして社会主義者ルイ・ブラン（Louis Blanc, 1811-82）、機械工アルベール Albert（1815-98）らによる臨時政府が樹立される。それに際して、トクヴィルは目立った行動を見せることもなく、時局を静観する態度を取る。ブランらの主導により、臨時政府は「労働者のための政府委員会」（Commission du gouvernement pour les travailleurs）いわゆるリュクサンブール委員会（Commission du Luxembourg）と国立作業場（Ateliers nationaux）を設置するが、臨時政府指導者の多くは労働者対策には消極的であつた。そもそもブランやアルベールの政権参加自体、民衆からの強い要求を渋々受け入れたものであつた。そのため、リュクサンブール委員会には何の権限も予算も与えられず、財政を圧迫していた国立作業場についても、臨時政府は早々にその廃止を検討するようになる。

同年四月二三日に行われた憲法制定議会（Assemblée nationale constituante）選挙は、六ヶ月以上同一市町村に住む二二歳以上の全ての男子に選挙権が与えられた男子普通選挙であつた。普通選挙制度の導入には急進的な共和主義者たちが大きな役割を果たしたのだが、約九〇〇議席のうち、穏健な共和主義者が五〇〇議席を、正統王朝派とオルレアン派が三〇〇議席を獲得したのに対して、急進的な共和派や革命推進派は一〇〇議席を得たに過ぎなかつた。これは複数選挙区からの立候補を認める選挙制度や臨時政府による選挙干渉の他、四五サンチーム税¹⁰という新税の導入は国立作業場の

維持・運営のためであったという政府の宣伝が功を奏したことによる。¹¹⁾

トクヴィルはこの議会で議席を得て、憲法起草委員に選出される。憲法起草委員会でトクヴィルは地方分権の推進、二院制議会の設置、そして間接選挙による大統領選出を主張する。この詳細については後記する。

憲法起草の最中、一八四八年六月二三日から二六日にかけて、六月暴動が発生する。これは国立作業場の廃止を決定した臨時政府に抗議するために、パリの労働者たちが起こした暴動であった。六月暴動を境に、民衆に対するトクヴィルの姿勢は厳しさを増していくことになる。

新たな第二共和制憲法（一八四八年一月）に基づいて、一八四九年五月一二日に立法議会（Assemblée législative）の選挙が行われると、ここでもトクヴィルは当選を果たす。穏健共和派・正統王朝派・オルレアン派によって構成されていた保守派は以前の憲法制定議会では大多数の議席を占めていたが、この立法議会選挙で保守派が獲得した議席は七五〇議席内の四五〇議席であった。対して、フランス革命にならって山岳派と呼ばれていた急進派の議席は一八〇議席であった。この数字は微妙な意味を持っている。保守派は絶対多数を確保しているが、憲法制定議会と比べると退潮傾向にあり、片や山岳派も議席の四分の一を獲得したとはいうものの全国的な支持には遠く及んでいなかったためである。この政治状況において、保守派は大同団結することで山岳派や社会主義者、労働者階級の活動家たちに対抗することを試みる。その中核となったのが、前年の六月暴動の後に結成された秩序党（Parti de l'Ordre）であった。ピエール・ロザンヴァロンは、穏健共和派・正統王朝派・オルレアン派・一部のボナパルティストラによって構成されていたこの党派がイギリス的政治の実現を図ったギゾーの政治理念の再興を目指して結び付いたものであるとしているが、¹²⁾その第一の目的は伸張著しい急進派や社会主義勢力への対抗にあったと見るのが妥当であろう。そもそも、秩序党を構成した諸党派はそれぞれ相容れない政治理念を抱えており、急進派に対抗すること以外の共通要素は見当らない。何より、六月暴動の後に活動を本格化したという事実が、秩序党の実態を明らかにしているといえる。そして、トクヴィルもこの保守派政治グループに積極的に参加し、その主要な一員としての立場を確立していくことになる。

時は前後するが、一八四八年二月には、ルイ・ナポレオン・ボナパルト（Louis-Napoléon Bonaparte, 1808-73）が投票

総数の四分の三という圧倒的的支持を得て共和国大統領に選出されている。間接選挙と直接選挙という違いはあるものの、憲法起草委員会でトクヴィルが支持した、国民による投票という選出制度が、数年前まで暴動の首謀者として収監されていたルイ・ナポレオンの大統領選出を可能にした。ルイ・ナポレオンが民衆からの熱烈な支持を集めた理由はいくつか挙げられるが、そのひとつは彼が民衆の境遇に配慮した政治方針を掲げていたことであつた。⁽¹³⁾ ルイ・ナポレオンに対する後世の評価は決して芳しいものではない。⁽¹⁴⁾ トクヴィルもルイ・ナポレオンの下で外務大臣を務めながらも（一八四九年六月二日―一〇月三十一日）、この野心的な人物に対して警戒を緩めることはなかつた。そして、一八五一年一月二日の大統領クーデタによつて、彼の懸念は現実のものとなる。⁽¹⁵⁾

ルイ・ナポレオンのクーデタを機に、トクヴィルは政界から引退する。今回主たる文献とした『回想録』は、この前後に書かれている。この著作は三部で構成されている。一八五〇年七月からノルマンディー・トクヴィル村の自邸で書かれた第一部には、七月王政末期のその崩壊過程と二月革命が描かれている。第二部では、二月革命に関する分析が冒頭に置かれ、続いて成立間もない第二共和制の混乱した状況が描写されている。なお、第二部は病氣療養のために滞っていたイタリアのソレントで執筆された。第三部は、一八五一年九月の立法議会休会中にヴェルサイユのトクヴィル邸で書かれたものである。ここで取り上げられているのは外務大臣在任中の出来事である。具体的な事件としては一八四九年六月一三日に発生した山岳派暴動とローマ出兵を中心とする外交問題が扱われているが、何より興味が引かれるはルイ・ナポレオンに関するトクヴィルの評価である。既に述べたように、トクヴィルはこの『回想録』を自分自身のためだけに執筆し、その内容が秘匿されることを望んでいた。この頃から彼は体調不良が目立つようになり、「孤独の中で自らのことを少し思い巡らせること、というよりは自身が当事者か目撃者となつた、周囲で起きた同時代の出来事を考察することしかできなくなつていた」⁽¹⁶⁾。しかし、トクヴィルが隠遁者のような精神状態に陥つたのは、健康状態だけが原因であつたのだろうか。政治・社会のいづれにおいても、彼の危惧した事態が現実のものとなつていく過程を同時代人として目の当たりにした悲嘆が、彼を『回想録』執筆へと向かわせたのだろうか。では、その悲嘆の原因を見ていくことにしよう。

二 デモクラシーの第一の相としての七月王政

全体的には、七月王政は安定した時代であった。一八三〇年憲章に基づく、勅選の貴族院および制限選挙によって選出された代議院が構成する二院制議會と国王を両輪とするオルレアン型議院内閣制 (parlementarisme orléaniste) の導入により、フランス革命以来混乱の絶えなかったフランス政治は落ち着きを取り戻す。外交政策では周辺諸国とりわけイギリスとの善隣外交を推進し、国民全体が甚大な影響を被るような戦争に巻き込まれることもなかった。一八四〇年代以降、七月王政の実質的な最高指導者はギゾーである。また、七月王政はフランスにおける第一次産業革命の前半に該当し、この間にフランスの国民総生産は約一・五倍に拡大した。¹⁷ 産業革命の影響は経済のみならず、社会にも多大な影響を及ぼし、首都パリを「フランス第一の工業都市につくり上げ、労働者という全く新たな人々を引き寄せた」¹⁸。単一産業を中心とする地方の新興工業都市の場合とは異なり、パリの工業化には業種の多様化、補助労働の増大、そして小規模なアトリエ (工房) のネットワーク化による産業規模の空間的拡大といった特徴があった。¹⁹ 労働者という新しい階層の誕生とパリ特有の複雑な社会構造は、二月革命を引き起こす環境を整備することになる。このように、政治的安定と経済発展を特徴とする七月王政だが、トクヴィルはここに将来の波乱の萌芽を見出していた。

この事件 (七月革命) が完遂されるやいなや、あらゆる政治的熱狂は鎮静化し、あらゆる出来事が全体的に小ぶりなものとなり、そして社会の富は増大した。中産階級特有の精神は、政治全体の精神となった。それは国内問題同様に、外交政策までも支配した。この精神は活動的で器用さを持ち合わせているが、しばしば破廉恥でもある。全体としては生真面目だが、虚栄心や利己主義のために時に軽率で、気質としては臆病である。あらゆる面で穏健だが、物質的な満足を求める時だけは別だ。そして、凡庸である。この精神が一般の人々かアリストクラシーと混ざり合うなら、とてつもなく素晴らしいものを生み出すこともできるが、それだけでは徳も偉大さも持たない政府を作り出すだけである。²⁰

経済成長によって政治や社会の主体となった中産階級だが、自らの物質的利得の追求のみに血道を上げ、大局的見地と公共性に対する意識を喪失したこの階級こそ、トクヴィルの見る七月王政最悪の病巣であった。さらに、「ひとつの階級の排他的利害と利己主義的な激情のみを唯一の支持基盤と常に考える」⁽²¹⁾フランス政治の通弊によって、中産階級以外の人々が政治に自らの意思を反映させることは極めて難しくなっていた。要するに、七月王政と中産階級は一体化していたのであり、凡庸・虚栄・軽率・臆病といった中産階級の特質はそのまま七月王政の特質でもあった。そして、このような七月王政の象徴としてその頂点に存在していたのが、国王ルイ・フィリップ (Louis-Philippe, 1773-1850) であった。ユゴーは『レ・ミゼラブル』(Les Misérables, 1862) の中でルイ・フィリップを「一八三〇年の化身」⁽²²⁾と呼び、トクヴィルもこの君主とその体制の関係を「ある種の親族関係、近親交配関係」⁽²³⁾と評している。七月王政の理論的支柱が自由主義であることに、まず異論はないと思われる。ただ、政治や社会の状況によって、自由主義の中身は大きく変化してきた。元来、フランス自由主義には、「世論」「公論」による公共圏構築という理念が存在していた。しかし、七月王政によって自由主義がそれまでの野党的立場としての思想から体制の思想へと変質すると、その思想の場は公共圏の政治活動から国家と政府の政治活動へと移行していった。⁽²⁴⁾体制化した自由主義の指導者であるギゾーは、長く続いたフランスの混乱を收拾するために政治秩序を社会自体から見出すこと、具体的にはブルジョワジーの現実的政治力による政治秩序の確立を企図していた。⁽²⁵⁾「文明」という概念に基づく進歩史観というギゾーの歴史観によれば、ヨーロッパ文明は「多様な要素、多元的な原理の同時併存とその間の不断の闘争と相互牽制」⁽²⁶⁾を特徴としており、七月革命におけるブルジョワジーの勝利は歴史の最終段階に到達したことを意味していた。ギゾーが主張した「理性主権」(souveraineté de la raison) とは、「君主主権と人民主権という二つの極端な主権論から区別されて、法に体现された人間理性に政治上の最高権威を認める」⁽²⁷⁾という概念である。それは主権概念に対して強い固執を示すフランスに、アリストクラシーとブルジョワジーの抑制均衡の上に安定を実現したイギリスの政治体制を導入するために編み出されたものであるが、「フランス伝統の根幹である主観主義的な主権概念を放棄することなく、それを権力が実際に不在であるような場所において構成する」⁽²⁸⁾という知的にも政治的にも高度な能力を必要とするものであった。そのため、フランス中産階級の資質的欠陥に

気付いていたトクヴィルからすれば、ギゾーの意図は画餅に過ぎなかった。⁽²⁹⁾ 何より、凡庸なる中産階級に支えられた、凡庸なる君主ルイ・フィリップを戴く、凡庸なる政治体制として七月王政が実際に存在しているという事実こそ、その証明であった。そして、この凡庸なる政府は致命的な過失を犯すことになる。

彼ら（労働者）がかつてのように、いわゆる政治的熱狂に揺り動かされていないことは事実である。しかし、彼らの熱狂が政治から社会へと変化していることを、皆さんはおわかりにならないのだろうか。彼らの意見や考えの奥底にそのような考えが広まっていることを、ご存知ではないのだろうか。これは法の変更や大臣の更迭、政府の転覆に止まるものではなく、社会の転覆を目指すものである。今日、社会が立脚している基礎を覆そうとするものなのである。⁽³⁰⁾

まもなく発生する政治闘争は、持てる者と持たざる者の間で行われることになるだろう。その主戦場は所有である。政治の主要な問題は、所有権の修正を巡るものとなるだろう。⁽³¹⁾

諷刺画で知られる画家ドーシエ（Honoré Daubier, 1808-1879）は、「七月の英雄 一八三一年五月」（Un héros de juillet, Mai 1831）という作品を残している。⁽³²⁾ そこに描かれているのは、セーヌ川に入水しようとしている義足の男性である。彼は質札を縫い合わせたコートを着て、三色旗が翻るブルボン宮殿（議會）を前方に見ながら、今まさに身投げしようとしている。これは当時のパリ民衆の状況を如実に示すものであった。七月革命の際、後に「栄光の三日間」（Trois Glorieuses）と呼ばれる市街戦を実際に戦い、五、〇〇〇人の死傷者を出したのは民衆であったが、彼らの政治参加が認められることはなかった。また、生産と消費の中心地であるパリへの人口流入を必然とする七月王政の経済重視政策によって、商業や手工業といった庶民経済における新規参入者が急激に増加した結果、中には社会階層を上昇していく者も現われたが、大半の労働者の生活水準は低下し、失業者の増大と貧困層の拡大を招いた。⁽³³⁾ このような事態を目にした

トクヴィルは、政治体制を改めても何も得ることのなかった民衆が、問題の根本は「政治」ではなく「社会」にあり、さらにその根底に「所有」が存在していると認識するようになったことを敏感に感じ取っていた。ところが、ルイ・フィリップをはじめとする七月王政の指導者の多くは「精巧な機構が据えられた社会」というもの自体を忘れ去ってしまった³⁴ため、政治から社会へと関心を移し始めた人々の重要な変化を見落とす。このように、政府の失政が革命の元凶であったことは明白である。しかし、トクヴィルは、野党指導者たちにも同様の問題があったことを指摘している。政権に対して批判的立場にあったトクヴィルだが、ティエール (Adolphe Thiers, 1797-1877) やバロ (Odilon Barrot, 1791-1873) が主導した改革宴会運動に参加することはなかった。その理由のひとつは彼らの「性格と策略に対する嫌悪感」³⁵にあったが、それ以上に「この種の騷擾をどこに導いていくべきなのか、予測し準備することができなくなる」³⁶ことに對する恐れが、トクヴィルをこの運動から遠ざけていた。彼の予感的中する。一八四八年二月二日すなわち二月革命発生前日にパリ一二区で予定されていた改革宴会は人々が自発的に企画したものであったが、これへの政府介入が二月革命の直接の契機となる。この頃にはバロら野党指導者たちも改革宴会運動の予想以上の進展と激化を懸念するようになっていたが、時既に遅く、彼らが民衆を統制できる段階はとうに過ぎていた。また、商店主や熟練手工業者を中心とした自警団的防衛組織である国民兵 (gardes nationales) は元々労働者階級と微妙な共存と対立の関係にあったが、民衆の動向に併呑されて反政府姿勢に転じ、それが事態を革命へと急展開させていく。³⁸結局、野党指導者たちも、人々の変化を見過ごし、自分たちの威勢と影響力の拡大のためにいたずらに民衆を扇動して、革命の火種をまいていたのであった。

トクヴィルの政治思想において顕著なことは、常に社会が視野に収められている点である。トクヴィルにおける社会とは、政治や経済、法制度の他、文学や宗教、さらには家族や結婚制度といったものまで含む極めて総合的な概念である。これらは複合的かつ重層的に存在し、相互に影響を及ぼし合う。政治も、社会という大概念に包含されるものであり、社会が政治を規定する。政治と社会を別個に考えていたために民衆の変化を見抜けなかった多くの七月王政指導者とは異なり、政治と社会の強い連関を認識していたトクヴィルは人々の間に広がっていた不穏な空気に気付いていた。³⁹

そこで彼は、社会政策の実施を通して、七月王政によってもたらされた危機の克服を試みる。具体的には、貯蓄金庫や貸付制度、教育無償化といった民衆の自己啓発と生活水準向上に資する制度や、療養院や慈善施設、食料・労働・所得の分配といった税収を充当することで直接的に民衆の困窮を改善する制度の整備を考えていた。⁴⁰かつて、トクヴィルは、専制を招来するものとして社会政策を批判していた。以前反対していた政策を検討せざるをえなかった最大の理由が、革命という切迫した危機の回避にあったことは、確かである。ただそれ以外にも、トクヴィルには、産業化という時代の変化を受け、社会政策による新たな社会秩序の形成を構想していた可能性があるのだが、それは別の機会に論じたい。

トクヴィルは一八四八年一月二九日の議会演説において、大事件の原因は法のメカニズムではなく政治の精神にあり、七月王政もその精神を変えない限り、破滅は避けられないだろうと同僚議員に呼びかけている。そして事実、二月革命が発生したということは、この「七月王政の精神」が二月革命を引き起こしたということができよう。そのため、この七月王政の精神について考える必要がある。ここで想起されるのが、トクヴィルが『アメリカのデモクラシー』で指摘した「個人主義」(individualisme)である。彼によると、個人主義とはデモクラシーによってもたらされる、デモクラシー特有の感情である。それは「市民を同類の大衆から孤立させ、そこから引き離して、家族や友人たちと共に引きこもらせるため、彼らは自らの流儀で小さな社会を作り、大きな社会を進んで放棄して、なすに任せ」、最終的に「公共の徳の源泉を涸らす」。⁴¹『回想録』での評価に基づけば、七月王政を支えた中産階級とは、まさにこの個人主義の罹患者であった。彼らは経済活動には執心であったが、公共性や大局的見地を喪失していた。要するに、中産階級は経済活動という形で外見上では社会に参画しているかのように振る舞っていたが、実のところ精神の上では「小さな社会」に引きこもり続けていた。この中産階級が七月王政の主体となることで、自ずと政治も個人主義的な性格を強めていくことになる。トクヴィルが七月王政の精神と呼んだもの、それはデモクラシー特有の精神性である個人主義であった。七月王政とは、個人主義に侵された中産階級の支配を特徴とする悪性化したデモクラシーが顕現したものであったということが出来る。

三 デモクラシーの第二の相としての二月革命

パリ一二区で予定されていた改革宴会に政府が介入したことを直接の契機として、一八四八年二月二三日から二四日にかけて二月革命が発生する。ここまでは主として指導者の側に注目してきたが、トクヴィルは民衆についても論じている。『回想録』におけるトクヴィルの民衆観は、時折その境遇に同情を示しながらも概して厳しい。⁽⁴⁴⁾ 革命時の民衆の行動を賞讃する友人に対して吐いた次の言葉が、それを端的に示している。

あなたは自由の勝利と呼んでいるが、これは自由の最終的な敗北なのだ。あなたに言っておきたいことがある。あなたは無邪気に感嘆しているが、この連中は自由に生きる能力もなければ、その資格もないことをまさに明らかにしたのだよ。経験が彼らに何を教えたのか、私に見せてくれないか。経験はどのような新たな徳を彼らに与えたのか。どのような悪徳が取り除かれたのか。私から見れば、彼らは何も変わってはいない。彼らの父親たちと同じように短気で軽率、法を軽蔑し、意志薄弱で、そのくせ危険を前にして無謀なのだ。⁽⁴⁵⁾

トクヴィルは、革命というものが綿密な事前の計画に基づいて行われるものではなく、民衆の感情の発露として発生するものと考えている。⁽⁴⁶⁾ 軽率で無謀な民衆の感情が原動力である以上、革命に摩擦や暴力が付随するのは不可避である。そのため、トクヴィルにおいて、革命と混乱、そして暴力は一体である。

このようにトクヴィルは無思慮な民衆による感情的行動として革命を認識しているのだが、二月革命にはさらに二つの特徴があると彼は考えている。「嫉妬」と「社会主義」である。

私に既に二月革命の哲学と呼んでいたものは、社会主義の理論 (Theories socialistes) であった。それは後に真の熱情をかき立て、嫉妬 (jalouses) を燃え上がらせ、最終的に階級間の闘いを引き起こしたのであった。⁽⁴⁷⁾

トクヴィルが二月革命の特徴のひとつとしている嫉妬だが、彼は既に『アメリカのデモクラシー』の第二巻において、デモクラシー下の人々の精神に対する嫉妬心の影響を指摘していた。彼はいう。「不平等が社会で共有された規範である時、極端な不平等であっても目に付くことはまずない。あらゆることほとんど平準化されている時には、ごく小さな不平等にも感情が害される。そのため、平等が一層拡大していくにつれて、常に平等への欲求は飽くことを知らないものになるのである」⁽⁴⁸⁾ トクヴィルにおいて、デモクラシーとは「境遇の平等」(égalité des conditions)⁽⁴⁹⁾を意味している。この境遇の平等こそ、彼のデモクラシー概念の最大の特徴である。さらに、前記のとおり、トクヴィルの政治思想の特色は政治だけでなく、それを包摂している社会も対象としている点にある。よって、彼のいう平等とは、政治における平等以上に社会全体の平等を意味している。人々の平等化欲求により、一旦平等化への流れが定まると、平等は加速度的に社会に浸透し、社会の規範として位置付けられることになる。そのため、平等すなわちデモクラシーにおいて、不平等を正当化する根拠は何も存在しない。ここでフランスに立ち返ると、観念的には平等が既定の社会規範となっていたにもかかわらず(少なくとも民衆はそうのように考えていた)、実際には民衆は政治的にも経済的にも不平等の最底辺に放置されていたため、そのような現実には彼らの妬みの原因となっていく。しかしながら、七月王政は民衆の嫉妬を解消する手立てを何ら講じることなく、彼らの嫉妬心の膨張を許してしまった。さらに、トクヴィルによると、七月王政の経済偏重政治は、中産階級のみならず、労働者階級の物質的欲求も刺激していた。彼によれば、「政府による刺激の下、物質主義的な享楽への熱い思いはますます大衆を煽り立てた。嫉妬を原因とするデモクラシー的な不快感が、ひそかに彼らに働きかけていた」⁽⁵⁰⁾。要するに、七月王政は、労働者を不平等の最底辺に放置すると同時に、彼らの物質的欲求を喚起することでその嫉妬心をより大きくするという致命的な過ちを犯していたことになる。そして事態はトクヴィルの読みどおりに進んでいった。トクヴィルは、平等社会における不平等の存在が人々にもたらす嫉妬とそれが革命につながる危険性を、『アメリカのデモクラシー』の頃から見抜いていたわけである⁽⁵¹⁾。

続いて、トクヴィルが二月革命のもうひとつの特徴と考えた社会主義は、このような民衆の欲求と嫉妬に理論的な正当性を与えた。一九世紀前半のフランスは、トクヴィルが「奇妙な学説」⁽⁵²⁾と評した社会主義思想が次々と出現した時代

であった。社会主義という言葉はルルー (Pierre Leroux, 1797-1871) によって初めて用いられたといわれているが、トクヴィルが誰のどの思想を指して社会主義と呼んだのか、『回想録』だけでは判然としない。しかしながら、前記の社会政策を構想する際に参考としたのがサン＝シモン (Claude Henri de Rouvroy Saint-Simon, 1760-1825) やフリーエ (Charles Fourier, 1772-1837)・オーウエン (Robert Owen, 1771-1858)・ルイ・ブランらの著作であったこと⁽⁵³⁾、ロドリゲ (Olinde Rodrigues, 1794-1851) やアンファンタン (Barthelemy-Prospere Enfantin, 1796-1864) といったサン＝シモンたちが活動を本格化して社会の注目を集め始めていたのがトクヴィルの青年期に該当する一八二〇年代から三〇年代であったこと、さらに二月革命後に急速に台頭してきたルイ＝ナポレオンがこれらサン＝シモンたちに強い影響を受けていたこと等を総合すると、トクヴィルのいう社会主義はサン＝シモンニスムだと推測される⁽⁵⁴⁾。ただ、サン＝シモニアンの思想は千差万別であるため、一概に定義することは困難だが、過誤を恐れずそれらの共通点を抽出すると次のようにまとめられる。人類の歴史においては「組織的な時代」(epoques organiques)と「危機的な時代」(epoques critiques)が交互に現われてきたが、全体としては協同 (association) への方向性を有しており、最終的に到達する「普遍的協同」(association pacifique universelle) は人類にとって最善の状態である。これは歴史的必然であり、実際の施策もそれを目標とするものでなくてはならない。具体的には、社会的混乱の最大の原因である経済上の競争を消滅させるために、利息や割引利率の廃止といった金融面での拘束的な政策を実施する必要がある⁽⁵⁵⁾。ここからわかるように、サン＝シモンニスムの中には直接的に革命を惹起する要素はない。むしろ、その思想的原型を用意したサン＝シモンもフランス革命の暴力性を批判し、産業を中心とした新たな社会構造の形成による秩序の回復を目標として、無政府性・無秩序性と国家の専制を共に産業社会の脅威であると考えていた⁽⁵⁷⁾。しかしながら、いずれにしてもこの思想が「社会を手に入れる」⁽⁵⁸⁾ことを目指す思想であることに変わりはなく、政治ではなく社会を変化させることを目標とする点で民衆の意図と一致していた。サン＝シモンやサン＝シモニアンたちの真の目的の如何にかかわらず、結果として民衆の情動的で非理性的な感情や行動に理論的な承認を与えてしまうことを、トクヴィルは恐れていた。

しかしながら、トクヴィルの考える社会主義の最大の問題点は、その理想としている社会像自体にあった。サン＝シ

モニスムの核心は組織化 (organisation)、換言すれば有機的全体としての社会に個人と諸活動を全面的に包摂させることにある。⁽⁵⁹⁾そこに生じるのは「恩顧^{クリアネテリスム}」庇護関係による精神的自立の危機」であり、さらに「權威^{パトリステル}」服従関係の永続的固定化の傾向が国民「大被保護者群」に変え、専制を許容する精神的風土を醸成する」ことになる。⁽⁶⁰⁾つまり、トクヴィルから見たサン^{グランド}シモニスムとは、弱者にはパンを、失業者には職を与える貧困の唯一の救い主へと国家を変質させ、「柔和な専制^{パトリステル}」行政的専制」を実体化する制度の思想」であった。⁽⁶¹⁾中央権力が人々の生活を保障するという社会主義の最大の美点こそ、トクヴィルが社会主義を批判する最大の理由であった。実はこの社会主義批判も、「アメリカのデモクラシー」にその源をたどることができる。トクヴィルは、「民主的専制」(despotisme démocratique)という概念を提示している。⁽⁶²⁾それによると、デモクラシーが進展した段階で現われる中央権力は穏健で、人々に物質的享楽を保障してくれるのではあるが、自らが社会における「唯一の存在」「唯一の審判者」であることを望む。人々を「子どものままにとどめておく」ことを求め、最終的に「人々を臆病でよく働く動物の群れのようなもの」へと墮落させる。トクヴィルの中で、アメリカ分析によって導出された民主的専制と、国家主導で社会的調和を図ろうとする社会主義すなわちサン^{グランド}シモニスムの権力像が重なるものとしてイメージされていることは明らかである。サン^{グランド}シモン^{グランド}の死後、アンファンタンらによってサン^{グランド}シモニスムの宗教的性格が強められるのに比例して、トクヴィルの懸念もますます強まっていった。トクヴィルが危険視したのは、生活を保障してくれる民主的専制に対する人々の拒否感の喪失、換言すると物質的欲求の充足と引き換えに人々が隷従に対して鈍感になっていくことであった。サン^{グランド}シモニスムが直接的に人間の内面に働きかける宗教という形を採用することになれば、その危険はますます高まることが予測される。アメリカ分析から導出した民主的専制に対する懸念と、国家主導で社会的調和を図ろうとする社会主義すなわちサン^{グランド}シモニスムに対する懸念は、人間の精神を隷属的なものへと変質させる危険性を有する点において共通していた。

国立作業場廃止に対する抗議をきっかけとして始まった六月暴動は、自らの分析の正しさをトクヴィルに確信させるものであった。彼によると、この暴動は「事実において二月革命を特徴づけた」事件であり、「貪欲な欲望と誤った理論の混合物」であった。⁽⁶⁴⁾つまり、六月暴動とは、嫉妬を原因とする「貪欲な欲望」と人々に隷属を許容させる「誤った理

論」である社会主義が結合した結果として二月革命が発生したことを証明する事件であった。実はこの時まで、トクヴィルには革命の発生を歓迎していた節がある。⁽⁶⁵⁾しかし、この事件以降、トクヴィルは「革命派と社会主義勢力を打倒する効果があるようなあらゆる措置に、何の躊躇もなく賛成票を投じる」ようになる。⁽⁶⁶⁾そして、暴動において戦意を示している者は「殺さなければならぬ」と口にするまでにいたるのである。⁽⁶⁷⁾

トクヴィルは、二月革命は「デモクラシーの大洪水」⁽⁶⁸⁾の中で発生したといっている。この記述と二月革命の哲学は社会主義であるという記述を合わせると、彼がデモクラシーと社会主義との間に強い関連性を見出していたのは明白である。平等と自由の両立、すなわちデモクラシーという平等社会において自由を全うするためには、「修業」⁽⁶⁹⁾と表現されるような艱難辛苦が伴う。しかし、デモクラシーのひとつの顕われとしての社会主義は、物質的欲望を満たすことによつて、人々を専制へと誘導する思想であった。これらのことを踏まえて二月革命を考えてみると、それはデモクラシーの延長線上にある社会主義という専制と隷従の理論を通して、民主的専制が現実のものになりつつあることを予感させる事件であったということができないのではないだろうか。⁽⁷⁰⁾

四 デモクラシーの第三の相としてのルイ＝ナポレオンの登場

一八四八年四月の憲法制定議会で議席を得たトクヴィルはその翌月、憲法起草委員に選出される。トクヴィルは元々、「共和制は平衡を欠いた政体であり、それは立憲君主政と比べると自由をもたらしことが少ない」と考えていた。⁽⁷¹⁾しかし、彼は立憲君主政の長所を理解しながらも、この時点のフランスには共和制が最も合致していると考え、「選挙によつて構成された執行権力」が共和制であるという前提に基づいて憲法起草に当たる。⁽⁷²⁾その際の彼の理念は次のようなものであった。

多数派の人々と同じように、私は次の二つの主要な点を考えていた。第一点目は、君主政的な信条も、また君主に

対する愛着や未練も持たないこと、第二点目は自由と人間の尊厳以外に擁護するべきものなど何もないということである。共和主義の原則が政府に与えることのできた新たな力を使って、改革に躍起になっている者たちに対抗して古くからの社会の法を守る。パリの労働者たちの熱狂と欲望に抗して、フランス人の明白な意思を勝利させる。デモクラシーによって、衆愚政治を打破する。これこそ、私の望みであった。⁽⁷³⁾

それに基づき、「可能ならば共和国を創り上げること、もしくは少なくとも規律正しく穏健で保守的、そして全く立憲的なやり方によって、しばらくの間でも政府を維持すること」⁽⁷⁴⁾がトクヴィルの政治目標となる。

憲法起草委員会でトクヴィルが具体的に主張したことは、地方分権の推進、二院制議会の設置、そして間接選挙による大統領選出であった。

地方分権については、カトリック自由主義の思想家として知られるラムネ (Felicité de Lamennais, 1783-1854) が、トクヴィルに先行していた。ラムネは一八三〇年の時点で既に「皇帝独裁の嘆かわしい恥ずべき残骸である、致命的な中央集権体制の廃止」⁽⁷⁵⁾を主張しており、この憲法起草委員会にも名を連ねていた。トクヴィルは彼の主張に賛同し、「市民が自ら行動する精神と日頃の習慣を持っていないような共和国は、生きていくことのできない怪物のようなものであると、彼は力強く示したのだ」⁽⁷⁶⁾と極めて高くラムネを評価する。しかしながら、「フランスでまず作ることができない唯一のものは、自由な政府である。そして、破壊することのできないうただひとつの制度は、中央集権である」⁽⁷⁷⁾とトクヴィルに言わしめたフランスの政治風土は彼らの意向の実現を妨げ、地方分権の推進は事実上頓挫する。

二院制議会の設置についても、トクヴィルは頑強な抵抗に直面することになる。全体的な雰囲気として、当時のフランスは二院制議会に否定的であった。それは、二院制が特権と教育に基づく階級政治を行った復古王政や七月王政を想起させるものだったからである。⁽⁷⁸⁾言い換えれば、二院制は大革命以来のフランス共和国の理念とされてきた国民主権の統一性に対する脅威と考えられていた。トクヴィルからするとこのような二院制批判は的外れなものであり、彼はアメリカで二院制を採用している州を例に挙げてそれらの州の政治が決して貴族主義的になっていないわけではないと反論す

るが、最終的に第二共和制憲法では一院制が採用されることになる(第二〇条)。

最後に、間接選挙による大統領選出についても、トクヴィルの希望が完全に受け容れられることはなかった。トクヴィルは、執行権が大統領のみに帰せられること、その選出が人々の投票によってなされることを求めた。彼は、一院制を取り入れることで内部での抑制と均衡が困難となった立法部を有効的に抑えるためには、議会を経由することなく、人々の投票によって選出される大統領職の設置が不可欠と考えていた。⁽⁸⁰⁾けれども、彼はそのための選挙は間接投票によって行われるべきだとしている。彼の共和制とは、「自由の名において行われる独裁」⁽⁸¹⁾のことではない。トクヴィルは次のように考える。

市民によって直接に選ばれた大統領の存在は、人々の持つ吸引力や熱狂を極めて恐るべきものにするだろう。そのうえ、選出された者が握ることになる威信や精神的な力は、ますます巨大なものになるだろう。⁽⁸²⁾

トクヴィルは、直接投票という選出制度が大統領に絶対的な権威を与え、さらにそれが個人崇拜的な独裁へとつながる危険性を見抜いていた。このような考えに至ったのは、トクヴィルがデモクラシーにおける多数の絶対性を十二分に認識していたからに他ならない。『アメリカのデモクラシー』第一巻に、次のような記述がある。「多数の支配力が絶対的であるのは、デモクラシーという政体の本質である。というのも、デモクラシーでは多数に抵抗できるものなど存在しないからである」⁽⁸³⁾。彼によると、全能性などというものは、神のみが有する属性である。ところが、多数ということ以外に何の権威も存在しないデモクラシーにおいて、直接選挙で多数の支持を受けて選出された大統領は、神に並ぶ権威とそれを実体化する権能を手になることになる。つまり、直接選挙に基づく大統領制とは、デモクラシーの特徴のひとつである多数の絶対性を一個人に体现させて独裁への可能性を拓く極めて危険な制度であった。そのため、トクヴィルはまず選出段階で間接選挙を採用することによって大統領の権威性を減じ、さらに再選を禁止することでそれを確実なものにしようとした。しかし、ここでもトクヴィルの意見は容れられることはなく、直接選挙において投票者の絶対

多数を獲得した者が大統領に選出されることになる（第四六条⁸⁴）。また、四年の任期を終えた後、四年間経過しなければ再選は認められないことになり（第四五条）、トクヴィルの希望は半ば取り入れられた格好になったが、皮肉なことこの再選制限がルイ・ナポレオンのクーデタの誘因となる。

モーリス・デュヴェルジエによれば、第二共和制憲法には、「それを適用する能力を有する人材とそれを容易に適用するのにふさわしい政治制度」が欠けていた⁸⁵。この憲法は「大革命の伝統に従って一院制と絶対的権力分立に立ち返った」ものであり、対等かつ對抗的な立法部と執行部が設けられていたが、その間で生じる対立を調停する手段が全く準備されていなかった。要するに、第二共和制憲法は、野心的な大統領にクーデタを決意させてしまうような構造的欠陥を内包していたわけである⁸⁶。

一八四八年一月二〇日の大統領選挙において、トクヴィルは六月暴動の際に全権を委任されて実際に暴動を鎮圧した軍人カヴェニヤック（Louis-Eugène Cavaignac, 1802-57）を、その不人気を承知の上で支援する。トクヴィルには、ルイ・ナポレオンが「共和制の最悪の結末⁸⁷」と思われたからであった。しかし、結果は投票数の四分の三という圧倒的多数を獲得したルイ・ナポレオンの勝利であり、カヴェニヤックは次点とはいえ大敗を喫する⁸⁸。

最後に、あらゆることの中で最大の困難、それは大統領。彼についての私の見解。支持者たちが望んでいるよりも劣った人物。敵対者や大統領に就けることで彼を支配して適当な時に厄介払いしようと考えている人々が考えているよりも優れた人物⁸⁹。

ここからもうかがえるように、ルイ・ナポレオンに対するトクヴィルの人物評価は批判的だが冷静である。庶民の間に浸透していたナポレオン伝説のために庶民からの人気は高かったが、鈍重な外見や語り口が影響して、議会指導者たちの多くはルイ・ナポレオンを無能な人物と考えていた。たとえば、ティエールは彼を「ただの馬鹿⁹⁰」と評し、自らの傀儡政権樹立を目論んで、大統領選ではルイ・ナポレオンを支持する。ちなみに、ティエールは数年後のクーデタで真

つ先に逮捕されることになる。これに対して、トクヴィルは基本的にルイ・ナポレオンが凡庸な人物であると考えながらも、野心家で陰謀家のこの大統領に対して警戒を緩めることはなかった。

さて、ルイ・ナポレオンの大統領就任から一八五一年のクーデタまでの約三年間、フランス政治は大統領と議会の対立に終始することになる。ルイ・ナポレオンの政治目標は、彼が収監中に著した『貧困の根絶』(De l'extinction du paupérisme, 1844)に基づく、サン・シモニスム的な国家の構築であった。⁹¹これに対して、議会を支配していた秩序党には社会主義に対する強い拒絶反応があり、議会と大統領の対立は必至であった。立法部と執行部の対立を調停することができないという第二共和制憲法の構造的欠陥が、早くも露呈したというわけである。⁹²

ルイ・ナポレオンの政策に対して、トクヴィルが反対したことはいうまでもない。なぜならば、社会主義的ともいえるルイ・ナポレオンの政策構想は人々の自律性放棄の上に成立するものであり、つまるところそれは巨大な保護者の中央権力による扶育的な政治、すなわちトクヴィルが危険視した民主的専制そのものであったからである。要するに、二月革命の哲学である社会主義も、またルイ・ナポレオンの政治理念も共に人々の隷従を求める点で共通しており、トクヴィルのルイ・ナポレオン批判は社会主義批判と同じ視座から行われたものであった。トクヴィルにとって、ルイ・ナポレオン政権の誕生とは、悪性化したデモクラシーとしての民主的専制の現実化を意味していた。それは、フランスのデモクラシーが行き着いた最悪の結末であった。

おわりに

一八五一年一月二日、大統領ルイ・ナポレオンはクーデタを起こす。直ちに発せられた大統領布告によって、議会は解散され、民衆の不満となっていた一八五〇年の選挙資格制限法は廃止される。⁹³マルクスの表現を借りれば、ルイ・ナポレオンは「全階級の家父長的な恩人の役」を演じ、「フランスで一番親切な人」として振る舞った。⁹⁴その甲斐もあって、一月二日に行われた国民投票では投票率八三パーセント、賛成九二パーセントという圧倒的支持がクーデタ

に与えられ、さらに翌年一月二日の帝政復活投票では二五万票の反対に対して七八三万票の賛成を集めて、ルイ・ナポレオンは皇帝ナポレオン三世（在位一八五二年～七〇年）として即位する。この後、彼はいわゆる「ボナパルティスム」(Bonapartisme)を強力に推進していくことになる。⁹⁵⁾

クーデタに際して、トクヴィルは同僚議員たちと共に議会のあつたブルボン宮殿にこもるが、最終的に捕縛されてヴァンセンヌに移送される。数日後には解放されるが、これ以後トクヴィルは政界を引退し、専ら『回想録』と『アンシヤン・レジームと大革命』(*L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856)の執筆に時間を費やすことになる。トクヴィルが死去したのは一八五九年四月一六日であつた。

七月王政の崩壊、二月革命と六月暴動、ルイ・ナポレオン大統領の誕生。トクヴィルによれば、一八四八年前後に発生したこれら一連の出来事は、政治体制の転換といった範疇に収まるものではなく、デモクラシーという巨大な社会変化が具体的現象として顕現したものであつた。

まず、七月王政とは、デモクラシーがもたらすデモクラシー特有の感情である個人主義によつて支配された体制であつたといふことができる。個人主義は人々を精神の上で私的領域に引きこもらせ、公共性に関する意識を奪い取る。そのような個人主義に侵されていた当時のフランスの中産階級が主体となつたことによつて、七月王政も個人主義的性格を帯びるようになり、その結果として政治から社会へと関心を移していた民衆の変化を見落とすという失敗を犯す。

次いで、二月革命は、本来平等であるべきデモクラシー社会において現前的事実として立ちだかつている不平等に対する民衆の嫉妬が引き起こした事件であつた。そして、サン・シモニスムに代表される社会主義が、このような民衆の嫉妬心を理論的に正当化した。この頃の社会主義は革命を要件としていたわけではないが、社会の改変を目指す点で民衆と共通していたため、激情に駆られた民衆の感情的な行動と容易に結びつく危険性があつた。しかしながら、社会主義のより深刻な問題は、人々の間に隷属的な精神性を蔓延させる点にあつた。トクヴィルから見ると、社会主義が目標とする、国家介入による社会的調和とは、彼がアメリカ分析から導出した民主的専制そのものであつた。つまり、デモクラシーが人々の心に生じさせた嫉妬という第一の要素、隷属を許容させる精神性を醸成する社会主義という第二の

要素、これらが混合した結果として発生した事件が二月革命であった。二月革命とはすなわち、デモクラシーの延長線上にある社会主義という専制と隷従の理論によって、民主的専制が今まさに実現されつつあることを予感させた事件であったといふことができる。

そして、ルイ・ナポレオン大統領の誕生である。トクヴィルの分析に則していえば、ルイ・ナポレオンが投票総数の四分の三という全国的な支持を集めて大統領に選出された最大の要因は、人々の中に専制を許容する内面性が醸成されていたことにある。要するに、ルイ・ナポレオン政権の誕生は、フランスにおける民主的専制の現実化を意味していた。

個人主義を特質とする七月王政、民主的専制の到来を予感させた二月革命、そして民主的専制の現実化を意味するルイ・ナポレオンの登場という一九世紀のフランスが辿ったこの道程は、トクヴィルがかつて『アメリカのデモクラシー』で描いたデモクラシー悪性化の過程を地で行くものであった。

しかし、トクヴィルがアメリカではそれなりに機能していたと評価していたデモクラシーは、なぜフランスではかくも悪性化してしまったのであろうか。アメリカでもフランスでも、デモクラシーが歪んだ形で進展していく危険性があることに変わりはない。ただ、アメリカにはそれを防ぐ二つの条件が存在していた。その第一は地方自治や陪審、アソシエーション等の制度的条件であり、第二は宗教をはじめとする習俗 (mores) という内面的条件であった。アメリカではこれらがデモクラシーの異常な進展を抑制していたが、このような安全弁が存在しなかったフランスはデモクラシーの野放図な進行を許してしまった。その点で、フランスは「アメリカ以上のデモクラシー国家であった」といふことができるかもしれない。

冒頭で紹介したように、ウォーリンは、トクヴィルが二月革命とりわけ六月暴動の後に「右旋回」したと考えている。しかし、そのような理解は、はたして適切であろうか。

私は、自由が甦り、再び繁栄と偉大さを取り戻したように見えた、そのような素晴らしい時代に若き日々を過ごし

た。私は、節度があり規律正しく、信仰と習俗と法によって支えられた自由という理念を抱くようになった。私はこの自由の魅力にすっかり心を奪われてしまった。自由は、全生涯を通じた情熱となった。⁹⁷

ここで吐露しているように、トクヴィルが一貫して抱き続けた政治理念とは、自由の追求に他ならない。田中治男はトクヴィルの思想的・政治的営為を「自由の保守」と表現し、彼がデモクラシーのもたらす様々な摩擦を克服するためには貴族の存在といった保守的要素を機能として思想体系内に組み込もうとしていたことを指摘している。⁹⁸ トクヴィルの行動や言動が、既得権者の反動的対応といったものではなく、悪性化したデモクラシーの急激な進展に対応するためのやむをえないものであったことは念頭に置く必要がある。トクヴィルは、デモクラシーのはかり知れない可能性を見抜いていた。デモクラシーは、「最も有能な政府でも創り出せないものを創り出し、社会全体を活発化させ、あり余るほどの力とエネルギーを浸透させる」⁹⁹。しかし、同時に彼は、それが招き寄せる深刻な問題点も認識していた。デモクラシーは人々の間に個人主義を行き渡らせ、彼らから公共性を奪い取る。デモクラシーのもたらす平等化が強力で不可避である以上、然るべき是正条件を設定しない限り、その危険性の増大は必至である。一方、自由とは、トクヴィルにとって「聖なるもの」であり、「徳」と呼ぶべきものであった。¹⁰⁰「神によって受け容れる準備がなされた高貴な心」¹⁰¹が備わっていないければ、それを自らのものにするなど、到底かなわない。つまり、トクヴィルにおいて、自由とは最高の規範であった。であるからこそ、それは「全生涯を通じた情熱」たりえた。しかし、自由は極めて繊細で、容易に毀損されうる。そのため、デモクラシーと自由が両立するためには、自由と比較してデモクラシーが抑制的であるよう求められることになる。ところが、一九世紀のフランスに現われたデモクラシーは、その異常な進展を抑えるための条件が何ら存在しない中で野放図に成長してしまった悪性化したデモクラシーであった。一見すると保守的なトクヴィルの対応であるが、それはデモクラシーを否定するためではなく、自由と両立可能で、かつ自由の新たな可能性を切り拓きうるデモクラシーを実現するためのものであった。丸山眞男の言葉を借りれば、トクヴィルの意図は、「ラディカル（根底的）な精神的貴族主義がラディカルな民主主義と結びつくこと」¹⁰²にあった。そして、トクヴィルのこのような考え

は、アメリカ分析から導き出されたデモクラシーの実態と問題点の正確な認識を基礎とするものである。つまり、トクヴィルはデモクラシーと自由との対立の超克について生涯模索し続けたのであり、『アメリカのデモクラシー』の政治理論とトクヴィルの政治理論は決して異なるものではない。デモクラシーの悪しき進展という現実と、それまでトクヴィルが積み重ねてきた思想的営為との架橋。それこそ、二月革命がトクヴィルに与えた試練であった。

【凡例】

一・本稿におけるトクヴィルの著作の引用は、『*Oeuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, t.1, 2, 3, Paris: Gallimard, 1991-2*』の拙訳である。

二・トクヴィルの著作のうち、『アメリカのデモクラシー』第一巻・第二巻 (*De la Démocratie en Amérique I/II, 1835/40*)、『ジャン・レジームと大革命』 (*L'Ancien Régime et la Révolution, 1856*)、『回想録』 (*Souvenirs, 1893*) にこゝでは、それぞれ DAUDART AR. S. に略記する。

三・前記ブレイヤード版の頁と並んで、次の邦訳の頁も併記する。松本礼二訳『アメリカのデモクラシー』第一巻(上・下)および第二巻(上・下)、岩波文庫、二〇〇五—二〇〇八年。喜安朗訳『フランス二月革命の日々 トクヴィル回想録』岩波文庫、一九八八年。

(一) 二月革命後の臨時政府のメンバーとなつたラルティエヌ(一八四九年)、ヤルイ・ブラン(一八七一年)、フランツ・リストの愛人であったダニエル・ステルンことマリー・ダグー(一八八七—一九九年)はいずれも『一八四八年革命史』(*Histoire de la Révolution de 1848*) という記録を残し、七月王政崩壊時の内閣首班であったバロは『遺された回顧録』(*Mémoires posthumes, 1875-76*) を著している。また、マルクスには、『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』(*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, 1852*) がある。さらに、『一八三〇年代記』と称するスタンダールの『赤と黒』(*Le Rouge et le Noir, 1830*)、ルイ・フィリップと七月王政について一章を割いて論じているユゴーの『レ・ミゼラブル』(*Les Misérables, 1862*) 等の文学作品もこの時代を知る際の重要な資料である。

(2) S. I: 1, p. 728 (邦訳一六頁)。

- (3) André Jardin, *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*, Paris: Hachette Littéraires, 1984, p.429 (大津真作訳『トクヴィル伝』晶文社、一九九四年、四九九頁)。
- (4) Sheldon S. Wolin, *Tocqueville Between Two Worlds, The Making of a Political and Theoretical Life*, Princeton: Princeton University Press, 2001, p.4.
- (5) Wolin, p.433.
- (6) 本稿における歴史的事実の整理には福井憲彦編『新版世界各国史二一 フランス史』山川出版社、二〇〇一年。服部春彦・谷川稔編著『フランス近代史 プルボン王朝から第五共和政へ』シネルヴァ書房、一九九三年。John Plamenatz, *The Revolutionary Movement in France, 1815-1871*, London: Longmans, 1952 (高村忠成訳『フランスの革命運動 一八一五—一八七一』北樹出版、二〇〇四年)・Madeleine Ambrière, *Dictionnaire du XIXe siècle européen*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997. および Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789-1848*, New York: Random House, 1996を適宜参照した。
- (7) 政治家トクヴィルを考える際に忘れてならないのは、ドクトリネール (Doctrinaires) 存在である。ドクトリネールの特徴は、第一に中道左派、第二に穏健な政治体制への支持、第三に正統王朝派に対して「憲章」を擁護すること、そして第四にスタール夫人が主張していたような、能力と出自を重視するイギリス的立憲政治にある (George Armstrong Kelly, *The Human Comedy, Constant, Tocqueville, and French Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.17-18)。トクヴィルは、ドクトリネールの代表人物であるロワイエールコラールの薫陶を受けた。
- (8) 改革宴会運動は選挙法改正を目指して始まった反政府運動であり、政治集会が違法化されていたことから会費を徴収する宴会の形式を採用していた。当初は正統王朝派やオルレアン左派も加わっていたが、次第に共和派や選挙権を持たない民衆、社会主義者等が多くなり、過激さも増していった。
- (9) リュクサンブル委員会は、ブランを委員長とする労働者問題に関する諮問機関である。国立作業場は公共事業を通して失業者に職を提供する制度であり、仕事が見つかれば二フラン、なくても一・五フランの日当が支給された。そのため、成立間もない臨時政府にとって、国立作業場は大きな財政的負担となっていた。
- (10) これは直接税一フランあたり、さらに四五サンチームの付加税を課するものであった。そのため、地方農民は都市の労働者のために自分たちが犠牲になっているという感情を抱くようになり、農民が保守派を支持するようになる大きな要因となった。
- (11) ちなみに、トクヴィルはこの選挙結果について、別の原因も挙げている。それはパリに対する地方の人々の複雑な感情である。

「フランスでは、地方の人々はパリとパリに所在する中央権力に支持を与えている。それはアリストクラシーを支持するイギリス人と類似した感情である。彼らは時にいらだちながらそれに不平を漏らし、しばしば嫉妬を抱きながら、それを眺める。しかし、自分たちの個別的利益にその力を役立たせようと常に望んでいるため、実のところはこれを愛しているのだ」(S. 3: 4, p. 79) (邦訳一五三—一五四頁)」。地方の人々は自分たちがパリに存在する中央権力を支持しているにもかかわらず、急進派支配の臨時政府がパリの労働者のみを優遇していると考えて(これは誤解なのだが)、急進派に反対することになったと、トクヴィルは考えた。

(12) Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris: Gallimard, 1985, p. 342.

(13) トクヴィルは、取り巻きの追従に取り囲まれていたためにルイ・ナポレオンは下層階級に対する同情心を抱くようになったといっている (S. 3: 2, p. 301 (邦訳三四八頁))。しかしながら、ルイ・ナポレオンは収監中にスマイスやセー、ブランやプルドン、そしてサン・シモンおよびサン・シモニアンの著作を通して政治介入による労働者の境遇改善を考えるようになったのであり、また政権獲得後にはこの時の研究成果である『貧困の根絶』に則した社会政策を推進している。そのため、ルイ・ナポレオンの社会政策への傾注は取り巻きの追従が原因であるとするトクヴィルの意見は、いささか公平さを欠いているように思われる。

(14) 西川長夫によると、第二帝政の悪評は、ユゴーらの文学者やジャーナリストをはじめとする第三共和制のイデオログによる批判が大きく影響している。「パリ・コミュニティを圧殺することによって成立した第三共和政にはデモクラシーにおける自己の正統性を声を大にして主張すべき弱みがあった」(西川長夫『フランスの近代とボナパルティズム』岩波書店、一九八四年、八五頁)ため、これらのイデオログたちには第二帝政を執拗に批判する必要があった。

(15) 二月革命前後の政治変動は、極めて短期間にもかかわらず、あまりに流動的かつ輻輳している。マルクスはこの間の状況を「ブルジョワ共和派の没落の歴史」と評し、ブルジョワ共和派とプロレタリアートの全面闘争、ブルジョワ共和派支配、ルイ・ナポレオンと秩序党の共闘およびブルジョワ共和派の消滅という三段階に整理している [Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852 (「ルイ・ボナパルトのブリュメール一日」)／経済学批判要綱「序説」(資本的生産に先行する諸形態)／経済学批判「序言」／資本論第一巻初版第一章] 筑摩書房、二〇〇五年、二七—二八頁)。

(16) S. 1: 1, p. 727 (邦訳一五頁)。

(17) 服部・谷川、前掲書、一三三—一三三頁。

(18) S. 2: 1, p. 777 (邦訳一〇頁)。

(19) 服部・谷川、前掲書、一四三頁。

(20) S, I: 1, p.729 (邦訳一八頁)。引用中の括弧は本稿著者による注。

(21) S, I: 4, p.758 (邦訳七四頁)。

(22) Victor Hugo, *Les Misérables*, 1862 (豊島与志雄訳『レ・ミゼラブル』第三巻、岩波文庫、一九八七年、一八九頁)。ルイ・フィリップと七月王政との親近性を認めていた点でユゴーとトクヴィルは共通している。ただし、ルイ・フィリップに対するユゴーの評価が比較的肯定的であるのに対して、トクヴィルのそれは厳しいものとなっている。

(23) S, I: 1, p.730 (邦訳二二頁)。

(24) 安藤隆穂『フランス自由主義の成立 公共圏の思想史』名古屋大学出版会、二〇〇七年、二九七頁。安藤は、意見の公開と表現の自由を特徴とする公共圏構築を目指していたコンスタンの思想をフランス自由主義の到達点として評価する。自由主義は体制化することでそのような性格を失っていったため、安藤は体制としての自由主義を主導したギゾーに対して厳しい。本稿著者は、フランス自由主義の第一の特質はモンテスキューのいうような「不協和の調和」(harmonie de dissonance)に代表される多元性の重視にあると考えているが「川出良枝『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、一八四―一八九頁)、自由主義の中に公共性の追求という傾向が存在することも否定できない。トクヴィルが自由の規範性を重視していることを考えると、安藤の見解は自由主義の系譜の中でトクヴィルを考える上で重要な指摘であると思われる。

(25) 安藤、前掲書、三〇七頁。

(26) 丸山真男『「文明論之概略」を読む』(下)、岩波新書、一九八六年、六三頁。

(27) 田中治男『フランス自由主義の生成と展開 十九世紀フランス政治思想研究』東京大学出版会、一九七〇年、一〇〇頁。

(28) Pierre Rosanvallon, Guizot, François Furet/Mona Ozouf ed., *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris: Flammarion, 1988, p.972 (水嶋一憲訳「ギゾー」、『フランス革命事典 七 歴史家』みすず書房、二〇〇〇年、二二頁)。

(29) トクヴィルはこの時代のフランスの中産階級の資質を問題としたのであり、中産階級という存在自体を否定しているわけではない。むしろ彼は中産階級の有する可能性を評価していた。それを考える際に重要になるのが、「正しく理解された自己利益」(intérêt bien entendu)という概念と思われる〔宇野重規『デモクラシーを生きたる トクヴィルにおける政治の再発見』創文社、一九九八年、一二五―一二九頁。および、同『トクヴィル 平等と不平等の理論家』講談社、二〇〇七年、一〇〇頁)。

(30) S, I: 1, p.736 (邦訳三一頁)。引用中の括弧は本稿著者による注。

(31) S, I: 1, p.735 (邦訳三〇頁)。

- (32) ドーミエの詳細については、喜安朗編『ドーミエ諷刺画の世界』岩波文庫、二〇〇二年に詳しい。
- (33) 喜安朗『パリの聖月曜日 一九世紀都市騒乱の舞台裏』岩波現代文庫、二〇〇八年、現代文庫版への序文xix。
- (34) S. I. 1, p.734 (邦訳二八頁)。
- (35) S. I. 2, p.739 (邦訳三八頁)。
- (36) S. I. 2, p.740 (邦訳四〇頁)。
- (37) 『回想録』の中で七月王政やその指導者を再三批判しているトクヴィルだが、その中心人物であるギゾーにはほとんど批判らしい批判をしていない。トクヴィルとギゾーの因縁は深く、判事時代のトクヴィルはパリ大学で行われていたギゾーの講義を熱心に聴講し、その歴史観に強い影響を受けていた (Jardin, pp.81-82 (邦訳九七―九八頁))。また、ギゾーもトクヴィルを高く評価し、政治的連携を望んでいた (Hugh Brogan, *Alcides de Tocqueville, A Life*, New Haven: Yale University Press, 2006, p.388)。なお、トクヴィルが受講していたギゾーの講義だが、従来は一八二八年の「ヨーロッパ文明史」の講義であるといわれていたが、ヒュー・ブローガンは翌一八二九年の「フランス文明史」の講義であるとしている (Brogan, p.92)。
- (38) 国民兵は極めて狭い範囲の住民を基礎単位として中隊を構成した自警団的組織であり、商店主や手工業者以上の階層が参加していた。銃と制服は自弁で、また近隣地域の治安維持を任務としていたため、国民兵の制服はステータス・シンボルであると共に抑圧の象徴にもなっていた (喜安朗『夢と反乱のフォブール 一八四八年パリの民衆運動』山川出版社、一九九四年、九頁)。
- (39) ギゾーは七月革命の際に民衆の無軌道な行動を目にして以来、一貫して抑圧を統治の重要な手段と考えるようになっていた (後平隆『ギゾーの文明論 (三)』、『慶應義塾大学日吉紀要 フランス語フランス文学』第四四号、二〇〇七年、七〇頁)。トクヴィル同様、ギゾーも社会に強い関心を示していたが、二月革命においては意固地な対応が先行し、現実の社会を的確に把握することに失敗したようである。
- (40) Jardin, pp.382-383 (邦訳四四五頁)。
- (41) DAI, 4: 5, pp.825-826 (邦訳第二卷 (下) 二四〇―二四一頁)。
- (42) S. I. 1, p.738 (邦訳三五頁)。
- (43) DAI, 2: 2, p.612 (邦訳第二卷 (上) 一七五―一七八頁)。
- (44) トクヴィルの母方の曾祖父マルゼルブは絶対王政末期に出版統制局長という職にありながらも、百科全書派やルソーを支援したことで知られている (木崎喜代治『マルゼルブ フランス一八世紀の一貴族の肖像』岩波書店、一九八六年を参照のこと)。マ

ルゼルブは絶対王政に批判的であったにもかかわらず、ルイ一六世の裁判の弁護人を務めたことから処刑され、トクヴィルの両親もその影響で投獄される。彼らはテルミドールのクーデタで釈放されるが、父は頭髮が全て白髪になり、母は精神を病むことになった〔Jardin, pp.13-14 (邦訳一九一〇頁)〕。トクヴィルが革命の暴力性や暴徒に極めて敵しかったのは、このような家族の記憶も関係していると思われる。

(45) S. 2: 1, p.781 (邦訳一八頁)。

(46) S. 1: 3, pp.752-753 (邦訳六三頁)。

(47) S. 2: 2, p.787 (邦訳一三〇頁)。

(48) DAI, 2: 13, p.651 (邦訳第二卷(上)二三七―三三八頁)。

(49) DAI, Introduction, p.3 (邦訳第一卷(上)九頁)。

(50) S. 2: 1, p.777 (邦訳一〇頁)。

(51) 宇野、『トクヴィル』、六六―七六頁。宇野は、トクヴィルの政治理論を「経済的不平等の問題をすべて心理的な嫉妬や憎悪のメカニズムに還元してしまう」ことを否定し、さらにトクヴィルが真に問題と考えたのは「平等社会において、不平等を正当化する論理はもはや存在しなくなる」という点であり、それこそ「理論家としてのトクヴィルの真骨頂」であると評価している。基本的に、宇野の見解は適切と思われる。ただ、『回想録』からうかがえることは、トクヴィルが実際に労働者の嫉妬を強く感じていたこと、そしてトクヴィルが彼らに敵愾心を抱いていたということである。思索の人としての限りは冷静な「理論家」であったトクヴィルだが、実際に革命に直面して、体制側の「政治家」としての側面が顕れてきたとしても決して不思議ではない。

(52) S. 2: 2, p.787 (邦訳一三〇頁)。

(53) Jardin, p.383 (邦訳四四六頁)。

(54) トクヴィルが実際に意識していた社会主義者は、時代と場を共有したルイ・ブランと思われる。ブランには国家の専制に対する批判や地方自治の重視等、トクヴィルとの思想的共通点も多い〔関嘉彦『民主社会主義への二〇〇年 フランス革命からポスト冷戦まで』一藝社、二〇〇七年、一二七―二二八頁〕。

(55) 藤原孝「サンシシモニズムの形成」、『政経研究』第三九卷第三号、二〇〇二年、八七―九〇頁。

(56) 藤原孝「フランス市民社会の成立とサンシシモンの革命観」、『政経研究』第二八卷第一号、一九九一年、一五七―一六一頁。

(57) 藤原孝「サンシシモンの後期国家論序説」、『政経研究』第三七卷第三号、二〇〇〇年、六一頁。

- (58) S. 2: 2, p. 787 (邦訳一三二頁)。
- (59) 阪上孝『フランス社会主義 管理か自立か』新評論、一九八一年、二九頁。
- (60) 小山勉「トクヴィルとサン・シモン派 『産業国家観』をめぐって」、『思想』No. 733 一九八五年、一一三頁。
- (61) 小山、「トクヴィルとサン・シモン派」、一一六頁。
- (62) DAI, 4: 6, p. 837 (邦訳第二卷(下)二五六―二五八頁)。
- (63) 代表的なサン・シモニアンであるバザールは、到達点としての普遍的協同とは、本質的には全ての国家とキリスト教に基づく教会との統一であることを見る [Lorenz Stein, *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs, Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Leipzig: Otto Wigand, 1842 (石川三義・石塚正英・柴田隆行訳『平等原理と社会主義 今日フランスにおける社会主義と共産主義』法政大学出版局、一九九〇年、二三〇頁)。
- (64) S. 2: 9, p. 842 (邦訳一三六―一三七頁)。
- (65) S. 2: 3, pp. 793-794 (邦訳一四三頁)。トクヴィルは、彼にとって決して居心地の良い時代ではなかった七月王政を打倒した革命の中に、悲しみや恐怖と共にある種の喜びを見出していた。ラリー・シードントップは、トクヴィルには虚弱で抑鬱的でありながら、冒険的な状況を喜び興奮するところがある指摘している [Larry Siedentop, *Tocqueville*, Oxford: Oxford University Press, 1994 (野田裕久訳『トクヴィル』晃洋書房、二〇〇七年、一三―一六頁)]。
- (66) S. Appendix II, p. 961 (邦訳四六〇頁)。
- (67) S. 2: 10, pp. 866-867 (邦訳二八三頁)。『回想録』の中で、彼は破壊の只中にいるとわずかな時間で考え方が過激になってしまいうちに驚きを示し、この発言を反省している。
- (68) S. 2: 3, p. 789 (邦訳一三五頁)。
- (69) DAI, 2: 6, p. 275 (邦訳第一卷(下)一一七頁)。
- (70) 全体的なトクヴィルの二月革命評価はともかく、労働者の行動に対する彼の見解には疑問を感じざるをえない点がある。まず、労働者の経済的要求は彼らの過酷な経済状況の改善を訴える至極当然な要求であり、その原因を物質的欲求と嫉妬のみに求めることは彼らの境遇を無視していること甚だしい。また、トクヴィルは、労働者の行動の中に自律的行動への志向が存在していたことを見落としている。労働者の間には、かつての閉鎖的なコルポラシオン (corporation) を開放的かつ多元的で、自律的なアソシアシオンへと発展させていこうという動きがあった [喜安、『パリの聖月曜日』、二八七―二九四頁]。いわば、これはトクヴィルの

いう「個人的な意思によってのみ設立され、発展させられる」アンソシアシオンを指す動きであった〔DAI 2: 4, pp. 212-213 (邦訳第一巻(下)三八頁)〕。しかし、彼はこれら労働者の動向と暴徒による騒乱を区別することなく、その鎮圧に加担して、フランスにおけるアンソシアシオン形成の萌芽を摘み取ってしまったといえる。これについては、ウォーリンもトクヴィルが参加型民主主義と革命の動乱を混同している」と批判している〔Wolfr, p. 432〕。

(71) S, 3: 2, pp. 897-898 (邦訳三四〇―三四一頁)。

(72) S, 3: 2, pp. 897-898 (邦訳三四一頁)。

(73) S, 2: 5, pp. 816-817 (邦訳一八六一―一八七頁)。

(74) S, 3: 1, pp. 890-891 (邦訳三三八頁)。

(75) 小山勉『トクヴィル 民主主義の三つの学校』ちくま学芸文庫、二〇〇六年、一五八頁。

(76) S, 2: 11, p. 872 (邦訳一九三頁)。

(77) S, 2: 11, p. 873 (邦訳一九四頁)。

(78) Shalon B. Watkins, *Alexis de Tocqueville and the Second Republic, 1848-1852, A Study in Political Practice and Principles*, Lanham: University Press of America, 2003, p. 87.

(79) Jardin, p. 398 (邦訳四六三―四六四頁)。

(80) Jardin, p. 399 (邦訳四六四頁)。

(81) S, 2: 4, p. 801 (邦訳一五六頁)。

(82) S, 2: 11, p. 881 (邦訳三〇八頁)。

(83) DAI 2: 7, pp. 282 (邦訳第一巻(下) 一三九頁)。

(84) この候補者も有効投票の過半数に届かず、かつ二〇〇万票を獲得できなかった場合は、上位五名の再選挙において絶対多数を得た者が大統領に選出されることになった(第四七条)。なお、第二共和制憲法については、中村義孝編訳『フランス憲法史集成』法律文化社、二〇〇三年を適宜参照した。

(85) Maurice Duverger, *Les constitutions de la France, 13^e éd.*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993 (時本義昭訳『フランス憲法史』みすず書房、一九九五年、九六一―九八頁)。

(86) 第二共和制憲法起草の際、議論になったテーマのひとつが勤労権の取り扱いである。労働者に対する国家扶助が努力目標に止

まっていた憲法案に対して、社会主義者マテュー・ド・ラ・ロームはそれを国家義務として明記することを求めた。トクヴィルは、一八四八年九月二日の議会演説において、勤労権の容認が物質的享楽への信仰、私的所有の廃止、個人の自由の廃止を特質とする社会主義につながるものであり、フランス革命の価値を否定するものであると批判して、これを退けている〔Jardin, pp.397-398 (邦訳四六二―四六三頁) および Watkins, pp.571-582〕。

(87) S. Appendice II, p.962 (邦訳四六一頁)。

(88) 大統領選挙の結果は次のとおり (Watkins, p.259)。投票総数七、三二七、三四五票。ルイ・ナポレオン五、五三四、二二六票 (七四・二パーセント)、カヴェニャック一、四四八、一〇七票 (一九・八パーセント)、ルドリュエールラン三七〇、一一九票 (五・一パーセント)、ラスバイユ三六、九二〇票 (〇・五パーセント)、ラマルティエヌ一七、九四〇票 (〇・二四パーセント)、シャンガルニエ四、七九〇票 (〇・〇六パーセント)。

(89) S. Appendice II, p.967 (邦訳四七一―四七二頁)。

(90) 鹿島茂『怪帝ナポレオン三世 第二帝政全史』、講談社、二〇〇四年、六一頁。

(91) ルイ・ナポレオンが本当にサン・シモンニアンであったのかについては、様々な見解が存在する。野村啓介は「皇帝民主制という制度を重視するルイ・ナポレオンと、「産業者」社会の建設をめざすサン・シモン主義者とのあいだには、同一の用語を用いるにもかかわらず、回避しがたい思想上の差異が厳然として存在している」として、ルイ・ナポレオンを「馬上のサン・シモン」とみなすことを否定している〔野村啓介『フランス第二帝制の構造』九州大学出版会、二〇〇二年、一七九―一八二頁〕。

(92) 議会と大統領の対立を穏便に解消するため、トクヴィルは大統領再選を認めるようになり、ルイ・ナポレオンにその旨を具申している〔S. Appendice II, pp.969-971 (邦訳四七四―四七八頁)〕。一八五一年七月には大統領再選を禁じた憲法第四五条の改正が提案されたが、議員の三分の一という成立要件を満たすことなく廃案となった。

(93) René Rémond, *La vie politique en France, 1848-1879*, Paris: Editions Pocket, 2005, p.157。一八五〇年五月三日に成立した選挙資格制限法では、選挙権の要件とされた定任期間制限が従来の六ヶ月から三年へと延長されていた。これは住居の移動が激しかったバリの労働者の政治参加を制限する目的で改められたものであり、実際彼らの四割が選挙権を失うことになった。

(94) マルクス、前掲書、一三五頁。

(95) ボナパルティスムについては様々な議論があり、本稿においてそれらを十分に考察することは難しい。西川長夫によると、ボナパルティスムの特質は、第一に人民主権の発現形態である人民投票と普通選挙によって裏付けられた「民主的・人民的」独裁体

制である。第二に、立法権に対する執行権の優越がルイ・ナポレオンの独裁的個人統治に結び付けられている。第三に、農業政策および社会・労働政策を伴ったサン・シモニスム的な産業主義に基づく、国家権力の指導と介入による産業と経済の急成長が認められる。そして、熱烈的なナショナリズムの存在が第四の特徴として挙げられるが、それには近代的な国民経済創出に関わる「経済的なナショナリズム」、国際関係における人民主権として民族自決を主張する小国の「独立的ナショナリズム」、大国の支配的な「膨張的ナショナリズム」という三つの側面がある〔西川、前掲書、一八〇―一八二頁〕。なお、西川は、定説となっているマルクス主義的定義である均衡論と例外国家論を否定している〔西川、前掲書、九―一三頁〕。

(96) 杉本竜也「アレクシス・ド・トクヴィルにおける自由と『アリストクラシー』概念の意義 自由主義と共和主義の統合のために」、『法学研究年報』第三七号、二〇〇七年、三九八―四〇四頁。

(97) S. 2: 1, p. 779 (邦訳一―四頁)。

(98) 田中、前掲書、一二八頁。

(99) DAI, 2: 6, pp. 280-281 (邦訳一三六頁)。

(10) Tocqueville, "Voyage en Angleterre et en Irlande de 1835, Dublin, 7 juillet 1835", *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, t. 1, Paris: Gallimard, 1992, p. 514.

(101) AR, 3: 3, p. 195 (邦訳三五―三五二頁)。

(102) 丸山真男『日本の思想』岩波新書、一九六一年、一七九頁。

吉野作造における「国体」と「神社問題」

田澤晴子

はじめに

本稿では、「国体」と「神社問題」に関する論説を中心として、これまで十分に明らかにされてこなかった吉野作造における宗教と国家との関係について、その思想形成から展開過程のなかで明らかにする。

吉野の国家観および政治学の構想については、日本政治思想史研究のなかでその全容が明らかにされてきた。飯田泰三は、明治後期には「ナショナル・デモクラット」であった吉野が第一次世界大戦後は多元的社會観を表明し、アナキズムの理想から国家を強制組織として相対化しながらも政治の役割を重視するという政治学を構想していたことを明らかにした。そしてその政治学構想にはファシズム期に「人格主義」や「文化主義」が陥った非政治的なモラリズムやユートピアニズムとは異なる可能性があったことを指摘している。また大戦後明らかにされた吉野の社會観には、「理想主義的」な「人格」観念に裏づけられた「相愛互助」の人格結合体としての「共同社會」と、「現実主義的」人間観にもとづく「多元的」な利害と意見の存在を前提として存立する「社會」という二つの要素を見出している。⁽¹⁾ また吉野が発見した「社會」は、自由な個人が私的利益を追求する市民社會型の利益社會ではなく、天皇を中心とする道德的な共同體としての民族の概念に依拠していることを清水靖久が指摘している。⁽²⁾ さらに松本三之介は、吉野いうところの國家と

切り離された「全体社会」の内容には、「民族の団体生活」と「道義的精神」が活きて働く「靈的活物」との二つの要素があることを指摘している。⁽³⁾

三者の研究に共通しているのは、吉野が発見したのは「理想主義」にもとづき道義的な精神が働く「相愛互助」の共同体としての社会だったことである。それは権力的な国家観と対立するという側面をもち、国際社会における普遍的国際正義の主張により「健全な他者感覚」で中国や朝鮮半島における反日運動への共感と同情を生んだと評価されている。⁽⁴⁾しかしその一方で吉野の「道徳主義的政治学」と社会観は、市民社会型の利益社会を構想しえなかつたとも批判されている。

この問題は吉野の「民本主義」あるいは「デモクラシー」の評価と密接に関わっている。米原謙は「民本主義」論において「一般民衆のため」という政治目的が「皇室のため」という要求と対立した場合、吉野が「国民の道徳的判断に一任する」としたことを「国体論の制約による曖昧さ」だと批判する。⁽⁵⁾そして松本は、吉野のデモクラシー論は天皇に政治的責任を及ぼさず、個人の自由や人権の保障の原則を歴史主義的に理解する「輔翼」型のデモクラシーであると⁽⁶⁾した。吉野の「民本主義」は国体や天皇制と妥協的で、対決しえなかつたとされているのである。

しかし近代日本における天皇制国家が「権力と道徳とを一体化した神聖な実体的秩序を具現するもの」として観念されてきた⁽⁷⁾という点を踏まえれば、吉野の「国体」観ひいては天皇制観を明らかにするためには、吉野のキリスト教を含めた宗教全般に関する論説を検討し、吉野のいう「道徳」がどのような内容を持っていたのか、それが「国体」と「神学問題」についてどのような機能を果たしていたのかを明らかにすることが必要である。

このような観点から吉野のキリスト教精神を対象とした研究は二つ挙げられる。近藤勝彦は、海老名弾正の神学を引き継いだ吉野の神学理解には贖罪やキリスト論、「神の国」概念が欠如していることを指摘した上で、吉野の「キリスト教の真髄」はヒューマニズム一般に流れる傾向をもち、キリスト教的デモクラシーの歴史観をもつておらず、市民社会論とは隔たりある「上下デモクラシー」であったとしている。⁽⁸⁾正統派のキリスト教神学の立場からは、吉野のキリスト教思想における欠落部分が指摘されデモクラシーの内容も「市民社会」とは関連しないのだとされている。

これに対し宮田光雄は、近代日本の天皇制国家において聖書のローマ書第十三章における「權威」と「服従」の問題がキリスト教徒によって宿命的なテーマであったとし、その「実践的注釈」者の一人に吉野を取り上げ、吉野の思想に戦前の天皇制とは一線を画する「内面的な權威」が存在することを指摘する。海老名の神学的理解を引き継ぎながら吉野のキリスト教的人間観は日本の特殊主義の枠組みにはとられなかったとし、天皇の神聖観を否定した点が「パウロ的」な支配権者の世俗的性格の認識に通じると指摘している。そして君権の合理的基礎の主張から、その服従の根拠として啓蒙化された「良心」が示されているとする。さらにその「国体」論を天皇の政治的権能を極小化し「懂れを中心」とする戦後の象徴天皇制論議を先取りしたものと評価している。⁽⁹⁾

以上のような宮田の指摘に基づき、本稿では吉野の依拠しようとした「内面的權威」の内容に留意し信仰の師海老名弾正の神学とも比較しつつ、吉野の政治学や社会観における「道徳」的性格の意味を明らかにする。それによって「国体」や「神社問題」をめぐる論説において吉野が主張する「道徳」はどのような意味をもつかが明らかになると同時に、「天皇制」や「国家神道」に対する吉野の認識が鮮明になるからである。

そのため、『吉野作造選集』（岩波書店、一九九五、九七年）に収録されていない左記のテーマを中心とする論説を検討することとなる。第一にカトリック教会についての論説である。吉野は留学時代カトリック教会に関心を抱き、帰国後国家権力と宗教権力との関係を考察する材料として取り上げた。その考察には「国家神道」に関する吉野の問題意識が反映している。第二に一九二二年に集中的に言及されるフリーメイソンについての論考である。飯田はこの論考を吉野の多元主義理解との関係で取り上げているが、本稿では吉野の宗教観の理想が表現されたものとし、その理想とする宗教が一九二〇年代にはどのような形であったのかを明らかにする。第三に本稿の中心テーマである「国体」や天皇に関する論説である。そして第四に「神社問題」に関する論説である。吉野が一九二六年の第二次宗教法案について既成宗教をのみ利するものであることを批判し「国家の宗教統制への原則的批判の姿勢」を打ち出した点については赤澤史朗によって指摘されている⁽¹⁰⁾。大本教弾圧についての理解や政府の神社政策についての論説とあわせ「国家神道」に関する吉野の考え方を明らかにする。

一 キリスト教と国家との対立・調和

1 宗教と科学との対立

吉野がキリスト教に入信したのは一八九八年七月、第二高等学校一年のときである。バプテスト教会のミス・プゼルの熱心な教えに感化されて先輩とともに浸礼を受けたのである。入信は高等学校という社会との摩擦を引き起こし、「宗教と科学との衝突」という問題に吉野は直面する。入信当初に直面したこの問題の解決のあり様には、その生涯を貫く問題解決の基本的な考え方が表れている。第一にこの問題を二律背反ではなく非合理的な聖書の記述と科学的な合理性をいかに調和すべきかという問題と捉えたことである。そして東京帝大時代、弓町本郷教会の牧師海老名弾正による聖書の歴史主義的解釈にその解決を見出した。卒業演習論文「ヘーゲルの法律哲学の基礎」においては「宇宙の本体」である「ロゴス」への到達につき「理性」を駆使して到達する方法を認識している。「吾人の理性の必然性は即ち本体の必然性」との認識のもと、「理性」による思索を深めていくことによって真理への到達が可能であるという方法をこの論文で明らかにした。そして「俗塵の裡に在りて神と接」するという神の歴史における遍在を、聖書の歴史主義的解釈によって得ている¹¹⁾。相対立する概念を調和する方法を求めることが吉野の基本的な態度となった。本論の主題である宗教と国家の問題においても、その対立の調和が考え方の基調にある。

第二に吉野はヘーゲルを媒介として個人と国家の「共通意思」に関心をしめした。多くの指摘があるように、「ヘーゲルの法律哲学の基礎」論文では個人と国家との調和を志向する「有機体的国家」観を表明している。「個人の本性」にして「宇宙の本体」であるところの「大我の自由意思」を完成することが国家の目的とされる。個人と国家の間の共通する「自由意思」の完成によって個人と国家が有機的に結合することが「望まじき国家の理想」となる¹²⁾。このような個人と国家に共通する「自由意思」を具体的な歴史状況のなかで明らかにすることが、吉野にとって常に問題であり続ける

こととなる。

明治末期に「国家魂」論争のなかで明らかにされた吉野の国家観について松本は二つの側面を明らかにしている。立憲制度を媒介として「主民主義」という「共通意思」を形成するという「西欧近代の合理主義的な国家観」と、個人の個別な意思や利害を超えた「高次の集団意識」すなわち「民族精神」である。前者は「民本主義」につらなるものであり、後者は多元的國家観を受け入れたあとも吉野のなかに堅持される「血肉化されたナショナリスティックな国家像」、「民族精神」である。¹³⁾

日露戦後の吉野は後者の「民族精神」としての国家を日本の固有性の探求という問題と関連させ、「日本文明の研究」という小文を『国家学会雑誌』に発表している。そこでは明治維新以後の日本における「西洋文明」模倣の時代的変遷を明らかにしている。吉野によれば、維新以来「西洋文明」模倣の結果日清戦争勝利となり日本国内における「欧西文明の普及」はさらに盛んになった。そして西洋との戦いに勝利した日露戦争により西洋人や中国人の有せざる「一種特^{トウ}独^{トク}の精神的基礎が日本文明の真髓を為し居ること」に気づかされたのだという。「祖国本来の精神」を回顧せしめ、「日本固有の文明の真根底如何」の総括的的一般的研究に志を向けしめたことが日露戦争のもたらした人心の変化だととらえ、「日本固有の文明」の研究は「吾人の終生を捧ぐるに値する重大なる而かも名誉ある大事業なり」とその解明に意欲を示していたのである。¹⁴⁾ただこの時点で「日本固有の文明」の具体的な像について明らかにされてはいなかった。

2 ヨーロッパにおける宗教権力と国家権力の相克

留学先のヨーロッパで吉野はキリスト教を始めとして各宗教、宗派に大きな関心をよせた。なかでも宗教と国家の対立関係をカトリック教会（天主教会）に注目して観察している。第一にドイツの小農村における政治権力としてのカトリック勢力の大きさを実感した。約五ヶ月間滞在した人口六七〇人足らずのリーデンハイムで、村内の事件や問題が警察権力なくして村長と牧師とによって治まるといって「日本の模範村」が実現されていることに吉野は驚く。その原因は村の教会の礼拝に毎日人口の七割が出席するという信仰心の篤さにあると考えた。信仰がもたらす政治への多大な貢献を

実感した吉野は、帰国後ドイツ国力の源泉は教会と小学校の教師が手を結び地方を啓発していく点に求められると主張した。⁽¹⁵⁾

第二にフランスにおける政教分離法施行後の現況観察である。フランスではもともと人口の九割がカトリック教徒でありカトリック教が国家の保護を受けていた。一九〇五年の政教分離法によって「信仰の自由」が保障され、各宗教における教義執行の自由を得て「日本と同じ様な宗教自由の国と為つた」。そして「公平に言へば宗教が国家の保護の下に隠る、のは、宗教の健全なる発達の為めに有害である。従つて政教の分離は宗教^{マツ}為めに有益必要であること言ふ迄もない」と政教分離に対し原則的に肯定の立場を主張している。

しかしフランスは「分離法の施行が思ふ様に行かぬ」状況にあり、ローマ法王とフランス政府は「両者相敵視するの間柄」である。その原因は「民間の輿論乃至感情が猶未だ却々教会を離れぬから」で「一般俗衆の間には教会の勢力今猶却々抜き難いものがある」。吉野はこの「一般俗衆」の信仰を「教界の威力に盲従するといふ惰性的の現象」だとし、「本當の宗教心は寧ろ少数なる新教徒の方に活きて居る」と指摘する。⁽¹⁶⁾

こうした観察を経て帰国後、教会の最高権力者ローマ法皇のもつ政治権力についての講演録「羅馬法皇」を『法学協会雑誌』に発表する。その冒頭で、ローマ法皇及びローマカトリック教会がヨーロッパ諸国において「法律上一種特別ノ地位」を占め「政治上亦一種独特ノ勢力」をふるつている原因を四点にわけた。第一にかつて法皇領をもつた独立国家だったこと、第二に「世界的宗教ナル」ゆえに信徒は国家との間に宗教上の問題が生じると国家的統制から外れること、第三に「法皇ノ専制ト教徒ノ絶対服従トニヨリテ統一セラル、団体ナルコト」で信徒の絶対服従が社会的政治的境界との矛盾を増長させていること、第四に「今仍ホ所謂教会至上主義ノ信念」があるために国家より教会を重要視する傾向があることである。

吉野自身のカトリック教会観は次の三点である。第一にカトリック教会は「同一ノ信条ヲ奉シ、同一ノ聖式ニ与リ、同一ノ首長ニヨリテ統制セラル、唯一ノ教会ナリ」という排他的教義が大きな特徴である。これに對しすべての宗教は「同シ根カラ出テ居ル親族テアツテ、所詮均シク同一ノ真理ヲ表示シテ居ルモノ」と宗派や宗教の対立を否定する宗教的

友愛団体フリーメイソンの方に吉野は親近感を抱いていた。論説ではカトリック教会がフリーメイソンを敵対視し迫害していることを指摘し、その専制的かつ排他的な教義と権力的な活動について否定的にとらえていたことがわかる。¹⁷⁾

第二に国家と教会との対立という問題は、絶対的権威たる法皇の存在や教徒の自由意志を認めないカトリックに特徴的な問題と考えていた。プロテスタントは同一の信条を守っていても「或範圍ニ於テ、教徒ノ自由意思カ認メラレテ居ルカラ、國權ニ盲従スルト云フコトカ無イ迄モ、國權ト併行シテ、換言スレハ其場處ノ社会的政治的境遇ト云フモノト矛盾セナイヤウニ發達シテ行ク可能性ヲ有ツテ居ル」¹⁸⁾。カトリックと比較してプロテスタントは国家権力に盲従せず、しかも併行して發達する可能性をもつ宗派だと考えていた。

第三に近代国家の制度的特徴は統一的唯一権力の思想を中核とすると吉野は考えていた。「近代ノ国家ニ於テハ、国内ニ於テ二種ノ独立ノ権力相對峙シテ存立スルヲ許サナイ」ものであり、イタリア半島統一運動をめぐる国家とローマ法皇との対立の国際紛争化に際し「今日ノ大勢ハ、漸次宗教問題ヲ純精神界ノコト、ナシ、公ノ権力ト争フヘキ性質ノモノテナイト云フ考カ明ニナリツ、アルヲ以テ、早晚教会カ全然國權ノ統制ニ服従スルノ日アルヲ信シ、又斯ノ如キ傾向ニアリト思フノテアル」と国家権力による教権の統制を期待していた。¹⁹⁾

吉野は右記とほぼ同趣旨の「羅馬法皇論」を一六年の『新人』にも連載し、この問題の解決が国際関係の平和的構築にとつて重要との認識をしめた。²⁰⁾そして国権と教権の衝突、フランスにおける政教分離、法皇による近代主義否認令や僧職を法廷に出頭させない命令の発令という問題に言及し「羅馬法皇なるものが欧州国際関係の間に介在して、常に種々の面倒な問題を惹起し、所謂教権なるものが、今日隠然として国権に対抗する一大勢力たることが分るであらう」と教会権力がいかに国際社会で「奇々怪々なる現象」を引き起こしているかを強調していた。²¹⁾

国家の範囲を超えて信仰される「世界的宗教」は権力と結びつくことによつて国家との間にまさつや国際紛争を引き起こす。その最も象徴的な宗派がローマ法皇を頂点とするカトリック教会であった。カトリック教会と国家権力との対立が国内及び国際紛争へ發展する過程を観察した吉野は国家と教会の対立をどう調和するかという問題を日本においても考察の対象とする。

3 キリスト教精神と立憲政治との調和

帰国後発表した「政治に対する宗教の使命」（一九一四年五月）には吉野が考えている「宗教」とは何かが明らかにされている。それは第一に立憲政治の根底をなす精神的基盤である。吉野によれば「立憲政治の美果は国民の宗教心の発露によりて結ばるゝもの」である。「宗教を政治から駆逐し全然無関係のものとしたのは、我国政治家の大失敗」であり、「宗教心」なき民衆政治は「階級闘争」という「不祥事」を引き起こす可能性が高い。第二にそれはキリスト教精神以外のものではなかった。吉野は「余の云ふ宗教が基督教を指せる」ものだと断言し、「余は断じて神道や仏教が余の主張する処の能力を政治の上に貢献するものとは思はない」と述べている。⁽²²⁾

第三に「宗教心」の内容とは、「個人の価値の自覚」と「人類平等の主義」である。⁽²³⁾ 政治権力と教会が結びついて特権権力と化することを否定しながら、キリスト教の精神が政治を支える精神的根柢となることを積極的に主張した。吉野にとって「宗教」とは現実の政治権力とは関わらず政治の精神と結びつきを持つものであり、その内容は「国家の利益」を超えるべき規範であった。⁽²⁴⁾

吉野はこの精神を大正日本の精神改革すなわち「大正維新」の柱とする。その特徴の第一は人類に共通の普遍的な思想であるということである。大正天皇即位礼に関する「御大典に際して国民の精神的覚醒を促す」（二五年十一月）では、維新以降の日本の精神的ありようについて次のような認識をしめした。明治以降「富国強兵」政策により「物質的日本」は確立したものの、精神的には「鎖国主義」に固執し国民は「世界的精神」に触れていない。今後の日本は「世界的精神」にもとづく「精神的日本」の建設が目標となる。⁽²⁵⁾ それは「世界の市民として、暫く国家を超越して世界を我物として経営するの事業に興味を持」つことである。⁽²⁶⁾ キリスト教精神にもとづく「個人の価値の自覚」と「人類平等の主義」を人類全般に通じる普遍的な思想と考えていた吉野は、この思想を日本に根づかせることを目的として「大正維新」を提唱したのである。

またキリスト教は民族精神から脱却しうる精神と考えていた。「何故に伝道するか」（一六年一〇月）では、吉野自身が

キリスト教によつて「偏狭なる民族的思想より脱却することが出来」たとし「世界主義人道主義」の根柢に立つてのキリスト教伝道の必要を「最近」特に感じていると告白していた。²⁷

第二に「大正維新」は精神的「鎖国主義」である「国家主義」から「個人主義」へと日本の教育を改革するものであった。吉野は一九一六年一月の『中央公論』に「精神界の大正維新」として教育政策の刷新を掲げた。富国強兵政策遂行のため多年ドイツ流の国家主義を実施し、「青年子弟の思想感情を一定の鑄型より打出さんとする」文部省の「注入教育」や「忠君愛国の服従要求」が「現代の精神的墮落」を招いているとし、今後は「精神界の大正維新」すなわち「個人主義」にもとづいた教育政策による一大革新を主張する。⁽²⁸⁾ 日本政府の推進すべき今後の教育は、「個人主義」を基礎とする世界市民としての精神を教育政策として確立することであった。その精神的根柢となる宗教精神は現在の日本では仏教や神道ではなくキリスト教のプロテスタントにしか担えないものだと考えていた。

「大正維新」の政治的表現がいわゆる「民本主義」の主張である。同じ号に掲げられた「憲政の本義を説いてその有終の美を濟すの途を論ず」で吉野は政治の目的及び手段としての「民本主義」を主張した。「国民利福」のためという政治の目的としての「民本主義」および普通選挙制の実行という手段としての「民本主義」である。「民本主義」や教育改革の提言は吉野にとつて広義のキリスト教伝道活動であり、そこで「世界主義人道主義」が主張された。

二 宗教精神と「国体」の普遍化

1 「精神的自給自足主義」批判とフリーメイソン

キリスト教の固有精神である「個人の価値の尊重」と「人類平等」の思想を、日本の現実に即して「国家主義」に対する「個人主義」の思想として主張した吉野は、「国体」や天皇制についても普遍的な基礎づけを試みようとした。

吉野は第一次世界大戦下における日本の「国体」論を「精神的自給自足主義を排す」という論説のなかで批判する。

それによれば国家の存立の根拠には「普遍」と「特種」の両方面がある。後者は「其国の地勢、境遇、人種其他之れ等」のものが共合して作る處の歴史等に依つて自から生ずる處の一個の特質である。この「特種方面の国家」とは吉野の抱懐する国家観のうち既述のように「民族精神」と関係するものであり、日露戦後に「日本固有の文明」と捉えられていたものである。そして日本に特徴的な「精神的自給自足主義」とはこの「特種的の方面」と関連し「我国には我国特有の思想がある。此の特有の思想丈で将来の国際社会に十分通つて行ける」とするものであった。それは「自国の特種的根底を、他の凡ての国に優る、所謂万国に冠絶すると見る」という同時代の「国体」論の特徴であった。しかも「国体」論者たちは日本固有の思想的根底を「抽象的に研究」するのみで「各其の境遇に関連して具体的に考察」していない。

このような「国体」論に対抗して吉野が主張するのは、第一に国家の存立する精神的根底としての「普遍的な方面」をこそ重要視すべきだということである。これは「万国共通」であり「彼我互いに影響し合ふ」方面である。この方面を欠落させている現状の日本は「精神的に全然孤立、即ち国際社会に於ける継子とならざるを得ない」と将来における危機感を募らせていた。²⁹「武力偏重」から「国際的道義」が基調になる国際社会を予想していた吉野にとつて、日本の国家を「普遍的な方面」において位置づけることは日本の将来的な針路を決定する重要な課題だったのである。³⁰

第二に吉野は国家の統一のために君主制が共和制よりもよいと主張する。それは「一致協同して吾々の経営する協同団体の中心として国民に深き縁固ある皇室を頂くのは協同的性質を有する国家の本質と何等矛盾せざるのみならず、却つて国家をして統一ある發達をなさしむる」からである。³¹君主制の意義は民族精神と通じる協同団体としての国家観と関連して主張されている。天皇を中心とする君主制は国家の「特種的の方面」における日本の特徴であった。そして日本における「君主制」維持は「君主の権力を吾々の団体生活の根本義に照らし、之を純粹なる合理的基礎の上」におくこと、すなわち「人民の君権に服従する所以の理を合理的説明の上に立てる事」と「国君が自ら国君としての使命を自覚し、国家の發展幸福のために最善の努力をなすこと」の二つの要件が必要であるとす。

そして「天壤無窮の神勅」などの「伝説、神話に基く非科学的」説明や「神武天皇」を始めとする日本歴史の「非科

学的、神秘的分子に富む」説明は「現代文明人の了解を得るに足る」どころか「危惧不安の淵に沈ましむる」ものだとし、記紀の記述に基づく天皇制根拠の主張は「非科学的民族伝統の盲目的鼓吹」だと否定する⁽³²⁾。しかも日本の君主制の特殊な方面は他の国々と「根本的性質上の差」はなく、「彼我の相違は皇室に対する民心の厚薄の程度の差」と「永い深い歴史的関係」の有無にすぎないとみていた⁽³³⁾。

そして第三に君主制の合理的根拠として「人格」を主張する。「万国に冠絶して我が国独特のものであると誇る所の国体の観念は、主権が君主にあるといふ法律上の観念に止まらずして、更に君主と人民との間に微妙なる情誼的關係あるといふ其の道德的方面に存する」。その「基礎を最も合理的に説明するものは」「人格」、すなわち「日本の建国以来皇室と人民との間の關係が、歴代君主の人格の余徳が一般人民の上に及ぼしたといふことに因るの外、他に適當の説明は無い⁽³⁴⁾」。天皇と一般人民との「人格」を通しての「道德的」關係が歴史的に継続してきたことに君主制の根拠を見出している。

吉野が考えている君主制の合理的基礎とは、「人格」を基礎とした「道德的」なものであり普遍的な傾向をもつものであった。「道德」とは合理性と普遍性を兼ね備えたものであると認識されており、来るべき国際社会において尊重されるべき「道義的精神」と通ずる普遍的なものである。ヘーゲルの研究で看取された国家と個人の「共通意思」を個人に内在する「道德」だとし、それが普遍的な原理として国際社会を支えるものと想定されていた。そのような「道德」は現実には「人格」として表現されると考えられていた。「君主と人民との間に微妙なる情誼的關係」とは君主・人民間の「人格」を媒介とした「道德的」交流關係であった。吉野のいう「人格」そして「道德」とはキリスト教の宗教信念が「人格」という形をとって表れたものであった。

第四にこのような「人格」概念は海老名神学の影響を強く受けたものである。信仰の師海老名弾正は、キリスト教神が現世に發揮された「人格」概念をその神学において重要視していた。芦名定道によれば、海老名の信仰理解の特徴は、信仰を「人格」の全体性の事柄ととらえていることである。「神人合一」を実現したキリストと究極的には合体同化し、知情意を統合した神聖なる「人格」をこの世に実現させることがキリスト教信仰である⁽³⁵⁾。吉野も一三年十二月「人

格中心主義」という講演のなかでサン・シモンやイギリス外相エドワード・グレイ、フランス大統領ポアンカレを例にあげて「人生の凡ての事業の根本は人格である」「人格は一切万事の根本である。中心生命である」と主張し、社会化されたキリスト教精神の真髄として「人格」をあげていた。⁽³⁶⁾

吉野が民族精神たる協同団体という特殊な方面の国家においても、合理的な根拠により服従の基礎を築くべきだと考えていたこと、その根拠はキリスト教精神の社会的発現である「人格」に求められていたことをここでは強調しておきたい。そしてそのような「道徳的方面」における関係を確立させるためには、君主が国家に対する使命を自覚し道徳的な崇敬の対象となることが必要であった。君主は「真に万民の父たるに適し給ふやう」な道徳上の元首となるために、皇太子時代より教育をうける必要がある。それは「真に傑出した人格」として「社会的權威」となることであり、例を挙げれば「現今」のスペイン国王の如く「人情に篤い、思ひ遣りの好い、温厚の君」となることである。そのために「英明の君を戴いて国運の隆興を来せる」イギリスやドイツの皇太子教育を参考にすべきだとする。⁽³⁷⁾

このように吉野はキリスト教精神に基く「人格」を君主人民の關係の基礎におくことによつて、國家の特殊な方面である「国体」を合理的で普遍的な基礎のもとに構築するべきだと考えていた。そして「君民同治」の「民本主義」の政治こそは「君主と人民との人格的關係を益々涵養するもの」だとする。⁽³⁸⁾「民本主義」は法律上の君主が政治を人民に任せることであり、そのことによつて「人格」という「道義的勢力」を國民に及ぼすことができるからである。⁽³⁹⁾ただこのときの吉野の「国体」論は日本の特殊性を高唱し天皇の親政を主張する「国体」論への批判が主な目的であり、「国体」や天皇の存立の可否については明確ではない。

前述したように海老名の自由主義神学を受容していた吉野は、宗教の精神をキリスト教固有の教義や儀礼とは切り離して考える傾向にあり、大戦を通じて宗教を超えた友愛団体であるフリーメイソンに高い評価を表明するようになる。

吉野によれば、共感をもったきっかけはフリーメイソンの思想を表した「賢者ナータン」(レッシング作)の劇を留学先で鑑賞したことである。吉野は同日の日記に「意味能ク分ル」とのみ記した。⁽⁴⁰⁾そして帰国後の「國際關係の調和力としての宗教」(『六合雜誌』一六年一月号)では、宗教がこれまで平和事業に貢献してきたという側面と同時に「却つて世

界の平和を妨げる傾向」のあることを指摘し、カトリック教会が国家間及び民族間の反感の原因となった例を挙げている。平和事業とは「皆かゝる宗派を超越した人々に負ふ」とし、「若し宗教が国際関係を調和すべき使命を有するならば、其はよほど自由なものでなければならぬ」と述べ、「自由基督教」とともに平和事業に貢献してきたフリーメイソンにその使命があることを主張した。フリーメイソンとは吉野によれば「新旧いづれの宗派に属するを問はず、共に唯一の神を信じ、協力して進み行かうとするもの」である。⁽⁴¹⁾キリスト教のなかから起こりながら仏教やイスラム教など「凡ての宗教の友」たるべき友愛団体がフリーメイソンである。その事業の眼目は「人類の本性を合理的に且つ完全に発達開展させよう」とすることであり、この団体にこそ「真の宗教を見出す」と吉野は表明する。⁽⁴²⁾

ヨーロッパ諸国の情勢や第一次世界大戦という現実のなかで、カトリック教会の対極にあるフリーメイソンや「自由基督教」など普遍的で宗派対立を超えた団体と思想に吉野は国際的平和の実現の可能性を託すようになる。⁽⁴³⁾一九二一年の「所謂世界的秘密結社の正体」と題した論説を皮切りに、吉野はフリーメイソンについて数編の論説を集中して発表している。フリーメイソンの掲げる自由平等の思想と国際平和運動への貢献に対して西洋及び日本の反動思想家が陰謀説を流布していることを批判することが、論説の目的である。フリーメイソンの国際平和運動への貢献を最も高く評価し、その標榜する精神主義が「四海同胞」という普遍的な自由と平等であることを吉野は重視していた。宗教の差異を超越した普遍的精神を主張しているフリーメイソンにこそ「道義的精神」を中心として国際社会を支える精神的な支柱の具体的な表現を見出したのである。そして自分も「出来るならば是非之に入りたい」と表明していた。⁽⁴⁵⁾

2 「国家倫理学」の提唱

第一次世界大戦がロシア革命とアメリカ大統領ウイルソンの十四か条宣言によって終結したことは、吉野に「二十世紀の世界的覚醒の時代」の到来を実感させた。大戦は「四海同胞」というキリスト教精神と「偏狭な国家主義」「侵略主義」との戦いであったとし、「戦後出現すべしとせらる、平和的新形勢は正さに基督教の理想の実現」と考えた。その理由として「四海同胞の本当の感情は基督教の間に最もよく発達し、又實際上に於て基督教のみ独りよく之れを発達せし

め得る所であるから」だとする。そして「此信仰を欠くもの、殊に偏狭なる国家主義的教育の下に養はれたるものに取りては余程努力しても、時々従来の永き教育の力に累せられて四海同胞の大義に徹底することが出来ぬ」のであるとし、世界的精神とキリスト教精神との結びつきを強調していた。⁽⁴⁶⁾

戦後の国内外に確立すべき精神を「四海同胞」とする吉野は、海老名神学に基いたキリスト教の理想「神の国」を地上に築くことを国家の最終的な目標として掲げた。既に指摘されているように、この時期の吉野はクロポトキンや荘子に共鳴し「人道主義的」無政府主義を究極の理想に掲げることによって国家権力を相対化した。⁽⁴⁷⁾吉野の描く究極的な社会像とは海老名神学における「神の国」と同じものであった。神と人が究極において一致し道徳によって成り立っている世界である。「我々は神に絶対に従従する。けれども我々は同時に自ら神となるのである」「此の絶対的状态に於ては支配服従の関係を認めない」という境地こそが宗教生活の理想とされる。⁽⁴⁸⁾それは「人間の内発的な規範意識にのみ支えられた完全に自由な社会的秩序の実現」を理想とする考え方に基いていた。⁽⁴⁹⁾このときの吉野の「全体社会」像は、国民や民族の共同生活体であると同時に、道義的精神が活きてはたらく「霊的活物」という「国家魂」の二つの側面を引き継ぐものと指摘されている。⁽⁵⁰⁾

ところで吉野のアナーキズム受容は宗教と国家の理想状態における調和の実現と関係している。「国家と教会」(一九年九月)では、「我々の国家生活と宗教生活との間に立派なる調和が成立ち得る」とし「我々の宗教生活」が「我々の国家生活の理想の暗示」であるべきだと吉野は主張している。⁽⁵¹⁾「人道主義的」無政府主義を国家の究極的な理想状態だとすることにより、それは海老名神学にもとづく宗教上の理想状態である「神の国」と一致することになる。こうして留学以来の問題である宗教と国家の対立が調和された。それぞれの究極の理想を無強制で完全なる自由の状態とし、現状は不完全という認識のもとで国家権力は理想に導くための強制組織となり宗教生活は国家生活の指針となったのである。その結果「帝国の永遠の理想」は「命令、服従の関係強制組織といふもの、非認」となり天皇は「命令の君が一転して愛慕の君」となるべきだとする。「我々は我が国の皇室をして、将来命令者主権者として望むの必要なからしめんが爲めに、主権者命令者として之を今日に尊崇したい」と表明する。⁽⁵²⁾社会による国家相対化の視点の確立により、国家権力

者としての天皇の存在は将来命令者主権者たることを否定されることを前提として「愛慕」の中心として転換していくべき存在であることが主張されている。

その根拠として吉野は理想主義の人生観を掲げる。国民一人一人の内面には理想が存在しており、それは環境を整えれば無限に発達する可能性を秘めている。国民の自発的な道徳的支持が道徳の中心としての天皇を支え維持するものと吉野は考えていた。全ての人間に人間固有の理想あるいは理性が存在し「自由」な環境を確保さえすれば神へ向かつて無限に発達していくという人生観こそが「道徳」を中心としての個人、国家、世界へと連なる社会構想を支えていた。それは吉野の考える最も普遍化したキリスト教の信念である。吉野は宗教的理想を国家の理想に重ね合わせることによって天皇の命令者主権者としての存在を将来的な理想において無化する方向性を主張した。

こうした国家観を背景に一九二〇年には世界市民としての「善」を基礎とする新しい政治学を提唱した。「従来の政治学は富国強兵を理想とし、強制組織其物に絶対の価値を認めたから、所謂国家の為にする事はすべて絶対の価値ありとする」ものであったが、新しい政治学は「絶対の価値は個人の生活に於ても国家生活に於ても共に最高の善である」、「国家をして善を行はしめねばならない」。「善」を「国家」より上位においた「国家倫理学」が新しい政治学なのである。⁽⁵⁴⁾ この新しい「政治学」において国家を相対化し強制組織としながらも、吉野は政治の積極的な機能を位置づけなおし、「自由」のための「アート」としての「政治」の局面を把握していたと指摘されている。また新しい「政治学」において、その「自由」が規範主義的な「人格」の向上を伴うことが指摘され、人格向上のための「道徳主義的あるいは人格主義的政治観」を吉野がもっていたとされるなど、道徳的要素がその特徴として挙げられている。⁽⁵⁵⁾

吉野が国家より上位においた道徳、「善」の内容とは、「四海同胞」の精神、キリスト教教会から脱した普遍的精神である。二一年になると吉野はキリスト教の「真髓たる唯一神に統一さるる世界同胞の信念に至つては、実は基督教のみの占有の思想ではない。只だ此の思想が最も基督教に依つて主張され、又最も強く深く基督教界内に於て養成された故に吾々は之を基督教的精神と云ふのである」⁽⁵⁷⁾と主張する。これまでの教会が「吾々の現実の生活にピッタリ合はなかつた」こと、「教会が近代人の現実の最大の苦悶たる社会問題の解決に、無力であつた」という教会活動に対する批判が、

その占有性を否定する原因であった。⁽⁵⁸⁾

この「四海同胞」の精神が人類の普遍的な精神として現実のキリスト教会と切り離されることにより、教会勢力のふるわない日本においてもその精神が根づいていることを主張することが可能である。同じ年「日露戦後の時代思潮は、無意識的に基督教的人生観に依りて支配せられて居つた」との認識を吉野は明らかにする。「日露戦争は、日本人の魂を世界的にした許りでなく、是を機として吾々国民の魂を自由主義に醒めしめた」⁽⁵⁹⁾。

このように日本の歴史的现实に「自由主義」たるキリスト教精神が浸透しているとの認識の背景には、「我国が古来高尚な固有な文明を有つてゐなかつた」という日本文化の固有性に関する否定的な認識があつた。「始めて朝鮮と交通し、初めて支那と交通した時に、我々の祖先は隣邦の偉大に対して常に多少の圧迫を感じずには居られなかつた」。しかし「我々の祖先は毎に負けじ魂を振ひ起して、对手的有つて居る丈けのものは我も亦之を具備して、対等の地位を確実に主張せんと努めた」⁽⁶⁰⁾。記紀は日本固有の文明の表現というよりは中国の歴史書に対抗する日本国家の政治的主張であつた。日本はその時代の国際社会において価値とされたものを基準に「国家の偉大」を主張するための「文化開発」に全力を挙げてきた。各時代の国際的な政治の方向性が文化の内容を決定するわけである。記紀はその政治的な「文化開発」の産物であつた。

第一次世界大戦後の国際社会の方向性をキリスト教精神の実現だと認識し、キリスト教精神と関連させた新しい日本「文化」を吉野は構想しようとした。歴史的にみれば十九世紀のフランス革命から始まる「知能品性」あるいは「道義」を中心とする社会実現の運動が国際社会においても貫徹しつつあり、大戦は国際社会を「国内の個人的関係と同様に、等しく皆完全に法律と道德との支配する所たらしめんとする」意味をもつていた。⁽⁶¹⁾ 個人関係、国内および国際社会に共通の「統制原理」確立の可能性への確信から、うちたてるべき「統制原理」を「相愛互助」とした。これはキリスト教精神をもととする「四海同胞」の普遍的精神であつて、各個人に内在する「理想」あるいは「人格」を自由に開展させることによって実現する。そして「凡ての人類に能力発展の均等の機会を与へんが為めに平等を主張し又能力発展の障害たる人為的階級より凡べての人類を解放」するための政策の総体がデモクラシー（民主主義）なのであつた。⁽⁶²⁾ このよ

うな「人格」的自由のための文化構築の構想は、日本固有の文化を高唱する「国体」論とは対極にあるもので、遠い将来天皇という人為的権威を否定する方向性をもっていた。⁽⁶³⁾

三 神社問題に対する批判

1 神社参拝の「道德的意義」への疑義

「四海同胞」のキリスト教精神を人類の普遍的な精神とし、その精神が国家を指導すべきだと考えていた吉野は一九二〇年代における日本政府による神社参拝及び「敬神の念」の強制をどのように見ていただろうか。吉野は第一に「神道」について「我国ノ所謂神道ヤ支那ノ儒教ノ如キハ民族的宗教」と捉えていた。⁽⁶⁴⁾「民族的宗教」とは日本国内でのみ信仰される「大和民族」の宗教である。そのような「民族的宗教を以て宗教の最上の理想とし、之を鼓吹せんとする」風潮に対し、「民族的宗教が過去の遺物にして、国民の世界的発展を妨げ、現代世界に處するに際し種々の不利益を生ずる」ものだと批判する。⁽⁶⁵⁾そして「神道は宗教であるかどうかはわからないのみならず、此の頃反動的に之を担ぎ廻る者があるが、国民の精神並に生活の上に何等現実の勢力を持つて居ない事は疑を容れない」のである。⁽⁶⁶⁾

そして一九一八年の臨時教育会議で問題にされた国民思想の統一の方法について「古来の美風たる家族制度を尊重せよとか、敬神の念を鼓吹すべし」などという「強いて日本固有の風俗習慣に執着せしめ、以て欧米思想の流入を阻止せんとするのは重大なる誤謬」であり「思想の統一を図つて而かも思想の混乱を誘致するもの」⁽⁶⁷⁾だとした。

第二に「道德的意義」から神社の強制参拝や靖国神社の存在を否定する。神社参拝の強制に関する「神社崇拜の道德的意義」（一九二〇年二月）では、氏神の休日について「氏神といふのは、一体我々に何ういふ道德的關係があるか。所謂敬神の念とは無我夢中に神社といふ建物の中に居るものを礼拝する事ではない」とする。靖国神社の参詣についても「少くとも戦争で死んだといふだけでやくざ者を国家の干城として崇めるといふ事は、少くとも平和時代の良民を薰陶す

る所以ではない」とその「道德的意義」に疑義あるとする。⁽⁶⁸⁾ 国家の行うべき善という新しい政治学に照らしての「道德的意義」からして神社参拝の強制は明らかに否定すべき政策であった。

一九二〇年八月、教派神道の大本教に対する弾圧が開始された。京都府警は大本教に「皇室の尊厳を冒瀆し、国交を紊り、人心を狂誑乱し、公安を害する虞あるを以て」二回目の警告を行い、内務省は大本教取締りを全国に指示した。

かねてより軍人の信奉者が多い大本教に批判的な立場にたっていた宗教学者の姉崎正治すら政府の「外面から加へる圧迫迫害は無効」だと批判し、迷信的要素を含む神社問題の解決こそ必要だと主張した。吉野もまたアメリカでアドヴェンテストという一派がキリストの再臨を唱え大流行した末に衰退したという事例を挙げて「大本教の流行は時代特有の病弊であつて一時はどんなに盛んでも早晚衰ふべき運命にある」とした。「迷信教」の一般的な趨勢と重ね問題を普遍化することで大本教問題につき「官憲の取締は寧ろ無用」だと主張する。⁽⁷⁰⁾ 政府は二年十月大本教の神殿を多数の大夫、警察官、在郷軍人を動員して取り壊した。吉野はこれを報道で知り「一種異様の悪感」を催す。それは「宗教政策の腕力を以てする圧迫は如何なる場合に於いても禁物だと信じて居る」からであり、「少くとも之に対抗するには、同じく健全なる思想を以つてすべく、腕力を以つて之に臨むのは本来の目的に裏切る自殺行為」だと断言する。さらにこの常軌を逸した行為に国民が「平然として看過して居る」姿にもいらだちを募らせた。⁽⁷¹⁾ 吉野は宗教の内容如何にかかわらず、政府の宗教政策が暴力的な方法で実行され、国民に黙認されている事態に強い危機感を抱いたのである。

2 第二次宗教法案と神社制度廃止

二六年五月、宗教制度調査会において第二次宗教法案の草案が発表された。この草案は「政府の干渉と既成教団秩序の固定化によって、宗教界の動揺と流動する思想状況に対処しようとするもの」であり、その条項の特徴は「個人や集団の信仰の内容に国家が直接介入する可能性をもつ規定」であることと、既成宗教団体の「組織形態を画一化し固定化する役割を果たすもの」であったとされている。⁽⁷²⁾ 吉野は第二次宗教法案発表を契機として宗教政策に関する自らの考えを明らかにした。

「概して思想問題に付ての政府在来の態度は、無用に教会を激昂させた西洋諸国の政府によく似た所がある」。カトリック教会と西洋諸国政府との関係が日本における思想問題と政府と相似の関係にあるとした上で、「信仰自由」に関する宗教政策の根本原則を三点あげる。一つめは「凡ゆる宗教につき、原則として、之を布教宣伝することも又之を信仰礼拝することも、自由とする」ことであり、規則として「国教を設けてはいかぬ」、「特に此原則に対する例外を設くる必要ある場合には法律を以て之を規定する」。二つめは「凡ての宗教は、禁令に触れざる限り、一様に之を保護すること」とし、この観点から第二次宗教法案における宗教指定を批判し「保護は積極的であつてはならぬ」と無用煩瑣の干渉設定を批判する。そして三つめに「国家の宗教政策を樹つるにつき最も戒心すべきは、宗教の私的性質を徹底すること」だとする。

そして「神社問題」については、政府による神社参拝の強制を国教か否か判断することは「将来における大問題」としつつ「虚心に評すれば」神社に対する政府の方策は事実上の国教化である「公認保護政策」だと批判する。また第二次宗教法案の本質は、国家による宗教指導政策であり、「斯れ程用意周到な、従てまたこれ程宗教を馬鹿にした方策はあるまい」と「明白に誤つたる国家主義の弊」だと批判する。⁽⁷³⁾「公認保護」と「宗教指導」の両政策こそは近代西欧国家による宗教（カトリック教会）に関する二大過誤政策だと吉野は考えていた。日本政府の宗教政策は西洋諸国が過去においてカトリック教会に対して行つてきた「過誤」の政策を実行している。法案そのものを「僭越不当の法規」とする立場から、吉野はキリスト教徒による細部の項目についての反対運動をも批判した。⁽⁷⁴⁾

さらに「神社宗教論」では、「政府が所謂思想混乱の叫びに狼狽し、神社崇拜を以て民心の統一を期し得べしとの愚論に迎合し、信教自由の原則を忘れて軽々に今日の様な神社制度を作つてしまつたのには感服が出来ぬ」とし、神社が宗教であるかどうかとの当面の論争には触れず「問題解決の根本は、政府が正直に兜を脱いで従来の間違つた取扱をいさぎよく廃めることに帰着」すべき、すなわち神社制度の廃止を断言した。⁽⁷⁵⁾

このように、吉野における政府の神社政策に対する立場は原則的に否認である。吉野は「神道」や「神社」参拝をその抱懐する「道德」的意義から否定し、実質的に神道の「公認保護」政策である神社政策そのものの廃止と、「宗教指導」

政策たる第二次宗教法案の否認を主張していた。このような吉野の神道理解は、その師海老名が明治末年に神道にたいしてその迷信性を批判し、帝国憲法の「信教の自由」の侵害だとする神道批判をさらに徹底化させたものともいえる⁽⁷⁶⁾。

おわりに

吉野の政治学や社会構想に見られる「道徳」の内容を、「民本主義」、「国体」そして大戦後の「国家倫理学」に関連させて特徴をあげると下記のようになる。第一にそれは吉野の信仰するキリスト教精神と結びついている。その内容は「個人の価値の尊重」と「四海同胞」の人類平等の精神である。それは「民本主義」の精神的根底を担うものと主張されるとともに、このような精神は精神的「鎖国主義」に陥っている日本国民を個人主義へと変革する「大正維新」の思想の核をなすものと構想された。

第二に「自国の特種的根底」について「万国に冠絶すると見る」「精神的自給自足主義」たる「国体」論に対し、日本の「国体」の特徴は「君主と人民との間に微妙なる情誼的關係あるといふ其の道徳的方面にある」とする。この「道徳的方面」とは民族精神としての協同団体という国家の特殊方面における合理的な基礎として主張され、その内容はキリスト教精神の社会的な発現である「人格」であった。つまり「道徳」とは合理性と普遍性を兼ね備えたものであると認識されており、「人格」として体现されるキリスト教精神である。吉野の「国体」論における「道徳」とは、日本の特殊性や記紀により非合理的根拠を高唱する「国体」とは一線を画し、国家の特殊方面である民族精神の根拠を普遍的で合理的根拠におきなおすことを目的に主張された。

第三に第一次世界大戦後「国家倫理学」として主張された新しい政治学は、大戦が「道義的精神」の勝利であったとの認識をもとにしている。大戦後、吉野は国家の究極的な理想を「人道主義的無政府主義」とし、それが海老名神学の影響を受けた「神の国」の内容と究極において一致することを主張する。それは全く強制がなくしかも各個人の自由が

最大限に發揮されている社会であり、「相愛互助」が統制原理となっている。この「相愛互助」の「道義的精神」は大戦後の国際社会を指導し、かつ個人に内在する「四海同胞」精神である。各個人に内在する「理想」あるいは「人格」を自由に開展させることによって究極の理想社会は実現する。個人から国家、国際社会に通じる「統制原理」としての道義的精神という考え方は、ヘーゲルの研究で看取された国家と個人の「共通意思」の内容を、個人に内在する普遍的で合理的な「道德」と想定することで現実に機能すべきものとして主張されることになった。そして宗教的理想と国家的理想が調和する究極的な理想に照らすことで国家権力者としての天皇は将来命令者主権者として否定されることを前提に国民の道德的中心として転換すべきだと主張されている。

そして第四に日本が新たに形成すべき「文化」について、「凡ての人類に能力發展の均等の機会を与えんが為めに平等を主張し又能力發展の障害たる人為的階級より凡ての人類を解放」する目的の「文化政策」と「社会政策」を主張、その総体をデモクラシー（民主主義）とした。このような「文化」建設が可能であるのはすべての個人に理想が内在しているというキリスト教精神を普遍的精神であると考えていたこと、日本に固有文明はなく時代毎の国際社会の要請によって文化開発が行われてきたという歴史認識を吉野が持っていたことが挙げられる。

第五に「国家神道」政策について吉野は右記で述べたような「道德的意義」から靖国神社や神社参拝を否定する。第二次宗教法案の問題においては、政府の宗教政策は西欧の国家権力がカトリック教会に対して行ってきた二つの「過誤」政策、すなわち神社に対する政府の方策は「公認保護政策」であり、第二次宗教法案の本質は国家による「宗教指導政策」であり両者は「明白に誤つたる国家主義の弊」なのであった。

このように「神社問題」に対する吉野の立場は明解に神社制度の廃止を主張していた。そこには普遍的で合理的な「相愛互助」の「道德」を自由に開展させることを目的とする新しい文化への展望と、カトリック教会と国家権力との関係について留学以来検討を重ねてきた吉野の確信が凝縮していた。

(一) 飯田泰三『批判精神の航跡―近代日本精神史の一稜線―』、筑摩書房、一九九七年、二二七、二二〇頁。

- (2) 清水靖久「吉野作造の政治学と国家観」、『吉野作造選集』一卷、岩波書店、一九九五年、四〇二頁（以下『選集』と略す）。
- (3) 松本三之介「近代日本の思想家―吉野作造」、東京大学出版会、二〇〇八年、一九七頁。
- (4) 前掲清水、四〇〇頁、松本、三六四―三六五頁。
- (5) 米原謙『日本政治思想』、ミネルヴァ書房、二〇〇七年、一五七頁。
- (6) 松本、三五〇―三五二頁。
- (7) 宮田光雄「権威と服従―近代日本におけるローマ書十三章―」、新教出版社、二〇〇三年、一八頁。
- (8) 近藤勝彦『デモクラシーの神学思想―自由の伝統とプロテスタントイイズム―』、教文館、二〇〇〇年、四八九―四九一頁。
- (9) 宮田、九八、一〇〇、一〇七頁。
- (10) 赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』、校倉書房、一九八五年、一二三頁。
- (11) 三谷太一郎「思想家としての吉野作造」、『日本の名著四八 吉野作造』、中央公論社、一九七二年、二二頁。
- (12) 『選集』一卷、七五―七六頁。
- (13) 松本、六二頁。
- (14) 吉野「日本文明の研究」、『国家学会雑誌』一九〇五年七月号、一二〇―一二三頁。
- (15) 拙稿「吉野作造」、ミネルヴァ書房、二〇〇六年、九二―九三頁。信仰共同体が理想的な政治を実現している様子を肯定的に捉えている。
- (16) 吉野「仏国教界の近時」、『新人』一九二三年四月号、八七―八八、九〇、九二頁。
- (17) 吉野「羅馬法皇」、『法学協会雑誌』一九二四年一月号、一〇一―一〇二頁。
- (18) 同上、八三頁。
- (19) 同上、一九一四年二月号、一二六―一二七、一三〇頁。
- (20) 一九一五年から一六年のものと考えられる東大講義録、赤松克麿筆記「吉野作造講義ノート」「政治史B」（吉野作造記念館蔵）にもピスマルクと天主教会の文化闘争が詳細に論じられており、この時期ローマ法皇と国家という問題に重大な関心を寄せていたことがわかる。伏見岳人氏のご教示による。
- (21) 吉野「羅馬法皇論」、『新人』一九一六年八月号、四〇頁。なおもとの一文は「之ヲ以テ見テモ、教権ハ今日隠然トシテ、国権ニ対抗スル勢力タルコトカ分ルテアラウ」（前掲「羅馬法皇」、一九一四年二月号、一四〇頁）。

- (22) 吉野「政治に対する宗教の使命」、『新人』一九二四年五月号（『選集』三卷所収、岩波書店、四六、五八頁）。
- (23) 同上、四六、四七、五〇頁。
- (24) 同上、五六頁。
- (25) 吉野「御大典に際して国民の精神的覚醒を促す」、『新人』一九二五年十一月号、一六頁。
- (26) 吉野「蘇峰先生著『時務一家言』を読む」、（『選集』三卷所収、一〇六頁）。
- (27) 吉野「何故に伝道するか」、『東京朝日新聞』一九二六年一〇月二五日、六面。
- (28) 吉野「精神界の大正維新」、（『選集』一卷所収、一一一、一一四〜一二五頁）。
- (29) 吉野「精神的自給自足主義を排す」、『新人』一九二七年七月号、二〇〜二二頁。
- (30) 吉野「国際競争場裡に於ける最後の勝利」（『選集』五卷、九一頁）では「国際的道義の尊重」こそが最後の勝利の要因だとし、て「国民の対世界思想を根本的に一変」させることを主張している。
- (31) 吉野「如何にして国体の万全を期すべき」、『新人』一九二八年七月号、七頁。
- (32) 同上、八〜一二頁。
- (33) 同上、八頁。
- (34) 吉野「民本主義と国体問題」、『大学評論』一九二七年八月号、五三頁。
- (35) 芦名定道「キリスト教思想研究から見た海老名弾正」、『アジア・キリスト教・多元性』第二号（電子ジャーナル）、二〇〇四年三月、六頁。
- (36) 吉野「人格中心主義」、『基督教世界』、第一五七七号、一九二三年十二月十一日、三〜四頁。
- (37) 吉野「東宮殿下御教導の任に膺れる人々に対する希望」、『中央公論』一九二六年二月号、八五〜八六頁。
- (38) 前掲「民本主義と国体問題」、五三頁。
- (39) 同上、五四頁。
- (40) 『選集』一三卷、三二六八頁。
- (41) 吉野「国際関係の調和力としての宗教」、『六合雑誌』一九二六年一月号、四二〜四三頁。
- (42) 吉野「フリーメイソンリーの話」、『文化生活』一九二二年一〇月号、一六〜一七頁。及び吉野「石工の技術から人類愛の訓育に」、『文化生活』一九二二年十一月号、一〇頁。

- (43) 留学時の「賢者ナータン」観劇が「意外にも実に僕の思想の上に非常な影響を与へた」とし、この作品を「魂の嚮導者」と讃するにいたる〔「選集」二二卷、二二五～二二六頁〕。
- (44) 吉野がフリーメイソンンについて論じたのは「所謂世界的秘密結社の正体」〔中央公論〕一九二二年六月号、「賢者ナータン」〔「文化生活」同年九月号〕、「フリー・メイソンリーの話」〔「文化生活」同年十月、十一月、十二月、二二年五月に四回掲載〕である。
- (45) 吉野「所謂世界的秘密結社の正体」、『中央公論』、一九二二年六月号、三六頁。
- (46) 吉野「恒久平和の実現と基督教の使命」〔「選集」五卷所収、三七一～三七二頁〕。
- (47) 前掲飯田、一九九七年、一九八～二〇二頁。
- (48) 吉野「国家と教会」、『選集』一卷、一八四～一八五頁。
- (49) 前掲松本、三四四頁。
- (50) 同上、一九七頁。
- (51) 前掲「国家と教会」、一八六頁。
- (52) 前掲「国家と教会」、一八五～一八六頁。
- (53) 前掲田澤、一六五～一六六頁。
- (54) 吉野「政治学の革新」、『選集』一卷、二四〇～二四一頁。
- (55) 前掲飯田、二一八頁。
- (56) 前掲松本、三五四頁。
- (57) 吉野「西洋の基督教」、『新人』一九二二年二月号、九頁。
- (58) 同上、八～九頁。
- (59) 吉野「現代の青年とキリスト教」、『新人』一九二二年一〇月号、九頁。
- (60) 吉野「国家生活の一新」、『選集』一卷、一九〇～一九一頁。
- (61) 吉野、「戦争の基督教に及ぼせる影響」、『選集』一卷、一七〇頁。
- (62) 前掲吉野、『選集』一卷、一六九頁。
- (63) 「世界の大王潮と其順応策及び対応策」(一九一九年一月)では日本の国体の特徴として「万民の完全なる精神的尊崇の中心と

なる皇室」をあげ、それが「民本主義」徹底のために都合がいいという理由で重要だとしている（『選集』六卷、二二〇頁）。

(64) 前掲「羅馬法皇」、七三頁。

(65) 吉野「我国基督教の将来と其使命」『基督教世界』、一九一四年一月一日号、六頁。

(66) 吉野、『選集』一卷、一七三頁。

(67) 吉野「国民思想統一論者に与ふ」、『選集』三卷、二五三〜二五四、二五六〜二五七頁。

(68) 吉野「神社崇拜の道德的意義」、『中央公論』一九二〇年二月号、九五〜九六頁。

(69) 姉崎正治「大本教に就いて」、『姉崎正治集 シリーズ日本の宗教学①』九卷、クレス出版、二〇〇二年、二二〇頁。

(70) 吉野「大本教の取締」、『中央公論』一九二〇年九月号、一一八〜一九頁。

(71) 吉野「大本教神殿の取壊ち」、『中央公論』一九二二年一月号、一八〇〜一八一頁。

(72) 前掲赤澤、一一八〜一二〇頁。

(73) 吉野「メキシコ宗教紛争の教訓」、『問題と解決』、文化生活研究会、一九二六年、三〇七〜三一頁。

(74) 吉野「基督教徒の宗教法案反対運動」、『選集』四卷、一八六頁。

(75) 吉野「神社宗教論」、『選集』四卷、一八二〜一八三頁。

(76) 中山善仁「海老名弾正の政治思想——儒学的キリスト教・共和国・帝国主義——」、『国家学会雑誌』二〇〇〇年二月、一三七頁。

世論と指導

— バジヨット政治的リーダーシップ論の一側面

遠山隆淑

— はじめに

はじめに、W・バジヨット (Walter Bagehot, 1826-77) が、『イギリス国制論 (The English Constitution)』(一八六五—七年) で論じた「世論 (public opinion)」に関する一節を示したい。

教育を受けている人々の中では平凡な多数者である中流階級は、現在のイギリスでは専制的な権力を有している。今日では、「世論」とは、「乗合馬車の後ろの席に座っているはげ頭の見解である」。したがって、それは、貴族階級の、あるいはもつとも教養があるかもつとも洗練された階級の見解ではない。それは、単に、教育は受けているが凡庸な人々である平凡な大衆 (the ordinary mass) の見解である。……この選ばれた少数者を見てみるならば、彼らは、最下層階級ではなく、もつともリスベクタブルではない階級でこそないが、頭の回転の遅い人々なのである (EC, p. 378, 二七八—九頁)。

バジヨットによれば、この「中流階級」とは、より厳密には「膨大な一〇ポンド戸主の属する階級すなわち下層中流階

級」を指す (*Ibid.*, p. 168, 三〇五頁)⁽¹⁾。バジョットは、下層中流階級が「世論」の担い手として独占的地位にある現状を認めながらも、この階級を、知性に乏しい凡俗な人びとが属する「大衆 (mass)」として位置づけたのである。

このように、バジョットにとつては、下層中流階級は、一八三二年の選挙法改正以降、有権者層（地主階級、上層中流階級、下層中流階級）の中で圧倒的多数を構成することとなったにもかかわらず⁽²⁾、一九世紀初めの人々、たとえばジェイムズ・ミルの評価とは異なり、国家を指導していくべき信頼の置ける階級ではなかった。⁽³⁾ 本論で論じるように、実際、下層中流階級の政治的能力に対する軽視は、ヴィクトリア時代中葉の多くの政治家や知識人によって共有されていた。しかしながら、他方で、この階級が、有権者の大多数をなしている以上、地主階級を中心とする政治支配者層は、彼らの政治的意見を無視した政治運営を行うことも不可能である。とりわけ、自らの政治的影響力をジャーナリズムを通じて発揮する以外に方法を持たない知識人たちにとつては、「世論」という言葉そのものが有する政治的利用価値は、自らの主張を国政に反映させる手段として非常に大きなものであった。こうして当時の政治家や知識人は、形式的には最大の政治的影響力を有する下層中流階級を、国政上どのように位置づけ取り扱うべきか、というこの時代特有の難問、すなわち「知識人と民衆 (brains and numbers)」問題と格闘することとなった。⁽⁴⁾

H・S・ジョンズは、「知識人と民衆」問題を意識しながら政治論を展開した人々、具体的には、M・アーノルドからバジョット、J・S・ミル、J・モーリー、F・ハリソン、政治家では、W・E・グラッドストーンに至る人々を「リベラル」に位置づけている。さらにジョンズは、この「リベラル」を二分して、一方の代表者にアーノルドを、他方の代表者にバジョットを挙げ、彼らの思想を対照している。前者は、政治社会の「解体」を防ぐ「静態的かつ調和的」価値を重視し、民衆の世論的影響力の増大を「低次の自我」の支配として危険視し、「教養 (culture)」に支えられた知識人の「権威」の伸張によって「均衡 (balance)」をとることの必要性を論じた。他方、後者は、政治社会の「停滞」を阻止する「多様性 (variation)」や「多様性 (diversity)」に価値をおく「動態的な」世界を重視するため、討論や競争の不可欠の役割を強調し、その結果として、民衆の政治参加などによる（政治的）教育の必要性を訴えた。上述した人々のうち、アーノルド以外は、後者の陣営に含まれる。⁽⁵⁾

「多様性」や「進歩」の概念をヴィクトリア時代政治思想の中心に据える見方に対し、筆者は異議を唱えるものではない。しかしながら、こうした議論は、バジヨットを、ミルに近似の思想の持ち主として、上述した枠組みの中に強引に押し込めてしまっているという点では誤っている。政治的リーダーシップ論に関して言えば、バジヨットは、政治家の「目利き」として、それぞれに個性を放つ政治家たちが、議会に多様に存在することを理想としたと解釈される⁽⁶⁾。また、バジヨットの「世論」論については、政治支配者層の「知性」と民衆の「世論」との「有益で動態的な緊張関係」としての討論やより有益な緊張関係を形成するための民衆教育の重視が強調される。たしかにバジヨットは、数多くの政治家の多様な資質を描き出し、政治社会の進歩をもたらす討論の重要性を説いた。しかし、バジヨットは、多様な政治家の存在が単に確保されさえしていれば、国政の指導が上首尾に行われると考えたわけではなかった。また、バジヨットは、政治とは、未来の改善された状態を織り込むことなく、既存の政治的・社会的状況の利点を最大限に活用する現実的な営為だと考えたため、ミルやハリソンらのように、民衆教育の効果に期待してはいなかった。本稿で明らかにするように、バジヨットは、上述の二分論の双方に足場をおいて、多様な見解の闘争の場としての代議政治を堅実に運営するために、一定の権威的枠組みとしての政治的リーダーシップが必要であると強く訴えた。

他方、世論概念をバジヨット政治論の「要石」に位置づけ、彼にとつて、世論が国政運営における至上の権威の役割を果たすものであったことを鋭く指摘した研究として、南谷和範の論文がある。しかしながら、南谷論文の問題は、バジヨットが、世論の担い手として、「中層階級」を想定した上で、R・ピールが理想像とされる政治家は、この階級の見解に「共感」する「代弁者」でなければならぬと考えたと解釈している点にある。このような解釈では、本稿冒頭の引用箇所における中流階級に対するバジヨットの揶揄の意味を見落とすことになる。バジヨットにとつて「世論」が、国政運営が準拠すべき「規範的価値」を有するものだとするならば、政治支配者層は、「頭の回転の遅い」中流階級の意見としての「世論」に従うべきだと彼が主張したと解釈することには無理がある⁽⁷⁾。

バジヨットの世論概念をより正確に理解するためには、『イギリス国制論』で展開された有名な「信従国家」論を考慮に入れなければならない。彼は、下層中流階級も含め、イギリス国民を、上位の階級を尊敬し、その政治的決定に服従

する「信従心を有した (deferential)」国民の一類型として特徴づけた。この「信従心」と世論の規範的性格とは、密接不可分の関係にある。つまり、あるべき世論という規範的な見方があるからこそ、政治的能力において優越した政治支配者層への信従ならびに支配者層による指導の必要性が生じてくるのである。⁽⁸⁾この点をふまえてさらに検討されるべき問題は、それでは、バジヨットが、下層中流階級の見解に、政治支配者層がどのように対処すべきと考えたのか、また、世論の規範性をどのように担保しようとしたのかということである。

バジヨットは、「政治」を目的合理的な組織「経営 (management)」や「管理運営 (administration)」という意味での「ビジネスとして」論じた。その上で、バジヨットは、工業化や経済成長の著しい「ビジネスの時代」である当時、代議政治を堅実に運営するためには、銀行や大工場、所領の経営経験から修得される「ビジネス教養 (business culture)」を有する「管理運営者」あるいは「事業経営者」たち「ビジネス・ジェントルマン (business-gentleman)」による政治的リーダーシップが不可欠だと主張した。このような議論によって、バジヨットは、当時、主に地主階級から構成されていた政治支配者層に、新興の上層中流階級を新たに参入させ支配者層を再編する必要性を訴えた。⁽⁹⁾

本稿の目的は、バジヨットにおける「世論」の概念と彼の政治的リーダーシップ論との関連を解明することである。バジヨットのリーダーシップのあり方を詳細に検討すると、上層中流階級出身者に多い「管理運営者」を政治家像の基型におきながらも、安定的な時代と改革の時代という二つの時代区分に対応して、二つのタイプの政治家像を見いだすことができる。安定的な時代とは、有権者層内部において国政運営方針に関する見解が一致している時代である。他方、改革の時代とは、国家が進むべき方向を政治支配者層ですら見通すことのできない時代である。

バジヨットによれば、安定的時代には、下層中流階級の「世論」は、傾聴されるべきものとはいえず、政治支配者層内部で形成される「真の世論 (the real public opinion)」の単なる一判断材料でしかなく、「真の世論」の伝達の上で説得されるべき見解にすぎなかった。したがって、この時代に必要な政治指導者とは、支配者層内部における意見の大勢を受容し、なおかつ下層中流階級を説得できる調停型の管理運営者であった(第二節)。他方、改革の時代に必要とされる指導者とは、バジヨットによれば、「真の世論」のありかを自らの知性を駆使して見抜き、卓越した雄弁の能力を通じて、有

権者層全体を自らのプランへ向けて嚮導する統率型の管理運営者であった(第三節)。バジヨットは、国政運営が常に依拠すべき「真の世論」を、自由・保守両党の穩健な「ビジネス・ジェントルマン」たちに共有される「性格(character)」としての「ウィッキギズム」が、見解や政策という形で具体的に発現されたものだと考えた。イギリス代議政治が成功裡に運営されてきた理由は、国家の繁栄の牽引役を務めた彼らがつくり出す特別の世論を国家の指針とし、これを提示して下層中流階級の服従を獲得することを通じて国家経営が行われてきたからであった(第四節)。

二 安定的時代における政治的リーダーシップと世論

バジヨットは、安定的時代においては、R・ピールをもっとも理想的な「管理運営者」として論じていた。バジヨットの認識では、イギリス政治上の大半を占める安定的な時代とは、有権者層全体が一定の政治的方向性を明確に支持し、その方向性に基づいた運営が政治家に期待される時代である。具体的にピールの時代について言えば、自由貿易体制の確立という有権者層の要請を、所得税の導入(一八四二年)や穀物法の廃止(四六年)という形に具体化することが求められていた。バジヨットによれば、このような時代には、庶民院における議論の方向性や有権者層の要求を常に見すえつつ、それを自らの政策とすることのできる調停型の政治家が最適であった。バジヨットは、こうした調停という営為が必要とされる政治家の資質は、「平凡(common)」だと説明する。「平凡さ」とは、第一に、自らの独創的な意見を庶民院に押しつけるのではなく、庶民院における多様な意見の趨勢を理解・受容し集約していくための「平凡さ」である。さらに、第二に、庶民院の政治的決定事項を有権者層の大多数を構成する凡庸な下層中流階級が容認するように、彼らにも理解できる言葉を用いて説得するために必要となる「平凡さ」である。

バジヨットは、庶民院の主たる役割の一つを「表出機能(an expressive function)」に求めた(PR, pp. 194-6)。この「表出機能」とは、有権者層が認識しているあらゆる政治問題を政治アリーナにのせる機能である。バジヨットは、庶民院において、「決定を行う階級」、すなわち、政治支配者層の政治的見解のみが採り上げられる政治を「専制」政治の一形

態に含める。なぜなら、政治支配者層が、下層中流階級に比べ政治的知性においていかに優れているとはいえず、自らが属さない階級が持つ見解のすべてを認識しているわけではないため、そうした未知の問題に関しては独断的な判断を下さざるをえないからである。このような理由から、庶民院における「表出機能」の確保は不可欠であった(Pr, p. 195)。

しかしながら、有権者層の見解を吸い上げるための制度整備によって、様々な見解が判断材料として庶民院で集約されたとしても、それらに対してしかるべき政治的判断を行うことのできる人材がいなければ、この制度を有効に活用することは不可能であり、結局このチャネルは閉ざされてしまうことになる。そのため、政治家には、多種多様な見解から、取り扱うべき見解を適切に見抜く判断能力が求められることになる。

なにももって政治家は判断すべきかに関するバジヨットの議論は、明快である。それは「世論」である。本稿冒頭でも示したように、彼は、世論の担い手とは、有権者層の大多数を構成する「乗合馬車の隅っこに座っているはげ頭」、換言すれば「膨大な一〇ポンド戸主の属する階級すなわち下層中流階級」だと論じた。

しかし、世論の担い手は、下層中流階級であるとしても、世論それ自体は、下層中流階級が自らの知性を駆使し討論を行うことで直接つくり出すようなものではなかった。なぜなら、バジヨットによれば、「一〇ポンド戸主」の大多数は、自分自身の見解をもつておらず、したがって代表者を自分の見解に従わせることもできない「ような政治的知性に乏しい人々だったからである(BC, p. 168, 三〇四頁)」。したがって、このような意味における「世論」、すなわち下層中流階級の全般の見解は国政運営における究極の指針たりえず、庶民院において、政治支配者層により取捨選択されなければならぬものとなる。⁽¹⁾

一九世紀中葉における「知識人と民衆」問題の出現は、下層中流階級に対するこうした軽視が主たる原因であった。イギリスにおける世論概念に関する近年の研究が明らかにしてきたように、中流階級の「世論」が政治運営上の至上の權威となったのは、一八一〇年代後半から二〇年代中頃まで、とりわけキャロライン王妃離婚訴訟問題(一八二〇年)において、という非常に限定的な時期であった。たとえば、『政府論』(一八二四あるいは二五年)末尾におけるジェイムズ・ミルの中流階級礼賛論や、『グレート・ブリテンおよびその他諸国における世論の勃興、進歩ならびに現状について』

(一八二八年)におけるマツキノンによる中流階級の「世論」に対する絶大な信頼の表明が有名であろう。しかし、中流階級全般に選挙権が付与された一八三二年の第一次選挙法改正後に、世論が中流階級、特に下層中流階級の見解と明白に同一視されるようになった後には、この階級の見解としての世論の政治的重要性は早くも著しく低下することとなった⁽¹²⁾。なぜなら、選挙権の獲得によって表明が可能となった下層中流階級の政治的見解が、逆説的に、政治支配者層に与っては、この階級の「利己的」性格を浮き彫りにしたからである。さらにはこの後、選挙権を獲得し、穀物法廃止が実現(一八四六年)する中で裕福になっていった中流階級は、世紀中葉へ向けて政治的に無関心であるがゆえに無責任な階級として認識されていく。こうした状況の中、中流階級を表象するジョンブルの「腹回り」も、彼らの現状への満足度に比例して、大きく描かれるようになった⁽¹³⁾。その結果、五〇年代末葉以降、下層中流階級と、労働貴族として社会的上昇を果たしつつある上層労働者階級とを同等視する議論も現れた⁽¹⁴⁾。こうして、一九世紀中葉には、下層中流階級の「世論」との関係において、J・S・ミル⁽¹⁵⁾やバジヨットら「理論的なウィッグヤリベラル」に属する政治家や知識人にとって、下層中流階級の見解としての「世論を敏感に受容し巧妙に管理する」という困難な営みをどのように実践すべきかという問題が新たに浮上することとなった⁽¹⁶⁾。

こうした状況の中で、バジヨットは、どの見解が多数派を占めるかに注目してそれを世論とみなすという意味での下層中流階級の「世論」と、政治支配者層により形成される「真の世論」とを明確に区別する。バジヨットによれば、庶民院が「真の世論」を代表することは、代議政治が機能するための最重要条件であるにもかかわらず、「容易なことではない」。それどころか、「世論がない国民」も存在しているという。なぜなら、「真の世論」が形成されるためには、多種多様な有権者の様々な見解が、整理され絞り込まれなくてはならないからである。なおかつ、その絞り込み過程において、優れた見解だけが、庶民院で生き残らなければならない。バジヨットは、これを「諸判断の調整過程 (the coordination of judgements)」と呼び、次のように説明している。

代議制システムの第一の条件は、代議体が国民の真の世論を代表すべきだということである。このことは、ある者

が考えているほど容易なことではない。世論がない国民もいるのである。それを持つことには、術学的な著述家が言うところの諸判断の調整過程を要する。……国民的規模の大きな問題は、国民の意見を分裂させ、大きな党派が形成されるであろう。しかし、世論をつくり出すことのできる国民の特徴は、これらの党派が組織化されるといふことである。各党派は、指導者を持つであろう。各党派は、尊敬を受ける少数の人々と、彼らを尊敬する多数の人々とから構成されるであろう。その党派の見解は、少数者によって形成され、提案され、多数者によって批判され、受容されるであろう。この正確かつ適切な意味における真の世論（の形成）が可能となってきたことが、常にイギリス史の特殊性であり続けてきた（HUP, p. 273）。

バジョットは、選挙権を持たない、または持つべきではない階級、この場合には労働者階級を政治的見解表明の担い手には含めない（EG, pp. 310-1, 200頁）。したがって、この引用における「多数の人々」は、下層中流階級を、また「少数者」は政治支配者層を指すこととなる。この議論が示しているように、「真の世論」が適切に表出されるためには、下層中流階級が政治支配者層を「より教育を受けた知性を有し、より教養のある意見を持つ」（HUP, p. 273）という理由に基く尊敬心から、彼らの政治的決定に服従していることよって可能となる調整過程を経なければならぬ。『イギリス国制論』では、下層中流階級のこうした態度が、「信徒」という概念で表現され前面に押し出されることになる。

バジョットは、このように、政治支配者層によって形成される見解を「真の世論」と呼び、政治家が常に参照し、そこに立ち返らなければならないものと位置づけた。したがって、「表出機能」により庶民院に吸い上げられてきた様々な見解は、政治支配者層が取捨選択の上で調整することにより形成される。このように、バジョットの議論においては、下層中流階級の「世論」は、国政運営のための単なる一参考要素にすぎないものとされた。

第二次ビール政権期から一八六〇年代前半にかけての政治的特徴は、この「真の世論」が、庶民院における討論の趨勢から比較的容易に観察可能だということである。バジョットによれば、「一つの党派が主として、優勢であるような支配のあり方は現在には適さない」のであるから、自由党指導者は「あらゆる党派に開かれた……見解に身を捧げるべき」

である (NM, pp. 161-4)。加えて、バジヨットは、庶民院の管理運営方法とは、「議會内の一定の多数派を数え上げ、その支持を当てにすることである」として、その秘訣を「自由党の諸派を結合させること」つまり「人的調整」であるとも論じている (SP1, pp. 165-6)。このように、バジヨットによれば、「真の世論」が安定的に表明される政治状況における庶民院の運営には、指導者自らの意志で庶民院を引率する指導力はまったく必要ではなかった。必要な指導法とは、庶民院の議員全体の勢力図を探り出し、過半数の獲得が可能な法案の提出、内閣の人選などを行ういわば調停型の管理運営手法であった。

バジヨットによれば、多種多様な見解を調整しまとめ上げて形成される「真の世論」を「もつとも適切に表現することができ、それを処理し、法や制度の形で具体化」することのできる人材が、調停型管理運営者としての「ビジネス・ジェントルマン」に他ならなかった。その理由として、彼らは、まさに他者の見解を重視することにより、他者に「信頼できる」、すなわち「判断力のある人間」と評価されることを通じて、「生活の糧を得てきた」人々だからである。こうした人々こそが、「公的な仕事への従事を望む人なら、現在の世間の考え方に目を向けなければならぬ。外部からの直接の影響は、彼らの能力を高めるのに欠くことができない。他人の信頼が支えなのである」という条件を満たすことができる」とバジヨットは考えた。バジヨットによれば、このように他人の考えを正確に察知するための秘訣とは、「平凡であること (commonplace)」にあった。

この世界は、この世界が信頼することができる人々に対して与えられている。われわれの会話がまさにそうである。……人は、話しかけている相手を知っているときに十分に話すことができる。会話の技術は、新しい環境に適用されたときに改善されるとさえ言いうるかもしれない。「知性を隠しなさい。普通の言葉を使いなさい。皆があなたに期待していることを言いなさい」。そうすれば平穩でいられる。日常生活における繁栄の秘訣は、平凡であることを原則とするということである (OSRP, pp. 242-4)。

バジヨットは、このような人材の具体像について、「世界中から、以上のような所見を例証する人材を選ぼうとすれば、それはサー・ロバート・ピールであろう」と論じている。ピールは、政治支配者層により行われる議論の趨勢を見きわめ、それを法案化、制度化することのできる「一級品の能力」と「二級品の政治的信条」を有していた (*Ibid.*, p. 245)。バジヨットによれば、ピールのように高い政治的地位にある大物政治家は、膨大な職務をこなさなければならぬ。その結果として、彼らは「見解を持ってな」くなる。時代の先端を行くような第一級の思想を自ら形成するためには、多大な時間を要するからである。したがって、他者の信頼獲得を他のなによりも第一にめざす調停型管理運営者は、他者の見解を必然的に重視するようになる。それどころか彼らは、「一〇分後の価格を全身全霊をかけて」はじき出そうとする株式仲買人と同様、「即座の行為」に熱中するため、自ら独自の見解を持つことを望まない人々ですらある。このように、バジヨットは、調停型管理運営者とは、自らの政策を判断する際に、政治支配者層における議論の大勢としての「真の世論」を積極的に受容し、これを着実に法案や制度へと具体化することのできる人材であることを明らかにした。したがって、庶民院の「表出機能」は、彼らの存在によって十全に果たされるのである。このように、安定的時代において、バジヨットは、「従順な軽信を宿し」、「静かな受動的本性」を備えたピールのような調停型の管理運営者を、「より優れた人物が望めない」ような政治家として非常に高く評価した (*Ibid.*, pp. 266-7, 271)。

一方、バジヨットは、自らの見解を明確に抱くことのできない下層中流階級は、政治支配者層が形成する「真の世論」によって彼らの見解が明確化されることよってのみ、自らの見解を表明することができると考えた。下層中流階級の政治的意見としての「世論」が公的に取り扱われるのは、このような過程を通じてのみ可能であった。バジヨットは、「イギリス社会には」、下層中流階級の政治支配者層に対する信従心に基づいた上意下達を可能とする「構造がこれまで継続してきた」ことが、「真の世論」が形成可能となる決め手となってきたと分析する。

教育の程度が低い者は、それが高いものと同等であるとは考えてこなかった。多数者は自らの意見よりも少数者の意見を重視してきた。……こうして見解は常に、上層階級から下層階級へと下達 (*settled down*) されてきた。こう

したやり方で、国民が決断を要求されたときにはいつも、真に国民的な決定が形成されてきたのである。

全体として、前世紀のイギリス国制が、最善の時代には、……イギリスの世論に卓越した表現を与えてきた。それは、国民が概してもつとも信用する人々に支配権を与えた。それは、少数者が到達し、多数者が同意した結論をそのまま確実なものとするための単純な機構を供給した (HUP, pp. 273-4)。

このように、「真に国民的な決定」が行われるためには、政治支配者層による決定の下層中流階級による受容が不可欠なのである。

ただし、バジヨットは、政治支配者層と下層中流階級の関係が単なる形式的な意見の聞き取りと決定事項の下達のみによって処理されるべきものとは考えていなかった。バジヨットは、政治家であるならば「多数者の考えに共感しなければならぬ」と論じ、政治家に下層中流階級の「世論」との「共感」の必要性を強調した (OSRP, p. 263)。もちろん、これまでの議論から明らかのように、バジヨットが政治家に求める共感とは、下層中流階級の見解一辺倒に染まってしまふことを意味しない。それは、この階級の見解を理解し、傾聴すべき意見は採り入れる態度である。選挙制度の質の向上によって、たとえ庶民院の「表出機能」が十全に確保されたとしても、政治家が、下層中流階級の意見を価値あるものとして理解し取り扱わなければ、この階級の意見の提供自体が無意味になる。したがって、バジヨットが提示する適切な共感とは、様々な見解にそのように対応する行為であって、政治家が下層中流階級の単なる代理人になることを意味するものではない。

同様の見地から、バジヨットは、下層中流階級を、決定の一方的な下達の対象ではなく、政治支配者層によって「説得」されるべき対象として扱った。

自由な統治の条件は、目の前に存在する人々を説得するということである、……つまり、平均的な人間を説得しなければならぬのである。当代の選ばれし知識人たちに向かって、あるいは次代のさらに経験を積んだ知識人たち

に向かつて演説するのではなく、恐ろしいほど平凡な人間に向かつて演説をするのである。ウィッグのある有能な人間が次のように言っていた。「世論の知性について云々することは、『タイムズ』紙にとって非常に都合のよいことなのだよ。というのは、世論などというものは『タイムズ』紙を買うこと以上を意味しないのだから。世論などというものはね、あなた、乗合馬車の隅っこに座っているはげ頭の意見なのだよ」(AG, p. 88)。

このような考えに基づき、バジヨットは、政治家は下層中流階級が理解可能な言葉で議論することのできる「平凡人」でなければならぬと主張する。すなわち、「彼ら(平凡人としての政治家)は乗合馬車に乗っている連中が理解できないようなことを言うことができず、……平凡な考えを正確に法案にすることが出来る」人材でなければならぬ (*Ibid.*, pp. 88-9)。バジヨットのこうした「下達」や「説得」の重視は、「民衆 (numbers)」の「世論」が容易には改善されぬという認識に根ざしている。この点に、彼とミルやモーリー、ハリソンらラディカルとの動態的社會をめぐる見解の相違を看取できる。ラディカルは、政治参加が民衆に及ぼす教育的効果に期待し、民衆との直接的な意見交換を通じた知的エリートのリーダーシップの確立を追求したため、「民衆」の「世論」を、「多様性」に基づく動態的社會の不可欠の構成要素とみなした⁽¹⁾。他方、バジヨットにとって、「民衆」の「世論」は、動態的社會に必要な「多様な」意見には含まれない。進歩に必要とされるのは、政治支配者層内部における意見の多様性やそれに基づく討論なのである。

もちろん、この「平凡さ」は、下層中流階級と同レベルである、つまり世間並みであることを決して意味しない。バジヨットが、調停型の政治家を「平凡人」と呼ぶ場合、それは第一に、自己の知的世界に閉じこもり難解な理論や高邁な思想を用いて観念的な理想を追求する思想家や政治家との対比で用いられている。なぜなら、バジヨットによれば、凡庸な知性しか持たない下層中流階級は、「たとえもし、思慮深い炯眼の政治家をわれわれが得たとしても、彼の深遠な思想や気宇広大なヴィジョン」を理解できず興味すら抱かないからである。したがって、この階級に向けて、「学問調の語り口で、あるいは厳密な議論で、あるいは徹底的に討論するような方法で演説しても無駄」なのである (FER, p. 311)。このように、バジヨットが政治家に要求する「平凡さ」とは、下層中流階級が理解可能な言葉で語りかけるこ

とができるという意味での「平凡さ」であった。

第二に、「平凡な」政治家と対照をなすのは、古典的知識を巧みに用いウィットで演説を飾り立てる貴族・地主の政治家である。なぜなら、このような演説は、その政治家が、自らの政治世界を、パブリック・スクールやオックスブリッジ出身者、すなわち地主階級の内輪のみに限定する閉鎖的かつ独善的な人物であることを露呈しているからである。そうした政治家は、下層中流階級だけではなく、地主階級以外のすべての国民とのコミュニケーション能力をも欠くことになる。

彼らジェントルマンは、自らの職業の環境から、茶話政治家 (conversationalist statesmen) と呼ぶことのできる一団をつくり出した。カニング氏はこのタイプに属する。彼は天性の雅致に富み、流れるような話しぶりであつて、あらゆるものを素晴らしいウィットで飾り、もつとも繊細な扱いを要するトピックについても滑らかに話し、夕食の席での話し上手 (raconteur) さながらあらゆる話題に触れながら、それらを軽く脇へやる。そうして、彼はなにも知らないのではないか、いやなんでも知っているのではないか、などとわれわれを混乱させる (CSRP, p. 268)。

バジョットによれば、「ビジネスの時代」に求められるのは、対照的に、『通行料金』や『株式会社の登記簿』や財政、郵便局』といった「文明がもたらす些事 (deas) の細かな規制」の「説明」能力であつた。このような理由から、バジョットは、ピールとカニングを対照させつつ、そうした説明能力に欠け美辞麗句を巧みに操り優雅に振る舞う「旧き時代のアリストクラシー」タイプの政治家は、「不必要かつ不適切である」ため、政界からはもはや退場すべきだと言いつつ (Ibid., p. 269)。このように、バジョットは、有権者層全体が、国政運営の基本方針について合意している安定的時代には、議会内外における他者の見解の潮流を誰よりも十全に了解し、具体化された政策の実施を説得すること、すなわち政治的アリーナにおける多種多様な人々とのコミュニケーションを可能にするという意味における「平凡さ」を備えた調整型の政治的リーダーシップが不可欠だと訴えた。

三 改革の時代における政治的リーダーシップと世論

前節で論じたように、バジヨットは、政治アリーナにおいて表明される多種多様な見解を調停する管理運営能力の必要性を強調した。しかし他方で、彼は、このタイプの管理運営能力に一つの限界も同時に見ていた。バジヨットによれば、調停型管理運営者を代表するピールが数多くの政治的業績を残すことができたのは、彼が政治家として活動した時代が、国政運営方針に関する政治支配者層全体の見解が基本的に一致している安定的な時代だったからであった。バジヨットは、ピールの時代を、前の時代の仕組みを廃止したという意味で、「破壊の時代 (an age of destruction)」と特徴づける (MG, p. 438)。そのような時代だからこそ、ピールは、「反カトリック諸法が誤っているということ、通貨に関する諸法が誤っているということ、商業に関する諸法が誤っていることを確信できた。そしてとりわけ、彼はレ、セ、フェールのシステムが正しいということ、なにも行わないのが現実的だということを確認できた」。しかし、他方でバジヨットは、「議会改革法のような問題、すなわち単なる廃止ではなく、包括的で困難な再構築を要する問題の場合、『自らの行く末を見ることができなかった』とピールの限界を指摘する (CSRP, p. 270)。

このような「再構築」を要する時代は、ピールの死後（一八五〇年）まもなく到来することとなった。六〇年代初めにバジヨットは、国政運営における数々の将来設計が不可欠な「建設の時代」が迫りつつあることを予感していた。一八六〇年にバジヨットは、六〇年代以降三〇年以上に亘って自由党を指導することとなるグラッドストンをはじめて正面から扱った論考「グラッドストーン氏」を発表した。同論考において、バジヨットは、イギリスでは「破壊の時代の期日」をすでにむかえていることを指摘し、「残された問題は建設の問題である」と主張した。バジヨットによれば、「建設」すべき問題とは、具体的には、「労働者階級への政治権力の分与」、「教会と国家の本来的結合」、「議会政治に必要な諸案件」の問題であった (MG, p. 438)。そうした中、バジヨットは、種々の「建設」が必要な時代状況の到来と時を同じくして、自由党の指導的地位に就いたグラッドストンの政治的動向に注目し、彼の政治活動を解釈・評価することとなっ

た。

本節では、バジョットのグラッドストーン評価を軸に、改革の時代における政治的リーダーシップと世論の問題を考察する。このような改革の時代の特徴は、安定的な時代とは対照的に、国制の枠組みのあり方自体が問われるにもかかわらず、改革がめざすべき方向に関して、下層中流階級の見解のみならず、政治支配者層の見解までもが不明確だということである。したがって、とりわけ政治指導者に与えられる政治的選択権の幅が必然的に広まらざるをえない。しかしながら、このような状況は、政治家が対処を誤ること、すなわち、不必要な改革によって、既存の秩序の根幹までも揺るがし政治的混乱を惹起する危険性をもまた孕んでいる。そうであるからこそ、政治指導者たちには、改革の目的や内容を見きわめるという非常に大きな政治的責任が課されることとなる。

「グラッドストーン氏」公表一年後、バジョットは、小ピットに関する論考「ウィリアム・ピット」を発表し、「順境の時代」と「逆境の時代」という二種類の時代に必要とされる「管理運営」方法について検討している。バジョットによれば、国政運営の主導権は、順境の時代には「管理運営者」に、危機には「独裁者 (dictators)」に委ねられなければならない。「独裁者」は、「大きな危機」のときに「国を守る」。また国民は、その危機を克服することのできる最善の人物に「無制限の委任」を与え、「彼 (最善の人物) が望むことならなんでも許可する」。この独裁者には二つの資質が不可欠である。第一に「統率の性格 (a commanding character)」であり、第二に「独創的知性 (an original intellect)」である。バジョットは、危機には、「人々を威圧して、自らに委任させる性格」と「危急の事態」に「対処することのできる知性の独創性」さえあれば、「それだけで十分である」とさえ言い切っている (Pitt, pp. 125-6)。

ただし、バジョットは、一七世紀前半の内乱期のイギリスや大革命および二月革命後の混乱に満ちたフランスでならばともかく、ジャコバイトの反乱期をのぞき、議会政治が太過なく運営されてきたと評価できる名誉革命以降のイギリスには、このような「独裁者」そのものが活躍する余地はないと考えた。そのため、バジョットの判断では、イギリスにおける危機の時代、すなわち「再構築」の時代に必要な政治家とは、「独裁者」の性質をいくぶんか備えた「管理運営者」だということになる。バジョットは、ピットについて、「完全な程度において偉大な管理運営者の諸能力を有してお

り、加えて、偉大な独裁者の創造的知性とまではいかないが、統率の性分 (the commanding temperament) をも有する」政治家であると述べている (*Ibid.*, pp. 125-6)。バジヨットは、このような時代認識から、一八六〇年代に入ると、「統率する」能力を政治家に必要な条件として前面に押し出すようになった⁽¹⁸⁾。

グラッドストンに対するバジヨットの評価に話を転ずるならば、バジヨットは、グラッドストンの政務に対する並々ならぬ「真摯さ (earnestness)」、「活力 (energy)」、「勤勉 (industry)」が、ランカシャーという彼の出身地に関係するものだと指摘している。バジヨットによれば、グラッドストンのそうした「性格 (character)」は、「ランカシャー商人の投機的大胆さ、熱烈な勤勉」譲りのものであった。グラッドストンのこのような性格が、彼を「細目事項 (detail)」の処理に熱中させることとなる。すなわち、グラッドストンは、「ヨーロッパ政治については、多くのことを我慢することができる」が、「大樽の料金、あるいは狩猟許可証の取引、荷揚申告証の印紙」については「饒舌な怒りの声を甘美にとどろかせる」のであった。なぜなら、グラッドストンにとって「世界」はそういったものに満ちているため、彼は、議会政治家とはそういった問題をこそ処理すべき職業だと考えているからである。グラッドストンは、こうした「細目事項」に関して相手が疲れ果てるまで論争を続ける (*MG*, pp. 421-3)。したがって、グラッドストンは、「ビジネス・ジェントルマン」として、「管理運営」の基本については十分に修得していると評価できる。

とはいえ、政治家としてのグラッドストンに対してバジヨットが向ける関心は、管理運営者としてよりはむしろ、「雄弁家 (orator)」としてであった。バジヨットは、「建設の時代」という新たな政治的局面に現れた政治指導者グラッドストンを理解する「鍵」は、彼が「偉大な雄弁家」であることだととして、彼の次のような雄弁の能力を高く評価した。

実際、グラッドストン氏ほど迅速かつ容易に、聴衆の気分を半ば指導し、それに半ば従うことのできる人物はいない。彼のお気に入りの無味乾燥な議題やひたむきな性格から来る過度の真摯さとは対照的に、彼の作法には少しばかりおどけたところがある。彼は達者な馬乗りが馬を統御する (control) のと同様、演説で呼びかけている人々の精神状態を統御する。彼は馬乗りが手綱から感じとるのと同様に、聴衆の精神状態を感じとる (*MG*, pp. 423-4)。

このように、論考「グラッドストーン氏」以降、グラッドストーンについてバジヨットが一貫して評価するのは、雄弁による聴衆の「統御」あるいは「統率」能力であった⁽¹⁹⁾。

バジヨットが「統率」の能力に注目した理由は、先にも触れたように、六〇年代が「建設の時代」だったからである。バジヨットによれば、ピールの時代にあつては、自由主義体制の完成へ向けて、堅固な地主支配体制の「破壊」が不可欠であるという意味において有権者層全体の見解は明確であつた。政治家は、それを実行に移すために「規定の目的へ向けての優れた調整能力」を發揮しさえすればよい (GRRP, p. 271)。この意味で「破壊はやさしい」。しかし、創造的行為が求められている時代の特徴は、「国民の声が決して明確にはならない」ということである。こうした状況では、有権者層全体の不明確な見解を掘りおこし、自らのプランへ向けて嚮導するという意味での「統率」的行為が不可欠となる。したがって、「建設は非常に難しい」のである (MG, p. 438)。

新たな政治指導者グラッドストンの統率能力に一定の評価を与えながらも、他方でバジヨットは、彼に対して同時に不安も抱いていた。グラッドストンの雄弁に対する情熱的な「衝動 (impulse)」が、思考の一貫性ひいては政策策定の一貫性を阻害する場合もあったからである。バジヨットによれば、そもそも「知性の高度な働き」には「沈着 (calm)」を要する。しかし、「雄弁の衝動」は、「偶発的な思いがけない刺激」によつて話者も聴き手も「興奮」状態に巻き込み、双方ともに「秩序破壊の衝動 (disorganising impulse)」を生む。その結果、議論が的外れ方向へ進み、既存の政治秩序の安定を支えている「すでに定まった諸原則や一定の習慣から乖離する」ことになる (Ibid., pp. 429-30)。

加えて「雄弁の衝動」は、「第一原理に対する固執」あるいは「知的一貫性」をも阻害する。その結果、グラッドストーンは政策の策定において「彼特有の移り気」を示さざるをえなかつた (Ibid., pp. 430-1)。グラッドストンのこうした側面が前面に現れてしまえば、「規定の目的」が明確ではない改革の時代には、政治指導者個人の単なる気まぐれが国家の行方を左右してしまうことになる。このような意味で、バジヨットにとつて、グラッドストーンのような「情熱的な雄弁家、衝動的な唱道者、天才的ではあるが心の定まらない思想家は、われわれが独創的な政策や入念かつ一貫した構想の着実な継続をもっとも期待したくない」タイプの政治家に容易に変貌しかねない (Ibid., p. 438)。こうした理由から、バジヨ

ットとしては、六〇年代前半においては、「今後最大の焦点」として、新たに自由党の下院指導者となった「グラッドストーン氏がなにをするだろうか」ということに刮目せざるをえなかった (NM, p. 164)。⁽²⁰⁾

このような疑念から、バジヨットは、グラッドストーンが、「自らの信条を時代に押しつけるのではなく、時代から信条を学ばなければならない」ことを力説した。そのためには、グラッドストーンは、「外部」で「やかましく騒ぎ立てる各組織」の主張に惑わされてはならない。実際、一八五〇年代末以降第二次選挙法改正までは、議会外における様々な改革要求運動の、ときには暴力さえ伴う激しさを目の当たりにして、多くの庶民院議員が、改革に対する反対演説のみならず漸進的な改革要求の演説を行うことすら敬遠するような状況であった。大多数の議員が選挙法改革に消極的であったにもかかわらず、彼ら消極派の議論が公然と表明されることなく「暗闇への飛躍」と呼ばれ革命的なものとして認識された改革に結実したのは、こうした事情を原因とする議員相互のコミュニケーション不全によるものであった。⁽²¹⁾ バジヨットが危惧したのは、自由党の指導者であるグラッドストーンが、大半の議員の見解を顧慮することなくラディカルと安易に結託することで、さらに大きくなるのが予想されるラディカルの「声」に、多くの庶民院議員たちが引きずられていくことであった。そうであるからこそ、バジヨットは、「非常に微かな声」ではあるが、「真の世論」あるいは「同時代の成熟し確立し教養のある省察」に「耳を傾けなければ」、グラッドストーンは、適切な改革の方向を見失いかねないと強く主張した (MG, pp. 438-9)。

しかしながら、改革の時代における「真の世論」の見定めは、容易ではない。安定的な時代であれば、前節で見たように、政治家は、政治支配者層の議論の趨勢を注視し把握することができれば、「真の世論」は自ずから明らかになる。この場合には、注視の対象となる政治支配者層の議論そのものに「真の世論」が組み込まれている。そのため、調停型の政治家には、自主性や独創性が必要とされることはない。他方、改革の時代とは、政治支配者層自体が、国政が進むべき方向や改革の目的を明確に見いだしてはいない時代である。したがって、「真の世論」の意味内容は不明瞭なものとならざるをえない。このような状況の下では、政治家個々人には、「時代」あるいは「同時代の成熟し確立し教養のある省察」という非常に漠然とした「真の世論」を見極める知的探究力が不可欠となる。この場合、バジヨットが「難しい」

行為とした「建設」、すなわち、新たな価値の創出には、政治家個人の政治的能力にかなりの程度依拠しなければならなくなるであろう。では、「時代」の政治的要請としての「真の世論」とはどのようなものであり、またそれを見極める能力とはどのような能力であろうか。これについては次節で扱うこととする。⁽²³⁾

四 「真の世論」と政治の目的

これまで見てきたように、バジヨットは、安定的時代、改革の時代双方において「真の世論」に準拠しながら政治的リーダーシップを発揮すべきだという考えを展開した。本節でめぐられるのは、この「真の世論」を、具体的なものとして提示し、「真の世論」に基づくことで実現可能となる政治的目的を解明することである。バジヨットは、「真の世論」の担い手を、自由党および保守党それぞれの穏健派の連合に見出した。とはいえ、彼が期待したこの政治連合は、争点を曖昧にして最終的に雲散霧消させてしまい、結局単なる現状肯定に墮するような妥協的野合として考えられていたわけではなかった。また、両党の穏健派の連合であるとはいえ、この連合は、政治的目的を持たないイデオロギー的に無色透明なものではなかった。バジヨットの歴史解釈では、「真の世論」を見いだし、なおかつそれを政策に具体化することを可能にしてきたのは、双方の穏健派の人々に共有される「ウィツギズム (Whiggism)」という「性格 (character)」そのものであった。この点から見れば、「ビジネスとしての政治」とは、個別具体的な政治状況において、「性格としてのウィツギズム」から当該状況がはらむ問題の解決にとって最適の「真の世論」を導出し、この世論を掲げて有権者層をまとめ上げ指導していく有権者層統合の営為であった。

『イギリス国制論』において、バジヨットが、一八五九年から六五年の第二次パーマストン自由党政権期を、イギリス政治における理想状態に近似のものとして描き出し、そのような状態を作りだしている当時のイギリス国制の維持を原則承認していたことはよく知られている。バジヨットは、その理由として、同政権が、ウィツグ、トーリー両党の「公平、穏和かつ分別のある人々からなる共通要素」を支持基盤にしていたからだと晩年に至るまで一貫して説明している

(NM, pp. 160-1)。

ご存じのように、われわれは当時、一つの党によって支配されたのではなく、二つの党の「共通要素」によって支配された。パーマストン卿の勢力は、彼の名目上の仲間であったもつとも熱狂的な部分（ラディカル）によって与えられたのではなかった。それどころか、彼ら（熱狂的な部分）は、彼のことを嫌っており信用していなかった。彼の力は、より穏健なトーリー黨員によって、より多く与えられた。……彼ら（穏健なトーリー黨員）とより過激ではない自由黨員が、彼を権力の座にとどめたのである。彼らの間には、大きな相違はなかった。また、真の国民的見解（the real opinion of the nation）は、彼ら共通部分と一致しており、共通部分を全体として支持していた。……国民は、トーリー党よりでもなければ自由党よりでもなく、「半々」なのである（SP2, pp. 230-1）。⁽²⁴⁾

この議論に看取できるように、バジヨットは、「共通要素」として、ラディカルを除く「過激でない自由黨員」と、「穏健なトーリー」とからなる連合を想定していた。さらに、この議論には、こうした人々の見解と「真の国民的見解」すなわち「真の世論」とが一致しているというバジヨットの認識が明確に示されている。同論考においては、この見解とは、自由・保守両党および有権者の共通要素を持つ「中道的見解（the middle opinion）」であったとも言い換えられている（SP2, p. 223）。

「穏健」であることが強調されるのは、代議政治においては、「真の世論」を形成するための「調整」には、「討論」が圧倒的な重要性を有するからである。各党の「穏健な（moderate）」人々の間であれば、議会における入念かつ慎重な討論の過程を確実に踏むことができるため、多様な見解を「真の世論」へと収斂させていくことが可能となる。これとは反対に、庶民院において、政治支配者層による討論と決定という過程を経ることなく、ただ議会外の政治運動において盛り上がり、自らの見解に固執するような「過激な（extreme）」人々、すなわちラディカルの大多数の見解は、到底、世論の地位を与えられてしかるべき代物ではない。さらに、議会内に一定の議席数を有していたとしても、トーリーの

大半をなす下級地主や教区牧師を代表する議員たちは、「概して演説することができず、しばしば考えることもできない人々」であるため、有能な議員たちと舌戦を繰り広げる若干の能力すら持ち合わせてはいない（BC, p. 339, 一九八頁）。バジヨットの評価では、このようにそもそも討論成立の可能性すら認められないラディカルやトーリーの大部分の構成員たちもまた、「真の世論」の担い手に含めることはできない。したがって、先に引用した一節では、「真の世論」と両党の穏健派の見解とが、あたかもパーマストーン政権期にかぎり一致していたかのような表現になつてはいるが、実際にはより一般的に、議会において「真の世論」形成の実現可能性を有するのは、諸党派の穏健な人々からなる「共通要素」のみだということが言明されているのである。

そうである以上、たとえば、有権者の大多数が、普通選挙制のような革命的な制度変更を要求するような場合には、バジヨットは、この多数派の見解を、「真の世論」であるとは承認しないことになる。「真の世論」に基づく国政の必要性を説くバジヨットの真意は、左右両党派の中間的立場の人々による単なる折衷的国政運営にあるのではなく、次の議論に見られるように、「中道左派あるいは穏健な自由黨員——どちらでもまったく同じことである——」による国政主導の維持ならびに促進にあつた（OLCR, p. 228）。

自由な国家にとつての最善の統治は、過去の歴史と現在の経験の双方が私には証明しているように思われるのだが、フランス人の言うところの、中道左派（the left center）の統治である。……（中道左派を形成する）この共通要素には、両党が参加し、その成員は、自党の過激派とよりも、他党のメンバーの方がずっと同質的で似ている。中道左派は、安定的で均衡を維持する要素である。すなわち、中道左派は、進歩を好み、新たな考えに通じてはいるが、そうした考えを暴力的に、また即座に導入することを望む極端な左派とは異なる。彼らは、既存の事物や旧来の考えとの調整を試み、現実世界がそれに耐えうるならば即座に適用することを望む。つまり、中道左派は、平均人（the average man）が、実験済みの革新を理解し始めてから、それを導入することを望み、それ以前には決して望まない。また、平均人が理解した形のみ導入することを望み、それ以外の形での導入は決して望まない。優越的な権力が、

このような人々の手中にあるなら、彼らは保守主義の最大の諸悪や革新の中でも最悪の革新から国家を守る (*ibid.*, p. 227)。

バジヨットの分析によれば、先に見たパーマストン政権における「共通要素」は、まさにこの「中道左派」の支持によって成立していた。バジヨットは、パーマストンに対して、内政面では変革を忌避する旧来型の政治家、「すでに過ぎ去った時代の代表的人物」(LPB, p. 282)であったとして、カニングに対するものと同様の批判を行いながらも、他方で、パーマストンが、政治的な「中庸」の実現や維持を信条に、改革派のグラッドストン財務相らをも含む自由党穏健派政権を巧みに組織した点を評価した(NMP, p. 199)。

選挙法改正後初の自由党政権となった第一次グラッドストン政権(一八六八年二月から七四年二月)は、「改革内閣」と呼ばれるほど数々の改革——アイルランド国教会廃止(一六九年)、初等教育法(七〇年)、労働組合法(七一年)、秘密投票法(七二年)など——を積極的に成し遂げたにもかかわらず、七三年から七四年一月までのいくつもの補欠選挙や七四年一月の総選挙で大敗北を喫し、第二次ディズレイリ内閣が成立した。バジヨットは、自由党敗北の理由を、有権者が全体として保守党支持に「実質的に転向」したためではなく、有権者がグラッドストン政権による数多くの改革の成果に満足し、当面の改革を望まなくなったためだと分析した。すなわち、選挙における保守党の勝利は、有権者が「旧来の頑迷なトーリーのように反動的でもなく、……強硬な急進派のようにただちに即座の新たな大変革にまで進むようとはしなかった」ためであった(NMP, p. 199)。バジヨットは、こうした状況を、安定的な「パーマストン時代の再来」ととらえた(OLCR, p. 237)。⁽⁴⁹⁾

バジヨットによれば、パーマストン時代へのこうした回帰は、有権者が「過去四〇年間の自由党の諸法に確固とした愛着を抱いている」ことを意味していた。したがって、保守党政権は、「国民の業務を処理できる内閣を選び、国民の諸原理(principles of the country)(自由党的な政策)を進んで受け入れなければ、政権の座にとどまることは不可能」と見るべきである(RRE, p. 196)。⁽²⁶⁾ 次のように、バジヨットは、こうした原理を政策へと具体化することが可能な人材が、自由

党的な精神や気性を有する人々だと判別した。

少なくとも、過去に固執する習慣は、それだけではあらゆる国の国民精神を不活発にする。……改良に向けて着実な変革を心から願うが、暴力的な変革は嫌うような精神的あり方は、たしかに、物質的繁栄にとつてもっとも好ましい気性である。そして、これこそは、保守党員の気性ではなく、穏健な自由党員の気性なのである (LDWC, p. 219)。

そこで現状に目を向けてみると、保守党の中にもそのような人材を見出すことができる。

嫌がられるといけないので、個人名は挙げないが、(現在の保守党)内閣には、実業家 (man of business) が存在する。彼らは、(保守党という)誤った立場に属している実に穏健な自由党員なのである。つまり、見解が一致するかぎりはパーマーストン卿の内閣の一員であったかもしれない人々、彼の統治方法が、現在もつとも実行可能なものであると考えている人々、こうした人々が、(現)内閣には何人が存在している (SP2, p. 222)。

バジヨットによれば、彼らこそが保守党内においても、「中道的見解」を必要とし、これをにらみつつ保守党政権を切り盛りできる人材であった。

これまでの議論から判断すれば、「真の世論」を形成し、代議政治を着実に運営してきたのは、一貫して穏健な自由党政治家たちであった。とはいえ、実際には、自由党的政策を推進しながらも、家系的事情などによってトーリー党という誤った立場に属していた数多くの政治家も存在している。では、「真の世論」を作り上げることのできるこうした穏健な政治家たちの共通点とはなにか。バジヨットがその共通点と見なしたのは、「ウィツギズム (whiggism)」という「性格 (character)」であった。

多くの哲学者がその（ウィッグの）党派の主義（*creed*）の理論的確定および説明のために尽力してきた。……（しかし）実際、ウィッギズムは信条などではなく、性格である。おそらく、この国に政治史なるものが存在してきたかぎり、冷静（*cool*）で穏健（*moderate*）、かつ毅然とした（*resolute*）人々が常に存在してきた。

……この党派に特徴的な知性は、決まって高尚な種類のものではない。その知性には、偉大な発見をしたり、無限の計画を追求したり、また帝国や名声という幾分突飛な夢によつて世界を驚かそうとする欲求がない。われわれがナポレオンに見るような、また昔の征服者たちに想像するような、勇敢な天才的人物が有するかの恐ろしい本性は、彼らの冷静で穏やかな判断力にはまったく存在しない。……彼らの卓越性が、知性的なものであるかぎりにおいては、それは、なんらかの優れた天賦の才をとりわけ有していることにあるのではなくて、いくつものものは多くのものを一度に享受し、適切に調整することにある。すなわち、それは、われわれが判断力あるいは感受力（*Judgement or sense*）と呼ぶ諸能力の一定の均衡（*a certain balance of faculties*）にある（*FER, pp. 318-9*）。

この議論から看取できるように、バジョットは、イギリス政治の歴史において、長期に亘り中心的な推進力となってきたのは、言うなれば「性格としてのウィッギズム」だと見ていた。バジョットは、同論考で、この「性格」を「ウィッグ精神（*whig mind*）」と言い換え、「平静な感受力」あるいは「ビジネスの能力（*the capacity for business*）」との関連性を明示している（*FER, p. 322*）。小ピットやピールのようなトリーに属した政治家もまた、イギリス政治史のメイン・ストリームに位置づけることができたのは、バジョットが、ウィッグをこのように同じ「性格」を共有する人々の一団として理解していたからに他ならない。第二節で引用した、「真の世論（の形成）が可能となってきたことが、常にイギリス政治の特殊性であり続けてきた」というバジョットの議論をあわせて考えるならば、国民の意見をもつとも適切な形で表現する「真の世論」に依拠した政治運営とは、究極的には、党としてのウィッグあるいはトリーに所属していることとは無関係に、ウィッギズムの持ち主である「ビジネス・ジェントルマン」が、庶民院の中心的担い手となつて議論を闘わせた結果表明される結論、すなわち個別の状況における性格としてのウィッギズムの具体的発現に基づいた政

治運営ということの意味していたのである。

「真の世論」を透察するという困難な営みがウィッグズムの保有者に可能であった理由は、その性格の「穩健さ」や「冷静さ」に由来する「歴史的 (historical)」な性質にあった。バジヨットは、論考「マコーリー氏」において、こうした性格を「寒々とした本性 (the chilled nature)」と表現している。バジヨットは、マコーリーが、偉大な歴史家としてイギリス史を大局的に把握し描き出すことができたのは、この「寒々とした本性」を有していたからだと説明した。バジヨットによれば、そもそも「科学的な (scientific) 人間」は、「自然の事物に対して大いに興味を覚える」。このような人々の知性は、「人間の活動」ではなく、「彼が生きている世界の背景」に向けられる。歴史家も、そのような科学的な人間の一員である。すなわち、「歴史的」な人間は、「人間の過去の活動」に関心を抱き、これを研究対象とする。歴史家の知的態度は、ある出来事を「知ることに没頭するため、「一種の超然とした態度」をとり続けることができる (MM, pp. 387-8)。このような「歴史的な」態度こそが、イギリス政治史の趨勢を包括的に把握し、イギリス政治の成功の秘訣であり続けた「真の世論」の把握を可能にしてきたのである。⁽²⁷⁾

バジヨットは、こうした「歴史的」態度による政治運営の出発点を、とりわけ名譽革命に見いだした。名譽革命以降、「真の世論」が表明され、それに基づいた国政運営が実現されてきたのは、マコーリーに代表されるような歴史的視野の持ち主が、名譽革命以降のイギリス政治を実質的に指導してきたからであった。たとえばバジヨットは、名譽革命命には、「王党派あるいは熱狂者たちを理解すること、また「この世の空想物語 (romance) に共感すること」も必要ないと指摘した後、この革命を次のように特徴づけている。

それ (名譽革命) を先導した人々は、クロムウエルを支持したピューリタンたちの篤信の精神も享樂的なイギリス・ジェントルマンたちの王党派的な忠誠心も抱いていなかった。彼ら (革命を導いた人々) は、実利的で思慮深い人々で、政治とは一種のビジネスであることを知っており、ビジネスの本質は、妥協すなわち実践的讓歩であることを知っていた。彼らは理論を奉じて行き過ぎることはなかった。なぜなら、彼らは理論を持っていなかったからであ

る。彼らの情念は、彼らを早まらせはしなかった。なぜなら、彼らの気性は平静であり、彼らの理性は計算高く落ち着いていたからである。ロックは、当時の最良の性格を有した代表的人物である。……彼は人生を通じて、一種の寒々とした (chill) ピューリタニズムを奉じた。彼は、ピューリタニズムの行き過ぎの圧倒的で内面的な熱狂を有していなかった。……ピューリタニズムを経験したあらゆる国の人々には、この世の軽薄な享楽に対する無関心のようななにかを見出すであろう。彼らは、時間と感受力 (time and sense) を超越したものには強い関心を保つことができなかった。わが国の革命を起こした世代は、そのような血筋の第一世代なのである (Ibid., p. 412)。

「ビジネスの時代」のイギリスにおいて、政治秩序を維持しながら、様々な政治改革を行い、さらに工業化と経済成長のさらなる増進を図るためには、カニングのような地主貴族が行ってきた旧来型の政治、つまり、あるがままの状態をそのまま保全するような無為の政治は、もはや不適當である。政治的、経済的情勢の変転著しい「ビジネスの時代」における政治支配者層は、国政が進むべき方向を積極的に見だし国民を先導していかなければならない。こうした目的を達成するためにこそ、「真の世論」の発見が不可欠になるのである。すなわち、有権者層の多種多様な意見を調整し練り上げて、あるいはそうした見解が不明確な場合には、イギリス政治史に導いてきた「性格」や「精神」に問いかけて「真の世論」を発見するという活動を通じて、「ビジネス・ジェントルマン」は、国民を指導していく道具としての政治目標を創出しなければならない。この意味では、バジョットが主張し続けた「ビジネスとしての政治」とは、工業化と未曾有の経済的繁栄をなし遂げたイギリス国民の欲求や活力に積極的・能動的に働きかけることで、国民の活力を最大限に動員し、国家経営が進むべき目的へ方向づけするための「真の世論」という支配イデオロギーの創造を通じて、国民指導の営みであった。

五 むすびに代えて——代議政治と「性格」

バジヨットは、民衆 (numbers)、具体的には下層中流階級の見解としての「世論」の扱いを、政治支配者層に委ね、国政運営は、この支配者層内部の討論で形成される「真の世論」に基づき行われるべきだと主張した。このように、バジヨットにとって、「知識人と民衆」問題の解決には、これら相互間の意見の交換は、J・S・ミルらラディカルのようには必要ではなかった。バジヨットが最重要視した解決策は、「真の世論」を形成する「ウィツギズム」という独自の「性格」に基づく国民指導の貫徹だったのである。このような世論の実現という点から見れば、バジヨットが論じた「ビジネスとしての政治」活動とは、数的多数者としての下層中流階級あるいは労働者階級といった特定の階級や労働組合のような固定的な人的集団の利益を代弁するという意味における静態的な活動ではなく、歴史的に形成されたウィツギズムという「性格」を通じて、直面する政治状況に対する個別具体的対応が要求される活動、歴史の中で変化する世論を顕在化させるという高度に動態的な活動であった。ただし、バジヨットが描いた動態的な政治社会とは、多様な個性を持った人々だれでもが多様な意見を無制限に闘わせた結果成立するようなものではなく、秩序を維持しつつ同時に「進歩」をも実現することができる「均衡 (balance)」を保った「性格」を持つ人々のリーダーシップが発揮されることにより実現される政治社会であった。

ヴィクトリア時代の政治的思想においては、「性格」という語彙が、未曾有の位置を占めていた。⁽²⁸⁾たとえば、J・S・ミルは、周知のように、『自由論』(二八五九年)において、人類社会の発展を阻害する「世論の専制」への対抗手段として、「独自の」あるいは「活力ある」「性格」を持つことの重要性を訴えた。⁽²⁹⁾また、S・スマイルズも同年『自助論』最終章「性格——真のジェントルマン」において、「性格」を、「人間のもっとも尊い所有物」と位置づけた上で、「上首尾に統治されているあらゆる国家においては、性格を持った人々 (men of character) が国家の最良の動力源である」と論じている。⁽³⁰⁾このように、当時、一定の「性格」を有する人材が、政治社会の秩序維持と発展の不可欠の原動力だとい

う認識が多くの論者によって表明されていた。⁽²⁾

本稿の議論が示しているように、バジヨットが、ウィッギズムという性格の保持をリーダーの要件とした理由も同様の点にあった。本稿では、その「性格」について、とりわけ世論形成との関連に焦点を当てて論究したが、この「性格」は、政治学における彼のもう一つの主著とされる『自然科学と政治学』において、「討論による政治」との関連で論じられているように、イギリス代議制度を着実に運営するための、あるいはイギリス国制そのものを適切に運用するための核心をなすものであった（*RP*, pp. 126, 130-1, 133-1, 141-144頁）。この意味では、バジヨットの政治的主張の根幹は、この「性格」の内容の吟味と、国政運営において、この「性格」が必要不可欠であることとの論証にあったとも言える。しかしながら、「ウィッギズム」という「性格」のさらなる探求や、代議政治や国制と「性格」との密接不可分の関係の検討については、『自然科学と政治学』の詳細な分析も必要となり相応の紙幅を要するテーマでもあるため、稿を改めて論ずることとした。

〔凡例〕

本稿における *The Collected Works of Walter Bagehot*, 15 vols, ed. by N. St John-Stevns, *The Economist*, 1965-86. からの引用は、「著作名略記」頁数、邦訳頁数」の順に本文中に括弧（ ）内に記す。著作名略記、著作名、巻数、初出年は次の通り。

AG…: *Average Government*, VI (1856).

CLCR…: *The Chances for a Long Conservative Regime in England*, VII (1878).

CSRP…: *The Character of Sir Robert Peel*, III (1856).

EC…: *The English Constitution*, V (1865-7). 小松春雄訳「イギリス憲政論」、『バジヨットラスキマッキーヴァー（世界の名著六〇）』、中央公論社、一九七〇年。

FER…: *The First Edinburgh Reviewers*, I (1855).

HUP…: *History of the Unreformed Parliament, and its Lessons*, VI (1860).

LDWC…: *Lord Derby on Working Class Conservatism*, VII (1875).

- LL…‘The Leadership of the Liberals’, VII (1875).
 LPB…‘Lord Palmerstone at Bradford’, III (1864).
 LSM…‘Lord Salisbury on Moderation’, VII (1875).
 MG…‘Mr. Gladstone’, III (1860).
 MGM…‘Mr. Gladstone’s Ministry’, III (1874).
 MM…‘Mr. Macaulay’, I (1856).
 NM…‘The New Ministry’, VII (1865).
 NMP…‘Not a Middle Party but a Middle Government’, VII (1874).
 PAPER…‘Present Aspects of Parliamentary Reform’, VI (1859).
 Pit…‘William Pitt’, III (1861).
 PP…‘*Physics and Politics*’, VII (1867-72). 大道安次郎訳『自然科学と政治学』、岩崎書店、一九四八年。
 PR…‘Parliamentary Reform’, VI (1859).
 RRE…‘The Results of Recent Elections’, VII (1874).
 SP1…‘The State of Parties’, VII (1867).
 SP2…‘The State of Parties’, VII (1876).
 ・ ハジョットのテキストの邦訳は、拙訳による。なお引用文中、原語を示す場合以外の挿入は、引用者によるもの、傍点を付した箇所は原文イタリックである。

(一) 「一〇ポンド戸主」とは、借料による年価値一〇ポンド以上の家屋、店舗、事務所、倉庫などを所有者ないし借家人として占有する戸主のことである。これらの人々は、一八三三年の第一次選挙法改正で、バラ (borough) において選挙権を与えられた。具体的には、小商店主が典型と考えてよい。下層中流階級については、J・クロシツク編／島浩二他訳『イギリス下層中産階級の社会史』、法律文化社、一九九〇年（一九七七年）第一章参照。

(二) パーキンによれば、イングラントおよびウェールズの全家族のうち、地主階級は約〇・五%、(上層) 中流階級は約一・五%、下層中流階級は三三・五%であった。H. J. Perkin, *The Origins of Modern English Society 1780-1870*, Routledge & Kegan Paul,

1969, p. 420.

(c) S. Collini, P. Winch, J. Burrow, *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*, Cambridge University Press, 1983, pp. 173-4 (永井義雄・坂本達哉・井上義朗訳「かの高貴なる政治の科学——一九世紀知性史研究——」、『ネルウマ書房』二〇〇五年、一四八―一九頁)。

(4) C. Kent, *Brains and Numbers: Elitism, Communism, and Democracy in Mid-Victorian England*, University of Toronto Press, 1978, pp. xi, 20, 106, 127.

(5) H. S. Jones, *Victorian Political Thought*, Macmillan, 2000, pp. 63-73. Cf. J. Burrow, *Whigs and Liberals: Continuity and Change in English Political Thought*, Clarendon Press, 1988. J. バロウによれば、一九世紀イギリス政治思想において、「世論」は、ウィングス立憲主義とスコットランド啓蒙の文明社会論とを結合する中核的概念であった。バロウは、「知識人と民衆」問題が、バジョットにも共有されていたことを指摘しているが、バジョットによる「世論」の国政上の位置づけについては踏み込んで論じていない。 *Ibid.*, pp. 43-9, 67-76.

(6) Collini, Winch, Burrow, *That Noble Science of Politics*, pp. 178-9 (邦訳一五―一四頁)。

(7) 南谷和範「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、一六三―一七二、一七八、一八〇頁。

(8) この点を明確に指摘した論文として、関口正司「バジョット『イギリス国制論』における信従の概念について」、『法政研究』第七二巻四号、二〇〇六年、九三四頁。

(9) 遠山隆淑「ビジネスとしての政治——ウォルター・バジョットの議会改革論——」、『政治研究』第四九号、二〇〇二年。同「ウォルター・バジョット『イギリス国制論』の政治戦略」、『政治研究』第五一号、二〇〇四年、一五六―一七頁。

(10) 他の機能は「支配機能」である。遠山「ビジネスとしての政治」第四節。

(11) アルティックによれば、「下層中流階級」や「労働者階級」が、読者層の仲間入りを果たすのは、一九世紀ではあったが、それでも、「マコーリーやブロンテ、メレディス、ジョージ・エリオットそしてジョン・ステュアート・ミルのような作家」が対象としていた読者は、これらの階級、同時常用された言葉で表現される 'the millions' ではなかった。R. D. Altick, *The English Common Reader: A Social History of the Mass Reading Public 1800-1900*, The University of Chicago Press, 1967, pp. 6-7. Cf. L. Brake, 'The Old Journalism and the New: Forms of Cultural Production in London in 1880', *Papers for The Millions: The New*

Journalism in Britain 1850s to 1914, ed. by J. H. Wiener, Greenwood Press, 1988. また、遠山「ウォルター・バジョット『イギリス国制論』の政治戦略」一六〇頁、註(8)も参照。

(2) D. Wahrman, 'Public Opinion, Violence and the Limits of Constitutional Politics', *Re-reading the Constitution*, ed. by J. Vernon, Cambridge University Press, 1996, pp. 82-122, esp. pp. 99-107; R. Saunders, 'The Politics of Reform and the Making of the Second Reform Act, 1848-1867', *The Historical Journal*, Vol. 50, No. 3 (2007), pp. 577-8. 添谷育志「世論」佐藤正志・添谷育志編『政治概念のコンテクスト——近代イギリス政治思想史研究』早稲田大学出版部、一九九九年、三〇四—七頁。

(3) M. Taylor, 'John Bull and the Iconography of Public Opinion in England c. 1712-1929', *Past and Present*, No. 134 (1992), pp. 108-9, 114.

(4) たゞえば、グラッドストーンは「労働者階級への選挙権付与の必要性を強調する際には、「中流階級」が「労働者階級の上層部分」と比べて「特別な長所があるとは認められなく」から「この理由を挙げよう」。D. Wahrman, *Imagining the Middle Class*, Cambridge University Press, 1995, p. 411. Cf. PAPP, p. 259.

(5) J. S. Mill は「自由論」において「世論の担い手を「主に中流階級」と同定した上で、この階級を「大衆」すなわち凡庸な人々の集団」と説明している。J. S. Mill, *On Liberty and Other Writings*, ed. by S. Collini, Cambridge University Press, 1989 (1859), p. 66.

(6) Burrow, *Whigs and Liberals*, pp. 70, 72-6.

(7) F. Harrison, *Order and Progress*, Longmans, Green and Co, 1875, pp. 116-22; D. A. Haner, *John Morley: Liberal Intellectual in Politics*, Oxford University Press, 1968, ch. 8; J. P. Von Arn, *Progress and Pessimism: Religion, Politics, and History in Late Nineteenth Century Britain*, Harvard University Press, 1985, pp. 136-45.

(8) Cf. Pitt, p. 155; MGM, pp. 466-7; LL, p. 206. 「凡人支配」(一八五六年)において、バジョットは「ナポレオンやクロムウェルを「統率型の政治家」と表現して、当時のイギリスには、このような政治家の「独裁的な気性」は不要だと論じている。ここには、六一年におけるバジョットの状況認識との明確な差異を看取できる。AG, pp. 86-7.

(9) バジョットは、「ピットの「統率」能力も高く評価している」。Pitt, p. 152.

(20) グラッドストーンに対するバジョットと同様の両義的な評価は、六〇年代において、多くの自由党支持者に共有されていた。肯定的な評価としては、グラッドストーンの財政に関する業績や多様な人材から構成される自由党の結集点としての彼の役割が強調さ

れた。他方で、彼の宗教的情熱や衝動的気性に由来する一貫性の欠如、ならびに政策の予測不可能性が危惧された。こうした危惧が多くの人びとに共有された根本原因は、グラッドストーンが、政党つまり自由党の同僚との意見交換を行わず、自説を単独で有権者に直接訴えかける政治手法を採っていたからであった。 Cf. J. P. Parry, *Democracy and Religion: Gladstone and the Liberal Party, 1865-1875*, Cambridge University Press, 1986, pp. 140-3; P. Adelman, *Gladstone, Disraeli & Later Victorian Politics*, 3rd ed., Longman, 1997, pp. 6-13; K. T. Hoppert, *The Mid-Victorian Generation, 1846-1886*, Clarendon Press, 1998, pp. 243-8.

(21) D. C. Richter, *Religious Victorians*, Ohio University Press, 1981, pp. 63-71.

(22) K. Zimmerman, 'Liberal Speech Palmerstonian Delay, and the Passage of the Second Reform Act', *English Historical Review*, Vol. 118, No. 479 (2003), pp. 1176-207.

(23) ハジョットは、第一次ラッシュモーン内閣が、いくつもの成果を上げていく中で、ついに疑念を次第に払拭していった。たゞせば、ハジョットは、七四年に同内閣の業績を回顧して、「一八三二年以来のすべての内閣中、ピールと並ぶ最高の首相によって指導され、すべこの内閣を凌ぐ政策実行力を發揮したと絶賛した。MGM, pp. 465-7. Cf. LL, p. 206.

(24) Cf. *EG*, pp. 249-50. 一一九頁; NMP, p. 19; CSCR, p. 227.

(25) Cf. NMP, p. 199; CSCR, p. 227.

(26) Cf. LSM, p. 213; LDWC, p. 219.

(27) シンモントローリー著の影響はこうだが、J. Hamburger, *Macaulay and the Whig Tradition*, The University of Chicago Press, 1976, pp. 76-7, 218.

(28) S. Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain 1850-1930*, Oxford University Press, 1991, pp. 94, 111-2.

(29) J. S. Mill, *On Liberty and Other Writings*, pp. 60-1.

(30) S. Smiles, *Self-Help: With Illustrations of Character, Conduct, and Perseverance*, ed. by P. W. Sinnema, Oxford University Press, 2002 (1859), p. 314.

(31) 代議政治の成立条件「国民(の)性(格) (national character)」の関連はこうだが、P. Mandler, *The English National Character: The History of an Idea from Edmund Burke to Tony Blair*, Yale University Press, 2006, ch. 3; G. Varouxakis, *Victorian Political Thought on France and the French*, Palgrave, 2002, ch. 4.

現代英国における「能動的シテイ ズンシップ」の理念

— D・G・グリーンとB・クリックとを中心として

平石 耕

— はじめに — 本稿の課題

本稿の目的は、一九八〇年代末以降の現代英国で論じられてきた「能動的シテイズンシップ」(active citizenship)の理念を、特にその二つの類型に注目しながら考察することにある。ここには二つの問題関心が控えている。一つは、現代英国政治を理解する上でのこの理念の重要性である。しかし、もう一つのより深い関心は、この理念が近年の日本社会に与えている重要な影響力である。

周知のように、近年の日本では、教育界をはじめシテイズンシップ教育に高い関心が寄せられている。⁽¹⁾この関心は、一方で、「市民社会」や「市民参画型社会」への関心と連動しているが、他方で、二〇〇六年十二月に成立した教育基本法改定との関連も指摘される。改定によって、同法第二条に、「公共の精神に基づき、主体的に社会の形成に参画し、その発展に寄与する態度を養う」という文言が付加されたためである。⁽²⁾英国のブレア政権下において義務化されたシテイズンシップ教育は、こうした状況下において、一つの重要なモデルとして高い注目を浴びてきた。そこには、英国のこの試みが、若年層における社会規範意識の低下や社会的自立の困難といった日本と共通の社会問題に由来することへの実践的な関心があった。⁽³⁾

しかし、ここで注意したいのは、少なくとも日本においては一般的に市民社会と国家とは対立的な概念として理解されており、その中で、教育基本法改定は愛国心教育との関連で物議を醸したことである。とすれば、近年の日本におけるシティズンシップ教育の理念は、市民社会と国家という二つの対立する理念と結びつけられているとも言える。

本稿が英国における「能動的シティズンシップ」の理念に注目するのは、日本におけるこのやや混乱した状況を再考する上で、英国が育成を目指す市民的資質である「能動的シティズンシップ」の内容を確認することが重要だからである。それは、日英における社会問題の類似性を一度括弧に括った上で、英国の文脈においてこの理念を理解し直す作業になるろう。こうした作業は、現在日本で問われている市民的資質の概念を整理し考察する際の重要な参照枠組を提供すると同時に、現代英国政治における争点の理解をも促すはずである。育成されるべき「市民」の資質を問うことによつて、「市民」やそれが働きかける「公共」の概念の内容、「主体的に社会の形成に参画する」ことの具体的意味、そこでの国家の位置づけといった問題に対する立場が明らかになるからである。

実際、英国における「能動的シティズンシップ」の理念は、これらの問題を再考するために提出された理念であった。後に詳しく見るように、そのことは、この理念が、当初、福祉国家体制を批判して登場した保守党のサッチャー政権によつて提示され、かつ、「第三の道」を掲げサッチャリズムを批判して登場した労働党のブレア・ブラウン両政権の下で、ナショナル・アイデンティティ再構築の一環として、「ブリティッシュネス」と結びつけられていることから、明らかである。

しかし、以上のような重要性にもかかわらず、現代英国における「能動的シティズンシップ」の理念は、これまでまとまった検討をうけてこなかった。⁽⁴⁾そこで、本稿は、すでに比較的検討がなされているサッチャー政権による事例を予備的に考察した上で、次の二人の政治思想家のシティズンシップ論を検討し、この空白を少しでも埋める努力をした⁽⁵⁾い。

一人は、バーナード・クリック (Bernard Crick) である。彼は、『政治の擁護』(一九六二年)で知られる政治学者であるが、同時に、ロンドン大学退職後にエディンバラに在住しスコットランド分権を唱えた労働党中道派の代表的論客と

しても知られる。ここでは、特に、彼が、シェフィールド大学時代の彼の教え子でありブレア政権時に入閣したD・プランケットの要請を受けて、シティズンシップ教育と移民帰化問題とに関する二つの諮問委員会の委員長を務めたことに注目しておきたい。というのも、ブレア・ブラウン両政権におけるシティズンシップ教育や「ブリティッシュユネス」の強調は、実際にどこまで正確にクリックの理念が反映されているかは別として、これらの委員会報告を通じて主張された彼の「能動的シティズンシップ」論と大きく関わっていると考えられるからである。

もう一人は、デイヴィッド・G・グリーン (David G. Green) である。彼は、「市民社会」の理念を掲げる保守派として知られ、「第三の道」を唱えたA・ギデンズや「結社民主主義」を論じたP・ハーストによって、その議論が批判的に取り上げられている。⁽⁵⁾ここでは、彼が、一九八〇年代半ば頃には、ハイエクと強い思想的なつながりを持つネオ・リベラル的な研究機関IEA (Institute of Economic Affairs) の有力メンバーとなり、現在は、このIEAの医療福祉部が独立したキヴィタス (Civitas) というシンクタンクを主宰していること、そして、特に一九九〇年代以降、サッチャリズムに対する部分的な反省を踏まえて「市民社会」の理念を強調するようになったことに注目しておきたい。こうした思想的経歴は、「公民的保守主義」(civic conservatism) を唱える現在の保守党の実力者D・ウイレッツとも類似している。その意味で、グリーン「市民社会」観を下支えするシティズンシップ観を問うことは、サッチャー時代以降の保守派のシティズンシップ観が辿ってきた一つの展開過程を明らかにするはずである。

以下、最初に、サッチャー政権下のダグラス・ハード (Douglas Hurd) による「能動的シティズンシップ」の理念を簡単に確認し、その後、グリーン、クリックのシティズンシップ論を検討することとする。⁽⁶⁾

二 予備的考察——サッチャー政権下における「能動的シティズンシップ」の理念

ハードは、サッチャー、メイジャー両保守党政権下において大臣を歴任した保守党の有力な政治家であるが、第三次サッチャー政権の内相を務めた頃、正確には一九八八年からの一時期に、「能動的シティズンシップ」の理念を提唱して

いた。

その背景にあるのは、「過保護国家」であり、中央集権的で、社会保障費が必要以上に財政を圧迫する福祉国家体制に對する批判である。同時に、そこに含意されていたのは、T・H・マースハルがその『シティズンシップと社会階級』（一九五〇年）において展開した有名なシティズンシップ観への批判であつた。というのも、シティズンシップの構成要素として「市民的」(civic)「政治的」(political)「社会的」(social)の三要素に注目し、これらが英国において発展段階的に展開してきたとみるマースハルは、同時に、特に二〇世紀における「社会権」の発達を積極的に評価し、福祉国家体制を擁護したからである。そこには、シティズンシップの市民的要素と親和的であると同時に階級間格差をももたらしてしまう資本主義体制の矛盾は、「社会権」の拡充によってこそ克服されるという理解があつた。しかし、「社会権」を強調するこのようなシティズンシップ論は、英国が英国病や石油危機を経験し社会保障費の財源が枯渇していく中で、見直されざるを得なくなる。

こうした批判からハードが強調したのは、自発的結社・地域共同体・家族といった公的セクターの外側で機能する小集団の相互扶助機能の重要性であり、これらの集団のヴォランタリズムによる福祉の提供であつた。そして、このヴォランタリズムを、ハードは、ヴィクトリア朝的な自助の精神と結びつけた上で、「能動的シティズンシップ」として理解する。このことは、彼が、「権力の分散」は「能動的で責任あるシティズンシップの鍵」であるとして「権力の分散」「公民的義務」「自発的奉仕」の三者を結びつけて考え、また、「ヴィクトリア人が見つけたように、われわれもまた見出すなければならないのは、制定法による計画の範囲を常に越えるであろうわれわれの社会の部分に届くような技術と方法とである。私の信ずるに、鍵は、生活の全面にわたって能動的市民を鼓舞しその賛同を得ることにある」と論じていることに示されている⁽⁸⁾。

以上のようなハードの「能動的シティズンシップ」の理念は、一方で、ヴォランタリズムの活用を通じた政府支出の削減という意味では、サッチャリズム的な側面を有していると言える。しかし、他方で、そこからはみ出てしまつている部分があつた。しばしば「逞しき美德」(vigorous virtue)と呼ばれたサッチャリズムにおける自己責任・自助の精神を、

共同体や他者に対する配慮と結び付けようとする点が、それである。このことは、「強靱で有能な人々は自分自身やその家族に対してだけ」ではなく、「共同体における弱者やヨリ恵まれない人々にも責任を負っている」というハードの言葉に明確に示されている。⁽⁹⁾

ここに、世論の批判をかわそうとする現実的な事情があったことは確かであろう。当時のサッチャー政権は政権掌握からすでに十年を経ており、その間、政権が自助努力を強調して社会保障費を削減してきたことに対して、世論は多大な批判を寄せるようになっていたからである。しかし、同時に、ここに残されたのは、自由市場と社会的不平等とを積極的に肯定するサッチャリズム的な「逞しき美德」からいかにして共同体や他者に対する配慮が生まれうるのかという理論的問題であった。「もし、社会は自己本位の個人の集まりに過ぎないという市場自由主義的な信念が本当であるならば、共通の社会的目的や助け合いが構築されうるような基盤は存在しないことになる。そうした個人の中では、市民の義務もしくは相互責任の感覚が自発的に生じる理由がないからである」というハードのシティズンシップ論に寄せられた批判は、この点を鋭く突いている。グリーンシティズンシップ論が出発点の一つとしたのは、まさにこの問題であったと言える。

三 D・G・グリーンの「道徳的に責任ある市民」の理念

グリーンシティズンシップ論には二つの目標が設定されていると言つてよい。一つは、今述べたような保守派の「能動的シティズンシップ」論における理論的な不整合を克服することであるが、それに関連して、もう一つ、「能動的シティズンシップ」の理念が対処するべき中心的課題の再設定が目指されている。つまり、ハードの場合には、福祉国家体制の克服という課題が専ら想定されていたが、グリーンの場合には、これに加えて、社会的紐帯の喪失や文化的・民族的多様性の課題をもシティズンシップ理念の課題として含めてくるのである。特に、一九九〇年代初期に「市民社会」の理念を提唱した彼が当初焦点を合わせていたのは、社会的紐帯の喪失という課題であった。最近では、これに加

えて、文化的・民族的多様性の問題も正面から扱われるようになってきている。

こうしたグリーン・シティズンシップ論の目標は、彼の二つの観察から来ている。一つは、一九八〇年代・九〇年代になって、英国社会では、それまでと比べて、犯罪率の上昇・家庭崩壊の増大・福祉への依存が顕著となり、常態化したという観察である。グリーンによれば、こうした社会問題を惹起しているのは、社会を安定的なものとするために必要とされる「一群の信念・価値・習慣・制度」すなわち「社会資本」の喪失である。つまり、犯罪・家庭崩壊・福祉依存はよくないものだという一般的了解が失われているのである。¹¹⁾

もう一つは、この「社会資本」の喪失という問題が、福祉国家擁護論・サッチャリズムのどちらによっても正面から扱われず、むしろ助長されるという観察である。この点についてグリーンがより批判的なのは、福祉国家擁護論である。特に、その念頭にあるのは、一九六〇年代における貧困の再発見と道徳の多様化を認める「寛容社会」(Permissive society)の到来とであると言つてよい。グリーンの説明によれば、福祉国家体制が合意されていた一九六〇年代・七〇年代の政策は、それらが、「社会決定論」「平等主義」「福祉権」「文化的ニヒリズム」という四つの理念に基礎づけられていたことによって、次の三つの帰結をもたらした。①「社会的決定論」と「平等主義」とによって、個人は社会システムの中の無力な存在と見なされ、個人々々による自発的な助け合いではなく中央政府による温情主義的・平等主義的な福祉の提供が正当化されてしまったこと、②「福祉権」の理念によって、そうした福祉に対する権利は片務的で義務を伴わないものだという理解が一般的なものになったこと、そして、③「文化的ニヒリズム」によって、個人々々は道徳的・文化的制約から解放されるべきだという考えがもたらされてしまったことが、それである。¹²⁾

しかも、福祉国家体制を批判して登場したサッチャリズムも、「社会資本」喪失の解決には至らなかつた。確かに、そこで掲げられた「自足・行動力・独立独歩の精神・進取の気性・友人への忠誠・敵前での不撓不屈といった逞しき美德」の理念や、人間を「合理的な効用最大化を求める存在」とみなし市場万能主義をとる「経済的合理性」は、英国経済の衰退を食い止めるのには一役買った。しかし、経済だけでなく個人の生活様式についても一切の統制を排除すべきだと考えるために、社会の価値や道徳について語ることを権威的であると考え、避けてしまったからである。例えば、「経済

的合理主義」の場合、給付金などの金銭的動機によって福祉依存などを解決しようという視点はあるものの、給付金受領者の義務については語らないか、強制すべきではないと考える。こうして、グリーン判断によれば、一九八〇年代・九〇年代の英国は未曾有の繁栄を謳歌したものの、「経済的成功は自動的に文化的成功を生み出すわけではない」とをも明らかにしたのであった。⁽¹³⁾

以上のような目標や観察からグリーンが提出したのが、彼の「市民社会」の理念であり、それを担う主体としての「道徳的に責任ある市民」⁽¹⁴⁾（morally responsible citizen）の理念であり、これらの理念を根底で支える「個人的責任」（personal responsibility）を中核とした「自由」の観念であった。

グリーン「市民社会」は、概念的には、英国における伝統的な「市民社会」の用語法に則ったものではない。しばしば指摘されるように、近代のフッカー、ホブズ、ロックに始まり二〇世紀初頭まで続いた英国の伝統的な用語法においては、「市民社会」は、統治や支配の関係を内に含む「政治社会」あるいは人的共同体としての国家を意味していた。⁽¹⁵⁾しかし、グリーン「市民社会」は、むしろ、十八世紀頃から登場してきた国家对社会の二項モデルを発展させた国家・市場・市民社会の三項モデルで理解されている。そこでは、「市民社会」は国家と「根本的な対立」を持つとされるだけでなく、その「主たる起動因は利益を顧みない公共サービス」である点で、「市場」とも区別される。⁽¹⁶⁾その中心的制度は、「公共サービスのエートス」によって導かれた民間組織であり、その代表例としては、英国で福祉国家体制が整備される以前の二〇世紀前半まで、保険原理に基づいて多様な互助的サービスを提供していた「友愛協会」（friendly society）が挙げられる。⁽¹⁷⁾

三項モデルによる「市民社会」の理解は、一九九〇年代以降の「市民社会」論ではむしろ一般的と言える。⁽¹⁸⁾しかし、グリーンの場合に重要なことは、「豊かで多様性をもった自発的な共同生活」が営まれる「市民社会」こそが、「正しく理解された自由」という特定の政治哲学と結びついた制度・習慣・信念、つまりは文化を表しており、⁽¹⁹⁾この「市民社会」の再生によってこそ、失われた英国の「社会資本」が取り戻され、現在蔓延する犯罪・家庭崩壊・福祉依存が改善されると理解されていることである。

では、この「正しく理解された自由」とは何なのか。

グリーンは「自由」観を理解する上で重要な点は二つある。一つは、彼が、「自由」を「欲望に対する障害からの自由」ではなく「個人的責任の行使」と見なしている点である。その裏にあるのは、「人間の本性は、その最善の状態にあっては、自己を改革し、世界を他者にとってヨリよい場所にする個人的責任を引き受ける準備がある」（傍点筆者）というグリーンの人間性理解である。もう一つは、この「個人的責任」には、「逞しき美德」という進歩と改革とに対する責任だけでなく、「確立された価値を保持し、遺産として受け継がれた基準と期待とに達するような義務」も含まれている点である。⁽²⁰⁾

グリーンのこうした「自由」観は、彼が理解する限りでの『道徳感情論』におけるA・スミスの人間性観から来ている。それによれば、人間は他者の好意的承認を追求する傾向があるが、そこには三つの「法廷」が存在する。①他者の好意的承認を得ることへの欲望、②他者の好意的承認を得るはずの存在となることへの欲望、③神が、それである。人間にとって、最大の幸福の源泉は有徳と考えられるような仕方で行動することであり、最大の不幸の源泉は他者の道徳的期待を裏切ることである。したがって、人間は「道徳的順応」を求める。しかし、それだけでなく、人間は、自分が他者や社会と考えるもの、そして神から好意的承認を得ることに喜びを見出す。そのため、人間は、その意味での「道徳的自律」をも追求することになるのである。⁽²¹⁾

こうした人間性観から、一方では、「自己」を改革し、世界を他者にとってヨリよい場所にする「個人的責任」を引き受けることは喜びとつながり、さらに、「道徳的自律」の観念を通じて「自由」の観念ともつながってくる。グリーンにおいて、「個人的責任」と「自由」とが結節する所以である。⁽²²⁾

しかも、他方において、グリーンにおける「個人的責任」の感覚は、他者の好意的承認を得るはずの存在になろうとする点において、「内側の人間」、「胸の中の人間」といった自己の中の他者の存在による「自制」を伴う。「個人的責任」の内容に「確立された価値」の保持や「遺産として受け継がれた基準や期待」への到達が含まれてくるのは、まさにこの点においてである。というのも、スミスやアリストテレスに倣うグリーンを理解では、各人には有徳たろうとする本

性は備わっているが、「善行」それ自体は自然に生じないからである。それは、むしろ、各個人が「ヨリ善き人たろうと努力し」、かつ、「人々の中の最善のものを育てる市民的制度」、特に、家族や教会・慈善団体・相互扶助組織といった自発的結社との関わり合いを通じて、各人に美德が習慣づけられ、それを引き起こす行為が実践されることで身に付くとされる。したがって、グリーンにとって、こうした「自制」は、社会性を帯びており、「純粹に個人的とは言えない基準に到達する」ことを意味する。「自制」の基となる「受け入れられた行動様式は、われわれが誕生した際の運で決まる文化的遺産の一部」なのであり、それは、「共同体」の中で受け継がれてきた「道徳的秩序」に他ならない。その意味で、グリーンのような自由主義は「共同体的自由主義」(communal liberalism)と呼ばれるべきものであった。⁽²³⁾

以上のようなグリーンへの「自由」観においては、その基盤に美德の追求とつながる他者の好意的承認の追求が据えられている以上、中核となっている「個人的責任」には「進歩と改革とに対する責任」だけでなく「自己犠牲・義務・連帯・他者への奉仕といった『公民的美徳』」もが含まれることになる。しかも、グリーンの場合、そうした「他者」は「共同体」の「道徳的秩序」にまで拡大し、「他者に対して世界をヨリよい場所にする個人的責任」は、自分と同じように他者も「個人的責任」を果たすことができ、かつ、そうした「個人的責任」を果たすことこそが自由であると理解する。「道徳的秩序」を維持するための「共有された責任」をも含んでくる。⁽²⁴⁾だからこそ、このような「自由」を涵養する「市民社会」の再生は、「遅しき美德」の下にサッチャリズムが求めた「進歩と改革」をもたらすだけでなく、失われた「社会資本」をも取り戻すことになるのである。

こうして、グリーンへの「市民社会」論と「道徳的に責任ある市民」の理念との中核にあるのは「個人的責任」という観念であったことが明らかとなるが、彼の独自の福祉国家論もここを起点とする。「福祉の主たる問題は財政問題ではなく道徳問題」と考えるグリーンは、確かに、マージナルな社会権を強調するシティズンシップ論を批判する。そうした議論は、社会保障の給付金の受け手を政府の庇護を必要とする「犠牲者」と見なし、彼らの潜在的な「個人的責任」能力を掘り崩してしまっているからである。⁽²⁵⁾

しかし、逆に言えば、「個人的責任」能力を開花させるような公的サービスであれば、それは積極的に認められるべ

きだということになる。グリーンが、福祉国家体制を批判する一方で、「非干渉・自由放任・『小さな国家』を全般的な傾向として申し出るだけでは十分ではない」と主張し、「根本的な問題は、政府が、その権力を利用して、人々の活力がある与えられた目的に向けようとしているのか、つまり、政府は人々を手段として利用しているのか、それとも、それは人々に手段を提供しているのか」にあると論じる所以である。「自由を標榜する政府の目的は、人間の発案力・活力・創造性が全ての者にとつての進歩をもたらすような、次第に大きく成長する空間を創り出すこと」なのである。したがって、グリーンにとつては、一定の条件を満たせば、公的セクターによる行政サーヴィスの提供は、むしろ「自発的結社の育成を促し、同胞市民の多くの必要に応える」ことになる。²⁶

こうした国家像は、「大きな国家」対「小さな国家」という二項対立を超えて、「道徳的に責任ある市民」や「市民社会」を積極的に活性化する国家のあり方を提示しようとしている点で興味深い。しかし、さらに注目すべきなのは、グリーンが移民問題を中心とする文化的・民族的多様性の問題を考察する際にも、やはり、「個人的責任」を出発点に据えていることである。これは、マイノリティへの優遇政策を「(集団的)被害者意識」(Group victimhood)と結びつけて捉え、それが「法の前の平等」という自由主義的な原則に抵触すると考える彼の視点とつながってくる。

すなわち、グリーンを理解によれば、自由主義的な「法の前の平等」の原則には二つの前提が控えている。「個人的責任」を果たすべき個人は「道徳的に平等」であるという前提と、そうした「個人は、その表面的な肉体的特徴ではなく、その能力によって判断されるべき」であり、そうした多様な「内的資質」をもった個人全てがその能力を発揮できるように「法」は存在するという前提とが、それである。「自由主義者は、万人は異なった気質と才能とをもって生まれ、親の教育によっても有利にも不利にもなることを当然と考える。自由主義者の目的は、法の下に、万人にとつてのフェア・プレーを確実なものにすることである。いかなる集団も、自らの人生の最善のものを生み出す機会から妨げられるべきではない」という議論は、こうした理解に基づいている。²⁷

したがって、グリーンは、一方で、人種・階級・宗教的な差別によって個人の「内的資質」の発揮が阻害される状況を受け入れない。彼が十九世紀前半の英国におけるカトリック解放令を評価する理由はここにある。しかし、他方にお

いて、雇用における割り当て制度のような形で遂行される優遇政策は、それが「個人的資質よりも、生まれに基づいた集団的アイデンティティ、特に人種的アイデンティティを重視」し、かえって個々人の資質の十全な開花を妨げる場合があるために、到底肯定されるべきものではないのである。²⁸⁾

こうして、グリーンは、優遇政策の根底にあるのは「被害者意識」にすぎず、それは自由主義と原理的に相容れないと結論づける。というのも、「個人的責任」を果たすべき各人の「道徳的平等」を前提とし、各人はその多様な「個人的資質」を通じて自ら変化し成長することができると思える自由主義とは反対に、「被害者意識」に示されているのは、自らを「環境の被害者」と捉え、自らがうまくいかない原因を全て「抑圧者」に転嫁して、自らの属する集団的自己利益のために政治権力を利用しようとする姿だけだからである。そこには、道徳的主体として「責任を果たし、文明の進歩に対して積極的な貢献をなす」という理想によって鼓舞される「ような個人の姿は一切ない」。²⁹⁾

このような議論は、集団的多様性よりも個々人の多様性を認めようとする議論としては評価できるかもしれない。実際、グリーンのごうした立場からなされた指摘には、「被害者意識」が政治権力を利用する際に生まれる「被害者支配」(victimocracy)の弊害について、一定の説得力を持ったものが見られる。

例えば、グリーンは、①ごうした「被害者支配」が、白人よりもエスニック・マイノリティに対する犯罪の方が重く罰せられるという逆差別を生んでいること、②「被害者支配」の下では、常にマジョリティを抑圧者と考えた上で、マイノリティの集団的自己利益が追求されるため、社会的分裂が強化され、議論や妥協を通じて相互理解を深める「熟慮型デモクラシー」(deliberative democracy)が不可能になってしまったこと、さらに、③「被害」や差別は時として内面の問題も含むため、それらが実際の行動に移されておらず証明された結果がない場合でも、差別を規制しようと政治権力が個人の内面にまで立ち入ってしまう事例があることを指摘する。また、グリーンは、エスニック・マイノリティに対する一括した優遇措置が、二〇〇一年夏にブラッドフォードなど中西部の三つの都市を襲った大規模な暴動の根底にあるとも指摘する。暴動が起きた地域では、貧困層はエスニック・マイノリティだけではなく白人も多く含まれており、しかも、優遇措置は、エスニック・マイノリティに対して一括してなされたため、その中でも特に社会的に成功した者

を利する側面があったからである。⁽³⁰⁾

しかし、文化的・民族的多様性に対するグリーンのこのような態度には、個々人の多様性の強調だけでは説明できない側面がある。例えば、多様な能力の全面的開花という議論が、国境を越えて適用されることはない。グリーンは、積極的な移民受け入れは英国経済に利益をもたらすというブレア政権の見解に対して、逆に、それは「最も経済的に自律する余裕の少ない社会の構成員に対して有害」であると考え、積極的な移民統制を主張する。そこには、「もしわれわれが、質素な収入以上に稼げない人々に……一生懸命働くことを期待するならば、彼らは、逆に、公正な機会を求める資格がある」という議論に明らかのように、国内の失業者が自らの能力をより開花させるべく政府は手を打つべきだという判断はある。しかし、国外の失業者にもそうした機会を与えるべきだという考えは、ない。⁽³¹⁾

この態度の背後に控えているのは、社会に異質な要素が混入することへのグリーンの基本的な危惧感である。彼の「自由」観が「共同体」の「道徳的秩序」を前提としており、同質性を要請する以上、これは当然のことであった。「われわれの自由の体制は一般の市民に多くを要求する。それは、共通言語と基礎事項とについての信念が共有された時のみ成り立つのであり、自由人のやり方に慣れていない新参者が定住するには時間がかかる」と考えるグリーンは、「もし新参者が権威主義的な政府を好み、女性の従属的な地位を擁護し、『頹廢』しているからという理由で西洋を軽蔑し、暴力に訴える傾向を持っているならば、なぜ彼らはここに来たいのかを問う資格がわれわれにはある。全ての自由人々は、自らの理念を新参者が共有していることを確認することで、自らの制度を守る資格を持っている」と論じている。⁽³²⁾

ここにはムスリム社会を暗示する批判が見られるが、実際、グリーンは、キリスト教的伝統とイスラム教的伝統とを二項対立的に理解し、キリスト教的伝統こそが自由主義の基盤を形成していると考え、反面、イスラム教的伝統は自由主義デモクラシーと根本的に相容れないと断じる。というのも、グリーンの理解によれば、「全ての者は判断をなし、その良心に導かれるために生まれてきたと信じられる」キリスト教の存在論的な主張こそ、平等な道徳的主体としての個人という自由主義の原則の淵源であるが、イスラム教的伝統にはそうした要素が見られないからである。グリーンによ

れば、「イスラムの共通の解釈では、最初の義務は服従」であり、多くのムスリムが語るところでは、「神聖なテキストの解釈は一切許されておらず」、「個人は異端的な意見のために罰せられるおそれがあり」、「集団の構成員であることは自発的ではなく、そこから去る者は死の脅威を受けかねない」。要するに、「個人は平等ではない」のである。³⁹

こうしたグリーンによるキリスト教的伝統やイスラム教的伝統の理解が妥当なものかはその問題になりうる。しかし、いずれにせよ、グリーンが「市民社会」が、キリスト教的伝統を受け継ぐ文化的共同体ないし「道徳の秩序」として理解されていることは、疑問の余地がないであろう。グリーンは、自らの自由観を、宗教的不寛容の経験から生まれた十七世紀以来の「ヨリ穏当な自由主義の伝統」として理解し、多様であることに同意する「寛容で共存的な (live-and-let-live) 自由主義と呼んでいるが、移民という「市民社会」に入ってくる異質な分子に対しては、明らかに、多様であることに同意する以上の同質性を求めているのである。

以上、グリーンが政治理論・市民観とそれらが抱える問題性について見てきた。結局、グリーンが「市民社会」のシテイズンシップ論は、一方でマーシャル的な社会権の強調に基づく福祉国家体制下の公助を批判し、他方で、サッチャリズム的な「逞しき美德」のみを強調する自助をも批判して、一種の「われわれ」意識に基づく共助を理念化したものだと見える。グリーンが、そうした「われわれ」意識からくる「公民的道德」を「政治なき共同体のエートス」と呼んでいることも分かるように、彼の「市民社会」は、基本的には政治権力の介入を必要としない一種の協同的な空間として観念されていると言えよう。それによって可能となったのは、福祉国家体制の是非を考えるだけでは課題として見えてこない社会的紐帯の喪失という問題に対処することであった。

しかし、こうしたグリーンが議論は、英国社会の「伝統」を一つのモデルとする文化的同質性を基底に据えるために、共生のための共通の基盤をいかに築いていくかという問題を、射程の外に置いてしまう。そのため、「市民社会」の外側から加入しようとする異質な分子に対して冷淡な側面をもつと同時に、英国生まれの二世・三世が誕生しすでに英国社会に根付きつつあるエスニック・マイノリティをどう考えるべきかという問題を看過してしまうことになる。

このことは、彼が「熟慮型デモクラシー」を語る際、マイノリティによる集団的自己利益の主張によってもたらされ

る弊害は強調しても、どのようにして現在の英国社会から「熟慮型デモクラシー」を担う主体を形成できるのかについて全く論じていない点に示されている。例えば、彼は、あれだけ自発的結社を強調するにもかかわらず、民族的・文化的な意味で多様性をもった英国社会における共生の条件を模索する上での自発的結社の役割やその可能性について全く言及していない。彼が、ある個人はその人種的特徴とは別個に、その早期に接した言語・習慣・習俗を会得することができ、「自由な政治的文化は誰もが学ぶことができる」としながら、その「自由な政治的文化」をいかに現代の多様な英国社会において育んでいくかに注意を絞らず、むしろ、「したがって、個人は他の文化を選択することもできる」と結論づけている点にも、彼の理論の視野が示されている。⁽³⁶⁾

こうしたグリーン議論とは逆に、多様性を出発点としてシティズンシップ論を展開するのが、クリックに他ならぬ。

四 B・クリックの「能動的シティズンシップ」の理念

一九九八年に提出されたシティズンシップ教育に関するクリック委員会の報告書は、従来の保守派による「能動的シティズンシップ」の理念が福祉国家批判に由来することを指摘した上で、自らの「能動的シティズンシップ」理念の課題として三つの社会問題を挙げている。①ずる休み・破壊行動・突発的暴力・犯罪・ドラッグといった若年層のいわゆる反社会的行動、②投票率の低下などに示される若年層の公共的な事柄に対する無関心、③文化的・民族的多様化によるナショナル・アイデンティティの喪失と「共通のシティズンシップ」構築の必要性が、それである。⁽³⁷⁾ ハードの議論を批判的に発展させたグリーンは、これらの内、①の問題に重心を置き、③の問題にまで考察を拡げたと言えるだろう。

しかし、クリックは、移民帰化問題に関する諮問委員会への委員長としての彼の参加からも明らかなように③の問題は重視するが、①の問題については、グリーンより早く一九七〇年代前半には気づきつつも、最重要課題とは見なさない。犯罪・性道德の紊乱・ドラッグといった問題は、「われわれの資本主義文明に関して多くの者が感じる鬱屈した怒り

の兆候」を示すに過ぎず、現代社会が抱える矛盾の本質を示してはいないからである。むしろ、クリックは、問題の根源を、現代資本主義が招来した「消費社会」に見出す。ここでは、「新しい中産階級」が多数派を形成し、「目先の家庭への退却と物質主義的な消費者的自我」を露わに「物質的な興奮にのみ配慮し、他者に配慮することに一切関心を持たない」一方で、労働者階級は急速にアンダークラス化し、非政治化・非組織化されて、はげ口のないその不満や要求を鬱積させているからである。⁽³⁸⁾これは、上記の②の問題につながる。

以上を踏まえると、クリックのシテイズンシップ論が設定する課題は、ハードやグリーンと異なる次の二つに絞られると言つてよい。一つは、「消費社会」がもたらす公的事柄への無関心・不信の克服であり、もう一つは、英国社会における文化的・民族的多様化や階級間格差が誘発しかねない社会的分裂への対応である。これら二つの課題の間には、密接な関連がある。というのも、クリックにとって、公的事柄への無関心は単なる投票率の低下や政治知識の欠如ではなく、他者への無配慮つまり一種の他者感覚の欠如を意味するからである。それは、他者との比較を経ない自己のアイデンティティの無自覚な絶対視とつながり、社会の多様性や少数者の存在の無視へとつながる。

実際、クリックは、「消費社会」の極点たるサッチャー時代においてこうした状況を観察していた。例えば、ここでは、政治家が民衆を説得するのではなく煽動する一方、そうして支持を得た政権が「選挙に基づく独裁」(elective despotism)を行い、フォークランド紛争への性急な介入や地方政府の大幅な権限縮小、王立諮問委員会や政党間協議の廃止といった少数意見を無視する政策をとっていた。また、アイデンティティの問題でも、ロンドンのシティーを新たに支配する「金融資本の世界は、いかなるルーツも生み出さず、多数派のイングランド人は、スコットランド人・ウェールズ人・アイルランド人には見られる自らの民族性とブリテン人であることとの間の二重アイデンティティの感覚を失って「歴史感覚の危険な欠如を露呈」⁽³⁹⁾していた。

クリックの「能動的シテイズンシップ」の理念は、まさにこうした課題への応答として提出されている。では、それはどのような概念なのか。この問いを考えるには、クリックの「政治」概念を検討しなければならない。というのも、クリックにとっての「能動的市民」とは、彼が考える「政治」という営みの担い手だからである。そのことは、クリッ

クが、自らのシテイズンシップ教育の前提を「公民的共和主義」(civic republicanism)と規定し、かつ、「共和制」を「政治」に基づく支配体制としていることから分かる。⁽⁴⁾

では、クリックの「政治」観とは何か。ここで重要なのは、クリックにおいて、「政治」の本質は権力闘争ではないことである。むしろ、そのイメージは、「共通の関心事」を意味する古典古代のレス・プブリカと関わっている。クリックが、「懐柔は暴力よりもよく、多様性は単一性よりもよい」と論じ、「政治」には、「本質的に政治的な事柄における熱情的な確実性への希求」と「人間の苦悩への無関心」という「二つの大敵」が存在すると主張するのも、こうした「政治」のイメージに由来する。⁽⁴⁾

プラトンを批判するアリストテレスから学んだクリックにとって、「政治」とは、一方で、多様な主体間の「妥協」(compromise)や「懐柔」(conciliation)である。すなわち、「政治」とは、「共通の支配下にある領域的単位の中で、様々な集団が、したがって、様々な利害や伝統が、同時に存在するという事実を受け入れることから生まれる」秩序維持の形態である。ここで重要となるのは、慣習・征服・地理的事情といった領域的な単位を成立させた要因ではなく、「相異なる真理の間の何らかの寛容」が認められ、「統治は競合的関係にある利害の公然たる討議において可能であり、むしろ最もよくなされる」と認識されていることである。したがって、「政治的方法による支配」とは、様々な被支配集団を強制や暴力によって支配するのではなく、それらに法的地位・安心感・意思表示の手段を与え、理想的な形では、そうした集団全てが「統治の一般課題、すなわち秩序の維持」に積極的に寄与することを意味する。⁽⁴⁾

しかし、他方で、「政治」は、単なる「妥協」ではなく、「創造的な妥協」(creative compromise)と理解される。ここには、「どのような懐柔もしくは妥協にも終着点はない」以上、常に暫定的であらざるを得ないが、「政治」という営みには、多様な主体がそれぞれ有する「価値」を出発点としつつ、その調整過程から生まれたある種の目的や方向性の感覚が伴うべきだというクリックの理解がある。彼が、M・オークショットを暗に批判しながら、「たとえ目的地はどこか一つに予定されていないとしても、全ての方向が同じように望ましいはずはないことは明らか」だと述べ、航海の目的は船を浮かべておくことだけではないと論じる所以である。クリックにとって、「共通善」は、「政治」に先だつ外在的・

客観的な存在ではないが、「国家を構成する様々な……集合体・集団の利益の実際的な調整過程」ではある。⁽⁴³⁾

以上の分析から明らかのように、クリックにとって、「政治」とは、多様な主体の間の「公的な討論」を通じた暫時的な共通目的の設定とそれによる秩序維持の営みである。そこでは、それぞれの「価値」や「真理」が妥協不可能とされない点で「熱情的な確実性への希求」は回避されており、かつ、これらの「価値」や「真理」の多様性が常に考慮と調整を受け、単なる秩序維持が絶対化されない点で、「人間の苦悩」への対処が見られる。

かくして、クリックの「能動的市民」が備えるべき「政治的読み書き能力」とは、主たる「政治的論争」の内容・論争者の信念・その影響を知るとともに、「問題の争点について、効果的であるが、同時に、他者の誠実さや彼らが信じるものに対して尊敬を失わないようなやり方で、対処しようとする心構え」である「手続き的価値」を持つことを意味する。⁽⁴⁴⁾

クリックにとっては、これら双方が「市民」にとって重要な資質である。というのも、「第二義的な価値」にすぎない「手続き的価値」の重要性は、「自らの共同体の実際の政治的問題と論争」の理解を経て、初めて了解されるからである。クリックが、国制制度の解説に終始する従来の「公民」教育を批判し、「教化」の危険性を承知の上で、シティズンシップ教育の素材に政治的争点を採用し、価値の領域を扱うことを主張する所以はここにある。そこには、人々の無関心をいかに克服するかという問題意識もあると言えよう。⁽⁴⁵⁾

こうしたクリックの「政治的読み書き能力を備えた人間」は、権力追求を本質に備えるいわゆる「政治的人間」のイメージとはおよそかけ離れているが、この点は、クリックの権力観や自由観と関わっている。そもそも、H・アレントに倣うクリックにとって「権力」とは強制ではなく「協同で活動すること」(acting in concert)を意味し、「自由」の対立物として理解されていない。⁽⁴⁶⁾

「政治としての自由」あるいは「シティズンシップとしての自由」と表現されることから分かるように、クリックにとって、「自由」とは「政治」の営みそのものである。それは、クリックが、物理学・力学の比喩に則るホップズ流の近代的な自由理解を排し、古典古代の身分語である「自由」⁽⁴⁷⁾に即して自由を理解するところからくる。端的に言えば、ク

リックにとつて、「自由」とは、「共同社会の諸問題への参加」に際して自分が真理だと思ふことを「公的に率直に語り、その上で、「取引」「妥協」「懐柔」といった「全ての関係や営みの中で選択を行う個人の行為」である。その意味で、「自由」は「いくつものものの中から選択をし、かつ、可能な選択肢を形成すること」とも表現される。⁴⁸⁾

もつとも、こうした「自由」と「政治」との同一視は、「積極的自由」の観念を通じた公的事柄への完全な没入を意味しない。「一切を政治化する試みは政治を破壊」し、「政治的体制」は「市民が自ら望んだように自らの私事 (Privacy) の中で、もしくは公的領域の外側で、生きることを許そうとしなければ、政治的体制ではなくなる」からである。しかし、「私事の可能性そのものが何らかの公的活動に依存している」とクリックが論じるように、公的領域と私的領域との境界は「政治」的な「選択」によつて初めて決まる。⁴⁹⁾

理論的には、「私事」と「政治」との間のこの関係は、私的領域が公的領域に先だつ固有の領域を持たないことを意味し、これは、「政治的体制」が解体された場合、「政治的体制」成立以前の私的領域のみが存在する状態に戻れないことを意味する。したがつて、「政治」という営み自体が一定の公的領域を前提している。クリックが、「デイスコルシ」のマキャヴェリから学びながら、「政治的支配には公的秩序が先立たなければならず、「政治が存在できるのは、主権がすでに存在しているか、主権が速やかに発動できる場合に限られる」と論じるのは、このためである。したがつて、もし「政治」に基づく体制が秩序を維持しきれない非常事態においては、統治者が暴力や強制によつてその秩序を回復することははつきりと認められる。また、二つの世界大戦において英国が見せたように、外敵の脅威を受けた「政治的体制」が、「巨大で自発的な支援」を調達し、非常に高い程度の「資源の動員と計画化」とを実行することも肯定的に評価される。⁵⁰⁾

しかし、逆に、統治者が安易に非常事態を宣言し、それを永続化し、「政治」体制への回帰を拒む事態は、認められない。この危険性を回避するために、クリックの場合、最終手段としての「暴君誅殺」(tyrannicide)の正当性が認められつつ、平常時における可能な限りの権力の拡散が主張される。彼が、連邦制を高く評価して、個人と国家とを媒介し半自律的な組織・制度から構成される「市民社会」や地方政府・地方当局への権限の委譲を提言するのは、このためであ

る。⁽⁵¹⁾

「自由」をめぐるクリツクのこうした議論は、彼が、I・バーリンと同じように全体主義を批判しつつ、その「消極的自由」論の有効性を疑うところから来ている。クリツクにとって、イデオロギー的目標にしたがって社会の再建を目指す全体主義は、それが必然性の観念から一切の個人の創意を圧殺し、目標達成のために一切の私的領域を認めないために、「政治」の対極をなす。しかし、彼の判断では、「消極的自由」の強調だけでは全体主義の到来は防げない。なぜか。それは、自由を専ら「拘束の欠如」として定義した場合、「人がそれ自身の自由意志から、自らを、選択の自由が根本的に低下せられるような状況に置く」ことを自由と見なせる逆説に陥るからである。⁽⁵²⁾

ナチスの政権獲得が合法的になされ、英国の左派系の新聞が当時それをむしろ積極的に受け入れた事態を観察しているクリツクにとって、これは単なる論理的可能性の問題ではない。だからこそ、クリツクは「消極的自由」観が「無知・無関心・怠惰・臆病」につながることを憂慮し、「自由」が守られるためには「永遠なる警戒」を超えて「永遠なる活動」が必要だと説くのである。⁽⁵³⁾

しかし、そのクリツクにおいても、「自由」は私的領域の積極的な保護以上を意味し、そうした私的領域を「政治」という「公的活動」によって決定することを意味していた。それは、非常事態の場合のように、私的領域を極限まで削る可能性を秘めている。かくして、クリツクにとって、「自由」の最後の拠り所は、「勇氣」であり、「自由を破壊する自由を許すべきではない」という覚悟だということになる。「暴君誅殺」が「自由人の積極的義務」(傍点筆者)とされるのは、その一例である。⁽⁵⁴⁾

こうして、クリツクにとっての「能動的シテイズンシップ」とは、単に「政治的読み書き能力」を備え、社会の多様性と「人間の苦悩」とを顧慮しながら政治的争点について共同で決定を下すことのみを意味しない。そこには、紛争解決の手段として暴力よりも「政治」の方がよいという価値観が含まれており、この価値観の否定に対して敢然と立ち向かうことが求められるとともに、「政治的体制」が依拠する「公的秩序」が危機に瀕した際には、強制や動員による秩序の回復をも認めるラディカルな態度が求められているのである。

では、以上検討してきたようなクリックの「政治」観および「市民」観は、福祉国家の是非、社会的紐帯の喪失、民族的・文化的多様化といった問題にどのように応答するのか。クリック論の後半は、この点を、クリックがマーシャル、ハード、グリーンに見られるようなシティズンシップ論をどう評価しているのかという問題と絡めながら見ていきたい。

まず、福祉国家の是非であるが、ハードの場合と異なり、クリックの「能動的シティズンシップ」論は、この問題を中心に据えていない。しかも、ハードの場合とは逆に、クリックにとつて、「政治」を通じた公的な社会保障サーヴィスや経済政策は「自由」の条件として必要不可欠とされる。「自由は、実行できるときに初めて意味を持」ち、「貧困によって多数者の生活が単なる生存という労苦に狭く限られている間は無意味」だからである。⁽⁵⁵⁾

しかし、こうした公的福祉への肯定的評価は、マーシャルのような社会権を強調する立場に由来するものではない。この点では、むしろ、クリックは、マーシャルを批判し社会への自発的奉仕を説く保守派を評価する。なぜなら、「権利は人間の構築物であつて自然の中に見つかるものではなく、常に討論や解釈の対象となる」と考えるクリックにとつて、福祉は「贈答品」ではなく「集団的達成」と考えられるべきだが、マーシャルの議論が生むのはその「贈答品」としての福祉観だったからである。それは、権利の主体を単なる受動的な受益者に貶めるエリート支配を招く。貧困層など恵まれない人々に対する「十字軍的熱意」はあつたものの、それがしばしば「他者にとつて何が最善かについての独りよがりな思いこみ」を意味していた従来の労働党のあり方は、まさにその一例であつた。⁽⁵⁶⁾

しかし、同時に、クリックは、「能動的シティズンシップ」を専らヴォランタリズムに還元してしまふ保守派の議論にも批判的である。そこには、ヴォランタリズムの強調が、地方当局や社会的弱者に関わる必要不可欠な社会サーヴィスを削減する口実になつていくという理由もある。しかし、その根底にあるのは、「能動的シティズンシップ」とは、単に既存の社会のあり方に従順であるか、無自覚にそれを受け入れて道徳的な善をなすことではなく、社会のあり方を批判的に問い直し、いかなる社会がよいのかを問ふことだという理解である。その意味で、それは、慈善活動に還元できない「個人的道徳」を超えた「政治」的理念なのである。⁽⁵⁷⁾

クリックが、例えば、慈善施設に居住する高齢者のための慈善パーティーは、高齢者をとりまく環境に関する知識とその再考とを踏まえなければ、「善きシティズンシップ」ではあつ

でも「能動的シテイズンシップではない」と論じる所以である。⁽⁵⁸⁾

こうして、クリックにおいて、福祉は、人々の「自由」つまり「政治」の営みを成立させるための必要条件と見なされながらも、政府からの供給品と考えられるべきではなく、「能動的シテイズンシップ」に基づく「政治」の営みを通じて常にそのあり方を問い直されるべきものとされる。「人々は、与えられたものを好まないかもしれないし、価値と政策双方に対して、公的討論によって……挑戦する自由がなければならぬ」と考えるクリックにとつて、「混合経済の最も効率的で最も受け入れられる配合」についての「公的な決定」は、「無数のでたらめな個人的決定」でも中央「政府」でもなく、「能動的シテイズンシップを通じて結びつく諸個人」に任せられなければならない。⁽⁵⁹⁾それは、国家と個人とを媒介する「市民社会」やそれが提携する地方当局への大きな権限委譲と、そこへの「市民」の積極的な関わりとを意味する。

以上見てきたように、クリックにおける福祉国家体制の評価が、彼のシテイズンシップ観における能動性の理解と関わっているとすれば、社会的紐帯や民族的・文化的多様化の問題は、その多様性の理解と関わっている。

すでに本節の冒頭で指摘したように、グリーンと異なり、クリックは英国社会が突きつける中心的課題が社会的紐帯の喪失であるとは見なさない。多様性を「政治」観の出発点に据えるクリックにとつて、これは当然のようにも思える。

しかし、同時に注意しなければならないのは、いわゆる「寛容社会」(Permissive society)の問題を念頭に置きながら、クリックが、いかなる道徳的区別も下さず、どんな立場も価値判断を伴わずに認めてしまう「黙認」(Permissiveness)と、不賛成ながらもある立場がある程度受け入れ、同時に、その不賛成の理由を示して相手にその非を説得するような要素を含む「寛容」(being tolerant)とを峻別し、後者を価値化していることである。彼によれば、「説得」は「強制」と異なり、「抑圧」の反対は「価値の欠如」ではなく「価値の多様性」である。⁽⁶⁰⁾ここに、一方で、社会規範は、グリーンとは異なり、既存の道徳体系・価値体系の一方的な教授・伝達の産物としてよりも、自らの経験を基礎に多様な他者との討論を通じて確認され、築き上げられるものとして観念される。しかし、他方で、そこには、様々な道徳的立場は互いに無関心であつてよいのではなく、むしろ互いに「説得」を通じて干渉し合い、共通の社会規範を構築するべきだとい

う理解が控えている。

多様性に関するこうしたクリックの理解は、民族的・文化的多様化に対する彼の視座にもそのまま踏襲される。クリックが民族的・文化的多様化に早くから肯定的であることは、彼がすでに一九六九年の段階でE・パウエルの移民排斥論を厳しく批判しているにも示される。しかし、他方で注意すべきなのは、「政治」的支配は一定の「公的秩序」を前提すると考えるクリックにとって、人種主義やナショナリズムと区別されるべき「パトリオティズム」は「少しも悪いものではない」点である⁽⁶²⁾。

すなわち、クリックによれば、人種主義は「擬似科学的な表現様式をもつ肉体の神話」であるのに対し、ナショナリズムは「文化的・歴史的な表現様式をもつ精神の神話」である。人種主義は、その「擬似科学」を通じて常に「劣等人種」に対する攻撃」を含んでいるために多様性の排斥につながり、「常に邪悪で危険」である。他方、ナショナリズムは、同質的な民族による「民族自決」を価値化する点で、多様性を肯定も否定もする。というのも、それは、ある領域内で抑圧されている多数派の民族にとつて解放の原理となるとともに、その領域内の多数派が少数派を抑圧する原理ともなりかねないからである。しかし、こうした政治的含意を別に、その存在はともかくも認めざるを得ない⁽⁶³⁾。

これに対して、「パトリオティズム」は、「生活様式・目標・価値といった目的に関する含意」と「手続きや機構といった手段に関する含意」とを区別し、後者の「政治的徳」を重視するところに見出される。その起源である古代のローマ共和国では、「自由な市民」である「愛国者」の愛は、自国が同質的な民族によつて統治されていることではなく、自国が「自由な諸制度」や「正しい法」に基づいて統治されており、高い程度の「功利性」(utility)や「政治的正義」を実現していることからきていた⁽⁶⁴⁾。

クリックにとつて、「三つないし四つの民族の連合」であり、「民族としてではなく正義と功利性についての自覚的な政治的同意として存在する」英国つまり連合王国こそ、この「祖国」(patria)であり、「ブリティッシュネス」というパトリオティズムの対象であった。そこでは、「ブリティッシュネス」による「統合」(integration)は文化的「同化」(assimilation)と概念的に区別され、「議会・国王・法という共通の制度」に限定される。多様な民族・文化に由来する

様々なアイデンティティは、この政治的統合の中で、「常に相互に関連を持つとしてもそれぞれ独自に生きていく」ことが可能なのである。⁽⁶⁵⁾

ここに構想されているのは民族や文化と「祖国」との双方に足場を求める重層的なアイデンティティのあり方である。しかし、その多様性は、単なる多様なアイデンティティの並存ではなく、それらが「常に相互の関連を持」ちながら、いかなる種類の多様性にどこまで「寛容」であるのかを常に問い直すことを意味する。実際、ムスリム社会との共生を考えた場合、一夫多妻制をめぐる結婚観や婦女子に関する権利観などで従来の英国社会と見解に差があり、これらをどこまで認めるかは重大な問題となる。こうした問題については、結局、十分な討論を尽くした後、何らかの「公的法」(public law)によって多様性の限度を設定するしかない。その際、「古くからの民族と新しい下位文化との双方が、政治的・社会的に適応しなければならない」(傍点筆者)のである。⁽⁶⁶⁾

民族的・文化的多様性に関するこうした理解から、クリックは、一方で、英国社会の民族的・文化的多様性を認め、さらにそれを進める方向での提言を行う。スコットランド・ナショナルイズムが求めるのは分権であって独立ではないという判断の下に、連邦制の下でのスコットランドの大幅な自治を求めたのはその一例であり、「消費社会」の下で特に稀薄となった「イングリッシュネス」を「ブリティッシュネス」と一度切断し新たな形で発達させるべきだと論じるのも一つ例である。他方で、移民の帰化に関しては、特に、英語やゲール語といった公用語の公費による教育と多民族多文化社会としての英国史の教育との重要性を主張している。これらが「統合」のための必要条件と考えられていることは、見やすいであろう。⁽⁶⁷⁾

以上の検討から明らかになったように、結局、クリックがその「能動的シティズンシップ」の理念によって養成を図ったのは、「共通の関心事」をめぐる、多様性と重層的なアイデンティティとを起点に据えながら他者と関わりつつ秩序を形成し、その秩序のあり方を常に問い直すような主体であった。これは、英国社会にすでに存在する、あるいはそこで往時は強固であったとされる「道徳的秩序」への「個人的責任」を強調するグリーンシティズンシップ論とは大きく異なる。たしかにグリーンも「自由な政治的文化」を強調していたが、実際には、それはキリスト教を含んでおり、

クリックのように公的討論を成立させるための政治制度への「合意」に局限されていたわけではないからである。

しかし、他方で、クリックの「政治」観は、個人に先立ち、かつ究極的には物理的力によってその存在の維持が図られるような「公的秩序」を前提としている。これは、次の二つの課題を浮き彫りにする。一つは、「公的秩序」を前提とした「共通の関心」の範囲である。これは、クリックの「政治」観がその非常事態の設定において主権国家を想定しており、国際社会は「政治」が成立する場ではないことと関連する。クリック自身は、特に近年、冷戦終結後の民族紛争の激化・地球規模の経済格差の拡大・地球環境問題の悪化といった地球大の諸問題を鋭く認識し、国際組織の権限強化を強く望んでいる。しかし、他方で、彼がボスニアなど大量虐殺をみた地域への断固とした武力介入を認めていることは、未だ主権国家を基礎とする現在の国際政治体制において、自国以外の非常事態に「能動的市民」や主権国家はどう関わるべきかという深刻な問いを投げかける⁽⁶⁸⁾。

もう一つは、「政治」的価値の普遍性である。共生するためにはまず英国という「祖国」や公用語としての英語やゲール語を受け入れることが求められ、しかも、クリック自身が認めるように「政治」は「文明生活」のために「不可欠」ではあっても、特殊西洋的な伝統に由来する場合、それがどこまで普遍性をもって多民族多文化社会としての英国社会で受け入れられ得るのか。ある国家への帰属やそこからの離脱に関して自由な選択を認めるクリックの場合、この点は、新規に帰化しようとする移民にとっては、自由意志による「選択」の問題として解決できる。しかし、英国生まれの移民を考えた場合、その「選択」は英国からの不本意な離脱を意味しかねず、しかも、「政治」を容易に受け入れない移民の安易な排斥にもつながりかねない。むしろ、クリックのシティズンシップ教育は、まさに「政治」の伝統を創ること

を目的としているし、彼自身は、二〇〇五年のロンドン・テロをみた後でも、英国的ムスリムという統合志向を信頼し、テロ対策よりは移民の待遇改善を求めている。だが、特に青少年のムスリムの間で英国社会のイスラム化が非妥協的な形で主張されるようになってきている現状を考えた場合、クリックの提言する「政治」や「能動的シティズンシップ」が、どこまでグリーンのような閉鎖的・排外的な結論に陥ることなく多様性を認めることができるのか。クリックの言う「勇気」がまさにここで問われている⁽⁶⁹⁾。

五 おわりに——結論と展望

本稿において、ハード、グリーン、クリックのシテイズンシップ論の検討を通して明らかになったことは、同じ能动性を強調する「市民」の理念といっても、それが対応しようとする課題や能动性の内容に応じてヴァリエーションが存在することであった。

例えば、そこで問われていた課題には、福祉国家体制の再検討、社会的紐帯の喪失（あるいは道徳の多様化）、民族的・文化的多様性の深化の三つがあった。これらの内、ハードの課題は、専ら、福祉国家体制の批判とその克服とであった。それに対して、グリーンやクリックは、福祉国家の問題も視野に入れながらも、むしろ、道徳的・民族的・文化的多様化への対応をその中心的課題に据えていた。その中で、グリーンは同質性の強調に行き着いたのに対して、クリックは、（多様性を否認する立場を否認し、多様性を保障する空間を前提する点で留保が必要だが）あくまでも多様性を重視し、固持しようとしていた。

加えて、能动性の内容についても、ハード、グリーンとクリックとの間には大きな差がある。ハードやグリーンの場合、そのシテイズンシップ論が福祉国家体制批判から始まっているために、「市民」の能动性は、専ら、国家と対置される（市民）社会の中で求められ、ここに、公助・自助と区別される共助が理念化される。その中でも、ハードの場合は、共助の理念が自発的な民間の福祉を意味する以上に理論的に突き詰められなかったのに対して、グリーンの場合は、民間の福祉を生むエートスが追究されることによって、共助の理念が、社会的紐帯を回復するために必要な既存の道徳秩序への積極的コミットメントと結びつけられることになる。

これに対して、クリックの場合、「市民」の能动性は、そのヴォランティアリズム批判からも明らかのように、単に社会で道徳的によいことをなすことではなく、社会のあり方を批判的に検討し、「妥協」や「懐柔」を通じて他者と協働しながらヨリよい社会を模索することに求められる。その際、「市民社会」は重視されるが、ハードやグリーンといった保守派

と異なり、それは、国家と対立し本来自立する領域として捉えられるよりは、むしろ、市民と国家（地方政府や地方当局をも含む公的セクター）とをつなぐ媒介項として理解される。

以上のような様々な「能動的シティズンシップ」の理念の是非を問うことは本稿の目的ではない。だが、福祉国家体制の評価にせよ、道徳的・文化的・民族的多様性への対応にせよ、今日の日本も共通して抱える問題である。事実、一方におけるネオ・リベラル的な経済政策の推進と他方における「愛国心」の強調とは、近年の日本の政治における一つの潮流を形成しつつある。とすれば、本稿で確認された類型をもとに、日本におけるこれらの可能性を検討するとともに、これらを参照枠組として現在の日本で求められる市民的資質の類型を問い直すことは、今後の重要な課題となろう。

この点に関連して、一つ興味深いのは、グリーン議論の射程である。国家と対立する「市民社会」が「市民」の間の文化的同質性を醸成する領域として理解されるその理論は、「単一民族」であり同質的であることを自明視する「日本人」とっては恐らく極めて親和的であり、「市民」と「愛国心」との間の関係の可能性について示唆的と言えよう。

他方、社会の多様性を受け入れるとともに重視し、その間での不断の交渉による共生の空間の構築を説くクリックの議論も、そうした空間が究極的には「主権」＝物理的力の存在によって支えられており、かつ、それがパトリオティズムの対象として価値化されている点で注意に値する。それは、一方で、天皇という「絶対者」への近接度によって人間関係を規定してしまった天皇制の歴史をもち、しかも、天皇の戦争責任を精算したとは言えない日本社会において、自由で平等な主体がなす公的討論の空間としての「祖国」は構想しうるかという問いを生むとともに、他方で、そもそも、日本において、クリックが理解するような形でナシヨナリズムとパトリオティズムとは概念的に区別されてきたかという問いをも生むからである。さらに、地球問題へのクリックの態度は、日本における「地球市民」や国際貢献のあるべき姿について再考を促すだろう。

しかし、これらの問題をこれ以上深く考察するためには、一九九〇年代以降の日本で論じられた「市民社会」論やシティズンシップ論だけでなく、それ以前の段階ですでに活発に議論されていた市民政治論をも検討しなければならない。⁽⁷⁾それは、本稿で設定した課題の範囲を超える上、現段階における筆者の準備と能力とを超える。今回は、本稿で取り上

げたテーマの以上のような意義を確認して、本稿を閉じることとした。

(1) 例えば、全国社会科教育学会の学会誌『社会科研究』第六四号、二〇〇六年における特集「社会科教育とシティズンシップ・エデュケーション」を参照。

(2) 例えば、松岡尚敏「シティズンシップ・エデュケーションにおける協働教育の可能性」、『宮城教育大学紀要』第四二巻、二〇〇七年、二七頁。

(3) 栗原久「英国における市民性教育の新しい展開——ナショナル・カリキュラムにおける必修化をめぐる——」、『社会科教育研究』第八六号、二〇〇一年、水山光春「英国の新教科『Citizenship』に学ぶ」、『京都教育大学教育実践研究紀要』第四号、二〇〇四年。

(4) なお、サッチャー時代における「能動的シティズンシップ」に関しては、労働派・社会民主派による反応・批判も含めて Derek Heater, *Citizenship: A Remarkable Case of Sudden Interest, in Parliamentary Affairs*, Vol.44, No.2, April 1991; *Citizenship in Britain: A History*, Edinburgh, 2006 がある。

これらの内、後者では、サッチャー時代以降のシティズンシップ論も扱っているが、本稿が試みているように、サッチャー時代における「能動的シティズンシップ」論が、その後の保守派において、特に「市民社会」の理念と関連してどのように展開したのか、また、ブレア政権以降の労働派における「能動的シティズンシップ」論が保守派のそれと概念的にどのような異なるのかという点については、必ずしも議論を尽していない。

また、蓮見二郎によるシティズンシップ教育に関する『クリック・レポート』の紹介は、クリックの政治思想を併せて考察している点で本稿のスタンスに近い。だが、内容紹介という論文の趣旨もあり、サッチャー時代の「能動的シティズンシップ」の理念との比較は射程外にある。(蓮見二郎「市民教育——『クリック・レポート』」、木村・岡崎編『はじめて学ぶ政治学——古典・名著への誘い』、ミネルヴァ書房、二〇〇八年、二四〇—二五〇頁。)

もちろん、現代英国政治におけるシティズンシップ論については、クリックやグリーン以外にも見るべき思想家がいることは言うまでもない。社会民主派のD・マークランドやD・ミラーはその一例であろう。しかし、今回は、彼らについてはここで指摘する程度にとどめ、その詳しい検討については他日を期したい。というのも、紙数の関係もあるが、特に社会民主派の「能動的シテイ

スンシップ」論は、マーカンドのように社会権よりもむしろ政治的・市民的権利を強調する議論がある一方で、ミラーのように、ナショナルリテイを重視し移民の制限を主張する議論もあり、改めて考察する必要があるからである。

(5) Paul Hirst, *From Statism to Pluralism: Democracy, Civil Society and Global Politics*, London/ New York, 1997, ch.8; Anthony Giddens, *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge, 1998, p.12 (佐和隆光訳『第三の道——効率と公正の新たな問題』、日本経済評論社、一九九九年、三三二頁)。

(6) 本稿では、クリックおよびグリーンの次の著作を以下の略号で表す。

① Bernard Crick, *Political Theory and Practice*, London, 1971 (田口他訳『政治理論と実践の間』I・II、みすず書房、一九七四年、一九七六年) : PTP (1971)

② _____, *Crime, Rape and Gin: Reflections on Contemporary Attitudes to Violence, Pornography and Addiction*, London, 1974: CRG

③ _____, *Political Thoughts and Polemics*, Edinburgh, 1990: PTP (1990)

④ _____, *Essays on Citizenship*, London, 2000: EC

⑤ _____, *Crossing Borders: Political Essays*, London, 2001: CB

⑥ _____, *In Defence of Politics*, London, 5th edn, 2005 (前田康博訳『政治の弁証』、岩波書店、昭和四四年) : DP. なお、邦訳は一九六二年発行の初版である。

⑦ David G. Green, *Reinventing Civil Society: The Rediscovery of Welfare Without Politics* (London, 1993) : RCS

⑧ _____, *Community Without Politics: A Market Approach to Welfare Reform*, London, 1996: CWP

⑨ _____, *Civil Society: The Guiding Philosophy and Research Agenda of the Institute for the Study of Civil Society*, London, 2000: CS

⑩ _____, *We are (Nearly) All Victims Now!: How Political Correctness is Undermining Our Liberal Culture*, London, 2006: WAWN

(7) T.H. Marshall and Tom Bottomore, *Citizenship and Social Class*, London, 1992, pp.20-1, 28, 44-9 (岩崎・中村訳『シティズンシップと社会階級——近現代を総括するトビエスタ』、法律文化社、四三・五九一六〇・九六二一〇九頁)。

(8) Douglas Hurd, *Citizenship in the Tory Democracy*, in *New Statesman*, Vol.115, No.2979, April 1988, p.14; see also, Heater,

Citizenship in Britain, p.208.

(9) Quoted in Citizen Hurd, in *New Statesman*, Vol.115, No.2977, April 1988, p.3.

(10) A Flawed Vision, in *New Statesman*, Vol.115, No.2979, April 1988, p.3.

(11) CS, pp.4-6, 7-8.

(12) CS, pp.5, 29; see also, CWP, pp.ix, 21-2. なお、貧困の再発見や「寛容社会」については、Peter Clarke, *Hope and Glory: Britain 1900-2000*, 2nd edn, London, 2004, chs. 9 (3), 11 (1) (西沢他訳『イギリス現代史——1900-2000』名古屋大学出版会、二〇〇四年、第九章三「第一一章一」); 村岡・木畑編『世界歴史大系イギリス史③——近現代』山川出版社、一九九一年、四〇〇―二頁を参照。

(13) RCS, p.viii; CS, pp.1, 5, 8-9; CWP, pp.18-9.

(14) CWP, p.70.

(15) Jose Harris (ed.), *Civil Society in British History: Ideas, Identities, Institutions*, Oxford, 2003, ch.1; 加藤節『政治と人間』岩波書店、一九九三年、第二部第六章「同『政治と知識人——同時代史的考察』」岩波書店、一九九九年、第二部第三章を参照。

(16) CS, p.16.

(17) CS, p.1; RCS, p.3, chs.3-10.

(18) 山口定『市民社会論——歴史的遺産と新展開』、有斐閣、二〇〇四年、一五一―二頁。

(19) RCS, p.viii; CS, p.10.

(20) CWP, pp.x, 2-3.

(21) CWP, pp.8-10.

(22) CWP, pp.2, 6.

(23) CWP, pp.8-9, 10-12, 19; RCS, p.3. See also, CWP, p.21.

(24) RCS, p.viii; CWP, pp.26, 35.

(25) CWP, pp.ix, 104-6.

(26) RCS, pp.106-9.

(27) David G. Green, Liberal Anti-Racism, in *Prospect*, No. 67, Oct. 2001. (http://www.prospect-magazine.co.uk/article_

details.php?id=3502)

- (32) Green, *ibid.*
- (32) WAVN, pp.1-2, 22-3, 30-1.
- (32) WAVN, ch.2, pp.48-9; Green, *Liberal Anti-Racism*.
- (16) David G. Green, 'Unchecked Immigration is putting Britons out of work', in *The Daily Telegraph*, August 18, 2006.
- (23) David Green, 'Immigration and False Accusations of Racism', September 22, 2004; 'Losing Control of Our Borders', October 26, 2004. <http://www.civitas.org.uk/blog/immigration> を参照。
- (33) WAVN, pp.15, 26-9, 77.
- (34) CS, p.44.
- (35) CWP, p.vi.
- (36) WAVN, p.68.
- (37) Advisory Group on Citizenship, *Education for Citizenship and the Teaching of Democracy in Schools*, London, 1998, paragraphs 3 (4) – (6), 3 (8), 3 (13) – (16).
- (38) CRG, p.91; EC, pp.39-40; Bernard Crick, *Democracy: A Very Short Introduction*, New York, 2002, pp.100-2 (添谷・金田訳『トキタムニ』(岩波書店、二〇〇四年)・一九二―四頁)。
- (38) PTP (1990), pp.104-7, 112, 114. See also, CB, p.19.
- (40) Bernard Crick, 'Citizenship: the Political and the Democratic', in *British Journal of Educational Studies*, Vol.55, No.3, September 2007, p.236. なお『「政治」「共和制」「能動的シチズンシップ」の用語法について』IDP, pp.134 (邦訳 一七七頁); PTP (1971), p.105 (邦訳 一六九頁) を参照。
- (41) EC, p.5; IDP, pp.131, 237 (邦訳 一七四頁)。
- (42) IDP, pp.3-4, 15 (邦訳 五一―六、二二頁)。
- (43) IDP, pp.7, 9 (邦訳 一〇―一、二三頁)。「創造的妥協」の用語法については、IDP, pp.107, 131, 178 (邦訳 一四三、一七五頁) を参照。
- (44) EC, p.61.

- (45) EC, pp.38-41, 43-6. See also EC, ch.2, or PTP (1971), ch.8 (邦訳Ⅱ「第八章」).
- (46) PTP (1990), p.207. バーナード・クリック (添谷・金田訳) 『現代政治学入門』、講談社、二〇〇三年、二七―八頁をも参照。
- (47) クリックは「古代のギリシア・ローマにおける自由概念の相異には注意せず、ラテン語の *liber* や *liberals* を「ギリシア語の *eleutheros* とほぼ同義として見る (PTP (1971), p.45 (邦訳、七八頁))。この点、齋藤純一『自由』、岩波書店、二〇〇五年、四六―七頁を参照。
- (48) PTP (1971), pp.35, 41, 48, 50-1, 52, 57 (邦訳Ⅰ、六四、七二、八一、八六、八七、九六頁)。
- (49) IDP, pp.36, 123 (邦訳、四八、一六二頁); PTP (1971), p.36 (邦訳Ⅰ、六四頁)。
- (50) IDP, pp.11, 12-3, 148 (邦訳、一五、一七―八、一九五―六頁); PTP (1990), p.209.
- (51) PTP (1971), pp.52-3, ch.11 (邦訳Ⅰ、八九頁; 邦訳Ⅱ「第十一章」; IDP, pp.148-9 (邦訳、一九六頁); Crick, *Citizenship*, p.244; PTP (1990), pp.116-8; CB, pp.32-3.
- (52) PTP (1971), pp.39-40, 43 (邦訳Ⅰ、六九―七〇、七五頁); IDP, ch.2 (邦訳、第二章)。
- (53) IDP 邦訳、xx頁。PTP (1971), p.60 (邦訳Ⅰ、九九頁); IDP, p.180.
- (54) IDP, p.13 (邦訳、一八頁); PTP (1971), p.53 (邦訳Ⅰ、八九頁)。
- (55) IDP, p.104 (邦訳、一三九頁)。
- (56) PTP (1990), p.155; EC, pp.7, 100-1, 127.
- (57) EC, pp.99-103. また、EC, p.4に見られる D・ハーグリーヴスからの引用も参照せよ。
- (58) Crick, *Citizenship*, pp.246-7.
- (59) IDP, p.180; EC, pp.103-4.
- (60) CRG, ch.1; EC, pp.39-40.
- (61) したがって、クリックは「初等教育段階での道徳教育・シテイズンシップ教育においても、「価値教授法」(value teaching) だけでは十分ではなく、「サークル教授法」(circle teaching)「つまり「話し合い・議論・討論・参加」といった相互の関わり合いを通じた経験から引き出される価値の教授が重要である」ことを指摘する。(EC, pp.128-9.)
- (62) PTP (1971), p.242 (邦訳Ⅱ、一九五頁)。
- (63) IDP, pp.55, 57, 60, 62-3 (邦訳、七三、七五、八〇、八三―四頁); PTP (1971), p.242 (邦訳Ⅱ、一九五―六頁)。

- (64) PTP (1971), p.240 (邦訳「一九二二頁」; see also, DDP, p.56 (邦訳「七四―五頁」).
 (65) EG, pp.180-1.
 (66) PTP (1971), pp.243-4 (邦訳「一九七―八頁」). DDP, p.195.
 (67) CB, pp.19-20, 23-4, 31, 37-9; Bernard Crick, Language Games, in *Prospect*, No. 124, July, 2006. (http://www.prospect-magazine.co.uk/article_details.php?id=7537)
 (68) DDP, pp.13-4, 233-7 (邦訳「一八―九頁」).
 (69) See, PTP (1971), p.241 (邦訳Ⅱ「一九四頁」). EG, pp.148-50.
 (70) この点に関連して、クリックにおいても「合意」されるべき「共通の制度」に「議会」「法」と並んで「国王」が挙げられている点は注意に値する。クリックが二〇〇二年に爵位を受けていることを考えても、これは、重要である。しかし、ここで重要なのは、むしろ、日英の事例を簡単に同一視できるかを問い直すことであろう。ピューリタン革命を経験した英国は、第二次世界大戦後において天皇の戦争責任をはっきりさせることができなかつた日本とは異なるというしばしばなされてきた指摘は、未だに重要と思われる。
 (71) その先行研究の一例として、高島通敏編『現代市民政治論』、世織書房、二〇〇三年。

〔付記〕 本稿執筆のための資料収集に際して、成蹊大学アジア太平洋センターの「デモクラシーとナショナリズム」プロジェクトから研究支援を受けることができた。また、匿名のレフェリーの方々からも有益なコメントを得ることができた。記して謝意を表したい。

陸羯南の「国民主義」再考

山辺春彦

はじめに

本稿は、明治中期の「言論社会」〔一八八九年「言論の二大時期」①六五八〕の主要な担い手の一人であった陸羯南⁽¹⁾（⁽²⁾）
かつなん、一八五七―一九〇七）の初期の諸論説を主な対象として、彼の中心的な主張である「国民主義」に再検討を加え
る試みである。

羯南が「国民主義」の立場を展開した著書としてよく知られているのは、一八九〇年に連載され、翌年単行本として
刊行された『近時政論考』である。本書で羯南は、明治維新以降に登場したさまざまな「政論派」〔①三八〕の概要と変
遷を述べたのち、最後にみずからの属する「国民論派」の主張を詳述している。こうした構成がとられたのは、「国民論
派」が最新の論派であるという自負にもとづくものであったが、同時にそれが過去の政論派の成果を引き継いでいるこ
とを示すというねらいもあったように思われる。その意味で、「国民論派」の独自性は、なんらかの思想的典拠を「外」
に求めたこれまでの諸政論派とは異なり、維新以来の国内での思想的対立の構図とその変容の叙述を通して、問題解決
への独自の方向づけを試みようとした点に見いだすこともできるであろう。しかし、それだけに「国民論派」の主張は、
その内部に多様で異質な思想的契機を包含せざるをえなくなるのである。なかでも中心的な対立を構成したのは、「自由

主義」と「平等主義」、「専制の要素」と「共和の要素」、「貴族主義」と「平民主義」、「干渉」と「自治」といった問題群であった〔①六八〕。そして、これらは、突きつめれば維新以来の「自由」と「平等」の相互関連にかかわる問題とされてきたのである。

羯南によれば、自由と平等は共に明治維新以降の日本を特徴づける新たな原理であった。

維新の大改革は畜に封建の敗壞として視るべからず、又畜に王権の回復として視るべからず。此改革は実に日本国民が擅圧制の内より脱して自由制の下に入り、特権制の絆を解きて平等制の界に移るの端緒なりし。〔一八八八―八九一年「近時憲法考」(近時政論考附録)①四〕

そして、「擅圧制」から「自由制」へ、「特権制」から「平等制」へというこの転換に際しては、両者は協力関係にあらたとされる。

等族の高牆を毀ち、門閥の深溝を埋め、唯だ能力によりて進行するの坦道を開きたるは平等の功にして、自由も亦た与りて力あり。此の場合に於ては二者殆んど兄弟の関係を有すと云ふべし。〔一八九〇年「自由主義如何」(近時政論考補遺)①三三〕

社会秩序の形成原理は「等族」や「門閥」といった属性価値ではなく「唯だ能力によりて進行する」という業績価値にもとづくべき点とする点で、両者は一致するのである。ところが、自由が伸張してゆくと、ある地点で平等と対立関係に入らざるをえなくなる。

自由と平等とは兄弟の関係あり。然れども時ありてか互に仇敵の地に立つことあり。(中略)自由主義の単行は其の

結果として忽ち社会に新階級を生じ、新貴族を生じ、新富豪を生じ、新特権を種々の姿にて生ぜしむ。〔①三三〕

羯南は、この「単行」した場合の「自由主義」は「個人的自由」を奉じる「改進黨派」によって、「平等主義」は「公同的自由」（または「国家的自由」）を主張する「自由論派」によってそれぞれ担われたとしている。「個人的自由」とは、「一個人として其の固有の能力を發達するの自由を指称」し、「公同的自由」とは、「貧富智愚の差等に拘らず人民皆な平等に自由を享有することを指す」という〔近時政論考〕①五三二。「改進黨派」の前身とされる福沢諭吉らの「国富論派」が、「日本人民の旧思想唯だ虚礼虚儀に拘泥し、卑屈服従偏倚して個人的生存の氣象なきを憂とし、専ら此旧弊を破除せんと欲した」と評価されていることを考えれば、「個人的自由」は、明治維新によってもたらされた「自由制」の中核をなすと捉えられていたといえる。しかし、「貧富強弱の懸隔を放任して優勝劣敗を常視」する「改進黨派」は、自由放任の結果である「貴族の成立を是認」し、「社会に現存する自然の種族をば皆な之を正当視」するに至った〔①五三二五五〕。これに対し、板垣退助や中江兆民らの「自由論派」は、「公同的自由」を維持するために「政府は秩序安寧を保つに止まらず、尚ほ貧富智愚の間に干渉して其凌轍を防」ぐよう求める〔①五二二〕。そのため、「自由論派は自由論派と云ふよりは寧ろ一の平民論派デモクラシーと云ふべ」きだという。両論派は、属性原理の否定という点では一致するものの、自由の範囲と政府の役割に関しては鋭く対立する見解を抱いていたと捉えられているのである。

このように各政論派の間で競合・対立を構成してきた問題の解決を、自己の思想課題として取りこもうとした羯南の思想については、これまでさまざまな解釈や評価が示されてきた。羯南研究の先鞭をつけた丸山眞男氏は、「デモクラシーとナショナリズムの結合を必然ならしめる歴史的論理を正確に把握していた」と評価しつつ、国民のうちには貴族等を包摂するという不整合性があつたと指摘している（丸山一九四七）。また、実際の状況に実践的に対応するという面から、この折衷的ともいえる立場を理解しようとする試みもある。たとえば植手通有氏は、「複雑多様な利害をその場その場に応じて実的に調和させようとする」考え方がその根拠になつていたとする〔植手・三八九〕。また、松田宏一郎氏は、明治二〇年代に至って、政論の課題が、体制構想から具体的な政策や制度の運用へと変化したとし、この枠組の移行に

対応する新たな政論を構築する試みとして羯南の議論を解釈しようとしている（松田一九九二）。日々生起する問題を論じる新聞論説記者であった羯南の言説に、多様な判断基準が使い分けられてきたということは、彼自身の認めるところであった。

吾輩は或る点に付て自由主義を取るものなり。故に吾輩は自由主義固より之に味方すべし。然れども吾輩の眼中には干渉主義もあり、又た進歩主義もあり、保守主義もあり、又た平民主義もあり、貴族主義もあり、各々の適當の点に据置きて吾輩は社交及び政治の問題を截断すべし。「自由主義如何」①三五

また、時期によって論調が大きく変化することも否定できない。日清戦争以前における彼の主要な関心の一つが、「個人的自由」の行き過ぎの抑制にあったことは明らかである。

人の性は有限なり。故に其の自由も亦た有限なり。絶対的自由は夫の革命党又は性法派の無益なる希望に過ぎざりし。自由主義豈に斯る空望を抱くものならんや。①三三

しかし、日清戦争後になると、「政府が域内に向ひての威権益々旺盛を極めんとする今日」に際しては、「吾輩は新自由論を主唱するに躊躇せざる者なり」と断じている「一八九五年「政界の趨勢を觀て新自由論の發生を促す」⑤二七六」。

こうした判断の複雑さや変動性は、しかし、単なる機會主義的な対応ではなく、実は「國民論派」の獨自性そのもののあらわれと見るべきではないだろうか。いいかえれば、一つの体系をなすものとして羯南の思想を捉え、その諸構成要素の相互關係がどう論理的に整序されていたのかを探求することは可能ではなからうか。そして、各要素を統合する役目を担っていたのは、「國民主義」そのものだったのではないかというのが本稿の主張である。以下では、「國民主義」についてのまとまった論及が見られる日清戦争までの時期の論説を対象として、当面する問題を論じる基盤

となつていた枠組を浮かび上がらせることを課題としたい。

一 自由と平等

「国民論派」が「他の政論派と大に異なる所の一点」とされていたのは、「立憲政体を以て最終の目的と為す者にはあらざることである」〔近時政論考〕①六七。「国民論派」の目的は、「国民全体の力を以て内部の富強進歩を計り、以て世界の文明に力を致さんこと」であり、「代議政即ち立憲政」は、この「国民的任務を尽さんが為に国民全般に此の任務を負はしめ」るための「一の方法」として位置づけられていた〔①六七―六八〕。

個人が国家に対して竭すべき義務があるが如く、国民と云へる高等の団体も亦た世界に対して負ふべきの任務あり。世界の文明は猶ほ社会の文明の如く、各種能力の協合及び各種勢力の競争に因りて以て其の発達を致すものたるや疑なし。国民天賦の任務は世界の文明に力を致すに在りとなれば、此の任務を竭さんが為に国民たるもの其の固有の勢力と其特有の能力とを勉めて保存し及び発達せしめざるべからず。〔近時政論考〕①六七〕

世界の文明は、さまざまな能力や勢力をもつ諸国民による「協合」や「競争」によつて発達する。それぞれの国民にとつて、その「固有の勢力」と「特有の能力」を保存し発達させることは天賦の任務であるため、その前提をなす国民の「特立」と「統一」が義務づけられ、さらにそのために「立憲政」と「自治制」の確立が求められるのである。

吾輩は国民的進歩の為に先づ国民的特立を望む。吾輩は国民的特立の為に先づ国民的統一を望む。国民的統一を望むが故に立憲政を是認し、又た自治制を是認す。〔一八九一年『行政時言』①九四〕

そして、「個人的自由」もまた、国民の進歩にとって不可欠な条件として位置づけられていた。

自由主義は即ち進歩主義なり。個人をして自由にして其の賦能を啓発せしめ、国民をして自由にして其の特性を發育せしめ、而して吾人の世界をして有形無形の大進歩を為さしめんと欲するは、近世に於ける自由主義の真相にあらざる歟。「自由主義如何」①三四

このように個人の自由と国民の進歩とを調和させる羯南の議論は、立憲政の場合と同じく、国民の進歩のためにのみ「個人的自由」を認めているのではないかとこの疑問を生じさせる。坂井雄吉氏は、羯南の自由観の特質を目的が優位していることに求め、それは「社会を基本的に共同体として認識」⁽³⁾して「いたことに由来するとし、そこに「conformism」への傾斜」を見ている。

…要するに共同体的な価値を体得し、そのゆえにその価値、規範に堅く縛りつけられた人民こそが、「真正の」国民であったということになる。しかしそのような国民とは、果して通常の理解における自由で独立の個人と称し得るものであったか否か。「坂井二〇五―〇七（四・完）…一六三」

たしかに、日清戦争までの時期においては、「国家は個人の為に存すと主張」する「個人主義」〔①六八〕や、「自由主義の真相を誤解する」〔①三四〕側に対する批判がどちらかといえば強いことは否めない。それは主に、そうした議論が惹起した（あるいはすると予期された）状況への危機感から来たものである。しかし同時に、「自由主義の単行」への警戒が、「平等」の確保と結びついていたことは見逃されてはならない。

嗚呼自由主義、汝は自由競争と云へるものを奨励し、国家の権威をして只だ公安保護と云へる消極的動作に止まら

しめんと欲する歟。一步と雖ども此の権威をして干渉の地に履入らしめざるの意を有する歟。国家権威の本色は或る点にて平等の原則を挟むものなり、或る点に於て平民主義デモクラチズムの味方なり、又た社会主義ソシヤリズムの味方なり、而して或る点に於ては富人専横を抑制するの任務を有す。此の場合に至りては平等の味方にして自由の敵なり。「自由主義如何」①三三三

ここでは羯南は、「改進黨派」ではなく「自由論派」に左祖し、国家の干渉によつてもたらされる「公同的自由」ないし「国家的自由」の意義を認めている。「平等」の要請は、国民の場合と同じく、個人にも対等の権利を保障することにながるのである。

国民論派は第一に世界中各国民の対等権利を識認するものなり。個人に貧富賢愚の差あることは實際上免れ難し。然れども其の実際上の差等あるにも拘らず、個人自身よりしては自から侮りて卑屈の地に立つべからざるなり。該論派は此の自負の感情を以て一国民にも存すべき者と為す。『近時政論考』①六八一六九

「実際上の差等」とは關係なく権利が対等でなければならぬのは、各国民の「特性」と同じく、各人の「賦能」が代替不能であり、その「啓発」の抑圧が「社会の文明」の發達にとつても障害になるからである。共同体の利益の増進に直接貢献する自由しか認められていないとすれば、各主体の独自性や権利上の対等性がここまで重視されることはないであろう。つまり、羯南においては、各自に固有の性質が陶冶され、多様性が増大すること自体が全体の進歩を意味すると考えられていたのである。個別性・固有性を重視することの感覺は、全体への没我的同一化とは対極的なものである。「国家的自由」が「個人的自由の極度」であるという羯南のことは、このことをよく示している「①五四」。しかし、賦能の啓発がなされるには、各人が孤立した存在のままでもどまらず、他者との間で協合や競争を行わねばならない。この相互作用を成立させ円滑に進めていくこと、いいかえれば固有で独立した存在に相互性を与えることが、羯南の国民

主義にとつて中心的な課題であつた。そこにおいて、各人は相異性だけでなく国民としての同質性をもつ存在として想定されていた。この同質性が、進歩のための相互啓発を成り立たせる力の源泉と考えられていたのである。

各人の「対等権利」や「国家的自由」を実現するとされていたのは、国家による干渉であつた。国民の進歩と独立の前提として位置づけられていた国民の統一という主張は、この国家の権力の性質を国民的なものと措定することを意味している。

国民の統一とは凡そ本来に於て国民全体に属すべき者は必ず之を国民的ナショナルにするの謂なり。(中略) 帝室の如き、政府の如き、法制の如き、裁判の如き、兵馬の如き、租税の如き、凡そ此等の事物は皆な本来に於て国民全体に属すべきものとす。(中略) 去れば国民的政治とは此の点に於ては即ち世俗の所謂輿論政治なりと云ふべし。『近時政論考』①六七」

権力機構が「本来に於て国民全体に属すべきもの」であるため、代議制を通じてその活動に対して国民全般が参与することが求められる。この過程において、集合的存在としての国民の意志ないし意見(輿論)と力がいわば現前し、国家の干渉は、成員間の対等性と相互作用を確保するために国民がみずからを規律する手段と見なされることになる。

今日に至り国の行政的干渉、即ち適度の干渉は寧ろ正当且つ必要と見做さるゝが如し。専制政治の世に在りては、人民が政府を視ること殆んど敵人の如くするにあらざれば即ち讐敵の如くす。政府を仇敵視する時に当りてや、人民は行政干渉を視ること殆んど敵人の干渉を視るが如し。立憲政治は国民全般の力を以て成るものなり。議會は勿論のこと、帝室は勿論のこと、内閣も行政府も亦た国民全般の協同に存立するものにして、行政の干渉は決して敵人の干渉にあらず。即ち国民全般の是認する制度の活動なりとす。切言すれば、立憲国の民は独立性の人にして、我が情慾を制するものは是れ我れの意志に外ならず。『行政時言』①九九」

蓋し政治の局面に官治あり、民治あり。官治とは専ら君主の大権を以て治を為すの謂なり。民治即ち自治とは人民各自の意見を以て某権力を行ふの謂なり。而して選挙なるものは自治制の実を挙ぐる所以の方法に過ぎず。「二八九〇年「選挙法」②四二六

つまり、「輿論政治」としての立憲政治は、権力を媒介とした国民による自治を意味する「民治」の面をもっている。これを各人の側から見れば、平等に保障されるべき「個人的自由」とは別に、国民全体による「民治」に関与する「参政の自由」などの「政治自由即ち個人が国家に対する自由」[「近時政論考」①五四]があるということになる。そして、個人の賦能を啓発する平等な機会をもたらすとともに、この「政治自由」が付与される範囲を拡張し、権力に国民的性質を与えたところに、羯南にとって明治維新の歴史的意義が存していたのである。

慶応三年及明治元年の王令は所謂る法文の正形に欠くる所あるも、其精神を見れば実に一般の人民に政治上平等の資格を与へ、誰にても国事に献替するを得せしめ、誰れにても公職に登用せらるゝを得せしめ、億兆一般に誰にても此日本の保身に公義心を抱くことを命じたるものなり。要言すれば此憲法は著しく我日本に於ける人民の公権利及公義務を高めたるものなり。[「近時憲法考」①五一六]

彼によれば、「義務なる者は権利の因て生ずる所」である[①六]。すなわち、「其の労力を公共の用に致す」という「公義務」を負担させることによって、「国家の公務に干与する」という「公権利」を拡大することが可能になったのである[①七]。ここで先の自由における区別は、自己の賦能を啓発する義務・権利と、公共の利益をはかる義務・権利との差異としてあらわれている。そして、後者の義務はそれぞれの政治共同体と結びついており、普遍的なものではないため、それに対応する権利の享有にも制限が設けられる。

選挙権は個人の天権にあらざるなり。(中略) 選挙の権利は人類自身より引出せらるゝものにならず。即ち其の生活の必要、身生の啓発より生出するの権利にあらざして、国家の幸福の爲め憲法より出づるの権利なり。民法上の権利は殆んど人権なり。故に此の権利の享有は年齢又は性別セックスを以て制限すべきにあらず。婦女と雖も少年と雖も皆な此の権利を享有することを得べし。選挙権は憲法上の権利なり。憲法上の権利は民法上の権利を以て其の一条件と爲すとは雖も、民法上の権利とは自ら区別なきを得ず。一は人類の権利なれども、他の一は公民の権利なるが故に、公民にあらざれば此の権利を享有する能はず。〔選挙法〕②四二八〕

「生活の必要」や「身生の啓発」のためのものとされる民法上の権利は、すべての人類に付与されるべきだが、「国家の幸福」のために創設された憲法上の権利を享有するには、拡張されたとはいへ「国家の公民たる資格」が必要なのである。

もつとも、憲法上の権利といつてもさまざまなものがあり、その基礎をなす資格の面において、民法上の権利と複雑な関係を構成している。羯南によれば、「選挙は一の権利たるに相違」ないが、公共的な目的をもっているため、「亦た職務たるの姿なきにあらざ」るものである〔②四二七〕。選挙が職務であるとすれば「必ず適當の能力を要する」ため、かつて唱えられた選挙を職務とする説は、制限選挙を正当化する根拠となった。ところが、實際の制限選挙は「財産的制限」に依拠しており、「恆産あれば恆心ありとの普通觀念より来るもの」であつたため、必ずしも職務に必要な資格を保證するものではない。

若し選挙を以て一の職務と爲し、而して之に適合するの能力を要望せば、財産の制限は其の効甚だ薄し。若し充分の効果を収めんと欲せば、寧ろ教育の点より制限を立つるを要す。吾輩は未だ選挙人被選挙人に智識の検定を行ふの例あるを知らざるなり。〔②四二七〕

そのため、「立議制⁽¹⁸⁾の進歩せる今日に在りては、何人も選挙を以て一の権利と為さざるはな」い〔②四二八〕。しかし、代議制とはそもそも「個人の利益を計るにあらざりて、社会の利益を計る」ためのものであり、そのために「国民の意見を最も適当に代表するの結果を得る」〔②四二九〕ことが肝要である。したがって、「識択の能力は選挙に於て欠くべからざるの要件」といふべきであつて、「吾輩は敢て普通選挙を主張する者にあらず」〔②四三三〕と羯南は述べる。

このように、選挙権は「誰れにても公職に登用せらるゝ」といふ公権利よりも享有範囲が限定されている。ところが、公職に実際に登用される際の資格として要求されるのは、まさにそれが「職務」であるために、「識択」よりも高度で専門的な能力である。ここにあらわれているのは、「平民主義」と「貴族主義」という対比である。

凡そ各人の権利を担保するには貴族主義あり、平民主義あり。此の二義たるや古今に亘り万国に通じて、何れの社会にも多少必ず相ひ衝突するもの、如し。甲主義の者は智力富力を以て多数の衆庶を使役せんことを欲し、乙主義の者は専ら多数を正当視して少数を抑圧せんと欲し、甲は偏へに自由を主張し、乙は偏へに平等を主張し、甲の主眼は有形上の便利に在りて、乙の主眼は無形上の道理に在り。(中略)日本臣民は法律命令の定むる所の資格に応じ均しく文武官に任ぜられ、及其他の公務に就くことを得べしと雖も、所謂る法律命令の定る所の資格即ち適法の資格は是即ち貴族主義の存する所なりとす。文武官に任ぜらるるに某の資格を要するは事物当然の法にして、固より貴族主義を適用すべきの場合なれば、偏屈狹隘なる平民主義の外は之に異議を挟むものはなかるべし。蓋し職務を与ふるには主として能力を要し、権利を托するには主として信用を要す。信用を主とするは平民主義の本領にして、而して能力を主とするは貴族主義の本領なり。官職に就くのは自由を担保するには某資格を要すること、是れ豈に至当最適の法にあらずや。〔近時憲法考〕①二四

自由と平等という対立軸は、公権利に関してはこのようにあらわれている。そのため、「九分の貴族主義を含有する」〔①二四〕当時の衆議院議員選挙法については、「納税上の制限をば尚ほ寛にするの適当なるを信ず」〔選挙法〕②四三三

とされる。他方、「貴族主義」は、その名のとおり卓越した少数者を選抜する論理であるものの、その基準はもっぱら能力に依拠している。そのため、それは、選挙権と同じく公的な利益の増進のためのものであるにもかかわらず、「身生の啓発」を平等に担保する民法上の権利に接近していく。

上は廟堂の大臣幕府の執政より下は一村一邑の支配人に至る迄、皆な其一定の門地ありて、士分と雖も此門地に障塞せられ、庶民の如きに至ては智謀遠識の人材と雖も治者の位置に上るを得ず。公侯相将固より種あるは是幕府時代の通則にして、各人能力の發達は如何に妨害せられたる歟。(中略)〔王政復古の头号令〕「人材登用第一の御急務に候故、心当の仁有之は、早々可有言上候」とあるを見れば、門閥の弊を匡して四民一般其知識才能に応じて要職に登ることを得と云ふの意義、即ち獲職の自由を与へたる法文にあらざるや。〔近時憲法考〕①五]

羯南によれば、明治維新は「参政の自由」などの「公事上の自由」だけでなく、「人身の自由」「職業の自由」「思想の自由」といった「私事上の自由」も生み出した。「自由主義如何」①三二。ここでの「獲職の自由」が、「職業の自由」すなわち職業選択の自由と同種のものであることは明らかである。「国事に献替」する公職も、万人の自由な選択の対象となる「職務」であることにおいて、直接には公共的な目的をもたない他の職業と変わりはない。したがって、公職に就任し、そこにとどまりつづけるためには、門地ではなく能力が必要とされる。ある人々にとっては、公職に見あつた能力を獲得することが、みずからの賦能の意味したのである。したがって明治維新は、就職機会が万人に開かれており、能力のみを任用基準とする公職概念への転換をもたらしたものであつた。

三十年前の日本に於ては、官司亦た曾て一の世襲権利たり。而して此の権利を享有するものは独り士族の社会にして、他の衆民は之に与ることを得ざりし。(中略)今日に至りては、官司復た権利にあらざして職務なり。職務を執るものは必ず之に適合するの能力を要す。〔選挙法〕②四二七]

したがって、「貴族主義」といっても、羯南のいうそれは属性原理ではなく、業績原理にもとづくものであったということが出来る。ところが、公職に関する彼の議論には、それにとまらない内容が含まれていた。その背景にあったのは、すでに言及した他者の自由の抑圧とは異なる、もう一つの「自由主義の真相」の誤解への批判である。次節では、この問題の検討を通じて、政治の場において国民の抑制力がどのようにあらわれていたかを見ることにしたい。

二 共和と専制

羯南が言論活動を開始した当初からたびたび論じていた問題の一つに、「徳義の腐敗」があった。前節で取り上げた種類の自由の濫用については、国家の干渉によって対応できるとされていた。しかし、この「徳義の腐敗」は、「社会の制裁力」によってしか匡正しえない。

政治法律の力は以て社会の徳義を保持するに足らざれども、社会徳義の制裁力は、以て政治法律の執行を誠実ならしむるものなり。故に社会の制裁力怠弛せる国に在りては、政治法律の誠実なる執行を望むは甚だ難く、其官吏は常に私党、名利等各種の情実の為に職務を怠り、職権を濫用するの弊を免れざるなり。「一八八八年」社会の制裁、徳義の腐敗」①五六二

「徳義の腐敗」とは、利己的な動機に由来する職務の懈怠と職権の濫用を意味し、政治や法律の正常な運営・運用をさまたげるものである。したがって、国家による干渉にせよ、「輿論政治」にせよ、「徳義の腐敗が医」されなければ実現されえない。

学者、著述者及地方の有力人士にして、若し力を廉耻、博愛、智識、彝倫の奨励に尽さば、社交的制裁は自ら其効

力を現はし、輿論は常に白日青天の下に運行し、彼の隠険、詐欺、卑屈、狡猾、残酷、輕薄等の凶悪は、縦令ひ絶滅に帰せざるも、庶幾くは潜伏頭を出す能はざるに至らん。勢此に至らば、政治家なるものも、詐術陰謀（ウソ）を施す所なく、常に正当なる輿論と共に進退して、政治の組織及方針は必ず能く整肅明快なるを得ん。斯の如くにして、始めて代議制度其効を現はすべく、輿論政治も名実共に行はるべし。「一八八八年「社交改良は政治改良よりも急なり」①五四三

羯南によれば、「徳義の腐敗」の原因は、「政治上の組織」の「基礎たる社交上の組織」が不完全なこと「①五四二」、いかえれば「社会制裁力の怠弛」①五六二にあるが、さらにさかのほれば、やはり自由のあり方の問題に行き着く。

慶応三年の「王政復古の大号令」によつて、公職に關しても「獲職の自由」が平等に認められたことに羯南が着目していたことは前述したが、この自由と平等は、翌年の「政体書」によつてすぐに制限されたと捉えられている。すなわち、「親王公卿諸侯に非るよりは其一等官に昇るを得ざる者は親親敬大臣の所以なり藩士庶人と雖とも徴士の法を設け猶其二等官に至るを得る者は貴賢の所以なり」という「政体書」の規定について、彼はこれを『中庸』にひきつけた上で、「親を親み大臣を敬するは秩序主義の一端にして、賢を尊び功を尚ぶは自由主義の一端なり」と解釈している「近時憲法考」①一一。つまり、門地による選任が「秩序主義」、業績による選抜が「自由主義」と理解されている。そして羯南は、「政体書」のこの規定を、「維新と云へる一大勢力は、自由なきの秩序を攻撃して將に凱旋せんとし、今又た秩序なきの自由を予防せんと試みた」ものとし、「此の主意は甚だ善し」と評価するのである「①一〇」。この文章は、「政権力は只だ一個の階級内にて組織し、只だ一個の階級の利益を主眼としたる姿」①八をもたらし、「各人能力の發達」を妨げた「公侯相將固より種ある」という「幕府時代の通則」の部分的復活に賛辞をためらわないほど、彼が「秩序なきの自由」のもたらず弊害に対して批判的であつたことを示している。

羯南によれば、官吏たちの「放縦」は、「上大臣より下判任十等に至るまで」の「新成の官吏社会」が、「旧来の士族社会の特性たる自主独立の氣象と社交的徳義力とを相續せざりしこと」に原因がある「一八八八年「官吏社会」①五七三」。

維新以前の社会においてこの「社交的徳義力」の源泉となつていたのは、隣里や郷党であつたという。

郷党の組織は、人をして名譽を重んぜしめ、社交的の徳義力を生ぜしむるものなり。地方土着の時に当りて、一人の不品行不身持は、忽ちに伝へて一郷一藩に及ぶが故に、親戚の意見を恐れ、朋友の忠告を憚り、世間の評判を耻づるの人情、自から嚴肅ならざるを得ず。何となれば、士人にして一度隣里郷党の攻撃する所なれば、復び士人として社会に立つこと能はざればなり。然れども今日の官吏社会は、其の情勢全く之と異なり、長官も同僚も社会的の關係に於ては、宛がら浮萍の波上に於て相会したるが如く、輕塵の弱草の間に於て相堆積したるが如く、其因縁甚だ深からざるが故に、互に相制裁するの力甚だ薄弱なるを免れず。〔①五七三〕

門地によつて個人の社会的地位が決定される社会においては、成員の名譽ある行動や品行を保持する「互に相制裁するの力」をそなえた郷党などの集団の存在が想定されていた。羯南が「政体書」における「秩序主義」の導入を高く評価したのは、「親王公卿諸侯」という「種」をもつ人々に「世間の評判を耻づるの人情」を期待し、制裁力をもつ集団から遊離した「官吏社会」における「徳義の腐敗」を匡救する可能性を見いだしたからであらう。官吏の放縱を防止するには、「社会的の關係」に制裁が組み込まなければならないのである。

しかし、すでに確認したように、羯南はこうした「特權制」から「自由制」と「平等制」へ転換したことのうち、明治維新の決定的意義を見ようとしていた。「秩序主義」への評価につづく一文にも、このことは明確にあらわれている。

然れども猶草の根未だ刈除せざる処に於て、薫花の種豈に能く發達するを得んや。吾輩は此の制限を以て、当時早く既に猶草の其の再茂を準備したりし兆候と見做さざるを得ず〔近時憲法考〕①一〇〕

「秩序なきの自由」に対する反動が旧来の「自由なきの秩序」への回帰をもたらしかねないことについても、警戒を怠っていないのである。羯南は、基本的には属性原理から業績原理への転換を支持しており、いわば「秩序ある自由」を志向していたといえよう。そして、前述した「社会制裁力」という概念こそ、「秩序主義」と「自由主義」を調和させる役割を果たしていた。すなわち、特権的あるいは地域的集団の再建によってではなく、社会全体による「意見」「忠告」「評判」として各人を秩序へ組み入れさせる制裁力を再構築することで、身分制に依拠しない秩序構想が可能になったのである。その延長線上に位置づけられるのが、「輿論の機関」〔一八九〇年「議會論」②七六二〕として設立された民選議會によつて公職の担当者が規律される「輿論政治」である。ただし、そこにおける政府と議會の關係は分立した権力同士のものであり、それぞれ「独任主義」と「共議主義」という異なる傾向性を帯びているとされる。

各人の権利を担保するに貴族主義及び平民主義あるが如く、國家の権力を分配するには自ら共議主義と独任主義との二要素を備へざるを得ず。而して此の二要素の調合宜しきを得たるものは即ち國制の完美なるものたるを得べし。蓋し政制に共和政体あり、擅制政体あり。共和政体は専ら共議主義に傾きたるものにして、擅制政体は偏に独任主義に拠るものとす。二者共に一方に偏して而して其の中を得ず。（中略）「衆人之を謀り一人之を行ふ」とは文明の政体の要旨にして、何れの國も皆な此の事を旨とせざるはなし。然ども一人の権或は衆人の謀を蔑如するあり、衆人の勢或は一人の行を妨害するあり。其の弊や無政に至らざれば則ち暴政に至るを見る。蓋し議會と政府との軋轢已まずして一方勝を制するより生ずるの結果ならざるはなし。〔近時憲法考〕①二七

ここで示されている対立が、公職への任用における「貴族主義」と選挙権の享有における「平民主義」との対比に重なり合うことは明らかである。「國家の綜収及び活動に必要」な「専制の要素」は、それにふさわしい能力をもつ行政官によつて担われる。「近時政論考」①六八。一方、「権力の濫用を防ぐに必要」な「共和の要素」は、広く國民から選挙された議員によつて構成される議會においてあらわれる。羯南がめざす両要素の調合とは、國民の意図に沿つて適切な権力

の行使がなされ、その濫用が防止されている状態であったといえよう。つまり、政治という固有の営みに特化した各種の能力を調達しつつ、それが發揮される方向を統制するための仕掛けとして統治機構が構想されていたのである。

数人^①以て之を議し一人^②以て之を行ふ、凡そ事を為すに於て自然に取るべきの方法なり。一人其の責に当り而して数人其の力を致す、是亦た事を為すに於て自然に取るべきの方法なり。議會制度は実に此の自然的方法を正式に規定したるものに過ぎず。(中略) 所謂の輿論政治とは他にあらず、即ち公衆の議を聴き公衆の助を藉る所の政治を云ふ。公衆をして自身に政治を行はしめ又た直接に責任を負はしむるの謂にはあらざるなり。故に苟も其の実あれば専制政体必ずしも悪政体にあらず。之と同じく其の実なければ議會制度亦必ずしも美制度にあらざるなり。東洋固より輿論政治なきにあらず。然れども輿論政治の有形組織あるは当に西洋の議院政治を以て其の嚆矢と為すべし。

「二八九一年「議會概評」③七七」

政治が実際にこのように営まれるには、議會と政府という分立する権力の間で、「議」すことと「行ふ」ことの分業と協力が効果的になされることが不可欠である。当初羯南は、明治憲法の解釈として、天皇の「執中權」といういわば政体内の権力が両者を調停させる役割を担っていると捉えていた。⁽⁵⁾しかし、「執中權」への期待はやがて後景へ退いていくことになる。第四議會における民党と藩閥政府の激しい対立を收拾した「和協の詔勅」の發布(一八九三年)は、「執中權」の発動と見ることもできたように思われる。ところが、その直後に執筆された『原政』では、詔勅による「交綏」は「憲法に率由する政体^③に在りて多く見ざる所」であつて、「再び之を望むべけんや」と述べている(「①一二五」)。その代わりに全篇を通じて訴えられているのは、立憲政体を「運用する思想の誤謬」(「①一四二」と、「政界より放逐せられたるや久し」い「徳義の神」(「①一三六」)の必要性であつた。公職の担い手たちを秩序ある「社会的關係」に統合し、「独任主義」的な行政政府の活動に対して効果的に「社会的制裁力」を及ぼすという構想によつて、羯南は立憲政治の行きづまりを打開しようと試みたのである。

政府と議会が衝突する原因となつていると考えられたのは、「進歩主義」と呼ばれる思想である。羯南はそれを、「本位を動物的個人に置き」、「肉の外に赴くべき無く、棒の外に避くべき無し」という「動物的資性」を利用し、「以て国を建て政を為」そうとする〔①一三五〕、「理化学の法則を人間社会に應用せんと欲する」主張と規定している〔①一三〇〕。それは、利己心の追求を正面から是認して、「競争の法則」と「優勝劣敗の天理を妨障なく行はしめ」ようとする「経済主義」と、「法律上の制裁」によつてその過程を円滑化しようとする「法治主義」としてあらわれるという。「進歩主義」が「自由主義」や「個人主義」ともいいかえられ、またその代表者の一人として福沢諭吉の名が挙げられていることも明らかかなように、それは「国富論派」と「改進黨派」の流れの上に位置づけられていたと考えられる。

羯南が「進歩主義」を正面から取り上げたのは、それが「政府なるものを製造所又は代理店に比して、之れに私人的相對の關係を適用」〔①一四二〕しようとするものであり、政府と議会の双方において立憲政治を運用する思想として実際に受けいれられていると考えたからである。政府と国民ないし議會との關係をも経済的な「私人的相對」の一種として把握する「進歩主義」が、政府と議會の間に出口のない衝突をもたらし、行政機關を膨張・腐敗させ、その結果「政務は益々退」いてしまふという〔①一三四〕。「既得權」や「専売業」という思想が「公職に應用」〔①一三七〕されると、公職は私的な所有の対象として捉えられ、その保持のために「俸禄權勢保護等の分配」〔①一三三〕が行われる。そして、こうした私物化や曠職があつても、為政者はみずからの「既得權」を守るために手を尽くすので、「政權授受の円滑」〔①一三七〕さは到底望みえないとされる。

以上の略述からは、「専ら經濟法律の理を政界に應用せんとする」〔①一三六〕ことが批判されているという印象を受ける。ただし、立憲政体の運用の基礎となるべき思想は、政治的領域の内部で完結すると考えられていたわけではない。羯南にとつて問題だったのは、「進歩主義」が非政治的な領域においても安定的な秩序を形成できないことであつた。そこで彼は、政治固有の關係のあり方を探求するのではなく、政界にも貫徹すべき「社会的關係」を提示するのである。次に、以上のような政治と社会との連関に留意しながら、「社会的關係」についての羯南の考えを検討することにした。その際には、「經濟法律の理」の代表的な論者とされた福沢諭吉と對比させながら議論を進めることにする。

三 自治と政治

『原政』において批判の対象となつた「進歩主義」に属するとされているのは、フランスの経済学者ギュスターヴ・ド・モリナリ、ベンサム、陸奥宗光、福沢諭吉、加藤弘之といった人々であつたが、それは特定の思想家の主張というよりも、民党・藩閥を問わず広く共有されている思想的前提を羯南が抽出したものと考えるべきであらう。ただし、その中でも特に意識されていたと考えられるのが、『学問のすゝめ』（一八七二―七六年）や『文明論之概略』（一八七五年）といった福沢諭吉の著作である。福沢は、「法を設て人民を保護するはもと政府の商売柄にて当然の職分なり」とし、政府と税金を納める百姓町人との関係を「レシプロシチ」や「エクウヲリチ」の概念で捉えようとしていた。「一八七三年『学問のすゝめ』第二編F③四〇」⁽⁶⁾。これは、対称性や互恵性という「経済の理」から政治を把握しようとする立場の典型であるといえよう。また、「食物」と「棒」によつて規律される交際のあり方が示されている『文明論之概略』の一節「F④二二八」は、そのまま『原政』における「進歩主義」の記述「①一三四」に反映されている。

福沢の議論は、徳義が行われて妨げがないのは「情愛」が存している家族の中だけであり、戸外の交際は「規則」によつてのみ規律されねばならないことを示そうとするものであつた。羯南の次のような理解は、その限りで正鵠を失つていないといふことができる。

経済学法律学は人類の此動物の方面を基礎として理を説くもの、進歩主義は此の理を聴きて而して人間社会を支配せんと欲するものなり。徳義上の関係は動物的眼孔よりすれば最も解すべからざるもの、此の関係を無視するは自由主義又は個人主義の本領にして進歩主義の兄弟なり。〔①一三〇〕

福沢が「徳義上の関係」を家族内に局限しようとしたのは、それがこれまで専制の温床になつてきたという判断があつ

たからであることはよく知られている。福沢によれば、「上下貴賤の名分」を立てることによって行われる専制は元來、善意から生まれたものであった。

抑も此名分の由て起る所を案ずるに、其形は強大の力を以て小弱を制するの義に相違なしと雖ども、其本意は必ずしも悪念より生じたるに非ず。畢竟世の中の人をば悉皆愚にして善なるものと思ひ、これを救ひこれを導き、これを教へこれを助け、只管目上の人の命に従て、かりそめにも自分の了簡を出さしめず、目上の人は大抵自分に覺へたる手心にて、よきように取計ひ、一国の政事も一村の支配も、店の始末も家の世帯も、上下心を一にして、恰も世の中の間交際を親子の間柄の如くに為さんとする趣意なり。「二八七四年『学問のすゝめ』第十一編F③九六」

専制的な権力は、世の中の人を子どものように教え導くべき存在と捉え、親のようにあらゆる局面に介入しようとする。そのため福沢は、戸外の交際を親子の関係とは性質の異なるものとするので、各人が「自分の了簡」を出す自由を確保しようとしたのである。

扱今一国と云ひ一村と云ひ、政府と云ひ会社と云ひ、都て人間の交際と名るものは皆大人と大人との仲間なり、他人と他人との附合なり。此仲間附合に実の親子の流儀を用ひんとするも亦難きに非ずや。〔F③九七〕

その結果、交際は「上下貴賤の名分」の体系を前提とするのではなく、それぞれの「職分」を担う者同士のつき合いと規定されることになる。そして、この秩序を維持する役目を担わされたのが、「規則」であった。

名分とは虚飾の名目を云ふなり。虚名とあれば上下貴賤悉皆無用のものなれども、この虚飾の名目と実の職分とを入替にして、職分をさへ守れば此名分も差支あることなし。即ち政府は一国の帳場にして人民を支配するの職分あ

り。人民は一国の金主にして国用を給するの職分あり。文官の職分は政法を議定するに在り。武官の職分は命ずる所に赴て戦ふに在り。此外学者にも町人にも各定たる職分あらざるはなし。然るに半解半知の飛揚りものが、名分は無用と聞て早く既に其職分を忘れ、人民の地位に居て政府の法を破り、政府の命を以て人民の産業に手を出し、兵隊が政を議して自から師を起し、文官が腕の力に負けて武官の指図に任ずる等のことあらば、これこそ国の大乱ならん。〔F③一〇〇—一〇一〕

他人と他人との附合には情美を用ゆ可らず、必ず規則約束なる者を作り、互に之を守て厘毛の差を争ひ、双方共に却て円く治るものにて、此乃ち国法の起りし由縁なり。〔F③九八〕

以上の文章から判断すれば、それぞれ自己の職分を守るべきものとして政府は学者や町人などと対等の立場におかれ、その間の関係は相互承認によって作られた規則によって調整されると考えられていたといえよう。この法は各人が「自分の了簡」から承認し服従するものであるから、「国民の政府に従ふは政府の作りし法に従ふに非ず、自から作りし法に従ふなり」二八七四年「学問のすゝめ」第六編F③六三二とすることができる。福沢はこのようにして、自由と秩序を両立させようとしたのであった。これに対し、羯南が問題にしたのは、「私心」を前提とする経済的誘因や法律的制裁のみによって本当に職分が守られ、分業が円滑に機能するかということであった。

あらゆる職分間の関係を「レシプロシチ」や「エクウヲリチ」にもとづくものとして捉えようとした明治初期の福沢とは異なり、特定の職分の遂行は直接的な自己利益の追求と矛盾するというのが羯南の考えであった。したがって、その職分を選ぶかどうかは自由であっても、ひとたび引き受けたならば、それを誠実に執りおこなう義務が課される。この「徳義」の遵守は、能力と並んでその職分にふさわしい資格を構成しているのである。

政治家たるもの既に此の二個の資質〔氣力と才畧〕を備へ、其主義を実行するの地に立つも、之を行ふに誠心誠意を以てし、一身国に許すの覚悟なかる可らず。自己の地位を奇貨とし、商估と利を分ち、小人と慾を共にし、社会に

対する公德の何物たるを顧みざるが如きは、古人の所謂豺狼当塗なるものにして其弊や実に言ふべからざるものあり。斯くの如きは決して権力を託すべき政治家に非ず「一八八八年「政治家の資格」①三六八」

政治家は「一個の職業」であり、「凡百の職業」と同じく「必ず之に適する資格なかる可からざる」ものである「①三六七」。その理由は、「不熟練の医師及海員をして其業を執らしむるは、社会公衆に及ぼす禍害大なる」ことと同様である。政治家に過ちがあれば、「一国を害し千万の蒼生を流離転沛の間に窮死せしむる」ことにもつながりかねない。国家の権力は「国民的の用を為す」べきものである「『近時憲法考』①七」。したがって、ここでの「公德」とは、社会的影響力と重要性をもっているという意味で公的な部門における職業倫理を指しており、「私行」における徳とは区別されていたと考えられる。

吾輩は（中略）政事上には政事家の資格足らずして私徳具はりたる人物多からんよりは、寧ろ私行上には慙徳多きも政事家の資格を具備したる人物を得んことを欲する者なり。（中略）然れども政事上政事家の常に守持して放つ可からざる政事上の公德に至りては、智愚賢不肖一切の政事家に対し切に望まざるを得ざるなり。「一八八九年「政事家の公德」①六六七」

蓋し人生の徳義には公と私との別ありて、公德は吾輩各人の社会に対して必ず行はざるべからざるの義務ありと雖も、私徳に至りては必ず行はざるべからざるの義務あることなきなり。例へば今官吏となりては官規に従ひ、従順忠勤ならざるべからず、会社の頭取となりては会社の規則に従ひ、会社の利益を計らざるべからざるは、社会の公德上已むべからざるの義務にして、各人の決し免るべからざる所なりと雖も、夫の大酒を飲み、女色に耽り、財産を浪費するが如き、或は営利に汲々として人の急を救はざるが如きは、必ずしも社会の検束を受けざるべからざるの義務あることなし。何となれば一は公德にして、一は私徳なればなり。「一八八八年「慈善及義捐金」①三三〇」

「營利に汲々」とする人は、私徳に欠けるとはいえ、そのことのゆえに非難を受けるべきであるとはいえない。しかし、官吏が「従順忠勤」であることや、会社の頭取が会社の利益をはかることは社会に対する義務であり、そのために彼らは「社会の検束」を受けなければならないのである。そして羯南は、こうした公德が公的な職業に就いている人々によつて發揮されることが、社会一般における徳義の腐敗状態を改善させるといふ期待を抱いていた。その限りで、社会に対する義務を引きうけた人々の「上等」性が承認されている。

徳義腐敗の状態は、決して独り政事家の責に帰すべきに非ずして、全く社会制裁力の怠弛に由来せるものなり。故に此腐敗を一新せんと欲せば、社会一般の人に向つて、徳義上の感覺を發揮せんことを望まざるを得ず。然れども我が国旧来の慣行として、政権の在る所は即ち社会百事の源にして、所謂上の好む所下之れより甚しきものありといふ有様なりしを以ての故に、今日社会の腐敗も、多く政権に密着の關係を有するもの多し。且つ今日我国の徳義風俗の源となるものは、所謂上等社会なるものなれども、所謂上等社会なるものは、其七八分強は官吏にして、無官無位の人民は纔に其二三分をも占めざるが故に、上等社会なる語は（今日にては）、之を官吏社会の代名なりといふも不可なるべし。（中略）世人が先此社会に向て、徳義制裁の力なきを責むるも豈に尤もならずや。故に吾輩は社会の制裁を以て徳義の腐敗を救ふの任は、社会一般の人に望む中に就て、殊に上等社会に切ならざるを得ざるなり。「社会の制裁、徳義の腐敗」①五六二―五六三

ここで羯南は明確に社会の階層性を承認しているが、「社会百事の源」や「徳義風俗の源」ということばから明らかなように、それは各地位が社会全体に対してもつ影響力の差異に由来する。いかえれば、「上等社会」の「上等」性は、社会一般の人の模範になることなどによつて社会的に有用な役割を果たすという機能により根拠づけられる。羯南による社会的地位の非対称性の承認には、「其の地位最も貴きものは其の職分最も重し」といふ原則が伴っていたのである。「二八八九年「貴族及国家問題」②三三九」。

このような羯南の立場は、縷々述べてきた「擅压制」と「特権制」から「自由制」と「平等制」への転回という彼の状況認識から来るものであった。そのため、そこには福沢の主張と共通する面も見られる。羯南によれば、「自由制度」と「压制」の分岐は「治者は被治者より賢なりとの一語を信ずると信ぜざるとに由る」ものであるが、「東洋古来の政治家は、常に此一語を奉じ、政治の外一の社交なるものあるを知ら」なかつたため、東洋各国では治者と被治者の関係が師父と子弟として捉えられ、人民は「压制政治の下に呻吟し、自由の空気を呼吸する能はざる」ことになったという。「二八八八年「無神經の人民」④四八八」。しかし、「社会知識の発達」は属性価値の基礎を掘り崩してゆき、「下賤社会」の人々もかつてのように「官位なる者をば天与の地位と見做し、学識なる者をば天賦の技能と思ひ、到底人力を以て獲得し得べき物にあらずと覚悟」することはなくなり、「社会彙倫の改進」がなされていく。「二八八八年「辞礼論」⑤九九四―五九五」。

社会の倫序変遷して貴賤官民の関係元と天造の物にあらざることを知るに及では、衆民たるもの復た下等動物の地位に甘んずること能はず。〔⑤九五五〕

その結果、これまで政治によって覆い隠されてきた「家族外の交際」すなわち「社交」が意識されてくることになる。その性格規定にもまた、福沢の「人間交際」論が受け継がれているかのようである。

家族外の交際は之（「家族間の事」）に反し其間元と自然的親愛の情あるにあらず、只社交的慣習と各自の徳義とに支配せられて互に相ひ敬礼するのみ〔⑤九九四〕

羯南が福沢と分かれるのはここから先であった。その分岐は、「交際」において各人が守るべき義務には本来的に不均衡性があるという前提と、特に強い義務を履行させるには法律以外の制裁が不可欠であるという認識において明確なもの

となる。羯南において後者の要請は、属性原理によって支えられてきた身分の解体によって、基本的には社会全体による制裁によって代位されると構想されていたことは、「士族社会」から「官吏社会」への転換に関連してすでに触れたとおりである。ただしそれは、先の引用にもあるように、「〇〇社会」ということばで表現される職能集団内部の制裁を前提し、それと連動して働くものであった。

したがって、全体社会における階層性は、それぞれの部分的な社会およびその成員に求められる徳義や制裁の種類と強度の違いとしてもあらわれることになる。たとえば「経済社会」については、当時井上馨が提唱していた「商業自治」論に積極的な評価が与えられている。

〔井上〕伯は市町村の自治と営業上の自治と併立せざる可らざる所以を陳べたる後左の言を為せり。曰く。然るに此大切なる営業上の事に付、役人がテーブル上の議論を以て法律を作り、之を以て実業家を追ひ廻す様にては、到底自治の本源は立ざるものと言ふべし。是れ予が深く鑑みて憂ふる所なりと。是れ固より然るべきことにして、農工商業は必ず自由ならざる可らず。自由は則ち進歩の源にして、歐洲各国農商工の進歩は、実に封建制度と共に等族の特権なるもの破れ、各人営業上の自由を得たるより始まるものなり。〔一八八八年〕新旧取引所に関する井上伯の演説

①五三二

「進歩の源」としての自由を農商工業に認める井上の議論を羯南が評価したのは、それが無制約な自由競争を是認するものではなく、「経済上の自治体」を形成することによって実業者がみずからの手で経済活動を律していくことを主張していたからであった。

伯若し我が国民営業上の自由を護し特典を廃し後見主義を破り、我が国内の資本及び智識をして、均一の価格を有せしむることを努め、経済区画をして市町村制なる行政区画と併立し、経済上の自治体をして政治上の自治体と対

立せしむるに至ては、我国経済社会に対する伯の功は、決して歐洲に於けるアダム・スミスに譲らざるべきなり。

羯南はこの後も「経済上の自治体」に対する関心を持続させ、商業（商法）会議所や信用組合に関する論説を多く残している。こうした集団に期待されていたのは、やはり逸脱行為を抑制する制裁の力であった。ただし、その直接の目的は、公德の發揮や社会全体の利益ではなかった。次の文章は、いわゆる印棉回漕問題をとりあげた論説の一節である。当時、インド棉花輸入航路はP&Oを中心とするボンベイ海運同盟が独占し高額の運賃が課されていたので、大日本紡績聯合会はこの状況を打破するため、日本郵船などと特約してボンベイ航路を開設したが、同盟側も運賃を極端に値下げし、激しい競争が発生していた。

我紡績業者たる者は良し公義心これ無しとするも、愛国心これ無しとするも、自家永遠の利益より益々其聯合を鞏くし、郵船会社をして撓まず屈せず、其航業を継続せしむることを図る可きなり。然るに彼の紡績業者中、素町人の徒は早く目前の利益に眩惑し、頃ごろ大阪の会議に於て既に其聯合を脱し、若くは聯合上制裁の力を微弱にし、破約の地を成さんとする者ありといふ。浅矣哉、彼等の利を視るや。「一八九四年「素町人」④四一」

羯南が「目前の利益」しか考慮しない「素町人」を批判するのは、彼らが聯合によってえられる「自家永遠の利益」を無視し、さらにはその聯合を維持する制裁の力まで弱めようとしたからであった。経済社会における制裁は、それに従うことが各自の利益になる性格をもち、官吏社会の場合とは異なつて、自己の利益を理解することさえできれば服従は確保できると考えられていた。そのため、経済社会がその職分を遂行するには、トクヴィルのいう「正しく理解された自己利益」に相当するものがあれば十分であるとされている。

吾輩は彼等に対し公義心若くは愛国心までを求めざる可し。否な求むるの愚なるを知る。只だ今ま茲に彼等に求

めんと欲するは、彼等の神視する利益といふものに目前の利益と永遠の利益あり、直接の利益と間接の利益あることの理解力を具へんこと即ち是れなり。惟ふに彼等が自分さへ儲かれば他は構はぬ、国家なんぞはどうならうとも儘のかはなりといふ所以のものは、直接の利益、目前の利益其れより外に利益なるものは之なしと誤了せるに因るならん。即ち彼等の脳中に別け入らば、彼等は応分の租税を払ひ、国家を構成し政府を建置するさへ自分の利益を褫奪せらる、有力の厄介物と思惟するならん。殊に知らず、是れ間接の利益にして、これ無ければ敵国外患若くは盗賊内乱の為に汝が直接の利益をも保持する能はざることを。「素町人」④四一八]

他方、「徳義風俗の源」となるべき「上等社会」の中核である「官吏社会」には、その地位ゆえに強い自重が課せられることになる。それは一面では個々の官吏に対する要求であったが、郷党などを基礎とするかつての「士族社会」と対比されていたことを考えれば、集団としての「官吏社会」が成員の行動を制御することを同時に意味していた。

吾輩が社会的より官吏社会に望む所は、自ら能く其勢力を自重し、其徳義を高尚にし、以て人民の尊敬を受けんと是れなり。「官吏社会」①五七四]

そして羯南は、ここにみられる「社会的より」する視点をおしすすめ、社会の「上流」を構成する「士」という人間類型を抽出している。士を士たらしめるのは、「素町人」の場合とは異なり、自己利益と矛盾しても社会に対する義務を守ることである。羯南は「士たる者の応に朝夕に服膺す可き者、夫れ只信の一字なる哉」と述べ、士に「信」の尊重を求めるが、それは「町人的」な「信用」とは区別されている。「一八九〇年「士」②七〇三」。

町人の失信を畏る、は其利を傷ふらんことを怖る、なり、(中略)信を尊んで之を守れるに非ず、利を尊んで遂に信を守るに至りしなり。故に町人の信は徹頭徹尾算盤帳面の上を離れず、是豈に真の信ならん哉。吾輩が士に望む所

の者は実に此より以上の信に在るなり。更に委しく之を言はば算盤帳面を犠牲にして、此より以上の信を行はしめんと欲するなり。顧ふに十数年来、我日本の事物一として算盤の上に乗せられざる者無く、彼の位階人爵の如きは、疾く既に金錢を以て勘定す可き部類に入り、町人主義の流行愈甚きを加ふるの今日に当り、之を矯正するの任務を負ふ者は、社会上流の士人に非ずして誰ぞ。

蓋し一個人を以て一個人に対し、信を失ふの不可なる事は、市井の小兒と雖も能く之を知る者有り。一個人を以て社会に対し、信を失ふの不可なる事は、堂々たる紳士と雖も能く之を知る者多からざるが如し。社交上の信を支持するは、一個の素町人猶且之を能くするなり、社交上の信を構立するは、是れ士と称する者が今日当に俱に省思すべきの任務に非ず哉。〔士〕②七〇三

羯南によれば、士たるものは「凡て自己の地位に拠り、姓名に拠り、他人に与へたる所の言契は、一度之れを口に発すれば、亦必ず一度之を身に行はざる可から」ざるのであつて、たとえ「算盤帳面を犠牲」にすることになつても社会に對する「失信」を回避し、「社交上の信を構立」できる人物でなければ、士と呼ばれるにはふさわしくないのである。この「信」の意味については後に論じることとし、士の特性をさらに考察しておきたい。

社会の上流が「経済社会」と以上のような対照において捉えられているのは、おそらくここでの論述がそれぞれの集団内部の次元に限定されているからである。「上流社会」だけをとりだしてみれば、その成員には直接的な自己利益と相反する義務が課され、それは集団全体の圧力によつて担保されているように見える。しかし、明治維新によつて登場した業績原理をとまう自由の観点からすれば、両者の共通性が浮かび上がってくることになる。すなわち、双方とも出自によつて先天的に決定された地位ではなく、みずからの意志によつて選びとられた職分⁽⁹⁾であり、その自発性は固有の能力を發達させ活用するという動機に発している点で変わりはないのである。さらに、「経済社会」における利益に對應する誘因は、「上流社会」にも想定されていた。

抑も士は是れ栄名なり、誉称なり。総て人間の心をして枯木寒灰の冷なるが如くならしめば則ち止む、苟も栄を好み誉を希ふが其本色と定まらんには、種々栄誉を表するの具の亢然として出来るは殆ど抑ゆ可からざるの勢とす。只経世的妙手が之を用ゆるの道、如何と顧る耳。〔士〕^{②七〇一}

吾輩が此に謂ふ所の士なる者は、(中略) 社会の風紀を監正す可き為に天より命ぜられたる荣爵なり。若し又近易に之を言換ふれば、公德公義の先達なり。故に士たる者が徳を修むるは、独り己の為に之を修むる而已ならず、実に社会の為に其儀表たらんが為に、孜々汲々自ら励まざる可からざるなり。(中略) 然らずんば則ち人為の階級は社会改良の邪魔物なり。豈に殊更に士てふ名称を今日の世界に新設して、枉げて等差を同一人間の上に加ふるの必用あらん哉。又何の暇ありてか同一人間の上に格段の尊敬を加へ、社会の上座に推上さん哉。〔士〕^{②七〇二}

羯南が「経済の理」に依拠する秩序構想を批判したのは、そのみによつては「上流社会」が果たすべき責務を根拠づけることができないと考えたためであり、滅私奉公を求めたからではなかった。社会における階層性と非対称性は、尊敬と献身という互酬性が介在することで形成される。いいかえれば、社会の上流という榮譽ある地位は、それにふさわしい義務を果たすことによつてのみ正当化されるのである。¹⁰⁾

さらに重要なのは、この名誉論によつて内面と外面、そして「上流社会」内部の制裁と社会全体による制裁とが同時に架橋されていたことである。まず、名誉は士にふさわしい人物として「尊敬」されることを意味しているが、業績原理由が優位を占める場合、それは撤回される可能性を常にはらんでいるため、士であることからの逸脱を抑止する制裁としても機能する。しかも、「栄を好み誉を希ふ」のが人間の「本色」であるから、名誉は積極的な希求の対象となり、内発性と外面からの制裁とがそこにおいて結合される。表裏の関係にあるこの尊敬と制裁は、特定の人々を「社会の上座に推上」すことによつて社会内部で「上流社会」を分節化するものでもあるから、諸社会集団・「階級」を内包する全体社会に発すると考えられていたことは明らかである。したがって、「上流社会」の「自重」は、「上流社会」を上流たらしめる社会全体の意志から派生したものであり、社会の力を背景にもっているのである。「社会制裁力」を媒介とした

社会の「自治」は、羯南において以上のように構想されていたのであった。⁽¹⁾ 彼が徳義の腐敗と制裁の不在をくりかえし問題にしたのは、それがこうした自治の基盤を掘り崩し、さらにそれが政治の機能不全をもたらすことを懸念したからだといえよう。社会における分業と協働が一応の自律性をもった体系として前提されたために、政治も社会的な観点から把握することができたのである。

四 「国民論派」と交際

これまで、能力に対する社会的な尊敬の表現として名誉を考える羯南の議論を検討してきたが、歴史的に見れば、それは一つの捉え方にすぎない。たとえば福沢は、「専制政治の旧筆法」として、「人為の爵位虚飾を利用して威福を行ひ、以て天下の治安を維持する」ことを挙げている。「一八九二年「小叢」F⑬三七七」。「賞罰なるものは国家の大柄なり」。「一八九〇年「榮譽の具」②四九二」とする羯南もまた、名誉が統御の手段としても機能することに注目していた。ただし、「共和の要素」と「社会的より」接近する視座は、ここでも貫徹されている。

夫れ信賞必罰は所謂る輿論政治の真相の一なり。輿論^み拳^みな之を功と言ふ、賞乃ち之に加はる。輿論^み拳^みな之を罪と言ふ、罰乃ち之に加はる。此の如きは是れ信賞必罰の常道にあらずや。(中略) 功罪は必ずしも賞罰に因りて定るに非ず。賞罰以外復た別に褒貶の道あり。之を輿論の制裁といふ。所謂る輿論の褒貶は国家の賞罰と相ひ消長す。国家若し信賞必罰の常道に因らんか、輿論自ら賞罰と一致せん。国家其の大識を以て輿論の褒貶に先ぜんか、輿論は潜休して動く無きなり。之に反して罪あり罰する能はず、功あり賞する能はざらんか、輿論乃ち国家に代りて褒貶を為すに怠らじ。賞罰の柄は漸く国家を離る。若し或は賞を有罪に加へ、罰を有功に加へんか、輿論は自ら国家に逆抗して大に褒貶を行ふ。是に於てか、受刑者に冠するに義人の名を以てし、有位者を呼ばふに盜賊の称を用ふ。賞罰は全く褒貶と相ひ表裏するに至る。輿論政治なるものは此の点に於て殆んど其実を失ふ。「一八九三年「賞罰と褒

「輿論の制裁」とは、前節で詳述した社会的な尊敬と制裁の作用と考えることができよう。国民の輿論が直接働くときは、社会の自治を担保する「社会制裁力」となるが、それは国家の行為によって肩代わりされることもできるのである。⁽¹⁸⁾「国民的政治」や「輿論政治」ということばは、国家の賞罰が国民の意図と齟齬していない状態、いいかえれば政治が職分の一つとして円滑に営まれていることの表現であった。国民の側から見れば、権力の行使という独特な役割を担っている政治という活動は、国民が自己の必要を満たすために分化・発達させた機能の一つとされていたということができる。

しかし、政治は輿論に従うだけの受動的な活動と考えられていたわけではない。

常道の外に猶ほ特法あり。輿論未だ功と言はざるも国家は之を賞し、輿論未だ罪と言はざるも国家は之を罰す。之を名けて特法と曰ふ。特法は国家の大識より生ずるもの。天下黙して之に従ふ。

つまり、単に輿論に従うだけでなく、「大識」によってそれを積極的に導いていくことも統治者の責務なのである。⁽¹⁹⁾むしろ、「貴族主義」と「専制の要素」を適切な形で發揮することが、政治に本来求められる役割と考えられていたということもできよう。

政治のあり方をめぐる羯南の思索において常に念頭に置かれていたのは、人々の間の「交際」である。前述したように、国家権力の干渉によって実現される平等が、社会の文明の発達をもたらす「各種能力の協合及び各種勢力の競争」の前提とされていた。国民主義の立場からすれば、社会におけるさまざまな相互作用が国民全体の進歩に結びつくように配慮することが、政治という活動によって追求されるべき目的なのである。

国の進歩は国の統一より起る。国の統一とは社会百般の力をして一定の方向を執らしむるを云ふ。此の任務を負ふものは国の権力に外ならず。〔「行政時言」①九六〕

個人の自由競争は固より私利の進歩を促がすものにして、私利の進歩は自ら公益の進歩に帰着するや疑なし。然れども、私利の進歩をして能く公益の進歩に帰せしむるものは、国家權威の干渉に因る。〔①九九〕

この作用は日常的な行政によって担われるが、その他にも、人爵をふさわしい人物に付与することによって、「社会徳義の制裁力」の發育を促すことも含まれている。

凡そ一国を形成したる社会に於ては、其社会の秩序を正し、其社会の安寧を護し、其社会の進歩を促さんが為め、有為の人物を挙げて其要地に置き、有功の人物を顕して基準的とし、有識の人物を彰して其矜式と為さざる可からず。是に於てか位階有り、勲等有り、爵位有り。〔一八八八年「博士の称号、人爵の価値」①三六五〕

そして、政治においても、相應の尊敬が求められる。なぜなら、政治という営みもまた、名譽と引きかえに發揮される「公德」が必要とされる「公文」の一種だからである。

国家は人類最高の団体にして政府は此の団体の代表なりとせば、従つて之に対する尊敬も亦た最も大ならざるべからず。最大の尊敬に酬ゆるには最大の慎重を要し、最大の慎重に酬ゆるには亦た最大の尊敬を要す。官民間に於ける吾国固有の關係は斯の如きのみ。此の關係を保ちて立憲政体は始て用あり。〔「原政」①一四二〕

国民は、輿論を通じて名譽の付与と撤回を行うことによつて為政者の「慎重」を確保し、その創意をみずからのために利用することができるのである。

このような関係のあり方は、「進歩主義」がめざすものとは異なっている。直接的な自己利益追求の断念は、「肉」と「棒」という拘束から人間を解放し、自己の職務をその権限の範囲内でみずからの裁量によって遂行する自由をもたらす。そして、その結果に対して褒貶が与えられることになる。その意味で、自由と責任は一体のものであった。

奴隸には責任を負はしめず、器械にも亦た責任を負はしめず。何となれば自由なければなり。唯だ自由ある者は即ち責任ある者なり。〔二八九四年「自由と責任」④四四六〕

この責任は、法律上の規定に抵触したかどうかを問う「法律上の責任」ではなく、その職に求められた役割を果たすことができたかどうかにかかわるものである。

世の政論に従ふ者亦た憲法上の器械を以て政事家を遇すべからず。宜しく憲法明禁の外に充分の自由を与へて其功過を議すべきなり。〔④四四六〕

立憲政体という新たな体制は、輿論の機関である議會を設立して政治家の「功過を議」させることによって、輿論と政治家との関係を立法部と行政部という機関間の関係に転化させた。尊敬と慎重が交換されるべきこの関係の基礎に置かれるのは、互いに信じることである。

人若し我を信ぜざれば我亦た人を信ぜず。信ぜざるの間は殆んど獸類の交際なり。司治者既に王室の私臣を以て自ら居り、専ら自己の利益の為に主家の權威を藉り、而して被治者をば殆んど奴隸視し獸類視す。被治者の尊敬を失ふや自然なり、即ち天則なり。被治者亦た遂に転じて司治者を仇敵視し、又た転じて之れを公僕視し尊敬を加へずして只之を責む。司治者の慎重を欠くや亦た自然なり、天則なり。然りと雖ども原因は唯だ相信ぜざるに出るの

み。唯だ互に獸類視するに出づるのみ。双方共に人類の動物的方面を主要視するが故のみ。「原政」①一四三

このように、立憲政治も相互の信用にもとづく「交際」として営まなければならないというのが、「原政」における羯南の結論であった。正当な評価を下すであろうという被治者・議会への信用が統治者の慎重をもたらし、慎重に行爲するであろうという信用が被治者・議会の尊敬の基盤となる。¹⁵ こうした交際を通じてはじめて、政治が発揮しうる創造的な作用が産みだされるのである。

また、輿論に代位する制度的な統御手段としての機能を議会が十全に發揮するには、議員自身も国民の信用に応えなければならぬ。代議士が「撰挙人民に対して公言公唱したる所の主義意見」を議場でも主張することで、はじめて輿論が効果的に国政に反映されるのであるから、代議士は言行を一致させる「士」であるべきなのである。「士」②七〇三。つまり、羯南のいう信用とは、治者の慎重や代議士の言行一致のように、職分を誠実に果たす能力と意志に対する期待を意味していた。政界が取り戻すべきとされた徳義とは、この期待に応える倫理、すなわち「公德」にはかならない。

羯南が「進歩主義」を批判したのは、それが政治に「私人的相對の關係を適用」しようしたためでもあるが、「進歩主義」が描く「私人的相對の關係」自体が紐帯を欠いた不安定なものであるという判断が基底をなしていた。彼は、「私交」や「經濟社会」にも、相應の信用と責務・制裁を想定している。¹⁶ 「交際」が相互啓発をもたらすには、それぞれの職分が予期された通りに遂行されることへの信用が不可欠なのである。

信は百福の本にして疑は百過の源なり。余若し子を信ぜずして擠排せば、子も亦た余を信ぜずして擠排せん。擠排と擠排、猜疑と猜疑、斯の如きの交際は余をして其の本務を竭くすの違なからしむ。「二八九一年「弊政或問」③二五

二

信用がなければ、各自が「本務」をつくすことも困難になる。したがって、羯南がもつとも重視したのは、「社会一般に信用の行はれ」ることであった。

羯南において自由は、各人が固有の能力を發達させ、發揮するのを妨げられないことを意味していた。「専制の要素」や「貴族主義」は、自由が職務との関連で發現した特殊な形態であるということができる。羯南において自由が問題となるのは、それがみずからのうちに、自己を否定する帰結をもたらす要素を含んでいるからであった。すなわち、自由のみを追求していくと、ある時点から他者の自由を制約する自由をも認めることになりかねない。その結果、他者と協働する中で自己の能力を發達させる機会が失われることになる。また、職務をみずからの目的のためにのみ執りおこなう場合も、他者との間で相互啓発がなされる関係をとりむすぶことは困難になる。つまり、能力を發達させる自由を実質的に維持し、進歩を継続させるには、他の要素によって補完されなければならないのである。それが羯南のいう平等であり、「共和の要素」や「平民主義」であった。自由と實際を支えるこうした要素に通底しているのは、自由への制約となる性質である。そして、自由に対するこれらの制約に実効性を与えるのが、国民という全体的・集合的存在である。社会においても政治においても、国民の輿論は、各職分が誠実に遂行されるという信用を創出する制裁力として作用することによって、實際を支えている。この力の源泉として考えられていたのは、おそらく、自由な選択の結果ではなく、社会化の過程で各人に否応なく付与された、国民であるという共通の屬性である。「国民論派」が、「民主主義」の提唱を通じて「国民全体を以て一の「大我」を觀念す」(二八九〇年「世界的理想と国民的觀念」②三七二)ることの重要性を訴えたのは、その集合的な力が果たす役割への洞察があつたからであつた。

そのため、程度の強弱はあるものの、各人が自己の能力を伸張させる自由には、「国民的」に要請され認められた役割という枷がはめられていた。自由は、あらかじめ定められたいくつかの職分を選択する自由や、職権の範囲内での裁量の自由は縮減されているようにも見える。さらにいえば、羯南の場合、役割が人間を作りあげる側面は強調されるものの、人間が役割を変化させていく点への注意や、役割を相対化する人間の内面への考察は相対的に希薄である。しかし、

国民全体の力によって成立する交際においては、相互啓発によって現状を乗りこえていく可能性が留保されつづけていた。そして、この進歩をめざす活動の一つとされていたのが、政治であった。それは、儒教におけるように、人間がめざすべきものと想定された価値をよりよく身につけた者が人々を教え導く活動と考えられていたのではない。「国民的政治」とは、各人の協働と発達を促進する条件を整備することによって国民の進歩をもたらすという、国民全体としての活動が分節化されてあらわれたものであり、それは固有の能力を発揮する為政者と国民との協働として営まれるものとされていたのであった。

(1) 陸羯南の著作の引用はすべて『陸羯南全集』より行うが、その際引用した巻を丸数字で示し、その後に引用ページを漢数字で表記する。

(2) 羯南の伝記としては、有山二〇〇七および松田二〇〇八が参照されるべきである。また、これまでの羯南研究は、片山二〇〇七によって概観することができる。

(3) なお、「全体と個の関係」のあり方に関して、坂井氏が「共同体」的な社会観に対比させていると思われるのは、「契約説的な社会観」である〔坂井二〇〇五―〇七（四・完）・一五四〕。

(4) 国民の次元に比重を置いたものであるが、多様性と進歩の関連について、次のように述べられている。「人道の上よりすれば何人も何国も皆な世界の文化に賛助するの義務ありと言はざるべからず。独り一方の国人のみに此義務ありて、他の国人は唯だ牛馬とせらるるが為に存すと為さば、世界の文化は常に一樣なるに止まりて進歩の運に向ふべからず。西洋の文化を存して東洋の文化を滅し、縦へ滅せざるも之を発達せしめざるは、是れ世界の文化に一要素を減ずるに均しきなり。東洋に国する者、例へば日本国の如きは、世界文化の為に其「国命」を重んずるの任務あり」〔二八九三年「国際論」①一七一〕。

(5) 「日本の立憲政体は国家と各人との中を折し以て相ひ偏倚せしめず、又国家に付ては共議制と独任制との中を折し、各人に付ては貴族主義と平民主義との中を折し、以て相ひ偏倚せずして相ひ調和せしむるものなり。而して此の執中の職を司るは常に万世一系の天皇なりとす」〔近時憲法考〕①一七〕。

(6) 福沢諭吉の著作は『福沢諭吉全集』より引用し、Fの後に巻数を丸数字で、引用ページを漢数字で示す。

(7) 羯南の貴族論は、このような機能や業績といった価値にもとづくものであった。詳しくは中田二〇〇五を参照。

(8) なお、こうした圧制が「教」を重視した儒教との関連で把握されていることも福沢と同様であった。「抑も政治に文野の別あり。自由圧制の異なるものは、畢竟治者は被治者よりも賢なりとの一語を奉ずると、奉ぜざるとに由るものとす。治者は被治者よりも賢なりとするや、治者自ら師父の地に立ち、被治者をして子弟の地位に立たしめ、其意謂らく。汝被治者何を知らん、汝をして一事を為し一業を起さしめんか、汝の無智なる必ず失墜の患を来たすべし、唯だ謹んで余の指導する所に従へ、余は汝等の妄りに作為するを禁ず、是れ余が汝等を保護する所以なりと。是に於てか人生百般の事、挙げて政権の下に屈し、挙国唯だ一個の政権あるに止る。(中略) 人民の一挙手一投足も必ず命令権を以て、之を拘束せんことを試みたり。故に法律の如きも人民の権利義務を規定すると言はずして、人民を教ゆと称せり。孔子曰不教而殺謂之虐とは則ち是れなり」「無神經の人民」①四八七―四八八。「教」が統治という職務から除外されることによって、「私行」の領域が確保されるとともに、統治者の資格も、私徳から公德および実務能力へと変化したのである。

(9) 「封建の武士」が「上より与へられたる」者であるのに対し、「郡県の紳士」は「自ら与へたる者」とされている。「士」②七〇〇¹。

(10) 「旧来の士族社会の特性」として、羯南は本文中で触れた「社交的徳義力」のほかに「自主独立の気象」を挙げ、それは「世禄といふ恒産」によつて支えられていたとしている。「官吏社会」①五七三。月給取りになつたために官吏が「卑屈」になつたと嘆いているものの、郷党の場合と同じく、彼にとつて世禄の復活は論外であつた。同じ箇所「恒産なくして、恒心ある者は、唯士を然りとす」と「孟子」の一節を引いていることから了解されるように、士は業績原理への転換に適合的な人間像であつた。

(11) 羯南は、実際においてそれぞれの「特能」が啓発されること自体に、各人を積極的に相互尊重と調和に向かわせる作用があるとも考えていた。ただし、実際が成立するには個人的な次元での誘因のみでは不十分であり、ここで述べた構造が不可欠だったのである。

(12) 輿論は社会においてまず作用し、その後政治の世界に入るとされている。「輿論は社交上に成り而後に政治上に入る。政治の世界初より輿論あるにあらざるなり。社交の局面に善悪邪正の分明かなれば、従つて政界亦た是非の別を生ず。法律自身に善悪を定むるにあらず、徳義の制裁に基きて邪正を判するのみ」②一八九二年「濁世危言」③五三七。

(13) なお、羯南がみずからの「職分」として引き上げた「新聞記者」は、社会においてこの役割を果たすものと位置づけられている。彼によれば、新聞記者は輿論による制裁を活性化しうる。「維新以来急激なる社会の変革は、遂に我国民をして風教道義の感情を冷却せしめ、社会を制裁力なからしめたり。「日本」は批評諷刺の方法を以て社会の制裁力を振作せんことを力むべし」②一八

八九年「東京電報近き日本生る」①六八三。それはまた、「社会の公德」の啓発ともいいかえられる。「日本」は批評諷刺の方法に依り常に善悪邪正の分を明かにせんことを勉むべし。蓋し今日百般改良の実を挙げんには政治法律の力よりも寧ろ社会の公德を啓発するに如くものなしと信ずればなり」一八八九年「創刊の辞」②三三。そのため新聞記者は、輿論の「幫間」となつてはならず、「高尚の道理と独立の精神」をもつて輿論を「誨誘するの職分を有する」のである「一八九〇年「新聞記者」②七三九」。

(14) 統治者に対する尊敬が最大であるべきだとされるのは、国家と政府の能力が「一個人一家族一地方の能力に超越する」〔①一四三〕からであつて、他の活動に対する政治的価値的優位が認められていたわけではない。「今日の我國の機運將に駁々として自治の運に向はんとするに當つて、羯南は「民間の事業も亦た能く其利便を公共に与へ、国家に裨益するもの、決して彼の武功若くは政府に在りて勤勞せるものに減ぜざるを、明らかにせん」ことを望んだ「一八九〇年「国家勲勞の解、勅撰議員」②六七八」。そのため、「民間事業家を崇重し、勉めて其榮譽を發揚し、人をして官海の外猶功名の途あるを覺知せしむる」ことを主張している。さらに、「貴族的傾向」を「社会何れの場所にも注入せんと欲する者を批判し、福沢が「朝廷を離れたる日本国の社会、即ち今度の工学会の如き場所に於ては、大臣等の末席に居るを好まず」として工学会への出席を取りやめたことに共感をもつて言及している「一八九〇年「学术界の貴族主義」②五四六―五四七」。

(15) そして、尊敬を維持できないと判断した場合、議會は現在の行政部の長すなわち大臣への信用を撤回し、新たな人物への交代を促すことになる。「大臣にして若し議院の信用を失はば、事実上其職に留まる能はじ」一八九三年「大臣の進退」④三六四」。

(16) 「私交」における「町人の信」は自己利益に基礎づけられていたが「士」②七〇三、徳義が腐敗し「社会制裁力」が機能しない場合は、「経済社会に於ては、正当の營業をなす者は志を得ること能はざるが故に、詐偽僥倖を是れ事とし、所謂信用なるものは地を払ふに至るべし」とされる「社会の制裁、徳義の腐敗」①五六一」。

【引用文献】

西田長寿・植手通有編「一九六八―八五」『陸羯南全集』全一〇巻、みすず書房

有山輝雄「二〇〇七」『陸羯南』吉川弘文館

植手通有「一九七六」『平民主義と国民主義』『岩波講座日本歴史一六 近代三』岩波書店

片山慶隆「二〇〇七」『陸羯南研究の現状と課題——対外論・立憲主義・ナショナリズム——』『二橋法学』第六巻第一号

慶應義塾編「一九七二」『福沢論吉全集』全二二巻、別巻一、再版、岩波書店

坂井雄吉「二〇〇五―〇七」「国民論派」の使命——陸羯南の初期政論をめぐって——」『大東法学』第一五卷第一・二号、第一六卷第一号、第一七卷第一号

中田尚聡「二〇〇五」「陸羯南の「貴族」概念——その担い手と機能」『道歴研年報』第五号

松田宏一郎「一九九二」「近時政論考」考」『東京都立大学法学会雑誌』第三三卷第一・二号

——「二〇〇八」「陸羯南 自由に公論を代表す」ミネルヴァ書房

丸山眞男「二九四七」「陸羯南——人と思想」『丸山眞男集』第三卷、岩波書店、一九九六年

レオナード・ホブハウスの 「自由主義的社會主義」

ナショナルミニマムの政治理論

山本卓

はじめに

一九八〇年代の英国では戦後の福祉国家路線を見直す動きが加速したが、そうした中で、福祉国家とは第二次世界大戦時の総動員体制の名残であるとする歴史観が台頭した⁽¹⁾。これに対して福祉国家の存在意義を認める歴史学者たちは福祉国家と第二次世界大戦の繋がりを相対化する修正主義の歴史観を提示したが⁽²⁾、そうした論争の背景をなしていたのは、福祉国家は自由と相容れないものであるか否かという問題であった⁽³⁾。言うまでもなく、この問題への答えは自由をどのように定義するかに依存する。当時は、一方で、市場主義的な自由観が、他方で、生の多様性を積極的に追求しようとする見地から自由を定義する議論が大きな影響力を有したが、それらの議論において、(従来型の)福祉国家と自由は相容れないものとして理解されることが常であった。

実態としての福祉国家を念頭に置いた場合、そうした主張の有した意義は過小評価できない。また福祉国家をめぐる今日の議論は、(準)市場主義者やラディカリストたちの問題提起を避けて通れなくなっている。その半面で、「福祉国家の危機」論が沈静化したあとの福祉国家研究では、福祉国家の多様性が強調されるとともに、福祉国家の機能自体は現代社会の不可欠の条件であり、市場の暴力性を改めて視野に置きつつ、新しい状況に対応して既存の福祉国家をどの

ように再編するのが課題であると認識が定着しつつある。そうした中で福祉国家と自由というテーマに関わる議論の中心は、福祉国家を前提にして自由な社会をどのように構想するのか、別の観点から言い換えると、福祉国家をどのようにして自由な社会の理念に基づかせるのかに移行しつつあると言えらるう。

レオナード・ホブハウス (Leonard Trelawny Hobhouse, 1864-1929) はその課題にもっとも早い時期に取り組んだ思想家として知られている。二〇世紀への転換期の英国には、今日的意味での福祉国家こそ存在しなかったものの、人々が自立的生活を安定的に確保できるようにするために、国家は市場の暴力性を解消ないし緩和する必要があると考えるやそれに基づく運動——それらは当時、社会主義と呼ばれた——が台頭していた。そうした状況下において彼は、自由放任型の自由主義に対して、労働者の経済条件は自由主義の想定する自律そのものの成立基盤を不安定なものにしており、国家はそうした状況を解消する必要があると主張するニューリベラルの思想を展開した。従前の研究はそうしたホブハウスの思想を、生活保障分野で国家が一定の役割を積極的に果たすことを理念的に正当化する内容の「自由の構想」に主眼を置いて理解してきた。⁽⁴⁾

しかし、彼の議論は、これまで体系的な考察の光が当てられてこなかった別の側面、すなわち、生活保障分野において積極的な役割を果たす方向で変容を遂げた国家の活動を改めて自由主義の理念のもとに枠づける政治理論を構成しようとしたという側面も有しているのではないか。ある目的を達成するための手段は多様であり得るし、また下位目的に対応する手段が上位目的を損なう場合も考えられる。周知のようにオルダス・ハクスリーは一九三〇年代に、戦争を回避するべく力を行使するという発想を批判するために目的と手段の関係について検討し、今日的意味での平和主義を定式化しようとした。⁽⁵⁾ 実はこれと同様の思考様式を、社会政策に関するホブハウスの議論にも見出せるのではないか。彼は、社会政策(極端な貧困の解消を通じて自律の条件を確保するための手段)は目的である自由社会の理念を掘り崩すものもなり得るといふ認識のもとで、社会政策についての政治理論を形成し、自由主義の思想体系の中に組み入れようとしたのではないだろうか。

本稿の課題は、ホブハウスの思想におけるいま述べた側面に注目する観点から、自由主義的社会主義と名付けられた

彼の自由主義の理論を、民主主義をめぐる議論も視野に入れて再構成することにある。その際、社会政策に関するホブハウスの議論を、ナシヨナルミニマムの構想をめぐるウェッブ夫妻との論争的文脈に即して検討する。歴史的に、自由主義の内実はそれが何に対抗しようとするかによって決まってきたが、ホブハウスが社会政策をめぐる議論において主眼を置いていたのは、シドニー・ウェッブ (Sidney James Webb: 1859-1947) に代表されるフェビアン主義者たちのナシヨナルミニマムの構想だったからである⁽⁷⁾。

本稿の構成は以下のとおりである、一では、ホブハウスが『自由主義』の中で提起したフェビアン社会主義に対する批判を分析する。二では、そこで抽出した論点に対してフェビアン社会主義はどのような認識を示していたのかを、ウェッブ夫妻の議論に即して検討する⁽⁸⁾。三では、それと同じ論点を今度はホブハウスの議論に当てはめて考察する。そして最後に、今日的意義について検討を加える。

一 ホブハウスのフェビアン社会主義批判

ホブハウスは『自由主義』(一九一一年)の中で、国家が実施する社会政策についての彼自身の見解を「自由主義的社会主義 (Liberal Socialism)」と呼んだ上で、当時存在したそれとは区別される「社会主義」として「機械的的社会主義 (Mechanical Socialism)」と「官僚的的社会主義 (Official Socialism)」を挙げた。このうち機械的的社会主義とは、マルクス主義に代表される、革命を通じて国家が経済活動を管理する体制を実現しようとする主張であるとされる。彼の考えでは、そうした主張は全ての社会的事象を経済的要因に還元できるとする誤った考えに基づいており、また、その階級闘争史観は階級観の点で単純過ぎ、体制の転覆を構想するという点でユートピア的であるという⁽¹⁾ (I: 167-9)。

次に、官僚的的社会主義とは、シドニー・ウェッブに代表されるフェビアン主義者の主張を指す⁽⁹⁾。フェビアン主義者の社会主義は、次の三点でホブハウスと共通の認識に立っていた。第一は、下層労働者層の生活・労働条件は改善されなければならぬとする点であり、第二は、マルクス主義的な社会主義と労働組合運動はいずれもそうした要請に応えら

れないと考えるという点である。第三は、その上で、自助に基づく経済的自立という理念を実現するために不可欠の条件を国家が保障するナショナルミニマムの構想を推進するという点である。⁽¹⁰⁾

しかし、ホブハウスは次の三つの論点をめぐって官僚的社會主義を批判した。第一は、いかなる人間観に則ってナショナルミニマムを構想するのだからである。ウェット夫妻の構想するナショナルミニマムの政策案は、救貧法に関する王立委員会の少数派報告の中でその全体像が明らかにされた。⁽¹¹⁾ ホブハウスは『マンチェスターガーディアン』誌の編集委員としてこの報告書を詳しく分析する機会をもったが、そうした経験に基づく彼の理解では、官僚的社會主義は「人間を全体として無力でひ弱な種とみなし、「人々を」親切に扱うことを義務と心得る」ような人間観に根差している。このうち「親切に扱う義務」は「平均的な人々の生を彼ら自身の善のために組織しなければならない」とする考えに基づいているとされる(F. H. C.)。しかし、このことは善の判断を誰かに委ねることを前提としている。そしてそうした「義務」の觀念に基づく人間観は、人々の生を飼育される羊のようなものともみなすものであるとして官僚的社會主義を批判した。第二は、ナショナルミニマムの政策を通してどのような生を実現しようとするのかである。ホブハウスの考えでは、生の望ましさについての検討においては、「幸福の形態」とは何か、あるいはどのような精神の状態が理想的であるのが主題となる(F. H. C.)。そうした主題を扱うのは「社會哲学」であり、この学問はいま述べた問いに対して示される特定の見解が「首尾一貫しているか、またそうであるとしても、社會を無意味な混沌に陥らせてしまうような矛盾を生み出すことはないか」を検討するものであるとされる。

だが、ホブハウスは、ある幸福のかたちが「実的な可能性の範囲内にあるか否か」は「社會哲学」とは別の水準で検証される必要がある、それを判断するのは社會進化の観点であるという(F. H. C.)。当時の英国では社會的事象を社會進化論の枠組みを使って説明しようとする思潮が台頭していたが、そうした中であってホブハウスも、オックスフォード(モールバラ・コレッジとコーパスクリステイ・コレッジ)在学中の一八八〇年代後半から既に、社會進化の理論の構築を独自に進めていた。⁽¹²⁾

ウェット夫妻もまた社會進化の理論を構想しており、その形成過程についてシドニーは一八九〇年代後半の時点で、

「我々は社会的機構と経済的諸関係を生物有機体と同じように恒常的に変化し、また進化する対象として捉えることを学んできた」と述べている (D: 3)。ホブハウスとウェット夫妻の提示した社会進化の理論は、進化の原動力とされる淘汰の過程に人間が意識的に関与すること、すなわち人為淘汰の必要性を認めるという点で共通していた (D: 719; SE: 419)。しかし、政治思想史研究者 G・ジョンズが指摘するように、社会進化の概念は「当時存在した複数の政治的、社会的議論によって方向づけられて」おり、またそれゆえ、「一つに集約されることなく、かつ互いに相容れない性格」を有する場合が多かった。⁽¹⁴⁾ 後述するように、その指摘はホブハウスとウェット夫妻の社会進化観にも当てはまるものであった。

第三は、社会政策と民主主義の関係にかかわる。J・A・ホブスンは一九〇〇年代初頭に発表した論文「民主主義の再説」の中で、既存の民主主義は有効性を失いつつあると主張している。彼によれば、社会そのものの動向を関心事とする専門家集団の活動領域が拡大し、かつ人々の生活に影響を及ぼす法律がそれらの集団によって制定される傾向が増している。そうした中で「官僚主義的専制」に陥る危険性や、特定の利害をもつ一部の集団に権力が集中するといった危険性もまた増している。だが既存の民主主義の理念と制度はそのような状況を想定して構成されたものではなかったため、新しい状況に対応できなくなってきたという。⁽¹⁵⁾ 周知のように、十九世紀後期の英国において政治権力の理念的、制度的な基礎付け理論として影響力を有したのは、個人を基本単位とする功利主義に基づく議會制民主主義の理論であったが、社会を独立の単位とみなし働きかけの対象とする社会政策の領域が拡大する中で、そうした理論は時代錯誤なものになりつつあるというのである。

ホブスンはいま述べたような認識から民主主義を再構成することを主張したが、次節以下で論じるように、ホブハウスとシドニー・ウェットもそうした関心を共有していた。ところがホブハウスは、ウェットの議論は本質的に民主主義や自由主義の理念に則っておらず、それどころか彼の提示する民主主義の理論はその非民主主義的な性格を隠蔽するものでさえあると批判した。そうした認識を彼は、次のような形で表している。

〔官僚的社會主義が實現した社會では〕当面、民主的政府は存続するのであるが、本来であれば社會生活の組織化がそれに対して責任を負うべき民衆の意思 (a common will) という觀念はまったく幼稚な幻想とみなされる。支配者の精神 (the master minds) は、民主的な諸形式が既に存在しており、かつそれを破壊することは混亂を引き起こすという理由でしばらくはそれらの形式に則って機能するほうが物事を円滑に進められると考えるだろう。しかし〔官僚的社會主義のもとでの〕統治の本質は掌握の手法 (the method of capture) にある。民主主義の表向きの指導者たちは、自分たちのとるべき進路や、群衆が羊のように従う主人に対してほとんど影響力を有しない何も知らない隷屬者たちである。……統治の技法は自分たちが何をしているのか意識させることなく、人々をその者〔統治の中心にある者〕の意図に従わせることと、行き先を知らせず、気付いたときには後戻りのきかない地点にまで人々を導くことから成る。そのようなものとして企画された社會主義は、民主主義及び自由主義とは本質的に無縁である。(T. 170-1)

要するに、ウェッブ夫妻の構想は「支配者の精神」すなわち民主主義と本質的に無関係であるような統治の観点に基づくものであり、民主主義への配慮がみられるとしても、それは統治を円滑に進めようとする道具的関心によるもの過ぎないという。そしてホブハウスはこのような認識のもとで官僚的社會主義は非民主主義的であると主張したのである。

もつとも、後述するように、ウェッブ夫妻本人はナショナルリニマムの政策を民主主義の理念に則つたものにする必要があると考えており、また、その見地から具体的な議論を展開していた。実際、先ほどの引用文にもあるように、ホブハウスは、ウェッブ夫妻も「民主的な諸形式」を遵守することは認めていた。他方でホブハウス自身も、現行の政治体制の枠内でナショナルリニマムの政策を實現・推進することを主張していたため、彼においてもこの政策は「民主的な諸形式」に則つて法制化され、運営されることになるはずである。ここでいう「民主的な諸形式」とは具体的には代表制の仕組みを指すが、彼らはまた、当時の英国の議會について、階級的な利害関心から社會立法を阻止しようとしていた世襲制の貴族院を見直すことを主張するという点でも共通していた。¹⁶⁾

しかし、両者の間に、民主主義の理念や代表制の形式への忠誠という抽象的なレベルでの共通性があるとしても、そのことは民主主義の理念や代表制の仕組みの具体的な内容において一致があることを意味するとは限らない。そこで以下では、ウェット夫妻とホブハウスのについて、①社会進化観、②民主主義観、③ナショナルミニマムの具体像、及びその背後にある人間観について検討を加えることとしたい。

二 フエビアン社会主義

前節で焦点をあてたフエビアン社会主義に対するホブハウスの批判は、フエビアン主義者たち自身の議論に照らしてみても正当なものであったのだろうか。その点を評価するためにも、本節では、当のフエビアン主義者たちは前節で抽出した三つの論点に対していかなる見解を示していたのかを、ウェット夫妻の議論に即して分析する。

1 社会進化と国家間の生存競争

まず、ウェット夫妻の社会進化観について検討する（ただし、ここでは主にシドニー・ウェットの議論を取り上げる）。シドニー・ウェットの理解では、進化の原動力である淘汰は、経済的、軍事的な競争が展開される国家間の次元と、個人間ないし団体間の競争が繰り返られる国内の次元で作用している。このうち人為淘汰を実施できるのは国内の次元であり、その次元での人為淘汰は国際的な「民族間の競争における共同体のポジション」を見据えて実施されなければならない。なぜなら「進化の教訓は個人間の競争ではなく民族間の競争の方が、遙かに重要性を持つということを示している」からである（DI:16）。

国内における人為淘汰は「社会有機体」の「健康性」を最適な状態にするという観点からなされる。ここでいう社会有機体についてシドニー・ウェットは次のように論じている。

社会とは、我々と同じような知覚器官は備えていないものの、その構成員の総和以上の何某かである。この何某、すなわち社会有機体は個々の原子的要素のそれとは区別される生命及び健康性を有している。(DI: 17)

彼の理解では、社会有機体の健康性を左右する諸条件のうち、もつとも重要なものは経済と人口である。その観点からウェップは、国際競争における自国の相対的な力を表す「国民的効率性 (national efficiency)」という概念を使って、社会有機体を健康な状態に保つために実施される人為淘汰に関する一連の議論を展開している。彼によれば、社会有機体が健康であることは、「資本、知力及び労働力のいずれにおいても、生産を構成する要素がもつとも効率的である」状態を指す (DI: 103)。そして、労働力については「より効率的な人々が相対的に非効率な人々によって地位を奪われること」は国民的効率性を低下させることに繋がるとする見地から、身体的能力が相対的に低い人々が「他の者により適している産業上の雇用機会」を占めることを阻止するような方策を講ずるべきであると主張している (Cd: 4499, vol. III: 625)。また、共同体の構成員が発育不全や活力を欠いた状態にあることや死亡率の高い状態にあることも「国民的効率性」の観点から望ましくないとされる。すなわち、それらは軍事的及び社会的に悪影響をもたらすとされ、そうした認識から公衆衛生を拡充することを提言している (DI: 869)。

このようにウェップの社会進化の理論は、国家は国際競争の中で生存を確保してゆくため、経済と人口を中心に自国の力を向上させ、かつそれを最適な状態に保つように努力し続けなければならないとすることであった。

2 「代表制」と民主主義

次に、ウェップ夫妻の民主主義観について検討する。夫妻によると、民主的国家では「民衆による統制に行政的効率性 (administrative efficiency) を組み合わせる」必要があり、そうした要請は労働組合の抱える課題と基本的に同じ性質のものである (DI: 58, 60)。夫妻の見解では、労働組合は規模の拡大——全国的な合同組織への発展——と、共済事業の運営や工場法等の社会立法への対応を迫られるようになる中で官僚制を発達させてきた。そうした動向は、組織を専門化

することの遅れが運動そのものの消滅に繋がりがかねない状況が出現してきた以上、不可避であった (D: 80)。ところが、それに付随して労働組合は新たな困難を抱えるようになった。すなわち、「執行部の専門化そのものが構成員たちによる統制を掘り崩し、それによって〔執行部の運営にとつて〕不可欠の支持を得ることが危うくなった」という (D: 80)。これに對して労働組合は、執行部の正統性を確保するため、役職を輪番制にすることや全会議を開催すること、あるいは組員投票や提案権の制度の導入といった方途を試みてきた。しかしこれらの方策はいずれも、いま一つの要請である行政的効率性と両立し得ないという難点を有していたのである。

ウェップ夫妻によると、そうした試行錯誤の末、行政的効率性と組員統制 (自治) の原則を両立させるために、綿紡績工と炭鉱夫の労働組合を中心に採用されるようになったのは「代議員会 (representative assembly)」と「代表委員会 (representative committee)」からなる代表制の仕組みであった (D: 85)。このうち「代議員会」は一般組員の投票によつて選出される代表者たちが集う合議制の機関である。ウェップ夫妻によれば、歴史的に代議員会のメンバーは固定され、また、「専門的」見地を私的な利害関心に優先させる資質を備えた人々を中心に構成される傾向にある。他方、「代表委員会」は常勤の有給スタッフで構成される機関であり、その構成員の任命、ならびに任務の決定は前述の「代議員会」がおこなう。このような「代議員会」及びそれによつて監督される「代表委員会」に期待される役割は、実際のな困難を抱えている一般構成員たちの声を執行部の専門スタッフに「通訳」することと、実務担当のスタッフを批判、指揮、監督することである。そしてウェップ夫妻は、労働組合はこうした代表制の仕組みを導入することによつて、行政的効率性を維持しつつ、執行部に対する一般構成員の支持も確保できるようになったといふのである。

ウェップ夫妻は、いま述べたような代表制の仕組みは国家の統治にも応用可能であるといふ。夫妻の考えでは、参政権の拡大後、国家の統治は次のような二重の要請を抱えるようになった。一つは、有権者たちの支持を得なければならぬことであり (D: 80)、もう一つは、そのためにも「民主的世論」に對して実績を示し続けなければならないことである。ここでいう民主的世論の特徴は、「産業の各部門がそれぞれ独自の社会的機能を可能なかぎり最善のかたちで引き出せるようにすること、すなわち……最終的には各構成員が職業人として、親として、さらには市民として効率的な状

態でいられるようにすることを期待する」という点にあるとされる (D: 816)。前述のように、「民衆による自己統治の実験」である労働組合は以前からこうした二重の要請に取り組んできた。そしてそうした取り組みの中で生まれた代表制の仕組みは国家の統治にも応用できるはずだといっているのである。¹⁷⁾

無論、当時の英国では中央と地方の両レベルで代表制が機能していた。だがウェッブ夫妻が示唆する「代表制」論は、参政権が過半以上の男性労働者たちに普及したという意味での民主化後の状況において、政治の運営は民主的正統性の確保と行政的効率性の両立という困難な課題に直面しているとする認識のもとで、議会はその課題に対処するため「専門的」な知見を備えた代表者たちによって構成されるようになるはずだとする点で、当時の文脈上、特異なものであった。

さらにウェッブ夫妻は、このような「代表制」像は「立法府の将来を相当程度、見越しうるようなものである」という (D: 65)。夫妻の理解では、参政権の拡大に伴って、政治家たちは議席を確保するため有権者たちの「要望 desire [s]」を常に把握しておくことを求められるようになる。しかし有権者の大多数を占める労働者たちは、何が自分たちの要望であるのかについて一般的な形でしか把握できないか分節化することが出来ない。そうした中で政治家たちは、有権者たち（とりわけ労働者たち）が何を望んでいるのかを本人たちが認識するのに先だって定義するとともに、そうした定義に基づいて有権者たちを「能動的な政治的シテイズンシップ」へと導く能力を求められるようになる (D: 60)。そして、このような要請の中で、現在は選挙区の代理人たちの集まりである立法府は、訓練された「専門的な代表者」たちの集う場へと変容してゆくはずであるといっているのである (D: 64-71)。¹⁸⁾

こうしたウェッブ夫妻の展望を、本節の主題である夫妻の民主主義観にひきつけて整理し直せば次のとおりである。ウェッブ夫妻は国家統治のレベルにおける民主主義を政府の政策に人々の要望が反映されることと捉え、代表制を人々の要望を把握し、実現していくための仕組みと位置づけた。しかし、功利主義的な代表制のイメージとは異なり、現実の有権者たちは自らの要望を必ずしも理解しているわけではない。そこで、いわば真の要望を把握し、実現するため、議会と内閣は「専門的な代表者」たちによって構成される必要があると考えたのである。

3 「国民的効率性」の理念に基づくナショナルミニマムの構想

ウェッブ夫妻は、人々の要望は本節の1で論じた「国民的効率性」の観点から把握可能であると考え、その見地からナショナルミニマムの政策案を構想した。その構想では、まずもって共同体の全構成員に対して「ミニマム」の基準を達成するために必要な条件が一律に保障される。次いで、労働能力の保有者については、その基準をなおも満たさない、ないしは満たさないリスクのある人々をミニマムの達成される状態にまで引き上げる、あるいはミニマム以上の状態にとどめるための仕組みが用意される。ここで、全ての共同体構成員に対して保障されるミニマムの基準は、労働者の労働条件、及びその家族の生活水準が少なくとも社会的に認められる水準にあることと、子供に対して教育機会が確保されることを中心に構成される。そうした基準を実際に達成可能にするための方策としては、最低賃金制の導入や工場法の拡充などが挙げられている (ID: 766-84)。

ウェッブ夫妻が起草した救貧法に関する王立委員会の少数派報告によると、ナショナルミニマムの基準を満たさない可能性は、労働能力を有しない人々と労働能力を有する人々の両方に存在する。このうち労働能力を有しない人々が実際にミニマムの基準を満たさないケースには公的扶助制度が対応する。ここでいう公的扶助制度とは、救貧法下で実施されてきた施策を今日でいうニーズの原則のもとで専門分野別に再編した体系を指す (Cd. 4499, vol.III: 12-5, 390-405)。その施策分野は、①母子福祉、②児童福祉、③疾病、④老齢・虚弱、⑤精神障害に大別され、扶助への申請者、及び扶助が必要と判断される者は「戸籍吏」によつて個別的に処遇される (ibid., 404-5)。

ナショナルミニマムの基準を満たさない可能性があり、かつ労働能力を有する人々についてはさらに、失業中の労働組合構成員と、雇用条件の極めて不安定な下層労働者に細区分される。少数派報告はこのうち失業中の労働組合構成員について、新設する職業紹介制度を介して再就職を支援することと、労働組合の休職手当をより体系的なものにすることを提言した。後者の休職手当について少数派報告は、そうした給付を充実させ、かつヨリ多くの労働者がこれを受けられるようにするため、休職手当制度を備える労働組合を政府が財政的に補助することを提言している (ibid., 637, 665)。

他方、雇用条件の極めて不安定な下層労働者を対象とする施策は「脱日雇い労働者」政策と「管理局」制度から構成される。「脱日雇い労働者」政策は、下層労働者の雇用条件を安定的なものにすることを狙いとするものであるとされ、具体的には最低雇用継続期間を法定化することと、日雇い労働者が多く集まる場所に宿泊施設を備えた職業紹介所を設けることが提言されている (ibid., 645n)¹⁹。「管理局」制度が担う機能は二つあるとされ、一つは所得保障を必要とする労働能力を有する失業者に金銭的扶助を提供することであり、もう一つは扶助を受ける失業者に対して各種の能力検査を実施し、その結果、必要と判断すれば受給者を訓練施設に送致することである。そうした施設では「身体的改善」に加えて、「行動の不規則性」などを改める「性格の訓育」がなされる (ibid., 663, 73, 688)。こうした仕組みは、労働組合の休職手当を得られない労働者たちの多くは (離職中の生計を立てなくてはならないため) 扶助を提供する管理局に赴くように促されることを前提に、労働能力を有するものの継続的に職業に従事するための能力を有しない、あるいは勤労意欲をもたない人々に対して規律や職業訓練を施すことを主眼に設計されたものであった (ibid., 664, 666)。

以上のようなナショナルミニマムの構想は、公定の基準を満たさない／満たそうとしない人々に対して、施策の枠組みからの退出の自由を事実上与えることなく、そうした基準に則ったある意味でのケアを徹底して施そうとするものであった。そして、一で論じた、フエビアン社会主義は人々を羊のように扱うというホブハウスの批判は、ウェット夫妻の構想が有するいま述べたような性格を念頭に置いてなされたものであったと考えられる。

三 ホブハウスの自由主義的社会主義

本節では、一で抽出した三つの論点を今度はホブハウス自身の議論に当てはめた上で、それらの論点に対する彼の見解をウェット夫妻のそれと対比させる。その作業を通じて、必ずしも体系的に論じられている訳ではない「自由主義的社会主義」の理論を再構成する。

1 社会進化・帝国主義・民主主義

ホブハウスの社会進化の理論は、ナショナルミニマムの政策がいかなる生を目的とするべきかについての見解を表すものであるとともに、民主主義の構想を示すものでもあった。彼の提示する社会進化の理論は、前節で検討したシドニー・ウェップの社会進化の理論との対比において次の二点を特徴とする。第一は、ウェップが最重視した国家間の淘汰にウエイトを置かないという点である。ホブハウスの考えでは、「国家間の生存競争」というイメージに基づくウェップの淘汰観は魅力を欠くだけでなく危険でさえある。すなわち、そうした淘汰観は「民族的優位 (race-domination)」を確保するための戦争と「征服」を正当化することに繋がり、さらには、そのもとで社会が軍隊のように再編されることを助長する可能性をも有するというのである (S. 238)。これに対してホブハウスの社会進化観では、国家間で作用する淘汰を第一義的なものとする見方は退けられる (ただし、後述するようにホブハウスも国家間の次元そのものは視野に入れていた。第二は、社会進化の動因としての淘汰は、共同体を単位とする文明的次元で作用していると考えるところである。ホブハウスの考えでは、この次元における淘汰は「未開で野蛮な社会」に「文明化の進展」をもたらすように作用している (S. 110-1)。要するに、彼において淘汰は、時間軸に沿って、文明化という特定の方向へ社会を導くように働いていると考えられていた。

こうした特徴を有するホブハウスの社会進化の理論の内容については本項の (2) で検討するが、この理論は次のような政治的関心に根差していた。一つは、自由主義の議論の中に国家が生活保障分野で一定の役割を果たすことを許容する余地を創り出すことよって、一九〇八年以降、当時の自由党政権が相次いで上程した一連の社会保障関連の法案を理念的に基礎づけることである (その点についても本項の (2) 以下で後述する)。もう一つは、十九世紀末以降の英国社会で台頭した、いわゆる新帝国主義の潮流に対抗することである。

(1) 帝国主義への対抗

新帝国主義は、社会レベルでは「大國主義的ナショナリズム」と民族・人種差別意識の高揚という形で現れた。木畑洋一氏によると、「大國主義的ナショナリズム」に基づく「帝国意識」は「排他的・好戦的な愛國主義であるジンゴイズムに容易に転化し、戦争に際しては『国と国王のために』戦う姿勢を人々の間に広範に生み出して行った⁽²¹⁾」。政治的には、英國の權益とヘゲモニーを確保するという観点を中心に帝國の領土を保持しつつ、そうした權益やヘゲモニーを脅かす帝国内外の動きや勢力に対して強硬な姿勢をとることを通して、国内における社会的分裂をも回避しようとする運動や考え方を指す⁽²²⁾。

こうした新帝国主義が台頭する情勢下にあつてホブハウスは、帝国内では自治を促進し、対外的には領土の拡張を目指さないとす不干渉主義を原則とするグラッドストーン政権時代の外交方針を理想視した。そしてその見地から、ポリア戦争時（一八九九—一九〇二年）にはホブスンらとともに、反戦、「反帝国主義（『親ポリア』）」の論陣を張った⁽²³⁾。

そうしたホブハウスの目には、前節で検討したようなウェップ夫妻の議論は、新帝国主義の潮流を基盤にして帝國を積極的に増強しようとするものとして映じた。ウェップの議論は、前述したホブハウスの言葉を借りていえば、大英帝國、すなわち英國人の「人種的優位」に基づくグローバルな秩序を國際競争のなかで維持ないし拡張していくため、國民を単位として国内を組織しようとする性格のものであつたからである。実際、ウェップ夫妻は帝國の「權益保護」を目的とするポリア戦争を事実上容認するとともに、戦後は自由党内の一部の帝国主義者たちとも共同して、最大の効率性を引き出す方向で国内の体制を再編することを主張する「國民的効率性」キャンペーンを推進していた⁽²⁴⁾（Di: 7:15:1A）。

それゆえウェップ夫妻に対するホブハウスの批判には帝国主義への対抗という契機も含まれていた。もつとも、彼の議論に含まれる帝国主義への対抗という契機は、反帝国主義者ホブハウスと帝国主義者ウェップの対立という単純な図式で捉えられるものではなかつた。第一に、帝国内部での自治の促進を主張する（i）とはいえ、ホブハウスも大英帝國の存在そのものを否定していたわけではなかつた。そのことと関連して第二に、帝國を國家の対内的、対外的な行動の直接的な目的とみなさないとす点（iii）、及び、倫理的な観点到主眼を置くという点（ii）で、とりわけシドニー・

ウェップの帝国主義的な議論とは性格を異にしていたものの、ホブハウスもまた英国人ないし西欧人の「人種的優位」を暗黙の前提としていた。彼の社会進化論における中心的要素である前述の「文明化」の概念は、西欧社会、及びその中心をなす白色人種を念頭に置いて、各国、各人種は長期的にはそうした白色人種の「文明化」のプロセスに組みこまれ、かつその段階を進めていく方向にむかうとする見地から構成されたものであったからである (261-265)。⁽²⁵⁾

従って、ウェップ夫妻に対するホブハウスの批判に含まれる帝国主義に関する論争的契機は、いま指摘した但し書きの部分 (iii) をめぐって生じたものであったと考えられる。⁽²⁶⁾ こうした点に留意を要するが、ここでは、ホブハウスは帝国の論理を国家的対内的、対外的な行動の中心的原理とするべきではないと考えており、その点で、帝国の論理と親和性を有する「国民的効率性」を内政面で追求するウェップ夫妻と考え方を異にしていたという点を強調しておきたい。

(2) 社会進化とシティズンシップ

ホブハウスはウェップ的な帝国主義に反発するだけでなく、反帝国主義を独自の社会進化の理論によって基礎づけようとした。以下では、彼はなぜウェップ的な帝国主義に反発したのかを引き続き視野に置きつつ、「市民的絆」、「シティズンシップ」、「人格」という三つのキーワードに注目することによって、そうしたホブハウスの思想を再構成したい。

彼が『民主主義と反動』の中で示したテーゼによると、ポリア戦争時に顕著であった帝国主義の台頭——その中には「国民的効率性を自由の上位に位置づける」動きも含まれるとされる——は、国内における「知的反動」の現れである。これに対して、帝国主義の潮流を阻止するためには「民主主義」の再建が不可欠であるという (DR: 82, 167-87)。

「知的反動」とそれに対抗するものとしての「民主主義」という主張は、『社会進化と政治理論』の中で体系的に論じられている社会進化の理論にひきつけることよって、その構造をより明確に把握できる。彼はこの著書の中で、社会の進化を方向づけるのは文明化であるとした上で、その文明化を「社会的紐帯 (social union)」の形態が次のように段階的に変化していく過程として定義している。文明化の初期段階では、社会的紐帯は親族間の関係や政治的力関係におい

て優位を占める者の権威のもとで形づくられる (SE: 128-39)。その次の文明化の段階では、社会的紐帯は共通の言語や国民性を中心に形成される。そうした社会では、「統治者と被統治者がある意味で融合した」状態である一方で、その構成員は「国家の控え目な主体であると同時に法的拘束を受ける」ような存在である (SE: 140)。これに対して、文明化の最終段階では、社会的紐帯は「市民的絆 (civic bond)」に基づいて形成される。「市民的絆」を実現した社会では、「相互的な義務の関係」が国家の構成員たちの間、及び国家とその構成員たちの間に成立するとともに、「法はもはや上位者の命令ではなくなり、それに従う者の意志そのものになる」 (Ibid., 140)。換言すると、文明化の最終段階において人々は「シティズンシップ」——彼は『民主主義と反動』の中でこれを、「個性 (individuality)」を有し、かつ「民主的な自己統治 (self-government)」を実践する生とする理解を示唆している——を体現するようになるという (Ibid., 151; DR: 169, 223-4)。そしてホブハウスはこうした社会進化観に則って、帝国主義は社会の進歩に逆行する「知的反動」であると主張したと考えられる。「個性」を有する自律的な人々の「市民的絆」によって社会が構成されるようになることを進歩とみなす見地からすると、一部の専門家が定義する「国民的効率性」の基準を人々の生に対して一律に当てはめようとする側面をもつとされる帝国主義の思潮は、進歩への反動とみなされる構図になるからである⁽²⁷⁾。

さらに、いま述べたような構造をもつホブハウスの社会進化観において、人為淘汰とは、反動を阻止しつつ、社会を文明化の最終段階へヨリ迅速に移行させようとする営みであり、その目的は前述した「シティズンシップ」であるということになると考えられる。実際、彼は『自由主義』と『労働運動』(第三版)の中で、「シティズンシップ」を「人格 (character)」の概念を使って言い換えた上で、その育成を主張している。彼によれば、「人格」の中心的な構成要素の一つは「自分自身の生を方向づけ得る、調和させる力 (harmonizing power)」である。ここでいう「調和させる力」とは「個人の諸権利を共通善の観点から定義する一方で、共通善を社会の全構成員の福祉の観点から検討する」力を指し、それは政治参加において重要とされる「市民的責任」を担う能力と重複部分を有している (I: 123, 211-2, 233-5)。そうした「人格」は「個性的」でなければならぬため、個人の内面においてのみ形成され、外部から強制することは出来ない (I: 112, 143, LM: 152)。しかし人格を育む環境を創出することは可能である。彼はこうした考えのもとで、人格の育成に

繋がる一般的な諸条件を整備することの必要性を強調しているのである (LM: 72; L: 158)。ここで人格の育成に繋がる一般的な諸条件を整備する機能を期待されたのはナショナルミニマムの施策であったため、ホブハウスはナショナルミニマムを、「民主主義」を再構築することを通じて「知的反動」を阻止するための方策とみなしていたと考えられる。

これらの点を踏まえるならば、ウェップ夫妻に代表される官僚的社会主義を非民主主義的であるとするホブハウスの批判は、単に民主主義とは何かをめぐる両者の見解の相違に起因するだけでなく、「民主的な自己統治」の理念を体現する個人たちから成る社会の理想を根底から覆しかねないものとして認識される帝国主義の潮流に対する一種の危機感の現れでもあったことが分かる。つまり、当時の彼の語彙世界において「民主主義的か非民主主義的か」は「非帝国主義的か帝国主義的か」とほとんど同義であったと考えられる。

ところで、社会は「市民的絆」が形成される方向で進化し、その過程は人為的に促進できるとするホブハウスの議論は、国家が生活保障分野で一定の役割を担うことを理論的に根拠づける機能をも有していた。彼の理解によると、既存の自由主義を代表する J・S・ミルは「自己配慮的な活動」と「他者配慮的な活動」を区別した上で、「自己配慮的な活動」の自由を保障するべきであると主張した。そうした議論に従うと、国家が生活保障の一環を担うことは「自己配慮的な活動」の領域を縮小することに繋がるため自由を損なうとみなされる (LM: 143)。これに対してホブハウスは、社会進化はミルも理想とした自己統治の条件である「シテイズンシップ」ないし「人格」を目的としているとした上で、生活保障に関する国家の活動を、その目的に対する障害条件を除去するための働きと位置づけた。要するに、生活保障の機能を備えた国家は、自己統治の観念に基づく自由を実現するための手段であり、その存在は社会進化の観点からも正当化できると主張したのである。²⁹⁾

2 民主主義と社会的主题

「人格」を備えた人々による自己統治としての民主主義を追求するホブハウスは、代表制とは、議論を社会的に活性化させるとともに、それを通じて(潜在的な)有権者たちの間で「公共的事柄 (public affairs)」に対する関心を高めるため

の仕組みであるとする見方を示唆している (DR: 183; I: 283-6)。こゝでいう「公共的事柄」について彼は別の著書の中で、法律をその具体的な形式とみなした上で、それは「上位者が発し、人々が従うものではなく、社会的慣習、及び人々自身の決断と性格によって左右される諸決定〔の産物〕である」と述べている (ME: 68)。また、議会はそうした「公共的事柄」をめぐる「徹底かつ自由に討議するためのアリーナ」であるとされる (DR: 54; 152)。このことは、彼において「公共的事柄」とは、少なくとも共同体の一部にかかわり、その内実は(最終的には構成員たちの意思なき慣習に基づく)議会での熟慮と討議を通して決められてゆく性格のものとして理解されていたことを示している。

しかし彼の考えでは、既存の代表制はナショナルミニマム関連の法案のような社会的課題には充分対応することが出来ていない。そうした認識は『自由主義』や『民主主義と反動』(第二版の序文)の中で断片的に提示ないし示唆されており、それらを繋ぎ合わせれば次のようになる。現行の代表制のもとでナショナルミニマムに関する社会的課題が取り上げられると、階級間の利害対立が先鋭化する。しかも、社会的主題をめぐる代表制内部に生まれる亀裂は、公選制の庶民院と世襲制の貴族院から構成されていた当時の二院制のもとでは、予算案をめぐる庶民院と貴族院の対立という長らく回避されてきた事態を生起させる結果、とりわけ大規模な再分配を伴う社会立法はほとんど永続的に先送りされることになりかねないというのである (I: 103; 224; 246; DR [1909]: 265-6)。

こうした認識の直接的な背景となっていたのは、一九〇九年四月に当時の自由党政権が上程した予算案をめぐる政治的紛糾であった。「人民予算」と呼ばれたこの予算案は、前年に導入された年金制度の財源を創出することを主な目的のひとつとして、所得税と相続税の引き上げとやらんで土地税の創設等を盛りこんだ当時では画期的なものであり、政府はこれを貧困対策のための「戦争予算」であると説明した。他方で、地主階級を中心とする議会内外の反対派はこれを「階級予算」あるいは「予算というより革命」であるとして強硬な姿勢をとった。その予算案は約半年間にわたり審議されたのち、貴族院で否決された²⁹⁾。

そうした情勢下にあつて、社会立法を推進しようとする自由党を中心に貴族院改革の議論が台頭した。ホブハウスもまた貴族院の改革は不可避であるという認識をもっていたが、それにとどまらず、後述するように、代表制の仕組みそ

のものを改革する必要があると考えた。彼がそうしたスケールのより大きい政体改革を構想した理由として次の二つを挙げられる。一つは戦略的要因である。貴族院の権限が制限され、ナショナルミニマム関連の法案を実現できるようになったとしても、当時のようにそれを階級立法とみなす見方が存在する状況下にあつては、議決された法案は十分な正統性を得られない可能性があつた。それゆえ、社会立法を促進しようとする自由主義者たちはその点への対策が不可欠であるとする認識をもつていたが、ホブハウスもそうした認識を共有していたと考えられる⁽³⁰⁾。

もう一つは、彼自身の民主主義観に基づく規範的要因である。前述のように、ホブハウスの民主主義観において、代表制は「公共的な事柄」を熟慮・討議し、決定する中心的な場とみなされる。その際、庶民院の役割が重視される。しかし彼の理解では、現行の庶民院は次の三点においてそうした代表制像から乖離する傾向を有していた。第一に、庶民院は「普遍的な合意に基づく支配ではなく多数による支配」によつて特徴づけられているため、「その決定は多数者のものであつて万人のものではない」とみなされる可能性がある。第二に、議題そのものに疑問を差し挟む余地のない場合であつても、立法を急ぐとする多数派は議論を尽くそうとする姿勢を欠く傾向にある。第三に、数の論理が支配する庶民院では、多数派が法案を提出した時点で法案そのものに対する否定的な見解はかき消される傾向にある⁽³¹⁾。つまりホブハウスは、現行の庶民院は熟慮・討議がおこなわれる場というより、数の論理が支配する場になりやすいと考えていたのである。

ホブハウスはこうした認識のもとで次のような政体改革を提唱した。第一に、上程された法案をめぐる議論を議会内外で促すため、庶民院から送付された法案の議決を次回の選挙後まで先送りする権限を貴族院に付与することを、言論機関が積極的な役割を果たすことと併せて主張した。もつとも、彼の考えでは、「議決の」先延ばしだけでは数的に圧倒的に優位で、頑強な多数派を抑制するためには不十分である⁽³²⁾。そこで第二に、庶民院に上程された法案を廃案にするための仕組みを導入することが提言される。彼はそうした仕組みとして、公選制ないし庶民院による選出制で、拒否権を有する第二議会、及び国民投票制を創設することを提案している⁽³³⁾。

ナショナルミニマム関連の法案にひきつけられれば、ホブハウスはこうした政体改革を通じてそれらの法案を実現可能な

ものにするだけでなく、法案審議の過程で階級的分断を超えた一般的合意も形成できるようにとなると考えていたと推測できる。また、この改革案はそのような効果を期待されるものであったため、社会的主題を「公共的な事柄」と位置づけ、熟慮と討議の対象とする民主主義の理念に制度的基盤を与えようとするものでもあったと考えられる。その提案はさらに、ナショナルミニマムの法制化という点でウェット夫妻と同じ志向性をもっていたものの、「専門的」な知見ではなく、議会内外における熟慮と討議をそれらの法案の正当性の源とみなすという点を中心に、ウェット夫妻の議論とは異質であった。加えて、それは功利主義との対比では、階級の論理と結びつきやすくなった多数決の原理に階級横断的な熟慮と討議の要素を注入する必要があるとする点と、(前項で論じた「シティズンシップ」・「人格」とナショナルミニマムの関係についての考え方に則り)その要請をより広範囲の社会的主題が「公共的な事柄」となることが不可避の状況下において満たしていくためにも、ナショナルミニマムの施策は不可欠であるとする点に特色があった。

ホブハウスはなぜ、このような意味でナイーヴな民主主義観を提示することが出来たのであろうか。その要因として、「社会進化」への信頼と、労働党の体制内化を挙げられる。彼の民主主義観は、ボーア戦争期の政治状況に危機感を抱くなかで再発見されたものであったと考えられるが、それを理論的に定式化する際にホブハウスが拠り所としたのは、歴代の自由党政権のもとで自分の考える民主主義は着実に進展してきたという一種の楽観論であった。とりわけ一九〇六年の総選挙における自由党の勝利は、そうした認識を改めて確信させる出来事となった。彼は、先述の「知的反動」を経験したのち、約一〇年ぶりに自由党を政権の座に復帰させたこの選挙において、有権者たちは「民主的政府」——社会問題の解消を通じて「民主主義」を実現しようとする政府——を選択したと考えていたのである(DR [1909]: 264; L 106-7, 214-24)。加えて、労働党が自由党と協調する姿勢を見せるようになったことは、階級の違いを超えた熟慮・討議に現実的基盤を与えるものと見なされた。労働党は前述の選挙において争点となった関税改革をめぐって、自由貿易を支持する自由党と歩調を合わせたが、ホブハウスはそれをベースに、この両党は社会的課題への取り組みにおいても同じ方向性のもとで議論を重ねていくことが出来ると考えていた(L 263)。しかし、これらの条件は、議会で熟慮・討議が活発におこなわれるようになることや、それを通じて人々が「公共的な事柄」に関心をもつようになること

を必ずしも意味するものではなく、むしろ現実の一般的趨勢は彼の期待とは逆の方向を示していたと考えられる。ホブハウスはそうした状況を、多くの有権者の生活に直接かかわるナショナルミニマム関連の法案を審議、実現してゆくこととそれ自体によって解消するという展望を描いていたと言えるが、そのことは、彼がナショナルミニマムを、現代において「民主主義」を再生させるための要となる方策とみなしていたことを物語っている。

3 「公正賃金」の理論に基づくナショナルミニマムの構想

ナショナルミニマムを社会進化の観点から正当化するとともに、これを法制化する道筋も示したホブハウスはさらに、この施策の構成原理として「公正賃金」の理論を提示した。

彼によれば、自由主義的社會主義に基づくナショナルミニマムの政策は次の二つの原則を中心に構成される。一つは「自由の基盤のうえで、個性を抑圧するのではなく伸張する」という原則であり、もう一つは「ひと握りの上位者のそれではなく、大部分の人々の努力に応えるとともに、彼らの真の要求に応える」という原則である (F. 103)。救貧法改革ないし社会政策をめぐる当時の議論の文脈にひきつけると、これらはそれぞれ、自律の前提条件としての経済的自立を促進するという原則と、経済的自立の前提条件として、下層労働者たちの自助努力を有意義なものにするという原則と言い換えられる³²⁾。

彼はこれら二つの原則を柱とするナショナルミニマムの政策を基礎づけるものとして公正賃金の理論を提示した。この理論における「賃金」の概念は、その基準と形態において以下のような特徴をもっている。まず基準については次の三点に特色がある。第一は、賃金の総額は「平均的な家族」を維持するために充分なものであるかを重視するという点である。第二はその賃金を得るためにどのくらいの労働時間を必要とするか、逆から言うと、その賃金を得るだけならば余暇や休暇をどのくらい取れるかも考慮に入れるという点である。第三は、その賃金は疾病や失業、ないし加齢のため稼得活動が中断・停止したときに必要な費用、及び教育や娯楽のための費用をどこまで賄えるかもまた考慮するという点である (L.M. 29)³³⁾。これに対応して、次に、形態については、雇用主が支払う賃金に加えて、賃金水準を保ったまま

一日の労働時間を短縮することや、傷病、失業及び加齢による稼得の中断に対する手当をも賃金の概念に含めるといふ点に特色があった(L: 177-9)。⁽³⁴⁾

ホブハウスによると、これらの特徴とする賃金は次の二つの条件を満たしているときに「公正」なものとなせるといふ。第一の条件は、産業の維持、発展という目的と合致し得るものであることである(LM: 35)。彼の考えでは、産業は「市民的生活を全ての人々に確保させるための基盤」であり、その安定性と効率性は不断に追求されなければならぬ。そして公正な賃金はそうした産業の要請と両立しうるものである必要があるといふのである。その際、産業の効率性を維持、促進する過程における人々の仕事の価値は一律ではないため、そうした非均一性は報酬水準に反映されなければならぬとされる(LM: 34)。

公正さの第二の条件は、「賃金」の水準が「充分な市民的効率性(a full civic efficiency)を発揮するために必要な諸条件を(労働者とその家族が)自力で確保できる」ものであることである(L: 158)。ホブハウスはここでいう「充分な市民的効率性」を別の箇所では、「個性」を有しつつ「社会的に一人前の存在である(fill his place)」ことと言い換えている(LM: 28, 152)。个性的かつ「社会的に一人前の存在」であり得るための条件としては、成人については「精神的、倫理的な訓育」の機会に恵まれていることや、そうした機会を実際に活用するために必要な自由時間が保障されていることが挙げられている。さらに、当時の文脈に照らすと、家族も含めて、失業や疾病といった不慮の出来事に見舞われた際にも救貧法や私的慈善に頼らなくても済むといったこともまた、そうした条件に含まれていたと考えられる。未成年者の「充分な市民的効率性」に関する条件としては、義務教育期間に就業を免れうる事が挙げられている。

彼にとってナショナルミニマムの機能は、いま述べた公正さの基準に則った「賃金」を全ての労働者に対して保障することにあった。ホブハウスの考えでは、労働者の報酬水準は原則として各産業で決定されるべきである。では、どのようにすれば全ての労働者の報酬水準を公正賃金の基準に則ったものにする事が出来るのであろうか。その点について彼は次のような「最低限」の仕組みを提示した。この仕組みでは、夫婦と三人の子供から構成される「平均的な家族」を養うために充分であると同時に「それを上回る余白部分を出来るだけ確保する」ような賃金が最低限の報酬水準であ

るとされる (L: 31, 35; LW: 71)。要するに、最低限の報酬は次世代も含めて労働力を保持するために充分である (従ってそれは労働者を疲弊させることのない労働時間で得られるものでもある) と同時に、仕事の価値に応じた報酬差の余地を残すものとして観念されている。そして、彼はそうした最低限の報酬を最低賃金制や労働時間の規制を通じて全ての労働者に対して保障することを提唱したのである。³⁵⁾

しかし、ホブハウスの考えでは「最低限」の報酬水準は公正賃金を部分的に実現するものでしかない。確かにそれは「彼が健康であり、かつ定職に就いている限りで、平均的な労働者の家庭を維持するために充分なものである」けれども、「生活上の不慮の出来事、疾病、老齢、失業、あるいは「出産に伴う」教育」に対して備えるためには不十分であるというのである (LW: 134)。それゆえ公正賃金の理念を実現するためには、そうした備えを可能にする仕組みを別途に設ける必要がある。彼はその見地から、老齢年金及び失業、疾病保険から構成される社会保障制度を「最低限」の報酬を補完する仕組みと位置づけた。³⁶⁾

4 非「標準的」なカテゴリーへの対応

実は、前項で取り上げた公正賃金の理論は「平均的な能力を有する真摯な男性」が、前述した「標準的な家族」を経済的に支えることを前提に組み立てられていた (L: 159)。そのため、その条件に当てはまらない人々については別立ての仕組みで対応する必要があったが、その点についてホブハウスは次のように考えていた。

彼によれば、いま述べた前提条件に当てはまらないケースの第一は、労働能力を有する成人女性である。このカテゴリーに当てはまる女性が未婚の場合、彼女の公正賃金は本人だけを対象としたものになる。他方、結婚している場合は、仕事よりも家事や子育てが優先されるように促す見地から、夫である男性労働者に前述の「標準的な家族」を基準とする公正賃金が適用される。片親の女性労働者については「標準的な家族」を基準とする公正賃金から夫の分を減じた報酬を保障することを提案している (LW: 30-1; LW: 70-3)。

第二は、稼得活動に従事できない／しない成人 (専業主婦を除く) であり、そうしたケースには、障害者や「倫理的に

無責任な者」、及び育児のため就労できない寡婦が含まれる (I: 205-6)。ホブハウスの提案では、このうち障害者と「倫理的に無責任な者」については「公的、私的な慈善」(救貧法と民間の慈善活動) が対応する。障害者を対象とする慈善は「生涯にわたるケア」や施設を提供する一方で、「倫理的に無責任な者」を対象とする慈善は「懲罰的規律づけ」や他の労働者からの隔離をおこなう (I: 206)³⁷。育児のため就労できない寡婦については公的扶助が家事と養育のための費用を保障する。ここでいう公的扶助とは、救貧法に関する王立委員会が提言した、懲罰的な性格を有する現行の救貧法とは別体系で実施される児童福祉や母子福祉サービスを指す (I: 179)。

ところで、ホブハウスにとって稼得活動に従事できない／しないケースへの公的対応は、親密圏に対する国家の関与という主題と不可分の関係にあった。そしてナショナルミニマムをめぐるウェップ夫妻との考え方の違いはこの主題をめぐっても現れた。

ホブハウスは前述の公的扶助について、これを児童と母子一般を対象に実施するという、王立委員会の多数派報告の提言を支持している。そうした姿勢は、家族への国家の関与はいかなる場合も自由の侵害を意味するとする十九世紀型の自由主義とは異なるという点でウェップ夫妻と共通する。実際、ホブハウスは従前の自由主義を個人主義と呼んで批判したウェップ夫妻と同様、国家による家族への関与は私的自由の侵害を直ちに意味するものではないと述べている (DI: 124; SE: 182)。しかし同時に、問題は「個人に残されるべき自由の種類と共同体によって担われるべき責任の種類」をいかに区別するかにあるとも論じている。そして、家族への国家の関与は、女性の地位向上や子供の物質的、精神的な福祉の確保に資するものである限りで許容されるべきであるとしている (SE: 89-90)。

彼はまた、有子家庭に対する公的扶助の給付は親の義務感を衰退させるとする議論に対し、次のように反論している。すなわち、そうした批判はその施策が「両親による遺棄からの保護や、将来の市民として要求する機会の平等、あるいは成人後に社会の中で一定の地位を占めるための訓練といった年少者の権利」を保障するようなものである場合には当たらない (I: 20)³⁸。さらに、「年少者の世話をする〔在宅の〕母親は共同体にとって望ましいサービスをおこなっている」のであるから、それは公的扶助によって報われるべきであり、またそうすることは親の義務をむしろ促進するという

(L: 177-8; LM: 90)。

ホブハウスはいま述べた点においてもウェッジ夫妻と見解が一致していたけれども、公的扶助をあくまで家族の義務・責任を補完するものとみなすという点で夫妻と考え方を異にしていた。ホブハウスはその見地から、多数派報告による少数派報告（ウェッジ夫妻）に対する次のような批判を支持している。多数派報告と少数派報告はともに、在宅支援サービスを前述した公的扶助の一環と位置づけた（Od.4499, vol. I: 407-9; vol. III: para. 623-4）。だがホブハウスの理解する多数派報告の認識によれば、少数派報告の提言する在宅支援サービスは「公益性の観点」を最優先する点を特徴とする。少数派報告の提言が実現すれば、被支援家庭は「公益性の観点」に合致しているかを常に監視され、その基準を満たしていないと判断される場合には、家族の構成員に対して施設への送致などの措置がとられる。つまり、少数派報告の主張する在宅支援サービスは家族よりも「公益性」を優先する仕組みになっており、それはこの報告が「家族の一体性」を二義的なものとみなしていることと表裏の関係にあるという。多数派報告の起草者たちの議論に則ると、ここでいう家族の一体性とは、家族の構成員が同居ないし近住するという意味での物理的な一体性に加えて、子に対する親の義務と、老親に対する子の義務を中心に成立する倫理的な一体性を指す⁽³⁹⁾。そしてホブハウスはこのような多数派報告の見方を共有し、少数派報告（ウェッジ夫妻）の主張は「家族の一体性」を損ない、最終的には「家族の解体」をもたらしかねないものであると批判したのである。⁽⁴⁰⁾

以上で論じたように、ホブハウスは「標準的な家族」を支える男性労働者に対して「公正賃金」を保障することを中心とするナショナルミニマムの構想を提示した。また、そうした構想が前提とする生のモデルに当てはまらない人々に対しては、従前の救貧法の施策とは性格を異にする公的扶助を最終的な依頼先として用意することを主張した。その際、公的扶助は家族を基本単位とし、その機能を補完するようなものでなければならぬとされた。そうした見解は、親密圏への国家の関与は現在、親密圏が果たしている機能を前提になされなければならないとする考えに根差しており、その点で、個人を基本単位とし、場合によっては国家が親密圏でなされている機能を代替するタイプの公的扶助を提唱するウェッジ夫妻の構想と異なっていた。

おわりに

ホプハウスの公正賃金の理論は一八九〇年代の中頃までにはほぼ確立されてお⁽⁴⁾り、また彼が批判したウェッブ夫妻のナショナルミニマムの構想も既に九〇年代後期にその輪郭が明らかにされていた。だがこの構想への違和感を政治理論的に表現しつつ、「公正賃金」を「民主主義」を実現するための手段と位置づける自由主義的社会主義の理論を形成することをホプハウスに促したのは、ボーア戦争期に興隆した帝国主義の潮流がナショナルミニマムの企画と結合すれば、社会が軍隊式に組織されることになりかねないという強い危機感であった。結果的に、救貧法に関する王立委員会の提言を受けた当時の自由党政権はそれに基づく具体的な対応をとらず、ホプハウスが理論的に正当化した社会保険制度を創設した。

ナショナルミニマムに関する彼の議論は、市場の暴力性に晒されている人々の自律は社会政策を不可欠の条件とするが、ある種の社会政策は自律性の核をなすべき「民主的な自己統治」と「個性」をそれぞれ、エリート支配と画一性に置き換える性格のものに転化する危険性を有するという認識を出発点とするものであった。積極的に言い換えると、彼にとってナショナルミニマムの目的は、「民主的な自己統治」と「個性」を核とする自律的な市民たちによる「民主主義」を実現することであり、国家の保障する最低限は、いま述べた意味での自律の前提条件を整備することを原則とするべきであると主張した。しかし同時に、自律のための前提条件(最低限)の具体的内容、及びその実現方法は自明ではなく、また、最低限を保障しようとする国家の活動が市場、中間団体、及び親密圏の自律性に対して及ばず影響は慎重に考慮される必要があるとも考えた。彼はその認識から、国家の役割を自律のための前提条件の保障に限定するという考え方を原則としつつ、国家と市場・中間団体・親密圏の関連性をどのように設定するのかを政治の主要な課題とし、自律の前提条件(最低限)の内実、及びその実現方法はこの問題についての民主的議論を通じて決定してゆくという視点を提示した。そうした視点は彼のナショナルミニマム観の構造的特質であるとともに、「自由主義的社会主義」の精髓でもあつ

た。

もつとも、今日的視点からみると、彼が提示したナショナルミニマムの構想は、女性は家事や育児に従事することが望ましいとするジェンダー観とも結びついた特定の市民像を前提に組み立てられている点や、個人の自律性は社会の自律性と一致し得るとするある種の楽観論に則っている点、さらには、社会政策を民主主義と結びつけるほとんど唯一の仕組みとして代表制をみなしている点など、相対化されるべき特徴を少なからず有している⁽⁴²⁾。また、彼の提示した自由主義（ニューリベラリズム）は国家が社会政策を実施することを前提にして自由主義を読み替えようとするものであったが、そのもつとで示された政策構想はケインズ主義的な要素を射程に入れるものではなかった。第一次世界大戦以降、社会、経済政策の分野で台頭した、そうした枠を超えようとする動きは、自助と経済活動の自由を第一義とするドグマとしての自由主義との衝突を避けられず、長期的にはそのような状況のなかで今日的な新自由主義の思潮が形成されていったと考えられる。

しかし、視点をホブハウスの思想の志向性に向けるならば、市場原理の暴走に歯止めを掛けようとして生まれた福祉国家が生権力の契機と不可分であることを冷徹に受け止めつつ、福祉国家を抑圧の装置とみなして退けるのではなく、その具体的な態様を精査する視点を鍛え、これを民主主義の回路に接続しようとする姿勢が底流をなしている。そして、彼の思想はそうした知的構えの点において、福祉国家をめぐる現代の議論に対しても重要な示唆を与えるものであると考える。

○〔 〕の中は引用者による補足である。

○本稿で扱うホブハウスのテキストについては以下のように略記した。

DR: *Democracy and Reaction*, T. F. Urrwin, 1904 [2nd ed., 1909].

ME: *Morals in Evolution*, Henry Holt, 1906.

L: *Liberatism*, Williams & Norgate, 1911.

SE: *Social Evolution and Political Theory*, Columbia U. P., 1911.

LM: *Labour Movement*, 3rd ed., T. F. Unwin, 1912.

LW: 'The Right to a Living Wage, in *The Industrial Unrest and the Living Wage*, Collegium, 1914.

○本稿で扱ったハッブ夫妻のラッセルという人は以下のように略記した。

DI: Sidney Webb, 'The Difficulties of Individualism, *Fabian Tract*, 69, 1896.

TCP: Sidney Webb, 'Twentieth Century Politics, *Fabian Tract*, 108, 1901.

LR: Sidney Webb, 'Lord Rosebery's escape from Houndsditch', *The Nineteenth Century*, 50, 1901.

ID: Sidney and Beatrice Webb, *Industrial Democracy*, Longmans & Green, 1897.

○Cd. 4499⁴⁵、救済法に関する王立委員会の報告書 (*Report of the Royal Commission on the Poor Laws and Relief of Distress*, H.M.S.O., 1909) を指す。この報告書の第一・二巻が通称「多数派報告」、第三巻が通称「少数派報告」である。

(一) C. Barnett, *The Audit of War*, Macmillan, 1986.

(二) 代表的なものの一例として、J. Harris, 'War and social history', *Contemporary European History*, 1-1, 1992 参照。

(三) もともと、注1で挙げたバーネットの議論そのものは、大戦中の総動員体制を背景に興隆した「ユートピア的」思潮が福祉国家の建設を促した結果、産業部門への投資が不十分となり、最終的に経済の衰退をもたらしたと主張するものであり、「福祉国家と自由」というテーマを直接扱っているわけではない。しかし当時の言説状況にあつては、「衰退」の原因を福祉国家に求める議論は、既に台頭していた。福祉国家は社会の発展にとって不可欠な自由を圧迫するものであるとする市場主義者たちの主張と結びつく構図になっていた(市場主義の台頭について、C. Muller, 'The Institute of Economic Affairs: undermining the post-war consensus', *Contemporary British History*, 10-1, 1996 参照)。

(四) 代表的な研究として以下のものを挙げる。M. Freedan, *The New Liberalism*, Clarendon, 1978; P. Clarke, *Liberals and Social Democrats*, Cambridge U. P.; S. Collini, *Liberalism and Sociology*, Cambridge U. P., 1979; 大塚桂「ラスキとハッブハウス」、『勁草書房』一九九七年、八田幸二「イギリス新自由主義の思想的特徴」、『経済と経済学』、第九五号、二〇〇一年、吉崎祥司「ホブハウス『自由主義』における『社会的自由主義』の全体構想」、『北海道教育大学紀要』、第五三巻第一号、二〇〇三年。

(5) A. Huxley, *Ends and Means*, Harper, 1937 (菊池巨訳『目的と手段』、南雲堂)。

(6) こうした見方を提示する議論として、川崎修「自由」、今村仁司、三島憲一、川崎修〔編〕『社会思想事典』、岩波書店、二〇〇八年、参照。

(7) 注4で挙げた論考を含む従前の研究の多くは本稿で焦点を当てるフェビアン社会主義に対するホブハウスの批判を、三の1で論じるボーア戦争を契機に「古い自由主義」の重要性を再認識するようになったことの現れとみなし、また、彼の示した自由主義的社会主義を、(1) そうした観点から十九世紀末期に彼が影響を受けたフェビアン社会主義を相対化することに主眼を置いたもの、という消極的な形か、(2) 彼が基本的に支持した二〇世紀初頭の社会立法によって体现されるもの、という政策と一体の形で把握してきた。これに対して本稿では、「自由主義的社会主義」を社会主義内部に自由主義を再発見していった思索の結晶と捉え、その理論構造を説明する。また、確かにホブハウスの議論を前述した意味でのニューリベラルの観点を中心にみるならば、フェビアン社会主義に対する彼の批判はニューリベラルの思想的かなめである自律観に由来するものであったとみなし得るものの、仮想敵とされたウェップ夫妻もまた自律の価値を重視していたという事実を踏まえると、自律と社会主義の関係についてより踏みこんだ検討が必要であり、その意味でもホブハウスの自由主義的社会主義を当時の論争的文脈に即して検証することは有意義であると考ええる(ウェップ夫妻の自律観については、尾崎邦博「ウェップ夫妻とフェビアニズムの政治哲学」、『経済科学』、第四三巻、第一号、A. J. Kidd, 'The state and moral progress', *Twentieth Century British History*, 7-2, 1996参照)。

(8) ウェップの議論が当時のフェビアン協会の中で与えた位置については、A. M. McBriar, *Fabian Socialism and English Politics*, Cambridge U. P., 1966, pp. 71-9参照。

(9) J. Meadowcroft, Introduction to his ed., *Liberatism and other Writings*, Cambridge U. P., 1994, p. xxi.

(10) これら三点については、山本卓「十九世紀末のイギリスにおけるワーキングプアをめぐる政治」、『立教法学』、第七五号、二〇〇八年、二二六一頁以下参照。

(11) 王立委員会に招集されたのはピアトリスであったが、報告書はシドニーと共同で作成された(A. M. McBriar, *An Edwardian Mixed Doubles*, Clarendon, 1987, pp. 287-8)。

(12) 'The state in relation to poverty', *Manchester Guardian*, Feb. 22, 24, Mar. 1, 4, 8, 15, 1909.

(13) S. Collini, op. cit., pp. 148-9.

(14) G. Jones, *Social Darwinism and English Thought*, Harvester, 1980, p. ix.

- (15) J. A. Hobson, 'The re-statement of democracy', *Contemporary Review*, 81, 1902.
- (16) フェビアン主義者たちの貴族院観については、McBriar, op. cit., 1966, p. 78 参照。
- (17) Sidney Webb, 'Primitive democracy', *Political Science Quarterly*, 11-3, 1896, pp. 398-9.
- (18) ただし「産業民主主義」は本文で指摘した点を労働組合の「代表制」についての説明の中で比喩的に表現するにとどまっている。
- (19) 紹介所内に宿泊施設を設ける理由は、最低雇用継続期間に関する法律の効力が及ばない臨時労働力市場が事業場周辺に形成されることを防止することにあるとされる。
- (20) 前述のように、少数派報告は失業者の所得保障を労働組合の休職手当に委ねたが、大半の下層労働者は少なくとも共済機能を備える労働組合の構成員ではなかった。
- (21) 木畑洋一「イギリス帝国主義と帝国意識」、北川勝彦、平田雅博編『帝国意識の解剖学』世界思想社、一九九九年、三〇頁。
- (22) その背景には市場の確保や新興国への対抗という国際政治・経済学的要因も存在した。
- (23) P. Clarke, *Lancashire and the New Liberalism*, Cambridge U. P., 1971, pp. 174-83; S. Collini, 1979, op. cit., p. 81-2.
- (24) もともとウェット夫妻自身は帝国主義者を自称してはなかった (R. J. Harrison, *The Life and Times of Sidney and Beatrice Webb*, Macmillan, 2000 [大前真訳「ウェット夫妻の生涯と時代」、ミネルヴァ書房(三四一頁以下)〕。なお、この点は二〇〇六年度・政治思想学会での平石耕氏の報告から示唆を受けた)。しかし、前掲書も指摘しているように、当時の文脈上でウェット夫妻の議論を帝国主義の議論から区別することは困難であり、また二つを検討したようにシドニーの議論は帝国主義と強い理論的親和性を有していた。「国民的効率性」キャンベーンについては、B. Samuel, *Imperialism and Social Reform*, G. Allen & Unwin, 1960, ch.3; G. R. Searle, *The Quest for National Efficiency*, Blackwell, 1971 参照。
- (25) 当時の自由主義者たちの反帝国主義にみられたさうした微妙な性格については、A. S. Thompson, 'The language of imperialism and the meanings of empire', *Twentieth-Century British Studies*, 36-2, 1997, pp. 147-77 参照。
- (26) 彼においてこれら三つの条件は、次項でみる社会進化の理論をグローバルな文脈に応用する見地の下で互いに結び付いていたと考えられるが、本稿ではその点には立ち入らない。
- (27) ただし、ホプハウスのいう「知的反動」は、議論の要素を欠いた政治なども含む、より広い意味内容を有している (DR: 54-4, 57-95)。

- (28) なおホブハウスの社会進化論には、自助の重要性をドグマ的に強調するタイプの個人主義への対抗という契機も含まれていた。その点に注目する研究として、尾崎邦博「ホブハウスとイギリス新自由主義の哲学」、『経済科学』、第四三巻、一九九五年、参照。
- (29) この段落で論じた展開については、B. K. Murray, *The People's Budget 1909/10*, Clarendon, 1980, pp. 172-60; 高橋直樹「人民予算と二〇世紀初頭のイギリス議会」、日本政治学会編『政治過程と議会の機能』、岩波書店、一九八七年、一四頁以下参照。
- (30) やうした認識を示す議論として、たゞなは、'From old to new liberalism', *The Nation*, 7, 1910, pp. 724-5; 'The re-entrenchment of the Lords', *ibid.*, 8, 1910, pp. 356-7参照。
- (31) この改革案は議会で既に審議ないし議決されていた「議會法(案)」——財政法案についての庶民院の議決を貴族院のそれに優先させるという内容を含むもの——を前提としていた。
- (32) 救済法改革をめぐる当時の議論については、山本卓「イギリスにおける自立支援型の年金政策」、『立教法学』、第七一号、二〇〇六年、二四〇頁以下参照。
- (33) ただしマーシャルの正常賃金の理論は本文で挙げた諸要素を視野に入れ(得)るものであった(Alfred & Mary Marshall, *The Economics of Industry*, Macmillan, 1881, Book II, Ch.7)。またカニンガムも本文で述べたものと類似の「生活賃金」の理論を提唱した(W. Cunningham, 'A living wage', *Contemporary Review*, 65, 1884, pp. 16-28)。
- (34) なお、ホブハウスは「公正賃金」と「生活賃金」をほぼ同義に使っており、かつ用語を統一していない。本稿では彼の議論において生活賃金の概念はどちらかという金銭的報酬について論じる際に用いられていることと、彼がこれらの概念を労働条件の公正さを表すために導入していることに注目し、公正賃金で統一した。
- (35) ただし労働条件に関する最低限を保障する政策は、全産業で最低限の報酬が確保されるように国家が強制するのではなく、労働条件が過酷な産業を対象に、一定水準以上の労働条件を確保しようとする労働者の運動を補完する形で実施されるべきであると考えていた。
- (36) ホブハウスは老齢年金を「私的努力の基盤を提供する」制度としているが、これは高齢期に一定の所得を保障することは老後へ向けた自助努力の促進に繋がるとする一九〇八年「老齢年金法」の理念と共通する(同法については、山本「二〇〇六 前掲・注32、二四〇頁以下」参照)。傷病と失業については一九一一年「国民保険法」に則る社会保険制度(この制度では労・使・国の間で保険料を分担する仕組みが採られた)を「国家助成保険」と呼び、これを「不慮の出来事」に対する私的な貯えを補完するものとして用いる(L: 178-9; SE: 177; LM: 134-9)。

- (37) 隔離の理由は労働市場への参入（雇用条件の悪化）を防ぐことにあるとされる（LM: 38）。
- (38) ウェップ夫妻もこれと同様の認識を示していた（Cd.4499, vol. III: 423-5）。
- (39) Helen Bosanquet, *The Family*, Macmillan, 1906, pp. 221-59.
- (40) DR [2nd ed., 1909]: 6. ただしホブハウスは国家観の点では多数派報告と見解を異にした（J. Meadowcroft, *Conceptualizing the State*, Clarendon, 1995, pp. 152-66参照）。
- (41) LM [2nd ed., 1897]: 6-32参照。
- (42) これらの点を指摘する研究として、岩崎晋也「社会福祉と自由原理の関係について」、『日本社会福祉学会』、第三八巻、一九九七年、五三頁以下；G. Gerson, 'Gender in the liberal tradition', *History of Political Thought*, 25-4, 2004, pp. 700-25参照。ただし、ジェンダー観と民主主義観については、当時の社会的、歴史的な条件のもとで選択されていた側面があったという点と、自律性については、個人の自律性には「個性」を中心とする社会的基準に還元し得ない部分が存在する（べきである）とされていた点には注意を要する。

ゲノツセンシヤフト理論の 現代的慣用

● 今野元

遠藤泰弘「オットー・フォン・ギールケの政治思想——第二期ドイツ政治思想史研究序説」(国際書院、二〇〇七年)

本書(北海道大学博士(法学)論文)は、近代ドイツの法学者オットー・フォン・ギールケ(一八四一年—一九二二年)の現代的再評価の試みである。ギールケは、従来「ゲルマン・イデオロギー」の頑迷な主張者という印象を懐かれることが多く、しばしば否定的に言及はされるが、専門的研究は必ずしも充実していなかった。これに対して著者は、網谷龍介、山口定、早川誠らの反「中央集権の主権国民国家」的「地方分権的」多元主義的デモクラシー再生論を価値基準とし、ギールケにその先駆者を見るところをコペルニクスの転回を果たしたのである。

本書の分析は、法学的議論の丹念な検討により構成され、史料に密着した印象がある。まず「第一部 ギールケ国家論の発展過程」では、『ドイツ団体法論』(第1巻のみならず第2・3巻も含

め)及び「アルトジウス論」の「内在的」理解により、ヘルシヤフトとゲノツセンシヤフト、統一と自由、全体と部分の調和を重視するギールケの政治観が再評価され、これを一方的に「ゲルマン・イデオロギー」として処理してきたエルンスト・ヴォルフガング・ベッケンフェルデ、カール・クレーシエル、ハンス・ウルリヒ・ヴェーラー、村上淳一ら戦後世代の批判的研究に違和感が表明されている。「第2部 ギールケ「ラーバント論争とギールケ国家論の実像」では、ドイツ民法典起草委員に入らなかったことなどを理由に、ギールケの同時代的影響力が過小評価されてきたことに異論が提起されている。著者が選択した新しい舞台はドイツ帝国内制の解釈論争で、主権の一体性を前提とするパウル・ラーバントの『ドイツ国法学』第一版が帝国による主権独占を主張したのに対し、主権の可分性から出発するギールケが帝国・領邦による主権の共有を主張したことが紹介されている。自ら主権の一体性を唱導し、ラーバントに軍配を上げたシュミットとは対極的に、多元主義を信奉する著者は、この論争をギールケの圧勝として解説し、具体的論点においてラーバントが直接、間接にギールケの批判を甘受せざるを得なかったと分析している。このような結果を踏まえて著者は、従来のような「ゲルマン・イデオロギー」批判は前提として受け入れつつも、それに止まらないギールケ多元主義の現代的魅力を力説しているのである。

著者のギールケ論は、ドイツ思想史研究の風向きの変化を予感させるものである。戦後のドイツ思想史研究は、近代ドイツの「反西欧的」偏向の暴露をもって学問の進歩とみなす嫌いがあった。

ギールケの「ゲルマン・イデオロギー」に対する数々の批判は、そうした西欧主義的情熱の間接的な表現と言うべきだろう。けれどもそこでは、反西欧主義的イデオロギーの脱構築が、実は新たな西欧主義的イデオロギーの構築に繋がっていること、しかもそれが西欧統合を旨としてきたドイツ連邦共和国の国家理性の学問的追認であることには、意識が不十分であった。そうした先行研究の論調には一線を画して、先入観で安易に片付けられがちな分析対象を、敢えて虚心坦懐に見詰め直したいという若手研究者の情熱が、本論には満ち溢れていると言えらるだろう。

ただ論議の余地があると思われるのは、規範的論議を前提として、研究対象の現代的意義を訴えるという営みが、同時に「第二帝政期ドイツ政治思想史研究」、つまり歴史研究でもありうるのかという点である。著者は本書において、西欧主義的なギールケ批判に違和感を懐き、近年の規範理論に照らしても肯定できるギールケの一面として、彼の多元主義的志向に注目している。けれども著者自身も認識しているように、たとえ理論枠組に一定の共通性があるにしても、決然たる反西欧派ドイツ・ナシヨナリスト、有機体論者として有名なギールケを、ナシヨナリズムの克服を標榜する現代リベラル言論人の理論的先駆者と位置付けけるというのは、歴史研究の立場からすればやはり意外な感じがする。また多元主義的な国制理解（「ドイツの自由」の称揚）は、まさしく村上が論じたようにドイツ近世・近代に広く見られるので、ギールケもその学説史のなかで解釈するべきではないかという気もする。ちなみに多元主義というのも、言論界における一つの価値的潮流

に過ぎず、「中央集権的主権国民国家」が学問的に否定されたというわけではない。本書がその題目通りの歴史研究であるならば、ギールケ思想に現代的意義があるかどうかという論議には距離を置いて、「ゲルマン・イデオロギー」も含めて彼の多様な思想的構成要素を析出し、その相互関係を淡々と説明すればよいのではなからうか。ヴェーバーの現代的意義を説くために、彼のナシヨナリズムやカトリシズム批判を捨象しようとする「近代批判」者たちの轍を踏まないよう、評者は著者に要請したい。

また本書が「政治思想史研究」なのか、「法思想史研究」なのかという点も、これまで常に論議的になってきた。著者は「政治思想」と「法思想」とを別物とはせず、前者が後者を包含すると考えているようである。そうした概念規定自体は別に問題ではない。ただ「法思想」ではなく「政治思想」と称するのならば、分析対象を「ドイツ団体法論」や「アルトジウス論」に限定するのはなく、村上らの注目した民法典論争でのローマ法学批判など、数々の（少なからず反西欧的な）現実政治的発言にも正面から向き合うことが必要だろう。丁度ヴェーバーの政治思想を論じる際に、『経済と社会』や『宗教社会学』に目を凝らしても、『政治論集』を無視しては本末転倒なのと同じである。

ただいずれにしても、著者のギールケ研究は現在も進化し続けている。著者は現在、ギールケの弟子フーゴー・プロイスに研究の焦点を移し、ギールケ思想の歴史的位置付けについて理解を深めつつある。評者としては、その更なる研究成果に大いに期待したいと考える。

問いが相似し、継続し、連関する

● 中田喜方

松田宏一郎『江戸の知識から明治の政治へ』
(ペリかん社、二〇〇八年)

本書は既発表の七論文が加筆再編されたものである。明治初期を中心としつつも、一八世紀末以降の江戸時代と、それとほぼ同時期の西洋（主にイギリス）とに深く分け入り、それらを比較する。後半第二部では、昭和前期、中国や朝鮮にまで射程を広げる。その自由な往復が、本書を厚みのある思想史論にしている。

表題から想像されるとおり、江戸思想の明治期における残存・変容を明示的に論じる箇所もある。第一部第四章での福沢諭吉における「職分」や「公私」、第二部第一章での「亜細亜」が他称である意識の継承などである。しかし、それが本書のすべてではない。

何より特徴的なのは、イギリスとの比較の仕方である。明治期の思想家が参照したであろう洋書に遡って調査し、その洋書と明治期の文章とを突き合わせるの定石であろうが、本書での比較

の仕方はそれと異なる。同時代のイギリスと江戸とが、それぞれ別個に、実は相似た問題に直面していたことを、著者は指摘する。それは具体的には、「洋の東西において同時代的に、知識を政治的人材の資源として高く位置づける機会が発生した」（本書、四〇頁）ことに関わる問題である。第一部「統治エリート観における伝統と近代」にまとめられた四つの章は、このことを主題とする。

興味深いことに、日英どちらにおいても、ただ専門的知識・技能が尊重されるようになるわけではなかった。むしろ反対で、教育による人格の陶冶をいかに制度化するかが課題となった。テクノクラート支配は避けられたのであった。また、成績競争の効用が教育現場で認知される一方で、競争は学問のためにはマイナスになるという議論も現れる。ここには、人格を陶冶するはずの学問が立身出世の方便となってしまう逆説があるが、それとともに、成績競争が才能と努力の無駄になるという説明も紹介される（八四頁）。

その状況をふまえて、明治初期の知識人が、イギリスの議論を、それと対応する江戸期の蓄積の上で読みとつたことが論じられる。特に福沢諭吉は、J・S・ミルのペダントクラシー批判（中国の科挙制度を念頭におき、政府への人材の集中が社会の停滞を招くとする）等に反応し、単に国家からの自由をいうのでなく、智力の分散による社会の活性化を説いたとらえ直される。福沢「分権論」について、当時の新聞論説などの土族論・分権論との異同を測定の上、「土族の気力」を政府に収斂させない形で公共に結びつける工夫が分析される。トクヴィルにならった「政権」と「治

権」の区別は、このためであった。

第二部「アジア認識と伝統の再構成」に収録された研究は、第一部を別の角度から補強する。江戸時代の中国観（科挙批判も含む）の変遷の中に福沢の「亜細亜」への違和感を位置づけ（第一章）、人間本性論と競争や社会性の問題との関係を再考し（第二章）、伝統社会の歴史的意味づけの展開を「封建」の語を鍵としてたどる（第三章）。「封建」にはアジア認識や競争の問題も関わる。

方法論として、テキストの内在的理解を等閑視するわけではないものの、そればかりでは作品の枠組にからめとられて読み方が限定されてしまうことを警戒する。そのような立場は、本書の中で最も古い、佐久間象山論（第一部第二章）に取り組んだ際に得られたものだろう。ちなみに、丸山眞男「幕末における視座の変革」では、思想史の方法として、過去の内在的理解とともに典型的状況の抽出を挙げていた。それに対し本書は、学問の政治資源化という主題で応答したわけである。

本書は巻間すでに高い評価を得ている。刺激的な論考であること、警言を費やすまい。ここでは以下あえて疑問点を述べる。

第一に、同時代のイギリスと日本の比較は説得的であるが、どうしてそのような有意の比較が可能であるのか、ということは説明されない。この両国が知識の政治資源化の点で最も先端的だったからなのか、それともその逆か、あるいは世界中どこでも問題になることを任意の二ヶ国について比較するということなのか。このことに不用意に立ち入ると「近代」の定義に関する非生産的な論争に巻き込まれる危険もあるだろう。しかし、比較の前提条

件の理解は、分析にも関わってくる。もし世界中で生じた産業化の一断面として理解するならば、教養教育の問題は、例えばE・ゲルナー『国民とナショナリズム』第三章のような構図へ発展させていくことになる。それとも解釈によっては、近代化が要請する普遍的課題というより、貴族社会というイギリスの最も古くさい部分と、武家社会という東アジアで最も学問導入の遅れた部分とが、明治初期の思想において共鳴したが、次の世代には継承されなかった、ということかもしれない。その場合、「封建の遺物」の理解が第一部第四章と第二部第三章を結ぶだけでなく、第一部全体を規定することになる。

第二に、比較の議論とは別に、思想の系譜をたどる点では、西洋から明治への流れが従来の研究を参照しつつ慎重に扱われるのに比して、江戸から明治へ時代の接続部分の跡づけがやや性急な印象を受ける。例えば、第二部第二章の明治初期の思想は、引用の限りでは江戸の人間観をふまえたのか否かよくわからない。第一部第四章の福沢論では江戸の「職分国家」（「家職国家」？）観の残像を読みとろうとするが、「職分」の語が多用されても、それは江戸の家職との連続より断絶の意味合いが強いようにも読める。この点は、伝統概念とも西洋語ともずれぬ翻訳語独自の問題として分析する必要がある。福沢の初期の翻訳で「社会」がないとき（二二頁）、中村正直訳『自由之理』も想起されよう。近代日本思想において違和感を表現する能力が後退していくことを著者は指摘するが、それも翻訳語の議論をかみあわせると一層明晰になるのではなからうか。

熟議民主主義論の新段階

● 山崎望

田村哲樹「熟議の理由——民主主義の政治理論」(勁草書房、二〇〇八年)

会における諸問題への処方箋としての可能性と限界、またラディカルデモクラシー論内部、さらに民主主義論内部における位置づけ、また隣接分野との架橋の可能性を議論している。

著者自身の要約をふまえて整理すると、「ほぼ全員が民主主義者になった」(ヘルド)現代世界において、著者は民主主義に対する不満が蓄積され幻滅が広がっている事に注意を向け、「なぜ民主主義なのか?」という原理的な問いを投げかける。その回答として、著者は第1章において社会学の知見を応用しつつ「現代社会の不確実性」を指摘する。そして「現代社会の不確実性」が「社会の分断(ドライゼック)」や「脱社会的存在(宮台真司)」をもたらず故、民主主義の問題領域が広汎なものとならざるを得ない事を指摘する。第2章から第4章にかけては、「どのような民主主義か?」という問題設定に対し、「人々の理性的な熟慮と討論の過程、その過程における『選好の変容』を構成要素とする、過程論的に理解された熟議民主主義」の有効性を提示する。その際ラディカルデモクラシー論のもう一つの潮流であり、たびたび熟議民主主義論と対抗関係にあると位置付けられる闘技民主主義論で強調される情念、権威と権力、強制といった諸要素の重要性を再考し、熟議民主主義論の修正を試み、最終的には「民主主義的権威」と「熟議」が並び立つ「焦点を定めた対抗的熟議」という民主主義像を提示するに至っている。第5章では「民主主義はどこにあるのか?」という問いを投げかけ、政治的争点が国家のみならず市民社会内部にも拡散している現状に鑑み、熟議民主主義の多層化の必要性を主張している。特に「社会の不確実性」が拡大する

近年の日本における政治学の特徴の一つとして現代政治理論の定着と発展が挙げられる。その内容は権力論、自由論、民主主義論、暴力論など政治学の「伝統的」なテーマを現代世界の文脈に照らし合わせ発展させたものから、正義論、フェミニズム、グローバル化論など法哲学・社会学・国際政治学といった隣接諸分野との境界を横断し融合した議論も存在する。この現代政治理論において、最も論争的なテーマの一つとなってきたものとして、ラディカルデモクラシー論が挙げられる。ラディカルデモクラシー論は、自由民主主義の形骸化に対して、民主主義の再興と深化を模索する議論である。これまでも政治理論の定着と発展に貢献してきた著者は、本書でラディカルデモクラシー論の中から「熟議民主主義」に焦点をあて、その紹介や整理にとどまらず、現代社

現代社会における、非制度的次元における熟議民主主義の必要性を強調している。第6章では政治理論における規範的な要素と経験的な要素の相違を確認した上で、両者の「対話」の可能性を模索している。

本書をまず内在的に評価すると、ラディカルデモクラシー論内部において、対抗関係に注目が集まってきた熟議民主主義と闘技民主主義の「架橋」の可能性を、「選好の変容」や「情念」の緻密な分析を通じて明らかにした点が挙げられる。また熟議民主主義論の過程論的な理解において、軽視されかねない権威や権力、決定の必要性を明確化し、熟議との関係について明らかにした点も評価できよう。次により広く民主主義論全般における評価としては、なぜ他の民主主義論（例えば利益集積型民主主義論など）ではなく、現代社会において熟議民主主義論が要請されるのか、「現実性の消失」と代表制民主主義への幻滅が広がる時代との緊張関係の中で民主主義論を論じた意義は大きい。

政治学全般という観点から考えると、経験的研究と規範的研究の「対話」もさることながら、評者が目を惹かれたのは「非制度的次元」における熟議民主主義の意義を模索する著者の議論が、必然的に隣接分野（特に社会学）と政治学の「対話」の可能性を強く促す、という点にある。冒頭の現代政治理論において論じたように、既に政治学と社会学の境界線の有無自体が論争的だとされる状況にあるが、社会学というデイシプリンで蓄積されてきた知見を参照する、もしくは政治学に融合していく事なしには、問題の解決や問題の発見が難しい問いかけが増えていくように思われ

る。その意味においても著者の議論は「政治学のアイデンティティ」「政治とは何か」を再帰的に問い直す射程を有している、と評価できよう。

ラディカルデモクラシー論の導入と定着を越え、批判的検討を重ね、当該領域の新段階を切り開いた、とも評すべき本書にさらなる課題を挙げることは難しいが、三点ばかり挙げておこう。

第一は、熟議民主主義の持つ「限界」、もしくは熟議民主主義をばばむ諸要素の分析である。熟議民主主義がどれだけ有効性を持ち得るのか、経験的研究との共同作業を含め重要な課題の一つとなる。〔既に著者は熟議を阻む格差に対するベーシックインカム論の有効性を検討した研究も進めている。〕第二に、熟議民主主義論の論客とされるハーバースマスがNATO軍によるコソヴォ空爆を条件つきで容認したように、熟議民主主義がその「外部」に対してもつ暴力性をめぐる考察の深化を望みたい。第三に、既に日本の若手研究者を含め一部の論者が研究を進めている、主権国家を越える次元における熟議民主主義の可能性と限界も緊喫の課題であろう。蛇足であるが、評者は著者によると（あとがき）大学の教官や友人以外の初めての「読者」だそうである。その後の著者の研究が結実した本書の評者となる機会を得たことは望外の喜びである。同時に、かつて評者が著者の論文から受けたように、危機の時代に多様な問題意識を抱く人々が本書を通じて、問いを前に必要であれば多様な分野の蓄積に目を向けるべきである、という励ましを受け、その先に歩を進める事を期待してやまない。

苦悩するデモクラシーへの挑戦

——斬新なトクヴィル論は「デモクラシー」の正統性の危機にいかにか立ち向かうのか

●中谷 猛

宇野重規『トクヴィル 平等と不平等の理論家』（講談社〈選書メチエ〉、二〇〇七年）

現代思潮の「トクヴィル・ルネサンス」の波に乗り「忘れられた思想家」は相貌新たに蘇える。トクヴィル思想の解釈にさまざまな可能性がうまれた背景には国際政治における「冷戦」の終結を契機としたソ連の崩壊と東欧社会主義国の「民主化」や既存の「デモクラシー」体制への批判と反省があったと思われる。現代アメリカの正統イデオロギーである「自由主義」はつとに「自由民主主義」概念を創出したトクヴィルに重なられ、「アメリカのデモクラシー」（二巻）が米国で古典の地位を保持してきたことに比べ、ヨーロッパでは左右の論客が新しい解釈の道を探る。宇野重規は本書で欧米の研究動向をふまえポストモダンのトクヴィル像の描出を試みるが、一読して思想解釈の鋭さに目を見張る。

さて本書の目次を見ると、はじめに、1. 青年トクヴィル、ア

メリカに旅立つ 2. 平等と不平等の理論家 3. トクヴィルの見たアメリカ 4. 「デモクラシー」の自己変革能力 結び トクヴィルの今日的意義の順に配列され、最後に註や参考文献が付く。書評の紙幅を考慮して筆者の興味をそそるデモクラシー制度の基底にある人々の見えない心の動きに社会の平等化のさまざまな作用である類似化、画一化、均質化や水平化などがどのような意味連関を生み出すのか考えてみよう。まず宇野は、トクヴィルの諸著作の吟味を通じて保守と革新がしのぎを削る過程で多義的な価値を帯びるものとなった「デモクラシー」概念に方向性を与える。すなわち、近代工業社会に生ずる平等と不平等の交錯とジレンマに論点がおかれ、自由と平等の緊張関係から捉える従来の視角は「後景」に退く。デモクラシーの正統性の危機についての議論から見れば、このアプローチは新たな論戦の開始を意味する。

もちろんこの知的作業には様々な思考上の仕掛けがある。「謎」としての「デモクラシー」はその一例で、複合的な正統性の諸原理を包含するこの概念の「謎」を解くいわば連想ゲームの面白さが体験できる。フランス革命後に生きた貴族トクヴィルの経験が著者の問題意識である変容を遂げる現代社会への関心と響きあい、「現実」に向き合う二人の思想空間は時空をこえて入り混じる。トクヴィルがアメリカ社会で見出した観察の事実としての「デモクラシー」と「フランス貴族へのメッセージ」を念頭に時代と環境の矛盾を思索と洞察によつて深めた「平等社会のダイナミズム」の理論化としての「デモクラシー」との区別。この区別から近代社会に生きる新しい人間類型（モダニズム）の傾向が析出される。

なるほど平等化（中産階級化）のダイナミズムは自由と自立をめざす諸個人を「人民主権」の担い手として公的活動に誘う一方、外観から見えにくい不安の感情や羨望が人々の心に芽生えざるをえない。流動化の激しい競争社会だからだ。著者は「民主的人間」の内側の不安定性に着目したトクヴィルに「デモクラシー」の「謎」解きの鍵を見出す。たとえば自己の「理性」にしか判断根拠をおかないならば個人にとって集権化された単一権力はあたかも彼らの「後見者」であるかのように振舞う。それはなぜか。「アリストクラシー」社会では人々の様々な強固な紐帯関係があつて身分制の「壁」を越えた外側の人間は「同類」とは思わない。自足の世界が不平等社会を支える。水平化の圧力が働く社会では「平等な自由」を標榜して個人は自由／独立のエネルギーを発揮するが、その内心には価値判断の不安定さがつきまとう。「同類」意識の基底にある「根拠の不確実な主体」がかつて諸身分を隔ててきた絶対的な「想像力の壁」の無意味さを感じ取れば、集団心理は同質社会に生じる巨大な社会権力への依存や隷従に向かうからである。少数者への圧迫を孕む「多数の圧制」や新たな権力の危険性を予測した「民主的専制」の文言の背後にはこの社会での「想像力や象徴秩序の変容」現象が密接に関わっている、と著者は論定する。議論の核心とは不平等を正統化する論理の不在だ。

では「デモクラシー」の危機にたいする方策はあるのか。この概念は伝統的な考えでは無秩序を意味するが、社会の秩序と安定化に向かう制度構想が「デモクラシー」に埋め込まれている。たとえば著者は、「健全な利害感覚」を持った人々に着眼したトクヴィル

イルの「正しく理解された自己利益」に活路を見出す。多数者の圧倒的影響があるとはいえ「水平的な相互調整」の原理が働く社会では自治精神やキリスト教の信仰を育む「習俗」がある。それらは物質的対象への関心を掻き立て他者や広く社会との関係を希薄にする「個人主義」の弊害を矯正するのに役立つ。確かにアメリカでは徳に変わる「権利の觀念」が広く普及している。それを「個人の利益」へと結合して「デモクラシー」の精神的基盤とすることはできよう。一方諸個人に私益を犠牲にするような「徳」は期待できない。問題は、各人が自分の真の利益を認識し、その獲得のために「公共の利益」の必要を体得する仕組みがいる。すなわち公共問題の処理に当たる地域共同体との関わりでは、市民の経験と思考範囲が拡大される「結社」の機能や「陪審制」の体験、また政教分離による宗教の社会的役割が重要となる。著者はトクヴィルが「大衆」の「自己矯正力」の形成に寄与すると洞察した制度や「習俗」に共感を抱く。だが禁欲主義の傾向とは程遠い今日から見ればこのすぐれた観察力に疑問を覚える。人間精神を含めすべてが「手段化」される現代世界において、個人の利害や市場価値に行動基準を求める場合パウマンのいう「液状化」に相通じる現象に倫理の制御はどこまで可能か。

概して歴史予測を交えた「デモクラシー」論の見直しにはジレンマはつきまとうが、トクヴィルが気鋭の著者の古典味読によって平等と不平等の「理論家」として捉え直された意義は大きい。この挑戦的な論陣は新しい格差や差異を生みだす市民社会のあり方を探る議論に影響を及ぼすにちがいない。

社会契約論としてのアレント政治思想

● 川崎修

森分大輔『ハンナ・アレント研究——（始まり）と社会契約』（風行社、二〇〇七年）

本書は、二〇〇一年に提出された博士論文「『始まり』と社会契約」を中心に、関連する論考を追加して編集・構成された著作であり、八つの章から構成されている。第一章「国民国家とナショナリズム」では、現代のナショナリズムにおいても根強い西欧型と非西欧型の区別と、同様の区別を有する『全体主義の起源』のナショナリズム論を比較検討し、その問題点を指摘している。第二章「『全体主義の起源』とアレント政治思想の課題」では、まず、従来のアレント研究の動向が簡潔に回顧されたうえで、アレント思想における社会契約論的な要素に焦点を当てるといふ本書全体を貫く問題関心が提示されている。それに続いてアレントの全体主義論が論じられ、その上で、本章のタイトルが示唆しているように、アレントにおける社会契約論を「全体主義克服の方途」

として位置づけている。第三章「政治哲学の終焉と労働する動物の勝利」では、アレント独自の「労働」および「制作」の概念が詳しく分析されるとともに、こうした概念が、彼女の描く「政治哲学」における伝統と近代についての認識、とりわけマルクスの位置づけとの関係で論じられる。

第四章「ハンナ・アレントの『活動』論」では、「活動」の概念についての詳細な分析がなされる。その際、彼女の「活動」概念における目的—手段連関批判がきわめて重視され、それを軸として、「活動」者の動機、「活動」の構造的性質、言論および「意思」に関する検討などがなされている。本書の中心をなす章の一つだと言えよう。第五章「アレントにおける歴史の像」ではアレントの歴史概念や歴史記述の特色が分析されるとともに、その文脈で、「判断力」や「構想力」についての簡潔な分析もなされている。

第六章「革命論（革命について）」の分析を通じて論じられる。そこでは、「フランス革命とアメリカ革命との対比、アレントがアメリカ革命において見出した「自由」と彼女自身の「自由」概念との対応関係、「自由の設立」と見なされたアメリカ革命の問題点およびその回答としてのアレント的社会契約モデルの特質（一九〇頁）」について検討され、それを通じてアレントの社会契約論のモデルの全体像と、彼女の「活動」論と社会契約論との関係が論じられている。第四章とならぶもう一つの中心の章である。第七章「『始まり』と社会契約」では、前半で、第六章の問題を承けて、他者との共同の行為を可能にする「原理」や、他者との関

係構築に不可欠な能力としての「判断力」についての分析がなされた後、後半では本書全体をふりかえって、「全体主義の勃興に象徴される「世界疎外」と「伝統の断絶」とを克服するためにアレントが要請した「始める」存在としての人間規定が社会契約を必然的に要請した点で、社会契約論が彼女の思想世界の核心を構成するものであった」こと、および「社会契約論という固有の理論こそが彼女の規定した「自由」を政治において実現可能にするものであったこと」を結論的総括として確認している（二五四頁）。そして第八章「水平的権力の構想」ではアレント独自の権力概念や主権概念批判が検討されるとともに、評議会と連邦制を中心としたより具体的な政治体制のイメージが提示されている。

以上の紹介からも明らかのように、本書の最大の特徴は、アレントの政治思想を社会契約論という観点から読み解いたところにある。著者によれば、「アレントにおける社会契約論は、『全体主義の起源』から、『共和国の危機』にいたるまで、一貫して要請され、論及されてきたモチーフであった」し、アレント思想における社会契約論的要素の存在は周知のことであったが、「これまでの研究動向において、アレントにおける社会契約論の問題は、アレントの政治思想の中心に位置するものとして、あるいは、アレントの全思想的営為との関連において取り扱われてはこなかった」。そしてこの欠落を埋めるのが本書の課題だと著者は言う（四一頁）。この問題関心自体は有意義なものであり、本書は全体としてこの課題を説得的に展開することに成功していると言える。

また本書は、方法的には、アレントの独特の概念の意味とその

連関を詳細に分析検討し、アレントの思想の全体をいわば一貫した統一体として解釈しようとするという意味で、内在的な理解を目指すものと言える。こうしたアプローチ自体はオーソドックスなものとも言えるが、本書においては綿密で着実な分析に結果しているし、アレントの思想を徹底して秩序形成構想として解釈しようとする本書の問題関心とも親和的であると言える。

しかし、そのことの意義を十分に認めた上であえて言うならば、こうしたアプローチ自体が、アレントの思想や概念に含まれる矛盾・緊張や綻びを掘り下げるときを時として妨げているのではないかという懸念も感じられなくはない。たとえば、「始まり」の能力としての「活動」と「約束」（それは将来における「始まり」を制約する）とが緊張をはらむことはないのだろうか。おそらくこのことは、アレントにおける秩序形成的ではない側面、アゴーンの側面に対して、著者の関心があまり向けられていないこととも関係しよう。

とはいえ、第四章の「活動」論においては、著者はむしろダナ・ヴィラらの非アリストテレス主義的、非共和主義的、非共同体主義的な解釈にむしろコミットしている。その意味では、本書は、いわゆる「ポストモダニック」アレント理解をくぐった上で、もう一度いかにして、秩序形成の思想としてアレントの思想を再構築できるかを探究した、野心的な試みとして読むことができるのではないだろうか。

自由主義政治原理の探求

● 名古忠行

萬田悦生『文明社会の政治原理——F・A・ハイエクのハイエクの政治思想』（慶應義塾大学出版会、二〇〇八年）

著者が本書において探求している課題は、「F・A・ハイエクの提言を参照しながら、文明社会の維持・発展に資する政治原理とは何か」を明らかにすることである。なぜ、特にハイエクに着目するのか。それは、ハイエクの全仕事の根底に「文明社会の存続の条件を問おうとする姿勢」を著者が洞察するからにはかならない。資本主義経済の総本山であるアメリカ発の金融危機がまたたく間に世界中をおおいつくし、実体経済にも深刻な影響を与え、各国で生産の縮小や雇用削減、それに庶民の生活困難があらわれ、まさに人類の文明的危機が到来するかに危惧されている今日、その経済と文明の問題に真正面から取り組んだ高名な経済学者であるのみならず政治哲学者でもあるF・A・ハイエクの理論に注目し、彼の提言を真摯に受けとめ、生かすことは必要不可欠で意義

あることであつて、著者の長年にわたるハイエク研究もこのような視座に基づいて的確に文明と政治の関係を探求してこられた成果であると思われる。その意味で本書は、まさに政治哲学の古典と現代政治との貴重な対話ともなっている。

評者がハイエクから教えを受けた点は多々あるが、その中でも特に重要な教訓は、「人間の理性能力は限定されたものであつて、決してそれを過大評価してはならない」ということである。われわれは今日でも近代啓蒙主義や合理主義の影響下にあり、理性の持つ力に依存しがちである。このことが人間中心主義的思考へと傾斜し、人間自体が増長し傲慢となり、文明の名の下に過剰な資源浪費や経済成長、そして豊かな生活様式を追求してきた。そのことは、自然破壊、環境破壊、地球破壊として、現実人間の生存を脅かしている。人類は、このように理性が決して万能ではなく、逆に多くの非合理を生み出してきたことをすでに経験した。本書では、「ハイエクの説く文明社会とは、理性による設計を絶対・万能視する社会ではない」ことを明らかにする。「理性的計画を社会の隅々にまで及ぼそうとする統治は、当の社会と文明とはほど遠い状態に追い込むことになる」ことは、ジョージ・オウエルが彼の作品『一九八四年』において生き生きと描写したところである。

人間の理性能力の限定化から、ハイエクの政治哲学も導き出される。「政府もまた理性能力が制限された存在である以上、国民に対する個別的な指示・命令を強行する政府は、自らの能力を超えたことを行なっていることになり、その指示・命令は必然的に恣

意的なものならざるを得ない」と彼は考える。そこで、ハイエクの意味する文明社会とは、人間が限定されたルールの枠内で、他者の干渉を受けることなく自らの生活を自由に営むことのできる社会である。このように、すべての事象を絶対化することなく、それらを対象化し、相対化して、その中から最良で最適なものを自由に人間が選択していくところに健全な文明社会の営みをハイエクはみる。ここに、欧米社会の知性が到達したもつとも健全で適切なコモンスセンスをわれわれはうかがい知ることができる。このコモンスセンスを身につけて行動するコモンマンが多数派となつて社会の中核として社会を運営するところに、文明の救いもある。ハイエクの民主主義に関する理論にも、そのような思考がみられる。このような社会を作るうえで、彼は、文明社会を自他の知識や経験が自由に交換され、生かされ、利用されることが可能な社会として捉えている。これが「開かれた社会」であり、人々はその市民性とコモンスセンスを不断に陶冶することのできる社会である。このように、ハイエクは、一方における人間理性の万能、他方における自由の放任を批判し、文明社会と市民社会において人々を健全に導くコモンスセンス、あるいは共通の習慣・伝統・価値観に基づくルールを重視したのである。従つて、彼を単なる市場原理主義者とか、リバタリアンの祖とみなすことはまちがっている。ハイエクは、人間が追求する究極的目的は非経済的なものであることを明言している。彼によれば、経済的自由は非経済的な自由を実現するための手段なのである。そのように用いられてこそ、経済的自由は意味あるものとなる。このように著者は、こ

こにハイエクの文明社会論の重要な構成要素を見出している。

著者は、ハイエクの文明社会論における問題点も指摘している。ハイエクは、共通の目的とそこから生じる連帯を重視することは小社会はともかく大社会に対して適用することには否定的であるが、それははたして妥当なものかどうか、大社会は共通のルールだけでなく、共通の目的も必要としているのではないかと著者は問題を提起する。さらに著者は、ハイエクにおけるネーションの位置づけ方の不明確さについても問題をみる。ハイエクは、「大社会や市場のルールを文明社会に必要な不可欠なものとして重視しているが、そのようなルールが実施されるネーションについては必ずしも高い評価を与えていない」と著者は考える。著者によれば、ネーションはハイエクの説く文明社会の唯一のものではないけれども、主要な担い手として認識されなければならないものである。そして、「市場社会の維持をネーションの共同目的として遂行しようとしている政治社会にも高い評価が与えられなければならない」とする。

最後に、「自他の知識の自由な利用を可能にするシステムを支えているのは、自他の共同善の観念である」という本書の立場が述べられている。ここに、著者が長年にわたつて行なってきたT・H・グリーン研究の成果が影響を及ぼしているかと評者はみる。そして両者は融合されて、ここに独自の文明社会の政治原理を展開するという営為となつて結実していると評者は考える。本書は、自由主義の画期的研究である。(引用はすべて本書から。)

マキアヴェッリの思想的「近代性」を解明する試み

● 鹿子生浩輝

厚見恵一郎『マキアヴェッリの拡大的共和国——近代の必然性と「歴史解釈の政治学」』（木鐸社、二〇〇七年）

マキアヴェッリの政治思想を本格的に扱った邦語研究は、佐々木毅氏の『マキアヴェッリの政治思想』（一九七〇年）以降、厚見氏による本書が初めてと言つてよい。もちろん、海外には様々なマキアヴェッリ研究がある。著者によれば、現代のマキアヴェッリ解釈には、二つの主要な流れがある。一つは、L・シユトラウスやH・マンズフィールドのように「特殊近代的な自立的政治倫理を定礎した」政治思想家としてマキアヴェッリを解釈する流れであり、もう一つは、Q・スキナーやJ・ポーコックのように「思想的コンテクストのうちに彼の思想を位置づける」流れである。本書序論によれば、著者の試みは、後者の研究から学びつつも、マキアヴェッリの近代性を解明すること（前者の立場）だといふ。

本書は、四部（全一〇章）で構成されている。第一部では、マキアヴェッリが「トミズムの階層秩序を解体し、同時に世界を『状況』化させることで、意志と力が優位する政治的現実主義を生み出していった」（四九頁）ことが論じられている。この議論の特徴は、第一章の考察から判断すれば、マキアヴェッリの政治的現実主義を、ルネサンスの宇宙論、特に占星術的宇宙論との関係で扱っている点にある。第二章は、マキアヴェッリの認識では星辰や天体が「魂、野心、才知」といった人間性質と密接に結びついていた点に着目している。

第二部では、「マキアヴェッリの状況的・現実主義的秩序観に規範的内容を注入している『歴史解釈の政治学』の背景と方法が検討対象」（四九頁）とされている。著者はまず第三章で、マキアヴェッリ政治学における歴史叙述の重要性を確認しながら、次に第四章では、彼が「普遍のない経験界」の現実主義的状况で、歴史のうちに政治的規範を求めたことを指摘している。著者によれば、「秩序を理念的・作作的・創出的に構想していくこと、そのために、服従道徳を拒否して自立道徳を確立すること」こそが、「歴史を引照棒としたマキアヴェッリ政治思想がはじめて担った特殊「近代的」課題であった。」（一九八―九頁）

第三部は、フィレンツェの共和主義の流れにマキアヴェッリ思想を位置づけながらも、その革新面を明確化する作業に充てられている。まず第五章で、彼が共和主義の伝統を継承していることを確認し、次に第六章で「マキアヴェッリ流」の共和主義の内実が打ち出される。著者は、「民主的参加よりもむしろ帝國的拡大の

志向性の強度を重視し、「自治の自由」や「平等」の制度的表現としての政体論を中心に据えながら、混合政体論にどこまで権力的・統制的要素が入ってきているかを共和主義の「近代」化の基準の一つとして採用（二四八頁）している。第七章でも、マキアヴェッリの思想的特徴は、領土を拡大する共和主義にあり、この拡大型共和主義と、平民・貴族・君主という諸階層の「混合のあり方をつねに監視し統治していく」という統治術との両立を追求する点に彼の「近代性」があるとされている（二八七頁）。

このようにマキアヴェッリを共和主義者として解釈する場合、『君主論』の理解が問題となろう。著者は、一著作をめぐることの伝統的な問題を『リウイウス論』／『君主論』問題と呼び、第四部でその解明に取り組んでいる。第八章で著者は、『リウイウス論』と『君主論』をそれぞれ「共和主義」と「statu」の議論として対立的に捉える研究を紹介しつつ、実は、この二著作がいずれも支配権「拡大の論理」と結びついていると論じている。すなわち、『君主論』執筆の理由は、君主による新秩序——平民を政治参加させる共和国——導入の必要性の認識に求められている。それゆえ、マキアヴェッリは、たんなる君主の自己保存以上の目的を持つ術として「statu」の統治術の内容を解釈しなおした（三八〇頁）とされる。立法者的「新君主」というこの解釈は、第四部の残り（第九章と第一〇章）でさらに肉付けされている。

著者が実に様々な研究文献を渉猟していることは、十分に評価されるべきであり、本書が五〇〇頁を超える大著であることは、おそらくその表れであろう。とはいえ、分量の大きい研究書は一

般的に、立証する命題が未確定な場合が少なくない。実際、マキアヴェッリの「近代性」に関する本書の結論も、様々な先行研究の成果を組み込もうとしたためか、明快というわけではない。この曖昧さは、著作の各部・章ごとの結論とそれらの関連性についても言える。もともと、著者の関心は、序論とむすびによれば、「共和主義的伝統の近代的転換者」というマキアヴェッリ像を提示することであり、その場合「近代性」とは、彼がローマ史解釈を改変しながら、民主的性質と権力拡大とを兼ね備えた共和国の特徴を「発見」した点にあるとされている（四一九頁）。だが、この「近代性」について言えば、それら二要素を持つ共和主義とは、「近代的」というよりも、フィレンツェの「伝統的」な理念ではなからうか。

さらに『君主論』／『リウイウス論』問題に関して言えば、著者は、前者を後者の理念実現の手段として解釈する従来の立場の一つに沿っている。著者によれば、「マキアヴェッリのいう『君主』とは、マキアヴェッリの意図のなかでは『拡大の共和国の創始者』と同義である」（四三〇—一頁）という。しかし、『君主論』の議論からそうした意図を抽出する作業は、本書ではなされていない。もともと、著者はすでに序論で、本書の企図は「歴史的に正確なマキアヴェッリ自身の意図」を抽出することではないと明言している。だとすれば、評者がこの疑問を提示することは、的外れかもしれない。しかしその場合、マキアヴェッリの「意図」ではない「政治思想」とはいったい何であろうか、この疑問に対する説明が不可欠であろう。

吉野作造および吉野研究への反問

半世紀を経て

● 宮村治雄

松本三之介『吉野作造』（東京大学出版会、二〇〇八年）

半世紀前の著者の吉野論「民本主義」の歴史的形成」（『近代日本の政治と人間』一九六六、所収）は、戦前戦後を通じて有力であった吉野の「民本主義」への否定的、消極的評価に対して、吉野の政治論説への内在的な検討を通じて、それが内包する「デモクラシー論」としての意義を積極的に評価しようとする画期的な試みであった。以来、吉野の思想評価が全体としてどれほどの高まりを示してきたかは、『吉野作造選集』全一五巻（二〇〇五―六）に附せられた諸家の「解説」その他を見ても容易に窺うことができる。それだけにその後の研究の発展を視野に入れ、しかも自身独自の研究の広がりや深まりの中で完成させた本書において、「これからの課題として、現代的な視点から吉野のデモクラシー論のもつ理論的な弱さや問題点を明確にしておくこともまた必要な作

業ではないか」という著者の問題提起に出会うとき、読者は改めて考えさせられることになる。多岐に亘る論点を、以下、敢えて三点に限定して紹介したい。

第一は、「民本主義」論の核心にある「憲政の本義」論文の位置づけと理解の問題である。周知のように、一九一六年の「憲政の本義」論文で、「一般民衆の利福」を「政治の目的」とするという原則と、「一般民衆の意嚮」を「政策の決定」の原則とするということ、「民本主義の二つの内容」として明示した吉野は、一九一八年の「再論」では、この立場を修正し、前者は「政治の実質的目的に関する主義」でありどこまでも「相対的な原則」であるのに対して、後者は「政治の形式的組織に関する主義」であり「絶対的の原則」だとした上で、両者は「全く別個の範疇」に属するものであり、「両者相伴って一つの観念を構成すべきものではない」とした。この二つの「憲政の本義」論文をどのように関連づけて読むかは、吉野論の試金石の一つとされる所以であるが、著者が指摘する「問題点」の一つは、まさにこの点にかかわっている。

これまでの吉野論が、二つの論文の間の変化を、例えば「政治的デモクラシー」の原則と「価値多元主義」との新たな関連への着目として捉え、そこに「政治的多元主義」（飯田）や「リベラル・デモクラシー」（三谷）への「発展」を読みとろうとするにせよ、また「再論」の直後から再開される「政治の目的」としての「民衆の利福」論の展開に「一時的な逸脱はあったものの吉野に於ける一貫した『社会民主主義』への志向を読みとろうとする（坂野）か、あるいは「修正・再修正」を経ての『社会的デモクラシー論』

への接近と提携の試みをみようとするとする（栄沢）にせよ、吉野の議論に含まれた積極的な意義に注目しようとするのに対して、著者の理解は、その間に「困難の回避」といった吉野の消極的な姿勢が働いていたことを指摘することで特徴的である。しかし、それは単なる「後退」ではなく、一九二〇年代以降の「国家観の転回」（「国家」と「社会」との区別を通じた「有機的国家観」からの脱却）に伴われた新たな格闘を視野に入れた丹念な検討を経た上で、そこに明らかにされる「民衆の利福」をめぐる吉野の「それぞれニユアンスを異にする表現」の中に、吉野の「理論的な揺らぎ」があつたことを否定できないとするのである。

第二の問題は、吉野の「政治」観として繰り返し語られた「最良の政治と云ふものは、民衆政治を基礎とする貴族政治である」という命題を、彼の「民本主義」との関連でどのように理解するのかということである。著者自身、かつて、そうした吉野の「政治」観を、「彼の政治観あるいはさらに広く彼の文化観の根底にある「哲人主義」または「天才主義」を表わすもの」として批判的に捉えていたが、本書では、改めて、彼の「政治」観が、アリストテレス以来の「貴族政の徳と民主制の権力との混合」をいかに実現するかという「デモクラシーの共通認識」に引き戻され、また「デモクラシーにおけるリーダーシップの必要」という現代的な問題と重なり合うもの」として再定位されている。しかし、ここでも吉野の議論に「民衆的政治参加の消極的・受動的 성격と道徳重視への傾斜」は拭いがたいとし、「その意味での「自治」的な民衆像の形成を、吉野のデモクラシー論は果して受けとめることが

できるだろうかという疑念」を否定できないとするのである。

第三は、吉野の「哲学」あるいは「価値観」の根底にあるとされる「人格主義」とその「民本主義」との関連の問題である。吉野の思想が、その根底において「キリスト教」信仰に支えられた「人類の共有する普遍的価値」への信奉と、その実現に向けての無限の可能性に対する信頼に貫かれていたという理解は、著者を含めた吉野論の共通認識として考えることができるだろう。しかし、著者は、吉野の「人格主義」の出自がいかなるものであれ、各個人の「人格的価値の十分なる開展」が実現される場として「国民の共同生活体」あるいは「民族の団体生活」とも置き換えられる「渾然たる全」の生活体」の介在が不可欠とする立場が、吉野の政治論に対して大きな制約を課すことになったという反面の問題をも見逃すべきではないとする。それは、例えば初期の吉野のナシヨナリズムを規定した「国家魂」論を引きずることにもなり、また「政治的目的」論の比重を低下させ、さらに多元主義的立場の容認をも制約したとするのである。

半世紀以上に亘る著者の仕事は、すべて最大限の視野を開いていきながら、対象へ揺るがない距離感を保って行われる公平無比な分析検討の成果として果たされてきた。その根底には、「戦後」が新たに生きるに値するものになるために、また新しい思想が情報としてではなく、日常的生活規範として結実するために、なげができるかという歴史意識が息づいている。「穏やかな抑制された声」で発する著者の問いかけは、吉野に対して、そして民主主義自体に対しても、依然、厳しさを緩めることはないのである。

二〇〇八年度学会研究会報告

◇二〇〇八年度研究会企画について

企画委員長 佐藤正志（早稲田大学）

二〇〇八年度（第十五回）の政治思想学会研究会は、「政治空間の変容」を統一テーマとして、岡山大学において五月二四日（土）と二五日（日）の二日間にわたって開催された。

右の統一テーマにそって、「政治空間における自由」（研究会1）、「リベラルーコミュニタリアン論争以後の秩序観——共同体・国家・世界」（研究会2）、「近代日本における国内秩序と世界秩序の構想」（研究会4）の三つの分科会が組織された。加えて、「自由論題」（研究会3）では、八名の会員が三つの会場にわかれて報告を行った。

今日、国際的にはグローバリゼーションが進展し、またナショナルなレベルでは多文化主義が普遍的な現象となるにもなつて、国民国家の「政治空間」としての意味が問い直されている。本年度の統一テーマはこの課題に答えようとするものであったが、その際に、とくに強調点をおいたのは、国内的な、あるいはナシヨ

ナルな政治秩序構想というものが、実際にはつねにそのサブテキストとしてグローバルな秩序、あるいは世界秩序の構想をともなつてきたこと、また現にもなつていふことを明らかにしつつ、まさしくそのサブテキストのなかで「政治空間」の意味を再検討することであった。それに加えて、現代的課題に対して応える際の歴史的なバースペクティブの重要性を強調し、現代政治理論の提起する概念的問題について、政治思想の古典に立ち戻つて考えることの意義を確認しようとした。

「研究会1」は、「政治空間」の意義を、政治空間における自由の可能性を探求することを通じて明らかにすることが課題であった。そこではバーリンの「二つの自由概念」の再検討を軸として、リベラリズムの自由論と、それに対抗する共和主義的自由論とが、それぞれの仮定する政治空間との関連で再検討された。

「研究会2」は、リベラルーコミュニタリアン論争以後の政治秩序構想の可能性を、その現代政治理論における論争をふまえながら、古典にもどつて考察することをめざした。二〇世紀の終わりの政治理論の最も中心的な位置を占めたこの論争がわれわれに残したものは、共同体の持つ内に向かった普遍性と外に向かった個別性の矛盾という難問であり、二一世紀の政治秩序構想においてわれわれの直面しているこの最大の難問を、コミュニタリアンの政治空間とコスモポリタンの政治空間との間で振幅をもつ政治空間として、近代以来のナショナルな政治空間の意味を再検討することがここでの課題であった。本研究会は、リベラルーコミュニタリアン論争の帰着点を確認し、そこからのグローバルな秩序構想

の課題に対して、古典古代の政治秩序概念に立ち戻ってアリストテレスのポリス概念を、また近代国家形成期の政治秩序観の対抗の中で共和国概念と帝国概念を、それぞれ近年政治思想史において強調されてきた外交・国際関係のなかで明らかにすることを通じて、右の課題に応えようとした。

「研究会4」は、われわれの統一テーマを、東アジア共同論が唱えられる今日の日本におけるアクチュアルな課題として捉えることが課題であった。そこでは、まさしくそうした課題を直接的な主題とする『近代日本の国際秩序論』（岩波書店、二〇〇七年）を公刊した非会員の酒井哲哉氏の報告を中心に据え、それに昭和初期の政治秩序構想、さらに丸山眞男の政治秩序構想（一九五〇年代、六〇年代）をからませながら、歴史的パースペクティブにおいて、近代日本における国内秩序構想と世界秩序構想との相関を明らかにしようとした。

本年度の企画委員会には、会場となった岡山大学から荒木勝、岸本広司、小田川大典の三名の会員が参加し、それに日本政治思想を専門分野とする川田稔、清水靖久両会員が加わり、主として（夥しい数の）Eメールのやりとりを通じた議論のなかでテーマを醸成し、それにもとづいて委員がそれぞれの研究会に積極的にコミットすることによって、統一テーマにもとづく研究会の実現をめぐらしたことは、一つの特徴として記録しておいてよいと思う。

ISBN978-4-906502-98-1

2008年7月発行

2008

Spinozana 9

スピノザーナ
スピノザ協会年報

【巻頭言】 齋藤 博

【論文】 河井 徳治「なぜ直観知は必要なのか — スピノザの認識論の意義について」

【特集1：誌上ミニ・シンポジウム「17世紀人文学とスピノザ」】 久保正彰「ヤコブス・ホイエル(1651-1689)とホメロス研究」 □レスポデント：上野 修・鈴木 泉・手島 勲矢

【特集2：デカルトとスピノザ】 村上 勝三「『哲学の原理』から『デカルトの「哲学の原理」へ — 物体の实在証明における「感覚」と「想像力」の役割について」

【書評】 工藤 喜作「マンフレート・ワルター編 *Die Lebensgeschichte Spinozas*」 □ 齋藤 博「大槻 裕子著『ゲーテとスピノザ主義』」 □ 森尾 忠憲「渡辺 義晴著『スピノザの社会思想 — 多数者の哲学を求めて』」 □ 水嶋 一憲「浅野 俊哉 著『スピノザ共同体のポリティクス』」

【報告】 活動の記録 □『スピノザ協会会報』記事一覧
(上記は掲載予定論文の一部の仮題です)

予価 2,310 円 (税込)

発行 スピノザ協会

発売 学樹書院

151-0071

渋谷区本町 1-4-3

Tel.: 03-5333-3473

Fax: 03-3375-2356

http://www.gakuju.com

info@gakuju.com

政治空間における自由

司会 関口正司（九州大学）

本セッションでは、政治空間における自由な人間共存のあり方という見地から、濱真一郎（同志社大学）「バーリン自由論の再検討」、小田川大典（岡山大学）「政治空間と自由——スキナーとテイラーのバーリン批判——」の二つの報告が行なわれた。

濱報告では、価値多元論とリベリズムの結びつきという観点から、バーリン自由論が再検討された。バーリンによれば、価値多元論とリベリズムとの間には、事実上ないし心理学的な結びつきが存する。すなわち、人々がリベラルな民主制を選ぶのは、諸価値の間での妥協を可能とする制度としてであり、この選択は、人間は異なる諸価値を追求するという、人間学的な観察や心理学的な洞察によって発見された事実にもとづいて、価値多元論を擁護した上でのことである。バーリンが提示した事実上ないし心理学的な結びつきについては、アリストテレスの理解にもとづいて、より強い結びつきを提示しようというジョージ・クラウダーの試みがあるが、しかし、これはバーリンからの大いなる逸脱である。バーリン自身の議論の出発点はあくまでも、普遍的な諸価値が事実として存在するというものであるから、正当に到達可能なのは、

価値多元論とリベリズムとの間における事実上ないし心理学的な結びつきという、彼の弱い結論だけである。

濱報告への質問として、ロマン主義以後の時代に人は一元論者たりうるか、という質問があった。これについては、一元論的な思考は存続しているのではないか、との回答がなされた。また、unreasonableなもの理解可能性に関する質問に対しては、バーリンは理解可能と考えている、との回答があった。政治空間の理解についての質問に対しては、バーリンは、消極的自由を擁護するために、あえて政治空間を否定するかのような極端な主張をしていた、との回答がなされた。バーリンの言う選択の自由の性質に関する質問については、それは、いかなる政治状況においても否定されてはならないという意味で、基本的な価値である、との回答がなされた。価値の理解の仕方についての質問に対しては、バーリンは価値を、事理的・心理学的なものであると同時に、価値的・規範的なものでもあると解している、との回答がなされた。さらに、バーリンの価値多元論という心理学的「事実」に訴えかける「規範的主張」に、積極的意味を見出すことは可能か、という質問に関連して、彼の価値多元論には、事実にかんする理論としての側面に加えて、価値に関する理論としての側面も存するがゆえに積極的意味を見出しうる、との見解が示された。

小田川報告は、テイラーとスキナーという二人の共和主義者がバーリン自由論に対する批判を通して展開した「政治空間への帰属」と「自由の享受」との関係についての議論を再構成することによって、前世紀末から今世紀初めにかけての自由論と政治空間

論の相互的な変容の一側面を明らかにする試みであった。

周知のように、バーリンは「二つの自由概念」講演において、思想上の様々な自由論の中から消極説と積極説という二つの考え方を「概念」として選び出し、積極説を全体主義と親和的であるとして退けるとともに、自由をたんなる「外的障害物のない状態」としてへ自然的・前政治的に捉えるホップズ・ペンサムのなへ前政治的・消極説を唱えた。これに対し、テイラーは、過去の様々な自由論に、消極説と積極説という二つのゆるやかな「ファミリー」があったことを認めつつ、どちらの説にも「行使概念・積極概念」と「機会概念・消極概念」が混在していたことを指摘し、へ自由の享受へに関するバーリンの議論の組み換えにより、それが「地平」と「承認」をもたらす何らかのへ政治空間への帰属へを必要とするというへ政治的・積極説を展開している。

こうしたへ自由の享受へは何らかのへ政治空間への帰属へを必要とするというテイラーのバーリン批判を踏まえつつ、スキナーは、テイラー自由論の根底にある非リベラルなアリストテレス主義を払拭しようと試みた。一九八〇年代半ば以降の彼の思想史研究と理論研究の中には、へ政治空間への帰属へとへ自由の享受への非アリストテレス的な統合——へ政治的・積極説の可能性の探求——という強烈な問題意識が看取される。このように、バーリン自由論をめぐる論争は、その後の思想史研究の成果をも踏まえつつ、今や、へ政治的・積極説とへ政治的・消極説の理論的な争いという様相を帯びている。

小田川報告への質問として、まず、へ政治空間への帰属へとへ自

由の享受へ、さらに、共通善と自由は、果たして対立するものなのかという質問があった。これに対する回答として、バーリン、テイラー、スキナーは、両者が緊張関係にあることを認める立場から、あれほどまでに込み入った議論を展開せずにはいられなかった、という見解が示された。また、統一テーマ「政治空間の変容」の意味についての理解とその中で報告の位置づけに関する質問に対しては、「政治空間」から連想されるものには、国民国家や市民社会、公共圏や親密圏など様々あるが、それらに対する人々の認識変化の一側面を、バーリン以降における自由論の変容の検討を通じて明らかにすることが、本報告における狙いの一つであった、との回答が示された。

最後に、司会者からのコメントとして、自由に執着する西欧の諸理論に通底する基礎経験に着目しつつ、変容が進む政治空間における自由の考察が展開される必要が指摘され、セツションを終えた。

【研究会2】

リベラルーコミュニタリアン論争以後
の秩序観——共同体・国家・世界

司会 菊池理夫（三重中央大学）

報告者

● 押村高（青山学院大学）

「コスモポリタン・コミュニタリアン論争へ——グローバル秩序構想への古典からの応答」

● 荒木勝（岡山大学）

「アリストテレス政治学の秩序観——個人、共同、国家」

● 安武真隆（関西大学）

「Imperium vs respublica? ——17—18世紀フランスにおける帝国、普遍君主政、勢力均衡」

討論者

● 齋藤純一（早稲田大学）

● 岡野八代（立命館大学）

一九八〇年代になって、主として北米においてコミュニタリアニズムという思潮が強まり、それが当時の北米の「公共哲学」では支配的地位にあったリベラリズムやリバタリアニズムを批判し

たことから、いわゆる「リベラルーコミュニタリアン論争」が起こり、そこにはさまざまな立場からの議論も加わった。このコミュニタリアニズムが起きてきた背景の一つに、経済的なものが主流であるグローバル社会の傾向が進み、政治的「コミュニテイ（共同体）」が解体していくという危機意識があった。このようなことからこの研究会のテーマは「リベラルーコミュニタリアン論争」を踏まえて「共同体」「国家」「世界」の関係を新たに問い直すものであると、とくに現在コミュニタリアンの立場を明確にしている司会者には思われた。

まず、押村報告は国際政治思想論の立場から「リベラルーコミュニタリアン論争」をむしろ「コスモポリタンーコミュニタリアン論争」への発展として捉え、それぞれの問題点を探ったものである。押村によれば、リベラルは普遍主義的であっても、基本的には「国民国家」という「共同体の枠」を前提とし、またコミュニタリアンはグローバルな体制を語ったとしても、多様な共同体が自動的に共存する「オプティミズム」がある。これらに対して、コスモポリタンとは、国際秩序の道義的な価値を「共同体」以外に求めるものであるとして、その政治思想を古代から現代まで探究している。これに対して、コミュニタリアンとは、人間社会には何らかの「区画」が必要であり、その内部に道義的秩序を求めるものであり、いくつかに分類されている。押村は、各地域や各民族の分離を認めながらも、それらを訪問する権利や国家連合の創設を主張するカントにこの二つの立場を統合する立場を見出している。いずれにしても、グローバルな秩序構想のためにも政治哲学

的な基礎づけが必要であると主張する。

荒木報告は「リベラル・コミュニタリアン論争」のなかで、社会秩序の根柢を「個人」におくか「共同体」におくかと、個人の「善」と国家の「共通善」とどちらを優先させるかという論争があり、いずれもアリストテレス哲学に依拠していることから、リベラルとコミュニタリアンのどちらがアリストテレスの政治哲学と親近性があるかを論じたものである。アリストテレスによれば、奴隷と区別される自由人（市民）は相互に言語（理性）をもって合意を追求して、政治的秩序を形成するものである。アリストテレスにおいて、公と私の対立は存在せず、国家は多様なものであるが、自由人は個人の善とともに共同の善を追求することが「善く生きる」ことであり、それは「正」の追求でもある。さらに、アリストテレスは明確には論じていないものの、単一のポリスを超えた国家連合あるいは連邦制の可能性まで論じている。このようなアリストテレスの哲学は現代のコミュニタリアンの主張とは異なり、「言語的共同性」を超えていくものである。また、現代のリベラルはアリストテレスの「理想的国家論」と「現実的国家論」を混同している。その点では、正義を求めるのは個人だけではなく、その正の内容も歴史的社会的制約を受けるものとしているコミュニタリアンに近い。しかし、アリストテレスは伝統よりも、「最高善」を最終的に求めている点では、やはりコミュニタリアンとは異なるということが結論である。

安武報告は「リベラル・コミュニタリアン論争」とは直接関係のない、あくまでも一七一一八世紀フランスの政治思想史を対象とす

ることを最初に断つたものである。ただ、*imperium in respublica* の対立は「リベラル・コミュニタリアン論争」とも関係するが、歴史的にはこの両概念は必ずしも対立するものではないことが近年の政治思想史研究の動向であるとする。まず、*imperium* は普遍性を伴うものであり、中世においても神聖ローマ帝国が「普遍君主政」とされた。しかし、ルネサンス期イタリアにおいて都市国家が成立したことから、神聖ローマ帝国に対立する共和国の自由や自立が主張されるようになる。しかし、それはむしろ共和国が *de jure in imperium* を行使するという主張として展開され、*imperium*（帝国）は普遍化（拡大）のためというよりは、一定の領土における「主権」の確立という意味で用いられた。フランスではとくに「帝国」は教皇庁やローマ皇帝と対立するものとして主張され、フランスの絶対君主政を擁護するものとして使われるようになった。この「普遍君主政」と対立するものは「勢力均衡」である。一八世紀のモンテスキューは当時のヨーロッパが中規模な国家が均衡する「大共和国」を構想し、*imperium* の否定としての自由の回復を主張した。このような流れのなかで *imperium* はかつての豊かな肯定的な意味を失い、現在の *empire* 概念へと転化した。

この思想的知識を十分ふまえた三者の報告に対して、岡野討論者は「家族」の問題を中心に、とくにアリストテレスの女性観や奴隷観を問題とした。齋藤討論者からは国民国家への反省から「政治的共同体」とは何かの問題提起がなされた。その他一般のフロワーからも質問がいくつか寄せられたが、時間がなく十分な討論ができなかったのは司会者の不手際もあって残念である。

【研究会3】

〔自由論題 分科会A〕

司会 萩原能久（慶應義塾大学）

本分科会では「初期フーゴ・プロイスの政治思想」と題して松山大学の遠藤泰弘会員からの報告があった。遠藤報告は近年、主権概念や国民国家概念に反省を迫ったものとして再評価の傾向にあるプロイスの国家論をギールケ国家論の継承と位置づけ、両者の断絶よりもむしろ継承関係に留意しながら、両者の対立の位相を分析・評価するものであった。

権力分立論を通して自然法論と立憲主義を結合し、人民の権利保護と政治権力（主権）の全能性をともに確保する「立憲的法治国家観念」の再構築を試みたギールケであるが、遠藤会員は近代自然法国家理論の本来の眼目であった治者と被治者の緊張関係が曖昧なものとなってしまっている点が弱点であったと見る。すなわち、ギールケの政治理論は、政治における責任の所在が曖昧になるという危険を孕んでしまっているのである。

プロイスは師であるギールケを含めた先行学説の躰きの石を主権概念への固執に認め、それに代わるものとして「自治」原理の導入を試みる。遠藤報告ではしかし、この一般に高く評価されてきたプロイスの試みも、ギールケと同様、責任主体の拡散という問題を克服できておらず、むしろ逆にギールケの連邦国家論が有

していた絶妙なバランスを破壊してしまい、シュミットにつけ込まれる隙を与えてしまったと結論付けられていた。

続く質疑応答において、シュミットのプロイス評価と遠藤会員の評価との根本的相違がどこにあるのかという質問や、責任主体の拡散という問題について、その確定が前提になる法思想とそれをめぐる争いを問題にするがゆえにその確定を前提としない政治思想の関係を問う質問、ギールケが国民国家とは異なる政治単位として本当にドイツ帝国を考えていたのかという質問が出され、その各々に対して遠藤会員から丁寧な応答があった。

遠藤会員の報告を聞いた印象として、同会員が『オットー・フォン・ギールケの政治思想』という研究書を二〇〇七年末に上梓されたばかりであることもあってか、報告タイトルとはいささか異なり、ギールケの理論について論及される部分が多く、プロイスの思想にもう少し多面的な光があてられていた方がよかったのではないかと感じた。またそこで取り上げられているのも一八八九年のプロイスの教授資格申請論文 *Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaften* のみであるので、今後、遠藤会員自身による帝政末期からワイマール期にかけて後期プロイスの思想の精査にも期待したい。いずれにせよ、このような重厚なテーマにチャレンジする若手研究者が育っていることに頼もしさをおぼえる報告であった。

【研究会3】

〔自由論題 分科会B〕

司会 宇野重規（東京大学）

本分科会では、朝倉拓郎会員（九州大学）が「社会契約論における信頼（Trust）概念の位置づけ」、杉本竜也会員（日本大学）が「トクヴィルとフランス二月革命―トクヴィル『回想録』に関する考察―」と題して報告を行った。

朝倉会員の報告は、ホッブズとロッキンにおける「信頼」の概念に着目することで、彼らの社会契約論の新解釈を試みるものである。ホッブズの場合、自然状態において信約を結んでも、強制力の欠如ゆえに、それが履行される見込みが立たない。結果的に信頼の成立する余地はなく、また信頼の経験を通じて認識される時間の観念も存在しない。したがって、無時間的な生を送る人間には、共通権力の設立が合理的であるとわかっていても、信約を結ぶことができない。このアポリアを解決するためにホッブズが提示したのが、当事者とは異なる人間あるいは集団への「権威づけ」であった。対してロッキンの場合、自然状態において既に人々の間には信頼が存在し、したがって時間の認識が可能である。しかしながら、このことは逆に、信頼がいつ合理的な損得計算の結果破棄されるかわからないことも意味する。ロッキンはこの「欲望の落ちつかなさ」を停止する力を人間の自由に見出した上で、さら

に、社会契約によってより強固な信頼の創出に向かう。以上のようにホッブズとロッキンの社会契約論を、信頼と時間認識の問題として捉え直した朝倉会員はさらに、このような社会契約による信頼と、ソーシャル・キャピタル論の信頼との比較を試みる。

杉本会員の報告は、アレクシス・ド・トクヴィルの著作のうち、『アメリカのデモクラシー』や『アンシャン・レジームと大革命』と比べ、これまで注目されることが少なかった『回想録』に着目することで、彼の政治理論の一貫性や二月革命理解を問い直すものである。フランス二月革命の後、憲法起草やルイ・ナポレオンのクーデタを経験したトクヴィルは、この期間についての思想的理解を『回想録』で試みている。トクヴィルの見るところ、二月革命の原因は、七月王政における、個人主義化が進むなか狭い自己利益にとらわれた中産階級の凡庸さに求められる。また、二月革命の哲学である社会主義は、民衆の嫉妬心をかき立て、貧困の唯一の救い主としての国家による柔和な専制を正当化するものであり、ルイ・ナポレオンの台頭は、まさにこのような悪性化したデモクラシーの帰結であった。その意味で、フランス二月革命をめぐる経過を激しく批判したトクヴィルは、信仰・習俗・法によって支えられる自由なきデモクラシーを批判したのであり、彼の思想が「右旋回」したという批判はあたらす、その思想の一貫性は貫かれていると杉本会員は結論づける。

なお、以上の報告に対して、時間を越えた契約の拘束力の根拠あるいは社会主義と国家との結びつきなどの論点に関して、活発な質疑応答が行われたことを付記しておきたい。

【研究会3】

〔自由論題 分科会C〕

司会 小野紀明（京都大学）

この分科会では、小林正嗣（名古屋大学大学院研究生）が「一九二〇年代・三〇年代におけるマルティン・ハイデガーの哲学の政治思想的検討―「民族」概念を手がかりにして」を報告した。ハイデガーの政治思想を探る上で民族概念に着目することは多くの研究者によって試みられてきたが、彼の存在論哲学に基づくこの概念を明快に説明するのは至難の業である。報告者には、すでに「マルティン・ハイデガーの政治思想―言葉の本質への問いとしての論理学」における「民族」概念の解明（『政治思想研究』第八号、二〇〇八年五月）という論文があるが、本報告はその続編として、時代を数年遡って『存在と時間』のなかに同じく「民族」概念を解明する糸口を探ろうとするものである。既発表論文と本報告に共通する報告者のテーゼは、以下のとおりである。すなわち、ハイデガーにおける民族とは、伝統を共有する人間の歴史的共同体ではなく、したがってそれは歴史的共同体から離脱した単独者としての在り方と矛盾してはいない。

報告者は、『存在と時間』において提出された本来性と非本来性、単独者と共存在という対抗軸を基にして研究史を整理し、ハイデガーの真意が前者にあると考える立場（アレント、エーベリンク）

と後者にあると考える立場（ハリース、ロックモア等）について簡単な解説を加える。特に後者の立場から、『存在と時間』における「民族」をドイツ民族として具体化するハイデガーが導き出されることになるのである。これに対して、報告者は本来的な在り方をしていない単独者と非本来的な在り方をしていない共存在を対立させることは、ハイデガーの真意ではないという立場から、『存在と時間』における気遣いの概念に注目する。報告者の主張の要点は以下のとおりである。1. 気遣いは存在を了解する認識作用である。2. 気遣いに多義的な意味をこめていること（本来的存在了解／平均的存在了解）。3. 単独化とは頹落した世人としての現在からの単独化であり、本来的現存在は依然として気遣いを備えた世界内存在としての現存在である。民族とは気遣いによって結び付いた現存在の集団であるとすれば、『存在と時間』ではただ一度しか使われてはいないものの、その後のハイデガーの政治思想の鍵ともなっていく民族とは、少なくとも伝統的な民族概念とは異なるものでなければならぬ。こうして導かれた報告者の結論は、以下のとおりである。1. 「民族」は、「存在と時間」の論理を逸脱した虚構なのではなく、「存在の意味を了解する」という主題から論理的に導出される概念である。2. 「民族」は、言語、習俗、文化等を前提に、個人が所与的に帰属するようなものではなく、したがって具体的に存在する「ドイツ民族」ではない。

なお、本報告に対して、フロアからはハイデガーの民族概念の現実政治における意味について疑義が提示されたが、確かにハイデガーの政治思想をめぐって常に提出される本質的な問題であろう。

【研究会3】

〔自由論題 分科会D〕

司会 山岡龍一（放送大学）

本分科会では、森田明彦（東京工業大学）「マイケル・イグナティエフの人権思想」と、平石耕（早稲田大学）「現代英国における『能動的シティズンシップ』の理念」D・G・グリーンとB・クリックを中心として」の二報告が行われた。両報告とも、活発な質疑を喚起したことを、まずは明記しておきたい。

森田氏の報告は、学問の領域とジャーナリズムや現実政治の領域を横断して活躍中の思想家、イグナティエフの議論について、人権の概念を鍵に、総体的な検討を試みたものであった。近年、人権論を発表しているイグナティエフが、初期の著作『ニース・オブ・ストレンジャーズ』において、人権概念に関しては懐疑的であった、という通説に挑戦することが、報告の課題とされた。森田氏は、人権の思想というのは、人間、社会、人間的な善についての特定の見方を提示するものである、というC・テイラーの主張を手がかりに、イグナティエフの主要な著作を、最初期のものから順に検討していきながら、そこに一貫した思想があるかを探る、という方法を採用した。時間の制約から、最初期の刑務所制度論とスコットランド啓蒙思想論の検討のみが展開され、中後の議論には十分な検討がなされなかったが、森田氏は、たとえ

表面上は現れていなくとも、人間の限定的な合理性と、人権やニードという言葉の適用範囲の限界を踏まえた、価値多元論が、イグナティエフの思想には一貫してみられるのであり、人権の主張の背後に存在する基本的世界観という点では、ラディカルな変化はなかった、という結論を導き出した。

平石氏の報告は、一九八〇年代末以降の英国で注目されてきた「能動的シティズンシップ」の理念を、現代政治の文脈の中に置きつつ、理論的に検討するものであった。保守派の論客であるD・G・グリーンをまず取り上げ、「社会資本」の喪失という社会的危機を、共同体の中で受け継がれてきた道徳的秩序の擁護によって応えるという、保守主義的な市民社会論を平石氏は紹介した。平石氏はグリーンらの議論を、サッチャリズム以降の保守主義の形態として評価しつつも、それが文化的同質性を前提とするがゆえ、共生のための共通基盤の構築という課題が、隠蔽されてしまう、という問題性があることを指摘した。次に、能動的シティズンシップ論を評価する左派の論客として、B・クリックが取り上げられ、社会のあり方に対して批判的な態度を涵養するタイプのシティズンシップ論の存在を紹介した。「創造的な妥協」を評価するクリックの「政治」概念の検討を通じ、公共性を実体化せず、常にそれに挑戦する可能性をもつシティズンシップ論を提示した。しかしクリックにおいても、政治的支配は一定の公共的秩序を前提とせざるをえず、例えば公共的なコミュニケーションへの参加において不利な立場にあるマイノリティの問題を、十分に考慮されているかどうかは問題となる、という指摘がなされた。

【研究会3】

〔自由論題 分科会E〕

司会 安西敏三（甲南大学）

本分科会では李榮（大阪大学大学院）「中村敬字における道徳と自由」及び金子元（学習院大学大学院）「サミュエル・タイラーの思想と明治期のモンテスキュー『法の精神』受容」という二つの課題についての研究報告と質疑応答が行われた。

李榮氏は、近代国民国家は対外的独立と対内的民主化を要請するが、その形成過程にあつては矛盾を呈するとの問題意識を持つたという中村敬字を取り上げる。中村の儒者として主張した道徳と西洋経験、翻訳を通じて受容した自由、それに教育勅語との関わりについて、氏は教育勅語の成立以前の「道徳」をめぐる議論に着目し、啓蒙思想家の中村の思想を分析する。中村が儒学の普遍性を確認しつつ洋学受容を検討し、その延長線上で道徳と自由の論理が如何に展開されたかを考察し、教育勅語との関連において中村の思想的性格を問うのである。第一に「通天人謂之儒」の前提から外国の「政化風俗」や「語言學術」を究明することは儒者の職分であり、第二に和漢の学問に精通していなければ翻訳は無理であり、第三に「性霊の学即ち形而上の学」に属する「人倫の学、政事の学、律法の学等」が「彼邦にて専要」であり、儒学の基礎が無ければその是非善悪や邪正利弊を考えることはできな

いという。第一と第三の問題意識を矛盾と見做さなかつた点に儒学の普遍性を信じた中村独自の思想があり、その矛盾を残したまま中村は教育勅語の草案を展開していくと李氏は解釈するが、道徳を「修己治人」から切り離している点は評価に値すると言う。自由の問題ではミル自由論との関連も今後の探求において期待された。

金子元氏の「サミュエル・タイラーの思想と明治期のモンテスキュー受容」は明治前期にモンテスキュー『法の精神』が邦訳されたが、何礼之の全訳『萬法精理』がどのような史的脈でなされたかを、何にその重要性を示唆したタイラーの思想を明らかにし、次いで何や福地源一郎、それに木戸孝允における『法の精神』の影響についての報告である。何は岩倉使節団に随行し、木戸の信任を得て憲法調査を行い、その一環としてタイラーの示唆を受けて『萬法精理』を翻訳した。アングロサクソン文明が近代世界をリードしたという信念の持ち主タイラーは「政治科学」で古代ギリシャから一九世紀まで、それがどのように発展してきたかを辿るが、モンテスキューについては三権分立原理を展開した点を評価しつつも貴族制の重要性を見落としている点を批判する。貴族制は自由な制度の発達という点で人民と結びつくからである。これを見抜いたF・ベーコンをタイラーは評価し、ベーコン哲学の論稿がタイラーの思想として検討される。タイラーを通して何、福地、木戸がモンテスキューをどのように生かしていったかを金子氏は市民的自由と政治的自由との関連で究明していくが、尚一層の跡付けが期待された。

近代日本における国内秩序と 世界秩序の構想

司会 米原謙（大阪大学）

このセッションは、近代日本に関する以下の三つの報告からなり、報告1と報告3に関する討論を権左武志（北海道大学）が、報告2に関する討論を米原が担当した。

報告1 酒井哲哉（東京大学、非会員）

「『近代日本の国際秩序論』をめぐって」

報告2 川田稔（名古屋大学）

「昭和初期政治構想の相克——浜口雄幸と永田鉄山」

報告3 清水靖久（九州大学）

「丸山眞男の秩序構想」

酒井哲哉氏は、近著『近代日本の国際秩序論』（岩波書店、二〇〇七年）で、本来の専門である政治外交史はもちろんのこと、国際法、国際関係論、政治思想史などの分野を自在に往来して、一九二〇年代から五〇年代の日本政治（研究）を様々な角度から分析している。この報告は、この自著に収録された諸論文の執筆意

図や問題意識を自ら明らかにしたもので、論点は多岐にわたっており、簡単な要約を許さない。しかし自著においても、本報告においても、酒井氏は、対象とされた戦間期の政治だけではなく、分析する側の研究者が無意識のうちに捉えられていたパラダイムを解明し、現代の研究者の分析視角も決してそのパラダイムから自由ではないことを明らかにしている。

例えば、岡義武の論文「国民的独立と国家理性」を素材にした論文では、岡の分析視角の特徴がアジア主義／脱亜という周知の二元論にあると指摘する。そしてこの問題設定が、実は戦中期からすでに存在しただけでなく、第二次大戦後のネイションの再構築という課題意識を反映したものだと言及される。その上で、岡の研究はその後の個別的な実証において克服されたと見えても、冷戦後という時点に立てば、その「旧さ」のなかに「新しさ」を再発見することが可能だと結論づけている。

川田稔氏の報告は、国家総力戦、国際連盟、中国認識の三つのテーマについて、同時代人である浜口雄幸と永田鉄山の構想を比較検討したものである。川田氏は、従来から政治史と政治思想史のはざ間を埋める仕事を続けてきた研究者であり、本報告のテーマである浜口と永田についてもすでに多くの著書・論文を公にしている。本報告はこれまでの研究の要約といつてよいだろう。

川田氏によれば、浜口と永田は、政治家と軍人という違いはあるが、ともに第一次大戦後の世界情勢に対して明快な構想をもっていた。総力戦についていえば、永田はもちろんだが、浜口も今後の戦争が総力戦にならざるをえないと洞察していた。国際連盟

については、浜口がその役割を高く評価し、国際協調路線を歩もうとしたのに対して、永田は戦争を不可避と考え、連盟には多くの期待をかけていなかったという。また中国論については、永田は総力戦という観点から、物資の補給先として中国を捉えていたのに対して、浜口は中国の統一による日中の経済発展を模索していた。

清水靖久氏の報告は、一九五〇～六〇年代の丸山眞男を主題に、その政治秩序に関する言説を丁寧に追跡したものである。清水氏は、先に一九五〇年代末から七〇年代初めにかけての丸山の米国とのかかわり方を追跡した浩瀚な論文「丸山眞男と米国」(『法政研究』第七四巻第四号)を発表しており、本報告はその続編ともいえるものである。

「清水氏は、まず丸山がかつて「秩序」よりも「正義」を優先すると述べたと指摘し、「民主化」に大きな関心があったと述べる。その上で、民主化に伴う秩序の構想として、戦中期には荻生徂徠を素材とする「作為」による近代的秩序の構想があったが、五〇年代の冷戦期には、民主化と平和の主張に力を注いだ。しかし国際政治論では、権力政治を前提とした思考が顕著だという。冷戦後、丸山は国民国家秩序への否定的評価とそれを超えた世界秩序の構想について語り始めた。

しばしば言及される丸山の自己規定は「永久革命としての民主主義」であるが、他方でかれは日本において「リベラルである」ことの意味を、終生、問い続けた。それはファシズム批判や六〇年代末の学生運動に対する対応でも陰画の形で表明されていると、

清水氏は説いた。

「権左武志氏は、まず酒井報告に関連して、以下のような指摘をした。戦後平和論における丸山のリアリスト的な複眼的思考が、その後の日本政治学に継承されず、また冷戦後の正戦論の破綻が十分意識されなかったこと。また清水報告については、丸山が秩序自体の構想より秩序形成の主体や方法に関心をもっていたこと、またその方法について、戦中と戦後に断絶があり、丸山の軍隊体験が考慮されるべきであることなどの指摘をおこなった。

米原は、川田報告(および酒井報告)が「戦間期」という問題設定をしていることに対して、「総力戦」という構想は確かに第一次大戦を抜きに考えられないが、日露戦争前後の大衆社会化こそが、一九二〇～三〇年代の日本政治を規定したのではないかと質問した。また川田報告の主題が、政党政治家と軍人という異なった立場にある人物を比較していることに疑問を投げた。

フロアからもいくつかの質問が出されたが、印象に残ったのは、名古屋行氏(山陽学園大学)が、若い世代に丸山眞男の「神話化」があるのでないかと批判したことである。清水氏と名古屋氏の間には十分な応接が起らなかったが、わたしは両者に以下のように聞きたいと思った。丸山のような記憶に新しい思想家を対象にする際、書かれたテキストだけを分析対象にするより、プライベートな場での言動を知っている人のほうが、潜在的に優位に立っているといえるのか(名古屋氏)。丸山の秩序構想について論じるのに、かれをめぐる様々な伝聞のエピソードを取り上げる必要があるのか(清水氏)。

〔執筆者紹介〕（掲載順）

荒木勝

一九四九年生。岡山大学社会文化科学研究科（法学部）教授。
『アリストテレス政治学における「正」の位相』（『思想』二〇〇六年第九号、岩波書店）、『アリストテレス政治学における知慮（フロネーシス）の位相』（『思想』二〇〇八年第二号、岩波書店）。

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。『モンテスキューの政治理論』（早稲田大学出版部、一九九六年）、『国際正義の論理』（講談社、二〇〇八年）。

川田稔

一九四七年生。名古屋大学大学院環境学専攻科教授。『浜口雄幸』（ミネルヴァ書房、二〇〇七年）、『原敬 転換期の構想』（未來社、一九九五年）。

清水靖久

一九五四年生。九州大学大学院比較社会文化研究院教授。『野生の信徒 木下尚江』（九州大学出版会、二〇〇二年）、『丸山眞男と米国』（『法政研究』第七四巻第四号、二〇〇八年）。

姜正仁

一九五四年生。西江大学校政治外交学科教授。『西欧中心主義を超えて』（原文韓語）（ソウル・アカネット、二〇〇四年）、『西洋近代政治思想史——マキャベリからニーチェまで』（原

文韓語）（共著、ソウル・チェックセサン、二〇〇七年）。

李三星

一九五七年生。翰林大学校社会科学大学政治行政学科教授。『東アジアの戦争と平和Ⅰ 中国的世界秩序二千年と韓半島』（ソウル・ハンギルサ、二〇〇九年（韓語））、『東アジアの戦争と平和Ⅱ 近代東アジア秩序と末期朝鮮の時代区分』（原文韓語）（ソウル・ハンギルサ、二〇〇九年）。

安藤裕介

一九七九年生。立教大学大学院法学研究科博士課程後期課程。
『Laissez-faire et Renouveau du Peuple: une réflexion sur la formation du sujet économique moderne』、*St. Paul's Review of Law and Politics*, No.75（『立教法学』第七五号、二〇〇八年）。

杉本竜也

一九七四年生。日本大学大学院法学研究科政治学専攻博士後期課程。『アレクシス・ド・トクヴィルにおける自由と「アリストクラシー」概念の意義——自由主義と共和主義の統合のために』（『法学研究年報』第三七号、二〇〇七年）。

田澤晴子

一九六六年生。名古屋大学大学院環境学専攻科博士後期課程。『吉野作造——人世に逆境はない』（ミネルヴァ日本評伝選、ミネルヴァ書房、二〇〇六年）。

遠山隆淑

一九七四年生。慶應義塾福澤研究センター・研究嘱託。博士

論文「『ビジネス・ジェントルマン』の政治学——ウォルター・パジョットのイギリス国家経営論」（九州大学、二〇〇八年）。

平石耕

一九七二年生。博士（政治学）。早稲田大学政治経済学術院助教。「初期グレアム・ウォーラスの社会主義論——アリストテレス解釈との関連を中心として」（『政治思想研究』第二号、二〇〇二年）、「グレアム・ウォーラスの思想世界——世紀転換期における新たな〈共同体〉論の構想」（博士學位論文、二〇〇四年）。

山辺春彦

一九七七年生。「陸羯南の交際論と政治像（上・下）」（『東京都立大学法学会雑誌』第四三巻第二号、第四四巻第一号、二〇〇三年）、「明治立憲政と徳義——合川正道と陸羯南の立憲政治構想」（『東京都立大学法学会雑誌』第四五巻第一号、二〇〇四年）。

山本卓

一九七五年生。法政大学非常勤講師。「R・M・テイトマスにおける戦争と福祉——『戦争と社会政策』再考」（日本政治学会編『年報政治学二〇〇七—』、二〇〇七年）、「自立可能な社会の構想——『生活保障の社会化』とリベラル・リフォーム」（博士學位論文〔立教大学〕、二〇〇八年）。

今野元

一九七三年生。愛知県立大学外国語学部ヨーロッパ学科ドイ

ツ語圏専攻准教授。Dr. phil 博士（法学）。『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）、「Max Weber und die polnische Frage (1892-1920). Eine Betrachtung zum überlten Nationalismus im wilhelminischen Deutschland, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2004。」

中田喜万

一九七二年生。学習院大学法学部教授。「政治学からみた『封建』と『郡県』（張翔・園田英弘編『『封建』・『郡県』再考』思文閣出版、二〇〇六年）、「伊藤仁斎の『義』と『命』（『政治思想研究』第七号、二〇〇七年）。

山崎望

一九七四年生。駒澤大学法学部専任講師。「ポスト・リベラリズムの対抗軸」（共著、ナカニシヤ出版、二〇〇八年）、「再配置されるシテイズンシップ——政治共同体の変容」（『思想』第九七四号、二〇〇五年）。

中谷猛

一九三五年生。立命館大学名誉教授。「近代フランスの自由とナショナリズム」（法律文化社、一九九六年）、「市民社会と市場のはざま」（晃洋書房、二〇〇四年）。

川崎修

一九五八年生。立教大学法学部教授。「アレント——公共性の復権」（講談社、一九九八年、軽装版二〇〇五年）、「現代政治理論」（共編著、有斐閣、二〇〇六年）。

名古忠行

一九四二年生。山陽学園大学教授。『イギリス社会民主主義の研究』（法律文化社、二〇〇二年）、『福祉の政治学——イギリス福祉国家の政治過程』（ふくろう出版、二〇〇九年）。

鹿子生活輝

一九七一年生。九州女子大学非常勤講師。「マキアヴェッリの実践的意図とその一貫性」（『政治思想研究』第五号、二〇〇五年）、「帝国と都市国家——初期ルネサンスにおけるフィレンツェの政治イデオロギー」（『政治研究』（九州大学政治研究会）第五四号、二〇〇七年）。

宮村治雄

一九四七年生。成蹊大学教授。『理学者兆民』（みすず書房、一九八九年）、『開国経験の思想史』（東京大学出版会、一九九六年）。

●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、会員一名の推

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、必要と認めるときは、臨時総会を召集するこ

とができる。

総会の招集に際しては、理事会は遅くとも一カ月前まで

に書面によ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二十八日より発効する。

【論文公募のお知らせ】

『政治思想研究』第一〇号・編集委員会 菊池理夫

(問い合わせ等はFAXまたはeメールで。FAX
0598-29-1014 [菊池宛である]ことを明
記する。)/ kikuchi@mie-chu-kyo-u.ac.jp)

学会誌『政治思想研究』の編集委員会では、第一〇号の刊行(二〇一〇年五月予定)にむけて準備を進めています。つきましては、それに掲載する論文を下記の条件・要領で公募いたします。多数のご応募を期待します。

- 1 二〇〇九年八月三十一日時点で、応募者が本会の会員であることを条件とする。ただし、『政治思想研究』第九号に公募論文もしくは依頼論文(書評および学会要旨などは除く)が掲載された者は、第一〇号に限り、応募することができない。
- 2 応募論文は未刊行のものに限る。ただし、インターネット上で他者のコメントを求めるために発表したものはこの限りではない。
- 3 応募希望者は、二〇〇九年七月三十一日までに、応募しようとする論文のタイトルを編集委員会宛に葉書で送付して、予め応募の意思を示すこと。ただしこの手続きを踏んでいない場合でも、下記の締切までに応募した論文は受け付ける。
- 4 原稿の締切は二〇〇九年八月三十一日で、厳守する。提出先は以下の通りである。
〒五一一八五二一 松阪市久保町一八四六
三重中央大学現代法経学部
- 5 原稿の提出に際しては、以下のものを提出すること。
(1) 論文。同一のものを三部。
論文は、審査における公平を期するために、著者名を記入せず、また注記においても著者名がわからないように注意すること。(とくに「拙稿」といった表現には気を付けること。
また、特定大学の研究会や研究費への言及といった投稿者の特定を容易にするような記述もしないようにすること。)
- (2) 論文の内容についてのA4用紙一枚程度のレジюме、同一のものを三部。
- (3) 以下の事項を記載した「応募用紙」。(「応募用紙」は本学会ホームページからダウンロードできるが、任意のA4用紙に以下の六項目を記入したものでよい。)
- ① 応募論文のタイトル、② 執筆者氏名、③ 生年、④ 学部卒業年度、⑤ 修士以上の学位、⑥ 現職(または在学先)、⑦ 主要業績(五点以内)。論文の場合は掲載雑誌名と巻号及び刊行年月、著書の場合は出版社及び刊行年を明記すること。
- 6 原稿の字数は、本文と注を含めて三万二四〇〇字以内とする。この字数の中には、改行や章・節の変更にもなる余白も含まれる。ただし、論文タイトルとサブタイトルは含まれない。字数制限は厳守すること。この字数を越えた論文は受理され

ない。

(1) ワープロを使用する場合には、以下の様式で、A4用紙にプリントアウトすること。

① 論文タイトルとサブタイトルのみを記載した「表紙」を付けること。

② 本文及び注は、一行四〇字、一ページ三〇行で、なるべく行間を広くとってプリントアウトする。注は文末にまとめる。また本文と注で行数や字数を変えないこと。横組みでも縦組みでもよい。詳しくは「執筆要領」に従うこと。(なお、この様式でプリントアウトした場合、三万二四〇〇字は二七枚(表紙を除く)になる。)

(2) 手書きの原稿も可とするが、ワープロ原稿が望ましい。

(3) 図や表を使用する場合、図や表の占めるスペースを字数換算して、制限字数を計算すること。例えば、A4用紙一枚の表を使う場合は、制限字数は三万二〇〇字となる。なお、図版などの使用は、白黒のものに限定する。使用料が必要な図版などは使用できない。また、印刷方法や著作権の関係で掲載ができない場合もあることを留意すること。

7 応募論文は、編集委員会において外部のレフリーの評価も併せて慎重に審査した上で掲載の可否を決定する。応募者には可否の結果を通知する。不採用の者に対しても評価の概略を通知する。また編集委員会が原稿の手直しを求めることもある。なお、応募原稿は返却しない。

8 応募論文が本誌に掲載された後に他の刊行物に転載する場合

は、予め編集委員会に転載許可を求め、転載にあたっては出が本誌である旨を明記すること。

9 なお、応募論文が本誌に掲載された場合、原則として同時にホームページ上でも公開されることになる。

以上

【政治思想学会研究奨励賞創設のお知らせ】

二〇〇八年度第二回理事会において、新しく政治思想学会研究奨励賞を設けることが以下のように決まりました。

学会誌『政治思想研究』第一〇号から掲載を認められた応募論文に対して「政治思想学会研究奨励賞」を授与する。

・受賞者には賞状と賞金(金三万円)を授与する。

・受賞は一回限りとする。

・受賞資格は応募時点で学部卒業後一五年未満の者とする。

・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、挨拶をしよう。

応募者は【論文公募のお知らせ】に記載された手続きに従って、応募用紙や原稿等を提出すること。

【執筆要領】

坂本慶一「ブルードンの地域主義思想」、『現代思想』第五卷第八号、一九七七年、九八頁以下。

1 F D・C D・U S Bでの入稿に際しては、使用したワープロソフトウェア名を明記すること。

2 使用したワープロソフトウェアが特殊なものである場合に限り、テキストファイルも添付すること。

3 見出しは、大見出し（漢数字一、二……）、中見出し（アラビア数字1、2……）、小見出し（①、②……）を用い、必要な場合にはさらに小さな見出し（i、ii……）をつけることができるが、章、節、項などは使わないこと。

4 注は、文末に（1）、（2）……と付す。なお、プリントアウトしたものの本文中に、注番号の位置を朱書きで明示すること。

5 引用・参考文献の示し方は以下の通りである。

①洋書単行本の場合
K.Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, 1963, SS. 75-6（高木監訳『経済学批判要綱』（一）、大月書店、一九五八年、七九頁）。

②洋雑誌掲載論文の場合
E. Tokei, Lukács and Hungarian Culture, in *The New Hungarian Quarterly*, Vol. 13, No. 47 (1972), p. 108.

③和書単行本の場合
丸山眞男『現代政治の思想と行動』第二版、未來社、一九六四年、一四〇頁。

④和雑誌掲載論文の場合

⑤テキスト形式の場合

イタリアックの書式情報は認識されないので、プリントアウトのものに赤のアンダーラインを引いて明示すること。

6 引用・参考文献として欧文文献を示す場合を除いて、原則として数字は漢数字を使う。

7 「、」や「。」、また「（）」等の括弧類は全角のものを使う。

8 校正は印刷上の誤り、不備の訂正のみにとどめ、校正段階での新たな加筆・訂正は認めない。

9 『政治思想研究』は縦組みであるが、本要領を遵守してれば横組み入力でも差し支えない。

10 「書評」および「学会研究会報告」は、一ページの字数が二九字×二四行×二段（すなわち二九字×四八行）という定型を採用するので、二九字×〇行（ただしタイトルスペースに「書評」は一二行、「学会研究会報告」は八行を空けておくこと）という体裁で入力する。

11 その他、形式面については第六号以降の方式を踏襲する。

二〇〇八―二〇〇九年度理事および監事（二〇〇八年五月
二四日、総会において承認）

〔監事〕
小田川大典（岡山大学）

向山恭一（新潟大学）

〔代表理事〕

米原謙（大阪大学）

〔理事〕

飯島昇藏（早稲田大学）

石川晃司（岐阜聖徳学園大学）

梅森直之（早稲田大学）

押村高（青山学院大学）

荻部直（東京大学）

川崎修（立教大学）

川出良枝（東京大学）

菊池理夫（三重中央大学）

権左武志（北海道大学）

佐藤正志（早稲田大学）

杉田敦（法政大学）

添谷育志（明治学院大学）

辻康夫（北海道大学）

富沢克（同志社大学）

松田宏一郎（立教大学）

山田央子（青山学院大学）

渡辺浩（東京大学）

飯田文雄（神戸大学）

岩岡中正（熊本大学）

岡野八代（立命館大学）

亀嶋庸一（成蹊大学）

川合全弘（京都産業大学）

川田稔（名古屋大学）

菅野聡美（琉球大学）

北川忠明（山形大学）

齋藤純一（早稲田大学）

清水靖久（九州大学）

関口正司（九州大学）

田村哲樹（名古屋大学）

寺島俊穂（関西大学）

萩原能久（慶應義塾大学）

宮村治雄（成蹊大学）

吉岡知哉（立教大学）

編集後記

今号から編集主任となったが、基本的なスタイルやスケジュールはこれまで確立されたものに従って、無事出版までこぎつけることができた。ただ、単行本としての形態でもあることを明らかにするために、特集のタイトルを表面に出すなど、表紙に関して変更を加え、また次号から掲載される公募論文に対して「政治思想学会奨励賞」を授与するお知らせを加えた点が新しいことである。この賞に応募したいものは【論文公募のお知らせ】や【執筆要領】（ともに従来ものを少し変更してある）とともに【政治思想学会研究奨励賞創設のお知らせ】を読まれ、力作を提出されるようにお願いしたい。

さて、タイトルの『政治空間の変容』は、二〇〇八年五月岡山大学での政治思想学会研究会の「統一テーマ」から取られたものである。そのときの報告をもとにした依頼論文四篇、さらに二〇〇八年六月高麗大母校での第七回日韓共同学会議「アジアの政治伝統と民族主義…過去、現在、未来」の報告をもとにした韓国人学者の論文二篇、その他、書評八篇、公募論文七篇と従来と比べて質的・量的にも劣らない力作を予定通りに公刊できることは私としては望外の喜びである。

二〇〇八年度は、この編集主任も含め、いくつかの責任ある地位に就き、またいくつかの論文を書き、いくつかの講演のレジュメや原稿、翻訳も改訳とはいえ、訳者解説の原稿を加えて出版するなど、最も多忙を極めた年度であった。そのため、本編集は忙しい時期が限られているとはいえ、無事編集をやり遂げることができるかどうか心配であった。

その点では、前号の詳細な記録や文書をいただき、基本的にはそれに従って編集計画を立て、実行すればよかったために、前編集主任の川崎修氏に、まずこの場を借りて感謝を申し上げたい。さらに、ほぼ期日どおりに依頼論文をお寄せいただいた押村高氏、荒木勝氏、川田稔氏、清水靖久氏、姜正仁氏、李三星氏、各書評を担当された先生方、及び自由公募の審査を匿名で担当された先生方、さまざまな形で編集にご協力いただいた編集委員の方々、最後に本書刊行の実務を担当された風行社の犬塚満氏のご尽力なしには、本書の刊行は不可能であったことを明記して、心からの謝意を変えたい。

編集主任 菊池理夫

編集委員会 菊池理夫（編集主任）
石川晃司 川出良枝 寺島俊穂 宮村治雄 山田央子

年報刊行委員会 藤原 孝 亀嶋庸一 萩原能久 飯島昇藏

政治空間の変容（政治思想研究 第9号）

2009年5月1日 第1刷発行

編 者 政治思想学会（代表理事 米原 謙）
学会事務局 〒577-8505 東大阪市御厨栄町4-1-10
大阪商業大学総合経営学部 長妻三佐雄研究室気付
Tel. 06-6785-6311（直通）・06-6781-0381
Fax. 06-6781-8438
学会ホームページ：http://www.soc.nii.ac.jp/jcspt/

発 行 者 犬 塚 満
発 行 所 株式会社 風 行 社
〒102-0073 東京都千代田区九段北1-8-2
Tel.・Fax. 03-3262-1663／振替 00190-1-537252

印刷／製本 モリモト印刷