慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ユートピアニズムとコミュニタリアニズム
Sub Title	
Author	菊池, 理夫(Kikuchi, Masao)
Publisher	慶應義塾大学法学部
Publication year	2008
Jtitle	慶應の政治学 政治思想 : 慶應義塾創立一五〇年記念法学部論文集 (2008.) ,p.119- 143
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Book
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=BA88454709-00000009-0119

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ユートピアニズムとコミュニタリアニズム

菊池理夫

はじめに
一　『ユートピア』と共通善
二　実践としてのユートピア
おわりに

はじめに

私はトマス・モアの『ユートピア』から始まり、フランシスコ・ベーコンの『ニュー・アトランティス』などのルネサンス期のユートピア作品全般の研究へと展開し、さらには「ユートピアの終焉」の議論をふまえた現代の「ユートピア論」や「ユートピアニズム」を研究してきた。そういう意味では、西洋におけるユートピア思想が私のライフワークである。しかし、ここ一〇年ほどはもっぱら北米における公共哲学・実践哲学としての「現代コミュニタリアニズム」の解明を対象としているために、ユートピアに関する研究は中断していた。この「コミュニタリアニズム」に関する研究は「ユートピアニズム」と関連なく始められたものであったが、もともと「ユートピアニズム」と「コミュニタリアニズム」は同義であったといえるほど深い関係があり、現代の「コミュニタリアニズム」の解明のためにも、「ユートピアニズム」を改めて考察することも必要であると考えるようになった。本稿はこの二つの政治思想の関係を探究し、そのことが現代の「ユートピアニズム」や現代の「コミュニタリアニズム」を理解するうえで、どのような意味を持つかを解明しようとするものである。その際、現代のコミュニタリアニズムを初めて提唱したマイケル・サンデルがそれをアリストテレス哲学に基づく「共通善の政治学」と呼んでいたことから、ユートピア思想やユートピアニズムも「共通善の政治学」とどのように関係しているのかを中心に議論を進めていきたい。

まず、第一節では、トマス・モアの『ユートピア』が古代の哲学のうちで、もっぱらプラトン哲学の影響を受けてきたという従来の説に対して、アリストテレス哲学の影響も無視できないものであり、とりわけモアが描く「ユートピア」はアリストテレスのいう「共通善」の実現を追求する「コミュニティ（共通のもの）」あるいは「ポリス」であることを明らかにしたい。ついで、第二節では、「コミュニタリアニズム」という言葉は、一九世紀

のアメリカにおける社会主義とその実践である、いわゆる「ユートピア社会主義」をさす意味で使われていた。現在でも、宗教的なものも含む比較的小規模で実験的なコミュニティ、最近では「意図的コミュニティ（intentional community）」とも呼ばれる実践も「コミュニタリアニズム」と呼ばれることから、このような思想や運動も何よりも「共通善」の実現をめざすものであることを論じていきたい。このことから、現在の社会科学ではどちらかといえば否定的に考えられている「ユートピアニズム」や「共通善」を再評価する試みをし、その現代の意義を明らかにしたい。

一　『ユートピア』と共通善

トマス・モアの『ユートピア』に関しては、私はすでにそれが古代ギリシャからの伝統として、哲学よりも「レトリック」の伝統に属し、何よりも真の公共性、真の正義とは何かを読者に（ただし、ラテン語で書かれていることから、大衆ではなく、あくまでも知識人を対象としているが）考えさせるための「思考実験」であるという解釈を提出している。その際、重要なことはモアが描く「ユートピア」が彼にとって完全な理想でもなく、完全に実現可能な社会でもなく、といっても逆に否定されるべき社会（デストピア）でもなく、非現実的な社会でもないことである。つまり、モアにとって「ユートピア」は否定でも、肯定でもない「アイロニー」としてある。もともと、ユートピアという言葉は「善き場所」であるとともに、「非場所（どこにもない）」という意味のモアの造語である。ここでは細かい論証は省くが、「ユートピア」はモアの「最善国家」、「理想社会」と同じものではなく、「どこにもない場所」であるが、同時にそれは可能な限り現実に存在できる「善き社会」として描かれている（菊池一九八七：一三二以下）。

この点では、モアの描く『ユートピア』は、プラトンが『国家』において「理性＝言語（ロゴス）」によって描いた完全国家論、理想国家論に基づくものであるという一般的見方は再考が必要であると考えている。もちろん、プラトンの名は『ユートピア』においてしばしば言及され、『ユートピア』はプラトン哲学の影響を受けている作品であることは間違いない。『ユートピア』第二巻の「ユートピア」の記述のなかで、その語り手である架空の人物ヒュトロダエウスが「ユートピア」に持ち込んだ古代ギリシャの著作をユートピア人は喜んで受け入れたが、そのなかにはまず「プラトンの著作の大部分」があったことが語られている（More 1965: 180–1＝一九九三：一八四）。とりわけ、『国家』におけるプラトンの政治哲学の中心的主張である「哲人王」の支配に関して、ヒュトロダエウスは『ユートピア』第一巻において次のようにいう。「あなたのお気に入りのプラトンは、国家（respublica）というものは、哲学者たちが統治するか、または王たちが哲学をするときに初めて幸福になるだろうと考えています」（More 1965: 86–7＝一九九三：九四—五）。このように、ヒュトロダエウスは、『ユートピア』に登場する聞き手の「モア」の「お気に入りのプラトン」の主張を使って、「モア」のような学者が国王に仕官することを勧めている。しかし、文中の「モア」によれば、ヒュトロダエウスが勧めるような哲学は宮廷では受け入れられることがない「学問的哲学（philosophia scholastica）」であり、それに対して、より社会の現実に合った、「紆余曲折」を伴う「より公民的な哲学（philosophia ciuilior）」がある（More 1965: 98–101＝一九九三：一〇五—六）。

ここに現実を超越した「イデア」のような絶対的な真理を哲学的に探究し、それを体得した「哲人王」が支配することによって「正義」の実現をめざす完全社会、理想社会を「理性」によって語るプラトンと、本質（「形相」）は現実（「質量」）のなかにあり、現実の国（ポリス）の実践を通して得られる、厳密ではない知識、実践知に基づく倫理学や政治学という実践哲学の観点から、より現実的な「最善政体」を語るアリストテレスとの対立を見ることも可能であると思われる。ヒュトロダエウスは「プラトンのように船旅をした」（More 1965: 48–9＝一九九

三：五八）と明確にプラトンにたとえられている。これに対して、文中の「モア」はときどきヒュトロダエウスの理想主義に対して疑義を唱えるように、より現実主義的立場を取っている。もちろん、著者のモアがこの二人のどちらに彼の思想を代弁させているかに関しては、一般的にはヒュトロダエウスの方にモアの真意を読む議論の方が多い。つまり、ヒュトロダエウスの哲学や彼の語るユートピア社会はモアの真意であり、これに対して文中の「モア」は発言も少なく、作者モアの見解を語っているのではないという理解である。この点では、ヒュトロダエウスも「モア」も両方ともモアの思想を述べているのであり、その点で『ユートピア』はヒュトロダエウスの理想主義が一方的に語られている作品ではないことを私はすでに論じている（菊池　一九八七：一五五以下）。

すでに述べたヒュトロダエウスが「ユートピア」に持ち込んだギリシャの書物のなかにはアリストテレスも含まれ、またプラトンが理想社会から排除した「詩人」の作品も含まれている（More 1965: 180–3=一九九三：一八四―五）。「ユートピア」自体、細部においては『国家』の理想国家とは違うことが多く、むしろプラトンの次善の国家論である『法律』の方に類似することを指摘し、このことはモアがより現実的な国家を描こうとしたためであり、さらにこのことはプラトンよりも「アリストテレスの政治思想に接近する」ことである、と「『ユートピア』と『法律』」という論文においてすでに私は指摘した（菊池　一九七六：二九）。ここでは「ユートピア」の基本的な政治・経済体制がプラトンの『国家』で描かれた哲人王の支配と守護者階級の共有制であるのかどうか、また『ユートピア』にはアリストテレスの影響を認めることができるのかどうか、さらに『ユートピア』の政治学がアリストテレスの実践哲学としての「共通善の政治学」と呼ぶことができるのかどうかを論考していきたい。

まず、その基本的な政治体制に関して、モアが何を「最善政体」と考えていたかから論じていきたい。『ユートピア』の正確なタイトルは『最善政体と新島ユートピアについて（De optimo reipticae atatu deque noua insula Vtopia）』であるが、モアが一五一八年三月のバーゼル版の『ユートピア』と合本で出版したラテン語の彼の詩集

『警句集』には「最善政体とは何か（QVIS OPTIMVS REIPUB. STAVUS）」という詩がある。

王と元老院のいずれがより善く統治するやと汝は尋ねしが、
いずれも悪しければ（しばしばさなり）、いずれにもあらず。
いずれも善ければ、数ゆえに元老院優れたり。
我思うに、より大きなる善は多くの人にあればなり。
善き人々数多く求むるは恐らく難しけれど、
一人の王が悪しき者たるはもっと容易きこと。
……
元老院議員は民により選ばれしが、王は出生により位に就く。
一方は確実なる協議により、他方は盲目なる偶然により。
（More 1984: 228–9=一九八七：八一）

つまり、モアは国王（rex）と元老院（senatus）（当時のイギリスでは議会といってもよいと思われるが）を比較して、その数の多さと民選の点で、元老院の方をむしろ「最善政体」と考えている。イェール版のモア全集『ラテン詩』の編集者による注記では、「ユートピア」の名祖となった国王、ユートプス王や現在の「都市頭領（princeps）」と「長老会議（senatus）」に言及して、『ユートピア』は「王と元老院のいずれがより善く統治するや」という問に対して「明確な解答をほとんど与えていない」（More 1984: 391）という。ただ、「ユートピア」には世襲的な君主がおらず、その基本的な政治体制は「民によって選ばれ」た役職者や民衆の代表者による「確実なる協議」に

よって物事が決められる「元老院」体制であると思われる。つまり、現在の「ユートピア」の礎を作り上げた国王としてユートポス王の存在は語られているものの、現在国王制が存在しているかどうかに関しては何も語られず、むしろ「ユートピア」の役職者、都市頭領も長老会議のメンバーである部族長頭領も基本的には「民により選ばれ」たものであり、「長老会議」以外にも「民会」や「全島会議」があることから、君主政、貴族政、民主政の「混合政体」ないしは「共和政体」であると思われる。いずれにしても、プラトンが『国家』で理想とする「哲人王」の支配であるとは思われない。しかし、同時に、ユートピアの役職者全般、とりわけ「都市頭領」も、階級として固定化されていないが、学問研究に勤勉に専念する「学者グループ」から選ばれる（More 1965: 132=一九九三：一三九）と語られており、この点では「哲人王」の理想に近いともいえる。鈴木宜則によれば、「ユートピア」の政体は基本的には「共和制」や「混合政体」であるが、その政治の実質は「知恵による政治、すなわち哲人政治にほかならない」（鈴木　一九九九：一三〇―一）。

ただ、私は実質的にも、「ユートピア」は混合政体であり、共和政体であり、その点でプラトンよりもアリストテレスの最善政体に近いと考えている。まず、プラトンの「哲人王」は特別な教育によって、何よりもイデアを認識することができるようになる者であり、その知識によって、一般民衆を正しく支配する者である。しかし、すでに述べたように、「ユートピア」の「役職者」は学問に専念する「学者グループ」から選ばれるが、一般の人々も大半は熱心に学問研究に従事するのであり、何よりも「ユートピア」の目的自体は一般民衆ができる限り肉体的労働から解放されて「精神の自由と教養」を確保することである（More 1965: 128–9, 130–3, 134–5=一九九三：一三五、一三八―九、一四一）。「ユートピア」の君主、「都市頭領」はあくまで民衆が指名した四人の候補者から選ばれる間接選挙を通してであり、特別の教育の結果からではない（More 1965: 122–3=一九九三：一三〇）。一五一七年版の『ユートピア』には、『ユートピア』の登場人物の一人、実在のアントワープのヒューマニスト、ピー

ター・ヒレス宛のモアの書簡があるが、そのなかで「ユートピア」の君主がユートピア人の言葉で「アーデームス」と呼ばれている（More 1965: 132-3= 一九九三：一三九）ことの意味が「民なき君主」であることを明らかにしている（More 1965: 250–1= 一九九三：二四九―五〇）。実際、この君主の権限は明らかではないが、少なくとも単独で支配しているような記述はない。都市頭領の職は終身制ではあるが、僭主になる恐れがあるときは失格となり、また彼が単独で立法することはなく、つねに部族長頭領と「協議」して「長老会議」による議決が必要となる。「みなの共通の利益（res communis）に関することについて、長老会議または民会以外のところで協議するのは死刑に値することとされる」。これは「都市頭領と部族長頭領の共謀」によって、僭主政にならないためである（More 1965: 122–5= 一九九三：一三〇―一）。

このような「共通の利益」、つまり「共通善」を目的として「協議」する政治は、アリストテレス哲学に基づく「共通善の政治学」と呼ぶことができると思われる。それは政体としては混合政体の共和政体と呼ぶことができよう。二〇世紀後半から始まった西洋における共和主義の伝統の再評価に関しては、J・G・A・ポーコックの『マキアヴェリアン・モーメント』の影響が大きいといわれる。ポーコックは共和主義の源流として、アリストテレスをあげ、その中心となるのは市民による「共通善」の追求であると主張している。マイケル・サンデルもこのポーコックの影響を受けて、アメリカにおける共和主義の伝統を評価し、現在の民主主義の衰退を問題としている。ただ、一般的には共和主義は古代ローマのキケロを代表とする混合政体であり、むしろ民主主義には否定的なものであるとみなされる傾向がある。しかし、サンデルにとって、やはりアリストテレスの民主主義的な「共通善の政治学」が共和主義の政治であり、その点でそれは帝国へと拡大する傾向があるローマ型の共和主義ではなく、比較的小規模な自治的なコミュニティにおける共和主義である（Cf. 菊池 二〇〇七b：一二四―五）。以上をふまえて、『ユートピア』における共和主義の思想もアリストテレスの伝統にあるのかどうかを考えてい

きたい。最近の研究では、ルネサンス期以後の共和主義思想に、ローマ・キケロの影響が強いことを強調する傾向があるが、むしろ依然として「ギリシャの伝統」を認めるエリック・ネルソンの研究は、『ユートピア』もローマよりギリシャの伝統が強いことを指摘している。ただ、そこでも基本的にはプラトンの影響が考えられ、アリストテレスの影響はほとんど考えられていない（Nelson 2004: 19ff.）。

この点でも、私はすでに論じているが、アリストテレスにとって、「善き政体」と「堕落した政体」をわける基準はそれが「共通の利益」を追求するかどうかである（菊池 二〇〇五：一七以下）。つまり、支配者と被支配者の共通の利益を追求するか支配者だけの利益を追求するかどうかである。この点で、最悪の政体は支配者だけの利益を追求する「僭主制」であり、最善の政体（「ポリティア」）は支配者と被支配者の「共通の利益」を追求する、つまり「多数の者が共通の利益をめざす」国制である（Aristotle 1932: III, vii, 1279a–b）。ただ、現実の国では富裕者が多数であり、自分たちの利益をめざす「寡頭制」か、貧困者が多数であり、自分たちの利益をめざす「民主制」かのどちらかである。そのため現実の国で善いものは「寡頭制と民主制との混合」である（Aristotle 1932: VI, viii, 1293b30）。それゆえ、現実的な最善国家は、倫理学においても中庸な徳をめざすとされたように、極端に貧しくもなく、豊かでもない「中間の人々によって支配されたもの」である（Aristotle 1932: V, xi, 1295a20–1295b30）。いずれにしても、奴隷の支配と違って、国の支配は「自由で、たがいに平等な人々による支配」である（Aristotle 1932: I, vii, 1255b10）。

「ユートピア」の政治体制はプラトンの「哲人王」支配であるよりも、むしろこのようなアリストテレスの最善国家の国制に類似していることは間違いないであろう。それではつぎに、「ユートピア」の経済的体制の大きな特徴である「共有制」に関して考えていきたい。この点でも確かに、ヒュトロダエウスはプラトンの『国家』に言及している。彼は「プラトンが『国家』のなかで仮想していること、またはユートピア人たちが彼らの社会

で実行していること」、つまり私有財産制を廃止し、「すべてが共有である」ことは優れたことであると高く評価している（More 1965: 100–1= 一九九三：一〇七）。また、ヒュトロダエウスは「ユートピア」で「物が平等に分配され、すべての人が何でも豊富に持っている」ことから、プラトンをより評価するようになり、「この賢人中の賢人は、公共の福祉（salus publica）への唯一の道はすべてのものを平等におくことであると予見した」という（More 1965: 102–5= 一九九三：一一〇—一）。これに対して、文中のモアは「すべてが共有であるところ」では、自己利得という労働刺激がなくなり、物資の豊富な供給はなくなる（More 1965: 106–7= 一九九三：一一三）、とアリストテレスによるプラトンの共有制を批判する議論を用いている。ただ、アリストテレスも指摘しているように、プラトンの『国家』における共有制は守護者階級という支配者の間だけであり、他の大多数の市民に対しては何もいっていない。そのため、共有制を行うものと行わないものという「一つの国のなかに二つの国がある」ことになり、「二つの国がたがいに対立することになる」（Aristotle 1932: II, v, 1264a10–20）。これに対して、「ユートピア」では共有制はすべての階級、すべての人間によるものであるために、当然そのような対立はない。また、アリストテレスは「共有制」を全面的に否定しているのではなく、ことわざの「友のあいだはすべて共通」を用いて、当時のスパルタで行われているように、各人の財産の私有は認めつつ、使用の点では共通にすることをむしろ認めている（Aristotle 1932: II, v, 1263a20–30）。この点は、プラトン批判を離れて、アリストテレスが最善国家論に必要なものを論じている箇所でより明確に述べられている。「コミュニティの成員はある一つの共通で同じものを、その分け前が平等であろうと、不平等であろうと、共有していなければならない。例えば、食料とか、ある広さの土地とかである」（Aristotle 1932: VII, viii, 1328a20）。このようなアリストテレスの主張のなかに、マーサ・ヌスバウムは「社会民主主義」的な議論を認めている（Nussbaum 1990）。「ユートピア」の共有制は、確かにあらゆる点で私有財産制を廃止しているために、守護者階級だけとはいえ、プラトンの主張に近いように思われるが、

コミュニティの成員すべてに「共通のもの」があるという点では、アリストテレスに近いといえる。モアは『ユートピア』出版以後であるが、ギリシャ・ローマの古典研究に専心するルネサンス・ヒューマニズムを批判する神学者に対してそれを擁護する書簡をいくつか書いているが、そのなかでキリストは、私的なものだけを尊重することはコミュニティや「共通のもの」を損なうことになると述べているという箇所がある。キリストは私的なものから共通のものを区別することを人間に教えたが、「人間の堕落した性質からコミュニティ（communitas）に損害を与えることなしには、私的なものを大事にできないことに気づいていた。……すべての者は自分の地所や自分の貨幣を愛するだけでなく、すべての者は自分の家族あるいは仲間を大事にするだけでなく、……共通のものの尊重から（a communium cultu rerum）も遠ざかってしまう」（More 1986: 279）。

このような「共通のもの」、「共通善」の尊重から、「ユートピア」では共有制が行われていることになる。その点で、コミュニティの内部で、「自由で平等な市民」が何らかの共通のものをもち、共通のものを追求しているというアリストテレスの「共通善の政治学」は、政治的にも経済的にも「ユートピア」にも認めることができる。「ユートピア」は現代から見たとき、自由や平等の点ではかなり制限された社会と思われるかもしれないが、当時のイギリスやヨーロッパの国々と比較したとき、ユートピア人にはより自由と平等があり、私利私欲の追求ではなく、おたがいの「共通善」、つまり「公共の福祉」を追求しているといえる。ユートピア人の倫理学の基本は「自然の掟に従って生活する」ことであり、それが「徳」のある生き方である。しかし、自然は人々に「相互扶助」も勧めている。というのも、「自然はすべての人々をみな同じ姿をもつという平等の絆で結び、すべての人々を平等に可愛がってくれるからである」。つまり、誰も他人に不利になるように自己の利益を追求できないように自然が命じているからである。共有制の法律もそのためにあり、その法律を守る必要があるが、その法律を犯さない限り、「自分の便宜について配慮するのは賢明なことである」が、それ以上に「公共の便宜（commodum

publicum)」を考えることが義務である（More 1965: 164-5=一九九三：一六八―九）。このように、ユートピア人すべては何よりも平等におたがいを助け合い、「公共の福祉」をめざすものとされている。しかし、同時にもちろん許された範囲内であるが、「自分の便宜」を考慮することも当然許されている。確かに、家は交換され、開放的であり、「プライバシーがない」という箇所に、おそらくエラスムスがつけたといわれる原文の注記には「こういうことはプラトンのコミュニティを想起させる」とある（More 1965: 120-1=一九九三：一二七）。しかし、食事は部族長の家にあるホールで共同に取ることになっているが、自宅で食事をすることを禁じられていない。ただ、ホールの食事の方がおいしく、豊富であるために、誰もそうしない。その箇所の注記に「自由がどこでもいかに尊重されていることか、だから誰も強制によって行動しない」とある（More 1965: 140-1=一九九三：一四六―七）。このような例は他にもいくつかあることを私はすでに指摘している（菊池 一九八七：一四九）が、それでも現在から見れば、かなり私的な自由が拘束され、プライバシーがないように思われるであろう。ただ少なくとも、「共通の利益」のために、政治へ参加する自由は各人に保障され、そういう意味では、「積極的自由」に基づく自治的ポリス、コミュニティといえるであろう。このように、モアの「ユートピア」は「共通善の政治学」が実行されているコミュニティである。

二　実践としてのユートピア

私は現在の「ユートピアの終わり」の議論を批判し、現代においてもユートピアが必要であることから、モアの『ユートピア』を前提としながら、ユートピア一般について再定義を試みたことがある。ユートピアとは、基本的にはモアの造語の本来の意味である「どこにもない場所」であり、この世においては完全に実現できない理

想社会である。しかし、同時に西洋における理想社会論の類型、「完全な道徳国家」「アルカディア」「お菓子の国」「千年王国」と異なり、ユートピアは「より制度的」で「より現実的」である。例えば、プラトンの『国家』はむしろ「完全な道徳国家」であり、少なくともその支配者は現実を超越した存在である。また、後でいう「ユートピア・コミュニティ」と呼ばれる実践のなかには、この地上に完全で永続する天国を一気に実現させようとする「千年王国」的なものもある。これに対して、ユートピアは現実には完全な形ではありえないが、あたかも現実にありうるものとして描かれ、その点でユートピアを実践しようとする者が絶えずあらわれてくる。この点で、私はユートピアを「不在の現実的理想（社会）」と定義した。現実には完全に理想的なものとして存在はしないが、しかし、現実に存在しうる、あるいは存在するかのように思われる理想社会であって、アイロニー的な、あるいは逆説的なものであるということである。そして、このユートピアを三つに分類した。①「文学としてのユートピア」であり、「具体的な虚構空間や時間に描く思考実験」として定義できる。②「実践としてのユートピア」であり、「現実空間に求め続けようとする行動実験」として定義できる。③「理論としてのユートピア」であり、「現実空間を越えて実現させようとする制度実験」として定義できる（菊池　一九九四：一九九）。

ここでは現代の「コミュニタリアニズム」と「ユートピアニズム」との関係を見るために、この②の「実践としてのユートピア」、とりわけ一九世紀からある意味では現在まで、最も「ユートピア的コミュニティ」が存在しているアメリカにおける「行動実験」としてのユートピアを中心に議論を進めていきたい。というのも、「コミュニタリアニズム」という言葉の初出は、一八四〇年に一般的には「ユートピア社会主義」の一つとされるオーウェン主義の機関紙において、これも「ユートピア社会主義」の一つとされるフーリエ主義をさす言葉として使われたことからである（宇賀　一九九五：i―iii）。そのため、「コミュニタリアニズム」は「社会主義」と同義語として使われ、とりわけ比較的小規模なコミュニティにおける社会主義の実践を意味していた。このような用

法は現在でもあり、アメリカにおける、社会主義的なものだけではなく、宗教的なものも含めて、小規模なコミュニティに対して、ユートピアニズムやコミュニタリアニズムという名称が使われている。例えば、このようなアメリカの一九世紀のコミュニティを評価するミカエル・フェルマンが一九七三年に出版した『無限の枠組み――一九世紀アメリカのユートピアニズムにおける自由とコミュニティ』では、このユートピアニズムは「ユートピアン・コミュニタリアニズム」とも呼ばれている（Fellman 1973）。また、アメリカのシラキューズ大学出版が一九九一年から出版しているユートピア社会主義に関するシリーズのタイトルは「ユートピアニズムとコミュニタリアニズム」である。その第一作はローレンス・フォースターによる『女性・家族・ユートピア――シェーカーズ、オナイダ・コミュニティ、モルモン教の共同の実験』であり、やはり一九世紀アメリカの「実践としてのユートピア」を扱っている（Foster 1991）。このシリーズの編集者の一人である政治学者のライマン・タワー・サージャントは、一九九〇年にイタリアで開かれたユートピアに関する国際会議で発表したユートピアの定義についての論文では、そのタイトルに「アメリカのコミュニタリアニズム」という言葉を使い、やはりアメリカの実験的なコミュニティを主として考えている（Sargent 1992）。ただサージャントは、このようなコミュニタリアニズムを比較的中立的な意味で、実践家も用いている「意図的コミュニティ」と呼ぶべきであるとして、それを「目的について相互に同意してともに住むことを選択した……五人以上の成人とその子供たちの集団」として定義している（Sargent 1992: 198）。

サージャントは、一九八〇年代前半から始まる現代のコミュニタリアニズムの主張に関してはまったく言及しておらず、現代のコミュニタリアンもこのようなユートピア的なコミュニティに言及することはあまりない。私の知る限り、一九九〇年代からの「応答するコミュニタリアン」運動を率いたアメリカの社会学者アミタイ・エツオーニがイスラエルのキブツにいたことがあり、その理論的創始者であるといわれ、『ユートピアの途』の著

者でもあるマルティン・ブーバーをコミュニタリアンの哲学者として評価しているだけである（Cf. 菊池 二〇〇四：一七三、一八二）。一般的には、「ユートピアン・コミュニタリアニズム」は人工的な「意図的コミュニティ」を形成するものであり、これに対して「現代のコミュニタリアニズム」は地域社会のような個人に所与の伝統的なコミュニティを重視するものとして区別されるであろう。このような現代の「意図的コミュニティ」を「新しい社会運動」として評価するロバート・C・シェアーは、それがチャールズ・テイラー、アリスデア・マッキンタイア、マイケル・ウォルツァー、マイケル・サンデルによるコミュニタリアニズムの主張と類似する点が多いことを認めながらも、現代のコミュニタリアニズムは基本的には「伝統への回帰」であり、多様な価値を認めないものとして現代の「意図的コミュニティ」から区別している（Cf. Schehr 1997: 8）。

このような現代のコミュニタリアニズム理解は単純化され、誤解に基づくものであることを私はすでに指摘している。現代のコミュニタリアンは、伝統的な所与のコミュニティを重視するものの、ＮＰＯのような自発的組織（voluntary association）、自己選択によって加わるアソシエーションもコミュニティに含めて用いている（Cf. 菊池 二〇〇四：三七―八）。この点では、現代のコミュニタリアニズムはサンデルがいうように「共通善の政治学」ではあるが、その「共通善」を二つに大別できると考えている。つまり、コミュニティを維持するためにその成員にあらかじめ与えられて存在する前提としての「共通善」と、コミュニティ（アソシエーションも含む）をともに協働して形成していくための目的としての「共通善」である（Cf. 菊池 二〇〇七ａ：八三以下）。サージャントの「意図的コミュニティ」の定義にある「目的について相互に同意」することは目的としての「共通善」をめざすものとして理解できる。いずれにしても、この同意されたものが失われていけば、そのコミュニティは消滅してしまう。また、サージャントは「意図的コミュニティ」、が西洋キリスト教の「伝統」としてあり、その点では古くから形成されてきたコミュニティとしても考えている（Sargent 1992: 185）。このような意図的コミュニテ

ィが継続されていくためには、「伝統」それ自体が「共通善」として、その成員に受け入れられていく必要がある。

実際、ユートピアという言葉は使われていないが、このようなコミュニティに関する最近の研究である坂井信生の『聖なる共同体の人々』によれば、一六世紀の再洗礼派の流れを汲み、ドイツ語圏の地域で形成され、迫害などによって各国を変遷して、一九世紀にアメリカやカナダに移住した「聖なる共同体」、アーミッシュ、ハッタライト、メノニータスは現在も存続している（坂井 二〇〇七）。いずれも「ユートピア・コミュニティ」の研究において取り上げられるものであるが、現在でも北米に定着以前の過去の「伝統」を基本的に守り存在し続けている。例えばハッタライトは、一五二八年にモラヴィアで創設され、一八世紀のウクライナ移住を経て、一九世紀後半にカナダやアメリカに定着をはじめてから拡大を続け、一九九六年には四三〇のコロニーと三万七千余の人口に達し、アーミッシュと異なり、大型トラクターやコンピュータなどの機械化された農業中心の経済活動のもと、現在でも財産の共有制を行っているという（坂井 二〇〇七：八九以下）。このように持続するコミュニティをユートピアニズムあるいはコミュニタリアニズムと呼ぶべきかどうかは別にしても、そのようなコミュニティのなかで生まれた人々には、そのコミュニティの「共通善」はあらかじめ与えられた前提として存在しているといえるであろう。

一九七二年に出版されたローザベス・モス・カンターの『コミットメントとコミュニティ――社会学的パースペクティヴにおけるコミューンとユートピア』は、当時のアメリカにおいてヒッピーなどのコミューン運動が盛んになっていたことから、それをむしろ「ユートピア的想像力への回帰」と位置づけ（Kanter 1972: viii）、その評価のためにも、一九世紀アメリカの「ユートピア的コミュニティ」の失敗（短期的なもの）と成功（長期的なもの）の要因を分析したものである。カンターによれば、このようなユートピアは基本的には、「外部から課せられたものよりも自己創造や自己選択」による「社会秩序」のなかにある。「ユートピアは強制よりもコミットメント

によって団結している」。というのも、そこでは「個人の利益は集団の利益と合致する」からである。「ユートピアのヴィジョンを基礎づけている想定は、調和・協働・利益の相互性が人間存在にとって自然であるということである」(Kanter 1972: 1)。このようなユートピアがめざすものは、コミュニティ全体の利益としての「共通善」であり、その「調和・協働・相互性」が自然であると思われていることは、まさにアリストテレスの「共通善の政治学」であると私には思われる。もちろん、このような共通善が得られず、失われていけば、そのコミュニティは分裂するか、消滅するかであろう。この点では、カンターは何よりも集団の利益へのコミットメントを重視し、それを個人の利益と同一視することが「自己実現」に不可欠であるとしている(Kanter 1972: 65–7)。

思想(イデオロギー)的には、このコミットメントをもたらすものとして「同意・共有された信念・共通の目的」が不可欠であるともいう。これと関連して、成功したコミュニティは外部からの新しい成員補充をしないところが多いという。逆に失敗例として、とりわけ有名なロバート・オーエンの「ニュー・ハーモニー」をあげている。それは「急進派の多様な寄せ集め」であり、「この精選の欠如」が失敗の主なる理由であるという。「その成員には、おたがいに以前の関係はなく、コミュニティでともに暮らすことができるかどうかを知る基礎もなく、一連の統一された理想に必要となるコミットメントも何らなかった」(Kanter 1972: 122-3)。また、これと関連して、成功するコミュニティでは「伝統」の力も大きいという。つまり、まったく新しい「規範や原理」に基づくものよりも、少なくとも五年以上前に組織化されたものを継続するものの方が「ユートピア・コミュニティの成功のチャンスを増加させる」(Kanter 1972: 123)。カンターはさらに持続するコミュニティは「最も中央集権化され、最もきつくコントロールされているものである」ともいう。ただ、ゲオルク・ジンメルの記述する「秘密結社」では「自由とコントロールのバランス」が求められていることから、このようなコミュニティの規範は基本的には「自発的に選択された」ものであり、コミュニティに加入するのも「自分自身の自由意志」で加入するもので

ある。カンターによれば、一九世紀のアメリカのコミューンの中央集権化も強制的なものではなく、「集団の一貫性と統一を与えるたんなる組織的事実であるかもしれない」。また、そこでは中央集権化だけではなく、かなりの参加があり、「民主的な同胞愛の発展」が認められる。つまり、「強い中央集権的なリーダーと民主的なメンバーシップ」の両方が同時に存在しているという（Kanter 1972: 129–31）。さらに、成功するコミュニティはむしろ共同生活以外に「私的空間」を認めるものであると指摘している（Kanter 1972: 132–3）。

二〇世紀になってから、とりわけソ連という国家が成立してから、ソ連のような社会主義国家が「実践としてのユートピア」として、むしろ個人の自由や権利を抑圧する全体主義体制と同一視され、批判される傾向が生じている。「文学としてのユートピア」もむしろ実現された全体主義社会を描く「反ユートピア作品」が多くなっている。「理論としてのユートピア」もユートピアと全体主義国家を同一視する「反ユートピア理論」が多くなっている。さらに、二〇世紀の後半からはいわゆるポストモダン思想とともに、近代の「大きな物語」の一つとして、「ユートピア」も批判され、ソ連が解体したことから「ユートピアの終わり」も主張されるようになった。つまり、全人類を解放するという「大きな物語」の一つであるマルクス主義の理想によって成立した「理想社会」が決してそうではなく、むしろ「反ユートピア」を実現するものであり、そのような国家が解体することはむしろ望ましいことであるという議論から、ユートピアはもはや存在しないし、存在すべきではないという主張がふえている。すでにこのような「反ユートピア」思想の傾向に対して、まずユートピア思想をソ連のような社会主義と同一視することは間違いであり、つぎに現代においても肯定的なユートピア作品や理論は生じていることを私は指摘した（菊池 一九九七a：一四三以下）。

一九世紀のアメリカのユートピア・コミュニティに関しても、すでに述べてきたように評価する動きもあるものの、やはり個人の自由や権利を抑圧する権威主義体制が一般的であるとみなす傾向もある。例えば、一八四八

年に始められ、ジョン・ハンフリー・ノイズという特異な指導者のもと、男女ともに「複合結婚」を認め、共有制をとりながら、経済的にも発展し、八一年には株式会社に移行したことで有名な「オナイダ・コミュニティ」に関して、このオナイダの研究書、倉塚平『ユートピアと性』は次のように評価している。ノイズ自身が「神の国」建設のためには、「絶対王政」を信じ、「民衆代表制」を排除しているために、そのメンバーには公共精神が植え付けられていても、基本的に彼の「カリスマ的支配」に対する服従を求めるものであり、またノイズは基本的には女性が男性よりも劣った存在であるとしているために、女性の社会参加は当時の社会と比べると、かなり進んでいるのに、精神的な意味では男女が不平等であるコミュニティと考えている（倉塚 一九九〇：八五、二一三以下）。カンターはオナイダに関して、やはりノイズのカリスマ性を指摘しているが、オナイダのすべてのメンバーが参加して毎日ホールで会合を開いていることも指摘している（Kanter 1972: 99, 113, 120）。女性や結婚制度に焦点をあてたフォースターは、オナイダ・コミュニティの評価に関して、現在でも「性的解放と女性の権利の前衛」であるという見方と、「抑圧的で、まったく不自由であり」、女性は不平等のもとにあるという見方の両極端があるという（Foster 1991: 91–2）。フォースター自身の見解は、「ジョン・ハンフリー・ノイズはオナイダにおける家父長的な首長であり、究極の権威であるけれども、彼はそのコミュニティの宗教的・社会的生活のあらゆる面で女性に活動的に加わることを鼓舞した」というものである（Foster 1991: 226）。もちろん、事実としてはこの三人ともそれほど違うことを述べているのではないであろう。ただ、倉塚はこのオナイダの例を一般化して次のようにユートピア・コミュニティを否定的にいうことは問題である。「完璧な機構として構築されている限り、およそユートピアにはデモクラシーはない。……ユートピアの民の能動性、公共精神とは具体的には己を殺して指導者の精神に従うことである」（倉塚一九九〇：二二四）。

この点では、私は「完全社会」の構想はユートピアではなく、むしろ「千年王国」的なものであると考えてい

る。さらに、これも別に論じているが、ユートピアに対する批判は個人の自由や権利を絶対化する自由主義的（リベラル）な立場からの批判が多く、ユートピアに対する批判は、むしろ参加民主主義や社会的平等の実現の危険性を指摘しているものとして理解できる（菊池 一九九七b：二三四）。以上のことから、実際にはデモクラシーが存在しない実践としてのユートピアがあると認めることができるとしても、「ユートピアにデモクラシーはない」と断定することは間違いである。また、ユートピアの「公共精神」――「共通善」はこれと関係が深い――をもっぱら「滅私奉公」であると断定することも問題である。この点でも、西洋の伝統のなかで、とりわけカトリックの自然法とイギリスの伝統のなかで、「共通善」は基本的には民衆に内在する善として民主主義を正当化するものとして使われてきていることを私は論じている。また、共通善は近代以降では個人の自由や権利と対立するものでなく、むしろそれらも共通善であり、あるいは共通善のために用いるべきであるという考えが強まっている（菊池二〇〇五：一六以下、二〇〇七c：二一二以下）。しかし、なぜか戦後の社会科学では、とりわけリベラルな立場からは、「共通善」がもっぱら権威主義や全体主義を正当化するものとして批判的に用いられている。現代のコミュニタリアニズムも「共通善の政治学」として、何よりも現在の民主主義の危機のなかで自治的な民主主義の再生を求めるものであり、個人の自由や権利を否定するものでもないことも私は論じている（菊池 二〇〇四、二〇〇七a）。

実践としてのユートピアも、持続するものであるのならば、比較的小さなコミュニティにおいて個人の自発性に基づきながら、「共通善」の実現をめざして、自治を実践するものであると思われる。この点で、興味深いのは「ユートピア的実験」を何よりも「共通善の探求」と考え、過去から現在までのユートピアを対象として、その未来の方向性を探ったチャールズ・J・イラーズマスの研究である。彼によれば、人間は自分自身を「集団的善（collective good）を創始し、維持することができる社会的動物」であると考えるものであるが、とりわけ実践

としてのユートピアでは、自己利益なしに「集団的善」だけを求め、また「遊び」の要素がないものは、失敗に終わる傾向がある（Erasmus 1977: 330ff.）。この点では、「物質的インセンティヴ」に頼る資本主義国家の方が社会主義国家よりもユートピアとして成功すると考えている（Erasmus 1977: 351ff.）。成功したユートピアの例では、「コミューンが会社（corporation）になった」という（Erasmus 1977: 154）。このことは、ソ連のような社会主義国家の崩壊がより近づいた一九八四年のペーパーバック版への序論でより明確に述べられている。イラーズマスによれば、市場経済は民主主義の発展につながるものであり、計画経済は専制主義をもたらし、脱中央集権化が世界中で、現在キーワードとなっている。ただ、同時に「共通善」のためには、市場経済と資本主義を分離する必要があり、現在では「福祉資本主義」ないしは「市場社会主義」へと収斂する傾向もあるという。結局、「共通善」は「われわれが永遠に完全性を求めるときにわれわれを永遠に不完全なものとし続ける問題」である（Erasmus 1984: vi）。イラーズマスは、「共通善」を「集団的善」と同一視し、またもっぱら経済的な意味で使わっているが、ユートピアが個人の利益や権利と対立しない「共通善」の実現をめざすものであると同時に、永遠にその実現を求めていくものであるという点では、私は同意する。

おわりに

ユートピアも、共通善も、コミュニタリアニズムも、依然として日本の社会科学の主流を占めるリベラリズムには重要でない、あるいは否定的な概念であるように私には思われる。いずれも、個人の権利や自由をかなり束縛するものであると考えられているからである。たしかに、たとえば、アリストテレスの『政治学』でも、モアの『ユートピア』でも、奴隷が当然のように存在し、当然彼らは市民ではなく、政治的権利もなく、「共通善」

の対象ではない。しかし、逆にいうと「共通善」は彼らの支配を正当化するものではない。現代のコミュニタリアンも個人の権利や自由よりも「共通善」を重視する。しかし、このことは個人の自由や権利の否定ではなく、それらがむしろ「共通善」のために用いられるべきことを主張しているのである。いずれにしても、「共通善」とは、原則としてコミュニティの成員全員に政治参加を促し、自治的コミュニティを維持するためのものである。このことが個人の権利や自由の侵害であるとリベラルが依然として主張し続けるのであれば、私は反リベラル・コミュニタリアンであり、ユートピアンである立場を明確にしたいと思う。

参照文献　本文中に参照した文献であり、本文では（　）のなかに著者名、発行年、頁数（ただし、アリストテレスの『政治学』は章数や行数）を記載している。邦訳の文献も載せたが、訳は手を加えたものも多い。

宇賀博　（一九九五）『コミュニタリアニズム――初期アメリカ社会主義の研究』、晃洋書房。

菊池理夫　（一九七六）「『ユートピア』と『法律』」『トマス・モア研究』第七号。

菊池理夫　（一九八七）『ユートピアの政治学――レトリック・トピカ・魔術』新曜社。

菊池理夫　（一九九四）「ユートピアの終焉？――ユートピアの再定義に向けて」『法学研究』第六七巻第一二号。

菊池理夫　（一九九七ａ）「ポストモダンとユートピア」『法学研究』第七〇巻第二号。

菊池理夫　（一九九七ｂ）「未完としてのユートピア民主主義」『グローバル・デモクラシーの政治世界――変貌する民主主義のかたち』内山秀夫・薬師寺泰蔵編、有信堂。

菊池理夫　（二〇〇四）『現代のコミュニタリアニズムと「第三の道」』風行社。

菊池理夫　（二〇〇五）「共通善の政治学――西洋政治思想の伝統として」『法学研究』第七八巻第七号。

菊池理夫　（二〇〇七ａ）『日本を甦らせる政治思想』講談社［講談社現代新書］。

菊池理夫　（二〇〇七ｂ）「現代のコミュニタリアニズムと共和主義」『共和主義ルネサンス』佐伯啓思・松原隆一郎編、ＮＴＴ出版。
菊池理夫　（二〇〇七ｃ）「共通善」『政治概念の歴史的展開』古賀敬太編、晃洋書房。
倉塚平　（一九九〇）『ユートピアと性――オナイダ・コミュニティの複合実験』中央公論社。
坂井信生　（二〇〇七）『聖なる共同体の人々』九州大学出版会。
鈴木宜則　（一九九九）「ユートピア」『政治概念のコンテクスト――近代イギリス政治思想史研究』佐藤正志・添谷育志編、早稲田大学出版部。
Aristotle 1932 *Politics*, ed. & tr. H. Rackham, Cambridge Mass.; Harvard University Press［The Loeb Classical Library］＝一九六一　山本光雄訳『政治学』、岩波書店［岩波文庫］＝二〇〇一『政治学』牛田徳子訳、京都大学学術出版会［西洋古典叢書］。
Erasmus, Charles J. 1977 *In Search of the Common Good: Utopian Experiments Past and Future*, New York: The Free Press.
Erasmus, Charles J. 1984 "Preface to the Paperback Edition," in *In Search of the Common Good: Utopian Experiments Past and Future*, New York: The Free Press, 1984.
Fellman, Michael 1973 *The Unbound Frame: Freedom and Community in Nineteenth Century American Utopianism*, Westport: Greenwood Press.
Foster, Lawrence 1991 *Woman, Family, and Utopia: Communal Experiments of the Shakers, the Oneida Community, and the Mormons*, Syracuse: Syracuse University Press.
Kanter, Rosabeth Moss 1972 *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Cambridge, Mas.: Harvard University Press.
More, St. Thomas 1965 *Utopia* in *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 4, eds. Edward Surtz and J. H. Hexter, New Haven: Yale University Press＝一九九三　澤田昭夫訳（改版）『ユートピア』中央公論社〔中公文庫〕。
More, St. Thomas 1984 *Epigrammata* in *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 3, Part II, eds. Clarence H. Miller et al., New Haven: Yale University Press＝一九八七　拙訳（抄訳）「警句集」『ユートピアと権力と死』澤田昭夫監修、荒竹出版。

More, St. Thomas 1986 *Letter to Dorp* in *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 15, ed. Daniel Kinney, New Haven: Yale University Press.

Nelson, Eric 2004 *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, Martha 1990 "Aristotelian Social Democracy," in *Liberalism and the Good*, eds. R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara. and Henry S. Richardson, New York: Routledge, 203-52.

Sargent, Lyman Tower 1992 "Political Dimensions of Utopianism with Special Reference to American Communitarianism," in *Per una definizione dell' Utopia: Metodologie e discipline a confronto* a cura di Nadia Minerva, Ravenna: Longo Editore., pp. 185-210.

Schehr, Robert C. 1997 *Dynamic Utopia: Establishing Intentional Communities as a New Social Movement*, Westport: Bergin & Garvey.