

政治哲学の可能性と京都学派

和田 寛 伸

〈「京都学派・高山岩男」から「ハーバード白熱教室・マイケル・サンデル」へ〉

一 政治哲学の曖昧さ

「政治哲学は一般的権力現象の集中的表現としての政治現象についての反省の学といえるが、必ずしも縁辺を持たない。：政治哲学を規範的研究のみに限定することは困難であろう」（平凡社『哲学事典』昭和五一年）

『哲学事典』という哲学に軸足を置いた書籍の解説ではあるが、右の哲学事典の出版された昭和五一年（一九七六年）時点では、政治哲学は政治研究の学問領域であることは承認されてはいても「必ずしも明確な縁辺を持たない」

輪郭不鮮明な研究分野と見做されており、「規範的研究」を担う積極的独立性を担保し得ない学問領域として位置付けられていた。爾来四十年の歳月を閲して、日本語圏の学問環境において政治哲学の学問的位置付けや定義に変化はあったであろうか。二〇一〇年、ハーバード「白熱教室」のマイケル・サンデル教授による『これからの「正義」の話しよう』の登場までは、残念ながらその立場は大筋において変わりはなかったと言わざるを得ない。少なくとも政治哲学が政治学という学問領域の先頭打者となることはなかった。政治哲学は社会科学としての政治学であるのか、それとも形而上学としての思弁的哲学であるのか、その学問的本籍が不安定な「仮の棲み分け」にとりあえず預け置かれたまま、したがって研究対象や研究領域の守備範囲も不鮮明なまま「政治学」と「哲学」の合成語として名称だけが生き延びてきたといっても過言ではない。

二一 ロールズの『正義論』

二十一世紀も三十年近い歳月が経過した現在では既に古典として扱われるであろう、ハーバード大学のJ・ロールズの『正義論』（一九七一年）の公刊は、哲学のみならず法律学・法哲学・政治学・政治哲学等々のそれまでの英語圏における人文学と社会公共学の議論土俵の様相を一変してしまった。特に古代ギリシャ以来の伝統的テーマであるノモス（人為）とピュシス（自然）の対立軸に由来する人定法対自然法の優先論争や、法実証主義と自然法論との論争の出口の見えないアポリアに時間を費やしてきた法哲学界にとって、ロールズの『正義論』は大きな衝撃であった。実証的「科学」対思弁的「哲学」の法哲学の主導権争いは、哲学を「科学に奉仕する論理学」と位置付ける論理経験主義の優勢さに押され続け、ともすれば社会科学としての法哲学が思弁哲学としての法哲学を凌駕せんとする勢いに

あった。ロールズの『正義論』はこの潮流の堰き止め石となり、法哲学の学界に全くパラダイムの異なる議論土俵を提供することとなった。正義論自体も、プロタゴラス以来の価値相對主義と規範的正義論の水掛け論的議論から久しく沈滞してきた状況を一転して、「原初状態」の想起という新たな論争地平に立つことを余儀なくさせられたのである。正義とは何かをめぐる議論はロールズの『正義論』によつて広範な社会的関心に支えられた学問的営為として復権したと言える。ロールズ以前と以降を区別するロールズ・インダストリー (Rawlsian industry) なる言葉も生まれたように、以来、法哲学は「正義」(厳密に絞り込めば「公正としての正義」)を明確な論争課題として活発な議論を戦わせるに至つたのである。先述したように、この「ロールズ現象」は英語圏の学界では哲学とかかわる社会公共学全般に強い衝撃を与えて、学際的にその影響力の波紋を広げていった。その中でも最大の衝撃を受けた分野はもちろん「正義」に最もリッパサービスを払わなければならない法律学の分野であつたことは言うまでもないが、同様に、自由と平等と公正を模索し続ける規範的政治理論 (normative political theory) の研究分野も強烈な影響を受けたことは確かである。以降、ロールズの言説に同感する立場は自由主義 (liberalism)、そしてリベラリズムがあまりにも共同体の存在を軽視していると批判する立場は共同体主義 (communitarianism) と仕分けされ、政治学・法学・経済学等の枠を超えて、「正義」をテーマとする活発な議論を展開するに至つた。

ロールズ「正義論」はもちろん日本にも輸入され、日本語圏学界も正義論の斬新さに大いに刺激を受けたことは言うまでもない。ただ、その受け入れた窓口が狭く「法哲学」に限定されていたということも否定できない。ロールズ以降の規範的正義論の活況は、日本語圏学界では学際的諸分野に延焼する規模の大火として燃え上がることはなかつたのである。さらには、当の法哲学も、規範的正義論の可能性を原理的に否定する実証主義的法哲学の価値相對主義

との論戦がまず要求されたために、それとの対峙と論争にエネルギーを傾注することを余儀なくされ、「正義論」は法哲学の議論土俵から外部に延伸することが困難であった(例えばケルゼンは『正義とは何か』一九五三、で「絶対的正義は非合理的概念である。合理的認識からすれば相対的正義のみがある。それは反対の理念を排斥しない⁽¹⁾」とにべもなく断じて、規範的正義論の議論自体を非合理主義的として真っ向からこれを退けている)。加えて、この時代の日本では、論理経験主義から実証主義的法哲学に連なる立場の支持者は圧倒的に学界内多数であった。法哲学界の世界的大御所ケルゼンによる非合理的概念(絶対的正義)の排斥は当時にあつては、後にM・サンデルが「思うようにならないもの」を受け入れる姿勢の重要性⁽²⁾を説く(く)ような非合理的概念に目を向ける正義論の立場には同情を寄せることはなかったのである。このような知の環境の中にあつて、日本語圏政治哲学が「正義論」に目覚めるのには、今しばらくの(四半世紀の)時間が必要であつた。

三 M・サンデル『これからの正義の話をしよう』

ハーバードの政治哲学教授M・サンデルの学部科目「Justice (正義)」の講義は延べ一万四千人以上の履修者を記録し、あまりの人気にハーバード大学は建学以来、初めて講義を一般公開することを決定し、その模様が全世界にテレビ放映されたこと周知の如くである。日本でもNHK教育テレビが二〇一〇年、一二回に亘つて「ハーバード白熱教室」として放送したことは記憶に新しいところである。

サンデル教授の一連の講義が前出の著書『JUSTICE What's the Right Things to Do?:2009』(日本語版『これからの正義』の話をしよう いまを生き延びるための哲学)早川書房、二〇一〇年)に纏められて、瞬く間に世界的ベストセラー

になったこと世上の知るとおりである。

テレビ放映という普遍的方法で発信されたサンデルの「ハーバード白熱教室」の刺激は「学界」という閉ざされた世界を乗り越えて、いきなり一般社会の隅々までその衝撃波が到達した。政治哲学者M・サンデルの正義の議論は、日本語圏政治哲学の世界にも、その外側からと内側からの双方向から覚醒の刺激を与え、結果的にこれまで政治哲学を覆っていた（自立的学問分野としての）曖昧さのベールを強引に引き剥がすこととなった。この刺激を受けて、（法哲学界に遅れること四半世紀）政治哲学界の内部でも「正義」と「公正」を主体的研究課題として取り上げる動きが現れてきた。さらにこの動きは、法学・経済学・政治学等の公共学を名乗る社会科学の領域のみならず、倫理や道徳を研究する領域でも「より多くの人がそう考え、そう選択し、そう判断し、そう行動する」ことが正しいことであり正義であると考える功利主義的正義論と正面から対決することに勇気を与え、さらに何が正義で何が公正かという問い立て自体に真正面から取り組むことに廉恥を要求する価値相対主義のシニカルな嘲笑を無視して、実質的な社会正義原理を体系的に展開することは必ずしも外的外れではないことの自信を与えた。要するに、正義や公正も（真理や善までも）「その時代」の中で作り上げられた価値基準であることを認めつつ、同時に自由・平等・社会経済福祉の増進という規範的価値を追求することも別に問題意識の矛盾ではないということの新たな認識と勇気を獲得したのが現在の日本語圏政治哲学の内部変化であると言えよう。サンデルの『これからの「正義」の話しよう』で日本語圏政治哲学も主体的学問領域の自覚に覚醒したのである。政治哲学はM・サンデルが言う「いまを生き延びるための哲学」として「これからの正義の話」を積極的に領導する知的使命に目覚め、政治現象を哲学的に反省するだけではなく、「正義の政治の選択」や「政治にとって正義とは何か」を主体的に発言していかなければならない可能性と責任を与

えられたと言えよう。

ならば、学問としての縁辺を持たない輪郭の曖昧さのベールを脱ぎ捨てて、「正義の研究」という明確な研究課題と向き合うことの自覚に覚醒した政治哲学がとりあえず試行しなければならぬ行動とは何か。踏み出すべき第一歩の道筋はやはり過去の反省に求められ、その反省に基づいた方向選択でなければならぬだろう。

四 京都学派の再考察

いま振り返って、日本の哲学史・政治哲学史を眺めてみると（もちろん、これまで述べてきたようにそもそも日本では「政治哲学」という独立した学問体系の輪郭が不鮮明であったがために、政治哲学の歴史を振り返るということは、哲学の流れを遡るか、政治現象（時局）と哲学者との接近や関係の事件史を遡及的に辿るしか道はない）、一九四五年以降今日までの日本哲学界の歴史はオーソドックスな哲学史の解説と、欧米哲学の紹介の道筋であったといえる。紹介された哲学（者）は、例えばサルトル、デリダ、フーコー、レヴィーストロース、ラカン、メルローポンティ、カダマー、ハーバーマス（ハイデッガーやヴィットゲンシュタインの紹介も一時熱を帯びて為された）、クーン、ポパー、クワイン、ロールズ：等々。いずれも命がけの思索を厭わない知の冒険者たちであり、各々の思想は賛否好嫌の鮮烈な毒素と刺激的魅力を振り撒く独創的哲学であった。しかし、紹介される欧米哲学（者）がいくら身震いするような独創性と魅力をにじませていようと、あるいは凍り付くような殺気や毒素を発散させていようと、かの諸哲学が持ち込まれこれを紹介する日本の知的舞台は（後述する京都学派一掃後の）完全な空白地帯であり安全地帯であった。欧米最新哲学の知の戦闘能力や爆発力を呼び込んで、これと正面から対決し格闘することによって、自らの哲学の独創性の構築や改良と成長を目論む

「日本人の哲学」が陣営を構えて準備されていたわけではなかった。欧米の独創的哲学の紹介は知の輸入の一方通行であり解説であった。言わば平坦な舗装道路の両脇に山脈河川の雄大で変化に富んだ看板がずらりと並べられた一方通行道路を見学しながら安全運転で走行するようなものである。そこに展示されている個性的独創的な哲学の「看板」はみな欧米人の思想であった。この日本哲学史を遡及する平坦で安全な道路上には日本人自身による政治と哲学の接触の痕跡などは微塵も見当たらず、まして「政治哲学」などという「変化」や「異物」の影も形も見えない。

だが、この何の凹凸もない平坦な日本哲学史の道程も一九四五年時点まで遡るといきなり高峻かつ巨大な山塊に突き当たる。「京都学派」の哲学である。ともに文化勲章受章者、西田幾多郎、田辺元の二人を二座の山頂に仰ぐ独創的哲学者の一団である。

もちろん今日も京都学派を語る場合、そもそも京都学派とは何なのかの定義を怠るわけにはいかない（注、初めて「京都学派」という名称を使ったのは戸坂潤であると言われている^③）。それは西田幾多郎、田辺元の両巨頭は京都学派の頂点^④として揺るぎないものの、両者を取り巻く哲学者群は複雑な人間模様と多面的位置関係に彩られ、ある位置からは京都学派の一員と見られる人物も別の立場からは別人に入れ替わって見直しがなされ、算入と積算の解が一定しない。あたかも巨大山脈がこれを望む位置や角度によって山容や表情が異なるように、誰と誰を京都学派のメンバーに数えるかの定義は困難である。万人を納得させる解の発見は不可能であると言ってもよい^④。したがって今日もなお、京都学派を語る際は「自分の定義する京都学派」の明示を怠ることが許されないのである。

五 「悪名高い」京都学派・高山岩男

したがって本稿も前車の轍を踏むところから出発しなければならない。そこで本稿では「政治哲学」を論じる視野から、①「現実の政治と深くかかわり、時局と最も濃密な接触をした京都学派の哲学者」という限定と、②京都学派の哲学と称するからには、「京都大学文学部哲学科」を基軸にして、その中心講座であった「哲学哲学史第一講座」（一般には「純哲」と称された）を担当した哲学教授、の二点に絞って「学派の骨格」を具現化したいと思う。なぜならばこの①②の単純な絞り込みによって特定される人物こそが京都学派の本流をなす核心的人物と見做すことができるからである。

まず京都大学文学部哲学科の要であり看板講座である「哲学哲学史第一講座」担当者の推移を辿ってみると、学部創立時点担当者（主宰者）で後に東大に移る桑木巖翼に始まり↓京都学派の出発点をなす御大西田幾多郎に引き継がれ（担当期間一九一四～一九二七年）↓西田に懇請されてその後を受け継いだ田辺元（一九二七～一九四五年）を経て↓高山岩男（一九四五年）へとバトンタッチが行われている。この引き継ぎは言うまでもなく前任者の強力な推挽が連結紐帯となり、その継承には前任者による後任者への積極的期待と強い信頼が血脈として流れている。一九四五年四月より高山岩男が田辺元の後任として哲学第一講座の担当を継承した時、高山はまだ助教教授であった。教授の肩書よりも学問的継承の積極的連続性を重んじた田辺の情熱が窺われる（高山は翌一九四六年教授に昇進）。「京都（大学の哲）学派」の連山は西田幾多郎から田辺元へと峰を連ね高山岩男に第三座の地位を継承したのである（竹田篤司は、『物語「京都学派」』の中で、「数ある講座の中でも「純哲」と称される「哲学」（正しくは哲学哲学史第一講座）こそ、哲学科全体の要で

あり、西田、田辺と受け継がれ、いわゆる「京都学派」の核心であり、花形というべき講座だった」と述べている⁽⁵⁾。

そしてこの高山岩男こそは、アカデミカルな京都大学「純哲」講座の正統継承者であるとともに、日本で哲学と政治が最も接近した時局において、哲学の側の最先端で活動した「京都学派」の代表的論客でもあったのである。

戦後、京都学派を「悪名高い京都学派」と痛罵する陣営の「悪名」の根拠に名指しされるのが二つの座談会であることは周知のことである⁽⁷⁾。一つは一九四一年から四二年にかけて高坂正顕、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高の四人の京都大学文学部の気鋭学者（前三人は哲学者、鈴木は歴史学者）によって二度にわたって行われた座談会である。これは雑誌『中央公論』に掲載され、一九四三年、『世界史的立場と日本』と題されて中央公論社から出版された。また、二つ目は先の座談会とほぼ時を同じくして一九四二年雑誌『文学界』紙上で「シンポジウム―近代の超克」のテーマで河上徹太郎を司会者にして行われたものである。この座談会には亀井勝一郎、林房雄、小林秀雄、諸井三郎、菊池正士、中村光夫、三好達治、津村秀夫、吉満義彦らの文学者や神学者、作曲家、映画評論家に加えて、下村寅太郎、西谷啓治、鈴木成高の三名の京都大学文学部の学者が参加している。

世上「悪名高い」座談会とはこの「中央公論座談会」と「文学界座談会」の二つを指すが、確かに二つの座談会に跨って参加した西谷啓治・鈴木成高の二名と、両名と並んで同じく西田幾多郎・田辺元の愛弟子である京都大学の下村寅太郎が参加していることもあって、二つの座談会は（京都学派を中心に行われたものとして）同格に見られ勝ちである。しかし、後に戦後文化人の代表者の一人、哲学者廣松渉が「『文学界』座談会は）率直に言って、座談会は単にまとまりが悪いというだけでなく、内容的に見ても余り実のあるものとは評価できない⁽⁸⁾」と評しているように、内容の「充実度」から見れば前者の高坂正顕・西谷啓治・高山岩男・鈴木成高の『世界史的立場と日本』の方が勝っている

といえよう。実際その故を以て、高坂・高山の二名は戦後、「戦争責任」を問われGHQの所謂「公職追放ページG項三」に該当するとして追放指令を受けている。加えて西谷・鈴木の二名は京都大学自体が発動した教職追放による公職追放であつた（竹田篤司は著書『物語「京都学派」』の中で、GHQの指令は免れたものの、戦後直ぐに京都大学自らが行つた「教職」適格審査委員会」で不適格（＝公職追放）の烙印を押された西谷・鈴木の両名について「審査の」経緯や内容は知る由もないが、海軍との関係や座談会『世界史的立場と日本』での発言が問題にされたのであろう」と、この座談会出席の重みを追放の理由に推理している⁹）。つまり廣松渉・竹田篤司の見解を総合してみると、「悪名高い京都学派」の震源地は（高坂正顕・西谷啓治・高山岩男・鈴木成高の『世界史的立場と日本』の）「中央公論座談会」と特定しても差し支えないと思われる。そして更に「悪名」の源は、例えば日本政治思想史の神島二郎によると「明治時代に受け入れられた社会進化論は、『優勝劣敗・強者の権利』という形で、生存闘争・適者生存の論理を展開し、それが民族闘争論としても展開されてくるが、それが文化論に拡大されると、高山岩男の『文化類型学』（一九三九年）になり、さらにすすんで日本の世界史的使命とモラリッシュ・エネルギーを説く『世界史の哲学』（一九四二年）となる。…この悪名高き京都学派¹⁰」と京都学派を高山岩男一人に絞り込んで名指しするに至る。また廣松渉が「京都学派。西田や田辺の哲学…高坂正顕、高山岩男というような思想家…彼らの歴史哲学その他にそのまま頭を下げる気は毛頭ありませんけれども…良し悪しは別としてオリジナリティもあります…」と述べるように、¹¹ここでも高山岩男の名が連ねられてくる（蛇足ながら、廣松がこの文のあと「…戦後派の場合、哲学に関しては残念ながらそういう大物というか、アクの強い体系家ということになると…戦後三十年も経ちますけど、いまのところ目立ちませんね」と続けているのには考えさせられる¹²）。（また、前出の竹田篤司は、「高山の「追放」によって空席となつた哲学哲学史第一講座に、西谷啓治（哲学）と鈴木成高（西洋史）兩名を教職追放した

「適格審査委員会」の哲学の委員長を務めた山内得立自らが就いたこと（西洋史は原随園）により、「いまや京大では、自分で考える (Selbstdenken) の哲学は〈全滅〉し、安全無事な哲学史が支配するに至った」との辻村公一の言葉を紹介し、「(戦後の) 京大哲学科の「再建」はとりもなおさず、「京都学派」そのものの「解体」にほかならなかった」と述べている⁽¹³⁾。

六 「戦争責任」と京都学派（田辺元・高山岩男師弟）

言うまでもないことであるが、この「京都学派・高山岩男」の「悪名」は「戦争協力」に由来する。「公職追放」はその戦争協力に対する「戦争責任」として下された処分と言えよう。

つまり、「京都学派・高山岩男」の「悪名」は、学派の名称と学者としての人格に当初から並行して同時存在として付随していたものではない。一九四五年に敗北という形で終結したあの戦争の「敗戦」による「責任追及」の結果、戦後になって遡及的に冠せられた後付けの修飾である。先にも記したGHQの所謂「公職追放パージG項三」は「言論、著作若くは行動に依り好戦的国家主義及侵略の活発なる主唱者たることを明にしたる一切の者」を指名した。強調するまでもないが、これは勝者による敗者への一方的な「指名」である。ということは勝者GHQに「公職追放パージG項三」で「指名」されない限りは「悪名」が冠せられることはなかったのである。

二〇〇〇年（平成一二二年）哲学者故大島康正の東京東大泉自宅に秘匿されていた膨大なメモが哲学者大橋良介の手によって発見された。そのメモは、翌年二〇〇一年（平成一三年）発刊された大橋良介『京都学派と日本海軍』(PHP新書)の著作の中に「大島メモ」と名付けられて所収された。著作の副題にも「新史料「大島メモ」をめぐる」とその名が記された。大島康正は京都大学で田辺元、高山岩男に教えを受けた哲学者であり、「京都学派」の哲

学連山の最後の山容を形造った人物である（後に東京教育大学、筑波大学等教授を歴任）。大橋良介は「京都学派」下村寅太郎の弟子筋にあたり現代における西田哲学と京都学派の研究者である。

詳細は一次史料を掲載した同書『京都学派と日本海軍』を当たる外はないが、要はこの大島メモは一九四二年（昭和十七年）二月から一九四五年（昭和二十年）七月にかけて「つまりは太平洋戦争のほぼ全期間を通じて、「京都学派」の哲学者たちを中心とする京都大学の学者グループが海軍の一部（米内光政系）の要請と協力を受けて月に一、二度、時局を論じるひそかな会合¹⁵」を、当時京都大学で田辺、高山の副手を務めていた大島康正が記録したものであった。海軍側は調査課の高木惣吉少将が窓口になり、京都学派側は高山岩男助教授が連絡係を務めるといふ秘密会合であった。大橋良介はこの会合をこう述べる。「この秘密会合は、軍部政権の「翼賛」であるよりは、むしろ軍部の方針を是正せんとする「反体制」の行動でもあった：軍部政権といっても、その内部では「陸軍」と「海軍」が対立していた。京都学派はこの海軍の一部と協力して、国策の是正をはかった。対米戦争を避けること、そして戦争が始まったあとは、現実の戦争の理念転換を試みることだ。：京都学派の行動は、結果として「戦争協力」になったと言えるだろう。ただしそのように言うとき、すでに「戦争協力」という語の意味は大幅に訂正されている。それは、「非協力を含む協力」だったからだ。当時にあつてその非協力が意味する危険は、会合が「秘密」裏におこなわれたということがすでにリアルに物語っている¹⁶」

先にも記したように、大島メモの内容の詳述は同書に譲らざるを得ないが、注目すべきことは、この秘密会合に「京都学派」の当時の頂点に君臨していた田辺元が何度も出席しており（西田幾多郎は一九二八年すでに京都大学を退官）、イデオロギーメーカーとして積極的に時局に向けた発言を重ねていたということである。例えば昭和十七年九月二九

日の第九回会合では「共栄圏の論理について」と題した基調発言を行い（ペーパーも残されている）「家」「国家」「共栄圏」のそれぞれの関係性の論理的整合を試みている。そしてこの発言の最後は「共栄圏というものが無差別的な悪平等や上下の権力関係のみの帝国主義の方向に赴くのを免れんが為には、その共栄圏構成の原理に於いて先後の秩序が即同時的な平等、平等が却って先後の秩序という円環的な指導と協力に於いて真の統一を計らなければならない¹⁷」と、半世紀後のEUやTPPの議論にも通じる「政治哲学」を開陳して結ばれている。

大島メモに残された田辺・高山らの出席した会合が秘密裏に行われたものであり、同じく高山の参加した『世界史的立場と日本』が公表された座談会であったということ、秘密会合の最大の問題意識が現在継続中の戦争という下敷きの上にあることの了解と呼応して、議論の内容がより詳細で戦争との関わりが具体的なのは圧倒的に「大島メモ」の会合の方である。高山・高坂らにGHQの「公職追放パージG項三」の「言論、著作若くは行動に依り好戦的国家主義及侵略の活発なる主唱者たることを明にしたる一切の者」を適用したならば、「好戦的国家主義及侵略の活発なる主唱」は両文献ともにあまり明示的には発見できないが、「大島メモ」の方が臨場感に富んだ時局性が勝っている故を以て、これが公表された会合であったならば寧ろ会合の出席者達の大半にこそ同じ理由で適用されてしかるべきであろう。この秘密会合では、一貫して大御所田辺元の発言にブレはない。しかし戦後思想界で田辺元が「悪名高い京都学派」の批判の矢面に立たされることはなかった。糾弾の対象「京都学派」は、田辺の愛弟子の高山岩男であり、高坂正顕であり、西谷啓治であり、鈴木成高らの『世界史的立場と日本』の座談会メンバーであった。秘密会合の「秘密」は当時の陸軍だけではなく、GHQにも戦後の論壇・思想界にも漏れることはなかったのである。秘密会合の出席者・田辺元が文化勲章を受賞した一九五〇年、京都学派の田辺の後継者・高山岩男は未だ「公職追放」の身であつ

た(因みに、田辺は文化勲章受章式を欠席、代理人を立てた。高山岩男は一九五一年公職追放解除)。

ここで、本稿が述べたいことは、「京都学派」の本流を継承した師弟が、ほぼ同じ立ち位置からほぼ同じ方向を向いた発言をし、ともに哲学者として真摯に時局に相對峙したのに、師は文化勲章の榮譽に祭られ、弟子は戦争責任の悪名に晒されたのかといった不平等な扱いへの不満や告発では決してない。戦後、田辺が北軽井沢の地に隠棲し高山が公職追放中浜名湖畔積志村に移り住んだ後も、田辺・高山両者の揺るぎない尊敬と木目細かな情愛の師弟関係は続いたのであるから¹⁸。問題は、戦後の世間と論壇の両者への扱いの違いが、GHQの仕分け指標を唯一の色分け基準として、高山が『世界史的立場と日本』の座談会に出席したという一事のみに集約して「京都学派・高山岩男」に「戦争責任」の「悪名」が冠せられたとしたら、その根拠は何とも薄弱なものではなかったのかということである。戦後の論壇・文化人達自らが自分の頭で考えて主体的に下した判断ではなく、勝者GHQの託宣を鵜呑みにしただけの追従でしかないと言わざるを得ない。戦後文化人が京都学派・高山岩男に冠した「悪名」は、大橋良介が「(戦争の)渦が去ったあとの、安全地帯からの石投げであった¹⁹」と言うように勝者への諂^{へつち}いによる自己保身が透けて見えるものであった。同じく敗戦国ドイツでもM・ハイデッガーがナチス協力の故を以て教職追放されたが後に復職しているのと高山の追放解除はよく似ている。しかし、ハイデッガーは(フライブルグ大学総長時代、末端黨員だったとはいえ、かつ一年足らずでナチスと衝突し総長を辞任してはいるが)自らナチスに入党し、最も社会的影響力のあつた総長就任時はナチス礼賛の発言もしている(NHK放映の記録フィルム『新・映像の世紀 第③集』にはその発言映像も残っている)。しかし、戦後の日本とドイツの論壇の違いは、一九五一年ハイデッガーと高山達の追放が解除された後、ドイツ思想界では第二次ハイデッガー・ブームとでもいふべき現象が起き、(ナチス協力の「過去」に目を瞑ることはしないが、それと彼の哲

学の功績は別として、ひとまず脇に置き)ハイデッガー哲学の復権がなされたということである。承知のごとく現在でもドイツではナチスの犯罪性への追求は厳しく、ナチス流の右手を高く上げる敬礼も禁止されている。だが、知の世界においてはナチスの政治的痕跡とハイデッガーの哲学の功績は冷静に切り離されて取り扱われている。これに比べて日本ではハイデッガー・ブームに匹敵する哲学の復権は皆無であつたし、「京都学派」という「当時の国際的な哲学の水準からいって決して低くはない」⁽²⁰⁾独創的哲学の再興などは日本の論壇のどこからも声の一つも聞こえてくることはなかつた。

七 哲学と「戦争責任」

ところで「京都学派」や哲学者・高山岩男の「戦争責任」とは一体何であろうか。古くはソクラテスの刑死もプラトンの(哲人王制の実現を目指した)シユラクサイでの挫折もホッブズやロックやマルクスの亡命も「哲学」と「政治」の接近の結果であつた。(細分化した現代の科学哲学や技術哲学の分野はさて置くとして)古来より伝統的「哲学」と現実の「政治」の実際は、時として糾える縄のごとく絡み合い相互に発熱と冷却を繰り返す近接関係にあつたと言える。政治は哲学に対して「政治の正しさの根拠」を解説することを求め、哲学は政治に「政治行動の指針と自信」を与える役割を担う運命に導かれた両者、とすることができよう。だから伝統的哲学は必然的に政治性を帯びざるを得ないのである。

そして未だに戦争を現実の政治から切り離すことに成功していない人類は、必然的に「哲学」を「戦争」との関わり合いの闘技場に持ち込まざるを得ないのである。戦争とは手段を異にした政治の延長である、と言つたのは「総力

戦」のクラウゼヴィツであるが、今日もなお哲学は戦争を正当化する「知の武器」としての役割から卒業していないのである。しかしこのことは哲学の側の「責任」ではない。現実の政治が哲学の「脱走」を許さないのである。だからこそ、両者の宿命的近接性を了解した上で、寧ろ我々は最近の英語圏正義論が「正義の政治」の考察から（必然的にと言つてよからう）「正義の戦争」のテーマと向き合うに至ったことの迫真性に目を向けるべきであろう。

先のJ・ロールズは雑誌『ディセント』一九九五年夏号の誌上シンポジウム《ヒロシマから五十年》で、「正しい戦争のルール (jus ad bello)」として六つの原則を挙げている（長きに亘るので、「日本一のロールズ・オタク」を自認する川本隆史氏の著作『ロールズ』から要約して紹介する）。

一【正しい戦争の目標】まともな (decent) 民主社会が当事者となる正しい戦争 (a just war) の目標は諸民衆の間——とりわけ目下の敵との間——に成立すべき正しくかつ永続的な平和である。

二【敵国の政情】まともな民主社会の戦争相手国は、民主的ではない国家である。このことは、民主的な国家は相互に戦争を起こさなまいという事実から帰結する。

三【戦争責任の軽重を判別する原理】戦争を遂行するうえで、民主国家は三つの集団——①相手国の指導者と要職者、②兵士たち、非戦闘員である住民——を注意深く区別しなければならない。こう区別する理由は、〈責任の原理〉に基づいている。すなわち、交戦国が民主的でない国家であるため、その社会の非戦闘員・民間人は戦争を組織し引き起こした張本人ではありえない。戦争を起こした責任を負うのは、相手国の指導者・要職者たちであつて、彼らは戦争犯罪人と認定される。民間人には戦争責任は問えない。上級将校を除外しておくなら、兵士たちも——

民間人と同様に―戦争責任を問われることはない。(和田注…この場合、「民間人・京都学派」はどう仕分けされるのであろうか)

四【人権の尊重】まともな民主社会は、相手国の非戦闘員、兵士双方の人権を尊重しなければならない。これには二つの理由がある。〈諸民衆の法〉に基づいてこそ、民間人・兵士ともそうした人権を有しているから、というのが第一の理由。第二の理由は、こうした戦時においても人権が効力を有するという実例を自ら率先垂範することによって、敵国の兵士および非戦闘員に人権の内実を教えるべきだということ。そうすることで彼らは人権の意義を心底から悟ることになるだろう。

五【戦争目標の公示】(略)：軍事行動と〔交戦国や国際社会に対する〕声明・布告との両面において正義を自負できる民衆は、自分たちが目標とする平和がどのようなものであるか、自分たちが求める国際社会はどのようなものなのかについて、戦争中において予め示すべきである。…(略)

六【目的と手段の選択】(略)：戦争遂行の諸規範が、個々の正当な軍事行動を一定の限度内にとどめるための境界線を引く。戦争計画や戦略、そして個別の戦闘行為はそうした限界の内部に収まるものでなければならない。⁽²¹⁾

周知のように「正戦論」(the theory of just war)は四〜五世紀の教父アウグスティヌスが聖書を解釈して、平和を確保するという目的とその適切な手段に限定される限りにおいて必要悪としての戦争も時には「聖戦」として正当化されると体系的に説いて以来、形を変え品を変えて唱えられてきた。もちろん「正戦論」の多くは自分たちの行う戦争こそが「正しい戦争・正義にかなった戦争」であることの主張であったし、戦争当事国は自らの戦争の正戦性を展開

してこれを強力な思想兵器として使用してきた。そして多くの戦争で、「勝利によって証明された戦争」が「真の正戦」とジャッジされて生き残ってきたのである。ただここで、ロールズの分析に斬新さが認められるのは、ロールズの規定に外れれば、勝者の戦争にも「悪」が存在し、勝者必ずしも「正義」ではないということにある。右のロールズの規定によると「ヒロシマへの原爆も日本各都市への焼夷弾攻撃もさまざまに道徳的な悪行 (great evils) であつて、そうした悪行を避けることが、政治家たる者の義務として求められていたし、しかもそれは、ほとんど犠牲を払わなくても回避可能な悪だつた」ということになる。²²⁾

また、ロールズに刺激を受けた現代の正戦論では、先のロールズを批判する「共同体論者」^{コミュニタリアン}の一人であるアメリカの歴史家マイケル・ウォルツァー (Michael Walzer) の『正しい戦争と不正な戦争』(Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations, 1977) や同じ著者の『戦争を論ずる』(Arguing about War, 2004) がその代表といえるであろう。ウォルツァーは現代の「正しい戦争」が成立するための構成要件として次のようなものを挙げている(これも長きに亘るので、ウォルツァーに造詣が深い気鋭の政治哲学者松元雅和氏の解題から抜粋・紹介する)。

まず戦争それ自体の正・不正の判断にかかわる要素 (jus ad bellum) としては、

- 一 【正しい大義】 侵略に対する自衛といった理由に基づく
- 二 【正しい意図】 版図拡大のような隠された意図に基づかない
- 三 【適切な権威】 私人の独断ではなく適切な政治プロセスに則った公的権威の承認の存在

四【最終手段】 外交交渉のような非軍事的手段による解決の余地が尽きている

五【成功の蓋然性】 戦争に訴えることでそもそもその原因が解決される可能性が十分に存在する

六【批判性】 戦争がそもそもの原因の解決に釣り合った手段である

の六点に加えて、戦争中になされる個々の戦闘行為の正・不正の判断にかかわる要素（和田注：先のロールズの言う「正しい戦争のルール」*ius in bello*）⁽²³⁾、

七【非戦闘員保護】 正しい大義に基づく正しい戦争においても、敵国の非戦闘員を攻撃対象とはしないこと

八【比例性】 戦争目的に見合った戦闘手段を選択することが挙げられている。⁽²³⁾

ロールズとウォルツァーは（先に記したM・サンデルもそうであるが）ともに「正義」を巡って議論を戦わす相互批判の立場にあるが、しかし両者ともに「正戦論」を主張することにおいては共通の地平に立っている。両者の「正しい戦争」に共通する理念は、大規模で後戻り出来ない戦争（つまり「悪い戦争」）を防止するための小さな戦争（これが「やむを得ない戦争＝正しい戦争」）でその芽を摘むという地下水脈に伏流している。

しかし、ロールズもウォルツァーも第二次世界大戦の勝利国であり日本にGHQを置いたアメリカ合衆国の国籍を持つ思想家である。ならばここで、これら勝者の国の「正戦論」の立場から見れば「京都学派・高山岩男」の「戦争責任」はその視野にはどう映るのであるか。確かにロールズは勝者にも「悪」の側面のあることを告発したし、ウォルツァーは「大義に基づいた戦争」と、戦争が「それ以外に選択する道のない最後の手段であること」を指摘し

た。だがそれは戦争の「開戦責任」と「経過責任」を免責するものではあっても、必ずしも勝敗の「結果責任」の免責にまで言及するものではない。

ならば「正戦」は「敗者」の側にも主張の余地が残されているのであろうか。「正戦論」は勝者も敗者もかわりないどこまでも中立的なものであり得るだろうか。国際日本文化センター助教授(当時)の牛村圭氏は、『検証 戦争責任』Ⅰ(読売新聞社二〇〇六年)で「戦争責任は…国内的なものと同外的なものに分かれる。戦争の中でも開戦の責任…戦争の経過の責任…さらには結果責任。日本の場合は敗戦の責任…と分けた上で戦争責任を考える」と述べている(傍点和田)。²⁴「結果責任≡敗戦責任」であるとき、ここには敗者の「正戦主張」の余地は少ない。「勝利」よりは「敗北」の方が「責任」に密着していることは確かである。勝者の悪は影薄く敗者の悪は濃厚である。勝者の側には胸を張った正戦主張が許されても、敗者のそれは単なる「言い訳」でしかない。完全に中立・客観的な正戦論はあり得ないし、敗者には牛村圭氏の言う「結果責任(としての)敗戦責任」が免れないのである。一九四五年三月十日の東京大空襲を指揮し一夜にして十万人以上の日本人を死に至らしめたことをはじめ、終戦の間際まで日本全土無差別爆撃を指揮したカーチス・ルメイ(Curtis E. LeMay, 一九〇六～一九九〇)アメリカ空軍大将に、一九六四年一月七日、当時の佐藤内閣は「勲一等旭日大綬章」を授与している。²⁵名目は日本の航空自衛隊の育成に貢献したという理由であったが、背景に「勝者」と「敗者」の違いが、前者の経過責任や行為責任を封殺してそれが後者からの感謝や称賛(実は銜い?)へと転換する両者の立場の違いが透けて見えよう(勲一等旭日大綬章は大将という階級に慣例的に呼応するものであるが、昭和天皇がルメイ大将に慣例の手渡しの親授を行わなかったことは有名である)。

もちろん本稿も、日本のあの戦争が正しかったとか、「ハルノート」で追い詰められて開戦するよう仕向けられた

やむを得ない戦争であったなどの意見に与する積りは毛頭ない。ましてあの日本の戦争が「正戦」であったなど言う積りもない。頼まれてもいないのに他国に出かけて行き、そこを戦場にして血を流す戦争は決して「正しい戦争」であるわけではない。明治開国以来日本の行ってきた一連の戦争はロールズ・ウォルツァー・牛村圭の規定に照らすまでもなく徹頭徹尾正戦であったなどはとても言えるものではない。だから大陸に向いて戦った日露戦争も必ずしも正戦ではない。日露戦争の勝利にも「勝者の悪は影薄く敗者の悪は濃厚」の原理が宿っている（日清戦争は戦争当事国の領土で彼我の矛を交えた戦争だからその点は少しは免責されよう）。

問題は、その「正戦ではない戦争」の敗北の責任の一翼が果たして時局の渦中に協力を求められた哲学それ自体と哲学者自身に帰せられることが正当であるかどうかの反省と検証にある。

八 高山岩男の政治哲学

高山岩男の愛弟子にして大作『高山岩男』（一九九九年）の著者、花澤秀文氏は師高山の「政治哲学」を「政治哲学とは、哲学の一特殊分野で、政治の究極的原理や本質について、すなわち『政治とは何か』を考究する学問であるが、社会科学としての『政治学』が個々の具体的な政治現象の問題の解明に関心を寄せるのに対して、哲学の一分野としての『政治哲学』は、政治の全領域を普遍的、全体的な観点から把握しようとする²⁶」と述べ、（冒頭の『哲学事典』とは対照的に）政治哲学を「哲学の一分野」と規定している。

高山岩男自身も大著『哲学とは何か』（一九六七創文社）で同書前編の第十一章に「政治哲学」の章を設け、「政治は特に優れて人間的な現象だと言わなければならぬ。…古来政治の政治たる固有の本質、即ち政治のアプリオリを、

政治に特有のものに見出せず、：政治の一構成要素を以て政治の全本質としたのも、政治の人間学的現象に徹見しなかつたため⁽²⁷⁾と述べて、政治を人間学としての哲学の立場に吸収してこれを人間学としての哲学から見直す「政治哲学」を展開している。この立場から権力と權威の異同、多数決(功利主義)と普遍意思の異同、平常時と非常時の行動原理、自由と平等の原理的相克、保守と革新・革命と反動の異同、等々の政治に関わる原理的問題が分析されていく。⁽²⁸⁾

抵抗反発の感情を否定できない「力」の行使の権力と、心服と敬意の絶対服従の權威を同一視したり、本来真理や価値とは無縁でどこまでも集団行動を円滑ならしめる政治的手段としての經驗的・実証的な意思の集合の多数決と、例えばルソーが説く *volonté générale* (普遍意思) やカントの説く *Vernunftwill* (理性意思) のような先驗的・超經驗的価値的原理を混同したり、あるいは時間的契機と無縁の平常時と時間的緊張感が最優先する非常時との行動原理の区別に無頓着であったり、原理の深層では一時も両立しない、互いを否定する対立価値である自由と平等を対等価値の同質のものとして安易に並立共存させようとする無頓着さや、互いに創造の両輪である革新と保守の理念を、革命と反動という否定と破壊の原理でしかない両者と曖昧に混同する政治姿勢の危険性の指摘等々。

ところで、これら高山の政治哲学の核心を要約すれば「一元主義」と「多元主義」の対立と総合の問題、換言するならば数(量)的契機に帰着する「一般」と質的契機に根差す「特殊」の見極めと双方の総合の問題に還元して考えることができよう。それは、師西田幾多郎の「純粹經驗」が個人の主観と客観的經驗の対象を同一の相に総合した哲学的立場と、あるいは「場所的論理」が、「場(全)」に「個」が於いてあるものとして所を得ることによって全は単なる個の集合ではなく、個はまた全の単なる一分子ではなくなるという哲学的立場の延長でもある。さらにもう一人の師田辺元の「種の論理」が、普遍的抽象的「類」と特殊的原子的「個」を一定の秩序と構造を持つ社会的存在とし

て結びつける媒介として「種」の概念を構想した哲学的姿勢とも当然連結しているだろう。古代においてプラトンが感覚的個物は真実在であるアイデアの影でしかないとの普遍主義を唱え、対抗してアリストテレスが、個物こそ実在であるとの個体主義を主唱したのにはじまり、普遍の存在を实体とするか単なる原子的個の総体としての名称的便宜的のものとするのかの実念論と唯名論の中世西欧（から啓蒙期へ）の伝統的普遍論争は姿を変えて京都学派にも流れ込んでいたとみるべきであろう。⁽²⁹⁾そして高山の政治哲学の「普遍と個物」→「一般と特殊」→「一元主義と多元主義」への関心は高山初期の代表作『文化類型学』（一九三九年）に結実する。

そもそも人類の「文化」を歴史の主体的要素として捉えた思想はシュペングラー（Oswald Spengler, 1880～1936）が近代では嚆矢と言えよう。彼は『西洋の没落』（Der Untergang des Abendlandes, 1918～22）で、多元的に複数存在している文化（Kultur）は文明（Zivilisation）に一元的に発展して、最終的には没個性化して没落（Untergang）するとの警鐘をうちならした（言うまでもなく、ここには同時代の社会学者テニエス（Ferdinand Tönnies, 1855～1936）の運命共同社会のゲマインシャフト的「文化」と、人工的契約社会のゲゼルシャフト的物質「文明」の対立図式の影響が読み取れる）。『西洋の没落』は第一次大戦直後公刊され、多大な反響を呼んだが、シュペングラーが大学に所属しない市井の著作家であったことと、第二次大戦に向かう混乱の中で人物も思想もいつしか忘れ去られていった。第二次大戦後、大作『歴史の研究』（A Study of History, 1934～61）で世界的に有名になった歴史家トインビー（Arnold J. Toynbee, 1889～1975）によってマルクスの唯物史観と並んで決定論的歴史観の先駆者としてシュペングラーが再発掘され再評価されたことは知られるとおりである。

高山岩男の『文化類型学』も、人類の「文化」を歴史の主体的要素として捉えた思想であることにおいてはシュペ

ングラーと近い。しかし、『文化類型学』は「文化」と「民族」の関係を作られたものが作られたものを作るの弁証法的関係として捉え直す点においては、シュペングラーの「没落」とは逆に「発展的」である。よく一般的抽象的「人類」を具体的に仕分けする指標に人種や国民が挙げられるが、人種が肌の色や骨格の形状で決定される生物学的概念であつて、また国民が国境や国籍によつて区別される政治的概念であるのに比べて、民族とは同じ物の見方と考え方や同じ価値観・同質の歴史認識の共有を紐帯として連結した人間集団である。民族が個性的民族文化を創造し、個性的文化史を刻み残す。その個性的文化がまた独特の民族精神を涵養し、民族の個性を規定し輪郭づける。ここに両者の作られたものが作つたものを作るの生産的弁証法的関係が成立する。だから文化とはすなわち民族文化であり、民族とは生物的概念の人種とも、政治的概念の国民とも異なる文化的概念である。そして個性的であるということは、民族文化が地球上において多元的に存在するということでもある。さらにこの多元性は歴史の縦軸と地球の地理的環境の横軸の相違に呼応してそれぞれが個性的特色を有することは言うまでもない。加えて個性や特色には優劣や序列の段階は無縁である。一つの民族文化が別の民族文化を何の了解もなく否定したり毀損・破壊したりすることは許されることではない。それぞれの民族文化はお互いの個性を尊重しあい、自他の文化の運命共同性を了解しつつ、且つ相互に影響しあいながら共に成長する共存共生の關係に結ばれた存在である。これが高山岩男の『文化類型学』である。そして高山は人類の文化を「ギリシャ文化」「インド文化」「キリスト教文化」「仏教文化」「中国文化（支那文化）」「西洋文化」「日本文化」に類型して分析している（勿論、歴史の縦軸と地理の横軸に呼応してこれらの多元的文化が独立性と並行して相互に重複や包摂の關係にあることは言うまでもない）。

この共存共生の多元主義的「文化類型学」の対極にあるのが一元論的世界史の主張である。代表的な思想がマルク

スの唯物史観であり、「労働者に祖国無き」の共産主義インターナショナルリズムであることは言うまでもない（さらに、コミニズムに対抗する勢力のナチズムもまた人類の文化を「文化創造者（アーリア人）」「文化支持者（アーリア文化の模倣・日本人）」「文化破壊者（ユダヤ人）」と優劣の序列で区分し³⁰、他文化の破壊・征服と他民族の迫害や隷従を正当化する論理を掲げる点において高山「文化類型学」と対立するものである）。ロシア革命の後、爆発的勢いで影響力を拡大するマルキシズムに否定的に呼応する形で、高山岩男の多元主義的文化類型学は「世界史の哲学」に進まざるを得なかった。

人類の文化が多元的であるということは、歴史もまた多元的文化史の相のもとに認識されなければならない。地球上に複数存在する各国史の総和は単なる個の算術的集合の万国史でしかなく、それ自体が積極的意義を持つ世界史そのものではない。世界史とは各国史の密接な相互依存と影響の関係性の総合として創造された独特の個性を持つものでなければならない。例えば同じ地球上に同じ時期に存在したものであっても古代地中海世界と古代東洋世界は相互の歴史創造に有機的関係性は薄い。したがって古代ギリシャ文明から中世キリスト教世界に発展し、ルネサンスや宗教改革や産業革命を経験して出来上がった近代西洋世界の歴史の姿が必ずしも唯一の世界史ではないし、世界史の範型でもあり得ない。確かに十八〜十九世紀の西洋（十九世紀以降は「欧米」と称するのが適切であろう）の自然科学の発達とそれに呼応した機械技術の進歩と産業構造や社会構造の合理化の姿は、欧米近代社会をして他の世界の追隨を許さない前進性と優位の普遍的「近代文明の覇者」の位置に立たしめたが、転じて、その発展段階の歴史が欧米以外の世界に強制的に欧米近代を「範型」や「一般」として押し付けるものであってはならない。マルキシズムの発展段階の一元の唯物史観はその点において西洋近代史一元主義の典型的思想と見做される。これに対して、どこまでも世界史を個性的多元

的相において捉えるのが高山岩男の『世界史の哲学』(一九四二)の立場である。

一九七〇年代、建築の様式をめぐる用語として使われたのが発端となり一九八〇年代には欧米近代を普遍とみなし、その均一性に抵抗する立場の概括として世界の思潮にまで拡大した概念「ポスト・モダニズム」の多様性主張や歴史性主張は日本の論壇・思想界でも一時の流行を見たこと記憶に新しいところである。ところが、「ポスト・モダニズム」の言葉の登場する半世紀以前に、西洋近代世界史一元論に異を唱えた京都学派・高山岩男の「近代の超克」『世界史の哲学』の哲学の存在に関心の目を向けた人々は少ない。

また、一九九六年、ハーバード大学の政治学教授サミュエル・ハンチントンの『文明の衝突』(Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, 1996. 初出は *The Clash of Civilization? Foreign Affairs* 1993.) が公刊されたとき、日本の論壇は「グローバル化」と「ナショナリズム」の議論で沸騰した。ハンチントンが文明を「西欧」「中国」「日本」「イスラム」「ヒンドゥー」「スラブ」「ラテンアメリカ」「アフリカ」の八つの極に分類して、世界に普遍的文明が生まれつつあるという考え方は間違っており、西欧のリベラルなデモクラシーを普遍的なものとするのは西欧の考え方であって、他の文明圏から見れば、それは帝国主義と映る、という多極的文明論の結論に至る政治哲学の展開に、日本の論壇・思想界は飛びついて、その斬新な思想を称賛した。世界の紛争はイデオロギー対立よりも文明のアイデンティティの統合や分裂に起因する異文明間の衝突であることに根差している、というハンチントンの主張は現代日本にとっても有意義な警鐘と受け止められた。³¹しかし、この議論の沸騰の中でも、半世紀以上に京都学派・高山岩男が提唱した「文化多元論」『文化類型学』の存在に思いを馳せた日本人は数少なかっただろう。戦争責任の公職追放と勝者に銜った悪名の石投げは(悪名だけを残して)日本人の頭脳から生み出された独創的で

先進的な政治哲学をも追放し投げ捨ててしまったのである（注、最近でも、山口正『思想家としての石橋湛山』（春風社二〇一六年）の書評に、「…（石橋と）同時代にくり広げられた「近代の超克」や「世界史の哲学」などの空疎な観念論とは対照的に…」という表現を見て改めて「悪名」の根の深さを痛感した³²）。

九 マイケル・サンデルと高山岩男の相似

前出の高山岩男の哲学の核心は、「特殊」は単に「一般・全体」の構成要素にしか過ぎず、それは「一般」や「全体」よりも価値的下位に位置するという乱暴な一元化志向の思想に疑義を呈するものであった。「一般」や「全体」の数量的一元化志向に安易に真理や正義を重複させることに警鐘を打ち鳴らし、文化にしても世界史にしても質的契機が勝義である個性的多元的「特殊」にこそ主体性が存することの重要性を指摘する哲学であった。相似して、M・サンデルの哲学も、素朴な「一般」や「多数者の選択」に真理や正義を重ね合わせようとする数量的一元化志向の中から敢えて「特殊」を拾い上げてその質的重要性の自覚を迫る哲学であると言える。

サンデルといえば、『これからの「正義」の話しよう』で問いかけられた「暴走する路面電車」の例題があまりにも有名である。

「あなたは路面電車の運転士で、時速六〇マイル（約九六キロメートル）で疾走している。前方を見ると五人の作業員が工具を手に線路上に立っている。電車を止めようとするのだが、できない。ブレーキがきかないのだ。五人の作業員をはねれば、全員が死ぬとわかっているからだ。ふと、右側へそれる待避線が目に入る。そこにも作業員が

いる。だが、一人だけだ。路面電車を待避線に向ければ、一人の作業員は死ぬが、五人は助けられることに気付く⁽³³⁾。さあ、あなたがこの路面電車の運転士ならばどうする、という例題である。

実は、この例題はM・サンデルのオリジナルではない。元ハーバード大学進化生物学・心理学教授のマーク・D・ハウザー (Marc D. Hauser, 1959-) の「暴走トロッコ」の例題の変形である（付言すれば、当時世界的に有名であったマーク・ハウザーが、二〇一一年、論文の不正発覚でハーバードを去ったことは記憶に新しい）。

「暴走トロッコが来る。あなたは線路の切り替えスイッチを握っている。何もしなければ本線上にいる五人の人間が死に、支線に切り替えれば支線上にいる一人が犠牲になる」さあ、あなたならならどうする、という問題である⁽³⁴⁾（因みに、この問題の原型はハウザー以前の一九六〇年代に英国の哲学者・倫理学者のフィリップ・フット (Phillipa R. Foot, 1920-) が創作した思考実験に由来するという）。

ハウザーは「一人を犠牲にする」を選ぶ人が多いことを想定範囲内しつつも、「献血に来た青年の臓器を摘出して、移植を待つ五人の患者を救うこと」の場合は一人を犠牲にしても五人を救う点では同等だが、抵抗感後の例の方が大きいと、数の多寡と人間の倫理観とは単純に正比例しないことを指摘しつつも、少数を犠牲にしても多数を守るといふ傾向は、国や民族、年代や性別を超えて共通している、敬虔なキリスト教信者と無神論者の間でも違いがなく「倫理・道徳には、無意識に働く人類共通の仕組みがある」という結論に到達している⁽³⁵⁾。倫理・道徳に「人類共通」を結論付けるハウザーには個（個人や個別の事件・歴史）の質的相違に基づく「質的要素」を拾い上げるよりは

「人類」や「共通」に結びつく「数の契機」の方が勝義である。

これに対して、M・サンデルは「暴走する路面電車」の例題から「多くの命を救うために罪のない一人の人を殺さざるをえないという状況に直面すると、われわれは道徳的に板挟みになる。どちらの原理がより重要なのか、あるいは、こうした状況ではどちらがより適切なのかをはつきりさせなければならぬ」と述べて、次々と畳みかけるように、スパイかどうか不明な民間人を殺すことの正義から、ベンサム流功利主義の最大多数の最大幸福の「多数者という名の少数者への冷血さ」と、「どんな人間でも自由への基本的権利を有する」と主張する自由至上主義者達（和田注：直ちにJ・ロールズが思い浮かばれよう）に疑問を呈する³⁷。もし「他人が同じことをする権利を尊重するかぎり、みずからが所有するものを使つて、みずからが望むいかなることも行うことが許される権利」が無際限に認められたならば、そこに内在するのは単に「数の契機」のみであり、各「みずから個人」を包摂する集団や団体や国家といったコミュニティは不必要となり、もし存在したとしてもそれは原子論的「個人」の総和としての没個性的「コミュニティ全体」という無記中性的な抽象的社会にしか過ぎないではないか。ベンサム流功利主義にもリバタリアンにも「特殊」という「質の契機」が欠落しているのではないか、という疑問である。質的に何の差異も特徴もない無記中性的「個人」はロールズの想起する「原初状態」のような理念の世界に原子的単位として存在するだけであつてその多寡は確かに数（量）的説得力を有するものではあるが、それがそのまま現実の世界に直結するものではない。現実の世界は数の契機と質の契機の総合である。数の契機が「一般・全体」の原理となるとき、質の契機は「特殊」を擁護する原理である。もし数の契機を優先させて先の「暴走路面電車（トロッコ）」の例題を見れば、極悪非道な殺人鬼一〇〇人の生命と、自分の最も愛する家族や同胞一人の生命との選択にも「少数を犠牲にしても多数を守るといふ人

類共通の傾向」に正義の軍配が挙げられる可能性を否定できないことになるだろう。「人類共通」の普遍主義⁽³⁹⁾は必ずしも正義や真理と直結するものではないというのがマイケル・サンデルと高山岩男の七〇年の時を超えて結びあう哲学の相似である。

十 結語に変えて

言うまでもなく、法は「何人も」の「一般」を対象としてその普遍的効力を発揮する社会的規範であるが、わが刑法でも犯人蔵匿の親族特例(一〇五条)や窃盗罪の親族相盗の特例(二四四条)を定め、場合によっては一般より特殊の優先する「関係性」の重視を容認している。特殊の優先とは人間社会が一般と特殊の複合的総合の構造にあることの容認であり、その構造が単に数量的契機のみで構成されているわけではないことの自覚からの容認である。

政治における「正義」も必ずしも数的多数の一般や歴史の趨勢の一元的潮流の中にのみ発見できるものではない。本稿はそのような政治哲学の再確認をM・サンデルと京都学派・高山岩男の相似の連結から読み取ってみた試論である。

最後に忘れずに付言しておかなければならないことは、公職追放の解除を受けて、京都学派・高山岩男を「政治哲学」の教授として教壇に迎え入れた大学こそ、日本大学法学部であったという事実である。お世辞にも学派と言われような山容を築き上げたわけではないが、戦後の公職追放とその後の「悪名」の石投げの中で、かつての京都学派の哲学の独創力と活気の中から生み出された「政治哲学」の血流を絶やすことなく、知の財産として後の時代に継承することに意を注いだ日本大学法学部と高山岩男の哲学の系譜に次代の日本人による独創的政治哲学の可能性を期待

するところである。

- (1) Hans Kelsen, Was ist Gerechtigkeit?, Franz Deuticke, Wien 1953. ハンス・ケルゼン『正義とは何か』(ケルゼン選集二) 木鐸社、一九七八年、四五頁。
- (2) 読売新聞、二〇一六年二月二日紙面。宗教学者・島蘭進の論稿。
- (3) 戸坂 潤『京都学派の哲学』一九三二年。現在は『戸坂潤全集』勁草書房、一九六八年、一七一〜一七八頁。
- (4) 大橋良介編『京都学派の思想』人文書院、二〇〇四年、二三〜一三七頁。大橋良介『近代の超克』と京都学派の哲学、『脱西欧の思想』(岩波講座・現代思想一五) 岩波書店、一九九四年、一〇三〜一一〇頁。
- (5) 竹田篤司『物語「京都学派」』中公叢書、中央公論社、二〇〇一年、二二二頁。
- (6) 神島二郎『日本人の発想』講談社現代新書、講談社、一九七五年、一〇八頁。
- (7) 轟 孝夫『戦後の「京都学派」像』、大橋良介編『京都学派の思想』前掲所収、六三頁。
- (8) 廣松 渉『近代の超克』論』朝日出版社、一九八三年、二四頁。
- (9) 竹田篤司『物語「京都学派」』前掲、三二頁。
- (10) 神島二郎『日本人の発想』前掲、一〇八頁。
- (11) 五木寛之・廣松 渉『哲学に何ができるか』中公文庫、中央公論社、一九九六年、二〇九〜二一〇頁。
- (12) 五木寛之・廣松 渉『哲学に何ができるか』前掲、二二〇頁。
- (13) 竹田篤司『物語「京都学派」』前掲、二二一〜二二六頁。
- (14) 本稿が「あの戦争」と表現した戦争は、別に「大東亜戦争」「太平洋戦争」「十五年戦争」「第二次世界大戦」等とも称されてきた昭和の初期から全体の四分の一を占めた日本が関わった戦争である。戦争の期間や地域を考慮すればそぐわない点もあるとの考慮から、読売新聞は「あの戦争」を「昭和戦争」と呼称する提言を行っている。『検証 戦争責任』Ⅱ、中央公論

社、二〇〇六年、二〇七〜二〇八頁。

- (15) 大橋良介『京都学派と日本海軍（新史料「大島メモ」を巡って）』PHP新書、PHP研究所、二〇〇一年、一二頁。
- (16) 大橋良介『京都学派と日本海軍（新史料「大島メモ」を巡って）』前掲、一二一〜一二三頁。
- (17) 大橋良介『京都学派と日本海軍（新史料「大島メモ」を巡って）』前掲、「大島メモ」に残された田辺元の発言、二二七〜二四二頁。
- (18) 師弟各々が北軽井沢と浜名湖畔に蟄居しながら高山は師田辺に自著『場所的論理と呼応の原理』を献呈し、長文に亘る真摯な批評の返信書簡を受け取っている（花澤秀文『高山岩男』人文書院、一九九七年、二〇二〜二〇三頁）。高山自身も『場所的論理と呼応の原理』の改訂版（創文社、一九七六年）の序に田辺の死後書庫で発見した同書に高山への書簡の他に詳細に書きつけられた賛否の批評を読み「なんとなくほっとする気持ちになった」と述べている（四頁）。
- (19) 大橋良介『京都学派と日本海軍（新史料「大島メモ」を巡って）』前掲、七八頁。
- (20) 五木寛之・廣松 渉『哲学に何ができるか』前掲、二〇九頁。
- (21) 川本隆史『ロールズ（正義の原理）』現代思想の冒険者たち第二三巻、講談社、一九九七年、二四八〜二五一頁。
- (22) 川本隆史『ロールズ（正義の原理）』前掲、二五二頁。
- (23) Michael Walzer, *Arguing about War*, 2004. マイケル・ウォルツァー『戦争を論ずる（正戦のモラル・リアリティ）』風行社、二〇〇八年、松元雅和氏解題、二八〇頁。
- (24) 前掲『検証 戦争責任』I、中央公論社、二〇〇六年、二四七〜二四八頁。
- (25) ルメイ米空軍大將は一九六二年十月のキューバ危機に際しては当初の空爆攻撃をケネディ大統領に強硬に進言し（『ロバート・ケネディ13日間』毎日新聞社外信部、一九六八年、二九頁）、ベトナム戦争では大規模な北爆を推し進めたことでも有名である。
- (26) 花澤秀文『高山岩男』前掲、二二三〜二三四頁。
- (27) 高山岩男『哲学とは何か』創文社、一九七〇年、一八三〜一八四頁。

- (28) 高山岩男『哲学とは何か』前掲、一八三〜二二二頁。
- (29) 田辺元も「種」に苦心し、トーマス団体やベルグソンの閉じた社会や、マルクスの階級なども考えたらしいが（高山岩男『京都哲学の回想』燈影社、一九九五年、二九頁）本稿ではこれ以上触れる余裕はない。
- (30) ヒトラーの『我が闘争（Mein Kampf）』で、日本人を「文化支持者」でしかなく日本文化は「（アリア人の）文化の模倣」と侮蔑した原書で一一頁半に及ぶ箇所は戦前の日本語版では訳出されなかったこと今日では周知のとおりである。角川文庫『我が闘争』（上）一九七二年。
- (31) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, 1966. サミュエル・ハンチントン『文明の衝突』集英社、一九八九年。（因みにハンチントンは「文明（Civilization）」の定義を初出の *Foreign Affairs* では「人々の文化（Culture）的集団の最上位にあり…人々が持っている文化的アイデンティティの中で最も広義のもの」とし、さらに「文明は最も大きな文化的枠組み（邦訳一九二頁）」と定義して、特に「文化（Culture）」に言語共同体としての集団性を見ているが、高山岩男のように「民族」と「文化」の有機的呼応関係に注目することはない。ハンチントンにとっては民族は部族や人種や国籍と並んで文明を形作る下位の一つのアイデンティティでしかない（邦訳一九二頁）。
- (32) 納富信留、読売新聞、二〇一六年一月一七日、書評欄。
- (33) Micaer Sandel, *JUSTICE Whats the Right Things to Do?* 2009. マイケル・サンデル『これからの「正義」の話をしよう』早川書房、二〇一〇年、三二頁。
- (34) 読売新聞、二〇〇八年一月二六日紙面。
- (35) 読売新聞、同。
- (36) マイケル・サンデル『これからの「正義」の話をしよう』前掲、三五頁。
- (37) マイケル・サンデル『これからの「正義」の話をしよう』前掲、八〇頁。
- (38) マイケル・サンデル『これからの「正義」の話をしよう』前掲、八〇頁。
- (39) 本稿の用いる「普遍主義」に含意されている意図は、一面では井上達夫の言う「多元性を開く普遍」（井上達夫『普遍の

再生』岩波書店、二〇〇三年）の意味に近いが、「戦争責任」を氏が「実は勝敗は本質的ではない」（二二頁）という地点からは袂を分かつ。そこから本稿は、大場 健が言うような「たとえ時代が違い、文化が異なっていたとしても、およそ同じ地球上に生き、同じ人間であるかぎり、基本的な事柄にかんしては、ひとはみな、根本的には似たようなことを考え、似たような願いをもっているはずだ：」の暫定的普遍主義に立ち返って、同じく同氏が疑問を抱く、ならばそこで語られる「ひと」や「みな」の中心軸が「我々」ならば、畢竟その自然主義的普遍主義は「自文化中心主義」のエゴイズムの自縛から脱せず、この問題を消化しない限りは「西欧近代Ⅱ近代文明Ⅱ普遍」の文脈を脱することはできないという反省の道筋に進行方向を照準している（大場 健「普遍主義の文脈」『近代／反近代』（岩波講座・現代思想一四）岩波書店、一九九四年、一二七―一五八頁参照）。本稿の共感する「多元性を開く普遍主義」とは、異文化・他文化は理解し（寛容）肯定し（同化）しながらも他者の運命的特殊性の相違は尊重し続けなければならない、特殊性の強権的否定や同化の押し付け、若しくは進歩史観に基づく強引な（革命によるような）一元化は不満反発抵抗の要素の培養でしかない、と考える立場である。

謹んで、この小論を 杉本 稔 教授の古希の祝いに捧げる。

昭和四九年（一九七四年）氏が大学院法学研究科政治学専攻に入られた時、私は前年入学の一期上級生であった。しかし学部卒業年次は氏が四期上の先輩であり、学問の実力でも人格・指導力でも氏の足元にも及ばぬ私を「和田ちゃん」と愛称で呼んでもらい、氏を「杉さん」と敬称で呼ぶことにして、以来先輩・杉さんと後輩・和田ちゃんの大学院からの交流は家族ぐるみのお付き合いに延伸して四〇年以上の時を閲した。「杉さん」の研究・教育・学生指導・学校行政その他、八面六臂のご活躍、常人のなせる業ではない。気が付けば「杉さん」は古希。かつて青年期、大学院の部屋で口角泡を飛ばして議論をし、また私の家族も世話になつて部屋まで準備して頂いた英国ロンドンのフラットでビールを片手に議論した日々を思い出しながら満腔の喜びと感謝の念を籠めて、この拙文を献呈する次第である。