

### 規範概念としての社会

SEO, Hyunkoo / 徐, 玄九

---

(出版者 / Publisher)

法政大学国際日本学研究所

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

INTERNATIONAL JAPANESE STUDIES / 国際日本学

(巻 / Volume)

19

(開始ページ / Start Page)

73

(終了ページ / End Page)

98

(発行年 / Year)

2022-02-10

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00025641>

# 規範概念としての社会

徐 玄 九

## 1 はじめに

将来、ある歴史家は21世紀はじめを論じる際に、いわゆるリーマンショック（金融資本市場の危機）、東日本大震災・東京電力福島第一原子力発電所事故、新型コロナウイルスの世界的流行（パンデミック）や気候変動、そして「ソーシャルネットワーキングサービス（Social Networking Service）」「デジタルプラットフォーム（Digital Platform）」の普及を主な「史実」として選ぶだろう。この「史実」がどのように解釈されるかが気になるところである。

とくに2019年末から始まった新型コロナウイルスの世界的流行はまだ進行中であり、誰かが一時、虚しい呪文のように唱えた「コロナに打ち勝った証」はどこにもない。世界の各国は時差なしに同じ課題に直面し、一人一人が、あるいはそれぞれの政府が手探りの対策を講じているのだが、政府の危機対応能力の有無や自分たちが選んだ政府に対する信頼感の高低、自発的な市民意識高低などによって感染者数や死亡者数は大きな差を見せている。何より、時差なしに渡された問題であるがゆえに、かつての「先進諸国」を真似することもできず、各自、問題を定義し、暫定的な「答え」を見つける努力をし続けていくほかない。このように、国民国家の枠内だけで、または同質性を基盤とする「国民」という概念だけでは対処できない問題が次々と起こっており、その問題の大きさに呆然と手をこまねいている。

時代の鏡に映った私たちの自画像は、どのようなものであろうか。かつて、ミュンヒハウゼン男爵が語った「自力救出」の「悲劇的な法螺」とオーバーラップするかもしれない。この法螺吹き男爵の物語とは、ミュンヒハウゼン男爵

が旅の途中で馬に乗ったまま沼を飛び越そうとしたが、距離が足りず沼に落ちてしまった。馬もろとも溺れそうになったとき、助けてくれる人も、掴まるものもない危機的な状況で自分の鬚を掴み、足に挟んだ馬もろとも沼から引きずり上げたという滑稽な話である<sup>1)</sup>。

仮に英雄的な「自己救出」の方法があっても問題が解決するとも思えない。日々を生き延びるのにすべてのエネルギーを使い果たしており、それ以上のエネルギーを持ち合わせていない場合が多いので、「お偉いさん」たちに「英雄たるべし」と強要されても一人の力ではどうにもならない。意識的に社会や国家に対して批判的に捉えなおすことで「私の問題」に見えていた問題が、実は「私たちの問題」であることに気づくこともあるが、容易なことではない。もちろん、私たちが社会や国家に対して批判的な眼差しを向ける瞬間もあるが、それは自らの自由な思索の結果によるものである場合はきわめて稀で、従来の生活様式を構成している諸要素に思いもよらない衝撃や大々的な変化もたらす混乱によって強制される場合が多い。まさに「今」がそうである。

「脱成長社会」「疲労社会」「消費社会」「危険社会」「監視社会」「無縁社会」など社会に対する診断や批判は、「社会」について考えるためのヒントになる。これらは、いずれも今を生きる私たちに自分自身が置かれている状況やその状況を生み出した社会の構造を理解するための多くの示唆を与えてくれるからである。しかし、これらの社会に対する診断や批判に対しては、次のような疑問も生じる。果たして、「社会」は成長、疲労、消費、リスク、監視、創造の主体なのか、それとも対象なのか。もちろん、その「社会」が成長に疲労を感じて、消費に依存する人格的な主体でも、リスクを統制し、あらゆる監視から自由になって創造的に真理を追究し、正義を実現していく人格的な存在でもない。また「社会」が人々の相互作用の外で独立的に人格を生産する実体でもない。

「社会」は分析の「対象」であり「批判の主体」にもなりうるが、いわゆる「価値自由」<sup>2)</sup>の原則を守るという大義名分のもと、もっぱら分析の対象として扱われる「社会」ではなく、「批判の主体」としての「社会」に力点を置きつつ、「社会」の視線で政治・経済、文化・芸術、学問・教育、言論・出版などを公共的なものに再構成する必要があると思われる。本稿は、市野川容孝と朴龜龍（Park,

GooYong) の論考を手掛かりにしながら、「社会」的なものを規範的正当化と市場（権力）や行政（権力）と緊張関係を保つ市民社会の可能性を探る試みである。龍頭蛇尾に終わる可能性が大いにあるが、今後のための「予備的検討」という意味を与えることに満足したい。

## 2 翻訳語としての「社会」

「社会」を意味する「Society」の近代的な意味は地域や歴史的な文脈によって多少の違いはあるが、おおむね自律的個々人が相互に契約を結んで形成される集合体を指す。すなわち、「社会」という言葉には、個人を尊重する「自律性」と契約に基づく「連帯性」という両義性が含まれている。周知のとおり、古典社会学者の E・デュルケームが一貫して堅持した主題は、社会の連帯、あるいは連帯の基礎になる道徳、つまり「道徳的な人間の結びつき」であり、「科学から道徳を引き出そうとするのではなく、…道徳の科学をつくろうとする」ものであった。「社会」という言葉の両義性に関して『社会分業論』の「第一版序文」で次のように述べている<sup>3)</sup>。

本書〔『社会分業論』〕をあらわす機縁となった問題は、個人的人格と社会的連帯の関係の問題である。個人がますます自立的になりつつあるのに、いよいよ密接に社会に依存するようになるのは、いったいどうしてであるか。個人は、なぜいよいよ個人的になると同時にますます連帯的になりうるか。というのは、この二つの動きは矛盾しているように見えて、実は並行してあいついでいるからである。

さて、「society」の翻訳語として「社会」という言葉が日本に定着してから150年ほど経ったが、ここで改めて既存の研究に学びながら「社会」という言葉の意味がどのように変化してきたのかを辿ってみよう。

柳父章は『翻訳語成立事情』のなかで、「社会」という項目の副題を「societyを持たない人々の翻訳法」にした。これが意味するのは、「society」にあたる日本語のみならず、それに対応するような現実もなかったことである<sup>4)</sup>。その

〈表〉「翻訳語としての「社会」の成立過程」

翻訳語（造語）	翻訳者（造語者）
「交ル」「集ル」	稲村三伯（箭）『波留麻和解』（1796年、日本最初の蘭和辞典）
「社会（会）」	青地林宗訳『輿地誌略』（1826年、文字としての「社会」の初見）
「同伴 ソウバン」	本木正栄『諸厄利重語林大成』（1814年、日本初の英和辞書）
「寄合又集会」	桂川甫周『和蘭字彙』（1855-1856年）
「仲間、交り、一致」	堀達之助等編『英和对訳袖珍辞書』（1862年）
「会社」	古賀増『度日閑言』（1855-1866年）
「仲間、懇、交り」	村上英俊『仏語明要』（1864年）
「交際」	加藤弘之『真政大意』（1870年）
「相生養」	神田孝平『性法略』（1871年）
「政府」「仲間連中」「世俗」「会社」	中村正直『自由之理』（1872年）
「世間」	藤田茂吉『政令法律ノ目的ヲ論ズ』（1875年）
「社会」	福地桜痴『東京日日新聞』（1875年）
「社中」「人間交際」「社会」	福沢諭吉『学問のすゝめ』（1874-1876年）、『分権論』（1877年）
「社会」	近藤真琴『新未来記』（1878年）
「社会」	植木枝盛『民権自由論』（1879年）

ような状況のなかでさまざまな試行錯誤を経て「社会」という訳語を定着させることに成功するが、上記の〈表〉からもわかるように、翻訳語としての「社会」が日本に定着するのは1870年代である<sup>5)</sup>。さらに、「society」の翻訳語に充てられた日本語は、直接的で具体的な人間関係を表わす言葉から次第に抽象的な言葉に置き換えられたことがわかる。また、古賀増『度日閑言』や中村正直『自由之理』の「会社」という用例があるように「社会」と「会社」という言葉は双子でもあった。

「社会」という翻訳語の定着と普及には、新聞が果たした役割も大きい。通説によれば、今日の意味で「社会」という用語がはじめて用いられたのは新聞記者の福地桜痴（1841-1906年）が書いた論説記事だとされているが、その内容を実際に確かめてみよう。

辨駁ノ論文ハ新聞紙上ニ多シト雖モ昨日（一月十三日）日新眞事誌ニ登録シタル文運開明昌代ノ幸民安宅矯君ガ我新聞ニ記載シタル本日六日ノ論説ヲ批正セシ論ヨリ期望ヲ属シタルハ無シ吾曹ハ其全局ノ主旨ト全文ノ遺辭トヲ以テ此安宅君ハ必ラズ完全ノ教育ヲ受ケ高上ナル<sup>ソサイチー</sup>社会ニ在ル君子タルヲトスルヲ得ルニ付キ吾曹ガ浅見寡識ヲ顧ミズ再ビ鄙意ヲ述ベ謹デ其教ヲ乞ハント欲ス唯冒頭ノ一節の如キハ蓋シ打過<sup>ベルソナルアツタック</sup>他的ノ議ニ係ルヨリ吾曹ハ苟モ世に公ニスルノ新聞に於テ身上ノ實告ヲ成ス可キ自由ヲ有セズ。仮令ヒ看官ヨリ此自由ヲ許サ<sup>ベルソナルプロテスト</sup>ルモ吾曹ハ勉強ト経歴トノ援助ヲ以テ漸ク高上ナル社会ニ加ハラン事ヲ祈望スルニ依リ昔日ノ粗鄙ナル陋習ヲ逐フテ実告ヲ為スヲ愧<sup>ズ</sup>又之ヲ為スニ忍ビズ

（『東京日日新聞』1875年1月14日）

このように「高上ナル」という形容詞とともに「ソサイチー」とルビをふって「社会」という言葉を用いているが、決して明確な定義をもって使われているわけでも、また文脈からして必要不可欠だったわけでもなかった。この論説が書かれた背景については、木村直恵に詳しくまとめられている。木村直恵によれば、新聞紙上で交わされていた福地桜痴と、「文運開明の昌代の幸民

安宅矯」と名乗る人物との議論の応酬の発端は、福地桜痴が『東京日日新聞』に掲載した1875年1月6日の論説に対して安宅矯の反論が『日新眞事誌』（同年、1月13日）に掲載され（翌1月14日付『朝野新聞』にも掲載）、翌日の『東京日日新聞』の論説で反批判を加え、18日にも反論を追加した。「社会」という言葉はこの反批判のときに使われた。つまり、新聞紙上で交わされた批判と反論の過程で、「高上ナル<sup>ソサイチー</sup>社会」に加わる資格として「勉強ト経歴トノ援助」を要求するという「嫌味と皮肉をきかせて相手を罵る」文脈で使われていた<sup>6)</sup>。

意地の悪い調子で書かれた論説に登場させた「高上ナル<sup>ソサイチー</sup>社会」という言葉がもつ不明瞭さは、いまでも繰り返されている。ともかく、「社会」という言葉は「国家」や「市場」または「会社」ともほとんど入れ替え可能なものになってしまったが、柳父の次の言葉からその原因の一つを読み取れる<sup>7)</sup>。

ところで、society の翻訳語として、どうして「社会」だけがのこっ

たのだろうか。古くからの日本語である「交際」や「世間」などは、society とは意味がずれていたからだ、ということは一応考えられる。が、意味の共通部分も確かにあったのである。これに対して、「社会」は、ほとんど society の翻訳のための新造語に等しい。古い漢語ではあるが、日本での用例はきわめて稀であった。そして翻訳語「社会」は、むしろ「社」と「会」から、改めて組み合わされたことばであったと言すべきだろう。造語された「社会」には society との意味のずれは、確かにほとんどない。が、共通部分もまた、ほとんどないのである。

このように、柳父は「社会」という言葉の日本における歴史的由来をたどりながら、「society」の翻訳語としての「社会」が抽象的で茫漠なもの、意味不明な言葉として定着してしまったと論じた。日本でつくられた「社会」という新造語は東アジアにおける社会科学の共通基盤を形成しており、日本からこの用語を輸入した韓国においても事情は同じである。

### 3 「社会」と「共同体」、そして「会社」

市野川容孝は『社会』のなかで、「この〔社会的—引用者〕言葉とともに、どのような現実や実践が構築され、また逆に構築されなかったのか」<sup>8)</sup>を問題にして、豊富な文献学的な研究方法を駆使しながら「社会的」という言葉がもつ意味を大きく4つに分けて論じた。第1は、「自然」の対立項として理解される「社会的なもの」、第2は、「個人」に対置される「社会的なもの」、第3は、「国家」との対比で語られる「社会的なもの」(市民社会)<sup>9)</sup>、第4は、上記の3つの意味が重層的に織り込まれているが、「特定の価値を志向する規範概念として機能する」ものとしての「社会的なもの」がそれである。

市野川は、第4の意味を明確にするために次のような例を用いて説明している。ドイツ基本法第20条「ドイツ連邦共和国は、民主的、かつ社会的な連邦国家である」やフランス現行憲法第1条「フランスは、不可分の、世俗的、民主的、かつ社会的な共和国である」が規定する社会的なもの<sup>ソツィアル</sup>が、福祉国家に連なる規範的な概念—平等や連帯という価値を志向する概念—である<sup>10)</sup>。し

かし、第4の意味は「社会学的忘却」と「社会的なものをめぐる政治的な忘却」によって「規範的な概念」としての意味を失ってしまったという<sup>11)</sup>。「社会学的忘却」とは、いわゆる「価値自由」という原則のもと「社会学がこの言葉に対しておこなってきた脱規範化と抽象化のプロセス」を指す。「社会的なものをめぐる政治的な忘却」については、戦前の「社会」という言葉が「厚生」に置き換えられたこと、さらに戦後日本の政治政党の党名から「社会」という言葉が消えていく現象を辿りながら説明している。

戦前、「社会」という言葉は「社会主義」もしくは「共産主義」と同じ意味で理解される場合が多く、社会科学もマルクス主義とセットで理解された。1920年代前半まで内務省は組織名として「社会」という言葉を積極的に取り入れていたが、1928年3月に「社会」主義者の検挙、4月には各大学の「社会」科学研究会を解散させ、「社会」という言葉を治安維持法等によって弾圧した<sup>12)</sup>。そして、ついに1930年代末に「社会」という言葉は「厚生」に置き換えられることになる<sup>13)</sup>。

「厚生」とは、「衣食を十分にし、空腹や寒さに困らないようにし、民の生活を豊かにするという意味」であり、厚生省の名称については、「当時の国内情勢から『社会』という文字を不相当とする意見、他省なみの二字にまとめるべきだとする意見、『保健』が保険と混同されやすいという意見などがあり、結局、詩経・左伝にある『正徳利用厚生』から『厚生』という語をとって厚生省という名称に改められた」のである。この「厚生」という日本語は、当初から「国民的なもの」の同質性を強調するものであり、この同質性の原理が強化されたことで「『一者性』(アーレント)と表裏一体の排他性は、戦後もそのまま継承された、いや強化された」のである<sup>14)</sup>。

戦後はどうだったのか。戦後間もない頃から「社会」諸政党が国会において1/3の議席を占めていたが、1990年代以降、次第に政治的言葉としての「社会」を捨てるか、これを把持する場合でも有権者の支持を大きく失っていくことになる。その背景として市野川が注目するのは、「社会」という言葉に異を唱え、これを攻撃する人びとではなく、社会的なものの側にいた人びとによって一定の政治的な力を持っていた「社会」という言葉が、カタカナの「ソーシャル」や「リベラル」という用語に代替されたことである。つまり、「ぶれの激



しい極端な思想的消費行動によって、『社会』という日本語もまた極端に瘦せ細って」<sup>15)</sup> しまったのである。

周知のとおり「社会」と「共同体」を区別しようとする多様な試みがあった。そのなかでも比較的広く知られているフェルディナント・テンニース (Ferdinand Tönnies : 1855-1936) とハンナ・アーレント (Hannah Arendt : 1906-1975) の試みは、「社会」を、経済的原理を中心に解明するなかで、もっぱら個人が利益追求に没頭する場としてその意味を縮小する傾向を見せている。アーレントは「社会」概念を絶えず再構成し、鍛え上げていくという立場をとるわけではなく、自らが下した独特な定義のために、「社会」のなかからは「問題」のみを取り出し、その「問題」の解決は政治的なもののなかで求めている。とくに、アーレントが「社会」を批判したのは、それがこの「人間の複数性」を廃止、人間を画一化するからであるが、「社会」を経済的な領域に還元しようとする点には同意し難い。アーレントによれば「社会的(social)」領域は近代の現象であり、それは「単一の超人間的な家族の複製へと経済的に組織された複数の家族の集合体」<sup>16)</sup> である。この「社会」の勃興によって、かつては家という私的領域のなかに閉ざされていた経済的な諸問題が全共同体の関心事となり、経済的なものが公的な領域へと侵入し、「公的」「私的」という古典的な区別は失われてしまったと診断した<sup>17)</sup>。

このように「社会的」なものが否定的なものとして扱われると、これに対する代案として多様な「共同体」が提案される。それでは、この「社会」と「共同体」を区別するとすれば、何を基準に区別すればいいだろうか。既存の現象学的な区分も意味があるが、それとはことなる基準を提示した朴の論考に依りながら進めていこう<sup>18)</sup>。朴が提示した主な論点の一つは、近代性の基盤のうえで自律性を基準に「社会的」なものを規範的に区別することである。つまり「自律性」を基準に「社会」と「共同体」を区別し、個人個人の自律的な意志によって構成された集団を「社会」とし、反対に自らの意志とは無関係に所属した集団を「共同体」と区別するのである。このような区別は規範、とくに法的規範の正統性とその適用の過程で有益な基準を提供してくれるものである。

このような基準に照らしてみると今日の家族はどこに位置付けることができるのだろうか。もちろん現代の家族の在り方は決して単純ではなく、さま

ざまな形をとっているが、一応、核家族（夫婦と未婚の子供で構成された家族）の形態に限定するならば、共同体的な関係と社会的な関係が混在しているといえる。一般的に自由意志をもって結ばれた夫婦は上の基準に照らしてみると社会的関係であり、互いが選んだわけではない親子は共同体的関係であるといえる。そのために法は親子関係には干渉を最小化するが、「夫婦は同居し、互いに協力し扶助しなければならない。」（民法第752）と規定していることからわかるように、夫婦関係には過度なほどに干渉しようとする。

しかし、本人の自由意志とは無関係に夫婦になるケースも稀にあり、親子関係であっても血縁的な関係でのみ結ばれるわけでもない。このように「社会」と「共同体」の規範的区別は有意味ではあるが、この区別は家族の例でみたとおり、その流動性のために明確な限界をもつ。そのために、朴は「社会」と「共同体」を規範的に区別する代わりに、「社会」の規範的な正当化を図る戦略をとる。「社会」を自由の個別性、普遍性、特殊性を相互主観的に認め合う個々人の出会いとコミュニケーション、連帯の過程として定義する朴は、自由の個別性、普遍性、特殊性の関係について次のように説明している<sup>19)</sup>。自由の個別性とは、一人一人が自らの自由意志にしたがって社会を構成し、解体することに参加するという意味である。自由の普遍性は自らが所属している社会だけではなく、すべての他者の自由を認めることを指す。最後に自由の特殊性は、社会の文化や歴史によって自由の意味が同じでないため、個別性や普遍性に準ずる相互承認を要求できることを指す。これらのなかで何がより重視されるかは文脈によって異なるし、場合によっては、このなかであるものが選択的に強調されることはあり得る。しかし、この選択的な強調が文脈を離れて固着してしまう瞬間、社会はアーレントのいう公共性を喪失した「会社」に変質してしまうのである。

もう一つ重要な論点は、「社会」の規範的な正当化が直面する問題についてである<sup>20)</sup>。つまり、「社会」と貨幣、あるいは市場の関係において、貨幣や市場の論理に対する立場の違いによって「社会の会社化」に対するペシミズム（pessimism）的態度と「会社の社会化」に対するオプティミズム（optimism）的態度に分裂するという点である。

この問題と関連して再び市野川の論考を参照しよう<sup>21)</sup>。市野川によれば

「social」の概念は17世紀になると法学の分野と道徳哲学分野で用いられるようになる。イギリスの道徳哲学における「社会的」という概念は、第一に、愛他主義、第二に、所有権、第三に、不平等の是認などの意味で使われた。この慈愛（愛他主義）と所有の原理をどのようにつなげるかという問題に対してJ・ロックやD・ヒューム、A・スミスの選択は比較的明快だった。彼らによれば「社会的」なものにとってなにより重要なものは所有権と不平等を是認する「正義」の原理であり、慈愛は二次的なものであった。しかし、その正義は「交換的正義」にとどまり「配分的正義」までは踏み込まないものであった。

しかし、フランスのルソーの選択には動揺がみられる。『人間不平等起源論』（1754年）では、「憐れみの情」を強調し、不平等の原因となる所有権ないし私的所有を批判したが、翌年の『政治経済論』（1755年）では、<sup>ドロワ・ド・プロプリエテ</sup>「所有権が市民のあらゆる権利のうちで最も神聖なものであり、ある点では自由それ自体よりも重要であることは確かである。…所有こそは市民社会の真の基礎であり、また市民間の約束の真の保証人であるからである」や「ここで想い出すべきことは、<sup>バクト・ソシアル</sup>社会契約の基礎が<sup>プロプリエテ</sup>所有にあること」というように所有権について真逆の主張をする。このような混乱は「社会 civil、文明」をめぐる概念にもみられる。『人間不平等起源論』では、「社会」を不平等、かつ不自由な空間として描くが、『社会契約論』では社会を平等と自由の空間として描く。つまり、イギリスの道徳哲学は「平等の理念を、所有の論理の中に<sup>アウフヘーベン</sup>保存することに失敗した」が、ルソーは「所有の論理を、平等の理念の中に保存することに失敗した」のである<sup>22)</sup>。

自然的な不平等を超えて、社会契約を通じて平等を創出しようとしたルソーがみせた「社会」における「自由」と「平等」の概念に関する動揺は、重要な意味をもっていると思われる。このルソーの動揺を通じて私たちは、「社会的」なものが協議体や情緒的共同体以上のものであることが理解できる。私的所有概念がない自然状態では平等／不平等という区分がないように、慈愛による他者との結合が異質性を排除する過剰な統合への傾向を見せる場合、異質性を特徴とする他者の存立を不可能にし、すぐに閉鎖的なものになってしまう。このように自然状態から抜け出て、社会契約によって再規定された平等な社会を考えたルソーの動揺は、今日においても「社会的」なものを考えようと

する者にとっては重要な意味をもつ。

#### 4 「他者」との関係性の原理

市野川のいう「社会的なものの」弁証法、すなわち、「差異の尊重と平等という二つの理念を統合し、両立させる」<sup>23)</sup> こと、あるいはアーレントのいう「人間の複数性」(差異性と他者性)<sup>24)</sup>、または丸山眞男の「他者感覚」<sup>25)</sup>などは、いずれも他者との関係性を重視するものだが、「他者」<sup>26)</sup>とは本来自分の思いどおりにならない、あるいは自分の意志では如何ともしがたい存在であるがゆえに、相互が望ましいと承認し合う関係性を構築・維持することは決して容易なことではない。この問題に関しては、すでにはるか以前から、洋の東西を問わず、他者との関係性において共通する原則が示されてきた。いわゆる「対人倫理」あるいは「黄金律」といわれる命題がそれである。

『論語』から確かめてみよう<sup>27)</sup>。

「子貢問うて曰く、一言にして以て身を終うるまで之を行うべき者有りや。子曰く、其れ恕か。己れの欲せざる所は人に施すこと勿れ。」

(『論語』「衛霊公篇 15」)

孔子のいう「己所不欲、勿施於人(己れの欲せざる所は人に施すこと勿かれ)」には、私(「己」)に相對する他者(「人」)との望ましい関係の在り方が示されている。他者の意味を発見しなかったら、孔子が「恕」<sup>じよ</sup>や「仁」について語ることはなかったであろう。ここで注目しておきたいのは、「恕」<sup>じよ</sup>や「仁」という言葉には、行為主体に反省を促す他者の存在が前提とされている点である。つまり「己所不欲(己れの欲せざる所)」という言葉には、まず、行為主体の自己反省が要求されている。つまり、自分自身が「何を欲しないのか/欲するのか」について知らなければ、「人に施さない/施す」ということはできないからである。

同じ原理はキリスト教の『新約聖書』からも確認できる<sup>28)</sup>。「人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい。これこそ律法と預

言者である」(「マタイによる福音書」7:12)。「人にしてもらいたいと思うことを、人にもしなさい」(「ルカによる福音書」6:31)。さらに、「自分が嫌なことは、ほかのだれにもしてはならない」(『旧約外典(第2正典)』「トビト記」4:15)などがある。この他に、「自分が嫌なことを、隣人にしてはならない。これが律法のすべてであり、他のものはその注釈である」(『タルムード』シャバット31a)。「人が他人からしてもらいたくないと思ういかなることも他人にしてはいけない」(ヒンドゥー教の経典『マハーバーラタ』5:15:17)。「自分が人から危害を受けたくなければ、誰にも危害を加えないことである」(ムハンマドの遺言)などがある。

これらは、いずれも「己所不欲、勿施於人」と同じ原理を示しているものであるが<sup>29)</sup>、同じよう異なる原理を示しているものがある。『莊子』「至楽」に登場する物語を例にあげてみよう<sup>30)</sup>。

それに君もきつと聞いたことがあるだろう。その昔、一羽の海鳥<sup>かいちょう</sup>が我が魯国<sup>ろこく</sup>(孔子の生国)の郊外に舞い降りてきた。これを喜ばれた魯候<sup>ろこう</sup>(魯の君主)は、親しく迎えに出て霊廟に宴席を設けられ、音楽に昔舜の作った九韶<sup>きゅうしやう</sup>の雅楽を奏するやら、食膳<sup>しょくぜん</sup>には三牲の肉をそろえた太牢<sup>たいらう</sup>(牛・羊・豚を具えた最上の料理)のご馳走を並べるやら。ところが、海鳥は目を白黒させて悲しみ、一切れの肉も食おうとせず、一杯の酒も飲もうとせず、三日で死んでしまった、とこうい話だ。これは魯候<sup>ろこう</sup>が自分を満足させるやり方で鳥を養い、鳥を満足させるやり方で鳥を養わなかったからだ。大体、鳥を満足させるやり方で鳥を養おうというのなら、これを深い森林に放ち、広い原野で遊ばせ、大川・広湖に浮かばせ、鱸・鱒<sup>どじょうはや</sup>を食わせて、仲間の列を追って舞い降り、のんびりと落ち着いている、こんなふうにさせるのがよらしい。(『莊子』「至楽 第18」)

この物語で注目したいのは「魯候が自分を満足させるやり方で鳥を養い、鳥を満足させるやり方で鳥を養わなかった」ことによる暴力的な結末である。もう一つ別の例をあげてみよう。伊藤仁斎は『語孟字義』のなかで「怨<sup>じよ</sup>」について、孔子のそれとは違う解釈をしているのである<sup>31)</sup>。

「おのれの心を竭くして尽くすを忠とし、人の心を忤り度るを恕とす。〔中略〕おのれの好悪するところを知ることは甚だ明きらかにして、人の好悪においては、泛然〔ぼんやり〕として察することを知らず。故に人われと毎に隔阻胡越〔へだたって、北方の国と南方の国のように断絶している〕、あるいは甚だ過ぎてこれを悪み、あるいはこれに応ずること節無く、親戚知旧の艱苦をみること、なお秦人越人の肥瘠を視るがごとく、〔中略〕いやしくも人を待するその好悪するところ如何、その処るところなすところ如何と忤り度って、その心をもっておのが心とし、その身をもっておのが見とし、委曲体察〔くわしく親身になって知る〕、これを思いこれを量るときは、すなわち人の過ち毎にその已むことを得ざるところに出で、あるいはその堪うることあたわざるところに生じて、深くこれを疾み悪むべからざる者有ることを知り、油然霽然〔寛容な心の沸き起こるさまをいう〕として、毎事必ず寛宥〔ゆすしなだめる〕を務めて、刻薄をもってこれを待するに至らず。」56頁

つまり、孔子の「己所不欲、勿施於人」という命題もイエスの「人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい」という命題も他者を発見、または承認し、他者との望ましい関係構築、または維持のための倫理的な命令であったが、これらには決定的な欠陥があった。『莊子』「至楽」や伊藤仁斎の「忠恕」に登場する原理と比較してみよう。

孔子のいう「恕」や「仁」をはじめ、『新約聖書』、『タルムード』、『マハーバーラタ』「ムハンマドの遺言」などに共通する原理は、「己の欲するところ／欲しないところ」と「他者」のそれが完全に一致する場合にのみ、これらの倫理的な命令は妥当性をもち得る。しかし、他者の他者たる所以は、「差異性」にあり、「自己の予期への違背可能性」をもっているわけで、仮に「己」と「他者」が完全に一致するというならば、結局「他者」は「己」の分身にすぎない存在になってしまう。「己」と「他者」の差異が無視されれば、『莊子』「至楽」に登場する「海鳥」の死や山本七平が『「空気」の研究』のなかで取り上げたような暴力的な結果が生じてしまう可能性が極めて大きい。山本は「空気」が作られる過程を説明するために「感情移入の絶対化」や「対象への臨

在感的把握」などの概念を使っているが、これらを説明するために用いた例に、次のようなものがある。ある親切な老人が「寒中に、あまりに寒かろうと思って、ヒヨコにお湯をのませた、そしてヒヨコを全部殺してしまった」ことや若い母親が「保育器の中の自分の赤ん坊に、寒かろうと思って懐炉をいれて、これを殺してしまい、過失致死罪で法廷にたった」ことがそれである<sup>32)</sup>。

これを踏まえると伊藤仁斎の「忠恕」に登場するもう一つ原理の特徴がより明確に浮かび上がるだろう。つまり、伊藤仁斎が「人を待するその好悪するところ如何、その処<sup>お</sup>るところなすところ如何<sup>いかん</sup>と忖<sup>ほか</sup>り度<sup>ほか</sup>って、その心をもっておのが心とし、その身をもっておのが見<sup>い</sup>とし、委曲<sup>い</sup>体察<sup>き</sup>〔くわしく親身になって知る〕」と述べていることからわかるように、「己の欲するところ / 欲しないところ = 他者の欲するところ / 欲しないところ」ではなく、「他者の欲するところ / 欲しないところ」を基準に「他者」と関係を結ぶことを強調しているのである。孔子のように他者を前にした自己反省を前提にしたうえで、「己」が基準ではなく、「他者」を基準にした「他者の欲しないことを他者にしない」という原理を提示したのである。この原理で「善意」による暴力的な結果を防げるのである。

他者との関係において「献身」に重点をおく別の例も取り上げてみよう。代表的なものに、南アフリカの伝統的な価値観を示す「ウブントゥ (ubuntu)」という言葉がある。この言葉は「あなたがあって私がいる」という意味で、デンプ族、コーサ族、ズール族などの挨拶の言葉から由来したものである。この言葉も「あなた(他者)」の存在を優先させている。ネルソン・マンデラ(Nelson Mandela, 1918-2013年、南アフリカ共和国元大統領)による人種間の「和解(reconciliation)」の提案は、この「ウブントゥ概念の実践であり、圧倒的な倫理的優越性の表現」とされる<sup>33)</sup>。

「ウブントゥ (ubuntu)」とは少し違うが、タンザニアには、「人々が互いに思いやる心構え」を表わす「ウジャマア (Ujamaa)」という言葉もある。これはスワヒリ語で「家族的連帯、あるいは、「拡大家族の精神」の意味である。タンザニア共和国の初代大統領になるジュリウス・カンバラゲ・ニエレレ(Julius Kambarage Nyerere, 1922-1999年、タンザニアの政治家)がアフリカ型社会主義による建国を訴えたいわゆる「ウジャマア演説」<sup>34)</sup>にその精神がよく表



れている。この演説では、「社会主義」に「ウジャマー (Ujamaa)」という言葉をあてて使っているが、「人々がお互いの幸福に配慮し合うために必要なのは、社会主義〔Ujamaa〕的精神態度であって、模範的な政治様式をかたくなに守り続けることではない」。さらに「われわれは共同体を大切にしたり、共同体もまたわれわれを大切にしたりした。〔われわれは村の人々を世話し、彼らもわれわれを世話した。〕われわれは自分たちの仲間を搾取する必要もなかったし、また搾取したいと思わなかったのである」ということが強調されている。

以上のように、他者との望ましい関係性を維持するための原理や理念などは人々が集団をなしているところであればいたるところで確認できる。しかし、ここで、このように素晴らしい原理と理念があるのに、なぜ、現実はそのならないのかという疑問が生じるだろう。それが制度化されていないからだとか、制度化されているとしても守らない人がいるからだとか、そもそもそれを制度化することはできないのかなど、さまざまな主張があるだろうが、理念と制度の間にある緊張関係を消去せず、それを引き受けて考え、行動し続けるなかで各々の方法と答えが見えてくるかもしれない。

## 5 おわりに

ウサギとカメがかけっこをするという寓話は、おそらく誰もが知っているであろう。足の速いウサギがどんどん先へ行き、カメが見えなくなったときに、ウサギは一休みのつもりが居眠りをしてしまった。その間、休まず前へ進んでいたカメはウサギよりも先にゴールに着いた。カメに負けたウサギが「また競争しよう」という言葉で終わる物語である。童心を傷つけるような質問をあえてしてみよう。そもそも陸の上でウサギとカメのかけっこというルールは本当に公平で妥当なものといえるのだろうか。次のかけっこのときにウサギが本気を出し、休まず走ったら、カメが勝つ可能性は残されているのだろうか。おそらくはないと断言できる。なぜならウサギが本気を出したら競走馬と同じくらいのスピードで走れるからだ。それでは、かけっこをする場所を海のなかに移したらどうだろうか。ウサギとカメの実力差は自然的なものがあるが、「陸の上でのかけっこ」というルールは決して自然的なものではない。



自戒を込めていうならば私たちは、このルールによってウサギとカメの実力差は救いようのないほど固定されていることを知りつつも、負けたカメに「自己責任」と迫り、あるいは、このカメを通じてミュンヒハウゼン男爵が語った英雄的な「自力救出」の奇跡を見てみたいという「己の欲」から、カメに向かって「がんばれ」という偽善的で虚しいエールを送っているのではないだろうか。「慈愛」、「恕」や「仁」、「黄金律」、「ウブントウ (ubuntu)」や「ウジャマー (Ujamaa)」といった原理に立脚した「社会的な視線」でこの物語の新しいルールを決めるとすればどのような方法が、あるいはどのようなものがあるのだろうか。本稿の問題関心からして、ヒントになるものを取り上げておこう。私たちの想像力を刺激するものとしてノーラ・E・グロース『みんなが手話で話した島』と藤田省三の「或る喪失の経験—隠れん坊の精神史—」がある。

グロースによれば、先天的に耳の不自由な人がアメリカの本土に比べて飛びぬけて高い比率を示していたマーサズ・ヴィンヤード島の人々は、耳が聞こえないことを障害と感じたことがなかったという。なぜなら、英語と手話という二言語を子供の頃から完全に併用しながら大人になったからである。グロースは次のようにいう<sup>35)</sup>。

障害者の側だけに適応の負担のすべてを押しつけてしまうのではなく、一つの社会が、まがりなりにも障害者に適応できたという事実は、障害をもつ者の権利と障害をもたない者の義務について、重要な問題を提起する。ヴィンヤード島の経験は、ハンディキャップという概念が気まぐれな社会的区分であることをはっきりと示している。

藤田は「或る喪失の経験—隠れん坊の精神史—」のなかで、かつて「隠れん坊」が有していた意味を「対抗しながら相互に救出し合う統合」という言葉で表現し、次のように述べている<sup>36)</sup>。

鬼は隠れた者を発見することによって市民権を再び獲得して仲間の社会に復帰し、隠れた者の方は鬼に発見して貰うことによって、すなわち(妖精であれ動物であれ神様であれこの世の者ならぬ) 鬼に出遭うことを

通して社会に再び戻ることができるのであった。…（鬼）が相手に勝つことは自分を救うだけでなく、相手をも救うことであり、（隠れた方が）相手に負けることは相手の勝利になるだけでなく自分の社会的勝利にもなるのであった。勝ち負けの一義的な二者択一を物の見事に取り払った、この相互性の世界は私たちに何を思い出させるのであろうか。

さて、われわれはこれまで翻訳語としての「社会」や「特定の価値を志向する規範概念として機能する」ものとしての「社会」的なものに関する議論をみてきた。さらに、この「社会」的なものなかで欠かせない「他者」との関係性をめぐる行動原理なども確かめてきた。「社会」的なものに関するペシミズム (pessimism) とオプティミズム (optimism) の両極に陥ることなく、これらを克服するためにどのような方法があるのだろうか。「公共性」や「政治的なもの」を「社会的なもの」と相容れないものとしてとらえている H・アーレントや J・ハーバーマスの理論を批判的に発展させ「社会的なものを公共性の次元に引き上げながら、政治的に覚醒させる」という説得力のある提案を示した市野川の具体的な方法は、次のようなものであった<sup>37)</sup>。つまり、「人間自身が生み出す不平等の確認」<sup>38)</sup>と「平等へと向かう実践」という二重の意味を有する「社会的なもの」を「一つの価値として、一つの目的として」実現する手段として租税(社会的)国家を「民主主義」に依拠して活用する方法である。

これに対して朴は、J・ハーバーマスの社会理論から実践可能性を見出そうとする<sup>39)</sup>。第一は、生活世界において自律的な市民たちによって公共圏が形成できるか、第二は、公共圏の意志が法律というフィルターを通じてシステムを牽制または規制できるかである。これを実現していくための動力を確保するために、生活世界とシステムの間に分厚い市民社会を形成していくことの必要性を強調した<sup>40)</sup>。

市野川や朴が示した方法について簡単に触れたが、多少の違いはあるものの目指す方向を同じくしているように思われる実践的活動を取り上げてみよう。代表的な活動としてスペインの市民政党「ポデモス」<sup>41)</sup>があげられる。「ポデモス」という言葉は、力を意味する「poder」と民主主義 (democracia) の意を合わせたもので、「Podemos (我々には可能だ)」という意味である。この「ポ

デモス」は2011年にスペイン社会の不平等や腐敗に反発する「インディグナードス（怒れる者たち）」という抗議活動からはじまり、「怒り」を、政治を変化させる動力に変えるために2014年に社会民主主義、直接民主主義を理念に掲げて新しい政党を結成した。パブロ・イグレスias（Pablo Iglesias, 1978年～、スペインのマドリッド・コンプルテンセ大学の政治学教授、政治討論番組の司会者）<sup>42)</sup>が代表を務めた「ポデモス」は「反資本、反体制」ではなく「常識」であると主張し、既存の政治の在り方を変えて、新しい標準を提示しようとした。たとえば、2014年のEU議会選挙(5議席獲得)と地方選挙でクラウドファンディングとマイクロクレジットを通じてポデモスのプロジェクトを支援する人々を集めた。さらに政治的な従属を避けるために寄付金の額を10,000ユーロ以下に定めた。選出された政治家たちはどのような役職に就こうが、国家の最低賃金の3倍を上限(2,000ユーロ)とした。ちなみに、EU議会の所属議員は一般手当と出張費を除いて約6,250ユーロを受け取るが、ポデモス所属の議員の場合はその差額を党に返納することを決めた。2015年のスペイン議会総選挙では総350議席中42議席を獲得した。広場に集まった市民たちが社会変革の動力を「制度」や「市民運動」の要素を結合させたことで政治的にある程度の成功を取めたのである<sup>43)</sup>。

本論の締め括りに、中江兆民の言葉を取り上げておこう<sup>44)</sup>。

吾人が斯く云へば、世の通人的政治家は、必ず得々として言はん、其れは十五年以前の陳腐なる民権論なりと、欧米強国には、盛んに帝国主義の行はれつゝある今日、猶ほ民権論を担ぎ出すとは、世界の風潮に通ぜざる、流行遅れの理論なりと、然り是れ民権論なり、然り是れ理論としては陳腐なるも、実行としては新鮮なり、〔中略〕民権は陳腐也、財布の切棄は陳腐也、官吏の勝手気儘は陳腐也、而して椅子の分捕は新鮮也、政党の内採めは新鮮也、今の政党家皆云ふ、民権は陳腐なり、人民の輿論に非ず、帝国主義は新鮮なり、人民の財布の盗賊にして、又輿論の盗賊なり、既に財布を盗まれ、又輿論を盗まる猶ほ是にしても考へざる乎〔傍点一引用者〕。

121年前の中江兆民の言葉はいまだ「新鮮」であり、「差異の尊重と平等という二つの理念を統合し、両立させる」ことは「理論としては陳腐なるも、実行としては新鮮」なのである。

## 註

- 1) ビュルガー編『ほらふき男爵の冒険』（新井皓士訳）岩波文庫、1983年。藤田省三「或る喪失の経験－隠れん坊の精神史－」（『精神史的考察』平凡社ライブラリー、2003年所収）参照。
- 2) 周知のとおり、ウェーバーのいう「価値自由」とは「認識と価値判断とを区別する能力、事実の真理を直視する科学の義務と、自分自身の理想を擁護する実践的義務とを〔双方を区別し、緊張関係を置きながら、ともに〕果たすこと」を意味する（富永祐治他訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波文庫、1998年、43頁）。蓮尾浩之によれば、「価値自由の概念は、社会科学の認識を価値から切り離し、実践的な意味を後退させるものであるという誤解にしばしば晒されてきたが、ヴェーバーはけっして価値から『離れた』『無関係な』という意味でこの概念を考えたわけではなく、価値を有しながらそれに『とらわれない』というところにその意義を求めた」のであり、「価値自覚」あるいは「価値自立」という言葉に言い換えることができるという。蓮尾浩之「価値自由」大澤真幸他編『現代社会学事典』弘文堂、2012年、192頁。
- 3) デュルケム『社会分業論』（田原音和訳）青木書店、1971年、31、37頁。
- 4) 「society」にあたる言葉や現実がなかったということは東西の都市の在り方の違い、つまり「都市の権利」や「市民階級」の存在の有無と深い関係があると思われる。これについてマックス・ウェーバーは、「シナ〔中国－引用者〕ならびにあらゆる東洋の都市形成と西洋〔のそれ－原文〕との根本的な対立は、年の政治的な特殊性格〔政治的自律性－原文〕が東洋やシナの都市に欠けていたことであった。シナや東洋の都市には、古典古代的意味でのいかなる“ポリス”でもないし、また中世に見られたようないかなる“都市の権利”も知らなかった。というのは、これらの都市が決して固有の政治的例外法をもった“自治団体”ではなかったからである。そこには、西洋古典古代におけるように自らが武装した都市に居住する軍人という意味での、いかなる市民階級も存在しなかった。」と述べた。マックス・ウェーバー『儒教と道教』（森岡弘通訳）筑摩書房、1970年、17-18頁。
- 5) 柳文章『翻訳語成立事情』岩波新書、1982年、3頁。〈表〉は同書の4-5頁をもとに作成した。なお、木村直恵によれば、「society」概念がオランダ語から日本語に翻訳されたのは1770年代であり、「社会」という言葉が定訳となる1870年代に至る約100年間の試行錯誤が続いた（木村直恵「『社会』以前と『社会』以後－明治期日本における『社会』概念と社会的想像の編成』鈴木貞美他編『東アジアにおける知的交流－キー・コンセプトの再検討－』国際日本文化研究センター、2013年、267-283頁）。試行錯誤の一端を示すものとして、岩倉使節団の一員だった久米邦武はアメリカ合衆国憲法の解説書の翻訳過程で起きたエピソードを書き残している。

此の時、困ったのは訳語で、例えば憲法の初に「政府の用はジャスティースとソサイティーとにあり」との原語に漢字を充てると義と仁の二字で尽すが、余り簡単である為ジャスティースは正義、ソサイティーは会社とか社会とか社交と色々訳語を探し、森有礼は「仮名でソサイティーとすればよい」と主張したが、夫では翻訳にならぬとの非難が起り、苦心惨憺した。

久米邦武、中野礼次郎他編『久米博士九十年回顧録』下巻、早稲田大学出版部、1934年、256頁。

なお、朝鮮の場合、「社会」という用語は1890年代からみられ、日本へ留学した国費留学生たちによって使われはじめた。「独立協会」で、『独立新聞』（1896-1899）でも多用された。『朝鮮王朝実録』にも「社会」という言葉は3回登場するが、いずれも1895年高宗の時代である。たとえば、「徳養は五倫の行實を修めて俗綱を乱さず、風教を扶植して人世の秩序を維持し、社会の幸福を増進する」（『高宗実録』33巻[1895年2月2日]）がその一つである。ちなみに、『高宗実録』（編纂委員長：篠田治策 1872-1946、法学者、京城帝国大学総長、監修委員：小田吾吾 1871-1953、歴史学者、京城帝国大学教授）は、朝鮮王朝最後の王に関する『純宗実録』とともに、植民地となった後に編纂された経緯もあり、史料の価値が認められず、国宝の指定からも除外されている。

- 6) 木村直恵「文運開明の昌代の幸民 安宅矯」『〈社会〉生まれ〈ソサイチー〉が消える—明治期における「社会」概念編成と公共圏の構造（前編）』『学習院女子大学紀要』第19号、2017年、54-55頁。
- 7) 前掲書、柳父章、21-22頁。「社会」という言葉に限らず、当時に作られた多くの翻訳語が与えたイメージを次のように述べている。「翻訳語は、先進文明を背景にもつ上等舶来のことばであり、同じような意味で日常語と対比して、より上等、より高級という漠然とした語感に支えられている」（同、20頁）。
- 8) 市野川容孝『社会』岩波書店、2006年。引用は、「はじめに」v頁。
- 9) 「市民」概念も「社会」概念と同様に両義性（同質性と異質性の共存）をもつ。この「市民」概念に関しては、松下圭一は次のように論じている。「市民とは私的・公的な自治活動をなすうる自発的人間型であると位置づけることができる。今日、市民は、地中海の古代都市国家についてヨーロッパの中世自由都市の市民、あるいは欧米近代における資本主義的市民階級というような歴史実体としてではなく、民主主義の前提をなす人間の政治資質、すなわち『市民性』というエートス（人間型）として理解したい。市民は、かつての歴史実在から切断されて、政治理念としての普遍エートスを意味するようになったのである」。松下圭一「『市民』の人間型の現代的可能性」『戦後政治の歴史と思想』ちくま学芸文庫、171-201頁所収、引用は、173頁。この概念について、杉田敦は、「この〔市民の〕倫理〔自分の背景を知りつつ、しかもそれを超え出ること〕は、国民の道徳のように上から強制されるものではない。それは義務付けられるものではなく、個人の自発性にもとづく自由な実践である。それは、何らかの強制力や権威によって押し付けられるものではなく、いわば一つの選択肢として提案され、受け入れられる」存在として捉えている。杉田敦『政治への想像力』岩波書店、2009年、19頁。

- 10) 前掲書、市野川、35頁。
- 11) 同上、「I 社会的なものの現在 第1章 日本の戦後政治と社会的なもの」1-17頁。
- 12) 「平民、新平民、彼等は権勢に依らず、黄金に依らず、門地に依らず、唯だ人として立つ、唯だ社会の一人として立つ、是れ我同胞中の最も神聖なる者也、平民新聞は深く彼等を敬愛す」と主張し、幸徳秋水と堺利彦が非戦論と社会主義を宣伝する新聞として創刊した『平民新聞』は第1号（1903年11月15日）をはじめ、第64号（1905年1月29日）を以って廃刊した。その背景については、社会主義者に対する弾圧が主な理由であった。たとえば、『官報 第6410号』（1904年11月10日）4頁には、以下のような文書がある（国会国立図書館デジタルコレクション <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2949734>）。  
警察 發賣頒布停止  
東京府東京市ニ於テ本月六日發行ノ平民新聞第五十二號ハ新聞紙條例第三十三條違反ト認メ告發シタルニ付キ昨九日内務大臣ニ於テ其發賣頒布ヲ停止シ假ニ之ヲ差押ヘ且ツ小学教師ニ告ク、所謂愛國者ノ狼狽、戦争ニ對スル教育者ノ態度ト題スル記事ト同一主旨事項ノ記載ヲ停止シタリ。  
ここでいう52号は、石川三四郎が国家主義教育を批判した「小学教師に告ぐ」（『平民新聞』52号、1904年11月6日）という文書を指し、この文章が1875年に発布した新聞紙条例に反すると摘発されたのである。『平民新聞』の発行部数（『平民新聞』1に詳しい）や歴史に関しては、服部之総・小西四郎監修『平民新聞』4冊、創元社、1953-1958年を参照されたい。
- 13) 前掲書、市野川、194-198頁を参照。内務省の外局となった「社会局」と「衛生局」を合体させた「厚生省」が設立されるまでの経緯とその意味については、厚生省五十年史編集委員会編『厚生省五十年史』記述篇、厚生問題研究会、1988年、341-343頁。
- 14) 前掲書、市野川、222頁。
- 15) 同上、194頁。
- 16) ハンナ・アレント『人間の条件』（志水速雄訳）ちくま学芸文庫、1994年、57頁。
- 17) 川崎修『アレント 公共性の復権』講談社、1998年、377頁。
- 18) 朴龜龍 (Park, Goo Yong) 「사회적 시선 (社会の視線)」『사회와 철학 (社会と哲学)』28、사회와철학연구회、2014年、1-18頁所収。このほかに、同「시민권력과 시민권 (市民権力と市民権)」『철학 (哲学)』114、한국철학회、2013年、117-140頁。同「민주적 법치국가의 권리로서의 복지 (民主的法治国家と権利としての福祉)」『사회와철학 (社会と哲学)』22、사회와철학연구회、2011年、161-196頁を参照。
- 19) 前掲、朴、7頁。
- 20) 同上、8頁。
- 21) たとえば、法学の分野ではサムエル・プーフェンドルフ (Samuel Pufendorf、1632-1694) が『自然法と万民法』（1672年）のなかで「社会性 socialitas」という概念を用いているが、それを「善意、平和への愛好、そして相互的な義務にもとづき、万人が万人に対して結びつけられていると解される状態」と定義し、この「社会性」を法の一つの起源とみなしたという。



- 22) 同上、107-108 頁。
- 23) この「差異の尊重」に関して、市野川は次のように述べている。「私とあなたの差異の尊重は、自由の問い直しと同時に、平等の問い直しにおいても重要である」と同時に、「差異の尊重は、他者に対する無関心を、他者に背を向けて、自分自身の中に嵌入していくことを意味しない。全く逆に、この無関心の否定こそが（論理的にも）本当の意味での差異の尊重を可能にする」のである。同上、126-127 頁。
- 24) 「人間の複数性」についてアレントは次のように述べている。「多種多様な人々がいるという人間の複数性は、活動 action と言論 speech がともに成り立つ基本的条件であるが、等しさ equality と差異 distinction という二重の性格をもっている。もし人間が互いに等しいものでないならば、お互い同士を理解できず、自分たちよりも以前にこの世界に生まれた人々を理解できない。そのうえ未来のために計画したり、自分たちよりも後にやってくるはずの人々の欲求を予見したりすることもできないだろう。しかし他方、もし各人が、現在、過去、未来の人々と互いに異なっていなければ、自分たちを理解させようとして言論を用いたり、活動したりする必要はないだろう」。前掲書、ハンナ・アレント、175-176 頁。なお、川崎修によれば、「地球上に生き世界に住むのが一人の人間ではなく、複数の人間であるという事実を、アレントは『複数性』と呼び『人間の条件』の一つに数えている。この『複数性』こそが政治と『活動』を必要にもすれば可能にもするのである。この意味で、アレントの政治思想にとって、もっとも根源的な概念、そしてもっとも侵されてはならない規範にして事実がこの『複数性』である」。前掲書、川崎修、374-375 頁。
- 25) かつて丸山眞男は「他者感覚」という言葉を多く使っていたが、そのなかの一文だけを取り上げると「日本人はとかく自分の像を相手に投影してしまうか、でなければ「関係ないや」かどちらかです。日本の明治以来の外国認識のあらゆる間違いはそこに根ざしている。中国に対する認識が根本的に誤っていたというのも、他者感覚がないからです」と述べていた。丸山眞男『丸山眞男集』〈第 11 巻〉岩波文庫、2003 年、176 頁。
- 26) 大澤真幸は「他者の他者たる所以は、差異性にこそある。他者についての経験は、何であれ、差異をめぐる経験である」(大澤真幸『不可能性の時代』岩波新書、2008 年、110 頁) と述べており、浅野智彦は「社会学において用いられる他者の概念は、このような両義性にいかに対応するかという問題設定のなかで用いられることが多い。たとえば、相互行為における予期の一致・不一致の問題はその典型だ。すなわち他者との根本的な不一致は、具体的な相互行為において相手の行為が自分の予期とは異なったものでありえるという可能性として現れる。…あるいは他者の「他」性とは、このような自己の予期への違背可能性によって定義されるともいえる。自己の思い通りにならない者、それが他者なのである」。浅野智彦「他者」大澤真幸他編『現代社会学事典』弘文堂、2012 年、850 頁。
- 27) 『論語』は、金谷治訳注『論語』岩波文庫、1999 年による。なお、宮崎一定『現代語訳論語』岩波現代文庫、2000 年を適宜参照した。
- 同じような行動原理は『論語』の他の箇所や『中庸』、『大学』からも確認できる。「仲弓仁を問う。子の曰わく、門を出ずれば大賢を見るが如くし、民を使うには大

- 祭に承えまつるが如くす。己れの欲せざる所は人に施すこと勿かれ。邦に在りても怨み無く、家に在りても怨み無し。」(『論語』「顔淵 12」)。
- 「我不欲人之加諸我也、吾亦欲無加諸人。」我れ、人の諸を我に加はふるを欲せざるや、吾亦諸を人に加はふる無からんを欲す。」(『論語』「公冶長 5」)。
- 「忠恕違道不遠。施諸己而不願。亦勿施於人。忠恕は道を違ること遠からず。諸己に施して願わずんば、亦人に施すこと勿れ。」(『中庸』第 13 章)。
- 「所悪於上、毋以使下。所悪於下、毋以事上。」上に悪む所、以て下を使う毋かれ。下に悪む所、以て上に事うる毋かれ。」(『大学』伝第 10 章)。
- 28) 『新約聖書』(新共同訳) 日本聖書協会、1987 年。ちなみに、ユダヤ教とキリスト教の共通の聖典である『旧約聖書(正典)』には黄金律に類する表現がでない。
- 29) 伊藤整は「黄金律」の肯定形と否定形に注目して、その違いを「キリスト教が他者を認識しそれに働きかけることを善の原型としているのに較べて、仏教や儒教では、他者についての積極的働きかけが、則ち他者についてのヒューマニスティックな認識が、それほど強くない」と述べている(伊藤整『近代日本人の発想の諸形式』岩波文庫、1981 年、31 頁)。しかし、肯定形は具体的な行為の指針にはなり得るが、普遍的な命題にはなり得ない。なぜなら指針に示された行為のみが良しとされるからである。これに対して、伊藤のいうように否定形は決してヒューマニスティックな認識の弱さではなく、また、単純な否定ではなく、いわゆる「余白」であり、この「余白」のおかげで各人の個別性や自由の可能性が保たれる。このような意味で否定形こそが普遍的な命題になりうるのである。
- 30) 『莊子(上)』(池田知久訳注) 講談社学術文庫、2014 年、411 頁。
- 31) 伊藤仁斎『語孟字義』(巻の下「忠恕」)『日本思想体系 33 伊藤仁斎 伊藤東涯』(吉川幸次郎他校) 岩波文庫、1971 年、65 頁。
- 32) 山本七平『「空気」の研究』文芸春秋、1977 年、38 頁。
- 33) 松田智裕「証言、和解、赦し—デリダと南アフリカ真実和解委員会—」『立命館言語文化研究』(第 32 巻、3 号) 立命館大学国際文化研究所、2020 年、77-86 頁所収、引用は、80 頁。
- 34) ニエレレの演説の引用は、佐藤正市訳「ウジャマ—(Ujamaa) —アフリカ社会主義の基礎 1962 年 4 月 TANU パンフレットとして公表」による。これは、「アフリカ社会主義の理念と現実—タンザニア独立後の歩み—」『神奈川法学』14 (2-3) 神奈川大学法学会、1979 年、195-237 頁所収されており、引用は、202-211 頁からである。なお、佐藤訳よりも早い、林晃史による日本語訳が西川潤編『ドキュメント現代史 121 アフリカの独立』平凡社、1973 年、272-285 頁に掲載されている。これらについては西村篤子「ウジャマ—社会主義とニエレレ」(『国際公共政策研究』(第 8 巻第 1 号) 大阪大学大学院国際公共政策研究科、2003 年、223-238 頁所収) より教えられた。
- 35) ノーラ・E・グロース『みんなが手話で話した島』(佐野正信訳) 築地書院、1991 年、225-226 頁。
- 36) 前掲書、藤田省三、33-34 頁。
- 37) 前掲書、市野川、212 頁、198 頁、87-88 頁、208 頁。ちなみに、市民社会は決して「非



政治的」ではなく、政治的な側面をもっていることについて、杉田敦の以下の議論が参考になる。

「国家に期待する人々は、市民社会に対して警戒を示す。市民社会は、動物的な欲望が支配する単なる私的な領域であり、一切のよりどころを持たない利己的な個人の領域であって、ある群れの全体の都合を考えるとという公共性が欠如している領域であると批判されるのである。そこでは、市民社会が非政治的であることが、批判の焦点である。他方で、国家に批判的な人々は、市民社会への期待を表明する。国家とは実際には、一握りの人々によって他の人々が抑圧され支配されているような状態であるとされる。これに対し、市民社会とは、そうした関係とは異なる平等な関係を可能にする領域であり、そのような領域をより強力にしていくことが必要であるとされるのである。こうした議論は、国家主義者の議論とは方向が逆であるが、にもかかわらず二つの議論は共通の前提の上にある。それは、市民社会が非政治的であるという考え方である」。杉田敦『境界線の政治学』岩波書店、2005年、7頁。

- 38) かつて、ヴェブレンは『有閑階級の論理』のなかで、富裕な有閑階級が保守的傾向を見せるのは、「既得権益ゆえに現状維持にこだわり革新に反対する」という物質的な利害計算ではなく、「社会改革を唱える人に背を向けたくなる本能的な反感や嫌悪感の最大の要因は、本質的な卑しさに対するこの理不尽な感覚」があるからであり、貧困層がみせる保守的傾向については、「食べるものに事欠く暮らさず苛酷な肉体労働もまた、改革の阻害要因となる。極貧に喘ぎ、毎日を生き延びることにエネルギーを全部吸い取られてしまう人々は、みな保守的である。なぜなら、明日より先のことを考える力が残っていないからだ。」と述べて、富の不平等な配分が保守化傾向を強化・維持すると分析した。ソースタイン・ヴェブレン『有閑階級の理論』（村井章子訳）ちくま学芸文庫、2016年、225-226頁、230頁。
- 39) ハーバーマスは世界を三種類に分けて考えている。「客観的世界（ふつうに「世界」と呼ぶのはこれ）、社会的世界、そして個人の内部世界だ。三つの世界に三つの妥当要求がそれぞれに対応している。客観的世界に対応する妥当要求は、真理性だ。ひとは自分の言っていることが客観的事実に基づいている、その意味で「真理」であると（少なくとも潜在的に）主張している。つぎに、社会的世界に対応する妥当要求は、正当性だ。ひとは自分の言っていることが社会的規範に照らして「正しい」と主張している。第三に、個人の内部世界に対応する妥当要求は、誠実性だ。ひとは自分の言っていることが本当に自分の気持ちや意図に忠実だ（偽りや冗談ではない）と主張している」。中岡成文『ハーバーマス コミュニケーション行為』講談社、1996年、150-151頁。
- 40) 前掲、朴、14-15頁。
- 41) 「ポデモス」の他に「急進左派連合」（ギリシャ）や「不服従のフランス」（フランス）などもあり、これらは民主主義の機能不全、既成の政党への不信、是正されない経済格差、政府の社会政策に対する不満などの問題意識を共有している。また、暴力に訴えるのではなく、あくまでも制度の範囲内で政党の機能も重視し、いわゆる「ポピュリズム」を活用して社会の諸問題に対処しようとする点でも共通する性格をもっている。この他に、元フランス環境相コリーヌ・ルパージュ（Corinne

Lepage、1951年)は「政治家と市民社会のバランスをとる」ことを掲げて、2014年市民連合(Rassemblement citoyen)を作り、2015年には作家であるアレクサンドル・ジャールデン(Alexandre Jardin、1965年～)が主導した市民運動(Bleu Blanc Zèbre)は、失業、社会不平等など社会問題を解決するために、市民が参加し、実用的で効果的な対策を提案するための「行動する者たち」と連帯した。詳しくは、シャンタル・ムフ『政治的なるものの再興』(千葉真他訳)日本経済評論社、1998年、同『左派ポピュリズムのために』(山下圭他訳)明石書店、2019年を参照されたい。なお、少し趣は異にするが、韓国における「文派(ムンパ)」と呼ばれる市民層がある。「文派」とはまだ定まってない概念であるが、主に文在寅(ムン・ジェイン、1953年～、第19代大韓民国大統領)の政治を支持、支援しながら、それを媒介に市民主権と民主主義の復元を志向する彼らの活動と効果を総括する概念である。박구용『문과, 새로운 주권자의 이상한 출현(文派、新しい主権者の不思議な出現)』메디치、ソウル、2018年参照。

- 42) 今年(2021年)5月4日に行われたマドリッド自治州議会選挙での敗北を受けてイグレシアスは政界引退を宣言した。ちなみに『Le Capital(21世紀の資本)』の著者であるトマ・ピケティ(Thomas Piketty、1971年～)が「ポデモス」の経済政策アドバイザーを務めたことでも知られている。
- 43) 엘리사 레위스(Elisa Lewis)『시민구테타:우리가 뽑은 대표는 왜 늘 우리를 배신하는가(原題: Le Coup D'Etat Citoyen)』아르테(arte)、ソウル、2017年参照。
- 44) 中江兆民「考えざるべからず」『中江兆民全集』13 岩波書店、1965年、230-233頁。

<ABSTRACT>

## **“Society” as a Normative Concept**

SEO Hyunkoo

In this article we reexamined the concept of “shakai”, a translation of society. This concept becomes established in Japan and is a common basis for social sciences in East Asia. About 150 years have passed since the birth of “shakai” as a translated word, however even still now a meaning of “shakai” is undefined. A main purpose of this article is to examine a possibility of a citizen society which is distinguished from “shakai” as normative consciousness aiming respect for differences and equality, and market or market power and administration or administrative power based on discussions of Yasutaka Ichinokawa and Park Goo Yong.