ISSN 0386－4510

社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO. 20 1996

シンポジウム：社会思想史における戦争と平和
第Ⅰ部　社会思想史における平和思想
第Ⅱ部　戦争責任と戦後思想

北樹出版

社会思想史学会年報

社会思想史研究

No. 20　1996

シンポジウム：社会思想史における戦争と平和

第Ⅰ部　社会思想史における平和思想

第Ⅱ部　戦争責任と戦後思想

社会思想史学会の創立にあたって

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

社会思想史が学界で市民権をえるようになったのは、国内はもとより国際的にも比較的あたらしいことであり、したがって社会思想史研究者たちは、既成の各学問分野で訓練をうけ、そこに所属しながら、それぞれの側面から社会思想史を研究してきました。このことは社会思想史という多面的な研究対象に接近するのに、かえって有利であったと考えられますし、今後もこの接近方法を持続すべきであると考えられます。

しかしながら反面では、それらの多様な接近に意見交流の場が与えられるならば、さらに効果をあげうるであろうことを容易に想像されます。

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

目　次

第二〇回大会記録

［シンポジウム　社会思想史における戦争と平和］

第Ⅰ部　社会思想史における平和思想

カントの平和思想……知念英行……七

キリスト教平和思想――その弁証法と現代的諸類型……澤田昭夫……一六

マルクスと平和の問題……雀部幸隆……二五

シンポジウム　Ⅰ　討論……三五

第Ⅱ部　戦争責任と戦後思想

戦争責任と天皇制……舟越耿一……四六

戦後思想と平和……藤本　治……五四

韓国の学術運動と光復五〇年……李　静和……六五

シンポジウム　Ⅱ　討論……七一

［自由論題］

ジョン・ロックとリチャード・フッカー……岡村東洋光……七七

《物象化》と今日的世界――ルカーチ社会理論の再構成のために……西角純志……八六

［特別講演］

長崎とキリスト教――浦上四番崩れを中心に……片岡千鶴子……九八

戦争責任と原爆……岩松繁俊……一〇八

［インフォーマル・セッション］

《異文化》理解のポリティクス……（世話人）崎山政毅……一一三

公／私の分離とフェミニズム――ヘーゲルを手がかりに――……細谷　実……二四
新村聡『経済学の成立――アダム・スミスと近代自然法学』をめぐって……小柳公洋……二六
マルクスの社会主義論とエンゲルス……大石高久……二七
エンゲルス社会主義論の根本的難点……大藪龍介……二八
最近におけるエンゲルス研究の動向
――T・カーヴァー『マルクスとエンゲルスの知的関係』を中心に――……内田　弘……二九
被爆者の証言……（世話人）高橋真司……三二

公募論文

ジョン・ロックの「身体所有権」テーゼ……下川　潔……三四
認識批判としての資本主義批判
――W・ベンヤミンにおける象徴と寓意――……松井尚興……三七
現代文明の深層――今日のニヒリズムについて――……小野崎晶裕……五〇

書　評

浅野富美枝著『生きる場からの女性論』……水田珠枝……六二
坂本達哉著『ヒュームの文明社会―勤労・知識・自由』……水田　洋……六四
宇賀　博著『アソシエーショニズム―アメリカ社会学思想史研究』
宇賀　博著『コミュニタリアニズム―初期アメリカ社会主義の研究』……高木草光一……六六
田村伊知朗著『近代ドイツの国家と民衆』
――初期エトガー・バウアー研究（一八四二―一八四九年）……滝口清栄……六八
杉原四郎・降旗節夫・大藪龍介編『エンゲルスと現代』……篠原敏昭……六九

目　次

ルードルフ・ヒルファーディングの理論的遺産
——「金融資本論」から遺稿まで——……倉田　稔……一七一

創刊二〇周年に寄せて——歴代代表幹事のメッセージ——

二〇年目の苦言……水田　洋……一七四
横断組織の難しさ……城塚　登……一七五
『社会思想史学会年報』発刊二〇年に寄せて……平井俊彦……一七六
社会思想史学会のこと……徳永　恂……一七七
任期中に亡くなられた三人の幹事を偲ぶ……伊藤成彦……一七八
当学会の現状……清水多吉……一七九

社会思想史研究　一～一九号目次一覧……一八一

自由論題送附要領（九七）　本誌へのご執筆に際してのお願い（一一二）
九五年度会員著作リスト（一七三）　公募論文執筆・送附要領（一九二）
編集後記（一九三）

（表紙写真） 北村西望作　平和祈念像（黒崎晴生氏撮影）

シンポジウム《社会思想史における戦争と平和》

第Ⅰ部　社会思想史における平和思想

〔報告〕知念　英行　　澤田　昭夫
雀部　幸隆
〔司会〕白井　　厚

〈1995年10月21日　長崎総合科学大学〉

問題提起

司会（白井　厚　慶応大学）　社会思想史学会の大会も今回は二〇回目、学会創立以来二〇年になろうとしています。今年はまた御承知のように敗戦五〇年、これは沖縄戦五〇年、原爆投下五〇年、新憲法五〇年、女性参政権実現五〇年であり、戦後五〇年とも言われます。昨夜のインフォーマル・セッションにありましたようにエンゲルス没後一〇〇年でもあり、また戦争に関連しては、グロチウス没後三五〇年、日清戦後一〇〇年、中国にとって抗日戦争勝利五〇年、韓国にとって光復五〇年、そしてベトナム戦後三〇年、本ではカントの『永久平和のために』刊行二〇〇年と、今年はまさに戦争と平和を考えるのにふさわしい節目の時です。

社会思想史学会では、今日を含めてそれまで二〇回の大会を開催し、シンポジウムを行ってきましたが、戦争と平和の思想をテーマとするのは今回が初めてです。このテーマを、このたび長崎の地で行うとは格別意義深いことと思います。長崎総合科学大学の高橋真司さんがその著『長崎にあって哲学する――核時代の死と生――』（北樹出版、一九九四年）で用いておられる表現を借りれば、長崎は原爆の惨状恐るべく「異形（ぎょう）の死」の地であり、広島・長崎から人類の歴史は新たな大量虐殺、万物絶滅の時代へと突入しました。そして今年も、中国やフランスは核爆弾の実験を繰り返しているのであります。

人類の歴史は、戦争状態と平和状態の織りなす歴史でありま

した。戦争は、例え小規模であれ人間の生活や思想に多大の影響を及ぼすことはいうまでもありません。そこでこれまで戦争と平和についてさまざまな研究や思想があり、戦争勢力、平和勢力、戦争観、平和観などは時代により国により実に多様でありました。しかし第一次世界大戦を機に全面戦争（トータル・ウオー）、世界戦争の時代に入り、新兵器の開発によって殺人能力は一層発達、ついに核兵器が出現して平和研究はますます重要になったのであります。

しかし日本では、戦後五〇年間形式的には平和な時代が続いたためか、平和の研究も戦争の研究もあまり盛んではありません。戦争放棄と共に戦争研究をも放棄した感があります。イギリスではブラッドフォード大学の平和研究学部やロンドン大学キングズ・コレッジの戦争研究学部などが有名ですが、日本ではいくつかの大学で平和学講座が開かれ、学会としては日本平和学会があり、(注)本大会の会場校長崎総合科学大学の平和文化研究所や、広島大学、上智大学、明治学院大学、創価大学、津田塾大学などに平和学についての研究所があるくらいです。そこで、このシンポジウムが、思想史研究の面から平和学を進めるよう、強く期待しております。

社会思想史における平和思想というと、仏教、キリスト教やストア学派、エピキュロス学派、エラスムス、ミュンツァー、グロティウス、コメニウス、ミルトン、ウィンスタンリ、リルバーン、プーフェンドルフ、ロック、ペン、サン-ピエール、安藤昌益、ルソー、カント、ペイン、ジェファスン、ゴドウィン、ウルストンクラーフト、バブフ、ブォナロッティ、オウエン、クラウゼヴィッツ、プルドン、マルクス、エンゲルス、田中正造、クロポトキン、中江兆民、植木枝盛、内村鑑三、木下尚江、堺利彦、幸徳秋水、ラッセル、アインシュタイン、シュヴァイツァー、ガンディ、吉野作造、石川三四郎、北村透谷、安部磯雄、尾崎行雄、石橋湛山、与謝野晶子、湯川秀樹ら多数の名を思い浮かべます。社会思想家たちの平和思想の再評価をしなければなりません。また平和とは単に戦争がないだけの状態ではないので、貧困や、不均等発展や、差別や、人権侵害や、自由の抑圧や、難民や、人口問題や、女性問題や、資源問題や、環境破壊や、軍需産業や、宗教や、ナショナリズムや、戦争心理や、暴力・テロリズムや国際法、国際機関など、多様な問題を考えなければなりません。核戦争から局地紛争まで、さらにはオウムのような新型内乱をどう考えるか、問題はまさに山積していると言えましょう。

シンポジウムの第一部は、「社会思想史における平和の思想」をテーマに、平和思想を考える場合の中心となるカントの平和思想、キリスト教平和思想、マルクスと平和の問題について報告を伺い、議論を進めます。その成果を、明日の第二部「戦争責任と戦後思想」につなげていきたいと考えています。

（注）日本平和学会（Peace Studies Association of Japan）は一九七三年に設立され、七六年から機関誌『平和研究』を毎年発行し、「平和研究叢書」を編集している。（早稲田大学出版部刊）

国際学会としてはInternational Peace Research Association（国際平和科学協会）が一九六五年に創立され、日本平和学会もこれに加盟している。

カントの平和思想

知念　英行

一　「作為」から「自然」へ

かつて丸山真男氏は、近世社会のもつ根本的な身分制度である士農工商や倫理の発生を、生活の必要から歴史的に漸進的に生成したものであると説明する蕃山や素行との対比において、これをすべて古代聖人の制作に帰した荻生徂徠の立場に「歴史をつくり出す主体性」の意義をみとめた。[1]

そして丸山氏はこの制作者優位の思想を基軸にしてヨーロッパの近代思想との比較座標軸を設定しようとされた。

たとえば、時の経過とともに自生的に生ずる都市よりも「一個の技師が広い野原で自分の思うままに設計した規則正しい都市」を優先させたデカルト[2]や、「制作者（Artificier）」の意図したとおりの運動をする人工的な人間を創り出し「法とは命令されたものである」（jus est quod jussum est）とか、「法をつくるものは真理ではなくて権威である」（autoritas, non veritas facit legem）というフレーズで社会の秩序の制作の論理を展開するホッブスとの対比において、[3]身分制度や社会規範の発生を先王たる古代の聖人の「制作」に帰した荻生徂徠の思想史的意義を強調されたのであった。

さらに氏は、人間の制作の力を誇示する論理の展開過程を幕末維新の福沢諭吉にまで拡大されようとしたが、こうした見方は、最近、坂本多加雄氏によって、「文明社会」を「自生的秩序」とみることによって否定されるにいたった。[4]

というのは、福沢によるチェンバーズの教科書の訳にでてくる「昌大精巧の妙機」として表現される社会的秩序は、市場の自律的秩序を表すものであって、また「人力をもって整理すべからざるもの」であり、「外側からひとつの意志でもって意識的につくり上げられるものではなく、無数の人工の選択と決定の集合的作用の中に自ずと形成される」自生的秩序（spontaneous order）であったからである。

うえにみた過程は、「作為」から「自然」へと思想史研究の方向が大きく変りつつあることを示唆するものであると思われる。

スコットランド啓蒙の歴史も、こうした方向で把めるのではないかと考える。

たとえば、ポーコックの「シヴィック・ヒューマニズム」もこうした流れの中にあると思われる。

こうした「作為」から「自然」への転回を、ハイエクふうに

「設計主義的合理主義」(constructivistic rationalism)から「自生的秩序」の思想への転回としてよみかえて、ホッブス、ロックからハチソン、ヒューム、スミスへいたる過程をおさえることもできるのではないだろうか。

(1) 丸山真男著『日本政治思想史研究』第一章、第三節、徂徠学の特質参照。
(2) デカルト「方法叙説」、小場瀬訳(角川文庫)、第二部参照。
(3) ホッブズ「リヴァイアサン」、水田訳 序説参照。
(4) 坂本多加雄著「市場・道徳・秩序」、序文および第一章参照。

二 「共和制」における「自然」への転回

カントの倫理思想や社会思想、とくに平和思想も、こうした思想史研究の大きなうねりの中でつかめるのではないかと思われる。

たとえば、「悟性が自然を構成する」というコペルニクス的転回との対比において、「理性が道徳に法則を与える」という人力を誇示する制作の論理をカント倫理の中にもち込んだ、L・W・ベックや、「構成主義的」見方をもち込むジョン・ロールズなどの解釈、また、「人間は自分自身が立法したかぎり、その法に拘束される」ことを主張し、「道徳的契約論者」としてカント像を画くR・P・ウォルフの解釈などは、「道徳法則はつくられたものではなく」、また立法者がその著者ではないとするH・B・アクトンや、「目的自体」、「人間の尊厳」などの目的論的要素が、つくられるものではなく、むしろ与えられ発見されるべきことを説くP・ライリーなどによって否定されるにいた[1]った。

P・ライリーは、こうした「人間の尊厳」という目的論的要素を確保するための条件というか強制的な「文脈」、つまり「公共的合法的正義の秩序」を設定する作業を通して、対内的に「共和制」を実現することがカントの政治思想、社会思想の中心にあるものとみている。

H・ウィリヤムズのいうように[2]、統治の共和制的形態の主たる利点は、社会における強制の可能な使用に対する条件ともっともよく合致しているということであろう。

しかも、「目的自体」、「人格の尊厳」といった目的論的要素を確保するためには、個人は、「強制」を人民の一般的意志から派生したものとして考えねばなるまい。

だからこうした「強制」が、執行権者でもあり、同時に立法者でもある君主の意志から派生したと考える場合には、それを合法的な強制とみなすことは難しくなる。

したがって、人民は、「合法的強制」(legal coercion)を、それが真に代表的意志の所産であると確信する場合に、受け入れられるものとみなすことができる。

したがって、共和的体制は、「そこで法が自生的に支配しており、何ら特定の人格にも依存しない」そうした唯一の永続的な体制であって、「それは一切の公法の究極的目標であり、そこで初めて各自にかれのものが決定的に与えられる状態である」ということになる[3]。

ここで、カントによって「人民が自らに与える法にしたがう」

という擬似＝契約論的なターミノロジーで表されている共和制は、「自ら行われる」(selbst herrschend) 秩序であって、決して予言的に計画する一個の制作者によって「つくられた」ものではない、また、その属性でもないことを表明するものであると思われる。[4]

(1) L・W・ベック、J・ロールズ、H・B・アクトン、R・P・ウォルフなどについて、詳しくはP・ライリーの以下の著書、論文を参照されたい。
P. Riley, "*Kant's political philosophy*". 1983.
ditto, "Of the Kant an Foundations of R. P. Wolff's Anarchism" in; "*Nomos*", 1978.
(2) H. Williams, "*Kant's Political Philosophy*" 1983.
(3) I. Kant, "Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfaugs griinde der Rechtslehre." *Kats Werke* (Akademie Text ausgabe) V2, S341 (§52). 邦訳は、『カント』(中央公論社版、「世界の名著」、39) に拠った。
(4) スコットランド啓蒙との比喩でいえばマンデヴィルにおいては社会的秩序（たとえば分業体制）は、ひとつの中心にもとづいて発展していくものであって「すべての人に目を光らせすべてのひとを管理する」国王に奉仕するものであった。(ロザン・ヴァロン)
しかしA・スミスは、『国富論』、第一篇、第二章において社会的秩序が社会的富裕を予言可能的に計画する作為的な知の結果であると考えるのでなく、取引し、交換しようとする傾向の漸進的で緩慢に、つまり自生的に生ずる秩序であることを示そうとした。
これに対して、カントは、社会的秩序（共和制）を擬似契約論的ターミノロジーでもって予言可能的に計画する一個の制作者によってつくられたものとして表すのではなくて、「自ら行われるもの」として表している。
カントは、スミスの政治経済学を通して「見えざる手」に比せられる「自然の隠されたプラン」とか「摂理」の観念を「永久平和論」や「理論と実践」などの歴史哲学にもち込んだといわれる。(W. B. Gallie, "Kant's View of Reason in Politics." in: "*Philosophy*" vol. 54. 1979. p. 30) したがって「共和制」の問題も、スミスの社会的秩序形成の問題との類比で考えられると思われる。

Ⅲ　motiva moralia と self-love

「永久平和」の観念は、非自然的な、われわれの内なる道徳的＝実践理性 (die moralisch=praklische Vernunft) によって与えられる点で、それは、ライリーのいうように、たしかにプラトン主義の系譜につらなるものであろう。また、それが単なる手段ではなく、むしろ「究極的目的」である点では、アリストテレス主義をも表明している。

しかし、人間が平和をアウグスティヌスに遡る「善意志」から選ぶのでなく、むしろ悲惨な戦争の長い経験から絶滅されたくないという願望から、つまり「自愛心」(self-love) から選んだにしても、そのことは何ら「理性の命令」[1]を貶めるものではない、また、それに矛盾するものでもない。

というのは、H・S・ライスがかつて述べたように、カントの自然観、歴史観の中枢にあるのは、共和制的体制や永久平和の観念に合致するような「自然のメカニズム」(mechanism in nature) がそこにあるという信念というか要請であったからである。

いい換えるならば、われわれの道徳的意識は、「自然」が究極的にはわれわれの道徳的目的と調和するという信念の証拠をも

とめざるをえないからである。[2]

P・ライリーは、人間の善意志についてこうコメントしている。たとえば、人格のような理性的本性は、生ぜしめられる目的ではない、むしろ独立に存在するものであるから、もしすべての人が善意志をもっているとすれば、かれらは他の人々を目的自体として、また目的の王国のメンバーとして尊敬するであろう、と。[3]

しかし、こういうことは起きるべきことではあるが、実際には起こらない。「人間が根本的に悪である」という病理学的事実(the pathological fact)のためである。

「宗教論」、第三篇にはこう記されていた。徳の法則の下に集まるそうした善の共同体は倫理的社会(die ethische Gesellschaft)、あるいは倫理的公共体(ein ethisch=gemeines Wesen)と名付けられ、法的市民社会(eine rechtlich=bürgerliche Gesellschaft)から区別せられる、と。

そして善意志についてさらにこう述べられる。「人類が、こうした目標へ向けて団結し努力せんと決心するであろうことを善意志に期待することは決してできない」、と。[4]

この短かいフレーズの中に、公共的合法的正義(public legal-justice)を通して対内的には「共和制」を主張し、対外的には「永久平和」を設定しようというカントの平和への祈りがこめられている。

したがって、カントの公共的合法的正義の秩序は、こうした人間の病理学的事実と「義務でもある目的」、つまり永久平和の観念を実現すべしと命ずる理性の指令との交点において成立する問題であるといえる。

つまり、別の角度からみれば、こういえるであろう。善意志が目的自体としての人格に対する尊敬を意味するとなれば、たとえ、実際には尊敬されることがなくても、たとえば、「汝殺す勿れ」、「汝盗む勿れ」、「汝欺く勿れ」と消極的に表される道徳的目的が遵守されるように気を付けるならば、公共的合法的正義の秩序は、すべての意志が善であったと仮定して、起こるであろうものを、部分的に実現していることになる。[5]

したがって公共的合法的正義の秩序を欠くならば、道徳的目的の実現も危いといわねばならない。

この間の消息については、「宗教論」は、上部構造と下部構造というマルクス的タームを想わせるようなことばで、こう説明している。

「倫理的公共体は、政治的公共体が根底になければ、人間によって重視されることもありえないであろう」、と。[6]

(1) P. R. Bey, "The Elements of Kant's Practical Philosophy". in; '*Kant and Paltitcol philosophy.*' ed. by R. Beiner and W. J. Booth, p. 9. f.

(2) H. R. Reiss, "Kant and the Right of Rebellion." in; "*Journal of the History of Ideas*" 1956. p. 188. cf. ditto, "Introduction to Kant's Political Writings." ed. by. H. Reiss and trans. by H. B. Nisbet. P. 36 f.

E. L., Fackenheim, "Kant's Concept of History" in: *Kant-Studien*, XL. VIII. 1957. s. 391.

メディクスによると、カントは一七八四年、依然として歴史を摂理の

働きとして理解していたのに'85年には「自由の歴史」となり、さらに'95年には摂理の信念に逆戻りしていると主張する。メンツァーもそうした矛盾を指摘しているが、その原因を「心ない老衰の始まり」のタームで説明している。

P. Menzer, "*Kants Lehre von der Entwicklung in der Natur und Geschichte*", s. 276 285.

F. Medicus, "Kants Philosophie der Geschichte", in: "*Kant-Studien*." Bd. VII. 1912, s. 172, 186.

(3) P. Riley, "Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics." in; "*Essays on Kant's Political philosophy*" ed. by H. L. Williams. p. 312.

(4) *Kants Werke* (Akademie-Textausgabe) VI. s. 95. 邦訳は『カント全集』九巻（理想社版）を参考にした。

(5) *Kants Werke*, VI. s. 95.

Cf. P. Riley, "*Kants Political philosophy*", p. 24.

四　政治と道徳

ところで、「真の政治は、道徳に敬意を表さずしては一歩も踏み出すことはできない」というのが、「永久平和論」におけるカントの政治的確信の表明であった。[1]

政治の道徳への敬意と善意志の欠如（病理学的事実）という一見矛盾にみえるこの緊張関係が、カントの平和思想に単なるユートピア的色合い以上のものを与えている。

また、それがアベ・ド・サンピエールの実現可能な「計画」としての平和論に対して、歴史の発展の中に共和制に前進させる「自然の隠されたプラン」をみようとするカントの進化論的な漸進主義的思想の特色をも浮き彫りにしている。

カントは、「人間学」、第一部、第三篇において、人間は他人によって支配されるのではないかという恐怖の感情を免れるために、一歩先んじて他人を支配せんとする傾向のあることを指摘している。[2]

「他者をも支配してやまないこういう欲求は、いとけない幼児からもみとめられるものであって」(Kants Werke, VII. s. 327)、抜き難いものではあるが、もし公共的合法的正義の秩序をつくり出すことによって、他人がわれわれを支配するやもしれない恐怖の感情から解放され、また逆に他人を支配せんとするわれわれの欲求を緩和することができたならば、支配の事実と支配の恐怖は、公共的合法的正義の秩序によって和らげられ、善意志を発揮して目的としての他人の人格を尊重する文脈というか環境を設定したことになる。[3]

いわば暴力的な死の恐怖（ホッブス）をコントロールすることによって、政治は「消極的自由」を前進させ、その意味で道徳を支持する。

これは、「永久平和論」の底を流れる通奏低音でもあった。というのは、「各国家の市民的体制は、共和制たるべし」とか、「国際法は、自由諸国の連合制度に基礎をおくべし」といった、平和論の諸確定条項は、いずれも共和制的な合法的正義の秩序を通して、戦争の形での政治的な非道徳性に終止符を打つことによって、道徳的目的を実現せんとするものであったからである。[4]

共和制的体制の究極的目的は、ウィリアムズの指摘するように、人民を純粋に自己決定的(genuinely self-determinig)にする

ことである。[5] それは、もとより各自が立法において直接的、あるいは間接的に己れを表すことによって主権者の行為にその同意を与えるという仮説にもとづいている。

したがって、各自は、道徳的意味において一切の法を自分の意志から発するものとしてみなすことができる。

同時に、執行部の行為を自己のコントロールを受け入れ易いものとみなすこともできる。何故ならば、それは、各自の代表によって設定された法の限度内で行為しているにすぎないからである。

こう理解することは、別の角度からみると、政府に対するコントロールの強力な梃子を提供することを意味している。また、攻撃的本能というか「情念の専制」を抑制していることをも意味している。

その意味で「消極的自由」を前進させることによって政治的道徳性を支えることになろう。

(1) Kant, "Zum Ewigen Frieden", *Kants Werke* (Akademie-Textausgabe) VIII, s. 380, 邦沢は岩波文庫によった。
cf. P. Riley, *Kant's Political Philosophy*". p. 2.
(2) Kant, "*Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*", *Kants Werke* (Akademie-Teptausgche) VII s. 273, 邦沢は岩波文庫。
(3) P. Riley, "*Of the Kantian Foundations of R. P. Wolff's Anarchism*". pp. 298, 310.
ditto, "*The Elements of Kant's practcal philosophy*", p. 20.
ditto, "*Kant's political philosophy*, pp. 103, 168.
(4) Cf. *op. cit* p. 309.
(5) H. Williams, op. *cit*., p. 254.

五 「平和論」における「自然」への転回

スーザン・M・シェルが、かつて強調したように、戦争は、人間を国家の意のままに利用し、消耗する「もの」に転ずるがゆえに、もっとも忌わしいものとなる。[1]

「法論」は、臣民に対する国家主権者の恣意的な態度についてこう述べている。

「農作物や家畜が、人のつくりもの (ein Machwerk der Menschen)であるのだから、それを使用し、消費し、消耗する権利をもっているかのように君主たちは、その臣民を丁度、狩猟にでも駆りたてるかのように、戦争に赴かせ、また、物見遊山にでも引張り出すかのように戦争に駆りたてる権利をもっていると思っているふしがある」、と。[2]

したがって、封建的な王朝時代においては、H・ウィリアムズのいうように、人民は単なる「大砲の餌食」として消耗されていたのに、共和制への移行によってすべての人々自身が他の国民に対して宣戦布告する責任を負わねばならなくなる。

したがって、自分たちが苦心して築き上げてきた繁栄を破壊し、生命財産を危険にさらすようなことはしないであろう。

戦争よりも平和をもとめる方が、共和制憲法をもつ市民にとって「より自然」となる。[3]

ここで、カントは、国際的な安定性と調和を生み出す三つの要因をみている。

経済的コスト、軍事的危険、政治的自由、これである。

これは、すべて人間の自己利益を追求したい欲求、生き残りたい欲求を当てにしている。こうして共和制国家の市民は、motiva moralia ならぬ自愛心の合法的動機から戦争に対して異議を唱えることになろう。[4]

このことは、他面からみれば、共和制下の市民のステイタスそのものが、善意志だけでは決して実現できない、つまり人間の「病理的な弱さ」(pathological weakness) のために決して実現できそうもない道徳的目的（平和）に対する「道具」となっていることも意味している。

この点では、ホッブスや、国家指導者たちの「計画」の中に平和の feasibility をもとめるルソーの平和論よりも、むしろ共和制こそ「永久平和」を「自然に」(naturally) 生み出すのに役立つとするカントの考え方に、「計画」（作為）から「自然」への転回をみることができると思われる。[5]

というのは、かつてH・ウィリアムズが指摘したとおり、ルソーは、"Jugement sur la pait perpetuelle" において、16世紀スペインのチャールズ五世の権力に反対してヨーロッパ連盟をつくり出そうとした点で、フランスのアンリ四世の仕事に讃辞を惜しまなかった。かれは、アンリ四世の動機が自分自身の栄光はいうに及ばず、フランスの栄光でもあったことをみとめながらも、他のヨーロッパ諸国の支配者たちの私的利害を結合して、ひとつの同盟へまとめる「計画」にアンリ四世が成功したことに温い心情をもって語っているからである。[6]

しかしながら、カントが「永久平和論」で展開している論理は、人力の誇示の表現である、国家の指導者たちが受け入れるべきプログラム、すなわち「計画」（作為）のそれではない。むしろ「道徳的要求」と「自然の必然性」とが合致するような道であった。

「永久平和論」、第二章において、この間の消息が実に見事に描かれている。

煩をいとわずに引用してみよう。

「共和制的体制は、実に永久平和への期待に沿った体制である。というのは、戦争をすべきかどうかを決定するために、市民の同意が必要となる場合に、市民は戦争のあらゆる苦難を自分自身に背負いこむ（たとえば、自分で戦う、自分自身の財布から戦費を出す、戦争が残した荒廃をやっとの思いで復旧したと思ったら、絶えず新たな戦争が近づいているために、平和であることさえも苦々しくさせるような、決して完済にならない負債を自分に引き受ける、など）のを意識しなければならないから、こうした割りに合わない賭けごとをはじめることにきわめて慎重にならざるをえないのは、当然のことなのである」と。[7]

したがって、共和制的体制は、「リヴァイアサン」にみられたように、一個の「制作者」(Artificier) が意識的に操作しうるような装置ではなくなっている。

福沢諭吉の巧みな表現を借りていい直せば、それは、君主一個の「人力をもって整理すべき」ものではありえなくなっている。[8]

われわれは、そこにカントの「平和思想」の形成過程に、国

家の支配者たちの「計画」(「作為」)から、共和制下の市民が「自愛心」の合法的動機(motiva moralia からではない)から、戦争に「自然に」異議を唱える道徳的目標を実現する方向(自生的秩序の方向)への大きなうねりというか方法的旋回をみとめることができると思われる。

(1) S. M. Shell, "*The Right of Reason. A study of Kant's philosophy and politics*" p. 174.
(2) *Kants Werke* (Akademie-Textausgabe), V2. s. 345. 邦訳は中央公論社版。ただし表現を若干変えた。
(3) H. Williams *op* cit., p. 16.
(4) P. Riley, "*Kant's Political Philosophy*", pp. 123, 167, 168.
(5) Cf. P. Riley, *op cit.*, p. 169.
(6) H. Williams, *op cit.*, p. 258.
(7) *Kants Werke* (Akademie-Textausgabe) VIII. s. 351. 邦訳は岩波文庫に拠る。ただし表現を若干変えた。
Cf. P. Riley, "*The Elements of Kant's practical Philosophy*". p. 10.
ditto., "*Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics*". p. 315.
Cf. T. Seebohm, "Kant's Theory of Revolution" in: "*Social Research*". tol 48, 1981. p. 582.

六　フランス革命における「自然」への転回

うえに述べたことは、生き残りたいという欲求と各自の自己利害の注意深い計算という市民の立場の中から自ずと生じてくる、いわば、「自然の呼び声」[1](Ruf der Natur)にわれわれは、耳を傾けざるをえなくなることをも示している。

だから戦争を回避して「市民状態へ入るべし」という実践理性の命令は、そうした「自然のメカニズム」(der Mechanismus der Natur)と決して相容れないものではないであろう。否むしろこれを無視しては空文となるであろう。

T・ゼーボームの優れた指摘によると、共和制下では、市民は、一個の主権者の指令によって単に指図されるものではないから、市民各自が自分自身の利益を合理的に計算することができることを前提にしなければならない。そしてそうした生活の中から「市民状態へ入るべし」と人間存在を強要する「自然的因子」(natural factors)をどうしても考慮に入れざるをえなくなる。

このことは、実用的見地だけでなく、目的論的見地からみても「自然による正しい強制」(rightful coercion by nature)として考えられる[2]。

こうした事例は、「フランス革命」についてのカントのコメントの中にも典型的な形で現れている。

抵抗権あるいは革命をめぐるさまざまな解釈や紛糾した議論を避けるために、ここでは最近のゼーボームの論文にふれるだけにとどめたい。

「永久平和論」によると、君主制は、特殊な状況にある。

第一に、改革を通して、共和制憲法を導入することは、君主の義務であること、次に、人民は自分たちの理性に合致する共和制を導入するであろうから、主権者が己れの義務を果たさない場合には、「自然によって生み出された革命」(revolution, which has been produced by nature)を己れの義務を履行しなかったゆえの「自然の警告」(admonition of nature)として受け容

れるべきであること、これである。[3]

したがって、君主制は、それ自身の中に君主制の廃止の契機を含んでいるといわねばならない。

フランス革命によって追求される目的は、実は同時に義務でもあり、つまり共和制的体制を実現すべき義務でもあった。

しかも、この体制たるや、戦争が未来において回避される条件を提供する唯一の体制であるといわれるものであった。

したがって、人民は人民自身にとって善であると思われるところの共和制的体制を己れ自身に与える点で、他の諸国から妨害されてはならない権利をもつ。

こうした観点から、T・ゼーボームは、フランス革命が、こうした政治的現象の中に「人間的自然における善への素質と能力」(eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur)を発見することができるために、「人類の道徳的素質を表す記号」(a sign of the moral predisposition)として考えられねばならないことを強調するのである。[4]

かれは、革命という政治的現象が人類の発展において進歩へ導くことができるのは、「摂理」(providence)によるものであることを強調する。

ベックは、そうした観点にたって、革命のドラマを形式主義的道徳論の立場からではなく、あるいは律法主義的な立場からでもなく、むしろ歴史的目的論的観念の立場から考察されることを力説した。[5]

というのは、そうした場合に、それは、人類の合法的発展に希望と証拠を与えてくれるからである。

ここでみられるのは、明らかに、人間の力を誇示する制作の論理の展開ではない。

わが国の「政治思想史研究」の方法論的タームでいい換えるならば、士農工商の身分制度や社会規範をすべて古代聖人の制作に帰した徂徠学の立場に歴史的主体性をみとめる「作為」の論理の展開ではない。

「学部の争い」[6]、第Ⅱ部のフレーズでいい直せば、それは、「革命」というよりも、むしろ、人民が己れ自身に善と思われる共和制憲法を与えていく運動、即ち、「進化」(Evolution)を追求して絶えず改革していく過程の展開である。

(1) *Kants Werke*. Ⅷ. s. 373.
(2) T. Seebohm, *op. cit*. p. 565.
(3) *op. cit*. p. 580.
(4) *Cf. op cit*. p. 571.
(5) L. W. Beck, "Kant and the Right of Revolution" in; "*Essays on Kant and Hume*", p. 183.
(6) Kant, "mer Streit der Fakultäten", *Kants Werke* (Akademie Textansgabe) Ⅶ. s. 93.

キリスト教平和思想
——その弁証法と現代的諸類型

澤田昭夫

序

1　キリスト「教」はキリスト教自体の「内から」いうと、ふつう文化人類学、社会学、宗教学などから、つまり「外から」見ていわれる意味での「宗教」でも哲学「思想」でもない。キリスト教は人がつくり出した文化や人間の内的体験や礼拝儀式、慣習、教義の体系でも信徒の組織でもない。結果としてさような表現形態が生まれるとしても、キリスト教は何よりも「できごと」であり、キリストのできごととしての平和である。それはキリストのできごとなしの人間的道徳的理念としての、たとえば「カントの平和思想」というような意味での、平和思想ではない。キリスト教は「内から」みると、神からの人間への啓示 *revelatio* としての「できごと」すなわち歴史、ただし、神の呼びかけによって人間の安泰、全き状態、Heil (whole) に向けて「でかされる」(答える人間の「でかし」も含めた) できごと、すなわち救済史 Heilsgeschichte である。安泰、全き状態とは *shalom* シャロームであるから、それは平和史ともいえる。しかし、キリスト教は、人間の側からみると戦争史でもある。神は、あらぶる人間の暴力、戦争の自由をも許容しながら、それに打ち勝つ神の支配、平和を樹立する。ただしその平和たるや、政治的、国際平和とは次元を異にし、それに還元され得ないもの、神と人、人と人、自分自身との安泰としての「神の平和」(フィリピ4／7) である。

2　救済史としてのキリスト教はいくつかの段階をへて発展する。A　来るべき新約・恩寵の時代の前表 *prefigura* としての旧約・律法の時代(ヤーヴェなる神と選ばれたイスラエルの民との契約の時代)、B　旧約の約束の成就としてのキリストを通じての神と全人類との新しい契約の時代、十字架からの復活したキリストを約束のメシア(救世主)と信ずる使徒たちの共同体の時代、C　いわゆる聖霊降臨後(使徒行傳2)の発展としての教会(神に呼び集められたもの＝*ekklesia*) の時代(そのなかで「書かれたみ言葉」として確定された正典聖書 *Scriptura* と「書かれないみ言葉」としての口伝／伝承＝聖傳 *Traditio* が「信仰の規範」*regula fidei* を形成する)。

A

3　旧約の「選民」の「聖戦」と「非暴力」／(約束としての)「平和」*shalom*　旧約時代に「聖戦」という表現はない。シャロームはヤーヴェと選ばれた民との間の契約の結果として与えられる安泰、全き状態、円満な関係である。異民族は無神の徒、堕落の民であり、それに対してイスラエルは戦争を挑む。すべ

ては聖なるものとされる彼らの世界で戦争も聖なるものとされる、そしてヤーヴェが不義なる者を裁く（ヨエル4）と言う意味では戦争も聖であった。しかし、千年以上の歴史のなかでイスラエルは、直線的ではなく徐々に、戦争を含めてすべてを聖化していた世界から脱却した。世界の堕落と罪深さが徐々にあばかれる（創6の11）。暴力は罪であるとの認識が広まる。不義に対する報復は自ら行わず、ヤーヴェの手に委ねるべきことを知らされる（イザヤ7）。バビロンの幽囚をきっかけに、イスラエルにとって、よりよいのは暴力を加えるより暴力を忍従することである、また、ヤーヴェは忍従する「神の奴僕」(Gottesknecht)たるイスラエルを救い給う、と悟らされる（イザヤ42・50・52／13・53／11）。平和は時間を越えた終末／永遠の次元でイスラエルだけでなく万民にもたらされる完全状態である（イザヤ2）、それは「罪人のひとり」とされる「平和の君」たるメシアがもたらすといわれる（イザヤ53／12・9／6-7）。平和への道は直線的ではなかった。契約はしばしば忘却された。それゆえ、イスラエルの預言者たちは、繰り返し「回心」を説かねばならなかった（エレミア6／14・8／11）。平和は人間の努力を要求する「課題」、「正義の業」（イザヤ32／17）でもあるが、究極の平和・救いの希望はイスラエルの行動にではなく、「ろばに乗った」平和の王にあるとされる（ザカリア9／9）。

B

4　永遠なる神が人となり（「受肉」*incarnatio*）、約束の「平和の君」（イザヤ9／5）が時間のなかに入る。人祖の背信によって崩されていた神と人間の間の平和が神人キリストによって回復され、人は信仰によってその和解／平和に参加する可能性が与えられる（ロマ5）。キリストは旧約（イザヤ52／13・53／12）で言われていた「神の奴僕」、「罪人のひとり」となって、神の裁きの暴力、十字架上の死を皆に代わって忍従し（ロマ4／25・ルカ22／37）、自らをいけにえとして神に献げることによって非暴力の神の国の平和を、彼と同様に十字架を担うものに約束する。その神の国（神の支配）は「すで」にあるが、終末の次元以外の今の時間の次元では、「まだ」完成されない。

5　キリストの「福音」（よいしらせ＝*eu-aggelion, evangelium*）によると平和は賜物（*donum*, Gabe）であると同時に課題（*munus*, Aufgabe）であり、また非暴力の報いではあるが十字架の信仰を受容しない世界には暴力が不可能である。政治権力や制度は時間を越える終末の霊の世界では超越、止揚されるが、時間世界、歴史世界では不可欠である。平和は神の賜物であり、究極の平和は終末の平和であるが、時間界においても「互いに平和」を保ち（ルカ10／5・マルコ9／50）、「平和をつくるひと」（*eirenopoioi*＝*pacifici*）（マタイ5／9）であるように、復讐は神に任せる（ロマ12／18）ように努めねばならないとされる。（同族／同類の）隣人を愛するという旧約の掟を越えた、敵をも愛せよ（マタイ5／43）という掟は新約の中心的な平和のメッセージである。同様に旧約の掟を越えるのは、殺人（*phonos*＝murder）だけでなく兄弟に対する憤怒禁止の掟である（マタイ5／21）。

イエスの口から国家間の暴力対決としての戦争論は直接聞かれないが、王国間の「戦い」(*symbalein*)は現世の歴史につきものの日常的できごととして認識されているし(マルコ14／31)、「敵をも愛せよ」という掟は、罪深い人間世界での「敵対者」(*echthros*)の存在を前提しているともいえる。時間世界では、対立や分裂がやまないという認識を示すものに「私は地に平和をもたらすためではなく剣(*machaira*)をもたらすためにきた」(マタイ10／34)という発言がある。政治権力としての法制も、「殺人」禁止の掟のなかで、最高法院(*sanhedrin*＝*synedrion*)の承認という形で認められている(マタイ5／22)。つまりそこでは、共同体の悪を抑制する手段としての法制が認められている。「悪業者」(*poneros*)に抵抗するな、右の頬を打たれたら左の頬を出せ(マタイ5／38)というのも、個人的復讐心否定の教えであって旧約の同害刑法(*Lex talionis*)制度自体に対する批判ではない。高慢な心をもって「権力をふりかざす」(*kateksousiazo*)のは慎まねばならない(マルコ10／42)が、権力(*eksousia*＝*potestas*)自体は悪に対する「報復者」(*ekdikos*＝*vindex*＝(善の)「保護者」)として「神の奉仕者」(*diakonos theou*)であり得る(ロマ13／4)。イエス自身、神を恐れぬ商人たちを神殿の神聖さを守るために「追放し」(*ekballein*)彼らの家具を「ひっくりかえす」(*katestrepho*)暴力をふるった(マルコ11／15)。彼はまたローマ占領軍の職業将校、百人隊長(*centurio*)、の深い信仰に感嘆しこそすれ(マタイ8／10)、軍人身分を糾弾したりキリスト者に兵役から離脱するよう勧めたことはなかった。現世の権力(*potestas*)、権威(*auctoritas*)についての、そして平和問題についても重要なのは、時間的世俗的なものの自律性と同時にその限定性、いわば水平線なる俗の意義と同時に垂直線なる聖の優位を指摘した言及「カエサルのものはカエサルに、神のものは神に」(*Caesaris Caesari, Dei Deo*)(マタイ22／21)である。

C

6　キリストのできごととしての教会が「継続的受肉」(*incarnatio continuata*)として、市民の軍事奉公に依存したローマ世界のなかで、まず非公認で後に公認されて広まっていくにつけ、戦争との対決としての平和考察がことさら必要になった。その間に発展するのが正戦(*bellum iustum*)論である。3世紀始めごろ教父テルトゥリアーヌス(Tertullianus)は、キリスト者と兵役との両立不可能性をその『(勝者の)花冠論』(*De corona*)で説いたが、これは彼が、世俗歴史世界を否定する極端な禁欲主義的改革派モンターヌス(Montanus)の異端に染まっていた時期の議論で、教会の公式見解ではない。正戦論の創始者のようにいわれることの多い教父アウグスティーヌスは、一方ではキケロの正戦論をキリスト教化して後の本格的な正戦論の基礎を据えたといえようが、彼の著作にはまとまった戦争論はない。詩篇一三四講解(7)で、不正な命令でない限り君主の命に従って共同体の安泰のために戦う兵士の義務について言及するような具合である。まとまったものはむしろ『神国論』(*De civitate Dei*)第19巻の「平和論」である。キケロは戦争を正戦と不正戦

に区別し、前者を「正当理由（根拠）」（*causa iusta*）あるもの、正当理由に「奪われた権利の回復」「侵略者の追放」「奪われた権利や財の回復」などを数えた。アウグスティーヌスは宣戦の権限を個人に禁じ公的権力のみに限定し、正当な理由に被侵害権の回復、処罰のほかに公共善（*bonum commune*）、正義、平和を挙げている。彼にとって戦争は原則的に「支配欲」（*libido dominandi*）なる罪の結果であり、正戦は侵害や罪の矯正手段として許容されるだけである。許された正戦の究極的目的は平和であり、不完全な「地の平和」（*pax terrena*）ならざる究極の平和は「天の国」（*civitas caelestis*）で享受される最高、純粋、「永遠の平和」（*pax aeterna*）であり、人類は唯一神礼拝の信仰によってその平和に招かれている。因みに、「無理にでも連れ入らせよ」（*compelle intrare*）なる聖書の句（ルカ14／23）を異端者ないし異教徒の強制改宗の誘い読んだアウグスティーヌスの誤解は、カール大帝による残忍な異教徒征服戦争のひとつのきっかけになった。暴力的改宗が禁止されるまでにはニコラウス1世、インノケンティウス4世の禁令や16世紀ヒスパニアのスコラ神学者たちの努力をまたねばならなかった。

正戦論（*de bello iusto*）が発展し明確化されるのは11、12世紀のことで、その背景には　a）特定空間での暴力、聖職者や農民／貧民への暴力を禁じた10世紀以来の「神の平和」（*Pax Dei*）と一定時間での暴力を禁じた11世紀以来の「神の停戦」（*Treuga Dei*）の両運動、b）11世紀以来の叙任権闘争と　c）十字軍運動があった。教皇権と皇帝権ないし霊権と俗権の権限競合であるb）は教会法学の発展を促進させた。C）は、後の逸脱にも拘わらず、本来はa）と共通側面をもった苦行、自己改革の「平和革新運動」（*reformatio pacis*）であった。11、12世紀になると、宣戦布告つまり開戦理由の法的根拠公示なしに開戦は不可能になった。「十字軍説教」（*predicatio de Cruce*）も一種の宣戦布告であった。このようにして発展した正戦論の目的はa）と同じく戦争の制限と平和の促進にあった。それは垂直線による水平線（上記B5末尾参照）是正の試みであった。

古代ローマの正戦思想、アウグスティーヌスの平和神学などを総合した、12世紀ボローニャの法学者グラティアーヌスの『法令集』*Decretum* の第23問の一六五の章における戦争権論、それを参照しながら13世紀の神学者・哲学者トマス・アクィナスが『神学大全』*Summa Theologica* で展開した正戦論が、今日まで存続する古典的正戦論の基礎を形成した。それを要約するならば、戦争は常に悪ではないが正戦たるには　1）正当な公的権威による宣戦布告、2）正当理由（相手方による不法行為／損害の回復・公共善、貧者や社会の保護）、3）正しい意図（*recta intentio*）（平和の追求、善の促進、悪の排除）という3条件が揃っていなければならないということである。19世紀以降の「正戦論」が戦争許容論になり捕虜の待遇などに関する「戦時法」（*ius in bello*）中心になったのに対して、12世紀以降の正戦論はあくまで「開戦権」（*ius ad bellum*）すなわち「正当理由」（*iusta causa*）中心の戦争抑止論であった。

7　現代において戦争と平和を教会と世俗政治との関連で

考察する場合にも想起すべきは、13世紀の教皇インノケンティウス3世による、世俗の問題に関する聖職権の介入に関する「直接権」(*potestas directa*) と「間接権」(*potestas indirecta*) の区別である。彼は旧説では、俗権 (*regnum*) も霊権 (*sacerdotium*) も一手に兼備し、皇帝権も教皇権に吸収し、キリスト教諸君主の連合体たる「キリスト教社会」*Christianitas* を支配する「神聖政治」*Hierokratie* を樹立したことになっている。彼はたしかに、俗に対する霊の関係的優位を主張したが、最近の研究では、14世紀のボニファティウス8世とは異なり、俗を霊に吸収する神聖政治論者ではなかった。彼によれば、教皇が世俗の問題 (たとえば皇帝の選出) に介入するとすれば、それは間接的に「罪の理由によって」(*ratione peccati*) すなわち宗教的な意味での罪が問題になっている場合に限られており、世俗問題に介入する「直接権」によるものではない。神聖政治が生まれるのは、この区別を無視する場合である。

8　キリスト教における平和を論じる場合に正戦論ないし自然法との関係で想起せねばならないのは16世紀以来生じて来たカトリックとプロテスタントとのアプローチの違いである。ルターは一方では、神の秩序と世俗秩序、超自然と自然、キリストにおける神性と人性をそれぞれ分離する哲学的存在論的二元論者であったが、他方宗教的救済論的にはキリストにおいても「神のみ」、「聖書のみ」、「恩寵のみ」、「信仰のみ」と「のみ」を強調する一元論者であった。この傾向は「神と人」、「聖書と聖伝」、「恩寵／信仰と善行」と言い、「と」(et) によって、聖俗両秩序の類比 (analog) 的総合関係を強調するカトリックと対照的である。教会のなかで人間的、俗的な要素の強調の行き過ぎないし人間的堕落に対する当然とも言うべき反動からプロテスタントでは人間的なものへの蔑視、純霊主義 (Spiritualism) 的傾向が生まれ、その結果、制度的可視的教会に対する不可視的教会が強調され、また、万人が理性で認知できる限りの神法の反映としての客観的普遍的な自然法、従って人間理性への一定の信頼を前提とする自然法が次第に後方に押しやられることになった (カントの敬虔主義プロテスタンティズムからくる道徳主義も存在論的根拠を欠く)。ルターがまだ伝統的正戦論に近い立場にあったのに対し、カルヴァン系、ピューリタン系のプロテスタント諸教派は純霊主義的立場を一層強調するようになり、それとともに自然法的正戦論に代わる絶対平和主義的傾向が前面に登場する。

もっともラディカルなプロテスタンティズムともいえるクェーカー (公称 The Society of Friends (友会)) は直接には英国教会との対決の中から、「神の霊」と「内なる光」の名において秘跡、聖職者、聖職階層組織、聖書、信仰教義、典礼 (聖礼典) などの可視的要素をすべてを不要とし、兵役 (ときには納税) を拒否し、いかなる戦争、軍備にも反対する絶対平和主義を発展させた。アメリカに移住したクェーカーのなかには、かつてのいわゆるインディアン戦争で家族が殺されても武器をとることを拒む絶対平和主義者がいた。現代においてクェーカーは少数者ではあるが多くの国で戦時中でも「良心的兵役忌避者」(Consci-

entious Objector＝CO）として公認され、非戦闘的役務に従事することで知られている。

9　核時代といわれる今日、キリスト者に課題として与えられている平和の選択は、大きくいって　A）平和主義　B）正戦論による平和追求のふたつであるように見える。A）にはプロテスタントの場合、クェーカーあるいはメノナイト(Menonite)、モラヴィア(Moravian)兄弟団、モルモン教会(The Seventh Day Adventists）のように、もともと非暴力無抵抗の平和主義で平和を追求するものと、「世界教会協議会」WCC＝World Council of Churchesで支配的な「革命の神学」の影響のもとでキリスト教社会主義的な反核平和を追求するものとがある。わが国ではカルヴァン系改革教会ピューリタン的な日本基督教団がほぼ、この後者の立場に近いように見える。いずれの場合も、正戦論とは無関係といってよかろう。なぜなら、古典的正戦論は自然法に基づいているが、改革派はその指導的神学者バルトに則して、人間の行動規範として「キリストの法」以外いかなるものも認めないからである。カトリックの場合、戦争と平和は伝統的に正戦論の枠のなかで考えられてきたが、核時代の戦争は、その後展開されてきた正戦の条件(目的と結果の均衡)を満たせなくなったとして、事実上プロテスタントの平和主義に接近する流れが強まっている。核戦争の危機が論じられた一九八〇年代にアメリカのカトリック司教協議会が発表した、核兵器の戦慄性と非暴力主義を強調し、抑止政策を批判し、核兵器の凍結を要求した司牧教書 *The Challenge of Peace*（*CP*）『平和の挑戦』がその一例であり、それは日本のカトリック司教協議会にも少なからぬ影響を与えた。また、一九四五年以来欧米中心に発展した「キリストの平和」（Pax Christi）運動、全世界のカトリック教会に一九六七年以降設置された「正義と平和協議会」（*Commissio Justitia et Pax*）も、ワシントン在「意識昂揚センター」（Center of Concern）も、カトリック・マルクシズムたる「解放の神学」の影響を受け、「資本主義社会の構造的暴力への抵抗」による南北格差の解消、核廃絶、一方的軍縮など、平和主義を通じての平和実現をめざしている。

B）正戦論による平和追求を代表するのは、上記の『平和の挑戦』と同時期にドイツ、フランスのカトリック司教協議会が発表した教書 *Gerechtigkeit schafft Frieden*（*GF*）『正義が平和を生む』と *Gagner la Paix*（*GP*）『平和の獲得』である。正戦論といっても、16世紀以降の理論的発展によって修正されたものではあるが、この両文書に共通しているのは、悪／脅威の存在認識と正当防衛権の擁護である。悪は現実に存在し、それに対して国家は力をもって国民の共同善（自由、正義など）を守る権利と義務がある。無抵抗、非暴力、全国民の兵役忌避という絶対平和主義は必ずしも平和を生まず、権力の真空状態を生み、それが「恫喝」（chantage）の機会を提供し国民を悪の支配下に置かせる危険を内蔵する。「悪人に抵抗するな」（マタイ5／38）という戒めは、力の行使に対する一般的禁止ではなく、そもそも聖書は特定の歴史的状況における政治的問題に対する包括的、確定的な解答を与えるものではない。紛争解決に対話／交

渉は不可欠だが、それには限界もあり、従って、正当防衛の手段としての抑止(dissuasion)政策は、核による抑止政策であれ、現実政治の世界では「複数の悪のなかの小悪」(le moindre entre deux maux)として正当化されるのであり、「脅威は行使ではない」(La menace n, est pas l, emploi,)。神学的ではないとは言えないが戦略白書的後味が強い *CP* と比較して、*GF* も *GP* も、より神学的かつ政治倫理的である。

力と倫理の総合を説く点においてプロテスタントの側でもこのような正戦論ないし正当防衛擁護論と類似しているのはラインホルド・ニーバーの「キリスト的現実主義」(Christian Realism)であり、わが国でそれに近いのは福音主義教会連合であろう。

10　A)の平和主義にも、B)の正戦論にはそれぞれの意義と同時に危険もあろう。A)は、自らを暴力の犠牲として捧げた「神の子羊」イエスの「垂直」志向(上記5、6参照)を忘却せぬようにとの預言者的警鐘である。しかし、その熱心のゆえに、現実世界の悪と「敵」の存在を過小評価すると同時に、福音の全体を考慮せず、一部だけを「つまみ食い」する、「主義」につきものの、危険もある。B)は悪の存在を意識するが、「垂直」志向を忘れると、力の宗教的、倫理的制約も忘れ、いわゆるマキアヴェッリ的現実政治主義に陥る危険がある。「キリスト的平和人」(*pacificus Christianus*)たらんとする者は、アシジのフランチェスコのような柔和な無抵抗主義にひかれざるを得ないが、他方、無垢の幼児、老人などを大量殺戮者の悪の手にむざむざ無為に委ねてよいか問われれば、「然り」と答えられる者はいないであろう。(フランチェスコはイスラムを力で抑えるのでなく説得で和解させようと一二一九年九月二六日にスルタンのMelek el Kamel と会見したが、自ら目撃した第3回十字軍に反対したという記録はない)。キリスト的平和にとって本質的なのは、「垂直」志向であり、現実主義的に見える *GP* でさえもそのことを最終項で次のように指摘するのを忘れていない。「最終的平和は、死を越えて、神とともにのみ見いだされる…地上の平和は天の平和の種をはらんでいる」。不思議なのは「垂直」志向のマニフェストであるはずの *CP* が、極めて世俗的な核戦略白書の様相を呈していることであるが、それは恐らく、宗教的メッセージの現実的実用性を立証しようというアメリカ独特のプラグマティックなメンタリティーの表現であるのかも知れない。*CP* も *GF* も *GP* も、カトリック教会の全体にわたる拘束性をもった文書ではない。その点では、ヨハネス23世の回勅『パーチェム・イン・テッリス』や第2バチカン公会議の「現代世界に関する」憲章『ガウディウム・エト・スペス』のほうが適当であろう。それらの文書は正当防衛権を確認しながらも、核軍備、核軍拡を厳しく批判している。平和主義と正戦論は簡単に混合できる性質のものではないが、いずれも、有意義な「思考の糧」を提供するもので、一方の *CP* と他方の *GF* と *GP* を比較考察すると、それぞれの立場がより明確に浮き彫りになる。

11　教皇であれ司教であれ、教会の責任者が今日の核世界での平和政策について語るとき想起すべきは、世俗の政治問題

に関する聖職者の介入権に関連してのインノケンティウス3世への言及である（上記B7）。既述の通り（C10）、啓示は、特定の歴史状況のなかの問題について明確、確定的な答えを提供するものではない。そこで教導の権限を託された聖職者、教会人は、「罪の理由」あるいは「魂の救い」に関する限り、聖書（と、カトリックの場合、聖伝）の規範を、十分に包括的な洞察、知識や経験に照らして、世俗の特定状況に適用する。しかし、そのほかの問題、人間界のあらゆる問題について、たとえば核戦術の複雑特殊な技術的問題についての技術的勧告を与えるのは専門の政治家、軍事戦略家のなすべきことで、教会がなすべきことでも、なし得ることでもない。倫理的観点から（つまり「魂の救い」に関わる視点から）核戦略に関する教会人の間接的介入、勧告はあり得るが、さような世俗の問題についての回答はさまざまであり得るから、それは絶対的拘束力をもつものではない。因みに不思議なのは、世俗の政治問題に介入したがる教会人のなかには、一方ではいわゆる「中世教会の神聖政治」を批判しながら、他方では自らあらゆる世俗政治の問題についての介入「直接権」をもっているかのごとく、ボニファティウス8世のごとく、振舞い、唯一確実な回答を他人に強制したがる人間が多いということである。

12　いわゆる「冷戦終結」とともに、悪の勢力、「敵」は消滅した、少なくとも、大幅に衰退した、と考える向きが多くなり、それとともに、キリスト者のなかでの平和主義支持者も多くなる兆しが見られる。それが正しい選択かどうかは、一方では、悪の勢力に関する歴史的、政治的判断によりけりであるが、他方、悪の勢力が消滅したという判断は、時間世界に「永遠の平和」の実現が可能だという期待と同様、キリストの福音には合致すまい。平和を熱望し、平和のためにあらゆる努力を惜しまぬことは福音的掟ではあるが、時間世界における「永遠の平和」とは言葉の矛盾であるだけでなく、「永遠の平和」秩序を樹立しようとする人間の試みはむしろ暴力的支配を生む。福音によれば、いかなる形をとるにせよ悪の勢力は時間世界の終りまで消滅することはなく、（相対的に多少ながら続きするという意味の *pax perpetua* ではない）真の「永遠の平和」（*pax aeterna*）は時の終る、永遠の次元において初めて、神の賜物として与えられるものだからである。

＊　本稿は一九九五年一〇月二一日、社会思想史学会創立20周年記念大会でのシンポジウム用メモから起こしたエッセイである。討論用メモであってテーマについての網羅的論考ではない。

キリスト教平和思想文献抄

アウグスティヌス『神国論』*De civitate Dei*（特に19章）
Castelli, Jim, *The Bishops and the Bomb* (New york, 1983),
The Challenge of Peace (NCCB, 1983) in *Castelli*, 185-283
Catechism of the Catholic Church (1992) (Libreria Editrice Vaticana, 1994)

Elizondo, V. & Greinacher, ed. *Church & Peace* (New York, 1983)
Erasmus, Desiderius, *Querela Pacis* (ed. O. Herding), *Opera omnia*, IV (Amsterdam/Oxford, 1977), 3-55 (Einleitung), 58-100 (text) (箕輪三郎訳『平和の訴え』岩波文庫' 1961)
Gagner la paix (La Conférence épiscopale française), *La Documentation catholique*, No. 1863 (4 Dec. 1983), 1093-1101
Genovesi, Vincent J, 'The Just-War Doctrine: A Warrant for Resistance", *The Thomist* 45 (1981), 503-540
Gerechtigkeit schafft Frieden (Die deutsche Bischofskonferenz) (Bonn, 1983)
Gibbs, N. H., Wolfe, Th. W., Kernig, C. D., 'Krieg' *Sowjetsystem u. demokratische Gesellschaft* (SSDG) III (Freiburg/Basel/Wien, 1969), 1026-1087.
Hengel, Martin, 'Das Ende aller Politik. Die Bergpredigt in der aktuellen Diskussion,' *Evangelische Kommentare*, 688 f.
ペルツォグ Herzog, P. J. 『戦争と正義』(創文社' 1955)
ヨハネス23世 (Johannes XXIII) 『パーチェム・イン・テリス』 (*Pacem in Terris*) (地上の平和) (サンパウロ社' 1963, 1995)
Kernig, C. D. 'Frieden', *SSDG*, II (Freiburg/Basel/Wine, 1968), 712-740.
Lohfink, Norbert, 'Der "heilige Krieg" und der "Bann" in der Biblel', *Communio* 18 (1989), 104-112
Laufs, J., *Der Friedensgedanke bei Augustinus* (Wiesbaden, 1973)
宮田光雄『平和の思想史的研究』(創文社' 1978, 1989)
Palmer-Fernandez, Gabriel, 'A Note on the Relation of Pacifism and Just War Theory: Is There a Thomistic Convergence?', *The Thomist* 53 (1995), 247-259
Rauscher, Anton, *Kirche in der Welt*, II (Würzburg, 1988) ('Recht und Gerechtigkeit als Voraussetsung des Friedens' (87-192), 'Der Friedensauftrag der Kirche' (103-125), 'Bergpredigt und Gewaltlosigkeit' (126-141)) Reuter, Hans-Richard, 'Liebet eure Feinde! Zur Aufgabe einer poitischen Ethik im Licht der Bergpredigt', *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 26 (1982), 172 f.
Schall, James V, ed. *Out of Justice, Peace/Winning the Peace* (San Francisco, 1984) (Introduction (9-31), Out of Justice (33-99). Winning the Peace (101-120), 'Towards a Nuclear Morality' (121-124)
Schick, E., Biser, E., 'Frieds', *LThK* IV (Freiburg, 1960), 366-371.
Schillebeeckx, Edward, 'Eager to Spread the Gospel of Peace,' Elizondo ed. *Church & Peace*, 72-81
Schulte-Herbrüggen, H., 'Atomkrieg und christliche Ethik' in *Atomarekampfmittel und Christliche Ethik* (München, 1960), 134-160
Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II e. Questio 40 De bello ↓
Vögtle, A., Hauser, R., 'Krieg', *Lexikon für Theologie u. Kirche* (LThK), VI (Freiburg, 1961), 639-643; Vögtle, *Was ist Frieden?* Freiburg/Br.,1983 F・ウルフ (Wulf). 澤田昭夫訳「山上の説教の現実性」J・ロゲンドルフ編『現代思潮とカトリシズム』

（創文社、一九五九）　二〇三-二一七

マルクスと平和の問題

雀部　幸隆

まえおき

マルクスに「平和思想」と呼べるようなものがあるかと言いますと、どうも私には、それに対して肯定的な答えを出すことができるようには思えないのであります。もちろん、「平和思想」という言葉の定義にもよりますが、少なくとも「平和」というものを他のあらゆる価値に優先して、いろいろと条件をつけずに文句なく実現すべき価値として、積極的に前面に打ち出す思想という意味での「平和思想」というものは、たとえばエラスムスであるとか、カントであるとか、それから日本の内村鑑三、日清戦争のあとの内村の場合のような形では、マルクスには見られないように思われます。かれは明らかに「平和主義者」、pacifistではありません。

pacifistと言いますと、最晩年のエンゲルスはpacifismに近づくように思われますし、その後のドイツの社会民主党は、第一次大戦で、レーニン流に言いますと「祖国防衛」の立場に立ちますが、その主流は、体質的にはむしろpacifistの立場に近いように思われます。第一次大戦後、ワイマル共和国の時代になりますと、ドイツの敗戦という苦い経験、それから大戦がもたらした未曽有の惨禍を目の当たりにして、ドイツ社会民主党の大勢は平和主義の色合いを強めるように思われます。

もちろん、だからといってマルクスを好戦的であるとか、通常の意味での戦争肯定論者であるとか、言うことはできません。かれは真剣に平和を欲したでありましょうし、究極的には「地に平和をもたら」したいと考えていたと思います。ですから、かれの思想が客観的に見て「平和」の問題とどうかかわるかということは、立派なテーマとなりえますが、しかし、かれを何よりも第一義的に「平和」を追求する「平和主義者」と言うことは、やはりできません。それで、私は、この報告のタイトルを選ぶにあたりまして、どうしても「マルクスの平和思想」とはできず、「マルクスと平和の問題」とした次第であります。

それでは本題に入らせていただきます。

一　マルクスの基本的発想　革命による平和

さて、「世界平和」ないし「国際的な平和」をいかにして達成するか、と、もしわれわれがマルクスに問いますなら、それは「世界革命」あるいは「国際革命」によってである、とマルクスは答えるでありましょう。『共産党宣言』でかれは次のように述べているからであります。「一個人による他の個人の搾取が廃止されるにつれて、一国民による他の国民の搾取も廃止される。／

一国民内部の階級対立がなくなれば、諸国民のあいだの敵対関係もなくなる。」(MEW4, S. 479.)

つまり、平和問題にたいするマルクスのアプローチの仕方を一言で特徴づけますと、「革命による平和」であります。

(一) 共産主義＝自己疎外の克服態

ところで、マルクスの場合の革命の目標はいうまでもなく「自由人たちの一連合」としての「共産主義」でありますが、これは、かれ本来の見方からしますと、まず第一に世界的規模ないし国際的規模で実現されるほかはないものであり、第二に、その「共産主義」、厳密に言いますと、「共産主義の第二段階」によって、国家は「死滅」し、人間の「自己疎外」は克服され、『経済学＝哲学草稿』にいわゆる「人間主義」と「自然主義」との一致・調和が達成されるはずでありますから、そうなって初めて、マルクスの場合には、文字どおり「地に平和」が訪れる、世界平和が実現する、ということになります。ですから、マルクスの平和構想ということをもし論ずることができるとしますなら、それは「世界（あるいは国際）共産主義革命による平和」ということになろうかと思います。

(二) マルクスの発想の基本的特徴　一種の終末論、千年王国思想

こうしたマルクスの発想の仕方は、一種の終末論的発想、あるいはこの地上に至福千年の国の実現を待望する物の考え方と呼んでも、差し支えないだろうと思われます。実際、マルクス自身、一八七二年の第一インターナショナルのハーグ大会で、次のように演説していたわけですから、こうした特徴づけは、あながち不当とは言えません。「労働者は、新しい労働の組織を打ち樹てるために、やがては政治権力を握らなければならない。さもないと、そうすることを怠り軽んじた古代のキリスト教徒と同じように、この世で自分たちの王国を見ることは決してないだろう。」(MEW 18, S. 160.)

もちろん、マルクス自身は、「共産主義」の実現によって、人類の歴史が終るなどとは考えはしなかったばかりか、むしろそこからまさに人類の「本史」が始まると考えていたわけですが、しかし、どんな歴史かまるで見当もつかないものが始まると言われても、人はこれをイメージしようがありません。

マルクスの「共産主義」の原イメージは、「朝に狩りをし、昼には漁をし、夕には牧者となり云々」という、『ドイツ・イデオロギー』の牧歌的な社会的分業止揚論によって与えられます。『ドイツ・イデオロギー』のこの箇所はエンゲルスの筆になるものであるとかないとかの考証が、かなり昔から行われておりますけれども、この本は何といってもマルクスとエンゲルスとの共著でありますから、マルクスもまたその牧歌的イメージを、少なくとも、共有していたはずであります。

それに、成熟したマルクスが「共産主義」をどれほど牧歌的状態としてイメージしていたかは、一八七五年の『ゴータ綱領批判』のなかで、かれが「共産主義」の簡単な定義をしたときに、「共産主義の第二段階」、つまり本来の『共産主義』においては、「欲求に応じた分配」原則が行われるだろう、だからまた

分配の「強制的な」交通整理の機関としての「国家」は、もはや本来の「国家」ではなくなる、つまり「国家は死滅する」と考えていたことからも、うかがえます。

このマルクスの発想の牧歌的性格はまた、「労働」というコンセプトの根本的な転換に関して、かれがいだいていた観点についても言えます。

マルクスの考える本来の「共産主義」社会では、人々は社会的分業、つまり特定の職業への生涯にわたる拘束から解放され、その「労働」に応じてではなく、「欲求」に応じて消費物資の配分を受けるわけですから、「労働」は、どれほど洗練された形態を取ろうと、なおかつ原初的な苦汗労働としての性格を払拭できない labour から、制作、創作、創造活動ないしは遊戯のニュアンスを含んだ work へと転化します。これは、かつて内田義彦教授、今は亡き内田義彦教授が、岩波新書の『資本論の世界』で印象深く指摘されたとおりであります。

もちろん『資本論』第三部のマルクスは、さすがにもう少し nüchtern, 素面（しらふ）になりまして、「労働時間」のドラスティックな短縮をもって、「必然」（「必要」）の国から「自由」の国への移行の決定的条件と考えるようになりましたが、それでも、かれが「必要労働」、つまりいわゆる「労働時間」の極小化と、「自由時間」、今風にいえば「余暇」の極大化とをもって、「共産主義」の理想状態と考えていたことに、変わりはありません。

(三)　「王国」実現の条件　プロ独裁、世界革命

ところで、マルクスのいう「共産主義」、「労働者たち」にとっての「自分たちの王国」の実現は、いうまでもなく「プロレタリアート独裁」によって果たされます。一八七一年九月の「国際労働者協会創立七周年祝賀会」でマルクスは次のように述べております。「こうした変革が実現されるに先だって、プロレタリア独裁が必要となるだろうし、そしてその第一の条件はプロレタリアの軍隊である。労働者は戦場で自己を解放する権利を闘い取らねばならぬだろう。」

マルクスは、これまたよく知られておりますように、イギリスやアメリカ、場合によってはオランダあたりでは、いわゆる議会を通じての平和移行の可能性を否定しておりませんけれども、しかしヨーロッパ大陸の根幹部分では、武力革命が必至となるだろうと考えておりました。一八七二年の国際労働者協会ハーグ大会についての演説では、「大陸の大多数の国々では暴力が梃子にならざるをえない。……それらの諸国では、労働の支配を打ち立てるためには、一時的に暴力に訴えるほかはないのである」と述べております。

ただ、かれの主観的意図に即して言いますと、今も見ましたように、その「暴力行使」は「一時的過渡的」なものでありますし、「プロレタリア独裁」も可能なかぎり、「民主主義的形態」をとることが望ましいと考えられておりました。そして、かれがそうした独裁の「ついに発見された政治形態」としてパリ・コミューンに注目したことは、周知のことでありましょう。

でも、そのパリ・コミューン方式、これはのちのロシア革命のソヴェート運動、ドイツのレーテ運動のモデルとなるもので

すが、そのコミューン型国家、ソヴェトないしレーテ民主制が、国家の政治的意思決定にさいして決定的に重要な国民的多数派の形成を原理的に困難にすることによって、結局はエピソード的なものに終わるか、もしエピソード的なものに終わりたくないとすれば、不可避的にプロレタリア党の一党独裁へ転化せざるをえないものであることは、ウェーバーも『経済と社会』の「支配の諸類型」の末尾の方で示唆しており、ロシア革命以降の現実の歴史的経験にもとづいて、マルティン・クリーレという現代ドイツのケルン大学の国法学教授が、Einführung in die Staatslehre, 3. Aufl., Westdeutscher Verlag, 1988, S. 249ff. で詳しく指摘しているところであります。

クリーレは、コミューン＝レーテ民主制の最も重要な特徴の一つは、単位コミューンないしレーテから選出された代表が、国民の代表として独自の意思で行動する権限、つまり代表委任をもたず、選出母体の命令に拘束されていること、命令委任の原則に立つこと、としておりますが――もう一つの重要な特徴は、被選挙人＝代表の常時解任可能性の原則であり、両者は表裏一体の関係にあります――、そうした「命令委任」による代表の拘束は、多数の少数派、ばらばらの少数派を作り出すけれども、一つのまとまった多数派を作り出しはしない、と述べております。こうした条件のもとでは、労働者国家の政府は、国民の多数派の意思形成にもとづき、それを背景にして、政治の舵取をすることが不可能になるわけで、労働者国家がエピソード的なものに終わりたくないなら、結局労働者党のなんらかの形での独裁に向かわざるをえない、ということになります。十月革命後のボリシェヴィキ政権の運命が、そのことをよく示しているように思われます。

なおマルクスが、かれのいう「共産主義」の第一段階、いわゆる「社会主義」への移行をもたらす変革を、初期から最晩年にかけて一貫して、基本的には「世界革命」ないし「国際革命」としてイメージしていたことは、周知のことであり、ここで改めて立ち入る必要はないでしょう。

二　民族的抑圧への批判と民族解放闘争の支持

こうして見てきますと、マルクスの「革命による平和」という構想は、まことに壮大で、かれの主観的意図からしますと、真剣なものでありますが、しかし、内外政治の現実的な諸条件への顧慮という点からしますと、やはり壮大なユートピアという印象をまぬがれません。マックス・ウェーバーは、有名な『職業としての政治』の最後のところで、政治というものは、結果責任を負うという立場から、「堅い板に力をこめてじわっじわっと穴をくり抜いて行く作業」だと述べていますが、マルクスは堅忍不抜という点では申し分ない思想家であったとしましても、かれに「可能なものの現実的追求」といった意味での「平和」の現実的諸条件の追求があったかどうか、その意味でかれに「平和の思想」といえるものがあったかどうか、ということになりますと、私はどうしても懐疑的にならざるをえないのであります。

とはいえ、マルクスが、かれのいう「世界共産主義革命」を実現するために、積極的に国際平和を攪乱するようなことを望んだわけではないことはもちろんでありまして、むしろ逆に、かれは全世界のプロレタリアートの「階級意識」の成長のために、各国、とくに欧米先進諸国のプロレタリアートが、いわゆる弱小国家や弱小民族に対する自国の侵略戦争や征服戦争、さらには干渉戦争に反対するよう呼びかけたのでありまして、そうした、その時々のマルクスの戦争反対へのアッピールや、民族抑圧への反対・抗議が、その後、第二次大戦後の少なくともヴェトナム戦争時点までの時期には、現実の社会主義国家の権謀術数的な国際政治に対する大きな幻滅にもかかわらず、絶えず広がりつづけた国際平和を求める国際的な世論づくりに、理念の上で、一定の役割を果たしたことも、やはり否めない事実であります。その意味では、かれのその時々の時事評論は、国際平和の問題と一定のかかわりを持っております。

そこで、以下、そうした時事評論を中心に、国際平和の問題に対するマルクスの態度を整理してみようと思います。整理は、成熟期のマルクス、つまり第一インターナショナル期のマルクスの所説に限らせていただきます。

ただ、ここでも、マルクスの活躍した第一インターナショナル段階は、なんといっても大衆的な労働運動がまだ本格化する以前の、いわばアウトサイダー的な知識人ないし準知識人の、国境をまたにかけるという意味でインター・ナショナルな、ですから、むしろコスモポリタン的な活動の段階であり、現実政治への影響もうんと限られており、その代わりに、逆にまた、現実政治とぎりぎりの切り結びをする必要のない、その意味では、多分に観念的で、綺麗ごとに終始しかねない議論が可能であった段階であることも、留意しておかなくてはならないのではないかと思われます。

(一)　マルクスの基本視点

さて、国際平和問題へのマルクスの取り組みの基本原理は、いうまでもなく「万国の労働者団結せよ」であります。一八六七年の八月にマルクスは、「さまざまな国の労働者の団結は、究極的には国際間の戦争を不可能にするにちがいない」と述べております（MEW 16, S. 530）。

そうした視点から、まず各国の労働者は、自国政府の行う「侵略戦争」や「征服戦争」、「干渉戦争」に反対することが要求されます。「もし労働者階級の解放のために、かれらの兄弟のような協力が必要だとすれば、民族的偏見をあおりたてて、掠奪戦争に人民の血と財宝とを注ぎ込むような外交政策をもってして、どうしてこの大使命を実現することができようか」というわけであります（MEW 16, S. 13）。

そしてマルクスは、諸国民間の友好を確立することは、いたって簡単なことであって、そのためには単純な正義と道徳との準則を、国際間の関係に押し及ぼしさえすればよい、と言います。「私人の関係を律すべき道徳と正義との単純な法則を、諸国民の至高の準則として確立すること。」（*Ibid.*）

こうした基本的観点に立って、第一インターナショナル期に

マルクスの取り組んだ中心課題の一つが、干渉戦争への反対と、民族的抑圧に対する批判、ならびに民族解放闘争への支持でありました。

(二) 南北戦争への干渉に対する反対

一八六一年から一八六五年にかけてのアメリカの南北戦争にさいして、マルクスが「奴隷解放」を大義とした北軍を支持したことはいうまでもありませんが、かれは、ヨーロッパの労働者たち、なかんずくイギリスの労働者たちが、その大義を支持して、イギリスやヨーロッパの諸国が少なくともこの戦争に干渉することに反対するよう呼びかけ、また労働者たちのあいだで実際に干渉反対の運動が起こったときには、熱心にこれを督励しました。

ところで、この干渉の動きは、一八六一年末から翌年にかけて、「トレンド号」事件をきっかけに、イギリスで起こりかけたといわれます。「トレンド号」事件というのは、アメリカ南部の代表数名がこのイギリスの船でイギリスへ渡ろうとしたのを、北軍が船を捕獲し、南部の代表を逮捕した事件でありまして、この事件をきっかけに、イギリス政府はアメリカ北部諸州に対して戦争を準備したということであります。干渉戦争は実際には起こらなかったのですが、『マルクス・エンゲルス全集』、MEGA の編集者注によりますと、このとき多数のイギリスの労働者たちが集会を開き、イギリス政府に抗議し、紛争の平和的解決を要求したといいます（MEW 16, S. 607f.）。

そうした事実を踏まえてのことと思われますが、マルクスは一八六四年の九月の「国際労働者協会創立宣言」に、次のように記しております。「大西洋のかなたに奴隷制を永久化し広めることを目的とした忌まわしい十字軍に、西ヨーロッパがまっしぐらに飛び込まずに済んだのは、イギリスの労働者階級が支配階級の犯罪的な愚行に対して、英雄的に抵抗したおかげであった」と（MEW 16, S. 13）。

(三) アイルランド問題

つぎはアイルランド問題であります。

マルクスがアイルランド問題をイギリス労働者階級のアキレス腱と考えていたことは、よく知られております。一八六九年一二月一〇日のエンゲルス宛の手紙には、「イギリスの労働者階級がアイルランドを放棄しないかぎり、かれらは何一つ成し遂げることができないだろう。梃子はアイルランドで入れられなければならぬ」とありますし（MEW 32, S. 415f.）、一八七〇年三月には、かれは、ある所で、「イギリスがヨーロッパの地主制度と資本主義の堡塁だとすれば、アイルランドこそは、公的イギリスに対して大打撃を加えうる唯一の地点だ」と述べております（MEW 16, S. 416）。

そこでマルクスは、一方、イギリスの労働者たちに対しては、「他民族を隷属させる民族は、自己自身自由ではありえない」のであるから、アイルランドのイギリスへの「強制的合併」を「自由で平等な連邦」に変え、「必要なら」アイルランドのイギリスからの「完全な分離」を認めることが、かれらの「解放の前提条件」だと訴え、他方、アイルランド人に対しては、自治とイ

ギリスからの独立をかちとり、アイルランドで農業革命を遂行して、イギリス地主制の堡塁を掘り崩し、さらには、イギリスに対して保護関税政策を実施して、自前の工業を育成するよう、勧告するわけです（一八六七年一一月三〇日付エンゲルス宛の手紙。MEW 31, S. 400）。

㈣　ポーランド問題

マルクスの見るところでは、アイルランド問題がイギリス労働者階級のアキレス腱だとすれば、ポーランド問題は、ドイツ、オーストリア労働者のアキレス腱でありました。

また、アイルランドが「ヨーロッパの地主制と資本主義の堡塁」たるイギリスの堡塁だとすると、マルクスによれば、ポーランドは、「ロシア、プロイセン、オーストリアというヨーロッパの三大軍事専制国家を連結する接着剤」でありました（MEW 18, S. 509f.）。

ですから、「ポーランドの再興のみが、この紐帯を引き裂いて、ヨーロッパ諸民族の社会的解放の前に立ちはだかる、最大の障害物を取り除くことを可能にする」唯一の方策であって、その意味で、「ポーランド国民の再建」は、「国際労働者党」の義務だ、とマルクスは言うわけです（ibid.）。

三　普仏戦争に対する態度とそれ以降の問題

㈠　普仏戦争に対するマルクスの態度

普仏戦争は、一八七〇年七月一九日に、フランスのドイツ側への宣戦布告によって始まります。

まず、その直前の七月一二日、第一インターナショナル・パリ支部は、「万国の労働者に与える」と題する声明を発表し、「ドイツの兄弟諸君！　われわれが仲たがいすれば、ラインの両岸に、専制政治の完全な勝利をもたらすだけだ」と呼びかけ、それに呼応して、開戦直後の七月二二日には、『マルセイエーズ』が、「この戦争は正義の戦争でもなければ、国民の戦争でもない。われわれはインターナショナルの戦争反対の抗議に賛同する」と声明します（一八七〇年七月二三日の「普仏戦争に関する国際労働者協会総評議会の第一の呼びかけ」MEW 17, S. 7から）。

これに対して、ドイツ側では、やはり開戦前の七月一六日に、インターナショナル・ベルリン支部がパリ支部の「パリ宣言に賛同」の意を表し、ブラウンシュヴァイクの「労働者集会」と称する集会は、この戦争がドイツにとっては「避けられない害悪としての防衛戦争」ではあるけれども、しかし、「和戦の決定権限」は、「人民」がこれを握らなければならない、という決議を採択します。また、ケムニッツの「五万人の労働者を代表する」と称する集会でも、この戦争が「王朝間の戦争」であって、自分たちは「フランスの労働者に友愛の手を差し伸べる」との見解が表明されます（ibid.）。

これを受けて、マルクスは、七月二三日付の「普仏戦争に関する国際労働者協会総評議会の第一の呼びかけ」のなかで、そうした独仏労働者の「平和と好意のメッセージ」の交換は、「史上に類のない偉大な事実」であり、国際平和を「おきて」とする「新社会」生誕の証だと、讃えます（ibid.）。

ところで普仏戦争は、開戦後わずか四〇日あまりの九月一日、セダンにおけるナポレオン三世の降伏によって、大勢が決します。その後フランスに共和制が成立し、共和国政府軍がドイツ側に抵抗を続けることになりますが、そうした状況の推移に対応して、第一インターナショナル総評議会は、マルクスの筆になる「普仏戦争に関する第二の呼びかけ」を発表します。

そのなかでマルクスは、ドイツの労働者に対しては、この戦争がもはやドイツにとっては「防衛戦争」としての性格を失い、「フランス人民との戦争」に転化したこと、だからまたアルザス、ロレーヌの併合に反対して、「フランスの名誉ある講和」を認めるとともに、「フランス共和国を承認」するよう、ビスマルクの政府にせまるべきだ、と訴えます。

他方、フランスの労働者に対しては、マルクスは、パリ「城門に迫る」敵を前にして、共和国政府の打倒といった「愚挙」に走ることなく、自分たちの「市民としての義務」を果たすよう、つまりドイツ軍に徹底抗戦するよう、呼びかけるわけです。

(二) パリ・コミューン以後

ところで、この普仏戦争末期にパリ・コミューンが生まれ(一八七一年三月二八日)、それをマルクスが、「人類を階級制度から解放する偉大な社会革命の曙光」(MEW 18, S. 56)、プロレタリア独裁の「ついに発見された政治形態」(前出)として、高く評価したことはよくご存知のとおりですが、このパリ・コミューンは、パリ東北部を占領していたドイツ軍の諒解のもとに、一八七一年五月二八日、フランス政府軍(ヴェルサイユ軍)によって鎮圧されます。

マルクスは、この鎮圧を、「インターナショナルに対するすべての政府の十字軍遠征」と位置づけ、それはさしあたり成功したが、しかし、その実、それは「旧社会の死」を証明するものにほかならない、と考えます(MEW 18, S. 56)。

と同時にマルクスは、パリ・コミューンの敗北を、ヨーロッパにおける革命運動の不発によってもたらされたものと見なし(MEW 18, S. 161)、その教訓から、「労働の解放と民族間の確執の絶滅とを目的とする一結社の戦闘的組織」を「強化」すべきだ、との結論を引き出します。

つまり、マルクスは、戦闘的な労働者党の建設と国際革命の推進という、かれの「共産主義」思想の原点を再確認するわけです。いま、われわれが問題としております国際平和の問題との関連でいいますと、マルクスは、このパリ・コミューンの敗北の経験から、国際平和と「民族間の確執の絶滅」は、国際的な「労働の解放」、つまり国際革命によってしか、成し遂げられえない、という結論を引き出すわけです。

そして、それ以降、かれは、その国際革命のアルキメデスの点が、どうやらこれまで思っても見なかったロシアに生まれつつあるのではないかと考え始め、ヴーェラ・ザスーリチその他のロシアのナロードニキたちの働きかけを受けたこともありまして、マルクスはロシア社会の分析に精力を傾け、やがて死の直前には、ロシア革命とヨーロッパ革命との相互補完による「共産主義」への世界史的移行の構想に到達するわけです。

(三) マルクス死後のエンゲルスの国際平和問題へのアプローチ

それでは最後に、エピローグといたしまして、マルクス死後のエンゲルスに若干言及させていただきたいと思います。

いま申しましたように、晩年のマルクスは、パリ・コミューンの鎮圧という血なまぐさい事件から強い印象を受けまして、国際平和という観点からしますと、どちらかといえば血なまぐさい結論に到達しますが、祖国ドイツにあって、祖国ドイツの社会民主党の批判的な相談役となっていたエンゲルスは、とくにマルクスの死後は、そうした血なまぐさい構想から、基本的には離れていくように思われます。

マルクスが亡くなるのは一八八三年ですが、すでにエンゲルスは、一八八五年五月二九日に、ポール・ラファルグ宛の手紙のなかで、今度のパリ・コミューン戦士虐殺記念日の集会では、大規模な衝突が起こらないよう願っている、なぜなら、現時点では、もはや人民には大規模な勝利のチャンスはほとんど無いのだから、と書いておりますし（MEW 36, S. 321）、さらに一八九二年一一月になりますと、人民が革命的行動を起こしたとしても、「軍隊が鎮圧に乗り出すようなら、抵抗は狂気の沙汰になる」、「バリケードと市街戦の時期は永久に過ぎ去った」という、有名な認識を示すようになります。それゆえ、労働者党の指導者は「新たな革命の戦術」を見いださねばならぬ、とエンゲルスは考えるわけですが（MEW 38, S. 505）、その新戦術が、ドイツを初め西ヨーロッパでは、労働者党の議会への進出と、労働者党による議会の征服の方向に求められたことは、いうまでもないでしょう。

事実、ドイツでは、一八九〇年のビスマルク退陣といわゆる社会主義者鎮圧法の失効いらい、社会民主党の帝国議会への進出はめざましく、やがて第一次大戦直前の一九一二年には、同党が議会第一党となることは、ご存知のとおりであります。老エンゲルスの国際平和問題へのアプローチも、こうしたいわば武力革命方式から議会を通じての平和移行方式への、労働者党の戦術転換に対応してなされるわけです。

そのアプローチの典型は、「ヨーロッパは軍備を縮小することができるか」という、一八九三年三月一日から一〇日にかけて『フォアヴェルツ』に連載されたエンゲルスの論説のなかに、見いだされるように思われます。

エンゲルスはまず、普仏戦争後、ヨーロッパ大陸諸国では、プロイセンにならって、一般義務兵役制が導入されるという、兵役制の大きな転換が進行しつつあるという事実を確認いたします。そして、フランスがドイツへの復讐心に燃えて軍拡に乗りだし、それがまたドイツ側の軍拡をうながし、さらにヨーロッパ大陸全体を軍拡競争に巻き込むという現状に注意をうながしております。

そのうえでエンゲルスは、しかしこのヨーロッパの軍拡競争はいずれ限界に突き当たり、やがてそのなかから軍縮の可能性が出てくること、そして、そのさい、ドイツは率先して軍縮のイニシアティヴを取るべきことを強調いたします。

ヨーロッパの軍拡競争がいずれ限界に突き当たるとエンゲルスが見る理由は、二つであります。一つは、一般義務兵役制の導入によって、どの国も、新兵の徴募を「兵役の辛労に耐えうる年齢に達していないか、そもそもその辛労に耐えることのできない青年」にまで拡大せざるをえないが、それは当然、徴兵制への一般的な不満を呼び起こさざるをえないということであり、もう一つは、軍拡は国民に税負担の増大を強い、その点からも国民の不満を高めざるをえないだろうということであります。

つまり、エンゲルスは、「一般義務兵役制」下の軍拡という、かつてヨーロッパの経験したことのない軍制の出現は、たしかに戦争の破壊力を一挙に高める危険を伴うものではあるが、それと同時に、血と貨幣とで支払う国民の税負担の範囲を一挙に拡げ、またその強度を飛躍的に増大させることによって、いやおうなく国民の軍事問題へのコミットメントをうながし、そのことによって、かえって、これまで一般国民には手のとどかなかった軍事問題への国民的コントロールへの可能性を、したがってまた軍備縮小への可能性を内包しているのだ、というわけであります。

こうした一般的な見通しに立ったうえでエンゲルスは、列強のなかでドイツこそ、次の二段階の順序で、率先して軍備縮小に取り掛かるべきだ、と言います。その第一段階は、ドイツが兵士の現役服務期間の段階的短縮、まず二年兵役制への短縮をみずから実施しつつ、それを国際条約化するようイニシアティヴを取ること。第二段階は、これは最終目標ですが、一般義務兵役制を廃止して民兵制に移行することであります。この場合にも、ドイツがまず率先垂範して民兵制に移行して、それを国際条約化することが、求められております。

ところでエンゲルスは、この点で、「ドイツこそ、他のすべての国に先駆けて、こうした動議を提案する使命を持っている」と考えております。これはヨーロッパ大陸第一の軍事的強国としてのドイツの地位を考えれば当然ですが、しかもエンゲルスは、ドイツは「このイニシアティヴが諸国に受け入れられなかった場合でさえ、その提案から、ほかのどこの国よりも、より多くの利益を受ける」はずだ、と言います。

なぜなら、エンゲルスの見るところでは、ヨーロッパ諸国のうち、オーストリアとイタリアは、そもそも国庫への軍事予算の圧迫にあえいでいる国であるから、このドイツの提案に反対しないだろうし、ロシアは軍事的専制国家ではあるけれども、革命勢力という獅子心中の虫をかかえているから、ドイツが軍備縮小のイニシアティヴを取ったとしても、それを好機として、ドイツへ戦争をしかけることはできないだろうし、そして、ドイツの提案に積極的に反対する唯一の国であるフランスは、この点ではイギリスの支持を得られないで孤立するだろうからであります。

エンゲルスは、この関連で、鍵となる国はイギリスだ、と考えております。なぜなら、イギリスは圧倒的に優勢な海上支配権によって、大陸諸国の糧道を断つことのできる唯一の国だか

らであります。しかし、イギリスは、その圧倒的に優勢な海軍力を維持するのに、ただでさえ出費がかさむのに、そのうえさらに陸軍拡張の費用を膨脹させる何の理由も持ち合わせはしないだろうし、それにイギリスという国は、その地理的位置と歴史的伝統からして「ヨーロッパ戦争に介入する最後の国」だと、エンゲルスは見ております。

このエンゲルスの軍備縮小論は、徴兵制の導入とそれを梃子にした軍拡という、国際平和の観点からは、はなはだ好ましくない一般的趨勢を逆手に取って、平和の可能性を追求するという、それなりにしたたかな発想に立っている点で興味深いものですし、またそのイギリス論に見られるように、それなりにリアルな国際情勢認識に支えられたものですが、しかし、ヨーロッパ諸国が古典的な帝国主義の時代に入り、帝国主義的角逐の時代を迎えたという、世界史的状況のもとでは、現実的見通しのあったものとは、やはり思えません。それでも、もしマルクス主義の方向から、国際平和の問題にアプローチするというのであれば、おそらく、このエンゲルスの観点の延長上に発想する以外にはないのではないか、と思われます。

以上で、私の報告を終わらせていただきます。

シンポジウムⅠ　討論

司会　白井　厚

安藤隆穂（名古屋大学）　知念会員と澤田会員とに一つずつ質問があります。まず知念会員の報告について。作為の論理と自然というかたちで整理してカントの平和論をみた場合、個人の平和はどう考えられるのか。カントにとって個人の平和とはどうなのかということです。一八世紀といえば作為を通じて個人の平和をつくるというのが、平和という場合の基本だった。それが、フランス革命の頃になってくると個人の中に男女の違い、民族的・人種的違いが入ってきて問題が具体化していく。その過程でやはり個人の平和というのが依然として軸になっていると思います。

それから、澤田会員にお聞きしたいのは、一九九二年のカテシスムの中で公共善がどういう内容になっているのかということです。その内容を二つに分けると、一点は魂の救済という場合の魂の平等性のようなものです。かつて大航海時代には先住民は人間でなく魂の救済は適用されなかったのをカトリックはしだいに自己批判して、先住民も人間であるとの宣言を出しましたし、プロテスタントでもルターなどはユダヤ人は地獄に落

ちるなどとして、はじめから魂の平等を排除している。もう一点は、こうした排除をやめて魂の平等を考えるようになった時、世俗の権力はどういう位置づけになるのか、一九九二年のカテシスムではどんな位置づけになっているのか、ということです。

知念　カントは抽象的なかたちでしか捉えていません。例えばカントの『人間学』の中に「人間は他人によって支配されるのではないか」という恐怖の感情が書かれておりますが、人は他人に支配されるに先立って自分が他人を支配するという感情にもとらわれます。そうした支配の感情から脱出する。自然状態を脱して市民状態に入っていく、そのためには公共的合法的正義のシステムを創る必要がある。ライリの言葉ではそうなるのですが、これはつまり政治権力であります。つまりカントは、永久平和について権力を認めない訳ではない。こうして個人が他人から支配されるといった恐怖の感情から脱却でき、目的自体としての人間の尊厳が確保できる。個人の平和についてカントは、フランス革命を対象にする場合でも、君主と人民との関係というかたちで非常に抽象的に捉え、革命というのは出てきません。ですが『永久平和論』では、自然が革命を生じさせるといいますか、君主が人民に法を与えるという自分自身の義務を果たさない場合には自然の方で人民を救済するようメカニズムが働く、それが要するに革命だ、ということなんです。『永久平和論』においては、そういうかたちで個人の平和を求めているということです。

澤田　まず魂の問題ですが、核時代におけるカトリックの平和論は、根本的な点での正義論は変わっておりません。但し、核時代には武器が核兵器ですから、正義の条件の一つである釣り合った手段というのを満たすことは非常にむずかしくなってくる。『新カトリック教理』（一九九二）では、戦争を起こすのはいっそう慎重になるということを各国の政府に訴えております。人権の尊重と社会正義の促進を個人としても政府としても、国際機関としても真剣に考えなければいけないとしています。また、平和の問題がこの『新カトリック教理』のどこに書いてあるかと言いますと、モーゼの十戒の「汝、殺すなかれ」の箇所です。カトリック以外のすべての人間について、人格の尊厳、平和促進のためには何が必要かということがかなり詳しく書いてあります。昔では考えられませんでした。因に、すでに一三世紀にインノケンチウス四世という法学者のローマ教皇が、蒙古人も人間であると言っております。あらゆる人種・民族の魂の救いを大事にするということです。

それから公共善についてですが、例えばトマスは、戦争はつねに罪というのでなく、公共善の実現のためには止むを得ない場合もある、としています。公共善の立場からすると絶対的平和主義は弱い者のためにならない、となる。絶対平和はけっきょく弱い者を抑圧することになる、社会正義を究極的になくしてしまう。

神山伸弘（跡見女子大）　知念会員におうかがいしたいのですが、一つはカントの公共的合法的正義というのは手段なのかそれとも目的なのか、ということです。もう一つは、私としては

カントにおいては手段性より目的性、当為性が強い面があると思いますが、そうだとすると、ご報告の中心テーゼである平和を合法的に実現していくというのがカントの思想だという場合の、合法性というものの前提が崩れる、基本的に成り立たないと思いますが、いかがですか。それからもう一つ、カントが自然の隠されたプランという規定をする場合、これは人間の非社交的社交性という議論とセットになって出されてくる。そこでこの非社交的社交性には戦争とか紛争とかの状態も含まれている。もしそうならば、カントは平和が直に実現するということは考えていなかったのではないか。カントにおいて法的市民社会は非現実的なイデアールと理解されていたのではないか。

知念　公共的合法的正義、これはあくまでも平和を達成する手段と考えていい。カントの場合、共和制といっても、公共的合法的正義のシステムにしても、これは同時に義務でもあるような目的だということです。たえずそこへ向かって合理的に接近していくための一手段です。カントは、暴力的な面をもつフランス革命の中に、しかしたえず進歩していく面を認めている。フランス革命の中に共和制実現の兆しがあるとして、シンパシーをもっていた。その点は当時のドイツの知識人とは違っていた。永久平和といっても、それを達成するための共和制といっても、これはカント的フレーズでは同時に義務でもある目的なんです。カントの場合、このように義務ということでの当為的なところと目的的なところが同時にあると言えます。

澤田　たしかカントは、シュターツ・フォルメンには君主制・貴族制・民主制の三つあると言っております。それからレギールングス・アーツ、これがレプブリカーニシュだといって、君主制もレプブリカーニシュでありうるといっている。つまり法治的議会制であればそれが君主制であれレプブリカーニシュだということで、今日の用法と違います。彼は民主制をレプブリカーニシュではないと言っている。民主制では、行政権と立法権が一緒になって専制君主的になることがある。これに対しレプブリカーニシュは専制君主でない。

知念　要するに貴族制とか君主制とか民主制とかいうのはあくまで統治の形態であって、目的とするのは共和制であります。君主制のもとでも共和制を達成することはできる。君主制自体の中に君主制を廃止する要因を含んでいる。これは後進国家の立場の表明であります。

水田　三人に質問です。まず雀部会員に、ワークとレイバーについてもう少し詳しく説明してほしい。それからもう一つ、マルクスがロシアにアルキメデスの点があると言った。そこのところについて説明して下さい。知念会員には、作為と自然というときに、丸山真男が考えている作為はちょっと違うと思う。また福沢諭吉については、それぞれの人間が営利行為をやっている、それが作為なんです。自然という場合は何もしないことなんですが、個々の人間がいろんなことをしている、この作為をどうするかというのが近代思想の始めです。もう一つ言えば、スコットランド啓蒙の中に出てくるシヴィック・ヒューマニズムにも自然はありません。作為です。スミスのインヴィズィブ

ル・ハンドは作為の努力を強調している、これは自然ではない。それからもう一つ、澤田会員へ。自然法ですが、これには客観的なものと主観的なものがあって近代的な自然法は主観的自然法だと話した。その限りでぼくは、これは全部作為だと思うんですが。

知念　各自が生活改善に努力していくというスミスの話が出ましたが、これは、中国の堯とか舜、禹など古代聖人のように、主権者とか君主とかが道徳規範などをつくったというのでなく、下の方から盛り上がってくる作為であって、古代聖人の立場からでなく下からのという意味での作為ならば、当然私もそう考えております。

雀部　レイバーは額に汗して働くこと、労苦という意味です。ワークというのは喜びとしての労働と考えることができる。内田義彦さんはそういった意味で使っておられる。マルクスの疎外された労働の克服というのは喜びとしての労働になる。「ゴータ綱領批判」にいう共産主義の第二段階では、分配原則が根本的に変わり、労働に応じた分配でなく欲求に応じた分配になる。そこではじめて労働は喜びとなる、これはマルクスの考えです。それから、ロシア革命をアルキメデスの点と言ったのはマルクスではない。彼は、若い頃はフランスに期待を寄せ、その後ドイツに期待を寄せ、そして最終段階ではロシアに期待を寄せる。ロシア革命が発火点となってそれがヨーロッパに革命をよびおこすならば、双方補いあって、ということを言っている。そのことでアルキメデスの点と言っているのですが、この言葉をマルクスが言っている訳ではない。

水田洋　ワークとレイバーの違いはその通りですが、ワークがレイバーになっていくのが近代の始まりで、中世の職人の仕事はワークです。それが近代の労働者となるとレイバーが出てくる。ロックあたりではまだワークだがスミスが労働価値論のもととしてレイバーを言い出した。それで、マルクスがレイバーからワークへと言ったときにもとの方をどう考えていたかという質問なんです。それから知念会員の作為と自然のことですが、荻生徂徠は作為は上からだけでなく下から出てくるのもみていると思う。ぼくはそれを全部含めて作為と言ってるんで、だからそこで自然を出してくるのはやはりおかしいと思う。

知念　自然という言葉がおかしければ、おのずから生じてくる、といった意味に解してもいいのではないかと思います。

澤田　いまの議論の中で、伝統的な自然法には作為がなくて、主観的なもので、新しい近代的な自然法は人工的な営みということでしたが、すこし問題の筋が違うのではないでしょうか。トマスの言う自然法は、進歩の反映として人間が理性で受けとめてそれに答えるべき義務でして、そこには客観的な根拠がある。ドイツ観念論的なものではない。その根拠をもって人間の側からの対応が要求されているという意味です。

橋本剛（北海学園大学）　雀部会員に。マルクスはパリ・コミューンのことをついに発見された労働者政府とし、パリ・コミューンの多元的な要素中に民主主義革命の方向をみた。これをプロレタリアート独裁というかたちで下からの自己統治とみよう

とする。これに対して雀部会員は、マルクスがそう言ったところで結局一党独裁の悲劇に行きつくだろうと言われ、そこに一つの必然性があると言われる。私は、それでは困るという立場です。一党独裁への方向はけっして必然だったのでない。下からの多元主義的な、民主主義的な革命は官僚主義的・一党独裁的なものに必然的に席を譲るとみるべきでない、と。

雀部　まずワークとレイバーの件ですが、キリスト教的な観点から言いますと、人間はエデンの園を追放されたあとレイバーをすることになる。マルクスの場合、ワークがかつてあったとすれば、それは原始共産制だろうと思います。階級社会の出現をもってワークからレイバーへ、となる。そして共産主義になって、レイバーは再びワークになる。それに対し、中世の職人の労働については、たとえそれをワークとよんだところで社会的分業の中にある。また、マルクスは『資本論』第3部の段階になると、必要労働はレイバーになると考えていたようです。これをすべてなくす訳にはいかない、レイバーを極小化してワークを極大化する、これがマルクスの目標でしょうね。それから、パリ・コミューンのことですが、その代表制の原理は命令委任です。この原則がある限り多数の少数派はつくるけれども一つの多数派をつくることはできない。すると労働者政権は一つの多数派を代表して政治のカジ取りをしていくことができなくなる。だからコミューン、レーテ、ソヴェトを強化するためには一党独裁に向かわざるを得ない。このことをクリーレは指摘しており、私はそれを申し上げたかっただけです。

中村貞二（東京経済大学）　澤田会員に二点。第一点はルターの把握についてたずねたい。神の国と世俗の国との分離と言う場合、報告ではそれを切断と理解しましたが、これは切断でなく区別という意味ではないでしょうか。二つの統治を区別した上で一つのものに統合してつかむことがルターの本意だったのではないでしょうか。そうでなければ、政治をやるオプリヒカイトの内面的な緊張が理解できなくなる。第二点は正義論について。これを唱える人にとっては、主観的には戦争を限定する、つまり平和ということになりますが、客観的には戦争肯定論に陥る。そのパラドックスをどうお考えですか。

それから雀部会員に一点。最後にこう報告された。マルクス主義の平和論はエンゲルスの発想の延長上にある。そうしますと、エンゲルス没後一〇年間、フリートのドイチェ・フリーデンス・ゲゼルシャフトという組織がつくられます。このフリートの平和主義という流れがエンゲルス的あるいはマルクス主義的平和主義ということになるのでしょうか。フリートは科学的平和主義、つまり平和はひとりでにやってくる、と言うものですから。

澤田　ルターの場合、あきらかに切断に近い。区別して統合するのはトマスです。しかしルターは、農民戦争の例をみても、とにかく世俗のことはオプリヒカイトにまかせる。もう一つ、正義は主観的限定にすぎないと言われましたが、これは条件を考えなければなりません。非戦闘員まで殺すとなると正義の条件を満たさないというようなことでして、これはいろいろな手

段で客観化していく。たんなる人の心の中の思い入れというのではない。あらゆる手段をもって不正の戦争に抵抗するということの基礎になります。

雀部　エンゲルスの考え方は科学的平和主義ではない。むしろ人民側が能動的に取り組むという条件が客観的条件・主体的条件としてでてきている。

中村　ルターの中にはまさしくトマス的論理があると思う。ルターの論理は隣人愛です。隣人愛による戦争です。ですからルターの中に、あるいはキリスト教の中に潜むそうした論理を私は問題にしているということです。

笹田（園田学園女子大学）　澤田会員に。キリスト教あるいは宗教に基づく平和思想は、本当に可能なんだろうか。宗教は差別化の論理構造に立たなければ世界観が展開できない。この世に対してあの世。あの世でも天国と地獄というように差別化する。宗教は、これを信じない者を救わない。終末論では、神によって義とされる者、神によって選ばれた者の救いという根本的な問題がそこにあると思います。お考えをおきかせ下さい。

澤田　差別と区別とを間違えている。差別とは一方を無視して抑圧することです。

笹田　互いを区別しなければ判断のしようがないので、区別は人間の行動に不可欠です。しかし差別の方は正当な根拠をもたない価値づけをやる。信じる者は信じない者よりも神に近い存在であると、そう価値づけるのではないでしょうか。

澤田　宗教は差別を前提とするがゆえに平和の敵だということですね。ヤーヴェとキリストを神と考える人たちが、その神のよびかけに対してこたえる。そこでは神と人との区別がある、これが差別になるとは考えられない。それから、天国と地獄の区別や正と不正の区別がないというのが平和の原理だとでも言うのでしょうか。少なくともアウグスチヌスやトマスにおいて、それは平和でなく争いの原理になる。終末の時に正しい者が勝つ、義人が救われる。その義人が差別だと言われれば、それはしかたない。悪い者でも、ヒトラーでも救われるのがいいとなると、これはおかしい。しかし、信じない者は救われない、ということはどこにも書いてない。

司会　そろそろ時間がなくなりました。今回のシンポジウムは第一部「社会思想史における平和思想」でして、明日は第二部「戦争責任と戦後思想」です。それに関連したことをお話しします。敗戦後五〇周年ということで基本的な問題となりますと、我々日本人は戦争を始めた時かつての歴史を十分学んでいなかったし、今もあまり学んでいません。また、かつて国際情勢について十分な認識がなかったということがある。それから、かつては正戦であり皇軍のやることはすべて正しいと考えておりました。それで、戦後はこれにこり、平和と民主主義が盛んに言われるようになりました。では平和とは何なのか、民主主義とはいったい何なのかということを根本的に討論することは、ほとんどなされてこなかった。

今日はその平和思想ということで、特にカント、マルクス、キリスト教平和思想について学ぶことができました。そのうち

カントは、実践的に今日でも有効ないろいろな提案をしています。今日は核時代ということで、カントの時代からみると戦争の性格がまったく違ってきており、平和思想の重要性が加速しております。それでも、諸国間の平和に結びつく合意の制度化、経済的結びつきの強化、諸国の民主化など、カントから学びうるところがあります。マルクスあるいはキリスト教平和思想、これは各々排他的な面を持つため、本当に平和思想かなどと、いろいろ言われ得る。けれども戦争中に反戦を叫んで様々な弾圧に抵抗した姿勢を、共産主義者とかクリスチャンとかに見ることができます。そして、平和は、人類解放の思想に結びつかなければ本当の平和ではありえないでしょう。さらには、子孫のための平和も考えなければなりません。今日では、非西欧的な思想を含めてさまざまな思想を比較研究することによって、戦争要素をどうやって根絶するかという研究をすすめねば、と思います。

明日は、半世紀前のあの戦争を始めた思想は何だったのか、それを広めた人たちの責任をどう考えるべきかが、論じられるでありましょう。

これをもって第一部を終わります。ご協力いただきまして、ありがとうございました。

シンポジウム《社会思想史における戦争と平和》

第II部　戦争責任と戦後思想

〔報告〕舟越　耿一　　藤本　　治
李　　静和
〔司会〕伊藤　成彦

〈1995年10月22日　長崎総合科学大学〉

司会者挨拶

司会（伊藤　成彦　中央大学）　シンポジウム「社会思想史における戦争と平和」の第二部「戦争責任と戦後思想」を始めます。このテーマは大変アクチュアルなテーマで、このようにまだ歴史の中に収まりきっていないテーマを社会思想史学会がシンポジウムのテーマとすることは初めてのことですが、社会思想史学会があえてこのテーマを選んだのは、今年が被爆五〇年、敗戦五〇年の節目の年であり、しかも社会思想史学会の第二〇回大会がこの被爆地長崎で開催されるということを考慮して、幹事会で討論を重ねてきた結果です。

シンポジウムは、私が先ず二〇分で問題提起を行い、次いで舟越耿一さん、藤本治さん、李静和さんに各三〇分ずつ報告して頂き、その後に質疑応答、討論を行います。

問題提起

社会思想史における戦争と平和は、もともと表裏の関係にあります。戦争があるから、戦争に対して平和の思想が生まれるので、平和の思想の背後には必ず戦争があるということです。戦争による破壊とその脅威から生命・生活を守るために、人類は平和の思想を創りだしてきたのです。だから平和を語ることは同時に戦争を語ることでもあります。

日本の戦後思想は戦争の廃墟から生まれました。したがってそれは平和を基調としたのですが、そこにおいて戦争と平和の

関係はどのような構造を成していたのだろうか。果たして日本の戦後思想は、平和の思想を現実において徹底的に貫きえたのかどうか、という問題があります。日本国憲法前文と第九条は戦後の平和思想を象徴するものですが、その存在にもかかわらず再軍備が行われ、自衛隊がアジア最強の火力を備えた軍隊となっているという現実があります。

同時に、第二次大戦後五〇年を経て、アジアの諸民族、とりわけ朝鮮・中国の民衆から、日清戦争以来の侵略と戦争の責任の明確化が求められている、という現実があります。そこから六月の「国会決議」、七月の「女性のためのアジア平和国民基金」の設置、八月の「首相談話」などが行われたのですが、さらに秋の国会では政府答弁で韓国併合条約の「合法性」が再び主張されるといった「過去の克服」にかかわる重要な問題も現れてきました。これらの問題をどのように考え、どのように歴史のなかに位置づけるのかということが、まだ歴史化されていない今日の生々しい課題として存在しているわけです。

そのために私は、私自身への反省をこめて次の五つの問いを立ててみたいと思います。

第一の問いは、日本の戦後思想は「主体性の確立」の主張から始まり、文学の領域でも哲学の領域でも、その他の様々な学問領域でも「主体性」の主張、論争、検討が行われました。そこから「市民社会」の主張も行われました。しかし、その「主体」が明治維新以来の日本近代の歩みをアジアの中で主体的に検証するところから出発する「主体」であったのかどうか。言い換えますと、例えば今日のシンポジウムのテーマは「戦争責任と戦後思想」ですが、はたして「戦争責任」と「戦後思想」は、「と」という接続詞で簡単に結ばれるような関係にあったのだろうか、「戦争責任」と「戦後思想」が深い結びつきを持っていたのかどうか、ということが今改めて問われなければならないのではないか、ということです。

今年は敗戦五〇年の「戦後」と日清戦後一〇〇年の「戦後」の二つの「戦後」が重なった年です。敗戦五〇年の「戦後」の原点は一九四五年八月一五日ですが、同時にそれは日清戦後五〇年であったわけです。しかしあの八月一五日にそれが日清戦後五〇年の歴史的かつ必然的な帰結であったという認識を、当時の日本人は持っていただろうか、と考えざるをえないわけです。

昨日、長崎純心大学学長の片岡千鶴子先生から、長崎のキリスト教徒の最初の殉教であった二六聖人への弾圧が秀吉の朝鮮侵略の最後の年であったというお話を伺いまして、秀吉の朝鮮侵略が国内では思想弾圧と表裏していたことを教えられました。そういう意味では歴史は繰り返してきているわけです。したがって私たちは最低限、日清戦争とは何であったのか、という所から今日の問題を考えねばならないのではないか、と思います。

日清戦争は、単に清国との戦争であったというだけでなく、朝鮮との関係では、東学農民運動という朝鮮近代化にとって最も重要な民衆運動を弾圧した戦争でもあったわけです。そして

日清戦後には、日本の一元的支配を恐れてロシアに接近した皇帝の妃・閔妃を暗殺し、それ以来日本政府は政策的にも軍事的にも一貫して朝鮮支配をすすめていったわけです。そういう日清戦争から始まって「大東亜戦争」に至った五〇年の歩みの最終局面で、沖縄・広島・長崎の惨劇がもたらされたのですが、そういう歴史の連続性の中で、私たちは戦後の平和思想を考えてきたのだろうか、ということが私の第一の問題です。

第二の問いは、日本の戦後思想は言うまでもなく、戦後憲法と深い親和性を持つものです。そして戦後憲法のとりわけ第九条には、日本と世界の民権・平和の思想が活かされているのですが、はたして私たちは憲法第九条をそうした平和思想の伝統の中に位置づけて理解してきたのであったかどうか。またその際に、戦争責任と原爆被爆と非武装・平和を思想的にどのような関係にあるものと認識してきたのだろうか、ということです。

言うまでもなく憲法第九条は、日清戦争から「大東亜戦争」を経て敗戦に至った日本近代の歩みと、それを支えてきた「大日本帝国」の思想に対する反省で、しかもその反省を法的に規範化した唯一のものだと思います。と同時に憲法第九条の背後には、日本近代を底流する平和思想の流れがありました。それは自由民権運動の思想家たち、例えばこの長崎に学んだ中江兆民や、中江の弟子の幸徳秋水などの社会主義者たち、安部磯雄、内村鑑三などのキリスト者たちの非武装平和の思想、さらにそこから自由主義者・石橋湛山へ、そして第九条の発案者・幣原喜重郎へとつながる平和思想の伝統があり、それが戦後に憲法第九条という形で実を結んだわけです。

こうした日本近代の平和思想は、当然国際的なつながりの中にあったもので、それは中江兆民がパリ・コミューン直後のフランスに学んで、中江の最初の翻訳がルソーの『社会契約論』であったことを考えてみるだけでも明らかなことだと思いますが、憲法第九条を私たちはそういう視点で考えてきたのだろうか、ということをもう一度振り返ってみる必要があるのではないでしょうか。

もう一つ憲法第九条で大事なことは、それが核兵器の時代に対する人類の新しい選択であったということではないか、と思います。これは幣原首相の国会答弁でも述べられていたことで、幣原首相はたんに戦争を放棄するだけでなく、非武装を強調していました。

憲法九条に関してもう一つ付け加えますと、幣原首相の提案を受け入れたマッカーサーは、解任直後の一九五一年五月五日にアメリカ上院で行われた聴問会で、日本の憲法第九条を支持して、先ずアメリカが率先して世界の大国に非武装化を呼び掛けて「戦争の廃絶」(Abolition of War) を目指し、同時に「戦争の非合法化」(Outlawing War) を国際的に宣言すべきだ、と証言しています。マッカーサーがそう主張したのは、やはり核兵器の時代ということを考えたからです。核兵器の時代の戦争には勝者も敗者もなく双方ともに破滅するだけで、戦争は現代のフランケンシュタインになった、とマッカーサーは指摘しています。

第三の問いは天皇制の問題です。日本の戦後思想は天皇制を「前近代」とみなして、日本の近代化・市民社会化を追求してきましたが、もし天皇制と帝国主義（近隣諸国への侵略と戦争）こそが日本近代の本質そのものであったと考えるとすれば、今どのような反省と修正が必要であろうか、ということです。

天皇制は前近代の封建制の残滓で、それは日本の市民社会が未成熟だったからだ。だから日本に市民社会を作らなければならないという日本近代化の考え方が日本の戦後思想にあったわけですが、天皇制こそが日本近代の本質で、日本の近代社会とは天皇制社会ではなかったかという視点から、市民社会論をもう一度再検討する必要がありはしないか、ということです。

なお戦後の天皇制に関しては、最近、京大の豊下楢彦助教授が「吉田外交と天皇外交」（『世界』九五年一一月号）を発表して、天皇は一九四七年九月にアメリカの沖縄長期占領を提案したばかりでなく、日米安保条約案の作成に当たっても大きな役割を果たしたのではないか、という重要な問題提起をしています。しかも日米安保条約による米軍の日本長期駐留の提案が、一九四九年にソ連がハバロフスク裁判で七三一部隊を裁いて、五〇年二月に極東委員会を通して天皇の責任追求を求めたことと絡んでいたのではないか、という問題も指摘されています。

これは今日の沖縄、安保問題の根源に関わる重要な問題なので、いっそう実証的な研究が求められますが、一九四七年九月の「沖縄メッセージ」の時も、五〇年以降の安保条約交渉の時も、天皇を政治的権限のない象徴とした現憲法は発効していました。昨日岩松先生は、日本人は天皇制の被害者であることによってアジアの人々に対する加害者となったと指摘されました。岩松先生はおそらくそれを一九四五年八月一五日までのこととして言われたのだと思いますが、豊下論文は戦後の問題として、かつて大元帥であった天皇が日本の非武装化をいかに恐れていたか、つまり憲法第一章と第二章の間には大きな矛盾・葛藤があり、戦後史はまさにその矛盾・葛藤の中で展開されてきたのですが、戦後の平和思想はこの大きな矛盾とどのように取り組んできたのか、という問題が戦後五〇年を迎えて改めて問われていると思います。

時間がなくなりましたので、後はごく縮めて申します。

第四の問いは、日本の戦後思想は「大東亜戦争」を「太平洋戦争」と呼び換えることに同調してきましたが、「大東亜戦争」史観と「太平洋戦争」史観との相違をどのように認識してきたのであろうか。かつて竹内好は「近代の超克」論で日本のナショナリズムを「日本近代のアポリア」と見ましたが、日本の戦後思想はその日本のナショナリズムとどのように取組んできたのか、そして今、竹内好の問題提起に対してどう答えるべきだろうか、ということです。

最後は、日本の戦後思想は、朝鮮半島の分断と朝鮮戦争を、日清戦争以来の日本の植民地支配との関係においてどのように認識してきたのであろうかということですが、この問題は、韓国の李静和さんの報告を通しても再考を求められるものと思います。

以上が私の問題提起です。ではつづいて舟越さんから報告をお願いします。

戦争責任と天皇制

舟越　耿一

一

一九九五年は、アジア・太平洋諸国に対する日本の戦争責任をめぐって、国内に架橋しがたい程の深い亀裂があることが改めて明らかになりました。それは、とりわけ国会における五〇年決議や地方議会における戦没者追悼決議で明瞭になりました。国会における五〇年決議は、植民地支配や侵略的行為には言及しつつも、日本がその主体であったということを意識的にあいまいにする無惨なものでした。

他方、地方議会においては、これに反対する全国ネットワークの報告によれば、九四年一二月から現在までのところ二六県議会で追悼決議があげられ、それは全都道府県議会の五五％に達します。これらの決議の内容には若干の相違がありますが、いずれも、「祖国の安泰」と家族や故郷の平和を守るために「尊い生命を捧げられた戦没者」を追悼すること、そして今日の日本の平和と繁栄はその犠牲の上に成り立っているとするものでありました。そこでは、日本の戦没者を追悼することが中心であり、アジア・太平洋諸国・諸地域の戦禍に言及しても、その原因をつくり出した主体が日本であったことは明らかにしない、いわば侵略戦争否定、戦争責任否定で貫かれていました。

この地方議会決議の背後には「終戦五〇周年国民運動実行委員会」という民間運動がありましたが、この運動の目的は、侵略戦争であったことを謝罪する国会決議を阻止することと、日本の戦没者への追悼と感謝を捧げる地方議会決議を推進することにあり、靖国神社の国家護持や首相の公式参拝を求めている日本遺族会、軍恩連盟、神社本庁などでつくる「英霊にこたえる会」や、天皇制の擁護を明確化する憲法改正などを主張する「日本を守る国民会議」などで組織され、国会や地方議会に強い働きかけを行いました。それによって自民党内には、「終戦五〇周年国会議員連盟」がつくられ、二一二人の議員が加盟、また新進党内には「正しい歴史を伝える国会議員連盟」がつくられ四一人の議員が加盟、さらに二八六人の国会議員が謝罪の国会決議を阻止する請願の紹介議員になりました。

このような動きをふまえるとき国会決議と地方議会決議は、一連一体のものとして把えられ、歴史認識をかなりの程度共有しているものと考えることができます。その歴史認識は、例えば自民党「終戦五〇周年国会議員連盟」の活動方針に明瞭にあらわれています。そこでは、一九四五年に終わった戦争は「わが国の自存自衛とアジアの平和解放」のための戦争であったと

され（大東亜戦争肯定論、解放戦争史観、聖戦論）、その正義の戦争による日本の死者は尊い犠牲者であるが故に、慰霊され、感謝されなければならない（英霊史観、皇国史観）、侵略戦争であったという認識は「自虐的な歴史認識」であり「戦後歪められた歴史認識」（東京裁判史観）であったとされています。

もちろん、このような露骨な大東亜戦争肯定論、侵略戦争否定論と国会決議や地方議会決議との間には、大きな隔たりがありますが、私は日本の戦死者は尊い犠牲であったとしてそれを追悼すべきだとする思考と感情が、戦争責任を真正面から否定する政治主義的な歴史観と戦争責任を不問にしたりあいまいにしたりする国民レベルの歴史意識とをつないでいるのではないかと考えます。そして、九四年から九五年にかけての地方議会における戦没者追悼決議は、戦争責任に関する国民レベルの歴史認識のあり方を象徴しているのではないかと考えます。

これらの歴史観や歴史認識は戦争責任を否定したり、不問にしたり、あいまいにしたりするものですが、問題は、そのようなことがなぜ可能になったのか、そして、今日においてもなぜ可能であるのかということです。

二

この点については、いわゆる戦後処理に関する国際的と国内的とのダブルスタンダード（田中宏）とそれぞれの処理・規準に潜む問題とが指摘できます。

日本は、国際的には、カイロ宣言（一九四三・一一・二七）、ポツダム宣言、降伏文書（一九四五・九・二）、極東国際軍事裁判所条例（一九四六・一・一九）、日本国との平和条約（署名一九五一・九・八、効力発生一九五二・四・二八）によって、日本による植民地支配は「奪取」「占領」「盗取」「略取」であり、また朝鮮の人民は「奴隷状態」にあり、それにつづく戦争は「日本国の侵略」（カ宣言）であり、また「世界征服の挙に出づるの過誤」（ポ宣言）であったこと、そして「日本国の無条件降伏」（カ宣言）、「日本国軍隊の無条件降伏」（ポ宣言、降伏文書）、「戦争犯罪人の厳重な処罰」（ポ宣言、極東国際軍事裁判所条例）、旧植民地の「領土権の放棄」、戦争犯罪に関する裁判結果の受諾、日本が戦争中に生じさせた損害及び苦痛に対する賠償支払義務（平和条約）を受け入れています。したがって、国際的には、その限りで、日本による不当な植民地支配と侵略戦争という認識とその結果としての戦争責任を承認していることになります。

ところが他方、国内向けには、これらすべての認識、判断、責任が当初からあいまいにされました。いわゆる「終戦の詔書」（四五・八・一四）は、「戦局必スシモ好転セス世界ノ大勢亦我ニ利アラス」という理由で「非常ノ措置ヲ以テ時局ヲ収拾セムト欲シ」と述べ、敗戦ということばも降伏ということばも見当たりません。「終戦史観」と称されるゆえんです。そして、依然として戦争の目的は「帝国ノ自存ト東亜ノ安定」にあったとされており、この戦争観はいわゆる「宣戦の詔書」（一九四一・一二・八）がいう帝国の「生存」「自存自衛」と「東亜ノ安定」「平和」のためという戦争観となんら変わっていません。つまり戦争目

的は肯定されており、侵略の意識はありません。また、四五年一一月五日の幣原内閣閣議決定「戦争責任等に関する件」では、「大東亜戦争は帝国が四囲の情勢に鑑み已むを得ざるに出でたるものと信じ居ること」とあり、これも米英との開戦は「洵ニ已ムヲ得サルモノアリ」とした「宣戦の詔書」と変わっていません。つまり、ポツダム宣言受諾にもかかわらず、戦中と戦後との間にはなんらの断絶も存在せず、両者はまさに連続しているのであって、今日までつづく大東亜戦争肯定、戦争責任否定の論理は、戦後の出発点から準備されていたといえます。

他方、軍国主義の除去を目的とした様々な「民主化」は、国内における戦争責任の追及という意味をもっていましたが、それらはすべて占領軍という外的権力によって強制されたものとして受動的にのみ受け留められ、ここからも結局日本人のアジア・太平洋諸国に対する侵略戦争という認識も、その戦争責任意識も形成されることはありませんでした。また、先に述べた国際規準も、国内では、便宜的に単にやり過ごされたにすぎず、内面的に受け留められなかったと思われます。しかし、この単にやり過ごすことを可能にした要因は、日米関係に拘束され、かつ冷戦の論理を優先した国際規準のあいまいさにもあるといえます。

極東国際軍事裁判いわゆる東京裁判は、アジア不在、人道に対する罪が追及されなかったこと、裁判の早期打ち切り、そしてとりわけ天皇裕仁の責任を不問にした点において極めて不十分なものでした。また平和条約も、ひたすら「寛大な講和」「懲罰なき講和」がめざされ、戦争責任は条約中に明示されることもなく、対日賠償の抑圧と放棄、アジアの人びとへの非人道的行為に対する配慮の欠落等、日本の戦争責任は極めてあいまいにされました。（荒井信一）。

三

さてところで、このダブルスタンダードを成立せしめた扇の要の位置に、天皇裕仁の戦争責任を不問にし封印したことがあります。敗戦にあたり、日本の支配層は、「国体護持」すなわち天皇制の存続と責任回避に全精力を傾けましたが（ポ宣言受諾にあたっての申し入れ、幣原内閣閣議決定「戦争責任等に関する件」、GHQへの政治工作、天皇独白録の作成、人間宣言、地方巡行…）、GHQも、天皇の戦争責任を追及すべしとする国際世論に反して、占領政策の円滑な遂行と冷戦体制下での日本の政治的経済的安定と西側への取り込みを優先することによって、ついに東京裁判で天皇を訴追することはありませんでした。実に、天皇の免責と冷戦の論理こそ国際的にも国内的にも日本の戦争責任をあいまいにした主要な原因だと考えられます。

大日本帝国は天皇が統治する国家であり、天皇は「元首ニシテ統治権ヲ総攬シ」、「陸海軍ヲ統帥ス」る支配者であり、政治と軍事に関するすべての情報に通じ、度々それに介入し決定しました。したがっていかに立憲君主であったとされようとも、天皇の戦争責任は自明のものでありました。さらに天皇は神格化され、「国体」の思想は、軍人勅諭（明治一五・一・四）や教育

勅語（明治二三・一〇・三〇）によって「臣民」にたたきこまれ、それはまさに植民地支配と侵略戦争を推進し、臣民をなんらの疑問をもつことなく自発的にこれに動員するイデオロギーでありました。したがって天皇の戦争責任を不問にし封印したことは、戦前・戦中の思想と心情を維持・温存することになり、国内において日本国家と国民の戦争責任を絶対的にあいまいにすることになりました。統治権を総攬し、統帥権をもった元首天皇が免責されたことにより、その臣民であった国民が自らも免罪感、免責感をもつようになったことは当然の帰結であったと思われます。まさにかつて「天皇のウヤムヤな居据りこそ戦後の『道義頽廃』の第一号であり、やがて日本帝国の神々の恥知らずな復活の先触れをなした」（丸山眞男）と指摘されたとおりであります。

さらに天皇の免責は、日本国憲法の制定による象徴天皇制によって制度的に確立します。そして政治、マスコミ、学校教育のレベルでは、天皇の戦争責任を問うことはタブー視され、「天皇の戦争責任はあると思う」という発言だけで市長が銃撃されるような精神風土を形成することになりました。そして戦後次々と天皇と国民の戦争責任にフタをする事態がつづきます。

平和条約が発効してから、軍人軍属とその遺族等の戦争犠牲者を特別に援護する諸制度や軍人恩給が復活し、戦没者叙勲が行われ、靖国神社の国家護持が画策され、首相の公式参拝へとつづく一連の事態は、まさに天皇制と軍国主義の責任を隠蔽することによってのみ可能であったといえます。さらに、この事態を劇場空間的に完成するものとして、一九六三年八月一五日以来政府主催で行われている国家儀礼としての全国戦没者追悼式があります。各都道府県ごとに選出された遺族代表の前で、天皇は「戦陣に散り、戦場にたおれた人々に対し、心から追悼の意を表します」と語り、それは全国にテレビ中継されます。そこにあるのは、天皇は常に国民のことを思いやっているという「仁慈のイデオロギー」であり、戦没者は尊い犠牲者とされ、遺族はこれによって慰撫され、天皇と兵士の一切の責任が消去されます。この非政治的な国家儀礼あるいは官製の「平和」運動によって多くの国民は、天皇制を中心とするナショナリズムへの情緒的同調を無意識のうちに余儀なくされることになります。

これは、天皇と兵士（国民）の戦争責任を否定し、天皇制の思想と心情こそが戦争を推進するイデオロギーであったことを隠蔽するばかりでなく、新たに、国民は天皇を中心とする国家とともに生きる存在であるという意識を再生産し、さらには新たな戦没者を準備することになる高度に政治的なしかけであるといえます。まことに象徴天皇制は、非政治的であることによって高度に政治的に、また儀礼的であることによって権威的に国民統合を行う装置として君臨しているといえます。

もちろん、これら一連の事態の進行には、国民の側にも問題がありました。国民もまた、みずから戦争責任を裁くことも、天皇の戦争責任を追及することもしませんでしたし、侵略者、加害者の立場にいたことの自覚は圧倒的少数者にとどまりまし

た。逆に、象徴的には、広島、長崎の原爆被害を反戦平和の原点とすることにより、ノーモア・ヒロシマ、ノーモア・ナガサキを伝える平和の使徒という普遍的な位置を獲得してしまいました。ヒロシマ・ナガサキを強調すればするほど、戦争責任を負うという加害者、侵略者の自己意識から遠くかけ離れ、核時代の被害者としての意識のみを先行させ優先することになりました。それは歴史的な罪悪感をやわらげる好都合な方法であったと言えるかもしれません。

こうして、あいまいな国際的戦後処理と国内政治における戦前・戦中と連続する歴史認識の保持・再生産という事態を前に、これを乗りこえ、突き破ろうとするのではなく、アジア諸国民の犠牲のうえになり立つ一国だけの平和と繁栄をひたすら享受し、脱亜入欧的な思考を受けつぐアジアへの視線を欠落させた国際感覚によりかかって、なんらの痛みの伴わない安逸な戦後社会に浸りつづけ、「在日」の問題や日韓条約の締結など、内発的に戦争責任を自覚し主体的に受け止めるべき契機はありながらも、国民の圧倒的多数は戦争責任問題には無関心、無頓着でありつづけました。そしてそのことによって日本の植民地支配と侵略戦争による被害者を放置しつづけるという戦後責任を重ねることになりました。国民は、国家と天皇の戦争責任を問い、さらにその責任を自らもすすんで引き受ける主体であるには、政治的にも精神的にも、あまりに未成熟であったというほかありません。日本国民の戦争責任という問題は、ようやく冷戦の終焉と同時に始まった洪水のような戦後補償裁判の提起という外圧によって、やっと主体的に受け止められ始めたといえます。（韓国人元「慰安婦」キム・ハクスンさんが名乗り出、東京地裁に提訴したのは一九九一年一二月である。）

四

「戦争責任」は包括的で多義的な、また論争的な概念であり、異なる多数の責任主体と責任対象があります。そして、その時々の国際環境や国内の政治的社会的状況に規定されて把握される概念でもあります。その意味するところや課題の性格等については、日本でもかなりの思想的営為の蓄積があります。私は今日では、日本の戦争責任をめぐる問題は、現在三〇件前後に達しているいわゆる戦後補償裁判、それは象徴的には戦争中、強制的に性的奴隷や労働奴隷とされた人たちやBC級戦犯として裁かれた人たち、朝鮮人被爆者といった人たちが、国際法上国内法上の国家責任と道義的責任の履行を求めている裁判ですが、この裁判といかに関り合うかということ、すなわち日本の市民として私たちは、この人道に対する罪をはじめとする戦争犯罪の責任をいかにして日本政府にとらせ、また自らもそれを引き受けるかということが課題であると考えます。

裁判では、具体的に①徹底的な事実の究明、②犯罪や不法行為であったことの認識に立った真の謝罪、③加害者・責任者の処罰、④被害者個々人への補償、⑤被害者の人間の尊厳の回復等が求められている訳ですが、目下のところ多くの裁判が困難な局面にあります。しかし将来、たとえ国家が司法上あるいは

行政上、法的責任をとったとしても、なお政治的、倫理的等の責任は残りつづけます。

私たちは今、アジア・太平洋諸国からのすさまじい糾弾、憎悪、嫌悪、不信、非難などの反日感情にさらされています。韓国では、南北統一後の仮装敵国は日本と答えた軍人が六六・二%にものぼったと報じられてもいます（ソウル一〇・一一共同）。このことによって私たちは、大変な居心地の悪さ、痛み、罪や恥の感覚を覚え、なぜこういうことになっているのかという怒りや苛立ちを感じています。外からの訴え、糾弾という外圧があってのことですが、それでも私たちは、これを自覚的・主体的に受けとめ、内面的に処理する思考をとらないことには救われることはありません。

私たちは、以下のように考えなければならないと思います。まず植民地支配と侵略戦争の罪が客観的に存在することを認めなければなりません。そして、みずからは手を下していないにしても、また戦後生まれであるとしても、その罪の責任を負うべきだと考えなければなりません。そしてその責任を負うということには時効も終了期限もないことを確認しなければなりません。そして謝罪や補償を行ったとしても、私たちが被害者から信頼されるに足る存在であると認められるための行動計画が必要だと思われます。少なくとも、戦前・戦中のような日本とは確実に訣別し、そうであるが故に決して同じことを繰り返すことはないという保証を示さなければなりません。

ところが、本報告のはじめに述べましたように、現代日本社会には、自国の戦死者は尊い犠牲者であるとして、これを慰霊し、感謝し、追悼しなければならないという意識や感情や思考が広範に存在しています。そしてこの意識・感情・思考は、政府に対して恩給や援護という形での恩賜ないし殊遇を要求します。しかしこのような筋道での要求は、戦死者は正当な目的を達成するための尊い犠牲者であったとしているのであり、そうである限り、そこには侵略や犯罪という過ちをおかしたという意識も責任も生じる余地はありません。

私は、これに反発して、日本の戦死者の死は犬死にであり、侵略の実行者としての死であり、無意味な死、無駄な死であったのだから断罪すべきだと考えたことがあります。その際私は、日本人は二〇〇〇万人を超えるアジアの死者への追悼こそ優先すべきだと考えました。しかしこのような考え方は、自国の戦死者を、切り捨て、日陰者にする結果となっています。考えてみれば、自国の戦死者を尊い犠牲者、護国の英霊として追悼しようとする思考・感情は、私のような考え方に対するナショナリスティックな反発でもありました。また「戦争で殺した相手のことは忘れ、自国の戦死者を記憶し追悼するというのは」「近代国民国家の常識」（石田雄）といえるものでもありました。近代国民国家どうしの全体戦争においては、国民は戦争にまきこまれる被害者なのではなく、国民として自ら積極的に参加する戦争であるが故に、味方の死者は英雄となり、敵の死者は無視されることになります。しかし日本の場合は、国際的に侵略者として認定され、最高指導者は戦争犯罪人とされたのですから、

この国民国家の常識に従うことはできないのです。日本の戦死者は英雄になる資格を失い、逆に侵略者・加害者としての汚名をきることになりました。とすれば、図らずも汚名をきることになった戦死者と国民が採るべき態度としては、一方で、そのような結果をもたらすことになった指導者たちの責任を追及することでなければならず、他方で、そのような指導者たちに自発的に動員されたものとしての自己の愚かさを厳しく自己認識し、なぜそうなったかについて徹底的な自己検証を行うことであろうと思われます。この自己検証は、自己の内面的検証であるとともに、日本近代史総体に関する歴史的検証および天皇制の思想と心情を根底的に批判するという思想的検証になるだろうと思われます。

しかしその際大切なことは、侵略者・加害者となってしまった自国の戦死者の愚かさ、愚劣さを断罪し、切って捨てるのではなく、過った戦争に動員された被害者としての悲惨さを、かれらの遺族とともにしっかり受けとめ担うことではないかと考えます。もちろんそれは、天皇や国家の恩賜や殊遇においてではなく、逆に、天皇や国家によって人質にされている状態から家族や国民のもとに取り返すことにおいてであります（加藤典洋、西谷修）。私たちは、アジアの被害者や原爆の被害者の悲惨さとともに自国の戦死者の悲惨さも同時に担うという流儀を身につけなければならないと思います。そして、そのような流儀がとれるならば、「正しい目的―犠牲―追悼（感謝）」の思考回路をもつ国民多数派と同一の基盤に立つことが可能となり、アジアの死者優先派と自国の死者優先派との対立・反発が乗り越え可能になるのではないかと思います。

日本の侵略と加害による最大の被害者は、理由なく奴隷状態におかれ、また戦場とされたアジアの無辜の人たちでした。この人たちは、決して自国で英雄とされることもなく、ただ忘却され放置される運命しか与えられていないもっとも悲惨な戦争被害者でありました。したがって、これらの被害者の記憶の保持と心からの反省、謝罪、補償、名誉回復こそ日本の戦争責任と平和主義の原点であると言わなければなりません。そうであれば、これらの人たちに対する私たちの戦争責任の引き受けは、決して生易しいものであるはずがありません。自国の戦死者の愚劣さと悲惨さを引き受けるという、いわば汚れた過ちの体験をくぐるという苦渋の作業による自己検証―自己改革の徹底なくして心からの謝罪も反省も、そして和解もありえないと言わなければなりません。同時に、日本の平和主義もまた、この作業なくしては、苦痛の伴わない明るく軽くパセティックなものになり終わってしまうと思われます。

私たちとは一体誰でしょうか。この五〇年、客観的に存在する侵略の罪を引き受け責任をとろうとする自発的な主体が欠けていたことを指摘せざるをえません。この主体は、まず個人から始まりますが、個人による責任の引き受けではきわめて不十分であり、集団として、国家として引き受けられて初めて、責任をとるということが可能になります。日本という国家はもちろんですが、国民総体もまた望むと望まざるとにかかわらず、

日本国家の恩恵をうけている日本人として責任主体とならなければなりません。日本人はこの責任を主体的に引き受け、責任意識にもとづいて考え行動するという「自主的な思想活動」（鶴見俊輔）を「思想のエネルギー源」（竹内好）とすることによってしか、アジアに通用するアイデンティティはつくりえないと言わなければなりません。

日本は戦争には負けたが平和の勝者になったといわれます。しかし、アジアには未だに分断国家が存在するばかりでなく、日本の侵略行為、加害行為による多数の被害者がうちすてられたままになっています。ここではまったく戦後は終わっていないのです。平和と繁栄を謳歌する日本の戦後は、こうした事態をまったく視野に入れないことによって、虐げられた者の痛みを理解しない一国的に完結したものとして成立しています。したがって平和と民主主義の戦後思想もまたこの刻印を帯びていると言わざるをえません。日本はアジアの国々や民衆との関係の中でしか存立しえないのであり、過去の戦争と歴史に関する認識はアジアと共有されるものでなければなりません。したがって日本の戦争責任を自らに問うことは、歴史の負の遺産をきちんと償い、その上でアジアとの関係をどのようにつくりあげていくのかという、すぐれて未来志向的問題でもあります。しかしその前提として、戦争責任・戦後責任を担う主体として、個人、集団（日本人）、国家をどう立ちあげていくのかという目的意識的な思想的営為が各主体において行われなければならないということを再度確認しておきたいと思います。

［参考文献は多岐にわたり、その全てを示すことはできない。ここでは特に報告中に指示した著者の文献のみを掲げる。］

田中宏「日本における戦後補償の現状と共生の課題」日本平和学会一九九五年度春季研究大会報告。
荒井信一『戦争責任論―現代史からの問い』岩波書店、一九九五年。
丸山眞男「戦争責任論の盲点」一九五六年『戦中戦後の間』（みすず書房、一九七六年）所収。
石田雄「誰の死を忘れ、誰の死をどう意味づけるか」『季刊戦争責任研究』第八号、一九九五年春季号。
加藤典洋「敗戦後論」『群像』一九九五年一月号。
加藤典洋／西谷修「世界戦争のトラウマと『日本人』」『世界』一九九五年、八月号。
鶴見俊輔「戦争責任の問題」『思想の科学』一九五九年一月号。
竹内好「戦争責任について」竹内好全集第八巻。

なお、報告者の天皇制論については、舟越『天皇制と民主主義―戦後五〇年の考察』社会評論社、一九九四年、を参照していただければ幸いである。

戦後思想と平和

藤本　治

昨日の午後、岩松繁俊さんと片岡千鶴子さんの特別講演を、感銘ふかく聞きました。二六聖人の殉教から略々二世紀半、いわゆる浦上四番くずれにいたるまで、国家権力のすさまじい禁圧と迫害を受けながら信仰を守りとおした浦上キリシタンの抵抗が、ついに近代日本における信教の自由の曙をひらいたという歴史事実、そして今から半世紀前に、この長崎が広島に次いで原子爆弾を投下され、日本人だけでない朝鮮人をも含めて、おびただしい人びとが受害したという事実に、ここ現地に立って向き合いますと、あらためて、歴史の闇の深さと、その歴史を生き抜いた人びとの精神の勁さが、人びとの生死で証しされてきたその歴史の重みとを、因果の関係やさまざまに輻湊し絡まり合う因縁を越えて、実感いたします。

ここから玄海灘の荒海を越えたところにある韓国で見聞して感じたことを、先ずお話ししようと思い立ちましたのは、昨日の特別講演のお二人のお話しに触発されたからのことであります。わたしのこれからの報告は、いわば即興の話になりますが、ご勘弁いただきたいと存じます。

キリシタン禁教を命じた豊臣秀吉が大軍を発して朝鮮のほとんど全土を侵略し、殺しつくし焼きつくし奪いつくした――物ばかりでなく人間まで奪ってきた、この人さらい＝武力による強制連行によって近世における西日本の陶磁器の歴史や本格的・正統的な朱子学の歴史も始まります――あの戦争のことを、日本ではいま「文禄・慶長の役」と称し、韓国・朝鮮では「壬辰・丁酉の倭乱」、中国では「萬暦の倭乱」と言いますが、その倭乱の戦跡を、一九九二年の師走の終わりに訪ね歩いたことがあります。ソウル近くの碧蹄館や幸州山城、南の洛東江沿いの晋州城、それから倭城の蔚山城や、西生浦城（これは加藤清正が築いたものです、城壁は巨石で出来ておりまして、周辺には砂岩しかありませんので、清正が遠くから船で運ばせた、堅牢な巨石を積んだ城壁の大部分は当時のままの姿で残っております、城跡に遺っている泉水で、わたしは渇きをいやしました）などを、巡回って参りました。そのなかで、とりわけ印象に深く残っているのが、南原で過ごした一日のことでありました。ここは全羅北道の由緒ある町でして、慶長の役の合戦が行われたのは南原邑城（山城は別のところ、険しい崖のふちにあり、そこで合戦が行われたとすればここでの勝敗は逆であったかも知れませんが、李如松将軍輩下の某将軍の命によって山城でなく邑＝町の城で合戦が行われた）、つまり秀吉の「朝鮮征伐」の第二次出兵の際に大激戦があり、耳削ぎ鼻切りが組織的に大規模に行われはじめたところです（当時の記録としては僧慶念の『朝鮮日々記』や『吉川家史臣略記』等、現代の

書物では李進熙『倭館・倭城を歩く』、北島万次『朝鮮日々記・高麗日記――秀吉の朝鮮侵略とその歴史的告発――』等を参照されたい)。京都の豊国神社の近くに耳塚があります。秀吉の命によって削ぎ取った耳や切り取った鼻を塩漬けにして舟に積み、玄海灘を渡り瀬戸内海を経て淀川をさかのぼって太閤秀吉殿下の見参にいれ、その後、鼻や耳を埋めたのが耳塚でありまして、現在の日本国で目にすることのできる壬辰倭乱、文禄・慶長の役の稀少な記念物の一つです。

韓国には到る処に倭乱を記念し倭賊と闘って勝利した忠臣義人烈女を顕彰する記念建造物(モニュメント)があります。南原(ナモン)には萬人義塚(マニンウイチョン)があります。倭軍に立ち向かって命を果てた官軍＝朝鮮軍の将兵だけでなく、故なく鼻を削がれ耳を斬りとられ、最後に惨殺された老若男女の百姓(ペクソン)＝一般庶民たちをも埋葬し記念する円形の大きな塚です。これは実はもとの場所から移されて立派に整備されて公園風の、現在のものになったのですが、それを指令したのは朴正熙です。朴正熙は韓国人の反日感情を巧みに利用して己の政権維持をはかりました。朴正熙のあざとい大衆操作のモニュメントの、最後のものが南原萬人義塚なのだと、わたしは読んだことがあります。

一六世紀末年の南原の戦闘については文献資料を通して承知しておりましたので、故事を現地に立って見た(乱暴な言い方を敢えてすれば、歴史を記念するモニュメントと現に生きている人びとの意識との関係からみると、摩文仁丘の記念塔の群れと沖縄人(ウチナンチュ)の意識になぞらえることが出来るかも知れません)、ということになります。

南原はまた韓国の代表的な民俗芸能たるパンソリの故郷の一つであり、あの『春香伝(チュニャンジョン)』の舞台でもありますから、ここで毎年五月下旬に春香祭が盛大に催されています。春香伝の主たるテーマ、越え難い身分の壁を越えようとした若い男女の、いわば不滅の恋にあやかろうとして、新婚夫婦が記念写真を撮る絶好の場所が、南原市の中心にあたる広寒楼の前の庭苑なのです。

広寒楼は李氏朝鮮朝時代の支配層両班(ヤンバン)の、集会所であり宴席でもありました。楼の建物は昔も今も石の柱で支えられています。

往昔の両班たちは階段を昇り降りして、この広寒楼に集まり散じていたわけですから、二人の恋は、両班(ヤンバン)の李夢龍(イ・モンリョン)は階上から見おろす、下では妓生(キーセン)の娘春香(チュニャン)は、出身が賤民扱いされた階層ですから、地べたにひれ伏す、そのような形で進行し、しかし身分差別の隔絶を越えて愛を成就させたということになります。

楼を支える石の柱は、高さが約五尺、幅は約一尺くらいかと見受けました。ふと、楼の下にしゃがみ込んで、なに気なしに石の柱を眺めていましたら、石柱に、弾痕らしいもののほかに一寸くらいの方形の穴がいくつもあいているのです。

案内して下さった郷土史家にお尋ねしましたらば、東学農民兵士たちを閉じ込めるために一八九五年日本軍が比処を臨時の監獄に使った、方一寸の穴は、そのために牢格子をはめ込むための溝穴であった、と教えられました。

昔は朝鮮でも日本でも「東学党の乱」と呼ばれていた。今は日本の歴史教科書が甲午農民戦争と言い直している、その闘いの結集点の一つが南原であるということは、書物を読んで承知しておりました。慶長の役における激戦のことも、慶念さんの日記によって知っておりました。「春香伝」のパンソリの演技は日本で見たことがあります。それが、わたしの頭のなかでは、別々の知識箱に蔵われていたのです。

豊臣秀吉の侵略の戦跡を眺めようとして南原に来ましたらば、甲午農民戦争～日清戦争における大日本帝国陸軍の将兵たちの振舞いと、春香伝のラヴ・ロマンスと、それが一ペンにわたしの目に入ってきました。それらが目の前で交錯しぶつかり合って、わたしは肝をつぶしたのです。とりわけ、広寒樓という、成春香（ソン・チュニャン）と李夢龍（イ・モンリョン）のロマンスの舞台が、「朝鮮の独立を授け清国の無礼を糾す（ただ）」という名分を押し立てた一八九四～九五年の「日清戦争」で、東学の農民たちに獄苦を強い、拷問を加える臨時仮設の牢獄として使われた、その事実を広寒樓の下の石の柱の間の空間でこの身に実感して、わたしは肝をつぶしたのです。

東学の創始者である崔済愚（済愚というのは、両班＝支配層から愚衆扱いされていた庶民（ペクソン）を済（すく）うのが自分の使命だとして、彼が自らに命名したのです）は、その教義を『東経大典』で展開しておりますが、それは漢文で書かれておりますので、読めるのは学のあるインテリだけでした。庶民（常奴（サンノム））には読めません。しかし学のない庶民もハングルなら読めます。またハングルが読めなくても、歌ならば口から口へと伝わってゆく、そういう意味あるいは機能からすれば、鎌倉新仏教の親鸞や一遍などの和讃や仮名法語に類するものと考えてもよろしいかと思いますが、崔済愚は教訓歌（キョウフンガ）や安心歌（アンシムガ）など（それらを集成したのが龍潭遺詞（ヨンダムユイサ））をハングルで書き、文字のない庶民たちが、御詠歌のように、それを歌って、東学の教えが流布してゆきました。以来、後人たちによって数多くの東学歌辞（トンハクカサ）がつくられます。崔済愚の安心歌（アンシムガ）の一節を（日語訳は金義煥『近代朝鮮東学農民運動史の研究』を借用します）ご紹介いたします。

憐れむべし憐むべし　我が国の運憐れむべし　過ぎし壬辰何年なりや　二百四十年にあらずや　十二諸国の怪疾の運は　再び開闢にあらずや　堯舜の聖世再び来たり　国泰安民にはなるけれど　崎嶮（キケン）なり崎嶮なり　我が国の運崎嶮なり　犬の如き倭賊の輩よ　汝が身命をかえりみよ　汝等亦上陸して何の恩徳ありしや　……

（中略）……我亦神仙となり　飛上天するといえども　犬の如き倭賊の輩を　天の造化うけて　一夜の間に消滅させて　無窮に之を伝えおき　……

安心歌のこの一節に、壬辰の倭賊に対する憤怒と、予感される倭賊の再来についての危機感と、犬の如き倭賊に対する侮蔑感とが過激なほどに表白されております。崔済愚だけでなく東学農民たちの間で「斥洋斥倭」という、反外勢・反侵略のナショナリズムが熾烈であったのは、中国の半植民地化の現況認識を介して、当時の西欧列強のアジア侵略に対する鋭い危機意識

があったことは言うまでもありませんが、そうした意識の根元に、斥倭＝反日の感情が壬辰倭乱の記憶に培われて、底深く根を張っていたからであろうと思われるのです。実際には崔済愚が「安心歌」を詠んだ一九六〇年代には近代日本の朝鮮への再上陸・再侵略はその兆しすら見えなかったはずですが、崔済愚や一世代ほど若い甲午農民革命の指導者たち（全琫準や金開南、孫化中ら）が生まれ育った民衆の生活空間のなかに、壬辰倭乱による父祖の苦難の記憶が、時の流れのなかで決して風化することなく生ま生ましく語りつがれてきた、そのような生きた記憶が、倭賊の再侵略を予感させたのだろうと思われるのです。「輔国安民」、「除暴救民」のためには、何よりも先ず「逐滅倭夷」が喫緊の課題となったのが一八九〇年代であり、甲午農民戦争において朝鮮の民衆（ペクソン）はその課題を一生懸命に担い、李朝の官兵と精鋭な近代日本軍に敗れた、その全羅道の農民兵士たちが、南原の広寒樓の下の臨時仮設の牢獄につながれたのです。

一六世紀末の壬辰倭乱の結果、朝鮮全土の耕地面積の過半が失われ（最も激甚な被害をくり返し蒙むった慶尚道では実に六分の一に減少した）、したがって収穫し得た農作物は三分の一以下に減ったと伝えられています。倭賊に殺され、奴隷として奪い去られたりして耕やす農民が激減した結果、一六世紀末の朝鮮民衆は餓死と病死にも見舞われたのでした。飢えた人びとが、殺された同胞の屍肉をむさぼり骨をスープにして飲んでいるという姿も目撃されたという記録が残っています。

今年一九九五年、いわゆる戦後五〇年問題の中軸にあるのは、韓国・朝鮮に限定して考えますと、いわゆる従軍慰安婦・強制連行・BC級戦犯・樺太（サハリン）での棄民などの諸問題にかかわる戦後補償とその前提としての日本国の公的な謝罪と反省でありますが、これを解決できなければ、まさに恨（ハン）五百年を韓国・朝鮮の民衆に強いつづけることになるのです。

歴史というのは、それを論じ、それを叙述するためには、テーマを限定し、時代を区切らなければなりません。ノッペラボーに時を流すのでは、歴史の問題は把えようがありません。けれども、時間と空間の枠をまず設定しておいて、文献資料を繙き、読み解いて史実を押さえ、それを解析し整理し、整理し得た事実をば理論的枠組のなかに配置するという方法によって得られる歴史認識、そういう仕方でしか描かれない歴史像は、いわば、額ぶちの中にムリヤリはめ込んで眺めてみる歴史にすぎないのではなかろうか、それは知識（ものしり）の役にはたっても、所詮、生きた歴史、生ま身の人間によって生きられる歴史、生きる意味のある歴史にはなり得ないのではなかろうか、とわたしは思うのです。生ま身の人間のひとりであるこのわたしが現在と過去と将来をつなぐ歴史の通路を、うろうろと手探りしながら、死者と生者とが対話のできる広場を求めて、ときに立ちどまり坐り込んで黙考していると、ふと見えてくるものがあるのが、生きる歴史、難渋しても生きる意味のある歴史というものではなかろうか。そんな想念が、広寒樓のうすくらがりのなか、吹きさらしの空間のなかにしゃがみ込んで、石の柱に目をこらし

ているうちに、ふと脳裡に浮かんでまいりました。

足かけ一五年間に及んだアジア・太平洋戦争は日本が行った、まぎれもない侵略戦争です。この日本の戦争の惨虐な性格を最も端的に示しているのが、石井四郎の指揮した七三一部隊の細菌戦であったと、わたしは思います。日本国政府は、この部隊が大規模で組織的な人体実験と生体解剖を行い細菌兵器を実戦で使用したことを未だに否認し、かつその証拠・資料を秘匿しつづけています。

一九八九年に、新宿区戸山のもと陸軍軍医学校防疫研究室の跡地（いまここには予防衛生研究所が建っています）、その跡地からたくさんの人骨が発見されました。それは人体実験に供され生体解剖された人たちのものであろうと推定されるのですが、この防疫研究室を起点にして、細菌戦部隊が組織されます。ハルビンの平房に本拠を置き、牡丹江、林口、孫呉、ハイラルの各地に支部を設け、さらに、長春にあった一〇〇部隊（関東軍軍馬防疫廠）や大連の衛生研究所をも傘下におく関東軍七三一部隊が全体の中軸となって細菌戦の作戦計画が秘密裡に策定されます。部隊長石井四郎の統括指揮の下、七三一部隊と緊密に協同したのが北京の甲一八五五部隊、南京の栄一六四四部隊、広東の波八六〇四部隊であり、中国の各地に展開し、さまざまな方法で細菌戦を行いました。またシンガポールにも九四二〇部隊が編成され、細菌戦を東南アジアにも拡げる準備をしていました。中国の現地に幾度も足を運んで、わたしが直接に見聞きした事例を一つだけ報告します。

いわゆる「満州事変」から日中全面戦争の時期にかけて関東軍の作戦主任参謀、次いで参謀副長を歴任した遠藤三郎は、『日中十五年戦争と私』のなかで、ハルビンの七三一部隊本部を視察した時のことや石井四郎の人となりについても書きとめており、貴重な証言となっておりますが、国際的には日本軍の細菌戦の一端を初めて明らかにしたのは、一九四九年から翌五〇年にかけてハバロフスクで行われた軍事裁判でありました。その公判記録は一九五〇年モスクワの国立政治図書出版所から公刊され、日本語訳も外国語図書出版所から刊行されています。『細菌戦用兵器ノ準備及ビ使用ノ廉デ起訴サレタ元日本軍軍人ノ事件ニ関スル公判書類』というのがそれで、信憑性の高い公式記録です。七三一部隊の庶務部長だった川島清は、訊問調書のなかで、「第七三一部隊ハ、一九三六年ニ発セラレタ天皇裕仁ノ秘密軍令ニヨッテ編成サレマシタ。其ノ所在地トシテハルビン市ガ選バレ、日本陸軍大臣ノ命令ニ依リ石井四郎軍医大佐ガ第七三一部隊長ニ任命サレマシタ」と述べております。一九四二年の浙贛作戦の一環として行われた細菌戦に関しては、川島は、具体的にこう述べています。「細菌作戦ハ、玉山、金華、浦江ノ諸都市附近一帯デ行ワレル筈デアリマシタ。此ノ作戦ガ終了シタ後、中国人ニ対シテペスト菌、コレラ菌、パラチブス菌ガ撒布法ニヨッテ使用サレタ事ヲ私ハ知ル様ニナリマシタ。ペスト菌ハ蚤ニヨッテ伝播サレ、他ノ細菌ハ其ノ儘ノ型デ貯水池、井戸、河川等々ノ汚染ニヨッテ伝播サレマシタ。細菌作戦ガ全ク

計画的ニ実施サレ、完全ニ成功シタコトヲ知ッテイマス……」

川島は、ハルビンの本部にとどまって自らは浙贛作戦に参加していないので、実働部隊からの報告によって作戦の成功を知ったわけです。

作戦の成功とは多くの敵を殺傷したということ、それを確認した川島が、中国の兵士だけでなく無辜の非戦闘員民衆が苦しみのたうちまわって死んだ姿、遺族たちがどれほどの苦難にさらされてきたかに思いをいたしたかどうかは、わかりません。一九四二年七月ハルビンから派遣された一二〇名の将校及び軍属からなる特別部隊に参加し、この作戦の基地であった南京の「栄」一六四四部隊の三、四〇名の隊員と共に石井の直接指揮の下に、浙贛鉄道の沿線で細菌戦の実際に従事した古都ヨシオという人物が、ハルビンの本部から南京に飛行機で送られたチブス菌やパラチブス菌などを貯水池、河川、井戸、民家の床下に投げ込む作業を行ったこと、中国人捕虜収容所では約三千人の捕虜に、注射器で細菌を注入した特製饅頭を食べさせたこと等を法廷で証言しています。公判記録だけでは正確な日時と場所とは特定できませんが、こういうことも述べています。「其レハ、卵形ノモノト細長イ形ノ二種ノビスケットデアリマシタ。其レハ、小麦粉デ作ラレ、饅頭同様、細菌で汚染サレマシタ。其ノ後、此ノビスケットハ、是レガドンナビスケットデアルカヲ豫メ警告サレタ日本軍兵士ニ引渡サレ、日本軍兵士ハ、垣根ノ下、木ノ下、休憩地等ニ、彼等ガ置キ忘レタカノ様ニ此等ノビスケットヲ撤キマシタ。」

遠藤、川島、古都らの証言は文献上のことですが、一九九四年の八月わたしは、浙江省の奥地にあり、江西、福建両省と境を接するところ、川島の陳述にあった玉山の近くにある江山の近郊の農村路陳で、古都の証言に出てくる細菌戦の被害の実態を約半世紀後に、幸存者――日本の侵略戦争で殺されかかって辛うじて生きのびることのできた人々のことを中国で幸存者と言っています――の村びとたちから、この耳で聞いたのです。

江山市から車をとばして約二〇分、そこで車道がきれて徒歩で一五分ばかり炎天の下を雨傘を日傘代わりにして路陳まで歩いていきました。水田がつながり所どころに蓮田があり楊柳が日陰をつくっている、貧しい農村です。わたしたちが歩いた道は、一九四二年六月退却する国民党軍を追って日本軍が進撃し、八月には作戦計画通りに戦略的徹収を行い、その際、これまた計画通り、古都証言では特製のビスケット、村人の記憶では月餅様のものを、この路陳では竹藪の下、道の両脇に、あたかも日本軍兵士がいかにも置き忘れたかのように置いていったのです。一九三三年生まれの鄭蓮妹さんの家族三人が細菌で汚染された月餅様のものを食べて苦しみながら亡くなった家は、もう無住になっていましたが、その外形は当時のままとのことでした。うす暗い、荒れはてた家のなかの、三人が嘔吐と下痢をくり返し、脱水症状をおこし、最期は典型的なコレラ様顔貌を呈して、蒼苦い顔をして死んだ部屋にまで入り込んで鄭さんから当時の様子を聞いているうちに、村びとたちが家の前の小道に続々と集まってきていました。わたしたち数人の日本人が細菌

戦被害の実態調査を行っているのだと知ると、当時のことを目撃した老人たちが数人おりまして、「トラックを降りた日本兵が白い紙に包んだ月餅様のものを竹籠に入れて運んで来て、そこの竹藪の下の道端に置いたのを見た」、「自分も拾って食べかけたが、薬くさい変な匂いがしたので途中で吐き出した。食べた人はほとんど死んだ」等と、口々に語り出しました。同行していたテレビ取材班の記者が、「日本人のことを今どう思いますか」と老人の一人に尋ねました。老人が何やら叫びました。通訳の一人が、それを「殺してやりたいくらいだ」と通訳しました。そのことばをめぐって三人の通訳のあいだでやりとりがあり、「余りにひどい言葉なので通訳することができない、この部落でも一〇人以上も毒で殺したのだから、日本人は酷い、そんな意味のことでした」と、結論づけました。その間に、鄭蓮妹さんはその老人の袖を引いて二言、三言、何やら説得しているようでした。たぶん、今ここに来ている日本人は昔の日本兵とは違う、いい日本人なのだから、中日友好のために、そんな呪詛の言葉を吐いてはいけません、そんな風になだめすかしているように、わたしは想像しました。老人は袖をはらって、顔を歪めたまま憤然として、その場を立ち去りました。

言葉の壁にもさえぎられて、路陣の今の幸存者の思いと考えが半世紀前の昔に閉じ込められてしまったのではなかろうかと、わたしは今も暗然たる思いにとらわれることがあります。そして昔の日本鬼子（リーベンクイズ）は果たして良い日本人になったと、言ってもらっていいのだろうか、と考え込むのです。

ハバロフスク軍事裁判での川島の陳述や古都の証言、また最近になって吉見義明さんたちが発見した参謀本部員井本熊男中佐の業務日誌（長尾参謀からの報告として、ホノ実施ノ現況が誌されていて、江山についてはCⓐ井戸ニ直接入レルⓑ食物ニ附着セシムⓒ果物ニ注射とあって、ホとは細菌作戦、Cとはコレラ菌と解読して先ず間違いないと考えられます）、そして路陳の幸存者たちの証言とを比較検討して見ますと、浙贛作戦の際の細菌戦の実態に関して具体的な細部にいたるまでほとんど符節が合致しております。異なっているのは日本側でビスケットと言っているのが路陳の村人たちの証言では月餅様のものとなっている、それだけなのです。当時の日本（とくに軍隊）と中国との日常生活における食物のイメージの違いだけなのです。

当時、路陳の周辺にはそれぞれ一〇戸前後の集落が八つあり、合わせて約八〇世帯、人口は四五〇人余りでしたが、月餅に付着したコレラ菌によって毒殺された死者は約八〇名にのぼると聞きました。

日本軍側の資料によれば、「浙贛鉄道沿線の敵兵力の撃滅。衢州、玉山、麗水等飛行場の壊滅。螢石等の鉱物資源の獲得」、「金華、竜游、衢県、玉山等の浙贛鉄道沿線一帯に配置された敵兵力の掃討」を往路における主目的とした浙贛作戦で、玉山、江山のあたりで予定通りにUターンし戦略的撤退を行い、その帰路で細菌戦を行ったのです。調査旅行でわたしが確認した限りでは、江山はこの時の細菌戦の皮切りの場所の一つでした。同年の九月初めから一一月までに、戦略的撤退の最終地点にあた

る義烏市の近郊、崇山村では、日本軍機の投下したペスト蚤を媒介としてペストに罹って死亡した村民が三八二名にのぼり、近隣でも新園村一七人、伊頭山村九人、官塘下村三九人、徐村二人、飽宅村三人、梅林村五人、塔下州村一〇一人が死んだという調査結果が出ています。この崇山村で、日本国に対して謝罪と賠償を求める訴訟を、いま準備しているところでありまして、わたしたちは現地調査と個々人への聞き取りを徹底的に行って、その訴訟を支援できるかどうか真剣に検討しております。

このような細菌戦を行った七三一部隊と関連諸部隊及び陸軍軍医学校の首脳たちは敗戦後日本を占領した米軍と取引きして、人体実験・生体解剖で得た資料を米軍に提供し、代わりに極東軍事裁判で戦犯として訴追されるのを免れたのです。しかも、石井閣下をはじめ部隊員の皆が黙秘し通して日本の細菌戦の実態が暴かれずにすんだことによって昭和天皇も助かったのだと、今真顔で述懐する旧部隊員がいるのです。第二次世界大戦後の米国の極東戦略と日米安保体制が主要な政治的原因でしょうけれども、ハルビン本部主要施設の爆破をはじめとする組織的な証拠湮滅や当事者たちの黙秘も具体的な一因だったと考えられますが、細菌戦の全容は未だに明らかにされていないのです。この細菌戦の実態の解明をも含めて、日本の侵略戦争の実相についての歴史認識の欠落あるいは中途半端が、つまりはわたしたちの歴史認識についての怯懦と怠慢が、戦後日本の平和思想と平和運動の重大な盲点であり弱点であったのではないか、とわたしは痛感するのです。

『きけ　わだつみのこえ』は、第二次世界大戦後における日本の平和運動の起点の一つであり、息の長いベストセラー本として今も多くの人に読みつがれている日本戦没学生の手記集です。そして、この本の出版を機縁として生まれた日本戦没学生記念会（わだつみ会）が、その誕生以来引きずってきた問題、そのことを痛みとして自覚するようになったのは比較的に最近のことですが、それは昨日の御報告のなかで沢田昭夫さんが言われたこと、日本の戦後は果たして平和であったのか、私はそうは思わない、世界が全体平和にならない限り日本にも平和はない、とおっしゃった――わたしも全く同感です――、そのことと深くかかわっている問題です。それを、わだつみ会の運動に即して言いかえれば、地球上の何処にも戦争がなかった時代はむしろ稀有であった、とするならば、生きている個々の人間主体にとっての切実な問題は、戦争の最中（さなか）で人びとは平和をどう希んだのか、また、戦闘が終わった段階で、いままで酷い思いをしてきた戦争体験を戦後の平和創造にどう活かしたのか活かせなかったのか、戦争体験を、敵味方の関係を再生産するのでなくその関係を清算する方途としての、かつての敵と味方とを分けたりつないだりした歴史的諸関係を根底から見直す、そのような歴史認識に、どう活かしたのか活かせなかったのか、こういう問題になろうかと思うのです。

戦争は軍隊による組織的な人殺しであり、人殺しの対象とされたのは軍人だけでなく無辜の民衆であったということが、日本の侵略戦争の舞台だった現地に立って幸存者たちや死者の遺

族たちの話を聞くと否応なく実感されるのですが、文献資料や新聞を読んでいるだけでは、理屈で分かっても実感がなかなか伴わない、まして殺人者がふつうの日本人だったとは実感できにくいかと思います。日本戦没学生は学問を愛した学生でもあるが、まぎれもない皇軍兵士であり、それを中国民衆は日本鬼子（リーベンクイズ）と呼んだ（出陣学徒と職業軍人とを区別することがどうして出来たでしょうか）、殺さなければ殺されるのが戦場の鉄則ですから、自分のこの手でなくとも軍の火力で殺した、はずなのです。『きけわだつみのこえ』には戦争体験、軍隊体験が語られているのですが、戦闘の、とりわけ敵を殺戮した、もしくはそれを目撃したという記録が、まことに少ないのです。長谷川信は、「歩兵の将校で長らく中支の作戦に転戦した方の話を聞く。女の兵隊や、捕虜の殺し方、それはむごいとか残忍とかそんな言葉じゃ言い表せないほどのものだ。俺は航空隊に転科したことに、一つのほっとした安堵を感じる。つまる所は同じかも知れないが、直接に手をかけてそれを行わなくてもよい、ということだ……」という手記を遺していますが、これなどは、むしろ例外的なケースの一つです。そして法廷での尋問でこれを陳述したとすれば、伝聞に過ぎぬとして、かりに無視はされないとしても、軽く扱われるでしょう。自分自身の見聞（みき）きした加害記録となると、唯一の例外は川島清の手記ということになりましょう。「昭和十八年一月三十一日、晴　夜中一時半本部よりの電話に接し、五時半凍てつく寒夜を残雪踏んで討伐に出動。中沢隊の一兵が一支那人を岩石で殴打し、頭蓋骨が割れて鮮血にまみれ地上に倒れた。それを足蹴にし、また石を投げつける。見るに忍びない。それを中沢隊の将校も冷然と見ている。高木少尉の指図らしい。冷血漢。罪なき民の身の上を思い、あの時何故後れ馳せでも良い、俺はあの農夫を助けなかったか、自責の念が起る。女房であろう、血にまみれた男にとりついて泣いていた。しかし死ななかった。軍隊が去ると立ち上がって、女房に支えられながらトボトボと歩き去った。俺の子供はもう軍人にはしない、軍人にだけは……平和だ、平和の世界が一番だ。」

川島は歩兵部隊のなかの通信隊に所属していて、敵兵でない、敵側の一農夫に対する日本軍の惨虐を実見して、これを書きとめました。しかし、戦没学生の多くは「出陣学徒」であり、日中戦争が行き詰まってアジア・太平洋戦争へとなだれ込んだときに戦争に引っぱり出されて、かなりの部分が特攻隊員として、肉弾として出撃します。その時には敵の姿、敵の顔、敵の表情は見えません。接近して敵が肉眼で見えた瞬間が、すなわち特攻隊員の戦死のときである、そういう情況のなかで、そういう仕組みによって多くの出陣学徒が死んでいったのです。農民兵士であれ労働者兵士であれ、あるいは学徒兵であれ、いずれも皇軍の軍人であったが、戦局の推移そのものが一つの理由となって、『きけ　わだつみのこえ』では、侵略した側の加害者としての側面が正面にあらわれず、戦争および軍隊の被害者としての側面がクローズアップされたということは確かです。それを認めた上で、日本人の客観的な責任を明らかにし、われわれの主体性を確保するために問題にしなければならぬのは、初版本

の編集方針のことです。当時は朝鮮戦争の前夜であり、自衛隊の前身である警察予備隊の設置、レッドパージにつづいて旧軍人等の公職からの追放が解除、A級戦犯が巣鴨刑務所から解放されるという事態のなかで、そうした「逆コース」を利してはならぬという時局的政治的理由から、日本精神主義的なもの軍国主義的なものとともに、生な戦争体験、「敵」と具体的に対峙した体験、加害の体験が削除されたのです。それは初版の編集と刊行がなされた政治情況を考え合わせると、それなりに理由のある選択だったと思います。しかし戦後五〇年を総括すべき時点に立って考え直せば、日本人の戦争体験を客観化し、アジアの民衆と対話し得る主体的な構えをとれなくさせた一因が、この初版の編集方針にひそんでいたことも否めないのではないでしょうか。昭和天皇の「聖断」によって終戦となった、戦後は平和である、この平和は守らなければならぬ、というのが最近にいたるまでの戦後日本の平和運動の基本性格であったとすれば、それは戦争責任を棚上げした没主体的な姿勢に基づいたためではなかったか。わたし自身の自己批判をこめて、そう言わなければなるまいと思うのです。初版本については、一人ひとりの手記について、何が削られ何が採録されたのか、採録されたものがどのように整理・成型されたのか、その結果、遺稿原文の微妙でしかし大事な意味合いがどう変わったかについて具体的に細かく検討すべきなのですが、時間がありませんので、大づかみにお話しいたしました。

各人の戦争体験は、何時、何処で、どのような情況で体験したかによって千差万別です。また各種の戦友会などでは、軍隊秩序を臍の緒にぶらさげてもおり、一種のセンチメンタリズムを共有していますから、一見同質のように見えますが、体験をどう意味づけるか、それが生活のなかにどう反映しているかになると各人各様です。だから日本人全体の戦争体験を総括し、それを共通の歴史認識にまで形成するには大変な知的作業が必要ですけれども、いずれにせよ、あの戦争の実相を正面から見すえるという姿勢がなければ、世界の民衆と連帯して確かな平和を創り出すことはできません。日本社会のなかでは今その気運がやっと、少しばかり出てきはじめています。アジアの人びとからすれば余りにおそすぎる、おそすぎるのですけれども、戦争責任を果たすのに、まだどうにか間に合うのではなかろうか、そんな感じもいたします。

妄言を未だに吐き続ける政治屋、文化人、学者などがいて、あの戦争、あの戦争と言っていますが、あの戦争は何時誰が始めたのかという大事な問題があります。一五年戦争ととらえるのか、日清戦争以来の五〇年戦争ととらえるのかも問題の一つです。それを考える際に、例えば朝鮮に限定して申しますと、侵略し支配した側の意識では一九一〇年の「日韓併合」後朝鮮半島は「合法的に」日本帝国の版図に入った、以後朝鮮では戦争はなかった、行ったのは鎮圧であり討伐であり鎮撫であった、ということになりますが、侵略され支配された民衆の側からすれば抗日義兵闘争、独立闘争を続けてきて一九四五年の「解放」

を迎えたのだ、ということを、決して忘れてはなるまいと思います。

戦争論、平和論のみならず、総じて近代の日本人の世界観、世界史像のあり方に関して福沢諭吉の脱亜入欧の思想が戦後においても大きく影響しており、戦後日本の思想がその影響を脱却し得なかったのは、大東亜戦争史観がいとも簡単に太平洋戦争史観に転換したという事情に求められると思いますが、そのことに深くかかわっている問題として、戦後思想がまさしく戦後思想として出立し得た日付けのことについて一言します。それは、先程も言いましたが、聖断によって「終戦」となった一九四五年八月一五日ではないのです。日高六郎さんが一九七六年九月号の『世界』でお書きになったように、それは四五年一〇月一〇日のことでした。三木清が獄死したことを知ったロイター通信の一記者が、驚いて調べたらば、すべての政治犯が未だ獄中に囚われていると知り、時の内務大臣山崎巌に取材したところ、山崎の曰く。「思想取締の秘密警察は現在なお活動を続けており、反皇室的宣伝を行う共産主義者は容赦なく逮捕する……」その山崎発言が一〇月四日「スターズ・アンド・ストライプス」紙にのった、その記事を目にしたGHQのマッカーサー元師は、同日夕刻に、「政治、信教ならびに民権の自由に対する制限の徹廃、政治犯の釈放」を指令した。ために東久邇宮内閣は瓦解、九日に幣原内閣が発足し、翌一〇日にやっと治安維持法による政治犯が釈放された、このように喜劇と悲劇がないまぜになったところから、日本の戦後思想史が始まったという趣旨のことを、日高さんが書いておられるのです。戦後思想は思想としての存立の条件を自分でかちとったのではないのです。だから、「終戦」がすなわち平和であるという迷妄におちいったのです。

マッカーサー元師のおかげで、いわばアトノマツリに始まった日本戦後思想は、朝鮮のこと、中国のこと、東南アジアのこと、総じてアジアを無視した。でなければ、軽視し蔑視して、脱亜入欧の思想の延命を許してきた。そういう思いをわたしは禁じ得ないのです。

戦後、脱亜入欧の思想を克服するという課題に、中国やアジアについての主体的な研究に取り組んだ先輩たちのなかに、竹内好、武田泰淳、野原四郎、西順蔵という方々がおられます。また、日本の軍隊の研究については、飯塚浩二さんが丸山眞男などの協力、とりわけ、戦地で皇軍兵士として戦い辛うじて生き延びて学園に復帰した諸君との対話をも含めた労作『日本の軍隊』のことも、忘れてはなりますまい。飯塚さんのこの仕事の機縁ともなり思想的動因ともなったのは、彼が敗戦は必至であると見通し、戦後は「満州」と「蒙古」を実見する機会はあるまいと考えて満蒙を巡った経験であります。それは『満蒙紀行』という長文の、具体的な記録としてまとめられております。

時間をずいぶん超過しました。最後に『きけ　わだつみのこえ』に関して、一言だけ申し上げたいと存じます。

戦没学生の遺稿の原物にあたり、初版編集の際に使われた書

写原稿やそれをガリ版刷に転写したものを参照し旧来の諸版をも勘考しながら、可能な限り厳密なテキストクリティックを行い、かつ大幅な増訂をした『新版きけ　わだつみのこえ』が、本年一二月一八日に岩波文庫版で発行されます。戦後日本の平和運動を考え直すためにも、これからのアジア民衆と連帯して平和を創造するという課題を担うためにも、たしかな資料として作り得たと自負しております。このテーマを深化して、お考えいただくためにも是非ご一読下さるようお願いいたします。

御清聴ありがとうございました。

韓国の学術運動と光復五〇年

李　静和

アンニョン・ハシムニカ。今日は長崎というこの場所で報告できる機会を戴けて、非常にうれしく思っています。きのう長崎の街中を歩いてみましたが、なじみやすさと落ち着きを感じました。空港に降りたとたん、これは私の生まれたところと雰囲気がとてもよく似ているように感じ、以前この町に住んでいたことのあるような気がしました。その原因は海の匂いでした。私はチェジュド（済州道）に生まれましたので風にのってくる海の匂いに敏感なんです。それで、「ただいま」っていう気持ちになるのです。でも、このように美しい場所は、なぜか昔からいつも貧しくて、それでいて悲劇の場になるんですね。チェジュドのことを美しくて悲しい島という人がいます。パルチザンとして政治活動をしていた私の父は、チェジュドの生きている歴史を書きたいと口ぐせのように言っていたのですが、そのことが何を意味していたか、いまは少しわかる気がします。さみしくなると日本語の本を読んでいた日本生れの父は、もう亡くなってしまったのですが、いま私が海の匂いのするこの長崎、チェジュドと同様に埋められてしまった近現代史の現場で韓国の

民主化運動について日本語で報告することになりました。今なら父と何か話ができるような気がしまして、その点、すこしくやしい思いです。

一　韓国の民主化運動と学術団体

さて、では韓国の民主化運動について話します。この運動は、一九八〇年代半ば以降、韓国歴史研究会などを中心にかなり活発な動きをみせております。たくさんの研究団体が創られるのですが、それらはみな「学術運動団体」という上級の団体に参加しています。そこでは、韓国社会の性格についての分析が行われ、理論あるいは実践について活発に議論されてきました。これを韓国では学術運動とよんでいます。その背景には、一九八〇年代以降に活発となった社会運動があって、その全体的理念は民族主義です。あえてナショナリズムとはいいません。民族主義といいます。これを背景にまず行われたのは、韓国社会の分析です。

その分析結果は、一応、親米反共分断従属体制となりました。それについては様々な論争があります。私が以前に書いた文章をもとに話します。[1] 韓国の総体的性格規定をめぐって、民族民衆社会学から韓国社会構成体論という**包括的理論**をめぐる大論争が提起されました。ほかに韓国資本主義論争、韓国近現代史論争、韓国社会性格論争など様々な名前でよばれている論争の中心は、結局、韓国社会学で支配的だった人間主義、構造主義、実証主義などの諸パラダイムに対する全面的な対決でして、韓国社会の本質的性格とくに帝国主義の規定に関連した論争であります。各段階の論点はマルクス主義的方法論の再確立と、その方法論による韓国社会の分析の成果ということです。これは、一般的には、階級的解放と民族解放の統一、植民地的従属、資本主義社会体制の変革という特殊性をどう解明するかという問題、具体的には帝国主義の新植民地としての韓国と資本主義的社会構成体としての韓国をどのように統一的に理解するかという問題であります。

この論争は何よりも、韓国社会を規定する様々な概念を生み出しました。まず、韓国社会の従属の問題に関しては、民族矛盾・分断矛盾・階級矛盾など、それから帝国主義の支配問題および韓国社会の性格の問題に関しては韓国資本主義の性格をめぐる国家独占資本主義、植民地半封建社会、周辺部資本主義など、さらに反共イデオロギーが支配する状況では接することのできなかったマルクス主義的方法論の全面的受容を通じて、民主・支配・解放・自由・民衆・階級意識・**小市民**・変革などの概念を社会全般に広げました。こうしたことを行うメンバーの集まっているのが学術運動団体です。

二　新たな文化運動

ここで、学術運動と並行して紹介しなければならないものに、文化運動があります。これは、韓国社会の資本主義の特殊性を政治・社会・経済に即して科学的に解明する作業とは別に、文学および文化一般の領域、より一般的な民衆の日常生活から民

族主義的実践の方向性を確立しようとする動きでして、民族文化運動とよばれるものであります。文化運動を彼らの言葉で定義すれば、**風土**を変える運動ということになります。民衆的論点を希薄にさせ民衆的展望の世界を拒否する帝国主義的非民主的な生活様式を打破して、つねに祖国の自由・民主・統一を考え実践する民主的生活様式と意識とをつくり出すこと、そしてイル（働く、）とノリ（遊ぶ、）との闘争を通じて民主主義的生活を拡大再生産すること、それがまさしく韓国的な文化運動である、ということです。このような観点は、芸術などとよばれる特別な領域としての文化を批判すると同時に、文化の人間に与える影響を重視しながら、一般大衆が自分の具体的な生活の中で自主性・主体性を実践していく過程としての文化を強調し、生活文化という概念を生み出しています。

一般大衆の日常の生を重視し、それこそが真の文化であるという意識は、人間の生を意識する文学の分野で最も激しいかたちであらわれました。それは民族文学という名で、人間の**生**をどのように表現するのが真の文学なのか、文学そのものの意味ではなく、人間の生あるいはその条件としての世界、社会、歴史における文学とはどんなものか、という新たな問題として生じました。韓国現代社会の構造を分析することで新たに登場した民衆のための民族文学は、民族経済、民族史学、民族**神学**などの学問レベルからではなく、働く人々、被支配層の民衆の表現に関する人間的欲求を大切にするという理念のもとで、労働・生活現場の人々から自発的に行われてきたのが特徴であります。したがって、専門的作家でなく民衆的作家あるいは文芸活動家、人間の生を**真**にあらわすための具体化されたリアリズムなどの概念を生み出しています。そこで新たに登場したのが民衆概念ですが、これは最近また、新たに生まれた市民概念との関係で複雑な論争をひきおこしています。

三　学術運動における知識人の役割

さて、ここまで学術運動の背景と、それと同時に並行して行われてきた文化運動について少し紹介しまして、問題点として民衆という概念を出したのですが、他方では学術運動の中心になっている人々というのは大学教授・専門研究者・大学院学生などですから、当然民衆と知識人の関係、あるいはそこにおける知識人の役割といった問題が出てきます。それに関連して民衆運動としての、社会運動としての問題が一方では論議されてきました。

そのほか、八〇年代の社会変革運動における学術運動とともに、言論の自由をめざした言論運動もおこりました。これは、学術運動のメンバーが中心ですが、とくに民族・民衆言論運動というかたちで、主にジャーナリズムとかマスコミ関係を研究している学者を中心として、現場と理論を統一しながら、韓国における言論の自由をめざす運動が行われてきました。八八年五月一五日、国民の力によってハンギョレ（同胞）新聞が創刊され、民主化運動における大きなメディアになってくるわけです。民族・民主言論の運動の中でこの新聞がいろんな実践をやるわ

けですが、例えば、東亜日報と朝鮮日報との間でどちらがより民族主義に**充実**であるかという、民族新聞論争が行われまして、これにハンギョレ新聞が対抗していくわけです。このハンギョレ新聞と、先程紹介しました学術運動団体が一緒になって、光復五〇周年を記念し今年四ヶ月にわたり、統一をめぐる大きなシンポジウムをやることになったのです。

そこではじめて、本格的に統一についての議論がたたかわされました。あるいは、統一以降に半島はどういうふうに変わっていくかという問題について、経済・社会・政治に分けまして、学術運動団体の学者からいろんな理論が提示されました。全部を詳しく紹介することはできませんけれども、統一論という課題については、実は学術運動団体メンバーの間でも様々な意見に分かれています。例えば、北朝鮮が主張している統一案と南の案、それから金大中さんの主張している案などがありますが、それらを一応二つに分けまして、一方は国家連合――英語ではコンフェデレーション――、他方は国家連邦――フェデレーション――とし、この二つの統一方案に対して様々な議論がたたかわされています。その中でも特に中心になる傾向としては、南北共同体の形成と発展のためにはやはり北の言っている連邦主義的な改革をまずは行って、その上で南の言っている韓民族共同体統一方案つまり連合をこれに接続するというかたちがいちばん望ましいのではないか、というものです。

それで、韓民族共同体統一方案と北の高麗民主連邦共和国統一方案の二つが中心になるのですが、たんに二つがそのまま結合するというのではなく、発展的に、新たにどういうふうな民族共同体を創立するのか、ということが主要イシューになってきます。新たな共同体実現のためには、北と南がそれぞれ主張してきた接近方式の中でも、特に、市民社会相互間の交流と協力を強調する南の機能主義と、政治・軍事部門の〝**一括**〟を重視する北の連邦主義の二つを両方ともいかすことを前提にしつつ、しかし連邦主義を主要なものにしないといけないという発表がシンポジウムでありました。これに対しては体制側の学者からかなりの批判・反論がありました。

それと同時に強調されたのは、統一運動自体もいままでとは違ったかたちに変化していかなければいけないということです。ここで市民運動と統一運動がどのようにうまく結びつくのかという問題をいまこそ具体的に考えなくてはいけないという主張がありました。そのほかにもハンギョレ新聞と学術団体が中心になって、光復五〇周年を記念して今年ハンギョレ統一文化財団が設立されましたが、その中ではこうした望ましい統一論をつくり提出する学術研究をまず第一の目的にして、その次にやるべき運動としては例えば反共教育に対抗する意味での少年たちの統一教育、それから南北学術文化交流をもっと積極的に行うこと、それから、いままで戦争で犠牲になった人々のことをもっと具体的に考えること、それから南北に分かれている家族、離散家族の問題、こうしたことを課題としてハンギョレ統一文化財団が設立されました。

四　分断と統一の歴史について

そのほか、ハンギョレ新聞と学術団体が一緒になって発表した統一論とは違ったかたちで、主に韓国の近現代史を研究している韓国歴史研究会が、もう一つの統一シンポジウムを行いました。そこではまず、韓国の近現代史を分断と統一の歴史と表現するべきだとの主張がありました。もちろん、そのように把握したとしても、様々な認識の差はあるということを前提にしながら発表が行われました。例えば、従来分断されたことのある五つの国の体制を比較した研究があります。ヴェトナム・ドイツ・イエメン・中国・韓国、この五つの国を比較しまして、分断以前の状態と、占領および分断の過程、それから分断の体制、外部勢力の規定、総合的な性格という問題に分けて、かなりこまかい指摘がありました。韓半島の場合、分断体制のもっている特徴が他の四つの国と比べてどのように違うかということですが、南北の勢力が均衡している点がまず挙げられました。それから韓半島の場合、体制問題と民族問題が複合的になっていること、分断維持と関連して民族問題を規定するものがアメリカとの関係であること、それから第四に、南北間で非常に激しい対立があるにもかかわらず韓半島はほかの国以上に共通の歴史と文化をもっているので分断体制克服の可能性はある、というようにして四つの点が他の国と違うと説明されました。またこれら五つの分断された国を比較した報告では、分断された両者間に相互交流あるいは武力対決の経験があるかないかという問題、それから統一方案および統一原則がどうなっているのか、というように分けまして分析が行われてきました。分断体制の比較をこのように公けに発表するというのは、今年の光復五〇周年シンポジウムではじめて行われたことです。そのほかにも、統一のあとの問題をも含めて、詳しい論議が行われました。

こうした統一論に**向かった**学術運動の流れのほか、もう一つイシュー別の運動の流れもあります。これは、学術運動団体がいま少し別の団体を創り出していて、それと重なったかたちのものです。それはイシュー別に、例えば**女性運動**とくに慰安婦問題、環境・核・公害問題などです。ソウルなどの公害問題について活発に議論する団体もあります。それから光州問題があります。一九八〇年のオー・イルパル（五・一八）関連者に対する検察の不起訴決定に抗議する運動があります。その中心となったのは、学術団体と重なる全国民主教授会などです。全国一〇〇以上の大学につとめている教授たちが中心になってオー・イルパル特別法をめぐる署名運動をやっています。これには大学生の連合や宗教団体も加わり、一番保守的だといわれてきたプロテスタントの団体も含まれ、いまではほとんど全国民の運動になりました。そのスタートは、七月、高麗大学の教授たちによるものでした。[2]

五　〈北朝鮮を知る〉運動ほか

そのほかにも、地方自治体に関連して、やはり学術運動団体

のメンバーと重なりながらいろんな団体が別に誕生しました。例えば**参与民主社会市民連帯**、**経済正義実践**のための市民連合などが誕生しました。また北朝鮮を知る運動がおこってきました。これは八六年以前にはタブー視されるかほとんど禁止されてきたものですが、いまでは学術運動団体が中心となって様々な本を紹介したり文学を紹介したりというかたちで北朝鮮を正しく知る運動として、続いております。以上でイシュー別に学術団体の流れを簡単に紹介してみました。

先ほどお話しした統一論に関連して、もう少しつけ加えたいことがあります。それは、『朝鮮日報』ほか幾つかの新聞にみられる李承晩再評価の問題です。これに対抗するかたちで韓国歴史研究会が李承晩の研究を活発に行っております。もう一つは労働運動についてです。これに対し学術団体がどのような態度をとっているかということは非常に大切なことなんです。これは、民衆と市民、階級の問題、韓国社会分析の問題などが全部関わっていくほど大きな問題なのです。

それから、解放五〇年および最近の北朝鮮の変化を含めた上でいま統一論が非常に活発に議論されているんですけれども、こうした学術運動の流れから生まれてくる統一論とは別のかたちで、保守の、体制側の学者や、政府機関を通じた様々な統一論がありますが、これらは主に吸収論です。これはいま、かなり強い力をもって登場しています。特に短期吸収統一論はいけないということを国民にどう説明するかという問題が、学術運動では検討されております。また先ほど話しました市民運動は、従来の民衆運動とどのように区別されるのか、あるいはどこでつながっていてどこで違っているのか、先進国の市民運動とはどう違うのか、あるいはニュー・ソーシャル・ムーヴメントとはどのように違うのか、という論議もあります。それは、韓国社会が果たして市民社会であるのかないのかという論議としても、活発に行われております。[3]

以上、非常にラフに報告いたしましたし、私自身の専門研究でなく、ただ韓国で活動している友人たちへの心の思いとして日本のみなさんに少々報告いたしました。韓国の民族主義理念のことなどを含めまして、こんどはみなさんからお話を戴けたらと思います。ではこれで私の報告を終わらせていただきます。

（注）

（1）詳しくは、拙稿「韓国における民族主義―その運動と概念の歴史と現在」（『思想』、岩波書店、一九九三、七）を参照。

（2）七月三一日、高麗大学校教授一三一名が署名し、五・一八特別法制定を促す声明として発表、その後、声明運動は全国の宗教界、法曹界、社会団体、在野、学生を含む一般市民まで広がり、ついには一〇〇万人を超える署名をうけて、一一月二四日、その制定発表に至る。

（3）これについては、拙稿「民族主義を理念とする民族・民主化運動と〝市民〟問題」（『思想』、岩波書店、一九九六、近刊）参照。

シンポジウムII　討論

司会　伊藤成彦

三浦永光（津田塾大学）　舟越会員へ。「天皇の戦争責任を批判しえなかった戦後社会の思想的営為の脆弱性」の原因はどこにあるとお考えでしょうか。

山田拓民　舟越会員へ。①終戦の詔書と宣戦の詔書の連続性を強調しておられたようですが、終戦の詔書は戦争終結宣言であり、戦後日本の出発宣言ではないので、連続性があるのは当然ではないでしょうか。②被爆者の被害者意識は戦争責任をあいまいにすることに役立ったという指摘に聞こえましたが、原爆被害への国家補償を求める被爆者の運動は、国の戦争責任を直接的に追及する運動として評価されるべきではないでしょうか。

柴田隆行（東洋大学）　舟越会員へ。一九六〇年前後から大熊信行（国家学）・信太正三（哲学）・武井昭夫（文学）・吉本隆明などによって「戦後責任」ということが問われました。これは「戦争責任」を問う、その当の主体のあり方を問うことによって、「戦争責任」を過去ではなく〈いま、ここ〉の問題として問おうとするものでした。このような「戦後責任」という問題提起をいま改めて継承していく必要があると思いますが、いかがでしょうか。

崎山政毅（京都大学）　舟越会員へ。戦争責任を明確に受けとめるべきという主張には全面的に賛成しますが、その場合の「主体」は「日本人」「日本国民」に単純に求められていいのでしょうか。アイヌモシリ・琉球の侵略・暴力的統合なしにそうした「主体」の成立はありえず、その過程が近代天皇制の形成と重なり合う以上、戦争責任への応答の「主体」はまさに思想的再考の対象ではないかと思いますが。

倉田稔（小樽商科大学）　舟越会員へ。銃をとらなかった我々にも戦争責任はあるのですか。

水田洋　舟越会員へ。近代国民国家の全体戦争と日本の侵略戦争を区別できるか。

舟越　まず、天皇の戦争責任を批判しえなかった戦後社会の思想的営為の脆弱性の原因についてですが、原因はたくさんあるのでしょうが、かつて私が考えたことは大東亜戦争という言葉を使わずに太平洋戦争という言葉を使ったことによって戦中・戦後の自分の体験をくぐらないかたちでの思想的営みが始まったことです。太平洋戦争と表現することにより、アジアを侵略したという側面が消えてしまう。それから、戦争敗北を終戦と言い換えたことで責任の所在が不明確になったし、きちんと敗け切り、そこから出発することができなかった。また、日本国憲法の第一章は犯罪的な規定だと思います。戦後一貫して護憲運動が主張され、私もその立場にいましたが、護憲を主張

することで憲法第一章を批判するポジションが形成されなかった。この憲法は自分たちで勝ち取ったものだとし、第九条を自分たちで勝ち取ったものだとするための観点や思想的作業もなかった。そこで、象徴天皇制を批判することになっていなかった。

次に、終戦の詔書と宣戦の詔書の連続性は当然ではないのか、との質問について。当然といえば当然なのかもしれませんが、この終戦の詔書で使われている言葉がそれ以来五〇年間ずっと使われてきたし、国内的にも国際的にもその連続性を断ち切ることはできなかった。やはり最初の詔書の影響力は大きい。

それから、被爆者の被害者意識と戦争責任に関連する質問ですが、国に国家補償を求める運動として被爆者援護法の制定運動があったということは、私は知っています。それはもちろん正当に評価されるべきです。しかし、外国人被爆者に対して、援護法はいったいどれだけ念頭においていたか。長崎では被爆者の裁判が二つあります。一つは日本人被爆者の裁判で、被爆者の認定を得ようとするものです。もう一つは強制連行されたあげく被爆した釜山在住の韓国人被爆者の戦後補償裁判です。そのうち後者を支援する会のメンバーはわずか二〇〇人、前者の支援者数は六〇〇〇から七〇〇〇人です。これを考えると、私はこの補償を求める運動に一国的な視点があったのではないかと考えました。

それから「戦後責任」に関する質問については、私もまったくそう思います。やはり五〇年間放置、無視、黙殺してきた戦後の責任は重いと思います。戦争責任の問題は、たんに過去の罪の贖罪だけではない。私たちはそれを主体的に担い、個人も日本人という集団も生まれかわり、同じことを二度と繰り返さない主体になりうるための思想的活動として、今日的問題として立てられなければならない。

次に崎山会員の質問ですが、私もそうだと思います。日本人の戦争責任を問う場合、いったいその日本人とは何なのか、民族の責任あるいは国家の責任、どういう問題の立て方がいいのか、など考えました。しかし、西谷氏、加藤氏の対談にあったことと思いますが、これだけ糾弾され、批判され、訴えられてきた情況下で、これを引受けるべき主体をつくり上げる作業が必要です。アイヌ・沖縄の方々については、まさに日本の近代国家の被害者として差別・抑圧されてきたのです。しかし彼らも日本軍兵士として加害者の立場に立たされた。

さらに倉田会員の質問についてですが、戦後生まれの戦争責任というパラドキシカルな問題があります。現に我々に向けて、当事者であろうがなかろうが、同じ日本人としての我々に対し糾弾があり、救済が求められています。最後に水田会員の質問について。一九四五年に終わった戦争の性格として、ファシズムと民主主義、あるいは帝国主義と植民地、そして帝国主義と帝国主義という三つの性格があります。そのうち、帝国主義同士の戦争という点では国民国家の全体戦争という側面があります。しかしアジア諸国に対する日本の侵略戦争ということは、この国民国家の全体戦争という枠では捉えることはまったくで

きません。

崎山　藤本会員へ。戦争概念を主権国家間のものから植民地支配下での抵抗闘争を含むものへと拡大された点には全く同感ですが、湾岸戦争を経た現在にあって、「経済援助」も含めた間接的加担まで含めた「戦争当事者」規定が重要になってきていると考えます。お考えはいかがでしょうか。

倉田　藤本会員へ。帝銀事件とのかかわりについて補って下さい。

井上公正（奈良大学）　藤本会員へ。日本国民のある部分は戦前のマインド・コントロールから解放されていないのではないか。被害者意識はなく、被害を試練・修行だったと思い、加害者意識はなく、天孫民族として他民族を差別し劣等視し、侵略を他民族に対する恩恵と考えている。したがって戦争責任を感じない、謝罪の必要はない、ということになる。戦前のマインド・コントロールを解消する有効な方法はないものでしょうか。

川原竹一（長崎市）　藤本会員へ。元七三一部隊隊員にも犠牲者がいると思います。

水田洋　藤本会員へ。七三一とダッハウKLとは関係がないか。

藤本　幾つかの質問が出されておりますが、七三一部隊に直接関係するものと、戦前と戦後の関係についてのもの、戦争責任の主体に関するものの三つにまとめてお答えします。まず、ダッハウ収容所と七三一部隊との関係ですが、たぶん直接の関係はなかったと思います。石井四郎は一九三二年に軍医学校内に防疫研究室をつくる前の二年間欧米をまわって、その中で彼がいちばん勉強したと思われるのはドイツでの化学兵器と細菌兵器についてです。それからもっと長いタイム・スケールで考えるとき、日本医学が戦争とセットになって軍陣医学として、戊辰戦争から始まったことと無関係ではないと思います。そういうことでなら関係はあると思いますが、七三一部隊がナチス・ドイツと直接に研究成果を交流させたという記録はない。

それから、七三一部隊にも犠牲者は多いにありました。元七三一の少年隊員として生体解剖を手伝った篠塚さんの証言では、何人か業務上感染つまり防疫着をつけているんだけれども感染する。その人はやはり実験材料にされた。お国のために役立てようということで、息を引取る前に解剖されて臓器を引っぱり出された。ただ葬り方は、中国人、ロシア人、朝鮮人のように動物と同じ焼却炉でなく、別個に材木で遺体を焼いた、そして合掌しながら葬ったという違いはあった。それからまた、浙贛作戦でも、弾丸にあたってでなく、七三一部隊がまいた細菌によってバタバタと倒れた日本人兵士がたくさんいました。

そのほか七三一部隊にかかわることとして、数の上では少ない事例ですが、植民地支配との関係で言いますと、今は韓国の大邱にお住まいの崔亨振（チェ・ヒョンジン）さんについて一言したい。北京の一八五五部隊の支部隊で白衣の部隊とよばれたものが済南にあって、そこに崔さんは通訳として連れていかれた。北朝鮮の義州で生まれ子供の頃から日帝支配下で日本語を強制されておりま

したが、天津に移住、そこで中国語を覚えました。それで、ある事件を契機にして、通訳として一年半、済南支部の軍医たちの人体実験と生体解剖にかかわり、病状その他を把握するための通訳をする。その一年半の間に約一〇〇〇人の中国人が殺され、同胞の朝鮮族も殺された。崔さんは解放後、日本軍に協力したではないかとの非難をうけることを恐れ、故郷の義州でなく大邱に暮らすことになったのです。

帝銀事件とのかかわりですが、あの事件の後、七三一部隊のもと兵士たちは何回も調べられるのですが、しかしある時期にパタッと止みます。あの事件は七三一部隊あるいは中野学校、登戸研究所の関係に違いないと言われていたのですが、ある時期にパタッと止む。やがて平沢貞通が犯人に仕立てられた。その二年後、石井と北野がアメリカと取引きして二人が朝鮮戦争に行ったと、旧隊員に口頭で知らされた、と、もと隊員が言っています。そのことを裏付ける証拠は残されていませんが。ですから帝銀事件は七三一部隊の直接の隊員でなくてもそれと関連ある部隊のしわざだということは、ほとんど衆目の一致するところです。戦前、戦中、戦後のマインド・コントロールについてですが、七三一部隊の最下位の兵士たちは、俺たちのやったことは上の命令でやったことだ、俺たちは普通の兵士として行ったまでだと言っています。そのことと関連して、湯浅さんの証言によりますと、たいていの陸軍病院で生体解剖が行われていたが、そのことをみな覚えていない。なぜだと思うかと、私は逆に問われました。私は、子供の就職とか結婚とかに差し障る、それを懸念して言えずにいるんではないかと答えました。湯浅さんは、それもあるけれど、実はあれは日常茶飯のこととなっていたから悪いことをしたと露ほども思っていないから忘れているんだ、と言うんです。私だって忘れていた、と。はじめは嫌だったけれど、ごく普通の仕事としてなれっこになったんだ、と。このように日常性として忘れているその心性と、戦争責任についての意識の欠如は、絶対天皇制・象徴天皇制というかたちの中でマインド・コントロールとしてつながっている部分はあろうかと思います。

細見和之（大阪府立大学）　李会員に。韓国の言論状況のなかで「統一」論議が観念的に先行しているという点はないのでしょうか。そのことを含め、ちょっと古めかしい言い方になりますが知識人と大衆の関係についてどんな論議が行われているのか、お教えいただければ幸いです。

姫野順一（長崎大学）　李会員へ。韓国の学術運動の中で、戦争を知る世代と知らない新世代との断絶はどの程度みられるのでしょうか。

大貫敦子（学習院大学）　李会員へ。民衆概念と市民概念との論争について。「市民」運動と言う自己理解が浸透していくことによって、それまでの運動のキー概念としての民族主義はどのように変化していくと考えますか。

田村伊知朗（法政大学）　李会員へ。南北朝鮮の統一問題において韓国の持つ外貨（円・ドル）は大きな役割を果たすのではないか。この問題は北朝鮮の民衆の問題でもあろう。

水田洋　李会員へ。学術運動のなかでヨーロッパ近代思想の研究はどう位置づけられるか。

李　まず、「統一」の論議自体が観念的だということですが、それはまったくない訳ではない。反共教育の中で分断体制が当然とされる状況下での統一論議と、八五―八六年以降に始まった北朝鮮を正しく知る運動でいくらかでも情報がわかるようになった以降の統一論議に差はあります。実際に分かれたままの家族が一〇〇〇万以上いますから、互いに家族が生きているかどうかが、すごく具体的な問題なのです。韓国では血縁といった共同体が、儒教をも含めてあらゆる習慣とともに生活全般に今でも根深く残っています。八五―八六年までは、北は鬼の国と思っている韓国の人は多く、その後北を初めて訪問したある作家は、北にも私たちと同じ人々が住んでいたと書いているくらいです。但し、北と南の差についての情報も入ってきてます。例えば軍事費では南は北の三～五倍以上でGNPもすごく差がある。こうした事実を知った上で南北関係をどうつくるかは、かなり具体的になってきました。それから知識人と大衆との問題。これはかつて日本でも論議されたと聞いておりますけれども、韓国では、知識人が労働運動とどのような接点で結びつくかというケーススタディをやっているグループがあります。そこでは例えばこんな問題が出ている。民衆とは、農民・都市労働者および批判的進歩的知識人を含む。民主化運動では民衆の概念をそのように捉えています。そこで市民という概念が出てきており、これから新たな展開がなされていくでしょう。

次に、戦争を知る世代とこれを知らない新世代の断絶は、まったくない訳ではないですが、総体的にみれば、ない、と言えます。朝鮮戦争を経験した世代がいて、兄の世代にはいるヴェトナム戦争に参加した方たちがいて、もっと具体的な体験としては八〇年の光州が入ってきます。こうなるともう断絶でなく連続です。それから、韓国ではまだ徴兵制があって、男の人たちは一八歳になると三年くらい軍人にならざるを得ない。実際に軍事訓練を受けます。ですから、戦争を知る世代と知らない世代との間には、思っているほどの断絶はない。また、ヴェトナム戦争などに参加し挫折して帰ってくる兄弟たちがいますから、断絶があったとしてもそんなに深刻なものではない。人の記憶が続いている間は、戦争はまだ終わっていない。

次に、韓国における市民概念とか市民社会概念とかについての論争は九〇年代、正確に言いますと九二年四月、韓国民主主義の現在的課題の中で市民運動、市民社会、市民概念をめぐる論争が始まりました。今年で三年ほどたちますが、主なヨーロッパの思想は全部とり入れています。しかし韓国が市民社会であるかないかについては、かなり疑いが深い。ですから、それはまったく違った意味で、経済的に発展していく段階で中産階層が増えてきた現状において、今までの民衆運動のディスクールでは説得力がおちる。あくまでも中産階級に対応する手段として「市民」概念をとり入れたにすぎないと言っても過言ではない。そのほか、民主化運動の中で出てきた市民論争の意見の一つに階級の問題があります。階級的ラインに従って組織され

ているという意味での今までの民衆運動と違い、非階級的ラインにおいて組織された八〇年代後半以降の運動の形態を市民運動と言い、それは欧米におけるニュー・ソーシャル・ムーヴメントとも違う、そのように説明する人たちがいます。

それから、韓国で民族主義を理念として民主化運動をやっていく上で最も妨げとなるものに、国家の問題があります。韓国的特殊性というんですが、市民社会に対する国家の力の優越、儒教的権威主義、血縁主義の問題、反共主義の問題などが指摘されています。こういう諸問題がこれからはたして市民社会・市民運動との関連でどのように位置づけられるかが、これからの大きな論点になっていくでしょう。

最後に、ヨーロッパ近代思想研究の受けとめ方ですが、これについては逆に日本に来てみて私から質問したいことでもあります。日本では七〇年以降社会全般でプロフェッショナリズムが進行し、研究の面でもあらゆる分野が細分化していますが、韓国ではまだそうではありません。

それから、この社会思想史学会の人たちをも含めて日本においてアジアを共に語れるヨーロッパ思想史研究者たちに会った時は、また特別のうれしさがあります。

ほかにもご質問いただいてあるのですが、時間がなくなりました。のちほど個別にお話しできればと思います。

司会（伊藤成彦（中央大学））　終了時刻をすぎておりますので、まとめはできません。これで社会思想史学会第二〇回記念大会のシンポジウム第二部「戦争責任と戦後思想」を終了いたします。

自由論題 1

ジョン・ロックとリチャード・フッカー

［報告］ 岡村 東洋光

一

『世俗権力二論』(Two Tracts of Government) と『統治二論』(Two Treatises of Government) におけるロック (J. Locke 1632-1704) によるフッカー (R. Hooker 1554-1600) からの引用を手がかりに、後者の前者への思想的なつながり……ロック的な継承と乗り越え……を検討する。ロックは前者においてはただ一箇所、後者においては第二編の中で本文と註を合わせて一三箇所で、フッカーを引用ないし参照している。しかも、ほとんどがフッカー『教会政治理法論』(Treatise of the Laws of Ecclesiastical Polity) の全八巻のうち、第一巻のみからの引用である。以上のような限定を念頭に置いて議論を進める。

ロックがフッカーに哲学的に負っていたとか、親近性を感じていたといった指摘が、ガフやラスレットらによってなされていたが、フッカー思想自体の立ち入った研究はあまりみられない。周知のように、フッカーはエリザベス時代の宗教家であり、エリザベスの宗教解決たるローマ・カトリックとピューリタンのどちらにも組みしない中道路線に沿って、イングランド国教会の教義の確立に努めた人物であった。思想内容としては、トマス・アクィナスやマルシリウスの影響を受けた人物であり、「フッカーの国家論は基本的には中世キリスト教共同体を支えていた理念と変わらない。その意味では、フッカーもまた近世初頭に生きながら中世人であった」から、これまでのロック研究においては、フッカーを取りあげることは、ロックを「中世的な自然法思想の系流に追いやることになる」という評価もあり、あまり注目されてこなかったといってよい。だが、ロックはフッカーの発想からかなりのものを継承しつつ乗りこえていったのであり、この点を明らかにすることは、これまではあまり注目されてこなかったロック思想の一面に光をあてることになると思われる。

二

ロックの『世俗権力二論』(以下『世俗二論』と表記) の執筆の狙いは、「英語論文」の序文から推しはかると、宗教的に非本質的なことがらを巡る争いが秩序破壊へと導かないように、世俗権力による専断的決定を正当化することにあった。ロックは次のように書いている。秩序の維持のためには、争憂の原因と考えられる「全面的自由」が「普遍的に許容されたならば、それは争論と非難と迫害のための自由でしかない実態を暴露し、

我々を宗教的狂乱と専制に対してさらしものにしてしまうであろうし、また、万が一、非本質的な事柄一切が無制約なままに放置されたとすれば、何事も合法的ではなく、反対分子によって是認されない非本質的な事柄の実行は、あたかもこの分子の命令・禁止が目下のところそう判断されているのと同断に、反キリスト教的・非合法的であると判断され、その結果、熱狂的な分子たちの頭脳と腕力が改革という必要な任務に携わるにいたる現象をたちまちのうちに現出せしめるであろう」。これを避けるために、ロックは「すべての国の最高為政者は、その設立のされ方の如何を問わず、必然的にその人民のあらゆる非本質的行為に対して絶対的・専断的権力を持たねばならない」。あるいは「神が命じも禁じもしていない非本質的なことがらは、彼の代理者が代わって掌ってもよいことになる」と結論した。

そこで非本質的なことがらであるが、ロックは次のような手順で説明する。まず、神法が規定する「本質的ことがら」を定義し、その対象から外して放任した「非本質的なことがら」を区分し、後者に関してのみ、国家の平和・秩序を維持するために、公共の福祉を規準において世俗権力が専断的に振る舞うことができるとする。この非本質的なことがらの定義に関連して、これが非本質的であると言う意味は、それらが道徳的に善でも悪でもないということであり、その善悪の基準になるのは法であるから、法の定義を明らかにすることが非本質的なことがらを定義することになる、とする。そしてロックはこの法の定義に関してフッカーの法の区分を引用した上で、しかもこれを退けている。『世俗二論』でロックがフッカーを引用しているのはこの箇所だけである。つまり「最高の博識をほこるフッカーは、この法の特質の最も一般的な性格を次のように描写している」として「各事物に類を割り当てるもの、力と権能を規律するもの、活動の態様と準尺を定めるもの、これを法とわれわれは名付ける」としているのである。

ここでフッカーの法の区分について補足しておくと、まず神自らのために定めた第一永久法、次にすべての被造物のために定めた第二永久法＝自然法則、それはさらに自然法、天上の法、道徳法にわかれ、道徳法はさらに理性法、実定法、超自然法にわけられる。また、実定法は国内法と万民法に分けられる。こうした体系において本質が割り振られ、その規定から逃れているものが非本質的なことがらであるとされる。その場合、法は不変的な法と可変的な法（実定法）とに分けられ、前者は神の法のみならず、自然法や理性の法を含む。後者は前者に依拠する。実定法は、人間の意志が悪に傾くということがなければ本来不必要なものであるが、フッカーはピューリタンの主張を容れ、人間は必ずしも理性によって知りえた善のみを追求するのではないと考えるから、国家は人間に守るべき義務を教え、またそれを行わせるために実定法を定めざるをえないのである。なお、法の区分の上では、フッカーの理性法がロックの自然法に対応しており、フッカーの自然法は神の被造物の動きを律する自然法則という意味であり、自然法の概念自体については両者の定義にはズレがみられることには注意しておかねばならない。

ついでロックはこうしたフッカーの区分を含め、他の様々な法の定義を採らず、「主として立法主体の相違から」彼独自の定義を提案する。すなわち、神法（道徳法）と国家法（人定法）、そして兄弟法（愛の法）と修道法（私法）である。立法主体はそれぞれの前者が神、後者が人間である。最初の二つについて言うと、神法はあらゆる道徳的な善・悪の永遠の基礎であり、またこれに含まれないものは、「非本質的なもの」であり、人間によって自由運用可能なものである。これに関して為政者が命令や禁止を行うことにより、国家利益の実現を図るのが人定法である。後の二つについての内容説明をした後で、ロックは法全体の性格付けについて次のように言う。義務の観点からいうと、これらの法すべては神法である。なぜなら「神法以外のいかなる法も、固有の能力と内在的力によって人間を拘束するものではない」のであり、したがって「直接的・即自的に人間の良心を拘束するのではなく、その根底となっている何らかの神の命令の能力に依って拘束力を得る」ものであるから。また、神法除くそれ以外の諸法は非本質的事物の本性を変更するものではないこと、これらの諸法の間には下級の法が上級の法の権威ないし拘束力を無効または取消しにする権限を持たないという従属関係があること、そして、上級の法にとって非本質的なものはすべて下級の法の対象・素材となることを指摘し、「神法が終わるところで為政者の威権が始まり、国家の法令が尽きるところで、躓きの法がその余地を見いだす」とした。こうしてロックの法体系は神法を頂点とする階序的な構造を持つのである。

以上のような説明で、非本質的なことがらに関する世俗権力の固有な領域を設定した上で、この非本質的なことがらの扱いは為政者の権限に属するものとされ、その結果、人定法によって（フッカーの用語では実定法によって）非本質的なことがらについての、世俗権力による専断的な決定が正当化される。

こうしたロックの論法は、神が明示的に示していないことがらについては、理性や慣習にしたがって人間が決定してもよい、つまり宗教的儀式のみならず教会組織や教会行政のすべて、さらには主教制度自体をも含む「無規定中立事項」については、世俗権力が決定してよいというフッカーの見解にかなり近い。ロックとフッカーは、法の区分・定義の仕方については異なるが、神法を頂点とする階序的な（位階的な）法の体系を持つという意味では、両者は共通する。また、この法体系を踏まえて、「非本質的なことがら」について世俗権力が専断的に決定できるという発想は、両者に共通している。

むろんフッカーの場合には、世俗権力の決定が神の命令に違背しないのみならず、世俗的権力はこれに従属するものであり、神の意志を実現するものと見なしているように、あくまでキリスト教的な理想の実現という教会政治の観点から、世俗国家のあるべき姿を見ているのに比べ、『世俗二論』でのロックは、宗教的な本質から「非本質的なことがら」を区別し、世俗的な目的である公共の福祉の実現（秩序の維持）という規準において世俗権力の機能を捉えている。言い換えると、フッカーの権威に依拠して議論を展開しつつも、キリスト教的な教会政治に至る

のではなく、世俗権力の守備範囲を明確にした上で、公共の福祉の実現という規準による世俗権力の活動を正当化している。

三

次にロックは『統治二論』第二編でフッカーを引用し自説の権威付け、ないし正当化をはかっている。『統治二論』については、カトリックの信者がイングランドの国王になることを排除する運動、いわゆる王位排斥運動の渦中に排斥推進派の立場で書かれ、名誉革命の後に出版されたことは周知のところである。内容的には、第一編がR・フィルマーの王権神授説の直接的批判であり、これを踏まえて第二編がロックの市民＝政治社会論の積極的な提示である。フッカーからの引用は、いずれも第二編においてなされており、その意味でロック理論の積極的内容に関わる論点において、フッカーからの引用がなされていると言えよう。

引用は次のような箇所にある。第二章「自然状態について」、第六章「父権について」、第七章「政治社会、すなわち市民社会について」、第八章「政治社会の発生について」、第一一章「立法権の範囲について」、そして第一九章である。

そこで各引用を見ていくと、まず、第二章では、いずれも本文で二箇所引用している。前者は、自然状態が自由で平等なものであるという自説を権威づけるためにフッカーを引用し、フッカーの自然状態論では正義と博愛の原理が見いだされるとしている。すなわち、自然状態では、人は完全に自由であると同時に、平等でもあり、そこでは「同じ種、同じ級の被造物は、生まれながら無差別にすべて同じ自然の利益を享受し、同じ能力を用い得るのであるから、もし彼らすべての唯一の主なる神が、なんらかの明瞭な権利をその者に賦与するのでない限り、互いに平等であって、従属や服従があるべきでない」という主張を正当化するため、「他人を愛することは自分を愛することと同様にその義務である、ということを人間に教えたのは、万人の均しくもっている自然の動機である。なぜなら、万物が平等である以上必然的にすべてのものはただ一つの標準によらざるを得ないからである。」といったフッカーの主張を引用する。

ここでのロックは、いわば天賦人権論的な自然的平等論をフッカーの引用で権威づけていると言えよう。また、その場合ロックの自己保存が排他的で絶対的なものではなく、他者保存を同時的に実現していくものであることが示されていることを指摘しておきたい。ちなみに、ロックの生存権は次のように想定されている。

「自然の理性が教えるように、人間は、ひとたび生まれるや生存の権利を持っており、従って食物飲料その他の自然が彼らの存在のために与える者を受ける権利を持つのだと考えることができる。あるいは天啓の示すように、この世界は神がアダム、ノア及びその子たちに与えた賜物であると解することができる。」

後者では、自然状態の実在を確認した後に、フッカーから引用し、自然法が人々を絶対的に拘束すること、および一人一人

の孤立した生活の不完全さゆえ結合せざるを得ないこと、つまり「われわれの力はわれわれの本性が要求するような生活、……中略……にとって必要なものを、自分で十分に備えるには足りない以上……中略……われわれは自然、他のものとの友好と仲間関係とを求めざるを得ないのである。これが人間のはじめての政治社会に結合する原因であった」といった、人間の社会的性格の指摘によって政治社会形成の原因を説明している。ここの論理は、先の天賦人権論的な議論を踏まえつつも、それとは一応区別された、人々の同意による社会形成論（人為的正義論）である。

総じて第六章までは、自然状態を想定した議論であり、第三章で戦争状態を、第四章で奴隷状態を説明している。内容的には、ホッブズが自然状態を戦争状態へと収斂していくように書いているのと比較すると大いに異なっていて、自然状態を相互的に友好的な関係として描く発想、自然状態を戦争状態や奴隷状態に対比される一種の平和な状態として想定する発想はロックの特徴でもあり、後の議論にとってはなはだ重要な出発点になっている。これをフッカーの引用で権威づけていることには、注目してよい。無論ロックがフッカーとは異なり、第五章「プロパティ」において、自己労働に基づく自己所有論を展開していることは無視できない。

ところでフッカーの自然的な自由と平等は道徳的かつ宗教的な原理であったが、同時に政治的な性格をも帯びており、人間本性が持つ社会性を根拠にして、人々の結合を説く。だが、これは独立した個人の「自然権」を主張するものではなく、むしろ現状の組織化された生活と対比されるものとしての自然状態であり、その慣習的ないし因習的性格の認識にすぎない。それは被治者としての集合的人間の社会性であって、自立した個人の参加という発想ではない。

これに対してロックは、人々の同意・妥協を取り込みながら、自由・平等・独立な個人の主体的な参加としての同意を想定している。すなわち、人は「本来、万人が自由平等であるから、何人も、自己の同意なしにこの状態を離れて他人の政治的権力に服従させられることはない。人が自分の自然の自由を棄て市民的社会の絆のもとにおかれるようになる唯一の道は、他の人と結んで共同体を作ることに同意することによってである。」こうしてロックは、フッカーの「人々の間の熟慮を重ねた忠告、相談、妥協」を、「自立した諸個人の同意」へと組み替えている。

これに加えて、第六章で自由とは専制的な支配や奴隷状態を排して「理性的に生きること」であり、「理性を持つ人が自由人」であるというフッカーの認識を紹介している。これは第四章での「自由とは自然法のみによって制限される」状態であるというロックの主張や第五章でのプロパティ論と連動し、ロックの「生命・自由・財産」という広義のプロパティ把握にとって重要な論点をなす。

こうしてロックは、自然状態での自由、平等、正義と博愛の原理を、自然的権利である生命・自由・財産としてのプロパティ論として展開するが、その場合、生存権を自己保存＝他者保

存論として展開し、自由については、理性的人間の定式化をフッカーから引用し権威づけるとともに、フィルマー的な家父長的な父権の限界を明確化し、さらには専制的な支配（奴隷状態）を批判する。これらを踏まえて、財産の概念を自己労働に基づく所有という形で定式化し、生命・自由・財産の三つの概念を相互に連結したものとして捉え、次の市民＝政治社会形成論につなげている。

つぎに、第七章、第八章では、「市民社会における法の支配の強調」が見られるが、これは「一人の意志によって生きることは万人の不幸を結果する」というフッカーの主張の引用と、「自然状態での不都合（権利の争い）の解決には、人々の妥協・協定によってある種の公政府を作るしかない」というフッカーの主張、つまり「人々の同意による社会形成」というフッカー説を傍証として引用したものである。内容的には、絶対権力による支配では人々のもつ「諸権利」が侵害されるので、これを避けるには市民社会しかない、という主張の権威づけのために注において引用されている。こうした「法の支配」論や「同意による社会形成」論に、フッカーの影響をみてとることができるのではなかろうか。

フッカーは、自然状態での諸々の不都合を解消するために人々は相互に協定を結び政治的権威を設立したという。その歴史的な起源がどうであれ、すべての公共的統治は人間の意志の何らかの正式な表示、「人々の間の熟慮を重ねた忠告、相談、妥協」に、究極的に遡る。その場合、人々とは被治者集団を意味するが、彼らの同意が世俗権力の基礎であり、正当化の根拠であるとされる。ロックもまた、ここから出発するが、フッカーを自説の権威付けのために引用しつつ、内容的にはそれを巧みに組み替えている。

また、これに関連して、社会を作る必然性の議論において、ロックは「神は人を次のような被造物に創り給うた。すなわち、神自ら判断して、人は一人にてあるは善からずとされ、そこで神は必要とか、便利とか、性向とかいう点からして人が社会を作らざるを得ないようにされた。」（第七章）と書いたが、このロックの認識は、「各人の力が、人間の体面にふさわしい生活にとって必要なものを自分で十分に備えるには足りないから、われわれは自然、他の者との友好と仲間関係を求めざるを得ない」というフッカーの人間の社会性把握に学んでいると言えるであろう。

上で示したように、ロックは、フッカーから「あらゆる社会の公権力はその社会に含まれているすべての者の上にある。そうしてその権力の主たる用途は、その下にあるすべての者に法を与えるにあり、その法には、理法または神法がその反対のことを命ずるということを主張せざるを得ないような理由がはっきり証明される場合を除き、我々は服従しなければならぬ」のであり、「一人の意志によって生きることは万人の不幸を結果する」を引用して、専制支配を批判すると同時に、法の支配の重要性を説いている。「自然状態には、これを支配する一つの自然法があり、何人もそれに従わねばならない」のであり、また、

諸国の国内法の大部分は、……中略……それは自然法の上に築かれる限りにおいてのみ正しく、また自然法によって規律解釈せられるべきものなのである。」そして、ロックの場合には、神法が理性によって捉えられたものが自然法であり、自然法が成文化されたものが実定法である。

こうして『統治二論』においても、神法を頂点とする法体系が想定され、法の支配の重要性が主張される。だがそれは、フッカーがあくまでキリスト教的な統合と世俗的な統合を矛盾しないものとして捉え、かつ世俗国家の目標をキリスト教的な価値観の実現にあると考えたのに対し、ロックの場合には、神の法に反しないという形式を取りながら、世俗権力の定める人定法(市民法)による政治社会が中心テーマとされている。つまり、ロックにおいては宗教の領域から区分された世俗権力の守備範囲を確定した上で市民＝政治社会を扱っている。この論点については、ロックがフッカーとは明らかに異なることを忘れてはならない。

次に、第一一章だが、ここでは、ロックの「人々が社会を作る大きな目的はプロパティの維持・享受であり、その手段は法である。だから国家の第一の、基礎的な実定法は、立法権の樹立にあり、それは社会の同意によって作られる」という主張を権威づけるために、フッカーを引用している。立法権は社会の同意に基づく(一三四節)、立法権は自然法と公共の福祉に基づく(一三五節)、立法権の定める人定法は神法と自然法によって規定されるものである(一三六節)、といった具合に。このように社会の同意が支配＝立法権の根拠であるという論点は、いずれも注においてフッカーからの引用をし権威付けされている。この点は、従来もロックに先立つフッカーの立憲主義的、かつ社会契約説的発想の先駆として評価されてきた点でもある。もちろん、社会の同意とはいっても、フッカーの場合には、独立した個人の明示的意志による参加というのではないが。

第一九章では、ロックがフッカーを引用した理由の一端が窺える。つまり、国王が自分のしたことによって国王でなくなる二つのケースがあり、一つは国王が政府を転覆させようとした場合で、他の一つは国王が他の者に従属するようになった場合であるとして、こうした場合には、「合意された政府の形態を保存せず、政府の目的である公共の福祉と所有の維持を意図しない」点で、信任を裏切る＝戦争状態に入るから「抵抗してよい」という主張をフッカーの権威で裏付けている。「フッカーをあげるだけでも、人々を満足させるに十分であると思う」というのである。フッカーの権威が、当時なおイングランド国教会周辺においては強く支配していたからこのような引用がなされたと考えられる。

四

こうしてみてくると『世俗二論』および『統治二論』におけるロックによるフッカーからの引用をめぐる諸論点の検討から、ロックがフッカーから継承し、また乗り越えたと考えられる点として、次のように集約できよう。

『世俗二論』においては、世俗権力による非本質的なことがらに関する専断的な決定を認めることの他に、神法を頂点とする位階的な法体系の類似性がみられるが、フッカーがあくまで宗教政治的な絶対主義の立場にあったのに対し、ロックは世俗権力の活動領域を、宗教的なそれから区別する発想を有していた。

『統治二論』においては、まず、第二編での重要な論点である自然状態の実在、平等や博愛原理の支配する平和な自然状態の想定を引き継いだが、ロックは、これを専制や奴隷状態への対立概念として、自由・平等・独立な諸個人が自然法に基づいて生きていく状態であり、生命・自由・財産という自然権が認められる状態として作りなおした。

ロックは〈自然状態から人々の同意による社会形成〉論の骨格をフッカーから引き継いだ上で、第二章から第六章にかけて、自然状態が実在する平和な状態であり、戦争状態や奴隷状態とは異なることを確認し、第七章、第八章ではプロパティ、および安全、安楽、平和な暮らしの確保のために市民社会に入り込むという議論をしている。ホッブズの自然状態が戦争状態であるのと比較して、自然状態が自然法の支配する平和な状態であるというのは、ロックの議論の特徴であるが、これをフッカーから引用して権威づけている。

さらにロックは、フッカーから人間の持つ社会性認識を踏まえた人々（被治者）の同意に基づく統治という概念を継承した。その場合、フッカーには独立した諸個人という発想はないのに対し、ロックは自然権の担い手として諸個人の参加＝同意に基づく統治概念を持つ。また、フッカーの、公権力は神の法、理性の法に基づいて社会の成員の上にあって、彼らに法を与え、彼らすべてを支配するものであるといった「法による支配」論を、ロックは神法―自然法―実定法という自然法学的体系において継承しつつ、「寛容」を伴う宗教と世俗政治の明確な分離と接合において市民＝政治社会理論を作りあげた、と言えよう。

以上のような論点の他に、ここではフッカーとロックの背景にある問題を指摘しておきたい。つまり、フッカーにおいて、人々の「同意が権力の唯一の正当化の根拠」であるという意味は、純理論的な考察によるというよりも、イングランドの憲政的事実と歴史的な経験にその根拠を持つということであり、これを正当化する理論であった。したがってフッカーの念頭にある政治体は「活ける有機体、歴史的な生成としての共同体」である。政治体を一つの統一体＝活ける有機体とみなすのは、フッカーならびにテューダー朝期の法・政治理論の重要な要素である。

すなわちフッカーの時代はイングランド国家とイングランド国教会が同一の地理的空間を持っていたのみならず、フッカーはイングランド世俗国家と、イングランド国教会の二重構造の合致を前提とするナショナルな統合の発想を持っていた。フッカーにとって政治社会は世俗的な総合であるとともに「神秘体としての教会と区別される可視的な教会」の性格をわけもつものでもあった。その意味で、フッカーにとっては、英国教会と英国社会は一つのものであり、世俗と宗教の二重統合を意味し

た。更にフッカーは、キリスト教的理想が政治的な目的に屈服するのではなく、逆に真の宗教は国家の向かうべき目標と考えていた。英国社会と英国教会の一体性は、国家が真の宗教を受容し、国家の基礎を宗教的斉一性に置く場合のみ成り立つ。しかも、イングランドはキリスト教的国家だから、国家と教会の分裂はなく、したがって宗教問題は即政治問題を意味したのである。

ロックの場合どうであったかというと、『世俗二論』段階では、いまだ国教会からピューリタンその他の少数の反対者が排除されておらず、国教会の中に彼らを取り込むという姿勢が、ロックにはあったと推測される。そこで復古体制の政治的な秩序の維持の観点から、社会を無政府に陥らせる可能性が高いピューリタンに対する批判が中心になされた。この段階では、世俗的な統合を中心としながらも、宗教的には国教会による統合が前提されていたと考えられる。

つぎに、彼が『統治二論』を書き、そして出版した王位排斥危機から名誉革命にかけての時代は、再びカトリック勢力(特にフランス)の脅威が増大し、イングランドの政治的・宗教的自立が不安定になっていた(とロックには思われた)時代であり、ロックにとってカトリックの脅威の排除は、イングランドの政治的な安定にとって、第一義的重要性を持っていたと考えられる。

『統治二論』の段階では、カトリックの専制政治の脅威に対する批判と、社会の形成のための契約主体としての無神論者の排除が見られる。これは、アングリカンが国教会を占め、その他の宗派はその外側に位置するという状態の下での、ロックによるイングランドの社会統合論でもあった。社会統合のためには、世俗権力と宗教を分離した上で、カトリックと無神論者を除き、他の宗派が国教会の外に「寛容」されて存在する状態を認めることを主張しなければならなかったのではないか。これが、ロックの宗教的「寛容論」の持つ世俗的利害の観点を示している。つまり、ロックの時代にはフッカーの時代にあった政治共同体と宗教共同体の一体性が崩壊していたから、ロックはあらためて非国教徒の「寛容」という方法によって、非常に緩やかな宗教的な統合＝共同性を想定したのであった。(『寛容書簡』参照)

こうしてみると、ロックには、政治的安定のために、カトリックと無神論者を除くキリスト教徒の結合によるイングランドの統合という視座がみられ、これはフッカーの世俗と宗教の二重統合を、ロックの時代に合わせて組み替えたものと言えよう。このことは、ロックの時代においても、依然としてカトリック諸国の脅威からのイングランドの「自立」が大きな課題であったことの現れであろう。

また、こうしたいわばロックのフッカー思想からの継承の他に、ロックがフッカーを引用した背景には、第一九章での言及に見られるように、当時の論敵(イングランド国教会の信奉者)たちの間でフッカーの権威がかなりのものであったから、フッカーを引用して権威づけたということも推測できる。

質疑応答

短時間であったが、三名の会員から質問がでた。

水田洋　ロックがフッカーを利用（引用）しながら、その意味を自分なりにかえていることはないのか。

岡村　例えば、自然状態での平等や博愛原理といった論点を、自己保存＝他者保存というように定式化しつつプロパティ論を追加している点や、人々（被治者集団）の同意・妥協による統治の形成論を、自立した諸個人の同意に基づく社会形成論に組み替えている点に見られる。

澤田昭夫（日本大学）　自然法ということばを両者が用いているとしても、内容的にフッカーの考える自然法はアリストテレス・トマス的客観的存在秩序であると思われるのに対し、ロックの自然法は規約的な諸権利のリストいう意味で、主観的要請であり、根本的に異なっているのではないか。自然法概念の深層の法哲学的定義が違うのではなかろうか。

岡村　おっしゃる通り両者の自然法の概念は異なっている。私が強調したい点は、両者が神法を頂点とする位階的な法体系を持つ点において共通することです。

妹尾剛光（関西大学）　一　フッカーとロックの考えは、全体としてあるいは重要な点において、どの程度共通していると考えるか。二　ロックがフッカーに依拠している（単に考え方が共通しているというだけでなく）と言える根拠は何か。

（司会　姫野順一）

自由論題 2

《物象化》と今日的世界

ルカーチ社会理論の再構成のために

［報告］西角純志

一　はじめに

本報告において、初期ルカーチの大著『歴史と階級意識』（一九二三）の主要概念「物象化」論の再検討をする。初期ルカーチは、新カント派との交流のなかで、「物象化」という概念を定式化するが、その概念はしばしばマルクスの「フェティシズム」ないしは「物象化」という概念と混合され、曖昧になっているように思われる。そこでまずもって、「物象化」の論理構造をルカーチに即して整理してみることにしたい。本報告の全体のねらいは、「時間―空間」論、現象学とマルクス主義の関係を合わせて考察することによって、現象学と「ルカーチ・マルクス主義」（Yvon Bourdet 一九七二年）を結びつける可能性を探ろうとすることにある。[1]

（1）　拙稿「初期ルカーチの思想形成―『歴史と階級意識』の今日的意義」『文明研究』第十二号一九九三年参照のこと。

二　フェティシズムと物象化の論理構造

さて、それでは、まずルカーチは、近代資本主義社会をどうみていたのだろうか。ルカーチによると、「資本主義社会という人類の発展段階のどのような問題も、その究極の分析が商品に導かれないような問題はなく、その解決が商品構造の謎を解くことのなかに求められないような問題はない GK, 170/161」という。[1]「商品構造の謎」、このことから、直ちにマルクスが連想される。というのは、マルクスの『資本論』にしても『経済学批判』にしても、商品の分析から論を展開しているからである。実際、ルカーチ自身もいっているようにマルクスが商品分析からはじめること自体、決して偶然ではない。彼は、資本主義社会の全体の問題を、社会を構成している資本家とプロレタリアートの問題として「総体」として考察しているのである。ところで、その「商品構造の謎」とは如何なるものであろうか。それは、しばしばいわれるように「商品の物神的性格」、フェティシズム (Fetishismus) である。このフェティシズムを「前提」とするマルクス経済学の考え方をルカーチは、主客、両側面にわたっての基本的な問題であることを指摘している。この現象をルカーチは次のようにいう。

「…商品構造の本質は、人間と人間との関わりあい、関係が物象性という性格をもち、こうしてまた「幻影的な対象性」(gespenstige Gegenständlichkeit) をもつようになり、そしてこの対象性が、その厳密な、見かけ上は完結した、合理的な独自の法則のなかに、みずからの根源的本質である人間関係のすべての痕跡を蔽い隠している…GK, 170f/162」。つまり、人間と人間との関係の本来あるべき姿を隠蔽され、商品構造の背後に姿を消している現象、すなわち、物象化 (Verdinglichung) という現象が社会を覆っているのである。このような「…商品関係の構造のなかに、ブルジョア社会でのあらゆる対象性形態 (Gegenständlichkeitsformen) と、それに対応する主体性形態 (Formen der Subjektivität) との原型を見いだすこと GK, 170/161」によって、その「謎」が解けていくのである。したがって、「人間そのもの」を把握するのには、客体の「対象性形態」と主体の「対象性形態」とを総体として考察することによってはじめて可能になる。それは「一方では対象性形態としての商品の物神的性格から生じ、他方ではこの対象性形態に対応する主体の態度から生じてくる GK, 171/162」からである。

近代以前の社会では、商品が、エピソードのように「個別的形態」として現れ、社会構造を解体させるところにまでいたらない。ところが、近代資本主義社会に於いては、商品が社会的存在全体の普遍的な形態をなし、「社会の生活現象全体を貫き、自分の似姿に従ってこの生活現象全体を変形させ GK, 172/164」ている。そして、社会の客観的発展に対しても、この発展に対応する「人間の態度」にも決定的な意味をあたえることになる。このような「物象化の基本的現象」をルカーチはマルクス『資本論』から、次のように展開している。

「したがって商品形態の秘密は、ただたんに次のことのうちに

ある。すなわち、商品形態は人間に対して、人間自身の労働の社会的な性格を、労働生産物そのものの対象性的性格として反映させ、これらの物の社会的な自然属性として反映させ、したがってまた、総労働に対する生産者たちの社会的関係をも、諸対象のかれらの外に存在する社会的関係として反映させる、ということである。このような置き換えによって、労働生産物は商品となり、感覚的である物と同時に超感覚的である物、または社会的な物となる…。ここで人間にとって諸物の関係という幻影的な形態をとるものは、ただ人間自身の特定の社会的関係でしかないのである GK, 174f/166」。

つまり、人間の「知覚」が「労働生産物」を「商品」と認識するのは、商品が、「幻影的な形態」をとっているので、それが「労働生産物」であるということが把握できない。したがって、「商品」が交換という社会関係を取り結ぶやいなや「商品」の根拠ははっきりと現れるように見え、人間と人間との社会的関係も、「物」Ding と「物」Ding との関係として「物」Ding の属性として反映するのである。このような「置き換え」によって主客が転倒するのである。そして、ルカーチはかく語る。

「この物象化の基本的事実によって、人間の独自の活動、人間独自の労働が、なにか客体的なもの(etwas Objektives)、人間から独立しているもの、人間には疎遠な固有の法則によって人間を支配するもの、として人間に対立させられる GK, 175/166-7」、ということが確認されなければならない。すなわち、ルカーチの描いた物象化論の構図は、「労働力商品化」の事態である。彼は、初期マルクスの「疎外された労働」をモメントとして捉えている。そして、この疎外の事態は、「対象性の形態と、それに対応する主体性の形態 GK, 170/161」にわたって進行する。「客体的な方をみると、すでにできあがった物と物との関係の世界（商品および市場での商品運動の世界）があらわれる。…GK, 175/167」。「主体的な方をみると、…人間の活動は、商品体となった欲望充足の財と同じように、人間から独立してみずからの運動をおこなわなければならないのである GK, 175/167」。

ルカーチのこうした対象性世界の分裂をみる時、われわれはマルクス、更にはヘーゲルの「労働」概念を基に「物象化」論を展開していることに気付く[2]。ヘーゲルにとっての「労働」とは「教養」であり、自己止揚である。人間は物をつくることによって自己を対象化する。そしてこの対象化された自己に自らの似姿を見出した。しかし、資本主義社会では、人間は物をつくりだした主体であるにも関わらず、人間がつくりだした物は、人間から引き離され、人間の世界と物の世界が分裂し、物それ自体が独自の法則によって運動し、人間に対立し、人間自体もこの独自の法則に巻き込まれ、物と化してしまう。社会を自己の外在化として捉えた点では、ルカーチは、ヘーゲル的であるし、「労働疎外」論を描きだした点では極めてマルクス的である。いずれにしても「対象化」と「疎外」を区別しなかったヘーゲルの労働概念をそのままルカーチは、受け継いでいるのである。

さらに、物象化の現象は、商品形態が普遍的になるにつれて「主体的な点でも客体的な点でも、商品に対象化された人間労働

の抽象化が生じるGK, 175f/167」。そしてこの「人間労働の抽象化」の過程では、「対象化」が「疎外」になる事態は深刻化し、それには、主体―客体の側面に於ける「合理化」の進行がある。「客体的な方をみると、商品形態が質の異なる諸対象の等式または交換可能性の形態でありうるのは、…人間労働の産物であることによってのみ基礎づけられるのであるGK, 176/167-8」。「主体的な方をみると、抽象的人間労働の形式的同等性は、商品関係のなかで種々の対象がそこに還元される公分母であるだけではなく、商品の事実上の生産過程の現実的原理となるのであるGK, 176/168」。

こうして「人間独自の労働」は、労働力が商品に転化する「人間労働の抽象化過程」において、客体的側面では手工業から協業、マニュファクチュアを経て機械工業へと労働過程が「合理化」するにつれて、労働生産物の統一性が弁証法的統一から疎外される。また、主体的側面においても労働者の質的な、人間的・個人的な特性がますます「合理化」されてゆき、「成立した社会の主体および客体の対象性形態に、つまりこの社会と自然との関係、およびその内部で可能な人間相互の関係の対象性形態に、決定的な影響をおよぼす一つの社会的カテゴリーとなるGK, 176/168」のである。したがって、「労働」が「対象化」された商品世界では、「抽象化」が生じ、主客が分裂した構造をとり「幻影的な対象性」を受け取ることになる。また、ルカーチのいう「抽象化された」労働は、マルクスのいう「疎外された」労働をマックス・ヴェーバーの「合理化」論を通して再構成しているとみることができる。

合理化された部分体系とその統一性は、計算によって決められ、客観的にそれらを総括されるものである。生産の客体の側では「労働過程の合理的・計算的分解」は、相互に関係し合い生産物のなかで統一的に結びつけている「部分作業の有機的必然性」を破壊してしまうので、「商品としての生産物の統一性」は「使用価値としての生産物の統一性」と一致しない。さらに、生産の主体の側は「労働過程の合理化」の結果、人間は「労働過程の本来の担い手」としてではなく、「機械化された部分」＝「アトム」として、一つの「機械体系」のなかに組みこまれ、「労働者の人間的個性や特性」は、「誤ちのたんなる源としてあらわれるGK, 178/171」。このように「合理的機械化は、（テイラーシステムのように）労働過程が近代的に「心理学的に」分解されていくとともに、労働者の「魂」にまでくい込んでくる。すなわち、労働者の心理学的な特性さえも、かれらの全人格から切り離されて全人格に対立して客体化（objektivieren）され、その結果、合理的な専門体系のなかに組み入れられて、そこで計算できるものとして把握されることになるGK, 177/169」のである。

（1）G. Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein Studien über marxistische Dialektik* (Luchterhand Literaturverlag, 1988)（城塚登・古田光訳『歴史と階級意識』白水社一九九一年〔以下：GKと略記〕）＊引用文の頁数は、いずれも原文、邦訳順。

（2）この点について、例えば、平井俊彦『物象化とコミュニケーション』名古屋外国語大学一九九三年、特に九二―一〇八頁に詳しい。

三　物象化と「時間―空間」論

さて、われわれは、ルカーチの「物象化」論が、フェティシズム論を基軸にしながらもヘーゲル《対象化》(Entäußerung)→ヴェーバー《合理化》(Rationalisierung)→マルクス《疎外》(Entfremdung)の論理で《客体化》(Objektivierung)の事態を説明していることを確認してきたが、ルカーチの「物象化」論において興味深いのは「時間―空間」軸で物象化を捉えていることである。ルカーチは、マルクス『哲学の貧困』から次のように述べている。「…時間がすべてであって、人間はもはやなにものでもなく、人間はせいぜい時間が具体的な姿をもったものにすぎない。もはや問題なのは質ではない。量だけがすべてを決定する。時間に対して時間、日に対して日である…GK, 179/172」。こうして、「時間はその質的な、変化する流動的な性質を失い、…変化する量的に測定できる連続体へ、量的に測定できる「物」(物象化され、機械的に客体化され、人間的な全人格から厳密に切り離された労働者の「活動」)によって充たされた連続体へ、つまり一つの空間へと凝結するのであるGK, 179f/172」。ルカーチのいう「時間の空間化」とは、「人間労働の抽象化過程」において、「時間」は、労働者の個性・特性といった労働力と同じように客体化されて、「物」という「物理的空間」へと凝結されることをいう。「時間」が「平均化」されると、その時点で、「抽象的人間労働の形式的同等性」が失われて、「労働生産物の統一性」は、使用価値と一致せず、交換可能性として存在する。言い換えれば、物象化によって、主体と客体との弁証法的統一が失われて、主体の側に「疎外」が生じ、主体の質的時間が物理的・形式的時間へと空間化されるというのである。[1] ここに、「主体」の「客体化」⇅「客体」の「主体化」という物象化の「価値転倒」過程の秘密が隠されている。そして、主体と客体との弁証法的統一から「疎外」されればされるほど、ますます主体が「疎外」されるというのである。ルカーチは、別の箇所でブロッホの「有害な空間」についても語っている。ルカーチのいう「有害な空間」schädlicher Raumとは認識の主観と客観とのあいだの「空間的距離」をいう。例えば、観察者が風景をみる場合には、体験しないかぎり本当の風景といったものはわからない。この際の主観と客観の「空間的距離」の問題である。すなわち、観察者がこの「美的、観想的直接性」を乗り越えないかぎりは風景の外に立っているのであって、自然の中に埋没していればそれは風景とはならない。すなわち、観察者は、「空間的距離」をおいて、観察する者としてのみ、自然に対して風景という関係をもつことができるのである。芸術においては、我々が近代生活のなかでたえず出会うのと同じ止揚できない距離が主体と客体のあいだにあらわれており、芸術はただこの問題性を形象化することだけで、この問題性を解決するものではない。それゆえに「有害な空間」なのである。歴史のなかには、絶えずこのような「非合理的な隙間」が存在しており、ルカーチは、媒介の原理によってこれを乗り越えようとするのである。(GK, 279f/285-6) ルカーチのこういった「時間―空間」論を観るとき、

過去・現在・未来を弁証法的に捉えようとしていることがわかる。そして、弁証法的統一性が失われたとき、「非合理な隙間」＝「有害な空間」＝「時間の空間化」といった物象化の事態に陥るのである。「ブルジョアジーは、過去を物象化することによって、歴史的時間を分裂病的な構造をもつものに変えてしまうが、これと全く同様に、プロレタリアートの意識もまた、未来を物象化することによって分裂病的構造をもつに至る。…ルカーチは、ブルジョアジーの意識を《後夜意識（ポスト・フェストム）》であると非難したが、これに対しては、ユートピア意識は文字通り《前夜意識（アンテ・フェストム）》である」[2]。

また、ゴールドマンや石塚省二らは、論理学者ラスクを媒介にした思想的水脈から「意識の物象化」（Verdinglichung des Bewußtseins）が新カント派内での議論の対象になったことを指摘している。「…だれが見てもこの学派の中心人物であったと思われるラスクは戦争中の一九一五年に戦死しているが、…「正しい意識」を、もしくは「本来的な生」をめざして進んだ歩みが、ラスクとルカーチを「行動」へ、もしくは「共同社会」へと赴かせたように思われる。…これに対してハイデガーは「存在論」に赴いて、「不安」と「死へ臨む生」との哲学者になり、頽廃した社会のもっとも著名な哲学者となったのである」。「ヘーゲル主義へ向かいつつあったラスクの周辺でこのような問題についての議論が行われていたにちがいないし、ルカーチとハイデッガーのそれぞれの著書は…議論に対する回答であったというようなこともあり得ないことではない…」[3]ゴールドマンによれば「商品の物神性」を「物象化」という言葉に移し替えることは、一九二二年にルカーチによって行われたというのである。

それでは、何故、「意識の物象化」が当時議論の対象になったのだろうか。その手がかりになるのが、フッサールが、一九一一年に『ロゴス』[4]に発表した『厳密な学としての哲学』という論文である。フッサールは、この論文において自然主義や歴史主義の批判、さらに、世界観哲学の批判を試みている。「通俗的な唯物主義からはじまって最近の感覚一元主義やエネルギー主義に至るまでの極端な徹底的な自然主義の凡ゆる形態においてその特徴をなしているものといえば、一方では意識―その内に一切の志向的―内在的な所与をも含めて―の自然化ということであり、他方では諸々のイデア、したがって凡ての絶対的なイデア的なものや規範の自然化ということである PW, 294f/13」フッサールは、ここで自然主義の特徴を「意識の自然化」（die Naturalisierung des Bewußtseins）と「絶対的なイデア的なものや規範の自然化」と押さえた上で、「意識の自然化」の批判、とりわけ実験心理学の批判を展開している。実験心理学は、数学的物理学的モデルといった客観的に妥当する厳密な自然科学的な方法を用いてその法則性を実験によって明らかにしてしてきた。しかしながら、フッサールのみるところ心理学は「《純粋》意識」《reines》Bewußtsein を自然化した「経験的意識」《empirisches Bewußtsein》を取り扱っているに過ぎない。したがって、「自然科学的なお手本をなぞるなどということは、どうしたって意識を物化（das Bewußtsein verdinglichen）することになりか

ねないことを意味している PW, 310/49」。ここから、「意識の物象化」が帰結されることになる。フッサール自身、直接「物象化」論を展開しているわけではないが、彼の物理的客観主義に対する批判は、ルカーチの物象化論とも反響しあっている。フッサールは、心理学主義の批判からはじめて、自然主義、歴史主義の批判に向かい、最後に実証主義に対する批判を行い、近代諸科学に対する全面的批判を展開している。とりわけ最晩年の大著『ヨーロッパ諸科学の危機と超越論的現象学（以下：『危機』書）』では、客観主義がいかにして懐疑主義に陥ったかということをに論及している。[5]

（1）永井務・福山隆夫・長島隆『物象化と近代的主体』創風社一九九一年、とくに三-五六頁参照のこと。

（2）J・ガーベル『虚偽意識論—物象化と分裂病の社会学』木村洋二訳人文書院一九八〇年、七〇頁。

（3）L. Goldmann, *Lukács and Heidegger*. translated by William Q. Boelhower (Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston, 1977), p. 29.
（川俣晃自訳『ルカーチとハイデガー』法政大学出版局一九八八年、二八八-九頁、一五八頁）参照のこと。
石塚省二『社会哲学の原像』世界書院一九九〇年、九一頁、『ポスト現代思想の解読』白順社一九九二年も合わせて参照のこと。

（4）E. Husserl: "Philosophie als strenge Wissenshaft" *LOGOS* (Bd. 1, Paul Siebeck, Tübingen, 1911)
（佐竹哲雄訳『厳密な学としての哲学』岩波書店一九八一年：（以下PWと略記））

（5）E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendendale Phänomenologie* (Bd. VI, Haag: Martinus Nijhoff, 1962)
（細谷恒夫・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社一九七四年（以下：KWPと略記））

四　現象学と「ルカーチ・マルクス主義」

さて、それでは、現象学とルカーチのマルクス主義とは如何なる共通性があるのだろうか。フッサールに端を発する現象学は、世界を客観的所与として、素朴に疑うことなく前提となる「自然的態度」に異議を唱えることを基本にしている。木田元氏に従えばフッサールは、初期の『厳密な学としての哲学』においては、「現象学的還元」という操作はまだ導入しておらず、それが明確な形をなすのは中期の『純粋現象学および現象学的哲学の構想（以下：『イデーン』と略記）』（一九一三）においてである。[1] フッサールは、『イデーン』二巻において「自然的態度」と「自然主義的態度」の区別を明確に打ち出し、「現象学的還元」によって超えるべきものは「自然主義的態度」であることを主張している。フッサールにとって「現象学的還元」という操作は、科学的に理念化された態度である「自然主義的態度」を排して「本質直観」に与えられている「生活世界」（Lebenswelt）に立ち戻ることである。そして、「現象学的還元」において「超越論的自我」の真に作動しつつある能作が「生活世界」のうちにみてとれるというのである。さらに、還元は「生活世界」から「超越論的主観性」へと推し進められなければならないというのである。

フッサールのこうした還元されるべき「自然主義的態度」な

らびに「自然的態度」というものは、ルカーチの「物象化」の範疇にも見出すことができる。ルカーチの場合、「物象化がそこに表現されている諸形態に人間の意識が従属させられてGK, 174/166」いるので、「それらの形態は…人間の意識のなかでは…偽りのない形態としてあらわれるGK, 185/177」。言い換えれば、人間の意識は物象化された対象性に対応しているから「人間相互の関係や実際の欲求充足の現実的客体と人間との関係は、…ぼやけて知覚できず認識できないものになっているGK, 185/177」。そして、そこでは、「知識、気質、表現力といったまさに主体性 Subjektivität そのものが、その「所有者」の人格からも、取り扱われる諸対象の素材的・具体的な本質からも独立して、それ独自の法則に従って進んでいく抽象的機構となるGK, 194/187」のである。現象学的にいえば、人間の意識そのもの、すなわち「純粋意識」のなかに「憶測（ドクサ）」が入り込んでいる状態であり、人間の意識が、「知覚」を置き忘れてしまっているのである。したがって、このような「物象化された意識」は、主客両側面における疎外された現実を「直接性」の現象形態として把握するにとどまり、「人間の意識全体に対象性の構造を押しつけるGK, 194/187」のである。さらに、ルカーチはこのような矛盾は資本主義の発展のなかで「土台構造」とそれに対応する「上部構造」に移行するにつれてますます拡大し、社会全体に「物象化された意識構造」をもたらすとみている。

マルクス主義の「虚偽意識」論ないし「イデオロギー」論を現象学的方法で捉えた場合、フッサールのいう「現象学的還元」という操作は、まず「上部構造」の「物象化された意識構造」に還元が向けられ、さらに「下部構造」の「物象化された意識」の還元が行われることになる。ただし、マルクス主義の「イデオロギー」論は、マンハイムに従えば、敵対者の世界観全体に向けられた「全体的イデオロギー」と敵対者の主張の一部のみに向けられる「部分的イデオロギー」に分類することができるので、「全体的イデオロギー」が、フッサールのいう「自然主義的態度」、「部分的イデオロギー」が「自然的態度」に対応している。ルカーチでいえば、「物象化された意識構造」、「物象化された意識」である。石塚氏は、マンハイムのこういった「イデオロギー」論を、ルカーチの「階級意識」、「人間の（心理学的な）意識」に対置させているが、ルカーチにとっての階級意識とは、還元が行われた後の行為の動機の背後に存在する「歴史の現実的原動力」であるから、この点は、単純に同一視することはできない。[2] しかし、フッサールのいう「超越論的自我」が「プロレタリアートの階級意識」の立場にあるとすれば、フッサールの洞察とルカーチの洞察はある程度は重なることにもなる。ルカーチは、「物象化された対象性」を「人間相互の関係」へと還元することを主張しているが、「事象そのものへ」（Zu den Sachen selbst）立ちかえり、「土台構造」を「生活世界」として再構成することによって「意識の志向性」を問題にすることができるのである。この点、「現象学的方法」とも類似しているように見える。

さて、ルカーチは、社会の上部構造の物象化を語る時、近代

官僚制の問題を例としてあげている。近代官僚制においては「客体的な点で、あらゆる問題の取扱いがますます形式的・合理主義的となり、官僚的な取扱いが関係する「物」の質的・内容的本質からますます分離 GK, 192/185」し「〔主体的な点では〕、分業のなかで人間の人間的本質を迫害する一面的な専門化が驚異的に進む GK, 192/185」。また、経済学、法学といった近代諸科学は業務が「専門化」、「細分化」されることによってすべてにわたる分野で「全体像」を失っていき、部分法則を形式的な数学的に完結した体系へと構成する。フッサールはガリレオの自然物理的な法則にならってこれを「自然の数学化」といった。

ルカーチとフッサールのこういった近代諸科学批判を端的にあらわしているのがミハイ・ヴァイダの「ルカーチとフッサールの事実諸科学批判」と題する論文である。[3] ヴァイダのこの論文で興味深い点は、フッサールの『危機』書の論の運びとルカーチの『歴史と階級意識』のなかの重要な論考「物象化とプロレタリアートの意識」の論の運びが似ていることに注目していることである。両者ともデカルトからドイツ古典主義までのヨーロッパ哲学が、物象化へと陥っていく様子を考察している点で共通性がみられるというのである。ヴァイダによると「現象学とマルクス主義が批判するのは事実諸科学であり、唯一の科学的学問であると称するそれらの方法的態度が真の学問性の要求を満たしていないし、またけっして満たしえない 48/278-9」という点を批判するのだという。なぜならば、「事実諸科学は、われわれ人間存在に意味付与することとは無関係 48/279」だからである。フッサールは、『危機』書の冒頭で、「十九世紀の後半の近代人の全世界観は、もっぱら実証主義科学によって徹底的に規定され、また実証科学に負う「繁栄」によって徹底的に眩惑されていたが、その徹底性とは、真の人間性にとって決定的な意味をもつ問題から無関心に眼をそらす、ということを意味していた。…単なる事実学 Tatsachenwissenschaften は、単なる事実人 Tatsachenmenschen しかつくらない KWP, 3f/16-7」と述べ、ルカーチもまた「事実」を解釈したり、孤立化させたりする俗流マルクス主義や修正マルクス主義者に対する批判を行っている。フッサールとルカーチのこういった「事実諸科学批判」を見るとき科学が明らかに総体性の立場に立っていないことがわかる。またヴァイダは、両者の共通点を「全面的な量化に対する批判」のうちに見出している。ヴァイダによると、科学は我々の質的な世界を量的な世界に還元してきたに過ぎない。質に対する「意味喪失」は「時間性」のもつ「意味喪失」と不可分である。すなわち、「時間の空間化」という物象化過程において「時間」が「空間」へと平均化されるというのである。こうした点は、現象学者ハイデッガーの「存在」論とも繋がる部分である。ルカーチ、フッサール、そしてハイデッガーも同様の課題に取り組んでいたといえる。しかし、現象学とマルクス主義は完全に重なるのであろうか。マルクス主義はその方法に史的唯物論を基礎においている。確かにマルクスの時代ではまだ現象学が確立されていない時代であったのでマルクス自体はフッサール現象学に触れることはなかった。しかし、

ルカーチの『歴史と階級意識』はメルロ=ポンティもいうようにフッサール現象学が市民権を確立した時代に書かれたものであるし、ルカーチ自体、『歴史と階級意識』において、『フッサール年報』での現象学的方法について触れ「史的唯物論の機能変化」にも言及している。(GK, 220-1/219参照)

また、ヴァイダは、フッサールの「精神史」とルカーチの「史的唯物論」との比較を試み、事実諸科学の支配的な客観的自然的態度が顕著になってきている「物象化の時代」を乗り切ろうとしたところに共通点を見出している。しかし、両者のこうした立場は本当に一致するのであろうか。ヴァイダはどこまでも問い続ける。ルカーチにとって、彼が強く望む総体性の観点は、ばらばらに細分化された世界を止揚することによってのみ達成されるが、フッサールの場合、「自然主義的態度」は、ヨーロッパの目的論の視点からすれば、単にひとつの偶然的な「過渡期」に過ぎないようにもみえる。換言すれば、フッサールが、物象化をどれだけ意識していたか、フッサールの現象学的方法が「客観的現実」をどれだけ把握できるか、という点で疑問が残らないわけではない。フッサールにとっては、超越論的現象学的態度は「部外にたつ傍観者」の立場にのみ実現され、それは個人の立場であり、「真の哲学者」であるとする。ルカーチの場合、主客の同一の立場はあくまでプロレタリアート階級の立場であり、傍観者ではありえない。しかし、この点については一義的には決定できないが、ヴァイダ自身が認めるように、両者がデカルトからドイツ古典哲学の歩みを一歩一歩必然的に物象化へと導いていくことで確認していかなければならないだろう。

(1) 木田元『現象学』岩波新書一九九五年四三-四、五四頁参照。

(2) 石塚省二『社会哲学の原像』前掲一三一頁。
拙稿「〈物象化〉と歴史的主体の形成理論—ルカーチとヴェーバーの思想的交錯」『文明研究』第十四号一九九五年参照のこと。

(3) M. Vajda: "Die Kritik der Tatsachenwissenschaften bei Lukács und Husserl" in *Phänomenologie und Marxismus* 4 Bde Fim. 1977-1979.(杉田正樹訳『現象学とマルクス主義』一巻所収白水社一九八二年)

五　結　語

以上、ルカーチの「物象化」論をみてきたが、ルカーチの「物象化」論は、基本的にはマルクスの「フェティシズム」論を基軸にしながら、主客双方における「疎外」の事態をヴェーバーの「合理化」論を通して再発見し、物象化の論理を「対象化」→「合理化」→「疎外」→「客体化」と展開していることが確認できる。ルカーチが従来のヘーゲル—マルクス流の「労働」の論理を、相互主観的世界における「対象性形態」の転換と捉えた点は極めて興味深い。「物象化」の事態を単なる認識論上の転倒(錯覚)ないしは素朴な「反映論」として解釈するとすれば、それは一面的な理解に終わるだろうし、存在論的なレベルで問題にするからこそ、近代資本主義社会の本質の問題にまで迫ることができる。ルカーチの描いた「物象化の構図」とは、「労働力商品」の事態であり、初期マルクスの「疎外された労働」を包括しているのみならず、ヴェーバーの「合理化」論を「物象化」論に組み入れることにより、物象化の究極な段階をも語ろうとして

いる。そして、「対象化」と「疎外」を区別しないところにルカーチの「物象化」論の特徴がある。逆にいえば、「対象化」と「疎外」を区別せず、「客体化」（労働力商品）として捉え、ヴェーバーの「合理化」論と結びつけることによって主体性形成を思索していったといえる。ルカーチの「物象化」論を「時間―空間」軸で捉えた場合、「時間」は、もはや、創造的な具体的な持続ではなく、「空間化」されることにより、「直接性」の世界に閉じこもり「非合理的な隙間」、「有害な空間」が生じ、「物自体という性格」をあたえる。すなわち、それは質に対する量の全面的な支配であり、交換価値の支配的な世界である。そして、そこにも近代合理主義が先行している。ルカーチの「物象化」論は、経済的土台構造の物象化現象からはじまり、法や政治、イデオロギーといった「上部構造」の物象化現象へと進み、究極的にはブルジョア思想は二律背反に陥るという論理である。フッサール現象学と「ルカーチ・マルクス主義」の接点があるとすれば「事実諸科学」に対する批判であるし、「事象そのものへ」立ち戻る点で、その方法が類似していることである。言い換えれば、「土台構造」を「生活世界」として再構成することにより、「意識の志向性」を解明でき、相互主観的世界での「実践」を通して、主客同一の客観的可能性を見出すことができるといえよう。

質疑応答

柴田隆行（東洋大学）　「客体の対象性形態と主体の対象性形態とを総体として考察する」という課題が、「時間―空間」論や現象学との関係でどう表現されるのか。

西角　ルカーチは、主客の対象性形態の転換というところで論理を展開している。相互主観的世界における対象性形態の転換過程には合理化、抽象的人間労働の進行がある。そのために主客双方に疎外が生じ、時間が「空間化」されることによって人間の本来的な時間が失われ、人間にとって非本来的なものになってしまう。ハイデガーのいう「ダス・マン」、ルカーチでいえば、「労働力商品」という概念に該当する。

柴田　「時間の空間化」が問題だといわれるが、時間・空間の関係はダイナミックなものではないか。

西角　確かに、ジンメルなどはタイプライターの例をあげて物象化を説明している。しかし、社会構造の物象化として「時間の空間化」を捉えなければ、バーガー、プルバークのような楽観的な議論に終わってしまうのではないか。

畑孝一（福島大学）　会員から、ルカーチの物象化、マルクスの物象化および物神性の三つの共通性と差異、それらの意味内容についての質疑があった。

西角　フェティシズムを機軸にした点で、ルカーチとマルクスは重なる。マルクスの場合には「利子生み資本」という資本の究極的な段階ではVerdinglichung, Versachlichungの両概念が共存し、ルカーチにも「利子生み資本」からの引用がみられる。ルカーチは、マルクスの概念を全てVerdinglichungという概念で包括している。両者の差異は、マルクスが土台構造の

物象化分析に留まっていたのに対してルカーチは、土台―上部構造全体の物象化を問題にしていることである。

徳永恂（大阪国際大学）　いろんな思想家とのあいだのアナロジーが列挙されているが、課題とされている「再構成」の基盤が曖昧である。一例をあげれば、「自然的態度」に対するフッサールの批判と「物象化された意識」に対するルカーチの批判が類比的に捉えられているが、しかし「現象学的還元」のあとの「純粋意識」にしても、ルカーチの立場からすれば、「直接性」を脱しきれない「物象化された意識」として批判されるべきものとなるのではないか。また、下部構造論を生活世界（レヴェンスヴェルト）論で読みかえる試みについても同様。物象化批判とは別箇におさえておかないと、アナロジーを列挙するだけでは、焦点が拡散してしまうのではないか。

保住敏彦（愛知大学）　会員からも同趣旨との発言があった。

千石好郎（松山大学）　会員から、マンハイムのイデオロギー論が登場する理由についてと、それがフッサールの「自然主義的態度」と「自然的態度」とに対応しているという意味が不明ではないかとの質疑があった。

橋本剛（札幌学院大学）　会員からは、「対象化」と「疎外」の区別に関連する質疑があった。

多岐にわたる論題に対して質疑が続出し、時間を延長する経過となった。以上の記録は論者が録音から再構成したものからの、司会者による抄録である。

（司会　高幣秀知）

自由論題送付要領

一九九七年一〇月の第二二回大会は金沢大学で開催される予定です。この大会での自由論題発表者を募ります。

一　論題名
一　論旨　一六〇〇字以内
一　名前、所属機関、役職
一　住所

を明記の上、事務局まで一九九七年三月二〇日必着にてお送り下さい。

〒141　東京都品川区大崎四―二―一六
立正大学哲学研究室内
社会思想史学会事務局大会自由論題係

［特別講演］

社会思想史学会創立二〇周年記念大会特別講演

長崎とキリスト教—浦上四番崩れを中心に—

片岡　千鶴子

一　はじめに

大佛次郎氏はその著『天皇の世紀—〈旅〉—』において「浦上切支丹の〈旅の話〉」を論述したとき、その章末に所感を述べて次のように記している。

「浦上切支丹の〈旅の話〉は、この辺で打切る。私がこの事件に、長く拘り過ぎるかに見えたのは、進歩的な維新史家も意外にこの問題を取上げないし、然し、実に三世紀の武家支配で、日本人が一般に歪められて卑屈な性格になっていた中に浦上の農民が一人〈人間〉の権威を自覚し、迫害に対しても決して妥協も譲歩も示さない、日本人としては全く珍しく抵抗を貫いた点であった。当時、武士にも町人にも、これまで強く自己を守って生き抜いた人間を発見するのは困難である。権利という理念はまだ人々にない。しかし、彼らの考え方は明らかにその前身に当たるものであった」

「浦上切支丹の〈旅〉」とは、明治維新政府にキリスト教信仰を咎められ、それを理由に浦上村のキリシタン農民が一村をあげて西日本二〇藩の地に流配された事件をいう。村人たちは、この信仰の受難の流配を「旅（よそ行きの意）」と呼び、それぞれの体験を語り伝えた。これを「旅の話」といい、現在も長崎のカトリック信徒の間に先祖の信仰の物語として語り伝えられている。また、この事件は江戸時代に起こった浦上キリシタンの検挙事件「浦上崩れ」に繋がるところから「浦上四番崩れ」とも称している。

「浦上四番崩れ」は、明治維新政府の近代国家としての在り方を問う内政・外交の重要問題に発展した日本の近代史上特筆される事件であった。

ここでは浦上キリシタンの信仰伝承の歴史的事実と、明治維新政府の手によって行われたキリシタン弾圧の歴史的経緯を紹介しながら「浦上四番崩れ」の意義を考えるものとしたい。

二　浦上村山里におけるキリシタン信仰の伝承

フランシスコ・ザビエルの来日によって始まった日本キリシタン史は**年表1**に示すように、大きく発展の時代、殉教と潜伏の時代、復活の時代と区分出来る。

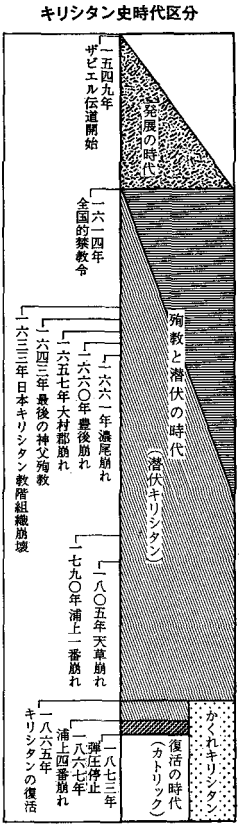
一六四三年、最後の司祭マンショ小西が殉教した後は表立った殉教事件もなく、対外的にも一六三九年のポルトガル船の来

航禁止によって鎖国体制が完成しており、国内にはキリシタンは存在しないと考えられるようになった。しかし、実際には数多くのキリシタンが潜伏して信仰を守っていたのである。彼らを「潜伏キリシタン」と呼び、一八六五年の「キリシタンの復活」以後の「かくれキリシタン」と区別する。

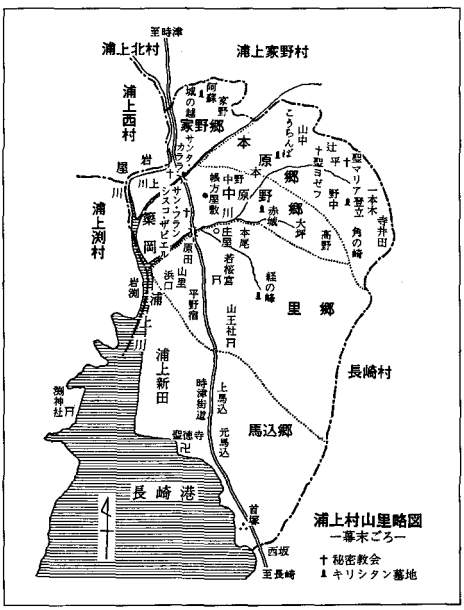
潜伏キリシタンの存在が発覚して検挙される事件が相次いで起こる。これを「崩れ」と呼ぶ。最初の事件が一六五七年の「大村郡崩れ」である。「崩れ」とは日本の歴史用語で、ある一つの組織が多数の検挙者が出て崩壊することをいう。キリシタン検挙事件においても「大村郡崩れ」「豊後崩れ」のように指導的立場の信徒が検挙され、潜伏の組織が崩壊して信仰が断絶しているのでこの用語を用いている。

長崎の浦上村を舞台に起こった検挙事件が「浦上崩れ」で、四回に亙って起こったので「浦上一番～四番崩れ」と称している。

江戸時代、幕府は「長崎」を国内唯一の貿易港として直轄支



年表1　（片岡弥吉著『日本キリシタン殉教史』所収）



地図2　（片岡弥吉著『日本キリシタン殉教史』所収）

配した。「長崎」は港を中心にした「長崎の町」に「長崎三ケ村」と呼ぶ長崎村、浦上村山里、淵村の三つの村が付属したものであった。「浦上四番崩れ」が起こるのは三つの村のうち浦上村山里である。

地図2にあるように、浦上村山里は、馬込郷、里郷、中野郷、本原郷、家野郷から成り立つ。馬込郷を除く四つの郷が全村民キリシタンで、江戸時代二五〇年のキリシタン迫害下に潜伏の組織をつくって密かに信仰を伝承したのである。

浦上の潜伏の組織については、長崎県立図書館に所蔵されている長崎奉行所史料のうち『異宗一件』等によって知ることが出来る。

この史料から浦上村の潜伏の組織を図式すると**図3**のようになる。組織の最高責任者は惣頭、または帳方といって浦上に一人おり、その下に触頭、または水方と呼ばれる者が各郷に一人ずつ、さらに各郷の各字に聞役がいて字の各戸を掌握するというピラミッド型の地下組織を作っていたのである。

惣頭が帳方とも呼ばれるのは、教会暦とキリシタン教理と祈りを伝承したことによる。

帳方は教会暦から毎週の教会の祝日を繰出し、触頭を集めて祝日の意味とそのために行うオラショ（祈り）及び精神的な勤めを知らせる、それを受けた触頭が聞役を集めて伝達すると、聞役は各戸ごとに伝えるという仕組みであった。

触頭を水方ともいったのは、洗礼を授ける役目をもっていたことによる。洗礼はキリシタンになる秘跡である。洗礼が伝承されたことによって、潜伏時代にも確実にキリシタンが存在し続けた。そして帳方の指導によって不完全ながらもキリスト教の教理が伝承され、教会暦による一年間の信仰生活がキリシタンたちの間に行われ続けたことによって、一人の司祭もなしに二五〇年余の長い間信仰を伝承する驚異的なことを成し遂げたのである。

この地下組織は寛永の頃、中野郷の孫右衛門がつくったと伝承され、代々その子孫が世襲した。中野郷の字林にあった帳方

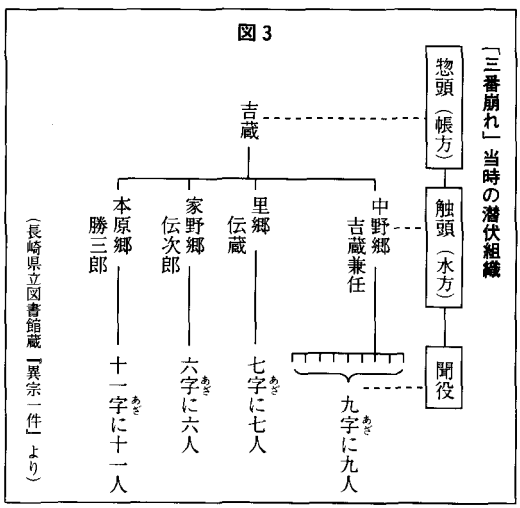


図3

屋敷跡にいま如己堂がある。

信仰を伝承した浦上キリシタンの上に四回に亙って検挙事件が起こる。「浦上崩れ」である。しかし、はじめの三回と最後の四番崩れとは性格が全く異なっている。一番崩れから三番崩れまでは、捕えられたキリシタンたちはキリシタンであることを自白せず、奉行所側もキリシタン事件として問題が拡大することを避け「異宗一件」として処理している。四番崩れは、キリシタンたちが自らキリシタンであることを表明したことから起こった。ここに「浦上四番崩れ」の意義と日本の近代化にはたした役割がある。

三　日本の開国とキリシタンの復活

一八五八年、安政の五ケ国条約の締結によって長崎、横浜、函館の三港が開かれ、開港場に限って外国人の居留が認められた。従って宣教師の入国も可能になったのである。

一方、ローマのカトリック教会においては鎖国体制の完成以来、日本のキリシタンの情報の入手は皆無となっていた。ところが一九世紀も半ばになるとアジアの情勢が変化、日本の開国も近いと判断されるようになったので、日本の開国に備え再布教の任をパリ外国宣教会に依頼した。宣教師たちは琉球の那覇に渡って日本語を勉強しながら日本の開国を待っていた。

開国と同時に横浜に宣教師が入国したが、宣教師たちの関心の一つに、果たして日本に二五〇年前のキリシタンの子孫が残存しているであろうか、ということがあった。もし、残存しているとすればその可能性が最も高いのは長崎だと考えられていた。それは殉教者の血が流されたところには信仰の灯は消えないというカトリック教会の伝統的な確信があったからである。一八六三年、漸く長崎に宣教師がやって来た。一月にフューレ神父が、七月にプチジャン神父が到着した。安政の条約によって各国とも居留地における信教の自由と教会の建立を認められていたので、早速居留フランス人のための教会という名目で大浦天主堂の建設に着手した。

一八六五年二月一九日、大浦天主堂が完成、盛大な落成式が行われた。異国情緒豊かな大浦天主堂（図4）を長崎市民は「フランス寺」と呼び、連日見物人がやって来たという。しかし、宣教師たちが期待したキリシタンを名乗る者は現れなかったのである。

ところが、同じ頃浦上村では静かな感動の波が広がっていた。

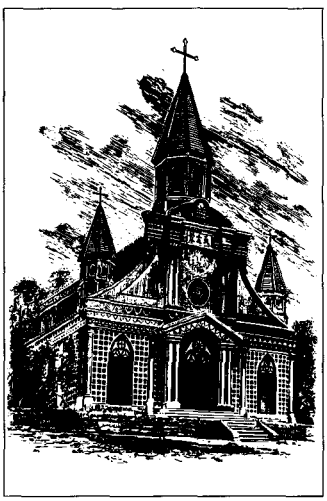


図4　創建当時の大浦天主堂（片岡弥吉著『浦上四番崩れ』所収）

「フランス寺」見物に出掛けた浦上の農民が、「フランス寺」の中にサンタ・マリアのご像があるのを見たのである。サンタ・マリアは潜伏キリシタンの崇敬の的であり、心のよりどころであった。浦上の潜伏キリシタンたちは観音像にサンタ・マリアのイメージを求めて祈り続けてきた。世にいうマリア観音である。また、浦上や外海、五島の潜伏キリシタンたちの間には「バスチアン伝承」という大事な言い伝えがあった。バスチアンとは外海地方で活躍し、明暦年間に殉教したという日本人伝道士のクリスチャン・ネームである。「バスチアン伝承」とは、彼が七代経てばパードレ様が再び日本に来て迫害が終わると予言したという言い伝えである。そしてパードレが真実のパードレかを見分ける条件として三つを挙げたという。一つはローマのパーパから派遣されていること。二つには独身であること。三つはサンタ・マリアを敬う人であることであった。

「フランス寺」にサンタ・マリアの像があれば、そこの異人さんはパードレ様に違いないと浦上キリシタンたちは確信し、自分たちの存在を知らせなければならないと考えた。こうして起こったのが「信徒発見」と呼ばれる宣教師と潜伏キリシタンの出会いである。

プチジャン神父はその日の出来事を次のように書き残している。

「…昨日十二時半頃、男女子供うち混じった十二から十五名ほどの一団が、天主堂の門前に立っていました。ただの好奇心できたものとは何やら態度が違っているようでした。天主堂の門は閉まっていましたから、私は急いで門を開き、聖所の方に進んで行きますと参観人も後からついて参りました…中略…ほんの一瞬祈ったと思う頃、年のころは四十歳か、五十歳ほどの婦人が一人私に近づき、胸に手を当てて申しました。

「ここにおります私たちは、皆貴師さまと同じ心でございます」

「本当ですか。どこのお方です、あなた方は」

「私たちは皆、浦上の者でございます。浦上ではほとんど皆同じ心をもっております」こう答えてから、その同じ人が私に「サンタ・マリアのご像はどこ?」と尋ねました。サンタ・マリア! このめでたい言葉を耳にして、もう私は少しも疑いません。いま私の前にいる人々は、日本の昔のキリシタンの子孫に違いない。…後略…」

(『プチジャン司教書簡集』純心女子短期大学　一九八六年発行)

このプチジャン神父とキリシタンの出会いによって世界の教会から孤立していた日本のキリシタンたちが、再びカトリック教会という世界の教会との繋がりを復活し、宣教師の指導のもとに信仰生活を行うという正常な宗教状態を取り戻したのである。その意味でこの出来事を「キリシタンの復活」とも呼ぶ。

宣教師を迎えたキリシタンたちの喜びは大きかった。外海、生月、平戸の潜伏キリシタンたちにもこの朗報が伝えられた。役人の目を盗んで大浦天主堂にしのび込んで教えを学び、村に

持ち帰って勉強会を開く。民家を教会に改造し、夜陰に粉れて宣教師を迎えミサが行われた。浦上村では信仰生活に対する熱心が燃え上がる。

四　自葬事件と「浦上四番崩れ」の勃発

一方、日本人に対しては厳しいキリシタン禁制は続いていた。江戸幕府が実施したさまざまなキリシタン検索制度のなかでキリシタンたちの日常生活に関わりが深かったのが踏絵制度と寺請制度であった。踏絵制度は出島蘭館長ドンケル・クルチウスの勧告によって安政の開国と同時に廃止されていたが、寺請制度は続いていた。浦上のキリシタンは江戸時代を通して馬込郷にある聖徳寺の壇徒であった。寺請制度によって死者が出たら聖徳寺の僧侶によって仏式の葬儀を営むことが要求されていたが、幸運にも「信徒発見」の一八六五年から一八六七年までの二年間は浦上村では死者が出なかったのである。

しかし、キリシタンたちは宣教師の指導を受けるようになってからはキリシタンでありながら聖徳寺の壇徒であるという二重生活に決着をつけなければならない時が来るのを覚悟していた。

一八六七年に入ると立て続けに死者が出た。遂にキリシタンたちが立場を明確にする時が来たのである。浦上のキリシタンたちは、聖徳寺の僧侶による仏式の葬儀を断り、その上、聖徳寺とは縁をきりたい旨の申立書を浦上村四郷の戸主の連名を添えて庄屋に提出したのである。これは幕府の祖法に百姓が盾突いた爆弾的宣言ともいうものであった。

浦上の庄屋高谷官十郎は百姓共の大それた申し出に驚き慌て、長崎代官高木作右衛門に届け、代官は長崎奉行のもとに走り、長崎奉行は幕府の処置伺いに江戸に向かった。

ご禁制のキリシタン宗旨の信仰を公にした浦上キリシタンの逮捕は時間の問題となったのである。

長崎奉行所の捕り手たちが浦上に大挙して押し掛けてきたのは、一八六七年七月一五日の明け方三時ころであった。その夜は土砂降りの大雨だったという。

あらかじめ諜者を放って作成していたブラックリストに従って、浦上のリーダー格の信徒の家々が寝込みを襲われ次々に逮捕されて桜町の牢に入れられた。

「浦上四番崩れ」の勃発である。

浦上キリシタンの捕縛は長崎在留している外国人たちに大きな衝撃を与えた。その日のうちにプロシア領事が信仰を理由に投獄するのは人道に背ることであると抗議を申し入れ、続いてフランス領事、ポルトガル領事も弾圧緩和を申し入れた。しかし、長崎奉行は「キリシタンは国禁の宗教であるから法を犯した日本人を処罰するのは当然で、外国からかれこれ云われる筋合いはない」と応じない。また、長崎奉行は愚昧の百姓共のことになぜそのような申し入れを行うのか理解に苦しんだという。「浦上四番崩れ」は最初から外交問題として浮上することになる。

五　明治維新政府と一村総流配

一八六八年、問題を解決しないまま江戸幕府が倒れて明治維新政府が樹立、キリシタン問題はそのまま明治新政府に引き継がれることになる。新政府のキリシタンに対する態度は五ヶ条の誓文とともに発布された五榜の掲示定第三札「切支丹宗門之儀ハ、是迄御制禁ノ通リ固ク可相守候事」によって示された。

明治維新政府の要人たちが、幕府二五〇年間に植え付けられた「切支丹邪宗門」観から一歩も抜け出ることが出来ないでいることを露呈するものであった。

明治新政府樹立後の長崎には澤宣嘉が長崎裁判所総督として着任。その下に井上聞多、佐々木高行、松方正義、野村宗七、大隈重信らがいた。澤宣嘉は七卿落の公卿の一人で過激な攘夷論者、のちに大隈重信が「澤はキリシタンに対して言うまでも無く絶体反対なり」と記した人物である。

五榜の掲示が発布された翌日、長崎裁判所総督澤宣嘉はリーダー格のキリシタン二六人を呼び出してキリシタンを捨てるように厳命するが、キリシタンたちは聞き入れない。さらに一ヶ月後には戸主一八〇人を呼び出して説得するがキリシタンたちは「厳刑に処せられても苦しくありません」と答えて説得に応じないのみか、高木仙右衛門は「キリシタンの神は天地万物の御作者であり、この御方にのみ救いがあり、他の神仏には魂を救う力がありません。たとえ殺されても信仰を捨てることはかないません」と堂々と自己主張さえ行う。江戸時代以来、百姓はお上の命令に文句を言わず従うものという考えがあり、浦上の農民もお上のご威光をもって説得すれば、簡単にいうことを聞くであろうと思いきや、百姓の分際で堂々と自説を主張して反論する彼らの態度は、澤宣嘉にとって許し難い行為と写ったようである。

これ以上説得は無用と判定し、「張本人たちは斬罪、残りは流罪にして、キリシタンを根こそぎにすべし」というキリシタン処分案を作成し、井上聞多を使者にたて急ぎ大阪に向かわせた。当時、明治天皇は徳川慶喜追討親征で大阪の西本願寺を行在所とし、三条実美以下政府の要人も大阪にいた。井上聞多は木戸孝允に会って浦上の様子を報告し、澤宣嘉の処分案を示した。木戸孝允は澤宣嘉らが事態を重要視していることに驚き、五月一七日御前会議が開かれることになった。キリシタンが一揆を起こすことは有り得ないことであるのに、木戸孝允もまた江戸時代にキリシタン禁制の口実にされた島原一揆とキリシタン邪宗門観の固定観念から抜け出る事のできない一人であった。

遂に「教徒三千余人を名古屋以西十万石以上の諸藩に配分監禁し、藩主に生殺与奪の権を与えて懇々教諭を加えさせる」という「浦上一村総流配」が決せられた。長い日本の歴史で「一村総流配」という未だ嘗て見たことのない処置が、しかも信仰を理由に決せられたことに維新政府の前近代性を見ることが出来る（図5）。

一八六八年七月、リーダー格の信徒一一四名が津和野、萩、福山に流され、翌年一月には先ず戸主七〇〇名が召喚され、引

き続き残る家族全員に出頭命令が出された。乳飲み子を背に、両手に幼児の手を引いた母親や、杖を引いた老人、頬を赤くした少年少女たちが、列をなして長崎役所に集まり、港に停泊した蒸気船に積み込まれて各藩に流されて行った。沿道に見物する人々の中には同情に涙する人もいたが「旅」に出る人々の心

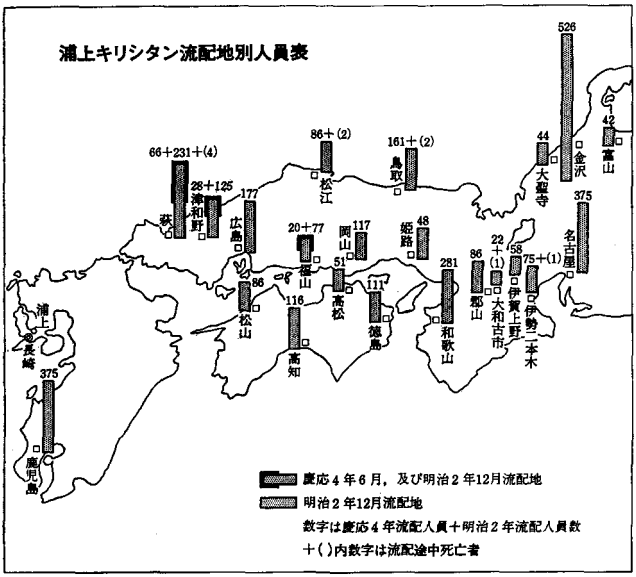


図5　（片岡弥吉著『日本キリシタン殉教史』所収）

は静かであった。彼らは殉教を覚悟に澄み切った心境で只祈りながら「旅」に出たのであった。

こうして一八七〇年一月八日には日本の歴史に前例のない一村三三八四名の総流配が完了し、浦上村は無人の村となり、一カ月後にはキリシタンたちが残した家財道具は一切略奪されて浦上は文字通り赤土と化したのであった。

この一村総流配という処置には、各国の強い批判と抗議を招き、大きな外交問題に発展した。英仏米独四カ国の要求で一八七〇年一月一八日高輪会談が開かれた。英国公使パークス、仏国公使ウートレー、米国弁理公使デ・ロング、独国公使ブラントに対し、日本政府から三条実美、岩倉具視、副島種臣、澤宣嘉らの政府首脳が出席した。

外国公使団が「信仰は国法を超えた人権であってそれを弾圧するのは人道に背くもの」と説くのに対して日本側は「キリシタンは国禁の宗教であるからその信徒は法を犯す者でその処置は国内問題で有り、外国の干渉は受けない。また、キリシタンは昔から極刑とされていたのに、移送に止めたのは寛大な処置である」と主張して譲らない。まったく異なった立脚点に立っての論争は、平行線を辿るのみで合意は成立しない。

その間、浦上キリシタンたちは、流配先の牢獄で信仰を捨てるように説諭を受け、厳しい拷問をうけて責められていた。拷問は藩によって緩厳があるが、共通した苦しみは飢えと寒さであった。特に津和野や萩では氷責めや寒さらしの拷問が用いられてキリシタンたちを苦しめた。

六　岩倉遣外使節団と「キリシタン禁制」高札の撤去

このような迫害が続いていた一八七一年、岩倉遣外使節団が欧米へ向けて出発した。

安政の不平等条約改正の準備交渉を目的に、岩倉具視を全権大使とし木戸孝允、大久保利通、伊藤博文、山口尚芳を副使とする大使節団である。使節団は出発にあたって宗教問題は条約交渉の条件から外すことを申し合わせていたのであるが、アメリカに到着して改正交渉に入ると、先ず宗教が問題になった。アメリカ政府は改正の条件として日本国内の言論と信教の自由を規定することを要求したのである。もし、日本がキリシタン禁制の儘、治外法権を撤廃すると、在日外国人の信教の自由が脅かされるとし、信教自由を認めず、弾圧を加える国とは対等の条約は結べないという主張であった。国務長官フイシュは浦上キリシタン問題を引き合いに出して譲らない。浦上キリシタン問題が大きな壁になったのである。条約改正交渉は頓挫、以後使節団は先進文明の視察に目的を変更、アメリカからヨーロッパに渡る。しかし、訪問各国から直接、間接に信教の自由と浦上キリシタンの釈放を要請される。イギリスではヴィクトリア女王、外相グランウィルから信教の自由を認めることを建言され、フランスでもベルギーでもこの問題が取り上げられた。ベルギーではブラッセル市民が使節団滞在中に浦上キリシタンの釈放を求めるデモを行っている。

外国世論の強い抗議の声は、次第に使節団一行の考えを変えて行く。伊藤博文は留守政府を守る大隈重信、副島種臣へ宛てた手紙（一八七三・一・二パリ発）に「禁教のまま治外法権を撤廃することはかえって国威を傷付けることになる。開国と信教の自由は相伴うべきものだ」と説く。さらに一八七三年二月一四日の手紙には

「吾人は行く所として、切支丹追放者と信教自由との為に外国人民の強訴に接する。この際、前者は速に之を解放し、後者に就ては幾分自由寛大の意向を表明しなくては、到底外国臣民の友誼的譲與を期待することは出来ない」と述べている。

ついに一八七三年二月二一日、岩倉具視一行は日本政府にベルリンから電信を用いて信教の自由と浦上キリシタンの釈放を要請するに至るのである。

これを受けて二月二四日、太政官布告第六八号「高札面の儀は一般熟知の事につき向後取り除すべき事」によってキリシタン禁制の法的根拠となっていた高札が撤去された。

一六一四年の江戸幕府の禁令の発布より数えて実に二五九年ぶりの解禁であった。

三月一四日には太政官達をもって「異宗徒帰籍」令が出されて流配先の浦上キリシタンたちは四年ぶりに、長いものは六年ぶりに故郷に帰ることになった。三三八四名の流配者のうち、六一三名が信仰と良心の自由を守って殉教した。故郷浦上は土地も家も奪われて荒れ果てていたが、信仰の自由を得たことを何ものにも代え難い喜びとして生活の再建に励み、信仰の自由の象徴として庄屋屋敷のあった高谷の丘に三〇数年の年月を掛

けて東洋一とも云われた浦上天主堂を建立する。

七　むすび

高札の撤去は欧米の世論や、条約改正達成の打算の上に実現したもので、明治政府の要人たちが、信教の自由という近代精神を真に体得した結果ではなかった。それは高札撤去の太政官布告においても「一般熟知の事につき、取り除す」として信仰の自由を理由にしたのでなかったことからも察せられる。

しかし、信仰の自由の意味を理解していなかったとしても、実質的には二五九年間続いて来た思想弾圧が停止されたことには大きな意義があり、ここに「浦上四番崩れ」の日本の思想史上の意義があると思う。

もし、浦上キリシタンが迫害に屈して簡単に信仰を捨てたり、また、澤宣嘉が恐れたように一揆を起こす等のことを行っていたら、浦上キリシタンの信仰は日本の歴史に何の影響も与えることは出来なかったに違いない。

はじめは形ばかりの思想弾圧の停止であったとしても、彼らが信仰と良心の自由を守って貫いた無抵抗の抵抗は、日本の思想的発展、即ち日本の近代化を促すものになった。

明治二二年発布された明治憲法の第二八条に信教の自由が規定されたのには、伊藤博文が浦上キリシタンに関わった体験の所産であったということを尾佐竹猛博士が述べているのはよく知られているところである。

大佛次郎氏が深い驚きをもって記した「実に三世紀の武家支配で日本人が一般に歪められて卑屈な性格になっていた中に浦上の農民が一人〈人間〉の権威を自覚し、迫害に対しても決して妥協も譲歩も示さない、日本人としては全く珍しく抵抗を貫いた」精神は、「神」という最高の価値を生命をかけて守ろうとした浦上キリシタンの信仰によってもたらされたものであった。そしてその精神が明治政府にキリシタン弾圧の停止という政策転換を行わせたのである。

「浦上四番崩れ」の勃発から関わりの深かった大隈重信が『大隈伯昔日譚』に

「…以て神道を擁立せんとし、現に長崎に繋ぎたる耶蘇教徒を各藩に分放し、神道を以て之を訓導するに至れり。而して其効果竟に如何。嗚呼、余は維新後、外交談判の行懸りよりして、之に関係せしと雖も、何の成効する所なく、余が歴史に於ける失敗の一事として記臆せらるるに至れり。濁り余のみにあらす、他の関係者においても亦然りしなり」

と述べるに至る反省は「浦上四番崩れ」の歴史的意義をあますところなく言い表したものと言えよう。

［特別講演］

戦争責任と原爆

岩松　繁俊

時間が少ないので、レジュメの全部についてお話することはできない。重点的に問題点をのべるにとどめたい。

まず、長崎にたいする原爆投下の目標照準点はどこだったか、ということから始めたい。長崎市が京都市の代わりとして原爆投下目標の都市に選ばれたのは一九四五年七月二四日。理由はあとでのべるが、一応長崎市が軍需工業都市であったからである。三菱の造船所、兵器製作所（航空機用の魚雷と艦船用の魚雷）、製鋼所、電機があって、きわめて重要な軍需生産都市であった。

しかし原爆投下目標照準点はけっして軍需工場ではなかった。この点が従来誤解されてきたが、このことを明確に認識することがきわめて重要である。照準点は長崎市の中心街の中心点であった。具体的にいえば、栄町の常磐橋付近であった。ここは繁華街のすぐそばである。すなわち原爆投下の目的は長崎の非武装住民の無差別虐殺であった。けっして軍需工場の破壊ではなかった。長崎市に生活している住民全部を無差別に殺して、プルトニウム原爆がどれだけの殺傷力をもっているかを実験し観測することが目的であった。軍需工場の破壊はアメリカにとっては眼中にないことであった。

投下目標都市を選択するときは半径二キロぐらいの中規模の都市でこれまでほとんど空襲をうけていない無傷の都市であって軍需都市あるいは軍事都市であることという基準をたてた。その基準からすれば、京都がもっとも理想的な目標都市であった。その次が広島。長崎は山が迫っていて細長くて、望ましくなかった。重要な軍需都市ということで京都に代わって選択されたが、じっさいの目的はあくまでも住民の無差別虐殺であり、生きた人間の人体実験であった。したがって平坦な中規模都市であることが望ましかった。

ところで、その投下時点は天候が悪く、雲が長崎市街を覆っていた。雲の切れ間から原爆を投下した。プルトニウム239の原子核が核分裂連鎖反応をおこしたのは、さきほど片岡先生からお話があった浦上山里村中野郷の高見という大金持ちの別荘のテニスコートの上、五〇三メートルの高さのところであった。すなわち長い間弾圧され迫害されてきたキリシタンのひとたちが住んでいた浦上山里村が爆心地であった。

この村には中野郷、里郷、家野郷、本原郷、馬込郷の五つの郷があったが、キリシタンは馬込郷以外の郷に住んでいた。ところが長崎市に一番近い馬込郷は一八九八年に長崎市に編入され、他の四つの郷は一九二〇年になってようやく長崎市に編入

された。だから浦上地区は旧長崎市民からみると、まだほんとうの長崎市という感覚がなかった。

キリシタン弾圧の一方法として諏訪神社の「おくんち」祭礼を長崎奉行が始めたが、浦上はもちろん長崎市の八〇か町の外であったから、除外された。行政的のみならず意識的精神的にも長崎市の外であった。

そこで、「原爆は浦上に落ちた」という意識が長崎市民にあった。被爆当時、知事永野若松は県防空本部にいた。そして政府や西部軍管区に原爆についての報告をした。その第一報では、周辺の旧長崎市街だけを見て、「被害はきわめて軽微で、死者・家屋の倒壊は僅少、県庁員幹部に死傷者はいない」という報告をした。浦上のことは眼中になかった。

長崎市長岡田壽吉は九月初めに視察にきた久松侍従に言上した。「被爆の中心地は長崎の北部地区で、通称浦上地区といっています。元浦上山里村と称する部落で、大正九年に長崎市に編入されたのであります。古来からカトリックの盛んなところで、住民の約半数はカトリック教徒であります。」

しかし徳川幕府初期に長崎の町の真ん中に住んでいて、武具生産や皮の目利きという重要な仕事をしていた職人たちが奉行によって西坂の向こうの北瀬崎に強制移住させられ、さらにもう一度キリシタンの住む郷の隣に強制移転させられた被差別部落のひとびとのことにはまったくふれていない。

被差別部落のひとびとは、権力によって移住させられ、皮革・斃牛馬の処理のほか、治安警備、キリシタンの弾圧・逮捕・護送・探偵の仕事をさせられた。封建的弾圧機構の末端の手先としての役割を課された。こうして長崎の町民やキリシタン農民からいっそう強い憎悪、怨恨をかうこととなり、被差別は拡大再生産されていった。「浦上四番崩れ」のときも、被差別部落のひとびとは奉行の命令によってキリシタン襲撃に強制動員された。そのために浦上キリシタンのなかにはいまでも部落のひとたちにたいして憎悪をいだいているひともある。キリシタンと被差別部落民は、同じ封建支配者から迫害をうけ、世間から差別され、貧しさにあえぎながら、権力によって分断支配されて、相互に憎みあうという悲惨な歴史をもってきた。

原爆はこういう差別と分断支配の犠牲となった浦上に投下された。中野郷のなかの爆心地付近はいま松山町といわれ、里郷の一部は山里町になったが、そののち山里町の名前は消滅した。被差別部落のひとびとが住んでいた浦上町も原爆被爆後、別の名前にかえられて、抹殺された。こうして浦上の歴史がつぎつぎに消されていっている。

浦上のキリシタンと被差別部落のひとびとは、差別の被害者であると同時に、原爆の被害者である。すなわち二重の被害者である。

つぎに広島と長崎との関係についてのべたい。しかし普通広島と長崎とを並べて比較することがおこなわれる。わたしはこれに反対してきた。拙著『反核と戦争責任』のなかでも主張しているが、並列に並べるのでなく、垂直に積み重ねる必要がある。いまや被爆者は広島・長崎の被爆者だけではない。ウラン

鉱山でウランを掘り出す労働者から始まって、核兵器製造に従事する労働者、周辺の住民、核実験場の周辺の住民、原発労働者と周辺住民、など、被爆者はどんどん増加している。地球は放射能で汚染され、死滅する危機にさらされている。被爆量は縦に積み重ねていかなければならない。

広島に原爆第一弾が投下され、長崎に第二弾が投下されたので、長崎は二番煎じとして軽く見られる傾向がある。「ノーモア・ヒロシマ」とはいうけれども「ノーモア・ナガサキ」とまではいわないことが多い。しかし果たしてそれでいいのか。

そもそもアメリカの最初の原爆実験が空軍基地アラモゴードで七月一六日におこなわれたのはなぜか。それは米・ソ・英三国の首脳が日本の降伏をめぐって話し合ったポツダム会談が始まる日であった。トルーマンは、この会談の初期に、スターリンがいつ対日参戦するのか、その日を聞き出した。八月一五日だとスターリンは答えた。

ソ連はすでに一九四三年に対日参戦するとの考えをアメリカに伝えていたが、ヤルタ会談で三首脳は密約をかわした。そこではドイツ降伏の二、三か月後にソ連が対日参戦するとなっていた。したがって七月参戦もありえた。

七月二四日、トルーマンはスチムソンから、八月一日以降原爆投下作戦が可能だという連絡をうけた。そこで彼はかねて用意していた「ポツダム宣言」を発表できると喜んだ。しかし当事者のひとり蔣介石がここにいないので、了解を求める必要があった。そのために二日かかった。宣言の発表は二六日となった。同時に、二四日には、八月三日以降日本の広島・小倉・新潟・長崎の四都市のいずれかに相次いで原爆を投下するようにという命令に承認を与えた。命令の日付は二五日である。すなわち「ポツダム宣言」と原爆投下とは密接に関連しているのである。

どんなに関連していたのか。トルーマンはポツダム宣言によっては日本は降伏しないと考えた。むしろ降伏されると困る、と考えた。原爆の投下によって降伏させようと考えた。しかし一発の原爆では降伏させられない、少なくとも二発の原爆を連続して落としてから降伏させようと考えた。

なぜ八月六日に広島に投下したのか。八月三日以降という命令をくだしたのは、ポツダム会談が八月二日までつづくからであった。会談の期間中に投下すると、スターリンがいろいろ質問してくるだろうから困ると判断したのである。三日でなく六日になったのは天候の関係であった。

なぜ八月九日に長崎に投下したのか。ロスアラモスで原爆を製造したあと、ロスアラモスからテニアン基地まで運び、そこで最終組み立てをして発進するまで半月かかる。しかし一一日には投下できる予定であった。ところが一一日では困る。一〇日以降天候が悪くなるから、ということもあるが、もうひとつもっと重要な理由は、トルーマンの秘密の命令があったからだ、とわたしは判断する。それはスターリンが対日参戦は八月一五日といっていたので、トルーマンはソ連の参戦以前に原爆によって日本を降伏させるためには遅くとも一〇日までに二発目の

原爆を投下しなければならない、と考えて極秘の命令をくだしていたと判断する。二日予定を繰り上げることはテニアン基地ではたいへんなことだったが、それを徹夜でやりとげた。

したがって、広島原爆と長崎原爆とはセットになった原爆であった。八月三日から一〇日までの間が原爆投下の日程であった。製造日程の関係からその間には二発の原爆しかつくれなかった。この二発の原爆で徹底的に日本の二都市を破壊し、そこの住民を残虐に無差別に殺して、日本政府に無条件降伏を申し出させる、というのが、原爆投下の目的であった。ソ連には参戦させない、と考えた。

スターリンは、これに反して、六日の広島への原爆投下を聞いて、できるだけ早く対日参戦しなければならない、と考え、モロトフ外相は八日佐藤大使にたいし、九日午前零時に開戦することを告げた。原爆はソ連の対日参戦を早めたのである。

トルーマンの計画は失敗した。かれの希望は日本がソ連参戦によってではなく、原爆によって降伏したということにしたかったのである。したがって声明ではこの希望を強調した。

ところで、わたしは原爆被爆してのち、六二年に平和団体の教宣活動を担当することとなり、全世界の主要な新聞社に長崎原爆による被爆の惨状を伝えなければならないと考えて、投書した。その投書が「ニューヨーク・ポスト」「ロスアンジェルス・タイムズ」「トロント・デイリー・スター」の三紙に掲載された。それを読んだ読者から反響があった。そのうち、半分は連帯の手紙であったが、あとの半分はきびしい抗議の手紙であった。「お前たち日本人に平和を訴える資格はない。明治の初めからお前たちは『戦争の神』に仕えてきた。そして侵略をつづけ、残虐行為を重ねてきた。いまになって『平和の神』に仕えるかのようにいっているが、信用できない。パールハーバーを忘れたか。われわれはけっして忘れない。」という調子であった。

こういう手紙を受け取って、わたしは原爆被爆を訴えるだけではだめだ、加害責任をきびしく自己批判し反省するのでなければだめだ、と考えた。このときから、わたしは日本人の加害責任と被害者性とを結び付ける論理は何か、と思索し始めた。そして絶対主義天皇制の支配者層には水平的ならびに垂直的の二重の加害責任があるのにたいして、民衆には被害者であって加害者であるという加害・被害の二重構造があるという結論に達した。ただこの論理は逆説的であるために理解が困難で、いまでもまだじゅうぶん理解されていない。

最近の平和運動は、戦争体験世代の高齢化にともない、抽象的な知識による外在的認識に堕する傾向がある。それは天皇制支配層と民衆とを峻別せず、「日本人」の戦争責任だけを強調し、民衆が「被害者」であることによって「加害者」となったことを看過するからである。一面的に戦争責任をいうだけでは真の反省にはならない。

理解が困難なのは、民衆が被害者であるということにふたつの意味があることを認識しないからである。ひとつは戦争による直接的被害者。戦場での被害者、空襲被害者など。一般に「被害者」はこの意味に解される。しかしもうひとつの意味が基本

的に重要である。絶対主義天皇制支配層による被害者。この認識が薄弱なため、「被害者であるからこそ加害者となった」との論理がわからない。ここに侵略にたいする反省・謝罪・補償が欠如する思想的根拠がある。

本誌へのご執筆に際してのお願い

1 縦書きにて御執筆下さい。但し図表などは例外とします。
ワープロの場合も同じです。この場合はB5判用紙にて可能な限り行間を広くとって下さい（割付け指定文字等を入れるため）。
ワープロ原稿の場合、メーカー、機種を明記したフロッピーも付してお送り下さい。

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」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。

社会思想史学会「年報」編集委員会

インフォーマル・セッション

《異文化》理解のポリティクス

（世話人）崎山　政毅

本セッションは、研究対象のテーマの共通性によってではなく、論議のひろがりの中で新たな共通性を見出しうるプロブレマティークによって集うことを目した。ここ数年のインフォーマル・セッションからすると一見奇異な観を与えるセッション名をつけた理由は、「戦後五〇年」が台湾の植民地化から一〇〇年という年でもあることを考えれば、《異文化》理解を支配のための不可欠な知的構成として有した帝国主義・植民地主義・人種主義・セクシズムそしてナショナリズムへの「過去」の総括にとどまらない新たな批判の質が要請されていると考えたためにほかならない。テーマの響きがもつ物珍しさも手伝ってか、本セッションには二〇名の参加があり、「問題としてのアルジェリア」と題された鵜飼哲氏（一橋大学）の問題提起を受けての議論がなされた。

鵜飼氏は、一九九三年にストラスブールでひらかれた「国際作家議会」でのジャック・デリダとエドゥアール・グリッサンとの対話におけるエピソードから話をはじめた。アルジェリアに生まれたデリダとマルチニック出身のグリッサンが語り合うことを可能にしているのは、ともにフランス語を「母語」にしているためだが、そこには言うまでもなく（フランスの）植民地の存在が翳を落としている。鵜飼氏は、マルチニック―フランス―アルジェリアという力の連関を生きた思想家フランツ・ファノンを我々に想起させた後、ファノンの目指した「開かれたアルジェリア」は植民地（主義）がもたらした「翳」によって覆われ奪われている、と語った。「翳」は「過去」のものでもレトリカルなものでもなく、いまこの時ひとを排除し殺していく現実の暴力としてもあらわれている、と鵜飼氏は続け、歴史的な再考の必要性を提示した。

カルタゴを擁しローマと対抗しつつ地中海に開かれていたアルジェリア、ベルベルの文化を受け継ぐアルジェリア、一四九二年イベリア半島から「追放」されたユダヤ人を迎え入れたアルジェリア、オスマン・トルコの支配下で中近東との交通をもったアルジェリア、より南のアフリカ大陸への要衛であったアルジェリア等々、複数のアルジェリアが歴史として存在する。植民地支配の単一化の力が働いている最中でさえも、「ヨーロッパ」を受け入れながらの（クレオールという意味で）オルタナティヴなアルジェリアの可能性の探求は、アルジェリアの幾人かの思想家によって続けられた。たとえば、残酷な植民地支配からのアルジェリアの解放をめざす運動が一九二〇年にパリで組織されたときそのスローガンは「自治」だった等。

しかし、それがＦＬＮ（アルジェリア民族解放戦線）が自ら唯一の「解放勢力」と称していく過程で「内ゲバ」のごとき暴力行使の下で抑圧されていったことなど、脱植民地化の「正史」が排除してきた問題を鵜飼氏は明らかにし、その問題の系が現在アルジェリアに吹き荒れている暴力につながっている、と述べる。

政策失敗による危機を克服するための国民統合のイデオロギー的な軸を汎アラブ主義にもとめたＦＬＮは、エジプトから事実上放逐された「イスラム原理主義者」たちを教師として雇いいれた。彼らが教え込んだ「原理」が、非常に高い失業率と抑圧の下で展望を喪失した青年たちによって領有され、一九八八年ＦＬＮが実質上敗北した選挙を強権的に転覆して政権の延命をはかった事態がひきがねとなったアルジェ暴動以降、ＦＩＳ（イスラム救国戦線）の「原理主義」のエスカレートする暴力となってあらわれている、と鵜飼氏は指摘した。

とりわけ、ファノンが「アルジェリアはヴェールを脱ぐ」で書き残したような、自らの身体を自ら律する可能性を獲得したアルジェリアの女性たちに対して、「原理主義」のテロルが激化しており、女性だというだけで襲われるといった危機的な事態さえも出現している。

こうした状況がときほぐされるために、歴史的・思想的な追究から新たな可能性を見出すことが必要とされていることは間違いない。それは同時に、その作業を可能とするための条件たる植民地支配の闇部にかかわる諸資料が（ドレフュス事件に端的に表現された反ユダヤ主義、ヴィシー政権の対独協力問題、核実験などの資料とともに）フランス国家自体によって隠匿されていることに対する学的な領野からのたたかいでもあるのではないか。鵜飼氏は大略このようにまとめられた。

阪上孝氏（京都大学）から出された、現実の政治過程においてはどのような可能性があるのか、という質問に対して、鵜飼氏は「難しいですね…」と返されたが、この回答は、彼の提起に含まれている、アルジェリアを「特殊」視することですませられない多様多重の問題の質そのものでもある。それでもなお、我々は作業を開始しなければならないのだろうが。

来年度以降、セッションのあり方を固定化することなく、テーマの追究を続けて深めることを確認してその場は終了した。

公／私の分離とフェミニズム
――ヘーゲルを手がかりに――

細谷　実

一九七〇年代以来のフェミニズムの台頭のなかで、公／私の分離は主要な攻撃目標のひとつとされてきた。本報告は、公／私の分離を理論の構成要素とするヘーゲルを取り上げて批判すると同時に、フェミニズムによるそれへの攻撃にも疑問を提出し、ヘーゲルの理論の一部を読み替えることによって、この分

離の問題に展望を開こうとする。

ヘーゲルによれば、公と私、国家と家族、男の領域と女の領域の分離は男女の本質的性格・特性に基づくもので、古代ギリシアの時代から存在した。ただしそこでは、アンティゴネーの例でも示されたように、家族の領域にも女性にもそれなりの権威と権利が付与されていたのであって、国家と家族、男の領域と女の領域は、拮抗しあうほどの勢力バランスを保っていた。

しかし報告者は、ヘーゲルは原理的には国家を家族に、男の領域を女の領域に優越させており、公／私の分離に優／劣を付与していると批判する。その例として、ヘーゲルの理論では、国家と家族の中間に設定された市民社会は男性が活躍する公的な場とされていること、家族の比重は軽くなり、埋葬に象徴される古代家族の「神々の掟」（再生産）も重視されないこと、所有権を持つのは家長だけであって、女性は社会においても家族においても、所有権の担い手でも道徳性の担い手でもなく、夫や子どもを通して社会や国家と関わる存在にすぎないことなどを挙げている。報告者はまた、公／私に優劣をつけるヘーゲルの思想はかれの弁証法の本質に関わる問題であるが、それは自由主義的個人主義からも、リバタリアニズムからも、アナキズムからも、人権主義のファンダメンタリズムからも、正当化しえないものだという。

ヘーゲルのような公／私の分離の理論とそれらへの男／女の振り当ての主張およびその土台をなす近代社会を、現代のフェミニズムはさまざまな角度から攻撃した。ラディカル・フェミニズムは、公／私の分離は社会にも家族にも存在する「性の政治」（性による支配）を不可視的なものにしてしまう装置であると非難し、リベラル・フェミニズムは「本性」という理由で社会における人間の場所を決定することの不当性を批判し、マルクス主義フェミニズムは、公／私の分離を生産／再生産の分離と重ねて、公＝生産優位の状況を検討課題とした。報告者は、これらの批判を一応認めたうえで、フェミニズムがそうした批判から公／私の分離の解体を要求することには反対し、分離の必要性を説く。「公私の区分は、公私混同を防ぐため、また個的なプライヴァシーを擁護するために、なお有効で有益なもの」であるという。

報告者は、ヘーゲルが指摘した古代家族の「神々の掟」に着目し、それを読み替え再生させようとする。ただし、一部のフェミニストが主張しているように、「神々の掟」を女性の権利に組みかえようというのではなく、男性にも女性にも通じる親密圏的プライヴァシーおよび再生産の権利として復活させようというのである。つまり、男性も女性も生産と再生産の担い手として、いわばアンドロジナス（両性具有）的存在として主体性の回復をはかろうというのである。

討論は、ヘーゲルの理論の解釈に集中した。ヘーゲルの理論を公／私の分離という角度から分析するのは適当でなく、自由の理念を軸に分析するべきであって、ヘーゲルは国家・市民社会・家族にそれぞれ異質な自由を認めているのだという批判が提出された。これについては、ヘーゲルの公／私の分離だけで

なく、自由の理念もフェミニズムの側から解きほぐす必要があるという意見が出された。その他、ヘーゲルにおいては、女性も所有権を保持していたし、道徳性の担い手でもあったという反論もあった。また、ヘーゲルが私有財産を保持する近代市民的家族を家族の原型としていることとの関連で、かれの労働者家族への認識、コルポラチオン論が話題となった。

この報告では、報告者が主張する公／私の分離の必要性と男女のアンドロジナス的主体性の確立とはどう関係するのか、さらに公／私の分離からその属性とみなされてきた優劣という価値観をどう引き離すのかということも、討論するべき重要な問題であった。しかし、残念ながら時間切れとなった。

（文責　水田珠枝）

新村聡『経済学の成立—アダム・スミスと近代自然法学』をめぐって

小柳　公洋

本書はスミス研究の第二期を代表する一人である内田義彦『経済学の生誕』と同名の書であり、『法学講義』Aノートの本格的研究の成果と、近年のスコットランド啓蒙の研究の隆盛とに触発された新たなスミス研究の流れの一つの成果である。

三部構成をなす本書は、スミスにおける「経済学の成立の問題」が同時に「アダム・スミス問題」の決着にもなるとして、テキスト主義の立場から、課題の対象を近代自然法学に限定し、そこから経済学的素材がいかに分離され、新たに統合された『国富論』の経済学体系に発展したかを丹念に追及する。著者の問題設定は明快で、論証態度は執拗で強靭である。四点ほどコメントしたい。

第一に、著者はスミス自然法学の考察においてスコットランド啓蒙との関連を問題としないで、自然法学の発展上における問題そのものの普遍性を重視する。普遍的性格を持っていることは了解はできるが、スコットランド啓蒙がはらんでいた問題の解決としてのスミス自然法学による解決策という視点と、その結果としての経済学の成立という視点は無視しえないのではないか。特にスコットランド啓蒙を考慮しないことからくるスミス自然法学の組替えのヴィヴィドな歴史的動因があまり読み取れない。

第二に、経済学の成立の問題を、近代自然法学の経済学的素材（分業論、価格・貨幣論、政策論）にだけ限定して論じることができるかどうか。著者も当初述べているごとく、『国富論』という経済学体系の成立を論じるとき、分業論と資本蓄積論の成立を追及しなければならないが、自然法学からは資本蓄積論はでてこない。そうすれば、スミスは再生産＝資本蓄積論をどこから持ってきたのか。筆者はこの点重農主義の影響を無視できないと思っているが、自然法学の経済学的素材のみの検討で『国富論』という経済学の成立を論じるのは無理ではなかろうか、第

二編が不必要にならないだろうか。

第三に、著者は『法学講義』治政編では独立生産者モデルと資本制生産モデルの二つが併存している、と解釈する。ところでモデルという場合それが事実の直接的知見だけではなく、媒介的反省的カテゴリーであることを確認しておく必要がある。前者のモデルの存在は論をまたないが、後者の資本制生産モデルという場合、①資本―賃労働関係の認識の存在、したがって賃金と利潤の概念的区別の存在、②平均利潤（率）＝利潤の自然率の認識の存在が不可欠である。①についてはピン製造の事例からみて認められるが、②については著者が読み込まれているほどには明快ではないように思われる。『国富論』の論述と対比するとき『法学講義』のそれの落差は明白である。①資本関係の事実についての説明もはるかに労働全収権的説明であること、②ＬＪ（Ａ）三五七頁の文章を平均利潤認識の萌芽と見るのは無理であること、③「事物の自然的コース」や「生産と消費の均衡」といった言葉はあるが、その中身の構造の説明はないこと、④未だ歴史の主体として産業資本（特に「農業の子孫としてのマニュ」）を見出していない。資本関係の事実の認識はあるが、資本制生産「モデル」の認識といえるかどうか。

第四に、とはいえ、本書はスミス経済学の成立の追及において、これまで曖昧ながらなんとなく了解していたような部分をぎりぎりまできちんと決着つけた点に最大の価値がある。スミス経済学成立をめぐるいくつかの新解釈の提示を踏まえると、『国富論』の全体像の再解釈がこれから待たれることになった。

以上三点の問題提起に対する新村氏の回答は、次の如くであった。

(1)　長子相続法論などではスコットランド的であったが、自然法から経済学が形成される過程は、その先駆者も含めて全欧的であり、特に市場経済の発展がグロチウスやプーフェンドルフを必要としていた。

(2)　自然法から価値論に集中してきた。また、私的所有→市民政府→富裕の下で資本蓄積が入ってくる論理構造になっており、それを遅らせている要因の分析も自然法の枠組と無関係でない。

(3)　『法学講義』は、利潤の均等化、資本・賃労働関係など資本蓄積論の萌芽とみなしうる。また、価値・価格・利潤論など自然法・契約論の枠組みから分離し、場所と意味が変わった。

その他、参加者から、コンヴェンション、正当化論、適正、共感、正義と便宜、『生誕』との違い、ルソー観など質疑があった。

（世話人　星野彰男）

マルクスの社会主義論とエンゲルス

大石　高久

マルクスとエンゲルスは、私的所有一般の否定という点では

明らかに一体である。しかし、「社会的所有」での両者の差違性は明白である。即ち、マルクスの「社会的所有」が「個体的所有＝社会的所有≠共同的所有」（『資本論』の「否定の否定」）であるのに対して、エンゲルスはそれを「個体的所有≠社会的所有＝共同的所有」（『反デューリング論』）と解説している。本報告は、この差異が「所有」、「生産諸力」、「生産諸関係」、「社会的」的等の諸概念における両者の差異性に由来することを明らかにした。

即ち、マルクスでは「所有」とは「生産・交通諸関係の総体」であり、「生産諸力」は「生産諸手段」以外にそれを動かす「労働者達の協業」をも含む。更に、類的本質存在としての人間の本質に合致する生産・交通諸関係が「社会的」とされるマルクスでは「社会的」≡「共同的」である。それ故、自由な生産者たちによる「生産諸力の領有」としての社会的所有は、生産諸手段から分離されている労働者たちが、彼ら自身の社会的諸力としての「生産諸力」を、「連合」を通して、自分たちの制御の下に置く行為を意味する。

しかし、エンゲルスの「所有」は生産諸手段の「占有」であり、「生産諸力」も「生産諸手段」と同一視される。そこでは「労働者達の協業」が看過され、従ってまた「個体的所有」と「社会的所有」とを媒介する「自由な生産者達の連合」概念を欠くことになる。こうして、「社会的」も「共同的」と同一視されることになり、「個体的」にして「社会的」なものは否定される。その結果、「社会的所有」としての労働者による「生産諸力の領有」が「国家」乃至「社会」が直接に生産諸手段を掌握することと誤解される。

この差異性の根源は、両者の哲学批判の徹底度にある。マルクスが、ヘーゲル及びフォイエルバッハ批判を通して、人間を感性的存在と感性的活動として把握すべきこと、そうした社会的人間の二側面が生産諸力と生産諸関係であること、歴史は社会的人間の発展の歴史であることを把握し、範疇批判としての経済学批判に進む。しかし、エンゲルスにはそうした哲学批判も、範疇批判も十分にはない。確かに彼も「生産諸関係」概念を時折使ってはいるが、それは階級関係の基礎としてだけであり、借り物の概念でしかなかった。

マルクスは、エンゲルスの解説ではなく、彼自身の諸文献から理解されるべきである。

エンゲルス社会主義論の根本的難点

大藪　龍介

1　「社会的生産と資本主義的取得とのあいだの矛盾」論によってもたらされるもの。

「社会的生産」それ自体は肯定的に捉えていることにより、資本主義的生産過程において資本の権力のもとに統合され隷属させられている労働の疎外が見失われ、賃金奴隷労働の「自由な協同労働」（マルクス）への変革という核

心問題が没却されることになる。代わって、生産手段の私的所有の社会的所有への変革にいっさいがしぼりあげられる。生産関係の変革が所有形態の転換に矮小化される。

2　「個々の工場における生産の組織化と全体としての社会における生産の無政府状態との対立」論によってもたらされるもの。工場において資本家の専制的指揮下に兵営的な規律により階統制に分割、編成されている労働者組織を、「自由で平等な生産者達の協同組織」（マルクス）へ変革するという課題が見失われる。とともに、工場内分業の計画的組織化の全社会への拡大として社会における生産の計画的規制が指し示され、〝一国一工場〟構想に傾斜する。

3　社会主義への過渡期における主要な生産手段の「国家（的所有）化 Verstaatlichung」路線による国家主義への転結の危険性。国家機構は未曽有に肥大化し、国家は憂うべき巨大な権力を有することになって、社会による国家権力の吸収ではなく、国家権力による社会の新編成へとむかい、企図に反して、国家主義に結果する可能性を内包する。この問題について、後期のマルクスは協同組合的所有を基本として説いている。

4　プロレタリアート「独裁＝民主主義（独裁と民主主義は一体物の両面）」説の萌芽。

5　「原生的共産主義社会」の高次復活という歴史主義的展望。モーガン『古代社会』の論点を無批判的に継受して、原始社会を「原生的共産主義社会」として美化し、失われた過去を未来において高い次元で回復するという歴史図式を描く。マルクスの未来社会像は、共同体イメージ（原始共同体の高次復活）ではなく、また市民社会イメージ（社会主義的市民社会）でもなく、アソシエーションイメージである。

6　「科学的社会主義」の主張。

（2と6については、字数の制限上省略する）

最近におけるエンゲルス研究の動向
――T・カーヴァー『マルクスとエンゲルスの知的関係』を中心に――

内田　弘

この報告では、最近のエンゲルス研究の一つとして、イギリス・ブルストル大学教授のテレル・カーヴァーの『マルクスとエンゲルスの知的関係』（世界書院、一九九五年一一月刊）を翻訳する機会があったので、それを紹介し、いくつかのコメントを行う。

マルクスとエンゲルスの知的関係説には、いろいろなタイプがあるが、カーヴァーの説はこうである。二人がパリで再会したとき（一八四四年）から、おそくとも『経済学批判』のエンゲルスの書評（一八五九年）までは、理論的分析家マルクスと経験的知識が豊富なエンゲルスは「対等に相互に補完しあう関係」にあった。しかし、その書評には、マルクスが経済学批判に限

定して言明したことを一般的な命題にまで拡張し、ヘーゲルの百科全書的知識の観念論的体系化に対応するように、社会的現象だけでなく自然現象まで「弁証法」で「唯物論的に」体系化しようとする衝動が見え始める。その衝動はマルクスの死去（一八八三年）以後あらわになる。森羅万象を弁証法で説明される内容は二人の「マルクス主義世界観」であるとエンゲルスはいいはじめる。マルクスに代わって「第一ヴァイオリン」として「マルクス主義世界観」の体系化という遺言執行を行うと公言する。その執行を『反デューリング論』などで行った。「マルクス主義世界観」はエンゲルスが創造した。これがカーヴァーの見解である。カーヴァーは本書でこのことを緻密に論証している。その論証はスリリングでさえある。

最後に報告者の若干のコメントをのべる。本書では、『資本論』形成史上のエンゲルスの役割について十分には論及されてはいない。カーヴァーは論及していないが、生前のマルクスはエンゲルスを「第二ヴァイオリン」とはみなしてはいなかっただろう。なのに、マルクス死後、エンゲルスが「第一ヴィオリン」を代行したのは、啓蒙家的使命感だけからであったのか。二人がおかれたそれぞれの状況との関係で、かれらそれぞれの発言や著述を読む方法態度が研究者に不可欠である。状況論なしのマルクスとエンゲルスの知的関係論は恣意性をまぬがれない。カーヴァーは内在的方法論でもって二人の状況を考慮している。当時の思想的・理論的・社会的・政治的環境におけるかれらの立場に内在すれば、一八四四年の再会以来、他の人物たちにくらべて、二人は相互にもっとも近い人物であったろう。このような視点を確保するためにも、カーヴァーのこのマルクス・エンゲルス関係論は精読するに値しよう。

討　論

（世話人）松岡　利道

エンゲルス没後一〇〇年を記念して大石高久、内田弘、大藪龍介の三氏に力のこもった報告をして頂いた。出席者も多く活発な討論が行われた。問題提起者は保住敏彦氏である。

まず大石氏に対して：エンゲルス把握としては彼が生産関係概念を欠いていたからというより、資本主義的諸範疇の歴史性を認めたことのほうが特徴的ではないか？　またエンゲルスを状況の中で理解するべきではないか？　という質問があった。大石氏はこれに対し理論的観点からの接近と範疇批判の重要性を再度主張した。またエンゲルスにおける生産関係概念はその批判的契機の不徹底さゆえに問題を生んだと答えた。

次に大藪氏に対して：マルクスの過渡期社会論においてマルクスは過渡期をも協同組合型とみなしたのか？　また協同組合型といっても具体的なイメージを持ったものではないのではないか？　マルクスを集権化から分権化への思想的変化の脈絡において理解するのは問題ではないか？　アソシエーション論を

強調するのはなぜか？　などの質問が出た。これに対しては過渡期は「組み替え」の時期と解すべきでマルクスの構想に基本的な考えの差異はないこと、協同組合型については「内乱」「ゴータ綱領批判」などでポジティヴなイメージがうかがえること、マルクスはプルードンの影響などもあり、集権化と分権化の間で揺れ動いた面もあること、アソシエーション概念にある「自由な個体性」を評価することがマルクス理解にとって重要であるとの答えがあった。

内田氏に対しては：マルクスとエンゲルスの種々の関係のあり方の整理としてはよく分かったが、内田氏の積極的主張はどうか？　という質問が出た。これに対し内田氏は二人の関係をその置かれた状況から離れて理解する危険性に言及し「状況」論の重要性を強調した。また、理論的にはエンゲルスを論理・歴史説との関係において―エンゲルス自身がそれを了解していたかどうかは別として―理解することが重要だとの答えがあった。

司会者には、今回のセッションでは「マルクス＝善玉、エンゲルス＝悪玉」説を克服する道を求めて、マルクスをも含むマルクス主義の批判的総括の萌芽がその方法をも含め模索されつつあると思われた。

被爆者の証言

（世話人）　高橋眞司

社会思想史学会創立二〇周年記念大会の開催にあたって、長崎大会準備委員会（岩松繁俊委員長）は三つの企画を練った。第一に「長崎とキリスト教」および「長崎原爆」について特別講演を催すこと。第二に、近代日本のアジア侵略の歴史にかんがみて、シンポジウムのテーマにアジアに対する侵略と戦争責任の問題をいれること、第三に、インフォーマル・セッションに被爆者の証言を入れること、の三項目である。そして今回の長崎大会では、右にのべた第二項と第三項を結合させて、日本人の被爆者だけでなく外国人被爆者とりわけ韓国、朝鮮人被爆者の証言を聞くこととした。以下、証言の幾節かを採録する。

一　徐正雨氏の証言

(1)　植民地支配　ソ・ジョンウ氏は韓国・慶尚南道宣寧面で、一九二八年、農家の長男として生まれた。正雨三歳のとき両親は名古屋紡績工場に職工として渡日。祖父母にあずけられ、七歳頃から農業を手伝う。米の供出を割当てられ、自分たちが食べるものも容赦なく取上げられた。

(2)　強制連行　一九四三年、一四歳のとき祖父と畑仕事の最

中、三人の男たちによって強制的に連行され、釜山、下関、長崎、大波止、高島を経て「監獄島」端島に連れてこられた。食事は豆かすといわしで「もうとにかく人間の食べるようなもんじゃなかった」。

(3) 強制労働　端島の炭坑では具合が悪く仕事を休むと「お前仮病やろ、このくそ朝鮮人は」と言って仕事に行くと言うまで殴られた。高い防波堤に立って「毎日海に飛び込んで死ぬことばっかり考えていました。こんなひどいなら、死んだ方がましと思って」。

(4) 被爆　「私たちは飽の浦(爆心から三・五キロ)の三菱造船所で軍艦を組立てていました。軍艦はばらばらに崩れ落ちて仲間は鉄板の下敷きになってずいぶん亡くなりました」。「原爆が落ちて三日か四日して大橋んとこ行った。焼野原でした。死体はちぎれて、ぼろぼろにただれて、うじが湧いていた」。

(5) 解放　「八月十五日になりまして、我々仲間ぜんぶ解放されました。解放されまして、万歳、万歳と言って、みな大波止から船をチャーターしてぜんぶ帰りました」。

(6) 戦後・闇屋・結核　「今まで三菱におりましたころは、ごはんも食べたりしましたけれども、解放されて今度は何もありません。住む家も着るものも食べるものもありません。」。「一人ぼっち」になって、長崎の繁華街、浜の町から石橋まで闇市ができると衣類のブローカーをした。一九五〇年喀血して入院。二十余年の入院生活ののち、一九七四年、「退院したら死んでしまいますよ」と言われたが、「私ももうやけくそになっていましたから死んでもいいです」と言って「夜逃げ」して退院。

(7) 差別　肺はほとんど切除して働くことができず、生活保護をもらう。すると「近所からいろいろ言うてくるんですよ。朝鮮人が保護をもらいよるとか、俺たちの税金を使ってとか。そんな肩身の狭い思いをした」。「私はよく家を借りにゆく。家はぜったい貸してくれない。韓国人とわかったら貸さない。こんな差別するんです」。「戦前、一九一〇年から一九四五年まで差別してきて、戦争が終わったら五〇年間、今でも我々を差別している。日本のために一生懸命働いたのに、その恩人を何で今でも差別するのか。私たちはどんなに考えてもこれが納得できない」。

(8) 結び　「私は、先生方、強制連行、強制労働、被爆、病気、差別……。もう私はからだぼろぼろですよ。私の人生めちゃめちゃなんです。私は同情して下さいとか、金をくださいとか言うのではない。差別をやめて、申し訳ないことをしたという反省がいちばん欲しい。その反省がない。私は過去を言うつもりはない。過去は水に流して、平和な未来を築いてほしい。先生方によろしくお願いしたい」。

二　吉山秀子氏の証言

(1) 被爆　爆心地から一キロの三菱製鋼所で被爆。「八月九日、十日、十一日の三日間、そのあたりをうろうろして、家に帰っていない。もう私には人間の感情がなかった。〈あの時〉の私は。払いのけているのですね。〈あの時〉の私は、今考えたと

き許せないな」。

(2)　罪意識　「中学生たちが報国隊でたくさんこの工場に働きに来ていた。私に水を、水を、と言っているのに私は水をやっていない。水をやっていないことで、一生苦しむだろうと思います。〔わが家に〕碑をつくりまして毎日毎日水をあげています。罪悪感ですかね」。

(3)　放射能　「髪の毛がずるずる抜けるおそろしさは忘れることができない。二二歳、青春の眞只中。抜毛がなおるのに一年かかった」。

(4)　涙ひとつ出ない　「井手啓子さん。焼けただれて。十九歳のとてもきれいな方でした。助からないと私は直感した。水をください、と言うので手のひらに汲んで、お茶碗に汲んで持ってきてあげた。お友達の死に様を見ても涙ひとつ出なかった」。

(5)　平和運動　妹の淳子(当時一二歳)は西山町の自宅で被爆。一九八五年、「四〇年目に発病して四カ月しか生きなかった。白血病でした。これを見たとき、ああ、私はこれを話さなくてはいけないと平和運動に入った。それまでは証言して下さいと言われても、もう思い出したくない、もういやだと逃げていましたが、妹の死に様をみて、放射能の恐ろしさを伝えたい、ということで一生懸命頑張っているのです」。

公募論文

ジョン・ロックの「身体所有権」テーゼ

下川潔

現代の論者たちは、しばしばジョン・ロックの所有権論に言及しながら「自己所有権」(self-ownership)という概念を用いる。一九六〇年代初頭にマクファーソンがこの権利に着目した時には、自由を所有のタームで捉え、自己の身体や能力を譲渡や処分の対象と見なす市場メンタリティーをそこに見出し、マルクス主義的観点からこれを批判的に考察した。[1] しかし七〇年代半ばにはノージックが、各人の生来の才能(の配分)を社会全体の共通資産と見なすロールズの格差原理を批判し、ロック的な「自己所有権」と財産所有権論を復活させ最小限支配国家を擁護した。[2] これが大きな契機となって、英米のリバターリアニズムをめぐる議論やロック解釈において「自己所有権」がしばしば登場することになった。コーエン、グルーネバウム、マンザーなどの所有権問題の論客やロスバードなどのリバターリアンばかりでなく、幾人ものロック研究者がこの「自己所有権」を取りあげている。[3] 最近日本でも川本隆史がこの権利を批判的に考察し、森村進がこれを擁護している。[4] しかし、そもそもこの「自己所有権」はいかなる内容をもち、いかなる根拠によって正当化される権利だろうか。

この問題については、いまだに十分な答が与えられていない。それには二つの理由がある。第一に、現代の論争は、この「自己所有権」がどのような財産所有権を正当化しうるかという問題に集中しているために、前提をなす「自己所有権」にはあまり注意が払われていないのである。第二に、ほとんどの論者は自己所有権を明確に概念化し正当化しようとする代わりにロッ

クの見解を引き合いに出すが、そもそもロックの見解自体が必ずしも明瞭なものではない。それは詳しく説明されるべきものであるが、現代のロック研究はそれほど納得のゆく説明を提供していないのである。

さて本稿では、このような現状をふまえて、一七世紀に遡りロック自身の見解を解明してみたい。近代において初めて労働所有権論を展開したロックは、その議論の前提として「すべての人間は、自分自身の**身体**（パースン）に**所有権**（プロパティ）をもっている」（'Every man has a ***Property*** in his own ***Person***.'）（II, 27）という命題を用いた（原文のイタリックは、訳文ではゴチック体で示す。以下、同様である）。この命題は今日しばしば「自己所有権」テーゼと呼ばれるが、後に述べる理由によって、私はこれを「身体所有権」テーゼと呼ぶことにする。以下では第一に、ロックの「身体所有権」という概念がいかなる内容をもっているのかを明らかにし、第二に、自己の「身体所有権」がいかなる根拠によって正当化されるかを示したい。第三に、このような概念と正当化の試みを評価する観点を提供したい。これから考察しようとするのは、ロックが労働所有権論の前提として、したがってまた国家論の前提として用いるところの「身体所有権」の概念と正当化の問題である。「身体所有権」から「世界所有権」への移行や、「身体所有権」が労働所有権論で果たす役割については論じない。ロックは「身体所有権」テーゼをほとんど説明せずに前提として用いたのであるから、入念な再構成によってこの課題と取り組むことにしたい。

(1) C. B. Macpherson, ***The Political Theory of Possessive Individualism*** (1962; rpt. Oxford: OUP, 1977), pp. 137-54, 214f., 219f., 263ff. *et passim*.

(2) R. Nozick, ***Anarchy, State and Utopia*** (New York: Basic Books, 1974), pp. 171f., 174-82, 213-31, 281-90.

(3) G. A. Cohen, 'Self-Ownership, World-Ownership, and Equality', F. Lucash (ed.), ***Justice and Equality Here and Now*** (New York: Cornell UP, 1986); 'Self-Ownership, World-Ownership, and Equality: Part II', ***Social Philosophy and Policy***, vol. 2, issue 2; 'Self-Ownership, Communism and Equality', ***Aristotelian Society***, supplementary volumes, vol. 64; 'Marx and Locke on Land and Labour', ***Proceedings of the British Academy***, vol. 71 (1985). James O. Grunebaum, ***Private Ownership*** (London: Routledge & Kegan Paul, 1987), chaps. 3, 4 (sec.C), 5 (sec. A) & 7. Stephen. R. Munzer, ***A Theory of Property*** (New York: CUP, 1990), chap. 3, esp. pp. 37f., 41, 56-7. Murray Rothbard, ***The Ethics of Liberty*** (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1982), pp. 31-4.

(4) 川本隆史「所有権の相対化のために」『フォーラム』第十号（跡見学園女子大学文化学会、一九九二年）、「自己所有権とエンタイトルメント」日本法哲学会編『法哲学年報』（有斐閣、一九九二年）。森村進『財産権の理論』（弘文堂、一九九五年）二章。

一　「身体所有権」という概念

まず用語の問題に触れておこう。「自己所有権」という名称は、自己という人格がその全人格を所有するような、主体と客体が「同一」の所有形態を指すものとして理解されがちである。実際、この名称を普及させたコーエン自身もそのような説明をしている。[1] しかし、「自己が自己を所有する」という命題は、文字どおりに解釈するならば、「自己が自己を支配する」、「自己が自己

に打ち勝つ」などと同様に、自己が支配者（あるいは勝者）であり同時に非支配者（あるいは敗者）であるような、矛盾律を無視した無意味な命題になる。自己の理性と欲望が区別され、前者が後者を支配すると言われるように、所有関係がなりたつためには、所有の主体と客体は区別されねばならない。いわゆる「自己所有権」が有意味な事柄を伝えるのであれば、この所有は「自己を」所有することではなく、「自己が」自己以外のもの、例えば、特定の身体、その一部分、能力、行為などを所有する権利を意味せざるをえないのである。実際には「自己所有権」という用語はほとんどこのような意味で使われているようだが、概念を分析するためには、所有関係の中核をなす「支配」が再帰的な関係ではないことを明確にしておいた方がよい。[2] それゆえ冒頭に引用したテーゼは、「身体・能力・行為所有権」テーゼと呼ばれるべきだが、以下ではこれを略して「身体所有権」テーゼと呼ぶことにしたい。これは、特定の「人間」と特定の（能力・行為を含む）「身体」に関する規範的テーゼであり、他者や法との関係を含意するテーゼである。

身体所有権の概念を解明するためには、ロックの所有権（プロパティ）概念一般を理解しなければならない。私はかつてロックの所有権概念を分析し、様々な誤解を解くことを試みた。[3] その分析によると、「A（個人）はX（特定の対象）に所有権をもつ」（'A has a property in X'）という命題は、「AはXに対して排他的支配権をもつ」と翻訳される。後者の命題は、「Aは、自由を最大限許容するような法（＝自然法および実定法）の枠内で、Xを自己の意志と理性に従って支配統制する力（power）をもっており、同時に、通常の状況では他者（＝他人、社会、政府）は、本人の同意なしにはXに対して何の権利ももっていない」ことを意味する。このような所有権は二つの側面をもつ。それは支配権（法の枠内で行使されるべき、特定対象に対する支配力）であり、他方で、それは排他性（緊急事態を除けば、本人の同意のみが解除しうるような排他性）をもつ。前者の支配権は、自分の心の決定に従って行為したりしなかったりすることのできる自由な行為主体（E, II, xxi）を中核にもち、それを特定の支配対象に結合し、法という共通規範と関連づけて成立する。この分析の詳細はここで繰り返さないでおくが、この所有権概念は、労働によって獲得された食糧、資源、土地、家屋などの外的対象のみならず、労働する際に必要な「身体」そのものにも適用される。XがAという個人の身体であるとして、個人の能力や行為をその身体に付随する属性や様態として捉えると、「Aは自分自身の身体に所有権をもつ」という命題の意味は明らかになる。すなわちそれは、Aが、自由を最大限許容する法の枠内で、自己の意志と理性に従って自分の身体、能力、行為を支配統制する力をもち、通常の状況で他者は、本人（A）の同意なしにはその身体や能力や行為に対して何の権利ももっていないことを意味する。

このような結論は、ロックの所有権概念についての私の分析を「身体」という特定対象に適用して得られるが、これをロック自身の言明によって確認し説明を補っておこう。冒頭に引用

した身体所有権テーゼに続く二つの文がある。「これ[＝彼の身体]に対しては、彼以外の誰も、何の権利ももっていない。」(II, 27)という第一の文は、身体所有権テーゼの論理的含意を述べているにすぎないが、所有権の排他性を明確に打ち出している。「彼の身体の**労働**と彼の手の**働き**は、固有に彼のものであると言ってよいだろう」(II, 27: 'The ***Labour*** of his Body, and the ***Work*** of his Hands, we may say, are properly his.') という第二の文は、少なくとも部分的には、労働が身体に内在することや身体や手が他の物体を物理的に排除することを主張しており、この限りにおいては(しばしば指摘されるように)事実と規範を混同したものである。[4] しかし、「固有に」(＝排他的に)という用語が規範的含意を表しているのも事実である。その限りにおいてロックは、自分の身体に内在する労働力や手の働きというものは、本人だけの排他的支配権の対象であると主張している。労働力の使い方、手の動かし方に関しては、各人は奴隷のように他人の意志に服従するのではなく、自らそれを決定し、その決定に従って労働力を使い、手を動かす権利をもつのである。通常ロックは、身体所有権の排他性を他者の恣意的介入の排除として明確に捉えており、右に見たような混同は例外的である(II, 138-40, 192-3)。この点を明確にするために、ロックの身体所有権テーゼがフィルマーの身体所有権テーゼに対するアンチテーゼであることを確認しておこう。フィルマーは、「父」がかつては「子供や家僕を処分したり売り払う権力」をもっていたのと同様に、「君主」は、「臣民」の「身体」を「好き勝手に売り、去勢し、利用する」権力をもっている(I, 8, 9)と主張した。ロックはこれこそ個人の身体への権力の「恣意的」な行使であると厳しく批判したのである(I, 9)。

ロックは、労働と手の働きについて述べた後、各人が自分の身体所有権を自然界の物的対象に「結合」し「固定」してゆくプロセスを説明してゆくが、その小結論部分で再び身体所有権テーゼを確認する。各人は、「自分自身の主人」であり、「**自分自身の身体**、およびその行為あるいは**労働の所有者**」('***Proprietor of his own Person***, and the Actions or ***Labour*** of it') であることによって「やはり自分自身のうちに**財産所有権の大きな基礎**をもっていたのである」(II, 44)。ここでは、「行為」や「労働」が、自分の「身体」の属性ないし様態として扱われている。さらにロックは、次のように身体所有権テーゼをパラフレーズしている。すべての人間は生まれながらにして「**自分の身体に対する自由の権利**」('***A Right of Freedom to his Person***') をもつが、「他のいかなる人間もこれ[＝その身体]には権力をもっておらず、これを自由自在に支配するのは彼自身である」(II, 190: 'which no other Man has a Power over, but the free Disposal of it lies in himself.') ここで「支配」(disposal) という用語に注意しておこう。「自分自身の主人」であることもそうであるが、ロックは、決して自己の身体に対する恣意的支配を説いているのではない。この 'disposal' という語から 'waste disposal' を連想し、その意味を単なる「処分」として理解するのは正しくない。この語の意味は、語源的に 'disponere'(「あちらこちらに置く、

配置する、配分する、整理する、秩序づける」)と関連づけて理性的人間の意志決定によって対象を律する支配統制行為として理解すべきである。もちろん本人の意志は支配統制に関与するが、ロックは、理性の働きによって意志が盲目的に作用するのを防ぎ、意志作用とその後に続く行為を、法の枠内にとどめることを繰り返し強調している(II, 57-61, 63; 4, 6, 22)。したがって、「身体所有権」は包括的な支配権ではあるが、それは無制約ではなく法によって制約される支配権である。法の役割はできる限り自由を守ることであるから(TOL, 35; II, 57)、これは決して大幅な制約ではないが、自然法は自己の身体を破壊する権利、つまり自殺の権利を認めない(II, 6)。人間が同意によって他人の完全な奴隷になることができないのも、権利譲渡以前に各人がもっている身体所有権が絶対的支配権ではないからである(II, 23, 135)。

各人の身体所有権の制限は、自然法の立法者である神の権利、とりわけ神の人類所有権によって説明される。ロックにとって、神は「全世界の唯一の主であり所有者」(I, 39)として常に人類の上に君臨するのである。神は、被造物である人間の所有権が排除しうる「他者」ではない。それどころか、神の所有権は常に人間の所有権に優越する上位所有権であり(ELN, 201f.; I, 39)、神の中でのみ人間は「生き、動き、存在する」(I, 52)。神の人類所有権は、それぞれの人間の生存や死を決定する権利を含むものである(II, 6; PAUL, II, 594)。

さて、人間の「身体所有権」は、具体的にはどのような権利を含むだろうか。自分の身体、「四肢」(II, 6, 69)、労働力などを使用、管理、統制する権利、「健康」管理の権利(II, 6; TOL, 9)などはこれに含まれる。身体や能力を開発する権利もこれに含めてよいだろう。労働力を譲渡する権利も、本人の支配統制の形態の一種と見なされるかぎりこの身体所有権に含まれる。ロックは、「自由人」が「契約」を結び、「自分が受け取る賃金と交換に、自分が引き受ける労役を一定期間他人に売って」主人(雇い主)の家で働くことがあると述べているが、これは身体所有権の一部が同意によって譲渡され、排他性が一時中断され、雇用者に労働させる権利が発生することである(II, 85: ロックは「契約」に含まれただけの「一時的な権力」が発生すると述べている)。さらに、身体所有権の排他性に着目するならば、身体の自由や安全に関する様々な権利が含まれるだろう。奴隷的拘束や苦役からの自由、人身売買からの自由、恣意的に逮捕、投獄、拘禁、処刑されない権利などである。こうして人権の多くが列挙されると、「パースン」という言葉の意味を拡大解釈して、「信仰の自由」をこれに加えたくなるかもしれない。しかし、「信仰の自由」は「身体所有権」でも、他のいかなる「所有権」でもない。なぜなら、「所有権」は実定法の強制力によって保護される「現世的財産」(*bona civilia*)であるのに対し、信仰は、強制力がおよびえない内面的な「魂の配慮」(*cura animarum*)の問題だからである(TOL, 8-13)。

これで身体所有権の内容はほぼ明らかになったと思われるが、ここで一つの解釈上の疑問に答えておきたい。「パースン」

という用語を「身体」として捉えることが疑問視されるかもしれない。一般にパースンという語が「人格」を意味し精神と深く関わると考えられているだけでなく、ロック自身が、パースンは意識の連続性によって同一性が確保される精神的自我（a self）の名前であると『人間知性論』で主張しており、その文脈で'own'という言葉すら用いている（E, II, xxvii, 26）からである。このためヨルトンやタリーなど一部の研究者は、ロックのパースン概念が所有権の意味や正当化を理解する鍵であるとすら考えている。[5] しかし、『人間知性論』の'own'は「承認する、帰属させる」（***OED***, 'own' 6b, 5）の意味であり、所有権の有無ではなく賞罰や責任の帰属と関連する言葉である。しかも、この「パースン」概念が展開される二巻二七章は『人間知性論』の第二版以降で追加されたものであり、すでに完成していた『統治二論』の「パースン」と関連づけることは難しい。所有権の客体としての「パースン」は、辞書的な規定に従うならば、「自己意識をもつ存在、または理性的存在」（***OED, III***）でもなければ、法的な権利や義務の担い手としての人格（***OED, IV, 6***）でもなく、むしろ「物や動物との違いを強調した」「個々の人間」（***OED, II2b***）のことである。この「パースン」において身体性が強調されるのは、各人の身体が他者にとって容易に認識されうる自然な境界線となるからであり、また（後に見るように）所有権の非再帰性が心身二元論を助長するからである。実際ロックは、他の自然法論者たちと同様に、人間の「パースン」（「身体」ないし「身柄」）を人間の外的な「財産」と対比している（II, 4, 6, 120, 123, 182, etc.）。

すでに見たフィルマーの身体所有権テーゼ、労働における身体の重要性、恣意的な逮捕や拘禁や処刑などは、十七世紀イングランドの政治的、経済的、社会的背景と密接に関連するが、これらは同時に「パースン」における身体性の重視を裏づける。また、有名な所有権のトリオ「生命、自由、財産」が所有権対象の二分法「パースンと財産」に対応することも、[6]「パースン」を各人の能力や行為を含めた身体として解釈する根拠となる。さらに、宗教上の理由で他人の所有権（プロパティ）を破壊したり損傷してはならないというロック寛容論の主張は、他人の財産を没収してはならないことだけでなく、「殺戮」「火あぶり」「拷問」などによって他人の身体を破壊したり、「禁錮」によって他人の身体の自由を剝奪してはならない、ということを意味する（TOL, 4-7, 12-3, 32-35, etc.）。

最後に、「パースン」を所有する主体である「人間」（man）に目を向けよう。『人間知性論』の初版以降で、ロックは、道徳的文脈における「人間」とは何であるかに触れ、所有権の主体としての「人間」（man）の概念らしきものを提示する。ロックによれば、「人間が法に服すると言う時、人間という言葉で私たちが意味するのは、身体をもった理性的被造物（a corporeal rational creature）に他ならない」のであり、これは「道徳における人間」（moral man）と呼べるものである（E, III, xi, 16）。ただし、正確には、この「人間」は「理性」だけでなく「意志」をもった行為主体である（E, II, xxi, 5）。

(1) Cohen, 'Self-Ownership, World-Ownership, and Equality', p. 110.

(2) 仮にロック自身が所有関係を再帰的な関係として捉えていたとすれば、彼は一貫して「無意味な」発言を繰り返したことになろう。このような見解は、J. P. Day, 'Locke on Property', reprinted in ***Life, Liberty and Property***, ed. G. J. Schochet (Belmont: Wadsworth, 1971), pp. 118f. に見られる。しかし、本稿では、ロックの言明の大部分は無意味ではないという前提から出発し、最後にロックの不明瞭な点を指摘したい。

(3) 拙稿「ジョン・ロックのプロパティ概念」日本イギリス哲学会編「イギリス哲学研究」十五号（一九九二年）。さらに Kiyoshi Shimokawa, 'Locke's Concept of Property', ***Archive für Rechts- und Sozialphilosophie***, Beiheft 60 (1995) も参照。

(4) この混同は、食物の身体への吸収と合体に言及するロックの議論 (II, 28) において明白になる。cf. II, 26.

(5) John Yolton, ***Locke and the Compass of Human Understanding*** (Cambridge: CUP, 1970), p. 189. James Tully, ***A Discourse on Property*** (Cambridge: CUP, 1980), p. 106-11.

(6) ロックの「プロパティ」という語の異なる用法については、前掲拙稿を参照。

二　身体所有権の正当化

ロックは身体所有権をいかにして根拠づけているのか。タリーら幾人かの論者は、神が人間を作って所有したという「製作モデル」(workmanship model) がロックの思考を規定していると考え、次のような解釈をする。[1] ロックによれば、神が自分の創造した被造物に所有権をもつのは自明の理であるから、神は人間を創造したことにより人間に所有権をもつ。次に、人間の創造的行為は神の創造行為と類似しているので、アナロジーによって、人間も自分が製作した対象に対して、つまり外的な財産だけでなく、自分の行為や身体にも所有権をもつことになる。この解釈は、現在でも少なからぬ影響を与えているが、擁護しがたいものである。すでにシモンズは身体と財産の双方に関してこの解釈に対して有効な批判を展開しているが、[2] 身体所有権に関しては次の批判も加えておきたい。仮に神の創造行為と人間の創造的行為の間に何らかの類似性があったとしても、これは個人の身体所有権を正当化せずに、逆に子供の身体に対する両親の所有権を正当化してしまうだろう。ロックはこのような議論を斥け、神による人間の創造と両親の生殖行為の間の類似性の欠如を指摘して (I, 52-4)、アナロジー自体を用いることが不適当だという見解を打ち出す。両親が子供たちを「自分たちの作品」としてでなく「神の作品」として扱うべきである (II, 58) と強調するのである。このアナロジーが自己の「身体」所有権ではなく「行為」所有権を正当化するという別の解釈もあるが、これも支持できない。[3] ロックは行為を行為者の作品と見なしてはおらず、行為の「創造」が行為所有権を正当化するとも述べていない。また、身体所有権の保持者を確定せずに行為所有権だけを正当化することはできないだろう。

別の論者たちは、神からの「信託」が人間の身体所有権を正当化する根拠であると解釈する。人間は神の作品であるから確かに神の所有物であるが、神からこの世で自分の身体の管理人の役割を果たすべしという内容の「信託」を受けたがゆえに、現世では自分の身体に所有権をもつ、というのである。[4] ロック

は明示的に身体所有権が「信託」によると述べているわけではないが、この解釈は、父権は本来的に子供の「保護者」(II, 65)としての資格に由来するというロックの見解と整合し、信託概念が政治権力制限において果たす重要な役割とも、またロックが人間を神の財産の「管理人」(stewards)と見なしていたというマシャム夫人の証言とも符合する。[5] さらに、これは神の所有権と人間の所有権の両立をも説明する。しかし「信託」は、なぜ人間が排他的な身体支配権をもつかということよりも、むしろ身体を支配する際に守るべき義務の根拠、つまり支配力を制限する根拠を説明するように思われる。また支配の制限や一時的性格は、信託概念ばかりでなく、自然法上の義務ないし上位者の権利によっても説明できよう。したがって、「信託」を根拠と見なすのは妥当な解釈だが、これは人間の身体所有権を部分的に根拠づけるものと考えるべきだろう。

さて、従来の解釈を超えるためには、身体所有権が身体に対する「排他的支配権」であることをふまえて、ロックがこの権利のどの側面をどう正当化しているのかを明らかにすべきだろう。この観点から『統治二論』第二論文第六節を検討してみたい。ここでロックは自然状態を支配する自然法が、何を命じ、なぜ人間がそれに従うべきかを説明する。自然法の目的は「全人類の平和と保全」(II, 7, 135)であるが、ここではその第一条――相互危害を禁止する規則――が述べられる。

「[自然法に]たずねてみさえすれば、人はみな平等で独立しているのであるから、だれも他人の生命、健康、自由、あるいは財産(possessions)を傷つけるべきではない、とそれは教えてくれる。なぜなら、人々は、全能で無限の知恵をもった唯一の造物主の作品であり、唯一最高の主人の命令によってその仕事にたずさわるためにこの世に送られた召使いであって、その主人の所有物(property)であるからである。すなわち人々は、他人の欲する期間ではなく、神の欲される期間生存し続けるように作られた作品なのである。しかも、私たちは同じような能力を授けられ、みな一つの自然共同体(one Community of Nature)にあずかるのであるから、私たちの間に人間どうしの相互破壊を正当化するような何らかの**従属関係**があるなどとは思えない。下等の被造物が私たちの使用のためにあるように、私たちは互いに他人の使用のために作られているのである、と想定することはできないのである。」(II, 6)

「だれも他人の生命、健康、自由、あるいは財産を傷つけるべきではない」という自然法第一条における「財産」とは、自己の生存に必要な財産である。よって、この条文は「他人の身体、健康、行為、それに必要な財産を傷つけるべきではない」と言い換えてもよい。この第一条の拘束力の根拠を示すことは、まさに身体所有権の排他性を根拠づけることである。右の引用文でロックは、これを自然法の立法者である神の所有権によって根拠づけている。初期の『自然法論文』でロックは、自然法の立法者(神)を自然法とは独立に、正当かつ必然的に支配する上位の存在者として定義し、そのうえでその法の拘束力をこの上

位者の権利によって説明する（ELN, 180-83）が、ここでも同じ論法を用いている。ロックによれば、人々が相互破壊をしてはいけない理由、つまり人々が自分の身体に何らかの排他的権利をもつ理由は二つある。第一に、神は自らの仕事のために一定の意図をもって人々を創造したために、人々はみな神の所有物になっているということ、第二に、人々はみな同じような自然的能力をもっており、共通に自然の恵みを使用しその利益にあずかる（II, 4; I, 67; cf. II, ch. 5）のであるから、相互に破壊する権利は自然の中には見出されないことである。この第二の理由を補足しておこう。人間の間での従属関係の不在は、自然的「平等」（II, 4）の消極面であり、誰も他人の意志や権力に従属していないという平等性を意味する（II, 4, 54）。その根拠は右の引用文中には明確には述べられていないが、ロックの考えでは、第一に、神が従属関係を明白に示していないのであれば自然界の事実的平等を規範的平等と見なしてよい（II, 4; I, 67）のであり、第二には、そのような規範的平等を諸個人の自然的欲求の同一性から導きだす議論が存在するのである。この議論は第五節のフッカーからの引用によって示されるが、自然的欲求の同一性という事実から正義や慈愛の義務の平等性を導きだす議論である。[6] このフッカー＝ロックの議論のうち正義の義務に関わる部分を要約すると、次のようになる。私も他人も同じ自然的欲求をもつのだから、「自分が他者を傷つければ、自分も[同じように傷つけられ]苦しむものと思わねばならない」。したがって、「本性上平等である他の人たち」からそのような扱いを受けたくなければ、私は隣人を傷つけてはならないという「自然的義務」を負うことになる。ロック自身は、神から切り離された人間の本性だけによってこの義務を確立する意図はもってはいなかっただろうが、この議論は身体所有権の排他性を根拠づける。以上を要約すると、万人の身体所有権の排他性は、神の創造に基づく人類所有権と人間相互の規範的平等によって根拠づけられるが、後者は、自然界の事実的平等からの推定、および自然的欲求の同一性からの議論によって支えられる。

さて、人間が自分の身体に何らかの排他的権利をもつのであれば、排他的な身体使用権をもってもよさそうである。しかし、ロックは人間が他ならぬ排他的な身体支配権をもつと考える。この支配権はどのように正当化されるのだろうか。支配権は、法の枠内で行使されるべき各人の支配力のことであるから、自然法の内側で行使されるこの支配力の根拠が問われることになる（実定法についての考察はここでは省略する）。ロックは、すでに『統治二論』第二論文第四節で、すべての人間は「自分が適当と考えたように自分の行為を律し……自分の身体を支配する完全な自由」の状態にあると述べているが、なぜ人間がこのような支配力（II, 4, 128-9, 57）をもつのかという根拠については何も述べていない。ロックの諸著作をよく検討してみても、どこにもそのことは書かれていないようである。この事実は、ロックが人間のこの「支配力」をもつこと自体を正当化することはせず、むしろ、自然状態の積極的「自由」を自己の身体や行為に対する「力」や「権力」として把握する概念枠組を、グロチウ

ス、プーフェンドルフなどからそのまま受け継いだことを示している。[7] 他方でこれは、ロックが「自由」一般を「力」として理解することを、「自由」と「必然性」に関する伝統的議論から学んだことを示すものでもある。概念的には、この支配力自体は、法の枠内で行使されるべきであるにもかかわらず、法を内在化していない単なる力である。それは、自分の身体を扱うということに関して、心の決定に従って特定の行為をしたりしなかったりする力である。したがって、正当化はこの身体支配力それ自体ではなく、この力の行使の仕方に関して、言わば外側からなされることになる。

そのような正当化をロックの著作から発掘するのは容易でないが、二つの見解がその正当化に貢献しているようである。第一の見解によれば、善なる神は、人間のあらゆる行為を義務に縛りつけるようなことはせずに、絶対的な善を達成できず善の判断において可謬的である人間に対して、誤った行為をしても罰せられることのない領域、自由に行為してよい領域を自然法の枠内に残しているのである。この見解はデニス・グレンヴィル宛の書簡[8]に明白に現れるが、『世俗権力二論』における法的義務と自由な行為の関係についての議論（TRG, 124f., 222f., 230f., 238f.）にも同様の見解が示唆されている。第二の見解は、人間は動物と異なり理性的な行為主体であるから、その限りにおいて法の枠内で最大限支配力を行使することができるし、また神はそうすることを人間に許している（II, 58; cf. 60-61, 63）というものである。両者をあわせれば、善なる神が人間の可謬性と理性に鑑みて、自然法の枠内で身体支配力のかなり自由な行使の場を人間に与えているということになろう。

(1) Tully, ***op. cit.***, p. 108f., Richard Ashcraft, ***Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises*** (Princeton UP, 1986), pp. 258 f., John Colman, ***John Locke's Moral Philosophy*** (Edinburgh UP, 1983), pp. 186-90, Gopal Sreenivasan, ***The Limits of Lockean Rights in Property*** (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 62-90.

(2) A. J. Simmons, ***The Lockean Theory of Rights*** (Princeton: Princeton UP, 1992), pp. 256-260.

(3) Tully, ***op. cit.***, pp. 108f.; Sreenivasan, ***op. cit.***, pp. 85-88.

(4) Simmons, ***op. cit.***, p. 260; Alan Ryan, ***Property and Political Theory*** (Oxford: Basil Blackwell, 1984), p. 29, 31-32, 45. 信託概念を直接用いずに、身体を神からの贈与として捉えて制限的身体所有権を考えたものとしては、S. Schwarzenback, 'Locke's Two Conceptions of Property', ***Social Theory and Practice***, vol. 14, no. 2 (1988), esp. pp. 145f.

(5) Fox Bourne, ***The Life of John Locke*** (New York: Harper & Brothers, 1876), vol. 2, p. 536.

(6) Simmons, ***op. cit.***, pp. 40-2, 254, 267 n. 107. 内井惣七「ロックの社会契約説と道徳哲学」『神・人間・自然』（大阪市立大学、一九八七年）八八-八九頁。

(7) Grotius, ***De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*** (Amstelaedami: apud Janssonio Waesbergios, 1680), I, i, 5 において 'libertas' は自分に対する権力 'potestas in se' である。Pufendorf, ***De Jure Naturae et Gentium Libri Octo*** (Amstelaedami: apud Joannem Wolters, 1698), I, i, 19 においても、'libertas' は自分自身の身柄と行為に対する権力 'potestas in personam actionesque proprias' とめれている。

(8) ***The Correspondence of John Locke***, ed. E. S. de Beer, vol. 1, letter no. 374, pp. 556-559.

三　評価に向けて

ロックの身体所有権の概念と正当化をどのように評価したらよいのか。その方向性だけでも示しておこう。第一に、「神」がロックの概念にも正当化にも登場するが、このことをどのように評価すべきだろうか。第二に、概念に関してだが、心身関係の把握の仕方は身体所有権概念の整合性にどのような影響を及ぼすのだろうか。第三に、正当化に関して、ロックは現代の私たちが用いることのできる道具をどれほど提供しているのだろうか。これら三点について考えてみたい。

全知全能の神の存在証明は、すでに入念な批判にさらされており、もはや擁護するのは困難だと思われる。[1] もちろん、そのような証明の有無にかかわらず神への信仰をもちつづける人は多いだろう。しかし、自然権としての身体所有権は信仰や国境を越えた万人の権利である。しかも現代の世界では一神教的な神への信仰をもっていない人間も多いのであるから、実践的観点から見れば、神を出発点としてこの「万人」の権利を概念化したり正当化することは不可能である。理論的観点からも、神を道徳的議論に持ち込むべきではないと考える理由がある。神学的道徳は、神は恣意的に道徳を定めたか、あるいは、神は独立の合理的規範に従って道徳を定めたのであるから神は不要である、という「主意主義のジレンマ」に直面するからである。[2] 実際このためにロックの身体所有権は、概念と正当化の両面において難点を抱えている。概念的には、神の人類所有権は、神が「法」のもとで自らの理性と意志に従ってあらゆる人間を支配する力をもっており、神以外の者は神の同意がない限り、どの人間にもいかなる権利ももっていない、ということを意味するはずである。ところが、神がこの「法」を何ものにも拘束されない意志によって定めたのか、それとも神の意志は独立の「法」に従属しているのかが不明であるからして、神の所有権という概念に不整合が生じる。その分だけ人間の身体所有権にも不整合が生じることになる。身体所有権の正当化に関しても、神の所有権は循環論を発生させる。ロックは、神の創造による所有権の根拠を神秘的な仕方で自明と信じるのでなければ、逆にそれを人間界の財産所有権正当化の事例とのアナロジーによって説明せざるをえない。しかし、そうだとすれば、人間の身体所有権テーゼの前提をなす神の所有権を根拠づけようとしている時に、人間の身体所有権を前提とする財産所有権論によってそれを根拠づけることになる。[3] こうして、神秘主義に陥らずに神の人類所有権を概念化したり正当化することは不可能である。よって、神なしに身体所有権を概念化し正当化することが私たちの課題になるのである。

次に、第二の概念の整合性の問題を考えよう。自分の身体の一部分や能力や行為ではなく、自分の身体全体を所有する権利を問題にする場合、主体と客体が識別しがたくなり、身体所有権の概念が整合性をもつかどうかが問われることになる。主体である道徳上の「人間」が、「心」と「身体」を何らかの仕方で結合していると想定する限り、この「人間」は「身体」を含む

が、これは、本人によるその「身体」の支配の中に再帰的な関係を持ち込むことになる。ロックの概念に不明瞭さがあるとすれば、これがその源泉だろう。この不明瞭さを除去し、概念の整合性を保つためには、「身体」と「心」をもっている「人間」という所有の主体のうち、理性と意志をもつ「心」を真の主体として捉えなおし、その「心」が物的「身体」を支配すると考える二元論的戦略が考えられる。これによって、主客の明確な区分を確保して非再帰的な身体所有権概念を成立させるのである。実際ロック自身、かなりの程度まで、このような二元論的戦略を用いていると思われる。ロックは行為の自由を論じる際には、「人間」(man)を自由な行為主体たらしめるのがその身体ではなく、理性と意志という力をもった「心」(mind)である(E, II, xxi, 6-7, 9, 18, 29, etc.)という立場を明確に打ち出している。ところが、ロックが心身関係をどのような種類の二元論的枠組みで捉えていたかは必ずしも明瞭ではない。彼は少なくとも性質二元論を採っているが、物質は思考することができるかという問いを考察して、一方では実体二元論を掘り崩しながら、他方では、心は「おそらく」非物質的実体であろう(E, IV, iii, 6, 541-2; II, xxvii, 25; WK, IV, 33; IV, 482)という蓋然主義的な実体二元論を採る。[4] ロックのこの希薄な二元論は、心が身体に依存している可能性を残す。そのため、その分だけ右の二元論的戦略による主客の区分も不明瞭なものとなり、支配関係の中に密かに再帰的関係が入り込むことになる。

しかし、ロックの希薄な心身二元論が、このようにして不明瞭な身体所有権概念を生むとしても、これはその概念が理解不可能なほど不明瞭であることを意味しない。第一に、身体所有権の中には部分的に再帰的関係が忍び込むだけであって、心の独立性に対応して非再帰的関係が成立するからである。第二に、身体所有権の排他性の側面は、他者の恣意的介入を遮るフェンスとして常に明晰に理解されうるからである。実際、フェンスだけをもった防御的な「身体所有権」概念は、心身問題とは無関係に成立する。この最小限の「身体所有権」概念は、身体を「支配」のタームで捉えることを拒否するような倫理的、政治的理由がある時にも、使うことのできる概念である。

最後にロックは、身体所有権正当化のために私たちが再利用できるような道具を提供しているだろうか。神の創造による上位所有権を除外すれば、「信託」、事実上の平等から規範的「平等」を導く議論、「可謬性」や「理性」による支配力行使の自由の擁護が残る。ロックは、これらをどう用いるかを考える際の指導理念も提供している。それは自然法の目的であり、ロックが神の意志と考えたもの、すなわち「全人類の平和と保全」である。このような道具をいかに用いるか。過去や将来の世代の「信託」によって私たちの身体所有権のあり方を考えなおすのもひとつの方法かもしれない。事実的平等からの議論、特に自然的欲求の同一性に基づく規範づくりの作業はホッブズ、ヒューム以来の自然主義の伝統があるが、それを活用して右の道徳的指導理念に連結させれば、単なる自己利益に基づく処世配慮的義務ではなく、万人の身体所有権を尊重すべしという道徳的義

務を基礎づけることになろう。可謬性や理性による議論も、神ではなくこの指導理念を媒介とすべきだろう。例えば、可謬的で理性的な人間にとって、各人の身体支配力の自由な行使を大幅に許すような法のもとで生きることこそ、「全人類の平和と保全」に役立つ、といったミル的議論を展開することになるかもしれない。ロックの身体所有権の概念やその正当化の精神を活かすとすれば、このような方向が考えられる。現代のリバターリアンは、身体所有権を考察する際に、それを「精神の身体への支配力」と同一視したり、[5] 精神と身体のプライベートな繋がりに着目しながら「道徳的直観」に訴える。[6] しかし、ロックの遺産を継承するのであれば、個人の内的経験に依拠するだけでなく、身体に関する人類共通の規範を考えてゆくべきだろう。

(1) 神の存在証明の批判的検討としては、J. L. Mackie, ***The Miracle of Theism*** (Oxford: OUP, 1984) を参照。

(2) 主意主義のジレンマ一般については、Kai Nielsen, 'Some Remarks on the Independence of Morality from Religion', ***Mind***, vol. 70 (1961)。このジレンマとロックとの関係については、Simmons, ***op. cit.***, pp. 26-36. なお約束の義務と神の関係についても、ロックは I, 6; II, 195 で合理主義的見解を示し、他方で約束の義務を神によって基礎づけている (TOL, 78-79)。

(3) Simmons, ***op. cit.***, pp. 30-32 を参照。

(4) ロックが実体二元論ではなく性質二元論をとっているという解釈については、Jonathan Bennett, 'Locke's Philosophy of Mind', ***The Cambridge Companion to Locke*** (Cambridge: CUP, 1994), ed. Vere Chappell, esp. pp. 89f., 98ff. 物質の思考可能性についてのロックの議論が実体二元論の土台を掘り崩すという点については、***A Locke Dictionary***, ed. John W. Yolton (Oxford: Blackwell, 1993) 中の 'thinking matter' の項目を参照。

(5) Rothbard, ***op. cit.***, p. 31.

(6) 森村、前掲書、四〇-四四頁。

ロックの著作のうち ***Two Treatises of Government***, ed. Peter Laslett (2nd ed.; Cambridge: CUP, 1970) からの引用は、書名を省略して (I, 24) や (II, 28) のように記す。第一論文二四節、第二論文二八節の意味である。***An Essay concerning Human Understanding***, ed. Peter Nidditch (Oxford: OUP, 1975) は略号 E で示し、巻、章、節を記す。その他の著作については頁数を記すが、次の略号を用いる。ELN: ***Essays on the Law of Nature***, ed. W. von Leyden (Oxford: OUP, 1954). PAUL, II: ***A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul***, vol. 2, ed. A. W. Wainwright (Oxford: OUP, 1987). TOL: 『寛容についての書簡』平野耿訳注（朝日出版社、一九七〇年）. TRG: ***Two Tracts on Government***, ed. Philip Abrams (Cambridge: CUP, 1967). WK: ***The Works of John Locke***, 10 vols. (1823; rpt. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1963). 引用文の訳は既存の邦訳には必ずしも従っていない。

(追記) 私は、本稿の古いヴァージョンを現代功利主義研究会（代表、永井義雄氏）の第二回例会（名古屋サミットホテル会議室）で読み、そこでの友好的かつ批判的な議論から多くを学んだ。本稿を仕上げるにあたって、その時に出された疑問や批判をふまえて若干の修正を施した。研究会のメンバーの方々に、お礼を申し上げたい。

公募論文

認識批判としての資本主義批判

——W・ベンヤミンにおける象徴と寓意——

松井尚興

よく知られているように、ヴァルター・ベンヤミンは、彼の前期の思想の集大成とも言うべき『ドイツ悲劇の根源』（一九二五年。以下『根源』と略記）において、特殊のうちに普遍をおのずと直観させる「象徴」と、特殊が普遍と内的な結びつきをもたぬまま普遍の単なる一例として用いられる「寓意」とを峻別し、ゲーテ[1]以降の美学や思想の中で貶められてきた後者のうちに歴史哲学的な意義を見いだしている。また、後年のパサージュ研究（ボードレール論等を含めて）で、彼が寓意の歴史的意義を、自分の「史的唯物論」と関連づけていたことも、周知の事実である。だが、その論理的関連は十分明晰な形では示されていない。その論理を再構成する努力もなされてはきたが、彼の思想の《反体系性》やマルクス主義理解の《未熟さ》がしばしば強調される中にあっては、描かれる見取り図も、曖昧さや一面性を払拭しがたいものであった。

本論文ではまず、そうした理解の代表的な一例である、自然の有機的世界を象徴的、商品の世界を寓意的と捉えて対比させる見方を、ゲーテとベンヤミンの象徴の考察を通じて批判的に検討する。象徴／寓意をこのような仕方で区別してしまうと、前期ベンヤミンの象徴概念がもつ両義性を見失いかねない。[2]また、自然物と商品という常識的な区分を持ち込むことによって、商品と資本についてのベンヤミン独自の捉え方を見失うことになるだろう。第二節以降で述べるように、彼において、商品と日常の使用対象との間の区別は明確ではないし、そもそも「資本主義」は狭義の経済の問題ではない。例えば彼は、一九二一

年頃のある草稿で、資本主義をそれ自体一つの「宗教」と捉え、資本主義と人間の精神構造との並行関係を指摘した上で、「知の本性」のもつ両義性が「資本主義と関係」をもつと考えている[VI: 103][3]。彼は宗教と資本主義を並列的に扱いながら、人間の認識能力のあり方を問い直していたように思われるのである。第三節ではこの問題を、彼の寓意論と範疇論の関連に着目して検討しながら、晩年に到るまでの彼の思想の発展過程の中に、ひとつの一貫した思考の系譜を探り出すことを試みたい。

（1）象徴と寓意に、このように明確な対比的規定を与えたのはゲーテであるが、彼は象徴の方を称揚した。

（2）『根源』において象徴／寓意の対概念を導入するまでは、ベンヤミンが前者のみを（多くの場合肯定的に）用いていたことに注意すべきである。彼の象徴概念の由来については諸説あるが、本論文はもっぱら、彼がゲーテの象徴概念を、その両義性を意識しつつ批判的に継承しようとしていたやり方に注目するものであり、それ以外の系譜探しには立ち入らない。

（3）以下、ベンヤミンからの引用・引証は *Walter Benjamin Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, 1974-89. の巻数・頁数によって示し、本文中に組み込む。

一　ゲーテにおける象徴と「資本主義」

象徴と寓意の区別は、ゲーテが芸術における対概念として導入した（一七九七年一〇月の草稿「造形芸術の対象」）ものだが、彼は既に同年八月一六日の有名なシラー宛書簡において、象徴の概念を現実社会との関係のもとで規定していた。当時、近代社会における文学の方法を模索していた彼は、久々に立ち寄った郷里フランクフルトで、フランス革命勃発後の経済上の変化を目の当たりにし、その社会状況を「象徴」によって捉えられないかと考えたのである。象徴とは、「他の多くの事例を代表し、ある種の総体性を内包しており、一連の系列を求め、似たものと異質なものを私の精神のうちに喚起することで、外からも内からもある種の統一と全体性を要求する」ような事例である。例えば、彼は、「厳しい制限下にある家父長制的状態」から「最も実益のある商品集散地へと、市場へと変えられた」自分の祖父の旧家の跡地を、「象徴的」な対象であるとする。その地所は、新たな企業家による買収と修復が見込まれる点で、「この盛んな商工業都市における、他の幾千の事例の象徴として、特に私の直観の前に、現れるに違いない」というのだ。そして象徴的な対象は、次のような状態（気分）を生み出す効果があるという。「私が見聞することのおおよそは、これまで私が知っていた他の一切のことに頗るよく結びつき、しかも私にとって不愉快ではない、なぜならそれは私の知識の全財産の一つに算入され、元手を増すのに役立つからだ」[GA20: 394ff.][1]。

右のような象徴概念と、それが適用された現実の対象との間に、H・シュラッファー[2]は次のように不一致を見いだしている。ゲーテが経験したのは、家屋敷がそれ自体としての価値を失う一方で投機的な価格上昇を招くという、封建的な家（オイコス）から近代経済（エコノミー）への移行であるが、「象徴」によってこの現実を捉えるのには無理がある。第一に、「直観」は商品（家屋敷）を感性的連関の中で、使用価値として捉えるものであり、それが他のものと

幾らで交換されるかなどといった思惑は、そこには含まれない。だからゲーテがいう、総体性を内包した代表としての「象徴」は、実は事物の交換可能性についての抽象化された反省を前提にしており、具体的な直観に基づくものではない。また、家父長制の拠点から市場へという「一回的で特定の、不可逆の」変化は、いつも同じ意味をもつという象徴の「無時間性」に整合する事象ではない。つまり象徴論は、その成立の発端となった現実の事象と「両立不可能」だったのである。そのため、あくまで象徴の詩学に固執するゲーテやその研究者たちは、詩情と社会的現実のこうした当初の不整合には目をつぶるようになり、象徴論をもっぱら古典主義的芸術および自然研究（とりわけ植物変態論）の問題と見なすに至った、というのである。

ゲーテの象徴論にこうした一種のイデオロギー批判を投げかける論者たち[3]は、商品の寓意的性格を指摘した後期ベンヤミンの諸著作を援用するのが常である。しかし、右の見解と、ゲーテの象徴論に対するベンヤミン自身の批判的考察とを同一視することはできない。彼がマルクス主義への転向を言い出す前の『ゲーテの親和力』等の著作に、右のイデオロギー批判的考察が見られないのは当然だが、彼は、後にソ連の百科事典のために可能な限り教条的に書いた「ゲーテ」の項の解説においてさえ、ゲーテの古典主義的芸術観や自然研究を《現実社会の問題からの逃避》とみる見解に対して、明確に留保をつけている[vgl. II: 719]。さらに彼は後期のパサージュ研究でも、「経済過程を目に見える原現象[4]として捉える」ことを試み、「経済的な諸事実」の歴史的な展開形態（都市の建築や装飾様式など）をゲーテの象徴的な「原植物」の展開形態に喩えるのである［V: 574, 577］。したがって前出の論者は、後期ベンヤミンの構想とは違った商品世界論を、前期の彼の問題圏にまで遡及適用していることになる。これも一つの創見ではある。だが、内在的な再構成を試みる我々としては、ベンヤミンが象徴概念をゲーテの芸術観と自然研究の内的な問題に即して批判的に考察しながら、それを独特の歴史概念へと結びつけていったことに注意せねばならない。

彼のゲーテ解釈の背景には、カントの第三批判のテーマ（美と崇高・道徳性の関係、及び、有機的なものの認識の問題）がある。次節では主に、ゲーテの有機体論の問題点を前期ベンヤミンがどう捉えたかを、《資本》の問題と関連づけながら検討したい。

（1）以下、ゲーテの *Gedenkausgabe* 及び *Hamburger Ausgabe* からの引用・引証はそれぞれ GA, HA の略号と巻数、頁数によって示し、本文中に組み込む。

（2）以下の議論は H. Schlaffer, *Faust Zweiter Teil*, Stuttgart, 1981, S. 18ff. による。

（3）G. Niklewski, *Versuch über Symbol und Allegorie*, Erlangen, 1979. 等も、多少違いはあるが類似の指摘をしている。

（4）原現象とは、ゲーテの自然研究において「理念的、実在的、象徴的かつ同一的」［HA12: 366］な究極の認識対象をさす概念で、そこでは理念と現象、一と多が象徴的に合致するとされる。

二　象徴論の両義性と「資本主義」批判

ベンヤミンも『ゲーテの親和力』で、さきの書簡を始めとするゲーテの象徴論を考察している。彼が着目したのは、ゲーテ

の言う象徴の効果、すなわち、経験によって知識の「元手を増やす（das Kapital vermehren）」[GA20: 394, 413] という、文字どおり「資本の論理」である。[1] 心情の能力によって、外界の対象についての経験を自在に処理してしまう論理である。ゲーテは象徴的な対象の例として市場を挙げた。しかし、およそ彼の見聞することが、他の一切のものと一連の系列の内に有機的に統合されうる（前掲書簡）というのなら、実際には対象よりも心情の方が重要なのだ [vgl. I: 153]。「僕はまず手始めに当地[2]でも、いかなる象徴的なものに注意を向けることができるか試したいのですが、特に今度初めて見るような未知の場所で、練習したいのです。これが成功すれば、経験を広く追求しようとしなくても、機会に恵まれる限りどんな場所、どんな瞬間でも深みに分け入ってゆく場合には、既知の国々や地方からも常に十分な獲物を持ち帰れるに違いありません」[GA20: 396f.]。市場もこうした「獲物」の一つにすぎないから、それを、後に忘却されねばならなかった象徴論の「原初の対象」（シュラッファー）であるかのように特別視する必然性はない。経験から知識をこうして経済的に資本蓄積する方法は、ベンヤミンも指摘するように、旅行中入手した公文書、新聞雑誌、芝居番組、商品価格表などを、どれも「将来利用するため」加筆修正等の処理をして保存するゲーテの態度に、如実に表れている。ゲーテのこうした知識の《資本主義》は、後にメダル、石片等の小物の収集や、自分の日記類、往復書簡等の編集と保存への執念にまで昂進してゆくが、そうした行為のうちには、心情能力を刺激して新しいものの積極的な摂取を促す「感嘆」のみならず、「不安」もまた作用しているとベンヤミンは考えるのである [I: 153f.]。

この不安の契機を見いだすにあたって、ベンヤミンは恐らく『箴言と省察』の、「原現象」をめぐる断片的な記述を踏まえている。ゲーテによれば、「原現象がヴェールを脱いでわれわれの五感の前に現れるとき、われわれは不安とも言える一種の畏怖を覚える。感性的な人間は驚きの中へと逃れてゆくが、ただちに活発な仲介者たる悟性がやって来て、悟性の流儀で最も高貴なものと最も平常のものとを媒介しようとする」。「原現象を無媒介に覚知すると、われわれは一種の不安に陥る。われわれは、そこに手が届かないと感ずるのである。経験の永遠の戯れによって生気を与えられるときだけ、原現象はわれわれを楽しませる」[HA12: 367]。このようにゲーテは、原現象が認識に対して有する無媒介の隔たりに気づき、恐れと不安を感じながらも、「感性的な人間」として感嘆へと逃避する。さらに、感性と悟性と理性とのいわば自由な戯れによって、原現象をも人間知の《資本》に加えて享受してしまうのである。

ベンヤミンによれば、ゲーテは自然概念の「二重の意味」をよく考慮してはいるが、自然の「現象」と「原像」の領域の総合を哲学的に究明せず、経験的に同一性を示そうとして失敗している。二つの領域の誤った「混交」により、感性的自然が至高のもののように錯覚されて、自然は単なる「諸々の象徴のカオス」と化してしまうのだ [I: 147ff.]。以上のような批判において、特に念頭に置かれているのは『色彩論』の前書きである。

そこでゲーテは、自然の万象は（その最高度の現象さえもが）知覚によって把握できると主張し、例えば不動の大地からでも、磁性などを通じて生きた自然の語る言葉を聴き出せるという。また、われわれの聴き取る自然のざわめきには「理性の言葉」も含まれるとして、理性さえをも自然の「財産に帰」してしまう［I：148］。無論この財産は、象徴法によって人間の言葉に収録され、結局は「大公妃殿下の所有に帰せられる」［HA13：314ff.］のだ。大公国の高官ゲーテはこうして、自然の境界をなし崩しにして得た自然の知的資産を、国庫へと編入するのである。

ベンヤミンはゲーテの植物変態論や比較解剖学研究についても、右の混同の問題を追及していた。一九一七年頃のある草稿の表現を借りれば、象徴としての原現象は、芸術に対する「理想」となるが、「より本来的に言えば」それは知覚（特に生物学的領域において問題となる）に対する理想に他ならない。それ故、ゲーテ文学における「諸々の象徴のカオス」とは、有機体の感性的形態と理念的原型との混交の問題なのである［VI：38］。例えば『ファウスト』第二部では、「母たち」（原型）の国から連れてこられたヘレナにファウストが触れた瞬間、彼女は消え去り、「衣裳とヴェールが彼の腕に残される」［I：197］。このように、把捉可能な現象とは無媒介に隔たったものとして、元来「理念――ゲーテの語法では理想――はファウストの母たちである」（『根源』［I：215］）のだが、ゲーテにおける象徴は、そうした隔たりを混沌の中に解消してしまう場合が余りにも多かったとベンヤミンは考えるのである。

有機体の普遍的原型と個別的形態の関係がどのように規定されるかは、ゲーテの時代に起きた《第二科学革命》の主要問題の一つだった。化学・熱学・電磁気学・生物学の革新をうけて、ニュートン物理学に代わる自然秩序の体系が模索される中で、例えばカントも『判断力批判』では、第一批判の機械論的自然観を超えた有機体の形成法則を探究している。彼は、動物の多くの類の間に「図式」上の共通性がみられることから、動植物はみな「ある共通の原像」に従って産出されたのではないかという「推測を強め」、その産出に関して考えられる自然の目的論的原理として、比較解剖学者ブルーメンバッハの提唱した有機体の「形成衝動」の概念に言及する。[3] この形成衝動こそが生命の原理だ、と主張したのがゲーテである。しかしカントは、この原理は人間には究明し得ないと考えた。原像や原型は、感性的直観のうちには決して与えられない。人間の悟性は図式（感性的・経験的概念）を用いて、例えば「犬」などの普遍的形態を想い描くことはできるが、[4] その普遍のもとに包摂される諸々の特殊（与えられた経験的直観）のそれぞれ異なった姿については、単なる偶然的な多様としてしか認識できない。あるもの全体の表象の内に、偶然的な多様を超えて自然目的を直観し、原型を捉えることのできるような能力（直観的悟性・原型的知性）は、人間の悟性や感性とは全く無縁のものだ、というのである。[5]

これに対してゲーテは、そのような原型的知性を人間にも認め、同時に直観的悟性と感性の境界をも消そうとする。原型が変じて多様な感性的形態をとるさまは、経験的直観の前に一挙

に呈示されうる、というのである。例えば彼は、原植物は「世にも不思議な生き物」だと報告し、それを発見した自分を「自然さえもが羨んで然るべきだ」と悦に入る（『イタリア紀行』[HA11：375]）。無論、その後出版された『判断力批判』の第二部を彼は熟読したし、またシラーとの交流を通じて、現象と理念とのカント的な区別にも馴染むようにはなった。[6] だが彼は原型を、あくまで感性的所与の多様の中に直観するので、晩年になっても例えばカントの「直観的悟性」をあえて「直観的判断力」と言い直すのだ[HA13：30]。彼は動物に関しては、原植物に相当する具体的な原型を示さなかったが、動物の変態については「家計の収支やりくり」の理念を具象化している。即ち、動物の形成衝動が種ごとに目的に応じてある器官・肢節には多く、他には少なく予算配分されることにより、「特殊の上へ原型の普遍的表現が適用される」というのである[HA13：175ff.]。

前出の『色彩論』が、自然認識の収穫として国庫に奉仕していたとすれば、右の変態論の方は、有機体という「よく組織された王国」の内に、予算一定という形成衝動の経済法則を見いだすのである[HA13：176]。これが、認識及び認識対象についてのゲーテの象徴の《資本主義》である。彼は《貨幣》――「他の多くの事例を代表し、ある種の総体性を内包」する象徴的な個物――を入手することで、自然界についての知識を増やしてゆくのだ。だが、「自然さえもが羨」むほどの不思議な象徴というものには、どこか不自然さが漂わずにはいない。彼は象徴的な植物を、「その特徴を示すいくつかのデッサン」によって描き出し、その変態をシラー相手に「生き生きと」説明してしまう[GA12：622]。原型がこうして眼に見える個別の生き物としてじかに表象されるとき、普遍と個物との結合関係の危うさは明瞭になる。無論、ゲーテや後の生物学者たちが「原植物」の解説図を描いてみせるとき、彼らはそのデッサンが普遍の単なる制限された実例を示すのではなく、普遍を象徴的に表していると――即ち、「この特殊なものを生き生きと捉えた者は、同時に普遍を一緒に受け取りながらそうとは気づかない。気づく場合も、後になってからだ」と[HA12：471]――信じていた。だが、歴代の研究者たちが様々に意匠を凝らして描いた（凝りすぎて怪異に見えるものもある）多数の原植物をベンヤミンが並べてみたとき、それらが「象徴のカオス」に見えても何ら不思議はあるまい。

一方、動物に関しては、普遍と特殊の象徴的結合――人間や幾多の動物と並んで、われわれを代表する「原動物」の具体的な個体が生きて走り回るという――は、一層不条理に見えるだろう。そのせいか、ゲーテが発見した動物と人間の顎間骨の共通性も、瀆神だとして容易には承認されなかった。だが、象徴の《資本主義》における原動物の逆説性は、現実の貨幣の逆説性と同様なのである。例えばマルクスは『資本論』第一版で、諸商品の間に「一般的価値形態」が存在するあり方を、こう表現している。「それはまるで、群れをなして動物界の様々な属、種、亜種、科、等々を形成しているライオンや虎や兎やその他一切の現実の動物たちと並んで、そのほかになおまた動物とい

うもの、即ち、動物界全体の化身たる個体が存在しているようなものだ。自分自身の内に、自分と同一のもので実在するありとあらゆる類のものを含むような、そういう個別者は一般者なのであって、動物というものや神などがそれにあたる[7]。ベンヤミンは、商品世界をこうした象徴のカオスと捉えていた[8]。そこではボードレールも言うように、呪物やトーテム像などが案外「神」に似つかわしく感じられてしまうのだ［IV：91］。

無論、自然界と商品世界との類比には限りがある。象徴的な原型は貨幣と違って、それ自体が他の個物と交換されることはない。また、ゲーテが見いだす形成力の予算配分法則によれば、資本主義経済と違って「自然は借金を背負い込んだり、ましてや破産したりすることは決して有り得ない」［HA13：176］。しかし、高い流動性・変態可能性をもつ媒介者――貨幣であれ象徴であれ――に執着し、それを蓄積することに熱中する点で、資本主義的個人の態度とゲーテの自然認識は類比的である。市場あるいは自然認識において資本を増やそうとする者は、たとえ期待通りに「ただちに活発な仲介者たる悟性がやって来て」個と普遍の交換法則を説明してくれるとしても、それまではその交換を、偶然的な「命がけの跳躍[9]」の様相のもとに見て「不安」を覚えるほかはない。不安を抑えるべく《貨幣》をより多く導入すれば、心理上の債務は増える一方なのだ［vgl. VI：101］。ベンヤミンも気づいていたように、変態する象徴へのゲーテの執着は、実は、「象徴(Sinnbild)から象徴へと、目も眩むようなおのが底なしの深みへと陥って」ゆきかねない寓意的な志向と表裏一体の関係にある。その意味で、寓意こそが、「あらゆる種類の変態」の「図式」なのである［I：403, 405］。

(1) Schlaffer, a. a. O., S. 19. ただしシュラッファーはこの「資本の論理」を単なる隠喩としか捉えていない。
(2) 彼はスイスへ行く途中に、郷里にしばらく滞在していた。
(3) I. Kant, *Kant's Werke*, Akademie-Ausgabe, Bd. V., S. 418ff. (§ 80-81).
(4) Tant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1990, B180f.（慣例通り原書第一版（1787）の丁付けによる）。
(5) Kant, Akademie-Ausgabe, Bd. V., S. 405ff. (§ 77).
(6) K. Vorländer, *Kant-Schiller-Goethe*, Aalen, 1984.
(7) K. Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, Buch 1, Tokyo, 1959 (Nachdruck der ersten Auflage), S. 27.（強調は原文）。
(8) 彼は、右に引いた『資本論』第一版を読んだ形跡はないが、同様の逆説に関する別の版の記述には注目していた［V：807f.］。
(9) Marx, a. a. O., S. 65.

三　寓意と範疇（アレゴリーとカテゴリー）

以上のような意味で、ゲーテの自然研究と象徴論に対するベンヤミンの批判を、一種の資本主義批判と呼ぶことができる。次に、そこから彼が一般的なマルクス主義とは違う、独自の歴史哲学的範疇を形成していった足取りを再構成してみよう。

彼は商品だけでなく、自然（被造物）一般に寓意的性格を認めていたわけだが、商品は被造物の世界の中で、寓意性を最もよく表すものであった。彼が『根源』の寓意論の冒頭に引いたモットーでも、世界は「庶人の商店、死の税関」、人間は商品、死は商人、神は帳簿係に、それぞれ喩えられている［I：336］。彼

は唯物論に《転向》する前から、すでに商品の寓意性を認識していたのである。また、彼が商品についての理解を、のちにマルクス主義理論によって一層深めたという訳でもない。彼は確かに『パサージュ論』執筆のため、多数のマルクス主義文献から抜き書きを行い、注釈をつけるなどの準備を行ってはいた。一例を挙げれば、彼は、剰余価値率は経済学的・合理的に算定されるものではなく階級闘争の結果である、というコルシュの指摘に注目している[V：818]。だが、こうした指摘に対する注目は結局、価値法則一般の否定に行き着いてしまう。「商品が得意げに振りまいているとマルクスの言う《形而上学的な屁理屈》とは、とりわけ価格形成の屁理屈なのだ。商品の値がどう決まるかは、生産過程でも、そのもっと後で市場に出てからも、全然見通しがきかない」。個々の生産物が普遍（貨幣）とどのように媒介されるかは、買い手の恣意に委ねられている。そして「これと全く同じ境遇にあるのが、寓意的に存在する対象である。寓意家の沈思によってどんな意味へと送付されるかは、対象にとって、夢想だにし得ぬことなのだ」[V：466]。

このように、商品世界の舞台に現れるのは、すでに『根源』の中に近代的な人間類型として登場していた「寓意家」である。中世神学の寓意のような意味秩序の保証は存在しないので、寓意家は手持ちの材料から「何かしら引っ張り出してきては、別のものの傍らに並べ、それらが合うかどうか試してみる――あの意味をこの形象に、あるいはこの形象をあの意味に。どうなるかは決して予言できない。両者の間に自然の繋がりなどないからだ」。つまり、事物と意味（価値）、感性的直観と悟性（あるいは理性）概念とをパズルのように合わせてみるだけで、商品についても「値札」の意味をあてどなく「穿鑿」するにすぎない[V：466]。ここでは商品について、いかなる経済学的範疇も放棄されている。個々の商品は、何らかの価値法則によって一般的に述語されることなく、たえず違う別のものとの関係において語られるのである。この寓意的な穿鑿のもとでは、マルクス主義が攻撃対象としたブルジョワ経済学のカテゴリーや商品の「価値」の物神的な永続性の仮象などは、そもそも存在しないに等しい。だから、マルクス主義者による資本主義イデオロギーの批判は、それ自体としては彼の興味を惹かなかったのである。

カテゴリーの存立に対する彼のこの疑念は、経済学の分野にはとどまらない。それを如実に示しているのが、ベンヤミンの学生時代以来の友人で、フランクフルト学派の前身となった研究所に一九二〇年代から出入りしていた哲学者ゾーン＝レーテル（一八九九-一九九〇）に対する彼の態度である。両者間に理論上の交流があったのは、一九三六～三七年のパリにおいてである（ナチス政権下での非合法活動を経て三六年にドイツを脱出したゾーン＝レーテルは、スイスで独自のマルクス解釈を論文にまとめながら、パリとの間を往復してベンヤミンやアドルノ[1]に自分の理論を説明し、「社会研究所」の研究協力者として受け入れてもらおうと働きかけていた）。ゾーン＝レーテルの所説[2]（彼は自分の理論的考察を一九二〇年以来数度にわたって書き直しているが、その骨格は三七年当時にすでに形成されていたと言える）を、ここで後年の彼の定式に即

して簡単に述べておこう。

彼は、近代経済学の効用価値説を批判すると同時に、価値形態論の独特な解釈によって労働価値説をも否定し、逆に、価値に関する諸範疇や、さらには抽象的な悟性的認識の範疇一般は、人間の商品交換行為から導出されると主張する。彼によれば、商品は、市場に陳列されて交換される瞬間、使用対象としての具体的な脈絡から引き離されて、抽象的な交換価値の空間に宙吊りにされる。交換価値の空間では、貨幣は――日常的には摩滅しやがて改鋳されるのに――あたかもそうした知覚世界の物質性を欠いた、不変の同一的実体であるかのように扱われるし、商品も、あたかも自然の物質代謝過程（使用による消耗や腐敗）を免れた不変の同一性をもつかのように扱われる（試食や試着は「単なる表象」の次元にとどまる）[3]。商品と貨幣は従って、そこでは純粋な「量」、「価値」、「実体と偶有性」、抽象的な「運動」（具体的・感覚的特性の変化とは無縁の、事物の所有権の移動）など、近代物理学的・カント哲学的なカテゴリーに基づいて現実に交換されているわけである。無論、商品交換者はそのことを意識してはいない。彼らは、自分の目当ての品を日常の中で具体的にどう使うかしか考えない。だがかえってその無意識性ゆえにこそ、彼らは商品交換を行うたびごとに、意識的な抵抗なしに抽象的諸範疇に馴らされていく。近代的思考の抽象概念（「抽象的人間労働」のような経済学のそれも含めて）も、古代貨幣経済以来繰り返されてきたこの無意識の「現実的抽象化」を基盤にして初めて成り立つ、というのである[4]。

要するにゾーン＝レーテルは、カント的な超越論的主体と純粋悟性概念を、数学とニュートン物理学によって基礎づける代わりに、それらの歴史的存立条件を商品形態の無意識の内に見いだすのである。一九三六年当時、フッサール前期思想の批判に取り組んでいたアドルノは、こうした唯物論（観念論の内在的批判）に深い感銘を受けた。彼は、このような精神的衝撃は自分がベンヤミンの哲学から受けて以来のものだ、とも述べている[5]。ところが、そのアドルノの依頼でゾーン＝レーテルの論文の審査を引き受けたベンヤミンは、結局表向き好意的な所見を「社会研究所」に提出したものの、アドルノには「隠さずに言えば、この試論が企てているような、《理性》や《論理》の理論的導出は、たとえその根底にある志向が正しいとしても私には疑わしく見えます」と書き送る[6]。彼は下宿でゾーン＝レーテルと直接一緒にその所説を検討したにも拘らず、また、労働価値説を受け入れない点で見解を共有していたにも拘らず、市場をカテゴリー生成の場とみなす議論には賛同しなかったのである。

彼がこのように難色を示した理由は、彼の初期の草稿「将来の哲学計画について」におけるカント批判を参照すれば明らかになる。彼はそこで、カントのカテゴリー表はアリストテレスの諸範疇を恣意的に借用し、それをニュートン力学的観点から一面的に「搾取」したものにすぎないと批判する[II：159, 166]。狂人、未開人、透視者などの存在を考えれば、認識主観の超越論的構成――「感性的（並びに精神的）認識についての人類共通の考え方」――などというものは神話にすぎず[II：162]、従っ

てまた、直観と悟性の区分なども見直されるべきである。つまり、カント的な主体と諸範疇の存立のイデオロギー的性格が批判される（ゾーン＝レーテル）のではなく、その存立自体が否定されるのである。若きベンヤミンはそれに代えて、カントの超越論的論理学が扱わなかった「同一性」の範疇や「生物学的経験」の問題などをも含めた認識論を構築することにより、同時に神学的でも歴史的でもあるような哲学体系を作ろうと計画した[II：167f.]。その際、前節で述べたゲーテの有機体論的なカテゴリーの探求のことが彼の念頭にあったが、前述の通り、象徴によって万物を同一性と全体性のもとに包摂する試みは、実際には破綻を内包している。むしろその内的破綻こそが、象徴の真理を表すだろう。それゆえ当時のベンヤミンは、内的亀裂をはらんだ割符（シンボロン）としての象徴、「象徴のトルソ」に、「真なる世界の断片」を見いだしたのである[I：181]。

彼はまた、初期の神学的な言語論から『根源』に到るまでの悲劇と言語をめぐる考察によって、カテゴリー論を歴史哲学的に変形していった。楽園追放の後、法＝罪＝罰の出口なき循環に陥った被造物は、いかにして救われるのだろうか？　彼は、悲劇を《訴訟》の諸形態として捉え直すことにより、この問題を解こうとする。そこに――彼自身がギリシア語に遡って説くわけではないが――告訴（カテゴリア）の新たな形式が見られるのである。彼によれば、ギリシア悲劇（Tragödie）は、主人公に対する運命の裁きの舞台に見えるが、実は反対に、主人公が「無言の（言葉にならない）苦悩」によって神々の不正を証言する場である[I：288]。その曖昧な証言の形態は、「道徳的沈黙、道徳的幼児性」を示しており、そこに「崇高」が生じる[II：174f.]。ベンヤミン的な《美学的判断力の批判》は、自然と道徳の狭間に、人間のこの逆説的なカテゴリーを見いだすのである。

一方、バロック悲劇（Trauerspiel）にも、自然の「沈黙」に関する歴史哲学的な範疇が見いだされる。ゲーテは、自然はどんな所でも決して「沈黙してはいない」[HA13：315]から、ニュートンの実験のように自然を《拷問》にかける必要はないと主張した。原現象を通じて、自然は己の秩序を語り、自己組織的にカテゴライズされると考えたのである。しかしベンヤミンによれば反対に、転落した被造物としての自然は、悲哀（トラウアー）にくれて沈黙しており、その自然の罪に対する救いとして人間の言語は存在する。その救いとは、自然が寓意家の不確かな読みに身を任せることでしかないのだが[I：398；II：155]、それもまた告訴の一形態なのである。そのことは、彼が一九二七年にショーレムに「ある秘儀の構想」を書き送り、歴史は被造物の訴訟であると述べたときに明らかになる。それによると、人間は無言の自然の弁護人として、創造のこと、メシアが到来しないことについて告訴し、また詩人や哲学者が未来について証言を行う。だがその証言は食い違い、また、それにもかかわらず判事は無理に判決を下そうとする。同様の告訴が続発して紛糾が続く法廷で、陪審は不信と不安から退廷し、原告と証人だけが残される[7]――。機械論や目的論（有機体論）の範疇の代わりにベンヤミンが到達したのは、判断が絶えず他なる述語によって覆されるカ

テゴリア、すなわちアレゴリーの歴史哲学だったのである。

被造物（「道徳的幼児」たる人間にせよ、寓意家に代弁される自然にせよ）のこの言語化されざる訴えは、彼の後期著作の中にも反響している。彼のパサージュ研究は一九世紀パリを、フーリエやボードレールの言う「冥府 limbes」、即ち、喪（トラウアー）の舞台であると同時に人類の幼年状態をも示すような場[8]として捉える。そこでは「葬られた者」が「歴史の《超越論的主体》」となる［V：418］が、それは口をきかぬ死者や物品だけでなく、いわゆる超越論的主観が忘却の闇に葬り去っている主体自身の過去とも重なり合うだろう。例えば、言葉を覚える途上で概念と形象、悟性と感性を混同してしまう幼児や、胎内で尾や鰓をもち、動物の変態を一身に凝縮した形で体現する胎児などだ。なぜなら、胎内の子が「動物の生」を生きるように、ベンヤミンはパサージュの中で父祖の世代の生を「夢の如く」反復する［V：1054］のだし、彼がパリを語る時には、幼少期のベルリンを語る際と同様に、記憶や記録の中から繰り出される色々な名前が、時間の形式的統一や感性-悟性-理性の境界を超え、概念言語と形象言語を重ね合わせてしまうからだ。バロックの寓意家は被造物への哀悼を外面的に演じたが、ここでは葬られた者を「内側からも見る」、という点に違いがみられる［I：684］。過去の生の形象が見せる夥しい変態を、ただ別のものと外的に結合するのではなく、ある意味で胎児や幼児のように、言語と身体の隔たりを瞬時に飛び越えて、形象をわが身と二重映しにする――それが、歴史を夢の内側から見る（生きる）アレゴリーなのである。

一九世紀の政治や経済が織りなす「ファンタスマゴリー」（マルクス）とは従って、認識諸能力間の境界をすり抜ける「感性的に超感性的な」幻（ファンタスマ）（亡霊）の訴えを意味する。[9]その幻となり、かつ幻の証人となるのは、例えばボードレールの《冥府》に蠢く博徒、剣士、屑拾い、群衆のほか、報道写真家や工場労働者などだ。彼らの特徴は、自動機械のような反射的・反復的動作にあるが、ベンヤミンはそこに近代的主体の格率を見いだすのである。近代都市では生活の過密化・機械化や情報化によって、詩的・祭祀的経験が失われる一方、増大する刺激を随時反射的に処理する能力が求められるから、「何度も最初からやり直すこと」が賭博や賃労働の「統制的理念」［I：636］となる。ボードレールは自分を剣士に喩えたりしながら、身をもってこの事態を証言したのである［I：607ff.］。無論、これと対照をなす象徴的な万物照応の祭祀をも詩人は夢見ていたが、ベンヤミンはそれを時代錯誤的な志向とみる。[10]と言うより、万物照応や「時代」系列なるものは、そもそも一種の遠近法的な錯視の所産なのである。[11]だからベンヤミンは、失われた経験の回復を唱道する生の哲学とは明確に袂を分かち、自らも右の時間体験の地平の上に立って「救済」の道を模索するのである。

彼によれば、ボードレールの寓意の世界では、主体は幾多の不意の刺戟から身を守るため、瞬時に「反射の最大出力」で刺戟の印象を解析（解消）する。即ち、「出来事に対し、その内容の完全性（インテグリテート）は犠牲にして、意識内のある精確な一時点を指定する」［I：615］ことによって、形象と概念、出来事と意味を、カ

ントの図式論とは違う形で交差させるのである。これが、時間を破局の連続として解析する統覚である。そこでは時間はなおも直線的に表象されうる。だが、「秒の衝撃」がもつ「不均質で卓越した断片」のために、その解析は機能停止に陥る可能性をはらんでいるのだ［I：615, 623, 642］。『社会研究誌』に掲載されたボードレール論では、このことの意義が積極的に語られるわけではない。しかし、ベンヤミンが生前公表しなかった著作の中では、こうした寓意家の時間計算と《救済》の可能性とが明らかに結びつけられているように思われる。即ち、「救いは連続的破局の中の小さな亀裂にかかっている」［I：683］と考えて、彼は諸事象の経過を加法的に統合する「一般史」を捨て、「時間の微分」を試みるのだ［I：702；V：570］。思考が運動を停止し、衝撃を意識の張力の配置の上に委ねる瞬間に、全歴史のモナド的に凝縮された形象が現れ、「メシアによる生起の停止」、「革命的なチャンス」を合図するというのである［I：702f.］。

この微分法は歴史を、その全内容の統合性の消滅と引き換えに、形象へと凝縮する。だからその「弁証法的形象」は、「救いようもなく消えてゆくものの知覚」の上でのみ、救済を成就する。その形象は「認識可能な《今》に閃く」けれども、閃きつつ消えてゆくから、救いは認識不可能なのだ［I：682］。彼はすでに『根源』序論でも、認識と真理（現象の救済）との差異をモナドロジーによって説明していたが［I：228］、更に進んで、認識と救済の間に不可避的に介在する差異の時間性を示したのが、彼の晩年の微分法（ディファレンツィアール）だったのではないだろうか。資本主義と宗教とに共通する、「救うと同時に片づける知としての収支決算」［VI：103］の問題を考えて以来、彼は常に、救済と消尽、得るものと失うものの間に相殺しえない差異を認めていた。例えば彼の言う、被造物を殺すと同時に救う「神的暴力」は、いつどこで目撃されるものでもない。それは、罪と罰の等価な循環の中に「人間の眼に現れない」差異としてあるからだ［II：199, 203］。微分法は、革命や救済がいつどのように起こるかを算定したりはしない。それは、「紫外線は何色なのか」を求めるに等しい、誤った問いだからだ［I：1232］。啓示の光は、ゲーテの色彩環の中には回収されない《幻（スペクトル）》の上でのみ、解析されうるのである。

戦間期も戦時中も政治的に微力な存在であったベンヤミンは、こうして「被抑圧階級」の救出闘争［I：700］を哲学的闘争へと自在に変形し、新たな《歴史的》理性批判[12]の戦端を開いてゆく。この《転進》の政治上の有効性について、検討すべき問題は多いが、範疇（カテゴリー）、寓意（アレゴリー）そして幻影（ファンタスマゴリー）劇という一見無関係な主題の中に、被造物の語りと救済をめぐる彼の認識批判的考察が形を変えて貫かれているのを確認した所で、本論文を閉じることにしたい。

（1）当時英国滞在だったアドルノは、パリにも足を運ぶことがあった。

（2）A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, Weinheim, 1989. がその最終的な成果であるが、そこには三七年の草稿も、ベンヤミンの欄外書き込み付きで再録されている。

（3）Sohn-Rethel, a. a. O., S. 19.

（4）Sohn-Rethel, a. a. O., S. 28ff.

(5) C. Gödde (Hg.), *Briefwechsel 1936-1969 : Theodor W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel*, München, 1991, S. 32.

(6) Gödde, a. a. O., S. 45.

(7) G. Scholem, *Walter Benjamin die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, 1975, S. 180f.

(8) 多田道太郎編『ボードレール　詩の冥府』筑摩書房、一九八八年、二二頁以下。

(9) K. Marx, *Marx Engels Werke*, Band 8, Berlin, 1960, S. 119, Band 23, 1962, S. 85f.. なお、この点についての詳細は拙稿「商品世界の《ファンタスマゴリー》」(『相関社会科学』四号、一九九四年、七五-九六頁)を参照。

(10) 彼は、個人的経験の水準に限定されたプルーストの照応の探求の方については否定していない。ただし、彼はその際、単なる意識の反射作用を超えたプルーストの「不随意的記憶」を、身体の運動の機制に関連づけて理解しているのである [vgl. I : 613]。

(11) Vql. S. Weber, *Der posthume Zwischenfall*, in : G. Tholen/M. Scholl (Hg.), *Zeit-Zeichen*, Weinheim, 1990, S. 182ff.

(12) ディルタイはゲーテの自然観の非歴史性を批判したが、逆にその進化・進歩の観念の欠如こそ、ここでいう歴史性の条件である。ただベンヤミンはゲーテの象徴の「生きた瞬間的啓示」[GA9 : 532] を、単なる生と同一ではない「歴史の領域へと移し変え」[V : 577] たのである。

公募論文

現代文明の深層—今日のニヒリズムについて—

小野崎晶裕

本論文の目的は、現代文明の深層に潜むニヒリズムについて、ボードリヤール、シオラン、アリエス等の思想家に論拠をおきながら、極度に進んだ現代文明が、人間の死、欲望、象徴、時間意識などにもたらした影響を考察しつつ、どのような形で人間の精神がそれに対応し、どのようなゆがみが生じているのかを検討しようとするものである。

一　ニーチェとシオランのニヒリズム

「私が物語るのは、次に来る二世紀の歴史だ。私は、かならずやってくるもの、今となってはもはや違った形でやってくるわけにはいかなくなっているものを記述する。すなわちニヒリズムの勃興である」と書いたニーチェは、ニヒリズムの意味について、最高至上の諸価値が価値たることを失うということ、「何のために?」という問いに対する答が欠けていることだという。「ニヒリズムが戸口に立っている」というニーチェは、ニヒリズムの極限形式を、「無、すなわち無意味なことが永遠に続く」ことだとし、「あるがままの生存は、意味も目標もなく、しかしそれでいて不可避的に回帰しつつ、無に終わることのないもの、つまり永劫に回帰する」と主張したが、「あるがままの生存」は、まさにあるがままに存在しているのであって、無そのものではない。問題は、目標、価値、意味といった究極的な根拠やロゴスが欠如していることであり、あらゆる信仰、真理、価値観がことごとく相対化されて崩壊の淵に漂っているという感覚が蔓延していることである。

今からほぼ一世紀前の世紀末を生きたニーチェは、一八八七年に、「人間に対する恐怖とともに、われわれは人間に対する愛、人間に対する畏敬、人間に対する希望、否、人間に対する意志をさえ失ってしまった。人間を見ることは今ではもう倦怠を感じさせる。今日のニヒリズムとは何であるか。……われわれは人間に倦み果てているのだ」[1]と慨嘆した。自己みずからを肯定する高貴な道徳から逃避し、奴隷道徳に支配されルサンティマンのとりこになった人間をニーチェは憎悪し、近代人を飼い慣らされた家畜として弾劾したが、彼のいうニヒリズムには等身大の人間に向けられた生々しさと暗い色調がある。

ところで、ニーチェ以上に人間に絶望したシオランは、「人間の行為は、たとえ高貴なものであろうとも、結局は人間を粉砕するべく、人間の前に立ちふさがるのである。各人はおのがじし夢見るものの犠牲になり、みずから実現するものの犠牲となるだろう。生成はその本質からして、私には一個の長々しい贖罪と見える」[2]といい、一九四九年に『崩壊概論』を発表して以来、一〇冊以上にのぼる凶々しい著書のいずれもが人間に絶望した悲痛な叫びと呪詛に満ち満ちている。その根底にあるのは、人間の種としての終末を予感したおののきと恐怖、救いのないニヒリズムである。「人間であるというこの過ちに耐えていこう」と呟きながら、「二〇世紀、私には物質の洩らす呻き声が聞こえてくる。無機物の叫び声が空間をわたってくる」とシオランはいい、とてつもないペシミズムに苛まされて、「みずからの墓碑銘を刻んでいる地球の上では、せめて優雅な屍としてふるまえるほどの品位を持とう」と諦念する。荒涼たる認識の廃墟の中にあって、憎悪の孤独、破滅への衝動に駆られた彼は、「進歩」とは「堕落」の現代的同義語であるといい、「人間はいまや絶滅しようとしている。これが、こんにちまで私の抱いてきた確信だ。ちかごろになって、私は考えを変えた。人間は絶滅すべきである」とまでいう。シオランに言わせれば、人間は悪を分泌する生物なのである。

C'est d'elle que la sonscience émerge, c'est donc en elle qu'il faut chercher le point de départ du phénomène humain. Je me hais : je suis homme.[3]

（各自の自己憎悪から意識が出てくる。だから、人間という現象の根本を探るのであれば、この自己憎悪からでなければならない。私は自己を憎む、故に私は人間だ）

Ne plus vouloir être homme : rêver d'une autre forme de déchéance.[4]

（私はもうこれ以上人間でいたくない。それとは違う全く別の形の失墜を夢想する）

Existence＝Tourment. L'équation me paraît évidente.[5]

（存在するとは、すなわち責苦である。このことは、私には全く自明のように思われる）

Et notre être lui-même, quelle erreur, quelle blessure de lui avoir adjoint l'existence.[6]

（存在だけではない。それに生存ということが付いているのは、何としても痛恨の過ちである）

これらの呪詛にこめられた肺腑をえぐるような毒々しさと欝憤は、彼が見た恐怖と嫌悪の深さを示している。生への恐怖、意識に対する嫌悪、そして人間に対する憎悪。シオランには、黄昏の実感にも似た種としての亡びの予感がまつわりついている。彼の著書が「現代の奇書」と言われて読みつがれている理由は、「生まれたという屈辱をいまだに消化しかねている」と告白し、「生きている詩人よりも、首をくくる門番の方を尊敬する」という彼の呪われた死生観が、現代の恐怖を生きている読者に、呪われた共感を呼び起こすからである。

刻々と迫る人類の終末を確実に予感し、足元が崩れ落ち、奈落の底に一気に転落していくような生理的な恐怖、この恐怖の中にあって、シオランの毒と悲哀が、魅惑的な反語となって読む者の心に迫ってくる。いかなる体系化も頑迷に拒み、ほとんど愚直なまでの直截さと、自ら感じた痛感のみで綴られたこれらの本は、まさに現代の黙示録である。非在の日常性のかたわらにたたずみ、彼は何ひとつ信じていない。神を至高の虚無とし、「汝ら、一切を信ずるな」という預言者の嘲笑。何という不信、何というニヒリズムであろう。[7]

（1）Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Kritische Gesamtausgabe Werke, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, V12. Walter de Groyter, Berlin/New York, 1967. P. 292.（ニーチェ『道徳の系譜』木場深定訳、岩波書店、一九四〇年、四六頁）。

（2）E. M. Cioran, *Histoire et Utopie*, Editions Gallimard, 1960. P. 10.（シオラン『歴史とユートピア』、出口裕弘訳、紀伊国屋書店、一九六七年、二頁）

（3）E. M. Cioran, *La tentation d'exister*, Gallimard, 1956. P. 208.

（4）E. M. Cioran, *Le mauvais démiurge*, Gallimard, 1969. P. 168.

（5）E. M. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, Gallimard, 1973. P. 138.

（6）E. M. Cioran, *La chute dans le temps*, Gallimard. 1964. P. 51.

（7）シオランの思想について、詳しくは拙稿『E・M・シオラン考』（作新学院女子短期大学紀要第一一号、一九八七年一一月）を参照。

なお、シオランの全貌については、Cioran "*ENTRETIENS*", Gallimard, 1995. および "*ITINÉRAIRES D'UNE VIE : E. M. CIORAN*" Éditions Michalon, 1995. が参考になろう。

二　透明なニヒリズム

「ニヒリズムにはもう暗い色彩はない。それは透明なニヒリズムだ」と言ったボードリヤールは、現在の状況をモノと記号とメッセージとイデオロギーと快楽を生産するあらゆる過程を通り抜けたと認識し、もはやゲームは終り、加速しながら全員が同一方向にむかっているふりをしているが、われわれが行き着く先はじつは虚無でしかないと断言する。というのも、あらゆる結果が予測されてしまったという感覚、あらゆる記号と形態、あらゆる欲望が入手可能になったという事実が、強迫観念のようにわれわれにつきまとっているからだという。[1] そして、今後はわれわれの背後にしか出現しないような理想や幻覚が夢の不

確実な複製の中で生きることになり、それらを宿命的な無関心状態において再生産することが、われわれのつとめであるという時代が始まると予測する。なんという陰鬱な予測であろうか。

ところで、ボードリヤールがいう透明なニヒリズムとは何なのか。その背後に潜んでいる人間が透明化されてしまっているのは何故なのか。消費社会の行方について、世紀末を考察した彼は、われわれはもっとも欠如しているのは現実であるという幻想を生きているが、じつはその反対に、現実はありあまっており、われわれを取り巻いているのは、現実がすでに完了し、潜在的に完成されたという状況であると指摘し、このような状況が現実の欠如より、はるかに人間を不安に陥れ、当惑させるのだという。現実の過剰、世界に対する統制と管理の過剰、意味と情報の過剰は、ユートピアやアルタナティヴ（選択肢）の提示によって償うことができないというボードリヤールは、現実と理性の前提となる諸条件が完了することによって、逆転現象が起こったのだという。[2] 世界の現実化の瞬間が、われわれがそのことを本当に意識することさえなしに越えられてしまったとすれば、確かにボードリヤールのいうように、これこそは近代の逆説だといえよう。

ここで、ボードリヤールの人間に対する認識はどのようなものなのかを考えてみると、そのヒントとして、「おそらく消滅するということ自体が人間の本質的な機能なのであり、多分そうすることで、われわれは生命体として、死すべき存在として、宇宙の死滅という脅迫や決定的な現実という脅迫に対抗している」という文章が手がかりになるように思われる。しかし、これは不思議な認識である。彼のいうように、現実世界がすべてのユートピアが実現された状態にあり、しかもユートピアがあたかも実現されていないかのように装いながら生き続けなければならない状態だとしても、消滅するという人間の本質的な機能によって宇宙の死滅や決定的な現実に対抗するというのは、あまりにも飛躍し過ぎているのではないか。確かに、人間は死すべき存在であり、夢を夢見る存在である。ユートピアが実現され、夢がなくなったとき、人間は直ちに消滅へ向かうのだろうか。ボードリヤールは、欲望の充足と現実世界からの追放について、どう思っているのだろうか。彼によれば、現実から疎外されているだけではなく、決定的に排除されているということは、あらゆる欲望が充足されたことによって、欲望をいわば接収されてしまったということを意味し、矛盾を含まない決定的な現実によって世界から追放されたのだとする。その背後にあるのは、技術による排除の冒険、一種の悪魔払いである。そして、人間がみずから作り出した人工的仕掛けを通じて、人間そのものが、ヴァーチャル・リアリティーを理念型とする転移と置き換えという見通しのきかない過程において消滅しつつあるのだと断言する。[3]

ボードリヤールは、現代の文化と来たるべき時代の文化を、機能と場所と人間の統合をどこまでも押し進める操作と、もっとも徹底した排除やほとんど生物学的な排斥とを組み合わせたものだと分析し、人間は完璧にヴァーチャルな世界を構築しな

がら、そこでは自分の存在を消去して、現実世界を黙殺する危険を冒すのだと主張しているが、だがしかし、現実とは一体何を意味しているのか。レヴィ＝ストロースのいう「冷たい社会」の背後にはあらゆる形態の社会組織があり、その一つ一つが近代社会と異なっているのと同じくらい互いに異なっているが、全体としての大きな違いは、意識的または無意識的な仕方で、構成人員間の格差を生み出すことを避けているということであり、出来事から構造を作り出して、身の周りの出来事を素材にして象徴体系を張りめぐらせて生を安定化しているということである。そしてこの象徴体系によって共有され、普遍的に解釈された現実だけが真の現実なのである。それに対して、「熱い社会」である現代社会は、もはや出来事が構造を作らない社会、現実がデジャ・ヴュ（既視感）のスペクトル的様相を呈している社会だといえよう。すべての価値観が平板化され、記号の蔓延によって、あらゆるものの間にあった質的差異が取り払われた後に見えてくるものは、既に一度どこかで見たことのある風物なのである。

それでは、絶対に他者に譲ることのできない「死」に関して、自己の経験を他者に伝達することの不可能な自己自身の「死」について、それをしもデジャ・ヴュと言えるのだろうか。現実の完了ということは、この消費社会がもっとも進んだ場合の「死」といえるのかどうかという問いに対して、ボードリヤールは、現代は死の権利すら奪われているといい、「われわれはユートピアという最終段階に到達して、いかにも死に直面しているように見えるけれども、われわれに残されているのは、もはや潜在的な現実でしかないのであって、そこでは死という現実すらも許されないような状態ではないか」という。そして彼は、死のイメージを補足して、新たなパースペクティヴを見いだすことができない消費社会の終わりのない循環のなかに入りこんでしまったということなのだという。ボードリヤールは、「死ぬことは、――生きることもそうだが、――ひとつの運命、ひとつの宿命であって、権利ではない」と言いながら、システムが自己超越によって、システム固有の目的を乗り越え、それゆえシステムそのものを治療するいかなる手段も見いだせない段階として現代をとらえている。

（1）Jean Beaudrillard, *La Transparence du Mal*, Edition Galiée, 1990. P. 12.（ジャン・ボードリヤール『透きとおった悪』、塚原史訳、紀伊国屋書店、一九九一年、九～一〇頁）。

（2）J・ボードリヤール×吉本隆明『世紀末を語る』、紀伊国屋書店、一九九五年、一三～一四頁。

（3）前掲書、一七～一九頁。

三　死・狂気

さて、死に関して、市場社会の深層にある時間の認識から深い洞察を加えた社会思想家の佐伯啓思は、「われわれは死にまつわるコスモロジカルな象徴的世界を見失ってしまった」と指摘し、「死」は現代では、単なる個体の消失、生の挫折、医療の限界にしかすぎないという。そして、現代人は、この個体の消失というどうにも逃れようのない「死の科学」の観念から払拭す

ることのできない不透明な気分の処遇に際して、死の商品化、合理的処理と死の禁忌を、すなわち「死のエコノミー」と「死のポルノグラフィー」という二つのやり方を採用したのだと主張する。彼の論点の根拠となる時間意識は、ほぼ以下のようなものである。高度産業社会は、後方から来て前方へ直進していく単線の直線というイメージの上に成り立っているのだが、「死」というものは向こうから来るのだ。つまり、産業技術の時間意識が常に前方を向いて背後を振り返らないのに対し、死の時間意識は前方にありながら常に後ろを眺めている。結局、過去というものの重さの違いが両者の決定的な相違なのだという。そして、ひとつの社会は「過去」を失うことによって、ますます時間意識を希薄にし、「スキゾイド型社会」の様相を濃くしていくが、この「スキゾイド型社会」では、人は固有の意味で死ぬことはできないといい、「死のエコノミー」と「死のポルノグラフィー」すなわち死のタブー化は、スキゾイド型の現代社会では、「過去」を「現在」の中に蘇生することが不可能になったことを端的に示しているのだと結論づけている。[1] 確かに、過去と現在が円環的時間の象徴的連鎖の中に組み入れられない死者は、いったいどこへ行けばよいのだろう。

多くの未開社会が、生と死の断層に対して壮大な供犠やポトラッチ、伝統に支えられた神話、呪術的な儀礼などによって、その恐怖を社会的関係の広大な網の中へ昇華して制御するのに対し、現代社会ではそれに代わって科学の支配するコスモスを作り上げた。フィリップ・アリエスは、倒錯した死の観念について、西欧社会における死を前にしての態度を論じて、「飼いならされた死」「己の死」「汝の死」「タブー視される死」と順を追って論究し、「今日の社会病理の大部分は、死の日常生活外への立退きと、喪の悲しみの取り止めと、死者のために泣く権利の停止の中にその病根を持っていないかどうか自問し始めている」とし、「今日、死を襲う禁忌こそが現代文明の一つの構造的特徴であり、言説と日常的な伝達手段から死が姿を消したことは、安楽と消費が優先されることと並んで、工業化社会の基本型に合致している」[2] と記し、死の排除は工業文明の基本型にあまりにも密着しているために、多分その文明と同時に広がっていくことだろうと予測している。そして、アリエスの予測は近年に至ってますます適中しているように見える。

アリエスは、死を前にしての新しい態度に関する最初の観察がなされたのはアメリカであるとし、アメリカが死の悲劇的な感覚を弱めた最初の国であると見る。アメリカでは、葬儀社が堂々と「品位と誠実のN葬儀社、費用格安、交通の便良好、駐車場完備」などという広告を出す。死は消費の対象になり、死者たちに社会的空間をあけておくのだが、それはかつて伝統的文明が常に死者のために取っておいたが、その後の工業社会でほとんどゼロに等しいほど削りとってしまったあの空間である。アメリカでは、死の禁忌は死者を自宅へ呼び戻すことさえ許さず、葬儀社という死者を取り扱う専門家に一切を委ねてしまう。

しかし、これほどまでに死者に非礼であった時代はかつてな

かったが、そのことはこれほど生者に対して不寛容だった時代もなかったということである。その背後にあるのは、高度産業社会の展開の異常な速さであり、それに追随して生じた物質的快楽主義と悪平等主義の蔓延である。人はもはやいかなる不快にも耐えず、ささやかな差異をも許そうとはしない。マルチ・メディアによる情報過多、壮大なスペクタクルとなった宇宙船地球、自動化したシステム、その中に浮かぶ塵のような存在になってしまった人間、そして既視現象の氾濫。一切が模造、つまりシミュレーションの世界にあてどもなく漂っている。このような世界にあって、確固とした自我をもった私という存在はどこに位置すればよいのだろうか。いったい「私」などというものは存立するのだろうか。現代の特徴が限りなくスキゾ的(分裂質)であるからといって、自我の観念も分裂してしまうわけにはいかない。たとえそれが擬制であると分かっていても、なおわれわれはその擬制にしがみつかざるを得ない。当然それはパロディになり、しかも無限に拡散するパロディを演ずるという擬態をとるだろう。これは危険な賭けである。精神分裂病を特徴づけているのは、「自分」として個別化するという、自然からの独立過程そのものの失敗にほかならないという精神病理学者の言を信ずるならば、現代人はことごとく精神分裂病の危機にさらされているといってもよさそうである。

木村敏によれば、精神分裂病の人が陥るのは「自然との和解」の挫折と破局なのであり、自己発達史上の困難のために彼らは十分な形で自己の個別化を確立できないのだという。さらに、「自他の区別は何よりもまず、人間は絶対的に固有の内面をもち、内面の歴史をもつということに基づいている」とし、「個別化の立場から見れば、われわれが生きているということの一刻一刻が死を含んでいなければならず、そのことがとりもなおさず、歴史性ということに他ならない。自分と他人を区別しているのは単なる生命的身体ではなく、歴史的身体でなければならぬ」[3]という。彼は、個別化の危機をめぐっての困難な戦いに敗れて個別化の問題自体を放棄してしまった精神分裂病者がその後にたどる道は、自らの存在の歴史性の放棄の過程であり、自己の個別化を放棄し自己の歴史性を喪失した精神分裂病者は、次第に単なる生命的身体への転落の途をたどることになると指摘する。

これは空恐ろしい指摘である。「分裂病者のアンテ・フェストゥム的な絶望の中に影を落としている他者性といったのは、実はわれわれの生を徹底的に無化する死の影ではないだろうか」という著者は、「自己自身の存在可能性へと向かってあるということは、存在論的にいえば、現存在がみずからの存在においてそのつど自己自身の先立っているということである」というハイデッガーの文章を引用しながら、「分裂病者は、いままでそのようにあり続けてきた自己の積み重ねとしての現在を、ハイデッガー的にいえば既存性としての事実性を、自己実現の根拠として引き受けることができない」という。しかし、自己実現の根拠としての事実性など、どこにあるというのだろう。個別的確立の道程とは、まず自然からの、ついで人間的現実からの自

己分離の道程にほかならないとすれば、自然の消滅、そしてシミュレーションによりそれ自体がメディアの情報源になってしまった人間そのものの機械化、こうした状況にあって自他の区別を明確にして「自分ということ」を成立させるということは、不可能だと言っても過言ではない。個別化の危機そのものの不安が漂う中で、生のリアリティはますます希薄になりつつある。分裂病者は最初は漠然とした緊張を伴う周囲全体の変容感、疎外感であったものが、次第に特定あるいは非特定の他人による圧迫侵害という姿で焦点を結ぶ。個別化の危機ということは、煎じつめれば我が真の我になりえないということであり、我を圧倒し否定しようとする非我の力が増大することである。個別化の危機は、容易に人を狂気に追いやる。というのも、人間の一切の活動の源泉は、自我を個別として確保するためのものである以上、その可能性を失ったとき、人は世界から身を退いて自閉的な態度をとるか、あるいは徒に攻撃的で自然な一貫性を欠いた行動にはしるだろうからである。

それでは、狂気の本質とは何か。「それは自己が自己の存在に対して自明な実感をもちえず、反省的意識の次元での自己保存が確実な生命感から遊離している事態のことであり、個人の狂気の根底にある事態とは、人類全体のすでに成就している自然からの離脱が、そこから当然生じるべき充分な個人的生命感のうらづけのないままに、観念的にのみ遂行されているという事態である。つまりそれは、人類全体の異常性への参加が生命的なレベルにおいては拒否されている事態」[4]である。こうしてみると、ますます狂気に近づいているといわれる現代は、多くの人が確かな生命感情と自己みずから明快な存在の根拠を失い、観念的な自己実現による社会適応ができないままにさまよっているということになるだろうか。ミシェル・フーコーの『狂気の歴史』をひもとくまでもなく、狂気は特定の社会や時代によって限定され、深層にある文化の影響の下でさまざまな狂人が排出する結果になる。それは極めて時代的なものであり、その時代が過ぎれば人々は狂気がどのようなものだったのか分からなくなるだろう。そして、残った痕跡だけが謎として浮き上がってくる。それはボードリヤールのいう「透明なニヒリズム」、あるいはニーチェのいう「ルサンティマン」のような謎めいた言葉として残されるだけである。

(1)　佐伯啓思『時間の身振り学』筑摩書房、一九八七年、一〇〇頁。
(2)　Philippe Ariès, *Essais sur L'Histoire de la Mort en Occident*, Editions du seuil, 1975, P. 208-209.（フィリップ・アリエス『死と歴史』伊藤晃・成瀬駒男訳、みすず書房、一九八三年、二四五～二四六頁。
(3)　木村敏『自覚の精神病理』紀伊国屋書店、一九七八年、一九六～一九七頁。
(4)　木村敏『分裂病の現象学』弘文堂、一九七五年、三六七～三六八頁。

四　現代文明と時間意識

「資本主義と分裂症」という奇妙な副題をもつドゥルーズ＝ガタリの書いた『アンチ・オイディプス』は、資本主義と精神分裂症について、複雑に絡み合った状況を一種の機械、それも欲望する諸機械として、隠喩的に機械であるというのではなく、

互いに連絡し接続して、他の機械を動かし、他の機械に動かされる機械の機械なのだと表出した。この書物が刊行されたのは一九七二年であるが、その翌年にはダニエル・ベルの『脱工業社会の到来』が、そしてミヒャエル・エンデの『モモ』が出版されたのもこの年である。分野は異なっているが、いずれも現代文明の転換期にあたって、その深層を解明するのに精力を傾注した作品である。急速度で展開する現代という時代は、時間の関数として捉えるにせよ、死という大げさなテーマで認識するにせよ、なにか従来の尺度では計りきれない不気味さ、あるいは不可解さがつきまとっている。たとえば、ドゥルーズ＝ガタリに言わせれば、資本主義はいたるところで「分裂者の流れ」を流通させており、この「分裂者の流れ」は、ときに凝固してわれわれの世界に「われわれの」病人たち、「すなわち、分裂症患者たち」を生み出しているが、それと同じ程度にまた「われわれの」芸術や「われわれの」科学にたえず生気を与えているのだという。そして、分裂症は資本主義そのものの外なる極限、つまり資本主義自身の最も深い傾向のゆきつく終点であるが、資本主義はこの傾向をみずからに禁じ、この極限を押し退けて、これを自分自身の相対的な内在的な極限に、「つまり、拡大する規模において、自分が再生産するのをやめない極限に」[1]代えるのだと主張する。資本主義は、自らを構成する脱コード化の流れ――これは分裂症と似通っている――を抑圧するのである。

一方、ダニエル・ベルは、社会学者はいつの時代でも預言者になりたいものだという誘惑にかられているものだと断りながら、われわれがその到来を迎えつつある時代を総括的に定義するため、広く《脱・・・》を用いるが、この言葉ほど、われわれの停滞感や空白時代を鋭く象徴しているものは他にあるまいと述べ、脱工業社会においては、物質の多様化とその保管上の費用上昇により、時間が個人の行動の配分を微積分する要素となり、人間は限界効用を通じてその尺度の奴隷と化したという。脱工業社会では、個々人が勝手に自分の気紛れを押し通そうとしても利害の衝突が起こるところから、効果的な共同社会的行動を可能にするためには、必然的に集団的規則の制定と強化が必要となる。そして、各人が自分の生活に影響する決定事項に参加しようとすれば、情報取得のための費用が上昇し、行動について合理的に到達するまでの個々人間の折衝に多くの時間をとられるようになる。「希少性の終焉――すなわち必然性の王国からの跳躍――は、経済生活の冷酷なリズムから時間を開放することであろうと信じられていた。しかし、結局のところ、すべての時間は経済の微積分となってしまった」という。ベルは「時間の節約」について、われわれは時間と金の配分を変化させることに伴う価格と収益を計算し、時間と金との示差尺度に対し無差別曲線を適用し、各支出項目における満足度に限界効用を求め始めるのだと指摘する。経済的豊かさは時間の裏口から効用性を再導入するのである。

エンデの童話『モモ』の物語は、「灰色の男」があなたは自分の時間を無駄に過ごしていますと囁きかけ、持ち時間財産を時間銀行に預けませんかと持ちかける。ここでは、時間が貨幣と

同様な財産であり、分割可能な計算のできるものとして把握されている。この物語の持つ圧倒的な郷愁は、時間の観念を持たない自由な主人公モモの活躍と、時間に束縛され、自由を失ってしまった現代人の鬱屈した心情の対比が見事に描きだされているからであろう。

しかし、エリアーデの『聖なる空間と時間』によれば、未開人の心性にとっては、時間は決して均一ではない。時間それ自体がいくつもの形態をおびて、いろいろな密度で、多様な目的をもってあらわれるという。すなわち、同じ一日の長さが、それぞれ固有の目的によって異なり、「凝縮した時間」や「希薄な時間」「強い」時や「弱い」時、などの概念をもっているのである。エリアーデがとくに留意すべきこととして強調しているのは、時間というものは、一定の儀礼体系の枠内であらゆる価値づけを受ける以前に、非均質的なものとしてあらわれるということである。「時間が非均質であること、時間が聖と俗に分かれることは、ただ俗的時間の中に周期的な裂け目が生じて、そこに聖なる時間が挿入されるというのではなく、そのうえに、聖なる時間の挿入は前後に連携しており、さらにいえば、連続している[2]」というエリアーデは、キリスト教の礼拝の例をあげ、聖なる時間は、現在と過去の間の飛び地のように、俗的時間とは質的に異なり、それから分離しつつ、それ以前の礼拝の時間と連続しているのだと指摘し、この周期性が永遠の現在をもたらすのだという。

周期性、繰り返し、永遠の現在という特質は、俗的時間と著しい対象を示している。時間を均質なものとみなし、さらにそれを金銭化して微塵に微分し、最後に積分してトータルして量計化する現代の市場社会、そして「時は金なり」という格言を信条として生きている近代人との差異は歴然である。未開人はむしろ時間を廃棄し、永遠の瞬間、すなわち非時間の中に身を委ね、神話的時間に回帰したいと願望している。彼らにとって、個人の時間の推移の表出である歴史は意味がないものである。

だが、時間を「永遠」に変え、それによって時間の不可逆性を超越して生きるなどということが果たして可能なのか。未開人はその難題を、この世で、この地上において解決できるのだということを証明しているように思われる。彼らにとって、人間的に生きるということは、永遠へのノスタルジーを胸に抱きながら、俗の時をやり過ごし、聖なる時に身を寄せながら生きることなのである。彼らが個人の歴史をむしろ「罪」に近いものとして認識しているということも、近代とともに忍び寄ってきた「個我」と近代特有の時間意識に対するアンチ・テーゼとして見れば、十分に納得できよう。「アフリカの原住民に未来を発見させた真の原因は、実はキリスト教でもヨーロッパ式教育でも現代工業でもなく、むしろそれらとともにこっそりと、しかし抗いがたい汚染力をもって輸入された『個我の発見』という『原罪』であったはずである[3]」という木村敏は、文字を知っているアフリカ人にのみ西欧特有の分裂病像が見られるということは、彼らが文字とともに自己の個別性を知り、未来の未知性を知ったからではないだろうかと指摘しているが、これは鋭

い認識である。有限の自己を発見し、自己の歴史性を知ると同時に、時間が誕生する。そして、自己がそれぞれに異なる個別性を有しているのであれば、当然ながら時間の意識もそれぞれに異なっているはずである。

それでは、近代の時間意識はどうなのか。アメリカ資本主義の精神的支柱になり、建国にあたって大きな役割を果たしたベンジャミン・フランクリンは、一七五七年に『富に至る道』という演題で講演し、時間について、時間というものがこの世でもっとも重要なものであるなら、時間の浪費こそいちばんの贅沢に違いないと言い、「早寝早起き、健康のもと、財産を増やし、知恵を増す」と強調した。マックス・ウェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の中で、資本主義の精神のエートスとしてフランクリンの『自伝』を引用していることはよく知られているが、注目すべきことは、倫理的な色彩をもつ生活の原則を支えている時間意識である。それは、時間は貨幣だということを忘れてはいけないという、露骨なまでの功利主義に貫かれた生活信条に現れている。「時間は貨幣である」という、考えてみれば異様な信念が一般に行き渡ったとき、かつての聖なる時間が入り込む余地はなくなってしまった。俗の時にどっぷりと浸ってしまった現代人は、円還する時を忘失し、現世のいかなる価値をも超越した「永遠の瞬間」の前に立ち止まることもせず、ひたすら俗の時間の中での快楽を追求したあげく、死者たちさえ実在しない空漠とした世界に漂っているように見える。(4)

(1) Gilles Deleuz/Félix Guattarie, *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et Schizophrénie*, Edition de Minuit, 1972. P. 293.（ジル・ドゥルーズ／フェリックス・ガタリ『アンチ・オイディプス』、市倉宏祐訳、河出書房新社、一九八六年、二九五頁）。

(2) Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, Paris, 1968. P. 329.（エリアーデ著作集 第三巻『聖なる空間と時間』、久米博訳、せりか書房、一九七四年、九四頁）。

(3) 木村敏『時間と自己』、中公新書、一九八二年、一七〇～一七二頁。

(4) この章に関して詳しくは拙稿『深層のエコノミックス―死・欲望・象徴』（作新学院女子短期大学紀要第一八号、一九九四年一一月）参照。

五　結　び

理念は実在と両立し得ない。情報がけたはずれに発達してしまった今日、人類という理念は消失してしまった。人間は常に生々しい実在としてメディアを通じて語りかけ、知識の洪水の中で役に立つものと役に立たないものを素早く取捨選択し、時流に乗り遅れないようにしない限り、経済的繁栄は覚束ない。人々は経済成長や繁栄の中で、分け前をどれほど多く手に入れるかを志向し、一方では能力のない人間が義務を全うすることなく平等を主張する。そして、価値観の相対化が生じたとき、そこに見られるのはエゴイズムとニヒリズムであろう。

人間は外面的な生の周辺を志向し、能力を機械王国の創造に捧げたせいで、自己の中にある高次な理念、あるいは神的本性の姿を見失ってしまったのではないだろうか。つまり、低次の勢力、人工的自然に隷属することにより、人間は非人間化され、自己自身を認識することさえ止めてしまったかのようである。

パスカルの宇宙と人間についての断章をふまえて、ジョルジュ・ルフランは次のような警告を発している。「機械は人間よりもたちまさっているかも知れない。だが機械はそのことを何も知らない。機械は確かに必要だが、人間はそれ以上に大切なのだ。私にとってもっとも大きな危機と思われるものは、人間を機械に譲歩させてしまうような、一元的、全体主義的な文化概念である」[1]。

元来、人間は自分の精神的自由を守る義務を背負わされた存在なのであり、人間を考えるには常に個としての自由を前提にして考えねばならない。技術によって急速に狭まっていく世界の中で、いかにして自由を守り、人間の尊厳を維持し続けていけるのか。「人間は世界よりも不可思議なものである。何故なら人間は単独で世界全体であり、小宇宙であり、単独の中に全てを含んでいるからである。しかもその人間性は、個人と個人の特殊性を容認しない限り、実現されないのである」[2]というベルジャーエフの言葉を絶えず思い浮かべながら、急速度で発展し、そのためのゆがみが至るところで噴出している現代文明の矛盾に対決していく他にないだろう。

(1) Georges Lefranc, *L'homme face à la machine, Science et Progrès Humain*, Imprimerie Biere, 1958. P. 89.

(2) Nicola Berdiaev, *Essai d'autobiographie spirituelle*, Les Presses de sonovision-imprimerie, Paris. 1958. P. 16.

書評

浅野富美枝著

青木書店　一九九四年
A5判　二九九頁＋viii　二六七八円

『生きる場からの女性論』

水田　珠枝

マルクス主義女性論の古典であるエンゲルスの『家族・私有財産・国家の起源』には、歴史を規定する要因は生活資料の生産と人間の生産であるという有名な言葉がある。かれは、この二つの生産のうち生活資料の生産（労働）を、女性史ないし女性論に結びつけた。すなわち、性差別の原因は私有財産の成立による女性の公的労働からの排除であり、性差別の除去は女性の社会的労働への復帰と私有財産を廃止する社会主義社会の実現によるとした。社会的労働への従事が女性解放の条件だとする考え方は、その後、実態はともかく理論としてはマルクス主義女性論に継承され、現代のラディカル・フェミニズムに触発されて家族内部の性差別に注目するようになったマルクス主義フェミニズムも、家事労働の分析に精力を注いできた。これに対し本書は、人間の生産（性と生殖）とその単位である家族を基軸に、マルクス主義の女性論を構築しようとする。「生きる場からの女性論」という題名は、種の維持の組織である家族のなかで、その役割を担って生きてきた女性の立場からの女性論という意味だとみていいだろう。

著者は、女性を苦況に陥れている元兇は資本主義だといい、女性が抱える問題を、家族、社会的労働、性と生殖の三方面から検討する。著者によれば、家族の本質は人間を生産する生活共同体なのであって、それが女性への抑圧としてあらわれるのは、家族の本質ではなく家父長制という形態なのであり、資本主義は家父長制を取り込んで女性に無報酬の家事労働を負担させると同時に、女性を安価な労働力として市場に引き出して家族生活を破壊し、女性のあいだに家族なしでも生きられる状態を生みだしている。また社会的労働の面からみても、家父長制を組み込んだ資本主義は女性に家事労働と社会的労働の二重負担を負わせ、労働の場に家父長的差別を持ち込み、女性が男性と同等の労働者になれない状態をつくりだしている。さらに性と生殖に関しては、資本主義はそれらの商品化を推し進め、買売春、生殖ビジネス、ブルセラ、ポルノなど女性に対する性支配を強化している。このように考える著者は、資本主義の生活破壊、性破壊に対する抵抗の砦が家族であり、闘いの担い手は女性であって、女性の力が強ければ男女平等の新しい家族が誕生すると主張する。新しい家族とは、家族の本質が顕在化した生活共同体であり、そこでは家事労働が生活文化の伝承と家族の共同性を育成する機能として重視される。さらに家族のなかに取り込みにくい保育、教育、看護、介護については、地域共同体の建設によって社会的労働とし、資本による商品化は排除

すべきだとする。

本書のはじめに、「女性をめぐる〈謎〉の全体像やフェミニズムの全領域を網羅することはできなかったが、主要なポイントは押さえたつもり」だと書かれているように、性差別の多くの課題が拾いあげられ記述されている。特に、人間の生産に視点をおいた場合に、性差別の複雑な課題がどのように整理され分析されるかを示す実例として興味深かったし、教えられるところも多かった（ただし、著者の前著『女性論の森』白石書店　一九八九年の方が、論点がより鮮明に示されていたように思われる）。

しかしこの点がまた、評者の疑問でもある。著者の資本主義批判には共感する部分が多いとしても、家族と性を足場にして、果たして女性解放論が成立するかという問題である。近代以降の西欧社会でも日本社会でも、支配的思潮は家族賛美であったし、それを実践し、子どもを産み家庭を守ってきた女性は無数に存在したが、そこからは特筆すべき解放の運動も思想もうまれてこなかった。エンゲルスがいう二つの生産が現代社会でもつ機能を比較すると、女性の状況を変革する原動力は労働であって出産ではない。労働による経済的自立は、家族や職場の性差別、性の商品化を克服する可能性をもつとしても、性と生殖はそのような可能性をもたない。

また著者は、家族を本質としての生活共同体と形態としての家父長制に分離し、生活共同体としての家族を資本主義への抵抗の砦とみているが、本質と形態を現実社会のなかでどのように分離しようというのだろうか。かつて封建末期から近代初期にかけて発生した、共同体を抵抗の砦とみなす思想や運動は、失敗に終わった。家族への固執も同様な運命をたどるのではないだろうか。著者が強調する種の維持についていえば、家族や地域共同体に取り込むのではなく、国家的規模での社会保障の問題にするべきだろう。

通読して気になったのは、家族、社会的労働、性と生殖をあつかった全体の三分の二を占める第一部、第二部では、多くの研究成果が、典拠をほとんど示さずに文章のなかに取り込まれていることである。すでに学会の共有財産となっている先人の研究成果は別としても、同時代の研究者の独創的成果は指摘しておく必要があるのではないか。それはまた、著者の独創性を明確にすることでもある。

もうひとつ気になったのは、著者が諸悪の根源は資本主義だとして、「男＝敵論」を非難し、男性を免罪にしていることである。家族という組織も資本主義という制度も、人間抜きには存在しない。性差別を克服するには、男性の責任も、ボーヴォワールの言葉をかりればその共犯者である女性の責任も、もっと洗い出してみる必要があるだろう。

なお著者は、評者が近代の二重性を精神と物質の二重性ととらえていると批判するが、そのようなことはいっていない。

『ヒュームの文明社会——勤労・知識・自由』

坂本達哉著

創文社　一九九五年
A5判　三七八＋一三頁　五九七四円

水田　洋

デヴィド・ヒュームは、広義のスコットランド啓蒙思想のなかでスミスとならぶ巨峰でありながら、社会経済思想史的な研究は、スミスについてよりもはるかにおくれていた。いわゆる純哲学の領域では、この比較は逆になるだろうが、そのばあいでも、ヒュームの社会・経済思想は、きりはなされ、無視されてきた。かれが多面的な思想家、一種のアンシクロペディストであったことが、かえって裏目に出て、研究を拡散させたような感じであるが、拡散のもうひとつの大きな理由は、エッセイストとしてのかれのスタイルにもあった。それぞれのエッセイはそれぞれの主題をもち、相互の関連は明示されないから、文体の平易さも加わって、エッセイ群の背後にある思想体系が見えにくい。

ヒューム研究者にとっておとし穴ともいうべきこの問題を、著者は「序章　方法論的覚え書き」で指摘するとともに、大学教授アダム・スミスの体系との対比によって民間エッセイスト・ヒュームの体系の、文体と構成をあきらかにする。文体論からの導入は、著者の独創といっていいだろうが、それだけにエッセイやジャーナリズムの社会史について、もうすこし説明がほしかった。とくに、あとでアディスンの影響がとりあげられる（これも日本では前例がない）だけに、それをつよく感じる。

ヒュームとスミスの体系構成を、著者は、スミスの道徳哲学が自然神学をふくみ論理学をふくまず、ヒュームの人間学が自然神学をふくまず、論理学と批評学（美学）をふくむとして対比しているが、批評学についてはスミスの修辞学講義、自然神学についてはヒュームのいくつかの宗教論は、どうなるのだろうか。

序章の二は、「スコットランド啓蒙の問題」と題されて、スミスの『エディンバラ評論』への寄稿を手がかりに、啓蒙思想の源流が跡づけられる。ここでも、教えられるとともに疑問をもった。源流としてニュートン的方法、プーフェンドルフの自然法学があげられることには異存はない。問題は、スミスもヒュームもともにイングランドでの業績とみているハチスンの道徳哲学を、どう位置づけるかということである。

スミスがハチスンをイングランドに位置づけていたことを、たんなるまちがいとおもっていたぼくは、ヒュームもそうだと著者に教えられて、はっと思いあたった。それは第一に、スコットランドはイングランドと対等だが、アイアランドは植民地としてイングランドに従属するのだということであり、第二に、ハチスンが導入した「道徳哲学」が、スコットランドが大陸からうけいれていた自然法学にとって、異質のものであったということである。第二の点は、大陸自然法学（ローマ法）とイング

ランドの近代（経験論的）自然法思想＝道徳哲学との関係という問題につながるが、これは書評の範囲をこえる。

ここまでは形式上も実質的にも序論であって、著者の力量が発揮されているのは、序章三にはじまるヒュームの文明社会論の形成過程の追跡であり、それは「第Ⅰ部　ヒューム文明社会論の方法と起源」では『人間本性論』から『道徳政治論集』へ、「第Ⅱ部　ヒューム文明社会論の形成と展開」では、かれのヨーロッパ体験（富国と貧国）と『法の精神』のインパクトを経て、「第四章『政治論集』における文明社会認識の展開」へとたどられる。この文明社会論を、『イングランド史』とウォーレスおよびブラウンとの対比をつうじて、ヒュームの名誉革命体制論（肯定と危機意識）として検証するのが、「第Ⅲ部　ヒューム文明社会論の確立と展望」である。このように、著者はヒュームの生涯と著作のほとんどすべてをとりあげ、リーダブルな文章によって、理解のたしかさを示している。

とくにおもしろかったのは、第四章の、奢侈論にはじまり貨幣論（数量説と連続影響説）を経て生活様式（マナーズ）論にいたる部分である。それは、著者自身のことばでいえば、「ヒュームの『政治論集』の根本をなす主題は、民衆の勤労が奢侈と知識を自己の内部に取り込みつつ、国民の富裕と自由に結実していく過程を原理的に把握することであった。この過程で、農工商を中心とする勤勉の原理が本質的動因とされ、貨幣の意義は商品流通の媒介者として明確に限定されたが（↓重商主義批判）、その一方で、いわば文明社会という身体に循環する血液としての貨幣は、二次的ではあるが不可欠な要素として、そこに位置づけられた（↓古典的共和主義批判）」ということであり、しばしば矛盾とされるふたつの貨幣理論は、著者によれば、両面批判の武器なのであった。奢侈も、当時は腐敗の原因として非難されていたのを、ヒュームは逆に勤労の成果の享受（勤労への刺激）として積極的に評価し、腐敗についてさえ、道徳的腐敗と区別された政治的腐敗（買収）を、個別的利害と公共利害を一致させるしくみと見ていた。

前掲引用文には、著者が副題とした「勤労・知識・自由」が、すべてふくまれている。だが、この連関で知識とは何を意味するのだろうか。奢侈をもとめるメンタリティは知識とはいえないだろうし、生産技術ならばわざわざあげるまでもあるまい。索引にもこの疑問にこたえるような項目はない。農工商の分化が進み、商品交換による奢侈の追求が勤労を刺激するような、生活様式の樹立が、風土や政治形態や貨幣量にかかわりなく、文明社会への道をひらくという、著者の整理は新鮮だが、発展の起動力はどこにあるのだろうか。著者もみとめるように「歴史の因果を絶対的に断定することへの彼の認識論上の躊躇」がここにもあらわれているのだろうか。生活様式（マナーはモラルとおなじ語源をもつ）と文明社会、農と工と商は、どういう因果関係にあるのか。スミスとは逆の商・工・農という系列を考えたくなるのだが。

著者のなめらかな文章についていくと、ときどき小さなつまづきに出あう。たとえば、自由の原理と権威の原理が相互に前

提しあう（一二二）というのは説明不足だし、古代国家の市民の平等が商工業の欠如と奴隷制によって支えられていたとならべるのもこまる。奴隷制と平等の間に因果関係はないだろう。

宇賀　博著
『アソシエーショニズム――アメリカ社会学思想史研究』
人文書院　一九九五年
A5判　三二八頁　三八〇〇円

宇賀　博著
『コミュニタリアニズム――初期アメリカ社会主義の研究』
晃洋書房　一九九五年
A5判　三二六頁　三八〇〇円

高草木　光一

アメリカにおけるフーリエ主義は、一九世紀社会思想史上の極めて魅力的なテーマのひとつである。フーリエ主義が移植された一八四〇年代は、トクヴィルやシュヴァリエによって新天地アメリカが既にフランスに紹介されていた時代であり、そこで行われた思想実験がどのような過程を経て消滅に至ったのか、あるいはどのような進展を見せたのか、その分析はフランス思想史の側から見てもアメリカ史の文脈上で考えても実に興味深いものである。サン-シモン主義者が「普遍的協同社会」という理念を掲げ、地球的規模での協同社会の実現を夢見たまさにその時代において、フーリエ主義は世界史的な実験を試みたわけである。

ところで、アメリカにおけるフーリエ主義の展開は、オウエンやカベの実験とは根本的に異なる様相を呈している。フーリエ主義の導入は、専らアメリカ人アルバート・ブリスベーンの手によってなされ、フーリエ主義の体系は、アメリカという土壌に適合的なものとして改変されることによって広範な影響力を持ちえたのである。アメリカにおける共同体運動の研究に先駆的業績を残したアーサー・ベスターの言を俟つまでもなく、フーリエ主義は「フランス人が輸出した思想体系ではなく、アメリカ人が輸入した思想体系」だった。

この度上梓された宇賀博氏の二著『アソシエーショニズム』と『コミュニタリアニズム』は、アメリカにおけるフーリエ主義の展開を一方は社会学思想という側面から、他方は社会主義という側面から丹念に追った労作である。著者は、長年アメリカ社会学思想史という独自の分野を開拓し、続々とその成果を発表してきたが、今回の二著は、フーリエ主義に焦点を当てつつ、これまでの研究の集大成を図ったものであると言えよう。

簡単に内容を紹介しておこう。『アソシエーショニズム』は、三部で構成されている。第一部「フーリエ主義とアメリカ」で、ブリスベーンによるフーリエ主義の導入の過程が分析され、アメリカ・フーリエ主義は、「資本主義の発達にともなう、タウンシップの解体、つまりlocalからnation-wideへの市場経済や中央集権化に反発して、持ち株組織の『共同体』を社会の基本単位とした『タウンシップの再組織』の主張」（九四頁）として

特徴づけられる。

第二部「ブルック・ファーム共同体――フーリエ主義『共同体』の建設」では、超絶主義からフーリエ主義への転回を軸に、最初のフーリエ主義共同体の動態が微細に描かれる。

第三部「アソシエーショニズム、その後」では、フーリエ主義がアメリカにおいて「社会科学」運動としても展開された点に着目し、「フーリエ主義の『社会科学』の流れを汲む『後期アソシエーショニズム』の運動」（二六六頁）として協同組合運動の進展が指摘されている。

一方、『コミュニタリアニズム』のほうは、第一部「アメリカン・ドリーム――もう一つの選択――」で、シェイカーやオウエンの実験をも射程に入れつつ、アメリカ・フーリエ主義を体現しているブリスベーンの思想が解説され、第二部「新しい『共同体』の実験――『タウンシップ』の再組織――」で、「ノース・アメリカン・ファランクス」を中心とするフーリエ主義の実験の詳細が紹介されている。

著者のこれまでの著作や訳業と合わせて、今回のこの両書で、われわれはアメリカ・フーリエ主義の基礎資料を手に入れたことになる。これは、今後長く貴重な共有財産として残ることになるだろう。著者の周到な調査に対してまずは敬意を表さなければならない。

しかし、以上の概観からも分かるとおり、著者は、両書においてアメリカ・フーリエ主義を六〇〇頁以上にわたって検討しているにも拘わらず、フーリエの思想それ自体を全く分析しておらず、フランスにおけるフーリエ主義の展開も視野には入っていない。また、アメリカにおける「分権主義」の独自の意味についても本格的な論述は見られない。壮大な宇宙体系とも言えるフーリエの思想が、「タウンシップの再組織」の思想として受容されて行く過程は、果たしてブリスベーンの著作や共同体の実態を分析するだけで描けるものだろうか。アメリカ社会学思想史あるいはアメリカ社会主義思想史という自己限定に対して異論を唱えるつもりはないが、しかし、最も正面から取り組むべき課題が皮相な分析に終わってしまっているという感は拭えない。

また、著者がフーリエ主義を社会学と社会主義という二つの側面から捉えるのだとしたら、まさにその両者の関係が思想史の文脈において分析されなければならない筈である。言うまでもなく、社会学と社会主義の親縁性の問題は、サン-シモン以来の思想史的課題であり、「アソシエーショニズム」理解の根幹に関わる問題でもあろう。コンテクストが不明確なままである限り、アメリカ・フーリエ主義の独自性として挙げられている「社会科学」への寄与の問題も、充分な説得力を持ちうるとは思えない。

過度の禁欲が、必ずしも学問的良心を保証するとは限らない。寧ろ、著者が温めている筈のグランド・デザインを大胆に提示し、アメリカ・フーリエ主義の特質を鋭く切り取って欲しかった。

新評論　一九九四年
A5判　二二八頁　三六〇五円

田村伊知朗著

『近代ドイツの国家と民衆
——初期エトガー・バウアー研究（一八四二—一八四九年）』

滝口　清栄

エトガー・バウアー（一八二〇—一八八六）、この名前を耳にしてすぐ思い浮かぶことは、おそらくヘーゲル左派の大立物ブルーノ・バウアーの弟ということであろう。これまでエトガーに関する研究書は本邦にはたえてなかった。ヘーゲル左派といえば、ながらくヘーゲルからニーチェへという思想的転換期におけるエピソードであったり、あるいはマルクスの思想形成に彩りをそえるものであったが、今日では、ヘーゲル左派が提起した問題を問題として明らかにしようとするスタンスがとられるようになって久しい。ヘーゲルが先鞭をつけた近代の自己確認という作業をいったんは拠り所としながら、宗教、政治、社会、文化というきわめて幅広い領域でそれを遂行し、そこで露呈したさまざまな問題を超克すべく格闘した「ドイツ三月前期の知識人集団」、ヘーゲル左派をこう規定してもおそらく異論はないであろう。本書は、こうしたスタンスをもって、かなりの蓄積をもつようになった左派研究のなかでなかば未知の思想家にスポットをあてる。そして著者の積極的なねらいは、これまで政治-国家理論方面での研究が手薄であったことを顧みて、エトガー研究を通して、ヘーゲル左派のパラダイムがどのように政治-国家批判に適用されて、ついには近代国家の揚棄というテーマを背負うことになったかを明らかにする点にある。著者は、「周辺」思想家の「中心化」を経た上でこそ左派総体の把握が可能になるという。

さて、兄ブルーノの影に隠れたエトガーを、著者は、かれらの同一性と差異性を明らかにしながら、エトガーの思想的展開が、どのようにヘーゲル左派のなかで固有の意義をもつにいたるかを描きだす。第一章は、大学時代から一八四二年までを扱う。エトガーは、基本的にヘーゲル的「人倫的理念の現実態としての国家」という視座に立ち、それを国民主権によって換骨奪胎し、国民（フォルク）の「自己意識」に照応する国家ならびに権力を基礎づけようとする。こうしておこなわれる立憲主義・自由主義批判、さらに「キリスト教国家」プロイセンという批判も、ヘーゲル左派的な枠組みのなかにあったことが確認される。第二章は、検閲の強化（一八四三年一月）など時局の転換のなかで、ヘーゲル左派が思想的分岐を遂げていく時期のエトガーを描く。とりわけ『教会と国家に対する批判の闘争』は、ブルーノの宗教批判としての「自己疎外論」ならびにフォイエルバッハの宗教本質論を国家-社会批判に適用し、国家一般を「自己意識の疎外態」と捉える。そしてエトガーは、その根底に「小市民的意識」、「宗教性」を見て取り、さらに「小市民的利己主義」、その根拠としての「私的所有」を掘り起こす。この思想的境位からは、ヘーゲル左派的な「真の国家」の実現は問題と

なりえない。それどころか、近代国家そのものの揚棄、言いかえれば「国家なき未来社会」という〈社会革命的アナーキズム〉という独自の思想が形成されたことが力説される。第三章の対象は、兄ブルーノが「自己意識の哲学」から「純粋批判」の哲学へと転換する時期であり、そこでエトガーがフランス革命史との格闘を経て「純粋批判」の受容へと向かった経緯が、また「社会変革の主体」をめぐる模索がつまびらかにされる。エトガーは、「絶対的自由」の立場から、近代国家にこだわるルーゲを批判し、トリスタン、エンゲルスらの労働者の組織化が即自的な意識に依拠するがゆえに、現存の支配的意識に対応した「労働者的貴族制」に転化するという。著者は、エトガーの真骨頂を、兄ブルーノとはちがって、「国民」の普遍的自己意識への陶冶形成の可能性を手放さなかった点にみる。第四章が扱うのは、一八四四から一八四七年までの時期であり、かれは変革主体をめぐり逡巡を重ねつつ、既存の制度を支えるのも「大衆」であり、その変革可能性をもつのも「大衆」という理論的アポリアに遭遇する。こうした問題を念頭においたフランス革命ならびに一九世紀ドイツ自由主義研究を媒介として、〈大衆の陶冶形成によってしか社会変革の主体の形成はありえない〉という結論が引き出される。エトガーはけっして「シャルロッテンブルク神聖家族」と一括しうるものではなく、著者は、ここにエトガーが四八-四九年革命に積極的に参画していく契機を見いだす。第五章では、「急進主義的な共和主義者」としての活動が発掘され、ここでエトガーが政治的なものを通してそれを廃棄するという「偽装としての政治」に、自ら構想した国家揚棄の思想（一八四三年）の実践的媒介を託するにいたったことが明らかにされる。

本書は、このように初期エトガーの思想展開の全体像を描き出す。これまで通説とされてきた多くのことが、この叙述の途上でさりげなく覆されていく。本書は、これまでのエトガー像の脱構築を、ドイツでの手堅い研究成果をもってみごとに果たしている。著者が本書に込めた意気込みは、第二部の文献目録から十二分に知られる。ヘーゲル左派研究は新たな成果を手にしたことにより、より多面的な展開を期待できる。なお、亡命生活のなかのエトガーの思想的位相について今後取り扱われることを期待する。

杉原四郎・降旗節雄
大藪龍介編

御茶の水書房　一九九五年
菊判　五九九頁　八五〇〇円

『エンゲルスと現代』

篠原　敏昭

エンゲルス没後一〇〇年を記念した論文集である。編者三氏のものを含む一五編の論稿から構成されている。

しかし、本書はたんなる記念出版ではない。各論文は執筆者独自の立場から書かれているけれども、「はしがき」によれば、

この論文集には、「マルクス主義に対する根本的な再検討が種々の角度からなされつつある現在、……エンゲルスについて、ソ連崩壊後の現時点に立って、その功罪を総合的に考察することは、今日の社会科学の大きな課題点だ」とする問題意識がある。いうなれば、ソ連というバブルが弾けたあと、エンゲルスが依然としてマルクス主義に豊かな実りをもたらす資産なのか、それとも大幅に目減りしてしまったのかを、この機会にさまざまな分野で点検しようという企画なのだろう。

では、執筆者諸氏による各専門分野での点検結果はどうだったか。評者の見るところ、事実上資産目録からはずすべきだとする論稿が八編にものぼる。このカテゴリーに入るのは、エンゲルスが弁証法を「自然をも歴史をもまた人間の思考の発展史を貫く普遍妥当的な『弁証法的運動法則』」としてはじめて公表したのはマルクスの死後だったと指摘する中野徹三氏の「マルクスの哲学とエンゲルスの哲学」や、「エンゲルスの行った問題の科学主義的な定式化は、集団イデオロギーとしての〈マルクス主義〉の思考＝文化圏における〈批判〉の次元の抑圧へと結果した」と見なす清眞人氏の「『フォイエルバッハ論』と『フォイエルバッハ・テーゼ』とのあいだ」、二〇世紀マルクス主義国家論の不振原因の一端を「後期エンゲルス国家論の低水準性」に帰す大藪龍介氏の「エンゲルス国家論の地平」、そのほかに田畑稔氏の「シュタルケとエンゲルスの『フォイエルバッハ論』」、鎌倉孝夫氏の「エンゲルスの社会主義論」、山口勇氏の「『一国一工場構想』とエンゲルス」、青木孝平氏の「家族理論におけるエンゲルスとマルクス」などである。河西勝氏の「エンゲルスとヒットラー」も含めていいだろう。

かなりの減価と判断したと思われるのは、マルクスの「絶対的窮乏化論から相対的窮乏化論への転身の萌し」をエンゲルスが摘み取ったと述べる江夏美千穂氏の「『資本論』と絶対的窮乏化論」、降旗節雄氏の「エンゲルスの経済学」、桜井毅氏の「マルクス主義およびその経済学の形成とエンゲルスの役割」の三編。ただし、このカテゴリーと最初のそれとの境界域は流動的であることを断っておく。

これらの論稿で指摘されているエンゲルスの思想や理論の問題点は、おそらくはかなり当たっているのだろう。けれどもここでは、少し気になった論調を二つだけ述べておきたい。

一つは、複数の論文に見られるものだが、エンゲルスをやや安易にスターリンに結びつける傾向である。スターリン体制はそもそも、マルクスやエンゲルスの言説の政治的な利用のうえに成り立っていたはずである。だとすれば、スターリンの発言にエンゲルスとの外見上の類似があるとしても、むしろスターリンのじっさいの政策に照らして、類似のなかにある微妙な違いの意味をこそまず問題にすべきではなかろうか。公然たる歪曲や否定については、あらためていうまでもあるまい。

もう一つは、むしろ本書全体にかかわることだが、杉原氏の言う「エンゲルスが得意とする分野」、すなわち「軍事問題と自然科学」方面の論稿が一本もないという点である。これは淋しいというより、公平を欠いているように思われる。それとも、

すでに決着のついた分野だと見なされたのだろうか。

残る四編のうち、エンゲルスのイギリス革命にたいする期待の変化を跡づけた古賀秀男氏の「エンゲルスのイギリス論と歴史認識」と、一九七五年以降の日本のエンゲルス研究を概観した杉原四郎氏の「エンゲルス研究の現在」の二編は、価値評価にかんしては慎重である。どちらかといえば肯定的か。

これにたいして、福富正実氏の「老エンゲルスの新しい農民論への道と現代」と、山内昶氏の「『起源・序文』の人類学的考察」は、なお十分な資産価値ありという判定である。前者は、晩年のエンゲルスが「生産者の自由」という見地から、「スターリン的な歪曲＝農民絶滅をもけっしてゆるさない」ような農民問題解決の道を示したことを力説する。後者は、スターリンから謬説と否定された『起源』の「二種類の生産」命題を、人類学の豊富なデータにもとづいてその舌足らずなところを補いながら、「二位一体」論としてあざやかに甦らせる。

本書の末尾には杉原四郎氏編の「エンゲルス文献目録」が付けられている。今後の研究はエンゲルスを資産からはずす方向へ行くだろうか、それともより豊かなかたちで取り戻すだろうか。いずれにせよ、文献目録の価値は使い方次第ではある。

黒滝正昭著『ルードルフ・ヒルファーディングの理論的遺産――「金融資本論」から遺稿まで――』

近代文芸社　一九九五年　三六二頁　三八〇〇円

倉田　稔

1　黒滝正昭会員（以下、著者と略す）が、『ルードルフ・ヒルファーディングの理論的遺産――『金融資本論』から遺稿まで』（近代文芸社一九九五年）（以下、本書と略す）を出版した。

本書を総評すれば、ヒルファディングの非常に重要ないくつかの点――すべてではないが――を確定したもので、研究は非常に手堅い。非常に優れたヒルファディング研究の一つである。

本書について、すでに星野中教授の報告がなされた（ポスト・マルクス研究会、仙台・蔵王、一九九五年）。小生は、「黒滝正昭教授の新しいヒルファディング研究」（研究年報『経済学』（東北大）第五七巻第二号、通巻第二〇〇号）を書いた（以下、前稿と略す）ので、そこでは触れなかった点をここでは述べる。それに、上条勇「ヒルファディング研究の新展開――黒滝正昭著『ルードルフ・ヒルファーディングの理論的遺産』の意義と問題点――」（『宮城学院女子大学研究論文集』第八一号　一九九五年六月）がある。上条書評は、非常に面白い論述で、紙数も多いので内容が豊かであり、小生はこれを推薦する。

2　本書冒頭に、序論がある。だが、著者には、本書に入れ

なかった多くの研究の蓄積がある。それゆえ、もったいなかったという意味で、それらの研究を入れた方がよかった。

この序論でNationalitätenfrageの訳語問題が扱われている。小生は前稿（一六一頁の注）で一言したが、その後少し考えを進めたので、クドイが再び論じたい。Nationalitätenfrageとは、民族間の問題である、と言う（手塚甫会員）。著者は、いくつかの訳語の試みの中で、マイノリティー問題ともされる。小生は仮に、多民族問題としておいたが、直接的には民族間問題という方がよいらしい。あるいはかなり上品に訳語を作れば、民族関係問題とするのが一番適訳ではないか。Nationalitätという語は、それを使う人と時代によって少しずつ意味が違う。文字通りナショナリティ＝民族性の意味もあり、民族とした方がよい場合もある。これは前後の文脈から見てそれぞれ訳すべきである。

3　ヒルファディングの遺稿「歴史的問題」の検討、彼のウォロル批判、彼の死については、本書の別の白眉である（前稿参照）。

小生が言う本書における重要問題の、第三番目だけを一言したい。『金融資本論』での資本主義観の修正についてである。この論点はきわめて重要であり、ヒルファディング理解の本質にかかわる。著者はヒルファディングの資本主義観が変わったと見る。小生も賛成する。

ヒルファディングは、一九三六年一一月に書く。「［世界］戦争は、帝国主義の古典的政策すなわち金融資本論の政策にさしあたり終止符を打った。」（本書二一一ページ。著作の文そのままではないが）。彼はまた、その後期主要作品『ドイツ経済の批判によせて』［一九三八年］（これは早くても八月以後の出版であると、小生は考える）で言う。「ドイツは以前に、内的に銀行と産業がおおいに絡み合っていたのだが、それは本質的に後退した。産業は負債者から債権者になっている……。」（『ヒルファディング　ナチス経済の構造分析』新評論　一九九二年、一二九頁）

著者の言うように、この論点抜きには、ヒルファディング全生涯の理論を確定できないのである。

4　本書は、主にヒルファディングの中期・後期を扱っている。日本では、中期は、上条氏の研究しかない。また、同氏と小生とのヒルファディング作品編訳書があるだけだし、後期は小生のヒルファディング作品編訳書があるだけである。その意味でも本書は二つの点で重要である。一つは、ヒルファディング全体の研究にとって、二つは、中期・後期の研究にとっても、である。

本書の欠点は、構成が、あるいは叙述の並べ方が、理解するのに難しい点である。例えば、本書は、一章から、七章あるいは八章までが、一つの大きなまとまりであり、九、一〇、一一が二つの別論である。その中で一編と二編とに論述の重なりがある。

だが本書は、研究者の鑑とも言うべき著者の、積年の研究の結晶になった。著者は、「ヒルファディングの理論的遺産は……地の塩（三四五頁）である」とする。小生も全く同感であるが、

著者のような人物が研究の世界にあって地の塩なのだと、小生は感ずる。こういう研究者が少しでも輩出すれば、日本の研究もよくなる。本書のような特別に念入りな書には、頭が下がる。これはヒルファディング研究の名著の一つになるだろう。

九五年度会員著作リスト（九五・一～一二）

・石塚省二『〈現在〉市民社会への社会哲学的考察』御茶の水書房
・藤井隆至『柳田国男――経済・倫理・教育』名古屋大学出版会
・松田博・鈴木富久共編『グラムシ思想のポリフォニー』法律文化社
・川田　稔『原敬・転換期の構想――国際社会と日本――』未来社
・ロバート・F・ウィリアムス著／岸田紀・松塚俊三・中村洋子訳『宗教と労働者階級――メソジズムとイギリス労働者階級運動――一八〇〇～一八五〇年』新教出版社
・柴田隆行・河上睦子・石塚正英編『神の再読・自然の再読――いまなぜフォイエルバッハか』理想社
・伊藤成彦『軍隊で平和は築けるか――憲法第九条の原理と私たちの選択』社会評論社
・伊藤成彦『時評としての文学――1984―1995』御茶の水書房

創刊二〇周年に寄せて——歴代代表幹事のメッセージ——

二〇年目の苦言

水田　洋

一九七六年に社会思想史学会がつくられたとき、シンポジウムのテーマとして「社会思想の諸類型」がえらばれた。それは、「社会思想とはなにか」を問うことであって、社会思想という研究領域が、まだ確定していなかったのである。われわれ自身がこの学会の性格を「横断学会」と規定したことからもわかるように、それぞれのディシプリンのなかで育ってきた研究者たちが、横に手をつないでひとつの学会をつくったのであり、いわば、片足を本籍地の学会に残したまま、他方の足を社会思想史にふみこんだのである。もちろん、だれも出稼ぎのつもりはなかっただろうし、本籍離脱の意志もなかっただろう。横断学会としての性格が、学会の運営に与えた影響は、ふりかえってみると、かなり重要なものであった。というのは、それぞれの本籍地の学会の運営に参加した経験をもちより、あたらしい学会の運営に生かすことができたからである。学会運営の常識という共通の前提もあった。

社会思想史そのものの横断的性格は、なくなっていないとおもうし、なくなってはこまるともおもうが、会員が八〇〇名にも達すると、なかには学会参加はこれがはじめてで、ただ一つという人がふえているだろうし、運営への参加も同様だろう。その結果、伝統に拘束されないだけでなく、会則にも「拘束されない」運営がおこなわれる。

たとえば、会則12は選挙された幹事による幹事の追加選任を規定し、同13は幹事の任期を三年と規定している。したがって、追加選任は、選挙の終了から任期の開始までのあいだにおこなわれなければならず、任期中には追加できない。この規定によれば、前期の追加選任はほとんどすべて無効なのである。国会議員選挙における一票の格差についての裁判のように、過去に関しては事実を追認するしかないが、くりかえしていいわけではない。

選挙についても、すくなくとも二つの問題があるようで、会則の改正か内規で処理すべきだとおもう。ひとつは、郵便投票の投票率が低下したために、少数の得票で幹事に選出される可能性が生じたことで、これを防止するには、総会での投票の併用と、当選に必要な最低票数を会員数に対する一定比率にきめ

ることが考えられる。もうひとつの問題は、任期中一度も幹事会に出席しない幹事が発生したことで、たしかに幹事就任は本人の希望によるものではないから、出席を強制するわけにはいかないが、すくなくとも、再選されたばあいに就任の意志がないとみなすことはできよう。類似の配慮は、追加選任についても必要である。

さいごに、福島での大会のおわりに、フロアから、この学会は社会思想史をやるべきだという発言があったことを、指摘しておきたい。現代的関心のない歴史研究はこまるが、歴史ぬきの時論のためにこの学会があるのではない。

横断組織の難しさ

城塚　登

私が代表幹事を引き受けていた期間に、心の内で課題としていたのは、より広い専門分野の研究者が参加できるような学会にすることであった。この学会が創立されたときの事情からか、経済学・経済学史や哲学・倫理学を専門分野とする会員が多く、政治学・政治学史や文学・文学史や社会学を専門分野とする会員は比較的少なく、また社会科学の他の専門分野(法律学など)の研究者は参加していないというように、不均衡が目立ったからである。私は当時、東京大学教養学部の社会科学科に所属していたので、法哲学や法律学を専攻している同僚に入会を勧めてみた。しかし、ていよく断わられてしまった。その理由は、「社会思想」という言葉が、やはりまだ「社会主義思想」を連想させるところがあったためのようである。

このように、さまざまな専門分野を横断する研究者組織をつくるためには、まず先入観や誤解を訂正することから始めなければならず、多くの困難な問題を解決しなければならなかった。

学会の大会のさいの懇親会でも、どうしても専門分野を同じくする会員どうしが集まって話しあうという傾向が現れてしまう。私自身が社交下手ということもあって、そうした傾向をなくすことができなかった。

また、大会におけるシンポジウムでも、専門分野が異なる会員の間の討論を聴いていると、同じ言葉が異なる意味内容をもつものとして語られていることに気づくことがあった。例えば「危機」という言葉が、文学者や哲学者によって語られるときと、経済学者や政治学者によって語られるときとでは、意味内容に大きな「ずれ」があるように思われた。

これはおそらく、各専門分野には、それぞれ独自の「パラダイム」があるためではないかと私は考えている。それゆえ、さまざまな専門分野を横断する研究者組織でのシンポジウム・討論を実りあるものにするためには、まず各専門分野の「パラダイム」を明らかにするという作業が必要ではないか、と思うのである。

これはきわめて困難な作業であるにちがいない。しかし、こ

れまで公表されたインターディシプリナリ（学際的）な研究なるものを検討してみると、同じテーマについての各専門分野の研究を並べてあるというケースが多く、そこでも同じ言葉が異なる意味をもつものとして用いられていることがある。したがって、社会思想史学会が上記のような困難な作業に取り組むならば、インターディシプリナリな研究を実りあるものとして大きく推進することになり、学界の発展に貴重な貢献をすることになるのではないか、と考えている。

『社会思想史学会年報』発刊二〇年に寄せて

平井　俊彦

社会思想史学会が創立されたのは、一九七六年一一月一二日の第一回設立総会（明治大学）でのことだから、九六年一一月でちょうど二〇年を迎えることになる。本学会はその創立当初から、学会の記録を全文印刷することを狙って、『社会思想史研究』なるタイトルで、年報を毎年出版することとなり、今日にいたっている。いま、創刊当時の事情の一端を記しておこう。

かねてから、水田洋会員がわが国における社会思想史学会の設立の必要性を強調されていて、その趣旨（「創立にあたって」の趣意書）に賛同するもの数十人が学会の発起人となった。そして同会員が当時在職されていた名古屋大学に事務局をおき、同時に代表幹事におねがいした。また、数名の会員で常任幹事会を発足させ、そのうち、山下肇、柴田三千夫、横山寧夫の三氏に私も加わって、年報の編集を担当することになった。もう一方で城塚登会員には、学会組織運営を分担してもらっていた。当初は、京都のミネルヴァ書房が年報の出版を引き受けてくれたので、京都に在住していた私が編集事務を担当することとなった。創刊号は物珍らしさも手伝ってか、会員数は少なかったものの、一五〇〇部は市販もされて、またたく間に売り切れたという。四号からは出版社の事情もあって、山下肇会員のお世話で東京の北樹出版に移ったが、二号と三号は引きつづき私が担当することとなった。

創刊当初は、戦後三〇年で思想情況が多様化し、一つの転換点に立っていた。社会がきわめて多様化するなかで各専門分野が交流を求めていたのであろう。「学会創立にあたって」の文面にあるように、既成の各学問分野、たとえば政治、経済、社会、文芸といった各領域が各々の専門領域から社会思想に接近する時代の要請が生まれていた。学際的研究という言葉は今日ではすっかり言い古された響きをもつが、当初はこのはしりであって新鮮な感じがしたものである。

ジャーナリズムに取り上げられることが、必ずしもその学会誌の価値を決めるものではないが、本年報がわが国の知識人層に与えた影響は他の学会誌より大きいものがあった。七七年末から七八年の初めにかけて、まず、『図書新聞』（七七年一二月二四日付）が写真入りで取り上げ、ついで『読書人』（七八年一月二

六日付）がマガジン・レーダーで紹介、『日経新聞』（七八年一月九日付）が「文化往来」の欄で新年の創刊誌の焦点の一冊として本学会誌を推していた。そのうち、『読書新聞』（七八年一月一日付）で、私は次のように書いた。「今日、思想のもつ意味が広く問われている。……現実を厳しく批判する視座を確立するために、歴史のなかで社会思想の意味を検討することが要請されているのではないだろうか」と。

二一世紀を目の前にして、本誌が社会思想史研究のもつ意味は何かを、改めて問う「学会誌」になれば、と期待したい。

社会思想史学会のこと

徳永　恂

草創期のことについて想い出すことはほとんどない。ずいぶんと昔に、日本哲学会の懇親会の席上で、大井正さんに「社会思想史学会」を創りませんかと持ちかけたら、とても無理だろうと一笑に付されたことがあった。たしか横に廣松渉君も居たように思う。理由は、思想的対立が激しくて、とてもまとまるまい、というようなことだったろうか。しかし実際にできてみると、そういう思想的、まして政治的対立などほとんど問題にならず、主流と反主流、与党と野党、学閥的な対抗意識といったセクショナリズムのない、自由な雰囲気が保たれていたと思う。ただ数から言えば経済学史学会系のメンバーが多く、政治学系、とくに丸山シューレの人は一人も居ないな、とやや怪訝な想いをしたのを覚えている。日本のアカデミズムでの社会思想史の伝統的地位から言って、或る意味では当然のことかも知れないが。

私は雑学屋だから随分多くの学会に関係してきたが、社会思想史学会をアット・ホームなものと感じてきたのは、主としてこの自由な雰囲気による。それぞれ専門を別に持ち、それに伴うわずらわしい人間関係から離れた地点で、率直に物を言える故もあったろうが、平等な個人どうしでの自由な発言と相互批判が、この学会のよき伝統だと思っている。だから「悪びれず」に「歯に衣を着せず」に発言することは、当然必要条件だと思ってきたのだが、だんだん古参兵になってくると、そういう言い方が何やら権威主義的と受けとられることがあるのには閉口した。誰からでも学べることがあると期待しているものだから、期待がかなえられないと、司会をしていてもつい失望を口に出してしまう。不徳の至す所ではあろうが、それがむしろ研究者としての礼だと思っている所もないではない。

代表幹事を頼まれて一番苦労したのは、やはり事務局の運営だった。私は社会思想史と直接関係のない講座に居たし、助教授は「我れ関せず焉」という態度だったから、研究室の人たちを事務局の専従のように使うには、あちこちに随分と迷惑をかけたと思う。やはり代表幹事と事務局の連動制には、今後考えるべきことが多いのではなかろうか。

大会の運営に関しては、インフォーマル・セッションやシンポジウムのマンネリ化などの問題があると思うが、シンポジウムのテーマの選択に関しては、どうしてもその年が誰それの生誕もしくは死後何年に当たるか、あるいは開催校の土地柄はどうか、といった考慮で決められることが多い。私たちはそれを「冠婚葬祭もの」とか「御当地ソング」とか呼んでいたが、それはそれでいいと思う。何と言ってもシンポジウムとは「お祭りの宴」なのだから。アクチュアルな問題への尖鋭な集中は、しかしインフォーマルな小集団に任せるほかはないだろう。

任期中に亡くなられた三人の幹事を偲ぶ

伊藤成彦

年報創刊二〇周年に当たって、代表幹事在任中のエピソードを書け、というのが編集委員会からの依頼だが、本学会の代表幹事とは同時に事務局長でもあって、任期の三年間は、前代表幹事からの事務引き継ぎ、新しい事務局の構成、会員との連絡や年次大会の準備、そして新しい役員を選出して次期代表幹事に引き継ぐ、というルーチン・ワークを大過なく行うだけで精一杯であった。しかも私の場合には、「大過なく」という訳にはいかなかった。一九九三年五月の学術会議の再登録に際して、登録順位の記載を間違えて、一九九四年から九七年までの三年間、本学会が第三部の正式メンバーの資格を失うという「大過」をおかしてしまったからだ。したがって私としては、現事務局が今年第三部に正しく登録して、来年本学会が権利を回復するまで心安らかではないので、とても在任中のエピソードを綴れる心境ではない。

しかし折角の機会なので、私の代表幹事在任中のこととして、今なお心残りなことをここに記しておきたい。それは私の在任中に三人の幹事が亡くなったことだ。

一九九三年一二月二六日に高橋誠幹事が亡くなった。高橋さんは私の勤務先の中央大学の同僚だったというだけでなく、フランス革命の研究者として、私にとっては気持ちの通じる人だった。それで私が代表幹事に選任された時に、とくにお願いして幹事を引き受けて頂いた。高橋さんが亡くなった後に、『ヴェルサイユの秋』と題した、いかにも高橋さんらしい装丁・構成の「遺稿・追悼文集」を頂いて、改めて高橋さんの思想と人柄が偲ばれたのであったが、さらにその後にピエール・マナンの『自由主義の政治思想』の翻訳を頂き、その訳業半ばで高橋さんが亡くなったことを知って、幹事をお願いしたことが高橋さんの最後のエネルギーの幾分かを奪ったのではなかったか、と悔いたのであった。

翌九四年五月二二日に廣松渉幹事が亡くなった。廣松渉は私が『東京大学新聞』の編集をしていた頃、つまり彼の「門松晩鐘」時代からの知り合いだったが、廣松渉として付き合うようになったのは、社会思想史学会の創立大会で久し振りに顔を合

わせてからだった。その後八〇年代末にフォーラム90Sの結成を共にしてからは、学会の席でよりもフォーラム90Sの世話人会でしばしば同席した。その際、すでに癌を病んでいた彼はいつも「お迎え」を気にしていたので、「いくらかの違いはあっても、所詮みな同じ運命だよ」と私は慰めにもならない慰めを言ったのであった。

同年六月五日には藤原保信幹事が亡くなった。藤原幹事には一九九二年一〇月に早稲田大学で第一七回大会を開催した際に、本当にお世話になった。藤原さんご夫妻とはその年八月末にデンマークのオールブルクで開催されたISSEIの会議で同席し、夕食を共にして親しく話し合ったこともあって、早稲田大学での大会以後も学会の運営について色々と助けて頂いた。藤原さんは亡くなる前年に岩波新書『自由主義の再検討』を出され、そこで問題提起された「コミュニタリアニズム」が一九九四年に慶応義塾大学で開催された第一九回大会のテーマとなった。しかし、藤原さんはこの大会を見ることなく他界された。

いずれも学会にとって大事な幹事であると同時に、私にとってはかけがえのない友人であった。残念、という他には言いようのない想いが、今も深い。

当学会の現状

清水　多吉

二〇年前、百数十人（ぐらいだったと思う）の会員でスタートした当学会が、現在、七百名を数えるほどに大きくなったことは、第一回大会以来参加してきている私にとって、感無量のものがある。

規模の拡大にともなって、さまざまな問題が出てきている。その一つが大会運営の方法である。百数十名の会員で、大会出席者数が百名内外の規模なら、自由論題からシンポジウムにいたるまで、全員参加、全員討論ということも可能であった。しかし、今年、東京（於立正大学）での大会では、自由論題が十数本も提出されている。いずれ自由論題にも審査制度の導入が検討されるだろうが、現在はフリーの発表となっている。若い研究者の当学会に寄せる期待の大きさは、まことにご同慶の至りというべきである。しかし、十数本の発表を、二日半の日程で単一時間帯に縦列するわけにはいかない。どうしても、並列した時間帯での発表をお願いするしかない。

それとともに、シンポジウムのテーマも、複数登場してきてしかるべきである。七百名の会員諸氏の関心は、確実に多様化してきているからである。かつて、「柳田国男」がテーマとして

登場してきたことがある。日本における学会であるので、日本の思想(史)が登場してこなかったほうが、むしろおかしかったと言うべきであろう。この点については、日本思想史学会との緊密な連絡、あるいは共同シンポジウムも、将来における課題となってくるだろう。

さて、当学会の構成員をみる限り、当初から西高東低傾向は今も続いている。西高東低とはお天気の話ではない。西日本に会員が多く、東京を除く、東日本に会員が少ないということである。特に東北地方の会員の少なさが目立つ。社会思想史関係で、優れた研究者、気鋭の若手研究者が数多くおられるのに、残念でならない。今後、事務局を中心にして、入会のすすめをお願いしてみようと思っている。

当学会の構成員を見て気付くことの第二は、研究領域のかたよりである。自由論題のテーマを見ても、圧倒的に多いのがドイツであり、次にイギリスということになろうか。フランスと日本がその次のグループであり、ロシアが三番目のグループかと思う。ま、近代百数十年の日本の歴史に、独、英、仏の与えた影響は絶大であったのだから、これもやむをえない傾向かとは思うが、二〇世紀アメリカ社会思想史、二〇世紀後半中国社会思想史だとて、日本の思想に大きな影を投じているはずである。これらの研究者の方々の入会勧誘も、事務局の仕事かと思っている。

多分、当学会の現在の組織、現在の事務局体制での運営が可能なのは、千名前後までだろうと思う。千名を越えれば、幹事選出の方法、審査制度の拡大、常任幹事会の開催の度数など、さまざまな制度改革が必要になってくるだろう。事務局としては会員数千名に向かって努力するつもりである。あと二、三百名の増加は大いに財政面で会運営を助けてくれるはずだからである。しかし、千名を越えて、機構改革となると、必ずしも財政的には楽にならないようである。事務局サイドから見た学会の適正規模上限は千名というのが、経験的知見であるが、いかがなものであろうか。

『社会思想史研究』第二〇号　一九九六年年刊は、出版費の一部として文部省科学研究補助金「研究成果公開促進費」の交付を受けました。

社会思想史研究　一～一九号目次一覧

1977年　創刊号

シンポジウム

I　社会思想の諸類型　出口勇蔵／竹原良文／中村雄二郎／水田洋

II　一九三〇年代の社会思想　早坂忠／清水多吉／佐藤康郎／城塚登

自由論題：クリストファ・ヒルの歴史観の変遷　松浦高嶺

論　文

ジョジフ・チェンバレンにおける「改革」と「帝国」　安川悦子

初期ルカーチにおける弁証法的方法の成立　高幣秀和

ドイツ近代化と秩序意識の転換　寺田光雄

研究展望：トマス・モア研究

戦後の欧米におけるモア研究　沢田昭夫

ソヴェトにおけるモア研究　田村秀夫

日本におけるモア研究　伊達功

書　評

上山安敏『憲法社会史』　河上倫逸

岸田紀『ジョン・ウェズリ研究』　松浦高嶺

田村秀夫『イギリス革命とユートウピア』　浜林正夫

宮島喬『デュルケム社会理論の研究』　佐々木光

『土居光知著作集』　日高八郎

木崎喜代治『フランス政治経済学の生成』　平井俊彦

海外研究動向

第二インターナショナル史の旅とヨーロッパの文書館・図書館　西川正雄

Perspectives on the Emergence of Scientific Disciplines　吉岡斉

マンドヴィル研究の現状　水田洋

2号　1978年

第2回大会記録

〔シンポジウム〕

I　アジアの社会主義者たち　荒川幾男／古田光／丸山昇／城塚登／馬場修一／山之内靖／後藤延子

II　ユートピアの成立　中野泰雄／縫田清二／藤平恵郎／田村秀夫／徳永恂／高橋誠／沢田昭夫

〔自由論題〕

I　ミルトンの神の観念研究序説　原田純

II　四八年革命における民族とプロレタリアート　良知力

論　文

マンドヴィルの道徳理論とスミス　八幡正文

変革の思想と体制の思想　長谷川正史

ウェッブ夫妻の社会主義像試論　岡真人

「獄中ノート」の思想　桜井哲夫

研究展望：ルソー研究

《起源と剰余》　小宮彰

二つのルソー論　渡辺茂樹

ドイツのルソー研究――I　フェッチャー『ルソーの政治哲学』――　高柳良治

『コルシカ憲法草案』の成立　木崎喜代治

書　評

宇賀教授のアメリカ社会学思想史研究　早瀬利雄

海外研究動向

北大西洋思想史圏を求めて　佐々木武

フランスのマックス・ウェーバー研究　松

村宏

3号　1979年

第3回大会記録

〔シンポジウム〕

I　現代社会主義論　菊地昌典／竹村英輔／喜安朗／城塚登

II　ルソーとヴォルテール――一八世紀の神、自然、人間、私――　中村雄二郎／赤木昭三／木崎喜代治／中川久定／河野健二／水田洋

〔自由論題〕

I　ドイツ民族衛生学の成立　米本昌平

II　オーストロ・マルクス主義の破産　内田忠男

論　文

ホッブズにおける政治社会の構造　田中秀夫

Lichtfreundeについて　石塚正英

日露戦後経営期における新学問の胎動　藤井隆至

研究展望：ホッブズ研究

戦後イタリアにおけるホッブズ研究　加藤喜代志

イギリス、ドイツのホッブズ研究　三吉敏博

ノート

ロシアにおける「社会思想史」の用語　松原広志

書　評

河上倫逸『ドイツ市民思想と法理論』　竹原良文

和田重司『アダム・スミスの政治経済学』　伊藤宏之

K・M・ベイカー『コンドルセ―自然哲学から社会数学へ』　安藤隆穂

海外だより

ハンガリーの近況、一九七六―七八年　高幣秀知

「対話能力」について　麻生建

4号　1980年

第4回大会記録

〔シンポジウム〕

I　ホッブズにおける人間・国家・宗教　加藤喜代志／安藤高行／浜林正夫／水田洋

II　マルクス主義思想の現段階　今村仁司／岩淵慶一／山崎カヲル／城塚登

〔自由論題〕

I　イギリス革命におけるランターズ思想の歴史的意義　木田理文

II　一九〇五年のレーニンとトロツキー　長谷川正史

論　文

フランス啓蒙思想における同感概念の展開　安藤隆穂

スミス「天文学史」科学観の道徳哲学における展開　只腰親和

研究展望

生誕二〇〇年以後のオウエン研究　白井厚

明治初期日本におけるホッブズ哲学　高橋真司

イギリス思想史の資料から――草稿の所在を中心に　永井義雄

ノート

アントニオ・ラブリオーラと一九世紀末のイタリア・マルクス主義　林登良夫

書　評

松浦茂晴『教育のユートピア――ベラミーの人と思想』　伊達功

徳永恂『現代批判の哲学』　楮沢栄一

ペリー・アンダーソン『西欧マルクス主義』　山口和男

海外だより

『ブリタニカ』三版とアダム・スミス――スコットランド啓蒙の一齣――　須藤壬章

西ドイツにおける帝国主義研究の動向　保住敏彦

『オットー・バウアー著作集』の問題　青山孝徳

西ドイツから――ある叢書の終焉が意味するもの　三島憲一

5号　1981年

第5回大会記録

〔シンポジウム〕

一九世紀ロシア思想における西ヨーロッパ　外川継男／長縄光男／今井義夫／工藤孝史／渡辺雅司

〔自由論題〕

I　ベッカリーアの経済思想　堀田誠三

II　イギリス急進主義研究の諸問題　永井義雄

III　社会思想史的法思想史研究の課題――カント道徳哲学に即して――　今井弘道

IV　バークのフランス革命論の一断面――『フランス事情に関する意見』（一七九一年一二月）を中心として――　森本哲夫

論　文

初期モアの政治思想　鈴木宜則

ジョン・リルバーンにおける宗教と政治　山田園子

ブダペスト日曜サークルとその思想史的諸問題　丸山珪一

研究展望

戦後ヨーロッパのヘーゲル研究――主に社会倫理を中心として――　上妻精

特定の思想家（日本人）を主題とする研究雑誌目録　杉原四郎

書　評

雀部幸隆『レーニンのロシア革命像』　田中真晴

田中正司・平野耿編『ジョン・ロック研究』　中村恒雄

海外研究展望

現代フランスにおける社会主義像の模索――アンドレ・ゴルツ『さらばプロレタリアート』によせて――　水島茂樹

6号　1982年

第6回大会記録

〔シンポジウム〕

ヘーゲル没後一五〇年記念　竹村喜一郎／西憲二／小林靖昌

〔自由論題〕

I　生活様式変革としての社会主義――ゴルツとグラヌーの所説をめぐって――　水島茂樹

II　市民社会＝国家論の再審――『ドイツ・イデオロギー』を中心に――　阿部功

III　アダム・スミスの国家論と民主主義　小柳公洋

論　文

高群逸枝における女性解放思想の形成と展開　小山静子

『帝国主義論』とレーニンの世界認識　太田仁樹

ヴィルヘルム・ライヒの青年運動論　中西泰之

高攀龍の理気論――東林学の歴史的性格をめぐって――　中尾友則

研究展望

ジョン・ロック研究――一九七〇年以降の政治論を中心に――　友岡敏明

特定の思想家（外国人）を主題とする研究雑誌目録　杉原四郎／杉原達

書　評

山本佐門『ドイツ社会民主党とカウツキー』　横川洋

安川悦子『イギリス労働運動と社会主義』　喜安朗

海外研究展望

ラスキン・アソシエーション会議の記　木村正身

イギリスにおけるヘーゲル研究の動向　藤原保信

7号　1983年

第7回大会記録

〔シンポジウム〕

ロック生誕三五〇年記念　平野耿／加藤節／伊藤宏之

〔自由論題〕

I　ロックの所有権起源説についての一視点――そのJ・バルベラックの説明を中心に――　倉島隆

II　ドイツ敬虔主義と経済思想　酒井昌美
III　一八世紀ロンドンにおける音楽状況――ヘンデルを中心に――　藤江効子
IV　ニューディール期におけるビッグ・ビジネスの思想と行動　小林清一
V　L・Tホブハウスの市民社会思想　英明

論　文

「人倫的自由」論の道徳的基礎――ヘーゲルとカントの社会思想の接点について――　南條文雄
ヘーゲルの陶冶論――主体の社会的形成をめぐって――　高田純
リストとシュルツ――生産諸力概念と歴史認識――　植村邦彦
ベルンシュタイン思想の意味――「修正主義者」像の修正の試み――　亀嶋庸一

研究展望

戦後日本のマルクス研究の動向　大庭健／吉田憲夫／山本啓

海外研究展望

西欧におけるマルクス没後一〇〇年記念集会　山中隆次

8号　1984年

第8回大会記録

〔シンポジウム〕

マルクスと現代思想――マルクス没後百年記念――集権と分権の弁証法――レーニンとローザ・ルクセンブルクの党組織論――　伊藤成彦
マルクスとエルンスト・ブロッホ　好村冨士彦
サルトル、メルロ=ポンティとマルクス主義　片山洋之介
マルクスとハーバマス　山本啓
アルチュセールとポスト構造主義　浅田彰

〔自由論題〕

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

公募論文

ヘーゲルにおける言語と労働　長尾伸一
サルトルと精神分析――「無意識」をめぐって――　水野浩二
ポパー・バートレイ論争――批判的合理主義の変貌――　小河原誠

海外研究展望

世紀転換期の実証主義――オーストリア、スイスの旅から――　今井道夫
ニュー・ハーモニィにおける歴史的協同体学会から　白井厚
ベンサム新著作集　山下重一
国際ヘーゲル学会の現況　谷嶋喬四郎

書　評

藤平恵郎著『ドイツ古典文学試論』　宮野悦義
田中真造著『トーマス・ミュンツァー――革命の神学とその周辺――』　出村彰
Daniel Lindenberg, *Le marxisme introuvable*　杉山吉弘

9号　1985年

第9回大会記録

〔シンポジウム　I〕　ユダヤ人問題

ユダヤ人と賤民　阿部謹也
ドイツにおける「ユダヤ人解放」期の「ユダヤ人問題」　長沼宗昭
第二帝政期における反セミティズム　下村由一
ポーランド啓蒙思想とユダヤ人　中山昭吉

〔シンポジウム　II〕　一九三〇年前後の日本の知的状況と現代

大衆社会化的状況と日常性の原理――戸坂潤を中心として――　馬場修一
『新興科学の旗のもとに』をめぐって　渡辺一民
社会科学における「近代」と「現代」　山之内靖
民衆思想の転回　安田常雄

〔自由論題〕

ルカーチと日本文学研究――とくに丸山静氏の場合――　深江浩

公募論文

里見岸雄の国体論　福井直秀

マルクスの実体概念と物象化論　真田哲也
海外研究展望
オクスフォードでのイギリス革命研究　山田園子
書　評
今井宏『イギリス革命の政治過程』　松浦高嶺
横山寧夫『社会学理論と社会思想』　厚東洋輔
石塚正英『三月前期の急進主義』　森田勉
保住敏彦『ヒルファディングの経済理論』
上条勇
上山安敏『神話と科学』　三島憲一
伊藤セツ『クララ・ツェトキンの婦人解放論』
水田珠枝

10号　1986年

第10回大会記録
〔シンポジウム〕
ルカーチと現代――ルカーチ生誕百年記念
西南ドイツ学派とルカーチ　岸川富士夫
『歴史と階級意識』の「過渡性」試論　高幣秀知
〔自由論題〕
I　長崎原爆の思想化をめぐって――永井隆から秋月辰一郎へ――　高橋眞司
II　L・ガルとF・シュトロマイヤー――「三月前」期の協同思想――　近田錠二
III　政治理論史上のマルクス、エンゲルス――国家起源論からの照射――　大藪竜介
IV　ローザ・ルクセンブルク『資本蓄積論』の歴史的背景とその意味――中国・ドイツにおける国際シンポジウムについての報告とともに　伊藤成彦
V　イタリア啓蒙思想のために――ミラノからの視点――　堀田誠三
VI　十八世紀ロシアの啓蒙思想家ロモソーソフとノヴィコーフにおける啓蒙主義とナショナリズム　今井義夫
VII　日本の近代と福沢諭吉の啓蒙思想　安川寿之輔
公募論文
ロソシャーとクニースにおける理解論　奥山隆男
八太舟三のアナキズム思想　岡崎正道
「人間本性」と「歴史・社会的現実」――W・ディルタイにおける心理学の特権性の論証　廳茂
私的所有と共同意志――カントの私的所有の根拠づけ――　高田純
提　言
十年を経て――回顧と展望　水田洋
国内研究展望
わが国における最近のヒューム研究の動向――ヒュームの「人間の科学」と『イギリス史』――　田中秀夫
海外研究展望
トマス・リードとスコットランド啓蒙――「トマス・リード哲学二〇〇年記念国際会議」について――　田中敏弘
第三回・ソ連東欧研究世界大会報告　今井義夫
ルカーチをめぐる現状――生誕百年記念のハンガリーからの報告――　丸山珪一
書　評
内田弘著『中期マルクスの経済学批判』　時永淑
大井正著『ヘーゲル学派とキリスト教』　石川三義
植松忠博著『地球共同体の経済政策』　大西威人
松嶋敦茂著『経済から社会へ』　早坂忠

11号　1987年

第11回大会記録
〔シンポジウム〕　初期社会主義思想の再検討
開会の辞　野地洋行
サン＝シモン社会組織思想の展開――交互的運動を軸に――　中村秀一
一八三〇年の社会主義とフーリエの情念論　市田良彦
ブランキ革命思想の再検討――革命主体の問題を中心に――　高草木光一
連合主義と「国家の死滅」　阪上孝

全体討議

〔自由論題〕

I　精神的世界の存在構造――ハルトマン研究――　忽那敬三

II　ポパーの反証主義の背景としてのマイモニデスの否定神学　立花希一

III　自然と歴史――シェリングの自然哲学の歴史哲学的機能　長島隆

IV　G・ルカーチ『歴史と階級意識』に伏在する倫理思想について　福山隆夫

V　IWW研究――St・ジョンからヘイウッドへ――　久田俊夫

公募論文

G・ジンメルの『貨幣の哲学』における「主体と客体との距離」の問題　池田光義

マンハイムとリッカートの接点　九鬼一人

ヒルファディングと中欧構想　河野裕康

サルトルにおける倫理学の構想　水野浩二

生活世界に於ける「時」　山中浩司

海外研究展望

スコットランド啓蒙エディンバラ国際会議に参加して　坂本達哉

書　評

木崎喜代治著『マルゼルブ　フランス一八世紀の一貴族の肖像』　安斎和雄

友岡敏明著『ジョン・ロックの政治思想――〝伝統〟と〝革新〟の一断面』　加藤節

寺田光雄著『内面形成の思想史――マルクスの思想性』　近田錠二

板橋重夫著『イギリス道徳感覚学派――成立史序説――』、篠原久著『アダム・スミスと常識哲学――スコットランド啓蒙思想の研究――』　星野彰男

杉山忠平著『明治啓蒙期の経済思想――福沢諭吉を中心に――』　安川寿之輔

肥前栄一著『ドイツとロシア――比較社会経済史の一領域』　住谷一彦

12号　1988年

第12回大会記録

〔シンポジウム〕一八世紀啓蒙の動態――スコットランド啓蒙思想をめぐって――

開会の辞　田中正司

スコットランド啓蒙におけるユートピアと改革――ケイムズ卿を中心として――　田中秀夫

名誉革命体制評価をめぐるヒュームとウォーレス　坂本達哉

カントとスミス　知念英行

全体討議

〔自由論題及び質疑応答〕

I　ルカーチと西欧近代――ルカーチ『歴史と階級意識』に関する12のテーゼ　石塚省二

II　中国初期マルクス主義の形成　木下英司

III　フランス時代の中江兆民　米原謙

IV　形成確立期福沢思想の原典草稿批判と即事性の考究――『文明論之概略』と『法の精神』――　松村宏

公募論文

疎外理論の再考――フォイエルバッハをめぐって――　細谷実

一七世紀イギリスのフェミニズム――メアリ・アステルを中心に――　久留島京子

D・ヒュームの経験の構造　田中求之

学会動向

国際シンポジウム『アントニオ・グラムシと現代』について　伊藤成彦

書　評

上条勇著『ヒルファディングと現代資本主義――社会化・組織資本主義・ファシズム』　太田仁樹

浜林正夫著『イギリス宗教史』　木崎喜代治

斎藤繁雄・田中敏弘・杖下隆英編『デイヴィッド・ヒューム研究』　田中秀夫

小島修一著『ロシア農業思想史の研究』　肥前栄一

資料紹介

特定の思想家を主題とする研究雑誌拾遺　杉原四郎・杉原達

名古屋大学所蔵大型コレクション　近田錠二

13号　1989年

第13回大会記録

〔シンポジウム〕　一九二〇年代のドイツ・オーストリア――二〇世紀パラダイムの登場――

ワイマル共和国とヒルファディングの組織資本主義論　保住敏彦

「神々の争い」の行方――二〇世紀政治思想の回顧

長尾龍一

ユング　上山安敏

ベンヤミンとハイデッガー　三島憲一

全体討論

〔自由論題及び質疑応答〕

I　マルクスの原始フェティシズム理解――ド＝ブロス著『フェティシュ諸神の崇拝』（一七六〇）摘要〈一八四二春〉の解明　石塚正英

II　スピノザ政治哲学の再検討　水嶋一憲

III　自由主義的ユダヤ人解放論とシオニズム――東欧ユダヤ人問題をめぐって　野村真理

IV　マッハとフロイト――実証主義と精神分析

今井道夫

公募論文

自決か自治か――比較民族理論への一試論　丸山敬一

李達社会学とマルクス主義　木下英司

L・フォイエルバッハの思想的転回とシュティルナー　滝口清栄

フランソワ・ケネーの思考法――マルブランシュとの対比　森岡邦泰

学会・動向

「ハイデガーとナチズム」問題の所在　矢代梓

一九八九年度イギリス経済史学会大会　福永智全

最近の名誉革命史研究　浜林正夫

書評

安藤隆穂著『フランス啓蒙思想の展開』　木崎喜代治

今井義夫著『協同組合と社会主義』　白井厚

田中正司編著『スコットランド啓蒙思想研究――スミス経済学の視点――』　永井義雄

資料紹介

京都大学所蔵の特殊文庫　木崎喜代治

14号　1990年

第14回大会記録

〔シンポジウム〕　フランス革命の思想的衝撃

イタリア啓蒙からリソルジメント（国家統一）へ　堀田誠三

革命とそれ以後における自由と公共――思想史的一考察――　安藤隆穂

希望と幻滅――イギリスがフランス革命から学んだもの――　永井義雄

フランス革命とヘーゲル――現代にとってフランス革命とは何であるのか――　谷嶋喬四郎

全体討論

〔自由論題及び質疑応答〕

I　抽象的労働論の重層的問題性　真田哲也

II　天皇制イデオロギーの新局面　土方和雄

III　幸徳秋水の〈アメリカ〉　山泉進

〔インフォーマル・セッション〕

フランクフルト学派　清水多吉

「家族」思想の現在　安川悦子

マルクス主義の展開　伊藤成彦

ハイエクのヒューム論・スミス論　田中秀夫

スミスとハイエク　星野彰男

初期社会主義　田村秀夫

公募論文

加藤一夫の思想――アナキズムから天皇信仰への軌跡――　三原容子

ハインリヒ・グレーツにおけるユダヤ的アイデンティティの諸問題――トライチュケ論争をめぐって――　野村真理

イエナ期フィヒテにおける言語と共同性　木村博

学界動向・研究展望

孔子と毛沢東　岩間一雄

第二インター一〇〇年、メーデー一〇〇年　内田博

フランス革命二百周年国際シンポジウムをふ

りかえって　岡本明
書評
田中敏弘編著『スコットランド啓蒙と経済学の形成』　鈴木亮
岩本広司著『パーク政治思想の形成』　森本哲夫
松原広志著『ロシアンインテリゲンツィヤ史』
土谷直人
太田仁樹著『レーニンの経済学』　田中良明
資料紹介
ゴッドウィンとウルストンクラフトの文献紹介　岡地嶺

15号　1991年

第15回大会記録
〔シンポジウム〕　君主制のイデオロギー
イギリスにおける象徴君主制の成立　浜林正夫
フランス君主制の儀礼と象徴　石井三記
ロシア・ツァーリズムのイデオロギー　今井義夫
近代天皇制と民衆意識　安丸良夫
全体討議
〔自由論題と質疑応答のまとめ〕
I　若きヘーゲルにおける歴史と懐疑主義　木村博
II　初期エドガー・バウアーの思想的発展　田村伊知朗
III　マルクスにおける経済学批判と宗教批判　田島慶吾
IV　アメリカ・サンジカリズムの〝頭脳〟　久田俊夫
V　アドルノの後期思想　細見和之
VI　ハーバマスと西欧近代　石塚省二
VII　被爆体験の概念的構成　高橋真司
〔インフォーマル・セッション〕
ヒュームとスミス　田中秀夫
初期社会主義　石塚正英
マルクス主義の展開　伊藤成彦
女性論「いま、山川菊栄を問う」　浅野富美枝
フランクフルト学派　清水多吉
公募論文
美と人論――シラー美学の社会哲学的考察　清水満
カントの市民社会論　水野邦彦
ジュゼッペ・フェッラーリの新社会観――彼の批判的経済学との関連で　黒須純一郎
学界動向・研究展望
混沌として自由な学際研究の場――第二回ヨーロッパ思想研究国際会議に出席して　伊藤成彦
アダム・スミス没後二〇〇年――名古屋国際シンポジウムによせて　篠原久
市民社会と資本主義――内田義彦への一道標
安藤隆穂
トロツキー・シンポジウム　藤井一行
書評
渡辺憲正著『近代批判とマルクス』　石塚正英
植村邦彦著『シュルツとマルクス――近代の自己認識』　的場昭弘
田村秀夫編『イギリス革命と千年王国』、田村秀夫著『社会思想史の視点――研交史的接近』
今井宏
有江大介著『労働と正義――その経済学史的検討』
深貝保則
杉原四郎著『西欧経済思想史研究』　有江大介
水田珠枝著『男性vs女性』――歴史にのこる名言集
國信潤子
杉原達著『オリエントへの道――ドイツ帝国主義の社会史』　伊藤成彦
和田守著『近代日本と徳富蘇峰』　土方和雄
三島憲一著『ニーチェとその影――芸術と批判のあいだ』　清水多吉
資料紹介
特定の思想家を主題とする研究雑誌目録拾遺（続）　杉原四郎／杉原達
一橋大学所蔵の主要特殊文庫・コレクション紹介　近藤加代子

16号　1992年

第16回大会記録
〔シンポジウム〕　社会民主主義思想――過去

と現在――
新しい社会民主主義――ドイツ社会民主主義の二一世紀に向けた展開　住沢博紀
社会民主主義と市場――社会民主主義の最近の経済政策ヴィジョン　長岡延孝
レギュラシオン・アプローチとマルクス主義　若森章孝
イギリス社会民主主義の現在　名古忠行
全体討論

〔自由論題〕
1　オットー・バウアーとオーストロ・マルクス主義　上条勇
2　一九世紀末オーストリアの哲学的価値論　直江清隆
3　ローレンツ・シュタインの社会主義観　柴田隆行
4　批判的社会理論の規範的基盤づけの問題について――ハーバーマスとマルクーゼ　辰巳伸知
特別講演　高橋哲夫

〔インフォーマル・セッション〕
ヒュームとスミス　伊藤宏之
初期社会主義　石塚正英
マルクス主義の展開　伊藤成彦
女性論――エンゲルス『家族・私有財産・国家の起源』をめぐって　水田珠枝
フランクフルト学派――ポストモダン論とモダン論のはざまに――　清水多吉

公募論文
「帰農農本主義」の歴史的意味　岩崎正弥
リオタールとハーバーマス――近代理性批判と二つの視座　浜田正
カントにおける意欲と当為――目的の国へ、目的の国から――　藤本一司

学会動向・研究展望
ローザ・ルクセンブルクと現代世界　松岡利道
第八回啓蒙に関する国際会議　高橋眞司
ポーランドの学会動向――ポスト・コミュニズムにおける社会調査の指し示すもの――　石塚省二
〔研究余滴〕社会思想史「学」の課題　谷嶋喬四郎

書評
石塚正英著『社会思想の脱-構築――ヴァイトリング研究』、石塚正英著『フェティシズムの思想圏』　植村邦彦
高哲男著『ヴェブレン研究――進化論的経済学の世界――』　奥木巧
伊藤成彦著『ローザ・ルクセンブルクの世界』　上条勇
田中秀夫著『スコットランド啓蒙思想史研究――文明社会と国制――』　坂本達哉
野沢敏治著『社会形成と諸国民の富――スミス経済学研究――』　鈴木信夫
高橋眞司著『ホッブズ哲学と近代日本』　山下重一

資料紹介
日本大学所蔵のコレクションおよび希覯書　塚本隆夫

17号　1993年

第17回大会記録

〔シンポジウム　I〕フェミニズム二〇〇年
フェミニズムにおける平等と差異――メアリ・ウルストンクラフトをめぐって　水田珠枝
フェミニズムとマルクス主義――「家族」と「労働」の意味をめぐって　安川悦子
イギリス労働運動における男女の「平等」と「差異」　今井けい
全体討論

〔シンポジウム　II〕国民国家？――その思想と歴史
フランス革命と国民の創出　阪上孝
東欧小民族の人民主義――クロアチア農民党の形成とその思想　越村勲
マルクス主義とネーション・ステート　太田仁樹
オットー・バウアーと民族問題　姜尚中
全体討論

〔自由論題〕
「歴史家論争」の政治的意味とその影響――ノルテとハーバーマスの論議を中心に――　北村浩
ヤスパースの「公共性」概念をめぐって――ハ

ーバーマスおよびアーレントとの比較考察の試み――
今本修司
大蔵大臣としての J. A. Schumpeter の思想と行動　米川紀生
ヴェブレンの今日的意義　奥木巧
カルロ・カッターネオの経済思想　黒須純一郎
三〇年代ホルクハイマーの思想の再検討　上野成利
ハーバーマスにおけるコミュニケーション的行為と正統化の問題　朝倉輝一
コントとマルクス――「人類の運命にかんする理論」の基本構造　村井久二
『道徳・政治小論集』一七四八年増補の意義――ヒューム政治思想における歴史観の形成――
輪島達郎
〔インフォーマル・セッション〕
トマス・ペインとアダム・スミス　水田洋
初期社会主義　石塚正英
マルクス主義の展開　松岡利道
フランクフルト学派　清水多吉
公募論文
ソ連邦崩壊後における開かれた社会――一九九二年一一月におけるポパーの京都賞受賞に際して――　小河原誠
カントにおける自然支配と美　藤本一司
マルクス主義的批判のメタ批判――批判的思考は如何にして可能か　馬渕浩一
書評
石塚省二著『ポスト現代思想の解読』　矢代梓
岡本明『ナポレオン体制への道』　山崎耕一
川田稔『柳田国男――「固有信仰」の世界』　藤井隆至
山脇直司『ヨーロッパ社会思想史』　野田茂徳
Chushichi Tsuzuki, *Robert Owen and the World of Co-operation.*　安川悦子

18号　1994年

第18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〕I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
市場経済とマルクス　山中隆次
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
マルクス晩年の思想の可能性　伊藤成彦
全体討論　I
〔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――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
マルクスにおける文化・芸術理論――再読の試み　大貫敦子
社会思想史とマルクス　水田洋
全体討論　II
〔自由論題〕
富に関する配慮――セネカ＝古ストア主義＋親エピクロス主義＝の経済倫理――　遠藤泰
グロティウス『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
モンテスキューにみる「趣向」概念について　中江桂子
「人間の自然」再考――フォイエルバッハとブロッホ――　川本隆
マルクス理論の意義と限界　松崎昇
J・P・サルトルと「社会主義ヨーロッパ」　長谷川曽乃江
〔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
アイヌの思想　野村義一
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・ヴェーバー
〔インフォーマル・セッション〕
アダム・スミスの科学方法論　只腰親和
初期社会主義　川本隆
マルクス主義の展開　松岡利道

津田梅子と英国の女子教育　白井堯子
フランクフルト学派「〈公共性〉と歴史家論争」　清水多吉
公募論文
ヴェーバー理解社会学における価値分析　九鬼一人
前期シェリングにおける有限者の位置　菅原潤
ミュラーとヘーゲル――職業団体と統治権に着目して――　原田哲史
書評
農文協編『日本・中国共同研究・安藤昌益』　清水多吉
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
高橋誠会員を悼んで　藤田藤次郎

19号　1995年

第19回大会記録
〔シンポジウム　I　柳田国男の現代的意義〕
柳田国男における国民国家構想と内面的倫理形成の問題　川田稔
日本人の形成と教育　福井直秀
柳田国男の民俗学研究と危機意識　福田アジオ
産業組合における経済と倫理　藤井隆至
全体討論
〔シンポジウム　II　リベラリズム、コミュニタリアニズム、アナキズム――共同性の諸相〕
リベラリズムにおける生けるものと死せるもの　川本隆史
コミュニタリアニズムの政治哲学――マイケル・ウォルツァーの所説を手掛かりにして――　飯島昇蔵
リバータリアニズムと「自由主義」をめぐる論争　左近毅
全体討論
〔自由論題〕
ロッチデール一五〇年――協同組合思想史における「労働」の問題――　杉本貴志
生活世界の限界と越境　宮本真也
自然史的立場とは何か――マルクスの歴史論再考――　馬渕浩二
G・ルカーチ『社会的存在の存在論に向けて』の現代社会哲学史上の意義　石塚省二
〈日常〉概念の再検討――ドイツ日常史派を手がかりにして――　北村浩
〔特別報告〕
慶應義塾大学における社会思想研究と太平洋戦争　白井厚
〔インフォーマル・セッション〕
田中正司『アダム・スミスの自然神学』（一九九三年）をめぐって　有江大介
初期社会主義「フーリエにおける情念・労働・家族」　篠原洋治
マルクス主義の展開
（A）最近のわが国のマルクス以後のマルクス主義研究の動向から　太田仁樹
（B）ポスト・マルクス研究の新たな可能性　倉田稔
日本の近代と福沢諸吉の女性論――日本の社会は福沢を漸く過去の思想家とし得るか？――　安川寿之輔
フランクフルト学派――「公共性」をめぐる問題――　清水多吉
公募論文
スピノザにおける集団的協同の理論――〈活動力〉(potentia agendi) 概念を中心として――　浅野俊哉
ペイン的ラディカリズム――市民政府と市民社会の峻別――　後藤浩子
カント『道徳の形而上学』における実質的義務の理論――「同時に義務でもある目的」と徳義務――　福田俊章
書評
高橋眞司『長崎にあって哲学する――核時代の死と生――』　清水多吉
佐藤茂行『イデオロギーと神話――パレートの社会科学論――』　石塚正英

現代思想を総括し、
21世紀を展望する画期的シリーズ。

現代思想の冒険者たち

全31巻

編集委員 今村仁司（東京経済大学教授）／三島憲一（大阪大学教授）
野家啓一（東北大学教授）／鷲田清一（大阪大学教授）

講談社
〒112-01 東京都文京区音羽2-12-21

好評既刊

[00] **現代思想の源流**
マルクス――今村仁司（東京経済大学教授）
ニーチェ――三島憲一（大阪大学教授）
フロイト――鷲田清一（大阪大学教授）
フッサール――野家啓一（東北大学教授）
●定価2,800円（税込）

[05] **バシュラール**
科学と詩――金森 修（筑波大学助教授）
●定価2,600円（税込）

[08] **ハイデガー**
存在の歴史――高田珠樹（大阪外国語大学助教授）
●定価2,600円（税込）

[15] **アドルノ**
非同一性の哲学――細見和之（大阪府立大学助手）
●定価2,600円（税込）

[20] **レヴィ＝ストロース**
構造――渡辺公三（立命館大学教授）
●定価2,600円（税込）

[26] **フーコー**
知と権力――桜井哲夫（東京経済大学教授）
●定価2,600円（税込）

[全巻編成] 00～30

マルクス	今村仁司
00 ニーチェ	三島憲一
フロイト	鷲田清一
フッサール	野家啓一
01 ジンメル	北川東子
02 ホワイトヘッド	田中 裕
03 ユング	河合俊雄
04 カフカ	平野嘉彦
05 バシュラール	金森 修
06 ルカーチ	初見 基
07 ウィトゲンシュタイン	飯田 隆
08 ハイデガー	高田珠樹
09 ベンヤミン	三島憲一
10 バフチン	北岡誠司
11 バタイユ	湯浅博雄
12 ガダマー	丸山高司
13 ラカン	福原泰平
14 ポパー	小河原誠
15 アドルノ	細見和之
16 レヴィナス	港道 隆
17 アレント	川崎 修
18 メルロ＝ポンティ	鷲田清一
19 クワイン	丹治信春
20 レヴィ＝ストロース	渡辺公三
21 バルト	鈴村和成
22 アルチュセール	今村仁司
23 ロールズ	川本隆史
24 クーン	野家啓一
25 ドゥルーズ	篠原資明
26 フーコー	桜井哲夫
27 ハーバーマス	中岡成文
28 デリダ	高橋哲哉
29 エーコ	篠原資明
30 クリステヴァ	西川直子

詳細な内容案内をご希望の方は、葉書で小社書籍第二販売部までご請求ください。

アレクサンダー／鈴木健之編訳　定価三、二九六円

ネオ機能主義と市民社会

パーソンズ亡き後世界の社会学は各学派の群雄割拠の模様を呈しているが、なかではとくにパーソンズ理論を批判的に継承したネオ機能主義を唱道する研究グループが新鮮味を帯びる。アレクサンダーはその旗手的役割を演じている。本書は我が国初紹介にかんがみかれが自選した五論文を収録した。ネオ機能主義の形成から現状、方法、フィールドワーク等を分明にした。

佐々木交賢編　定価三、九一四円

デュルケーム再考

デュルケーム研究は世界各国で高まり我が国も例外でなく高水準を示し微に入り細を穿つ域に達している。そこで本書は一度研究の原点に立ち戻りいまデュルケームの何が問われるべきかをあらゆる視角からその所以が考察される。故国からF・ベナール、我が国では内藤莞爾ほか各世代のデュルケーム社会学研究者、また気鋭の政治学者、法律学者も稿を寄せている。

村中知子著　定価三、六〇五円

ルーマン理論の可能性

一読無味乾燥、論理のための論理、人間不在等々ルーマンのシステム理論に加えられた一知半解の貶価である。新しい独創的な理論の現出には誤解と曲解に絡まれるのがまず定番である。ルーマンのとりわけ『社会システム理論』はその最たるものである。著者はこれらの状況を踏まえてかれのシステム理論をテクストに即して丹念に読み解く難事にみごとに成功している。

ロバートソン&ターナー編／中久郎・清野正義・進藤雄三訳　定価五、八七一円

近代性の理論

―パーソンズの射程　パーソンズが逝いて早くも二〇年になろうとしている。この間世紀の碩学に対して再評価の気運もみられるが、かれの業績が社会学の全領域に及ぶため容易な業ではない。本書はかれ自身の論考「アメリカの価値についての試論」も含めて世界のパーソンズ研究家を網羅して成った総合研究である。新知見に富みパーソンズ再生に一石を投じた画期的新著の全訳。

東京都新宿区三栄町8　恒星社厚生閣　電話・東京3359-7371（代）

こぶし文庫—戦後日本思想の原点—

《最新刊》 (四六判上製カバー装)

三枝博音著　野崎　茂 編・解説　定価2,575円
ヘーゲル・大論理学
ヘーゲル論理学の初心者向けの解説書

三浦つとむ著　津田道夫 編・解説　定価2,884円
この直言を敢てする
スターリン批判以前の唯物論者の反骨

——既刊本——

唯物史観と道徳 2,884円
梅本克己著　武井邦夫 編・解説
戦後主体性論における最高の成果

自然の弁証法研究 2,884円
田辺振太郎著　市野宏司 編・解説
唯物論と弁証法をめぐる論争の原点

技術思想の探究 2,884円
三枝博音著　飯田賢一 編・解説
三枝技術思想の核心を一巻本に編集

イデオロギー論の系譜 2,884円
坂田太郎著　田中義久 編・解説
支配的思想の虚偽性はどこにあるのか

『資本論』と社会主義 2,884円
宇野弘蔵著　降旗節雄 編・解説
宇野経済学体系への最高の入門書

ヘーゲル論理学の体系 2,884円
武市健人著　清水正徳 編・解説
弁証法理解のための最適の入門書

経済学方法論 3,605円
北川宗蔵著　中村福治 編・解説
41年ぶりに刊行された幻の名著

日本哲学者の弁証法 2,884円
船山信一著　服部健二 編・解説
西田・三木らの哲学への内在的批判

現代哲学批判 3,193円
甘粕石介著　鈴木　正 編・解説
戦後主体性論争に挑んだ著作の新編集版

価値論の復位 2,884円
高島善哉著　渡辺雅男 編・解説
生産力・技術・生産関係を巡る珠玉の論集

新しい技術論 3,399円
岡　邦雄著　飯田賢一 編・解説
戸坂潤と並ぶ戦闘的唯物論者の主著

認識論と技術論 3,399円
山田坂仁著　いいだもも 編・解説
戦後技術論論争の一方の旗頭の労作

ヘーゲル哲学への道 3,090円
甘粕石介著　許　萬元 編・解説
戸坂潤絶賛のヘーゲル哲学入門書

場所の論理学 3,399円
務台理作著　北野裕通 編・解説
西田哲学の核心にせまった著者不朽の作

新刊

小宮山量平 聞き手 鈴木 正・渡辺雅男
戦後精神の行くえ
—小宮山量平 語る—
二五六頁／四六判上製カバー装　定価二、二六六円
戦後五〇年、絶望すべき現状と承け継ぐべき昨日があり得ることを、出版人・小宮山量平氏が同時代人に贈る「戦後精神」へのレクイエム。
鶴見俊輔氏・倉本聰氏推薦の書！

飯田賢一 著
回想の三枝博音
—人間と技術と教育—
二〇八頁／四六判上製カバー装　定価二、〇六〇円
〝敬愛する生涯の師〟との交わりを回想し、『著作集』未収載の論考を紹介しつつ、情熱と理性に満ちた三枝博音の思想と生涯を、生き生きと語る。いま、ここに学問と教育の原点を問う！

好評発売中！

〒162 東京都新宿区早稲田鶴巻町525-15 こぶし書房 TEL 03-3207-0928 FAX 03-3207-0305

●社会思想史の窓刊行会・特別企画第三弾！

『都市と思想家 ― ヨーロッパ思想史の断面』全二巻

石塚正英・柴田隆行・的場昭弘・村上俊介編

【第一巻】

序　ヨーロッパ都市の史的展開と思想家たち　石塚正英

I　イギリスとアイルランド

◆ロンドンとモア　田村秀夫

◆ロンドンとウルストンクラーフト　白井堯子

◆ブラッドフォードとヴェールト　高木文夫

◆キルケニーとバークリ　一ノ瀬正樹

II　フランスとベルギー

◆パリとメルセンヌ　宗像　恵

◆パリとハイネ　高木文夫

◆トゥールーズとヴォルテール　宮崎揚弘

◆リヨンとフーリエ　福井和美

◆マルセイユとマッツィーニ　黒須純一郎

◆ブザンソンとプルードン　斉藤悦則

◆ブリュッセルとマルクス　的場昭弘

III　イタリアとポルトガル

◆ヴェネツィアとラスキン　鳥越輝昭

◆リジボアとペソア　長尾史郎

IV　アメリカ

◆ニューハーモニーとオウエン　丸山武志

◆ニューヨークとヴァイトリング　石塚正英

〈補〉都市とアルヒーフ　的場昭弘

【第二巻】

I　西南ドイツ

◆テュービンゲンとヘーゲル　生方　卓

◆ヴッパータールとエンゲルス　的場昭弘

◆ブルックベルクとフォイエルバッハ　川本　隆

◆ハイデルベルグと三木清　内田　弘

II　北東ドイツ

◆イエナとフィヒテ　木村　博

◆キールとシュタイン　柴田隆行

◆ベルリンとラサール　篠原敏昭

◆ライプツィヒとブルム　村上俊介

◆ゲッティンゲンとリップス　的場哲朗

III　スイス

◆バーゼルとエラスムス、ホルバイン(子)　高橋憲夫

◆バーゼルとバッハオーフェン　臼井隆一郎

◆ジュネーヴとカルヴァン　砂原教男

◆ジュネーヴとルソー　西島幸右

◆ベルリンとヘーゲル　早瀬　明

IV　東欧

◆ケーニヒスベルクとカント　高野敏行

◆ウィーンとシュタイン　森田　勉

◆プラハとフス　薩摩秀登

〈補一〉旧DDR三都の「第二の戦後復興」　村上俊介

〈補二〉思想家の町々を歩く　柴田隆行

法政大学出版局刊

◉戦時下の「暗黒日記」など、日本近代を刺抜く清沢の思想の全貌

清沢洌の政治経済思想

山本義彦著　戦時ファシズム下で、反戦・国際協調を主張しつづけたジャーナリスト清沢洌（中外商業新報社外務部長）の思想を外交論の奥底に潜む経済論で捕出　五九七四円

◉新しいグラムシ像を探り出す……最新刊

グラムシと二〇世紀の思想家たち

片桐　薫著　グラムシが自らの思想をどのように形成し、さらに戦後思想の世界的ダイナミズムの中で、どう読まれ論じられてきたかをたどる。二四七二円

グラムシ・リーダー

D・フォーガッチ編　東京グラムシ研究会監修・訳　グラムシが書いた全範囲にわたる基本的な論考を収録、広い読者に役立つ初めての一巻本選集。　七九三二円

フランスの中のドイツ人

的場昭弘著　【一八四八年革命前後の移民、亡命者、遍歴職人と社会主義運動】—19世紀ヨーロッパ交流の歴史を国境を越えて移動する民衆像で描く　六一八〇円

パリの中のマルクス

的場昭弘著　【一八四〇年代のマルクスとパリ】—パリを追放され再びパリに舞い戻る苦悩する青年マルクスの姿に肉薄する新しいマルクス論　三六〇五円

◉没後一〇〇年記念出版——その思想と業績・継承

エンゲルスと現代

杉原四郎　降旗節雄　大藪龍介　編

エンゲルスの生涯と業績について、今日の第一線の執筆陣による十五篇の論考を集めの公刊し、この人物の現代的意義を考察する記念出版（6月中旬刊）●菊判・六三〇頁　定価八七五五円

◉石塚省二、「抵抗〈知〉」の表現

◉石塚省二・社会哲学の展開と応用

〈現在〉市民社会への社会哲学的考察

日常的ポストモダン状況にある社会を解み解く

石塚省二著　A5変・二五〇頁・二二六六円

「オウム真理教」に直面した〈現在〉日本市民社会の社会哲学的考察

実践〈知〉——情報する社会のゆくえ——

ニコ・スチュアール／石塚省二監訳　A5判・二〇〇頁・二九一四円

実践的知識へ翻訳できる学問的知識はどんな条件で生み出されるか。

カール・マンハイム——ポストモダンの社会思想家

ケット・ヴェーゲジン・シュテール／石塚省二監訳　A5判・二六〇頁・二〇九〇円

戦後のマンハイム研究の金字塔、「ポストモダン状況」を読む刺激剤。

御茶の水書房　東京都文京区本郷5－30－20　〒113　電話03(5684)0751

晃洋書房　〒615 京都市右京区西院北矢掛町7番地　TEL075(312)0788(代) FAX075(312)7447

社会国家 その成立と発展

G・A・リッター（木谷勤・北住炯一・後藤俊明・竹中亨・若尾祐司／訳）　定価3400円

「多文化ネイション」に向けて

富田正史　定価2700円

コミュニタリアニズム

宇賀博　初期アメリカ社会主義の研究　定価3800円

ウィリアム・エリスの経済思想

森本壮　古典派経済学の流れのなかで　定価2600円

レギュラシオンの政治経済学

若森章孝　21世紀を拓く社会＝歴史認識　定価3200円

制度の経済学（上）（下）

T・エッゲルトソン（竹下公視／訳）　制度と経済行動　定価2000円（上）　定価2900円（下）

ジョン・ロックの経済思想

生越利昭　定価3000円

ヒュームとスコットランド啓蒙

田中敏弘　18世紀イギリス経済思想史研究　定価3600円

ウィリアム・ペイリー研究

大村照夫　定価3600円

ポストモダニズムを超えて

C・A・vanベールセン（吉田謙二／訳）　形而上学から哲学的シュールレアリズムへ　定価2600円

近刊

味の文化史 ■河野友美■
●世紀末——たいらけき世にあらず The time is out of joint（ハムレット）まこと廃墟典に揺れ惑うトリフの黔●

プラトニズムの水脈 ■熊田陽一郎■
●源流への歴史的考察と問題群のコロラリー●

現象学の系譜 ■篠 憲二■
●意識〉流〈という「襞」の生成時空系を求索する無限背進と螺旋回帰の劇的ジェネアロギー●

歴史の現象学 ■現・解研■
●フィン デ セキレ（世紀末）の〉いま言語は垂直に部落迦に零ちてゆく●

世界書院
千代田区神田神保町1－62
(3294)5221 振替00150-2-42777
〔本体価〕

新刊

■ヘーゲル著 松富・国分・高橋 訳■ ¥3500
近代自然法批判
●観念の連鎖（ヒュポダイム）を犯す〈知〉の地獄巡り●

■カーヴァー 著 内田弘 訳■ ¥3500
マルクスとエンゲルスの知的関係
●物語的バイアスを撃撃し即事象的世紀学を視軸に 関係の原像を定礎●

信仰・儀礼・神仏虐待 ■石塚正英■ ¥3900
●ものがみ信仰（フェティシズム）のフィールドワーク●

宗教と臨床精神医学 ■大宮司 信■ ¥2300
●露悪に寂滅を祈り 紫閣に殺意が飼る オウム・カルトの病理圏●

ミネルヴァ書房
〒607 京都市山科区日ノ岡堤谷町1番地
TEL075-581-0296 FAX075-581-0589
振替01020-0-8076 宅配可・価格は税込み。

現代哲学の潮流
——哲学と生活世界の展開——
里見軍之／谷口文章編著 古代から近代に至る西洋哲学の歴史と現代哲学の概要を辿りつつ、時代の知のありよう、現代の時代精神、現代のリアルな問題を考察。 予価二八八四円
近刊

南原繁と長谷川如是閑
——国家と知識人・丸山眞男の二人の師——
A・E・バーシェイ著 宮本盛太郎監訳 批判的姿勢をとりつつ国家で生きる苦難を南原、長谷川の人生から例証。五〇〇〇円
近刊

西洋哲学史〔古代・中世編〕
——フィロソフィアの源流と伝統——
内山勝利／中川純男編著 古代ギリシア・ローマからキリスト教的中世世界までの哲学思想を論考。 三〇九〇円

Minerva 21世紀ライブラリー 四六判上製

⑰ 西田幾多郎 ——その思想と現代——
小坂国継著 西田哲学研究の新たな地平を拓く。 三〇九〇円

⑱ 自己組織性とはなにか
吉田民人／鈴木正仁編著 二八〇〇円

⑳ 北一輝 ——転換期の思想構造——
岡本幸治著 北一輝思想の構造的把握。 三五〇〇円

㉔ 生命と宇宙 ——21世紀のパラダイム——
小林道憲著 宇宙生命の永遠を説く壮大な哲学。 三六〇五円

理想社

最新刊

理想哲学選書9
網としての形而上学
——ヘーゲルの科学論・自然哲学——
星敏雄著　定価二〇〇〇円

理想哲学選書10
自由への構造
——現象学の視点からのヨーロッパ政治哲学の歴史——
小川侃著　定価二三〇〇円

現象学的化粧論
おしゃれの哲学
石田かおり著　定価二三〇〇円

「白雪姫」とフェティシュ信仰
石塚正英著　定価二一〇〇円

理想哲学選書8
永劫回帰思想と啓蒙の弁証法
三富明著　定価二二〇〇円

神の再読・自然の再読
柴田隆行、河上睦子、石塚正英編　定価二五〇〇円

〝死〟を考える
関東学院大学人文科学研究所編　定価二五〇〇円

実存思想論集Ⅸ
ニーチェ
実存思想協会編　定価二〇〇〇円

実存思想論集Ⅹ
詩と実存
実存思想協会編　定価二〇〇〇円

実存思想論集Ⅺ
かたち
実存思想協会編　定価二〇〇〇円

定価はすべて税込です。尚小社の刊行物は書店様でお求め下さい。
書店様で手に入らない場合は，URL：http：//www. meshnet. or. jp/pcvan/washin
もしくはPC-VAN：j washin でもお求めになれます。

〒271 千葉県松戸市稔台614-16　☎0473-66-8003

モラル・サイエンスの形成　神野慧一郎著
ヒューム哲学の基本構造　「人間本性論」全巻を対象にヒューム哲学の全体像とその意義を明らかにする。　¥6180

若き教養市民層とナチズム　田村栄子著
ドイツ青年・学生運動の思想の社会史　ナチスの若き知的エリートとその思想の生成過程を総合的に解明する。　¥5974

知の歴史社会学　F・K・リンガー著　筒井清忠他訳
フランスとドイツにおける教養1890〜1920　世紀転換期におけるフランス知識人界の歴史社会学。　¥5665

一般社会学提要　V・パレート著　姫岡勤訳・板倉達文校訂
人間行動の合理と非合理を凝視して、二十世紀思想界に異彩を放つパレート社会学体系の著者自身による縮約版。　¥8240

柳田國男　経世済民の学　藤井隆至著
経済・倫理・教育　柳田学の思想体系を、民俗学としてではなく農政学の深化による経世済民の学として把握。　¥6695

日本的自治の探求　石川一三夫著
名望家自治論の系譜　地方分権論喧しい現在、福沢諭吉、陸羯南、蘇峰等の日本地方自治思想の原点を確認する。　¥3090

経済学体系の創成　竹本洋著
ジェイムズ・ステュアート研究　アダム・スミス『国富論』に先立って創成された経済学体系全編の本格的研究。　¥6489

現代経済学史 1870〜1970　松嶋敦茂著
競合的パラダイムの展開　限界革命から現代まで百年の学史を競合的諸パラダイムの成長進化の過程として描く。　¥3914

名古屋大学出版会

社会思想史研究　社会思想史学会年報　第二〇号（一九九六年）　北樹出版刊（発売・学文社）

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO.20 1996

CONTENTS

Papers delivered at the Twentieth Annual Meeting at Nagasaki Institute of Applied Science, Nagasaki, October 20. 21. 22, 1995.

Symposium : War and Peace in the History of Social Thought

I Peace Ideas in the History of Social Thought ……*H.CHINEN, A.SAWADA, Y.SASABE*… 5

II War Responsibility and Ideas after the 2nd World War in Japan ……*K.FUNAKOSHI, O.FUJIMOTO, J.I*… 46

Independent Papers

John Locke and Richard Hooker ……*Toyomitsu OKAMURA*… 77

'Verdinglichung' und die heutige Welt. Zur Rekonstruktion der sozialen Theorie von Lukács ……*Junji NISHIKADO*… 86

Special Lectures

The History of Christianity in Nagasaki ……*Chizuko KATAOKA*… 98

War Responsibility and Atomic Bombs ……*Shigetoshi IWAMATSU*… 108

Informal Session

M.SAKIYAMA, T.MIZUTA, A.HOSHINO, T. MATSUOKA, S. TAKAHASHI ……113

Articles

Locke's Thesis on 'a Property in his own Person'…*Kiyoshi SHIMOKAWA*…124

Kritik des Kapitalismus als Erkenntniskritik
—Symbol und Allegorie bei W.Benjamin ……*Takaoki MATSUI*…137

Deep Structure of Modern Civilization
—On Today's Nihilism ……*Akihiro ONOZAKI*…150

Book Reviews

……*T.MIZUTA, H.MIZUTA, K.TAKAKUSAGI, K.TAKIGUCHI, T.SHINOHARA, M.KURATA* ……162

Message for the 20th Anniversary of the Society
……*Successive Chief Directors of the Society* ……174

The Table of Contents of the Annals No.1-19. ……181

Edited by

The Society for the History of Social Thought

ISBN4-89384-568-3 C3010 P2570E　定価2570円(本体2495円)