

恐怖のリベラリズム、残酷さと恐怖の感受体装置としての ——ジュディス・N・シュクラ『日常の悪徳』を読む——

The Liberalism of Fear, as a Sensorium for Cruelty and Fear: Reading Judith N. Shklar's *Ordinary Vices*

大川 正彦
OKAWA Masahiko

東京外国語大学大学院総合国際学研究院
Tokyo University of Foreign Studies, Graduate School of Global Studies

著者抄録

小論の狙いは、ジュディス・N・シュクラの『日常の悪徳』の読解をととして、〈恐怖のリベラリズム〉という概念が生成する場面に即して、彼女の政治的な思考の特質を浮き彫りにすることにある。第一節では、その「序文——もろもろの悪徳について考えること」を、第二節では、第一章「残酷さを第一に」、第五章「人間嫌い」を、第三節では、第六章「よきリベラルにとっての悪しき性格」をとりあげる。最後に、以上の精読を踏まえ、半澤孝麿氏が「ヨーロッパ思想史」の壮大な見晴らしのもとに提起する「非政治的なもの」、「友情」論、「懐疑的保守主義」といった論点を手掛かりにして、シュクラの政治的思考の特異点を確認する。

Summary

This paper sheds light on how the idea “The Liberalism of Fear” emerged through reading closely Judith N. Shklar's *Ordinary Vices*. Firstly, reading closely Introduction: Thinking about vices; Secondly, Ch 1.: Putting cruelty first, and Ch. 5: Misanthropy; Thirdly, Ch.6: Bad characters for good liberals; and Lastly, this paper redefines Shklar's political thinking in the light of Takamaro Hanzawa's grand vision of European intellectual history concerning the topics of the political/ the unpolitical, friendship, and skeptical/ cynical conservatism.

キーワード

ジュディス・N・シュクラ 恐怖のリベラリズム 残酷さ モンテーニュ 懐疑的保守主義

Keywords

Judith N. Shklar; The Liberalism of Fear; Cruelty; Montaigne; Skeptical conservatism

原稿受理日: 2022.1.30.

Quadrante, No.24 (2022), pp.213–236.

目次

はじめに

1. もろもろの悪徳について考える

- 1-1. 日々おたがいに加えている共通の害悪
- 1-2. 人間嫌い、人びとへの憎悪
- 1-3. 人類の生き残りのための処方箋
- 1-4. 恐怖のリベラリズム——宗教内戦のさまざまな残酷行為

1-5. 道徳の地雷原を曲がりくねって通り抜ける散策

2. 残酷さを第一におく

- 2-1. 宗教と政治の慣習を拒絶する
- 2-2. 犠牲者であること
- 2-3. 人間嫌いからリベラルな人間嫌いへ

3. 恐怖のリベラリズムと懐疑的保守主義

- 3-1. よきリベラルにとっての悪しき性格



3-2. モンテーニュにおける政治／非政治、「友情」論、懐疑的保守主義に照らしておわりに

はじめに

ジュディス・N・シュクラール (Judith N. Shklar, 1928-1992) が『恐怖のリベラリズム』(The Liberalism of Fear)¹ という概念を打ち出し、「残酷さを第一の悪徳にする Putting cruelty first」「残酷さの回避こそ第一のこと」を軸にリベラリズムの再定義を試み²、その再定義がさまざまなかたちで変奏されてきたことは、多少とも政治理論に通じるひとのあいだであれば、知られているかもしれない。

たとえば、リチャード・ローティ (Richard Rorty) の『偶然性・アイロニー・連帯』(Contingency, Irony, and Solidarity)³。ローティはそこで公私の二分法をしかと定め、公的な場面ではリベラルであることを、そして私的な場面ではアイロニスト、すなわち自らの「究極の語彙 final vocabularies」——〈さまざまな語彙の受肉としての自己〉の究極をなす語彙——すら偶然性であることを認め、その語彙にたいしてアイロニカルにかかわる者であることを唱導する。彼のいうリベラルは、シュクラールがいう意味での『恐怖のリベラリズム』を支持する者、残酷さの回避をこそ最大の課題とし行動する者である。ローティの場合、シュクラールと

は重点の置き方が異なって、「残酷さ」といっても、身体・物理的な残酷さだけではなく、道徳的な残酷さ、彼の言う「究極の語彙」に関わる残酷さの次元——当人にとって「究極の語彙」を取り換えられるのは酷薄な事態であろう——にまで手を伸ばして、そこまで含めたうえでの議論を展開している。

あるいは、アヴィシャイ・マルガリート (Avishai Margalit) 『品位ある社会——〈正義の理論〉から〈尊重の物語〉へ』(The Decent Society)⁴。マルガリートは、シュクラールの「残酷さの回避」だけではなく、「屈辱」(humiliation)を問題化する視点をも継承しつつ、独自の「品位ある社会」論を展開している。そこでは、シュクラールじしんではなく、むしろ、ジョージ・オーウェルなどにみられる「ディーセント」であることをめぐる議論を受け継ぎ、かれなりの政治理論へと練り上げている。

あるいは、『ポピュリズムとは何か』⁵などの著作でも知られる、ヤン＝ヴェルナー・ミュラー (Jan-Werner Müller) の『恐怖と自由——もうひとつのリベラリズムのために』(Furcht und Freiheit: Für einen anderen Liberalismus)⁶。彼は、この著作で、かたやリベラル・エリート、かたやポピュリズムを支える「民衆」との政治的な分断・対立を前に、従来のリベラリズムが理念的な求心力を失いつつあることを見据えつつ、シュクラールが J・S・ミルをスポークスマン

¹ Judith N. Shklar, "The Liberalism of Fear", in: Nancy L. Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life* (Harvard University Press, 1989), pp. 21-38; reprinted in: Judith N. Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, ed. by Stanley Hoffmann (The University of Chicago Press, 1998, pp. 3-20). (邦訳) ジュディス・シュクラール「恐怖のリベラリズム」(大川正彦訳)、『現代思想』第29巻第7号(青土社、2001年6月)、120-139頁。なお、本文において、この論考を指す場合には「恐怖のリベラリズム」とし、アイデアを指す場合には「恐怖のリベラリズム」と表記する。

² Nancy Rosenblum, "Introduction", in: Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life*, p. 12.

³ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge University Press, 1989). (邦訳) リチャード・ローティ『偶然性・アイロニー・連帯——リベラル・ユートピアの可能性』(斎藤純一・山岡龍一・大川正彦訳(岩波書店、2000年))。

⁴ Avishai Margalit, *The Decent Society*, translated by Naomi Goldblum (Harvard University Press, 1996). (邦訳) アヴィシャイ・マルガリート『品位ある社会——〈正義の理論〉から〈尊重の物語〉へ』(森達也・鈴木将頼・金田耕一訳、風行社、2017年)。マルガリートが、シュクラール(同訳書では、「シュクラール」と表記)やアイザイア・バーリンの問題提起をどのように引き継いだかについて、見通しのきく論考として、同訳書「訳者あとがき」を参照のこと。

⁵ Jan-Werner Müller, *What is populism?* (University of Pennsylvania Press, 2016). (邦訳) ヤン＝ヴェルナー・ミュラー『ポピュリズムとは何か』(板橋拓己訳、岩波書店、2017年)。

⁶ Jan-Werner Müller, *Furcht und Freiheit: Für einen anderen Liberalismus* (Suhrkamp Verlag, 2019).

としてみた「人格的発展のリベラリズム」(the liberalism of personal development)が前提とするような進歩・発展路線とは別の「脱成長 Postwachstum = Degrowth」時代における政治理論を構想すべく、〈恐怖のリベラリズム〉を「下からのリベラリズム Liberalismus von unten」(アクセル・ホネット)⁷として鍛え直そうとしている。

わたしじしんも、『思考のフロンティア——正義』(1999年)⁸において、シュクラの〈恐怖のリベラリズム〉「残酷さを第一の悪徳にする」というアイディアばかりではなく、その後の『不正義の相貌』(*The Faces of Injustice*)⁹にみられる「不正義の感覚 a sense of injustice」論も梃にして、ひととひととの〈あいだ〉での、不正義の表出をめぐる／介した〈翻訳の政治〉のありようを、権利、福祉などといった政治や社会にかかわる基本概念の再定義とからめて議論したことがある。そして、その後も、シュクラの〈恐怖のリベラリズム〉というアイディアを敷衍し、いわば木に竹を接ぐしかたで、この列島社会での諸議論にむけて変奏を試みてきた¹⁰。とはいえ、シュクラそのひとの政治的な思考に則ってというよりも、彼女のアイディアを借りながら、じしんの議論を展開するということのあ

まり、シュクラそのひとの或る感覚、政治的思考の特質を見誤っていたという感触がいまではある。“制度論の媒介なき我—汝主義”——ひととひとの〈あいだ〉への執着・拘泥——から読み込むことで、シュクラが〈恐怖のリベラリズム〉というときの「リベラリズム」に賭けていた賭け金をないがしろにしてきた、とも思われる。

この20年余りのあいだにもシュクラ研究は進捗してきてはいるが¹¹、その厚みには追々学んでゆくにしても、小論は、ひとまず、〈恐怖のリベラリズム〉という概念が生成してきた場面でのシュクラ—じしんの政治的思考をあらためてつかみなおし、その独自なリアリズム¹²を浮き彫りにしてみたい。なによりもまず『日常の悪徳』(*Ordinary Vices*)¹³に取り組まねばならないのだが、第一節では、その「序文——もろもろの悪徳について考えること」をとりあげる。そして、第二節では、その第一章「残酷さを第一に」を中心に、第五章「人間嫌い Misanthropy」に触れて、つづく第三節では、第六章「よきリベラルにとっての悪しき性格 Bad characters for good liberals」に触れて、『日常の悪徳』での彼女の政治的思考を跡付けてゆく。そして、半澤孝磨氏が大胆な「ヨーロッパ思想史」の見晴らしのもとに提起する「非政

⁷ Axel Honneth, “Vorwort”, in: Judith N. Shklar, *Der Liberalismus der Furcht*, herausgegeben und übersetzt von Hannes Bajohr (Matthes & Seitz, 2013), S. 7–25. のちに、以下として再録。Axel Honneth, “Die Historizität von Furcht und Verletzung: Sozialdemokratische Züge im Denken von Judith Shklar”, in: ders., *Vivisektion eines Zeitalters* (Suhrkamp Verlag, 2014), S. 248–262.

⁸ 大川正彦『思考のフロンティア 正義』岩波書店、1999年。小論はいくつかの点でこの著作におけるシュクラに依拠した記述と重なるところもあるが、シュクラの『日常の悪徳』のいくつかの章をあらためて精読することを旨としているため、この著書と小論とでのわたしの細かな解釈の異同については立ち入らない。

⁹ Judith N. Shklar, *The Faces of Injustice* (Yale University Press, 1990)。

¹⁰ 大川正彦「親密圏とニーズ——生きている場、死なれた他者、死なせた他者——」、齋藤純一編『親密圏のポリティクス』(ナカニシヤ出版、2003年)、58–81頁。

¹¹ シュクラそのひとと縁の深かった人びとへの聞き取りを踏まえたうえで、シュクラの思想形成史を辿ってみせたものとして、Andreas Hess, *The Political Theory of Judith N. Shklar* (Palgrave Macmillan, 2014)。屹立する成果として、Samantha Ashenden and Andreas Hess, ed., *Between Utopia and Realism: The Political Thought of Judith N. Shklar* (University of Pennsylvania Press, 2019)。

¹² シュクラのリアリズムについては、以下を参照のこと。Katrina Forrester, “Judith Shklar, Bernard Williams and political realism”, in: *European Journal of Political Theory*, 11/3, 2012, pp. 247–272; “Hope and memory in the thought of Judith Shklar”, in: *Modern Intellectual History*, 8/3, 2001, pp. 591–620.

¹³ Judith N. Shklar, *Ordinary Vices* (The Belknap Press of Harvard University Press, 1984)。この書は、スタンリー・ホフマン (Stanley Hoffmann) に捧げられている。以下、この著作は略号 OV で示し、該当頁数を付記し、引用・参照したさいに書き添える。小論では、その後に書かれた「恐怖のリベラリズム」や『不正義の相貌』での議論を前提にしたうえでの読み込みは可能な限り排したい。

治的なもの」、「友情」論、「懷疑的保守主義」といった論点¹⁴を手掛かりにしながら、『日常の悪徳』にみられるシュクラの政治的思考の特異点を確認してみたい。シュクラにとってだけではなく、半澤氏にとっても、モンテーニュが、われらの同時代人として登場する。そして、突飛かつ唐突におもわれるだろうが、今日の日本において、「自由主義者の試金石」（鶴見俊輔）¹⁵とはどこにあるか、というあまりにも大きな問いにも行論中ですこしばかりは触れられれば、と思う。

1. もろもろの悪徳について考える

1-1. 日々おたがいに加えている共通の害悪

序文「もろもろの悪徳について考える」は、モンテーニュの『エッセー』¹⁶「食人種について」からの言葉、「裏切りや不忠や圧制や残酷……は、わたしたちが日常犯している悪徳である Treachery, disloyalty, cruelty, tyranny... are our ordinary vices」をエピグラフとして掲げ、こうはじまる。

「日常の悪徳 (ordinary vices) は、わたしたちすべてが予期する行動にほかならず、スペクタクルなもの (spectacular) でも並外れたもの (unusual) でもない。モンテーニュが提示するリストには、不誠実 (dishonesty) も加えられるべきである。

なぜなら、彼と同様、わたしたちはそれにあまりにも親しんでいるのだから。おそらく、残酷さ、偽善 (hypocrisy)、俗物根性 (snobbery)、裏切り (betrayal) はあまりにもありふれているため、論じる価値がないほどである。すなわち、哲学者たちがとりわけ残酷さについて語ることがあまりにもすくないため、残酷さについて考えられることはどれもあまりにも明白であるため言及するまでもないと、想定せざるをえないほどなのだ。いっぽう、徳 (virtue) はたしかに哲学者の注目をいっそう要求してきたのだ。」(OV: 1)。

この冒頭から読み取れるのは、シュクラが、「日常の」という形容で注視している場面の質であろう¹⁷。とりたてて知られることもない人びとが、ふだんの生活において日々繰り返している事柄と、他方での哲学者たちの語っている問題群との対比。そこに鋭くメスを入れつつ、日常の世界に降り立ち、そこでの経験のありように身を浸して、何事かを読み取ろうとしている構えがみられる。そのような構えからすれば、「日々の経験がわたしたちにすでに教えてきたことに照明をあて明るみ出し、はっきりと認知するためには、わたしたちは、彼ら〔歴史家、劇作家、詩人——引用者註〕に向き合わざるをえない」(OV: 1)と述べるのは当然である

¹⁴ 半澤孝磨『ヨーロッパ思想史における〈政治〉の位相』岩波書店、2003年。

¹⁵ 鶴見俊輔「自由主義者の試金石」、同『日常的思想の可能性』（筑摩書房、1967年）、235-264頁。〔初出は、『中央公論』1957年6月号〕

¹⁶ シュクラが『日常の悪徳』で使用している、モンテーニュ『エッセー』のテキストは以下。Montaigne, *The Essays of Montaigne*, translated by E. J. Trechman, vol.1, 2 (Oxford University Press, n.d.). 邦訳にかんしては、とりわけ、モンテーニュ『随想録』関根秀雄訳（白水社、1995年）を参照した。

¹⁷ 実は、この「日常の」と訳す ordinary という語が取り扱い注意でもあろう。マイケル・A・スクリーチの解釈では、モンテーニュ『エッセー』において、英語で extraordinarily にあたる語は、人間の外部からの恩寵のはたらきによって、ということの意味するとされるのだが、そのことと照らし合わせると、じつに意味深い。翻って、ordinary というのは、「恩寵がない」ということにもなるのだから。とはいえ、シュクラがこの場面で、そのようなことを含み合わせていたかどうかは、即断しないでおこう。しかし、丁寧に追ってゆくと、結局は、ordinary は、人間を超える高次の存在への訴求を排した、という意味合いもまた含まれてくることがあきらかになるはずである。「恩寵は自然の外にある。モンテーニュにとって、ひとつの人間の宗教のなかのどのような前進も、つねに恩寵に依存するのだ。『エッセー』の最終期のテキストでしきりに挿入される語や文は、そのことを強調している。その挿入のうちとくに目立つひとつは、「並々ならない」extraordinaire という語で、神の介入は「世のものごとの自然な秩序」ordo rerum にしたがわかないで、つねにそのような秩序の「外に」extra にある、というのだ。」マイケル・A・スクリーチ『モンテーニュとメランコリー』荒木昭太郎訳（みすず書房、1996年）、94頁。

う。とはいえ、数々の悪徳を問題にするとすれば、ひとは、言うかもしれない、神学者たちがいるのではないかと。しかし、シュクラーは、こうした既成のキリスト教のありようからは、(シュクラーの解釈にもとづく)モンテーニュとともに決然と別れを告げる。

「伝統的なキリスト教の七つの大罪には、こうした日常のもろもろの悪徳は含まれていない。〔……〕神が支配する道德の世界の外に踏み出してはじめて、わたしたちはほんとうに、日々おたがいに加えている共通の害悪 (common ills) に思いいたすことができるようになる。それこそが、モンテーニュがおこなったことであり、だからこそ、かれは本書の英雄なのだ。」(OV: 1)

シュクラーが『日常の悪徳』でとりあげる悪徳、残酷さ、偽善、俗物根性、裏切り、人間嫌いは、どれも、個人的な・私人としての・一身に関わる (personal) 次元と公的な次元にわたる「特別な質」を有している (OV: 2)。そして、「こうした悪徳は、わたしたちの性格をあまりにも深く傷つけているため、いたるところでありふれた風景となっている。だから、リベラル・デモクラットにとっては、きわめて錯綜した難問となるのだ。かれらは、私的な行動圏域と公的な行動圏域との境界線を設定するのにきわめつきの困難を抱える」(OV: 2)¹⁸。理論の御世界の話でいえば、公私の二分法を単純に前提し、スラスラと問題解決することができるのかもしれない。しかし現実には、そのようにはゆかない。もろもろの悪徳をどのようにとらえ、それらにどのように対処してゆくかが課題となると、理論的な二分法は挫折を余儀なくされもする。そのうえで、シュクラーは、残酷さという問題にかん

して、次のように踏み込み、現代世界においてリベラルであるうえで引き受けざるを得ない課題を鮮明にしてゆく。

「わたしたちは、不忠や不誠実にかかわる公私の境界線については静かに語ることができるかもしれないけれども、残酷さについては口が重くなりがちである。残酷さは事情が異なるのだ。とはいえ、それはわたしたちがあまりに動揺し取り乱してしまうからだけではない。ともかくも、現在は二十世紀である。残酷さが当惑させるのは、わたしたちが残酷さとともに生きることも、残酷さなしで生きることもできないからだ。さらにいえば、残酷さは、わたしたちを何にもまして、わたしたち自身の非合理性 (our irrationality) に直面させる。たとえ何が悪意に満ちたものであるかについて合意するとしても、わたしたちがさまざまな悪徳全般を序列づけるのはむづかしい。しかし、残酷さをさまざまな悪徳の最上位におくなら——リベラルな理論はそうするのが当然なのだが——、政治的に方向づけを失い、深く困惑することになるかもしれない。それこそ、残酷さと他の共通の悪徳 (common vices) を探査するとりわけ重要な理由である。さまざまな共通悪はランク付けされなくてはならない。そのようにして、公私の場でのわたしたちの道德的な選択が有するさまざまな含意を問題化する問いそのものが切り開かれるのである。」(OV: 2-3)

「ともかくも、現在は二十世紀である」という文言がシュクラーにとって何を意味するのか。本書のいたるところにモンテーニュの精神が

¹⁸ 「リベラル・デモクラット」という語が唐突に出てくるが、勇み足であろう。いや、そのことを前提にしての一書なのだ、とみるべきか。この点は、第三節で触れる。

宿っている、と宣言した彼女が、内乱の真っただなかを生きたモンテーニュ¹⁹の同時代人として思考するだけではなく、同時に、二十世紀を生きてきた者として、残酷さに注目し、それが直面させる「わたしたち自身の非合理性」と指摘しているとき、その「非合理性」とは何を指しているのか。なぜ、「合理性」ではなく、「非合理性」への着目なのか。そして、そのような困難な場面での「道徳的な選択」が問われているというとき、どんな含意があるのか。残酷さを第一の悪徳としたときに陥るかもしれない、政治的な方向感覚喪失、政治的な困惑とは何を指すのか。ここをどのようにおさえておくかが、彼女じしんの政治理論の理解、つまりは〈恐怖のリベラリズム〉としてリベラリズムを定義しなおし、それを裏付ける懷疑主義とリアリズムを鍛えなおしてゆく、そうした彼女じしんの政治的思考の筋道を見極めるうえで重要な鍵となる。

1-2. 人間嫌い、人びとへの憎悪

とはいえ、さまざまな共通悪のランク付けがなされなくてはならない、と言ってみたところで、「わたしたち自身の非合理性」に直面することの困難から逃避する人びとも出てくる。「経験豊かな世知にたけたひとなら、きわめて賢明に、こう言うかもしれない。悪徳についてとやかく語ってもうまくはない、そんなことをすれば、人びとを憎悪することになる (it makes one hate men) のだから。とくに不誠実、不義、残酷さについて、あまりに長い間じっくり考えれば、人間嫌いになってしまう。トピックを変えてみたらどうだろう、と」(OV: 3)。この「経験豊かな世知にたけたひと」の「賢明」さは、しかし、二十世紀の現実を振り返ってみたとき、もっと深刻な重大な問題のありかを言い当ててもいる。なぜなら、「人間嫌いが最大の破壊的

な政治的可能性をもっていることは否定しがたい」(OV: 3)という事実に触れてもいるのだから。シュクラールがここでいう「人間嫌い」が備える「最大の破壊的な政治的可能性」とは、何か。これが、先にみた、「ともかくも、現在は二十世紀である」と述べ、「わたしたち自身の非合理性」という難題に触れていたことにかかわってくる。「人びとを憎悪させる it makes one hate men」ということが、もし、何の歯止めもなしにおこなわれたとき、いったい、わたしたちは、どのようなところまで行ってしまったのか。

「改良された新しい人類のためにということとでなんでもできてしまうほど、人びとのあるがままを憎悪すること。強くて魅力的なひと (the strong and handsome) だけが残るようになるまで人間という種 (the human race) を掃討してしまうこと。——こうしたプロジェクトのことは、わたしたちがみな、いまでは知らなくてはならないとわかっているものだ。そして、隣人の過ちや欠点に耐えることができない私的な人間嫌いは、小さな圈内での貧しい友であると同時に家庭内の僭主 (tyrant) である。ここでもまた、さまざまな悪徳をランクづけることが重要である。」(OV: 3)

公私の両場面での〈魂の理・非理＝無理〉を丹念に辿りつつ、人類という大きな話と小さな人びとのつうじょうのおこないの話とを直結・ショートさせ、問題状況の深奥部に降り立つこと。シュクラールの政治的思考の特質がはっきりとあらわれているところだ。この引用文で念頭に置かれているのはニーチェの超人思想(そして、それに憑かれた人びと)の実践ではある。もし残酷さを回避すべき第一の悪徳としてすえ

¹⁹ 「シヴィリテ」の伝統に注目して、十六世紀フランスの政治的寛容への行き届いた視座を提供するとともに、モンテーニュの政治的寛容を論ずる重要な著作として、宇羽野明子『政治的寛容』(有斐閣、2014年)をあけておく。モンテーニュについてはとりわけ、第四章「モンテーニュの政治的寛容と「シヴィリテ」の伝統」、203-262頁。

るのではなく、それを超えて、人間嫌いを至高の悪徳とすえたなら、人間嫌いを支える「人びとへの憎悪」——他者への憎悪であると同時に自己への憎悪でもあるのかもしれない——にたいする歯止めがなくなり、人びとへの残虐行為がおこなわれてしまうという可能性がある。そして、このことは可能性であるばかりではなく、二十世紀の現実でもあった。そのような現実を踏まえてなお、リベラリズムはどうありうるのか。シュクラーが、この序文で掲げているのは、この問いでもある。また、ここで唐突とも思えるしかたで登場する「僭主」批判は、シュクラーの師・モンテーニュの「友情」論——親友エティエンヌ・ド・ラ・ボエシの『自発的隷従論』²⁰では、「僭主」批判もある——を背景において読んでおく必要がある²¹。

「残酷さを第一の悪徳にすえると、自らの人間嫌いが憤激(fury)にいたらないよう、その人間嫌いを注意深くコントロールしなくてはならない。にもかかわらず、リベラリズムは人間嫌いに深く耐えず恩恵を負う。いや、精確にいうなら、疑り深い気風に。その気風とは、どの公務員連中も、いっそう粗野な暴力や詐欺瞞着を厳格な法の枠内に抑制する以上のことをするようにできているとは考えないものだ。人間嫌いはそれじたい、リベラルが考えなくてはならない悪徳である。とりわけ、〔ニーチェのような——引用者註〕人間嫌いのもっと脅威あるシニカルなかたちに屈したいと思わないのであれば。不誠実や裏切りを第一の悪徳にすえるなら、憤激に対する埋め込まれた制約は何も存在しなくなる。」(OV: 3-4)

シュクラーがさしあたりこの場面でみているリベラリズムの核心部分は、きわめてあやうい基礎のうえに成り立っていることがみてとれよう。残酷さを第一の悪徳にすえる、つまりは回避すべき第一の悪徳とするとして、人びとの——他者のだけではなく、ひょっとすると自己の——残酷さを嫌悪、憎悪するということ、つまりは人間嫌いの契機が憤激にいたり、残虐行為へと駆り立てられたりするのを放置しないように、注意深く統制しなくてはならない、というのだが、それは、どのようにして可能なのか。可能であったのか。ある裏切りを「敵」もしくは「内なる敵」として位置づけ殺ってしまうのか、それとも、踏みとどまって、「殺すことはない」とするのか。信頼を寄せるがゆえに許せないと対処せざるを得ない裏切り行為、あるいは、予期が外れ「裏切られた」と思わされつつも、殺しはしないでやり過ごすこと、あるいは、そもそもの予期が間違っていたとはたと気づき、自らの理解を撤回すること、などなど。「わたしたちは残酷さとともに生きることも、残酷さなしで生きることもできない」。私的な場面に引きつけていえば、誰かを友とし、もしくは誰かに友とされ、たがいに「隣人の過ちや欠点に耐える」ことを学ぶのだとすれば、私的な人間嫌いが経なければならぬ試練でもあろう。

1-3. 人類の生き残りのための処方箋

かくてシュクラーはさまざまな悪徳をランクづけるという課題にかんして、以下のようにつづける。多元性の事実ということは、政治理論でしばしば議論される話題ではあるが、さまざまな悪徳のランク付けに関する多元性の事実は、こんなふうに見届けられてきたことはあったのか。

²⁰ エティエンヌ・ド・ラ・ボエシ『自発的隷従論』西谷修監修／山上浩嗣訳(ちくま学芸文庫、2013年)。

²¹ 第三節で、半澤孝磨氏の議論を参照して、触れることになる。

「わたしたちがどのようにさまざまな悪徳をランクづけるのかは政治的に重要であるばかりではない。リベラルな政策の事柄としてとりだすなら、わたしたちは、多種多様な諸個人や諸集団がそうしたもろもろの悪徳にたいして与える相対的な重要性にとてつもなく大きな違いがあることに耐えなくてはならない、と自由が要求するのである。[……] 道徳的・政治的な全員一致というある想像上の古典的・中世的なユートピアを回顧しても無駄である。将来にむけてそうした全員一致のユートピアを計画することの身の毛もよだつ恐怖(horror)は言うまでもないが。じっさい、もろもろの悪徳について考えることは、どの程度までわたしたちの文化が、〈数多くのサブカルチャー、幾層にも重なる古代からの宗教的・階級的儀式、感受性と習俗にかかわる民族的な伝承、いまでは初発の目的など完全に忘れられているイデオロギーの残滓からなるひとつの文化〉であるかをきちんと示す効果がある。この点を考慮にいれるなら、リベラル・デモクラシーは人類の完成可能性に向けたプロジェクト(a project for the perfectibility of mankind)であるよりも、人類の生き残りのための処方箋(a recipe for survival [of mankind])になる。」(OV: 4)

善に関する、幸福な生活様式に関する多元性の事実ではなく、さまざまな悪徳に関する、諸個人、諸集団レベルそれぞれでの多元性の事実。それぞれがそうした多元主義を生きていることのままに、いかにして、共存しうるか。この問いにたいするシュクラーの同時代診断がここにはある。残酷さを第一の悪徳にすえた「リベラル・デモクラシー」が(唯一のと

は言わないまでも)「生き残りのための処方箋」になる、と。それは、より良き状態を想定し、つまりは人類の完成可能性をめがけて計画立案されるプロジェクトでは断じてない、というのが、彼女のリアルな政治認識でもある。リアルな、というのは、ほかでもない、二十世紀の政治的現実への歴史感覚に裏打ちされた、という意味である。戦争の継続と革命の挫折の二十世紀の政治的現実、ユートピア構想の実現化の挫折と失敗の歴史的アクチュアリティをも指すとみてよい²²。

1-4. 恐怖のリベラリズム——宗教内戦のさまざまな残虐行為

シュクラーは、ここで引用し、その文言を縷々確認したように、「人類の生き残りの処方箋」としての「リベラル・デモクラシー」を顕揚したのち、歴史上絶えず繰り返されてきたリベラリズムへの論難、すなわち、リベラリズムと自己中心性(selfishness)とを等置する「古典的な徳」の立場からの論難にたいして、自らが擁護するリベラリズムを以下のように際立たせる。本書ではじめて〈恐怖のリベラリズム〉という文言が出てくる箇所である。丹念に辿っておこう。

「公的な強制力をつかって信仰上の全員一致や画一的な行動準則を課すのを拒絶することじたいは、途方もない程度のセルフ・コントロールを必要とする。寛容を首尾一貫して適用することになれば、それは抑圧(repression)よりも困難で、道徳面からいって要求度が高くなる。さらにいえば、恐怖のリベラリズムは、残酷さを第一の悪徳にするものだが、これは、以下のことをきわめて正しく認識している。すなわち、恐怖はわたしたちを単なる感覚作用の反応の単位(mere reactive units of

²² このようにいうからといって、シュクラー自身が、ユートピア一般を否定しきっているというわけではない。

sensation) へと貶め、こうしてわたしたちに公的なエートスを課す、と。」(OV: 4-5)

ここで言われるセルフ・コントロールには、政府とのかかわりの、いわば垂直的な次元だけではなく、ひととひととのあいだの市民的な、水平的な次元でも、「抑圧」以上の道德水準を要求される。ここには、「わたしたちを単なる感覚作用の反応の単位へと貶め、こうしてわたしたちに公的なエートス²³を課す」がゆえに、恐怖のただなかで生きてゆくことを拒絶するという意志を確認しておくことができよう。であるとすれば、恐怖のリベラリズムとは、リベラリズムと言われることから想像されることとはちがって、第一義的には、何らかの思想あるいは思想体系というよりも、残酷さ・恐怖そのものの感受体装置(a sensorium for cruelty and fear)²⁴としてとらえることができるのではないか。〈残酷さを第一に〉という拒絶の叫びにほかならないのだから。

さて、このようにして、〈恐怖のリベラリズム〉が導入されたのだが、シュクラーは先に引用した文章につづけて、モンテーニュを引き合いに出して、こうつづける。

「モンテーニュがなによりもまず恐れることを恐怖したように、回避されるべきことから始める。勇気が賞賛されるべきなのは、勇気によってわたしたちは残酷ではなくなるからである。臆病さはしばしば残酷になるのだが。また、物理的意味でも道德的意味でも、脅迫からの恐怖にたいしてわたしたちの砦になるからでもある。これは、たしかに、武装した者の勇気ではなく、犠

牲者になる可能性の高い者の勇気である。これは、宗教内戦のさまざまな残虐行為から生まれたリベラリズムである。」(OV: 5)

モンテーニュ『エッセー』での「臆病は残酷さの母」という一節が念頭におかれている。重要なのはそのことだけではない。いったい誰のどのような何に対する勇気が賞賛に値すると確認されているか、である。残酷な行為を拒絶する勇気に焦点が当てられている。だから、武装した者の勇気ではなく、犠牲者になる可能性の高い者の勇気と述べられているのである。残虐な行為を被る可能性があるにもかかわらず、垂直次元で、そして水平次元で、その行為を拒絶する、あるいはしようとする者の勇気、である。それぞれの位置の非対称性に留意しておく必要がある。だからこそ、こうした意味での非対称性を手放さずに、シュクラーは、以下のように述べる。

「そのようにして設定され、いまでもわたしたちの目の前にある選択肢は、古典的な徳か、リベラルな放縦(self-indulgence)かではなく、残酷な軍事的・道德的な抑圧か、力ある者を囲い込み、老いも若きも、男も女も、黒人も白人も、ありとあらゆる市民の自由と安全を保護する自己抑制的な寛容か、である。事実、リベラリズムは、無道德的な「万人の自由」ではけっしてなく、極端に困難で、制約を与えるものである。矛盾、複雑性、多様性、自由のリスクに耐えることのできない者にとっては、きわめて困難であり、かつ制約の多いものなのだ。さらにいえば、自由の習慣(the habits of

²³ 「エートス」が「品性」だけではなく、「品のなさ」を指すことについては、岡部勉『プラトン『国家』を読み解く——人間・正義・哲学とは何か』(勁草書房、2021年)、128頁、第四章註(6)での指摘から学んだ。

²⁴ ミュラーは、シュクラーという理論家にとっては、「傷つけられる経験、恐怖する経験、そしてなによりも残酷な仕打ちにあう経験にたいするある種の感覚器(eine Art Sesorium für Erfahrung von Verletzung, Furcht und vor allem Grausamkeit)が問題であった」と述べている。〈恐怖のリベラリズム〉を、「残酷さと恐怖の感受体装置」として位置づけるのは、ここでのミュラーの表現から示唆を得た。Müller, *Furcht und Freiheit*, S. 147.

freedom) は私的な場でも公的な場でも展開されるし、リベラルな性格は容易に想像されうる。しかしながら、この自由は、定義からいって、政治的な権威の利用によって強制されたり、ましてや促進されたりしてはならない。そうだからといって、リベラリズムの課題を容易にすることはなく、その倫理的な構造を掘り崩すこともない。」(OV: 5)

まず注意しなくてはならないのは、〈恐怖のリベラリズム〉は「宗教内戦のさまざまな残虐行為から生まれた」ものであるが、同時に、「いまでもわたしたちの目の前にある選択肢」のひとつとして現前する。アクチュアルな現実としてある、ということである。残酷な行為がおこなわれ、そこで拒絶の意志があれば、拒絶の叫びがあれば、そこには〈恐怖のリベラリズム〉の兆しがある。そして、逆に言えば、それだけいっそう、「残酷な軍事的・道徳的な抑圧」は力強く、人びとにたいして、そして人びとのあいだに存在してもいる。あるいは、潜在してもいる。こう言ってよいのではないか。だからこそ、「矛盾、複雑性、多様性、自由のリスクに耐えることのできない者」への言及があり、そうした者にとって、〈恐怖のリベラリズム〉という選択肢が「きわめて困難であり、かつ制約の多いものである」ことが確認されている。この〈恐怖のリベラリズム〉が切り拓き、涵養してゆく「自由の習慣」が「私的な場でも公的な場でも展開される」とされていることも注目に値する。さきほどまでのいいかたで言えば、垂直的次元でも、水平的次元でも——治者と被治者のかかわりにおいても、主としては被治者どうしのかかわりにおいても——、ということである。そうした「自由の習慣」にともなって、リベラルな性格がかたちづくられもすることもあわせて押さえておきたい。

誰かが恐怖に曝されたまま生きるのを拒絶すること、誰かを恐怖に曝しつづけるのを拒絶すること、自らが恐怖に曝されたまま生きるのを拒絶すること、その積み重ね、折り重なるの合作²⁵がなんとかつづいてきたこと、つづいてゆくことによって、かろうじて「自由の習慣」がかたちづくられる。上からの、下からの、横どうしの、セルフ・コントロールが墮落すれば、恐怖に満ち満ちた「残酷な軍事的・道徳的な抑圧」の世界に簡単に戻ってしまう。

1-5. 道徳の地雷原を曲がりくねって通り抜ける散策

序文の最終部分では、本書の叙述スタイルへの言及が先取りのにおこなわれている。チューダー王朝の劇作品なども範にとりつつ、残酷さと裏切りという論点に立ち入って物語を語ってゆくつもりであり、共通の悪徳が文学作品のなかでどのように提示されているか、そして、共通の悪徳が行為者や受難者にどのようなはたらきをしているかをできるかぎり多くの舞台場において示そうとして物語を語った、と述べたうえで、こう述べる。「あまりにも心理学に近いため、そして、哲学の言説のスタイルを規定している、矛盾と例外を避けるべく仕組まれた議論と反論〔という型〕からはあまりにもかけ離れているため、哲学以前のものにほかならない」(OV: 6)と。

そうして、本書全体をこう预示する。「残酷さ、偽善、俗物根性、裏切りはけっして消え去ることではない。わたしのねらいは、それらを賞賛したり、根絶したりすることではなく、それらについて考えることの困難を探索することにあつた」(OV: 6)と。そのうえで特徴づける。「これ〔本書——引用者註〕は、要するに、道徳の地雷原を曲がりくねって通り抜ける散策(a ramble through a moral minefield)であって、最終

²⁵ 鶴見、前掲「自由主義者の試金石」、とりわけ「五 リベラルと合作の問題」を参照のこと。

目的地にまっしぐらに向かう進軍 (a march toward a destination) ではない。だから、以下のエッセイはそのような心持で読まれるべきである」(OV: 6) と。あえて大胆に踏み込んでいえば、ここでの二者択一には、いままで触れられてきたいくつかの二者択一を重ね合わせてみることができるように思う。だからこそ、このような訳文をかかげて、読みこんでみたのである。

後者からいえば、おそらく、ここでの「進軍」を勇ましく行進してゆく人びとは、冒頭でみたような「残酷さ」などには目もくれない哲学者の一群、理論で武装した人びとがいるだろう。そして、そのような理論武装した人びとは、ひょっとすると、道徳的・政治的抑圧を、己の理論の実現というかたちで——「人類の完成可能性のプロジェクト」を掲げて——おこなう可能性があった、あるのかもしれない。これにたいして、前者では、武装せず、しかし、はっきりと自らは残酷さを第一におき、第一の悪徳として生きようとし、つまりは、なにをおいても、残酷さの回避を第一のこととし、そのため、そうした道徳的・政治的抑圧を拒絶する勇気を行行使はする。とはいえ、そのつどの私的場面、公的場面の双方で、残酷さ以外のさまざまな悪徳を受け入れたり、行使したり、抑制したり、というかたちで、「矛盾、複雑性、多様性、自由のリスク」に耐えて、なにはともあれ、殺さないで、殺させないで、生き残ってゆくひとたちの、右往左往する、あっちに行き、こっちに行く、歩みが指されてもいるのだろう。これが、シュクラーにとって

の、政治をめぐる思考の身振り、足取りであり、彼女にとっては、政治にかかわって思考するとはそのような道行きしかありえないのだろう²⁶。自らの存在を超えた高次の存在に一体化したうえで宗教上、政治上の行動や思考に慣れ親しんできた者にとっては、そうした高次の存在に包まれることを拒絶せざるを得なくなれば、あるいはそうした存在への訴求が禁じ手とされれば、それ以前の行動や思考が保証していた政治的な方向感覚に頼ることができなくなるだろうし、一体化して得ていた何かを喪失することになるのが当然でもあろう。

2. 残酷さを第一におく

2-1. 宗教と政治の慣習を拒絶する

本節では、『日常の悪徳』第一章「残酷さを第一にすえる／残酷さの回避を第一に」²⁷、第五章「人間嫌い」をとりあげて、シュクラーの政治的思考を跡付けてゆこう。

「哲学者たちは残酷さについて語ることがめったにない。劇作家や歴史家に任せてきた。劇作家や歴史家は残酷さを無視してこなかったのだ」(OV: 7) との一節から、『日常の悪徳』第一章「残酷さを第一におく／残酷さの回避を第一に」は始まる。ヨーロッパの歴史を振り返るとき、たしかに、残酷さは論じられてきはしたが、神が人間に下す残酷さに焦点が当てられることはあっても、人間の残酷さについては焦点が当てられることは困難だった(OV: 8)。十八世紀になり、ことに英国では、ヒュ머니アニズムが興隆し、「残酷さを真剣に受け止めるこ

²⁶ もちろん、別の道行き、理論作業のやり方もおこなっていることは否定しない。『日常の悪徳』ののちに書かれた「恐怖のリベラリズム」は、モンテーニュの「エッセー」にも似た物語的な叙述というより、綱領的な論文というに近い文体で書かれている。とはいえ、その種の文体で書かれているとはいえ、それを支える彼女の思考のスタイルそのものは、変わらないと思う。

²⁷ 『日常の悪徳』の第一章「残酷さを第一におく／残酷さを第一の悪徳にする／残酷さの回避を第一に」のエピグラフには、アフマートヴァの詩の一節が英訳から引かれている。対応する詩句の邦訳を先にあげておく。「何もかも略奪され売り渡され裏切られ Everything is plundered, betrayed, sold / 黒い死の翼が見え隠れして Death's great black wing scrapes the air, / 何もかも飢えた悲哀に食い尽くされていたというのに Misery gnaws at the bone. / どうして晴れやかな気分になれたのだろうか? Why do we not despair?」(Poems of Akhmatova, selected, translated, and introduced by Stanley Kunitz with Max Hayward, Little, Brown, 1973, p. 73. 「主の年 一九二一年」、『アフマートヴァ詩集：白い群れ 主の年』木下晴世訳、群像社、2003年、164頁)

とが、ヨーロッパでの受け入れられた道徳の重要な部分になり、無制限の殺戮の真っただなかにあってもなお、重要でありつづけた」(OV: 8)。——シュクラーはこう確認しながらも、つづける。

「回避すべき悪徳の最初に残酷さを置くことは、たんに思いやりある人間らしい態度 (mere humaneness) とはまったく異なる事柄である。何にもまして残酷さを憎悪するなら、宗教上および政治上の慣習を徹底して拒絶せざるを得なくなる。そうすると、ひとは懷疑、優柔不断、嫌悪、そしてしばしば人間嫌いに彩られた生 (a life of skepticism, indecision, disgust, and often misanthropy) を余儀なくされる。したがって、残酷さを第一の悪徳とすることはめったに試されなかったし、ほとんどの哲学者にとって、それは理性に対するあまりに厄介な脅迫であって、かれらは残酷さを考察することができない。」(OV: 8)

あらためて確認することもないのかもしれないが、じつは、それほどまでに繰り返し、残酷さは回避されてこなかったという現実がある²⁸。宗教上の慣習や政治上の慣習を理由として、残酷な行為がそれと言及されることなく、あるいはそう言及されたとしても、回避することよりも実行することが優先順位としては高く位置づけられて——ありていにいえば、それが当たり前のことであるとされて——繰り返されてきたという事情。なぜこれほどまでも、人びとは、こうしたことを繰り返してしまうのか。

そんな事実を突きつけられて、己の、あるいは人間どもの「理性」を疑う人びとも、なかにはいたのだろう。あるいは、不承不承に残酷な

行為をつづけたり、実行そのものを先送りしてつづけなかったり、その場でどのように行為するかが決められなかったり、わたしがわたしの名において判断する＝裁くことを先送り、延期するというかたちで対処したり。あるいは、残酷な行為をつづける人々に嫌悪を抱いたり、もしくはそれを放置している自らに嫌悪を抱いたり、自ら残酷な行為に手を貸してしまったり、そうした行為に及んでしまったりした自分に嫌悪を抱いたり、と。その行き着く果てのひとつに、人間嫌いもあつたのだろう。そうした人間嫌いの極限形態として、人間そのものの根本的改造の野望も抱いてしまったのかもしれない。大それた理論家のそれは(没後)賞賛されることはあっても、小規模のそれはおそらく変人、狂人として処理されもしてきたことだろう。

残酷さを第一にすえ、残酷さの回避を第一に、と試してみたとしても、それがすんなりまかり通るわけではないという現実が根底には控えている。いや、根底というのすらおかしいかもしれない。人間そのものは残酷さという無底を生きてしまっている、とすら言えるのではないか。「残酷さの回避を第一に」などという文言を振り回したところで、そうした現実には追いつきもしないということが突きつけられてしまう、人間の愚かさ、無力への注視を、モンテーニュの徒であるシュクラーの文言からは受け止めておくことができるように思える。だからこそ、一步の踏み出し、それをシュクラーはなんとか思考する。「宗教上の慣習や政治上の慣習」からすれば「殺るのが当然」という場面で、殺らないでいられるか。殺らない勇気を発揮できるか。殺らせない一步を踏み出せるか。

たんに宗教ばかりではなく、政治の上での慣習も言及されていることに注意しよう。序文では、「神が支配する道徳の世界の外に踏み出して

²⁸ モンテーニュの同時代のことでいえば、宇羽野の以下の指摘が重要である。「このエッセーが当時のマキアヴェリズムの風潮への批判であるとともに、[……] 宗教戦争激化においてキケロの『義務論』(「祖国保全のための父殺しの正当化」)からの援用によって暴君放伐論を展開したユグノー、リーグ両派への批判でもあったことがわかる」。宇羽野、前掲書、217頁。

はじめて、わたしたちはほんとうに、日々おたがいに加えている共通の害悪に思っていたことができるようになる」(OV: 1)と述べられていたが、そのことにもかかわって、以下のように言われる。

「残酷さを第一の悪徳とするとは、啓示宗教によって理解される罪の観念を無視することである。罪とは神の支配の違犯であり、神への攻撃である。誇り——神の拒絶——は、つねに最悪のものであり、ほかの一切の悪徳にまさる。しかしながら、残酷さ——激しい苦悩や恐怖を与えるために、より弱い存在にたいして物理的な苦痛を意図的に加えること——は、まったくもって〔神ではなく——引用者註〕もうひとつの生き物＝被造物 (*another creature*) に加えられる不正である。それが至高悪と印しづけられるとき、それはそれじたいとしてそう判断されるのであって、神や何らかの高次の規範の否定を示すからではない。それは、残酷さが私たちの通常の私的生活や私たちの日常的な公的慣行の一部として生ずる世界の内側から行なわれる判断である。」(OV: 8、強調は原文)

人間を超える高次の存在とのかかわりでもって、人間のあいだのありようを規制する思考・感受様式を拒絶すること。これが残酷さを第一の悪徳とすることに課されている²⁹。そうってみれば、政治や社会についてのわたしたちの語彙・文法には、個々の切れば血の出る creature を超える高次の存在、すなわち「全体」からの離反を「悪」として定める思考法がいかに浸透していることか。そのような思考・感受の「習慣」から歩み出て、個々の creature に加えられ

る不正に近づくこと。まずもって、そのことが課されている。

そして、右の引用箇所ではっきりと、シュクラが眦に見据えている「残酷さ」がはっきりと述べられている。「激しい苦悩や恐怖を与えるために、より弱い存在に対して物理的な苦痛を意図的に加えること」、と。そして、それが「もうひとつの生き物に加えられる不正」であるとされ、「至高悪」と印しづけられるのは、わたしたちのあいだの事柄であるとされていることに注意したい。わたしたちが現に生きている世界の内側からの判断なのだ。では、このわたしたちが現に生きている世界とは、何か。

「残酷さを無条件に第一の悪徳とすることによって、つまり残酷な行為に口実を与えたり、そうした行為を許したりするようなわたしたちを超える存在をおかないことで、ひとは、アクチュアリティの秩序以外の秩序への訴求力を遮断する。圧倒的な強度をもって残酷さを憎悪することは、聖書の宗教性と完全に両立しうるが、それを第一におくと、ひとは啓示宗教の圏域の外部へと取り返しのつかないしかたで置かれてしまう。〔……〕残酷さを第一におく決定は、宗教的懐疑主義によってだけ促されるのではない。むしろ、信仰に厚い者の習慣はその残酷さという観点では信仰のない者と異ならず、マキアヴェリはかれが一書を著すはるか以前から勝利を収めていたということの認知から生ずる。かくて、残酷さを第一の悪徳とするとは、宗教だけではなく、通常政治 (*normal politics*) ととも争うことでもある。」(OV: 9)

残酷さを促す「宗教上の慣習や政治上の慣

²⁹ モンテーニュ『エッセー』のはじめの数章は、「マキアヴェリを転倒する」とシュクラは述べる (OV: 10)。『日常の悪徳』そのものの狙いでもあろう。

習を徹底して拒絶する」との文言を検討したが、そのことで含意されているのは、すくなくともシュクラーにとっては、わたしたちのあいだにおけるアクチュアリティの秩序への拘泥でもある。その拘泥は、通常の政治との争いも促す。「通常の政治」の論理、すなわち必要性の政治の論理と争うことも見込まれている。このことは、シュクラーにおいては、モンテーニュとともに、マキアヴェリに懐疑の眼を向けるという構えにもつらなっている。それだけに、ここでの「アクチュアリティの秩序」が何を意味するのか。注意深く読み取らねばなるまい。

2-2. 犠牲者であること

残酷さに注目することはその犠牲者への関心をも促すが、しかし、そのことにはなかなか厄介な事情もかかわってくる。シュクラーは、二十世紀のアクチュアリティも見据えながら、犠牲者であること (victimhood) をめぐる問題にも言及する。残酷さを第一の悪徳にすることが人間嫌いを促すことはシュクラーがたびたび確認することであるが、その人間嫌いを回避するあまりに、「犠牲と完全に同一化するだけではなく、そうした犠牲にありえない徳があると考え誘惑が大きくなる」(OV: 14)。モンテーニュの場合の動物や小農の過大評価、モンテスキューの場合のユダヤ人評価、ディケンズの場合の子どもの偶像化、そしてエウリピデスの場合の女性の描き方と、シュクラーは例をあげているが(OV: 14)、そのような犠牲者の理想化・偶像化などは、たしかに、「残酷なものを辱める」ことにはなるのだが、「もっと重要なことには、人間嫌いがもたらす嘔吐を回避する唯一の方法でもある」(OV: 14)と踏み込む。序文において、『日常の悪徳』の叙述が「道德の地雷原を曲がりくねって通り抜ける散策」であると宣言された、その道行きがこうしたところにも垣間見られる。

「犠牲者であることは政治思想にとって避けがたいカテゴリーになってきたかもしれない。しかし、依然として扱いにくい観念である。わたしたちはしばしば、誰が犠牲者であるのかさえはつきりしない。かつて何らかの不正や剥奪を被ったかもしれない虐待者も犠牲者であるのか。かれらが苦しめた者だけが犠牲者なのか。わたしたちはみなわたしたちの環境の犠牲者であるのか。わたしたちはみないついかなる時も、犠牲者と犠牲を強いる者とに分けられうるのか。そして、わたしたちは、たがいに残酷であるという永劫のドラマでの役柄を変えられないのか。犠牲者について考え始めると、責任、歴史、個人の独立、公的な自由、ありとあらゆる精神的な態勢にかかわる問いかけがわたしたちに取りつく。そうやってきたのは、とりわけ、わたしたちの時代の巨大な大量殺戮 (the great massacres of our age) があったからだ。わたしたちも、まったくの失望から自らを守るために、モンテーニュやモンテスキューが頼りにしたその場しのぎの方法のいくつかへと駆り立てられてきたのである。」(OV: 17)

序文において、残酷さを第一の悪徳にすえると陥るかもしれない、政治的方向感覚の喪失や困惑が指摘されていたことを確認したが、そのことは、ここでの犠牲者をめぐる問題にもかかわるだろう。ここで、シュクラーの懐疑の眼は、モンテーニュやモンテスキューにも及んでいることに注意したい。彼女じしん、誰かを英雄として祀り上げることで、わたしたちのあいだのアクチュアリティから目を背けてしまうことを拒否しているのである。犠牲者であることをめぐる問題群を前に、人びとは、理想化、偶像化では

なく、その反対極にも向かってしまうことがある。

「犠牲者をその苦難を理由に責め立てるのは、かれらを理想化するのとまったく変わらない。せいぜいのところ余計なものであって、おそらくは、残酷さに直面することの困難の印であろう。／しかしながら、政治的な犠牲者を理想化することは尊厳を剥奪することであるだけではない。きわめて危険でもある。わたしたちの政治的アクチュアリティのひとつとして、政治的な拷問や不正義の犠牲者がしばしば、そうした苦難を強いる者と変わらないということがあつて、かれらは後者と場所を変えるのを待っているにすぎないのだ。」(OV: 18)

シュクラーが先に「アクチュアリティの秩序」への拘泥を示しているということを見たが、彼女にとって、この「アクチュアリティ」ということで考えられているのは、この引用文にもみられるような「わたしたちの政治的アクチュアリティ」にほかなるまい。それは、たんに目の前に起きている現実だけをさしているのではなく、政治という事象にかかわってつねにすでに起きている事態のことを指している。わたしたちのあいだの出来事じたい、といってもよい。ある意味では、冷徹に見据えるには酷薄とすら感じられるほかない事実である。だからこそ、彼女は、犠牲者をめぐって、次のように警句を発する。「わたしたちが誰もが犠牲者になりうることを思い出さず、拷問への憎悪、あるいは苦痛への憐れみがわたしたちを盲目にするのを許すなら、今日の犠牲者を過大評価することによって、明日拷問を加える者に知らずのうちに手助けをすることになる」(OV: 19)³⁰。少なくとも、文言の

うえでは、シュクラーじしんが、「拷問への憎悪、あるいは苦痛への憐れみ」によって、自らが、政治的アクチュアリティを見ずに済まそうとはしないこと、人びとが絶えずそのような誘惑にも駆られてしまうことを認めたうえで、自らはそうした誘惑を拒絶し、犠牲者になるばかりか、自らもまた拷問を加える者(にはならないとしても、かれらを支える者)にもなりうることをしかと見据える構えをもとうとしていることは確認されてよい。

さきに、シュクラーが「残酷さ」を問題化しているときに、なによりもまず「激しい苦悩や恐怖を与えるために、より弱い存在に対して物理的な苦痛を意図的に加えること」に焦点を定めているさまを確認したが、彼女は、物理的・身体的な残酷さばかりではなく、道徳的な残酷さをも視野におさめている。

「道徳的な残酷さとは何か。それは誰かの感情を傷つけるという事象であるだけではない。犠牲者がついには自分自身や他の誰かを信頼することができないようになるほど、意図的に執拗に屈辱を与えることである。遅かれ早かれ、身体的な傷つけをも伴いうるが、それは道徳的な残酷さに内在しているわけではない。屈辱はどれほど痛みを与えるものであろうとも、身体的な損害を与えるわけではない。モンテニユは道徳的な残酷さについて十分に気づいていたし、それを一身にかかわる危険とみなしていたが、それを身体的な野蛮行為と混同することは決してなかった。かれは注意を払い、他人に屈辱を与えたり他人を裏切ったりすることのないようにし、侮辱されるのを回避しようとした。彼によ

³⁰ このように言いながらも、シュクラー自身は、自らが「拷問を加えた者」として、その後、どのように生き延びるか、という問題圏には踏み込むことはないように思える。なにがしかのかたちで犠牲者の位置に身をおき、そこからとらえる構えを手放さない。であるからだろうか、ひとによっては、〈恐怖のリベラリズム〉を、「下からのリベラリズム」という新たな意匠のもとに喧伝する。

る個人的な自律や注意深い自己検証を求める主張は、道徳的な自己防衛の計画であった。」(OV: 37)

この『日常の悪徳』での議論では、このようにして、物理的な残酷さと道徳的な残酷さとの付かず離れずの関係を、具体的なテキスト、ニーチェ、ナタニエル・ホーソーンなどの諸テキストにそくして解きほぐしながら探査していつているのだが、ここでは深く立ち入る余裕がない。この引用文に見られるような「屈辱を与えること」という論点が、その後、リチャード・ローティやアヴィシャイ・マルガリートらによって展開されていったことに触れておくにとどめたい³¹。

彼女がさまざまなテキストで探査しているのは、いわば「残酷さ」の作動様式である。そして、作動様式を見計らいながら、どのようにして、そうした残酷さを避ける身振りが生成しうるかを見届けようとしている、と思われる。以下に引用するのは、そのような事例である。物語形式の叙述を用いたと言われるのだが、フランスのモラリストにあるようなアフォリズムの形式に則っているようにも読める。

「完成を追い求めて、自らの力能の内部に直接存在する小さな良きものを忘れる者からは残酷さ以外は生じない。」(OV: 39)

「わたしたちの残酷さを内側に向けると、身体的な残酷さを、他の人びとを道徳的に痛めつけることへと変容させる。つねにそうだったわけではないが。」(OV: 41)

「裏切りでさえも政治において場所をもつ

が、残酷さはそうではない。残酷さを第一に置くことは、道徳的な諸規則を別な仕方、まるごといっそう脱臼させるようにして整序し直すことを要求する。ラディカルな否認の精神になる。モンテーニュが「わたしたち」と動物を比べたとき、彼は、自分じしんやあらゆる歴史社会からの道徳的な距離について鋭敏な感覚を露わにした。モンテスキューの、『ペルシア人の手紙』³²での——引用者註]あのペルシア人のヨーロッパ訪問者は、同じ効果——自分じしんの世界の慣習的な受容の喪失をもつ。」(OV: 42)

「偽善をあらゆる悪徳のなかの最悪のものとするのは、ニーチェ的な人間嫌いと独善的な残酷さへの誘いでもある。だからこそ、偽善と偽善を憎悪する者は、残酷さを第一に置くいかなる者にとっても抗しえないものなのだ。」(OV: 44)

繰り返し指摘されているのは、残酷さを第一の悪徳にすえ、残酷さの回避をなによりもまず優先することが、いかに困難であるか、である。その他の悪徳を憎悪するあまりに、ひとは残酷さの発動に駆り立てられがちであったし、駆り立てられてきたということが、さまざまなテキスト、そして、歴史的事例から振り返られている。それらは、シュクラーにとり、政治的アクチュアリティの秩序をあらわすものでもあることに注意したい。己の内部の「小さな良きもの」があることをしっかり確認できていることとは、おそらくはほどほどの自愛を抱いて生きているということであろう。そのようなことができていれば、

³¹ ローティに即しては、安部彰『連帯の挨拶——ローティと希望の思想』(生活書院、2011年)が「残酷さの回避」という思想の可能性と不可能性を執拗に探究しているのがとりわけ注目に値する。しかし、この一書にしても、「人を殺した」という位置から「残酷さを回避する」という論点に踏み込んではいない。他者だけではなく自己をも含めた「人間嫌い」も問題化するとなれば、「人を殺した(かもしれない)」という論点は逸することはできない、とシュクラーとともに、シュクラーに抗して考えるのだが、どうだろうか。

³² シャルル＝ルイ・ド・モンテスキュー『ペルシア人の手紙』田口卓臣訳(講談社学術文庫、2020年)。

自己への憎悪、ひいては人間への憎悪、〈いま・ここ〉にあるわけではない「どこかの」「完成」に向けて己を駆り立てることもないだろうし、他の人たちを駆り立てることもなからう。

2-3. 人間嫌いからリベラルな人間嫌いへ

リベラリズムが人間嫌いに深く恩恵を負っているという洞察は、シュクラーにしたがって、みておいた。残酷さを第一の悪徳にし、残酷さの回避をなによりも求めるとなれば、自他の人間嫌いがほどほどに飼いならされなくてはならない。しかし、いったい、どのようにしてか。リベラルな人間嫌いというやりかた、処し方が見届けられてゆく。ここでは、モンテーニュからモンテスキューに手掛かりをもとめてゆく。

「モンテーニュもマキアヴェリも、モンテスキューからは離れているように思われる。なぜなら、両者は依然として政治をまったくの人物本位で考えていたからだ。彼らの政治はなおも人物の性格にもとづく政治 (the politics of character) であった。それぞれが賞賛する性格がいかに異なっていようとも。彼らとモンテスキューの距離が歴史的にみるとこれほどまでに重要なのは、人間嫌いが、国王の人物に基づく統治から政治システムの世界へと移されると、その意味とスコープをも変えたからである。たとえば、モンテーニュにとって、友情は、わたしたちの公私両面の苦難と不正に対する最大の緩和剤であった。それは人間嫌いへのわたしたちの防御壁なのだ。しかしながら、モンテスキューは、友情を支配する者にとっての危険な感情であると考えた。正義の主要な義務に抵触するからである。これこそ、モンテーニュとの深い分岐点である。モンテスキューの非人格的な国家では、個人の人物としての性

格はもはや違いをもたらさない。政治的な人間はそうした性質を得ることができない。」(OV: 214-215)

この『日常の悪徳』では、モンテーニュに並んでモンテスキューもまたしばしば言及、引証される存在なのだが、多くの場合は、『ペルシア人の手紙』での僭主の性格についてのものであった。しかし、この段になって、モンテスキューによる「政治システムの世界」の記述が触れられてくる。こうした文脈のなかで、「回顧するなら、残酷さを真っ先に考えると、人格性を公的な関心事から一步一步除去するシステム政治の理論の始まりだったのだとみることができる」(OV: 216)と述べられる。そのうえで、モンテスキューにとっては「政治の問題はもはや人物の良しあしに関わる事柄ではまったくなく、諸集団の強弱に関わる事柄であった」(OV: 217)と位置付けられ、人物本位の人間嫌いの水準が新しい人間嫌いへと移されることになる。とはいえ、「注意深くチェックされなければ、権力の濫用は不可避であると人間嫌いに則って想定することは、この種のリベラリズムの屋台骨そのものである」(OV: 218)とされるにいたる。

もっとも、非人格的なシステムが成立すれば、事はそれで済むというわけではなく、その後のくだりで、シュクラーは、「非人格的な統治・政府への攻撃」という節を設け、この統治とリベラリズムの失敗が、リベラリズムの敵にたいして門戸を開くことになる次第と顛末を描いてみせている。——これもまた、人びとの心理と歴史に対する問題感受力を梃にした彼女ならではの洞察であるにはちがいない。

3. 恐怖のリベラリズムと懐疑的保守主義

3-1. よきリベラルにとっての悪しき性格

さて、ここまでのところで、『日常の悪徳』に

において〈恐怖のリベラリズム〉というアイディアがどのようにして生い立ってきたかを辿ってきた。残酷さ以外のもろもろの悪徳について文学作品などを介して物語るようにして、シュクラーは「道德の地雷原を曲がりくねって通り抜ける散策」を実演してみせている。その散策を振り返って、最終章「よきリベラルにとっての悪しき性格」の冒頭部分で以下のように述べる。これは、彼女じしんの政治理論綱領ともなっている³³。

「わたしがせいぜいのところしようとつとめてきたのは、政治理論の仕事であるとわたしが考えることだ。すなわち、わたしたちの社会についてのわたしたちじしんの会話や確信をよりいっそう完備し首尾一貫したものにするとともに、わたしたちが日々おこなっている判断やつうじょう目になっている可能性を批判的に見直すこと、である。わたしたちの慣習を問いに付すことは、行為に取って代わるものではないし、わたしはカウンセリング産業のどこかの部門に加わることを選ばなかった。じっさい、わたしには、本書の読者が、行動のしかたについて、あるいはどんな政策を選ぶべきかについてわたしに助言をなぜ求めるのか、考えることができない。わたしがおこなってきたのは、わたしたちがしばしば——日常的にはじっさいに——非難しているあるタイプの性格やマナーを探索することだけだ。」(OV: 226)

彼女にとって、政治理論の仕事がなすべきは、何かしらの理論を、わたしたちじしんの社会の生成の外部から押し付けて指導しようとするのではない。すくなくとも、わたしたちはす

でにわたしたちの社会を形成しており、そこで、なにがしか会話を交わし、社会について確信を抱いている。そうした会話や確信はあまりできのよくないものかもしれない。それらをひっくり返して、あらためて「よりいっそう完成し首尾一貫したものにすることがひとつ。そして、なによりも、「わたしたちが日々おこなっている判断やつうじょう目になっている可能性」を、つまりは日常実践そのものに潜む可能性を「批判的に見直すこと」がもうひとつ。このようにしておこなわれる作業、つまりは「わたしたちの慣習を問いに付すこと」そのものは、何ら具体的な行動に代わるものではない。そして、シュクラーが残酷さやその他の悪徳という“感情もしくは情念”に翻弄されるさま、〈魂の理・非理、魂の論理・無理〉を省察しているからといって、それはカウンセラーとしての、今風にいえばアンガー・マネジメントや情操教育を目指すものではない。悪徳としてとりあげ「非難しているタイプの性格やマナー」が実際にどうであるのかを探索すること、これが重要である。

そのような作業をするにあたり、シュクラーの政治理論にとって、物語るという叙述スタイルは事柄の性質じょう不可欠なものである。なぜならば、「物語を語るということの最大の知的利点は、それが、アクチュアルな経験や歴史が有する非合理性を合理化しないということにある」(OV: 230)からだ。ここには、ある種の理論への彼女なりの懐疑、もっとつよくいえば拒絶の意志があらわされているとみてよい。それを支えるのは、あくまでも、彼女がけっして手放そうとしない、政治のアクチュアルな秩序、「アクチュアルな経験や歴史が有する非合理性」そのものである。この非合理性をなかったことにするのでもなく、合理的な説明のうちに吸収同化するのでもなく、そのことじたいをそのままに

³³ 序文では、こう述べられていた。「最終章は全体についての理論的なレビューと分析であって、政治理論好みのひとに向けられている。それに先立つ章はいずれも最終章に依っておらず、それぞれの章は独立して読むことができる」(OV: 6)、と。

受け止めて、それにもかかわらず、生き残るために、なんとか算段を工夫すること。そのための方策を編み直す政治理論をこそ、彼女は目指している。

彼女は、この章において、「わたしたち」という呼びかけの名称をなぜ使うかの弁明をおこなっている。あえて弁明しているのは、この「わたしたち」という名称を使うことじたいへの、彼女じしんの何らかの躊躇いがあるようにわたしには思われる。シュクラーにとり旧友でもあり、互いに厳しい批判者どうしてもあった、マイケル・ウォルツァー (Michael Walzer) のように、この「わたしたち」という表現を使うことによって、共通の記憶、共有すべき行動規範などに訴えかける語法を用いるのではなく、そこから距離をとろうとしている意志がここには感じられる³⁴。

「「わたしたち」のために、「わたしたち」について書くことは、ある直近の時代や直近の人びとの圏域に限定されることではない。まったく逆である。政治理論はいついかなる時も、それが歴史的な連続体の構成要素であることを自覚している。すなわち、その諸課題のうちのひとつが、支配することと支配されることとにかんする過去の思考を現在の思考に結びつけることである。それはかならずしも、つねに歴史を書かなければならないということを意味するわけではない。しばしば歴史を書くことが重要であるにせよ。」 (OV: 227)

このように「わたしたち」という呼びかけをおこなっているその先には、アメリカ合衆国という現実があり、そこでの政体、リベラル・デモクラシーという政体が有する歴史が控えている。こ

の歴史をどのように踏まえるかということもまた、おのずと、シュクラーが実行する政治理論の中心課題ともなっている。恐怖のリベラリズムと、アメリカのリベラル・デモクラシーの歴史とはどのようにかかわってきたのか。

「それ〔恐怖のリベラリズム——引用者註〕は、「偉大なロック氏」と同様、アメリカのリベラル・デモクラシーに貢献した。もっとも、ロック氏の影響は強力だったが。／じっさい、わたしが残酷さを第一にすすめることについて語るたびに、「どうして残酷さなんですか?」「わたしたちは権利をもっているではないですか」という修辭的な問答に出くわした。これは、不幸にも、あまりに大雑把な単純化である。おそらくは、長期にわたり妨げられることのない恐怖について相対的にほとんど経験したことのない者にとってのみ可能な単純化ではないか。残酷さを第一にすすめるとは、それに強く反対することと同じなのではない。」 (OV: 237)

「偉大なロック氏」が掲げる「権利のリベラリズム」こそがアメリカのリベラル・デモクラシーをつくってきたのだ、ピリオド、というのでは、どこがいけないのか? 「長期にわたり妨げられることのない恐怖」を経験したことのあるひとたちとは、いったい、誰のことなのか。シュクラーは、そのような恐怖で名指される、いったいどのような「アクチュアルな経験や歴史が有する非合理性」を眼前にしているのか。

「残酷さを第一に置くと、モンテーニュがそうであったように、なによりも恐怖を恐怖するという認識に応えることになる。恐怖

³⁴ とりわけ、以下の論考における、最終部分でのウォルツァーの「共有された理解」に対する不同意の表明を見よ。 Judith Shklar, "The Work of Michael Walzer", in: Judith N. Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, pp. 375-385.

についての恐怖はそれ以上の正当化を必要としない。なぜなら、還元不可能だからである。それは権利のような政治制度の始まりであると同時に終わり＝目的でありうる。第一の権利は、残酷さの恐怖から保護されることである。人びとは、こうした公共の悪徳のうちの最大のものに対する防壁として権利を有する。残酷さの恐怖、これこそが悪であって、ありとあらゆる代償を払って回避されるべき脅威である。正義そのものは、とりわけ、威嚇の道具の大半を直に手元に有している者によって、残酷さを抑制するために必要とされる法的な諸制度＝編制からなる網目である。そうであるために、恐怖のリベラリズムは限定された・予測可能な政府に、これほどまでに一心不乱に注意を集中する。物理的な過度と恣意性の除去は、理性によっても伝統によっても提供できるとは期待しえない制約をもたらすことが見込まれた、一連の法的・制度的施策によって達成されなくてはならない。こうした施策のうちに、実効的な権利がある。」(OV: 237)

恐怖のリベラリズムと、ここでの「権利のリベラリズム」との関係が重要であろう。どちらが大事か、ということではない。恐怖のリベラリズムというかたちで「残酷さの恐怖」をしかと感受する力がはたらいて、それが認識され、その認識に応答してこそ、「残酷さを抑制するために必要とされる法的な諸制度＝編制からなる網目」があってはじめて「実効的な権利」たる「権利のリベラリズム」の本領が発揮されうる。

「恐怖のリベラリズムは、〔功利主義や快樂主義の弱さを露呈する、温情的な専制主義という——引用者註〕ファンタジーに耽ることがけっしてありえない。それは、統

治する力は恐怖と残酷さを与える力であり、どれほどの温情であってもそうした恐怖と残酷さから非武装の住民を保護するのには十分ではありえないという想定から出発する。したがって、それは疑念を制度化する。そして、信用しない住民だけが、その権利を警戒し、恐怖を払いのけ、自分自身の企図を——それが穏当なものであらうと大掛かりなものであらうとも——なしうることが当てにされうる。」(OV: 238)

「リベラル・デモクラシーは一連の政治的手続き以上のものである。それはさまざまなサブカルチャーからなるひとつのカルチャーであり、さまざまな伝統からなるひとつの伝統であり、はっきりした多層性のエートスである。それは、途方もない選択の重荷をわたしたちすべてに課す。だから、きわめて要求度の高いものであるとみなされるべきである。しかし、よき性格に必要とされる態度を選択することは決して容易ではなかった。だれひとりとして、わたしたちに、努力なき道徳的な生活を約束はしていない。〔……〕リベラルとしてわたしたちは確実性と合意とを自由な人びとに値する目標としては放棄したのだから、悪徳と徳の単純なリストを求める必要はない。逆に、わたしには、リベラリズムは、わたしたちに法外な倫理的困難を課すように思われる。すなわち、さまざまな矛盾、さまざまな解決しがたい紛争、相互に対立しているわけでも一致しているわけでもない公的な命法と私的な命法とのあいだの調整、である。すくなくとも、日常のもろもろの悪徳は、わたしたちがすでに知っていると考えているものが何であるかについて完全に自覚したいと思うのであれば、わたしたちが何に甘んじなくてはならないかを

露わにする。」(OV: 248-249)

恐怖のリベラリズムの立ち位置、というよりもっと手前の構えそのものは、「非武装の住民」の身、恐怖と残酷さに曝される可能性のある、「呼吸をし、生きている、リアル・ライフの行為者 breathing, living, real-life agents」³⁵である。そして、その行為者たちが、徳ばかりではなく、悪徳にかんしても多種多様で多層的なエートスさながらに——「エートス」は「品性」と「品のなさ」の双方を含むことに注意せよ——「法外な倫理的困難」を潜り抜けてゆかねばならない。

3-2. モンテーニュにおける政治／非政治、「友情」論、懐疑的保守主義に照らして

本節において以上、『日常の悪徳』の最終章を足早に追ってきたが、残された紙数で、シュクラの政治的思考の特異点を浮き彫りにすべく、以下、半澤孝磨氏が提起する「ヨーロッパ思想史」における重大な問題視座に照らして、今後の課題もふくめて確認してみたい。

半澤氏が『ヨーロッパ思想史における〈政治〉の位相』において壮大な見晴らしを遠望する、もろもろの問題提起でもまた、モンテーニュが要石の存在となっている。モンテーニュの政治

思想という話題に限定して、同書にふれておこう³⁶。

半澤氏は、「第二章 ヨーロッパ政治思想史における「非政治的なもの」」³⁷において、政治と非政治との緊張がヨーロッパ政治思想史においてつねに潜在し持続してきたことを仮説的に剔抉する。そして、そのうえで、「非政治的人間の連帯——友情論の歴史的展開」を論ずるさいには、宗教内戦のただなかで「思想史上稀に見ると言ってよいほどの、凄まじい崩壊感覚の叙述」³⁸を残した「自律的観想者」たるモンテーニュの「友情論」において(その「観想的生生活論」ともあわせて)、「ヨーロッパ思想史における政治と非政治の緊張関係に、一つのパラダイムのありかたが示されたと言えるのではなかろうか」と指摘している³⁹。ここでのモンテーニュの友情論の特質とは、半澤氏によれば、以下の三つである。第一に、「人間社会をその究極の単位である個人にまで分解して見せることによって、友情の関係を、他の人間関係と異なる次元の関係として析出している。[……][彼とラ・ボエシとの間の——引用者註]この「真の」友情の関係は、相互関係における人間の形相の純粹実現状態として、モンテーニュにとってほとんどユートピアにも近い位置を占めてい

³⁵ カトリナ・フォレストが『正義の影——戦後リベラリズムと政治哲学の再形成』で、シュクラの政治哲学において「何が重要な問題か what mattered」を直截に述べた表現。「重要なのは、呼吸をし、生きている、リアル・ライフの行為者であって、かれらのよりよき自己でも、潜在的な将来でもない」。Katrina Forrester, *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy* (Princeton University Press, 2019), p. 264.

³⁶ ヨーロッパ思想史におけるモンテーニュの位置という論点については、英語圏のなかでもモンテーニュ研究の重要文献としてとりあげられることのある、チャールズ・テイラーの浩瀚な書物がある。Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Harvard University Press, 1989); esp. Ch.10: Exploring "l'Humaine Condition", pp.177-184. (邦訳) チャールズ・テイラー『自我の源泉——近代のアイデンティティの形成』下川潔・桜井徹・田中智彦訳(名古屋大学出版会、2010年)；特に、第十章「人間の条件」の探究、207-214頁。この書については、シュクラによって、高い評価とともに、ウィットに富んだ一撃を含む書評が書かれている。Judith N. Shklar, "Books in Review: *Sources of the Self* by Charles Taylor", *Political Theory*, vol. 19, no. 1 (Feb. 1991), pp. 105-109.「ヨーロッパ文藝文化のほとんどすべての段階を吟味しつつしながら、テイラーはサニー・サイド・オブ・ザ・ストリート(陽の当たる通り)から離れられないでいるようにみえる。[テイラーの著作では]モンテーニュは軽蔑のことばを吐かず、[アレクサンダー・]ポープは人間嫌いをみせず、スウィフトはいっさい出番なし、ルソーにしても呪いの言葉を投げかけず、ロマン主義は暴力と無縁、ドストエフスキーは陰鬱さも憤激もあらわにしない。最後に、エビファニーにご執心のモダニスト作家はいるものの、ベケットは見当たらない。本書はきわめてアップ・ビートな書物である。テイラー自身は近代の自我に重大な疑念をもち、道具的な理性の使用、原子化、道徳的根源からの疎外を咎め立てているにもかかわらず。」(p. 106)

³⁷ 半澤、前掲書、「第二章 ヨーロッパ政治思想史における「非政治的なもの」」、121-189頁。

³⁸ 同上、166頁。

³⁹ 同上、172頁。

ると見てよいであろう」⁴⁰。第二に、「友情の卓越性の最大の理由が、一世紀前のフィチーノと同じく、何よりもまず、それが自由意志に発するものとして語られていることである。〔……〕この、友情論と自由意志論の結合は、その後、近代をとおして長く維持され、その本質的部分を形成することとなる。他方でモンテーニュは、現実の政治の中での自らの役割を、まさにその地位と運命に神が命じる義務として自発的かつ忠実に、しかしその心においては受動的に遂行するであろう。この義務感、モンテーニュの政治における非政治主義と懐疑主義的保守主義との結びつきを説明する」⁴¹。そして、第三に、「モンテーニュにおいては、人間行為が道徳性をもつための最高条件たる自由意志に発する友情の要請が、心理的には、受動的な義務としての政治のそれよりも上位に置かれていることである。この言葉は、〔……〕およそ四世紀半の時を経た二十世紀半ば、友人を裏切るか国家を裏切るかの選択に迫られた時には国家を裏切るべきであるとする、E・M・フォースターの言葉にエコーするであろう」⁴²。このようにモンテーニュ「友情論」の特質をまとめている。

先の引用文中にもあった「懐疑主義的保守主義」という論点についても触れておこう。半澤氏は、「第四章 ヨーロッパ保守主義政治思想の三類型」⁴³で、「政治思想としての保守主義の出現」にとりわけ重要にかかわってくる事柄として以下のような仮説が立てられる。

「〔……〕思想家個々人の感覚と深く結び付いた、世界と文明の〈喪失感〉、または〈喪

失への恐怖感〉とも呼ぶべきある種の感覚が関わっているのではないか、という仮説である。この感覚はしばしば墮落という言葉で表現されるが、その実は、世界をもっぱら世俗社会の文脈においてのみ捉える感覚である。思想家たちがそうした喪失感をしばしば表明したのは、最初は十六世紀末以降の一時代であった。」⁴⁴

半澤氏は、そのうえで、保守主義政治思想の三類型——懐疑主義的保守主義、目的論的保守主義、生成論的保守主義——を提起する。そのうち、第一の「懐疑主義的保守主義」のひとりにモンテーニュを位置づける。この懐疑的保守主義という類型——半澤氏は、「日本語とすれば同じ〈懐疑主義〉でも、〈scepticism〉ではなく〈cynicism〉を意味したい」⁴⁵とする——について、「たんに、秩序が秩序なるがゆえにとという一般的理由以上に、論理的に最も徹底した懐疑を理由とする現存秩序擁護の論理である。ここで前提とされているのは、この地上にある人間にとって、言葉を手段としたいかなる本来的・絶対的なモラルの基準の認識も、正義の基準についてのいかなる妥当な合意への到達も、いずれも不可能と見る悲観的判断である」⁴⁶と述べる。

さて、この浩瀚な思想史の見取り図を踏まえたうえで、モンテーニュ／シュクラールの〈恐怖のリベラリズム〉を振り返ってみたとき、シュクラールの政治的思考の特質とは何であろうか。

シュクラールが解するモンテーニュもまた、宗教

⁴⁰ 同上、171頁。

⁴¹ 同上、172頁。

⁴² 同前。シュクラールの『日常の悪徳』でも、フォースターは論じられている。Ch.4: The ambiguities of betrayal, . "My Country or My Friends: Choosing Betrayal", OV: 155-158.

⁴³ 半澤、前掲書、273-339頁。

⁴⁴ 同上、286頁。強調は原文。

⁴⁵ 同上、288頁。

⁴⁶ 同上、289頁。

と政治の慣習をラディカルに拒絶することからはじめていた。というのも、ほかでもない、人間存在、というより、one creature が another creature に加える残酷な行為の場、それぞれが経験せざるをえない残酷さ、恐怖の場以外になにもものも据えないというところから、生き延びる処方箋を編み出してゆかざるを得ない、そうしたところが、恐怖のリベラリズムの構えにほかならなかった。残酷さ・恐怖の感受体装置としての恐怖のリベラリズムととらえもした。

そして、シュクラークがモンテーニュから引き継ごうとしていたのは、人間を超える高次な存在に訴えかけて、己の残酷さの正当化をおこなおうとするいっさいの振る舞いの拒否の意志であろう。半澤氏からすればモンテーニュはある種の諦念をもって受動的に政治に関わらざるを得なかったということになるのだろうけれども、シュクラークの〈恐怖のリベラリズム〉は、そこに立ち止まるのではなく、そこから「人類の生き残りのための処方箋」としてのリベラル・デモクラシーという制度の網の目がいかにして構築、維持されつづけるのかをかんがえ、そこにリベラリズムの政治的意義を見出していたのではなかったか。

残酷な行為がつづけられ、恐怖に直面させられるなかから、いかにして、政治の領域、非政治の領域において、人びとが拒絶の意志を行動にしてゆくか。そのさいに手掛かりにしようとする制度の網目とはどのようなものでありうるか。『日常の悪徳』ののち、この点を課題として取り組んだのが、論考「恐怖のリベラリズム」、『不正義の相貌』、そして、『アメリカのシティズン

シップ』⁴⁷ではないだろうか。

おわりに

小論は、シュクラークの〈恐怖のリベラリズム〉というアイディアが生成してくる場面に立ち会いつつ、そこでの彼女の政治的思考を辿るために、この概念がはじめて登場する『日常の悪徳』を、部分的にではあれ、丁寧に読み解いてきた。そして、半澤孝磨氏が『ヨーロッパ思想史における〈政治〉の位相』で提起するヨーロッパ思想史の見取り図を手掛かりにして、〈恐怖のリベラリズム〉にみられるシュクラークの思考の特質を浮き彫りにした。

むろん、これはまだ着手したばかりの作業であって、今後もひきつづき探究しなくてはならないのだが、さしあたり、以下のことを課題として継続したいと思う。

第一に、シュクラーク自身の政治理論をその誕生から今回対象とした『日常の悪徳』にいたるまで辿ってみること⁴⁸。おそらく一直線の発展などではありえまい。彼女の思考が蠢く思想圏をくまなく追うことはできないにせよ、辿ってみたい。そのさい、政治学とは直接かわからない領域の人たちとの交流のなかでも、シュクラークの思考を見届けておく必要があると考えている。とりわけ、スタンリー・カヴェル (Stanley Cavell)、バーナード・ウィリアムズ (Bernard Williams) といった哲学者とのかかわりのなかで、「懐疑主義」「日常的なもの the ordinary」などの論点が重要となろう。

第二に、先にも触れたが、『日常の悪徳』が一書としてまとめられたのちに著された『モン

⁴⁷ Judith N. Shklar, *American Citizenship: The Quest for Inclusion* (Harvard University Press, 1991). この書は、マイケル・ウォルツァーに捧げられている。

⁴⁸ 修学時代のものには、Dissertationとして、*Fate and Futility: Two Themes in Contemporary Political Theory* (Cambridge, Mass.: Radcliffe College) がある。この Dissertation から、*After Utopia* (Princeton University Press, 1957) [(邦訳)『ユートピア以後——政治思想の没落——』奈良和重訳、紀伊屋書店、1967年)] を辿り、その後のシュクラークの政治理論の展開＝転回を跡付けたものとして、Samuel Moyn, "Before—and Beyond—the Liberalism of Fear", in: Ashenden and Hess, eds., *ibid.*, pp. 24–46.

テスキュー』⁴⁹、論考「恐怖のリベラリズム」、そして『不正義の相貌』、『アメリカのシティズンシップ』という稜線を辿ってみること。そのさいには、同時代の政治理論家たち、とりわけジョン・ロールズ、マイケル・ウォルツァーなどを Company of Critics と見立てて、そうした理論家たちが動く思想圏の特異性なども浮かび上がらせることも課題となろう。

第三に、このたび着手した、半澤氏の壮大な思想史の見取り図との擦り合わせもひきつづきおこなってゆきたい。というのは、ほかでもない、モンテーニュの徒・シュクラールが、論考「恐怖のリベラリズム」でカント『人倫の形而上学・法論』と『徳論』を重視していることの含意をしっかりと受け止めるためにも、キケロ、モンテーニュ、カントへと流れる「友情」論の系譜を紡いでいる半澤氏の読解を頼りにせざるを得ないのではないか、という予想があるからだ。また、『不正義の相貌』での「不正感覚」論、「受動的不正義 passive injustice」論でのキケロの援用という、シュクラールの「共和主義的」モメントを見定めることも、そうした「友情」論を下敷きにしてこそ浮き彫りにされてくるのではないか、と予感してもいる。

ともあれ、人びとの心理（魂の理／非理）と歴史（歴史の理／非理）への問題感受力を下敷きにしたシュクラールの政治的思考の本領を見届けるには、彼女が生きた同時代への、そして彼女が凝視した過去への洞察の深めが、彼女とともに思索する者にはなによりも要求されてくるのだろう。また、シュクラールとともに（そして／あるいはシュクラールに抗して）、〈恐怖のリベラリズム〉という残酷さと恐怖の感受体装置を己が身構えとして保持するとき、そのときには、いま・ここで、どのような political action が、あるいは unpolitical action がたちあがり、どのようなひとたちとの、どのようなかたちでの合作を

もとめざるを得なくなるのか。このことも問われてくることだろう。

さらには、唐突に聞こえもしようが、とりわけ戦後日本精神史（あるいは政治思想史）において、シュクラールのような佇まいの、「自由」をめぐる政治的思考・非政治的思考があったのか、なかったのか。あったのであれば、つきあわせてみたいし、なかったのであれば、どうしてそんなことになってしまったのか。あわせて探索してみたい。

己が imperfect であることにとどまり——あるいは、imperfect であることを受け容れて——、自他それぞれに perfectibility をもとめる傾きを断ち切ろうとし——この傾きは、そう簡単に断ち切れるものではないのが人間の性なのでもあろう——、another creature に加えられる不正（injustice）に注視しながらも、己は己でほどの自愛をしつつ生き延びること。こうした「日常の悪徳」の現場から編みあげられてゆく政治・社会制度構想として〈恐怖のリベラリズム〉を拡充してゆく可能性と限界を、さまざまな人びとの一様ではない諸実践（その成功と失敗、挫折、やりなおし）のなかから手に掬ってみたい。政治と非政治の緊張に身をおいて、ひきつづき試行してみたい。

⁴⁹ Judith N. Shklar, *Montesquieu (Past Masters)*, Oxford University Press. この書には、ジョン・ロールズへの献辞がある。