

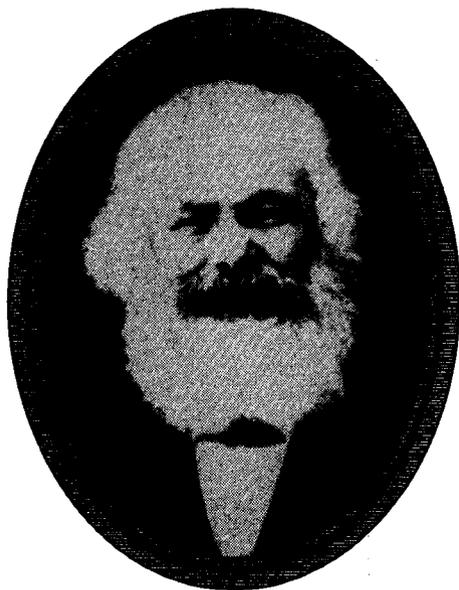
社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO. 18 1994

シンポジウム：マルクスにおける生けるもの死せるもの

- I 歴史・社会・経済理論
- II 政治・哲学・文化理論



北樹出版

社会思想史学会年報

社会思想史研究

No. 18 1994

シンポジウム：マルクスにおける生けるもの死せるもの

- I 歴史・社会・経済理論
- II 政治・哲学・文化理論

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、かえって有利であつ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。思想史の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。

目次

第十八回大会記録

(シンポジウム マルクスにおける生けるもの死せるもの)	— 歴史・社会・経済理論	
マルクスの歴史・社会理論におけるユートピアと科学	中野徹三	六
市場経済とマルクス	山中隆次	一八
マルクスの自由時間論——マルクスにおける生けるもの——	内田 弘	二六
マルクス晩年の思想の可能性	伊藤成彦	四〇
全体討論 I		四八
(シンポジウム マルクスにおける生けるもの死せるもの)	II 政治・哲学・文化理論	
マルクスにおける民主主義の問題	橋本 剛	五〇
——マルクスにおける人間主義の原点の再確認のために——		
マルクスにおける文化・芸術理論——再読の試み	大貫敦子	六四
社会思想史とマルクス	水田 洋	六五
全体討論 II		七五
(自由論題)		
富に関する配慮		
——セネカII古ストア主義+親エヒクロス主義IIの経済倫理——	遠藤 泰	八四
グロテイウス『戦争と平和の法』に対する一視角		
——法による戦争規制の構図——	太田義器	八九

モンテスキューにみる「趣向」概念について	中江桂子	六
「人間の自然」再考——フォイエルバッハとプロッホ——	川本隆	九
マルクス理論の意義と限界	松崎昇	一〇五
J・P・サルトルと「社会主義ヨーロッパ」	長谷川曾乃江	二二
〔特別講演〕		
スラヴの思想——ロシア自由主義の政治哲学	杉浦秀一	二七
アイヌの思想	野村義一	二〇
DDRにおける「現実存在する社会主義」の歴史・暫定的総括の試み	ヘルマン・ウェーバー	二五
「インフォーマル・セクション」		
アダム・スミスの科学方法論	只腰親和	三七
初期社会主義	川本隆	二六
マルクス主義の展開	松岡利道	三九
津田梅子と英国の女子教育	白井堯子	四〇
フランクフルト学派「公共性」と歴史家論争	清水多吉	四二
公算論文		
ウェーバー理解社会学における価値分析	九鬼一人	四三
前期シェリングにおける有限者の位置	菅原潤	二五
ミューラーとヘーゲル——職業団体と統治権に着目して——	原田哲史	六六

目次

書評

農文協編『日本・中国共同研究・安藤昌益』清水多吉（一八〇） 白井厚・小松隆二監修『現代の
 経済と消費生活——協同組合の視点から——』今井義夫（一八二）
 高橋誠会員を悼んで……………藤田藤次郎……………一八三

本誌へのご執筆に際してのお願い（一八三） 九三年度会員著作リスト（一五五）
 公募論文送附要領（一八四） 編集後記（一八五）

（表紙写真） 晩年のカール・マルクス（一九八二年二月）

マルクスにおける 生けるもの死せるもの

I 歴史・社会・経済理論

〔報告〕 中野徹三 山中隆次
内田 弘 伊藤成彦
〔司会〕 野地 洋行

〈1993年10月16日 札幌学院大学〉

司会者挨拶

司会（野地洋行 慶應義塾大学） まず、このシンポジウムに関しまして、一言、ご挨拶申し上げます。今、マルクスを問うことは、多くの人にとって、自分を問うこと、自分自身の思想を問うことに他なりません。と申しますのも、マルクスの名前は学問領域の一つとしての経済学あるいは特定の歴史観や社会観、あるいは特定の政治党派や社会体制にかかわるのみならず、私たちの世界観、人間観あるいは生き方、思想と深くかかわっているからであります。この学会が社会思想史学会の名をもつがぎり、二〇世紀の終りをむかえるにあたり、マルクスにおける生けるものと死せるものを問うことは、不可避の課題と考ええます。シンポジウムにこの課題を提起された幹事会に敬意を表するとともに、清水多吉氏と並んで私自身も司会を引き受けさせていただきます。理由もまたそこにあることを申しそえたいと思います。

マルクスの名前それ自体は、日本の近代とともにあったと考えます。戦前、戦後を通して、日本の近代の道筋が問われる時にはいつでもマルクスの名がありました。しかし、マルクスを問うことは自身自身を問うことだという了解が一般的に成立するのは、一九六八年前後にわたる大学紛争であったと考えます。それまで党派や体制や理論体系の問題として語られてきたマル

クスの名が、今やその名を語るその人自身の思想の問題となりました。それまでは社会体制という、生身の人間にとっては外枠の問題、対象領域の問題であったマルクスの名が、今や人間主体の問題としてつきつけられるようになったと言えるかも知れません。その当時、初期マルクスやサルトルの研究が進められたことも、これと無関係ではないと考えられます。あの当時から既に研究者としての道を歩んでこられた方々は、あの時代とつきつけられた問題の重さを、ある種の苦渋の念と共感の思いをこめて想起していただけるかと思えます。

一九八九年、ベルリンの壁の崩壊以後、私たちの前で起こった社会主義体制の崩壊は、想像をこえる激しさをもって進行し、マルクスへの信頼を、現実に存在する政治権力や経済体制や社会制度への信頼にのみ依存させていた人々の拠り所を奪い去りました。真理の拠り所を体制に見出す者は、体制とともに真理を失い、権力に依拠して生きる者が権力とともにすべてを失うのは、むしろ論理的帰結といべきではありません。しかしながら、あまりにも明らかではありませんが、もともとマルクス主義なるものはマルクスの思想であり、マルクスによって生きられたものであります。やがて、それは政治党派の教義となり、歴史の歩みのなかで、遂に、現実の権力体系、社会体制の原理となりました。この過程で、それはローマ・カトリック教会の場合と同様、正統と教条を生み出し、そのことよってかえって思想としての生産力を枯渇させてしまったといえます。社会主義体制の崩壊には、ポジティブな面もあるのだ

はないかと思われまふ。何故なら、それは歴史の転換点に立つ私たちに、思想としてのマルクスとはそもそも何であるのか、その未来へ向けての可能性はどのようなものであるのかという問題を、もう一度、問い直す機会を与えたからであります。異端審問が終る時から、思想史研究が始まるかと思えます。

私たちは自由に考え、自由に意見を交換することが出来るし、また、今、そうすべきであります。ご参集の皆様方のご協力をお願いして、ご挨拶にかえたいと思えます。有難うございました。

マルクスの歴史・社会理論に おけるユートピアと科学

中野徹三

(札幌学院大学)

はじめに

私の主要な研究対象はマルクスを中心とした社会主義の思想と理論であります。北大に入学して史学科(西洋史学専攻)を卒業するまでの時期(一九四八―五三年)は、スターリンが生きていたという意味での「古典的スターリン主義」の末期にあ

たっており、それで私たちは、マルクスを研究しつつ、スターリン主義の種々の酷烈な様相を体験する機会をも得た次第ですが、それはとりわけ当時の共産主義運動を支配した極左冒險主義の方針として、多くの学友たちの人生に生涯消えることのない傷跡を刻印する結果を残しました(一九五二年の白鳥事件とその周辺の諸事件による犠牲は特に大きく、二十数年後に数名が中国から漸く帰国したが、未だに帰国できない友人もいる)。

したがって、スターリン主義の問題は日本の私たちにとってもけつして無縁な問題ではなかったのであり、以後私はスターリン主義の哲学(美学を含む)、歴史・社会理論、政治理論の原理的再検討と批判を通じて、マルクスの思想と理論を「マルクス・レーニン主義」という名のスターリン主義的教条体系による歪曲と非人間化から開放・復原し、その現代的発展を保証しうる内実へと再構成することを、私自身の思想的課題として追求して参りました。したがって「現実社会主義」の抜本的改革の必然性はかなり以前から私の見通しに入っており、ペレストロイカから「ベルリンの壁」崩壊に到るプロセスは遂に再開された歴史の前進の軌跡として、まさに感動的に受けとめることができたのですが、しかしながら事態の進展の速さと深刻さは、以前の私の予測をも遙かに超えるものでした。

そしてこの事態は、新たな、より根源的な思想の問いへの解答を、私たちに迫るものとなりましたが、この問いは次のように要約されます。

一九八九年を決定的画期とする「現実社会主義」(Real-

socialism)の大崩壊の開始は、それがこの体制の指導思想であった「マルクス・レーニン主義」の破産を意味することは明らかであるとしても、それはどの点において破産し、またその破産はマルクス自身の思想・理論とどうかかわっているのか。

「現実社会主義」の運命に占めるこの「マルクスの責任」問題は、彼の思想と学説に多かれ少なかれ依拠して研究と教育を行ってきた私たち社会・人文科学研究者のすべてにとって、回避を許されない主体的問題であることは、司会者の方の先のご発言の通りであります。そしてこの問いには、(a)スターリン主義体制——民衆を疎外した非民主的な「国家社会主義」体制ないし「全体主義」体制としての「現実社会主義」体制の生成と崩壊は、マルクスの思想・理論そのものの必然的帰結であるとするもの、(b)「現実社会主義」の運命は科学的社会主義たるマルクスの学説からの逸脱の結果であって、彼の思想と理論はこの事態に責任を負うべきものではない、とする立場を両極として、多様な解答がすでに提出されております。なお最近わが国の旧ソ連・東欧研究者の間でもこれまでの研究のありかたをめぐって反省が進められており、例えば伊東孝之氏はペレストロイカがもたらした衝撃について「それは多くの研究者にとって単にソ連圏諸国の体制としての破産だけでなく、彼ら自身の研究の破産をも意味した」と述べ、これまでのわが国のソ連・東欧研究にひそんでいた問題として、「第一にイデオロギー、第二に知的臆病さ、第三に情報システムの不備」の三つを挙げていますが、これらは私たち思想史研究者にとってもけつして他

人事の問題ではありません。

本報告は、私が一九九〇—一九九一年に『労働運動研究』誌に連載した論文「コミンテルン七〇周年と社会民主主義再評価のために」(1) (9)各号(未完) および一九九二年八月にオールボー(デンマーク)で開かれたヨーロッパ思想研究国際協会での報告『Marx, Communism and Social Democracy』⁵⁾に基づいております。

一 マルクスにおける革命論・未来社会論形成の ——歴史・社会理論の形成に対しての——先行性

最初に確認しておきたい点は、マルクスは彼が二〇歳代の青年期(一八四〇年代)に現存社会に対する原理的批判と変革の思想(革命論)とその後に生まれるであろう未来社会論の原型を形成したが、それは五〇年代以降の彼の本格的な経済学研究と歴史研究に先行してなされたものであったこと、そしてそれらの基本構造は——革命論はかなりの変遷を経験したけれどもとりわけ未来社会論は——晩年に到るまで不変であり、以後の彼の研究と活動を貫き主導する思想的モチーフとなったこと、である。以下、彼の革命論・未来社会論の形成史に即してこの点を明らかにしたい。

(1) ラジカルな「精神の自由」主義から民主主義へ(一八四二—一八四三年夏)

マルクスはヘーゲル左派と基本的に共有する「精神の自由」の立場(学位論文における「自己意識の絶対性と自由」の原理)か

ら出発して「出版の自由にかんするライン州議会の討論」など『ライン新聞』紙上での一連の論文を執筆したのち、フオイエルバッハ哲学(「哲学改革のための暫定的提言」との接触を経て、彼の現実的人間主義の論理を武器にヘーゲル社会哲学(「法の哲学」)の批判に進む(ヘーゲル国法論批判)。なおこれと並行して当時のブルジョア史家たちの手に成るヨーロッパ各国史の概説書からの抜粋が行われる(クロイツナハ・ノート)が、ここでのマルクスの主要関心は——ヘーゲル弁証法のフオイエルバッハの主客転倒と対応して——所有と階級(身分)、市民社会と国家形態の相互関係に集中している。例えばマルクスは、J・C・プフィスターの『ドイツの歴史』(一八二九—一三三)から、共同体(広義の市民社会)の政治的国家に対する本源性と先行性を示唆する次の一文を引いている点に注意されたい。

「人民の自然的統一⁶⁾体は昔から存在した。政治的統一⁶⁾体は、後に生まれた。」(強調はマルクス)

国家が人間をつくるのではなく、人間が国家をつくるという国家主語論から人間主語論への転倒は、必然的に徹底した民主制論を帰結せしめるとともに、私的所有と私的利益にもとづく市民社会の自己分裂の状態と直の民主制の要求との間には矛盾衝突がすでに予想されているが、理論的にはまだ対自化されていない。

(2) ラジカルな民主主義から哲学的コミュニズムへ(一八四三年秋—冬)

「ユダヤ人問題によせて」においてマルクスは、封建社会か

ら市民革命（マルクスのいう「政治的解放」）を経て生まれた近代市民社会の人間（ブルジョア）⇨利己的個人相互の間の、また彼らの「類的存在」（共同体的関係）からの疎外を告発し、この疎外からの解放（「人間的解放」）を、「現実の個別的な人間が……個別的人間のままでありながら……類的存在となる」共同体の形成のうちに求めようとする。そしてそれは、利己的個人（ヘーゲルのいう「特殊者」）から国家という政治的勢力として疎外され自立化した「普遍的なもの」を自分の「固有な力」として取りもどし、あらたに社会的な力として組織することを意味する。さらに、貨幣とはこのエゴイズムの（現世的ユダヤ教の）外在化された神であり「人間の労働と生存（Dasein）が人間から疎外されて生じた存在（Dasein）」であって、新しい社会革命としての「人間的解放」は、政治的国家とともに私的所有と貨幣を「ユダヤ教の経験的な本質である暴利商業とその諸前提を廃棄する。」これは、政治的国家と貨幣の同時的廃棄についてのマルクスの最初の言及である。

「ユダヤ人問題によせて」の直後に完成した「ヘーゲル法哲学批判序説」は、この「人間的解放」の主体をはじめてプロレタリアートと規定するが、その根拠は、この階級が「人間の完全な喪失であり、したがって人間の完全な回復によってだけ自分自身をかちとることができる」ところに、すなわちヘーゲルとフォイエルバッハからマルクスが継承し発展させた、全面的疎外⇨疎外からの全面的解放」という弁証法的反転の論理にある。

(3) 「疎外された労働」論から人間的諸力の普遍的对象化と享受の場としてのコミユニズム社会論へ（一八四四年）

四三年暮に始まる経済学研究（「パリ・ノート」）は、四四年六月に勃発したシュレーゲン織工蜂起に刺激されて加速化した『経済学・哲学草稿』に結実するが、先の弁証法的疎外論はここでは国民経済学批判とプロレタリアートの「疎外された労働——それからの解放としてのコミユニズム社会」論として展開される。労働過程におけるプロレタリアートの疎外は第一規定から第四規定へと現象学的手法で累層的に描写され、最後の第四規定（労働者の他の人間からの疎外）において、この疎外が生ずる社会的根拠が開示される。

「労働の生産物が労働者に属さず、疎遠な力として彼に対立しているならば、そのことはただ、この生産物が労働者以外の他の人間に属するということによつてのみ可能である。……神々ではなく、自然でもなく、ただ人間そのものだけが、人間を支配するこの疎遠な力であることができるのである。」

これは、労働者が生産した剰余価値の資本家による収取についてのかの経済学的説明に先んじてなされた、搾取についてのマルクスの哲学的説明のもっとも最初の表現である。こうして労働者と「労働者以外の他の人間」⇨資本家との間の労働過程におけるこうした敵対的社会関係⇨階級対立の關係の廃絶のうちにはのみ、労働の全疎外からの解放が、労働者革命の世界的使命が見出されることになる。

他方、商品生産者⇨交換者としてのブルジョア（私的所有者）

相互の關係、商品交換の社会的關係は、「私的所有の相互的な外在化または疎外」(「ミル・ノート」)の關係として、「疎外された労働」に表現されるプロレタリアートとブルジョア階級の階級的対立と並んで、市民社会的人間の経済的疎外の二つの形態の、ひとつを成すものとして、把握されている点も、あわせ確認されねばならない。

なお『草稿』の全体には、経済学研究と青年ヘーゲル派的な自己意識の行為の哲学との媒体を通じてマルクスが獲得した労働とその対象化の論理が貫かれており、この地平から将来のコミニズム社会ないし「人間的社会的形態」は、諸個人の人間的諸力が自然のうちに普遍的に対象化され、それ故にこの富の享受も社会的にでしかありえない共同社会として觀念されることになる。

(4) 生産諸力(生産手段)に対する私的所有とそれにもとづく階級対立、商品⇄貨幣關係、政治的国家という疎外の三位一体の同時的廃絶としてのプロレタリア革命觀とその結果生ずるであろうコミニズム社会論の原理的完成(一八四五—一八四八年)

四三—四四年期に形成されたマルクスの哲学的コミニズムは、彼のその後の研究と活動を通じて現実化され、四〇年代末の『共産党宣言』に総括される。

資本家的生産様式にもとづく物質的生産諸力と交通形態⇄世界市場の發展は、「自分の姿に似せてひとつの世界を創造する」とともに、ブルジョア的生産様式の墓掘人としてのプロレタリアと彼らによる世界革命の条件をもつくり出す。この労働者革

命は、オウエンやフーリエが構想した小規模な協同社会の実験とその成功を通じての漸次的普及としてではなく、「プロレタリアートを支配階級の地位に高めること、民主主義をたたかいたること」を第一歩とする政治革命として開始されるが、この革命はその進行のなかで私的所有の「最後の形態」であるブルジョアの所有権とブルジョアの生産諸關係を暴力により廃止するが、この廃止は同時に自由な商取引⇄市場経済の、商品生産⇄交換一般の廃止をも意味する——なぜなら、このブルジョア的生産諸關係は、商取引一般を含んでいるからである(今日のブルジョア的生産諸關係の内部では自由といえば自由な商業(der freie Handel)、自由な売買のことである。だが商売(der Schacher)がなくなれば、自由な商売もなくなる。——なおここでマルクスが商業を本来「きたない、暴利の商業」を意味する「Schacher」に置き換えている点に注意)。この思想は、しばしば誤解されているように、晩年の「ゴータ綱領批判」(一八七五年)にはなく、「哲学の貧困」(一八四七年)においてはじめて、経済理論的形態をもって登場する。ここでマルクスはユーアの『マニユファクチュアの哲学』に依拠して、近代の大工業はその本性上労働時間が万人に対して平等であることを要求している、と述べたうえ、階級対立を廃絶した労働者集団は、「生産力の総和と現存の欲望の総和の關係を基礎として」必要とされる労働時間の総量を彼らの間で配分する「一つの協定」を結ぶであろう、と書く。その場合、各人は相互に等量の労働時間を交換しうるとともに、その結果生産された総生産物は、あらか

じめ計算されたこの社会の総欲望を過不足なく充足しうるようになるが、マルクスによれば「このような協定は、私的交換の廃棄宣言である。……階級対立がなければ私的交換はありえない。」(強調引用者)

なお、もう一つの疎外態としての「政治的国家」の止揚については、「宣言」の次の箇所を指摘することで足りるのであろう。「発展が進むなかで階級差別が消滅し、連合した諸個人の手に全生産が集中された時、公的権力はその政治的性格を失う。」

(5) 『宣言』以後の未来社会論——私の報告に対する質問への回答を含めて——

a 『ゴータ綱領批判』と『哲学の貧困』

周知のように「ゴータ綱領批判」では、ラッサール流の「全労働収益権」論を批判しつつ、将来の「共産主義社会」において社会的総生産物のうちからあらかじめ控除されるべき部分を具体的に提示するなど、一八四〇年代の所論に比較して当然ながらはるかに精緻な展開が見られるが、『哲学の貧困』には登場しない共産主義社会の二段階の区分が導入されている点が、もともときわ立った変化といえよう。しかし、マルクスにとって、等量の労働の交換という「ブルジョアの権利」が残っているその「低い段階」においても、「個人的な労働はもはや間接にはなく直接に、総労働の諸構成部分として存在」しており、「生産者たちは彼らの生産物を交換しはしない。」すなわち生産物は商品にならず、商品交換はすでに存在しない。まさにこの基本性格において『ゴータ綱領批判』でのコミュニケーション社会論

は、『哲学の貧困』と同一であり、こうしてマルクスには——初期から晩年までを通じて——「市場社会主義」の思想は存在しない。なおスタンリー・ムーアは彼の著『マルクス対市場』において、『宣言』にも無階級の過渡的経済↓共産主義の二段階論があるが前段階は「資本主義と同じく商品交換経済であり」、「批判」の第一段階がそうでないこととの間に矛盾と相違がある、とマルクスを批判しているが、そこには単純な誤解がある。

b 国権主義社会か、協同組合社会か？

大藪会員(富山太)は、マルクスの未来社会論の骨格は初期から変わっていない、とした私の報告に対して『宣言』に集約される初期の「国家集権的偏倚」(いっさいの生産手段の国家の手への集中、産業軍の設置、等)から五〇年代の本格的な経済学研究や労働者生産協同組合の評価を介して、「社会への国家権力の再吸収」(協同組合的所有を軸としたコミュニケーション連合)へと、かなり大きく変化を遂げたのではないか、という質問を寄せられた。関連して西村可明氏もマルクスの未来社会論には「自由で平等な生産者たちの諸協同組合(Associations)から成る一社会」という表現に代表される「連合体構想」と、社会全体が単一の指導者によって指揮されるように描く「一国一工場構想」の双方があり、一義的でない、という見解を提起されている。

まず、大藪氏が初期マルクスの「国家集権的偏倚」の例として挙げている「産業軍の設置」等は、マルクスが共産主義社会

への過渡の方策として挙げたものであり、『フランスにおける内乱』や『ゴータ綱領批判』などで共産主義社会の同義語として用いた「協同組合的社会」について述べたものではない。さらに大藪氏も西村氏も、「生産手段の国家への手中」(「宣言」)あるいは「協同組合の連合体の一つの計画にもとづく全国の生産の調整」(「フランスにおける内乱」)などという表現から、マルクスが二律背反的な所有と管理の二つの構想の間を時期的に移動したか、または動揺していたかのように考えておられるように思われる。だが、一八七〇年代のマルクスにおいて「生産手段の国家への集中」は、協同組合的社会と生産の民主主義的原理に矛盾するどころか、逆にその不可欠の土台と考えられていたことは、「土地の国有化について」(一八七二年)の次の文章からも、明らかであろう。

「土地の国有化は、労資の關係に完全な変化をひきおこすであろうし、結局は、工業であろうと農業であろうと、資本主義的生産を完全に廃止するであろう。そうなった時にはじめて、階級差異と特権とは、それを生みだした経済的土台といっしょに消滅し、社会は一つの自由な「生産者」の協同組合(Assoziation)に変わるであろう。……生産手段の国家的集中は(die nationale Zentralisation der Produktionsmittel)は、合理的な共同計画に従って意識的に行動する、自由で平等な生産者たちの諸協同組合(Assoziationen)から成る一社会の自然的基礎となるであろう。」

ここにひそんでいる問題点の検討は別として、今確認してお

かなければならないのは、次の諸点である。すなわち、五〇年代以降のマルクスは、大藪氏が指摘している通り、共産主義社会の生産と行政の基本単位を、労働者が直接管理に参加する協同組合とコミュニケーションのうちに見出したこと、だが彼はこの国有化社会の国家機構と生産者主体の经济管理システムの間、経済システムの内部(各協同組合間および各組合と連合体との間)等には結局は望ましい相互調和が実現するものと——この点は他のユートピアンたちと同じく先験的に——予定し、確信していたこと、である。

二 マルクスの革命論と未来社会論、歴史・社会理論における「生けるものと死せるもの」

まず「生けるもの」としては、「すべての諸個人の自由」という、マルクスにおけるコミュニズムの究極目標としてのヴィジョンが挙げられるべきであろう。「宣言」のなかのこの文章——「たがいに衝突しあう階級に分裂している古いブルジョア社会にかわって、各人の自由な発展が万人の自由な発展の条件であるような連合社会 Assoziation が現われる」——は、ヨーロッパ文明の偉大な伝統としての、古典古代的・ルネサンス的な人間像の普遍的実現という理想の表白であって、私がかつて書いたように、「この意味においてマルクスたちのコミュニズムの主軸は諸個人の自由であり、ポリシエヴィズムの主軸が階級の解放としての平等にあつたのとは、少なからず位相を異にしている。(真の自由の国との前提としての自由時間論が後者に欠

けていることは、その一例である¹⁴⁾。」

次に、物質的生産諸力発展とこれに対応した生産諸関係の變動、したがって種々の生産様式あるいは社会経済的構成が人間社会の総体とその発展において果す巨大な規定的役割を解明し、とりわけ資本主義的生産様式に即して巨人的な規模で研究・展開した¹⁵⁾こと。

反面、その「死せるもの」または問題点としては、次の諸点が挙げられる。

(1) まず一九世紀的現実の「反映」として、階級対立と階級闘争が占める役割と意義が一面的に強調・普遍化され、この「階級還元主義」がかの疎外の三位一体の同時的廃絶というヴイジョンに道を開いたこと。またここから、民族・性その他人間生活を規定する他の諸要因を過小評価または無視する階級一元論的把握を必然化したこと。

注意すべき点は、この階級還元主義的思考の基盤にはプロレタリアートおよび階級一般の「同質性」とその持続についての「信仰」があること、そしてこれは、マルクスが階級を「彼らの意志から独立して相互に取り結ぶ物質的諸関係」にもとづいて定義したところに支えられていた、という事実である。物質的諸関係のなかでの彼らの位置は「社会的存在」が、彼らの意識と行動を決定する、という図式が絶対化される。ここから階級還元主義は、理論的には（多くのマルクス主義者の頭脳のなかで）「階級」をある等質な「実体」に変えるところにも、実践的にはすべての社会的問題や社会的葛藤を階級対立に、そ

の解決の成否を階級闘争の発展とその帰趨に還元しようとする。「これまでのすべての社会の歴史は階級闘争の歴史である」とした「宣言」は、階級対立の廃絶が諸国民の間の民族的対立と戦争をも廃絶に導くであろうという期待を、次のように述べている。

「諸国民の国民としての分離と対立は、ブルジョアジーの発展、貿易の自由や世界市場の形成にともない、そして工業生産やそれに照応する生活状態の同質化 (die Gleichförmigkeit) につれて、すでにますます消滅化しつつある。……一国民内の階級対立がなくなれば、諸国民間の対立関係もなくなる。」

(2) 階級対立の廃絶が商品・貨幣関係をも同時に廃絶するとするマルクスの思想について。

商品・貨幣関係の廃絶は、人間の人間による抑圧と搾取の廃止と並んでオーウェン以来の近代社会主義の二大目標のひとつであったが、マルクスが想定したような、プロレタリア革命による階級対立の廃止↓生産者間(協同組合間)の協定による計画的生産と生産物の(市場によらない)分配が順調に進行するためには、以下のような実現不可能な諸条件が前提されるともに、もしそれが「実現」される場合には——「現実社会主義」が実証したように——この社会は「自由な生産者のアソシエーション」たる実質を失ってしまう。

① 社会の全成員の(変動し発展もする)諸欲望の正確な事前の計測。

② その計測にもとづいた消費諸手段および生産諸手段の生産の完全な遂行と再生産の安定した継続。

③ この共同社会が経済的に他の社会からほぼ完全に孤立していること。

④ しかし、社会の諸欲望のこの「計測」と生産諸手段・労働力の、したがってまた消費手段の社会的配分と管理の業務はもとよりこの社会の生産者全体が果しうる業務ではなく、国有化された全生産手段を事実上管理する少数の国家官僚（またはアソシエーション総体の管理者層）の独占的業務とならざるをえない。こうして、市場なき生産と分配の全社会的実現という先のマルクスの想定を首尾一貫して実現したとするならば、「自由な生産者のアソシエーション」のかわりに私たちが見るものは、すべての生産者（と住民）の総欲望と彼らの労働過程・消費過程の全体——彼らの全生活過程に対する官僚の独裁以外の何物でもないであろう（そして「ゴータ綱領批判」において貨幣のかわりに労働者が受け取るとされる「労働証券」も、この貧しく不自由な社会ではせいぜいそれなしにはパンも入手できない配給切符となるだけであろう）。

このような社会が多少なりとも「自由な生産者のアソシエーション」としての現実性と意義を持ちうるるとすれば、それは——オウエンやフーリエが想定したような——小規模で自営的なコロニーでしかありえないが、「共産主義の原理」（一八四七年）でエンゲルスが都市と農村の対立の止揚を論じて次のように書いているところは、マルクスとエンゲルスが想定した協同組合

的社会も、一九世紀ユートピアのそれとかなりの類似点があることを、問わず語りに示している、といえる。

「二つの違った階級が農業と工業を経営するかわりに、同じ人間が農業と工業とを経営することは、まったく物質的な原因からだけでも、共産主義的アソシエーションの必然的な条件である。」（強調引用者）

ここで私たちは、マルクスとエンゲルスの未来社会論にひそんでいるある奇妙な矛盾を見出す。

『経済学批判要綱』のマルクスは、狭い自給的な枠に制限されていた旧時代の欲望充足方式と生活様式を打破した普遍的商品生産の発展と、それがもたらした「社会的人間のあらゆる資質の陶冶と、できるだけ豊かな欲望をもつものとしての人間の生産」のもつ意義を、「資本の偉大な文明化作用」として誰よりも深く認識しており、したがって来るべきコミュニズム社会はこの作用を基礎に、しかもそれよりもはるかに高いレベルで社会の全構成員を文明化させるべきものであった。

こうして人間の欲望と生活過程とが古い局地性を破られて普遍化し、しかも（自由時間の延長とあいまって）ますます多様化（個性化）する場合、この「自由な個性」が彼の人間的需要を万人の間で自由に、しかも平等な条件でみたしうるためには、普遍的かつ多様な消費手段またはサービスが商品として提供されている自由な市場において、これらの商品を彼の労働の等価物と交換に選択的にわがものにする、という形態を通ずる以外にはない。この場合、先の「協同組合」は自分たちが提供する

生産物の需給状況に対応して（その知識は市場における需給関係や価格の変動を通じて与えられる）自主的にまた相互的にも生産を調整する、自由な商品生産者の組合となるだろう。

だが反面、この社会ではすべての個別的労働が直接に社会化されている、という理由から、生産物の商品化を否定するが、ここではこの「協同組合」は、全社会の名による国家的計画の非自主的な実施単位（農工産物の局地的自給を基礎とする）となる以外にはない（生産物が商品化する条件を「それらが相互に独立して営まれる私的諸労働の生産物」とするマルクスの商品経済論の問題点¹⁹⁾）。

ここからはまた、次のような問題が生ずる——一般に、市場と商品交換は排除可能か？ 交換行為は、「商品交換」を超えたより普遍的な「人類学的カテゴリー」に属するものではないだろうか？ マルクス主義を含む文化人類学が明らかにしているように、⁽²⁰⁾ 広義の交換は、未開社会での贈与や返礼を含めて、どの人間の社会的コミュニケーションもつ普遍的形態といえる——神と人との間をも含めて。

自由な商品交換と市場は、暴力的変革のみがこれを廃止しえたのであり、政治的・社会的自由と民主主義を基本価値とする世界では、それが原理的に排除されることはありえない（必要な規制は合意を経て当然ありうるとしても）。

(3) 「政治的國家の廃絶」とプロレタリア独裁論の間

同じ矛盾とアポリアは、國家論にも存在する。階級の廃絶にともない社会から自立して政治的支配を行う政治的國家も廃絶

され、その機能は市民社会に再吸収されて強制によらざる連帯と協同にもとづく管理に移行するという思想は、一九世紀社会主義がアナキズムとも共有した政治的疎外（人間による人間の統治）からの解放の理想の表現だった。この解放への道は、マルクスによればプロレタリアートの政權獲得とそれに続くプロレタリア独裁によつてのみ開かれる。

ところで、多くの国では暴力的変革を不可欠の手段とし、また革命後は全社会の生産手段を自分の手に集中するこの「プロレタリアートの独裁」は、必然的に無制限の中央集権的權力を必要とし、生みだすように思われる。だが反面、「フランスにおける内乱」のマルクスは、都市と農村のコミューン群と、コミューンに嚴格に責任を負う「少数の」機能をもつ中央政府のうち、「労働の経済的解放をなしとげるための、遂に発見された政治形態」を見出した。そしてここに私たちが見るのも、集権的國家とコミューン型民主主義の無矛盾の一致という、プロレタリア國家に対するマルクスのオプチミズムであるが、これを支えているのも、階級國家論のもつ階級還元主義であり、また革命後もプロレタリアートは（革命的階級としての）自己の同質性を持続するであろうと見る、人間性に対する大いなる樂觀であった。またそもそも、プロレタリアートが階級として獨裁を行うことはありえないが、階級の一部、少数者がある階級の名で統治しうるのは、その階級（とその利害）が「等質的」とみなされる限りにおいて、である。のちにレーニンは、プロレタリア独裁はプロレタリア民主主義についてのマルクスの思

想から出発してロシア革命とそれを普遍化したボリシエヴィズムへの道を開いたが、他方西欧のマルクス主義者からは、プロレタリア独裁についてのマルクスの思想を事実上放棄しつつも、やはりマルクスのうちにあつたところの、西欧に定着した政治的民主主義を普通選挙権として確立し、さらにそれを社会の領域にまで漸次的に拡大することを通じて社会主義の実現に到ろうとする思想を足場として、二〇世紀の社会民主主義が生じた。こうして、ロシアのコミニズムと西欧の社会民主主義(マルクス主義的の社会民主主義)とは、マルクスを父として異なつた母胎に育つた、二人の異母兄弟にはかならなかつたのである。

(4) 疎外論と結びついた弁証法的思考の功罪

マルクスにとって人間の歴史とは、究極的には物質的生産諸力の発展にもとづいて進展する「ひとつの自然史的過程」(『資本論』第一巻序言)であり、そしてその過程は弁証法の論理に支えられるものであつた。階級社会における被抑圧階級の貧困と苦難は、同時に彼らの必然的解放を準備する道程であり、「自己疎外の止揚は、自己疎外と同一の道程をたどつてゆく」——『経済学・哲学草稿』、そしてこの階級社会の最終的形態であるブルジョア社会構成でもって、「人間社会の歴史は終わる。」(『経済学批判』序言)。これは、ウェーバーが「宗教社会学」で論じた古代ユダヤ教の「苦難の神義論」を想起させるものであるが、疎外の全面的深化が、その質的な否定に止揚としての全面的解放に転化するとするこの弁証法的疎外論が、マルクスの未来社会論を一種のユートピア思想に変える役割を果たしたこと

も、やはり見落すことができない。

「若いマルクスの人間疎外の理論は、一方では近代的人間の状況の批判的分析のために偉大な武器を提供したが、反面それは、彼とその後のマルクス主義者たちに新しい問題をもたらした。神、国家、貨幣はすべて人間疎外の外在的形態だとみなされ、全面的に廃絶されるべきものとされた。なぜなら、疎外と疎外からの解放の間には、中間者はないから、である。そしてこの千年王国的観念は、マルクス主義者を持続的の改革の道から排除してしまつた」。

(5) 私の報告に対する若干の質問に対して。

報告ではさらに一八五〇年代以降のマルクスの理論的發展で注目すべき諸点に触れる予定だったが、ここでは紙面の制約上省略し、当日お答えできなかったご質問への簡単な回答を試みたい。

a 「階級」カテゴリーを実体化させて議論することの不都合はよく分かつたが、ではこのカテゴリーをどう考え直すべきか、という細谷実会員(群馬女子大)のご質問について。

階級カテゴリーはその時々々の生きた諸個人の諸関係からの一抽象であり、その内実と位置自体が可変的であると思われる。したがって「階級的」諸関係をその社会の諸関係の総体、しかも社会的諸関係を不断に再生産している人間の社会的生活過程の総体のうちで定義し直すことが、不可欠と考える(私の『生活過程論の射程』、参照)。

b 「革命論・未来社会論の先行性」について、「クロイツナ

ハ・ノート』でもフランス革命史を徹底的に研究しており、「歴史研究」に先行しているとはいえないのではないかと、という黒滝会員（宮城女子大）のご質問について。

この「先行性」はいうまでもなく機械的・絶対的に理解さるべきでないが、『クロイツナハ・ノート』でのW・ヴァクスムートやルソーなどからの抜粋は（次のパリ時代のルヴァースルを含めて）、彼のプロレタリア革命論形成に大いに役立ったとはいえ、このノートの二、三ヵ月後の『ユダヤ人問題によせて』の「人間的解放」論は、実証的研究の産物というよりも、よりすぐれて彼の強力な思想的構想力の産物である。

(注)

- (1) この問題についての主要な著作としては『マルクス主義と人間の自由』（一九七七年・青木書店）、『マルクス主義の現代的探求』（一九七九年・青木書店）、『生活過程論の射程』（一九八九年・窓社）。他に共編著『スターリン問題研究序説』（一九七七年・大月書店）、共著『トロツキーとゴルバチョフ』（一九八七年・窓社）等。
- (2) ペレストロイカ期の最盛期（八七・八九年頃）には、この体制を「行政的・指令的システム」として特色づける傾向が、「国家社会主義」論の公認の形態だったが、九〇年以後には、「全体主義」論が急速に普及し、ゴルバチョフもこの概念を使用する。
- (3) わが国では浜内謙『現代社会主義を考える』（岩波新書）のようらに、一九二〇年代Ⅱレーニンの時代（「国家から社会へ」）↓「上からの革命」↓一九三〇年代Ⅱスターリンの時代（「社会から国家へ」という理解がかなり強いが、現在のロシアではこの両時期の連続性を強調し、かくしてスターリニズムの根源をレーニン主義と彼が指導したボリシェヴィキ革命に、さらにはその始祖としてのマルクス

（およびロシアと西欧左翼ラジカリズム一般）の思想に求める傾向がますます一般化しつつある（ペレストロイカ期の先駆者としてはボリス・クラシヴィリ、アレクサンドル・ツィブコ等）。ロシアにおける論議については塩川伸明氏の最近著『終焉の中のソ連史』朝日選書、を参照されたい。旧ソ連・東欧から西欧に及ぶ広範な思想圏において「こんにち」[コミュニズム]はもとよりマルクス主義や社会主義から社会民主主義に到るまでの語が破産した体制と思想との同義語または類義語に変わりつつある状況とそのなかでの再生への思想的取り組みの諸例については、次の著作が参考になる。Adam Michnik: *Der lange Abschied vom Kommunismus*, Rowohlt, 1992. Michael Schneider: *Das Ende eines Jahrhundert-mythos. Eine Bilanz des Sozialismus*, Kiepenhauer & Witsch, 1992. Horst Heilmann: *Die Voraussetzungen des demokratischen Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Verlag H. W. Dietz Nachf. GmbH, 1991. (邦訳ホルスト・ハイペーン『民主的社會主義と社會民主主義』現代の理論社・一九九二年)

- (4) 『ペレストロイカとわが国におけるソ連東欧研究——反省と課題』北海道大学スラブ研究センター・一九九二年。
- (5) 『札幌学院大学人文論集』第五一号。
- (6) MEGA IV-2, S. 223. なおこのノートが公刊された現在となっては、以前私が記したように、「史的唯物論の『源泉』のひとつとして一九世紀ブルジョア史学を挙げないのは、もはや公正とはいえない。」（『生活過程論の射程』窓社、一八七ページ）。
- (7) 「疎外された労働」の第四規定がマルクスにとってこの疎外の根拠規定たる地位を占めている点については、一般に極めて不十分にか認識されている。
- (8) MEGA IV-2, S. 454.
- (9) 「第三ノート」でマルクスは「コミュニズムはすぐあとに来る社

会をめざす運動の原理であって、人間の発展の目標であるところの「人間のな社会のある形態」(die Gestalt der menschlichen Gesellschaft) については (MEGA I-2, S.275-タル・エン全集40、四六七ページ)。

(10) *Werke* Bd. 4, SS. 104-105 邦訳全集4、1〇五ページ。

(11) Stanley Moore: *Marx versus Markets* The Pennsylvania State University Press, 1993, pp. 39-41. だが彼が『宣言』の第一段階とは「強度の累進税」などの方策をプロレタリアの政治権力が採用する無階級社会への移行期のことであって、この段階では階級差別階級闘争」と私的所有・私的生産・交換は当然存在すると想定されているのである。これに対して『批判』の第一段階は「無階級の共産主義社会の低い発展段階」とされており、したがって共産主義社会において商品経済が消滅するという基本点については、両者は全く変わっていない。なお本書には多くの粗雑な誤解があるとはいえず、この問題を正面から検討した労作のひとつとして、十分な検討に値する。

(12) 西村可明『現代社会主義における所有と意思決定』岩波書店、一九八六年、第三章および「書齋の窓」一九九三年一月号、三八ページ。後者は本学会を含む日本学術会議経済理論研究連絡委員会傘下の五学会による九三年三月のシンポジウム「社会主義と市場経済」での報告原稿を加筆修正したもの。

(13) *Werke* Bd. 18, S. 62. 全集18、五五ページ。邦訳は「生産手段の国民的集中」となっているが、国有化と同義である。

(14) 『労働運動研究』一九九〇年四月号の私の論文から(二二ページ)。なお『宣言』のアソシエーション論は、自由な諸個人の連合という西欧初期社会主義の承譜を継ぐもので、マルクスにおいては「哲学の貧困」に初出 (*Werke* Bd. 4, S. 182. 全集4、一九〇ページ。ここでは「共同社会」の訳語があてられている)。

(15) ここで彼の思想と理論における「狭くするもの」をこの二点に要約したことは、いうまでもなくあまりに狭く、不当でもある。だがこれは、限られた時間内でマルクスの理論の問題点の解明に集中せざるを

えなかつた事情の所産であり、この諒承を得たい。

(16) 市場なき「計画経済」が陥る諸困難については、最近の著作としては次者が論理的によくまとめている。

Pawel H. Dembinski: *The Logic of the Planned Economy*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

(17) 全集4、三九三ページ。

(18) 『経済学批判要綱』II、大月書店、三三七ページ。

(19) 全集23a、九八ページ他。ここから、私的所有の止揚は生産の直接的社会化と同一視されることになる。

(20) Cf. M. Godelier: *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge U. P., 1977, PP. 127-151, etc.

(21) T. Nakano: *Marx, Communism and Social Democracy*, 『札幌学院大学人文論集』第五一号、二二六-二二七ページ。

市場経済とマルクス

山中隆次

(中央大学)

一 テーマ設定の経過とその意義

今日から明日にかけて行なわれますこのシンポジウムのテーマは「マルクスにおける生けるものと死せるもの」であります。このようなテーマが設定された背景として、今日の旧ソ

連・東欧をはじめとしての「現存」社会主義の崩壊あるいは中国等にみられる社会主義の変貌があり、それとなんらかの形で深く関わりをもってこのようなテーマが設定されたことは明らかでありませぬ。そして、本日はその第一部として「歴史・社会・経済理論」を問題とし、そのうち、私にあたえられたテーマはマルクスの「経済理論」であり、しかもそれをできたら本日のメイン・テーマである「マルクスにおける生けるものと死せるもの」のうちの「死せるもの」としてのマルクス「経済理論」をということでした。では、「経済理論」で「マルクスにおける生けるもの」のほうはないのか。あるとしたら、それは何なのか。現在はもちろん、これから未来にかけてマルクスのなかでなおも生き続けうる経済理論があるとしたら、それは何か。それは「自由時間」論ではなからうかと思いますが、それがつぎの内田弘さんのご報告としてお願いし、また予定されているテーマであります。こうして、山中は「マルクス」の「経済理論」のなかでも、「死せるもの」のほうをということになったわけでありませぬ。

そこでいろいろと考えました結果、結局マルクスの「経済理論」で「死せるもの」のテーマとして、ご案内のように「市場経済とマルクス」ということに決めさせて頂きました。その理由はこういうことです。それはさきほどの、このシンポジウムのテーマ「マルクスにおける生けるものと死せるもの」というテーマ設定の意義とも関連しまして、これまでの「現存」社会主義の崩壊を語る場合でも、あるいはまた客観的に旧ソ連・東

欧の現実のいわゆる「社会主義社会」の崩壊過程の動きを見ましても、その「社会主義」にとつて代わる具体的な内容としては「市場経済」の導入ないし復活ということが一現在のところ成功しているか否かはともかくとして一問題とされております。そこで今日のこのような状況のもとで、「経済理論」で「マルクスにおける死せるもの」としては、マルクスにおけるこの「市場経済」の問題を取り上げてみるのが、いちばん議論の対象としてふさわしいのではなからうかと思ひ、ここに「市場経済とマルクス」というテーマを選んだ次第です。

もちろん、このような「社会主義」の崩壊^Ⅱ「市場経済」の導入という等式には、「現存」社会主義ないしマルクスの社会主義社会像^Ⅱ中央指令型計画経済という固定的な観念が前提されていることは、いうまでもありません。したがって、その裏返しとして「社会主義」の崩壊ないし否定^Ⅱ自由な「市場経済」の導入ないし復活でありますから、「市場経済」といえば、それはマルクスにとつてはただマイナス・イメージとしてしか考えられていなかったと、一般には思われていたこと、それゆえに「経済理論」としての「マルクスにおける死せるもの」を問題にするとしたら、それはマルクスの「市場経済」論が最適であろうということになるかと思ひます。

しかし、はたして、マルクスの社会主義像はそういう中央指令型計画経済観一色で塗りつぶされるものであったのでしょうか。じつはそのような疑念というか、定説にたいする疑問もありません、さきほどとは違った意味で、また、このような

「市場経済とマルクス」というテーマをえらんでみたわけです。つまり「マルクスにおける死せるもの」と考えられるマルクスの「市場経済」論の中でも、かならずしも、「死せるもの」としてすべてを片付けてしまいうけにはいかない、あるいはマルクス自身にとつても、ただマイナス・イメージとしてだけで覆い尽くせないものがあつたのではなからうか。そんなことも考え、もしそうだとすれば、それは何であり、そしてそれは、すこしおおげさないうならば、これからの人類史を考えるばあいに活かせるものがあるのではないだろうか。いうなれば、マルクスにおける「死せるもの」のなかに「活を求める」とでもいまいましようか、マルクスにおける「死せるもの」あるいはマイナス・イメージとしてあるマルクスの「市場経済」観のなかに、プラス・イメージとしてとらえられるようなマルクスの「市場経済」観がないであらうか。あるとすれば、それをマルクスにおける「生けるもの」として、今後の人類の歴史のなかで活かすことができないうか。そこにじつは私がこの「市場経済とマルクス」というテーマをあえて選びとつた真の理由があり、これが本日の私の報告の問題意識であります。前置きがすこし長くなりましたが、早速本題の中身にはいることにしましょう。

(1) 『社会思想史学会 第18回大会プログラム・報告要旨』(二九頁)のなかで、私の報告要旨に紹介しておいたように、「マルクス」と「市場経済」との複合限定検索(A・N・D検索)を、和洋を問わず最近一五年間に出版された単行本を対象に行なつた結果、検索数は0、皆

無であつたことが、そのことをある程度反映しているように思われる。(2) かの「一国工場」構想の想源をマルクスにもとめる定説にたいし、私は疑念を表明しておいた。参照、山中隆次「マルクスと現存社会主義」経済学史学会編『経済学史―課題と展望―』九州大学出版会一九九二年。

二 問題展開の前提

ここで私はこれからマルクスの「市場経済」論を問題にしていく場合の前提として、その「市場経済」の概念をあらかじめつぎのように規定しておきます。それはR・セルツキーがその著『社会主義の民主的再生』(邦訳、青木書店、一九八三年、一五頁、その他)で「市場」の三つの前提条件としている「社会的分業」「希少性」「生産者の自律性」を借用しまして、「希少性を前提し、生産手段にたいする私的なないし個別的所有にもとづく自律的生産者からなる社会的分業のもとで展開の、商品生産と貨幣を媒介とする交換の自由市場経済」と規定しておきたいと思ひます。この規定はマルクスのとくに『資本論』に即していいますならば、第一巻の最初の第一篇「商品および貨幣」の段階で展開されている内容に若十つぎの規定を、つまり、たんに「生産手段にたいする私的所有」だけでなく「個別的所有」という規定をも加えた内容であります。もちろん、マルクスの「市場経済」論は、当然のことながら、「資本論」でいうつぎの第二篇「貨幣から資本への転化」論以降の、つまり「資本」関係とのかかりで「市場経済」の問題も「資本主義市

場」として考えねばならないでしょう。⁽³⁾ その場合には、この「商品・貨幣」関係と「資本」関係とは表層と深層という二重の層の関連としてとらえることができましょう。そして、この両者の関連はのちにふれますように、マルクスの「市場経済」論を問題にするさいには、非常に重要な視点でありますが、とありえず、ここでは「資本」関係とは論理的にきりはなして、「商品・貨幣」関係を基軸とする「市場経済」に限定して以下考えてみようというのが、ここでの私の論点であります。

このような「資本」関係とは一応きりはなしてマルクスの「市場経済」論を検討してみようとする立場は、まさに「生産手段にたいする個別的所有」という規定をあえて加えたこととも関連しまして、「市場経済」を、資本主義とか社会主義とかいう「体制」概念をこえたところで、ひとまず考えてみようという私の問題意識も投影されているということができましょう。最近の、とくにフエビアン主義の影響のつよいイギリスの市場社会主義者たち、たとえば Oxford, Nuffield College の official fellow である David Miller などを中心としたイギリスの市場社会主義者たちが強調しているのですが、「市場なくして資本主義はありえないかもしれないが、資本主義なしでも市場が存在することはまったく可能である」という問題意識とも、この私の「市場経済」にたいするアプローチは共通した立場だといえましょう。またこれは、まさにふれましたチェコスロヴァキアの R・セルツキーの『社会主義の民主的再生』(原書名: *Marxism, Socialism, Freedom*, 1979) もほぼ同様な「市場経

済」観だと思えます。

(3) この「資本論」第一巻第一節第一章の分析対象の「商品」が資本主義社会の商品であり、土地および労働力の商品化は資本関係の成立こそ市場経済がその社会全体をおおむねに支配的となる決定的要因であることは自明の理である。

(4) cf. Le Grand, Julian/Saul Estrin (eds), *Market Socialism*, Oxford, 1989, p. 1. なおこの書にみられる「市場社会主義」の骨子とその特徴については、山中隆次「市場社会主義論によせて」官崎犀一、山中隆次編著『市場社会—思想史にみる』リポポート、一九九二年を参照されたい。

三 資本主義社会での「市場経済」観

さて、そのような視点からマルクスの「市場経済」観をみてみますと、それには「否定的」ないし「消極的見解」と「肯定的」ないし「積極的見解」の二面性があるというふうにならわけて、まとめることができるのではないかと思います。前者についてはあらためて紹介するまでもなく、マルクスのおそらくはヘーゲルから継承の全体的人間像から、あるいは、当時の社会主義者たちと共通の共同体的社会像から、この商品・貨幣関係を基軸とする市場経済の社会は、個と全体の関係が転倒した社会であり、各人は私利私害を中心に、他人を手段化し、本来は自己活動として主体的で自由な活動であるべき労働がたんなる肉体的生存の手段におとしめられている社会であり、各人の生産は無政府的であり、したがって、その生産された自己の商品が売れるかどうかは結果としてしか確認できない、つまり価値法則

の貫徹も事後的であり、商品・貨幣の物神性が生じ、またこの商品・貨幣の物象関係をとおして人間と他の人間との社会関係が間接的・媒介的にしか形成されない社会である、と。このように、いわゆる疎外ないしは物神性の社会だというのがマルクスの否定的「市場経済」論だとまとめることができるかと思えます。

しかし、マルクスの「市場経済」論はこのような否定的見解だけにとどまりません。これまた周知のように、マルクスの世界史像として、土地を含む生産手段の所有形態を基軸とした原始共同体↓奴隷制↓封建制↓資本制↓共産制の人類史五段階発展史観とは別に、とくに「経済学批判要綱」にみられる世界史像、つまり人間の物象化や疎外からの解放、人格的ならびに物象的従属関係からの人間の独立を基軸とした、人格的依存関係（封建制までの社会）↓物象的依存関係のうえにきざされた人格的独立（市民社会⇨資本制社会）↓全面的に社会化された自由な個性（共産制社会）という人類史三段階発展史観があります。そして、いまマルクスの「市場経済」の「肯定的」ないし「積極的見解」をひきだすとしたら、当然この後者の世界史像における第二段階の社会像を根拠として重視すべきでありましょう。

商品・貨幣関係を基軸とするこの「市場経済」の社会とはまさに、この人類史三段階発展史観での第二段階の社会⇨物象的依存関係のうえにきざされた人格的独立の社会でして、そこではたしかに生産は無政府的で、人間の社会関係は商品・貨幣の物象関係をとおして間接的・媒介的にしか形成されません。し

かし、そこにはそれまでの社会に共通にみられた共同体的な規制にもとづく「人格的依存性」、人的支配・被支配のタテ関係はまったくの貨幣関係に解消されて廃棄され、相互に「人格的独立性」を確立した自由・平等のヨコの人間関係が成立し、それぞれ対等の立場で商品取引が行なわれている社会であります。そこには身分等の人的差別も職業の貴賤もなく、また人的縁故のほゆる余地もない社会であります（コネ社会からカネ社会へ）。また、これはたんに貨幣・商品関係だけでなく資本主義市場を考慮しての話であります。これまでの狭隘な局地的な生産の範囲が、ここでは飛躍的に拡大し、それをとおして、人間の社会性（普遍性）も各生産工場の内内部においてはもろろんのこと、また外部にむけても、その企業活動を通じて実現されつつある社会だということができましょう。つまり、資本制的な企業活動を通じてですが、マルクスからみての人間の本質である社会性が物象関係として転倒されるときに、その転倒された物象関係（市場関係）をとおして、本質としての人間の社会性が自覚され、客観的にもその社会性が実現される契機が形成される、とくに情報技術の発達を媒介に。したがって、マルクスのいうつぎの第三段階の「全面的に社会化された自由な個性」実現の条件が資本主義市場経済の発展のもとで形成されつつある、ということだと思います。

(5) たとえば「経済学批判要綱」でマルクスは、相場表、為替相場、

手紙・電信等による商人同士の連絡、つまりコミュニケーション手段の発達といった情報社会の進展は、すべての人々の需給が、すべての

人々から独立して生じているにもかかわらず、この需給の動きを各人がつかみとることを可能とすることを、すでに洞察している。参照、「経済学批判要綱」「マルクス資本論草稿集①」大月書店、一四三—四四頁。

四 未来社会での「市場経済」観

さて生産手段の所有形態を基軸とするマルクスの人類史五段階発展史観も、もちろんマルクスの重要な世界史像ではありませんが、以上にみまますように、共同体からの個としての人間解放と、それにもとづくつぎの共同体の自覚された再生というマルクスの人類史三段階発展史観も、とくに歴史的社会的なプラズ・イメージとしてのマルクスの「市場経済」論をさぐるうえで重要な示唆を提供しているということができましよう。そこで最後に、ではこのような資本制のもとで全面的に発達せしめられた「市場経済」は、マルクスにとっての未来社会である社会主義社会ないしは共産主義社会では、どのような運命といえますか、位置づけを与えられていたのか、それを最後にみてみたいと思います。

すると、資本主義崩壊後の、マルクスの「ゴータ綱領批判」でいう「資本主義社会から生まれたばかりの共産主義社会の第一段階」(これがのちのマルクス主義者によって「過渡期」としての「社会主義社会」とよばれる)では、商品生産と交換が、すなわち「市場経済」がなおも存続するの否か。この点については「共産党宣言」と「ゴータ綱領批判」とではマルクス自身見

解を異にしているという解釈があります⁽⁶⁾が、しかし、「ゴータ綱領批判」でいう「それ自身の基礎のうえに発展した共産主義社会」すなわち「共産主義社会のより高度の段階」では「諸個人が分業に奴隷的に従属することがなくなり、それとともに精神的労働と肉体的労働との対立もなくなり、……生産諸力も成長して、協同組合的な富が、そのすべての泉から溢れるばかりに湧きでる」社会となるとうたわれていますので、そこではさきにみた「市場経済」の前提条件から判断しても、もはや「市場経済」のひとつかけらも存在していないと、マルクス自身は考えていたと解して間違いないと思われまます。

しかし、これはマルクスのユートピアとしてならばともかく、マルクスの現実的な経済の論理からいって、正しい帰結ということができるとはどうか。これが私の本日の報告で最後に提起したい問題点であります。

まず第一に疑問に思うことは、このような「協同組合的な富が、そのすべての泉から溢れるばかりに湧き」でて、「各人はその必要に応じて」欲望が充たされるとしても、それで人間の欲望が十分充たされ、希少性が解消されるとは思えません。しかし、それ以上に指摘せざるをえないことは、社会内分業への人間の「奴隷的従属」すなわち属人的に固定化された分業は解消されるでしょうが、そのことはなにも社会内分業そのものの解消を意味するわけではないということです。とすれば、当然、そこに相異なる諸生産物間の交換も、したがって、一般的等価物として、使用価値を異にする諸生産物の価値尺度と交換の機

能をはたす貨幣は必要不可欠なものとして残存するでありましようし、また、その意味での「市場経済」はますますその有効性を発揮していくと思われまふ。したがって、私の結論は、資本主義崩壊後のいわゆる社会主義社会はもちろん、社会内分業への生産者の「奴隸的従属」が解消される「より高度の共産主義社会」になつても、そこで生産手段は労働者集団によつて所有されることによつて（これが生産手段の個別的所有、具体的には協同組合的所有、いわゆる搾取としての「労働の疎外」は解消され、そして、それが社会主義を資本主義と区別する基本のメルクマールだと、私はマルクスの立場からも主張できますが（つまり固有そのものが社会主義の本質ではない）、その段階でも、最初に規定しました「市場経済」の条件が存在する限り、それは永続するのであり、また、そのような商品・貨幣関係に人々はおかれていても、その商品生産においては、つねに、自己の協同組合の製品である商品が、質的量的に売れるかどうか、可能なかぎりそのような価値を設定して、市場に出すのであり、その価格機構をとおして、各協同組合の労働者はその社会性を自覚させられつつ、みずからの製品である商品の一層の質的向上と量的拡大をはかつて、みずからの社会性の実現につとめていくのだと思います。要するに「市場経済」の条件が消滅しない限り、「市場経済」はマルクスの現実的な理論からいつて永遠に続くのであり、またそれは、人間本質としての社会性のたえざる実現を媒介するものとして、搾取としての「労働疎外」の条件が未来社会では消滅しているだけに、ますます赤裸々な

姿でその有効性を発揮しうる、ということができましよう。

『資本論』第一巻冒頭の商品分析の最後、第四節「商品の物神的性格とその秘密」のなかに出てくるつぎの有名な文言「共同の生産手段をもつて労働し、その多数の個人的労働力を自覚的にひとつの社会的労働力として支出する自由人連合」といひましても、その「社会的労働力の自覚的支出」はなんの媒介手段もなしにそのような支出が行なわれることは不可能です。その媒介手段こそ物神的性格をはぎとられた、しかしいぜんとして「市場経済」の条件の存在する社会の人間関係の物象的形態である商品と貨幣の「市場機構」以外にありえませぬ。もしそれが、そのような媒介手段なしに、各生産協同組合がその当初から、その個別の労働力を「社会的労働力」として「自覚的に支出」することが可能だと想定するならば、それはどの人間も、どの協同組合もまったく同様な思想・感情・欲求しかもてないおそるべき不「自由人連合」の社会をえがく以外には不可能でしょう。また初期マルクスが「ユダヤ人問題によせて」の第一論文の最後にのべた有名な「人間的解放」の路線、すなわち各人が「その個人的人間のまま、その経験的生活のなかで類的存在となつたとき」人間的解放は成就されるという論理は、マルクスの歴史貫通的な論理としての「市場経済」論としても活かせるのではないでしようか。あるいはまた、「経済学批判要綱」のなかでもつぎのような文言があります。「各個人は社会的な力(Macht)を一つの物象の形態でもつてゐる。この社会的な力を物象から奪いとつてみよ。そうすると諸君は、それを

諸人格のうえに立つ諸人格にあたえざるをえない。」「市場経済」における相互に自由で独立の諸個人の、あるいは諸企業ないし諸協同組合の活動の成果としての「社会的マハト」、これは絶対にこの「市場経済」で、あるいは「市民社会」で活動する人間以外の人間に与えるまたは奪われるようなことがあってはなりません。それは資本主義ないし社会主義の体制を問わず肝要なことと思われまふ。これが私にとつての「マルクスにおける生けるもの」としての「市場経済」論であります。ご静聴ありがとうございます。

(6) cf. Stanley Moore, *Marx Versus Markets*, Pennsylvania, 1993.

p.40.

(7) 「経済学批判要綱」同上、一三八頁。

質疑応答

柴田隆行 (東洋大学) マルクスの「ゴータ綱領批判」でいう「共産主義社会のより高度の段階」でも、人間の欲望は固定的でなく「発展」していくものだから、「希少性」は解消されず、したがって、市場経済の条件は解消されない(≡存続する)と、報告者の「報告レジメ」にあるが、人間の欲望は自然的に「発展」していくものではなく、資本主義社会の今日の一般消費者の欲望のありかたをみても明らかのように、企業の論理によって「人為的」ないし社会的に作り出されるものではないか。

山中隆次 たしかにいわれるとおりで、決してたんに人間個人の単独な存在だけでは欲望の発展は考えられず、不断に他の

人間の生産物ないし創造物からの刺激をうけて人間はそれと同じ物またはよりすぐれた物をさらに創造しようとする欲望をもつ。しかし、また自己の生産物や創造物で満足するものでもない。いずれにしろ、自分以外の要因によって受動的な形で欲望を喚起されることはあっても、現状で満足せず、たえずいい意味で現状に不満足で、あらたな欲望を生産し、その観念的な生産物を具体化しようとするのが人間の本質だと思ふ。その意味で人間の欲望は自然的に(かつ「人間的に」と付け加えるべきであったかもしれないが)「発展させられる」ということ、その点で、人間はいかなる社会体制になつても「希少性」におさまられる動物ではなからうか、とまでいってはいいすぎだろうか。

黒滝正昭 (宮城学院女子大学) 「市場経済」「市民社会」をマルクスは人類史における「不可避免的な通過点」と考えたのか? それとも西ヨーロッパに限定されるものと考えたのか? 今の時点でどう判断されるか。

山中 西欧独自と考えていたのではないか。その意味では、マルクスの世界史像も西欧的限界をもつといわれるかもしれない。しかし、それによって西欧以外の世界の独自性も考えられたのであろうし、またそれなくしては全体としての人類の発展もありえなかつたのではないか。

保住敏彦 (愛知大学) 共産主義社会の第二段階において残存する「市場経済」というものは、商品経済であるとすれば、商品・貨幣のような物神も残存するのでしょうか。とすれば、物神崇拜や疎外というものは無くなるのでしょうか。

山中 ひとつの社会的マハトとしての物神的なものは残存するでしょうが、そのことを自覚して、商品や貨幣の社会性にたえず照らして、各生産単位が自己の社会性を検証する手段としてそれを利用すれば、その物神性に支配されることは消滅するのではないか。疎外も同様に生産者の生産手段からの排除にもなう疎外は解消されているが、ヨコの市場関係にもなう疎外は残る。しかし、そのばあいも、人間と自然との関係において生ずる主体的な活動（そこでは生産者自身が生産手段を所有しているから、その生産者の労働は疎外されず、主体的活動となっている）と、人間と他の人間との関係において生ずる社会的な活動との関連をどのように理論的に考えるか。前者の主体的活動が回復ないし確立されたから、まったく無媒介にそのことから、その疎外のない主体的活動は即後者の社会的活動となると断ずることは、形而上学的な断定以外のなものでもなく、それはなんらの証明にもならない。そこに媒介の論理が絶対必要となろう。本報告でしつように商品・貨幣関係を基軸とする「市場経済」論に固執した深因も、そこにあるといえましょう。

マルクスの自由時間論

——マルクスにおける生けるもの——

内田 弘

(専修大学)

一 なぜ、マルクス自由時間論か

わたしの報告では、マルクスの自由時間論をとりあげたいと思います。長時間労働、サービス残業、過労死、新しい勤務Ⅱ賃金形態の導入など、現在の日本における労働時間をめぐる問題状況は、マルクスの自由時間論を今日に呼びもととしているのではないのでしょうか。

マルクスの自由時間論という問題を立てると、マルクスにとって、労働こそ自由な活動であって、労働時間こそ自由時間であり、労働時間に対立させて自由時間を論じるのはおかしいという考えがあるかもしれません。この考えはマルクスの理念論としては正しいでしょう。しかし、「自由時間としての労働時間」はいかにして実現するのかがというのがマルクスの問いでした。理念と現実を区別し、現実のなかに理念を実現する可能性を探るといのが彼の考え方だったと思います。だからこそ、マルクスは生涯を通して自由時間の実現条件を探求したのでし

よう。さまざまな制約と限界がある自由時間であるにもかかわらず、自由時間を実現する現実の動きに注目し、その制約と限界を徐々に克服するリアリズムは、マルクスのものであるだけでなく、今日の日本に生きる人間のものでもなければなりません。

一方、自由時間というと、「ああ、レジャーか」という通俗的な反応があるかもしれません。しかしマルクスは自由時間の活用形態にいわゆるレジャーだけを求めていたのではありません。「非労働時間」が、賃労働者の労働における肉体的精神的疲労からの回復時間をふくむ「生理的生活時間」と「自由時間」とからなりたつとすれば、自由時間は、マルクスによれば、(1)彼らの人間的諸能力の発展と育成のための時間、(2)社会的諸活動に参加する時間、(3)「肉体的精神的な生命力で自由に遊ぶこと」からなりたっています。マルクスが考えた(3)は、はたして今日の「レジャー」と同じものといえるでしょうか。(3)は理念としては商品形態を取らないわけですから、資本主義社会ではレジャーと重なるでしょう。しかし、そこにも積極的に活用したいものがあるし、また商品形態をとらない「自由な楽しみ」が徐々に求められ、実現してきています。

二 『資本論』形成史を貫く自由時間論

マルクスは、ある一時期に、あるいは二次的に、自由時間を論じたわけではありません。彼の生涯の学問的側面を『資本論』形成史とみまますと、『資本論』形成史を貫徹するテーマのひと

つに「自由時間」があります。すなわち、『経済学・哲学草稿』（一八四四年）、『哲学の貧困』（一八四七年）、『共産党宣言』（一八四八年）、一八五〇年代の時評、『経済学批判要綱』（一八五七―一八五八年）、『一八六一―一六三年草稿』、『直接的生産過程の諸結果』（一八六四年）、『国際労働者協会創立宣言』（一八六四年）、『賃金・価格・利潤』（一八六五年）、『資本論（第一部）』（初版、一八六七年）、『資本論（第三部）』（その「主要原稿」は一八六四―一六五年に執筆）というように、『資本論』形成史を通して自由時間を考察しています。

三 自由時間の三要素

自由時間とはなんでしょうか。マルクスの自由時間論を分析すると、自由時間は、

- (1) 自由時間そのもの
- (2) 自由時間を活用する物質的精神的諸条件
- (3) 自由時間の活用形態を構想する能力

この三つの要素からなりたっています。たとえば、『経済学批判要綱』には、「諸個人の自由な発展、したがってまた、『資本主義的生産におけるように』剰余労働を生み出すために必要労働時間を短縮することではなく、おおよそ社会の必要労働を最小限に短縮するばあい、この短縮には、(1) すべての個人のために自由になった時間と、(2) 創造された手段と、それによる(3) 諸個人の芸術的、科学的などの発達が対応する」(Grundrisse, MEGA, II/2, Bd. 1.2, 『要綱』、大月書店、新訳、第

二分冊、四九〇頁。「」と番号は引用者とあります。

マルクスは、(1) 自由時間そのものの増大を労働時間短縮(時短)によって達成するに主眼をおいていますが、(1) 自由時間そのものの獲得だけを問題としているわけではありません。自由時間のフアンドとなる剰余労働時間は、生産諸力の発展の別の表現であり、生産の担い手の社会的諸能力の発達にほかならないと考えていました。したがって、時短によって獲得されるのは、(1) 自由時間そのものだけでなく、(2) 自由時間を活用する物質的・精神的諸条件と(3) 自由時間の活用形態を構想する能力をも含んでいると考えていたと思われれます。この三つの要素は相互に影響しあいます。たとえば、時短の要求による(1) 自由時間そのものの増大や(2) の自由時間の活用条件の獲得は、生産諸力の担い手として成長するについて高まる、(3) の構想力がうながすと思われれます。

この三要素は、今日の日本の自由時間をめぐる状況に基本的に対応しています。当面の国民的課題としての「一八〇〇労働時間社会」を実現するための、法定労働時間の短縮、週休二日制度の普及などによる労働時間の短縮(時短)は(1) に結びつきます。現実には空っぽの自由時間は存在しませんが、なにか積極的に行おうとすると、そのための条件が必要で、これが(2) ですが、(2) は今日、ほとんど商品形態をとって供給されていますが、商品形態をとっているから利用しないというリゴリズムは「痩せ我慢」であり、現実には人間の解放の可能性を探る者がとる態度ではありません。それを利用するには商品形

態をとった(2) の条件を入手するには、実質賃金の余裕が必要です。この余裕を獲得するさい、環境保護と資源の有効活用という観点に立つ、実質的に豊かな生活様式をめざす改革が結びつかなければならぬでしょう。(3) の構想力は、自由時間が増えてもなにに使つたらよいか分からないという、悲しい「仕事人間問題」を念頭においています。より積極的によれば、「個性的な生活」と「自由な社会」を実現するために、いかなる将来社会を設計するのか、そのためには豊かな構想力が必要です。構想力は基本的には、現実になかにはらんでくる解放の可能性がそだてる力量でしょう。

四 自由時間への問題の視角

マルクスの自由時間論にはつぎのような三つの問題がこめられてきます。

- (1) 自由時間はいかにして生み出されるか。
- (2) 自由時間はだれのものか。
- (3) 自由時間はいかに活用されるべきか。

この三要素は「自由時間はいかにして実現するか」という問いへの簡潔な答えです。マルクスの経済学批判の主題は、資本主義は人間にとっていかなる意義をもつのかという問いにあると思われれますが、その意義のひとつは、資本主義は意図しないで、万民が享受する自由時間の可能性をはらみ、しかもそれを実現する主体を形成する点にある、と彼は考えました。資本はそもそも賃労働者の生きる時間(生活時間全体)をできるだけ

長く労働時間に転化し、労働時間をできるだけ多く剰余労働時間間に転化し、剰余価値（利潤）として取得する本性をもっている、と彼は考えます。利潤獲得を動機として発展する生産諸力が、その担い手の社会的に組織された肉体的精神的諸能力であるとするれば、生産諸力が高まれば、労働者の生活ファンドの生産に必要な労働部分（必要労働）が減少し、剰余労働は増加します。それは潜在的自由時間であり、生産者の余力です。マルクスは「社会的労働日のうち物質的生産に必要な部分が短縮されれば、それだけ諸個人の自由な、精神のおよび社会的活動のために獲得される時間部分『自由時間』が増大する」（『資本論』、第一部、Dietz Verlag, Bd. I, S. 562.）は引用者の補足）といえます。（1）自由時間はいかにして生み出されるか」という問題にたいして、マルクスはこのように考えていました。

労働の生産諸力の上昇によって社会の必要労働が減少するとすれば、労働の生産諸力の担い手こそ、自由時間の正当な享受者でなくてはなりません。自由時間は本来、生産諸力の担い手のものであるというのがマルクスの考えです。生産諸力の発展につれて、その担い手の諸能力も発展し、生産諸力は自分たちの力量にはかならず、その余力が資本の利潤に転化しているという認識も深まってきました。生産諸力の担い手は、時短を要求し自由時間を獲得し、制御し配分し享受するだろうとマルクスは予見していました。（2）自由時間はだれのものか」という問題に対して、自由時間は万民のものになるべきであるし、資本主義はそうなる可能性をはらんでくると考えていたでしょう。

自由時間は万民のものでなければならぬという観点にたつ自由時間論には、働ける者はその能力に応じて働かなければならないという規範、すなわち、「労働の普遍性」（*Freie Arbeit*）があるでしょう。その規範の正当性はなにによって裏づけられるのでしょうか。その規範には、労働が強制労働になっていけないという前提がなければなりませんし、その規範に立つ経済制度は、労働の自発性を促す制度になっていなければならないでしょう。

（3）自由時間の活用形態について、マルクスはどのように考えていたのでしょうか。彼は、その活用形態について色々のべていますが、その要点はつぎの点にあります。すなわち、社会の根本的存立条件である生産諸力を担う労働者がその生産諸力の成果を自由時間として獲得し、休息・睡眠・入浴・食事などの肉体的諸欲求の充足、教育・教養など知的諸欲求の充足、社会的活動・社交への参加、「肉体的・精神的生命力の自由な遊び」などに活用されるだろう、といえます（『資本論』第一部、Dietz Verlag, S. 246, S. 280）。

資本主義社会における自由時間の増大の要求は、生産諸力の担い手の知的道德水準が向上するにつれて高まってくるし、かれらが獲得した自由時間が生産諸力を発展させる。その発展の成果をさらに自由時間として再獲得するという循環運動で、マルクスは自由時間の増大をとらえていたでしょう。彼が自由時間の活用形態として重視した精神的能力の発達には、まず実質賃金率の上昇と労働者の識字率の上昇という前提があります。その発達には高まる生産諸力の担い手としての条件であるとい

う面と、その条件が自由時間の要求として發揮されるという面があります。その精神的能力の發達は、自分は自由か、自分が生きる社会はしんじつ自由であるのかという問いを軸にすることによって、促されるのではないのでしょうか。自由時間は自由の問題と不可分でしょう。

五 労働時間・生活時間・自由時間

マルクスは「資本論」で「資本主義社会では、一階級のための自由時間 (freie Zeit) が、大衆のすべての生活時間 (Lebenszeit) を労働時間 (Arbeitszeit) に転化することによって、生み出される」(Bd. I, Dietz Verlag, S552) と書いています。彼は人間が生きる時間全体を「生活時間」とよんでいます。これを「広義の生活時間」としますと、マルクスはその広義の生活時間全体を労働時間と自由時間(非労働時間)に区分し、生活時間全体を労働時間と非労働時間(自由時間)との対抗関係でとらえていました。彼の時代の課題がとにかく労働時間を短縮すること、非労働時間を増大することにあつたためだと思われ

ます。

ただ、広義の生活時間とは別の、「狭い意味での生活時間」、すなわち食事・入浴・睡眠など、肉体的精神的能力の再生産のための時間、それに必要な「家事労働時間」があります。今日の日本では、従来、狭義の生活時間のなかで「家事労働」によって最終的に生産してきた消費財が外部の企業によって商品として供給されるようになっていきます。女性も雇用労働者となり、

その消費財を賃金で買うことが一般化してきています。その分、家事労働に当てうる時間と労力が制限されて、だれが家事労働を担うのかということが問題となつていきます。あるいは、男性の自由時間が増えると、女性の家事労働が増え、そのぶん女性の自由時間が減るという事態が生じます。個人的消費の社会的組織化に対応する女性の労働者への転化、あるいは賃労働形態をとつた女性の社会的労働への参加は、家事労働時間と自由時間との調整問題を提起しています。ちなみに、最近のデータによりますと、日本のフルタイムの職業をもつ男性(夫)の家事時間は週に四時間であるのに対し、フルタイムの職業につくその妻の家事時間は週に二六・七時間です(『日本経済新聞』一九九三年九月三〇日「夕刊」)。マルクスのいう非労働時間、つまり広義の自由時間は、今日、狭義の生活時間と狭義の自由時間に区分しなければならぬでしょう。この現実的根拠をもつ区別をふまえ、人間の広義の生活時間全体を解放する手掛かりをつかまなければならぬと思います。

六 ポスト資本主義社会と労働時間

一方、マルクスは「広義の自由時間」と対立する「労働時間」は資本主義の後の社会(ポスト資本主義社会)においてどうなるかと考えていたのでしょうか。彼は「経済学批判要綱」と「二八六―一六三年草稿」では、ポスト資本主義社会における労働時間に関して異なる考えをもつていたと思われま

す。「要綱」ではつぎのように書いています。

〔資本主義的〕生産の前提には、富の生産の決定的要因として、大量の直接的労働時間、充用される労働の量がある。

……ところが、大工業が発展するにつれて、現実的富の創造は、労働時間と充用された労働の量に依存することがますます少なくなり、むしろ労働時間のあいだに運動させられる諸作用因の力「すなわち、生産過程に応用された科学・技術の諸々の力」に依存するようになる。……もはや、労働が生産過程のなかに内包されたものとして現われるよりは、むしろ人間が生産過程それ自体の監視者ならびに規制者として関わるようになる。……直接的形態における労働が富の偉大な源泉であることをやめてしまえば、労働時間は富の尺度であることを、したがってまた交換価値は使用価値の【尺度】であることをやめ、またやめざるをえない。……富の尺度は、もはや決して労働時間ではなく、自由に活用できる時間である。』（Grundrisse、前掲新訳、四八九―四九五頁、傍線と「」の補足は引用者。【】はMEGA編集者の補足。）

『要綱』でマルクスが問題にする労働時間は、物質的生産の直接の要因として組織されている労働者の「直接的労働時間」です。資本主義は労働者が物質的富の直接的生産要因（熟練労働者）として組織されている状態から出発しますが、生産過程が科学化されるにつれて、彼らの直接的労働は科学化された生産過程の客観的要因（すなわち、機械装置の諸機能）に代替し吸収され、もはや「労働者」でなく「人間」が、物質的生産過程を制御する科学的技術的活動を行う主体になり、生産過程の監

視者・規制者になります。こうなると、物質的生産のための「直接的労働」は無限に小さくなる、と彼は考えました。

こうして「直接的労働時間」を交換価値の源泉（実体）と尺度とする資本主義的生産は、利潤動機で科学化された生産過程によって、しだいに止揚されてゆき、その止揚ののちに、科学的生産過程が全面的に実現するだろう。物質的富や「真の富」である自由時間は、自動機械装置が基軸となつて維持し発展する生産諸力の所産となる。したがって、どれだけ豊かであるかという、富をはかる尺度は、もはや労働時間ではなくて、自由時間となる。『要綱』のマルクスはこのように考えていました。ところが『要綱』（一八五七―五八年）の数年あとに書いた『一八六一―六三年草稿』では、資本主義的生産が止揚された状態における労働時間について、つぎのように書いています。

「労働時間は、たとえ交換価値が廃棄されても、相変わらず富を創造する実体であり、富の生産に必要な費用の尺度である。しかし、自由時間、自由に活用できる時間は、富そのものである。――一部は生産物の享受のための、一部は自由な活動のための。そして、この自由な活動は、労働とは違って、実現しなればならない外的な目的の強制によって規定されてはいないのである。この目的の実現が自然必然性であろうと、社会的義務であろうと」（MEGA, II/3, 4, S. 1388. 『資本論草稿集（七）』三―四頁、下線は引用者。）

この箇所を杉原四郎氏は『経済原論（一）』などでいちはやく注目してきましたが、ポスト資本主義社会でも労働時間は、

「物質的富」および「自由時間」という富そのものを創造する実体であり、富の生産に必要な労働を社会的に配分し、富を社会的に配分するさいの尺度であるといえます。「要綱」では、ポスト資本主義社会においては労働時間の現実的規定性が消滅すると考えていましたが、『一八六一―一六三年草稿』では、「富そのもの」は自由時間であるという「要綱」の観点を継承しつつも、「要綱」とはちがって、労働時間はなお富を生産する実体（源泉）であるとみています。

『一八六一―一六三年草稿』のマルクスによれば、資本主義的生産が止揚された段階でも、科学化された生産過程を制御する時間も労働時間であり、その科学的労働が「物質的富」および「富そのもの」としての「自由時間」という両方の富を生産する源泉です。というのは、その段階にいたっても、人間は奴隷的強制労働からは解放されてはいませんが、生存のために担わざるをえない「費用」としての労働は存在します。しかも富の社会的生産と社会的配分という様式は資本主義から継承するでしょう。したがって、両者の配分に「労働時間」を用いざるをえない現実的必然性がありますし、労働時間と自由時間との現実的区別は存在するでしょう。いまなお希少な、物質的富および自由時間を労働によって生産しなければならず、したがって労働時間は富を生産するための費用という規定を受けるし、その労働時間という費用を各人がどれだけ負担したかを尺度にして、富を社会的に配分せざるをえない、とマルクスは考えるようになったと思われる。

「要綱」の主題が「資本一般」という本質的・抽象的概念を規定することにあつたためでありましょうか、マルクスは、ポスト資本主義社会を、移行段階規定ぬきに、いきなり本質的・理念的に「自由の王国」として想定しています。そこでは、直接的労働ではなくて、科学化された生産過程が「物質的富」と「富そのもの（自由時間）」を生産し、その生産過程を管理する活動時間は「労働時間」ではないと考えていました。その社会では、人間の活動する時間全体が自由時間となり、富そのものとなつているし、富の希少性はなくなり、富の配分問題はなくなり、労働時間はもはや富および労働の社会的配分の尺度とはならないと考えていました。ところが『一八六一―一六三年草稿』では、ポスト資本主義社会に移行しても、富の社会的生産に規定された、労働の社会的配分と富の社会的配分の問題は、なお長らく存在しつづけると考えるようになりました。

ポスト資本主義社会における「労働時間」の存続については、つぎに引用する、『資本論』第三部の「生産過程の分析のために」（一八六五年執筆）の最後の箇所は、いく人かの研究者（関恒義氏、廣西元信氏など）がすでに注目していますが、『一八六一―一六三年草稿』の考えを継承しています。

「資本主義的生産様式が止揚されたあとでも、しかしなお（aber: モスクワ英訳では *but still*）、社会的生産が維持されていれば、価値規定は、労働時間の規制、およびさまざまな生産群のあいだへの社会的労働の配分、最後にこれについての簿記が、以前よりも重要になるという意味で、依然として重きをなす」

(Diets Verlag, Bd. 3, S. 552)。

資本主義社会のあとでも、資本主義のもとで発達し、高い生産諸力を維持する社会的生産が、なお長らく、個別経営体(生産群)によつて担われ、個別経営体のあいだの交換関係は不可欠である以上、価値規定は依然として現実的存在根拠をもつ、とマルクスは考えています。

それでは、『二八六一—六三年草稿』では、商品の要因の一つである交換価値が廃棄されたポスト資本主義社会でも、労働時間は現実的存在根拠をもつといいますが、労働時間の社会的・客観的評価を担いうる形態として、商品形態ではない、いかなる形態がありうるのでしょうか。そこでも、労働時間が投下されている富は一般的に商品形態をとるのではないのでしょうか。

さらに、費用としての労働が投下された消費財を享受して、労働力は再生産されるのですから、労働力の社会的評価も労働時間を尺度とすることになるのではないのでしょうか。労働時間は「個別的労働時間」ではなく「社会的必要労働時間」でなければなりません、それはどのような社会的表現形態をとるのでしょうか。ポスト資本主義社会でもやはり、労働力は富一般と同じように商品形態をとるのではないのでしょうか。資本主義における労働力の商品化は、賃労働者を経済的剰余に対する収益権・管理運用権・処分権(「経済的剰余権」)の埒外におくための前提条件になっています。ポスト資本主義社会では、「経済的剰余権」が労働者に属することを前提にして、自由時間が万民のものになるはずでしょう。とすれば、労働力の商品規定と

労働者の「経済的剰余権」の所有が両立するような経済体制を、なお長らく存続するポスト資本主義社会として、構想しなければならぬのではないのでしょうか。

一方、今日の日本では、二〇〇〇時間前後の長時間労働を短縮し、自由時間の積極的な活用形態を探索する動きがあります(たとえば、市民運動を支える「非営利法人(NPO)」)。同時に、「長時間労働隠し」とでもいうべき動きがあります。出来高賃金とセットにした「完全フレックス・タイム制」や「年俸制」などがその例です。これらの勤務Ⅱ賃金形態は出来高に応じて賃金を支払うもので、その出来高にどれだけの労働時間が必要であったかはカウントされません。これらの賃金形態が特に「研究・開発型労働」に集中的に適応されていることが注目されます。『要綱』で自由時間社会を生み出してくるだろうと想定された「科学的労働」は、いまの日本のそれと全面的に同じであるとは、むろんいえませんが、今日の日本の科学的労働は、形式的には労働時間から切り離されても、実際は一定の「労働時間」の成果(出来高)であるにもかかわらず、見かけでは、あたかも「自由時間」が生み出した成果であるかのようには、賃金が支払われるようになっていきます。それとも、視点を變えて、そのような勤務Ⅱ賃金形態は、科学的労働は本性上賃労働となじまないことがあらわになってきた兆候であると考えるべきでしょうか。したがって、労働時間と非労働時間(生活時間・自由時間)を峻別する観点は、自由時間社会をめざす者にとつてますます必要不可欠であると同時に、労働時間の形式の

もとで行われてきた科学的労働が、その形式をくずす水準までに発展してきているのだろうかと考える観点も必要なのではないでしょうか。

以上で、わたしの報告はおわります。

【参考文献】

- 杉原四郎「経済原論(上)」(一九七三年、同文館)
 川北稔編「八非労働時間Vの生活史」(一九八七年、平凡社)
 平田清明「自由時間へのプレリュード」(一九八七年、世界書院)
 荒井政治「レジヤの社会経済史」(一九八九年、東洋経済新報社)
 指昭博編「祝祭がレジヤに変わるとき」(一九九三年、創知社)
 内田 弘「経済学批判要綱の研究」(一九八二年、新評論)
 同「自由時間」(一九九三年、有斐閣)

質疑応答

保住俊彦(愛知大学) 結局、マルクス思想において、今日なお生きているものは何かということについて、統一的な結論は出されていないように思います。自由時間論、市場経済論という個別論点でなく、総合的にみて、どの点が今も生きるのでしょうか。

内田 弘(専修大学) ソ連東欧の崩壊をふくむ現代の世界史的激動のさなかにおいて、崩壊までの世界構造に一定の形態で定着し、また個人に内面化してきたマルクス思想のなかに今後も生きていくのかという根本問題について、このシンポジウ

ムで「統一的結論」を求めるのは、いささか性急な要求ではないでしょうか。その問いの答えを探すには、かなり長い時間がかかると思います。いま重要なのは、マルクス評価という全体的な問題に関して各人が自分にとって不可避の個別的な課題を明確に設定し、それを追求する作業をときおり相互に突き合わせる態度を堅持することではないでしょうか。わたしの場合、最近まで「資本論」形成史を研究してきましたが、そこで出会ったマルクス自由時間論が、わたしにとつてのその個別的課題です。自由時間論は今日性をもった問題であり、今日の日本においてマルクス自由時間論を再検討することが自分に課したテーマです。

黒滝正昭(宮城学院女子大学) 「市場経済」、「市民社会」をマルクスは人類史における不可避的な通過点と考えたか。それとも西ヨーロッパに限定されるものと考えたか。いまの時点でどう判断されるか。

内田 特に第二次世界大戦以後、資本主義的生産様式のいわゆる「第三世界」へのグローバルな普及、ソ連東欧の崩壊以後の経済体制の模索の方向やアジアNECS、アセアン諸国、中国社会主義市場経済の動向を念頭におけば、マルクスの一八五〇年代の「資本の世界市場創造作用」・「資本の偉大な文明化作用」という視点は現代においてリアリティをもっていると考えます。マルクスのその視点を「ユーロ・セントリズム(西ヨーロッパ中心史観)」といつて観念の中で拒否しても、現実には西ヨーロッパから発達した資本主義は世界大にひろがっていくで

しょう。市場経済の一定の発達を土台として資本主義的生産様式は普及していきますが、その普及のためには人間の主体的諸能力の発達を必要とし、その諸能力は基本的にみれば市場経済の民主的制御を要求する市民社会をはぐんでいくと思われます。そのような意味で、マルクスは市場経済と市民社会を「かなり長い通過点」となると考えていたと思われます。だからこそ、先の報告でも引用したように、マルクスはポスト資本主義社会における「価値規定は……依然として重きをなす」と書いたのでしよう。ソビエト型社会主義体制は自由・人権・環境などの点で維持しがたいシステムであり、そのために経済的パフオーマンスが著しく劣るシステムでありました。「崩壊」以前に、平田清明氏との対談「社会主義の再定義」(『日本読書新聞』一九八〇年七月二一日号)でわたしは、ソ連型社会主義の「一党独裁(官僚技術層の支配)、経済の軍需化とからんだ低成長、文化の不毛性(人民の中にある文化芸術の源泉との不連続性)、覇権主義的軍事行動」(カッコ内も原文)を論じたことがありました。ソ連東欧の崩壊以後に目指しているものは、ソビエト型指令経済を超えるシステムであり、その意味で、崩壊以後の事態は「歴史的後退」ではなく、「歴史的前進」を目指したものといえでしよう。

安川悦子(名古屋市立女子短期大学) マルクスの「人間の解放」について。(a)共同体を強化・再編する方向で、つまり共同体にあこがれる方向で考える文脈と、(b)共同体を解体する——商品生産⇨労働力の商品化(私的所有の問題は除外するとし

て)——方向で考える文脈があると思いますが、今日の状況の中で、このどちらの文脈をポジティブなものと考えられるのでしょうか。(1)人間を主として男性と考える立場から、(2)女性の立場を視野に入れたときどうなるでしょうか。

内田 「共同体の再建か、共同体の解体か」と問題を立てるより、実践の出発点が日本の資本主義にあることを確認し、そこにいかなる「人間の解放」の可能性があるかを探るほうが意味があると思います。「人間の解放」のために「共同体」がいままでいろいろ実験されてきました。将来の生活形態としてマクロ・レベルで共同体を構想するさい、さまざまな形態の共同体の歴史的経験の冷静な分析が前提になければならないと思います。今日の日本の資本主義を社会改革の出発点とするかぎり、家庭共同体や地域共同体というミクロ・レベルでも、その外部との関係では、商品関係で結合せざるをえなく、したがって、共同体の内部も外部の環境に適応した形態を取らざるをえないのではないのでしょうか。資本主義は、さまざまな問題をふくみながらも、人間の社会的活動については社会的⇨客観的に評価する基準を、主に商品形態で示してきました。その水準を基本的に超える形態を共同体の実験が示すことができなかつたことを直視したいものです。むしろ、今日の日本資本主義は性差分業イデオロギー、家長制的イデオロギー、社会的・民族的・宗教的差別意識をたくみに利用しています。資本主義的剰余独占とともに、それらの差別を撤廃する過程で、人々が「共同体」に託して求めていることのなかに社会的合意形成を通じて制度

化すべきこともあるでしょう。その制度的土台は日本資本主義における市民社会の萌芽にあると思います。第一、差別の撤廃要求と剰余独占の廃止要求こそ、その市民社会の萌芽形態ではないでしょうか。なお、安川会員がいう「私的所有の問題は別として」の「私的所有」は「資本主義的私的所有」のことと理解します。

平子友長（橋大学） マルクスの自由時間論については、これを西欧の社会思想史の大きな流れの中でその意義がとらえられるべきではないか。（一）そもそも、自由の領域と必然の領域の区分は、アリストテレスの政治学、倫理学の基本的概念である。アリストテレスは、プラクシスとポイエーシスとを分け、前者を「自己目的としての活動」、後者を「手段としての活動」に区分し、この活動の二大区分に対応して自由の領域としてのポリテイケー・コイノーニア／必然の領域としてのオイコノミケーに分けた。ここで自己目的としての人間の自由の領域が市民社会（*societas civilis*）であり、その本義は共同体形成活動であった。（二）労働の領域に共同体形成的意義（類の本質）を否定したのが、西欧の伝統的思考であるとすれば、これを根本的に打破したものはアダム・スミスであった。スミス以降、*division of labour* がある種の *joint labour* と把握され、労働・生産の共同体形成の意義が初めて承認される。（三）マルクスが労働の類の本質に着目する限り、彼はスミス以降の反アリストテレスの伝統に立ったが、しかし、後期において、再びアリストテレスの自由—必然論を再評価した意義は、スミスの批判を

通して、再びアリストテレスの伝統を再評価する意義をもったのではないか。こう考えてこそ、自由時間は本来、人間の類的活動のなかにこそ費やされるべきであったこと、しかもその類活動性に実は「市民社会」概念が深くかかわっていたことが、学説史的に明らかになるのではないか。それぞれの時代の自由論は、それぞれの時代の要望のものになされた。マルクスの自由論は何からの自由か、何を求めての自由か。たとえば、アリストテレスなら、古代的市民社会の形成を求めてであった。

内田 マルクスの自由時間論がアリストテレスの自由時間（スコレー）論批判を軸に展開されていることは、小著『自由時間』で論じました。今回の報告では時間の制約のため、社会思想史的背景は省略しました。ただ、先の報告における「自由時間はいかにして実現するか」というマルクスの問いを構成する三つの問題点は、『自由時間』で指摘したように、アリストテレスの自由時間論への批判がこめられています。アリストテレスは、（一）自由時間がいかにして生み出されるかを問わず、自由時間を支えるのは労働者の社会的必要労働であるという認識をもたなかったし、（二）真の自由時間は哲学者に固有のものと考え、（三）自由時間の真の活用形態は哲学者が超越者・神的なものを瞑想する時間と考えました。マルクスがこの三点に、いかなる自由（時間）論を対置したかは、すでに報告しました。マルクスの自由時間論の課題は、端的にいえば、賃金奴隷制からの解放＝自由であり、賃金奴隷制＝資本主義に可能態として発達してくる「自由な個性が連合する社会」をもとめて、でし

よう。

平子会員のスマイスに関する発言についていえば、交換本能に促されて、労働が社会的に結合し (Joint Labour)、コモン・ストックがふえ、自由のための物質的条件がゆたかになってくるというスマイスの見方は、「各人にとって善であることから出発して端的に善なることが直ちに各人にとっても善である」というアリストテレスの『形而上学』にさかのぼれるし、『共產党宣言』の「各人の自由な発展が万人の自由な発展の条件であるような一つのアソシエーション」という将来社会像に継承されている、と小著『経済学批判要綱の研究』で指摘したことがあります。したがって、初期マルクスが反アリストテレス的であったとは断定できないと思います。初期マルクスのアリストテレス「『デ・アニマ』ノート」は、『要綱』でも活用されています。マルクスのアリストテレス評価は一貫していたのではないでしょう。アリストテレスは人間の活動を、ポイエーシス（制作）、プラクシス（実践）、テオリア（観照）の順に序列づけ、テオリアこそ超越者を観照する自由時間の本来の活用形態であるのとべています（『ニコマコス倫理学』）。アリストテレスにとつて、ポリスという共同体を形成する実践は、自由時間に固有の活動でなく、本来的な自由な活動ではないのです。「自由の領域」であるはずの市民社会の近代的形態では、「自己目的としての活動」が「資本の自由」として、「資本の自己増殖運動」として現象し、「手段化された活動」が資本の自己増殖の源泉になっているというのが、マルクスの批判でしょう。『自由時

間』で書きましたように、マルクスにとつての課題は、アリストテレスが分離した、物質的生産（ポイエーシス）と精神的生産（テオリア）、理論（テオリア）と実践（プラクシス）を労働者のもとに統一する現実的可能態を資本主義に探求し、ポスト資本主義社会でその統一を実現することにあつたと思います。

黒滝正昭（宮城学院女子大学） マルクスの自由時間論は、人類本来の課題が労働時間でなく、自由時間の方にある、と断言してよいか。

内田 よく知られているように、マルクスは『資本論』（第三部）で、遙けき「自由の王国」でも、なお「必然の領域」を基礎にもつ段階、すなわち社会的必要労働が不可欠である段階が続くといっています。したがって、人間の活動時間がすべて自由時間となるのは人類史の究極においてであると考えていたでしょう。労働時間と自由時間との差異がなくなる究極を理念として思い浮かべ、それに向かつて労働時間を徐々に自由時間に転化できる条件の発見とその実現が、その理念とともに重要と考えたからこそ、マルクスは「十時間法」などの労働時間の法制的制限の意義を力説したのだと思います。そのための第一歩は、非賃金労働時間としての自由時間の獲得にあり、それを「自由な個性の社会」をつくりあげるための戦略拠点とする、とマルクスは考えたと思います。この戦略拠点論はグラムシの陣地戦論に関連するでしょう。

生方卓（明治大学）（一）「自由時間」は「労働時間」とばかりでなく、「勉強時間」でも論じられるべきではないか。

(2) 「自由時間の創造」とパラレルに「自由空間の創造」も論じられるべきではないか。

内田 (1) 勉強時間がスコレ、つまり自由時間になっているかという生方会員の問いは重要であると思います。日本の子供たちの勉強は自由な活動ではなく、社会的強制となっていないか。勉強は将来、賃金労働者になる準備活動ではないか。労働力の発達過程は現実には労働時間に入らないとしても、潜在的労働時間ではないか。成績評価は労働者の人事考課(査定)の教育版ではないか。学校の制服は、サラリーマンに背広、生産労働者に作業服を抵抗感なく着用させるための準備ではないかなど、教育過程の労働過程への連続性を見極めたいと思います。自由時間論には子供の解放問題がふくまなければならないかもしれません。

(2) 「自由時間」の場、それは「自由空間」ではないでしょうか。自由な空間とは、諸個人が自由をもとめて集う場、人々が連帯する関係、しんじつ自由とはなにかと論じあうネットワークであると思います。そのような場と関係を拡大し充実する活動が自由な社会をつくると思います。

水田珠枝(名古屋経済大学) (1) 男性の自由時間が増えると女性の自由時間が減るといふ現象は、男性が女性の自由時間を奪うという形態で自分の自由時間を増やすと理解してよいか。

(2) ポスト資本主義社会では自由時間が万民のものになるというが、そこにおける自由時間の平等な配分はどのように保障されるか。

内田 (1) 最近のジェトロの調査(『日本経済新聞』一九九三年九月三〇日「夕刊」、参照)では、日本のフルタイムで働く夫婦のあいだに、社会生活時間(≡労働時間+家事時間)や自由時間が大きな格差があります。一九九一年の男性の社会生活時間が週に六一・七時間(≡五七・七労働時間+四・〇家事時間)、自由時間が三四・五時間であるのに対し、女性の社会生活時間は七四・四時間(≡四七・七労働時間+二六・七家事時間)、自由時間が二三・七時間です。妻は一週間に、社会生活時間で約一三時間も長く働き、その分、自由時間が約一一時間も短く、睡眠時間も約二時間短いのです。

なぜ、女性は約一三時間も長く家事時間に費やすのでしょうか。それは「男女の賃金格差」のためではないでしょうか。男女同一労働であっても、妻の収入が少なく、夫に対する負い目を抱き、その穴埋めを家事でしたいと思うからではないでしょうか。女性のその穴埋め行為は、妻の夫(や家族)に対する愛情だけでなく、他者に負い目をもちたくないという人間的自立心が促すものと考えます。ちなみに、女性の社会生活時間の男性のそれに対する比率は、 $74.4/61.7=1.206$ 、 1.21 です。

労働省の『賃金構造基本統計調査』をもとに計算すれば、比較的最近の(一九九一年六月の)男女賃金格差指数は、一・七三となり(男女・学歴別の全産業平均賃金の加重算術平均値、一〇人以上の事業所)。男女の賃金格差が女性の家事時間の長さの要因であり、そのため女性の自由時間が男性のそれに比べて週に約一一時間も短いと考えてよいのでしょうか。「女の持ち場

は家庭である」という資本家などの有産階級の生活様式をモデルにした性差分業イデオロギーは、資本主義の発達とともに勤労者にも浸透してきましたが、職場における男女賃金格差は、そのイデオロギーを利用しています。男女間の賃金差別は、家庭における家事時間および自由時間の男女格差となって現われていると思います。

しかし、夫妻家事労働時間格差は大きすぎないでしょうか。そこで、下記のような式で、「妻の家事過剰負担指数」を計算すると(※)、男女賃金格差による妻の夫への所得依存の程度をはるかに超えて、妻は家事を過剰に行っていることが分かります。この過剰負担に、性差分業イデオロギーの強い支配を見ることができないでしょうか。妻は、家計収入における夫への依存を、家事労働を夫より多く行うことよって埋め合わせて、人間なら誰にでもある自立心・自尊心を維持しようとしている。これをいいことにして、夫は妻にその依存度を超えて、家事労働を長く行わせていないでしょうか。その意味で、資本が男女賃金格差を通じて、妻によぎなく家事労働を長く行わせて、妻の自由時間を制限していると同時に、夫は妻への所得移転以上に家事労働を行わせて、妻の自由時間を奪っているといえないでしょうか。妻の過剰な家事労働負担に気づかないほど、あるいは気づいていても、過労で手伝う気になれないほど、夫は長時間労働で疲れているとしたら、長時間労働の拒否と自由時間の増大は、日本の男女賃金格差と性差分業イデオロギーを克服する闘いと結合しなければなりません。

(※) 家事労働時間格差指数－夫妻所得格差指数(下記のデータ、

三・三〇は上記記事による) ÷ 家事労働時間格差指数－(労働時間格差指数＋男女賃金格差指数) ÷ 妻の家事過剰負担指数…

$(267/40) - 3.30 = 6.68 - 3.30 = 6.68 - (57/7.7) + 1.73 = 6.68 - (7.21 + 1.73) =$

3.74

(2) 福祉国家の経験は、福祉財源を確保するために、格差のある所得を再配分するには、人間の共生という社会哲学が国民に支持されていることが不可欠であることを教えています。究極の「自由の王国」でなく、資本主義直後のという意味での「ポスト資本主義社会」においては、自由時間に関しても再配分という修正が必要でしょう。そのさい、個人、経営体、産業の間には、「社会的必要労働時間」の短縮、自由時間の増大にだけだけ寄せたか、その点での格差があるでしょう。その格差はそもそも実在するはずがないとする建前主義に立つと、かえって自由時間の原資を枯渇させることになると思います。これらの格差のなかに混在する、合理的なものと同当なものとを区別し、本当に豊かな生活とはなにかを探索する観点に立つて、自由時間をより平等に配分するのが当然とする社会哲学をそだてていかなければならないでしょう。そのような社会哲学は日本のさまざまな社会活動に生きています。自由時間の原資は、社会的発展に活用されるべき原資であり、特に不当な諸格差を是正するために活用されるべきものでしょう。その是正によって、自由時間の原資はさらに増大するのではないでしょう。

水田洋（名城大学） 自由時間がいわゆるレジャーにならない条件は何ですか。

内田 その条件を考えるまえに、なぜレジャーはいけないのかという問題があるでしょう。水田会員はごりごりの道学者ではないと思います。スポーツやゲームで楽しむことそれ自体は、けつして排除すべきことではないでしょう。マルクスもそのような「自由な遊び」を自由時間の活用形態のひとつにあげています。水田会員が心配するのは、レジャーだけに自由時間を過ごす人間ばかりにならないかということでしょう。そうならない条件をたずねていると理解します。ご心配はもつともと思われる事実はみられますが、老人介護、外国人労働者支援、環境保護運動、人権擁護運動など、マルクスのいう社会的諸活動に自由時間を活用する人々が全国にいます。そのような活動に参加することで、レジャーでは味わえない喜びをかみしめているのではないのでしょうか。その意味でも、そのような活動の宣伝とさまざまな経験の交流が、「レジャー主義人間」をふやさない条件となるのではないのでしょうか。注目すべきことは、政府と企業が自由時間のそのような有効な活用をすすめていることです。ここでも、知的道徳的ヘゲモニーのあらそいが展開しています。

マルクス晩年の思想の可能性

伊藤 成彦

（中央大学）

私はまだ晩年のマルクスの全体像をつかんでいるわけではない。一般に初期マルクス、若きマルクスはこれまでしばしば注目され、論じられてきた。しかしマルクスの晩年についてはいくらかの研究が開始された、という段階だ。それなのに何故晩年のマルクスを取り上げることと問われれば、先ず第一に、六十歳十か月で死を迎えたマルクスの晩年に私も年齢的に段々と近づいて、ハウ・トウ・リブをハウ・トウ・ダイとしても考えなければならぬ年齢になり、マルクスは死に近づいてどのような問題に関心を持っていたのか、ということに興味を持ったということがある。しかしそれだけの理由というわけではもちろんない。

マルクスの晩年に関心を持ったもう一つの動機としては、十年ほど前にラヤ・ドゥナエフスカヤからローザ・ルクセンブルク論 (Raya Dunayevskaya: Rosa Luxemburg. Women's Libera-

tion, and Marx's Philosophy of Revolution", Humanities Press, 1982) を贈られ、その最後の章にあったマルクスの晩年を論じた文章から刺激を受けた、ということがある。

ラヤ・ドゥナエフスカヤはトロツキーがメキシコで暗殺された時の秘書だが、もともとはウクライナ出身の移民の娘で、シカゴの黒人労働者街で育って共産主義者になり、トロツキーの秘書となったが、トロツキーの暗殺以後シカゴに戻って「人間のマルクス主義」の運動を行いながらマルクス研究を深め、さらに晩年にはローザ・ルクセンブルクにも関心を持って、ローザ・ルクセンブルクを女性解放運動と黒人解放運動の観点から再評価したすぐれたローザ・ルクセンブルク論を著した。そして私のローザ・ルクセンブルク研究をどこかで知って、その著書をアメリカからはるかな極東の私に送ってくれた。そのラヤ・ドゥナエフスカヤの最後の著作を通して、私はマルクスの晩年の思想に注目することとなったのである。

マルクスの晩年の思想と言っても、晩年のマルクスがそれを著述として完成させたわけではなく、一八七九年頃から一八八三年三月の死までの三年ほどに書き残していた読書ノートから推測する他はない。しかしその読書ノートは相当に膨大なもので、次のような著書からの引用とコメントから成っている。

・ M. M. Kovalevsky: "Obshimnoe Zemlevladienie, Prichiny, Khodi i Posledstritia ego Rozlozheni" 1879. (共同体的土地所有その解体の原因、経過および結果)

作成(推定) 一八七九年十月——一八八〇年十月

初公刊『ソビエト東洋学』(一九五八)『東洋学の諸問題』

(一九五九)『アジア・アフリカの諸民族』(一九六二)

邦訳『マルクス・エンゲルス全集』(大月書店 補巻四)(一九七七)

・ Lewis Morgan: "Ancient Society" London 1877.

作成(推定) 一八八〇年冬——一八八一年春

初発表・一九二三年十一月二十日、リヤザノフによりモスクワ科学アカデミーで。

邦訳『マルクス古代社会ノート』(未來社、布村一夫訳、一九

七六)および『マルクス・エンゲルス全集』補巻四

・ J. M. B. Money: "Java, or How to Manage a Colony" London 1861.

作成(推定) 一八八〇年冬——一八八一年夏

未公刊、邦訳なし

・ Sir J. Phear: "The Aryan Village in India and Ceylon" 1880.

作成(推定) 一八八一年夏

初公刊・Lawrence Krader: "The Ethnological Notebooks of Karl Marx" 1972.

邦訳なし

・ Dr. Rudolf Sohm: "Frankisches Recht und Romisches Recht" 1880.

作成(推定) 一八八〇年冬——一八八一年夏

未公開、邦訳なし

・ Sir Henry S. Maine: "Lectures on the Early History of Institution" 1875.

作成(推定)一八八〇年冬——一八八一年夏

初発表・一九二三年十一月二十日、リヤザノフによりモスクワ科学アカデミーで。

邦訳・『マルクス・エンゲルス全集』補巻四

・ E. Hospitalier: "Les Principales application de l'Electricité".

作成(推定)一八八〇年冬——一八八一年夏

未公開、邦訳なし

・ Sir John Lubbock: "Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man. Mental and Social Conditions of Savages" London 1970.

作成(推定)一八八二年

初発表・一九二三年十一月二十日、リヤザノフによりモスクワ科学アカデミーで。

邦訳・『マルクス・エンゲルス全集』補巻四

このような晩年のマルクスのノートを最初に見てその一部を発表したのは、初期マルクスの未発表草稿を発見して公開したリヤザノフであった。しかしリヤザノフは初期マルクスの草稿に関心を集中し、晩年のマルクスのノートに対しては、「一八八一年、八二年のマルクスは集中的、独創的な知的創造力を失

っていたにせよ、探求への能力は決して失っていなかった」と見ただけで関心を示さなかった。フランツ・メーリングはマルクス評伝の最後に、マルクスの晩年は「緩慢な死」だったと述べていたが、マルクス晩年の膨大なノートを発見したりヤザノフも、健康が衰え、『資本論』の続きを完成していなかったマルクスが六三歳にもなつて何故このような仕事で時間を浪費したのか、と訝るだけだった。

晩年のマルクスのノートは一九六〇年代になって徐々に注目されるようになり、一九七二年に Lawrence Krader が *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* を刊行して研究者の間では広く知られるようになった。しかしその後もマルクスの伝記作者たちはその意味を深く読み解こうとはしなかった。そうした中でラヤ・ドゥナエフスカヤは、晩年のマルクスのノートにマルクスの思想の到達点が表示されると同時に、エンゲルスを始めとする「マルクス以後のマルクス主義者たち」がそのマルクスの思想を矮小化した、と主張した。私はラヤ・ドゥナエフスカヤのこの主張を引かれて晩年のマルクスのノートを読み始めたのだが、その後一九九二年に中国を訪問した際に、私が晩年のマルクスに関心を持っていることを知った中国の友人が、魯越、孫鷹、江丹林という三人の共著の『馬克思晩年の創造的探索——人類学筆記』研究(河南人民出版社、一九九二)を示してくれた。ここでは中国の三人の研究者たちは、やはりラヤ・ドゥナエフスカヤの論文に注目しながら、マルクスの晩年のノートは人間学から出発したマルクスが経済学研究

を通つて再び人間学に戻ってきたものだが、晩年のマルクスは初期の出発点よりもはるかに高度なものを目指していたと見て、「経済学から人類学へ、社会分析方法の重要な転換」とマルクスの人類学ノート位置づけている。

二

マルクスの人類学ノートは大体一八八〇年・八二年の二年間に書かれたものと推定されるが、このノート類を通して晩年のマルクスの関心を探ってみると、先ずコヴァアレフスキーの『共同体的土地所有、その解体の原因、経過および結果』からは、スペイン、イギリス、フランスのラテンアメリカ、インド、アルジェリア侵略と植民地支配がその他の共同体、つまり原生民主主義をいかに暴力的に破壊したか、という部分を詳しく書き抜きながら感想を書き加えた箇所があつて、マルクスが植民地支配に対していかに深い関心、いや激しい憤りと怒りをもっていたかということが如実にうかがえる。マルクスは『資本論』でもイギリスのインド支配やアイルランド支配を描いていたが、しかしコヴァアレフスキーの研究の引用と注釈として表されたマルクスの植民地支配批判は、はるかに具体的に激しいものだ。つまりマルクスは、文明先進国が非資本制社会、今日の言葉で言えば第三世界で行った事実をコヴァアレフスキーの研究から細かく引用しながら、植民地支配を怒りをこめて告発していたのであつた。

ローザ・ルクセンブルクはもちろん、マルクスが晩年にこの

ようなノートを書いていたとは知るよしもなかったわけだが、しかし西欧資本主義が非資本制社会に浸透、進入していった実態を具体的に描き出したローザ・ルクセンブルクの『資本蓄積論』は、まさにマルクスの晩年のこの観点を発展させたものであつた、と私は思つたのである。

コヴァアレフスキー・ノートはこの点ばかりでなく、今から見ても興味深い問題が数多く含まれているが、時間が限られているので、晩年のノートの中で最も大きな部分を占めているモーガン・ノートについて述べておきたい。

マルクスはモーガンの『古代社会』を、アメリカを訪問した帰りにロンドンのマルクスの家に立ち寄つたロシアの若き人類学者コヴァアレフスキーから借りて初めて読んだのだが、この作品にマルクスが強い関心を示していたことは、一八八一年三月にロシアの女性革命家ウエラ・ザスーリチに宛てた手紙の下書きからも窺うことができる。

このモーガン・ノートに関して、私が興味を持った第一の問題は、マルクスがモーガンの『古代社会』を書き抜く際に、その構成を組み換えていることだ。モーガンの『古代社会』の構成は、第一篇・発明と発見による知力の発達、第二篇・統治の觀念の発達、第三篇・家族の觀念の発達、第四篇・財産の觀念の発達、となつている。一方マルクスのノートは、第一篇の次に第三篇・家族の觀念の発達と第四篇・財産の觀念の発達が書き写され、「統治の觀念の発達」が最後に置かれている。この組み換えは何を意味するのか。

この点について触れた研究を私はまだ見たことがないので、私自身の勝手な解釈をすれば、モーガンは人類の発展を Societas (原始・血縁・無階級・氏族社会) から Civitas (文明) への発展と見ていたので、モーガンが古代社会研究で最も強い関心を持ったのは「統治」あるいは政治、つまり上部構造であり、だからモーガンは第二篇の統治あるいは政治の観念と制度の発展を実証的に詳しく描いたのではないか。一方マルクスの関心は統治あるいは政治の観念や制度の底にあった所有関係や制度、つまり社会・経済的観念やシステムで、その上にモーガンが克明に描いた上部構造の変遷史を乗せるといふ構成に組み換えたのではないか。実際、マルクスのノートでは所有関係に関する部分の抜き書きの部分に四六か所にもぼっている。

第二の問題は、マルクス・エンゲルスの『共産党宣言』とモーガンの研究との関係だ。『共産党宣言』の第一章は、「今日までのあらゆる社会の歴史は、階級闘争の歴史である」という有名な言葉で始まっている。ところがモーガンの研究は無階級社会、つまり階級闘争のない時代の方が人類の歴史では長かったことを実証した。人類の歴史を数万年と見れば、階級闘争の歴史はギリシャ時代以来のたかだか二、三千年に過ぎない。だから「今日までのあらゆる社会の歴史は、階級闘争の歴史である」と言うことは、モーガンの研究に照らせば明らかに誤りである。そのためにエンゲルスは、一八八八年の英語版からこの言葉に、「正確に言えば文章によって伝わってきた歴史である」という注をつけた。そしてさらに「氏族の眞の性質および部族

に対するその関係についてのモーガンの称賛すべき発見によって、原始共産主義社会の内部組織の典型的な形が明らかにされた。この原始時代の共同社会の解体とともに、別々の、ついに是对立する階級への分裂が始まる」という説明を付け加えた。このことは、モーガンの研究が晩年のマルクスに大きな衝撃を与えると同時に、マルクスの視野を古代に向けて大きく開かせたであろうことをうかがわせる。

第三の問題は、古代の人類社会の実態についてのマルクスの認識の変化だ。モーガンは「文章によって伝わってきた歴史」以前の人類が独特な民主制をつくり出し、しかも多様な道筋を通りながらも、そこにすでに国家の萌芽が生まれていたことを明らかにしていた。つまりモーガンは、生産力の発展につれて氏族、部族が拡大するとともに、氏族、部族間で富の奪い合いが起こり、そのために軍事の専門集団が分化して民事権力と軍事権力の緊張・対立が生まれるが、それは決して単線的な道筋ではなく、ギリシャ時代のアゴラ(民会)のような民主制と絡み合った発展であったことを実証し、それをマルクスは克明にノートしていた。マルクスはモーガンの研究を通して国家の形成史を追求していたのだ。そしてマルクスはザスーリチに宛てた手紙の下書きに、「ワシントン政府の支持のもとに仕事をし、いて革命的志向の疑いなどまったくないアメリカの一著者(モーガン)が言っているように、近代社会が志向している△新しい制度▽は、△古代の氏族の自由、平等、友愛をより高度の形態で復活させたものとなるであろう▽」と書いていた。

またマルクスは家父長制と一夫一婦婚の関係について、「家父長制家族は、人類進歩において特殊な時期、すなわち、以前には氏族のなかに没入していた個々人の個性が、氏族をこえて高まりはじめた時期をあらわしている。その一般的な影響は、一夫一婦婚家族の確立を強力にうながした。……そのへブライのおよびローマの形態は、人類の経験において例外的なものであった。血縁家族やブナルア家族では家父権力は△不可能▽であった。それは、対偶婚家族のもので微弱な勢力として現れはじめ、一夫一婦婚のもので完全に確立され、そしてローマ型の家父長制家族においていっさいの理性の限界をこえた」（第三篇第四章「対偶婚家族と家父長制家族」〔マルクス・エンゲルス全集〕補巻四、二九〇頁）という興味深い引用をも行っている。

ところがイギリスの法律学者、社会人類学者の主流、例えばフイーアやメーンなどはダーウイン的進化論をそのまま人類史に適用していたので、古代人はすべて野蛮で、古代に民主制や母権制があったなどは考えていなかった。人類史の初めから父権制が一貫してあり、権力こそはアナキーな社会に秩序を与えるもので、だから国家や文明を善とし、不動の前提としていた。例えばメーンはイギリスのインドに対する植民地支配を法制化して、植民地支配を法的に正当化したその功によってオクスフォード大学の最初の比較法教授となった人だ。メーンの考え方は、古代の民主制や母権制に注目して、それが文明の発展の中で失われてきたと見るモーガンの見方とは基本的に異なっていた。そうしたメーンたちを、マルクスはコヴァレフスキ

ーやモーガンの研究によって批判したのである。例えばマルクスはコヴァレフスキ・ノートで、メーンを次のように批判している。

「インドのイギリス人官僚およびそれに依拠したサー・H・メーン等のような政論家は、バンジャープにおける共同体的所有の崩壊を——太古的形態にたいするイギリス人の愛情にみちた取り扱いにもかかわらず（生じた）——経済的進歩のたんなる結果にすぎないとして叙述している。彼ら自身がこの崩壊の（積極的な）主要な担い手であり——それが彼ら自身に脅威をもたらしているのに」（『マルクス・エンゲルス全集』補巻四、二三五頁）。

またマルクスはメーン・ノートでは、「気楽なメーンはまだ母権（バツハオーフェンなど）を全然知らないし、モーガンの著書をもまだ自分の△優雅な▽家具備え付け用として持っていなかった」とからかいながら、法学者オースチンを解説するメーンを次のように批判する——「メーンははるかに深いものを無視している。すなわち、国家の見かけの最高の独立的存在は、見かけだけにすぎず、国家のすべての形態が社会の贅肉であることを。国家の出現自体が、社会の発展のある段階ではじめて起こるように、社会がこれまでまだ到達したことのない段階に達するやいなや、この出現はふたたび消えてなくなる」と（同前、五三六―五三七頁）。

このようにしてマルクスは、メーンを批判することでイギリス帝国の植民地支配を批判し、同時に国家とは何か、国家なき

社会とはどのような社会か、そこで人間関係、婚姻形態、所有関係はどのようなものか、等の問題を探求していた。

三

最後にモーガン・ノートの作者マルクスと、そのノートを参照してエンゲルスが書いた有名な著作『家族、私有財産と国家の起源』との関係について触れておく。

ラヤ・ドゥナエフスカヤは先にあげた著作の中で、エンゲルスの作品について次のような点を指摘している。①エンゲルスはモーガンとダーウインを同一視して過大評価していたが、マルクスはモーガンの実証的研究を高く評価しながらも、モーガンの中にも見られるダーウイン的な要素（単線的進化論、生物学主義など）には批判的だった。②エンゲルスは原始共産制の崩壊の原因を、私的所有制の成立から生じた「女性の世界的敗北」に帰しているが、マルクスは母権制の崩壊をそれほど単純に「敗北」とは見ず、原始共産制の男女平等社会の中に、その解体のはるか以前からすでにChiefとMassの矛盾があり、「イロクオイの女性たちは文明社会の女性たちよりもはるかに大きな自由を享受していた」が、その自由にも限界があつて、「女性たちは集会で自分が選んだOratorを通して意見を述べたのであり、意見発表は自由であつたが決定は満場一致で、軍事問題は男性に委ねられていた」とあくまでも正確な歴史的事実に関心を向けている。③エンゲルスは国家は私有制とともに形成されたと見るが、マルクスはモーガンの研究から、原始

共産制の時代に家族への分化の過程で、国家の発生のはるか前にすでに国家の萌芽が胚胎されていたことに注目している。④エンゲルスは純粹な一夫一婦制への進化を主張しているが、マルクスは全く新しい女・男関係を含んだ社会を模索していた。このラヤ・ドゥナエフスカヤの見方は、いかにもラヤ・ドゥナエフスカヤらしい比較ではあるが、私自身がモーガンとマルクスとエンゲルスの三作品を比較してみた結果として、大筋において同感だ。

まずモーガンの『古代社会』とエンゲルスの『家族、私有財産と国家の起源』とを比較してみると、たしかにエンゲルスはモーガンの『古代社会』を巧みに纏めているが、その纏め方はあまりにも近代啓蒙主義的だ。エンゲルスは『家族、私有財産と国家の起源』の初版序文に次のように書いている。

「以下の諸章は、ある程度まで遺言の執行をなすものである。ほかでもないカール・マルクスその人こそ、彼の——ある限度内ではわれわれの、といつてもよい——唯物論的な歴史研究の成果と関連させて、モーガンの研究の結果を叙述し、これによつてはじめてその全意義を明らかにしよう、と予定していた。マルクスが四十年前に発見した唯物史観を、モーガンはアメリカで彼なりに発見し、それによつて未開と文明とを比較する際に、主要な点でマルクスと同一の結論に到達した。（中略）私の仕事は、私の亡き友人がもはや果たせなくなつてしまったことにたいする、一つのささやかな埋め合わせを提供できるにすぎない。だが、私が持ち合わせている

彼の詳細なモーガンからの抜粋のなかには、批判的な注釈がある。私はいかにここでできるだけ再録することにす

る〔「家族・私有財産・国家の起源」戸原四郎訳、岩波文庫九頁〕。

エンゲルスがまさにこのような思いからこの作品を執筆したことは疑いない。しかしマルクスのモーガン・ノートとエンゲルスの『家族、私有財産と国家の起源』とを比較してみると、ラヤ・ドゥナエフスカヤが指摘するようにかなり大きな相違が見られる。だからエンゲルスの作品を、マルクスの「遺言の執行」と見ることは難しい。その相違を一口で言えば、エンゲルスは初版序文からも読み取れるように、それまでの思考の枠組みを変えることなくモーガンの研究を受け入れて要約したが、マルクスはモーガンの研究を抜粋し、感想を書き加えながら、人類史に対する自分のそれまでの考え方、認識を反省し、新しい視野を開こうとしていたように私には感じられる。

私が「マルクスの晩年の可能性」というテーマを掲げたのはまさにそれゆえだった。ではそれはどのような可能性か。例えばマルクスは、「現行の一夫一婦婚家族について。それは、これまででもそうであったが、今後も社会の発展につれて発展し、社会の変化につれて変化していくにちがいない。それは、社会制度の所産である。……それはさらに改善されうるし、やがては両性の平等が達成されることを、予想しなければならぬ。文明がたえまなく進歩するものと仮定して、遠い将来において一夫一婦婚家族が社会の要請に添えなくなるとしても、そのあとにくるものの性質を予言することは、不可能である」とい

うモーガンの文章を書き抜いて、「今後も社会の発展につれて発展し、社会の変化につれて変化していくにちがいない」「やがては両性の平等が達成される」の箇所にとくに下線を引いて強調している（「マルクス・エンゲルス全集」補巻四、二九九頁。Lawrence Krader: "The Ethnological Notebooks of Karl Marx", p. 124）。

また、「財産が莫大なものとなり、財産の形態がいちじるしく多様化した今日では、財産は人民によって制御されえない力となっている。人間精神は、自分自身の創造物をまえにして当惑している。それにもかかわらず、人間の知性が財産を支配するまでに高まる……時が、いずれはやってくるであろう。……たんなる財産追求の人生が、人類の最後の運命ではない。文明時代の開始以後に経過した時間は、過去に人間が生存してきた期間の一断片（ここに「それもごくわずかな」というマルクスの注）にすぎず、そして今後に来たるべき年月の一断片にすぎない。社会の分解が財産を終局目的とする人生の終末となる可能性はある。なぜならこのような人生は自滅の要素を含んでいるからである。……それ（社会のより高度の構想）は、古代の氏族の自由、平等、友愛をより高度の形態で復活させたものとなるであろう」というモーガン「古代社会」の結論部からの引用では、「人間精神は、自分自身の創造物をまえにして当惑している」「財産を支配するまでに高まる」「たんなる財産追求の人生が、人類の最後の運命ではない。文明時代の開始以後に経過した時間」「今後に来たるべき年月の一断片」「社会の分解が

財産を終局目的とする人生の終末となる可能性はある。なぜならこのような人生は自滅の要素を含んでいるからである」「古代の氏族の自由、平等、友愛をより高度の形態で復活させたものとなるであろう」の箇所が下線で強調されている（『マルクス・エンゲルス全集』同、三一九—三二〇頁、引用は一部原文と対照して変更した。Lawrence Krader, p. 139）。

以上はほんの一例だが、このような引用を見ただけでも、マルクスが人類の歴史を過去・未来にわたってどれほど長期的に見通そうとしていたかがわかる。マルクスは歴史を総体的に、と同時に相対的にも見ていた。マルクスは人類史を過去・未来にわたっていつそう深く探求していた。それがおそらくマルクスにとつては『資本論』のとりあえずの完成よりも大事だったからであろう。マルクスの妻イエニーはマルクスより一年三カ月早く死んだが、ロシアからコヴァレフスキーが新しい資料を持ってマルクスの家に来る度に、マルクスの『資本論』の仕事が進まなくなるので新しい資料を持ってこないようにと言っていた、と伝えられている。それほどまでにマルクスは晩年において、『資本論』の完成を犠牲にしても真実の追求を止めなかつた、と考えられる。言い換えれば、その真実を追求しきることなしには、『資本論』を完成することはできないと考えていたからであろう。そういう意味で、マルクスの晩年の思想をノート類の検討を通して考えてみることは、「マルクス以後のマルクス主義」崩壊後のマルクス研究の一つの重要な課題であろう、と私は思う。

全体討論 I

司会 野地洋行

（慶應義塾大学）

司会 あらかじめ提出していただいたご質問をこちらで整理するという方法で、討議を進めさせていただきます。まず、比較的にお答えをいただけそうなご質問から。

場昭弘（神奈川大） 引用されたテキストについてお尋ねしたい。マルクスの作品はほぼソ連で印刷されているようですが、マルクスがノートとして印刷したものと印刷しなかったもの、またマルクスのもので確定しがたいものがあると思う。それは、当時のマルクスの立場と関係しているのだと思うが、そういう立場を抜きにした引用は、本当にマルクス像を形成するものでしょうか。

司会 中野先生いかがですか。

中野徹三（札幌学院大） ちょっとご質問の趣旨がのみこめなかつたんですが、マルクスはノート類を多く残しているが、そのノート類の信憑性に対するご質問ととってよろしいんでしょうか。

場 中野先生は一番よくマルクスのノート類を引用してお

られるのですが、これらの大部分はソ連によって印刷されたものです。マルクスには意図して印刷しなかったものもあるでしょうし、またマルクスのもとは判定しがたいものもあると思います。ところが、ソ連はそれらを断定して新メガを作っている。われわれがそれらを引用するにあたって、ソ連の手のひらの上で動かないためにも、慎重なテキスト・クリティークが必要だと思っております。社会思想史としてのマルクスのあり方を尋ねるにあたって、この点をどう理解しておられるのかという質問です。お答は簡単で結構です。

中野 私の場合で言いますと、東ドイツに行った時、ML研究所にも行きましたが、少なくとも昔のメガの粗雑なものとは違った、きちんとした仕事をしていると思えました。現在の新メガではかつてのような問題はかなりの程度克服されていると思います。メガの第一巻でフォイエルバッハの書いたものをマルクスの書いたものと間違えるような問題は克服されていると思います。多少、編集上の問題はあるにせよ、そのことによつて大きくマルクス像が覆えるなどということはないと考えています。

的場 いえ、私が質問したのはテキストの解釈問題ではなく、次のようなことです。マルクスは何らかの事情、あるいは政治的事情かも知れませんがノート類を印刷しないままに置いて置いた。印刷しなかったことの意味と印刷したことの意味は、当時のマルクスにとっては違っていた、あるいは政治的立場によつて違っていた。そのことについての配慮は、印刷した後でも払

われるべきではないのか、ということなんです。

中野 その問題は今更マルクスに聞くわけにもいきません。ただ遺稿は遺稿としてあるわけで、それを当時、マルクスが発表すまいと考えていたかどうかは別として、それを当時の事情とともに明らかにして行くことは、マルクスの全体像を考へる上でも必要なことだと考えています。

司会 さまざまな意見があるだろうと思いますが、どんな形であれテキスト・クリティークは必要であるという点で両者矛をおさめていただけませんか。

中野 はい結構です。

司会 時間が迫っており、甲南大の川合清隆先生と愛知大の保住俊彦先生から類似のご質問が寄せられておりますので、読みあげさせてもらいます。マルクスのなかの生けるものと死せるものとを分かち基準は何なのか。報告者の先生方にまるで統一の見解がないように思う。個別的な問題提起というのではなく、総括的な見解を聞きたいという質問です。中野先生からお願いします。

中野 簡単に申しますと、あくまでも学問、科学の世界の問題として、生けるものとは、将来の予言まで含めまして、それが事実の発展、つまり歴史の現実の発展に適合していたかどうか、適合していたものを生けるもの。適合していなかった、誤りであった、あるいは誤りであると考えられるべきもの、それが死せるものだと考えてみたいと思います。ただし、マルクスによつて提起された問題は、長いインターバルのものと短

インターネットのものがありませんから、短期間に短絡的な結論を出すのは危険だと考えています。

山中隆次（中央大学） 私も中野先生のご意見とほぼ同じです。生けるものとは現在に生かせるもの。死せるものとは時代遅れになったもの、今日いささかどうかと思われるもの、ととっています。

内田 弘（専修大学） 私はお二人の先生のご意見に基本的には了解するんですが、個別的にはこんなことを考えています。マルクスが提起した基本的命題は何だったのかという検討が、今、始まったばかりだと思っています。私の場合は極めて狭いでしょけれども、資本論形成史を通して、自由時間という概念に遭遇しました。で、これを私たちが生きている現代社会、特に日本社会での自由時間——これは国民的課題だということが世論になっていると思えますが——との対応関係を確めることからマルクスにおける生けるものを確認したいと思っています。やっといま、その端緒についてということで……。

伊藤成彦（中央大学） つまり、このシンポジウムを開いたのは、その基準を探そうというためのものです。今日、明日にわたって皆さんで探そうということですから、それから先ほどノート類についてご質問がありました。確かに何でもかんでも発表されては困るということはあると思います。ただ今度、新メガ委員会ができましたので、そういうことを含めて、従来とは違ってオープンに公正に議論されながら出版されて行くと思えますので、先ほどのめ場さんのご懸念も明らかにされるは

ずだと思いません。

司会 これが生けるものだということを通に確認したとなると、それがまた新しい教条を生むということもありましょう。また学問、科学の問題ではない問題もあると思いますが、時間に制限がありますので、次のご質問に移らせていただきます。

これは神奈川工大の伊藤一美先生からのご質問です。スターリニズム崩壊のなかで、階級概念の否定とか、市場経済の肯定とかいったことが語られています。しかし、これらの諸現象を過渡期のものとは考えられませんか。つまり、崩壊したということとを前提にして考えるのではなく、過渡期という視点から現在の諸現象を見ることはできないのか、というご質問です。

中野 過渡期 というのはわかるんですが、何から何への過渡期なのかということが問題だと思います。依然として現在は世界史的な過渡期であり、社会主義の崩壊もその過渡期現象の一つにすぎないという見方もありうるわけですね。私はそうは考えていませんが。要するに、過渡期の基準が問題だと思っています。今までの社会の質は何であったのか。これからの社会の質は何であるのかということを見極めてこそ過渡期の意味もありうるだろうと思うわけです。私自身について言えば、現存社会主義の崩壊は、これまでの社会主義あるいは社会主義思想が死の判決を受けたととっています。

司会 ご質問の神奈川工大の伊藤先生、これでよろしいですか。

伊藤一美（神奈川工科大学） いや、私の質問の意味は少し

違います。ただ今の過渡期論は一般論ですね。しかし、例えば『ゴータ綱領』やらレーニンの『国家と革命』などを読んでみればわかることですが、共産主義はプロレタリアートの政権から社会主義を経て共産主義に到る過渡期が長くあるということが言われているわけですよ。実際、ロシアでは革命が成功してから過渡期経済論が盛んに言われるようになりました。プハーリンの『過渡期経済論』、ブレオブラジェンスキーの『新しい経済』などがそうですし、レーニンも「プハーリン過渡期経済論の評註」のなかで過渡期論を高く評価していたわけですよ。ところが、革命の混乱のなかで、つまり戦時共産主義や労働の軍隊化、その後のネップといったなかで、過渡期経済論は十分に理論的に深化されることなく、あれは戦時共産主義のものだったという形でほうむり去られてしまった。ところが、プハーリンのあの著作の第九章——ピヤタコフのもの——では、擬制価値、擬制価格、擬制労賃といったような、資本主義の価値法則をいかにネグらせて行くかという理論的問題が提起されていると思うんです。そういったことがうやむやにされてしまったことが、ソ連の崩壊につながる契機になったのではないかと思うがいかがですが。労働の問題にしても、自然的時間と資本主義における価値規定する労働時間とは違うと思うんです。「資本の物神性」を見ても自然的時間だとはつきり言っているわけです。こんな所も内田先生の議論とからむと思うんです。

司会 いまの補足で質問者の過渡期の意味がわかりました。では、その意味で過去七〇年の社会主義の歴史を過渡期といえ

るかどうかがいかがですか。

中野 そうですね。勿論、マルクスにもプロレタリアートの独裁という考え方はあったわけですが……。今までのソ連がどこからどこに向かって行ったのかということが問題でして。私としては、中央司令型計画経済というようなものは社会主義ではないと考えておりますので、ちよつと議論がかみ合わないような気がするんですが。

司会 司会者としては、先ほど強烈な議論が展開されたので、もっと強烈に反論していただきたいのですが、いかがでしょうか。

中野 従来の共産主義社会、つまり商品貨幣経済が完全に払拭され、すべての生産手段が共有化されるような社会は、ユーロピアだとはつきり申しあげたいと思います。ただ人間が自由と平等を追求する限り、マルクス主義は理念としては生き続けるけれども、政治体制、経済体制としては基本的に商品貨幣経済を人間的に規制する体制、混合経済という言い方もありますが、必然的に労働力商品化も含まざるをえない体制を考えています。市場社会主義などというものは中途半端なことでは成り立たないことも証明されたと思います。その意味で、革新された社会民主主義的体制を考えています。それはある意味ではマルクスの理論の否定であります。またある意味ではマルクスの理念の生きる側面をもっていると思っています。

内田 プハーリンのあの著作まで含めて過渡期論の読みかえしは必要だと思えます。中央司令型の社会主義体制が現代資本

主義諸国の前に敗北したということ、またそのような社会主義体制が人権、自由、環境といった問題で国際的に是認されるものでなかったということ、これは事実であり、その意味で私はソヴィエト体制にネガティブな評価を下しています。かつて、私、こうなる前に、平田清明先生とある対談で現代社会主義体制に遠慮なく以上の批判を加えたことがあります。あえて言う、スターリン型社会主義体制の崩壊は逆行ではなく、新たな社会主義への模索だと思っています。ついでに翻訳問題について触れますと、先ほどの「資本論」第一部の「フライ・シュピール」という言葉ですが、これには翻訳者の戸惑いが見られます。マルクスレーニン主義的マルクス理解では「シュピール」を「遊び」と訳せず、「活動」としてきたわけです。また「直接的生産過程の分析のために」という箇所での「しかしなお……」という所を以下全部省いてきたわけで、こんな所にも翻訳者あるいは翻訳者を含む人たちの、ポスト資本主義経済に対する一定の固定したイメージがあるのではないか。それとマルクスレーニン主義の社会主義像とは関連があると私は思います。翻訳そのものの中にもつ場合先生がおっしゃった問題が含まれていると思います。

司会 この問題は論じ盡せない内容をはらんでいると思いますが、ひとまず打ち切らせていただいて次の問題に移りたいと思います。お二人からほぼ同一趣旨のご質問が寄せられています。まず、名古屋市立女子短大の安川悦子先生から、マルクス人間解放を、共同体にあこがれる方向で考えるのか、逆に、

労働力商品化の方向で考えるのか。今日の文脈でどちらがポジティブと考えるのか、というご質問です。次に宮城学院女子大の黒滝正昭先生から、マルクスは市場経済、市民社会を人類史における不可避的な通過点と考えたのか、というご質問です。安川先生流に問い直せば、労働力の商品化は不可避なのかという問いにもなります。市民社会の評価の問題、市民社会は西欧社会に固有のものなのか、そうでないのかという問いにもなります。今の時点でどう判断されますかというご質問です。

安川悦子 (名古屋市立女子短期大学) 私の質問には女性解放にとつてどうなのかという趣旨が含まれています。とりわけ女性にとつては家庭という共同体があります。特にこの点をどう考えるかという趣旨を含んでいます。

司会 ええ、確かに安川先生のご質問にはそう書いてあります。男性の報告者にとつては大変むずかしい問題かと思えます。ひとまず、市民社会をどう考えるかという問題から。

中野 市民社会については周知の論争がありまして、これは理論的にも実践的にも決着がついていません。それは現存した社会主義が市民社会を乗り越えていないということに問題があると思います。共同体の問題ですが、市民社会以前の共同体あるいは市民社会の中に部分的に包摂されている共同体が、市民社会によって克服されるというのは、世界的に普遍的なことだろうと思います。それは社会的政治的な民主主義の実現という形でどこでも、第三世界でも貫徹されていると思

ます。そういう意味では市民社会は不可避的なものだと思います。マルクスが晩年にロシアのミールを足場にしたコミュニティを考えたというのは、やはり一種のロマンティズムでしかなかった。したがって、市民社会的原理を現代化しつつ、それを貫徹させて行く。男女関係を含むすべての関係において。その上で自由な個性が必然的に求める連帯と連合をより高次の段階で実現して行く。それはまさしく世界史の大方向だと思っています。そう見通した限りでマルクスは正しかったと思います。が、それがあのような形のコミュニティでしか実現されなかったということを見通せなかつた点で間違っていた、とそう考えています。

司会 市場経済、市民社会を『グルントリッセ』の第二段階として普遍的に考えるという見方以外にも、晩年のマルクスは、別なことを考えていたのではないかと報告をされた伊藤成彦先生のご意見をお聞きしたいと思います。

伊藤成彦 ま、ぼくはエンゲルスの『家族、私有財産、国家の起源』を、どなたかが近代主義とおっしゃっていましたが、その意味では、古代を近代から読みこんだものだと思っっています。メーンがホップスやベンサムやオースティンなどを引用して、いわゆる未開の地域に法的秩序を与えなければならぬといっていることに、マルクスは根本的にメーンを批判している。例えばホップスは国家、つまり政府と主権の起源を基礎づけようとしている。しかし、メーンはそんなことをする必要はないんだという。もともとそれは父権制によって出来ちゃっている

んだ。国家はもともと人類史に根源的なものなんだとメーンは言う。そう言っているメーンに対してマルクスはこう言っている。「メーンははるかに深いものを無視している。即ち、国家のみかけの最高の独立的存在自体はみかけだけにすぎず、国家のすべての形態が社会の贅肉であることを無視している。国家の出現自体が社会の発展のある段階においてはじめて起こるように、社会がこれまでまだ到達されたことのない段階に達するや否や、この出現は再び消えてなくなるであろう」。即ち、国家はなくなると言っているわけですね。「最初は原始共同体のもともとは専制的でないある制限から、そして、つまりその共同体が満足を与えてくれる居心地のいい集団の仲間から個人が析出されてくる」。つまり、居心地のよかつた共同体から人間が個人として析出されてくる。これは歴史の必然なんだと言っているわけですね。しかし、居心地がよかつたんです。そこは。しかし、この個人が析出されてくるというのは個人にとって発展ではあるけれど、一面的な発展にすぎないんだ。だから、個人が共同体から析出されてきた利害を分析しなければならぬ。で、この分析が行きついた時に、そこに階級利害という問題も出てくる。このような共同体が内部から壊れて、個々人が析出され、個々人が財を持つ人は力を持つという風にかわって行くプロセスの中から階級が生まれてくる。つまり、経済的諸条件を土台にしているんだ。で、国家はこの土台としての条件の上に構築されたんだ——という註をつけている。で、市民社会の問題ですが、マルクスはビュルガー・ゲゼルシャフトという

いるでしょうか、それともビュルガーリツヒエ・ゲゼルシヤフトといつているでしょうか。つまり、われわれは何となく市民社会という言葉を使っているが、市民社会とは何であるのか。

つまり、マルクスの根本は、その市民社会をこそあはいたんだと思うんですね。ところが、市民社会がひろがって行くことが人類の理想のようなイデオロギーが、今ひろがっていると思っ

てみせてくれたように二重の疎外をもなっているわけです。とすると安川さんのご質問にあった古代社会にあこがれるのか、それとも商品経済はやむをえないのかという問題のたて方自体が市民社会のもの、つまり市民社会のり返しだということになる。とすれば晩年のマルクスはそういうものでない生き方があ

るはずだという問題意識をもったと思うんです。

エンゲルスは一夫一婦制が人類の理想だと書いたわけですが、あれども、マルクスのモルガン・ノートにはそういう言葉は一言もありません。つまり、マルクスにとつて大きな関心は男女の別を越えた人間の自由を束縛するものは何かということだつたと思います。共同体にあこがれるからといって、モルガンが思

いえないような共同体に人類がもどるなどということはありえないことで。人口の数からしたつて桁違いに違うわけでは

マルクスが考えていたのは、人間が市民社会のなかで二重の疎外をうけている状態を越える道、それを共同体的な人間関係、

つまり、人間が社会のなかで始めて人間になりながら、しかも社会のなかで疎外されていくという矛盾をどう解いて行くのか、

あるいは人間は自然との関係のなかで始めて人間になるが、しかし人間は自然から疎外され、かつ自然を破壊して行く、この関係をどう解決して行くのか、そこに私はマルクス晩年の戸惑いがあったと思っています。

先ほど過渡期の問題を出されましたが、プロレタリアート独裁の概念はローマ史の概念だと思っんです。ですから、マルクスはあの時はローマ史の概念からプロレタリアートの独裁を考えたけれども、その後モルガンを読み、ギリシア史を読んでいった頃のマルクスはもうそうではなかった。しかし、それを訂正するような具体的な記述はマルクスにはない。それをわれわれはどう考えたらいいのか。ぼくが喋りますと結局すべてが分からなくなつて、時間ばかりがかかつてしまうということになります(笑)。

司会 予期した通り長くなりましたようで(笑)。

要するに、市民社会は必ずしも不可避的な通過点とは言えないのではないかというのが伊藤さんのお考えのようでした。ですが、黒滝さんのご質問には、ロシアやインドはなくて、人類史にとつて不可避な通過点なのかどうかという趣旨が含まれて

いたように思います。この点もあわせて伊藤さんにお考え置きたいだと思います。

さて、残念ながらこれで時間切れとなりました。後はパーティーの席上で討論を続けていたいただきたいと思ひます。

マルクスにおける 生けるもの死せるもの

II 政治・哲学・文化理論

〔報告〕 橋本 剛 大貫 敦子

水田 洋

〔司会〕 清水 多吉

〈1993年10月17日 札幌学院大学〉

マルクスにおける民主主義の問題

——マルクスにおける人間主義的原点の再確認のために——

橋本 剛

(札幌学院大学)

はじめに

△マルクスにおける生けるものと死せるもの▽というテーマを前にして、こう反問するひともいるかもしれない、「ソ連その他の△社会主義▽体制の明らかな敗北と瓦解のあとで、マルクスの思想と理論のなかでなお生き残りうるものなどあるのか?」と。

ソ連その他の体制が「マルクスレーニン主義」なるものを後光にしてその権威と力とを誇示してきた以上、そうした反問は、人々の意識が素朴な域にとどまっている限りでは無理からぬものがあるとも言える。また、それとともにこういうことも十分にありうるだろう。すなわち、そうした素朴な疑問を楯にとりながら、マルクス主義にたいするなぜか知らぬ思想上の宿怨とかあるいは△右からの▽まったくの政治主義的意図とかに導かれた文筆家(ないし売文屋)諸氏が、ここぞとばかりにそそくさとマルクスおよびマルクス主義を葬り去ってしまおうと

めざす、といった事例である。

しかしながら、研究者の集団であるこの学会がシンポのため今回のテーマをえらんだのは、そうしたいずれの場合とも無縁なはずである。この学会自身が意図しているはずのものは、曲がりなりにも「社会主義」の名を掲げて厳然と現存していた諸体制がその大いなる歪みや過誤ともどもに崩壊し去った後の混乱の渦中にわれわれがおかれている今こそ、マルクスの思想と理論がもつていた未来的生命とは何であったのかを、あらためて冷静に見直そうということであろう。

今回一回のシンポによつてもちろん尽くされるはずもないこうした見直しの努力は、性急な△マルクス葬送▽をめぐすべきでないのと同様、マルクス自身によつてもマルクス以後のなかでもその不十分さや誤謬可能性が明らかにされてきたマルクス理論のあれこれの部分までも含めて何もかも強引に弁護しぬいてしまおう、といった硬直した偏狭さともはつきり袂を分かつべきであろう。

右の確認をふまえたうえでだが、私の今回の報告の主眼は、副題に示しておいたとおり、マルクスの思想と理論における人間主義的原点の再確認に向けられている。△マルクスにおける死せるもの▽の整理という点にかんしては、今回は問題提起的な展望の揭示という程度以上に踏み出す余裕は与えられていないだろう。

ところで、かのスターリン主義の別名にはかならなかつた「マルクス—レーニン主義」の体制的権威のもとでは、マルク

ス主義の基軸に疎外論および人間主義を据えようとする試みは多くの場合冷遇視されつづけ、仮に運よく排除されない場合でも、「小ブルジョア的」尻尾をつけたものとの嫌疑を被せられて隅っこの方に押しやられたままでいることに甘んじなければならぬというのが一般的だったと言える。また、事情がもう少し改善されて嫌疑の対象からはずされることになった場合でも、「疎外」や人間主義にかかずらわることには、「科学的社會主義」たるマルクス主義の科学性とは直接かかわりのない、たとえば文学臭ふんぶんたるもの、社会科学にとつてはどちらかといえば取扱いかねる迷惑な代物、等々と見なされがちであつたと言えよう。

しかし私の見解では、疎外論と人間主義はマルクスの意味でのマルクス主義のαでありωであり、それなしには社会科学的研究を社会主義・共産主義へと導く道案内人をマルクス主義は失うことになるし、また、それらを無視しては、マルクスの社会主義・共産主義の民主主義的心髄は見失われざるをえないのである。

一 「私的利益」との対決と人間主義的出発点

若きマルクスがかれの学位論文（一八四一年）において、あのプロメテウスとともに△天上世界の神々▽を拒否して「自己意識」それ自身の神性を前面に押し立てたとき、われわれはそこに、「自由意思はわれわれをわれわれ自身の支配者たらしめるのであり、そのことによつてそれは、われわれをある意味で

神に似たものにするのである」(『情念論』一五二節)と述べたデカルトと、自由自律 \vee との関連において人人間の自己目的性 \vee 尊厳性 \vee を根拠づけたカントとを結びつけている理想主義的モラリストの伝統が、一層熱気をおびて脈打っているのを見出すことができるのであるが、その熱気はやがてこの若きモラリストを、『ライン新聞』という言論の武器を手にした、人間主義擁護の闘士へと導くに至るわけである。かれのうちで人間主義への自覚を一層尖鋭にしたものは、「私利私害」(利己心)との対決である。この対決の足跡を、同新聞の論説「木材窃盜取締り法にかんする討論」のうちに確認しておこう。――

「ひととは私利私害に目を奪われるならば、ある人間がある部面で自分の利害に敵対的態度をとると、この部面が、この人間の生活領域のすべてだと決めこんでしまうことになる。私利私害は法律を風とり人夫にかえてしまう。」

「臆病な人間に見られる特徴は、残酷さである。……ところが私利私害はつねに臆病である。」

「利己心にこりかたまつた立法者は……外的で物的な実在を自分の最高の本質としている。そのかれが、どうして人間であるはずがあらうか。……木の偶像が勝利を取め、人間は破れて生け贄となる！」

右の最後の引用との関連で、やがてマルクスは「利己心」を「市民社会の Materialismus」と呼ぶようになり、その時点ではこの「マテリアリズム」は、かれにとって人間疎外の別名にほかならない。

二 ヘーゲル国家論批判におけるマルクスの 現実的人間主義と「民主制」の概念

(一) ヘーゲル国家論に対するマルクスの基本姿勢

以下の言葉のうちには、ヘーゲル国家論にたいする肯定と否定との両面を含むマルクスの総括的な評価が手短かに要約されているが、われわれは、これがひきつづき「私利私害」との批判的対決をふまえて語られている点に着目しておこう。(引用中の「 \sim 」内の言葉は筆者による付言。――「ヘーゲルにあつて比較的深いものは、かれが市民社会(私的・特殊の利害の領域)と政治的社会(国家的普遍性の領域)との分離(二元論)を矛盾と感している、という点にある。しかし、かれがまちがっているところは、この矛盾の解消の見せかけで満足し、これを事実そのものだとしているといるところにある。)(『ヘーゲル国法論批判』、全集第一巻、三二五頁)

市民社会の現実生活が諸私利利害間の闘争場裡として解放され放置されればされるだけ、その共同性の側面は、直接の現実生活とは切り離された抽象的普遍の姿で、現実生活の「地上」に対するいわば「彼岸」として立ちあらわれざるをえない。マルクスにとって「政治的国家」とは、このように人間の生活の社会的共同性の側面が抽象的普遍と化した存在にほかならない。すなわち、「政治的国家」は、現実の市民社会のなかから疎外された、人間の共同性の側面にほかならない。

この疎外、この分離・分裂(市民社会と「政治的国家」との)

を放置することは、私利利害の闘争への従属を人間にとっての「宿命」たらしめることを意味する。それゆえ、その「宿命」の虚偽性を拒否してこの分離・分裂ののりこえをヘーゲルがめざしたことはマルクスにとってはまさに「深い」意義を有していることになる。

ただ、マルクスにとって問題なのは、ヘーゲルがこののりこえ・この解決を、市民社会自身のなかからする内在的超出によってではなく（すなわち、「政治的国家」という名の疎外された普遍性・共同性を現実の市民社会自身の中に取り戻すことによってではなく）、「現実の地上の生活に対立する天上世界」に比せられるべき「政治的国家」の側からする、市民社会にたいする外的包摂の論理によって果たそうとしている点である。

マルクスの目には、疎外の所産たる「政治的国家」をもって疎外 \parallel 矛盾の克服に当らせようとするのは、いわば \wedge 疎外の二乗 \vee すなわち疎外の一層の深化にはかならない。こうした疑似解決は、構造的には、各人を引き裂き苛む現実の矛盾とその苦悩を麻痺や宗教的幻想にすがって一時的に回避しようとする試みに照応する。真の解決は、どこまでも、現実の人間を、したがって現実の人間生活の場たる市民社会を基礎として、人間の共同性の取戻し（フォイエルバッハ的な用語で言えば、現実の個人と人間の本質 \parallel 類存在との間の本来的な主語 \perp 述語関係の回復）でなければならぬのである。

(二) ヘーゲル的な官僚制美化論に対する根本的批判として

のマルクスの「デモクラシー」概念と現実の人間主義
ヘーゲルの官僚制美化論は、マルクスにとって \wedge 疎外の二乗 \vee の極致とも言えるものであり、疎外態たる「政治的国家」の具体的体现者そのものである。この官僚制に対するマルクスの批判にかなしては筆者自身の最近の論考でやや詳細に追跡を試みているので、それとの重複を避けて、ここではそのさわりの部分に言及するにとどめようと思う。まずは次の言葉に耳を傾けよう。

「 \wedge 官僚制 \vee が新しい原理であるところ、すなわち普遍的
国家利益がそれだけで一つの \wedge 特殊な \vee 、したがって一つの \wedge 現実的な \vee 利益になりはじめるところでは、官僚制は、
総じて帰結がその前提にたいしてたたかうように、職業団体（集团的排他的特殊利害の圏）を敵にしてたたかう。これに
反して、現実的な国家生活が目覚めて市民社会が職業団体から自身の理性衝動にもとづいてみずから解決するやいなや、
官僚制は（こんどは）職業団体を復興しようとする。」（全集
第一巻、二八一頁）

ここにはきわめて含蓄の深いことが語られている。すなわち、職業団体に、一般的には市民社会の特殊の利害の圏に敵対的に向かい立って、みずからは国家的普遍性の立場を代弁しているかに見える官僚制が、じつは、それ自身の存立のためにはその疑似 \wedge 敵対者 \vee を不可欠なものとしている点が暴露されているわけである。したがって、官僚制、すなわち \wedge 疎外の二乗 \vee の

極致たるこの外的包摂者は、その生まれ素性からして、市民社会のうちに真の共同体を決して現実たらしめることはできない。

これにたいして、マルクスは、私利利害の相剋からの市民社会自身の内在的超克の可能性に着目し、これを「市民社会自身の理性衝動」と表現しているが、ここで言う「市民社会の理性衝動」が現実のうちに顕在化したもの、それは、この箇所に先立って(上掲書、二六三頁)マルクスがデモクラシーの本質規定として提示している「人民の自己規定」概念が意味するものと別物ではないだろう。「理性衝動」が顕在化し、「人民の自己規定」すなわちデモクラシーが真に現実のものとなったとき、官僚制はその存立の基盤を失い、「矛盾の見せかけの解決」の仮面は剥落せざるをえないはずであるということ、これがマルクスの基本見解である。

(三) 「人民の自己規定」概念とルソーの「アソシアシオン」

マルクスが『ヘーゲル国法論批判』において「人民の自己規定」一般を「デモクラシー」の概念的把握として確定しつつあった時期が、かれがルソーの「社会契約論」からの抜粋ノートをつくりながらそこにおける「アソシアシオン」概念に注目していた時期とほぼ重なることからして、われわれは、ルソーにおけるこの association の概念がマルクスにおける「人民の自己規定」Selbstbestimmung des Volks の概念形成にたいして果たしたのであろう役割の大きさに注意をむけないわけにはゆかない。

マルクスが抜き書きしたもののなかには、当然ながら、ルソーが「社会契約」の根本条件を要約して述べた以下の有名な命題が含まれている。——「八各構成員 *associe* の身体と財産を共同の力のすべてをあげて守り保護するような結合 *association* の一形式を見出すこと、そしてそれによって各人がすべての人々とむすびつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であること、これこそ根本的な問題であり、社会契約がこれに解決をあたえる。」(「社会契約論」岩波文庫、二九頁。ただし、*associe* および *associatus* の挿入は引用者)ここに示された命題だけでわれわれは十分に、ルソーが *association* の語にこめた含意をくみ取ることができ、その一層の理解のためには、これに若干先立って示されているルソー自身の説明が補強的な役割をはたしてくれるはずである。

——「多数者を抑えつげること、一つの社会を統治することとの間には、いつでも大変なちがいはるはずである。ばらばらになつてゐる人々がつぎつぎに一人の人間に奴隷にされてゆくとして、その人数がどうあるうとも、わたしはそこに一人の主人と奴隷たちしかみとめられない。人民とその首長はみとめられない。それは、*agregation* とは言えようが、*association* ではない。そこには公共の財産もなければ、政治体もない。」(同上書、二七頁)

右の文章は、*agregation* との対比において *association* に用いられた含意をあざやかに浮き彫りにしている。後者は、構成員自身の自発的な意思に支えられた(すなわち△下からの▽)結

合行為を、さらには、それら自由な自発的意思に支えられつつけるところの結合体をも、意味しているだろう。これにたいして、aggregation は集団にとって△外的な▽力による△上からの▽統合でありその所産である。

ところで、ルソーは右の意味での「アソシアシオン」を「デモクラシー」へとそのまま連結させてはいない。周知のとおり、かれにとつて「デモクラシー」はもっぱら統治形態に限定された概念であり、立法論の次元にまで拡げて理解されてはいない（すなわち、かれの△一般意思≡人民主権▽論は「デモクラシー」として了解されてはいない）。しかもかれは「人民の自己統治」たるべき「デモクラシー」の正常かつ健全な維持の可能性にかんしては、究極的な理想論としてはともかく、現実問題としては、ペシミズムの淵からほとんど這い出せないでいる、と言つてよい。これに対して、ルソーの「アソシアシオン」と相通するものを「人民の自己規定」として概念化し、これをもって「デモクラシー」の本質規定たらしめたマルクスは、もはやルソー的なペシミズムのなかに低迷しつづけてはいない。ルソーを紹介してルソーをのりこえていく。マルクスがこののりこえへと踏み切ることができたのは、『社会契約論』以降さらに半世紀以上にわたる西欧近代の成熟過程が一步一步切り開いてきた新たな現実的展望の積み重ねの成果をみずからの視野のうちにつかりと取り込んでこそのことであつたらう。

ルソーとはちがつて、マルクスの「デモクラシー」すなわち「人民の自己規定」は、まずは、人民の自己立法をも自己統治

をも含みうる包括的な政治的概念である。だが、それはさらに、政治的領域内に限定されおわることなく、生産点における労働者の自主管理にも、消費生活や諸種の文化活動等における市民の自治的組織にもつうじうより包括的な普遍性へと開かれてもいる。すなわちそれは、人間社会のあらゆる領域において成立しうるあらゆる種類の人間疎外の克服への基本的方法として位置づけられうる普遍的・包括的広がりをも内包した概念となつていて、と言えらるだろう。

三 マルクスにおける「人間解放」と「政治」批判

(一) 「人間解放」概念の最初の定式化

いまわれわれは、マルクスの「デモクラシー」が人間の社会生活の全般を射程内に収めうる包括的な理念的意義を有するものである点に着目した。この理念的核はかれにおいてほどなくして、「人間解放」*menschliche Emanzipation* という概念化を手にするようになる。かれにおけるこれまでの思想的展開からの帰結として当然ながら、この「人間解放」は「人間疎外」との否定的な対決・緊張関係においてのみ位置づけられている。

それでは、この時点でのマルクスにとつて「人間疎外」が意味しているものがなにかをかんたんに見返しておこう。いちおう次のようにまとめることができよう。――

a、人間とものとの間における本来的な目的―手段関係の

転倒（ものへの従属）

b、人間とものとの、および人間同士の肯定的結びつきの切斷、そして相互離反

c、現実の個人における自己の人間の本質 (Gattungswesen — Gemeinwesen) との離反・分裂

d、総合的には、人間存在の主体存在としての意義 (人間の自由、人間の自己目的性) の喪失

以上の意味における人間疎外の克服としての人間解放は、『独仏年誌』中の論文「ユダヤ人問題によせて」では、政治的疎外との関係で次のように定式化されている。——「現実の個別の人間が……自分の固有の力Vを社会的な力として認識し組織し(ここにマルクスの人人民の自己規定Vの観点が生きている)、したがって社会的な力をもはや政治的な力のかたちで「すなわち政治的国家Vとして」自分から切り離さないときにはじめて、人間解放は完成されたことになるのである。」(全集第一巻、四〇七頁)

右の文章は、「デモクラシー」と「人間解放」との内的連関がマルクスの把握のなかで確立されていたことを証拠だてるものとなっているが、われわれは、ここで「社会的」と「政治的」とが対立的に位置づけられ、前者には人間の本質にとつての肯定的意義が付与されているが、これに対して後者はそれ自身ですでに人間の本質の疎外態の表示となっている、という点に注意を向けておこう。ここから言える一つのことは、マルクスにおける政治理論はそもそも、その人間主義の出発点からして、「政治」批判として、すなわち権力原理の地平そのものの

総合的止揚をめざすものとして、方向づけられていたということである。この「政治」批判としての立場は、その後幾度もの紆余曲折を経ながらも、たえずそのつどマルクスの政治論のなかでそこへと回帰してゆくところの原点としての位置を保持しつづけたと言える。この点は、たとえば、「発展がすすむなかで階級差別が消滅し、assoniertな(=自発的に結合した)諸個人の手に全生産が集中されたとき、公的権力はその政治的性格を失う。」という『共産党宣言』に示された展望のなかにも確認されるところである。ただし、一読してただちに気付かれるとおり、ここには「ユダヤ人問題」ではいまだ明示的ではなかった、人階級差別との対決Vの観点が追加されている。

(二) 階級対立の止揚と「人間解放」

旧来の社会を規定しつづけてきた人支配と隷属Vの体系は、破れ目だらけのよれよれになったその封建的・身分制のころもに替えて、資本主義的階級関係という新たな、より流線型より躍動的な衣装を身につけはじめていた。マルクスが階級の存在にこだわるのは、それが、旧い身分制にとらず、「人民の自己規定」=「人間解放」にとつての最大の障害であるからにほかならない。かれが「人間解放」の主題のもので資本主義的な階級関係そのものを正面の標的とするに至るのは、一八四四年夏の『経済学・哲学草稿』においてである。そこでは「私的所有」概念は、ロック風に各人の人自己労働の帰結Vとしての意味において用いられてはいない。それはもつぱら、労働者に対

する資本家の階級的支配の帰結でもあり前提でもあるものとして意味づけられている。そしてマルクスは、この「私的所有」の人間疎外との内的・本質的連関の秘密を解きあかす鍵を「労働の疎外」のうちに見出している。

「労働の疎外」の視点がマルクスのそれまでの疎外論に付け加えたものの理論的意義はきわめて大きい。『草稿』のマルクスにとって批判的対決の相手だったヘーゲルの『精神現象学』から逆にマルクスは、決定的に重要な理論的示唆を受け取っていた。一つは、人類史的な視野からする、労働のもつ人間の自己形成的意義への注視であり、もう一つは、人間の自由な主体性の自己確立の終極的達成と、人間同士の「相互承認」関係（対等・平等性における連帯）の現実的達成との表裏一体性にかんする、ヘーゲルの弁証法的把握であり、この把握をもとにした「主人—奴隷」関係（一方的承認関係）に対する批判的視点である。「疎外された労働」にかんするマルクスの分析がこれら二つの理論的示唆に負うところ大であったことを無視することはほとんど不可能である。

ところで、「疎外された労働」における「疎外」概念がマルクスのそれまでの疎外論の視点のそれとはやや位相を異にしている点に、われわれは一応注意を向けようとする必要がある。そのちがいは、かれが「疎外」を、これまでのような結果論的な視点から一步踏み出して、人間自身の「対象化」活動の次元に内在化して捉え返そうとしている点である。かれは一方でたしかに、ヘーゲルが対象化と疎外とをほとんど同一視してしまっ

ていると批判しているが、しかし疎外がその対象化活動そのものにかかわって（すなわちこれとの不可分な連関のなかで）生じていることを否定しようとは思っていない。人間の類の本質的形成行為（人間の人間化としての）、自由な主体としての自己確証行為たるはずの対象化活動が、まるごとその反対物に転化せしめられてしまっているという転倒、そこに「疎外された労働」の人間疎外としての中心的な意味があるのである（「生産物の疎外」に力点をおくことは、むしろ理解の混乱へとひとを導くことになるかもしれない）。

（三）「支配と隷属」の体系の表現としての「私的所有」

「私的所有」Privatigentumはマルクスにとって、もちろん私有された物をも意味するが、それよりもまず、生産活動をめぐる人間たちの「支配と隷属」の体系そのものを意味する。前者の意味ではそれは、疎外された労働の帰結以外ではありえないが、後者の意味では、労働の疎外の前提ともなりうる。これにおいて、人間疎外の克服のために「私的所有」の廃棄としての「共産主義」が提唱されるのは、なによりもまずこの後者の意味においてである。「共産主義」についての以下のマルクス固有の命題は、共産主義概念を従来の共産主義諸流の「粗野な」「狭隘な」レベルから解き放ち、「普遍的人間解放」の観点にまで高めている。——「人間の自己疎外としての私的所有の積極的止揚としての共産主義。それゆえ、人間による、人間にとっての人間の本質の現実的獲得としての共産主義。それゆえ

に完全な、意識的となった、そしてこれまでの発展の富全体の内部で生成したところの人間の、一個の社会的な、すなわち人間的な人間としての人間の、自己にとつての還帰としての共產主義。この共產主義は完成された自然主義としてⅡ人間主義であり、完成された人間主義としてⅡ自然主義である。それは、人間と自然とのあいだの、また人間と人間とのあいだの抗争の眞の解決であり、……。」(第三章稿)

かくして、『共産党宣言』からの先の引用につづく次の二つの文章は、以上においてわれわれがたどってきた大筋の文脈からの必然的な帰結として見返されることができよう。

「本来の意味における政治的権力は、他の階級を抑圧するための、一階級の組織された権力である。プロレタリアートは……古い生産関係とともに、階級対立の存立条件、階級一般の存立条件を廃止し、それによってまた、階級としてのみずからの支配をも廃止する。」

「階級と階級対立のうえに立つ旧ブルジョア社会に代わつて、各人の自由な発展が万人の自由な発展の条件であるようになひとつのアソシエーションが現れる。」

ここでは社会的共同性の疎外の集約点とも言うべき政治的権力のその疎外性は、いまや△支配と隷属▽の体系としての階級関係における人間疎外との内的つながりにおいて把えかえされており、したがって、マルクスが「政治」批判への出発点にすえてきた「人民の自己規定」の観点は、疎外された労働の生きた担い手たるプロレタリアートみずからによる階級関係

の内在的超克を「人間開放」への不可欠の通路として展望せしめるに至っている。

四 マルクスの革命的展望に内蔵された問題性

われわれがたどってきた文脈からして、「政治」批判としての意味をもつ、プロレタリアートによる階級関係の内在的超克(革命)が、マルクスにとつて、プロレタリアートによる政治権力の奪取と同義でないことははっきりしている。むしろそれは、民主的な△生産者自治▽を基礎とした、社会全体の「アソシエーション」化として完成すると見なされていただろうし、かれにとつてはこの点こそ革命の本義が存していただろう。

ところが「宣言」では、プロレタリアートによる政治権力奪取を「アソシエーション」化への通路として不可欠とする展望もまた示されていたこともあって、その後のマルクス主義者たち(ポリシェビキ系譜の)のもとではやがていつしか本末転倒が生じ、革命の本義が△政治権力奪取▽という一点に吸収しつくされかねないこともしばしばであったことはたしかであつて、同時に△国家主義的▽傾斜をももったこうした方向性が、△暴力革命とプロレタリアート独裁▽の絶対視へ、そしてついにはスターリン体制の神聖化にまで至ったことは周知の事実である。

しかしながらマルクス自身のなかでは△暴力革命▽も△プロレタリアート独裁▽も、かれの思想発展の生涯をつうじて確定しつづけたわけではなかった。後者が命題的に明示されるのは、

周知のように、かの『ゴータ綱領批判』（一九七五年）においてであるが、この命題化を『宣言』の中で予示していると思われる「所有権と生産関係とに対する専制的侵害」にかんして言えば、それは、「経済的には長つづきしなないと思われる方策」として、さらには、「運動の進行につれてそれ自身の枠をこえてすすむもの」として、規定されており、いずれにせよ△プロレタリアート独裁▽は当初から、早急に自己克服されるべき△一時的なもの▽として位置づけられていたわけだし、しかもその△自己克服▽についてマルクスは、その過程の展開を多少とも具体的に展望するところはまだ歩をすすめる以前の段階に立ち止まったままであった。ましてや、△暴力革命▽の必然性の問題にいたっては、晩年のエンゲルスの発言から推しても、自己訂正の方向をマルクス自身めざしはじめていたふしがあるのである。

こうして見てみると、マルクスの思想自身のなかに分極化の可能性をもち込んだ、矛盾しあう傾向が内包されていたことはたしかだとしても、その一方の側面の一面的肥大化による、レーニンを介してスターリンへと至った国家主義的（すなわちアンティ・コミュニン主義的）かつ全体主義的な強権的指令型体制への傾斜の責任をマルクスの「共産主義」そのもののせいにするのがまったくの無理でしかないことは明白である。

繰り返すが、マルクスにおける資本主義批判と共産主義への展望のなかで揺るぎなく一貫しつづけたものは、人間主義的・民主主義的理念であったのであり、自然主義との統一をもふま

えたこの理念こそは、地球規模のエコロジー問題の領域からも資本主義存立の問題性がきびしく問い直されつつある現在にあつてますます△生き▽つづけるべき使命を負わされているはずである。

マルクスにおける文化・芸術理論

——再読の試み——

大貫 敦子

（学習院大学）

マルクスにとって芸術の歴史性は、中心的な認識であると同時に、大きな謎でもあった。一方で彼は、〈芸術の歴史性〉の認識をヘーゲル美学から継承し、かつそれを精神の天空から現実の社会的関係の場に引きずり降ろしている。それによって、擬古典主義における歴史の偽りの引用を暴き、そのイデオロギー性を批判しえた。また、興隆しつづつあったドイツ歴史学派からも距離を取りえた。この点では、ハイネとの比較が面白い。擬古典主義への批判と歴史学派への批判は、それぞれ異なった理論的アプローチによっているが、ともに重要である。だがこうした論議は、マルクシズムにおいて市民社会の政治制度に対する関係が「道具化」（ハーバーマス）されているのと同じく、〈芸術の歴史性〉の認識および芸術自体の道具化を促してしま

った。マルクス自身には、必ずしもそうした側面に吸収し尽くせないものがあるとはいえず、その後のドイツ社会民主党の文化政策は、擬古典主義の延長、あるいは歴史学派の通俗的亜流が跋扈した。

他方で、〈芸術の歴史性〉をめぐるマルクスの反省は、過去のアクチュアリテイという謎をめぐる格闘であった。この格闘が新旧論争からヘルダー、ヴィンケルマン、初期ロマン派を経て、今世紀の解釈学的意識（ハイデガー、ガーター、ヤウス）につながる議論のコンテクストにあることは、P・シオンデイが示すとおりである。一八世紀から二〇世紀へと媒介しているのが、マルクスが罵倒した一九世紀の歴史意識であることは、皮肉である。過去の芸術をヘーゲルのように過去のものとせず、過去であることが現在に対して持ちうるエネルギーとその起爆力をどのようにして発現させうるか、という問いは、ペンヤミンにおいて再びマルクスの議論と媒介され、「救済する批評」とイデオロギー批判とが相乗効果を持つことになる。過去のアクチュアリテイへのまなざしという点でマルクスのこうした論議を再構成するならば、彼のなかの「生けるもの」も浮かび上がってこよう。

社会思想史とマルクス

水田 洋

(名城大学)

「マルクスにおける生けるものと死せるもの」というテーマは、社会思想史のなかでは、三つの角度から議論できるとおもふ。第一は、マルクスの方法が、社会思想史の方法として、どこまでどのように、なお有効であるかということ、第二は、対象としてのマルクス、——これはマルクス自身が何を考えたかの確認をふくむことはもちろんだが、それを社会思想史のなかでどう位置づけるかということ、第三は、自分にとってマルクスとはなんであるかということ、これはもちろん、まえの二つのそれぞれと、ちがった意味でかさなる。

一

便宜上、第二の問題からはじめることにして、それを源泉と継承にわけて考えよう。源泉についての発言で一番有名なのは例のレーニンの「三つの源泉」である。レーニンはグラナート辞典への論文「カール・マルクス」（一九一三年）で、三つの源泉を「人類の三つのもっとも先進的な国に属する十九世紀の三

つの主要な思想的潮流」として、「この潮流とは、ドイツの古典哲学、イギリスの古典経済学、一般にフランスの革命的諸学説と結びついたフランス社会主義である」といい、同年の雑誌論文「マルクス主義の三つの源泉と三つの構成部分」では「人類が十九世紀にドイツ哲学、イギリス経済学、フランス社会主義というかたちでつくりだした最良のもの」といつているが、これらのうち、ドイツについては、とくにヘーゲル、フォイエールバッハ、イギリスについては、スミス、リカードウをあげているのに、フランスについての説明はいまいである。フランスの思想家としては、王政復古期の歴史家の名前がでてくるけれども、それは階級闘争をみとめざるをえなかった人びととしてであつて、かれらを社会主義者とよぶことはできない。雑誌論文の方では、「最初の社会主義は空想的社会主義であつた」とされ、「そのあいだに、ヨーロッパのいたるところで、とくにフランスで、封建制度、農奴制の没落にともなう嵐のような革命は、階級闘争が全発展の基礎であり推進力であることを、ますます明瞭に示した」といわれる（国民文庫版「カール・マルクス他」による）。つまり、ここでは、イギリスとドイツの源泉とならぶのは、フランス革命そのものだということになるのだ。フランス革命をこのように位置づけると、辞典の方の「フランスの革命的諸学説と結びついたフランス社会主義」というのも、フランス革命のあとのことではなくなつて、せいぜいバブーフまで、したがつて「革命的諸学説」も主としてルソーをさすものと、推定される。バブーフ以前、したがつて革命以前に

も、マブリ、モレリ、メリエ、デシャムなど、一応社会主義者として分類される人びとがいるから、レーニンは、ルソーとこれらの人びとを漠然と（個別的に知っていたとは考えられない）さしていたのかもしれない。ただし、階級闘争の強調が、特別の意味をもち、労働者の自己解放につながるとすれば、バブーフ、ブオナロッチェイ、ブランキの線がでてくるだろう。いずれにしても、いわゆる空想的社会主義（フランスではサン・シモンとフーリエ）がはいる余地はない。

フランスにくらべると、イギリスとドイツの源泉は、レーニンによつて特定されていた。しかし、ドイツ古典哲学はヘーゲルだけによつて代表され、カントはヒュームとともに、不可知論者としてしりぞけられる。イギリス古典経済学を代表するものとしては、たしかにスミスとリカードウがあげられているが、その遺産として強調されるのは、価値論であり、スミスはむしろ再生産論のあやまりを指摘されている。労働価値論だけならば、リカードウだけをあげておけばいいのである。

このように、マルクスの思想的源泉についてのレーニンの視野は、あいまいな部分をふくめて、かなりかざられていた。もちろん、辞典の項目や雑誌論文に、たとえばガンスにおけるヘーゲルとサン・シモンの合流というような点についての説明を期待する方が、無理であろうが、巨視的にみても、マルクスがうけついで近代思想の主流、西ヨーロッパ啓蒙思想が、完全に無視されているのである。

レーニン自身は、まったく別の経路で、この欠落に気づかざ

るをえなくなる。すでにかれは「何をなすべきか」（一九〇二年）において、少数精鋭の秘密結社方式による革命は、ツァーリズムの狂暴な弾圧のもとでは必要であつても、議会をもつた民主主義体制において、必要ではないといつていたが、じつさに革命をはじめてみると、ツァーリズムのきずあとが、社会全体におよんでいることに気づく。つまり、経済的にも政治的にも、責任感のある個人が大衆として存在していなかったのである。マルクス自身が、理想化したプロレタリアートに過大な期待をかけていたのだが、レーニンの眼前には、理想化のもとになる現実のプロレタリアート大衆が存在しなかつた。かれの結論は、口述された遺言のひとつのなかの、さしあたっては質のいいブルジョア文化でがまんすべきだということであつた（水田洋「マルクス主義入門」および同編「マルクス主義思想史」参照）。

レーニンのこうした事実認識は、死に先だつ苦闘のなかで、何回か表明されたが、それはいわば「時論」であり、かれのマルクス主義つまりレーニン主義の体系とは無関係であつた。コミンテルン結成にさいして、ローザ・ルクセンブルクが、ボルシェヴィキの功績をたたえながらなお、きわめて特殊な事情のもとで達成されたその功績が、各国のモデルとなることに反対し、コミンテルンの結成そのものに反対したのは、レーニンにおける理論と時論のギャップをすどくつくいた批判であつた。それにもかかわらず、革命の一応の成功によつて、レーニン主義はマルクス主義の正統とされ、レーニンのときにはツァーリズムの弾圧によつてあたえられたロシア的刻印は、革命後、資

本主義諸国の包囲攻撃によつて、ぬぐいさられるすべもなく強化された。

マルクス主義は、レーニンとソヴェート社会主義共和国連邦によつて、後進国ロシアの負の遺産のうえに継承された。その実態がマルクスの理想からいかにかけはなれていようと、したがつてまた美化された虚像がいかに実態からかけはなれていようと、それはマルクスを現実に継承するものとして、一定の役割を演じた。それなしに国際的な労働運動は成立しなかつたであろうし、それなしには資本主義は福祉国家への道をあゆまなかつたであろう。レーニン主義も福祉国家も、それぞれへの意味でマルクスの遺産を継承しているのであつて、思想の継承において正統と異端をいうこと自体が、おかしいのである。

この両極端のあいだに、アナキズムをふくめて、さまざまな社会主義があり、その大部分が社会民主主義とよばれる。ドイツ社会民主党はすでにマルクス主義を放棄しているが、マルクス主義なしにその歴史は考えられない。日本共産党が社会民主主義をつねに「悪者」あつかいにするのは、スターリン主義またはコミンテルンの呪縛から自由になつていないからである。

ドイツ社会民主党では、世紀末にベルンシュタインが、マルクスにおけるヘーゲル弁証法の影響をフランキ的な一揆主義（歴史の切断による変革）として非難して、そのかわりにカント的な、理想への無限接近を主張した。カウツキーが「倫理と唯物史観」（一九〇六年）で反撃したにもかかわらず、新カント主義の党内への浸透は阻止できなかつた。社会主義者の側でのカ

ント哲学の受容または拒否のしかたは多様であったが、新カント主義の側は、マルブルク学派の倫理学的傾向とハイデルベルク（西南ドイツ）学派の認識論的傾向とにわけられる。いずれもマルクスの唯物論を拒否しながら、前者は、ランゲ、コーエン、フォアレンガーなどが社会民主党員であったことからわかるように、社会主義であることを明示していた。かれらは、カント的な人格の共同体の実現を、退廃した資本主義社会にではなく、社会主義社会に期待したのである。つまり、カントとマルクスは理想において一致しているというわけで、フォアレンガーの『カントとマルクス』（一九一一年）が、その典型であるろう。

他方で、ハイデルベルク学派のばあいは、マルクス主義との関係が屈折している。ヴィンデルバントが「十九世紀のドイツ精神生活における哲学」（一九〇九年）を書いたときは、マルクスをほとんど無視して、マルクス主義を、社会主義の大衆化・平均化・画一化の一部としてあげただけだったが、リツカートになるとそうはいかなくなり、マリアンネ・ウェーバーと同様にフィヒテの社会主義をとりあげる。しかし、社会主義あるいはマルクス主義への接近は、この学派の特徴である認識論の領域で生じる。すでにヴィンデルバントが、「民主化的および社会主義的大衆生活」に対抗して人格の独立を確保するものとして、芸術・美的価値を強調したことにあらわれているように、この学派はマルブルク学派と（すくなくとも見かけは）逆に、共同体より個性を重視し、そこからさまざまな価値の選択によ

る認識の多様性の問題が生じた。第二次大戦後にしきりにいわれるようになった価値観の多様化は、資本主義社会の成熟にもなつてすでに前世紀末には明白になっていたのである。このことはとうぜん、マルクスの視野の外にあり、かれのいう個性とは啓蒙思想の個性概念すなわち、人類の同質性にもとづくものであった。その点では、同時代のJ・S・ミルの方が、知識人に固執して大衆化に抵抗したために、結果的には現代的であったといえよう。

ハイデルベルク学派は、もともとマルクスにおいて（ヘーゲルにおいてというべきか）関心が稀薄であった認識論の領域で、マルクス主義をこえたようにみえるが、そこで生じた価値のアーキー、ウェーバー流に言えば神がみの戦いから脱出するために、ウェーバーとちがう道をひらいたのは、マルクスのイデオロギー論であった。もちろんそれはブルジョワジーの虚偽意識を強調するマルクスのイデオロギー論のままではなく、ルカイチによってプロレタリアートの真理意識としての階級意識論に、マンハイムによって、意識の普遍的な存在被拘束性についての、知識社会学にくみかえられなければならなかった。

マルクスの遺産としては、いうまでもなく、以上のほかに疎外論と経済学があり、前者はイデオロギー論をふくむものと考えられることできる。疎外論はすでにさまざまなかたちで議論されてきて、ひろい意味では自明のこととされているので、ここではふれない。ところが経済学の方は、いわゆる社会主義の崩壊後、マルクス主義経済学者たちは、さっぱり元気がないので

ある。これはとくに日本におけるマルクス経済学の性格と現状の問題として、議論することもできるが、ここでは社会思想史に限定しているので、ふれる余裕がない。

二

ほぼ以上のように要約されるマルクスとマルクス主義から、社会思想史の方法として、なにが継承されるであろうか。いうまでもなく、継承とはまねることでないから、とうぜん変容をとまなう。対象を分析し理解するための概念装置は、各人が自分でくみだてるものであって、借りものは自分のものをつくるためのきつかけにすぎない。

パラダイムということばが、クーンの『科学革命の構造』(一九六二年)以来、思想史の領域でよくつかわれるようになり、このことばの意味についての論争まで発生した。マーガレット・マスタマンによれば、クーンは初版でこのことばを二十一のちがった意味につかっているとのことである。クーンは自分のしごとを「科学者集団の社会学」とよんでいるので、そこでつかわれているパラダイムということばは、おなじく概念装置と訳せるにしても、研究者個人がくみだてる概念装置よりもややひろい適用範囲をもつものようである。そのひろがった分だけ、パラダイムはイデオロギーに、あるいはイデオロギーをふくむ理論(すべての理論がそうだともいえるが)に近づくことになる。むしろ、クーンは、マルクス主義や知識社会学の、階級的利害関心の表現としてのイデオロギーという概念を、科学

者集団の利害関心の表現としてのパラダイムという概念に、ひきおろしたといっているかもしれない。

個人の概念装置、集団のパラダイム、階級のイデオロギーという概念にニュアンスの差はあっても共通しているのは、認識の総体性と客観性である。こういうと、とくにイデオロギーは、客観性を保証するものかと反論されるかもしれないが(ルカーチならむしろそうだと主張するだろう)、ここでいいたいのは、対象としての思想あるいは思想家を分析するばあいには、その概念装置、パラダイム、イデオロギーの深部までおりていけば思想の総体把握にならざるをえないし、それは思想家の主観的意見とは別のものにならざるをえないということであり、これが思想史研究がマルクスとマルクス主義から継承した遺産のひとつであった、ということである。

世界観という、漠然としてはいるが、つごうのいいことばがあつて、いま問題にしている三つの概念のすべてをカヴァーできるだろう。ただ、このことばはしばしば、本人が意識している範囲しかふくまないように使用されるもので、その点ではくいちがいが生じる。しかし、デイルタイの世界観学は、観念論の枠のなかでは、かなり思想の総体把握に近いようにおもわれ、かれの高弟(全集編集者のひとり)にグレーテユイゼンのような思想家がいたことも、その傍証となるであろう(「マルクス主義者で厳格な共産主義者」とジャン・ポランが回想しているこの思想史家については、かれの『アルジョア精神の起源』への「訳者あとがき」参照)。

マルクスは思想を、階級関係を基軸とした社会全体の状況のなかで、生きかたの全人格的な表現として理解した。したがってこの方法が総体把握を志向するのは当然であるが、もうひとつの特徴である客観的把握については、かれが歴史上の人物の主観的意図と客観的役割のくいちがいに注目したことからもわかるように、発言の意図された意味と理解(受容)された意味とは、ちがうのがあたりまえだと考えていたことになる。したがって、あることばを、発言者・著者がどういう意味で使用したかということと、それを聴衆・読者がどう理解または誤解したかということとの、どちらを重視するかといえば、思想史としては当然、後者であり、前者の究明には補助的役割が与えられるにすぎない。三百年まえにあることばを使用した著者の真意が、歴史的文脈の解明からあきらかになり、当時および後世の読者がそれを誤解していたことが、あきらかになったとしよう。このばあい、歴史的な文脈をどの規模で考えるかによって、照らしだされる真意がちがってくるということは、一応無視しておこう。問題は三百年前の真意があきらかになっても、三百年間の誤解の歴史を書きなおすわけにはいかない、ということである。真意があきらかになることによって、それがどのようなにして、どういう誤解を生んだかを解明する道はひらかれるかもしれないし、誤解の歴史をうちきることまでできるだろう。しかしそれは、われわれがいま、そしてこれから、そのことばを、三百年の歴史をこえて理解することであって、それだけでは思想史はなりたない。昨日的場君が指摘したテキスト・

クリティックの問題、つまり『共産党宣言』のすべてがマルクス・エンゲルスのものでないというようなことも同様で、それがわかったからといって、一五〇年の解釈史と影響史を消すことはできない。もちろんテキスト・クリティックが必要ではないということではないが。

ふつうに史的唯物論あるいは唯物史観とよばれる、マルクスおよびマルクス主義の歴史観が、思想史をふくむ歴史学に与えた影響はきわめておおい。現在ではそれへの批判者と考えられているアナル派の社会史でさえ、その起源はマルクス主義史学の衝撃であった。そうでなければ、リュシアン・フェヴルがボルケナウの書評をかくことなど、ありえなかつたであろうし、社会史の流行についてフランコ・ヴェントゥリは、アナル以前への後退だといったのである。

アメリカ史学への影響もそれにとらずつよく、それまでの英雄伝的な、あるいは党派綱領史的(政治史的)な歴史叙述を一変させた。チャールズ・ビアドやソースタイン・ヴェブレンの仕事は、マルクスなしには考えられない。そのほかの国々にも、マルクス主義は、思想史をふくむ歴史学の領域で、注目すべき成果をあげた。日本資本主義論争は、その一例である。

ただし、スターリン主義下では、それはほとんど見るべき成果をもたず、たとえば、東西両ドイツのマルクス主義的著作をくらべると、西ドイツの方がはるかに水準がたかかった。

—このような、いわば回顧的研究においてマルクス主義が有効であるということは、パラダイムの歴史的变化を考慮する必要

がすくなくないためかもしれない。そうだとすると、マルクスの死後、すなわち前世紀末以降を対象とするときには、マルクス主義史学の有効性がとわれることになるのであろうか。すくなくともつぎのいくつかの点で、マルクスの視野をこえた問題が発生しているようにおもわれる。

第一は、マルクスにとって社会変革の中心であったプロレタリアートが、変質または消滅したことである。マルクス自身がプロレタリアート（とくにドイツのプロレタリアート）について幻想をもっていたことは、たとえば良知力によって指摘されているが、その理想化されたプロレタリアート像は、かれの死後、ますます現実からとおいものとなった。プロレタリアートが、「失うはただ鉄鎖のみ」の無産者ではなくなつて、体制のなかに失うべきものをもつようになったのである。マルクスが死んだ一八八三年から、ピスマルクのドイツ帝国議会は、強制社会保険の立法を開始した。イギリス議会は、一八九七年の労働者補償法以降、ためらいがちにドイツのモデルをとりいれはじめた。これは、ある意味では労働運動の成果であり、とくにドイツ社会民主党にとっては、マルクス主義の成果であったが、資本の側からいえば、社会保障制度は、社会主義を買いとつて体制にくみこむ仕かけであった。

こうしたくみこみを支えるのは、もちろん利潤であり、したがって生産力である。しかしそのことが、あたらしい問題を生む。ひとつは生産力からとりのこされる人びとで、一般的に社会的弱者とよばれる。これは、失業者・浮浪者・障害者などの

文字どおりの弱者だけでなく、女性、植民地民衆、孤立分散的市民など、支配体制から疎外されている人びとをふくむものと考えることができ。もうひとつは、生産力によって搾取され破壊される対象、すなわち自然である。以上のうち、マルクスが言及しているのは、植民地民衆の搾取だけであつて、それも資本のローラーが民衆をおしつぶすと同時に、文明を輸出するという観点をともなつていたようにおもわれる。植民地の解放は、おそらく、文明化＝資本主義化のかなたに展望されるのであろう。とりのこされた社会的弱者と自然が、マルクスがのこした第二、第三の問題を提示する。

第二の社会的弱者を女性と市民によって代表させるとして、マルクスはフェミニズムについても、市民運動についても、関心がなかつた。女性を大切にすることと女性の解放とは直接につながらないし、ローザ・ルクセンブルクにしてもクララ・ツェトキンにしても、女性マルクス主義者であつたからといって、女性解放の理論家であつたとはいえない。市民運動は、中間階級没落論からは出てきやうがないだろう。ただし、女性についても市民についても、啓蒙思想のながれをくむマルクスの、近代的個人の解放の基本線上で考えることができる。それは、民主主義の徹底といいかえていいであらう。かつて、資本主義と社会主義の比較において、形式的民主主義と実質的民主主義（たとえば失業がないこと）があげられたが、前者なしに後者（権力が与える餌をさすのでないかぎり）はありえないことはあきらかである。

第三の自然については、マルクスはたしかに、人間と自然との物質代謝のバランスについて、何度か言及しているし、ドイッ・ロマン主義の自然哲学から、人間と自然の一体性という思想をうけついでいる。しかし、そのバランスの破壊が現在のようになるとは、想像していなかっただろう。したがって、フェミニズムについてと同様に、エコロジーについても、かれの発言のなかに直接の示唆をくみとろうとしても、むだである。

物質代謝のバランスの崩壊を、資源の涸渇と生活環境の破壊というように、人間中心に考えるにせよ、諸生態系の破壊というようにエコロジカルに考えるにせよ、対策として必要なことは、生産力の、したがって人間の欲望の抑制である。そこで第四の問題として、計画経済の性格の転換があげられる。マルクスやエンゲルスの計画経済論は、生産力の合理的利用を旨とするものであったが、生産力自体の無限上昇を否定するものではなかった。ところが、現在必要とされる計画経済は、生産力の抑制と、抑制された生産力の合理的利用を目的とする。それは個々人の欲望の抑制をふくむのだから、民主的統制という困難な問題となる。この問題にしても社会的弱者の問題にしても、市場経済が処理しうることでなく、ここにハイエクなどをもちだすのは、社会学者として正気の沙汰ではない。

第五の問題は、ナシヨナリズム、とくに宗教とむすびついた前近代的民主主義としてのそれである。マルクスは、たとえば「ユダヤ人問題」のようなかたちで、それをとりあげてはいるが、その後、帝国主義と集権的社会主義の宗教・民族政策は、

ひとしく問題解決について無能であった。市民社会の発展は、近代初頭以降キリスト教がたどった方向（宗教の私事化）をそれに与えるであろう。

三

以上のように、マルクスとかれが残した問題を理解したうえで、特殊的に自分にとってマルクスおよびマルクス主義とは何であったかをのべておわりにしたい。

個人史をかんとたんにいえば、一九一九年東京に生まれ、一九三六年東京商大予科入学、四一年二月学部くりあげ卒業ということで、三六年は二・二六事件の年、四一年は太平洋戦争開始の年である。中学校入学の年（一九三三年）は、満州国建国、上海事件、五・一五事件の年であると同時に、コミンテルン三二テーゼと『日本資本主義発達史講座』の年、唯物論研究会創立の年であった。もちろん、中学一年生にそういうことの意味がわかるはずはなく、運動会の肉弾三勇士記念パレードの旗手であり、「皇太子殿下生誕奉祝歌」をつくったり（つくられたりというべきか）していた。ところが、その後まもなく転換がおこり、君が代・天皇陛下方才にくわわらないようになった。そのきつかけが何であったかはわからない。読書の影響としては、石川啄木の歌集というより詩集、父の蔵書のなかにあったプロレタリア文学系の小説ぐらいしか考えられない。

転換が自覚的な方向をとるようになったのは、受験校の募開気の重圧からにげるために短期間の受験勉強で商大予科にすべ

りこんだときからで、一年生のうちにマルクス主義に近づいた。数人の上級生の影響もあり、二・二六事件の衝撃もあった。国際的には、一九三六年は、フランスとスペインで人民戦線内閣が成立し、スペインで内戦がはじまる年である。その前年、一九三五年にはパリで「文化を守る国際作家会議」が開かれ、議事録が、抄録ではあろうが一月に翻訳出版された。これを発行した第一書房は、春山行夫の編集で『セルバン』という月刊総合雑誌をだして、人民戦線の反ファシズム運動、とくにスペイン内戦の情報を提供した（当時京都で出版されていた『美批評』および『世界文化』にも、新村猛・和田洋一などによる紹介があったが、それにふれる機会はなかった）。他方、一九三四年のキローフ暗殺にはじまるスターリン粛清のニュースも当然はいつてきて、とくに三八年三月のブハーリン裁判は、ナチスによるオーストリア併合と同時にただけに、衝撃的であった。よいうするに、南京虐殺のような軍事極秘事件をのぞけば、内外の情報はまだかなり入手できた。学生新聞の編集室に、「全世界の学生は中国を支持する」という国際学連の声明が郵送されてきたこともある。

他方、そういう情報を処理する理論的訓練はどうだったかといえ、ただ読んだかは別にして、マルクス主義関係の文献はいくらでもあった。伏字だらけではあったけれども、マルクス・エンゲルス全集二十九巻（一九二八―三五年）、レーニン、スターリン、ブハーリンなどの著作集があり、ルクセンブルクも岩波文庫に『経済学入門』と『資本蓄積論』がはいっていた。

『日本資本主義発達史講座』も、古本屋で買うことができた。普及活動としては『唯物論全書』五十巻が代表的なものであった。もちろん、まえにもいったように、こういう文献を手に入れたからといって、消化したということにはならないし、入道の道がひらかれていたからといって、おおくの学生が手にいれよう、読もうとしたわけではない。おそらく、河合栄治郎の学生生活ものや西田哲学をふくむ京都学派の哲学書の方が、人気があっただろう。しかし、もういちど「それだからといって」といおう。それだからといって、われわれの世代のものが、何もわからずに奈落到ひきずりこまれたというならば、それはたんに怠惰と無知の告白にすぎない。

さて、このような状況のなかで、マルクス主義とは、ぼくにとってなんであったか。第一にそれは、天皇制と軍国主義（当時の用語で乱暴にまとめれば、日本社会の封建性）に対する批判者としての、ラディカルな民主主義であった。戦後に読んだコミンテルンの「日本の状況と日本共産党の任務」（三二―三三ページのコメント）は、「きたるべき日本の革命の性格を、社会主義革命への強行的転化の傾向をもつブルジョア民主主義革命と規定することは正当である」としている。強行的転化はともかくとして、ブルジョア民主主義革命が、当面の切実な目標であった。おそらく、当時の日本で、マルクス主義がおおくの学生・知識人をひきつけた理由は、ここにあっただろうとおもう。もちろん、背後に社会主義革命への期待があつて、それがブルジョア民主主義革命に光彩を与えているのではあるが、それはいわば

遠い光源であった。こうしたラディカルな民主主義のなかには、疎外論もふくまれていて、「ユダヤ人問題」などからまなぶことができた。ニーチエの「すべての価値の評価がえ」が、ここにむすびつけられた。

第二に、すぐまえにいったことの帰結でもあるのだが、たとえばレーニンの『唯物論と経験批判論』を何度か読みはじめたにもかかわらず、すべて途中でなげだしてしまった。それでは『哲学ノート』を読めと先輩にいわれたけれども、これまた全然魅力を感じなかった。平板な『唯物論』へのこのような嫌悪は、やがて思想史における基底還元主義の拒否になるのだが、当時はまだそこまで考えてはいなかった。当時の問題意識では、文学あるいは芸術一般と社会科学との関係というかたちをとっていた。

第三に、ソヴェート社会主義共和国連邦は、希望の星であり、スペイン内戦で人民戦線のともし火がゆらめきながらしだいに消えていくのが悲しかった。内部のさまざまな問題をまったく知らなかったわけではなく、たとえば前述のプハーリン裁判からも、まなぶことができた。だが、当時の心境は、例の国際作家会議の議長(?)であったアンドレ・ジイドのことは近いものだっただろう。ジイドは一九三六年夏のソヴェート旅行の印象をNRF誌に発表し、そのなかのソヴェート批判によって、転向とかうらぎりとか非難されたのだが、かれはさまざまな点でソヴェートの現状を批判しているにもかかわらず(たとえば反宗教闘争は拙劣であり、労働者の生活水準は低く、街頭に浮浪児

がおおい)、その将来への期待をすててはいない。

「ソヴェートの現実が、その最初の理想とくいちがつてきたことは、もはや疑う余地がない。しかし、だからといってわれわれは、かれらが最初のぞんだものの可能性を疑わねばならないだろうか。」

作家会議で、「わたくしは、共産主義によってはじめて、徹底的に個人主義者である」とのべたジイドは、旅行記でも、「今日ソヴェートで強要されているのは、服従の精神であり、順応主義である。したがって現在の情勢に満足の意を表しないものは、すべてトロツキストと見なされる。……もしレーニンが、今日ソヴェートに生きかえってきたら、どう取りあつかわれるだろうか」というように、くりかえしコンフォルミスムを批判している。しかもなおかれは、「ある国の特殊な誤謬はけつして国際的で普遍的な主義の真理をきずつけはしない」というのである。

ジイドのソヴェート批判に、当時のぼくがちゅうちよなく賛成したとは、正直のところ、いいがたい。コンフォルミスムの一変種としての論敵の一面的否定を、レーニンの前記の著作にみて、つよい不満を感じながら、ぼくはそれを論争における戦線の特殊性(論敵の性格によって批判の性格が規定されること)として一応容認していた(レーニンの多面性がわかったのは、ずっとあとのことである)。だから、ジイジのストレートな批判は、相手の特殊な状況を無視することになりはしないかと感じていた。それは、スターリン独裁を、政治的必要から説明した弁護

論に似ている。この弁護論が完全にまちがっているとはおもわないが、ジイドへの親近感は、当時より現在の方がおおきい。

情報も資料も一応はそろっていたとはいえ、一九三九年から四一年の、学部学生時代には、マルクス主義はあきらかに退潮期にあった。三八年二月に大内兵衛・美農部亮吉らが検挙され、唯物論研究会の解散、岩波文庫二八点の強制的絶版が続いた。

一〇月には河合栄治郎の『第二学生生活』ほか三冊が発禁、四〇年一月には津田左右吉が辞任、同八月には新協・新築地両劇団が解散、という状況で、学生の研究組織もつぶされていった。直接に上級生たちが検挙されたのは、三八年一月と三九年五月だった。

周囲は軍国主義一色の「紀元は二千六百年」であり、革命への展望などどこにもなかった。そこで見えてきたふたつの研究方向があった。ひとつは、思想史をさかのぼって、近代思想の必然的な帰結として、マルクスの地位を確認することであり、もうひとつは、虚偽意識および真理意識としてのイデオロギー論であった。前者について手がかりとなったのはボルケナウであり、後者については、ルカーチであった。自分にとってのマルクスをかたるとすれば、まだいべきことはあるが、それはこのシンポジウムのテーマからはややそれることになるので、以上でおわりにしたい。

とにかくこのようにして、マルクスとマルクス主義は、はく

全体討論 Ⅱ

司会 清水 多吉

(立正大学)

司会 (清水) 二日目のシンポジウム討論をおこないます。あらかじめ書いてもらっていた質問を先に提出させていただきますので、よろしくお願いします。まず、共通のご質問から。

大藪龍介(富山大学) 橋本、水田両先生にお尋ねします。マルクスの書かれざる民主主義論の源泉を、どこの誰に求めるべきか。ルソーの社会契約論よりイギリスの諸思想に求めるべきだという意見もあるが、いかがですか。

橋本剛(北海道学園大学) 独仏年誌の段階に言うなら、ルソーだと思ふ。マルクスの父がヴォルテール、ルソーの教養をもっており、そのような家庭環境のもとに育ったのがマルクスです。勿論、ロンドンに亡命してからはイギリス諸思想に触れたとは思ふ。ペルンシュタインなどは、ロンドン時代のマルクスをイギリス民主主義とのかかわりで強調するとは思ふが……。

水田洋(名城大学) 源泉の意味には二つあると思ふ。マルクスが何を読んで影響を受けたかという意味と、彼が何を民主

主義の主流と考えていたかという意味での源泉と。

大藪 後者の意味です。

水田 そうですか。民主主義論の一つには手続き論があるが、マルクス段階ではこの問題はまだほとんど出てこない。後者の意味での源泉なら、ホップス、ロック、スミスだと思う。マルクスがベンサムをどこまで摂取していたかについては、これから勉強しようと思っているので、お答えできない。ホップスの基本的人権論、スミスの道徳感情論、これらが思想史の流れとしては主流だと思う。

畑孝一（福島大学） 一人の思想家の思想のある部分が今生きているといっても、全体としての思想との関連では、無理がある言い方ではないか。マルクスの初期の民主主義論が後期にどういう形をとったのかということを見ないでは、無理が出てくると思うが。

橋本 ある思想にさまざまな側面があっても、それらのうちのある側面が全体を貫くということもあると思う。この点から見ると、マルクスの人間主義、アソシエーション論は、『要綱』『資本論』でも貫かれていた。例えば、『資本論』でも、資本の実質的包摂云々という話の中で、個別的労働が資本に束ねられる。この資本の力は社会的生産力になるのだが、それをマルクスは疎外としてとらえている。資本によってとらえられ、コンバインドされた力、それを人間の側に取り戻すという考え方がマルクスにはある。それをアソシエーションの視点で見ようというのが私の考え方です。

大貫敦子（学習院大学） 全体と部分との関連については、おっしゃる通りだと思う。私はその全体をもう一度歴史の流れの中で相対化してみることを提案した。マルクスがここでこう言った、あそこでこう言ったという事実を当時のアクチュアリーイーのなかで確かめることは重要ですが、それらの手続き全体を今度は現代の歴史的アクチュアリーイーのなかで確認することが必要だと思います。

水田 全体と部分との関連については、その通りだと思う。ばくがつけ加えたいのはあと二つ。ある思想をどう誤解するかという権利、それに自分のなかにマルクスならマルクスの何が入ってきて生きているかという問題。これがあると思う。

中野徹三（札幌学院大学） 橋本先生に質問があります。アソシエーション問題をルソー・マルクス関係でとらえるだけではないのかという問題です。マルクスがルソーについて触れたのは四年の七月か八月の「クロイツツァッハ・ノート」で、これをマルクス自身が後で生かして「ユダヤ人問題によせて」のなかの文章にしている。そこで「個別的人間が自分の固有の力」をと言っている「固有の力」は、まさしく「社会契約論」のなかにある言葉です。ですが、『社会契約論』のなかのアソシエーションは、後の「解放された社会」というような十九世紀初期社会主義者たちが考えていたようなものではなく、もっと一般的な意味での結合というくらいの意味だったと思う。したがって、マルクスがルソーをそのまま取ったとは考えにくい。むしろ、イギリスのオーエンやフランスの初期社会主義者たちが展開し

たアソシアシオン、こちらの方が主要なものではないか。ルソー、マルクスを直結させるのには、いささか疑問があるというのが、私の質問です。

橋本 フランス社会主義者、特にブルードンなどは私はあまり読んでいないんですが、フランス社会主義者たちからの影響があるということは聞き知っています。ですが、それらもまたルソーからの流れだと思えます。その流れの中でマルクスのあの「ノート」も取られたと思う。私のレジメの二頁にあるルソーの「各構成員の身体と財産を共同の力のすべてをあげて守り保護するような、アソシアシオンの一形式を見出すこと。」という言葉、これもアソシエされた人たち、つまり自発的に結合した人たちによってという意味をもっている。私が主張したいのは、まずルソーからの直結ということをきちんと押さえておく必要があるということなんです。

司会 本来、討論に司会者が割って入るということはさしひかえるべきなんですが、この問題だけを論ずるとなると、時間いっぱいかかってしまいそうです。後の質問もありますので……。

井上公正 (奈良大学) 現下の私的所有にもとづく市場経済により、資源の浪費、環境の破壊が進み、人類は破滅に向かっていますが、このような事態を救うために、もしマルクスが生きてもいたらどのような主張をしようか。

水田 ぼくはマルクスじいなので(笑)わかりませんが、ぼくの先に言ったことはこういうことなんです。エコロジーの

観点からマルクスを受け継がなければならない。マルクスをといてより、計画経済をですね。人間の欲望を統制し、計画するメカニズムをどうやって民主的に作りあげて行くか。しかし、この問題はどうかやらマルクスを超えているようですね。

大貫 どうお答えしたらいいものか。ただ一つヒントになるのは、マルクス自身が使っているアンアイグネンという言葉です。勿論、これは「自分のものにする」、物質的生産における自然を自分のものにするということなんですが、それにとどまらない私のテーマとの関連で言えば、文化的なものについてもこの言葉が使われている。過去の文化遺産をアンアイグネンするという風に。ところが、これには篡奪するという意識があるのかどうかが問題になる。自然にせよ、過去の文化遺産にせよ、他の文化遺産にせよ。とすると、アンアイグネンされたものの視点があるのかどうか。ベンヤミン的に言えば、アンアイグネンされ、抑圧されたものの視点があるのかどうかです。どうもこの言葉は主観主義的であり、そういったものを持っていないように思われる。もし、この言葉にそういった視点が含まれていたなら、例えば東独で起きていた環境破壊をストップさせる視点を、マルクス自身の言葉から読みとることが出来ただろうと思う。どうもマルクスのあの言葉は主観主義的なものであったというのが、私の感想です。

橋本 私のレジメの三頁目に『経哲草稿』の第三草稿を掲げて置きました。これはマルクスの一般規定であり、当時の諸コミュニストたちの見解を自分のなかで浄化して規定したもので

すけれど、そこでマルクスは次のように言っている。「この共產主義は完成された自然主義として人間主義であり、完成された人間主義として自然主義である。それは、人間と自然とのあいだの、また人間と人間とのあいだの抗争の真の解決であり……云々。」この立場はマルクスのコミニズム把握として終生貫かれたものだと思う。したがって、もしマルクスが今生きていたなら、私の理解ではエコロジー問題の最先端に立っ、いや立たざるをえないこととす。

大貫 一言つけ加えたいんですが、実際、ドイツでエコロジー運動が起こってきたとき、具体的にどんなことが問われたかということなんです。当時、エコロジーを前面に出すにあたって、生産の図式を覆す必要があったということです。当時、エコロジーを考えていた人たちは、マルクス自身のなかにもあった生産力主義的考え方、それ自体を考え直す必要があると考えていた。エコロジー問題を考えるにあたっては、重要な手がかりになるんじゃないでしょうか。

千石好郎 (松山大学) 欧米のマルクス・ルネッサンスの一大潮流となったアルチュセールの仕事に対して、三人の先生方はどのように見ておられるかを尋ねたい。

司会 私の方から、千石先生のご質問に補足を加えさせてもらいます。先生は非常に現代的な関心をもっておられまして、今のご質問にはアルチュセールの仕事とはありますが、アルチュセールに限らず、フーコーやデリダやドゥルーズなどの仕事に、三人の先生方がどのような評価を加えられるのかをお知り

になりたいとのこととす。

千石 ええ、三人の先生の立場の違いを鮮明に浮びあがらせるために、そのような質問をしたつもりです。

橋本 私はアルチュセールの後期のものはあまり読んでいませんで、『マルクスのために』にまとめられた部分、多分、六十年代初期のものだったと思いますが『蘇えるマルクス』は読みました。私自身は非常に興味をもって読みましたが、彼の見解には賛成できかねます。その一つは、彼の疎外概念の理解が非常にヘーゲル、フオイエルバッハ的なものだからです。つまり、まず抽象的な本質があつて、それが外化される。その外化されたものを再び取り戻すことだと解釈している。その場合、抽象的なものがヘーゲルの客観精神であるか、フオイエルバッハ的人間的なものであるかについて、まったく尋ねようとしていない。疎外概念が極めて観念的なものとされている。それでいて、後期になると社会主義、共産主義のもつ人間主義、倫理主義的なものを切断しようとする傾向を示している。こういった傾向には賛成できません。もう一度、疎外概念について言うなら、若きマルクスの場合、ヘーゲル、フオイエルバッハと切斷がある。だから、マルクスは現実科学にいたることができた。『経哲草稿』の立場は、『ドイチュ・イデオロギー』以降も貫かれている。『経哲草稿』でも疎外を人類史的過程に置くことと書いている。労働を肯定的に捉えるけれども、その労働の肯定的意味は本質的なレベル、何も抽象的なものではなく、人類史的レベルで捉えられている。それが疎外としてしか現われてこなか

ったことをマルクスは問題にしているわけで。アルチュセールの
的な抽象の本質からの疎外ではないというのが、私の見解です。

大貫 あの時期、アルチュセールが上部構造、土台を直結さ
せていたイデオロギー論から抜け出たイデオロギー論を展開し
たということは、資本主義の事態の変質、つまりマルクスの見
た資本主義からいわゆる後期資本主義へという変質のなかで起
こったある意味では必然的な読み換え、かつ生産的な読み換え
だったとは思いますが、ですが、私自身、アルチュセールを読ん
だとき、それほど新しいとは感じなかったのも事実でした。と
いいまでも、アルチュセールのさまざまな仕事は、既に一九
三〇年代のフランクフルト学派が行っていたことでして。ある
意味ではホルクハイマーたちが、土台とは直結しない上部構造
の諸問題をフロイトの方法などを媒介にして分析していたわけ
で。アルチュセールを読んで、正直のところ、ホルクハイマー
たちの仕事を超えているとは感じませんでした。しかし、いず
れにせよ、こういった読み換えは、もともと早く注目されていな
ければならなかったと思います。フランクフルト学派の仕事が
再び注目されるようになったのは、一九六〇年代の後半になっ
てからのことですし、その間の空白があまりにも長かったので、
アルチュセールの仕事がインパクトを与えたのだらうと思っ
ています。

水田 今、欧米のマルクス・ルネッサンスについて言われま
したが、マルクス・ルネッサンスはフランスの数人の思想家を
除いたってありうるわけで……。別に、アルチュセールその他

が重要だとは思いません。今、大貫さんが言われたように新鮮
だとは思いませんし、ぼくはまったくとは言いませんが、ほと
んど関心がありません。

司会 以上が、三人の先生方にお答えいただく質問で、これ
から個別的な質問に移ります。

鈴木正 (名古屋経済大学) 二十七年テーゼ、三十二年テーゼ
がブルジョア民主主義革命の意義を力説したという水田先生の
ご指摘は、興味深くお聞きしました。その民主主義の課題を共
産党が自分の組織に向けて貫けなかった思想的弱さについても
説明していただければ……。

水田 この説明は鈴木君自身がやった方がいいと思うんです
けどね(笑)。ぼくはやっぱ、遅れた体制を引きずって
たと思うし、遅れたからこそ戦闘体制をとらざるをえなかった
『何をなすべきか』のなかでレーニンが言っているようなこと
が、日本にもあてはまる。要するに、遅れていたがために、共
産党が自分のなかで民主主義革命をやらなかったことは間違い
のないことだと思えます。

鈴木 橋本先生にもお聞きしたいと思えます。

橋本 私、この七、八年来、レーニンの党組織論の周辺を小
間切れにつついてきているんですが……。で、日本共産党との
かわりて言いますと、まだ後生大事にいただいている「民主集
中制」という組織原理、これは民主的という形容詞がはずかし
いような原理だと理解しています。それは、今、水田先生が言
われた「何をなすべきか」あたりで原型ができた。ここでは、

民主制という形容詞なしの徹底的官僚主義が説かれている。強力に中央集権的で、職業革命家の秘密組織なんです。十人中九人に対して、一人を秘密にして置かねばならないツァーリズム専制下で、組織における民主制などということがありうるかと居直っているわけです。ローザの批判に対してもロシアの特殊性ということではねつけている。ところが同じ「何をなすべきか」のなかで、社会民主主義者、つまりマルクス主義者たるものは、一般民衆のどの階層に対しても民主主義を説いて、例えば労働者のセクト主義を打ち破っていかなければならない、つまり一般民主主義を貫徹していかなければならないと言っている。ところが、党内についてはロシアの特殊性で居直る。革命後、カウツキーに批判されると、昔、一般民主主義を言ったことなど忘れてしまつて、そんなものはブルジョア民主主義ではない。プロレタリア民主主義こそ重要だということで、民主主義をだんだん矮小化して行く。こういった傾向を旧コミンテルン諸党派は受け継いでいる。そのあげく、民主主義の空息のなかでの自己解体。日本の場合は、まだ権力をとっていないので、安心しきっている。

司会 神奈川大学の西尾先生のご質問は、以上の橋本先生のお答えで盡きていると思いますが、いかがですか。

西尾孝司 (神奈川大学) いや、すこしく違うので橋本先生に更にお尋ねします。マルクスのプロレタリアート独裁はいわゆる民主主義の一つの形態と考えていいのでしょうか。二十世紀にいたり社会主義圏が成立し、プロレタリア民主主義という概

念が作られました。民主主義と独裁との関連について、どう考えておられるのかお尋ねします。

橋本 あまり確乎としたお答えができません。先ほど言及したカウツキーとレーニンの論争でも、カウツキーはプロレタリアート独裁をごく短期的なものにしたいと考えていた。しかも民主主義を基礎にしたものであるから、専制臭のないものにしたというのが彼の意見であったように思います。それに対して、レーニンは「背教者」云々という非難を投げつける。私は、カウツキーが迷っていたもの、つまりプロレタリアート独裁をまるつきり抹殺してしまうことができるかどうか、ということについては自信がありません。マルクス、エンゲルスだつて、晩年になればなるほど、普通選挙制のもとの平和的革命への可能性に目を開きつつあったと思つています。少なくとも、先進資本主義国のなかでの暴力革命やプロレタリアート独裁はない方がいい。グラムシなんかが陣地戦という言葉で、息の長い射程での社会主義的変革を考えようとしていた。私もそのような方向性で考えようとしているということです。

司会 ま、この問題についてはさまざま意見があるでしょうが、時間的制限がありますので、次の質問に移らせていただきます。

三島憲一 (大阪大学) まず水田先生に。マルクスの方法は社会思想史にとってなお重要であるという意見には賛成します。しかし、マルクス以後の思想に、ルカーチが「理性の破壊」でしたような失敗をしないためにはどうしたらよいでしょうか。

また、マルクス以後の芸術を論ずるとき、『グルントリッセ』の有名な問いは何も示唆を与えてくれないように思いますがいかがですか。

司会 三島先生の後の方のご質問は、大貫先生へのご質問のようです。まず、水田先生からお願いします。

水田 ぼくはマルクスの方法がマルクス以後にも有効だと思つていますが、次のルカーチの失敗のところがよくわからないんですが、何をもちて失敗というのか。ぼくも失敗だったとは思つていますが。

三島 ま、失敗だと思つておられるのならほとんど説明を必要としないと思つています。要するに、ルカーチは「理性の破壊」のなかで、特にニーチェを非難し、ナチズムにいたる帝国主義段階のブルジョアジーの閉塞状況の反映だなどといつて単純に切り捨ててしまった。ニーチェが彼なりにもつていたかもしれない生産性に一切目を向けようとしません。アドルノがまさにルカーチ自身の理性の破壊だと評したわけで、ま、ルカーチにかぎらず、現代思想を依然として古典的マルクス主義で切り捨てる議論は、ほかにいくらかもあるわけで、そうならない水田先生なりの処方箋をお聞きできればと思います。

水田 えー、今、答えようがないんですが。これからやつてみるから、ご覧下さいとしか言いようがないんですがね(笑)。
大貫 私自身、発表のなかで『グルントリッセ』の問いの二つの側面をあげたわけです。一つは規範性の問題、もう一つは認識の歴史性の問題です。先ほど十九世紀後半以降の芸術に対

して『グルントリッセ』は何の示唆を与えてくれるかということと言う場合に、まず第一に『グルントリッセ』から読みとれるのは、認識と認識の対象の歴史性を重要視していること、この点ではジオ美学などにつながって行く側面をもっているだろうと思つています。もう一つ『グルントリッセ』で言う歴史性の意識が芸術制作、芸術作品に適応できるかどうかということですが、これはせいぜい十九世紀中盤まで、私の表現で言いますと近代前期にまで該当するものではない。十九世紀後半になりますと、美的表現形態、美的意識にも変化が起きてくる。この変化については『グルントリッセ』の主張はあまり適切ではないように思つています。

水田 ちょっとつけ加えさせて下さい。実はプロの三島さんに対してアマのぼくが答えるのではとついで、躊躇していたんですが、今考えていることを少し述べさせて下さい。マルクス以後、一八七〇年代以後は近代化が終つて現代化が始まろうとする時期、市民的解放から個性の解放への変化の時期ととらえる。中産階級が没落するのではなく、そのなから個性の目覚めが出てくる。経済学における主観主義、あるいは思想における新カント派、芸術における印象派、このへんは素人なのであまり詳しくは述べられませんが、そういうものが出てくる。そういう個性の目覚めの時期として、現代思想の一つの特徴としておさえて行かなければなるまい。そういう理解で、ルカーチの失敗を避けることができるのではと思つていますが。

司会 時間がありませんので、大貫先生へのご質問を読みあげ

させてもらいます。これらの質問のうち、お答えいただける部分についてだけお話しできればと思います。

まず若手大の池田成一先生から。ギリシア古典を理解するへーゲル、マルクスの歴史主義は、過去の文化遺産を無差別に享受するだけだとニーチェが批判したようなディルタイの歴史主義と同じものでしょうか。へーゲルやマルクスの背後には、ギリシアを民主制の起源として理想化する政治的モチーフ、おそらくシラーやヘルダーリンがあるのではないのでしょうか。

次に東大大学院生の松井尚興君から。大貫先生は、作家は現前で行なわれることを記述するオルガンになるというマルクスの言葉に言及されました。作家は単なるオルガンであるという見方は、しばしば批判されてきています。しかし、先生が同じく言及されたベンヤミンも、ボードレールやシュールレアリストたちをまさしくオルガンにはかならないものと観察しています。そして、ベンヤミンの場合、オルガンであることこそがある種の反省力をもっています。要するに、詩を書くという行為のなかで、短絡的に反映することによってはじめて認識の観念性を打ち破ることができることになるのですが、こういった実験的な唯物論が、先生の引用なさったマルクスの見解と結びつくのでしょうか。また、そうした実験的方向性はいかなる可能性をもつのでしょうか。

最後に、当札幌学園大の中野徹三先生から。大貫さん自身はマルクスの芸術論と、マルクス・レーニン主義美学との間を、どう考えておられるのですか。また、マルクスの美学は単に擬

古典主義でしょうか。マルクスの美学思想に「生けるもの」はないのでしょうか。主—客弁証法をどう考えておられるのですか。

時間が後、五分しかありませんので、お答えいただける部分だけで結構です。

大貫 何か卒論口実試験に臨むような感じで(笑)。まず、中野先生と池田先生のご質問に関連して。ギリシアの古典についてですが、池田先生が述べておられるように、確かにギリシアに規範の原型を求めるといのはへーゲル、マルクスにはじまるものではなく、シラーやヘルダーリン、あるいはもっと遡ってヴィンケルマンにもある考え方です。ただし、こういったギリシアを見る見方が、やがてニーチェ、ディルタイに批判されるように、単に過去を観想的に見る歴史主義に還元されて行く方向性と、ニーチェのように別のギリシアを読む方向性とに分かれて行く。それと同様に、マルクスのなかにもギリシアの古典主義の受容だけではすまないものが提示されてくる。即ち、過去から静観的ではない新しい芸術を模索する問題意識が生れてくると読みました。

中野先生のご質問に関連してですが、私は決してマルクスの問題意識を古典主義に集約されると言っていたわけではなく、集約されないとこそマルクスの今につながるアクチュアリティがあるのではないかと述べたつもりです。

松井さんのベンヤミン論に関してですが、オルガンという考え方は、美学的に遡れば、シェリングにあるわけで、芸術をオ

ルガンと考える考え方はですね。その場合のオルガン、その中で認識が行なわれる場としてのオルガンという使い方、これはマルクスには見られないと思います。ベンヤミンの実験的試みがマルクスとどう結びつくかという問題、ベンヤミンの試みがどのような可能性をひらくかといった問題は、あまりに大きくて答えにくい問題です。しかし、言えることは、ベンヤミンの問題はマルクスの芸術論と社会的諸関係論との間に亀裂があることを問題にした点だと思えます。その意味では、ベンヤミンはマルクスから影響を受けていても、マルクスの唯物論には還元されない形で新しい展開を示していると思います。シユールレアリスムにおける新しい美的経験もそうですが、新しい可能性を模索しているのだと思います。その意味でベンヤミンの言ったオルガンは他の人の言ったオルガンとは違ふと思つています。最後に一人で時間をとってしまつて申訳ありません。

司会 美学、芸術問題はひとり大貫先生に集中してしましました。ほかの先生方にもご意見をうかがいたかったのですが、時間切れとなつてしまいました。不手際な司会をお詫び申し上げます。

民族と民族問題の社会思想史

——オットー・バウアー民族理論の再評価——

上条勇著 今日、民族自決権の限界性が指摘され、他民族共生と多文化主義にもとづく、より具体的な解決策が求められている。こうして、オットー・バウアーの民族理論が現代によりみかえる。それは、民族の融合・消滅の将来を展望するマルクス主義の通説に反し、資本主義の世界的発展の普遍化作用にもかかわらず解消しない民族の個性、差異、多元性を強調し、民族の混在と分散の状況を視野に入れ、地域で少数をなす民族の政治的・文化的要求をきめ細やかに保障することをめざして独特の民族自治論を提起する。本書は、これまでマルクス主義のなかでは「異端」と目されたバウアー民族理論を再評価する見地から、マルクス、エンゲルス、カウツキー、バウアー、レーニン、ローザ・ルクセンブルクからマルクス主義の代表的な人物を中心に、わが国では初めて民族と民族問題にかんする社会思想史を体系的に考察した。

定価4120円

内容目次

- 序 マルクス、エンゲルスにおける民族の問題
- 第一章 マルクス主義民族理論の先駆者カウツキー
- 第二章 オットー・バウアーの民族概念
- 第三章 オットー・バウアーの民族問題論
- 第四章 オットー・バウアーと民族自決権
- 第五章 民族理論をめぐるカウツキーとバウアーの論争
- 第六章 レーニンの民族自決権論
- 第七章 ローザ・ルクセンブルクのジレンマ
- 第八章 マルクス主義と現代民族問題

梓出版社

〒270 松戸市新松戸七七一六五
TEL・FAX 〇四七三(四四)八一八

自由論題 1

富に関する配慮

—セネカⅡ古ストア主義十親エビクロス主義Ⅱの経済倫理

〔報告〕 遠藤 泰

「不断の心の平静、即ち怒りや恐れから脱した自由の順守」に幸福な生活を見出したストア達にとって、富や享樂とは何か。外敵Ⅱ富や肉体の誘惑等一切の外的世界Ⅱの全攻撃から難攻不落の魂を堅持する賢者という一主体は、ストア的人間像の典型である。かかる超人が物質的諸環境に対し全知全能の神の如く振る舞う時、彼はそれらを完全に支配し、何の被害・影響も受けない。一方、当学派は対照的なもう一つの間像を形成した。人事への不信感と唯一の魂救済である死即ち人事の不確定性からの永遠の脱出への希求とを抱いた、悲観主義的隠者という。これら超人的賢者と悲観的隠者との両者が主役であるストア主義の世界とは、外的世界との関係に於いて積極的乃至消極的の両極端な「死への軽視と憧憬」が共通の主題となる舞台であり、もし経済倫理としての訓戒を与えた時、それは富・享樂に対する超然的又は忌避的態度のいずれかと思われる。しかし、当学派を代表する一人のセネカの、例えば「道德論集」の中で

の富に関する訓戒としての倫理学の世界は、決して上記の如き二主体の演ずる単純なそれに限られない。

富や享樂との関係に於ける実践倫理として「禁欲」があるが、セネカⅡストア主義は、これに積極的な道德的価値を認めない。ここでの禁欲とは、「方法的意識的な欲求の制御」を通じた信仰確証の手段である。成程彼も現世を「肉（の誘惑）」との闘争」と認めてはいるが、それはこの論争での現世的勝利の不可能性を強調するための例証に過ぎない。軽視さるべき肉体・富からの逃避は、当学派にとり一見最も理に適った実践道德の如く思われるが、これが重要視されないのは、禁欲が肉体への服従たる放蕩とは正反対に、「肉体の軽蔑」、「何らかの心的動揺をもたらしほどの、肉体・物質に関する心配や配慮の過剰の軽蔑」に反するからである。

一 「過酷なる運命の女神」対人間

新ストア主義は、十六世紀後半独立戦争下のネーデルラントから発した「危機の時代の実践的思想運動」として定義されている。かかる時代に於ける、最低限の富獲得への渴望が通常的人の努力の及ばない外的諸条件によって満足困難に陥った状況（Ⅱ逆境）に対し、先哲はいかなる処方を施し得るか。この場合に人々を襲うのは、「心の平静」への到達の大前提たる、道德的善悪に関する一切の正しい判断力を危機に瀕せしめる絶望的状况である。即ち森羅万象を破壊する容赦ない自然、「万人の万人に対する闘争」である世界、そして激情の絶えざる葛藤

の場である各自の内的世界。ストアが超人主義的側面を現して登場した時、彼は言う。この危機的諸状況は、たとえいかに残酷な運命の女神の暴力であっても、正当な理由なく不公平に特定の人間の上に降り懸かることは決してなく、完全無欠なる神々 \parallel 自然 \parallel の命令に従つて、「無差別に」起こり得る。賢者は、当状況をかかると運命の女神への絶対的服従の機会、「耐乏」又は「堅忍」の徳実践の場とする。だが、全能の徳の実践貫徹に唯一の救いを求めるストアの英雄主義的側面は、後世へのセネカの実践的徳哲学の諸影響の一部に過ぎない。

セネカの親エピクロス主義的側面

ストア達のかかる内面的英雄主義への渴望と表裏一体を成すのが、現世への悲觀主義である。それは、外的世界の人的改革可能性の放棄、及び公生活からの逃避と私生活への没入への指向である。それ故、ストアが近代科学の発達、又は物質的諸環境の積極的改革を根底から支える諸規律形成に果たした役割をマイナスと評価し、その一方でその非現世性（ \parallel 禁欲性、魂の不滅性、死による唯一の全人間的救済可能性）のみを強調することも可能である。しかし逆境時の心的諸障害の實際的治療は、この場合物質的富に対する積極的關係の形成と決して無關係ではない。と言うのは、ストア \parallel セネカの思想に於いて、絶望的内面状況を事後的に慰撫・消散させる方策としての肉体的刺激の果たす役割は、決して無視できないからである。ストア主義の超人的英雄主義への定式化を企む人々にとり、これは排除されるべき運命にあつた。十六世紀にセネカの威光が強大になる

につれ普及した、彼の反禁欲的要素への反発は、反セネカ運動 \parallel ストア主義俗流化運動 \parallel の形で、道徳教育の一環たる当時の学校演劇の中で進められた。それは経済的繁榮の生んだ退廃を警告する説教師的役割を、ストアに押し付けようとする誤解であつた。しかしセネカは肉体的刺激に対する積極的評価を、俗流的反エピクロス主義者の攻撃した如く、無条件で下した訳ではなかつた。セネカほどの程度、物質的富に対する欲求を許容していたのか。彼が持ち出す「自然の欲求」、この枠内に全ての物質的享受の許容範囲が閉じ込められた。激情が許容されるのは、それが「自然が命じたもの」である時だ、と彼は規定する。「自然的である」ものの性質に就いて、「自然から力を受けとつたものは、全ての物に於いて同一の力を維持する」、従つて「変化に富むものは自然的でないと思われる」と述べる。あたかも自然現象の如く人間一般の内面に共通に現れるようなそれが、彼にとつての「自然的なるもの」と見做される。人間の激情と他の動物達のそれとの比較の結果、何故前者の形態・期間は後者に比してより多様・長期（即ちより反自然的）なのかを、彼は人間の「習慣」と「妄想」とに帰する。人間に「自然の欲求」の保持を可能にさせるものは何か。セネカは言う。「徳を先頭に立たせ、軍旗を奉持せしめよ」と。即ち徳は享樂の自動制御装置である。それは周囲の状況に応じ、その都度享樂の基準値を調節する。逆境には耐乏の徳を、順境には寛容の徳をそれぞれ要求する。

何故我々は今起こつた、或いは将来起こり得る出来事に対し、

激情を生む妄想を抱くか。それは我々の「将来の出来事に対する予見」の準備不足に起因している。このためには、実行せんとする事柄に就き、それがもたらし得る一切の利益不利益を予め計算し、その予想をもとに実行か中止か決め、前者の選択後に生じた諸結果と事前の予想との不一致は、自己の能力の十分と諦めること。これにより我々は、現在と未来に自身を襲う恐れのある事柄に対する完璧な内面的防御を備えた自己、「何ごととも驚かず」の境地に達した自己に到達し得る。だがこれは各人に向かい、一切の失敗の原因を彼の知的能力の不完全性に帰することを意味する。完全なる自然（「神々」の前で、その諸行為の予測と結果との齟齬を常に指摘されては断罪される人間。これを贖うためには、我々は現在以降の全人事を、かかる不都合性から可能な限り解放するための無限の労苦を要求される。だがかかる労苦は我々の任務を、本来は徳の手段に過ぎないかかかる埒外に専念させ、魂の肉体による幽閉を救済と取り違えた無数の人々を生み出す。それはストアの当初の訓育と完全に敵対する。その上、その努力を内面から支える、人的諸能力の無限の可能性への盲信は、最も警戒さるべき「妄想」であった。それは、上記「予防的」処方への完全なる敵対者 \parallel 不合理な樂觀主義 \parallel で、結果的に全ての人を必然的に癒し難い幻滅へと導く。以上から、内的動揺の根本的治療法と考えられた、「将来の出来事に対する予見」は、結果的に我々の病をより救い難くさせる。その結果、古ストア主義の「予防的」治療法とその完全主義の欠陥に付いた人々が、その「対処的」治療法と

その宗教性に救済の場を求めた時、「過酷な運命の女神」に対する人間が物質的富に見出すのは、その親エピクロスの「反エピクロスのな両極端の価値である。後者が、妄想としての「心の平静」実現への不信心と結び付いて、益々禁欲性を高めて行くことは、後期ペトラルカの倫理観に見られる。しかし、賢人の完全性への盲信以上に、物質的諸環境の改造を通じて、人類を「逆境」への不安から生ずる内的動揺から遠ざけるのに、強力な動因となり得るものは実際有り得ない。但しその結果として人々は何時か、先哲達が「自然の欲求」の枠内に閉じ込めようと努めた富という牢獄に、誠に不本意ながら幽閉される。その時、彼等が作り出した富は、最早自身の内的混乱を一時的にせよ慰撫消散する薬の役割を果たさない。かかる「富の困惑」の中で窒息寸前の人間に、果たしてストアは有効な経済倫理を示し得るか。

二 「甘美なる運命の女神」対人間

ここでは、最低限の富獲得への外的諸環境が危機に晒されてはいない状況（順境）を考える。この時、当面の物質的諸環境に対する心配・配慮が、新たな動揺や障害を来す可能性があるのは、以下の場合である。即ち、(1) 所与の状況が将来に亘り維持発展され得るかどうか、(2) 自身の物質的諸環境がそれを生んだ手段方法も含め、道徳的に許容されるかどうか。「過酷な運命の女神」に対する時、富は熱望又は忌避の対象であったが、ここでは当惑又は不安の対象となる。外部に存在す

る全ての富、及び富や肉体に関する無限の欲求や恐怖は、益々内的混乱を増幅させる。その例を労働に於ける勤勉に見る。現在己に直接所属すると感じられる富及び肉体と自分自身との関係の極小化を、他者及び将来の己に所属するそれらと自分自身との関係の極大化を通じて実現することは、方法的禁欲を「公共善」に対する可視的貢献を伴って達成する数少ない方法である。具体的に言えば、人々はそれを労働に於ける勤勉や義務に對する献身に求めた。これらの内、後者は責務への絶対的服従という兵士の徳にその典型を見出す。一方前者は将来の報酬への期待感なしには成立し得ないため、その期待が裏切られた時致命的な心的動揺をもたらす。そしてたとえその期待が裏切られず約束の報酬が手に入った場合でも、それは結果的に富と肉体の牢獄への幽閉という歴史的一大矛盾をもたらす。勤勉のみを通じての魂の解放は、かくして歴史の一時点で破産を宣告される。この時に彼等が採り得る内的混乱の收拾策は、(1) ストアの幸福感の放棄、即ち富と幸福との同一視の信仰への改宗Ⅱ内的混乱の外的收拾による合理化(例・無限の蓄積欲)と、(2) 「成長・維持」の動因としての倫理に変わる、「安定的衰退・崩壊」正当化の動因としての倫理の確立、である。ストア的立場を維持せんと欲する者は、後者を選ぶ。

富の所持・獲得・贈与

ストアが己の豊かな物質的生活を「富の軽蔑」に反すると非難された時、「哲学者は、富や人生は軽蔑されねばならないと言っているが、それは彼がこれらを持たないようにするために

はなくて、(失うことを)心配しながらこれらを持たないようにするためである。彼はこれらを自分自身から強奪せず、立ち去り行くものとして心配なく追う」と反論したのは、決して屁理屈ではない。彼等は、富の所持それ自身は道徳的価値判断の埒外に位置する、即ち「善悪にとつて無差別」であり、富に関する必要以上の心配や配慮からの解放こそが真の魂の解放であると規定する。富は「良き人々にも悪しき人々にも共通に与えられる」ゆえ、良き魂の指標にはなり得ず、また不断の崩壊に瀕しており、徳の指標にもなり得ない。但しこれらを勝手に所持・使用することは許されない。第一、肉体及富は我々債務者が不定の期限付きで、自然Ⅱ運命の女神Ⅱ債権者から一時借りたものであり、何時返済命令が下されようと、素直にこれを返す義務がある。しかも、債務者の義務として、これを可能な限り元の状態に保たなくてはいけない。富や肉体は偶然的贈物であつて、「すなわち賢者は偶然的贈物が自分にとって卑しいものとも考えない。彼は富裕に愛着は持たないが、もしその選択が許されれば取ることを選ぶ」。人々は己の富の豊饒さにならぬ機会を持つ。一方富の獲得に関して、その方法の内容如何によりそれらは我々を心的混乱に導く可能性もある。この問題に関し、次の条件が提示される。第一に、富は徳の目的ではなく裝飾であること、第二に、選択が与えられた時、より好都合な獲得方法の選択が許されること。耕作者たるストアの畑には「偶然的産物」として美しい花が咲き時に目を楽しませるが、

それは本来の収獲物に徳の目的でも結果でもなく付属物に過ぎない。もし徳が、忍耐、勇敢等逆境においてその真価を試される種類のものだけに限られているならば、ストア主義は富の獲得に関し専ら反エピクロス主義的・禁欲的性情を露にする。しかしストアは徳のうち「血や汗によって試される徳よりも、より平穩に成し行われるべき徳が私に用いられることを選ぶ」のであって、偶然的産物として富裕がもたらされれば、その時彼は寛大、節度等順境においてその真価が発揮される徳を行爲の目的とする。だが、富は決して「運命の産物」や「徳の付属物」として付与されるほど単純なものではない。セネカは富の獲得方法について、これ以上明確にはしていない。内面的救済を究極目的とする以上、それは当然かも知れない。ただ、ここで注目すべき点は、運命に左右されないような富の獲得方法が奨励されていることである。即ち全くの偶然によって獲得された後崩壊の運命を辿る資産は、「人間の種々の辛苦の最大の原因」であって、これよりもむしろ「我々自身によって富を求めること」が好ましいと。これと並ぶ他者への贈与に関して、彼は自由民のみならず人間一般への贈与の必要性を説いてはいるが、しかしそれは決して無条件に全人的に施されるべきだとはしていない。「善き人々や、善き人々になり得る」者達にのみ許される施しが、もし誤って不品行に行われた場合、有害をもたらすという条件付きで。

遠藤泰氏の報告に対する質疑

有江大介（日本福祉大学） あなたの言うところの「経済倫理」は、単に物質的富一般に対する何らかの哲学的態度の一面に過ぎず、厳密に経済学的に規定された「財」に対する倫理と云うには余りにも漠然としているように思われるが。

遠藤 確かにそうだが、しかし経済倫理の発展における原初的諸段階のひとつとして、ストア主義のそれを取り上げたままなのだが。

水田洋（名城大学） まず最初に、ストア主義はやはり「乱世」の思想ではないか。新ストア主義についても同様に。次に、セネカの時代のローマにおける経済発展の内容について検討が必要ではないか。そして最後に、エピクロス主義との関係についてより詳しい考究が望まれる。

堀田誠三（名古屋経済大学） 「運命の女神」に対する「徳」の関係についてどのように考えるか。

遠藤 「徳」は「運命の女神」の様々な要求に応じて、その内実を色々に変化させていく機能を備えている。逆境は耐乏・勇敢等を、順境には寛容・大度等を。

（発表時間がおよそ五十分であったため、討論は甚だ性急に終わってしまつた）

自由論題 2

グロテイウス『戦争と平和の法』に
対する一視角——法による戦争規制の構図——

〔報告〕 太田 義 器

一 平和論と正戦論

グロテイウスにとって、当時のヨーロッパ世界は、戦争と法とは無関係であるという国家理性論に由来する議論そのままの戦争の放縱状態と映った。そのような世界を前にして、彼は、「戦争を始めるにも、戦争の最中にも妥当する法が存在する」(Prol. 28)という確信から、その主著『戦争と平和の法』を執筆した。この作品に流れているのは、戦争を嫌悪し、平和を希求する彼の精神、平和論の精神である(Cf. II, xxiv, 10, (2)。)しかし、「戦争と平和の法」で問われている三つの主要な問い、すなわち、そもそも戦争をなすことは許されるのか(第一巻)、戦争の(正しい原因)とは何であるのか(第二巻)、戦争の最中に許される行為とはどのようなものか(第三巻)という三つの問いが示しているように、そこで展開されるのは正戦論である。あくまでも戦争を嫌悪する平和論の精神をもつグロテイウ

スが、なぜつまるところ戦争を否定するものではない正戦論を展開するのか、平和論者のグロテイウスと正戦論者のグロテイウスが統一的に理解されるのはいかなる視点からか、これらの問いに応える一試論が本報告である。

そのために以下では、まず自然法による先に挙げた三つの問いに対する解答を明らかにし、次いで万民法と神法とが果たす役割を論じ、最後にそこから引き出されるグロテイウスの法による戦争規制の可能性を検討して行く。それは、グロテイウスがこれらの三つの問いを、市民法の妥当範囲を越えたところで妥当する法、すなわち自然法、万民法、神法の問題として扱っており、また、これら三つの法の中で、彼にとって最も基本的なものが、もはや神法ではなく、自然法であったからである(Cf. I, 14, (1))。

二 自然法

そもそも戦争をなすことは許されるのかという問いに対して、自然法は、「すべての戦争が自然法に相反するわけではない」(I, II, 2, (1)). Cf. I, II, 1, (5) and (6).)と肯定的に答える。しかし、それは無制約の戦争肯定論ではない。グロテイウスによるならば、自然法は、戦争であれ何であれ、他人の権利を侵害するようない一切を禁じるものである。したがって、自然法は戦争を正当化すると同時に、加害行為としての戦争を、攻撃戦争を否定する。

それではいかなる場合に戦争は許されるのであろうか。この

問いに對する解答は、彼の戰爭理解のうちにある (C. I. 1. 1. 2) (二)。グロテイウスは、あらゆる争いが戰爭に發展する可能性を有しているとみなしており (C. I. 1. 1. 1) (一)、また戰爭を裁判の延長上に、つまり法的手続きとして理解している (C. I. 1. 1. 3) (三)。それゆえ戰爭は、侵害された自己の權利を回復する手段たる法的手続きとして、裁判に訴えるのに十分な理由——それは權利の侵害であり、グロテイウスが「正しい原因」と呼ぶものである (C. I. 1. 1. 4) (四)——があり、それにもかかわらず裁判がなされない場合にのみ許されるのである。

もちろん、戰爭がこのような「正しい原因」のみからなされるわけではなく、その他に利益に對する考慮——功利的原因——からなされることもあることはグロテイウス自身も承知していた。しかし、「正しい原因」を欠く戰爭は「野獸の戰爭」や「盜賊の戰爭」であつて不正なものである (II. 2. 2. 3)。不正な戰爭を視野に入れた上でグロテイウスが、第二巻で「正しい原因」に焦点を絞り、未遂の侵害からは防衛という「正しい原因」が、既遂の侵害からは財産の回復、債權の請求、刑罰という「正しい原因」が生じるとし、そこから、財産とは何か、債權とは何か、合意とは何か、刑罰とは何か等々について包括的かつ具体的に詳論して行くとき、そこには不正な戰爭を認めず、戰爭は侵害という「正しい原因」に基づかねばならないということを積極的に主張する姿勢があらわれている。

それでは、戰爭の最中に許される行為とはいかなるものであろうか。あるいは、戰爭を裁判と類比させ、正義の秩序の回復

手段として理解する論理から、その遂行手段を規制する論拠が導きだされるのだろうか。ここには、グロテイウスのみならず、伝統的正戦論が抱える原理的難点が横たわっている。すなわち、正戦論は、戰爭遂行中の行為とは独立に、先行する戰爭開始の場面において既に正・不正という屬性を戰爭の両当事者に与えてしまい、そのことによつて、正しい側の戰爭遂行行為に對して不正の診断を下すことと、不正な側をその論理の枠内で扱うことの双方が困難になるのである。ここには、正義が暴力化していくという、あるいは不正がさらに累積していくという双方向の可能性が潜んでいる。さらに、正・不正が不明であるにもかかわらず生じた戰爭をどのように扱えばよいのかという難問も正戦論は本来的に抱えている。グロテイウスが、自然法によれば当該の戰爭の目的が正しいならば、その目的のために用いられる手段もまた正しいとする時、彼もまたこの正戦論の原理的難点の前で頓挫しているように見える。しかし、このように戰爭遂行場面が無制約なままであるというのは、この場面にも妥当する法が存在するという彼の確信とは矛盾する可能性を孕んでいる。実際、グロテイウスはこの正戦論の原理的難点を放置してはおかない。けれども、その解決はもはや自然法によるものではない。

三 万民法と神法

自然法論の伝統の中でグロテイウスがなした貢献の一つは、自然法がそれまでしばしば混同されてきた万民法と神法のいず

れからも明確に区分する基準を設定したことにある。すなわち、自然法が事象の自然本性に源泉をもつのに対して、万民法は人間の意思に、神法は神の意思に源泉をもつとし、これら三者を区別するのである。さらに、このように源泉の相違によって区別するのみならず、グロテウスは万民法にも神法にもそれぞれに固有の役割を与える。

さて、このように自然法と区別された万民法は、『戦争と平和の法』における三つの主要な問いのうち、第三の問いにおいて最も重要な役割を果たす。グロテウスは万民法上の正しい戦争、すなわち、万民法上の一定の形式的な要件を満たす戦争があるとし、それを自然法上の正戦と区別して「方式戦」(III, 4, (1))と呼ぶ。この新たな戦争形式を導入することによって、正しい側が不明な場合も、また自然法上では不正な側も広い意味での正戦論の枠組みの中で論じることが可能となる。その結果、戦争原因の正しきいかんにかかわらず、戦争遂行手段に万民法上外面的にはあるが正しさが付与されることによつて、不正の累積という事態が回避され、戦争の悪循環が断たれることになる。その一方で、毒の使用、暗殺、強姦といった自然法上規制が加えられることのない戦争遂行中の行為に対して一定の規制が加えられることになる。

自然法の規制を越えて万民法が規制を加えるというこのような図式は、あらゆる法が自然法を批判基準とし、それを反映するものであるとみなす一般的理解にとつては奇異なものであろう。このような理解に従えば、万民法が規制していることは自

然法自体によつて規制されているはずである。しかし、グロテウスは自然法と他の法との関係をそのように捉えてはいなかった。彼は、万民法も神法もそれが意思に源泉をもつということから、自然法よりも倫理性が高いことを義務づける可能性を有すると理解していたのである (Cf. I, III, 1, (3))。

この自然法よりも倫理性が高いことは、神法により一層あてはまる (Cf. *prol.* 50)。そこで問題となるのは、神法は自然法と同様に戦争を承認するのだろうかということである。

この問題は、一般的に言つて、伝統的正戦論が、キリスト教道徳からすれば戦争は許されないとし、非戦論に対する反駁としてあつたということからしても重要なものである。実際、グロテウス自身にとつても、戦争の正当性を取り扱うのに自然法の場合よりもより多くの分量を神法上の問題として割かねばならないほどに、重要かつ困難な問題であつた。しかしグロテウスは、神法上も戦争が全面的に否定されてはいないということとを、非戦論の論拠となつているキリストの言葉は死に比すほどの重大な危険に関するものではなく、戦争を禁ずる明示的の言葉がないということ明らかにすることによつて示す。

ここで注目されねばならないのは、自然法も神法も戦争の積極的否定論を否定するという点では同じであるにもかかわらず、自然法が戦争を一定の制約の下で正当化する、つまり消極的に肯定するものであるのに対して、神法は消極的肯定にはいきつかないということである。むしろ神法は勧告というかたちで戦争の消極的否定と結合している——「キリスト教徒には平手打

ちや、それに類似した暴行を防ぐため、あるいは逃亡されないようにするために殺害することは許されてはいない」(II, 1, 10. Cf. II, xx, 14)——。このことは、戦争遂行手段にかかわる問題において重要な帰結をもたらす。万民法が戦争遂行手段と結果とに対して付与する正しさは外的なものに留まり、真正なものではない。グロテイウスはこのことを放置せず、第三巻の第一〇章から第一八章にわたるいわゆるテンペラメンタ(緩和論)において、法とは位相を異にする規範から(Cf. III, x, 1, 2)万民法上の外的な正当性を否定し、さらには自然法上の正戦もなさないように勧奨するにいたる。その際に持出される規範は、「愛の法則」、「キリスト教の愛の規則」、「教会法」などと表現されており、神法の別の表現と言つてよい。しかし、これらの戦争を否定する神法は義務を命ずるものではなく、それゆえ法としての資格を満たさず、勧告に留まるものである。そして、法を対象とする書物でそのような勧告をあえて論じるところに、むしろわれわれは平和論者としてのグロテイウスの姿を見出すことになる。

四 法による戦争規制の可能性

平和論者グロテイウスはなぜ戦争を認めるのか。なぜ自然法よりも倫理性が高いと自らみなしている神法によってさえも戦争を否定しないのであろうか。これらの問いに対する解答は、グロテイウス自身によって、戦争の正当性を神法から論じている部分の中にひっそりと、しかし断固たる調子で挿入されてい

る。彼は言う、「平和を愛するものたちが平和を享受するのを妨げ、そのようなものたちを實力をもって脅かすものたちがいる限り」(II, ii, 8, 10)戦争は決して否定され得ない。グロテイウスは単に不正な戦争を規制しようとしているだけではない。彼はさらに戦争に正義の秩序の回復手段としての役割を与えているのである。そして彼がそうするのは、この引用文に示されているように、およそこの世界では不正は絶えることはないという現実主義的な世界理解のためにほかならない。逆に言えば、グロテイウスにとっては「すべての者がキリスト教徒となり、キリスト教徒らしい生活をするならば、いかなる争いも不和もないことは明白」(ibid.)なことであつた。もちろんそのような世界が到来するように命じるものが自然法ではないのかと言ふこともできよう。しかし、グロテイウスにとって自然法とは社会が存続していくための最低限の倫理を命ずる以上のものではなかつた。またグロテイウスは、その現実主義的世界理解のゆえに、万民法——人間の意思に由来し、現に存在する法として理解している——にその役割を与えることもしない。さらには、戦争を否定する神法が勧告に留まるのも、未だすべての者がキリスト教徒であるわけではないと彼が理解しているからに他ならない。グロテイウスが《法による》戦争規制を論ずる背景には、この世界では不正は絶えることがないという現実主義的理解がある。そして彼は、そのような世界で唯一普遍的に妥当する法である自然法を最低限倫理と理解し、その自然法は戦争を否定しないと理解した。さらには、より高い倫理性を

要求する神法をすべてのものがキリスト教徒になるという理想状態で成就するものと理解する。彼の法による戦争規制は、このような彼の現実主義的な世界理解とその世界の中で果たすべきものとして彼が法に与えた役割のゆえに、戦争否定論とはならない。しかしそれは、決して平和論を排除してしまふものではなく、平和な世界の不可欠の前提として理解されているのである。この世界と法とをめぐる彼の理解こそが、彼の平和論と正戦論とを統一的に理解する視点を与えるものなのである。

* 「戦争と平和の法」からの参照表示に際しては、慣例にしたがって、巻数、章数、節数、項数を順に記すことにする。なお ProI とあるのは、プロレゴメナ（序文）を表す。

** この点については、拙稿「グロテウス『戦争と平和の法』における自然法論」『早稲田政治公法研究』第四三号所収を参照。

太田義器氏の報告に対する質疑応答

ホップズの「リヴァイアサン」以上に、読まれざる古典、グロテウスの名著 *De Jure Belli ac Pacis*, 1625 は「戦争と平和の権利」なのか「戦争と平和の法」なのか、一読したくらいでは不分明である。こうした事情に鑑みて、若い報告者によって清らかな報告がなされたのは喜ばしい。

質疑応答は三つあった。細谷実氏（群馬女子短大）は、グロテウスは個人対個人のモデルで議論していると思うが、と質問したのに対して、報告者は、グロテウスはボグンを読んでいたので近代国家の自覚はあった、と答えた。

堀田誠三氏（名古屋経済大）は、グロテウスはローマ法の枠組みで考えるのか。もしそうだとすれば、グロテウスの独自性はどこにあるのかを質問した。報告者はグロテウスはローマ法のみならず、教会法、スコラ哲学をも視野にいれて考えていた。グロテウスの独自性は、その上で、両者を調停するかたちで、自然法に固有の役割を与え、そこから正戦論を展開したところにある、と答えた。

有江大介氏（日本福祉大）は、「功利的原因」とは何か、またレジュメにいう「神法は戦争を禁止していないが、神は戦争をなさないように勧告している」にふれて、神法と自然法の関係について質問した。それに対して、報告者はグロテウスは「功利的」とは表現していない、平和論者としてのグロテウスと正戦論者としてのグロテウスをどう結びつけるかという問題関心から、拘束力でなく倫理性の度合の問題として整理した、と答えた。

社会思想史学会としては、私の知るかぎり、グロテウスについてののはじめの報告であり、これを契機にグロテウス研究が一步前進することを期待したい。

（司会 高橋 眞司）

モンテスキューにみる「趣向」 概念について

(報告) 中 江 桂 子

この報告では、モンテスキューの独特の自然観と社会観について論じるとともに、彼の世界観全体の特徴を象徴的にあらわしている「趣向 (bon-té)」という概念について論じる。この概念は結果として十八世紀初頭のヨーロッパ思想におけるモンテスキューの位置をあらわすことになる。

一 「自然」概念の検討

まず、モンテスキューの自然観の独自性から論じる。

彼の「自然」という言葉には、およそ三つの含意がある。

その第一は、「習俗」と同義に使われる場合である。習俗とは、人間の「意志」の届かない、自然の内に共有された所与の慣習をさす。モンテスキューは、自然の内に存する習俗の状態を、共同体の最高形態と考えている。ここでは、全体の均整のとれた平和な生活があり、習俗を母体とする集団は必然的に繁栄する、という。しかし注意すべきは、それにもかかわらずモ

ンテスキューは、習俗の「状態」を人間の意志で獲得したり取り戻せるものとは考えていなかったことである。習俗という自然状態は必然的に崩壊する運命にあることを、モンテスキューは明確に指摘する。習俗における共同体の規模の拡大は、やがて必然的に平和な習俗の崩壊をひきおこし、修復の道具としての「実定法」を要請せざるを得ない。「トログロデイト人の物語」というモンテスキューの挿話は、しばしば言われるように社会主義思想の起源のひとつというよりも、人間にとつての「実定法」の必然性を論じた物語だと考えられる。ところが彼にとつて、壊れた共同体をなんとか成立させるために、人間の意志によつて「便宜的」に作られた実定法とは、自然あるいは習俗とは決して相容れることの無い存在である。すなわち制度は所詮、凝似的で不完全な自然しかつくりださない。モンテスキューにとつて制度という道具をもつ人間の社会は、習俗という完全な平和の「欠落状態」であり、また、習俗という自然は人間社会がもはや到達できないノスタルジックな平和として存在している。

第二の「自然」の含意は、「反制度的なもの」だということである。制度の成立以後では、自然はそれ以前の穏やかな性格(習俗)を一変させる。ちょうど、足を失った人が義足をつけるように、欠落した自然は制度とともに併存していくことになるが、義足が最後まで足にはならないことを義足をつけてこそ思い知らされるのと同様に、ある「欠落」としての自然は、ついに欠落の補完をなし得ない制度への反発を剥き出しにする。

従つて、人間は自然と制度との相容れない二つの原理の下で生きることになる。この二つの間にある亀裂は決して越えられない、とモンテスキューは確信する。「立派な生涯を送つた人間に与えられるべき快樂はなにか」という問いは、誰にも答えられないと彼は断言するのである。立派さとは制度から求められる倫理的要求であり、快樂とは自然からの要求である。モンテスキューはこれを無条件に回答不能な問いだと言う。モンテスキューにとつて「社会」とは、自然と制度の亀裂そのものであり、自然と制度との激しい緊張関係こそその本質であつた。

第三の含意は、自然は、いかなる状況においても「人間の根源」にあるものだということである。すなわち自然と制度との亀裂を前にして人間は必ず自然の方に依拠せざるをえないのであり、制度を破壊することがあつてもその逆はないという判断が、モンテスキューの人間観の中心にある。人間の中の自然なる力（感情や快樂など）は制度を成立させたり破壊したりする原動力である。「どんな場合であれ、感情の拠り所となるものを作り出すことは「ひとつの世界共通の習慣」である」という。自然は、決してその欠落した部分を取り戻すことができないのだが、その拠り所となるべきものを求めずにはいない。すなわち欠落した自然はその快復をめざすが、制度は自然のその意図に完全に応えることはその本質上できない。制度は自然に対して常に不十分な形式を提供する。自然は、広義の意味における制度を大なり小なりその拠り所とせざるをえないのだが、そのとたんに制度は自然を裏切るのである。モンテスキューにとつ

て、このような自然と制度の関係こそ社会のダイナミズムであつた。

二 社会の構成原理とエスプリ

彼にとつて矛盾そのものであつた社会は、どのようなものとして構築されるべきであつたのか。

モンテスキューは、制度成立以後の人間が、完全に安定的な習俗の状態を取り戻すことは決してできない、と考へていた。だから少なくとも為政者が目指すべきは、本質的に不安定な社会をより安定的に統治することである。モンテスキューは、習俗に存在していた全体の「均衡 (equilibrium)」をできるだけ再現することが必要であると考へた。通常考へられているように、モンテスキューは決して風土決定論者ではない。むしろ彼は風土や習俗のありのままの姿というものは人間には所詮到達し得ないという明瞭な認識を持つており、決して習俗の「状態」を再現するよう努めるべきではないと考へていた。しかし彼は習俗に学び、そこに実現されている全体の「バランス」を、社会的なかに実現するよう努力しなければならぬと考へた。彼は、自然と制度という二つの相容れないもの間に、相容れないからこそ実現し得る「均衡」を求めたのである。

モンテスキューの言う「エスプリ」とは、自然と制度との均衡を社会全体として達成するために必要となる、全ての超越した視点から発揮される知のことである。モンテスキューは、物質の本性を知る技術としての分析的、倫理的理性のほかに、こ

の、社会全体を見渡し、制度の一部である分析的理性を超越し、それを相対化する知の働きが存在することを指摘する。ちょうど、人がより上手く義足を扱うために、力学あるいは生理学の知識だけ持っていてはだめで、その両方とそれぞれの「関係性」を考へることのできる思考能力をも兼ね備えなければならぬのと同じである。個々の関係を超越し関係性の相対を司る知性を彼は「エスプリ」といい、また「原始理性 (raison primitive)」という。エスプリの働きによって、基本的には不安定ながらも、より安定的な社会を目指すことができる。

モンテスキューは、宗教も道徳も、制度と自然の関係によってそのあるべき姿が変化すると考えているから、絶対的普遍的な価値という観念を提示しない。もし彼が無条件に受け入れる価値があるとすれば、それは「正義」である。しかしモンテスキューの場合、「正義」とはエスプリが発揮され均衡がより上手に達成されることであり、そこに道徳的な「内容」はいっさい含意されていない。これはそれ以前までのヨーロッパの正義論の伝統から大きく異なる側面である。モンテスキューの相対主義的世界観はこのようなものであった。

三 「趣向」その概念とはたらき

不安定なバランスの総体である社会が、為政者のエスプリによってその全体のバランスに成功するとき、自然はみずからの欠落を政体によって最大限に補われたのであり、疑似的ながら習俗のバランスを取り戻すことになる。その時、そこに文化が

生まれるのであり、文化の根底となりうる失われた感覚を再び修復することができる、モンテスキューはいう。ちょうど、ある温度と湿度のバランスが成立した一瞬に霧が発生するように、社会的均衡が達成された瞬間に、その社会全体にはある感情——社会的感情——が充満する。つまり、自然と制度の均衡する唯一の点において社会は「趣向」を生むことになる。馴染みのある用語では、たとえば政体の「原理」を思い出してもらいたい。原理とは、政体がある形式のもとにバランス良く達成されたときに存在する、結果としてその政体を支えうる社会的な感情のことであるが、これは趣向の一形式なのである。趣向とは、権力と自然とが結びつき得る唯一の形式なのであり、感情の社会的形式のことであり、ひいては社会的「価値」概念の基盤をなす。趣向のある社会は、エスプリが健全に活発に働いている社会であり、凝集力を持ちうる社会の唯一のありかたである。

趣向を単に「社会化」された人間の資質と理解するのは間違っている。モンテスキューは、人間は完全には社会化し得ない存在と考えている。政体は、人間の奥に常にある反制度的な感情をそのまま露出させることを、なんとか回避しそれを和らげるシステムをつくり、それを取り繕う。このシステムが生むものこそ趣向である。名譽観は君主政体の原理とされているが、これは人々の感情を政体へと結合する感覚であり、この社会的価値を基盤としてはじめて君主国家の文化、すなわち趣向は醸造されてくる。そしてこれは政体を支える価値のシステムでも

ある。しかし人間の感情は完全に名誉観に吸収されることは決してない。モンテスキューが「腐敗」を必ず取り上げるのはこのためである。人間には腐敗をできるだけ予防し、腐敗が原理に勝利するのをできるだけ遅らせることしかできない。趣向は決して安定的なものではないからである。趣向は自然によって壊され、為政者はまた新たな均衡を求めてエスプリを常に發揮しなければならぬ。モンテスキューの重要なテーゼ「政体の腐敗は、まずその原理の腐敗にはじまる」は、社会形式の崩壊とは自然による趣向の破壊である、というテーゼを政体に適用したものである。また、制度と自然との均衡と破壊、さらに新たな均衡と破壊という運動は、モンテスキューの歴史運動の理論でもある。「ローマ人盛衰原因論」は彼の歴史運動論であった。共和政における趣向は繁栄を生んだがやがてその均衡は壊れ、新たな均衡が今度は帝政という形式で達成される。帝政は、帝政にふさわしいエスプリを發揮する為政者の治世では繁栄するが、やがてその均衡も崩れる。しかし今度はエスプリを發揮する為政者がローマの中から輩出されなかつたために、ローマは国家そのものの分裂と崩壊へと突き進む必然的運命であった。さらにモンテスキューにおける「自由」の観念は、趣向の中において初めて成立する。感情は反制度的なものであり、感情は制度の攪乱要因として、制度は感情を抑圧するものとして、本来は存在する。だがこの二つの均衡が達成されひとつの社会的感情である趣向を生むとき、その中に人間こそ社会制度と自分の感情の背反的關係を克服できるのであり、自由を獲得

し得るといふ。

四 「趣向」概念の思想的位罫づけ

「趣向 (goût)」は、もともとフランスの文化的伝統のなかにしっかりと息づいてきたものであった。特に十七世紀の思想においては、趣向という観念は重要な役割を果たしていたと言える。

たとえば、十七世紀のフィロゾフの代表のひとり、ラ・ロシュフコーの『箴言集』では、趣向は一種の本能であり、人間のあらゆる神経が協調して働いて機能する感性のことであった。さらに、物の本質を識別し、判断させ、真性の概念を形成させる能力をも示していた。また人間の目標である「幸福」はこの趣向の中にこそ存するものであった。またラ・ブリュイエールにおいても趣向は、同様の重要な意味を課せられている。「カラクテール」のなかで、彼は趣向を、自然の中にある善、あるいは成熟の一点を感じとる能力のことだと論じており、さらに、良識を基礎として、適切な判断あるいは思考へと導くという働きをもつ概念だと考えている。このふたりのどちらかが、趣向が人間の判断と道德の基礎となる資質のことだという点では共通している。これは、全人間的な資質といえよう。

要約すれば、フランス的伝統の中において、趣向は自然と社会的道德を結合したものを指す。それまでのヨーロッパ思想史の上では、自然と道德は、いわば親と子、あるいは兄弟のような観念なのであり、この二つが重なり合うのは、ごく当然な事

柄であった。従つて、モンテスキュー以前の趣向は、全人格的な資質の総体を指す、というのをもまた自然のことであつた。

しかし十八世紀の初頭、フランスの対岸で巻き起こつた、自然学と倫理学の分離（ロック）の衝撃は、大陸側の文化的中心であつたフランスに大きな余波を伝えることになる。十八世紀初頭の英仏の間には、経済力や国力においても激しい緊張があつたが、それに劣らぬほど激しい思想的な緊張もはしつていた。そしてモンテスキューも明らかにこの衝撃と緊張関係を全身に受けざるを得なかつた人のひとりであつた。まして、人間のつくる制度のひとつに他ならない道徳と自然が、決して無条件に融和するものではなく、むしろ別個の存在だと感じていた点では、モンテスキューもロックと同じであつた。しかしロックが生得觀念を否定しながらも後になつて、帰納的道徳に完全に満足してはおらず、道徳の帰納性と演繹性との間で動揺してしまつたのに対して、モンテスキューははじめからこの二つの矛盾するものを矛盾として認めそれを受け入れた最初の思想家であつた。この側面からみると、モンテスキューはロックの哲学的本質を実に正確に、もしかするとロック本人以上に、理解した人物なのであつた。

モンテスキューはこの二つの異質な原理を認めたが、それを別々に論じたのではなく、それらの均衡を問題とし、その達成状態を「趣向」という概念で表現した。この「趣向」概念は、十七世紀以後フランスで重要な役割を担つてきた伝統とロック経験論、この二つの血を受け継いで生まれた觀念にほかならな

い。換言すれば、モンテスキューの「趣向」概念は、ロックから激しい影響を受けつつ、そのロックに対するフランス側の思想的アンチテーゼであつたと同時に、ロックのフランス的な解釈のひとつでもあつた。

中江桂子会員の報告に対する質疑応答

まず、水田洋会員から、モンテスキューにおける「趣向」と「原理」両概念の違いおよび関係についてどう考えたらよいかと質問があり、報告者は、統治論に集約される「原理」に比べて、「趣向」はより広く包括的な概念であると説明した。また、同じく水田会員から、同時期のイギリスの *casé* 論との関連も含めてモンテスキューの「趣向」論は十八世紀思想上で、重要な位置をしめるのではないかというコメントがなされ、報告者も、この点についてさらに深めることを今後の重要な研究課題とすることを確約した。さらに、深見保則会員との間で、近代に対するモンテスキューの態度について議論があり、報告者は、合理主義の枠内に納まらないモンテスキューの多様性について再確認した。

（司会 安藤隆穂）

「人間の自然」再考

— フォイエルバッハとプロッホ —

〔報告〕 川本 隆

フォイエルバッハの『キリスト教の本質』(二八四一)が同時代人たちに与えた影響力の大きさを、改めて論ずる必要もあるまい。その衝撃は、いわば無神論的解放感といふべきものであつたが、反面、B・パウアー、シュテイルナーらによつて四四年以降展開されるイデオロギー論争の導火線ともなつた。ここでは、各々が論敵の神学的残滓を指弾することで自己の立論を正当化しようとする傾向が顕著である。しかし、就中フォイエルバッハに関しては、ヘーゲル左派内部の無神論的動向という一語では片づけられない、ある別の宗教論上の問題がある。たとへば、K・バルトにとつて、反神学者としてのフォイエルバッハの態度は他の神学者以上に神学的であつた。また、信太正三氏は、ルター神学のラディカルな帰結と同時に反逆でもあるところにフォイエルバッハ人間学の逆説性を見ている。こうした問題は、歴史的社会的諸関係に還元できない「人間の自然」へとわれわれの眼を向けさせるものといえよう。ここでは、

E・プロッホをとり上げ、彼のフォイエルバッハに対する批判的評価を手がかりに、フォイエルバッハ解釈のいま一つの可能性を探つてみたい。

一

フォイエルバッハとプロッホを並べて論ずることに、多少の抵抗を覚える論者がいるかもしれない。たしかに、フォイエルバッハの「類的本質」は十九世紀ドイツの文化的オプティミズムの影響が濃厚であり、また、彼自身、その概念をカント晩年の歴史哲学に関する論考から採用したといつてゐる。他方、プロッホはいへば、ナチス亡命のマイナス体験に根ざした形で「希望の弁証法」が構築された事情があり、また、それ以上に神秘主義に対する強い憧憬といふものがある。一体、両者のどこに接点があるといふのか。

ハーバーマスも指摘するように、プロッホの根本体験は「体験された瞬間の暗きもの、未開示なるもの、憧憬的なもの、神秘主義者たちのいう何かに飢えているあの虚無」にある。プロッホの言葉でいえば「もつとも暗い核の灼熱」「あらゆる始まりの原衝動」「生きた瞬間の暗闇」となるが、これらを現象界全体の動因とし、歴史を貫いて実存者の核を決定する根本的な動力とみるかぎり、彼がR・オットーのヌミノーズ、K・バルトの「隠れたる神(Deus absconditus)」の評価に向かつてのは当然のことといえる。オットーが「戦慄すべきヌミノーズこそ聖者のアウラ」といふとき、評価されるのは「鬨の隔絶性

(das Entlegene der Schwelle)」「全くの他者 (das Ganz Andere) であり、バルトが匿名の問題の再発見といわれるのは、「隠れたる神」であらゆる自由主義的弁明を一扫し、「人間とは何か、神はなぜ人となり給いしか」の問題を通俗化しなかつたが故である。プロットホによれば「神秘性は、反通俗性にほかならぬ」。しかし一般に、宗教を人間化することが聖なるものの世俗化を意味するとすれば、そこには必ず神秘的要素の払拭がついてまわる。フオイエルバツハ人間学も例外ではない。では、「フオイエルバツハ」啓蒙主義」の「プロットホ」神秘主義」という図式化によって両者の接点は皆無であると主張することが妥当かと問われるなら、答えは否である。理由は、フオイエルバツハ人間学の人神論的性格と、プロットホの拠点である「隠れたる人間 (Homo absconditus)」にある。この問題をプロットホの視角から考えてみたい。

周知のように、フオイエルバツハの人間学は、一方で近代における「神の現実化・人間化」つまり脱魔術化の流れをくみながら、他方で宗教を彼自身の内面と照らし合わせて心理学的に理解するという、これら二つの水脈が合流した地点で成立したものであった。その神学の呪縛からの解放は、不徹底だったわけでは決してなかつた。むしろ、徹底した範例の検証に基づいて彼岸性をその源である地上性へ洗いざらいぶちまけた。プロットホが注目するのは、超越的な幻影を心理学的に説明し解消しようとするあらゆる努力にもかかわらず、天上崇拜発生の起源が完全に解消しきれておらず、天国という実体のなかに「人間

内容の独自の根拠」がなお残存しているということ、さらに、当のフオイエルバツハ自身がこつした「余剰」を自覚し、「宗教の遺産」の問題に取りつかれていたということである。つまり、プロットホによると、フオイエルバツハの人間学化によって消滅したのは、あくまでも抑圧的支配の道具として措定された神であつて、「もつとも優れたもの」としての願望内容それ自体ではない。バルトとの関連でいえば、フオイエルバツハ人間学が願望内容という財宝を人間自身の内部に取り戻したことによつて、無神論の内在性は意味を増し、「人間学的な深さ」という全くの他者 (das Ganz Andere) を恢復したことになるのである。もつとも、「宗教の秘密を人間は究極に至るまで認識できる」というフオイエルバツハの見解を、プロットホは平板な世俗化への警鐘としている。しかし、プロットホが好んで引用するのは、「彼岸信仰は主観性が自然の桎梏から自由であることを信ずることである——したがつて、それは人間の自己信仰である」(フオイエルバツハ「宗教の本質」というテーゼである。なぜなら、ここには人間主義的内在性の進歩的な未完結性を表す「隠れたる人間」が現れているからである。

二

プロットホは神の位格の無神論的排除の後に残る「空洞」に、独自の意味、すなわち、へいまだ・ない御国、社会的ユートピアの実在性を汲み取ろうとする。したがつて、フオイエルバツハ人間学は、「隠れたる神」から「隠れたる人間」へ、「上へ

の超越」から「前方への飛躍」へ至るための道標だということになる。しかも、フオイエルバッハが純粹な人間学から自然学へと傾斜した晩年の時点でも、「宗教の遺産」の問題は解消されていない。つまり、プロッホによると、フオイエルバッハは「神を喪失した自然のなかに、もはや勝手気ままに投影することを許さない或るものの存在を相変わらず見いださざるをえなかった」というのである。

この「勝手気ままに投影することを許さない或るもの」とはフオイエルバッハの文脈でいえば「不随意的な (unwillkürlich) 自己対象化」を生じさせるもの、否応なしに人間を分裂させる何者かである。意外と知られていないことだが、彼は『宗教の本質に関する講義』(二八五)の付録の箇所で、「人間の内界」「暗いもの」「奈落」「無意識的なもの」を総称して「非我 (Nicht-Ich)」と呼び、自我意識の届かない、意識から独立した「人間の自然」に関する興味深い考察を与えている。

「人間は自分の自我ないし意識をもって、底しれぬ奈落の淵に立っている。この奈落は無意識的な人間自身の本質にほかならないが、しかしそれは、人間には何かよそよそしい本質であるように思われる。この奈落においてとらえる感情、私は何であるか、何処から来たのか、何のためにあるのかという感嘆・驚異の言葉となって吹き出る感情が宗教的感情である。それはなるほど私から区別されてはいるが、しかしなおも私ときわめて深く結ばれており、他の本質であってしかも私自身の本質であるところの非我、この非我なくしては私は無であるという感

情である。」この「非我」という概念は多義的だが、少なくともここで言われている非我は、他の人間という意味での「汝」ではない。自我には到達しえない暗い衝動の領域こそ非我である。そこには飢餓や詩作の衝動なども含まれるが、特に「神的な非我」として、フオイエルバッハが「癩癩のような病、恍惚・乱心・狂気の状態」を挙げ、そこに古来人間が神の啓示を見てきたと言及している点は注目し値する。なぜなら、それらの心理的病は、自我意識に荒々しく襲いかかってくる非我の出現、突然の人格の変化であり、そこに宗教的超越(自己対象化)を誘発する要因としての宗教的情動があると見ているからである。つまり、フオイエルバッハによれば、本来人間自身のもち物である筈の非我が、ひとたび他者的本質として直観されるやいなや、空想の翼を借りて天上界へと飛翔し、この対象化された非我が、今度は逆に神として人間に君臨する事態——これこそが宗教だ、というわけである。当初、人間の暗い本質としての「非我」という表現をとっていなかったにせよ、このテーマはフオイエルバッハが『キリスト教の本質』以来維持して来たものであり、『宗教の本質』(二八四六)での自然宗教の分析を通して、宗教的情動のその心理学的理解は深まっていたものと解される。彼が宗教の問題に終生こだわり続けた理由は、ここにもあるのではなからうか。というのも、宗教のからくりが暴かれ、人間学的還元が行われた後でも、なお、対象化され疎外される当の対象、すなわち「非我」という「人間の自然」とは一体何であるか、人間とはそもそも何者か、の問いが依然

として残っているからである。

そこにプロツホは眼をつけた。キリスト教的有神論から自然宗教へと研究対象を移し、「自然への依存感情」に積極的な意味を見いだしていったフォイエルバッハだったが、にもかかわらず、彼は意識の届かない「人間の自然」が独自の根拠として残ることを認めざるをえなかった。この事實は、先のプロツホのユートピア的空洞が空虚な絵空事として放擲されるものではなく、「未来的に可能な実在性」として受け止められるべき筋合いのものであることを証しているともいえる。人間だけでなく自然にも主体を想定するプロツホの自然観の背景には、まぎれもなくスピノザの「能産的自然」があるが、その物活論的自然観を支えるものとしてフォイエルバッハの人間学が意外と大きな役割を果たしていることは、ここで確認できる筈である。

三

ハーバーマスによって「マルクス主義的シェリング」と評される所以でもあるが、プロツホの思想の骨格は、物活論的自然観を背景としつつ、マルクスの『経哲草稿』以降『資本論』に至るまで貫き流れている「人間の自然化」「自然の人間化」というイデオレを、終局的救済としての社会的ユートピアとする点にある。プロツホは自らの歴史観を「戦闘的オプティミズム」と呼んだが、それは世界大戦やファシズムなどの無へと転落しかねない「既成のものへの執着」に宣戦布告し、絶えずユートピア的に闘いとしてゆくという弁証法的過程なしには、究極的な

自由の王国は実現しえないと考えるからである。

その核心部をなすカテゴリーの一つに「生きた瞬間の暗闇」がある。その意味するところは多義的だが、「異化」所収の「眼前のボブスレー」では、突発事故で観衆に突進するボブスレーの光景をとらえた高速度写真に焦点が合わされ、そこでプロツホは日常性に埋没しきった観衆の目の不気味さについて語る。つまり、はからずも写真にとらえられた「いま」という瞬間の暗闇は、破局的な事件のみならず、日常のそのつどそのつどの瞬間につきまとうていものである。「生の不連続の危機的状况」を表すというのである。

オットーやバルトの反通俗性が評価されるのはこうした脈絡においてであろう。しかし、反通俗性としての神秘性がプロツホにとって意味をもつのは「隠れたる神」ではなく、あくまで「隠れたる人間」においてである。「隠れたる神」が有神論的律として「上への超越」を基礎づけるものであるかぎり、宗教は恐怖と隷従であるにすぎない。そこで、無神論的自律として「隠れたる人間」への移行を可能にしたフォイエルバッハが評価を受けることになる。無論、その類の本質に関しては、プロツホは否定的評価を下し、マルクスの「フォイエルバッハ・テーゼ」を「人間学的物神崇拜の脱魔術化」としている。しかし、かかる脱魔術化の徹底としての弁証法的唯物論でさえ、願望内容それ自体、自由の王国という実在のユートピアを無神論的に解消することはできない。むしろ逆に「そのための場所が弁証法的唯物論ほどに保たれ開かれているところはない」とプロツ

ホは考える。とはいえ、神の位格の無神論的排除の後に残る「空洞」——この問題を再浮上させたのは他ならぬフイエルバッハであった。ここにフイエルバッハ人間学の孕む、いま一つの逆説性がある。

ところで、プロツホの弁証法理解に関していえば、フロイトのリビドー論が重要な役割を果たしている。プロツホが特に注目するのは、フロイトが「相反する欲動感情の移行だけでなく、それらの混入をも指摘」した点である。たとえば、ヒポコンテリー患者が「非—希望をみたいと希望する」ように、味気ない幸福にも一点の黒が加わると、奈落をも含むものとして弁証法的な不協和音をかもしだす、というのである。もちろん彼はフロイトの理論を拡大解釈している。つまり、意識下の暗闇としての無意識には、「後ろ向きの薄明」としての「夜の夢」のみならず、「前向きの薄明」すなわち「未だ意識されないもの」としての願望内容が混在し、これが未来の方から次第に明るくなりつつ、意識の上へ昇ってくるというわけである。

テュービンゲン大学の開講講演（一九六二）でプロツホは「希望は失望させられるか」という問いに、躊躇なく「然り」と答えた。しかし、失望させられることこそ、真の希望の属性である。仮に失望させられたとしても、それが世界過程に根ざした核としての希望であるかぎり、無へと帰することとはなく、実存者を鼓舞するものとして必ずや甦るであろう。かかる「光と闇との弁証法」こそ、プロツホが終生もち続けていったテーマ「希望の原理」にほかならない。しかし、こうしたプロツホ

の立論の背景に、いついかなる時でも願望を投影してやまない「人間の自然」があることは、見落とされてはならないであろう。この問題を宗教論において取り出した思想家こそフイエルバッハであった。たしかにプロツホの哲学はフイエルバッハに対して批判的關係にあるが、しかし単純な否定という関係ではなかった。権威主義的イデオロギーに利用されかねないバルト的タブー神学の「恐怖の神秘」を、現実的叛逆の力へと転化するために、フイエルバッハの人神論的逆転は不可欠の契機であり、逆説的問題性を孕むものだったのである。その意味で、プロツホはフイエルバッハ人間学に潜在する「人間の自然」という問題を、今日的視座において改めて浮上させた思想家といえるのではなからうか。

川本隆氏に対する質疑応答

Q：プロツホのいう弁証法的唯物論は弁証法的物活論ではないのか。

A：それはそのとおりだと思う。理由は次の二つ。ひとつは、プロツホの根本体験がJ・ペーメ以来の神秘主義の伝統に根ざしたものであるということ。「あらゆる始まりの原衝動」「生きたものである瞬間の暗闇」といったものを人間を含め自然総体の根本的な動力と見、ここから現実変革の力をくみ取ろうとする発想がそれである。いまひとつは、フロイトのリビドー論に関してであるが、フロイトが無意識をもつばら過去との関係において

とらえていたのに対し、プロッホは無意識を過去の暗闇に消えてしまふ「もはや意識されないもの」としてのみならず、未来を先取りする「いまだ意識されないもの」としても捉えた。つまり、フロイトのリビドー論をアレンジすることによってプロッホの「希望の弁証法」は成立する。以上二点において、プロッホの思想を弁証法的物活論と呼ぶことは可能だと考へる。

Q…報告の内容は通常のプロイエエルバッハ理解と違っている。脚注におとしめられているものを誇大解釈しているのではないか。

A…神秘的な合一感覚とか、ヌミノーズといったものをプロイエエルバッハが積極的に自己の理論へ取り入れたとは考へられない。たとえば、プロイエエルバッハが「他者のために自己を忘れ悩むことは神的であり、愛の共同苦悩において行動する者は神的な者、人間にとって神だ」というとき、その「神的」という言葉で表される愛は個人的なものを超える類型的な威力であるにしても、オットーのいう「戦慄すべきヌミノーズ」ではない。またW・マイホファアの言葉を借りれば、「神秘主義の神学が我と非我の統一の現象を中心になまわっているのに対し、プロイエエルバッハの哲学は我と汝との統一の現象を中心になまわっている」といえる。しかし、先に述べた「我—非我」の關係——これが、プロイエエルバッハの思想全体のなかでいかなる位置を占めるかが問題である。

そこで、「キリスト教の本質」第一版で行っている Herz と Gemüt の區別に触れなければならない。他者のために何かを

してあげたいと思う心情、利他主義的で社会的な心情、したがって、類的共同に欠かせない愛——これをプロイエエルバッハは Herz と呼び、他を考へず、もっぱら自己自身にのみ沈潜し集中する秘儀的で暗い厭世的な心情——これを Gemüt と呼んでいる。前者 (Herz) は「我—汝」の關係に、後者 (Gemüt) は「我—非我」の關係に対応する。前者は宗教の真なる本質として肯定されるべきであり、後者は神学の信仰を基礎づけるものとして否定されるべきだ——こう考へると、両者 (Herz と Gemüt) の間には、何の関連もなく、後者は捨て去られるべきもの、どうでもよいものと誤解されがちだが、プロイエエルバッハは事をそう単純に考へてはいなかった。なぜなら、かれは「Herz を自然との一致における心情、Gemüt を自然との矛盾における心情である」と一方ではいいながら、他方で、「実定的宗教を除けば、Gemüt もまた自然に基礎をもっている」というからである。つまり、プロイエエルバッハは、Herz と Gemüt が一見全く別のものとして區別されるように見えて、実は同じ人間の心情であるということも洞察していたのである。

「我—非我」の關係に立ち返るなら、「自分自身のものである。とくに「神的非我」に限っていえば、人間が自分自身の内に沈潜して内省を行えば行うほど、外なる自然から切り離され、無意識の深み（＝深淵）に集中するようになる。そして、この深みに耐えられなくなつたとき、人間は意識せずに（不随意に）自己を対象化し、その圧倒的な非我の前にひざまずき、

神として崇拜してしまふ——そこにフォイエルバッハは人間の弱さを見ていたのではないかと思われる。しかし、宗教的人間はあくまでも無意識のうちに行つており、神が自分自身の非我であるとは気づかない。人間がこの深淵に耐えられるようになるのは、自己認識を深めた後の成熟した段階においてである、とフォイエルバッハは考えていた。(この問題を指摘したのはH—J・ブラウンである。)「我と非我との統一こそ個性性の秘密である」というフォイエルバッハの言葉に示されるとおり、全き人格としての人間性は、内なる暗い本性としての非我が捨て去られることによつてではなく、それが克服され統合されることによつて成立するのであり、そこではじめて、「我—汝」

関係、すなわち類同の場が開かれるということになる。以上のことから、「我—非我」の関係は、なるほど付録でしか述べられない内容であるが、フォイエルバッハ人間学のなかで無視してよいというものでなく、むしろ重要な位置を占めるものと私は考える。

(司会 清水多吉)

自由論題 5

マルクス理論の意義と限界

(報告) 松崎 昇

一 問題の所在

旧東側諸国が解体・激変するなか、そのイデオロギー的根拠とされていたマルクスの名声も地に落ちた。しかし別の角度からみれば、数百年にわたつて続いた近代が確かに終わろうとしている今、近代を原理的に説明すべく努めたマルクスの理論の継承もまた必要な筈である。そこで私たちは近代を理論的に総括するという指針のもと、この両端の見地をともに視野に納めつつ、そして既に多くの論者によつてさまざまに指摘されてきている諸論点を集約するかたちで、マルクス理論の意義と限界をへ簡潔に整理してみることにしよう。

二 マルクス理論の学史的位

およそ十七世紀から十九世紀にわたる社会系の近代知はマルクスにおいてある程度の総括をみた。すなわちマルクス理論は

概ね「近代知の批判的集約形態」であつた。その後概ね、マルクスに一つの集約をみた近代知と多かれ少なかれ「断絶」した地平に社会系の「現代知」が現われた。十九世紀末葉以降の諸理論・諸思想等の革新的な成立・発展である。

では知の継承関係が途切れた理由は何か。それは近代知が革命の実践を促すような理論的帰結をもたらしたことに對する嫌惡の無視であつたように思われる。別言すれば近代知はマルクスに至つて自らを強引に「閉鎖完結」させてしまつたため、それ以降の諸知としては新たな現実に適應するかたちで「再出發」するほかなかつた。特に近代知は概ね理性を高らかに称揚したが、逆に「現代知」は賢明にもその専制性、危険性に警戒した。それゆゑ「現代知」としてはマルクス主義として「完成」された近代知と絶縁するほかなかつた。もちろん断絶は批判を含む。しかし基本的には革命家マルクスにある程度集約されてしまつた近代知に反発した地平に「現代知」は現われたのである。

三 マルクス理論の背景と形成と前提

(1) 時空間的な背景

A 事実関係

彼は十九世紀のドイツのユダヤ系の家庭に生まれ、世紀中葉頃にイギリス等で研究した。主著は「資本」(未完)である。

B ポイント

彼の生きた場は西欧近代の只中であり、具体的には近代化の

展開期のなかの経済主導型期に属する。

C 特徴 彼は西欧人の目で現実をみ、事態を経済学的に(かつ批判的に)説明することになった。

(2) 形成過程

A 発想 彼は概ね「社会主義思想→唯物史観→経済学」という認識論的な順序で理論・思想形成をしていった。

B ポイント 社会主義思想の歴史のおよび理論的なバックアップとして唯物史観ならびに経済学が考究された。

C 特徴 革命による現実転覆という目標ないし結論が始めにある。また唯物史観のシェイプアップができなかつた。

(3) 前提としての認識・存在観

A 発想 概ね主客二分の「客観主義」的性向をのがれえなかつた。

B 限界 これでは科学ひいては近代の限界を自覚できな

C 意義

ただし本質が転倒するかたちで現象していくという叙述展開等に見られるように(平田清明氏はこの点を「表象への逆進」と表現している)、事実上常識知ないし科学知と学知とを区別してもいる(↓広松理論の成立)。

四 マルクスの理論

ではマルクスの理論を以下、存在論的に整理してみよう。なおマルクス主義は概ね各限界に對して苦しい言い訳をしてきている。

(1) 経済観

A 立論 彼は資本主義という見地において経済を原理的に捉えた。その際特に生産を重視した。

B 意義 これは近代の論理を原理的に捉えたもので、すぐれている。

C 限界 しかし需給現象を扱う流通論が欠けていた(↓ミクロ経済学の発生)。市場価値論がそれに相当するが、分配論のなかに埋もれている。

また資本主義を否定的に捉えたため経済政策的な発想の入る余地がなかった(↓マクロ経済学の発生、国家による需要の創出)。むしろ当初は恐慌から革命への勇躍を考えていたほどである。

さらに論理次元を区別するという発想もなかった。(原理主義)である(↓宇野理論の発生、ウォーラーシュテイン)。

(2) 社会観

A 発想 彼は経済が社会を基本的に規制すると考えた。

そのため上部構造は第二義的なもの、経済という土台に規定されつつその矛盾を隠蔽すべく存在する補足的なものという扱いを受けた。(経済主義)である。

B 限界 これでは社会をトータルに捉えることができな(↓社会学その他の社会諸科学等の発生展開。特に精神分析や言語学等は意識の存在様態を吟味している)。

C 意義 ただし社会には経済、国家、意識という側面があることを事実上示唆した点は評価できる。

・「生産諸関係の総体・・・が現実の土台となって、そのう

えに法律的、政治的上部構造がそびえたち、また一定の社会的意識諸形態は、この現実の土台に対応している。」(クリティックより)

(3) 歴史観

A 発想 彼は経済が歴史をも基本的に規制すると考えた。より広く言えば彼は近代を基準にして歴史を裁断した。具体的には歴史を生産力と生産関係により段階的に把握した。歴史における経済主義ないし(近代主義)である。

B 限界 これでは歴史をトータルに捉えることができな(↓文化人類学や社会史研究等の活躍)。

C 意義 ただし彼が例えば歴史を依存関係の観点から三つの時期に分け、新しい社会を展望した点は評価できる。

・「人格的な依存諸関係(最初は全く自然生的)は最初の社会諸形態であり、この諸形態においては人間的生産性は狭小な範囲においてしか、また孤立した地点においてしか展開されない。物象的依存性の上に築かれた人格的独立性は第二の大きな形態であり、この形態において初めて、一般的社会的物質代謝、普遍的諸関連、全面的諸欲求、普遍的諸能力といったものの一つの体系が形成される。諸個人の普遍的な発展の上に築かれた、また諸個人の共同体的、社会的生産性を諸個人の社会的能力として服属させることの上に築かれた自由な個性は、第三の段階である。」(グルントリッセより)

(4) 結果としての革命観

A 発想 彼は資本主義社会から社会主義(共産主義)社

会への転換を労働者階級による革命・独裁というかたちで考えた。(否定主義)に基づく革命主義である。

B 限界 これは近代を否定するものであり、まちがっている。

C 意義 ただし彼が例えば資本主義の発展の末にその揚棄としてより高次の社会が現われるであろう、と示唆した点は評価できる。

・「各人はその能力に応じて、各人にはその必要に応じて」(ゴータ綱領批判より)、「自由な諸個人の連合」(資本より)。

(5) その際の人間観

A 発想 彼は労働者や人間を性善的で理知的な存在であるべしと考えた。いわば「人間の全能可能性説」である。計画可能性等もここから生じうる。また個々人の自由や人間の解放を説いた。

B 限界 これは人間存在をトータルに捉えたものとはいえない。そしてこれは人間力の過信ないし理性信仰につながる

(↓「現代知」は人間存在を批判的に吟味している、ニーチェ等)。

また自由や解放の強調も問題である。近代において自由や解放は抽象的には実現されている。それどころか現代では自由主義や解放主義の弊害こそが目立ち始めている。

C 意義 ただし彼が人間をあくまでも現実的にみようとしました点は評価できよう。

・「人間たちの存在とは彼らの現実的生活過程のことである」(ドイテより)、「人間性は・・・その現実性においては社会的諸

関係の総体である」(テーゼより)。

五 マルクス理論の意義と限界

以上を整理してみよう。

マルクスの理論は近代を原理的に考察した点、および近代を歴史的に相対化した点ですぐれていた。しかしながら原理主義、経済主義、近代主義、否定主義等の弊に陥っていった。

特に私たちは彼の大きいなる意義を生かしつつ、近代を説明する理論体系を現在の構築していく必要がある。換言すれば私たちは今後マルクスにある程度集約された近代知(およびその後のマルクス系の諸理論)と「現代知」とをとともに生かしつつ、新しい知を切り開いていかなければならない。その際「現代知」は近代を原理的体系的に説明する見地に欠けるといいたいへんに大きな欠陥をもっている点に留意したい。「現代知」の(豊かなる混沌性)は近代知由来の方法的体系性によって組み立て直されなければならないのである。

六 今後の研究課題

では近代を説明すべき社会科学体系はどのようなものになるであろうか。その概要を最後に略説しておこう。

(1) 大前提としての存在・認識観

全存在の連鎖すなわち「大いなるまとまり」を大観し、体感したい。そのもとで科学的認識は「*als ob*」性をもっている点を自覚したい。科学の限界を見据えつつ体系化する次第である。

(2) 前提としての歴史観

歴史は「前近代、近代、現代」という経過を辿るであろう。それは具体的特殊たる社会主義の時代、抽象的普遍たる個人主義の時代、具体的普遍たる個人的にして社会的な時代である。ここで前近代と近代とは対抗的であるが、近代と現代とは対抗的でない。近代を「否定」するのではなく「卒業」するゆえんである。

ちなみに近代においても商品や貨幣や資本、法律や政治や国家等はなくならない。貨幣制度や私有財産等も同様である。ただその通用範囲が狭くなり、意義が薄くなる。他方分業や階級は能動的流動化によって無意味化されよう。

(3) 社会科学

近代は社会科学の三段階体系において開示されるであろう。まず「近代の論理」を説明するものとして社会科学本質論がある。近代とは個人を第一義とするような人間の存在様式である。ここでは経済、国家、意識という三つの領域の主体、制度、現象を論じる。具体的には資本、主権、理性の存在様態の解明が核となる。

次に「近代化の理論」を説明するものとして社会科学形態論がある。近代化とは概ね十六世紀から二十一世紀に及ぶ近代の

時空的進展相である。ここでは近代化の始動期、展開期、終末期を論じる。具体的には展開期における経済主導型、国家主導型、意識主導型の存在様態の解明が核となる。

最後に「現代の論理」を説明するものとして社会科学現実論がある。現代とは概ね一九九〇年頃から二十一世紀一杯に及ぶ近代化の終了期のことである。ここでは特に現代の最難問群としての外部性問題が焦点となる。具体的には「環境と健康、エスニシティと家族、存在観と心」という双極六相の病理問題の解明が核となる。

質疑応答

水田 洋 1、既に通説になっている部分が多いのではないかと。2、報告者の整理によればマルクスは一方で近代を否定しながら他方で近代主義であったことになり、矛盾するのではないかと。3、疎外論に触れなかったが。

答え 1、本報告は既にさまざまに指摘されてきたことを整理したものと言ってよい。要するにマルクス理論の学史的位相を明らかにしたうえで、その意義と限界を簡潔に明示し、さらに今日の示唆を得ることを狙ったものである。特に大事なことには最後の点、すなわち私たち各人の理論体系の形成にどう生かすかということである。欧米思想史プロパーの人にはこの点をよく吟味していただきたい。2、近代否定は彼の価値判断であり、近代主義は彼の対象認識である。両者は認知の局面が異なり、矛盾しないと私は考える。3、疎外論には複雑な局面があ

る。まず近代において人間性は疎外されているところか全面開花されている。近代こそは人間主義の時代である。次に近代においては自然からの疎外、他者からの疎外、自身からの疎外（意識論の領域に限って言える、理性が自我として自分全体から独立し自分全体を統括支配することになる）という三つのことは言える。この場合の疎外とは独立とほぼ同義である。さらに個々人が生きるためにこそ、資本、主権、理性という三つの主体が社会を統括することになる。この疎遠な事態を疎外と言ってもよいが、この場合の疎外とは転倒性とほぼ同義である。以上を略括するに、自然等からの疎外とは言えるが、そして逆説的な事態はみられるが、人間の自己疎外とは言えない。疎外論を安易に使えないゆえんである。

松崎昇氏の報告について

水田洋氏から、レジユメの文章に即した形で、報告者はいくつかの点について、マルクスはかくかくに考えている、これはいわば何々主義（説）である、この考えはまちがっている、という形で、論述を進めているが、そういう結論を導き出すためには、推論もしくは叙述上の飛躍があるのではないか、といった趣旨の質問があった。この点については、それ以上の議論の展開が難しく見えたので、司会者の方から、どういう形で議論を展開させていくべきかについて困惑を感じていること、或る思想の特徴をラベル分けして、それぞれについて○×式の判定を列挙するという論述の仕方では、個々の点について立ち入っ

た典拠・論拠を問題にする時間がない以上、お説拝聴というだけで、共同討議の素材にはなりにくいのではないか、云々の感想を述べた。

この司会者の発言をめぐって、総会の席上でフロアから疑義が提出され、自由論題の採択の仕方、司会者のあり方等について、活発な意見の交換が行われた。

（司会 徳水 恂）

J・P・サルトルと
「社会主義ヨーロッパ」

〔報告〕 長谷川 曾乃江

一 報告のねらい

第二次世界大戦後のヨーロッパでは、敗戦国も戦勝国も戦後の疲弊と混乱から再建をはかるとともに、米ソ冷戦構造の中でいかに生きのびていくかを絶えず模索していた。その選択肢の一つに、アメリカからもソ連からも自律的な「ヨーロッパ」という一つの全体性をめざす方向があった。例えばその典型は、資源の共同管理による平和維持を目的としたECCSC（ヨーロッパ石炭鉄鋼共同体）に始まり、後のE.C.の実現へと結びついていくような発想である。

ところで、戦後ヨーロッパの指導者や知識人が「熱い戦争」への危機感から抱いたこの「統一されたヨーロッパ」という理念は、フランスの知識人ジャン・ポール・サルトルの「アンガジュマン」の具体的目標ともなった。彼は、S.F.I.O.（労働者インターナショナルフランス支部、後の社会党）出身のトロツキ

ストラを中心に一九四八年二月に結成された「革命民主連合（Rassemblement Démocratique et Révolutionnaire）」（以下、RDRとする）の運動に参加し、「社会主義的中立的な」ヨーロッパこそが米ソに対して独立した第三項を構成しようとする確信した。RDR自体の活動は結成からわずか一年あまりで崩壊した。しかし、サルトルはRDRの思想と実践、挫折を通じて自らの社会主義観を確立していくとともに、その「社会主義」が彼の思想的基盤である実存哲学と深く結びつきうることを再確認するに至った。両者の結合は後に『弁証法的理性批判』（一九六〇）において新しいマルクス主義の探求という形で発展することになるが、本報告では、サルトルの「社会主義」がその萌芽を現しはじめた一九四八年前後に焦点を絞ってみたい。なぜなら、当時のサルトルの社会主義観はまだ漠然としており理論的には未熟ではあるが、そこには最も素朴で最も根源的な問いかけがなされ、かつ、彼の「社会主義」と哲学との分かち難い結びつきが非常に鮮明であるゆえに、サルトル的「社会主義」の原型を認めることができるからである。

二 一九四八年におけるフランスの政治状況

当時のフランスは、ド・ゴール政権下で一九四四年からフランス資本主義の再建をめざす構造改革を進めていた。戦時下のレジスタンス運動とともにリードしたド・ゴール派、共産党そして社会党が連立政権を形成し、大規模な生産手段やエネルギー資源、保険会社・大銀行などの国有化を通して戦前の金融財

閥を解体しようとしていた。改革構想は「一種の社会主義的かつ生産主義的共和制」に重点が置かれ、共産党もこの方針に沿った生産重視路線を採っていた。激しいインフレと窮乏から自然発生的に労働者のストライキが起こったが、共産党は効果の期待されないストライキよりも、生産復興の重要性を主張していた。

しかし、改革の具体的中心であるモネ・ブランがアメリカの金融援助に依存し、反ソ軍事援助体制としての意味を持つマーシャル・プランの一環に組み込まれていくにつれ、アメリカの介入を背景に共産党排除の圧力が強くなり、一九四七年五月、大規模ストライキの大衆運動的拡大をめぐる与党内対立の結果、共産党は閣外に散った。これ以来、諸政治勢力は凝集力を失い、左右分極化が進んだ。ド・ゴール派は上層部ブルジョワの再編制を推進していた。中道右派のMRP（人民共和派）は比較的堅実な政策によってブルジョワの一部を満足させたが、ゴーストを巻き込もうとする指導部の論理はプチブルの穏健派を不安にさせ、反共化した社会党に取って代わるほどの支持を集められないでいる。与党を退き反米闘争に転じた共産党は、スターリン下のコミンフォルムに結合しようとする態度転換が国民に異和感を与えたため、孤立してしまった。こうして、中間層および労働者層の要求を代弁するような政党が現れず、既成政党も実質的に衰退していく中で国民の政治離れが進行していった。

三 一九四八年までのサルトルと革命民主連合

サルトルは一九三〇年代後半から四〇年代後半にかけて独自の存在論哲学を確立していったが、すでに処女論文『自我の超越』（一九三六）において、自らの究極的目的が「絶対的に肯定的な道徳と政治を哲学的に基礎づける」ことにあると主張している。このような姿勢が戦争下での捕虜・レジスタンス運動等の生々しい体験を経て、人類の連帯と歴史的視点を含む実存主義的ヒューマニズムという形に結実していったのであった（『存在と無』一九四三、『実存主義はヒューマニズムである』一九四六）。

また、そうしたヒューマニズムの実践として彼が選び取った「社会主義」は、現実のスターリニズムやマルクス主義に対する理論的批判を通じて形成されていった。彼が断罪したものは真理の名の下にプロレタリアートの利益を裏切るような革命の観念化であり、彼が来るべき「社会主義」に求めたものは、必ずしも一つの理論体系の中に還元されない、実践の開かれた弁証法であった（『唯物論と革命』一九四六）。この発想の基盤となったのがサルトルにとつての「倫理（morale）」であり、彼は一九四七年から四八年にかけてこの問題に集中的に取り組んでいた（『倫理学ノート（*Cahiers pour une morale*）』）。

そして折しも一九四七年秋、「社会主義的中立的な」ヨーロッパというテーマをめぐってSFIOの数人が決起した集会に、サルトルはボーヴォワール、メルロロポンティらとともに

参加する。彼らは一九四八年初頭にRDRを結成し、ソ連型社会主義とは異なる、独自の社会主義を模索しようとした。約一年間の短い活動期間にRDRがうちだした社会主義の理念やプログラムは、活動目的の宣言や計画の青写真の域を出ていないが、彼らが描く社会主義の全体像は十分伝わってくる。以下、サルトル、ダヴィッド・ルーセ、ジェラルド・ローゼンタールによって議論された「社会主義ヨーロッパ」がどのようなものだったかを、『政治鼎談 (Entretiens sur la politique)』(一九四九)から考察してみたい。

四 「社会主義ヨーロッパ」の理念および政治的・経済的・社会的プログラム

RDRはまず、ヨーロッパの現状をこう把握する。統一されていないヨーロッパ、ソ連と合衆国の間で選ばなければならぬと感じているヨーロッパ。そこにはアメリカの経済援助によるヨーロッパ統一の企てがあるが、世界が二つの陣営に分割され、ヨーロッパがどちらかにつくことはそれ自体戦争の要因となる。従って、「合衆国にもソ連にも対抗する、一種のヨーロッパ・ブロック」を形成することで、軍事的統一体ではないヨーロッパを、平和の選択をしたい。そしてヨーロッパは、一つの「社会主義ヨーロッパ」である時だけ、平和の要因となりうる。「社会主義ヨーロッパ」とは「大衆、社会主義政党、社会主義的・進歩的諸勢力、労働組合が国々の結合のイニシアティブをとる」ような一つの結合である。こうした結合が必要な理由は、大衆こそが平和を深刻に希求しているからであり、大衆

こそがヨーロッパ全体の組織化や非軍事化・平和の維持によって最も利益を得るからであり、そして、マーシャル・プランを通じての開発を草の根からコントロールする必要があるからである。そして、社会主義の選択がソ連型ではない、ヨーロッパ独自の社会主義であるべき理由は、階級の問題がスターリン主義下の現存社会主義においても存続しているからに他ならない。では、社会主義ヨーロッパは具体的にどのような政治的ネットワークなのか。そのことは、RDRの性質および課題によって説明される。まず、RDRは一階級の利益を代表する「党(parti)」ではなく、二つ以上の階級の利益を結合しようとする連合(trasamblement)である。一九四八年当時においてそれは労働者階級と中産階級の利益を意味した。そしてRDRは彼ら大衆に民主主義の基盤を与えようとした。サルトルたちが考えていた「民主主義」とは、参政権から出発しようとするものではなく、組合活動を通して労働者の自律性を形成・維持しようとするものであり、原型をサンディカリズムの中に求めている。諸決定が中央によってなされている現状を変えるには、労働者階級の政治的能力を高めなければならなかった。そのためには組合活動の民主化と前衛による教育とが必要だった。従って、RDRは具体的には次のような課題を担った。第一に、人民の意見を表出すること。第二に、指導委員会と下部組織との連絡を保障し、分子間のコンタクトを助けること。第三に、工場委員会を形成して未組織労働者を組織化すること。また、最も重要な権力の問題については、政治的フォーメーションに多

数の人々を参加させること、および、公の場で共通の問題を検討すること（スターリニズムのような秘密主義の禁止）によって解決していこうと考えていた。

RDRを中心としたこのようなネットワークが持つ経済的・社会的課題は、当然、大衆の生活を保障することである。労働者階級や中産階級最下層の一次的欲求を満たし、生活水準を上げるのが民主主義の安定化にもつながるからである。当面の基本方針は、戦前の支配層を一掃し、官僚制を是正し、能力主義を採用することであった。所有およびコントロールの問題については、まず独占状態を解体し、その後生産力が低い段階では、経済の決定的なセクターを国家による集团的所有とすることが妥当とされた。そして、官僚制的国家主義を避けるために、経済機構に対する底辺からの組織だった民主的コントロールがなされる必要がある。指導委員会がかつての管理者層・技術者層によって代表されるが、政治権力によって承認された経済計画の枠内でのみ活動することが許される。つまり、専門官僚としての権限は持つが、行政官僚としての権限は認められない。こうした構造全体の基本に労働組合があり、運動の枠組みと基盤を動員するとともに、実際のコントロールの主体でありかつ、相異なる社会層間のパイプ役にもなるべきだとされた。また、資源に関しては、北アフリカ諸国との植民地関係を是正し、平等なパートナーシップを取り結ぶことで未開発の地下資源を供給してもらうことを漠然と期待していた。

このように、具体的・抽象的なさまざまなアイデアをもと

に、RDRは最終的には「ヨーロッパ社会主義連邦 (une Fédération socialiste européenne)」の組織化を夢みていたのである。それは民主的な労働者の諸組織、労働組合および国家間の政策の合意・調整を通してひとつの共同生産組織を達成しようという大きなもくろみであった。

五 サルトルにとっての「社会主義」

しかし、サルトル自身にとって「社会主義」とは、ヨーロッパの目前に横たわるそうした具体的な選択以上の意味を持っていた。なぜなら、彼は戦前から戦後にかけて、現実の資本主義社会の問題——抑圧・貧困・搾取・暴力・差別・政治的弾圧・戦争・植民地等——を「我々にとっての」「現実の」「具体的な」「悪 (le Mal)」という倫理的な言葉で表現するようになるからである。そして、悪に対抗するべき実践的な論理をサルトルは「善 (le Bien)」として提示した。

「善」とは、一人一人の人間が持つ現実の姿を、あるがままに、無条件に受け入れることである。「人間的現実 (la réalité humaine)」という言葉を実存 (existence)」という言葉に置き換えるならば、サルトルの「悪」は人間の実存を否定することから生じる。ゆえに「善」は「悪」に対抗する唯一の実践的論理となるのだ。「善」は、これまで哲学・倫理学・宗教が行ってきた人間の本質的な定義づけを拒否し、あらゆる絶対的・現世超越的道德律を批判する。そして、「ある (être)」に対する「為す (faire)」の優位を主張し、観念論を永久に放棄する。

人間存在という一つの豊かな広がり、理性によつては説明しきれない領域、つまり自己の主体性（自由）の外へとはみ出し、その外部にさらされている。あるいは、自己自身が外部でもある、と言つてよい。サルトルは人間の外部性を「他者」「運命」「歴史」などという言葉で表現する。こゝして、人間とは主体的・能動的・理性的であるとともに対象的・受動的・非理性的でもあるような存在となる。このような人間理解は、「人間本性」や「理性」といつた共通の基準を設定し對他者関係を支配の構造へと変形してしまふような立場の批判ともなる。というのも、個別具体的な人間存在がその種の観念的な定義によつて同一化されえない以上、そうした架空の平均値的基準は実際には他者に対する一方的な、場合によつては暴力的な条件づけや存在そのものの否定となるからである。従来はこの啓蒙主義的な尺度が人間の相互理解の保証だとされていたのだが、サルトルは欺瞞的な同一性の代わりに、個別性・特殊性・多様性・自律性を前提とした相互理解を主張する。自己と他者とのあるがままの共存を可能にする「寛容 (generosity)」という徳が最も高潔なモラルとして尊ばれる。サルトルが存在論哲学をこのよゝうな方向で倫理学へと展開していつた背後には、個人の自由な意識を社会的抑圧から解放したいという思いと、共同主観性という名のもとに個人を抑圧するよゝうな巨大な力に対する批判意識があつたに違いない。

そして、「社会主義」への期待は社会の倫理的変革への熱望と重ね合わされた。彼が理想としたのは「誰もが他人を目的と

して扱ふ」よゝうな社会であり、そのために各人の自由が最も衝突しあわない条件をつくること（平等化）が政治の目的であるとした。サルトルが主張した「人間の解放」は被抑圧階級の解放ぬきには語りえないから、現存社会の代わりに選択すべき社会は、当然社会主義でなければならなかつた。こゝして、サルトルは具体的な「社会主義」革命に倫理的革命の性格を与えたが、それは理性と狂気という言葉で象徴される二十世紀を生きる我々にとつて、非常に示唆的であると言へる。人間を外部から拘束するよゝうな規律・制度が潜在的に持つ不安定性や危険性に気づいたからこそ、サルトルはあくまでも内発的な規範である「倫理」を人間社会の最も根源的な実践論理としたかつたのではないだらうか。また、サルトルによれば、「実存」の否定が「疎外」といつ「悪」につながる以上、マルクス主義的な疎外に先立つ存在論レベルでの「源初的疎外」がある。「存在」と「所有」が疎外を蒙る実存の両面であると考えれば、サルトルの「社会主義」とは、所有形態としての人間の結合のし方も含む、類としての人間の「有り方」の変容をねらつたものとも言へるかもしれない。

長谷川氏の報告について

歴史の中での個の確立への道を、そして、自由に主体の確立を基点とした社会主義実現への道を探索しつづけたサルトルの思想的・実践的歩みは、戦後史の節目ごとにそのつど人びとへの大きな影響を及ぼしつづけていた。ところが、かれの死後わ

ずか十三年の今、人びとがサルトルを口にすることはあまりにもまれになってしまっている。決して忘れ去られているわけではなからう。だがヨーロッパではいま構造主義につづいてポスト・モダンの風潮が人びとのサルトルへの記憶の上にとんよりした灰色の霧のように押し被さってしまっているかのようである。

長谷川氏の報告は（たぶん氏の意図をこえて）こうした風潮に抗する形のものとなっている。なぜいまサルトルなのか。氏が今回の考察の対象としているのは、これまでわが国の論壇でもあまり主題的に扱われることのなかった、一九四八年の「革命的民主連合」RDR結成期の政治プログラム「社会主義ヨーロッパ」についてである。かつてRDRの短命の解散は、伝統的左翼の側からはインテリの素人的「政治ごっこ」の無惨なしかし当然の敗北として冷笑に付されるのがおちであった。現実的力もちえなかつた以上は、そう言われても仕方がないかもしれない。しかし、社会主義樹立への運動を徹底して下からの「民主化」志向に支えられたものたらしめ、中産階級をも含めた統一戦線形成と一体のものたらしめようとしたりしたRDRの理念は、ソ連・東欧の「社会主義」体制の瓦解という冷厳な現実を前にしてみると、あらためてその理念的生命を呼び戻すべく要請されているとも言える。RDRの退場はむしろ、フランス—ヨーロッパの労働者運動と左翼の未成熟の証しでこそあったのではないか、——長谷川氏の詳細な報告はこのような反省へとわれわれを導き、「社会主義ヨーロッパ」構想のアクチュア

リテューを甦らせるに十分なものがあつたと言える。

（司会 橋本 剛）

特別講演 1

スラヴの思想

— ロシア自由主義の政治哲学 —

杉浦 秀 一

(北海道大学言語文化部助教)

講演では、当初十九世紀中葉から二十世紀初頭にかけてのロシア自由主義の国家論の変遷を概観するつもりであったが、最近のロシア国内の政治的激動にかんがみ、ロシアの法意識の問題について考察した。

はじめに—ロシアにおける「法ニヒリズム」について—

ロシア人の法に対する軽蔑的態度、いわゆる「法ニヒリズム」については、すでに久しく指摘されている。キスチャコフスキーは一九〇九年に論集『道標』所収の論文「法の擁護のために」の中で、ロシア知識人が宗教や道徳などの絶対的価値を追求するのに熱心なあまり、法という「相対的価値」を軽視してきた、と批判した。また、ウラジミール・ワイデルは『ロシア、欠如するものと存在するもの』(一九五二)において、ロシアの特殊性を、家族的結合、法への恐怖、形式への憎しみ、卑

下の精神の中にもみた。アンジェイ・ヴァリツキは『ロシア自由主義の法哲学』の中で、ロシア法思想の三つの潮流を指摘した。彼によれば、その第一は、法を道徳に解消する潮流である。スラヴ主義、ナロードニキ主義、ドストエフスキー、トルストイ、レーニンなどがここに含まれる。第二は法を行政に解消する潮流であり、専制イデオロギーがその典型である。第三の法の固有の意義を認めるか細い潮流が、ロシア自由主義の潮流とされる。ヴァリツキの議論の当否についてはここで保留するとしても、ロシア思想史の伝統において、「法ニヒリズム」が優越していたことは事実である。

この「法ニヒリズム」は、ロシアの特殊性あるいは独自性を主張する議論によって支えられている。ロシア民族の特殊性を説明する議論あるいは要因は、以下のように要約されよう。すなわち、(1)ロシアの絶対的固有性(たとえば、詩人チュエフの「知識でロシアは計れない」という言葉)(2)歴史(「タタールのくびき」、他国の影響等)(3)宗教(ロシア正教)(4)政治制度(専制、社会主義)(5)自然(地理的環境、気候)(6)経済、である。以下で、これらの議論のうち、三点に焦点を絞って検討する。

(一) ロシアの特殊性に関する三つの議論
その1—地理的的特殊性

第一に、ロシアの特殊性をその地理的環境に求める議論がある。ロシアの歴史家クリュチエフスキーは、ヨーロッパの地形が多様であり、屈折した海岸線を持つのに対して、ロシアの地

形は単調であるとして、次のように述べる。「歴史的にはロシアはもちろんアジアではないが、地理的にはそれは完全なヨーロッパでもない。それは過渡的な国土であり、二つの世界の仲介者である。文化は途切れることなくロシアをヨーロッパと結び付けているが、自然は、絶えずアジアをロシアへと引っ張り込み、ロシアにアジア的刻印を押しした。」(『ロシア史講義』第一卷)

また、セルゲイ・ソロヴィヨフは、ヨーロッパを「石の文化」、ロシアを「木の文化」であると語った。彼によれば、「石は、西ヨーロッパを多くの国家に分割し、多くの民族を区別した。西ヨーロッパの領主たちは石でその城を築き、そこから農民を支配した。石は彼らに独立を与えた。だがすぐに農民も石で垣をめぐらせて自由、独立を獲得した。石のおかげで、全てが堅固になり、全てが確定される。石のおかげで、不動の山、巨大な恒久的な建築物が生じる」。しかし「東方の広大な平原には、石がない。すべてが一様であって、多種多様な民族はいない。だから、法外に大きい単一の国家が現れたのである。ここでは、領主たちはその石の城を築く場所がなく、単独な独立した生活を営まず、公の周辺で従士として生活し、広大な無限の空間を絶えず移動する。都市には彼らとの確固たる結び付きがない。…諸地方の明確な境界がないために、地方的住民の性格の形成に強く作用し、彼らを故郷からはなれ難くするような特殊性がない。別れ難いような定まった住居がない。…都市は木造の小屋からできていて、ちよつとした火の粉でも焼けて灰

の山になる。ところがその災難はたいしたことがない。…新しい家は、資材が安いので一銭もかからない。昔のロシア人があんなに容易に自分の家、自分の生まれた町や村を捨てたのはこのためであり、…住民たちの放浪癖はこのためであり、彼らをつらえて、定住させ、固着させようと政府が努力したのはこのためである。」(『太古からのロシア史』第三卷)

(二) その2—ロシアの社会的特殊性

この地理的特殊性から、ロシアのもう一つの特徴性である、社会の「総体的浮動」状態が生まれる。つまり、ロシアでは、支配者も住民も不断に移動しており、強固な社会的結合を持ち得なかった、とする議論である。革命前のロシア史学の二つの論争、すなわち「農村共同体論争」と「封建制論争」も、この観点から再検討する必要がある。二つの論争は、内容が異なるが、ともに、「専制権力に対置しうるような社会的、文化的結合様式がロシアに存在していたか否か?」という問題を根底に抱えていたのである。たとえば、ロシア封建制論争の一方の当事者ミユリコフは、ロシアにおける封建制の存在を否定しながらも、彼の著作『ロシア文化史』や『ロシア知識人史』の中で、専制権力に対抗しうる貴族文化の萌芽とその挫折の過程を執拗に追究したのである。

(三) その3—ロシア国家の特殊性

社会の浮動状態と社会内在的な秩序が存在しない、というこ

とが、さらにもう一つのロシアの特殊性、ロシア国家が歴史の唯一の原動力であることの、必然性を説明する。

ここでロシア国家の起源に関する伝説（ヴァリヤーク招致伝説）を紹介しよう。「彼らの間には正義がなく、氏族は氏族に向かつて立ち、彼らの間に内紛が起こつて、互いに戦いを始めた。彼らは互いに『私たちを統治し、法によつて裁くような公を、自分たちのために捜し求めよう』と言ひ合つた。彼らは海のむこう、ヴァリヤギのルシのもとに行つた。：チュジ、スロヴェネとクリヴィチがルシに『私たちの国の全体は大きくて豊かですが、その中には秩序が有りません。公となつて私たちを統治するために来てください』と言つた。

そこで三人の兄弟が自分たちの氏族と共に選出され、ルシのすべてをつれて到来した。長兄リユーリックは（ノヴゴロド）に、：それぞれ（座した）。これらの者からルシの国が呼び名を得たのである。』（『ロシア原初年代記』）

ここには、スラヴ民族は自己自身によつて国家を創設したのではないという、觀念が表明されている。それは、スラヴ人と国家との無縁性、およびスラヴ人の政治的無能力、無政府性の一つの根拠を提供する。また、ロシア国家の起源が征服ではなく、平和的招請によるということから、国家（支配者）と国民の対立の欠如という、ロシアの特殊性が強調される。

このように、社会内的秩序の欠如、および国家と国民の対立の欠如という二つの基本的觀念によつて、ロシア専制国家の不可欠性が支えられているのである。

この觀念は、政治的立場の如何によらず、ロシアの歴史上絶えず表明されてきた。ある意味では、ソビエト社会主義も、この觀念に依拠してきたと言ふことができるであらう。ヘドリック・スミスのルポルタージュの中にもその例がある。

「私は彼（ソルジェニツィン）を個人的に知っています。」
ソロウヒンは言つた。「私は彼を作家として高く評価しています。断固として原則にこだわるところが好きです。彼のものの考え方も好きです。立場は確固としているし、専制君主主義者です。」

「彼と同じ意見なんですか。」私はソウロヒンが一九五二年以来、共産黨員であることを知っていたので尋ねてみた。

「はい、私は専制君主主義者です。それも熱烈な専制君主主義者です。」

「どうしてですか。」私は尋ねた。

「なぜなら、この国を統治するためにはそれが最良の方法だと思えるからです」

（ヘドリック・スミス『新ロシア人』、1991）

おわりに「過去を持たないロシア人」と「未来を先取りしたロシア人」

チャーターエフは『哲学書簡』（二八三二）の中で、ロシアの歴史は空白であり、「ロシアには過去がない」と述べた。ヘーゲルが述べたように、もし、歴史が文化の形成史であり、秩序の形成史であるとすれば、確かに秩序のない国には、物理的時間は存在しても、歴史は存在しない。

しかし、このことは他方で、「未来を先取りしたロシア人」という観念を生じさせる原因ともなった。ロシアは二つの面で「未来を先取りしている。」第一に、ロシアには「歴史」が無いのであるから、ヨーロッパの「文明」に汚されておらず、「最初の知恵」を保持し続けることができた。それは、農村共同体であり、あるいは「純粋なキリスト教」であつたが、人類の未来を救済しうるものなのである。第二に、素材（国民）が固有の法則、存在の内在的秩序を持たない国では、権力者の変革者の意図で、いかようにも社会を作り上げることができる。

これらの観念は、ロシア人の内在的秩序感の欠如に由来しており、十九世紀から現在に至るロシアの「法ニヒリズム」を支持しているのである。「法ニヒリズム」のもう一つの重要な源泉に、ロシア特有の「全一性」の思想があるが、これについて言及することは、できなかった。

特別講演 2

アイヌの思想

野村義一

(北海道ウタリ協合理事長)

只今紹介を頂きました北海道ウタリ協合理事長の野村でございます。この協会は、北海道のアイヌ民族の、唯一の組織となっております。今回、社会思想史学会の第十八回大会に招待して頂きまして、皆さんに北海道のアイヌ問題について一時間、お話を聞いて頂ける機会を作りましたことを、大変光榮に存じます。一時間ということなので、北海道におけるアイヌ民族の概略について話してみたい、と思っております。明治以前、アイヌは北海道とどういうかかわりを持っていたか、また明治になって明治政府からどんな処遇を受けたのか、そして戦後になって現在は、どのような状況になっているか、についてであります。

一 明治以前期のアイヌ民族と北海道

「アイヌ」とは、人間という意味であり、また私たちの組織

の名である「ウタリ」とは、仲間、同胞を意味する言葉であります。明治以前、アイヌは北海道、樺太、千島を「アイヌモシリ」と呼んだりしましたが「モ」は「静かに」、「シリ」は「大地」なので、「人間が静かに住んでいた大地」という意味になります。なお本州の江戸幕府の人々は「蝦夷ヶ島」とか「蝦夷地」と呼んでいましたが、「蝦夷地」はもともと東北地方を含めてそう呼んでおりました。

文献によると、今から二万年前にすでに北海道に人間が住んでいたということですが、どんな民族か、がいまだに日本の学会でちゃんと説明されていない、これは不思議に思います。恐らく複数の民族がいたのですが、競合の未強いものが残り、約一万年前から、アイヌ民族がこの地に単独で生存するようになったということのようです。

私共アイヌ民族は、自然界を大切に、自然と共生して参りました。川には魚が棲み、山には鹿や熊がおり、山菜も豊かで自然から恵みを受けてお腹いっぱい食べられたため、お金の必要もありませんでした。文字も持ちませんでした、しかし自分の民族の物語を子から子へと口で何百年も云い伝えてきたのです（口承文学として）。お金も文字もないということは、明治以降差別や軽蔑を受ける大きな要因となりましたが、その必要がなかったであり、この（口で伝えられた）「アイヌ・ユークラ」が、世界の三大ないし五大叙事詩のなかに入っていることは、私たちの誇りになっています。また鶴の舞いを自分たちの踊りとするなど、自然界から学び取った芸術を今日まで伝えて

いますが、今北海道の重要文化財として国の指定を受けているのは無形文化財としてはアイヌの古式舞踊しかありません（昭和五九年指定）。私たちの先祖はこのように、生き物は皆平等だという思想を持って、おおらかに生きてきたのであり、今日日本社会でも世界でも、差別、人権無視ということがクローズアップされているのは、誠に残念です。

さて、今から七百年ほど前（鎌倉末期）に、和人が交易商人としてやってきて、本州の物産を本道の魚・毛皮・肉などと交換してポロ儲けをしました。その後、ロシアが南下すること、侍が本道各地に駐屯し、また近藤重蔵や有名な松浦武四郎さんが来て探検して帰りましたが、その時先に立って道案内したのはアイヌで、あの山は何という、というアイヌ語でこうだよ、と答える、それをメモに書いたのです。その後、幕府は北海道の魚を税金として取り立てたいと考え、日本の民間人に漁業権を与えたので、日本人がどんどん入り、アイヌを唯一の労働力として使うようになりましたが、アイヌはお金がいらないから賃金は払わず、多少の食料や衣料、鉄製品などを与えて奴隷的に酷使し、コタン（アイヌの集落）に残ったのは老人と女性、十三歳以下の子供だけになった、とさえいわれています。

ところでこうした取扱いに対して、アイヌは黙って我慢していたのではない、明治以前には三回ほど、和人に対する戦いをしております。

一四五七年にコシャマインの戦いがあり、函館近郊でアイヌ

が十いくつ館を焼いた、という事件が起こり、次に一六六九年にはシャクシャインの戦いがありました。このままでは松前藩が自分たちのアイヌモシリを奪ってしまうのではないかと、この危機感を覚えたアイヌが戦いを挑んだが、当時のアイヌには弓と槍しかなく、松前藩は鉄砲を持っていました。しかし、アイヌには、こんな侍共にアイヌモシリを取られてたまるか、という気概があり、勝敗はなかなか決まらない。それで江戸幕府が松前藩に策を授けて仲直りの宴を開き、集まったアイヌの首領たちの飲む酒に毒を入れて、皆殺しにしたのです。さらに一七八九年、クナシリ島（千島）とその対岸のメナシ（今の羅臼、標津町）地方のアイヌが、体力の限界までの搾取に抗して立ちあがり、和人を七七名殺したが、幕府は憤慨して松前藩に命じ、その地方のアイヌの幹部を全部集めて断崖を登るように命じ、その半ばのところを上から鉄砲で撃ち、三八名を殺して、この戦いも終わりました。それで二十年ほど前から、全道各地から集まってその供養祭を毎年盛大にやっております。

二 明治政府のアイヌ政策——三重苦の始まり

さて、それから一八六九年（明治二年）、明治政府はアイヌモシリの地を、一方的に北海道と命名致しました。アイヌが何百年も先住していた土地を、アイヌには何の相談もなく一方的に命名したというところに、私たちは大きな疑問を持っております。そして、このことを、先生たちはお考えおき頂きたい、と思えます。

それから、日本の各地から、沢山の拓植民が入って参りました。その子孫が今「道産子」といわれる道民となっておりますが、当時着のみ着のままが入ってきた入植者に、アイヌはとても親切にして、あの川には魚がいる、ここには山菜があり、これは毒だから食べないように等と教えてくれた、それで当時の入植者は、「地獄の中で仏にあった思いがした」、といったそうです。その気持ちが変わらなければよい日本人になったのだけど、開拓が成功してからは、人相が悪い、住居が悪いとアイヌを差別するようになり、それが今日まで百三十年間、続いているのです。

明治になると、お金なしには暮らせなくなり、日雇いになり、安い賃金で家族を養わねばならない、これはひどい生活の転換でした。それに入植者がトラホーム、結核、梅毒などの病気を持ってきて、アイヌはこういう病気への抵抗力がなかったからどんどん死んでいきました。それで当時のアイヌは、明治政府はアイヌ殺しの政府だった、といいましたが、これが今本道でアイヌの人口が非常に少なくなった大きな原因のひとつだ、と思えます³。もう一つ、明治政府は同化政策を取り、アイヌ語やアイヌの生活習慣、信仰を一切禁止しました。これからは、自分たちの言語であるアイヌ語をしゃべれない、日本語と日本の風俗習慣を覚えろと強制される、これはひどい話でした。お金がなければ暮らせない、病気でどんどん死んでゆく、同化政策で自分の言葉をしゃべれない、これを私たちは三重の苦と呼んでいます。あの時にこの苦しみに耐えられなくて全滅していた

ならば、私も今日先生方の前に立ってお話できなかつたでしょう。

さて、さすがの明治政府もアイヌの窮状を見て、放っておけなくなり、一八九九（明治三二年）、「北海道旧土人保護法」を制定しました。「土人」を辞書で引くと、「未開地の蛮族」とありますが、こういう言葉を法律の中で使い、そしてこの法が、今でも生きています。政府は、アイヌはこれまで魚撈・狩猟・採取民族だったが、今後は土地を五町歩与えて安定生活をさせる、といましたが、こんにちのアイヌは、私たちの土地を取り上げておいて、土地を与えるとは、何をいつているのかと批判しています。そして和人にはいい土地を一人十萬坪も与えながら、アイヌに与えた土地とは、山、谷底、傾斜地、湿地帯を二萬五千坪以内、しかも十五年間耕やさねば没収する、という条件でした。私の町のアイヌ給与地は全部没収され、あとで（国有未用地処分法により）また山を貰って、樹を売ったり、土地を売ったりして、今そこはゴルフ場になっています。この法律「北海道旧土人保護法」ができて百年経ちますが、帝国議會で行ったこの法案の趣旨説明には、「無知蒙昧の人種アイヌをこのまま放置したら全滅してしまうだろう、そしてもしこの民族を全滅させたら、今政府が世界から人道上大きな批判を受けるだろう、よって天皇の皇民として、保護しなければならぬ」と述べています。先の「旧土人」といい、「無知蒙昧の人種」といい、ひどい言葉であり、国家が先頭に立っての国家差別であつて、日本の国民が異質の者に差別するのも、頂点の国

家が人間扱いしない以上、当然のことと思います。

さらにこの法律により、アイヌの子供が通う学校をアイヌ学校とし、和人の学校と二つに分け、またアイヌの病院も土人病院として建てられました。昭和十二年に、やっとアイヌと和人は共学になったのです。

三 現代日本社会の差別とアイヌ問題

こうして明治以来百三十年、アイヌは教育も低い、生活環境も悪い、ということと就職や結婚などで差別を受けてきたわけですが、ご存知の本州の部落民問題にも、アイヌと共通の問題があります。あの人々は皆さんと同じ大和民族でありながらなぜ差別を受けるのか、私は日本でのアイヌ民族の問題が本当に解決されない限り、きれいな事をいっても日本人の中の差別はけつてなくならない、と思います。いかに「国際化」などといっても、一億二千万の日本国民の心の中には、異質を嫌い、異文化を嫌う心があります。これで、国際人の資格があるでしょうか？この間日本に來られたエリツイン大統領がカナダに行つて、そこでクリントン大統領と会談した時、新聞報道によるとクリントン大統領はこういつたそうです——「日本人は言葉でいうことと心の中とは違うから、油断してはいけないよ」と。私は、あの若いクリントン大統領がすでに日本人の心を読んだのかと思つて、恐ろしくなりました。世界中がそう思つたならば、日本人を相手にしないで孤立させようと思えば出来るのです。これを、今後考えていかねばならないと思います。

今、私たちは政府に、アイヌ新法をお願いしています。一九八八年、あれから五年経ち、政府の中に検討委員会が出来てからも三年半経ちましたが、先行きを示さないまま、自民政権が潰れました。私たちは、自民政権が潰れてよかった、と思っ
ています。今の連立政権において、このアイヌ新法を必ず制定してくれる、こういう期待感を持っておりません。このアイヌ新法の中では、政府の出来ない無理なことや嫌がらせは、決して要求しておりません。この百三十年間、この日本社会において苦しみを受け、人権を無視されてきた悲痛な体験を、治して下さいと、要求しているのです。それから、日本の教育や文化の中で、アイヌ問題を今全然教えようとしていない、これを教育の独自性として尊重してあげられるような日本社会をつくってほしい、と訴えています。それから、アイヌの原産業である農業や漁業に携わっている人々、商工業者、それから今のアイヌの人口の三分の一といわれる季節労働者に対して、職を与え、産業が伸びられるよう抜本的に取り組むこと、また行政や政府が出来ない問題は自分たちが自主的にやるから、原資を積んでほしいと訴えているのです。そして北海道と中央に、アイヌ問題を常に審議できる機関を設置するよう要望していますが、アイヌ新法の骨子とはこれだけで、けっして行政が出来ない無理を訴えているわけではないのです。日本政府は、アイヌ民族を一九九一年、少数民族としては認めてくれたが、も一つ先住民族としては認めてくれていない。近いうちに、世界が先住民族の

権利宣言をしようとする動きがあり、そうなる日本国政府は、アイヌ民族があれもやれ、これもやれというのではないかと恐れています。また、先住民族と認めると、アイヌ新法をどうしてもつくらなければならなくなる、その責任がある、ということとで制定を延ばしている、といえるのではないかと思います。しかし私たちは、先住民の権利宣言が出て、現実に即した問題を政府と話し合いで解決していこう、国際先住民の年のテーマである「新しいパートナーシップ」で問題を解決していこうと考えているのです。どうぞこのことを、諸先生にご理解願いたい、と思います。

長時間、ご静聴頂きましたことに心から御礼と感謝を申し上げます、終わりとさせて頂きます(拍手)。

(1) 榎森進氏も著書「アイヌの歴史」(「日本民衆の歴史」北海道の人物と(2)三省堂)のなかで、「アイヌのユーカラ、とりわけ英雄ユーカラが古代ギリシャのホメロスの手になる『イーリアス』『オデュッセイア』、古代インドの『マハーバータ』『ラーマヤナ』、フィンランドの『カレワラ』などとともに、世界の代表的叙事詩のひとつに数えられる」と述べている(同書五〇ページ)。

(2) 江戸幕府を開いた家康が松前氏に与えた黒印状(二六〇三年)により、松前氏はアイヌとの交易独占権を保証されたが、ここから松前氏は上級家臣に蝦夷地の一定地域でアイヌと交易する権利を知行として分与し、こうして商場知行制が成立する。アイヌとの商場交易は略奪的なもので、近世初期には夷倭と称する特性の小さい倭(二斗入り)一俵(千銚五束(百本)だったが、天明年間(一七八一—一八八年)には千銚は八斗入りとなり、この一俵(生銚五束(一〇〇本)または千銚、干し銚各七束(二四〇本)になった(榎森氏前著、七八—七九ページ)。

北海道のアイヌ・和人口の推移*1)

	アイヌ人口	和人口
1798 (寛政10)	18,280 余*2)	27,118
1807 (文化4)	26,256 (24,156)*3)	31,935
1822 (文政5)	20,992	38,684
1854 (安政元)	15,171*4)	63,834
1873 (明治6)	16,272	94,924
1898 (明治31)	17,573	835,666
1913 (大正2)	18,543	1,784,638
1926 (昭和元)	15,247*5)	2,421,863
1936 (昭和11)	16,519	3,044,058

- *1 当時の記録による。榎森氏著書より作成。
- *2 アイヌ人口は不正確で、かなり少なく見積られている、と推測されている。
- *3 樺太アイヌが含まれているかどうか不明。含まれているとすれば、() の数字。
- *4 19世紀前半のアイヌ人口の急減な減少は、強制連行による強制労働(コタン社会の破壊)、疫病の流行と死亡者の増加、未婚者の増加などによる。
- *5 大正期の結核流行等による減少に注意。大正元～5年の平均で、アイヌの結核死亡率は全道平均7.47%に対し、25.31%に達した。

(3) 幕末から明治期にかけてのアイヌ、和人口の推移については、次表参照。

特別講演 3

DDRにおける「現実に存在する社会主義」の歴史・暫定的総括の試み

ヘルマン・ウェーバー

ヘルマン・ウェーバー教授のプロフィール

マンハイム大学の同教授は、ドイツ共産党及び旧東ドイツについての歴史学的、政治学的研究によって国際的にもよく知られた研究者である。現在はドイツ連邦議会の中に設置された「社会主義統一党独裁の歴史とその結果についての調査研究」委員会のメンバーとして、旧東ドイツについての幅広い調査活動に従事している。

(斎藤 哲(明治大学教授))

一九四五年から始まるその前史も含めてドイツ民主共和国（以下、DDRと略記）は四五年以上にわたって存在しましたが、その存在期間は一八七一年から一九一八年まで存在したドイツ帝国とほぼ同じ長さであり、十四年間のヴァイマル共和国、十二年間のナチ独裁よりもはるかに長いのです。

それにも拘らず、DDRは「ドイツ史の一つの脚注」に過ぎなかった、ということはいずれでしょうか。あるいはそれはオリジナルなシステム、例えば社会の別のモデルをつくらうとした試み、つまりドイツにおける「社会主義」の「失敗した試み」であったのでしょうか。多くの人々は初めはDDRを、時代に恐ろしい経験を刻みつけることになった、ヒトラー支配を徹底的に克服するものと理解していました。しかしDDRには「民主的な初期段階」、「よい」始まりというものはあつたのでしょうか。DDRというシステムの性格についてのこのような今日のな問題を設定してみると、色々な問題が存在していることが明らかになりますが、ここでは僅かに間接的にしかそれらには答えられません。というのは、この場ではDDRの歴史を検証するのであつて、その類型化を行うわけではないからです。とはいえ一般化して言うならば、決定的なことは次の点にあるということが確認されなければなりません。すなわち振り返ってみるならばDDR体制は多くの点で、ソ連におけるスターリン主義システムの一つのコピーに過ぎなかった、ということとは明らかだということです。

かつてのDDRの指導的な歴史家たちは最近、「ドイツの地

における社会主義の実験」というテーゼによって、DDRを「資本主義」に対する「別のモデル」として表そうとしています。だが実際には、社会主義的労働運動の伝統の中で論ぜられていたようなシステムなど初めから問題ではなく、むしろソ連とドイツの共産主義者が一步一步、ソ連占領地区（以下、SBZと略記）／DDRにスターリニズムを移植してきたということこそが問題なのです。

DDRは冷戦の産物として生まれました。一見すると、第二次世界大戦後のドイツの分裂とそれにもなう二つのドイツ国家の建設は、異なった利害を持つ四つの連合国によるドイツの占領の結果に見えます。だがドイツの分裂と、それ故またDDRの存在の原因は、つきつめるならばドイツにおけるナチ独裁と、ヒトラー政府によって始められた第二次世界大戦とにあつたのです。

一九四五年のドイツの占領は、そのまま無条件に国家の分割を目指していたものではありません。戦後ドイツのあり方については様々な構想が存在してはいましたが、ソ連にとってはドイツ全体から徹底的に賠償を取り立てるということが重要でした。冷戦によって初めて連合国の間の分裂が生じ、それにもなうドイツにおけるそれぞれの占領地区の排他的な境界区分がなされたのです。スターリン主義的なソ連によるドイツの一部分の占領と共に、DDR/SBZにもスターリン主義の移植が、従ってまた中央統制的な国家経済と政治的独裁とが強要されたということが、忽ちにして明らかになったのです。

だがDDRの発展は、野蠻なナチ独裁の結果としてだけではなく、ヨーロッパの分裂の結果としても理解されなければなりません。この分裂と共に「別のモデル」が実現する可能性も消滅したのです。労働運動の諸潮流は一九四五年にはヨーロッパのどこでも、さし当りはむしろ左翼社会主義的な目的に賛成し、例えば重要な生産手段の社会化は当時どこでも広範に支持されていました。

社会主義と共産主義への労働運動の組織の分裂は相変わらず存在していましたが、共産主義者が「社会主義への独自の道」を唱えてソヴェト・モデルから距離をおいたことにより、また社会主義者が急進的な態度を示したことにより、統一行動が実現しそうに思われました。また一九四五年から四八年までは統一的な労働運動、すなわち世界労働組合同盟が存在していません。諸々の社会改革も可能であると考えられました。一九四五年と四六年に行われた戦後の選挙に当たっては、ヨーロッパの殆ど全ての国で政府に代表をおくっていた社会民主党と共産党は、どこの国でも併せて四十乃至五十五%の得票をし、社会化と共同決定のための政治的な基盤が存在しているように見えたのです。

一九四五年にヨーロッパで新しい社会秩序が生まれることを阻害することになった、はっきりと分かる主要な要因は、以下のことにあります。

アメリカとソ連との次第に激化した対立は、冷戦とヨーロッパの分裂を招いただけではなく、「人民民主主義国」へのソヴ

ェト・システムの移植と、東ヨーロッパにおける社会主義者の抑圧をもたらしました。これによって、労働運動の二つの勢力の間の一時的な協力を継続することは、西ヨーロッパにおいても不可能になったのです。社会主義者と共産主義者との裂け目が次第に大きくなった結果、西ヨーロッパにおいても新しい社会秩序を擁護する「多数派」は存在しなくなりました。何故なら西ヨーロッパの社会主義者は、東ヨーロッパにおける新しい、いわゆる「社会主義的な」システムに恐れをなしたからです。彼らは今や社会的な改革よりも、議会制民主主義の方が重要であると考えるようになりました。従ってスターリニズムは、ヨーロッパにおいて、それ故またDDRにおいてもですが、いかなる「別のモデル」も不可能になったというこの根本的な原因なのです。

ドイツの西側三占領地区では時と共に資本主義が再建され、政治的民主主義が再び導入されました。東部地区とは逆に、住民はこれを自由な選挙によって正当化しました。社会主義統一党（以下、SEDと略記）支配の成立に関して当時のSBZの人間にはそれ故——例えば一九三三年のナチ独裁の樹立については市民に責任があったのとは異なり——責任はないのです。

冷戦は占領地区をそれぞれの権力ブロックに編入し、それによってドイツの分裂を促進しました。このことは一步一歩進んだのであって、東西両陣営のドイツ政策はそのような発展を別の方向へと向けることが出来ませんでしたし、またそうするつもりもありませんでした。むしろ両陣営は、一九四七年五月に

ミュンヘンでの全ドイツ首相会議が失敗に終わったことから分かるように、分裂のプロセスを強めたのであります。

既にDDRの建国以前から、SBZにおけるいわゆる反ファシズム―民主主義的改革によって、社会秩序の変更という路線は予め準備されてきました。一九四五年、四六年の土地改革や学校改革が、まだ殆ど全ての政治勢力によって担われていたのに対し、「法制改革」や産業の国有化の実行に当たっては、明らかに共産党が主導権を握っていました。ドイツ共産党は一九四五年以降段階を追って権力を獲得し、それを当面は、ファシズムと国民社会主義を克服し、新しい平和的なドイツ国家をつくるために、「反ファシズム的―民主主義的秩序」を形成するということによって正当化しました。冷戦の中でSEDは無条件にソヴェト占領権力の側に立ったばかりでなく、今や「反ファシズム」やナショナリズムを自己の政治的な目的、つまり全ての非共産勢力を抑圧するために、道具として利用したのです。旧DDRの歴史家たちが主張するのは異なり、DDRには民主的な前史といったものは全く無かったのであって、そこには単に民主主義の端緒があったに過ぎません。ナチ独裁の打倒後、連合国は占領ドイツに文化的な自由と報道の多様性、政党と社会の多元主義を認めました。このような民主的な傾向はソ連占領権力によっても許容されたのですが、その本国ではスターリン主義独裁が存在していたのです。そしてソ連占領権力は諸政党を最初に承認することさえしただけですが、それらの政党はいずれにせよソ連占領権力の統制の下でのみ、またその指示

に基づいてのみ行動することが出来たのです。当時ソ連軍政本部（以下、SMA Dと略記）がSBZにおける「最高権力」を握っていましたから、民主的な発展がどこまで進むかは、最終的にはSMA Dにかかっていた。SMA Dは許可を与え、他の占領当局と同じく初めは検閲を行っていたので、例えば、与えられた報道の自由はソ連の政治的な基準によって制限されました。そのため、一九四五年から四六年の「反ファシズム的―民主主義的変革」は、SMA Dによって認められ、促進されたものであったのですが、要するにそれはソ連の戦略の中でのみ実行可能であったわけです。

結局のところ、スターリン主義的な構造は一九四五年から四七年の間には既に存在していたのです。一九四六年には社会民主党（以下SPDと略記）とドイツ共産党（以下、KPDと略記）の強制的な合同が実現しました。しかし同時に、強制収容所や亡命から帰還したヒトラーへの反対者たちの間では、まさしくSBZのなかで「よりよいドイツ」を樹立するのだという、高揚した気分が見られ、またそこには自由な文化政策も存在していました。いずれにせよ共産党にとって、SBZ/DDRにスターリン主義を全面的に確立するためには、民主的な傾向を放棄し、政治的、社会的な、しかしまた文化システムの転換を実行することが、必要であったのです。

一九三三年以前の多元主義的な政党システムに結びつきながら、一九四五年に生まれた政党の構造は、短期間の内に早くも破壊されました。一九四六年のSPDとKPDの強制的な統一

によるSEDの成立、一九四七／四八年のスターリン主義的な性格を持った「新しいタイプの党」へのSEDの作り替え、更にブロック政党と「大衆組織」の同質化によって、政治秩序の根本的な変化が生じたのです。

これによって一九四九年のDDR建国までには、ソヴェトのモデルを受容れるための本質的な条件は全て形成され、それに続く時期にソヴェト・モデルが完全に導入されたのです。一九四五年に宣言された議会制民主主義と法治国家の代わりに、スターリン主義的な独裁が生まれました。そしてそれだからこそ、住民の間では「新しい社会秩序」は殆ど受容されることがなかったのです。国家と社会の全権力はそのとき以来、モスクワの指図とコントロールの下に、官僚主義的―独裁的な方法でSED指導部によって行使されてきました。

しかしながら発展は決してあらゆる分野で同時に生じたものではありません。既に述べたように、ナチ独裁の後SBZでは文化生活の分野で、世界に対して開かれた多元主義的な傾向が認められていました。SMAの権力とSEDの政治的な独裁の建設と平行しながら、一九四九年までは芸術はなお自由な発展の可能性を保持していたのです。

アメリカのいわゆる「文化的な野蠻」、或いは「形式主義」や「コスモポリタニズム」に対する一九四九年に始まった「闘争」は、結局のところ芸術の分野でソ連型の「社会主義レアリズム」を模倣することに役立ちました。同じことが教育や学問の分野でも生じています。このようにDDRは、政治構造の面

だけで、スターリン主義的なソ連の鏡像となったのではないのです。

しかし東側陣営の前哨としてのDDR国家の存在は、最終的にはソ連の存在によってのみ保障され、それはソ連の好意となくずく利害状況によって最後まで左右されました。このことはDDRの歴史を一瞥すれば理解できるところであります。

1、一九五三年までにはスターリン主義が移植されました。一九四九年のDDR建国と共に、SEDはソ連の軍政当局から一歩一歩国家の権力を獲得してきました。西側で議会制民主主義と法治国家が樹立され、またそれとともに「経済的な奇跡」や復古的な傾向が現れてきたのに対し、DDRでは事実上共産党の一党体制が形成されたのです。SEDは大胆にも絶対要求、つまり「党は常に正しい」という主張を押し出しました。このイデオロギー上の核心となるテーゼこそ、SEDが自己の権力独占を正当化するために、四十年間にわたって利用してきたものなのです。SED自体の中でも、下からの民主的な共同決定の残滓は消滅し、政治局の独裁的な中央集権主義によって統制された、「一枚岩的な」党が形成され、更にその党派スターリン主義的な粛清によって、あらゆる「偏向者」を自己の隊列から排除したのです。

SEDは政治と社会の全領域に対する自己の独裁を確実なものとし、計画的な国家経済を指揮するために、あらゆることを行いました。「粛清」と抑圧は指導部と国民との不一致を広げました。SEDは一九五二年の第二回党全国協議会で、DDR

における「社会主義の建設」というテーゼを提起し、それによって最終的には単独支配への要求をイデオロギー的に基礎づけたのです。書記長として党をほぼ完全に牛耳っていたワルター・ウルブリヒトが、この協議会で「我々を偉大なスターリンが導いているから、我々は勝利するだろう」というスローガンを唱えたことは、このような事態に全く典型的なことでした。

2、一九五三年のスターリンの死後も、ウルブリヒト以下のDDR指導部はスターリニズムの実践を頑としてやめようとしませんでした。官僚的強制的な方法によって独裁が形成され、それがDDRの社会を監視し、規制したのです。住民の大多数とSEDとの間の対立が深く、架橋し難いものであったということは、一九五三年六月十七日の蜂起が示しています。ストライキをしていた労働者の要求は、SEDが「労働者の党」であるという主張が誤りであることを明らかにしています。現実にはいわゆる労働者と農民の国家は、まさしく労働者大衆を抑圧し、搾取するものだったのです。労働者は何等の利益代表機関も持っていませんでした。つまり自由な労働組合もなければ、経営評議会もなかったのです。それだからこそ「勤労者」の不満というものは、支配体制にとっては潜在的な脅威であり続けました。スターリン主義的な政党にとっては、その権力を保持するということが何よりも重要なのであって、市民の同意にはあまり依拠せず、結局あらゆる正当性を失ってしまったのです。

3、一九五六年から一九六一年まで、DDRはウルブリヒトの下で全く形だけ、しかもいやいやながら、ソ連でのフルシチ

ョフによる「非スターリン化」に追従しましたが、実際のところは、そのスターリン主義的な根本構造を維持し続けたのです。抑圧的政策の結果、数百万人の人間、とりわけ若者が西側へ逃亡しました。彼らの「足による態度表明」は体制の永続的な危機を表していました。一九六一年八月十三日ベルリンの壁の構築、すなわちDDRの封鎖はSEDシステムの政治的な破産の表現なのです。

4、一九六四年のフルシチョフ解任まで続いた一九六一年以降のソ連における更なる非スターリン主義化によって、DDRの指導部はより柔軟な支配方法に移行せざるを得ないことに気が付かされ、その結果彼らは、支配の方法をテロから大衆を操作することへと転換しました。このことはDDRに一時的に一定の安定、それどころか相対的な経済的飛躍さえもたらしたのです。その上に一九六一年はDDRの歴史にとつての、はつきりとした画期をなしました。それまではイデオロギー的、政治的な目標設定、つまりソ連のモデルに従った改造ということが東ベルリンの政治を規定していたのですが、これ以降は実務が「保守的に」なってきた体制により強い影響を及ぼすようになったのです。

5、経済的な危機が一九七一年にウルブリヒト時代の終焉を印し、エーリッヒ・ホーネッカーが党議長としてウルブリヒトの後を襲うことになりました。ホーネッカーによって唱えられた「経済政策と社会政策の統一」は、DDRの若干の領域を、初めは発展させました、しかしながらホーネッカー指導部が、

早くも一九七六年にはその柔軟な態度を放棄したことによって、新たな危機が生まれました。芸術家や文筆家の脱出は、SEDが政治や経済を支配しているだけではなく、芸術や文化も規定しているということを、またもや明らかにしたのです。連邦共和国の自由な社会が持つ魅力はDDR市民の間で強くなりまし

た。

6、一九八〇年代にDDR政府は、経済を再度活性化するために、無駄な努力を試みました。外部に向けてのその平和と緊張緩和政策によって、DDRはとにかく世界政治のいくつかのデリケートな局面において、信頼のおける勢力となりました。コール首相の下で一九八七年九月に行われたホーネッカーの連邦共和国訪問は、二つのドイツ国家接近のシグナルとみなすことが出来ます。それはともかくとして、DDRの歴史の正確な評価は連邦共和国の発展と関連づけてのみ可能なのです。

国民が不満を高め、拒否の姿勢を強めていく原因となったのは、そしてそれらは最終的には安定の根底的な解体を導くことになったのですが、産業と国民の日常生活の確保の面での、益々危機的になっていく手詰まり状態、市民に対する包括的な後見、監視国家の中での国家保安省によるスパイの網の目の、社会全体を包うような広がり、そうであるが故にはつきりと感じられる乱脈、民主主義の欠如と人権の拒否などでした。

四十年間にわたるDDRの発展の成果は、SEDの全体主義的な独裁ということでした。SEDは国家保安省という道具を使って、国を支配し犯罪を行い、あらゆる反対派を、それどこ

ろかあらゆる異論派を迫害したのです。

政治指導者を統制し、妥協を追求し、権力を制限する多元主義と民主的な立憲国家を拒否するところから、思考と行動における不寛容、友敵図式、一元的な黒か白かという二者択一的な見地が生じました。

その絶対要求によってSEDは政治的、経済的権力の中央集権化と独占を達成したのですが、あらゆる反対派的な動きの抑圧は、かえって基本的な弱さを示しており、恒常的な構造的な欠陥であったのです。体制の困難あるいは本物の危機に当たって、システム内在的な別の選択肢が全く存在せず、そのかわりに、ディレンマからの唯一の脱出方法として、ディレンマを徹底的に乗り越えてしまおうとする意志だけが増大したのです。

共産党独裁のこのような一般的な弱さは、DDRにあつては何よりも二つの特殊な構造的な欠陥を広げることになりました。

第一に、DDRは単なる部分国家に過ぎませんでした。その住民は、しかしまたその指導部も、絶えず、もう一つの部分国家、民主的で、豊かであり、かつより大きな連邦共和国を見つめていたのです。

第二に、SBZ/DDRにはスターリン主義的な体制が押しつけられました。スターリニズムは、根本的にはロシアの後進性から生じたものですが、それがドイツという社会経済的にはるかに発展した部分にかぶせられたのです。だがそのことは、近代的な傾向と時代遅れの支配のメカニズムや、古くさくなった構造との間の、絶えざる衝突を引き起こさないではありません

でした。

DDRの支配の構造はヒエラルヒッシュな秩序によつて特徴づけられ、一連の命令は厳格に上から下へと流れていました。

支配を實行するためにSEDは基本的には三つの方法、三つの道具を用いましたが、それらはすでにスターリンのソ連において発展させられ、次第に機能しなくなつてきたものなのです。

1、支配的エリートとの結合環として機能した「マルクスレーニン主義」というイデオロギーは同時に、意識教育を通じて新しい支持者を獲得する筈でした。指導部によつてイデオロギーは、政治的、社会的な行動の指導と並んで、正当化と隠蔽の道具として役立ちました。しかしこの道具はその切れ味を失い、六十年代以来、とりわけ若い人々の間でイデオロギー的な影響力が失われたのです。

2、生活水準の向上と最低限の個人的な自由の余地という条件の下で、体制の敵でもなければ味方でもない「非政治的な」人間が、「受動的に」行動することが出来るように、指導部は中立化政策を實行しました。経済的な効率性が期待通りには現れず、他方連邦共和国の生活水準が模範とみなされていたために、遅くも七十年代以来この道具はもはや通用しなくなりました。

3、反対者はテロによつて押さえつけられました。国家保安省と司法による迫害が、体制の変革のために積極的に努力している少数派に向けられました。そのうえ国民に対する命令された「注意深さ」によつて、あらゆる非同調者が探り出され、不

信感が広がりました。同時にテロと監視は、全ての反対派の出現をおさえるには十分ではないという、感覚と不安感を呼び覚ましたのです。加えるに多くの間接的な抑圧があり、次第に抑圧の微妙な方法が増大しました。だがそれにも拘らず、八十年代には再び反対派のグループが発展してきたのです。

こうして最後にはDDRにおける重要な三つの支配のメカニズムの全てが、その効力を失つてしまつたのです。

体制に忠実な幹部を選抜し、またそうした幹部を養成しても、体制の根本的な弱点を取り除くことは出来ませんでした。「ノーマンクラトウラ」とは個人政治的な原則を意味しています。つまり責任と決定権とが専ら、それぞれの上位機関にあり、これらの機関は幹部の選抜、彼らの教育、配置、昇進、解任等に権限を持つのです。選抜と「幹部の配置計画」は党の頂点に立つ人々の手にあり、彼らはその幹部の選抜方式を通じて、しばしば変わる党の路線にいかなる時にも従い、党の忠実な兵士として、命ぜられた任務を無批判に遂行するような、党に献身的なタイプの活動家を養成しようと努めました。活動家を動機付けるのはマルクスレーニン主義のイデオロギーでなければならず、それゆえ絶えざる教育には大きな意味が付与されましたが、そこではイデオロギー的な歪曲、それどころか嘘さえもが内在化されていたのです。

SEDが指導政党として取り組まねばならない問題の複雑性が増すにつれて、組織原則自体が危機に陥りました。SED幹部にとつて大きな模範となつていたソ連において、ゴルバチョ

フが一九八五年以降政策を根本的に変えて以来、「自由意志による」規律はぐらつき、機構の優位は困難に陥り、マルクス・レーニン主義でさえもが、その統合的機能を失ったのです。

現実にはヒエラルヒッシュで官僚主義的な中央集権主義ではない、民主集中制が組織原則とみなされました。それはヘゲモニー政党SEDの組織にとつてのみならず、まさしく国家にとつても、計画経済やあらゆる社会組織にとつても、従わなければならぬ原則でした。上下の支配従属関係という端的に軍事的システム、つまり命令と服従とがこの組織原則の結果でした。しかしこのような行動と思考の様式が規則として定められ、訓練されるということは、近代社会の要請に完全に矛盾するものなのです。柔軟な、多面的な活動可能性、決定への自立的な到達、革新と創造性などを生み出す代わりに、この監視国家はこうした様々な可能性を失ってしまいました。批判の能力と紛争解決能力を身につける代わりに、独裁は、上から命令する権威的機関の観念に、直ちに、同調し、それを自分のものにする、従順ではあるが教条的で不寛容な国民をつくり出しました。これによつて国民は、独裁の定めた幹部の配置計画に従つて、前もって定められた機能を、ヒエラルヒーの中で果たすことだけが求められたのであり、それを行えばかわりに特権を与えられるか、買収され腐敗墮落することになったのです。他方国民は、抑圧への恐怖から、自立的に行動したり決断しないように努めたばかりか、明白に誤りと分かるような指示さえも、異議を唱えることなく受容れました。

体制を全面的に支配しようとするDDR指導部の行動、五十年代から硬直化していた政治と経済の中央集権的な構造は、近代化に向けてのいかなる傾向も認めませんでした。それ故、全ての工業社会で特に七十年代に次々と生じてきた新たに解決すべき課題を、DDRの指導部は処理することが出来なかつたのです。非民主的なシステムが総じて改革不能であることは明らかでした。

DDRでこれらに更なる困難として加わつたのが、高齢のDDR指導部が現実から完全に身を閉ざしてしまつたということです。恐らく国家保安省を例外として、機構からもフィルタをかけてられた情報しか伝えられず、こうしてホーネッカーの徒党は自己の体制を破壊してしまつたのです。

DDRは政治的に形成された社会でした。SED指導部の独裁は、政治におけるその単独支配を意味してただけではなく、経済においても、文化やメディアにおいても、同じく教育システムにおいても、また治安組織の上にも単独支配を行つていたのです。唯一の自立的な組織である教会は、体制を変える力は持ちませんでした。一貫して独裁という肉に突きささつた刺であり続け、反対派に対する庇護の機関として重要な役割を果たしました。

確かにDDRの歴史については権力構造の発展だけではなく、同様に住民の日常史を記すことが重要です。そしてこの日常史というものは諸国民の喜びや悲しみ、労働、家族、友人や同僚との関係によつて刻印されています。しかしこの日常と言え

ども、最近しばしば言いたてられる「DDRアイデンティティ」、つまり住民と体制及びその指導部との同一化、などというものを生みだしはしなかったのです。一方でヒェラルヒツシュに組織された独裁、つまり「日常的スタリーニズム」が、回顧論者たちの信じたがるよりもはるかに強く、ほかならぬ生活を規定していたのです。他方、政治、経済、社会秩序のスタリーニ主義的な特殊性は、多くのDDR市民の持つドイツの国家のイメージと重ね合わされましたが、そのイメージは常に連邦共和国に結び付けられていたのです。

たとえ、突然であったとは言え、全く遅すぎたDDRの破壊の時自体は、世界共産主義の実際の崩壊状況によって引き起こされたものでした。つまりゴルバチョフの改革政策、そこから生じ、DDR市民に大量逃亡の可能性を与えたハンガリーとポーランドの転換、さらには結局DDRの崩壊という結果を引き起こした自国内部でのデモンストレーションが、DDRの破壊の時を決めたのです。とはいえ、DDR破壊の根本的な原因はその構造的な欠陥に求められなければなりません。

しかし歴史を一瞥してみるならば、DDRにおいて、指導部が四十年にわたってスタリーニ主義の独裁を行ってきたSEDの全能性が明らかになるだけではなく、SEDが体制に非常に重大な歴史的な重荷を負わせたことも明らかです。

幾分図式的にみるならば、SED指導部は大きな社会集団の信頼を様々な局面において失ってきました。すなわち一九五三年六月十七日には労働者の、一九五九／六〇年の農業集団化で

は農民の、壁の構築では隔離されてしまうことになった全ての住民の、一九七五年のピアマン事件の後には知識人の、そして一九八五年にゴルバチョフと一線を画してからは、自分たちの党活動家の一部の了解さえも失ってしまったのです。

歴史の過程で歴史的な重荷がどのように生じ、どのようにそれが残ってきたのかを、ここで若干の例に基づいて示してみよう。それは早くも「統一党」の形成と共に始まりました。何故なら、いわゆる「自由意志」による合同と、実際には多くの社会民主党員に対して向けられた強制との矛盾、同じく一九四八年には吹き飛んでしまった「社会主義へのドイツの、民主的な道」という約束は、SEDとその政治的な発展にとつての最初の政治的な重荷となったのです。

第二の重荷は、SMAとSEDによって行われた全政党システムの交換です。「ブロック政党」の抑圧とともに、初期の多元主義的でドイツの伝統的政党システムから、SEDの指導の下での硬直的で非民主的な統治体制が生まれました。

第三の決定的な重荷は経済政策から生じています。共産主義のイデオロギーは二つの経済的な措置を社会的に公正な秩序の前提と見なしていました。すなわち私的経済の国有化と、その中央集権的計画化です。ソ連の命令経済が、益々明白にこのような経済的要求のモデルとみなされるようになりました。一九四六年に始まり、ようやく一九七二年に終わった工業の国有化と、一九六〇年の農業集団化及び、すでに一九四八年に導入された計画経済によって、ソ連のモデルが引き写されました。し

かしソ連の場合と同じくDDRにおいても、政治的な独裁の下では、国有化された経済と中央集権的な計画とは、効率的な経済システムには適さないことは明らかでした。七十年代の危機の中で経済的な停滞は諸々の失敗をもたらしました。これによってDDRは、八十年代にはただだた資産を食いつぶすしかなく、数十億マルクに上る借款があつたにも拘らず、経済において、またその結果政治体制の面でも崩壊してしまいました。「経済政策と社会政策との統一」というイデオロギー的要求も、いわゆる社会的な達成物にしても、DDR経済システム崩壊とそれと同時に生じたドイツ共産主義の終焉をくい止めることは出来なかつたのです。

DDRにのしかかつた第四の重大な重荷は、スターリン主義化でした。SEDはスターリン主義的な党となり、スターリニズムをDDRに移植したのです。しかもそのスターリニズムとは、指導部の下への権力の集中と、ヘゲモニー政党が厳格に全てを統括する独裁からなる、社会政治的なシステムという広い意味のそれだけではなく、住民に対する抑圧、SED自体の隊列の中の肅清、スターリンと自党の指導者に対する個人崇拜を伴う、狭い意味でのそれでもありました。スターリニズムとはまた、文化と芸術の初期の多元主義的な傾向を、「社会主義レアリズム」というソ連のモデルに従わせるということであり、またそうした多元主義的な文化と芸術が、メディアや教育の場合同じく、SED独裁によって厳重に管理される、ということとを意味していました。これが第五の歴史的な重荷であります。

強要されたスターリン主義のシステムは、労働者が一九五三年六月十七日に蜂起する原因となりました。ソ連軍による蜂起の鎮圧と六月十七日の指導者に対する迫害は、労働者の多数派とSEDとの間の決定的な分界線をつくりだしました。一九五三年六月十七日はそれ故第六の重大な政治的な重荷となつたのです。

ドイツ全体がそうであつたように、SBZにおいても初めは武装、軍隊、軍国主義の放棄が誓われました。しかし国家人民軍の建設と、とりわけ社会全体の強度の軍事化は、第七の重荷としてDDRにのしかかつたのです。

住民を「閉じ込め」ようとする試みである、一九六一年八月のベルリンの壁の構築は、大衆と党及び国家の指導者との永続的な紛争を引き起こしました。こうしてこの封鎖は、DDRの指導部がその政策に負わせた、第八の重荷となつたのです。

SEDとDDRが一九六八年にチエコの民主的な共産主義に反対して、その軍隊を八月の侵入に加わらせたとき、DDRでローベルト・ハーヴェマンや反対派が要求していたような、体制を民主化するための最後のチャンスも消えてしまつたのです。この第九の重荷の結果は二十年間にわたる停滞でした。

ホーネッカー指導部がゴルバチョフの改革コースさえも拒否し、代わりに国家保安省による監視国家体制を強化してからは、緊張は度をこしたものとなり、SED独裁の最終的な崩壊をくい止めることはもはや出来なくなりました。

共産党と次いでSEDが、一度は社会的に重要な勢力として

の資格が認められただけではなく、反ファシズムと民主主義を奉じたことは、初めは大量の党員の流入をもたらすことになりました。しかしまもなくSEDとDDRの急速なスターリン主義化から、ヘゲモニー政党と住民の多数派との間の不一致が生じたのです。ドイツ共産主義者の権力独占と、そのはばかるところの無い権力行使のやり方に、DDR没落の責任があります。DDRははじめ連帯感のある社会の建設にとりかかり、平和政策と反ファシズムを「国是」と宣言し、社会的なネットワークを持ち、また東側ブロックの規準に照らしてではありませんが、他に示すことの出来るような若干の経済的成功を収めました。しかしこうしたことも、まさに独裁の下では色あせてしまったのです。SEDは民主主義も自由も認めなかったため、そこでは社会に必要な革新が欠如しており、政治の機能する余地に乏しく、その限りではDDRの消滅は、予め定められていたように見えます。

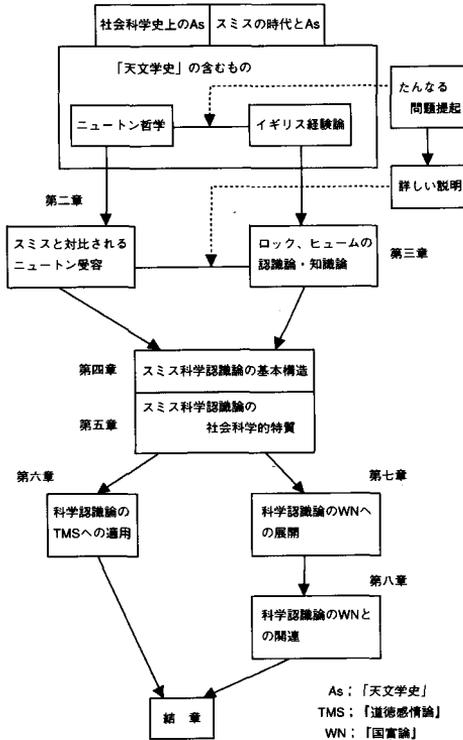
DDR体制の根本的な欠陥は、初めから終わりまで、民主的な正統性が欠けていたという点にありました。住民の多数派は指導部に対して同意を与えることを拒否しました。「機構」の機能はこれを埋め合わせるものではありませんでしたし、また社会的な確実さと「安全」の可能性、或いは別の選択肢を見いだすことの出来ない人々の諦めに基づく適応もまた、同意を意味するものではありませんでした。共産党員の間ですら将来についての楽観的な見通しと使命感が消滅し、大衆の怒りが増大するに連れて、監視と迫害にも拘らず、中央集権的なシステ

ムは崩壊してしまいました。ソ連によって守られたドイツの共産主義者の支配は終わったのです。

SED独裁は彼の地の住民によって一掃されましたが、民主的なDDRは短い幕間劇に終わりました。「第三の道」、改革された社会主義的—民主主義的なDDRという理念は何も、破局的な負の遺産、つまり経済の崩壊と、スターリニズムによって引き起こされた、社会主義に対する不信だけから失敗したのでありません。最後には、住民の圧倒的な多数が何よりもドイツ人であると感じ、それ故にこそドイツの統一が実現したという事は明らかです。DDRは初めは冷戦の産物として生まれ、冷戦の終焉はまたDDRの終わりでもあったのです。

インフォーマル・セッション

アダム・スミスの科学方法論



報告者は、アダム・スミスの科学認識論を左図のような枠組みで捉えている。報告では、その全体について説明し、第二、

只 腰 親 和

第三章について少しく詳論した。

第一章では、メンガー、コント、シュンペーターの例が挙げられ、スミスの時代背景としては、大学、社交、クラブでの交流、リードやファーガソンの例が指摘された。

第二章では、リードの実験主義的受容、ヒュームの引力論的受容と対比して、スミスの『修辞学』におけるニュートン的方法が示された。

第三章と第四章では、認識論一般と科学認識論、想像力の機能が論じられた。

第五章は、従来、解明されなかった論点であるが、スミスの「模倣芸術論」や「外部感覚論」における科学認識論の社会的志向が示された。スミスの天文学観は「ふつうの人間に関係ない」事柄だとされたが、『国富論』は、「普遍的好奇心の対象」だとされた。ただ、経済には肉眼でとらえられない側面もある。

第六章では、驚異論の思想史的位置、内部感覚論の承譜、正義論の前提としての作用因の論理、正義論の構造、が論じられた。

第七章では、スミスにおける科学のエートスと哲学者の社会的位置づけ、機械の発明における哲学者の役割、思索についての評価のTMSからWNへの変化、が取り上げられた。すなわち、TMSでは、個別具体的ものを捨象した抽象的哲学への批判が行われたが、WNでは、抽象的思考を行う「思索の

人」に哲学者への評価が現れる。

第八章では、天文学の対象の特質が、実在性と不可視性にあること、宗教との関連が指摘され、スミスの「体系としての社会観」がホップズと対比され、デザイン論証と蓋然知、原理と体系との関係が論じられた。

以上の報告に対して、想像力と理性とはどう違うのか。ホップズとスミスの違いはシャフツベリで切れるのか。ロックまでは力学モデルであったが、シャフツベリから文芸的要素が入ってくるのではないか。ヒュームにとっては、驚異(天体)より慣習(日常生活)が問題だったのではないか。ヒュームにとっては、観念連合より先に因果関係がある。スミスがヒュームをいかに見たか。ヒュームは内省をロックから継承したが、ニュートンの方法を放棄した。ヒュームの法則観は、経験的なものを想像力により統括した。ヒュームは精神を科学的対象とする機械論だが、スミスは機械論でない。「体系の精神」の二面性。スミスは体系をつくる。死者への同感極めて内省的である。等々の議論が行われた。(文責・星野彰男)

初期社会主義

川 本 隆

今回のセッションでは、前半、今井義夫会員が最近行なった

ロシア・ウクライナを中心とする協同組合関係機関の現状視察を基に、「ロシアとウクライナにおける社会主義と協同組合」について報告した。ロシア連邦では、一九八八年の協同組合法に代わって、九二年に新しい「ロシアの消費協同組合法」が施行された。組合組織の自発性の強調、国家行政機関の干渉の排除などの項目が盛り込まれることにより、法律上は、西側の協同組合に近似したものとなった。しかし、実質的には、組合の指導者層に大きな変化はなく、援助は減つたにしても、政府の財政援助は依然として大きな支柱であり、自立化は一般に進んだとは言えない。つまり、ロシアでは国家援助に依存する後発国型協同組合という性格が強い。また、セントロソユウスには、「協同組合運動は、本質的には社会主義体制だ」という考えがある。一方、協同組合内部にも議会派とエリツイン派の対立があり、また、協同組合研究所の消滅(現在、協同組合大学が代行)など、厳しい現状がみられた。

ウクライナの協同組合はこれに比べて概して活発だが、資金面で困難していた。いずれも転換期に直面して、再生に苦心している。

後半は、田村秀夫会員が、①カトリックの殉教者、②ヒューマニスト、③大法官(政治家)、④社会主義者という四つのモア像を捉えた欧米の研究を踏まえ、「ポーランドにおけるトマス・モア研究」について報告した。第二次世界大戦前の時点で既に、カトリックの殉教者モアと社会主義者モアという二つの解釈の潮流があったが、前者の流れをくむモア「ユートピア」

のポーランド語訳が一九四七年に、後者の流れをくむカウツキー「トマス・モアと彼のユートピア」のポーランド語訳が四八年に発行されることにより、両解釈をめぐる論争が過熱する。

そして、ソ連型の共産党による一元的支配がポーランドで確立した四八―四九年以降は、後者の立場が盛んに強調され、「近代社会主義の父モア」という解釈が公認理論として定着した。

しかし、硬直化した研究動向を前にトカルチュクなどは「モアが政治的宣伝の道具にされてしまっている」と嘆く。また、少数派ではあるが、こうした主流派への対抗というスタイルをとる解釈もあり、殉教者モアにヒューマンニストの顔を添えるものをはじめ、抵抗運動のシンボルないし信仰の自由を貫く精神的支えとしての殉教者モアを浮き彫りにする文献も登場してきた。その歴史的背景としては、教会と自由労組とが一体となって抵抗した八〇年のグダニスク、レーニン造船所の占拠ストが挙げられる。ペレストロイカを機にソビエトで社会主義者モアからヒューマンニスト・モアへの移行があったとすれば、ポーランドでは社会主義者モアからカトリックの殉教者モアへの移行があったというわけである。

以上の報告を受けて、「解釈は相違するにしても、人類への犠牲的な献身を美德として評価するような接点があるヒューマンニスト・モアにはあるか」（今井義夫会員）、「社会主義者モアから殉教者モアへと研究が移行することで、モア自身への関心が薄れてゆくのではないか」（上野格会員）、「協同組合研究所が消えて、以前のスタッフはどうなったか」（古賀秀会員）等の質疑が交

わされたが、残念ながら時間切れとなった。

マルクス主義の展開

松岡利道

旧ドイツ民主共和国やドイツ共産党の研究者として著名なマンハイム大学のヴェーバー教授の来日を機に、当セッションではDDR崩壊、ドイツ再統一後のマルクス主義研究の現状を聞いた。教授によるとドイツでは最近、「現存した社会主義」とマルクスとの間には何の矛盾もないという博士学位請求論文がでたという。これが一方の極であり、他の極にはマルクスはマルクス主義の創立者ではない、歴史的にかつ緊急の事態から生じた事件までマルクスのせいにするべきではないという見解があるという。これに対しヴェーバー教授は「マルクスの歴史化」を提議された。それは例えば、「現存した社会主義」においてマルクスが果たした役割を明確にすることであり、マルクスのアクチュアリティとは何かを問うことである。後者については最も発展した資本主義においてさえ不平等や疎外現象があり、その意味でマルクスの基本理論や疎外論は有意義であり今後更に発展させていくことが重要であるという。

これに対し、1 疎外論はなお有効なのか、疎外論によってマルクスを救済するという姿勢は問題ではないのか、2 コミ

ンテルンやKPDの果たした役割をどう評価するか、3 マルクスレーニン主義という「正統派」以外のオーストロ・マルクス主義や社会民主主義などをどう見るか、4 スターリニズムとレーニンの関係はどのようなものか、などの質問がでた。

1については、価値体系や理想社会像が崩壊してネオ・ナチや排外主義が蔓延る現状では疎外の問題がより深刻化していること、2については、コミンテルン研究が資料的にも進展し得る状況となったこと、また初期のコミンテルンは国際主義や反排外主義、植民地批判の役割を担ったことで意義があったものの次第にスターリニズムの道具化したこと、コミンテルンやソ連の存在は、社会ファシズム論を唱えることによってファシズムの隆盛に手を貸した面があるという。3についてはカウツキーやオーストロ・マルクス主義の研究は重要であるし、既にドイツでは研究が進んでいること、4レーニンは民主主義を過小評価するという理論的・思想的問題を持っていたのではないかという質問に対しては、レーニンもロシア・ツァーリズムの環境に育ったことは歴史的事実として認めるが、スターリニズムとの距離は大変大きいし、レーニンもマルクス同様政治的変化の過程において評価されるべきだという。

セッションの最後では、「歴史化」の方法が問題となった。

マルクスとマルクス主義を分けるというなら、スターリンとスターリニズムも分けられるのではという難しい問題が出された。これに対しヴェーバー教授は、スターリンの理論的仕事は民族問題に関するものだけであり、多くは権力独占下での集合的な

仕事だったこと、その意味でスターリンとスターリニズムとを分けるのは非常に難しいという答だった。

なお最新資料として特に *Jahrbuch für Historische Kommunismus-forschung 1993*, Akademie Verlag の存在が指摘された。

今回は参加者も多くしかも活発な議論が交わされ、有意義であつたと思われる。改めてヴェーバー教授と参加者に謝意を表したい。

津田梅子と英国の女子教育

白井堯子

このセッション(司会者水田珠枝氏)で私は、一九九〇年四月から一年間オックスフォード大学に出張していた時に見出したさまざまな資料をもとにして、これまで注目されてこなかった津田梅子の女子英学塾(津田塾大学の前身)創立直前の英国滞在とその問題点を発表した。

津田梅子(一八六四—一九二九)と言えば、誰しも米国との関係を思い浮べる。彼女は日本政府派遣の最初の女子留学生五人の最年少者として出発時満六歳で渡米、ワシントンD・Cのジョージタウンでランマン夫妻に育てられ初等・中等教育を受けて一八歳で帰国、華族女学校の英語の教師となり、その在職

中に再度渡米、プリンモア・カレッジで学び、女子英学塾創立後も何度か米国の土を踏んでいる。それゆえに、これまで書かれた彼女の伝記においても米国との関係のみが強調されてきた。

しかし梅子は、日本の近代化を進める上で大きな影響を及ぼした英国に、六カ月という短い期間（一八九八年一月―一九九年四月）ではあったが、カンタベリーやヨークの大主教夫人らを始めとする英国国教会関係の有力な女性たち、オックスフォード、ケンブリッジの女子コレッジの学長たち、女子パブリック・スクールの校長たちなど十八名の招待を受けて滞在し、オックスフォード大学の最初の日本人女子留学生として学び、女子教育の視察を行ったり、英国国教会の中心的人物やフローレンス・ナイチンゲールなどと交わったりしている。

私は、この発表の中で特に次のことを強調した。

① 東京の外務省外交史料館に所蔵されている英国国教会関係者からの招待状は、梅子に直接宛てられたものではなく当時の外務大臣大隈重信宛であり、また梅子の渡英に関しては大隈と英国公使加藤高明との間に何通もの文書のやりとりがなされている。これらの文書は、単に梅子の問題に止まらず、日英同盟締結前の日英関係の一端を示すものであること。

② 梅子は、日本聖公会に属するクリスチャンであったから英国国教会とは無縁ではない。しかし、国教会関係者、特にヨークの大主教の梅子に対する厚いもてなし、国教会の海外伝道団体の一つSPGのアーカイヴズに保存されている梅子についての記述、当時のSPGの海外の女子教育に対する政策などを

検討すると、女子の高等教育機関の創立に意欲を持っていた梅子への国教会関係者の招待には、特別の意図があったと考えられること。

③ これまでの梅子の伝記には、梅子の訪英は突然起こったように記されてきたが、これは誤りで、英国の女子教育のパイオニア、ドロスイ・ビールの記した書簡や在日英国公使アーネスト・サトウの日記は、米国の女子教育に通じていた梅子をかたり前から英国に招こうと考えていたことを窺わせている。

また、英国の女学校とオックスフォード大学に現在なお保存されている、梅子が滞英中に記した幾つかの書簡の記述、そして梅子が帰国後語った言葉「高等教育に関しては、米国よりも英国の方が優れている」（日本聖公会系の雑誌『教界評論』掲載）などを考慮すると、梅子の女子教育や伝記を語る時には、彼女の英国滞在をもっと重要視すべきであること。

④ 日本の女子の高等教育に尽くした安井てつ、下田歌子、成瀬仁蔵なども、英国の女子教育のパイオニアから多くを学んでいる。女子の高等教育研究では、とかく米国の影響のみが強調されるが、英国に残されている多くの資料を発掘して英国の女子教育の影響を探ることも興味ある試みである。

フランクフルト学派「へ公共性」と 歴史家論争」

清水多吉

三島会員の報告は、「歴史家論争」が論旨においてはハーバースの勝利に終り、時代状況から見ればハーバースの敗北に終るといふ形で終焉したといふものであった。勿論、フランクフルト学派第一世代のナチズム把握とハーバースのそれとの間に若干のギャップがあることは問題を複雑にしている。しかし、フランクフルト学派系譜の人々は、ナチズムの原因を、資本主義そのものに求める主張、市民社会の趨勢に求める主張、あるいはあのオデュッセウス以来の啓蒙そのものに求める主張の間を揺れ動いた。そしてまた、ハーバースに見るごとく、ナチズムを比較不可能な事態と想定したことなども、必ずしもドイツ人の賛同をえられるものではなかった。しかし、ハーバースの示した指摘は、歴史家たちの試みが彼の危惧した通りの意図をはらんでいたことを見抜き、批判した点で正鵠を射ている。しかしながら、事態が彼の危惧した通りになってきている点で、時代状況のなかでの彼の敗北は明白のようだというものであった。別所良美（名古屋市大）、高橋真司（長総大）、三浦永光（津田塾大）、細見和之（大阪府大）、松井尚興（東大、院）、徳永恂（大阪国際大）、笠井雅洋（立正大）等々の各会員から、活発な質疑、意見が出されたが、総じて話題は、ドイツ「歴史

家論争」を日本人としてどのようにとらえるのか、彼らドイツ人の閉ざされた論争を自分たちの内的問題と連動させることが出来るのは日本人だけではないのか、といった話になっていった。ただし、日本であのような論争が起ころうかどうかは、日本人の心性から見てもはなはだ心もとない。その意味で、日本で論議の前提としての「公共性」が成立しえていないのではないか……という結論らしからぬ結論に落ち着いたようだ。出席会員は二五名。

ヴェーバー理解社会学における価値分析

九 鬼 一 人

ヴェーバー理解社会学のうちで「価値分析」(Wertanalyse: WL 123, 251) もしくは「価値解釈」(Wertinterpretation: WL 255)が、どのような位置をしめるのかについて〈公約〉的な見解が与えられていないように見受け⁽¹⁾る。価値分析を一契機として含む理解的説明については、中野敏男の瞠目すべき先行研究がある。とはいえ、中野の著作においても価値分析が「恒常的動機」(konstantes Motiv: WL 280)に関する仮説の提示と見做されるため、理解としての価値分析の必須性が十分、明らかに⁽²⁾なったとはいえない。筆者の見るところ、この難点の一端はヴェーバーの動機概念が曖昧であることに由来する。すなわち、〈事象に属する原因〉と〈意味に属する理由〉とが、ともに動機と呼ばれるために、価値分析の成果が「因果的説明」としての「仮説」におとしめられるのである。とすれば原因と

理由の混同を対自化したのちに、はじめて理解社会学における価値分析の役割が鮮明となろう。

こうした事情から、理解社会学の尊重すべき論点を抽出し、もつばらヴェーバーの論理の「再構成」を遂行したいと思う。本稿ではまず中野の貴重な研究成果を追跡し、「再構成」に必要な問題点を押さえる。それを受ける形で、アーペルの「超越論的語用論から見た説明・理解・論争」⁽³⁾を援用し、〈社会学における理解〉にまつわる現代的問題を析出せしめる。そのうち、ヴェーバーの因果適合性と意味適合性の関係を論じる。こうした手続きによつて、価値分析が今日の〈行為の推論図式〉と接点を有することを明らかにし、ひいては今日におけるヴェーバー理解社会学の意義を見定めたいと考える。

(1) WLはMax Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.

hre, J. C. B. Mohr, 1973, 4. Aufl. の略号。数字は引用ページ数。以下、中野・アーベルからの引用もこれに準じる。

(2) 中野敏男『マックス・ヴェーバーと現代』三一書房、一九八三年。略号「中野」。

(3) Karl-Otto Apel, *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp Verlag, 1979. 略号 E: V.

一 価値分析の仮説的側面

(1) 中野解釈の概要

中野が捉えたヴェーバー理解社会学の枠組を確認するところから始めよう。ヴェーバーは理解を説明と遊離したものと考えていない、と中野は注記する(『中野』3842)。すなわち、説明と理解がたがいに補う形で遂行されるところに理解社会学の大きな特徴がある。それゆえにヴェーバーはこの特殊な「理解」を「解明」(Deutung)と名付けた。

「理解とは「行為の説明でもある」[これらすべての場合に]において解明による把握 (deutende Erfassung) である。」(WL 547 f. vgl. WL 428 f. 436 f.)

では、このように「説明と結合した理解たる解明」は為されるのであろうか。解明は大掴みにいって、①「カズイステイク」(Kasuischik)、②価値分析、および③「因果的解明」(kausale Deutung, WL 251) から成り立つ。中野の剝切的な指摘によれば、この構案はすでに「社会科学および社会政策の認識の『客観性』」論文に見出せるという。

①(仮説的な)「法則」や「要素」を確定すること。②上の「要素」の歴史的に与えられた個性的な集まりと、その諸「要素」の連動とを分析して、秩序だてて記述すること。就中、その意義の根拠と特色を理解できるようにすること。

③上の「集まり」の、そのようにあることに対して、意義ある個性的な特性を、生成史的にさかのぼって探究し、それ以前のものから歴史的に説明すること。④将来に起こり得る諸状態を見積ること。〔中野〕96-7 vgl. WL 174 f.)

筆者九鬼なりに補足しておけば、①経験的知識を可能なかきり整理した上で、②「意義」を有する個体が理解を通じて構成され、③その成立の由来、つまり原因を過去に「さかのぼって」問う、ということになる。ここで、②の価値分析で得られた理念型が特殊な個体の一つの現象だけを指示している、と云えない点に注意すべきである。^[1]中野の叙述を引いておく。

価値分析とは「……対象としての『全歴史的状况』を構成的に把握し、その「固有性」を明らかにし、そのことを通じて、対象たる「全文化」を理解し、そこに内属する行為主体の「恒常的動機」を確定してゆく作業である……。」〔中野〕97)

全歴史的状况の把握がもつ意義はカズイステイクに関連するまで措こう。それを別にしても、研究対象の特殊な「個性」と動機の法則的な「恒常性」との内的連関はどのようになっているのであろうか。中野がとりあげている『古代ユダヤ教』の分析に即して、恒常的動機の提示イコール価値分析という中野テーゼの内実を見ておこう。

(二) 「古代ユダヤ教」の方法論的検討

ウェーバーの「古代ユダヤ教」は、西洋精神のアイデンティティーの溯及という問題意識に裏打ちされつつ、「預言者たちによる〈預言〉の〈動機的理解〉」(中野)〔23〕の考察へと収斂していく著作である。中野のウェーバー方法論解釈が問題なので極度に図式化してフォローしておく。

まずウェーバーは、古代イスラエルの社会構成・生活・宗教・倫理を考察する。中野によれば、これがカズイステイークに相当する(中野)〔28〕。続いて〈仮説〉としての価値分析↓因果的解明による検証が何度も繰り返される。ウェーバーは、初出の「仮説」として預言者の行為が、いくつかの政治的な動機に由来すると仮想する。(以下、Wで価値分析、Kで因果的解明を表す。)

1-W預言者は、対外的に政治的動機にしたがって行為したのであったとしよう。すなわち、自国もしくは他国のいづれかの政治勢力に加担する動機を想定しうる。1-Kしかし、現実には、自国民に対し予言を誇ることはないし、他国民に対するときに売国的行為を行なったりしない。だから、預言の動機として対外的な政治的動機があったとは認定しがたい。

では、預言者は、対内的に政治的動機に基づいた行為をしていたのであろうか。2-1-W第一に、政治的動機をもつなら出身社会層の利害に沿う行為をするはずである。2-1-Kしかるに、裕福な社会層から出身している預言者はそうした社会層の利益に適わない社会倫理的愛を強調する。したがって、因果的

観点からみて特殊な社会層の利益を図るという政治的動機は却下される。2-2-W第二に、政治的動機の亜種として民主主義的動機をもっていたとも想像できる。2-2-Kけれども、これは現実と矛盾する仮定である。預言者たちは、無教養な大衆の支配を忌むからである。

こうして中野は、ウェーバーの作業を「さまざまな角度から『政治的動機』によって説明を試み、その不可能性を示して、それを棄却していく」(中野)〔23〕とまとめる。

残った可能性として次の価値分析が提出される。すなわち、3-1-Wヤハウェ主義的伝統を汲む宗教的動機を推定する。3-1-Kそこで議論は因果的解明に転じる。なぜ預言者は無報酬で神託を下すのか。また、なぜ預言者は高貴で敬虔な知識層に支持されたのか。仮にヤハウェ主義が動機でなければ、彼らは報酬を求めたり、高貴で敬虔な知識層はそっぽを向いたはずである。このような可能性の仮想によって原因が遡及される。②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿というの、無報酬であるのは、ヤハウェ主義の精神的独立性の結果であり、かの知識層は古きヤハウェ主義の伝統を擁護せんがため預言者を保護した、と因果的に解明されるからである。このような宗教的動機が原因であれば、先の価値分析の手続きで検証されなかつた諸事実もその結果であると判明する。

まだ、中野のサーヴェイは続くが省こう。今までの議論だけからでも、次のように価値分析を位置づけることができる。「価値分析」されている〈歴史的個体〉の社会構造についての〈史的知識〉と、社会層などに関する〈法則的知識〉

とを十分に活用することを通じて、預言者たちの「恒常的動機」に関する仮説が得られるのである。……それぞれの仮説的「動機」から、明証的な意味連関に従って、行為の経過と結果が構成され、実際に起こった結果と比較されるのである。」

〔中野〕129-30)

(三) 経験主義的解釈の限界

ウェーバーの研究方法を、「古代ユダヤ教」に即して跡付けしてみると、価値分析は、カズイスティックによった経験知を前提とした一種の暫定的「テーゼ」の提示であることが確かめられた。その「テーゼ」は「預言者の恒常的動機」という歴史的個体の規則性について語るものである。もちろん、「法則」によつて文化現象の総体を説明しつくせない (WL 154-78) から、社会科学は現実の一面しか認識できない (WL 164-74)。けれども、その一面については規則的な普遍的契機を見出すことができるのである。

ここまでするまでを認めた上で中野解釈の問題点に移ろう。価値分析が恒常的動機に関する仮説を構成すると解されるとき、自然法則が雛型とされているようである。因果的説明がそうした仮説の検証であるとするのは、価値分析を経験主義に近付けすぎた観を否めない。というのも、「価値分析の提示する仮説」がいかにして検証されるのか、について問題が残るからである。つまり、「仮説」は「法則」が成立する条件を明示できなくては検証不可能になる、という困難が待ち構えているのである。

この点を考える手がかりとして、ヘヤハウェ主義的伝統をも

つ宗教的動機」は帰納的方法によつて獲得されるか、という問いをたててみよう。恒常的動機という規則性は、手元の資料を介して帰納的に抽出しうるであろうか。第一に、そうした動機が恒常的であるための「ふつう」の状況を特定できなければ、帰納的方法は無効である。「古代ユダヤ教」の場合なら、ヘヤハウェ主義的な宗教的動機が発露している」と「ふつう」見做されるような状況を先取していることが必須である。つまり、その動機が恒常的に現れる状況の資料だけを、あらかじめ選び出しておかなければならない。第二に、仮りに資料がすべてヘヤハウェ主義的伝統をもつ宗教的動機」の頭れであったとしても、しかし、こうした恒常的動機に対応する資料だけが、手がかりとして与えられているケースであつたとしても、他の規則性を取り出す可能性が論理的には残されている。例えば、資料に欠損があれば、富裕層を出自とする預言者の恒常的動機として、社会経済的階級意識が定立される可能性も十分ありうる。こうして帰納的手続きは頓挫する。

なるほど、ウェーバーの場合、中野の述べるように認識主体は研究対象である行為者と経験を共有する構えになっている (『中野』128)。カズイスティックにあてられた「古代ユダヤ教」の第一章は、いわば社会学者が古代イスラエルの世界に参入する手立てなのである。一般化して言えば、理解に属する価値分析は、仮想的であれ、研究者が対象の属する世界へ投げ込まれた「内存在」であることを要求する。この限りで、研究の第一ステップは「全文化」の把握 (『中野』128) を理想的目標とし

て志向すると言つてよい。

しかしながら、カズイステイークで得られた経験知の蓄積は価値分析とどのような関係にあるのだろうか。価値分析において帰納的に恒常的動機が獲得されるわけではない。中野解釈では、価値分析から因果的説明へと移行する叙述が、そのまま仮説の提示から検証にいたる方法論的構造と重ね合わされてしまつている。そのため、価値分析の記述がカズイステイークと没論理的であり、中野の言うところの仮説⁽²⁾は何であつてもよいことにならないか。そして「仮説」の定式化によつては、先に指摘したように検証が不可能になりかねない(「ふつう」の状況の定義をめぐる問題)。中野の経験主義的解釈では、人間事象における規則性とその検証との関係についての問題が欠落しているように思われる。それを考えるためにも、まずは意味の理解がもつて独自性を押さえておこう。

- (一) Thomas Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Duke University Press, 1987, p. 130 f.
- (二) ハリド行なわれる因果帰属の哲学的基础については以下を参照。Von Gerhard Wagner und Heinz Zipprian, Max Weber und die neukantianische Epistemologie, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 14, Heft 2, 1985, S. 115-30.
- (三) 恒常的動機を含んだ理念型が、帰納によつて獲得されるとする以下の論者は、ヴェーバーを矮小化しすぎているのではあるまいか。Dieter Henrich, *Die Einheit der wissenschaftstheoretischen Max Webers*, J. C. B. Mohr, 1952, S. 92. 及び Burger, *op. cit.*, p. 164.

二 理解の意味的契機

(一) 説明一元論と理解

価値分析が意味の理解に関与することを知らるために、以下ではアーペルの「説明・理解論争」を借用することにする。アーペルによれば、この論争は、十七世紀から始まりヴェーバーにいたる第一段階、論理実証主義者が口火を切つた第二段階、「原因と理由の二元論」が現れるヴィトゲンシュタイン以後の第三段階、これら三つの階段をへて行なわれてきた。自然科学と理解社会学の共通点と相違点とを第二段階の議論に照らして瞥見しておこう。

アーペルはヴェーバーが第二段階に、「一般的に理解は、ただ前学問的—発見的機能しか、因果的説明に對してもたない」という論点を遺産として残した、と述べている(B.: V.43)。つまり、理解の仮説的機能にのみ着目し、仮説から導き出される結論が経験に合致すれば、それで社会科学の説明が完結するというのである。

こう考へることによつて、自然科学は言うまでもなく、人文・社会科学を含めて、すべての学問的方法は「演繹法則論的モデル」に統一可能であるとされる。ポパー・ヘンペル・オツペンハイムらが代表するこの立場によると、被説明項たる個々の事象は、普遍的法則への「特定の条件」の代入によつて論理的に導きだされれば、それで説明がついたことになる。理解は説明の中で仮説的法則を提出する意義しかもたない。中野の解

釈が足を掬われるとしたら、こうした説明図式にヴェーバーを嵌めこんだ廉によってであらう。

もつとも、ヴェーバー解釈として公平であるためには、ヴェーバーが因果的解明を重視したという事情を付言しておかねばなるまい。たしかに彼自身、「因果的仮説」(WL 58)という言葉を用いて、解明作業を「仮説として使用できる」(WL 43)と明言している。また「[行為の意味連関の]理解が行為の事実的過程の説明である」(WL 54)と述べる (vgl. WL 429, 436 f. usw.)。このような点で理解社会学は自然科学的説明に近接しているように見える。

とはいえ「仮説」といっても、自然科学のように発見のための手段を意味しているのか問題が残る。そして留意すべきは、解明が行為の意味の理解を目指すものであったことである。ヴェーバーによれば、社会学は「解明しつつ理解する」(WL 542) 学問であり、意味の理解が目的とされる。「社会学(及び歴史学)にとっては、行為の意味連関だけが把握の対象である」(WL 552) ことが、自然科学との相違点なのである。だから、経験主義者の因果的説明への一元化は、ヴェーバーその人のとるところではなかった。次の説明「理解」論争の第三段階において、この一元論と対極に立つ論者が現れる。

(二) 論理結合論証の登場

ヘンペルは社会学が本当に意味を探究するものとしたら、社会学は恣意的な認識になるか、ア・プリオリな認識になるかのいずれかであるとヴェーバーを批判する。実際、経験科学と相

容れないような後者の途を積極的に唱える立場が、ワイトゲンシュタイン以後の哲学的潮流に棹さして出現する。

「……ひとつの整合的な言語ゲームの枠内においてのみ有意味な議論がなしうるといふ後期ワイトゲンシュタインの……根本テーゼから出発して、ふたつの全く別な言語ゲームの区別、すなわち概念枠の意味深い区別が徐々に達成された。一方で、厳密に観察されうる(自然) 事象とその原因と例外なく妥当する規則性(もしくは法則)についての言語ゲーム、……他方で、人間行為・その意図的意味と理由と目標(目的)とその……規則や規範や格率についての言語ゲーム」(E: V 341) が峻別されることになる。

後者に与する者は、意図を理由として捉え原因に對置する。というのも、行為者自身にとって観察に基づかず知りうる意図(アンスコム)は、行為観察者にとっては不透明性を免れないという顕著な相違があるからである。

特にこの意図の理解可能性を際立たせたのが、論理結合論証のアプローチである。当然のことながら、ポパー・ヘンペル・オッペンハイム流の説明一元論に対して批判が行なわれる。

「すべてのタイプの説明——それが発見において理由や動機や目標の理解に媒介されている場合を含める——を因果的説明という演繹法則論的モデル」に還元する試みは、新ワイトゲンシュタイン主義に照らすとカテゴリーミステイクのように映る、とアーペルは述べている (E: V 114)。

では論理結合論証によれば、どこに理解の独自性があると言

うのであろうか。アーペルの要をえた論理結合論証の記述をひいておこう。——AがBを殴り殺したという出来事は、「Bの甥であるAは伯父から遺産相続をしたいと望み、かつこの目的はBを殺すことによってのみ達成されると信ずる」という「意思—認知複合」(volitional-kognitives Komplex)を想定することによって説明される(E: V 114f.)。この場合、説明されるべき行為を記述する際、実際に自分の伯父が関与していると知っており殺そうという意図があることは確実である。というのも、もそもそも、伯父の関与という知、殺意という意図、これらをすでに前提していなければ、被説明項たる行為の記述もしくは同定が不可能になってしまうからである。この意味で、説明される行為の記述と説明する「意思—認知複合」との間には論理的必然の関係があるとされる。仮に実際、殺人が行なわれなければ「意思—認知複合」が事実問題として成立していなかったのだ、という具合に言い抜けられ、説明項の結合は反証されることはない、と論者は説くのである。

これはもはや因果の説明ではない。アーペルは行為者の意図もしくは理由の「理解図式」であると解釈する。この図式の中には、暗黙のうちにドレイから継承された行為の合理性が前提されている。すなわち、人は目的合理的にふるまう限りこうした図式にしたがった行為を必ず行なう、という条件が課せられている。アーペルの指摘によれば、これはヴェーバーの理解社会学に伏在する「方法論上の目的合理性の過程」と相通じている。ヴェーバーも理解を行なうとき、一応は当の行為が目的合

理的であること、すなわち「(主観的に)一義的に把握された目的に適合するものと(主観的に)思われる手段に、もっぱら準拠する」(WL 428)ということをも「仮定」するからである(Vgl. WL 544, 561)。

論理結合論証に関するこのような解釈が妥当ならば、アーペルはそうした「推論図式」をヴェーバーの目的合理的理解の「再構築」と見做し、つと結論付ける(E: V 118)。

(三) 行為の意味の理解

経験科学たる社会学は、こうした論理結合論証に対してどういう態度をとるべきであろうか。諸科学の統一を目指す「説明一元論」ならば次のように応対しようとするであろう。論理結合論証において説明項に現れる意図や信念を心理的事実と解し、その当事行為者に質問することによって、心理的原因を知ることが可能だ、そしてそうした原因の結果として行為は説明される、と異を唱えることが予想される。

しかしながら、一方の原因について言うと、意図や信念から帰結すべき行為を実行するまでにそうした原因を変えてしまうことが十分考えられる。したがって意図・信念を行為の原因として限定した形で知るべくもない。他方の結果について言うと、当事行為者の情報に基づき特定の記述のもとで、同定される行為も、実際に事前に抱いたその特定の意図に由来するのかは確實に言えない(E: V 178ff.)。

例えば伯父の殺害の例で次のように考えてみればよい。甥は「伯父を殺そうとする意図をもっている」と答えたとしよう。

その後、甥はたしかに殺人を実行する。その時でもひよつとしたら、甥はすでに殺意を捨てていたのに、伯父との争いごと巻き込まれ自衛のため止むなく殺したのかもしれない(原因の変化)。また殺意をずっともっていたとしても、殺した相手が伯父であるとは知っていなかったのなら、先に答えた意図に基づいて殺したとは言えない(行為を同定する記述の相違)。

このように論理結合論証における意図は、心理的原因として把握されていないことが明らかとなる。翻ってヴェーバーにおける理解もまた、心理的次元に還元できない意味に照準をあわせるものであった。例えば心理的な連繋や性格が違っていても、営利企業の所有者の行為は利潤追求という同一の意味をもつことがありうる、とヴェーバーは論定する。したがってヴェーバーによると、「意味関係が同一であっても、その場合に作用している『心理的』連繋が同じだとは限らない。」(WL430)

ただしヴェーバーは動機を多義的に使うので、安直な結論を急ぐべきではない。しかしながら、「ロツンシャーとクニース」以来、当事者の自覚する心理状態のみを問題にしていたのではない(『中野』100ff.)。心理主義を敬遠し意味を重視するという点で、論理結合論証の〈推論図式〉はヴェーバーの理解社会学と接点をもつ。両者の共有する「行為の意味」という研究対象は、自然法則にならった「演繹法則論的モデル」によって把握されえないのである。

すでに述べたように、論理結合論証は、説明項と被説明項の関係が必然的であると主張する。もし理解の図式がそのような

ものであるとすれば、行為の〈推論図式〉と経験との関係が新たに問われる。以上をふまえた上で、ヴェーバーに立ち戻ってこの問題を検討しよう。

(1) Carl G. Hempel, *Typologische Methoden in den Sozialwissenschaften*, in: Ernst Topitsch (Hrsg.) *Logik der Sozialwissenschaften*, Kiepenheuer und Witsch, 1966, S. 93.
 (2) William H. Dray, *Laus and Explanation in History*, Oxford University Press, 1957, Chap. V, sect. 4

(3) 「特に、論理のうえで合理的に推論されうる連関がではなく、(いわゆる)『心理学な』連関が現実の行為を規定しているのだということ」は、社会学にとって自明である(WL436)と、ヴェーバーは言い切っている。けれども、あえて「いわゆる」『心理的な』という修飾をしているところに、彼の微妙な姿勢が現れている。

三 解明における価値分析の位置

(一) 意味適合性と理解

今までにたどってきた議論をここで整理しておこう。

中野のヴェーバー解釈は次の三つのテーゼにまとめられる。

A 価値分析という理解の一形態は因果的解明に先行すること。

B 因果的解明は価値分析が与える恒常的動機を検証すること。

C 価値分析は「仮説」の提示という機能を果たすこと。
 アーペルに引き付けて、それぞれのテーゼにまつわる問題を定式化してみると――

A どのような仕方でも価値分析は因果的説明と区別しうる独自性を有しているのか。アーペルは行為の意味理解を挙げる。しかし、いうところの「意味」の内実が問われなければならない。ヴェーバーが行為理解において、どのように「意味適合性」を考えたのが関係してくる。

B 理解社会学の叙述はいかにして検証しうるのか。論理結合論証の〈推論図式〉ように、理解が合理性を前提とするものであれば、経験を通じてえられる「動機」は検証しがたい。なぜなら、行為が合理的であると前提すればいくらでも反証可能な〈推論図式〉を考へることができからである。

C 理解とは結局、アーペルが言うように「前学問的・発見的」な仮説の役割しか演じないのであるか。この問題は研究当事者にとっての、発見の文脈と叙述の文脈を区別することによって解決できる。意味適合的な行為と言へることは、因果適合的であると叙述が完遂されることと無縁でない。

以下、順に検討していこう。

理解社会学で「意味」が語られるとき、「意味適合性」の概念を抜きにしては「意味」でヴェーバーが言わんとしたことを了解できない。⁽¹⁾

「動機」とは、行為者自身や観察者にとって、ある行動の有意な理由と思われる意味連関をさす。「意味適合的」とは、我々が行動の要素間の関係を思考や感情の平均的習慣からして類型的(普通は「正しい」という)意味連関として認めるほど連関性のある経過を辿る行動について言う。これに対し「因果適

合的」とは、経験の規則からしていつも実際に同じような経過を辿る可能性のあるような事象の継起について言う。」

(WL 550)

ただし因果適合性を明らかにするだけでは、理解社会学の方法が完結しないことを銘記すべきである。「意味適合性が欠けているときは、(外的にせよ心的にせよ)過程の規則性が極めて大きく、その蓋然性を数値によって精密に示すことができても、ただ理解不可能な(また不完全にしか理解しえぬ)統計的蓋然性があるにすぎない。」(WL 551)

右のようにヴェーバーは、意味適合的であり因果適合的であるような行為の解明のみを社会学的认识は探究するという。この二つの適合性概念の区別は、行為の意味的連関にアプローチする論理結合論証を生かすためにも、明確にされるべきである。すなわち、意味適合性に対応する動機たる理由を、因果適合性に対応する原因たる欲求から区別する必要がある。ところでヴェーバーによれば意味適合的な行動は、その要素間で意味連関を有していた。そうした「連関性」が意味適合性のメルクマールとなるとすれば、「行動の意味」としての動機は特定の状況に依存していると思われよう。つまり行動どうしの間で辻褄が合うことが条件となるわけである。フッサールの場合、〈主観的表現〉⁽²⁾ひいては主観的「意味」が状況としての「機会」と不可分だが、このポイントをヴェーバーはフッサールから受け継いでいたといえよう。

このような点に照らしあわすと、価値分析は、へ状況にあつ

た行為の意味を理解する役割を、解明の中で分担すると位置付けられるのではなからうか。とするならば、それは行為の意味適合性の充足を示すため、因果的説明に帰しえない独自の意義をもつといえるだろう（A）。

(二) 理解の検証可能性

さてそこで、価値分析が経験とどのような関係を持つかを問わなければならない。理解社会学は、経験と接点を有しないのならば、経験科学という身分を失いかねないからである。価値分析が一種の因果的説明であるとしたら「演繹法則論的」な叙述が正当化される。実際に説明一元論からは、人間事象に因果的法則を見出そうとする試みが繰り返し提出されてきた。

その場合、意味適合性に対する因果適合性との概念的相違が問題となる。ヴェーバーは無意味な因果適合的行為に対して次のような見方をしている。「精神病理的事象」(WL 428)のように「主観的に思念された意味と結合していない単に(いうならば「反射的な行動」(WL 562)と見做せよう、と。〈狂人〉のような行動は「物理的自然的法則性」(WL 429)と同様な規則性をもつというのである。この意味で、原因という概念は、「反射的な」、すなわち状況に依存しない行動において面目を施すというヴェーバーの見解を窺い知ることができる。つまり、状況からしてもっともでない〈理由なき行動〉を惹き起こす欲求、そうした行動の原因をもちうるのである。裏返せばこうした原因概念はどういう状況でも妥当する法則を要求する。となると、自然科学と同様、人間事象についての法則にも、考えう

る限りの条件を組み込まれるべきだ、とされよう。このとき、ありうべき条件の〈水をも漏らさぬ列挙〉が必須となる。

アーベルはそうした試みの一例としてベッカーマンの法則を挙げている (B. V. 234)。仮に以下の初期条件が満たされていたとする。①Hは電話機を取りのける意志はない。②Hは電話料金を払わないと電話機が取りのけられることを知っている。③Hは電話機が取りのけられないためには、他の可能性がないことを知っている。④Hは①の目標以外の意志をもたない。⑤Hは電話料金を払える状態にある。——とすると次の法則が成り立つ。「①から⑤が充たされるならばいつも、Hは電話料金を払う。」

こうした図式は本当に法則の身分をもちうるか。アーベルは否と答える (B. V. 239)。少なくとも「Hは合理的に行為することができ」という条件が付け加えられなければならない。ここで論理結合論証におけると同様、行為を分析するには行為者が合理的に振舞うことを前提条件として付加せざるをえない。説明一元論者にとって、これは由々しき事態である。なぜならば自然法則を範型にして経験的に実証できるという点こそ、因果的説明の真骨頂であったはずだからである。にもかかわらず、行為の合理性を条件に繰り込んでしまうと、反証は不可能になり原理的には検証が無意味になりかねない。かくして理解の図式としての論理結合論証と同じく、検証不可能性というアポリアに直面するにいたる。このアポリアが当をえたものなら、説明と理解は一連托生の運命にあるといえる。

右の難所を切り抜けるためにトウオメラは次のように考えた (E. : V 244)。かれは「推論図式」を経験に適用するとき、合理的にふるまうという条件を検証可能なものに書き替えるべきであるとする。すなわち、合理的であるという条件を経験的なデイスポジションの有限のリストに置換し検証可能な図式にせよ、というのである (E. : V 248)。具体的にはそのリストは、研究対象である人物の能力・性格・情緒 (例えばひねくれ者でないとか、やる気があると見做せるデイスポジション)、及び自然や社会に対するその人物の心理的態度の顕れ (例えば状況認知が正確だと推察しうるデイスポジション) から構成される。

識者はこうしたトウオメラの企図に啞然とされるかもしれない。なるほどこうすれば理解は検証可能となる (B)。それゆえアーベルは準法則 (Quasi-Gesetz vgl. E. : V 262 usw.) と呼ぶ。けれどもあろうことが、このプログラムでは、合理性の条件が行動主義的に解されるため、「推論図式」は因果的法則に変質されているのではないか。この反問に対する回答の「導きの糸」を再びウェーバーに求めることにしよう。

(三) 因果適合性と解明の論理

問題とすべきは、理解における意味適合的な図式を概念装置として生かしつつ、その図式を経験に照らし合わせるさい、どのような論理でトウオメラのような読み替えが正当化されるか、という点である。すでにアーベルに即して見たところによれば、論理結合論証の意義は目的合理的行為の理解にあった。他方、中野の業績は、理解のためにカズイスティックを通じた経験の

蓄積が重要なことを教えてくれた。右で述べた問いは、この二つの案件をいかに調停するかに関わってくる。

まず、ウェーバーが目的合理性について述べている箇所を一瞥しよう。いちばん明白であるという意味で、最高度の「明証性」を具えているのは、目的合理的な解明であるとされる (WL 428, vgl. 432)。なぜであろうか。さしづめ「理解社会学のカテゴリー」の「ゲマインシャフト行為」⁴での次のような箇所が手掛かりになる。「目的合理的」な行為のすべては、そもそも予想に準拠している。……他の人間の一定の行動についての予想の場合には、主観的合理的に行為する者は、次のようなことにも、その予想の根拠をおくことができる。すなわち、自分分は、他の人々の主観における意味をもった行動を予想することができるのであり、それ故そうした行動のチャンス (Chance) についても、一定の意味をもった関係を根拠にして様々な程度の確率であらかじめ目算を立てることができるという主観的信念、それが予想の根拠になりうるのである。」 (WL 441)

目的合理的行為者は他者がある「意味をもった」行動をする⁵と仮定する。とするならば、他者の行為の意味連関を「根拠にして」、経験的に「目算」を立てられる行為を予想でき、この予想を理由として行為するというのである。〈他者の行為の予想〉を理由とする意味適合的行為イコール (ゲマインシャフト行為の中でも) 目的合理的な行為なのである。そうした行為者は、目的に適合した手段を「目算」するから、行為の理由に対

して統計的な根拠を求めようとするであろう。つまり、理由となる予想が、客観的法則によって知られるチャンスに基づくことを要請する。したがって目的合理的行為者の行為自体、規則的かつ安定的となり (WL 522)、統計的にみて因果適合性を充たすようになる。かくて目的合理的行為の「推論図式」は因果的法則とも「調和」し、法則の検証を通じて確かめることができる (vgl. WL 444)。トウオメラ流の法則的読み替えは、こうした検証のための便宜的方策として許される次第なのである。以上の事情から、目的合理的行為は研究者にとって理解しやすい。だからこそウェーバーは言う。「この「グレシャム」法則が最高度に理解しやすく明白なのは、純粹に目的合理的な動機が、類型に当てはめて観察した過程の（もしくは方法上、合目的的理由から構成された類型の）根拠だからであり、経験に照らして（手段が『必然的』なので）手段と目的との関係が明白だからである。」 (WL 536)

もちろん、すべての行為が目的合理的なわけではない以上、ウェーバーにとって、目的合理的行為を理解する図式は、社会学の暫定的手続きにすぎない (WL 511)。ただ、こうした行為の目的合理性を前提し経験と照らした上で、はじめてそれからの偏差として非合理的行為を理解しようとウェーバーは考える (WL 514)。このように暫定的（ヘーゼン）を提出する価値分析において、研究者は没論理的に理念型を定立するのではない。

もっとも、研究者は著述以前に研究の成案をえていることは言うまでもない。そこで彼には、叙述において、整序された形で

結論を正当化することが課せられる。このとき、彼は価値分析において目的合理的なくつかの「理解図式」を因果的解明に先立って提示する。だから「仮説」であるのは叙述の論理においてにすぎない。とはいえ、この「仮説」は行為が意味適合的であることを示す一助として必須である。そして目的合理的行為ゆえに許される「説明図式」への読み替えをトウオメラのように遂行し「検証」する。その是非によって、行為が因果適合性を充たしているか示して見せるわけである (C)。

ウェーバーの構案を今日の哲学的文脈において継承的に発展させるためには、ウェーバー自身が創出した因果適合性と意味適合性という概念装置を峻別しなければならぬ。すなわち意味的理由の理解に固有の役割を認定する必要がある。価値分析はそうした役割を果たす作業に他ならない。このことを確認し、ウェーバー理解社会学の論理を「再構成」する作業を閉じることにする。

(1) 二つの適合性の区別をしないメルツの解釈は、不適切といわざるを得ない。Peter-Ulrich Merz, *Max Weber und Heinrich Rickert*, Königschauen & Neumann, 1990, S. 443.

(2) この問題は別稿で「志向性」の問題と関連づけて展開する予定である。骨格においては、永井均著「公私」のメタフィジックス（動章書房、一九八六年、特にII「行為の正当化」）に共鳴する。

(3) 周知のようにウェーバーは「ロツシャールとクニース」及び「理解社会学のカテゴリー」においてフツサールの著作に触れている (WL 110 f. 427)。ウェーバーが社会学の研究対象とする行為とは「主観的意味」をもつ行動である (WL 429 f. 542) と語るとき、フツサールの考えを踏んだものと付度して大過なからう。ここで想到するのは

『論理学研究』第二巻の次のようなくだりである。「……ある概念的で統一的な一群をなすありうべき意味がそれに帰属していて、その都度の現実的な意味を機会に応じて、つまり語っている人物とその状況に応じて、特定することが是非とも必要であるような表現」「これをフッサールは「本質的に主観的で機会因的 (okkasionell)」な表現と呼ぶ。vgl. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. (Husserliana, Martinus Nijhoff Publishers, 1984, Bd. XIX/1, S. 87.)

(4) 「ヴェーバー・シャフト行為」とは、「人間の行為が他の人間の行為に主観的意味をもって関係づけられている場合」(WL 441)を指す。

(5) この予想という行為の理由は、目的合理的行為者の主観的チャンス、すなわち、人が大体において平均的にこれこれの行為をするだろう、という「見込み」に関わる。主観的チャンスは概念上、客観的チャンス」すなわち「認識する主体(研究者)によって関与者がもっているであろう知識や思考習慣を顧慮しつつ、客観的に計算されうるチャンス」(WL 443f.)と区別される。ただし、本文で述べたように、目的合理的行為において両者は一致しやすい。

社会思想史学会 九三年度会員著作リスト

- 赤木昭三 『フランス近代の反宗教思想—リベルタンと地下写本—』(岩波書店)
- 植村邦彦 『同化と解放—一九世紀「ユダヤ人問題」論争』(平凡社)
- 大林信治 『マックス・ウェーバーと同時代人達—ドラマとしての思想史—』(岩波書店)
- 小河原 誠 『討論的理性批判の冒険—ポパー哲学の新展開』(未来社)
- 片野真佐子 『孤憤のひと 柏木義円—天皇性とキリスト教—』(新教出版社)
- 川田 稔 『The Origin of Ethnography in Japan, Yanagita Kunio and Times—』(Kegan Paul International, London, Translated by Toshiko Kaida-Ellis)
- 清水 満・オウエ・コースゴール(編著) 『デンマークに生まれたフリースクール フォルケホイスコーレの世界—グレントヴィイと民衆の大学—』(新評論)
- 深江 浩 『教養としての文学』(翰林書房)
- 藤田勝次郎 『ブルードンと現代』(世界書院)
- 若森章孝 『資本主義発展の政治経済学—接合理論からレギュレーション理論へ—』(関西大学出版)
- 平井俊顕・深見保則 『市場社会の検証—スミスからケインズまで—』(ミネルヴァ書房)

前期シェリングにおける有限者の位置

菅 原 潤

はじめに

同一哲学を含む前期哲学までシェリングの関心は専ら絶対者もしくは絶対的同一性のみにあり、本格的に有限者に論及するようになるのは中期哲学への過渡期に書かれた『哲学と宗教』(一八〇四年)以降である¹⁾としばしばいわれる。なるほど、『私の哲学体系の叙述』(一八〇一年、以下『叙述』と略記)にある「絶対的同一性の外には何も無い」(IV,125)という叙述のみを強調すれば、前期哲学についてのこのような見方はおおむね妥当することになるだろう。けれども、私見によれば、これでは前期哲学と中期哲学との間の不連続性が強調され過ぎるきらいがある。『哲学と宗教』が刊行された同じ一八〇四年に『全哲学の体系』が執筆されていることに注目してもらいたい。同一

哲学の到達点とみなされるこの著作では有限者の問題が扱われており、しかもその扱いは多くの点で『哲学と宗教』に重なっているのである。多くの研究者は『哲学と宗教』と『全哲学の体系』との緊密な関係を見落としてしまっている²⁾。

同一哲学期までのシェリングは有限者の問題を全く考えていないわけではない。それどころか、彼は終始絶対者において有限者をどう把握すべきかを問題にしているとさえいえる。ただし、そのアプローチの仕方は、「超越論的観念論の体系」(一八〇〇年、以下『観念論の体系』と略記)と、それ以降の同一哲学との間では変化がみられる。前者では主観の客観への統一の観点から主観の持つ有限性の克服にスポットが当てられるのに対し、後者では絶対的同一性と量的差別という二つの相から有限者の位置づけがなされるのである。

本稿では、主に『観念論の体系』と『全哲学の体系』の分析を通じて、絶対者における有限者の位置づけについてシェリングの探究がどのように深められたかを論じていきたい。芸術哲学についての問題もこの文脈で扱うことにする。そして、『哲学と宗教』で問題にされる墮落は宗教的意味合いよりも有限者の存在論的規定の色彩を帯びていること、更に、ここで導かれる「絶対者においてあること」と「自分自身においてあること」という有限者の二重規定は、シェリングの代表的著作である『人間的自由の本質』（一八〇九年、以下『自由論』と略記）の議論の出発点とされていることを強調する。ややもすると『自由論』とそれ以前の思想との間は不連続性のみが強調されるが、ここでは有限者の探究という視点から『自由論』までのシェリングの思想の歩みを整合的に把握することを試みたい。

- (1) 以下のシェリングからの引用はシュレーター版による。引用の巻数とページ付けは小シェリング編の著作集に従う。
- (2) ヘーゲルが『精神現象学』（一八〇七年）の序論で同一哲学の特徴を「一切の牛が黒い闇夜」(G. W. F. Hegel *Phänomenologie des Geistes* hg. v. H. Wessels u. H. Clairmont, Felix Meiner, 1988, S. 13) と呼んだのは有名だが、ヘーゲルも「(二)の著作の関係を十分理解していないといえる。

一 芸術による主-客の統一の問題

——『超越論的観念論の体系』を中心に——

はじめに、有限性に関するシェリングの議論の枠組を『観念論の体系』まで整理しておく。

一七九五年二月四日付のヘーゲル宛の手紙でシェリングは、哲学は絶対者から出発しなければならぬと主張する。さて、当時の彼にとって絶対者とは絶対的自我を意味する。絶対的自我の概念を分析するのが『哲学の原理としての自我について』および『独断論と批判主義についての哲学的書簡』（いずれも一七九五年）の仕事である。けれども、カントに倣って言えば、哲学をする人間は一方では理性的だが他方では有限者である。したがって、一方で絶対者を把握し、他方で人間を含めた有限者を考慮することを可能にするような原理が必要になる。そこでシェリングは、この問題を絶対者と主観、絶対者と客観という二つの層から論じようとする。

絶対者と客観の相の考察からみてみよう。その最初の試みは『最新哲学文献概観』（一七九七/九八年、以下『概観』と略記）である。ここでシェリングは絶対者と客観を結びつける原理として精神を導入する。精神は根源的には無限だが、「自分自身の活動 (sein eigenes Handeln) を通じて」「自分自身に対して客観……にたゞ (für sich selbst Object... werden)」ことで自分を有限にする (vgl. I, 367)。このように精神の客観化を精神の有限化とみなすことで、彼は無限性と有限性との橋渡しをする。「したがって、精神の一切の活動は有限者において無限者を現示する (darstellen) ことに向かう」(I, 362)。精神による客観の産出という着想は、一連の自然哲学の著作で展開されることになる²⁾。

次は絶対者と主観の相である。これを取り上げる著作こそが

『観念論の体系』に外ならない。⁽³⁾ 超越論哲学の位置づけからみておこう。客観を第一とみる自然哲学に対し、超越論哲学は主観を第一とみなし、主観が客観と一致する仕方を問う (vgl. III, 339-42)。ここで注意すべきは、主観の客観との統一の回復という枠組を通じてシェリングが絶対者と主観の関係を考察しようとしていることである。

超越論哲学の三つの部門のうち、先ずは理論哲学についてみていくことにしよう。理論哲学の仕事は、自我が自己意識に到達するまでの道程を記述することである。自我とは根源的には無限だが「自分自身に客観となる産出活動 (sich selbst zum Objekt Wendendes Produzieren)」(III, 370) であり、知的直観とも呼ばれる。ここで『概観』の精神の規定が自我に継承されていることが確認できる。さて、自我は、自分を客観化した客観の被制限性を乗り越えることで、自分の産物として客観を産出する。この手続きを繰り返すことで自我は徐々に自己意識にたどり着く。

次に、自己意識の起源とされる絶対的抽象の叙述の分析から自己意識の二つの側面を指摘していこう。絶対的抽象とは「それを通じて知性が客観的なものよりも絶対的に高まる活動」(III, 533) と規定される。この場合の客観的なものは、知性もしくは自我により産出された産物のことである。絶対的抽象において客観ははじめて自我から独立したものとして意識される。このことは自己意識において主観が客観から超越することを意味する。したがって、自己意識の始まりを、客観の束縛か

ら解放された近代主観性の誕生と重ね合わせることもできよう。⁽⁴⁾ しかしながら、自己意識にはこういう明い側面の他に、暗い側面も認められる。自己意識に到達した後、それまで知性によって産出された客観は、その起源とともに意識の背後に沈んでしまう (vgl. III, 537)。自己意識は客観からの束縛からの自由と引き替えに、かつて客観と一体であったころの記憶を失うことになる。『自然哲学の考案』(一七九七年)(以下「考案」と略記)の序論との関連でいえば、自己意識のこの運命は、自分を取り巻く世界と一体だった哲学的自然状態 (vgl. II, 12) を人間が放棄することを意味する。この議論も併せて考えれば、『観念論の体系』の絶対的抽象の叙述から自己意識の有限性が読み取ることができる。そこで、主観の客観との統一という例の問題設定が登場することになるが、この問題設定は、この自己意識の有限性の議論を考慮すれば、客観との統一を通じて主観が自分の有限性を克服するという観点で捉えられよう。いずれにせよ、統一に至る主観の道程を記述するのが『観念論の体系』の実践哲学および芸術哲学のテーマとなる。

実践哲学の方からみてみよう。シェリングは、客観的世界の実現こそが主観の客観との統一を導くと考える (III, 563)。そして普遍的法制 (allgemeine Rechtsverfassung) がその最終的な目標とされる (vgl. III, 587 ff.)。しかし、普遍的法制を実現するには、自己意識に達した知性である自我の自由の活動だけでは不十分で、さらに「自由だけでは決して可能ではないものを、自由に対して客観的に賦与する盲目的必然性」(III, 587)

が加わらなければならぬ。なお、自由と盲目的必然性とは、それぞれ意識的活動と無意識的活動とも言い換えられる (vgl. III, 504 ff.)。そして主観と客観、意識的活動と無意識的活動との同一性の根拠が絶対者に外ならない。けれども、自我には主観と客観との分裂が前提されているので、自我にはこのような同一性を意識することができない (vgl. III, 600 ff.)。したがって、普遍的法制は「活動し行動する人間の永遠な信条 (Glaubensartikel)」(III, 593) に留まる。実践哲学では、客観との統一の回復は自我の力だけでは果たすことができず、最終的には絶対者の手に委ねられることになる。

芸術哲学はどうだろうか。実践哲学では主観と客観との同一性が意識されないのに対し、芸術哲学ではこの同一性が客観として現れることで自我に意識されることになる (vgl. III, 611) むしろ逆に、こういう客観こそが芸術作品なのである。「芸術作品は我々に意識的活動と無意識的活動との同一性を反省させる」(III, 619)。芸術哲学でも同一性の根拠は絶対者である。けれども、実践哲学の場合と違って、自我は、芸術作品に現れる同一性を通じて、自分にできないことを可能にするという絶対者の恩寵を知ることができる (vgl. III, 615)。芸術作品において客観化される同一性を認識することで、主観の客観との統一は達成される。つまり、主観が客観と一致する仕方を問う超越論哲学は芸術哲学においてその終点を見出す。このことは、哲学を含む人間の活動一般に含まれている有限性を芸術が止揚することを意味する。「哲学は確かに最高のものに達しはするが、

いわば人間の一片のみをこの点にまでもたらす。芸術は人間全体を：最高のものの認識へともたらす」(III, 630)。

芸術を哲学の上位に据える『観念論の体系』の議論をみる限り、シェリングは先に提起した主観の有限性克服の目標は芸術によって達成できると考えている。ところが、この後の『芸術哲学講義』(一八〇二/〇三年)で芸術は、全体性から捉えられた神である宇宙の直観として、同一性から捉えられた宇宙である神を直観する哲学と並行関係に置かれることになる (vgl. V, 366)。ここで芸術は絶対者を可視化する、あるいは有限化するものとして捉えられている。芸術の位置づけのこの変化はどのように考えるべきなのか。

『観念論の体系』の場合のように芸術を哲学より上位とみなすか、あるいは『芸術哲学講義』の場合のように哲学と同等とみなすかは、先に述べた「絶対的同一性の客観化」という芸術の規定をどう解釈するかに係っている。客観化される絶対的同一性を強調すれば、芸術は主観的活動を超えた絶対者の境地へと人間をもたらしことになる。したがって、人間は芸術を通じて自分の有限性を乗り越えられるということが出来る。これに対し、客観化する作用を強調すれば、絶対者の可視化、有限化が芸術の機能ということになる。この機能のみを考慮すれば、芸術は哲学と同様人間全体を有限の世界から開放しないと結論する余地が残る。このように考えれば、芸術によって直ちに主観の有限性が克服できると結論するのは早急に過ぎると言えよう。

芸術による主観の客観との統一のみが有限者と絶対者との関係を考察する枠組ではない。ここで芸術の機能として絶対者の有限化が想定されていることに注意する必要がある。有限的なのは主観だけではないのではないのか。主観と客観とをともに有限者とみなし、「有限者一般対絶対者」の枠組で考察すると、同一哲学の地平が拓かれる。

(1) 初期シェリングの思想について筆者は主体概念を手掛かりにして論じたことがある。詳しくは以下の拙稿を参照されたい。菅原潤「初期シェリングの主体概念」『シェリング年報』93 創刊号「鬼洋書房」一九九三年、六七ページ以下。

(2) 自然哲学の全般的な理解については以下の論文が大いに役立つ。長島隆「シェリング自然哲学の射程―生成」の存在論的把握と有機体の問題」『理想』六四九号、一九九二年、五五ページ以下。

(3) 『観念論の体系』の構造を理解するには以下の著作が参考になる。D. Jänic, *Schelling: Die Kunst in der Philosophie*, Neske, 1966. なお、『観念論の体系』はシェリングの著作でも最も重要なもののひとつであるにもかかわらず、彼の思想展開の文脈の中で評価はいまだに定まっていなないといえる。

(4) これと同様の指摘をフランクが行っている。M. Frank, *Einleitung in die frühromantische Ästhetik*, Suhrkamp, 1989, S. 162.

二 絶対的同一性と有限者

『叙述』でシェリングは、それまで展開してきた超越論哲学と自然哲学とがいずれも哲学体系の一面的叙述に過ぎないと弁明し、これら二つに替わる真の哲学体系として絶対的同一性の体系を主張する (vgl. IV, 108-13)。同一哲学期の始まりである。

しかしながら、四日谷氏も指摘しているように、同一哲学の前期と後期とは内容に若干の違いがある。そこで、「体系の最も完備した叙述と看做し得る」『全哲学の体系』を範にして、同一哲学の議論をみていくことにする。

同一哲学の特徴は、主観と客観との絶対的同一性を同一性それ自身の内部で基礎づけ、同一性の側から主観の活動を規定することにあり。絶対的同一性の基礎づけからみていこう。『全哲学の体系』は「一切の知の最初の前提とは、そこで知るものと知られるものが同一であることである。」(IV, 137) という命題から始まる。この命題だけを取り出せば、同一哲学は『観念論の体系』で主観の目標とされた主観と客観との同一性を繰り返しているかにみえる。しかしながら、直ぐに「最高の認識とは…そこで永遠の「主観と客観との引用者註」同等性そのものが自分自身を認識する認識である。」(IV, 141) という命題が現れる。ここで注目すべきは、同一性が同一性の自己認識というかたちで基礎づけられることである。「観念論の体系」で同一性は、主観の側からなされる要請に留まっていた。今や同一性はそれ自体の中で基礎づけられ、主観は同一性に従属する身となる。「私がこの同等性を認識するのではなく、同等性が自分自身を認識するのであり、私は同等性の単なる器官 (Organ) である」(IV, 143)。そして、主観は有限者もろとも絶対的同一性において没落することが要求される (vgl. IV, 145)。「観念論の体系」で論じられるように主観は客観と統一されるのではなく、絶対的同一性において没落させられるのである。

同一哲学においてもうひとつ特徴的なのは、絶対者が肯定的ないし積極的表現で捉えられていることである。絶対的同一性は絶対者もしくは神による自分自身の絶対的肯定 (absolute Affirmation von sich selbst) と呼ばれ、それは肯定するものと肯定されるものとの同一性として定式化される (vgl. VI, 146)。また、絶対的肯定がときに Position とも称されることにも注意する必要がある (vgl. VI, 155 ff.)。それまで絶対者は一切の實在性を有する (vgl. I, 186) とされながらも、「無」制約者、「無」限者というように否定的言辭しか与えられなかった。今や絶対者は絶対的肯定として名実ともに積極的に扱われることになる。なお、絶対者の無限な自己肯定というイデーから、絶対的一切が帰結し、これに基づいて宇宙が「一としての一切」と特徴づけられる (vgl. VI, 174-7)。

これで同一哲学体系において絶対者は明確な位置を占めることができた。それでは、主観を含めた有限者はどのように説明されるのだろうか。また、『観念論の体系』まで様々に論じられた主観と客観とはそれぞれどう位置づけられ、両者の関係はどのように捉えられるのか。

シェリングはこの二つの問題を絶対的同一性の他に量的差別 (quantitative Differenz) の概念を導入することで解決しようとする。彼によれば、絶対的同一性が存在の領域に関わるのに対し、量的差別は一切と関連する相対的否定もしくは現象に関わる。つまり、有限者の説明の原理が量的差別なのである。量的差別は、肯定するものと肯定されるものという二つの形式のい

ずれかが優位する仕方で定立される (vgl. VI, 180-1, 187)。前述のように絶対的同一性において肯定するものと肯定されるものとはひとつとされていたが、量的差別の立場に立てば、両者はいずれかが優位する形式として分離されるのである。量的差別の規定にしたがえば、有限の世界は観念的一切と實在的一切とに分けられる。すなわち、肯定するものが優位する世界は観念的一切、肯定されるものが優位する世界は實在的一切とされる (vgl. VI, 202-4)。ここで「観念的」と「實在的」は、それぞれ「主観的」と「客観的」と言い換えても構わない。さらに、観念的一切と實在的一切はいずれも絶対者の無限な自己肯定の特殊な帰結に過ぎず、理性によって両者は絶対的同一性へと解消される (aufgehoben)。理性はここで世界と絶対者を取り結ぶものとされる。なぜなら、理性は一方では絶対者の本質と等しいが、他方でそれは模写された (abgebildet) 世界に属するからである (vgl. VI, 207-8)。観念的一切と實在的一切のそれぞれに属する有限者も、このふたつの一切と同様の説明がなされる (vgl. IV, 205-10)。

量的差別について注意すべきは、純粹に主観的なものも純粹に客観的なものも想定されていないことである。したがって、一見全く主観的なものにも客観的なものが多少は含まれているし、客観そのものにみえるものにも実は主観的なものがあることになる。『観念論の体系』まで前提されていた主観と客観との尖鋭な対立はいまや解決されている。

量的差別による世界の説明については「私の哲学体系の更な

B

る叙述」(一八〇二年、以下「更なる叙述」と略記)にある上の図を参照すると分かりやすい。(vgl. IV, 413 Anm.)。A Bにおいて観念的なものの極をA、実的なものの極をBとし、A CとB Cとをそれぞれ観念的、実在的の一切としておこう。A CとB Cはそれぞれひとつの全体を形作っていると同時に、観念的なものと実在的なものの極とをともに備えている。なるほど、A Cにおいては実在的なものの極Bが、B Cにおいては観念的なものの極Aが存在しないから、両者はそれぞれ実在的なものと観念的なものが欠けているようにもみえる。けれども、実はA CにおいてはBに近いCが実在的なものの極となり、B CにおいてはAに近いCが観念的なものの極となっている。確かにA CとB Cはそれぞれ観念的の一切、実在的の一切ではあるが、それぞれ実在的なもの、観念的なものも併せ持っているのである。A Cの間にDを、B Cの間にEを設けても、更に、A D、C D、C E、B Eの間にそれぞれF、G、H、Iを設けても、同様のことをいうことができる。この作業を繰り返してゆくと、あらゆる可能な点はそれぞれ全体を形成しながらも、同時に観念的なものと実在的なものというふたつの極を有していることが明らかになる。

同一哲学では、絶対者は絶対的同一性の自己認識という仕方基礎づけられ、それぞれ別個に論じられてきた主観と客観はともに有限者に関わる量的差別の相の下に置かれることになる。

C

これで「観念論の体系」の残した有限者の規定という問題はいまよく解決したかにみえる。けれども、今度は主観と客観とがあまりに同列に扱われすぎていてのではないかという疑問が生じてくる。なるほど両者はともに有限ではあるが、それぞれが有する有限性の質は異なるのではないのか。例えば、「考案」の序論にある有名なテーゼ「自然は可視的な精神でなければならず、精神は不可視的な自然でなければならぬ。」(III, 36)を参考にすれば、客観の有限性の特徴として可視性が挙げられようが、こういう特徴は主観には当てはまらないと考えられる。単なる客観とは異なる主観の有限性はどのように特徴づけられるべきなのか。

有限者が置かれている相は量的差別には限らない。理性を紹介することで有限者は絶対的同一性へと解消されるのである。絶対的同一性と量的差別という二つの相に置かれた有限者のあり方を、存在論的に捉え直すことにしよう。そうすれば、客観とは異なる主観の有限性のあり方がみえてくる。

(I) もっとも、「観念論の体系」と「叙述」の間に執筆された「自然哲学の眞の概念」(一八〇一年、以下「眞の概念」と略記)で既に同一哲学の構想が示されたと考えることもできる。この論文でシェリングは、知識学より自然哲学が根源的であると言い切り、知的直観における直観するものを抽象することで自然哲学の土台である純粹に客観的なものに達することを要求する(vgl. IV, 38-9)。「直観するもの」の抽象」という表現に関連していえば、「叙述」の中にもこれに似た、思惟するもの(抽象)(vgl. IV, 41)と「表現が見出せる。この点を強調すれば、「眞の概念」は同一哲学の構想を予告したということがで

きよう。けれども、『真の概念』には同一哲学の中心概念である同一性や無差別といった術語が見当たらないこと、さらに純粹に客観的なものの直観に対して『観念論の体系』を想起させる無意識的という表現を与えていること(vgl. IV, 91)を考え併せると、『真の概念』は『観念論の体系』から「叙述」に至る過渡的な論文と位置づけるのが妥当だと思う。

なお、『真の概念』を理解するには、最近発表された次の研究が参考になる。B. Sandkaulen-Bock, *Ausgang vom Unbedingten Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Vandenhoeck&Ruprecht, 1990.

また、『真の概念』の議論は一八〇〇年から一八〇一年にかけてシェリングがフイヒテとの書簡の中で行った論争が背景になっている。

この論争を含めた両者の往復書簡は次の文献に収められている。Fichte-Schelling Briefwechsel, *Entleerung von Walter Schulz*, Suhrkamp, 1968. (座小田・後藤訳)フイヒテ・シェリング往復書簡ワルター・シュルツ解説』法政大学出版局、一九九〇年。

(2) 四日谷敏子「自己肯定の神と自己否定的精神・シェリングの同一哲学とヘーゲルのイェナ論理学」『存在・思惟・個性性』世界書院、一九九一年、一六四ページ。

(3) 前掲四日谷論文、一四三ページ。

(4) 原文でいえば主観が没落するのは理性においてである。けれども、その前に理性とは同一性の自己認識であるといわれている(vgl. VI, 12)ので、(1)では同一性と理性は同じ意味を持つと思われる。

(5) 『芸術哲学講義』では芸術の形態における宇宙の構成が論じられる(vgl. V, 368)が、この場合の宇宙は『全哲学の体系』の以上の議論を背景として理解すべきである。

三 墮落と有限者

絶対的同一性が存在の領域に、量的差別が一切に関連する相

対的否定あるいは現象の領域に関わるということは既に触れた(二六一ページ参照)。けれども、今までの議論では、量的差別のどういふ点が存在に対して否定的なのかを十分に指摘していなかった。ここでは存在と相対的否定との関係を存在論的に考察することで、人間を含む有限者のあり方を浮き彫りにしていく。

シェリングによれば、相対的否定は現実的存在そのものである。通常事物を事物たらしめていると思われる積極的規定(例えば、事物がなにかたちをなしていること)すら、事物の持つ相対的否定の表現である(vgl. VI, 189)。それでは、なぜ現実的存在が相対的否定になってしまうのか。そこで彼は「それだけで(für sich)あること」という事物のあり方を考える。事物は、それが「それだけである」限り、現実的に存在する。けれども、「それだけであること」は全体の中でなにかを否定することを意味する。植物の概念を例にして考えてみよう。植物の概念は、それ自体では何の意味もなさない。これが意味をなすのは、全体においてなにかを植物として他から区別する場合である。全体から自分の存在を際立てることが「それだけであること」である。しかし、なにかを植物として際立てることは、全体が「植物であるもの」と「植物ではないもの」とに区別されることをも意味する。これは全体において一部を否定することである。「この概念は…それが一切の概念とは直観されないことではじめて植物の概念になる」(VI, 184)。このような相対的否定は相対的非存在ともいわれる。その一方で、「植物の本質

的なものは「一切そのもの」として「直観される」(ibid.)。これは事物が絶対的同一性へと解消されることと同義である(二六二ページ参照)。

有限者は存在と非存在という二つの相に置かれている。有限者は「それが神という一切無限な概念に透徹されている」(in chüngen) 限りで存在し、それがなにかそれだけである限りで存在しない」(VI. 181)。この二つの相はともに絶対者から有限者に贈られたものである。これをシェリングは二重の生 (gedoppeltes Leben) と呼ぶ。「…絶対者の自己肯定のおかげで、一切における特殊者にも二重の生が賦与される。すなわち、絶対者における生と、…自分自身における (in sich selbst) 生である」(vgl. VI. 187)。「絶対者における生」とは「実体における生」とも呼ばれるが (vgl. VI. 551)、「要するに一切の概念に満たされている生のことである。ここで有限者は「無限な一切の存在 (Allseyn) へと解消されることで、まさに絶対的生に到達する」(vgl. VI. 187)。これに対する「自分自身における生」は「それだけであること」に相当し、それは絶対者から切り離されている有限者の仮象の生 (Scheinleben) に過ぎないとされる。

極めて興味深いのは、有限者の生に墮落 (Abfall) という一見宗教的とも思える規定が与えられていることである。けれども、シェリングの議論を吟味すれば、墮落はむしろ存在論的な性格を帯びていることが分かる。彼によれば、有限者が絶対者から切り離されているというあり方は、有限者が絶対者の外に存在することを意味しない。というのも、本稿の冒頭でも触れ

たように、絶対的同一性以外には何も存在しないからである。あくまでも有限者のあり方は絶対者の内部で捉えられなければならない。それでは、絶対者から切り離されているという有限者のあり方はどうあり方であるのか。絶対的同一性と對比で考えてみよう。同一性の自己認識というかたちで基礎づけられた絶対的同一性は、絶対的に自由であると同時に絶対的に必然的である。なぜなら、絶対的同一性は自分以外のなものも原因とはしないからであり、また「自由な原因とは、その本質である必然性のおかげで…同一性の法則にしたがって活動する原因のみを意味し得る」(VI. 538) からである。有限者の場合、これとは事情を異にする。確かに有限者は、それが「絶対的に絶対者においてある (absolut im Absoluten ist)」(VI. 552) 場合は、絶対的同一性の境地に達することができる。ここで有限者は絶対的同一性に与かっているのだから、このあり方が有限者本来のあり方である。けれども、有限者の自由とは「絶対的に自分自身においてある (absolut in sich selbst zu sein) という傾向」(VI. 552) であるから、それには絶対的同一性に認められる必然性から分離する可能性がつきまとう。本来的には「絶対者においてある」べきにもかかわらず、絶対者から離反するかもしれないという有限者のあり方が「神あるいは一切からの…墮落 (Abfall)」(VI. 552) と呼ばれるのである。

『全哲学の体系』の以上の議論を受けて、『哲学と宗教』でも有限者の墮落が扱われる。ただし、『哲学と宗教』の論述には、墮落をその可能性と現実性の面から論じるという特徴があ

る。ここには、背景として絶対者もしくは神と有限者との関係についての弁神論的な見解が潜んでいる。しばしば誤解されていることだが、シェリングは有限者そのものが墮落しているとは考えない⁽³⁾。もしそうだとすれば、有限者を創造する神もまた墮落していることになり、完全なものとしての神概念が損なわれてしまう (vgl. VI, 37-8)。かといって、——シェリング自身はこのように明言はしないが——有限者と神をそれぞれ墮落しているもの、完全なものとして規定すると、両者は全く別個のものとなり、神による有限者の創造は否定されることになる。そこで、神の完全性と神による創造を両立させながら有限者の墮落を論ずる必要が出てくる。シェリングが墮落の議論を可能性のレヴェルと現実性のレヴェルとに分けるのは、こういう背景に基づいてのことなのである。したがって、『哲学と宗教』の墮落論は有限者の創造についての議論を考慮したうえで考察されなければならない。

シェリングは有限者の創造を絶対者の自己客観化と捉える。絶対者は「形式において、自分の本質性全体を、自分が客観的となるものへと委ねる」(VI, 34)。この絶対者の自己客観化を彼は「無限なもの有限なものへの形象 (Bildung)」とも言い換える。ちなみに、このような考え方は既に『更なる叙述』にもみられるものである (vgl. IV, 416ff.)。この議論を踏まえたうえで先ず墮落の可能性が取り上げられる。絶対者の自己客観化によって有限者には絶対者と同じ性質が与えられる。つまり、有限者は原像 (Urbild) としての絶対者から模写された対

像 (Gegenbild) である。その限りで、有限者は絶対者と等しく絶対者においてある。これに対し、有限者が自分自身においてあり絶対者から分離する場合、有限者のこのあり方は絶対者の性質を否定する墮落ということになる。なるほど、有限者が行使する自由は絶対者に由来する。その意味では墮落の可能性の根拠は絶対者にある。けれども、絶対者から分離するという墮落の現実的なあり方の根拠は有限者自身に帰せられるのである (vgl. VI, 39-40)。

シェリングは絶対的同一性と量的差別の持つ存在論的意味をそれぞれ「絶対者においてあること」と「自分自身においてあること」と位置づけたうえで、絶対者から切り離された有限者のあり方を墮落として規定するのである。

- (1) この引用文の主語は、原文では *das Besondere* であるが、文脈からいってここで「個別者」と「有限者」とを区別する必要はないと考えられる。
- (2) 墮落という表現自体は使われていないが、対話篇「ブルーノ」(一八〇二年)でも有限者に関してこれと同様の説明がなされている (vgl. IV, 259)。
- (3) シェリングは「自由論」でも有限者そのものを不完全なものとする見解に反対している (vgl. VII, 367-8)。この考え方は悪の積極的原理を説く「自由論」を理解するうえで極めて重要である。

四 「自由論」への展望——結びにかえて——

『全哲学の体系』に至るまでのシェリングの有限者についての考察を今まで論じてきた。同一哲学の前と後で思索の方向性

には違いがみられる。はじめシェリングは有限者と絶対者との関係を、客観と絶対者、主観と絶対者という二つの相に分けて考察する。そのうち、主観と絶対者の位相では、主観と絶対者の関係を真つ向から論ずるのを避け、主観の客観との統一という枠組みから主観の有限性の克服という問題設定をする。けれども、『観念論の体系』で彼は芸術に主観を絶対者の境地にもたらず機能と絶対者を有限化する機能とを賦与するために、芸術による主観の有限性の克服という目標は彼の意図に反して十分に達成することができなかつた。そこで『全哲学の体系』では主観と客観とをひとまとめに有限者とみなし、「絶対者においてあること」と「自分自身においてあること」という二重の規定の下で有限者の墮落を存在論的に説明するのである。

墮落について注意すべきは、『哲学と宗教』で自我性 (Ichheit) が神からの墮落の最高点として表現されていることである (vgl. VII, 42)。ここでは主観の有限性は墮落の概念から特徴付けられている。これは客観の有限性の性質として挙げられる可視性とは明らかに別の特徴である。この後シェリングは『自由論』において人間のみが悪をなすと主張するが、この悪論が墮落についての議論で前提とされる「絶対者においてあること」と「自分自身においてあること」の規定を踏まえたものであることを指摘しておく⁽²⁾。

それにしても、この「絶対者においてあること」と「自分自身においてあること」とはどういう関係にあるのか。後者は前者から必然的に生起するのだろうか。このような疑問を抱いた

とき、我々は既に、神と神における自然とを区別したうえで〈生成する神〉を論ずる (vgl. VII, 357-8, 403) 『自由論』の問題圏内にいるのである。

(1) ここで自我性がフイヒテ哲学の評価との関連で規定されていることに注意する必要がある。「フイヒテはいう。自我性は自分自身の活動 行為でしかない。この行為を度外視すれば自我性は無であり、それだけで (für sich selbst) あるのみでそれ自体で (an sich selbst) あるのではない」と。絶対者においてではなくただ自我性のみにおいて存するものとしての有限性全体の根拠をこれほどはつきり表現することはおそらくできないだろう (VII, 42)。確かにこの論述は、一八〇〇年以降シェリングとフイヒテの間で断続的に行われた論争から理解されるべきである。けれども、後期シェリングが主観性の哲学の乗り越えを目指していることを考慮すれば、この論述は後期思想の方向性を既に示しているとも考えられる。

(2) 特に「自由論」の次のような叙述に注意すべきである。「被造物の意志によって悪になるもの (それは、被造物がそれだけで (für sich) あらうとして全く自分を分離する場合である) は、それ自体では (an sich selbst) 善である」。『悪はそれ自体で考察されれば、すなわちそれが同一性であるという根源において考察されれば善であり、これに対して善も、それが分裂であり非同一体性であるということにおいて考察されれば悪である』 (III, 400)。けれども、『自由論』における善と悪についての議論は、精神が自然における光の原理と闇の原理を超越しこの二つの原理から自由であることが前提になっているので (vgl. VII, 364)、この議論を同一哲学で取り上げられる墮落の問題と同じ地平で論じるのは適当ではない。

(3) なるほど、同一哲学期でも有限者には絶対者においてある自由とともに、絶対者から離反する自由も与えられてはいる。けれども、ここで本来的な自由は前者であり、後者は同一哲学全般の構造からいって副次的な性格づけがなされるに留まる。このことは、「存在するも

の一切は…絶対的同一性である」(H. 156)とする同一哲学から当然帰結することである。けれども、有限者の立場からこの二つの自由を考えれば、絶対者においてある自由も絶対者から分離する自由も同じ根拠に基づかなければならない。なぜなら、有限者が二つの自由をそれぞれ別の根拠から選択するとするならば、そのように選択された自由は有限者自らが選んだ自由ということができないからである。「自由論」でシェリングは存在する限りでの神と神の存在の根底(Grund)もしくは神における自然とを区別し(vgl. VII, 358)。後者を「神そのものにおいてありながら神そのものではないもの」(VII, 359)と呼ぶが、この議論の背後には、ふたつの自由の選択を同一の根拠に基づかせようとする意図があると考えられる。なお、『自由論』における善悪についての議論の出発点も神のこの二重性をもとにして展開していること(vgl. VII, 373)を付け加えておこう。

(追記) 本稿は、日本倫理学会第四十四回大会(一九九三年十月十六・十七日、広島大学)で口頭発表したものに加筆・訂正したものである。

- 松山寿一著 四二〇〇円
ドイツ自然哲学と近代科学
宮地正卓著 四五〇〇円
カント空間論の現代的考察
松山寿一著 一七〇〇円
生きることと哲学すること
市倉宏祐他著 二五〇〇円
ジル・ドゥルーズの試み
田原八郎著 二二〇〇円
精神現象学
桑野耕三著 三三〇〇円
理性のアルケオロギー
中谷彰他著 二六〇〇円
ドイツ言語文化と社会
速川治郎著 二八〇〇円
反照論理学—社会科学基礎論
青山政雄著 一五〇〇円
社会批判の哲学 二五七五円
田中正司編著
スコットランド啓蒙思想研究
中島義道著 二〇〇〇円
モラリストとしてのカントI
小松奈美子著 一六〇〇円
生命倫理の扉—生と死を考える

ミユラーとヘーゲル

— 職業団体と統治権に着目して —

一 問題の所在

『国家学綱要』（一八〇九年）においてドイツ・ロマン主義の政治経済思想を展開するアダム・H・ミユラー（一七七九—一八二九年）の方が、『法哲学要綱』（一八二二年）において国家・経済を論ずるドイツ観念論哲学者G・W・F・ヘーゲル（一七七〇—一八三一年）よりも十歳程若いとはいへ、いずれも成年として活動した舞台が十九世紀への転換点から三十年頃までのドイツ語圏であるという意味で、彼らはドイツ思想史においてほぼ同時代人であると言えよう。両者はともにナポレオン戦争での敗北、プロイセン改革による近代化の進展、復古主義的ウーレン体制といった時代状況のなかで、自らの政治経済論を形成していったのである。もっとも、そうした状況に対する両者

原 田 哲 史

のあり方が著しく異なることは、例えば、プロイセン改革に直面してそれぞれ異なる方向に転変していった彼らの生涯を垣間見るだけでも明らかである。ミユラーはベルリンで生まれ育ったけれども、改革に否定的態度をとったため、一八一一年ハルデンベルクによってベルリンからウーレンへと事実上追放されたが、後にオーストリアの貴族になる。逆に、シュトゥットガルト生まれのヘーゲルは、一八一八年にプロイセンの改革派官僚アルテンシュタインによってベルリン大学へと招聘され、その後ベルリン大学総長の地位にまで昇りつめるのである。¹⁾

このようなミユラーとヘーゲルを彼らの国家経済思想に則して比較研究するにあたっては、双方の主著で述べられている類似的論点に着目して、同時代ゆえの共通性をふまえつつ、そこに含まれる異質なものを対比的に明らかにすることが必要であ

ろう。

かねてから両者の国家経済論において類似するとされてきたのは国家の有機体的構成であり、そこでは農民（農業身分）や市民（商工業身分）がそれぞれ国家有機体の分肢として位置付けられるとともに、なかでも商工業身分の製造業者は、職業団体に編成されたものとして捉えられる。したがって本稿では、ミュラー「国家学綱要」とヘーゲル「法哲学要綱」の職業団体論を比較し、それぞれの特徴を明確にすることを試みる。その際、中世以来のツンフトのどのような性格が保持されるのか、職業団体の自律的性格がどのように承認されるのか、といった点が問われる。この問題は、統治権が商工業にどのような形で介入し、職業団体に対してもどのような影響をもたらすのか、といった点とも密接に関連するのであり、したがって両者の政治経済構想における統治権の役割に関しても同時に明らかにする必要がある。これらの考察を通して、忘れ去られたに等しいミュラーの国家・経済論が保守的とはいえ分権主義的な性格を有することが浮び上がってくるのであり、他方ヘーゲルの国家構想については、研究がすでに複数の講義筆記ノートの読解にまで及んでいるとはいえ、新たにミュラーという別の基準と対照されるなかで、その官僚主導的な性格が確認されることになる^③。また、このようにミュラーとヘーゲルとの、ひいてはドイツ・ロマン主義とドイツ観念論との思想的相違の側面を明確にすることにより、当時のドイツの思想構造を把握するための示唆が与えられるであろう。

(1) vgl. J. Baxa, *Adam Müller*, Jena 1930, S. 3-19, 141-214, 425-463; K. Rosenkranz, G. W. F. Hegels *Leben*, Berlin 1844, Nachdruck, Darmstadt 1977, S. 3-10, 315-413 (中華譯註「ヘーゲル伝」みすず書房、一九八三年、二七二-三三三、二七五-二七五-二七六ページ)。

(2) 例えば、以下の文献を参照。高島善哉「経済社会学の根本問題」日本評論社、一九四一年（復刻版、一九九一年）、五六-五七ページ、G. Heiman, *The sources and significance of Hegel's corporate doctrine*, in Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge 1971, p. 113 (藤原保信他訳「ヘーゲルの政治哲学」上、御茶の水書房、一九八〇年、三三二-三三三頁)、U. Nocken, *Korporatistische Theorie und Strukturen in der deutschen Geschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, in U. v. Alemann (Hrsg.), *Neokorporatismus*, Frankfurt/New York 1981, S. 24f.

(3) 筆者が T. Harada, *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik - Korporatismus von Fichte, Müller und Hegel*, Berlin 1989)においてフイヒテ、ミュラー、ヘーゲルの職業団体論の対比を試みた。本論文は、とくにミュラー「国家学綱要」とヘーゲル「法哲学要綱」を中心に、ヘーゲルをめぐる最近の研究もふまえて、その分析を深めるものである。近年公刊された講義筆記ノートを視野に入れた、広義のヘーゲル「法哲学」研究の新しいものとしては、水野建雄「ヘーゲル「法哲学」の生成と理念」『哲学・思想論集』(筑波大、十二号、一九八六年)、高柳良治「ハイデルベルク時代の「欲求の体系」論」『国学院経済学』三十八巻三・四号、一九九一年、神山伸弘「統治と市民社会の差異の意義」『一橋論叢』一〇八巻二号、一九九二年、がある。また、官僚優位の国家における職業団体の再編としてヘーゲル職業団体論を捉える点については Harada, *Politische Ökonomie*, S. 157f., 165; 糸康弘「体系と方法」世界書院、一九八四年、一〇一-一八二ページ参照。

二 ミュラー

『国家学綱要』の第十六講「中世における市民的・都市的諸法則の性質について」において、ミュラーは、政治経済的関係に常に必要不可欠な「諸要素」は中世において明確に見出されるのであり、彼の時代においてそれを継承する政治経済体制を構築すべきである、とする。そのため、ひとまず中世に見られる「諸要素」が確認されるのであり、なかでも中世の職業団体すなわちツンフトの特性は次のように説明される。

中世においては、「特定の同職作業場(Gewerk)に属した親方・職人・徒弟は、独自の道徳的人格をなしたのであり、周知のように単なる仕立屋・肉屋・靴屋といったものではなく、詩人であり学者であり、あらゆる種類の芸術家でもあった。彼らは、美術(schöne Künste)と手工業(Handwerke)とを高慢にも区別するようなことを——これはアレクサンドリア時代やわれわれのデイレクタント時代に特有なのであるが——ほとんど考えなかった。彼らにしてみれば、あらゆる作品において、ぞんざいな仕事が最も憎むべきものであった。生きた精神は——これは今日においても誉れ高いツンフトやイヌンクの慣習においては見られるが——通常の手工業においても存在したのである。個々の同職作業場「の成員」はすべて、都市に対して行なう大いなるその不可欠の仕事ゆえに、自らが重要で誇り高いものであると考えた。その徹底性・自負心・実直さは、その時代からわれわれに遺された諸作品において、最も明確に知りうる

のである。」²⁾中世のツンフトは単なる社会的必要物の生産を目的とする集団ではなく、個々の成員がその職種に関して芸術作品といえるものを作りうる能力を培うとともに、詩的芸術や学問的知識をも習得した道徳的人格として成長する場である。ツンフトは親方・職人・徒弟という階層をなすが、技能的・人格的に優れた親方を指導者として、能力に応じて仕事内容や階層的位の与えられる共同体であり、職人・徒弟は、親方との「心からの結びつき」³⁾のなかで育まれる技能的・人格的成長を経て自らも親方へと上昇していく。つまりミュラーによれば、ツンフトは、親方が物質的利益を得るために職人・徒弟を搾取る支配隷属関係ではないのである。

これと対比されるのが、スミスがピン・マニユファクチュアの例でもって推奨したとされる近代的マニユファクチュアである。そこでは「マニユファクチュア企業家」が「機械のような賃労働者」を「冷酷に、計算ずくで、純粹の収入を求めて」支配する。すなわち、企業家は自らの貨幣収入を増大させる手段としてのみ労働者を雇い入れ、分業に基づき機械的単純作業を行なわせるのだから、企業家によって労働者に芸術的・精神的・道徳的な成長・陶冶のための教育が施されることもなく、「頂点」に君臨する専制的「皇帝」たる「企業家」と「絶対的な第三身分」⁴⁾としての労働者との支配隷属関係は固定化される。ミュラーがマニユファクチュアの発展がもたらす弊害と考えるものは、こうした経営体内部における問題、すなわち諸成員の精神的・人格的成長を促す共同体関係がそこなわれる点にとど

まらない。さらに指摘されるのは、農業・工業のバランスを基本として聖職者がそれを補充するといった中世の身分間均衡状態が崩されることである。ミュラーによれば、中世における都市的工業は、手工業的生産様式と共同体的所有を堅持するツフツ制度に基づくため、農業を圧倒するほどにまで生産力と所有とを拡大することはなかったし、さらには農工商身分が相互にそれぞれの「自由」を認めあうべきことが聖職者によって説かれたため、農工の均衡は一層確かなものとなった。しかし、恐るべき生産力を有するマニユファクチュアが、フランス革命を契機として浸透しつつある「ローマ的で冷厳な私的所有」の観念をたずさえて都市において優勢となれば、工業は、それに匹敵する生産力増大の不可能な農業を、圧倒することになる。物質的利益の増大を目的としてあらゆるものを交換の対象にするローマ的所有の観念は、都市のツフツ的所有のみならず、中世以来の領土の世襲的土地所有と「教会法」をも脅かすのである。

こうしてミュラーはマニユファクチュア化の抑制と、中世以来のツフツの維持を説く。しかし、彼はマニユファクチュアの工業の普及を完全に阻止しようとは考えていなかった、と思われる。第二十五講ではイギリスに関して、スミスの分業が普及しているが、「強固なツフツ制度」がなお存続するため、「アリの工業において分業のために機械化されたすべての「人間の」性格も、アリの制度によって再び自由になり人格的になる」として、工業国イギリスを全体として肯定的に捉

える。第三十一講では、「商人層したがってまたマニユファクチュアの知恵」は、排除されるべきというよりも、残存する大いなる古い国家利益のなかに織り込まれ、絡み合わされるべきである」と言う。ミュラーは、たとえマニユファクチュアの工業の発展がやむをえぬとしても、少なくとも、それが経済関係の中心となることを、ツフツの共同体の可能な限りの維持により阻止して、その弊害を緩和すべきである、と考えたのである。他方、彼において最も深刻な問題は、行政権がツフツを破壊し、産業化を強引に推進する事態である。

第十七講「法論の結論」では、前講のマニユファクチュア批判で用いられたのと同様の用語でもってフリードリヒ二世（在位一七四〇—八六年）の思想と体制が批判される。ミュラーによれば、世界を「著しく貧相で生気のない形態すなわちフランス的形態」において把握したフリードリヒの過ちは、中世以来の諸制度を「冷酷な機械的形態」へと再編成し、絶対的権力によって支配しようとしたことである。彼の体制では、彼の命令が上意下達に実行されねばならず、しかもその主要な目的は「人口・収入・生産物の算術的増大」であった。このフリードリヒの体制がプロイセン国家の基礎と呼ばれることもあるが、それは誤りであって、先の諸王から後代へと継承していくべき中世以来のプロイセンの伝統を絶やそうとする「一種の隔壁」として、彼を捉えるべきである。このようにミュラーは、企業が収入の数量的増大を目的として労働者を機械のように働かせるマニユファクチュアに、「人口・収入・生産物の算術的増

大」を目的として諸制度を機械のように再編したフリードリヒの体制を重ねあわせることによって、フリードリヒに端を發するプロイセンの「上から」の近代化を明確に批判し、その延長線上でミュラーの時代に現れたプロイセン改革をも暗に批判したのである。翌一八一〇年、改革に対する彼の批判的立場は、ツンフトの廃止と国家による工場建設とを説いて改革に影響を与えた経済学者C・J・クラウスへの酷評として、すなわちクラウスを「愚鈍で不毛な頭腦」とする『ベルリント刊』紙上で論評において見られる。

ミュラーが中世を理想として構想する体制は、工業が圧倒的優位に立つことがなく、農業と工業がそれぞれの物質的利益を主張しあい、かつ精神的特性を發揮しあうなかで自然に拮抗・均衡しつつ穏当な発展をとげ、また流通においても販売者と購入者が活発な交換活動を展開するなかで双方の間に均衡状態が成立する体制である。彼が強調するのは農業と工業、販売者と購入者という競合的な諸集団・諸個人双方の活性化であり、競合の結果としての均衡状態の形成である。彼は、農工の競合的均衡を、工業のマニユファクチュア的發展とローマ的所有觀念の浸透とを抑制することにより維持すべきことを説き、他方、販売者・購入者間の流通関係については、外国貿易の影響で均衡が崩れると、その不都合を受ける人々の生活が脅かされる可能性があるため、為政者はそうした弱者を保護し双方に均衡をもたらす必要がある、とする。したがってミュラーの場合、統治権による経済への介入は、その目的での貿易・流通政策と貨

幣政策である。

「市場・備蓄・欠乏について、とりわけ穀物取引との関連で」と題された第二十八講において、ミュラーは、人間の様々な欲求のなかでも「直接的に絶えず不可欠である」性格の「原欲求 (Urbegriffe)」の充足に関する商取引は、「主権者の権力による直接的指導が常に必要とされる」とする。「原欲求」には「食料への欲求」と「社会への欲求」の二種類があつて、「食料の主要な対象」は生活必需品たる穀物であり、「社会的交通の主要な手段」は貨幣であるから、為政者は「穀物取引と貨幣制度」を調整しなければならぬ。ミュラーによれば、穀物価格は低すぎれば販売者（生産者）が不利となり、高すぎれば購入者が不利となるので、双方に程よい利益をもたす穏当な価格に落ち着くのが望ましい。ただし、すでに穀物を手にしている販売者よりも、それを持たない購入者にとって売買の成否はより切実だから、為政者はとくに穀価高騰の回避に気を配るべきである。そのための施策として、市場面では時宜に応じての輸入の認可と輸出の禁止が、備蓄面では外国から、また——豊作時には——国内で買い占めて不作時に放出することが、説かれており、この関連でミュラーは、「絶対的なスミスのな自由貿易」にもフィヒテ的な「絶対的な封鎖」にも反対している。

貨幣政策は第三十一・三十二講において論じられる。政府の目的として、穀物価格の低廉化に加えて、一般に貨幣の増加も挙げられるが、コルベールのようにマニユファクチュアの奨励による輸出産業発展を通して貨幣の流入をはかるのであれば、

国民経済がマネーフラクチエ化のため内的に崩壊する。プロイセンでも、フリードリヒ二世が戦争や世界貿易への参入を推進するのに必要な貨幣を獲得しようとして、同様に、貨幣獲得に躍起となった。しかし、これらの場合、獲得対象となったのは金銀という金属貨幣である。「普遍的貨幣」としての金属貨幣は確かに国際貿易における支払手段として一定量は必要であるが、均衡の国民経済の内的発展それ自体にとって無限に必要なわけではない。それどころか、金属貨幣が極端に流入・流通すれば穀物価格が高騰し、国民生活を圧迫するに至る。こうした騰貴を回避するとともに、農工業の穏当な成長に必要な貨幣量は確保して国民経済の発展をめざす場合、むしろ「国民的貨幣」たる紙幣を導入し、それによつて為政者が国内の貨幣量を調整することが好ましい。こうした「国民的貨幣」論は、紙幣・信用を媒介とする人格の信頼関係の回復による、物（貴金属）に依存した近代的人間関係の是正という「貨幣新論の試み」（一八一六年）で詳述される論理の萌芽をも含んでいる。

- (1) A. H. Müller, *Die Elemente der Staatskunst - Oeffentliche Vorlesungen, vor Sr. Durchlaucht dem Prinzen Bernhard von Sachsen-Weimar und einer Versammlung von Staatsmännern und Diplomaten, im Winter von 1808 auf 1809, zu Dresden, gehalten*, Berlin 1809, Th. 2, S. 134 ; Neuausgabe, hrsg. v. J. Baxa, Jena 1922 (B-Ausg. 略), Halbbd. 1, S. 307.
- (2) *ibid.*, 1. Aufl., Th. 2, S. 140 f. ; B-Ausg., Halbbd. 1, S. 311 f.
- (3) *ibid.*, 1. Aufl., Th. 2, S. 142 ; B-Ausg., Halbbd. 1, S. 313.
- (4) *ibid.*, 1. Aufl., Th. 2, S. 142 ; B-Ausg., Halbbd. 1, S. 313.

- (5) *ibid.*, 1. Aufl., Th. 2, S. 112, vgl. S. 104, 150-151 ; B-Ausg., Halbbd. 1, S. 292, vgl. S. 287, 319. この署名「自由」は、共同体としての技能とを維持・継承する自由を含む。
- (6) *ibid.*, 1. Aufl., Th. 2, S. 97 ; B-Ausg., Halbbd. 1, S. 281.
- (7) *ibid.*, 1. Aufl., Th. 2, S. 120 ; B-Ausg., Halbbd. 1, S. 298.
- (8) *ibid.*, 1. Aufl., Th. 3, S. 30 ; B-Ausg., Halbbd. 2, S. 22.
- (9) *ibid.*, 1. Aufl., Th. 3, S. 170 ; B-Ausg., Halbbd. 2, S. 123.
- (10) *ibid.*, 1. Aufl., Th. 2, S. 163-174 ; B-Ausg., Halbbd. 1, S. 328-335.
- (11) A. H. Müller (匿名 "Ps."), Ueber Christian Jakob Kraus, in *Berliner Abendblätter*, 12. Okt. 1810, (Neudruck, Darmstadt 1982), S. 43 f. ; vgl. Ch. J. Kraus, *Staatswirthschaft*, hrsg. v. H. v. Auerswald, Königsberg 1808-1811, Th. 2, S. 64-72, Th. 5, S. 234-237.
- (12) vgl. *Elemente*, 1. Aufl., Th. 1, S. 189 f., Th. 2, S. 149-152, 242 f. ; B-Ausg., Halbbd. 1, S. 135, 318-320, 385 ; 原田哲史「アダム・スミューズにおける自由「抗争」と「均衡」」『四日市大学論集』六巻一号、一九九四年。
- (13) *ibid.*, 1. Aufl., Th. 3, S. 83-90 ; B-Ausg., Halbbd. 2, S. 60-65.
- (14) *ibid.*, 1. Aufl. Th. 3, S. 204 ; B-Ausg., Halbbd. 2, S. 146.
- (15) vgl. *ibid.*, 1. Aufl., Th. 2, S. 294-298 ; B-Ausg., Halbbd. 1, S. 421-423 ; A. H. Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, Leipzig/Altenburg 1816, S. 96-100, 155-205.

三 くーゲル

『法哲学要綱』第三部「倫理」の第二章「市民社会」の末尾第二五〇―二五六節において職業団体すなわち「コルポラツィオン」に関するまとまった記述が見られる。「商工業身分」は、「実体的身分」（農民）や「普遍的身分」（官僚・聖職者等）とは

異なり、「本質的に特殊なもの」をめぐっているから、コルポラティオン (Corporation) は「この身分特有のものである」とされる。すなわち、商工業者は各々の領域において自らの利益を追求するのであるが、各業種ごとにそれぞれ職業団体としてのコルポラティオンを形成して、彼らの利益が業種ごとにとりまとめられる。このことはとりわけ次の事態を鑑みて提案されている。すなわち、市民社会では、生産量が増大してもそれに対応した消費の増加がなく貧困が生み出される状況が、つまり生産と消費の矛盾が生じうるのである。これを緩和するために、個々の業種において、自らの能力に基づいて労働する者に生計を保証し、かつ特定の個人が他者よりも著しく多く取得する事態を避けることを目的として、「公的権力の監督のもとで」²⁾ 成員の人数の調整をはかるコルポラティオンを形成することが、必要なのである。

コルポラティオンでの成員のあり方は、次のように説明される。「コルポラティオンにおいて、家族は、能力によって制約された保証、生計としての確固たる基盤を、すなわち確固たる権能 (第一七〇節) を有するのみならず、両者「能力と保証」がともに認められたものとなっているのであって、そのためコルポラティオンの成員は、自分の技能と自分の正常な暮らし向きとを、すなわち自分がひとかどの人物であることを、成員であること以外の諸関係によって明らかにする必要がない。このように、成員がひとつの全体——これ自体が社会一般の一分肢であるのだが——に属しており、この全体の没利己的な目的に関

与し尽力していることも、認められたものとなっている。——このように、成員は自分の身分において自分の誇りを持つのである。³⁾ すなわち、コルポラティオンの成員であることは、その職種において彼の技能と生計とが確固たるものであり、社会的にもそのことが承認されていることを意味する。また成員は、コルポラティオンという全体に対して「関与し尽力する」のであって、個人としてその業種全体の共通の利益を逸脱するような営業活動を営むことはない。

この場合、生産様式やそれに関連する技能についてのヘーゲルの評価はどうだろうか。ミユラーのように、中世のツンフトを理想としてマニファクチュアや工場制度を批判するといった議論が見られるのだろうか。この点は、今挙げた箇所においては明確ではないが、それに先立つ第二〇四節において、「**「工業身分」**が全体として「**手工業身分 (Handwerksstand)**」、「**工場主身分 (Fabrikantenstand)**」、「**商業身分 (Handelstand)**」からなるとされるなかで、製造業に関する前者すなわち旧来の「**手工業身分**」と産業的「**工場主身分**」は、いずれが理想的であるかという価値判断なしに並列されている。彼の立場が旧来の手工業的**生産様式**とくに賛美するものではないことが伺えよう。産業化に関しては、ベルリン大学での「**法哲学**」講義 (一八二四—二五年)——受講学生グリースハイムによる筆記ノート——において、「**営業の自由**」のもとで**産業的発展**がなされるなら、**生産と消費の矛盾**が、**資本の集中**という「**すべての独占**」のなかで**最悪のもの**」を通じてより深刻になるから、**産業化**に

は「営業の自由」よりも、コルポラツイオンとそれを通じての規制がともなうべきである、という議論が読みとれる。このことからすれば、ヘーゲルの立場は、産業化そのものの抑制ではなく、産業化を当然の前提としたうえで職業団体の形成という見地である。

『法哲学要綱』第二四五節ではイギリスにおいて「コルポラツイオンの廃止」がそうした弊害をもたらしたとされておられ、また講義では「時代の課題はコルポラツイオンを形成することである」⁽⁵⁾とも言われているが、ヘーゲルの提唱するコルポラツイオンは「廃止」された旧来の中世的な職業団体とはどのように違ふのであろうか。この問いは同時に、中世のツンフトそのものを賛美するミュラーの職業団体像との相違として考えることができる。第一に、ヘーゲルの場合、コルポラツイオンに組織される市民が「労働」による「陶冶 (Bildung)」⁽⁶⁾を経て技能の習得と道徳的人格の形成となしとげる点で、ツンフトでの技能と人格の形成を提唱するミュラーに類似すると言えるが、ヘーゲルにおいては、技能と製品に関して、もはや「美術と手工業」の区別がないほどの作品やそれを支える技能が求められてはいない。ヘーゲルにおいて、「営業の自由」への反対は見られるが、そうした中世的・伝統的生産様式それ自体の維持という議論はないのである。第二には、ヘーゲル自ら強調する、中世の職業団体における「こせこせした」「ツンフト精神」への反対である。これは両者の相違を決定づける点であり、詳説したい。

『法哲学要綱』第三部・第三章「国家」の第二七八節において、「以前の封建君主制」では、「国家と市民社会の特殊な諸業務と諸権力が独立した複数のコルポラツイオンや地方自治団体において掌握されており、そのため全体は有機体というよりも寄せ集め (Aggregate) であって「[...]、全体を考慮に入れてなされるべきことが、彼らの私見解や好みに委ねられていた」とされる。ヘーゲルは中世の諸集団の競合状態そのものには秩序形成の可能性を見出さないのであり、彼の理想とする有機体的秩序は、ミュラーのようにそうした競合状態に重きを置くのではなく、主権者やまたとりわけ官僚による諸集団への積極的な指揮・監督により、全体の利益を基準とした調整がなされる国家体制である⁽⁸⁾。したがって、「集合体は公認されたものとしてのみコルポラツイオン」なのであり、職業団体たるコルポラツイオンには、「公的権力の監督のもとで」⁽⁹⁾ はじめて、団体 (業種) の利益について配慮し、成因の人数を決定し、能力の「陶冶」を配慮するといった権限が与えられる。こうした職業団体の公認、公的行政権からの直接的監督は、ミュラーの職業団体論には見られないものである。

そうしたヘーゲルの議論の背景には、官僚に対する強い期待が存在する。第三章「国家」の議会論において、ヘーゲルは「実体的身分」の代表と職業団体からの代表とからそれぞれ構成される二院制の議会を提唱しているけれども、「最高の国家官吏たちは、国家の諸制度や諸欲求の性質に対してより深い、より包括的な洞察力を、さらにはこうした諸業務に関するより

大きな技能と習慣とを、必然的に有しており、諸身分「議會」なくして最高のことをなしうる、⁽¹⁰⁾としており、国家体制の運営にあつての官僚の優位を認めているのである。確かに、ヘーゲルは官僚の権力濫用の可能性と、コルポラツイオンに組織された市民によるそのチェックの必要とについて指摘してもいるし、一八一七—一八八年のハイデルベルク大学での「自然法と国家学」講義——受講生ヴァネンマンによる筆記ノート——では、権力濫用の議會における抑止が示唆されている。しかしながら、官僚が議會なくしても「最高のこと」をなしうるとする見地に立つヘーゲルが、そうしたチェック機能をどれだけ重視したかは疑問であつて、全体としてはむしろ、官僚の能力を高く評價することにウェイトが置かれていゝと云えるのである。

このように考えれば、市民社会での生産と消費の矛盾とそれにより生ずる貧民の救済という問題の解決についても、「市民社会」章の末尾でコルポラツイオンの解決方法とともに示されている経済・社会政策「ポリツアイ」による——官僚の政策による——解決方法にかなりの期待を寄せている、と見てよからう。そこに含まれる具体的諸施策を列挙すれば(一)生活必需品の価格指定、(二)外国貿易の公的指導、(三)労働の公的幹旋、(四)街道、港湾、水路の整備、(五)教育の実施、(五)救貧院・病院の設立、(六)植民地への移民の提唱、である。これら諸施策をミユラーの流通・貨幣政策と比較すると、ヘーゲルの場合、個々の営業や個人に直接的になされる施策が多数を占めることがわかる。

生活必需品の価格指定に関しては、「公衆」の「権利」を擁護する必要が説かれており、穀物価格の穏当な水準の維持——とりわけその騰貴の回避——による購入者の擁護を主張するミユラーと同様の関心が見られる。ただし、両者の相違は、ミユラーにおいては商品備蓄や貨幣量の調整による間接的な価格調整が、すなわち統治権による商品備蓄・貨幣量の調整というインパクトを受けて市場メカニズムが穏当な価格を実現することが、説かれているのに対して、ヘーゲルの場合は直接的な価格指定が言われることである。確かにヘーゲルも、「生産者と消費者との様々な利益は衝突しあうことがありうるのであつて、確かに正しい関係は全体としておのずから打ち立てられるとしても、調停のためには両者の上に立つ意識的になされる規制が必要である」として、生産と消費の「おのずから」の均衡の可能性を否定しているわけではなく、統治権からの介入はその調停にかかる時間を短縮するために必要である、としてはいる。しかし「法哲学要綱」のヘーゲルには、統治権の施策と公衆が購入しうる価格の実現との間に市場の調整的機能の論理が——「欲求の体系」論での市場経済的叙述にもかかわらず——介入しないため、結局のところ官僚が市場的調節を経ずして直接的に価格を指定することになるのであつて、その意味で、彼は市場的調整機能よりも官僚の施策に期待を寄せているのである。ハイデルベルク大学での「自然法と国家学」講義から、ヘーゲルが貨幣量と価格の対応関係を知っていたことがわかるが、『法哲学要綱』ではその議論が貨幣量調整政策の論理へと発展

させられていない。このことは、行政的施策を貨幣量調整等にとどめて後は市場機能に期待する間接的介入の見地に対する拒否を、意味するであろう¹⁴⁾。

以上のように、職業団体への公的監督の不可欠性やポリツァイ諸施策の直接的な性格からすると、ヘーゲルの場合、ミュラーよりも経済社会の自律的秩序形成への信頼を欠いていると言わざるをえない。こうしたヘーゲルの「上からの直接的働きかけ」¹⁵⁾を重視する見地は、彼によるフリードリヒ二世の賛美と無関係ではない。「法哲学要綱」「国家」論の第二九五節では、必要とあれば官僚の上位にある君主自身の「上からの介入」がなされねばならないとして、領主的・地方的裁判の権限を越えたフリードリヒによる裁定の例「水車製粉屋アーノルト事件」を挙げている。ミュラーが裁判に関して、具体的事例に詳しい旧来の裁判所の積極的役割を強調するとともに、フリードリヒの上意下達の体制に異議を唱えるのに対して、ヘーゲルは、「偉大な精神」フリードリヒの裁判権への介入が「必要であり正当である」ことを強調するのである。ヘーゲルのフリードリヒ賛美が「上からの介入」の論理と密接な関係にあることは、コルポラティオンに関しても言いうる。ホーチェヴァールが指摘するように、「市民社会」論の第二一五節では、「国民に〔…〕秩序だった明確な法典としてのラント法を与えた統治者たち」は「国民の最大の恩人」となったのみならず「正義の偉大な行為をなしたとげた」として、プロイセン一般ラント法とその創作者フリードリヒが暗に賞賛される。まさにこの一般ラン

ト法において諸団体の国家による公認の必要が規定されているのであり、先に述べたヘーゲルのコルポラティオン公認の議論は一般ラント法の規定と対応する。プロイセン改革による「上から」の産業化が一定の定着を見せた一八二〇年頃には、近代の産業の弊害が問題となり、むしろ改革派系列の知識人の間で、その解決策として職業団体の再編が言われた。ヘーゲルは、そうした知的環境のなかで、一般ラント法に規定された公的監督を前提とする職業団体論を提起したのである¹⁶⁾。

(1) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821 (*Philosophie des Rechts* と稱), § 250. 原語を示す場合も初版にしたがった。訳は藤野渉・赤澤正敏訳「法の哲学」〔世界の名著〕三十五、中央公論社、一九六七年)を参照したが、同一ではない。引用文中の傍点は原文の隔字箇所。以下も同様。

(2) *ibid.*, § 252, vgl. § 244f., 254.

(3) *ibid.*, § 253. へくはヘーゲルによる。なお、初版において「能力」によって制約された保証「生計」という箇所がズールカンプ版 (G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, Frankfurt 1970) では「能力によって制約された生計の保証」となっている。

(4) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, hrsg. v. K. H. Ilting (*Vorlesungen* と稱), Bd. 4, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. 627, vgl. S. 608-626.

(5) *ibid.*, S. 619.

(6) *Philosophie des Rechts*, § 187.

(7) *Vorlesungen*, Bd. 4, S. 628.

(8) ヘーゲルは「直接ミュラーに言及してはおらず、同じくロマン主義の政治経済思想家」に分類されることの多い——C. L. v. ハラーによる封建的諸力の競争の主張に対して鋒先を向けているが、このハラー批判はミュラーにもおおむねあてはまる内容である。ただし、

ハラーの国家体制論はその特殊性ゆえにロマン主義の典型とは見なされえないものであって、ヘーゲルとハラーとの関係については、ハラーの検討とともに、あらためて明らかにする必要があるであろう。vgl. *Philosophie des Rechts*, § 259 (Anm.) : O. Spann, *Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre, Spann-Gesamtausgabe*, Bd. 2, hrsg. v. W. Heinrich u. a., Graz 1969, S. 119.

(6) *Philosophie des Rechts*, § 252, 253.

(6) *ibid.*, § 301.

(11) vgl. *ibid.*, § 295 ; G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts, Die Mitschriften*, Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und *Homeyer (Berlin 1818/19)*, hrsg. v. K.-H. Ilting, Stuttgart 1983, S. 172 ; 神山「統治と市民社会の差異の意義」二二二—二二七ページ。
(12) vgl. *Philosophie des Rechts*, § 236-248 ; *Vorlesungen*, Bd. 4, S. 595.

(13) *Philosophie des Rechts*, § 236.

(14) vgl. G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts, Die Mitschriften*, Wannenmann u. a., S. 121 f. ; 高柳「ハイデルベルク時代の『欲求の体系』論」二二—四二ページ。

(15) vgl. *Philosophie des Rechts*, § 278.

(16) vgl. *Elemente*, I. Aufl., Th. I, S. 186-215 ; B-Ausg., S. 133-153.

(17) *Philosophie des Rechts*, § 317.

(18) vgl. R. Hočevar, *Hegel und der Preussische Staat*, München 1973, S. 13-53 (寿福真美訳『ヘーゲルとプロイセン国家』法政大学出版局一九八二年、五—七二—七三ページ)。
(19) vgl. *ibid.*, S. 91-98 (寿福訳「二二—二四三—二五三」)。

四 わすび

ミュラーが『国家学綱要』を出版した一八〇九年は、一八〇七年の「十月勅令」を起点とする農政改革から一八一〇年の當

業の自由の導入へと至る、まさにプロイセンにおけるシュタイン・ハルデンベルク改革の開始期であった。当時、統治権による旧来の農村共同体やツンフトの解体が始まったとはいえ、なお優位を占めていたそれらを中心に旧来の秩序を維持・復興する余地は残されていたのであって、ミュラーが追求したのはその可能性であった。これに対して『法哲学要綱』(一八二二年)のヘーゲルは、改革が一定の成果をあげ初期産業化がそれなりに根を下ろした状況において、その「営業の自由」体制で生じた生産と消費の矛盾、すなわち一方での資本集中の進展による独占資本への富の集積、他方での景気変動の狭間で失業・貧民の発生といった問題を、業種別の公認の職業団体の形成と政策的措置とによって解決しようと試みたのである。

保守主義者ミュラーにとつて、産業化・マニファクチュア化によるツンフトの解体は、親方・職人・徒弟の精神的共同体関係を非人格的で物質的な貨幣関係にとつて代えることであるから、この事態の進行を阻むために、可能な限りツンフトを維持すべきなのである。とくにプロイセンにおける産業化の深刻な問題は、統治権によって強引に旧来のツンフトが解体され、産業化と集権的体制の確立とが同時に進行することであり、緩慢に産業化をなしたイギリスの場合よりも、中世以来の分権的諸共同体が著しく強権的に破壊されることである。ミュラーが構想する政治経済体制は各経済部門が中世以来の共同体を維持し相互に均衡しつつ、ゆっくりと成長をとげる体制であり、そこでは、統治権の介入は貿易・流通政策や貨幣政策というむ

しろ間接的なものとどまる。他方ヘーゲルは、改革によって軌道が敷かれた工業化それ自体を否定・抑制しようとするのではない。それを前提としつつも、手放しでの「営業の自由」は産業化の弊害を助長するので、統治権による監督のともなう職業団体を形成することにより弊害を緩和する必要がある、と考へる。これと同様の志向は当時すでに産業化の弊害に直面した改革派の官僚・知識人に見られるのであり、ヘーゲルもその系列に属した。彼らが統治権に頼ったのと同様、ヘーゲルの職業団体論も行政介入の性格を強く帯びるのであり、職業団体への監督、ポリツァイという直接的施策の主張は、フリードリヒ二世以来の「上から」のプロイセン近代化路線に添うものである。

ヘーゲルに見られる職業団体への監督、価格指定といった行政的介入と同様のものは、すでにフィヒテが『封鎖商業国家』(一八〇〇年)において一層厳格な形で説いていたところであつて、このドイツ観念論の系列と対比すれば、ミュラーのロマン主義は、旧来のツンフトの維持という保守的性格を有するとはいへ、いや専門的諸集団の多元的世界としての中世に憧れる保守の見地に立つがゆえにこそ、統治権の介入に対してより懐疑的となったのである。ヘーゲルが「近代の大国家」において「中間団体」⁽³⁾が政治的にも経済的にも必要であることを指摘したことの意義は見逃してはならないが、他方、一八〇〇年代初頭のドイツにおいては保守的ロマン主義の方がより反集権主義的方向を追求したことも忘れてはならない。

(一) vgl. Harada, *Politische Ökonomie*, S. 8-65.

(2) 阿部謹也『ハーメルンの笛吹き男』平凡社、一九七四年、九九ページ参照。

(3) 高柳良治「ホップズ、ルソーおよびヘーゲルの中間団体論」『国学院経済学』二十八巻三・四号、一九八一年、六八―六九ページ。

付記

本稿の執筆にあたり、文部省から平成五年度科学研究費・奨励研究(A)の交付を受けた。

二書評二

農文協編

農山漁村文化協会 一九九三年

A5判三三三頁 六〇〇〇円

『日本・中国共同研究』

安藤 昌 益

清水 多 吉

これまで、旧ソ連の学者の「安藤昌益」研究についてはかなり紹介されてきたように思う。しかし、中国の学者の研究や、まして中日両国学者の共同研究となると、初めての紹介、初めての試みなのであるまいか。本書は、一九九二年九月に、中国山東省済南市の山東大学でおこなわれた討論集会の記録である。討論に先立つ両国側からの特別講演、各分科会でのそれぞれの論者の発言はかなり克明に収録されている。しかし、それらを基にした討論そのものが収録されていないのは残念である。とはいえ、おそらく意見のすれ違い、誤解、本音と外交辞令がとびかっただであろう討論の雰囲気は、主催者の一人鈴木正氏の解説が補ってくれていて余りある。

さて、この討論集会は、中国思想と昌益、昌益とエコロジ、昌益と東洋医学、昌益の哲学思想など、昌益について考えられる諸要素を全面展開してくれているので、筆者（清水）のような素人愛好家にとっても、恰好の入門書——とはいってもかな

り難しいが——となっている。一読してみて感ずることは、中国側、日本側とも、両国が置かれている今日の問題、いわゆるアクチュアリティの違ひによって、力点の置き方がかなり違っているということである。例えば、中国側は、今、市場経済導入に向けての国内諸制度の整備中であるから、昌益の商品経済否定論に対してはかなり手厳しいが、日本側は資本による乱開発を目のあたりにしているので、昌益の自然観をエコロジ的に読み解くといった風にある。このようなすれ違い、対立は随所で認められる。昌益の「自然世」「無乱」を平和思想として高く評価する日本側、それに対して農民反乱が歴史を動かしてきた中国側は、それらを現実離れしたものとして否定的にとらえる。あるいはまた、昌益の中医思想に対する態度を医学の軽視として非難する中国側に対して、昌益の態度を医学の否定ではなく、自然に反する医学の否定であることを論証しようとする日本側。

勿論、中日共同の研究であるために、日本人である筆者としても教えられる点は多々あった。多面的な昌益の思想を中国の天人関係論でとらえるべきなのか、墨子の思想との比較で論ずべきなのか、あるいは昌益の思想を伝統的な朱子学の理気説とそれほど違ひのないものとしていいのかどうか。残念ながら素人の筆者にはその是非を論ずる能力はない。ただ言えることは、昌益研究の奥の深さと中国側の研究の真摯さに今更ながら感心したということである。ただ中国側の真摯さが時として優等生的発言になりやすいというのは、鈴木正氏の指摘の通りの

ようである。

「反動的理論だが、にもかかわらず優れた理論である」といった優等生的発言に対して、「歴史的な存在のなから、なにを前面にえぐり出して強調するか、なにを後景におくのかの評価の問題は、それぞれの方法的価値意識によって左右される」という同氏の結果的な評語には、筆者としてもまったく同感である。

白井厚・小松隆二監修

コープ出版 一九九四年
A5判 三〇三頁 一八〇〇円

『現代の経済と消費』

——協同組合の視角から——

今 井 義 夫

「消費者」または「生活者」の重視が学界から政界に至るまでのキャッチフレーズになったかに見える昨今の日本である。しかし、そのような理念を戦前から長らく掲げつづけてきたのは生活協同組合を中心とする消費者運動であった。今や日本の協同組合運動は、質量ともに世界の注目を集めるまでに成長した。創立一〇〇周年を迎えようとする国際協同組合同盟（ICA）が、一九九二年の秋にアジアではじめての世界大会を東京で開催したのもそのためであった。

このような状況を反映して、近年の協同組合関係の出版物の

数は夥しいものがある。その中で、ここにとり上げた書物は次の点で出色である。その第一は、この書物が日本生協連と全労済を基金提供者として慶応大学経済学部で一九九三年に開催された寄付講座の再録だということである。近年、産学協同の企画が少なくないが、非営利団体の協同組合の連合体が大学と提携して学生向けの講座を開催した例は、日本では前例がないであろう。その意味でもこの講座は画期的であり、学生たちの間での反響も大きかったという。第二に講師として合計十四名の協同組合研究者や協同組合実践家たちを揃えて、各種の協同組合運動の歴史と現状と課題について多面的な解説を試みていることである。生協だけでなく、農協や共済および労働者生産組合などについても言及し、また日本以外にアジアの協同組合についても触れていて、啓発される点が多い。第三に、旧ソビエト社会主義体制の崩壊と資本主義諸国の不況の深刻化という事態の下で、人間社会の在り方についての発想の一大転換が求められていることを指摘し、自助と協同の原理に基づく協同組合運動の積極的意義が説かれていることである。ライフ・スタイルの転換、高齢者福祉、環境問題、資源保護、安全食品などについての協同組合運動の役割についても論じられている。

協同組合運動はなお発展の途上にあり、旧ソ連および欧米の協同組合の相次ぐ失敗に見られるように、理論的にも実践的にも未解決の問題が多い。それだけに、実践と理論の正しい結合のために実践者と研究者との協力が不可欠である。今回の講座の企画も両者の結びつきを旨としたものであろうが、かなり成

功しているといえよう。

今日の経済と社会における協同組合運動の役割と意義についての基礎的な認識をもちたいと考える協同組合人や学生諸君にとって、本書は最良の手引きとなろう。また二十一世紀を目前にして、新しい社会のビジョンを求める人々にとっても一読に値する論集といえる。

本誌へのご執筆に際してのお願い

- 1 タテ書きにして下さい。ただし図表などは例外とします。
- 2 ご執筆原稿にはすべてご氏名のローマ字表記、ご連絡先住所・電話番号、所属を明記して下さい。
- 3 数字は「一二月」「七五%」などの表記を原則とします。
- 4 引用・参考文献、及び「注」の表記は「公募論文執筆要領」に準じて下さい。（洋書の書名、洋雑誌名には必ず下線を引く等）
- 5 「自由論題」「公募論文」には必ず欧文タイトルを付して下さい。

本誌へのご執筆に当たりましては、以上の原則を必ずお守りいただきますようお願い申し上げます。

高橋 誠会員を悼んで

藤 田 勝次郎

高橋誠会員（中央大学法学部）は一九九三年二月二十六日すい臓癌のため逝去された。哀悼の意を表したく思う。病魔に冒され、数か月の闘病生活のなかで、最後まで生への希望を失うことなく、病床で新たな研究を構想し続けたという。研究の頂点を迎える段階ともいえる五七歳で他界された氏の心中を思うとき心痛まずにはいられない。

高橋会員の研究は、知られているように十八世紀、とりわけ革命前夜のフランスの社会諸思想にかんしてであった。それは、ルソー、マブリーそしてことにケネーの社会哲学・政治思想についての数多くの論稿に示されている。しかしこの十数年の氏の研究を方向づけたのは、七二年以降いく度かにわたるフランス留学で国立人口問題研究所（INED）のエヒト研究員に学び、また特にパリ第一大学のフランス革命史学の泰斗A・ソパール教授に師事したことである。ブオナロッティやパブーフにかんする最近の氏の研究の基底には、ソパールのフランス革命史学が据えられていることは明白である。

ソパールのフランス革命史学に対する氏の共感を最も端的に示すものは、フランス革命二〇〇周年を記念して、国内外の多

数の研究者を集めた国際シンポジウム（中央大学社会科学研究所主催）の組織であった。氏は「ソパールの想い出に捧げられたこのシンポジウムの立案から実施、さらにここでの成果を、諸報告を母体とした四一論文、七〇〇ページからなる大部の研究報告書『フランス革命とは何か』（中央大学社会科学研究所）としてまとめるまで、文字どおり心血を注ぐことになり、それがまた氏の健康の損なわれる遠因ともなったのである。

氏がこのような独自の国際シンポジウムの組織に情熱をかき立てたのは、同じく革命二〇〇周年を記念して同年七月パリで開催された国際学会に対する不満であり、またソパールらの伝統的な革命史学への激しい批判のなかで成立し、この国際学会にも一定の影響力をもつに至ったF・フュレらの「修正派」や、またアナール派などの革命史学への対抗を示そうとしたからである。それは、さきの報告書で氏が執筆した序章「アルベール・ソパールにおけるフランス革命の法則的認識と現代」からうかがい知ることができる。ここで氏が、ソパールの革命史学における歴史の必然的な発展法則の認識や古典的ときさいえたる史的唯物論の立場をことさらに力説するのは、革命の「ハイマ

ジユンや〈心性〉が強調される今日の傾向をトータルに拒否しようとしたからであろう。

このような氏と立場をとにもするか否かは別として、マテイ

エからソパールにいたる伝統的革命史学をな今日継承しようとする氏の情熱に打たれるのである。学界はかけがえのない人を失ったといわねばならない。

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、締切日は二月一五日。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

著者名、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. Tskai, Lukács 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—一四一ページ。

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

五月末日、本学会幹事廣松渉氏が永眠され、続いて六月上旬代表幹事藤原保信氏が逝去されました。廣松

会員の元氣な姿を見たのは、福島大会が最後であり、藤原会員の元氣な

立ち振舞を見たのは、早稲田大会が最後であったようです。あまりにも

突然のことであり、時間が迫っていたため、両会員の追悼文を本文に掲載できませんでした。つつしんで両

会員のご冥福をお祈り申しあげます。毎年のことながら、公募論文及び

その他、本誌への執筆について、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利用紙にて縦書きで、行間を広めにとってお書きください。

⑤ その他、「公募論文の執筆要領」(本誌一八四頁)及び「本誌への執筆に際してのお願い」(一八二頁)をかならず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、第一九号、九五年年度の編集方針は未定ですが、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.18

1994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 4-89384-375-3

精神の生活 上下

— 第一部 思考, 第二部 意志 —

ハンナ・アーレント 著 / 佐藤和夫 訳

人間の自由と全体主義的独裁の問題を追究した著者の遺著。哲学の伝統に潜む危険な要素をえぐり、「考えない」社会の危険性を警告。A5判・368頁 定価各6400円

統一ヨーロッパへの道

— シャルルマーニュからEC統合へ —

デレック・ヒーター 著 / 田中俊郎 監訳

1993年11月ECからEUへ進化した欧州統合の背景を、シュリー、カント、ルソー、サン=シモン、カレルギーたちから考える。A5判・320頁 定価3000円

スターリンと都市モスクワ

— 1931—34年 —

下斗米伸夫 著

モスクワにおける新規で複雑な都市問題に対処する党と地方指導者・都市労働者の対抗関係を通じて形成されるスターリン体制を解明。B6判・360頁 定価3600円

総統国家

— ナチスの支配1933—1945年 —

ノルベルト・フライ 著 / 芝健介 訳

権威による支配の側面だけでなく、民衆の日常生活・心理をも視野にいれて冷徹に描いた、最新の研究にもとづくナチスドイツ通史。B6判・270頁 定価3400円

明治国家と地域社会

大島美津子 著

近代の地方制度・地方自治はどのように形作られたのか。地域社会の統合過程の分析を通じて、日本近代国家の支配の特質を解明する。A5判・350頁 定価6500円

岩波書店



〒101-02 東京都千代田区一ツ橋 2-5-5
(定価は税込)

LIBRARY VIDEO SERIES

経済文献の達人

VHS

全3巻



3巻1セット ¥105,000(税込)

各巻 ¥ 35,000(税込)

経済情報検索のための必須アイテム

ホットな情報の新聞・雑誌。詳しく学ぶための図書。産業・企業情報の収集に欠かせない社史・有価証券報告書。そして、経済の動きを知る基本的な資料としての統計資料。幅広く経済を学ぶ人達にとって、ポイントとなる情報の探し方をこのビデオでご紹介します。

1

図書館を使いきる

(21分) ¥35,000(税込)

膨大な経済情報の中から必要な文献・資料を探す——そのためには、図書館を上手に利用する事が必要です。図書館での情報探しは難しいものではありません。このビデオが図書館を身近なものにしてくれます。

3

統計資料早わかり

(20分) ¥35,000(税込)

『統計なくして経済は語れない』——経済を学ぶ人にとって欠かす事のできない統計資料。その紹介から図書館における各種統計の探し方・読み方まで映像を使って解説します。

2

産業・企業情報を集める

(22分) ¥35,000(税込)

就職活動のための産業・企業情報の収集、レポート作成のための情報収集——学生にとって、わかりやすい事例をもとに、新聞・雑誌・図書からはじまって社史・有価証券報告書の検索までを、ストーリー展開の中で紹介します。

企画・監修：経済資料協議会

ビデオ制作委員会

荒木康裕 永嶺重敏

岩本博 藤勝周次

大日方祥子 若杉隆志

鈴木伸介 米田康彦

制作協力：株式会社 ポルケ

製作・発売：

 巒紀伊國屋書店

営業総本部

〒156 東京都世田谷区板丘5-38-1 ☎03(3439)0171 FAX03(3439)0135

嘉日克彦著

定價四、六三〇円

菅野 正著

定價三、〇〇〇円

マックス・ウェーバーの批判理論

ウェーバーと近代化論

ウェーバーの着手した多岐にわたる仕事のほとんどがほぼ未完に終わっている。とりわけ科学と政治に関する研究は甚だ纏まりを欠く。本書はこれに全体性を与える意図の下に執筆されたモノグラフである。彼は当時のドイツの科学と政治を積極的に批判した。著者はこの批判の分析すなわち背景としてのドイツ社会と彼の人格形成を明確にして業績の体系的理解に途を開きその特色を示す。

著者によればウェーバーの近代社会の理解方法の核心は合理化にある。しかし彼はこれを正当な価値とし肯定せず所謂近代化の宿命とした。合理化による形式化と画一化は必然的結果として意味喪失の時代をもたらす。この合理化にウェーバーは人格性を対置し近代人の世界に對する意味と価値の回復の方途をみる。合理化に抗して絶えず日常的現実のなかで人格性の陶冶を冀求する。

内藤莞爾著

定價三、九〇〇円

ホルクハイマー／森田数実編訳

定價四、一三〇円

デュルケムの社会学

批判的社會理論

前二著すなわち「フランス社会学断想」「フランス社会学史研究」を承けた著者のデュルケムおよびデュルケム学派研究三部作の掉尾を飾る力篇。とりわけ本書では「分業論」「方法の規準」「自殺論」から晩年の「原初形態」に窮まるデュルケムの社会学の宗教研究にいたる曲折した経緯が緻密に解明される。彼の実証研究は分業・自殺から道徳・宗教に収斂される実践的解決を希う。

近年故国ドイツはもとより国際的にフランクフルト学派の業績再評価の気運が高まっている。我が国では往時より学派の営為は断続的に紹介されてきてはいるが、總体的でない憾みを残す。とくにホルクハイマーについては欠落が著しい。本書はこれに應えて彼の各時期の代表的三論考「エゴイズムと自由を求める運動」「モンテーニユと懐疑の機能」「権威と家族」を収めて一巻とした。

現代フェミニズムと労働

— 女性労働と差別

V・ピーチ 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 定価四二〇〇円

協同思想の形成

— 前期オウエンの研究

土方直史 著 「全人類の協同と一致」を理想とした社会改革運動と、自然思想・宗教思想の解明を通して、オウエンの実像に迫る。定価三八一〇円

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 現代は不確実性の時代といわれ、人類の存続すら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、今日ほど希求される時代はない。人間の叡知と営為の跡をたずねて混迷の現代を照らし、明日を模索する人々に本書を贈る。定価三六〇五円

法哲学法哲学概説

森末伸行 著

社会的動物としての人間と、社会を規律するルールとしての法の関係を、法現象を通して原理的に探求したテキスト。定価二五七五円

法哲学法思想史概説

森末伸行 著

法の思索過程を社会システムと関連させて歴史的にたどることで、その基礎構造を解明し、法哲学の検討にも寄与。定価二五七五円

ジェレミー・ベンサム

— 著作解題目録（英文版）

中央大学図書館 編 近代イギリスを代表する法思想家ベンサムの著作を中央大学の蔵書を基本に各版本と逐一比較校合した決定版。定価五一一五〇円

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

ポラニーとベルグソン

佐藤光善・世紀末の社会哲学 終りなき世紀末―現代産業文明への危機意識を内包した社会哲学との対話。 三五〇〇円

〈自由・平等〉と《友愛》

リベルテ エガリテ フラテルニテ
 中西洋著・市民社会、その超克の試みと挫折 (人と社会)のあり方をどのようにデザインすればよいのか。 五〇〇〇円

アダム・スミスを語る

水田洋/杉山忠平編 広く社会科学者研究への道筋につながるスミス研究の魅力を様々な角度から描き出す。 二七〇〇円

マンハイム亡命知識人の思想

秋元律郎著 思想的な視点から、マンハイムの知識社会学の現代的意義を問う直す。 三〇〇〇円

三木清 ー哲学的思索の軌跡

赤松常弘著 大正から昭和の激動を生きた、三木清の哲学のエッセンスをその著作から抽出する。 三五〇〇円

マルサスを語る

ジョン・ブレナム著 溝川書一/橋本比登志編訳 第一級のマルサス学者が、現在の経済教育について語る。 二八〇〇円

概説 西洋政治思想史

中谷猛/足立孝男編著 西洋政治理論の歴史を彩る思想家の知的遺産の発見・継承・展開を辿る。 三〇〇〇円

日本の外交政策 1869-1942

一・ニツンユ著/宮本盛太郎監訳・藤が関から三毛坂へ
 人物にみる近代日本外交政策史。 四〇〇〇円

田中正司教授「社会思想史」著作案内……好評発売中

●現代の文明的転換を眺む A5・320頁・145026円

市民社会理論と現代

西欧近代思想のアンチ・テーゼとして登場した20世紀的価値体系の破綻した今、近代市民社会思想の根源の再検討より近代の市民社会理論のもつ現代的意義を明確にする

市民社会の発生の考察

A5・340頁・145444円

市民社会理論の原型ージョン・ロック論考

近代自然法の最後の代表者「ロック」についての綿密な論究を通して「スミスーマルクスの線で捉えられてきた近代市民社会理論の根本的な理解と、市民社会の発生史を考察する

啓蒙の社会科学の形成と身体

A5・310頁・145266円

アダム・スミスの自然神学

「自然との共生」を前提とした18世紀道徳哲学の中で、スコットランド啓蒙における自然神学思想の果たした決定的重要性を認識し、自然神学思想を根幹とする新しいスミス像を確立

スコットランド啓蒙と経済学の生誕

A5・380頁・145914円

アダム・スミスの自然法学

スミスの社会科学体系は当時のスコットランド社会の当面していた「富と徳性」の対立・緊張問題に答えるための正義の法の理論であった事を独自の視点で解明した画期的論集

現代の自由ー思想的考察

●現代の自由の当面する問題を深き影ひに照らす四六・ms00頁・145474円
 自由の理念の歴史的解明を通して、現代における自由の諸相とそこに含まれている人間存在の契機としての自由の本質を解明。現代の自由喪失の危機に警鐘を鳴らす注目の書

世界最初のエコロジー思想家・
安藤昌益の著作『自然真営道』
の核心と解説を英訳。

書評拾集 日本近現代思想の諸相

鈴木正 1700円
激動の時代に生きた思想家たちの人と思想、時代背景を「書評」を通して鮮やかに甦らせる。

安藤昌益 日本・中国共同研究

農文協編 6000円
エコロジー思想の始祖 安藤昌益の現代的意義を日中研究者が追究した民間学術交流記録。

安藤昌益 研究国際化時代の新検証

安永寿延 6000円
同じ著者による英訳本の姉妹書。最新研究の成果と「法世物語」大序などの現代語訳を収録。

論考 安藤昌益

寺尾五郎 12000円
『安藤昌益全集』の監修者とその業績をふまえ、昌益の人と思想のすべてを明らかにした決定版。

★毎日出版文化賞受賞★物集索引賞受賞 安藤昌益全集 全21巻22分冊・別巻1

安藤昌益研究会編 A5判上製面入 定価40000〜62000円
近代日本が生んだ大思想家、安藤昌益の現存する資料を網羅する。全巻復刻、全巻書下し、全巻現代語訳、注解という出版史上初の企画。
揃価115500円

農文協

〒107 東京都港区赤坂7-6-1 ☎03-3585-1141 FAX03-3589-1387

ミリタリズムの歴史

文民と軍人 A・ラアークツ著／望田幸男訳

最新刊
古来、ロマン的な心情による軍隊や戦争の賛美に裏づけられ、しばしば純軍事的効率と相反する「ミリタリズム」の本質を看破した。
A5判／定価二〇〇〇円

西欧政治思想史



9月刊
政治のヴィジョン
私たちの生活の隅々まで組織化されていく現代に、主体的な政治への参加をとりもどすため「公共の哲学」を創出する壮大な試み。
A5判／定価二〇〇〇円

ザ・フエデラリスト

A・ハミルトンほか著／斎藤真ほか訳
A5判／定価一五〇〇〇円

国際政治 I・II・III

H・J・モーゲンソー著／現代平和研究会訳
各A5判／定価三〇〇〇円

福村出版
★定価は税込★

〒112 東京都文京区小石川1丁目3番17号
電話(03)3813-3981代/FAX(03)3818-2786

高橋誠一郎

福澤諭吉

人と
学説

〈定価税込〉
一五〇〇円

大塚三七雄

明治維新と独逸思想

三八〇〇円

グラブマン

聖トマス・アクイナス

人と
思想

三〇〇〇円

高桑純夫訳

馮玉祥

我が義弟・蒋介石

九八〇円

牧田英二訳

毛沢東「実践論」入門

九六〇円

(上海人民出版社)

白井厚・堯子

アメリカ(教育・女性・歴史)

二二〇〇円

大井正編

マルクス思想の学際的研究

二八〇〇円

石塚正英

三月前期の急進主義

三八〇〇円

布村一夫

共同体の人類史像

二二〇〇円

田中隆吉

太平洋戦争の敗因をつく

一五〇〇円

石塚正英

ホワイトリングのファナティシズム

一八〇〇円

蜷川新

天皇

一五〇〇円

〒270-01 千葉県流山市松ヶ丘2-1-33 330-15

電話 0471(44)2168
振替 001201153356

長崎出版

昭和ナショナリズムの諸相

橋川文三著

昭和ナショナリズムの内在的理解の道を切り拓いた著者の単行本・著作集に未収録の論文集。筒井清忠編・解説 5150円

ヴェーバーとナチズムの間

佐野誠著

近代ドイツの法・国家・宗教。ヴェーバーはナチズムの思想的先駆者か? モムゼン・テーゼを検証する。 5665円

ウェーバー近代への診断

デイトレフ・ポイカト
著 藤原謙 小野清美訳

西欧合理化過程のパラドックスに真摯に取り組み、近代の文化批判を遂行したウェーバーの学問を浮彫りにする。 2987円

ハイチラー・ヤスパーズ往復書簡

渡邊二郎訳

1920~1963 時代の転変を映し出す交流と葛藤の軌跡。二〇世紀精神史の第一級のドキュメント。 4635円

第二次世界大戦の勃発

栗原優著

ヒトラーとドイツ帝国主義。「第二次世界大戦の勃発」をドイツ側から解明する我が国最初の本格的研究所。 9270円

ドイツ現代史と国際教科書改訂

近藤孝弘著

ポスト国民国家の歴史意識。第一次大戦以降のヨーロッパにおける歴史教科書改訂作業を丹念に検証する労作。 8240円

ポーランド「脱社会主義」への道

家本博一著

体制内改革から体制転換へ。社会主義の誕生から崩壊までの全体像を描き、市場経済化への具体的プランを提示。 4120円

エスニシティの政治社会学

関根政美著

民族紛争の制度化のために。冷戦終結後の人種・民族・エスニシティ紛争激化の本質とその制度化を考察する。 2884円

名古屋大学出版会

〒464-01 名古屋市中村区不老町名古屋大学構内
TEL 052-781-9027 FAX 052-781-0697

ANNALS OF THE SOCIETY
FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO. 18 1994

CONTENTS

Papers delivered at the Eighteenth Annual Meeting at Sapporo Gakuin
University, Sapporo, October 16, 17, 1993.

Symposium

The living parts and the dead parts in the theories of Karl Marx

I Historical, social and economic theories

.... T. NAKANO, R. YAMANAKA, H. UCHIYAMA, N. ITOH..... 5

II Political, philosophical and cultural theories

..... T. HASHIMOTO, A. OHNUKI, H. MIZUTA..... 55

Independent Papers

Zur stoischen Wirtschaftsethik bei L. A. Seneca Tai ENDOH..... 84

Hugo Grotius: Pacifist or Just War Theorist? Yoshiki OHTA..... 89

Mémoire sur le "GOÛT" dans la théorie sociale de Montesquieu

..... Keiko NAKAE..... 94

Reconsideration on "the nature in human beings"

— Feuerbach and Bloch Takashi KAWAMOTO..... 99

Some meaning and limits of Marx's theory Noboru MATSUZAKI..... 105

J.-P. Sartre et une Europe socialiste Sonoe HASEGAWA..... 111

Informal Session

C. TADAKOSHI, T. KAWAMOTO, T. MATSUOKA, T. SHIRAI, T. SHIMIZU..... 137

Articles

Die Wertanalyse in der verstehenden Soziologie Webers Kazuto KUKI..... 143

Über die Endlichkeit beim frühen Schelling Jun SUGAWARA..... 156

Müller und Hegel—Berufsorganisationen und Regierungsgewalt

in ihren Konzepten Tetsushi HARADA..... 168

Book Reviews T. SHIMIZU, Y. IMAI..... 180

Edited by

The Society for the History of Social Thought

ISBN4-89384-375-3 C3010 P2570E 定價2570円(本体2495円)