ISSN 0386—4510

社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO.8 1984

シンポジウム：マルクスと現代思想——マルクス没後百年記念

北樹出版

社会思想史学会の創立にあたって

このたび、さまざまな研究領域において、思想史の社会的性格に関心をもっているものがあつまり、社会思想史学会をつくることになりました。

社会思想史が学界で市民権をえるようになったのは、国内はもとより国際的にも比較的あたらしいことであり、したがって社会思想史の研究者たちは、既成の各学問分野で訓練をうけ、そこに所属しながら、それぞれの側面から社会思想史を研究してきました。このことは社会思想史という多面的な研究対象に接近するのに、かえって有利であったと考えられますし、今後もこの接近方法を持続すべきであると考えられます。しかしながら反面では、それらの多様な接近に意見交流の場があたえられるならば、さらに効果をあげうるであろうことも容易に想像されます。

私たちが意図しているあたらしい学会は、このような意味で既成諸学会の存在を前提した横断組織としての思想史研究者のあつまりであり、思想史の社会的性格への関心を核としたインターディシプリナリなものであります。思想史的関心をおもちの研究者各位の広範なご参加を期待します。

社会思想史研究　8号 1984年

目　次

第8回大会記録

〔シンポジウム〕

マルクスと現代思想——マルクス没後百年記念…… 4

集権と分権の弁証法……伊藤　成彦…… 4
——レーニンとローザ・ルクセンブルクの党組織論——

マルクスとエルンスト・ブロッホ……好村冨士彦……25

サルトル，メルロ=ポンティとマルクス主義 ……片山洋之介……34

マルクスとハーバマス……山本　　啓……47

アルチュセールとポスト構造主義……浅田　　彰……59

〔自由論題〕

一九世紀末カウツキー・ダヴィド農業論争にみられる
社会民主主義者の農業・農民認識……横川　　洋……96

公募論文

ヘーゲルにおける言語と労働……長尾　伸一…… 110

サルトルと精神分析——「無意識」をめぐって——……水野　浩二… 126

ポパー・バートレイ論争 ——批判的合理主義の変貌——……小河原　誠… 142

海外研究展望

世紀転換期の実証主義——オーストリア，スイスの旅から—— ……今井　道夫… 157

ニュー・ハーモニィにおける歴史的協同体学会から……白井　　厚… 163

ベンサム新著作集……山下　重一…… 168

国際ヘーゲル学会の現況……谷嶋喬四郎… 179

書　評

藤平憲郎著『ドイツ古典文学試論』……宮野　悦義… 194

田中真造著『トーマス・ミュンツァー——革命の神学とその周辺』——出村　彰… 197

Daniel Lindenberg, *Le marxisme introuvable* ……杉山　吉弘… 201

公募論文執筆・送付要領 (125)　　編集後記 (202)

シンポジウム

マルクスと現代思想

——マルクス没後百年記念——

〔報　告〕 伊藤成彦／好村冨士彦／
片山洋之介／山本啓／浅田彰
〔司　会〕 山下肇／平井俊彦／徳永恂

集権と分権の弁証法

——レーニンとローザ・ルクセンブルクの党組織論——

伊藤成彦

社会主義社会をめざす政党をいかなる原則に基づいて形成し運用するか、という党組織論は、その政党の基本的性格を決定するばかりでなく、その政党がめざす社会主義社会の性格をも規定する。社会主義政党においては、それがめざす社会主義社会の原則がその組織原則の中にすでに萌芽としてたたみ込まれているからであり、またそうでなければその政党は社会主義変革をすすめる役割を果すことはできないからだ。しかしこれまでマルクス主義政党の組織論は、革命史研究の対象としては論じられても、理論的考察の対象としてはあまり論じられていない。ロシア革命が社会主義革命の規範視されたのと同様に、それを指導したロシア社会民主労働党（共産党）の組織論が規範化されてきたためであろう。事実、ロシア革命以後、コミンテルンの形成過程で構成された各国・地域の共産党はいずれもロシア共産党をモデルとし、その基本線は「ユーロコミュニズム」を経験した今日でもほとんど変ってはいない。

この報告は、このようなマルクス主義政党組織論が原初的に

形成された今世紀の初頭にまで遡って、その時代の中心的な革命思想家であったレーニンとローザ・ルクセンブルクの組織論を比較、考察し、マルクス主義政党組織論の本質と、新しい展開の可能性を考えるための一つの試論である。

一

ローザ・ルクセンブルクの党組織論にたいしては、それが社会主義革命における前衛政党の役割を過小に評価し、その反面、労働者大衆の自発性の要素[1]を過大に評価したという批判がたえず行なわれてきた。そしてこのようなルクセンブルク批判の基準にすえられていたのは、レーニンの前衛党組織論――とりわけ『なにをなすべきか?』と『一歩前進、二歩後退』であり、例えばその中での次のような主張であった。

「自然発生的な労働とは組合主義（トレードユニオニズム）であり、Nur-Gewerkschaftlerei であるが、組合主義とは、まさしくブルジョアジーによる労働者の思想的奴隷化を意味する。だからわれわれの任務、すなわち社会民主主義の任務は、自然発生性と闘争すること、ブルジョアジーの庇護のもとにはいろうとする組合主義のこの自然発生的な志向から労働運動をそらして、革命的社会民主主義の庇護のもとに引きいれることである。[2]」（傍点はレーニン）

しかし、ローザ・ルクセンブルクは、レーニンのこの主張の三年まえ、一八九九年に発表した小冊子『社会改良か革命か?』で次のように主張していた。

「社会主義は労働者階級の日常闘争に傾向としてふくまれているものではけっしてない。社会主義は、一方では、資本主義経済の客観的な諸矛盾がますます深まり、他方でその矛盾を社会変革によって解決するほかにはないことを、労働者階級が主観的にも認識するときにはじめて生まれてくる。ベルンシュタインがその理論でやっているように、この一方を否認し、他方を放棄してしまえば、運動はただちにたんなる組合主義と社会改良主義に堕してしまい、ついにはそれ自身の重力によって階級的立場を放棄するところにまでいたる。[3]」

さらにルクセンブルクはこの主張に続けて、「あらゆる革命的戦術の本質」を次のように指摘していた。

「もとより社会民主主義の戦術は、資本主義の諸矛盾がその極限まで発展して変革が起こるのをただ待っているというものではない。逆にわれわれは、ひとたび認識された発展の方向によりながら、しかし政治闘争においては、その発展の帰結を極限まで追求するのだ。概して言えば、あらゆる革命的戦術の本質はそこにある。[4]」（傍点はローザ）

このようにルクセンブルクは、レーニンが一九〇二年に『なにをなすべきか?』で論じた労働者の自然発生的な日常闘争と社会主義意識の発生との関係や、そこでの社会民主党の役割の問題については、すでにレーニンの三年まえに着目して論じていたのである。そしてこのようなルクセンブルクの考え方は、終生変らなかった。このような考え方に『自然発生理論』とい

う非難は妥当ではない。

ではルクセンブルクとレーニンの党組織論はどこに相違があり、その相違にはどのような意味があったのであろうか。まず認められるのは、社会民主党の組織問題にたいする両者の接近の仕方の大きな相違である。そこにはまず組織問題をめぐって打開すべき当時の状況が、両者の間では大きく異なっていたということがあった。

当時のレーニンにとっては、「実際、こんにちの運動の強みが大衆の（主として工業プロレタリアートの）覚醒にあり、その弱みが革命的指導者の意識性と創意性の不足にあるということは、こんにちまでまだだれひとり疑ったものはないとおもわれる」[5]という状況の下で、まず必要なことは、革命的理論をもった前衛的指導機関を早急に形成することだと考えられた。一方、当時のルクセンブルクにとっての組織問題とは、すでにドイツ社会民主党指導部と大衆との間に築かれてしまっていた隔壁――彼女自身の言葉を用いれば、「教養ある人たち」と「盲目の大衆」との間の「越えがたい溝[6]」――をのりこえるために、いかにして「〈大衆〉と〈指導者〉との関係にラディカルな転換」をもたらすか、ということであった。つまり、レーニンにとっては、ロシアの各地に自発的に生まれてきていた運動を結集する指導政党の形成が急務だとされたのに対し、ローザ・ルクセンブルクにとっては、大衆の自発性を解放して運動全体を活性化させるために、すでに官僚化していた社会民主党をいかに改革するか、という課題に直面していたのである。

ロシアとドイツの政治・社会的状況の相違に由来する課題の相違から党の組織問題に対するレーニンとローザ・ルクセンブルクの接近の仕方は異なってくる。

まずなによりも党指導部の形成をめざしたレーニンは、その組織原則として、『なにをなすべきか？』では、「専制の闇の中で、憲兵によるひっこぬきがひろく行なわれているところで、党組織の〈広範な民主主義〉をうんぬんすることは、空虚な遊びごとでしかない[7]」として、「党内民主主義」の原則を却けた。レーニンが「当時考えた唯一の真剣な組織原則」とは「もっとも厳格な秘密活動、もっとも厳格な成員の選択、職業革命家の訓練」であった。当時のレーニンにとっては、「絶対に必要なもの」は「革命家たちのあいだの完全な同志的信頼」であって、それは「民主主義以上のもの」であり、「これを民主主義的な全般的監督で代用させることは、まったく問題にならない[8]」と主張したのである。

レーニンにとっては党組織論は、一般的原則論ではありえずきわめて実践的、実際的な問題であって、その要には少数精鋭の職業革命家による秘密主義が置かれていた。『なにをなすべきか？』で、レーニンは次のようにも述べている。「専制国家では、職業的に革命的活動に従い、政治警察と闘争する技術について職業的訓練をうけた人々だけを参加させるようにして、この組織の成員の範囲を狭くすればするほど、この組織を〈捕えつくす〉ことはますます困難になる[9]」（傍点はレーニン）

レーニンのこの組織論は、まさしく「専制の闇の中」で恒常

的な党指導部をいかにして早急に形成するか、という当時のロシアの状況と課題から創りだされたものであったが、そこには一つの背理が、あるいはアポリアがひそんでいた。それは、このような組織論によって形成された党と、自発的に目覚めて運動に参加する大衆との間にいかにして有機的な関係をつくりだすか、ということであった。当時のレーニンはこの点を自覚しながらも、「いっさいの秘密の機能をできるだけ少数の職業家の手中に集中することは、これらの革命家が〈みなに代って考える〉だろうということでも、民衆が運動に活発に参加しないだろうということでもけっしてない。こういう職業革命家は民衆によってますます沢山おくりだされてくるだろう」[10]と、目前の必要に応じることに急で、楽観的にまたぎ越していたように見える。

一方、ローザ・ルクセンブルクが直面していたドイツでの状況と課題は、レーニンのそれとは大きく異なっていたが、しかし、彼女にとっては、この背理の原理的な解明、解決こそが組織論の要であった。

ドイツ社会民主党は一八九〇年に社会主義者鎮圧法が廃止されて完全に合法化されて以来、総選挙の度ごとに得票数をまし[11]、傘下の自由労働組合の組合数も増加して[12]、第二インタナショナル最大の社会主義政党として、ドイツ帝国の内部に深く根を張り、まさに「国家の中の国家」（ミヘルス）とよばれるような大政党に成長していった。しかしまたドイツ社会民主党の急激な成長にともなって、党と労働組合の組織は官僚化し、組織の防衛を至上命題として大衆闘争を回避する「現実主義」・修正主義が党と労働組合に浸透、拡大していく。

ローザ・ルクセンブルクはスイスからベルリンに移住してドイツ社会民主党に参加した年、一八九八年の秋に、すでに『社会改良か革命か？』を書いてベルンシュタイン批判という形でドイツ社会民主党内の修正主義批判をはじめた。そしてその翌年秋、ハノーファ党大会を前にして書いた論文「来るべき党大会に寄せて」で、党内の状況を次のように描き出した。

「いわゆる〈現実的政策〉に熱中している同志が党の一連の重要ポストを占め、彼らの見解を実践に移し、拡大することが保証されている。彼らは編集者として多数の党機関紙を占有し、帝国議会、邦議会の議員として多数の議会の演壇を保持している。政府と支配階級に対抗し、労働者大衆を啓蒙するという党本来の闘いがなされるまさに二つの戦線、すなわち新聞と議会において、日和見主義戦術の支持者たちがもっとも強力な代表者となっているのだ。」

「とりわけ注目すべき情況は、〈現実的政治家〉の圧倒的多数が、本来党の後継者となって、十年、十五年後には編集者や議員として運動を指導すべき任務を負わされている青年層だということだ。このような事実すべてを総括すると、社会民主党の運動が、早晩、ベーベルが言うように、〈背骨を折られる〉危険性はきわめて大きいと考えられねばならない。」[13]

こうした状況に直面していたローザ・ルクセンブルクにとっ

ては、党組織論の問題は、組織をいかに改廃するかという次元を越えて、「大衆」と「指導部」との関係に「ラディカルな転換」をもたらすために、社会民主主義における「指導」とは何か、というきわめて原理的な追究を必要としていた。

ローザ・ルクセンブルクが「裏切られた期待」（一九〇三）で主張した「社会民主主義におけるいわゆる〈指導者〉の役割」とは、「これまでのすべての指導の基礎であった大衆の蒙昧性をうちこわすこと」であった。「要するに一言で言えば、指導者自身が自らその指導権を譲って大衆を真の指導者にし、自らは自覚的な大衆行動の実行者に、その道具となることが肝要だ」[14]とローザ・ルクセンブルクは主張した。

すべてのものが指導者になることによって、指導そのものを不用とする状況をつくりだすこと――つまり、指導の消滅をめざす指導がローザ・ルクセンブルクの組織原理であった。彼女はこのようにして指導者と大衆との間の隔壁を取り除き、アポリアの解決をはかったのである。

もとより彼女はこのような状況が即座に実現可能だと考えていたのではない。彼女は、「社会民主主義運動の基本傾向は、つねにブルジョア的な意味での〈指導者〉と〈指導される〉大衆という関係の廃棄に、つまりこのあらゆる階級支配の歴史的基礎の廃棄にある」[15]（傍点はローザ）と主張し続けたが、当面の実践的な問題に関して、例えばフランスのジョレス派やイタリアのトゥラティ派の解党主義を「目的意識をもったプロレタリアの中核部隊と未組織の人民大衆との間の境界を消去するもの だ」として厳しく拒絶した。[16]

〝指導の消滅をめざす指導〟は、大衆の自発性を解放し、「あらゆる階級支配の歴史的基礎」としての指導＝被指導関係を廃棄する社会民主主義の組織原理であって、それはそのまま党の解体を意味するものではなかったことに留意しておく必要がある。

ローザ・ルクセンブルクはこのような独自の組織論を、一九〇三年に、『ロシア社会民主党の組織問題』でレーニンの組織論を批判しながら展開する。

二

『ロシア社会民主党の組織問題』は、一九〇三年のロシア社会民主労働党の分裂後に、メンシェヴィキ派のポトレソフの依頼をうけて『イスクラ』に寄稿するために書かれた論文だ[17]が、ロシアの党の状況に対する正確な事実認識に立っていたとは必ずしも言い難いところがみられる。しかしそうした欠陥にもかかわらず、一　ローザ・ルクセンブルクの党組織論を初めて体系的に示したこと、二　「中央集権的な資本主義の経済的基盤から生まれ、中央集権化されたブルジョア巨大国家の政治的枠組の上での闘争の中で形成されてきた」社会民主党の歴史的な成立事情を分析して、ブランキズムの組織原理との明確な相違と、中央集権化への不可避的傾向を明らかにし[18]、三　組織の中央集権化が必然的に内包する官僚化、大衆からの離反の危険性

を鋭く、かつ予言的に指摘したこと、などによってやはり注目すべき論文である。

ローザ・ルクセンブルクは論文の冒頭で、ロシア社会民主党が絶対主義国家の内部で、「意識的な関与によって歴史過程の一時期を補って、プロレタリアートを絶対主義体制の基礎をなした政治的原子化の状態から直接に――目的意識的に闘う階級としての――組織の最高形態へと導く」という前例のない課題を負わされているために、「組織問題がロシア社会民主党にとってはとくに難しい問題」であり、組織が地域、地方に分離、分散している状況下では、全ロシアの大衆の統一的な政治行動のために「大規模な組織づくりの新しい局面のスローガンは、当然、中央集権となった」[19]として、ロシアの党が組織の統一をめざした必然性をまず認めていた。しかし同時にローザ・ルクセンブルクは、「中央集権主義というスローガンは、社会民主主義の組織形態の歴史的な内容、その特性を決して言いつくすものではない」ことをも指摘していた。

ローザ・ルクセンブルクがとくにこの時期に『イスクラ』のためにこのような論文を書いたのは、レーニンの『一歩前進、二歩後退』を読んで、そこに見られた「ロシアの党の超中央集権主義的な方向」（傍点はローザ）に、「中央委員会が党の実際の活動の核であって、その他の組織は中央委員会の道具にすぎないように見える」ほどの「仮借のない中央集権主義」に深い危惧を感じたからであった。彼女がとくに注目したのは、革命的社会民主主義者とは「階級意識をもったプロレタリアートの組織と分ち難く結ばれたジャコバン主義者」だ、というレーニンの規定であった。

この規定によってローザ・ルクセンブルクは、「レーニンがごく少数者の陰謀とは全く異なるプロレタリアートの組織と階級意識に、社会民主主義とブランキズムとの間の根本的な相異のモメントを見ている」ことを認めながらも、なおかつそこにブランキズムの影を感じとったのである。したがってローザ・ルクセンブルクは、社会民主主義の運動は、「あらゆるモメント、あらゆる過程で、大衆の組織とその自立的直接行動を前提とする、階級社会史上最初の運動」であって、「その点でそれ以前の社会主義運動、例えば、ジャコバン、ブランキスト型とはまったく違った組織形態を創り出す」[20]と特に指摘した。そして、「レーニンは、それと同時に、組織の概念の完全な価値転換が、中央集権主義という概念にまったく新しい内容が、組織と闘争の相互関係についてまったく新しい見解が生じたことを忘れている」[21]と批判したのである。

ローザ・ルクセンブルクがこのように、ブランキズムに対して、――その〝影〟に対してさえも――鋭敏に批判を加えたのは、一九〇三年（『ロシア社会民主党の組織問題』執筆の直前であることに留意）に、彼女が所属、指導していたポーランド王国地域・リトアニア社会民主党（SDKPiL）の機関誌『社会民主主義展望』に寄稿した「第一次プロレタリアート党の追憶」や、未発表に終った唯一のロシア語論文「ポーランドとロシアの社会主義の相互関係」で詳しく描き出したように、初期

のポーランド社会主義運動はブランキズムのために大きな犠牲を払い、その克服に多大の精力を費やしてきたからであった。

ではこの時にローザ・ルクセンブルクがレーニンを批判しつつ指摘した、「組織概念の完全な価値転換」「中央集権主義の概念のまったく新しい内容」とは、具体的には何を意味していたのであろうか。ローザ・ルクセンブルクによれば、社会民主主義的中央集権とは、一「その中央権力への党の闘士たちの盲目的従順、機械的服従を基礎としうるものではなく」、二「すでに確固とした党幹部層に組織された階級意識のあるプロレタリアートの中核と、すでに階級闘争に加わり、階級的啓蒙の過程にある周辺的層との間に絶対的な隔壁を設けることはできない」という二原則に基づくものであった。[22] そしてそのような中央集権主義を「労働者階級の個別的なグループや個々人に対して、労働者階級の啓蒙された闘う前衛の意志を強いて集約する以外のものではなく、プロレタリアートの指導的層のいわば〈自己集権主義〉、党組織内部での多数支配だ」[23]と彼女は説明した。

社会民主主義的中央集権とは、プロレタリアートの指導的層の「自己集権主義」(Selbstzentralismus)だ、というローザ・ルクセンブルクのこの説明は判りにくい。この判りにくさは、当時、ローザ・ルクセンブルクが「大衆＝指導者関係のラディカルな転換」をめざして、集権と分権の弁証法としての組織論を模索する過程にあったことを示すものであろう。やがてその組織論は一九一〇年に、社会民主党の運動の行きづまりの中で「ドイツ労働者階級の政治指導者」「大衆と指導者再論」などによっていっそう具体的に展開されることとなる。

こうした新しい組織論をめざしていたローザ・ルクセンブルクの眼には、強固な集権的党形成をめざしていたレーニンの組織論は、ブランキストの組織原理を社会民主主義運動の中に機械的に持ち込むもの、と見えたのである。したがってローザ・ルクセンブルクは「レーニンが行なっているように、もし党指導部に否定的な性格の絶対的権限を与えるとすれば、あらゆる党指導の本質から必然的に発生する保守主義をまさに人工的にもっとも危険な範囲にまでも強化することになろう」[24](傍点はローザ)と警告した。そしてさらに「レーニンが推奨する超中央集権主義は、その全本質において、積極的・創造的精神によってではなく、硬直した夜警の精神によって支えられているようにみえる。その思考の方向は、党活動の豊潤化にではなくもっぱらその統制に、その展開にではなく制限に、運動の結集にではなく締め上げに向けられている」[25](傍点はローザ)と批判した。

ローザ・ルクセンブルクのこのような批判は、絶対主義国家の闇の中で、ようやく全国的な統一組織としての党を形成しつつあったレーニンにとっては、首肯しがたいものであったことであろう。しかしレーニンは、ローザ・ルクセンブルクの批判に対して「一歩前進、二歩後退。N・レーニンのローザ・ルクセンブルクへの回答」を書いて反論したが、その調子はかれの他の論争文に比べれば、きわめて控え目なものであった。

レーニンはその際に「同志ルクセンブルクは、私がある組織

体系をなにか他の組織体系に対抗して主張していると考えている。だが実際はそうではない。最初の一ページから最後の一ページまで、この著書全体を通じて私が擁護しているのは、考えられるかぎりのどの党組織のどの体系にもあてはまる初歩的諸命題なのである[26]」と反論した。しかしレーニンはこの時、実際には「ある組織体系」を「他の組織体系に対抗して主張」していたのである。そのことは、一九〇三年のロシア社会民主労働党第二回大会でのボリシェヴィキとメンシェヴィキの分裂がまさに組織論をめぐって起きたという事実や、またレーニンが一九〇三年七月二十二日の「党綱領の問題にかんする演説」でも、一九〇七年に書いた「論集『十二年間』への序文」でも「いまではわれわれはみな、経済主義者が棒を一方に曲げたことを知っている。棒をまっすぐに伸ばすためには、棒を他の側に曲げかえす必要があった[27]」、「経済主義者によって曲げられた棒は『なにをなすべきか?』で曲げかえされている[28]」と繰り返し強調していることからも明らかであろう。

レーニンはこの時「党全体が地方党組織の定形のない混成体に転化し、これらの地方委員会を統合していた唯一の結びつきは、思想的、純精神的な結びつきだった[29]」という状況を変えるために「棒を曲げかえ」して「民主主義に対する官僚主義、それがまさに日和見主義者たちの組織原則にたいする革命的社会民主主義の組織原則である[30]」と極言しても中央集権的な党形成をめざしたのであり、そのために組織の分裂をかけてまでも、党規約第一条問題――「党のどの組織にも所属していないが〈なんらかの形で党を援助している〉にすぎないものに党員と名のることをゆるす」かどうか[31]――を執拗に争ったのである。

一方、この時、ローザ・ルクセンブルクの関心は「党官僚主義の強化につれて、一切の社会主義的観念の根本原理が決定的な被害を不可避的にこうむり……機構が主要問題となる」（ミヘルス[32]）というドイツ社会民主党の状況を変革して、労働者大衆の創造性をいかに解放し、主体性を確立するかという点に向けられていた。こうしたローザ・ルクセンブルクとレーニンがそれぞれに直面していた状況は、レーニンが『なにをなすべきか?』の冒頭で述べていたように「一言でいえば、ドイツ人は現にあるがままのものを固執して、その変更を拒否しているが、われわれは現にあるがままのものの変更を要求して、この現にあるがままのものへの拝跪やそれとの妥協を排撃している[33]」という相違をもっていたと見ることができる。

ルカーチは「組織問題の方法論」（『歴史と階級意識』に収録）で、資本主義の経済的危機と、それにともなって資本主義体制の政治的危機が客観的には深化しているにもかかわらず、プロレタリアートの大多数が改良主義的な労働者党の指導の下で、依然として資本主義的な生活習慣とブルジョア意識に深くとらわれ続けている状態を、「プロレタリアートの恐るべき内面的・イデオロギー的危機[34]」とよんだが、ローザ・ルクセンブルクはこの時ままさしく「プロレタリアートの内面的・イデオロギー的危機」の克服を、新しい組織論の模索を通して追究して

いた、と見ることもできよう。こうしてローザ・ルクセンブルクとレーニンの組織論の間には「ローザにとって決定的な要因は大衆であったのに対して、レーニンにとっては、それは党であった」[35]（フレーリヒ）という相違もまた生まれてきたのである。

三

直面した状況を異にし、そのために課題の性質を異にして、組織問題への接近の仕方を異にしたレーニンとローザ・ルクセンブルクが、ほとんど同一の状況に直面して、相互にごく近い地点に近づいたことが、二人の生涯において二度あった。一九〇五―六年のロシア革命の際と、一九一七―一九年のロシア革命、ドイツ革命の際である。

まず、一九〇五年一月九日の「血の日曜日」に端を発してロシア全土に拡がったロシア革命では「一九〇五年一月九日には、プロレタリアートの革命的エネルギーの莫大な貯えと社会民主主義者の組織の不十分なことがすっかり明るみに出された」[36]とレーニンが認めたように、自発的な大衆の行動があらゆる政党組織をのりこえて発展した。レーニンもルクセンブルクも、この時初めて、自発的な大衆行動の巨大なエネルギーと創造性を現実に体験することとなったのである。レーニンはこの巨大な大衆のエネルギーによってロシア史上初めてもたらされた政治的自由を即座に利用して、それまで非合法の小集団にすぎなかったロシア社会民主労働党を大衆政党へと発展させる仕事にとりかかる。「秘密活動の下では党の民主化を徹底的に実行することが不可能であったこと」、「そうした条件の下では〈選挙の原則〉は空文句だった」[37]ことを認めたレーニンは「党組織内で民主主義的な原則を完全に実現する決定的な一歩」を踏み出すことを、「すべての同志諸君が一緒になって新しい組織形態を自主的、創造的につくりあげること」[38]をよびかける。そしてこの「新しい組織形態」は、一九〇六年四月のロシア社会民主労働党統一大会にむけて「民主主義的中央集権主義」いわゆる「民主集中性の原則」[39]として提示される。

一方、ロシア革命の勃発後もベルリンにあって、クラクフで発行されていたSDKPiLの機関紙『チェルヴォヌィ・シタンダル』（赤旗）でロシア革命の展開を分析していたローザ・ルクセンブルクは、一九〇五年一二月末に偽造のパスポートをもってワルシャワに潜入する。レーニンにほぼ二ヵ月おくれて、彼女もまた――ペテルブルクとワルシャワという場所こそ違え――ロシア革命の巨大な坩堝（るつぼ）に身を投じたのである。そしてワルシャワで発行したパンフレット「革命的時間の中で、次は何か？」で一月ストライキと十月ストライキの性格の相違を分析して、革命運動の取るべき方向を示す。

その分析によれば、一月ストライキは、ペテルブルクの虐殺を聞いた労働者の健全な階級的本能から主として自然発生的に起こったものだったが「十月ストライキはブルイギン国会の計画を葬るという明確な目的をめざすプロレタリアートの完全に意識的な政治行動」[41]であって、状況は「全般的な昂揚から公然た

る市街戦へと向う必然性[42]」を示していた。こうした分析に立ってローザ・ルクセンブルクは「労働者大衆の組織化と啓蒙」のための社会民主党の指導の課題を次のように指摘する――「第一に、階級闘争の成果を永久に確保して、反動の権力復帰から革命を守ること。第二に、プロレタリアートの政治的成熟を準備して、闘争の新たな、急激な前進をもたらすこと、第三に、大衆の中に、いかなる犠牲を払っても勝利をめざす闘争精神と心構えを喚起すること…」[43]。これはローザ・ルクセンブルクが組織と指導の積極的な役割を具体的に描き出した初めての論文であった。

次いでルクセンブルクは、一九〇六年六月に『チェルヴォヌィ・シタンダル』に発表した論文「ブランキズムと社会民主党」で「ロシア社会民主党の組織問題」でのレーニン批判に自ら修正を加える――「同志レーニンが一九〇二年に起草した組織計画にブランキズムの痕跡があることは確かだ。しかしこれは過去のことで、それも生活がす早く、目もくらむほどす早く過ぎ去って行く今日では、遠い過去に属する。これらの過ちは生活そのものによって訂正され、ふたたび生じる危険はない」と[44]。そしてむしろルクセンブルクは、メンシェヴィキが「ブランキズムを恐れるあまりに」国会一辺倒という「反対の極端に陥っている」ことを危険なこととして批判したのである。

こうしてロシア革命の昂揚の中で、レーニンは党組織の民主化をめざし、ローザ・ルクセンブルクは党の組織と指導の重要性を語るという形で二人の立場は接近した。ローザ・ルクセンブルクは一九〇六年三月四日に、同僚のヨギヘスとともにワルシャワの隠れ家で逮捕され、七月まで獄中生活を送った後、健康上の理由で釈放されるとただちにフィンランドのクオッカラ（現在はソ連領内レピノ）に赴き、レーニン、ジノヴィエフ、カーメネフ、ボグダーノフらボリシェヴィキの中心的人物たちと初めて会ってロシア革命について語り合う。「毎晩彼女はライタイゼン家の一階にあるレーニンの住居に坐って、長時間ロシア革命について、レーニンやジノヴィエフ、カーメネフ、ボグダーノフと語り合った。彼女がかれらにあたえた感銘はかなりのもので、〈ロシア革命を正しく、かつ全体として評価できる最初のマルクス主義者〉という評をうけている。このとき、レーニンとローザの間に人間的な共感が生まれた[45]」とP・ネトルは伝えている。

しかし、こうした共通の状況の下での二人の交流の後にも、ローザ・ルクセンブルクの組織問題に対する原則的態度は少しも変っていない。彼女はハンブルク地区のドイツ社会民主党支部からの依頼をうけて、クオッカラ滞在中に執筆したパンフレット『大衆ストライキ、党、労働組合』では、組織と指導にたいする大衆の自発的行動の優位という構図をいっそう鮮明に描き出している。彼女は一九〇五年のロシア革命の広大にして底深い民衆運動のダイナミックな姿を生き生きと描き、自発的大衆運動の創造性と革命性を強調することで、ドイツの労働者大衆をゆり動かそうとしたのである。したがってとくに彼女がここで繰り返し指摘したのは、組織や指導が革命的大衆運動をつ

くり出すのではなく、革命的大衆運動のたかまりが組織を生みだす、ということであって、ここでもまた指導にたいしては、ある限定した役割しか認めなかった。

しかし、指導にある限定した役割しか認めなかったということは、指導の役割を否定したということではない。むしろ彼女は、指導が限定した役割を自覚することで、その役割を完全に果すことを求めたのだ、というべきであろう。彼女が指導に求めたその役割とは、1「広範なプロレタリア層にたいし、この革命的な時代の到来の必然性や、それをもたらす社会的要因と政治的帰結を明らかにし」（傍点はローザ、以下の引用文中の傍点も同じ）、2「できるかぎり広範なプロレタリア層を社会民主党の政治的大衆行動に参加させ」、3「事態の発展の先頭に立ってそれを促進させ」、4「運動全体を政治的な意味で掌握し」、5「来るべき闘争の時期には明確に、首尾一貫し決然として、ドイツのプロレタリアートに戦術と目標を示すこと」[46]であった。つまりローザ・ルクセンブルクは、「最高の啓蒙性と階級意識をもったプロレタリアートの前衛」としての社会民主党にたいして、なによりも、知＝理論の力によって歴史の潮流の中に未来への水路を見出して示す水先案内人の役割を求めたのである。彼女が友人、同志への私信の中でしばしば、指導者を船長にたとえているのは、けっして偶然のことではない。[47]

ローザ・ルクセンブルクの一貫した考え方は、船を動かす基本的な力は大衆であり、しかも議会闘争と経済闘争の分化という市民社会の枠の中に封じ込められている組織労働者だけでなく、むしろ日常的には市民社会の周辺部や枠の外におかれていた農業プロレタリアートや未組織労働者たちの力であった。「農村の状態が不変不動だと信じたり、社会民主党の不屈の啓蒙活動やドイツ国内の階級的政策がどのようであろうとも、農業労働者の根強い消極性をくつがえすことはできないと考えたり、ドイツ工業プロレタリアートの大規模な全面的階級行動がどのような目標をめざそうとも、農業プロレタリアートまで巻き込むことは起こらないと信じたりすることは、救い難い幻想であろう」[48]と。「革命的な情勢から生まれた、工業プロレタリアートの真の強力な仮借のない闘争であれば、どん底の階層もそれに反応し、普通の泰平な時代には労働組合の日常闘争の圏外にいるすべてのものが、嵐のような全面的経済闘争に引き込まれる筈だ」[49]とローザ・ルクセンブルクは考えたのであった。

こうして彼女は「開化したドイツの労働者の場合、社会民主主義によって植えつけられた階級意識は理論的、潜在的であって、ブルジョア的議会主義の支配の時期には、普通、直接的な大衆行動として発現することは起こりえないが……大衆自身が政治の舞台に姿を現わす革命のなかでは階級意識は実践的、行動的になろう」[50]と期待し、また「今は一見政治的に無知で、社会民主党や労働組合のあらゆる組織的働きかけにも反応しない下層の大集団も、真剣な革命期が来れば突然社会民主党の旗の下にはせ参じることになろう」[51]と非組織の周辺労働者層の可能性への期待を語った。これらの言葉には、日常的組織が官僚化し、体制内に統合されつつあった社会民主党と労働組合の変革

を模索していたローザ・ルクセンブルクの苦心がにじんでいる。しかし彼女は、ロシア革命の経験を分析して、政党、労働組合の保守性の壁を突き崩す潜在的エネルギーに思いを致しながらも、『大衆ストライキ、党、労働組合』では、その可能性を現実化する組織論については何も語らなかった。一九〇五―六年のワルシャワ以来、彼女が再び、具体的な指導の問題について語るのは、一九一八―一九年のドイツ革命の時期、とりわけドイツ共産党創立直後の一月闘争の時期である。

一九一八年一一月八日のドイツ革命の開始以来、多数派社会民主党と独立社会民主党の連合によって構成されていた臨時政府が反動派の巻き返しで崩壊し、独立社会民主党のベルリン警視総監アイヒホルンが多数派社会民主党によって一方的に罷免され、これに憤激した労働者・青年大衆が多数派社会民主党政権の退陣を要求して街頭デモ、『フォアヴェルツ』本社の占拠などを行ないながら的確な指導が行なわれなかったとき、ローザ・ルクセンブルクはドイツ共産党の機関紙『ローテ・ファーネ』に「指導部は何をしているか」（一九一九年一月七日）、「なおざりにされた任務」（一月八日）、「指導部の無能ぶり」（一月一一日）などの論説を書いて、「革命の内部的成熟をいかにして行動に転換し、現実の力関係に転換するか」[52]という問題として指導機関の問題を取り上げ、「革命的労働者階級は大衆の闘争エネルギーを指導し生かす能力をもった指導機関を自ら創り出さねばならない」[53]と繰り返し訴えた。

「革命が当面の問題となってはじめて、革命的な組織の問題が、大衆の意識やその理論的代弁者たちの意識の中に入ってきた」[54]（ルカーチ）のであったが、そうした中で一月一五日にローザ・ルクセンブルクはリープクネヒトとともに社会民主党員ノスケの指揮下の兵隊によって虐殺される。ローザ・ルクセンブルクはこうして、ドイツ共産党の設立後、広く左派勢力全体を包摂し、理論と実践を結ぶ環として機能する指導機関の形成を提起したところで非業の死をとげたのである。

その後ルカーチが一九二一―二二年に「大衆の自発性、党の行動性」「革命的イニシアティブの組織的諸問題」「組織問題の方法論」などで行なった組織問題の理論化の試みは、ルクセンブルクの非業の死で中断された試みの発展と見ることができる。その際にルカーチは「この数年間の革命の経験が、革命的な自発性の限界を明らかにしてみせた」（「大衆の自発性、党の行動性」[55]）、「理論と実践という弁証法的な構成要素は、組織の媒介において、また組織の媒介を通してはじめて具体性と現実性を獲得する」（「組織問題の方法論」[56]）という角度から組織論に取り組み、もっとも大きな思想的影響をうけた二人の革命思想家――レーニンとルクセンブルクの接合を試みたと見える。しかしこの両者の組織論の背後にあった歴史的、社会的状況の相違、組織問題への対応の相違を十分に考慮せずに折衷をはかったために「組織上の分離は党が階級の代行をするものではない」[57]といったルクセンブルク的観点を部分的には取り入れながら、全体としてはレーニンの組織論の機能的側面を規範化して、党と大衆との組織上の分離の原則を「階級全体の統一的、

弁証法的な発展過程の契機[58]」として認めたのである。

挫折した革命のほとぼりの中で「組織問題に革命の過程における正しい機能を割り当てる道[59]」を求めたルカーチは、成功した革命の指導組織を規範化して、党組織の機能を、理論と実践を媒介するモメント、大衆意識の自然発生性と目的意識性を媒介するモメント、「自由の国」への歴史の歩みの潜在的可能性を現実性に媒介するモメントとして考えたのであった。しかし、もう一つ重要なことは、社会主義政党は日々の情勢の変化に機能的、機動的に対応すると同時に、たえずその内部に未来を、つまりそれが実現すべき社会主義社会の原理をはらんでいなければならないことであろう。そしてレーニンの組織論が、ロシアの現実に対応する必要から、前者に力点を置いたものであったのに対し、ルクセンブルクの組織論の特徴は、指導部と大衆との関係として不断に後者を考察したことであった。

四

ローザ・ルクセンブルクは一九〇五―六年のロシア革命と一九一〇年のドイツにおける選挙法闘争の経験を経て、指導者と大衆の関係を立ち入って論じた文章を二度書いた――「ドイツ労働者階級の政治指導者」（一九一〇）と「大衆と指導者再論」（一九一一）である。この二つの論文でルクセンブルクが主張したことは、大衆の自立と指導の消滅は表裏一体であって、社会民主主義的指導の原理とは、大衆の自立によって指導そのものの消滅をめざすことだ、ということであった。

「ドイツ労働者階級の政治指導者」の冒頭で彼女は、まず、「社会民主主義は唯物史観の意識的な支持者、精神的嫡子として、歴史におけるいかなる英雄崇拝も認めない[60]」と宣言した。そして「ドイツ社会民主党はドイツの強大な大工業の発展と大国主義的世界政策の産物であると同時に、無数無名の男女幾世代の行動的理想主義の自覚的な活動の産物、大衆行動の産物である」とその歴史的な成立事情を分析し、「社会民主党における指導者の役割は、こうした枠の中であらかじめ歴史的に特定の内容を与えられるとともに、特定の限界をも与えられている[61]」と指摘した。彼女が主張する社会民主主義的指導の特定の内容と限界とは、近代プロレタリアートの階級闘争の本来の指導者はその歴史的使命を自覚した大衆自身である、という大前提の下で、社会民主党は「闘争の個々の局面にも解放の長期的な利益を代表し、労働者階級の諸グループの部分的な利益にたいして運動全体の利益を代表する」役割を負うものであって「その指導者は、自分自身の役割を、闘う大衆の意志と志向のスポークスマン、階級運動の客観的法則の担い手としてはっきりと意識的に限定すればするほど強力になり、影響力をつよめる[62]」というものであった。

つまりローザ・ルクセンブルクが主張した社会民主主義的原則に立った良い指導者とは、労働者大衆の部分的、日常的な利益を全体の長期的利益に媒介させ、歴史発展の客観的法則を大衆の意識的自覚へと媒介させて、大衆の一人ひとりを自らの指

導者へと啓蒙していく指導者であった。そして彼女がそのような指導者の理想像として挙げたのは、アウグスト・ベーベルであった。その一方でルクセンブルクは、指導に対する過度の期待に批判的であった。一九一一年にモロッコ事件をめぐって、党指導部の優柔不断を非難する声が起きたとき「大衆と指導者再論」で彼女は「党幹部会が決断力と行動力の欠如を白日のもとにさらしたのは事実だが、その責任の少なからざる部分は、つねに一切の救いが上から来るのを待って、自主的・自発的行動一切を尻ごみするものたちにもあるのだ」[63]と批判したのであった。

「大衆と指導者再論」で彼女が論じたのは、まさしくこのような指導の役割と大衆の自発性との相関関係であった。彼女が主張する指導の社会民主主義的原理を保証するものは、大衆の自発性と自己規律に他ならなかったからである。したがって彼女は繰り返し、「ブルジョア的軍隊の規律とは根本的に異なる」ものとして、社会民主主義的規律の独自性を強調した。一般にあらゆる組織はその成員に規律を要求する。しかしローザ・ルクセンブルクが主張した社会民主主義的規律とは、組織の上部から下部に求められる意味での規律、統制に対応する規律ではなかった。「社会民主主義的規律とは、八〇万人の党員が一つの中央機関、党幹部会の意志と決定に服さねばならないということを意味するものではけっしてなく、逆に党のあらゆる中央機関が八〇万人の党員の意志を実行しなければならないという意味のものだ」[64]。これはまさしく規律のコペルニクス的転換を主張した言葉だが、このような規律なしには、指導の消滅への道は開けてこない。そしてこのような彼女の組織論は、後に「ロシア革命論草稿」で展開した「社会主義の政治とは全人民の参加である」という社会主義観に正確に対応している。「ロシア革命論草稿」では、この考え方を社会主義国家論として敷衍しながら、次のようにボリシェヴィキに対する批判を展開した。

「ブルジョア国家は労働者階級弾圧の道具であり、社会主義国家はブルジョアジー弾圧の道具であるとレーニンは言う。それではいわば逆立ちした資本主義国家にすぎないことになろう。この単純な見方は本質的なものを見落している。ブルジョア階級支配は全人民大衆の政治的訓練や教育を必要としない。――少なくともある限度以上には必要としない、という点だ。プロレタリア独裁にとっては全人民大衆の政治的訓練や教育が生命の源であり空気なのであって、これなしにはプロレタリア独裁は存在することができない」[65]。

この時ローザ・ルクセンブルクは、レーニンが十月革命を前にして著した『国家と革命』の内容を知るよしもなかったが、コミューン国家を経て「国家の死滅」を展望したレーニンは『国家と革命』でその発展の道筋を次のように楽観的に描き出していた。

「労働者は政権を獲得したのち、古い官僚装置を粉砕し、それをなに一つ残さないほど徹底的にうちくだき、これを同じ労働者と勤務員からなる新しい装置でおきかえる。そして

彼らの官僚への転化を防ぐためには、マルクスとエンゲルスによって詳しく考究された諸方策が即時に採用されるであろう。すなわち、㈠選挙制だけでなく、随時の解任制、㈡労働者の賃金を超えない俸給、㈢すべての人が統制と監督の職務を遂行し、すべての人がある期間〈官僚〉になり、したがってまただれも〈官僚〉になれない状態へただちに移行すること。」[66]

また十月革命の直後に、左派エス・エルの質問に答えた際にも、レーニンはルクセンブルクの主張と同じ趣旨のことを次のように語っていた。

「大衆の生き生きとした創造力こそ新しい社会の基本的な要因である。（中略）社会主義は上から命令によってつくり出されるものではない。社会主義の精神にはお役所的＝官僚的自動機械風は無縁である。生きた創造的な社会主義は人民大衆自身の創造物なのだ。」[67]

しかしその後レーニンは、党の中央集権的強化と「鉄の規律」の強調へと向かって行く――「ロシアにおけるプロレタリアートの独裁の勝利の経験は、プロレタリアートの無条件の中央集権ともっとも厳格な規律が、ブルジョアジーに勝利する一基本条件であることを明瞭に示した」[68]と。そのようなレーニンとロシア革命の歩みを、ローザ・ルクセンブルクはプロレタリア独裁によって新しい民主主義を発展させるのではなく、民主主義一般を否定しているのではないかと疑い「権力を握ったプロレタリアートの歴史的使命は、ブルジョア民主主義の代りに社会主義的民主主義を創造することであって、一切の民主主義を廃棄することではない」[69]と書いた。そして、ドイツ革命の最中に起草した「スパルタクス綱領」（後のドイツ共産党綱領）では「スパルタクスブントは労働者大衆を越えて（über）、あるいは労働者階級によって（durch）支配に達しようとする党ではない」[70]と宣言した。「ロシア革命論草稿」でロシア革命とレーニンを、プロレタリア独裁の名の下に社会主義的民主主義を犠牲にしていると見て批判していたローザ・ルクセンブルクは、ドイツ革命においてはスパルタクスブント（ドイツ共産党）は、つねに労働者大衆と一体であって、労働者大衆の頭ごしに、あるいは労働者大衆を手段として権力をめざすものではないという彼女の持論を、とくに綱領の中で強調したのであった。

五

レーニンとローザ・ルクセンブルクの組織論は、以上に見てきたように、現実政治の次元では、レーニンは党組織の中央集権化と規律の強化を主張し、ローザ・ルクセンブルクは組織の民主化と大衆の自立による指導の消滅を強調するというふうに、終始ベクトルの方向を異にしたが、しかし原理の次元では、ともに権力と国家の廃絶をめざすという点で一致していた。マルクス主義が基本的、究極的に、人間による人間の支配を廃し、個々人の自由、解放をめざす思想である以上、それは当然と言

ってよいことではある。しかし二人の死後の歴史の歩みは、その原理とは正反対の事態を現出させているように見える。

レーニンは『国家と革命』で、「われわれは目標としての国家の廃止の問題についてはけっして無政府主義者とくいちがっていない。われわれはこの目標を達成するために、搾取者に反対して国家権力という道具、手段、方法を一時的に使用する必要がある」[71]と主張した。その時レーニンは「一時的」を一〇年から二〇年ほどの期間と見積っていたようにみえる。[72]しかしその後ソ連邦においても、国家は「一時的」にとどまらずにますます強大化して、巨大な官僚体制を内包するにいたった。

またレーニンが「共産主義とは、ソヴェト権力プラス全国の電化である」[73]と語ったとき、明らかにレーニンは「ソヴェト権力」、つまり社会主義的民主主義の発展と「電化」＝工業発展が車の両輪をなして共産主義社会を創ると考えたものとみることができるが、その後、スターリン時代に強行された強度の集権体制の下での工業化がソヴェト権力を空洞化し、民主主義を犠牲にすることとなったことは周知のことだ。

一方、ロシア革命以後、第三インタナショナルの形成に際して「民主主義的中央集権制（民主集中制）の原則」が加入条件とされて、[74]各国共産党はそれを組織原則としたが、その後のファシズム台頭の歴史や戦後の歴史を考えると、それが円滑、有効に機能したとは言いがたい。「民主主義的中央集権制」はすでに述べたように「専制の闇の中で」秘密裡に同志的組織として形成されたロシア社会民主労働党を、一九〇五年革命を経て大衆的近代政党に転換する際に、レーニンが提起した組織原則であった。レーニンはその後、一九二〇年に、この原則が問題になった際に、「〈上からか〉、〈下からか〉、指導者の独裁かそれとも大衆の独裁かなどというおしゃべり」は「左足と右手のどちらが人間の役に立つかという論争に類した、こっけいな子供じみたたわごととしかおもわれない」と楽観的に語った。[75]この場合にもまたレーニンは、「民主」と「集中」は人間にとっての手足の如きものとして、予定調和を信じたものであろう。しかし、E・H・カーも指摘しているように、この原則が円滑、有効に機能したのは「国家の死滅」の思想を懐いていたレーニンの指導時代だけであった。[76]組織保存の力学は「民主」を犠牲にしても「集中」を優先させるのであり、その慣性が官僚制の形成を促すのである。

プロイセン官僚国家と、その下で「国家の中の国家」（ミヘルス）としてそのミニチュアと化しつつあったドイツ社会民主党内の左派として、つまり国家と党という中央集権の二重構造の下で、その構造的変革をめざしたローザ・ルクセンブルクは、この組織の力学を自己の体験を通して知悉していた。したがって彼女は、内に巨大工業を支え、外に帝国主義的覇権を競うプロイセンの集権的支配体制に対抗するために、社会民主党もまた中央集権的形態をとらざるをえないことを自明の前提としていた。彼女は社会主義変革のための組織と指導の必要性そのものを否定したことは一度もなかった。彼女が主張し強調したのは、社会民主党が本当にプロイセン集権国家を変革する党

となるためには、支配体制のミニチュア化することではなく、大衆のエネルギーを結集してこの二重の官僚機構を破ることであり、そのためには、中央集権的形態をとった党の中での社会主義的変革の原理、つまり「民主」の原理が決定的に重要だということであった。彼女が指導の消滅と大衆の自発性・自立性を表裏一体のものとして繰り返し主張し、ドイツ革命において「下からの革命」を構想したのも、そのような思想的文脈からであった。

つまりローザ・ルクセンブルクは、社会主義党の組織を、集権国家に抗対してその胎内にありながら、大衆の自立をすすめて、未来の分権社会への契機を不断に創りだす場、集権と分権の弁証法を働かせる場として考えていたのである。その意味で「真の革命的労働運動が冒す誤りは、最良の『中央委員会』の無謬よりも、歴史的には測りがたく実りゆたかで価値がある」[77]という『ロシア社会民主党の組織問題』のしめくくりの言葉は、彼女の組織論の特質を端的に語っている。党を水車にたとえれば、大衆運動は水車を動かす水に当る。水は水車によって新しいエネルギーを創り出す。しかし水によって動く水車が自ら水をつくり、水を動かすと錯覚し、かえって水を塞ぎ止めている現実をローザ・ルクセンブルクは指摘していたのだ、と比喩的に言うこともできようか。

ローザ・ルクセンブルクの「ロシア革命論草稿」は、たんにレーニン、トロツキーらロシア革命を指導したボリシェヴィキへの警告にとどまらず「民主集中制」の名の下に、「民主」を犠牲にして「集中」を優先させるすべての社会主義政党指導者への警告でもあった。[78] この「草稿」が、執筆・発表時よりもむしろその後の社会主義の現実の中で輝きを増したゆえんがそこにある。しかしそうであればこそ、ローザ・ルクセンブルクの組織論は、レーニンの「国家の死滅」論とともに、資本主義・社会主義の両体制をふくめて極度に集権化した今日の文明を、分権と人間の自由の文明へと転換させ、マルクスの思想と社会主義の再生をもたらす契機として、今日に生かすべきものではないかと思う。

(1) ローザ・ルクセンブルクはしばしば大衆の意識と行動のSpontaneität を強調した。そのことから、とくに一九三一年にスターリンが『プロレタルスカヤ・レヴォリュッィヤ』誌編集局宛の手紙「ボリシェヴィズムの歴史の若干の問題について」で第一次大戦前期のドイツ社会民主党左派を批判し、それをうけてエルンスト・テールマンが一九三二年二月一九日のドイツ共産党中央委員会総会の演説で「ルクセンブルク主義的伝統の遺物の克服」を提起して以来、ローザ・ルクセンブルクの思想はSpontaneität-Theorie と呼ばれ、わが国では「自然発生論」あるいは「自然発生性理論」と訳されてきた。しかし、ローザ・ルクセンブルクがこの言葉を用いた文脈から言えば、Spontaneität というドイツ語を「自然発生性」と翻訳することは、「自然発生」という日本語の語感のために誤解を招きやすく、むしろ「自発性」と訳す方が原義に近いと私は考える。

なお、ローザ・ルクセンブルクのポーランド語論文をドイツ語訳したユルゲン・ヘンツェがその序文で指摘しているように（Rosa Luxemburg, Internationalismus und Klassenkampf, Die Polnischen Schriften, *Herausgegeben und eingeleitet* von Jürgen Hentze, 1971 Luchterhand, S. 24.）ドイツ語のspontan Spontaneität に当るポーランド語は żywiołowy, żywiołowość

であって、この形容詞および抽象名詞の源である名詞 żywioł は地、水、風、火といった自然界の根源をなすと考えられた自然元素を意味し、ポ独大辞典はこの三つのポーランド語にそれぞれ次のようなドイツ語訳をあたえている――żywioł (Element, Urstoff) żywiołowy (elementar, naturhaft, stürmisch, spontan) żywiołowość (elementare Gewalt, Stürmigket)。ちなみにポーランド語語源辞典 (Aleksander Brückner, *Stownik etymologiczny jezyka polskiego*) によれば żywiołowy は一五世紀にはラテン語の vitalis (生きた、活力のある) に当る言葉として用いられていたという。

ローザ・ルクセンブルクの組織論を考える場合のキー・ウァードとも言うべき spontan, Spontaneität を日本語に訳す場合には、以上のような意味をもつ概念であることを考慮する必要がある。

(2) レーニン『なにをなすべきか?』(全集第五巻) 四〇六ページ。

(3) ローザ・ルクセンブルク『社会改良か革命か?』(Sozialreform oder Revolution? in: Rosa Luxemburg *Gesammelte Werke*, Bd. 1/1, 1970 Berlin, S. 403-404, 以下 R.L, G. W と略記)。邦訳は現代思潮社刊ローザ・ルクセンブルク選集第一巻 (以下「選集」と略記) 一九二ページ。

(4) *Ibid.*, S. 404.「選集」第一巻一九三―一九四ページ。

(5) レーニン『なにをなすべきか?』(全集第五巻) 三九三ページ。

(6) Geknickte Hoffnungen, *G. W*, Bd. 1/2, S. 394.「裏切られた期待」(「選集」第一巻) 一二五ページ。

(7) レーニン「なにをなすべきか?」(全集第五巻) 五一六ページ。

(8) 同前五一八ページ。

(9) 同前四九九ページ。

(10) 同前五〇〇ページ。

(11) 一八九〇年二月以降一九〇三年六月までの四回の帝国議会選挙の得票・得票率、議席数の増加は次の通り。(Dieter Fricke, *Die Deutsche Arbeiterbewegung 1869-1914*, 1976 Berlin, S. 526.)

一八九〇年二月	一四二万七二九八 (一九・七%)	三五 (議席)	
一八九三年六月	一七八万六七三八 (二三・二%)	四四。	
一八九八年六月	二一〇万七〇七六 (二七・二%)	五六。	
一九〇三年六月	三〇一万七七一 (三一・七%)	八一。	

(12) 一八九六年から一九〇三年までの自由労働組合員数の増加は次の通り (*Ibid.*, S. 720.) 一八九六年 (一二万二六九七人)、一八九七年 (三〇万一三六七人)、一八九八年 (三七万三〇一八人)、一八九九年 (四四万一八九三人)、一九〇〇年 (五四万五七〇四人)、一九〇一年 (六一万九五五六人)、一九〇二年 (六一万六六五三人)、一九〇三年 (七六万六四一六人)。

(13) Zum kommenden Parteitag, in *G. W*, Bd. 1/1, S. 533. 邦訳は山本統披編『第二インターの革命論争』(紀伊国屋書店) 九一ページ。

(14) Geknickte Hoffnungen, in *G. W*, Bd. 1/2, S. 396.「選集」第一巻、一一七―一一八ページ。

(15) *Ibid.*, S. 397. 同前、一一八―一一九ページ。

(16) Vgl. *Ibid.*, S. 399. 同前、一二一―一二二ページ。

(17) ローザ・ルクセンブルクの『ロシア社会民主党の組織問題』執筆の事情について、P・ネトルは次のように説明している。

「彼女はドイツの党内で、ポーランド問題とともにロシア問題の主要な権威者であった。したがって一九〇四年初めに、彼女は手遅れ気味ではあったが、ポーランド人がロシアの党の第二回大会を離脱して以後提起されていた諸問題を念入りに調べる機会を得て、不可避的にレーニンの『なにをなすべきか?』と『一歩前進、二歩後退』に出会った。当然、レーニンの組織問題に関する提案に対する彼女の反応は否定的だった。ちょうどその時、彼女はボトレソフから『イスクラ』紙への寄稿を求められた。彼女は一石二鳥をねらい『ノイエ・ツァイト』誌に長い論文を書いて、ロシア人にその翻訳を求めた。この論文をドイツの雑誌にまず発表したのは、彼女がこのテーマを重視してできるだけ広い読者の眼にとまることを求めたからである。」(Peter Nettl, *Rosa Luxemburg* 1965 Köln-Berlin, S. 280. 邦訳は、P・ネトル『ローザ・ルクセンブルク』諫山、川崎・宮島・湯浅・米川訳、河出書房刊、上巻三〇〇―三〇一ページ。)

なお、この時ローザ・ルクセンブルクに論文の寄稿を依頼したボトレソフは、一九〇四年五月のアクセリロード宛の手紙に次のように書いていた――「レーニン反対のカンパニアの全体的計画――かれを系統的・計画的に徹底的に爆破するための全体的計画をつくることがひじょうに重要だとおもいます。わたしの考えでは、まずかれに対して権威者――カウツキー（すでに入手ずみ）、ローザ・ルクセンブルクおよびパルヴス――をぶっ放す必要があります……」と。しかしローザ・ルクセンブルクがこれをまずドイツ社会民主党の機関誌『ノイエ・ツァイト』に発表したのは、ロシアの党と同時に、それ以上にポーランドとドイツの社会民主党を視野に収めて警告を与えるためだったと考えられる。

(18) Vgl. Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie, in *G. W*, Bd. 1/2, S. 426.「選集」第一巻一二五一ページ。
(19) *Ibid.*, S. 424. 同前二四九―二五〇ページ。
(20) *Ibid.*, S. 427. 同前二五二ページ。
(21) *Ibid.*, S. 427-428. 同前二五二ページ。
(22) *Ibid.*, S. 429. 同前二五四ページ。
(23) *Ibid.*, S. 429. 同前二五四ページ。
(24) *Ibid.*, S. 433. 同前二五九ページ。
(25) *Ibid.*, S. 433-4. 同前二五九ページ。
(26) レーニン「一歩前進、二歩後退。エヌ・レーニンのローザ・ルクセンブルクへの回答」（全集第七巻）五〇九ページ。
(27) レーニン「党綱領にかんする演説」（ロシア社会民主労働党第二回大会、一九〇三年七月二十二日）全集第六巻五〇六ページ。
(28) レーニン「論集『十二年間』の序文」（全集第一三巻）九七ページ。
(29) レーニン「一歩前進、二歩後退。ローザ・ルクセンブルクへの回答」（全集第七巻）五一四ページ。
(30) レーニン『一歩前進、二歩後退』（全集第七巻）四一六ページ。
(31) レーニンのこの批判と修正動議は、一九〇三年の第二回大会の席上では、二八対二二票で否決され「党の一組織のメンバーとなること」を党員資格の必要条件としたレーニンの提案が正式に採用されたのは、ロシア革命後の一九〇六年四月にストックホルムで開かれた第四回大会であった。
(32) Robert Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens, Leipzig*, 1925, S. 215-216. 邦訳はロベルト・ミヘルス『現代民主主義における政党の社会学』森博・樋口晟子訳、木鐸社版、一六三ページ。
(33) レーニン『なにをなすべきか？』（全集第五巻）三八六ページ。
(34) G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1968, Neuwied-Berlin, SS. 48., 486. 邦訳は、『歴史と階級意識』（白水社刊、ルカーチ著作集第九巻）四九六、五〇六ページ。
(35) Paul Frölich, *Rosa Luxemburg, Gedanke und Tat*, 1967, Frankfurt/M. S. 115. 邦訳は拙訳『ローザ・ルクセンブルク、その思想と生涯』（一九七三年、東邦出版社）一三三ページ。なおフレーリヒは、ローザ・ルクセンブルクが「自然発生性理論」の誤りを冒したという非難に対して「彼女は、組織が手段から目的に転化していた時代に、ドイツ労働運動のために書いたのだ」（*Ibid.*, S. 175. 邦訳一〇一ページ）と指摘してこの非難を拒けている。
(36) レーニン「われわれは革命を組織すべきか？」（全集第八巻）一六〇ページ。
(37) レーニン「党の再組織について」（全集第一〇巻）一四ページ。
(38) 同前一七ページ。
(39) 同前一八ページ。
(40) レーニン「党組織の諸原則」、同前一四八ページ。
(41) In revolutionärer Stunde: Was weiter? in *G. W*, Bd. 2, S. 15. 邦訳は山本編『第一インターの革命論争』一二七ページ。
(42) *Ibid.*, S. 21. 同前一三一ページ。
(43) *Ibid.*, S. 36. 同前一四一ページ。
(44) Blanquismus und Sozialdemokratie, in: Internationalismus und Klassenkampf. (Jürgen Hentze), S. 302. 邦訳は山本編『第一インターの革命論争』一四四ページ。
(45) P. Nettl, a. a. O. S. 345-6. 邦訳、前掲書三七一ページ。
(46) Massenstreik, Partei und Gewerkschaften, in: G. W, Bd.

2, S. 145-146.「選集」第二巻一三七―一三八ページ。

(47) 例えばローザ・ルクセンブルクは第一次大戦中に獄中から友人のマチルデ・ヴルムに宛てた手紙の中で次のように書いている。「水面の一時的な見かけだけを見て進路を決め、空や海の深みの徴候から来るべき嵐を予測することができないとは何とご立派な船長さんでしょう！　お嬢さん、『大衆への失望』などということは、政治的指導者にとっては、この上ない恥さらしの証拠です。偉大な指導者はけっしてその戦術を大衆の一時的な気分に合わせたりせず、発展の鉄則に沿って立て、どんな絶望にも抗してその戦術を堅持して、静かに歴史の仕事の成熟を待つものです。」(Briefe an Freunde, Hrg. von Benedikt Kautsky, 1976, *Europäische VLA*, S. 40.)

(48) Massenstreik, Partei und Gewerkschaften, in: *G. W*, Bd. S. 139.「選集」第二巻一二八ページ。

(49) *Ibid.*, S. 139. 同前一二九ページ。

(50) *Idid.*. S. 144-145. 同前一三六ページ。

(51) *Ibid.*, 145. 同前一三六―一三七ページ。

(52) Versäumte Pflichten, in: *G. W*, Bd. 4. S. 522.「選集」第四巻一六六ページ。

(53) Das Versagen der Führer, in: *G. W*, Bd. 4, S. 527-528.「選集」第四巻一七三ページ。

(54) G. Lukács, a. a. O. S. 473, ルカーチ前掲書四八四ページ。

(55) G. Lukács, Spontaneität der Massen, Aktivität der Partei, a. a. O. S. 140.

(56) G. Lukács, Methodisches zur Organisationsfrage, *Ibid.*, S. 475.

(57) *Ibid.*, S. 530. ルカーチ著作集第九巻五三一ページ。その際にルカーチは「もし党派が〈無自覚な〉大衆のために、大衆の代りに大衆を代表して行動することになれば、歴史的に必然的で、したがって弁証法的なものである党と大衆との組織上の分離を永久に固定化してしまうことになる」(*Ibid.*, S. 499. 前掲書五二五ページ) といった留保や注意をしばしば付してもいた。

(58) *Ibid.*, S. 517. 同前五四九ページ。

(59) *Ibid.*, S. 474. 同前四八六ページ。

(60) Der Politische Führer der deutschen Arbeiterklasse, in: *G. W*, Bd. 2. S. 279.

(61) *Ibid.*

(62) *Ibid.*, S. 280.

(63) Wieder Masse und Führer. in: *G. W*, Bd. 3. S. 38.

(64) *Ibid.*, S. 39.

(65) Zur russische Revolution. in: *G. W*, Bd. 4. S. 359.「選集」第四巻二五五ページ。

(66) レーニン『国家と革命』(宇高基輔訳、岩波文庫)。

(67) レーニン「全ロシア中央執行委員会の会議。一九一七年十一月四(一七)日。ヨス・ヨル左派の質問にたいする回答」(全集第二六巻) 二九三―二九四ページ。

(68) レーニン『共産主義内の「左翼主義」小児病』(全集第三一巻) 八ページ。

(69) Zur russischen Revolution, *Ibid.*, S. 363.「選集」第四巻一一六一ページ。

(70) Was will der Spartakusbund? in: *G. W*, Bd. 4. S. 450.

(71) レーニン『国家と革命』(岩波文庫) 八八ページ。

(72) 一九二〇年十月二日にロシア青年共産同盟第三回全ロシア大会で行なった演説の中で、レーニンは「いま五〇才ぐらいの人に代表される世代は、共産主義社会を見ることはのぞめない。それまでにこの世代は死にたえてしまうであろう。しかしいま一五才の世代は、共産主義社会を見もしようし、自分でこの社会を建設もするだろう」。「現在一五才で、一〇年―二〇年ののちには共産主義社会に生活する世代は……」(全集第三一巻二九六―七ページ) と述べていた。

(73) レーニン「第八回全ロシア・ソヴィト大会での報告」(同前五二四ページ)。

(74) 共産主義インタナショナル第二回大会 (一九二〇年七月) が決定した「共産主義インタナショナルへの加入条件」の第十三項は、

「共産主義インタナショナルに所属する党は、民主主義的中央集権制の原則にもとづいて建設されなければならない」(傍点はレーニン起草の原文)と規定していた(レーニン全集第三一巻一〇三ページ)。

(75) レーニン『共産主義内の「左翼主義」小児病』(全集第三一巻三五ページ)。

(76) 『ソヴェト・ロシアの歴史』第一巻「ボリシェヴィキ革命」の中で、E・H・カーは次のように指摘している。「『民主集中制』という言葉に内在する闘い――周辺から中央への権威の流れと中央が周辺に課す規律との間の闘い、つまり民主主義と能率との間の闘い――においては。後者が支配的要因として現われざるをえなかった。レーニンがしっかりと手綱を握っていた間は、二つの力は調和して協力し合うことができた」(E. H. Carr, A History of Soviet Russia. *The Bolshevik Revolution 1917-1923*, 1950, London, pp. 191-192.)

(77) Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie, in: *G. W*, Bd. 1/2, S. 444. 「選集」第一巻二七一ページ。

(78) ローザ・ルクセンブルクの「ロシア革命論草稿」については、拙稿「ローザ・ルクセンブルクとロシア革命」(論創社刊、『ロシア革命論』所収)参照。

質疑応答

高幣秀和(中央大) ローザ・ルクセンブルクとレーニンとをルカーチが二〇年代に結びつけようとした。そのあと晩年になってから、かえってローザに回帰するような形になった。従って、ルカーチのローザ把握というのはローザの意味を十分くみつくしてはいないのではないかとおっしゃられたのですけれど、そういう理解でよろしいのでしょうか。

伊藤 はい、その通りです。

高幣 時間がないので、伊藤先生も略されたことなのかもしれないのですが、二〇年代のルカーチのレーニン論はもう少し込み入っている所があって、単に二つをつなぎあわせようとしたというのではうまくつかめないところがあるのではないか。というのは当時のハンガリーの運動あるいは組織は二つに分かれており、一つはモスクワのクーン、他方はウィーンのランドラー。二四年前後というのは一方でモスクワでレーニンの神格化が進んでいる。それに対してルカーチが属していたウィーンのランドラー派は、もう一つの意識性論あるいはもう一つのレーニン把握を示す必要があったという、そういう連関の中で、ルカーチのレーニン論をおきかえて考えることができないであろうか。つまり、確かにルカーチのそういう結合の仕方は、現在の我々からみると、様々な問題はあると考えざるをえないのですが、いわばある時はレーニン主義者になり、そのあとくみつくしていなかったローザ主義者に戻ったというよりも、むしろルカーチの場合も、そういう一つの目的意識性とそれから自発性の必然的に、さしあたりは分裂する原理、それから可能的には合致する二つの原理の間を、なんとかしようとして苦闘した一つのそういう例として考えられないだろうかという質問です。

伊藤 ルカーチを細かく論じだすとまた大変なことですが、基本的にはやはり私はジョージ・ルカーチという人は、レーニンとローザをどうやって統一的にアウフヘーベンしようとした

かという課題を終生しょっていたと思います。一口に二〇年代といいましても、二〇年代の前半のコミンテルンを形成していくまでの、コミンテルン初期のルカーチはかなりレーニンに近くなっていたと私は思います。しかしその後になりますと、逆にブルームテーゼを書くころのルカーチはもうレーニンが死んでしまっているわけですが、スターリンに対して強く反発していくわけで、三〇年代はルカーチ自身の言葉でいえば、スターリン主義に対する一種のゲリラ戦をやっていた。しかし、もう一つおおきなスケールでみると、ルカーチはやはり第二次世界大戦が終わるまで、もっといえばハンガリー事件まで上からものをつかまえていくという考え方が強かったのではないかと思います。ハンガリー事件を通してルカーチは彼自身の中にもとからあった人間個々人の問題から逆に社会をとらえ返していく方向が強くなってきたのではないか。ですから、おっしゃるようにルカーチは二〇年代でも色々と揺れていると思います。それから三〇年代でもそうですけれども、全体としていえば、私はやはり第二次大戦後も、例えばレバイと対立したり色々するなかで、ルカーチはスタリーン主義に反対したレーニン主義者だったというふうに思います。そのレーニン主義というものが具体的な問題としてもう一つみえてくるのはハンガリー事件だったのではないかと思いますがどうでしょうか。

マルクスとエルンスト・ブロッホ

好村冨士彦

エルンスト・ブロッホは、まだ日本にはなじみが少なく、それほど多くの人がご存知とは限らないのですが、このごろ、ブロッホへの関心が高まってきており、昨年はついに彼の主著である『希望の原理』が全三巻、山下肇先生を中心とする訳者たちによって、白水社から刊行されました。それに相前後するように『トーマス・ミュンツァー』、『この時代の遺産』などが、やはり昨年訳出されました。こういう形で、ブロッホへの関心というものが、これを機会に大きく高まるのではないかと思い、私自身、長年ブロッホに関心を持ってきた者として、たいへんうれしく思っております。

きょうは、ブロッホの思想と、ブロッホがマルクス主義をどのように摂取し、変えていったかという問題について話したいと思います。

まず、一九二〇年代というのが、マルクス主義の発展の歴史の中で、ひとつの重要な節目を成しているということ、――二〇年代と言うより、むしろ二〇年前後と言った方がより正確な

のですが――これは歴史をふりかえってみれば、明瞭に見てとれることだと思います。

そのメルクマールのひとつは、もちろん、ロシア革命です。この、ボルシェビキによる社会主義政権の樹立ということ、つまり、マルクス主義の原理に従って革命が成功したという事実。そして、それに対応するような形で、もうひとつは、社会民主党が帝国主義戦争に対して、完全にその無能を示した。城内平和の理論で帝国主義戦争に妥協し、しかもその後、戦争が終わると、今度は体制内化してゆく。そして社会民主党の政権のもとで、ローザ・ルクセンブルク、カール・リープクネヒトの虐殺が起こるということがありました。そしてもうひとつは、今度は先ほどの組織論の問題になるのですが、ロシアで成立したレーニン型前衛政党というものが、いわば普遍化されてゆく。そして、それのいわば集中的指導の要としてコミンテルンが形成されてゆく。この大きな特徴が二〇年前後に起こった変化だと思います。

それは、一方ではマルクス主義の理論的な有効性が、実践によって裏付けられたという側面を持つと同時に、また、逆にマルクス主義そのものが新たな試練にさらされ、その真価が逆に問われてゆくような、非常に際どい状況に入っていったということになるわけです。

そのもうひとつの試練とは何かというと、結局、権力を取ったマルクス主義が、いかにして自己を貫徹してゆくかという問題です。それまでの革命思想であったマルクス主義というものが、はたして権力を取って国家を形成してゆくときに、どういう有効な働きをするかという問題で、今、報告があったように、レーニンなりローザなりが、その問題をすでに前の段階から心をくだいていたわけです。

いずれにせよ、このロシア革命の実現が、結果的には権力の自己保存と自己強化という形で、社会主義政権が硬直化してゆく方向へ道を開き、一方ではまた、世界革命の課題の放棄という形で、むしろコミンテルンの指導がその後、相対的安定期という言葉を口実に、世界の、特にヨーロッパの革命的な政党の変革運動に対してブレーキをかけていった、そういう局面に変わってゆくわけです。

そういう中で、マルクス主義の真の意味の再生ということで努力した思想家が何人かいます。その中にはもちろん、今言ったローザが挙がりますし、ルカーチ、カール・コルシュ、グラムシ、などの名前が挙げられると思います。その中にもう一人、このエルンスト・ブロッホの名前を入れていいのではないかと思います。

一九二三年にルカーチの『歴史と階級意識』が出されましたが、これとまさに同じ年に、コルシュの『マルクス主義と哲学』が出される。そして、エルンスト・ブロッホはこの年、自分が最初に書いた処女作である『ユートピアの精神』、これは一九一八年に出されたのですが、これを全面的に書き換えた第二版を、やはり一九二三年に出しています。

このような形で行なわれたこの三つの著作活動、そしてこの

三人の問題意識、これらをまとめて、イーリング＝フェッチャーなどはこの三人を一九二〇年代にマルクス主義の革命性を復活させた思想家として特別に評価しています。そういう位置にある一人が、このエルンスト・ブロッホであると言っていいと思います。

それからもうひとつは、今挙げたルカーチとブロッホというのは、生まれた年が全く同じなのです、しかもそればかりでなく、この二人は青春時代、だいたい一九一〇年からですが、個人的に知り合い、それ以来非常に親密な友人関係を結んだ時期があります。そしてその時期に、この二人の思想家が密な思想的な交流を行ない、それがずっとこの二人の著作に後々までも跡を残しています。ですから、ルカーチの『歴史と階級意識』と『ユートピアの精神』、これは形はずいぶん違いますが、その中に両方の思想が入り交じっていると言うことができると思います。

しかし、きょうはこの『ユートピアの精神』だけに限定しないで、大まかにブロッホの思想、特にそれがマルクス主義とどういう形でかかわり、どういう形でマルクスの思想を発展させたか、あるいは別な要素を付け加えたか、この辺について見てゆきたいと思います。

まずひとつは、ブロッホの歴史哲学という面だと思います。

ブロッホはルカーチと同じように、ユダヤ系の家族の出身です。しかし、ブロッホは、これは私がブロッホに会った時、彼の口から聞いたのですが、自分がユダヤ人の家に生まれたからといって、ユダヤ思想というものが自分の中に生得にあるように思われることはまちがいだ。ユダヤ思想が私を同化（アンミリーレン）したのではなく、私がユダヤ思想を同化したのだ、と言っていました。しかし、少なくともブロッホの思想の中にユダヤ教的な伝統が強く甦っていること、これは誰にも否定できないと思います。

特に、ユダヤ思想の中の終末論（エスカトロジー）の発想が強く、彼の歴史哲学を規定していると言われます。

ご承知のように、この終末論というのは、この世の終末（エスカトンと言いますが）を考える思想です。これは典拠では、ユダヤ教の旧約の予言者の言葉や、旧約外典（アポクリファー）など一連の黙示録的な経典の中にある言葉です。

そして、その典拠だけでなくて、そういうものに基づいて歴史的に形成されてきた長い伝統的な思想、それが終末論という形で呼ばれるわけです。これは、手っ取り早く言えば、長年他民族のもとで抑圧されたり、ディアスポーラという形で民族の離散の憂き目を見ているユダヤ民族が、ヤハウエと契約を結んでいる自分の正しい信仰の在り方に確信を持って、たとえ今、どんな苦しい現実にとりかこまれていても、いつかは必ずヤハウエの日が訪れて、この苦しい状態から救済される。その日が必ず来るんだという、ユートピア的な信念です。

その際、その救う主体、救世主と呼ばれますが、これがメシアと呼ばれます。そのメシアが来た時、それ以後、正しい信仰を保持していた者は、千年の間至福に暮らすことができるとい

う形で、思想が形成されていったわけです。したがって、そのメシアの方に力点を置けば、これはメシアニズム、メシア思想と呼ばれますし、もう一方では、その千年王国の方に力点を置けば、ミレーニアム、あるいは英語でキリアズム、ドイツ語でヒリアスムスという千年王国思想という方向に形成されてゆきます。これはどちらも、同じ思想の別の面からの呼び方と思っていいと思います。

いずれにせよこの思想は本来、ユダヤ教の思想ですが、ユダヤ教の中でもこの黙示録的な経典というのは、聖典の中に組み入れられないで、異端として脇へ押しやられてゆきます。そして、キリスト教の方でもこの終末論的発想というのは形成されるのですが、やはり常に異端扱いされている。こういう形で、ユダヤ、キリスト教の中では、非常に内容的には中心的な思想と言っていいくらい重要な救済問題を扱っているのですが、今言った形で、常に外側へ外側へと押しやられ、抑圧されてゆく、そういう運命を持った思想と言っていいと思います。

そして特に、ヤハウエの日というものが、いつ到来するかという問題に関して言うと、これが当時の信仰を持っている人々にとっては、非常に身近なものとして、すぐにも訪れる現象として受け取られていたということが大事だと思います。

もうひとつ大事なことは、ユダヤ教の段階では、今言った新しい千年王国という形で言われる御国、もっと古い表現では、アイオーンという言葉が使われますが、その新しいアイオーンというものは、目に見える形でこの地上に実現するんだという形で信じられていたことなのです。

ところが、キリスト教に代わってからも、この信仰は続いていたのですが、しだいにそれが超越的な方向に色彩を変えてゆく。これは特にパウロの思想等を見ていったらわかるのですが、その救いの到来をしだいしだいに、心の中に起こる事柄というふうに解釈してゆくというのが、キリスト教のこの問題のひとつの対処のしかただと思います。そういう形でこの終末思想は変質してゆくわけです。

しかし、中世以降もこの終末論というのはさまざまな形に姿を変えながら、脈々とその生命を保ってゆく。これがこの思想の不思議な所で、この点に関しては、イギリスの歴史学者であり社会学者であるノーマン・コーンが『千年王国の追究』――これも最近、といっても四年ほど前ですが訳が出されましたけれど――その中で、ヨーロッパの中世を貫いて、今言ったような千年王国思想等が、どんな形で、それぞれのいろいろな異端宗派に受け継がれていったかが追究されています。

そういう形で、ヨーロッパのいわば地下水的な思想の流れとしてあるものを、ブロッホは自分の思想の重要な要素として根幹に据えていると言うことができます。

そういう思想の中で、もう一度ポイントを言いますと、まず、今、現実はものすごい苦しみに満ち満ちている。しかし、いつかヤハウエの日が来て世界が変わる。その時に救世主が現われる。その場合に、そういう諸悪の根源であるイスラエルの敵というものがあって、それがメシアによって倒される。この

敵はキリスト教の世界で、「アンチクリスト」という言葉で呼ばれるようになり、しかも、それは非常に恐ろしい形態を想像的に付け加えられている。時々、絵などに残っていますが、すごくグロテスクな存在として描かれています。そして、メシアが現われるまでのこの苦しみを生きぬいた後に残った人々は、そこから千年の至福の時を過ごすことができる。しかもそれは、目に見える形でこの世に起きる。そして、そのヤハウエの日の訪れは遠い将来ではなく、非常に近いうちに、時にはひょっとすると〝きょうにも〟という言葉を使います。ドイツ語では、„heutenoch" と言いますが、そんなニュアンスで語られる。そういうふうにこのユダヤ思想の中の終末論というのが伝わってきているのです。

ブロッホはこれを自分の思想の根幹に据え、そこから新しく自分の哲学を構築してゆきます。その際、彼はこういうふうに自分の思想をマルクス主義と結びつけてゆきます。

まず、彼にとって歴史というものは、全然目標のない、単に無限に進化なら進化してゆく、直線的な発展ではないのです。必ず、テロス、目標がある。その目標は何かというと、もちろん、それはヤハウエの日的な形で考えられている目標なのですが、しかし、彼はそれをそうとはとらえないで、もう一度、唯物論的な彼なりの独自な自然観で別な位置付けをします。

この自然の歴史、これは博物史（ナトゥーアゲシヒテ）とも言いますが、この自然の歴史すべてが、人間を生み出してゆく過程にあるのだ。人間とは、歴史の中のひとつの最終的な目標である。そして、人間にとってまだ真の人間というのは見出されていない。だから、その人間が真の自己自身を見出す場というもの、これが彼にとっての歴史の最終的な目標になるわけです。

しかも、その場はどこかと言うと、彼はこれを故郷という言葉で表現します。ハイマートという言葉です。しかし、その故郷は我々が普通に言う故郷ではなく、誰もそこへ行ったことはないが、誰もがそこに憧れる故郷であるという言い方をします。

そして、歴史のこの方向にすべての事象が、いわばひとりでに向かってゆくというとらえ方をしますが、その場合、彼はやはり物質とか自然という問題を大胆にもう一度とらえかえします。

その時、彼は唯物論の立場をとるんですが、しかし、その唯物論というのが、マルクスの唯物論を基礎にしながら、非常にユニークな解釈をします。

それはどういう所に違いがあるかと言いますと、今言ったように、彼は歴史を、人間が隠された自己自身を探し求めて、そして最終的に真の自己自身に出会う、そういう過程としてとらえるわけです。

そして、自然というものは、まず無機質のさまざまな結合から始まり、有機質の形成、さらにその複雑な組み合わせから生命の発生を経てアメーバー的存在になり、生物が進化の法則の中でしだいに脊椎動物に移ってゆき、最終的に人間に到達する。その過程を彼は、その中に人間形成の強い衝動があったと見るわけです。単に偶然的にそれが形成されたとは見ない。彼

は、人間に至る前の有機質の形成物のことごとくは、人間を形成する途上の仮面であり、渋面でしかない。下位の動物において、まだ仮面を被せられて封じ込められている諸々の衝動は、人間において初めて意識にもたらされ、成熟に至るのだ。そういう見方をします。

彼の文章のひとつを例にとってみますと、「藻からシダへ、針葉樹へ、さらに広葉樹へ移りゆく経過の中に、水中から空気中への移動の中に、自由で解放的な・人間を強く求める衝動が存在しているのだ。あるいは言いかえれば、毛虫から爬虫類へ、鳥や哺乳類へと進む独特な仮面剝奪の中に、つまり骨格と脳をかち取る闘いの中に、その衝動、つまり人間を強く求める衝動が存在しているのだ」。これは、『ユートピアの精神』からの引用です。

こういう見方は、自然の中に主体があるという見方になってゆきます。自然の中に主体があるという考え方は従来のマルクス主義はとりません。マルクス主義は本来、科学的社会主義であるという、科学の面に力点を置く限りで、自然が主体を持つという考え方には立たないのが普通です。

しかし、ブロッホはあえて自然の中に主体があることを唱えました。しかもそれを単に自分の思いつき的な発想で言うのではなく、彼なりの博識で、哲学的、文学的、芸術的にあらゆる面から広く文献をあさり、自分の論を組み立ててゆきます。

この際はアリストテレスの思想に帰ってゆき、彼の質料と形相、あの有名なフォルムとシュトッフの問題、中世スコラ哲学の重要な中心的なカテゴリーにもどってゆき、そこで非常に緻密な論を展開してゆきます。

その際、彼が依拠するのは、アリストテレスから、ふつう我我が見落しているアラブの思想家たちを通ってゆく伝統なのです。アヴィケンナー、あるいはアヴィセンナーとも言われますが、それからアヴェロエス、そういった思想家がアリストテレスの物質観をどう発展させていったかをたどってゆきます。

それをブロッホはアリストテレス左派と呼んでいます。ちょうど、ヘーゲルがその後ヘーゲル左派によって、革命的な側面を受け継がれていったというひそみにならって、アリストテレスの左派的部分という形で、その後継者が革命的な伝統を造っていったと彼はとります。

そして特に、アリストテレスのシュトッフ、つまり質料のとらえ方ですが、これをアリストテレスは、可能性（デュナメイ・オン）の中にあるというとらえ方をしますが、ここに目をつけてゆきます。

ただアリストテレスの場合は、その質料というものはあくまでも機械的にとらえられ、受動的にしかとらえられていないのです。ご承知のように、中世のこのフォルムとシュトッフの問題は近代の考えと転倒していまして、フォルムの方が本質規定的で、そっちがいわばアクティブなんです。シュトッフというのは形相によってはじめて形が与えられ、物になるわけで、ロウが何かの型にはめられて形ができる、そういうふうにアリストテレスはとらえています。

ブロッホはそうとらえているアリストテレスを批判しながら

も、デュナメイ・オンという、可能性の中にある質料の中に、物質のいわば潜勢的な力、そこに現われていないけれど発展してゆく要素があることを、アリストテレスはとらえていると見ます。

そしてそれを、アヴィセンナー、アラブ名をイブン＝スィーナーと言いますが、この人がさらに発展させ、今度は質料の方にアクティブに、いわば、むしろフォルムのようなものを自分の中に造ってゆく要素があるんだととらえてゆく。その契機を大胆に発展させてゆき、それがアヴェロエスに至ってどうなるか、さらにアヴィケブロンに至ってどうなるか、そういうことを彼は哲学史的に追ってゆきます。そして、ジョルダノ＝ブルーノまでいって、そこの思想の中に、あきらかに自然が主体を持つという思想があるんだということをつきとめ、そしてそれを自分の大胆な歴史哲学の中の、物質観の基礎に据えるわけです。

彼は、今の自然科学の技術の在り方、自然科学に基礎を置いた技術の在り方というものを、鋭く批判します。これは一八世紀から一九世紀にかけて、哲学の中でも結局支配的になるのは、自然というものを量的に、数学的につかんでゆくという姿勢です。これが結局現代の世界の工業社会の基礎になっているのですが、彼はそれをはっきりと批判します。

むしろ自然の中における質的な要素に目をつけること、これを怠っていることが、この自然科学の大きな間違いであると彼は主張します。

そして、彼は新しい技術を考えます。その新しい技術というのは、自然を数学的・量的な次元でとらえるものではない。そういうとらえ方というのは、自然をあくまで外的なものとしてとらえ、自然をいわば征服してゆく対象としてしか見ていない。しかし、そういう形で自然を人間に対立するもの、人間が征服しなければいけないと見ている限り、自然は人間に復讐するであろう。むしろ我々は、その自然の主体というものを認め、そして自然を敵視したり、特に現代のように詐欺師のように自然をだましたり、私はこの言葉を読んだとき、最近、にわとりに卵を生ますため、一日をまるで二日のように光を調節して卵をたくさん生ますような、そういう技術の使い方、自然をまさにペテンにかけるやり方を必然的に連想しましたが、そういう詐欺師的な、あるいは搾取者的なあり方を放棄しなければいけない。あくまでも自然を友とし、対等の存在と見なし、いわば自然と同盟関係を結ぶような技術、そういうものが造れてこそ初めて人間と自然というものが本来的な形で調和的関係を造ることが可能であると考えます。

しかも、そういう技術は、彼にとっては社会主義社会でなければ絶対にできない。利益を行動の原理にする資本主義社会においては、成り立ちえないと言っています。

このような自然観、これは非常にユニークなもので、ブロッホのいわば問題的なところとして、多くの批判者たちの批判の点になっています。

東ドイツ・DDRは、ブロッホを放逐したと同然の扱いをし

ましたが、その時、ブロッホの教えていた若い弟子たちが、SED（社会統一党）の政策に非常に批判的になったという面があるのですが、文化官僚は同時にブロッホの自然が主体を持つという考えをとらえて、ブロッホは全然マルクス主義でないという形で攻撃するいい材料に使っています。

また他方でフランクフルト学派の最も若い世代を代表するアルフレート・シュミットは、日本で『マルクスと自然概念』という形で訳されている著書の中で、このブロッホの自然把握を問題にしています。

そして彼は、ブロッホの希望の哲学が、総じて若きマルクスと初期社会主義者によって提出された課題、つまり理性的な社会の条件の下で自然の復活がいかに可能かという課題ですが、ブロッホの希望の哲学は、まさにこういう若きマルクスやユートピア社会主義者たちが提起した自然の問題に最も集中的にとりくんでいると認めています。

そしてシュミットはブロッホの問題提起を二つの面に分けています。ひとつは生産における人間の新たな客体関係、つまり自然を客体と見たときの人間と自然との関係での、そこでの認識論的社会学的な問題。もうひとつは、自然主体という言葉、これはブロッホが実際使っている言葉ですが、これをアルフレート・シュミットは、明らかに形而上学的な問題と結びついた、客観的自然の未完性と、ユートピア的非完結の問題というふうにとらえています。

そして、初めの生産における人間の新たな客体関係とはどういうものかというと、ブルジョア技術が自然とのかかわりを、数学的、量的なものにしまっているということへのブロッホの批判のことなのですが、これに対して、シュミットは次のように批判します。技術がどう変わろうと、人間が自然素材に刻印する形態というのは、結局のところ自然にとっては外的な、どうでもよいものでしかないのだ。だから、ブルジョア的技術から社会主義的な技術に変わろうと、つまり技術が内容的に変わって、自然を友と見るとか、同盟者と見るとかいう形に変わろうとも、それは自然がどんな形で加工され、刻印されるかという、その形が変わるだけで、その形の変わり方は、自然にとってはどうでもいいことなのだ、と批判します。

それから後の自然主体の問題に関しては、このブロッホの自然観とは根本的に魔術的、アニミズム的な自然像が入っている。こういう考え方は、その起源がルネッサンス哲学にあろうが、あるいは、ヤコブ・ベーメとか、シェリングのようなロマン派的な自然哲学にあろうが、いずれにせよ、つまるところ観念的な信仰に身を委ねているに他ならない。したがってこれは、マルクス主義的な弁証法的な唯物論では絶対ないだろう。そう断定します。

しかし、そうは言っても、そのブロッホの自然観というのが、今までどちらかというと軽視されていたマルクスの自然概念における重要な契機、さっき言った自然の復活という契機、これを非常に強く問題意識としてとらえ、拡大したという点は、やはりシュミットも認めているわけです。だから、マルクスの

問題意識の中のひとつの重要な発展ではあるが、決してそれの正しい本来的な展開ではないだろう。そういうとらえ方だと思います。

今、私たちはこのブロッホの自然観を見たとき、これがマルクス主義的に正しいか正しくないかというとらえ方でゆく限り、おそらくシュミット以上のことを言うことはできないと思います。ただ、我々にはもっと実践的な意味で、この自然をどうとらえるかという問題が人類のきわめて焦眉なグローバルな問題として迫ってきており、そこから現在のエコロジー的な考え方が出て来ていますけれど、このエコロジー的理論の基礎に、今のようなブロッホの思想が採用された場合、ずいぶん強い力を持ってくるのではなかろうか。そういう気がします。

そしてもうひとつ、日本人にとってこれはどうだろうといった場合ですが、我々はたしかにマルクスを読み、社会主義の問題を考えるとき、いわば、マルクスのような唯物論をひとつのかなり批判的、科学的なものとして理解してはいますが、案外、心の底に自然はひとつの生命を持つもの、独自の生命を持つもの、そういう観念がどこかに残っている。これは、日本人にとってはほとんど伝統的な土着の思想として生きており、たとえば、お百姓が朝起きて太陽に向かって柏手を打つような、ついこの間まで行われていた行為にも表われています。

あるいは、伊藤仁斉をはじめとする日本の儒学者たちの思想の中にも、すでに自然を一大活物と見る思想はあったし、特に一八世紀に出た安藤昌益のような、――これは、ユートピア哲学思想家として、ブロッホと対比して論じてみると非常におもしろいと思うのですが――安藤昌益の自然直耕の概念など、まさにこのブロッホ的な自然の主体思想を、別な側面から展開したのではないかと見ることもできると思います。

そういう意味で、我々はこのブロッホの考え方を、マルクスの思想に合うか合わないかということではなく、むしろ、これからの我々の課題に応える鍵として、我々がこれからどうやって生き延びてゆくかという、かなり切実な問題に答えるためのひとつの重大な思考方法ではないかという形で検討してゆく必要があるのではないかと考えています。

質疑応答

徳永恂（大阪大）　ブロッホの中心問題は自然の概念、人間の自然への役割としての技術という問題だろうと思うので、これについては明日時間があればまたお聞きしたいとおもうのですが、確認しておきたいと思いましたのは、ブルジョア的技術から社会主義的技術への変化というものは、自然自身からみればインディファレントだというのは、シュミットの意見なのですか、それともブロッホがそう言っているとシュミットが言っているのですか。

好村　それはシュミットがそういうふうに言っているので、ブロッホのいう新しい技術というものが自然にとって別にそんな意味は持たないんだといっているのです。

徳永　ブロッホにとってはそうなるはずだとシュミットが言っているわけですか。

好村　いや、シュミットの考えは、自然はそういうものだしインディファレントだという考えなんです。

徳永　シュミット自身がそれを肯定しているのですか。

好村　そうです。そういうふうに考えています。

徳永　はい、わかりました。

城塚登（東京大）　一つだけ簡単に質問したいのですけれど、ブロッホの自然観が初期マルクスと関係が深いという御指摘があったのですが、初期マルクスの自然観の基礎になっているのは、フォイエルバッハの自然観であり、彼が一八三八年に書いた『ヘーゲル哲学批判』という中で、ヘーゲルは歴史、あるいは時間性というものだけを問題にしていて、空間性あるいは自然というものを問題にしていない。自然のさまざまな生き物と人間とは共存の関係にあるんだということを指摘している。これは今の自然破壊の問題というのとある意味で深い関係があると思いますけれど、ブロッホはフォイエルバッハの問題あるいは問題意識を受け止めているのかどうかということを御質問したいのですけれど。

好村　ブロッホはフォイエルバッハのそういう問題をはっきりと受け止めてやっています。特に『希望の原理』の中では、フォイエルバッハには一一のテーゼがありますが、それを特に論じた章があり、そしてそこでフォイエルバッハの思想からマルクスへの移りかわりというのを彼なりに非常にユニークな形で論じ、総括しています。そこを見て頂けるとよいのですが、その細かいニュアンスはこの短い時間の中ではいえないのですが、従来の我々が考えているようなものと少しちがったユニークな受け取りかたで、フォイエルバッハからマルクスへの移行を彼なりに解釈していると思いますので、それを見て頂けると大変面白いのではないかと思います。

サルトル、メルロ＝ポンティとマルクス主義

片山洋之介

「マルクス主義の実存主義的理解」というテーマは最近はやらないようです。でもはやらないということは問題がなくなってしまったわけではなくて、むしろ我々の時代が、現実を自分たちの共同の運命として理解しようとするエネルギーを持てなくなってしまっているからかもしれません。私の報告は、サルトルやメルロ＝ポンティのマルクス主義理解に新しい観点をつけ加えようとするものではなく、彼らのマルクス主義理解のエネルギーを再生し、そこから出てくる問題をもう一度とりあげ直してみるという、それだけのことをやってみようというもの

です。問題点をはっきりさせるために、主として彼らがマルクス主義に最も接近した時代の著作を材料にいたしました。メルロ＝ポンティについては戦後すぐの『意味と無意味』に収められている諸論文（『実存主義論争』『マルクス主義をめぐって』『マルクス主義と哲学』など）を主な材料にしますし、サルトルについては『弁証法的理性批判』を主としてあつかいます。他の著作にも触れますが、そのばあいにも、サルトルとメルロ＝ポンティの思想の相違、また彼らの思想的発展について述べることは最小限にとどめ、これらを主題にはいたしません。その点、サルトルやメルロ＝ポンティの思想自体を問題にするという点からみると大ざっぱになってしまうのですが、マルクス主義との関係という点に重点をおいて、敢えて一からげにいたしました。

一

マルクス主義の陣営からは、実存哲学というのは観念論の現代的な形態であり、ブルジョアジーの危機意識の表現だと言われるし、一方、実存哲学の側からは、マルクス主義というのは自然主義的な一元論であり、人間の自由を抑圧する思想であるというようなことがしばしば言われてまいりました。実際、サルトルも、戦後『実存主義はヒューマニズムである』の中で、あらゆる唯物論は人間を物体視する思想であり、人間の主体性を抑圧するものだと言っております。こうした対立的なとらえ方に対し、メルロ＝ポンティは、先にあげた『意味と無意味』に収められている論文の中で、実存主義とマルクス主義の親近性を主張いたしました。

メルロ＝ポンティは「ヘーゲルに対するキルケゴールの異議申し立ては、深いところでマルクスのそれと一致している」と言います。マルクスは決して主体性を否定したわけではない。マルクスが非難の目を向けるのは、彼岸の世界とか内面世界へと逃避する主観に対してであって、歴史の中で生き、これに規定されながら歴史を作っていく主体については、マルクスはむしろこれを強調したのである。ヘーゲルの持っていた神学という土台をとり払って弁証法を説いたマルクスは、人間に目もくらむ責任を課しさえするのであって、サルトルの実存主義と相通ずるものである。現在のマルクス主義者は不安とか責任をいうサルトルを観念論だと非難するが、それは彼らの憶病さを示しているのだ。サルトルは、キリスト教やマルクス主義の始源にあった野生的な荒々しさを掘り起こしているのであって、これは現在のキリスト教徒やマルクス主義者が忘れてしまっているものである。——

以上のように、メルロ＝ポンティはサルトルを擁護しつつ、またサルトルとは違って、戦後いち早く実存主義とマルクス主義の親近性を強調いたしました。一方、サルトルの方もメルロ＝ポンティの影響、また戦後の彼自身の体験から自分の立場と史的唯物論との一致を表明するようになります。『方法の問題』の中でサルトルは、現実世界化した哲学としてのマルクス主義によって我々はブルジョア的教養から引き離されたのだ、と自

己批判をこめて書いております。彼はここで、マルクス主義を「現代における唯一の哲学」として認め、自分の提唱した実存主義は、もはやこの哲学に対抗する別の哲学ではなくて、むしろマルクス主義に生命を吹きこむべき「イデオロギー」だとします。実存主義が現代でも意味を失っていないのは、現代のマルクス主義が本来のマルクス主義でなくなってしまったからである。「部分を通して全体を探る」発見学的なマルクスの思想が、今や「全体によって特殊を粛清する」教条主義に陥ってしまった。マルクス主義は本来ヘーゲルに対してもキルケゴールに対しても正当性を持つはずである。なぜなら、マルクスはキルケゴールとともに具体的な人間実存の特殊性を認めるし、ヘーゲルとともに具体的な人間をその客観的現実性の中でとらえるからである。もしマルクス主義がそのような本来のマルクス主義に立ち帰るならば、そのとき実存主義はその使命を終えるであろう。――サルトルはほぼ以上のように述べております。

『方法の問題』におけるサルトルのマルクス主義に対する態度は、戦後すぐのメルロ＝ポンティの立場に通ずるものと考えられます。両者が「本来のもの」としているのは「キルケゴールをとりこんだマルクス」であって、たとえマルクス主義を現代における唯一の哲学として認めるとしても、そのとらえ方は、あくまで「実存主義的」であるといえましょう。

サルトルにしてもメルロ＝ポンティにしても、マルクス主義に接近する以前すでに現象学を通じて思想を形成し、実存主義とよばれるようなエートスを身につけてしまっております。そこでまず問題にしたいのは、思想として原初的に、実存主義とマルクス主義とがどのような場面で触れ合うのかということです。実存主義の内在的な要求としてマルクス主義に接近するところがあるとすれば、それはどのような場面においてか、レジュメの最初に「神の死を積極的に引き受けようとする無神論的実存主義は、哲学の現実世界化をめざすマルクス主義に接近する」と書きました。そのようなところで二つの思想は触れ合ったのではないか、そのような場面で接近したところに「マルクス主義の実存主義的な解釈」の特異性もあるのではないかと思います。そこで回り道ではありますが、しばらく無神論的実存主義に焦点をあて、サルトルやメルロ＝ポンティがマルクス主義を理解するときの基盤を見ておきたいと思います。

二

サルトルは自分やメルロ＝ポンティの立場を、有神論的実存主義と区別して無神論的実存主義と表明いたしました。そのことはもちろんサルトルにとっては意味のあることではありますが、しかし我々が実存主義を理解するとき、ただサルトルのこの区別に従って特徴づけるだけでは変な理解になるというか、浅薄になってしまうように思います。無神論というのはやはり神にこだわるのであって、この実存主義も、伝統的な神とはちがった形での神の復活を求めるというエートスがあります。ニーチェにおいても、またヘーゲルにおいてもそうであったように、神の死が語られるとき、超越的なものとしての、人間の生

や歴史に外から意味を与えるものとしての神の死が説かれるのであって、そこから出発して、歴史に内在的な、神に代るものが求められることになります。サルトルやメルロ＝ポンティのばあいも、ヘーゲルやニーチェとはちがった形で、一そう歴史内在的に、独断を排してこれを求め続けようとするものだと言えましょう。このばあい、もはや神というよりも「理性」と言った方がいいのかも知れません。「神が死んだ」というのは、メルロ＝ポンティの言葉では「理性喪失」déraison の経験であり、サルトルのよく使う言い方では「不条理」absurdité の経験であります。

我々がよりどころにするべき理性（ロゴス）――それによりかかれば世界の全体が意味づけられ、また普遍的な倫理が構成されうるような理性――そういうロゴスは人間の内にも外にもない。かつては自然のロゴスの内に、また神のロゴスの内に求められたもの、あるいは近代のブルジョアヒューマニズムが個々の人間の内に求めた「人間性」といったもの、そういったものがすべて信じられなくなってしまった。我々の生存を方向づけ、意味を与えるものが喪失した。実存主義は「不安」とか「嘔き気」とか「倦怠」といった気分を根源的なものとして語ります。それは全くネガティブな感覚なのですが、しかしただこの気分にとどまるのであれば、だまって落ちこんでしまうしかないはずなので、無神論的実存主義が敢えてそうした否定的な気分について語るのは、この否定的な感覚を、逆に人間をとりもどし、その立場から現実を積極的にとらえ直すバネにしようとするところにあると思います。

サルトルやメルロ＝ポンティも、理性喪失の体験の中から新しい意味での理性を求めております。晩年のメルロ＝ポンティが大文字で書く Être、またサルトルのいう「弁証法的理性」は、そういうものに名前を与えたものだと思いますが、しかし新しい理性を求めるパトスは、現象学にとびついた彼らの哲学の最初からあったものだと思います。メルロ＝ポンティの初期の著作である『知覚の現象学』はすでにそのような合理性を探究しておりますし、サルトルが『実存主義はヒューマニズムである』の中で「神がいてもいなくても同じだ」と言い切るとき、そこには人間と現実を積極的にとらえ直すことによって、新たな共同が実現しうることへの確信があるようにも思われます。

神は死んだ。人間の生存の場である現実世界を方向づけるアプリオリなロゴスを我々は見失ってしまった。しかしだからといって我々の生存が無意味になったわけではなくて、逆に、我我が現実と積極的にかかわることにおいて、かつて神が与えたような意味を現実の中に産出することが求められているのではないか。サルトルのいうアンガジュマンには、そうした意味合いがこめられているように思います。サルトルにしてもメルロ＝ポンティにしても、人間の外部であれ内部であれ、アプリオリに存在する理性というものはこれを否定するが、人間が物や他者と交流する中で湧き上ってくる理性というものの可能性を認めております。現実的なものは理性的でなくてはならぬ。し

かしその理性的なものは人間が現実と関係する中ではじめて産み出されてくるのだというわけであります。

マルクスは「宗教の止揚」を語り、哲学の現実世界化を求めますが、それは同時に現実世界の哲学化の要求です。かつて宗教や哲学に求められた人間の理想、それを現実の人間の内に、それも抽象的な存在としてではなくて具体的な人間世界の内に、求めようといたします。無神論的実存主義の発想は、この初期のマルクスの思想と同じではないにしても、相通じます。「神の死を積極的に引き受け、人間を通じて現実のただ中に新たなロゴスを探究する」という発想から、サルトルやメルロ＝ポンティは「現実世界を人間解放の場としてとらえる」マルクスに接近した。それも一世紀を隔てた、より深刻なイデオロギー的危機を媒介にして接近した。そこに彼らのマルクス理解、また「弁証法」とか「唯物論」についての理解の特徴もあるのではないかと思います。以下それについて述べますが、はじめに今まで申しましたこととの関係で大きな特徴をあげておきますと――、

第一に、彼らの求めるのは、人間が現実と交流する中で産み出されてくる理性です。だから彼らが弁証法とか唯物論を考えるばあいにも、あくまで人間の実践の場面で考えるので、そこにとどまり続けます。彼らにとっては実践的な弁証法、唯物論が問題であって、人間の実践とかかわりを持たぬ弁証法とか唯物論は認めないということになります。

第二に、それと関係するのですが、彼らは「神の死」というネガティブな感覚を媒介にするので、神の目、外からの目をあくまで拒否します。「人間にとって外的な裸の物質とか、それによって人間の行動を説明するといった発想は問題にならない。」（メルロ＝ポンティ）「物質をただ物質としてとらえうるのは神だけである」（サルトル）――これに類した言い方はマルクスやエンゲルスにも見出されますが――サルトルやメルロ＝ポンティは有限な人間の立場をあくまで離れまいとします。実存主義の「世界内存在」は、「内からの唯物論」へと通じます。現実を外から把握する観点を認めてしまうと、それは教条主義になり、人間の創造的な実践を抑圧することになってしまうと彼らは考えます。彼らは一方で「全体」を求める志向を強く持ちつつ、そうであるからこそよけいに外から与えられる全体を拒否する志向を強く持っております。

第三に、そこから帰結することとして、弁証法的な理性が存在するとしても、いかにして人間がそれをわがものとし得るのか、という批判的な問題が常に立てられるということです。サルトルは『方法の問題』の中で、マルクスは存在は知に還元できないということ、歴史は進行中であることを示した、と言いますが、そうなると存在の内に、歴史の内にある人間がいかにして存在のロゴスを知りうるのかという問題が立てられざるをえない。『弁証法的理性批判』ではその批判的な問題――弁証法的理性の了解可能性 intelligibilité――が主題となります。メルロ＝ポンティのばあいでいえば、存在が知に還元できないということは、世界が厚みを持ち、弁証法的な合理性があるとし

ても、それに不透明にしか了解できないということになりましょう。メルロ＝ポンティの著作に『意味と無意味』とか、『見えるものと見えざるもの』というような題がつけられているのも、そのような事情を示しているものと考えられます。

このように、サルトルやメルロ＝ポンティによって理解されているマルクス主義は、人間の立場を離れぬ、内からの、実践的な弁証法的唯物論であります。こうした彼らの理解は、先に触れましたが、現代のマルクス主義への批判を含んでおり、この批判を通じて、彼らのイメージする「本来のマルクス」に立ち帰ろうとしているように思われます。

以上のような発想からマルクスおよびマルクス主義の諸テーゼがどのようにとらえ直されるか。今日の報告では「人間と物質」およびそこでの「弁証法」の問題にしぼり、第一にマルクスの「人間解放」の思想がどう主題化されるか、第二にそのばあい「物質」はいかに理解されるか、第三にそれと関係して「土台と上部構造」はどのようにとらえ直されるか、を問題にしたいと思います。

三

無神論的実存主義は初期マルクスの人間解放の思想に通ずると申しました。そこでまず実存主義の目を通してとらえられたマルクス主義の人間像を問題にいたします。

初期マルクスのいう人間解放は、市民社会においてアトム化された個人を前にしておりますから、「共同存在の回復」ということが正面に出てきております。しかしサルトルやメルロ＝ポンティも強調するように、マルクスは個人を否定したわけではありません。ここでは『ユダヤ人問題によせて』のさいごのところを引用しますと「現実の個体的な individuelle 人間が、抽象的な公民を自分の中にとりもどし、個体的な人間として、その経験的な生活、その個体的な労働、その個体的な諸関係の中で類的存在となったとき、すなわち、人間が、その固有の諸力を社会的な諸力として認識し、組織して、従って社会的な力をもはや政治的な力という形態で自分から分離するというようなことがないとき、そのときはじめて人間的解放が完全になるのである。」ここでマルクスは、現実の個体的人間――市民社会のもとではアトムとして切り離されている個人――があくまで個体的なものとして共同的なものをとりもどすときに、人間の解放が実現されると言います。マルクスにとって本来の人間は、私人と公人の綜合であり、市民社会と国家の分裂が克服されたときに現われる人間像です。

だが口ではかんたんに「綜合」と言えるのですが、それは具体的にどのようなものと考えられるのか、またどのような場面で考えるべきか。マルクス自身これを主題的に論じているわけではありません。実際には「個別と普遍の弁証法」は、抽象的な言葉にすぎなかったり、個別を普遍の中に吸収する論理となりがちです。サルトルは『レ・タン・モデルヌ創刊の辞』において、アトム的個人の内に安らうブルジョアヒューマニズムを批判して「全体的人間」を構想しますが、同時にまた「個人主

義か全体主義かというアンチノミーに引き裂かれざるをえない状況」に現代人がおかれていることを認めております。このような状況でマルクス主義に接近するとき、「個別性と普遍性の綜合」がいかにして個々の人間に了解できるものとしてとらえうるかが問題になりましょう。サルトルやメルロ＝ポンティは、この了解がありうる根拠として、人間そのものが「個々の個別的状況において綜合が課されている存在」としてとらえ直そうとしているように思われます。マルクスのいう人間解放に、キルケゴールの問題がかかわってまいります。

だがマルクス主義にとって、綜合が課される場面はキルケゴールにおけるような内面性ではなくてあくまで客観的な現実です。先の引用でマルクスは「人間の経験的生活、その個体的労働、その個体的諸関係の中で」という。これは「物や他者とかかわる諸個人の実践の中で」と読めます。サルトルやメルロ＝ポンティは、こうしたマルクスの発想を増幅した形で主題にし、人間を「その固有の諸力において社会的な諸力として認識する」弁証法的な存在としてとらえ直そうとしているように思います。

メルロ＝ポンティの『意味と無意味』の中に「人間における形而上的なもの」という論文があります。ここで彼は、もし形而上学 la métaphysique というものがあるとすれば人間そのものの内に形而上的なもの le métaphysique がなければならぬ、つまり自然的な所与の現実を超える能力がなければならぬ、と言っております。物質世界の中で、他者とともにある世界の中で、人間は所与の意味を任って語り活動するのだが、その語りや活動の中で与えられた意味を超えて新しい意味を湧き出させるのである。メルロ＝ポンティが「構造」というのも、あくまで人間のこの能力――「実存」と言ってよいのでしょうが――と相関した概念であります。構造というのは、たしかに各人の意識から独立した普遍的なものではありますが、しかし各人が自分の特殊な状況を捨て去ることなく、他の特殊な状況と交流できる「不思議な親和力」なくしてはありえないし、理解もされないものであります。メルロ＝ポンティの魅力ある身体論や言語論もこのような思想を背景に持っていますし、マルクス主義の解釈についても、これがバックボーンになっていると思います。

サルトルが『弁証法的理性批判』の中で「批判的経験」とよんでいるのも、そのような人間の経験と考えられます。個人的実践は個々人にとっては最も具体的だとされながら、実践の総体からみれば最も抽象的だとされます。個人的実践は物質的世界と具体的に交流する中で、他者を経験し、共同存在としての集団を経験し、これらを通じて具体的な歴史の場へと導かれていく――人間がこうした全体化の経験をなしうることが、サルトルにとって弁証法的理性というものがありうるための根拠であります。

メルロ＝ポンティの「人間の内なる形而上的なもの」にしても、サルトルの「批判的経験」にしても、それは、人間が今ここに生きる個別的な存在でありつつ、これをのり超えて他者と

の共存の場へと開かれていく人間の可能性を示すものです。それはまた無神論的実存主義の発想だともいえましょう。人間がそのような存在として自覚してはじめて神の死を積極的に受けとめることができる。人間がそのような可能性を持つからこそカオスとみえる現実の中に一つのロゴスが産出される可能性が展望されるということになりましょう。

このような発想から、彼らはマルクスの「人間解放」の思想を「人間を弁証法的存在としてとらえ直す」思想として受けとめているように思います。彼らにとって、人間が弁証法的であることこそ弁証法の根拠です。メルロ＝ポンティは『マルクス主義と哲学』の中で「マルクスにとって何が歴史の任い手であり、弁証法の任い手であったのか」と問いかけ、「それは自然をわがものにしようとする一定の様式にくみこまれている人間である。つまり、一定の生産様式の中で自己を実現しつつある相互主観的な人間である」と述べております。

しかしそうなるとなぜ弁証法的「唯物論」なのか。そこでは物質がどのように意味づけられるのか、という問題が出てまいります。

四

メルロ＝ポンティは「マルクスにおいて弁証法の任い手は人間である」と言ったあと、「そうだとすれば、なぜ唯物論が弁証法とよばれるのかという疑問が当然起ってくるだろう」と言います。まさにそれが問題なのですが、これに対して彼は「マルクス主義にとって物質というものは、人間の共存の体系の中にくみこまれ、諸個人の共通の状況を基礎づけるものである。物質が弁証法的と言われるのはそのような意味においてである」と言います。つまり、弁証法的なロゴスが発現する場は物質と言ってもよいのだけれど、このロゴスが発動され、展開されるのは人間が物質にはたらきかけ、これを共存の場として再構成する限りにおいてだ、というわけです。

サルトルにとっても、物質が弁証法的であるといえるのは、人間が全面的に物質的なものであるからです。彼は個人的実践を出発点におきますが、この実践の主体は、有機体、つまり「生きた身体」corps vivant としてとらえられています。人間は自己保存の欲求から物質的世界にかかわり、その活動によって物質的世界を自分たちの生きる場として統一化する。人間をそのような主体として考える限り、サルトルは『存在と無』における意識の立場を捨て、はっきり唯物論の立場に立っていると言えます。しかし、人間を欠如—存在とみて、それによってはじめて「全体」というものが考えうるのだという図式は『存在と無』の発想そのものです。彼にとって、弁証法というものが了解されるのは、何よりもまず人間が弁証法的な存在であるからなので、その人間が全面的に物質的であるからこそ物質が弁証法的なものとしてとらえられうる。あとで触れますように、人間から独立した物質の弁証法というものがあるとしても、それはやはり、物質の内に人間の実践が刻まれている限りにおいてだとされます。

以上のように、サルトルやメルロ＝ポンティの立場からすれば、人間を物質的なものとしてとらえる唯物論は同時に物質を人間的なものとしてとらえる人間主義だということになります。『経哲草稿』の自然主義＝人間主義が思い浮びますけれども、そのような立場から、彼らはエンゲルスの自然弁証法を拒否します。彼らにとっては、純粋な主体の弁証法――観念の弁証法はありえないと同様に、純粋な客体の弁証法というものもありえない。メルロ＝ポンティは、もし自然が弁証法的であるとすれば、それは人間によって知覚され人間の行為と不可分な自然が問題になっているからだと言いますし、同じような立場からサルトルはエンゲルスの自然弁証法を「外からの弁証法」だと強い調子で批判いたします。

これはそのまま科学的な認識をどう考えるかという問題につながります。彼らの立場から言えば、自然科学が人間とかかわりのない自然ないし物質をとらえようとするものだとすれば、そこに見出される自然や物質は何ら弁証法的なものではないし「科学的な考え方」がそもそも弁証法的な思惟方法ではないということになりましょう。しかし彼らは科学が弁証法と無縁だと言っているわけではありません。サルトルのばあいでいえば、彼は科学を分析的な理性としますが、それは人間が惰性的なものを知り利用するためにみずからが惰性的な目を持つときに生ずる思惟方法だと考えます。分析的理性としての科学は人間の弁証法的な実践の中に位置づけられます。ところが「科学主義」は――自然弁証法もその発想から出てくるものであるが――この関係を逆転させてしまう。分析的理性の立場から人間にも惰性の規約を与え、みずからは実践の外へ出てしまう。それは本末転倒であって、実践から知が生まれるというマルクスの思想に反するものである、と彼はいうわけであります。

五

土台と上部構造の問題に移ります。彼らはマルクスに従って実践的弁証法を説くのですが、それはあくまで初期のマルクスではないか。市民社会の解剖学としての経済学に重点を移したマルクスの視点は、それとは同列に論じられないのではないか。「生産諸関係の総体が社会の経済的構造をなし、これが人間生活の土台である。これは人間の意志から独立したものであり、社会的存在が意識を規定する」――この史的唯物論のテーゼは外からの科学的分析を要求しているのではないか。生産関係とか経済構造は人間の実践を外から規定するのであって、実践の過程の中にはとりこめないのではないか。

これらの問題についても、メルロ＝ポンティは、以下のように特異ともみえるマルクス主義解釈をやっております。『知覚の現象学』の中の史的唯物論についての注、『意味と無意味』の中の「マルクス主義をめぐって」「マルクス主義と哲学」といった論文で述べられていることをまとめてみますと――

マルクス主義は文化現象を経済現象に還元するものであるとか、歴史を利害の対立に還元するものであるとかいうふうに紹介されたりする。しかしそういうとらえ方はマルクスのすぐれ

た直観を見失ってしまう。史的唯物論は経済だけの因果論ではなくて、むしろ文化生活と経済生活とを結びつけ、両者をともに人間の社会的実存のありようとして了解しようとするものである。社会の中での人間の活動なくして経済はないし、この活動を離れた思想というものもない。人間の意識から独立した経済構造ということが言われるのは、経済構造というものが、多くの人の考え方がそこに刻まれて安定するところの場だからであり、人間生活の惰性を示しているからなのである。だからこそ、ある時代の精神構造も、個々人の思想を解釈することによるよりも、経済構造、つまり経済生活に刻まれている人間関係のありようを分析することによって、一そう確実に知られることもありうるわけである。マルクス主義が「存在は意識を規定する」というとき、それはイデオロギーを経済から説明しようとするものではない。そうではなく、マルクス主義は経済をさまざまな人間の思想が沈澱する場としてとらえ、そこから個々の思想を解釈しようとするのである。イデオロギーが現実をおおいかくすばあいでも、このイデオロギーは、おおいかくすという形で現実を表現しているものだ。だからマルクスがやっているように、これを経済生活との関係で解読することも可能なはずである。マルクスはイデオロギーとか哲学に背を向けたのではなくて、むしろこれを深層の構造から解釈しようと試みているのである。――

メルロ＝ポンティの言わんとすることを要約するとほぼ以上のようになると思います。ここにはマルクス主義を解釈学に近づける発想が見られますが、この特異とみえる発想も、メルロ＝ポンティが、イデオロギーと土台の関係をも人間の実践の過程の中でとらえようとするところからくると考えられます。先に言いましたように、人間の行動は個別的でありつつ共同的なものへと開かれている。諸個人の行動は物質世界の中で交流する中で、この物質世界の中に合力として沈澱する。この惰性化し安定した共同の意味――相互主観的な志向性――が、逆に個個人の身についた行動として特殊な個々の行動を規定していく。この惰性化し安定した人間生活のありようが、マルクス主義においては現実の土台としての生産関係、経済構造とよばれるのだと、そうメルロ＝ポンティはいうわけであります。

サルトルが『弁証法的理性批判』でいう「実践的惰性態」という概念も、基本的には以上のようなメルロ＝ポンティと同じ発想で現実の土台というものをとらえようとするものだと思います。『資本論』第二版の後書きでマルクスは、「私にとっては、ヘーゲルとは逆に、理念的なものとは人間の頭脳に転位され翻訳された物質的なものにすぎない」と書いていますが、サルトルはこのマルクスの言葉を引用した後で「この考えに私は全く同意する。しかしながら、〝この物質的世界は、人間的実践をそれ自身の惰性の言葉で転形し翻訳したものである〟という注釈が必要である」と言っております。つまり、マルクスが物質的世界を土台におくのは全く正しいのだけれども、この物質的世界というのは、人間的な実践がそこに刻印され惰性と化したものとしてとらえられなくてはならぬ、とサルトルはいうわけ

であります。「実践的惰性態」という用語自体がそのことを示しているといえましょう。

以上見てまいりましたように、サルトルもメルロ＝ポンティも、社会的な意味での物質的世界――経済構造とか社会制度とかを、ここでもまた人間の実践のサイクルの中でとらえようとします。ここでは、初期マルクスの人間的な立場と後期マルクスの経済学的な分析とは連続的な一つのものとして結びつけられております。

これを結びつける契機として「疎外」が主題になってくるように思われます。サルトルやメルロ＝ポンティは人間の実践の内に物質的世界をとりこむのですが、同時にこの物質的世界が現実の土台であり、人間の実践を規定することも認めます。そうなると人間の実践そのものが疎外を内包しているということになるでしょう。現実の土台として人間を外から規定する「物質的なもの」が「人間的なもの」としてとらえられるということは、裏返せば「人間的なもの」それ自体が、みずからの内に疎遠なものを含みこむという規定を与えられることになるのではないでしょうか。この問題になると、サルトルとメルロ＝ポンティでは微妙なちがいがあるように思われます。

メルロ＝ポンティのばあい、自分を規定する「他」があることを疎外とは言いません。彼にとって本来の「自己」とははじめから「他」を含むものであります。自分の行動が自分にとって全く明証的であるとすればそれは自分の中に閉じこもっているからなので、そこには何らの発展もない。歴史もない。むしろ自分が自分にとって不透明であるということが、社会に向って開かれた健康な人間のありようなので、だからこそ共同主観性も考えうるのだし、たえず新しい意味に向って己れをのり超えていく開放的な実存も考えうるということになります。

これに対し、サルトルは個人的実践を出発点においてそこから実践的惰性態へ移行するという形で記述します。この移行は疎外の経験として語られます。人間の作った制度であれ、貨幣であれ、機械であれ、そうした人間的な意味を持った「加工された物質」はそれ自体独立した意味を持って人間を動かすようになる。人間の行動は自分自身の欲求 besoin から生ずるのではなく、こうした物質的なものの要求 exigence によって動かされるようになる。これはたしかに「疎外」であり、克服されねばならぬ事態です。しかしサルトルは疎外の経験を、批判的経験の一契機としての「必然性の経験」として、人間の実践に不可欠なものとして、むしろ積極的に位置づけております。個人的実践が「物質にはたらきかける人間の観点」だとすれば、必然性の経験は「人間にはたらきかける物質の観点」です。各人はこの必然性を経験することにおいて、自分の自由を蝕む力を経験するとともに、他者とともに生きる客観的世界に参与する経験を持つ。実践的惰性態の要求は、この中にとりこまれた諸個人の共同の運命として自覚され、これに対する闘争は共同的な集団的実践の形をとる。階級闘争もそのような実践として位置づけられます。

サルトルとメルロ＝ポンティの疎外の意味づけのちがいは彼

らの「歴史」のとらえ方のちがいへと発展すると思いますし、弁証法的な合理性は歴史の問題として主題化せねばならないと思うのですが、今日はそこに立ち入ることはできません。

その点不十分なのですが、以上「人間と物質」およびそこでの「弁証法」という観点から、無神論的実存主義の発想を媒介にしてマルクスがどう理解されているかを見てまいりました。サルトルやメルロ＝ポンティは、弁証法が存在するとしてもそれは人間によって了解されねばならぬと考え、そのためにはまず人間そのものが弁証法的な存在でなくてはならぬと考えます。人間は個別的でありつつ共同的なものへと開かれていく実践の過程としてとらえられます。物質が弁証法的だと言われるのは、人間が内部を持たず、物質的なものとの交流以外のものではないからです。人間が物質的であるからこそ物質は人間的なものとなり、その限りにおいて弁証法的であると言われます。個々人の実践が共同的なものへ開かれるということは、個々人の実践が合力となって物質の中に刻まれるということであり、そしてまたこの惰性化した共同的なものが否応なく個々人の実践を規定することをも意味しております。実践的な唯物論と「社会的存在が意識を規定する」テーゼとは矛盾なく結びつけられ、経済構造が人間化されるとともに、疎外の契機は実践一般の契機として積極的に位置づけられることになります。

このような「とらえ直し」がマルクス主義を豊かにするのかどうか、どのような意義を持つのか、改めて問い直さねばならないのですが、今日の報告は以上の紹介で終らせていただきます。

質疑応答

城塚（東京大）　一つだけ確認のために質問したいのですけれど、マルクスの場合では、疎外という概念と物象化という概念がありますが、その二つの関わりについて色々な論議がありますが、サルトルの場合も疎外という概念と、物質化という概念を使っていたと思います。メルロ＝ポンティの場合はそれをどう使っていたかは知りません。その点サルトルの場合、それからメルロ＝ポンティの場合に、いわゆる物化、あるいは物象化といったものをどう受け止めていたか。その場合、マルクスの資本論の規定でいう商品形態における人間と人間との関係が、ものとものとの関係としてあらわれるという部分をどこかで触れているかどうか確認したいと思います。

片山　大きな問題できちんとお答えできませんが――物象化と疎外の問題ですが、まずサルトルの場合で申しますと、個人的実践はマルクスのいう物質代謝のように考えられますから、その場面では物質化ということのみで、疎外の契機がないように見える。ところがそこで問題になりますのは、サルトルの稀少性（レア）という概念です。サルトルは個人的実践も稀少性という条件下で行われるという。自己保存の欲求というものがすでに物質が足りないという条件下でおこなわれざるを得ないし、自己保存の要求が自己目的化して、自分だけが生きることを目指さ

ざるをえない。だから、すでに個人的実践のレベルにおいて、人間と自然との敵対関係、それと同時に人間と人間との敵対関係があるということになる。サルトルはそういう敵対関係を歴史の原動力とみますから、ことがら自体としては物質の中に人間的なものを刻み込むというのは疎外ではないのですが、人間の現実の歴史においてはそこに物質と人間との間にずれがあり、はじめから疎外があるというふうにとらえていると私は思います。

メルロ＝ポンティの場合で言いますと、やはりサルトルと違うと思うのです。メルロ＝ポンティからすれば、『弁証法的理性批判』はやはり、人間と物質、人間と自然というものを、二元的なものとして考えてしまっている、そこには抜き難い即自と対自の二元的な対立がみられるんだというふうに批判することだと思います。しかし二人とも、疎外というものをむしろ積極的に考えるので、その点マルクスとぴったりいかないとも思うのですけれども。

資本論との関係ですけれど、一つ問題になりますのは、サルトルは、人間と物質が関わる関わり合いにおいてすでに疎外があるというふうに考えますから、いってみれば資本論の商品世界というのも、その一つの契機だということになってくると思います。そうすると資本主義に固有の疎外の在り方、そういうものが見逃されはしないか。そこは一つの問題であると思います。ただ、我々の問題からすれば、人間と社会、人間と物質との関わりを考える場合に、例えば資本主義がアウフヘーベンされたら疎外がなくなるかということになると、サルトルはやはりなくならないと考えているので、その発想には一つの意味を認めていいのではないかと私は思います。

平井俊彦（京都大）　一つ教えて頂きたいのですが、今の報告で実存主義の一つの大きな問題として実践の問題があるということです。我々社会科学をやっていますと、実践の構造がどういうふうになっているかが気になります。実践というとき、疎外された形態から自分を奪還する方にむしろ実践の実質的な要素があるのか、それを教えて頂きたい。主として実践と行動というのはどういう違いがあるのか。

片山　今先生のお話になったことで言えば、非常に広い概念と言っていいと思います。ただ疎外を克服するという場面ではなくて。サルトルやメルロ＝ポンティは構造、経済構造とかも実践の刻まれた形と捉えるわけで、それがよそになっているからそのサイクルの中でこれを取り戻すということになってくる。実践というのは非常に広く、その中に社会構造というものも取り込んでしまうというか、そういう発想がサルトル、メルロ＝ポンティにはあると思うのですが。

マルクスとハーバマス

山本　啓

一　マルクスの社会主義社会のイメージ

これまで、マルクスについては、あたかも完結した体系の形成者であるかのような常識がまかりとおってきた。またそれにおうじて、教義化され「神話化」されたマルクスについての画一的な解釈が試みられてきた。フランクフルト学派の形成過程において、その初期のメンバーたちが格闘しなければならかったのは、第二インター系であれ、第三インター系であれ、教条や教義にまでまつりあげられ、「神話化」されてしまった、閉じた体系としてのマルクス主義だった。

だが、教義化されたマルクスとはことなって、マルクスの原像はけっしてスタティックなものではなく、彼が目ざした革命の運動とおなじようにダイナミックなものであり、このダイナミズムは多様な展開の可能性を秘めた発想として、われわれに残されている。マルクス没後一〇〇年の現在、画一的な解釈にもとづいた閉じた教義の体系としてのマルクス主義からの「脱神話化」が常識となっている。いまや、マルクスもまた、ひとつのテクストとして自由に読むことができる時代に入ったといえるだろう。そして、マルクスは、複眼的な視座から「脱構築（ディコンストラクション）」されなければならない。「脱構築」というのは、けっして解体や否定を意味するのではなく、視点の異化によってあらたな形成を試みることである。わたしがフランクフルト学派、とくにハーバマスをとりあげるのは、そうした試みのひとつの手がかりとしてである。

ところで、マルクスがそれまでの自己疎外論から物象化論への転回を図った「フォイエルバッハに関するテーゼ」や『ドイツ・イデオロギー』で獲得した意想は、諸個体の存在様式が「社会的諸関係の総体」であるということ、諸個体のかかわりの網の目が生産諸力と生産諸関係を編成する基盤となっているということだった。この関係性は、ハーバマスの言葉でいいかえれば、諸個体のあいだの無数のコミュニケーション行為の網の目からなっているといえる。マルクスの「交通形態」という概念も、諸個体のあいだの無数のかかわりあいの網の目を意味している。マルクスは、このような無数のかかわりあいの網の目が、資本主義の発達とともによりいっそう拡大し、大規模で、重層的なものになっていくと考える。「生産と交通から直接的に発展する社会組織」である市民社会というゲマインヴェーゼン（共同団体）は、もはや一地方的な狭隘さにとどまらず、一国的、一国民的な枠をこえて、世界的な規模にまで拡大する。この世界的な交通としての市民社会というゲマインヴェ

ーゼンにおいて、その支配階級であるブルジョアジーが囲い込む排他的な領有の場が国民体（ナッィオナリテート）であり、国家なのである。

この国家は、多様な顔をもっている。世界的な交通のゲマインヴェーゼンにおける排他的な領有の場としての国家という意味が、ひとつ。第二に、他のゲマインヴェーゼン（共同体）にたいするひとつのゲマインヴェーゼンという意味で、国民体の表象としての国家と定義づけることができる。第三に、ある時代の市民社会が自らを総括する形式であるという意味で、市民社会の総括としての国家とみなすことができる。第四に、支配階級であるブルジョアジーが自らのゲマインヴェーゼン（共同存在性）を国家という形式で表現するという意味では、支配階級のゲマインヴェーゼンとしての国家と名づけることができる。そして最後に、その支配階級の共通利害を表象する国家でありながら、それがあたかもブルジョアジーをふくめたすべての成員の共同利害をあらわしているかのように思いこまれていくという意味で、幻想的な共同体としての国家と呼ぶことができる。この幻想的なゲマインヴェーゼンは、いまはブルジョアジーに牛耳られた支配階級のものである。だが、生産と交通の社会組織が拡大していくにつれて増大するプロレタリアートが、資本主義の達成した成果、すなわち協業と土地の共同占有、それに生産手段の共同占有にもとづいて自分たちのゲマインヴェーゼンに転化させていく。これが、マルクスの社会主義社会への転換をめぐる展望だった。

『資本論』の文脈からもうかがえるように、マルクスは、社会主義社会が資本主義社会の達成した成果をうけついで実現されるという考え方をもっていた。この考え方をうけついで、レーニンは、国家独占資本主義はすでに四分の三の社会主義であるというテーゼを提起した。このレーニンのテーゼが『資本論』第三巻の株式会社論に源泉があることは周知のところだろう。

マルクスは、このなかで、信用制度にもとづく株式会社においては資本の所有と経営の機能とが分離するということ、すなわち利子生活を営む貨幣資本家とその資本を借りうけて経営を行なう機能資本家とが分離し、株式会社が生産諸手段と労働諸力とを社会的に集中させた資本主義的生産の最高度の発達を実現させていくと考えた。株式会社制度が確立することによって、資本所有と資本家のあり方も変化し、機能資本家は俸給をうけとる雇い人として、資本所有から解放され、「株式会社の雇われた管理人」（ウェーバー）のような存在になっていく。資本所有が直接的に生産過程を掌握する形態からぬけだした株式会社は、私的資本から社会的資本へ、私的企業から社会的企業へと転化するきざしを見せはじめる。労働もまた、生産手段と剰余労働との所有から分離される契機がでてくる。こうして資本主義的生産の最高度の発達がもたらした株式会社は、私的所有から社会的所有へと転化する第一のモメントをなすと措定されるのである。

株式会社が社会的資本や社会的企業に転化していけばいくほ

ど、社会的な生産手段は、私的資本家の手からますます離れていくようになる。このまますすんでいけば、直接的生産者である労働主体の所有へと転化していくかもしれない。その意味では、株式会社は、資本が私的資本家から直接的生産者たちの所有に、すなわち「連合した生産者たち」の所有に転化し、直接的な社会的所有に転化していくための必然的な通過点だとされるのである。これをパラフレーズしてみると、機能的資本家は私的資本所有から剝離されていく過渡的形態であり、一方、株式会社のもとで組織され、生産過程にたずさわる労働者は「連合した生産者たち」に形態変化していく過渡的な形態だということになる。マルクスは、直接的生産者である労働主体が株式会社として集中された社会的生産手段を所有していく姿を、私的所有から社会的所有へと転化する第二のモメントをなすととらえ、これを「労働者たち自身の協同組合工場」と名づけたのである。

連合した生産者として協同組合工場を運営していく労働主体は、自分たち自身が資本家として、生産手段を自分たち自身の価値増殖のために利用するという形態をとる。この形態は、いまだ資本主義的な生産のふるい形態を引きずっている。とはいえ、この協同組合工場の内部においては、すでに資本と労働との対立は解消されている。したがって、このような直接的生産者としての労働主体が運営していく協同組合工場が、全社会的な規模に広がっていくならば、資本主義的な私的所有が止揚され、直接的生産者の「連合体（アソシアツオン）」による社会的所有が実現されていく契機が生まれる（K. Marx, *Das Kapital*, Bd. III, MEW. Bd. 25, S. 456-7.）。

わたしがここで私的所有から社会的所有への転化の第二のモメントととらえる「労働者たち自身の協同組合工場」は、マルクスのおなじ第三巻目の三位一体範式のところでいえば、連合した生産者たちが自分たちと社会化された自然とのあいだの物質的代謝を合理的に共同でコントロールしていくという意味で、いまだ「必然の王国」のレヴェルにとどまっている。つまり、最適計算にもとづいて社会的な物質代謝、社会的生産をコントロールしていく社会、「必然の王国」のうちに「自由の王国」が部分集合として包みこまれた社会なのである。マルクスは、この直接的生産者による生産にたいする共同のコントロールという外的な合目的性をこえたところに、生産者たちの本質的な解放をもたらす「自由の王国」を想定した。

だが、マルクスは、このような契機が自然発生的に生じてくるのではなく、この契機に具体性をあたえていくのは階級闘争というモメントだと考えた。彼は、パリ・コミューンの後、一八七〇年代にアイルランド問題をめぐって共同体的土地所有の再検討を行なったことによって、資本主義の本国イギリスにおいて発火した革命が全世界に飛火していくというそれまでの認識をあらためて、ヨーロッパと非ヨーロッパとの階級闘争と革命の相乗作用に期待をかけるようになった。『祖国雑記』編集部への手紙」から八〇年代初めの最晩年に書かれた「ヴェーラ・ザスーリチへの手紙」の草稿などのロシア論には、こうした

発想がうかがえる。けれども、この場合でも、資本主義社会がもたらした成果をうけつぐという前提条件があってはじめて、資本主義社会を経過していないロシアのミール共同体が社会主義社会へと転化する契機があるとされていた点に留意しなければならない。

いずれにせよ、マルクスが期待したような、もっとも資本主義が発達したヨーロッパ社会においては、革命は起らなかった。革命は、周縁部のロシアで起った。それをもマルクスが予測したことだというのは、過大すぎる評価だろう。マルクスの認識は、その時どきの社会状況の変化におうじて変化していったのであり、その変化におうじてどのように社会主義への展望をきりひらくのかということだった。したがって、マルクスの死後に第二インター系のひとびとが「神話化」したような、整合性をもった完結した体系の形成など、マルクスの志向とはもっとも無縁だったのである。

二　フランクフルト学派による「脱神話化」

ロシア革命の成功は、マルクスの「神話化」をよりいっそうおしすすめた。そして、第二インター系マルクス主義と第三インター系マルクス主義は、たがいにその正統性をめぐって覇を争った。このマルクスの「神話化」を目ざすふたつの系譜のはざまで、マルクス像の「Vereinheitlichung（画一化、規格化）」に異を唱え、その「脱神話化」を試みたひとびとがフランクフルト学派だった。

フランクフルト学派は、一九二三年、フェリックス・ヴァイルの財政援助によって「社会研究所」が設立された時点からその歩みを開始する。「社会研究所」は、大学というせまい領域をこえた研究機関（アカデミー）として、さまざまな研究分野のひとびとをかかえこんでいった。ボルケナウ、ノイマン、ポロック、グロスマン、ヴィットフォーゲル、ホルクハイマーら多様な分野にわたる広義のフランクフルト学派のひとびとのあいだに、共通了解となっていた基軸があったとすれば、それがマルクス主義をめぐる葛藤だったことはまちがいない。

カウツキーにしろ、ヒルファディングにしろ、第二インター系マルクス主義は、一九世紀の後半から隆盛となってきた自然科学主義、実証主義の影響をうけて、マルクス主義を自然科学的、実証主義的な方法に仕立てあげようとした。彼らは、現実世界をつらぬく客観的法則を認識する科学と、諸個体がいだく主観的なイデオロギーとを明確に区別しなければならないと考えた。これにたいして、初期のルカーチやコルシュは、理論と実践の統一を唱え、認識論としても主体と客体とが分離され、そのうえで両者の相互作用がかたちづくられるのではなく、主体と客体の同一性によって総体性が構成されると強調した。広義のフランクフルト学派のひとびとが依拠したのは、ルカーチやコルシュのマルクス主義だった。資本主義の総体性が物象化されているプロレタリアートにこそこの主体と客体の同一性を見いだせるのであり、物象化された社会と歴史の総体性を打破しうるのはプロレタリアートだというルカーチの階級意識論

が、第一次大戦において「城内平和」を唱え、戦争に積極的に加担し、ドイツ一一月革命を圧殺したドイツ社民党に幻滅したボルケナウやヴィットフォーゲルの共感をえたのは当然だった。ルカーチやボルケナウ、ヴィットフォーゲルが、ドイツ社民党に幻滅した分だけ、ロシア革命によって成立したソヴィエトとコミンテルンに接近していったのもまた、当然だったといえる。

ところで、「社会研究所」の初代所長、カール・グリュンベルクはオーストリア・マルクス主義の創始者の一人だったが、彼は、研究所の目的を社会主義や労働運動の研究に限定しようとし、党派的影響は排除するという姿勢をとっていた。一九一〇年に創刊され、「研究所」の発足とともにその紀要となった『社会主義と労働運動のための歴史論集』についても、イデオロギーや党派の別なく掲載する態度をとった。また、グリュンベルクは、ベルリンの社民党本部から送られてくるマルクスとエンゲルスの未公刊草稿の写真コピーをモスクワの「マルクス・エンゲルス研究所」のリャザーノフのもとに転送した。第二インター系、第三インター系の分けへだてなく交流するこのグリュンベルクの不偏不党の中立主義が、ボルケナウやヴィットフォーゲルら第三インター系の理論家から見れば、第二インター系マルクス主義者とおなじ日和見主義と映ったことは想像に難くない。

それはともあれ、ドイツ一一月革命が広義のフランクフルト学派にとっての原体験だったにせよ、そのことが共通の遺産を残したとはいえない。ハンガリー革命の敗北がルカーチに強い前衛党と革命組織への幻想と革命ロシアへの幻想をもたらしたように、ドイツ革命にたいする社民党の裏切りが、ボルケナウやヴィットフォーゲルにコミンテルンへの希望を植えつけた。けれども、ボルケナウらの世代とちがって、ホルクハイマーや後でフランクフルト学派に参加するマルクーゼ、アドルノら二〇代前半や一〇代半ばにドイツ革命を経験した世代にとっては、社民党にたいする幻滅が、そのままスパルタクス団の後身であるドイツ共産党やコミンテルンにたいする希望にはつながらなかったといえるだろう。ジェイも述べているように、ホルクハイマーは、革命の傍観者にとどまっていたのであり、初期のころのローザへの傾倒にしてもボリシェヴィキの中央集権主義にたいする批判からきたものだった（M・ジェイ『弁証法的想像力』、一四―五ページ）。革命後、よりどころとする指導者を見いだせないまま、マルクス主義の原理的な研究をつうじて、ドイツ社民党はもとより、コミンテルンを支配するスターリニズムをも否定する方向へと向っていった。くわえて、ホルクハイマーらの眼から見れば、ヴィットフォーゲルのような実証主義的アプローチは、第二インター系マルクス主義者とおなじように、克服すべき対象と映ったのである。ホルクハイマーらにとっては、第二インター系、第三インター系という両方のマルクス主義を拒絶していくところから、自らの立場の確立がはじめられなければならなかった。

病気のグリュンベルクに代ってホルクハイマーが三〇年に第

二代所長に就任し、三二年に『社会研究年誌』が刊行されはじめたとき、狭義のフランクフルト学派が誕生した。これが、いわゆる「フランクフルト学派」である。レーヴェンタール、フロム、マルクーゼ、アドルノ、ベンヤミンら、第一世代が築きあげていく理論こそ「批判理論」だった。

ホルクハイマーが三七年に書いた「伝統理論と批判理論」が、その特徴をはっきりと示している。この論文で批判されている伝統理論とは、ベーコンやデカルトからドイツ観念論へ、さらに一九世紀実証主義をへてプラグマティズムへとつながっていく「純粋数学的記号体系への方向」をたどる自然科学モデルである（M. Horkheimer, Traditionelle und Kritische Theorie, in: *Kritische Theorie*, Bd. II, S. 139.）。それにたいしてホルクハイマーが提唱したのは、経験的な個別諸科学の技術的合理性を部分的な要素としてつつみこんだ、社会総体を認識しうる理論、「批判理論」の形成だった。

彼ら第一世代にとっては、現代社会をおおいつくしている実証知にもとづいた「近代合理主義」、そして権威主義と技術合理性が否定すべき対象となったのだった。権威主義と技術合理性に支配されているという点では、資本主義も、社会民主主義も、スターリニズムも、ファシズムも、何ら異なってはいない。社会民主主義とファシズムを「近代合理主義」として一括するのは奇異に思われるかもしれないが、社民党が指導したワイマール体制を民主主義の理性と合理性を体現したものであり、ナチズムを非合理的な暴力と野蛮ととらえる考え方こそ、現実の社会を総体性として透視しえない、偏見に満ちた見方なのである。ナチズムは、近代ヨーロッパの啓蒙主義に反逆する狂気や野蛮ではなく、啓蒙主義の落し子だったのであり、スターニズムもまた、ナチスとおなじ権威主義国家になってしまっている。三〇年代に入って行政権力の肥大化がすすみ、国家の介入主義と管理支配が強化されていく過程の進行、そして「近代合理主義」が生みだした左右の全体主義、こうした社会と国家の権威主義化をささえる自然科学モデルにおいては、論理実証主義やプラグマティズム、人間関係論などが隆盛となっていく。このような状況のもとで、フランクフルト学派は「批判理論」を展開した。

彼らは、搾取と抑圧のない社会状態を形成していく志向性をもっていた。だが、現実社会の変革と超克の必要性を認めながらも、その実践には参加せず、理論作業に優位性をおいた。彼らは、第二インターやコミンテルンの党派政治の渦の外側に身をおくことにあまりにも敏感でありすぎた。さらに、ユートピアの提出にあまりにも禁欲的でありすぎたために、マルクスが提出した将来社会像を、自分たちの時代状況に照しあわせて再吟味することもなかった。つまり、彼らの「批判理論」は、現実社会や伝統理論を否定する点では鋭さを発揮できたものの、それをジンテーゼにまで高めあげていくことはできなかった。

四〇年代に入って、アメリカという権威主義国家に亡命せざるをえなくなったとき、この弱点が「批判理論」の自家撞着をもたらす原因となった。四四年までに草稿が書かれたホルクハ

イマーとアドルノの共著『啓蒙の弁証法』は、合理的な実証知が「道具的理性」として日常的世界をもおおいつくしてしまった状況において、「あらゆる文明化がもたらす合理性の核になるのは、さらに増殖していく神話的な非合理性という細胞なのである」と述べている（M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 51.）。だが、民主主義が「神話化」されてしまっているアメリカにおいては、民主主義とそれをささえる実証知が、野蛮と神話への回帰を唱えるファシズムとおなじように、啓蒙主義の胎内ではぐくまれたのだという彼らの主張に耳を傾ける者は誰もいなかった。こうして、彼らは、理性を救済する唯一の方法は画一化を強制する「同一性（イデンティテート）」を拒絶し、「非同一性（ニヒトイデンティテート）」の意識をとぎすますことだといったペシミズムに陥っていく。

要するに、フランクフルト学派の第一世代が目ざしたのは、啓蒙主義がもたらした野蛮と神話への回帰を「啓蒙」自らが行なう自己批判として「非神話化」することだった。彼らは「道具的理性」のもたらす技術的、テクノロジー的な管理支配と権威主義を批判し「非神話化」を試みた。けれども、それに代わる社会の姿をえがきだす作業については禁欲され「図像化禁止（ビルデーフェアボート）」が課された。そのために、彼らの批判は、偽りの希望を見ぬき、それをえぐりだすだけの「限定された否定」にとどめられてしまった。ホルクハイマーやアドルノは「近代合理主義」をもたらした啓蒙的理性の起源をさぐっていくことで、ペシミズムの陥穽を埋めようとしたが、搾取と抑圧のない社会を形成するという三〇年代の目標に近づくことはついになかったのである。

三　ハーバマスの「啓蒙」の原理

おなじフランクフルト学派でも、第二世代に属するユルゲン・ハーバマスにとっては、啓蒙的理性は全面的に否定すべきものとは映らなかった。ナチズムを創傷体験として胸にきざみこんだ彼にとって、ナチスを粉砕してくれた民主主義、すなわち啓蒙的理性は否定すべき対象とはならなかった。むしろ彼は、第一世代とはことなって、啓蒙的理性を肯定的に評価していく。「同一性」を拒否して「非同一性」の意識をとぎすまし、「否定」の原理を「支配」の原理に対置するアドルノたちとはことなって、啓蒙的理性までも捨てさるべきだとは考えなかった。第一世代のように否定的な評価軸を措定して、啓蒙的理性の根源をさぐり、それをあとづけていくのではなく、肯定すべきものとしてあとづけされなければならなかった。ここに、第一世代との「認識論的切断」がある。

ハーバマスは、一八世紀啓蒙主義の光のなかではぐくまれた「啓蒙」の理性的な側面を救済したうえで、その闇の部分である実証主義的、自然科学主義的な実証知を否定していく。彼は実証知、技術的理性にもとづいた生産力思想をとるかぎりにおいて、マルクスもまた一九世紀実証主義の呪縛から逃れえなかったと考える。こうした発想は、タルコット・パースンズがマルクスをベンサム流の功利主義の流れのなかに分類したのとパ

ラレルだろう。

マルクスの「労働」概念は、実証知にもとづいた技術合理性、目的合理性のレヴェルにあるのだから「科学主義」の概念だ、とハーバマスはとらえる。このレヴェルの問題をいくらついていったとしても、権威主義イデオロギーとテクノクラートの管理支配から人間を解放することはできない。

マルクスは、人間の解放が労働からの解放によって実現されると強調した。たしかに、一九世紀後半から開始された第二次産業革命によって技術革新がすすみ、人間の手工労働は機械装置によって代替されるようになった。人間は、労働から解放されはじめた。だが、それは、人間の手工労働に代わって、テクノロジーが第一次的生産力となったことを意味しているにすぎない。したがって、マルクスの労働の解放は人間の解放につながるというテーゼは誤っている。テクノロジーが第一次的生産力となった後期資本主義社会においては、生産力水準がよりいっそう上昇し、技術革新もすすんで、ますます人間は労働から解放されていくだろう。だが、人間の労働が機械装置に代替されるという目的合理性のレヴェルの解放では、権威主義イデオロギーとテクノクラートの管理支配、そして抑圧の構造から解放されるという価値合理性のレヴェルの解放を実現することはできない。こうハーバマスは、マルクスを批判する。

さらに、コミュニケーション行為として考えてみても、マルクスが構想したのは、対自然の加工という生産活動のレヴェルで技術的規則を学習する際に交される諸個体のあいだのコミュニケーションにすぎない。ハーバマスにいわせれば、このレヴェルで交わされるコミュニケーションは、せいぜい「目的合理的行為」にすぎない。諸個体が「相互行為」のレヴェルで交わすコミュニケーションは、それとはべつの次元のものだ、と彼は主張する。この「相互行為」のレヴェルのコミュニケーションというのは、ハーバマスがマルクスの生産諸関係に相当すると理解する「制度的枠組」をめぐるコミュニケーションである。

彼は、システム論、とくにパースンズのAGIL理論をとりいれて「労働」と「相互行為」の概念を説明づけていく。こうしたアプローチは、ルーマンとの論争をへて、いわば受身のかたちで採用していったものであり、「マックス・プランク研究所」時代の弟子であるクラウス・オッフェの影響によるものである。パースンズのいうAとG、適応と目標達成のレヴェルは、技術知のレヴェルのコミュニケーションと見なされ、「目的合理的行為」にあたるものとされる。それにたいして、IとL、統合とパターン維持のレヴェルが、「相互行為」のレヴェルのコミュニケーションと見なされ、諸個体のあいだの相互了解がなりたつ基盤とされる。A—Gのレヴェルは、目的合理的な問題を解決する「システム統合」をもたらすものであり、I—Lのレヴェルは、社会の「制度的枠組」をなすという点で「社会統合」を意味するととらえられている。

このふたつのレヴェルの統合の均衡が破れれば、社会危機が生じ、状況はカオスのなかに投じられることになる。しかし、ハーバマスは「システム統合」の動揺が社会的な危機をもたら

すことにはなるが、このレヴェルで問題が解決されたとしても、それはけっして「社会統合」のレヴェルの問題解決にはつながらないと考えている。というのは、「労働」における生産力水準の上昇や欲求の充足といった問題はそれだけをいくら追求していっても、いつわりの合意として強制されている「支配」のイデオロギーを見ぬいていく、真の合意を形成する契機とはならないからである。技術的理性が「支配」のイデオロギーをなしている現代の後期資本主義社会においては、諸個体は、そのイデオロギーに感染し、ゆがめられたコミュニケーションといつわりの合意を強制されているにもかかわらず、それがあたかも正常な姿であるかのように倒錯視してしまっている。この倒錯視されたイデオロギーの構造は、規範体系としてひとびとの日常生活をしばりつけている。とするならば、規範構造をなしている「制度的枠組」のレヴェルで、いつわりの合意をあばきだし、真の合意を形成する契機を模索しなければならない。

八一年に書かれた『コミュニケーション行為の理論』でも敷衍されているように、諸個体がコミュニケーション行為を交わす際にたがいに理性を喚起しあい「ディスクールス（討論、討議）」の過程で、既成の社会規範、つまり既成の規範構造がいつわりであることを見ぬき、あらたな真の合意とあたらしい規範構造を形成していく契機をつかまなければならない。これがハーバマスの指向性なのである。そして、現実の制度的枠組が虚偽に満ちた「支配」のイデオロギーであり、それが諸個体にとって外的な強制連関をなすだけではなく、じつは自分たち自身が日常的な生活連関のなかでたがいにコミュニケーションや社会的労働をとおして再生産している、自分たち自身の内的な強制連関でもあることを自覚させることこそ「啓蒙」が行ないうる自己反省であり、啓蒙的理性の唯一の存在理由なのである。そのような強制連関の文脈を解明し、啓蒙する批判的弁証法の学が、ハーバマスのとらえる「批判理論」である。このような文脈にも、ハーバマスと第一世代との「認識論的切断」がうかがえる。

その場合、「支配」のイデオロギーによってゆがめられた規範構造がどのようにして生成されてきたのかという根拠をさぐっていくには、諸個体がその規範構造を吟味し、それが承認しうるものかどうかをたがいにコミュニケーションによって確証しあうという要件が入ってくる。このことが、「批判理論」を技術的理性に満ちた現実の「支配」の制度的枠組とイデオロギーとをあばき、諸個体に覚醒させるだけのレヴェルから、「支配」を超克するための解放的実践のレヴェルへと高めあげる鍵なのである。

けれども、ハーバマスのなかで解消しえない矛盾が存在する。倒錯された虚偽意識に満ちた構造性のなかで、それを見ぬき、解放に向けた実践を行なっていくのは、他ならぬ「支配」のイデオロギーに感染している諸個体自身の反省過程である。しかも、この解放的実践の決定的なモメントは、何ら外的な強制や支配関係が入りこまない、諸個体のあいだで強制関係がな

く、たがいに自由平等な関係にあることを事前に了解したうえで交わされる、理想化された対話状況において「ディスクールス」が行なわれる場合にのみ、真の合意が形成されるというのである。結局、彼の考える支配と強制のない「ディスクールス」というのは「相互行為」のコミュニケーションを交わす以外に何の義務も課されないかつてのポリスを理想化したような社会状態を想定しないかぎり、現実的なものとはならないだろう。理想化された対話状況を想定するという前提条件を捨てないかぎり、ハーバマスは、古代ポリスの市民が社会的必要労働をすべて奴隷に肩代りさせたように、後期資本主義社会の市民たちが社会的必要労働を機械装置という奴隷に肩代りさせるという代替案を提出しなければならないのである。

これまで見てきたように、マルクスの目ざした解放的実践とハーバマスのそれとのあいだにはおおきな断層がある。そして、実証主義的なマルクス主義を克服するというおなじ出発点に立ちながらも、ホルクハイマーやアドルノら第一世代が行きついた結論とハーバマスのそれとのあいだにもまた、おおきな断層がある。第一世代と第二世代の断層、つまり「認識論的切断」は、あえてそのままに放置すればいい。けれども、「非同一性」から出発せず、ハーバマスのように解放的実践を志向するのであれば、すくなくとも彼が分析の用具にしたものをふたたびカオスのなかに投げこんで再吟味してみなければならないだろう。なぜならば、われわれ自身もまた、現代社会の抑圧と支配の構造のなかで生きているのであり、そうした構造性からの解放的実践を目ざそうとするならば、ハーバマスとおなじようにマルクスの理論装置を再吟味する理論的実践が不可欠であり、不可避だからである。

質疑応答

水田洋（名城大）　ハーバマスと直接には関係ないのでどうかと思うのですが、少し確認をしたい。株式会社にたいする積極的な評価は、マルクスの『資本論』の第三巻とエンゲルスが『アンティ・デューリング』でやったのと、どちらが先なのでしょうか。それが第一点です。

第二点は広義のフランクフルト学派と狭義のそれとの違いを、世代の違いのようにおっしゃられましたけれど、私の記憶ではボルケナウはもっと若いのです。だからあれは世代差ではなくて、別のものだと思います。

第三点はグリュンベルクを第二インターと規定することは何か根拠があるのでしょうか。

山本　まず第一点目ですが、エンゲルスの『アンティ・デューリング論』の第三篇社会主義、第二章「理論的」のところで展開されている、株式会社の形態をとって生産手段の社会化が進行していけばついには国家がその管理を引きうけるようになるという文脈と、『資本論』第三巻の株式会社論との比較の問題ということになります。エンゲルスがこのデューリング批判を書いたのは七七年夏ごろで『フォアヴェルツ』には七八年の五月

から七月のあいだに掲載されたわけです。マルクスは七七年三月に第二篇経済学に「『批判的歴史』から」という原稿を書いた後に、『資本論』第二巻の原稿の仕上げにとりかかっています。『資本論』第三巻の篇別構成は六八年四月三〇日付けのエンゲルスへの手紙で示されたものとだいたいおなじだといわれています。エンゲルスは、六五年に書かれた草稿と七五年の五月から八月にかけてのノートをもとに第三巻を編集したわけですが、ここで問題の株式会社論がふくまれている第五篇利子生み資本のところは断片的な手稿があっただけだといわれていますから、エンゲルスの考え方が相当文脈のなかに入っていると考えなければならないと思います。株式会社論のところはおそらく第一篇第四章とおなじように、マルクスの志向性にそくして相当部分はエンゲルス自身が書いたものと推定されますが断定は禁物です。新メガ版をもとに文献研究がまたれるところです。したがって、株式会社にたいする評価がマルクスとエンゲルスとではどちらが先かという断定は私にはできません。ただ、テクストとして読むかぎりでは、エンゲルスのほうは、生産手段の社会化が株式会社の形態で進んでいくと観念的総資本家としての国家が管理を引きうけるようになり、その国家権力をプロレタリアートが奪取し、生産手段を国有化する、この生産手段の社会的取得を遂行する役割を国家が果した後に国家は死滅するという文脈なわけです。一方、マルクスの場合は、株式会社の発達が社会的企業や社会的資本となるとし、その裏側で国家干渉が開始されると述べていますけれども、エンゲルスの文脈とはちがって社会的生産手段の国家による管理、そしてそのプロレタリアートによる奪取という筋書きにはなっていない。七五年に書かれ、九一年に公表された『ゴータ綱領批判』でも、資本主義から共産主義への過渡期がプロレタリアートによる独裁の時期であり、これを国家と呼んではいますが、エンゲルスのような生産手段の国有化といった文脈はうかがえません。このあたりを考慮しますと、マルクスの『ゴータ綱領批判』の文脈に規定されて、エンゲルスは『資本論』第三巻の株式会社論を編集執筆する際に、自分の『アンティ・デューリング論』の主張を前面に押しださなかったといえるのではないでしょうか。

第二点目の問題ですが、年齢の差異をそのまま世代差として切れるわけではないと思います。私としては、思想性や発想、時代的な経験として一つのまとまりを持たせるという意味で「世代」という言葉を使いたかったのです。ボルケナウやヴィットフォーゲルが二〇年代にコミンテルンに接近したことは間違いのないわけですし、そうではないレベルのひとびと、ホルクハイマーとかマルクーゼのような人は、そういう流れとは距離をとっていくわけです。もちろん、ボルケナウにしても、ヴィットフォーゲルにしても、スターリンが全一的に支配をしていったあとでは、コミンテルンからは離れていくわけですが。

第三点は、グリュンベルクがオーストロ・マルキストであり、オーストリア・マルクス主義の創成に参画をした一人であることはまちがいないわけです。しかし、あえて第二インター系という言い方をしたのは、第三インター系のボルケナウやヴ

ィットフォーゲルから見れば、グリュンベルクの、第二インター系であれ何であれ、思想性を問題にすることなくつきあっていくという態度、そうである反面では政治活動を極力「研究所」から排除しようとする態度が、非常に妥協的で、日和見主義的に映ったという意味においてです。

千石好郎（松山商大）　最後に先生がフランクフルト学派の第二世代のハーバマスが第一世代と認識論的切断があるとおっしゃったのですが、その中身をもう少し伺いたい。お話の中ごろに第一世代が「啓蒙」を非常に否定的にとらえたのに対して、むしろ第二世代はそれを救済する形をとったという点を認識論的切断とおっしゃっているのか、あるいは後期資本主義を分析するためには、システム理論の成果を批判的に摂取する形でハーバマスの立場に読み替えていくという作業を行わないと、後期資本主義は十分に分析できないという意味で、認識論的切断とおっしゃっているのか、よくわからなかったのでもう少し説明を頂きたい。

山本　まず前半の話についてはまったくそのとおりで、第一世代が考えたように啓蒙的な理性の救えない部分をあえて救おうとすれば「ニヒト・イデンティテート」に閉じ込もらざるをえないことになっていくわけです。それにたいして第二世代ですが、この場合にはハーバマスに限定されます。アルフレート・シュミットの場合にはフォイエルバッハに媒介されたマルクス主義を踏襲していくことになりますので、この場合にはハーバマスに限定しなくてはなりません。ハーバマスの考え方では「啓蒙」が持っていた理性という面、これは反面では伝統への回帰ということになるのかもしれませんが、この論理の構造を自らの基盤として確保したということで第一世代とは違った発想を持ちえたわけです。

それから、後期資本主義の分析を行なう際に、第一世代のように支配と抑圧といった概念を使って、技術的な合理性、つまりマックス・ウェーバーの目的合理性、あるいはテクノクラート支配とか、官僚制の問題などに象徴される権威主義的な社会、権威主義的な国家を分析する考え方を受け継ぎながらも、自分がまのあたりにしている後期資本主義は、第一世代が直面してきたものとまた違ってきているという考えがハーバマスにはあるのではないかと思います。彼がシステム論を導入していくのはルーマンなどに仕掛けられたもので、受け身の横綱相撲といっていいのかどうかはわかりませんけれど、ともあれ土俵際につまって、しかも相手の土俵に乗っかった形で、それを分析のための道具にしていくわけです。これはある面では非常に危ない、ミイラとりがミイラになってしまうという危険性をはらんだものですが、いまのところはハーバマスはシステム論を非常にうまく処理しているといえるのではないでしょうか。どのように処理したかといえば、単純化したということです。つまり『後期資本主義における正当化の諸問題』という本の最初のところにクラウス・オッフェに習った図がありますが、真中に政治行政システムをおき、右側に社会文化システムをおき、左側に経済システムをおいて、この三つの項の間の相関性とし

てシステムを考えるわけです。彼は、既成のシステム論が主張する、政治行政システムがあらゆる計画化や目標達成を行ない、管理していくという制御中枢に収斂していく考え方を否定することによって、社会文化システムこそが彼のいうコミュニケーション行為を十全に展開させていける場なんだ、つまりヘーゲル流にいえばエレメントなんだというように考えるのです。そして、そこで展開される枠組が新しい規範構造をつくっていく展望につながるという論理をしつらえる。非常に単純化してとらえればこのようになると思います。これではあまりにも単純ではないかという意見もあろうかと思いますが、単純化したことによって彼はシステム論の袋小路にかろうじて迷い込まずにすんでいるというのが現状だと思います。おそらくシステム論について今後語ることはほとんどないと思います。そのへんはいまのままですませようと考えていると思います。ですから、システム論を批判的に導入したことを「認識論的切断」のメルクマールだと考えているわけではありません。「労働」と「相互行為」の対概念で社会理論を展開した点で第一世代との切断が見てとれる、とわたしは思っています。

アルチュセールとポスト構造主義

浅田　彰

これまで、僕が生まれた頃にはやっていたような話が続いたわけですが、ここでは「アルチュセールとポスト構造主義」ということで、現代の思想的地平におけるマルクス主義の可能性について考えてみたいと思います。話は大きくいって三つに分かれます。最初の二つの部分では、悲劇的な形で中断を余儀なくされたルイ・アルチュセールの理論的実践を、〈自己批判〉前後の二つのエポックに分けて扱いたい。そのあと第三の部分では、マルクス主義の現代的可能性を広汎に検討するという主旨にそって、ポスト構造主義と呼ばれている思想の流れとアルチュセール的マルクス主義との関連を検討してみたい。大体こういう組み立てです。

最初に、一九六五年に刊行された『マルクスのために』と『資本論を読む』を中心とする前期アルチュセール派の理論的実践について振り返ってみます。そのポイントは、一言で言って、マルクスをヘーゲル的な問題構制(プロブレマティク)から徹底的に切り離すということです。むろんマルクスはヘーゲリアンであったわけで

すから、この切断作業はイン・スパイト・オヴ・ヒムセルフとでもいった形にならざるをえない。つまり、マルクスが思わず、もヘーゲル的な問題構制からはみ出してしまっている部分を強引に拡大し、そこに裂け目を入れるということになる。これは暴力的な作業ですが、そもそも暴力性を孕まない理論などには何の力もないわけで、それを承知でやってのけるのです。

まず、マルクスの思想形成に関しては、一八四五年の『フォイエルバッハ・テーゼ』と『ドイツ・イデオロギー』において、それ以前のヘーゲル的あるいはフォイエルバッハ的な問題構制との切断が確定される。これは、日本でも、つとに広松渉によって主張された論点と一致するものです。

次に、そのような認識論的切断によってもたらされた理論の内容についてですが、それは『資本論』等に現れた社会的全体の概念の検討に即して見てとることができます。その特質は、機械論と有機体論、アトミズムとホーリズムの同位対立を超えるものだということです。機械論的な全体というのは部分の集積にすぎず、部分と部分が玉突きの玉のようにぶつかり合うことで動いていく。これがマルクスのヴィジョンと異質であるのは当然のことです。それに対して、有機体論的な全体性の概念、とりわけヘーゲル的なそれがある。これは何らかの基体から同心円的に派生した全体であり、各部分が全体を映し出し統一的なリズムで搏動するようなものである。これもまた非マルクス的なものだということになるのですが、その前にこれについてもう少し触れておきます。

有機体論的な全体の基体は、アルケーからテロスへと目的論的な単線コースを歩みつつ、自らのまわりに多様な派生体を同心円的に外化させ、最後にその豊かさの一切を自らのうちに取り戻すものとされます。この基体は、ヘーゲルにおけるように精神であるかもしれないし、あるいはまた物質であるかもしれないけれども、構図としては全く同じです。ブロッホの場合、テロスがエスカトンとなり、キリスト教的・顕教的な全体がユダヤ教的・密教的な全体になるわけですが、そういうアポカリプティックな色彩があろうがなかろうが、構図としてはこれまた何の変わりもありません。さらに、この全体はいわば入れ子状になっていて、ローカルな個人的実践における疎外と再固有化の過程も、グローバルな歴史における同様の過程を雛型のように反復しているわけですが、そこで全体と個、中心化と分散、外在的な法則として課される弁証法と人間のうちに内在化された弁証法のいずれに力点を置いてみても、やはり同じ構図の中に入ってしまうのです。

今さら言うまでもないことですが、こうした機械論と有機体論の二者択一、あるいは後者の内部でのさまざまな二者択一は、極めて貧しいものであり、実際、悲惨な結果しか生んできませんでした。科学主義と人間主義、経済主義と政治主義、あるいは近代主義とロマン主義、その他の不毛な同位対立が再生産されるばかりで、それをラディカルに超出する可能性は些かも見出されなかったのです。そのことを踏まえて、アルチュセールはマルクス独自の社会的全体の概念を確定しようとしま

す。それは機械論的な全体ではないけれども、かといって、各部分が全体を映し出し同一のリズムで搏動するヘーゲル的な同心円的全体とも違う、つまり、各々が相対的自律性と独自のリズムをもった異質な諸構造の構造としての全体、言いかえれば各部分が還元不能なズレを孕みつつ重層的に構造化されているような全体、そのような複合的全体であるとされます。

先に見た通り、ヘーゲル的な同心円的全体は、一個の主体（たとえば類としての「人間」）が全歴史過程を通じて自らを実現する、あるいはそのような過程自体が一個の主体として表象されるというイデオロギーと不可分であるのに対し、マルクス的な複合的全体は、アルチュセールのいう〈主体なし目的なしの過程〉、非単線的・不均等的な過程、決して完結したストーリーの中には収まりきらず、そこからはみ出す線やそれを横切る線が次々に出てくるような過程という把握を要請する。これもまた重要なポイントだと言えるでしょう。ヘーゲル主義は歴史を起承転結のはっきりした単線的なストーリーの中に全体化してしまうわけですが、マルクスは、どうしてもそういう形で全体化できない現実的な歴史の動きに目を開いたのだ、というわけです。

以上が第一点として述べておきたい前期アルチュセール派に関する要約的見解です。ここで一言だけ付け加えれば、いま見てきたような立場は同位対立のどちらにもつかないということで宙ぶらりんの感覚を与える、にもかかわらず、我々はそうした宙吊り状態に耐え、それを肯定すべきなのであって、同位対立のどちらかの側に性急に腰を落ち着けてはならないのです。言いかえれば、コンプレックスなものを還元して単純化することなくコンプレックスなままとらえなければならない、差異やズレを同一性に還元するのではなく飽くまでも差異やズレとしてとらえなければならない、これが重要なことであると思います。我々は往々にして、システムに主導権があるのか人間に主導権があるのか、科学主義なのか人間主義なのか決めつけようとし、どちらかのレッテルを貼って安心したがるのですが、それは厳に斥けるべき態度であると言わなければなりません。

ここで第二の問題に移ります。アルチュセール派は一九六〇年代後半から徐々に理論的姿勢を変化させ、一九七〇年代になるとそれを〈自己批判〉として確定するにいたります。これに関しては、フランス共産党の中の問題もあり、毛沢東主義の擡頭、五月革命といった事情もある。いまリヴァイヴァル中のゴダールの映画などを見ると、アルチュセールが修正主義の教師として批判されたりしていますが、そういう激動があったわけです。その中で生じた理論的変化は、テオーリア主義の名残をとどめる科学認識論的立場から実践を重視する政治哲学的立場への移行として要約されるでしょう。それによって、アルチュセール派の社会把握はいっそう徹底してダイナミックなものになります。諸構造の相対的自律性を強調することに変わりはありませんが、スタティックな形でそれらの順列・組合わせを考えて生産様式の一般理論を作り上げるのではなく、それらをまきこみつつ全体として進行するダイナミックな再生産の運動に

焦点が合わされるのです。

まず、認識論的切断の問題の見直しから始めたいと思います。マルクスに関して一八四五年に切断を見るという場合、一回限りのジャンプによって全く新しい地平に移りそこに安住しえたとするのは誤まりだ。たしかに不可逆的な変化はあったけれど、マルクスはその後も依然としてヘーゲル的あるいはフォイエルバッハ的な問題構制（プロブレマティク）につきまとわれており、そこからの切断運動を終生つづけるほかはなかった。これが新しい強調点です。それとともに、哲学も、切断以降の理論的実践のメタ理論というスタティックな存在であることをやめ、絶えざる切断を行っていくダイナミックな活動である、理論における政治、より正確には理論における階級闘争であるということになるわけです。

次に、社会的全体の概念の見直しに触れておきます。相対的自律性をもった諸構造の構造という見方は正しいけれども、それをもっぱら場所論的にとらえるのでは不十分だ。たしかに、土台がなければ建物が立っていられないということから、経済的なものによる最終審級における決定の原理を見てとることができ、土台が建物の上部のディテールすべてを決定することはないということから、上部構造の相対的自律性を見てとることができるわけで、そのかぎり場所論的なメタファーは有効ではあるけれど、畢竟それはスタティックな見方にとどまらざるをえない。むしろ、すべての審級をまきこみつつ全体として進行する再生産の運動を重点的に分析すべきである。こういうことが言われるわけです。実際、諸々の構造というのは、石材みたいに放っておいても存在するものではなく、たえず再生産されることではじめて存立しうる。と言うより、構造とは再生産運動のパターンそのものである。これが新たに強調される認識です。

このことはとりわけ経済的なものについて言っておかなければなりません。経済的な諸構造といえども、上部構造、就中イデオロギー的なそれの介入によって再生産されてはじめて存立しうるのであって、独立に存在しうるわけではないのです。イデオロギー的なものの果たすこうした重大な役割りを、アルチュセールは〈国家のイデオロギー装置〉という概念を用いて詳しく分析しているのですが、いまはこの点について立ち入る余裕がありません。

以上、アルチュセール派の理論的実践を、二つのエポックに分けて、ごくごく簡単に概観してきたわけですが、次に、第三の問題として、それがいわゆるポスト構造主義とどのように結びついているかを瞥見しておくことにします。それには、構造主義およびポスト構造主義をどうとらえるかというところから出発しなければなりません。

ここでは、対象を差異の共時的体系として分析する思考様式が構造主義であると考えておきましょう。そのような体系の典型は言語であり、構造主義は言語的構造をさまざまなところに見出そうとしてきたわけです。しかし、構造主義は本質的に極めてスタティックなものとなりがちです。そこで、構造主義的

思考をいっそうダイナミックに組み替えていこうという動きがいろいろと出てきて、それが大まかにポスト構造主義として一括されています。

ただ、ここで注意しなければならないのは、構造主義を動態化する試みとしてしばしば構造とカオスの弁証法が持ち出されるけれども、それは何の前進にもならないという点です。キチンと構造化された部分と、そこからこぼれ落ちたカオス的な部分、あるいは、中心的な部分と、周縁にとりのこされた部分、これらを二元論的にとらえた上で、後者は前者に抑圧されているけれども、時にその抑圧をはねのけて噴出し前者を組み替えていく、という弁証法的なストーリーが語られる。実のところ、これではサルトル的構図を一歩も出たことにならないのです。構造を実践惰性態ととらえた上で、そこで疎外を蒙るのだけれども再びそれをはねのけて実践惰性態を流動化し組み替えていく、そういう「自由」の担い手を探し求める。で、今さら主体の意識的想像力などを持ち出すわけにもいかないので、前主体的あるいは間主体的な無意識の欲動のカオスといったものをその代役に仕立て上げる。それによって、ひとたび斥けた筈のヘーゲル主義が密輸入され、必然と自由の弁証法の単線過程によって歴史を全体化しうるかのような仮象が生み出されるわけです。実存主義的マルクス主義の現代版といってもいいでしょう。

こうした考え方が歴史研究の中に持ち込まれたりすると、大きな問題を生じます。たとえば、資本家と労働者はいずれも中心的な構造に組み込まれているから真の変革を行うことができない、そのような変革を生み出す能産性はルンペンプロレタリアートとか第三世界とかいった周縁的な存在の側にのみ求められる、といった極めて反動的な見方がそれです。こうした見方に陥らないためにも、構造とカオス、中心と周縁といった二元論的な構図には十分用心しておかなければなりません。

構造とカオスの弁証法によって構造のダイナミクスを説明するという考え方は、このように、退行ではあっても進歩ではないと思われます。そうしてみると、アルチュセールの構造の概念、再生産運動のパターンとしての構造の概念は、今もって示唆するところが大であると言えるでしょう。実際、ポスト構造主義を代表するといわれるドゥルーズやフーコーの提示している〈機械〉や〈装置〉の概念は、その延長上にあるものと考えられます。それらは勿論スタティックな構造ではありませんが、そうした構造とカオス的なエネルギーとのせめぎ合いを示すものでもなく、そのような二元論的抽象に先立つ現実的な運動体をそのままとらえようとしたものなのです。これは、世界を形相と物質＝エネルギーの二元論へと抽象することなく、具体的な諸力の運動としてそのままつかまえようという、ニーチェ的なヴィジョンによるものでもありますが、それとマルクスとの間で行われつつあるポスト構造主義の理論的実践こそ、いま最も興味深いものと言えるのです。

具体的な点においても、アルチュセールのイデオロギー批判とドゥルーズらのエディプス的家族批判、アルチュセールの国

家装置分析とフーコーの権力装置分析の間のつながりは、数々の差異をこえてなお明白です。エディプス的家族をはじめとする社会的機械や、権力装置といったものは、スタティックな構造ではなく、ダイナミックな運動を一定の方向に向けていく整流器のようなものとしてとらえられている。ただし、この点について詳しく議論する余裕は、もうありません。

たしかに、アルチュセールは最後までフランス共産党内にとどまる道を選び、ドゥルーズやフーコーは共産党の外にあってむしろマイノリティの運動などを支援している、この断絶は極めて大きいと言わざるをえないでしょう。けれども、彼らの理論が深いところで結びあうものをもっているということは、彼らのテクストを真剣に読んでみればすぐにわかる筈です。ここで取り上げることができなかったデリダにしても、ある意味でウルトラ・アルチュセーリアンであるとさえ言うことができます。ドゥルーズやフーコーやデリダといえば、アルチュセール的なそれをも含むマルクス主義とは正反対のものと目され、危険なニーチェ主義者であると決めつけられたりもするわけですが、むしろ、アルチュセール的マルクス主義を最も能動的な方向で継承し変容させている理論家として評価すべきではないかと思います。マルクス主義の現代的可能性は彼らの理論的実践のうちにこそある、また、その意味においてマルクスは些かも死んではおらず未来の思想家としてその可能性が徐々に明らかにされつつある。このことを最後に強調しておくべきでしょう。

ずいぶん暴力的にとばしてきたわけですが、一応のサーヴェイということで、全体的な展望をつかんでいただけたとしたら幸いです。

報告ではアルチュセールのイデオロギー論とドゥルーズらのエディプス的家族論についてやや立ち入って検討したが、記録ではその部分は割愛する。

質疑応答

花田圭介（北海道大）　さきほど色々なところで二元論的なものに対しては安心がゆく、心が落着くのではないだろうかという割合に心理的なお話がありましたが、それはあなた自身もそう感じるし、言っているみんなも、それから聞いてもらっている私たちもそう感じるだろうからという意味でそのようにおっしゃったのかというのが第一点です。

それからスタティックとディナミックという対立でずっとお話をなさっていましたが、スタティックよりもディナミックの方が少し進んでいるというような感じがあるのかどうか、それからスタティック、ディナミックは、これはあまり宙吊りではなく、なにか二つ元になる考え方として対立しているようなものだという、そのあたりのことをお聞かせ願いたいと思います。

浅田　二元論を作っておいてどちらかをとると安心するというのは、僕自身のことではありません。一般に色々なものを読みますとどうしても最後に本音の部分が出てきて、結局どっち

なんだ、どちらかをとりたいという風になりますが、僕はそれはちょっと理解できない、そういうところで安心してしまって平気なのかしらと思うんです。

たしかにここではスタティック／ディナミックというデュアリティーを軸にして話を進めてきたわけですが、これはいわゆる二元論を批判するための戦略です。いわゆる二元論、例えば形相と質料で言いますと、形相のほうを基体とするのか、質料のほうを基体とするかという二元論、これはどちらをとったとしても、現実のディナミックな運動をスタティックな図式に収めるための方便である。ディナミックな運動を何とかスタティックな構図に収めたい、どこかを土台にしてその上に積木を積み重ねるようにして理解したいという願望があり、その時にどちらを土台にするかという形ででてくる方便である。そういった意味での一切の二元論は、先程の言い方ではスタティックな把握の側に入る。それに対してディナミックな把握は必ず優位に立つ。ある意味で乱暴にパラフレーズすれば、スタティックな見方とディナミックな見方との闘争においては常に後者に味方せよ、というのが理論における階級闘争の指針だというのが、アルチュセーリアンからポスト構造主義に至る思考のキーワードといってもいいと思います。二元論的にスタティックな構図を作って安心するというのは、物質という名前でその基体を呼んでみたところで、結局のところ観念論の側に入るのであって、真の唯物論というのは常にディナミックなものの側にある。理論における階級闘争においては常にそちらの側に立てということが基本的なメッセージだといってもいいと思います。

花田　内容的なことではなく、今のことに関連があるのですが、どちらかというと宙吊り主義というのは私の日常感情であり、それから支離滅裂、主義をとらないまでも、何かそういうようになっているということですが、二元論に落ち着く傾向が非常に強いというのは、これはヨーロッパの本を読まれてのお話でしょうか。つまり、そういうマンタリテが非常にあるというのは世界のどういうあたりを読まれておっしゃっているのかをお聞きしたい。

浅田　基本的にヨーロッパ的思考図式であるといっていいとは思います。ただ現在では日本も決して例外とは言えません。それから、とことんつきつめないがゆえに中途にいるというのは何の意味もないので、問題は二元論のむこう側まで突きぬけるということでしょう。

総括質問

司会　昨日は報告が延びまして、殆ど時間がございませんでしたので十分に討議の時間がなかったわけです。それで意図しました個別的な質問を各報告ごとに片づけることができませんでしたので、ここに沢山の会員の方から御質問を頂いておりますから、お一人ずつ答えて頂きたいと思います。

その前に、この会場に録音機器を持って来られている方がありますが、録音は著作権問題もありますので、その報告者の方の了解を得て頂きたいと思います。

それでは伊藤さんに対する質問からです。

山崎怜（香川大）　きのう――私の誤解かもしれませんけれど――のお話の大きな筋としては、レーニンとローザ・ルクセンブルクの組織論をめぐりまして、両者のおかれた歴史的な立場の違いが、両者の行動や見解の相違となって現れている。従って一種の歴史的相対主義ではないのですけれど、聞きようによってはそのように受け取れる面もあったように思いますので、私としてはもしローザ・ルクセンブルクがレーニンの立場であったら、レーニンとどう違ったことをやったのか、逆にレーニンがローザ・ルクセンブルクの立場であったらどうだったのかという仮定の質問において両者の同一と違いをお伺いしたい。そうすることによって今日我々が何をこの問題からくみとったらよいのかというのが私の質問です。同じ御報告の繰り返しになるかもしれませんが、なるべく繰り返さないでお教え頂ければと思います。

伊藤　大変むずかしい御質問で、全く仮定をする他ないわけです。私が言いたかったことは、レーニンとローザ・ルクセンブルクを一方的に対立させて考えるのも間違いだし、また基本的に同じなんだから同じなんだというふうに同一化してしまうのも間違いではないだろうか。その基本的なあるレベルでの共通性と同時に現実的なあらわれとしての大きな違いを全体としてつかまえる必要があるのではないだろうか。そうでないとあらわれとしてのレーニンを絶対化してしまう。あるいはローザ・ルクセンブルクのイデーを絶対化して、それをそのままずぐ現実につないでしまう。そういう主張の持っていたその意味を状況の中に置き直して、現代の問題につなげていかないと、その関係をあまり短絡するということは実りがないのではないだろうか。ですからローザ・ルクセンブルクとレーニンが入れ換わったらどうだろうかというのは、これは非常に難しいと思います。片方は男性ですし、片方は女性ですので、全く同じということはあり得ないと思います。いかに同じ立場になっても。それからレーニンは何といっても純粋なロシア人ですし、ローザ・ルクセンブルクはポーランド生まれのユダヤ人です。その立場も入れ換わったらどうかということになりますと、入れ換える意味がなくなってしまいます。そのため入れ換えたらどうかということは私もお答えしにくいし、私が言いたかったことはそういうことだということで御了解頂きたいと思います。どうもお答えになりましたかどうかわかりませんが。

司会　伊藤先生に対する質問は一つしかありませんでしたが他にございませんか。

桜井哲夫（東経大）　このことは私も多少関心のある問題ではあるのですが、一橋大学の田中克彦さんなんかがずっとおやりになっている言語の問題、つまり同化の問題があります。例えば少数民族の文化や言語の問題に関しては、レーニンは極めて同化政策というか、呑み込んでしまうという立場を崩さなか

ったのに対して、それならばまだスターリンの方がブルジョア出身者としての言語に対する文献的な立場を取り入れていたという批判を田中さんはされていますが、そういう問題がありまして。それからローザ・ルクセンブルクとレーニンの対立点の問題は色々あると思うのですが、基本的には西欧市民社会に対する距離の問題というのが大きいのではないかと私は思います。つまりレーニンの場合には基本的には西欧市民社会に対する同化、同一化という切望が極めて大きいものがあるが、ローザ・ルクセンブルクの場合はポーランドのユダヤ人だという問題があって、それから発した形でのそれぞれ両者の思い入れをみていくということも、ある意味では必要な部分かもしれない。だから私の場合だと、伊藤先生のおっしゃるほど楽観的に見られない部分があるのではないかという気がするのですが、その点どうお考えでしょうか。

伊藤　私は別に楽観も悲観もしていないのですが、ただ、客観的な事実だけの問題です。おっしゃる通り民族問題を取り出してみますと、レーニンとローザ・ルクセンブルクの違いはもっときわだってくると思います。西欧市民社会との関係という意味でいえば、レーニンはスイスに長く暮らしていましたから、西欧市民社会を内側からも知っていたわけですが、しかし、西欧市民社会に対する内部からの批判という意味では、何といってもローザ・ルクセンブルクはポーランド生まれのユダヤ人ですから、その受けていた差別が、三重、四重だった。私はローザ・ルクセンブルクを考える場合、だいたい四つの差別構造をしょっていたと思います。一つはユダヤ人であること、一つはポーランド人であること。一つは女性であること。一つは身体障害者であることです。その四つの差別構造を超えながら、普遍的な思想をつくろうとしていったので、そういう意味でローザ・ルクセンブルクは国際主義者、インターナショナリストだったという場合、国際とか、インターという言葉自体が果たして彼女の思想を規定するのに十分なのかという気がします。もともと、彼女にとっては国境というものは非常に仮りのもの、一時的なものである。彼女はだいたい五つ位の言葉を話したり、書いたりしますし、ここで必要であると思えば、そこに行って活動をする。そういう発想ができるということは、非常に深い差別の構造の中から出てきて、あまり地域的な、あるいは民族的なアイデンティティーを必要としない。むしろ民族的なアイデンティティーが人間をずたずたにしていくものだというように考えていたと思います。それに比べますとレーニンは出身階層も中の上ぐらいのところだと思いますし、教育を受けて、しかもロシア人です。非常に聡明な知的な人ですけれども、その眼の位置はやはりスラブ世界の中ではメトロポールに属していた。その生まれ、育ちからくる眼の位置が、二人の思想にそれぞれ内側から影響を与えていっている。そういう意味では入れ替えるというのは簡単にはできないということを私は申した訳です。

それで桜井さんの御質問はそういう意味では広げていきますと、民族問題から国家論の問題へと拡大していくわけで、おっ

しゃるようにレーニンとローザは、単に文章に書かれた思想のあらわれだけでとらえきれない、深い違いをもっていたというように思います。それでよろしいでしょうか、あまり答えにはなりませんが。

司会　次は好村さんの御報告に関する質問が四つ出ていますが、種類別にすると、好村さんのブロッホ解釈に対する疑問とブロッホ全体に対する御質問がありますので、まず最初は好村先生のブロッホ解釈に対する質問からはじめさせて頂きます。まず中央学院大の西村さんからどうぞ。

西村義人（中央学院大）　私の質問は、先生の昨日の発表の前半の部分でブロッホの思想の核心として、ユダヤ・キリスト教的な終末論ないし、千年王国論。後半の方でもう一つの核心であるいわゆる自然哲学についての御報告があったわけですが、私の誤解かもしれませんが、この二つのものの接点という問題ですが、先生の御発表を私は、彼の目的論的な自然史の哲学が、この二つのものの接点にあると理解しました。もしそうであるとすると、この場合、目的論的な自然史という観念は、自然史であれ、人間の歴史であれ、目的論的な歴史観というものと、終末論、ないし千年王国論というのはまた別種のものであると思います。そうしますと、目的論的な自然史というのは、これは純粋に唯物論の立場から出てくるものであると考えられますので、この両者の接点として目的論的な自然史というものがあるというのではないかと思いますが、その点をお聞きしたい。

好村　おっしゃる通りでして、終末論的な歴史把握というものが自然史の目的論的な理解と、そのまま整合的につながるものではなく、むしろブロッホの終末論的な歴史把握というのは、現状の、特に二十世紀の人間の危機的な状況をつかむための一つの重要な彼の革命論の支えとして考え出されており、その革命の、彼が考えている社会的な変革のむこうに何があるかという問題になった時、今言った千年王国的なものが伝統的なものとして、彼はそれが過去においては常にそういうものが、人間を鼓舞してきたんだという形でユートピアの一つの行動として示すのです。それの実現過程を科学的に考えているわけで、それはあくまでも生産関係というものの変革が課題であって、そこでは社会主義社会のもとで、特に技術というものの内容がかわっていかなければならない。その限りで自然というものが人間と敵対的な関係になり、特に人間が自然を征服するという形での技術の使用ではない社会という方に力点をおいて、その過程で人間が真の自己自身を見いだしていく。そういう社会を作っていく。それが結局先程の自然史の目的論的な目標になるのであって、今言われたように終末論的なイメージが即彼の考えている自然史のテロス的なものになるというのではないと思います。

西村　この問題は例えばマルクスの歴史観、ユダヤ教的あるいはキリスト教的な終末論の世俗化であるという非難が昔からあり、その代表者としてカール・レーヴィットなんかがいるわ

けですけれど、ブロッホの『希望の原理』の最後のところでレーヴィットの世俗化論の批判を行っているわけで、彼の批判というのは要するに世俗化とはすわっていたものを足でたたせるものだという形で、むしろ世俗化を肯定する立場だと思いますが、その問題とかなり関わってくるのではないかと思います。それで、ブロッホの場合果たして目的論と終末論的なものの区別が厳密にはっきりしていたかどうかという問題があるのではないかという気がするのですが、これがマルクス主義的な歴史観に対するユダヤ・キリスト教的な歴史観の世俗化であるという非難に対する一つの反論になりうる鍵ではないかと思います。今、自然の問題についてこの二つのものの接点ということで私が質問したのは、ブロッホの場合自然の問題に関しても、この終末論的な、或いは千年王国的な思想の核心の一つに、自然の変容がある。ですから千年王国論というのは自然の変容の問題を含んでいる。そういうこととマルクスの言っている自然の復活という問題とがオーバーラップさせられているのではないかと思うのですが。それで自然主体という問題も結局は究極的に実現されたものといいますか、つまりそういう究極的な自然の姿をもって、主体の性質とみるわけです。そういうふうに理解してよろしいでしょうか。

好村　自然主体について、ブロッホは単なるアニミズム的な素朴な自然の見方では全然なく、彼は歴史が物質の自己実現の過程だというとらえ方をします。この自己実現の過程は私にはもう一つよくわからないのですが、彼にとって現在の自然の在り方そのものも、まだ自然の本質が完全に顕現された形で、いわばエンテレケイアという形であるのではない。自然そのものの中に潜在的にあるものがあって、そしてまた人間自身もそれに本当に認識できていない。それを人間の技術的なものの見方の変革によって、人間自身もその自然の中に潜在的にある本質顕現の方向を、人間が変革していくことで引き出せるという方向です。ですからそれは終末論の中にある、例えばフーリエにもある自然が大きく変形して、月がいくつにもなったり、自然が人間と親しみやすい形になって、自然の方が変わっていくという、それに近い発想が彼の中にある。その過程を今言ったような形で理論付けようとしている。これが千年王国的なものをいきなりパッと上から持ってくるのではない、彼なりの一つの哲学的な理論作業があったと思います。

西村　最後に一つだけ。結局物質の自己実現は自然の主体のいわば成立史というふうに捉えるべきなのでしょうか。

好村　そういうことです。だから自然が無機的な存在から複雑な化合物に移っていき、有機的なものになっていく、そういうものが地球に発生したということ自体がそこの中に自然一つの Tendenz と Latenz があることの現われなのだという言い方をする。単に自然は傾向性も何もない形で偶然にこんなふうになったのではない。その中にそういう形で埋もれているものを我々が認識するという作業がまだ今後も続くということです。

司会　どうもありがとうございました。次ぎは大阪大学の徳永さんにお願いします。

徳永恂（大阪大）　きのうの報告の中で、ブロッホと直接話された時に、ユーデントゥームに私が同化したのではなく、私がユーデントゥームを同化したというような会話がなされたとお聞きしたのですが、同じことはマルクスに対しても言えたのではないかと思います。ブロッホのマルクス主義は非常に独自なもので、マルクスに同化したというよりは、マルクスをブロッホに同化させたというような側面があるという印象を持ちます。その具体的な例として、自然はキー・コンセプションではあるけれど、非常にとらえにくい。私などでは一番分かり易いのは哲学史でいうとスピノザの能産的自然、ナトゥーラ・ナトゥランスというところ、それから晩年のシェリングの自然概念との類縁です。これは神秘的とか自然的とかともいえると思いますが、コスモロギッシュな意味での自然、あるいは能産的自然という場合の能産にかけまして、プロドゥクツつまり生産、自然が生み造られていく、潜勢態が発現してくるという意味でのコスモロギッシュなレベルでの生産概念と、それからマルクスがいうような道具を使って素材に加工するという意味での経済学的といいますか、生産力と生産関係という意味での生産、その両者が包摂された形であると思います。そこがブロッホの魅力だとも思うのですが、反面それが混同されている。そういうことの帰結の一つとして、好村さん自身は先程ブロッホの中に自然支配という意味での現在の技術と違う新しい技術への待望というモチーフがあると言われました。しかし私の印象では技術批判という点が、つまり生産関係と生産力の矛盾というマルクス固有の意味での技術化への批判の焦点が、コスモロギッシュに拡大されることでぼけてしまうおそれはないだろうか。山本さんは先程フランクフルト学派の中に技術史あるいはテクノロジーへの寛容があることをおっしゃって、それが生産力説へ結びつく危険を言われたのですが、私はフランクフルト学派に関しては条件付きでしか認められないように思いますが、ブロッホにはかなりそれが当てはまるのではないか。つまり自然あるいは生産概念が拡大されすぎることによって、現実の技術批判というのが弱められているところはないであろうかという疑問です。

好村　大変難しい問題で、うまく答えられるか自信がありませんが、ブロッホの本を読んでいて、マルクスが考えているような批判、資本主義的な生産への批判は大体ルカーチの『歴史と階級意識』で展開されているような資本主義批判を踏襲している。ルカーチ自身はそこからはやく遠ざかっているのに、ブロッホは常にあの発想を持ち続けているところがある。特にその過程でプロレタリアート自身が商品として自己を売り出していくところが、ブロッホにとって物象化の一番典型的な現れであり、それが逆に商品として自己を売る過程のモノとして存在するプロレタリアートが、その過程で階級意識を獲得し、変革の主体となっていくという認識で資本主義の生産をとらえている。そしてその生産の基礎にある自然の見方は根本的に自然を克服し、支配するという見方でしかない。それが結局人間への疎外にも通じるのだという形で批判しています。彼が初期の段

階、特にユートピアの精神などではその技術を批判するときには、職人的な技術に対して大量生産が物を造ることの意味を無くしてしまって、全く味けのない大量生産の品物をつくり出してしまう。そのために今度は本来よきものであった職人の技術が非常にグロテスクなものに変わっていくという方に力点を置いて批判していて、資本主義の生産の全体的な経済関係とかに関しては殆どルカーチの『歴史と階級意識』の範囲を出ない言及しかしていないというのが私の印象です。そういう意味で言われれば、ブロッホはそういう経済的な生産力とか生産関係の認識に関してはルカーチにおぶさっているだけで、それから生産という問題を一気にコスモロジー的な次元に拡大して、ブレーキのないものにしているのではないかという徳永さんの御指摘は、私はそれに対してそうではないと言えるような材料は持っていません。ただ、私が考えるのは、そもそもルカーチの『歴史と階級意識』がブロッホとルカーチの長い間の親しい友人関係と、お互いの思想的交流のあとに生まれているもので、あの中に自分自身の発想やモチーフが一杯入っていると彼は私にも語ってくれました。またどこまでが自分のもので、どこまでがルカーチのものか区別がつかないと言っていましたので、あれがすべてルカーチにおぶさっているものではないのでないかというのが一つです。もう一つは特に『この時代の遺産』で展開される、彼の非同時性という問題。それに着目していく彼の問題意識は一応プロレタリアートと資本という軸は、同時代性の軸であるとしている。ファシズムとの緊張した対決関係においては今いった資本主義的な技術、あるいは生産の最先端というところよりも、一歩ずれた意識をもつサラリーマンとか小市民階級の意識の空洞の方に自分の関心を向けていっている。そういう彼の問題意識の中では、そこでの生産は単なるコスモロジー的な次元での生産へそのまま移行するような内容として生産を考えているわけではない。そういう問題をやる時は、あくまで彼は資本主義の生産を経済的な次元で、非常にルカーチに近い次元で押さえて論じていると思います。

司会　よろしいでしょうか。では次に東京経済大学の今村さんからです。

今村仁司（東経大）　報告の中でマルクスの思想の現代における新生をはかった三人の思想家をあげられて、ブロッホがこうだとおっしゃられたのですが、マルクスの主張をブロッホが、ブロッホ自体の特有の思想のくせではなくマルクスとの引掛りにおいてどういう点で新しい展開をしたのか。このあたりがすこし分かりにくかったと思いますが、私の素人風の関心からいえば、唯物論問題から希望の原理までを含めてブロッホの自然観、これは人間も自然も含めて一種の存在観の変容という問題をねらっていたと思います。その点のつながりをブロッホ特有のレトリシァンの表現方法ではなく説明された方がわかり易いのではないかと思います。『希望の原理』第一巻ふうな点からいくと、どういう点でマルクスを従来的な発想法から切り離して新しく読みうるか、それはどんなものであったかという一点です。

好村　マルクスの自然概念も、その時その時の段階で違いますが、ブロッホが自分の自然主体を説明するのに引き出してくるのは初期マルクスであり、パリ草稿と言われる部分です。そこではマルクスが特に die Resurrektion der Natur という言葉でいっているような、自然を本来の形に戻すということ、それは同時に自然の人間主義の貫徹であり、人間の自然主義の貫徹でもあるわけです。マルクスがそういう形で抽象的に暗示している問題を、ブロッホはマルクスの用語を基礎にし、哲学史的な伝統の概念をフルに使いながら物質の構造を彼なりに考えている。ブロッホはその時その時の歴史的な表現を使っていますから、最初のアリストテレス左派の段階では形相と質料という関係の問題として出しますし、もう少しあとでは徳永さんが言われたようなナトゥーラ・ナトゥランスという言葉も使っています。そういう形で彼が言おうとしたもので、最終的に極端にずっと思い切って押し出したのが自然主体ではないか。ブロッホは自然主体をこれこそ絶対的な自分の一番の根本的な主張だという形では強調はしていないのですが、読んでいくとそういうものがあるように書いている。そこをとらえてアルフレート・シュミットは完全に唯物論の逸脱であると言います。しかしマルクス自身はあの問題を出してくる時は、ブロッホのように現在のテクノロジーがある程度このような段階まで行き着いて、そのために自然が本来的な意味で復活しなければいけないということで出してきたのではないと思うのです。そういう意味でブロッホの方が危機意識が非常に強い。そういう危機的な状況に対する一つの哲学的な答えとして彼の自然概念が形成されてきたのだろうと思います。そこがマルクスを逸脱しているとシュミットが言うかもしれません。論理的整合性という意味では逸脱しているかもしれませんが、思想の本来意図する役割の意味ではそんなに逸脱ではないのではないかというふうに考えています。

司会　それでは最後になりますが、ブロッホの思想の全体像を特徴付ける上で非常に問題だと思いますが、名城大学の水田さんにお願いします。

水田洋（名城大）　今までの御質問とかなり重なり合うので、あらためて質問する必要があるかどうかわからないのですが、一応申し上げます。ちょっと誤解しているかもしれませんが、昨日のお話の中で、ブロッホの考えているような人間と自然との関係は利益追求を目的とする資本主義社会では不可能であるとおっしゃいましたけれど、そうすると社会主義社会ではこれは可能になる、あるいはどういう社会だと可能になるとブロッホは考えているのでしょうか。といいますのは、利益追求、利潤追求ではないけれども余剰はやはり生まなければならない。生まないでいいと考えているのでしたら話は別なのですが、そこを少し伺いたい。

好村　現在出ている、特に訳の出ている『希望の原理』くらいまで――これが書かれたのは一九三八年から四一年ぐらいまでで、つまりアメリカに亡命中でファシズムが支配している時代の段階――ですと、その限りで彼は社会主義を今からみたら

随分素朴に理想化し、安易に書いていることは否めないことだと思います。技術の見方も、その意味で社会主義社会が現在の資本主義で使われている技術をそのまま発展的に継続するのか、あるいは社会革命と同時に大きな技術的なものへの根本的な変革を意図的にやるのかという問題については、何ら答えも示唆も出していません。むしろ『希望の原理』の技術のユートピアというところを読むと驚くのですが、そこに原子力の平和利用の賛美が出てきて、社会主義社会においては原子力が戦争のような破壊的な目的から完全に転じられ、平和に利用され、自然を自分らの思うように改造する方向に使われるのだという記述が見られます。このへんに関してのブロッホの甘さというのは否定できませんし、また、実際に彼が東ドイツで大学の教師の地位について講義している中で徹底的に自分自身に幻滅し、そこから追い出されるというような形で去っていく彼の経験の中でも、社会主義社会を本質的に考え直していったという体系的な形での表現はない。むしろ最近の著作ではソビエトのようなのはエセ社会主義だという形での、本質的な分析ではない、うらみ、つらみをそのままぶちまけたような記述しか見いだせません。そのへんに関しての理論的な追求は著書としてはなされていないと思っています。

ただ、彼の最終的な著作は『イクスペリメントゥム・ムンディ』という題、つまり『実験としての世界』というふうな言葉であるとおり、彼は世界史の個々の局面一つ一つが実験であり、そしてその実験の試行錯誤の中から人間は新しい道を見つけていくと見て、そういう形で現代の社会主義への幻滅をさらに新しい彼のユートピアの理論構築の中に組み入れていくようなことは考えていたようです。ただ、今指摘されたような意味で、現在ある社会主義社会がインチキであるなら、それがどういう社会主義社会ならば今言った技術が真の自然との融和を生み出すような技術を生み出す条件になるのかということは全然明示されていません。むしろ非常に面白いと思うのは、原子力の平和利用を肯定すると同時に、我々がまだつかみえない自然の真の主体を本当に認識していく過程には、例えばヨガのような人間が自分の肉体をコントロールする、そのような一つの技術が自然に対して考えられなければいけないのではないかということを暗示的に言っている。その意味ではえらく甘いユートピアではないかと言われれば、確かにブロッホのそのあたりの理論は科学的に厳密に裏付けられたものではないし、へたをすればオブスキュランチズムのようなものに傾く危険があるのではないかということは私も感じています。

司会　次に片山さんの御報告に対する質問があります。東京経済大学の今村さんどうぞ。

今村（東経大）誤解でしたら質問を取り下げますけれど、メルロ＝ポンティの扱いの一点だけです。サルトルとメルロ＝ポンティをだいたい似たような発想という形にされておりますが、メルロ＝ポンティはサルトルともかつてのメルロ＝ポンティとも違ったような発想法へと抜け出ていく。そういう方向に展開されているように私は読んでいましたが。その点からいう

とサルトル、メルロ＝ポンティ風の実存主義という形では特徴付けることができないような側面がでてきている。私の考えでは後期メルロ＝ポンティのある一点においてはマルクスの理論と深いところで共鳴しあうような問題が出ていたのではないか。そういう所の論点があまり聞き取れなかったように思いますので、教えて頂ければと思います。

片山　メルロ＝ポンティの最後の方でマルクスと通じ合うとおっしゃられましたが、その意味を説明して頂けますか。

今村　直接的に言うと、つながるというのはおそらくメルロ＝ポンティ学者から見ると私の意見など認めて頂けないかもしれませんが、いわゆる後期メルロ＝ポンティにおけるシェールのオントロギーという問題です。あの問題は研究ノートなどを見ますと、死ぬ直前の一九六〇年から一九六一年ころのメルロ＝ポンティは結構マルクスの資本論に関心を持ち出してかなり丹念に読んでいる。またそこから比較的大きな示唆を得ているようなことがノートにはあります、私としては後期メルロ＝ポンティの断片的な議論には、のちのフランスのコンテクストだけですけれども、構造主義的な発想法とポスト構造主義の論点の先取りみたいな議論もでているわけで、サルトルとメルロ＝ポンティの実存主義という形では総括できないような論点が出ている。そういうところです。

片山　簡単にお答えしますが、私もサルトルとメルロ＝ポンティの違いは重々認めておりまして、問題点を明らかにするために方法的に敢えて二人をくっつけてそれでマルクスにぶつけてみたということなのです。違いというところで申し上げますと、サルトルとメルロ＝ポンティはその初期から違うと思います。私はここで『意味と無意味』をとりあげましたけれど、その中でサルトルの発想というのはすでに二元的な発想があると批判しており、『見えるものと見えざるもの』ではそれが増幅された形で出てくるということにも言えると思うのです、そこでマルクスとの関係で、今村さんは後期のメルロ＝ポンティの方がマルクスに触れ合うのではないかというご意見ですが、私はここでは初期のメルロ＝ポンティなりサルトルの内に、マルクスとの接点を求めてみたわけです。その問題は今のお話とも関わってくるとも思うのですけれども、人間と自然ということで言えば、サルトルの場合基本的には対立的にとらえていて、この対立の内に歴史の原動力を見ていく。それに対してメルロ＝ポンティの後期の立場は、たとえばハイデガーのユーバー・デン・フマニスムスに近い発想だと思います。ハイデガーはその見地からサルトルよりもマルクスを高く評価した。サルトル流にヒューマニズムという形でマルクスを受け止めていくか、それともヒューマニズムを超えたオントロギーという形で考えていくか。そこは解釈の問題であると思いますが、私があえてサルトルとメルロ＝ポンティを一緒にしたのも、人間を自然と対立的に考えるという発想に一つの否定のエネルギーがあり、それをマルクスにぶつけていくところに意味を認めたものですからそういうやり方をしたわけです。

司会　よろしいですか。片山会員に対する質問は一つしかな

いので、ここで中央大学の高幣会員から全員あるいは任意にという質問がでています。質問の内容はメルロ＝ポンティあるいはコルシュに西欧マルクス主義という規定があります。つまりメルロ＝ポンティによる西欧マルクス主義という規定は近年やや拡大解釈されすぎる傾向がみられるが、どのようにお考えかという質問ですが。メルロ＝ポンティには西欧マルクス主義という有名な章がありますので、片山会員からお答えいただけますか。しかし、その前に高幣会員から補足説明して頂きましょう。

高幣秀和（中央大）　西欧マルクス主義という言葉自身が弁証法ではじめて使われたわけです。それ以前にさぐってみますと、コルシュの書き物の中にもそういう表現はあったように思います。それが例えば山本先生の御報告の中ではフランクフルト第一世代と仮りに使われていたと思います、違いますでしょうか。

山本　広義のフランクフルト学派にはじまって、狭義の第一世代、第二世代、第三世代をつうじて「西欧マルクス主義」の流れに属しているといっていいと思います。ただし、「西欧マルクス主義」という言い方をする場合には、あくまでも現在から見てその流れをどういうふうにおさえるかということです。ですから、自己規定をしたかというのは、また別の問題だと思います。

高幣　結構です。まだ問題が拡がるのですが、グラムシを西欧マルクス主義と規定する立場もあり考え方もあります。さらにバウアなどもオーストロ・マルクス主義ですが、場合によっては西欧マルクス主義と言われたりすることもあると思います。そうしますとグラムシ以降の動きも含めて、西欧マルクス主義が無規定にどこまでも広がっていくという傾向、一つの考え方があると思います。質問の意味は先ず山本先生に限定していいかと思いますが、どういう理由で西欧マルクス主義はここまでに限定する、あるいはどういう指標をもって西欧マルクス主義というのか、その理由付け、規定をもし可能ならばお願いしたい。

山本　これは論者によっていろいろ違いますが、例えばペリー・アンダースンという人が『西欧マルクス主義』という本を書きましたけれども、「西欧マルクス主義」という言い方はアファーマティブではないという意味でネガティブな定義だと思います。つまり、かつての第二インター系の発想とも違うし、コミンテルン系の発想とも違うネガティブな概念だと思います。それに時代が下がれば下がるほどどんどん西欧マルクス主義という概念は無規定的に広がってきたというのは事実だと思います。とりあえず基準はないと言った方がよいのではないでしょうか。例えばグラムシが発想した彼流のマルクス主義は今の流れで言うと、ユーロコミュニズムあたりの流れにストレートにつながると言う人もいますし、そうではないという人もいるのでしょうからそこには基準がない。ハーバマス自身も、自分はマルクス主義者であると規定しています。しかし、マルクスと対比してみて果たしてマルクス主義者だというふうに規定

することができるのかというと、私は彼の場合にはマルクス主義、つまりマルクスの理論体系――体系という言葉をマルクスは好まなかったようですけれど――からはある意味で離れているというふうに言わざるをえない。けれども、ペリー・アンダースンの考え方からすればまちがいなくハーバマス的な発想は西欧マルクス主義なんだということになるでしょうし、グラムシの評議会運動などは、分権主義を踏まえたさまざまの自主管理論につながっていくわけですし、フランス社会主義の流れのなかに自主管理理論を位置づけてみても、これもまた西欧マルクス主義だというふうになりますから、そういう意味では非常にネガティブな定義づけしかできないけれども、この概念が包括する幅は非常に広がっている、むしろ拡散しつつあると言っても構わないのではないかと思います。

司会　高幣さんよろしいでしょうか。片山さん特におっしゃることはありませんか。

片山　メルロ＝ポンティの場合ははっきり西欧マルクス主義を限定していると思います。『弁証法の冒険』で西欧マルクス主義という題に「西欧」という「　」を付けていたと思います。西欧マルクス主義の連関で彼はウェーバー、ルカーチ、そしてレーニンをとり上げる。問題は序文に書かれていますように政治論としての悟性と理性です。いわゆる近代的な悟性、啓蒙の立場と、ひろがりをもった弁証法的な理性との関係を説き、悟性はどうしても理性を求めなければいけないし、理性の立場でも悟性を忘れてはいけない。ウェーバーは悟性の立場に立つけれども文化とかいう形で、理性というものに近づいていかなければならなかった。ウェーバーの弟子というか、彼と近かったルカーチはマルクス主義の立場に立つけれども、西欧的なマルクス主義というか、危うい理性と悟性のバランスに立っているようなところがあったのだというのがメルロ＝ポンティの解釈だと思います。ところが、レーニン、プラウダの立場になってくると、メルロ＝ポンティ流に言えば曖昧さですけれど、そういうものを切り捨てて教条的なものになっていくという傾向がある。マルクス主義のもっている弁証法というのはまさしく理性の立場であるけれども、その理性は最後は未知数で見通せないものがあり、悟性的なものというか、見えるものを通じてしかつかめない。こうした曖昧さをルカーチの中に見て、「西欧」マルクス主義と言った。むしろ積極的な意味で、非常に限定された意味で使っているというふうに思います。

司会　それでようございますか。片山さんだけではなく山本さんにまでお答え頂きました。

それでは次の浅田さんに対する質問が一番多く出ています。重なっている問題もありますが、やはり一人ずつやって頂きましょう。まず立正大学の清水さんからお願いします。

清水多吉（立正大）　構造主義者がポスト構造主義者へのメッセージとして「差異性を差異性のままに」という形で提示されたことを私は聞きましたが、「差異性を差異性のままに」は感覚的に非常によくわかる気がします。しかしながら感覚としてはよくわかるような気がしながら一抹の不安を感じざるをえ

ないのは、「差異性を差異性のままに」という思考性が一体学知たりうるだろうかということについてポスト構造主義者たちがどう考えているだろうかということです。この事実問題をお教え頂ければと思います。アドルノに代表されるフランクフルト学派第一世代も状況は違いますけれど、時代の強烈な同一化傾向に対して同一化の拒否、別な言葉でいえば差異性を求める思考性にあったかと思います。この場合には同一化を拒否するスタイルが学知になると考えて努力をした結果、失敗したのではないかと私は考えております。私は別に「差異性を差異性のままに」が学知にならなければいけないとも思いませんし、それはそのままで結構だとも思いますが、ポスト構造主義者たちが事実問題としてどう考えているかをお教え頂いた上で、浅田さんの考え方をおきかせ頂ければと思います。

浅田　非常に本質的なポイントに触れた御質問だと思います。最初に一言でお答えしてしまいますと、僕も含めて殆どのポスト構造主義者が、それは学知としては成り立たないと思っています。だいたいポスト構造主義者はみなニーチェの子供たちと言ってもいいわけで、ニーチェの子供たちが学知といったものを信ずるわけもなく、結局そうではない、そうではないがゆえに差異を差異としてとらえられるのだという考え方に立っているのです。ごく簡単にそれに関して敷衍しますと、一般に形而上学的な二項対立は、同位対立とみえていて、そのうちの片方が双方のグラウンドになる格好になっている。簡単な例では、男性と女性の対立というのは必ず男性の方をグラウンドにして考えられているわけで、同一性と差異に関して言えば、学知の枠内では、同一性をグラウンドにした上で同一性と差異を比べるという形になっているわけです。さてここでいくつかの段階がありますけれど、構造主義以前の思想は、同一性をグラウンドとした上で、更にその同一性をとるという、完全な同一性の議論である。次の段階として構造主義、ソシュールとかレヴィ＝ストロースを代表とするような思考様式がありますが、これは一応同一性というグラウンドを置いた上で差異をとる、いいかえると差異を完結した共時的な体系においてとらえるわけです。例えば虹は七色に見えますが、赤は赤以外の色でないから赤なのだ、青はまたそれ以外の色でないから青なのだというふうに、それぞれの色は差異によって規定されるものでしかない。しかしながら虹の全体を共時的な体系としてとらえるかぎり、赤は赤だから赤なのではなく他の色でないから赤なのだとは言っても、同一性というグラウンドの中で差異的な説明をとっていることになります。それが構造主義であるとすれば、いわゆるポスト構造主義はグラウンドそのものをひっくり返してしまう。同一性というグラウンドを置いた上で、同一性をとるか差異をとるかということではなく、差異というグラウンドの上で差異の戯れを語ろうということになってくるわけです。つまり差異を共時的な体系の中に封じこめるのではなく、絶えず差異化し、ずれていくというプロセスにおいてとらえてしまう。そうなると、虹なら虹はたえざる差異化のうちに変幻する色彩のカスケードとして立ち現れてくるわけで、これは差異的

なエレメントとしての諸力のフィールドというニーチェ的ヴィジョンと殆ど似たような相貌を呈してくることになります。学知というのは勿論そういう戯れをとらええない。しかしながら、ニーチェが死んで八三年もたって学知などというものを云云することが可能なのか。理論でありつつ理論のパロディであるような言説、それを前にした時これは理論だという言葉とこれは理論ではないという言葉が同時に口からもれざるをえないような言説以外のいかなる言説が可能なのか。ポスト構造主義者たちはそう考えているだろうし、僕もそういうふうに思っております。

司会　清水さんよろしいでしょうか。

清水　はい、結構です。

司会　ついで愛知学院大学の望月会員にお願い致します。

望月通（愛知学院大）　アルチュセールについて全く素人なのですけれど、一点だけおたずねしたいと思います。御報告の中に社会をとらえる場合に、独立の諸部分の複合的全体という言葉があったと思うのですが、そういうふうなアルチュセールの把握のしかたというのはマルクス理解として正しいのかどうかという点です。またレジュメの二番の〈自己批判〉のところで独立の諸部分の複合的全体を出してきて、それを再生産の運動ということで書かれていますけれど、運動論として捉えるというのは大変重要ではないかと思います。『資本論』の最初の方は運動という言葉が多いので見方としては注目すべきではあると思いますけれど、アルチュセールの独立の諸部分の複合的全体という把握の仕方はマルクスの理解として正しいのかどうか。つまりマルクスの中には社会なり、そういうような運動体をとらえる場合にも、αでありΩであるようなものがあるのではないか。そういう点をどういうふうに考えられているかという点です。

浅田　マルクスを読む場合、一番最初に申しました通り、マルクスは意識的には九割方ヘーゲリアンであると言ってもいいので、それを承知の上で暴力的にひっくり返してしまう。インスパイト・オヴ・ヒムセルフという言い方をしましたけれども、彼が思わずもヘーゲルの埒をこえている部分を暴力的に拡大してみせたのが、アルチュセール派の業績の一番おもしろいところではないかと思います。とは言え、相対的自律性を持った諸部分の複合的な全体というとらえ方がマルクスの中に顕在化していないかと言えば、もちろんしている。特に生産様式論に即して、生産力という構造と生産関係という構造の複合的全体としての生産様式というとらえ方を押し出していくことは十分に可能であると思います。むろん、マルクスの中にはそれと違う面も多分にある。αとしての商品の価値実体から出発して、様々な形態変化をとげながら弁証法的な過程が展開し、最後にそれがΩとして全てを回収して終わるという単線的なストーリーも確かにある。けれども、むしろそういう部分はヘーゲル的な思考の残渣として切り捨てていくというのがアルチュセールらの決断です。これはマルクスの読み方として正しいか正しくないか、真であるか偽であるかという問題ではもはやない。要

するにジュストな読み方かそうでない読み方か、革命的な読み方かそうでない読み方か、もはやそういう段階の問題になってくると思います。それに対して、マルクスが本当に言いたかったことは何かというのは、反動的な偽問題にすぎないのではないでしょうか。アルチュセールに即して敷衍しておきますと、上部構造の諸審級の介入をまってはじめて経済的審級自身も再生産可能になる、つまり存在可能になるという点を強調しますが、その場合に物象化論、つまり弁証法的なプロセスの自動展開によって人と人との関係が物と物との関係として自然に現れてくるという議論は、マルクスの中で不要な部分、むしろ有害な部分として切り捨てるという決断を下します。アルチュセール自身は、そこのところはとばして読め、と言っているだけですが、アルチュセールと一緒に『資本論を読む』を書いたバリバールなどは、のちに書いた『史的唯物論研究』の中で、商品を主体とする弁証法の自己展開のプロセスがイデオロギー的な物象化的表象まであたかも自動的に作り出すかのような記述は真の史的唯物論にとって有害なものであるから、排除すべきだという。そういったみかけを作り出し、日々の交換を行っていくということは、そもそもの最初から国家のイデオロギー装置の介入をもってはじめて可能になるわけで、まさにそういう意味で、のっけから上部構造が組み込まれてくるような再生産の運動を主題化しなければいけないんだという立場をとっています。ここで僕自身の感想を言いますと、マルクスがもし生き返ったとして、自分が死んで一〇〇年経ってまだこいつら自分と似たようなことを言ってるのかと思ったとしたら、やっぱりガックリすると思うんです。一〇〇年もたったのですから、これが俺の理論であったかといって彼が愕然とするような何かがなければ、マルクス以後のやつらは全員怠けていたか臆病であったかどっちかだということになってしまう。そういう意味で、マルクスの正しい読み方かどうかを問うよりも、生産的な変形を加えていく読み方、非常にプロダクティヴな読み方であるという点を評価しておきたいと思います。

司会　よろしいでしょうか。それではまだ質問が沢山ございますので、次に東京経済大学の桜井会員にお願いします。

桜井（東経大）　一つだけ気になったことがあります。浅田さんがそう思っているのはわからないわけではないのですが、中心と周縁という図式のことです。私も中心と周縁という図式にうんざりしていて、歴史研究の中にはやりのようにはいってきて、ついには半周縁というような概念までまぎれこんできて、何が何やらわからなくなってきているというのは確かによくわかります。ただ観念的に中心と周縁という図式をやって、例えば竹内芳郎さんのように周縁の人物しか我々の社会変革の要はないんだというふうに規定してしまっている動きに対しては私も非常に批判的です。ただ、居酒屋云々と浅田さんはいいましたけれども、おそらく日本女子大の喜安さんとか、明治の木下さんとかいうフランス史の研究者たちがやっている仕事や、あるいは一橋の良知先生の仕事を念頭にいれての御発言だと思います。確かに構造内部からの変革が不可能だ、周縁のい

わゆる狂人、女・子供、ルンプロだとかいうのしか変革の一つの主体を期待できないんだと決めつけてしまうのは問題だとは思います。ただ、我々の現在のありようを照らし出す歴史的な一つの規定として歴史的な研究をやっていく上で、喜安さんとか良知さんの仕事を決して無意味なものではなかっただろうと思います。そこからどうするのかというのはもちろん問題で、かつてのように居酒屋共同体のようなものを、今さらスナックへ行ってカラオケを歌って一緒に連帯しようといったってどうにもならないわけです。歴史的な規定性の問題と、現在的なタクティクス、戦略の問題をきちっと踏まえた上でそのへんのことをおっしゃっていられるのかどうか。最近芥川賞候補になった学生の小説に対して誰だったか、自分を安全地帯においてものを言っているという批判をしていましたが、場合によっては浅田さんもそういう批判をされかねないのではないのかという気がするので、その点だけ質問しておきたいと思います。

浅田　一般的な問題についてまず最初に繰り返しますと、先程の同一性と差異の問題と同じようなことが言えます。秩序と混沌という対立は一般に秩序をグラウンドにした上で考えられている。たとえばジュリア・クリステヴァは、男性的な秩序、つまり父権的な言語の構造に対して、女性的なカオスの能産性を顕揚していますが、この場合先程のことと同じことが言えて、男性的なものがグラウンドにあった上で男性と女性の対立を置いているため、男性の秩序が優先するのか、女性の能産性が優先するのかという議論の組立てになってしまう。そういう土俵の上で、秩序の側、男の側が勝つのか、周縁の側、女の側が勝つのかといって右往左往してみても、結局のところグラウンドになっている秩序から最終的に逃れられないのではないか。これが原理的な問題です。

それから歴史的にみていくと、中心的秩序の構成要素であった人たちが労働貴族化したりして、ルンペンプロレタリアートとかいった人たちが頑張るしかなかったのではないかという側面は確かにあります。これに関して僕は必ずしも安全地帯にはいない、というのは勤務先で一八四八年に関する共同研究をやっているからです。そういう研究をする上で、喜安さんや良知さんの研究は非常におもしろく、実際自分たちがやる場合にもそういう周縁的な場所の人たちが浮かびあがってきます。例えばビラを書いた奴らは誰か。あやしげな居酒屋でたむろしていた連中であるらしい。警察の調書に出てくるのは誰か。やっぱりそういう連中であるらしい。普通の職場にいた普通の労働者はどこにも出てこないということになってくる。けれども、だからといって革命的な運動というのは、中心的な構造に組み込まれた資本家－労働者という対ではなくて、その外にいるようなルンペンプロレタリアート、あるいはもっと視野をひろげて、女・子供、狂人、第三世界、もしくはわが内なるカオスといったものだけが担い手なのだという結論にとびつくことは絶対にできないと思います。普通の人々はなかなか記録に出てこない。つまりビラを書くわけでもないし警察の記録にも出てこないということでとらえにくいので、自分で歴史を調べたりし

ていても往々にして周縁的な人々をクローズアップしてしまうのですけれども、にもかかわらず、いわゆる古典的なふつうの労働者、職場を足がかりにしたそういう人たちの連帯がなければ、例えば四八年の大騒動が起こったとは思えない。時間もないので詳しくはお答えできないのですが、少なくともそれが僕の歴史に対する感覚です。なかなかそれを掘り起こすことができないにもかかわらず、そしてまた周縁的なものに注目する研究が新しい知見を与えてくれ刺激的であるにもかかわらず、やっぱり普通の古典的にいうところの労働者、プロレタリアートの動きが、歴史の動きにとってクルーシャルだったのではないかと思っておりまして、その線で歴史を少しでも明らかにしたいと願っている次第です。

司会　桜井さん、それでよろしいでしょうか。それでは浅田さんに対する最後の質問です。広島大学の好村さんが質問されていますが、これは飛行機の関係でお帰りになった中川さんの質問と重なっていると思います。中川さんの質問は、秩序と非秩序という二元論を捨てる勧め（報告）も、両者を統合するヘーゲル的三元論の枠の中に入っているのではないでしょうか。そしてこの三元論も結局は二元論の影なのではありますまいかというのです。あなたのヘーゲルに対置する構造的把握も結局二元論におちるのではないかという質問だと思いますので、好村さん、御質問して頂けますか。

好村（広島大）　私もだいたい主旨は同じです。浅田さんが言われた従来のヘーゲル的な世界把握、これはマルクスにせよ、ヘーゲルにせよ、各部分が全体を写し出し、統一的なリズムで鼓動すると言われています。それを全て同心円的な全体性という形で単純化してしまい、それに対置する差異性を差異性のままにという形にとらえた場合、結局これが浅田さんが何べんも言っておられる二元性のパターンの中に入っていくわけで、そこのところの問題をどういうふうに考えておられるのか、少しお伺いしたい。

浅田　これは非常に深い問題で、簡単に議論することはできないのですが、結局先程清水先生にお答えした時に言ったことが一つあてはまると思います。最終的に同一性に帰着するような同心円的な秩序と、差異を差異として保存するある種の秩序の対比、つまり同一性と差異の対比は、同一性のグラウンドの上でなされているかぎり、結局旧来の二元論と変わらない。つまり中心的なものと非中心的なもの、あるいは集中的なものと分散的なものというステレオタイプ化された対立になってしまうおそれがあるわけです。しかしポスト構造主義というのは、一言で言ってしまうと、むしろグラウンド自身をひっくり返してしまって、差異自体をグラウンドにする、そのことでグラウンドそのものを解体するという試みであって、ヘーゲルの意味での三元論といいますか、つまり同一性と差異を全体として同一性のうちに包摂していく、あるいは存在と無を全体的なプロセスとしての生成のうちに統一していくといった方向ではなく、ニーチェが「永劫回帰」という言葉でさし示した差異的な諸力の戯れの場へと自らを開いていく方向をもっているのでは

ないかと――非常にアブストラクトな次元でしか言えないのですが――考えているわけです。

それからちょっと思い出したのでつけ加えますと、清水先生はアドルノとかホルクハイマーの世代の人たちというのは差異を差異のままに思考する思考というものを学知としてうちたてようとして結局果たせなかったというふうにおっしゃっていて、僕も彼らが差異を差異としてつかまえようとしていたというところに関しては全く賛成なのですが、特にアドルノの知的営為はもはや学知から半分はみ出ているのだと思います。アドルノやデリダが学知からはみ出すような形で展開している議論は、同一性と差異とか、あるいは中心的なシステムと分散的なシステムとかいう対立を何らかの高次元の統一、それがある意味で決して達成出来ない仮構の統一であれ、そういった統一のうちに包摂してしまうという形の議論とは全く質を異にしていて、むしろ同一性と差異の対立を高次元の差異の戯れの場へ解放してしまうようなベクトルを持っているのではないかと考えているわけです。その点、ハバーマスはアドルノから二歩も三歩も後退していると言わざるをえません。

司会　好村さんいかがですか。

好村　ついでにもう一つ伺いたいのですが、そういうふうな形で現実を認識する、歴史をとらえるといった時に、基本は差異の共時的な体系としての構造というものを基礎にしてやっている。それにいかように自己批判というような認識論的な操作が加わるにせよ、そこには時間の軸に対して結局のところ何かシジホスの労働みたいなものを繰り返すことが、アルチュセールなどが考える認識の糧ではないかと私なんかはみえてしまうのですが、そのへんはどうなんでしょうか。

浅田　いわゆる差異の共時的体系としての構造を、時間を輪切りにするようにして析出してくるというのは、古典的な、つまりソシュールとかレヴィ＝ストロースの段階の構造主義の方法であって、僕はアルチュセールはむしろそこからはみ出ていると思っています。彼がいっている構造というのは、要素の順列・組合せによって共時的にできあがった体系ではなく、時間を通してスパイラル状に進行していく再生産運動の形そのもののことではないか。つまり共時的な体系と通時的な変化というデュアリティーに沿って考えるのではなくて、その二つの軸に対していわば四五度の角度をなして動いていくような動きのパターンを構造と呼んでいるのではないか。これは抽象的なレベルでの話ですが、具体的な例でいえば、個人と個人が呼びかけあいながらお互いを主体として再認していくプロセスといったものは、共時的なものでもなければ通時的なものでもなく、そういったデュアリティーに先立つような運動性を何とかそのままとらえようとしたものと言えるのではないかと思います。僕はポスト構造主義という言葉をそういうふうに定義していて、共時的な差異の体系と、その通時的な変化の二つの軸で考える、いわゆる古典的な構造主義とは一線を画したいと思っているのですけれども。

司会　それでよろしいですか。まだ中川さんの深刻な質問が

二つほど出ていますが、中川さんはもうお帰りになってこちらにはおられませんし、時間のこともありますので割愛させて頂きます。

司会　それでは最後に山本さんの報告に対する御質問です。これも四人の方が出されています。まず最初に東京大学の谷嶋さんから質問していただけますか。

谷嶋喬四郎（東京大）皆さん今日は挑戦的なことをおっしゃっておられますので私もそれに影響されて根本的挑戦的質問をしたいと思います。「フランクフルト学派」という表現は、これは名称だと思います。それから更に山本さんが第一世代、第二世代、第三世代、とお分けになりましたが、第二世代としてのハーバマスとおっしゃっておられます。ところが八一年の秋にハーバマスが日本に参りまして、東京大学の教養学部で講演会をやってもらいました時に、私が、ブロッホの第二世代とあなたは言われているようですが、ドイツでは現在フランクフルト学派という表現は歴史的な表現ではないかと言われている。ついては夫子自身どのように思われるかと質問致しましたら、ハーバマスはフランクフルト学派という名称は実はナチスの時代に亡命者たちがアメリカでそういう名称を作ったんだ。それが第二次大戦後、四〇年代末の大学紛争がはなやかになったころからまたフランクフルト学派という名前を使う若者たちが出てきたのであって、自分はあまり関係がないというようなことを言いました。自分自身が関わっていないというものにハーバマス自身を果たして属させることが妥当であるかどうかということが問題になると思います。また先程のマルクスをタイムマシンで呼び出したら、まだこんなとこかと言われるかもしれないというのではありませんが、ハーバマスを連れてくると自分をフランクフルト学派の人間だというのはアメリカと日本だけだというようなことを言い兼ねないふしがあると思います。しかし、それにも拘わらず私はフランクフルト学派という概念はあってよいと思います。もし名称だけでなく、一種の類概念としてフランクフルト学派というものがあるとすれば、果たしてこれはどういうふうな特質を持った学派なのであるか。その際に目安になるのはマルキシズム、あるいはハーバマス自身についていうならばマルクス的な側面ということが一方にあり、他方には啓蒙の正嫡とでも言うべきウェーバー、パーソンズ的な側面があると思いますが、これがどう絡まりあっているのか、この二つがフランクフルト学派というものにおいてどういうふうに結びあっているのか、それが類概念としてあるのなら、その定義は何であるかということを一つお聞きしたい。

もう一つ付け加えますと、マルクス自身に二つの側面がある。すなわち資本主義を積極的に評価しようとする理論的な側面と、もう一つは階級闘争ないしは革命の理論といいますか、革命論としての実践の側面。この二つの側面があるとおっしゃいましたけれども、逆にいうとウェーバーにも革命的な側面があるように思います。そういうふうに見ていきますと、ウェーバーもマルクスも究極的にはどこかでつながってくるようなと

ころがあるのではないかという感じも致しますが、ハーバマス自身においてウェーバーとマルクスがどう関わっておるか、ということを中心にしてフランクフルト学派というものの特性についての御説明をお願いしたい。

山本　一つ目のご質問は、ハーバマス自身が自分はフランクフルト学派に属していないと言っているのだから、フランクフルト学派に属せしめるのは僭越ではないかということだと思います。これはご本人がどう思おうが、外的に「彼は〇〇という人間だ」という規定性を与えるかぎりにおいては、つまりタクソノミーとして分類するのは当然いいのではないかという気がします。ハーバマス自身が育くまれてきた土壌というのは明らかにフランクフルト学派第一世代です。彼はアドルノの助手でしたし、アドルノの影響力のもとで初期のころ理論形成をしたという事実関係はぬぐえない。例えば浅田さんの世代はすでに「マルクスって何?」という感じですけれど、私の世代は「マルクスというもの」という規定性をあたえられた世代なわけでして、好むにしろ、そうではないにしろ、そこから逃れえないという気がするわけです。私の土壌からすればすべてをぬぐい去って、もはやぬぐい去るものはないという感じにはなれないということです。それとおなじようにハーバマス自身の成長期における創傷体験もそうですけれども、ある意味では原点といっていいものが戦後五〇年代以降のフランクフルト学派としての彼の理論形成過程だったと思います。彼がどういう機縁で八一年の秋にそういう言い方をしたのかは、私もあの場にいましたが、よくわからないところがあります。彼は六〇年代後半の大学闘争や社会闘争のなかで、ドイツのSDSが尖鋭化していく過程で、最初は支持していましたが、のちに批判をするようになる。彼の思想性からすれば、支配という抑圧の構造の持っている暴力性に暴力性を対置するということは、まさに同一性のなかでの差異性でしかないのではないか。そういう危惧にとらわれたと思うのです。資本主義的な同一性に対する差異性というのは違うはずだということから、SDSをはじめとする学生運動、大学闘争にたいして「ナイン」を表明していくわけです。しかし、彼自身がそのあとどのような軌跡をたどったかをみれば、その運動のつきだした問題にたいして、自分の理論体系をより敷衍する形で、自分のなかの同一性と格闘しつづけている、つまり一貫性を維持しつづけつつ新たな地平を切りひらこうとしていると思います。

　そのことは第二番目の問題とも絡んでくるわけですけれども、ハーバマスにおけるマルクス的な要素と、ウェーバー、パーソンズ的な要素が乖離しているのではないかという質問だと思います。ハーバマスが日本にきて、インフォーマルな場で話をした時に、西欧マルクス主義という流れを前提にした場合にウェーバーも当然西欧マルクス主義に含まれているのだと言ったわけです。彼のように、ウェーバーに現状変革のきざしを見、その指向性をうけついでいくという姿勢をとるならば、必ずしもハーバマスの言ったことはハーバマスのなかで矛盾しない。ウェーバーの場合、彼が実際に実践活動として行なった政治運

動と、それから大学の内部の講壇における価値自由という問題とは彼のなかで矛盾していない。これは明らかにトライチュケやシュモラーを意識した発想です。トライチュケらマンチェスター学派のデマゴーグ的な政治へのかかわりも、学問の中立主義を装いながら、じつは官僚制と深くむすびついているシュモラーら反マンチェスター学派の講壇社会主義者も、両方とも講壇から自らがアジテーターとして学生を一つの方向性に同一化していこうとしている点を批判し、これについては禁欲をする。これがウェーバーの講壇における禁欲だと思います。しかし、ウェーバーはこと大学の外の社会の問題になりますと強烈なアジテーションをします。例えば、福音社会会議であるとか、民主党の結成にも参画しますし、ワイマール共和国ができるときにはその憲法の起草にも参画をします。ドイツの二〇年代、三〇年代を形づくっていく体制づくりを行なったといっても過言ではない。第一次大戦までのドイツの体制を内包しつつ、それを変革していく。つまり、同一性のなかで差異性を求めていく。そしてついには、差異性を同一性として形成していく運動へ参画しているわけです。しかし、議会に足場をもちながらも議会の力を制限しうる人民投票的大統領による「指導者民主主義」の構想は、明らかにナチズムが利用していくような論理を含んでいる。これは、ウェーバーのアンビヴァレンツです。マルクスの場合も、資本制が成熟していけば、次の時代を準備する生産力水準とか、生産関係をもたらしうるんだという非常にオプティミスティックな考え方があった。しかし、そういう生産力水準とか、社会の成熟を前提にしたうえで、なおかつその完結性を覆していけるのはプロレタリアートであるという矛盾をもっている。彼は、後にこの矛盾を、ヨーロッパだけにあてはまるとするわけです。『資本論』の第一巻があてはまる範囲は西ヨーロッパに限定されるのであって、それ以外の地域にはあてはまらない。『資本論』の第三巻目で述べているような、資本主義の成熟が次の社会をもうすんでのところまで準備しているのだという非常に楽観的な発想は、最晩年に否定されるのです。ロシア論などで展開された最晩年のマルクスの発想などは、彼の矛盾をカオスのなかへ投げ込むことによってしか解決ができなかったということを意味していると思います。つまり、革命に模範解答はないということは、彼自身がはじめから想到していたのでしょうけれど、最終的にもそれを確認したにとどまったということだと思うのです。それから谷嶋さんはウェーバー・パーソンズ的要素と一括されました。パーソンズとウェーバーの関係性を語る場合にはそれで結構だと思うのですが、ことマルクスという要素を絡めた場合、マルクスとウェーバー的要素との対置と、パーソンズ的要素とは切り離さないとまずいのではないかという気がします。確かにパーソンズはウェーバーから学んで、『社会的行為の構造』という本を書きますけれども、彼の発想はウェーバー的な目的合理性、方法論的に言いますと、目的と手段というグルントを覆していく要素があると思います。例えば、理論はある社会のひろがりのその一部を照射するにすぎない。つまり灯台が照らす光は大海の

ごく一部を照らすにすぎないという文脈があります。それを「残余的な範疇」と彼は言っていますが、理論がカバーしうる範囲はたかだかごく一部にすぎない。「パラダイム」という問題を例にとると、ある一つのパラダイムが存在する場合でも、それが全てを覆いつくしうるわけではないという発想をパーソンズは持っていたと思います。そこのところがウェーバーとはかなり違うのではないかという気が私はしているのです。ハーバマスとからめて考えますと、ハーバマスは、マルクス、ウェーバーについての当初の目配から、社会学会における論争を踏えて六〇年代の後半から中期パーソンズ以降のシステム論的な発想を導入し、ルーマンとの論争の時点から本格的にとりくんでいくわけです。私は、ウェーバー的要素とパーソンズ的要素とを区別したほうがいいと思っています。

谷嶋 最後に一点だけはっきり教えて頂きたいのですが、ハーバマスにとってのマルクスとは何か。マルクスの中にウェーバーも全部収斂されてしまって、そして一からげにして、ウェーバー・マルクスとか、マルクス・ウェーバーという一つの像があって、それが彼にとってのマルクスになっているのでしょうか。

山本 「マルクスとウェーバー」という意味では、そのとおりだと思います。これもハーバマスとの討論のなかで感じたことですが、彼はマルクスをあまり詳しく読んでいない。『資本論』なんかもかなりすっとばして、斜め読みしたという感じです。たとえば物象化論の問題などは本当は一番はずしてはならないところですが、ここを質問しても答えが返ってこないことがあります。ですから、ウェーバー、フロイトなどとならんでワン・ノブ・ゼムがマルクスの位置づけなわけです。それから、彼はマルクスを折伏をしていくといいますか、あなたの考えているところはこういうところが違うのではないか、そして三〇年代以降の資本主義、すなわち後期資本主義はマルクスの生きた時代の資本主義とは明らかに違うんだ、レヴェルが違うんだからおなじ枠組みで分析をしていっても有効ではないという対置をしていくわけです。彼にとってマルクスとは何なのかといいますと、ある程度の吸収をするけれども、それを乗り越えていく対象であるというふうにしか位置づけていないのではないでしょうか。ウェーバーに関してもそうだと思います。

司会 今の問題は大阪大学の徳永さんの問題にも関係がありそうな気がするので、徳永さん御質問して頂けますか。

徳永（大阪大） 一つ異論がありまして、それから谷嶋さんとも関わるような質問をさせて頂きたいと思います。

異論というのは広義のフランクフルト学派に先程ルカーチをお含めになって、その基準として二〇年代の社会研究所のメンバーであったからだとおっしゃっていましたが、事実はそうではないと思います。彼は正規のメンバーではなかった。仮にフランクフルト学派を非常に広く二〇年代を含めて考えますと、一番広くとれば当時の研究所の機関誌であった『社会主義と労働運動の歴史』――通称グリュンベルクアルヒーフ――の常連の寄稿者をフランクフルト学派と呼ぶということに決めれば、

ルカーチは入ると思いますが、ルカーチが入ると同様にオーストロマルキストの人たちも全部入ってしまうし、ネットラウとかアナーキストの人たちも入ってしまいますので、そこまで広げるとフランクフルト学派の概念がなりたたないと思いますので、そこまで広げることには私は反対したい。

もう一つ、私の質問の図柄は第一世代と第二世代との差がある。特にハーバマスは最近になりますと、第一世代との距離、区別ということを強く言い立てたいと思っているのではないか、先程の谷嶋さんがおっしゃった、自分はフランクフルト学派の中に入れてほしくないというのもそういう動機だと思うのですが、その場合の第一世代と第二世代との差がどこにあるか。御報告では啓蒙の再評価とシステム論の援用だけを、レジュメでは労働概念からインターラクション概念への転換ということを書いておられましたが、このへんは非常に複雑な要素であるとは思います。特に第一世代と第二世代がそれぞれにマルクスから離れて独立しようという面とマルクスへ再び復帰しようとする面とを違った形で持っていると思います。ハーバマスに関してはハーバマス自身に変化があったと思います。六〇年代以降、特に実証主義論争以降です。私が京都でお会いしました時に、その変化をディアレクティークからコミュニケーション論への変換と考えていいかということを聞きましたらその通りである。そしてもう一つは歴史哲学からおさらばしよう。歴史哲学から言語哲学へというのが最近の哲学界の一般の動向だと思いますが、それとパラレルに考えたい。確かに最近のコミュニケーション行動の理論を見ますと、かなりある面ではマルクス離れが進行していますが、最後の章は総括になっていますので、その直前の章だったと思いますが、やはり自分の仕事というのは第一世代に比べてよりマルクスへ帰るという面を持っているんだということを言っています。それもかなり複雑な理論をしているのだと思います。一般的にハーバマスはアドルノの言葉を引いて言っていたと思うのですが、マルクスを歴史的なものとして読むのではなく、同時代人として読みたい。ハーバマスのコミュニケーション論は一見マルクスから離れているように見えますが、だいたいコミュニケーション行動の理論がウェーバーのラチオナリジールングにマルクスを重ねて読むという仕掛けになっています。端的に言ってしまいますと、マルクスの場合には労働概念の上に立てられていた疎外問題をコミュニケーション論のレールで立て直そうというのが、ハーバマスの根本動機だと私は思います。そういう意味では一見マルクスと離れているように見えるけれども、発展的な形といいますか、別な土地に組み立て直すという意味を持っていると思います。その中ではウェーバーの価値判断論は捨てられておりますが、合理化論を非常に重要な形で取り組まれている。谷嶋さんのお答えを兼ねまして私はそういう感想を持っていますので、それに対して何か感想をお持ちでしたらお答え願いたい。

山本　はじめのご指摘については、私のミス・リーディングです。平野義太郎氏はルカーチを「研究所」の同人としていますが（平野「ワイマル期のマルクス主義者たち」、『社会思想』第一巻第

一号一九七一年)、ルカーチを入れることはできません。ただし、コルシュはどうなのでしょうか。ジェイも述べていますように、コルシュは正式の所員には政治的な理由でなれなかったようですが、「研究所」のゼミにはときどき参加していたわけですから、いずれにしてもルカーチやコルシュのマルクス主義が、「研究所」のメンバーに強い影響をあたえたのは否定できないと思います。

それから、どのようなテクストもそうですけれども、マルクスの場合にも読み方は多様でいいという考え方に私は立っています。したがいまして、マルクスをハーバマスが読む場合でも、自分流の読み方をしたということでいいと思います。さきほども『資本論』のことを申し上げましたが、議論の素地には前提条件があるわけですから、まえの時代のパラダイムをくつがえす際には、そのパラダイムの非有効性をはっきりと論証しなければならない。ハーバマスのマルクスにたいする対処の仕方としては、そこが欠落しているのではないかという気がしています。それから、弁証法からコミュニケーション論へという点ですけれども、徳永先生がお書きになったものを読ませていただきましたが、その場合弁証法からコミュニケーション論へという変換の図式がえがかれているとしても、弁証法を捨て去ってしまうというわけではないと思います。コミュニケーション論は、明らかに彼が考える弁証法をふまえているのだと思います。コミュニケーションということを考える場合、「労働」という概念と「相互行為」「インターラクション」という概念を結びつけていく発想を彼は持っていますが、私はここのところをかなり強引に「労働」の概念と「インターラクション」の概念が乖離しているんだと言い切ってきたわけです。しかしここには実は微妙な関係性がありまして、彼のいう「労働」という概念には技術的な知識を学んでいく際に、明らかにそのレベルではコミュニケーションがあるんだ、そういう要素を含めて考えているわけです。技術的知識や規則を学習する目的合理的なコミュニケーションをへて対自然との物質代謝というコミュニケーションが開始されることになるんですね。しかし、それでもなおかつカバーしきれない範囲があるのではないか。それが社会的な諸関係としての「制度的な枠組」というレベルなわけです。規範体系や法体系がそれにあたりますが、それを変革していくということは必ずしも「労働」のレベルにおけるコミュニケーション、つまり技術的知識や規則を学習していくという目的合理性とか目的合理的な行為を前提にしたコミュニケーションではカバーしきれないんだというのがハーバマスの考え方だと思います。その点を、コミュニケーション行為の理論を展開する過程で敷衍していくということが、彼流に考える弁証法を具体化することだと受けとめうるのではないかと思います。

つぎに、第一世代と第二世代との認識論的切断ですが、この切断がどのようなものとして存在するのかということについての一つの問題点は、「啓蒙」の評価をめぐってどうなのか、なわけでして、これはすでに明らかですが、もう一つは「組織原

理」の問題だと思います。ハーバマスの概念でいいますと、ある社会の規範構造があって、その規範構造が組織原理になっているということです。その規範構造を覆していくための積極的な取り組み、すなわち実践的な取り組みが第一世代のホルクハイマーやアドルノにはなかったのではないかという疑義が、ハーバマスの側から自らが学んだ第一世代にたいして投げつけられた疑問ではないかと思います。

司会　徳永さんよろしいでしょうか。

徳永　少し注釈をしたいと思います。弁証法からコミュニケーション論へということが、弁証法を捨てたという意味なのかということに対してはハーバマスは勿論そのまま肯定しているわけではないのです。ハーバマスの考え方としては、弁証法はヘーゲルの大論理学において一介的に実現されたのであって、その後のいわゆる弁証法思想というのは弁証法についてのインタープレタチオーンである。そういうインタープレタチオーンをなげあっている限りではコミュニケーションが成立しないので、弁証法の言語を避けるという意味では、私は弁証法から一応おさらばをするということだったので、はっきり弁証法を捨てたとは私は思っているわけではないのです。

司会　今の徳永さんとのやりとりの中で労働の概念が出てきたのですが、ちょうどそれを清水さんが質問をしていられますがいかがですか。

清水（立正大）　今の徳永先生の質問で私の質問はカバーされると思いますが、何を質問したかったかということをお聞き頂きますと、先程の報告では労働から相互行為へというところにハーバマスの研究の重点が変わっているというのは、それはその通りだと思いますが、労働問題を完全に捨象してしまった的な雰囲気でお聞きしましたので、このへんは本当であろうか。この労働概念をハーバマスがどうとらえるかということでハーバマスのマルクスに対する対応が出てくるのではないでしょうかという質問をするつもりであったのです。しかしあらかた徳永先生の質問でカバーされると思いますので、取り下げて頂きます。

司会　それでは最後に城塚さんからお願いします。

城塚登（東京大）　時間もないのでごく簡単にお話しします。けれど、山本さんはハーバマスがマルクスと違うというところを非常に強調されたと思うのですが、果たしてそうなんだろうかという疑問を提示したいわけです。その具体的な例として、例のシュペート・カピタリスムスの論文があります。『後期資本主義における正統性の諸問題』ですが、あの中でふれられたように経済システム、行政システム、社会文化的なシステムが出てくるわけですが、その経済システムにおいて生産の社会性と所有の個人性との矛盾が基本的にあるんだということを言って、そこから経済的な危機、例えば不景気のようなものが出てくる。それを行政がカバーしようとする。そこで国家に管理された資本主義になっているんだ。つまり組織された資本主義になっている。そこで今度は行政が正統化を必要とする。忠誠心を調達することを必要とする。そこで社会文化システムにおいて

調達を行おうとするんだが、そこに問題が出てくるという図式になっています。そうするとさっき理性的な討論によって新しい地平を拓くんだと言われたわけですが、そういう場合に社会、経済システムにおける矛盾は一体どうなるんだろうという問題が出てくると思います。それからハーバマスはやはりこの経済システムにおける矛盾の克服を目指さなければ、最終的には理性的な討論、あるいはそれによる新しいコミュニケーションの場が切り開かれないんだと考えているのではないかと私は理解しているのですが、その点はどうでしょう。

山本　いまご質問いただいた文脈には、経済システム自体のなかで具体的な生産の社会性という問題と所有の個人性というエンゲルス以来の図式が明らかに存在していると思います。管理支配の構造性をつくっている国家なら国家という一つの行政体系、政治システムが社会経済的な過程に介入することによって、この矛盾を打ち破っていくということです。しかし、ハーバマス自身はこの矛盾を打ち破っていく展望については何も述べていない。彼はシュペート・カピタリスムスの一番最後のところで、階級闘争という暴力装置を用いた闘争が何も生み出さない、生産性がないんだと否定していますし、そういう意味では生産の社会性と所有の個人性という問題の矛盾を、階級闘争のような形で解決していけるというふうには考えていないのではないかと思います。そこで経済システムのレベルにおける矛盾をどういうふうにパラフレーズするのかと言いますと、彼は経済システムのレベルは制御問題であると考えるわけです。そうしますと、その制御問題は後期資本主義においては国家が介入主義をとることによって、これを管理支配してきた、とにかくうまく矛盾を取り繕ってきたという文脈に収斂されることになります。しかし、その矛盾の破綻は見えているのだというのが、彼の言う「システム統合」の枠組みです。「システム統合」とは、パーソンズのパラダイムでいいますと、適応、Aという概念と目標達成にあたるG、経済と政治にあたりますが、この連関がうまくいかないと社会の危機をもたらす。さらにその「システム統合」と彼がILのレベルで考える、つまり統合のレベルとパタン維持のレベルで考える「社会統合」の問題とは切り離せない関係になっています。このどちらか一方が矛盾をはらむということが社会的な危機をもたらすということになります。例えばシステムの管理の機能不全が起こった場合に、そこに危機が起こる。その危機が、階級闘争といった社会的なモビライゼーションをもたらすような、資本主義的なシステム、つまり体制をくつがえすようなものにはならない。むしろこれまでの階級闘争として暴力装置を用いて行なってきたようなものは否定すべき対象としてうつる。そこであらためて彼のコミュニケーション論に照射していきますと、これはメタ・レベルであれなんであれ、ディスクールスによる真なる合意の形成が、彼の実践的な概念として、つまり社会的実践の問題として浮かび上がってくる。こういうふうになると思うのです。

城塚　確かにそういう面はあると思うのですが、ただ行政が経済システムの色々な矛盾を克服するために介入しても、その

介入が結局合理性を欠くとか、様々な形でだめだと言っているのではないのですか。

山本　そうです。

城塚　ということは、結局経済的な危機が起こることになるのではないですか。

山本　その場合、ハーバマスは資本の蓄積過程の自動調節が正統化された権力を媒介にするということ、つまり総資本の計画的代行者としての国家装置という位置づけをするわけですから、経済的な危機だけではなくて、行政、つまり国家装置である官僚制を土台においた国家の正統化の危機が生ずることになるのです。この正統化の問題はシステム論で言いますと、非常に簡単なイーストン・モデルのようなフィードバック装置で説明づけることができますが、彼の場合にはシステム論に単純にのめり込んでいくことを回避しようという指向があるために、非常に苦渋なフォイエルバッハ的に言えば受苦的な解決方法を取らざるをえないわけです。私などから見るとまどろっこしい、クソ民主主義的な、つまり万人の普遍的な合意をもとめていくというレベルの解決策しか残されていないことになる。しかし、この問題をけっして一笑に付すわけにはいかないのであって、例えば制度が存在するとすればその制度を媒介にして社会的な規範が形成され、それをめぐって社会の構造性がしつらえられているのですから、その規範構造を覆していく作業を、敢えて実践とか、闘争とかいいませんが、その作業を欠いてはならないわけで、人間の解放を目ざす場合、ハーバマスの考え方もその要素としては確実に組み入れられなければならないと私は理解しています。

城塚　今の正統化の危機というところですが、そこで問題になるのは結局形式民主主義の手続きをとりながら、大衆の忠誠心を調達するということ。それから大衆がいわゆる私生活志向になっていく。政治離れをしていく。これをうまく利用するという話になっているのですが、結局そこはうまくいかないので、そうなるとやっぱり民主主義の形骸化を克服するという政治的、ないしはかつての市民的な自覚みたいな、あるいは市民的な連帯とか運動とかというものが当然出てきていいはずだと思うのですが、その点どうでしょうか。

山本　その点はハーバマスに即せばまったくそのとおりだと思います。これは政治学では常識になっていることですが、彼の場合にも、国家が管理支配する際に大衆操作を行い、その代償行為として、あるいは代償充足として私生活志向、つまりマイホーム主義だとか、レジャーだとかに目をそらせていくという操作をするということで、その操作をしてくるレベルにたいして対置されるのが市民の自覚的な運動なわけです。ウェーバー流にいえば、財産と教養を持った一九世紀のブルジョアジーのような理性をそこに導入してくるということです。そしてそういう一人一人がものが見え、かなりの判断能力を持ったそれらのひとびとの英知をインプットすることによって、一つの解決策が出てくるのだということです。そういう意味では先生のおっしゃったとおりだと思います。

司会　よろしいでしょうか。

司会　それではここに質問を出していない方でも結構ですが、どなたかどうぞ。

伊藤（中央大）　どなたに質問したらよいかなと思うのですが、今おとなりの好村さんでもよいですし、一番若い浅田さんでもよろしいのですけれど。好村さんはブロッホの自然概念を御紹介して下さったのですけれど、私はブロッホのユートピアの思想や希望の原理に一番感動しますのは、一番希望のない時代、一番絶望的な時代にあれほど強く希望を語りえたことに対してです。なぜブロッホはユートピアやノッホ・ニヒト・ダーという問題をあれまで情熱を込めて語ったのだろうか。しかも特に希望の原理は、ナチスに追われながら転々と居を変えてあれほど博識な記述をしていくということは本当に驚くべきことだと思います。それはやはり主体の問題をいかに形成していくか。主体という問題を、ただ個々人の主体というだけでなくて、もっと大きな人類の主体といいますか、人間としての主体といいますか、それをどういうふうに人類の歴史の中に位置づけていくかという試みが、ブロッホの根本にあったのではないだろうか。もっと長いパースペクティブで見ていきますと、例えばローザ・ルクセンブルクとベルンシュタインの論争は何を意味していただろうか。やはり一九世紀の末期に経験的認識が中心を占めていく。経験的認識を競いあっていけば、確かに状況についての認識は非常に精緻になります。しかし状況を開くことはできない。もしローザ・ルクセンブルクがベルンシュタインと経験的認識を競いあったとすれば、ベルンシュタインの勝ちだったと思います。だからこそローザ・ルクセンブルクは全く違った状況、グラウンドそのものを引っくり返して主体の問題を出してきたわけです。つまり制度化されて経験的認識の領域に閉じこめられてしまった知性に対して、全く違った知性がありうるという、それが「社会改良か、革命か」の試みだったと思います。そのように見ていきますと、ルクセンブルクの段階では非常に古典的な形で、いわば大衆の持っているエネルギーを解放していく。それは根源的には結局個々人の自立の問題、自己規律の問題だというふうなところまで、つき詰められてきた問題が、ルカーチでは歴史の主体の問題、意識の問題となり、そしてさらに二〇年代になりますと、もっと大きく主体の再発掘、建設になってきたと思います。そういう試みの一つの集大成がブロッホの仕事だったのではなかろうか。そういう試みが第二次大戦後どういうふうになったのだろうか。とくに六〇年代から七〇年代の先進工業諸国における高度成長を通して、再び経験的認識の領域に知のあり方がせばめられているのではないんだろうか。そこで浅田さんの御報告を伺っておりまして、浅田さんはさかんにアブストラクトで恐縮だとおっしゃっていられる。確かに非常にアブストラクトだと思います。つまり方法論を更に抽象化していけば、そういう他ないと思います。それで私が浅田さんに逆にお聞きしたいのは、そのことによってどのような歴史像が見えてくるのか。つまり経験的認識

としての今日の認識の精緻さというものが、一体どのようなものをひらいていくのか。そのことを私はお聞きしたいと思います。

浅田　大変大きな問題を出されたのですけれど、僕もおそらく同じ方向をもったことを全く違った言葉で語っていたのです。僕の言葉、それは、主体を形成することではなくて、主体を開くこと、主体を複数化し多数多様化することが今問題であるというものでした。精緻な認識を巧緻な構造に組み上げていくというのは、いわゆる構造主義にはあてはまるかもしれませんけれども、ニーチェの影響のもとにあるポスト構造主義の思考は、もはやそういうものとは違ってきている。むしろいかによく生きるかというもっともプリミティヴな問題に戻っているとすらいってよい。その場合に、よく生きる主体を単数的な統一という相で見ようとしないわけです。ローザ・ルクセンブルクから実存主義にいたるまで、みなそうした統一に拘束されている。ブロッホともなると統一へのベクトルが極限までいってしまって、全自然史が一つの主体として定立されるまでに至る。むしろそうではなく、逆の方向をとらねばならない。これは恐らくある意味でスピノザの中にあり、またフーリエの中にあり、そしてとりわけニーチェの中にあると思いますが、ここにいる私一人がすでに群集である、つまり「歴史上の全ての名、それは私である」という形で。一個の主体と見えるものを多数多様な形に変えていく、そして主体という制度的な統一性を、そこから多数多様な形で逃れ去っていくような、そしてありとあらゆる実践にむかって身をひらいていくような、そういう複数性・多数性に向けて解放していくという実践的な展望を語らねばならない。そのことは主体の問題をなおざりにして構造のみを精緻に組み上げることとは全く逆で、むしろ主体という制度すらじゃまになった時、主体とはすでに群集であるという極端なとらえ方によってより大きな運動性と自由の方へ向かっていこうという、ある意味でユートピア的な希望の原理になりえているのではないかと思います。恐らくブロッホ的な希望の原理とこういったニーチェ的とも言うべき希望の原理とは、もっとも深いところではむしろ通底する何かをもっているのではないかと予感しています。

好村　伊藤さんの問題提起は大事なことだと思います。ブロッホはいわゆる組織論というような形で変革の主体というものを論じてはいません。しかし、彼は哲学的な実践、特に自然と取り組んでいく人間の生産活動、それから現在の資本主義の社会の中で労働提供をしているその労働者や、その他様々な形での人間の意識の中へ入っていって、そこの中から人間の主体的な契機がどのような形で日々の行為の中から新しいものを生んでいくかということを執拗に追求している。その際彼が一番大胆に打ち出していくのは、ターク・トラウムとかヴァッハ・トラウム、白日夢とか醒めて見る夢という言葉でいっている人間の一つの心の作用。そういったものを一つの人間の変革の重要なてこにしていく。これがブロッホの希望の原理などをささえた一つの重要なユートピアの思想だと思います。彼の場合、タ

ーク・トラウムとかヴァッハ・トラウムというような形で起こってくる人間の思考作用、そういったものをずっと掘り下げていく。彼は常に生きられた現代の暗闇という言葉を使うのですが、その生きているさなかの人間の存在の周辺にある暗闇の中に、夢というものを解き放っていき、そこから変革の契機をくみあげていく。彼なりの思考の操作の中にさっき言われた本当の現実の闇で、ファシズムに追われて、全く自分の本を書いて、果たして読んでくれる読者が得られるかどうかもわからないでも、なおかつあれだけの大著を書くようなエネルギーがそこにあったのではないかと思っています。

司会　よろしいですか。それでは水田さんどうぞ。

水田（名城大）　浅田さんにお聞きしたいのですが、ニーチェの影響とはどういうことなのでしょうか。そして展望を切り開くのにどういうてこになっているのでしょうか。

浅田　ニーチェというのは、普通の分類で言えば、啓蒙に対する反啓蒙であるとか、合理的な理性に対する非合理的な熱狂であるとか、そういうものを賞揚したある種の予言者だということになるのかもしれませんが、そういうニーチェが復活してきた、つまり合理主義ではなく非合理主義の方にウェートがかかってきたという意味では全くないのです。むしろ、例えばジル・ドゥルーズの『ニーチェと哲学』というきわめて見事な著書においては、ニーチェは、カントがやった批判の仕事を徹底することでカント的な二元論をのりこえた人、啓蒙を完成することで啓蒙をつきぬけた人としてとらえられている。ですからそこで語られているニーチェ像は一九〇〇年前後からはじまったニーチェに対する熱狂といったものとは全く関係がなく、むしろスピノザやカントの延長上にあるといえます。そういうわけで、非合理主義とか盲目的な生への意志とかいったものが現在において何らかの意味を持つかといえば、そんなものは全く持たないし、又そのような形でのニーチェが今復活しているわけでもない、これがまずネガティヴに押さえられることです。

それではポジティヴな意味ではどうかということですが、結局のところ、プラトン以来の二元論、形相と質料とか、意識と物質とか、同一性と差異とかいった二元論を端的に否定することによって、そういったものから全く自由な地平で現実の諸力の運動をみていくための最大の示唆を与えてくれた人という形でニーチェが出てくる。ポスト構造主義における機械の概念とか、装置の概念とか、あるいは差異としての差異の概念というものは、実際そういうニーチェ的パースペクティヴのもとではじめて見出されたものといってもよいのではないかと思います。具体的にはもっと細部にわたる議論が必要で、それこそ何時間あっても足りないわけですが、一言で言いますと、非合理的な生の哲学者としてのニーチェではなく、二元論をもっともクリアーな形で乗り越えた哲学者ニーチェが現在注目されているということになるかと思います。一応ごくごく簡単な解答は以上です。

司会　まだ質問がおありかと思いますが、このシンポジウムはたっぷり二時間半頂きましたし、休息もなしにしましたので

皆さんお疲れだと思います。今日の御報告ならびにシンポジウムのやりとりを見ていますと、かなり新しい色々な斬新的な挑発的な報告でもあり、また御質問もそれに劣らずなかなかシンドい問題がたくさん出たと思います。さらにまだ色々な形でやりとりがあるかとは思いますが、一応学会としてのシンポジウムはこれで終わらせて頂きたいと思います。どうもありがとうございました。

自由論題

一九世紀末カウツキー・ダヴィド農業論争にみられる社会民主主義者の農業・農民認識

〔報告〕横川洋
〔司会〕良知力

一　はじめに

最初に、考察範囲を限定します。K・カウツキーが『農業問題』をあらわし、それに対抗してE・ダヴィドが『社会主義と農業』をあらわし、その直後両者がNeue Zeit誌とSozialistische Monatshefte誌上で激しい議論を闘わせた論争論文の範囲に限定します。時期的には一八九九年から一九〇三年の間です。

このような絞り方をしたのは、従来の研究に欠けていた視点を取り上げたいからです。最近は政治学や社会思想史の分野でドイツ社会民主党の理論と実践の相互関連を問い直そうとするすぐれた研究が目につきますが、その場合必ず農民問題に対する社会民主党の対応が重要なテーマとしてとり上げられ、その格好のケースとして一八九四年から九五年の農業綱領論争が考察されます。[1] しかしその際に社会民主主義者の農業理論、農民政策論と農業・農民認識が十分把握されているかといえば、必ずしもそうはいい切れません。もちろん理論と実践の相互関連という視点は決定的に重要ですが、それだけに理論レベルでの正確な理解が必要です。そこで本日の報告では農業綱領論争の一つ後の時期を選んだのです。というのは、カウツキーの『農業問題』もダヴィドの『社会主義と農業』も農業綱領論争の争点を集約し体系的にまとめあげたものだからです。この時期に的を絞れば理論レベルの集約的考察ができるわけです。しかももう一段さかのぼれば一八九一年のエルフルト綱領につき当たりますから、この作業はエルフルト綱領以降のドイツ社会民主党の農業理論、農民政策と農業・農民認識の集約的考察といってよいのです。

この時期に考察を絞った理由は以上ですが、従来の理論レベルでの成果はどうだったかといいますと、私達農業経済学の分野では主に大経営と小経営の優越論争としてつまり農業の経営規模論争として読まれてきました。また最近では農業労働過程の特殊性が明らかにされているという点でカウツキーよりもダヴィドを部分的にではあれ高く評価するような読み方もされています。(2) 他方経済学一般の分野では、しばらく前のことですがカウツキーやダヴィドは帝国主義段階の農業問題としての独自性を明らかにしなかったというように経済学の方法論的欠陥を彼らに求めた議論もありました。しかしこれらの研究はまだ論争の全体像を解明したものといえません。断片的考察や後から開発された方法論によって裁断するという欠点をもっています。もっと論争の文脈に沈潜して全体像を解明する必要があります。

本日の報告の位置づけは以上ですが、これによって社会民主党の農業理論、農民政策論と農業・農民認識の理論レベルの解明が果せ、従来欠けていた視点を加えることができれば、所期の目的は達したと考えます。

(1) 山本佐門『ドイツ社会民主党とカウツキー』北大図書刊行会、一九八一年、山口和男『ドイツ社会思想史研究』ミネルヴァ書房、一九七四年、安世舟『ドイツ社会民主党序説』御茶の水書房、一九七三年、H. G. Lehmann, *Die Agrarfrage in der Theorie und Praxis der deutschen und internationalen Sozialdemokratie*, J. C. B. Mohr, 1970. なお淡路憲治『西欧革命とマルクス＝エンゲルス』未来社、一九八一年と星野中『エンゲルスと『労農同盟』』大阪市大『経済学雑誌』八二巻六号、一九八二年三月以下一連の労作も参照。

(2) 阪本楠彦『幻影の大農論』第二刷、農文協、一九八一年。

二　論争の歴史的背景

論争の時代的背景を簡潔におさえましょう。

ドイツ農業が一八七〇年以降の世界農産物市場完成による海外競争にさらされるとともに、国内資本主義の高度な発展に包摂される過程で農民問題が成立したことは多くの論者によって確認されています。ドイツ農業は後進資本主義国の通例として農民層分解が遅れていたうえ、工業からの労働力吸収も少なく弱体な小農を多数かかえていました。一八七三年から九五年の農業恐慌は東部ドイツの穀作中心のユンカー経営を弱体化させました。また西部ドイツの急速な工業化による農村労働力流出と農業労賃上昇は資本家的経営のユンカー経営をいっそう苦しめました。このような状況の中で、一八九二年、九五年、一九〇七年の統計では二～五ヘクタール、五～二〇ヘクタールの小農、中農の増加と、二〇ヘクタール以上の大農、大土地所有の減少があらわれました。こうした大経営の危機的状況のもとでユンカーは一八九三年に農業者同盟 Bund der Landwirte を結成し、保護関税等の農業保護の政治活動に農民や農業労働者をまき込むことに成功しました。また社会民主党対策の上から社会主義への防塞としての農民に重要な意義が認められ、農民階級維持のための農業政策がとられたのです。

このような支配者側に比べ反対勢力としての社会民主党の農

民問題、農業労働者問題への取り組みは弱点を示します。主に都市労働者の支持により社会民主党は一八九〇年以来帝国議会選挙の得票数で第一党の地位に立つほどになりましたが、農民政策では積極的なものはもたなかったのです。一八九一年のエルフルト綱領は農民階級を没落する中間層とは規定しても社会革命の主体を労働者だけに期待したので積極的な農民獲得策は提起しませんでしたし、農業労働者問題についても労働者一般の保護の枠内に含め特別の保護策は提出しませんでした。このように社会民主党は農民と農業労働者獲得の方策について遅れをとりましたから、改良主義、修正主義者はこの弱点をついて農民をひきつけるため農民保護の農業綱領を要求しました。しかし正統派はこれに反対し、そこで発生したのが一八九四年から九五年の農業綱領論争でした。論争の過程で党の方針はいったん農民保護の方向へ傾きましたが、すぐに農民保護拒否の原則的立場へもどりました。この論争において農民保護拒否の立場と農民保護推進の立場を代表したのがカウツキーとダヴィドであったのです。それゆえ、今ここで考察する論争は支配者側の農民取り込みに対して社会民主主義の農民政策のあり方を争ったものであることがわかります。論争の時代的背景は以上のように理解しておきます。

三　カウツキーとダヴィドの課題意識

しかし、カウツキーとダヴィドは自分達の課題を農民政策の次元にとどめませんでした。政策の理論的根拠にまでさかのぼって、理論と政策を一体として提出することを課題と考えたのです。

カウツキーはドイツ農業が新しい段階に入ったことを明確に意識していました。海外競争と工業恐慌、農業恐慌、急速な工業発展による農業労働力流出、農業の工業化、農業経営の負債増加、農民の兼業化、農民経営が予期したほど急速に消滅しないことなどの現象です。そこでカウツキーはこのような新しい現象を説明できるマルクス主義農業理論の体系化とその理論に照応する農民政策の構想を示すという二つの課題を果そうと考えたのです。

まずマルクス主義農業理論の形成ですが、カウツキーはマルクス『資本論』の農業分析は資本主義的農業のみを対象としているので不十分だと考えました。農業の先資本主義的、非資本主義的形態の位置づけが問題であると考えたのです。しかもその舞台は高度工業化された資本主義社会です。そこで次のような理論の柱を立てました。第一にマルクスとエンゲルスの一般経済部門に関する社会化理論つまり大規模経営における資本、労働力の集積と大経営の小経営に対する優越論を農業に応用し農業の社会化理論を展開することです。第二に高度工業化社会に広く見られる農民の兼業化や農民経営のインテグレーションなどの現象も農民経営の社会化として農業の社会化理論に含めることです。第三にマルクス、エンゲルスの都市と農村の対立という社会理論のカウツキー流の応用ですが、工業による農業包摂と農業の工業化過程の証明です。第四にこれもマルクス、

エンゲルスの応用ですが、資本から分離した土地所有の集積過程の証明です。しかもこの資本主義の農業理論がそのまま農業社会主義化の筋道を描いているところが非常にユニークです。もちろん筋道しか描いていませんが、四つの柱をそのまま延長した農業社会主義化の筋道になっています。ここには、経済的発展が社会主義化の条件を成熟させるのでその発展過程を意識的にもう一歩進めれば社会主義社会が実現するはずだというカウツキーの社会観が如実にあらわれていると見てよいでしょう。

次に農民政策の構想ですが、それは社会革命の戦略に合致していなければなりません。その戦略によれば、農民には社会革命の担手の一翼としての役割は期待されません。また都市プロレタリアートが工業の社会主義化を実現すれば農業の社会主義化はその後容易に実現するという順序が考えられ農民は社会主義社会に持ち越してよいと考えられましたから、彼らに対しては社会革命の段階に応じた農民政策が構想されることになります。

あらまし以上がカウツキーの課題意識でしたが、ダヴィドの場合はどうだったのでしょうか。

ダヴィドが属した改良派、修正派は既に早くから農民保護政策を主張し実践してきましたが、その根拠となる農業理論ができていないという弱点をもっていました。そこで理論的根拠を固めるという課題をダヴィドが引き受けたのです。その理論形成ですが、ダヴィドもドイツ農業の新しい段階を認識していた点は変りません。穀物生産中心の大経営が海外競争の打撃をうけたのに比べて畜産中心の集約的経営は相対的に有利であることや、穀物価格の低落と農業労賃高騰によって資本主義的大経営が停滞するのに比べて家族労働力利用の農民経営は増加すること、農業協同組合の急速な発展などの現象でした。しかしマルクス主義者でなかったダヴィドはこれらを資本の農業把握過程と理解するのでなくいわば世界経済的分業における工業国ドイツ（広くは西ヨーロッパ）農業に特有の現象とうけとめたのです。そして工業国ドイツに畜産中心の集約的小経営、海外農業国に粗放な大経営成立の図式を描きました。この理論の根拠は農業が有機的生産であるという農業生産の特殊性の強調に尽きます。この特殊性の強調によって高度工業国ドイツにおける集約的小経営としての家族経営の存続が説明されることになります。カウツキーの農民経営没落論、プロレタリア化論の正反対です。農民保護政策の理論的根拠はこのようにして固められました。

他方ダヴィドの農民政策論の前提は社会改良の戦略です。社会主義への漸進的改良過程において資本主義社会から農民経営を保護、振興する種々の農民政策が考えられました。およそ以上が両者の課題意識でした。

四　カウツキーとダヴィドの農業理論、農民政策論の要点

本論の農業理論と農民政策論へ入りましょう。

カウツキー農業理論の核心は資本が農業を把握するという主

張にあります。それは生産力面で協業、分業、機械という労働編成にかかる生産力要因が、また生産関係面で資本―賃労働関係が農業のあらゆる場面で貫くという主張です。その場面を先にあげた四つの柱に限って見てみます。

第一は大経営において資本と労働力が集積し協業、分業、機械の生産力要因が働き大経営が小経営に優越するという大経営優越論です。ただし、大経営には賃金労働による資本家的大経営と協同組合労働による協同組合経営の二つがあげられることと「資本主義的農業の限界」という視点からの大経営停滞の説明があることにも注意しなければなりません。

第二は小経営に関してですが、小経営は存続しても兼業化によって農民がプロレタリア的性格を帯びますし、また農産物加工業や流通部門とのインテグレーションによって農民が実質的にプロレタリア化し、小経営の社会化と呼ぶべきことが進行します。

第三は海外競争と農業恐慌の問題です。カウツキーはダヴィドと違ってこれを都市と農村の対立の理論で説明します。国内の都市と農村の対立が工業国ヨーロッパと海外の農業国の対立としてあらわれたものが農業恐慌なのです。しかもこの農業恐慌克服の努力として工業経営と農業経営の結合(農業の工業化)が進行することを肯定的に見ます。

第四は土地所有権それ自体の問題です。土地所有権が資本から独立し少数者に集積するという現象です。イギリスのように借地農制が支配的な国では土地所有権が大地主に集積する土地所有権の集積と、ドイツのように土地所有者の自己経営が優勢な国では抵当権が銀行やその他金融機関に集積する抵当権集積の現象です。これはマルクスの集積理論が資本と同じように土地所有にも妥当することの証明であるのです。

細かく論ずればもっと多くの点に触れるべきですが、本日はこの四点でカウツキー農業理論の基本的性格が理解できたことにします。

カウツキー農民政策論の前提は社会革命の戦略ですが、その担手を工業プロレタリアートと農業プロレタリアートで十分だと考え、農民まで含める必要を認めません。そしてプロレタリアートが権力を掌握し工業の社会主義化を遂行すれば農業の社会主義化は容易に実現すると考えます。これは農民を社会主義社会に持ち越してよいという「農民持ち越し」論でもあり、農民政策はこの社会主義社会に持ち越す農民を対象に立てられることになります。ただ注意を要するのは、カウツキーが革命主体の一翼に含めなかった農民とはプロレタリア的農民ですから原理的には都市プロレタリアートとの共同行動も可能性があることです。しかしプロレタリア的とはいえまだ小所有者、小生産者意識にとらわれておりこの農民との共同行動には農民への譲歩が必要になりますから、それを嫌ったカウツキーは都市プロレタリアートと農業プロタレリアートだけで十分革命を担う力量があるという計算に立ったのだと思われます。

本筋にもどって「農民持ち越し」論ですが、持ち越し農民に対する農民政策を段階を追って検討してみます。第一段階は資

本主義社会から社会主義社会への過渡期で、生産はなお資本主義的に行なわれていてもプロレタリアートが国家に対して影響力を行使できる時期です。この段階ではプロレタリアートは国家の支配機能を弱め文化機能を強めるよう働きかけます。これによって自治体の完全な自治が行なわれ、常備軍が人民軍におきかえられ、学校、救貧制度、道路、病院、裁判に国費が支出され農村の文化水準を高めることができます。その財源は租税政策の変更や私的独占―カルテルの国営化、自治体営化などに求められ、農民の負担ではありません。この段階の政策の目標は農村住民として農民の救済です。これは消費者としての農民の救済だと思われます。というのはこの時期の農民はまだ小所有者意識、小生産者意識にとらわれているので労働者としての農民に働きかけるのは無理だと判断し、消費者としての農民に働きかけようとしたと思われるからです。しかし小所有者、小生産者としての農民の救済ではないのです。それだけにカウツキーも農民へのアッピール力が不十分なことを自覚していました。小所有者、小生産者としての農民の維持と振興を約束する農業家 Agrarier の農民保護政策に比べて農民の吸引力で劣ることも認めます。しかし農民を中立化させることまではできるだろうと考えました。この段階では農民が社会主義に反対しなければよいというわけです。

第二段階は社会主義社会の初期です。ここでの農民経営は二種類に分けられます。まず経済的意義を既に失ったが離農までしていない農民については楽観的に見られます。資本家的大経営の社会化で成立した協同組合大経営が成功し組合労働の有利さが証明されれば、彼らは組合に加入するものと見通されます。小所有者、小生産者意識を自ら克服することが期待されているといえましょう。

次に生産者として経済的意義を失わない農民経営については、二段階に分けて対応が考えられます。最初の段階はインテグレート工業の国有化と抵当権の国有化によって国家が農民に便宜を与えます。抵当利子の現物化による負担軽減、合理的経営を営むための有利な資金融資、生産手段供給などです。またこの時期は国内市場が重視されるので農業の意義が高まり農民は尊重され社会的地位が高まります。しかし、次の段階は農民を協同組合大経営や自治体大経営へ導く方策がとられます。その筋道は一方で抵当権国有化と国有企業へのインテグレーションとによる農民の国家への従属の深化や土地改良 Landeskultur などの場合の国家の干渉権や監督権の強化による農民の所有権の制限です。先ほどは便宜供与の手段であった抵当権国有化や国有企業へのインテグレーションが今度は私有権制限の手段になるといわれます。生産面でみれば経営権の制限による実質的国家生産化がめざされるようにも読めます。他方では社会主義的大経営の成功によって大経営の模範が存在し大経営化のための国家資金援助が考えられます。こうして農民経営の協同組合化や自治体経営化への飛躍が期待されたのでした。これが基本線ですが、大経営の形式より小経営の方が有利な部門や地域では大経営化は必要ないとも認められます。

このような協同組合化、自治体営化の進め方に見られるのは、農民所有地の収奪のような所有権の直接の侵害は行なわないかわり、抵当権国有化、国有企業への従属化、国家の干渉権、監督権の強化によって農民所有権の名目化を進め、農民の協同組合経営、自治体経営への移行条件を熟させるという戦略です。生産の実質的国家生産化による農民の経営者意識、独立者意識の希薄化がねらわれているようにも読みとれます。しかし農民自身が労働者意識を積極的に強める主体的運動の筋道は読みとれませんので、この戦略はいわば農民経営安楽死を願う戦略と呼べましょう。[1] この段階の農民政策はこのようにゆるやかなものでしたが、農民経営に対して寛容でいられる前提条件を忘れてはなりません。それは穀作のような食糧生産の決定的部門で、資本主義時代に成立した大経営が直接社会化され協同組合的大生産が行なわれていることです。つまり社会主義社会初期の農業部門に対するカウツキーの戦略は、穀作等主要部門の協同組合的大生産化と農民経営が残る部門での農民経営の一時的強化から安楽死へという二本立てだったのです。

以上によって社会主義社会へ持ち越す農民経営に対するカウツキーの政策の大筋が明らかになりました。社会主義への過渡期には農民が社会主義に敵対せず中立をとるような政策を、そして社会主義の初期には国家による農民への便宜供与から農民経営の制限をというように社会革命の段階に応じた農民政策です。

次にダヴィドの場合ですが、ダヴィド農業理論の核心は資本が農業生産過程を把握できないという主張にあり、この点でカウツキーと真向から対立します。ダヴィドによれば農業生産は生物の生長過程ですから生産に必要な物質の分離と結合は生物にまかせなければならず、人間労働は二次的役割しか果しません。直接生産者は生物であり、人間は間接生産者にすぎません。このような特殊性から独特の経済現象が発生します。それを四点に限って考察してみましょう。

第一は農業生産では協業、分業、機械という労働編成にかかる生産力要因が決定的役割を果さないことです。工業ではこれらの要因が大経営の生産力優位をもたらしますが、農業では違います。農業の生産力は生物個体の世話をよく行なえる注意深い労働力がえられるかどうかにかかります。その点で最も適しているのが農民経営の家族労働力です。彼らは自己利益意識Eigeninteresseにもとづいて労働するからです。この自己利益意識とは所有意識や生業意識よりも広い概念でおよそ「変化と刺激に富んだ仕事を他人から搾取されていないという感覚で年中行なえる充実感」くらいの意味であるようです。これに比べて農業労働者を使用する大経営は自己利益意識をもたない賃労働に頼らざるをえないのですから不利です。このように農業生産力要因を労働編成にでなく生物自体という生きている自然力と人間労働の注意深さや心理面におき、そこから農民家族経営の優越を主張する小経営優越論が第一点です。

第二はこれからすぐ導かれることですが、社会的分業の発展方向を農業と工業の分離に見る社会観です。農業は有機的生産

で工業は無機物の機械的生産ですから、両者の発展方向は一致せず分離するのです。この主張はカウツキーの工業が農業を包摂しリードするという社会観や農業の工業化に期待する農業観に対する反論にほかなりません。

第三は流通面における協同組合重視の議論です。有機的生産である農業生産は農民家族経営が最も有利なことは先に見たとおりですが、この個別農民経営を流通段階で結合する必要があります。農民経営の生産資材購買と農産物販売という流通問題を合理的に処理できる組織が必要だからです。この役割が農業協同組合に与えられます。しかももう一段高い役割として農業協同組合と都市の消費協同組合が連携して地域的流通網を形成し、中間商人と資本家的搾取を流通から排除することが協同組合に期待されます。このような流通面における協同組合重視の議論が第三点です。しかし、ダヴィドが農業生産自体の協同組合化を現状では無理でも将来は可能だと考えたことも注意しておくべきでしょう。細心さと熟練を要する農業労働は現状では協同組合労働によってこなせないと考えます。この点で農業生産も協同組合労働で処理できると考えたカウツキーと対立します。しかしダヴィドも将来農民に協同組合的能力と意識が備わればそれが可能だと考えます。またそのような能力や意識は現存の流通面の協同組合で育まれると考えますから、農業生産協同組合化は資本主義社会の農業協同組合の延長上に見通されることになります。カウツキーに引きずられた結果だと思いますが、ダヴィド流の農業社会主義化の見通しも一応提出されていたといえましょう。

第四が既に触れたような世界経済的分業論です。有機的生産である農業では収穫逓減法則の作用によって国内の農地だけで国民の食糧需要を満たせず、海外の処女地が必須条件となります。しかし海外の粗放大経営の安い穀物は国内の穀作大経営に打撃であり、むしろ畜産中心の集約経営が有利になります。この集約経営こそが熟練労働を必要としますから農民家族経営で行なわれます。こうして海外農業国に粗放大経営、工業国ドイツに集約で小規模な農民家族経営が成立するという世界経済的分業の図式が導かれます。

詳細に論じればもっと多くの点に触れるべきですが、以上四点によってダヴィド農業理論の基本的性格が理解できたことにします。そこに一貫するのは、資本は有機的生産である農業生産過程を把握しえないという主張です。

ダヴィドの農民政策論の前提も彼なりの社会発展の構想です。その構想をダヴィドはそれほど明確に展開していませんが、資本主義社会から社会主義社会への漸進的発展を展望する社会改良の戦略に立っていたことは間違いありません。カウツキーに引きずられたとはいえ農業部門の具体例が、先ほどの資本主義社会の農業協同組合の延長上に置いた農業社会主義化の見通しでしょう。次に、目標とされた社会主義社会とその農業像ですが、所有面では農民の私的所有は残っても社会の総体が上級所有権を持ち農民は用益権だけを利用し両者が相互に制約しあう社会であり、心理面では農民家族経営にみられる自己利

益意識の充実感が一般にも広く存在する社会であり、経済面では農業協同組合と消費協同組合の協同組合間協同によって中間商人と資本家的搾取が流通から排除される社会です。少なくともダヴィドはこのように述べています。

そこでこのような社会に向けて農民政策が農民経営の保護と振興をはかります。農民保護政策として小作保護法、農業協同組合振興、土地改良促進等が、農民経営創設政策として内地植民政策があり、逆に大経営保護政策拒否として農業保護関税撤廃、火酒と砂糖への補助金廃止、農業労働者保護促進等があります。また大土地所有陣営からの農民、農業労働者引き離しと都市労働者との連帯促進の課題が立てられますが、農民と都市労働者の連帯の根拠が生産者と消費者の利害の一致に求められる点が注目されます。都市労働者の生活向上は肉や野菜など集約的農民経営の農産物消費を増やすはずだから農民経営の繁栄は労働運動の勝利にかかるというわけです。

以上がダヴィド農民政策論の概略ですが、その特徴は資本との闘いの視点が弱いことです。農業生産を資本との関連で考えなかった影響があらわれていると思います。その代り大土地所有への対決姿勢は強烈です。(2)

(1) 抵当権国有化等による所有権名目化が所有権放棄に導く筋道はよく理解できないところがあるので別に検討を進めている。

(2) 両者の農業理論、農民政策論の詳細は報告者の小論を参照いただきたい。「カウツキー『農業問題』における理論と政策」『茨大農学術報告』二五号、一九七七年、「カウツキー『農業問題』の理論構造」同誌二九号、一九八一年、「エドアルド・ダヴィド『社会主義と農業』における理論と政策—その一—」同誌二九号、一九八一年。

五　カウツキーとダヴィドの農業・農民認識

カウツキーとダヴィドの農業・農民認識について改めて整理してみます。

カウツキーの農業観は農業に対する資本の革命力の認識にほかなりません。生産力面では労働編成にかかる協業、分業、機械という生産力要因とくに機械が農業生産力の決定的要因であると考え、そこから大経営の小経営に対する生産力優位を主張し、農業の工業化（または工業による農業包摂）に期待をかけます。したがって「合理的農業」とは純粋に技術的に決定されることになります。ここにはダヴィドが強調したような生きている自然力という要因を軽視する欠陥が見られます。社会主義社会の農業についても同じで機械を中心にした生産力発展に期待がかけられます。生産関係面では農業のあらゆる場面で資本—賃労働関係が貫き農業プロレタリアート形成と農民のプロレタリア化が進行すると考えます。社会主義社会では農業労働は協同組合労働になりこれを大経営の技術的長所と結合したものが社会主義農業にほかならないと主張します。カウツキーの農民観は、農民がプロレタリア化し社会主義社会では政策によって協同組合労働者化するというところにあります。

ダヴィドの農業観は、カウツキーの農業生産力の見方に対抗して生きている自然力とそれを発揮させる熟練労働の強調にありますが、欠陥は機械の意義の全面的否定に見られます。協業の意義については家族協業を全面的に肯定しますが、共同作業

のような家族間協業の成立や必要性を認めません。しかし隣の農家の仕事ぶりを監視したりそれに刺激を受ける村落の間接的（心理的）協業が成立することを指摘します。それゆえ「合理的農業」も自己利益意識の充実感をもち生物個体に対して熟練労働が行なえる農民経営の家族協業になります。ダヴィドの農民観は自己利益意識の充実感に満たされた存在が資本主義社会に現存し政策によって維持されるべきであり、しかも社会主義社会まで維持、振興されるべきであるというところにあります。

このような両者の農業・農民観の特徴を四つにまとめますと、一つはカウツキーもダヴィドも高度資本主義社会の農業発展法則と社会民主主義者の農民政策論の体系的展開を試みたことです。この努力には正当な敬意が払われなければなりません。

二つは農業生産力の理解をめぐって両者が対立したことです。カウツキーが労働編成にかかる協業、分業、機械の要因を強調したのに対してダヴィドは生きている自然力の指摘によって反撃したのです。この点でダヴィドは正当なのですが、機械の意義を全面的に否定するという誤りをおかしました。

三つは農業労働力の結合原理をめぐって対立したことです。カウツキーが資本主義社会での農業プロレタリアートの形成と農民のプロレタリア化をまた社会主義社会での協同組合労働者化を主張しそこにおける労働者としての連帯利益意識に信頼をおき期待もしたのに対して、ダヴィドは家族協業の家族連帯意識、自己利益意識にとどまることを主張しました。他方でダヴィドは社会主義社会での農業生産協同組合化も認めたのですが、その場合の労働の結合原理についてははっきりしませんので、これはカウツキーに引きずられた結果だろうと判断します。

四つは都市プロレタリアートと農民の連帯原理をめぐって対立したことです。カウツキーは都市プロレタリアートと農民が労働者として連帯することを目標に定め、農民を対象にその小所有者、小生産者意識を強めるような農民政策を段階的に構想しました。社会主義社会への過渡期は社会主義への中立的態度を期待し消費者としての農民に働きかけ、社会主義社会の初期は一時的に生産者としての農民を尊重しても次第に小所有者、小生産者、独立者意識の希薄化をねらいます。そのための手段は国家の強権でなく国家の経済的影響力でしたし、農民の理性にも期待しました。しかしこの十分に柔軟な方法の決定的欠陥は、農民を常に受身の立場においたことです。革命主体の一翼としてはもちろん農民自ら労働者と自覚していく積極的な運動の筋道は考えられず、いわば農民の安楽死が期待されるにとどまったのです。

ダヴィドは農産物消費者としての都市労働者とその生産者としての農民の連帯を目標にします。社会主義社会における連帯原理はあまり明確でありませんが、農民の所有権は社会的に制限されると考えるのですから農民の所有者意識の制限は予定されていると見るべきでしょう。しかし自己利益意識の充実感を

もつ小生産者、独立者としての農民は存続するだけでなく、むしろ社会全体がこの意識で満たされる社会を社会主義社会と考えたのですから、都市労働者との連帯が可能だとすれば都市労働者が農民のように変化しなければなりません。それが具体的にどのようなことを意味するかはここでは問題にしえません。しかしダヴィドが農民の生産者、独立者意識の強さに注意を払ったことや農業協同組合運動の担手として農民の自己変革の可能性を認めたことは、いずれも過度な面がありますが現実認識、運動論的認識として評価できるものがあると思います。

最後に報告者の評価を二点に絞って論じてみましょう。その一つは農業生産力の理解についてです。カウツキーの欠陥は農業の生産諸力のうち生きている自然力を軽視したことにあります。農業の工業化を非常に高く評価し将来の発展方向として楽観視するのもそこに原因があります。ダヴィドはまさにその弱点をついてくるのです。しかしカウツキーが労働編成にかかる生産力要因の協業、分業、機械の意義を正当に評価したのに対して、ダヴィドはその視点を否定するあまり機械の意義を見失い生きている自然力を過度に主張してしまいます。二つは連帯原理についてです。カウツキーが資本―賃労働関係の農業への貫徹を認め農民のプロレタリア化を見抜いたのに対して、ダヴィドは農業生産への資本の貫徹を認めず農民の独立性を過度に主張します。その結果カウツキーが都市プロレタリアートと農民の連帯原理を労働者という共通性に求めることができたのに対して、ダヴィドは農産物の消費者と生産者という点にとどまらざるをえませんでした。しかし運動論のレベルでは、カウツキーが農民を受身の立場におき農民自らの積極的変革を期待せず農民の主体的運動の視点を欠いたのに対して、ダヴィドは農民の主体性を強調するという長所をもつことになります。本日の報告では触れませんでしたが、農業協同組合についてのカウツキーの評価は農民の主体的運動という側面への視点が弱いのに対して、ダヴィドはその逆で強くなります。

以上のようなカウツキーとダヴィドをマルクスに照らしてみますと、マルクスではきちんと把握された農業の生産諸力の概念がカウツキーとダヴィドによってそれぞれ別の側面が強調される結果になっています。連帯原理についてはカウツキーはマルクスに忠実だと思います。しかし運動論レベルになるとマルクスによって照らすという方法には限界があります。ダヴィドの農業社会主義論は本質的にはマルクスの批判したブルジョア的土地国有化論に近いのでないかと思われますが、実際の運動論としてはその方が農民を引きつけた面もあったでしょうし、現代日本の農民をみても同じような問題があるように思われます。カウツキーについても連帯の運動論をもっと詳しく検討する必要がありましょう。しかしこの辺りの問題は今後の課題です。(1)

(1) マルクスの自然認識と土地公有論については、椎名重明『農学の思想―マルクスとリービッヒ』東大出版会、一九七六年、同「土地公有思想の歴史的展開」『土地公有の史的研究』御茶の水書房、一九七八年参照。

質疑応答

太田仁樹（名古屋大）『資本論』における農業理論との関係でおたずねしたいのですが、カウツキーの場合はだいたい推測できるのですが、ダヴィドの場合にはイギリスの三分制を念頭においたマルクスの農業理論をどのように評価するのか。『資本論』はある意味で現状分析的なものでもあり、当時のイギリスの農業に即して書いていると思いますが、イギリス的な農業生産についてダヴィドはどう考えているのか、またマルクス主義の原理の適用の問題としてダヴィドが『資本論』の体系をどのようにとらえているか、その点についてお聞きしたい。

横川　あとの方は『資本論』が成功しているとダヴィドが見たかどうかということですか。

太田　カウツキーの場合、原理的にはイギリスのような農業になるがドイツではいろいろな事情でそうならないと考えていると思うが、そもそも農業に関してイギリス的生産が典型になるのかならないのか、その点をダヴィドがどう見たか。

横川　ダヴィドの場合、畜産中心の小経営と説明しましたがもちろん耕種と結びついているわけですから経営内の有機物の循環を前提にしているのです。そういうあり方からすれば農民家族経営が有利だというように積極的にはなると思うが、だからといって当時のイギリス農業がどうだというような議論は記憶にない。マルクスの協業論はどうだとか分業論はどうだという議論はあるが、ダヴィドがイギリス農業をどう見たかという点はちょっと自信がありません。

太田　ドイツに即して議論している？

横川　そう理解していただいて結構です。

司会　他に質問はございませんか。

水田珠枝（名経大）報告者御自身の社会主義像について伺いたいのですけれど、ダヴィドの理論を一応評価されていたとも思うのですが、将来社会主義社会になった場合家族経営を主体とした農業経営を考えておられるのかどうか。

横川　まず、農業は自然力が重要な要因であるので一概にどの地方にどうだという一般的な議論にはなりえない。それにもう一つ、段階を考える必要がある。現にポーランドのような家族経営をどういう段階と考えるのか。

日本の場合、いろいろな形で生産組織みたいなものが現れている。これは社会主義への一つの道でありうるし、小農民の連合が一つの道であると思う。しかし連合を進めていった場合に、農民の協同組合などのエゴで終わらないかという問題が原理的にはあるのでないでしょうか。たとえばマルクスが「土地の国有化について」のなかで、協同組合に土地を渡すことは一つの階級に渡すことだと否定的な見方をしていますが、そういう問題です。原理的にはもう一つ先の問題がありはしないか。しかしこれは運動、あるいは歴史、地理など具体的条件のなかで考えざるをえない問題です。家族経営かという御質問には違いますというお答えになります。

水田珠　実は家族経営から家族経営でない農業経営への移行

のあり方について伺いたかったのです。たとえばフーリエの場合、そういう家族経営を解体してしまう。家族経営が残っている以上は家族内の差別は解消されないからです。その点をどのような形で移行できるのかということを伺いたかったのです。

横川　その点はお答えできません。今後考えてみます。

保住敏彦（愛知大）　先程の質問と関連するのですが、カウツキーとダヴィドの論争の中心は農民が分解してブルジョアジーとプロレタリアートに分れていくかどうかである。資本主義的な農業経営になっていくかあるいは小経営がずっと残っていくかという問題が一番大きな争点だと思うので、その点についてはっきり伺いたい。

それと水田さんの質問とも関連するのですが、ダヴィドの見解を押しつめていけば農業は社会的な経営形態になるのでなく家族経営がずっと残ると考えるのでないかという感じがする。ダヴィドについてあまり詳しくは読んでいないものですから、そこのところをお聞きしたい。

横川　前の問題は私の農業の分解論を語れというお話だと思うのですが、そういう意味ですか。

保住　そういう意味でなく、カウツキーとダヴィドの説をその後の資本主義の歴史とか現在の社会主義における農業のあり方というものから考えてどう評価するのかが一番難しい問題だと思うのでその点についてです。

それからダヴィドの場合、家族経営が結局は社会的な、集団的な農業経営に変っていくと見ていなかったのではないか、むしろ家族経営がずっと残っていく、それが農業の一番いいやり方だと考えることになるのではないかという感じがするので、そこのところを確認したいのです。

横川　前の問題は、生きている自然力を考慮に入れても農業は大生産になっていくものだというように考えます。

後の問題は、ダヴィドが将来は農業生産も家族協業から共同生産にいくというように家族間協業が可能だと言ったのは、報告のなかで評価しましたようにカウツキーとの対抗関係で引きずられたといいますか強がりを言ったのではないかということですから、おっしゃるとおりでダヴィド自身積極的にそこまでは考えていない。むしろ家族協業を中心に考えていたといっていいと思います。

松岡利道（龍谷大）　カウツキーは一九一四年に「帝国主義論」という論文を書きそのなかで農工間の不均衡の問題を扱っている。そこで農業は工業と比べて生産力発展の限界がある、とりわけ工業の場合は工場で自然的制約から離れて自由に生産力を増強することができるといった議論をしているのです。先程はダヴィドとカウツキーの立場を非常に鮮明にお分けになっているので違いをおっしゃったのだと思うのですが、似た点もあるのではないか。しかも教えてほしいのは、それは論争の後にそうなったのか従来そういう見解があったのかということが第一点。

それと私が注目したいのは、カウツキーは超帝国主義論とか

いう議論もしますが同時に資源問題という今日にあてはまるような議論もするのです。そういう農工間の不均衡の問題をかなり抽象的に議論するのでそれが現代に適用できるのかどうか、そういう問題ではカウツキーの方に必ずしも問題点だけでなくいい面もあったのではないかという質問です。

横川　二つの御質問は同じ問題だと思います。カウツキー理論の性格です。これは非常に難しい問題で、極端にいうとカウツキーは矛盾したことを平気で言っているという面があります。今日報告で絞りました時期は論争ですからかなり激しい議論をやって論敵と明確に区別しています。ただマルクスなりエンゲルスをよく読んだ優秀な人ですから、農業の特殊性なり資源という問題を無視しているわけはない。そういう意味で、御指摘のように今日の報告もカウツキー自身の発展なりマルクス、エンゲルスとの関係でもう一度相対化しなくてはならないと思います。一つの問題はカウツキーは状況のなかだけでそう発言しているのか、それともカウツキーの理論がもともと柔軟なのかということでしょうが、理論そのものが柔軟になっているのだと思います。しかし今日の報告を相対化すれば、カウツキーはやはり自然を支配するとか農業の工業化とかいうことを強調してしまう傾向が強かったというぐらいになると思います。どの時期でどう変ったかという点には直接の答になりませんが、カウツキーにはこのような傾向があったというようにみたいと思います。

和の構造　向坂寛著　一五〇〇

新版 哲学・何が問題なのか　岩崎武雄・山本信編著　一八〇〇

哲学の展開　向坂寛著　二〇〇〇

技術者のための哲学　中村元監修　一九〇〇

教育内容行政の展開 ―教科審検定と学習指導要領―　浪本勝年著　一八〇〇

教育法規事典　兼子仁・神田修編著　二〇〇〇

国際政治・国際法の基本知識　浦野・芹田・中原編著　三五〇〇

政治心理学　堀江・富田・上條編　三二〇〇

議会政治への視座　富田信男著　二八〇〇

国際法総論　深津栄一著　三六〇〇

政治社会学概論　上條末夫著　二六〇〇

近代日本史の新研究 III　手塚豊編著　三八〇〇

日本政治の変遷　富田信男他著　二五〇〇

現代の政治と社会　堀江湛・芳賀綏　二五〇〇

北樹出版
●東京都目黒区中目黒1-2-6 TEL (03)715-1525 〒153●

公募論文

ヘーゲルにおける言語と労働

長尾伸一

一　はじめに

G・ルカーチの「若きヘーゲル」[1]以来、ヘーゲル哲学の形成過程における労働概念の重要性はよく知られている。

ヘーゲル哲学の社会思想史的研究に大きな影響を与えたこの著作は、二〇世紀になって公刊されたイエナ時代の諸草稿を用いてヘーゲルの思想形成を同時代のフランス革命との内的な連関において捉えるとともに、ヘーゲル体系及びヘーゲル弁証法の成立が古典派経済学の研究と深く関係していることを主張した。とくに『人論の体系』[2]や『実在哲学Ⅰ・Ⅱ』[3]での経済学研究によってヘーゲルが労働を人間の自己産出の過程として把握し、また同時に人間の自己疎外の過程でもあると理解したこと、これをもってヘーゲルが近代市民社会をその根元的な矛盾において捉えたこと、そして以上の認識の論理的な定式化が「外化」(Entäußerung)の概念を生み出し、ヘーゲル弁証法の形成に重要な意義を持ったことをルカーチは強調した。

ルカーチを継承した研究に対して異議を唱えたものの一つがハーバーマスの「労働と相互行為」[4]である。この小論でハーバーマスはイエナ時代のヘーゲルがたんに労働のみではなく、言語、家族を合わせた三つを「同位同格」の人間の活動の形式として取り上げたこと、そして労働と相互行為がヘーゲルにおいては相互に還元不可能な「精神」の形成の契機とされていること、これらを通じてヘーゲルが社会的存在としての人間の原理を捉えたことを主張した。

しかし両者ともにヘーゲルの言語、労働観の体系性と固有性を充分に把握しているとは言えない。ヘーゲルは市民社会の原

理を捉えるにあたり、言語と労働を相互に還元不可能でありつつ互いに連関した人間の本質の形成の契機と考えた。そしてこの二者に一貫した論理構造を抽出し、ここに市民社会の矛盾の萌芽を見たのである。そこにはマルクス主義や現代社会学から区別されるヘーゲル固有の原理が展開されている。

本稿では後期の体系の形成期であるイエナ時代の労働と言語の分析に焦点を合わせ、ヘーゲルの労働観、言語観の固有性を明らかにする。これを通じて体系構築の出発点においてヘーゲルがどのように社会の原理を捉えていたのかを検討していくことにする。

(1) G. Lukács, *Der junge Hegel*, G. Lukács Werke Band 8, Herman Luchterhand Verlag, 1967.（生松・元浜訳『ルカーチ著作集10・11』白水社、一九六九年。）
(2) G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, Felix Meiner Verlag, 1967.
(3) G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, I, III, Gesammelte Werke Band 6, 8.（以下 G. W. Band 6, 8 と略す）Felix Meiner Verlag, 1975, 1976.
(4) J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp Verlag, 1968.（長谷川・北原訳『イデオロギーとしての技術と学問』、紀伊国屋書店、一九七〇年。）

二　市民社会と「知」

ヘーゲルが言語や労働の原理的な研究に着手するのはフランクフルトからイエナへ移り「自然法学」の体系の建設を始めてからである。処女作「フィヒテとシェリングの哲学体系の差異」[1]においてシェリングとともに「絶対的同一性」(absolute Identität) の立場に立つことを宣言したヘーゲルは論理学、形而上学、自然哲学といった自身にとって未踏の分野の研究をすすめると同時に、元来盟友シェリングに比して得意の分野であった歴史・社会・政治の領域での学的体系の樹立を志した。この時彼の念頭にあったのはホッブス・ロック・ヒューム・ルソー及びとりわけてフィヒテの自然法学に関する労作[2]であったと思われる。当時フィヒテ哲学を批判的に継承・発展したものとして脚光を浴びて登場したシェリングの「同一哲学」によるカント・フィヒテに対する原理的批判[3]を自然法学の分野で具体化していく課題を担うことによって、ヘーゲルははじめて社会科学の体系的な研究をはじめるのである。

だがこの出発点にあたってすでにヘーゲルとシェリングの間に大きな相違が伏在していたことはよく指摘されることである。我々の主題に限って言及するなら、シェリングとの共同編集による『哲学批評雑誌』[4]に発表されたこの分野でのヘーゲルの最初の労作、通称「自然法論文」[5]の中には以下のような章句がある。

「かくして絶対的なものが自己自身として自己自身を直観するものであり、そしてあの無限の直観とこの自己認識が、あの無限の拡張とこの無限の取り戻しがその中で一つであるならば、そして両者が属性として実在的であるならば、精神は自然より高いのである。[6]」

シェリングは自然と精神を、たんに「実在性」と「観念性」という二つのカテゴリーをそれぞれが含む量においてのみ差異

を見るのであって、どちらがより高いのかという質的差異の問題は考えない。ここにはすでに後年のヘーゲルを暗示する精神の優位性の思想が表明されている。しかもこの優位は「知」にもとめられるのである。フランクフルト時代のヘーゲルは有名な「愛による運命との和解」[7]の観念によって弁証法を独自に摑み取ったのだが、この時代では「知」ではなく「生命」が人間を捉える論理形式であった。自然と人間を原理的に区別しえない「生命」に替って「知」が人間固有の、自然に対してより高次の原理として思索の中心に据えられるのである。

むろんこの「知」は孤立的な個人に内在するような性格のものではない。周知のようにヘーゲルはつねに社会的な連関の中で個人を捉えてきたのであり、この姿勢は思索の出発点から一貫している。それ故「知」とは共同的な知なのであり、この時代の用語を引用するならば「民族の直観」[8]である。孤立した学的営為によって到達しうるのではなく、また天才のみが所有できる芸術的直感でもなく、彼は現実の中で行為する諸個人が現実の内部で共有できる「知」において自然より高次の存在である人間の最高の実現を見る。この「知」の機関は宗教である。「絶対知」の哲学者としてヘーゲルが登場するのはイエナ時代の後半におけるこの理念の放棄以後である。

では「民族の直観」はいかにして達成されるのか。「民族」と言う時ヘーゲルはつねにポリス共同体を表象している。個人と共同体とが相互に独立しつつ同一であるようなポリス共同体の在り方から現存のキリスト教やドイツの社会を批判することがヘーゲルの思索の端初であった。[9] この共同体的存在として人間がはじめて自己を十全に実現しうるという理念は「差異」の中にも姿を現わしている。

「そして或る人格が他の人格と形づくる共同体はかくして本質的に個人の真の自由の制限ではなく、その拡大として捉えられなければならない。[10]」

フィヒテ批判を通じて我々はベルン時代のヘーゲルを想起させる言葉を聞くのである。イエナ時代の初期のヘーゲルの政治思想を評するなら、「同一哲学」の原理に立脚することで若き日のポリス共同体理念を救済するという形でドイツの変革を志向していた、とまとめられよう。だがこのポリス共同体理念の再興とその知の実現へ至る道筋は学的に論証されなければならない。

その最大の障害は「市民社会」である。未刊の政治論、通称「ドイツ憲法論」[11]にも現われているように、当時のヘーゲルの歴史認識は、古代ギリシャの共同体がローマ帝国の支配下に置かれることによって消滅し、強大な帝権と同時に「市民社会」が形成され、帝国の崩壊以後ドイツの現状へと連続するというものである。それ故「市民社会」はポリス共同体崩壊の直接の産物であり、その元凶である。しかも故国ヴュルテンベルクの官吏の子として生まれ、最初の家庭教師先であったベルンのシュタイガー家の体験を通じて寡頭支配の内実を知っているヘーゲルにとって、分裂し腐敗したドイツの現状は市民社会の利己心の原理と不可分に結びつけられて捉えられた。従ってまた

「市民社会」はドイツにおける近代国家建設の最大の障害でもある。イエナ時代の初期までヘーゲルは市民社会に負の意味しか与えないのである。このような姿勢でヘーゲルはロックやスミスなどのイギリスの思想家を受容した。そこでイギリス経験論に対する哲学的批判は同時に市民社会批判という社会思想上の意味を帯びてくることになる。「絶対的同一性」の立場から市民社会の批判を介して「民族の直観」を導くことが学的課題となるのである。

イエナ時代の言語と労働の分析は以上のような研究の連関の内で次のような意義を持っている。

第一に、市民社会の代表的な人間関係である交換と契約の背後にあるこの二つの人間の活動形式の分析によって、市民社会の内在的な矛盾の原理を発見し、「知」への道筋を明らかにすることである。ヘーゲルは市民社会の批判的研究にあたって、弁証法的な内在批判の方法をとっていく。動かし難い現実である市民社会の運動法則を掴んでいくこと自体がその批判となるような研究の方法が用いられるのであり、この観点は言語と労働の分析にも貫かれていく。

第二に、このような分析は感性的な個人の行為の内的論理の中に類的な契機を見ていくという点で、フランクフルト時代の「生命」と区別される意味での人間的な本質の形成の原理を明らかにするという意義を持つ。ルカーチが「外化」の概念の下にまとめた人間固有の論理形式の発見はただ労働ばかりではなく、言語も含めた人間の生活過程総体の研究から導かれるのである。しかもこの原理は個人の意図に反するような形で、市民社会を構成する個人を越えるような性格を持つものでなければならない。否定と肯定の両面が言語と労働の中に見られることになる。

第三に、この研究を通じて市民社会の原理的把握が達成されるのであるが、それはじつは「民族の直観」の放棄を帰結する。しかしこれは本稿の扱う範囲を越える問題である。

我々はこの時期のヘーゲルの学的方法を概観した後、具体的な検討に移ることにする。

(1) G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen System der Philosophie*, G. W. Band 4, 1968.
(2) "Grundlage des Natunrechts" である。
(3) フィヒテとシェリングの相違を明らかにすること自体がヘーゲル最初の著作の目的であった。
(4) "Kritisches Journal der Philosophie" 一八〇二年から刊行される。
(5) G. W. F. Hegel, *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungen des Naturrechts*, G. W. Band 4.
(6) G. W. Band 4. S. 464.
(7) ルカーチの前掲書以来よく知られている。
(8) 「民族が生きた無差別であり、全ての自然的差異は破棄されていることから、個はそれぞれの中に自己を自己自身として直観し、最高の主観＝客観に達する。」op. cit., *System der Sittlichkeit*, S. 54.
(9) ベルン時代の草稿を見よ。
(10) G. W. Band 4. S. 54-55.
(11) G. W. F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, Werke in zwanzig Bänden 7, Suhrkamp Verlag, 1971. (金子訳『ヘーゲル政治論文集上』岩波文庫、一九六七年)

三　イエナ時代の言語、労働分析

(1)「中間」の弁証法

言語と労働の分析において学的方法としてのヘーゲル弁証法が姿を現わしてくる。ヘーゲル弁証法は通常『論理学』に従って「正―反―合」の図式の形で知られているのだが、これは彼がありとあらゆる分野で行った哲学的分析の結果を『論理学』という森羅万象に貫徹している論理そのものを扱う学の立場から捉え直して定式化したものである。哲学的分析の方法としての弁証法の生きた姿を理解しなければ、この定式はいかにも無味乾燥な先験的な図式主義のように思われてくるのである。豊かな経験的知見を踏まえて構成されたイギリスの思想家達の学問的業績や鋭い問題意識に導かれたフランスの思想家達の著作に比して後進国ドイツの思想家ヘーゲルが卓越性を持っているのは、弁証法を自在に駆使した鋭利な論理的分析においてであり、その方法としての弁証法を看過すればヘーゲルの思想の特質は見失われてしまうのである。

シェリングの形式を借りながらはじめから独自の内実を持っていたヘーゲル弁証法の性格を表示するのは「結合と非結合の結合」[1]という定式であろう。すでに述べたようにシェリング哲学は同一性の内における差異の解消を主張する。後に『精神現象学』の「序論」で明確に主張されるヘーゲル独自の同一性の把握とは、同一性そのものがたんに量的な差異ではなく、あくまでも質的な差異を保持しつつ達成されるものと考えるところにある。というよりも、質的な差異を前提としてはじめて考えられるような同一性がヘーゲル流の「絶対的同一性」の概念であるといえよう。ヘーゲル弁証法においては、絶対的に矛盾し合う二つの項はあくまで対立を保ちつつ同一である。それ故両者の統一とは、両者の差異が解消する点である「無差別点」(Indifferenz-Punkt) を構成するような静的な性格を持つのではない。それは対立し合う両極が対立したままで相互に反対の極に成っていくという、動的な、エンゲルスの言葉を用いるならば「相互浸透」[2]という形式を持っている。ヘーゲル弁証法にとって運動こそが同一性そのものなのであり、この意味でそれは過程的弁証法であると言うことができる。

過程そのものを捉えようとするヘーゲル弁証法にとってシェリングにおける「無差別点」に該当するものが「媒介」の概念である。後年の体系で重要な位置を持つこの概念は、イエナ時代の草稿では「中間」(Mitte) という名称の下に登場する。とりわけて『実在哲学Ⅰ・Ⅱ』における言語や労働や家族の分析のキイ・ワードであるこの言葉は対立し合う両極がその中に並存しているような実体を指している。「中間」を介して対立し合う両極は相互に他者に成るという運動を実現していくことになる。

この原理を言語と労働の考察に即してより具体的に見ておこう。

「精神は自然よりも高い」という立場に立ったヘーゲルは、

同時的に遂行していった自然哲学研究との連関において人間固有の論理性を明らかにしようとする。とくに初の哲学体系の企ての一部をなす『実在哲学Ⅰ・Ⅱ』では自然哲学から精神哲学へ入った最初の箇所で言語と労働が分析される。フランクフルト時代の「生命」の原理はここでは自然哲学の最終部門に位置づけられ、生命を前提としつつより高い原理として展開する「知」が言語と労働を通して明らかにされることになる。

この精神哲学の最初の箇所における人間の活動はそれ以前の叙述の理論的前提から動物的な衝動である食欲や性欲などを起動力とするものであり、これ以外の「精神的」な動機は未だ存在しないものとされている。従って人間の行為の内容はこれらの欲望を満たすことに尽きる。このような身体から生まれる欲望を満たしていく物質的な、自然的な過程の進行が人間の生活過程の基調とされる。ヘーゲルは最初から「理性」を個人の内部に想定するのではなく、「理性」そのものの形成を動物論を踏まえて論じようとするのである。

他方で、物質的・自然的な過程と同時に、自然の懐で眠り込み、まどろんでいる意識が自己を自然から切り離し、全自然を意識の対象とするようになり、ついには身体的欲望からも、自己の身体的存在そのものからも解放されていく精神的な過程が進行していく。この意識の発達を扱う「現象学」的な方法が一方で用いられていく。意識はついに「精神」へと到達していくが、この精神的な発展が物質的・自然的な過程とともに進行していくのである。

この二重の過程は並行してすすむのではない。ヘーゲルはこの二つを絡み合わせて考察していく。精神的なものと物質的なものとの両面の発展は、互いに密接に連関し、もつれあっていく。

こうしてヘーゲル固有の弁証法的思考が展開される。精神的なものと物質的なものとが交叉し合う点、両者の結び目を発見することに分析の主力が注がれるのである。いわば唯物論と観念論の両方の立場、自然的な過程と精神的な過程の相方を、たんに同一視したり差異を消し去るのではなく、あくまで分離しながら絡み合わせていくことによって人間の生活過程を考察する方法の姿でヘーゲル的な「同一哲学」の立場が具体化されているのである。

そこでこの「結び目」の発見こそが分析の中心的な位置を占めるのであり、これが「中間」なのである。「中間」において精神的なものと物質的なものとは交叉し合い、そこにおいて両者は同一であり、この矛盾が運動の推進力であり人間的な生活過程の起動力である。精神的なものと物質的なものとが対立し合ったままで同一である、というのはいかにも異常な表現に聞こえるのだが、ここにヘーゲル固有の弁証法の真価が発揮されているのである。

イエナ時代の精神哲学に関する草稿において「中間」は動物的な欲望から出発して「知」に至る人間の自己形成の契機を意味している。「中間」の形態で実在する矛盾を明らかにすることが理性的な存在としての人間を解明することであった。そし

て言語と労働の分析において言語と道具が人間の観念的・物質的生活過程における「中間」として捉えられる。

(1) "Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung" G. W. F. Hegel, *Systemfragment von* 1800, Werke in zwänzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1971, S. 422. この論理形式は『差異』の「同一性と非同一性の同一性」と同様の内容である。ヘーゲルは「生命」のカテゴリーを用いることによってこの思想に達する。

(2) 「相互浸透」については三浦つとむ『弁証法とはどういう科学か』講談社、一九五五年。

(2) 思考とコミュニケーションの二面性

一八世紀の言語起源論＝言語本質論に関する考察には主に三つの潮流がある。一つは言わずと知れた神による言語の創造説であり、他にはコンディャックらによる、動物の感情表出である発声に言語の起源をもとめる考え方と、言語をコミュニケーションの道具と考え、言語と事物の対応を人間の間の約束にもとめる思想がある。さらに遡ればギリシャ時代における言語と事物の対応をどこにもとめるのか、という伝統的なアポリアが控えている。これらの思想的遺産のうちでヘーゲルに最も近接しているのは有名なヘルダーの「言語起源論」[1]であろう。

ちょうどヘーゲル以後、言語に関する考察は哲学者達の手を離れ、厳密かつ経験的な学的手法を追求する比較言語学が建設されることになる。[2] ヘーゲルはちょうど哲学者達による言語論の最後に位置しているのである。それ故ヘーゲルの言語論と現代言語学は大きく断絶しているのであり、このことは英語学の大家イエスペルセンのヘルダーに関する次の評価からも見て取ることができよう。

「私見では、ことばの科学に対するヘルダーの主な影響は、ことばの現実の起源についてのかれの論文に含まれた考え方からじかに由来するものではなく、むしろ間接的に、かれの生涯にわたる仕事の全体から来ているものと思われる。[3]」

従って我々はヘーゲルの言語に関する論及をあくまで哲学的分析として捉え、早急な現代言語論との対比はさし控えるべきである。ここではヘルダーとの対比によってその特質を把握しておく。

言語学史につねに取り上げられるヘルダーの言語論は主に次の二点に要約できる。第一に前に述べた諸考察に対し、「意識性」[4]をもって言語の発生の原因と考えたことである。ヘルダーは動物的な感情の表出自体は言語そのものの発生ではないと考える。言語があくまで人間固有のものとして誕生したのは対象を弁別する意識の作用の表現としてである。人間は例えば一匹の羊を知覚し、それが同一の実体である羊であると判断した時、その鳴き声をもってこれに名前を与える。逆に名前がなければ人間は混沌とした印象から明確に一つの対象を選び出すことはできない。こうしてヘルダーによれば人間の認識能力と言語とは表裏一体なのであり、互いに前提し合っていることになる。理性と言語を同一性において捉える点がその特徴である。

第二に、言語の誕生は世代を越えた人間の知性の発達を可能にするものである。歴史的に累積された知が成立するのは親から子へ、世代から世代へと一たん獲得された認識が継承されて

いくからである。従ってこの意味でも、人間の精神の進歩と言語とは密接不可分な関係にある。

ヘルダーは言語の神による創造説を否定し、他方で動物の鳴き声からの連続的な発展を否定し、人間固有の質としての理性に言語を関係づけた。また一方ですでに理性的な存在として仮定された人間の恣意的な契約という道具主義的な言語観を排し、理性の内発的な行為として言語を考えた。

ヘルダーの言語論の基本線はヘーゲルに継承されている。だが彼はこれに徹底した哲学的分析を加えていく。ヘルダーの結論からヘーゲルは出発するのである。イエナ時代の草稿『人倫の体系』及び『実在哲学Ⅰ・Ⅱ』における言語論は、後年の『エンチクロペディー』の「主観的精神」における言語論と同一であって、[5]すでにこの時代に彼の言語論は完成されていることになる。その中核は、先に述べた「中間」の原理である。

ヘーゲルは人間固有の質である思考の成立と連関させて言語を論じていく。ヘーゲルによれば思考が成立するためには人間は自己の想念の外側に立つことができなければならない。様々な知覚印象や折々に浮かび上がってくる表象の外側にこれらを総括する「自己」[6]が存在することが思考の条件である。ヘーゲルによれば「観念連合」は偶然的なものであって、永続的かつ正当な観念の結合を達成するためには観念をまとめ上げる一者が必要なのである。言い換えると、人間は思考するためには自己の観念を対象として持たなければならない。しかしこれはどのようにして可能になるのか。人間は自己の外側にある自然的対象しか知覚できない。知覚は物質的なものしか把握できないのであり、人間の内面をのぞき込むわけにはいかない。

ところが人間は当然にも日々思考しているのであり、この日日の営みが成立するためには内面的な、観念的なものが物質的な対象として知覚されていなければならないことになる。すなわち、人間は思考するためには自己の内面的なものを「物」として対象化していなければならないのである。このような「物」が第一の「中間」である言語なのである。

言語は一面では音波であり、人間の頭の外に物質的に存在するものである。と同時に我々は言語によって人間の考えを知ることができる。つまり言語は「物」であるとともに人間の内面的なものが外に現れ出たものである。言語は環界と人間の内面との「中間」に位置している。ヘーゲルは言語を意識の「物」としての実存と考える。

「意識の実存の三つの契機の第一のものは観念的なものとして大気の中に実存する。[7]」

『実在哲学Ⅰ・Ⅱ』では「構想力」(Einbildungskraft)のまどろみの中から記号を経て名前・言語へと発展する外側への自己表出を通じて思考が成立することが論じられている。ヘーゲルは言語活動を人間の内面の対象化として把握したのである。この対象化の活動を媒介としてはじめて理性が成立する。それ故言語活動とは「中間」の矛盾の解決形態なのである。

ヘーゲルは言語の分析から人間の内面が物的対象として産出されるという論理構造を摑み出した。こうしてヘルダーの理性

即言語観はヘーゲルによって原理的に定式化されるのである。そしてこの活動は自然に対する人間の優位性である「知」を実現していく。人間は対象化によって自己の活動から切り離されているが故に、自分自身を意識し、これにより自分も含めた環界の全てを捨象しうる思考の自由を手に入れるのである。

「個人は、この（意識の）点となることができ、全てから抽象し全てを放棄することができる。[8]」

この全自然から切り離され、その外側に立つ自己の存在が「知」の原形である。「知」において人間は観念的に全てから独立した「自己」を手に入れる。ヘーゲルはここに「自由[9]」の実現を見ていくのである。動物においては自己は単に環界を同化し、次々に変化しながら自分自身にとどまるという「生命」の同一性であって、それはあくまで動物自身の中に内在している。人間は対象化の活動によって、観念的な世界に自己を確立し、自然そのものから脱け出していく。この自己は自分自身をも対象とするほどの自由を手に入れるのである。

だがヘーゲルの言語を矛盾として捉える思想にはもう一つの側面がある。それは対象化の活動の結果が個人の意図を超えていくという問題である。

言語は人間の内面の外側に存在する「物」であり、口にした途端に内面から切り離されるのだから、言語の成立によって内面と外面の不一致が、内面の交流の可能性とともに与えられている。つまり人間は口に出した言葉に反する考えを持つことができる。コミュニケーションとディス・コミュニケーションは同時に可能性が与えられるのである。この新しい、言語にとって内在的な、内面と外面の不一致の可能性が利己的な欲望に従って行動する個人が形成する市民社会の内では契約の必然的な破棄として現実化するのである。

「（契約においては）（α）私は私の言葉・言語以外の何ものも与えず、外化せず、支出しない。[9]」

契約においては他者に対して内面の対象化としての言語は与えるが内面そのものを与えたわけではない。私は言葉に反して行為することができるし、嘘をつくことができる。契約の破棄は怒りを呼び醒し、暴力的な制裁へとエスカレートしていく。コミュニケーションが不在であるからではない。コミュニケーションの原理そのものがコミュニケーションの途絶を内包しているのである。もし人間の内面が媒介なしに結合しうるものであればこのような事態は生じないのだろうが、それが対象化の活動によって、「中間」によって媒介されるかぎりこの可能性は排除できない。とくに諸利害の分裂の体系である市民社会においてこの可能性の現実化は不可避である。

それ故内面と外面の強制的な一致が必要になる。ここに規範が成立し、語られたことが必ず実行されるという法言語が生み出され、ついには国家が市民社会を外側から規制すべく市民社会の内部から生まれてくる。

「国家は法の力の定在である。契約の保持であり、言葉の定在する統一性である。[10]」

ヘーゲルは言葉の分析から個別意志と普遍意志の対立の可能

性を導き出していく。ヘーゲルにおいては言語を媒介としたコミュニケーションは個人を越えて個人に対立する法言語の成立へと結びついていくのである。ハーバーマスの「相互行為」のように暴力がコミュニケーションを外から途絶させるものとして現われるからではなく、[11] 利害対立に立脚した市民社会におけるコミュニケーション自体の中に暴力が潜在しているのであり、コミュニケーション自体から暴力が生み出されるが故に国家が成立せざるをえないのである。

だがこのような人間の活動が人間自身に対立してくるという認識はヘーゲルにあっては肯定的な意味を持っている。言語活動は対象化の活動であり、「中間」の産出だが、この「中間」は個人の活動そのものより高い存在と考えられている。

「活動する個人とそれに対して受動的であるものはただ対立一般として存続し、それらの対立としての普遍性は実存する中間である。それらが対自的であるところのものは変化しうる偶然的な、自然の必然性そのものに属する。それらに本質的であり、普遍的であるものはこの中間である。[12]」

個人の言語活動そのものは彼自身の動物的衝動にもとづいているために偶然的であるとされる。だが、彼の外側に対象化された言語は世代を越えて「知」の累積をつくり出していく。それ故思考の達成する自由は個人的なものではなく、類的に達成された自然に対する人間の自由の実現なのである。『実在哲学Ⅰ』でヘーゲルは「中間」の契機が広範な社会的連関の中で人間の本質的なものの形成の原理になっていくことを述べている。

「I先行するポテンツは一般的に観念的であり、それらは一つの民族の中にはじめて実存する。言語はただ一つの民族の言語としてのみ。かくして悟性や理性も同様に。ただ一つの民族の作品としてのみ言語は精神の観念的な実存であり、その中で精神はその本質と存在において彼が何であるかを語る。[13]」

ヘルダーを想起させる仕方でヘーゲルは言語を民族と関連づけている。だがヘーゲルは個人と類との間に鋭い否定の関係を導き入れるのであり、この傾向は『実在哲学Ⅱ』で端的に現われる。

ヘーゲルはヘルダーを継承しながら個人の活動が対象化であるが故に個人の偶然的な衝動と同時に類的な「知」の累積を実現していくものと把握する。そして彼は類の立場に自らを位置づけるのであり、ディス・コミュニケーションから生じてくる市民社会の上に立つ国家は決して抑圧的な存在とは捉えられてはいない。

ヘーゲルは認識の契機としても、コミュニケーションの媒体としても、人間の内面の対象化であるという把握から言語の論理を把握した。そしてこの対象化であるという点から人間の知の累積を媒介する言語の性格が生まれてくる。しかし個人が互いに分裂し抗争し合う市民社会の内でこの累積はつくり上げられるのであり、ここをくぐり抜けるところに成立する「知」は己れに対立する国家が自らの活動の産物である類的なものの体

現であると知る形でしかありえない。自らの感性的存在を捨象しうる思考にこそ人間の自由があるが故に、国家が自らの本質であると「知る」ことが客観的精神の領域における自由の実現と見なされるのである。

我々はさらにヘーゲルの研究の体系的連関性を踏まえて、言語の契機を労働の前提として把握しなければならない。言語と労働は「中間」の論理において同一性を持つと同様に、一方から他方を導き出すことはできない人間の生活過程にとって不可欠の契機と捉えられている。この点で「同位同格」というハーバーマスの指摘は正当だが[14]、また両者は前提し合う関係にある。後年の『エンチクロペディー』で「理論的精神」と「実践的精神」と呼ばれるものの原型がこの二つの人間的活動にもとめられているのである[15]。この二つが相互に還元不可能であると同時に、互いに不可分な一体性において捉えられていることを忘れてはならない。「理論的精神」と「実践的精神」が区別されながら一体をなすものと考えられるのと同様に、言語と労働はたんに人間の生活過程の総体から一面を抽象して把握されたものであるに過ぎない。この連関を言語の側から見れば、言語が思考を成立させることによって目的の形成を可能にし、「実践的精神」である意志を成り立たせる、という関係である。労働は、ヘーゲルにおいては、目的の実現過程と捉えられる。かかる実践において思考では抽象的に自然から切り離された形で存在している人間の「自己」が現実的に自然の中に自らを実現していくのである。

(1) J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772. (大阪大学ドイツ近代文学研究会訳『言語起源論』法政大学出版局、一九七二年)

(2) 比較言語学の創始者とされるボップ・ラスク・グリムらの労作はいずれもヘーゲルのベルリン大学時代に発表されている。風間喜代三『言語学の誕生』、岩波書店、一九七八年、参照。

(3) O. Jespersen, *Language, its nature, development and origin*, 1922. (三宅訳『言語—その本質、発達、起源』、岩波文庫、一九八一年、六五ページ。)

(4) "Besonnenheit" ヘルダーの術語であり、原初的な意識のことである。

(5) G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie des philosophischen Wissenschaften*, Werke in zwänzig Bänden, Band 10. S. 262-283 参照。

(6) 「自己」(Selbst) とはヘーゲル独特の概念であって、変化しつつねに自らにとどまる存在の中心を意味する。

(7) G. W. Band 6, S. 277.

(8) G. W. Band 8, S. 246.

(9) G. W. Band 8, S. 228-231.

(10) G. W. Band 8, S. 246.

(11) 「そこでは人倫的関係としての対話状況の抑圧と再建の過程が再構成される。」*op. cit.*, S. 17. (前掲書一三ページ) これはイエナ時代以前についての評だが、この観点は我々の対象まで延長されている。

(12) G. W. Band 6, S. 279.

(13) G. W. Band 6, S. 318.

(14) *op. cit.*, S. 9. (前掲書六ページ。)

(15) この二つの連関については『法哲学』の "Einleitung" を見よ。

(3) 機械と「労働の疎外」

有名なイエナ時代の労働論も言語論と同様な意味を帯びて展

開されている。

ヘーゲルが研究の初期にジェームズ・スチュアートの注釈をつくり[1]、イエナ時代の草稿にはアダム・スミスの引用があること[2]はよく知られている。また国民経済学の克服という課題は「自然法論文」において主張されている[3]。

スチュアートは一方に人口の増殖が食糧の量によって規制されるという原理を置くとともに、農業部面で発生した剰余生産物が「商業」の発展の前提となり、また「商業」が社会的分業を発展させることによって剰余生産物を増大させるとして、労働の国富の増大における意義を明らかにした。さらにスチュアートは労働の歴史的な形態を考察し、近代固有の原理として「勤労」(industry) を挙げた。スミスはすべての富の源泉を労働にもとめ、文明の進歩の要因としての労働と分業の役割りを明らかにした。

これらの労働論を継承しながら、ヘーゲルは労働そのものの哲学的考察を行う。その特徴として次の三点が考えられる。

第一に、ヘーゲルの考察は労働の社会的、歴史的意義の追求ではなく、より一般的な観点からの労働それ自体の論理構造の分析である。彼は自らの哲学的視野の中に労働を置き、自然からの人間的なものの形成過程として把握していくのである。この点で言語と同一の位置づけが労働に対して与えられている。第二に、労働の分析にあたっての機械への着目である。ヘーゲルの労働論においては「中間」は道具であり、その完成が機械である。たんにイギリスで進行しつつある産業革命への時論的関心からだけではなく、労働の原理的把握の中核的な対象としてヘーゲルは機械を考察するのである。第三に、ヘーゲルの関心は生産力の発展による富の増大そのものにはない。道具から機械に至る技術の発達は労働から人間を解放するという意味で自然からの人間の自由を実現していくと考えられている。労働は「知」へと結びつけられていくのである。

労働は言語による思考の成立を前提としてはじめて可能になる。思考はいっさいの外的存在の観念的な、頭の中での捨象を可能にすることによって、身体的な欲望に対して一つの人間的な形式を与える。思考は現実には未だ存在しないものを頭の中で意識的に構成することを可能にする。欲望の対象は、まず観念的な姿で表象として人間の内に宿るようになり、これが人間の行為を規定するようになる。すなわち、目的が成立する。

このようにして思考は労働の出発点である意志をつくりだすことによってこれを可能にする。そこで労働論の特殊な課題は、実践的な過程固有の弁証法を発見し、労働を通じて人間の自然からの解放がどのようにすすんでいくかを記述することにある。ところがヘーゲル労働論解釈の古典であるルカーチの著作ではこのような労働論固有の問題が理解されていない。ルカーチが指摘するのはただ労働過程に目的が先行するということだけである[4]。ヘーゲルにとって真の問題は、客観的な対象の前に観念的な、主観的な形で実存する「目的」がいかに自らを客観的なものへと実現していくのか、という点である。

この問題をヘーゲルは言語と同様の論理で解いていく。彼は

目的と働きかけるべき対象との、主観的なものと客観的なものとの実在する「中間」を発見することによって解決を与えるのである。

「労働とは此岸における自ら物となることであり、衝動として存在するところの自我の分裂とはかくして自ら対象となることなのである。(5)」

「自ら物となる」とは、はじめ主観として存在する人間が自己分裂し、働きかける主体と働きかけられる客体とに分かれるということである。人間が行為する時、自分が自分に命令しているという経験をヘーゲルはこのような弁証法的定式として取り出してくる。この過程では人間は二重の形態で存在している、働きかけている観念的な自己と、物質力として対象に働きかけながら自らは動かされている物質的な自己の二つが成立しているのである。観念的な自己であるが故に人間は目的を対象に押しつけることができ、物質的な自己であるが故に対象をじっさいに変形させることができる。

ヘーゲルは以上のような意味で労働を対象化の活動として把握した。スチュアートやスミスの手を離れて、労働は人間が自分自身を分裂させることによって自己の目的を実現していくという、主観と客観の同一性の問題への回答の意義を獲得していくのである。

さらにヘーゲルはこの分析を用いて自然的身体から道具、機械へと発展する労働の技術的発展の原理を展開する。

二重の自己のうちの物質的な自己は労働対象との関係においては能動的であり主体的な存在である。観念的な自己との関係においては受動的であり、客体的である。たんに人間が主体と客体に分裂するだけではなく、物質的自己において受動と能動、主体と客体とが直接に同一化している。すなわち、物質的な自己とは「中間」なのである。しかしこの「中間」は人間自身から独立した存在を持たないので労働過程が終われば消滅してしまう。個々の労働過程は個々の動物的欲望から出発しているので、労働が個々人を越えて継承されるためにはあの二重化が永続的なものにならなければならない。

「労働がそのようなものとしてそこで静止した実存を持っているものはそれ自体ひとつの物である。道具は実践的過程の実存する普遍性の実存する理性的中間である。(6)」

従って「道具」とは物質的自己が「物」となり、対象化されたものである。労働という人間の対象化の過程が個人のうちの個々の欲望や個々の身体から切り離され、「物」になることによって、反復される労働は技術的に発展する可能性を手に入れる。労働過程は消滅しても「物」としての道具は継承され、発展させられていく。

しかし「道具」の段階では人間が自分自身の肉体によって「道具」に働きかけ、またこの肉体を自分で動かしていく二重化は消滅していない。目的そのものが自然の中に移し入れられなければならない。

「だが道具はまだそれ自身に活動を持ってはいない。(7)」

従って「自ら物となる」ことを完成しなければならない。

「一般に自然の固有の能動性が時計のぜんまいの弾性や水や風に適応されて、それらの感性的定在においてそれらのなそうとするのとはまったく別のことをするようになる。……衝動は自然を磨滅するにまかせ、これを静かに傍観し、ほんのわずかな苦労で全体を支配する。つまり狡智（List）である。[8]」

かくしてヘーゲルは労働過程の内在的論理から機械を導き出したのである。

だがこのような技術的発展がヘーゲルにとって意味を持つのはあくまで「知」に関係するかぎりにおいてである。「機械」は自ら行動することなく目的を実現するという「狡智」の意識を形成する。労働過程の発展の究極的な結果は、人間が自らの衝動から解放されるということであり、労働そのものからの人間の解放である。この解放を人間は盲目的な自然法則を互いに噛み合わせ、自らの目的実現の媒体とすることで可能にする。労働自体が人間の実現なのではなく、労働から解放された意識を獲得するところに人間の自由の実現がある。

しかしこの自由な意識は個人にとっては逆転した形で訪れてくる。というのも自己が人間自身から切り離された「物」になるということは、言語の場合と同様に自分のものが同時に他人のものになるという矛盾を含んでいるからである。人間自身の活動が人間から切り離され、自己運動する可能性がここに存在している。

「共同性と相互依存性の巨大な体系が、おのずと死せるものの自己運動的生を形成する。[9]」

アトム的な個人が形成する市民社会においては、道具の普遍的な性格は個人を否定する威力の姿をとって現われてくる。

「機械において人間は自らこの形式的な活動を止揚し、それらを彼のために働かせる。しかし彼が自然に対して行使し、それによって自分自身の個別性の内にとどまるところのこの詭計は彼自身に復讐する。[10]」

ヘーゲルは労働過程における人間自身の対象化の所産である機械が、その個人を越えた類的な性格の故に個人を抑圧することを把握した。というのも労働する個人があくまで自らの欲望を満足させることを目的とするからであり、彼の労働は意識されないままにこの個別性を越えていく性格を持つからである。「狡智」の叙述に見られるように人間は労働過程から自己を切り離していくことができる。そのために人間は労働過程における類的なものの実存たる機械に従属しなければならなくなる。

しかしこの認識はヘーゲルにとっては肯定的な意味を持っている。というのは、労働は人間に直接的な欲望の断念を教え、彼自身の行為が彼の意図よりも高いことを知らしめることによって、個人よりも高い「知」の境地の存在をわからせる「教養[11]」の過程だからである。

スチュアートやスミスの労働観を受け継ぎながら、ヘーゲルは人間の自己形成の過程として労働の哲学的な意義を明らかにした。そればかりではなく、労働の内在的発展が機械の発展に行き着かざるをえず、これによる人間の労働からの解放が市民

社会の内では人間の労働への従属の形態をとって表現されることを認識していた。言語の場合と同様に哲学的、抽象的な分析であり経験科学としての経済学とは大きく断絶しているとはいえ、当時としては驚くべき卓見として評価されるところである。そして「労働の疎外」の認識は、その現実的な解消の方策へではなく、言語におけるコミュニケーションの矛盾と同様に、「知」におけるその観念的な止揚へと結びついているのである。

(1) K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Hegels Leben.* (中埜訳『ヘーゲル伝』、みすず書房、一九八三年、五八—五九ページ)
(2) G. W. Band 6, S. 323.
(3) *op. cit.*, S. 450.
(4) 「目的措定の特殊的性格はヘーゲルとマルクスが正しく見てとったように、ただ目的の表象が労働過程の動き出す前に存在するということ、労働過程はますます深く認識された客観的現実の因果的連関の助けを借りて、この目標を実現するために存するということのうちにあるにすぎないのである。」*op. cit.*, S. 429 (前掲書『下』一八六ページ)
(5) G. W. Band 8, S. 275.
(6) G. W. Band 6, S. 300.
(7) G. W. Band 8, S. 206.
(8) G. W. Band 8, S. 206–207.
(9) G. W. Band 6. S. 324.
(10) G. W. Band 6, S. 321.
(11) ここから『精神現象学』の「主と奴」の叙述に結びついていく。

四　結　論

ルカーチが主張したようにヘーゲルは労働の分析においてマルクスに驚くほど接近している。そればかりか機械を労働過程の技術的発展の必然的な帰結として捉え、「労働の疎外」の先駆的な認識を達成した。しかし彼が労働を自然からの人間の解放の契機と見るのは技術発展そのものではなくそれを通じた意識の自らの欲望からの解放という側面からである。労働からの解放こそが労働過程の原理的終着であり、市民社会の内ではこれが個人に対して敵対的な形で現れるのである。

またハーバーマスの言うようにヘーゲルは孤立した主観の相互行為から両者を包括する「精神」が生み出されると考えたが、この「精神」の形成自体が、その内在的論理から個人に対して敵対的な形態をとらざるをえず、この対立がついには市民社会の外に立つ国家を成立させると考えている。そして彼の言語論ではその端緒的な論理構造が捉えられている。

イエナ時代の草稿において言語と労働は密接な連関の下に把握されており、ともに人間の類的なものの形成の契機と考えられている。この両者に一貫した論理形式は対象化の論理であり、これを通じて個人の活動から人間の本質的なものが形成されるのである。しかもここに個と類の分裂の可能性が与えられており、人間の活動の成果が彼自身から切り離されていく可能性がある。

しかしこの分裂はヘーゲルにとって現実に克服すべき事態であるとは見なされていない。というよりも、市民社会の内で展開するこの分裂こそが人間をより高い「知」へと上昇させていく必然的な道程なのである。

ヘーゲルは言語と労働が内包する個と類との矛盾が全面的に展開した世界として市民社会を見ていくことになる。市民社会とはかかる現実的な世界の分裂が最大限に達した世界であると同時にそこにおいて「知」へと集約される人間的な本質がつくり出される場所でもある。そして、市民社会の持つ矛盾はその内部では解決不能なのであり、これを越えた世界に行き着くところに人間の自由がもとめられるのである。

公募論文執筆・送付要領

一、論文提出の資格は、社会思想史学会会員に限る。
二、締切日は三月末日。送付先は社会思想史学会事務局。原稿に住所を明記する。
三、枚数は、二百字×一〇〇枚以内。
四、原稿用紙は二百字詰。タテ書き。
五、注は各節ごとに、注（1）（2）（3）……と入れる。
六、引用・参考文献の示し方
①洋書単行本のばあい
K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, 1953, S. 75-6,（高木監訳『経済学批判要綱』㈠大月書店、一九五八年、七九ページ）。（書名＝イタリック体に下線を引く）
②洋書雑誌論文のばあい
F. Tökei, Lukács and Hungarian Culture, in *The New Hungarian Quarterly*, Vol. 13, No. 47, Autumn 1972, p. 108,（雑誌名に下線を引く）
③和書単行本のばあい
丸山真男『現代政治の思想と行動』第二版、未来社、一九六四年、一四〇―一ページ。
④和書雑誌論文のばあい
坂本慶一「ブルードンの地域主義思想」『現代思想』五巻、八号、一九七七年、九八ページ以下。

公募論文

サルトルと精神分析

——「無意識」をめぐって——

水野浩二

序

サルトル思想の形成過程において、精神分析は、少なからざる影響力を持っていたように思われる。もっとも、青年時代のサルトルは、精神分析に対して「深い嫌悪」(1)(S. IX, p. 104)を感じていたようである。しかしながら、青年時代の思索の集大成である『存在と無』においては、いわゆる精神分析から「示唆を受けている」(EN. p. 536, 656)「実存的精神分析 psychanalyse existentielle」なる方法が提唱される。更には、畢生の大著『家の馬鹿息子』(フローベール論)の目的は「精神分析が我々に明らかにしてくれるような個人の発達と、歴史の発展との出会い」(S. IX, p. 115)を明るみに出すこと、とされている。

ところで、精神分析の創始者であるフロイトの著作がフランスに紹介されるようになったのは、一九二〇年代に入ってからのことである。(2)当時学生だったサルトルも、早速精神分析に関心を抱いたようである。もっとも、フロイトの著作に関してその当時読んだものといえば、『夢判断』や『日常生活の精神病理学』ぐらいのものであったようである。(3)しかし、サルトルが、フロイトから受けたショックは、かなり大きなものであった。とりわけ、フロイトが、「無意識」に与えている役割、彼の硬直した機械論的説明は、承服し難いものであった。それらは、サルトルにとって、「人間の自由を圧し潰す」(4)もののように思われた。サルトルに従えば、「意識は隅から隅まで意識である」(EN. p. 22)。意識とは、「自分自身を作り出す自発性」(TE. p. 78)である。それ故、サルトルにとって、意識を「無

意識」や生理的なものから説明することは不可能である。それにも拘わらず、彼は、精神分析から示唆を受け、更にはそれを活用する。

こうした事情が、サルトルのフロイトに対する関係を、複雑なものにする。従来から、サルトルの、精神分析に対する「曖昧な関係」(5) (S. IX, p. 360) について、しばしば指摘がなされてきた。本稿では、こうしたサルトルと精神分析（とりわけフロイトの）との関係を「無意識」の概念をめぐって検討してみたい。

そこで、本題に入る前に、問題解決の手掛りとして、一つの見取り図を示しておきたい。それは、サルトルの著作活動を、フロイトの精神分析との関係から、三つの時期に区分したものである。(6) 第一は、『自我の超越』から『想像的なもの』に至る時期である。概ね精神分析に対しては、批判的且つ無理解な時期である。この時期の著作には、その外に『一指導者の幼年時代』、『情動論素描』などが含まれる。第二は『存在と無』の時期である。精神分析を摂取しようとした時期である。『ボードレール』や『聖ジュネ』は、実存的精神分析と呼ばれるものの成果を表わしている。第三は『弁証法的理性批判』を経て『家の馬鹿息子』に到達する時期である。精神分析を新たに摂取しようとした時期である。以下においては、この見取り図に従って論述を進めて行きたい。

(1) cf. P. Hodard, *Sartre entre Marx et Freud*, Jean-Pierre Delarge, 1979, p. 45. 尚、サルトルの著作からの引用は、次のように略記する。

TE——*La transcen*[illegible]*ce de l'égo*, Vrin, 1972.
N——*La nausée*, Ga[illegible]ard, 1968.
ETE——*Esquisse d'*[illegible]*théorie des émotions*, Hermann, 1975.
M——L'enfance d'[illegible]hef, in *Le mur*, Gallimard, 1982.
I——*L'imaginaire*, [illegible]llimard, 1964.
EN——*L'être et le* [illegible]*nt*, Gallimard, 1973.
EH——*L'existentia*[illegible]*e est un humanisme*, Nagel, 1970.
B——*Baudelaire*, [illegible]mard, 1970.
SG——*Saint Genet*, [illegible]llimard, 1969.
CRD——*Critique d*[illegible] *raison dialectique*, Gallimard, 1980.
IF——*L'idiot de la* [illegible]*mille*, I et II, Gallimard, 1971.
S——*Situations*, I [illegible]llimard, 1968), IV (Gallimard, 1973), IX (Gallimard, [illegible]72), X (Gallimard, 1976).

(2) 秋山さと子「精神[illegible]析と一九二〇年代」『思想』六八八号、一九八一年、一一九ペー[illegible]

(3) S. de Beauvoir, [illegible]*a force de l'âge*, I, Gallimard, 1980, p. 27 (朝吹登水子訳[illegible]さかり』上、人文書院、一九七九年、一八ページ)。尚、サルト[illegible]、一九三二年から三三年にかけてのベルリン留学に際して、フ[illegible]ト、アドラー、シュテーケルらのいわゆる精神分析家たちの著作[illegible]読んでいる (cf. H. Spiegelberg, *The phenomenological* [illegible]*ement*, II, Martinus Nijhoff, 1976, p. 493)。

(4) S. de Beauvoir, [illegible]. *cit.*, p. 27 (前掲訳書、一八ページ)。

(5) 「ともに同程度[illegible]い、魅了と故意の言い落しとからなる曖昧な関係」(Réponse à Sartre, par J.-B. Pontalis, in S. IX)。cf. M. Contat et M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, 1970, p. 478; E. Sturm, Sartre et Freud: réperages, in *Obliques*, numéro spécial 18–19, p. 211; J. Pacaly, *Sartre au miroir, une lecture psychanalytique de ses écrits biographiques*, Klincksieck, 1980, p. 29.

(6) この区分は、大筋において、次のものに依拠している。J. Pa-

caly, *op. cit.*, pp. 29-30.

一　精神分析と「無意識」

青年時代、即ち『存在と無』に至るまでの時期のサルトルは、観念論を避け、また機械論的唯物論に陥ることなしに、意識の絶対性と世界の現存とを、同時に肯定しようと腐心していた。[1] サルトルが、フッサールの現象学に強く引かれていったのも、そうした事情による。サルトルは、明証的直観による、人間の「具体的、総合的理解」[2]を目差した。そのようなサルトルにとっては、フロイトの精神分析は、機械論的説明からなる「無意識の神話学 mythologie de l'inconscient」(S. IX, p. 105) であるように思えた。もとより、「無意識」の仮定は、「デカルトのコギトの絶対的価値」(ETE. p. 36) を信ずるサルトルにとって、決して容認することのできないのであった。

そこで、以下において、まず、サルトルによる「無意識」排除の一般的仕方を確認し、次いで、フロイトにおける「無意識」の仮定に対する、サルトルの論駁の仕方を検討する。「無意識」の排除を目差すサルトルの闘いは、『自我の超越』において開始される。サルトルによれば、「自己愛」を説くモラリストたちの一人であるラ・ロシュフーコーは、「無意識を、それとは名付けることなしに利用した最初の人々のうちの一人」(TE. p. 38) であった。「自己愛」の学説によれば、意識の背後に、我々の一切の表象や欲望を引き付ける自我極があり、我我の行為はすべて、この自我極から発する。たとえば、私が、他人を救おうとするのは、その人の苦しみを見ることによって私のうちに生じた、不快の念を取り除くためなのである。「自己自身のために」なされる行為、これが「自己愛」の行為である。「自己愛」の学説を唱える者たちは、私のうちに生じたこの不快の念を「無意識」の中に隠されているもの、とする。ところが、サルトルに言わせれば、それは決して「無意識」などではない。なぜならば、それは反省作用の産物に過ぎないから。サルトルにとって、「反省されているということの定義は、意識によって定立されている、ということ」(TE. p. 41) である。つまり、サルトルによれば、他人を救おうとする瞬間の意識は「救われるべき人」についての非反省的意識でしかない。一方、私のうちに不快の念を認識するのは、二次的に行なわれる反省作用を介してのことにすぎない。「自己愛」の学説は「反省作用 actes réflexifs の本質的構造と、非反省作用 actes irréfléchis のそれとの混同」(TE. p. 39) を犯している。このように、サルトルは、意識を、反省的、非反省的といった次元で区別し、更には、定立的、非定立的といった関係仕方で区別する。サルトルによれば、非反省的意識は、対象についての定立的意識であると同時に、自己（についての）非定立的意識である。非反省的意識（狭義の意識）は、非定立的にではあれ自己を常に意識しているが故に「無意識」ではあり得ない。自己は、常に、半透明性 (translucidité) において意識されている。[3]

このように、サルトル流の意識概念からすれば、「無意識」

が入り込む余地は全くない。サルトルは、非反省的非定立的自己意識、即ち「反省以前的コギト cogito préréfexif」[4]を、己れの哲学の出発点とした。では一体、こうしたサルトル流の意識概念からすれば、フロイトにおける「無意識」の仮定は、いかにして論駁されなければならないであろうか。

ところで、フロイトによれば、日常生活における錯誤、夢、神経症といったものは、「無意識」の世界で「検閲」を受けることにより歪曲された願望や本能的エネルギーの発現である。夢を例にとってみよう。夢は、「間然とすることなき一個の心的現象、しかも願望充足である」[5]。しかし、夢は、その意味するところを直接的に我々に告げ知らせてはくれない。「夢歪曲の事実」というものがある。我々が目覚めた時に思い出せる夢内容（顕在内容）は、「検閲」を通過した後のものである。そこでフロイトは「検閲」を通過する前の夢思想（潜在内容）を取り出して、分析しようとする。潜在内容とは、我々が日頃決して気付いていないものである。更に、錯誤行為を例にとってみよう。フロイトによれば、それもまた「筋の通った願望の表現」[6]なのである。たとえば、議長が、開会の宣言をすべき時に「ここに閉会を宣言いたします」と言い違えてしまった場合について、フロイトは次のように解釈する。つまり、議長が開会を宣言しようとしていたことは事実であるが、彼はそれと同時に、閉会になればいと願っていた、と。夢においても、同様の説明がなされ得る。たとえば、夢思想として、潜在的に友人に対する誹謗が含まれていたとしても、それは歪曲され、顕在内容として、親愛の情が現われることがある。

さて、問題は、こうした「検閲」が、「無意識」の世界でなされているか否かにある。フロイトは、何がしかの願望は、「無意識」において「検閲」を受ける、と言う。そして、「無意識」は、「その時に」、「一時的に」そうであるばかりか、「持続的に無意識」[7]である、と言う。これに対して、サルトルは、「意識において起きる一切の事柄は、意識自身からしか、その説明を受け取ることができない」（ETE. p. 37）と反論する。もっとも、サルトルも、事実としての「検閲」の存在は認める。しかしながら、サルトル流の意識概念からすれば、「検閲」を受けるはずの願望は、たとえ暗々裡においてではあれ、意識されているのである。ところが、フロイトの方は、そうは考えない。その結果、フロイトは、我々の意識的行動の「意味」を、その行動自体に対して全く外的なものとしてしまう。

サルトルは、そうした精神分析の理論を指して、「外的条件づけ conditionnement extérieur」[8]（S. IX, p. 103）の理論に過ぎない、と言う。その理論に従うと、私は、「私の」抑圧されるべき欲望に対して、「他者」の立場に立つこととなる。それは、いかなる直観も信用しないで、抽象的図式や既知の規則を「外から du dehors」私のケースに適用することである（EN. pp. 89-90）。そこから得られたものは、科学的仮設の蓋然性を持つに過ぎず、決して、直観に与えられるもの程の確実性を持ち得ない。サルトルによれば、私は、「私の」欲望を、直観によって明証的に意識しているはずである。サルトルにとって

は、心的現象を、因果性の体系において説明しようとするフロイトの姿勢は、承服し難いものであった。

もっとも、サルトルも、フロイトが心的現象の「意味」を強調した点については、高く評価している(ETE. p. 34)。サルトルの言葉に従えば、フロイト学派のみが、「一つの行為に含まれている諸々の意味を組織的に取り出そうと試みた」(EN. p. 535)。従来、一般に、心理学者たちは、心的事実を、ただそのようにあるだけの偶発事にすぎないものとみなし、そこには、何の「意味」も認めなかった。ところが、フロイトにとっては、夢のような現象も、「はっきりとした意味を持った心の所産」[9]なのである。そして、サルトルにとっても「一切の人間的事実は、本質的に意味的 significatif」(ETE. p. 16) なのである。但し、サルトルによれば、心的事実の意味は、意識の外ではなくて「意識の中に求められなければならない」(ETE. p. 36)。

このように、サルトル流の意識概念からすれば、「検閲」もまた、意識的になされている。そして「検閲」を「無意識」の世界における操作にしてしまうフロイトの理論は、結局、機械論にすぎない。

サルトルのフロイト批判は、専らフロイトの精神分析の理論的側面にのみ向けられていた。即ち、それは、サルトル流の哲学的立場からなされた批判であった。「哲学的見地に立てば、フロイトの誤りは容易に反駁し得る」(M. p. 215)。一般に、青年時代のサルトルは、精神分析に対して無理解であったように思われる。『一指導者の幼年時代』という短編には、そのことが顕著に現われているように思われる。

工場主の息子リュシアンは、ベルリアックという級友の感化により、一時期、精神分析にとりつかれる。だが直に「フロイトの不潔な淫奔な獣」(M. p. 231)から逃れることができた。なぜなら、リュシアンは精神分析的自己分析を排し、他人のまなざしの中で、大人としての自分、将来の「指導者」(工場主) たる自分を発見できるようになったから。リュシアンは、精神分析を拒絶することによって、精神の「純潔 pureté」(M. p. 217) を守った。そして彼は、フルーリエ家の精神の健全さを誇りを持って考えた。「僕には精神の健全さがある」(M. p. 218)。この作品においては、精神分析は、単に、青年期の心理の不合理性を説明してくれるものとしてしか扱われていない。

実は、サルトルにとって、フロイトの精神分析を厳密に研究することは、問題にはならなかった。とりわけ、「神経症患者を医学的に治療する操作」[10]としての、精神分析の治療的側面には殆んど関心を持っていなかった。たとえば、『想像的なもの』においても、精神分析は無視されており、たとえ言及されたとしても「馬鹿げた absurde、持って回った prétentieuse、鈍重な massive 解釈」(I. p. 191) であるとして、批判の対象となるだけである。こうした、サルトルの、フロイトに対する端的な批判や無理解は、フロイトの汎性欲論がサルトルの「ピューリタニズムと衝突する」[11]ことの結果とも考えられるが、やはり、それはコギトの哲学から出発するサルトル哲学が、思惟や行動

の基礎を自覚的な主体に置くことの結果である、と考えるべきであろう。その意味で、サルトルによる「無意識」の排除の仕方は、思惟の形而上学と身体の生理学との間に断絶を設けるデカルト的系譜に属するものと言えよう。心的過程と意識とを最初から同一視することにより出発するなら「無意識」の仮定は、ア・プリオリに排除される。「無意識」は、ただ生理学の分野に委ねられる。それに対してフロイトは「心的過程はそれ自体としては無意識的であり、意識的過程は心的全活動のたんなる個々の作用面であり、部分であるに過ぎない」[12]と説く。サルトルとフロイトとの間には、大前提及び関心事において、乗り越え難い断絶があった。

(1) S. de Beauvoir, *op. cit.*, p.37 (前掲訳書、二六ページ)、cf. F. Jeanson, *Sartre dans sa vie*, Seuil, 1974, p. 103 (権寧訳『伝記サルトル』筑摩書房、一九七六年、一一一ページ)。
(2) S. de Beauvoir, *op. cit.*, p.51 (前掲訳書、三七ページ)。
(3) 拙論「非人称的意識から対自存在へ――『自我の超越』と『存在と無』――」(北海道大学哲学会『哲学』第一七号、一九八〇年)を参照。
(4) サルトルの反省以前的コギトは、意識であって認識ではない点で、デカルトのコギトとは異なる。サルトルは、反省以前的コギトによりデカルトとハイデガーを折衷しようとした。即ち、サルトルは、デカルトにおける認識の優位性を回避し、同時に、デカルト的主観性を放棄することなしに、ハイデガーにおける実存の優位性を保証しようとした (cf. A. Stern, *Sartre, his philosophy and existential psychoanalysis*, Delacorte, 1967, p. 142)。
(5) S・フロイト『夢判断』上(高橋義孝訳、新潮文庫、一九八三年)、一六〇ページ。
(6) S・フロイト『精神分析入門』上(高橋義孝、下坂幸三訳、新潮文庫、一九八三年)、二八ページ。
(7) 同右、一八八ページ。
(8) cf. P. Hodard, *op. cit.*, p. 44.
(9) S・フロイト『夢判断』上(前掲訳書)、九ページ。
(10) S・フロイト『精神分析入門』上(前掲訳書)、一二ページ。
(11) S. de Beauvoir, *op. cit.*, p. 27 (前掲訳書、一八ページ)。
(12) S・フロイト『精神分析入門』上(前掲訳書)、二一ページ。

二　自己欺瞞から根源的選択へ

前節において、サルトルによれば、「検閲」もまた意識的になされている、ということを見た。ところで、もしそうであるならば、意識は、自己欺瞞 (mauvaise foi) に陥っていることになる。なぜなら、「検閲」において、私は、私自身に対して真実を被い隠しているから。真実を知っている自分を欺こうとする態度、これが自己欺瞞的態度と呼ばれるものである。サルトルによれば、その態度は「人間存在にとって本質的」(EN. p. 86) なものである。そこで、以下において、まず、自己欺瞞的態度を吟味することにより、サルトル流の意識概念の本質的構造を探ってみたい。

自己欺瞞とは、自己自身に向けられた否定である。[1]「恐れ」という情動を例にとってみよう。今、私の方へ一匹の猛獣がやってくる。私の脚は震え、顔面は蒼白となり、ついには失神する(受動的恐れ)。私は、危険な対象を直接消し去ることができないので、その代わりに、意識自体を抹殺することによって

危険を回避したのである。一方、失神の中に自分を無化することができない場合、私は逃走する（能動的恐れ）。逃走は、危険な対象を、自分の全身とともに否定しようとする行為である。「恐れ」においては、いずれにしても、私は、危険な対象を自分の目から被い隠すために、自己自身を否定しようとする。「恐れ」の例から明らかなように、自己欺瞞的態度においては、欺く人と欺かれる人とは同一である。「自己欺瞞は、本性上、一つの意識の統一性を含んでいる」(EN. p. 87)。換言すれば、自己欺瞞を企てる者は、何が欺かれているかを知っている。

同様に、「検閲」においても、私は、何が抑圧されるべきものであるかを知っている。というのも、抑圧されるべきものが何であるかを知らずしては、抑圧されるべきものを選択することもできないから。「検閲」において、私は、自分が或る心的エネルギーを抑圧していることを知りつつ、その心的エネルギーを自分に隠す。故に、サルトルによれば、「検閲は自己欺瞞的」(EN. p. 92) である。そして、自己欺瞞的であるということは、自己については意識的である、と言うことである。

ところで、自己欺瞞については、周知の如く、『存在と無』第一部第二章において主題的に語られている。しかしながら、自己欺瞞的態度は、文学作品においても、様々な人物を通して描かれている。G・ガニュバンによれば、自己欺瞞的態度は、次のような人物において体現されている。「指導者 chef」、「ろくでなし salaud」、「生真面目な人 homme sérieux」あるいは「謹厳な精神 esprit sérieux」、「卑怯者 lâche」、そして「分別ざかりに冒された人 homme atteint par l'âge de raison」[2]。自己欺瞞というテーマは「サルトル思想の脊柱」[3]なのである。

「指導者」とは、自分の偶然性を恐れ、全存在の相対的で無償的な性格を拒否し、自分の正当な権利を信じている人、である。『嘔吐』の或る件で、ロカンタンが、偶然性とは乗り越え難いものである、ということを悟って次のように叫ぶ場面がある。「それ〔偶然性〕が嘔吐なのだ。それが、ろくでなしが…己れの権利という観念によって、自らに隠そうとしたものである。しかし何と哀れな欺瞞であることか」(N. p. 181)。「指導者」、「ろくでなし」の典型には、殺人の罪を黒人に押し付ける、白人のエリート将校トーマス（『恭しき娼婦』）や、生まれた時から自分の神聖な権利を確信している工場主の息子リュシアンらがいる。一方、『自由への道』の主人公マチウの兄ジャックは、「生真面目な人」の典型である。彼は、「分別ざかりに冒された人」でもある。彼は、分別あることと、順応主義とを混同して、「諦め」を知る年齢に達してしまっている。そして、サルトルが描くボードレールは「謹厳な精神」を体現している。ボードレールは、自由を嫌い、既成の諸法則を、既成であるが故に外部から借用する。彼は、絶えず自分に何かを隠している。「この特異な魂は、自己欺瞞の中に生きている」(B. p. 100)。自己の選択権を放棄し「アンガージュマンの全面的自由を包み隠す」(EH. p. 81)「謹厳な精神」の持主は、サルトルによれば「卑怯者」とも呼ばれ得る (EH. p. 84)。

これに対して『蠅』のオレストは、自らの選択によって罪を引き受ける。マチウもまた、自分の意志に反して課せられた戦争という運命を、自分のものとして引き受ける。更に、『アルトナの幽閉者』のフランツもまた、自由に死を選ぶことによって、戦争を引き受ける。即ち、戦争の共犯者であることを自覚したフランツは、全面的に責任を負うことにより、自由へ向かう。オレストも、マチウも、フランツも、そしてまた『悪魔と神』のゲッツも、自己欺瞞の態度を克服しようと努めている。彼らはすべて、自ら選択した行動によって運命に立ち向かう。宿命論によって口実を設け、猶予の状態の中に生きている人は、自己欺瞞から逃れられない人である。それに対して、自己欺瞞を克服しようとしている人間にとっては「存在する être とは、自己を選択する se choisir こと」(EN. p. 516) なのである。

このように、自己欺瞞的態度を克服し、自己を選択することにより世界を引き受ける姿の中に、サルトルは、自由へ向かう人間の姿を見た。人は、自己欺瞞的態度を脱し、本来性(authenticite) へと向かう (EN. p. 111)。真の自己の姿は、個々の行動の意味を歪曲している自己欺瞞的態度を、ではなくて、行動を根本的に規定している根源的選択 (choix originel) を、解明することにより暴き出される。そして、この根源的選択を暴き出すための「特別な現象学的方法」(EN. p. 559) が、実存的精神分析と呼ばれるものである。(4)

(1) サルトルにおける否定の構造については、次のものを参照されたい。拙論「サルトルにおける意識論の展開――「無」の概念をめぐって――」(北海道大学哲学会『哲学』第一五号、一九七八年)、第一節。

(2) 以下の記述に関しては、cf. L. Gagnebin, *Connaître Sartre*, Marabout Université, 1972, pp. 115–133.

(3) *ibid.*, p. 115.

(4) サルトルによれば、実存的精神分析は、意識の本質的構造を解明する存在論（現象学的存在論）の「基礎」(EN. p. 663) の上に成り立っている。従って、実存的精神分析の検討に移る前に、ここで、サルトルの存在論の結論を確認しておきたい (cf. EN. p. 530)。一、人間存在は、常に自己自身から距離をおいて存在することによって、自己自身の無であるべきである。二、人間存在は、何ものかについての意識として、と同時に、自己自身（についての）意識として、現われることによって、つまり、自己への現前 (présence à soi) であることによって、自己自身の無であるべきである。三、人間存在は、超越 (transcendance) であることによって、自己自身の無であるべきである。つまり、人間存在は、根源的選択であるような一つの存在、即ち、自己の目的によって自己を決定する存在、である。

三　実存的精神分析と自由の哲学

『存在と無』におけるサルトルの関心事は、「意識についての合理主義的哲学」(S. IX, p. 112) をいかにして構築するか、ということであった。そうしたサルトルにとって、精神分析は「粗雑で疑わしい方法」(S. I, p. 174) であるように思えた。しかし、サルトルは、精神分析を全面的に否定しようとはしない。なぜなら、サルトルもまた、フロイトに倣って「人間は、その最も意味のない、最も表面的な行為の中にも、全面的に自己を表わす」(EN. p. 556) と考えるから。サルトルは、我々

の諸行為の背後に隠されている本来の自己の姿を、明るみに出す方法を要請する。「自己欺瞞の本質学」[1] (S. IV, p. 196) によっては、経験的な諸行為の中に含まれている「意味」を取り出すことはできない。それは、実存的精神分析と呼ばれるものの仕事である。

そこで、次に、実存的精神分析なる方法について検討を加えてみよう。ところで、サルトルによれば、実存的精神分析は「無意識の要請を拒否する」(EN. p. 658)。一体、「無意識」の中に隠されているものを何も認めないのであるなら、精神分析など行なう必要があるのだろうか。果して、実存的精神分析は、精神分析の名に値するであろうか。確かに、実存的精神分析は、フロイトの精神分析から「示唆を受けている」。しかし、もっと厳密に言えば、フロイトの精神分析は「示唆を受けるにとどめるべき」ものに過ぎない。精神分析は、実存的精神分析に、「基本的素描」(EN. p. 656) を与えてくれるものに過ぎない。

まず、サルトルの実存的精神分析と、フロイトの精神分析との類似点を確認しておこう (cf. EN. pp. 657-658)。両分析とも、「心的生活」の客観的に顕になる現象を、まさしく「人格」を構成する根本的全体的構造に対して、象徴作用(symbolisation) と象徴 (symbole) との関係を保っているものとして考える。両分析とも、遺伝的傾向、性格といった根本的所与は存在しない、と考える。両分析とも、人間を、絶えざる歴史化と考え、その歴史の意味、方向、変遷を暴き出そうと努める。換言すれば、両分析とも、人間を、世界の中で、即ち「状況内 en situation」で理解しようとする。その際、幼年期の決定的な出来事と、その出来事の周りにおける心的結晶作用とが復原される。更に、両分析とも、状況内における一つの根本的態度を探索する。フロイトは、コンプレックスを決定しようと努力する。一方、サルトルは、根源的選択を決定しようと努力する。最後に、両分析とも、反省の所与や、他者の証言を記録として扱うことによって、厳密に客観的な方法であろうとする。

こうした共通点があるにも拘わらず、両分析は、次の点で袂を分かつ。つまり、サルトルの実存的精神分析は、分析により取り出されたもの（根源的選択）を「明証的直観において、自ら自分自身に知らしめる」(EN. p. 659) のに対して、フロイトの精神分析は、分析によって取り出されたもの（コンプレックス）を、リビドー（アドラーであれば、権力への意志）といった抽象概念でもって、外側から説明しようとする。フロイトの精神分析（サルトルに従えば、経験的精神分析）は、単に、個別的欲求を取り出すに過ぎない。それに対して、実存的精神分析は、個々の選択行為の根源にある唯一の選択を「具体的、経験的投企 projets を通して」(EN. p. 689) 再発見しようとする。[2] サルトルによれば、この根源的選択は、存在することと同義である。人間にとって、「実存する exister ことと、自己を選択することとの間には、差異はない」(EN. p. 660)。人は、根源的選択を、明瞭な意識の下に把握することによって、真の自己の姿を知る。

ところで、サルトルは、ボードレールやジュネといった作家をめぐって、実存的精神分析の具体的適用を試みる。『ボードレール』によれば、ボードレールは、母の再婚により深い孤独感を味わった。そして、彼は、この孤独感を受動的に我慢するどころか、反対に、自ら積極的に孤独の中に飛び込み、その中に閉じ籠った。「ここで我々は、ボードレールが自分自身についてなした根源的選択に触れる」(B. p. 21)。ボードレールは、自分の「他者性 altérité」を、自らの責任で引き受けたのである。一方、『聖ジュネ』によれば、ジュネは、十歳にして根源的選択を行なう。或る農家に預けられた孤児のジュネは、或る日、盗みの現場を押えられる。「お前は泥棒だ」。この叫びが、彼にとっては一つの宣告となる (SG. p. 26)。世の中の真当な大人たちが、ジュネに対して採った一つの選択が、この子供を幼くして人生を自分で決定しなければならない状況へ追い込んだ。「僕は泥棒になるんだ」。ジュネの決断は「根本的 capitale なものとなる」(SG. p. 63) と、サルトルは言う。もちろん、ジュネの態度を、経験的精神分析に掛けることはできる。怨恨、劣等感情、過剰代償、これらすべてをジュネは体験した。しかし、彼が、衝動に逆って、主体性を再び見出そうとしている時に、彼を衝動によって説明しようとすることは、馬鹿げたことであろう。そこでサルトルは、次のように主張する。「疑いもなく、彼の決断の根源には、私が、精神分析的状況と名付けようとしているものが存在する」(SG. p. 180, 傍点筆者)。即ち、そこには、一人の泥棒であるジュネが、「彼の盗みの動機を変えよう」(SG. p. 180) と欲することによって乗り越えた、根源的状況がある。その状況こそが、実存的精神分析によって明るみに出されるべきものなのである。

では一体、実存的精神分析の有効範囲は、どこにまで及ぶであろうか。サルトルによれば、実存的精神分析は、「道徳的記述 description morale」(EN. p. 720) である。なぜなら、実存的精神分析は、様々な人間的投企の倫理的意味を我々に引き渡すから。価値の問題を扱うことができるところに、実存的精神分析の経験的精神分析とは異なる際立った特質がある。

そもそも、サルトルによれば、人間存在は、偶然性・事実性 (contingence-facticité) と価値 (valeur) との生きられた関係である (EN. p. 664)。つまり、人間は、偶然的な即自 (en-soi) の無化であり、その時、この無化作用を担う自己は、自己原因たる即自—対自 (en-soi-pour-soi)、即ち価値へ向って前進的に逃亡する。従って「人間は神になろうと投企する存在」(EN. p. 653)「神になるための単なる努力」(EN. p. 664) である。こうした、偶然性・事実性と価値との関係は「欲求は存在欠如である」(EN. p. 664) ということに由来する。サルトルによれば「人間的事実としての欲望の現存」からしても、人間存在は欠如 (manque) であることは明白である (EN. p. 130)。人間存在とは、欠如分としての可能性を埋め合わせようと努力している、欠如分を欠いている者の謂である。その際、人間が目標とするものこそが、欠如分を完全に埋め合わせた形態、つまり価値である。価値とは、全体的存在としての自己であり、そ

れは、存在意識として自らを存在させる非定立的自己意識の半透明性とともに、与えられる（EN. p. 138）。

一方、フロイトの精神分析は、価値の問題に対しては、口を閉ざす。しかし、いくら、或る行為へと個人を駆り立てている外的条件を列挙してみても、どうしても説明し尽せないものが残る。人間は、たとえ同じ条件が与えられたからといって、皆が同じ行動を採るわけではない。或る状況内で、最終的に何を選択するかについては、各個人の主体性に全面的に委ねられている。そして、サルトルによれば「自由は、自己を選択する時にのみ存在することができる」（EN. p. 558）。

このように、実存的精神分析は、根源的選択の解明を通して、価値や自由の問題について言及し得る可能性を開いた。[3] A・スターンも言う如く、価値の問題を断念する科学としてのフロイトの精神分析を、サルトルは、科学的、認識論的、道徳的概念が混合した実存的精神分析によって置き換えた。[4] かくして実存的精神分析が及び得る範囲は、単に、夢、錯誤行為、強迫観念、神経症ばかりではなくて、目覚めている時の思惟、成功した、順応した行為、文体（style）などにも亘ることとなる（EN. p. 663）。

以上の検討から、サルトルの実存的精神分析が有する特質がかなり明らかになってきたように思われる。そして、自由な自己選択の「解読 déchiffrer」を目的とする実存的精神分析にとって「選択と意識とは全く同一のもの」（EN. p. 539）であるが故に、精神分析が出発点において出会う「無意識という暗礁」（EN. p. 539）は避けられ得るように思われる。サルトルにおいて「無意識」の仮定は、相変わらず斥けられている。たとえば、ジュネの決断についても、それが「背後の力 vis a tergo」によってではなくて「対象」によって説明されるべき旨が主張されている（SG. p. 180）。また、ボードレールの選択についても、それを「精神分析家たちが無意識の中へと追いやる漠然とした内奥の変化 obscures chimies」と同一視することを戒めている（B. p. 100）。ボードレールの選択は「彼の意識、彼の本質的投企」（B. p. 101）なのである。『存在と無』以降のサルトルは「世界の中で私自身を選択し、同時に、世界を発見する」（EN. p. 539）自由という根本的作用を剔抉することにより、自由の哲学の構築へと向った。

(1) cf. M. Contat et M. Rybalka, *op. cit.*, p. 87.

(2) 実存的精神分析は「性欲あるいは権力への意志といった二次的傾向」に最早導かれずに、人間と存在との根本的関係に導かれる（cf. F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Seuil, 1965, p. 258）。

(3) サルトルとフロイトとの関係についての従来の研究は、その殆んどが、実存的精神分析をめぐってなされていた。そして、それらは、二つの傾向に大別される。第一に、実存的精神分析が価値について語ることに対して「価値的なものに対する精神分析的研究の可能性をはじめて切り拓いた」（竹内芳郎『サルトル哲学序説』、筑摩書房、一九七五年、二七二ページ）と、肯定的に評価する立場がある。F・ジャンソンもこの立場に立つ（真の自己把握に関しては、道徳的なものしか存在しない、と彼は主張する。cf. F. Jeanson, *Le Problème moral.....*, pp. 263-264）。第二に、サルトルが「無意識」という科学的概念の中に「性急な価値判断」を持ち込んだ（久重忠夫「サルトルとフロイト――実存的精神分析の問題点――」

『実存主義』三九号、一九六七年、四四ページ）として、批判する立場がある。P・オダールも「科学的説明の方法を、形而上学的な仕方による反論により論駁できようか」（P. Hodard, *op. cit.*, p. 39）と、述べている。しかし『家の馬鹿息子』をも視野の中に入れて考察している最近の研究は、P・オダールを初めとして、サルトルとフロイトとの間の「和解の可能性」（P. Hodard, *op. cit.*, p. 66）を模索している。更には、『家の馬鹿息子』における立場と『存在と無』におけるそれとは矛盾してはいないかどうか、が問題となっている（J. Pacaly, *op. cit.*, p. 63; G. Cohen, De Roquentin à Flaubert, in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, janvier-mars, 1976）。

（4）cf. A. Stern, *op. cit.*, p. 201.

四　意識から生体験へ

サルトルは、実存的精神分析を「可能」（EN. p. 663）なものとみなすことにより、人間研究の具体例を我々に呈示しようとする。未完の大著『家の馬鹿息子』も、そうした例の一つである。ところで、このいわゆる「フローベール論」においては、意識についての旧来の観念が「生体験 vécu」という観念によって、置き換えられている[1]（S. IX, p. 108）。そして、そのことは、サルトルによれば『存在と無』以来の「進化 évolution」を表わしている、と言う（S. IX, p. 112）。そればかりか、意識と「生体験」との関係は、意識と「無意識」との関係と「等価値」である、と言う（S. X, p. 110）。サルトルは、ギュスターヴの「生体験」に焦点を当てて、彼がいかにして『ボヴァリー夫人』の作者フローベール（Gustave Flaubert）になったかを、描こうとする。一体、意識から「生体験」への移行は、サルトル流の意識概念に、とりわけ「無意識」の仮定を斥ける彼の立場に、いかなる変化をもたらすであろうか。

さて、サルトルによれば「生体験[2]」とは、「自己自身を了解 compréhension している生 vie」（S. X, p. 111）の謂である。サルトルは『方法の問題』以来、人間の行動の意味を把握するために、「ドイツの精神科医や歴史家が〈了解〉と名付けているもの」（CRD. p. 96）を、使用しようとしている[3]。他人の行為は、私自身が、その場の物質的状況の生きられた乗り越え（dépassement vécu）、であることによって一体化する総合的行動として了解される。一方、自己自身もまた了解される。否、それどころか、自己は、「常に了解可能ではあるが、決して認識可能」（S. IX, p. 111）ではない。では、こうした自己了解と意識（非定立的自己意識）との間には、一体いかなる差異があるのか。その前に、意識（conscience）と認識（connaissance）との違いを確認しておこう。

サルトルによれば、根源的選択は「認識される connu」べきものではなくて「十分に主体によって生きられる vécu」ものであり、従って「全く意識的」なものである（EN. p. 658）。サルトルにおいて、意識と認識との区別は、『存在と無』以来、一貫したものである。一九四七年に行なわれた、『存在と無』に関する報告（フランス哲学会における）のタイトルは「自己意識と自己認識」と付けられた。その報告において、彼は「デカルトの〈コギト〉は、それ自身〈コギト〉の意識を含んでい

る」[4]と主張している。もし、デカルトが、自分は疑っているとと思っている（認識している）、ということについて意識していないならば、その思惟（認識）は「無意識」であることになる、とサルトルは言う。このように、サルトルにおいて、意識についての定立的意識（反省的意識）が、認識の名で呼ばれる。それに対して、反省以前的コギトは、意識の名で呼ばれる。もっとも、広い意味では、本稿の第一節で示した如く、心的過程の一切が意識の名で呼ばれる。そしてサルトルは、反省以前的コギト（非定立的自己意識）を根拠に「無意識」の仮定を斥けている、ということは既に見た通りである。しかしながら、『家の馬鹿息子』に至ると、「相変わらず、或る形における無意識を信じてはいない」（S. X, p. 110, 傍点筆者）と、微妙な変化を見せる。そして、この変化は「生体験」という観念を導入したことに起因する。では一体「生体験」における自己了解とは、いかなる事態を指すのであろうか。

サルトルによれば「生体験」は、自己欺瞞とは違い、真理を自らに隠そうとしたり、またそれにともなって、自己意識であることを拒否したりはしない。「生体験」においては、ただ真理を迂回するだけである。また、自己意識を忘れようという、決心がなされる。というのも、絶えず自己意識であることは不可能である、ということが意識されているから。「生体験」とは、「忘却 oubli によって、自己を決定する奸策 astuce」（S. IX, p. 108）の謂である。それは、自分が何であるかを意識できない全体化 totalisation であり、従って、その全体化の過程は、意識自身にとって、不透明（opaque）なままである。それはまた、「言い表わせぬもの indisable (indicible)」（S. IX, p. 111）「言い表わされることを拒む暗い奥底」（S. X, p. 143）である。しかし、それは、言葉に言い表わされることを欲しはしないけれども、私には知られている、いわば「ちょっとした縁 petite frange」（S. X, p. 144）のようなものである。サルトルは「生体験」は私に知られているものであるから、「無意識」などでは全くない、と言う。しかしながら、意識の中に、不透明性を持ち込んだことは、サルトル流の意識概念を変更させることになることは、疑いない。[5]というのも、サルトルにおいては、本稿の第一節で示した如く、非定立的自己意識は、常に、半透明性において意識されている。サルトルにとって、意識の存在法則とは、「意識においては、すべてが透明 clair で、明敏 lucide である」（TE. p. 24）ということであった。もし、意識の中に不透明性を持ち込むなら「意識は凝固し、不明晰となる obscurcir」（TE. p. 25）はずであった。もっともサルトルは、不透明な隠されたものを認めはしても、決して「無意識」を認めようとはしない。フロイトに言わせれば、こうした議論は、心理的なものはすべて意識されねばならない、と事の初めから決めてかかっている、論点先取の議論、あるいは、ただの因習、つまり名称に関わるだけの議論に過ぎない。[6]

サルトルは「無意識」という概念（傍点筆者）は拒否するが、実際には「言い表わせぬもの」という、忘却の縁に置かれた「無意識」の代替物を活用している。「フローベール論」にお

いては、少年ギュスターヴが、「暗い奥底」に抱いている、父や兄に対する「言い表わせぬもの」が明るみに出される。その時の方法が「前進的―遡行的方法 méthode progressive-régressive」と呼ばれるものである。「生体験の深層」(CRD. p. 92)は、この方法の往復運動によって顕になる。一方において、遡行的分析は「フローベールにおける生体験の主体的な進化、即ち、彼自身の生についての彼が持つ直接的理解 aperception を、全体化という弁証法的運動」(IF. I, p. 182) において発見させてくれる。他方において、前進的総合は「進行中の全体化としてみなされている実存の、了解的再構成」(IF. I, p. 331) によって「生体験」を明るみに出してくれる。つまり、サルトルは人間研究の導きの糸として、「特異な具体、生、現実的で日付を備えた闘争、個人」といったものと「生産力と生産関係との一般的矛盾」とを結ぶ「媒介」(CRD. p. 45) を探し求めていた。精神分析も、そうした媒介になり得るものである。しかしながら、サルトルに言わせれば、精神分析は、「いかなる新しい説明原理をも介入させてはくれない」(CRD. p. 49, n. 2)。もっとも、サルトルは、精神分析が「一定の社会の内部において、子供が家族関係を生きる仕方」(CRD. p. 47) を明らかにしてくれる、という点には大いに注目している。

このように「生体験」の導入は、サルトルの実存的精神分析と、フロイトの精神分析との接触点を垣間見させてくれる。しかしながら、両者の和解が、いかなる地点において成立するかは、未だ不明である。というのも、「生体験」という概念の意味内容が、サルトルによって十分明らかにされずに終ったから。「この生体験という道具は、使ってはいるが、未だ理論化していない」(S. X, p. 111)。「生体験」と「無意識」との関係、及び「生体験」という概念が実存的精神分析という方法において占める位置やその意味、についての解明は、我々に残された今後の課題となろう。

(1) cf. J. G. Adloff, *Sartre, index du corpus philosophique*, I, Klincksieck, 1981, pp. 32-33.

(2) vécu は、フッサール用語の Erlebnis の翻訳である。フランス語において、それが形容詞として使われた場合には、生々しいルポルタージュ、センセーショナルな新聞、証言文学、といったものを含意している (cf. V. Descombes, *Le même et l'autre*, Les éditions de minuit, 1979, p. 96)。

(3) サルトルは、まず初めに、ヤスパースから「了解」という概念を学んだ (cf. S. de Beauvoir, *op. cit.*, p. 148. 前掲訳書、一一九ページ)。

(4) J.-P. Sartre, Conscience de soi et connaissance de soi, in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. 42, 1948, p. 61.

(5) 「初期の学説の著しい変化」(P. Hodard, *op. cit.*, p. 63)。「事実上、無意識の承認すれすれである」(J. Pacaly, *op. cit.*, p. 63)。

(6) S・フロイト「無意識について」(井村恒郎訳『自我論』、日本教文社、一九七七年、一九三―一九四ページ)。

結び

今迄の考察から、次のような結論が導き出されてくるように思われる。一　サルトルは、現象学的立場に立って、意識の本

質構造を記述する限りでは「無意識」の仮定を斥ける。しかしながら、状況内における個人の具体的行動を、実存的精神分析により解読する時には、実質上「無意識」を承認する方へと傾く。二　サルトルの精神分析批判は、専ら、精神分析の理論的側面に対してなされている。

実は、サルトルは、既に『情動論素描』において、了解によって得られる精神分析の実践的成果は認めるにやぶさかでない旨を表明している。ただし彼に言わせれば「心的因果性についてのその隠れた理論」(ETE. p. 37) は認めることはできない。サルトルのフロイト批判は、このように、専ら、フロイトが心的事実を因果論に基づいて説明しようとしている、という点にのみ集約される。サルトルにとって、象徴体系は、志向性と結びついて初めて意味を持つ。サルトルのフロイト批判は、現象学的観点からなされるべき批判を代表するもの、と言えよう。サルトルが「生体験」という概念を導入したのも、彼にとって「あらゆる心的事実の存在に不可欠」(S. IX, p. 112) と思われる「自己への現前」を保持するためであった。しかしながら、彼は「生体験」が、同時に「自己の欠如 absence de soi」である、ということも認める。「経験」は、心理的要素が「通常持続的には意識されない」[1]ということを、我々に教えてくれる。「フローベール論」においては、サルトルは「結局どこにも導かない理論的分析を放棄して、なし得ることについての具体例」(S. IX, p. 113) を提出しようと努力している。こうして見ると、結局は、哲学者としてのサルトルは「無意識」の仮定を拒否するが、作家としてのサルトルは、事実上それを活用すると言えるかもしれない。[2]

ところで、サルトルは、フロイトについてのシナリオ執筆という仕事[3]によって、「無意識について考えていたことを再考する」(S. X, p. 205) 機会を得た、と言っている。また、彼の精神分析批判は「いずれにしても初期の精神分析家」(S. IX, p. 106) にのみ妥当する旨が表明されている。このように、サルトルのフロイト批判は、決して全面的なものではない。むしろサルトルは、巧妙にフロイトの成果を取り込んでいる、と言える。[4]

確かにフロイトは「自然界の決定論をどこかただの一点ででも破るようなことをするならば、学問的な世界観は放棄されてしまう」[5]という機械論的世界観の持主であった。だがしかし、精神分析的治療の目的は、自我による「無意識的衝動」の支配、にある。「精神分析は、自我のエス征服をおしすすめるのに役立つ道具である」[6]。そして、サルトルの実存的精神分析の目標もまた、根源的選択の解明を通しての存在回復にあった。サルトルもフロイトも、解放の実践を目差す。[7]

(1) S・フロイト「自我とエス」(井村恒郎訳『自我論』(前掲訳書)、二四四ページ)。
(2) cf. J. Pacaly, *op. cit.*, p. 63.
(3) 一九五八年、七月 John Huston から依頼を受けたが、結局日の目を見なかった (cf. M. Contat et M. Rybalka, *op. cit.*, p. 493)。
(4) 「生体験」の説明には、フロイトの言葉を思わすものがいくつ

かある。フロイトによれば「抑圧は一種の忘却」(cf. P. Hodard, *op. cit.*, p.56) である。フロイトはまた「潜在的ではあるが意識され得る」ものとしての「前意識」について語っている (S・フロイト「自我とエス」、《前掲訳書》、二四三―二五一ページ)。

(5) S・フロイト『精神分析入門』上 (前掲訳書) 二八―二九ページ。

(6) S・フロイト「自我とエス」(前掲訳書、二九八ページ)。

(7) 二点ほど補足しておく。一　精神分析による治療の場面に「主体概念の再導入」(S. IX, p.337) を要求するサルトルは、いわゆる反精神医学が唱える「相互的治療」に賛意を表わす。R・D・レイン、D・G・クーパー『理性と暴力』(足立和浩訳、番町書房、一九七三年) を参照。二　「無意識を表現する言語は、夢の構造を持っている」(S. IX, p.111) と述べるサルトルと、ラカン主義者との関係 (「無意識」と言語の問題をめぐる)、及び、一九六〇年代のいわゆる現象学と精神分析との論争 (主として、P・リクール対ラカン主義者との間における) におけるサルトルの役割、を再考する必要があろう。

公募論文

ポパー・バートレイ論争

——批判的合理主義の変貌——

小河原誠

一　バートレイと「CCR論争」

一九五八年の秋、ロンドンのポパーのもとへハーバード大学から一人の大学院生が留学してきた。彼、ウィリアム・ヴァーレン・バートレイ三世（William Warren Bartley, III）とポパーの間には、後年バートレイが回想している如く、[1]早速、駅への行き帰り、散歩の途中、診療所の待合室でといった具合にあらゆる機会を捉えて、口頭で、また時には手紙を媒介にして、[2]熱心な討議が開始されていった。

ところで、彼らはいったい何を論じ合っていたのか。——これが本稿の主題を構成するのだが、ここではその点について示唆的にのみ触れておこう。彼らの間の中心的な論題——これを「原問題」と呼んでおくことにしよう——は、合理主義あるいは合理性の論理的限界についての問題であったと思われる。

さて話を戻すならば、彼らの間での討論はやがてポパーのゼミナール内での討論という性格を越えでていった。そして、それが国際的にも公開の論争としての性格を帯びたのは一九六五年ロンドンで、英国科学哲学会およびロンドン・スクール・オブ・エコノミックス・エンド・ポリティカル・サイエンスが共催した科学哲学の国際合同討議（Colloquium）の席上において、バートレイがポパーの境界設定論批判を意図して発表した『科学と形而上学の境界設定の諸理論』[3]と、それにひきつづく討論によってであった。

この公開論争の後、それまで七年間の彼らの牧歌的な関係は一転して口もきかない関係に変ってしまい、それが一二年間もつづくのであった。[4]（もっとも現在では彼らの関係は修復され、

バートレイは目下、ポパーの許可と協力の下に彼の伝記を執筆中である)。

ところでその後、論争の方は一旦ポパーとバートレイの手を離れ、ポパー派のさまざまなメンバーにひき継がれて現在に及んでいる。ポパーにきわめて近い立場からバートレイを批判したJ・W・N・ワトキンズや、またワトキンズに対するアガシやその他の批判が、『Philosophy』誌や『Philosophy of the Social Sciences』誌を賑わしてきた。論争のここ十年来——正確には、ワトキンズの最初のバートレイ批判[5]が発表された一九六九年以来——の経過をふり返ってみると、最大の論点は、バートレイがその最初の著『コミットメントへの退却』[6]で定式化し、またそれによってポパーの「批判的合理主義」を批判していった「包括的に批判的な合理主義 (Comprehensively Critical Rationalism)」それ自体が反駁されたか否かという点にあると思われる。目下のところ、その頭文字によって、CCR論争と略称されている論議は、汎批判的合理主義とも呼ばれているこの合理主義に伏在していると思われる論理的パラドックスに集中している。そのため、部外者には、CCR論争の現局面が、知的なパズル解きと受けとられかねない恐れがある。ましてや、フランクフルト学派やウィトゲンシュタイン学派に対して、この論争の有する意義あるいは思想的関連を部外者が論争の現局面から読みとることは極度に困難である。

そこで本稿では、CCR論争の現局面にさぐりをいれるというよりは、むしろこの論争を発生させることになったおおもとの問題、すなわち、バートレイとポパーが彼らの出会いの初期に論じ合っていた問題の解明と再構成に論述を限定したいと思う。というのも、それによって、CCR論争の根本問題の把握がより容易になるであろうと考えられるからである。それは同時にポパーの批判的合理主義にひそむ根本問題の解明に通じ、現代の諸思想との関連においてポパーを理解し評価していく際の手がかりともなろう。

ところで、その前に、バートレイ(一九三四年、ピッツバーグ生れ)の名はわが国では十分に知られているとはとうてい言えないので、彼の仕事についてごく簡単に紹介的なことがらを述べておきたい。彼は、その汎批判的合理主義によって、ヨーロッパでは合理性の理論家としてつとに著名である。実際、彼は自己の汎批判的合理主義を目して、ポパーの批判的合理主義から突然変異的に生れでた二匹の怪物のうちの一匹である——他方は、P・ファイヤーアーベントである——と自己評価を下している[7]が、私には、さほど過大評価であるとも思われない。さて彼の名がわが国ではじめて知られたのは、ポパー派とフランクフルト学派の対決であったいわゆる「実証主義論争」[8]がわが国にも知られた時期でなかったかと思われる。というのも、先にも触れた彼の二〇代の著書『コミットメントへの退却』における議論[9]が、この論争の論客であるハーバーマスとアルバートとの間で重要な論点を形成していた——この点はわが国では十分に気づかれなかったようであるが——からである。約言すれば、彼はわが国には最初付随的に知られたにすぎなかったの

である。他面で、彼の名は、ウィトゲンシュタインの研究者の間では、ウィトゲンシュタインの同性愛を最初に指摘したわけではないにせよ、公然と明るみに出した[10]ことによって、ウィトゲンシュタイン学派のひとびとからの硬直した論難[11]を浴びた人物として著名なはずである。もっとも、このことよりもバートレイが、みずからの合理性の理論によってウィトゲンシュタインを根底から批判した[12]ことの方こそが注目されるべきなのだが。最後に彼は、グッドマンのパラドックスの解答者[13]としても著名であることに言及しておいてもよいであろう。

(1) W. W. Bartley, Ⅲ, A Popperian Harvest, in Paul Levinson ed., *In Pursuit of Truth: Essays on the Philosophy of Karl Popper on the Occasion of His 80th Birthday* (New Jersey: Humanities Press, Sussex: Harvester Press, 1982), pp. 249–289.

(2) *Ibid.*, p. 253.

(3) Bartley, Theories of Demarcation between Science and Metaphysics, in I. Lakatos and A. Musgrave ed., *Problems in the Philosophy of Science: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965*, Vol. 3 (Amsterdom: North-Holland Publishing Company, 1968). この論文についての討論は pp. 65–119 に収められている。

(4) Bartley, *A Popperian Harvest*, p. 256.

(5) J. W. N. Watkins, Comprehensively Critical Rationalism, in *Philosophy*, 44 (1969), pp. 57–62.

(6) Bartley, *The Retreat to Commitment* (New York: Alfred A. Knopf, 1962).

(7) Bartley, A Popperian Harvest, p. 273.

(8) Th. W. Adorno u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, hrsg. von Heinz Maus und Friedrich Fürstenberg (Luchterhand, 1969). この論争についてのわが国最初の論文は、徳永恂「Wertfreiheit と『合理化』批判」『社会学評論』六二号、一九六五年ではないかと思われる。

(9) Bartley, *The Retreat to Commitment*, p. 173. その議論とは討議において前提されているものの訂正可能性に関するものである。ハーバーマスは「実証主義論争」のなかでこの箇所を引用している (J. Harbermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, S. 253) が、バートレイに対する十分な理解を示しているとはとうてい思われない。

(10) Bartley, *Wittgenstein* (New York and Philadelphia: J. B. Lippincott, 1973) および Bartley, Wittgenstein and Homosexuality, in *Salmagundi*, Nos. 58–59, Fall 1982–Winter, 1983, pp. 166–196.

(11) たとえば、G. E. M. Anscombe, Letter, in *The Times Literary Supplement*, November 16, 1973 を見よ。アンスコム女史の議論は、バートレイの「ニュースソース」の明確化の要求に尽きてしまうが、この要求は、同性愛ということがらの性質からして「ニュースソース」の秘匿という条件の下でバートレイが情報を得たことを考えるならば、明らかに不当な要求である。

(12) Bartley, Non-justificationism: Popper versus Wittgenstein, in *Akten des 7. Internationalen Wittgenstein Symposiums* (Wien: Hölder-Pichers-Tempsky, 1983) および Bartley, Transformation of Philosophical Thought: Recent Contributions, Chairman's Address, および On the Differences between Popperian and Wittgensteinian Approaches, in *Proceedings of the 10th International Conference on the Unity of the Sciences* (New York: Intercultural Foundation, 1982), pp. 1169–1171, 1289–1304 また Bartley, A Popperian Harvest も参照せよ。

(13) Bartley, The Philosophy of Karl Popper: Part Ⅲ: Rationality, Criticism, and Logic, in *Philosophia*, Vol. Ⅱ, 1–2, February, 1982, pp. 121–221 および Bartley, Goodman's Paradox: A Simple Minded Solution in *Philosophical Studies*,

December 1968, pp. 85-88.

二　二つの境界設定

さて、公開論争に先立つ一九五〇年代末から六〇年代初頭にかけて、ポパーとバートレイとの間に交された討議は、いったい如何なる問題をめぐって展開されていたのであろうか。彼らの間の「原問題」に遡っていくためには、先にも触れた一九六五年における彼らの最初の公開論争を経由していかねばならない。というのも、これこそ彼らの間における最初の否認しようのない「衝突」をしるす唯一記録された公的文書だからである。

ところが、まったく奇妙なことに、この一九六五年の合同討議を検討しただけでは、彼らの論争における本質的な対立点がさっぱり見えてこないのである。また実際、バートレイの後年の論考『カール・ポパーの哲学、第三部、合理性、批判および論理』[1]（一九八二年）を読んだ者の目からすると、この論争の発端となったバートレイの『科学と形而上学の境界設定の諸理論』は、ポパー哲学に対する批判としてはきわめて不十分などころか、なぜ彼らの間に、協力ではなく、論争が生じねばならなかったのか、ひとをして戸惑わせかねないものなのである。

実際、バートレイの「批判」は、当時においてはポパーから冷たくあしらわれた。また、すでにこの論争に目を通されたわが国の森博氏も、ポパーのそのような評価を首肯しつつ、次のように引用を試みられている。

「ポパーが『哲学者としての才能に最大の尊敬を払ったし、今なお払っている』バートレイからの見当はずれの批判は、ポパーにとって『ショック』であったと同時に『最も価値少なき批判としかいいようのないもの』であった。[2]」

しかしながら、バートレイの「批判」は、ポパーや森氏の主張する如く、本当に「最も価値少なき批判」あるいは「見当はずれの批判」であったのだろうか。私には、この点こそがまさしく問われて然るべき問題だと思われてならない。なぜなら、当時の知的状況下において、バートレイの「批判」が、ポパーの強い影響下にあったひとびとに、どれほど無価値のものと映ったにせよ、常識に即してみれば、七年間も師に密着して学んだ直弟子のひとりが師に対してまったく「見当はずれの批判」、あるいは「誤解」をするとは考え難いからである。さらに一歩つき進んで考えてみるならば、ひとたびは「最も価値少なき批判」として片づけられたかに見えたものでも、問題の背景がわれわれによく見えてくるにしたがって、その位置価を変じ、逆に最も価値多き批判として映ってくる可能性も否定できないのではないだろうか。「論争」の発生以来二〇年になんとする歳月の流れはこの論争を浮び上らせるとともに、そのもとでの新しい解読作業を要求しているように見える。

では、そもそもポパーに対するバートレイの「批判」とは何であったのか。以下、彼の議論の再構成を試みてみよう。彼の論旨は、ポパー解釈の細部や枝葉的な議論をとり払ってみると、比較的単純である。彼は、このポパー批判の論文において、ポパーの科学と非科学（形而上学）との「境界設定（de-

marcation)」の理論には、実際には鋭く区別されるべき二種類の「境界設定」の問題が混合されており、それがかなりの混乱をひき起してきたと主張する。そしてまた彼は、第一の境界設定、すなわち、ポパーの世界的に有名な、反証可能性の規準による経験的と非経験的の境界設定は、第二の境界設定、すなわち、合理的と非合理的の境界設定にくらべるならば、重要でないとも主張する。

では、バートレイはなぜ二種類の境界設定を区別し、後者、すなわち合理的と非合理的との境界設定をより重要なものと見なすに至ったのか。バートレイが、ポパーの境界設定論のなかから、合理的と非合理的とを区別するものとしての第二の境界設定論をいわば真に貴重な鉱石として取り出し、その重要性の立証を試みる議論は次の四点に整理できる。

一　バートレイは、二つの境界設定の混合のうちに問題の本質が隠蔽されていると考え、そのアマルガム的事態を解明するために「補強済みのドグマティズム」[3]というもともとポパーの考えを参照する。この概念について手短に説明しておこう。「補強済みのドグマティズム」とは、自己に向けられる批判をあらかじめ封じこみ、そして弱体化してしまうような概念装置を自己自身のうちに内在させている言説の体系のことである。この概念の最初の提唱者であるポパーは、その例として、批判者からの批判をその者の階級イデオロギーのなせる業であるとして説明し去ってしまい、かつそれを自己の正当性を立証するものと解釈してしまう（俗流）マルクス主義や、同じく、批判者からの批判をその者の（性的）抑圧のために生じたものとして説明し去ってしまい、かつこれを自己の正当性に対するひとつの肯定的確証例としてしまうフロイト流の精神分析などを挙げている。要約すれば、「補強済みのドグマティズム」とは、あらかじめ批判からの不可侵特権を自らの手で自らに付与した言説の体系であると言えよう。ところで、問題は、この種の「補強済みのドグマティズム」は、第一の境界設定論によって「（経験的）科学」とされるものの内部でのみ生じるのではないという点にある。バートレイは次のように主張する。

「批判を弱体化しようとする戦術は、科学の内部あるいは外部――倫理学、形而上学、政治学、神学またほかの所でも生じうる。[4]」

「補強済みのドグマティズム」があらゆる所で普遍的に生じうるのだとしたら――われわれはこの点を認めざるをえないと思うが――これを、経験的（科学的）と非経験的（非科学的）との区別を論じる第一の境界設定論によって――あるいはその付随的問題として――処理することには根本的な無理がある、否むしろ本末転倒である、とバートレイは主張する。彼にとっては、「補強済みのドグマティズム」の例に見られるように、批判を封じこめあるいは圧殺してしまうような言説の体系と、それとは反対に批判をより高めるような言説の体系を区別することこそが真実の問題なのである。「科学的」か「形而上学的」かというポパー的区別の以前にまずこの区別がなされねばなら

ないのである。とすれば、この第二の境界設定論は第一の境界設定論よりも重要なものとして扱われねばならないことになる。バートレイは、言説の体系により批判を高める力があるか、それとも逆に批判を縮減し圧殺してしまう傾向があるか否かをもって、合理的と非合理的との区別にしようと企てたのであった。

二　ついでバートレイは、「批判を高める」ことへの関心から「反駁不可能性は徳ではなく悪である」というポパーの有名なスローガンの検討に向かう。彼はおおよそ次のように論じていく。

既成の一応は樹立されている理論を批判するのは、主として、それに対する代案的な理論である。しかし、その種の代案的理論は、案出された初期の段階ではまだ経験的観察と有効に結びついてはいないから、形而上学的性格を濃厚に帯びている。とはいえ、この種の代案的理論に批判を高める性格が存在することは否定しえない。しかるに、ポパー的な、すなわち、第一の境界設定論によって、この種の代案的理論が反証可能性の欠落の故に締め出されてしまうならば、それは、新しい理論の積極的発案を押えつけ、結果として、その成熟を妨げることになろう。

このような考察から、バートレイは、ポパーのスローガンは偽であると主張する。[5] 彼は、反証不可能性は必ずしも悪ではないと考えるに至った。そして彼は、このような議論によって、合理的と非合理的との区別の方こそが重要であるという点を明るみに出そうとしたのであった。

またさらに進んで、バートレイは、科学的と形而上学的との区別（第一の境界設定問題）よりも、合理的と非合理的との区別（第二の境界設定問題）の方がより重要な問題であるという自己の主張を支えるために、ポパーの境界設定論の評価に向かう。その評価を行なうための文脈として、彼は、論理実証主義の史的展開と帰納法の問題に言及する。ここではそれらの点に深入りすることは避け、彼の議論の大筋を素描しておくにとどめよう。

三　バートレイによれば、論理実証主義者たちが、形而上学の無意味性を主張して、ナンセンスな言明や言明体系の排除を検証理論や「意味分析」によって果そうとしたとき、彼らは、無意識的にではあれ、無意味な言明ではなく、本当は非合理な理論の追い出しを図っていたのだという。したがって、彼らが、検証理論を放棄[6]してポパーの反証可能性理論を受けいれた後でも「意味分析」をやめなかったのは、ポパーの理論では非合理的なものの排除が有効にできなかったからだとされる。この点は、すでに述べた点（第一項）からも推察されるところであろう。要約しておくならば、バートレイは、論理実証主義者たちがかつて直面していた問題を、ポパーよりもより広い展望の下におき、またそれによって、ポパーの反証可能性理論（第

一の境界設定論）の史的意義を確定しようとしたのである。

四　帰納法の問題に関して言えば、バートレイは、ポパーが理論と観察言明との間に成立する反証の関係に依拠して、ヒューム的な帰納法の問題は実際には存在しないことを論証した[7]こと、すなわち、帰納法の問題を境界設定問題の一環として解決したことを高く評価する。しかしながら、この解決によって、経験（感覚的知覚）こそがあらゆる知の唯一の源泉であるという経験主義的な仮定――これは、たとえば、ヒュームの場合に典型的に見られる――がとりはずされてしまった後では、もはや、理論と観察言明との間に成立する論理的な反証の関係を述べる第一の境界設定問題は意義が乏しくなる、とバートレイは考える。ポパーが帰納法を消滅させた結果として経験に由来する知こそが唯一の合法的知であるという盲目的信仰が崩壊したところでは、より根本的な区別としての合理的と非合理的との区別が決定的に重要になるとバートレイは主張する。

バートレイは、かくして、ポパー的な「科学」と「非科学」との区別よりも、合理的と非合理的との区別の方がはるかに重要であると論じて、ポパーを批判したのであった。彼はその批判を次のようにしめくくっている。

「ポパーは、実証主義者たちに対して、問題は、無意味なものからの有意味なものの区別にあるのではなく、非科学的なものからの科学的なものの区別にあると提唱した。私は、ポパーに対して、問題は、非科学的なものからの科学的なものの区別にあるのではなく、非合理的なものからの合理的なもの、つまり、非批判的（noncritical）なものからの批判的なものの区別にあると提唱する。[8]」

バートレイは、合理的と非合理的との区別の問題の重要性を照射し、ひいてはその基礎に存在すべき「合理性」あるいは合理主義の理論の主題化を図ったのではないだろうか。

(1) Bartley, The Philosophy of Karl Popper: Part III: Rationality, Criticism, and Logic.

(2) 森博「訳者あとがき」、K・R・ポパー著、森博訳『客観的知識』木鐸社、一九七九年、四〇五ページ。

(3) この概念については詳しくは、Popper, *The Open Society and its Enemies* (London: Routledge & Kegan Paul, Fith ed., rev., 1966), Vol. 2, pp. 215-216, pp. 297-298.（米国版からの邦訳、小河原誠、内田詔夫訳『開かれた社会とその敵』未来社、一九八〇年、第二巻、一九九―二〇〇ページ、二八四―二八七ページ）また、Popper, *Conjectures and Refutations* (New York: Harper & Row, 1965), p. 327.（藤本隆志、石垣壽郎、森博訳『推測と反駁』法政大学出版局、一九八〇年、六〇四―六〇五ページを見よ）

(4) Bartley, Theories of Demarcation between Science and Metaphysics, p. 47 f.

(5) *Ibid.*, p. 47.

(6) 検証理論の崩壊については、Verification Principle, in *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967), Vol. 8, p. 240 ff. に見事なまでに描き出されている。

(7) 小河原誠「ポパーとヒューム――ポパーの哲学史的自己理解について――」『倫理学年報』第二九集、一九八〇年、を参照せよ。

(8) Bartley, Theories of Demarcation between Science and

Metaphysics, p. 64. ポパーにとって「非科学的」とは、形而上学的、すなわち非経験ということである。

三　ポパーの反論とバートレイの再批判

しかしながら、バートレイの以上のような議論に対してポパーから寄せられた反論は、バートレイの見るところでは、問題の本質に迫るものではなかった。ポパーは、バートレイの提起した問題をひき受けてその明瞭化や解決に向けて努力するというよりは、つい数ヵ月前までは緊密な知的協力関係にあったにもかかわらず、なぜバートレイの批判——あるいは「心がわり」[1]——が生じてきたのかという点の解明に向けて、反論をくみ立てていたからである。ポパーは、バートレイの議論の基礎にあるものに目を向けなかったのである。

しかしながら、ここでもひとまずポパーの反論を再構成してみよう。彼の議論は、その末節的な部分をとり払ってしまうと、比較的単純である。ポパーの反論の本質的部分は次のようにまとめられよう。

ポパーは、彼自身の一九三〇年代および四〇年代の著作のうちにすでに二つの境界設定の問題の自覚をうかがわせる叙述があったことを指摘し——事実、この指摘は、討論参加者であったマスグレイブの反論[2]のうちに具体的かつ詳細に述べられている——また、ポパー自身が、バートレイの言うような合理的と非合理的との区別の問題に大きく貢献してきたこと——バートレイ自身もこの点は認めている——を主張することによって、バートレイの議論の力を殺ごうと試みた。事実、ポパーは次のように述べている。

「実際、数年前に彼〔バートレイ〕が私に、彼の考えでは、哲学史にとって「根本的」なのは、（いまや彼が誤って解釈している）境界設定や帰納法の問題ではなく、合理性の問題であると告げたとき、私は実に強い感銘をうけた……

私は、実際、科学と形而上学の境界設定が批判可能な理論を批判不可能な（noncriticizable）理論から区別するというより広い問題の一特殊例であることを示し、もって、私自身で、後者の問題がいずれにせよ、より一般的なものであることを示した。[3]」

ポパーの目には、彼とバートレイとの間の根本的な相違は映らず、境界設定の問題に向かう際の関心の持ち方の相違あるいはポパー哲学そのものの解釈の相違が見えたにすぎない。ポパーは、事実、次のように述べている。

「……私は、彼〔バートレイ〕が、その論文のなかで、明示的にであれあるいは黙示的にであれ、採用しているほとんどすべての積極的な哲学的立場に同意している……かくして私が同意しないのは、主として、彼が提示する哲学的見解ではなくして、私自身の見解についての彼の解釈、提示、また誤った仕方での提示にすぎない。[4]」

かくして、バートレイのポパー批判は、ポパーによって、ポパー哲学の如何なる解釈が正しいのかという、それ自体としてはあまり生産的とは思われない釈義的問題に還元されてしまっ

たのである。

しかしながら、ポパーの「還元」はバートレイの峻拒するものであった。バートレイにとっては、問題はポパー哲学の解釈といったことではありえず、問われるべきはあくまでも、第二の境界設定問題と深い関連をもつ合理性の問題であらねばならなかった。とするならば、バートレイはポパーをどう再批判したのか。

バートレイは、その再批判で、まず、ポパーが境界設定の問題を、ポパー自身の合理性の理論をバートレイのそれから区別（ダマーケイト）するという問題にずらしてしまった――すなわち、釈義的問題へのポパーによる還元――ことに非をならす。[5] ついでまた彼は、ポパー自身が『ソクラテス以前の哲学者に帰れ』で弟子が師を批判することを奨励していたにもかかわらず、いざ自分自身がかつての学生から批判されてみると「ショック」を受けたことを残念とする。[6] しかし、こうした付随的なことにもましてバートレイにとって残念であったのは、ポパーがバートレイの提起した問題を真正面から受けとめず、またそれを論じもしなかったことである。この点に関して言えば、ポパー自身がバートレイによる合理的と非合理的との区別の重要性を承認していたのであるから、ポパーが合理性の問題を論じようとしないというバートレイの不平には理があると言えよう。バートレイは、そこでやむなく、本来の合理性の問題を離れて、ポパーが提起した釈義的問題という二次的にして付随的な問題の論明に向かう。

われわれとしては釈義的な問題にはあまり関心を惹かれはしないのだが、それでもバートレイの議論のうちには、われわれの注意をひくに足る点が二つ認められる。ひとつはバートレイが二つの境界設定問題の混同に気づいた日付である。バートレイは、ポパーがバートレイの「心がわり」は一九六五年四月から七月にかけて生じたと言ったことを反駁して、一九六〇年八月初めにはポパーやその同僚たちにも回覧されていた彼の『コミットメントへの退却』の原稿のなかで、二つの境界設定問題が「しばしば同一視され、かなりの混乱をひき起していた」ことに気づいていたと指摘している。[7] これが意味するのは、バートレイの「心がわり」なるもの、すなわち、ポパー的な境界設定論からの彼の離脱は、ポパーの主張するごとく一九六五年のある短い時期に突然生じたのではなかったということである。バートレイは、当時の思想状況（後述の第四節末尾を見よ）からすれば実に注目すべきことに、一九六〇年というかなり早い時期に二つの境界設定問題の異質性に気づいていたのである。とすれば、彼にとっては、ポパーによって提起されたようなプライオリティ争いは、不毛な争いでしかなく、あくまでも事柄そのものが問われねばならなかったわけである。

第二点は、ポパーが先の反論で『開かれた社会とその敵』第二十四章の改善に関して言及していたことに関連する。ポパーは次のように述べていた。

「私は、この章を一九五九年以来バートレイと頻繁にそしてきわめて包括的に論じ合ったのであり、そして彼が私の定

式のいくつかを批判したので、一九六二年の英国版第四版でそのページのひとつ（第二巻、二三一頁）にいくつかの注目にあたいする変更を加えた。……私はそのページ（第二巻、二三一頁）の変更された箇所は明瞭化されたと考えている。事柄は、私の見解の何らかの真正の変更であるというよりは明瞭化であることは、第二十四章を注意深く読み英国版第四版第二巻を、（たんなる文体上の変更から目を転じるならば）テキスト的には米国版第一版（一九五〇年）の四一六頁以下と同一である一九五七年および一九五二年の先行する（第三および第二）版の二三一頁以下に比較するものには明らかであろう。[8]」

ところが、バートレイはポパーのこの主張を真向から否定する。

「寝ている犬は臥せっているがままにしておいた方がよかったろう。ポパーがそれを目ざめさせることを選んだのであるから。私は、『事柄は、私〔ポパー〕の見解の何らかの真正の変更であるというよりは明瞭化である』という彼の言明への私の不同意を記録しておく。深い変更が生じたのだという私自身の見解は――たとえば――ヒバート・ジャーナル一九四八年のポパーの論文『ユートピアと暴力』によっても験証されうる。[9]」

いまや、われわれは、論争における付随的な問題をたどっているうちに――局外者にはまずたんなる言葉の争いとしてしか受けとめられそうもないが――両者の間のひとつの明確な対立点――真に重大な対立点であるか否かは今のところ不明であるとはいえ――に遭遇した。バートレイ自身は、紙幅の制約もあってのことと思うが、テキストを比較して自己の見解を実証しているわけではない。そのかぎりで、われわれには、バートレイの主張が正しく、その結果としてポパーの「反論」が覆されてしまうのか、あるいはその逆なのかという点について、ここで即決することはできない。われわれ自身の手でテキストの比較を試みるほかはない。ところで、その仕事は好事家の手なぐさみなどとして軽蔑されてしまうものであろうか。私にはそうは思われない。なぜなら、この対立点のうちには、彼らが最も初期の段階で論じ合っていた問題――本稿が再構成を目ざしている「原問題」――の数少ないテキスト上の所在箇所が明示されているからである。少なくともわれわれは、それらの箇所を検討してから判断を下しても遅くはないであろう。

ではそもそも、問題の箇所においてはいったい何が論じられていたのか。それは決定的に重要な問題であったのだろうか。また、それらの箇所に関してポパーの加えた「変更」は、彼らが鋭く対立しているごとくにたんなる明瞭化にすぎないのだろうか、それとも、バートレイの主張するようにポパーの思想の真正の変化を告げるものなのだろうか。

(1) Popper, Remarks on the problem of demarcation and of rationality, in ed. by I. Lakatos and A. Musgrave, *Problems in the Philosophy of Science*, p. 101. 「心がわり」と訳したのは "change of mind" という語句である。

(2) A. Musgrave, On a demarcation, in ed. by I. Lakatos

and A. Musgrave, *Problems in the Philosophy of Science*, pp. 78–88.
(3) Popper, Remarks, pp. 94–95.
(4) *Ibid.*, p. 90.
(5) Bartley, Reply to Karl Popper, in *Problems in the Philosophy of Science*, p. 115.
(6) *Ibid.*
(7) Bartley, *The Retreat to Commitment*, p. 105, n. 8.
(8) Popper, Remarks, pp. 97–98.
(9) Bartley, Reply, p. 119.

四　変更箇所の検討

『開かれた社会とその敵』第二十四章についていま問題の箇所を繙いてみると、実にこの箇所が批判的合理主義にとって決定的に重要な箇所であることを認めないわけにはいかない。というのも、ポパーはこの箇所で、彼自身の根本的立場である批判的合理主義の基礎を論じつつ、そこにはそれ自体としては「非合理」としか呼びようのない理性信仰が存在するという一種の信仰告白をおこなっているからである。ポパーは、合理主義そのものは一種の非合理的要素なしには基礎づけられないことを認めているのである。――これが、ポパーの批判的合理主義にとって如何に重大な点であるかは、以下の叙述からやがて明らかになるはずである。

さて、問題の箇所をテキストに即して比較検討してみると、目を留めて然るべき変更箇所は四箇所認められる。[1] だが、それらはまさしく字句の修正のように見えるので、「明瞭化」にすぎないというポパーの言いたてが首肯されねばならないように思われる。

しかしながら、ヒバート・ジャーナル誌上の一九四八年の『ユートピアと暴力』[2]（――A）とポパーの論文集『推測と反駁』に収められた一九六二年の『ユートピアと暴力』[3]（――B）に目を転じると、一ページあたり二十箇所は下るまいと思われる推敲箇所にまじって、ひとつの量的にも大きな変更箇所[4]が目にとまる。すなわち、Aのうちの一パラグラフが削除されて、代りにBにおいては、その箇所の内容を部分的に含んだパラグラフ二つが挿入されている。それは分量にして二二行におよぶ変更である。

ではいったい何が変更されたのか。Aの方の問題の箇所においては、政治的行動の合理性、すなわち、諸手段の目的合理性を評価する規準としての最終目標――ポパーはこれをユートピアと呼んでいる――とか最終の根拠や価値などについての合理的討議の可能性を承認しないユートピア主義者からは必然的に暴力が帰結する――なぜなら、彼らは、政治的敵対者の最終目標に打ち勝つ方法としては暴力しかないと考えざるをえないから――という議論がなされている。そして当時ポパーは少なくともこの論文において、最終目標についての討議の可能性を立証しえていなかったのだから、彼は、最終的価値についていわゆる「神々の闘争」を主張したM・ウェーバー[5]と同じ立場か、あるいは少なくともそのごく近くにいたと言えよう。しかし、Bの方の問題の箇所で修正されているのが、まさしくこの点な

のである。

「さまざまなユートピア的理想間での合理的討議の方法による決定の困難を強調するにあたり、私は、合理的批判の力をまったく超えた――たとえば目標の領域のような――領域があるという印象をつくり出したいとは思わない。[6]」

この引用文に明らかなように、ポパーはいまや、究極目標、根拠、価値、あるいはユートピアについての討議（合理的批判）の可能性をはっきりと承認している。この点を曖昧にしていたAを規準にしてみると、これは決しておろそかにはできない大きな変更だと思われる。

この変更の重要性は、先には「字句の修正のように見える」と述べておいた『開かれた社会とその敵』第二十四章の問題の箇所に立ち返ってみると、いっそう明らかになる。というのも、本節の冒頭でごく簡単に触れておいたように、その箇所では、合理主義そのものの最終的根拠は合理的討議によっては正当化されえず、非合理的な仕方で選びとられねばならないと主張されていたからである。すなわち、ポパーは「合理的批判の力をまったく超えた領域」が存在する――こともあろうに、ポパー自身の根本的立場である合理主義の根底に――ことを認めていたのである。とするならば、ポパーの加えた「変更」は実に重大な変更であったと言わねばならない。

それゆえ、ここでは事の重大性からしても、『開かれた社会とその敵』第二十四章の問題の箇所で、ポパーが――とりわけ、合理主義の基礎に関して――どのような考えを持っていたかを、言うまでもなく第一版に即して、もう一度読み直してみねばならない。彼は合理主義の基礎に関して次のように述べていた。

「誰であれ、合理主義的態度を採用する者が、まさにそうするのは、論拠もないのに、ある種の提案あるいは決心または信念もしくは習慣ないし行動――これらもまた翻って非合理的と呼ばれざるをえないのだが――を採用したからである。いずれにせよ、それは非合理な理性信仰と記されよう。[7]」

ポパーによれば、あらゆることを合理的討議によって正当化しようとする（包括的）合理主義者は、まさしく「あらゆることを合理的討議によって正当化する」という原理そのものを正当化しえないのである。なぜなら、相手がそもそもこの原理を受けいれていないならば――すなわち、討議に耳を傾け、その結果を尊重するという理性的な態度を採用していないならば――合理的討議は生じるべくもないからである。また実際、討議を一種の宣伝ぐらいにしか心得ていない者が、討議から深い印象をえたり、あるいは学んだりするといったこともありえないであろう。かくしてポパーによれば、合理主義の原理そのものの正当化の不可能性を心得ていない者は、以上のような議論によって――ポパーの言い方をすれば――「自ら選んだ武器、論証によって敗北させられる[8]」のであった。ポパーは、まさしくこの点が自覚されたときに、「根本的な合理主義的態度は非合理な決定あるいは理性への信仰によって基礎づけられる、という事実を承認する批判的合理主義[9]」が成立すると考えた。理性

への信仰それ自体は、まさしく討議（合理的批判）を成立させるものとして討議以前のものであり、それゆえ、討議を経ていないが故に、あるいはそもそも討議を経ることができない故に、非合理な決定であらざるをえなかったのである。つまり、理性への信仰は、「合理的批判の力をまったく超えた領域」に属すると考えられていたのである。換言すれば、ポパーの批判的合理主義は、「非合理主義への最小量の譲歩」[10]の上に成立していたのである。

しかるに、いま再び変更された『ユートピアと暴力』（B）に立ち帰ってみるならば、ポパーはここで「私は、合理的批判の力をまったく超えた……領域があるという印象をつくり出したいとは思わない」[11]と述べているのであるから、「……印象をつくり出したいとは思わない」といった微妙な言いまわしがなされているとはいえ、明らかに彼は、彼自身の立場、しかも根本的な立場を決定的に変えたと言わざるをえないであろう。――とはいえ、ポパー自身がこの点を十二分に自覚していたかどうかはなはだ疑問である。察するに、ポパーは、討論をつうじてのバートレイとの知的共同作業があまりにも緊密でありすぎたために、彼の貢献を自己の立場の明瞭化というレヴェルで受けとめるにとどまり、バートレイの立場の基礎にあるものの重要性を十分対自的に評価しえず、その結果として、当該の変更箇所を「明瞭化」としてしか把握しえなかったというのが事の真相ではないだろうか。

ともあれ、いまやわれわれは、ポパーとバートレイとの間の前節で触れた対立に決着をつけることができる。つまり、いままで検討してきた変更箇所はたんなる「明瞭化」ではありえず、ポパーの立場の真正の「深い変更」を告げるものであったのだ、と。そして、この点からのひとつの帰結として、もはや詳しく検討する必要はなくなったと思うが、「最も価値少なき批判」というポパーのバートレイに対する低い評価はその妥当性を喪失することになろう。なぜなら、いまやポパーの批判的合理主義そのものに関してその合理性を問いうる地平を切り開いているのが、ほかならぬバートレイの主張する第二の境界設定論だからである。してみれば、この第二の境界設定論を明確にとり出すことが、バートレイにとっては、ポパー批判のための不可欠の作業であったことが肯けよう。バートレイのポパー批判は重要であったと言わねばならない。

他面で、ポパーにその根本的立場の変更を強いることになったバートレイの議論の重要性は、目をポパー学派内部の討議から転じて、当時のポパー学派が置かれていた思想状況に向けるとき、ますます明らかになってくる。というのも、理性への非合理的な信仰を説くポパーのフィデイスティック（fideistic）な「批判的合理主義」は、イギリスにおいてはD・ポールによって決断主義として批判されていたからである。少しばかり長くなるが、一九六一年になされたポールの卓越したポパー批判を抜粋してみよう。

「ポパー教授は……頻繁にそしてまた明確に、決断に訴えることを用いている。……われわれがポパー教授とは異なっ

た風に決断すると想定してみよう。さまざまな哲学者が彼の見解と衝突する見解を採用したのはたんなる事実のことがらであるように見える。……彼にとっては、彼らが彼とは異なって決断したのだと承認するほか道はないように見える。……『決断』という用語はそれ自身、ポパーが実際に提案している使い方の体系の観点から定義されねばならない。翻って、その体系の採用は決断の問題であろう――それゆえ、そのように決断する者は、実際には、それを拒否する者とのどんな論争や討議の可能性も自分自身から奪いとってしまうのだ。[12]」

ポールはここで、合理的討議を求めるポパー自身の立場からは、実のところ、討議の拒否がもたらされるというパラドキシカルな事態を指摘しているのである。そしてわれわれにしても、バートレイの批判を受ける以前のポパーにおいては、ポールの議論が妥当することを認めざるをえないであろう。とすれば、一九六〇年前後において、ポパーの批判的合理主義は実に崩壊の危機に瀕していたと言わねばならない。

他方、ポパーの批判的合理主義は、一九六〇年代前半のいわゆる「実証主義論争」において、フランクフルト学派のJ・ハーバーマスからの批判にもさらされた。すなわち、ハーバーマスは、一九六三年に、ポパーの決断主義的な合理主義から生じる次のようなディレンマに注目していた。

「すなわち、私はだれに対しても、彼の仮定をいつでも論議や経験にもとづかせるように強いることはできないし、またそうした論議や経験によっては、私自身がそのような態度をとらねばならないとなんぴとに対しても証明できない。[13]」

そしてハーバーマスはここから生じてくる決断主義的行動をきびしく批判したのであった。啓蒙主義の末裔は、目標とか価値そのものへの反省を欠落させて、手段の目的合理性のみを追求する道具的理性にほかならないというホルクハイマーやアドルノの見解をひきついだハーバーマスには、理性の限界の承認をつうじて「理性」への非合理的信仰を説くポパーの批判的合理主義は、信仰の対象を究極的価値として祭りあげてしまい批判的議論の及ばない聖なる国に追放してしまうという意味で、「道具的理性」の純粋種と映ったことであろう。ハーバーマスにとって、批判的合理主義は弾劾の対象となるものであった。

こうした当時の思想状況を念頭におくとき、バートレイのポパー批判の重要性はいまや否定すべくもない。もしバートレイのポパー批判とそれによる批判的合理主義の止揚が成功的なものであったならば、それはポパー学派の救済を意味したはずだからである。

では、バートレイのポパー批判とは如何なるものであったのか。換言すれば、ポパーの根本的立場の変更はバートレイの如何なる議論によってもたらされたのか。

(1) 変更箇所の対照表を提示することは、いたずらに紙幅を浪費することになるので、ここでは省略した。関心のある読者はみずから試みられたい。

(2) Popper, Utopia and Violence, *Hibbert Journal*, Vol. 46, 1948, pp. 109-116.

(3) Popper, Utopia and Violence (1962), in *Conjectures and Refutations*, pp. 355-363.

(4) A: p. 113, B: pp. 359-360.

(5) ポパーはウェーバーからかなり強力な影響を受けていたと思われる。ここもそのような箇所のひとつである。ウェーバーの主張する諸価値の絶対的多神論については、たとえば、M. Weber, Der Sinn der 》Wertfreiheit《 der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1973), S. 507 を見よ。また、この点に関して、「ほらふき男爵のトリレンマ」の観点からウェーバーの絶対的多神論を解釈したものについては、H. Albert, Erkenntnis und Entscheidung, in *Kritische Vernunft und menschliche Praxis* (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1977) を参照されたい。

(6) A: p. 359.

(7) Popper, *The Open Society and its Enemies* (New Jersey: Princeton University Press, 1950), p. 416. (小河原誠、内田詔夫訳『開かれた社会とその敵』未来社、一九八〇年、二一三ページ)。

(8) *Ibid.*, p. 416, 上記邦訳二一二ページ。

(9) *Ibid.*, p. 417, 上記邦訳二一三ページ。

(10) Bartley, Karl Barth: The Last Great Protestant, *Encounter*, March 1970, p. 49.

(11) 注(6)を見よ。

(12) D. Pole, *Conditions of Rational Inquirely*, (London: The Athlone Press, University of London, 1961), p. 40, n. 1.

(13) J. Harbermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno, in Th. W. Adorno, u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie.*

付記　なお、本稿を継ぐものとして次のような内容の続編を準備している。(鹿児島大学法文学部紀要『人文科学論集』一九八四年前期号、掲載予定)

五　汎批判的合理主義の孵化

六、七　正当化主義から非正当化主義へ一、二

八　汎批判的合理主義と残された問題

また拙稿「ほらふき男爵のトリレンマと合理主義の問題」(鹿児島大学法文学部紀要『人文科学論集』第十九号、一九八三年)を参照していただければ幸いである。

《海外研究展望》

世紀転換期の実証主義

――オーストリア、スイスの旅から――

今井道夫

一九八三年の四月より五ヵ月間、私はオーストリアとスイスに滞在することができたが、その間、以前より関心を抱いていた一九世紀から二〇世紀にかけてのドイツ文化圏の実証主義とその周辺の問題について考える機会をもった。私はこれまでにエルンスト・マッハの哲学などを検討してきたが、主として認識論的、科学方法論的角度からであった。そこでマッハその他の当時の実証主義哲学の思想史的側面に考えを進める手がかりを得ることが今回の旅行の目的のひとつであった。

主としてスイスのチューリヒにいたが、まず八月に訪れたオーストリアでの「国際ウィトゲンシュタイン・シンポジウム」のこと――編集部から最初に依頼を受けたのはこのシンポジウムの報告であったので――から始める。第八回めを迎えたこのシンポジウムは八月一五日より二一日まで、ウィーンの南八〇キロメートルのキルヒベルク・アム・ヴェクセルで開催された。かつてウィトゲンシュタインがこの地域で小学校教師をしていたのにちなみ、[1]「オーストリア・ルートヴィヒ・ウィトゲンシュタイン協会」がこの町に設立され、そしてこの協会の主催により毎年シンポジウムが開催されることになった。シンポジウムの記録はぶ厚い本となって毎回刊行されているので見たことのある人も多いであろう。第六回は「言語と存在論」、第七回は「認識論と科学論」、そして今回は「美学と宗教哲学」というように毎回テーマが決められているが、それと並行してウィトゲンシュタインの哲学自体の研究もおこなうことになっている。要するにウィトゲンシュタインの哲学を研究し、またウィトゲンシュタイン的精神にもとづいて種々の問題について哲学的思索を深めることがこのシンポジウムの目的であるといってよい。かなり自由に発表がなされているが、しかしその主要な傾向は分析哲学とか、あるいは哲学的論理学、言語哲学と称されるところにある。そして集まる人たちからいえば、英米圏の哲学者たちとドイツ文化圏の哲学者たちとの交流の場といった感じが強い。とはいえ英米の哲学界からもジャニクとトゥールミンの『ウィトゲンシュタインのウィーン』のような著作が出ている。またオーストリア文化に対する一般の関心の高まりもある。その辺のことについて何か聞けないかと思い、このシンポジウムに参加したわけである。ウィトゲンシュタインはもちろん実証主義者ではないが、その哲学は世紀転換期の実証主義の哲学の内実を考えるうえでつねに対照されるべきものを

もっている。

実際にH・ヘレラー「トルストイの『福音書要義』とウィトゲンシュタインの『論考』」といったジャニクとトゥールミンの仕事に連らなるような発表もあった。しかし、哲学史的、思想史的テーマを掲げていてもそれを歴史的脈絡から切り取り、その論理のみを問題にしているばあいが多い。そうしたなかでも多少とも関心がもてたのは、P・ヴァイベル「エルンスト・マッハの感覚の分析と同時代のアヴァンギャルド」、H・クーフリング「カール・マルクスとルートヴィヒ・ウィトゲンシュタイン」などである。前者はマッハと前衛芸術家たちが相互に独立に同様の空間把握に至っていることを実例を示しながら明らかにしたものであり、後者はマルクスのイデオロギー批判とウィトゲンシュタインの言語批判の相似性について検討したものだが、これらは思想史的研究に示唆を与えることができる。この学会においても文化史的関心の高まりを反映してか「哲学と文学」というテーマで連続講演が企画された。四つの講演のなかには、F・ヴァルナー「哲学と文学。二〇世紀オーストリア文学を例にして」とA・ガルカーニ「二〇世紀の文学と哲学における文化批判と主観性の形式」が含まれる。ここではムージルやカフカなどが取り上げられ当時の哲学と関連づけられるのであるが、オーストリア文化への一般的関心の高まりに促されてとにかく取り上げてみたといったふうであって歴史意識に乏しい。当時の哲学と文学のあいだにみられる共通の視点を羅列することに終りがちである。方法的には工夫の余地があろう。たとえば世紀転換期の思想状況の把握方法として次のようなことを考えてみる。ニーチェとマッハには共通の視点がある。しかしそれを取り出すだけならば両者の思想の公約数を、ある種の時代思潮を叙述するにとどまる。しかし両者の思想が作家ムージルの思考のなかでどのように交錯しているかをみてゆくなら、当時の哲学と文学、さらには科学との関係を浮かびあがらせることができるのではないか。[2]

他にJ・M・ボヘンスキーの記念講演「宗教哲学に寄せて」など興味深いものもあったが、思想史の面でこのシンポジウムから得たものは多くはなかった。日本からの参加は毎回わずかのようであり（今回はおよそ二、三〇〇人の参加者のうち二人）、ウィトゲンシュタイン研究家、科学哲学者はもっと参加してもよいのではないかと思うが、その面で現在のオーストリアが格別進んでいるわけではなく、オーストリアの思想や文化にも興味をもつのでなければ日本からここまで出かけてくるメリットはあまりないのかもしれない。この事情は英米の人たちにとってもあてはまるだろう。そうだとすればこの学会がより意義あるものとなるためにオーストリア思想史、文化史を積極的に取り上げてくれることを期待しても、無理な注文とはならないと思う。当地にあるウィトゲンシュタイン資料館も小規模の展示館といったていどのものであるが、歴史的文献を蒐集してくれるとよいと思う。これらの注文はしかしオーストリアの諸大学に期待すべきかもしれない。オーストリアの実証主義について最近ではF・シュタドラー『実証主義から「科学的世界

観」へ』[3]といった若手による研究書もあらわれている。オーストリアの諸大学のうち、今回訪れることはできなかったがグラーツ大学でこの辺の研究がなされているようである。『ウィトゲンシュタインのウィーン』の著者のひとりジャニクもグラーツに来ているとのことであった。またグラーツのR・ハラーはウィトゲンシュタイン協会の幹事のひとりであるが『オーストリア哲学研究』[4]を著しているし、ノイラートの著作集の編纂にもあたっている。[5]彼の最近出した『判断と出来事』[6]を見れば知れるように、彼はイギリスの分析哲学に多くを学んだ人である。先のオーストリア哲学にかんする本にもその傾向はあらわれており、思想史的アプローチよりもむしろ個々の論理内容を現代的観点より再認識してゆく姿勢がまさっている。その点ハンガリーのJ・C・ニイリの諸論稿はかなり広い視野に立ってオーストリアの思想史的問題を扱っていて興味深い。[7]そこでは一九世紀後半以降のオーストリア（あるいは旧ハプスブルク帝国）の哲学を政治や文学とのかかわりのなかで捉えてゆく方向が示されている。

私が主としていたのはチューリヒ大学哲学研究室であった。そこのH・リュッベ教授のゼミナールに出たり、研究室の蔵書を閲覧して過ごした。リュッベは四つのゼミナールを精力的にこなしていた。そのなかにはクラウゼヴィッツ『戦争論』のゼミナールも含まれている。彼はヘーゲル右派の政治哲学の研究で知られているが、その成果を含む『ドイツの政治哲学』[8]の第二章「新カント派社会主義」、第三章「『科学的世界観』による世界改良」は世紀転換期の実証主義の政治的側面を考えるうえで参考になる。そこではアルベルト・ランゲ、ヘルマン・コヘンの、またルートヴィヒ・ビュヒナーをはじめとする俗流唯物論者、実証主義者の社会思想が主として考察されているが、ベルンシュタインやD・F・シュトラウスの思想などもあわせて検討されている。リュッベはほかに「現象学と実証主義（マッハとフッサール）」[9]という論文も書いている。近年我が国でもフッサール現象学の成立にあたっての、それと実証主義とのかかわりが関心をよびはじめているが、[10]そうした問題にいち早く着目している論文である。彼の叙述は個々の思想の論理構造に深く立ち入らない憾みもあるが、哲学をその思想史的、社会史的背景のなかで認識するうえで示唆するところが多い。しかし彼はその後、こうした歴史的研究を踏まえたものではあるが現代の哲学的、政治的諸問題を論評することに重点を移している。なおチューリヒ大学哲学研究室ではH・ホルツァイ助教授が付属のヘルマン・コヘン・アルヒーフを主宰し、コヘン著作集の編纂にあたっていることをつけ加えておく。[11]コヘンの名前は我々に古めかしく聞こえるが、狭義の哲学の領域にとどまらずその政治思想や宗教思想も含めて検討の時期に来ているのかもしれない。オーストリアやスイスの実証主義哲学をみるばあい、それとドイツ・アカデミズムの哲学との対質をつねに考えなければならないという意味でもコヘンは再検討の余地がある。一九世紀後半にはここにリヒアルト・アヴェナリウスがいて経験批

判論の拠点となっていた。哲学研究室や大学図書館をかねたチューリヒ中央図書館に当時の文献が特別多く収蔵されているわけではなかったが、それでもアヴェナリウスが中心になって創刊された『科学的哲学のための季刊誌』[12]などがあり、当時の状況の一端をうかがい知ることができた。

チューリヒ大学は昨年が創立一五〇年めにあたり、記念行事が催されるとともに大学史も刊行された[13]。これはこの五〇年にかんするものであるから、ここでの関心からいえば、以前に出された大学史[14]の方が参考になる。この大学は創立間もないころD・F・シュトラウスの招聘問題で揺れたが、その後のことでとりわけ注意をひくのは、ロシアその他からの外国人の入学である。特に一八七三年には四三九人の学生中一一四人が女性で、そのうち一〇〇人がロシア人女性であったという驚くべきデータがある[15]。一九世紀後半より二〇世紀初頭にかけてチューリヒがロシア人たちのたまり場になっていたことは知っていたが、一時的にせよこのような状態が現出するほどであったことは予想を超えていた。ソルジェニーツィンの『チューリヒのレーニン』を読んでもこの辺の事情は特に書かれていないが、ことわるまでもなくかつてのロシア人のたまり場、あるいは亡命先としてのチューリヒというイメージが彼にはあったかもしれない。さて思想史的な観点より世紀転換期のチューリヒに注目しているものとしてL・S・フォイヤー『アインシュタインと科学革命』[16]がある。アインシュタインが学生時代を過ごしたチューリヒが、彼の思想形成に大きく与っていたとフォイヤーはみる。ドイツ文化圏における世紀転換期の実証主義を考えるとき、どうしても眼がウィーンにむきがちであるがチューリヒもまたそれの苗床であったとみなければならない。そこにはアヴェナリウスがいたし、のちにはウィーン出身の若いフリードリヒ・アドラーのような人も集まっていた。

ウィーンの方に関心がむかうのも理由のないことではない。ウィーンの実証主義はその地の独特の世紀末文化と融け合っている。またそれは第一次大戦後には論理実証主義の運動に結実していった。それに対してチューリヒにはそのような絢爛たる文化はなく、その実証主義は多くの外国人に依拠していたため国際情勢の変化とともに潮のひくように消えてゆくことにもなる。しかし世紀転換期のウィーンの実証主義を追究してゆくとチューリヒの状況も視野に入れざるをえなくなる[17]。そこには実証主義のロシア版というべきロシア・マッハ主義の問題もある。マッハ主義と称されるようにマッハの強い影響があったにしても、このグループのヨーロッパにおける拠点はチューリヒにあったとみてよさそうである。すなわちフォイヤーが描き出しているような一九世紀から二〇世紀にかけてのチューリヒである。またこれに対する批判の書、レーニン『唯物論と経験批判論』にもこのような事情が反映しているように思われる。題名に「経験批判論」というアヴェナリウス的用語を使っているのもそのひとつであろう。この辺のことを明らかにするにはロシア・マッハ主義の実体を、レーニンの批判を介してではなく直接に知る必要がある。近年ロシア・マッハ主義者ボグダーノフ

の研究に取り組む人も出てきているので[18]、その解明を今後に期待することができる。

以上、世紀転換期の実証主義に関連して、今回の施行中気のついたことを書きとめてみた。したがって一般的研究状況を概観することはできなかったが、幸いシュタドラーの前掲書がオーストリアを中心に当時の実証主義にかんする文献をかなり網羅しているので手がかりになるはずである。

マッハに代表されるオーストリアの実証主義は当時のオーストリアの社会思想と相関していたといえるし、フリードリヒ・アドラーのように意識的に相関させようとした人もいた。それはハンガリーでは急進グループの受け容れるところとなり[19]、またおそらくはスイスなどを経由しながらいわゆるロシア・マッハ主義を産み出した。またスイスにおけるアヴェナリウスの経験批判論も当時の進歩派の精神をある仕方で体現していたとみなすことができよう。マッハの実証主義についていえば、それがアインシュタインへの影響をとおして相対性理論の成立に寄与したとする見方が有力であるため、科学史の方面から注目されるところとなっている[20]。ドイツ哲学の伝統からいえば実証主義哲学は傍流にとどまるが、しかし正統派の哲学を映しだす鏡でもある。世紀転換期のドイツ文化圏の実証主義は二流の哲学としかいいようがないにしても、ひとつの時代精神として諸科学や社会思想、また文学・芸術との交渉のなかでそれを捉えることは意義のあることではないだろうか。その精神の相貌をいわば「観相学的[21]」に読み取る努力をしてみたいと考えている。

(1) 藤本隆志『ウィトゲンシュタイン』人類の知的遺産、講談社、一九八一年、I—6参照。

(2) 私自身はまだそういうかたちで検討を始めていないのではっきりしたことはいえない。ムージルのマッハ理解についてはすでに多少検討してみた。「ローベルト・ムージルの学位論文——『マッハ学説の判定への寄与』の検討——」『北海道大学文学部紀要』三一の二、一九八三年、参照。

(3) Friedrich Stadler, *Vom Positivismus zur „wissenschaftlichen Weltauffassung": Am Beispiel der Wirkungsgeschichte von Ernst Mach in Österreich von 1895 bis 1934*, Löcker, 1982.

(4) Rudolf Haller, *Studien zur Österreichischen Philosophie. Variationen über ein Thema*, Rodopi, 1979.

(5) Otto Neurath, *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, 2 Bde., hrsg. von R. Haller & H. Rutte, Holder-Pichler-Tempsky, 1981.

(6) Rudolf Haller, *Urteile und Ereignisse. Studien zur philosophischen Logik und Erkenntnistheorie*, Karl Alber, 1982.

(7) 彼の編集した J. C. Nyíri (ed.), *Austrian Philosophy: Studies and Texts*, Philosophia Verlag, 1981 参照。このなかで彼は From Eötvös to Musil. Philosophy and Its Negation in Austria and Hungary という題で書いている。私の見たかぎりでは、これ以外の彼の論文として、Zwei geistige Leitsterne: Musil und Wittgenstein, in *Literatur und Kultur*, 113, 1977, S. 167-179 および Wittgenstein's Later Work in relation to Conservatism, in B. McGuinness (ed.), *Wittgenstein and His Times*, Basil Blackwell, 1982, pp. 44-68 がある。

(8) Hermann Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu Ihrer Geschichte*, Benno Schwabe & Co., 1963, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1974. 邦訳、みすず書房より近

刊予定。

(9) Phänomenologie und Positivismus (Mach und Husserl), in *Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft. Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag*, Francke Verlag, 1960. のちに Hermann Lübbe, *Bewußtsein in Geschichten, Studien zur Phänomenologie der Subjektivität. Mach·Husserl·Schapp·Wittgenstein*, Rombach, 1972 に収録。

(10) 木田元「現象学とは何か」『講座現象学』1、弘文堂、一九八〇年、参照。

(11) Hermann Cohen, *Werke*, 11 Bde., hrsg., vom Hermann Cohen Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Georg Olms, 1977—.

(12) *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.* 途中一九〇二年に *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* と名称を変更したが一八七七年より一九一六年まで続いた。

(13) *Die Universität Zürich* 1933—1983, NZZ Verlag, 1983.

(14) *Die Universität Zürich* 1833—1933 *und Ihre Vorläufer*, 1938.

(15) cf. *ibid.*, S. 632.

(16) Lewis S. Feuer, *Einstein and the Generations of Science*, Basic Books, 1974. (村上・成定・大谷訳『アインシュタインと科学革命—世代論的・社会心理学的アプローチ—』、文化放送、一九七七年)

(17) たとえばシュタドラーの前掲書は副題にあるとおりオーストリアの状況が問題なのであるが、チューリヒの様子にも言及している。

(18) K. M. Jensen, *Beyond Marx and Mach. Alexandr Bogdanov's "Philosophy of Living Experience,"* Reidel, 1978 など。

(19) 栗本慎一郎『ブダペスト物語—現代思想の源流をたずねて—』晶文社、一九八二年でふれられている。

(20) たとえば広重徹「ニーテル問題・力学的世界観・相対性理論の起原」西尾成子編『アインシュタイン研究』中央公論社、一九七七年、参照。この時代はクーンの科学革命論とのかかわりで、議論の焦点となる。コペルニクス革命を科学革命のモデルと考えてよいが、この時代もまた多くの人々が科学革命の時代であったとみなしている。しかしトゥールミンのように異論を唱える人もある。(cf. Stephen Toulmin, Does the Distinction between Normal and Revolutionary Science Hold Water? in I. Lakatos & A. Musgrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Combridge Univ. Press, 1970, pp. 43 f.) 科学史のこの局面はクーンの科学革命論判定の格好の手がかりになる。

(21) シュテルンベルガーは一九世紀の生活と文化を扱った彼の本の再刊に序文を寄せている。そこで彼は当時「軽蔑の対象」であり、「克服された」ものとみなされていたその時代を叙述するさいの彼の方法を「純粋に観相学的で記述的 (rein physiognomisch, beschreibend)」としている。cf. Dolf Sternberger, *Panorama oder Ansichten vom* 19. *Jahrhundert*, 1938, Suhrkamp taschenbuch, 1974, Vorwort.

ニュー・ハーモニィにおける歴史的協同体学会から

白井　厚

ニュー・ハーモニィへの旅

ロバト・オウエンの理想実験の地インディアナ州ニュー・ハーモニィで、第一〇回歴史的協同体学会を国際的規模で開催するから参加して報告せよという招きを友人の Donald E. Pitzer インディアナ州立大学教授から受け、私は一九八三年一〇月ニュー・ハーモニィに向かった。

途中バークレーのカリフォーニア大学に寄って旧友と会い、The Center for the Study, Education & Advancement of Women などを見学。女性運動は冬の時代と言われるが、一〇年前から大学内に女性運動の拠点があって *A Directory of Research on Women* などを発行してているのを見ると、やはりアメリカである。翌日にはシカゴへ飛んで、シカゴ大学英文科の Merlin Bowen 教授宅に泊り、Chicago Historical Society で Heymarket Riot の資料を見る。シカゴはもちろん労働運動の中心地で、一八八六年の八時間労働の運動をめぐって警官隊の中に爆弾が投げられ、アナキストに対する偏見から八人がつかまり四人が絞首刑となった。メーデーがこの時の運動を起源とすること知る人は少ないようである。文献のほかに当時の新聞の切抜きやポスターなど珍しい資料も見ることができた。

そして六日、懐しのニュー・ハーモニィへ。シカゴから飛行機もあるが、イリノイとインディアナの農村を見るために、わざとグレイハウンドのバスに乗り、九時間余りかかってエヴァンスヴィルに到着、八年ぶりに出迎えてくれたピッツァ教授夫妻の家で一休みして、彼の車で静寂な夜のニュー・ハーモニィ村に入る。この地のパトロン Jane Blaffer Owen さんが、私のために Owen's Community House という一軒の家を用意してくれたので、約二週間この家でくつろぐことができた。

この前に来たのは一九七四年と五年で[1]、その時は復元過程にあったが、ニュー・ハーモニィは更に変った。まず村はずれには白亜のモダンな Atheneum という旅行者センターができて、ここでは精巧な村の模型が示され、また村の歴史についての映画 "The New Harmony Experience" が上映され、村内には "The Harmonist Decade 1814-1824" と "Science and Education—The Maclurean Era" という二つの案内コースができた。そのために、一七七五年頃という古い Double Log House を移築し、ラップ派時代の住居の進歩を示すいくつかの建物をたて、一八二四年（オウエンが到着した年）頃の村を示す回転模形をつくり、オペラ・ハウスの内装を整え、マクリューア、セイ、レシュアらの科学研究を展示し、オウエンの子供たちが住んだ

家を復元して調度品などを揃えて当時の生活を示している。特に三男 David Dale Owen の地質学研究の展示、ミズーリ川上流を探検した Alexander Philip Maximilian と Karl Bodmer のコレクションの展示が新しい。New Harmony Inn や Murphy Park もでき、ニュー・ハーモニィは、史跡としても観光地としても十分な施設を整え、また図書館や劇場やオペラ・ハウスや画廊や陶器製作所など文化的な設備もあって、第一〇回の記念すべき学会を開くにふさわしい村であった。

(1) 「ニューハーモニィの現状」参照。拙著『社会思想史論集』長崎出版、一九七八年、所収。

歴史的協同体学会について

学会を主催したのは、National Historic Communal Societies Association である。

すでに一七世紀から、アメリカには宗教的協同体などがつくられてきたが、特に一九世紀には、オウエンやフリエの社会主義はアメリカで実験され、アメリカは社会主義の実験場の観があった。[1] これらの協同体の史跡は次第に消えつつあったが、アメリカ社会における極端な個人主義・文明による人間疎外・弱肉強食の競争・人種問題・貨幣万能の資本主義・消費文化・欲望の肥大化・家族の崩壊などに対する批判として、過去の協同体に対する関心が強まってきた。それが建国二百年の歴史ブームとも重なって、各地で失われた協同体を復旧・保存しようとする動きが起こったのである。

協同体の研究としては〝社会主義にとっての考古学者〟といわれる A. J. Macdonald の残した膨大な資料があり、それをもとに J. H. Noyes が *History of American Socialism* (1870) を書いて研究の道を開いた。以後、資料・紹介書・研究書などが陸続と出版され、一九七四年にテンプル大学の人類学・社会学部は、John A. Hostetler の指導によって Center for the Study of Communal Societies を創立、また社会学者の Ruth Shoule Cavan はイリノイ大学で協同体研究の会議を開いた。特にピッツァ教授は、各地の歴史的協同体の史跡を回り、イリノイ州の Illinois Parks and Memorials, ペンスィルヴェイニア州の Bethel German Communal Colony, ケンタッキィ州の Shakertown などの代表と共に、協同体の研究と、それを保存し生かすための相互連絡・協力の方法を探ろうと、一九七四年一一月一五、一六の両日ニュー・ハーモニィで Historic Communal Societies Conference を開催したのである（一四の協同体から八〇人以上が参加）。

翌一九七五年には、このニュー・ハーモニィの会議、イリノイ大学の会議、そしてテンプル大学のセンター関係の人たちが初めてケンタッキィのシェイカー村プレザント・ヒルに合流して第二回の会議（学会）を一一月六、七、八日に開催（参加者六〇名）、この総会において、正式に歴史的協同体学会が設立された（代表幹事はピッツァ教授）。学会の目的は、過去・現在の協同体研究と、それを保存し生かすための相互連絡・協力

の方法を探ることである。

同時に Center For Communal Studies の設立が承認され、これはインディアナ州立大学の Division of Social Science と Southern Indiana Regional Archives に置かれ、テンプル大学の協同体研究センター、クリーヴランドの Western Reserve Historical Society のシェイカー・コレクション、サン・フランシスコのカリフォーニア歴史協会図書館にある Paul Kagan が始めた Utopian Studies Collection, イリノイ州スプリングフィールドの Sangamon 州立大学における Environments and People Program of Edward Hawes, National Trust for Historic Preservation, American Association for State and Local History とも協力して、協同体関係の資料収集、保存、文献の発行などを行うことになった。(2)

以後この協会は次のように毎年秋に協同体所在地で学会を開催し、その所在地に関する研究などの発表があり、ニューズレターと機関誌 *Communal Societies* を発行してきた。

一九七六年　ペンスィルヴェイニア州 Old Economy にて。ラップ派研究を中心に。八〇名参加。

一九七七年　オレゴン州 Aurora にて。二四〇名参加。

一九七八年　オマハのネブラスカ大学にて。ネブラスカ大学社会学部との共催で、Utopias and Communes, Historic and Contemporary Perspective-A Scholarly Seminar on Intentional Communities として。中心テーマはイカリア派協同体。九〇名参加。

一九七九年　オハイオ州 Zoar にて。一〇〇名参加。

一九八〇年　マサチューセッツ州 Hancock シェイカー村にて。協同体と個人主義、平等性、指導性、教育などをテーマに。

一九八一年　ペンスィルヴェイニア州 Ephrata にて。

一九八二年　ケンタッキィ州 South Union シェイカー村にて。協同体に伝わる音楽などをテーマに、一二〇名参加。

一九八三年　インディアナ州ニュー・ハーモニィにて。(次節に詳述)。

一九八四年　アイオワ州 Amana の予定。

(1) 拙稿「社会主義揺籃の地・アメリカ」『アメリカ研究』第一四号（一九八〇年）参照。

(2) 拙稿「アメリカの歴史的共同体」、拙著『社会思想史編集』（長崎出版、一九七八年）所収を参照。協同体の紹介文、重要文献のリプリント双書、研究雑誌については、一八三ページ。

ニュー・ハーモニィの国際学会

一九八三年の学会全体のテーマは "World Utopian Communities: Past and Present" で、会期は一〇月一三―一五の三日間、前月の一三日にはエヴァンスヴィルのインディアナ州立大学の協同体研究センターとニュー・ハーモニィの労働者会館が公開され、会議後の一六日には無蓋教会で特別礼拝もあり、これを含めると五日間、報告者はイングランド、スコットランド、西ドイツ、イスラエル、中国、日本からの出席者および在米のポーランド人などを含め約六〇人、出席者二〇〇人以上という、一〇年目にふさわしい大規模な学会であった（インディ

アナ州立大学、州政府、地元の団体などが後援)。

ピッツァ教授の基調報告"The Uses of the American Communal Past"と、最終日の"Owenism Worldwide"という祝宴を中心に、オペラハウスやラップ派の寄宿舎など三ヵ所で開かれた各分科会のテーマは、"Education in New Harmony""Communal Origins, Cycles and Success""Restoration in New Lanark and New Harmony""Twentieth-Century Utopian Communities"German-American Utopians in Tricentennial Perspective""American Communes in Function, Commitment and Interpretation""Owenism and Contemporary Communal Utopianism in Japan""Icarianism, Part I: Ideas and Comparisons""Radical Communal Models: From George to Marx""Icarianism, Part II: Libraries, Fine Arts, Education""Hutterites and Harmonists""Frances Wright, Josiah Warren and Charles Fourier""Israeli Kibbutz Movement""Benedictine Monastic Communes""Sunrise Colony, Morning Star and Sikh Dharma""Oriental Communalism in China and America""Mormon, Kibbutz and American Jewish Communalism""Shaker Themes: Herbalism, West Union (Indiana) and Spiritualism""Unification Church and International Society for Krishna Consciousness"であった。このほかにも、各地の協同体からの実状報告、音楽会、ワイン・パーティ、ニュー・ハーモニィ内のツアー、映画など、盛り沢山な内容である。

報告は、地元のニュー・ハーモニィ関係、オウエン関係、アメリカの協同体関係、アメリカ以外の協同体関係などさまざまだが、オウエンに直接関連した報告は、サセックス大学教授J・F・C・ハリスンの記念講演"Owenite Communitarianism in Britain and America"と私の報告"The Impact of Owenism Upon Japan"だけである。他に関連したものとして、ニュー・ラナーク保存事業団のマネージャーJ・E・アーノルド氏の"Owenite Restoration in New Lanark"と、ニュー・ハーモニィの復元事業を指導したR・G・シヴァルツ氏の"A Decade of Change at New Harmony: 1973-1983"があった。

ハリスン教授の講演は、オウエン主義の協同体は少なくともアメリカに一六、イギリスに一〇あり、いずれも短命であったこと、オウエニズムは根本的な社会変革のための協同体主義の理論であったこと、理想を掲げたニュー・ハーモニィの意義は大きいことを強調したものである。私の報告は、日本におけるオウエン研究を、石谷斉蔵の紹介、河上肇の『社会問題研究』、五島茂氏の『ロバアト・オウエン著作史』、敗戦、ロバアト・オウエン協会創立、生誕二百年記念行事を画期として見たもので、その内容は、私の『ロバート・オウエンの日本に及ぼした影響』(協同組合懇談会資料・第九集、一九八三年)を外国人向けに短くしたものである。アーノルド氏とシヴァルツ氏は、スライドを用いてそれぞれニュー・ラナークとニュー・ハーモニィの復旧事業を説明し、建物の復元とその再使用、史跡保存と住

民生活の発展を両立させる苦心と、将来の展望を語った。ニュー・ハーモニィについては、一四ヵ所で史跡展示の施設をつくり、村の一七〇年の歴史に関する研究も進んだとのことである。

開催地ニュー・ハーモニィに関連した報告が多かったのは、当然のことながら今回の特徴と言えるだろう。報告のテーマを示すと、"The Transatlantie Origins of Education at Robert Owen's New Harmony Community" "Madame Marie Fretageot: Communitarian Educator" "New Harmony as a Bio-cultural Learning Place" "World Vision and Practicality at Frances Wright's Nashoba" "The Internationalism of Josiah Warren" などがそれで、ラップやオウエンの子孫たちに関する報告はなかったが、ペスタロッチ、フェーレンベルク、オウエンらの教育思想の流入、マクリューア、フレタジョット、ニーフらの役割、ライトの急進的ディモクラスィと奴隷解放、ウォーレンの国際主義などが、かなり実証的に論じられた。これらについては従来研究が少なく、論じられても臆測による場合もあったので、この会議によってニュー・ハーモニィ史の多彩な群像の性格が明らかになってきたのは、大きな収穫と言えるだろう。[1]

最終日の夜は会場をエヴァンスヴィルのインディアナ州立大学に移して、大宴会と"Owenism Worldwide"という催しが行われた。この席で、大学関係者と、ニュー・ラナークの支配人アーノルド氏および私がスピーチを行ったわけだが、私のは日本のロバアト・オウエン協会について説明し、歴史的協同体学会が将来更に国際的に発展することを期待したもので、その際五島茂会長がピッツァ教授に贈られた短歌

わが知れるニウ・ハアモニイをしのびおり
　オウエンの友ら遠く集う日

を披露した。シカゴ大学英文科の名誉教授 Merlin Bowen 氏の助言を得て試みた拙訳は次のごとくである。

On the day when many people
　sharing the spirit of Robert Owen
　assemble from many parts of the world,
I feel warmly toward New Harmony
　which I visited
　after many years of aspiration——

報告は三会場にわかれたためごく一部しか見聞しえなかったが、私の印象では各種の資料蒐集が進み、立論は実証的となった。端的に言えば、研究者は各種のマニュスクリプトを読み、マニュスクリプトで勝負するのである。この点日本の研究者には不利だが、欧米の本の数冊読んでまとめるのでは駄目で、欧米の権威あると思われる書もしばしば批判にさらされているのだから、何とか原資料にあたって検討する努力をしなければ国際社会では通用しない。会議の成果の一部は、協会の機関誌 *Communal Studies* に掲載される。日本人の報告としては、私のほかに上道功氏の"Utopias in Japan"があった。

なお、この学会は国際化を志向し、数年後にはスコットランドのニュー・ラナークで開くことを計画している。また別に、

テル・アヴィヴ大学とTabenkin Instituteは、一九八五年五月にキブツと協同体研究の国際学会を開く。

(1) 従来のニュー・ハーモニィ研究については、拙稿「生誕二〇〇年以後のオウエン研究」、本誌四号所収（一九八〇年）。なお日本では今年上田千秋『ロバート・オウエンとニュー・ハーモニー』（ミネルヴァ書房）が出た。

ベンサム新著作集

山下重一

一

心理学・言語学の立場からベンサムの言語理論のユニークな研究を行なったオグデン（Charles Kay Ogden）は、『ベンサムの虚偽論』（*Bentham's Theory of Fiction*, 1932）の刊行に先立って、一九三二年六月六日にロンドン大学ユニヴァースィティ・コレッジで開かれたベンサム生誕百年記念集会で講演をした。彼はベンサムの各分野にわたる業績を全面的に再検討することの必要性を力説した後、同コレッジ所蔵の七万五千枚に及ぶベンサムの原稿の保全策を立てることの急務を、「ベンサムの原稿がこの次の戦争にも生き残ることができたとしたら、幸いなことです。……ただ一発の爆弾でも、大英博物館全体を一キロメートルも空中高く舞い上らせるのに十分過ぎるでしょう。」（C. K. Ogden, *Jeremy Bentham, 1832—2032*, 1932, p. 46.）と訴えた。幸い、第二次大戦中、ユニヴァースィティ・コレッジのベンサム文書は、ウェールに疎開されて戦火を免かれたが（*Jeremy Bentham and the Law*, A.

Symposium, 1948, Preface, p. vii)、同コレッジと大英図書館その他に所蔵されている厖大なベンサム文書は、エヴァレット (Charles W. Everett, *Education of Jeremy Bentham*, 1931)、マック (Mary P. Mack, *Jeremy Bentham, An Odyssey of Ideas, 1748—1792*, 1962) らの注目すべき先駆的な研究に部分的に活用されたに止まり、ベンサムの著作集としては、「誤植だらけで、索引は不完全で、伝記資料は乱雑を極め、反宗教的な宣言は割愛され、原稿そのものがでたらめに収録されているか、或いは全く収録されていない」(Ogden, *op. cit.*, p. 45) バウリング版 (*The Works of Jeremy Bentham*, by John Bowring, 11 vols, 1838—43, reprinted in 1962) 以外にはなかった。ベンサムの経済学上の著書論文については、W・スタークによって三巻の綿密な著作集 (*Jeremy Bentham's Economic Writings*, by W. Stark, 1952—4)、が編集されたが他の分野についても同様の企画への要望が高まってきた。オグデンが五十数年前に強調した「ベンサムの全著述を編集し直して、少くとも五〇巻として出版する必要」(Ogden, *op. cit.*, p. 45) は、多くの研究者に痛感されていたのであった。

待望のベンサム新著作集の刊行は、一九五九年にロンドン大学ユニヴァースィティ・コレッジを中心として発足した「ベンサム・プロジェクト」の活動によってようやく日の目を見るに至り、『ジェレミ・イ・ベンサム著作集』(*The Collected Works of Jeremy Bentham*) は、一九六八年に書簡集の最初の二巻 (*The Correspondence of Jeremy Bentham*, vol. 1, 1752—76, vol. 2, 1777—80) が刊行された後、現在まで一一巻が刊行されている。その進捗状況は、イギリス留学中にベンサム・プロジェクトのスタフと交流した岩佐幹三、永井義雄両教授によって報告されている (岩佐『市民的改革の政治思想』法律文化社、一九七九・あとがき、永井『経済学史学会年報』第一七号・一九七九、『社会思想史研究』第四号・一九八〇)。筆者は、新著作集から多大の恩恵を受けているが、既刊一一巻だけについても、その極めて多岐にわたる内容を論評することは、到底不可能であるから、以下においては、新著作集について現在まで予告されている構成と個々の巻についての簡単な紹介を記したいと思う。

二

ベンサム新著作集の最初に刊行された書簡集第一巻の冒頭に付せられた序文は、著作集が全部で約三八巻になることを予告し、次のような全体の構成を発表した (*The Correspondence of Jeremy Bentham*, vol. 1. 1752—76, 1968, pp. vii—viii. 筆者が付した二重下線は、現在までに全巻が刊行されたもの、一重下線は、一部が刊行されたものを示す)。

I. CORRESPONDENCE

II. PRINCIPLES OF LEGISLATION

Introduction to the Principles of Morals and Legislation; Of Laws in General; Essay on the Influence of Time and Place in Matters of Legislation; Essay on Indirect Legis-

lation; General View of a complete Code of Laws; Pannomial Fragments; Codification Proposal; Nomography; Comment on the Commentaries; Fragment on Government.

III. PENOLOGY AND CRIMINAL LAW

Principles of Penal Law; Penal Code; Letters to Count Toreno; View of the Hard Labour Bill; Theory of Punishment; Panopticon.

IV. CIVIL LAW

Principles of the Civil Code; Letters on Law Reform.

V. CONSTITUTIONAL LAW

Constitutional Code; Three Tracts relating to Spanish and Portuguese Affairs; On the Liberty of the Press and Public Discussion; Securities against Misrule; Jeremy Bentham to his Fellow Citizens of France; Jeremy Bentham to the Belgic Nation.

VI. POLITICAL WRITINGS

Essay on Political Tactics; Anarchical Fallacies; Book of Fallacies; Parliamentary Reform; Defence of the People against Lord Erskine; Radicalism not Dangerous; Principles of International Law; Letters of Anti-Machiavel; Junctiana Proposal.

VII. JUDICIAL PROCEDURE

Principles of Judicial Procedure; Draught of a Code for Judicial Establishment in France; Scotch Reform; Equity Dispatch Court Proposal; Jury Analysed; Elements of the Art of Packing; 'Swear not at all'; Lord Brougham Displayed; Rationale of Judicial Evidence.

VIII. ECONOMICS AND SOCIETY

Defence of Usury; Institute of Political Economy; The True Alarm; Defence of a Maximum; Manual of Political Economy; Rationale of Reward; Emancipate your Colonies!; Rid Yourselves of Ultramaria; Pauper Management Improved; Observations on the Poor Bill.

IX. PHILOSOPHY AND EDUCATION

Essays on Language, Logic, Universal Grammar, and Ontology; Deontology; Table of the Springs of Action; Chrestomathia.

X. RELIGION AND THE CHURCH

Analysis of the Influence of Natural Religon; Not Paul but Jesus; Church of Englandism and its Catechism Examined.

この新著作集の画期的な編集事業が発足してから一〇年後、一九七九年七月九日、一〇日の両日、ロンドン大学ユニヴァーシティ・コレッジでベンサム研究集会 (Bentham Studies Conference) が開催されたが、第一日の既刊集会は、著作集の代表編集者がバーンズ教授 (James H. Burns) が引退し、ディンウィディ博士(J. R. Dinwiddy)が後任者として受け継ぐ高潔深い儀式となった。この会に出席した永井教授は、バーンズ教

授が後任者にくれぐれも資料の点検を怠らないよう依頼したことを報告している（人類の知的遺産44『ベンサム』まえがき）。それにしても新著作集刊行の歩みは遅々として進まなかった。厖大な原稿を点検して編集する作業の困難は、想像を絶するものであるに違いなく、加えて資金難のために中途で出版元が変更され、ロンドン大学のアスロン・プレス(Univerity of London. The Athlone Press) から一九六八年—八一年に計八巻が刊行された後、オックスフォードのクラレンドン・プレス(Clarendon Press, Oxford) に移されて、一九八三年に三巻が刊行された。既刊一一冊は、次のものである。

The Correspondence of Jeremy Bentham, vol. 1, 1752—76, edited by Timothy L. S. Sprigge, 1968.

Ibid., vol. 2, 1770—80, 1968.

An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, edited by J. H. Burns and H. L. Hart, 1970.

Of Laws in Gegeral, edited by H. L. A. Hart, 1970.

The Correspondence of Jeremy Bentham, vol. 3, January 1781 To October 1788, edited by Ian R. Christie, 1971.

A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government, edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart, 1977.

The Correspondence of Jeremy Bentham, vol. 4, October 1788 to December 1799, edited by Alexander Taylor Milne, 1981.

Ibid., vol. 5, Janua 1794—to December 1797, 1981.

（以 八巻 The Athlone Press 刊行）

Constitutional Cod vol. 1, edited by F. Rosen and J. H. Burns, 1983.

Deontology togethe *vith A Table of the Springs of Action and The Arti* *on Utilitarianism*, 1983.

Chrestomathia, edi by M. J. Smith and W. H. Burston, 1983.

（三巻 Clarendon Press 刊行）

クラレンドン・プレ ら出版された三巻は、既に一九七九年に決定されていた一 の中の一部であり、続刊予定の中、*The Bentham Studie* *ewsletter*, No. 4 (May 1980) にディンウィディ博士によっ 表されたものは、次の八巻である。

Of the Influence *Place and Time in Matters of Legislation, and In* *ect Legislation*, edited by C. F. Bahmueller and Hard Vieting.

Correspondence, v VI and VII, edited by J. R. Dinwiddy.

Preparatory Princ *s*, edited by D. G. Long.

Political Writings, '88—95, edited by M. H. James.

Church of Englan *m and its Catechism Examined*, 2 vols., edited by Ja Steintrager.

Writings on the I *Law*, 2 vols., edited by Warren Roberts.

なおその他に、書簡 続刊、宗教論（二巻）、*Constitutional*

Code の第二、三巻の刊行が予定されている。このように、既刊分と予告されたものを併せても最初の計画の三八巻の半ばにも満たず、全巻刊行まで前途遼遠と言わざるを得ないが、この新著作集が一九六三年以来二〇年余りの間に一八巻刊行され今なお続刊中のトロント大学出版部版『ミル著作集』(*Collected Works of John Stuart Mill*) と並ぶ大事業であることは疑いなく、ミルの場合よりも厖大な原稿の復元作業が圧倒的に多いために、編集上の困難は一層大きいに違いない。しかし、既刊の一一冊だけでも、従来のベンサム像を全面的に再検討する課題を研究者に突きつけていると言えよう。

三

現在まで刊行されている五巻の書簡集は、ベンサムが四歳であった一七五二年から三九歳の一七九七年までの往復書簡を収録しているが、その総書簡数は、一、三〇五通に上っている。ベンサムの書簡は、バウリング版旧著作集第九・一〇巻の伝記の中にかなり多数引用されていたが、新著作集中の書簡集は、その第一巻にバウリングのベンサム伝にほとんど引用されなかった一七八〇年以前の往復書簡（主として父ジェレマイアと弟サミュエルとの間の）をあまねく収録したのを初めとして、各巻に大英図書館、ロンドン大学ユニヴァースィティ・コレッジその他の所蔵する書簡を懇切な注記と共に収録して、ベンサムの人と思想に関する豊富な資料を提供している。バウリングのベンサム伝の杜撰さにあきたらず、未刊の書簡その他の原資料によってベンサムの思想形成過程を追求したのは、前記のエヴァレットとマックの先駆的著述であったが、いまだに後半生の部分は未刊行であるとはいえ、この五巻の大書簡集に含まれた豊富な資料は、ベンサムの再検討に絶好の指針を与えており、いち早くこの書簡集を活用してベンサムの生涯と思想展開を簡潔に描き出したのは、永井前掲書であった。同教授は、ベンサムの生涯を①一七七〇年代末まで（統治原理の確立期）、②一七八〇―一八一〇年代（法改革へ邁進した時期）、それ以後の晩年（憲法典と道徳原理の集大成に没頭した熟成期）に分けている（同書三九頁）。書簡集の既刊分は、この第二期の三分の一にしか及んでいないが、七歳でウェストミンスター校、一二歳でオックスフォード大学クィーンズ・コレッジに入学し、一六歳で卒業、一九歳でマスター・オヴ・アーツの学位を得たベンサムの早熟な勉学過程や、早くから法律改革を畢生の事業と定め、一切の伝統的権威を否定して法と統治の基本原理の確立を目指して努力した彼の生活と人的交流と思想的成長、さらには旺盛な著述活動の過程についての資料の無限の宝庫である。特筆すべきは、バウリングが全く知らず、ベンサム自身が彼の継母によって焼かれたと信じていた一七八〇年以前の父と弟サミュエルとの往復書簡がサミュエルの妻によって保存され、その子ジョージに伝えられて、現在大英図書館に所蔵されており、それが書簡集第一巻の核をなしていることである（Introduction to vol. 1, 2, pp. xix—xx.）。この書簡集は、六巻完結しているミルの書簡集（*The Earlier Letters of John Stuart Mill*, 2

vols., 1963. *The Later Letters of John Stuart Mill*, 4 vols., 1972) に匹敵する内容を持っているが、ミルの場合と違って往復書簡集であるために、いっそう資料的価値が高く、その続刊が順調に行われることが切望される。

四

『釈義評解』と『統治論断章』とを合冊した巻 (*A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, 1977) は、ベンサムの思想形成過程を示す道標と言える主要著作である。『統治論断章』(その抄訳は、永井前掲書一五八—八四頁に『統治論断片』のタイトルで収録) は、ベンサムのオックスフォード大学時代の恩師ブラックストンの大著『英法釈義』(William Blackston, *Commentaries on the Laws England*, 4 vols., 1765—69) をきびしく批判したベンサムの処女作であり、匿名で刊行されたために大家の作と信じられて好評を博したが、父によって無名の長男の作であることが暴露されてしまった後、売れ行きが激減したという。本書は、ブラックストンの大著の序文の一部の僅か七ページ (vol. I, pp. 47—53) に対する逐語的な詳細な批判であるが、本書の第一、二章ではげしく批判した契約的国家理論 (Blackstone, vol. I, pp. 47—50) は、ブラックストンの独創ではなく、スイスの法学者ビュラルマキの著作 (Jean Jaques Bularmaqui, *Principes du droit natural*, 1748. 英訳 *Principles of Natural Law*, 1748) のほとんど逐語的な引用であった。ブラックストンは、その出典を明記せず、ベンサムも、そのことを知らずに、詳細な批判を加えたのである (Ernest Barker, Blackstone on the British Constitution, in *Essays on Government*, 2nd ed., 1951, pp. 120—153)。また、ベンサムが第三章で展開したブラックストンのイギリス国制論 (混合政体論) に対する批判は、『釈義評解』がイギリスの伝統的国制を君主制・貴族制・民主制の混合政体として讃美したことの欺瞞性を鋭く衝くものであった。本書がベンサムの処女作として持つ意義は絶大であるが、その内容は、ブラックストンの法思想の全体に対する批判ではなく、大学時代以来「解説的法学」(expository jurisprudence) にあきたらず、「批判的法学」(censorial jurisprudence) の樹立を志していたベンサムが一七七四年から七六年の初めにかけて集中的に執筆したブラックストン批判のごく一部に過ぎなかった。その経緯は、新著作集の書簡集と『釈義評解』『統治論断章』合冊本の編者序文とによって明らかにされている。

『釈義評解』は、ダンクリ (Mary Dunkley) との結婚を父に反対されて自活の方途を立てる必要に迫られたことと、友人リンド (John Lind) が執筆したブラックストン批判の原稿に不満を抱いた彼がみずから執筆しリンドの協力を得て出版する計画を立てたことが契機となって書かれたが (*Correspondence*, vol. 1, pp. 204—7. 5 Oct. 1774)、ダンクリとの婚約は解消され、リンドとの親交も冷却したために、この著述は未完成に終ってしまった。その原稿は、ユニヴァースィティ・コレッジに所蔵されて眠り続け、一九二八年に、エヴァレット (Charles

Warren Everett) の編集によって、ようやく刊行された (Introduction to "Comments" etc., pp. xix—xxxiii, xxxvi—xlviii. 永井前掲書五五—六頁参照)。

新著作集版の『釈義評解』(その抄訳は、永井前掲書一二九—五七頁に『注釈の評注』のタイトルで収録) は、本文 (I. Of the Nature of Laws in General. II. Of the Laws of England. の二部から成り、それぞれ九章と一〇章に分かれている) 二七二頁と、第一部第一、二、三章、第二部第四章の先行草稿、その他の草稿および第一部第八章までに対応し、ベンサムの修正が加えられたリンドの原稿から成る付録一二〇頁によって構成されている。それは、ブラックストンの『英法釈義』の序論 (The Study, Nature, and Extent of the Law) の第二、三章 (Section the second. Of the Nature of Laws in General. Section the third. Of the Laws of England.) に対する詳細かつ辛辣な批判である。本書の最も興味深い部分は、ブラックストンの自然法理論を「混乱の迷宮」(labyrinth of confusion, p. 17) と酷評し、神法の概念について「自然神学或いは啓示神学を法学と混同すること、また特に自然神学を法学或いは道徳論と混同することの不適切」(p. 22) を指摘した第一部第二、三章と、ブラックストンが万邦無比のものとして称讃したコモン・ローの曖昧さに対するきびしい批判を展開して、「不文法と呼ばれるものは、民衆によってではなく、判事によって作られること、その内容は判事によってのみ作られ、その表現は、判事或いはそうなろうと希望している法曹家たちによって作られること」(p. 223) と強調した第二部第三—一〇章である。ベンサムのブラックストン批判の一貫した意図は、「政治的規制の適性を功利の原理というあの単純明白な試薬以外の試薬によって試そうとする人々が陥る解決不能の困難」(p. 27) を暴露することによって、彼の畢生の悲願であった法改革への途を切り開くことであった。

新著作集版の『釈義評解』と『統治論断章』は、特に前者ができるだけ原型に沿って復元された上、数多くの関連資料を伴っているために、貴重な資料を提供している。両者の再検討のためには、バーカーが先鞭をつけたブラックストンの法思想の本格的な研究が必要であるし、また、新著作集で初めて公開された往復書簡の活用をも怠ってはならないであろう。

五

『道徳および立法の諸原理序説』(*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789) は、しばしばベンサムの「主著」と言われてきたし、特にその前半に当る道徳理論の部分は、ベンサムの功利主義倫理学の代表作と見られてきた (中公バックス・世界の名著49『ベンサム・J・S・ミル』に収録された同書の拙訳は、第一〇章までの全訳に第一一—一七章の要約を加えたものである)。しかし、同書は、厳密な意味での倫理学の著述ではなく、立法論への序説であり、しかも、後半部分は、立法論全般ではなく、刑法改革論への序説である。同書をベンサムの思想形成過程の中に正当に位置付け

るためには、同書の執筆過程とその続篇として執筆されながら一九四五年に至るまで刊行されなかった『法一般について』(*Of Laws in General*) の内容について、十分な目くばりを怠ることはできない。

ベンサムは、既に一七七〇年頃から (Elements of Critical Jurisprudence, Principles of Legal Policy などのタイトルで)、立法に関する包括的な著述を志していたが (Introduction to "*Comments*" etc., p. xxi)、『釈義評解』と『統治論断章』の執筆のためにかなりの期間中断した後、『断章』を出版した後本格的な構想を進めたことは、一七七六年一〇月一日付の父宛ての書簡で『批判的法学の諸要素』(Critical Elements of Jurisprudence) と題する著述の進捗が報告されていることによって推察される (*Correspondence*, vol. 1, pp. 358—9)。『道徳および立法の諸原理序説』の本文は、一七八〇年に少部数印刷されて、友人たちに配布されたが、本書を一七八九年に刊行するに当って、ベンサム自身本書がそのタイトルにふさわしい内容を持つものでないと自覚していたことは、長文の序文に明示されている。彼が指摘した欠陥は、道徳の部分よりも、立法の部分、特に民事法部門にあり、彼は、「本書は、刑罰に関係を持つと見られる数章〔第一二—一七章〕の前に、財産権その他の民事法上の権利の創造と分配とについて、政府によってなされる活動の基準を与えるものとして、著者が認識した一連の諸命題を示すべきであった」(Preface, p. 3. 拙訳七三頁) と述べている。また、ベンサムは、序文の終わり近くに法の各分野に関する将来の執筆刊行計画を一〇点にわたって列記しているが、その第一〇部として、「その形式、すなわちその方法と用語とについて考えられた、すべての部門にわたる法の体系の構想」として「普遍的法学」(universal jurisprudence) の部門を挙げている。このことは『序説』の最終章第一七章が民事法と刑事法とを区分するためには「法律とは何か」という基本問題に解答を与えなければならないと述べたところで中断され、それに続く一七八九年一月に書かれた長文の注の冒頭に、この問題については別の一巻を必要とすると述べられていることと関連がある (*ibid.*, pp. 299—301)。すなわち、彼は『序説』の刊行前後に、先に述べた第一〇部門の「普遍的法学に関する独立の著述」に専念したが、その原稿は、未刊行のまま長く放置され、一九四五年になってようやくヒヴァレットによって刊行された (*The Limit of Jurisprudence Defined, being part two of An Introduction to the Principles of Morals and Legislation by Jeremy Bentham. Now first printed from the author's manuscript with and introduction by Charles Warren Everett*, 1945, Columbia University Press, reprinted, 1970, Greenwood Press)。新著作集では、ベンサムの原稿を新たに整理し『法一般について』(*Of Laws in General*) として一巻に編集し、別に『道徳および立法の諸原理序説』の厳密な校訂版を一巻として刊行している (両巻の編者解説と永井前掲書六〇—六四、七三五頁参照)。

ベンサムの功利主義がややもすれば浅薄な倫理思想として批

判され易いのは、それが法律論特に刑法改革論の前提として提唱されたことを無視して、狭義の倫理学的立場からのみ検討されることが多かったことに基くと思われる。『道徳および立法の諸原理序説』前半のみを切り離さずに、後半の刑法理論とさらに『法一般について』の彼の言う「普遍的法学」の内容との関連において検討することが必要である。この点について、社会思想史、政治思想史の研究者は、法学者、特に法思想史と刑法の専門家の協力を求めなければならない。ベンサムの功利主義思想が刑法を中心とする法律改革の実践の過程で形成されてきたことを思えば、イギリスと大陸諸国における刑法理論史の理解なしにはその本格的研究は不可能であろう。わが国におけるこの分野の文献はいまだに乏しいが『序説』の約三分の一を占めている第一六章（Division of Offences）の邦訳（西村克彦・保倉和彦訳「ベンサムによる犯罪の分類について」『警察研究』第四九巻第一一号、第五〇巻第三、一一号、第五一巻第四、五、六号）と深田三徳教授による『法一般について』の周到な紹介（「J・S・ベンサムの法理論―『法一般論』を中心として」(一)(二)『同志社法学』第二八巻第五、六号、木鐸社刊『法実証主義と功利主義』に収録）を特記したい。

六

クラレンドン・プレスに新著作集の出版元が移った後、一九八三年に『憲法典』第一巻（*Constitutional Code*, vol. I）、『義務論』（*Deontology*）、『クレストメイシア』（*Chrestomathia*）の三巻が相継いで刊行された。何れも待望の巻であり、晩年のベンサムの多角的な思索の結晶として注目に価する。

『憲法典』は、「改革と法典化の主張者としてのベンサムの長い生涯の絶頂」（Editorial Introduction, p. xi）として最も重要な著述であるが、バウリング版著作集収録の同書は、ベンサムの秘書であったドーン（Richard Doane）が編集したものであって、その第二巻の第九章までがベンサムの生前一八三〇年に刊行されたものである以外は、残された草稿からかなり恣意的に編集されていた。特にその第一巻の部分は、一八一八―三〇年に書かれた雑多な原稿から編まれたものであって、ベンサムが意図した著述とはかけ離れていた。しかも、この第一巻が整理されていて読み易かったために、第二巻（実は、ベンサム自身が刊行した第一巻）が無視され易い傾向が強かった。本書の本格的な研究は、今後の大きな課題である。

新著作集版の『憲法典』第一巻は、バウリング版の第二巻第九章までに相当し、その底本は、一八三〇年の刊本（一八二七年に印刷され、一八三〇年に少部数刊行されたもの）であり、バウリング版で変更された部分は復元されている。本書執筆の契機は、ベンサムが一八二一年にポルトガルの国会（Cortes）に法典起草を申し入れ、翌年「自由主義的な意見を標榜するあらゆる国民に訴える『法典化提案』（*Codification Proposal*）を書いたことであり、この頃には、ドーンがバウリング版の『憲法典』第一巻を編集した際の素材となった厖大な草稿が書かれた。ベンサムは、ギリシャ革命にも大きな望みを託し、一八二一

三―四年には『憲法典』の最初の草稿をギリシャに送った。彼の熱意と期待は、イベリア半島とギリシャの反動化の後、ラテン・アメリカ諸国に転じ、アルゼンチン、グアテマラ、コロンビアなどの新興諸国の指導者たちとしきりに文通した。『憲法典』は、三巻になる計画であったが、その第二巻の冒頭の軍隊を扱う第一〇章が一八三〇年に印刷された以外は、ベンサムの生前に日の目を見ずに終り、一八四一年にドーンの編集によって、バウリング版著作集第九巻として刊行された（Editorial Introduction, pp. xi―xiii）。本書は、晩年のベンサムの最大の著述であり、彼の急進的政治理論の集大成である。残る二巻（ベンサムの生前に印刷されていた第一〇章以外は、草稿から編集され直される）の続刊が待望される。

『憲法典』第一巻に続いて、クラレンドン・プレスから『義務論』(*Deontology*) 他二篇を含む巻と『クレストメイシア』(*Chrestomathia*) の巻が、何れも一九八三年に刊行された。『義務論』は、ベンサムの死後、一八三四年にバウリングによって編集出版された (*Deontology; or, The Science of Morality, from the Mss of Jeremy Bentham.* Arranged and edited by John Bowring, 2 vols., 1834)。本書は、ベンサムが一八一四―三一年に書いた未完成の原稿をバウリング自身が執筆した部分を交えて編集したものであったが、新著作集では、ベンサムが書き残したメモに従って、できるだけ彼の意図に副った再編成を試みている。また、『クレストメイシア』は、一八一七年に出版されたベンサムの唯一のまとまった教育論であり、新著作集版は、一八四三年刊行のバウリング版著作集を底本とした校訂版である（本書については、永井前掲書一一五―七頁参照）。両書は、ベンサムの倫理思想と教育思想に関する重要な文献であり、何れも各分野のベンサム研究を著しく促進するであろう。紙面の関係上ここでは『義務論』と同巻に収録されて初めて活字になった草稿「功利主義論」(Article on Utilitarianism) だけに簡単に言及しておく。それは、一八二九年六月二―七日付の長い原稿と同年六月九―一一日の日付のある短い原稿の二種であり、この草稿は、バウリング編『義務論』第一巻の末尾 (pp. 287―331) と、ジェームズ・ミルの「統治論」に対するマコーリの批判 (T. B. Macauley, Mill's Essay on Government: Utilitarian Logic and Politics, *Edinburgh Review*, No. xcvii, March 1829) に反論したトムスンの論文(Perronet Thompson, The 'greatest happiness' principle, *Westminster Review*, vol. xxi, July 1829) にかなりの部分転用されたものである。この論争がJ・S・ミルの方法論上の思索に大きな影響を与えたことは有名であり (J. S. Mill, Autobiography, Collected Works, vol. I, pp. 265―9, 石上良平『英国社会思想史研究』第二章「ウィッグ派と功利主義的急進派」五七―一〇二頁参照)、このベンサムの草稿の資料的価値は極めて大きい。これは僅かな一例に過ぎないが、新著作集の進展は、いまだに不明な点が多いベンサムの著述と人間像について、大きな光明を投じている。その刊行が順調に進むことに多大の期待をかけたいと思う。

七

最後に最近次々に刊行されているベンサム研究の単行本について、筆者の知る限り列記しておく。

1. David Lyons, *In the Interest of the Governed, A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law*, Clarendon Press, Oxford, 1973.
2. *Jeremy Bentham, Ten Critical Essays*, edited by Bhikhu Parekh, Frank Cass, London, 1974.
3. James Steintrager, *Bentham*, George Allen Juwin, London, 1977.
4. Douglas G. Long, *Bentham on Liberty*, University of Toronto Press, 1977.
5. Nancy L. Rosenblum, *Bentham's Theory of the Modern State*, Harvard University Press, 1978.
6. Miriam Williford, U*eremy Bentham on Spanish America*, Louisiana State University Press, 1980.
7. L. J. Hume, *Bentham and Bureaucracy*, Cambridge University Press, 1981.
8. H. L. A. Hart, *Essays on Bentham, Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1983.
9. Frederick Rosen, *Jeremy Bentham and Representative Democracy*, Clarendon Press, Oxford, 1983.
10. Ross Harrison, *Bentham*, Routledge & Kegan Paul, London, 1983.

以上のうち、2は、J・S・ミルの古典的なベンサム論(*Bentham*, 1838)から一九世紀行政革命をめぐる論争に一石を投じたロバーツの論文(David Roberts, Jeremy Bentham and the Victorian Administrative State, Victorian Studies, March 1959)に至る一〇篇の論文を集めたものであり、編者パーレックのベンサム論(人間行為論、権利義務論、政府機能論)については、岩佐前掲書(補論二・二八一一九八頁)に詳細な紹介がある。8のすぐれた論文集の著者ハート(前オックスフォード大学法学教授)と新著作集の『憲法典』第一巻と同時に刊行された9の著者ローゼン(LSE講師)は、共にベンサムの厖大な草稿と長年取り組んで地味な編集事業を続けてきた人々であるが、最近のベンサム関係の著書には、新著作集だけでなく未刊の草稿の丹念な検討を踏まえたものが多い。右のリストの中、4の著者はカナダ人、1、5、6はアメリカ人であるが、何れもイギリスに留学してベンサム・プロジェクトに関係し、ベンサムの草稿をそれぞれの角度から研究した成果を盛り込んでいる。新たなベンサム像の確立には、ベウリング版に望み得なかった正確な資料の把握が不可欠であるが、新著作集の進展は、わが国の学界に対しても、各分野の綜合的研究に値する豊富な資料を提供しており、ベンサムを現代的観点から再検討する機運と必要性は、ますます高まっているといえよう。

国際ヘーゲル学会の現況

谷嶋喬四郎

一　ヘーゲルを名のる三つの国際学会

思想家の名前をとってそのまま会の名称にしている国際的な学会は決して少なくはない。たとえば国際カント学会とか、ライプニッツ学会、ショーペンハウアー学会など、枚挙にいとまがない。いずれもその当該思想家の研究をテーマとし、それ専門の研究者の集まりという形をとっているのが通例である。そして、「国際」という頭文字がつくかつかないかは別として、とにかく、一人の思想家については、ひとつの学会が中心となり、国際会議を開くとか、全世界の研究者の連絡センターの役割をはたす、などの国際活動をおこなっているわけである。

ところが、ヘーゲルについては、目下のところ三つの国際学会が併存・鼎立しており、それぞれ「国際」ということばを冠しているばかりか、互いに不即不離ともいうべき微妙な関係にある。このような事態が生じた背景には、さまざまの事情があるが、ひとつには、ヘーゲルの思想そのもののもつ独特の性格、平俗ないい方をすれば、ヘーゲル哲学の思弁的・弁証法的な本性に由来するといってよかろう。

すでにヘーゲルの生前においてすら、ヘーゲル解釈をめぐって、さまざまの分派の生じる可能性が潜んでいたわけであるが、それかやがてヘーゲルの死後、いわゆる急進的な青年派である左派と、保守的な右派と、政治色のうすい中間派とに分裂したことはあまりにも有名な歴史的事実である。もちろん、三つの国際ヘーゲル学会が鼎立している現況を名づけて、青年ヘーゲル派時代の再来、などというつもりは毛頭ないし、実際に、これら三者の併立という事態は、左、右、中と分裂したヘーゲル死後の時代のそれとはかなり趣を異にしているわけである。ただひとつ共通していることは、その併立ということの背景に、かなり濃厚に政治的な事情が横たわっているということであろう。かつてのヘーゲル学派の左右中という分派が文字どおり分裂であったのにたいして、現在併立中の三つの国際ヘーゲル学会の情況は、分裂と共存との併存という（何となくヘーゲルみずからの言う「結合と非結合の結合」ということばを思い出させる表現になってしまったが）状態だといってよかろう。

さて、前おきはこのぐらいにして、本題にはいるとしよう。併立している三つの国際ヘーゲル学会は、次のとおりである。いずれもわかり易く、「国際ヘーゲル学会」と訳してよかろうが、正式の原名を挙げておこう。

(1)　Internationale Hegel-Vereining（会長Dieter Henrich）

(2)　Internationale Hegel-Gesellschaft（名誉会長 Wilhelm

Raimund Beyer)

(3) Internationale Gesellschaft für dialektische Philosophie...Societas Hegeliana (代表幹事 Hans Heinz Holz)

こうして一応原名称を挙げてはみたが、いずれも長すぎるので、以下、混同を避けるために、便宜上(1)は「フェアアイニグンク」ないし「ヘンリッヒ氏の学会」、(2)は「ゲゼルシャフト」、(3)は「ソチエタス」と略称することにしたい。

実は、(1)が「ヘリッヒ氏の学会」であるならば、(2)は「バイヤー氏の学会」と略称すべきところであるが、すでにバイヤー氏は一九八二年のアテネでの国際会議の理事会で辞任を認められているとのことであるから、現在はすでに、もう会長ではないという事情を顧みてのことである。(このアテネでの国際会議の様子については、花田圭介氏が出席して『学術月報』、一九八三年四月号に報告をかいておられるのでそれを参照せられたい)。しかし、もちろん、このゲゼルシャフトにおけるバイヤー氏の長年の活動は、この学会の基本の性格となっており、「バイヤー氏の学会」という表現は、今でもその意味を失ってはいないといってよかろう。

同様に、(3)は「ホルツ氏の学会」と名づけるべきであるかもしれないが、実は一九八二年の秋にスイスのロカルノで開催された第一回の国際会議では、ローマのロンバルディ(Franco Lombardi)教授が名誉会長に指名されているので、会長の名をあげるとすれば、「ロンバルディ氏の学会」となるはずである。しかし、この学会の成立のいきさつから言って、むしろ実質的な学会の運営は代表幹事(Erster Vorsitzender)であるホルツ氏がその衝にあたっているので、会の代表者の名をあげるとすれば、ホルツ氏ということになる。しかし、ヘンリッヒ氏やバイヤー氏が、それぞれの学会の特性に大きな影響を与えているのにくらべて、ホルツ氏は幹事のひとりであるにすぎないという性格がつよい。この学会は、そもそもバイヤー氏の個性の引力圏からの離脱をめざして、バイヤー氏の学会からの分派という形で成立したもので、一種の複数幹事制という形をその端初からとっているからである。

さて、学会展望というかたちで筆を進めるとすれば、右にあげた三つの学会の、分裂と共存の併存のいきさつについて述べるのがもっとも適切であろうかと思われる。この辺の事情は、最も端的にいってしまえば、もともと、「フェアアイニグンク」と「ゲゼルシャフト」の二本立てであった国際ヘーゲル学会が、一九八一年の「ゲゼルシャフト」の分裂によって、新たに「ソチエタス」が「ゲゼルシャフト」内部から独立して形成され、結局三者鼎立という現況が形成されたということである。「フェアアイニグンク」も「ゲゼルシャフト」もすでに二〇年をこえる歴史をもち、それぞれに機関誌ともいうべきもの、すなわちHegel-StudienとHegel-Jahrbuchをもっており、またそれぞれに国際会議を開催してきた。フェアアイニグンクが西独のヘーゲル研究者を中心として形づくられているのにたいし、ゲゼルシャフトはとくに東欧社会主義圏のヘーゲル研究者を包括することに眼目をおいて形成された学会であるという点

に、それぞれの特徴ないし両者の相異点が存するといってよかろう。もちろん、両者の間に強烈なイデオロギー的な反目があって、断絶が存在しているわけではなく、人的な交流などはいたって自由なかたちで行われてきた。(もちろん、フェアアイニグンクに東側陳営の人びとが加入したり、その国際会議に出席したりすることには、どうしてもそれぞれの国の政治情勢からいって制約があることはいうまでもない。)

ともあれ、ふたつの国際学会の併存という右のような長年の状況のもとでゲゼルシャフトの分裂という事態が突然に生じたわけであるが、その分裂が表面化し、ソチエタスが分派独立して発足したのが一九八一年、すなわち、奇しくもヘーゲル死後一五〇年にあたる年であった。

二　シュトゥットガルトの国際ヘーゲル学会（一九八一年）

今から一四年まえの一九七〇年は、ちょうどヘーゲルの生誕二〇〇年にあたる年であったが、「フェアアイニグンク」も「ゲゼルシャフト」も、それぞれに記念の国際学会を開催している。一九八一年は、死後一五〇年ということで、やはり、両学会ともに国際会議を準備したが、フェアアイニグンクによるシュトゥットガルトのコングレスが大へんな盛会によって無事その幕を閉じることができたのにたいして、ゲゼルシャフトのほうは、ついに予定されていたメキシコでの国際会議を開催することはできずにしまった。結局、この会議は一年延期され、しかも場所をギリシァのアテネに移して漸く開催されたが、ゲゼルシャフトの分裂は、このメキシコ・コングレスをめぐって生じたものだったのである。

シュトゥットガルトの国際ヘーゲル・コングレスは、すでにもう三年もまえのことで旧聞に属するから、今ここであらためて紹介するまでもないので、ごく簡略化してその内容と、実際に出席してみての印象とを述べるにとどめよう。

会議は七〇年の生誕二〇〇年のばあい同様、ヘーゲル生誕の地であるシュトゥットガルトがえらばれた。余談になるが、一九三一年、ちょうどナチスが政権をとる二年前であるが、これがヘーゲル死後一〇〇年にあたる年であった。マイナー版の哲学叢書を土台にした「ヘーゲル全集」が刊行されたのも、この機会にであった。ちなみに、このマイナー版の「全集」は、東大の中央大図書館にもあるが、それには「ドイツ帝国寄贈」(Geschenk des Deutschen Reichs) という、いかめしいヒゲ文字のレッテルが貼られている。その当時にはやはりその時代の背景を反映したヘーゲル像というものが画かれていたことはいうまでもない。ヘーゲルはそれぞれの時代に、それぞれの意味をもつわけである。それでは一九八一年という年にとってヘーゲルとは何なのであろうか。

シュトゥットガルトの国際ヘーゲル学会は、ヘーゲル死後一五〇年ということのほかに、カントの『純粋理性批判』出版二〇〇年ということをもあわせ考慮に入れ、学会の基本テーマとして「カントかヘーゲルか」(Kant oder Hegel?)が掲げられた。

しかし、このテーマは、カントとヘーゲルに関係する記念の年が重なったから、という外面的な偶然によって選ばれたものではなく、現代という時代の根源的な思想状況により深くたち入ったところから必然的に生じてきた問題だといってよかろう。このテーマには、現代にとってヘーゲルとは何か、という問題をも含めて、きわめて重大な内的な意義が秘められているといっても過言ではない。このテーマの選択は、会長であるヘンリッヒ氏の発案に成るものであるが、このテーマの主旨は、私の個人的見解を添えて説明するなら、ほぼ次のように言えるのではないかと思う。哲学の本質は何か、という問いは、哲学的基礎づけとは何か、ということに深くかかわる（したがって、この学会の主テーマの副題として「哲学的基礎づけの形成について」Über Formen der Begründung in der Philosophie ということばが附せられている）。すなわち、基礎づける、という方法そのものが、哲学という学問の本質にかかわるわけである。そしていうまでもなくカントの批判哲学の出発点は、その基礎づけの形成、すなわち広い意味での方法を吟味するということにあった。「批判」という題名がすでに、新しい形式の登場を示唆しているといえよう。

カントがうち出した方法は、「超越論的方法」（transzendentale Methode）であり、カント以来、この方法が哲学界における一方の主流として大きな意義を保持してきた。この「超越論的」という術語は、こんにちではすでにほぼ共通した理解を得ていることばであるが、私は念のためにヘンリッヒ氏にこの術語のここでの用い方の特性をたしかめるために「超越論的」に対置される概念は何か、と前もって雑談の折にきいたところ、「思弁的」（spekulativ）とか「歴史的」という概念がその対極にあると考えられる、という返事であった。ところで、この「超越論的」方法は、たしかにきわめて有力なものではあったが、やがてその限界ともいうべきものが顕わになって来た。（もちろん、この限界なるものは、もともとその提唱者であるカント自身によっても指摘されていたものではあったとヘンリッヒは解する）。では、その限界とは何か。それは弱点ともいうべきものなのか。

超越論的方法は、一定の基本原則（Grundlage）を確定しておき、それを出発点とする。したがって、個々の認識の変動とか、その変動の過程というような、動的な要因にはまったく触れないこととなる。これにたいしてヘーゲルは、ひとつの新しい論理を発見してその上にあたらしい体系を築き上げた。その論理の特質は、認識の基本概念の変動と、世界の概念の変動とを叙述し展開しているという点にある。すなわち、ヘーゲルの論理というのは、主観（認識）および客観（世界）の両者を包括する領域において展開される変動のダイナミズムの叙述だというわけである。ヘーゲルは、このような方式によってしか学の全面的な基礎づけはなしえないと考えた。これが「思弁的方法」と名づけられる方法であり、超越論的方法と並ぶ有力な方法として今日にいたるまで一方の主流としての意味をもってきた。

現代における哲学的状況は、「超越論的」方法対「思弁的」

方法の対立といえるが、そのなかにおいてカントの優位からヘーゲルの優位へという傾斜がつよくみられる、というのがヘンリッヒの現状分析であるが、そのような判断の成立根拠として彼は、新カント学派の弱体化と解消、或いは論理実証主義から生の形式の分析への移行、或いは現象学内部への思弁的思考の侵入、或いは、言語分析の基礎論的理解にたいする新たなプラグマティズム的立場の登場、などの事態をあげている。もちろん抽象的表現であってそれぞれの具体的人名は挙げられていないが、右のいずれの「症候群」も現存する人物の名をただちに思いうかばせるものであり、現に、暗にここで指名された人びと（ローティ、ハーバーマス、アーペル）はじめ、一見ヘーゲルとは関係なさそうに思われるチスホルム、クワイン、パットナムというような人びともこの会議に参加し、それぞれに発表をおこなった。ともあれ、いわゆるヘーゲル専門家だけではなく、およそ哲学に関心あるものすべてがあつまって「カントかヘーゲルか」を問いなおしてみようというわけである。

このコングレスの主旨そのものは以上のとおりであるとして参加者は実に多彩であった。新聞(Stuttgarter Zeitung 六月二七日）によると、全参加者は六〇〇名となっている。同紙は同時に「カント、ヘーゲル、マルクスが一堂に会して家庭争議」というセンセーショナルな見出しをつけて会議の様子を報じていたが、アイロニカルではあるが言い得て妙な表現だと感心した次第である。

ところでゲゼルシャフトとの関係という観点からいうならば、モスクワのオイゼルマン、ブレーメンのザントキューラー、東ベルリンのマンフレート・ブーア、といった、いわば同学会の中心的人物ともいうべき人々がそれぞれ発表者ないし座長として参加し、かつかなり大きなウェイトをもつ発表をおこなっている。これは、ゲゼルシャフトとも積極的に協力してゆこうとするヘンリッヒ会長の意向のあらわれということができよう。ただ、もう少したち入って言うならば、ここに挙げたゲゼルシャフトのメンバーの人びとは、実はこの学会後まもなく結成されるに到ったソチエタスの中心となった人々なのである。

会議は六月二五日から二八日まで四日間にわたって市のリーダーハレと呼ばれる会場でおこなわれた。日本でも各地の都市にある文化会館に似た規模の建物である。内容は、四つの特別講演と、一一グループのコロキウム、三グループの自由発表とから成っている。夕刻におこなわれた特別講演を除いて、計一四グループの発表は三つの会場を同時に用いて行うという形式をとったため、必然的にどうしても聴けないグループができてしまう。さいわい、昨年（一九八三年）、クレット・コッタ社より、この学会のコロキウムを収録したものが「カントかヘーゲルか?」と題して発刊されたので、ここでは個々の発表の詳細については割愛し、会議全体の、私が接し得た限りでの雰囲気についてだけ述べておこう。

右の記録に載っていないふたつの挨拶が初日の夕方におこなわれたが、ひとつはバーデン・ヴュルテンベルク州の文部大臣エングラー氏の挨拶、もうひとつは、シュトゥットガルト市長ロ

ンメル氏の挨拶である。いずれもこの国際会議を開くにさいして、経済上のパトロンの役をはたした人物である。エングラー氏は、世界中の哲学者を前にして演説するのは生まれてはじめてだと述べ、ロンメル氏（かの砂漠の狐といわれたロンメル将軍の子息）もまた、会議支援の財源の捻出の苦労を述べるとともに、市がいわゆる「ヘーゲル賞（プライス）」の授与者であることを強調し、哲学者ヘーゲルを今なお町の誇りとしていることに言及していた。ふたつの挨拶とも実に流暢でウィットに富み、しかもそれを原稿なしでやった点など、さすがに弁舌の国の政治家だと感心させられた。

初日の学術講演は、今回の中心テーマ、カントかヘーゲルかを説明するヘンリッヒ氏の講演と、ヘーゲルとバーデン・ヴュルテンベルク州議会との関係を、得意の綿密な歴史的研究を土台に展開したボッフムのヘーゲル・アルヒーフの所長、ペゲラー氏の講演とであった。講演のあと、小規模な招宴が旧王宮で催され、そのあと、近くのクナイペ（飲み屋）にて二次会、というところなど、日本での学会とそっくりである。ジープ、ホルストマン、ハーバーマス、パットナム、クラーマー、ブープナー、クリューガーなど、比較的若い世代のあつまりとなって話がはずんだ。

二日目（二六日）の特別講演はミュンヘン大学教授シュペーマン氏によってなされたが、三日目（二七日）のハーバーマス氏の特別講演となると、それまでとは打ってかわって、リーダーハレの大講堂が二階の最終席までいっぱいになるという大入満員である。私もやや早い目に行ったからよかったものの、さもなければ、いちばん後に立って話を聞くという羽目に陥ったにちがいない。ともかく大変な人気と熱気である。Die Philosophie als Platzhalter und Interpret というのがその題だが、最近「座席確保者と解釈者としての哲学」という訳題で『理想』（八四年三月号）にその解説が載せられている。ここでいうPlatzとは、もちろん座席にはちがいないが、同時に競技でいえば上位、たとえば一位（erster Platz）二位、三位などというとき用いられる「順位」（Platz）という意味をもつことも見逃してはなるまい。哲学は、万学の女王とまではいわないにしても、ともかくメダル候補としての技量はもっている筈だ、というハーバーマスの姿勢が読みとれることばである。もともとハーバーマスの講演は難解を以て知られていたが、とくにこの講演は自分たちドイツ人の聴衆にとっても難解であったと、ある現地の友人が述懐していた。そして「ローティを読んでないと、どうしてもわかりにくい」というのがその結論であった。まことに迂闊な話であったが、同名の哲学者が、この年の六月の月はじめから私が止宿していたハイデルベルクの客員宿舎に住んでいることは知っていたが、まさかハーバーマスが引き合いに出したその人とは思いもよらなかった。早速に刺を通じて挨拶をしておいたが、抜刷をひとつくれて「自分はいわゆるプラグマティストではなく、観念論哲学にも大いに関心をもつ者である」ということを力説していた。

哲学はもはや諸科学の「順位決定者ないし裁判官の役割をは

たしうるものではない」というのがローティによる「哲学批判」の基本姿勢だとみるハーバーマスは、このローティに一応の賛意を示しながらも、これにたいする反論として、哲学は日常性に定位し、日常性全体の解釈者であることによって、やはり依然としてメダリストたるの地位を保持しうる、と主張するわけである。すなわち、近代哲学がはたしてきた「合理性の庇護者」としての意義を認め、その功績を保持しようとするのである。その後まもなくこの年の秋にハーバーマス氏は日本を訪れ、東大教養学部での社会思想史学会主催の講演会で「近代と脱近代」と題する講演をおこなったが、その際の質疑応答でも、「合理性の庇護者としての近代」にたいする彼の積極的な評価が明確に示されていたことは、記憶に新しいところである。

いずれにせよ、ハーバーマスの講演はヘーゲルないしカントにたいする現代の対応のひとつのあらわれ――しかもひとつのハイライト的なあらわれとしての意味をもつといってよかろう。

コロキウムおよび自由発表のほうは、大きく三つのカテゴリーに分けられる。

㈠　ひとつは歴史的テーマにかかわるもので、いわば、カントからヘーゲルへ、という思想史の展開のうちに、何が示されているかを探ろうとするものである。カントの方法論とそれに対する批判、或いは、フィヒテやヘーゲルの思想それ自体の内部にみられる超越論的モティーフと思弁的思考の連関などが提示された。デュージンク、クラーマー、ジープ、ラウト、パリのラバリエールその他の諸氏の発表がこのカテゴリーに属する。

㈡　第二のグループは現代における哲学的基礎づけの諸相を論じ、方法論的な問題ないし哲学の基本構造にかかわる問題を提示するグループである。このグループには、一方では、チスホルム、ローティ、クワイン、デヴィドソン、パットナム氏らアングロサクソン系の哲学者の発表が、他方では、ザントキューラー、オイゼルマン、マンフレート・ブーア（東ベルリン）、ジャック・ドント氏ら、何らかの形で唯物論の問題にかかわりをもつ人びとの発表が含まれ、他にさらに、ウェルナー・マルクス、フィンドレーといった老大家の発表も含まれている。

㈢　第三のグループは、科学論、社会理論、美学、芸術論、法・道徳理論など、個別分野における哲学的基礎づけの二形態という問題をめぐるものである。ローレンツ・クリューガー、ニュートン・スミス氏らは科学理論の問題を、ブーブナー、ラックマン、マウラー氏らは社会理論の問題を、ガーダマー、ヴィール、クーレンカムプ氏らは美学の問題を、そして、アーペル、クリングス、シェーンブルク（東ベルリン）氏らは、法および道徳における規範理論の問題をそれぞれとりあげ、いずれも、それらがはたして、カントのいう意味での超越論的方法によって基礎づけられるか否かを論じるものであった。

日本人の発表は二点で、ひとつは京都大学の辻村公氏が第二グループのコロキウムで「ヘーゲルの für uns」と題する発表

を、もうひとつは私、東京大学の谷嶋喬四郎が第三グループの自由発表で「ヘーゲル弁証法と社会哲学の基本問題」と題する発表をそれぞれおこなった。

いずれにせよ、このコングレスのひとつの大きな特徴は、前にも触れたように、狭い意味でのヘーゲル専門家ばかりではなく、まったくヘーゲルとは対蹠的なアングロサクソン系の哲学者たちまでも招聘したということ、またかなり広い問題設定をして文字どおりシンポジウム的な色彩をもたせたということであろう。もっとも、クワイン氏については、新聞は、「地球の向う側からではなく、他の惑星からやってきたようなものだ」と揶揄していたが、私にいわせれば、現代こそまさに「異星人との対話」が必要とされている時代であり、ヘーゲルとクワインの対話もまた有意義なことであったといいたい。

学会後しばらくしてからヘンリッヒ氏に、ずい分たくさんの人、とくに英米系の人を呼んだりで大変でしたね、となぐさめたところ、国際会議でいちばん苦労するのは資金集めで、そのためにはどうしても幅広く異色の人を呼ばざるをえないのだ、と述懐していた。もうひとつついでに「カントかヘーゲルか」というが、貴方自身そう問われたらどう答えるか、ときいてみた。しばし考えて、どちらかといえばカントをとるが、できればそういう選びとりは避けたいとのことであった。ヘーゲル学会の会長としてもなおこの言あり、含蓄に富んだ発言だと思う。

三　ソチエタス・ヘーゲリアーナの成立とロカルノ国際ヘーゲル学会

シュトゥットガルトの国際ヘーゲル学会が終ってまもなく、一通の手紙が私の手もとに送られてきた。恐らく、フェアアイニグンクのメンバーすべてに発送されたものであろう。タイプ印刷の文章であり、その全文は次のとおりである。

＊　＊　＊

国際ヘーゲル学会（ゲゼルシャフト）庶務担当幹事J・ゼレニー

声　明

国際ヘーゲル学会（ゲゼルシャフト）の庶務担当幹事として私は真実のために次のことを声明するのを私の義務と考える。

一　W・R・バイヤー氏によって発送された一九八一年七月二七日付の回章は、国際ヘーゲル学会（ゲゼルシャフト）の理事会および国際顧問の多数の同意を得たものではない。

二　W・R・バイヤー氏によってこの一九八一年七月二七日付の回章のなかで述べられているところの、国際会議の開催地のメキシコ・シティからアテネへの変更の理由は真実に合致しない。就中、この回章でなされている同僚グエラ教授についての「申立て」はまったく事実無根であり、よってそれは撤回されるべきである。

三　国際ヘーゲル学会（ゲゼルシャフト）の規約ならびに

今までになされた理事会の議決に則るならば、アテネで開催される会議なるものにかかわるW・R・バイヤー氏の諸活動は同氏個人の行動と見做されるべきである。

四　国際ヘーゲル学会（ゲゼルシャフト）の本来的な諸業務は、全体的（kollektiv）、協同的（kooperativ）、建設的（konstruktiv）かつ国際的（international）な方式で推進せしめられる必要があると考えられる。

五　この声明は、国際ヘーゲル学会（ゲゼルシャフト）の理事会メンバーによる審議の結果として発せられたものである。

プラハ　一九八一年八月二九日

J・ゼレニー（署名）

なお次のとおり新聞声明を出したことをつけ加える。

国際ヘーゲル学会（ゲゼルシャフト）会長、W・R・バイヤー教授（ザルツブルク）は、次回国際ヘーゲル学会（ゲゼルシャフト）の会議（コングレス）を、すでに議決されているメキシコ・シティにではなく、アテネに誘致することとした。この挙にたいして、学会（ゲゼルシャフト）の理事会ならびに国際顧問の多数は、会議は予定どおり一九八二年夏にメキシコ・シティで開催せられることを宣言する。準備委員会はすでに構成されている。

＊　＊　＊

みられるとおり、かなり激越な文面であり、個人的な事情もからまって深刻な内部問題をゲゼルシャフトがかかえていることが読みとれる。

そのごまもなく、次のような三ページに及ぶ「回章」と題される印刷文に規約文（Satzung）七ページ（タイプ印刷）が添付されて送られてきた。回章のレターヘッドは

Internationale Gesellschaft für Dialektische Philosophie
——Societas Hegeliana

となっている。内容は、右の名称を名のる新しい学会の成立宣言である。そのほかに、さらに入会申込書が添付されていた。回章の全文は次のとおりである。

＊　＊　＊

回　章

ヘーゲルの死後まもなく、その体系の信奉者も批判者もひとしく、ヘーゲルと共に哲学の内部で何かが変ったことを感じ取った。それ以前は哲学はみずからを「世知」と解し、そもそも現実がそれ自体どのようなものであり、またわれわれにとってどのようなものであるか、という形で現実を把握することを要求してきたが、ヘーゲルも哲学と世界との連関、ならびにこの連関自体の叙述を歴史の一契機として把握した。されればこそ彼は、もはや個別的哲学ではなく、諸哲学の哲学たる自己の哲学を、そしてまたそれを支配している弁証法的方法を、絶対的なものとして措定することができたのである。ヘーゲルの体系のうちに哲学一般の完結と完成とを認知すべきであるという期待に反して、後継者たちは、ヘーゲル体系

の結論とその保証人たちを、そしてさらに己れ自らにたち到った絶対精神を破壊することによって、反乱をおこしたのであった。一方では分析と認識批判のプログラムによって、他方では哲学の廃棄のプログラムによって、ヘーゲル以降の哲学はその道を歩んだ。「右派ヘーゲル主義者」と「左派ヘーゲル主義者」とへの分裂は、ただ政治的にのみ存在したのではなかった。

しかし、学派や党派の分裂がそこから生じたとはいえヘーゲルにあってはなお、共通の地盤ともいうべきものが存在している。ヘーゲルを顧みることによって対立者間の対話が軌道に乗せられうるし、或いはまた——対話が中断しているときには——対話の再開をもたらすことができるのだ。かような対話こそ、まさに現代において、ただ単に科学的ないし世界観的自己了解（およびそれにともなう現実的成果をも含む）の基礎づけのためのみならず、真の平和の条件を生み出すという世界政治的な使命のためにも、きわめて重要なことなのである。哲学は現実生活の装飾品ではなく、時代の自己認識の媒体である。祝祭日の行事ではなく、現実世界のほとんど総観不可能ともいうべき多様性における導きの糸である。

このこと、ないしこれに類することは、われわれの時代の哲学者たちが、たえずくりかえしヘーゲルの名のもとに唱導してきたことばであった（或いは今もなおそうであるかもしれない）。

すでに一九五五年に「ドイツ・ヘーゲル学会（ゲゼルシャフト）」をニュルンベルクで設立したさい「ヘーゲルの現代性」こそ、「われわれの時代のイデオロギー的対立を規定しているすべての精神力のヴェクトルの交点」であり、（H・H・ホルツ、FAZ紙上）、ヘーゲルという基盤のうえにおいて、かつまたヘーゲルのいう「媒介」のカテゴリーにしたがって、矛盾するものの出合いが可能ならしめられるような組織的な形式を生みだす基礎であることが言明せられたのであった。

かかる目標は今も変ってはいない。この目標を、時代的制約、内的あるいは外的制約をのりこえて実現することこそ、「国際弁証法哲学会——ソチエタス・ヘーゲリアーナ」の使命であり、本学会は今や登記社団として、フランクフルト・アム・マインにおいて登録されることとなったのである。かかる措置をとるに到ったいきさつは以下に再録する文書の示すとおりである。

「一九八一年十一月二八日十一時に、フランクフルト・アム・マイン、ドミニカーナー通り五番地所在の福音派教会の地区連盟の客員宿舎において、J・ゼレニー、M・ブーア、J・マンニネンおよびW・ルフェーブルの各氏が集合した。グエラ氏はM・ブーア氏に自己の代理を委任した。バイヤー氏は、招聘したにもかかわらず出席しなかった。ゼレニー氏は、予定された「国際ヘーゲル学会（ゲゼルシャフト）」の理事会の会議は、新たな事態が生じたため開催されない旨宣言した。

ここに集合したゼレニー、ブーア、マンニネンの諸氏は不快の念をもってではあるが、「国際ヘーゲル学会（ゲゼルシャフト）」なるものが従来のあらゆる想定にたがって、社団登記簿に登録されておらず、したがって予定されていた理事会議の業務根拠は消滅することを確認せざるをえなかった。

フランクフルト・アム・マイン

一九八一年十一月二八日

署名　J・ゼレニー

署名　M・ブーア

署名　ユーハ・マンニネン

署名　ミラン・ダムニャノヴィッチ（後刻補記）」

ここに署名した諸氏、および弁証法哲学の発展に関心をもつ一連の人びとはさらに、一九八一年十一月二八日の午後にフランクフルト・アム・マインにおいて、規約制定会合としての集会をもった。規約が提案され承認された。左記の幹事会が選出された。

代表幹事ハンス・ハインツ・ホルツ教授（グローニンゲン）、代表幹事代理マンフレート・ブーア教授（東ドイツ科学アカデミー、ベルリン）、庶務担当インドリッヒ・ゼレニー教授（チェコスロヴァキア科学アカデミー、プラハ）、V・ヴィアラス教授（ミュンヘン）、M・ダムニャノヴィッチ教授（ベオグラード）、リカルド・グエラ教授（メキシコ・シティ）、ユーハ・マンニネン教授（オウルウ、フィンランド）、テオドール・I・オイゼルマン教授（モスクワ）。より広範囲にわたる理事、とくに西ドイツ、フランス、ギリシヤ、イタリア、日本、ポルトガル、スイス、およびアメリカ合衆国からの代表を含む理事会の必要性が提案された。

本学会（ソチエタス）は、一九八二年九月スイスにおいて哲学と歴史との連関についての国際シンポジウムを開催する予定である。その機会に会員総会を開き、全理事の新たな選出をおこなうこととする。また、国別のセクションの設立も予定されている。本学会（ソチエタス）はまた、出版物を刊行する筈である。

西側諸国の学者と社会主義諸国の学者とのあいだにすでに成り立っている友好関係および他の哲学会ないし哲学協会との協力関係はさらに維持されかつ促進せしめられるであろう。この意味においても、確固たる協同作業を進めることによって、第一回のシンポジウムは「国際ヘーゲル学会（フェアアイニグンク）」の理事会と会員との協力を仰ぐこととなろう。

「国際弁証法哲学会――ソチエタス・ヘーゲリアーナ」の理事会は、本学会の規約にのべられている目標とその綱領とに賛同するすべての人びとにたいし、正式に本学会に加入せられて本学会の今後の活動に支持と共働とを寄せられんことを懇請するものである。会員構成が、可能なかぎり多彩な哲学的立場に立つひとびとの集まりとなり、よって以て、討論と学問研究の進歩とへのより一層の刺戟が与えられることが希まれる。

問い合わせと入会申込とは「国際弁証法哲学会——ソチエタス・ヘーゲリアーナ」事務局、Hans-Bert Reuvers, Burgring 47, D—4152 Kempen 1——Tel. 02152/54439, または Prof. Dr. Hans Heinz Holz, Postfach 6, CH—6577 S. Abbondio/Schweiz 宛になされたい。

幹事会

＊　＊　＊

この回章に同封された規約の冒頭に、当学会の目的が明記されているが、それによれば、弁証法的哲学、とくにヘーゲル哲学の研究、および諸科学との連関において当該哲学を体系的に発展せしめることを以て当学会の使命とし、哲学史および哲学体系の研究に従事する科学者相互の、そしてまた諸学会相互の連携を促進すること等々が掲げられている。

右に掲げた回章の内容からも明らかなように、ソチエタスはまさにゲゼルシャフトへの反目・対立を機として分裂というかたちで生まれ出たものであり、両者のあいだにもはや宥合の余地のないことは言うに及ばない。

では、ソチエタスとフェアアイニグンクとの関係はどうか。回章のなかでも明記されているように、ソチエタスはフェアアイニグンクとの密接な連携をのぞみ、かつ実際にさまざまの具体的な形で、たとえばフェアアイニグンクの有力なメンバーをソチエタスの理事会に迎え入れるなどして連携を強化しているのである。このような両者の友好的関係は、フェアアイニグンクの会長ヘンリッヒ氏の手腕にも負うところが大きいといえよう。その点は、一九八一年の十二月のフェアアイニグンクの回章（第一〇号）にてらして明らかである。この回章はつねにヘンリッヒ氏自身によって草せられているものであるが、当該回章のなかで同氏は、ゲゼルシャフトの内紛に触れ、方策を尽したにもかかわらず、バイヤー氏との共存・協働が不可能となったいま、まことに残念ではあるが第三のヘーゲル学会が成立するに至った。しかし、この新学会は、われわれのフェアアイニグンクと定期的かつ持続的に協働したい旨要望しているのであるから、この学会のメンバーとも従来どおりの友好関係を持続させるつもりである、と述べている。

ソチエタスの回章に予告されたとおり、同学会は一九八二年一〇月三〇日から十一月一日にかけて三日間にわたりその第一回の国際シンポジウムを開催することとなった。

私はたまたまこのソチエタスの第一回シンポジウム開催の直前の時期に滞欧する予定であったので一応この学会にも顔を出すつもりではいた。その予定をきいたミュンヘンのヘンリッヒ氏は私に、フェアアイニグンクのメンバーである私が日本からの参加者としてこのソチエタスのシンポジウムに出席することの意義を強調して、ホルツ氏に私とのコンタクトを要請しておいたから、ホルツ氏より連絡があったら、よろしく対処してもらいたい、と言ってきた。ホルツ氏からは、ミュンヘンの私あてに懇切な手紙が届き、できれば研究発表をして欲しいとのことであったが、何分にも会議までに一ヵ月足らずを残すにすぎず、しかも私は半ば旅の渡り鳥のような状態にあったので、発

表については辞退せざるをえなかった。

ドイツの哲学関係の人たちの間では、このソチエタスの第一回のシンポジウムは、分裂して出きた新しい学会の最初の活動だというので、それなりに話題にはなっていた。ロカルノへ行く途中で立ち寄ったハイデルベルクやボンの旧知の哲学教授たちは、ヘーゲル学会が二つあったところにさらにまたもう一つというのは多すぎやしないだろうか、と懸念しつつ当惑ぎみであった。

ロカルノといえば高級保養他として余りにも著名である。会場となったのは、ロカルノの駅のすぐ斜め前の山裾にそびえ立つように建っているグランド・ホテルであり、同時にここが参会者の宿泊所ともなっていた。ホテルの窓からは眼下にマジョーレ湖の静かな水面が見おろされ、対岸にはすでにイタリアとの国境をなす山々が見渡される。このグランド・ホテルは、かつて、かの有名なロカルノ条約が締結されたまさしくその場所であり、同時に多くの当事国の代表団が投宿した建物である。地階のあまり目だたぬところに、その旨を記した大理石の碑文が壁にはめられていた。

ホテルには開会の前夜から参会者が到着し、ロビーではちらほらと何人かの知り会いの顔が見られたが、規模が小さいせいか、かつてのシュトゥットガルトのフェアアイニグンクの大会のように、十歩あゆめば旧知に出会うというようなことはない。それでも、チェコのゼレニー氏、フランスのシャンティイから来たレーニエ神父（この方はシュトゥットガルトのコングレスのとき、私が発表をしたときの座長をつとめた方で、それ以来の知り合いである）、同じくティリエット神父、ハイデルベルクのフルダ氏、ローマのヴァレリオ・ヴェラ氏など多くの面々と出会うこととなった。

この会議の今回のテーマは、「哲学と歴史」であり、このテーマをさらに「歴史の哲学」、「哲学の歴史」、「ヘーゲルの現代性」という三つのセクションに分けて、三分科会を同時に並行して催すという形で会議は進められた。

開会式はグランド・ホテルのバルコニーのある二階の広間でおこなわれたが、ここが例のロカルノ条約の調印がおこなわれたところだとのことであった。代表幹事ホルツ氏が冒頭の挨拶のことばを述べたが、「一九二五年にまさにこの場所でかのロカルノの不戦会議がおこなわれたが、これは、戦勝国たるロシアがひとつの模範を垂れたよき例である。しかもその会議は一九二五年の一〇月、まさに今と同じ時節におこなわれた。顧みて平和というもののもつ重い意味をかみしめるべきであろう。……」という趣旨のことであった。ここの州（カントン）であるテッシンの参事会員とロカルノ市長の挨拶についで、ふたつの開会講演がおこなわれた。ひとつは前ローマ大学教授で、マルクシズム哲学を専門とするロンバルディ氏の「ヘーゲルの哲学史における歴史なるものの意味と意義」と題するもの、もうひとつは、モスクワの神学アカデミーのオイゼルマン氏の「歴史の哲学と哲学の歴史」と題するものとであった。

ロンバルディ氏は情熱的な弁舌家で、全部を朗読すれば一時

間以上はかかると思われる分厚いタイプ印刷の文（題は右にのべたとおり）を皆に渡しておいて、あとは即興的に滔々としゃべりまくったが、内容は学問的というよりは、独自の世界観にもとづいてヘーゲル以降の思想史を理解し、警世の箴言を垂れるという感じであった。オイゼルマン氏は人類の発展史こそ人類の世界史である、というのがヘーゲルの基本の観点であるとし、これを評価しながらも、ヘーゲルが哲学史を以て歴史哲学としてしまった点は問題であり、これを受容することはできないと結んでいた。

三つの分会場で、並行して三つの分科会を開いたので、あらかじめ目ざしておいた発表者の話をきいて回るというしか取るすべがなく、この会議全体の何らかの方向などというものは、もともと把握しようとすること自体が無理だといわざるをえなかった。ただひとつ特徴があったとすれば、そしてまたその点がこの会議についての賛否の分かれるところでもあったが、それは、比較的若い世代の西ドイツのマルクシスト哲学徒の発表が多かった、ということであろう。したがって、戦争と平和というテーマがヘーゲルに即して、すなわちヘーゲルのプラスの面とマイナスの面とに言及しつつ、論じられたのも当然といえよう。たとえば、ビアラス氏は、ヘーゲル型の戦争と平和の弁証法から、もっと進んだ弁証法、すなわち「戦争がない状態としての平和」と「完全に実現された平和」という両極の矛盾を基盤とする弁証法へと移り行かねばならない、というのである。

おそらくこの会議の主宰者側が「哲学と歴史」というテーマによって問題にしようとしたことは、歴史の到るべき目標は何か、ヘーゲル以後の歴史はいかなる方向に定位しているか、というようなことであったかと思う。この点について興味ある示唆を示したのはフルダ氏の発表である。氏は、ヘーゲルの歴史哲学の基本の観点は、「自由の意識における進歩」であることを強調し、あまりにも周知であるがために一見陳腐にみえるヘーゲルの歴史の段階論、すなわち東方的世界ではただ一人が自由であり、ギリシャ・ローマでは数人が、そして近代のヨーロッパではすべての個人が自由となった、という段階論の独得の意義を再確認しようとする。そして彼は、ヘーゲルの聴講生のひとりが書き残しているノートをひき合いに出すのであるが、それは次のようなやや謎めいた内容のものである。すなわち、その学生がヘーゲルに「もしも事実がヘーゲル先生の哲学的な規定とは矛盾するような形で存在していたら、それにたいしてどうお考えですか」ときいたところ、ヘーゲルは「ますますもってその事実は不利なものとなります」と答えた、というのである。この点についてのフルダ氏のヘーゲル解釈はこうである。たしかに、「すべてのヨーロッパ人が自由である」とヘーゲルによって言われたそのヘーゲルの時代に、アメリカ合衆国では依然として奴隷制が、そしてロシアでは農奴制が現存していたのである。そのような事実を目の前にして、なおかつヘーゲルは「ますますその事実は不利なものとなる」と考えた。すなわち、事実としての不自由を目して、ヘーゲルは自己

の自由の概念を退場させたのではなく、まさに、そのような現実の不自由こそ除去せられるべきだとしたのである、と。きわめて含蓄にとむ見解である。

西側からの参加者も、東側社会主義圏からの参加者も、ヘーゲルかマルクスか、ということで、いずれか一方にイデオロギー的に固執することにではなく、ヘーゲルのなかにマルクスを予見させるものを、逆にマルクスのなかにありながら看過されがちなヘーゲルそのものを再発見しようという試みがなされつつあったように私には思われた。すくなくともシンポジウムとして一堂に会するからにはそれが当然のことであろう。学会は政治的折衝の場ではないからである。

フェアアイニグンクのヘンリッヒ氏は、義母の病気を理由に、学会さいごの十一月一日の夕刻にロカルノに到着した。予定されていた講演はしたがって行われなかったが、その夜ロカルノの対岸にあるサン・アボンディオの村の、湖畔にあるホルツ氏の別荘でおこなわれたパーティーには出席した。そこではオイゼルマン氏もヘンリッヒ氏も、ゼレニー氏も、レーニエ氏も、ヴェラ氏も、ラウト氏（ミュンヘン）も、丁度テレビで放映されつつあった学会の模様を伝えるニュースに見入っていたのが印象的だった。蛇足をひとつ。そのテレビ受像機は、日本製のH社のカラーテレビであった。

ちなみにこの学会の報告は集成されて、Hegel-Annalen 1983として、Pahl-Rugenstein から発刊された。私は未入手であるが、就いてみられたい。

ソチエタスは今年の九月四日―七日の四日間にわたり、フィンランドのヘルシンキにおいて第二回のコングレスを開催する。テーマは「知の生成――哲学・科学・弁証法」である。

またゲゼルシャフトはオランダのロッテルダムでシンポジウム開催を予定しており、世話人はキムメァレ教授という。

フェアアイニグンクも毎年小規模な研究会合をもっているが、一九八五年には国際的なコングレスを予定している。

（一九八四年四月二四日）

一書評一

藤平憲郎著　教育出版センター　一九八三年
A5判四三〇頁　四八〇〇円

『ドイツ古典文学試論』

宮野悦義

本書はレッシングからハイネに至るほぼ百年のドイツ文学の潮流を、著者が長年にわたって追求してきたユートピア論の視点から捉えなおそうとする野心的な試論である。既発表論文の集大成という一面もあって、著者の意図するところが必ずしも全編を貫いているとは思われないが、個別的な作品研究の域を超えて、この時代の「精神総体」に切りこもうとする意欲と、それを支える緻密な研究姿勢にまずは敬意を表したい。

本書の構成は次のようなものである。

第一章　ドイツ論の系譜及びドイツ古典文学とユートピア意識
第二章　レッシングと国民文学
第三章　十八世紀のユートピア――シュトールベルクの『島』とハインゼの『アルディンゲロと幸福な島々』――
第四章　『若きウェルテルの悩み』の意味するもの
第五章　ネオ・ヒューマニズムの人間学――『人類史の哲学のための諸理念』におけるヘルダーの人間学――
第六章　ネオ・ヒューマニズムと古代――ヴィンケルマン、フンボルト、ヘルダーの場合――
第七章　ゲーテとフランス革命
第八章　ドイツ古典文学の立場から見たハイネ
第九章　ドイツ古典文学の二類型――人間論型と逃避型――

以上の構成からも推察されるように、第一章と第九章が本書のフレーム、すなわち仮説の呈示と結論をなし、残る部分がその論証ということになる。著者はまずスタール夫人から現代に至る代表的な「ドイツ論」の系譜を辿り、そこに共通して「ドイツ文化、とりわけドイツ古典文化における理念と現実の不一致」という認識があることを指摘する。著者によれば、この「不一致」はドイツ古典文化の本質をなす「ユートピア意識」の発現にほかならない。一般的にいって「ユートピア意識とは周囲の状況に一致しない意識」、「周囲の状況との不一致のために批判的独創的構想力により理想性の追求へと向かう」意識である。現実のみじめさに違和感を抱き、観念の世界に理想を求めたドイツ古典文化には、強烈なユートピア意識が働いていたのであり、この時代の文学、思想に多くのユートピアないしユートピア的形象が見られるという事実が、この主張を裏づける、という。

ところで、ユートピアないしユートピア的形象は、このユー

トピア意識が表現の世界を構成することによって生まれる。著者によれば、この表現の世界を意識的に構成する際に、その創造主体は再びもろもろの時代的条件に規定される。したがって、ドイツ古典文化の根底にあるユートピア意識は、後進的なドイツの諸条件に規定されて独自の表現形態をとらざるをえない。その一つの形態を著者は「逃避型」と名付ける。（これが完結したユートピア物語を構成するとき「逃避型のユートピア」と呼ばれる。この定義は「再建型のユートピア」と対比されており、後者が「外面にむかい、外形化された社会、人工的な実験領域を呈示する」のに対して、もっぱら「内面にむかい、内面空間を創造する」ユートピアである。）ここではユートピア意識のもつ現実批判、否定のパトスが「逃避的」に働き、たとえば「楽園」の、あるいは「隠者の世界」といったイメージと結合する。シュトールベルクの「島」の形象に代表される一八世紀ドイツのユートピアはその典型であり、さらにはロマン派、たとえばノヴァーリスの千年王国的なユートピア像なども この系列に入るとされる。

ドイツ古典文化におけるユートピア意識のいま一つの表現形態は、「人間論型」と定義されるものである。この場合も「逃避型」と同様に「社会的な広がり」を欠くのだが、後進的な時代状況からの「精神空間の確保」、「現実を捨象した純人間的な領域の理想化」という積極的な一面が評価されて、単なる過去志向型の現実逃避とは区別される。著者によれば、ヘルダーを代表とするネオ・ヒューマニズムの理念、あるいは古典主義時代のゲーテの諸作品を貫く人間性への確固たる信頼は、まさにこの「人間論型」の典型であって、ここにこそドイツ古典文化の歴史的意義があるとされる。

さて、以上のような枠組みを前提にして本書の内容につき若干の感想を述べたい。ユートピア論の立場からするドイツ古典文学の研究という著者の主題に、もっとも相応しい形で展開されているのがシュトールベルクおよびハインゼのユートピアを考察した第三章であることは論をまたない。ここで著者は、一六世紀以来のユートピアの系譜を辿りながら、一八世紀ドイツのユートピアがどのような背景のもとに生まれ、また、どのような形態のものとならざるをえなかったかを詳細に検討している。比較的読まれることの少ない二つのユートピアの紹介、考察も適切であり、「後進的な歴史的状況に対する文化の自立性の保ち方」の一つのあらわれとして、「内面性への回帰」が生まれ、内面空間を形成する「逃避型のユートピア」が生まれるとする結論も、ドイツ古典文化の一側面を明らかにして示唆に富む論攷となっている。

これに続く第四章では、シュトゥルム・ウント・ドラング期のヘルダーの「原始的な状態における人間の活発な活動性と、人格の自由な全面的な展開への憧憬」がユートピア的志向として捉えられ、これは単なる過去への回顧ではなく、理想化された民衆像を内容とする市民的なものへの志向であると述べられる。ただここでは、単なる指摘にとどまっていて、ユートピア

論の視点が十分に機能していないように思われる。ヘルダーの上述のユートピア志向ないし意識が、第三章の理論的な部分とどう嚙み合うのか、あるいは嚙み合わないのかが必ずしも説得的ではない。同じ第四章の『ヴェルテルの悩み』の分析についても同様である。ユートピア的なものの定立（牧歌的ホーマー的世界）、ユートピア的なものと現実との衝突（時代の現実に対する批判）、ユートピア的なものの崩壊、という解釈自体は極めて明快であるが、「人格の全面的な展開への希求」というこの時期のゲーテのユートピア意識の内容について、やはり詳細な説明が欲しいところである。（非学のそしりを恐れずに言えば、評者には「現実に対する不一致の意識」を「ユートピア意識」とする冒頭に紹介した定義が、多少とも広きに過ぎて、ユートピア論を拡散しているように思われてならない。）むしろ第四章の意義は、著者が展開するシュトゥルム・ウント・ドラング論にある。特に啓蒙主義とシュトゥルム・ウント・ドラングの連続性についての緻密な考察は、ドイツにおける代表的な理論の紹介と批判が過不足なく行われていて、極めて説得的である。したがって、この第四章はレッシングをドイツ啓蒙主義の真の代表者として位置づけた第二章との関連、ユートピア論の観点からする第三章との関連という二重性をもつ。（これがシュトゥルム・ウント・ドラングのユートピア意識、またその表現形態を「人間論型」と「逃避型」の混合とする本書の結論部に対応している。）しかし、評者としては前者の関連を重視し、スタンダードなシュトゥルム・ウント・ドラング論として位置づけたい。

第五章、第六章はヘルダーを中心としたネオ・ヒューマニズムの考察である。ここでは『人類史の哲学のための諸理念』、『神についての対話』、『言語起源論』、『フマニテート促進のための書簡』などの代表的な作品の分析を通じて「人間の精神的諸特質の尊重と楽天的な強調」、「人間の品位と尊厳の力説」を特徴とするヘルダーの人間学、彼のフマニテートの理念が明らかにされる。特に、極めて複雑な内容をもつフマニテートの概念について考察した第六章は、新たな視点を提供するものではないにせよ、「ドイツ的な意味での近代的ヒューマニスト」ヘルダーの全容を見事に描き出しているといえよう。

具体的な言及はないが、著者のユートピア論の視点からすれば、このヘルダーに代表されるネオ・ヒューマニズムの理念、第七章で扱われる古典期のゲーテの作品に見られる「人間論的なヒューマニズムの理想」は「人間論型」のユートピア意識の表現形態ということになるはずである。しかし、すでに述べたように、ここでもまたユートピア論は十分に機能しない。メーリングのいう「美的仮象の国」を「人間性への確固とした信頼に依拠している」として肯定的に評価しうるためには、この「人間論型」と名付けられるユートピア意識の表現形態を、さらに具体的に検討する必要がある。『タウリス島のイフィゲーニェ』についてのみならず、著者自身が第一章で触れているように『ヴィルヘルム・マイスター』の「塔の結社」や「教育州」といったユートピア的形象こそ、本書の研究対象に相応し

い。総じて「人間論型」を扱った章では、ユートピア論との関連が希薄になるのだが、一つには初めに述べたように、既発表論文の集大成という側面からくる制約であろう。いま一つは、これも繰り返しになるが、ユートピア意識の定義が拡散しているところに原因はないだろうか。第三章が成功しているのも、また蛇足ながら最近の著者の研究が一八世紀ユートピアとしてのタヒチ島をめぐって展開されているのも、具体的なユートピアないしユートピア的形象から出発して、それがモアの『ユートピア』以後の系譜の中でどう位置づけられるかが、具体的な考察の対象となるからであろう。しかし以上の指摘が個々の論攷それ自体の価値を減ずるものでないことは言うまでもない。

なお、ドイツ古典文化の幕引き役となったハイネについての第九章は「ハイネから見たドイツ古典文学」ではなく、その逆である点、したがってハイネのロマン派批判、ゲーテ批判にひそむ欠陥を指摘しているところに注目されるが、紙幅の関係で詳細な論評は割愛させていただく。

田中真造著　ミネルヴァ書房　一九八三年
A5判二五一＋一一頁　三五〇〇円

『トーマス・ミュンツァー
——革命の神学とその周辺』

出村彰

いささか粗放な言い方かもしれないが、ある人物の大きさは、それに対する歴史的評価の振幅に比例すると言ってもよかろう。ことを一六世紀に限っても、エラスムスしかり、ルター、ツヴィングリ、カルヴァンしかり、その他列挙するまでもないところである。しかも、トーマス・ミュンツァーほどに「歴史の文献で論争の対象となっている人物」（スミーリン）は他に例を見ないのではなかろうか。ソヴィエトのマルクス主義史家として、エンゲルス以来の正統マルクス主義ミュンツァー解釈の継承者であるスミーリンにしても、なお論争の余地の少なくないことは認めざるをえない存在、それがミュンツァーである。

この度、過去二〇年にわたって精力的にミュンツァー研究に打ち込んで来られた田中真造教授が、その長年の成果の一部を九篇の論文を収録した研究書として上梓された。氏の篤学と暖い人柄に常々敬意を抱く者のひとりとして、心より慶祝の意を表したい。すでにミュンツァー著作の訳業と、それに加えた周

到で緻密な解説によって積み上げられて来た田中教授のミュンツァー研究が、本書を機にいっそう広い展開を見せ、いずれは本格的なミュンツァー伝としても結実するであろうことを信じ、その日を鶴首して待つ次第である。

全体は直接にミュンツァーを論究する第一部と、その周辺を扱う第二部とから構成され、冒頭に「序論」としてミュンツァーの思想と実践を鳥瞰する文章が、最後に「付論」としてミュンツァー像の変遷を追う文献解題が加えられている。良く考えられた密度の高い構成であって、長年の積み重ねなくしては端的に不可能な内容である。執筆年代から言えば一九六〇年代後半から、つい一両年前までの期間にわたり、著者自身にも執筆以後に研究の進展のあったことには何の疑いもないが、そしてそれだけに、発表当時の形での再録にいささかの躊躇が表明されてはいるが、すでにそのいくつかを以前に手にした評者にとっても、このような形で再構築された諸論稿を通読することは、はなはだ啓発的であって、改めて多くを教えられた思いであった。ミュンツァーを専攻しているわけではない評者のことと、無知と不注意からする思わぬ誤解や読み違いの少なくないことを案じつつ、以下において簡単な紹介を試みたい。

言うまでもなく、ミュンツァーの人物像、その思想形成の軌跡はまことに複雑で、解釈上の論議の多いことは本書全巻が示すとおりであるが、これまでのところ大まかに三本の柱、あるいは思想の核が示唆されて来た。すなわち、神秘主義、終末論、革命思想の三つである。ある意味で、ミュンツァー解釈の課題は、この三つの思想と行動の核を、どのように統合し、整合的に説明し切るかにあると言えよう。すべてのミュンツァー解釈はこの三極構造のどれを主調音として取り出し、どこを突出させるかにかかっていると思われる。問題はこの三極が思想史の常識から言うならば、しばしば相互に排他的で、併存しがたい点である。改めて言うまでもないかもしれないが、神秘主義は内面性への傾斜のゆえに現実捨象的であって、現実変革を志向する革命思想とは端的に対蹠的である。他方、この世界の終末が迫り、価値の大転倒が近いとする千年王国説の終末論からすれば、あえて歴史の歯車の動きに手を貸す革命の必然性はこれまた存しないことになろう。

もちろんミュンツァーのように激しく生き、しかも僅か三十数歳に業半ばで挫折した存在から、論理的整合性を求めること自体が誤りなのかもしれないが、いかにかしてこの三つの思想の核を統合的に解釈できないものだろうか。田中教授はこの三つの核を積極的に認める。ミュンツァーの中にはエックハルトやタウラーに代表される中世末のドミニコ会神秘主義と、中世後期の異端に由来する千年王国論が存することは否定できないが、田中教授はこの二つの思考に共通のものとして「円環的思考方法」を取り上げる。すなわち、神秘主義は「神との始原的一致—脱落—一致の回復（神との神秘的合一）」の図式を描き、他方、千年王国論もまた「始原—堕落—始原の回復」という円環的思考方法に立つ。こうして、神と個人の関係における神秘

主義の静的円環と、千年王国論の人類（社会）史の動的円環とは重ね合わされ、たとえ論理的一貫性をもって体系的に統合されえないとしても、徹底した反体制志向をもつミュンツァーという人格において結合された。以上が序論において提示され、全巻をとおして反復される田中教授の解釈原理と思われる。

最後の「付論」からもうかがわれるとおり、マルクス主義、非マルクス主義のミュンツァー解釈の多様性を十分に承知した上で、それらを踏まえた田中教授自身の理解は（いささか長くなるが）次の引用から明らかと感ぜられる。「ミュンツァーの神学の中核的諸概念は神秘主義の伝統の上に構成された。しかし、通常世俗外的、観想的な神秘主義から世俗内的、急進的聖霊主義が展開された要因の一つは、ミュンツァーが神秘主義的枠組の中に、『ツヴィカウの預言者達』に代表されるターボル・ワルドー派的社会批判をとり入れたことである。ここから救済は社会変革のプログラムと不可分に結びつくこととなった。この二つの支柱はさらにもう一本の支柱によって補強され、ミュンツァーの神学はさらに急進化する。この第三の支柱は千年王国論的終末論である」（一〇三ページ『『プラーハ・マニフェスト』におけるミュンツァーの神学』）。

したがって、ミュンツァーの「神学」はそもそもの出発点からして福音主義宗教改革の神学とは別個のものであった、というのが田中教授の立場のように思われる。つとにローマ・カトリックを離れ、一見ルターらと歩みを共にしていたかのごとくであった一五二二年初頭まででさえも、すでに二人の改革者の歩みは別であった。「ミュンツァーの思想形成過程を客観的に分析してみると、彼の思想は彼の『ルター派』時代においても、ルターのそれとは異質的である」（五五ページ、「宗教改革初期のトーマス・ミュンツァー」）。両者の差異の最たるものは、ふたりの公権力理解であり、具体的には「改革における暴力行使の可否の問題」（七七ページ、「一五二二年初頭までのミュンツァーとルター」）であった。しよせんミュンツァーはルターにとって「異なる霊の持主」に他ならなかったのである。

以上、ミュンツァー（ルターについても）の素人でしかない者として、理解したかぎりの紹介を試みた。改めて蒙を啓かれる思いも再三、再四であったことを感謝したい。そこで、「ないものねだり」を承知の上で、一、二述べさせて頂くならば、次の論著においては、ミュンツァー神学の三本柱のいっそう立ち入った研究を切望して止まない。ドミニコ会神秘主義の内容も、最近エックハルトの邦訳も出たことであり、一般読者のための対比的研究が公にされるならばなはだ有益であろう。さらに、千年王国論のターボル・ワルドー派の思想や行動の解明が今後なされるならば、きわめて稔り豊かなものとなるであろう。本書ではこの柱はまだ示唆に留まっているが、そもそもターボル・ワルドー派と一続きに言えるものなのか、実証的裏付けが必要となるであろう。ここ十数年、中世の異端思想の研究も大きく進捗し、一次史料の刊行も相次いでいる。ターボル派の源になるフス派の研究も望ましい。そうなると、田中教授自身がその一員であるような「都市と宗教改革」研究のようなチ

ームワークによる他なくなるのかもしれない。評者自身は「歴史からの逃避」「無歴史化」のそしりを免れないかもしれない宗教思想研究に属するが、輓近ことに痛感するのは神学ないしキリスト教史学と、西洋史学の学際研究、対話、折衝の必要性である。いずれにしても、田中教授によるミュンツァーの人と思想の総体的研究の刊行を期待する向きは少なくないであろう。あの謙虚な教授自身が「ミュンツァーに関する文献が最も揃い、ミュンツァー研究に関する情報が最も早く入る」と自負される。この人をおいては他にないことは確かである。

第二部のミュンツァー周辺には言及の紙幅が残り少なくなってしまった。ただ一点付言するならば、ヴュルテンブルクのヨーハン・ブレンツへの言及に評者としては大きな共感と興味を覚えさせられた。一五五三年のセルヴェトゥスの刑死後、信教の自由を求める叫びを挙げたカステリョンの画期的論述『異端は迫害さるべきか』の半分は、ブレンツからの引用であって、最近ブレンツの著作集の刊行を幸いに、評者もブレンツに目を何けていたからである。もっとも、果たしてヴィッテンベルク型のルター派と対比できる南ドイツ型のルター派とまで言えるのかどうか、ルター研究の専門家の発言も聞きたいものである。ミュンツァー源泉の深く鋭い探究が、その周囲の広い掘り拡げを忘れずになされていることを思わしめられた次第である。

最後に、言わずもがなを付け加えるならば、田中教授によるミュンツァーの主要著述の訳文が、近刊予定の『宗教改革著作集』第七巻（教文館）に収められることになっている。ミュンツァーがもっと広く、もっと正しく読まれ、もっと多く論ぜられることを期待したい。

Daniel Lindenberg

Le marxisme introuvable,

Calmann-Lévy, 1975, 318p.

杉山吉弘

一　本書は、現在パリ大学ヴァンセンヌ分校で政治科学を教えるランダンベール（一九四〇年生まれ）が一九七五年に発表したフランス社会主義研究であり、五月危機以降のフランスの思想状況をいまだ色濃く反映している著作である。「見出しえないマルクス主義」とは挑発的な書名である。少なくともその書名は著者の立場が問いかけの過程にあることを教えている。失われたマルクス主義を求めて……。その理論的探究は、著者が五月危機当時体験した「マルクス主義世界の貧しさ」あるいは「大学と党の知的貧しさ」に対する疑念に発する。著者は、大学と政治の関係にかんする問題から出発して、おのれの政治的存在を条件づけている過去の知的世代の編年史的研究に取り組む。それはついにはリュシアン・エールの再発見に到達する歩みでもあり、本書の二年後に刊行されるP・A・メイエとの共著『リュシアン・エール、社会主義とその運命』に結実する。

周知のように、フランスにおけるマルクス主義の歴史的研究は、フランス社会主義の伝統のみならず「フランス・イデオロギー」の全体的脈絡の研究から切り離しえない。本書の主題はそうしたフランスのマルクス主義の運命にあり、その真の系譜学にある。それは何よりもマルクス主義と知識人の関係を遡って問うことを含む。本書の構成は、六〇年代を生きた著者の知的-政治的体験を回顧する長文の序論、一八八〇年代のマルクス主義を論じた第一部、一九二〇年代を論じた第二部、そして結論、となっている。ただし第二部の分量は本書全体の一割にも満たず、第一部が中心的な内容である。またそこに、著者の問題設定の現在性と共に本書の大きな特色がある。なぜなら、フランスの政治史や労働運動史とは別に、パリ・コミューン以後の一九世紀末フランスにおけるマルクス主義の普及と定着（あるいはむしろ事実としてはその歪曲と排除）にかんする歴史研究はきわめて不十分なものにとどまっているからである。そのことは著者が主要なテーマとして立てる五つの柱をみても明らかである。すなわち、ゲード主義、「みにくいアヒルの子」ソレル、フランス社会主義の賢明な参謀L・エール、デュルケムとフランス社会学派、マルクス主義の二源泉であるヘーゲルとリカードに対する闘い、である。それらの主題は、マルクス主義移植の初期（つまりゲード主義）についての研究（たとえばウィラール、バーンシュタイン、ドマンジェ等の研究）や、ソレルとかデュルケムにかんするこれまでの研究実績を踏まえるとしても、著者の問題設定の方向では部分的に論じられこそすれ十分に解明されていない分野である。まさしく、そのフランスマルクス主義思想史の抑圧された部分、その未だ語られてい

ないことを語らしめ、絶対的始まりという反復強迫を病むマルクス主義思想を再新することこそ、著者の研究意図に他ならない。

二　したがって本書は、七〇年代以降の哲学的-思想史的反省の一連の試みと共通の問題編成を有し、逆にいえばかかる問題編成の原点を示す好著になっている。同じく五月危機から生まれた「新哲学」とは明確に一線を画するとはいえ、やはり哲学と政治、あるいはシャトレ、デリダ、フーコー、セールの研究をまとめた論文集（一九七六）の書名でいえば「哲学の政治」、換言すれば哲学と権力、といった問題を――哲学の分野に限定されはしないが――主題にしている点では同種の試みなのである（哲学教育改悪に対するデリダの論究は決して付随的問題を論じているのではない）。それゆえまたアルチュセール以後を代表するのは、著者のいう「欲望の哲学」の主唱者たち（ドゥルーズ＝ガタリ、リオタール、ボーダリヤール）にのみ限定されるわけではない。本書の存在が明らかにそのことを示しているといえる。著者のエール研究の他にも、歴史的調査が推進されている（たとえば、H・ギルマン等のペギー研究、A・コーアン＝ソラルやP・オリのニザン研究など）。おそらく同じ関心から、F・シャトレとの対話（『失われた思想の編年史』、一九七七）やJ-T・ドゥサンティとの対話（『哲学と権力』、一九七六）が試みられた。著名な哲学史を編集したシャトレについていえば、ガロディやベスといったマルクス主義者とサルトルやメルロ＝ポンティ等の実存主義者との間でなされた戦後フランスの論争の基盤それ自体の不毛性を明らかにして、新たなマルクス主義的思考様式を提案した一九六二年の研究『ロゴスとプラクシス』が彼の重要な研究であるが、最近も『諸マルクス主義と政治』や『イデオロギーの歴史』全三巻を編集・出版し、思想史研究を賦活している――付言すれば、ドゥサンティとの対話で聞き手になっているB・バレ＝クリエジェルは著者の友人にして研究仲間であり、彼女はカルマン＝レヴィ社の叢書「ものの秩序」の編集を担当し、著者の両著作はその叢書に入っている。

本書が位置している以上の思想的布置は、アルチュセール以後の布置といってもよいであろう。著者のアルチュセールとの関係は本書ではいまだ両義的であるが、批判的な眼を保持している。そもそもマルクス主義理論上の「フランスの悲惨」について語ったのは、他ならぬ『マルクスのために』のアルチュセールである。いわゆる空想的と形容されるフランスの社会主義者やジョレスを除いて、どこにフランスの理論家がいるのか、と。だが著者は、ドイツの理論家として初期カウツキーを挙げながら、著者にとって重要な意味をもつ理論家コルシュに言及することのないアルチュセールのマルクス主義理解に対して疑念を抱く。本書が出版された四年後の版に付されたまえがきでは、簡潔にアルチュセール理論に対して批判的な性格描写を行っている。著者によれば、アルチュセールは労働者組織の《marxisme ordinaire》に対して知識人の偉大な《marxisme savant》を創造する試みを代表するが、それは批判的非合理主

義の洗練された諸形態に古典的マルクス主義を適合させたものである。かかる著者の批判的論点は、B・リスボンヌによる「修正主義者」アルチュセールに対する批判的研究（一九八一）と同じ方向を示している。五月危機の落し子である「欲望の哲学」や「新哲学」に対して著者が不信を抱いているのは明らかであり、著者が本書でアルチュセール以後の問題編成に肉迫するのは、それらの哲学的傾向とは異なった観点から、フランスのマルクス主義の運命にかんする系譜学的研究方法によるのである。

三　ここでは著者の鋭利な具体的分析の内容に立ち入ることはできないので、著者の論点の枠組のみを紹介しておく。第一部「一八八〇年代」の第一章では《marxisme ordinaire》の悲惨を表わすものとしてゲード主義が論じられている。著者によればそれは「仮想的マルクス主義」あるいは「労働者的ジャコバン主義」に他ならない。周知のように、ゲード派の理論的弱さは歴史家たちによって再三指摘されている。それにもかかわらずゲード派こそマルクス主義を普及させた唯一のものであったとするウィラール等の通説あるいは神話に対して、著者はマルクスの著作の仏訳の実状などにかんする事実を挙げて反駁している。それのみか著者は、ゲード派が普及に消極的であった歴史的理由を、第一インターナショナルの集団的実践の遺産を隠蔽しようとするその傾向に見出している。それに対して第二章で、「カルチエ・ラタンのソクラテス」ソレルは再評価される。それはTh・リボーの実証主義的雑誌『ルヴュ・フィロソフィック』にマルクス主義にかんする論文を発表したソレルである（それまでその種の雑誌に社会主義者が近づくことはなかった）。ごくかいつまんで要約すれば、著者が一八八〇年代から一九〇〇年代のフランス社会主義運動を捉える構図は、ゲードとソレルに代表される二つのマルクス主義の形態の対立として描かれる。すなわち、教会創説者としてのゲードが、いかに正当化されようともフランスにおけるマルクス主義の発展に対して制動の役割を果たしたのに対して、一方異端者ソレルの仕事は開拓者の位置を占める。

第三章以下は、マルクス主義の普及・定着に対するフランス・イデオロギーの「抗体」を扱う。著者が主題化するのは、まず政治的抗体としてのL・エールと急進的社会主義的大学（第三章）、ついで制度的抗体としてのデュルケムとフランス社会学派（第四章）であり、最後にヘーゲルとリカードに対する闘いがイデオロギー的抗体として論究される（第五章）。エールについては後述する。ところでデュルケムの『社会学年報』に参加する若き学究の徒は社会主義者でありかつ共和主義者であった。そこにデュルケムが抗体の抗体たる由縁があると著者は考える。さらに著者があえてデュルケムをテーマの柱として立てる理由は、歴史をその概念的構築物の二次的な学科に貶めるフランス社会学派が今なお、社会科学や人間科学においてのみならず、大衆のイデオロギーの再生産において決定的な影響力をもっているからである（六〇年代の構造主義的反歴史主義、流行の社会学的イデオロギー、バタイユなど）。そのうえパス

ロンとブルデューの著名な講義がある（著者は後者と五月危機以来交際がある）。彼らの考えでは『社会学的方法の規準』の著者は認識論的革命の条件を生み出した「社会科学のガリレオ」である。だが著者によれば、デュルケムがカトリック的社会有機体説とプロレタリア的社会主義に対抗して二つの前線で戦っていたことの重要性を無視すべきではないのである。それゆえ著者は今なお活性を有するその抗体の形成史を分析する。

フランスのイデオロギーの防疫線はヘーゲルとリカードを阻止する、と著者はいう。われわれは、A・コイレが一九三〇年に第一回ヘーゲル学会で発表した論文「フランスにおけるヘーゲル研究の状態にかんする報告」を読むことができる。しかしフランスの「イデオロギー的抗体」の正体はわからない。その点では、著者も指摘しているように、真に先駆的な論文はJ・ドントが『パンセ』誌に発表した「ヘーゲルと社会主義者たち」（一九七一）であろう。著者はこの第五章を書くことで、フランスにおけるヘーゲル研究の歴史、すなわち基本的にいってフランス・イデオロギーによるその阻止と歪曲の歴史に新たな寄与をしたことになる。ヘーゲルがついにフランスの大学に侵入することになる経過については多言を用しないであろう。著者の表現を用いれば、呪われた哲学者は実存主義のトラックで密輸入されるのであり、そのヘーゲルはもはやマルクス主義に導く王道ではなく、その最上の門になる。また著者によれば、ヘーゲルと同様にリカードもフランスでは長く知られぬままにとどまり、その抑圧はフランス思想に重大な帰結をもたらしたという。著者はその抑圧の歴史を段階をおって辿っているが、特に、経済学の教育が当初から法学部の中で行なわれ歪曲されてきた結果として、フランス社会主義が法的色彩を帯びていることを指摘している。

四

ソレルは「みにくいアヒルの子」であるから、結局ゲード主義の仮想的マルクス主義が存続することになるのか。第二部「一九二〇年代」の第一章と第二章の論題は、仏共産党成立後におけるレーニン主義の受容の問題である。著者が最終的に確認するのは、知識人の任務放棄の帰結として、労働階級至上主義の一般的雰囲気の中でゲード主義が存続し、理論に対する価値剝奪がなされた、ということである。その場合著者が力説するのは、そうしたボルシェヴィキ化の中で一面化された実践的制度的レーニン主義が、マルクス主義の魂である「具体的状況についての具体的分析」としての理論的レーニン主義（つまりアルチュセールがレーニンの最も革新的なところと評価する、多元的に決定された特殊な状況にかんする認識）の抑圧を伴っていたことであり、またそのことと関連して、その教育プログラムにおいて自国フランスの資本主義・労働運動・それらの歴史の独自な性格の探究がなおざりにされたことである。では、ルフェーブル、ニザン、ポリツェル、フリードマン等のあの『ルヴュ・マルクシスト』（一九二九―三〇）の場合はどうか。結局死文にとどまらざるをえなかった「すべての労働者の機関になる」というその綱要に、著者はフランスにおけるすべての《marxisme savant》に固有な健忘症をみる。たとえばニ

ザンはソレルに対して侮蔑の言葉を投げかけるが、ソレルと多くの共通点をもっていることを知らない。それというのも、著者によれば、フランスのマルクス主義知識人は祖国喪失者の如きものであり、その歴史的記憶を盗まれ、その記憶は各世代ごとに教育制度のあらゆる水準で系統的に破壊されてきたからである。著者はフランスのそのようなマルクス主義について次のような辛辣な性格描写を行なう。それは一方にはひからびた《marxisme ordinaire》と、他方には秘伝を伝授された者のための錬金術への分裂であり、後者は一般に大学のマルクス主義の構造をなす、と。著者の結論によれば、フランスのマルクス主義の歴史は、粉々に分割されたマルクス主義の永遠回帰である。換言すれば、フランスのマルクス主義は死産であり、その死産は儀式的な心理劇のように、各世代で再演されてきた、といわれる。著者の診断が正確ならば、本書は引き裂かれたマルクス主義の神経病的挫折をヘゲモニーの歴史の中で再検討したものといえる。

五　最後にL・エールについて述べておきたい。著者の名は、エールの再発見者として、これからもその社会主義者の名と切り離されることはないであろう。これまでもエールの名に出会う機会がなかったわけではない。たとえばドレーフュス事件の研究や、フランスにおけるヘーゲル研究史の中で、あるいはアンドレルの書いたエールの伝記を通じて。しかしいずれの場合もエールの社会主義思想の詳細は知ることができなかった。簡略にエールの活動の道を示せば次のようになる。エール（一八六四―一九二六）は高等師範学校で哲学教授資格取得後ドイツに留学し（そのとき彼はロシアまで足をのばす）、帰国後母校の図書館司書になる。かくして、ブルジョワの大学の聖地の中の聖地である図書館を社会主義思想の炉床とする。彼はその聖地に追放者マルクスを導き入れる（『資本論』と『経済学批判』の索引カードは彼の手で作成されている）。エールは亡命ロシア人ラヴローフと親しく交際しその影響を受ける。彼は若きベギー、ジョレス、ブルム等の指導者であり、その影響の及んだ範囲は広い。ドレーフュス事件では触媒の役割を果たした。社会主義運動統一を推進する張本人であり『ユマニテ』の創設者のひとりである（アンドレルによればその名称の発案者はエールである）。こうしたエールの軌跡の内実については覆い隠されてきた。だが彼についてさらに正確に論ずるためには既述したメイエとの共著を参照しなければならず、本書評の範囲を越える。ここではただその輪郭だけを紹介しておこう。その共著ではメイエがエールの伝記を、著者がその思想面を論述している。ジャンヌ・リュシアン＝エール夫人の協力によって新たに発見された資料によってエールの思想に光が当てられている。著者はスピノザ、ヘーゲル、ルナンをエールの思想の主要な源泉として論じ、またドイツ社会民主党の路線と闘うエールが一九〇六年頃執筆した草稿『社会革命』の、フランス革命理論研究にとってもつ価値を力説して、修正主義者としてのエール像の見直しを提案している。また著者によれば、アンドレルのエール像に反して、彼は偉大なフランス合理主義の相続

人、フランス哲学がとるべき新しい道（科学哲学、新しい歴史、政治哲学）の真正の先達なのである。ともかく、本書評が対象としている著作でのエール論は一面的であったといわざるをえない。なぜなら、本書でエールはマルクス主義に対する政治的抗体として考察され、修正主義者とみなされる傾向が顕著であったからである。

最後に本書が再版された一九七九年の時点における著者のマルクス主義観、おそらくエール研究の中で変わった新しい立場に言及しておかねばならない。そのとき書かれたまえがきで著者はこう述べている。被搾取者と搾取者になろうと欲しない者とは、新旧いかなる様式であれ、今日もはや「学説の体系」としてのマルクス主義に訴えることはできない、と。著者によれば、フランスが最終的にマルクス主義を知ったのは、ボルシェヴィキーソ連的なイデオロギーというその最も畸形的な形態においてである。では畸形的ではないマルクス主義、《marxisme ordinaire》でも《marxisme savant》でもないマルクス主義は不可能であろうか。著者はその彷徨の結果いかなる理論を見出したのか。それはおそらく、エールによって再新されたフランス社会主義の伝統を再構築する今後の著者の課題ということになろう。いずれにせよ、さまざまな抑圧を含む思想史の研究がたえず「権力」の問題に出会うこと、そのことを明確に研究の中で示したことに本書の意義があり、著者みずから述べているように、本書は与えられている答えによってよりもその問題設定によって貴重な研究であるといえる。

大学教養選書

野口蕉編著 ¥2000
心理学の基礎

紫藤貞昭編著 ¥2500
科学史の展開

城塚 登編著 近刊
社会思想の展開

井手経三著 ¥1500
自然人類学

谷口龍男編著 ¥1800
論理学叙説

向坂 寛編著 ¥2000
哲学の展開

肥田野直編著 ¥2000
教育心理学

梅岡義貴・田所作太郎編著 近刊
行動科学入門

岩崎武雄・山本信編著 ¥1800
新版 哲学概論

大島康正編著 ¥1700
倫理学の展開

小田切秀雄編著 ¥1900
日本文学史

梅岡義貴・大山正編著 ¥1900
心理学の展開〔改訂版〕

北樹出版
• 東京都目黒区中目黒1-2-6 TEL (03)715-1526 〒153 •

〔編集後記〕

本号から再び、関西で年報を編集することとなりました。これまで編集を担当された城塚幹事が事務局を担当されることになったためです。今回は、幸い、山下肇、徳永恂のお二人の常任幹事が編集に加わっていただきますので、力強いかぎりです。会員ならびに読者の方々に、より一そうの御支援をお願いします。

(一) 学会誌として、できるだけ密度の高い学術誌を、また、幅広い編集を目指して、幹事の方々にアンケートを試みましたところ、多くの方々から貴重な御意見を寄せていただきました。これらの御高見を尊重して本号を編集しました。御協力いただいた幹事の方々に厚く御礼申し上げます。

(二) 御覧のように、本号は海外学術交流をねらって、できるだけ「海外研究展望」を集めました。今後も続けていくつもりですので、会員の方で海外の学界動向など情報をお持ちの方は、編集担当者までお知らせ下さい。

(三) また、本号は内外の社会思想史関係の書評を試みましたが、割愛した文献もいくつかあります。次号には、できるだけ多くの文献の書評を取り上げる予定です。

(四) 前回、公募論文が多くて採択された比率が下ったせいか、今回は昨年の半分ほどの応募数になりました。論文数が多いことは、編集者を悩ませる結果にはなりますが、学会として望ましい姿だと思いますので、積極的に応募して下さるよう望みます。

(平井俊彦)

社会思想史学会事務局
東京都目黒区駒場三―八―一　〒一五三
東京大学教養学部　城塚研究室
TEL(〇三)四六七―一一七一　内線二四四

社会思想史研究 ⑧
発行日　一九八四年一〇月一日
編　集　社会思想史学会
(代表幹事　城塚　登)
発行人　登坂治彦
印刷　海外印刷

北樹出版
東京都目黒区中目黒 1-2-6
〒153 電話 (03) 715-1525
発売／学文社

岩波セミナーブックス

9 **ミル「女性の解放」を読む**
水田珠枝著　ミルの婦人論を、現代の婦人運動をも支え導く理論的原点として評価し、その意義と限界とを明らかにする。　定価一九〇〇円

8 **日本現代のユマニスト 渡辺一夫を読む**
大江健三郎著　フランス・ルネサンス研究の第一人者渡辺一夫の全体像を、若い世代に向けて情熱をこめて語った連続講義。　定価一四〇〇円

1 **コーランを読む**
井筒俊彦著　定価二四〇〇円

2 **ソシュールを読む**
丸山圭三郎著　定価一九〇〇円

3 **「オデュッセイア」伝説と叙事詩**
久保正彰著　定価二三〇〇円

4 **「権利のための闘争」を読む**
村上淳一著　定価一八〇〇円

5・6 **サムエルソン経済学講義**　全二冊
都留重人編　合計三四〇〇円

7 **ケインズ「一般理論」を読む**
宇沢弘文著　定価二〇〇〇円

■四六判並製・カバー・平均三五〇頁

東京都千代田区一ツ橋二-五-五
振替番号〈東京〉六-二六二四〇
岩波書店

相良亨・尾藤正英・秋山虔 編集

講座 日本思想　全五巻完結

日本古典の思想をはじめて体系化して捉え、古代から近世にいたる日本の思想的条件を学際的に追求する。山本健吉、加藤周一氏ほか推薦の意欲的な講座。　内容見本呈

●A5判／上製函入／各価二四〇〇円

第1巻 自然
執筆＝益田勝実・五来重・田村芳朗・佐藤正英・日野龍夫・安丸良夫ほか
基底に流れる自然（おのずから）の思想を一貫して追求

第2巻 知性
執筆＝阪倉篤義・玉城康四郎・黒田俊雄・子安宣邦・飯沼二郎・長尾龍一ほか
日本的な〈知〉の特質を、広い視野に立って検討する

第3巻 秩序
執筆＝笠松宏至・相良亨・渡辺実・石井進・原道生・中野卓・寺田透ほか
天皇制に象徴される日本的な人倫と国家の基本的性格は

第4巻 時間
執筆＝宮田登・目崎徳衛・柳田聖山・大隅和雄・野崎守英・尾藤正英ほか
歴史意識や死生観など〝伝統と革新〟の課題を捉える

第5巻 美
執筆＝秋山虔・久保田淳・中野三敏・辻惟雄・広末保・伊藤ていじ・藤平春男ほか
芸術の名においてなされた深い思想的達成を多彩に問う

隠遁の思想　西行をめぐって　佐藤正英　一八〇〇円
伊藤仁斎　人倫的世界の思想　子安宣邦　三二〇〇円
本居宣長　相良亨　二〇〇〇円
道　近世日本の思想　野崎守英　一八〇〇円

東京大学出版会
東京都文京区本郷7-3-1
振東6-59964 電811-8814

株式会社 ミネルヴァ書房
〒607 京都市山科区日ノ岡堤谷町1
☎(075)581-5191 振替京都 2-8076

オウエンとニュー・ハーモニイ

上田千秋著

一八二五年、共同体社会主義の理念を実践に移し、ニュー・ハーモニイを設立したロバアト・オウエン。巨費を投じた実験が二年という短期間に失敗したのはなぜか。オウエンの性格・思想形成と彼の共同体社会の理念・構想ならびにその実験の経過を追った克明な研究。

六〇〇〇円〒300

人のこと 本のこと

水田 洋著

戦後一貫してわが国のヨーロッパ近代社会思想史研究をリードしてきた著者の、研究途上に出会った人と書物についてのエッセイと書評。文献博捜にもとづく広い視野と平明でスピード感のある辛辣な文章は、わが国社会科学特有のあの重苦しさの対極にあって、啓蒙的批評精神のありかを指し示す。

一八〇〇円〒250

新版 社会思想小史

水田 洋著 古代ギリシャから戦後の現代まで、思想の流れを描き出す入門書。

一六〇〇円〒250

■在庫／ドイツ・ユダヤ人史関係文献

Encyclopaedia Judaica. Ed. by Cecil Roth. 16 vols. Jerusalem 1972. With 4 Yearbooks. In English. cloth. ¥215,000

Jüdisches Lexikon. Begr. v. Georg Herlitz u. Bruno Kirschner. 5 Bde. Nachdr. d. Erstausg. 1927-30. 1982. geb. ¥81,600

Große jüdische National-Biographie, Von Salomon Wininger. Bd. 1-7 (alles Erschienene) Czernowitz 1925-36. Reprint ¥160,000

Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte. Hg. v. W. Grab. Bd. 1-12 ff. Tel-Aviv 1972-1983. ¥145,000
Beiheft 1-5 ff. 1975-1983. ¥31,680

Schriftenreihe wissenschaftl. Abh. des Leo Baeck Instituts. Bd. 1-41 ff. (ohne Bd. 6 u. 9). Tübingen 1959-1983. ¥355,740

Leo Baeck Institute of Jews from Germany: Year Book. Vols. 1-28. London 1956-1983. With Index to Vols. 1-20. ¥195,000

Bulletin des Leo Baeck Instituts. Hg. v. J. Walk, D. C. Brecher u. E. Strauss. Heft 67-69/1984, Jerusalem. ¥4,320

●ドイツにおけるユダヤ人の歴史を中心にドイツ語文献360点余をおさめた目録「エルベ通信」177号を作りました。お求めください。

ドイツ語文献のご用命は専門店
洋書案内《エルベ通信》送ります
エルベ書店 東京都千代田区富士見1-2-25 〒102 ☎03(261)4928

新刊案内

社会学理論と社会思想
—現代社会学説史研究

横山寧夫 著　定価三〇〇〇円

目次：第一章　レプシウス、シェルスキー、ケーニッヒ論争（戦後ドイツ社会学史）／第二章　知識社会学あるいはイデオロギー論の過去と現在／第三章　知識人の社会学／第四章　批判理論と経験的調査／第五章　現象学と理解社会学

美意識の現象学
—美学論文集

木幡順三 著　定価三二〇〇円

目次：美学と現象学／芸術哲学への現象学の寄与／美との遭遇／美の深さ／美的感情と主観性／間の感覚／絵空事の美／技巧と品位／肖像と映像／映像の直接性／美的存在論と歴史主義／レトリックの行方／レトリック

社会調査方法史

ガーリー・イーストホープ著
川合隆男・霜野寿亮監訳　定価一八〇〇円

目次：社会学の起源／実験的方法／踏査法／参与観察法と生活史法／比較研究法／測定と分析／社会学の展開／付・わが国における社会調査の主な参考文献

慶應通信

〒108 東京都港区三田2－19－30
03－451－3584　図書目録贈呈

近代日本の哲学

古田 光・鈴木 正編著　定価二五〇〇円

近代日本の哲学思想の流れを概説すると共に日本哲学史論への反省的考察を行ない、ついで各学派、学者、思想家のあり方を現代的視点から再検討を試みた好著。

現代哲学選書

哲学への道　茅野良男編著　一五〇〇円
現代の哲学　藤田・茅野・柏原編著　一五〇〇円
社会の哲学　徳永恂編著　二五〇〇円
科学の哲学　竹尾治一郎編著　二五〇〇円
文化と文明の哲学　平井正編著　二〇〇〇円
西洋倫理思想史　小倉志祥編著　一五〇〇円
東洋倫理思想史　相良亨編著　二五〇〇円
歴史の哲学　高橋正二編著　二九〇〇円
新版 ことばの哲学　坂本百大編著　二九〇〇円
生命の哲学　三輪正編著　二四〇〇円
教育の哲学　堀内・井野・斎藤編著　二八〇〇円

北樹出版

・東京都目黒区中目黒1-2-6 TEL (03)715-1525 〒153・

山下　肇著——定評のロングセラー

近代ドイツ・ユダヤ精神史研究

著者の鋭敏な時代感覚と学殖で、現代思潮の大きな流れの一つでありながら未開拓な分野であった近代ドイツ・ユダヤ思想の系譜をさぐり、現代文化の源流を切り拓いた画期的思想・文学研究の書。巻末の「ユダヤ人史略年表」は貴重である。　A5・二四〇〇円

ドイツ文学とその時代〔増補版〕

ドイツ文学の未知の魅力と脈動を伝えて、画期的な新しい視座をきりひらいてみせる。好評に応えて、ここに「戦後期の東西両ドイツ文学」を増補してますます充実した注目の書である。　菊判・三二〇〇円

佐藤三夫のルネサンスの本　菊判・三二〇〇円

イタリア・ルネサンスにおける人間の尊厳

待望久しいイタリア盛期ルネサンス思想研究の集大成。原典一五二点の解説・研究動向等「事典」的豊富さ！

ルネサンスの人間論——原典翻訳集

斯界第一人者による本邦初訳編。ペトラルカ、マネッティ、ヴァッラ等収録。伝記・著作年表付き。

関　嘉彦著　**社会思想史十講**　一七〇〇円

古川哲史編　**倫理思想史**　一八〇〇円

大島康正編　**倫理学の歩み**　一八〇〇円

木村陽一郎編　**科学史**　一八〇〇円

沢田允茂著　新版　**哲学の基礎**　二〇〇〇円

現代社会学辞典——わが国初の大項目主義

監修／北川隆吉　編集／佐藤・三溝・副田・園田・中野

●日経3/10・朝日2/21・毎日3/26・読書人5/23・エコノミスト5/21ほか絶賛紹介・書評！　関連他分野からも反響大！

●21世紀を射程に収めた現代社会解読のための新たな知のエンサイクロペディア——現水準を一歩ふみだした意欲的編集のもとに結集した第一線社会学者の集団討議の成果。基本にしてかつ必須の三五大項目と下位概念である中小項目の相互連関を、体系的に平易に叙述し、累積的理解に役立つと好評。豊富で丁寧な和洋事項・人名索引・写真・資料・文献リスト付き。

●執筆者　稲上毅　厚東洋輔　井上俊　田崎篤郎　仲村祥一　宮島喬　森博　庄司興吉　池田昭　布施晶子　蓮見音彦　宮川実ほか　B5判／二二〇〇円

〒113
東京都文京区本郷1-8-1
有信堂
TEL 03-813-4511
振替 東京6-141750

新たなる歴史的視座を志向する

社会思想事典

編集代表 田村秀夫 田中浩

B6判 五四四頁 定価 三五〇〇円（〒300円）

日本図書館協会選定図書

好評発売中

現代は〈不確実性の時代〉〈混迷の時代〉といわれ、繁栄の影には人類の存続を脅やかす危機が深まっている。この現状を打開する新たな思想の創造が、こんにちほど希求される時代はない。本事典は人間の叡知と営為の跡をたずねて、混迷の現代を照らし、明日を模索する人びとにおくる待望の書である。

静岡新聞（57・11・21）他方、その対極にあるとみられていた社会主義もさまざまな現実的欠陥と低迷をしめしており、さらに、第三世界の困難も構造的なものとなっている。そのような混迷期ともいうべき時代状況のもとにある現在、本事典の出版はまことに時宜をえたものである。

週刊読書人（57・12・20）日本では昭和五一年に「社会思想史学会」が創設され、学際的な社会思想研究の場が築かれたが、社会思想史についての共通の認識はまだ確立されていない。本書はそうした認識を固める一歩として、また「事典」という興味深い試みの下に、「社会思想」概念の展開を跡づけ整理したものとして高く評価される。

本事典の構成

社会思想とは何か……中央大学教授 田村秀夫
ユートピア思想……中央大学教授 田村秀夫
社会契約説……静岡大学教授 田中浩
啓蒙思想……京都大学助教授 木崎喜代治
市民社会観……横浜市立大学教授 田中正司
功利主義……名古屋大学教授 永井義雄
フランス社会主義……一橋大学教授 古賀英三郎
イギリス社会主義……成城大学教授 上野格
マルクス主義……中央大学教授 山中隆次
ロシア社会主義……工学院大学教授 今井義夫
アナキズム……慶應義塾大学教授 白井厚
保守主義……東京都立大学教授 半沢孝麿
社会進化論……静岡大学教授 田中浩
女性解放の思想……市邨学園大学教授 水田珠枝
民族主義の思想……法政大学教授 土生長穂
愛媛大学助教授 河合恒生
社会民主主義……大東文化大学教授 安世舟
ファシズム……静岡大学教授 田中浩
I 北アメリカ……桜美林大学教授 中島和子
黒人解放の思想……大阪外国語大学教授 巣山靖司
II ラテンアメリカ……大東文化大学教授 古島和雄
アジアの社会主義……名古屋大学教授 稲子恒夫
現代の社会主義……一橋大学助教授 加藤哲郎
近代日本の社会思想……中南大学教授 杉原四郎

〒192-03 東京都八王子市東中野742-1 中央大学出版部 ☎0426(74)2351／振替東京8-8154

社会思想史研究　社会思想史学会年報　第八号（一九八四年）

北樹出版刊（発売・学文社）

定価二五〇〇円

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO.8 1984

CONTENTS

From the Eighth Annual Meeting

Symposia

Karl Marx and Modern Thoughts

……*N.Itō, F.Kōmura, Y.Katayama, H.Yamamoto, A.Asada*… 4

Independent Papers

Sozialdemokratische Auffassungen von Landwirtschaft und Bauern in der "Kautsky-David-Agrardebatte" am Ende des 19. Jahrhunderts…… *Hiroshi Yokogawa*… 96

Articles

Sprache und Arbeit im Denken Hegels…… *Shinichi Nagao*…110

Sartre et la psychoanalyse freudienne—sur la notion de l'inconscient— …… *Kōzi Mizuno*…126

A Controversy between Popper and Bartley —The Transformation of Critical Rationalism— …… *Makoto Kogawara*…142

Overseas Trends of Study…… *Michio Imai, Atsushi Imai, Shigekazu Yamashita, Kyōshiro Yajima*…157

Review……*Etsugi Miyano, Akira Demura, Yoshihiro Sugiyama*…194

Edited by

The Society for the History of Social Thought

3010-350055-1023