

社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO. 17 1993

シンポジウム：I フェミニズム200年

II 国民国家?—その思想と歴史



北樹出版

社会思想史学会年報

社会思想史研究

No. 17 1993

シンポジウム：Ⅰ フェミニズム 200 年
Ⅱ 国民国家？—その思想と歴史

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与えられるならば、さらに効果をあげうるであろうことを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と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。

第十七回大会記録

「シンボジウム I」 フェミニニズム二〇〇年	
フェミニニズムにおける平等と差異——メアリ・ウルストンクラフトをめぐって	水田珠枝……………
フェミニニズムとマルクス主義——「家族」と「労働」の意味をめぐって	安川悦子……………
イギリス労働運動における男女の「平等」と「差異」	今井けい……………
全体討論……………	三六
「シンボジウム II」 国民国家？——その思想と歴史	
フランス革命と国民の創出……………	阪上 孝……………
東欧小民族の人民主義——クロアチア農民党の形成とその思想……………	越村 勲……………
マルクス主義とネーション・ステート……………	太田仁樹……………
オットー・バウアーと民族問題……………	姜 尚中……………
全体討論……………	三九
【自由論題】	
「歴史家論争」の政治的意味とその影響	
——ノルテとハーバマースの論議を中心に——……………	北村 浩……………
ヤスパースの「公共性」概念をめぐって	
——ハーバマースおよびアレントとの比較考察の試み——……………	今本修司……………
大蔵大臣としての J. A. Schumpeter の思想と行動……………	米川紀生……………
ヴェブレンの今日的意義……………	奥木 巧……………
	四〇

カルロ・クッターネオの経済思想……………	黒須純一郎……………	二〇三
三〇年代ホルクハイマーの思想の再検討……………	上野成利……………	二〇七
ハーバーマスにおけるコミュニケーション的行為と正統化の問題……………	朝倉輝一……………	二二三
コントとマルクス——「人類の運命にかんする理論」の基本構造……………	村井久二……………	二二八
『道徳・政治小論集』一七四八年増補の意義……………	輪島達郎……………	二三三
——ヒューム政治思想における歴史観の形成——……………		
「インフォーマル・セツション」……………		
トマス・ペインとアダム・スミス……………	水田 洋……………	二二六
初期社会主義……………	石塚正英……………	二二七
マルクス主義の展開……………	松岡利道……………	二二八
フランクフルト学派……………	清水多吉……………	二二九
公算論文		
ソ連邦崩壊後における開かれた社会……………	小河原誠……………	二二三
——一九九二年一月におけるポパーの京都賞受賞に際して——……………		
カントにおける自然支配と美……………	藤本一司……………	二四〇
マルクス主義的批判のメタ批判——批判的思考は如何にして可能か……………	馬淵浩二……………	二五八
書 評		
石塚省一著『ポスト現代思想の解読』・矢代梓(二五)	岡本明『ナポレオン体制への道』山崎耕一(二六)	
川田稔『柳田国男——「固有信仰」の世界』・藤井隆至(二七)	山脇直司『ヨーロッパ社会思想史』・野田茂徳(二七)	
Chushichi Tsuzuki, Robert Owen and the World of Co-operation, 安川悦子(二七)		

目 次

会員著作リスト (一〇)

公募論文送付要領 (一一)

編集後記 (一六)

(表紙写真)

メアリ・ウルストンクラフト (七五—七九)
イギリス女性解放思想の先駆者

フェミニズム 200 年

〔報告〕 水田珠枝 安川悦子

今井けい

〔司会〕 白井 厚

〈1992年10月10日 早稲田大学〉

司会者挨拶

フェミニズムは人間の解放を求める社会思想の重要な構成要素でありまして、本学会でも大会のインフォーマル・セッションには女性論の部門があり、ほぼ毎年議論が行われてまいりました。そして今年の大会では、初めてフォーマルなシンポジウムにおいてこれを取り上げます。

フェミニズムは非常に新しい社会思想でありまして、もちろん若干の先駆者を数えることはできるけれど、体系的に主張したのは、今から丁度二〇〇年前のメアリ・ウルストンクラフトが書きた *A Vindication of the Rights of Woman: With Structures on Political and Moral Subjects*. London: Joseph Johnson, 1792. (白井堯子訳『女性の権利の擁護』未來社、一九八〇年) が最初であります。彼女は波乱に富んだ生涯の中でさまざまな階級の女性が置かれた実状を見つめ、フランス革命の余波を受けたイギリスにおいて、女性の精神的自立、そのための経済的自立、そのための高等教育や政治参加などを大胆に主張し、女性を長夜の眠りから目覚めさせる暁鐘を打ち鳴らしました。

それ以後フェミニズムは、W. Thompson の *Appeal of One Half the Human Race, Women, against the Pretensions of the other Half, Men*, 1826. & J. S. Mill, *The Subjection of Women*, 1869, や、エンゲルスやボーヴォワールやフリーダマンや、多くの思想家によって展開されるようになり、国連婦人の十年、女性に対するあらゆる差別の撤廃に関する条約、日本の

雇用機会均等法など、さまざまな動きを生み出すに至りました。こうして先進諸国においては形式的には男女は平等に近づいたのでありますが、現実には性別役割分業や家族制度礼賛や賃金格差やセクハラや売春やレイプなど、諸問題が山積していることは明らかであります。さらに途上国における女性の状態、フェミニズムと南北問題など、解決を迫られている状況は枚挙にいとまがありません。

このように重要なフェミニズム、女性のみではなく男性の生き方にも直接かかわるフェミニズムの原点として、ウルストンクラフトについての関心は近年大いに高まり、イギリスでは彼女の最初の全集 *The Works of Mary Wollstonecraft, edited by Janet Todd and Marilyn Butler, Pickering and Chatto Ltd., 1989* (7 vols.) が、そのほか彼女について著書や論文が書かれています。二〇〇年目の今年には日本でも、ウルストンクラフトをテーマにしていくつかの講演会が開かれました。学会においても、彼女の著書出版二〇〇年を記念してフェミニズムをテーマにシンポジウムを行い、本学会の誇る女性研究者にフェミニズムの思想や運動や平等・差異・家族労働などの問題を報告していただき、会場の方々と共に議論を深めて参りたいと思います。

フェミニズムにおける平等と差異

——メアリ・ウルストンクラフトをめぐる——

水田 珠枝

一 問題の所在

男女の平等を要求するのか男女の差異を基軸において差別の除去を求めたのかは、フェミニズムの歴史を通じて争われてきた課題でありました。これからお話ししますように、フェミニズムはまず平等論として成立し、平等を要求することによって成果をあげてきました。たとえば女性参政権、教育・労働の機会平等、性別役割分業批判、女子差別撤廃条約などは、男女平等の要求によって獲得した成果でした。平等論の立場からは、平等を要求することが性差別を解消するのであって、男女の差異を強調すれば、現実に存在する差別にからめとられてしまうというのです。性格、役割などの性差は、生まれながらのものではなく、社会的につくられたものであり、したがってつくりかえうるものだと主張します。

これに対して差異論は、男女の差異は解消しえない現実だという認識に立って、差異を基礎とした差別の克服を要求します。差異論からみれば、平等論は人間を画一的型にはめこもうとす

る、とくに、男性を解放された人間のモデルにし、女性をそのモデルの枠に押し込めようとする思想だということになるのです。そしてこうした意見の対立は、現在に至るまでつづいており、フェミニズムが向かうべき方向に混乱をもたらしております。

ここでとりあげるウルストンクラフトは、男女平等論の先駆的思想家とみなされております。しかしウルストンクラフトは平等論を徹底しているとはいいたないのであつて、男女の差異、それに基づく役割の差異も認め、平等論と差異論のあいだを動揺しているのです。しかもその動揺は、現代までつづく意見の対立とつながっております。本報告では、ウルストンクラフトがぶつかった平等と差異の矛盾の意味を明らかにすると同時に、現代フェミニズムがその矛盾をどう乗り越えようとしているか、その動向を検討したいと思ひます。

フェミニズムにおける平等と差異の問題を取り上げるにあつて、フェミニズムが克服しようとしている性差別とは一体何か、あらかじめわたくしの見解を述べておくことにします。

男女の性差は差異であつて、それ自体が差別でないことはいうまでもありません。しかし性差は、一定の社会的条件の下では、差別をもたらします。エンゲルスが『家族・私有財産・国家の起源』（一八八四年）で指摘しているように、人類は、生活資料の生産と生命の生産というふたつの活動をつづけてきました。その活動へのかかわりあい方は、性によって異なっております。生活資料の生産には男女とも従事してきましたが、生命の生産は女性の負担となってきました。生活資料の生産が生命の生産

より重視される社会関係のもとでは、生活資料の生産において優位に立つ男性が、生命の生産の負担によってそれを中断する女性を支配するという関係が成立することになります。そして、この男女の差別的関係と差別的意識とは、生活資料の生産と生命の生産の単位となってきた家族、およびそれを支えた共同体によって絶えず再生産されてきました。したがって性差別は近代以前から存在しました。

近代に入り、従来の家族を外側から支えてきた共同体が崩壊し、さらに産業革命が発生して生活資料の生産の機能が家族から社会の手に移されると、家族は変質をはじめました。しかし生命の生産と消費生活は家族に残され、女性の負担となつておりましたから、家族が性差別的組織であるという関係には変化はありませんでした。男性家長が一家の経済力を握り、家族の支配者の地位に立ち、女性は家庭に拘束されて、家長への従属者の地位におかれました。

啓蒙的合理主義とは、こうした家族を単位とする社会を構想していったのです。啓蒙的合理主義は、建前としては人間の平等性を説きますが、その人間は人間一般ではなく、男性家長なのです。つまり家族に対しては生活資料の生産と生命の生産の支配者としての立場に立ち、国家に対しては平等な市民という地位を持っているのです。ところが女性は家庭に拘束され、家族のなかでは家長への従属者であり、国家に対してはその存在は認められません。

要約すると、男女の性差が、生活資料の生産と生命の生産へ

の男女の役割の差異を媒介として性差別をうみ、差別を固定化する組織として家族が、その上に立つ国家・社会が維持されてきたのです。このようにみると、フェミニズムにおける平等か差異かという問題は、ふたつの生産、それを私的領域と公的領域に分離・固定化する家族と国家という問題を無視して論じるわけにはいきません。

二 ウルストンクラフトの経歴と思想

ウルストンクラフトの経歴を簡単に説明しておきましょう。ウルストンクラフトは一七五九年ロンドンに生まれ、一七九七年ロンドンで死亡しました。かの女が生きた時代は、イギリスでは産業革命が開始され、家族生活が変質し、フランスでは自由と平等をかかげた大革命がヨーロッパ中に衝撃をあたえた時代でした。そうした状況のなかから、フェミニズムが生まれてきました。

ウルストンクラフトの祖父は成功した織物業者でしたが、父親は事業に失敗し、家庭は没落しました。父親は暴君的、母親は気が弱くて従順、長男である兄は財産と教育を独り占めにして弟妹には配慮しないという家庭環境のなかで、かの女は自立の必要を痛感しました。といっても、自立できるような教育を受けていたわけではなく、また女性が職業をみつけるのは容易ではない時代でしたから、かの女は老婦人の相手をつとめたり、友人や妹たちと学校経営を試みたり、貴族の家庭教師として働いたりという苦勞を重ねながら生活を維持し、弟妹たちの自立

も援助しました。ロンドンで文筆業を営みながら急進主義者のグループに参加し、当時の先進的思想を吸収しました。

フランス革命が勃発すると、ウルストンクラフトは、保守主義の政治家エドマンド・バーク批判のトッパを切った「人間の権利の擁護」(一七九〇年)を発表し、さらに主著となった「女性の権利の擁護」(一七九二年)を書き上げました。革命にゆれるパリにわたり、そこでアメリカ人イムレイと結婚し長女を出産しますが、不和になり、ロンドンに帰って自殺をはかります。その後、無政府主義者のウイリアム・ゴドウィンと再婚し、次女の出産が原因で死亡しました。その遺稿は、未完の小説「女性の虐待またはマライア」(一七九八年)などを含め、夫の手によって出版されました。

次に、思想内容に移りましょう。ウルストンクラフトのフェミニズムは、基本的には男女平等論であります。人間は平等であるという主張のもとに、性差別の不当性を告発し、性差別の状況の改革を要求したのです。その平等性に理論的根拠をあたえたのが、啓蒙的合理主義でした。近代以前においても性による生活の差異への不満は存在しましたが、それが不満の次元にとどまっていたのは、不満を論理を持った思想にまでたかめる条件がなかったからです。市民階級の上昇を背景とする啓蒙的合理主義は、さきに述べたように家長の間での平等主義でしたが、人間は平等だという理念が、女性に男性との平等を要求する思想の形成の契機をあたえました。理性に性差はない、万人に普遍的なものであるというデカルト、ロックの合理主義を援

用することによって、平等主義的フェミニズムは成立したのであり、ウルストンクラフト『女性の権利の擁護』は、その時期を画する著作になったのです。

ウルストンクラフトは、次のようにいいます。人間が動物と異なるのは、理性を持っていることであり、理性を行使することによって徳性と知識とを身につけ、個人も社会も進歩するということです。女性が差別される原因は、女性にはこうした合理主義の原則が適用されないことにあり、女性には理性を発達させないような教育があたえられ、理性的でないのが女の本性であることとされ、愚かにつくられ、愚かであることによって差別されると説明するのです。そこで、女性を愚鈍にするような教育、たとえばルソーなどによる当時の女子教育論をあげしく批判し、それを是正し、女性に男性と同等の理性的教育をあたえ、そうすることによって性差別を克服しようというのが、ウルストンクラフトのフェミニズムの戦略になります。道徳も教育も性によって違うのだという、現代的用語を使えば「二重基準」を批判して、男女の平等を実現しようというのです。

では、性差とふたつの生産へのかかわりあい方、家族と国家の分離の問題に、ウルストンクラフトはどう対応したのでしょうか。この課題に対して、かの女は、啓蒙的合理主義の平等論によって答えようとした。すなわち、理性を育成する教育を受けることによって女性も男性と同等の能力を身につけることができるようになり、そうならば男性と同等の職業の機会が開かれ、参政権も実現し、経済的にも政治的にも自立できると考

えたのです。ウルストンクラフトは、経済的自立を差別克服の不可欠な条件と考えておりまして、女性は、結婚しても夫に扶養されてはならない、夫と死別後もその財産で生活してはならないとっておりまして。

しかし現実には理性的教育だけでこの問題を克服することは困難です。公的領域の国家と私的領域の家族という分離、性差を論拠とした女性の家庭への拘束という問題の深さを、ウルストンクラフトは知っておりまして。かの女はこの問題に対して、二重の矛盾した態度をとるのです。ひとつは、国家に対する家庭の地位を低く位置づけ、女性がその低い地位にある家庭を重視し、家庭に拘束されることに反対します。女性が家庭に執着すれば、国家について無関心になり、その結果は国家の土台を揺るがせかねないというのです。「人生の義務をはたすには、夫婦は情念による恋愛を続けるべきでない」とかの女はいます。女性が、私的な感情的な領域にとどまるのではなく、国家の一員としての自覚をもつことをうながしています。

だがかの女はまた、家族の意義、家庭における女性の育児・教育活動を重視しているのです。それは、女性に市民としての資格をあたえるには、家庭でのこれらの活動だとみるからです。女性の育児・教育活動を男性の社会的活動と同等におき、それによって女性の市民権を保障しようというのです。「女性の第一の義務は理性的存在としての義務であり、第二に重要なのは、女性を市民として考えた場合の母親としての義務である」といっております。つまり国家と家族の分離という性差別の構造に

対して、ウルストンクラフトは、一方では家庭への拘束を断ち切れという平等論で、他方では家庭における性役割を評価するという差異論で乗り越えようという、矛盾をおかすのです。この矛盾は、一八世紀末という時代の限界だったといえるでしょう。

ところがこの矛盾は、その後の経験によって自覚されます。

『女性の権利の擁護』で成功したウルストンクラフトは、フランスにわたり、結婚、出産、離別、自殺未遂を経験し、私的領域に閉じこめられて差別をされる女性の悲惨を認識します。そして、理性による女性の改革に限界を感じ、感情の意義を重視するようになり、小説『女性の虐待またはマライア』を書くことになるのです。

三 フェミニズムの諸潮流における平等論と差異論

ウルストンクラフトがかかえた平等と差異の問題を現代フェミニズムがどう取り上げているかという問題に移りますが、そのまえに、フェミニズムの諸潮流について、触れておきます。レジュメにあげた、ブルジョワ・フェミニズム、マルクス主義ラディカル・フェミニズム、マルクス主義フェミニズム、ポストモダン・フェミニズムという名称が適当であるかどうか問題があるとしても、ここでは、こうした分類に一応したがうことにします。これらの諸潮流では、平等と差異の問題は煮詰まっていないというのが、わたくしの考えです。

ブルジョワ(リベラル)・フェミニズム——ブルジョワ・リベラ

リズムを援用したフェミニズムというので、このような名称がつけられております。これはブルジョワ的平等論にもとづき、ウルストンクラフト、J・S・ミルなどはこれに属するとされ、参政権、既婚女性の財産権、離婚の自由、教育・労働の機会の要求はこの流れのなかにあるとされます。平等の要求を前面に押し出してはおりますが、すでに述べましたように、ウルストンクラフトは、またミルの場合も、平等論を貫徹しているわけではありません。

マルクス主義——性差別を階級差別の一形態とみます。そして平等論的フェミニズムは、体制の枠内でのブルジョワ的主張だとして批判します。しかし他方で、たとえばベーベルは、真の平等はプロレタリア女性運動によって担われるといておりまして、平等という概念を肯定もしております。平等と差異について、マルクス主義では論理的に整理されたとはいいがたい面があります。

ラディカル・フェミニズム——一九七〇年代に世界的に拡大したウーマンリブを支えたフェミニズムです。マルクス主義の、性差別を階級差別に解消する傾向に反対し、性差別を第一義的差別だと主張します。その成果は、家父長制家族、すなわち家族をめぐる性差別を告発したことであります。しかし、性差による差別を重視する点では差異論の方向を持ち、その克服をめざす点では平等論の方向も持ち、ここでも差異と平等との問題は処理されたといえませんが。

マルクス主義フェミニズム——ラディカル・フェミニズムによ

るマルクス主義批判を受けとめて、マルクス主義の社会理論とラディカル・フェミニズムによる家父長制家族批判をつなげようとした思想です。家事労働をめぐる性差別、資本主義と性差別の関係分析しようとしております。平等論に対しては基本的にマルクス主義を継承しておりますが、マルクス主義、ラディカル・フェミニズムがそうであるように、平等と差異の問題については、詰めた議論をしているとはいいたくないのです。

ポストモダン・フェミニズム——フランスのポストモダンの流れをくむフェミニズムで、クリステヴァやイリガライによって主張される思想です。ここでは、画一的人間論が批判され、性・言語・資本・権力という男性文化による女性への支配が告発され、男性とは異なる存在としての女性の自我の回復が探求されます。したがって、これまでの諸フェミニズムにくらべて、もっとも差異を重視しているといえます。

これら五つの潮流を比較してみますと、ブルジョワ・フェミニズムは平等を、ポストモダン・フェミニズムは差異を強調して対照的立場に立ち、その他のフェミニズムは、平等と差異について明確な姿勢をとらないまま、両者を批判しております。たとえば平等論に対しては、階級性のレッテルをはってその限界を指摘したり、法的権利の要求をしても結局女性は二流市民にしかたないといったりします。また差異論に対しては、具体的運動への展望を欠くと批判をしたりします。七〇年代のフェミニズムの高揚期を経過しても、フェミニズムにおける平等論、差異論の対立は決着がっておりません。

四 ウルストンクラフト解釈をめぐる平等と差異

1 平等論の再評価

次に現代フェミニズムのウルストンクラフト解釈を題材にして、平等と差異の問題についてどういふ展望が可能かを検討することにします。ここでは、平等論が従来とは異なった状況のもとで再評価されはじめた一方で、差異論もまた理論を整備しつつあることを述べたいと思います。

一九七〇年代初頭のフェミニズムの高揚のあと、政治的には保守勢力が台頭し、フェミニズムが退潮する時代がやってきました。イギリスでは一九七九年にサッチャーが、アメリカでは一九八〇年にレーガンが政権の座につきました。そうした状況のなかで、フェミニズム運動の結果をはかるため、平等論を再評価しようとする傾向がでてきます。その論点は、次の三点に要約されるでしょう。

① 性差別の現状を打破するには、平等論が有効な主張であるということですが。性差にもとづいて性差別が行われている現状をみれば、それを突破するのは平等の要求だということになります。

② フェミニズムの平等論は、階級関係に解消しきれない思想だということです。しばしばそれは、体制の枠のなかの改良主義的フェミニズムだと非難されてきましたが、体制を超える要素も持っております。

③ それはまた女性意識（シスターフッド）の形成のため、有

効な主張だということ。労働運動に労働者意識が必要とされたように、フェミニズムにも女性意識が必要であり、その意識形成のためには、差別の現状を認識しそれを打破しようという平等の要求が必要だということになります。

ここで、そうした主張をする二人の思想家を取り上げておきましょう。

ジュリエット・ミッチェル (Juliet Mitchell)

ミッチェルは、イギリスのリブの理論家であり、『もつとも長い革命』、『女性の地位』、『精神分析とフェミニズム』の著者として知られております。かの女は、ウーマンリブの高揚期である一九七一年段階では、「革命なしに社会的平等が達成しようという幻想を抱いているのは、リベラル・フェミニストだけである」といつて、従来のマルクス主義を継承してりました。しかし、五年後に発表した論文「女性と平等」(Women and Equality, 1976)では、リベラル・フェミニズムを再評価し、そうした観点からウルストンクラフトを取り上げております。

ミッチェルがいうには、啓蒙的平等主義は、上昇期市民階級の平等主義であったが、身分秩序の上になつた領主権力への闘争の武器として全人民の支持をえたのであり、それを援用することによってフェミニズムが成立しました。したがってフェミニズムの原点は平等論であり、それを理論化したところにウルストンクラフトの功績があります。しかもウルストンクラフトは、上昇期市民階級の革命性を引き継いだだけでなく、その限界を乗り越えようとしてました。性差別の克服という課題を提起する

ことによつて、ブルジョワ・リベラリズムを越えようとしたのであります。二〇世紀末の保守的状況を突破する理論として、この平等論は必要だとミッチェルはいい、平等論を階級論に解消することに反対します。

ジラ・アイゼンスタイン (Zillah R. Eisenstein)

アメリカ合衆国のジラ・アイゼンスタインもまた、平等論の復権を要求します。

イギリスと違つてアメリカでは、リベラル・フェミニズムが主流フェミニズムといわれるほど優勢で、それを担ったのが『女らしさの神話』(一九六三年)の著者で、NOWの創設者ベティ・フリーゲンでした。フリーゲンは政府と妥協し、ラディカル・フェミニズムに対しては、家族や男を敵視するといつて運動の共闘を拒否しました。これに対してアイゼンスタインは、著書『リベラル・フェミニズムのラディカルな将来』(Radical Future of Liberal Feminism, 1986)でウルストンクラフトにまでさかのぼり、平等論を再評価することによつて女性の運動を結集しようとしてます。アイゼンスタインは、ウルストンクラフトによつてフェミニズムは歴史的にはリベラル・フェミニズムとして成立したが、リベラリズムとフェミニズムは本来異質なものであるといつて、リベラル・フェミニズムから階級的限界をはきとることを主張します。そして、ウルストンクラフトのフェミニズムのラディカル性を継承し、女性意識の形成をはかつて女性運動の再生を求めます。

2 差異論による批判

差異論の側からの主張は、次の三点にまとめることができるでしょう。

① 性差が存在するのは否定できない事実であります。

② 平等を主張することは、男を女のモデルにみなすことになりません。

③ 平等主義者のウルストンクラフトも、平等論を徹底することができず、差異論に依拠しています。

その例として、ここでも二人の主張を紹介しておきましょう。マーガレット・ウォルターズ (Margaret Walters)

ウォルターズは、論文「女性の権利と侵害」(The Rights and Wrongs of Women, 1976)で、ウルストンクラフト、マーティ

ノー、ボウヴォールを平等論的フェミニズムの思想家として取り上げ、ウルストンクラフトについては、とくにその思想と生涯の矛盾を指摘します。ウルストンクラフトは、男性からの女性の自立による平等を要求しているが、内心は男を求めているのだということを論証しております。そうした女性の内的感情を無視することは、女性としてのアイデンティティを破壊することだと非難します。

モイラ・ゲイトンズ (Moira Gatson)

ゲイトンズの論文「女性の抑圧状態」(The Oppressed State of My Sex, 1991)は、ウォルターズの論文より一五年あとに書かれ、したがってその間のフェミニズム研究の成果を吸収しており、ウルストンクラフトの平等論の問題点をよりはっきりとと

らえています。ゲイトンズがいうには、ウルストンクラフトは啓蒙的合理主義を援用してその矛盾をつき、フェミニズムを主張することができたが、性差を土台とした国家と家族の分離、公的・理性的領域と私的・感情的領域の分離の問題を克服することができませんでした。ウォルターズがいうように男性は理性的、女性は感情的という存在ではなく、現実には理性も感情も男性のものであり、女性のそれは男性とは異質のものなのだという、男性を女性の解放されたモデルとする平等論に反対します。そして、人間の多様性が重視される社会、女性という身体をもった人間が尊重される社会の建設こそが必要なのだと主張します。

五 現代フェミニズムの展望

最後に、ウルストンクラフト解釈をめぐって平等論と差異論のそれぞれから展望を開こうと思われている研究二点を、取り上げたいと思います。

アイリス・ヤング (Iris Young)

ヤングの論文「不偏性と市民的公共」(Impartiality and the Civic Public, 1988)は、後者に属する論文です。ヤングもゲイトンズと同様に、啓蒙的合理主義の限界、またそれを援用したウルストンクラフトの限界を指摘します。すなわち、啓蒙的合理主義は、国家と家族の分離、理性と感情の分離、男性と女性の分離の上に打ち立てられた理論だから、その理論をフェミニズムに援用しても矛盾にぶつかるといいうのです。ヤングは、

こうした分離のうえにたつ啓蒙的理性にとつて代わる理性が必要だといひ、それをフランクフルト学派のハーバマースの対話的理性に求めます。それは、さまざまな欲望や動機をもつた人びとが、それを捨てず、啓蒙的・規範的理性に拘束されずに、相互理解と合意に達しようというものです。ヤングは、ハーバマースの理論をもつと徹底させて、従来私的領域に閉じこめられてきた感情・欲望・個人生活を、公共の場に持ち出し、公共の課題にすることを要求します。そうすることによつて、男性とは異質な女性の存在、多様な人間の存在を認めるべきだというのが、これは、公と私、国家と家族の分離を除こうという主張です。

キャロル・ペイトマン (Carole Pateman)

前者の研究として、ペイトマンの著書『女性の秩序紊乱』(The Disorder of Women, 1989) をあげたいと思います。これは、従来の政治理論はすべて、女性の解放を課題にしなかつたと批判し、新しい政治学の確立を要求した著作です。

ウルストンクラフトとの関連では、ヘーゲルが取り上げられております。ヘーゲルは、社会を三重構造をもつものとして把握しました。すなわち、自然的組織としての家族、欲望の体系としての市民社会、それを統合するものとしての国家です。つまり、家長が支配的地位に立つ家族、そうした家長の経済活動の場である市民社会、その上にたつ国家という構造です。

しかし資本主義社会では、経済活動は安定しているわけではなく、家長が失業した場合は家族生活は危機に陥ります。これ

をペイトマンは、ヘーゲルのデイレンマとよんでおりますが、このデイレンマは、その後の福祉国家の登場によつて理論的には解決しました。それは、女性の家庭への拘束を前提とした、家族の頂点に立つ家長に、生活保障をするということです。そして現在行われている社会福祉は、基本的には家族単位であり、女性の負担と従属を前提としたものです。この問題を解消することがウルストンクラフトの課題であつたとペイトマンはいい、社会福祉を徹底させて、女性に労働と生活を保障する社会組織を構成しようというのが、ヤングとは違った形ですが、これも国家と家族の障壁を取りのぞくことによつて、性の異なった男女の平等を実現しようという主張です。

六 むすび

フェミニズムにおける平等と差異を問題にする場合、しばしば男女の差異がどこまで本質的で、どこからがつくられ変化しうるものかという形で論じられてきましたが、そうした問題は今後も残るでしょう。しかし、このような議論は、社会科学の課題として生産的だと、わたしは思いません。

平等か差異かという問題は、性の異なった人間が、どのような状況の下で差別され、差別意識をもつかという問題、生産と再生産、公的領域の国家と私的領域の家族という分離・対立をどう克服するかという問題を、きけて通るわけにはいきません。ウルストンクラフトの場合は、一方では女性の家庭からの脱出、他方で家庭での役割の公的評価という矛盾した対応をしました。

その時代には、そうした矛盾を乗り越えるだけの社会的条件が未成熟だったといえるでしょう。

ウルストンクラフト解釈をめぐる現代フェミニズムを検討すると、国家と家族の障壁の除去に、平等と差異の問題を突破する方向があることを示唆しているように思われます。したがって、命と暮らしを守るのは家庭生活を守ることだとか、家庭内での性別役割分業が廃止されれば問題は解決するとかいうのは、時代錯誤の、フェミニズムに背をむけた主張だということになります。そして、ペイトマンが女性の問題を組み込んだ政治学はこれまで存在しなかったというように、政治学だけでなくそうした社会科学全般がこれまで存在しなかったといえます。フェミニズムの課題は、女性の解放の追求だけでなく、社会科学全体の全面的検討を要求しているのです。

ウルストンクラフト以来二〇〇年の社会の発展は、そうした課題を提出し、そうした方向でのフェミニズムと社会科学の展望を可能にしつつあるのだといえるでしょう。

フェミニズムとマルクス主義

——「家族」と「労働」の意味めぐって——

安川悦子

一 はじめに

1 「フェミニズム二百年」で問われているもの

フランス革命の「人権宣言」は、近代社会における人間の基本的人権を高らかに表明したものであります。しかしそれは、男性だけの（同時に財産を所有するものだけの）人権を宣言したものでした。これにたいして早く異議申立てをしたのが、グージュであり、ウルストンクラフトであったと思います。女性も自由に意見を表明し政治に参加する権利があり、税金を収め刑罰を受ける権利があるということです。グージュやウルストンクラフト以来の「フェミニズム二百年」の歴史は、こうした権利が女性にも少しずつ認められ、現実のものとして定着する歴史、つまり人権の獲得の歴史であったということができます。

いま、この文脈の中で何が問われるのかといいますと、それは、人権としての「労働の権利」をどう確立するかということです。女性にとって労働の権利というのは、男性にとつてのそれと同じように、資本主義社会においては、「賃金労働者」

として働く権利であり、「労働力商品」になる権利であります。この権利はこれまで、資本主義社会における「労働の疎外」問題と結びついて、資本主義社会では労働は「義務」であり、「苦痛」であり、できるなら免れるべきものだと、とらえられる傾向にありました。とりわけ資本主義批判を課題としてきた現代のマルクス主義思想では、こうした文脈が支配的でありました。しかし近代的人権が、社会における人間の自由と平等にあるとすれば、それは、アダム・スミスが問題提起したように、広範な社会的分業と協業のシステムの中では、個々の人間の「労働」と「労働」の交換をとおしてのみそれが実現するということとなります。この近代的人権の基礎としての労働が、どうしたら自由で平等なものとして存在するのか、人権としての「労働の権利」を問題にするということは、こここのところを問うことでもあります。

2 報告の主題

「フェミニズム二百年」が問いかける現代の課題が、人権としての労働であるとすれば、「労働」をキーワードにして資本主義社会分析の枠組みをつくりだしたマルクス主義とフェミニズムはどうきり結びのかということが問題になります。そのため三つの側面からこの問題を考えたいと思っております。

第一は、この四半世紀、つまりジュリエット・ミツチェルが『ニュー・レフト・リヴユ』に「女性——最も長期にわたる革命」を一九六六年に発表して以来、フェミニズムは、マルクス主義社会分析を手がかりに、その思想を体系化し理論化しは

じめました(文献②)。このプロセスはいかなるものであったか、そしてその理論的地平はいまどのようなところにあるのかという問題であります。いわゆる「マルクス主義的フェミニズム」の成立と展開を、イギリスを中心に検討することによってあります。これは、一九六〇年代にアメリカやイギリスで多様に展開されたフェミニズム運動と思想の課題を、マルクス主義のパラダイムで整理したらどういうことになるか、ということでもあります。

第二は、近代資本主義社会の分析パラダイムとしてのマルクス主義に、フェミニズムの光をあててみたら、何がみえてくるかという問題であります。そこからは、これまで「女性の領域」とみなされ、そのかぎりで「自然」(人工的でないという意味)な存在であるとして「科学的な」分析の対象からはずされてきたもの、つまり「性別分業」にもとづく「家族」のもつイデオロギーの意味が明らかになるはずですが、これは、普遍的な理論とみなされてきたマルクスの社会分析が、「特殊」で「歴史的」な虚構を前提にしたものであったということを指摘することになると思います。フェミニズムが一部「特殊な」女性のイデオロギーであって、社会思想史学会の共通テーマにはなじまないという「常識」にたいして、異議申立てをするという私の意図もここに含まれています。

第三は、今日の報告で十分に議論できる時間も準備もないのですが、戦後日本の社会思想Ⅱ社会思想史研究を支配してきたマルクス主義的パラダイムが、いかにセクシズムにおおわれて

きたかということ明らかにすることです。つまり戦後日本の社会科学研究のパラダイムに異議申立てをする。そうすることできり開かれる新たな地平はいかなるものか、ということの問題にしたいと思います。「女性の居場所」としての「家族」を大前提としたマルクス主義をセクシストマルクス主義と呼ぶとすれば、そのところに女性抑圧の根源としての「家父長制」をみるフェミニストマルクス主義への座標軸の転回がここでは問題になります。

* 厳密にいえば、マルクス経済学とフェミニズムはどうきり結ぶかということである。マルクス主義という場合、エンゲルスの思想もこみにしてとらえられてきたが、ここでの議論は、エンゲルスを除外しておきたい。マルクスとエンゲルスは多くの点で見解を異にしていた。とりわけアイルランドと女性についてはそうであるといえる。イギリスの社会変革における「アイルランド」の役割の評価は、まるきり反対であったし、女性の労働と「家族」の問題についても、マルクスとエンゲルスは同じでなかった。

二 イギリスにおけるマルクス主義 フェミニズムの成立と展開

一九六〇年代、「ニュー・レフト」運動がはなやかに展開するイギリスで、いわゆる「正統な」マルクス主義「婦人論」への異議申立てとして登場したのが、先にあげたジュリエット・ミッチェルでありました。彼女は、女性の領域とされてきた「家族」を社会学の成果を利用して構造分析し、母性Ⅱ出産、性Ⅱセクシャリティ、子どもの社会化Ⅱ育児の三つの機能をそこから析出し、この「家族」が男性の担う生産の領域に包摂されて

いると説明しました。マルクス経済学でこれまでブラックボックスとされてきた「家族」の構造が、マルクス経済学の文脈で明らかにされたのであります。こうした二重構造の中にいる女性、ミッチェルにいわせれば、「一枚岩的な諸機能の圧縮状態に閉じ込められている」女性をここから解放することがフェミニズムの課題であるとされました。「家族」の構造分析をこのように行つて、ミッチェルは、これまで封建的な人間関係を説明する用語として用いられてきた「家父長制」を、男性による女性抑圧を説明する枠組に作りかえ、それをフェミニズムのキイ概念にしました。

男性による女性抑圧の構造体としての「家父長制」がさまざまな形で問題にされはじめます。それはまず第一に、「家父長制」の起源が問われ、「家父長制」の出身が問われました。一九六〇年代から七〇年代にかけて、イギリスやアメリカでラディカル・フェミニストあるいは革命的フェミニストと呼ばれる人たちの仕事相次いで現れました(文献(3)〜(7))。第二は、一九七〇年に創立されたイギリスの「社会主義経済学会」(SES)を舞台に「家父長制」の構造分析が、経済学の文脈に持ちこまれ、論争されました。これまでマルクス経済学において、労働力(商品)の再生産(と生産)の場でありながらブラックボックスとされてきた「家族」の構造分析が行われ、その経済的意味が問題にされはじめました。労働力再生産(生産)工場の経営者兼労働者である「主婦」の労働、つまり家事労働が、フェミニストの立場からとりあげられます。「家事労働に賃金を」というセルマ・ジ

エームズやグラ・コスタらの議論（文献(8)(9)）が一九七〇年代をとおして展開されました。今から評価すればここでの議論の方向はフェミニズムにとつて必ずしも前向きであったとは思えません。労働力商品の生産体としての「家族」に経済学のメスが差し入れられたという点で、特筆すべきものであります。日本ではよく知られていることですが、すでにイギリスの論争よりも十年も早く、つまり一九六〇年代はじめに、磯野富士子さんやここにおられる水田珠枝さんらが、この問題をとりあげております。

こうした家事労働の経済学をめぐる論争を踏み台にして、一九七〇年代末になると、あらたな理論的地平がきりひらかれはじめました。ヴェロニカ・ビーチの女性労働分析や、ミシェル・バレットやメアリ・マッキントシュの「家族賃金」批判がそれです。

ビーチは一九七九年に『フェミニスト・リヴュー』に「家父長制について」と題する論文を発表しております（文献(11)）。ここで彼女は、フェミニストが「家父長制」と同義語として使用してきた「再生産」(Reproduction)というキーワードを整理し、それは三つのレベルから成るものと説明しております。「再生産」概念の第一のレベルは、マルクスが『資本論』（第一巻）の中心的分析課題としたものであります。それは、資本と労働の「再生産」という問題です。資本の生産、つまり「剰余価値」の生産の前提となるべき資本と労働力の継続的な「再生産」の保障が、資本主義社会でどのように仕組まれているか、この仕組

みが資本主義社会でうまくいくのかいかないかを検討するのがマルクスの目的でありました。結局はうまくいかないというのが、かれの結論であります（資本制蓄積の一般法則）が、ここでは、こうした問題を議論するのが主題ではありませんので、これ以上言及しません。資本主義分析のパラダイムという観点から言えば、資本と労働は、車の両輪であって、この関係がいかにうまくバランスをとって拡大・維持していくかということが問題になります。マルクスは、機械制大工場において、どのようにして資本の生産（剰余価値の生産）が、拡大する規模で行われるかという問題については、綿密かつ周到に分析しました。そしてこの資本の生産と、労働力（商品）の生産とが相互にダイナミックに絡みあっているということをマルクスは指摘し、増加する資本の蓄積がどのように労働の需要の構造を変えていくのかについても熱心に分析しました。しかしマルクスは、労働力（商品）の生産がいかに行われるかについては全く分析しませんでした。労働者「家族」は、ブラックボックスとされたまま、女性の「自然」の性向（生子み、子育て、家事労働）にまかされておりました。

こうしたマルクス経済学において、資本の生産の現場としての「社会」と労働力の生産の現場としての「家族」が、資本主義社会では、一つに絡み合い、ダイナミックな過程をなしているというところに光があてられます。ビーチがマルクス理論から引き出した理論枠組のもっとも重要なところであり、また「家族」の領域が「生産」の領域に包摂されているというジュリエ

ツト・ミツチエルの説明にしたがえば、その「包摂」の構造であります。フェミニズムがマルクス経済学パラダイムから手に入れるべき第一に重要なパラダイムであったということになります。

一方、一九七〇年代は初期マルクスの「疎外論」パラダイムがマルクス主義に大きな影響をあたえた時代でありました。資本主義社会での雇用労働者は、労働の生産物からも、労働過程からも、そして「類」からも疎外されているという「疎外論」を援用しての人間主義的な資本主義批判が私たちをひきつづめました。そこでは、「家族」は「社会」に対抗して人間性を取り戻す場であると、ロマン主義的な色彩を帯びて理想化されました。「社会」と「家族」を意識的に断ち切るということが、戦略的にも提起されます。こうして「社会」と「家族」の二元論的な把握が生まれてきます。女性にとつて抑圧の場である「家族」が男性にとつては人間性をとりもどす理想の場であるというアポリアを打破するのは、この第一の「再生産」パラダイムであります。

第二のレベルの「再生産」は、労働力(商品)の再生産(生産)という問題であります。この生産は労働者家族で行われるのですが、マルクスがこの家族を、女性と結びついた「自然な」存在としてブラックボックスにしたままのところであります。ミツチエル以来、フェミニストたちはここを取り上げさまざまな形で問題にしてきました。その一つの方向は「家事労働」の経済的意味という問題であり、もう一つの方向は「家族」そのもの

の概念、つまり「家族賃金」の問題でありました。

マルクス経済学では、「労働力」商品は、剰余価値すなわち資本の生産を目的とする資本主義社会では、決定的に重要な意味をもつものと措定されております。この「労働力」商品が、拡大する規模で継続的に、いかに再生産されるかという大問題について、不思議なことに、経済学では不問に付されてきました。そして男性労働者は、一家の生計の担い手として、自分自身の生活費(再生産費)だけでなく妻と子どもの生活費もまかなうのが本来のあり方なのだという「家族賃金」の概念が「自然の理に適用」ものとされてきました。ミシェル・パレットとメアリー・マッキントッシュの一九七九年の社会主義経済学会での報告(文献¹²)は、この問題をはじめて真正面から取り上げたものであります。彼女らの言い方によりますと、この時期にトレッド・ユニオンズムの祖國イギリスで、「家族賃金」を攻撃することは、「神なる父を攻撃する無神論者の覚悟がある」状況でありました。一九世紀イギリスのヴィクトリアの繁栄の中で、わずかな数の労働貴族が手にした「家族賃金」は、労働者の側においても、ながらく労働運動の中心スローガンとして神話化されてきたものであったからです。

第三のレベルは、生物学的「再生産」の問題であります。出産や中絶、母性やセクシュアリティなど、女性にとつてはもつとも身近な、したがって皮膚感覚をおして問題にしうる「再生産」であります。ケイト・ミレットやシユラミス・ファイアストーンをはじめとする多くのフェミニストの仕事が、この二十

年のあいだに蓄積されました。フェミニズムの成立期にいち早くラディカル・フェミニストらを取り上げた問題は、妊娠や出産をどうコントロールするかという問題を含めてきわめて社会的な問題なのですが、マルクス経済学では労働力の再生産問題を「自然」にまかせたのと同じように、フェミニズムの側も、この「再生産」は、男性と女性の心理学的、社会学的、あるいは政治的な、文化的な領域の問題であっても、経済学の問題ではないとみなしています。ビーチやバレットらの「女性労働」や「家族賃金」にたいする問題提起は、こうしたラディカル・フェミニズムにたいする経済学の側からの批判でもあったと思われまます。

三 一九八〇年代のマルクス主義とフェミニズム

1 マルクス主義からフェミニズムがえたもの

こうしたビーチやバレットらの問題提起から十年たつたいま、イギリスのマルクス主義フェミニストたちはどのような理論的地平にたっているか。つまりフェミニズムはマルクス主義理論の枠組からなにを得たかということが問題になります。まず第一に、ビーチが「再生産」概念の第一レベルで問題にしたように、フェミニズムはマルクス経済学のパラダイムから、資本と労働の「再生産」は車の両輪のように一つのダイナミックな関係をなしてつながっていること、どちらも資本主義的蓄積過程の一つの側面であるという観点を手に入れたということでありまます。この過程の中で、社会も家庭も変化するというダイナミ

ックな考え方も手に入れました。つまり歴史的な変化の視点であります。この変化の方向をどのように見定め、どのように推し進めるか。これがマルクス主義フェミニズムにとって大きな問題になります。

第二に、フェミニストが批判してきた男性による女性抑圧の構造としての「家父長制」は、女性の領域とされてきた「家族」の中だけでなく社会においても、つまり「生産の領域」においても貫徹しているという観点であります。労働、とりわけ雇用労働を問題にするかぎりこの「性別職務分離」といわれる構造が重要な分析課題となつて立ちあらわれます。一九七〇年代以来の技術革新による労働過程のいちじるしい変化は、一方で、旧来のフルタイム熟練男性労働を激減させ、他方で、パートタイムの不熟練女性サービス労働を増加させました。こうした中で、男性は安定した雇用と高い賃金の職種を、女性は不安定で低賃金のフリンジの職種をとという性別職務分離の構造が拡大しているのです。この問題をどのようにとらえ、どのように分析するか。ビーチの仕事にみられるように(文献⑩)、「不平等な労働」の問題にフェミニストたちは、取組みはじめました。マルクス主義労働過程論や二重労働市場論のパラダイムを用いての「女性労働」分析の中から、「家族賃金」パラダイムの破産が現実にも明らかになりました。一九八六年にハーヴァード大学でヨーロッパや北アメリカの研究者を集めてひらかれた「労働力の女性化」をめぐる会議は、こうした文脈の一つの里程標であつたとみることができまます(文献⑪)。

2 フェミニズムのマルクス主義批判

フェミニズムが、マルクス主義の資本主義社会分析から「家族」と「社会」の中に構造化された女性抑圧を分析する枠組を手に入れたとすれば、マルクス主義はフェミニズムから何を手にいれたか、あるいは何を手に入れるべきであるのかということが問題になります。これは、マルクス主義のもつセクシズム批判をフェミニズムはどのように行ったかと問い直すことでもあります。ハロルド・ベネンソンやミシェル・パレットらのマルクス『資本論』批判はこうした文脈でとらえることができそうです(文献⑭⑮)。

この人たちのマルクス『資本論』批判の第一の論点は、先にも少し触れましたが、この中で前提されている「家族」像批判であります。「資本論」(第一巻)での「労働過程」論を支える基本的な労働者家族像は、具体的には、一九世紀ヴィクトリア時代の、厳格な性別分業観にもとづくブルジョア家族イデオロギーの影響を多分に受けた「労働貴族」の家族像でありました。一九世紀イギリスのブルジョア家族は、歴史家ホブズボームが指摘するように、ダブル・スタンダード(つまり家庭の外では、自由と平等、過酷な競争と金銭関係と孤立し敵対する人間関係が、家庭の中では、愛情と思いやりと相互扶助と保護、そして夫の妻や子どもにたいする支配と服従が支配している)のイデオロギーに含まれていました。一八六七年に出版された『資本論』(第一巻)も基本的にこうしたブルジョア家族のダブル・スタンダードのイデオロギーに支配されていたのは、ある意味で当然なことであっ

たということができません。

マルクスは、資本の生産の場である「社会」では、労働者は徹底的にみじめで、失業に脅え、ときに互いに敵対する非人間的な存在であることを具体的な資料で描きだしています。そしてその対極に労働者には非情にも失われてしまっているが、本来なら温かい愛情と、相互援助にみちた「愛の共同体」としての「家族」が存在することを想像させるような記述をしております。こうした「社会」と「家庭」のダブルスタンダードは、現実にはブルジョア家族のものであったのですが、『資本論』(第一巻)の労働者の世界にも色濃く影をおとしています。あらゆる事象を分析の対象にし理論的に説明しつくすことに熱心であったマルクスにおいて、労働力の再生産の場としての家族は例外でありました。労働力の生産と再生産は、労働者の生理的な自己保存本能にまかされ、つまり女性の領域として、社会科学の分析対象からはずされていたのです。こここのところをフェミニストたちは批判したのであります。

第二の批判は、こうした「家族賃金」を獲得するはずの労働者像にたいしてであります。マルクス主義労働運動論では、団結と強い交渉力をもつトレード・ユニオンに支えられ、「家族賃金」と雇用の安定をもとめて闘った一九世紀イギリスの労働者が、具体的なモデル労働者として措定されてきました。この労働者は「家族」をもち、そこでは、「自然な」性に基づく分業が行われているのです。女性は「家族」の中で夫に保護されるものであり、夫たる男性は、社会で「家族賃金」を手にいれ

てくるべきであるというイデオロギーに包みこまれていました。マルクスの『資本論』(第一巻)での労働者像は、基本的にこうしたイデオロギーにもとづいていました。工場法をめぐる児童労働や女性労働の扱いかたは、その一つの例であります。女性労働は保護され、できれば「家族」の中に帰るべきであるという論調で説明されております。

資本主義生産が進み、資本量が増大するとともに、機械の採用と技術革新が進み、労働の雇用は相対的に減少し、失業者が増大し、資本主義生産は矛盾を深めるとというのが、マルクスの『資本論』(第一巻)での結論であり、この当時のイギリス資本主義にたいする見通しでありました。これは、熟練ある男性労働を排除して児童や女性労働がとつてかわるといふことを意味しておりました。熟練労働が解体し、不熟練の労働が拡大していく。資本主義的蓄積のこの傾向的法則性をどう考えるのか。この所の評価にこの「家族賃金」労働者親は大きな影響をあたえます。不熟練労働としての女性労働の登場は、機械化による熟練の解体の文脈でとらえられ、男性熟練労働者の利害を侵すものとして、また「家族賃金」を脅かすものとしてとらえられることとなります。また同時にそれは「家族」を破壊するものとしてとらえられ、この文脈において、労働者の資本にたいする抵抗がイデオロギー化され、正統化されてきました。

「婦人・児童労働」がみじめな、非人間的な、家族破壊的なものとして描かれます。工場法の成立の歴史的な説明は、こうした文脈でなされてきました。長い間、社会政策での工場法の

研究は、女性や児童にたいする人道的保護パラダイムでとらえられてきました。フェミニズムの歴史研究は、こうした人道主義が、いかに女性労働を排除するセクシズムにおおわれていたかを明らかにしております。長らく、女性が労働の権利を要求して積極的に運動したという歴史の断片は、歴史の淵に沈められたままでした。

こうした労働者モデル観から引き出された女性労働にたいする偏見が第三の批判点であります。

女性の賃労働は、資本主義社会では、家族を破壊し、男性労働者を脅かすものとして、本来あるべきものではないとされたにもかかわらず、現実には、一九世紀イギリスの労働者の大半は、家族が働かなければ生活できませんでした。こうした状況の中で、女性の賃労働を異常視するイデオロギーは、女性労働をフリンジ労働に追いやることに加担しました。しかも女性の本来の居場所としての家庭にたいする責任を女性にイデオロギ一的に押しつけることにも加担しました。家事責任が十分に担えるはずもない女性雇用労働者が、そのことによりしるめたさを絶えず感じ続け、労働を本来の居場所とみとめず、本来の居場所とみとめる家庭では十分に任務を果たすことができないという、イデオロギー構造をうみだします。

これまでのマルクス主義的労働運動研究は、こうした労働者パラダイムに支配されてきました。社会変革の中心的担い手は、組織された、強力なトレード・ユニオンに支えられた男性労働者であると措定されてきました。イギリスの歴史が語るように、

熟練をテコに、数を制限することで(強い入職規制をもつ)賃金交渉力を保つてきました。ここでは基本的に排除と差別の論理が支配します。女性や外国人が排除され、差別される構造が正當化されてきました。女性は家庭に帰るべきであるというキャンペーンが、マルクス主義的ヒューマニズムの名のもとに繰り広げられます。

フェミニストたちが批判するこうしたセクシストマルクス主義は、要するに、女性労働者の排除と差別の論理を構造的にもつ熟練男性労働者のトレード・ユニオンを、社会変革の主体とみなし、女性抑圧の根源とされる「家父長制」を、人間性の回復の場だと幻想する、そうしたイデオロギー装置であるということになります。

3 フェミニストマルクス主義へ

「家族賃金」イデオロギーがフェミニズムの批判する「家父長制」を支えるイデオロギーであるとすれば、それを解体するつまり女性の解放をめざす社会理論はいかなる方向で再建されるのだろうか。こうした問いかけが可能だろうとおもいます。つまり問題は、マルクス主義パラダイムのよって立つ基盤を解体し、なおかつ女性に、そしてすべての人間に(つまり男性にも、障害者にも、高齢者にも)人権としての労働権を確立するための社会理論をどううちたてるかということであります。こうしたとき、いかなる意味でも、「家父長制」はロマンティックに再建されるべきものではなく、解体されるべきものであると私は思います。今日、資本主義社会において、労働力の再生産は、

マルクスが措定したような個別労働者の自然の営みにまかすという意味での「家族」では、行われえなくなっています。「家族」の現実的基盤は、解体してしまっておりま。発達した資本主義社会では押し並べて出生率が低下してあります。このことが、何はともあれ理論の正面にすえられることがまず第一に必要なになります。

そして第二に、「労働力の女性化」という言い方でピーチやジェンズンらが問題提起しているものを正面からうけとめることであります(文献⑩)。これは、長らくマルクス主義思想の中心に据えられてきたモデル労働者像を転回させるということでもあります。一九七〇年代以後、労働過程における技術革新は著しく、労働の世界に大きな変化が起きております。男性フルタイム労働は減少する傾向にあり、パートタイム女性労働が激増しております。こうした状況の中で、労働者像のパラダイム転換の必要がフェミニストたちから提起されはじめました。「労働力の女性化」という提起は、単に女性労働が増えたということだけではなく、労働をとらえるパラダイム転換の提起だと考えなければならぬと思います。

マルクスの時代いらい労働者のモデルは、「家族賃金」に表象される家族をかかえた熟練男性労働者でありました。こうした労働者像を反転させて、パートタイムの不熟練女性労働者(つまり家族をかかえない)をモデル労働者とするということであります。

これは女性の労働権を確保することをめざすフェミニズムに

おいてだけでなく、これからの労働の戦略においてきわめて重要な意味をもつものと考えます。ここから、たとえば、「家族が食える賃金を」というこれまでの伝統的な労働運動のスローガンは、「一人で食える賃金を」、つまり平等賃金の実現要求に転換するということとなります。こうした時、労働力の再生産生産も生存権の保障も「家族」を単位とするのではなく「社会」において行われる必要が見えてきます。

バレットやマッキントシユが主張しているように資本主義社会における「家族」は、イデオロギー的には、「階級」と「セクシズム」の培養基でありました(文献⑬)。この「家族」がそうした培養基としての役割を実質的に果たさなくなると資本主義社会はどう変わるのかということが問題になります。資本主義社会は、階級を再生産し、私有財産制を温存していくために「家族」を必要としてきました。しかしそれにもかかわらず、資本主義社会は、自由な生産の基礎として、男性だけでなく女性をふくめた人権¹¹労働権を確立する前提を作りだしてきました。それは、女性を雇用労働者として「家族」から解放することであり、労働力の再生産機構を社会化することでありました。つまり「家族」の解体を生みだしたのです。このところのタイナシズムをどうつかまえ、その力を、女性の(そして男性の)解放の戦略にどう結びつけていくのかということが、いま問われているのだと思います。

(文献1篇)

(一) Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, New York, 1963.

(三) 浦富美子訳「新しい女性の創造」大和書房、一九八一年)

(2) Juliet Mitchell, *Woman's Estate*, Harmondsworth, 1971.

(佐野健治訳「女性論」性と社会主義 合同出版、一九七三年)

(3) Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, London, 1974. (上田昊訳「精神分析と女の解放」合同出版、一九七七年)

(4) Kate Millet, *Sexual Politics*, New York, 1969. (藤枝淳子他訳「性の政治学」トモス出版、一九八五年)

(5) Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex, The Case for Feminist Revolution*, New York, 1971. (林弘子訳「性の弁証法」評論社、一九七二年)

(6) Christine Delphy, *The Main Enemy: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, London, 1977.

(7) Zillah Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York, 1979.

(8) Selma James, *Women, the Unions and Work*, Notting-Hill Women's Liberation Workshop Group, London April 1972.

(9) Mariarosa Dalla Costa and Selma James, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol, 1972.

(10) Ann Oakley, *Housewife*, London, 1974.

(11) Veronica Beechey, 'On Patriarchy', *Feminist Review*, no. 3, 1979.

(12) Michelle Barrett and Mary McIntosh, 'The "Family Wage": Some Problems for Socialists and Feminists', *Capital & Class*, no. 11, 1980.

(13) Michelle Barrett and Mary McIntosh, *The Anti-social*

- Family*, London, 1982.
- (14) Harold Benenson, 'Victorian Sexual Ideology and Marx's Theory of the Working Class', *International Labor and Working Class History*, no. 25, 1984.
- (15) Michèle Barrett, 'Marxist-Feminism and the Work of Karl Marx', in Anne Philips, ed., *Feminism and Equality*, Oxford, 1987.
- (16) Jane Humphries, 'The Working Class Family, Women's Liberation and Class Struggle: the Case of Nineteenth Century British History', *The Review of Radical Political Economics*, vol. 9, no. 3, 1977.
- (17) Veronica Beechey, *Unequal Work*, London, 1987.
- (18) Jane Jenson, Elisabeth Hagen and Cealliaigh Reddy, eds., *Feminization of the Labour Force, Paradoxes and Promises*, Oxford, 1988.
- (19) 安川悦子『「家族」思想の現在』、『生活文化研究』（名古屋大学立女子短期大学生活文化研究センター）第一集、一九九〇年。

イギリス労働運動における

男女の「平等」と「差異」

今 井 け い

はじめに

メアリ・ウルストンクラフトの『女性の権利の擁護』出版二〇〇年記念に当たり、本大会に報告者としてお招きいただいたことを改めてお礼申し上げます。ただし私は社会思想史の専門家ではないので、報告には必ずしも思想史研究者の関心や方法になじまないこともあろうかと思われます。その点をご容赦願って、イギリスにおける歴史的な経験に則して、これからの報告を進めることにいたします。

通常、大衆的社会運動には各種の思想が複雑に重なり合っており、その構成思想を明確に識別できない場合が多い。しかし、主要な思想傾向を確かめ、分類することは運動の本質を理解するためにも必要である。本報告者は最近の著書『イギリス女性運動史』（日本経済評論社 一九九二年）において、イギリスの女性運動を形成する主要な思潮とそれに基づくグループについて次の

ような分類を試みた。それらは「平等派」、「独自派」、「社会派」の三つのフェミニズムである。それぞれの主なルーツとしては啓蒙主義、福音主義、社会主義をあげることができよう。

本報告では、これら三つのフェミニズムが、イギリス女性運動史の中で重要な役割を果たした「女性労働組合連盟」の三人の指導者たちの、「平等」と「差異」をめぐる政策といかなる関係にあったかを具体的にとり上げて報告したい。

一 三つのフェミニズム

男女の平等を求める「平等派」フェミニズムは、その思想的先駆者をメアリー・ウルストンクラフト (Mary Wollstonecraft, 1759) に求めることができる。しかし、女性参政権や財産権などの諸権利の平等を求める運動が実際に起こったのはウィクトリア時代中期以後であった。フランス革命と産業革命の影響を受けてイギリス社会が大きく動揺していた一九世紀前半には、むしろ「独自派」フェミニズムが広く一般に受け入れられた。

その主唱者のハナ・モア (Hannah More, 1745-1835) は社会的混乱の收拾のためには宗教と家庭の立て直しが不可欠であり、女性の高い道徳性の発揮を求めた。男女は平等ではなく、むしろ異なる能力の、より適切な利用こそが必要とした。したがって、「独自派」は「差異派」と同様の意味であるが、筆者はこの派の本質を女性のもつ消極的な側面よりも積極的な側面を強調し、その独自の能力の発揮によって、女性の地位向上を主張し、またそれをもたらしたグループとみなして、敢えて「独自派」と呼ぶことにした。

と呼ぶことにした。

彼女たちは、女性を家庭の守り手として位置づける中で性別役割分担思想を固定化した。その意味では反フェミニストに列せられるが、その一方で彼女たちは家を出て、社会浄化や慈善活動に参加することによって、自ら家庭重視イデオロギーに反するという矛盾を犯していた。選挙権についても、男女の能力は異なるとして、当初女性参政権の必要を認めなかったが、社会改革に従事する中で次第に彼女たちの見解は変わっていった。国政レベルでも、むしろ女性の優れた資質によって、政治問題の解決をはかれると考えるようになった。ここに「独自派」の一部と「平等派」が連携することになったのである。

慈善活動の対象は主に困窮者であるが、彼女たちは当時の自由主義思想に影響されて、貧困の原因としては勤勉・努力の欠如など個人的な責任に帰する面が多いと考えた。その結果、彼女たちは下層階級の人びとになによりも自助と互助の努力を求めたのである。

これに対して「社会派」は貧困を社会問題とみなしたグループである。その起源は一九世紀初頭であるが、中期には衰退し、イギリスの経済的不況と社会主義の復活の影響のもとで一八八〇年代に入って再び台頭した。筆者はこれを広義に理解して「広く社会改革全体の中で女性解放を実現する、あるいは女権を社会変革実現のための手段として考える」人びとから成るグループと規定した。これらイギリスの三種類のフェミニストたちは、女性参政権運動をはじめとする女性の権利運動あるいは女性参

働運動において、ある時は対立し、またある時には協力しつつ一世紀以上にわたって活動を続けたのである。

二 自助・互助・「平等」

—エマ・パタスンの場合(第一期)

本報告の中心をなす女性保護共済連盟(W.P.P.L)、後に女性労働組合連盟(W.T.U.L)。両者を連続的に把握し、その指導者たち——パタスン、ディルク、マッカーサー——の在任期間に対応して、第一、二、三期とした。)の設立は社会・労働運動が一時沈静化した後の一八七四年であった。

一九世紀前半の労働運動は社会運動と密接に結びついていた。賃金引き下げや失業に直面した人びとはデモや集会による抗議行動に、家族ぐるみあるいは地域ぐるみで参加したからである。もちろん女性も同様であった。しかし、一九世紀半ばに産業資本主義が成熟する中で熟練労働者たちは労働組合、政治的圧力団体、協同組合などを発達させ、これらを通して、増大する国富の分け前に与るようになった。そして、その過程で不熟練労働者や女性を置き去りにしたのである。⁽³⁾

他方、熟練労働者が「家族賃金」を得はじめると、その妻たちは家事・育児に専念するようになった。上・中流階級の家庭重視イデオロギーが「労働貴族」層にも浸透し、男女の「差異」⁽⁴⁾ 女性の家庭責任が強調されはじめた。それとともに女性の賃金労働は望ましいものではないとする風潮が高まった。しかし、大部分の不熟練労働者の家庭では妻も賃金労働を余儀なくされ

た。その際例えばランカシアの綿工業におけるような工場労働が存在しないロンドンでは、仕立職等が女性に開放された職場であった。だが、縫製ミシンの導入は男女仕立工に深刻な賃金引き下げをもたらした。一方で女性に対する家庭重視イデオロギーが強調され、他方で賃金労働の必要に迫られたながら女性たちは経済状況の悪化に対応しなければならなかった。しかも、彼女たちはこのような状態を解決する方法と手段をもたなかった。その実現のためには、中流階級出身者の外からの援助と運動のイニシアティブを必要としていたのである。

エマ・パタスン(Emma Paterson, 1848-86)が労働組合会議(W.T.U.C)の指導者たちと、良心的な中流階級の男女の協力を得て、W.P.P.Lを創設したのはこうした状況下においてであった。それは女性労働者の困窮からの救済と、貧困化の防止、自助と互助の精神の涵養という従来の慈善活動の延長線上で考えられる。その意味で、パタスンは「独自派」フェミニストの範ちゅうに入るが、彼女はまた「平等派」でもあった。女権運動で活躍していたミリセント・フォーセットも経済的自立のための自助と互助の精神の育成という観点からW.P.P.Lの設立を歓迎したのである。

W.P.P.Lは労働組合そのものではなく、各種職業の中に労働組合の結成を促進する組織である。彼らの努力によって早速製本・室内装飾・仕立工女たちの間に組合が組織された。新しい組合には共済機能と労働者教育をまず求め、雇用者との関係では賃金引き上げより、むしろ引き下げの阻止を求めた。労使間

の紛争より、組織を背景として紛争を未然に防ぐことが求められたといえる。

男性労働者との関係では、彼らの女性差別意識と闘わなければならなかった。一八七七年綿工業の女性労働者の労働時間を週五十四時間に短縮することがTUCで提案されると、パタスンたちは女性への差別的行為であるとして激しく反対した。労働時間の制限を法律によって一方の性のみに対して適用するより、労使交渉によって制限する方がはるかに有効であると彼女たちは主張した。しかし、「平等派」のこのような主張は女性労働者の実態を知らない中流階級の女性の見解だとして結局受け入れられなかったのである。この点に関し、R・ストレイチイはパタスンらとTUC指導者の相違は前者が女性労働者のあるべき姿を主張したのに対し、後者は女性の就業が男性にもたらす悪影響を主として考えていて、双方の主張の立場がもともと異なっていたと指摘している。だが、ウエップ夫妻も言ったように、男性の主張も公平なものというより、内心では女性の労働時間短縮を利用していずれ自分たちの労働時間も削減したいと考えていたのである。

パタスンらの「平等」な取扱いへの主張は不首尾に終わったが、彼女たちの努力によって、TUC内に女性労働組合を定置した。また、最初(一八七八年)の主張から十五年を要したが、女性工場監督官を導入することもできた。だが、肝心の女性労働組合の結成という点では成功しなかった。十二年経ても創設された組合は三〇―四〇でその大半は二―三〇人以下であり、数年

間しか継続せず、全体でも労働組合に結集されたのは二五〇〇人以下であった。女性労働が不熟練で低賃金であり、それ故に組合費も支払えないことから、女性労働組合は成長することができなかった。後にメアリ・マッカーサーが指摘する女性労働の本質的特徴をエマ・パタスンは認識し得なかったといえる。当時存在した男性労働組合も熟練労働者のものであったのである。しかし、女性の「平等」を求める運動はパタスンの突然の死(一八八六年)以後も続けられた。

セクシズムとフェミニズム―「同一労働・同一賃金」原則の導入
イギリスの一八八〇年代の経済的停滞は、女性に二つの面で大なる影響を与えた。一つは女性の職場からの追放であり、もう一つは女性をも含む不熟練労働者の組織化が始まったことである。WPLLはこの両面にかかわった。前者の例としては炭鉱の坑口からと、金属工業からの女性の締出し提案があげられる。金属労働組合のジャギンズは、一八八七年と八八年の二回のTUC総会で、金属工業への女性の就業禁止を法律で定めるべきだと提案した。彼は一五フィートにおよぶ鎖を会場で実際に示して、鎖製造が女性にとって肉体的にも風紀上も好ましくないと主張したのである。

短期間ではあるが、パタスンの後継者となったクレマンティーン・ブラック(Clementina Black 1864-1922)は、男性による女性労働者の一方的な追放を認めることはできないと強く主張した。同じように肉体的に厳しい条件下で労働している仕立工女たちの例を問題にせず、男性と競合する金属工業だけをとり

上げるのは不公平であり、何よりも同工業の女性代表がいらない所で、彼女たちに不利益となる決議をすることはできないとしてジャギンズ提案に反対した。

その結果は「同一労働同一賃金」原則の承認であった。⁽⁸⁾これは女性労働を正当に評価するというより、むしろ同一賃金を認めることによって職場を男性のために確保できるとの意図からであった。

男女混成組合

不熟練労働者の組織化については、一八八四年の「合同織布工組合 (Amalgamated Weavers' Association)」の結成をあげることができ。それまで綿業では熟練紡績工のみが排他的な組合組織によって、いわゆる労働貴族の地位を享受していた。しかし、外国からの競争の激化の中で不熟練の織布工たちも連帯した。織布部門は紡績部門と異なり、もともと男女がともに就業し、賃金も出来高払いであったから、男女の賃率は同一であった。ただ、企業間、あるいは地域によって、基本的賃率に差があったから、労働組合の合同が必要であった。この過程で多くの女性労働者が組織されていった。イギリス北西部に綿工場が集中していたという地理的特徴も組織化を助けた。但し、組合に対する女性の意識が必ずしも高かったわけではない。⁽⁹⁾だが、女性労働者に相対的高賃金をもたらしたことは、やがて彼女たちを政治的に目ざめさせることになる。女性参政権運動における綿工女たちの活躍については最近の研究が明らかにしている。⁽¹⁰⁾

三 男女の対立から協調へ

——エミリア・デイルク夫人の場合 (第二期)

自由党急進派議員、チャールズ・デイルクの妻、エミリア・デイルクがW P P L第二期の指導者になるのはこの頃 (一八八九年)である。第一期のパクスンが組織化に失敗した理由を理解していたデイルク夫人は、表立って「平等」を主張して男性と対立するより、積極的に彼らの協力を求める方向を選んだ。合同織布工組合が協力の好例を示していたからである。また、一八八〇年代の経済的不況が構造的なものであることが判明するにつれ、貧困の原因も個人的な努力の欠如というより、社会的経済的要因に求められた。そして、それまでの自由放任主義が放棄されて、社会・経済問題の解決に国家の介入が望まれるようになった。このような時代背景の中でデイルク夫人も「平等派」から「社会派」に転化したのである。

綿織布工組合に続いてガス工や港湾労働者ら不熟練工の組織化が進む中でW P P Lも女性労働組合連盟 (W T U L) と改名して、その性格を明確にした。男性の協力を求める意味からデイルク夫人は男女混成組合のW T U Lへの加盟を認めた。多数の女性労働者を含む綿業組合を傘下におさめることによって、W T U Lは急速な拡大を実現した。ロンドンの女性のみ組織から地方の混成組合をも包含する大きな組織に発展したのである。綿業労働組合の男性指導者がW T U Lの評議員になって、具体的な助言を与えた。また、T U C総会が開催される同じ時と場

所でWTULは「女性会議」を開いて、TUC参加者の出席も得て協力を仰いだ。綿業工女の中から有給のオルガナイザーを選任し、周辺地域の仕立、製綱、製靴の女性労働者を組織させた、アイルランドやスコットランドの女性繊維工女の組織化に努めた。

このようなデイルク夫人の指導によってWTULは、依然として中流階級のリーダーシップの下にあったとはいえず、労働者階級の人びとによる運動へと比重を移すことになった。因みにオルガナイザーとして訓練された綿工女たちは、やがて中流階級の女性選挙権運動において重要な役割を果たすことになる。さらに製陶業における鉛や燐などの公害に対しては、国による「保護」を求めた。両性に対する「保護」であるが、同産業には女性労働者が多かったために女性の益するところ大であった。デイルク夫人によるWTULの政策転換の背景としては「家族賃金」の崩壊が考えられる。彼女は次のように述べている。

ある工場を例にとってみましょう。そこでは二〇年前に一〇〇〇人の男性が雇われており、彼らの賃金は妻や子どもたちを家庭で気楽に養っていけるほどのものでした——労働者の妻は「家事をきちんとやり」、子どもたちの面倒をみることができました。しかし、その後会社は若い女性を雇い入れました。彼女たちはすぐ父親と同じくらい働きましたが、報酬ははるかに少ないものでした。……彼女たちが家計の補助をしている間はよかったです、ひき続いて起こったことは、雇主たちが競争という圧力のもとで着実に女性を増やして、男性を減らしたことです。その結果、夫や

父や兄弟たちは賃金のために臨時の仕事につきますが、これでは家庭を維持できません。他方、妻や娘たちは週の稼ぎを得るために工場に行くのを余儀なくされます。こうして、投下資本に対する配当が三倍になっている時に、家庭は、多かれ少なかれ崩壊していきまふ。そして、その後さらに多くの場合において、未組織の女性労働者の賃金は少しずつ飢餓水準にまでおちていくのです。

男性に代わって就労した女性に対する賃金の引き下げは、C・ブラックが主張したように「同一労働・同一賃金」原則の導入以外に、それを防ぐ道はない。換言するならば同原則の導入は「男女平等」原理の実現というより、むしろ男性の賃金低下を防ぐための措置だったのである。

もっともデイルク夫人は若い時に思想家であり美術批評家のラスキンの美術学校に通って早くから平等思想に感化されており、フォーセット夫人の女性参政権運動にもかかわっていた。だが、彼女は平等思想を真正面から主張するより、男性の賃金低下との関係から論ずるほうがより受け入れられやすいと判断した。こうした現実主義的アプローチの仕方は女性参政権問題においてはJ・S・ミルやE・ホプキンス (Ellice Hopkins) においても見られる。いずれにせよ、「同一労働・同一賃金」の実現のためには女性労働者の組織化が一層不可避だった。一八八九年に創立された第二インタナショナル (新国際社会主義労働者会議) 創立大会の改良主義者会議でも、WTULと深い関係のあるE・シムコックスは「すべての国の労働者党が両性の労働者の間に労働組合をつくるよう支援する」との決議を上程して、

万場一致で採択されている⁽¹⁴⁾。これに對してもう一つの分裂大会であるマルクス主義社会主義者大会では、クララ・ツェトキンの要請を容れて、女性労働者が男性と同じ権利をもつものとして明確に位置づけられ、「原則として、両性の労働に對する同一労働同一賃金；中略；を要求する」旨の決議が採択されたのである。

デイルク夫人は、組織力を背景として作られた綿工業における地域間共通の「均一賃率表」が女性の賃率をいかに高めたかを十分に理解していた。彼女はこの経験をランカシア以外の地域にも広げていこうとしたのである。

しかし、綿業以外の産業における男女の賃金格差については、デイルク夫人は実際の能力差以上に格差が大きく開いていると指摘した⁽¹⁵⁾。また、彼女は女性自身やその家族が彼女たちの職業的訓練を重視し、結婚による職業の放棄がなくなる限り女性の経済的独立は不可能だとみていた⁽¹⁶⁾。

当時組織された女性労働者たちは、同一または類似の職域に男性組合が存在すればそれと合併する道を選んだ。これはデイルク夫人の男性労働者の協力を重視する協調政策に沿ったものである。しかし、この協調政策の故に、時に女性労働者の平等への独自の主張がとり上げられない場合もあった。例えば、ポウルトンで熟練労働者が独占的に従事するミュール紡績機に女性継糸工が挑戦して男性労働者と対立した時、WTULはこの女性を擁護しなかった。これにくらべてマンチェスターのフェミニストであるリディア・ベッカーは平等の観点から女性労働

者の行動を完全に支持したのである⁽¹⁸⁾。

以上からE・パタソンが女性労働者の自助と互助を求めた「独自派」（また、ある時は「平等派」）フェミニストであったのに對しデイルク夫人は、女性労働問題を社会問題として把握した「社会派」フェミニストとみなさるべきことが明らかである。これは、一八八〇年代に台頭した社会主義者やチャールズ・デイルクを含む自由党急進派の人びとが、それぞれの志向と方法が異なるとはいえず、いずれも国家による改革を求めていたことと無関係ではなかった。エミリア・デイルクが男性の協力を志向した背景には、綿業組合における経験とともに、このような政治的配慮もあったと思われる。彼女には男性の協力なしには社会的改革は不可能だという認識があったからである。また、彼女の現実的・改良主義的路線には、労働運動が多様な構成要素をかかえているという現実の反映や自由党急進派からの影響を見ることができるといえる。

四 「社会派」フェミニスト

——M・マッカーサー（第三期）

独立労働党（ILP）誕生の地であるスコットランド出身のメアリ・マッカーサーは、早くから「社会主義」との接触をもっていた。彼女は自ら一度も「社会主義」を口にすることはなかったが、独立労働党執行委員であったW・C・アングラスとの結婚からも、多くの影響を受けたと思われる。メアリ自身も労働党員であったから、彼女は本来的な意味での「社会派」

フェミニストである。そのためW T U Lの指導は、サーの称号をもつチャールズ・デイルク夫人の時代より、一層労働者に接近したと言える。

富裕な服地商人の家で育ったメアリが労働運動にかかわったのは、一九〇一年商店員組合エア支部の創立大会に保守党系地方紙の記者として出席した時であった。それまで彼女はドイツでも一年間教育を受けたりして、自由で気楽な中流階級の生活を保障されていた。しかし、同大会への出席を契機に、女性労働運動の指導者としての多忙で厳しい生活に入ってしまった。

とくに、マッカーサーの主たる活動の対象は、女性のみで職域で働く女性労働者たちであったから、職場の男性との「平等」を訴えるすべはなかった。飢餓線上あるいはそれ以下の彼女たちの賃金をいかにして引き上げるかがマッカーサーの最大の課題であった。しかし、第一次大戦は、戦時の一時的現象とはいえ、男性の熟練技能職への女性の進出を可能にし、新たな「平等」の問題を提起した。以下ではこの時期を中心とするW T U L第三期の男女の「平等」と「差異」の問題について検討したい。

女性一般組合の設立 (N F W W)

W T U L第二期における地方への進出の中で、グンデイ(スコットランド)のジュート労働者の組織化の問題は、第三期まで続いた。最近の研究でエリナ・ゴードンは同地のジュート工女による労働条件改善に向けての熱心な闘いをあげてD・トムプスン説に反対している。前にも触れたように、トムプスンは、一

九世紀前半に見られた女性による労働・社会運動への参加は同世紀後半には後退したと指摘しているのである。しかし、一九〇六年におきたジュート工女による争議は資金不足で失敗に終わったのも事実である。M・マッカーサーはこの経験から、男性との混成組合ができない所では、女性のみの小規模な地域的組織より、女性労働者なら誰でも参加できる全国的組織の必要を理解した。この方が支援体制からも、財政面からもより強固な連帯をはかれるからである。「全国女性労働者連合 (N F W W)」はこのような経緯によって一九〇六年に誕生した。

最低賃金法の成立

ジュート工女の地位は、イギリスの基軸産業である綿工業の女性労働者とは異なり、上記のように、甚だ劣悪なものであった。ましてや悪名高い「苦汗労働」に従事する女性の惨状は良心的な人びとの大きな注目を引いた。それらは主に家内労働であったから従業者たちを組織することは不可能であった。職種も各種仕立て、テニスのボールとラケットの製造、マツチ箱の製造等広範囲に及んだ。女性と子供が圧倒的に多数従事していたから、男性との「平等」などは問題外であった。このような女性労働の保護のためには、法律的手段に訴えるほかないと考えられた。メアリ・マッカーサーが中心的メンバーの一人である「苦汗労働反対連盟」の会員、その他各界の有力者たちの要請と運動によって一九〇九年、議会で「賃金委員会法」が制定された。これによって鎖、レース、紙箱、既製服仕立ての四つの職域における最低賃金が法律で決められたのである。

法律を雇用者に遵守させるためには、再び労働者側の結束を必要とした。マッカーサーは、とくに製鎖業の中心地であるブランク・カントリ西部で活動し、製鎖工女組合の結成にこぎつけた。

一九一一年頃から第一次大戦まで続いた社会不安は、アイルランドの独立運動、「女性社会政治連合(WSPU)」による戦闘的な女権運動と、サンデイカリストたちを中心とする労働運動によるところが大きかった。ロンドン東部の食品工場などで働く女性労働者たちの自然発生的争議もこうした一般的状況を反映していた。マッカーサーは即刻彼女たちを組織する一方で、賃金委員会法の適用職域を一層拡大することに成功した。

男性熟練職への女性の進出

以上のように、女性のみが職域における労働条件の改善には、たとえ工女たちを組織し得ても充分でなく立法に依存する部分が多かった。ところが第一次大戦は、伝統的に男性のものであった職場への、しかも熟練労働の場への女性の参加の機会をもたらした。当初、ダイリューション(男性熟練労働の女性不熟練労働による代替は社会的大問題となった。それは労働過程を単純化することによって、それに従事した女性の賃金を引き下げる結果さえもたらした。だが、やがて熟練労働の直接的代替には、出来高払いで男女同一賃金が認められることになったのである。

女性が熟練男性労働者の独占的職域である機械工業(「軍需産業」へ進出し、熟練労働をこなし得る能力を発揮すると同時に、同一賃金を実現したことの意義は大きい。綿織布業は不熟

練職種に属していたが、そこでの男女同一賃金の実現でさえ女性労働者にとっては相対的高賃金をもたらしていたからである。また、この過程で合同機械工組合(ASEE)とNFWWの提携が進み、前者の協力によって軍需産業に従事する女性労働者の組織化が進展した。組織された女性はNFWWの支部を構成したが、同支部の数は第一次大戦中に七十五にまで急成長したのである。²⁰⁾

もっともこの事態は二つの問題を提起した。一つはNFWWが不熟練男性一般労働組合(労働者組合WU)とではなく、熟練男性労働組合(ASE)と提携したことへの批判であり、もう一つは、それと関連するが、熟練職への女性の進出を戦時中の一時的な措置として、戦後は帰還兵に元の職を明け渡すというASEとの約束である。前者については、男女同一賃金の実現はASEという強力な背景があったから可能だとする見解があるとともに、マッカーサーは、WUと名指しこそしていないが、男性一般組合の女性労働者に対する不当な扱いを示すことによって、はじめの批判に反論している。²¹⁾ 後者は現代フェミニストからのものであり、女性労働組合の指導者も女性の労働権を第一に守らなかつたとして批判する。²²⁾ しかし、筆者には、戦時中の一時的事態とはいえ、同一賃金実現までのマッカーサーの努力を軽視することはできないと思われる。

戦後の一九二一年における労働組合再編成の過程で、フェビアン協会会員のバーバラ・ドレイクは、上記の経験から不熟練女性労働者の熟練男性労働組合への糾合を主張した。だが、G・

D・H・コールらによって反対された。職能別ではなく、産業別組合の強化によって労働者の立場の強化を考えていたコールらは、次のように述べて労働運動における女性の「差異」を容認している。²³⁾

……われわれの助言の結果、女性は末端産業か、あるいは他の産業の末端労働の地位におしもとされることになる、という主張が出てくるかもしれない。われわれはある程度まで、その通りだと思ふ。しかし、社会的な観点からすれば、それは、男性の標準賃率と、規則や慣習の破壊、すなわち経済力の破壊による労働組合の壊滅にくらべてはるかに悲惨ではない。……中略……産業上のフェミニズム(industrial feminism)は、フェミニストたちが不満をいう産業的男性主義よりはるかに労働運動にとって脅威に満ちている。

こうして、NFWWはWUとでもなく、また、ASEとでもなく、もう一つ別の一般組合「全国一般労働者組合(NUGW)」と合併したのである。

むすび

一九世紀イギリス労働界においては、男女の「差異」は自明のこととされていた。そして女性の異質性は「独自派」フェミニストたちが考えたような積極的な意味をもつものとしてより、むしろ労働市場には不適當な資質と見なされた。したがって労働運動では女性労働の「独自性」を主張するより、男女の「平等」をいかに実現するかが女性労働運動の課題だった。しかし、一九世紀第四・四半期の経済的停滞とともにさまざまな社会問

題がおきると、社会改革の中で男女「平等」が論じられるようになった。WTULの政策も「独自派」、「平等派」から「社会派」フェミニズムに沿ったものへと移行した。

「差異」が前提の社会では、熟練労働部門には男性、半熟練・不熟練労働部門には男女労働者、そして末端不熟練労働部門には女性のみが就業するという労働力構造になっている。現代フェミニストが批判するところの「性別職務分離」である。したがって「平等」を達成するためには、このような性別職務構造を十分理解する必要がある。すなわち、こうした構造の中では男女の利害が競合する時、とくに経済的不況等の場合には、女性が排除されることがあった。「同一労働・同一賃金」原則の導入が解決の唯一の方途であることは上に見た通りである。また、比較できる男性労働が存在することは、「平等」の目標が明らかのために、機械工業や綿工業では組織を背景として一定の「平等」を実現した。しかし、第三の、女性のみ職域では、法律による保護が不可欠である。一方で組織化を、他方で立法化をという二面作戦をとったマツカーサーの方策は、現代にも大きな示唆を与えていると思われる。

他方、第一次大戦後には、平等を前提としながら、母性を保護するための産前産後休暇の導入がマツカーサーらの努力で、第一回国際労働機構(ILO)で決議された。これは「差異」(保護)と「平等」の新しい問題を提起しているが、この点については、また機会を改めて論ずることにしたい。

以上から明らかなように、W T U L の政策は、男女の「差異」に基づく「家父長制」（男性優位）社会における労働面での「平等」要求であったから、自とその限界は明白であった。現代フェミニストたちは「家父長制」そのものの打破がない限り、真の意味での労働の「平等」は実現しないとし、その一部はそうした観点に欠けた W T U L の指導者たちを批判する。しかし、筆者には、それぞれの歴史的状況の中で、指導者たちの限界性とともに、先進性をも客観的に把握することが必要だと思われる。

- (1) オリヴ・バンクスはフェミニズムの中に二つの思想的伝統があるとして、「福音主義」「啓蒙主義」「社会主義」をあげているが、これらの思想を受け継いだグループが「運動」をいかに展開したかについては系統立てて述べていない。
- Olive Banks, *Faces of Feminism: A Study of Feminism as a Social Movement* (Oxford: Martin Robertson, 1981), pp. 7-8.
- (2) Anne Summers, 'A Home from Home: Women's Philanthropic Work in the Nineteenth Century' in S. Burman, (ed.), *Fit Work for Women* (London: Croom Helm, 1979).
- (3) Dorothy Thompson 'Women and Nineteenth-Century Radical Politics: A Lost Dimension', in Juliet Mitchell and Ann Oakley (eds.), *The Rights and Wrongs of Women* (Harmondsworth: Penguin Books, 1976), pp. 137-138.
- (4) 専ら W T U L は慈善団体の中に含まれてゐる。F. K. Prochaska, *Women and Philanthropy in Nineteenth Century England* (Oxford: Clarendon Press, 1980), p. 243.
- (5) Ray Strachey, *The Cause: A Short History of the Women's Movement in Great Britain* (N. Y.: Kennikat Press, Inc., 1928, repr. 1969), p. 235.
- (6) S. & B. Webb, *The History of Trade Unionism* (London:

- Longman, 1926), pp. 310-312. 飯田鼎・高橋虎次『労働組合運動の歴史』上巻（日本労働協会 昭和四八年）、三五〇―三五四頁。
- (7) Barbara Drake, *Women in Trade Unions* (London, 1920, repr. Virago, 1984), p. 22.
 - (8) *Woman's Union Journal*, XIII (152), Sept., 1888.
 - (9) Elizabeth Roberts, *A Woman's Place: An Oral History of Working-Class Women 1840-1940* (Oxford: Basil Blackwell, 1984).
 - (10) Jill Liddington and Jill Norris, *One Hand Tied Behind Us: The Rise of the Women's Suffrage Movement* (London: Virago, 1978).
 - (11) Emilia F. S. Dilke, 'Trade Unionism Among Women', *Fortnightly Review*, o. s. 55, n. s. 49 (May 1891) (with F. Routledge).
 - (12) J. S. Mill, *The Subjection of Women*, 1869. 大内兵衛・大内節子訳『女性の解放』（岩波文庫）（一九五七年）。なお水田珠枝『「ル」女性の闘争』を讀む』（岩波ヤマブナックス）（一九八四年）参照。
 - (13) Ellice Hopkins, *Opinions of Women on Women's Suffrage* (London: 1879), p. 53, quoted in Prochaska, op. cit., p. 219.
 - (14) The Woman's Trades Union Provident League, *The Sixteenth Annual Report*, July 1890.
 - (15) 川口和子・小山伊基子・伊藤ヤシ『国際婦人デーの歴史』（牧倉書房 一九八〇年）一四頁―一五頁に引用。
 - (16) Emilia F. S. Dilke, 'The Industrial Position of Women', *Fortnightly Review*, o. s. 60 n. s. 54 (Oct., 1893).
 - (17) *Ibid.*
 - (18) *Women's Suffrage Journal*, Feb. 1887.
 - (19) Eleanor Gordon, *Women and the Labour Movement in Scotland 1850-1914* (Oxford: Clarendon Press, 1991).
 - (20) National Federation of Women Workers, *7th Annual Report*, 1914.
 - (21) M. R. Macarthur, 'The Women Trade-Unionists' Point of View', in Marion Phillips (ed.), *Women and the Labour Party*

- (New York: B. W. Huebsch, 1918), pp. 22-23.
- (22) Gail Braybon, *Women Workers in the First World War: The British Experience* (London: Croom Helm, 1981).
- (23) G. D. H. Cole; Monica Exer & W. Mellor, 'Alternative Recommendations to the Main Report, Memorandum 1' in B. Drake, *Women in the Engineering Trade: A Problem, a Solution, and Some Criticisms: Being a report based on an enquiry by a Joint Committee of the Labour Research Department and the Fabian Women's Group* (London: George Allen & Unwin, Ltd., 1918), pp. 108-109.
- (24) *Labour Leader*, Jan. 8th, 1920, quoted in M. A. Hamilton, *Mary Macarthur: A Biographical Sketch* (Westport [Connecticut]: Hyperion Press, Inc., 1976, repr. 1976).

全体討論

司会 白井 厚

(慶応義塾大学)

有江大介(日本福祉大学) このシンポジウムで、なぜ日本をべ

ースにした報告が無いのか。日本の社会科学、社会思想の欠陥を撃つという目標に最も適合的なのは日本の事例だと思われるだけに、なおさら企画のあり方として問題にしたい。(あるいは、欧米思想だけがこの学会の報告にふさわしいとみなされたのか。)

水田珠枝(名古屋経済大学) この状態は、日本の社会科学の、

また本学会の、現状を反映している。欧米にくらべて日本の社会科学におけるフェミニズムへの理解度は低く、女性研究者の層は薄く、本学会においても会員数が少ない。他学会でもフェミニズムのシンポジウムを開くのに大変苦勞したときいているが、本学会でも今回ようやく第一回を開催することができた。これを契機として、今後日本の課題を含めたフェミニズム・シンポジウムを開くよう努力したいと思うので、女性研究者だけでなく、男性研究者のご理解、ご協力をいただきたい。

今井けい(大東文化大学) 「フェミニズム二〇〇年」を記念するに当たって、その先駆的な実例を示したイギリスの歴史的経験を検討し、わが国のフェミニスト運動の発展のために参考とすることは、大切なことであろう。私の研究や報告もそのような意図で行われたことをご理解いただきたい。国際的比較研究という意味でも、今後とも世界各国の女性運動の研究は、ますます必要になってくると思われる。

白井 厚 このシンポジウムを企画した立場から言うと、フェミニズム二〇〇年と言う時やはり先進的な道を辿ったのはヨーロッパのフェミニズムだったと言うことと、報告者の問題でこのようになった。言われるように日本のフェミニズムは非常に重要なので、来年は市川房枝生誕百年でもあり、次の機会には日本を取り上げるべきであろう。更に中国や韓国の女性の状況は深刻なものがあるので、適当な報告者が得られれば積極的に取り上げたい。

水田 洋(名城大学) 1 ウルストンクラフトが男は国家、女

は家庭といったとき、国家と市民社会の対立を考えていたのではないか。

2 ヘーゲルの市民は失業しないのではないか。(ビュルガーとペーベルの区別、コルボラチオンによる包摂などを Pateman は無視している。)

水田珠枝 ウルストンクラフトがいう「男は国家、女は家庭(育児教育)」を国家と市民社会の対立とみるのは読み込み過ぎだと思う。むしろこれは、プラトンの影響だとされている。ウルストンクラフトが、国家と市民社会の対立を認識していたとは思われない。かの女は、フランス革命に刺激され、男性市民と同等の国家における権利主体として女性を位置付けようとした。しかし、女性の職業による自立を説いているものの、女性が経済活動を通じて市民となることがきわめて困難な当時であった。経済主体からなる市民社会と国家との矛盾を見通すことはできなかったと思われる。

ベイトマンのヘーゲル解釈は、Donald Moon の論文 “The Basis of the Democratic Welfare State” (一九八八) に依拠しており、ビュルガーとペーベルの区別などには言及していない。**北村 実**(早稲田大学) 平等と差異とは対立しないのではないか。「男も女も一人で暮らせる賃金」「私の子供でなく」という主張は、家族を生活単位とする生活様式を否定し「子供」を「社会」全体で育てていくということだろうが、それに近い生活の仕方がイスラエルのキブツや中国の文革時代に行われていた。ここでは、男も女も労働の担い手であって子供はみな託児所で

共同体全体の子供として育てられる。しかし、自分の「子供」を育てるのは、男にとっても女にとっても生きがいであり、もしこれを否定するならば、男と女の結びつきは「セックス」以外には残らなくなるのではないか。イスラエルでもキブツは敬遠され、減少しつつあり、中国でも週末だけ家に帰るようなフルタイムの託児所は文革後消滅してしまった。やはり、これは不自然ではないのか。家族、子育ての否定には、抵抗をおぼえる。**水田珠枝** キブツにおいても性役割が存在し、中国においても性差別の実態が報じられ、それらの実例をもってフェミニズムを批判するのは短絡的である。また平等と差異とは並列する概念ではないというご意見については、平等に対立する概念は不平等(差別)であり、差異に対立する概念は同一だが、それらが平等と差異というねじれた形態で社会に定着している現状をみれば、用語や概念の矛盾をつくだけでは効果は薄く、ねじれた形態での差別の状況を暴露する必要がある。

「育児が男にとっても女にとっても生きがいであり、それを否定すれば男女の結びつきはセックスだけだ」という点についていえば、男女の結びつきや生きがいを子どもとセックスに限定するのは、事実を歪曲した偏狭なご意見だと思う。それはもつと多様であり、多様な生き方が可能な女性を母性と性の枠に閉じこめて拘束してきたことにこそ、差別は存在する。女性をそのようにして抑圧してきた男女の結びつき、家族のありかたを、フェミニズムは告発しているのである。

今井 フェミニズムや男女平等の思想は、家庭生活やわが子の

教育の重要性を否定するものではないと思う。

キブツにせよ人民公社にせよ、生産力の低い共同体では、とかく自給自足的生活のために必要な男女の労働の平等が第一義的に求められて、子供の家庭での教育や家族のつながりが軽視されがちである。しかし、その傾向は、あくまで必要悪とみなされるべきで、フェミニズムの本来の目的は男女の平等な権利を基礎に、豊かな家庭生活や個性重視の教育を保障する社会を実現することであると考えられる。

大橋照枝(鹿沢大学) 「家族賃金」の考え方の典型的な例が日本のパート減税だ。妻は夫に扶養されるものとの前提のもとに、妻のパートの収入が百万円以下だと夫の給料に扶養家族手当がつく。これは妻が無償の家事労働を行うものとの暗黙の了解があることを意味する。スウェーデンの夫婦分離課税は、夫も妻も各々が経済的に自立しているのが当たり前ということを前提している。日本女性の現状に光をあててパート減税のような考え方にメスをいれてはどうか。

安川 近代的人権は、フランス革命の人権宣言でもいっているように、税金を払うということである。そうしてこそ、社会を共同で担うための人権が認められるということになると思う。労働権と納税権とをセットにして、やはり人権として、支払うことを認めて行くべきだ。そうした意味では、パート減税は女性の人権の確立の方向でいえば、ネガティブな方向にあると思う。問題なのは、パートで働く女性労働者が、それだけで自分の生活をまかなっていきけるだけの賃金を獲得できるよう、いか

に保障していくかということである。一人で食える賃金を、というスローガンこそ、フェミニズムが提起しなければいけないものだと思う。

水田 洋 マルクスをこえたものをマルクス主義といえるか。

安川悦子 フェミニズムのマルクス主義批判は、今日の私の報告の範囲でいえば、マルクス経済学の基礎範疇について部品交換を要求したものとみている。しかしこの部品は、マルクス経済学ではかなり基本的なもので、二輪駆動の自動車のエンジンを四輪駆動のエンジンに取り替えたごときものといえる。しかし自動車は自動車である。この四輪駆動車に乗れば、これでこれまで行けなかったラフ道路も通ることができ、アフリカの砂漠までもドライブできることになったように、資本主義批判のイデオロギーとしてのマルクス主義も、こうした部品交換で、ラフな現実に対応できるようなものになるのかどうか、はなはだ疑問だ。修繕するところが多すぎて、さらに多くの部品交換を必要としていると思われる。部品を交換し終わったら、自動車の形をしていないということがおきるかもしれない。

しかしさしあたり今日の私の報告におけるフェミニズムからのマルクス主義批判は、セクシズム・マルクス主義にたいしてフェミニズム・マルクス主義を提起するという段階にあると思う。なぜなら、フェミニズムはまだマルクス主義のもつ「全体性・歴史性・批判性」といったパラダイムを必要としているからである。

西口俊子(大阪経済大学) 安川さんの報告は、家族賃金―所帯

主賃金の分解について、これを認める方向の議論だと思うが、家事労働は、この場合どういう意味をもつのか。家事労働は社会的必要労働として認めるというのが、現在の経済学での常識かと思うが、そうだとすれば、家事労働のような必要労働は、個人賃金になったときどう考えるのか。

安川悦子 質問の趣旨がよくわからないが、これまでの主婦の担ってきた家事労働は、夫と子どもという労働力の再生産を行っているのだから「家族賃金」の一部をえる正当な理由があるのではないかと議論されたことがあった。「家事労働に賃金を」という議論は、大まかにこうした方向の議論を含む。しかし私の主張は、「家族賃金」をささえるイデオロギーのセクシズムを問題にしている。この論点からすれば、「家事労働」を社会的必要労働と認めようと、賃金をみとめようと、そのもつセクシズムの構造は打ち破られないままであると思う。

個人賃金になったとき、この家事労働部分はどこに入るのかという質問だとすると、基本的には、必要な家事労働は社会化すること、残る家庭内労働は、飲んだり食べたり眠ったりという基本的な生理的活動に任せられる部分は各人で負担し、いわゆる余暇に行われる労働は、趣味の範疇にはいると思います。基本的な家事・育児は、もちろん介護も、社会化されるといふことである。

今井義夫（工学院大学） 本日のフェミニズムに関するご報告では、女性労働運動に関連した内容が主だったが、フェミニズムは労働問題について主に考えられるべきものなのか。それ以外

の領域でのフェミニズムの意義はいかに考えるべきものか。
水田珠枝 労働運動がフェミニズムの重要な柱のひとつであることは確かだが、男性労働者を中心にするために選ばれた労働運動を女性に適用して、女性の課題を解明するのは困難である。女性が抱えてきた再生産（出産・育児・家事）を視野にいれなければならぬと考える。

今井けい 従来、フェミニズムというと女性の平等権運動に重点をおいて考えられ、その際労働運動における女性の問題がとり上げられることが比較的少なかったように思われる。私は平等権運動に関連して労働問題における女性の地位向上の側面を重視して報告したが、勿論、フェミニズムはとくに女性労働運動に限られたものではない。

白井堯子（千葉県立衛生短期大学） 私はウルストンクラフトの「女性の権利の擁護」を翻訳したので、水田さんの報告に少し補足をしたい。たしかに、「女性の権利の擁護」の中には、男女の平等の主張と、他方、女性の母親としての義務の強調といった性役割を認める考えが並存している。しかし、ウルストンクラフトが女性の母親としての義務を繰り返し強調したのは、子供の養育をなおざりにしお化粧ばかりに夢中になっていた一八世紀英国の上流階級の女性に對してである。「女性の権利の擁護」を読んでいない方のために、当時の社会状況について一言した。

水田珠枝 ウルストンクラフトが、貴族の家庭教師をつとめた経験から、育児をなおざりにし男に媚びる貴族の女性の腐敗ぶ

りを痛感したことはたしかである。しかし、腐敗した女性は貴族に限ったことではなく、それを理想としそれにあこがれる風潮があらゆる階層の女性に広がっていたのである。ウルストンクラフトは、そうした風潮を助長するものとして、ルソーをはじめとする当時の女子教育論をあげしく批判した、したがって、かの女の理性的母親による育児・教育役割の強調は、上流階級の女性だけでなく、女性全体へむけられたものである。

白井厚 興味深い報告と活発な討論をありがとうございました。議論は核心に迫ってきましたので会場校に時間の延長をお願いしたのですが、あとのスケジュールの関係でやはり予定通りの時間で終らなければならぬそうです。

今日は、『女性開放思想史』（筑摩書房、一九七九年）など多くの著があるウルストンクラフト研究の先達水田さんにウルストンクラフトの思想における平等と差異という二つの要素を指摘していただき、現代にまで至るこの二つの論争、両者の接近と対立を乗り越える方向などを探っていただきました。『イギリス労働運動と社会主義』（御茶の水書房、一九八二年）を書かれた安川さんには、フェミニズムとマルクス主義というこれもまた微妙な交渉を持つ思想を「家族」と「労働」という概念を軸にジェンダーの視座から検討していただきました。これはマルクスの批判的検討としても興味深い内容で、来年の大会のシンポジウムにもつながる課題だと思います。そして『イギリス女性運動史』（日本経済評論社）を出したばかりの今井さんには、「平等」と「差異」の問題は、具体的な労働運動の中で、指導者た

ちによってどのように考えられていたかを報告していただきました。いずれも今後更に研究を発展させるべき重要な分野で、フェミニズムの歴史研究に大きな貢献をしていたらと思います。フェミニズム二〇〇年ということですが、歴史をふりかえりますと「女性の権利の擁護」が出てから一〇〇年目の頃に、ケンブリッジ大学で「女性に学位を与えてもよいか」という論争があり、大騒ぎの末学位授与を否決しました。ケンブリッジにはシジウィック夫妻、フォーセット夫妻などの努力で女子学生のためのニューナム・ホール（のちにコレッジ）が創立されておりましたが、そこでの最初の女子学生と結婚したアルフレッド・マーシャルは、ケンブリッジの経済学の教授に着任したあと、女性に学位を与えるのは反対だという立場をこの時とりました。マーシャルは、教室に女子学生がいると自由な討論が出来ないとも書きました。フェミニストであったマーシャルですら、女性が男性と並んで高度の学問をすることを許さなかつたのであります。

それからまた百年経った今、そのような雰囲気は完全になくなったとは申せませんが、日本の学会が大きなテーマとして女性の問題を取り上げ、多くの研究業績を持つ女性研究者によって報告がなされ、男女の会員が自由に討論できるようにしたのは誠に喜ばしいことと思います。今後もうこうしたシンポジウムがいろいろな形で行われることを期待し、報告者、会員諸兄姉、そして会員以外で御参加下さった方にも厚く御礼申し上げます。本日のシンポジウムを閉じさせていただきます。

国民国家？——その思想と歴史

〔報告〕 阪上 孝 越村 勲
太田仁樹 姜 尚申
〔司会〕 三島憲一

〈1992年10月11日 早稲田大学〉

フランス革命と国民の創出

阪上 孝

この報告を、へなせフランス革命かという問いを考えることから始めたいと思います。この問いにたいして二つの回答をあたえることができるでしょう。まず第一に、〈国民〉はフランス革命を導き、革命に正当性をあたえた観念だったという点であり、革命の波乱に満ちた展開が国民国家形成の一つの典型的な過程を表現しているという点です。三部会の召集にむけて作成された陳情書の多くが、国民が権力の淵源であり、国民の利益こそ国政の基礎だと訴えています。たとえばルーアンの市の貿易商人の陳情書は「集合した国民のみが立法権をもち、この法によつてしか統治されない。……すべての租税は、国民の同意なしに徴収することはできない」と述べ、パリ市の第三身分の陳情書は「権力はすべて国民から発し、国民の幸福のためにしか行使されない」と主張しています。第三身分が国民の全体を構成するという、フランス革命を導いたシエースの主張はこのような流れを代表すると同時にそれにもっとも先鋭で体系的な表現をあたえるものでした。そして一七八九年六月一七日にシエースの提案にもとづいて、三部会が国民議会に名称を変えたと

き、フランス革命は巨大な一歩を踏みだしたといえるでしょう。もう一つはフランス革命が国民の觀念に強力なエネルギーを付与し、ベネディクト・アンダーソンのいう「公定ナシヨナリズム」つまり民族原理にもとづく国民国家的なナシヨナリズムのモデルをあたえたという点です。革命フランスの存亡を賭けた一七九二年九月二〇日のヴァルミーの会戦で、革命軍司令官のケレルマンは「国民万歳！」のときの声をあげ、全兵士がこれに唱和しながら突撃し、プロイセン軍を打ち破ります。プロイセン側の通信員としてこの会戦の場にいたゲーテはこの日こそ世界史の新しい時代をしるすものだと書きました。ゲーテにとつて、さらにおそらく同時代の人々にとつて驚くべきことは、装備の点でも訓練においてもはるかに優越していると信じられていたプロイセン軍が革命軍の前にたいした戦闘もなしに敗退したということだったでしょう。マルク・ブロックは第二次大戦の緒戦でのフランスの敗北を「奇妙な敗北」と記しましたが、プロイセン軍にとつてもこの敗北は「奇妙な敗北」だったにちがひありません。この敗北に直面してゲーテは、戦争の原理が変つたこと、そして戦争が政治の延長だとすれば政治の原理が変化したこと、つまり国民Ⅱ国家という新しい政治の原理が樹立されたことを見抜いたといえるでしょう。

* * *

それでは国民の觀念はどのように形成されてきたのでしょうか。ナシヨンという言葉はもともと「生まれ」の意味ですが、一六世紀ころから一定の地域に住み、共通の言語や習俗をもつ

人々の意味でもちいられるようになります。たとえば一六九〇年に刊行されたフルチエールの辞書は〈国民〉を「一定の境界内、あるいは一定の支配のもとで限定された同じ範圍の土地に住む多数の人々」という定義をあたえ、一六九四年のアカデミーの辞典も「同じ法のもとに生活し、同じ言葉を使う、同じ国家、同じ国の全住民」という定義をあたえています。この定義は、すでに存在する事実にもとづく記述的な定義です。しかしこの言葉が「人民」、「市民」、「祖国」などの言葉とともに、一八世紀後半に多用されるようになると、多少とも理念的な、少なくとも改革の意味をこめて用いられるようになります。そして国民に言及するこの時期の言説を読むと、そこには三つの方向が識別できるように思われるのですが、この点に入る前にそれに関係する二つの点に触れておきたいと思ひます。

一つはモンテスキューが『ペルシャ人の手紙』でフランスの人口は減少しつつあると書いて以来、とりわけ一七五〇年代にフランスの人口減少が大きな関心を呼んだという点です。ミラボーは「人間の友」で富の源泉である人口が減少傾向にあることはフランスにとつて由々しい問題だと書きましたし、人口が富の源泉だというミラボーの主張を「牛の前に鋤をつける」ような本末転倒だと批判したケネーも、こと人口の減少についてはミラボー以上に過激でした。一六五〇年ころに二四〇〇万だったフランスの人口は一八世紀はじめには一九五〇万に、そして現在では一五五〇万に落ち込んだというのです。百年ほどのあいだに一国の人口が三分の一も減少するというのはいかにも

非常識ですし、もう少しのちにエクスピイーやモオーといった人々が行なった推計によっても、フランスの人口は一八世紀には漸増傾向にあることが明らかになるのですが、エコノミストを中心とする当時の知識人たちにはフランスの人口減少は疑う余地のない「事実」と受け取られていました。そして彼らにあって人口減少という「事実」はフランスの政治と社会が病んでおり改革を必要としていることの証拠でした。ケネーたちが人口と富の関係を理論的に探求することによってフランスの病弊の原因を探り、その治療薬として穀物取引の自由化と租税改革を中核とする改革の構想を提出することになるのは周知のところであります。彼らの理論的、実践的な営為のなかで、国民の観念が実践的な様相をとめないながら練りあげられることとなります。

もう一つの点は、国王があらゆる政治的・社会的現実の始原であり中心であるという正統的な君主政の理論がゆらいできたという点です。ドルバックは言います。「王たちは諸国民(people)の父ではない。国民が王の父なのだ。明白なことだが、王が国民(nations)を作るのではなく、国民の合意こそが王を作るのだ。国民は王がなくてもきわめてうまく統治されるが、王は国民がなければ存在しえないし、統治することもできない。」ドルバックのこの言葉をこの時代を代表するものとするのは軽率でしょうが、高等法院の法官たちもグランベールとは異なった立場からではありますが、同じように考えていたようです。ダルジャンソンは高等法院の法官について、「これらの紳士たち

の研究によって、普遍的教会が教皇の上位にあるように、国民は王の上位にあるという世論が確立された」と書いています。少なくとも王の観念と国民の観念が分離しはじめたということ、国民の観念が潜勢的にはあれ、君主政の観念と対立関係にあるということはできるでしょう。このことは、一方では王をそれが果たす社会的機能に即してとらえることになるでしょうし、他方では国民は何によって国民になるのかという問いが立てられることになるでしょう。こうしてすでに存在する事実にもとづく記述的な観念としての国民から新たに打ち立てるべき国民の観念への移行の条件があたりえられたと考えられます。

さて三つの方向といたしましたが、その第一は利害の概念を軸として国民を考える方向です。ミラボーは利害が諸個人を社会に結びつける第一の紐帯であり、社会体の存続は共通の利害の存在に依存している、と『人間の友』で記します。そして人間の生存に欠くことのできない農産物を供給する農業こそ共通の利害の土台であり、したがって土地所有者が国民的階級だとされます。テュルゴの指示にもとづいてデュボン・ド・ヌムールが執筆した「地方自治体についての覚書き」は地主主導の国民的統一をいつそう具体的に提示します。デュボンによれば、フランス社会の陥っている困難は諸身分が有機的なつながりをなくしてしまっていることにあり、この社会の解体状況を克服するには地主を中核とする地方議会を設立して「共通の利害」を確立することが必要だということです。ここでいわれている地方議会は主権にかかわるような存在ではありませんが、農業生産

と土地収入というもつとも普遍的で根本的だと考えられた利害を結集し、このようにして明確にされた国民的利害にもついで国民的統一を達成してゆく機関として構想されたのです。

第二の方向は理性の概念を軸として国民を考える方向で、この場合には国民は否定的ないし消極的な意味があたえられることとなります。モンテスキューやヴォルテールの場合がそうですが、彼らにおいては国民と国民的性格は諸社会の比較や歴史を考えるうえでの基本的な概念ですが、社会のあるべきあり方や改革という点では否定的ないし消極的な役割しかあたえられていません。モンテスキューは『法の精神』の第一九編で、国民的性格がいかに形成されるかまた政体にたいしていかなる効果をもたらすかについて理論的に論じた最初の思想家ですが、同時に家族よりも祖国を、祖国よりも人類が重要だと述べたコスモポリタンでありました。「立派な愛国者であるためにしばしばほかの人間たちと敵対するのはみじめなことだ」と書いたのはヴォルテールですし、デイドロは「祖国愛はあらゆる勇気のうちでもっとも高貴な勇気をあたえる。ひとは愛するものために身を犠牲にするのだ」と記すと同時に、「啓蒙の光が多くなれば「祖国への」熱情はほとんどなくなる」と書きつけ、「永遠につづく人類を啓蒙した」ということのほうが、やがて終わるべき一つの祖国を救い、または秩序づけたということよりも価値のあることではなからうか」と述べます。要するに彼らにとつて国民は人類の啓蒙の前進のなかでの一通過点であり、消極的な概念だったといえるでしょう。けれどもフランス革命が人類

の進歩の画期であり、革命によって再生したフランス国民が自由、平等といった人類の普遍的な理念を体現しているかぎりで、こうした国民親も祖国愛やナショナリズムと結びつくことができるでしょう。じつさい、一七八九年から一七九一年の時期のナショナリズムはこうした性質のものでした。

これら二つの方向が、文明の進歩と市民社会の発展を求めるものであり、斬進的な改革を目標としていたのにたいして、これらとはまったく対照的ではるかに強力な方向を提起したのがルソーでした。ルソーは、『社会契約論』の最初の草稿である「ジュネーヴ草稿」でこう書き記します。「われわれは、自分たちの特殊社会になぞらえて一般社会を考える。小さな共和国の設立が、われわれに大共和国を構想させる。だからわれわれは国民であったのちにはじめて、まさに人間となり始めるのである。そこから人類への愛にもつづいていくという条件で、祖国への愛を弁明し、全世界を愛していると誇ること、何びとも愛さない権利をもとうとする例の自称世界市民（コスモポリット）について、どう考えなければならぬかがわかる。」ここで「国民」と訳されている原語はシトワイヤンですが、シトワイヤンは国家の構成員にはかならないのですから、ナシヨンとほぼ重なると考えてよいでしょう。さらにルソーは『コルシカ憲法草案』で「われわれが従うべき第一の準則は国民的性格であり」、コルシカ国民はつぎのような宣誓を行なうべきだと提案しています。すなわち「私は、自分の身体、財産、意志および力のあらんかぎりをおいて、自らをコルシカ国民に結びつけ、こうして私自

身、および私に属するいっさいのものはコルシカ国民のものになる。私はコルシカ国民のために生き、そのために死に、そのすべての法を守り、法にかなったいっさいのことにかなしてその合法的な為政者と行政官に服従することを誓う」というのである。この宣誓はルソーの主張する社会契約にほかなりませんが、フランス革命一周年の連盟祭において行なわれた宣誓もこれをほぼ踏襲するものでした。そして『ポーランド統治論』では子どもは生まれ落ちたときから死にいたるまで祖国のみを見なければならぬ、とさえ言われます。

要するにルソーにおいては、個人と国家のあいだに、各人が祖国を体現し、祖国はこのような個人Ⅱ国民によって構成される支えられるという二重の反射関係が存在しなければならぬのであり、このような仕方では国民と国家が分かちがたく結びつけられることとなります。そして政治体の本質が一般意志とそれへの無条件の服従である美德に求められていることはあらためていうまでもないでしょう。ルソーにおける国民的統一は一一般意志と美德の確立によってはじめて可能になるのです。それと同時にルソーの議論は、国民が想像の政治的共同団体という性格をもつことを明らかにしています。というのはアルチュセールがみごとに分析したように、ルソーの社会契約はすでに存在する二人の当事者のあいだの契約ではなく、契約のもう一方の当事者を作り上げるといふ特殊な契約だからです。Educationという一九世紀以後の国際政治史をつらぬく原理はルソーによって一つの理念型をあたえられたということができるといえます。

* * *

これら三つの方向は、ルソーとヴォルテール、デイドロとの激しい論争にみられるように対立すると同時に、相互に重なりあい補完しあいながら、革命を迎えることとなります。この利害、理性、一般意志Ⅱ美德という国民的統一の三つの路線は革命期には、シエース、コンドルセ、ロベスピエールによってそれぞれ表現されると私は考えていますが、時間が限られていますので、それぞれについて詳しく論ずることはやめ、革命全体の流れにたいしてもっとも大きな力をふるったシエースについて問題点だけを指摘することにします。シエースは国民を「共通の法律のもとに生活し、同じ立法機関によって代表される生活共同体」と定義し、この定義にもとづいて私法上および公法上の特権をもつ僧侶と貴族は「われわれのなかにいる異邦人」だといいます。こうして国民は平等で均質な共同体だとされるわけですが、その形成にあたって排除の論理が働いていることに注目しておかなければなりません。この国民とそうでないものを分かつ境界線は革命の激化のなかでますます厳格になり、排除の論理は強化されることとなります。同時にシエースは第三身分が国民だと主張するときには、国民の実態を経済のタリムで考えています。つまり国民の存続は有用労働に支えられているが、そのすべてを担っているのは第三身分だからです。こうして第三身分の利害こそ国民的利害であり、それに即して国民的統一はなされるべきだということになります。「社会の運命を美德への努力に結びつけることは人間をまったく誤解するこ

とだ」とシエースは書いています。

他方でシエースは利害を共通利害、団体利害、個人的利害の三種類に區別し、団体利害を「共同体にとつてもつとも危険な企てがなされ、もつとも恐るべき敵が形成される母胎」だとしてその排除を主張します。団体利害ということでシエースが念頭においているのは身分やギルドの利害であることはいうまでもありませんが、そこには中間団体と特権との同一視という特徴的な見方がはらまれています。団体利害の否定はギルドの解体を命じたアラルド法とそれを労働者の団結に拡大したルシャプリエ法によって実行に移されますが、そこから肥大した国家と貧弱な市民社会というマルクスとトクヴィルが指摘したフランス社会の特徴が生み出されることとなります。

最後の点は、経済のチームで国民を考えるシエースが、近代の国民を巨大な作業場、あるいは巨大な株式会社になぞらえている点です。これは近代の国民が分業にもとづいてるといふこと、産業発展がそれを促進するという点ですが、この分業の結果、一方にはたんなる「労働する機械」としての大多数の人民、他方の側には余暇と教育のある階層が區別されることとなります。「大国民はかならず二つの人民によつて構成される。すなわち生産者と生産の人間の道具、知識人と受動的な力しかもたない労働者、教育のある市民と教育を受ける時間も手立ても残されていない補助者、の二つの人民である」とシエースは書いています。一八世紀にはいって「人民」の觀念が国家を構成する統一体と、下層の民衆という二つの意味をもつようになる、

つまりナシヨンとしての人民と階級としての人民という二重性を帯びますが、シエースはそれをこのように定式化したわけですから。「労働する機械」としての人民も国民国家という巨大な株式会社に働くものとしてその利益にあずかる権利をもつ、つまり「社会がそのために形成される自然的・市民的権利」をもちます。しかし出資者が株式会社の経営権をもつと同じように、政治体を形成し維持する政治的権利は余暇と教育のある人民がもつべきだということです。「一国の全住民は受動的市民の権利を享受すべきである。すなわち全員が彼らの人身、財産、自由の保護への権利をもつ。しかし全員が公権力の形成において能動的役割を果たす権利をもつわけではない」とシエースは書いています。このようにしてシエースの国民は能動的市民と受動的市民に區別されることとなります。シエースのこのような考え方は、のちにバンジャマン・コンスタンによつて主権への参与としての古代的自由と享受としての近代的自由の區別として定式化されるのですが、現実政治の場面ではイデオログのカバニスがいっそう露骨に「すべては人民のために、人民の名においてなされなければならないが、何事も人民によつてなされるはならない」と表現することとなります。

* * *

さてフランス革命における国民の觀念の展開に移ります。「一七八九年にフランス人たちは、自分たちの二つの宿命を断ち切り、彼らがそれまでおかれていた状況と彼らが今後あらうと欲するものを断絶によつて分かつために、他のいかなる国民が行

った努力よりも大きな努力をはらった」とトクヴィルは書きましたが、彼らのこの努力をもっともよく表現しているのは、「レジェネラシオン」つまり「再生、生まれ変わり」という言葉です。われわれは革命によって生まれ変わった、そして革命を完成するために生まれ変わらなければならない、これが革命家たちをもっとも強く捕らえた観念でした。

再生の観念について、いくつかの問題を考えておきましょう。それはまず過去の否定と破壊、ヘゼロからの再出発を意味していました。現実主義的な改革を考えていたミラボーでさえ「すべてを再建するためにはすべてを破壊しなければならぬ」と書いています。こうして封建的諸権利からギルドにいたるまでのアンシャン・レジームを支えていた制度や団体は、解体されます。これらの制度や団体は、いかに不条理な存在であり、解体が待ち望まれていたにしても、人々の社会的な結合関係を形づくっていたのですから、その急激で一挙的な解体は社会関係の空白を生み出すことになるでしょう。新しい社会関係を樹立する法と制度の整備によってこの空白を満たすことを急がなければならぬのは当然ですが、人々をそれに向かつて駆り立て、それら愛させることもそれに劣らず必要になるでしょう。ミラボーは言います、「諸君の制度は冷静な知恵、正義、真理の紋章をもっているが、人間の全感覚をとらえ、熱中させるものが欠けている。……人間を納得させるよりも感動させることのほうが、法律の優秀さを証明することよりも、愛情にあふれ、生き生きとした感情で法律を愛させることのほうが重要な

だ。こうした情熱、新しい制度を動かすエネルギーをどこに求めるかという、革命家たちにとって最大の問題にたいする回答こそ国民の観念でした。

もう一つの点は、どのような人間として再生するのかという問題です。自由な人間としてというのがまずあたえられる回答ですが、その自由は個人をエゴイズムや個人主義に導くものであってはならない、そのような自由は生まれたばかりの国家を解体に追いやることになるというのが、革命家たちの共通の見解でした。「からの自由」でなく「への自由」でなければならぬ、中心への強い求心力をもつ自由でなくてはならないのです。この中心こそ「国民」であり、この中心に向かって人々の情熱を駆り立て、この新しい中心との二重の反射関係を作り出し、浸透させなければなりません。こうして教育と祭典、フリジア帽と三色旗、言語統一、新しい度量衡と曆、県の制定、地名の変更など、あらゆる方策が試みられます。国民国家という新しい結合形態を創出し維持するためには、国民という観念を日々の実践をつうじて実質化する巨大なイデオロギー装置を設立することが必要だったのです。

こうした試みのなかで、国民の観念の展開にとって画期的なのは、連盟祭です。連盟祭はもともとは八九年七月末から八月初めにかけてフランス全土を襲った「大恐怖」というパニック状況に連動して、地方の国民衛兵が内外の敵にたいして共同して自衛することを誓う祭典から始まりますが、しだいに横のつながりを広げ、革命一周年のパリの全国連盟祭に結集します。

それは地方から首都にむかう革命の巨大なうねりであり、ミシユレはそのさまを「フランスとフランスが結婚した」感動的な日々として描いています。パリでの全国連盟祭に参加した人々は三〇万とも四〇万ともいわれますが、それまで言語や習慣や地方的な障壁のために出会ったことのなかつたさまざまな地方の人々が共通の目的をもってパリを目指し、その道程で見知らぬ人々との出会い、交歓が実現されます。これは、革命が自分たちの共通の起源であることを確認し、革命によって生まれ変わったフランス国民としての共通のアイデンティティを打ち立てる、いわば世俗的な巡礼だったといえるでしょう。

全国連盟祭が統一と友愛の美しい祭典だったとしても、いうまでもなくそれが永遠につづくわけはないし、革命が終わるわけでもありません。反対にそのあとに残されたのは、ますます厳しさを増す対立と闘争の困難な日々であり、その力学をつうじて統一と友愛への希求はそれを妨げる敵の発見と打倒へと転化し、国民と国民でないものを分かつ境界線はますます厳格なものになってゆきます。革命がそれ自体のうちに急進化への傾向を内包していることは確かですが、それを顕現させたのは戦争だったでしょう。革命の成否が戦争に賭けられているからです。そして戦争と革命の危機のなかで国家との一体化、つまり美德による国民的統一を主張するロベスピエールが勝利することになります。革命の公然たる敵だけがわれわれの敵なのではなく、無関心なものも罰せられなければならないというサン＝ジュストの言葉は状況のこのような進展を表現しているといえ

るでしょう。

* * *

最後に三つのことがらを指摘して報告を終えたいと思います。一つは旧来の王朝的国民にたいする近代的国民の觀念の普遍性と抽象性という点です。王朝的国民は身分的な階層秩序という縦の關係によつて構成されており、その頂点にたつ王の人身という具象的象徴によつて体现されてきました。このシステムを維持するために「王の二つの身体」というフィクションが創造されたことは、カントロヴィチが明らかにしたところです。それにたいして、近代的国民は平等な市民の水平的な關係として構想されました。このことは近代的国民がより普遍的な存在だということを意味していますが、それは同時に抽象的で不可視のものとなることです。あるいは不可視なものとなることによつて遍在する存在になるといってもよいでしょう。この点に近代的国民の觀念の強さと弱さがあるのではないのでしょうか。つまりその抽象性を具体化するために、「血と土」とか言語とか文化とかいった共通の起源と神話が、共同体のフィクションが強く求められることになるのではないのでしょうか。「国民」は「想像の共同体」だというアンダーソンの定義は的を射ているといえるでしょう。しかしいうまでもなくこのフィクションはたえず矛盾と崩壊に直面せざるをえませんし、じつさい、フランスのその後の政治史はこの不可視の国民をめぐる漂流しつづけたといつてよいでしょう。

第二の点は、国民の生物的存在にかかわる問題です。さきに

人口への関心について述べましたが、人口への関心は死亡率、衛生、とくに貧民救済への関心を呼びます。この関心の延長上に、革命政府は一七九〇年一月にラ・ロシュフコー・リアンクールを委員長として「物乞い絶滅のための委員会」を設立します。ラ・ロシュフコーはこの委員会の報告で「すべての人間は生存にたいする権利をもつ」というのがあらゆる社会の基礎であり、貧民にたいする扶助は慈善ではなく「社会にとつて侵すことのできない義務だ」といいます。さらに一七九三年のジャコバン派の人権宣言は第二条で「公的扶助は社会の神圣な負債である」と記します。もちろんこれらの報告や宣言は実効のある措置を生みはしませんでした。生存権が基本的な権利として認められたわけです。現代の先進諸国においては国民であることと社会保障を受ける権利とは緊密に結びついています。その端緒はここに開かれたといつてよいでしょう。しかし国民国家という枠組がこの場面でも問題であることは明らかです。現代の西欧諸国では、外国人労働者にたいする社会保障の問題が排外主義的なナショナリストたちの標的になっています。国民の観念に含まれる排除の論理をいかに克服するかが、先進諸国のデモクラシーにとつて重大な問題になってきていることは間違ありません。

最後に指摘しておきたいのは、ブルードンの国民国家批判です。ブルードンは、フランス人とイタリア人というのはフィクションである、それも真の統一を実現しえない国家がその存在を支える支柱として作り出したフィクションであり、このフ

ィクションによって抑圧と搾取がいつそう強化されるのだと主張します。このフィクションに支えられた国民国家を、現実の生活圏に基礎をおく自治体の連合に解体してゆくこと、これがブルードンの国家からの解放の戦略、つまり連合主義でした。それは唯一の中心への服属や均質化、画一化による平等ではなくて多様性にもとづき、多様性と両立しうる平等を追求するものだったといつてよいでしょう。「中心はいたるところにあるが、周辺は存在しない」とブルードンはいっています。ブルードンのこの主張は、国民国家という枠組そのものが問題となっている現代にあつて、検討に値する内容をふくんでいると思います。

（追記 この報告の主題をより詳細に展開した拙稿「フランス革命における知識と秩序」『人文学報』（京都大学人文科学研究所、七〇号、一九九二年を参照いただければ幸いです。）

東欧小民族の人民主義

— クロアチア農民党の形成とその思想 —

越 村 勲

はじめに、そもそもユーゴスラヴィアというのは、南スラヴ人の国という意味でして、表1、2や地図1にありますように、複雑な民族構成の中でセルビア、クロアチアなど南スラヴの諸

第2表 ユーゴ史略年表

6-7世紀	スラヴ人は現在の地に定住。
9世紀頃	東部はギリシアの正教の、西部はフランク王国の教化を受ける。以来南スラヴは文化的に、更に中世は夫々独自の国家を形成して、政治的に細分化。
16世紀初	近代世界の編成下、北西部はオーストリア、中・南部はオスマン・トルコ、海岸部はヴェネツィアの版図に編入。
19世紀初	セルビア、反オスマン・トルコ蜂起、自治権獲得。南スラヴ諸民族解放運動の中心となる。
1914	サラエヴォで親セルビア青年オーストリア・ハンガリー皇位継承者暗殺。第一次大戦のきっかけとなる。
1918	ユーゴスラヴィア独立王国となる。親セルビア派と旧オーストリア・ハンガリー領の勢力などが対立。ユーゴは事実上崩壊。ドイツ軍占領。
1941	7月ユーゴ共産党反ドイツ軍武装蜂起。レジスタンス運動のうえて民族平等を訴え軍事的成功を取め解放区拡大。
1943	11月反ファシズム会議ティトーを臨時政府の首班とする。
1945	解放直後国会選挙、共産党主導人民戦線圧勝。ユーゴ事実上社会主義化。
1948	ユーゴの自主外交路線に反発したスターリン、ティトーを断罪、ユーゴ孤立化。
1950	ティトー、スターリンへの対抗の中、労働者自主管理を採用。のち外交上非同盟運動提唱。
1960年代-70年代初	労働者自主管理の実質化や地方分離を求める改革運動。さらにクロアチアなどに民族自治運動発生。
1974	「74年憲法」制定。労働者の自治や地方分離、さらに民族自治を定めた「理想的」憲法。オイルショック以後、国際的経済環境悪化。
1980	ティトー大統領死去。
1981	コソヴォで大規模なアルバニア人デモ。経済悪化のもとで民族自治要求。
1988	経済建直しを旨として憲法改正。中央政府、権限強化。
1989	スロヴェニアで複数政党化。コソヴォでは労働者のスト。セルビア共和国、スト徹底弾圧。ユーゴ共産主義者同盟、複数政党承認。同盟の強化統合をめぐって内部分裂。
1990	コソヴォでアルバニア人デモ。ユーゴ人民軍コソヴォに出動。スロヴェニア、共産主義者同盟離脱。

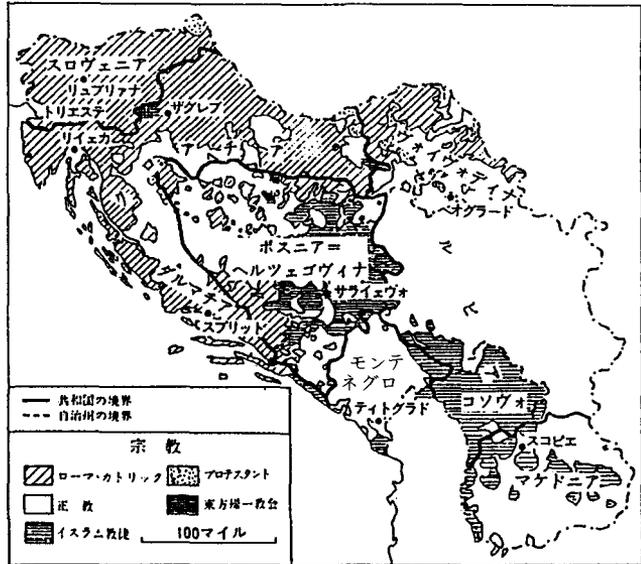
第1表 人口の民族別構成 (1981年)

	人口	%
総人口	22,424,711	100.0
民族		
セルビア人	8,140,452	36.3
クロアチア人	4,428,005	19.8
ムスリム人	1,999,957	8.9
スロヴェニア人	1,753,554	7.8
マケドニア人	1,339,729	6.0
モンテネグロ人	579,023	2.6
少数民族		
アルバニア人	1,730,364	7.7
ハンガリー人	426,866	1.9
ロム人	168,099	0.8
トルコ人	101,191	0.4
スロヴァキア人	80,334	0.4
ルーマニア人	54,954	0.2
ブルガリア人	36,185	0.2
ルテニア人	23,285	0.1
チェコ人	19,625	0.1
イタリア人	15,132	0.1
ウクライナ人	12,813	0.1
その他の少数民族	70,350	0.3
その他		
ユーゴスラヴィア人	1,219,045	5.4
不明その他	225,748	1.0

1981年の国勢調査より。(出典：ライコ・ボボト編著、山崎洋訳「ユーゴスラヴィア—社会と文化」恒文社、1983年、13ページ)

民族を中心に、多くの民族や宗教・文化の友愛という原則の上になりつつ国家のはずでした。それが今は分裂の危機に瀕しています。ではこの紛争の原因は何かと言いますと、様々な要因が絡み合っていて、簡単には答えられません。とくに私の場合

(S・クリンソルド編著「ユーゴスラヴィア史」恒文社一九八〇年)



第1図 ユーゴスラヴィア社会主義連邦共和国

は、クロアチアの民族問題についてはある程度歴史的には説明できますが、正直なところ、他の地域については分からないことも多いというのが実情であります。

そんな所へこの報告の話がきたわけです。が、この学会とほぼ同時期に千葉大学主催の東欧シンポジウムが開かれており、その中でボスニア、サライエヴォ大学の有名な歴史学者エクメチッチの報告がありまして、これがセルビア人の歴史の見方を実によく表しております。そこで私の報告を補う意味でまずその紹介から入りたいと思います。

一 ユーゴスラヴィアの民族問題における言葉と宗教

エクメチッチの報告をかいつままで言いますと次のようになります(尚この報告については、彩流社刊『東欧革命と欧州統合』千葉大学ヨーロッパ研究シンポジウム一九九三年に全文が収められる予定)。

民族の拠り所はなにか 元来、南スラヴの同一性なる概念が、一般の人々の社会活動を規定するほど、しっかりと根を降ろしたものであったことは一度もない。一方指導層のあいだでは、言語をとりあげて南スラヴ諸民族は共通であるとする見方と、宗教的帰属意識にこだわる見方との対立が展開された。こうした対立をほらみながらも、言語こそ民族であるとの哲学が国際的に受け入れられた一九一八年、南スラヴが新しい国家の下に統合されたのである。一方、この国家が解体した一九九二年、もう一つのヨーロッパは、宗教こそ民族

を分ける基準であることを承認したのである。言うまでもなく、一九一八年のヨーロッパとは、フランスがリードしたヨーロッパであり、後者はドイツがリードするヨーロッパである。

ボスニア・ムスリムの民族意識

ボスニアのイスラム教徒ムスリムは、ユーゴスラヴィア運動を含めて非ムスリムのな起源をもつ民族運動はほとんど受け入れず、常に宗教の枠組にこだわる傾向があった。そして、長い間民族的同化に服したのち一九四五―四六年に、初めてムスリム人という名で自己の民族意識を表現しようとする動きを見せたが、このときは政治的に抑えられた。だが、一九六〇年代、社会主義の改革の中で、自由が、個人ではなく伝統的なエスニック・グループに与えられるという、全く誤った方策が採られ、六九年にはムスリムを独自の民族集団とみなす当局の圧力が強まり、最終的にそれが七四年の憲法に盛り込まれたのである。

クロアチア人のカトリシズムとユーゴスラヴィア主義

クロアチアでは、自由主義的カトリシズムが教会組織に浸透し、その直接的な結果としてイリリア主義（スラヴ主義と結びつけられた民族主義運動）が展開された。この運動によって、クロアチアでは南スラヴ人の近縁性に関する思想が植え付けられた。この思想は、一八四八年革命の崩壊後、啓蒙主義的聖職者シュトロスマイエルによって復興された。このとき南スラヴ諸民族の共通性の根拠は言語に求められた。一九一八年の最終的なユーゴ建国は、歴史的にいつて、カトリック的自由

主義が準備した枠組の中で達成されたのである。

セルビア人の民族意識そしてボスニア

近代の、宗教的不

寛容を説く教権拡大運動は、セルビアでも見られた。だが、教会や個々の聖職者が概ね公正さをたもつたため、その影響は、一九世紀後半の一時期に限られた。民族統一に関するセルビアの考えは、それ以前の二四四年、国策大綱の中にまとめられていた。そしてこの考えのなかでボスニアとヘルツェゴヴィナは、つねにセルビア民族統一の第一の鍵であった。実際一九世紀を通じて、セルビア人はこの地域の主要民族であり、全人口の四二から四四%を占め、第二次大戦中の大虐殺までそうであった。一九四一年から四五年までのあいだに、クロアチア独立国のカトリック独裁の下で行われたこの虐殺は、その後のセルビア人にとってあらゆる精神的、政治的活動の出発点となった。一方、一九七四年以後、ムスリムがボスニアの指導民族であるとうたわれたために、セルビア人の立場は新たな危険にさらされた。セルビア人の解放と統一に向けた永年の努力は、七四年憲法という名の、たった一篇の紙切れで切り崩されたのである。そして目に見えない民族浄化が、これ以後ムスリムたちの手で進められたのである。

宗教に敗北した言語

そもそも一九七四年以後の政治的

変化の基盤は地域主義や民族主義であり、個人の力ではなかった。この過程が、今日の内戦の根幹をなしている。ユーゴを生み出した一九一八年の世俗文化は一九八九年には失われってしまった。そして一九八九年から九二年までの全ての政治

変動において、宗教と教会とが圧倒的な役割を担った。その宗教に言語は敗れたのである。また、フランスではなく、教権主義をともなったドイツが、内戦の「仲裁」で最も規定的な要因となっている。一八四八年革命以来一貫して、ドイツは南スラヴにとって哲学と文化の模範であつただけでなく、宗教的不寛容の模範でもあつた。そして共産主義政権の崩壊後ユーゴにもたらされた民主主義は、ドイツ教権主義のオーラをまともっているのである。

以上のようなエクメチツチの議論は、ボスニアの紛争の中で、セルビア人たちがどういう思想に基づいて現在戦っているか、ということを示してくれています。また私自身ずっとひっつかかっていたある歴史の問題がありまして、かれはそれに一つの答えをだしてくれています。その問題というのは、両大戦間期のユーゴの内部対立においては、クロアチア人と、クロアチア内のセルビア人との間で政治的な協力関係というのがあつたわけです（今回の参考文献の中にも「クロアチア人・セルビア人連合」という政党の名前が出てきます）。が、現在の対立ではそれがなく、むしろカトリックとセルビア正教との争いになつてきているという問題でした。しかし、他方で、エクメチツチの議論は、この種の大きな議論の宿命として、説明が平板になりすぎている。とくに歴史の具体的な局面での階級相互の関係など、社会や政治の構造が見えてこないという欠点もあります。そこでエクメチツチの議論を、大枠として活かしながら私なりに少し読み変えてみたいと思っております。

二 スチエバン・ラディツチの思想における言語と宗教

そもそもエクメチツチ自身、その報告のある箇所、一九〇三年という年がユーゴスラヴィア主義がエリートのものから大衆のものへと変化した分岐点をなす年であつたとしているのですが、それ以上ユーゴスラヴィア主義と階級の関係、あるいはユーゴスラヴィア主義と民主主義との関係の問題についてはほとんど触れません。しかしそもそも、この問題を掘り下げないかずに、ユーゴスラヴィア主義が一般の人々の社会活動にとって規定要因ではなかつた、とは言い切れないはずで、そこで私の場合、いわゆるユーゴスラヴィア主義の大衆化、そのままだに中心的存在であつたクロアチア農民党に、話をしばつていきたいと思います。

ユーゴスラヴィア主義の形成とラディツチ兄弟の思想については、すでに報告要旨のなかで書いておきましたが、ここで改めて要約しますと、まず、オーストリアの一八四八年革命に際して、クロアチアの指導層は、イリリア主義によって、ハンガリーの民族主義と対抗しようとしています。この革命が失敗した後、クロアチアでは、ユーゴスラヴィア主義（富裕層や聖職者から支持された）と独立のクロアチア国家を求める権利主義（弱小ブルジョアジーや知識人の声を代弁した）とが、民族統合理念の二大潮流をなしていきます。この両者は、民族的自覚をフランス革命以後の時代精神とみなし、その上でクロアチアが中世に独立国家を持ったという歴史的権利を主張します。しかし権利主義が

独立国家に拘ったのに比べ、ユーゴスラヴィア主義は民族性の問題を独立国家を作る問題とは一応切り離して考えていました。両者は、ともにクロアチアの精神的伝統を重視します。しかしユーゴスラヴィア主義は、それをスラヴ精神全体の一変種とみなし、セルビアを含めた南スラヴに共通する文化とくに言語を伝統の具体的な拠り所としました。一方権利主義は、南スラヴの精神の内でもクロアチア精神の優位性を強調し、そのうえでやはり国家にその拠り所を求めます。一八八〇年以後ハンガリーの政治的・経済的支配が確立されると、クロアチアでは民族的な危機意識が強まります。ユーゴスラヴィア主義も支持基盤の拡大を迫られます。歴史的権利や教会中心の文化観を否定する傾向も、この頃現れました。この新しい傾向は、一八九〇年代後半に青年層の手で促進されるのですが、中でもラディッチ兄弟は、農民文化の中にこそ民族の伝統があるとして、民族思想をいわば「下から」作り直していったわけです。一九〇三—四年、ハンガリー支配に抗する農民蜂起がクロアチアを覆います。当時クロアチアの住民の八〇%以上を農民が占めており、その農民が税制への不満からさらにハンガリー支配そのものへの不満を顕にした。ラディッチ兄弟はこのような農民たちを組織しようとしたわけです。その思想は、主に農民文化の重視と人民主義の原理からなっております。兄のアントウン（二八六八—一九一九）は、こう言います。クロアチアの文化は外来のゲルマンやラテンの文化と土着の民族文化とに分離し、支配層は前者に束縛され、人民とくに農民が後者を守っている。そこで

民族文化の優位性を保つためにも、農民による社会・政治支配が確立されなければならない。一方この農民文化は、ロシアを核としたスラヴ全体の、そして結局南スラヴの文化的結合がなければ、外来のゲルマンやラテン文化に対抗できない。南スラヴの文化的結合については、クロアチアとセルビアとの結合が核にならねばならない。なぜなら両民族は本来一つの民族であるからだ、ということになります。しかし弟のステュパン（一八七—一九二八）は少しニュアンスが違います。クロアチア民族とセルビア民族は、中世に別個の国家を持ちそれ以来異なった政治風土を育んできた。それゆえ、それぞれの政治的自立独立国家の形成を意味しない—を認めたくえて文化的結合をはかるべきである、そうかれは主張したのであります。

ここでラディッチ兄弟の民族思想を、他の思想とくらべながら特徴づけてみますと、第一に、イリリア主義や聖職者を中心としたユーゴスラヴィア主義よりも、もう一步クロアチア民族の政治的権利を強く主張したことが注目されます。これについては、農民蜂起にみられた民衆の民族意識のたかまり、これを重ねあわせて見ていくことが、やはり重要です。またもう一つの特徴として、スラヴの連帯を南スラヴよりも広い範囲に求めた。全スラヴの連帯がドイツの東方政策に対抗する上で必要だと思っていたからですが、そこでかれらは、自分のスラヴ主義の直接のよりどころをユーライ・クリー・ジャニッチ（一六一八—一八三）という近世の思想家に求めるわけです。このクリー

ヤニッチは、クロアチア出身のカトリック聖職者で、キリスト教の統一を構想し、さらにスラヴ諸族の統一をも説いた。一六六〇年ロシアに渡るが翌六一年異教伝導の罪でシベリアに送られた。六三年に著された『スラヴの考察』では、スラヴは一つの立場からカトリック教徒の正教への改宗は洗礼を要しないと説いた。またつづく言語学的著作のなかで、スラヴ語の類似性を指摘し、全スラヴに共通する言語の創設を説いた。そういう人物です。

全スラヴの文化的連帯と近隣の南スラヴ間のより緊密な協力、そしてクロアチア民族の政治的自立。ラディッチ兄弟が描く民族解放の構図を、かれら自身のことばで言うようになります。

クロアチア人とセルビア人は、望むと望まざるとに関わらず、言語など客観的な目安からすれば、一つの民族である。

……。文化的・経済的利害は一致しており、クロアチア人とセルビア人は文化や経済の上で完全に一つの単位である。しかし、一方で、われわれは、これまで一つの領土の枠のなかで民族解放運動を行ってきたのであり、クロアチア国家というものが、長い間の目標であった。だから政治的な意味では、具体的な領土によってクロアチアとセルビアとを呼び分ける必要がある……。

このように、まずクロアチアの政治的自立をかちとろうとする運動があり、それがセルビア人やその他の南スラヴ人（スロヴェニア人・ブルガリア人）との、さらには全スラヴの文化的・経済的連帯を支えられてはじめて中欧のドイツ勢力とも対抗

できるのである。

次に、教会の問題に移りますが、クリージャニッチの思想にあった教会の統一とは、教権主義の打破と一つのセットになっていたのですが、スチェパン・ラディッチ自身も、カトリック教会が一九〇〇年あたりから社会的な活動に乗り出したことに対抗しようとしていた。そしてこのことがラディッチ兄弟の反教権主義につながっていくわけです。その点、今度は少し兄のアントウン・ラディッチのことばを拾ってみるとこうなります。

教権支配層について（一九〇二年） 充分考えられることだが、カトリック教会の支配層は、ローマの指令にばかり従って、民族のことをないがしろにしてきた。あるいは時には敵対しさえする。

クロアチア農民党の教会政策（一九〇五年） 国家は教会指導部と何の関わりをもたず、何の援助も与えないのが望ましい。そうすることは、現実には困難だが、わが党は国家の教会組織との関わりを断固拒否する。

ポーランド人とロシア人の宗教対立について（一九〇九年） 今日スラヴ内部で対立があるが、それをもっとも喜ぶのはドイツ人たちである。対立は主にカトリックと正教徒のあいだに多いが、それはとくに一つの民族が支配者や教会組織によって二分されたときに憎悪が根深くなる。

以上をまとめてみると、ラディッチ兄弟の思想の中では、教権主義は南スラヴ一体化の障害になる。しかし、とくにスチェパンの思想の中では、この南スラヴの一体化もクロアチアの政

治的自立と矛盾するものであってはならない。そこからユーゴ建国後のスチエパン・ラディッチの行動が規定されるわけです（因みに、ユーゴの建国直後兄アントウンが死去したため、農民党の指導は弟スチエパン一人の手に集中します）。

新国家ユーゴにおけるクロアチア農民党の民族政策を概観してみます。農民党は一九二三年にはユーゴ全体の第二党、クロアチアでは最大の政党になった。この時点では、共和農民党と名乗り、反戦・民主主義を唱えるクロアチアの世論に依拠していた。だがセルビア主導の中央集権体制と対決するなかで、農民の土地要求に答えることに失敗。またセルビアとの対決姿勢にも限界をきたし、妥協に転じて共和主義の旗をおろした。そのため一時クロアチアでの支持を失った。一九二七年、クロアチアの諸政党が再編成されるなかで、農民党はクロアチア民族のいわばナショナル・センターになっていく。この時点で、農民党は農民の政党から民族の政党に変わっていく節目を迎えるわけですが、その矢先、ラディッチは国会内の発砲事件が原因で死去します。死ぬ間際のラディッチ、その民族解放の構図はと言いますと、ユーゴという現実の国家の枠内でクロアチアの政治的自治を最大限かちとっていく、というものでした。で、この路線が、ラディッチ以後もクロアチアの民族運動の基本的な軸になっていく。そしてクロアチア農民党は第二次大戦までクロアチアでもっとも影響力のある政党でありつづけたわけですが、まさにそのために共産主義政権の下では、組織的な活動ができなかった。それが、一九八九年になって、再建されるわけです。

三 ラディッチ以後のクロアチア農民党と民族問題

ここから、今日の話の三つ目の項目に入ります。ラディッチ以後のクロアチアの農民運動、さらに第二次大戦中とその後のクロアチアの民族運動と教会の問題に絞って話をしていきたいと思えます。まず、第二次大戦前までの、総論として言えることですが、クロアチアのカトリック聖職者の政治的な影響力は、スチエパン・ラディッチとクロアチア農民党の活動によって、著しく弱まった。例えば、戦間期最後の自由選挙で、クロアチアで農民党が六一議席を獲得したときに、クロアチアのキリスト教政党は一名の議員を当選させたにすぎず、もちろん農民党に聖職者の候補者はひとりもいなかった、という具体的な数字を上げることができます。

それでもカトリック教会がクロアチアのナショナルリズムの主要な担い手であるという見方は今だに根強いわけですが、それは一九四一年にカトリック教会がクロアチア独立国の成立を一定程度歓迎したという事実と関係があるように思われます。そしてこのクロアチア独立国と、その政権を担ったウスタシャと呼ばれるファシスト・グループは、セルビア人を改宗させ、あるいは虐殺した。そのことが今日の民族的憎悪の元になっているわけです。しかしその対立の中で、よくクロアチア人がすべてウスタシャと同じだという論法が見られるわけですが、これも一応ただしておく必要があると思えます。ケンブリッジ大学のクリソルドらが編集した『ユーゴスラヴィア史』も、次のよ

うに言及しています。クロアチアの農民は、はじめからウスタシヤからも、あるいはセルビア側の武装集団であるチェトニクからも離れていた。クロアチア農民党内の極端な民族主義者はウスタシヤに運命を託したものの、スチエパン・ラディッチの後継者マチュクや他の指導者たちは中立を保持していた。同様にカトリック教会もある種のためらいを示していた。聖職者の中には新国家に心から共鳴したのもいたが、ザグレブの大司教ステピナツツに導かれた他の聖職者たちは節度を守るように心がけ、時には行きすぎを非難した。と、このように『ユーゴスラヴィア史』は見えています。また、とくにウスタシヤが虐殺に飽き、正教徒に大改宗をせまったとき、教会は反対の意志を示したとも言っています。

※ 1 ウスタシヤ クロアチアのファシスト集団。蜂起者たちの意。クロアチア人本位の独立国家をめざす運動の一変種。スチエパン・ラディッチが殺害された一九二八年、ユーゴ王国からの分離・独立を唱えたアンテ・パヴエリッチが、イタリアのファシストを模範としながら、テロ組織を創設したのが始まり。その後この勢力はイタリアやハンガリーへ亡命し、三四年には外遊中のユーゴ国王を暗殺した。それが四一年四月、ユーゴを占領したイタリアやドイツがクロアチアに傀儡国家を作ろうとした際政権の座にその政権が崩壊するまでを樹立した。ウスタシヤは、四五年五月にその政権が崩壊するまでのあいだ、反共主義の立場からバルチザン運動を弾圧し、人種主義にもとづいてユダヤ人の迫害やセルビア人の大虐殺を行った。この政権については、クロアチアのカトリック教会が加担し、クロアチア農民党も指導者の一部がクロアチアの独立に期待してこの政権を支持したという見方がある。一方、穏健派聖職者は当時セルビア人正教徒への宗教的寛容を主張していたという指摘や、農民党の大勢はウスタシヤ政権と距離を置いていたという説もある。だがこうした両面

を充分つきあわせた上で、ウスタシヤ政権をクロアチア史の中でどう位置付けるか、という歴史的な総括が戦後社会主義の下では行われなかった。九〇年、クロアチアで民族派政権が成立しセルビア人との緊張がたかまるなか、ウスタシヤの主張をくんだ勢力が登場して世論の右傾化に拍車をかけたが、このことも歴史的総括の不足と無関係ではない。

教会とクロアチア民族主義との関わりは、戦時中ステピナツツというセルビア人の強制改宗に反対した大司教が、終戦直後の一九四六年、今度はクロアチアには独立国家をもつ権利があると主張したために戦後にまで続きます。またこの主張が原因でステピナツツが告発された後も、教会組織がクロアチアの国家的権利を主張しつづけます。だが、その組織力については共產主義政権のもとでは限りがあったわけです。その間一九六六年にはヴァチカンとベオグラード政府とのあいだで和解が結ばれるわけですが、これはヴァチカンが東欧諸国に歩み寄るといふ全体的な流れのなかで行われたものであり、一時的な便法ではなかつた。だからこそ一九七〇年代にクロアチアの春とよばれる民族運動が沸き起こったときも、教会はじつと静観する構えをとった。それどころか教会指導部の保守派は現体制を守り、治安を維持するために共產党の中央政権と協同歩調をとったのだとする見方もあるぐらいです。

※ 2 クロアチアの春

クロアチア民族の自治要求運動が著しい高揚をみせた時期、とくに学生ストなどが行われた一九七一年のことをさす。ただしこの運動全体の主な担い手は、学生よりもむしろ民族派の知識人や改革派の共產主義者であった。すでに一九六〇年代の半ばから、共和国ごとに経済を分権化すべきだという主張がク

ロシアの共産主義者内部に広がっていた。一方イリリア運動一三〇周年を祝う式典が一九六六年に開かれたのを契機に、クロアチアの文化的さらに政治的自治を要求する声が、文化人や歴史家の中から上がってきた。クロアチアの共産主義者と知識人は、永らく民族問題を議論することさえ抑えられてきたことに同じく不満をもち、とくに経済的な不満を共通項として運動の歩調を合わせた。そしてとくに改革派は、一九六八年から七〇年のあいだに、クロアチアの共産主義者同盟内部の主導権争いに勝利し、クロアチアでは階級の問題は民族の問題と不可分に結びついているという立場をとるようになった。こうして一九七一年、改革派共産主義者、またより徹底した民族的自立を求めた知識人を中心に、大衆的な運動がクロアチアに広がった。とりわけ学生は、大学改革や官僚支配の打破を主張しており、中央政府が憲法修正によって民族自治を認めさせる姿勢をみせたときも、これを不服としてストライキを実行した。この時点で保守派の共産主義者が、危険な民族主義が台頭しているとティトー大統領に進言し、ティトーはチエコ動乱直後の国際情勢を配慮して、クロアチア民族運動の鎮圧に乗り出した。だがこのときの改革派共産主義者、それ以上に民族派知識人の多くは、一九九〇年の自由選挙で復権した。歴史家で現在大統領のトウジマンもその一人。

以上からすれば、クロアチアの民族主義に対する教会の役割は、エクメチッチの議論よりもはるかに複雑な過程をへて変化してあります。そしてエクメチッチが言及しないのが不思議に思えるのは、一九八九年以後クロアチアでカトリック教会が公の場に顔をだすようになるのは、セルビアの新聞がウスタシャ政権の問題をとりあげたことがきっかけであったということである。このとき教会は、一九四一年の六月に出されたヴァチカンの公式文書を新聞に掲載したのですが、この文書にはセルビアの強制改宗に教会が関与しないようヴァチカンが指令したこと

が示されていました。ではセルビア人虐殺問題はどうかという
と、昨年あたりセルビアとクロアチアそれぞれのテレビ局が、ドキュメンタリー番組で応酬していたようです。しかしクロアチア独立国の犠牲者がすべてウスタシャによるものではなく、最近の調査報告によれば、ウスタシャとパルチザン、チエトニクとパルチザンの戦闘、はたまたドイツ軍の空爆による被害など、全体の状況のなかでどれだけウスタシャの犠牲者であったのか判断するとセルビア人が主張するほどの数ではないようです。もちろん大事なことは、クロアチアが一応独立国家となった今こそ、クロアチア政府としても、かつての独立国について、公式の見解と総括を述べなければならないということでしょうが、

むすびにかえて

最後に、私自身の見方を簡潔にまとめて言いますと、一九〇三年にはじまったユーゴスラヴィア主義の大衆化、これがどこまで浸透したのか、そういう視点でユーゴの民族問題を見ていくべきだと思うわけで、この大衆化をまったく否定的に見てしまうと展望の見えない議論にもなってしまう。むしろクロアチアについて言えば、スチエパン・ラディッチの思想、農民党創設当時の時代精神が、昨今の異常な政治支配、情報統制の下で、どこまで根強く生き残っていか、私自身はそういう風に問題を建てています。そして政治的にはともかく、ECの動向によっては経済的・文化的協力が再び南スラヴ諸民族のあいだにもどってくるのではないか、そういう祈りに似た予想をたてなが

ら、旧ユーゴ地域の動向を見ております。以上で終わります。

参考文献

- 1 Mirjana Gross, "Croatian National-Integrational Ideologies from the End of Illyrism to the Creation of Yugoslavia, *Austrian History Yearbook*, Volume XV-XVI, 1979-1980.
- 2 月村太郎『クロアチア人・セルビア人連合』の成立過程—クロアチア人ナショナリズムの変遷—『国家学会雑誌』第一〇四巻第一—六号、一九九一年四月—八月。
- 3 Antun Radić, *Sabrana djela I-IX* (選集), Zagreb, 1936.
- 4 Stjepan Radić, *Politički spisi* (政治論集), Zagreb, 1980.
- 5 Jaroslav Šidak, "Idejno sazrijevanje Stjepana Radića" (スチヤン・ラディッチの思想形成, *Studije iz hrvatske povijesti XIX stoljeća*, Zagreb, 1973.
- 6 Vlatko Maček, *In the Struggle for Freedom*, N. Y., 1957.
- 7 Ljubo Boban, *Maček i politika Hrvatske Seljačke Stranke 1928-1941* (マチュエクとクロアチア農民党の政策, Zagreb, 1974.
- 8 S. クリソルド編、田中他訳『ユーゴスラヴィア史』恒文社、一九八〇年。
- 9 Mladen Čoić, *Takozvana NDH 1941* (いわゆるソロアチア独立国一九四一年), Beograd, 1973.
- 10 Sabrina P. Ramet, *Nationalism and Federalism in Yugoslavia 1962-1991*, Indiana U. P., 1992.
- 11 V. P. キヤクノン Jr. 「ユーゴの分裂は回避できるか—『中央公論』一九九一年八月号。

12 越村 勲『東南欧農民運動史の研究』多賀出版、一九九〇年。

マルクス主義とネーション・ステート

太田 仁 樹

一 はじめに

ソ連解体と冷戦終結の後に世界に現れたものは、旧ソ連・東欧を含めた民族対立の激化でした。米ソ二超大国によって押さえつけられていたネーション・ステート設立の動きは新たな高まりを迎えているかのようです。しかし、近代世界は何よりもネーション・ステートによって構成されるシステムであり、近代世界システムはインターステート・システムに他ならないといふことは、ウォーラーステインが指摘するところです。インターステート・システムは、国際的には世界システム内部のヒエラルキーのなかでより優位な地位を占めようとする諸国家の抗争を生み出し、国内的には固有のネーション・ステートに結集できなかった諸民族をマイノリティとして同化・分断・抹殺していく抑圧体系に他ならなかったのです。

インターナショナリズムを建前しているにもかかわらず、マルクス主義もまた近代のネーション・ステート幻想の強化の一

翼を担ってきました。本日は、民族問題に対するマルクス主義のなかの主流的見解である「民族自決権論」の流れを検討することで、インターステート・システムに対するマルクス主義の態度を考え直してみたいと思います。なお、今日の報告では大ざっぱな枠組みを提示するのが目的ですので、引用等の出典表示は省かせていただきます。

二 マルクス主義の普遍的解放論

マルクスは『共産党宣言』において次のように言っています。「労働者は祖国をもたない。彼らがあたないものをそれからとりあげることはできない。……諸国民の国家的な分離と対立とは、ブルジョアジーの発展につれて、商業の自由や、世界市場や、工業生産とこれに対応する生活関係の一樣化につれて、すでにしだいに消滅しつつある。プロレタリアートの支配はますますこれを消滅させるであろう。少なくとも文明諸国の共同行動が、プロレタリアートの解放の第一条件の一つである。一個人が他の個人を搾取することがなくなれば、それに応じて一民族が他の民族を搾取することもなくなる。一民族の内部の階級対立がなくなれば、民族と民族とのあいだの敵対関係もまたなくなる。」

マルクス主義の民族問題に対する考え方の基礎はここに示されていると言えます。諸民族の国家的対立は資本主義の発展につれてしだいに弱まり、プロレタリアートの権力の獲得はこの傾向を押し進め、諸民族の和合が実現するというものです。マ

ルクス主義においては、プロレタリアートは人類の普遍的解放の担い手です。プロレタリアートによる権力の獲得は、労資関係以外の社会的な諸問題をも解決する第一のステップであり、一たび権力が獲得されれば、その後の道程はきわめて楽観的に考えられています。民族問題の解決もそのように考えられていたといつてよいでしょう。

マルクス主義はプロレタリアートに人類の普遍的解放運動の中で特権的な地位を与えていると言えましょう。マルクスの主著『資本論』は、資本主義社会の客観的分析をおこなうというにとどまらず、プロレタリアートが人類解放においてなぜ特権的地位を占めることができるのかを説明するものでもあります。『資本論』は労働価値論と両極分解的社会発展論を主要ロジックとしています。労働価値説はリカードの学説を継承したものです。マルクスにおいては資本主義社会の真の担い手がプロレタリアートであるという主張を支え、現実の社会でブルジョアジーが主人公になっている状態を批判する役割を担っています。両極分解論は、中間階級の没落の必然性を明らかにすることで、プロレタリアート以外の非ブルジョアの諸階級が変革の主人公たりえないことを主張しているといえます。

マルクス主義においては、普遍的解放は無葛藤社会すなわち非和解的なコンフリクトのない社会と考えられています。そこでは国家は死滅していると考えられ、相互に対立する利益集団の対立と妥協としての「政治」の存在も考えられていません。マルクス主義のユートピア的性格が最も強く現れるところです。

一方、当面の目標は国家権力の獲得というきわめて政治的なものです。ここでは変革において脇役的な役割しか与えられていない諸集団も重視されねばなりません。既存の国家権力に反対する要素と積極的に提携するという「政治」が重要になるのです。

マルクス主義者が言っている、マルクス主義運動はプロレタリアートの運動であるという命題も再検討を要するものですが、今日はその点には触れません。今日問題にするのは、マルクス主義運動とプロレタリアート以外の社会運動との関係です。これらの運動のうちマルクス主義者にとって重要だったのは農民運動と民族運動との提携の問題でした。それは、「労農同盟」および「民族統一戦線」の問題としてマルクス主義運動史・理論史上の重要問題となっています。二つの運動の共通性は、両者ともマルクス主義の究極目標の実現した社会においては存在が考えられないことであり、しかも当面の権力獲得のためには協力が不可欠な存在であったことです。

三 世界システムと民族運動

ここで問題にする民族運動は、イギリスを中心とする世界システムのなかで自民族をネーション・ステートに結集させ、インターステート・システムのヒエラルキーのなかでよりよい地位を得させようとする運動です。ウォーラーステインは、それをマルクス主義とならぶ近代世界システムに反対する運動、「反システム運動」と呼んでいます。しかし、民族運動によるネー

ション・ステート建設は、ある時代の世界システムの状況にたいする強力な反対運動であつても、資本主義世界システムそのものを揺るがすものではありませんでした。むしろそれは資本主義世界システムの骨格であるインターステート・システムの強化を結果するものでした。

民族運動の展開は資本主義システムの発展のなかで行われました。マルクス主義の形成期である十九世紀中葉における民族問題状況は、ウィーン体制期までに出来上がり、この枠組は第一次世界大戦まで続きます。民族運動はおもに中欧・東欧において展開されます。マルクスやエンゲルス、そして第二インターナショナルのマルクス主義者達の間の民族問題に関する論争はこれに関するものでした。十九世紀も末になるとアジアやアフリカに対する資本主義列強による植民地再分割抗争が激しくなり、第二インターナショナルでも植民地主義に関する討議が行われましたが、現地の民族運動に対する態度をどうすべきかという問題は意識されませんでした。

第一次世界大戦は状況を大きく変えました。ポリシエウイキによる権力獲得とウィルソンの一四カ条は「民族自決」の原理を歴史の前面に押しだしました。ネーション・ステート建設を旨とする民族運動は中欧・東欧に限定されず今日第三世界と呼ばれる広範な地域に広がりました。マルクス主義運動は社会民主主義運動と共産主義運動とに分裂しましたが、共産主義運動は非ヨーロッパ世界において展開され、民族運動とあるいは対立しあるいは協力することになり、民族独立すなわちネーショ

ン・ステート樹立という課題達成の主役となる場合もありました。民族主義者の側でも現地で共産主義者とともに反帝国主義闘争で協力するだけでなく、ソ連の援助を受けようとする動きも見られました。このような動きは、民族主義者が権力の座についたあとでも見られました。

民族自決がこのように可能でありまたそれが進歩的なものであるという見方は一九七〇年代まで続いたように思われます。ベトナムの解放戦線による闘争はその最後の輝きであり、ベトナムの統一すなわちベトナムの民族解放革命の完了はその最後の果実だったといえます。

四 マルクス主義者と民族運動

マルクス主義の民族理論もこのような世界システムと運動の発展のなかで展開されました。その展開は四つの時期に分けて考えることが出来ます。すなわち、①一八四八〜一八九九年の第一インタナショナルの時期、②一八九九〜一九一七年の第二インタナショナルの時期、③一九一七〜四五年のソ連の成立と第三インタナショナル(コミンテルン)の時期、そして④一九四五〜七五年のソ連圏の拡大と共産主義の変容と分岐の時期です。

第一期のマルクス主義運動は、いまだ非大衆的なもので、理論は現実の政治の方針のためというより他の社会主義諸流派に対する優位を得るためのものであったといえます。この時期、ネーション・ステートの樹立は「ブルジョア革命」の課題と考えられていました。民族運動の評価は反スラブ主義と国際政治

力学的配慮によって行われていました。すなわち、西欧先進国プロレタリアートの利害の観点から行われていたといってしまうでしょう。「歴史なき民族」の民族運動に対する侮蔑が示されたのは、このような評価基準の現れと言えましょう。

第二期はマルクス主義がヨーロッパの社会主義運動の主流になり、現実政治に一定の影響力を行使できるようになった時期です。この時期、民族問題を解決する理論として対峙したのは、レーニンを中心とする「民族自決権論」とバウアーを中心とする「民族自治論」でした。バウアーの「民族自治論」は、当時のオーストリア・ハンガリー帝国という限定のなかではあれ、ネーション・ステートの樹立が民族問題解決にとって有効でないという判断を示したもので興味深いものですが、それについては後ほど姜さんからお話していただきますので、私はレーニンの「民族自決権論」についてお話しします。

「民族自決権論」のポイントは、それが抽象的権利についての議論であり、具体的にある時代ある地域のある民族がネーション・ステートを建設すべきか否かについては一切語っていないと言うことです。すなわちレーニンの「民族自決権論」は、具体的な民族問題をどう解決するかについては何も語らず、ただ反ツアリーズム運動を展開する民族運動を味方にしようという意図を示すものにすぎないものであったということです。レーニンは「自決権」の行使はプロレタリアートの利害に従うと考えています。したがって、プロレタリアートの利益に反すると判断されるなら、ある民族の自決の願いは満たされることは

なく、あくまでそれを追求する民族運動は抑えられなければなりません。レーニンにとっては「民族自決」は決して金科玉条ではありませんでした。しかも、ある状況での民族自決が「プロレタリアート」の利益に合致するか否かは、ポリシェヴィキだけが判断しうるものだったことも忘れてはなりません。しかし、「民族自決権論」を唱えるレーニンのロシアでの権力獲得は、他の連合国に大きな衝撃を与え、ウイルソンの一四カ条を引き出すことになり、「民族自決」が普遍的な正義であるところからえられる契機となりました。それは朝鮮の三一運動や中国の五四運動を支持する理念ともなりました。

第三期はいわゆる「東方諸民族」にマルクス主義者の視野が拡大した時期です。コミンテルンによって共産主義運動は地球規模の運動に成長します。これは社会民主主義運動が世界システムの中心部においてしか広まらなかったのと対照的です。世界システムの周辺部における共産主義運動は民族運動との関係をどうするのが最も重要な問題になりました。ロイヤルタム・ガリエフの名前とともに共産主義運動と民族運動の協同にはらまれる問題点がよく指摘されますが、コミンテルンはロシア革命前にとつたレーニンの民族問題に対する態度を継承しました。原則としての「民族自決権」の擁護と現実における「自決権」の行使（「ネーション・ステートの樹立」の「プロレタリアート」の利益への従属です。マルクスとエンゲルスの西欧プロレタリアート中心主義からソ連中心主義への転化といえます。

ソ連内部では、共産党による民族問題の「解決」が押し進め

られていきました。憲法には「民族自決権」が明記され、いくつかの「共和国」が建設されました。しかし、民族として未熟な段階（ナロードノスチ）にあると認定された弱小諸民族は自らの「共和国」の建設を許されませんし、「共和国」建設を認められた諸民族（ナチア）も自らの運命を自分で決めることが出来たわけではありませんでした。ソ連の解体期にわれわれが眼にしたのは、ソ連における民族問題の「解決」が諸民族の不和と対立を一層複雑で解決しがたいものにしたという事実でした。

しかし、植民地主義的に構成された世界システムに対する被抑圧諸民族の反抗エネルギーは、第一次世界大戦前とは較べられないほど大きくなりました。周辺部での共産主義運動の前進は、コミンテルンとは自立したところで、あるいはコミンテルンの指導との闘争のなかでなしとげられました。第二次世界大戦中に枢軸国に対する民族解放闘争を共産主義者が中心になつて行ったユーゴ、アルバニア、中国、ベトナムがその例です。産業プロレタリアートの思想」が定着し、「プロレタリアートの党」が政権を獲得することになります。

第四期は共産党主義圏の成立とそのなかでの分岐の時期と言えます。東欧の多くの国はソ連赤軍によってドイツから「解放」されたという経緯から親ソ的政権が成立し、モンゴルと同様の国家が成立しました。これらの諸国では、政権担当者がモスクワの意にそわぬ方向に舵取りをする虞れがある時には、ソ連軍による適宜の侵攻が行われ、「反革命」は未然に阻止されました

(ポーランド、ハンガリー、チェコ)。形は独立国ではしたが実際にはソ連内部の「共和国」に準ずるものであったと言えます(「制限主権論」の現実化)。

ユーゴ、アルバニアでは、バルチザン勢力を基盤として国家建設が行われ、その中心であった共産主義者が政権を握りました。中国では、抗日闘争のなかで力をつけた共産党が国民党を追い払って政権を握りました。ベトナムは民族の独立と統一を目指しフランスおよびアメリカとの闘いをつづけました。自力解放そして自力国家建設を遂げた諸国は共産主義圏のなかに不協和音をもちこみました。ソ連中心主義だった共産主義運動にも分岐が生じます。これは、第三期にすでに潜在していた路線の分岐が明確化したものといえます。ソ連とそれにたいして自立した共産主義諸国の相互関係は地政学的合従連衡の外観を呈します。ソ連とユーゴ、ユーゴとアルバニア、ソ連と中国、中国とベトナム、ベトナムとクメール・ルージュのカンボジアなど隣国同士の対立は資本主義諸国間の対立よりも激しいものになりました。

ソ連や中国など共産主義の大国は、アメリカに反対する民族主義運動や民族主義政権を援助しましたが、自国の利益の観点からなされたものでした。民族主義政権のなかには、アメリカとソ連・中国の援助を両天秤にかけ、利用主義的対応をとるものもありました。共産主義国内部での民族問題も解決とは程遠いものでした。共産主義国の存在は民族抑圧体系としてのインターステート・システムを打ち破るのではなく、それを強化

する役割を果たしたといえます。

現在進行中の事態が第五期を形成するものか否かは不明です。ソ連圏は消滅しました。ソ連型の社会の行き詰まりは、かねてから予測されたことでしたが、一九八九年から九一年にその解体がおこったことは、それを期待していた人々にとってさえも予想外に早かったと思います。現在、マルクス主義を名乗る政権は中国、ベトナム、キューバなどごく少数です。北朝鮮は自らの国是をチュチェ思想と呼んでいます。これらの国でもかつてのような資本主義国に対する反帝国主義的な態度をとっているところはありません。資本主義国でも反体制運動でマルクス主義を名乗る運動は勢力を減らしています。イタリア共産党はその名前を変更しました。

五 ネーション・ステートへの関与と マルクス主義の変容・分岐

民族問題は、民族抑圧体系としての近代世界システムに対する反システム運動の主役としてのマルクス主義が余儀なくして背負った課題であったといえます。

近代世界システムが民族抑圧体系であり、しかもインターステート・システムを骨格とするということから、ネーション・ステート幻想は絶えず生み出されます。被抑圧民族は自分たちのネーション・ステートを建設することで解放されるという幻想です。マルクス主義とともに反システム運動の大きな潮流となった近代の民族主義運動は、民族抑圧の現実から生まれたも

のですが、その結集の核にはネーション・ステート幻想があります。

マルクス主義はプロレタリアートによる普遍的解放をめざす思想であって、民族という存在を本格的に問題にするものではありませんでした。したがって、マルクス主義はもともとネーション・ステート幻想を共有してはいなかったといえます。マルクスやエンゲルスの民族運動の反スラブ主義的利用主義はそれを表しています。彼らの問題意識は、ネーション・ステート建設を目指す民族主義運動のエネルギーをどう利用するか的一点にかかっています。したがって、民族とは如何なる存在であるかを解明しようとする意欲は極めて乏しかったといえます。資本とは何か、プロレタリアートとは何かを執拗に追究した姿勢とは対照的です。レーニンの「民族自決権論」も基本的にはこの立場を継承したものとと言えます。

普遍主義的解放論としてのマルクス主義は資本主義の役割を過大評価する傾きがあります。民族問題についてもこの傾向は顕著です。マルクス主義は基本的に資本主義以前の社会のものであり、資本主義社会にそれがあるとすれば前時代の残存物であると捉えます。この点は農業問題に対する把握と非常によく似ています。後にフェミニズムに指摘されるところですが、性差別の問題についてもこのような把握が見られます。資本主義の発展は社会対立を労資対立に一元化し、その他の問題は資本主義のなかで解消されていくと考えられます。だからこそ、プロレタリアートが普遍的解放の主体と考えられるので

す。

しかし、資本主義世界システムにたいする最も大きな反抗力は周辺部にあり、その住民の大多数は農民であったのです。中心部の労働者は体制内化していきました。マルクス主義は、プロレタリアートの思想であると自称していましたが、マルクス主義運動の地理的分布を見ると、資本主義世界システムのなかの中心部ではなく半周辺および周辺に偏っていることがわかります。すなわち、資本主義の到達点を継承する運動と自称しながら、理論のなかでは前資本主義的であると処理されている要素である民族問題や農民問題が重要な意味をもつ地域に広がったということです。ここに資本主義世界システムにおけるマルクス主義のパラドキシカルな役割が見てとれます。中心部のマルクス主義とも言うべき社会民主主義運動は脱マルクス主義化していききました。

マルクス主義が周辺部に浸透して「民族解放闘争」を担うようになると、ネーション・ステート建設に対する態度も変化しました。周辺部ではマルクス主義者は二段階戦略をとりました。それはマルクスやレーニンが社会主義革命の前に、反封建の民主主義革命の段階を考えたと同じように、民族独立(≡自前のネーション・ステート建設)の段階を考えたのです。通例、その段階は「民族解放民主主義革命」の段階と呼ばれます。マルクスやレーニンの段階ではネーション・ステート建設そのものはマルクス主義者の課題ではなく、それを目指している民族主義者の潮流との同盟が課題でしたが、いまや帝国主義の支配を脱し

てネーション・ステートを建設することが当面する第一の課題になります。それに成功した諸国は、第三世界の「非同盟運動」のリーダーにもなりました。

反システム運動としてのマルクス主義は、ドイツを中心とする時期が第一期です。すでにこの段階で、創始者たちの理論からの変容が起こっています。第二の変容は、第一次大戦後マルクス主義がソ連中心のものに変化したときです。カウツキーとレーニンによる「プロレタリア独裁」をめぐる論争はこの時の変化を象徴するものです。帝国主義に反対する民族闘争を主要課題とする第三世界のマルクス主義は、ソ連中心のマルクス主義と色合いの違ったものになりました。コミンテルンの存在した時期にすでに存在していた第三のマルクス主義の登場です。この第三のマルクス主義はマルクス主義が積極的に民族問題に関与するなかで成立したものでした。マルクス主義が地球大の規模の運動になったのは三度目の変容を成し遂げたからでした。三度目の変容の典型は中国でした。一方、ソ連は自らマルクス主義の中心の座を降りることはありませんでした。中国という異端に厳しい攻撃を加えました。中国も共産主義運動全体の中心になることは出来ず、共産主義運動内部の反主流派の位置にとどまりました。中国は激しくソ連を批判しましたが、そのソ連体制批判は西欧マルクス主義のソ連批判に較べて深いものだとは言えません。中国自身の理論もソ連の理論とそれほど異なつたものではなかったのです。それでも、プロレタリア概念の広義化、農民問題の重視、民族的伝統の掘り起こし、

革命主体形成における精神的側面の強調などが、中国マルクス主義の特徴としてあげられます。これらの特徴はマルクス主義に特徴的なプロレタリアート中心主義からの乖離を示すものと言えます。ソ連からは、主観的、盲動的なものとして激しく非難されましたが、マルクス主義が民族運動を担えるようになるには、このような変容が必要であったといえましょう。逆に言えば、プロレタリアート中心主義のマルクス主義は民族問題に無力であったとも言えます。

中国を批判したソ連共産党は解体し、ソ連は消滅しました。中国共産党は残って、依然としてマルクス主義を自称しています。中国における共産党支配が近日中に崩壊するとは言えません。しかし、それが生き延びることが出来るのは、「自力更正型社会主義建設」路線を内部で一掃した場合に限られるように思います。マルクス主義の第三の類型は、マルクス主義の一変種というよりも民族主義運動の一変種と見た方が、世界システムのなかでの意義が鮮明になるかも知れません。そのように考えるならば、そのようなマルクス主義的民族主義運動のネーション・ステート建設が、非マルクス主義的の民族運動によるそれと同様、インターステート・システムの強化を結果するものでしかなかつたということも理解できます。

六 資本主義の深化と民族問題の行方

マルクス主義運動の急速な没落は、資本主義的生産様式の新しい段階への突入に対応出来なかつたことの結果でした。資本

主義の新しい段階とはマイクロ・エレクトロニクス(ME)革命と多国籍企業による国際分業の展開です。「現存(した)社会主義」はこの新しい生産力段階に進むのに失敗しました。中心資本主義諸国のマルクス主義者は、産業プロレタリアート中心主義から脱することが出来ずに勢力を減じざるを得ませんでした。多国籍企業とIMFや世銀のような多国籍経済機構とによる内政に対する干渉の強化、そしてそれに適合することによって一定の成功を収めたNIEsの経験は、ネーション・ステートの建設とそれによる自立的国民経済建設という幻想の成立する余地をますます狭めています。第三世界の「人民戦争」型運動も自力更正型の「社会主義的国民経済建設」の挫折を見て、展望を失っている状態です。

にもかかわらず、田中連および東欧ではネーション・ステートの建設を目指す民族運動が盛り上がりを見せています。イスラム主義の運動はネーション・ステートの枠を破碎する動きを潜めているように見えますが、その先に何かあるのかは見えてきません。いずれにしてもマルクス主義はこのような動きに対して何らの影響をも及ぼしてはいません。西欧と米国におけるエスニック・コンフリクトも民族問題の今日的な現れですが、その解決にマルクス主義が何らかの役割を果たすものとも思えません。

ME革命と多国籍企業の展開は、従来のインターステート・システムの再編を不可避としています。拡大EC、NAFTA、国連軍の常備化などの動きは、これに対する中心国主導の再編

の方向であると言えます。しかし、このような資本主義の深化に適合した方向の延長線上に民族問題の解決は見いだし得ません。近代世界システムにおける民族問題の根本的再検討とネーション・ステート幻想を超えた対案が求められているのです。

参考文献

- G・アリギ、T・ホブキンス、I・ウォーラーズテイン [1992]、
「反システム運動」太田仁樹(訳)、大村書店
太田仁樹 [1991]、マルクス主義理論史研究の課題(Ⅱ)——松岡・丸山・田中氏の近著によせて——、『岡山大学経済学会雑誌』23
2
丸山敬一 [1989]、『マルクス主義と民族自決権』信山社
Balibar, E. & Wallerstein, I. [1989], *Race, nation, class: les identities ambiguës*, Paris: La Découverte.
Blaut, J. M. [1987], *The National Question: Decolonising the Theory of Nationalism*, London & New York: Zed Books.
Davis, H. B. [1978], *Toward a Marxist Theory of Nationalism*, New York & London: Monthly Review Press.
Kelles, J. G. [1991], *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, London: Macmillan.
Nimni, E. [1991], *Marxism and Nationalism: Theoretical Origins of a Political Crisis*, London: Pluto Press.
Saportuk, R. [1988], *Communism and Nationalism: Karl Marx versus Friedrich List*, New York & Oxford: Oxford University Press.

オットー・バウアーと民族問題

姜 尚 中

近代ヨーロッパ史を学ぶにあたって、従来、多民族国家としてのオーストリア・ハンガリー帝国あるいはオスマン・トルコ帝国は、マジナルな地域にしかすぎなかった。しかし、今日、ユーゴスラヴィア紛争や湾岸戦争を考えるにあたって、これらの地域の問題こそが中心的課題として登場してきている。オーストリア・ハンガリー帝国における社会民主党員であったオットー・バウアーをここで取りあげるのは、一九〇七年段階（『民族問題と社会民主党』初版）で、民族問題に社会民主党員として真正面からぶつかった人物であるからだ。

まず思想史のおさえとして、バウアーを次のような系譜の人物としてとらえてみたい。民族問題をとらえるバウアーに先行する人物として、一方にリスト↓ウェーバーの系譜があり、他方にマルクス↓第二インターのマルクス主義者たちの系譜がある。バウアーは、こと民族問題に関しては、この両者を越えようとした思想家である。つまり、マルクス主義者でありながら、ある種リベラルな思考性をもった運動家かつ思想家ととらえるべきである。今日のEC統合にあたって、バウアーを統合の先駆者として位置づけるT・シーターののような人もいる。

では、バウアーに先立つ二つの系譜は何を問題にしたのか。まず、十九世紀中期、圧倒的に強力なイギリスの自由貿易帝国主義に対する後進ドイツの対応には、リストの方向性とマルクスの方向性があったとおさえて置こう。ナシヨナリズムとインターナシヨナリズムの方向性である。だが、リストのナシヨナリズムは一定の領土と民族を持ち、固有の文化を持つ民族にのみ当てはまるものであった。したがって、リストにとって「歴史なき民族」は問題外のことであった。しかし、そのようなリストが復活したのは、一九四一年、東欧の「歴史なき民族」たるハンガリーにおいてであったのは皮肉である。ハンガリー人は、当時、リスト主義者たることによって自己主張をしようとしたのである。リストの後継者たるウェーバーは、下からの自由主義を媒介にしての国家主義を目指す、いわゆる自由帝国主義者であった。彼の場合、東欧の人々が問題になるのは、もっぱらポーランド人であった。彼はポーランド人をドイツの国家理性に基づいてのみ考える。言うならば、国民国家としてのドイツにとっての植民政策としてのみ考えるということである。彼には、ドイツにおける他者としてのポーランド人という視点はない。

他方、マルクスとマルクス主義者の場合はどうであったか。この系譜の発想は、①ユーロセントリズムであり、②発展段階説であり、やはりヘーゲルと同じく、③「歴史なき民族」への視点はなかった。この三番目の点では、リスト↓ウェーバーの系譜と同断であった。したがって、マルクスとマルクス主義者

の承譜には民族問題を解決する方策はなかった。多少のニュアンスの差はあっても、この傾向はレーニン、スターリンを貫く態度であった。

結局、オーストリア・ハンガリー帝国は、ハプスブルクの君主制的家産制国家と諸民族の融合に、基本的には失敗した。このような現実を生きながら、例えば、カウツキーは地域と言語を中心にして民族問題を考えようとした。それに対してバウアーの立場はどうであったか。彼は具体的にはドナウ経済圏を維持しようと考えていた。しかし、それも属地主義に陥ることなく、属人主義的原理に基づくべきものと考えていた。その上で民族の共生、民族の自決を思考していたのである。これは単純なナショナリズムでも、単純なインターナショナリズムでもない、言うならばある種の連邦国家構想であったといっている。しかも、彼は国家の死滅などという遠いタイム・スパンで物事を論ずるのではなく、歴史的に与えられた諸条件のもとで、最大限に、いかにして社会的構成が可能かを考えていた。バウアーの持つスタンスのユニークさを取りあげた理由は、もう一つある。それは近代日本のナショナリズムを再考してみようとするためである。明治以来、幻想的な単一民族、モノカルチャーを生きてきた日本は、西欧のインパクトを多く受けてきたにも拘らず、オーストリア・ハンガリー帝国のインパクトは受けなかった。この帝国は西欧列強の一つではないと言わんばかりであった。今、この帝国の抱えた問題、なかならずバウアーの問題提起を考えてみることによって、日本の狭隘なナシ

ョナリズム、あるいは単一性思考に動揺を与えてみたいということである。

(シンポジウム報告より要約、文責 清水多吉)

全体討論

司会 三 島 憲 一

(大阪大学)

司会(三島) それでは、討論に入りたいと思います。さきほどの阪上先生のご報告に対する質問が積み残しになっておりますので、モンテスキューの位置づけの問題とフランス革命に際しての最近の新しい歴史学の分け方、それにマンタリテの問題、そのあたりを阪上先生がどうお捉えになっているか、というご質問だっと思いますが、どうぞよろしくお願いします。

阪上孝(京都大学) モンテスキューの問題ですが、一応、理性の契機で考えると申し上げます。理性という場合にもいろんなタイプがあると思います。私は大変図式的な報告をしましたので、ここでも図式的に答えたいと思います。つまり、理性的なものが存在すべきだという、そういう理性の捉え方と、存在するものが理性的であるという、あるいは存在するものにはそれなりに合理的な理由があるという二つに分けて考えると、啓蒙

主義の思想家達は前者の方に力点がかかっているのに対して、モンテスキューはむしろ後者の方だと思えます。ですから、現に存在するものの合理的な根拠というものが、それを解いていくという、その点では後の社会学的分析の創始者に彼はなるかと思えます。それは政治的にはかなり保守的な議論になってきますから、安藤さんの言われたように、デステュット・ド・トラシーは『法の精神』についてのコメンタールを書きますが、そこで彼がモンテスキューは専制に対して甘すぎる、あるいは、モンテスキューには方法論がない、と言うのもその点に対してかと思えます。モンテスキューの位置ですが、革命の初期頃までは、かなり評価が高い。ところが革命の急進化とともに事態は一転する。特に革命家の中でいうとマラーは、自分はモンテスキューの弟子だと言って彼に対するオマージュを書いておられますが、しかしマラーの考えているモンテスキュー像は共和主義者モンテスキューという捉え方になります。革命期にモンテスキューの影響が下がる一つの理由は、彼が高等法院の院長だったということ、つまりアンシャン・レジームの代表者だということではないかと思われまます。

二番目のマンタリテの問題ですが、これは非常に重要な問題なんです、今私にそれを論じる余裕はとてもないのです。一つには、非常に長期的な問題でありますから、革命期というような短い期間の中でその変化をどのように考えるか、という点に論じるべき多くの問題があるかと思えます。特に革命の激動の中で人々の反応は変わっていく、つまりロベスピエールに拍

手した民衆は、ロベスピエールが失脚したときには冷たく見送るといふこともあれば、地域によっても随分違う。組織という点でいうと、モンタニヤール派はかなり全国的な組織網をもっており、民衆に対する掌握力はある程度はあったでしょう。パリのサンキュロットの中で一番人気があったのは、ダントンとエベール派ですが、彼らがパリのサンキュロットのマンタリテをある程度代表している面はあるかと思えます。特に、独占によつて利益をうる連中が穀物を隠匿し、値をつり上げて儲けを謀っている、しかも彼らは海外の陰謀とつながっている、そういう陰謀説と貴族に対する不信をバネとしてエベール派などは活躍しているということになるかと思えます。全体的関連からいえば問題は大きくなりすぎるので、これぐらいにさせて下さい。

司会 では、討論に入りたいと思えます。ご発言をお願いいたします。

清水多吉（立正大学） 阪上先生に質問なのですが、Nationの問題を取り上げた背景には、ドイツ研究者の側からみれば、何をもつてNationのアイデンティティの基礎にすべきか、というようなテーマがあるのではないかと思うのですが。阪上先生はフランス研究者の立場から利害、理性、一般意志と挙げてくださいましたが、最近のドイツの歴史家論争の過程の中でも、ドイツ人のアイデンティティを求めようとすれば、西欧的理念の基礎の上にNationを位置づけるべきだという意見もあります。例えば、これはユルゲン・ハーバーマスの立場と言ってよ

ろしいでしょう。それからそれに反対する圧倒的の大部分の歴史家達はその国の伝統に基礎づけられるべきだという発言をしています。私は、フランクフルト学派の研究をしておりますから、ハーバーマスに賛成したいのですが、若干の問題を感じているのでお尋ねいたします。というのは、Nationという概念がどうもお聞きしておりますと、阪上先生「自身もちらりちらりと」なかなかうまくいってない」ということをおっしゃりたいようにお聞きしたのですが。まず西欧の理念の基礎の上にということについてですが。その場合の西欧の理念というのは、啓蒙的理性とでも申しましょうか、これにNationが基礎づけられるかどうか、という疑問が一つあります。次がもっと重要なのですが、仮に西欧の理念にNationを基礎づけても、この立場に立って抑圧、弾圧というのはフランス革命においてもあつたと思えます。だからこの立場に立てばそれですむ、ということではないのでは、というのが私のハーバーマスに対する疑念なのです。フランス研究者の立場からご覧になって、どう見えますでしょうか。

阪上 私はフランス革命がうまくいったとはまったく思っていないのです。ただ、フランス革命の中で近代国民国家が抱える問題というのが原理的に鮮明な形で出ている、ということはあるのではないか。つまり、国民的アイデンティティを何処に求めるのか、ということです。フランス革命の中では伝統ということとは全然出てこないわけです。再生の観念の所で申しましたが、革命初期におけるフランス人にとっては、復帰すべき過

去はなかったものであり、過去は隷従と迷信に支配されており、それはすべて捨てねばならないというのが当時の動きです。その中で理性とか一般意志とかの観念が普遍性を持つものとして登場するわけです。フランス革命においてこれらの普遍的な理念をどう実現するかが問題であり、その時に革命によって生まれかかわった我々は普遍的理念を体现しているということになるのです。当時のよく知られたエピソードですが、アルザスの方の一市民が革命の直後にライン河のほとりで「ここより自由の地はじまる」という碑を建てます。これは、「我々は自由という普遍的理性を体现している」ということであり、そこから当然の論理として、革命の輸出という主張が出てくるかと思われまます。プリッツォーだったでしょうか、「自由の十字軍」などと言うわけです。それでオーストリアに対して開戦を行うということになります。しかも国内的にも厳しい弾圧がなされます。特にヴァンデの反乱はその一番大きなものです。最近のフランス革命研究の中でこの反乱はよく取り上げられていますが、革命政府はこの反乱に対して「殲滅的」ともいふべき暴力的鎮圧を加えます。この反乱の死者、ギロチンで処刑された人々、亡命をよぎなくされた人々を合計すると三〇万を遙かに越えるだろうと思えます。この犠牲者という点では、明治維新のほうが圧倒的に少ない。ですから、理性を契機にして国民を考えるということ、物事がうまくいくという保証はないと思います。むしろそういう絶対的正義を体现したものと始末におえないし、自分に対する懐疑を持たないからいっそう問題だという、悲し

むべき事態の方が重大でしょう。もう一つだけ付け加えると、Zationは外部集団を想定して作られたものであるわけです。周知のように、ベルクソンは開かれた社会と閉じられた社会とを区別しています。つまり家族、地方共同体、国家というところまでは、どれも外部集団を想定して、それに対して中をまとめるといふ仕方でも形成される。だから家族が共同体によって乗り越えられる、共同体が国家によって乗り越えられる、そこまでは同質的な変化が可能なのです。しかし、開かれた社会、つまり人類のことですが、それは外部集団を持たない。そういう点で国家から人類のあいだには無限の距離があるというのがベルクソンの考えです。そこでベルクソンは、開かれた社会を作るのは宗教しかない、と言うわけですが、そういう宗教でない形で開かれた社会を考えることができなかつたかと思ひます。エイリアンが現れて、それに対して一致団結して、人類社会というのができるかもしれないませんが、それは仮にできても、よくはないだろうと思ひます。そういうより大きい集団に向けて国家というものを解体していく道はなかなか難しいと思ひます。むしろより小さな集団に分解していくというほうが現実性があるのではないのかと思ひたりもしますが。

稲葉振一郎（岡山大学） 姜さんのお話から考えたことで、提題者皆さんに教えを乞いたいと思ひています。最後に姜さんはパウアーの話をなさつて、属地主義ではなくて属人主義による民族主義を展望するとパウアーは考へていたと、言つておられました。これは間違つてないでしょうか。

姜尚中（国際基督教大学） 基本的には相互補完的なわけですが、れども、オーストリアの現状がいれば属地主義的な民族原理ではないと思ひます。

稲葉 そこで思ひ付いたことですが、今日の皆さんの話の中でテリトリーの問題、領土、国土、国境の問題が出ていなくなつたと思ひます。阪上さんが最初におっしゃいましたが、想像的なものとして民族とは創出されるものであるということ、そこでソーシャル・ポリシーのお話をなさつていました。それだけでなく義務教育の、社会的なインフラストラクチャーも作られていくわけです。その中で民族というのはできていくということ、です。阪上先生も以前に家族主義に関する本をお書きになつたけれども、例えばそういうふうを考える、そして教科書的に西洋近代のNation Stateというものがなんだというと、例えばこれは領域国家であるということが重要です。国家には領域があつて、そして統一的な権力体があつて、それに基づいてイメージとしてのナショナルリテイが投影されることになるわけです。一定の権力体があるだけでなく、一定の領域が区切られることによつてナショナルリテイを行使することが容易になつた所がある。それ自体一種のインフラとしての国境、領土、国土を考へることが出来るわけです。そして、単に国土というのはイメージとしてのナショナルリテイに対して実体かと言へば、そう簡単には言へなくて、国土と言ふのは、Nation以上にイメージという側面を持つていると思ふのです。これは日本を考へる場合に国境をどのように考へてきたのか、あるいは全然考へてこな

かったのかという問題と関連すると思うのですが、それらの点についての課題が今日はまだ残ってしまっただけではないかと、と一通りお話を伺った後で考えたのです。ただ、「イメージとして国境を考えたらいいのか、実体としてそれを考えたらいいのか」と言われれば、私もまだ全然考えがまとまっていないので、それは提題者、会場のみなさん方からの御意見を頂きたいと考えております。

阪上 領土、国境の問題ですが、大きな問題ですね。特に近代国家というのは領土を確定して、それに対して一元的な支配を行うということですから、当然そうなります。フランスの場合、アンシャン・レジームの時代には、随分飛び地の領土みたいなものがありますし、人々の生活圏が国境を越えている場合も多々ありますから、領土、国境線なんてかなり曖昧なものです。また国内でも何々領というのがあつたりします。領土という概念が明確に出てくるのは、フランス革命の時期であり、その中で自然国境論が出されます。フランスの領土はライン河から大西洋側まで全部になるのですが、この自然は自然ではありません。毛利さんとかいう人が宇宙船から見ても「国境は見えませんでした」と言いましたが、あれは当たり前のことです(笑)。地図の上に自然国境なるものではなく、ただ山と川が自然を表している、それで区切るということにすぎません。革命政府には、自然国境を強硬にいう部分がありまして、これは歴史的にはリシュリューの再現だと後に言われたりしました。もう一つつけ加えると、空間的な境界線と心理的な境界線というものがある

と思います。空間的なものとは国境ですが、心理的なものというのは、国民と国民でないものを分かつている境界線です。文化的にも心理的にも、国民と非国民を区別するさまざまな境界線があるでしょうが、それは人間社会に関することであって、自然的であるものはほどないのではないのでしょうか。

越村 勲(東京造形大学) 取り敢えずグリッチの発想からいえば、政治的な意味での解放運動をしていく中での同志、これは仲間だということですね。例えばクロアチアの中に住むセルビア人は厳密な意味での仲間ではないと思われれます。それとは別に政治、経済、文化と分けていった場合に、民族の連合の仕方がいろいろあると思われれますが、その中では国境というのは、意味が違ってくるのではないかと、必ずしも絶対的な旧来の意味はないと思います。

司会 Zengの質問とそれから国境、国の組織の問題ですが、その問題に関してさらに御意見ありませんか。

水田 洋(名城大学) 少しずつれるかもしれませんが、テリトリーの問題を出すと、そのテリトリーの中の少数民族の抑圧が当然出てくると思うのですが、その問題はどうなるのでしょうか。それに関連して、属人主義とテリトリーの関係はどうなるのでしょうか。三番目に、リストをハンガリーで訳したとおっしゃいましたが、その場合リストの植民論、つまりハンガリーはその対象になるかもしれないのですが、その点はどうなのでしょう。姜 植民地の問題については、リストが持っていたある種のエクスペンシオニズムとは、まったく別次元で翻訳がなされ

ていると思われず。それから一と二の問題で、言うまでもなく、パウアーとカウツキーのあいだで熾烈な論争があったのは御存知のとおりで、一橋大学の社会言語学をされている田中先生なんかは、カウツキーを評価されているのですけど、基本的にはカウツキーは民族概念において言語共同体を非常に重視していますから、地域性と言語というのは不可分な関係にあります。それに対抗してパウアーのほうは、いわばその対抗軸としてどうやったら地域性とは違う、言語を必ずしも民族概念の中心的なメルクマールにしないような民族の独自性がありうるのか、パウアーの言葉を借りれば、運命共同体から民族の性格さらには民族文化と言いますか、そういうものがどのようにありうるのか、そういうことを考えた点で、彼の基本的な構成の中では、地域性という問題はカウツキーほど重要なテーマではなかったと思います。それから、第一番目の問題と関わりませんが、例えばヴェーバーの『職業としての政治』の中で、第一に *Gebiet* と第二に *Gewalt*、それから一定の *people*、これをもって国家とされています。やはりヴェーバーの中にも社会学的には領土、国境が国家を形成するというのは重要なメルクマールとなっているのですが、最初の質問に戻せば、私は西ヨーロッパで近代的な国際法の形成がどういう形で行われていったのか、これはシムミットにお詳しい方に説明していただければ分かると思います。やはり、国家形成と *interstate-system* および西ヨーロッパ的国際法の形成過程というのは、例えばギデンズの一九八五年に出た『ネーションステートとヴァイオレンス』を読めば、

いわば国家が形成されてその後には国際関係ができるのではなく、国家間のある種の、彼の言葉でいえば *montering system* というものとパラレルに近代国家は形成されていくことになりました。ですから、そこで同時にテリトリーという概念も作られていったわけで、いつごろ近代の国際法というものが形成されていったのか、ということをも具体的に見ていかないと、領土の問題というのは解けないのではないのでしょうか。それと同時に、これは日本についても言えるわけですが、政治学的なカテゴリーではなく、人間の側で空間を分割していくものとして例えば *Saïd* は、僕が非常に好きな言葉ですが、「心象地理」 *imaginary geography* という言い方をしています。ヨーロッパがそれ以外の地域に対してどういうふうに対応し、他者を認識し、自己のアイデンティティを作り出していったのか。これがおそらく、閉ざされた集団が常に他者を認識しているという延長に、自分達以外の世界にいる人々をどういうふうによりヨーロッパが認識しているかという方法概念として、*Saïd* は用いるのではないかと思うわけです。彼はもう一つ、それと相互に密接不可分な関係にある「心象歴史」 *imaginary history* という言い方をしています。そういうものによって、ある空間的な地理上の *priority* というものができていって、そのある部分が私は近代国家の形成過程において非常にデフォルメされて、いわゆる国境線というものが考えられたのではないかと思えます。私の専門ではないので非常に曖昧な言い方をしようですが、おそらく一般の日本列島の地域、及び民衆が持っている心象地理と心

象歴史というものは、人為的に作られた国境線に基づく空間の配分とは随分ずれている部分があるのではないかと思えます。

むしろそういう雑多性のある一定の人為的な空間意識の中に閉じ込めてしまうのが近代国家の形成過程でしょう。今のご質問された観点からいえば、もし抑圧のないようなマイノリティーの在り方が地理的にどう考えられるのかを追求していくならば、やはり日本史を研究されている方がよくやっていらつしやるっており、日本列島のそのような民衆的なのか、地域的なのか、非常に雑多な心象地理と心象歴史というものをもっと発掘しながら、明治以降から作られてきた近代国家の非常に人為的な空間的な観念と言いますか、そういうものと対置させていくことが、私は重要なのではないかと思えます。その点で今日本史をやつていらつしやる方は中世史から、その作業をはじめておられます。よく、学生と話していても、彼らにはどこかで国史的な概念があるわけですね。日本列島と言うか、そこにすべての日本の歴史というものを封じ込めてしまうわけです。やはり近代的な国家が作り上げてきた人為的な心象地理の観念が歴史にまで投影されていて、そこをどうやって解いていくかという作業が重要なのではないのでしょうか。

太田仁樹（岡山大学） テリトリーということとは、私の報告に関して言えば、前提にされております。民族自決性とはテリトリー的な自決性ということであります。それはカウツキーからスターリンにいたる民族自決論者はみなそうであると思えます。それで国家が出来上がったところで、結局のところは *border*

state system を強化するということになるかと思えます。想像された共同体ということであつたと誤解されておられるかもしれませんが、アンダーソンが、例えばインドネシアの統一、国家建設でスカルノがやったことは、まさしく領土の体制にかかわることであつて、インドネシアの主要な形成者や、民族意識のたかまりとは掛け離れたところで、自分の領土を作つていくとしたところがあるとされています。また南米が一九世紀に独立した場合でも、スペイン領時代の線引きを基礎にしているという点で、線引きというものは非常に重要であり、かつそれが想像されたものであるということが重要だということです。したがつて今日はかならずしもテリトリーというものを外したということにならないと思えます。ただ、「それは分かっているが、それ以外の意味でのテリトリーの問題が抜けている」ということでしたらもう一度お願いいたします。

藤原保信（早稲田大学） 姜さんに意見として聞いておきたいのですが、リベリズムが内側ですでにエスニックな差別を生み出し、外に対してはコロナリズムあるいはインペリアリズムとして機能する可能性があるのではないかという先程のご意見に関して、たしかにそのとおりであつて、そのことを常に意識することが私などは重要だと思つておられます。しかし、リベリズムそのものをだめだと片づける程にまで行く必要はないのではないのでしょうか。ある種の土台としてリベリズムを選択しながら、内にはエスニックな差別を生み出したり、外に対してはコロナリズムとして機能していくようなあり方そのものを

常に批判していくという問題の立て方ではないかということ。そしてそういうふうな問題を立てたときに、内に対してどういう考え方が成り立つかについて先程言われたわけですが、一つの国家の中に複数の民族がいろいろの立場で共存していくこととなります。これは外国人労働者の問題を考えたら、非常に重要な問題をふくんでくると思いますが、問題外に対してリベリズムがコロナリズムとして機能しないための基本的な考え方、枠組を設定していくことだと思います。

その場合に *supranationalism* と言われたときに、それが、*nation state* の枠を残しつつ、地域統合みたいな形で考えるのか、それとも連邦制を考えるのか、完全に属人主義にしたがつて *nation state* の枠そのものを取り払うようなところまで考えていくのか、そのへんのことについてどうお考えになるのかが一点です。次に、今のリベリズムとコロナリズムやインペリアルリズムとの関係で、これは具体的なことですが、丸山さんや大塚さんなどの、ああいうリベリズムに対してどういう感じを抱かれておられるのかの二点についてご意見をお聞かせください。

姜 第一番の点は実は、沖縄での日本政治学会で話題になったテーマでして、東京大学の井上氏からは共生の作法は、リベリズムが持っている *particular* なものを越えた一つの重要な要素であるという議論も出ていました。私自身は、リベリズムをどう規定していくのかという重要な問題について一言申し上げたのですが、それは、リベリズムというのは恣意的な権

力に対する抑制、あるいは「*イ*からの自由」という側面を持ちつつも、リベリズムそのものが一つの支配のアーチ・技法なのではないか、ということ。一応それが私の結論だったのですが、二番目の問題として、藤原先生のご質問は、国民国家がどのくらいの耐用年数を持っているかということに関わると思います。例えばウオラスティンは史的システムとしての資本主義と言っていますから、我々も史的システムとしての国民国家と言わなければならない。これは決して未来永劫ではないはず。ただそれがどのくらい耐用年数を持っているのかは、なかなか見通しがつきません。たとえばEC統合を見ていただければ分かるように、最初に抱かれていた楽観的な予測とは違ってなかなか難しいという現実は今直面しているわけです。はっきりと言えることは、私は今起きている出来事は、阪上先生もおっしゃったように、今までの国民国家という虚構性の中で、実は多重的、多層的なエスニシティというものを抑圧し、あるいはそういう問題を顕在化しない形で実は国民国家が、あたかも独立した最終的なユニットであるかのように考えてきたことと関係があるわけで、今起きている現象はそういう意味での多重的、多層的なエスニシティというものが、自らの自己主張をはじめているということです。ただその場合に、エスニシティが同時にもう一度一九世紀的なナショナリズムを繰り返しているのか、それとも一九世紀のナショナリズムとは違う次元でそういう問題が出ているのか、それは、プログラムの中で三島先生が書いていらっしやることでありますが、そのあたりの読み

が私にもまだはつきりとはわかりません。ただ少なくとも日本において、supranationalなものを真の意味で確立するためには、少なくとも私は天皇制的な文化の想像共同体というものは、内側から何らかの形で相対化していかざるをえないのではないかと思います。やはりそれが差し当たりの大きな前進ではないかと考えます。将来、日本をはじめとしてアジアの国々がヨーロッパ的になっていくのか、それは分かりませんが、ただ内側からこの相対化をやっていない限りは、明治国家以来日本が作り上げてきた、天皇制を中心とするような、いわば想像の共同体というものはなかなか壊し難いのではないかと思えます。それから最後に、丸山さんや大塚さんのことですが、戦後、市民社会派の社会科学が課題として持っていた大きな問題が沢山あるわけです。ただ私が大塚さんに対して違和感を持ったのは、共同体の基礎理論を考えていくときに、アジア的な人間類型と近代西欧的な人間類型があるということです。これは千葉大学から移られた小谷さんが批判されていることですが、その中大塚さんは福田徳三の発展段階論を援用されているわけです。そしてご承知のとおり、福田徳三はドイツに留学してカール・ビューヒャーのところへ学んだ、一橋大学の社会政策の大家ですが、やはりそこには、抜きがたい発展段階論が、人間の質として一つのヒエラルキーとして設定されているのではないのでしょうか。大塚さんが言うアジアの人間類型と近代の人間類型、それは共同体のいわば自己解体の中で生まれてくる、そのような歴史的な発展段階と人間の一つの質としてのpriorityとが

かけ合わさっているわけで、そういう点ではドイツ歴史学会以来の発展段階論をやはり越えていないと私は思いましたし、日本のマルキストの中に、それは戦争中から抜き難くあったのではないのでしょうか。さらに今自分が研究しているテーマでは、新渡戸、矢内原、そして福田をはじめとして日本の植民地学のアジア認識、近代認識を見えますと、ほとんど、いろんな形で今問題になっている、いわゆる一九世紀的な近代西欧が作り上げてきた知と権力の問題がやはりそっくりそのまま、場合によっては純粹な形態で、しかも日本的なバイアスをもって現れております。戦後日本の社会科学のメインストリートは、そういうものを受け継ぎながら、日本の戦後の国民国家の形成、そこにおける独立した国民経済の形成、国民文化の形成、という形で問題の出発点を作ったのではないかと思われまます。そのなかでパウアーへの問題関心はほとんどありませんでしたし、戦後日本の中で膨大な数の異民族がいるということはほとんど彼らの問題の射程の中にははいっていないことではないのでしょうか。少なくともそれが持っている、より深刻な問題点というのとはほとんどなかったのではないかと私は思います。もちろんそれが反米という形で、日本の独立をどういう形で作り出すかという、歴史的な問題意識があつたにせよです。そういう点では私は戦前からの二十年代、三十年代の、あるいは大正期から作られてきた、サイドの言葉を使えば、日本的なオリエンタリズムといっている、知と権力の問題、あるいは学問と文化的ヘゲモニーの問題、そういう問題が依然としてやはり戦後に

おいても宿題として課されているのではないかと思います。それは大学の現場にいて「日本はアジアか」と学生に聞くと、やはりどこかで日本はアジアではないという意識があるわけです。アジアの国々というときに日本をどこかにとって置いて「アジアの国々」と言う場合があるわけで、それは社会科学の中にも根強く残存しているのではないかと思います。そういう問題をどうやって徹底するのかというのが私自身のテーマであったのです。それは一人一人の社会学者が良心的でリベラルであったという問題に関わらずある問題です。

司会 それでは時間がございますので、まだご質問なさっていない方に。

細谷実（群馬女子短期大学） 姜先生に質問なのですが、オーストリアにおけるフランス的な国民国家とは異なった民族の扱い方、位置づけ方について大変感銘を受けました。ただそれが可能になった一つの原理として、レジユメの一七ページに超国家的な帝国の伝統という言い方をなされていますね。ハプスブルク王朝は大変なインターナショナルな王朝なのですが、ああいう統治者が存在していたからそれが可能になったとも考えられるわけです。これは阪上先生の方と関係しますが、フランス革命は近代民主主義を生み出すわけですが、そのあり方にはイデオロギーとしての国民の創出というのはどうしても必要であった、国民国家という虚構の中で初めて近代の民主主義が、ある意味で虚構として補いあったと思うのです。質問としましては、パウアーがオーストリアに関して、近代民主主義との関連でど

ういう構想を、あるいは何か意見を述べていたかについて答えていただきたいと思います。

姜 手短に言いますと、テオドール・シーグラーの言葉を使うと、彼はヨーロッパにおける国民国家形成の三つの形態と段階を言っているわけです。一番目は西ヨーロッパで、二番目はドイツ、三番目が多民族国家の枠組みから離脱しようとする分離主義的国家形成、それがオーストリアだということです。今ご質問の通り、地域的特殊性を外れてパウアーの問題を語れないのではないかとありますが、私は、民主主義とは異質なおのおのが異質なものとして認められるということが基本的な出発点にあると思うんです。その点でパウアーが掲げた問題には、なるほどハプスブルグ帝国はヨーロッパ世界でも非常にアノマリ―な位置を占めていたとは言え、そこにある種の普遍性というものがあると思いますし、それは民主主義を考えていく上で重要な視点ではないかと思えます。

司会 どうもありがとうございます。まだこういう問題はオープン・エンドにやったほうが本当はいい問題ですし、いろんな議論の仕方とか、どこに行くのか分からない議論とかあった方がいいのですが、なにぶん時間の制約で充分できません。今後、このような問題をまた次回あるいはその次に取り上げさせていただきたいと思えます。どうもありがとうございます。

「歴史家論争」の政治的意味とその影響

—ノルテとハーバマースの論議を中心に—

〔報告〕 北村 浩

一 「歴史家論争」の前提ときっかけ

「歴史家論争」(Historikerstreit)は、一九八六年に開始され一年以上も続き、そこでは主にナチズムという過去の重荷をどう対処すべきかが問われた。その名に反して、この論争は学者だけでなく、ジャーナリストや作家なども加わって、新聞紙上を主な舞台として展開された。そのため、それは学問的な論争では決してなく、むしろ学問とは無縁の政治的な論争となった。そこで議論された事柄は、戦後になされたドイツの歴史学会での議論の洗いなおしであった。歴史的事実の点で、そこには何も目新しいものはなかった。それよりもこの論争は、ドイツ戦後史を省みたり、戦後のフアシズム論を概観するのに恰好の素材となる。それはドイツ戦後意識の変化の反映であり、その背景には経済成長と国家としてのドイツ連邦共和国(西ドイツ)の国際政治での地位の向上があった。

それは戦後の復興を遂げ、再びヨーロッパの大国となった、西ドイツの国民統合や民族的アイデンティティをめぐる論争であり、またナチズムというどうしようもない過去の重荷の相対化によって、受け入れやすいものとする新保守主義の戦略的意図と結びついている。このような試みを通じて、それは経済成長に翳りのみえた社会の国民統合の手段として、ドイツ民族の歴史の中にアイデンティティの根拠を見出そうとする。また、新保守主義は一九六〇年代末の学生運動と社会変革の期待の高まりへの反動として現れ、いわば劣勢となった保守派による巻き返しであった。しかし、それはかつての保守主義とは異なり、近代の成果である市場経済、つまり資本主義をあくまでも擁護する。そのイデオロギー戦略はハイテクに立脚した情報化社会を積極的に推進し、そこに生じる疎外や空白を埋めるために、高度に発達した産業社会におけるテクノロジーと哲学や常識を結合させようと試みる。新保守主義による攻勢が強まったのは一九八〇年代の初め頃で、コール政権の誕生により一定のピークに達した。その歴史によるアイデンティティの確保という試みは、コールのブレインで新保守主義の代表的論客のミヒャエル・シュテュルマー(Michael Stürmer)によって、「代用宗教」(Religionsersatz)という役割を担わされた。この新保守主義の策動に対して警鐘を鳴らし、厳しく批判したのが、学生運動とその後展開によって台頭した批判的知識人たちであり、このような状況の中で「歴史家論争」は開始された。

論争のきっかけは、保守系新聞「フランクルター・アルゲマ

イネ』(FAZ)に掲載された、歴史学者エルンスト・ノルテ(Ernst Nolte)による論説「過ぎ去らうとしない過去」(Vergangenheit, die nicht vergehen will)」、その批判として週刊新聞「ツァイト」(Die Zeit)に掲載された、ユルゲン・ハーバマス(Jürgen Habermas)の論説「一種の損害清算」(Eine Art Schadensbwicklung)とらう二つの文章である。保守派のノルテによるナチズムという過去の相対化の試みに対して、批判的知識人を代表するハーバマスがそれを厳しく批判したのが「歴史家論争」のきっかけであつた。(※この表記はドゥーデン発音辞典による)

二 「歴史家論争」の経過と論点

ここで論争の中心的人物であるノルテとハーバマスの二人に焦点を絞って、「歴史家論争」の展開を追ひ、またその重要な論点についても検討する必要がある。もちろん、この両者の所論を検討するだけで、論争の全容は明らかとはならないし、対立する二つの陣営である保守派と批判派の議論を全てカバーすることもできない。確かに、保守派でもノルテと他の歴史学者は、新保守主義の戦略では一戦を画しているが、それでも彼は論争の中心に在るだけでなく、その主張に論争の核心がほの見えるように思われる。ノルテは一貫してナチズムの相対化を試みており、ハイテガーのナチス関与をめぐる近年の議論でも同様の態度を示し、その心底にはある種の「歴史哲学」とも言うべきものが一貫して伏在している。それは不可避免的に「近代」に対する評価とも密接に結びつく。このようなノルテの主

張と新保守主義とは、一見無縁なものに見えるかもしれないが、この「近代」をめぐる問題という点で両者は繋がるのであり、その点はノルテの議論と同様十分に検討されてはいない。また、批判派の主張も一様ではなく、むしろそれらの多様な勢力が「歴史家論争」において共闘関係にあつたといえる。このような構図の中にハーバマスを位置づけるのは困難だが、その存在は大きく彼が保守派を批判したからこそ論争となつた。さらに、彼はナチズムを近代批判と把握するノルテに疑問を投げかけており、ハーバマスを軸にこの論争を整理するのは、この論争の構図を明らかにする点で好都合だろう。

「歴史家論争」におけるノルテの主張は、ドイツにのしかかる過去の重荷を振り払い、それを客観的に眺めるために、ナチス犯罪を他の犯罪行為と歴史的に同等に扱い、それらによって「絶滅の普遍史」を構成し、さらにそこにおけるナチスの犯罪は、技術的な点を除いては先行するポリシェヴィキの行為などと対象の相違はあるが、手段など質的になんら変わらないと主張し、そこに「アジア的行為」なるものを共通するものとして見出している。その際に、ヒトラーによる「アジア的行為」であるユダヤ人虐殺に到らせたのは、東方のポリシェヴィキによる同様の行為への脅威の予防措置であるとしている。ここから明白なことは、ナチス犯罪を歴史の中に埋没させてその罪を相対化し、さらにナチとポリシェヴィキの共通性を強調することであり、そこから反共主義の歴史観を展開するのである。

このような主張は歴史的事実の次元では問題とならず、「歴史

家論争」は歴史解釈をめぐる学問的な論争ではなく、むしろ政治的かつイデオロギイ的論争といえる。そこにこの論争の特別な意義があり、この論争を検討するに際してこの点を十分に注意する必要があるだろう。この学問的な吟味に耐えないノルテの主張を検討すべき理由は、ハーバマースのノルテへの反論に明らかである。彼はノルテの言説の背後に新保守主義によるイデオロギイ攻勢を読み取り、ノルテの発言をきっかけにその批判を書いたのだが、そこでは他にもシュテュルマーらを標的にしている。つまり、ハーバマースは事実の問題としては取るに足りないノルテの主張が、新保守主義的戦略と結びつくことを問題にしている。

新保守主義は近代の疎外された社会に個人を越えた集団的な拠り所を提供するため、宗教が力を持ちえない中でそれを可能にする民族と愛国心を梃子に、特定の歴史像による国民統合を試みる。その際に、この歴史像にナチスという過去の重荷をいかに最も摩擦の少ない形で滑り込ませるかが鍵となる。ここでノルテの主張が意味を持つ。確かに他の新保守主義の歴史学者とは明確に一線を画しているが、疎外された近代の歴史がどう推移したかがノルテにとって現代史最大の課題である。そこをハーバマースは問題にしたのであり、ノルテの陳腐な主張の背景にある「歴史哲学」を祖上に乗せようとした。それは疎外された近代という点で新保守主義と深く結びつくために、「この奇妙な背景哲学」が新保守主義的現代史家の修正論と結びつく限りで「放置する」ことの出来ないものである。

「歴史家論争」は様々な論者を加えて激しく展開した。ハーバマースの批判に保守派は激しく反発し、それに対抗する形で批判派の多くも論争に参加した。だが、それらの議論を詳細に検討することは出来ないで、代わりに論点を簡単に整理してみたい。「歴史家論争」の主要な論点は、歴史現象の比較可能性という点であり、またドイツ人のアイデンティティに関する議論もなされた。これらの論点は、結局のところナチズムをどう把握するかの問題であり、さらにそのような過去の上に成り立つ、分断国家という状況にある戦後ドイツのアイデンティティを問うものであった。「歴史家論争」ではこのような歴史観あるいは歴史解釈が問題であり、歴史的事実はさほど問題ではなかった。それゆえに、論争の特徴は学問的なものであるより、政治的な性格を持ったものであった。

三 「歴史家論争」の政治的意味

これまで、「歴史家論争」の政治的色彩の濃さを問題にしたが、次にこの論争の政治性がどこに立脚しているかが問われる。論争の政治的意味を考える際に、新保守主義によるイデオロギイ戦略と、その背後にある「近代」の理解をめぐる問題の二つの次元で考察する必要がある。前者は比較的論及されており、この歴史像の読み替えという試みは既に厳しく批判されているが、後者についてこれまで十分に論じられてはいない。この「近代」理解をめぐる問題は、新保守主義的戦略の前提という点でより重要な問題といえる。この点で一貫した主張をしている、

ノルテの「歴史哲学」を検討する必要がある。ここに生じる。

ノルテは最初哲学を学び、ドイツ観念論とマルクスにおける自己疎外と弁証法という研究で博士号を取得し、その際ハイデガーの教えを受けその弟子を自認する。当初歴史学者のツンフトの外にいたが、『ファシズムとその時代』(Faschismus in seiner Epoche)で教授資格を得、歴史学者とみなされるのだが、そこで既にノルテはその「歴史哲学」に基づき議論を展開している。

最初マルブルクの教授になるが、学生運動に出会いその保守性を現し、ベルリンに移る。思想的出発点でのハイデガーの影響と学生運動に対する敵意から、彼は一貫した反共主義の歴史家となった。それは心情のレヴェルだけではなく、その「歴史哲学」に内在したもので、彼の「近代イデオロギーの歴史についての三部作」と称する著作、『ファシズムとその時代』、『ドイツと冷戦』(Deutschland und der Kalte Krieg) および『マルクス主義と産業革命』(Marxismus und Industrielle Revolution) においても、一貫してその「歴史哲学」を展開している。

この「歴史哲学」の検討に際し、ノルテは「哲学的歴史記述の今日」(Philosophische Geschichtsschreibung heute?) という論文で自らの見解を展開している。そこでは自分の歴史観はあくまでも「哲学的歴史記述」というものであり、「歴史哲学」ではないとしているが、しかしどんな名称を与えても一つの「歴史哲学」に他ならない。さらにノルテは彼の現代史理解に、ハイデガーとマルクス・エンゲルスが大きな影響を与えたとするがそれは共に「近代」という「大問題」に一定の解決を試みたか

らである。だが、「超越」(Transzendenz)という概念がその際鍵となり、そこから両者は近代、特に近代理性の否定的影響と対峙するのであり、その結果近代、取り分け近代理性への反動として、マルクス主義とファシズムを同一視する。つまり、近代の矛盾に対する二つの解決の試みとして、「大きな解決」であるマルクス主義と「小さな解決」としてファシズムを提示するが、結局このようなノルテの歴史把握は近代への反動という点で、ファシズムとマルクス主義を同一視し、ある種の全体主義論のシェーマに立つことになる。

マルクス主義を近代批判として同質のものとみなすノルテのファシズム理解は、現実存在した歴史現象であるそれを哲学的なジャーゴンに止場し、その本質を見失わせるといふ批判がなされる。だがノルテの意図はファシズムを独特な「歴史哲学」で解釈するだけでなく、彼自身が強く持つハイデガー譲りの近代、取り分け近代理性に対する反感を押し出すことに他ならず、ここにその「歴史哲学」を検討する重要さがある。彼はまたハイデガーのナチス関与が問われた「ハイデガー問題」(Heidegger Fall)でも、その「歴史哲学」による説明からハイデガー擁護を試みた。この論争はドイツ人とナチズムの過去との関わりが問われた点で「ポスト歴史家論争」と呼べるものであった。だが、ノルテの試みはうまくいかず、むしろハイデガーとナチズムの内的連関が明確にされたといえる。

しかし、近代の否定という意図を隠し持った、ノルテの「歴史哲学」をハーバマスは十分に批判できなかった。本来、彼

は近代を擁護する立場だが、それは不十分なもので首尾一貫したものでない。この点が明らかになったのも「ハイデガー問題」であり、その際にノルテが彼の「歴史哲学」に依ってハイデガー擁護をしたのに対して、ハーバマスはハイデガーを倫理的に批判したに過ぎず、哲学と政治の連関を問題にしなかった。それは彼が近代理性に対して、アンヴィバレントな態度を取っているからである。ここに逆説的だが、両者の間に「あきれるほどの近さ」(ハウク)が見られることになる。

ノルテの「歴史哲学」がいかに問題を孕み、またそれへの批判が不十分かを論じたが、それをふまえ、この「歴史哲学」は「歴史家論争」にどのような意味を持つのだろうか。またそれによつて、戦後ドイツのナチズムに対する認識がどう変化したのだろうか。論争の前提である新保守主義のイデオロギー攻勢の背後に、近代に対する倦怠感と反感が存在しており、そのためノルテの反近代的歴史観を検討する意味があった。確かに新保守主義の近代への反感はノルテのものとは同じではなく、むしろ異質なようである。しかしこれらの反近代主義は本質的に同じであり、ドイツにおける反近代主義の伝統という同一の起源から発したものである。これこそまさにファシズムを生み出したものであり、どのような形であれそのような反近代主義の言説が公然と語られることに、戦後のドイツにおけるナチズムに対する認識の変化を認めなければならぬ。

この反近代的雰囲気は保守派にのみ見られるのではなく、批判派のアルタナティーへの陣営にも見受けられる。ここから明

らかなように、「歴史家論争」の政治的意味は非常に複雑でその影響も単純ではない。そのためこの論争が抱える問題は、戦後ドイツの過去の重荷であるナチズムへの認識がどう変化したかだけでなく、それを越えて「近代」の理解に関わる大問題にまで到る。だが、これまで検討したことはドイツ人にとってのみ問題なのではなく、同様の歴史的前科を持つ我々日本人にも切実な問題なのである。

北村浩氏の報告に対する質疑応答

まず保住敏彦氏(愛知大学)から、ノルテは全体主義論の立場からマルクス主義もファシズムともに近代に対する反動であると捉えているようだが、それではノルテ自身の立場は近代理性に対する反動なのか、それとも彼は近代を擁護しようとしているのかという質問があった。ノルテが近代を批判した両者を全体主義として否定的に評価していることは、逆にノルテが近代理性を高く評価していることにならないか、という疑問である。これに対して北村氏は、ノルテの近代に対する態度は、ハイデガーの近代技術批判と同じく、近代理性に対する全否定に近い、と答えたいので、ノルテがマルクス主義という場合、彼の念頭にあるのは、『ドイツ・イデオロギー』や『経済学・哲学草稿』における近代批判であることを指摘した。さらに北村氏は、ノルテ自身は非常に相対主義的な立場に立っているが、彼の背景には「カリフォルニアの青い空のもとにあるノーテンキな世界」に象徴されるアメリカ的なものに対する反感がある

と付け加えた。

次に福山隆夫氏（青森大学）は、北村氏が結論としてハウクに依拠しながらハーバマスとノルテの「近き」を主張したことについて、北村氏の意図を質問した。北村氏は、ハーバマスはその社会的発言において、戦後西ドイツの政治的価値を西側の政治文化への統合に求めているが、ボン民主主義には反共政策を取ったという誤りもあり、ハーバマスはそうした面も含めて西側の価値を評価しているという点で、彼自身の哲学と社会的発言との間には整合性がないと、ハーバマスを批判した。

これ以外にも、ドイツ統一後における「歴史家論争」の評価など、興味深い問題があったと思われるが、残念ながら時間的制約のために他の問題を検討するには至らなかった。

（司会 大石紀一郎）

自由論題 2

ヤスパースの「公共性」概念をめぐる

——ハーバマスおよびアーレントとの比較考察の試み——

〔報告〕 今 本 修 司

今日ハイデガーと並び現代ドイツを代表する哲学者カール・ヤスパース（一八八三—一九六九）は「実存哲学の祖」として有名であるが、彼は戦時中のいわゆるナチスによる教職追放と軟禁状態の中で生活体験を契機に、戦後は一転して自らの思想的立場を「理性の哲学」と命名し、五十年代以降の果敢なまでの一連の内外における政治的発言やその実践哲学を積極的に展開するに至ったことは未だ我々の記憶に新しいところである。

そこで報告者は、これまであまり注目されて来なかったと言えるこの彼の戦後思想の意義を「ヤスパース哲学の活性化と再構築」という主眼の下にその今日的可能性を追求する形で研究を進めてきたが、なかでも彼の提唱する「理性」概念および政治的理念と実際の諸々の戦後政治批判との不可分な関係、いわば哲学的理想が政治的実現にいかにか反映されるのかという問題を重要視してきた。それ故今回は特にこの両者の相互関係を具体

的に示すものの一つとして「公共性 (Öffentlichkeit)」に関する彼の論及を取り上げ、その特徴的性情を明らかにすることにしよう。彼の「理性の哲学」の現代的意義を提示することにしたい。

一 「理性」の概念から「公共性」概念へ

元来「公共性」とは古代ギリシャ・ローマ時代の *“publicus”* の概念、すなわち土地や財産が「共有」であること、または国家の運営に関わる「公事 (*res publica*)」に由来するとされている。このいわば「一国家の国民の共有的空間」と言い得る場の存在は一八世紀の啓蒙期のヨーロッパにおいてカントやヴォルテールらによって理性的原理として正当化されることになるのだが、それは今日において尚いかなる意義を残しているのであろうか。

ヤスパースは戦後の著作「哲学的思索の小さな学校 (一九六五)」のなかで「公共性とは自由な国民の政治的空間のことである。公共性という尺度は、その国民が自由であるか否かの基準をなす」と定義しているが、それは広義には著述や刊行物、マスコミ等からあらゆる民間組織や集団の内部における討論や議論、やがては代議制議会におけるまでの「自由」に各人の発言が取り交わされる言論の場であると考えられる。またこの共同体社会において言論の自由が保障され、お互いにその責任を自覚する人々の集団は彼により「理性的な人間の共同体 (*die Gemeinschaft der Vernünftigen*)」として理想化されている。

ヤスパースによれば伝統的な哲学概念としての「理性」は端的に「一なる全体への意志」と特徴づけられる。が、この全体

性 (*Totalität*) を目指す思惟の運動は決して完結することはない。その過程で (1) 他の立場同士を結合させ対話を促そうとする総体的なコミュニケーション意志として、あるいは (2) 啓蒙的な寛容さに根ざす開かれた肯定的態度が保持される一方で、その逆にネガティブな態度、すなわち (3) 特定の立場を絶対化せず、絶えざる仮借なき批判を通じてそれらを相対視する一種の否定的思惟の能力がそこにおいて発現するものと考えられている。

すなわちこの批判的性情に裏づけられたヤスパースの「コミュニケーション理性」は、絶対的・全体的な真理を拒否し続けながらもその都度生成される相対的真理の妥当性を対話や議論といった相互行為によって確証しつつ、それら乗り越えさらになる真理を目指そうとする思考的態度として、ニーチェ的な「力への意志」の原理とカントの言う「公共的理性」の特徴に加え、その根底にヘーゲルの「全体性へ向かう弁証法的思惟の運動」を組み込んだ総合的・独自のな性格を有するものと推察される。

このそれぞれの「コミュニケーション理性」の立場をつねに保持する政治的態度は「公共性」を①「理性的な人間同士が相互の信頼に基づいて行う精神の公共的な闘争 (*der öffentliche Kampf des Geistes*) の場」として位置づけ、同時にそこにおいて②「最大限の公開性 (*Publizität*)」が保障されることにより真理が自づと形成されるような「共同体的真理の根源」としての「公共性の理念」を要請することになる。ただしヤスパースによればこの理念はあくまで理念であって「現実はずねに部分的に

しか対応してはいない」。だがそれ故我々の理性は、この理念を政治的現実の中で「意識的にその原則を貫くことによつて」実現させることを放棄しない、と言われることになる。

ヤスパースはその具体例として①「公的秘保持の禁止」と②「国家机关による検閲の禁止」を、すなわち政治的行為の一切公開の原則と出版・報道の自由の全面的に承認することを主張する。これは背景として一九六二年十月西ドイツにて起きた「シュピーゲル事件」として知られる。当時の連邦国防相シュトラウスの軍事機密をめぐる「シュピーゲル」誌に対する国側の圧力が言論の自由の封殺に関わる問題となつた出来事が念頭に置かれており、いわば我が国の教科書検定や風俗雑誌検閲をめぐる裁判にも絡がる問題として捉えることも可能であるが、ともかくヤスパースはこの事件に関し「国民側からの国家権力に対する十分な抗議の声と行動が見られなかった」ことに遺憾の意を表明してゐる (vgl. 'Wohn treibt die Bundesrepublik' (1966))。というのも彼は「出版・報道の自由へと向かう意志は、成熟した賢明な国民が存在していることを前提とする」と述べている様に、いわばこの「公共性の理念」の実現可能性は国民各々の政治的判断力の成熟度如何に懸かっていると考へているからであり、ここに我々は再びカント的な啓蒙的市民社会像と並んでニーチェの「大政治の思想 (die grobe Politik)」を連想させられることになる。けれどもヤスパースは国民の政治意識の高揚は偏に「政治的討論の活発化」に比例するとし、それにより我々各人の公共的な関心への萌芽が成育することに

「公共性」それ自体の積極的な意義を見出し、具体的な討論そのものの成果や合意による真理の形成がそこから導き出されるものとまでは期待してはいない。つまり彼の「コミュニケーション理性」は、我々の対話的姿勢を促進させ相互行為を活性化させる状況を作り出すことに自らの実践的成果を見出しているのである。

二 ハーバーマスの「市民的公共性」および アーレントの「公的領域」概念との比較

これまで述べたヤスパースによる「公共性」概念の特質をさらに明らかにするために、ここではヤスパースの論及とほぼ同時期に書かれた著作であり今日の代表的な研究成果として挙げられるハーバーマスの『公共性の構造転換 (一九六二)』と、同じくヤスパースの忠実な精神的継承者として彼に学んだハンナ・アーレントの『人間の条件 (一九七二)』における公共性に関する議論を例に取り、それぞれの概念の比較考察を試みてみたい。

まずハーバーマスは「市民的公共性 (bürgerliche Öffentlichkeit)」の概念でもって、一八世紀の啓蒙期ヨーロッパにおける市民社会の成立と時期をほぼ同じくして「公論 (public opinion)」が法的平等の下で結実していったのと共に、特権階級によらない市民独自の自発的な政治参加の場が形成されていったという事実を指摘し、この概念の積極的な意義づけを次の特徴すなわち(1)国家の機密擁護に対する市民による「批判的公開性 (critic-

the *Publizität*)の原理が主張されていたこと、及び(2)公共的な議論や立法が理性的論拠に基づいて形成・運営されていたこと、等に見ようとしている。この原理は後に彼が主唱する「コミュニケーション合理性」に連繋する内容となるが、そこでは同時に現代においては近代システムに対する脱一利害的な生活世界の場合がその地盤として期待される、という図式が存在している。

この啓蒙的理性に基づく「公共性」概念をヤスパースのそれと比較してみた場合、確かに①批判的な公開性の原理と②理性に根拠をもつ自発的なコミュニケーションが重視されている点で、両者は相当の共通の性格を有するもののように思われる。しかしながら先に述べたように、ハーバーマスの「システムによる生活世界の植民地化」という観点はヤスパースには存在せず、後者は「大衆化による個性の喪失と画一化」という現代の病理的現象を指摘はするが、その一種の「目的合理性の支配」は我々の理性的思考への意識改革によってのみ解決可能であると考ええるのに対し、前者は「合理性」の枠組みのなかでシステムの自立性からの開放を目指す「実践的討議」に依拠する公共的—政治的議論の発芽を社会理論的に位置づけようとする点で、両者の視点の相違は免れ難いものとなっている。すでに「市民的公共性」概念の描写において、ハーバーマスは「公論が規範適合性や正当性といったより良き論拠に基づいて合理的に合意がもたらされること」を明言しており、いわば「公共性」においては普遍妥当的な一定のルールに従って議論が運営され意見の一致をみるという合理的側面を評価する。が、他方ヤスパース

はこうした「合理的な議論は詭弁や堂々巡りのために何ら成果を見出し得ない」と批判し、一切の合理化が「理性的思维の固定化—硬直化」をもたらす新たな制約されたシステムとなりうるとして、あくまで脱一合理的な「公共性」の場を想定しようとするのである。

この点、アーレントの指摘する「公的領域 (Public realm)」という古代ギリシアのポリスの政治形態をモデルにした概念の導入は大変興味深いものがある。アーレントはそこで直接民主制政治に絡がる、都市国家における平等な市民による政治参加の場を家事労働などの生活の場に代表される「私的領域」と区別し、この両者が近代以降の市民社会の成立を待つて登場した新たな「社会的領域」なる画一的生産様式に吸収され憔悴していく過程を描こうとしたが、先の「公的領域」の特質として挙げられていたのは、共同社会の中で人々が共に言語行為を通じて相互に個性を主張し合い「意見 (opinion)」を闘わせる一種の「パフォーマンスの空間」というものであった。同様にそこでは批判的な思维に裏づけられた各自の「政治的な判断力 (political judgment)」というコミュニケーション理性に相当する能力が想定されている点で、ヤスパースの「公共性」概念の両側面である「精神的寛容さ」と「批判的公開性」が言い当てられていると言える。いわばアーレントにおいては、公共的空間においては人々はハーバーマスの実践的討議の様に参加者全員を拘束する合理的規範の根拠づけは必ずしも必要なものとは考えられず、むしろ強調されるべき点とは「様々な人間の持つ意見の多

様性が自由に語られる」という相互了解の事実であり、各人の価値判断の自由が維持され保障されるべきその「脱—システム」の開放性である。この点に限って眺めれば、ヤスパースの「コミュニケーション理性」に依拠した「公共性」概念は、ハーバースの「市民的公共性」概念よりもアーレントのこの「公的領域の空間」の特性にその力点を置くものであると言えるだろう。

三 結 語

これまでの内容からでは、ヤスパースの「公共性」に関する言述は、ハーバースやアーレントの理論に内在する様な歴史的—社会思想的論拠づけが不十分であるという批判を残念ながら受け容れざるを得ない。ただしヤスパースの政治思想全体を視野に取めれば、この問題に関しても二点ばかりの示唆的な回答が見い出せるように思われる。それは彼が「民主主義」の理念として説く内容と、理念のみならず歴史的事実として述べられる「政治的自由 (politische Freiheit)」の概念である。

ヤスパースは戦後の政治論の名著「原爆と人類の未来 (一九五八)」や歴史哲学を展開した大著「歴史の根源と目標 (一九四九)」などにおいて「民主主義」の理念を「公共性の理念を実現する基盤となる統治形態」として取り上げ、国民相互の政治的対話や連帯性 (Solidarität)、公開討論といった一連のコミュニケーション行為が保障される唯一の原理として歴史的に正統化されてきたことを指摘する一方で、さらに我々全員が一国民として

の資格でもって共に共同して政治参加することの自由、あるいは独裁的権力によらず市民が「法的平等」の下に自発的に政治の自治権を行使しうる状況とも言うべき「政治的自由」がヨーロッパ固有の伝統として歴史的にまれではあるが実現されてきたことを主張している。何故ならばそれは古代ギリシャ・ローマ時代の一時期から近世のオランダやスイスの独立時においてフランス革命の一場面から今日のイギリスやアメリカの議会政治の場に至るまで僅かながらも成立し得た「法治国家の原理」であり、同時に「公共性の理念」が具現化された数少ない歴史的事実として、少なくともその精神は今も西洋世界に根づいていると言われねばならないからである。

ヤスパースはこれらの精神的伝統を今日現実のものとして息を吹き返させるために、アーレントが示したような我々の「政治的判断力」とも言うべき「理性的思惟に基づく政治意識」の覚醒を各人に訴えかけようとする。そこでは第一に政治家たる者の自覚として「公私が一つであること」つまり「自身を一切開いても容赦なき批判に耐え得るような、私事に対しては国民誰もが納得できる行動を身をもって示すこと」が説かれる。いわば「政治家それ自身が一つの公共性の理念の実現された形態」とならねばならない。恐らくヤスパースは戦後ドイツの政治的状况を反省的に顧みながら、リアリストとしての立場から国民の早期からの政治教育の必要性を訴えつつ、一哲学者の立場から、西洋哲学の伝統として語り継がれてきた「理性」的思惟を政治的「公共性」の形で実現させようとする未来の政治家の理

想像に一分の望みを託していたのであろう。

今本修司氏の報告にたいする質疑

時間的制約があり、特に質問が出なかつたので、司会者側から平井俊彦会員にコメントを求めた。同会員の意見は、ヤスパースの「公共性」とハーバーマスの「公共性」とは、ほぼ同時期の問題提起であつたことは了解できるが、両者の発想の動機はまったく違うのではないか、というものであつた。ヤスパースが過去の体験をふまえての理念的問題提起であつたのに対し、ハーバーマスの場合は、「公共性」が具体的にいかによがめられ、変質したものになつてきているかということからの問題提起であつたはずだ。したがつて、この動機ととらえられた状況の違いをもつと明確に述べられたいかがか、という趣旨であつた。次に司会者側として、ヤスパースの「理性」理解と、ハーバーマスの「理性」理解とは、基本的に違ふのではないか。ハーバーマスが社会システムを持ち出すのは、「公共性」問題より、もつと後の時期になるはずだが、と指摘した。限られた時間内の発表であり、発表者も意を盡せない側面があつたとのことであつた。本格的論戦の一步手前で時間切れになるのは、毎度のことながら口おしい限りである。

(司会 清水多吉)

自由論題 3

大蔵大臣としての

J. A. Schumpeter の思想と行動

〔報告〕 米 川 紀 生

一 はじめに

今世紀最大の経済学者の一人「J. A. シュンペーター」に関する研究が、最近一段と活発になつてきた。だが彼は、経済学上に留まるにはあまりにも大きな超人物だつたことを忘れてはならない。人間シュンペーターの全体像を描く中で、彼の経済学体系も理解できるのではないか。幾多の研究蓄積があるわが国でも、特に欠落した領域は、彼の政治とのかかわりである。(わが国のシュンペーター研究が何辺にあるかは、さしあたり全六〇ページの私稿「増補 Josef Alois Julius Schumpeter 関係文献目録」一九九二」を参照)。

ここでは、彼に関する今までの各種の回想、フェロスタ、メルツ、アレン、ストルパー、ザイドル、スウェドベリー等の最新の研究成果を手がかりに、上の欠落部分を補い、人間シュンペーターに新たな光を当てるべく、彼の蔵相期の活動を紹介

する。

二 保守主義者へのサービス

周知の通り、シュンペーターは、「もつとスキャンダル」の風漂うヴィーンの青年時代から、三つの野望（世界最大の経済学者、オーストリア最高の騎手、ヴィーン最愛の愛人）、つまり三つのSをいだいていた。その後の彼の人生航路は、この三Sの実現過程であった。だが彼は、心中なお二つの野望（老練な芸術鑑識家、政治の成功者）を秘していた。（一九八三年モルガンの指摘）。

では彼は、どのような政治的活動と野望を実現しようとしたのか。名著『理論経済学の本質と主要内容』（一九〇八年）、「経済発展の理論」（一九二二年、実は一九二一年）を出して経済学界に不動の地位を確立した早熟の天才が、次の目標に政治で何を目標としたかである。その期は、第一次大戦から蔵相期までの三期——第一次大戦下、ドイツ社会化委員会、新生オーストリア共和国——をカバーする。

まず第一期について。第一次大戦後ドイツ政府は、一九一五年一月一日三日外交メモをオーストリア・ハンガリー帝国に送付し、両国の協力による戦争遂行と自国の戦争目的の実現をせまった。この秘密メモを「スピートホフ」から知らされたシュンペーターは、それがドイツとの合併を前提とする関税同盟だとみた。そうなれば、オーストリア・ハンガリー帝国は合併でドイツの植民地となり、栄光あるヴィーンもベルリンの支配に屈し、帝国の解体につながる。

そこで彼は、あらゆるコネを利用して皇帝政治に影響を及ぼし、オーストリア征服というドイツの戦争目的を暴露した。そのため三つのメモ（一九一六年三月五日、二月一日、一九一七年四月）を書き、皇帝をとりまく保守層ばかりか、弱年三〇余才にしてひとり決めの皇帝顧問として皇帝にアドバイスしようとした。第一メモは、ドイツとの合併反対と関税同盟反対の内容であった。第二メモは、オーストリアの対外政策を取り扱い、独とも露とも同盟して西欧列強側に立つことを主張した。第三メモは、ハプスブルク帝国がドイツと連合国側との調停役を果たし、帝国内で皇帝に結集する貴族指導の健全なる保守政党を育成することを提言している。そこには、王朝に代わり、イギリスのトーリー・デモクラシーの如き立憲君主制により、ハプスブルク帝国を維持しようとするナショナリストかつ愛国主義者の心情が吐露された。

だが、メモによる彼の熱い願いも、帝国内の保守主義者の同調なく、国家救済の愛国主義者シュンペーターは、ついに帝国内の官僚政治に直接参加はできず、単独講和の努力も徒勞と化した。

三 社会主義者へのサービス

シュンペーターは、第二の活動の場をドイツへ移した。カール皇帝のあまりにも遅すぎた宣言で、オーストリア・ハンガリー帝国は、帝制の放棄と解体の運命にさらされた。ドイツのヴァルヘルム帝制も、十一月革命で崩壊した。新政府を担うドイ

ツ社民党の社会主義政権が、国家再建のプランとしてうち出したのが、基幹産業の引継ぎと経済再建策としての社会化であり、社会化委員会の設置であった。

労使、R・ヒルファーディング、E・レーデラー等の専門家を含み、K・カウツキーを委員長（一九一八年二月五日）とするドイツ社会化委員会は、ドイツの石炭産業の社会化の方途を、一種のゼミナル風に審議した。それは、社会化の調査委員会とも揶揄された。社会化を学問的・専門的に検討する同委員会の機能から、シュンペーターにも専門家として参加要請がなされた。

母国での保守主義者へのサービスもむなしく、麗わしの祖国の没落を目にした彼には、外国でたとえ社会主義政権とはいえずら若きドイツの国家建設のお手伝いができることは、ひいては同じドイツ語圏の惨めな国土の再建への他山の石にもなり、慰めともなろう。既に、一九一八年、オーストリアの戦後処理のためのプランを「租税国家の危機」で表明した彼は、専門家として旧友の誘いを受け入れ、同委員会に加わるべく、一九一九年一月一日から一四日にグラーツを去ってベルリンへと急いだ。社会主義者でない彼が、何故社会主義者指導の社会化委員会に加わったのか。彼はそれに答えて言っている。「誰かが自殺したいなら、医者が居てあげるのはいいことだ」と。

では、第一回社会化委員会が課題とした石炭産業の調査と社会化に関し、シュンペーターはいかなる立場をとったのか。社会化に対する彼のヴィジョンは、相矛盾し、人をして混乱させ

た。同会のメンバーで自由主義者フォーゲルスタインの回想によれば、「ヒルファーディング——いつものように、実際問題ではより妥協的で、よろこんで反対者の議論に従う——に反対するより以上に、レーデラー——「我々の時代の社会主義」を生み出そうとする意図において、むしろ急進的で純理論家的でもあった——」に、シュンペーターは賛成した。ハーバラーの言う、友人にいつもよく思われたい、親切でありたい、というシュンペーターの「オーストリア的悪弊」のしからしむるところであった。だとすれば、同委員会の暫定報告が、一九一九年二月一五日提出され、彼がその中で多数派意見にサインしたのはどう理解すべきか。報告書は、産業の国有化と官僚主義化を否定し、「経済的民主主義」に基づく社会化を主張している。そこではシュンペーターが、「租税国家の危機」で強調した「自由な創意と個人の責任性」による経済再建の方途は、生かされるのか。彼は国有化でなく社会化を主張したが、それはあくまでも社会主義者の「社会化」の技術的お手伝いをして、社会主義の実際の計画を立てるためだった。社会主義の実際の可能性でなく、社会主義を実験しようとしたのであった。前のフォーゲルスタイン回想は、私的会話でのシュンペーターの立場を、次のように指摘している。すなわち、シュンペーターは、「私は、社会主義が実際に可能かどうか知らない。しかし、社会主義が完全に適用されないなら、不可能であると確信している。ともあれ、それを厳密に試験することは、興味ある実験だろう。」

委員会での彼の活動や社会化、社会主義観は、私の言うアイ

ロニカルでパロドクシカルな彼の性格からみれば、何ら不思議ではない。とはいえ、委員会内外での彼の名は、同会メンバー・ヒルフアーディング等の記憶にあらためて残り、後の蔵相就任の遠因ともなった。社会化委員会は、有償の社会化に立つ暫定報告書を提出してその使命を終え、辞任にいたる。そして、シュンペーターは、今一度新生オーストリアの行方に思いをいたすのである。

四 オーストリア国へのサーピス

旧王朝解体後のオーストリアは、共和国としての国家の枠組みを最終的に確定するため、一九一九年二月一六日制憲国民議会選挙を実施した。選挙結果は、シュンペーターの期待に反したとはいえ、保守党のキリスト教社会党も社民党につぐ第二の政党として勝利し、両党の連合政府が成立した。K・レンナー首相の連合政府の対外政策は、V・アドラー亡き後O・バウアー外相が引き続き担当した。が、国内の国家再建プログラムを積極的に遂行する人材を欠いていた。そこに、思わざる結果としてシュンペーターが、担当大臣の職に任ぜられたのである。

蔵相就任の働きかけは、彼をよく知るかつての同僚ヒルフアーディングの個人的推薦（バウアーによる提案）によると言われている。このことは、彼が発点で何らの政党基盤なしに選出されたこと、そして以後の大臣活動を無党派として行ったことを意味する。国家再建の経済学に対する専門家としての彼の学識こそが、要求されたわけである。

ところで、オーストリア社民党は、二月選挙の選挙綱領に、時代のシンボルとして社会化をにかけて勝利した。その社会化のモデルは、同党紙『労働者新聞』に一九一九年一月五日から二八日に十回連載されたバウアーの連続論文であった。これは、ただちに小冊子『社会主義への道』にまとめられ、社会化文献のバイブルとなった。従って、レンナー内閣の社会化政策は、この生産力成熟論に立つバウアーの社会化理念に基づき展開された。こうした中で、三月一五日蔵相についたシュンペーターは、どのような現実的課題に取り組んだのであろうか。

彼の課題は、三つにまとめられる。すなわち、社会化、ドイツとの合併、それに財産課税を中心とする財政プランである。彼は、社会化をどう処理したか。蔵相就任後の三月二〇日、将来の経済的課題についてマスコミとのプレス・コンファレンスで、彼は社会化の積極的推進を宣言した。しかし、わずか一カ月後の四月二六日ウィーン大学講演では、早くも社会化にブレーキをかける結果になる、限定された社会化を主張した。当面の経済再建と経済運営には、私企業の個人的創意が欠かせず、社会化は経済的効率をそこなわない程度になさねばならないという社会化の生産性原理と効率性原理の共存を考えた。更に四日後の三〇日ウィーン商工団体総会での演説で彼は、急速な社会化とラディカルな自由化を主張し、社会化企業の不機能化を強調した。しかし、『社会主義への道』の指摘のごとく、バウアー（政府）の社会化には、ドイツとの合併が大前提になっていた。

ドイツとの合併のため、外相パウアーは、二月二七日より三月二日までベルリンでドイツとの合併交渉を行っていた。独逸合併が自国の利益にかなわぬこと、パリ講和交渉の条件が確定しない前に同盟国オーストリアと「既成事実」をつくり出して講和条件を縛るのは不可能という二点から、ドイツ政府は合併に反対した。合併を通じてドイツ側に譲歩をせまるパウアーの対外政策は、ここに事実上挫折した。合併の失敗は、社会化の前提が欠けることであり、社会化の失敗でもある。合併交渉の内容は、三月二日の両国間の議定書の内容とともに秘密裡にされ、なお引き続き二国間の各種専門委員会での合併の個別協議がなされた。シュンペーターは、その専門委員会で個別具体的な合併問題にかかわり、上の事実を知った。

そのため、五月八日講和会議についての『新八時新聞』とのインタビューで、彼は独逸合併には大きな犠牲を伴う、とりわけドイツに大きな譲歩を必要とする、と述べ、所管外のパウアーの合併政策、従って政府の対外政策を公然と非難した。パウアーの怒りは頂点に達し、パリ講和交渉にのぞんだレンナーにも驚きと不快感を与えた。シュンペーターのこうした行動をパウアーは、陰謀を企てる不誠実な行為として激しくなじり、講和条約締結後シュンペーターの辞任を要求する時まで言っている。

ちょうどその頃、所謂コラ事件が発覚した。レンナー政府は、国内復興と経済再建のため何よりも外貨を必要とした。シュンペーターは、外資導入ができれば、西洋諸国にオーストリア経

済を特別に支配する権利を与えてもよい、とイギリスの金融専門家F・オッペンハイマーに語った。しかし、どのようにしてそれを入手するのか。

ウィーンの銀行家コラが、オーストリア鉄鉱業の最大の一つで、政府の社会化の第一の対象産業部門である、アルプス鉱山株式会社の株を、非常に安い価格で買い占めた。シュンペーターが、第一次大戦下のハプスブルク王朝の皇帝政治の変化を要求してカイザーのアドバイザーとして活動しようとしたように、コラはオーストリア共和国政府の大蔵大臣IIシュンペーターの金融政策の私的相談役をはたしていた。コラの介入でアルプス鉱山株式会社株が、ファイアットというイタリア資本の手に入った。このことは、オーストリアの基幹産業の鉄鉱業が、外国資本の所有となり、政府の、従ってパウアーの推進する社会化が行われなくなることであった。なぜなら、主要株主が外国にある会社を、政府は引継ぐことができないからである。

こうして、シュンペーター自身が担当大臣としてコラの取引を知りながら、社会化の阻止をねらったのではないかとの疑念が、政府内外に広まった。政府は真相究明のため、コラ問題調査委員会を設置し、八月二四日以降計三回（八月二八日、九月一日、九月二五日）にわたり、コラ、シュンペーター本人をはじめとする関係者の訊問を行った。だが、シュンペーターを黒と断定できず、真相は彼の胸中にしまわれた。この体験を彼は後に、「民主主義とは、うそを言うことによる政治なり」というアフオリズムに残した。別にギュリック宛書簡で彼は、自分が上の事

実を知っていたとしても、あのように行動することが母国オーストリアのためになった「愛国的行為」だと自己弁護した。ここに彼は、その政策によってではなく、その行動において内閣内で孤立化して行く。これは経済学者専門家としては耐えられないことだったが、蔵相として一たび政治の道に入った以上、如何ともしがたいことだった。

最後に、彼の財政政策に一言触れて終わりたい。例の三月二〇日に公表した彼の財政プランの方途である。彼は、財産課税で膨大な戦債の償還をはかり、経済再建のテコにしようとした。パウアーは、社会化企業を財産課税による収入で補助しようとした。シュンペーターは、それはできないとみた。こうした財産課税の評価、用途をめぐる両者の対立は、社民党とキリスト教社会党をまき込んで内閣末期まで続いた。それでも彼は、閣議、議会内外で自己の財産課税をくり返しキャンペーンした。九月二九日にはそれを閣議で最終的に報告した。が、またしてもパウアーをはじめとする社民党の反対で、ついに議会提出の道はとだえた。それは、彼が何よりも政党に所属していなかったからである。彼の個人的意見として処理されたので、その見解を大蔵省刊行物とし、「現時と向こう三年間の財政政策の基準線」として公表した。

連合国側とのサン・ジェルマン講和条件が、一〇月一五日議会で批准され、ドイツとの合併が正式に禁止されたため、パウアーを中心として進められた内外政策（社会化Ⅱ国内政策、独塊合併Ⅱ对外政策）は挫折し、レンナー内閣は総辞職し、シュンペ

ーターも七カ月と二日でパロック風大蔵省を後にした。彼の財政政策と財政プランを実現するには、「租税国家の危機」での自身の予言通り、「力強い政府と雄弁でダイナミックなリーダー」が必要だった。彼にはそれが欠けていた。いや、「人を指導するには、ある程度のうそも言わねばならぬ」のだが、そうするには彼はあまりにも敏感でありすぎたのだ。

約言すれば、シュンペーターは、社会化と財政プランで政治にかかわり、挫折した。彼は科学者として経済学者は、政治的見解を持つべきでないとする強い信念の上に、思わざる結果として青年時代の五大野望の一つを実現すべく、科学者の役割外Ⅱ政治に踏み出た。だが、政治は野獣の世界であり、彼はついにそこには生きられなかった。以後決して二度と政治にかかわらなくなってしまった。

一大知性が、巨大な野望を実現すべく、政治と経済に苦悩にみちてかわり合った跡を、彼の大蔵大臣としての行動を通じて追体験することにより、己れの政治と経済の相互関連を問う試金石たらしめることができる。それにしても、早熟の天才シュンペーターをもってしても処理できぬ謎めいた政治の世界とは、何んと野獣にみちた世界であろうか。

米川紀生氏の報告にたいする質疑応答

上条勇会員（金沢大学）より、一点の質問がなされた。一つは、社会化の予定されていたアルペン・モンタン会社の株がイタリア人金融家に売却された件に関して、シュンペーターがそ

れに関与しなかったという調査結果について説明してほしい。
二つは、バウアーとシュンペーターが対立するにいたった原因は、何だったのでしょうか。

第一については、同事件の調査委員会の議事録が発掘され、事情が明らかになった。シュンペーターは大蔵大臣として、外貨獲得は誰からでもよいと考えていた。そして、リヒアルト・コラという銀行家を通じて、イタリアの外貨が入ってきた。それがアルベン会社の株の売却によるものとは、彼は知らなかった。この件については、バウアーもやむを得ないとみなしていた。こうして調査結果は白ということになった。

第二の問題については、シュンペーターとバウアーの間で社会化と財政再建とのいずれを重視するかについて、対立があった。シュンペーターは、財政改革を重視し、社会化は避けて通れない実験の場と考えていた。他方、バウアーは、財政再建よりも社会化を重視していた。結果的に、社会化は実行出来ないことが明らかになった。こうして、両者の対立が深刻化した。これ以外に、ドイツとオーストリアの合併論をめぐる立場の相違などが、両者の対立の原因であった。

(司会 保住敏彦)

自由論題 4

ヴェブレンの今日的意義

〔報告〕 奥 木 巧

ヴェブレンの著作の略号(論著邦題とその基本とした)

- T. L. C. = *The Theory of the Leisure Class : An Economic Study of Institutions*, New York, Kelley, 1975. (小原訳「有閑階級の理論」岩波文庫一九七五年)
- T. B. E. = *The Theory of Business Enterprise*, New York, Kelley, 1975. (小原訳「企業の理論」勁草書房一九八二年)
- E. P. S. = *The Engineers and the Price System*, New York, Kelley, 1965. (小原訳「技術者と価格体制」未来社一九六二年)
- I. W. = *The Instinct of Workmanship : And the state of the Industrial Arts*, New York, Kelley, 1964.
- I. L. Essays = "The Instinct of Workmanship and the Irksomeness of Labor", ed. by Leon Ardztroomi, *Essays in Our Changing Order*, New York, Kelley, 1964.
- S. S. Place = "Some Neglected Points in the Theory of Socialism", *The Place of Science in Modern Civilization and Other Essays*, New York, Russell & Russell, 1961.

一 はじめに

ソースタイン・ペンテ・ヴェブレン (Thorstein Bunde Veblen, 1857-1929) は、アメリカ思想界では、「制度学派」(Institutional School)の基礎を築いた人物として知られているが、既成の社会学理論をこごとく批判の対象としたがゆえに、異端者とか偶像破壊者などと呼ばれていた。

ヴェブレンは、国定観念にとらわれなかった。このことが、彼をして今日の社会状況を予見させる結果となったと思われる。彼の著作の随所には、「大企業体制」、「大衆消費社会」をはじめとした現代の諸問題に関する先見が見いだされるのである。

日本における著名なヴェブレンの研究者であった小原敬士氏は、「ひとびとは、しばしば、それぞれ自己の現在の問題を胸にいだきながら、それを解決する鍵をみいだすために、ヴェブレンに立ち帰っているようにおもわれる」(『ヴェブレンの社会経済思想』岩波書店 一九六六年 三頁)と語っておられた。最近もアメリカで、ヴェブレンに関する書物が刊行されており (Rick Titman, *Thorstein Veblen and His Critics, 1891-1963: Conservative, Liberal, and Radical Perspectives*, New Jersey, Princeton University Press, 1992) 我々がヴェブレンを再評価することは、混沌とした世紀末社会にひとつの方向性を与えてくれるものと信じる。

二 ヴェブレン社会学理論の概要

南北戦争における産業主義の勝利は、一八七〇年代にはじまるアメリカ資本主義の急激な発達をもたらし、多くの経済的、社会的諸問題を生じさせたが、当時の知識階級の趨勢は、いまだにスミス以来の古典学派の思想を信奉していた。ここに、新しい社会学理論が必要となってくるのである。

ヴェブレンは、このような社会状況のなかで数々の大学を渡り歩き、さまざまな思想に触れる機会を得たが、特に、サムナー (W. G. Sumner) によって授けられたスペンサー流の「社会進化論」の影響が大きかった。

ヴェブレン社会学理論の骨子は、「制度の累積的变化」を対象とする「社会動態理論」である。ヴェブレンのいう「制度」は、経済、政治、文化をはじめとするあらゆる社会構造を包摂し、中心には「人間性」が置かれている。それゆえ、彼の理論は、経済学、社会学、文化人類学、心理学、生物学などを含んだ学際的なものとなるのである。

ヴェブレンは、「有閑階級の理論」(一八九九)のなかで、制度を人間集団の「支配的思考習慣」(Prevalent habits of thought)とみなし、その変化の過程を重視する (T. L. C., p. 190. 訳一八三—一八四頁)。

ヴェブレンは、変化の動因を人間性に求める。「製作本能」(Instinct of workmanship)がそれである。この概念は、「製作本能と労働の嫌悪」(一八九八)において提示されている。彼は、

人間が苦痛と快楽を比較計量して行動するという功利主義的な古典学派の人間観を、「経済上の至上の幸福は、働くことなしに財を無制限に消費すること」(I. L. Essays, p. 78)であると表現している。労働は嫌悪すべきものとなる。しかし、彼は、自然淘汰のなかで生活するにあたって、そのような嫌悪を有する種が生存することなど許されないと考え、浪費を避け、産業上の効率を奨励する「製作本能」を設定したのである (I. L. Essays, p. 81, I. W., pp. 31-32)。

製作本能は、余剰の基盤となる。そして、行為に対する評価が行為者間の「競争心」(emulation)を生じさせる。人類史的に見て、余剰がある水準を越えたとき、「私有財産制」と「支配階級」が成立する。「有閑階級」の発生である。生産的労働から免除された有閑階級の競争心は、産業効率のそれではなく、「掠奪能力」のそれへと転化し、生産的労働は弱者の刻印となった。ヴェブレンは、「労働の嫌悪」を有閑階級がもたらした「慣例的」なものだと看破したのである (I. L. Essays, p. 81)。

ヴェブレンは、有閑階級を軸に人類史を「平和的な原始的未開文化の段階」、「掠奪文化の段階」、「半平和的身分の段階」、「平和的な金銭文化の段階」の四つに区分し、その社会条件の変化が人間行動にも変化を及ぼすと考える。はっきりとした有閑階級を持たない未開文化から推移した掠奪的段階の諸要素は、手工業とともに、生産的職業に従事する人々の勢力との相克にさらされ、封建時代を体現する半平和的段階が到来する。さらに、産業革命、市民革命をへて実現した大幅な余剰の増大は、競争

の形態をより洗練させていった。経済制度の進展は、人々を「金銭的競争心」へと導き、金銭文化を基調とする爛熟資本主義をもたらした。ヴェブレンは、その基盤として「衡示的消費」(conscious consumption)の概念を見いだす。彼は、人類史の流れからアメリカ社会を風刺したのである。

ヴェブレン社会理論は、余剰と絡み合った心的変動理論である。その根底にある人間性は、製作本能にもとづく「集団本位の共存的性癖」と、競争心にもとづく「自己本位の掠奪的性癖」の二つにわけられる。これらの対概念の存在のゆえに、ヴェブレン社会理論の解釈は、マイロン・ワトキンス(Myron Watkins)や小原敬士氏による「二元論的」解釈と、ティガート(R. V. Teegart)や佐々木兎氏による「弁証法的」解釈に大別されている。

ともあれ、ヴェブレンは、変容しにくいリーダーシップとしてのイデオロギーを、動きやすいトレンドとしての支配的思考習慣に置換し、事実を集積することで社会理論を構築するのである。彼は、物質的環境と非物質的環境との間につねに埋めるべきギャップがあるがゆえに、無目的に進化し続ける社会を分析する。そこには、彼の社会に対する「没イデオロギー的」、「没価値的」態度が見うけられるのである。

三 ヴェブレンの現代への視座

ヴェブレンの予見は、一九世紀末のアメリカにおける社会主義の台頭と、これに対する社会進化論との葛藤のなかから生ま

れた。スペンサーの社会進化論は、自由競争を前提とする資本主義を擁護する思想であり、社会主義を時代への逆行であると思ふ。しかし、資本主義の發達が、景気変動、市場独占、余剰配分の不均衡などの諸問題をもたらしたのも事実である。

ヴェブレンは「社会主義理論におけるいくつかの看過された論点」(二八九—)でスペンサーに異議を唱え、企業統合、産業統制を近代産業体制に内生的な「自然独占」と考えた(S. S. Place, p. 402)。人々の体制への不満は、スペンサーによる固定的な人間性では説明できず、歴史的に醸造され、変化する人間性に起因するとヴェブレンは主張する(S. S. Place, pp. 393—394)。ヴェブレンは、資本主義か社会主義かという二者択一をしない。彼の考えた社会は、双方の理論を超越したものであり(S. S. Place, p. 405)、来たるべき社会には、それに相応した支配的思考習慣があるだけなのである。資本主義と社会主義の今日の状況から見て、このような分析には興味深いものがある。

スペンサーの思想を批判的に摂取したヴェブレンの視野には、すでに「大企業体制」と「大衆消費社会」があった。『企業の理論』(二九〇四)のなかで展開される「機械過程」(machine process)の概念は、機械制産業が築きあげてきた社会システム——人間、資源、技術、制度など——を包括的に説明している(T. B. E. Chap. II, 訳八一—八頁)。機械過程による経済組織の規模拡大は、生産過程を運営する「産業」と、金銭の利潤を目的とする「企業」の二重構造を出現させる。そして、株式の売買を通じて行われる企業合同は、「所有と経営の分離」を促進していく

のである。

機械過程が生み出した大企業体制は、「大量生産を行い、その受け皿となる「衝動的消費」と連動して経済社会の活動体を確立する。企業は、積極的に消費者心理に働きかける。ヴェブレンは、消費欲望を喚起する「のれん」や「宣伝・広告」の重要性を指摘している(T. B. E. pp. 59—60, 訳四五—五〇頁)。

これは、現代社会の諸問題のひとつである「大衆操作」にほかならない。浪費によってさええられた社会体制は、永久機関的な欲望装置となる。

ヴェブレンの分析は、ガルブレイスの現代資本主義分析と多くの点で符合する。ヴェブレンによる社会システムの理解は、ガルブレイスの産業国家の概念のなかに「テクノストラクチュア」として取り込まれ、衝動的消費と大衆操作は、「依存効果」の概念のなかに取り組まれている。ヴェブレンは、現代の「ゆたかな社会」を予見していたのである。

また、ヴェブレンは、景気循環に対しても先見性をそなえていた。社会動態の加速度化が、不況を慢性化するというのである(T. B. E., pp. 228—234, 訳一八一—一八五頁)。このような状況が最悪の事態におちいるのを阻止するのが浪費であり、信用経済の拡大によって、投資の形での大規模な浪費は可能となる(T. B. E., pp. 244—245, 訳一九三—一九四頁)。彼の政策論的側面は、この点で、ケインズの有効需要政策と共通する部分を持つと考えられる。さらに、彼が慢性的不況を異常とみなさずに、ひとつの体制内的現象として受けとめていたことは注目すべきだろう。

う。

ヴェブレンの将来への展望は、『技術者と価格体制』(一九二一)において述べられている。彼は、新しい思考習慣を実現するものとして、産業技術者の存在を重視する。彼は、産業技術者の総罷業による旧体制の変革 (E. P. S., pp. 81-92; 訳八一頁) と、『技術者のソヴイェト』を提唱するが、それは、あくまでも産業上の革命であつて (E. P. S., p. 99; 訳九八頁)、遠い将来の出来事と考へていた (E. P. S., p. 134; 訳一三〇頁)。ヴェブレンは、『技術者階級』の歴史的、社会的役割を明らかにしようとしたのである。

一方、現在までの生産力と消費能力の飛躍的向上は、ヴェブレンにとって意外な展開を見せている。技術の進歩が生み出した核兵器による「抑止戦略」は、国際政治的要請からくる非産業的側面が、現代の産業技能をささえる柱のひとつとなつたことを示しており、彼に対する皮肉といわねばならない。また、今日、彼による技術者の範疇には、金融、企画、政策などの「非産業的技術者」が加えられなければならないだろう。

しかし、現代におけるヴェブレン社会理論の時代的制約は充分に承知するにしても、なおかつ我々は、多くの点でその普遍性を認めざるを得ないのである。

四 人間性の復権——「製作本能論」を通じて——

ヴェブレンは、はやくから社会動態に果たす人間性の役割を重視していた。その彼の人間性理論を集大成したのが『製作本

能論』(一九一四)であり、彼の社会理論の原理論とされている。そこには、人間性と産業技能の状態との関係が歴史的に述べられているが、ヴェブレンの課題は、「制度の発生学的研究」にあった。

ヴェブレンは、「人間行動が「本能的性癖」(instinctive proclivities)と「向性的性向」(tropismatic aptitudes)によつて規定される」と考へた (I. W., p. 11)。特に、「本能的活動は、「目的論的」性格を現象的に持っているので、諸本能は、目的によつて分類することができる (I. W., pp. 3-4)。諸本能による人間行動には、目的達成のための思慮分別の要素が含まれ、本能的活動は知的なものとなる (I. W., pp. 36-37)。諸本能は、総合体として相互依存関係にあり、環境条件の変化に適合するためにさまざまに変化する (I. W., p. 14)。

本能的活動は、環境とのやりとりを通じて、経験的に知識や習慣化をもたらし、目的達成のための思慮分別による方法と手段は、制度的性格と強制力を帯びるようになる (I. W., p. 7)。諸本能の機能は制度を構築し、制度は諸本能の機能を拘束するようになる (I. W., pp. 18-19)。制度は、目的達成のための道具である。つまり、それは、脆弱な人間が、環境条件に対処するために建設した中間構造であるともいえるよう。

ヴェブレンは、製作本能のほかに、福利厚生をつかさどる「親性本能」(parental bent)と、知的好奇心をつかさどる「根拠のない好奇本能」(instinct for idle curiosity)をあげるが、やはり、中核となるのは、効率や創造性をつかさどる製作本能である (I.

W., p. 29.)。製作本能による心的傾向は、産業技能の状態に大きな影響を与える (I. W., pp. 34-35.)。そして、製作本能は、人類を一定の生活水準にまで引き上げ、制度の成長を促進すると同時に、不安定な制度の変更すらも行ってきたのである (I. W., p. 25, p. 37.)。

ウェブレン本能論は、人間がきわめて能動的であることを示唆している。人間は、淘汰という「見えざる手」を無条件に受け入れるのではなく、高度な知能を駆使して、これに社会的に適合しようとするのである。制度は人間の手によって変更される。この累積的变化が社会進化であり、ウェブレン社会理論の原理なのである。

確かに、本能という言葉は、現代では時代遅れなものかもしれない。ウェブレン自身もその言葉に戸惑いを感じているようだ (I. W., p. ix.)。研究者のなかには、ハミルトン (D. Hamilton) のようにそれを「行動主義」と考える立場もあるが、ワトソン (J. B. Watson) と同じ手法でウェブレンがその理論から意識を捨て去っているとは思えない。むしろ、ウェブレンが意図したのは、制度と同様に観念が道具にしかすぎないと暴露することではなかったのだろうか。

五 今後の課題

ウェブレン社会理論は、我々が克服しなければならないハードルのひとつに違いない。そのためには、原著書の解読と周辺思想の再検討が行われなければならないだろう。

なかでも「製作本能論」は、最重要課題である。そこには、ウェブレン社会理論のキーワードである「汚染」(contamination) や「隔世復帰」(reversion) の理解が含まれる。ウェブレンにたずさわる研究者は、人間性と社会動態に関する新たな理論的解釈の可能性にむけて、原点に立ち帰るべきなのである。我々は、人間と人間社会を地道に科学するために、学際的な研究活動によって、社会の深層心理を探究する必要がある。

ウェブレン社会理論は、この現代社会の要請にとつて、必ずや絶好の材料を提供してくれるはずである。

奥木 巧氏の報告に対するコメント

奥木巧氏の「ウェブレンの今日的意義」と題する報告については、会員各位からの質問がなかったので私がコメントを付けることとした。

ソースタイン・ウェブレンは、アメリカ制度派経済学の創始者である。そして制度主義という名称は、その後優れた後継者たちの活躍もあって広範な流行を獲得した。第二次世界大戦後、正統派経済学が南北問題の台頭以来、主要な現代の政策問題に満足な解答を用意するための経済分析に失敗したことは、ウェブレンをはじめとして制度主義者たちの学説に強い関心が払われることとなった。そしてこのような状況において、奥木氏が本報告を試みられたことは誠に時宜を得ているといわねばならない。

ところで奥木氏の報告には、これまで難解とされてきたヴェ

ブレンの諸著作を丹念に検討され、彼の思想にできる限りの今日的意義を見いだそうとされる熱意が窺われる。またその内容には納得できる点が多くみうけられ、高く評価できる。しかしながら氏の報告には若干の疑問点もないわけではないので、それらについて私見を述べてみたい。

翻って奥木氏は、「ヴェブレン社会理論の概要」のなかで、ヴェブレンの社会理論が台頭してくる時代の背景について簡単に触れておられる。しかしヴェブレンの時代のアメリカ資本主義において、独占、貧困、不況などの諸問題は彼の思想を理解するうえで基本的に重要である以上、ある程度の説明を必要としよう。また彼に影響した諸思想についても一応は触れておかない。ことにダーウインの進化論は見逃すことができない。

また奥木氏は、ヴェブレンが制度の変化の動因を人間性に求めているが、「製作本能」(instinct of workmanship)がそれであるとされている。しかし、ヴェブレンにおいて科学技術の進歩は制度の変化の最も起動的な力である。そしてこの点では「根拠のない好奇心」(idle curiosity)が関連している。そしてこのような関連において科学技術の進歩に照応する新しい制度の創出に製作本能の運動が起こる、と解すべきであろう。さらに奥木氏のいわれる「労働の嫌悪」は制度上の構造の一契機であり、したがって製作本能の一表現にほかならない。

さて奥木氏は、「ヴェブレンの現代への視座」において「営利企業の理論」を取り上げられる。そして氏は「実業対産業」、「所

有と経営の分離」に言及され、ヴェブレン理論における「大企業体制」の大量生産に伴う「のれん」や「宣伝・広告」の重視が、現代社会の諸問題の一つとしての「大衆操作」にほかならないといわれる。氏はまたヴェブレンの分析は、ガルブレイスの現代資本主義分析と多くの点で符合すると指摘される。確かに、これらの説明は納得できるものが認められる。しかしながら氏は、「営利企業の理論」が今日の高度情報化社会の、すなわち情報とエレクトロニクスに基礎を置いた社会の景気循環の解明に、極めて示唆に富む点を明らかにすべきであった。

最後に、奥木氏は「人間性の復権」において、「製作本能論」研究の重要性を強調された。この著作には、製作本能一元論に基づくヴェブレン独自の弁証法が認められるが、氏はこれをどのように受容されるであろうか。

(司会 佐々木晃)

カルロ・ Cattaneo の経済思想

〔報告〕 黒 須 純 一 郎

イタリア・リソルジメント（国家統一運動）期の思想家カッタネオ Carlo Cattaneo（一八〇一—一八六九）は、ミラノで生まれ、パヴィア大学で法律の学位を取得し、三三年ミラノで師ロマンニージ Gian Domenico Romagnosi（一七六一—一八三五）編集の『一般統計年報』（*Annali Universali Statistiche*）に協力した後、三九年八〇人以上の知識人の協力を得て『ポリテクニコ』（*Politecnico*）（工芸学校）を創刊し、可能な限り一般社会への科学的知識の普及に貢献した。ロンバルディア地方の最も開明的で急進的な市民階級の利害の代弁者であるカッタネオは、「エコノミスト」（ジョバニーニ）としての活動の開始以来、その研究領域を自己の地域世界だけに限定することはなかった。卓抜な語学力を駆使してなされたドイツとアメリカの関税問題、イギリス、アイルランドとイタリアの農業問題、鉄道の経済的波及効果の問題、イタリアとヨーロッパの自由貿易と輸送の問題、貨幣と信用の問題等一切に対する彼の分析は、国際的な経済的

連関への独自の理解を示している。

従来、リソルジメントの思想家としての彼の名は、四八年三月のロンバルディア革命における「ミラノの五日間」の「戦争評議会」の指導と、この事件の実情をイタリアやヨーロッパの世論に訴えるべくパリで出版された『一八四八年ミラノ蜂起』及び、五〇—五五年に渡る史料集『ピオ九世の即位からヴェネツィアの放棄までの三年間文書集』（第一・二巻カポラーゴ、第三巻キエーリ）の出版で、政治家として知られてきた。政治的实践ではカッタネオは意図せざるミラノの蜂起を「五日間のバカ騒ぎ」と言い、政治活動を「私を傷つける風邪」として嫌悪し、立候補を要請され当選したミラノ市議会に初日から欠席する挙に出たが、在野の政論家としては終生健筆をふるった。彼の政治的立場は主として四八年革命の行動から「ジャコバン主義者」（*Gramsci*）、「急進的自由主義者」（サルヴァトレッリ）、とされるが、報告者は前述のごとくカッタネオの思想的営為は、むしろ「ロンバルディア市民の理想化」（ウルフ）を目指したものであり、彼の民主主義は「ロンバルディア市民の中庸で堅実な民主主義」（ヘルティ）であったと考える。

ところで、イタリア経済学史におけるリソルジメント（再生期）でもあった一九世紀前半にあつて、カッタネオはイタリアの、特にロンバルディアの経済発展の道をさぐって経済学研究を行い、前記の雑誌等に多くの経済論文を書いている。それらの論文の内容で一貫している事は、ロンバルディアではなお遅れた工業に比して商業が重要性をもつていて、農業制度が社

会生活の中心をなしているというカッターネオの認識である。

『カッターネオ選集』の編者フリジェツシは、この点にカッターネオがアダム・スミスに注目し、その影響下で経済思想を形成した根本原因を見出だしている。それを裏付ける最も重要な論文が、三六年二月に発表された「民法によってイスラエル人に課された禁止事項に関する経済学的探究」*Ricerche economiche sulle interdizioni imposte dalla legge civile agli israelitici*である。特に、その第三章「所有地の禁止の経済的效果」、第九節「動産、不動産資本の比較的增加」でカッターネオは、「農業は他の諸産業の母で、諸国民の最初の乳母」であり、「農業にさまざまな工業、商業、社会的サービスの全系列が結合され、分業によって家族がさまざまな事業体に分割される」と指摘している。また第一〇節「分業、発明精神、突然の利益の比較上の影響」で、カッターネオは「アダム・スミスは、分業が富裕への第一源泉で有用物の美点であることを明らかにした」とスミスの影響を明言する。更に彼は「勤勉は資本によって制限される」というペンサムの命題を授用しながら、「農業でも多くの利得をあげるには、多くの土地と農業用動産を配置することが必要」と述べ、農業資本の調達、蓄積の道をさぐって行く。第一六節「農業に対する資本の必要」で、カッターネオは農業と資本の関係を追究する。「自然力に委ねられた土地は人類の必要を満たさない。」「人間の活動が眠っている土地の多産性を目覚めさせることが必要である。」彼によれば、この場合「資本」とは「大地の多産化に応用されるために保存されたもの」「種子、肥

料、動物、用具、農園、堀、道路、井戸、池、橋、建物」である。

従って、「土地と資本の……このほとんど婚札的結合から諸国民の農業上の富が生じる」が、「人間活動」「労働と栽培なしには、土地の生来の肥沃さは、何ら価値をもたずたちまち枯渇してしまっだらう。」こうしてカッターネオは、土地の多産性を目覚めさせるために当初投下された「農業資本のこの自然的、漸進的消耗」の回避のために追加資本による所有地の救援の必要性を説く。この問題は「技芸と商業」という二つの活動が加えられることによって解消する。彼は「純粹な農業的諸国」すなわち「技芸も商業もない国々における農業の不安定で悲しむべき状態」について言及している。この論点は四三年の「フリードリッヒ・リストの国民経済学について」*Dell'economia nazionale di Federico List*でも「国富論」第三編第四章「都市の商業はどのようにして農村の改良に貢献したか」を「本書の「一層称賛すべき箇所」と考えるカッターネオによって再びとりあげられ、敷衍される。「農業だけに専念する国民は、農産物の国内的使用に限られるので、交換はまれである。」「農産物に完全に依存する繁栄は不安定である。にわか価格変動、収穫の余剰でも農民の期待ははずれる。」「閉鎖的な農業国では、幸運な勤勉の例も見ず、競争意識もなく、」「知性の恩恵」もない、と。

更に「イスラエル人の禁止事項」では、「土地の再生産力の活性化」の問題は土地所有権をめぐって追究される。「再生産に一

層不都合な状態は、不完全な所有の状態である。……この種類には、封建的所有権すべてが属する。」カッターネオは、ジョイア Melchiorre Gioia (一七六七—一八二八) の「土地の流通拘束批判」を援用しながら、それに「永続的所有の思想」を対置する。こうして、「抑制的制度的結果によって、不動産的富の大部分が継続的蓄積の可能性を最小にするという状態になった。」また、この抑制的制度的結果は、「この種の投資へのイスラエル人の富の排除」によって助長された。すなわち「我國の富へのこの排他的配置を維持することによって、その自然的増加への重大な障害がおかれた。」

一方ではそれにひきかえ「技芸や商業という自由な活動によって蓄積される動産的富は、最も悲惨な条件の中でも信じられないスピードで増加する。」殊にイスラエル人の動産的富は、第四章「他の禁止の経済的結果」の諸説で詳述される「自由企業」「研究」「衣類」「住居」「札押」等の禁止による強制的、儉約の結果、増加の一途をたどった。しかもカッターネオによれば、イスラエル人でなくとも一般に「人間は、土地所有権の獲得によって、彼によって流通に供され、その活動や開始にとつて過剰になつたやっかいな量の資本を減らそうとする。」(こうして、流通上の「不確実性と勤勉な生活の配慮の間に集められた富は、土地所有権の確実性と無頓着の中に休みがちである。」しかしながら、「自分の事業の利益について詳細に考察し、慎重で入念な経営を行うことに慣れた……企業家は」、「大きな建物を建て、プランテーションを群がらせ、灌漑用水を探す。要するに、彼

は費用と配慮で、その場合単にその生来の生命力のみを示しうる土地を満足させる。」ここには商業資本と技芸とを効率よく農業に投下合体させる指導階級としての企業家への、カッターネオの期待が示されている。

正に商業からの流通資本の投下による農業の改良、発展を基礎とする工業の発展という図式こそが「イスラエル人の禁止事項」で確立されたカッターネオのロンバルディア地方の実勢に見合つた経済発展の道であつた。その前提をなすカッターネオの自由取引の主張は、三六年四月の「絹の現在価格に関する考察」*Osservazioni sui Prezzi attuali delle sete* や、「ロンドンの一握りの仲買業者の独占」批判として展開される。「絹はすべての国で消費されうるのに、すべての国で等しく生産されない。」さらに「絹生産は自然と技術で特権をもつた国々でしか、しかもゆつくりとしか広がらない。」従つて、自由取引に委ねれば、自然に需要は増加し価格は上昇し、適正な利潤が確保されるはずだ、と。カッターネオはこの自由取引の拠点としての都市の役割を、三六年六月の「ミラノ・ヴェネツィア間の鉄道計画」に関する探究「*Ricerche sul Progetto di una strada di ferro da Milano a Venezia*」で次のように強調する。「我國の都市は、広く人口の多い地方の通信すべての古代の中心であり、……血液組織における心臓であり、慣習がそれに向けられ、産業と資本が広まるターミナルである。」見られるように、カッターネオは都市が経済活動の中心であり、都市周辺部、郡部から力を引き出す勢力の中心であると考えている。この認識は後年五七—

五九年の「我国と比較されたイギリス農業」Dell'agricoltura inglese Paragonata alla nostra では、ロンバルディアの集約耕作の先駆性とメリットに関する七項目の検討の中に現れた。

カッターネオは、都市に起源をもつと推測する商業的性格をもつ「貨幣地代」を第四項目にあげている。彼はその導入によつて、一層容易に売れ、一層高価格の作物の選択が可能になつたと主張し、フランス学士院会員ラヴェーニユの指摘したアダム・スミス出自の農村内部に捉われることのない「市場の思想」に同意している。すなわち、ここでカッターネオは、常に先進国イギリスの現実を念頭において、集約耕作に代表される農業改革の推進に必要な財政的基盤の確立を目指して、「農業に対する工業の有益な影響」というロンバルディアを中心とするイタリア経済の農工連関の発展の認識を明確にしている。

ところで、すでに「イスラエル人の禁止事項」で、カッターネオは「人間活動」、人間の「先見の明」が、「土地の多産性を目覚めさせ」と主張していたが、この「人間活動」「先見の明」は四五年の「産業とモラル」*Industria e morale* では、「反省の哲学」「科学の啓示」として提えられる。そこで彼は土地の「自然的、野性的肥沃さ」は、その経済価格の「二〇分の一」にすぎず、「二〇分の九」は、「我々の手の作業であり、人工的な祖国である」と、また「化学」が「我国の自然の石灰に不屈の永続性」を与えることを知っており、「我々は人工的な漆喰によつて……木材の作品に永続性を与える」と述べ、科学的知識の普及の重要性について強調している。すでに「リストの国民経済

学」でも「労働者教育」や「化学や力学の学派」の重要性について語られていたが、カッターネオの経済思想の到達点に位置する六一年の「公共経済学原理としての思想について」*Dell'Pensiero come Principio d'economia Pubblica* では、「自然、労働、資本」の「富の物理学」に加えて、人間の「知性、意志」の「富の心理学」の重要性が強調される。この論文でカッターネオは「一点だけに注意力を集中して、自然の賜物だけを富と考えた」「前世紀のフランスの経済学者」の批判から始めて、当時のイタリアやイギリスの著述家（G・R・カルリ、A・ジェノヴェージ、P・ヴェツリ、G・フラインジャー、A・スミス）が、富の分析を他の論点に移したことを評価する。「彼等はいかに「富が」自然の行為に対してよりも、むしろかなり人間の労働に負っているかを論証することに完全に没頭した」と。

こうして、カッターネオは古典派経済学による生産的労働の枠の工業、商業への拡大とそれが社会的生産全体に暗黙のうちに協力する「結合労働」の効用を確認すると共に、「分業」の原理を自己の公共経済学では「富の物理学が心理学に移される境界」に位置づける。要するにカッターネオは、彼らが生産的労働の枠を拡大し、分業の意義を認め、加えて拡大再生産構造を解明した功績をたたえながら、同時に次のような限界も指摘する。彼等は「確かに人間労働を生産力の中に数えたが、腕だけに目をとめ知性には注目しなかったし、「風、水、動物の自然的エネルギーが十分腕の埋め合わせをしうることしか考えず、人間性が他のすべての力強い交換しがたいもの以上の力である

ことは考えなかつた」。これに対してカッターネオはすべてに「イスラエル人の禁止事項」でも援用したジョイアの「実行の刺激である肉体的活動」に對する「指導的思想である精神的活動」への着眼、「科学的蓄積の増加に依じて、諸世代はより多くの快樂を獲得しうる」という指摘を高く評価し、ジョイアの課題を引き継ぐことを自負する。従つて、カッターネオによれば、「一国民の公共経済学は、モンテスキューによつても、アダム・スミスによつても及び自然によつても労働によつても説明されず、自然の諸事實を理解し、労働、消費、蓄積を指揮し、それらにあれやこれやの仕方 で存在させる知性によつて説明される。」

更に彼の「富の心理学」には「意志」が加えられる。すなわち「意志も知性同様富の原理である。」しかも「意志を財産の獲得へと決意させるあの衝撃が利益と呼ばれる。」カッターネオは、このような意志の発動による利益追求自体を積極的に評価する。カッターネオの人間の自律的意志を重視するこの公共経済学原理の立場からすれば、直接的労働者の労働のみ評価し、「技術者と管理者の知性」の積極的、生産的役割を認めず、社会的生産物の分配に悪しき平等原則を強制すると思われる社会主義（所有、それは盗みだ」というP・J・ブルードンのテーゼ、「政治経済学が望むのは、社会の完全な刷新である」というピエール・ルルーの見解）と「あらゆる商業行為に、財の輸送に、……手紙のやり取りにさえも課税する」富裕階級の立法會議による過度の租税賦課は、人間の創意工夫と勤勞意欲を阻喪させることで経済発展による富裕の普遍化の阻害要因なのであつた。以上のよ

うに、政治的には徹底した連邦主義的、共和主義的立場に立つカッターネオの経済思想は、三六年二月の「イスラエル人の禁止事項」以来、アダム・スミスの富裕の源泉としての人間活動、一般的労働概念、農工連関の発展と市場の思想に導かれながら、「工業、財宝、権力の中心」「先進世界都市」「諸国民の銀行」イギリスの現実をイタリアの目標として、イタリアの先進地帯ロンバルディアの中産階級の表現である「知性」と「意志」にもとづく「公共経済学原理」として定式化された。

黒須純一郎氏の報告にたいする質疑

とくに質疑応答はなく、司会者が二点についてコメントをした。すなわち第一に、カッターネオは、イタリア思想史における亡命知識人の系譜のなかにはいること、第二に、報告者の指摘したカッターネオにおけるスミスという論点は、イタリアでのスミス受容という問題関心にとつて、これについての研究がイタリアでも未開拓であるから、貴重であること、である。

（司会 堀田誠三）

三〇年代ホルクハイマーの

思想の再検討

〔報告〕 上野 成利

一 はじめに

周知のようにホルクハイマーは、三〇年代には社会研究所の所長として学際的社会研究のプロジェクトを推し進め、また四〇年代には、アドルノとの共同作業をつうじて、啓蒙のプロセスが新たな野蛮へと顛落してゆく事態を「啓蒙の自己崩壊」と位置づけ、啓蒙的理性に対してラディカルな批判を展開していた。しかし、だからといってホルクハイマーの思想を、もっぱら三〇年代の〈学際的唯物論〉と四〇年代の『啓蒙の弁証法』(一九四七年)との対比のなかで捉え、『啓蒙の弁証法』をホルクハイマーよりもむしろアドルノの主導のもとで構想されたと見做すのだとしたら、ホルクハイマー理解としても『啓蒙の弁証法』理解としても粗雑の誘いを免れないであろう。『啓蒙の弁証法』以前のホルクハイマーの思想の歩みを内在的に追跡してみ

るならば、「ホルクハイマーは自分、自身の衝動に突き動かされてアドルノとの共同作業に向かうような発展を獲得したのだ」(ハーバーマス)という見方にも一定の妥当性が与えられようように思われるからである。このような視座から本報告は、三〇年代の批判理論を一括りにするような一般的了解をひとまず括弧に括り、三〇年代初頭から四〇年代にかけてのホルクハイマーの思想の軌跡をもう一度跡づけることを試みる。また、それによって、『啓蒙の弁証法』における〈啓蒙の救出〉という主題が三〇年代以来のホルクハイマーの思想の延長線上にあることをも示したい。

* なおホルクハイマーの著作からの引用は、Max Horkheimer *Gesammelte Schriften*, Fischer Verlag, 1985 ff. により、GSと略号で示し、巻数をローマ数字で示す。

二 ホルクハイマーの思想的出発点

— 近代の〈意味喪失〉の克服と哲学の解体

ホルクハイマーの根本モティーフについては、アドルノのそれと対比させて考えるとわかりやすいであろう。アドルノの認識論的立場の核心は「哲学のアクチュアリティ」(一九三一年)に端的に看取することができるが、ここに流れている基調音は、〈全体性〉(Totalität)概念に対する徹底的な拒絶と、自律的な理性ないし主観性に定位する形而上学的立場に対する批判である。アドルノは、〈全体性〉を志向する形而上学的な問いが無効となった事態のただなかで、なお哲学に定位しながらそのアクチュ

アリティを問うてゆくことを自らの課題とした。こうして要請されたのが〈解釈 Deutung〉としての哲学であるいは〈発見術 des Inventendi〉としての哲学であった。あらゆる存在者が破片 (Trümmer) と断片 (Bruchstücke) として現れる歴史のなかでいわば暗号 (Chiffre) として残されている現実を解説してゆくのが哲学の営みとされるのである。「自然史の理念」一九三二年、参照)。

これに対してホルクハイマーにとつては哲学それ自体にはもはやアクチュアリティはない。それは逆説的ではあるが、彼が哲学の課題を生の意味喪失の克服、なんらかの形で〈全体性〉の認識のうちに求めていたからだといえる。ホルクハイマーは、脱呪術化の帰結としての生の意味喪失状況を前にして、この状況を全く顧慮しない実証主義的な学のあるかたを批判しながら、他方において、生の全体性を主体の体験や直観をつうじて一挙に回復しようとするロマン主義的な思维や疑似宗教的な世界像を新たに定立するような存在論的思维を批判する。ホルクハイマーが掲げたのは「ロマン主義や存在論的思维によらずに生の意味喪失をいかにして克服するか」という問いであった。だが、脱呪術化が徹底的に進展した近代においてもはや伝統的な形而上学が存立しえないのだとすれば、このような要請を果たす力は哲学それ自体のうちにはもはや存在しない。むしろ経験科学の力を借りることによってのみかろうじて哲学はこの課題を負うことが可能となる、とされる。

ここには「学際的唯物論」の構想の根底に潜む哲学的な問題

意識、〈全体性〉への志向が看取されうが、このとき〈全体性〉の認識が無条件に目指されていたわけではない。ホルクハイマーによれば、認識対象たる社会的・歴史的現実が認識主観たる人間の構成物である一方、同時に認識主観の認識作用もまた社会的・歴史的現実の側に規定される。換言すれば、「対象」と「認識」、「生」と「知」との間には「止揚しがたい緊張」(GS, III, S. 112) が存在する。ホルクハイマーはこの緊張を安易に止揚し全体的な認識を獲得しようとする立場を却け、むしろこの緊張のうちに徹頭徹尾踏みとどまろうとする。

だが、このようなラディカルなコンテクスチュアリズムは、なんらの形で〈全体性〉を認識し、生の意味喪失を克服しようとするホルクハイマーの哲学的な意図とは、必ずしも相容れないであろう。コンテクスチュアリズムを徹底させることは、真理を完全に相対化することにつながりかねない。価値相対主義を前提とした場合に行爲の規範に関して残された選択肢は、「神々の闘争」状況を克服不可能な運命として甘受するか、あるいはこの状況を主体の実存論的な「決断」によって突破するしかないだろう。だがホルクハイマーはいずれの選択肢も拒否する。こうした立場は主体が社会的・歴史的の世界につねにすでに投げ込まれているという事実を二次的なことと見做し、社会的な生の諸連関をいわば非本来的な次元へと貶めてしまうからである (cf. *ibid.*, S. 48 ff.)。

ここでホルクハイマーはヘーゲル弁証法における「限定された否定の概念」(*ibid.*, S. 285) に着目する。ホルクハイマーによ

れば、「限定された否定の概念」こそ、「生」と「知」との間の「止揚しがたい緊張」のうちに踏みとまりながら、なおも懷疑主義、相對主義に陥ることのない認識のありかたであり、懷疑主義の淵から真理の問題を救い出すことを可能にする概念なのである。ここで目指されているのは、懷疑主義によって危機に晒された理性概念を弁証法的方法によって救い出し、「弁証法的理性」(*ibid.*, S. 311)としての理性の可能性を追求することである。このようにして三〇年代前半に構想された「学際的唯物論」のプログラムは、かろうじてその哲学的な企図を保持しえたのであった。

三 三〇年代後半の批判理論

——市民社会における「主体」と「権力」との絡み合い

「学際的唯物論」の構想は社会研究所の研究計画として実際に遂行され、それは「権威と家族に関する研究」(一九三六年)として結実した。ここで市民的家族の形成と権威との連関について考察を加えたホルクハイマーは、その後、のちの『啓蒙の弁証法』の叙述を想起させるような手法で、市民社会史を「主体」形成史と「権力」形成史との絡み合いとして読み解くことを試みる。それが論文「エゴイズムと解放運動」(一九三六年)である。

ホルクハイマーによれば、初期市民社会の指導者(Führer)たちは、「人民宥和」(S. IV, S. 25)の理念を掲げることで大衆の支持を獲得し、自らの支配を確立してゆく。ところが、この理

念が意図するところは、富の再分配による貧者救済を図ることではなく、エゴイズムを原理とする市民社会の熾然な現実のなかにあらゆる主体を組み込むために、個々の主体に「自己規律・責任・勤勉」(*ibid.*, S. 23)と言った自立的・自律的な生活態度——すなわち禁欲道徳——を要請することであった。それゆえ、指導者の要請を受けた個々人が自己の物質的な欲求を抑圧し、禁欲精神を「内面化(Verinnerlichen)」(*ibid.*, S. 40)することで己れを自立的・自律的な「主体」へと錬成してゆく。「規律訓練化(Disziplinierung)」(*ibid.*, S. 41)のプロセスは、エゴイズム＝自己保存を構成原理とする市民社会へあらゆる主体が組み込まれてゆくプロセスにはかならないことになる。こうして浮かび上がったのが、「指導者の要請を受けて大衆が禁欲道徳を内面化し、自己を市民的「主体」へと規律訓練することが、市民社会の体系を完成させ、指導者たちの「権力」を支える」という図式である。ホルクハイマーは、自立的・自律的な「主体」の形成プロセスのうちに、「主体の「権威主義的性格」」(*ibid.*, S. 32)が胚胎していると考えたのである。

しかし、このような視座の獲得によってホルクハイマーは三〇年代前半の「学際的唯物論」の理念を純粹に保持し続けることが困難になる。「学際的唯物論」としての批判理論において理論の主体ならびに名宛人として想定されていたのは、学際的社会研究の示す仮説に関して、その妥当性を合理的な思考に基づきつつ自ら精査しうる理性的な主体であった。このような理性的な主体が想定されなければ、学際的社会研究の成果は「解放

の挺子とはなりえないからである。ところが、市民社会における自立的・自律的な主体が、「エゴイズム」論文で示されたような権威主義的な大衆でしかないのだとしたら、〈学際的唯物論〉は理論の主体と名宛人を失わざるをえない。こうして、理論の主体と名宛人とをどのような形で想定すればよいのか、大衆社会状況のなかで〈解放〉の可能性をどこにみればよいのか、ということが問題となる。

論文「伝統的理論と批判理論」（一九三七年）は、こうした三〇年代後半の批判理論の隘路を自覚した上で書かれているとみてよい。ここでは、批判理論の主体はたんに仮説的な命題を提示するにとどまらず、歴史的パースペクティブに立ちつつ現前する社会に関する価値判断を变革に向けて実存論的に下してゆかねばならない、と主張されている。ホルクハイマーによれば、批判理論が定式化する「実存論的判断(Existenzialurteil)」（*ibid.*, S. 201）とは、〈近代市民社会のシステムは当初は解放的な役割を果たしていたにもかかわらず、その後人類を新たな野蠻へと顛落せしめる機能を果たしている〉という判断である（*cf. ibid.*）。市民社会が「新たな野蠻」へと顛落している事態を主体が矛盾として〈意識化〉すること、ここにホルクハイマーは大衆社会状況からの脱出の可能性をみるのである。

こうしてホルクハイマーは大衆社会状況のなかで市民的主体にわずかに残された自立性・自律性の残滓に〈解放〉の可能性を託す。だが、大衆社会状況の逼塞をある種の決断主義的なパトスによって突破しようとする性格を持つこのような構想が、

ホルクハイマーの当初の意図とは相容れないことは明らかである。〈学際的唯物論〉以上に規範的次元を強調しようとする三〇年代後半の批判理論は、大衆社会状況のなかでなおも当初の哲学的な企図をなんとか保持しようとした結果たどりついた、ぎりぎりの選択肢であったといつてよいだろうが、その試みはきわめて矛盾にみちたものであったといえる。

四 〈啓蒙の救出〉をめぐる

——道義的理性の克服可能性への問い

しかし、権威主義的性格が自立的・自律的な〈主体〉の機制的判断に期待をかけようとする選択肢をも無効にしてしまわずである。こうして四〇年代初頭には、かつて批判理論の最終的な根拠としていた理性概念そのものが批判の俎上に載せられるようになる。論文「理性の終焉」（一九四二年）では、いまや理性はもっぱら有用性の観点から主体の自己保存にのみ奉仕する道具的理性へと還元されている、という判断が示されている（*cf. GS. V, S. 320 ff.*）。

ここにおいて、〈弁証法的理性〉としての理性の可能性を救い出そうとする三〇年代前半以来のホルクハイマーの基本姿勢は、もはや放棄されてしまったかみえる。しかし、ヨーロッパ文明が「新たな野蠻」に顛落しているとされながらも、理性の可能性を問うてゆく姿勢はなお保持されているとみるべきである。一九四六年にアドルノとの間で行われた討議（*GS. III, S. 593 ff.*）

においてホルクハイマーは、「われわれのテーマは啓蒙の救出 (Retung der Aufklärung) である」(ibid, S. 594) という。それは換言すれば「思惟 (Denken) を救出すること」(ibid) でもある。つまり啓蒙の過程を新たな野蛮に顛落せしめたのは思惟の働きであることはたしかであるにせよ、啓蒙の神話への逆転は、啓蒙がこの思惟を放棄し思惟の働きを硬化させてしまったことによってもたらされたのであって、むしろ硬化した思惟を救出し「思惟を思惟自身へともたすこと」(ibid)こそ課題なのである。このことは「思惟が己れの内容の無意味さを省察することによってしか果たされない」(ibid)。思惟における反省の契機をすくい上げることによって啓蒙の救出を図ること、これがホルクハイマーの意図である。

一方アドルノは、思惟が自らの無意味さを反省したとしてもそれをなんらかの形で言明しようと試みる立場のうちに「全体性の意味付与を救出しようとする試み」(ibid, S. 595) を見て取り、ホルクハイマーの「啓蒙の救出」の方法論に抵抗感を示している。このアドルノの抵抗感が射たものであるとすれば、ホルクハイマーの「啓蒙の救出」への志向の根底にはある種の「全体性」への希求が密かに横たわっていたといえよう(このことは、「完全な共著」と自称される『啓蒙の弁証法』において両者の思考系が微妙に交錯していることをも示唆している)。その意味でホルクハイマーにおける「啓蒙の救出」の目論見は、「限定された否定」に定位しながら「弁証法的理性」としての理性の可能性を追求しようとしていた三〇年代の立場の延長上にあるとみる

ことができる。

もちろん、このような志向は啓蒙への仮借なき批判と簡単に相容れない。ホルクハイマーは、この二つのベクトルの間で引き裂かれるアポリアのうちに自ら意識的に身を沈めていたといつてよい。このようなスタティックな姿勢は、「実存論的判断」としての批判理論の構成のうちにみられる一種の決断主義的な姿勢とは一見相反するように見える。しかし、こうした姿勢の根底には、「変革の断念ではなく、むしろ変革の特権的な瞬間への期待が潜んでいるとみるべきである。その意味でここでも「主体」の自立性・自律性の残滓への期待は保持されている。ホルクハイマーの思想は、三〇年代から四〇年代にかけて大きな変貌を遂げながらも、「全体性」を希求する主体の反省の力に期待をかける姿勢については終始一貫して保持されていたといつてよい。たしかにこのことはハーバーマスらのいうようにホルクハイマーが意識哲学の枠組みにいたことを意味しているといえるかもしれない。しかしそれが意識哲学的陥穽であるかどうかは、また改めて検討しなければならない問題だろう。

上野成利氏の報告にたいする質疑応答

上野成利会員の報告に対して、まず細見会員から、「全体性」概念に対する態度で、アドルノとホルクハイマーの差異を浮き彫りにしようというものが、報告の狙いの一つであったと思うが、その場合もう少し「全体性」概念を、細かく分節して考える必要があるのではないか。アドルノの場合には、システムとして

既成のものとなっている全体性が考えられているが、ホルクハイマーの場合はどうか、といった質問がなされ、これに対して報告者から、単純化して言えばアドルノにとって「全体」とはあくまで肯定的なものとして捉えられているが、ホルクハイマーはむしろ肯定的に捉えており、あくまで具体的な経験に定位した、(部分認識に自足しない)全体性の認識をめざしているのではないか、といった回答がなされた。

また別の会員からは、ホルクハイマーにとつてのショーペンハウエルの影響如何について質問があり、たんに若い頃受けた影響が晩年のペシミスティックな神学の中に再登場してくるというだけではなく、三〇年代以降「啓蒙の弁証法」へ向かう中で意識的に沈潜していったアポリアの延長上に、後期のペシミスティックな神学的立場が成立すると考えられる旨回答があった。

また司会者からは、ホルクハイマーが批判的理論の道具立てとして使っている *ein existentielles Urteil* とは、伝統的理論の仮言判断の体系に対して、現実の存在についての判断だということを強調しているのだから、それを実存論的判断と訳し、そこから実存主義との親和性を導き出すのは問題ではないかとの疑問が提出されたが、これに対して報告者からは、ことばの問題としては改めて考えたいが、全体の流れの中で、とくに三六年のエゴイズム論文から三七年論文の流れの中では、報告中のような解釈も可能ではないか、という旨の回答があった。

(司会 徳永 恂)

自由論題 7

ハーバーマスにおけるコミュニケーション

コミュニケーションの行為と正統化の問題

〔報告〕 朝 倉 輝 一

『後期資本主義における正統化の諸問題(73)』から『史的唯物論の再構成のために(76)』を経て、『コミュニケーションの行為の理論(81)』に至るまで、J・ハーバーマスの議論の根底に、一貫して正統化の問題を読み取ることができる。彼は、正統化の合法的成立という形式的な手続きだけでは不十分であり、近代の正統性問題の中心点は、正当化の水準が反省されていることにあると考えている。彼がこうした考えをもつに至るのに、コミュニケーションの行為の理論が大きな意味をもっていることは誰もが認めるところであろう。国家(権力)の正統性問題が、コミュニケーションの行為の理論を通じて、正当化の問題として論じられることになったのである。正統化問題がいかにして正当化の問題として論じられるに至ったかを検討し、さらにこうした展開が正統化問題に対してもつ意義とその可能性を考察してみたいと思う。

「イデオロギーとしての技術と科学(68)」では、極めて実践的な関心から行為の問題が論じられている。彼によれば、目的合理的行為や分析的知識に基づく戦略的行為によるだけでは「飢餓と労苦からの解放は隷属と屈従からの解放と必ずしも一致しない」からである。彼は行為の調整が、暴力などによらず理性的になされる場としてのコミュニケーションに着目し、社会的相互行為の次元に分析を集中する。後期資本主義社会においては科学・技術の進歩に社会が依存し、あたかも社会の発展が科学・技術の進歩に一面的に規定されているかのような幻想が生じている。この幻想が背景イデオロギーとして国民大衆の支配を正統化する力をふるうのである。こうした事態に対して彼は、制度的枠組みのレヴェルでの合理化として、公開の場で制限なく、支配権力から自由に討論する意思形成過程のあらゆるレヴェルでのコミュニケーションをあげている。このような合理化は彼によれば「社会の成員に解放の進展と個性化の前進の機会を提供する」ことになる。彼のこうした実践的関心によって、行為は「目的合理的(道徳的、戦略的)行為」と「記号に媒介された相互行為」とに類型化されるが、ハーバーマス自身後に「公共性の構造転換」九〇年新版序文で、行為システムと行為類型を平行させる試みは「短絡的で、辻褄の合わない」ものだったと認めている。「イデオロギーとしての技術と科学」の後、ハーバーマスは、「生活世界」と「システム」という二層の視点を導入しながら、言葉に媒介された相互了解に基づくコミュニケーション的行為に照準を合わせていく。彼はコミュニケ

ーションの現場に着目することによって、彼のいわゆる言語論的転回をはかり、主—客図式を乗り越え、さらに理性による理性の批判の場を救い出そうとしたのである。これが、「コミュニケーション的行為の理論」への展開を促した。彼がもともともっていた実践的関心が変化することによって、失われたものも改めて検討される必要があるだろう。

コミュニケーション的行為理論は「日常のコミュニケーションの実践それ自体に備わっている理性のポテンシャルをあらわすべきものである」。確かに、あらゆる行為には「目的論的構造」が基本的にあるといえる。しかし問題は、ある行為がなにも、どのように結びつくか、である。

コミュニケーション的行為は言語行為によって相互主観的に成立する了解過程を内に含んでいる。ハーバーマスは、了解のメカニズムを説明するために、オースティン、サールの語用論的区別、発語内行為と発語媒介行為の区別を導入する。妥当の概念が語用論的レヴェルで確定できるからである。話し手がその発言で掲げる理解可能性、真理性、正当性、誠実性という妥当請求を特定する要素として、主張や命令など文の語法を確定する発語内的役割を概念的に把握することが提案される。そして、コミュニケーション的行為とは「すべての当事者がその発語行為で発語内的目標を、しかもそれだけを追求する、言語に媒介された相互行為」であり、これに対して「当事者のうち少なくとも一人が、その発語行為で相手に発語媒介的效果を喚起しようとしている相互行為を、言語に媒介された戦略的行為と

する」と定義される。妥当請求は、「根拠と結び付いており、発語内の役割に合理的に動機づける力を与える」。コミュニケーションの行為において、聞き手を合理的に動機づけることができるのは、話し手が掲げた妥当請求を、必要とあれば話し手が聞き手の批判に対して聞き手に納得の行くように妥当性の根拠を挙げるといふ保証を引き受けることによってである。聞き手が妥当請求を受け入れることから相互行為にとって重要な義務づけが生じる。コミュニケーション的行為には、当事者たちが服さなければならぬ妥当性をもつ普遍的な合理性の基準が含まれているのである。目的合理的行為の合理化は、(経験のない)分析的知識の蓄積に依存しているのに対して、コミュニケーションの行為の合理化は誠実性と規範の正当性に関係している。

さらに発言の妥当性が問題にされる場合は、発語内の役割によって生じる行為の義務づけからいったん離れて、ディスクルスに移される。そしてディスクルスにおいても、議論に参加するものには否定できない規則が受け入れられていることになる。それは必要であれば当事者たちは、より優れた論拠以外には何の強制も受けずに対等の立場で議論できるという、ディスクルスの「不可避の先行仮定」である。

さて、後期資本主義社会は、一方では生産力の発達に基づく豊かな社会として、他方では正統化の危機の問題としてとらえられる。近代市民社会は、経済システムがシステム統合とならんで社会統合の役割を果たすようになった社会である。したがって経済危機は社会統合の危機として体制危機となる。この危

機を回避するために経済システムが政治システムに再度引き戻され、政治行政システムの介入によってこの危機が回避されるようになる。つまり正統化の必要が増大するのである。だが同時に、正統化過程への参加がきわめて乏しいのに、行政システムの制御活動と給付活動への関心は高いという脱政治化された国民的私生活志向の危機が生じるとハーバーマスはいう。この私生活志向の危機が動機づけの危機である。この動機づけは政治システムと経済システムの存立にかかわっている。したがって動機づけの危機はこれらシステムの存立の危機にはかならない。動機づけが、合理性によるものではなく、経験的なものに留まるなら、それはサンクシオンや権威や利害関心に基づく以外にない。ハーバーマスはコミュニケーションの参加者がディスクルスにおけるよりよい論拠によって合理的に動機づけられて、自らの行為を調整するとしていた。国民的私生活志向はこうした動機づけをかえりみない。システム一辺倒の思考が合理的動機づけの危機をまねき、それはそのまま正統化の危機にはかならないのである。したがって合理的な動機づけは正統化そのものに関わる。

さて、『史的唯物論の再構成のために(76)』の「近代国家における正統化の諸問題」では、「正統性とは、ある政治秩序が承認されてしかるべきであることを意味している」と定義されている。政治システムが他のシステムに介入して社会の安定を図る社会福祉国家では、この調整が正当かつ正義として承認されなければならない。真理と同様規範の正当性も議論をつうじた

より良い論拠によつて合意が得られ正当化されなければならない。正統性はつねに議論の余地を残しており、したがつてつねに正当化を必要とする。重要なのは、妥当性がデイスクルスに参加する人々からなる一定の共同体と不可分であるということである。つまりデイスクルスの手続き原則においては議論に参加することのできるすべての人々といういわば理想化によつてこの共同体は開かれていくことになる。したがつて、「正統性の請求は規範的に規定された社会の同一性をいかに社会統合にまで高め維持するか」に関わることである。彼がデイスクルスにおける普遍的規則をあげることによつて単なるユートピアを提示しているのではないことは、彼がそれは「抗事実的」であり、「先取り」であると述べていることから明らかである。近代の正統性問題にとつて決定的なことは、正当化の水準が反省されている点である。ハーバーマスによれば、近代的な立憲国家は道徳的な正当化を必要とし、また正当化の能力をも持っている。近代国家は、その市民が法秩序を刑罰への恐怖からではなく、自発的に承認することを求めている。問題は手続きによる正統化と呼ばれるたんなる合法性ではなく、すべてを正統化する国家権力そのものがその都度正当化されなければならないのである。したがつて近代的立憲国家がその市民に法への服従を要求できるのは、この国家自身が、承認に値する原理に依拠している場合だけである。

正統化の問題は政治秩序、支配の問題である。ごく一般的に考えれば、現実の対話状況は権力関係に巻き込まれている。す

るとハーバーマスのコミュニケーション的行為理論ではこのよ
うな状況をとらえきれないのではないかと異論が当然予想
される。このような異論は、彼がコミュニケーション的行為理
論で正当化の問題を周到に論じながら、それが正統化の問題に
対してどれだけの意義を持ちうるか、あるいは社会理論として
の射程をどれだけ持ちうるかに関わる問題である。ハーバー
マスが『コミュニケーション的行為の理論』から「道徳意識とコ
ミュニケーションの行為」等へと歩みを進める中で、あたかも
正統化の問題は正当化の問題として片付けられたかのようにあ
る。果たしてそうだろうか。ハーバーマスが資本主義的近代化
を社会的合理化が目的合理的に一面化された形態として批判し
ている点は評価されるべきである。しかし例えばホネットは、
ハーバーマスが戦略的行為を了解志向的行為から区別しながら、
それに社会的行為の調整の様式として体系的な位置づけを与えて
いないと批判している。彼によれば、社会秩序は社会的な権限
が非対称的に配分されている限りで社会的闘争というメディア
を通じて行われるコミュニケーション的関連だということであ
る。

ハーバーマスは確かに正統化の問題について『コミュニケーション
的行為の理論』以降、理論的には語っていないように思
える。しかし彼は、例えば八三年のパーシング・ミサイル配備
ののりの反対者たちのデモンストレーションを「市民的不服従」
と位置づけて発言している。彼は市民的不服従を、憲法秩序を
肯定したうえで、対等な対話状況のない場での発言として、正

当性の点から象徴的規則違反ととらえ、さらにそれが法治国家的デモクラシーという点からみて、どのような条件のもとで、そしてなにを旨指して法の下での平和が維持されるべきかに関心を寄せる市民の行為だとする。確かにここには市民と政治・権力との緊張関係に対するハーバーマスの視点が読み取れる。つまりコミュニケーションの行為が現実には権力関係に巻き込まれていることに対する反省が認められる。彼が市民的不服従でいわんとしたことは、包括的で開かれた民主主義のプロセスを通じて形成される意見や意思に基づいて、国家がいわば下から正当化されなければならない、ということであるが、そのためには現実には正当化の理論だけではすまないということであろう。

正当な市民的不服従の可能性は、民主的法治国家においても合法的規則が必ずしも正統でないという事情から生じる。基準となるのは、すべての人間にとって合意可能な道徳原理、近代の立憲国家がその市民たちによる自発的承認を期待するときに根拠としうる道徳原理である。市民的不服従は、妥当すべき規範を掲げた自律的な諸主体によってなされる行為である。しかもそれは、道徳的観点から生活形式の変更を目指すものである。こうした主体による正当化が正当化といえるのである。しかし、市民的不服従にもみられるように、つねに正統性が正当化されるわけではない。一般に規範はある国ないし地域など具体的な生活世界に限られているのが普通である。このような地域的なものを越えて普遍主義的な道徳原理を掲げるのであれば、地域

的なものと普遍的な道徳原理とをどう媒介するかが問題となろう。ここで二つの問題が考えられる。第一、妥当している正当性は絶えず議論によって吟味されなければならない。しかし、必ずしもコミュニケーションの現場で問題にされないという事態は容易に起こりうる。第二、正当化問題としてはほとんど論じられていないが、妥当している正当化が議論されるためには受皿となる制度が必要である。ただしこの点に関しては先にも触れた『公共性の構造転換』新版序文で、政治システムに属さない、自由な意思に基づく結社(Assoziation)を核とするダイナミックなネットワークとしての市民連合社会(Nivgesellschaft)が提示されている。かつて『公共性の構造転換』で着目した公共性の実現の可能性が、妥当すべき正当性を論じる場としての結社にあるとハーバーマスは考えている。いずれにせよ問題は、妥当請求に関しては相互主観性のレヴェルで論じられたが、正統化が問題になるや否や、当事者である主体が正当性について論議する意思をもつか、さらに主体がそうした意志をもった場合に訴えるべき受皿があるかという主一客図式に戻ってしまったのではないかとこの点である。さらに市民的不服従がたとえ道徳的根拠をもつ公の行為であり、多数の人々の同意を得ようとするものであっても、それが戦略的行為ではないかという批判は可能である、このように、正統化問題は正当化の議論によってより精緻になったかに見えるが、この議論が正統化の問題に差し戻されるや否や様々な問題を生じさせるのである。ハーバーマスが、一貫して実践的な関心に導かれて正当化と正

統化の問題を論じていることは明らかにできたと思う。しかし市民的不服従という現実の市民と権力の緊張関係を視野に収めていながら、これを理論化できずにいるのは事実である、ここでは『公共性の構造転換』新版序文で、理性的意思形成の場としての政治的公共性について触れることはできないが、彼がこうした公共性の制度的枠組みを提示しようとしていることは指摘できよう。

朝倉輝一氏の報告にたいする質疑応答

司会(中野) 質問をお受けしたいと思います。

清水多吉(立正大学) ①発表者の口頭報告では「セイトウセイ」あるいは「セイトウカ」とありますが、原語では何となるか。
②「セイトウカ」には *Rechtfertigung* というのがあると思うが、それとの関係はどうなのか。③ *Rechtfertigung* を基礎づけるものは何であるのか。

朝倉 ①「Legitimität」あるいは「Legitimation」です。② *Legitimation* の基礎になるのが *Rechtfertigung* です。つまりハーバーマスによれば、討議において合意に達し *Legitimation* されるに際して、それを基礎づけるのが *Rechtfertigung* だということですが。③ ハーバーマスによると、それは普遍的理性に対する信頼ということになります。

司会 時間がありませんので、もう一人だけどうぞ。

平井俊彦(名古屋外国語大学) ハーバーマスの議論でいつも疑問に思うことは、理想的な対話がどうして可能なかという点

です。これについてはどう思うか。
朝倉 ハーバーマスはいわゆる「理想的発話状況」という考え方を放棄したと聞いています。わたしは、それは当然だと考えています。

(司会 中野敏男)

コントとマルクス

——「人類の運命にかんする理論」の基本構造

〔報告〕 村井久二

われわれは、オーギュスト・コントの「人類の自然的進歩の一般理論」と、カール・マルクスの「経済的社会構成体の前進的諸時代」の理論とを比較することにより、それらがともに、

① 人類の共通の出発点と共通の到達点（とかれらがそれぞれ見做したものの）の中間の経路を、ひとつの「連続線」において描かんとした試みであり、かつかかる「連続線」は、相互に交通しあうが故に何程か「非連続的な」変化を遂げざるをえない諸社会にかんして、その総体のうちに「貫徹」するものとしてのみ、その实在性を有するものであったこと、② この「連続線」の基礎をなすものは、漸次的な蓄積過程としての諸趨勢に他ならないが、人類史のうちに見い出されるこれらの諸趨勢は、地球という条件下に生息するヒトという生物の心身的諸特徴から生ずるものであり、したがってそれらから論理的に導出しようとみなされていたこと、③ 人間社会の一般的諸要素の間には「共存の秩序」が存在すると見、これをとくに「文明の特定段階」

↓「特定の社会編成」↓「特定の公的制度」という非恣意的必然的連関においてとらえ、この内容をさらに「精神的活動」の主導性（コント）又は「物質的生活」の優位（マルクス）の観点からとらえたものであること、④ そこにおける「進歩」「前進」とは、漸次的な成長を経てはじめて自立を達成しえ、しかもそれまでの間は何らかの「保護者」——それは同時に従属を要求するものでもある——を必要とするものが、純粹な内生的発展という条件下で、この自立をいかにして達成するかを述べんとしたものであったこと、などを理解しうる。

ところでコントやマルクスの理論のうちに見い出される以上の如き共通の基本構造は、一般方法論および人類認識の方法論の観点からみて、どのような今日的意義と限界を有するのであるうか。

まず一般方法論の面から見れば、それらは「実証（*empirical*）科学」における「弁証法的否定的（*dialectical*）方法」のごとくな適用事例であったと評価しうる。即ち第一点は、「全体の特性と、諸部分のそれと反対の特性との統一」——とくにいわゆる「現象の総体において自己を貫徹するもの」——の問題であり、第二点は、「帰納と演繹との統一」——とくに諸帰納は演繹によって結合されることにより、それらの真理性を高める——の問題であり、第三点は、「説明の合理的出発点の存在と非存在との統一」——とくに第一次的側面と第二次的側面とから成る、相互依存的悪循環論的複合体——の問題であり、第四点は、「純粹な内生的発展」という条件下での「否定を通じてはじめて

達成される肯定」——即ち典型的な弁証法的發展構成——の問題である。対立的なものさし当りは、別個の相独立したものとしてみられることが多い。だが、それらが不十分に連続していることの発見、とりわけそこに「弁証法的方法」の意義が存在するのである。

つぎに人類認識の方法論の面からみるならば、コントやマルクスの理論の基本構造は、端的に人類の「運命的行程」を抽象的次元において指し示さんとするものであったと言ふことができる。即ちかれらはともに、人類がどこからどこを経由してどこに至るのかを問題とし、しかもこれに真正面から答えんとしたのである。しかし人類の真に共通の出発点とは、その類人猿からの分離であり、その真に共通の到達点とは、その死滅でなければならぬ。だがコントもマルクスも、いまだこの分離について十分な知識をもたず（ちなみにコントは「拝物教」を高等動物と人類に共通なものとみ、エンゲルスは類人猿の道具製作活動を知らなかった）、さらにその死滅についてはきわめて抽象的な理解をいだくにとどまっていた。たとえばコントは「集合的有機体は個人的有機体と同じく、不可避的な没落に必然的に従わねばならない。」「しかし老年期の準備をすることは、幼年期を脱け出したばかりの人々のしなければならぬことではありえない」(A. Comte, *Cours de philosophie positive*, tome sixième, pp. 798-800, in: *Cours de philosophie positive*, Edition anthropos, Paris, tome VI)と述べ、またエンゲルスは「人類史には、たんに登り道だけでなく、降り道も存在する。」「しかしわれわれは、社会

の歴史がそこから下降しはじめる転換点から、なおかなり隔っている」(F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Bd. 21, S. 268)と述べ、ともに人類の没落を、いまだ具体的に論ずる必要のない、はるか彼方のことと考えていたのであった。かれらにとって当面必要かつ可能なのは、人類の「上昇期」にかんする理論だけであった。サン・シモンは周知のように「万有引力にかんする理論」のなかで、人類の没落について具体的に論じているが、これはコントやマルクスにとつてはまさにダイレクタンティズムの最たるものと映つたことと思われる。

しかし二十世紀は、人類の死滅の實在的可能性を、見紛うことなくはっきりと指し示した時代であった。われわれは最早人類死滅の問題を避けて通ることができないし、また避けて通るべきではない。二十一世紀の人類は、自己が宇宙史における有限な歴史的存在であることは明瞭に自覚し、この自覚の上に自己の未来を設計すべきである。即ち可能な限り「早死」を避けつつ、宇宙史における自己の存在意義を最もよく発揮しうる方法を模索すべきである。

ところでこの設計の基本的前提となるべき理論の一つは、人類の発生・發展・没落・消滅の基礎理論、即ち、人類の進歩が同時に退歩でもあることを明らかにし、それを發展させた諸要因がいかにしてそれを没落にみちびくかを明らかにする弁証法的な理論でなければならない。われわれの時代は、コントや

マルクスの時代とは異つて、まさにこのような理論を必要かつ可能とするに至っているのではなからうか。

(1) 人類が消滅した後も「歴史」はつづく。宇宙は「無限の能力」を有し、それ故に「無限の可能性」を実現する、と仮定するのが合理的である。したがつてまたこの議論は、いわゆる「終末論」とは全く正反對の性格のものである。何故ならいわゆる「終末論」は、「歴史」が終わつて、人類(またはそのエリート)が何等かの不滅の状態のうちにはいることを主張するものに他ならないからである。

(2) その場合にもっとも根底におかれねばならないのは、直立歩行の習慣化は、元來直立歩行向けに出来ていない身体の基本的仕組みとの間の矛盾を激化させる過程でもあったこと(参照、井尻正二著「人体の矛盾」築地書館)、直立歩行によつて可能となつて發展したヒトの労働は、外界を意識的に人間に都合よく変化させる活動に他ならないが、しかしそれは同時に必ず人間にとつて不都合な自然發生的変化をも外界にもたらす過程であること、ヒトに「より良い」生存を保證するものとしての「文明」は、同時にその動物的生存能力それ自身を低下せしめる過程でもあらざるをえないこと、等の諸事実である。

村井久二氏の報告に対する質疑応答

村井氏の発表はコントとマルクスを比較し、コントの思想方法の中に「弁証法」を見出しこれを強調するところを特色とする。その上でマルクスとコントとともにその「人間社会の發展法則」は実在性と科学性をもつものであるとされる。この「弁証法」は村井氏にあつては単なる「図式」ではない。それは發展にともなう矛盾の解決過程が同時に新しい矛盾の發生過程でもあり、かつその解決手段の形成過程であるような「運動」で

ある。弁証法が運動であるかぎり、村井氏が人類社会の現状を視野のうちにおさめることは避けられない。かくして村井氏はこの「弁証法」が人類の消滅の可能性をも含みうるものであることに言及される。(そうでないといふ「弁証法」は従来の生産力信仰に支えられた人類の無限成長の図式と同じものにならう。)

フロアからの質問はこの最後の点に向けられた。弁証法的な人類發展の法則が、人類消滅の可能性を包食することがどのようにな可能か。そもそも弁証法と人類消滅とは原理的に矛盾するものではないのか(水田洋氏)。村井氏がいうように弁証法が運動であり科学であるならば、人類消滅の危機の發生過程が同時にその解決手段の形成でもある所以を、具体的かつ理論的に展開されることが今後のぞまれよう。

(司会 野地洋行)

自由論題 9

『道徳・政治小論集』一七四八年増補の意義

——ヒューム政治思想における歴史観の形成——

輪 島 達 郎

問題の所在

本報告は、『道徳・政治小論集』(Essays Moral and Political, 1741-2)の一七四八年増補分——それは同時に『道徳・政治三論』(Three Essays Moral and Political)という形でも公刊された——を、ヒューム政治思想の発展史の中に位置づける試みである。結論的にいえば、この時期のヒュームは、のちの『政治論集』や『イングラント史』に結実する彼の歴史観を形成していった。ここで「歴史観」という語によって意味しているものは、ホイッグ史観・トリーア史観といった、イングラント国制史の叙述をめぐる政治的立場に限定されない。むしろそれは、より広く、歴史展開の主体と、歴史の動因についての前提を合意している。この時期のヒュームは、個人的主体による合理的決定を歴史叙述から徹底的に排除し、歴史の動因として制度的要因を中心に据えるための理論的枠組を開示している。ヒュームが、

トリーア史観はもとより、ラパンをはじめとする既成のホイッグ史観の党派的限界をも超越した歴史観を提示していることは、その結果として示されるであろう。

『道徳・政治三論』は、「国民性について」(Of National Characters)、「原始契約について」(Of the Original Contract)、「受動的服従について」(Of Passive Obedience)とよび「受動的服従小論」からなる。従来、「原始契約について」および「受動的服従について」は、「人間本性論」の政府起源論および政治義務論を具体的な史実に即して精緻化したものと考えられてきた。言い換えれば、この二つの論文は、政治学(politics)の文脈ではなく、道徳学(morals)の一部としての正義論の文脈においてのみ位置づけられてきたのである。しかし、この二論文は、「人間本性論」の正義論との大幅な内容の重複が認められるにもかかわらず、「人間本性論」序文において構想され、「道徳・政治小論集」の「政治を科学にするために」において方法的基礎を与えられた「政治学」の文脈にも位置づけられるべきである。なぜなら、この二論文には、人間にたいする制度の斉一的影響力を前提として、制度と人間行動の因果関係を探求するという「政治を科学にするために」の方法論が反映されているからである。また、このような位置づけによって、従来モンテスキューの「国民性論との関係」という視点でのみ論じられてきた「国民性について」と他の二論文とのあいだに内在する理論的關係も明らかにしうるであろう。すなわち、一方で「国民性について」は、「道徳的原因」(moral causes)の概念によって、かつて「政治を

科学にするために」においては「法と政体」に限定されていた制度概念を拡大し、他方で「原始契約について」および「受動的服従について」はそれを政府起源論・政治義務論の歴史分析に適用したのである。このことは、その後のヒュームが一方で歴史叙述に取り組みかたから、他方で商業社会の構造分析を課題としていった契機を説明する。というのは、「国民性について」が、狭義の政治制度に限定されない広範な社会現象を対象とした社会科学を展望している一方、「原始契約について」および「受動的服従について」においては、この制度論の手法によって、党派的歴史観を超越していく試みがなされているからである。両者がともに制度論を基礎としていることは、『政治論集』と『イングランド史』がともに同じ「政治を科学にするために」を出发点とする政治学から発していることを示唆することになる。

一 歴史の動因としての制度——「国民性について」

『道徳・政治三論』の冒頭に位置する「国民性について」は、周知のように、「国民性 (national characters) の相違が、氣候、風土といった「自然的原因」(physical causes) によってよりも、社会的、もしくは人為的な「道徳的原因」(moral causes) によってよりよく説明されうるということを主題としている。ヒュームは、「道徳的原因」を「動機や理性として心に働きかけることができる」ものであるとしている。このことは、「道徳的原因」が、個人の「動機や理性」による自己決定を超えて、すなわち個人の意志によって操作できる範囲を超えて、社会全体の「動

機や理性」を決定づけるものとして「心」とは独立に存在していることを意味している。それは、一七四一年段階の「政治を科学にするために」における人間の行動を齊一的に規制する「法」と個々の政体の力」を想起させる。「政治を科学にするために」は、政治学の対象を政治に関わる人間の資質の問題から、政治制度へと転換することによって、普遍的な説明原理を獲得する試みであった。

しかし、一七四八年段階を代表する「国民性について」は、政体分類に還元しうる政治制度にとどまらない、より広い意味での制度を説明原理として政治学が展開される可能性を「道徳的原因」の概念を通じて提出した。それは、「政治を科学にするために」における「個々の政体の力」が、「政府の性質」という、より広い意味を内包しうる用語で言い換えられたのをはじめ、「公共の事柄の変化、人々が生活する場所の豊かさあるいは貧しさ、隣国との関係における国民の位置、などこれに類する事情」といった、政体分類には還元しえないようなさまざまな社会的要因が「道徳的原因」として措定されたことから明らかである。

このことは、フォーブズも指摘しているように、歴史の動因を「生活様式」(manners) ではなく、生活様式それ自体をも規定していく「制度」に求めるといふ歴史観に帰結していった。そしてこのような歴史観によってこそヒュームは、ホイッグ史家あるいはカントリリー・トーリーたちによって美化されたアングロ・サクソン王国の諸制度やエリザベス一世の治世における

国制を、それぞれノルマン人による征服を許し、スチュアート諸王による権力濫用を導いた欠陥を内包する制度として記述し、奢侈による墮落やスチュアート諸王の個人的資質にそれらの崩壊原因を求めなかったのである。また、『政治論集』の商業社会分析も「インダストリー・知識・礼節」といった商業社会にふさわしい生活様式が制度によって形成されるという歴史観に立つて、それらを促進する制度を探究の主題に据える視点によってこそ可能になったものといえるであろう。

二 政府設立の制度的規定性——「原始契約について」

「原始契約について」は、契約を政府の正当性の基礎とすることへの道徳学的な見地からする批判については、おおよそ「人間本性論」と共通している。すなわちそれは、約束の義務と忠誠の義務を同じ社会の一般的利益を根底とするものとしながら、約束の義務の上に忠誠の義務を導く論法を批判する部分である。しかし、現存する、あるいは歴史上のほとんどすべての政府が、借取・暴力・征服によって設立されたことを数々の具体的なケースを挙げながら主張する前半部分は、『人間本性論』には見られないこのエッセイ独自の議論である。この部分でヒュームは、被治者たちにとって合理的に支配者を選択する余地はまったく存在しなかったことを執拗に論証し、それは選挙による支配者の選択の非合理性の指摘において頂点に達する。

こうしたヒュームの議論はまさに、制度こそが歴史の動因であることを示している。なぜなら、この事例において、被治者

の合理的選択によって政治制度を構築しうるものが完全に否定され、逆に、他のいくつもの事例において、政治制度が被治者の与り知らないうちに生成した後、被治者を斉一的に規制していくとされているからである。たとえば、名譽革命は七百人にすぎない人間によって決定されたが、一千万の国民は喜んでこの決定に黙従したとされる。

加えてヒュームは、支配者、すなわち借取・暴力・征服によって支配を確立し、政治制度を生成させる者すら、合理的決定の主体として描いていない。むしろ、このような借取・暴力・征服も、それに先立つ「道徳的原因」によって必然的に惹起されるものとして記述している。この「道徳的原因」とは、軍隊や党派を存在させるような社会形態や、公然たる意志疎通を妨げる通信手段の制約といった制度的要因である。

さらにヒュームは、「最古の未開な社会」においては、合意によって支配者が正当性を獲得しうることを否定せず、このばあいの合意による政府設立を可能ならしめる条件として、「体力」と「知力」における「平等」を挙げているが、これらをも、教育の欠如といういわば負の「道徳的原因」によるものとして捉えているのである。

このように、「原始契約について」は、一般に理解されているように、ホイッグズムの原始契約説を、『人間本性論』にも見られる道徳学的な観点から論駁するのみならず、その前半部分において、政治学的な観点からする政府設立論を展開していたのであった。それは政府設立の原因を、借取・暴力・征服に求め

ながらも、あくまでそれらを可能にするような制度的原因にまで遡及する構造を備えていたのである。

三 抵抗の制度的規定性——「受動的服従について」

「受動的服従について」は、「人間本性論」第三卷第二部第九節「忠誠の限度について」(Of the Measures of Allegiance)においてすでに論じられた抵抗権論をふたたび展開している。すなわち、忠誠義務は正義の公正な執行という社会的利益に基づいているがゆえに、政府への服従が利益を失って、かえってそれが社会的に有害な帰結をもたらすならば、政府への抵抗は正当化されるというものである。

しかし、「国民性について」における「道徳的原因」の着想をすでに得ている「受動的服従について」における抵抗権論は、「人間本性論」よりも一歩進んで、抵抗権が主張されやすい、もしくは主張されにくい政治制度の分析へと進み、抵抗権の主張される背景をなす「道徳的原因」を明らかにしている。それは、抵抗権の主張が、君主の絶対性に起因するのではなく、イングランドの混合的な政治制度が必然的に「人民の安全」を脅かす構造を内包することに起因すると論じることによって、抵抗の正当性をめぐる歴史論争を相対化するねらいをもつものであった。すなわち、チャールズ一世およびジェームズ二世への抵抗の正当性は、彼らが絶対君主であったことによっても、イングランド国制が混合政体であることによって裏づけられ、抵抗以前のイングランド国制は絶対君主政であったとするコー

ト・ホイッグの歴史観は退けられることになる。ここでは、チャールズ一世やジェームズ二世の「無思慮無分別」な権威の使用の原因を、絶対君主政下における両王の自律的決定ではなく、イングランドの政治制度の織りなす「道徳的原因」である混合国制に求める姿勢が明確に示されている。むしろ、絶対君主政という「道徳的原因」のもとにおいては、国王は「反乱を当然喚起するようなひどい圧政を敷く誘惑をほとんどもない」とされるのである。

以上のように、「受動的服従について」においては、「道徳的原因」の着想によって、「人間本性論」の抵抗権論を歴史的文脈の中に投影し、「イングランド史」に結実する歴史観の原型を提示していたのである。

結 び

以上のように、「道徳・政治三論」に示されたヒュームの歴史観は、歴史の動因を、人間の合理的・自律的決定ではなく、人間が期せずして織りなす「制度」に求めるものであった。いうまでもなく、合理的決定を介さない歴史という認識は、すでに「人間本性論」のコンヴェンション論で展開されていた。しかし、そこに「政治を科学にするために」における政治制度の人間への規制力の認識と、「国民性について」における「道徳的原因」の発想が加えられたことの意味は決して小さくなかった。まず第一に、この歴史観は、制度を媒介とした人間の相互交渉の中に社会の動態を把握する視点を提供することによって、

『政治論集』の商業社会分析に結実していくことになる。『政治論集』が、たんなる経験的経済法則の羅列ではなく、人間の社会的、精神的な能力および活力を伸長する制度の提言として構想されたのは、まさにこのような歴史観によってであった。

第二に、すでに「受動的服従について」においてその片鱗が示されていたように、この歴史観は、党派色に彩られたイングラント国制史を、徹底して制度中心に書き換えていった『イングラント史』を産み落とす機縁となった。『イングラント史』におけるノルマン征服の記述や、チャールズ一世やジェームズ二世による「借取」にたいする評価、さらには、コート・ド・ロワイヤルグたちによって唯一正当な体制とされた名誉革命体制の「自由」にたいする警戒といった歴史認識は、制度を歴史の動因に据えた歴史観なしにはありえなかつたのであろう。

こうして、一見まったく無関係な著作であるかに見える『政治論集』と『イングラント史』は、ともに「政治を科学にするために」において基礎的な枠組を与えられた制度論としての政治学の発展の帰結であったことは明らかである。そして、このような発展の要に位置していたのが、『道徳・政治小論集』の一七四八年増補であったということができよう。

輪島達郎氏の報告にたいする質疑応答

以上の報告について、田中敏弘会員（関西学院大学）から二点にわたる質問が寄せられた。第一の質問は、報告者が、一七四八年の『道徳・政治三論』において、一七五二年の『政治論集』

における商業社会分析の基本的枠組が据えられた旨を強調したのにたいして、ヒュームの商業社会分析は、すでに一七四二年の「技芸と学問の生成と進歩について」においてすでに端緒をつけられていたのではないか、という主旨であり、また第二の質問は、報告者の立場を前提としたばあい、一七四八年段階のヒュームの思想と『政治論集』とは、どのような関係にあるのか、という主旨であった。

これらの質問にたいして、報告者は次のように回答した。「技芸と学問の生成と進歩について」は、基本的に商業を分析対象としたものではないが、商業に触れられている個所でも、その言及は政体と商業の関係に限定されている。しかも、ここでの分析は、君主政・開明君主政・共和政といった類型的政体分類の上に立った図式的なものであった。これにたいして、「国民性について」においては、商業社会の展開の前提としての「インダストリー・知識・礼節」を生み出す「道徳的原因」を特定するという姿勢が明確に打ち出されている。この発想は、商業社会の動態を、政体に限定されない諸制度と人間性との相互作用の中に見ていこうとする『政治論集』の視点に直結するものである。この意味で、一七四八年の『道徳・政治三論』は、ヒュームの政治学が、一七四一―二二段階の政体論的政治学を脱却し、『政治論集』のより立体的な文明社会分析へと結実していく端緒となつたといえる。

（司会 佐々木 武）

インフォーマル・セッション

トマス・ペインとアダム・スミス

水田 洋

「ヒュームとスミス」のセッションでは、水田氏の標記報告とそれをめぐる討論が、約三〇人の参会者（うち一六人が発言）によって行われた。水田氏の報告は、従来、ペインとスミスの対比が財政論の視角からしか行われてこなかったのに対し、文體論という新しい視角から論ずるといふ國際的にも非常にユニークな発題であった。

ペインは、細部から全体へ推論をすすめるスミスの文體を、パークと対比して支持していた。具体的な例証によつて推論するといふ平明なスミスの文體は、当時の書評、また一九世紀のウエイクフィールドやバジョットの論評でも評価されている。ただ、カーライルは、例外的に、『国富論』より『道德感情論』の文體を評価していた。

英語を國語としないスコットランドを背景としてスミスやブレアの修辭学が講じられ、スミスの平明な文體もここから成立

した。スミスは、修辭学講義でスウィフトの平明な文體とシャーッペリの莊重な文體を対比させ、この平明な文體論は、ブレアにも受け継がれた。その成立は、エディンバラ公開講義一七四八―一九年冬であるが、それ自体、スミスの画期的な業績のひとつとみなされる。

スミスにおけるシャーッペリとスウィフトの対比に、ペインによるパークとスミスの対比が重なる。パークの文體は、當時の上層の人々が身につけていた修辭学を駆使したものととして評価されていたが、スミスは、そういう修辭学に挑戦した。パークの雄弁は、下院のそれに属するが、スミスは、平明さという点で上院のそれを評価する。これは、矛盾するようだが、ここでスミスの言いたかったことは、『道德感情論』の平静さであつて、それは、宮廷でなく世間の雑踏のなかで得られるものとされた。この視點の移行は、『国富論』において、エディンバラの貴族社会よりグララスゴウの商人社会への高い評価に示された。

上流の言葉と平明な文體といふ修辭学講義の中の二つの魂は、前者が一八世紀半ばの水準で、後者は『国富論』中流および下流の立場への移行を暗示するもので、『道德感情論』は、その中間に位置し、文體としては平明とは言い難い。こうしたスミスの変化をみると、ペインがパークに對置した『国富論』のスミスは、すでに宮廷を出てペインに近づいていたことが分る。

ペインは正規の教育を受けていないから、その文體は、生活の中、特に米、仏兩革命の中で形成されたと考えられる。こう

して、スミスからペインへと継承された平明な文体は、フランス革命に触発されたイギリスの民衆運動の中で、普及・発展させられる。それに対して、バークは、これと対極に立つ。

以上の報告に対し、コモン・センス学派とペイン『コモン・センス』との関係、スミスとロックやミルの文体の対比、『道徳感情論』初版の方が六版より平明ではないか、例証が平明とは限らない、スウィフトの透明さは同感に裏づけられている、口述によるスミスの平明さ、原理ニユートンの方法という点でのスミスとペインの落差、文体と内容の不可分性、スウィフトの対照の妙は『国富論』にも生かされている、スコットランドでのスミス（とヒューム）の例外性、フランクリンはペインに近い、等の質疑が行われた。

（文責 星野彰男）

初期社会主義

石塚 正 英

今回はずいぶん大きな風呂敷を敷いてみた。一九世紀に始まる自由と解放の物語は終焉したか？——フリーエ・ヘーゲル・マルクスほか」と題し、澤野徹（マルクス）、生方卓（ヘーゲル）、大澤明（フリーエ）の各氏が報告した。

まず澤野氏は、ヘーゲルに由来する知の絶対性に依拠してマルクス主義の無謬性を強調したり、本来のマルクスに還ろうとする態度には現代的な有効性がないとし、むしろ「本来のマルクス」を全面否定するハーバーマスの問題提起（「遅ればせの革命」の方が正しいとする。だがマルクスの今日の意味は、勿論考えられる。例えばマルクスが強調するアソシエーションとは、各個が或るものに結集していく原理だから、コミュニケーション参加者は自らアソシエートして立法権も執行権も握る。ただ、そうしてできたコミュニケーションと生産協同組合としてのアソシエーションとの結合の論理がマルクスにはまったくなかった。問題はその結合の論理を見いだすこととなる。

次に生方氏は、「リオタールのヘーゲル批判」という小テーマで、リオタールを批評するかたちでヘーゲル弁護を行った。つまり、リオタールは体系知（ヘーゲル）の信憑性は失われたとしているがそうではない。リオタールが大きな物語（ヘーゲル・マルクス・モダン）からの解放の物語としてのポスト・モダンを云々したところで、ポスト・モダンの社会における絶対的諸理念とその複合の可能性において提起される再重要な実践的方策（と生方氏は読み込む）は労働時間の短縮であり、これはマルクスと一致する。したがってリオタールは、マルクスの自由と解放の物語は終わったという自説に反する結論を導いている。またヘーゲルによれば、フランス革命によって実現された自由は形式的な自由であったが、その後プロレタリアートの解放、女性解放、子供の、身障者の、第三世界の解放が続々と出現してき

た。こうした解放の物語は一九世紀から続き、今でも前進しているのであって、けっして終わつたのではない。

最後に大澤氏は以下の報告をした。フリーエ没後、彼の実像は経済的批判とか労働組織とかのためのプランを提起した人物というイメージで極度に殺菌され、またエンゲルスによって空想的社会主義者とされた。しかし二〇世紀に入ってから①フロイトの先駆者、②シュールレアリスムの先駆者、③ロゴテート(言語の発明者)、④建築家、⑤フェミニスト等いろいろなフリーエ像が提起され出した。そして第二次世界大戦後、フリーエの真の姿を明らかにする運動、いわゆるフリーエ復興運動が生まれたが、そこに描かれたフリーエは、回顧の対照ではなく、今後に大きな影響を与えつづける思想家であつた。

以上の報告を受けて、残された時間は一五分程だつたため、フリーエに知られざる解放思想がある如く一九世紀諸思想から我々はさまざま自由と解放の物語を引継げるのではないかといつた、実質的な討論はできなかつた。それにしても、アソシエーションに将来性をみる澤野氏、宗教の復権において体系知の継承を確認する生方氏、エンゲルスよりもブルトンが力説するフリーエに意味を見いだそうとする大澤氏の訴えは傾聴に値する。

初期社会主義も、二一世紀にとつての初期なのだろう。

マルクス主義の展開

松岡利道

今回の本セッションでは、世話人の交代に伴い、二つの課題が検討された。第一に、これまでの世話人であつた、伊藤成彦氏(中央大)から現代のマルクス主義の研究状況との関連で本セッションの総括的な問題提起をして頂くこと、第二にソ連崩壊後の世界状況のなかで、「マルクス主義の展開」という本セッション自体を存続させるのかどうかという根本的な問題の検討である。

伊藤氏は、本年(一九九二年)ベルギーで開催された「ヨーロッパ思想研究国際会議(ISSSEI)」の状況やヨーロッパ各地の左翼系研究所の置かれた困難さ―例えば、オーストリア社会党左派系のリンツ国際会議のマルクス離れ・旧東独のML研究所の解体・ローザ・ルクセンブルク研究書の発売状況の難しさなど―を指摘し、結論的に言えば旧社会主義圏と西側左翼の状況認識が大きくかけ離れているという。つまり旧社会主義圏ではいまや社会主義は見向かれもせず圧倒的に市場化・民営化待望論が充満しているのに、西側左派においては、ソ連とその党派は崩壊したがそれは「マルクス主義の名の下にあつた体制」が

崩壊したにすぎない、従って今こそ社会主義の分析や研究が必要であるという意見が圧倒的に多いというのである。そして最近の日本にはなお注目すべきマルクス主義研究—例えば加藤哲郎氏や嶺野修氏のコミンテルン研究など—があるといい、二つの課題(1) 現存社会主義やマルクス主義のたどった実態の研究、(2) 現代的問題状況に基づき、かつ社会民主主義など広範な社会主義潮流との関係でのマルクス主義研究—が今後の本セッションで取り上げられるべきであるという問題を提起された。

同 I S S E I 会議に出席された中野徹三氏(札幌学院大)は、ソ連崩壊によって、例えば、ヨーロッパと比べてアメリカの研究者はそれほど衝撃を受けなかったのは何故かというような問題も重要だとしたあと、マルクス研究のスタンスこそが問われるべきであって、史料・状況・歴史などの洗い直しと原理的問題を回避しない姿勢の必要性を主張された。

その後、参加者からは活発な議論が出された。論点は、マルクス自身の見直し・MEGA研究の必要性とそのあり方の検討・『資本論』研究の重要性・日本の戦後左翼の再評価・輸入学問的な社会科学のありかたへの反省・歴史および運動史としてのマルクス主義の見直し・初期社会主義やアナキズム、サンジカリズムとの関係でのマルクス主義の再検討・マルクスの視点(または方法)の重要性などであった。

全体として、もはやマルクスの言ったことを金科玉条の如く扱うことはできないこと、しかしその精神や視点に学ぶべき多くのものがあること、マルクス主義の危機といわれる状況を見

正面から受け止めること、これまでに日本人の理解したマルクス像や社会主義運動さらには社会科学の方法を見直すべきことなどの共通理解があったように思える。

そして本セッションの今後については、このような時期にあつてこそ、研究すべき多くの課題があるのであり、継続されるべきであるという意見がほとんどすべての参加者から表明された。また若い研究者にも多数の参加を呼び掛け、自由な議論の場としたいという意向が示された。なお来年度の大会テーマが本セッションと関わるため、来年度についてセッションを開くかどうかは、今後の状況との関係で判断することになった。

フランクフルト学派

清水多吉

笠井雅洋会員の報告は、単にフアリアスのあの問題の書『ハイデッガーとナチズム』をめぐるのことだけではなかった。同会員の問題提起は、言うならば、第二次大戦後のハイデッガー論争の承譜とも呼ばれるべきものであった。つまり、戦後直後のボーフレから始まって、シュエネベルガー、フアイユ、ブルデュー、フアリアス、デリダと流れてくるハイデッガー肯定派と否定派の両系譜、しかも、独仏両系譜にまたがる論者を

紹介しながら、肯定派が欠落させたもの、否定派が把えそこなつたものを論ずる体系的なものであった。

その上で、否定されながらも、ハイデッガーがこれほど論じられ続けてきたのは、何故であるかという問いに移っていった。同会員の結論は、ハイデッガーの思考性がドイツ人の心性をある側面ですべて持っているからだ、というものであった。そのみならず、彼の思考性は、現代人の心性を把えている側面さえあるというのである。広く現代人の心性を把えているさまざまな事例を、同会員は、日本の作家、知識人のハイデッガーへの言及、こだわりを挙げながら説明してみせてくれた。もちろん、それはハイデッガーを全面的に肯定してのことではない。では、全面的に肯定してのことではないこだわりとは何であろうか。

笠井会員の問題提起は、参加会員に大きな衝撃を与えた。司会者の清水の意見によると、ドイツ人のハイデッガーへのこだわりは、かれらのおおかたの戦争体験派が、ハイデッガーの発言に自分達の心性を託しているからなのではないだろうか、というのである。というのも、最近のハイデッガー研究者達の政治的発言は、戦後一貫して述べられてきたハイデッガーの政治的発言のヴァリエーションにしかすぎないという。三島会員からは、彼らの最近の『アウシュヴィッツ』の相対化には留意しておくべき問題が多々ある。『アウシュヴィッツ』は、彼らの心性、つまり彼らのロマン主義的の心性にも原因があると思う、という発言がなされた。

話題は期せずして、一九八〇年代なかば以降の「歴史家論争」

にまで発展して行った。というのも、ハイデッガーの高弟E・ノルテが、あの論争の有力な問題提起者の一人であったからである。ドイツにおける「歴史家論争」の話題は、当然にも、日本人の戦争へのかかわり、反省にまで発展していった。ドイツ人にとって第二次大戦の終始は、「敗北」か「解放」か。この問題はそのまま日本人にとっても置き換えられるからである。討論は、めずらしくも会員相互が本音で意見をぶつけ合う白熱(?)したものになった。藤原会員の意見は、この話題は、いざれ社会思想史学会のメイン・シンポジウムでも取り上げられるべきものだ、ということであった。参加会員は、二〇数名に及び、ほか数名の会員には用意された椅子が無くなってしまふほどの盛況ぶりであった。

ソ連邦崩壊後における開かれた社会

——一九九二年一月におけるポパーの京都賞受賞に際して——

小 河 原 誠

予言者としての姿勢をとる代わりに、われわれは自らの運命の制作者とならねばならない。われわれが学ばねばならないのは、自分たちでものごとをできるかぎりうまく行うことであり、自分たちの誤りを探し出すことである。そして、われわれが、権力の歴史はわれわれの裁判官になるであろうという観念と縁を切ったとき、つまり、歴史はわれわれを正当化するであろうかなどと悩まなくなつたとき、そのときには、おそらくいくつかの日になるのであれ、権力を統制下におくことに成功するかもしれない。このようにして、われわれは、われわれの側から、歴史を正当化することさえできよう。歴史は正当化をおおいに必要としている。

——カール・R・ポパー、一九四五

—

かつてニーチェがルサンチマンと呼んだのは、「まず悪人を考へだし、その対照物としての善人なる私を定立する」という思考様式であつた。確かに、過去の冷戦体制下において、われわれの多くは、意識的あるいは無意識的に、「悪としての社会主義体制、それに対する善としてのわれわれの自由主義体制」という——それ自体として取り出してみれば実に単純な——黑白二分法的思考様式を心底において受け入れていたように思われる——もちろん、社会主義の擁護者はこれとは反対の思考様式をとっていたと言えるかもしれない。しかし、ソ連邦の崩壊にひきつづいて社会主義が終焉しつつある今日、社会主義あるいは共産主義との対比で、われわれの社会を美化し、欠点に目を

ふさごととするルサンチマン的思考様式が足場を失っていくのは当然であり、またわれわれの歓迎するところでもある。なぜなら、そこには、ニーチエがもつとも嫌っていた社会主義に対する「反動」が存在するのみであつて、自らの力で、自らの善すなわち、われわれの社会の理念を規定し、そして悪を除外していく根源的な力が欠けているからである。冷戦体制が終結しつつある今日、われわれは「では、われわれ自身の社会は如何なる理念のもとに存立すべきか」という問いの前に否応なく立たされている。われわれは、今や、他に対する「反動」としてではなく、自らの力で自らが善とするものを規定しなければならぬ。

にもかかわらず、東西のイデオロギー的緊張の緩和はわれわれに固有な社会的もしくは政治的目標の追究をおろそかにさせるかもしれない。というのは、緊張の緩和は、一方で、資本主義諸国において、とくに資本主義の勝利を謳歌する人々のあいだに、自らの社会を批判的に考察する知的緊張を弛緩させるかもしれないからであり、他方で、社会主義者たちに方向喪失感をもたらすかも知れないからである。この時において、私には、グレンドルフが、一九八九年の東欧圏革命とE.C統合の行方を論じた書物において、「開かれた社会」を歴史の新たな目標として論じていたように、ポパーの政治哲学上の大著『開かれた社会とその敵』がまさにわれわれの真摯な批判的検討に相応しい重要な書物として登場してくるように思われる。なぜなら、この書物は、遠く古代ギリシア世界に発し、今日なおわれわれ

の文明が追い求めている「開かれた社会」の理念をもつとも鮮やかに伝えてくれるとともに、社会主義とその崩壊およびわれわれ自身の社会に対する批判的な視点を提供してくれる第一級の書物であると考えられるからである。

ところが、この政治哲学上の大著は、プラトンに対する、そしてまた左右の全体主義に対する徹底した批判を含んでいたにもかかわらず、第二次大戦後のきびしい冷戦下においては——理解できることとはいえ——主としてマルクス主義批判の書としてのみ読まれてきたように思われる。こうした誤解は、ポパーの意図には必ずしもそぐわないものであつたばかりでなく、われわれの政治的視野を狭隘化する以上のことはなしえなかつたと言つてよいだろう。ところが、こうした過去の誤解に加えて、今や、冷戦の終結とともに、『開かれた社会とその敵』はもはや歴史的使命を果たし終えたのであり、したがつて書庫の奥深くにしまひこまれてよいと考える人も少なからず現れてきたように見える。しかしながら、今は、「開かれた社会とその敵」を忘却の淵に投げ込む時であるのだろうか。明らかに、否である。それどころか、私は、冷戦の終結はこの書物を真剣に再読すべき好機をもたらしたと考える。その理由は数多くあるが、以下ではさしあたり二点のみを指摘しておきたいと思う。またその指摘を通じて、私は、「開かれた社会」の理念への接近を試みるであらう。

(一) Popper, K. R., *The Open Society and its Enemies*, Routledge and Kegan Paul, fifth edition, 1966, vol. 2, p. 280.

- (2) Nietzsche F., "Zur Genealogie der Moral," in *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, Alfred Kröner Verlag, 1964, Bd. 7, S. 266.
 (3) Dahrendorf, R., *Reflections on the Revolution in Europe*, Random House, 1990. また "Die offene Gesellschaft und ihre Angste," *Universitas* 2/1991, 3-14.

二

第一に指摘されるべきは、『開かれた社会とその敵』が、政治哲学におけるもっとも根本的な問いの転換を迫っているという点である。ポパーはそれをプラトンの政治哲学に対する徹底した批判において展開した。彼は、プラトンが政治哲学の第一の問いとして立てた「誰が支配すべきか」という問いを「支配は如何になされるべきか」という問いに転換すべきことを要求したのである。ポパーにとつては、政治哲学上の根本問題は、エリートが支配すべきか、それとも特定の民族とか階級が支配すべきかといった点にあるのではなく、「悪い支配者とか無能な支配者でさえ、多大の損害を与えることができなくなるようにするには、政治制度はどのように組織されればよいのだろうか」⁽¹⁾という点にあったのである。

ところが、まったく残念なことに、今日においてさえ、政治哲学の根本問題は、一般大衆の意識においてばかりでなく、時としては政治学の書物においてさえ、「誰が支配すべきか」という問いに支配されているように見える。民族紛争が民族間の支配権をめぐる闘争であること、また、たとえばマルクス主義者がプロレタリアートの独裁を主張していたこと、これらは指摘

するまでもない事実である。とすれば、ポパーによって開始された問いの転換を理論面のみならず実践面においてもさらに追求していくことがわれわれの課題となる。

第二に指摘されるべきは、ポパーによるヒストリシズム (Historicism) 批判である。

ヒストリシズムとは、ひとことで言えば、歴史は、歴史の発展法則とかリズム、あるいは文明の誕生と死といったパターンにしたがって、必然的に展開すると信ずる立場である。くわえて、ヒストリシズムは、科学の装いのもとにわれわれの社会の将来を予測しようと試みる。それは、また、われわれの実践を正当化するような歴史の意味を発見し、それによって自らの行動の正当化をはかろうとする。

しかしながら、こうしたヒストリシズムに対して、ポパーは、自らの科学論にもとづいて歴史の「発展法則」なるものの非科学性を徹底的に暴露したのであり、他方で、ヒストリシズムが発見する「歴史の意味」とはヒストリシストたちによって前以て暗黙のうちに付与されていた意味にすぎないことを指摘したのである。⁽²⁾

歴史的に実践されたものとしてのヒストリシズムの典型的例のひとつは、周知のように、マルクス主義であった。ところが、ソ連邦の崩壊は、この形態のヒストリシズムが社会主義者にとつてさえ否認しようのないかたちで反証されたことを告げた。

かつてスターリンは、一九三六年に、ソヴェト社会が「資本主義から社会主義への過渡期」を終了したと宣言したが、今や、

歴史は、皮肉なことに、われわれの目の前で「社会主義から資本主義への過渡期」——揺れ戻しも当然生じてくるであろう過程——を歩みだしている。ここにあるのは、誰が見ても、歴史の側からの皮肉である。皮肉が語ろうとしている真実とは、ヒストリシズムはわれわれの将来の歴史のコースの予測を可能にさせるような歴史の科学などではないということであろう。ヒストリシズムの挫折は、「歴史の意味」は何らかの歴史的方法によつて見いだされるのではなくして、われわれ自身によつて意識的に付与されるべきものであることを教えている。

ポパーは、半世紀以上も前にヒストリシズムとしてのマルクス主義を批判したとき、立論の基礎に非決定論を据えていた。決定論に対する批判は、マルクス主義が物理的決定論という一九世紀的な科学観をもつてその科学性の根拠としていたことを思えば、根本的な重要性を持つものである。マルクス主義は、法則の定立と非決定論が両立しうることを理解しえなかつたのである。しかしながら、本稿は、非決定論の問題を扱うことを意図したのではないので、ここではその詳細には立ち入らず、わずかに、世界が仮に決定されていたとしたところで、われわれにはそれを予測しえないことを説くものとして解釈できる彼の議論⁶にのみ触れておくことにしよう。

知識は、明らかに、われわれの行動に圧倒的な影響を及ぼすところが、われわれは、明日になって初めて知ることを今日のうちに知ることはできない。どんな予測機械でも、予測のための計算の結果として初めて知ることを、その計算の前に知るこ

とはできない。他方、計算の結果として知りえたことは、もはや予測ではありえない。かくして、われわれは、自らを予測機械と見なしたところで、知識の成長を予測しえないのである。もし、予測できるものであるならば、われわれはその知識をすでに所有していることにならう。かくして、われわれは未来を全体として予測することはできない。この議論は、未来における知に依存した行動の原理的な予測不可能性を主張するものであるから、実質的に科学的な社会主義という名のヒストリシズムを解体するものであった。

しかしながらポパーにとっては、決定論としてのヒストリシズムに対する徹底した批判を行うためには非決定論のみでは十分ではなかつた。彼は、一九六〇年代後半になると、客観的精神論あるいは三世界論とよばれるものと共に、独得の言語論(言語四機能説)を展開し、プラスチック・コントロールという概念を提出することで、非決定論的世界観に相応しい歴史の場——人間の実践の場——を用意する。

まずは、三世界論から簡単にではあるにせよ触れていってみよう。ポパーの定義によれば、世界一とは、生物と非生物とを含むところの物理的な事物の世界である。世界二は、人間の主観的な意識状態である。世界三とは、科学的諸理論や文学作品や芸術作品などを含めて人間の精神が産み出した客観的な知的産物の世界である。これら三つの世界は、ポパーによれば、それぞれ他に対して閉じたシステムではなく、相互に開かれてい

ず、他によつて部分的にコントロールされうる。⁽⁸⁾ポパーの三世界論は、このように理解されるかぎりにおいては、むしろ自明なもの、あるいは陳腐なものさえ言えるかもしれない。つまり、多くの人は、ポパーの三世界論を自然と精神と文化という三者からなる弁証法の不細工な焼き直しと捉えるかもしれない。しかしながら、そうした人たちに対しては、ポパーの三世界論がプラトンのイデア論やヘーゲルの客観的精神論とは根本的に異なることが指摘されねばならないだろう。プラトンのイデア界が神的なものでありそれ自体として不変であるのに対して、ポパーの世界三は、人間の作りだした世界であり、偽なる命題とか問題といったものさえ含み、人間の精神との相互作用を通じて、自律的な成長を遂げるのである。また、ヘーゲルの客観的精神においては、一方で人間は創造的ではなく理念の道具にされ、他方で理念は神的な意識を宿しているのに対して、ポパーの世界三は、人間(つまり、世界二)と世界三との相互作用を許容し、人間による(世界三における)矛盾の除去を通じて、世界三の客観的な成長がもたらされることを認めるのである。⁽⁹⁾

さらにポパーの三世界論の独自性を際立たせているのは、彼が進化論を積極的に利用しているという事実である。⁽¹⁰⁾(この点には、スペンサー流の社会進化論に恐れをなして以来、進化論には見向きもなくなつた社会思想家とポパーとの大きな違いである。)ポパーは、進化の過程で意識と言語は相互に影響し合いつつ成立してきたと考える。そして、三世界論を考える上でもっとも重要なのが、言語の進化である。彼によれば、言語は、進化の過程

で、表出機能、信号機能、叙述機能、議論機能をピラミッド状に積み上げてきたとされる。生物——生物以外の事物であつても構わないのだが——が、自らのある状態を表出するのが表出機能であり、そして、表出されたものが他者のうちに反応をひきおこす力(反応解発力)をもつた時に信号機能が成立する。しかし、信号機能においては、信号の発信者と受信者とは、刺激と反応という決定論風の世界に閉じ込められている。これに対して、人間は、他の動物とは大幅に異なつて、第三の叙述機能を用いて世界の諸事態を言明のうちに切り取り、さらに、第四の議論機能を用いてそれら言明の妥当性を論じることができ。つまり人間は、批判的討論によつて、世界三の存在者たる理論(言明の体系)をコントロールすると共に、逆にそうした理論によつてコントロールされる。また人間は、理論を用いて自然に働きかけると共に、自然によつて自らの行動と理論をコントロールされる。このような三世界の相互作用がプラスティック・コントロールと呼ばれるのである。ここにおいては、一方が他方を決定論的に支配するということはもはやありえない。プラスティック・コントロールとしての批判的討論においては、古くからの可能性に加えて、進化論的にいって創発(emerge)してきたさまざまな可能性が淘汰(選択)にさらされる。したがつて、批判的討論とは新しいものが出現し、その合理性が吟味にかけられる場でもある。なるほど、「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」と言えるかもしれない。しかしながら、ヒストリシズムが決定的に見落としていたところ

か、抑圧さえしていたのが、理性的なものが新たに出現して行く場としての批判的討論のもつダイナミズムであったのである。

以上でわたくしは、ごく簡単にはあるが、ポパーによるヒストリシズム批判の哲学的背景を論じて、非決定論と三世界の相互的開放性に触れ、プラスチック・コントロールの概念を説明した。ところが、これによってわれわれはすでに「開かれた社会」の理念に大きく接近したことになる。なぜなら、非決定論と三世界論は「開かれた社会」の基本的な哲学的前提条件をなしているのに対し、プラスチック・コントロールの理念、換言すれば、批判的討論の理念こそは「開かれた社会」の内実を構成しているからである。

- (1) Popper, *Open Society*, vol. 1, p. 121.
- (2) Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul, 1957.
- (3) Popper, *Open Society*, 特ニ chapter 25.
- (4) Popper, *Open Society*, chapter 13.
- (5) Popper, K. R., *Postscript*, 3 vols, ed. by W. W. Bartley, Hutchinson, 1962, vol. 2: *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*.
- (6) Popper, *The Poverty of Historicism*, 6 「序文」も見よ。
- (7) Popper, "Indeterminism Is Not Enough," *Encounter* 40, April 1973.
- (8) Popper, "Of Clouds and Clocks," in his *Objective Knowledge, Oxford, 1972*, 相互作用の具体例として「Popper/Tooles, *The Self and its Brain*, Routledge and Kegan Paul, 1984, p. 57. を参照せよ」
ネーデルラントのミッセルとフレーゲの関係が論じられてゐる。
- (9) Popper, "Epistemology without a Knowing Subject," *Objective*

Knowledge, 特ニ p. 125 f.

(10) Popper, "Of Clouds and Clocks," in his *Objective Knowledge*.

三

ポパーが「開かれた社会」の理念を提出したとき、もちろん彼は、伝統的理念に依存していた。彼は、ペリクレスの演説に触れてその点を明らかにしている。⁽¹⁾ペリクレスの演説では、次のような——批判的に継承されるべき——理念が数え上げられていた。

民主制、法の前の平等、卓越性ゆえの(国家への)奉仕、自由な生活、書を受けた者の保護、正義の実現、外国人に対する開放性、自らの努力による貧困の克服、国事への参加義務、批判的討論の重視、独立独歩の勇氣。

開かれた社会の理念そのものは、こうした重要な理念を数多く含んでいるにもかかわらず、ポパーの「開かれた社会」論を特徴づけるのは批判的討論の重視である。この点は、ポパーが「賢者が支配すべきであり、無知なものは従うべきである」というプラトンの主張と闘い、「政策を立案するのは少数の者のみであるが、それを判断することはわれわれすべてにできる」というペリクレスの民主主義的な立場を支持していることから裏付けられよう。新しいことを考えだすことができるのは少数の者のみかもしれないが、他の多くの人々はそれを批判的に評価し、あまつさえ改善することさえできるのである。こうした点を踏まえて、ポパーは、批判的討論をその政治哲学の核心にす

えたのである。

批判的討論が重視されるのは、ポパーが数多くの機会に指摘しているように、われわれ自身が、誤りを犯しやすき存在者であり、無謬の存在者ではないことを認めるからである。犯された誤りが如何なるものを明らかにし、それを暴力的にはなく、言葉をもった人間にもっとも相応しい方法で取り除くとしたら、そこにあるのは確かに批判的討論のみであろう。敵対者の思想を取り除こうとして彼らを殺そうとするのは、まったく無益なことである。なぜなら、思想は世界三の存在者であつて、その思想の保持者には依存しないからである。われわれは世界二と世界三とを区別し、人間ではなく、世界三の存在者である仮説を「殺す」ことができるのであり、それによつて対立する思想と闘うことができるのである。これは、われわれがポパーの三世界論から学ぶことのできるひとつのモラルである。⁽⁴⁾

さらに、われわれの行為、立場あるいはわれわれの産み出した知識とか見解が無謬であり、したがつて批判にさらされえないものであると想定するのは常軌を逸している。次節で触れるように、すべては可謬的(alibic)であり、したがつていつまでも批判的再検討に開かれている。とすれば、もっともきびしい批判によつて吟味し尽くされた知識あるいは政策こそが、われわれの信頼にあたいするものとなる。これよりして「開かれた社会」とは、すべてが批判に開かれている(open to criticism)社会である。それはまた、ポパーが述べているように、批判的討論の光に照らして「諸個人が個人的決定に直面する社会」⁽⁵⁾で

もある。諸個人が、他者の立場や見解また政策を自由に批判しうるかぎり、彼らは自らの責任にもとづいて自らの決定を下しうる。自由な批判が許されており、そしてまた個人の自覚的決定に伴う責任の重みがあるところにおいてこそ、われわれは真の意味で社会に積極的に参加し、そして、ポパーが強調しているように、悪の排除をつうじて社会の改善を目指していくことができる。他方で、批判的討論の重視は、当然のことながら、批判的討論を可能にすると共に拡張するような政治的ならびに社会的諸制度を支持し、それらを育成する立場を擁護するであろう。この意味において、批判的討論の哲学とも言える批判的合理主義は、開かれた社会に向けてのわれわれのいっそうの努力を要求する。他方で、開かれた社会は、批判的合理性、すなわち、「私がまちがつていて、あなたが正しいのかもしれない。いずれにせよ、努力すれば、われわれはより真理に接近しよう」という合理的態度を激励するために最善の努力を払うであろう。というのも、合理的態度とは、社会的に培われるべき態度であるからである。こうした意味において、「開かれた社会」と批判的合理主義とは、多数決制という裁決方法によつてのみ特徴づけられるのではない民主主義のいわば精神的バックボーンを形成する。

ところが、このように「批判」を機軸にする考えに対しては、基本的に二つの方向から批判が投げかけられている。一つは、知識論の観点からのものであり、他は、社会学的観点からの議論である。

- (1) Popper, *Open Society*, chapter 10, section 4.
- (2) Popper, *Open Society*, vol. 1, p. 120.
- (3) Popper, *Open Society*, vol. 1, p. 7.
- (4) Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, Piper, 1984, Kapitel 14.
- (5) Popper, *Open Society*, vol. 1, p. 173.
- (6) Popper, *Open Society*, vol. 2, p. 225.

四

伝統的な知識論の観点から開かれた社会の理念に対する批判を試みる人々は、批判には限界があると主張する。つまり、彼らは、批判にはそれを支える根拠がなければならぬ、そうでなければ、それは無根拠のものであり非合理であると主張する。そしてさらにつづけて、根拠には、さらにそれを基礎づける根拠がなければならぬから、根拠づけの無限背進が生じてくるか、循環が生じてくるか、あるいは根拠づけの恣意的な中断が生じてくる——このトリレンマはハンス・アルバートによって、「ほらぶき男爵のトリレンマ」と名付けられた¹⁾——かであって、いずれにしても合理的な根拠をもった批判は成立しないと主張する。彼らの見解によれば、もしわれわれが正当化の無限背進や循環を避けようと思えば、結局のところ、ドグマを受け入れざるを得なくなると言う。合理的であろうとする思考（正当化主義）は、不可避的に非合理主義を招き寄せ、批判的討論も破壊するというわけである。これよりして、かれらの主張するところ、われわれのおかれている認識論的状况は、われわれ

をドグマ間の非合理的な闘争、M・ウェーバーの意味での「神々の闘争」（運命）を導くという。

こうした議論に関しては、拙著「討論的理性批判の冒険」²⁾において詳論したのでここでは立ち入ることを控えるが、批判的合理主義が正当化主義の限界を克服した非正当化主義（可謬主義）の立場に立っていることが指摘されねばならないであろう。それによれば、批判を免れうるようなドグマは存在しえず、すべてのものは批判に開かれており、したがって批判に限界は存在しないことになる。しかしながら、正当化主義から非正当化主義への移行は批判的合理主義にあっても必ずしもなめらかに進行したわけではない。この点に触れることで、非正当化主義（可謬主義）について若干の説明を加えておこう。

『開かれた社会とその敵』の第二章を読むと、ポパーには、合理的態度の採用は、それ自体としては非合理的な理性信仰にもとづくという信仰主義的な傾向が見いだされる。というのも、彼はそこで合理的態度そのものの採用は理性性に対する非合理的な信仰に依拠すると主張しているからである。これはわれわれに、ポパーが少なくともその思想発展のある時期において正当化主義の文脈に捕われていたのではないかという印象を与えるものである。

にもかかわらず、ポパーの信仰主義的な傾向は、「如何なるものも批判を免れることはできない——批判的方法というこの方法でさえ」³⁾という可謬主義の原則の首尾一貫した適用（自己適用）によって、克服されている。合理的態度、あるいはより限定

して批判的方法それ自体の採用という行為自体もまた批判を免れうるものでないとするれば、「理性に対する非合理的な信仰」を説く必要はなくなるのであり、そして他方で、批判的方法の自己適用が克服しがたい障害(たとえば、論理的自己矛盾をひきおこすならば、当の批判的方法(可謬主義)が放棄されればよいことになる。ここにおいても信仰の成立する余地はなくなる。ポパーが、合理的な批判を超えた「理性に対する非合理的な信仰」を強調したのは、信仰主義の名残であろう。ポパー哲学の本来的な立場からすれば、われわれは、多かれ少なかれすでにして合理的態度をとっているものであり、それを自覚的に問題にするときに——そのかぎりでも合理的態度を適用しているにもかかわらず——ポパーは、誤って理性か信仰かという誤った問いをたて「理性に対する非合理的な信仰」という信仰主義的な傾向を示してしまつたと考えられるのである。しかしながら、われわれがすでに、なんらかの度合いにおいて合理的態度をとっており、またそれを通じてこの態度そのものを——放棄する可能性も含めて——改善することができるといふ自覚の問題として捉え直すならば、ポパーの信仰主義的な傾向はほとんど無害なものとなる。なぜなら、再度言うが、そうした信仰的要素であつても批判を免れることはできないからである。そして、私見によれば、ポパーの思想の全体系のうちにおいてはすでに信仰主義的な傾向は克服されている。

ここでは、可謬主義についてももう少し説明を加えることで、「批判」概念の内容に光をあてておきたい。というのも、時とし

て可謬主義の適用の一形態である「反証(Validation)」が、筆者には意図的にとしか思えないのだが、大きく誤解されていることがあるからである。反証子は、理論を批判し反駁するものであるが、それ自体絶対に確実なものではない。可謬主義の立場からすれば、反証子自身もまた批判や反駁を免れない。反証子と反証される理論とのあいだには相互批判の関係が成立しているのであつて、一方が暫定的に問題のないものと見なされているかぎりにおいて、他方が批判されているという関係が成立するにすぎない。したがつて、批判はこのような世界三に属する言明間の相互関係のうち存在する。どのような言明にせよ、その言明に対する否定言明を考えれば明らかのように、他の言明とこうした相互批判関係に立つことを免れることはできない。これよりして、いかなる言明も最終性、あるいは絶対的確定性をもちえない。われわれは、したがつて、もつとも批判に耐えていると考えられる言明、換言すれば、もつとも問題が少ないと考えられる言明を暫定的に保持しうるのみである。批判の作業とは、問題の多い言明を修正したり、あるいは取り除くことによつて知識の成長への寄与を目指す作業である。言明は、論理的には無限の帰結言明をもちうるから、言明間の論理的関係の指摘としての批判には論理的限界は存在しないことになる。批判に限界があるという主張は、再度言うが、正当化主義の文脈に捕らわれていることから生じてくる幻想にすぎない。ポパーの批判的合理主義は、一切のものが原理的に言つて批

判に開かれていることを主張することで、開かれた社会への道をきりひらいた。開かれた社会とは、すべての人が、他者のチェックとコントロールを受けずに自らのさまざまな欲望を充足しうるようなユートピア社会ではない。それは、心理学的用語で言えば、むしろ不愉快な社会である。なぜなら、そこでは、われわれが抱いているあらゆる価値や確信が、原理的に言って、絶えざる、そしてもつとも厳しい批判にさらされ続けるからである。そして、まさにこの点において、開かれた社会に対する第二のタイプの批判が生じてくる。

(1) Albert H. Traktat über Kritische Vernunft, J. C. B. Mohr, 1988, pp. 11 ff.

(2) 本節での主張のすべては、拙著「討論的理性批判の冒険」(未来社、一九九三年一月)の成果を踏まえているので、是非参照していただきたい。

(3) Popper, *Open Society*, vol. 2, p. 231.

(4) Popper, *Open Society*, vol. 2, p. 379.

(5) 詳しくは、Popper, *Unended Quest*, Fontana, 1976, p. 28を見よ。

五

批判者たちは、おおよそ、次のように主張する。

「開かれた社会」においては、批判の理念が過度に強調されているから、社会を成り立たせている諸価値や制度あるいは生き方に対する批判勢力が力をえ、結果として絶えざる不和と社会の分解がもたらされるであろう。批判という方法は、社会解の論理であって、社会統合の論理とはなりえない。さらにく

わえて、われわれの大衆社会のもとで孤独にさいなまされている人びとの間に、たとえ討論によるのであれ係争をもち込むことは、人びとをむき出しの知的、心理的圧迫にさらすであろう。したがって、「開かれた社会」は決して人々の胸のうちに息づきえない「絵にかいた餅」、すなわち抽象的社会にすぎない。さらに、仮借ない批判によって、人々の絆が裁ちきられるならば、人々は、場合によってはファシズムのうちに幻想的満足を見いだすかもしれない。人々は、知的であれ心理的であれ、いずれにせよ圧迫や批判にさらされることを好みはしない。

こうした批判に対して、「開かれた社会とその敵」の段階におけるポパーは、文明の圧迫 (strain) に対するわれわれの知的・道徳的責任の強調をもって終わっていたように思われる。しかしながら、徹底した可謬主義の立場からすれば、上記のような批判に対しても、もう少し明確な反批判をすることができそうに思われる。

第一に、わたくしは、可謬主義ならびに批判を重視する立場を、批判者たちとは反対に肯定的に解釈することができると考える。一般的に言って、人々は討論というものを「勝利者」あるいは「敗者」を産み出す抗争と見がちである。さらに、われわれの多くには、討論において自らの議論の不利なることあるいは「負」を意識すると、面子のことを考えて、妥当な議論でも拒否してしまうという癒しがたい傾向もある。しかしながら、このような心理的に歪んだ傾向は、悲観的に解釈されるべきものであろうか。私見では、こうした傾向はむしろわれわれが良

き「敗者」になる道を学ばねばならないことを示しているように思われる。というのも、可謬主義は、われわれは、議論の世界では永遠に完璧な「勝者」であることはできず、知識の成長と共に多かれ少なかれ「敗者」になることを教えているからである。さらに、批判的合理主義の重要な教説である三世界論は、観念(世界三)とわれわれ自身(世界二)とを引き離すことを教えている。世界三の存在者たる理論とか教説においてある欠陥が露呈されたということ、自尊心(世界一)が「傷つく」ということはまったくの別物である。換言すれば、知識は、主観に属するのではなく、ポパーが自らの論文の一つに「認識主体なき認識論」というタイトルさえ付けていたように、客観的に存在するものである。加えて、批判は、すでに述べたように、人間と人間との関係ではなく、言明間の関係の指摘にあるのだから、原理的に言って、「個人的」ではなく、「非個人的」なものである。こうした区別を設けることによって、批判的合理主義は、われわれによき「敗者」となる可能性を教えている。「よき敗者」とは、よき討論者ということであって、ゼロサム・ゲームとしての「勝負」を争う者ではなく、あくまでも客観的知識の成長を目標とする者である。他方で、「敗者」としてのわれわれ自身の可謬性についての意識は、われわれの社会をよりヒューマンで寛容なものとするのであろう。そして、寛容が、社会の解体ではなく、連帯をもたらすことは言うまでもない。

われわれの社会が目ざすべきは、やみくもな批判の最大化ではなく、批判の最適化であると考えられる。世界二の創造性を

萎縮させるのではなく、維持発展させるような、そして結果として知の円滑な流布と成長をもたらすような「批判の最適化」を生み出す社会、換言すれば、学ぶことが義務であるのではなく、楽しみであるような社会が、開かれた社会の内実、つまり、われわれの目的となる。とはいえ、意見の相違、対立、不和、抗争、紛争、衝突といったものが日常的な社会にあつては、他者との差異を維持しながら、協調の道を学ぶためには、われわれは「最適な批判」——私は、ここでこの言葉の内容を具体的にいく詳細に提示できるわけではないが——を、絶えず変化していく状況のなかにあつては模索していかなばならないであろう。「開かれた社会」の理念が、われわれに現実的な課題を課していることは明白である。

第二に指摘しておきたい点は、批判的討論はわれわれが共通の問題をもっているという事実をわれわれに意識させるという点である。互いに議論し合うことにおいて、われわれは問題を共有し、それによって、連帯し、批判的にして生産的な関係を築いていく可能性をもちうる。人々は往々にして、根本的な立場を前以て共有していなければ、議論もできず連帯もできないと考えがちである。しかしこれは、正当化主義に毒された考え方であり、むしろ、われわれのあいだに分裂や敵対をもちこむ発想である。われわれにとつて緊急に大事なものは、私見によれば、共有された立場ではなくて、われわれの直面しているさまざまな——地球的規模の問題から日常茶飯的な問題に至るまで——諸問題を解決する試みである。問題の共有こそが、批判

的討論にもとづいたわれわれの共同を可能にする。さまざまな試行は、さまざまな解を産み出すのみならず、それ以上にさらに新規のさまざまな問題を産み出すことであろう。したがって、批判的討論を通じて、成功的でない試行を厳しく批判し除去しようとするところから、さまざまな組織や制度が自然発生的に (spontaneously) 発展してくることであろう。またそれゆえにこそ、われわれの社会は、多様性と、解の安定性に応じた安定性をもつことになる。問題を共有していることを承認し、そして問題と解についての批判的討論を奨励する社会は、われわれの社会をますます多元的にし、また社会の活力を産み出すと期待してよいであろう。

ところで、問題や解の多様化とは、「開かれた社会の」思想家の一人ダーレンドルフの言葉を借りればライフ・チャンスの拡大ということである。彼は、ライフ・チャンスを選択の自由 (option) と人々をつなぐ絆 (ligature) との関数として定義していた。われわれの観点からすれば、問題と解の多様性は、古い束縛から多くの人々を解き放つて人々により多くのオプションを提供する一方で、問題の共有は、伝統の解体のなかで自由の意味を見失いがちな人々に、新たなリガテアールを提供するであろう。たとえば、問題の多様性に応じて、人、物、資本、知識、文化、等々は国内的規模においてのみならず、国境を超えて自由に移動し、国際的な規模での新たなリガテアールを産出することであろう。このような考えからすれば、ライフ・チャンスの拡大、すなわち、自由の拡大は、人々の社会諸関係に多

くの「不愉快さ」あるいは「道徳的憤慨」をもたらすかもしれないにせよ、必然的に大衆をファシズムに駆り立てるといった性質のものではない。とはいえ他方で、自由の拡大は樂觀的にのみ評価できるものではない。その前途には幾多の問題が存在する。それらのうちの一つは、ここでは詳論する余地はないが、やはり多くの思想家がさまざまな言葉で警告しているように、ライフ・チャンスの拡大が、オプションの拡大とは逆比例的にリガテアールの縮小をもたらし、アノミーをひきおこす可能性であろう。また他方で、自由の拡大は国家 (nation state) の権力と衝突する。極限的だが、わかりやすい例をあげるならば、国家が戦争という非常事態において最大の権力をふるおうとするとき、国家からの自由を求める良心の叫びは、武器を持たない自由、戦場へ行かない自由を求める兵役拒否として先鋭に對立するであろう。国家と個人との抗争を念頭におくならば、開かれた社会へ向かう運動において、もつとも閉じたものとして出現してくるのが権力である。ここにおいて、開かれた社会の思想家は、ただアナーキズムの魅力を語るのではなく、権力を「開く」こと、つまり「人々の権力への接近可能性」を真剣に考えねばならないであろう。

こうした文脈において、近時におけるヨーロッパ統合の動きは、その紆余曲折にもかかわらず、一方において国家主権のプールの傾向を示し、他方で、権利——appropriated life chances——を民族などといった抽象的なものではなく、具体的な諸個人に市民権 (人権) として、保障する方向にあるよう

に思われる。(民族自決権といったものはまさに抽象的なものにはならず、それが市民権に優越する根拠はどこにもないであろう。) さらに、権力を可能なかぎり分割し、地域住民の集团的意思決定に委ねる傾向——集権的官僚制の肥大化に対する対抗運動の芽——も観察される。この傾向は、権力というもつとも閉じたものを、代議的政治体制を超えて、公共施設の住民による共同管理といった初步的形態を経つつ、いつそ具体的な諸個人に「開く」ものである。権力および権利の個人へのよりいっそうの移行と国家主権のプール化という動きが、ノーメンクラトゥーアの支配体制ならびに計画——指令型経済体制によって大きな損害を受けた東欧の旧社会主義諸国家をどこまで、ヨーロッパ共同体という理念のもとにひきつけることができるのかは、開かれた社会を考える者にとって注視せざるを得ないところである。またそれは、日本という現実のなかで考えている者にとっても数多くの示唆を与えてくれるに違いない。ヨーロッパの動きが、社会主義国家の「崩壊的消滅」のあとで、国家 (nation-state) の「死滅」の「きざし」を論じることが可能にしているとするならば、開かれた社会の理念は、「歴史の終焉」を語ることではなく、われわれが、歴史の——おそらく何度か目の——新たな再スタートをきることを促すものであろう。

(1) Popper, "Epistemology without a Knowing Subject," in *Objective Knowledge*.

(2) Dahrendorf, R., *Life Chances*, The University of Chicago Press, 1979, p. 30, 76.

(3) Karl R. Popper / Franz Kreuzer, *Offene Gesellschaft - Offenes*

Universum, Piper, 1982, S. 18-19. 拙訳「開かれた社会——開かれた宇宙」未来社、一九九二年、三二ページ。
 (4) 日本における例としては、住民主導の「まちづくり」を挙げることできょう。名和田是彦「まちづくりとコミュニティ」、井上達夫他「共生への冒険」、毎日新聞社、一九九二年。

カントにおける自然支配と美

われわれ人間の世界においては、徳と幸福は客観的に分裂している。こうした世界に対する「悲嘆」(Religion, 17)の確認は、カントをして「神の現存在の要請」(KpV, 144)あるが、は「神の概念」の「産出」(KU, 357³)へと意識化させる。カントにおけるこの「要請」は、客観的に矛盾した世界と客観的に存在しない神とを見据えた、充分に対自化された表現なのだ。徳と幸福の合致の断念と理性にとつての神の死をカントはすでに呼吸している。

神の死の時代、かつその矛盾のままでの人類の死滅が十分に射程に入るこの時代に、それでもなお、ニヒリズムに陥ることなく、われわれの生を賦活させるものはあるのか。

カントは『判断力批判』の最後の「付録」(KU, 283ff.)においてすら「神の現存在」の「証明」を道徳的立場から繰り返し

執拗に行っていて、そのことはカントがいかに世界の客観的矛盾の克服に対する希望のなさに刺し貫かれていたかを表しているのだが、しかし神の証明に関わるその文脈のなかで、カントは極めて注目すべきことを「註」で告白している。「美に対する感嘆ならびに自然のかくも多種多様な目的を通じての感動は、世界の理性的創始者「神」の明確な表象に先行して、反省する心(Gemüth)が感じうるものだが、[後略]」(KU, 357 Anm., 傍点引用者)。この注目すべき言明はカントによって「道徳的理念」に直ちに結びつけられるが、しかし本稿の眼目はさしあたってそこにはない。そうではなく、この言明を現代においてきわめて豊饒な内容をもったものとして次の如く確認しようということだ。すなわち、われわれは、徳と幸福の合致の断念の形式としてある神の表象に「先行して」、「美に対する感嘆」を感じ

うる」。

本稿でわたしは、否定的媒介によって「産出」された「神」の表象に「先行」する「美に対する感嘆」というカントの言明を手がかりに、「美的判断力」の地平をこの現代のわれわれの生活を賦活させるものとして捉え直し、またそのような力をもった「美的判断力」の地平から、美と認識、美と実践といった関係を考えてみたい。

- (1) I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Felix meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Bd. 45, 1978 (カントの著作はすべてこの版を用いる) 以下 Religion と略記す。
 - (2) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ph.B. Bd. 38, 1974 以下 KpV と略記す。
 - (3) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ph.B. Bd. 39 a, 1974 以下 KU と略記す。
 - (4) ホルクハイマーとアドルノは「啓蒙の弁証法」において、「なぜ人類は真に人間的な状態に踏み入って行く代わりに、一種の新しい野蛮状態に落ち込んでいるのか」(M. Horkheimer und W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Suhrkamp, 1984, S. 11) 以下 DA と略記。徳永尚訳『啓蒙の弁証法』岩波書店、一九九〇年 15 ページ) という重々しい問いに直面させられている。この著作において、彼らは西洋文明の根本概念、とりわけその中心たる、支配の原理へと変容した理性にまで、批判の射程を振り下げざるをえないところまで追い詰められている。啓蒙あるいはそれを担ってきた西洋の理性の止まることのない自己崩壊過程のただなかにおいて、そこから脱出すべき道標をどこに探してたらいのか。
- ハーバーマスの「啓蒙の自己崩壊過程を「支配の構造」において認識せしめるものは「他なるもの」としての「美的経験」であったと見做し

ている(拙訳「啓蒙の弁証法」ハーバーマスのあとがき)「釧路工業高等専門学校紀要」第二五号、一九九一年、一八五ページ以下、を参照されたい)。本稿は、悟性と理性の中間項としての判断力(確かにそうであるとしても、しかし問題はいかなる意味においてそうなのかということだ)という定式をなぞるのではなく、上述のごとき力をもった「美的経験」を支える判断力として、カントの「美的判断力」を捉え直そうという試みである。

一 「美しいものの学は存在しえない」にもかかわらず

美的判断力の批判は「あらゆる哲学の予備学」である

「たんに学の営みだけでなく、学そのものの意義が疑わしくなってしまうている」(DA. II, 邦訳 x ページ)という切迫した状況からすれば、カントのいう「美的判断力」の次のような位置づけはきわめて刺激的である。第一点「美的判断力は己れの対象の認識には何も寄与せず、それ故判断する主観とその主観の認識能力との批判にのみ「中略」属さねばならず、しかもその批判はあらゆる哲学の予備学である」(KU. 32)。第二点「趣味判断」(「美的判断」に同じ)は「アプリアリな原理を前提している」がその「原理は悟性に対する認識原理でもなければ、意志に対する実践的原理でもなく、したがってアプリアリな規定的(Destin-mend)原理では全くない」(KU. 29)。

カントによれば、「哲学」は「自然哲学としての理論哲学」と「道徳哲学としての実践哲学」(KU. 6)とに区分されるが、周知のように体系的学を確固たるものにするため「予備学」として三批判書が著される。確認すべきことは、本稿の「美的判断力」

はそういう学以前の「あらゆる哲学の予備学」に属するということ、しかも、他の二批判とは異なり美的判断力の原理は、すでに人間主観に「与えられた」法則(「普遍者」)を根拠にそのもとに現象を(意志を含む)包摂する「規定的」原理ではなく、その限りカントのいう構築すべき「哲学」に領域をもちえない(そういう「普遍者」をもたない限りにおいてそもそも「美しいものの学」は存在しないし、存在しえない)(KU. 216)にもかかわらず、それでもその「批判」は「あらゆる哲学の予備学」であるということだ。

カントによれば「規定的」でないということとは、逆に「与えられている」のは「特殊者」のみであって、それを包摂すべき「普遍者」は「発見」されるべきものだと思われる。この判断力は「反省的 (reflektierend)」と呼ばれる (KU. 16) が、多様な「特殊者」が存在すればこそその「特殊者」を排除すればこそ、ではなく「発見されるべき「普遍者」(たとえわれわれの悟性洞察に従えば偶然的であろうとも) (KU. 16) という位相への注目は、或る根源的な調和の存在を予感させる。「美的判断力」の原理は「アプリアリオリな規定的原理では全くない」というカントの自覚的表明は、人間の理性や悟性の「規定的」原理によって把握される世界とは全く異なる世界の存立の可能性を明示している。しかもそうでありながら、「美的判断力」の「批判」が理性や悟性の建設する哲学と無関係どころか、「あらゆる哲学の予備学」であるとすれば、理性や悟性の「規定的原理」の構築する世界は、「美的判断力」の地平における世界に包摂される一部分、ある

いはそこから派生した一部分にすぎないことを同じく予感させる。

二 美は、自然支配の本質たる、主観の認識能力の自己「拘束」を解き放つ

カントによれば、われわれの認識は「感性的直観」が「受け取った「表象」を「悟性」が己れの「概念」に従って「思惟」することによって発現する。「われわれの認識は心 (Gemüt) の二つの根源の源泉から発現する。その第一の源泉は表象を受け取る能力(印象の受容性)であり、第二の源泉はその表象を通して対象を認識する能力(概念の自発性)である。前者によってわれわれに対象が与えられ、後者によって対象が表象(心のたんなる規定としての)への関係において思惟される」(B. 74)。認識の客観的実在性は、この両者のアプリアリオリな認識能力の規定、とりわけ「概念の自発性」としての悟性による規定を対象のなかに「投げ入れる (hineinlegen)」(B. XIV) ことによって成立する。カントは直観の対象の認識に関して、「それによって規定を遂行するところの概念が対象に従うか、それとも対象「中略」が概念に従うか、そのどちらかを想定することができる」(B. XVII) とはつきり述べた後、「思惟方法の革命」(B. XI) としての後者の道こそが認識の客観性を与えるとした。すなわちわれわれの認識は、客観たる対象を主観の認識能力の規定に從属せしめることにより、人間の世界の客観性として構成される。³

しかし、このようにして成立する認識の対象としての「自然

一般」は、まさにそれ故に、われわれ自身の認識能力の規定によって抑圧されたもの集積としてのみ現象し、自然の目眩く多種多様な形態はわれわれの認識能力から零れ落ちる。「あたかも普遍的超越論的な自然概念の変様の数だけ、自然の多種多様な形態が存在する」。にもかかわらず「純粹悟性がアプリアリに与える法則は自然（感官の対象としての）一般の可能性にのみ関わるにすぎないのだから、そういう法則によっては、それらの自然概念は未規定のまま残される」(KU: 16 傍点引用者)。

認識の対象とは、「現象（その形式も同様にアプリアリに与えられている）の総括としての自然に対して、悟性がアプリアリに法則として指令する（vorschreiben）」(KU: 11)とところのものだけであり、このことによつて認識の対象ははじめから上述のような抑圧的変容を被る。「悟性」は「現象の総括としての自然」に「法則」を前もつて書き込み対象を従属させる。カントが主観の「快、不快」に注目するのは、認識による前もつてのこの変容を排除するためである。「全く認識成分となり、えない、或る表象についての主観的なものは、その表象に結びついた快と不快である」(KU: 26)。カントは「客観の認識に先行する（vorhergeht）」(KU: 26)、「快の感情」を通じての、主観の客観への「適合」という位相を凝視する。その「快の感情」によつて表現されていることは、「対象と認識能力（反省的判断力のうちに戯れて（im Spiel）おり、反省的判断力のうちにある限りでの）」とが適合しているということ（Angemessenheit）」(KU: 27)である。

（こ）で注意すべきことは、この両者の「適合」ということの

含意は客観に主観の認識能力が包摂されるかたちで（主観に客観がでなく両者は調和し、そのときこそ、美的判断力によつて主観の「快」が告げられるということである。この両者の「適合」は、カントによつて「構想力（アプリアリな直観の能力としての）」と概念の能力としての悟性とが所与の表象を通して意図なしに調和のうちに扱われる」（「そしてこのことによつて快の感情が呼び覚まされる」(KU: 23)）という、主観の認識能力間の「調和」へと移行されるが、カントが注意を促しているように、この両者の「調和」は「悟性が構想力に仕えるのであつて、構想力が悟性に仕えるのではない」(KU: 24)。「悟性」が主導権をもつた「調和」はありえない。なぜなら、それはすでに述べてきたように、主観の側の「認識」という「意図」とつながり、悟性（概念の自発性）の規定によつて客観に押しつけられる適合であり、客観はそのことですでに抑圧的変容を被ってしまうからである。ここでの力点から言えば、「印象の受容性」⁵としての「構想力」に「概念の自発性」としての「悟性」が「仕える」ということである。

このように反省的判断力としての美的判断力は、主観の快、不快によつて対象を判断することを通して、認識の場合とは逆に、主観の認識能力そのものを対象に対して「適合」させ、そのことによつていわば認識の側からの同一性の原理によつて切り捨てられ傷つけられる以前の客観と主観を和解させる。

その際確認すべき重要なことは、対象の美が判定されるときこの主客の調和は主観の認識能力の一成分（たとえば概念）が

ではなく、認識能力そのものが「客観の形式の把握」に際して調和するということである。主観の認識能力の、客観への「適合」(「調和」、換言すれば前者の後者への「合目的性」)に関し、カントは主観の認識「能力」ということを強調している。「その合目的性は、美的判断の、他の対象への関係を概念にしたがつて(認識のために)告げるのではなく、その形式が心における、主観の概念の能力とその形式表出の能力(それは把握の能力と同一のものだが)とに適合している限り、そういう形式の把握にのみそもそも関わる」(KU.128)。明確にすべきことだが、「概念」と「概念の能力」(「悟性」)、「時間」「空間」と「アプリオリな直観の能力」(「構想力」、ここでは「形式表出の能力」とはそれぞれ異なる)。

なぜ「能力」ということに固執するかと言えば、カントにとって「心とはそれだけで生命(Leben)そのもの(生命原理そのもの)」(KU.126)なのだが、その「心(Gemüt)」の内実はほかならぬこれらの「能力」のことだからだ。

すでにカントは美的判断力の分析論の冒頭で次のことを明らかにしている。すなわち主客の調和において喚起される「快の感情」は実は「生命感情(Lebensgefühl)」であること、かつこのことよってこそ美的判断力の特殊性を「基礎づける」こと、そしてこの美的判断力の射程は「表象の全能力」であることを述べていた。カントの文章を引用しよう。「美的判断」においては「表象は全く主観しかも快不快の感情という名の主観の生命感情に関係づけられる。このことは、認識には何も寄与せず、

主観における所与の表象と、心が自己の状態の感情のうちに意識している表象の全能力とを比べるという全く特殊な区別し判断する能力を基礎づける」(KU.5) 傍点引用者) (ここで「表象の全能力」とは「構想力」と「悟性」、「所与の表象」とは「客観の形式」のことである)。「能力」としての「構想力」と「悟性」との調和によって生じる「快不快の感情」は「生命感情」なのだ。カントは構想力と悟性の調和の状態を形容して、「生命を与えられた、生気づけられた(Bede)」(KU.57)あるいは「生命を与えられていること、生気づけられていること(Belebung)」(KU.57)という言い方をしている。

両能力が「生気づけられた」この位相においては、対象支配たる認識は成立していない。「生命感情」溢れるこの位相は、認識に「先行する」状態であり、両能力は何の拘束も受けずに「軽快な戯れのうちに」(KU.57)にある。学を構成しないが、その予備学としての領域に属する、「生命感情」からみた主観の状態がここにある。

ここに至って、驚くべきことにカントは、認識の存立の機制をはっきりとこの「戯れ」の位相からの派生として捉える。まず「認識」は、主観の認識諸力のある一定の「比率」において成立するとカントは言う。「認識が伝達されるはずならば、その心の状態、つまり認識一般のための認識諸力の調律(Stimmung)、厳密に言えば、それによって対象がわれわれに与えられるところの表象から認識を構成するためのその表象に適った認識諸力の比率(Proportion)、これも普遍的に伝達されう

るのでなければならぬ。なぜなら認識作用の主観的条件としてのこの比率を欠けば、結果としての認識は発現 (entspringen) しないだろうからである (KU, 80)。カントによれば、「認識」というものは一定の「認識諸力の比率」の「結果」として「発現する」というのだ。さらに明確にされていることは次のことである。「認識一般のための」「認識に」「先行する」「認識諸力」の状態(美的表象の判定の際の「生命感情」溢れる状態)は「自由な戯れのうち」にあるが、しかし「認識」が「発現」するその「比率」においては、「概念」が「認識諸力を特殊な認識規則へ拘束する」ということである。「対象についての快を帰結としてもたねばならないところの」「表象を通じて戯れのうちに置かれる認識諸力は自由な戯れのうちにある。なぜなら、いかなる規定的概念もその認識諸力を特殊な認識規則へ拘束する (emischranken) のではないからである。従って、その表象における心の状態は認識一般のための所与表象における表象諸力の自由な戯れの感情の状態でなくてはならない」(KU, 95 傍点引用者)。

認識の客観性の成分である「概念」は、悟性という能力から生じたものにすぎないのに、認識という位相においては、「己れの生誕の場」(B, 36)たる悟性能力そのものを含めて逆に「特殊な認識規則へ拘束する」。

整理すれば、対象を「美しい」と判定する快の感情における主観的認識諸力の状態は「生命感情」溢れる「自由な戯れのうち」にあるのだが、「認識」においては、この位相からおそらくある一定の「比率」において派生した概念が、己れの根源たる

その位相のうちにある認識諸力(「それだけで生命そのもの」たる「心」を「拘束する」。客観たる自然を主観的認識能力の規定に従属強要せしめることによって人間の世界の客観性として成立する「認識」とは、実は主観のこの自己「拘束」を通じて、同時に貫徹されるものなのだ。)

自然支配たる認識は、主観的認識能力の自己「拘束」によって「発現」する。逆に言えば、この自然支配のただなかで、美は主観のこの自己「拘束」そのものを客観との調和へ向かって解き放つ。

(1) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, この著作のみ慣例に倣い Akademie 版第一版を A' 第二版を B と略記する。

(2) あるいは「考へ入れる (hineindenken)」(B, XII) あるいは「なかへなごむ (hineinbringen)」(A, 125)。

(3) 経験が「知覚の狂想曲」(A, 156)とみならず「認識」となるためには、主観の側の「概念に従って」遂行される「自己同一性」という根源的必然的意識」(A, 108)が「同時に」客観の側に押しつけられねばならぬ。

(4) カントは美的表象における主客の調和を、「あらゆる概念に先行する対象の覚知において認識能力と対象の形式が合致する」(KU, 36 傍点引用者)と述べている。

(5) 本稿でわたしは、「ア priori な直観の能力としての構想力」と「概念の能力としての悟性」のうち、後者の「概念」による「拘束」のみを「認識」の成立の契機として強調した。しかし「受容性」とはいえ「直観」の形式たる「時間」「空間」それ自体も対象の「拘束」とみならずこともできる。したがって美的表象においては「空間や時間における直観とは別種の感性的直観」(B, 138)も可能としてよいのかも知れない。

実際カント自身、次のように述べている。「経験的認識の対象は、かの形式的時間条件の他にもなお多様な仕方規定されているか、ア priori に判断されうる限り規定可能であるかのどちらかなのだから、し

たがって種的に異なる (spezifisch-verschieden) 自然は、それが自然一般に属するものとして普遍的にもつもの他に、なお無限に多種多様な仕方でも原因でありうる」(KU. 19, 傍点引用者。美的判断を「概念」の否定でなく、「未規定的概念」(KU. 199, Vgl. KU. 44) のもとで捉えるべきであるように)、(二)で美的表象における「構想力」を、時空の他にも様々な形式を包摂している「直観の能力」として(時空の否定でなく、時空をそのなかのひとつにすぎないものとして)、捉えてみることもできよう。

(9) カントは「心の諸力 (Gemütskräfte) (構想力と悟性)」と端的に記している (KU. 57)。Vgl. 「心は、たんに感覺する能力と思惟する能力」として表象される」(L. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ph.B. Bd. 44, 1980, S. 57)。

三 美は理念の客観的実在性の「痕跡」である

一般に、理論哲学と実践哲学との区分に関して、前者は認識を、後者は意志をそれぞれ主題とすることによって明確に分類されると考えられよう。しかしこの分類は正確ではない。なぜなら、カントによれば意志は、自己に因果性を与える概念が何かによって両哲学に跨がるからだ。すなわち、意志に「因果性を規定する概念が自然概念ならば、原理は技術的実践的であるが、それが自由概念であれば、原理は道徳的実践的」であり、その際前者の「あらゆる技術的実践的規則は「中略」たんに系論として理論哲学に数えられなければならない」(KU. 2) からである。」というのも、そのような技術的実践的規則はたんに自然概念に従っての事物の可能性に関わるにすぎないのであって、その自然概念のうちには自然のなかに見出だされうる手段が属

するだけでなく、意志(欲求能力、従って自然能力としての)が自然の動機を通してそれらの規則に適うように規定される限り、その意志すらも属するからである」(KU. 7)。

「自然」とは「純粹理性批判」の定義に従えば、「現象の総括に他ならず、従って物自体ではなく、たんに心の表象の集合」(A. 114)であり、そして「われわれが自然と名付けている現象における秩序や合規則性は、われわれ自身が現象のなかにもちこんでいるもの」(A. 125)であった。カントが「実践理性批判」でまさに批判の対象とするいわば純粹でない実践理性とは「常に感性的に制約されている自然概念」(KU. 9) の原理に従った意志のことだが、してみれば、その意志とは実は「われわれ自身」の悟性の概念が「もちこんでいる」自然概念に呪縛された意志のことであり、反対に「自由概念」に従った意志とは、自然支配という認識の世界に安住しているわれわれ自身を解き放つ意志のことであろう。

ここで鍵である「自由概念」、詳しく言えば、それに従うことによつてのみ意志の自己呪縛から解放されるところのその「自由概念」とは、カントによると実践理性にとつただけでなく、そもそも「全体系の要石」(KU. V. 30) である。しかし十分に注意しなければならぬことは、「自由概念」それ自身は究極的実体ではないということである。たとえば自由なるものがあるわけではない。

結論を先取りして言えば、「自由概念」は或る世界の存立を根拠とする。「自由概念」に従うことは、カントによれば「道徳法

「則」に従うことと同義だが（というのも、「道徳法則が表現していることは、純粹実践理性の自律、すなわち自由に他ならない」(KpV, 39) から)、その「道徳法則」はそれ自体決して究極の実体ではない。すでに他の箇所でも述べたが、「道徳法則」とは「英知界」たる「目的の国」(GMS, 63)への帰属を覚醒された意志の服する行為の客観的必然性を表し、「目的の国」を前提する。この「目的の国」そのものは道徳的でも何でもなく、その「成員」としての「必然的意欲 (Willen)」(GMS, 81)から墮ちうる存在者(人間の意志)のうちのみ派生的に「道徳法則」が「発現」していくということだ。『たんなる理性の限界内における宗教』においても、「道徳法則」とは墮ちる前のある状態の「回復(Widderherstellung)」(Religion, 55)を指すものとして定立される。したがって「道徳法則」の根拠として「目的の国」があるということとは、「自由概念」も「目的の国」を根拠とするということであり、この「目的の国」を「回復」すべきという限りにおいてのみ、そこへ帰向する意志の属性として「自由概念」は決定的な鍵だということである。

しかしその根拠たる「目的の国」の「成員」たろうとするひとつひとつの意志が幸福に与るかどうかは全く不確定である。それどころかわれわれのこの世界においては、その意志の徳と幸福とは客観的に分裂している。その意志の徳に合った幸福の欠如の現実こそ、カントが「神の現在在の要請」において見据えていたものだった。ところがすでに本稿の冒頭でふれたように、この「神」の表象に「先行して」、われわれは「美に対する

感嘆」を感じうる。

「全体系の要石」としての「自由概念」の根拠として「目的の国」があり、その「目的の国」の「成員」たろうとする意志の幸福に関する欠如を補うものとして「神」がある。しかし、「美」はそれに「先行する」。カントにとってそのような美とは何なのか。また「美」と実践との関係はどうなのか。

カントの美の定義からみていくことにしよう。「趣味とはいかなる関心もなしに満足不満足によって対象あるいは表象様式を判定する能力である。そのような満足の対象は美しいと呼ばれる」(KU, 48)。「いかなる関心もなし」の「満足」とは不可解である。なぜなら、「関心」の対象が主観にとつて実現されてはじめて「満足」なるものが生じるはずだからである。しかし「関心なし」ということが人間存在にとつては常態として決してありえないことであり、かつ人間主観の努力によってはその永続的状态を決して成就しえないとしても、想定しうることは、その「関心なし」の状態とは、いわば主観にいかなる「欠如(Befehl, 35)」も存在していないということであろう。カントによれば「いかなる関心も欠如(Befehl, 35)を前提としあるいは欠如を産み、同意を規定する根拠として対象に関する判断をもはや自由にさせはしない」(KU, 45)。実際われわれは、自分自身にとつて「欠如」しているものについて「関心」をもたざるをえないし、「関心」があるならばそれをわがものとするこゝへ駆り立てられる。カントによると「関心」の対象は、「二種類あつて、「行為に對する実践的関心」と「行為の対象に對する感性的な関心」

(GMS, 34 Ann.)に分けられる。結局前者の関心は行為そのものの道徳的善、すなわち徳、後者のそれは傾向性の対象としての快適なもの、すなわち幸福に向けられる。したがって、「関心」がないということとは、純粹実践理性の対象としての徳、そして傾向性の対象としての幸福に關していかなる「欠如」もないということである。そしてこの故にこそ「生命感情」において「満足」しているのだ。この境地は人間存在にとって一瞬のこととはいえ、いかなる「欠如」もない以上、徳に適った幸福という「欠如」を補う「神の現存在」を「想定」すべき「必要(Bedürfnis)」もない(「神の現存在を想定すべき」「道徳的必然性」は、カントによれば「欠如(Bedürfnis)である」(KpV, 144)。

この境地は美の次の定義とつながっている。「美」とは合目的性が目的の表象なしに対象について知覚される限り、対象の合目的性の形式である(「KU, 77」)。この「対象の合目的性の形式」の意識が快を結果としてもたらすが、カントによるとこの快は「表象そのものの状態と認識諸力の営みをそれ以上の意図なしに維持すべき因果性を自己のうちに含んでいる」(KU, 61)。認識に「先行する」主客調和の位相においては、もはやその状態を「維持」しさえすればよい。何らの「欠如」も意識されない故に、この位相においてはいかなる目的も主観のうちに想起されることなどない。「目的」とは、「合目的性の形式」が破壊されたときにのみ生じるものだといえよう。それが破壊されたとき、主観にとって「欠如」が意識され「関心」が生じ、それにとまなつて主観が補い実現すべきものとしてはじめて「目的」が定立

されるということだ。

しかしここで注目すべきことは、主観の「目的」の「完全性」の概念によって、その「合目的性の形式」が構成され尽くされるのではないということである。カントは周到に注意を促しているが、美的判断力におけるその「合目的性」とは「客観的合目的性」のことではない。カントによると「客観的合目的性は、外的な合目的性すなわち対象の有用性か、内的な合目的性すなわち対象の完全性かのどちらかである」(KU, 68)。前者は結局のところ主観の幸福に仕える手段としての善、後者は純粹実践理性概念の対象たる徳に収斂する。しかしこれらは美的表象における「合目的性」とは異なる。なぜなら、「あるものについての客観的合目的性を表象するためには、それがはたしてどのようなものであるかということの概念が先行する」(KU, 68) 傍点引用者のであって、その限りのたとえ「完全性」の概念だとしても、「概念が先行する」以上、それは主観の構築したものにすぎず、美的表象における「快」を呼び覚ますことは不可能だからである。

美的表象における「合目的性」は、有用でも不用でもないし、完全でも不完全でもない。そういう次元ではなく、そもそも「合目的性」なるものがそこに留まりえず破壊されたときに、主観にとつての対象の有用性の概念が、あるいは道徳的善悪の概念がはじめてわれわれ人間の世界に発現してくる。そして破壊された「合目的性」の「欠如」を回復すべく、そこで発現したそれらの概念の射程のなかで、人間の主観のうちに「関心」が生

じ、「目的」が設定されるのだ。

整理すれば、カントにとって「魂の不死」が「要請」されるのは、人間の理性概念によって規定される、幸福に値する条件としての道徳的完全性、換言すれば人間にとつての「最上善」がわれわれにあっては「欠如」しているからである。人間は永劫に *Sollen* のうちにある（この要請によって「目的の国」が可能となる）。また「神の現存在」が「要請」されるのは、この道徳性に適った幸福、換言すれば人間主観にとつての「最高善」が「欠如」しているからである。しかし「道徳的当為（*Sollen*）」以前に「目的の国」の「成員」としての「必然的意欲（*Wollen*）」があったように、「神」の表象に「先行して」「美」がある。しかもこの美的表象においては、*Sollen* もそして *Wollen* すらもはじめから問題にならない。なぜなら、そこにおいてはすでに「それ以上の意図なしに」「維持」だけが望まれる主客の調和があるのみだからである。そこにはいかなる「欠如」、したがっていかなる「関心」、意欲すべき「目的」も存在しない（まして意志の峻厳なる決意（*Sollen*）の余地などない）。

魂の不死、神の要請は、主客調和の破壊の永続性によって、換言すれば「欠如」の永続性によってのみ想起される。それらの概念の発現それ自体は、その主客分裂、あるいは「欠如」の別名である。分裂以前たる、いかなる「欠如」も存在しない美においては、それらの概念は知られない。

カントが美をでなく、「自由概念」を「全体系の要石」だとも痛切に言い切らざるをえないのは、主客の調和が崩壊してい

る、ただなかにこそわれわれの場があること、かつ「自由概念」とは、主観の努力によって可能である限りの、その主客の調和の回復（その前提条件としての道徳的完全性）へと帰向する意志の属性だからだ。

しかし、この「自由概念」を通じて、われわれは「目的の国」そして理念としての「最高善」をその始原において包摂しうると思われる「自然美」へと至る。

美と、理念としての「最高善」との間の類縁をカントは印象的に次のように記す。「理念（理性は理念に対して道徳的感情のうちに直接的関心を引き起こす）が客観的實在性をもつこと、つまり自然の生産物がいかなる関心にも依存しないわれわれの満足（この満足はわれわれが誰に対しても法則としてア priori に認識するものである。もつとも、その法則を証明に基づかせることはできない）と合法則的に合致することを想定すべき何らかの根拠を自然が己れのうちに含んでいるという痕跡（*Spur*）や暗示（*Wink*）を、自然が示したり与えたりすることは、理性を関心づけることなので、理性はこれに類似した合致についての自然のどのような表出についても関心をもたざるをえない。従って心はその際同時に関心づけられた自己を発見せずに自然美に関して反省することはできない」（*KU, I, 53*）。「自然美」とは、「理性」が「道徳的感情」のうちにもつところの「理念」（「最高善」）が「客観的實在性」をもつこと、「痕跡」「暗示」なのだ。「自然美」が「痕跡」にとどまり、理念の客観的實在性そのものだと言いきれないのは、理念がそもそも主客の調和の不可逆的破壊の後

の克服として発現してきたというその派生性故に、己れの根源たる自然美を人間主観のいかなる努力によっても決して汲み尽くしえないからである。

理念は「魂の不死」と「神の現存在」の「要請」によつてのみ可能であり、このことは「欠如」の永続性、つまり主観の理念が断念のうちにあることを示すが、しかし「自然美」はそうした砕け散つた理念を包摂しつゝ、その理念の客観的實在性の「痕跡」として、「神の表象」に「先行して」われわれの「心」を生気づける。

(1) 厳密には、「自由は道徳法則の存在根拠、道徳法則は自由の認識根拠である」(KpV, 4 Ann.)。

(2) 拙論「カントにおける意欲と当為——目的の国へ、目的の国から——」『社会思想史学会年報』第一六号、一九九二年、二二六ページ以下を参照されたい。

(3) I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ph.B. Bd. 41, 以下 GMS と略記す。

(4) ここでは「芸術美」と対比されているのであって、「自然美」の自然とは、認識に「先行する」自然のことであり、悟性が構成する自然のことではない。

四 美は「人間理性」の「運命」を一瞬包摂する

カントは第一批判の序で「人間理性」の病とも言うべき「運命」について述べている。「人間理性は己れの認識の種において特有な運命をもっている。すなわち人間理性は自らを避けることのできない問いによつて悩まされるといふ運命である。避けることができぬ理由は、その問いが理性そのものの本性によ

つて人間理性に課せられているからであり、他方答えることができぬ理由は、その問いが人間理性のあらゆる能力を越えているからである」(A. VI)。ここで「理性そのものの本性」というのは、「認識」に携わる悟性によつて与えられる総合的に「絶対的総体性」を与えることが理性の使命だということである。「純粹理性は悟性概念の使用における絶対的総体性をひたすら目指し、カテゴリーにおいて思惟される総合的統一を絶対的無条件者のところまで連れ出すことを求める」(B. 33)。他方「人間理性のあらゆる能力を越えている」というのは、「純粹理性」の概念(「絶対的無条件者」)に合致する対象が、感性と悟性によつて構成される認識の世界においては決して与えられないということである。

カントが「純粹理性批判」の主題とした「人間理性」の「答えることができぬ問い」の存在の確認、つまり「信仰のための場所を手に入れること」(B. XXX) (「絶対的無条件者」が認識の対象にはなりえないということの宣言)は、たしかに認識の制限であるが、しかしまさにそこにこそカントの透徹した洞察がある。すでに本稿二節で述べたように、認識の本質は主観の認識諸力の硬直化による自然支配である限り、認識に絶対性を与えることは、認識の対象が「物自体」だということになり、自然支配の徹底こそ真理の開示だということになるからだ。

しかし主客の調和の破壊が、まさに認識能力の派生にすぎない概念に絶対性が与えられることによつて、われわれの世界の客観性となる。純粹理論理性は、その認識の世界に「絶対的無

条件者」の实在性を与えようとして登場するが、皮肉なことにその「絶対的無条件者」は純粹実践理性にとつては、「魂」であれ「神」であれ、自然支配としての認識による主客調和の永続的破壊の代償として、まさに同一の理性が自ら「要請」として分泌せざるをえない影でもある。

注目してよいことだが、美的表象における主客の調和とは「構想力」と「悟性」との調和であつて、そこには理性は登場してこないし、そこでは「絶対的無条件者」をそもそも求めることもなく、従つて「人間理性のあらゆる能力を越えているので答えることもできない」という不在の問いに「悩まされる」こともない。

理性は、認識の遂行の貫徹（純粹理論理性として）と他方それによる主客の調和の破壊によつて生じる欠如の貫徹（純粹実践理性として）のうちに登場する。

理性が進むべき「岐路」(GMS, 13)としてのこのふたつの道の意識は、それ自身が人間理性の本性である。われわれはこの「人間理性」の危うい「運命」のただなかにある。しかし「自然美」は主客調和の破壊の別名たる「神の表象」に「先行して」、そうした「人間理性」の「運命」そのものを一瞬包摂し、「認識」を相対化しうる始原として「生命感情」において「心」を「生気づけ」、われわれをしてこの世界における欠如克服の実践にふみとどまらせる。

(1) 理論理性と実践理性がカントの言うように同一の理性であり不可分のものだとすれば、ここに理性の不安と矜持がある。理性をもつこと

の不調和と矜持は、「崇高なもの分析論」(KU, 28 ff)のうちに如何なく探究されている。しかしこれについては稿をあらためて述べねばならない。

(2) 問題は認識を一方的に排除すべきだということではない。そうではなく、認識は美的表象において「生命感情」溢れる「認識諸力」の調和から一定の「比率」によつて派生したものにすぎないということを通じて、常に相対化されねばならないということである。カントは美と認識の弁証法ともいへばおそろくわれわれ人間固有性をみている。

「完全性が美によつて引き立つ (gewinnen) のでも、美が完全性によつて引き立つのでもなく、「中略」(この両者の状態が調和するならば、表象力の全体が引き立つのである) (KU, 71)。しかし、圧倒的に巨大な自然支配の進行のただなかで、この危ういバランスは跡形もなく踏み潰されていく。

マルクス主義的批判のメタ批判

——批判的思考は如何にして可能か——

序

批判は、マルクス主義の生命線である。マルクス主義は、批判を行使用することによって自己の存在理由を示す。マルクス主義が現在もまだ可能であるとすれば、その可能性は、批判的思考のうちにあるのでなければならぬ。しかし、我々は、マルクス主義にはもはや批判能力が欠けているのではないか、批判を可能にする基準が崩壊してしまつたのではないかと、問わざるを得ない状況にある。それ故、もう一度マルクスの批判概念を検討し直す必要がある。マルクスの批判とは一体如何なるものであり、如何なる問題設定の下で可能になるのか。その問題設定は、いま尚有効なのか。この論考は、現在においてマルクスの批判的思考の可能性を探るための予備的作業である。

我々は、まず最初にマルクスの批判を規定し、それを可能にする問題設定を図式的に提示することから出発する。続いて、その問題設定を支える重要な論点である「批判の基準」が孕む問題点を論じる。最後に、マルクスがこの問題点をクリアしたのか、そうだとしたら如何にしてなのかを、検討する。

馬 淵 浩 二

引用について

マルクスからの引用は原則的に、*Mart. Engels Werke*, Dietz Verlagにより、本文中に巻数と頁数を記す。ただし、「ドイッ・イデオロギー」第一巻、第一篇については、廣松渉編「ドイッ・イデオロギー」原文テキスト版（河出書房新社、一九七四年）により、D.と略し、本文中に頁数を記す。

一 批判とは何か

批判とは、理論的実践の「類型」である。それを他の理論的実践から差異化する点は、それが理論についての理論的実践であることだ。この規定は、マルクスのラサール宛の書簡において叙述された経済学批判の説明から導かれる。「さしあたりここで問題となつている仕事は、経済学の諸カテゴリーの批判である。或いはまた、そうしたければ (as you like)、ブルジョワ経済学の体系を批判的に述べることだと言つてよい。それは、体系の叙述であると同時に、叙述による体系の批判である」(Bd. 29, S. 550)。理論的実践としての批判は、既成理論の「カテゴリーの批判」と「体系の叙述による体系の批判」という二重性において機能する。

まず、前者についてのマルクスの見解を参照しよう。マルクスは「哲学の貧困」において、「ブルジョワ的生産諸関係、分業、信用、貨幣等々を、固定した、不変で、永遠のカテゴリーである」と称する」(Bd. 4, S. 126)。経済学を批判する。確かに、カテゴリーによって経済学的認識は可能になり、その限りで「経済学者たちは、上述の与えられた諸関係の下で如何に生産が行われるかを、我々に説明してはくれる。だが、彼らが我々に説明してくれないのは、如何にしてこれらの諸関係自身が生産されるのかということ、つまりこれらの諸関係を我々の生活へと呼び寄せる歴史的運動なのである」(Ibid., S. 126)。これに対してマルクスは、「経済学的カテゴリーは、社会的諸関係の理論的

表現、その抽象に過ぎない」(Ibid., S. 130)と言ふ。マルクスにとって社会的諸関係は歴史的運動の産物であり、カテゴリーはそこからの抽象なのだから、それもまた歴史的なものとして規定されるのである。カテゴリーを所与として無媒介的に与えられた事実と見做すとき、経済学はこの諸関係の歴史的生成という視点を不可避的に脱落させてしまうのである。カテゴリーの吟味を遂行しない経済学が、所与の諸関係を非媒介性において考察することで、その永遠化と自明化に陥るのに対して、マルクスは、その歴史性と被媒介性を見出そうとしている。或いは、この事態を裏返して言えば、マルクスは経済学的認識の妥当する領域を限界づけることによつて、逆にそれが把握しえない歴史的運動の領域をあぶり出そうとしているのである。これが「カテゴリーの批判」の意味するものであろう。

しかし、経済学的認識の条件の吟味によつて、カテゴリーとその対象の歴史性と被媒介性を、経済学に対して外在的に指摘するだけでは十分ではない。「それだから、これらの諸理念、諸カテゴリーは、それらが表現する諸関係と同様に永遠ではない」(Ibid., S. 130)という主張が経済学に外在的である限り、既成の経済学は無傷である。それはむしろ、あらゆる時代を自然的に規制する自然法則を切札として持ち出すであらう。「経済学者たちが、現存の諸関係——ブルジョワ的生産関係——が自然的諸関係だと言ふとき、それでもって彼らは、この諸関係こそそこにおいて富の生産と生産諸力の発展とが、自然法則に適つた形で遂行される諸関係であることを、了解させているのだ。

こうして、この諸関係自身が時代の影響から独立した自然諸法則なのである。常に社会を統制すべきなのは、永遠の諸法則なのだ」(Ibid., S. 139)。このような外在的対立を克服するには、現存諸関係の歴史性を経済学内に示す必要がある。しかもそれは、「自然法則」を真向から否定する変革可能性を示すことによってでなければならぬ。自然法則による体系Ⅱ体制の永遠化ではなく、逆にその変革可能性を経済学から内在的に導くこと。それが、「体系の叙述による体系の批判」の機能なのである。

このことは、『資本論』第一版序文を参照することで明確になる。「私がこの著作で探究しなければならぬのは、資本制の生産様式とそれに対応する生産関係、交通関係である」(Ed., 23, S. 12)。この探究によってマルクスが示そうとするのは、「現存する社会は堅固な結晶ではなく、変革可能で常に変革の過程において把握される有機体であるということ」(Ibid., S. 16)である。マルクスは、経済学の「自然性」、「自然法則」という自己主張に対して、経済学の体系を展開することによって、それに真向から対立する「変革可能性」という結論を導き出すのである。

カテゴリーの批判によって歴史性と被媒介性を単に認識論的に見出すだけでなく、カテゴリーによって可能になる経済学の体系を内在的に説明し尽くすことで、経済学批判は経済学の自己主張を解体してしまうのである。このように批判とは、既成理論を説明しつつ破壊するという「奇妙」な方法をも意味するのである。従来後期マルクスの批判については、認識論的な意

味での批判のみが強調される傾向が強かったように思われる。我々は、この方法的な意味での批判を強調しておきたい。

この奇妙な方法をマルクス自身の言葉で語らせよう。彼は『資本論』において適用された方法「(Ibid., S. 25)を「弁証法的方法」(Ibid., S. 25)と呼んでいる。更に、「合理的形態」における弁証法は、「ブルジョワジーとその空論的代弁者にとつて腹立たしいもの、恐ろしいものである。何故なら、それは既存のもの肯定的理解のうちに、同時にその否定的理解、その必然的没落の理解を含み、生成してしまつたあらゆる形式を運動の流れのうちに、それ故またその経過的側面に従つて把握し、なにももの恐れず、その本質に従えば、批判的であり革命的であるからなのだ」(Ibid., S. 28—強調は引用者)。経済学批判の「批判的」態度は、このように、既成のもの基盤を揺るがすところにある。経済学批判は、経済学をその解体へともたらすものであるが故に、経済学批判なのだ。

ここで批判を暫定的に定義することが出来るだろう。批判とは、眼前に見出される体制を永遠化する自然主義的理論を、それによって隠蔽される歴史を救い出すことによって解体すること、既存の体系を説明することによって破壊する理論的実践だと言える。

しかし、この規定は余りに形式的である。或いは、方法として規定されているが故に、あらゆる理論に対して適用されてしまい、その限りで恣意的だとも言える。何故そのような理論的実践が要求されるのかを問わない限り、それは、単なる理論的

な操作に留まってしまふ危険性を孕んでしまふ。この方法的な理論的実践が有効に機能し得る場面は、一体何処にあるのか。その答は、「何故、経済学批判なのか」を問うことで明らかになる。

『経済学批判』「序文」を思い出してみよう。「私の研究は以下の結論に到達した。すなわち、法的諸関係および国家諸形態は、それ自身から理解されるものでもなく、人間精神のいわゆる一般的发展から理解されるものでもなく、むしろ物質的生活諸関係——そしてこの諸関係の総体をヘーゲルは一八世紀のイギリスやフランスの先例に従つて、『市民社会』という名の下で総括している——に根ざしているということ、だが市民社会の解剖学は経済学に求めなければならない、という結論である」(Bd. 13, S. 8)。ここでは、市民社会が物質的生活諸条件の総体として位置づけられ、経済学はその解剖学として積極的に評価されている。経済学は、土台すなわち物質的生活諸条件の構造を説明してくれる「科学」なのである。既に引用した文章に続くあの有名な唯物史観の「公式」の叙述が、そのことを確認してくる。そこでは、法律・政治・宗教・芸術・哲学が上部構造として、イデオロギーとして規定されているのに対して、経済学がそこに含まれないことに注意しなければならない。

他方、マルクスが市民社会の構造の解明を試みたのは、市民社会の成立根拠そのもののうちに、その自己解体の論理を見出すためであった。ここで、経済学に対するマルクスの態度は両義的になる。何故ならマルクスは、経済学に依拠し市民社会を

認識することで、経済学には見えない市民社会の自己解体の論理を把握するという逆説的な手続きを踏むからである。このとき経済学はこの逆説性に応じて、市民社会への接近を暫定的にせよ可能にしてくれる限りで「科学」でありながら、市民社会を永遠化する限りで「イデオロギー」であるという両義性を負荷されることになる。マルクスにとって経済学は、科学とイデオロギーの間という両義性を免れ得ないのだ。例えばマルクスは言っている。「経済学がブルジョワ的である限り、すなわち資本制的配置が歴史的に一時的な発展段階としてではなく、反対に社会的生産の絶対的かつ究極の形態として把握される限り、経済学は、階級闘争が潜在的なままに留まるか、或いは個別化された現象において現れるに過ぎない間だけ、科学であり得るに過ぎない」(Bd. 23, S. 20)。科学とイデオロギーという両義性の故に、マルクスは経済学の批判へと向かったのである。

しかしこの批判の視点は、単なる理論的要請のみに基づくのではない。むしろそれは、極めて政治的な利害の結果である。マルクスは、歴史的に遂行される階級闘争において、既成の体制を現実解体することを目指す勢力の立場から、この体制を永遠化する理論の批判に説明的解体を実践するのである。批判という理論的実践は、実践的関心、政治的利害を代表することによって、初めて実質的になる。「そのような批判がもつばら一つの階級を代表する限り、批判は、その歴史的使命が資本制的生産様式の変革であり、階級の最後の廃棄であるような階級しか代表し得ない」(Ibid., S. 22)。経済学の解体という課題は、

純理論的な要請のみから生じるのではない。それは、むしろ経済学の対象である既存の経済を解体する歴史的運動によって要請されるのである。経済学批判とは、眼前に見出される体制を永遠化する経済学の自然主義を解体し、それによって隠蔽される歴史を救い出し、この体制を現実解体するために闘争する勢力の利害に基づいて、既成理論に政治的に介入することなのだ。それは、既成理論を解体することによって歴史を顕現させる政治的闘争なのである。

恐らく我々は、経済学批判のこの意味をマルクス主義的批判一般に拡張することが出来る。マルクス主義的批判とは、既成理論の自然主義と理論的中立性の仮面を剥ぎ、被抑圧者の利害を貫徹するために、既成理論へと政治的に介入しそれを解体する理論的実践なのである。

(1) コルシュは、マルクスのこの視点を「歴史的特殊化」と呼んでいる。 Cf. K. Korsch, *Karl Marx, Europäische Verlagsanstalt, 1967, S. 8.* (野村修訳「マルクス」未來社、一九七三年、一九頁)。

(2) カテゴリーについては、ヘーゲルの見解や「歴史と階級意識」におけるルカチの見解を是非参照すべきであるが、カテゴリー論が本稿の主題ではないので、ここでは触れず、別の機会に論じることにした。

(3) あらゆる社会において機能する経済的「自然法則」の存在を承認するか否かによって、政治経済学とマルクス主義とを鋭く対立させたものとして、以下を参照。G・ドゥルプラス「政治経済学」とマルクス主義「高須賀義博監訳、岩波書店、一九八九年。

(4) 例えば、以下を参照。廣松渉「物象化論の構図」岩波書店、一九八三年、一二五頁。

二 批判をめぐる問題——基準

前節において我々が「経済学批判」をモデルとして示したのは、「理論的批判」としての批判だと言ってよい。その対象は既成の経済学的デイスクールであり、その基準は、既存のものの歴史性と変革可能性を把握し得るか否かにあった。この検討が認識論的反省としての批判である。認識論的反省の結果として歴史性と変革可能性が示されるが、それは、既成理論に内在的に叙述することによって果たされる。これは、我々が説明的解体と名づけた弁証法的方法としての批判である。しかし批判のこのような規定は形式的なままに留まる。このような批判をマルクスに固有なものとするのは、批判がプロレタリアートという階級の利害を代表する限りにおいてであった。この階級の利害こそが、マルクスの批判を実質的なものにする。

言うまでもなくこの階級の利害は、既存の体制を解体することにある。その解体が要求される理由は、それがプロレタリアートにとって抑圧的なものであることだ。プロレタリアートの利害は、現実に対する否定的態度を前提する。現実を否定態と見做すことが、その利害を支えるのである。これは、我々が前節で見てきた理論的批判とは対比的に、「現実の批判」と呼ばれ得るものである。マルクスが、理論的実践としての批判をプロレタリアートの政治的利害と結びつけたことが暗示しているように、理論的批判は現実の批判に基づくのでなければならぬ。この事実は、後期マルクスの経済学批判においてはそれほど

明示的ではないが、『経済学・哲学草稿』を参照すれば明白になる。周知のようにマルクスは、市民社会において遂行される労働を「疎外された労働」と規定する。これは、単なる事実判断ではない。それは同時に価値判断でもある。何故なら、この概念は、疎外されざる労働、本来の労働という理念を要請するからだ。それは、現にある労働を非本来性として告発する否定的概念なのである。マルクスが批判するのは、まずもってこのような労働を生み出す市民社会の性格、その非人間性なのだ。それは、現実としての経済に対する「道徳的」非難である。このような本来性と現実性との不一致に対する価値評価から、『経済学・哲学草稿』の経済学批判は出発するのである。

このように、現実の批判は、現実を否定態として評価するのであり、その基準を必要とする。この基準は、「よりよき、正しい社会」と呼ばれるような理念である。ところで、現実の批判が成立するためには基準が必要だとされるとき、ここには大きな困難が潜んでいると言える。この困難は、基準としての理念の正当性の確保に関わるものである。

現実の批判とは、現実を或る理念に照らして測り、現実と理念との不一致を告発することである。理念は、まだ実現されていないという意味で理想でもある。現実の批判はこの構図を不可避免的に要求する。ところで、我々は前節において、マルクスの批判が既成のもの、歴史的相対化を目指すものだと言った。とするなら批判の基準としての理念もまた、歴史的に相対的なものとして規定されなければならないだろう。しかしそうする

ことは、現実批判の根拠を喪失することになるのではないか。というのも、理論的実践としての批判は、既成のもの、歴史的相対性を示すことでそれを解体するのであるが、現実の批判の基準としての理念もまた、このような操作の対象となりうるはずであり、その時基準は相対化され客観性を喪失してしまうからだ。或いはもしそうしないなら、マルクスの主張は不徹底なものとなってしまうだろう。この問題は、実はマルクスにおける人間本質論、人間本性論に変換し得る問題である。

現実の批判、すなわち或る社会や制度の価値評価は、人間の本質へのそれらの適合性の内にその基準を持つ。人間の本質に適合した社会や制度が理念として掲げられ、そこから現実が評価され批判されるのだ。ラディカルな社会批判が可能になるのは、何等かの形で人間の本質を前提し、その実現を妨げる諸条件を告発すること、そしてこの本質が完全に発露し得る条件を構想することによってである。このような批判を可能にする人間本質論は、「規範的」機能を持つと言えるだろう。実際、マルクスは、一八四四年の『経済学・哲学草稿』において、自由、自律、労働、社会性等の人間の本質を規範的にも用いていた。

他方、一八四五年の『フオイエルバッハに関するテーゼ』においては、次のように述べられている。「フオイエルバッハは、宗教的本質を人間の本質へと解消する。しかし人間の本質は、個々の個人に内在する抽象物ではない。その現実においてはそれは、社会的諸関係の総体である」(Brwss, 9)。これは、人間の本質が社会的諸関係から成立するという事実を述べており、

人間の本质は「記述的」概念として提示されている。それは、現にある人間の本质を説明するための原理であって規範ではなく、その限り批判の基準とはなり得ないのである、しかもこの記述の本質論は、歴史の相対性を主張するのである。

歴史の相対化は、既成の社会的関係を自然化し永遠化する理論に対して遂行された。それは、社会的諸関係が歴史的に相対的であり、常に変革の運動のうちにあることを前提している。他方、歴史の相対化が要求されたのは、あり得べき社会、よりよい社会を実現しようとする利害を貫徹するためであった。前者は、歴史を越える自然的—本性的諸関係は存在しないと主張し、後者は、人間的自然によりよく適った諸関係が存在すべきだと主張する。この対立は結局、記述性と規範性の対立を意味するのである。

ここでは、ヘーゲル主義の圏域にあった初期マルクスが参考になる。彼は、現実との関係における哲学的認識(記述的)が、同時に現実の批判(規範的)であり得るようなヘーゲルの問題設定を用いることが出来た。例えばヘーゲルは、哲学の仕事を下のように特徴づけている。「存在するところのものを概念において把握するのが、哲学の課題である。というのは、存在するところのものは、理性だからである³⁾。これは決して、現存在するものを直ちに理性として承認することを意味するのではない。」「というのは、理念と同意義である理性的なものは、おのれの現実性のうちにありながら同時に外的な現存在のなかへ踏み入ることによって、無限に豊富なまろもろの形式、現象、形態化さ

れたあり方において出現し、多彩な外皮でおのれの核心をつつむからである⁴⁾。つまり、現存在は確かに理念を体現するものではあるが、それは、必然的に何等かの具体的現象、形式においてであって、それ故現存在は、理性的なもの—本質的なものと非理性的なもの—現象的なものとの複合体として捉えられる。

このように、哲学は現存在の把握において、理性的なものとは非理性的なものを区別するのであり、理性的側面に対しては記述的に振舞い、非理性的側面に対しては規範的に振舞うことが出来るのである。哲学は、それが非理性性を告発し得る限り、時代に対して批判的になるのである。それ故マルクスは学位論文においてこう言うことが出来た。「個々の現存在を本質で測り、特殊な現実を理念で測ることが、批判である」(Bd. 40, S. 326 u. 328)。

このように規定された批判は、哲学の実践・実現である。ヘーゲルにおいて哲学は、終焉しつつある時代の夕暮れ時に飛び立つ、時代の自己認識としての「ミネルヴァの梟⁵⁾」であった。しかしマルクスにとつては、時代の理性的認識だけでなく、時代への理性の実現が、哲学の使命であった。「それ自身の内で自由になった理論的精神が実践的エネルギーとなり、影の国アメンテスから意志として歩み出て、この現世的な、精神なしで現存する現実に対して向き直ることは、心理学的法則である」(Bd. 40, S. 326)。一つの時代、一つの現実世界の理性的認識が完成するとき、哲学は、必ずしも理性的たり得ていないこの現実世界のうちに、自己を実現しようとするのである。こうして批判は、

本質や理念(青年ヘーゲル派マルクスにとって、この理念は「自由」に他ならなかった)を実現すること、究極的には哲学を実現することと同義的になる。批判は、記述と規範とを一手に引き受ける理論的実践なのだ。

このように、或る現実を理性的なもの而非理性的なものとの複合体と見做し、「理性は常に存在してきたが、常に理性的な形態においてではなかったに過ぎない」(Bd. 1, S. 345) という立場から両者を俊別し、前者を的確に把握することが理論的に可能であれば、批判は「現存する現実性の固有の形態から、現存する現実性の当為および究極目的としての真の現実性を展開する」(Ibid.) ことが出来る。つまり、存在の理解から当為と規範を導くことが出来るのである。初期マルクスのな現実批判はこのような問題構制によって基礎づけられているのであり、しかもそれは、人間の本質のうちに記述的機能と規範的機能の両者を認めるものなのである。

しかしマルクスの人間本質論は、規範的ではなくむしろ記述的ではなかったか。『ドイツ・イデオロギー』では、たとえそれがラディカルなものであったとしても、時代に内在する理念を前提するような観念論とヘーゲル主義は、批判され放棄されている。それ故、マルクスの人間本質論が記述的なものだという印象は、正しいと言える。しかし、我々の見解によれば、存在の理解のうちに当為を見出すという論理は放棄されていない。マルクスがこの論理を如何に換骨奪胎し、唯物論的に変形したのが、問われるべきである。

(1) 現実性を否定態と見做す視点は、以下の四つの水準で現実を理論的に評価することを経済学に要請する。現実の否定態としての認識、その否定態の成立根拠の探究、克服されるべきものとしての否定態の歴史の相対化、否定態の克服の必然性。この要求に答えていないが故に、『経済学、哲学草稿』において、経済学が批判された。Cf. N. Lohkowitz, *Theory and Practice*, University of Notre Dame Press 1968, ch. 24.

(2) M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, Fischer, 1968, S. 10.

(3) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, In: G. W. F. Hegel Werke, Bd. 7, Suhrkamp, 1986, S. 26. (藤野渉・赤澤正敏訳「法の哲学」中央公論者版「世界の名著」三五・一九八九年、所収一七一頁)。

(4) *Ibid.*, S. 25. (同書一七〇頁)。

(5) *Ibid.*, S. 28. (同書一七四頁)。

(6) 学位論文のこの定式は、「ヘーゲル法哲学批判序説」において、プロレタリアート革命を通じた『哲学の実現による哲学の揚棄』という定式へと急進化される。尚、両者の連関に触れたものとして、以下を参照。山中隆次「初期マルクスの思想形成」新評論、一九八〇年、三六頁。

三 規範的機能は放棄されたのか

『ドイツ・イデオロギー』における「唯物史観」の確立によって、確かにそれまで規範的に機能していた人間本質論は、記述的なそれへと大きく移動していく。それによれば人間の本質は社会的諸関係の総体であり、この諸関係の変化に依じて、人間の本質もまた歴史的に変化して行く。この諸関係の変化の最も根本的な要因は、生産関係と生産力との矛盾であり、新たな諸関係を創出しようとする階級と既存の諸関係を保持しようとする

する階級との間に生じる階級闘争である。「ドイツ・イデオロギー」において基礎が与えられたこの歴史観は、「導きの糸」としてマルクスの探究を支え、周知のように「経済学批判」序文においてより精緻に、より図式的に定式化されることになる。唯物史観はその間、歴史叙述の原理として見做されたのであつて、規範として機能したわけではない。従つて、一見マルクスから規範的な人間本質論が消滅してしまつたかのように思えてしまふ。だが、何故「ドイツ・イデオロギー」が書かれ、そこでヘーゲル左派が如何に批判されたのかを問うとき、別の観方が可能であるように思われる。つまり、前節で検討したヘーゲル主義的な規範と記述の論理が、マルクスによつて唯物論的な問題の設定の下に新たに移動させられていると考えられるのである。

ヘーゲル左派の現実批判に関してのマルクス・エンゲルスの評価は、以下の言説によつて明確になる。「彼らの幻想によれば、人間たちの諸関係、彼らの行為と営為の全体、彼らの束縛と制約は、彼らの意識の産物であるのだから、当然にも青年ヘーゲル派は、彼らの現在の意識を人間的、批判的、或いは利己的な意識と換え、そうすることで彼らの制約を除去せよという道徳的な要請を彼らに課すことになる。意識を変えよというこの要求は、既存のものを違つたふうには解釈せよ、すなわち別な解釈を通じて既存のものを承認せよという要求に帰結するのである」(D.I. S. 14)。人間の解放を目指すのは構わない。しかし、人間がそこから解放されるべき制約は物質的なものであり、この物質的なものを変革するのだから、解放は成功しないと

いうわけだ。マルクスは、人間の解放というヘーゲル左派の革命的パトスの遺産を現実のものとするために、ヘーゲル左派を批判するのである。解放は、意識の問題ではなく、現実的物質的諸関係の変革のうちにあり、この現実世界の客観的な内的構造を潜り抜けるのではなければ、いかなる解放的思想も無力なのである。もちろん「ドイツ・イデオロギー」のヘーゲル左派批判には、彼らの観念論的発想法も含まれているが、「ドイツ・イデオロギー」の存在理由は、まずは解放の現実的基礎を求めることにあつたと言ふべきである。

ここでマルクスが論駁しているのは、ヘーゲル左派の当為主義である。それは、現実世界に無媒介に理想を対置することで、結局道徳的要請を課すことしか出来ない。マルクスは、現実批判の論理が陥る危険をヘーゲル左派のうちに察知しているのであり、当為や規範を現実は無媒介的に対置する当為主義の論理を批判しているのだ。

この無媒介性を排除する方向性は、マルクスによつて共產主義の規定にまで敷衍されている。共產主義が単なる理念に留まる限り、マルクスもまた当為主義に陥るからである。「我々にとつて共產主義は、創出されるべき一つの状態、それに従つて現実が正されなければならない一つの理想ではない。我々が共產主義と名づけるのは、現在の状態を揚棄する現実的な運動である。この運動の諸条件は、現在現存している前提から生じる」(D.I. S. 1)筆跡はマルクス)。ここから当然、この「現在現存している前提」の「科学的」認識の要請が生じる。存在の理解が必

要とされるのである。とすれば、人間本質論にせよ市民社会論にせよ、それらが存在の理解である限りは、それらは必然的に記述的なものとならざるを得ないであろう。

しかし注意しなければならないのは、マルクスによる共産主義の規定が単に運動規定には留まらないということである。共産主義の、かの有名な牧歌的社会像をエンゲルスが描いた部分(DI. S. 33)に、マルクスが後から加筆していることから分かるように、マルクスが一定の理念としての共産主義を思い描いていたことは、否定出来ないであろう。そうだとすれば、マルクスは、一定の理念的規範に基づいて現実を批判していたことになる。ヘーゲル左派の当為主義を批判したマルクスは、果たして自らを同一の批判から守ることが出来るのだろうか。

既に引用した共産主義の運動規定を参照しよう。これは、現実の変革に際しては、この現実が指定する前提を無視することが出来ないこと、それ故に現実の正当な理解を要求するものであった。とするなら、在り得べき人間、そしてそれを可能にする社会的諸関係もまた、現実が指定する前提から出発しなければならぬことになる。ここで、規範性と記述性がリンクするのだ。つまり、存在の理解から当為が導かれるのである。唯物史観は、「実践を理念から説明するのではなく、理念的構成体を物質的な実践から説明する」(DI. S. 50)のであるが、もちろんマルクスもこの原則にとって例外ではあり得ない。

例えばマルクスは『資本論』において、「共同的な生産手段をもって労働し、個人的な労働力を自覚的に一つの社会的労働力

として支出する自由な人間たちの連合 (Verain treier Mens-chen)」(Bd. 23, S. 92) について語っている。この自由人たちの連合という構想は、共産主義社会についての理念規定の一つと見てよい。これは、青年時代からマルクス・エンゲルスが共有していた理想なのだ。『ドイツ・イデオロギー』ではこう言われている。「共産主義が従来あらゆる運動から区別されるのは、それが従来あらゆる生産と交通の諸関係を覆し、あらゆる自然発生的諸前提を従来の人間たちの産物として初めて自覚的に取り扱い、それらの自然発生性を剥ぎ取り、連合した諸個人の力に屈伏させることによってである」(DI. S. 126)。経済的運動の自然発生性の暴力に翻弄されない自由な諸個人が連合し共同しうる社会、これがマルクスの理念なのだ。もちろんこの理念は、現にある人間の在り方を探究することから生じる。

マルクス・エンゲルスは、記述的な人間本質論を生活の生産の場面において捉える。彼らは歴史記述の前提を、現実に人間が生存し得ることに求める。従ってとりわけ物質的生活の生産が、人間の在り方を規定するものとして重視される。「それ故、諸個人が何であるかということ、それは彼らの生産の物質的諸条件に依存する」(DI. S. 51)―強調は引用者。またこの物質的諸条件は、「歴史的に創造された、自然に対する関係、個々人相互の関係」(DI. S. 51)、「一定の社会的、政治的諸関係」(DI. S. 27)をも含むものである。生活の生産が、このような諸関係を生産すると同時に、今度はこれらの諸関係が生産の物質的諸条件として生産を規定することになる。マルクスにとってはこれらの

諸関係は、その様式が歴史的に変遷するにしても、人間が人間として存在するための歴史貫通的な本質諸条件である。従って、諸個人の本质は、彼らの生産の物質的諸条件を探究することで、記述可能になる。

更に、歴史的に発展するにつれてこれらの諸関係は、本来的には諸個人の実践の産物であるにもかかわらず、「彼ら自身の統合された力としてではなく、疎遠な、彼らの外にある威力として」(D.L.S. 36) 現れるようになる。生産力の高度化をもたらし分業が、同時に資本家と労働者間の支配関係、排他的な労働への固定化、といった状況を生み出す。近代市民社会は、これらの諸関係が高度に発達した社会であると同時に、この諸関係がもっとも複雑化し、諸個人自身を抑圧してしまふような社会なのである。従って共産主義は、諸個人が物質的生活を生産する存在であるという記述的前提から、この生産が彼ら自身にとって抑圧的ではないような諸関係を確立することを当為として導くのだ。そして、この諸関係を正当化しうる規範は、既に述べた「自由人の連合」、すなわち自由と共同なのである。

既に明らかなように、現実の批判が不可避的に要求する規範的理念が、マルクスに不在なわけではない。ただ、それはマルクスにおいては、唯物史観という人間—社会についての記述的な観方を前提とするのである。現実世界の客観的な構造を潜り抜けることよつてのみ当為は現実化し得るといふヘーゲルの思想を、マルクスは唯物論的に変換したのだ。従つてマルクスから規範的理念が消滅したわけではない。確かに、理念が常に

その都度の歴史的物質的諸条件に規定されている限りで、マルクスの理念は歴史的に相対的である。しかし、この条件を捨象するなら、如何なる理念も偶然性に留まる限り、それは、客観性を主張し得るのである。こうしてマルクスは、規範の正当性を記述を媒介として確保したのである。

言うまでもなく、存在の理解からの当為の導出という手続きは、問題を孕む。それは第一に、存在の正当な理解を前提する。この作業は、アルチュセル・ショック以後、注目すべき進展を見せたと言えるであろう。しかし、当為としてマルクスが掲げた自由と共同については、初期マルクス派的な人間主義的イデオロギーの問題として、その検討が抜け落ちてしまつたかのようにである。或いは、マルクスが人間の存在の理解を生産の水準で遂行したために、その規範としての人間理解は、或る種のバイアスを被つてしまつていとも言える。アーレントは、労働に人間の本质を求めるマルクスの発想法を批判したことがある^③。更には、将来の社会的関係の規範とされた自由と共同は、マルクスにとつての理論的なア・プリオリであることに注意しなければならない。それは、我々にとつてのア・プリオリであつてはならない。その由来、その実質的な内容の解明(必要ならその変更)は、既成社会主義の崩壊後を生きる我々にとつて、緊急の課題である。存在の正当な理解、そして自由と共同の問題の解決が、批判的思考の成立にとつて不可欠の条件なのである。

(1) もちろん、この客観的構造は、あらゆる人間がそこに投げ込まれ

差し当たりは不可避的にそれに従わざるを得ないという意味において「客観的」なのであって、単なる「物的」という意味ではない。言うまでもなく、現実世界が変革可能なのは、それが人間の実践的連関であり、人間の実践の産物だからである。

(2) 「ドイツ・イデオロギー」におけるマルクスの共産主義論の運動規定と理念規定について論じたものとして、以下を参照。竹内章郎「コミユニズム論における自己否定の論理」、岩佐茂他編著『ドイツ・イデオロギー』の射程」創風社、一九九二年、所収。

(3) H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958. (志水速雄訳「人間の条件」中央公論社、一九七三年)。

むすび

批判は、既成の現実に対する否定的態度によって可能になる。マルクスの批判は、この既成の現実を自然化する理論的ディスクールに向かう。この「理論の批判」は、既成の現実そのものの批判、「現実の批判」に基づく。あり得べき現実が想定されるが故に、既成の現実が批判されるのであり、既成の現実を固定化する既成理論が批判されるのである。この二つの批判は、実は、現実の理解としての同一の歴史理論によって可能となる。前者は、既成理論が自明化する既成の社会的諸関係の歴史性と被媒介性を把握し得る理論を前提している。また後者は、現存する現実から規範を導くのであり、それ故正當な現実認識を可能にする理論を前提している。この同一の歴史理論が、マルクスの唯物史観なのだ。従って、マルクスの批判的思考は、この歴史理論によって可能になる。とすれば、批判的思考の条件としての唯物史観を常に検証することによって、批判的思考を復活

させなければならぬ。批判的思考の条件は、唯物史観の吟味である。もちろんそれは、現実の正當な理解を可能にするための条件でもある。

我々が目撃した歴史的事件は、経済、人権、宗教、民族等についての諸問題を提起した。それらの問題は、マルクスには帰責出来ないだとか、マルクスの理論では解決不能だとかいった理由で放棄されてはならない。「だから人間が立ち向かうのは、常に自分が解決できる課題だけである」と、マルクスは語ったはずである。或る問題が提起されるとき、それは、その解決の条件を既に内包している。現実の理解、それがマルクスの批判的思考の条件なのであり、我々の課題もそれ以外ではない。

二書評二

石塚正英著

白順社 一九九二年
四六判三〇六十四二頁 二四七二円

『ポスト現代思想の解説』

—近代の〈原ロゴス〉批判に向けて—

矢代 梓

ルカーチの最晩年の著作に『社会的存在の存在論に向けて』（ドイツ語版 一九八四—八六年）という大著があることは、あまり知られていない。かつてイザラ書房から、部分訳『鷲山恭彦訳一九八四年』は刊行されているが、これまで議論された形跡はないように思う。晩年のルカーチは、『美学』に続く著作として『倫理学』を構想していた。そのための序文が膨大なものとなり、死後に遺著として刊行されることになった。『ポスト現代思想の解説』は、このルカーチの遺稿を素材とする六回にわたるレクチャーを挟みつつ、サブタイトルにある「近代の〈原ロゴス〉批判」を試みた著書だ。

本書が議論の対象とする思想家は、マックス・ヴェーバー、フッサール、ハイデガー、ハーバーマス、そしてデリダ、フーコー、ドゥルーズというフランスのポスト構造主義的思想家たちだ。これだけの思想をかなりコンパクトな分量（全体で三〇〇ページ強）でまとめ上げたところに、この書物の意味があるとい

ってよいだろう。

さて、ルカーチのことについて若干の言及をしておこう。この国では、彼はもはや忘れ去られてしまったようだからである。しかしながら、これは二十世紀の思想を考えていくのにあまりにも偏った見方ではないだろうか。現に英米では、ルカーチの再評価が進みつつある。初期の『近代演劇の発展史』（未訳）や『魂と形式』に見られる、世紀転換期の創造的批評に連なる審美主義は今なお読み直してみても新鮮だ。その彼がどうして党の指導者になったのか。ここには、「戦争と革命」「政治と文学」という二項対立の悲劇を生き抜いた知識人の哀しみがある。ルカーチが入党直前に書いた「道德問題としてのボルシェヴィズム」で描き出した、「不条理故に我れ信ず」的な信念の飛躍は今日の私たちにも無縁のものではないはずだ。「倫理学」を最後に書くとした彼の思索の遍歴を検討することは、この世紀の大問題のひとつであろう。

まず、本書はルカーチの『存在論』をフッサールの『危機』書と関連させつつ、「労働の理念的目的」（ルカーチ）がフッサールの「理念的存在者」の発見と等しい意味をもつ重要な基本概念であることを指摘する。また、ゴルドマンの「ルカーチとハイデガー」を引きつつ、ルカーチの「物象化」という考え方がハイデガーの「存在者の在り方」の分析に深い影響を与えたことを強調する。こうしたドイツ語圏での思想的営為がフランスのポスト構造主義思想やフランクフルト学派の第二世代であるハーバーマスの思想にどのような形で影響を与えたか、これが

本書の主題に他ならないが、あまりにもカバーする範囲が広すぎて、著者の主張がどの辺にあるのか、それがはつきりと読み取れない憾みが残る。このような大問題を扱うには、もつと大きなスペースが必要だったと思う。次回の作品に期待したい。

岡本 明著

ミネルヴァ書房 一九九二年
三五五十四頁 五五〇〇円

『ナポレオン体制への道』

山崎 耕 一

ミシェル・フーコーは、「人間」は近代の発明で、近代が過ぎ去るとともに消滅すると言った。フランス革命もまた近代の終焉とともに消滅するのだろうか。

本書は論争的な内容である。それは別に、特定の著作や研究者を直接の対象として批判や反駁を加えているという意味ではない。ただ、これまでの研究史の大きな流れを見極めた上で新しい図式を意図的に提示している点で、必然的に論争を惹起する性格の書物なのである。その点を明らかにするために、まず従来の研究を要約しよう。

かつての「正統派的革命史学」においては、フランス革命は「近代」成立の画期として重要な位置を与えられていた。それは、(1)封建的貴族を打倒して近代的ブルジョワジーを政治権力

につけ、(2)社会における封建制(身分的差別と人格的隷属関係)を打ち壊して基本的人権と直接民主制を実現し、(3)経済における封建制(領主制)を廃棄して耕作と営業の自由を確立するとともに、貴族や教会の土地を没収・売却して広範な独立自営農民を創出することにより、資本主義経済が全面的に展開する基礎を作ったのだった。すなわちフランス革命は政治・社会・経済のすべてにおいて「近代」を確立したのであり、とりわけ一七九三—一七九四年のモンターニュ派独裁を通過することによって(2)(3)が他国の場合よりも徹底的に達成されたが故に「典型的な市民革命」とみなされたのである。こうした見解は、我が国では高橋幸八郎氏によって完成された形で提示されたのだが、成立するとほぼ同時に、「ブルジョワジーとは具体的には当時のどの社会階層なのか。当時のフランスにおいてブルジョワジーと呼ばれていた人々はこの図式には当てはまらないのではないか」「フランス革命が典型的だったならば、なぜその後のフランスでは資本主義が停滞して、イギリスに水をあけられていくのか」という批判にさらされ、種々の修正が加えられていった。

個々の研究をたどるのは本稿の課題ではないので省略するが、現時点でみるなら二つの点が重要な論点として指摘できよう。第一は、ブルジョワジーの具体的存在形態という問題とも絡んで、フランス本国でも我が国でも一八世紀社会の実証的研究が進んだことである。その結果、貴族とブルジョワジーは相互に独立した階級として闘争関係にあったというよりは、むしろ相互に入り込み、絡み合った存在だったことが明らかになってき

た。当時の社会を一言で要約することは不可能だが、ともあれ「ブルジョワジーは理論的範疇であつて、具体的な形態は多様であるが、なんらかの階層がともかくも「ブルジョワジー」として貴族と階級闘争を行つたのである。」という命題を押し通そうとするのは次第に困難になつてきたことは否めない。

第二がモンターニュ派独裁の位置づけである。資本主義経済の発達のためには、広範な小土地所有農民の創出は必要ならなかつた。というよりは、資本蓄積と労働者階層の創出の双方にとつてむしろ有害であつた。従つてモンターニュ派独裁は市民革命の課題に応えたとは言いがたい。また(2)の直接民主制も、もはや無条件では肯定されない。ルソー的民主主義（人民主権のもとでの一般意志の実現）の美名のもと、実際に行われたのはロベスピエールの個人独裁だったのであつて、彼こそはスターリンの前兆である。従つてモンターニュ派独裁があつたからフランス革命は典型的な市民革命であるどころか、むしろ逆にこの期間には市民革命からの逸脱と見なされねばならないのである。

こうした批判が生じてくる背景としては、統一的な「市民革命」像の崩壊が指摘できるだろう。すなわち「正統派」においては、政治面におけるブルジョワジーの覇権・経済面における資本主義の確立・社会面における「自由・平等・博愛」の実現は、単一の「進歩」の三つの側面であり、従つて予定調和的に一致すべきものではなかつた。しかし現在の研究者にとつては、そうした予定調和的一致は認められないし、そもそも単一の「進歩」があることも信じられなくなつてゐる。従つて、「進歩」が歴史

上に体现される画期としての市民革命という考え方そのものに疑問符が投げかけられてゐるのである。

前置きがかなり長くなつたが、本書はまさに上に述べたような事情を反映して成立している。それは本書の構成からもみてとれるであらう。すなわち、「問題の所在」を記した「序」に続けて、第一篇が「絶対王政末期の改革」、第二篇が「一七八九年人権宣言の世界」、第三篇が「総裁政府論」、第四篇が「ナポレオン体制論」となつており、最後に「結び」で締めくくつてゐる。内容からみると、一七七五年から始まるテュルゴの改革、一七八七—一七八八年の名士会はいずれも行政・財政上の政策の手直しを図るものであつたが、同時に統治機構の部分的変更をももたらした。その結果、守旧派・王権派とならんで自由派が出現する。自由派を構成するのは自由主義貴族および上層ブルジョワであつて、彼らが革命初期を指導することになるのである。この自由主義こそ、後に登場するボナパルティズムとともに、フランス革命が一九世紀にもたらした重要な遺産であつた。従つて、これら両者が「再会する」百日天下がフランス革命の最終場面と位置づけられ、またその「再会」を準備した時期として、これまではやや等閑視されてきた総裁政府期が重視されることになる。他方、モンターニュ派独裁は逆に、革命の振り子が左にふれた段階で生じた、一種の逸脱にすぎないとみなされるのである。

こうした本書の構成のうちに、我々はまず、モンターニュ派独裁の評価の「正統派」からの逆転を指摘できる。さらに重要

なのは、フランス革命そのものが、その前後に拡がるより長期の変革のうちに解消されていることであろう。アンシアン・レジームはもはや、フランス革命によって克服されるべき負の遺産ではない。そこにおける改革は、それなりに「近代」を指向したものと見て、革命と同じベクトルで捉えられる。さらに、その改革の波は革命で完成したのではなく、一九世紀にまで引き継がれる。フランス革命は、そうした長期にわたる「近代化」のなかの一つのエピソードにすぎなくなり、かつて持っていた唯一無二の光輝を失うのである。

こうした評価は、著者の独創ではない。いわゆる「修正派」も類似的主張を行っている（「修正派」についてはF・フュレ「フランス革命を考える」天津真作訳、岩波書店、一九八九年、の訳者後書きなどに紹介があるので、ここでは省略する）。しかし単なる理論的図式としてではなく、いくつかの実証研究を踏まえながら上記のような見通しを示してみせたところに、本書の意義がある。著者の功績は充分に評価されねばならない。そして、もはや蛇足であろうが、本書は単に狭い意味での歴史学プロパーのものとして読まれるべきではなく、「近代とは何か」をめぐる省察の手掛かりとされるべきだろうと思う。社会思想史学会に紹介する所以である。

著者自身も本書の意義を明確に自覚しており、それなりの意気込みを見せているのだが、ただ一つ惜しむらくは、その意気込みが時として独りよがりになり、空転してしまっていることであろう。それは二つの点に現れている。第一は実証面である。

扱う時代が変わるたびに、取り上げる地域・社会層・主題などが異なるので、著者が細かい点まで丁寧に論証して見せている割には、読者の側では統一した明確な歴史像を形成しにくい。全時代を通じて一貫したフィールドが取り上げられていないのが惜しまれるのである。第二は本書の文体ないし用語である。著者の文章はまさに「心余りて詞足らず」、言いたいことを完全に言い切れないもどかさのようなものは行間から伝わってくるのだが、本文そのものを論理的に解釈しようとする、著者独特の用語法とあいまって、意味不明の箇所が見られる。史実の実証と理論的整理のみならず、それらの表現にも気を配っていただけなら、本書の説得力もさらに増したであろう。ともあれ、本書が我が国のフランス革命研究に生産的な刺激を与えることを期待したい。

川田 稔著

未来社 一九九二年
A 5判 三三〇頁 四〇〇〇円

『柳田国男——「固有信仰」の世界』

藤井隆 至

柳田国男の研究者と目される人には四つの型がある。縦軸に学究派と評論派をとり、横軸に学際派と専門派をとれば、この組み合わせで四とおりができる。

思想を論じる人に学究派と評論派があるのは、他の思想家のばあいも同様であろうと思う。いうまでもなく、研究職にあるかどうかとは直接に関係しない。学究派が手堅い実証と緻密な論理構成を重要視するとすれば、評論派は豊かな想像力と大胆な推論とを得意とする。それぞれ一長一短あるのはいうまでもない。

もう一つの軸である学際派と専門派との違いは、柳田国男を対象とするばあいにはとくに顕著にあらわれる。柳田国男という巨大な思想家の仕事は、民俗学の領域にとどまることなく、経済学、歴史学、教育学、倫理学、文学、国語学、言語学等々の領域にまたがっており、さらに学者としての顔だけではなく、詩人、歌人、随筆家、旅行家、経世家ひいては政治家等々の多様な顔を有している。研究者によつては、そのすべてを体系的に把握したいという意欲をもつ型と、研究者が関心をもつ部分のみに専念する型とにわかれる。前者が学際派、後者が専門派で、これまたそれぞれ長所短所がある。とくに学際派を指向する研究者は、相手が相手だけに、人文科学、社会科学の各学問領域にまたがる専門知識を修得する必要がある。

本書の著者のばあいは、さきの分類でいえば、学究派にしてかつ学際派の型に属している。著者の専門は政治学とくに政治思想史であるが、前著『柳田国男の思想史的研究』（未来社、一九八五年）ではおもに経済学者柳田国男に挑戦し、このたびの著書では民俗学者柳田国男を組上にのせている。また前著と本書とのあいだに『意味』の地平へ』（未来社、一九九〇年）を発行

して、理論的な面ではフランス系の思想、とくに構造主義にたいする理解をふかめている。

本書は書名のとおり、柳田のいう「固有信仰」を対象にしていて、三章で構成されている。参考までに目次を例示すれば、つぎのようになる。

第一章 柳田国男における「心意現象」の問題

第二章 柳田国男の固有信仰論

付論一 柳田国男における山人の問題について

付論二 柳田国男におけるハレ・ケ・ケガレ

第三章 柳田国男の神話論

第一章で柳田の民俗資料分類ことに心意現象についての議論を検討し、彼の民俗学のなかで固有信仰がどのような位置にあり、彼がどのような意図をもつていたかを明らかにする。著者によれば、心意現象にはもの考え方や価値観が含まれており、信仰がその中心をなしている。この信仰は生活文化の根底にあり、その一つの重要な動因になっている。とりわけ信仰は人々の生の内面的意味づけと深くかかわっており、それだけに、人々の価値観、さらには著者のいう「内面的倫理意識」の形成に重要な役割をはたしてきた。柳田は「内面的倫理意識」の問題を重視しており、「固有信仰」は「内面的倫理意識」の形成をうながすものであり、氏神信仰が「固有信仰」の具体的な姿であるという説を著者は提出する。本書の中心をなす章である。

第二章は柳田の氏神信仰そのものの具体的な内容を、おおきく神觀念と儀礼の問題にわけて検討し、それを通して、柳田の

いう氏神信仰の原型とその歴史的な変遷を追跡する。そこで明らかになった神観念と儀礼は国家神道の教義と相違しており、それへの批判であることを指摘する。

第三章は第二章の延長線上にある章で、氏神信仰での神話を柳田がどのように考えていたかを、昔話、伝説、語り物などについて分析し、神観の原像は火雷神のかたちをとる男神であったとして、この学説のうちに著者は国家神道への批判を読みとっている。

私見によれば、本書のいちばんの貢献は、日本人の「内面的倫理意識」を説明することに柳田国男の意図があったと指摘する点にある。柳田国男といえは民俗学というのがあまりにもステレオタイプ化して、古きよき日本の生活を記録にとどめるといった理解が普及しているけれども、川田氏はそのレベルの理解にとどまることなく、倫理学上の文献として柳田の著作を読みなおしている。要点は、柳田は、私的な利益の追求が瀰漫する利己主義的な風潮に抗して、人と人との関係を律する内面的な倫理規範を形成する必要性を痛感し、その倫理規範をささえるものとして「固有信仰」を探究したという説を提起する点にある。すなわち、「郷土生活の研究法」をはじめとする一九三〇年代の一連の著作で展開された民俗資料分類論は、調査技術の有しており、人々の「生活目的」を説明するための手段と方法であったことを指摘するのである。その「生活目的」は信仰によって基礎づけられているのであるが、その信仰の背景には人

と人との関係を律する倫理的な規範があったという説である。

筆者も川田説と同意見であり、柳田国男は民俗学者であるとする固定した「常識」が打破されることを願うものである。ただ、一読者として本書への要望をひとつ述べさせてもらうことができるのであれば、自説を展開するにあたって、著者は柳田国男の研究史にほとんど関説するところがない。そのために読者にとっては、これまでの柳田研究で共通の理解が得られている部分があるので、どの点が著者独自の見解であるのかが非常にわかりづらくなっている。

たとえば、第一章についていえば、(著者のいう)柳田の民俗資料分類は、上野和男ほか編の『民俗調査ハンドブック』での民俗資料分類の仕方と顕著な相違をみせている。『民俗調査ハンドブック』は柳田国男の学問を批判的に発展させていこうとする現代民俗学の担い手たちの作成した分類案であるから、同書には柳田国男への批判が込められている。そうした民俗学畑の人たちの柳田理解にたいして、著者の柳田理解はどのような位置関係に立つのか、ぜひとも知りたいところである。

あるいはまた第二章についても、柳田の民俗学を内在的に継承しつつ、独自の歴史民俗学を構想する桜井徳太郎氏の「固有信仰」理解と、本書で展開された川田氏の「固有信仰」理解とは、どの点に共通の理解があり、どの点で相違するのであろうか。さらには内野悟郎氏のように、文学の立場から柳田のいう「固有信仰」にアプローチする人もいる。こうした研究史を著者の立場で整理してあれば、本書の主張はもっと明快なものにな

つたのではないであらうか。

先行する研究史への言及がとぼしい点は、個々の論点についても妥当する。「固有信仰」とは何かを説明するにあたって、著者はまず柳田の著作から必要箇所を引用し、その引用のあとに著者の要約とコメントをつけくわえるという形式で議論を進めている。しかし柳田の著作はもともとたいへん難解なのであるから、その難解な文章の細読を長文にわたって読者に強いるのは読み手におおきな負担を与えるし、そのことは、読者が著者の見解を理解するにあたっての高い障壁として機能する。先学の研究が明らかにした論点があるのであればそれを紹介し、研究史にたいして著者が不満とする論点のみにしぼりこんで、その根拠と著者の見解を重点的に展開するという構成をとった方が、読者に親切であつたように思う。

柳田国男という人が人文、社会科学にまたがる巨大な思想家であることは誰もが感じていながら、同時に民俗学の創始者としてあまりにも有名であるために、これまでの研究史では、その巨大さを個別学問の範囲のなかでむりやり解釈する悪しき傾向をともなっていた。本書が研究史への関説にとぼしいのは一面では短所であるけれども、その反面として、研究史の制約から自由になることで学際的な読み方ができるようになっているのは大きな長所である。倫理学としての柳田学、本書の意義は、柳田の思想の本質をこの点にもとめたところにある。

山脇直司著

東京大学出版会 一九九二年
A5判 一二四頁 二二六六円

『ヨーロッパ社会思想史』

野田茂徳

本書は、「ヨーロッパ」社会思想の展開を古代ギリシアから説き起こし現代に至る経緯を出来る限り分かりやすく叙述したものである。今日の世界情勢はかつて人類が経験したことのないような、広範囲な、まさに地球的な規模での「過渡的」状況を呈している。このような歴史的现实に立って、著者はあくまでも巨視的に「ヨーロッパ」社会思想を把握し、各時代における思想のダイナミズムとその今日的解釈を的確に要領よくまとめている。

奥付の著者略歴によると、著者は一九四九年の生まれである。この充実した年齢なればこそ古代から現代まで一気に駆け降りるように本書はものされたのである。然も、癖のないある種の透明さを持った叙述の方法は、著者の培っている巨視的歴史理解とともに好感のもてるものである。

「註」が無い書物や啓蒙書は研究者の業績にはならない、と言う事が平気で言われている旧態依然たる研究者の「ギルド社会」の中で、このような「概説書」をものする事はたやすいことではない。何故ならば、「木を見て森を見ず」の譬えのよう

に、全体を把握しないでひたすら枝葉末節なことの調査だけを「学問」だとし、メディアも配布先が限定された「紀要」の類いに発表されるものだけが学術的業績であると大錯覚しているアカデミズムの環境の中で、あえて斯の如き本書をものした事の意味は決して軽いものではない。もちろん言うまでもないことではあるが、細事にわたる研究方法で余人に代え難い業績を残す人もいる。しかし、そういう人は希有な存在である。著述の方法以前の問題として、多くの研究者は、巨視的観点を自ら摘み取っておいて、偏狭な視点によつてものを見せしめ、「歴史—人間」を見失つてしまふ事態に気付かない事をアカデミズムだと錯覚して恥じないのである。学問における「権威主義」は偏狭なるものの中にしか生まれないのである。それは、人間としての生き方にまで投影されている。日常生活においても大事を見ない、極めて硬直化した「ギルド社会」だけにしか通じない価値観に寄り掛かっている。独りよがりの実に情けない状況が見られるだけである。人間の「個的存在」の尊厳にかかわる事なのに、そのことが意識されないのは誠に残念なことである。そういうのつべらぼうな顔をした者の中にあつて、己の顔と言葉によつて、伸び伸びとものしたであらう著者の存在を読者に感じさせる本書はアカデミズムの中に一陣のさわやかな風を吹き込んで来たようなものである。それに加えて、本書を『社会思想史学会年報 社会思想史研究』に、注目すべき業績として採り上げた編集委員会の見識も同時に称賛されてしかるべきものがある。

ところで、本書の構成は、第一章 古代ギリシアの社会思想、第二章 古代末期と中世の社会思想、第三章 政治・宗教・自然観の転換、第四章 社会契約思想、第五章 市民（経済・産業）社会論、第六章 理性的「人間—世界」観への挑戦、第七章 社会思想の二〇世紀的展開、となつてゐる。

第六章と第七章は「ヨーロッパ」の現代において顕在化したイデオロギーに捕らわれた人間の悲劇、そして今日の課題に達するその筆致は確実に、「ヨーロッパ」を舞台にしつつも人間の普遍的課題を見据えているのである。

かつて我が国において「ヨーロッパ」の社会思想史を紹介した先達の中には本書の著者のように巨視的のものを見ようとしていた人たちもいた。例えば一九二七年刊行の『大思想エンサイクロペディア 社会思想』（春秋社）には波多野鼎「社会思想史」、井筒節三「ユウトピア社会主義」、石川三四郎「基督教社会主義」、石川準十郎「マルキシズム」、安倍浩「修正派社会主義」、北澤新次郎「ギルド社会主義」、室伏高信「民主主義」、高島素之「国家主義」、澤田謙「自由主義」、室伏高信「無政府主義」、青野季吉「共産主義」、石川三四郎「サンチカリズム」、波多野鼎「新カント派社会主義」の各論文が収録されている。これらの論文の筆者はそれぞれ最も得意とするテーマに取り組んでいる。今日、それぞれの歴史的評価が如何なるものであるかは語るまでもないが、筆者たちの各自の関心がどこにあつたか伺い知る事ができるものである。それにしても、社会による人間の救済が具体的プログラムとして登場してくる一九世紀後半

からの思想潮流、社会運動が重きをなしているのは否めない。

この後、四、五年して「岩波講座 哲学」に三木清『社会史的思想史(古代)』(一九三三)、林達夫『社会史的思想史(中世)』上(一九三三)、下(一九三三)、羽仁五郎『社会史的思想史(近世)』(一九三三)、本多謙三『社会史的思想史(現代)』(一九三三)が著されている。三木の「ホメロスのヘシオドスの社会」から「アレキサンダーの遠征の影響」に至る古代ギリシア、そうして林の「ヨーロッパ封建社会」「封建社会における僧侶階級」「教会の精神的独裁」の中世に見られるように、彼らは文化史や精神史を採り入れたものであった。それにしても古代と中世のものへ託そうとした歴史理解が、彼らの一九三〇年代への不安と連なっていたことを想起すると辛いものがある。

ここで先達の著作を少し振り返ったのは、「ヨーロッパ」社会思想史は、どのように簡単に纏めようとしても、一人で古代から現代までをものすることは至難の業である事が明らかになるからである。ところが「ヨーロッパ社会思想史」において山脇直司は迷う事なくそのことをやり遂げたのである。しかも、軽々とハードルを越えているのである。山脇が事もなげに、さまざまの思想潮流や各時代の固有の社会的背景や特性を手際よく整理し得たのは、基本的には偏狭な視覚しかない研究者たちの「権威主義」から自由であったからであらうと思われる。

また、本書はイデオロギーや宗教にたいしてその神髄を把握してはいても著者がその捕らわれ人にはなっていない故に、個々の思想家たちがその時代に果たした役割を、短い説明の中

にも正確な評価を下している。これは、新しい百科全書派の出現と言ってもよからう。啓蒙的なものが下り坂を駆け降りて行くとき、その知性は、戦闘的にならざるを得ないだろう。既に述べたごとく本書の第七章に山脇の歴史理解と現状認識は集約されている。「マルクス主義の発展と凋落」「大衆社会論と批判的社会論」「社会思想の今日的課題」では著者の立場がより明確になっている。それらの問題は「ヨーロッパ」だけに限られていないものではない故に、まさにグローバルな視点なしには語れない問題である。

本書では「ヨーロッパ」でないために、意図的に外されている「アメリカ」の社会思想と社会哲学者たちについては、別の機会に山脇は言及する事になるであらう。そのことは、山脇の自説を補完するのに大いに役にたつことになるからである。

本書を纏めた力量によって、イスラム社会、インド社会、中国社会、そうしてアメリカ社会とそれぞれの地域の思想家によって構成される、文字とおりの「世界社会思想史」を山脇直司に期待することは無理な事ではなからうと思われる。本書はそういう意味で単なる「概説書」ではなく、「世界社会思想史」への「出発」を告知する緒でもある。

Robert Owen and the World of Co-operation,

ed. by Chusichi Tsuzuki for the Robert Owen

Association of Japan, Hokusen-sha, 1992.

安川悦子

一九九二年秋、東京で「国際協同組合同盟」(ICA)の第三〇回大会が開かれた。一八九五年ロンドンで結成されたこの同盟は、いまや、全世界、あらゆる地域のあらゆる政治体制の国の、生産から消費にいたるあらゆる形の協同組合組織を含み、一九八八年には加入メンバーは五億人を擁するほどの、大きなものになっている。この「国際協同組合同盟」東京大会を記念して、日本の「ロバート・オウエン協会」が、日本の協同組合運動の「よりよい」理解をはかり、「協同組合の国際主義を強化」し、あわせて「ロバート・オウエンへの関心を復活させる」(本書xiiiページ)のために、英文で論文集を出版した。これが本書である。編者、都築忠七氏によれば、この書は同時に、日本のロバート・オウエン研究の大先輩で、「真のオウエン主義者」である五島茂教授の卒寿を祝う意味もこめられているという。

オウエンの思想と協同組合は、一九世紀産業革命期のイギリスで生まれ、二〇世紀の今日、世界に広がり、地に堕ちた「社会主義」に代わるもう一つのオルタナティブとして二一世紀を生きるかもしれない。「西暦二〇〇〇年における協同組合」と題する「レイドロー報告」

(一九八〇年のICAモスクワ大会で報告されたもの)では、協同組合は、「世界が直面する経済的、社会的な問題のいくつかを解決するのに大きく貢献する」手がかりになることが、期待されている。本書の編集の意図は、この「社会主義」のオルタナティブとしての役割を協同組合主義が果たすには、どのようにオウエン主義の遺産を引き継ぐべきかを問うことであつたように思われる。

本書には、十五の論文が収められている。編者・都築をはじめとする日本やイギリスの代表的なオウエン研究者の論文、さらに五島茂とJ・F・C・ハリスンの自らのオウエン研究史の回顧、白井厚による文献紹介を兼ねた日本のオウエン研究史百年のレビュー、そして最後に、日本の協同組合運動の実践家たちによる協同組合運動の現状、そして将来への展望をこめた論文がここに収録されている。

一九世紀イギリス労働史(労働運動史)にとつて、オウエンと協同組合は、きわめて重要なキーワードであり、イギリスの資本主義に抗する労働者たちにとつて、たえずオルタナティブを提示してくれる思想や運動のより所であつた。そしてこのより所としてのオウエンと協同組合像は、時代の変化と労働者たちの課題の変化に応じて、変化した。「各世代はオウエンの著作から使えると思えるものを引っぱりだす。昔はそれが、幼児教育であり、協同所有であり、利潤のシェアリングであつたが、今日ではそれが、フェミニズムであり、コミュニティであり、環境あるいは「緑の」問題である。明日はそれが、何になるだろう

うか」(一八〇ページ)とJ・F・C・ハリスンが指摘するようにである。

本書の何よりの特徴は、「社会主義」のオルタナティブとして協同組合運動を措定し、オウエンとオウエン主義は、それになを寄与することができるか答えようとしたことである。

巻頭に置かれた「社会主義」以後、オウエン氏、民主主義、将来」と題するクラライズの論文は、オウエンをどう読み、協同組合運動に何を託すかという問題を提起している。一九八九年のベルリンの壁の崩壊に象徴される「社会主義」の解体は「マルクス・レーニン主義」に支えられた「社会主義」を使用不能にした。こうした認識に立つてクラライズは、「コミュニニストの理念のあらゆる弊害、例えば、肅清、政治的専制、土地や農業や産業の強制的なコレクティヴィゼーション、概して効率の悪い生産と分配の諸過程、個人生活や市民団体の浸食……(三ページ)といったスターリン主義的な社会主義に代わる別の「社会主義」として、オウエンと協同組合に思いをよせた。この「社会主義」は、第一に、利潤のシェアリング計画としての協同組合を意味した。それはまたロシア革命でつぶされてしまったロシアの協同組合運動を分析した今井論文(ニコラス・P・バーリン、ロシア・ウクライナ協同組合運動とイギリスの協同組合運動家へのかれの手紙、一八七一—一八八八)で明らかにされているような、「スターリン主義」的、中央統制国家主義的「社会主義」に

対抗する原理としての協同組合主義でもあった。第二に、そこでの民主的な管理と運営の方法であり、第三に、国家的な干渉

を排しての個人主義を生かした協同主義である。つまり平等と参加と協同の組織としての協同組合という理念である。

オウエンの「社会主義」をこう説明して、クラライズは、J・F・C・ハリスン(*Robert Owen and the Owenites in Britain and America, 1969*)や土方論文(オウエンの自然観とかれのラディカリズム)とともにオウエンの思想的出自を、イギリスの一八世紀の平等主義的なりパブリカニズムの流れの中に位置づける。オウエンを、一八世紀のスコットランド啓蒙の中に位置づけ、ヒュームやスミス、そしてミルへと流れるイギリス自由主義の文脈の中に置き、そうすることで、オウエンの「社会主義」を全体主義的な専制のイメージから救いだそうとした。

オウエンの提起する「社会主義」パラダイムの第一の内容が協同社会(組合)であるとするなら、第二は、「調和」というパラダイムであった。永井論文(「ロバート・オウエンにおける「協同」と社会主義」)ではオウエンの協同社会の基本原理は、「調和」であり、人間と自然の調和、生産と消費の調和、農業と製造業の結合、すべての住民の結合労働、といった原理であり、これがオウエンにとっては「社会主義」であったと説明される。クラライズのいう環境問題への視点もここからでてくる。

第三は「計画」とでも名づける原理で、「ロバート・オウエンと社会科学」と題する都築論文がこれを主題にしている。オウエンの思想の中心は、「人間と社会の科学」(「社会科学」というパラダイムであったこと、そしてその知的起源は、スコットランド「道徳哲学」にあったことがここで説かれる。オウエ

ンがニューラナークの紡績工場で実践した教育（人間の性格形成）とニューハーモニーで実践したコミュニケーション（協同社会の形成）に象徴されるような、人間と社会の計画的形成、これがオウエンの「社会科学」の真髄であり、この普及こそオウエンの目指すものであったと都築は説明する。

このオウエンの「社会科学」を受けついで、「労働の組織」と呼ばれる協同社会を作る運動（アソシエーション運動）が展開された。中川論文（「ジェイムズ・ホルルのアソシエーション思想と労働者の協同組合」）は、労働者が自ら労働と資本と熟練を持ちよって「労働の組織」を作るといふ、ジェイムズ・ホルルの「アソシエーション」運動を取り上げた。これは生産協同組合による雇用の創出という問題とも重なる。

R・ハリスンもピアトリス・ポッターの主張を批判する形で、この雇用の創出としての協同組合に共感をよせている。かれは、「ピアトリス・ポッターとロバート・オウエン」と題する論文で、ポッター（後のピアトリス・ウエップ）がオウエンのこうした側面、つまり「労働の組織」の形成や、そこでの労働者参加の側面に共感を寄せないで、労働者の生活の合理化の側面、つまり「消費協同組合」の側面をポジティブなものとして認めたことを、明らかにしている。消費協同組合は、資本家の利益を排除し、公害食品をチェックし、民主的な管理能力を身につける場だとポッターは説明した。「生活」の原理とでも名づける第四のパラダイムである。ハリスンはこうしたポッターを批判して、資金の協同化の必要を主張する。「もし協同組合原理が銀行

業務に拡大されるなら、そしてもし銀行業務全体の組織が、民主主義的な、社会主義的な国家の支配下にいつそう置かれることができるなら、その時、資本の不足を理由にした生産者の協同組合への反対は、相当に取り除かれるだろう」（三九ページ）と。アトウッドの通貨改革を論じた西沢論文（「トマス・アトウッドとロバート・オウエン」）もこの文脈に入る。

こうしたオウエン研究から明らかにされるパラダイムは、今日の協同組合運動にどのように生きていくのか。今日、日本において生協と農協は巨大な組織をほこる協同組合（メンバー総数は、二二〇〇万人にのぼる）である。栗本論文（「日本の消費者協同組合運動・比較研究」）が明らかにするように、日本の消費生活協同組合は、ヨーロッパのそれと比べて、「店舗主義」ではなく、「共同購入主義」を基本として、組合メンバー、とりわけ女性の活動と参加に支えられ、強大な組織と活動の基盤を築きあげてきた。これにたいして日本の農業協同組合は、松田論文（「日本の農業協同組合運動における協同組合発展の原理と現実」）が明らかにするように、生産から消費、銀行から教育まで全体をカバーする多角経営を行い、日本の農家がほぼ百パーセント加入している独特な組織であることが記されている。こうした巨大な組織を誇る日本の協同組合もいま転換期を迎えているという。農業の構造変化と女性の社会的労働への参加がその転換の力である。ここをどう捉えるか。オウエンと協同組合は時代をきりひらくパラダイムになるだろうか。本書の成果は、何よりもこうした問題提起が可能であることを示したことにある。

会員著作リスト「一九九二年」

石塚省二「ポスト現代思想の解説―近代の〈原ゴロス〉批判に

むけて」白順社

石塚省二「ルカーチ」いなほ書房

大藪龍介「国家と民主主義」社会評論社

岡本 明「ナポレオン体制への道」ミネルヴァ書房

川田 稔「柳田国男―「固有信仰」の世界」未来社

河野裕康「ヒルファディングの経済政策思想」法政大学出版社

杉原四郎・山下重一・小泉仰編「J・S・ミル研究」御茶の水

書房

杉原四郎「日本の経済学史」関西大学出版社

杉原四郎「切手の思想家」未来社

高橋真司「ホップズ哲学と近代日本」未来社（一九九一年）

服部正喜「近代人の自由と宿命―社会思想を科学する」創元社

（一九九一年）

東中野修三「国家破産―東ドイツ社会主義の四五年」展転社

山脇直司「ヨーロッパ社会思想史」東大出版会

若松繁信「イギリス自由主義史研究―T・H・グリーンと知識

人政治の季節」ミネルヴァ書房（一九九一年）

※ 著書の内、（ ）内に一九九一年と記したものは、一九九一年に発行されたものですが、一九九二年度年報に記載されていないものです。

（お願い）

この欄に掲載する著書（編集を含みます）を編集委員会までハガキでお知らせ下さい。おしらせを頂いたもののみを掲載しています。

編集委員会

公算論文執筆・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、締切日は二月二五日。送付先は社会思想史学会事務局。
- 三、枚数は、二百字×八〇枚以内。タテ書き。ワープロにても可。その場合もかならず、たて書にして、行間を広くとり、できれば24行×28字が望ましい。
- 四、欧文タイトルを必ず書きそえること。
- 五、注は各節ごとに、注(1)(2)(3)……と入れる。注も一マス一字とする。
- 六、引用・参考文献の示し方。
 - ①洋書・単行本の場合

著者名、書名(下線を引く)、出版地もしくは出版社、刊行年、版数(必要に応じて)、ページ数の順。訳書は()内に訳者名、「訳名」、出版社、刊行年、版数(必要に応じて)、ページ数を入れる。

(例) 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』(一) 大月書店, 一九五八年, 七九ページ)。(書名ハイタリック体に下線を引く)

②洋雑誌論文の場合

- 筆者名、論文名、雑誌名(下線を引く)、巻数、刊行年・月・ページ数の順。
- (例) F. Tökei, Lukacs and Hungarian Culture, in *The New Hungarian Quarterly*, Vol. 13, No. 47, Autumn 1972, p. 108.
- ③和書・単行本の場合

(例) 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和書雑誌論文の場合

洋雑誌に準ずる。論文名は「」に入れる。

(例) 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。
 - 七、論文末尾に連絡先住所、電話番号、ローマ字表記の氏名を必ず明記すること。
 - 八、論文の採否は編集委員会が委嘱する審査員の所見に基づき、編集委員会において決定する。
 - 九、論文は三部提出すること。論文は返却しない。
 - 十、なお、前年、論文が採用された方は、次年度応募を遠慮いただければ幸いである。



編集後記

今年にはシンポジウムが二本入ることになり、予算の都合上、従来からの学会動向・研究展望ならびに資料紹介を割愛せざるをえませんでした。ご了承下さい。

なお公募論文について、若干のお願いがあります。

① 論文は邦文にてお願いいたします。

② 前年度採用された方は、次年度ご遠慮下さい。出来るだけ多くの方に紙面を提供するためです。

③ ご執筆はワープロでも結構ですが、その際、縦書きの原則を守って下さい。横書きですと、縦書きに組直して印刷しなければならず、間違いの可能性が高まります。特に数字については、原則として漢数字でお書き下さい。

④ ワープロの場合、B5半用紙にて縦書きで、行間を広めにしてお書きください。

⑤ その他、「公募論文の執筆要領」(本誌一八一頁)をご参照の上ご執筆下さいますようお願いいたします。

⑥ 締切日は二月一日(水)必着ということで、事務局にお送り下さい。

なお、第一八号、九四年度の編集方針は未定ですが、どのような方針がうち出されようとも、書評欄、会員消息欄は従来通りです。したがって、会員諸氏の中で著作を出版された方は、葉書で、著者名、出版社、定価などを事務局までご一報いただければ幸いです。

(清水多吉記)

社会思想史研究 No.17

1993年9月30日 発行

編集 社会思想史学会

代表幹事 伊藤成彦

(事務局)〒192-03 八王子市東中野 742-1 中央大学商学部
伊藤成彦研究室 Fax: 0426-74-3651

発行者 登坂 治彦

発行所 有限会社 北樹出版

〒153 東京都目黒区中目黒 1-2-6 電話 (03) 3715-1525 (代表)

振替 東京 4-78237

印刷 シナノ印刷・製本 栄久堂

ISBN 4-89384-320-6

学界の総力を結集し、新たな日本史像を提示する

〔創業80年記念出版〕 激動する国際社会に生きる日本人の、開かれた歴史意識の形成をめざして——原始古代から現代まで、日本列島とその周辺地域に展開した歴史の全過程を、時間的・空間的つながりを明確にして、一貫した方針のもとに叙述する。世界的な大転換期といわれる今日にふさわしい、鋭敏な現実感覚に根ざした新しい日本史の全体像を、ここに提示する。

岩波講座

A5判・上製函入・平均三〇頁・月報付（毎月一冊刊）
 「内容見本進呈」お近くの小売書店に請求ください

日本通史

全21巻
 別巻4

編集委員

朝尾直弘・網野善彦・石井進
 鹿野政直・早川庄八・安丸良夫

9月22日刊行開始

第1巻 日本列島と人類社会
 A5判 三〇頁 定価二八〇〇円（税別）

予約募集中

本講座は予約出版です。予約申し込みの方にお願いたします。お近くの小売書店にお申し込みください。
 〔申込締切12月30日〕

全巻の構成

- 第1巻 日本列島と人類社会 代1-5
- 第2-6巻 古 世1-4
- 第7-10巻 中 世1-5
- 第11-15巻 近 代1-4
- 第16-19巻 近 代1-4
- 第20-21巻 現 代1-2
- 別巻1 歴史意識の現在
- 別巻2 地域史研究の現状と課題
- 別巻3 史料論
- 別巻4 総目次・索引



〒102 東京都千代田区一ツ橋一五五



岩波書店

J.S.ミル研究

イギリス思想研究叢書9
日本イギリス哲学会監修
杉原四郎・山下重一・小泉仰真任編集
戦後段階の新しいミル研究の成果を総括した決定版

トマス・ホッブズ研究

イギリス思想研究叢書3
日本イギリス哲学会監修
田中法賢任編集
多くの思想家との比較でその思想を浮彫りにする

T.H.グリーン研究

イギリス思想研究叢書10
日本イギリス哲学会監修
行安茂・藤原保信任編集
グリーン思想の源流と発展を総合的にとらえた論集

イギリス革命

思想的的研究
水田洋編
人間の思想と行動を描くことで革命の全体像に迫る

イギリス革命における ミルトンとバーヤン

永岡薫・今國正大編
人間主体の市民化と近代市民社会の形成過程を考察

市民社会の思想

水田洋教授退官記念論集
宮本憲一・大江志乃夫・永井壽雄編
さまざまな社会観の発生・展開をあつめた共同論集

自然観の構造と 環境倫理学

藤原保信著
相互依存と共生のための新しい自然観を提示する

ヘーゲル政治哲学

講義——人倫の再興
藤原保信著
人倫の問題を中心にヘーゲル哲学の形成・展開を分析

ヴァイマル共和国の 宗教史と精神史

カツツイグン・池田昭・淺野洋監訳
宗教現象を中心にヴァイマルの状況とドイツ問題を扱

J.S.ミル評伝

A.ベイン／山下重一・矢野社大訳
ミルの死の九年後に刊行された最も信頼できる評伝

フランシス・ベイコン研究

イギリス思想研究叢書2
日本イギリス哲学会監修
花田圭介任編集
文学・政治・経済・科学など多面的な全体像に迫る

トマス・ホッブズの 政治思想

高野孝弘著
「宗教論」を基軸に彼におけるパラダイム転換を分析

自然の哲学

自然の中の人間と人間の中の自然
メルロ・ポンティ他／菊川忠実大訳
創造的自然——歴史的・生命論理と新しい存在論を構築

近代自然法をめぐる 二つの概念

社会政治理論における
E.バーカー／田中・津田・新井訳
自然法の原点を求めイギリスとドイツの思想を比較

市民社会理論の 原型

ジョン・ロック論者
田中正司著
綿密な論究を通し市民社会理論の根本を捉えなおす

アダム・スミスの 自然法学

スコットランド啓蒙
と経済学の生誕
田中正司著
富と徳性の対立問題に答える正義——法の理論を解明

日本精神史序説

構造と機制
南原博著
知性の構造や歴史の変遷を総括し新たな視座を展望

ローザ・ ルクセンブルク

その思想と生涯
P.フレリヒ／伊藤成彦訳
比類なき女性革命家のすべてを描く声価の高い評伝

ニクラス・ルーマン／佐藤勉監訳 A 5判上製・定価七、八〇〇円

省部幸陸著

A 5判上製・定価六、〇〇〇円

社会システム理論(上)

知と意味の位相

ニクラス・ルーマンの悠に四半世紀を越す豊饒多産な営為はつと我が国でも周知に属する。パウルソンズ亡き後の社会学の世界でフロンティア理論の先導者たることは衆目の一致するところである。本書は彼の夥しい所産のなかでシステム理論が集大成される代表的著述であり、パウルソンズを遙かに凌駕する雄大なシステム理論を構築し、社会科学の一般理論の新しい地平を拓く。究竟社会学固有の研究領域を超越、隣接科学との境界を二掃、異科学分野の研究成果の完全な網羅吸収に基づく理論構成はグローバル・グラウンドセオリーといっても誇称ではなく、待望久しい画期的大著の出現である。邦訳上巻は第六章相互浸透までを収む。

ウェーバー思想世界への序論 マックス・ウェーバー近いて七十年、この聳立する思想家に対するオマージュと妄評は彼の在世中よりもより世紀末の現今にいたるまで連綿陸続と涯しなき様である。彼の含蓄に富む思想は研究者の関心を惹き多くの典籍・論考を山積させている次第だが、これら類題に本書を累する所以は独自の研究視角にある。設問はこうである。ウェーバーにとって二十世紀の時代精神の歴史の意味とは何であつたかである。すなわち彼の知的「精神的境位の解明をマルクス及びカント、ニーチェとの葛藤・相剋のなかに追究するいわばウェーバー研究の盲点とアポリアに挑む未曾有の力篇である。

D・フリスピー他／大鐘武訳 A 5判上製・定価二、八〇〇円

E・フリードソン／進藤・宝月訳 A 5判上製・定価三、五〇〇円

社会とは何か

医療と専門家支配

社会学とは何だろうか、という問いに対する唯一の正答はもちろん「社会」を研究する科学、であろう。しかし現実に行われている社会学は専門細分化が顕著で各々領域内では弥増に狭隘化を伴い精緻に展開し実学の面白羅如たるものがある。一方抑斯学の根本「社会」概念については不問・等閑視されている憾みがある。本書はこの状況を踏まえての英国気鋭社会学者たちの社会学における「社会」概念の再検討であるが、ギリシヤ・ローマの哲学者の国家観からウィンチ、ハバーマスの社会観に至るまでとりわけマルクス、ジンメル、ウェーバー、テュルケムらが社会をいかに規定したかが細大漏らさず究明される好著で社会学の原点を示す。

保健医療分野では素人の意見は専門家のそれに完全に従属させられる。この世界では専門家のみが特殊な秘儀的知識と崇高な人道的意図をもち素人に対し何が善かを決定する権利を賦与されている。この現実の下で世に問われる医療サービスの質の向上は可能なだろうか。サービス自体が専門家の絶大な権威に諸々の従属的職種が掌握されて成立する状況はその弊害が患者疎外を決定的にする。本書はこの専門家の支配構造の徹底的解明を多くの事例を踏まえて彼らの意識の特性分析を通じて遂行し、併せて改善の方途をも示唆する力作である。保健医療の制度を越えヒューマンサービス問題として我が国に利益するところ大である。

東京都新宿区三栄町 8

恒星社厚生閣

電話・東京3359-7371(代)

内外のマルクス研究の到達水準を総括し、次代へ贈る書。
二一世紀へ向かう社会思想史研究の原点をなす
白熱の議論を再現。
マルクスルネッサンスはここからはじまる。

新論稿を含む増補・復刻版

城塚登・水田洋・杉原四郎・山之内靖・廣松渉（発言順）

近日刊

社会思想史上のマルクス

解説 木前利秋

限定一〇〇〇部・予価四五〇〇円

- 古典派経済学とマルクス——源泉問題(1)●疎外論から物象化論へ●マルクス研究の現段階
- 市民社会と共同体●プロレタリアートの問題●啓蒙思想とマルクス——源泉問題(2)
- プロレタリア独裁について●意識の共同性の諸形態●価値論、物象化論雑感
- マルクスとドイツ古典哲学及びフランス思想——源泉問題(3)●残された問題●他

社会思想史学会の創立を準備した大座談会を復元！

情況出版

東京都中野区東中野1-41-5

電話 03-3369-7758 FAX 03-3369-9070

現代フェミニズムと労働

— 女性労働と差別

V・ビーチ 女性の労働を対象に性別職務分離構造を包括的に捉え新たなパラダイムを刻みだす努力の成果。高島道枝／安川悦子 訳 定価四一・二〇円

哲学の探究

木田元／須田朗 監修 われわれの常識や科学知の暗黙の前提をとくまでも疑い、掘り返す、哲学的思考を養うべく纏めたテキスト。定価二六七八円

社会思想史の視点

— 研究史的接近

田村秀夫 著 欧米とソ連・東欧における研究史を整理し総体的把握の視点を具体的に提示する。巻末に包括的参考文献を付した。定価四〇・一七円

社会思想事典

編集代表 田村秀夫／田中浩 現代は不確定性の時代（混沌の時代）といわれ繁栄の影には人類の存在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。本書は人間の叡知と営為の跡をたずねて、混沌の現代を照らし、明日を模索する人々に贈る希望の書である。定価三六〇五円

新渡戸稲造

— 国際主義の開拓者

ジョージ・オーシロ 著 日本の国際的地位の向上に生涯をかけた人物新渡戸を、日本と北米に残る一次資料を駆使して語る稲造伝。定価三〇九〇円

日中戦争

— 日本・中国・アメリカ

中央大学人文科学研究所 編 日中両国における総体的認識のくい違いから、日米戦争に発展する必然性を解明した多角的共同研究。定価四三二六円

現代国家の理論と現実

中央大学社会科学研究所 編 統合と分断という両極化を示し激動期にある現代国家に関する政治学・経済学・憲法学からの研究集成。定価四四二九円

デイヴィッド・ヒュームと

18世紀英国思想

— 解題目録（英文版）

中央大学図書館 編 著作と未公表書簡および文献コレクションの解題目録で各版を校合して異同を示す。定価二〇、六〇〇円／補遺版 定価五一五〇円

中央大学出版部

〒192-03 東京都八王子市東中野742-1

☎0426(74)2351 / 定価は消費税込

カウツキー研究

A5・四四八頁
定価四八〇〇円

相田慎一 著

民族と分権「教条主義者」「統合主義者」という従来の研究が描き出した「表層のカウツキー」像に対する「深層のカウツキー」像を明らかにした力作。

フランス人民戦線史

A5・四一六頁
定価四八〇〇円

J・シグワース
藤代善伸并喜典

民主主義の崩壊一九三四―三八年 世界経済恐慌期、フランスの台頭期にフランスを起ちつた人民戦線運動の生誕から崩壊の諸契機までを綿密に追付ける。

資本主義世界の経済政策思想

A5・二五六頁
定価二七〇〇円

小林 昇 編

西欧諸国とアメリカとを広く対象とし、資本主義世界における経済政策思想を、近代史の流れに沿ってタザナト、ステュアート、スミスなどを通して捉え返す。

現代市民社会の旋回

A5・三六六頁
定価三六〇〇円

平田清明
山田鏡夫 編

今日の高度資本主義社会において、質的・構造的変容を遂げる市民社会を新視角から捉え直し、その多様な局面を八木紀一郎、藤代善伸、藤代喜典など取入先共同研究。

穀物法論争

A5・三一八頁
定価三四〇〇円

服部正治 著

一九世紀前半のイギリス穀物法に関する論争をカードウなどを通して検討。穀物の自由貿易が国内農業をむしろ活性化させたことを論証し、その現代的意義を問う。

価値論のポテンシャル

A5・二九〇頁
定価三〇〇〇円

梅沢直樹 著

マルクスの価値論を相対化することによりその真の意義を多面白晝を明らかにし、その射程が今日の課題にも及ぶことを論証。マルクスの価値論の潜在的な可能性を問う。

物象化世界のオルタナティブ

A5・二六八頁
定価二六〇〇円

斉藤日出治 著

現代資本主義と言語・情報・記号レギュレーション学派などフランス最新の経済学研究成果を駆使して現代資本主義の物象化現象を批判的に読み解いた意欲的研究。

J・ステュアート／竹本洋他訳 経済の原理

定価15450円

アダム・スミス／水田洋他訳

アダム・スミス哲学論文集

定価4120円

鈴木信雄 著

アダム・スミスの知識／社会哲学

定価5665円

―ウオーラーステイン／川北稔訳

近代世界システム 1600〜1750

定価4944円

G・トニオロ／浅井良夫他訳

イタリア・フランスの経済

定価5665円

D・ポイカート／小野清美他訳

ワイマル共和国

定価3605円

スミス「国富論」に先立ち、理論・政策・歴史の諸領域を統合した最初の経済学総体系の未訳部分（貨幣論・信用論・租税論）の全訳。

スミスが自然科学や認識論から美術・文芸・舞踏・絵画に至る広範な領域に亘って独自の探究を試みたスミス研究に不可欠の遺稿集。

スミス前期の「哲学論文集」「道徳感情論」を理性中心の哲学に抗する感情の哲学として読み直し、「国富論」体系を逆照射する斬新なスミス研究。

世界システム論視角から資本主義を再構成し現代社会科学に圧倒的影響を与える著者のライフワーク第二巻。近世ヨーロッパ覇権国家の興亡史。

現代イタリアの代表的歴史家が、広い視野と柔軟な方法に基づき、フランス中期20年間のイタリア経済の実相を具体的に概説した唯一の通史。

日常生活やメンタリテイ研究の最新成果を導入してワイマル共和国を独自の時代として捉え、近代が「はたむ可能性と問題性を別扱した通史」。



株式会社 **ミネルヴァ書房**

〒607 京都市山科区日ノ岡 西(075)581-5191
電話注文=代金(定額+送料380円)と引換え
にて1日~2日でお届け 西(075)581-0236

勝田吉太郎著作集全八巻

既刊①近代ロシア政治思想史(上)②近代ロシア政治思想史(下)③知識人と社会主義④革命の神話 六五〇〇円

国家と文明システム

木村雅昭著 パラダイムが大きく転換しつつある現代の状況を比較史的知識を駆使して解き明かす。 二八〇〇円

ナポレオン体制への道

岡本明著 政治史・思想的アプローチをふまえながら、革命のもたらした変化を歴史の深奥から捉える。 五五〇〇円

ロバート・オウエンと近代社会主義

永井義雄著 共同社会主義の歴史的成立過程をたどり、理論と思想の「謎」を解明する。 四〇〇〇円

トマス・ジエファソンと

「自由の帝国」の理念

明石紀雄著・アメリカ合衆国建国史序説 八八〇〇円

ドイツ統一と東欧変革

住谷一彦／工藤章／山田誠編著 中欧を舞台に繰り広げられている体制変革は市場経済論で解きさつるのか。 三八〇〇円

家族・世帯・家門

前川和也編著・工業化以前の世界から 歴史のなかの家族について論じられたわが国初の本格的共同研究。 六五〇〇円

近現代日本の平和思想

田畑忍編著・平和憲法の思想的源流と発展 平和思想を貫いた多彩な人物の思想と行動を丹念に紹介。 二六〇〇円

社会思想史への招待

水田 洋・安川悦子・安藤隆穂編

近代思想の積極的評価 思想史を輪ぎりにした国際比較、社会主義思想のナショナルな文脈での再評価、近代思想史から現代への照射に焦点をあて、近、現代の社会思想史への広い展望を与える。

A5 上製 定価二五〇〇円

城塚 登編著 二〇〇〇円

社会思想史の展開

妹尾剛光著 二五七五円

コミュニケーション主体の思想構造

田中正司編著 四六三五円

スコットランド啓蒙思想研究

板橋重夫著 三六〇五円

イギリス道徳感覚学派・成立史序説

松山寿一著 四二〇〇円

ドイツ自然哲学と近代科学

船澤 衛編著 二四〇〇円

現代社会論の展開

武田清子他著 一四〇〇円

近代日本とイギリス思想

北樹出版

〒153 東京都目黒区中目黒1-2-6 TEL (03)3715-1524

ANNALS OF THE SOCIETY
FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT
NO. 17 1993

CONTENTS

Papers delivered at the Seventeenth Annual Meeting at Waseda University,
Tokyo, October 10, 11, 1992

Symposium

- I Two centuries concerning Feminism
.....T. MIZUTA, E. YASUKAWA, K. IMAI... 5
- II Nation-state?—It's thoughts and history
..... T. SAKAGAMI, I. KOSIMURA, Y. OHTA, S. KANG... 41

Independent Papers

- Politische Bedeutung des „Historikerstreites“ und seine Wirkung
—Über Diskussionen Zwischen Nolte und HabermasHiroshi KITAMURA... 79
- Um den Begriff der “Öffentlichkeit” bei Jaspers—Ein Versuch seiner
vergleichenden Betrachtungen mit Habermas und ArendtShūji IMAMOTO... 84
- J. A. Schumpeter's Ideas and Behavior as Minister of Finance
.....Norio YONEKAWA... 89
- Veblen Today—A Reappraisal of His Social Thought Takumi OKUGI... 95
- The Economical thought of Carlo CattaneoJunichiro KUROSU...102
- Zur Entwicklungsgeschichte des frühen Werkes Max Horkheimers
..... Naritoshi UENO...107
- Über das kommunikative Handeln und Legitimation bei Habermas
.....Teruichi ASAKURA...112
- Comte and MarxHisatsugu MURAI...118
- The Viewpoint of Institutional History in Hume's
Three Essays Moral and Political Tatsuroh WAJIMA...121
- Articles**
- The Open Society after the Collapse of the Soviet Union
—On the occasion of Popper's acceptance of the Kyoto prize, November 1992.
.....Makoto KOGAWARA...131
- Naturbeherrschung und Schönheit bei KantKazushi FUJIMOTO...144
- Metakritik den marxistischen Kritik —Wie ist des kritische Denken möglich?
..... Koji MABUCHI...156
- Book Reviews** A. YASHIRO, K. YAMAZAKI, T. FUJII,
E. YASUKAWA, S. NODA...168

Edited by

The Society for the History of Social Thought

ISBN4-89384-320-6 C3010 P2570E 定価2570円(本体2495円)