

社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO.22 1998

シンポジウム：社会システムの現状と問題点



北樹出版

社会思想史学会年報

社会思想史研究

No. 22 1998

シンポジウム：社会システムの現状と問題点

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、今後この接近方法を持続すべきであると考えられます。

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

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

第二回大会記録

「シンポジウム 社会システムの現状と問題点」 第一部

社会の自己記述——社会学的啓蒙

土方 透……………ハ

システム概念の可能性について

佐藤康邦……………七

シンポジウムⅠ 討論

……………二九

「シンポジウム 社会システムの現状と問題点」 第二部

福祉国家体制形成のパターン——アメリカを事例として

小林清一……………三

ふたたび社会に経済を埋め込む

水島茂樹……………四〇

シンポジウムⅡ 討論

……………四〇

【自由論題】

マックス・ウェーバーと価値判断論争

——ウェーバー、シュモラー、反論壇社会主義者の三極構造——

細見博志……………四二

社会主義は「科学」か——科学的社會主義論批判——

丸山 敬一……………四二

マックス・ウェーバー理念型論における個と普遍の問題

——トマス・バーガー「マックス・ウェーバーの概念構成論」の方向性—— ……鈴木章俊……………四三

コミュニケーションの始原

……………宮本真也……………四三

アクセル・ホネットにおける承認論の展開

……………日暮雅夫……………四三

フランス革命期のブリティッシュ・コンステイテーションナリズムの急進化と

ヒューム政治学——アーサー・オコナーの政治哲学の分析から—— ……後藤浩子……………四四

W・ベンヤミンにおける「歴史」と「神学」

……………田中敏明……………四六

〔特別講演〕

中野重治と金沢

丸山珪一……………二五

〔インフォーマル・セッション〕

言語と境界のポリテクス

細見和之……………二五

フェミニズムの中心と周辺——女性の『普遍』をめぐる——

松本千鶴子……………二六

堀田誠三『ベツカリシアとイタリア啓蒙』（一九九六年）をめぐる——

黒須純一郎……………二三

マルクス・エンゲルスとマイノリティの論理

——第一インターナショナルの教訓が教えるもの——

渡辺孝次……………二四

民族と階級

——高島善哉を中心に——

松岡利道……………二六

公募論文

戦争と平和——カントの平和理論——

松井邦子……………二四

フエティシズムとイデオロギー

馬淵浩二……………二五

J・A・ホブスンにおける機械と経済学

尾崎邦博……………二四

ユダヤ人問題との関連においてみられたホルクハイマー／

アドルノの「非同一的なもの」概念

藤野 寛……………二六

福本和夫における方法の問題——その生成と展開——

櫻本陽一……………二八

ネオ・マルクス主義と台湾

齊藤哲郎……………二〇

書 評

岩崎正弥著『農本思想の社会史——生活と国体の交錯』

和田 守……………二五

三浦永光著『ジョン・ロックの市民的 세계——人権・知性・自然観』

田中秀夫……………二七

目 次

堀田誠三著『ベツカリニアとイタリア啓蒙』	石村多門	二九
阪上孝編著『統治技法の近代』	山脇直司	三二
野地洋行編著『近代思想のアンビバレンス』	鳴子博子	三三
河上陸子著『フォイエエルバツハと現代』	山辺知紀	三五
白井厚編著『大学とアジア太平洋戦争——戦争史研究と体験の歴史化』	安川寿之輔	三七
本誌へのご執筆に際してお願ひ(二七五)	公募論文執筆・送付要領(三〇)	編集後記(三一)

(表紙写真)

ルーマン(ビーレフェルト大学の研究室にて、土方透撮影・提供)

シンポジウム 《社会システムの現状と問題点》

第 I 部

〔報告〕 土方 透 佐藤 康邦

〔司会〕 清水 多吉

〈1997年10月18日 金沢大学〉

問題提起

司会 清水 多吉

いよいよ本格的な二〇世紀の「世紀末」なのに、世界的に二〇世紀を反省する気運がいつこうに起こってきておりません。何のことはない、既にして二〇世紀は終わってしまったのだという意見が多く聞こえてくるような昨今だからでありましょう。そのような意見の代表例がハーバーマスのものであります。彼によると、二〇世紀は第一次大戦とともに始まり、一九八九年のソ連東欧世界の全面崩壊で終わったのだと言います。確かに、第一次大戦終結後の世界史は、一九世紀的伝統的市民社会から、ファシズムへの道、社会主義への道、大衆社会への道の選択を強いられました。このうち、ファシズムは第二次大戦という凄惨な戦争による外圧によって瓦解しました。だが、それに対して社会主義の方は崩落にも似た現象で終焉をむかえてしまいました。この崩落現象にも似た終わり方が、一つの時代が終わったのだということの実感を与えない原因なのであります。結局、消去法で後に残されたのが大衆社会ということになります。

ですが、この大衆社会も一九三〇年代以降半世紀にわたって社会国家、社会福祉国家という形態をとってきたのですが、昨今はこのような事態さえ何かと批判にさらされ、方向転換をよぎなくされているように見えます。そもそも社会国家、社会

福祉国家の方向性は一九三〇年に突然に問題になってきたのではなく、既に一九世紀後半以降問題になってきたものです。この社会を資本主義の自動運動にゆだねておけば、社会的貧困を除去することが出来ず、ひいてはこの社会そのものを解体しかねないという問題意識から、ひとまず国家が労働者保護、社会的弱者救済に乗り出したことに由来します。一九三〇年代初頭の恐慌対策は、この傾向をよりドラスティックに展開したものと云えましょう。それから半世紀、先進資本主義諸国はこの傾向を一般的経済政策、社会政策として採用して参りました。しかし、昨今は、この経済政策、社会政策が経済システムの活性化の阻止要因となっているという新自由主義の突きあげに会い、軌道修正あるいは方向転換をよぎなくされております。

他方、一九七三年のあの石油ショック以来、先進資本主義諸国は化石エネルギーの高度利用からの脱却をはかつて、その経済構造を変質させようとしています。その結果がエレクトロニクスとコンピュータという新産業の成立であり、この新産業の製品は一〇年を経ずしてわれわれの日常生活に完全に浸透することになる。われわれの日常生活、つまり、銀行業務、交通会社の予約業務、企業体運営、学校行政のみならず、個人相互の日常的コレスポнденスまでもコンピュータ化するにあたって、そのシステム作りがさげばれ、最近ではポケベルのネットワークのためのシステム作りまで、その担当者はシステム・エンジニア（SE）と呼ばれて、完全な売り手市場なのだそうです。従来、資本主義のメカニズムや法形成のメカニズムを論ずる

のにシステムなどという言葉が使われたことはなかったのに、昨今では当然のことのように使われ、しかも、システムという言葉はことほど左様に日常生活にまで浸透してきております。

ファシズム社会が潰滅し、社会主義社会が崩落した後に残った大衆社会が今後どのような変貌をとげるのかは、「不透明な時代」だから分からないという言い方もあります。確かに不透明ではありますが、一つ確実なことは、よかれあしかれシステムあるいはシステムの思考が今後ますます進展して行くだろうと予想されることです。とすれば、当然にも、ここでシステムとは何か、システムの思考とはどのようなものかということをお省してみる必要があるだろうと思います。

とは言え、何の限定も設けずにシステムとは何かと問いつせば、古い話になってしまいます。システムという言葉が諸部分から成る全体という意味で用いられたのはかなり古いらしい。かのドイツ観念論者たちの時代になると、システムとは「一般的なもの」のことを指すようになります。しかし、何といても今日の意味でのシステムという言葉の使用は、一九五〇年代のベルタランフィーに端を発すると言えましょう。彼の「一般システム理論」は、ウィーナーのサイバネティクスと結びついて、その後のロボット学やコンピュータ技術の発展の基礎になったことは有名でしょう。そのみならず、この段階のシステム論の開放性、サイバネティクスのフィードバックやセルフコントロールといった言葉が、当時の民主主義への素朴な礼賛をこめて、いかに社会科学においても多用されたことか。

科学的システム論は、六〇年代に入って自己組織性のシステム論へと移行し、七〇年代に入って自己準拠性へと移行してきたと言われています。それとともに、システムは開放的なものではなく、閉鎖的なものだと言われ出してきたようです。というのも、自己の存立や運動を自己自身にのみ依存（準拠）するシステムというのは、閉鎖的なものにならざるをえないからだというわけです。このようなシステム論が視神経システムや免疫システムについてのみ言われている限り、自然科学論の範囲であり、こと更ここでも取り上げる必要はないと思っております。だが、このようなシステム論が社会システムとして論じられるとすると、話は別になってきます。

一九八〇年代の半ばになりますと、ルーマンに代表される社会システム論者が、閉鎖的自己準拠システムを社会システムに導入しました。もともと、彼の場合、このシステム論で論じているのは心理システムと社会システムまでで、政治システムや経済システムではない。社会哲学者の彼にとつて、政治や経済はあまりに手にあまるテーマであつたのでしょう。ルーマンのシステム論をモナド的システム論だといって批判するハーバースマスにしても、己れの社会論の一部にシステム論を導入しているのは、周知の事実でありましょう。それはともあれ、閉鎖的自己準拠システムなどというシステム論で社会システムを論じえないと思つたのか、ルーマンは、そのようなシステムの相互浸透だの、カップリングだのといった概念を持ち出すことになります。閉鎖性であれ、自己準拠性であれ、これは自然分野（自

然科学分野）から抽出されてきたものですが、相互浸透だの、カップリングだのは、おそらく、社会分野（社会科学分野）からのアナロジーでしょう。両者を結びつけようとするルーマンの理論的努力が必ずしも成功しているとは思いませんが、社会システム論者がシステムを原理的に追い求めている努力とその成果は評価したいと思います。

ひるがえつて考えるに、思想史を専攻するわれわれは、とかくすると、システムあるいはシステムの思考といったものに好感を持つてこなかったように思います。学問領域でシステムとほぼ同じ意味で、現代政治のメカニズム、資本主義社会のメカニズムについて語り、日常生活でシステムに従いながら、パソコンを打ち、交通、銀行、学校行政のそれぞれのシステムに依拠して生活していながらもです。他方、システム論者の方は、価値中立的であることを身上とするあまり、多少なりとも価値観から離れられない社会科学の領域への発言を手びかえる傾向にあり、そのためかえつてシステム論者の主張を不鮮明にしている側面もあります。例えば、資本主義の論理を、市場メカニズムを通しての資本の自己増殖とするなら、これはかなり自己準拠的なもの（閉鎖的であるかどうかは別として）でしょう。とするなら、あの一九三〇年代の危機を論ずるにあたつて、システム論者なら、こう言うべきではないでしょうか。従来言われてきているように、あれは（資本主義）経済システムの危機ではない。二〇年代後半の無謀な過剰生産の反動であり、失業が増大するのは当たり前だ。しかし、どれほど失業が増えようとも、

やがては景気は自動回復しただろう。失業率の増加で危機を感じるのは政治のシステムであって、経済のシステムではない。と。こう主張して、政治システムと経済システムとのカプリングもまた問題になったのではないだろうか。

これまで、もっぱらルーマンを例示しながら、社会システムのあれこれについて述べてきました。この他にも、資本主義を史的システムあるいは世界システムとして把握し、一五〇〇年以降のあるいは一七八九年以降の近代社会について果敢な問題提起をしている人物にウォーラスティンがいます。彼はアメリカ人ながらフランス、アナール派あるいはブローデルの系譜を引く人物で、ルーマンとは理論史的出自がまったく違います。彼の場合、アメリカ人らしくシステムについての厳密な理論的考察には若干の甘さが目立ちますが、それでもなお近代社会のシステムとイデオロギーに関する彼の諸論考には多くの聞くべきものがあると思います。

われわれの現代社会の今後の変貌については「不透明」と言われながらも、確実にシステムあるいは社会システムが強化されていきそうな今日、社会システムの現状と問題点を追求してみるのは、私どもの社会思想史学会にとつては是非にも必要なことかと思われまふ。第一日目は、どちらかと言えば原理論についてのそれぞれの専門家、第二日目は歴史論についての専門家にご報告をお願いしてあります。会員諸氏にもまた忌憚のないご意見と批判をお願いする次第です。

社会の自己記述——社会学的啓蒙

土方 透

ルーマンは、自己の理論のプログラムを「社会学的啓蒙」と呼ぶ。それは、あきらかにヘーゲルの理性啓蒙を意識し、それに対抗することを意図する理論の展開である。そうしたルーマンの学問は、一九八八年にヘーゲル賞を受賞するという栄誉を受けることとなった。たしかに、ルーマンの理論はヘーゲルに匹敵する非常に壮大な世界観の構想である。しかし同時に、その理論の中枢は、およそ哲学者が認めることのできない基礎概念に占められている。なにしろルーマンは、「主体」の存在も、「世界」の存在も、それ自体として認めることをしない。それゆえ、哲学者はルーマンの理論を「社会学」と規定する。しかし、社会学者から見れば、ルーマンの理論は、社会的事実を扱うには、あまりに思弁的であるという評価が与えられている。

ルーマンが問題にしているもの——それは、「現代社会」の適切な記述である。そこでは、「観察」の問題が徹底して議論される。すなわち、この社会に存するわれわれが、この社会を記述

するということはいかに可能か、という哲学でいわれるところの「解釈学的循環」の問題が、執拗なまでに議論され、そのなかで理論が組み立てられていく。したがって、安易に、自己の視点を外部に置いたかのように振る舞い、「特権的位置」から、われわれの社会ないし世界に評価を下したり、その方向性を示すといった立場は、徹底的に排除されることとなる。その点でルーマンは、ヘーゲルの「絶対精神」の在処をも疑う。自己の学問の論理を厳格に守り、なにか時代診断めいたことがいえずとも、その誘惑をいっさい拒否するという意味で、ルーマンの徹底した態度は、理論的禁欲の極致ともいえる。

はたして、このようなルーマンの理論は、よくいわれるように思弁的なものにとどまり、社会的事実の記述に不適切なものかどうか、再検討されなければならない。また同時に、ルーマン理論と伝統的学問との連続と非連続を明らかにし、かつまたその意味を、改めて問うことが必要となろう。そうした作業は、ルーマンの理論が、今後「思想」としてどのように評価されるかということの分水嶺となるはずである。

二

ルーマンの理論は、「社会システム理論」と呼ばれる。社会学で一般に「社会システム理論」という場合、まず想起されるのはタルコット・パーソンズの「社会システム理論」であり、我が国でもルーマン理論が紹介された当初からパーソンズの理論との異同をめぐる、多くの議論がなされてきた。その連続と

非連続を、ここでは問うことはしない。パーソンズからルーマンを眺めた場合、そこには大きな連続が認められるのだらうし、またルーマンから「社会システム理論」を論じていく立場に立つては、ルーマンとパーソンズとの間には、根本的な隔たりがあるということにならう³。そこで、「社会システム理論」という点から見てみると、それこそ数多くの社会システム理論および「システム」の名を冠した思考方法や方法論を挙げられる。しかし、一般にその出所ということになるとL・フォン・ベルタランフィの「一般社会システム理論」に収斂していくように思える。まさに、同書が「社会システム理論」の先駆的業績であったことは、争う余地のないところであらう。

ところで、このベルタランフィの『一般社会システム理論』は、中世の神学者ニコラウス・クザヌスへの献辞をもって始められている。ベルタランフィは同書冒頭で、社会システム概念の歴史の始まりをクザヌスに位置づけ、さらにその最終部分を「全体はすべての部分により輝く (ex omnibus partibus refulget totum)」というクザヌスの言葉で締めくくっている。

では、いったいいかなる点で、クザヌスの思想が社会システム理論の前哨たりえたのだろうか。また、社会システム理論という、今世紀のパラダイムに属するといえるであろう思想と一五世紀の神学者クザヌスの思想とは、どのような連続があるのだろうか。

ベルタランフィはいう。「私たちの知識はどれもすべて、たとえ脱擬人化されようとも、実在の一定側面を映しだしているに

すぎない。これまで述べたことが正しいなら、実在とはクサのニコラウスがよんだところの「対立物の一致」である。論述的な思考は常に、クサの言葉でいえば神と呼ばれるところの究極的な実在の、一つの側面を表現しているものではない。それはけっしてその無限な多様性を汲みつくすことはできない。それゆえに、究極的な実在とは対立物の統一なのだ。いかなる陳述も一定の観点からのみ正しいのであり、相対的に有効であるにすぎず、反対の観点からの対立的な陳述によつて補われなければならない」と。⁽⁴⁾

また、哲学者ハインリヒ・ロムバッハは、その著書『構造存在論』において、システム理論に関する章を設け、現在のシステム理論に関する議論が「歴史的連関を無視している」ことを指摘し、システムの一般理論の最初の提示を一四四七年のクザーヌスの著書『学識ある無知』とし、サイバネティクス、情報理論、一般システム理論、構造主義へと説き及ぶ。⁽⁵⁾ ロムバッハによれば、クザーヌスは「世界をシステムの的に解釈し、それによつてある神学的な問題を解決しよう」としたのであり、その着想はジョルダノ・ブルノーによつて全ヨーロッパに流布されたという。「世界の多数性についての彼(ブルノー——引用者)の教説は世界概念を主題としていて、それが中心に据えられ、思惟ならびにあらゆる説明の基礎として実体や価値の概念を駆使している。ブルノーの世界概念は近代的なシステム概念である」というのである。

以下、このことを念頭におきつつ、クザーヌスとルーマンの

理論を重ね合わせていきたい。⁽⁶⁾

三

1 世界

a クザーヌスにおける「世界」

ここではクザーヌスの代表的著作『学識ある無知 (De docta ignorantia)』から世界の問題を中心に見てみよう。同書では、まず、神の無限性が論じられる。すなわち、神は真の無限であり、対立を越えた「絶対的最大の (maximum absolutum)」とされ、また、神は「より大またはより小 (maius aut minus)」が見いだせないものであり、比較 (comparatio) の可能性を超えた最大なるものとされる。このような無限なるものを、有限なるものは知ることができない。神は、人間の知性にとっては見えない神、すなわち「隠れたる神 (Deus absconditus)」である。ここにおいて世界は、それが可視化されたものとされる。つまり、世界は「神の似姿 (similitudo Dei)」であり、神の痕跡なのである。逆にいえば、神の中にはすべてが包蔵 (complicatio) されており、それが展開 (explicatio) したものが、世界であり、「可視的になった神 (Deus sensibilis)」ということである。

このように、世界の無限とは、人間にとつて可視化された(神によつて創造された)無限である。このことを世界の内から論ずるならば、世界は神の「縮限 (contractum)」であり、それゆえ「縮限された最大 (maximum contractum)」と呼ばれる。⁽⁷⁾ ここでクザーヌスは、どこまでいっても終わらない無限性、すなわち「欠

如的無限 (privative infinitum) (限界を欠如するという意味) という定義を持ち出す。つまり、世界は神以外の一切のものを包含するにもかかわらず、それ自体としては限界がなく、それゆえ欠如的に無限であるというのである。ここに、神の絶対的無限性は、縮限された世界として、人間の認識の対象となりうる。

このような世界は、「より大または小」といった比較・関係化に置かれることが無際限に可能となる。むしろ、この比較・関係化というものが無限に続けられるというそのことによって、世界はその無限性を獲得できるといえる。すなわち、際限をもたず、また終わることのない比較・関係化による認識というのが、世界の本性なのである。ここに、世界の無限性とは、「有限なる無限性 (infinitas finita)」とされる。

以上のクザヌス理解から、人間の世界認識の無限性が導き出されよう。それは、有限的無限性としての世界認識のなかにとどまるものである。なぜなら、人間の認識は、神の認識とは異なつて、世界全体を一挙に把握することはできず、絶えず認識の本性は、認識を漸進的に続けるという未完結のプロセスといえるからである。ここから、認識のバースペクティヴ性といったものが導出される。他の視点、複数の視点、同一物の別様の現れ方といったものが、つねに予想され、また思念されることとなる。ここに、世界の同一性は、神の同一性とは異なり、多性、差異性のうちにある同一性とされる。すなわち、個々のもの、個物において相違する仕方与えられる世界であり、人間の認識において、世界それ自体は存在しない⁹⁾。

b ルーマンのシステム理論における「世界」

ルーマンの社会システム理論は、現代社会の記述を試みる理論である。したがって、旧来の理論とは異なり、世界を誰もが見通せる客観的な意味からアプローチする可能性を完全に放棄することから始まる。すなわち、いまや世界は、それを構成する要素数の算術的增加とさらにそれに伴う要素間の関係の数の幾何級数的増加により、要素の無限な関係可能性を前提しえないほどの茫漠たるものである。もはや、統一的な意味のもとに世界を語ることはできず、また全体として世界を理解することもできない。こうした多数の要素とその相互関係からなる規定不可能な状態にあつて、要素およびその関係は選択され、また限定されなければならない。つまり、世界の複雑性は縮減(Reduktion der Weltkomplexität)されなければならない。ここに、世界の複雑性は、システム内／外一差異においてはじめて把握されることとなる。つまりシステムは、世界(Welt)をシステムの環境世界(Umwelt)として、その世界の複雑性を縮減することにより、したがって環境世界とシステムとの複雑性の落差からなる地平の差異性構造において成立するものといふことができる。

このような差異性構造を出発点とする理論にあつて、世界は次のような布置与えられる。すなわち、システムと環境世界との関係は複雑性の差異にある。その際、世界はけつしてその全貌を見渡すことのできない要素とその関係可能性の総体とされる。したがって、それは縮減されるべき素材である。それゆ

え、諸要素の連関あるいは意味連関はいぜんとして規定されな
いままである。せいぜい、その実在性はあらゆる可能なもの
他様でもありうるという「最終地平」という点にある。すなわ
ち、世界は《存在》の観点ではなく《複雑性》の観点から問題
にされる。換言すれば、複雑性という概念は《存在の状態》で
はなくシステムと世界の《関係》を表示するのである。世界は、
システム生成を通じて意味投企され、また意味付与される《素
材》にとどまっているといえる。

このことから即座に理解されるように、こうした複雑性の《あ
る》縮減が行なわれれば、《他の》縮減可能性が即座に示唆され
る。こうした「別様でもあることが可能であること (als anders
möglich sein)」を、ルーマンはコンティンгент（不確定的）な
いし「偶有的」と呼ぶ。つまり、つねに、あらゆるものが別様で
もありうるという可能性のなかで、しかし、「なにものか」とし
て在りうるのである。この意味で、あらゆる「縮減」は不確定
的・偶有的 (kontingent) な縮減といえようし、またそれは、つ
ねに暫定的な認識であり、かつその暫定性の維持と再生産が、
真理の真理性の内実ということになる。

さて、以上クザーヌスとルーマンにおける「世界」の問題を
見た。関係性における世界の認識および世界認識のパスpek
ティヴ性という点において、両者の近似性は明らかである。す
なわち、どちらも世界を存在論的な見地から、全体的な統一概
念として理解することはしない。それぞれ世界を「比較・関係

化」ないし「差異性」において論じ、また「(有限なる) 無限制性」
ないし「複雑性」として、捉えるのである。

2 神と世界との関わり

クザーヌスにおいて、世界の無限制性は神との関係から論じら
れる。その際、「世界を《無限として見る》ことは——これを最
大あるいは一と見る場合と同様——本来的に神に基づいて、神
の方向から可能となる」ものである。これは、世界を「外から
見る立場」であり、その立場をとることによって、世界は無限
なる神から、「一なる全体として無限」と見られる。それは、「い
つさいの可能存在で現にある神」に対して、「可能性(質料)の
ゆえに現にある以上にはあり得ない世界」の限界を見て取るこ
と」であり、ここに「世界の《事象的》有限性は、神の無限制性
から世界を原理的に無限として見ることから現われてくる」も
のとされる。

神と世界との関係をルーマンの社会システム理論は、以下の
ように説明する。すなわち、ルーマンは、前述のように徹底し
て差異から出発する。同一性から出発し、差異性へいたるとい
うのではない。同一性から出発する場合、たとえば、Aがあり、
Bがあり、それゆえA/B「差異が「ある」という思考プロセス
となるが、差異性から出発する場合、このA/Bの差異を示す
「」が基点となる。つまり、「」ゆえに、AおよびBが、推
定されるといえる。さらにいえば、A/Bというセットの存在
もまた、その「存在」ではなく、「A/B/Cというかたちで、

「」から推定される。ルーマンはこのことをサーモスタットのバイメタルを例に説明している。サーモスタットは、膨張率の異なる二つの金属を張り合わせ、その膨張率の違いゆえに温度に応じてスイッチの「入／切」を作動させるものである。この場合、その二つの金属のそれぞれが何であるかは問題とされない。問題は、その二つの金属の膨張率の「差異」である。この「差異」が、この（サーモスタットの）機能を働かせるのである。

このような考えから、単一な神と世界の複雑性とは、一種の差異性構造のなかに置かれることとなる。すなわち、旧来の理解からすれば、単一な神は、世界のすべての多数性にさきだつて上位に存在するものであり、あるゆる複雑性を算出する不動の動者（the unmoving mover）であつたといえる。こうした理解に対し、ルーマンは単純なるものを複雑性に対する否定的な理性上の概念としたうえで、クザーヌスを引きながら「複雑性」という概念は：何かを、たとえば世界を、統一的なるものと記述する際、不可欠なものとなつている」という。ここに、神の単一性は複雑性とのセットからのみ推定されることとなる。このように「差異がある」ということ、すなわちシステム（システム／環境世界／差異）が存在しているということとは、あるゆる認識論的懐疑を免れて、ルーマン理論の出発点となつている。⁽¹⁴⁾

3 (観察の) 観察

さきにも述べたように、有限なるものは無限なるものを把握できない。しかし、神それ自身は把握できない聖なる本質

(divinam essentiam per se incomprehensibilem esse)であるにせよ、神は、神自身を観察できないのだろうか。神の不可知性において、神はみずからを観察できるのか。また、このような観察はどのようにして可能なのだろうか。ルーマンの疑問は、この点に集中する。ルーマンがクザーヌスに言及するのは、まさにこの点である。⁽¹⁵⁾

ルーマンの理論においては、観察者の位置というものが徹底的に議論される。たとえば、われわれは、モダンの内側にいるのか、外側（ポスト）にいるのか、見ることはできない。つまり、モダンからモダンを観察しているのか、ポスト・モダンからモダンを観察しているのか、モダンからポストモダンを経て（想定して）モダンを観察しているのか、わからないということである。これは、われわれの存在がシステム内存在であるということの徹底である。

ここでは、システムが観察することと、（観察する）システムを観察することという二重の関係が論じられる。さきに述べたように社会システムは、その環境世界の複雑性との関係から規定される。しかし、システムのこうした記述は、システムを外部から観察した場合に理解できる様態である。一方、システム自身には、システムの外部は確認できない。（眼球自身は、見ている眼球自身が外部刺激を受けていることを確認することはできない！）システム自身の行なう観察——これが内部観察であ

る。外部観察は、ある意味で「特権的な」ものである。なぜな

ら、対象にたいしてなされる言明内容が、言明を発する主体において免除されているからである。(平等を宣言しうる「特権的」立場を想起!)つまり、外部観察とは、「システムが行なっている観察」を他のシステムが観察すること(なにかを見ている眼球の視線¹⁶)というものを他の視線が見ていること、つまり「観察の観察」ということになる。

このような二階建ての構成により、ルーマンは、自己自身を観察するシステムという循環の問題に立ち向かっていく。これがルーマンもよく引用する、ハインツ・フォン・フェルスターのいう「システムの観察 (observing system)——システム《を》観察することであると同時にシステム《が》観察することという含意——」という問題である。

このようなルーマンの理論からすれば、さきに挙げた神の自己観察可能性の神学的解決は、(厳密性の要求ゆえに)神学自身がこなせるものを「超えて」しまったという。すなわち、神学は、神に自己を観察する能力がないことを認めるわけにはいかず、かといって、神を観察することのできる悪魔の近くに来ることを避けなくてはならない。この問題に関して神学がとった「逃げ道」は、神がみずからを観察できるように「創造と悪魔の弾効」を必要とするという想定に「致命的」なまでに接近した¹⁶というのである。

4 「反対の一致」から「多様化する統一」へ

神はあくまでも真の無限であり、あらゆる対立を超えた《単

一な》神である。神は、あらゆる対立を超えるものであり、神においては、より大きいもの、より小さいもの、より速いもの、より遅いものが考えられない。そのような区別のかたに位置するものだからである。ここに、クザーヌスの有名な「反対の一致」「対立物の一致」(coincidentia oppositorum)という定式が導かれる。神の無限の相においては、反対や対立といったものが不可能なのである。たとえば、無限に大きな円周は、限りなく直線に近づき、神の無限のまえには、同一なるものと理解される。

一方、システム理論において、すべてはシステム／環境世界「差異から導出される。したがって、システム理論にあって、すべてはシステムとして把握され、システムでないものは「ない」。換言すれば、システムでないものは、システム理論から見ることができない。なぜなら、「システム理論から見ることができないものを、システム理論は見ることができないということ」をシステム理論は見ることができないからである。システム理論は、その意味で理論的に閉じた体系である。しかし、この閉鎖性は、すべてをシステム／環境世界「差異において把握しよう」という点で、すべてに対して開かれた理論でもある。

このことは、社会一般の諸現象をシステムとして記述しようという企てを可能とする。たとえば、この社会における法現象と経済現象を法システムと経済システムとして記述し、その両者の関係を論ずることが可能となる。そこで展開される議論は、社会にあって経済システムの優位が一方的に主張されたり、法

システムの調整的能力がことさら強調されるというたぐいのものではない。両システムのカップリングを可能にする微妙なメカニズムの解明から、多くの要素とその連関からなる社会全体の構成を説明する理論的な枠組みの描写が試みられることとなる。すべてをシステムとして記述することで、それぞれの他のシステムの持つ固有の論理を、互いに自己の論理に読み替えてつづ、共働するメカニズムが明らかにされていく。システムは、「システムの観察」を通して、現実を解明し再結合する。すなわち、あらゆる複雑性が偶然的に与えられた不確定 (Kontingent) な所与として分析・解明され再結合し構造化されていく。この解明と再結合は、観察の観察、記述の記述、つまり自己言及し自己準拠を通して、システムを《運動する》統一体として形成するといえる。こうしたシステムの動態的な理解から、多様性と統一という対立が同時に可能となる。ルーマンは、これを「多様化する統一 (unitas multiplex)」と呼ぶ。

四

これまで、世界は宇宙的統一 (universalis unitas) から議論されてきた。いかに「新しい価値」が提唱されようとも——それがいかに普遍性、相対性、多元性また寛容性を主張するものであれ——現代社会においてわれわれが発見するものはさらなる価値の多様化と錯綜であり、そしてわれわれにはそれら多様な価値との共存が要求されている。クザーヌスが、かれの人生に

において、分裂する東方教会と西方教会の一致のために献身したことはあまりにも有名である。そこに前述した「反対の一致」の社会的な意義がある。

世界の複雑性から出発するルーマンの社会システム理論は、(全体) 社会の統一を《原理》ではなく、《パラドクス》として扱う。なぜなら、価値の多様性や相対性を主張すれば、その主張そのものが、多様な一つの価値として相対化されなければならない、また、「パラダイムの転換」「大きな物語の終焉」というスローガンも、そのスローガンそのものに適用されれば、即座に自己自身も「転換」ないし「終焉」を迎えるものとして矛盾を呈することとなるからである。このことから、ルーマンはこの「パラドキシ」をわれわれの時代の「オーソドキシ」と呼ぶのである。⁽¹⁹⁾

ルーマンが自己の理論プログラムを「社会学的啓蒙」と呼ぶことは冒頭で述べたが、同名の論文の結語で次のようにいう。「したがって啓蒙の明澄化は最終的に啓蒙が反省されることに帰する。社会学では啓蒙それ自身が啓蒙され、そしてつぎに課題として組織される。理性啓蒙から、暴かれた啓蒙を越えて社会学的啓蒙にいたる進歩は、問題意識における進歩であり、啓蒙の自己自身にたいする距離にある進歩である。啓蒙はかつて啓蒙の前提であったものから、つまり共通の理性所有と考えられうる人間性の目的に関する仮定から、それらの内在的な制約を取り出す。啓蒙はこの方法で世界構想と事象的経験の間の緊張のなかに、その内的法則を発見する。すなわち世界の複雑

性はそれがたしかに縮減されうるときにのみ把握される。この法則こそ社会学に現実的な啓蒙の諸条件とチャンスとを認識する可能性を与えるのである。²⁰⁾

こうした絶えざる啓蒙の遂行が、反対を一致へ導くことの一—そして、そのことが新たな反対を産み、さらにそれを一致へ導く—再生産を可能にするといえよう。自己進化する普遍理論がこの社会学的啓蒙において、「多様化する統一 (unitas multiplex)」のもとに可能となるのである。

註

(1) ルーマンのヘーゲル賞受賞記念講演「パラダイム・ロスト」(土方昭訳、国文社、一九九二年)参照。ここで、哲学者シュペーマンは苦渋に満ちた献辞を述べている。

(2) 「日本語版への序」『法と社会システム——社会学的啓蒙——』(土方昭監訳、改訳版、新泉社、一九八八年)。「物理学者自身も物理学の対象であり、ただ物理学の法則あるいは物理学的蓋然性によつてのみ実現可能であるように、社会学者の日常生活にいたるまでも、ひとつの社会的現象である。…過去の偉大な哲学体系には、この自己反省の問題は、解決しえないことはないが、困難な問題であった。…ヘーゲルは彼の体系のなかに、体系そのものになす場所を見だしていない。それは、いわば世界精神の秘書として把握されなければならなかったであろう。フッサールの超越論的現象学は、そこではコミュニケーションがなにかうわべだけのものにすぎないという独自の意識の自己分析に依拠している。したがって、超越論的理論家は自己自身を適切にコミュニケーションもできず、しかもみずからの手の内をあかさない理論家として記述されなければならないであろう。」

(3) この点に関し、土方透、松戸行雄編訳「ルーマン、学問と自身を語

る」(新泉社、一九九六年)一四一頁、参照。ルーマンは、ここでパーソンズがルーマンと同様の概念を用いてはいるものの、まったく異なったものが生まれるという印象について語っている。

(4) 長野敏、太田邦昌訳、みすず書房、一九七三年、二四一頁。

(5) Heinrich Rombach, *Strukturalogie: Eine Platonologie der Freiheit*, 2. Aufl., Freiburg/München 1988, S. 173-175 邦訳「存在論の根本問題——構造存在論——」(中岡成文訳、晃洋書房、一九八三年一七〇—一七三頁)。

(6) 一九九四年に訳出された「学識ある無知について」(山田桂三訳、平凡社)に所収された解説「八巻和彦「豊穠なる逆説」においては、上記ベルタランフイおよびロムパハはもとより、クザールヌスに言及した多くの思想家が挙げられている。もつと、本稿(註5)でも挙げたロムパハの「システム」概念の理解は、本稿で中心的に扱うルーマン理論を理解するに当たっては、非常にミスリーディングなものである。

(7) 他方、後述するように世界は比較・関係化の無際限性においてもまた、その無限性が理解された。それは、世界を「内から見る立場」である。むしろ、世界の内にとどまっているからこそ、その無限性が可能となるといえる。なぜなら、この立場からは、世界の眼界に到達することは原理的に不可能だからである。そうした所作は、つねに世界の有限性のうちに生ずる。つまり、世界は事実上の有限である。ここに「世界を有限なる無限性」と見るクザールヌスの思想的立場の二重性が存する。世界の外から見る立場は「無限を無限と」(Infinitum ut infinitum) 見るものであり、世界を内から見る立場、無限を無限定として (Infinitum ut indefinitum) 見る立場である。前者は無限を一つの全体 (totum) として見、後者は進展 (progressio) と見ている。前者は完結的で現実的、したがって《存在する》無限性 (sciende Unendlichkeit) であり、後者は未完結的で可能的な、したがって《生成する》無限性 (werdende Unendlichkeit) と理解される。この二つの無限概念は、世界の無限性において結びつき、重なり合っているとされる。「両者は互いに他を予想し合い、いわば相互に反転し合っており、ともに世界の無限性の

本質的契機を形成」してゐるとされる。藪田担『無限』の思惟(創文社、一九八七年)一七六頁を参照。

- (8) ここは、もっぱら藪田担「クザールヌスの『無限』の問題」のIIからIV(日本クザールヌス学会編『クザールヌス研究序説』国文社、一九八六年所収)および前出、同『無限』の思惟「第四章第一一三節に依つてゐる」。
- (9) クザールヌスにおける同一性と差異性に關する(こうした視点の登場を、新田はまさに「現代」の問題として指摘している。新田義弘『哲学の歴史』六三頁、講談社、一九八九年)。

- (10) Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Opladen 1974, S. 67ff.

- (11) Luhmann, *Ebenda*, S. 92.

- (12) 前出、藪田『無限』の思惟一七六頁。

- (13) Luhmann, *Soziologische Aufklärung* 5, Opladen 1993, S. 59, ff.

- (14) Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1984, S. 30 (邦訳、佐藤勉監訳『社会システム理論』上、恒星社厚生閣、一九九三年、一七頁)およびA・ナセヒ「システムはどのようにして現実的であるのか? ルーマンの自己準拠的システム理論の存在論的・認識論的身分について」(館野受男『哲学的啓蒙』敬愛大学経済文化研究所、一九九七年所収)参照。

- (15) Luhmann, *ibid.* 1993, S. 19 および前出、ルーマン、学問と自身を語る』一三八頁。

- (16) 同、一三九頁。

- (17) ここでは、詳しく述べることはできないが、ごく簡単にいうと、法システム(合法/不法というコードによる法の実定性に基づくコミュニケーション)と経済システム(貨幣を支払う/支払わないというコードによる「価格」という言語を用いたコミュニケーション)とに注目することによって、法と経済との構造的カップリングを議論することができ。拙稿「法と経済のシステム理論」(『経済評論』三三九、一九八四年)およびToru HIJIKATA u. Armin Nassehi (Hrsg.), *Risikante Strategien*, S. 145-153, Opladen 1997, を参照された。

- (18) 拙編著「ルーマン／来るべき知」(勁草書房、一九九〇年)二七九頁

- 以下およびToru HIJIKATA "Das sich entwickelnde System: Die universale Theorie in den gegenwärtigen Wissenschaften", *Rechts-theorie*, Beiheft 11 (1991) 参照。
- (19) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1997, S. 1144.
- (20) Luhmann, *ibid.* 1974, S. 86.

システム概念の可能性について

佐藤 康 邦

一 システムとは何か

本発表の主題は、システム論及びシステム概念一般が含む現代における科学論的意義を明らかにした上で、それが社会に適用された例である社会システム論の方法論的、倫理学的問題を検討するところにあります。システム論は、一方ではきわめて現代的な問題を扱う理論ですが、同時にシステム概念そのものは古典哲学的主題と深く関わっています。そこで、現代のシステム論の含む科学論的意義を明らかにするためにも思想史の文脈のもとでの考察が有意義となってくるはずです。本発表においてもそのことが心がけられています。

システムという言葉の語源に遡ってみると、これが、ギリシ

「ヤ語に基づいてラテン語の語彙systemaとして作りだされた言葉であり、中世末期にまず神学論争の用語として使われ出し、やがて学術用語となつていった言葉であるということが明らかになつてきます。さらに、啓蒙思想の背景のもとで、システムという言葉は学術用語としてごくありふれた言葉となります。知識はばらばらのものであつてはならず、関連づけられた集合体になつていなければならぬという考え方が、システム概念を流行語の位置に据えるに至つたのです。カントは、『純粹理性批判』のなかで次のように語っています。

「理性の支配のもとで、われわれの認識は、一般に思いつきの寄せ集めをなすものであつてはならず、システムを構成するものでなければならぬ。システムとしてのみ、われわれの認識は理性の本質的目的を支持し、促進することができるのである。」

ところが、カントの場合でも『判断力批判』になると、このような考え方にさらに別の要素、すなわち所謂有機体論的自然観の観点が付け加えられるところが興味を引きます。そこでは、「一個のシステムとしての全自然^②」という言い方がされ、ガリレオ、デカルトの近代科学の自然観とは異なる目的論的自然観が主題化されるに至るのであります。そのことは、彼に続くヘーゲルにおいて、一層はつきりします。『精神現象学』序文では、「真理が現存する本当の形態は、真理についての学問的なシステムでしかあり得ない^③」と語られています。これが『大論理学』になると、『学問の全体が自己自身のうちで円環をなす。この円

環においては最初のものが最後のものでもあり、最後のものが最初のものである^④」と語られるに至ります。

この学問的システムについての「円環をなす」という定義こそ、明瞭に有機体論的性格を物語っています。また、そのことは、他の箇所でのヘーゲルによる有機体についての定義からも明らかなことです。そして、このようなシステムについての有機体論の意味付けは、二〇世紀中葉におけるL・V・ベルタラフの「一般システム論」という概念と重なるものです。この「一般システム論」は今日のシステム論の前提をなすものなのですが、この今日のシステム論と古典哲学的発想との重なり合いといふことは、たとえそれを当事者たちが否定しようとも、認めざるを得ないことであります。それは、今日のシステム論を代表するマトウラナとヴァレラのオートポイエーシス論——彼等はそれを生命システムの理論としています——を見てもわかります。彼等の語るオートポイエーティック・マシーンは、「マシーン」と言つても、デカルト流の動物機械論における「マシーン」とは全く異なるものであり、むしろ有機体論の新たな定式化の試みと受け取られるのですが、そこでも、生命システムは円環をなすものとして捉えられているのであります。

「オートポイエーティック・マシーンは、構成要素の産出・変形、破壊」の過程のネットワークとして有機的に構成された（単位として規定された）機械であり、そのネットワークが産出する構成諸要素は、（一）それらの間での相互作用と変換によつて、それらを産出する諸過程（諸関係）のネットワークをくり返し生

み、現実化し続ける。そして(2)このネットワーク(機械)を空間中の具体的単位として構成する。その空間中において、それら構成要素は、一個のネットワークとしてのオートポイエーティック・マシーンを現実化するための位相領域を特定することによって存在する。」

ここで、ネットワークが構成要素を産出(produce)するのに対して、構成要素の方はネットワークを生み(regenerate)、現実化(realize)するというように、言葉遣いの点で若干のずれはあるものの、ネットワーク(オートポイエーティック・マシーン)とその構成要素との間には明らかに円環関係が見られます。また、同じ「オートポイエーシスと認知」の別のところでは、「生命という有機体は、諸構成要素の産出あるいは維持を保証する円環的有機体である」というような言い回しも見ることが出来ます。

この有機体論ということが、システム概念に含まれる一側面です。しかしシステムには、今日におけるこの言葉の用法にも見られます通り、必ずしも有機体論とは限らない側面も含まれています。たとえば、機械や工学的技術のあり方に関してこの言葉が使われます。さらには「システムキッチン」といった言い方さえある。これらの言葉遣いのなかでは、むしろ機械とのアナロジーによって、事が進められていくことに對する説明方式という意味付けがされているようです。これが、社会に適用されて「社会システム」あるいは「社会システム論」という言葉になれば、そこから、人は、多くの場合、満ち足りた桃源郷の類を思い浮かべはしないのであって、能率本位に、何かきつ

く管理された社会の在り方、その意味で機械的なものを思い浮かべるはずであります。それはまた、社会システム論に関する拒絶反応のもとともなるものなのですが、それでは、社会システム論は、個人を外的条件から因果的に決定されるもの、その意味で人間の自由を無視する理論かということになると、事實はむしろその逆なのです。社会システム論の草分けであるタルコット・パソンズにおいては、彼がその社会学者としての歩みを、主意主義的(voluntaristic)な社会行為論の形成というところから始めたということが、何よりもそのことを良く物語っています。そして、このような個人のシステムにおける位置付けというところで、有機体論の問題が登場することになるので、その前に、この個人と社会システムとの関係の検討をしておきましょう。

二 社会システム論における個人の位置

社会学の方法を大きく分けて、対象を社会の総体の把握に求めるタイプと、個人の動機に遡って社会の在り方の解明を求めるタイプとの二つを見ることができましょう。前者の例としてデュルケームを挙げることができるし、さらにはマルクスもここに含めることができるでしょう。後者の例として、ウェーバーの理解社会学の方法を挙げることができますが、すでに社会契約説の国家観のなかにそれが見られるとも言えましょう。そこで、この双方が、民主主義的方法か、全体主義的方法かという選択肢を構成するかのよう受け取る向きもありますが、こ

れは、科学の場と政治イデオロギーの場を混同させたものに過ぎません。しかし、この両者が単にステイックに対立したものであることを、たとえば、パーソンズの社会システム論が良く示しているのです。

パーソンズは、その出発点をなす『社会的行為の構造』(一九三七)のなかで、彼が実証主義と名付ける、人間の行為を環境や遺伝的素質からの因果的帰結とみなす理論、すなわち社会進化論、行動主義の理論に対抗して、主意主義的行為論を展開しました。その際、行為の主意性を支えるものとして、一方で、目的・手段の形をとって遂行される目的論的行為——それは功利主義的性格に染まっています——を設定するとともに、他方で、行為の規範性を設定しました。(彼が影響を受けていたウェーバーの概念では、「目的合理性」と「価値合理性」に相当します)。社会システム論は、社会を総体として扱うものとしてこの主意主義とは逆のもののような観を呈していますが、システム論の準拠枠(the frame of reference)を個々の行為(units action)の動機のところ設定する方法論上の工夫により、行為の主意性が確保されています。その上で、一九五一年の『社会システム論』では、社会システムは次のように説明されています。

「社会システムとは、少なくとも物理的すなわち環境的側面を含む状況において、互いに相互行為し合っている複数の行為者からなるものであるが、その複数の行為者は、「欲求充足の最適化」への傾向というものによって動機づけられており、また彼等の状況に対する相互に包摂し合う関係は、文化的に構成され

分有されたシンボルのシステムによって規定され、媒介されている。」

そこで、個人の社会的行為システムは、次の三つのサブシステムからなるとされます。(これは、やがてパーソンズ自身によって四つのサブシステムからなる「四機能図式」に作り変えられていきますが、基本的発想に違いはありません)。

- a 個人としての行為者のパーソナリティ・システム
- b 社会システム
- c 行為者の社会的行為のうちに組み込まれている文化システム

以上です。

サブシステムaのレヴェルで示されたばらばらの個人が、bの段階に至って、社会システムを構成するような相互行為を行う。この相互行為を媒介するものとしてダブル・コンティンジェンシー(二重の不確定性)が設定されています。すなわち、物体ならざる人間の間の関係においては、物理的因果関係ではなく、それぞれ自由な選択に従って行為する個人が、相互に相手の行為を予測し合うことによって成り立つような関係が支配している。その際、この相手の出方に対する予測はいつもその地位や役割に即して行われるのでありますが、予測である限り、常に不確定なものを含んである。それが、相互行為のなかで二重化されて、ダブル・コンティンジェンシーとなるといふのであります。ただ、ここで注意しておかなければならないことは、コンティンジェント(不確定的)だからと言って、この関係が不

安定ないい加減のものを意味しているわけではないということであります。このように不確定性に媒介されているが故に、かえって、この社会関係は環境の変化にも対応し得るような柔軟性を獲得し得ているということ、さらに個人の「自由な意志決定」に従う行為と緊密な社会的結合との両立も可能となっているということが、正しく認められなくてはならないのです。すなわち、マーケット・メカニズムによって調整される資本主義的社会関係が全面的に取り込まれていると言えます。そしてさらに、パーソンズは、これにcの文化システムが加わることによって、社会の同形性の保持が良く達成されると言います。このように、パーソンズにおいては、準拠枠としての単位行為の動機を多元化することによって、主意的個人の行為とシステムの統合との両立が図られているのでありますが、これよりはるかに強大で、個人の心理システムを超越するようなモンスターの性格を社会システムに与えたと見られるニクラス・ルーマンの理論においても、個人の行為の主意性は確保されているのであります。システム化された社会とは、警察国家におけるように、個人が政治的権力によって抑圧されるといった状態にあるわけではないということはルーマンが繰り返して述べていることであります。そして、この高度に機能分化された社会システムにおいて———ということは多くのサブシステムを分肢として従える全体社会システムにおいて———、主観的には全く自由な意志に従ってなされている行為が、客観的には、システムの原則が貫徹されるための一結節点の役割をはたすということも可能

となるのです。逆の見方をすれば、個人にとって自由意志と確信されているものにしたところで、社会システムにとっては、個人の決定がコンティンジェントなものと設定されていることによって、そうではない場合よりもかえってよくその機能がはたされ得るというように捉え直されるということになります。では、このようなモンスターとしてのシステムの形成、機能原理はどのようなものなのでしょうか。

三 社会システムの形成原理

〔有機体論〕

パーソンズは、社会システムの形成原理の探究の末に、その晩年に至り、「テリック・システム」(Teil-System「究極目的システム」と訳されている)の概念のもとに、新たな形での四機能図式を作り上げるに至っています。それは彼によって「人間の条件の一般的パラダイム」と呼ばれ、【テリック・システム】—【行為システム】—【人間的有機体システム】—【物理化学システム】の順で目的論のハイアラキー——パーソンズによれば「サイバネティックス・ハイアラキー」——を構成しています。ここで、彼は物理、化学、生物学の最新の理論から有機体論を支持するようなものを選び出しているのです。

「これらの有機体と人間存在のテリック(究極目的)条件は、サイバネティックス・ハイアラキーと相互に関係し合っている。まさに、われわれは、このサイバネティックス的秩序が人間の条件の総体、物理的世界、有機的世界、人間の行為を含め

たものの、⁽⁸⁾進化の方向性の最も重要なただ一つの軸であると考えるのである。」

この立論が成り立つためには、一方では、文化の側での至上目的へ向けての価値のハイアラキーが想定されるとともに、他方では、自然の側にも、生物学のレヴェルに止まらず、物理、化学的レヴェルに至るまでの、目的論的な、すなわち有機体論的な見方が想定されることとなります。このパーソンズ晩年の理論は、論敵からは激しい嘲笑を浴び、信奉者には困惑を引き起こす類のものでありました。なんとも古臭い形而上学、また、自然に関する目的論がためらいもなく持ち出されているというわけで。しかし、ベルタランフィの意味でのシステム論を受け入れるならば、ここまで進まなければならなかったはずで、さらにまた、それは、やがてルーマンによる社会システム論へのオートポイエーシス論の導入の先行形態ともみなされるものであるはずなのです。

〔オートポイエーシスと社会システム論〕

ルーマンにおける、社会システムの、個人としての人間を消し去ったかに見えるモンスターの性格付けには、ある時にはフッサールの間主観性(Intersubjektivität)の概念が、またある時にはサイバネティクス理論が参照されたが、それに加えてさらに、マトウラナ、ヴァレラのオートポイエーシス論の導入によって一層の補強が図られるに至りました。それは、確かにシステム論の可能性を極度に押し進めるものであったが故に、

科学論上の大改造を伴うものであります。そのなかで、一般に自明なものとみなされている諸カテゴリーや諸対立項が疑問化され、脱実体化され、新たに機能主義的なものと鑄直されるに至っているのですが、その主なものを挙げておきましょう。

(1)まず、事実と規範の対立関係から。ルーマンは、これを「認知的予期」と「規範的予期」との対抗関係に置き換えていますが、いずれにせよ、この両者のうちどちらの予期が採用されるかは、どちらが環境の複雑性をより良く縮減し得るかにかかっているとき、その対抗関係の性格は相対化されます⁽⁹⁾。

(2)次は、このシステム論において、因果性あるいは因果法則に従って環境とシステムとの関係を一義的に決定するような方式が拒否されていることについてです。環境の側に原因が想定される場合でも、システムの側の選択原理に従うという解釈がされる(これは、オートポイエーシス論の、オートポイエーティック・マシーンはインプットもアウトプットもないという定式化に対応します)。このように閉じたシステムにおいては、その基礎付けはシステム自身のうちに求めるしかない。すなわちシステムは「自己準拠的」であるということになり、システムの外の一要因によって基礎付けをされるということはありません。カップリングという概念は、サブシステム同士の影響関係を因果性の概念を使わずに表現する方式と言えます。さらに、この因果性の対抗概念である目的論についても、その徹底した機能主義化が図られております。目的概念は、かつてそうであったように事物の本質という性格付けをされるものではなく、ある目

的の設定がシステムの環境の複雑性をどれだけ縮減し得るかという尺度から評価されるものとなるのであります。

(3)このようなシステム概念の深化は、このシステム自身が行う認知活動、さらにはこのシステム自身を観察する際の観点についても、徹底した捉え直しを要求するに至っております。オートポイエーシス論は、マトウラナがもともと神経生理学者であったこともあり、特に、この問題に関し突き詰めた考察を行っています。生命システムの認知過程は生命システムの生存の条件という観点に従って捉え直され、「生命システムは認知システムであり、過程として生きることが認知の過程である」というような定式化を受けます。さらに、生命システム自身を観察することについては、その観察者の位置も生命システム同士での相互作用から生み出されるものというように捉え直されなければならぬとされます。ここでは「客観的」観察を可能とするような第三者的観察点などは存在し得ないのであって、観察者の位置は観察対象の内部に生み出されるとみなされます。このような観察者の誕生の説明方式は、ルーマンにおいては、反射性(Reflexivity)という概念に見ることができでしょう。そしてさらに、これは、彼の、システムの進化過程を機能分化の過程と捉える見方に直結してきます(たとえば、実際の教育活動に対して教育学という学問が成立するといったことがその例とされます)。ルーマン自身、「機能分化は社会の高度の複雑性を組織可能とする形式である」と語っていますが、この機能分化によって、初めて、個人の自律的活動が社会システムのうちに

統合されるということもまた可能となるとされています。

(4)このように、システム自身の観察という次元で、古典的認識論を支えていた主観・客観図式が廃棄されるということになると、その延長線上で、歴史に関する見方にも大きな変化が生じることになります。すなわち歴史を、個々の事象間の因果関係の連鎖として捉える普通の意味での実証的歴史記述の方式ではなしに、ある全体としての一貫性を備えた変動の過程から歴史を見る観点も生み出されてくるという歴史記述の方式が要求されてくる。そしてそれは、「変動、選択、安定化」の三つの契機の組み合わせによって、「進化論」的に説明し得るとされます。

(5)では、これらのシステムの形成、形態、変動の基本原則は何かと言いますと、ルーマンの場合、それは、システムに与つての「環境の複雑性の縮減」の原則であるということになります。彼は、システム論の基礎単位として「意味」を設定していますが、それもこの原則に従って定義されています。

「意味は自己準拠に基づいて複雑性を処理する際の一般的な形式に他ならない。」⁽¹²⁾

この考え方はまた、コンティンゲンツ(Kontingenz)概念——英語のcontingencyと同じだが、しばしば偶有性と訳される——、すなわち、ある社会システムは他でもあり得ただけども現にあるようなあり方をしている。というのも、このあり方こそが環境の複雑性の縮減という機能を最も良くはたすからだ、という考え方と結び付きます。

システム論が本来内包しているはずの可能性の展開という観点に立った場合、このルーマンの社会システム論が一つの極限にまで進んだものであることは認めざるを得ないでしょう。しかしではルーマンの解決がわれわれに十分な満足を与えてくれるものかということになれば、これまた首をかしげざるを得ないというのも確かなのであります。それはルーマンの理論の検討を行う場合の逃れ難い宿命にも見えますが、では何故なのか。そのことに留意しつつ、最後にシステム論の抱える難問について検討してみよう。

四 宿命としてのシステム？

〔疎外された自由〕

ルーマンの描いた、高度に機能分化を遂げつつ緊密に組織化された社会なるものをカリカチュア化してみれば、それは、携帯電話やポケットベルによって結ばれたシステムのネットワークの一結節点の役割を喜々としてはたすビジネスマンの姿で表現できるのかもしれませんが。この状態を、社会システム論は、社会の合理化の当然の帰結として肯定的に受け取ります。しかし反対に、これを疎外された状況として批判的に見る見方もある。たとえば、マルクスとウェーバーは、他のことでは鋭く対立しているとしても、このような状況に疎外を見て取ったであろうということでは、共通の立場に立っていたと言えます。ウェーバーの場合なら、合理的行為の指標である目的合理性を備えたゲゼルシャフトの行為の対立概念として掲げた諒解

(*Einverständnis*) 行為のうちにこの疎外の側面も加えられていることが、ここで思い出されなくてはなりません(一九一三年の「理解社会学の若干のカテゴリー」。行為の動機を多元的なものとして設定することによって、ウェーバーによっても個人の意志を超えて作用するかに見える社会の在り方の把握が可能となっているのでありますが、そこには拭い難くベシミズムの影がつきまともいものです。

そして今日におけるこの社会システム論の批判の急先鋒がユルゲン・ハバーマスであることは良く知られています。ハバーマスにとつては、今日の高度にシステム化された社会は基本的に病んでおり、そこでは個人の自由なるものも贖の自由に過ぎない。それなのに社会システム論は、その病理を隠蔽してしまいう保守主義的イデオロギーだということになります。この観点、すなわち彼の「コミュニケーション的行為論」の立場から、たとえばダブル・コンティンジェンシーも批判されます。これによつて媒介される行為は、功利的動機に根差すだけの「目的論的行為」あるいは「戦略的行為」とみなされ、断罪されます。その際、ハバーマスが次のようなことを語っていることが見逃せません。

「パーソンズは、功利主義的行為概念の中核となるものに、すなわち行為者の意志決定の自由を何か設定された一目的に対する二者択一的な手段間の選択とみなす解釈に、どうしても固執してしまふ。彼は、多分、主意主義というものは、意志決定の自由をコンティンジェントな選択の自由として、すなわちドイ

ツ観念論の言葉を使えば、恣意性 Willkür¹³として考えることで救い出し得ると信じているのである。」

この、真の自由とは人間の尊厳に直結するものであるとする古典倫理学的主張は、フランクフルト学派知識人（すなわち旧西独進歩的知識人）としてはいささか不用意な程、自らの哲学的出自であるドイツ観念論の哲学的立場を明らかにしてしまった発言とも見られますが、彼の意図が何であれ、システム論批判の一典型であるには違いありません。

確かに、たとえば、今日の高度にシステム化された社会では、行動領域のうちで個人が自らの知見と責任のもとで行動しなければならぬような領域は極端に狭められ、われわれの日々の行動の多くは出来合いのマニユアル通りの手続きに従って行えば良いというようになっていきます。その点で、われわれの自由は、かのロビンソン・クルーソー的な、すべてを自分で解決しなければならなかった自由とは正反対の場所にあると言える。それとともに、カント的自由が無前提的に主張され得るわけでもないという思いも生じてきます。とは言え、それを、多くの場合、人は文明の与えてくれた恩恵とすらみなしている。確かに、このような状況に対する全面否定のような批判は素朴過ぎるでしょう。また現代の高度にシステム化された社会で、人が無自覚のうちに抑圧され、洗脳されてしまっているという類の抑圧、すなわち明敏かつ進歩的知識人によって初めてえぐり出され得るといった類の目に見えない抑圧と、日々秘密警察の目を気にし、強制収容所送りの恐怖に曝されていなければならな

かった旧社会主義国での目に見える形での抑圧とは、天と地ほども違うものだということも、今日、旧社会主義国の解体とともに、白日のもとにさらけ出されてしまっています。自由が制度として現実に着せられる条件としてダブル・コンティンジェンシーによる媒介の必要を説いた社会システム論の功績は、何としても認めなければならないことでありましょう。しかし、だからと言って、自由に関する古典的見解が、それほどあっさりと投げ捨てられるものかということになれば、本当にそれで良いのかという疑問、反論が生じてきてもおかしくはありません。また、われわれの住む今日の高度にシステム化された社会が全く病理を呈していないなどと言ったら、同じく誤りでありましょう。われわれの社会がどこか病んだものであり、またそれが抑圧や管理を含むものであることは、依然として真実であります。同様に、このわれわれの住む社会は恐るべき速さで進歩し続けていますが、コンピュータや遺伝子操作を始めとしたテクノロジの開く未来に対し無条件に楽天的な夢を託すなどという人物がいたとしたら、それは余程の呑気者か偽善者と言わねばなりません。しかしその場合でも忘れてはならないことは、この社会が病んでいるからと言っても、それは、なかば病んでいるといった段階に止まっているのであって、程なく終末を迎えるといった病み方をしているわけではない——現代人の健康状態そのままだ——ということでもあります。また、多くのサブシステムの間を渡り歩く現代人は、何らかの形で神経症を患っているのかもしれませんが、精神病棟に隔離される

ほど狂っているわけではないということであります。この状態は、われわれに、この高度にシステム化された社会の他に選択肢がないということを変更して思い知らせてくれます。だから、この現代社会の病理の反対の極に、正義の成就した理想社会のプログラムなり、宗教的解脱の境地なりがあるなどということ売り物にする人間が現れた時にこそ、警戒を怠つてはならないということにもなるでしょう。ルーマンの捉え方が、一見この状況を巧みに突いているものであることは事実であります。その反面、その機能主義的解決に対するあまりにも楽天的展望が、他ならぬ人間の問題を取り落としてしまうことに繋がるのではないかという疑問にも根拠はあるのです。そしてさらにこのルーマン流の機能主義への疑問は、次の有機体論の観点からも提起し得ます。

〔環境概念の貧困化〕

ルーマンは、目的論について論ずる著書のなかで、アリストテレスに倣って目的概念を形相と結合させ、自然の原理とするといった形での古典的有機体論を拒否しています。しかしそれが行き過ぎれば、たとえば、ベルタランフィの意味でのシステム論にかけられた期待を裏切るものとなりましょう。ルーマンの社会システム論が依拠する「環境の複雑性の縮減」の原則は、環境への適応、自然選択に関するネオ・ダーウィニズム的発想をサイバネティックスの言い換えたものとみなせましょうが（ルーマンがシステムの歴史に「進化論」という概念を当てはめている

ことは、それを裏書きする）、それは、環境を、ただその複雑性を縮減させる対象に過ぎないものに切り下げてしまうことによつて、著しく貧困化する結果をもたらしたと言ふべきであります。今日、ネオ・ダーウィニズムへの批判を、ゲートやジュフロア・サン・ティレルの形態論を自らの始祖と仰ぐ構造主義生物学の理論に見ることができますが、そこでは、単なる環境への適応には解消されぬ形態あるいは構造の独自の論理の探究が行われています。そしてそれがまたシステム論本来の課題でもあったはずであり、所謂環境問題の社会科学の考察の展望などもここから開けてくるはずであります（そのような例を、たとえばジョージエスクリレーゲンのアントロピー理論を経済学に導入し、機械論を超える「弁証法的」方法の確立によつて環境問題を正面に据えようとする試みのなかには見ることができのですが）。確かに、ルーマン自身にもエコロジーを主題とした著作があるにはあります（*Ökologische Kommunikation*, Opladen, 1986）。しかし、それは、いかにも一面的に偏ったルーマン流機能主義の前提のもとで展開されています。たとえば、種の多様性を保持する要求への嘲笑的言及（確かにこれは彼の複雑性の縮減の原則に馴染まないかもしれませんが）、また環境破壊の問題を、社会システムによる何事かの決定の際の未来のリスク問題に算入することで済ますやり口がそのことを端的に物語っています。そこからは、自然それ自体を尊重する観点も出てこなければ、また自然的要素が、外的環境としてでも、誕生、性、死に関わるような人間の内部のものとしてでも、その多彩さを具えたままに社会や文化の形態

形成や変容に関わっていくことへの展望も出てこないでありましょう。¹⁶⁾ ルーマンの理論の、システムの環境の複雑性の縮減という原則に一切を還元してしまう徹底した機能主義という性格が、一方においてシステム論の可能性を拡大していくように見えて、その実、それを極端に狭めていった姿がここに見て取れるはずだ。¹⁷⁾

ところでこのような、ルーマンの機能主義的システム論は、彼の独特な人間理解、倫理観に基づくものでありました。最後にそれに触れて、結論としましょう。

〔人間概念の失墜?〕

ルーマンによれば、今日では、法に不変の自然的、道徳的基礎を与えるような「誠の世界秩序の存在」への信頼は失われており、従って、法もまた、ただ、法規範の複雑性を縮減する社会システムに依存して作り上げられるだけのものとなっていると説明されています。¹⁸⁾ このような考え方は、二〇世紀の思想としてはさほど珍しくはないと言えるのかも知れません。また、二度にわたる世界大戦、ナチズム、スターリニズムの経験、破滅的核兵器の脅威等々の事実、否それだけではなく、平時においてさえ、個人の固有な価値など簡単に圧倒し去るかに見える巨大テクノロジーや巨大社会組織の登場という事実は、この考え方を裏書きしているようにも見えます。しかし本当にルーマンのように断定しきれぬのだろうか。そのように問い直すと、今度は逆の見方の可能性が気になります。

まず第一に挙げられることは、ルーマンが描いたような、高度に産業化された社会の完全に機能主義化されたシステムの姿は、当の社会にとってすらその表層部分を表現しているだけに過ぎないのであり、機能的観点から逸脱する様々な要素、たとえば伝統的価値や情動的要素がそこには根強く存存していることを忘れてはならないということであります。しかもそれは、当のシステムが機能する上でその妨害要因になるだけではなく、その成立のための前提になつてもいるという錯綜した関係にあるのです。ということは、これが社会の機能分化の捉え方の問題点と深く関わっているということでもあります。「国家と社会の分離」こそ近代社会の特徴であり、これが法の実定化と固く結びついているというのが、ルーマンの『法社会学』の基本命題であります。この把握自身は問題なく正しいものであり、今日の経済の規制緩和をめぐる議論もこの延長線上で捉えなければなりません。しかしそうであるが故にこそ、この国家と社会の間の、法あるいは政治的原理と経済的原理の間の葛藤は、ルーマン流の社会システムの機能主義的原理に解消されるものではなく、機能に還元されざる構造の原理に照らしてもまた把握されなければならぬものであることが明らかとなつてくるはずなのです。それはもつと頑迷な、非合理的なものと同わらざるを得ないということでもあるのですが、この世界が単なるテクノロジーのバラタイスのごときものではない以上、当然受け入れなければならないことでありましょう。

第二に挙げられることは、今日の世界、すなわち冷戦終結後

のイデオロギー的対立が消滅ないし縮小する一方で、逆に、テクノロジーの普及、交通、通信網、メディアの発達等々によって地球規模での人々の再統合の動きが顕著な今日の世界において、かつて啓蒙主義の時代にヨーロッパの一部の哲学者によって考えつかれた「人類一般にとつての普遍的正義」といった思想が、広く諸民族によつて、たとえ現実化されはしないにせよ、少なくとも問題解決のための指標としては意識され、持ち出されざるを得ないものとなつてきているのではないか、ということとであります。そうなれば、ルーマンのシステム論のそもその前提が問い直されなければならないということにもなりましよう。

以上の概観からも、システム論の抱える困難さが推測されましよう。今日の世界にとつて、社会システム論的考え方の必要性は明らかなるものであり、しかもそれは、高度に産業化された社会の現実に対応できるものでなければなりません。しかし、決して忘れてはならないことは、それが常に人間と世界の多面性に対して開かれたものでなければならないということとであります。そしてそのことが要請される場面で、単なる専門科学を超える哲学的思惟が顧みられる余地もありましよう。

註

- (1) Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1787, B. S. 860.
- (2) Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Berlin, 1799, S. 300.
- (3) Hegel, G. W. F., G. W. F. Hegel *Werke in zwanzig Bänden*,

Surkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1969-71, Bd. 3, S. 14.

(4) *ibid.* Bd. 5, S. 70.

(5) Maturana, H. R. and Varela, F. T., *Autopoiesis and Cognition*, Dordrecht, Boston, London, 1980, p. 79.

(6) *ibid.* p. 48.

(7) Parsons, Talcott, *The Social System*, The Free Press, 1951, p. 5

-6.

(8) Parsons, Talcott, *Action Theory and The Human Condition*, The Free Press, 1978, p. 366.

(9) ニクラス・ルーマン、村上淳一他訳「法社会学」(岩波書店)一九七七年、五〇頁。

(10) Maturana and Varela, 1980, p. 13.

(11) ルーマン「法社会学」一五八頁。

(12) Luhmann, N., *Soziale Systeme*, Frankfurt a. Main, 1984, S. 107.

(13) Habermas, Jürgen, *Theorie der kommunikativen Handlung*, Suhrkamp, 1981, Bd. 2, S. 321.

(14) G. Webster and B. C. Goodwin, "The Origin of Spiecks: A Structuralist Approach", *Journal of Social and Biological Structures*, Vol. 5, No. 1, January, 1982, p. 15ff...

(15) N・ジョージエスクリーレン、高橋正立他訳「エントロピー法則と経済過程」(みすず書房)一九九三年、五八頁以下。

(16) これでは、将来の環境問題の危機そのものの回避もおぼつかないということにならう。それを思えば、機能を構造に従属させるパーソンの試みの方にむしろ評価すべきものがある位だ。またこれを掘り下げた理論としてレヴィ・ストロースの構造主義理論を挙げ、社会システム論

がこのような理論と真剣な対話を交さなければならないということを示唆するのは決して場違いということはないであらう。

(17) 環境の複雑性の縮減＝環境への適応の原則は「D・ヒュームの懐疑論やE・マッハの思惟経済説といった功利主義の系譜のなかに先駆

形態を認めることができるものである。しかし、それと対抗せられる

カントにだって、構造主義にだって、複雑性の縮減の発想は認められるではないかという反論は予期できる。カントは、『純粹理性批判』の「弁証論」において、「理性は、その推論のなかで、悟性の認識の膨大な多様性を最少数の原理（普遍的條件）へとたらし、それによって悟性の認識の多様さに最高度の統一を与えようとするのである」（S・B三二一、A三〇五）と語っているではないか。また構造とは、形態の無限の多様さをそこに還元させて、理解可能なものとする役割を与えられたものではないかというわけである。しかし忘れてはならないことは、カントにとって理性の機能は悟性の形式と同様に決して環境への適応の機能にこめられた意味は、機能に対する構造の優越と見ることもできる。そしてこれが「判断力批判」になれば、反還元主義的方法が主題化されてくるのは言うまでもない。同様に、構造概念も基本的に反還元主義的性格を負わされているがゆえに、単なる機能主義的な複雑性の縮減の原則に對抗するものであることは自明である（拙論「自然の形、文化の形」〔岩波講座・現代思想十二「生命とシステムの思想」一九九四年、二二九頁以下〕参照）。

(18) ルーマン『法社会学』、一三三頁。

シンポジウム I 討論

司会（清水多吉）

提出された質問用紙を読み上げますので、報告者にはそれにご返答戴くかたちでお願いします。まず石井伸男会員（高崎経済大学）から土方報告への質問です。「社会が自己準拠的システムになっているということは、それが自己の前

提条件を作り出す能力を持つということを意味すると思われるが、社会のどのような要素がこのような能力を備えるようになったのであるか？」次に清水太郎会員（東京大学）から土方、佐藤両報告者への質問です。「近代の自己記述について、ヘーゲルとルーマンとの相違をどう思うか？」次に山脇直司会員（東京大学）から土方報告への質問です。「ルーマンは『理性の啓蒙』の立場に対して批判的スタンスをとっているが、『理性の啓蒙』の立場はもはや社会理論として有効性を失ったとみているのか？」それから佐藤報告への質問です。「社会システム理論は社会倫理学（生命倫理、環境倫理）に対して何も貢献しえないのか？」

そのほか私自身も土方報告に一つ挑発的な質問を用意しています。ルーマンの場合は、例えば資本主義の分析については支払いを条件とする社会システムだと言っている。しかし、私はあえてこれに異論を申し上げたい。資本主義は市場メカニズムを媒介にして最大の利潤を求める経済的営為であることをルーマンは知っているのに、彼は資本主義の特徴を支払いをメルクマールとする、としています。何をとぼけているのか、と私は言いたい。それからまた佐藤報告については、ハーバーマスのようにシステム論を論理的に等閑視していいかということ質問したい。ハーバーマスはシステム論を導入しながら、これをあまり論じませんでした。そのことに関して佐藤会員に説明をお願いしたい。さらには両報告者にお聞きしたいことがあります。それはカップリングとオートポイエーシスの関係で、両者

は相容れないのではないかとということです。そのほか、一九三〇年代の問題をどうとらえるか、という点です。大恐慌に陥ったのは経済システムが間違っていたのではない。世界で何百万人死のうが、それは経済システムには関係ない。困るのは政治システムだろう。オートポイエーシスと言うのならは何千万人死のうが経済システムには徹底して関係がない、と言うべきではないでしょうか。政治システムに介入されてニューディール型が出現したのは、結局、経済システムがオートポイエーシスでなかったからでしょう。ですから、オートポイエーシスカップリングか、どちらかにかたをつけないとおかしいんではないか、ということです。土方会員への質問ですが。

土方透（聖学院大学）　まず石井会員から質問をいただいたのですが、専門の違いからかよく理解できないです。けれどもほかの質問とあわせてお答えします。システムはコミュニケーションによって成り立っています。それはコミュニケーションの主体であると同時にその対象でもあります。そうした循環構造になっています。ルーマンに従いますと経済システムにおける支払いが非支払いとか、法システムは合法か不法かというのはコードの問題でしかありませんで、ルーマンではそのようにコードによってコミュニケーションが成立しているのは問題ではありません。経済システムがどんどん独走して何百万人が死んでもかまわないとかいけなとかの話がありましたら、それはどうしてなのかということが考えられるようになります。法とか経済とか、何か一つだけのシステムが暴走するというのは実

際にはないわけです。あるいはもし暴走したとして、それはいったいなぜか、何がどこがどうなっているからなのか、ということを説明していかなくてはなりません。ですから、経済システムだけでいいとか悪いとかの話でなくて、実際のところどういったことが起きているのかをきちつと議論していかなくてはならないということです。時と場合によって法的問題が経済的問題にすりかえられる。

それから、石井会員の質問にあります「自己の前提条件」がよくわかりません。そのようにいうとき、すでに自己はあるんじゃないか、ということです。つまり自己は自己として結果的にはコミュニケーションの関係にあると考えられるのではないのでしょうか。それから清水太郎会員からのヘーゲルとマルクスの関係についての質問は、ヘーゲルに詳しい佐藤会員に願います。一つだけ言うならば、ルーマンはヘーゲル賞をとったということくらいです。（笑）

佐藤廉邦（東京大学）　個人個人が少しずつ知恵を出しあって社会のシステムをつくっています。いわばスミスの見えざる手のようなものによって社会システムができあがっている。人間の少しずつのエゴイズムと少しずつの善意でできている。こういうことになるのです。その場合個人とシステムの間はどうなっているかというと、個人はつねにシステム全体をにらめない。システムの一員と成りえているというだけです。マックス・ウェーバーですとそこで個人の意図をこえて動く世界がでてきます。とらえ方によりますと一種の疎外論、物象化論です。です

から「自己準拠的システムになっているということ」のなかに
は、とらえようと思えば物象化論的な、疎外論的なものが読み
取れる。

またルーマンとヘーゲルについてですが、ルーマンがヘーゲ
ル賞をとったのは、それでよかったことなんですが、この賞は
地道なヘーゲル研究者に与えられるというよりも、ヘーゲルの
発想を何らかのかたちで独創的に展開したひとたちに与えてい
るようです。今ルーマンに関する土方報告を聞いていますと、
あれは本当はヘーゲルがどこそで言っていたんだ、とかなっ
てしまうんです。実はヘーゲルはカント的な自己とはまったく
違ったシステム論的なところをやっている、社会システム論的
なことを考えています。そういう点ではルーマンにはヘーゲ
ルのなものが濃厚である。ただ、ルーマンという人は自分に影
響を与えた人をものごく悪く言う。本当はたくさんのもので
受け継いでいるのです。

司会 佐藤会員に今一度質問させて戴きます。報告者はルー
マンとハーバーマスとはどちらかと言うとハーバーマスに好
意的のようですし、私も両者の論争では後者のかたを持ちたい
気はします。しかし、六〇年代末七〇年代初めの社会システム
論争のあとハーバーマスはシステム概念を入れたと言いなが
ら、機能的な諸問題については独自のものをを出していない気が
します。いかがでしょうか。

佐藤 ハーバーマスに好意的というのは清水会員の誤解であ
ります。ハーバーマスほど素朴な人は、それはそれでいてくれ

ないと困りますが。私のなかに、ハーバーマスは二三パーセン
トくらいいますので、そういう点では好意をもっています。ル
ーマンだけで割り切ってしまったなら具合が悪い。そのところ
をハーバーマスがうまく代弁してくれているということです。
ハーバーマスがルーマンのシステム論を入れているようで実は
入っていないという清水会員のご意見は、そのとおりだと思
います。

司会 次には山協会員の質問についてお答えください。

土方 まず「理性の啓蒙」についてですが、ルーマンにすれ
ばすべてのものは否定とか肯定でなくて Umwelt として捉え
られます。否定であっても肯定であっても、有効であっても有
効でなくても、ルーマンにすればみな one of them なのです。
いろんなのがあるのです。コンプレックスです。一つのもの一
つの価値観を信じてそれを広げていって、それで統一してしま
う。そのようなことではないのです。

山脇 私には、ルーマンは以前の啓蒙に代わるものとして「社
会学的啓蒙」を出しているように思えたのです。ですから「理
性の啓蒙」はすでに過去のものということになるのではないか
と考えられるのですが。

土方 要するに、ヘーゲルのようにより大きな価値というも
のを認めた上でという前提に立つのか、ルーマンのようにコミ
ュニケーションのなかで、先だかあとだかもわからずベルトコ
ンペアーに乗って動いているようななかで考えるのか、という
違いです。

山脇 ついでにもう一つ質問します。ウォーラステインのシステム論との関係についてです。そのことに關してルーマンは何も言っていないのですが。

土方 ルーマンはシステムあるいは Umwelt について、実体化されたものはほとんど考えていません。システム論としてこうなると言っているのではありませんからウォーラステインのシステム論に対しては何も言えないのです。例えばエコロジーについて考えますと、ルーマンはエコロジーそのものについてものを言っているのではなく、エコロジーについて彼のシステム論からするとこう言えるだろうとしているだけなのです。たまたまエコロジーとか環境という言葉を使ったとしても、生態学とか環境問題とかのことを言っているわけではありません。

清水太郎 現実の環境保護の問題について、社会システムとかルーマンはそれでいいと言っているのではない。なるほど今二酸化炭素削減問題でもめていますが、実際には最終的な解決は不可能であって、その都度やっているにすぎない。しかし、ルーマンはそれだいいと言っているわけでないのははっきりしていると思います。

佐藤 ルーマンは別に環境保護問題をやっているわけではないでしょうが、いずれにしても彼の理論からすればそういう問題は出てきにくくなるわけです。

石井 これは質問というよりも私の考えなのですが、今うかがっております、ルーマンとの関係では機能主義を感じますね。私にしますと、ヘーゲルにシステムという語がありますし、

その使われ方はいろいろな要素が一つの全体性に結びついているというものです。そういう構造をもっているものをシステムと言っている。また、マルクスにも社会システム論があります。マルクスの場合は資本という社会関係がトータリテートをもっている、自己を創出していきける能力をもっている。システムとは一般的なものとみるのではなく、近代現代において自律したものとみるべきではないでしょうか。

土方 現代になってシステムが自律的に活動するようになってきた一つのポイントは、法律で言えば実定法なんです。つまり自然法でなく、法が法の内部に根拠をもつようになったことです。Selbstdifferenzsystem があって、世界の複雑性をそうやって縮減していつている。それを厳密に観察し詳細に記述しようというわけです。

司会 次に前川真行会員（大阪女子大学）からの複雑性についての質問を紹介します。量的な非決定（社会は我々には複雑すぎて……）と、質的あるいは再帰的（自己言及的）非決定（プロセス内においてプロセスを記述すること）とは異なった性質のものだろうと思われるが、どうであろうか。その場合、量的な非決定において前提されている全体と、質的あるいは再帰的非決定における思考と実践とのズレ、これを一括して社会理論へと統合することは適切か。

土方 もしシステムという考え方をとるのであればいろんなシステムがあるし、どのシステムに立つてもものが言えるということです。経済学者なら経済学者の言葉で社会を記述します。

あるいは経済学者が観察するシステムというようにも言えます。しかしルーマンによれば、世界そのものはコンプレックス、世界そのものは見えないのです。それはクザーヌスの場合も同じことです。それから質と量の問題ですが、それよりも私には意味が問題だと思います。複雑性をどの意味に縮減するのか、ということです。

清水太郎 複雑性についての考えはすでにカントにあると思います。ルーマン自身も若い頃かなりカントを読んでおります。カントの影響がどの程度まで入っているかはわかりませんが。要するに我々は世界をいっぺんには見られないわけで常に限定されたものとしてしか見ていないということで、ルーマンはドイツ観念論の味方とさほど違っていないのではないのでしょうか。ただ、ルーマンの場合に他と決定的に違うのはシステムの世界把握というのがシステムに内在しているという点だろうと思います。その観点から複雑性の縮減を見ていかななくてはならない。

佐藤 その側面はたしかにあります。

伊藤正博 (大阪芸術大学) 佐藤会員から死の問題が出されましたが、生命システムをモデルとするオートポイエーシス理論ではその問題は出てこないのではないのでしょうか。人間主体が社会システムを観察する場合には必然的に観察主体のシステムからの消失が視野に入ってくると思うのですが。また、死というものをあるシステムの中に入れてしまうのも危険なのではないかと考えますが。

土方 ルーマンはコミュニケーションの問題としてオートポイエーシスは使えると言っているだけなのです。我々は、自分が死ぬことについて自分では観察できない。この問題でもやはり、自分は「見ることができないものを見ることができない」ということを見ることできない。ですから、コミュニケーションイヴナシステムの中で他人を見たとき他人の死を通してそれを見るということです。

シンポジウム 《社会システムの現状と問題点》

第II部

〔報告〕 小林 清一 水島 茂樹

〔司会〕 阪上 孝

〈1997年10月19日 金沢大学〉

問題提起

司会 阪上 孝

昨日のシンポジウムでは、土方会員と佐藤会員の報告にもとづいて、ルーマンの社会システム論にかんする討論が行われました。本日のシンポジウムでは、ニューデールによるアメリカ社会の変容を主題とする小林会員の報告と、ポラニーとブローデルの市場観を中心に市場と社会の関係を検討する水島会員の報告にもとづいて、市場経済システムの問題を検討したいと考えます。

昨日の討論について繰り返す必要もないかと思いますが、今日の報告とつなげるために、多少述べさせていただきます。ルーマンの社会システム論のキーポイントは「世界の複雑性の縮減」にあります。ルーマンによれば、「世界」にはわれわれの実際の経験や行為をはるかに越える無数の可能性がはらまれており（「世界の複雑性」、生きるとは無数の可能性のなかからあるものを選びとり他のものを捨てること「複雑性の縮減」）にほかなりません。しかしある縮減が行われたからといって世界の複雑性そのものがなくなっただけではなく、したがって他の縮減も可能だ、つまりすべての縮減は暫定的・偶発的な縮減だということになります。

ところでルーマンは、縮減の担い手は個々の行為者を越える「社会システム」だと考えます。ルーマンの理論が主体や意識に

かんする理論でなく、すぐれて社会の理論である理由であります。ルーマンのシステム論について繰り返すことはいたしません、社会システムが徹底的に脱実体化され機能主義的に理解されていること、システムは「自己準拠的」であり、その変化もシステムの外部の原因によるのではなく、「複雑性の縮減」という選択原理によると理解されていることは、本日の議論と関係の深い論点であろうと思います。

ルーマンは従来の因果論を支配してきた原因と結果の一对一の対応関係を否定し、一つの原因はさまざまな結果を生み出さうし、逆に一つの結果はさまざまな原因をもつことができる、と考える。一つの原因から一つの結果が生まれるという考え方は実体論的な前提に囚われた考え方にすぎない、というわけです。この点は社会システムを構成する諸サブシステム間の関係を、たとえば下部構造による上部構造の決定といった因果論でなく、カップリングという概念を用いて説明するところに見られるでしょう。カップリングというのはいささか理解しにくい概念ですが、土方会員が昨日の報告で法と経済の構造的なカップリングについて話されたことを思い起こしていただければと思います。ルーマンのこうした考え方は歴史の見方の変化をもたらすでしょう。佐藤会員が昨日の報告で話されたように、歴史を個別的な事象間の因果関係の連鎖として捉える見方は退けられ、「世界の複雑性の縮減」という原理にそったシステムの變動、選択、安定化という三つの契機の組み合わせによって進化論的に説明されるというわけです。

さて、今世紀の、とりわけ一九二〇年代以降の最も大きな問題の一つは市場経済システムをめぐる問題であろうと思います。水島会員が報告でふれられると思いますが、カール・ポラニーは「大転換」で一九二〇年代と一九三〇年代を対照させて、「保守の二〇年代、革新の三〇年代」といつております。二〇年代には自己調整的な市場への復帰がひたすら図られたのたいていして、三〇年代はそれからの脱却が図られたというわけです。ポラニーがその指標として上げているのは、ニューディール、ファシズム、ソ連の五カ年計画です。ところで、自己調整的な市場からの脱却は当然ながら市場システムとそれ以外のシステムとの関係を問い直すことになるでしょう。小林会員の報告では、ニューディールによる社会の組織化、社会を構成する諸要素の再編の様式が論じられるでありましょう。水島会員の報告では、ブローデルとポラニーによりながら、市場経済システムの意義が再検討されるでしょう。この問題は、一方における「社会主義」の崩壊、他方における福祉国家体制の困難のゆえに、市場の万能がさまざまな仕方で主張されている今日にあって、重要な問題であろうと考えます。

昨日のシンポジウムの主題であるルーマンの社会システム論はすぐれて哲学的・認識論的な議論であります。ですから、現実の市場経済システムをテーマとする本日の議論とうまく接合するかどうかはなほ心許ないのですが、この学会は社会思想史学会であり、また経済思想史ないし経済学史に関心をもっておられる会員も多いことですから、市場経済システムをめぐる

問題を取り上げた次第です。

大会プログラムでは水島会員に先に報告いただくことになっておりますが、時系列で考えると、小林会員の報告が前の時代を扱っておりますので、順序を入れ替えて最初に小林会員に報告いただきたいと思います。

福祉国家体制形成のパターン

——アメリカを事例として——

小林 清 一

二〇世紀後半の社会は、世紀初頭のものとは明らかに異なっている。フォーティズムに象徴される巨大な生産力に支えられ、大恐慌と二つの世界大戦をくりが抜けた社会は、一九〇〇年代のものとは異質な関係を多様に内在化しているように見える。この社会の様態を福祉国家体制と呼ぶとすれば、それはどのような関係・構造によって成立することになったか、ここではその成立過程のパターンを、諸要素の組み合わせが変化し再編される固有の様式として明らかにしたい。具体的にはアメリカにおいて、大恐慌からの復興政策の模索と第二次大戦の体験を経て二〇世紀後半の社会がどのように開けたかを、「社会システム論」の問題設定の一部を援用しながら探ること、これが私の関心である。

いわゆる「社会システム論」のつぎのような認識論的理解を以下の考察では前提にしたい。構造(それは無数の可能性を、期待しうる一定の範囲に制限する)自体が固定したものでなく、連続的に変化する(動態としての構造)という理解。社会全体を統括する中枢機関を現代社会はもたない、その意味では多中心的システムとして特徴づけられるという理解。そうだとすれば、确实で安定した構造はなく、システムは常に暫定的、不確実なものとなるが、その了解の上で、安定化の条件を探ること、いかにして規則性・社会秩序は可能かという問いを、上記の限定された対象の検討を通じて探ること、これが考察の課題である。

【1】では二〇世紀の競争が市場の秩序を形成するプロセスのおおざっぱな特徴を示し、社会編成の土台を確認する。【2】はその競争の領域の変化が、他の領域の組織化および連邦政府との関係の転換をひきおこすプロセスおよびその様式をニューディールに焦点をあてて明らかにする。【3】では社会システムの基底的関係の一つをなす労使関係のレベルで、【2】のレベルの組織化が社会的編成レベルの組織化へどのようにつながっていくかを考察する。【4】では【3】のレベルの展開を前提にして、個別的に組織化された諸領域が社会的に編成されていく動因、要素、メカニズムを見る。そしてこの四つのレビューの考察に基づいてシステムとしての完結性を象徴する【5】「Social Security → Legitimacy」の関係の意義を明らかにする。以上が課題を遂行するための手順である。

【1】 市場秩序Ⅱ反トラスト法の推移と自主的制御

(Self-Regulation)

基底となる関係として先行したのは市場秩序にかかわる関係であった。反トラスト法の推移とSelf-Regulationのシステムにその動向を見ることができ。

一八九〇年のシャーマン反トラスト法を成立させたのは、一つは抑制されない巨大権力への不信という、アメリカのデモクラシーにとっての危機意識だった。だがそれだけではなく、激化した競争にたいして、市場秩序の確立を求める要請もこの法律を成立させた強力な要因であった。独占の法による規制は市場秩序の安定化をめざしており、それは小生産者と同様に巨大企業も望んでいることだった。

シャーマン法の運用は司法の解釈が決定することになるが、一八九七年以降、裁判では厳格解釈がつづいていたのに対し、T・ローズヴェルトは、合理的で公益に合致した競争制限・合併と非合理的なものとを区別して、反トラスト法は後者のみを規制するよう主張した。一九一一年のStandard Oilの企業分割判決で、このローズヴェルトの主張に照応する「条理の原則Rule of Reason」がしめされた。それは、反トラスト法は無制限競争の強制ではなく、不正競争の禁止であるという判断だった。同時に市場規制の主要な役割が国家ではなく民間部門にあることが確認された。W・ウィルソンにとって社会編成の中心に市場が位置することは自明だったから、彼の政権下で一四年に成立した連邦取引委員会法が国家による市場規制の強化を

めざしたと強調することはできない。法案の趣旨は歴史的コンテクストでいえば、場当たりの司法判断による規制に代えて専門家のガイダンスと情報提示に基づく規制を制度化し、規制に合法・非合法の確実性と予測可能性を付与することだった。

連邦取引委員会(FTC)と事業者団体が共同して行った取引活動協議会(Trade Practices Conference)は、公正な事業活動のルール、倫理綱領を確立しようとした。「企業の競争のシステムの維持を望むための真の基礎は、企業自身のself-regulationの力の内にある。いかに賢明に考えられ効果的に運用されようとも、不正なビジネス行動の権威主義的なコントロールは、勝負に参加する人々による素直なビジネスの方法と、フェアプレイへの油断のない、力強い主張にとって代わることはできない」(NICB、一九二五)。一九二〇年代に多彩に結成された事業者団体の重要な役割の一つは、市場の産業によるself-regulationにあったのである。「協調的競争―市場秩序の形成」の連関は「大企業の黄金時代」ともいわれる二〇年代の寡占市場的秩序を表現するものにはかならなかった。大恐慌がこの秩序の不安定性を白日の下にさらしたとはいえ、市場のこの構造は規制と規制緩和のリズムをくりくり抜けて存続する。福祉国家体制の土台を構成するのはここに成立した関係であった。もちろんこの秩序は不協和音を内包していた。労働者は排除されていたし、巨大さへの反感と恐怖に発する市場の規制要求は満たされてはいなかったからである。

【2】ニューディールと組織化

ニューディール初期の復興政策の中心に位置づけられた全国産業復興法体制(NIRA)が短期間で破産した後、実業界と連邦政府とは改革をめぐって対立を続けた。巨大企業は連邦政府の規制の強化を嫌って、市場の私的コントロールの方向、すなわち二〇年代の寡占的市場秩序維持の方向にむかうから、ニューディールの制度改革は「1」のレベルの関係には触れないで、その外部で行われることになる。ニューディールの組織化、改革とは「1」のレベルにおいて不協和音を奏でていた対立と疎外の関係への連邦政府の干渉にほかならなかったのである。反独占の旗印と政府の支援で市場支配力を確保しようとする、労働・農民・中小企業・都市の下層民をそれぞれ個別的に組織させて、それらを大統領の政治力によって「ローズヴェルト連合」へと編成し、「1」のレベルに重ね合わせることによって、システムとしての社会の安定性回復がはかられる。

まず(a)中小企業は反トラストのシンボルを用いて制度改革に関与した。だが独立の小売商団体の圧力を行使することによって実現したのは、低価格販売禁止、再販価格維持制度などの競争を制限する法の制定だったのである。

(b)農民は連邦政府の支援によって組織化をすすめた。連邦政府は農民の自主性にもとづいて(ということは既存の農民組織に依拠してということであるが)、政策を実行した。農民はビジネスの方法(生産制限・需給調整・価格支持)を模倣するように、市場をコントロールするようにすすめられた。農業政策の現代的

パターン(生産制限と補助金交付)が創出される。これによってローズヴェルト政府による農民の既得権益の擁護と、農民のローズヴェルトへの政治的支持という、相互的な関係が成立する。

(c)労働の組織化はニューディールのもっとも劇的なものだったろう。NIRAがたぶん形式的だったとはいえ労働者の権利を承認し、それによって勢力を得た組合組織化運動が、巨大大量生産産業における不熟練労働者を組織化していく。政治のレベルでは議会リベラルの状況の先取りと、最終局面におけるローズヴェルトの断固とした支持を得て全国労働関係法が成立し、労働者の組織化を支援する。議会リベラルの意図は、労働者の権利の承認が階層間の均衡を回復させ、購買力を増大することによって経済復興に寄与するというシナリオにあった。

だからことがらは私的な協約ではなくパブリックな問題であり、そうであれば、それは政府の機関(全国労働関係局)の管轄と責任のもとに守られねばならぬ権利となる。労働組合がローズヴェルト支持を強めることによってそれに応えたのは自然の流れだった。

(d)連邦政府の最大のエネルギーが救済対策に費やされ、その事業の最大の恩恵を受け、またローズヴェルト政府がめざした改革、「仕事と生活の保障」をもっとも切実に欲したのは都市の下層民だった。この「忘れられた人々」は救済をとおした連邦政府との直接的コンタクト、あるいはローズヴェルト政府が巧妙に演出したマスメディアを利用した社会的意識の制御の操作に触発され、それまで無関心だった政治の領域に関わって行

く。彼らは大挙して投票所に押しかけたのである。自己組織化不可能な領域(階層)に政府が介入し擁護するという形で組織化がここに現れる。

このように組織化の位相でニューディールを見ると、二〇年代末までに形成された、寡占企業がコントロールする市場の外部に、政治的圧力と親和関係を媒介にして連邦政府の支援のもとにさまざまな市場の支配領域が形成されたのがわかる。この帰結は「すべての人々に特権を。われわれは皆、既得利益集団だ」という表現に象徴された展開であったかもしれない。あるいはフーヴァーの批判「集産的国家の寡頭制的支配」が現実になったものということもできる。だがそれらの構造的仕組みは三〇年代末にはいまだ流動的であり、制度化されてなかった。ニューディールの出発点は系統的経済と計画の原理に依拠し、後半は反トラストの原理に支えられて制度改革が試みられた。だが最大の社会勢力である実業界と連邦政府との関係が三〇年代をとおして確定しなかったから、制度改革は途中で終わらざるをえなかったのである。そして制度化されてない関係は、ローズヴェルトの政治によって支えられていた(「ローズヴェルト連合」)。圧力の合成は法を媒介にして遂行された。問題解決の法的アプローチ、それは連邦政府機能の拡大、階層間関係の変動を立法を先行させて展開する手法にはかならない。

【3】 規律の内在化(Discipline)Ⅱ 組織化と法の支配

(Industrial Rule of Law)

労働の組織化問題は、【2】で見た特定領域の組織化をこえて社会編成レベルへの繋がりを媒介する展開をうかがわせる。世紀初頭から第二次大戦後にかけてのその動向をこの視点から整理してみよう。

世紀転換期に大規模化した企業は、競争の激化に促されて経営による労働過程の直接的コントロールをめざした。これによって伝統的な親方を核にした労働者の主體的な規律形成空間(内部請負制)が消滅しはじめた。経営側からの管理の「一方向性」に基づく規律形成が強力に試みられる。一九一四年からはじまるフォードの利潤分配計画は、一九世紀の農民の意識をもって近代の工場に配置された移民労働者を、労働倫理、社会的文化的規範、アメリカ的生活慣習を身につけたアメリカ市民に作りかえる努力であった。だが経営の全面的支配に抵抗する非組織的職場放棄(walk out)が頻発したことは、この方式による労働者の企業内への包摂が不可能であることを示していた。アメリカ労働総同盟(AFL)は自己統治的諸団体の協調による産業の自律化を主張し、公権力を排除した労使の団体交渉をめざしたが、この路線は経営側の同意をえることもできなければ、労働者を組織することもできなかった。そして大恐慌が発生したのだった。

つぎに、【2】で見たように、ニューディール期の組織化はきわめて政治的だった。全国労働関係局(NLRB)の積極的介入

によって、大量生産産業の不熟練労働者の組織化が劇的に進展した。経営による労働者の「一方的」規律化から、「双方的」な関係における規律形成へと局面は転換する。「組合はみずからの労働者にたいする全面的なコントロールと規律形成の力を獲得した」「労働組合の成長は……機能的に一つの集団になった人々は、道徳的人間として、自分たちが共通のアイデンティティと利害関心を表明する手段をもたなければならないという……組織的な必要にこたえるものにほかならない」。だがこれによって関係が安定したわけではなかった。

四一年一二月に労働組合は「非ストライキ宣言 No Strike Pledge」を宣言して戦争への協力姿勢を明確にした。そして全国戦時労働局(NWLB)によって団交・苦情処理のメカニズムが整備されたこともあって、組合は労使関係の制度的運営に経験をかせねることになる。他方、戦中は労務管理・職場規律は弛緩した。コストよりも生産量を増やすことの方が経営にとって重要だったからである。その結果労働者による経営の権威の浸食が広範に発生した。四五四六年にかけて、規律・訓練・技術革新・工場新設・投資・財務政策などを団交の議題にするかどうかをめぐって労使対立は深刻になっていたのである。

このような状況下で、経営側の主導権の回復は経営権の再確認から始まった。その代表的な事例がGMの場合であった。GMは労使関係をトップ・マネジメントへ移し、労務管理の専門スタッフを配置し、賃金を合理化し、苦情と対立を合理的に処理する制度を構築した。四五四六年にかけて生じたGMと統一

自動車労組(UAW)との対立に際して、ことがらが経営権に係っていたため、経営側はまったく譲歩しなかった。一三三日間におよぶストライキは労働側の全面的敗北に終わり、経営権の問題は労使の協議事項にしないという確認が成立した。ここから戦後がはじまったというべきだろう。

ところで戦中から戦後にかけて生産点レベルで頻発した、職場のコントロールを求めた山猫ストは、組合の統制外で行われた。下部組織の戦闘性と独立性がそれを支えたのだが、組合組織にとってこの状況は望ましいものではなかった。組織化を進めてきた組合指導者にとって、組合が制度化されるためには何よりもその一体化(指導者のリーダーシップの証明がそれにかかる)が不可欠だった。団体交渉と法的規制によって定められた労使関係をうちたてることが組合指導者の志向となるが、それは明らかに経営の志向と同質のものであった。最終的に下部の要求を制度の内に解消することによって、労使の官僚組織の合意が成立し、ビッグ・レイバーの制度化が完了する。経営権をめぐる問題は組合のかかわる問題ではなくなり、五〇年代には団交の課題は福祉給付に傾斜していくのである。大幅な賃上げは組合の一体化をもたらした。豊かな社会と有給休暇、郊外への移住など、労働運動は新たな中産階級を生み出すのである。

労使関係の正統性は「Industrial Rule of Law」(手続きとルールのシステム)によってあたえられる。この制度化あるいは体制内化は、労働という人的要因が計算可能性、あるいは予測可能性をおびたものに転換することを意味していた。法とルール

と交渉によって決定される労使関係の制度化とは、世紀転換期からの労使関係の動向からいえば人的要因が市場秩序の中により整合的に取り込まれることではなかったか。労働の組織化のこの展開が市場秩序を修正しつつ強化する。ニューデールの個別領域の組織化をこえて、社会編成への繋がりをうみだす局面をここに見ることができると。

【4】 社会的組織化と編成的方式

(Administrative Management)

ニューデール以後の連邦政府がかかわる制度的合理化は、異質な諸領域の編成問題というレベルに関係する。行政機構改革と財政政策と計画化の領域でその動向を確認することができよう。

まず(a)行政改革。三六年に設けられた「行政的管理にかんする大統領委員会」はそれまで場当たり的に行われた政府活動を統合し、大統領の政策形成のメカニズム・権限を再構成することをめざした。紆余曲折を経て三九年にプランの一部が実現し、ホワイトハウス・予算局・国家資源計画庁(NRPB)を含む大統領行政府が設立された。ついで四六年の雇用法は大統領経済諮問委員会(CEA)を制度化し、専門家集団による経済状況の分析から政策プログラムの定式化、圧力集団との折衝、エコノミック・レポートの作成へと連動する計画メカニズムを創りあげた。さらに四七―四九年にかけての「行政部門の組織にかんする諮問委員会」(いわゆるフーヴァー委員会)は四九年にレ

ポートを提出し、責任・命令の明確な系統の整備・確立、人事管理の合理化、諸機関の統合、予算・会計の統一など、連邦行政組織の効率化・合理化を提案し実現させた。

ついで(b)財政観の転換。三七年から三八年にかけて発生したリセッションを契機にして、ローズヴェルト政府の財政観が変化した。赤字支出を補整的財政政策の脈絡でよりポジティブにとらえる観点が定着するのである。三八年二月にケインズは財政支出と改革を切り離し、まず赤字財政支出によって景気を回復させ、それで政治的支持を確保した後に改革を進めるようローズヴェルトに提言した。だが政府は改革と景気回復とは一体のものと考えていたから、その提言にはほとんど関心を示さなかったのである。

戦時体制は経済の管理の有効性と経済計画の必要性を実感させたが、戦中の租税構造の変化によって需要の操作を通じて景気動向を制御できる可能性が強まった。社会保障の定着・拡大は自動安定化装置の機能を強め、経済の安定と高水準雇用が歳入サイドの操作によって達成される可能性を高めたのだった。つまり痛みを伴う構造改革によらなくても景気を回復させられる道が開けたことによって、「改革―復興」の構想に代わって、「赤字財政支出―復興」の簡明な展望がより説得力を持つようになった。新古典派総合が示したのはこの道筋でありサミュエルソンは『Economics』を一九四八年に出版し、五一年のアメリカ経済学界で「われわれはいまやケインズ保守主義になった」と語ったのである。転換したこのような質の財政観が、改革さ

れた行政機構と結合した時、連邦政府による政策の展開は必然的に分権的あるいは多中心的ともいふべきパターンをとることになるだろう。

(C) 行政機構改革と財政観の転換は計画の操作が行われるための前提条件であった。分化し多元化し複合化した諸利害集団と行政との関係が新たな形で構築されるにはそのための装置と材料が不可欠であった。利益集団の自主性が尊重されねばならず、同時に非集権的な計画でなくてはならなかった。利益集団に政策の形成・決定プロセスへのアクセスを保証するシステム、利益集団の合意・調整を政策へ連動させていくシステムが計画の主要部分を構成する。「自由(市場システム)」と「デモクラシー(連邦制、分権、自治、参加)」の組み合わせが様式を決定し、不況・失業・貧困・生活環境の悪化・高齢化などの問題を、計画化の操作を通して制御しようとする。その操作が単なる財政資金の投下・配分のレベルをこえて、組織された諸領域の社会的編成の問題として進行したのである。

ニューデール期には、計画機能を媒介にした連邦政府による、(1)個人の社会的権利の保障(救済、社会的保障など)、(2)新たな利益集団の形成・公認(農民、労働者)、(2-2)巨大利益集団との協同体制の強化(実業界と政府公認のカルテル)、(3)地域計画への多様な支援が試みられた。国家が計画機能の環に位置することになるが、分権的システムは一枚岩としての国家を前提としない。一方では連邦政府と地方政府との関係は相互の自立性に基づいた関係を常態とし、他方では政府の諸

部分は多様な外部集団と多様に結びつき、この多様な相互性が国家の本性的条件になる。連邦と地方という二重のレベルで制御と調整の操作が行われる。計画化の原型がこのようにして三〇年代に形成されるのである。

トルーマン政権は雇用法を立法化し、「自由競争組織と全般的福祉の助成・奨励」のために「最大の雇用・生産・購買力の促進」を目的とする計画を実行できる体制を整備した。三〇年代には、計画の諸領域は分離した個別空間として並存していた。それにたいして四六年の雇用法はトルーマンによる「ニューデール連合」の再生と組み合わせ、計画の諸領域を包含する大枠を決定したのであった。計画遂行の基本的構造はこの時点で成立し、その上に六〇年代の計画が開花する。若干の時間的なズレはあるが、その計画はつぎのように展開したのであった。

前の時期に準備された計画メカニズムが本格的に始動することによって、六〇年代には大統領経済諮問委員会(CEA)がプログラミングした総需要管理政策が実行された。経済成長がめざされ、そのために研究開発投資と「人的資本」への投資が強調された。大規模減税を実施し、価格と賃金決定のガイドポストを試みながら圧力集団の計画化が進行したのであった。だが、「計画化Ⅱ社会編成」の動向はそれのみでなく、豊かさのただ中における貧困の発見という深刻な問題にかかわった。六一年の地域開発法、六二年のマンパワー開発・訓練法、さらにはケネディーのビジョンを受けてジョンソンが大々的に展開した「貧困撲滅戦争」は、直接には貧困問題の解決をめざしたのである。

が、社会的コンテクストからいえば総需要の管理の対岸にあるべき人間の管理、すなわち最終的には人口政策に行き着く計画の問題だったのである。この「貧困撲滅戦争」の核となる施策だったコミュニティ・アクション・プログラム(CAP)は貧民自身による組織化というほとんど不可能な調整・制御の操作であったが、計画が組織された階層間関係の安定的再編成を目的とするかぎりでは、それは不可欠の課題だったのである。都市計画あるいは地域計画も、物理的・自然的環境にとどまらず人間的関係の制御を問題とした。インナー・シティーのスラム化、高い失業・荒れた住居、犯罪と麻薬の横溢、不十分な医療などの集積は、都市における貧困の深みを示したのだった。経済開発、リニユーアル、雇用創出と訓練、住宅建設、上下水道の整備、史跡保存、レクリエーション施設・ハイウェイ建設などの地域計画が、都市の成長過程と生活環境の制御をめざして実行されたのだった。

アメリカにおける計画は社会関係の変革ではなく、市場システムが処理しえない不均衡を政治的に調整する操作と見るべきだろう。市場メカニズムを基本的な動因としながら、「科学的」予測・調査・分析に基づく総需要管理政策が大枠を定め、諸利害集団と政府との関係形成が(連邦と地方との)二重のレベルで展開され、その対極に人間の管理(社会保障、社会福祉、マンパワー・ポリシーを媒体とした)が試みられる。

ナショナル・ゴールが計画の方向を決定するが、分権的介入主義国家は明快な合意形成のシステム(集権的なものも、下から

のもの)を持たない。「デモクラシー」的政治システムの可能性あるいは限界がそこに見られるべきなのだろうが、この「4」の計画の操作を媒介にして「1」市场秩序の形成→「2」個別領域の組織化→「3」個別領域を抜け出る関係形成へと展開した諸関係は一応の安定局面に到達する。これまでに見た関係の重層がシステムとしての福祉国家体制形成の前提条件を与えるからである。だが再編された社会システムはなお「正統性」を欠いている。福祉国家としての安定性を付与するのは、その正統性を確立する要因である固有の意味での「Social SecurityあるいはSocial Welfare」にはかならない。

【5】 Social Security → Legitimacy

(社会構成の原理と 관련된 制度として)

制度や経済ではなく個人の人格や能力に貧困の原因を見るのがアメリカの歴史的伝統だった。したがって、貧困の解決には何よりも個人の改造、規律の内在化(discipline)が求められた。一九一〇年代―二〇年代にかけて確立したソーシャル・ワークが目的としたのは主として、移民の新しい社会環境への不適合をケースワークやカウンセリングによって解消すること。精神的分析的手法も援用しながら調査・診断・予後・治療のプロセスをとおして、「歪んだパーソナリティー」を解きほぐし、組立て直す」ことだったのである。貧困救済への国家の介入に強い拒絶感が支配していたのもこの社会の特徴だった。だが大恐慌はこのアメリカ的伝統の修正を余儀なくさせた。

ニューディールは国家による緊急の救済が持続的保障の国家化に到達し、救済の主体が「私」から「公」へ、地方から連邦へと移行するとともに、連邦によって維持される社会保障が公的信任を獲得していく時期であった。三五年の社会保障法は、社会保障を中心にした社会保障制度を構築した。(1)老齡扶助(2)老齡年金保険(3)失業保険(4)要扶養児童家族援助(5)母子福祉(6)公衆衛生事業(7)盲人扶助の七分野が制度化されたが、核となったのは(2)(3)を貫く拠出制保険原理であった。賃金に比例した保険料、保険料に比例した年金給付という関係は、市場原理に親和的な原理が社会的保障の領域も支配することを意味したのである。

三九年の社会保障法の修正が遺族年金を制度化し、「家族の保護」を保険の中に取り込んだことの意味は重要だった。言説においては社会的保障における依存を否定し、個人の自立と権利としての社会保障を称揚しながらも、実質的には保険が扶助の要因を取り込んでいく方向、「Needを衡平(Equity)に組み込む(転換させる)」操作をとおして保障の拡大をはかる試みがここで初めて行われたからである。この方式がアメリカ的保障の特徴のパターンになる。

五〇年の社会保障法の修正は、農場労働者、家事労働者、臨時労働者にくわえて自営業者を老齡年金保険に包括したのだが、このことの意味は大きかった。それによって社会的保障が特に危険の度合いの大きい特定の階層(労働者)を対象としたものからすべての国民を対象としたものに転換するからである。

いわば「労働者」年金保険から「国民」年金保険への転換が宣言されたのであった。それは、貧困救済という領域の関係をこえて、普遍的な国家と国民との関係、システムと個人との関係に正統性を与えるものになったことを意味した。五四年には自営農民・地方公務員が、五六年には開業医を除く専門的自由業者が、六五年には医者、八三年には連邦公務員・議員・裁判官・大統領が加えられることによって国民的保険体制が確立するのだった。

ところでこの普遍的ともいふべき広がりが確固とした基礎を確保するためには、上記の「保険が福祉の要因を取り込んでいく」すなわち「NeedをEquityに組み込む」操作がより練り上げられ広い妥当性を持つものになることが必要だった。その関係形成が五〇年代前半の障害年金保険にはじまる。

五〇年代には、実業界の「費用―効率」アプローチと連邦保障局(FSA)の拡大アプローチが社会保障・福祉の動向を左右した。前者は福祉運営の効率化を計り、支出を抑制しよう主張した。当然、障害年金保険の追加には反対であった。それにたいして後者は連邦政府の責任のもとで普遍的包括的保障を制度化するように主張したのだった。

この時期、戦中に復活した行動分析的方法が継承され、リハビリテーションが注目をあびていた。四六年に「ハンディキャップをもつ人々の雇用にかなする大統領委員会」が設置され、五〇年には「恒久的・全面的障害者への扶助」が立法化された。ついで五一年には「職業リハビリ局」が設立され、五四年に職

業訓練リハビリ法が制定された。障害者保険の導入について対立していた連邦保障局と実業界との折り合う点を作りだしたのがこのリハビリ政策であった。リハビリの諸手段は障害者の「自立」をはかりメイン・ストリームに「参加可能な人間」に転換し、社会保険に包括する方向をさし示したからである。リハビリは将来の財政負担の軽減も約束するだろう。最終的に五六年に老齢遺族障害年金保険(OASDI)が成立するのだが、福祉事業を取り込みつつ社会保険を拡大する操作、「NeedをEquityに取り込む」操作によって、社会保障は「労働者の自助努力への支援」であり、施し、救済などではないという原則が再確認され制度を根拠づける。そしてこのリハビリ政策を媒介にした社会政策は六〇年代の貧困撲滅戦争を支えたいわゆるサービス・アプローチ(職業訓練、成人教育、幼児教育など)によって普遍的な広がりを確保することになる。貧民の文化と怠惰な貧民のイメージは、豊かな社会における貧困の解決に向けて、リハビリの普遍化ともいふべき状況をうみだしたのである。

「社会保障法ははじめて真にアメリカ的生活様式の党派を越えた姿になったといえるだろう。この基本的な諸原理の受容は、第一に、…その原理がわれわれの経済的、社会的、政治的制度と共存できることを、経験が明示したということに依っていた。法とその運営から帰結する満足感、広範な公衆の支持に反映されている。」(Almeyer)

ヨーロッパでは国家を社会的連帯の象徴と見る意識が社会的

保障の前提となった。ピヴァリッジにおいては「国民的統一感」がナショナル・ミニマムの設定を根拠づけたのである。社会の中心部分を制御する市場原理とは異質な論理(所得の再分配、医療の無料化、手厚い児童手当などをこの領域に導入し、異質な原理が支配する二重の領域を節合する。支配的な制御のメカニズム(たとえば自由と競争)がコントロールする領域に参加できない人々の存在を所与として、ルールを修正する方式、弊害を弱めることによって社会の正統性を創造し統合しようとする方式である。

それにならして、アメリカにおいては、公的扶助には強いステイグマが刻印される。「衡平(equity)の原理」、「負担と受益との関係がより直接的で、明白であること」は弱者の救済の領域をもつらぬく原理であった。国家は連帯意識の顯示よりは、個人の自立性回復の方向をめざしているように見える。貧困問題は「ニードを衡平の原則に組み込む操作」を媒介にして解決が模索される。それがシステムの正統性を維持する機能を同時に果たすことができるからである。貧民はリハビリの制度・職業訓練・教育、貧民向けの成人教育に包摂し社会保険の対象となるレベルに転換されなければならない。貧民を自立させることによってしか貧困をその原因から除去することはできない。この方向づけによって、メイン・ストリームの領域と救済・扶助・保障の領域とはより同質的なものになることができる。「正統性の創出—統合—秩序形成」を「ルールの普遍化」の操作によって果たそうとするアメリカ的社会システムの特性がここに見ら

れるのである。一九世紀には司法権が私有財産権、「法人」の法的権利の確定と「企業の自由」の法的承認、「契約」概念の法的確認をととして市場原理の妥当性を普遍化しようとした。二〇世紀には「行政の介入」によって、貧困と社会的保障を課題として、一九世紀とは異なった市場の論理の妥当性を新たなレベルで再編し拡大する方向がめざされたのだった。異質な領域をメイン・ストリームと同質な原理によって結合可能な状態に変えるよう支援すること、この【5】レベルの意義はそこにあったように見える。

福祉国家体制とは先に見た四つのレベルの構造に、この社会的保障の關係が組み込まれることによって成立するシステムである。この【5】のレベルが【1】のレベルに連携することによって、システムとしての安定性が確保される、それが福祉国家体制にはかならない。自由と競争の条件そのものが変化しているから、【1】のレベルで制度の正統性にかかわる要因を提供することはもはや部分的にしかできないはずである。変質した「自由と競争」を「デモクラシー」に適合化させるためには、この【5】の操作が不可欠だった。このレベルが【1】のレベルと適合的に編成されれば、「揺らぎを通して」であれ、動態的・不確定であったとしても一定の規則性をもった社会秩序が可能となる。【1】の領域の変化が最初の動因あるいは変化を強制した力だったのだから、この変化に適合する編成パターンを成立させ、【1】のレベルの新たなあり方を承認させる要因こそが、正統性を付与し安定性をもたらす決定的な要因になる。その点

からいえば、【5】のレベルの形成はもつとも重要であるとともに、その固有の様式が社会システムの特徴をもつとも鮮明に表すものともなるだろう。だから福祉国家体制は【1】↓【2】↓【3】↓【4】↓【5】のパターンをとって形成され、【5】↓【1】へと再度繰り込むことによって、一定程度の均衡を作り出すことができたというべきだろう。社会編成の中心に市場をおいて、この領域の強化、正統性の確保が社会の統合を可能にする社会では、社会的保障の關係をイデオロギー的社会關係的に市場秩序のレベル中に再度送り込むことによって、普遍的広がりと妥当性を担わされたルールを構築する、アメリカ的福祉国家体制はこのように形成されたということができるだろう。

参考文献

- 【1】 R. Hofstadter: *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, 1979.
National Industrial Conference Board: *Trade Associations*, 1925.
National Industrial Conference Board: *Public Regulation of Company Practices*, 1925.
M. J. Sklar: *The Corporate Reconstruction of American Capitalism, 1890-1916*, 1990.
- 【2】 J. M. Burns: *Roosevelt, The Lion and the Fox*, 1956.
G. J. White: *FDR and the Press* 1979.
E. W. Hawley: *The New Deal and the Problem of Monopoly*, 1974.

Temporary National Economic Committee Monograph, 18, 21, 26, 34, 38, 1940-41.

H. Hoover; *The Memoirs of Herbert Hoover*, 1955.

Select Committee on Small Business; *Congress and the Monopoly Problem*, 1960.

The Public Papers and Adresses of Franklin Delano Roosevelt

【3】

「リットン・ターパー他編」米田他訳『アメリカ労働運動史』1964.

D. Nelson; *Managers and Workers* 1987.

N. Lichtshtein; *On the Line* 1989.

F. W. ナイト「上野陽一編・訳『資本的管理史』1969.

S. Gompers; *Seventy Years of Life and Labor*, 1925.

H. M. Christman ed., *W. P. Reuther, Selected Papers*, 1964.

F. Tannenbaum; *Social Function of Trade Unionism*, 1947.

E. W. Bakke ed., *Unions, Management, and the Public*, 2nd. ed., 1960.

D. Brody; *Workers in Industrial America*. 1980.

H. J. Harris; *The Right to Manage*, 1982.

【4】

A. H. Stein; *The Fiscal Revolution in America*, 1969.

NRPB; *Security, Work and Relief Policy*, 1942.

R. Polenberg; *Reorganizing Roosevelt's Government*, 1936-1939, 1960.

D. Moggridge ed.; *The Collected Writings of J. M. Keynes*, vol. 21, 1982.

Full Employment Act of 1945, *Hearings, Committee on Expenditure*, 1945 H. R.

Full Employment Act of 1945, *Hearings before a Subcommittee of the Committee on Banking and Currency*, 1946, Senate

S. K. Bailey; *Congress Makes a Law*, 1950.

Committee for Economic Development; *Taxes and Budget*, 1947.

G. Myrdal; *Beyond the Welfare State*, 1969.

「T. H. J. ロウ」村松峰夫訳『自由主義の終焉』1979.

G. L. Graham Jr. *Toward a planned Society*, 1976.

【5】

R. アルトマイヤー 古川孝順訳『アメリカ社会保障前史』1982.

A. J. Altmeyer; *The Formative Years of Social Security*, 1966.

Annual Report of the Federal Security Administration 1949, 1950, 1951.

M. Derthick; *Policymaking for Social Security*, 1979.

J. T. Patterson; *America's Struggle against Poverty* 1900-1980, 1981.

E. D. Berkowitz, K. McQuaid; *Creating the Welfare State*, 1980.

ふたたび社会に経済を埋め込む

水 島 茂 樹

I

現存社会主義体制が崩壊し冷戦構造が終わったとき、しばらくは自由主義や市場経済擁護論が勝ち誇って勝利の雄叫びを挙げらるだろうということは十分予想できた。しかしこうした態度は所詮イデオロギイ論争の残り火に過ぎないから、いずれその勢いも収まり、二一世紀に取り組むべき課題を明確にするため、

二〇世紀という、この「極端な時代」(ホブズボーム)を冷静に総括しようという気運が大いに高まってくるだろうと思われた。今のところ、こうした期待は裏切られたといわざるを得ない。圧倒的な勢いで進んだのは、市場経済万能論の復活であった。

七〇年代イギリスで復活ののろしを上げた市場経済万能論(経済的自由主義、ネオ・リベリズム)は、冷戦終焉と共にますます勢いを増して、現在は事実上、世界の公式教義の地位についている。市場に対する政府の規制を緩和し世界をバリヤフリーな単一市場のもとに置きさえすれば、経済発展から財政均衡、果ては民主主義に不可欠な責任ある市民の形成という課題まで——「しばらく」は犠牲に伴う痛みをこらえなければならぬらしいが——万事解決するという議論が世界中で力を得ている。市場のなかでも、とりわけウォール街を筆頭とする世界の金融市場に対しては信仰ともいふべき無条件の信頼が人々の間に広まっており、ウォール街こそ、あらゆる政策の可否を最終的に判定する絶対的な審判者であると考えられるような社会的風潮さえ見受けられる。

こうしてネオ・リベリズムは現在全世界で「唯一正しい思想」*la pensée unique*の地位に祭り上げられている。だが、こういう状況は前にも見たことがなかったか。じつさい現在の状況は二〇年代の状況とそっくりなのである。ポラニーは二〇年代について次のように書いている。

「何億もの人々がインフレーションの鞭で苦しんでいたし、社会階級全体、諸国民全体が収奪されていた。」しかし「通貨

の安定」が「政治思潮の焦点となり(…)対外債務の返済と安定通貨への回帰」が「政治における合理性の試金石と見なされた。個人の苦痛や主権の侵害は、貨幣本来の姿を取り戻すためにはそれほど大きな犠牲ではないと考えられた。デフレーションに職を奪われた失業者の窮乏(…)でさえ、健全予算と健全通貨——これが経済的自由主義の先験的命題であった——の要求達成のためには公正な代価だと判断されたのである。」¹⁾誰も疑うことのない公式教義の地位についた経済的自由主義が、その資格を楯にして、「無制限の経済的自由が(…)すべての人間に与える究極的利益」²⁾を保証しながら現実には多数の人間に犠牲を強いるという構図が、現在と同じく二〇年代にも見られたことがよく分かる。しかし、この文章の後にポラニーが次のように続けているのを読み落とさないようにしよう。

「三〇年代は、二〇年代に絶対的とされたまろもろの事柄に疑いが差し挟まれるのを目の当たりにした。」³⁾

われわれも二一世紀初めには、二〇世紀末に「絶対的とされたまろもろの事柄に疑いが差し挟まれるのを目の当たりに」することになるのだろうか。多分そうなるだろうと思う。二〇年代の公式教義が三〇年代に疑われることになったのは、いうまでもなく二九年恐慌とそれに続く長く深刻な不況のためであったから、こんなことをいえば、恐慌の予言をしていると思われるかもしれない。もちろん私にそんなつもりはない。私がいいたいのは、現在、経済的自由主義に最も忠実な政策を推進している国であるイギリスとアメリカの状況を見れば、九〇年代の

公式教義がこのまま社会統合原理として持続的に機能し続けるとは到底思えない、遅かれ早かれ、大きな改革を迫られることになるだろうということである。イギリスとアメリカは、確かに失業率低下や相対的に高い成長率の実現に成功しているかもしれない。しかしそれはあくまで雇用の不安定化や所得格差の著しい拡大、社会保障の切り下げなどの代償を支払った上でのことである。そのため、経済の「成功」の影で、「ブラジル化」や、社会の二つの国民への分裂などが云々されるほど深刻な社会統合の危機が生じているのである。

したがって「唯一正しい思想」に抗して、資本主義について原理的に考えなおす作業を早急に始めなければならない。私はその際、焦点になるのは市場経済と社会の多元性の意義を再検討することであろうと思う。ここではブローデルとポラニーに依拠してこの課題に取り組むことにしたい。彼らは二人とも近代社会秩序において市場が占める中心的地位を認めるが、その市場概念は通常の理解と異なる。資本主義（市場システム、市場社会）と市場経済を区別する。そして近代社会が掲げる自由や平等の理念と市場は結びつくが、資本主義とは相反するという。

さらに市場を支配しようとする資本主義の傾向に対して、近代社会の理念を生かしたければ、資本主義を抑えて、市場を、ひいては社会の多元性を守らなければならないというのである。以下、まずブローデルに即して近代社会の構造の重層性を確認し、市場と資本主義の区別の意義を考える。次に近代社会が多元性を維持し、そのあり方を革新していくダイナミックスを「二

重の運動」として明らかにしているポラニーの議論を見る。最後に、二〇世紀末資本主義の抱える問題が二人の議論に基づけばどのように見えるかを簡単にスケッチすることにした。

二

先に指摘したとおり、二〇年代と九〇年代は経済的自由主義が圧倒的に支配する時代であるという共通点を持っているが、二つの時代の間には七〇年もの時間が挟まれているのだから、その間にはむろんさまざまなことが起こった。なかでも忘れてならないのは近年に至るまで経済的自由主義が全く退潮していたという事実である。そして、まさにこの時期こそ、先進工業社会に未曾有の高度成長に基づくゆたかな社会が実現し社会的安定が実現した時期に他ならない。さらに次の事実も指摘しておこう。すなわち、確かに七〇年代半ば以降、こうしためざましい達成をもたらした福祉国家体制の危機が叫ばれてはいるが、西欧先進国における危機の長期化にもかかわらず、三〇年代のような不穏な事態が避けられているのは、社会的セーフティネットとして福祉国家が機能しているためであるという事実である。

これらの事実を見ると、長い間影響力を失っていた後で、一体どうして経済的自由主義が今日ふたたび「唯一正しい思想」という地位を占めるようになったのか、いよいよ理解しにくくなるのだが、次のポラニーの指摘は理解の手がかりになる。

「自由主義の弁護論者が手を変え品を変え繰り返すのは、批

判家たちの主張した政策がなければ自由主義は公約を果たしていたらどうか、困難の責任は競争的システムや自己調整の市場にあるのではなく、この制度とこの市場に対する妨害・干渉にある、などということである。(…)これが論破されぬ限り、彼らはなお論争に発言権を持ち続けるであらう。」⁽¹⁾ むろんこうした議論は論破不可能である。だから、経済的自由主義から「発言権」を奪うことは不可能だということになる。しかしこれではまだ経済的自由主義の執拗な生命力を説明するには不十分である。

社会変革の思想として経済的自由主義が持つ説得力は、マルクス主義と違って、理想社会の実現を、どこに行き着くか分からない全面的な社会関係の変革——既存の生産関係の廃棄と新しい関係の創設——に委ねたりしないで、目の前の現実の中にユートピアは現存しているのだと主張するところにある。われわれが日々体験している市場という制度が、その働きを妨げる政府の規制や独占など、よけいな覆いを取り払ってやりさえすれば——むろん「しばらく」「痛み」を堪え忍ばなければならぬ——、平等な主体間で自由に競争が行われるようになって、社会はその能力を全面的に発揮し、豊かで自由な社会が実現するだろうというのである。われわれは誰でも経験から、競争が個人の活力や創造性を刺激することや、市場に対する政府の規制が果たすマイナスの機能や、規制が全面的に撤廃されたことなど歴史上一度もなかったことを知っている。それゆえ自由主義の主張は、われわれが経験的に知っている現実 に即した議論

であるように見える。ここにこそ、自由主義がいつまでも説得力を保ち続ける秘密がある。

しかしブローデルによれば、この議論には、市場と資本主義を混同するという重大な理論的誤りないし概念的トリックが含まれている。この議論は、資本主義社会——正確には後に見るように世界経済 *économie-monde*——が三つの層ないし階から構成される複雑な構造をもつものであることを捉え損なっていると、ブローデルはいふ。

よく知られているように、三層構造論は次のように組み立てられている。⁽²⁾ 世界経済、いわゆる資本主義社会の一番下には、「ただただ驚くべき質量を備え」、⁽³⁾ 生活、生存の基本活動が行われる物質文明と呼ばれる層がある。そこはたんに経済活動が行われるだけの場ではなく、最も強い連帯、すなわち、家族や友人、隣人との連帯が結ばれる場である。人間同士のこの基礎的な連帯がなければ、か弱い子供たちが愛され守られて成長していくことや、一人で暮らす老女が周囲から配慮を受けながら生きていくことなど不可能になるだろう。この層こそ、社会の基盤をなす層、文化の基層、人間が人間として生きるために不可欠な連帯感や信頼感、規範などを身につける場所に他ならない。人はここで生まれ、ここで死ぬのである。⁽⁴⁾ 社会が重大な危機に陥り、公式経済が麻痺してしまうと、突如社会の表面に浮かび上がってきて、急場を救うインフォーマルな経済活動のネットワークについて、ブローデルはしばしば賛嘆しながら語っているが、こうした民衆の活力や創意が立ち上がってくるのは、こ

此一階からである。この階の主体は前政治的な家族や氏族である。以上をまとめて、この階で働いているのは基本的な連帯の論理、ポラニーのいう互酬性の論理であるといつてよいだろう。この階のすぐ上に市場がくる。市場は解放の場、自由と平等の階、公正なルールと透明性の場である。一階は親密な連帯に満ちている反面、前政治的でルールのない不規則で窮屈な世界、時に息苦しさを感じさせる世界でもある。そこから市場の世界へ上昇すると、解放され、深く息をつくことができる。ここは誰も他人を圧倒するだけの力を持たない平等な世界であり、権力の乱用やルール違反を厳しく非難するフェアプレイの精神の世界である。平等な個人が透明なルールを形成・維持しながら、自分の力を発展させるといふ、民主主義の基本を学び発展させるのは、この階においてである。この階が近代社会の自由や平等などの理念に対してもつ意義は明らかであろう。最後に市場の上、社会の最上階に資本主義がそびえ立っている。資本主義の活動は始めから地域性と無縁で世界規模であった。しかしその巨大な活動規模とは裏腹に、そこで支配しているのは、きわめて少数の親密な人々によって動かされる超巨大企業や金融機関、国家である。自由や平等、競争、平和などを特性とする市場とは対照的に、この階を特徴づけるのは、特権やヒエラルキー、不透明性、恣意性、独占、力であり、ここは力が法に勝る世界、反市場 *contre-marché* の世界なのである。ところがたいていの場合、この二つの現実が混同される。その結果、市場の特性が資本主義に投影され、資本主義が美化されてしまうこと

になるのである。⁽³⁾

市場と資本主義の関係については、もう一つ、次のことを付け加えておかなければならない。資本主義がたえず市場に圧力をかけるため、二つの階の境界線が曖昧になるということである。平等な人間から構成される透明な世界であるという市場の特性は、長所である反面、資本主義からの圧力に容易に屈服させられてしまう弱点ともなる。理想的な市場概念に近い町の市にさえ、資本主義が、市場の透明性や公正なルール、競争をかくぐって入り込み、情報の独占や巨大資本に基づく特権的地位を利用して高利潤を上げることが稀ではないとブローデルは注意している。この曖昧さもまた市場と資本主義の混同を容易にすることになる。この曖昧な関係が捉えられず、市場と資本主義が唯一同一の現実と見なされるため、経済的自由主義の説得力が高まると上で指摘したが、マルクス主義は逆の方向でこの関係を捉え損ない、資本主義の悪を市場に直接投影してしまつた。悪 $\equiv$ 資本主義と戦うためには、その根っこにある市場を廃棄しなければならぬという、悲惨な結果を引き起こしたポルシェビズムの認識はこの混同に由来するのである。

ブローデルの資本主義観の著しい特徴の一つは、以上見たように資本主義を社会の一つの階を構成するものと見て、歴史的段階を構成するものとは見ないところにある。「私はわれわれが『資本主義社会』に住んでいるとは思いません。資本主義というのは、社会のごく僅かな部分に過ぎないのです。」⁽⁴⁾ふつう資本主義と呼ばれている歴史段階は、彼においてはヨーロッパ世界経

済が地球全体を覆い尽くした段階 (économie - monde が économie mondiale と一致するに至った段階) に他ならない。彼にとつての資本主義、すなわち経済社会の最上層に位置するものとしての資本主義、具体的にいえば、遠隔地交易を出生地とし、情報独占や巨大資本、利潤極大化の策略や国家権力との癒着、特権の享受や規制の無視等々を特徴とする資本主義は、一六世紀以前のヨーロッパにも存在したし、イスラム世界やインドにも存在した。その特徴は特化しないところにある。資本家は専門化しない。彼らは状況次第で、海運業者にも保険業者にも、銀行家にも産業資本家にもなる。大きな利潤が上がる分野が変化するにつれて、活動や投資の分野を容易に転換する。こうした「急旋回を切る」能力を持っていること、これが資本主義の強みなのである。したがって資本主義の発展段階を特定の形態の資本と結びつけて段階間の発展が——明示的にか暗黙裡にかは別にして「資本主義の終わり」に向かつて——不可逆的に進むと考えるような資本主義観は彼に無縁である。プロードルは資本主義の終わりについて語らない。彼が倦むことなく語るのは資本主義の強さについてである。二〇世紀末の資本主義の危機について問われたとき、それが「深く長い」世界的危機であり、近代工業社会を襲った最も深刻な危機の一つ、三〇年代より深刻な危機であると規定した上で、しかし、資本主義がこの危機を超えて生き延びるだろう——現在支配的な資本家や産業分野が消え去ったりニューヨークが中心の座から滑り落ちたりするかもしれないが——ことについては何ら疑問を抱いていな

いと、彼は答えている。⁽⁷⁾

社会の多元性、そこにおける市場と資本主義の明確な区別、そして資本主義の強みに関するプロードルの議論から社会改革に向けてどういう政策的結論を引き出せるだろうか。第一にいうことは、市場経済の廃棄が課題に上ることはもはやあり得ないということである。なぜなら市場経済は、社会的な解放の場であり、自由や平等、透明性やルールの尊重という民主主義の実体的な意味が経験によって学ばれる特権的な場に他ならないからである。問題は、社会的に抑制されない限り、資本主義には市場や物質文明の領域にまで支配の手を伸ばし利潤獲得の獵場へと転化させる傾向があることである。それゆえプロードルから引き出せる最も自然な政策は、利潤の論理が社会を呑み尽くすことがないよう、資本主義の活動に社会的枷をはめるというものになるだろう。これは、ポラニーの言葉に移せば、市場が経済領域を超えて社会を蚕食することがないように「社会の中に埋め込む」ということになるだろう。ポラニーは、都市と市場の関係について、都市は市場を「包摂」contain していたと指摘して、この contain という言葉には「包み込む」と同時に「発展を押さえ込む」という二つの意味があると注記している。⁽⁸⁾ プロードルから引き出せる資本主義に対する態度は、この言葉を使えば最も適切に表現できる。すなわち、経済(資本主義)を contain すること、社会の中に経済を包み込むと同時に、それが経済領域を超えて他の社会関係を支配しないよう押さえ込むこと、これである。

この社会改革戦略の特徴は、マルクス主義や経済的自由主義と異なり、市場に対する一元的態度から出発する一刀両断的な解決策ではないところにある。すなわち、市場を自由放任するの、か、それとも全面廃棄するの、かという、単純な「あれかこれか」式の選択は、この戦略とは無縁なのである。市場と資本主義の両義的関係や社会の多元性という事実に対応して、社会改革の戦略も複雑でなければならない。一刀両断的な解決策を提示する立場は、社会の重層性・多元性を認識しない単純な戦略にすぎないのである。

しかし、こうした複雑な政策の実践はむろん容易ではありえない。ブローデルは、資本主義論の末尾で珍しく望ましき革命像について語っている。そこで彼は「明晰な革命」とは「なくすべきものはなくし、大事なものは残す」ものであるといい、残すべきものとして「基層の自由、独立文化、いかさまなしの市場経済、それにいくらかの連帯」を挙げている。しかしこれを実行するのはきわめて難しいことであり、もし「明晰な革命」が実現したら「奇跡的」だと慎重に付け加えている。

この判断の当否はともかく、ブローデルが残すべきものだと考えたものがすべて資本主義の下層、市場と物質文明に属するものであることに注目しよう。彼は古きよきものを懐かしむ郷愁にとらわれたのだろうか。資本主義はこんな郷愁など蹴散らして社会全体を呑み込んでいくのではないだろうか。ブローデル自身は、資本主義が社会全体を呑み尽くす日が来るとは考えなかった。しかし昨今の「メディアリザシオン」medialisation

(グローバル化プラスマルチメディア化)の怒涛のような進展を見ていると、マルクス以来繰り返し唱えられてきた「万物の商品化」(ウォーラーステイン)や「生活世界の植民地化」(ハーバーマス)、あるいは「資本主義による社会の実質的包摂」(アラン・カイエ)という事態がいよいよ現実化しつつあるように思える……。

こうした議論に対しては、少なくともこれまでのところ、そうならなかったことをまず確認しなければならない。むろんだからといって、これからもうならないという保証はない。しかし、こうした議論が一世紀半にわたって唱えられ続けられながら、一度も現実化しなかったということには、議論そのものに何らかの欠点があるということにならないだろうか。この議論の根本的欠点は、資本主義社会の多元的構造に見合う複雑な運動形態を捉えていないところにあると私は思う。この欠点を正すのに、ボラニーの「二重の運動」という概念が有効である。節をあらためて、この点を見ることにしよう。

三

ボラニーの「二重の運動」という概念は、市場システム形成を目指す運動(「進歩」と、それが引き起こす危険に対抗して社会が自己防衛を図る運動(「居住」)、この二つの運動の対抗関係を指す。運動の焦点は、擬制的商品である労働・土地・貨幣をふたつの商品と同じ資格の商品に還元して「自己調整的市場」を作り上げようとする「進歩」からの圧力と、それに対抗して

これら擬制的商品の実体である人間や土地、購買力を社会的に保護しようとする力との対抗関係である。ポラニーは、二〇世紀のすべての激動、すなわちファシズムもニューディールも社会主義も二つの世界大戦も、すべて「二重の運動」という渦巻きの中に位置づけることによって始めてその意味を理解できるといつている。「二重の運動」はポラニーの現代史把握の基本図式なのである。

必然的な「自然法則」にしたがう市場システムが周囲の「人為的」に形成された社会環境を呑み込み破壊し転形していく過程こそ、近代史の基本線である「進歩」の過程であるという認識は、経済的自由主義とマルクス主義という「一九世紀的意識」に共通している。両者の違いは、一方が市場社会をそれ自体よりのもの、進歩の到達点であると考えてのに対し、他方は市場社会自体はよくないが、共産主義という終点の前提条件を作り出す限りで、よいものと見なすということだけである。両者とも、経済を取り囲む社会的・文化的環境が人間生活にとつても根本的な意義をほとんど無視するから、それがただ経済から押し寄せる「進歩」の波に押し流されていく「はず」もしくは「べき」受動的なものでしかないと思なしている。

これに対し、ポラニーは、市場システムの膨張は決して市場経済の内在的な傾向に基づくものではないと考える。「市場パターンそれ自体」には「有限かつ非膨張的な本質」しかない。そもそも人間は「文化的諸制度という保護の被い」のものでしか生きられない存在であるから、すべてを「自己調整的市場」の

働きに委ねる市場システムが「自然な」「進歩」の産物であるはずがない。それは「社会全体に投与されたすこぶる人為的な刺激剤」の結果としてのみ成立しうるものなのである。したがって「進歩」の波にさらされる社会がそれに抵抗するのは当然である。こうして経済と社会の間でせめぎ合いが繰り返られることになる。これが「二重の運動」である。この運動に大団円はない。すでに見たように、大団円を迎えられるほど社会は単純ではないのである。複数の運動の間でそのつと妥協形態が形成されるだけである。しかも、たいていそれはうまくいかない。しかし試行錯誤を重ねるうち、一定期間うまく働く妥協形態が経済と社会の間に形成されてくる。これがポラニーのいう、社会に経済が埋め込まれた状態である。この状態において、社会はしばらくのあいだ安定する。これが「一九世紀的意識」と大きく異なる見方であることは明らかだろう。

『大転換』では、イギリスにおける初期労働市場形成史や今世紀前半の激動を取り上げながら「二重の運動」の跡が克明にたどられている。ここでは全体を見る余裕はないので、「二重の運動」の原型を示している初期のイギリス労働市場の形成史分析に焦点を当てて、運動の具体的様相を簡単に見ることにする。

一八世紀末、産業革命が活発に進行するなか、深刻な不況に翻弄される労働者を保護するため、「貧民個々の所得に関係なく最低所得」を救貧税によって保証するという緊急措置がスピナムランドでとられた。労働者に「生存権」を保障したこの措置は、イギリス全土に広まり、スピナムランド法と呼ばれて

制度化されることになった。しかしスピーナムランド法には奇妙な矛盾があった。というのも、それが導入した「生存権」の保障という思想は一つの「社会的・経済的革新」であり、確かに競争的労働市場の成立を防ぐのに役立つのだが、他方でこの革新には、過去に属する温情主義の原理によって「労働市場のない資本主義体制を創出しようとする」という、きわめて時代錯誤的な性格が備わっていたからである。時代錯誤の結果は高かついた。スピーナムランド法は大衆の貧困化は防いだが、貧民化させてしまった。自分の労働によって生計を立てることが一個の人間として自尊心をもって生きるための条件となっている社会にあって、労働抜きで生存権を保障するという時代錯誤的「革新」によって保護された結果、労働者は「賃金よりも救貧を好むような水準まで」自尊心を落とした人間、すなわち貧民と化してしまったのである。スピーナムランド法の歴史的意味に関するポラニーの分析から引き出すべき教訓は明白である。社会の抵抗は、どれほど善意に発するものであろうと、ただたんに過去の遺産に頼るだけでは成功しないこと、すなわち新しい問題の解決には新しい原理が必要であるということである。

一八三四年救貧法修正によって「生存権」が廃止され、競争的労働市場が確立した。これは、「労働市場のないことはその導入に伴うはずの惨禍よりも一層大きな災難である」と労働者自身が気づきつつあったときに取られた措置だったとはいえ、余りにも急激な変革であった。結果は面的であった。貨幣所得

ではかる限り、人々の生活状況は改善した。しかし社会的人間的結果は悲惨だった。労働力商品の担い手に還元され労働市場の調整に委ねられることになった人々は、それまで彼らに自尊心と規範を備えたまっとうな人間として生きることを可能にしてきた「文化的環境」、「基底的諸制度」を破壊され、「文化的真空」に投げ出されてしまったのである。ポラニーは、この状況を西欧による植民地化過程が世界中で引き起こした「文化的環境の破壊」と同じであると喝破している。初期資本主義においても被植民地においても、労働者や植民地の人々を「自尊心も規範もない得体の知れない存在、人間のくずとしかいいようのないものに変じてしまった」のは経済的貧困ではなく、市場システムによる文化的環境の破壊であった。

「スピーナムランドが隣人、家族、農村的環境といった諸価値を酷使していたとするなら、今や人々は家族や親族から引き離され、その根を断ち切られ、効ある環境すべてから切り離されたのであった。要するにスピーナムランドが不動性から生じる腐敗を意味していたとするなら、今や危険は生身をさらすことから生じる死の危険であった。」⁽⁸⁾

両極端の失敗から学ぶなら、進むべき方向は新しい価値を創造しながら「基底的諸制度」を再建することになるだろう。じつさい一八三四年以後、間髪をおかず、この方向で社会の自己防衛が始まることになる。「工場法・社会立法および政治運動・工業労働者階級の運動」⁽⁹⁾によって、経済は社会に contain され始めたのである。

ひとまず経済を社会に埋め込むことに成功したこれらの運動については、二つの事実注目しておきたい。一つは時代錯誤の回避に成功していることである。これらの運動は、破壊された社会を再建するための拠り所をもち、過去に求めることなく、新たな原理の革新的創造に求めたのである。労働者階級の形成についてポラニーは次のように書いている。「人間がよって立つ地位をもち、親類や仲間からなる組織をもつ限り、彼は生活求めて戦うことができ、魂を取り戻すことができるだろう。しかし労働者の場合にはこうしたことは一つの方法によつてしか生じ得ない。それは彼ら自身を新たな階級の一員たらしめることによつてである。過去の共同体の再建ではなく、新しい私たちの生活基盤が階級形成というかたちで作られたこと、これが重要なのである。ポラニーは、労働者階級の運動は「機械文明固有の危険に対する社会の防衛者たることを運命づけられていた」と一見マルクス主義を思わせるようなことをいっているが、彼がよりダイナミックな見方をしていることは次の文章に明らかである。「新しい階級は、ただたんに時代の要求に基づいて生み出されることがしばしばであった。(一)ある階級の成否は、自分自身の利害とは別の、彼らが奉仕しうる利害の広さと多様さによつて決まる。」労働者階級の運動について、それが「ある点では、市場社会の利害を超え、未来から解決策を借りてくることができた」と彼がいうのは、まさにそれが新しい文化環境、新しい連帯形態の創造に成功した点で、経済による生活基盤の浸食に対する防衛の雛形を提示し得たからなのである。も

う一つは、国家が果たす役割である。ポラニーは、国家と社会に関するオーウェンの見方に賛意を表明しながら、次のようにまとめている。すなわち、オーウェンは国家に「社会から悪を取り除くよう計画された有用な干渉のみを期待したのであつて、決して社会の組織化を期待しなかった」というのである。工場法や社会立法において国家が果たした役割はオーウェンの見方に沿つたものであつた。その後大陸諸国で見られた社会保険の進展、さらには二〇世紀における福祉国家の形成という新たな制度的革新は、まさにオーウェンの国家介入によつて実現されたのである。オーウェンの国家観に対する明確な支持が表しているのは、むしろマルクス主義型社会主義に対するポラニーの批判である。

スピナムランドを起点として展開した経済と社会のダイナミックス、「二重の運動」は、その時々具体的な争点を変えながら、その後も世界的規模で繰り返されてきた。最後に二九年恐慌とその後の展開を少し見ておくことにしよう。

ポラニーによれば、一九二九年恐慌に至る半世紀は、世界中の工業国において市場システム化が進展し、もはや大転換によつてしか解決できないところまで問題が累積していった時代であつた。三〇年代には市場社会はもはや機能しなくなり、各国とも大転換の時代に入った。ファシズム、ボルシェビズム、ニューディールなどさまざまな選択肢が打ち出されたが、これらはどれほどその方向が異なろうと、自由放任原理を放棄するという一点においては一致していた。ポラニーによれば、ファシ

ズムにしても、「どうしても機能しなくなった市場社会」に直面して打ち出された「一つの解決方法」、「一つの市場改革」であった。なるほど、その改革は民主主義を社会の全領域から撤廃するという「退廃的な」ものだったから、「病を死に至らしめ」たけれども、社会主義と同じく、「その広がりにおいては世界的、普遍的であり、その関わりにおいて全面的な」運動だったのであり、しばしば誤解されているが、ドイツやイタリアの歴史的特殊性とは関わりないのである。ポラニーの支持する社会主義は「自己調整的市場を意識的に民主主義社会に従属させること」によってこれを取りこえようとする産業文明に本来内在する傾向のことであるが、この傾向は社会主義を掲げるボルシェビズムではなく、むしろ資本主義の中心における大転換、ニューデールによって担われたといえるだろう。いずれにせよ、これら選択肢のうち、ファシズムは第二次大戦の中で打倒され、ボルシェビズムは辺境において半世紀近く生き延びた後、崩壊した。最後まで残ったのは、ニューデールによって再出発した中心部の資本主義であった。そしてニューデールによる福祉国家体制は戦後開花して、先進工業国に未曾有の繁栄をもたらすことになったのである。

以上のスケッチに基づけば、現在の経済的自由主義の復活隆盛は、福祉国家的な「経済の社会への埋め込み」モデルが限界に達して、「二重の運動」の一つのサイクルが終わったことを告げる出来事であるといえるだろう。

四

ニューデール型資本主義は戦後、先進工業国全体に定着し、七〇年代まで「輝かしい三〇年」といわれる繁栄をもたらした。そこで成立した経済と社会の好循環の仕組みについては、レギュラシオン学派が明快にまとめている。労使間交渉制度化に基づき生産性と賃金が連動的に上昇する仕組みが作られ、それをもとに大量生産・大量消費体制が形成される一方で、社会保障と公共投資によって有効需要がさらに高められ、経済成長が安定化する。その結果、労使関係安定化がさらに促されると同時に、社会保障促進のための資金が増える。これがまた社会的安定と経済成長安定化をさらに促し……という好循環である。しかし七〇年代半ば以降、この好循環の仕組みは崩れ、大量失業が構造化し、福祉国家の危機が叫ばれるようになった。その後、経済的自由主義が世界的に広まって、現在何度目かの最盛期を迎えているというのは、すでに指摘したとおりである。

しかし、どれほど隆盛を誇ろうと、社会の複雑さをつかめない経済的自由主義が、現在の危機に対し適切な解決策を提示できないことは、ここまでの議論によって明らかだろう。経済的自由主義は、市場との概念的混同に基づく資本主義の美化と、市場システムの問題性に対する歴史的健忘症の上にしか成り立ちえない議論なのである。

では「二世紀に後ろ向きに入らないために」(アラン・カイエ)、打ち出すべき対抗策はどういうものだろうか。この点につ

いてここで詳しく論じる余裕はないので、今後の研究に備えて問題のスケッチだけしておくことにしよう。

まず福祉国家の危機について。それは財政危機だけの問題ではない。平等化という福祉国家の目的がかなり達成されたために平等という目標が疑われるようになったこと、そして国家を媒介とした再分配を通じて間接的に社会的連帯を実現するという福祉国家の仕組み自体が自動化・自立化しすぎて個々の市民に連帯の事実が見えなくなったところに問題の根がある。したがって現在の危機を乗り越えるためには、連帯に伴う義務を国家から社会に取り戻さなければならない。⁽²⁾ こうして問題の核心に福祉国家の達成が効力の限界にぶつかっているという事実がある以上、経済的自由主義に対して福祉国家の原理を唱え続けるだけでは後ろ向きの批判にしかならないことは明らかだろう。

それゆえ新しい改革原理が求められている。中でも重要な課題は、新しい社会的連帯をどう形成していくのかということである。この課題に答えるためには、福祉国家に成功をもたらした「国家と市場」、「国家対市場」という問題設定を超えて、社会の多元化をさらにまじめに考える方向に踏み出さなければならないだろう。これは、ブローデルやポラニーの言葉を使えば、物質文明や互酬性という、これまで意識されなまま社会的連帯の基層をなしてきたものを自覚的・創造的に生かして社会の力を強め、経済をそこに contain するということに他ならない。グローバル化に突き進んでいる資本主義をこの方向で包摂しよ

うとする運動は、連帯経済や社会的経済と呼ばれる運動として、あるいは非営利組織の活動を通じて、あるいは地域サービス重視する福祉国家改革として、すでに始まっている。また、こうした活動が民間営利部門や公共部門と並んで定着できるよう、国家に制度的な革新を求める動きも始まっている。これらの運動は、個人のアイデンティティ形成や社会統合に対する労働の意義再検討というような近代社会の原理的再考作業とも呼応しながら、進められつつある。⁽³⁾ こうした興味深い動向を検討するのは別の機会に譲ることにしたい。

註

一

(1) 「7」一九三頁。

(2) 同書一九六頁。

(3) 同書一九三頁。

(4) ここに挙げた現象の詳細については「5」を参照。フランスの雑誌 *Esprit* や *Le Monde Diplomatique* のグローバル化や英米社会の現状をめぐる一連の記事は非常に有益である。

二

(1) 「7」一九四六頁。

(2) 「1」、「3」、「10」、「11」、および拙稿「資本主義再考—ブローデルの世界経済概念」[Bulletin] (日仏経済学会年報) 第九号、一九八五年

参照。

(3) 「1」Tome I, p. 8.

(4) 「3」[10] p. 119.

(5) ポラニーも市場システムと局地的ないし地域市場とを混同してはならないと繰り返し強調しているが、これはブローデルの市場と資本主

義の区別に対応すると考えてよい。

- (6) [2] p. 369.
 - (7) *ibid.*, および [3] p. 91. しかし資本主義が生き延びたとしても高度成長が再開するとは限らない。「歴史上しばしば、経済的な退潮期は、民衆の生活状態や日常生活の改善とか、文化の発展が目立つ時期でした。スペインの黄金時代は経済衰退期でした。一八一五年以後、ヨーロッパでロマン主義が開花したのも経済の衰退期でした。人間は一つの次元でだけ生きているわけではないのです。」[2] p. 368.
 - (8) [7] 八二―三頁。
 - (9) [1] Tome III, p. 544.
- 三
- (1) [7] 一七〇頁。「一九世紀的意識」の特徴は「経済的社會は人間の法則にあらざる法則に支配され」といると考えるところにある。マルクスの経済学は、人間科学をこうした自然主義から解放し、「社會を人間世界に再統合する」という目標を目指したのだが、「リカードと自由主義経済学の伝統にあまりにも執着しすぎたせいで」失敗した試みであると、ポラニーはいつている。
 - (2) 同書七六頁。
 - (3) 同書九五頁。
 - (4) 同書一〇六頁。
 - (5) 同書一〇七頁。
 - (6) 同書一〇三頁。
 - (7) 同書一一五頁。
 - (8) 同書一一頁。
 - (9) 同右。
 - (10) 同書一三三頁。
 - (11) 同書一三六頁。
 - (12) 同書一三三頁。
 - (13) 同書一七二頁。
 - (14) 同書二一六―九頁。

四

- (1) 拙稿「共和国と市場」、「亜細亜大学経済学紀要」第一五卷第三号、一九九一年参照。
- (2) 同右、および [8]、[9] 参照。
- (3) [4]、[6]、[9] 参照。

参考文献

- [1] Fernand Braudel, *Civilisation materielle, économie et capitalisme*, Stornes, Armand Colin, 1979.
- [2] id., Une rupture plus grave que celle des années 30, in *Deux siècles de révolution industrielle*, Puriel, 1983.
- [3] id., *La dynamique du capitalisme*, Arthaud, 1985.
- [4] Jean-Louis Laville, *L'Économie solidaire, Desclée de Brouwer*, 1994.
- [5] ニューヨーク・タイムス編(矢作弘訳)、タウンサイジニング・オブ・アメリカ、日本経済新聞社、一九九六年。
- [6] Bernard Perret, *L'Avenir du travail*, Seuil, 1995.
- [7] K・ポラニー(吉沢・野口・長尾・杉村訳)、『大転換』、東洋経済新報社、一九七五年。
- [8] Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-Providence*, Seuil, 1981.
- [9] id., *La nouvelle question sociale*, Seuil, 1995.
- [10] François-Xavier Verschave, *Libre leçons de Braudel*, Syros, 1994.
- [11] I・ウォーラーズテイン(本多・高橋監訳)、『脱』社会科学』、藤原書店、一九九三年。

シンポジウム II 討論

司会(阪上孝) はじめに申しましたように、本日の報告は昨日の報告とは直接結びつきにくいですが、現実における社会システムの展開と考えて議論いただければ、と思います。提出された質問用紙を読み上げます。最初は清水多吉会員から小林報告へのものです。「市場原理に対して福祉原理を対決させるというのは、ヨーロッパでは一九世紀後半に始まる。例としてピスマルクの社会政策があげられる。福祉もその原理としては非市場原理から市場原理(保険制度)へと転換してきたという発表であったかと思われませんが、しかしアメリカのニューディールおよびそれ以降、福祉への税の投入はまったくなかったのでしょうか。投入があったとすれば非市場原理が生きているはずですよ」という質問です。

小林 社会保険をまったく市場原理と同じレベルで論じることとはできませんが、給料に応じて保険料を納め保険料に応じて年金をもらうというわけですから、市場原理に繋がっている内容ではあります。いずれにしても、少なくとも私の研究している一九五〇年代までについては、税金を使って社会保障を行う、社会福祉に税金を投入するということはなかったと思います。

司会 次に中澤信彦会員(大阪市立大学・大学院)から水島報告への質問です。「ポラニー『大転換』の問題意識の根底にあるのは、市場経済を人間の経済にとつて外的な形式と見ていること、すなわち、市場社会は労働力と土地の商品化という虚構の上に成り立つ社会である、との認識である。したがって、ポラニーが社会主義者であったのは、何より、労働力と土地を商品と見なす擬制の廃棄を通じてしか経済を社会に再び埋め込むことはできないと彼が考えていたからだろう。そうだとすれば、資本主義を改良するための具体的処方箋をポラニーから学ぶとすれば、それは(社会主義が崩壊した)今日においても依然として、擬制商品としての労働力と土地の廃棄ということではないのか。あるいは、それは単なるアナクロニズムでしかないのか。福祉国家との関連はどう考えられるのか。」

水島 擬制的商品としての労働力商品の廃棄ということではポラニーが言っていることは、社会が労働力・労働条件に対して制約を課するということであって賃労働をすべて廃棄するということではありません。

司会 市場的メカニズムが本来商品として市場に入りにくいものをむりやり商品化する、そのところが問題だということでしょう。次に保佐敏彦会員(愛知大学)から小林報告への質問です。「ニューディールに始まる福祉国家体制において、国家による経済システムの正当化を説明されました。これと関連して、ファシズム国家においても国家による経済システムの正当化があったといえるのでしょうか。あるとすればどのようなもので

でしょうか。」また同じく保住会員から水島報告への質問も出ております。「フリードリヒ・ポロックが、一九三〇年代―四〇年代の資本主義を国家資本主義と規定し、その全体主義的タイプとしてナチス経済を、その民主主義的タイプとしてニューディールをあげています。そして後者を前者よりベターなものの特徴づけています。水島報告の結論で出された経済を社会に埋め込むという際の、ファシズム型とニューディール型の違いについて、補足的に説明してください。」

小林 ニューディールの場合は少なくともデモクラシーの根幹は生きている。その意味での正当性です。その点ではドイツは違います。また市場原理とは言わないまでも、市場システムは分権化と組み合わせられています。この点でもたぶんドイツと違っていると思います。

水島 『大転換』によると、ファシズムもニューディール同様、市場社会の破綻から生じた危機を市場改革によって乗りこえようとするものである限り、民族に全然関係なくどこにでも出てくるものですが、ニューディールが労使関係の民主化によって労働力商品を廃棄するメカニズムを作り上げたのに対し、ファシズムは逆に民主主義を廃止することによって経済システムを救う試みであったというところに違いがあります。

司会 次に大澤善信会員(金沢大学)から水島報告への質問です。「経済を社会に再び埋め込むということですが、昨日のシンポジウムで報告のあったルーマンのシステム論では、サブシステムが分化していくことをもって社会の進化と捉えられている

と思います。再埋め込みを提起できる理論的背景としてどのようなことを考えていますか。」

水島 再埋め込みというのは経済と社会が一致してしまうとか経済と政治が一致してしまうことではありません。あくまで資本主義が引き起こす諸問題や動きをどうやって受けとめていくかという点において再埋め込みが考えられるのです。経済活動が暴走するときに経済というものを社会にどう埋め込んでいくかということです。だから政治的に全部おさえてしまえといった話ではないのです。その意味で、再埋め込みはサブシステムの分化を否定するものではないし、社会の一元化をはかるものでもありません。

司会 残念なことに、もう残り時間がほとんどありません。最後に、昨日ご報告いただいた土方、佐藤両会員に一言ずつ、本日のシンポジウムをもふまえてコメントを頂戴したいのです。と申しましたが、昨日と本日とは議論のレベルが違いますからむずかしい面もございましょうが、よろしくお願いいたします。

土方 今の最後の質問について一言。経済を社会に埋め込むというとき、これをルーマン的というならばこうです。この世界では様々な事件が起こっていますがその解決をめぐっているようなシステムが作動しなければなりません。その場合、例えば政治システムが経済システムを支配すればいいといった具合にいくのではなくて、お互いに救いあうようなかたちでカップリングが起こる。ですから経済を社会に埋め込むというのをルー

マン的にいうならば、いろいろなシステムの相互的なかわりの中で一つの事件を解決していくそのメカニズムを正確に認識してみようじゃないか、ということになると思います。その際留意すべきことは、システムが働くよう機能障害だけはきちつと取りのぞいていかなければならないということです。

佐藤 国家と社会が区別されるようになって、それらの関係と機能がうまく調整されていけばいいんですが、それがうまくいかなかったとき、社会というのははなはだ具合の悪いものになる構造をもっていたりします。伝統的なものが超近代的なものとは絡み合ったりしています。ですから構造という観点を忘れないようにしつつ機能という観点を考えていかななくてはならない、そういうことです。

司会 どうもありがとうございました。昨日と本日とで議論の繋がりにくいところも多々あります。本来なら「市場の再埋め込み」にかんして、サブシステムの分化、システムのカップリング、さらにシステムの変動、適応、安定化をめぐって、これから議論を始めるべきなのですが、終了の予定時刻になってしまいました。議論のとは口にしたどりついたところで打ち切るのは、まことに残念なのですが、これをもって二日間にわたる社会思想史学会第二二回大会のシンポジウムを終了します。ありがとうございました。

自由論題 1

マックス・ウェーバーと価値判断論争

——ウェーバー、シュモラー、反講壇社会主義者の三極構造——

〔報告〕 細見 博志

はじめに

マックス・ウェーバー（一八六四—一九二〇）の学問論がドイツタイ、ヴィンデルバント、リッケルトらの精神科学、歴史学、文化科学の理論的な基礎付けと異なるとすれば、それは彼の論理が理論の領域を越えて、実践の領域へ入って行かざるをえなかった、ということに求められる。というのも、彼の学者としてのホームグラウンドが社会政策学会であり、社会政策（学）Sozialpolitikは、（政治学という）理論でもありと同時に（政治という）実践でもあるからである。理論と実践は、社会政策（学）というコインの両面である。従ってはじめから理論と実践の二者択一ではなく、両者の十全な追求がウェーバーの課題であった。

「価値判断論争」は、一九〇九年の社会政策学会ウィーン大会に端を発し、一九一四年にベルリンの社会政策学会拡大委員会

で頂点を迎える論争である。ベルリンでの討論のために『意見集』が編まれた（一九一三）。この『意見集』は印刷されたが委員と討論会出席者以外には非公開とされた。ただ投稿者が自らの「意見」を発表するのは自由であるとされ、これまでシュプランガーの論文が「シュモラー雑誌」に（一九一四。後に、彼の全集第六巻に一部削除されて収録、一九八〇）、ウェーバーの論文が加筆されて「ログス」紙に（一九一七）、掲載されたのみであった。「ログス」紙のそれが「社会学と経済学の『価値自由』の意味」である（その後、元になる「意見」はBaumgartenに収録された）。この『意見集』は昨年（一九九六年）実に八三年ぶりに公開された（Zag）。今回の論題に「価値判断論争」を選んだのは、この『意見集』の公刊がきっかけとなった。ウェーバーの学問論が社会政策学会で彫琢され、その学会の論争のピークが一九一四年の討論なのだから、彼の学問論の成立と受容と、そして誤解と拒絶の、いわば現場を検証することになる、と考えたからである（以下の叙述では反講壇社会主義の動きに重点を置く彼らの立場は『意見集』には必ずしも反映されていない。というのも、この時点では彼らのほとんどが学会から排除されたり、自ら脱退していたからである。）。

一 社会政策学会内外の勢力布陣

社会政策学会は一八七二年に開設準備され、翌七三年に正式に発足した（vgl. Boese S. II）。この学会が敵に回した勢力は、右に地主・封建階級、左に社会主義者であり、背後、あるい

は正面、には、農業資本と商業資本の利害を代弁し、社会政策に反対するドイツ・マンチエスター学派がいた。しかし一八七八年一二月のビスマルクによる保護関税政策への転向以降、社会政策に対するもつとも執拗な批判は、むしろ独占段階に入った産業資本から投げつけられるようになった。かくて一八九四年から一九〇〇年は、リンデンラウプによれば (Lindenlaub)、社会政策の反動期であり (S. 53)、帝国議会では一八九七年から九八年にかけてシュトゥム男爵の「似非科学的な pseudowissenschaftlich 講壇社会主義者」への弾劾演説が繰り返された (S. 63) ことから、この頃を「シュトゥム時代」とも呼んでいる。

アカデミズムに対するシュトゥムの影響を象徴する出来事が三人の実務家の教授就任人事である。それは一八九八年のプロイセン議会においてプロイセン文部省の局長のアルトホフによって発表されたもので、リヒャルト・エーレンベルクがゲッティンゲン大学の助教授に、シュトゥムの「お気に入り」のユース・ヴォルフがプレスラウの正教授に、K. Th. ラインホルトがベルリン大学の社会科学の員外教授に、招聘された。いずれも当時の大学の人事の慣行から逸脱したものであったので、大きなスキャンダルとなった (Lindenlaub, S. 70f.; Ramsiedt, S. 267)。エーレンベルクは後に「チューネン雑誌(厳密科学雑誌) (一九〇六一四) を出版し、ヴォルフの「社会科学雑誌」(一八九八刊行。一九一八L・ポレーに編集交代。一九一八A・フォイクト編集協力。一九二二廃刊) と並んで、反講壇社会主義の論陣を張ることとなる。ヴォルフは当時プレスラウにいた社会主義的な

ゾンバルトの牽制に送り込まれたといわれ、いわゆる「懲罰教授」であるが、その意味ではラインホルトも講壇社会主義の指導者であるシュモラーやヴァーグナーらに対する「懲罰教授」であり、また三人とも「迎合教授 (Tendenzprofessor)」と揶揄されている。彼らは、学会の主流である講壇社会主義に反旗を翻したということ、大学・学部の人権を侵して産業界の意向を受けて送り込まれた、ということ、アカデミズムの世界からは爪弾きにあつた。同様の出来事は一九〇八年にも生じた。

ベルリン大学にベルンハルトが、プロイセン文部省によって当該学部の了承を得ずに正教授として送り込まれた。このことは「ベルンハルト事件」として、当時のマスコミの話題となった。同じ頃、ドイツ中央工業家連盟の事務局長ビュックが資金を提供して研究所を設立し、その講座に先のエーレンベルクを据える、という提案がライプツヒ大学に対して行われ、ライプツヒ大学はこれを断つた、という経緯が第三回大学教員会議 (一九〇九) の席でライプツヒ大学の関係者から公表され、これもセンセーションを巻き起こした (上山、七〇頁、参照)。

以上のように一八九〇年代半ばから、社会政策学会の外側から学会に対する産業資本の圧力は強くなっていったが、同じ頃、学会の内部でも、世代間の対立は大きくなっていった。その事情はリンデンラウプに詳しいが (S. 111)、第一世代は学会創設に加わった世代で、ヴァーグナー、シュモラー、クナツプ、ブレントナーなど一八三〇、四〇年代生まれである。それに対して第二世代は一八五〇、六〇年代に生まれた人々で、テニース、

ナウマン、ヘルクナー、ゾンバルト、M・ウェーバー、アルフレート・ウェーバーらで、彼らの多くは学会の左翼急進派であり、前の世代の右翼、中間派とは鋭い対立関係に立った。さらに第三世代は、ドイツ帝国成立（一八七一年）とビスマルク下野（一八九〇年）の間に生まれ、社会政策に対して消極的であった。

第二世代の多くが左翼急進派であったのに対して、同世代のなかには「社会の不統合という現実から、社会諸階級の均衡の必要性を導き出すよりも、むしろドイツ経済にとって最良の解決を、社会運動の抑制そのものに求めた」ものもいた。それが（必ずしも学会との関係が判然としないものも含むが）R・エーレンベルク、J・ヴォルフ、A・フォイクト、L・ポレー、L・ベルンハルト、アドルフ・ウェーバーであった。彼らは第一次大戦前の数年間、社会改革に反対の論陣を張り、その時の論拠をマックス・ウェーバーの価値自由に求めた。「彼らは、学会で主張されている社会政策の要求が、何ら科学的妥当性を持たないという論証によって、社会政策と学会からあらゆる論拠を剝奪できる、と思ったのである。しかし実は、講壇社会主義に反対する自らの経済政策上の要求も、同じく科学的根拠をかいているということには必ずしも気づかなかつたのである。」(Lindenlaub, S. 13) 彼らこそが、一九〇九年の社会政策学会ウィーン大会から、一九一四年のベルリンの「価値判断討議拡大委員会」における、価値判断論争の影の主役であり、この論争をあれほどホットにさせた原因の一つである。というのも、ウェーバーとシュモラーの対立は、どんなに激しくとも、社会政策学会と

いう器の中での対立であり、社会政策の必要性は否定されなかったのに対して、彼らは社会政策自体の廃絶を主張したからである。

二 価値判断論争の前哨戦

第一次大戦前のドイツの社会政策の歴史は、大河内一男によれば、三つの時期に区分されるが（大河内一男、五頁、大ざっぱに言えば、第一期の社会政策の成立以前（それは社会政策学会の成立以前でもある）、第二期の成立期、第三期への移行の社会政策に対する批判期、である。一八九四年から一九〇〇年に及ぶ社会政策の反動期は、まさに第三期への移行を画する。学会の外からの社会政策に反対する圧力も大きかったが、同時にまた学会内部での対立が顕著となり、社会政策に対する共通の理解が次第に影を潜め、原理的なレベルで鋭い亀裂が入っていった。

一八九九年のプレスラウ大会におけるゾンバルトの小売商、中産階級に対する否定的な見解とシュモラーの反対、一九〇五年のマンハイム大会におけるブレンターノの労働者保護立法の提案と産業資本の側からの反対、およびカルテルの議論の総括でシュモラーがナウマンを「デマゴーグ」と批判したことに端を発する、シュモラーとマックス・ウェーバーとの対立、さらに大会の後での産業資本に荷担するポレーらの学会脱退、などがあった。なかでも深刻な動揺を与えたのは、一九〇九年のウィーン大会であった。巷間に伝えられているゾンバルトの言葉、「経済学はそもそも科学なのか」(vgl. Schriften S. 569) とか、「金

髪が美しいのか、黒髪が美しいのか、は科学では証明できない」(vgl. Schriften, S. 572) とか、ウェーバーの「科学に当為を混入するのは悪魔の業だ」(vgl. Schriften, S. 582; SSP, S. 417)、「科学で証明できる理想など存在しない」(vgl. Schriften, S. 585; SSP, S. 420)などは、その時の雰囲気を伝えている。

三 ベルリンでの価値判断討論拡大委員会

(一九一四年)

一九〇九年のウィーン大会の総会が学会の正統派からみれば、大きな混乱に終始したので、シュモラーはクナツプ、フォン・フィリポウィッチ、C・J・フックスらと手紙で善後策を協議した(以下は Boese SS. 133-7, SS. 144-7; なお松代和郎訳「社会学および経済学の『価値自由』の意味」、創文社、一九七一、の訳者あとがき、一〇八一―一二頁参照)。一九一二年二月、会長名で全会員に通達が送られた(一九一一年一〇月七日の段階で、委員は九九名、会員は六七一名であった)。それによると、「ある方々の示唆により auf Anregung von bestimmter Seite」科学における価値判断に関する討論を拡大委員会で開催する。論点は、(一)科学的国民経済学における倫理的価値判断の位置、(二)発展傾向と実践的価値評価との関係、(三)経済政策と社会政策の目標の策定、(四)一般的な方法論的原則と大学教育の特定の課題の関係、であり、これらの諸問題に対する各自の考えを、短く綱領風に文書で、遅くとも一九一三年四月一日までに送付するよう、というものであった。その要請に応じたのは一五名で、

一九一三年に一三四頁の非公開印刷物『社会政策学会委員会価

値判断討論意見集』としてまとまり、全委員と会員の中の討論会出席(希望者)に送付された。討論会は一九一四年一月五日にベルリンで開催され、出席者は五二名であった。会長のシュモラーは、この会議の速記録をとらず、もとより学会叢書にも加えない、「意見集」も叢書に加えない、ただし自分の意見書を発表するのは自由だが、という提案を行った。ペーゼによれば、シュモラーの意図は、会議に親密な雰囲気醸し出すのと、意見の相違が外部に利用されないように、ということであった。この提案はすべての参加者に歓迎されたわけではなかったが、マックス・ウェーバーもそれを受け入れた。そのため結果としてこの討論は、その過程がどうであったか、不明のままとなっている。ペーゼは僅かに、議論が激しく対立したこと、マックス・ウェーバーが中心的な役割を果たし、ウェーバーの論敵がグリューンベルクであったこと、次第に形勢はウェーバーに不利に傾き、ゾンバルトのみがウェーバーに全面的な同意を表明したこと、ウェーバーが最後に、かなりあからさまに、自分が何を問題にしているのかを、皆さんは分かっている、という意味の言葉を残して、憤然と席を立ったこと、第一世代の中ではティールとゼーリングのみが発言し、シュモラーは発言しなかったこと、第二、三世代においても、ウェーバーの主張は必ずしも共感を呼ばなかったこと、を書き留めている。

四 対立の構図

ウェーバーの価値自由が、存在と当為、存在認識と価値判断

の峻別であり、科学が行うのは存在認識であるのに対して、価値判断は良心や信仰の課題である、という基本的理解に、いくつかの註を付すとすれば、シュモラーとの対立は見かけほど大きいものではなくなる。一つは、価値判断を科学が扱うことができる、というものだ。つまり価値判断を一個の事実として扱う、それが思想史という領域だ。それは価値判断を下すのとは異なる。もう一つは、価値判断を科学が下すことができる場合もある、ということだ。ある目的の手段として、その手段が良いか悪いか(適合的であるか否か)、を科学が判断できる場合がある。その場合の価値は、相対的価値であって絶対的価値ではなく、その価値判断は技術的な価値判断であって、倫理的な価値判断ではない。

以上の二点を考慮した上でなおもウェーバーとシュモラーに相違があるとするならば、それは、ウェーバーがあくまで存在と当為を峻別したのに対して、シュモラーは存在と当為の架橋に固執したことだ、と言えるだろう。自らの社会政策の権威付けには、科学的な裏付けが不可欠だとシュモラーが考えたことから生じたのである。シュモラーにとってはウェーバーのウィーン大会での発言「人間の魂を揺さぶる、最も重要な高次のもの、つまり倫理的理想の世界が、〈技術的、経済的なものと混淆されてはならぬ〉」(Schriften S. 584, SSP S. 419)は、所詮「倫理的純粋主義 *ein ethischer Purismus*」²⁾ かなかった(Schmolter S. 497)。存在と当為を架橋するのが、ウェーバーの『客観性』の表現を借りれば、「生成 Werden」である(WL S. 148)。シェ

モラーはマーシャルの英独混じりの言葉を引用して: from the *«Sein», we have to learn «das Werden»*、その上で「研究者が過去と現在の生成を理解すればするほど、未来と当為についても発言できるようになる」と述べている(Schmolter S. 493)。ウェーバーの側からの皮肉を呈すれば、来るべき未来は、いつも実現に努力すべきバラ色の未来なのか、未来が「隷属の檻」であるならば、それに抗して私たちは何をなすべきか、その時の当為を形づくるのは超越的理念ではないのか、という発想はシュモラーにはなかったのである。もう一つの架橋の論理は、「風習的価値判断 *sittliches Werturteil*」(Schmolter S. 493f.)である。多様に対立する価値判断は、次第に共通なものに収束する、それを可能にするのが教養であり、そのような教養を体得した人が人格である。価値判断がある文化圏に普遍的に妥当するならば、そこから間主観的な当為も導くことができる。もはや存在と当為、事実認識と価値判断を区別する必要はなくなるのである。要は教養を積み、人格(者)になることである。——このようなシュモラーの世界観と教養・人格観に、ウェーバーは「神々の相克」という世界観と即物性 *Sachlichkeit* や「ザッヘへの献身 *Hingabe an die Sache*」という倫理観を対置するのである。価値判断論争ではウェーバーとシュモラーという対立軸に、反講壇社会主義者というもう一つの契機が加わり、三極構造を呈している。彼らは価値判断論争には必ずしも登場していない²⁾。しかしその存在が無視されていないことは、ウェーバーが「意見書」で彼らを「似非価値自由 *pseudowertfrei*」と呼び(Nau,

S. 154, 156. Vgl. Baungarten, S. 108, 112. WL S. 495, 496.) シェモラーが一九一一年の項目論文で「ウェーバーのエゴモラール」と呼んでいることから伺える (Schmoller S. 496)。特にウェーバーは、彼らの主張が一見自らの価値自由と同じ様相を呈しているの、それだけ彼らに対する批判も激越である。

ウェーバーの「意見書」はその冒頭で、論理的に解決できないので論点から排除するとして、学会と講壇での価値判断の是非、をあげている。講壇の場合、ウェーバーはシェモラーらの「講壇価値評価」に対して、持論のいわゆる「講壇禁欲」を対置する。その際、「社会政策学会の外部に於て学会に敵対している、自称講壇価値評価反対論者」は「価値判断」排除の原則をひどく誤解しており、「まさしく彼らの大部分は自分たち自身の価値評価を口にするだけで食っており、その上彼らの価値評価たるや、今日の利害状況と流行にずっと「へ適応」しているというおまけまで付いているのだ。」「この似非価値自由で、傾向的で、その上強力な利害関係者集団とがしりと計画的に徒党を組んでいる連中 (Elemente)」を前にしては、通常の意味で社会政策を主張するほどの人間であるならば、講壇評価に固執するものも無理なしとはしない。「利害関係者が顕在的にも潜在的にも影響力を持つ時代だからこそ、独立不羈の学者ならかえって、単に見せかけの「価値自由」という保身術を弄することを潔しとしない、ということとは十分理解できることだ。」「このように言って、反講壇社会主義者の「似非価値自由」を批判し、シェモラーの「講壇価値評価」に同情を示す。しかしそれでも、自分の考えで

は、間違っていることは間違っている」、正しいことは正しいのだ……と続けている (Nau, S. 154f, vgl. WL S. 494f)。

学会と講壇での価値判断の是非を論点から排除した後で、存在認識と価値判断の区別が困難、という問題をも論点から排除する。困難な場合があることは当然である。しかし困難が必要だということは、道徳的戒律の遵守が時に困難が必要だということと同じだ、と軽くないなしている。ただ聴講者数を競争している大学教師間にあつて、講壇禁欲を励行するよりも、個人的な世界観を告白する「小予言者」の方が昇進しやすいということも事実だ。「しかし物質的な利害関係者を代弁している似非価値自由な予言者こそが、政府に対するこれら利害関係者の影響力によって、かの小予言者よりも「昇進の」チャンスに恵まれてゐる」 (Nau, S. 156, vgl. WL S. 496)。ウェーバーからするならば、シェモラー流の「小予言者」よりも、似非価値自由論の「予言者」はもっとたちが悪い、ということになる。

反講壇社会主義者は、自らはあらゆる価値判断を排除して、経済学を浄化すると主張しているが、ウェーバーによれば似非価値自由論者であり、一見中立的な装いのもとで密かに大資本の利益を代弁しており、それによって甘い汁を吸っているのだ、というのである。「懲罰教授」や「迎合教授」の存在をみれば、そのような疑いは色濃く残っている。しかしここでは彼らに対するウェーバーの非難の当否はひとまずおいて、事実として確認すべきは、反講壇社会主義者は、存在と当為を峻別し、その上で経済学からあらゆる当為を放逐せよ、と主張したということこ

とである。その放逐すべき当為とは、なかんづく講壇社会主義者の説く労働者保護政策である。しかし経済学が実践的学問である限り、やはり当為は不可欠である。その当為は、反講壇社会主義者の場合、「事実をして語らしめる」という彼らのお気に入りのスローガンの通り、まさに存在から導出されたのである。しかしながらそのようにして導出された彼らの当為には、反社会政策という一定の方向性が常について回っていた。「事実をして語らしめる」とは、事実の選択、その因果付けの方向、に聞くものをして意識せしめない誘導がなされている。とすれば、政治のレトリックとして、極めて有効で洗練された技法であるが、知的に誠実な学問の方法ではない、とウェーバーなら言うところである。

シュモラーは存在と当為の分離がある程度容認しながら、あくまで「風習的価値判断」において存在と当為の融合の可能性を否定せず、そのために教養と人格の必要性を強調した。反講壇社会主義者は、存在と当為を分離し、当為を排除した。それが彼らの「無前提で」「厳密な」経済学である。ウェーバーは存在と当為を峻別した上で、両者を追求した。客観的な事実認識が主観的な価値判断を前提としているし、主観的な価値判断は客観的な事実認識と緊張関係になければならないからだ。「社会科学と社会政策」という二つながらの追求の姿勢は、彼の編集した雑誌と彼の方法論論文(一九〇四)のタイトルに刻み込まれている⁽³⁾。

引用文献 (本文言及順に記載した)

- Baumgarten E.: *Max Weber. Werk und Person*, Tübingen 1964.
 Nau H. H. ed.: *Der Wertelisteit Die Äußerungen zur Wertelisteit-diskussion im Ausschuß des Vereins für Sozialpolitik* (1913), Metropolis-Verlag, Marburg 1996.
 Boese, Franz: *Geschichte des Vereins für Sozialpolitik*, 1872-1932, Berlin 1939
 Lindelaub, D.: *Richtungslampe im Verein für Sozialpolitik*, Wiesbaden 1967.
 Rammstedt O.: *Wertfreiheit und die Konstitution der Soziologie in Deutschland*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 17 (1988)
 上山安敏、三吉敏博(編訳)『ウェーバーの大学論』木鐸社、一九七九年。
 Weber, Max: *Wissenschaftslehre*, 4. Aufl. Tübingen 1973. (本邦語版) Schmoller, G.: (Artikel) *Volkswirtschaft u. a. in: Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 3. Aufl., Bd. 8, Jena, 1911, SS. 426-501 (Schmoller, Gustav: *Kleine Schriften zur Wirtschaftsgeschichte, Wirtschaftstheorie und Wirtschaftspolitik*, Teil 6, Leipzig 1987).
 大河内一男、独逸社会政策思想史、著作集、青林書院新社、第一巻、一九六八、一九七〇年。
 Schriften des Vereins für Sozialpolitik, 132. Bd., Verhandlungen der Generalversammlung in Wien 27., 28. und 29. Sept. 1909, Leipzig 1910.
 Weber, Max: *Ges. Aufs. zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924. (SSP と略記)

註

(1) 一九〇九年のウィーン大会でのゾンバルト、ウェーバーの発言に對

するシュモラーの側からの批判に関しては、拙論「ウェーバーとシュモラー——価値判断論争の思想的素描」金沢大学医療技術短期大学部紀要、第一八巻（一九九四）、八一—一〇五頁、第三節、参照。

(2) たとえば「意見集」の冒頭のJ. H. Eiseleinは、経済学者で経営者であり、「無前提な」経済学を目指し(Neut S. 66)、エーレンベルクに好意的に言及しているので(Neut S. 68)、反講壇社会主義に近いと想像される。

(3) 存在と当為の関係をめぐるウェーバー、シュモラー、反講壇社会主義者の三極構造は、「職業としての政治」における、責任感ある政治家、革命にはややるネオ・ロマン主義者、機械のような官僚、の関係を想起させる。政治家はしばしば「日常」に耐え、事態に即し(Sachlichkeit)、責任倫理を追究する。ネオ・ロマン主義者はややもすれば「日常」を遊離し、事態と離反し(Unsachlichkeit)、心情倫理の徒となる。官僚はしばしば「日常」に埋没し、事態に流され(Versachigung)、適応倫理 Anpassungsethik に支配される。シュモラーをネオ・ロマン主義になぞらえるのには無理があるが、「人格崇拜」に共通するものがある。反講壇社会主義者は、「今日の利害状況と流行に適應」しており、言うなれば体制に埋没している。その点で、齒車の一つと化した「マシーン」、「没魂化」、「空虚化」、「魂のプロレタリア化」、さらに「プロテスタンティズムの倫理……」の末尾の「精神なき専門人」にまで連想が及んでいく。反講壇社会主義への批判は現代の現代におけるテクノクラシーへの批判と通底している。

質疑応答

畑孝一（放送大学） ウェーバーとポールの存在 Sein のとらえ方の違いはどこにあるのでしょうか。当為 Sollen と切り離すというのなら同じことではありませんか。

細見博志 ポールの場合には、存在と当為を切り離し、当為を

排除して、存在一本槍でやっていくとしたところにその特徴があるのですが、それに対してウェーバーの場合は、存在と当為を峻別しつつも、両者の連関を考慮していた、と言えるのではないのでしょうか。安藤英治さんの言われるごとく、主観的な前提の自覚があつて、初めて社会科学の客観性が成立する、とウェーバーは考えたのだと思います。

高幣秀知（司会 北海道大学） 三極関係の設定により、この問題に新しい次元を開く御発表である、と考えられますが、「強力な利害関係者集団にしぶとく意図的に結びつく連中」とは、ウェーバーにおいてはどのような部分を指すのでしょうか。

細見博志 ウェーバーの論文の中には、必ずしもはっきりと名前が挙げられていません。いずれにせよ、「懲罰教授」とか「迎合教授」と揶揄された人々、もしくはその流れにつながる人々で、J・ヴォルフ、L・ポール、A・フォイクト（共に「社会科学雑誌」、R・エーレンベルク（「チューネン雑誌」、L・ベルンハルト（「ベルンハルト事件」、アドルフ・ヴェーバー（一九〇九年にウェーバーは自ら編集する雑誌書評で論評）らが推測されますが、はつきりとした名前は挙げられません。

（司会 高幣秀知）

自由論題 2

社会主義は「科学」か

——科学的社會主義論批判——

『報告』 丸山 敬一

一 はじめに

マルクス主義が社会変革の理論として、その生命力をすっかり使い果たしてしまった今日において、マルクス主義研究にはもはやただ一つの課題しか残されていないように思われる。それは、人類にとってマルクス主義とは一体何だったのか、を明らかにするという課題である。

こう課題を立ててマルクス主義体制の歴史を振り返って見る時、一九三〇年代のスターリン体制から今日の金正日体制にいたるまで、およそマルクス主義者がうちたてた体制は、いずれも人類史上最悪の全体主義独裁であったとしかいいようがない。それはまさにジョージ・オーウェル描くところの『一九八四年』の世界そのままであった。

地上に天国を実現するはずであったマルクス主義者がなぜ逆に地獄を作り出すことになったのであろうか。その原因は一体

どこにあったのであろうか。こう課題を設定してその原因を追求していくと、私はマルクス主義＝科学的社會主義という定義にいきつかざるをえないように思われる。マルクス主義者がみずからの社会主義を「科学」と呼んだこと、これこそが恐るべき全体主義独裁を生み出した究極の原因である、と私には思われるのである。

後に詳しくみるように、マルクス主義＝科学的社會主義と定義したのは、ほかならぬエンゲルスであるが、その後ほとんどすべてのマルクス主義者は、この定義を疑うべからざる公理として受け入れてきた。とりわけ今日のわが国において科学的社會主義の理論をもつとも強力に主張しているのは日本共産党である。この党は、ソ連・東欧の社会主義体制が崩壊した今日においてもなお、科学的社會主義さえ堅持しておれば、やがて真の社会主義社会をこの地上に樹立することが出来るのだと強調している。ところが、そもそも「科学的社會主義とは何か」という疑問をもって、この党の出版物を読んでもほとんど満足した解答を得ることはできない。ただ漠然と「今までの人類の諸科学の成果を集大成したものである」とか「社会発展の法則に沿って労働者階級をはじめ人民大衆の根本的利益を擁護し人民解放をめざす運動の指針となる理論」などと述べられているにすぎない。我々はこのような説明で満足することは出来ない。もっと学問的で厳密な定義が必要である。その際三つのことが問われねばならない。①そもそも科学とは何なのか。②社会主義とは何なのか。③はたして社会主義は科学でありうるの

か。本報告では、以上三点を先人の著作の中に探った上で、社会主義が「科学」であると理解されたことがなぜあのように恐ろしい全体主義独裁を作り出すことになったのかを追求したいと思う。

二 エンゲルスの科学的社会主义論

科学的社会主义という言葉聞いて、誰しも思い浮かべるのは、エンゲルスの著作「空想から科学への社会主义の発展」であろう。この著作の中で、エンゲルスは、マルクスの二つの偉大な発見、すなわち「唯物史観の発見」と「剰余価値の発見」による資本主義生産の秘密の暴露」とよって、社会主义は科学になった、と述べている。

マルクスに先行する社会主義者、サン・シモン、フーリエ、ロバート・オーウェンなどの社会改革案は、なるほどすばらしいものであり、敬意を払うべきものではあっても、彼らは歴史の発展法則を知らなかったで、それらは単なる願望、単なる空想にとどまざるをえなかった。これらの改革案は、ただ外部から社会に押しつけられていたにすぎなかった。ところが、今やマルクスが出て、社会の発展法則＝唯物史観を発見したので、社会主義は初めて現実の物質的な基盤の上にすえられることになったのである。つまり、資本主義の矛盾の自己展開の先に社会主義社会が実現されるということになったのである。そうエンゲルスは説明している。この説明をみると「科学」という言葉が「歴史的必然性」という言葉と同義に使われていると

いうことがわかるであろう。

エンゲルスの言うごとく、たしかにマルクスは一貫して歴史の中には鋼鉄のような必然性が貫いていることを強調した。そのことは『経済学批判』序言の有名な唯物史観の公式や、『資本論』第一版の序文、第二四章第七節の「資本主義的蓄積の歴史的傾向」等々の中にみることができる。そこでは、社会主義社会が社会の物質過程の矛盾の自己展開の中から「一自然史過程の必然性」をもって、「鋼鉄の必然性」をもって生み出されてくるのだ、ということが強調されている。この「物質的必然性」の認識こそが社会主義を「科学」にしたのだ、とエンゲルスはいうのである。

このようなエンゲルスの主張を認めるとすれば、彼のいう科学的社会主义は、次の二つの特徴をもつことになる。①歴史過程の客観的必然性に重点をおいた高度に決定論的、宿命論的な理論であること。人類の主體的な歴史形成という契機が極度に軽視されていること。②人類の歴史の必然的な発展が、搾取や抑圧や階級のない「自由の王国」に向かって進んでいるとすると高度に楽天的な哲学であること。

三 ベルンシュタインの科学的社会主义論批判

ベルンシュタインは、長いイギリス亡命生活を終えてドイツに帰国して間もなく一九〇一年五月に「社会科学学生連盟」を名乗る学生団体の求めに応じて、「科学的社会主义はいかにして可能か」と題する講演を行った。この講演は従来わが国では一

部の識者を除きあまり注目されて来なかったが、本報告のテーマからみるときわめて重要なものである。

この講演の中でベルンシュタインは、科学的社会主義という概念に対して根底的な批判を展開している。順を追って彼の主張のあとをみることにしよう。

彼はまずマルクス、エンゲルスが「科学的」であることを自稱した唯一の社会主義理論家でもなければ、最初のそれでもないことを指摘する。一九世紀のほとんどすべての社会主義者は、いずれも自説を「科学だ」と主張し、相手の理論を「ユートピアだ」と非難して張り合ったのであった。「科学」という表現は、一九世紀のいわば流行語なのであった。このような社会主義諸派の間の生存競争に勝ち抜いて勝利者の地位を占めたものがほかならぬマルクス主義なのであるが、このマルクス主義にも批判的能力をもった人間ならば当惑しかなないようないくつかの問題点がある、とベルンシュタインは述べて、社会主義の科学性を根拠づけたエンゲルスの前述の二つの根拠を順に検討していく。

まず剰余価値学説について。もしエンゲルスのいうように剰余価値の発見——ベルンシュタインによれば、これもなにもマルクスの功績ではなくマルクスよりずっと以前に知られていたことであるが——が、社会主義を科学にしたというのであれば、剰余価値の科学的説明と社会主義の間には、前者が後者を「必然化する」という形で一つの内的関連がなければならないはずである。ところが、エンゲルス自身が一八八四年に書いた『哲

学の貧困』ドイツ語初版への序文」の中でみずからこのような見解を否定しているのである。彼はいう。「ブルジョア経済学の諸法則に従えば、生産物の大部分はそれを作り出した労働者のものではない。そこでもしわれわれが、それは不正だ、そうあるべきではないなどと言ったとしても、それは経済学にはさしあたりなんの関係もない。われわれはただ、このような経済的事実はわれわれの道徳的感情と矛盾している、と言っているにすぎない。であるからこそ、マルクスは、けっして彼の共産主義的諸要求の基礎を道徳的感情におかないで、われわれの眼前で日ごとにますます生じつつあるところの資本主義的生産様式の必然的崩壊のうえにおいたのである。彼はただ、剰余価値は不払労働よりなる、という単純な一事実を述べているにすぎないのである」と。つまりエンゲルスによれば、剰余価値の発見は、単なる経済的事実の認識にすぎず、社会主義は、もっぱら「資本主義的生産様式の必然的崩壊」の上のみ根拠づけられている、というのである。「資本主義的生産様式の必然的崩壊」は、すでにみたように唯物史観から引き出されるものであるから、ここでエンゲルスは、唯物史観の発見のみが社会主義を科学にした、と述べていることになる。彼はここで数年前の自分自身の主張をくつがえしているのである。

それではエンゲルスによって科学的社会主義のもう一つの礎石とされた唯物史観についてはどうであろうか。この講演では唯物史観についてはごく簡単にしかふれられていない。ここではただ社会主義者の中で今まで科学的だと思われてきたさまざ

まな仮説——賃金鉄則、窮乏化論、工業と農業における発展の平行説、資本家階級溶解説など——も今日では誤り、いや部分的真理としか考えられていないという事実をあげて、唯物史観といえども修正をまぬがれないことを暗示しているにすぎない。ところが、この講演の二年前、一八九九年に出版されたベルンシュタインの名著『社会主義の諸前提と社会民主主義の任務』の中では唯物史観に対して後にエンゲルスによってなされた修正が詳しく論じられている。

すでに言及した『経済学批判』序言の中の唯物史観の公式は、きわめて決定論的であり、上部構造が下部構造によって一元的に決定され、また下部構造自体も「鉄のような必然性」をもって法則的に決定されたコースを動いていくと説くものであった。このような見解からみれば、人間は単に経済的諸力の生ける代行者にすぎなくなり、人間の意識や意志は、物質的運動に極度に従属した一要因におとしめられてしまふ。だがエンゲルスは、晩年のいくつかの書簡の中でこのような見解を大きく修正したのであった。

たとえば、一八九四年一月二五日のW・ボルギウス宛の手紙には次のような一節がみられる。「政治的、法律的、哲学的、宗教的、文学的、芸術的などの発展は、経済的發展に立脚しています。しかし、これらの発展はまたすべて、相互に反作用し合いますし、経済的土台に反作用します。経済状態が原因で、それだけが能動的で、他のものはすべて受動的な結果にすぎないというわけではありません」。

つまり、晩年のエンゲルスは、上部構造の相対的独自性や、その下部構造への反作用をも認めるにいたつたのである。それによって歴史を形成する諸要因はずっと拡大されることになった。

そこで次のような問題が生じてくる、とベルンシュタインはいう。すなわち、このような仕方では他の諸要素の添加によって、唯物史観を拡張してゆくならば、唯物史観はどの点まで、なお唯物史観というその名称を主張しうるのか、と。そしてベルンシュタインは、高度に決定論的な響きをもつ唯物史観という呼称に代えて「経済史観」という呼称を用いるべきことを提案している。マルクスの功績は、歴史において経済のもつ決定的な力を強調したことにある、とベルンシュタインは考えるからである。

唯物史観の公式からは「資本主義的生産様式の必然的崩壊」が結論されう。すでにみたように、エンゲルスは『哲学の貧困』序文の中で、マルクスは社会主義をもつばこの崩壊の上に根拠づけた、と述べていた。ところが、この資本主義的生産様式の必然的崩壊に対してもベルンシュタインは、さまざまな疑問を提出する。①この崩壊とは一体何なのか。経済的崩壊(経済的大破局)なのであろうか。それとも資本主義的生産様式の上に築かれている社会秩序そのものの崩壊なのであろうか。②崩壊が必然的だとは科学的に証明可能なのであろうか。それは多少少なからざる蓋然的な推定にすぎないのか。③この崩壊から科学的必然性をもつて社会主義が結論されうのか。こ

これらの問題についてマルクス主義者の側からの回答はかなりばらばらなのである。

最後に、ベルンシュタインはこの講演の中で、科学と社会主義とを峻別し、はたして社会主義は科学でありうるかを問うている。彼によれば、科学とは事実の客観的な認識をめざすものである以上不偏不党なものであって、いかなる党派、いかなる階級にも属さないものである。他方、社会主義はあるべき社会をめざす理想主義的要素を含む運動である。そこには人間の主観的願望があり、階級の利害がある。それは一つのイデオロギーである。「いかなるイデオロギーも科学ではない」。それゆえ社会主義を科学と呼ぶことは間違っている。だが、社会主義者の側が意図された目標に犠牲少なく、より確実に、より早く到達するために、道案内人として科学の成果を利用することはできる。それゆえ必要な時に必要なだけ科学的社會主義が可能である、と要約することができる。これがベルンシュタインの結論であった。

四 社会主義が「科学」である恐ろしさ

前節でみたように、ベルンシュタインは、社会主義と科学とを峻別し、社会主義は一つのイデオロギーであって、倫理の領域に属するものであるとした。だが、彼のこのような主張は、正統マルクス主義者の間では真面目に相手にされなかった。彼らの間ではエンゲルス流の科学的社會主義論が疑うべからざる真理と考えられてきたのであった。

歴史の中には一元的な發展法則があり、それは社会主義社会

の実現をめざして進んでいるのだ、というのがエンゲルスの見解であった。ところで、この發展法則はすべてのプロレタリアートによって等しく認識されるわけではなく、その先進的な部分、つまり共産主義者によって認識されるのである。『共産党宣言』は、第二章「プロレタリアと共産主義者」のところでいう。「共産主義者は、実践的には、すべての国の労働者政党のうちで、もっとも断固たる、たえず推進していく部分であり、理論的には、プロレタリア運動の条件、進路、一般の結果を洞察している点で、プロレタリアートの他の大衆にまさっている（強調は丸山）」と。つまり、共産主義者は、実践的にはもっとも断固とした推進的な「部分」であり、理論的には歴史のすべてを洞察しているもっともすぐれた人々である、というのである。

このように理論的、実践的にプロレタリア大衆にまさっている共産主義者たちは集まって前衛党（＝共産党）を形作ることになる。この共産党の指導的地位について旧ソ連憲法（一九三六年憲法第一二六条）は次のように規定していた。

「労働者階級、勤労農民および勤労インテリゲンツィヤのうち最も積極的かつ意識的な市民は、自由意志にもとづいて、共産主義社会を建設するための闘争において勤労者の前衛部隊であり、かつ勤労者のすべての社会的ならびに国家的組織の指導的の中核をなすソ同盟共産党に団結する」。

エンゲルス流の科学的社會主義論は、結局のところ、このような前衛党論に行き着くことになる。こうした論理の流れをもう一度要約してみると次のようになる。①歴史には必然的に社

会主義へと向かう一元的な発展法則がある。②この発展法則は、共產主義者によつてのみ完全に認識されうる。③それゆえ、共產主義者たちは集まって前衛党を結成し、この法則に従つて、遅れた大衆を導いて地上に天国を実現すべきである。

こうした論理によると、前衛党は学問的には「真理」を、道徳的には「善」を体现していることになる。このような前衛党がひとたび革命に成功して政權を握ると、政治的にはきわめて恐ろしい体制を作り出すことになった。それは一体何故であらうか。この点は二つに分けて考察されなければならない。前衛党内における問題と、前衛党と大衆との関連における問題とである。

まず、前衛党内部の問題から考えてゆこう。歴史に発展法則があるといつても、それはきわめて漠然とした抽象的なもので、そこから具体的な社会主義建設の方針が自動的に出てくるわけではない。マルクス主義者は、未来社会の青写真を書かないといふことをみずからの科学性の証明としていたほどであるからおさらであつた。したがつて、前衛党内には社会主義建設の方針をめぐつてさまざまな分派が形成されることになる。こうした対立は、パーソナリテイの対立も加わり、大きな権力闘争へと発展していく。この権力闘争に勝つた者の見解が「真理」とされ、それより左の者は極左冒険主義、右の者は右翼日和見主義として断罪されていった。この闘争に敗れた者は「人民の敵」「帝国主義の手先」「敵階級のスパイ」など最大限の悪罵を投げつけられて肅清されていき、他方、勝者は無限に神格化さ

れて、政治の領域のみならず、学問や芸術のあらゆる領域にわたつて万能の指導者となつていった。スターリンが、言語学、遺伝学などあらゆる領域にわたつて発言したことは、我々のあまねく知るところである。

前衛党が学問的には「真理」を、道徳的には「善」を独占している国家では、国民の間にも精神の自由(思想の自由、学問の自由、宗教の自由など)はありえない。なんとすれば、前衛党を批判する者は、ただちに学問的には「誤り」を、道徳的には「悪」を主張していることになるからである。絶対的に正しいものを批判する時には、常に批判者の側が誤っていることになるからである。

精神の自由は、国家が真理とか道徳とかの価値に対してあくまでも中立を保っている国家(カール・シュミットのいう中性国家)においてのみ保証されるのであるが、科学的社会主義の理論は、その本来の哲学からして、そのような国家を作りえないのである。

以上の考察で、私は歴史に一元的な発展法則があり、それを完全に認識したと称する前衛党が、遅れた大衆を導いて地上に天国を実現するという理論は、前衛党の中にも大衆の中にも、精神的自由のまったくない恐るべき社会を作り出すものであることをみてきた。今日の社会主義國の恐ろしい全体主義独裁を作り出したものは、まさに「知の支配」ともいふべき科学的社会主義の理論なのであつた。こうみてくると、日本共產党のいうように科学的社会主義の理論さえ堅持しておれば、やがて地

上に真の社会主義社会を作り出しうるなどという思想はまったくの誤りであることがわかる。そんなことをすれば、人類はもう一度暗黒の全体主義に逆もどりすることになる。

たしかに日本共産党も、今日では、言論の自由をまもり、国定哲学を排し、議会制民主主義と複数政党制、政権交代を認めると述べている。しかし、そのような態度は、ハンス・ケルゼンも言うごとく、相対的価値観に立脚してはじめて可能なのであって、科学的社会主義を唯一絶対の真理とする態度とは両立しえない。

五 むすび

以上の考察から次の二つの結論が引き出される。

①必然的に世界観政党を生み出し、もし政権を握るようなことがあれば、世界観国家を作り出すことになる科学的社会主義の理論は放棄せよ。そのような国家は、必ず全体主義国家となり、そこにはいささかの自由もないからである。

②あくまでも相対的価値観に立脚し、議会制民主主義を通じて漸進的に社会改良を積み重ねてゆくべきである。ゆめゆめ暴力革命や独裁による社会変革を企図してはならない。歴史を一挙に飛躍させて質的にまったく異なった完全無欠な社会を作り出すことなど人類には本来不可能なのだから。

質疑応答

小野修三(慶応義塾大学) 歴史研究では、ある政策や決定が現

在から見て肯定できないものであっても、現実には支持され実現されたばあい、その支持がなぜ生まれたかを説明する必要がある。思想史研究でも、ある思想が支持されたばあい、同様の説明が必要である。

丸山 たしかに大衆がなぜその思想を支持したのか、マルクス主義がなぜロシアや中国で体制となり、イギリスなどではならなかったのかは重要な研究テーマであるが、思想を思想として現実の歴史から切り離して、その問題点を検討する研究もあるのではないか。

相田慎一(専修大学北海道短大) 科学と社会主義は相反するという主張からみて、一九世紀末に成立した社会民主主義は、どのように評価されるか。議会の位置づけで科学的社会主義と違うのではないか。

丸山 いわれる社会民主主義が何を指すのか、マルクス主義者自身もそう自称しており、ベルンシュタインのような修正主義者もその中にいたが、フェビアン社会主義のような、議会を通じての漸進的な社会改良主義を社会民主主義というなら、それは科学的社会主義と違って議会の積極的に位置づけている。

西尾孝司(神奈川大学) 科学的社会主義は一神教的な世界宗教と同一の性格のものと考えられるがどうか。またマルクス主義が一〇〇年以上、「科学的社会主義」として世界の大衆から支持されてきた理由はなにか。

丸山 マルクス主義には終末論的発想があり、また極めて一元・排他的であるから、一神教的な世界宗教と同一の性格の

ものといえる。ソ連などで現実を果たした役割も代用宗教的なものだったと思う。次に、マルクス主義がはたして一〇〇年以上もの間世界の大衆から支持されていたか疑わしいが、マルクス主義の魅力は、終末論とユートピアニズムに科学の上乗をにかけているところにあると思う。

細谷 実（関東学院大学） 科学的社会主義の歴史発展の必然性論からは、反議会主義・暴力革命の立場だけでなく、議会主義的待機主義の立場も出て来るし、実際に歴史上両方が出て来たと思う。従って歴史発展の必然性論からどちらが出て来るかは、別の論理があると思うがそれは何だったか。

丸山 マルクス主義は一方で歴史における必然性を、他方でプロレタリアートの主体的実践を強調するが、両者の関係の把握が明快であるとはいえない。必然性の強調は待機主義に、主体性の強調は時期尚早の武装蜂起になるが、この二つの態度に分かれていくのは、別の論理があつたからではなく、必然性と主体性をつなぐ論理が欠けていたからだと思う。

水田珠枝（名古屋経済大学） ①科学的社会主義の「科学」の意味は、マルクス・エンゲルスの時代、ロシア革命の時代、現代の社会主義国などの時代背景を検討して論ずる必要がある。②マルクス主義の革命方式については、その起源として、フランス革命期のパブーフの運動状況における前衛党形成の必然性を検討する必要がある。③人間の可塑性を否定するなら教育の意味はなくなる。④マルクス主義は一切捨てるべきだというが、そこには現在有効な理論もあり、意味を失っていない。

丸山 ①エンゲルスのいう科学的社会主義の概念は、その後ほとんどのマルクス主義者が公理として受け入れたのだから、状況に應じて「科学」の意味が変わりその時代背景を検討する必要がある、とは考えない。②パブーフの前衛党論の影響はあるとしても、マルクス主義のような、歴史の発展法則を認識したと称する少数者が、その法則に基づいて社会を変革しようという哲学は、必ず前衛党論に行きつく。③人間はたしかに教育により多少変えられるが、その本質Ⅱエゴイズムは変えられない。それを国家権力によつて変えられるというのは大変危険な思想であり、それによるとマルクス・レーニン主義や共産党を認めず批判する者は、強権的に矯正、洗脳される。④マルクス主義の哲学・政治・経済・歴史にわたる体系には、今日も有効な理論があると思うが、人類が地上に共産主義の天国を実現できるとする夢想は、完全に棄て去るべきだ。

西田照見（立正大学） 社会主義が科学的基礎を必要とすることはありうる。だから科学そのものとそうした科学的社会主義とは別だといふべきである。また歴史の必然性も何を指すか一義的ではない。つまり一定の枠内でも選択肢、条件によつて多様な解釈があるように、複数の科学的社会主義があるといえる。

丸山 私は科学と社会主義とは別であり、科学的社会主義といふものがありえないと考えるので、科学と科学的社会主義とは別だという主張には同意しかねる。確かにベルンシュタインは、科学の成果を利用する形で科学的社会主義はありうると思ったが、これも科学と社会主義とは別だという見解を前提にし

ている。また科学的社会主義の解釈は多様で、複数の科学的社会主義がありうるとしても、エンゲルスの解釈は明快で異論の余地はない。

(司会 畑 孝一)

自由論題 3

マックス・ウェーバー理念型論 における個と普遍の問題

——トマス・バーガー「マックス・ウェーバー
の概念構成論」の方向性——

〔報告〕 鈴木 章俊

方法論研究がさかんなドイツや日本と異なり、アメリカでのマックス・ウェーバー研究は、実証的・伝記的研究から始まった。方法論にかんする本格的な解釈学的研究が開始されたのは、七〇年代以降のことである。トマス・バーガーの研究〔1976〕、「二九八九—一九九六」は、ウェーバーが「方法論争」における争点から自らの学問体系を形成した過程を追求し、さらに、従来から指摘されるだけで、追求されることがなかったハインリッヒ・リッカードとの継承関係を丹念にあとづけることを目的とした労作である。

「方法論争」を通じて、シュモラーとメンガーにとって、方法問

題とは、経済学の認識対象としての現実をいかに正確に模写できるかという問題であった。シュモラーは、ロマン主義思想にもとづき、現象の歴史的運動のなかに事物の实在を発見する(Burger, [1976] p. 143)。かたやメンガーは、自然法思想にもとづき、現象のなかの不変な部分に事物の实在を発見する(Burger, [1976] p. 142)。ウェーバーは、一方で、経済学は経済史ではありえず、経済理論の正しさは歴史的現実と一致するかどうかによるとはいえないとして歴史学派を批判する(理論学派の受容)。他方、経済理論は、自然法則ではなく、「文化」法則であるが、メンガーは、経済理論を経済行為の自然科学と考えているとして理論学派を批判する(歴史学派の継承。両学派の短所を捨て、長所を活かす道を探る努力が、ウェーバーをリッカード科学論の応用へと導いたといえる。

二

バーガーは、ウェーバー理念型論〔1986〕、「二九五五」〔一九六五〕が、繰り返し議論されているにもかかわらず、依然として完全には解明されていないと考える。多くの解釈が失敗した理由は、解釈者が科学論にかんするウェーバー自身の問題設定を理解しようとし、解釈者の個人的問題設定から強引に解釈を行ったためである。「なにがまさにウェーバーの問題だったのか、また、彼はいかにそれを定式化したのか、すなわち、どのような認識座標で定式化したのか」(Burger, [1976] p. xi)を理解しなければ、解釈は必ず失敗する。ウェーバーの問題設定に

沿った解釈に比較的近いものは、ヘンリッヒ ([1952]) とシェルトイニング ([1922], [1934]「一九三七」) のものである。彼らの結論によると、ヴェーバー科学論とは文化科学の一貫した方法論であり、それはまた永久・不変な方法でもあった。シェルトイニングは、ヴェーバーの実証的作品より、方法論的作品を重要な著作と見る。なぜなら、経験的認識は断片的・部分的な運命にあるのに対し、方法論は普遍的だから (Schelling, [1934] p. 6)。しかし、ヴェーバーが、永久不変な方法を構築するという意図をもって、方法論に取り組んだとは考えにくい。むしろ、真相は、ヴェーバーが「方法論争」を真剣に受け取り、この論争を終結させたいがため、リッカートの哲学を応用したのだと推定しうる。いいかえれば、リッカート科学論における未解決の問題を解くことで、方法論争に最終的決着をつけられるとヴェーバーは考えたといえよう。

テンブルックの意見 ([1959]「一九八五」) によれば、ヴェーバーは、文化科学の一貫した方法を授けるたぐいの方法論者ではない。ヴェーバー方法論は、特殊な歴史状況から生まれたものである (Tenbrunck, [1959] p. 576)。ヴェーバーの見解には、「ある種の無頓着・無関心でさえも見逃されてはならない」 (Tenbrunck, [1959] p. 581)。ヴェーバー論文は、「本質的には方法論的観点から展開された科学論ではない。それは、実証家による補助的な…考察であり、専門領域の危機から生まれたものであった。…方法論的反省は、目的ではなく、手段である」 (Tenbrunck, [1959] p. 582)。したがって、ヴェーバー方法論は、「最も分散し

た衝動、概念、問題が全く表面的で、きわめて一般的な形で解決されているだけの、極端に矛盾した構築物である」 (Tenbrunck, [1959] p. 626)。バーガーによれば、ヴェーバーが「方法論争」決着のため、やむをえず方法論に手を出したとするテンブルックは、正しい。しかし、ヴェーバーは一貫した方法論を持っていなかったというテンブルックは、間違っている。ヴェーバーは持っていた。しかも、それはリッカート科学論から引き継がれたものの、そのものであった。そして、ヴェーバーの理念型構想とは、まさに「リッカート概念構成論の体系的認識座標の範囲内で、そこから発生する特殊な論理問題を解決するための絶対に一貫した試みである」 (Burger, [1976] p. 8)。

では、特殊な論理的問題とは何か。

三

リッカート科学論 ([1922], [1910], [1928]) の最終目的は、歴史の科学性の証明である。彼は、このことを認識論次元に遡って行う。ひとは認識にさいし、まず、事物の「表象」を精神内に持つ。これがヴェーバーの「直接感覚」ないし「体験」であり、曖昧な内容である (未整理な印象、たとえば「人」)。だが、これは、まだ認識ではない (リッケルト「一九二七」三二、四九、一〇〇、一〇三頁, [1910])。つぎに、ひとは、表象 (意識内容) に「範疇」 (存在形式、たとえば「いる」) を結合する。「人」 (表象 + 「いる」 (範疇)) 「ひと・が・いる」となる。表象と範疇との結合は判断であり、意志的行為である。主語 (内容) に述語 (形式)

が加わったものが、「事実」である(リッケルト、「一九二七」一九三、二四頁、[1930])。事実の構成の問題が認識論の問題である。ところで、事実は限りなく構成しうる。その量は無限である。

他方、精神は事実の全量を受容できない。その容量は有限である。したがって、認識を確定するには事実を整理し、削減(概念化)する必要がある(Rickert, [1902] p. 34)。

事実の整理の方法には二種類ある。一方で、諸事実の共通諸部分を確定し、それらを結合して要約的認識物を構成する方法があり(リッケルト、「一九四九」七九頁以下、[1908])、これにより、「普遍概念」、ヴェーバーの「関係概念」が構成される。他方で、価値関係により着目した一事実の独自の諸部分を確定し、それらを結合して認識物を構成する方法があり(リッケルト、「一九四九」一三七頁以下、[1908])、これにより、「個別概念」、ヴェーバーの「事物概念」が構成される。前者は、「自然科学」、「法則科学」の概念であり、後者は、「歴史的文化科学」、「現実科学」の概念である。事実を整理してできたものが「概念」である。事実の整理の問題が、方法論の問題である。

バーガーによれば、ヴェーバーは、ここまでリッカートを踏襲する。

四

さて、リッカートの概念構成論にしたがって、実際に、歴史領域の「普遍概念」を構成してみると、ヴェーバーにとって、一つの問題が生じた。普遍概念は、多くの事例に共通な(同一の)

部分(構成要素)の結合で構成されるはずであった。しかし、厳密に言えば、同一部分が、完全に同一に存在するとはいえない。構成要素は、各事例に応じて、その諸特徴にさまざまな程度差、さまざまな濃淡をもって現れてくる。歴史における普遍概念の概念要素は、「その形式が普遍的であるにもかかわらず、…その内容は、現象が共通して持つ要素を持たない」(Burger, [1976] p. 116)。リッカートの普遍概念論によれば、完全に共通＝同一の諸要素をもつ諸事例しか、同じ概念には包摂できない。いいかえれば、諸事例を概念的に分類しようとしても、各事例の特徴の程度差に邪魔をされ、うまく分類できない。亜種が、数多く出現し、未分類の事例が出てきてしまう。これが、ヴェーバーにとって、解決が必要な問題であった。

ところで、ヴェーバーには、概念論はリッカートから継承したものしかない。彼にとつては、「普通ないし個別以外の方法論的形式を考えることは不可能である」(Burger [1976] p. 123)。ヴェーバーにとつて、新たな概念形式を発案する余裕はない。そこでヴェーバーは一計を案じたと、バーガーは考える。「それゆえ、ヴェーバーは概念が対応するはずの現実のほうを変えなければならぬ」(Ibid.)。「だから、理念型とは、普遍概念ではあるが、経験界において現象の類の事例が共通に持つ要素を記述するのではなく、想像界、ユートピアにおいて、それが共通に持つ要素を記述するのである」(Ibid.)。想像界においてなら、共通要素間の程度差は問題にならず、リッカート概念論は、無修正で適用できる。現実の事例のバラツキは理念型からの偏差

として処理すれば良い。だが、これは厳密には、普遍概念ではない。むしろ、仮想の普遍概念、イデア的 (ideal) 象徴物 (type) である。だから、それは理念型概念という新たな概念装置となつた。

五

ヴェーバー理念型解釈には、1. 模写的解釈、2. 従来の法則論的構築物の一種としての解釈、3. 独自の法則論的構築物としての解釈などがある。3. は、さらに、a. 他の法則論的構築物にたいするヴェーバー理念型論の独自性の記述、b. その構築の動機理解に分かれ、バーガーの解釈は、3. 1 b に属す。バーガーの労作にかんして評価すべき点は、リッカード概念論の不備を修正するということを通し、方法論争を終結させるというヴェーバーの意図を発見し、さらに、それを認識論的次元に遡って展開したところである。

バーガーの理念型解釈の問題点として、ここでは、個別的理念型をとりあげたい。バーガーによると、個別的理念型は、「単一の現象を指すようにみえる」(Burger, [1976] p. 130)。そのばあい、「前節での〔理念型は普遍的であるという〕解釈は崩壊するように思える」(ibid.)。『個別的理念型とは、実際、ただ一つの現象を指すか否か。…正しい答えは、否定的である』(ibid.)。『個別的理念型は、多くの現象を性格づけるために用いられる』(Burger, [1976] p. 131)。というのは、それは一つの現象を指すのではなく、『個別的な歴史時期に出現した現象のひとつの類を

性格づけるがゆえ、そう呼ばれる』(Burger, [1976] p. 132) からである。したがって、個別的理念型と類的理念型とのあいだに差異はない。両者の相違は「それらが指す現象の相対的複雑さであり、特定の時期に限定される程度の差である」(ibid.)。『経済と社会』は、類的理念型を中心に纏められ、『宗教社会学論集』は、個別的理念型を中心に纏められているといえよう。しかしながら、両者の相違が、それらの「相対的複雑さ」であり、歴史的時間の「程度の差」であるというのは、さきほどのバーガー自身の論理展開からいっても、論理を突き詰めたとはいえないと思われる。

六

個別的理念型と類的理念型の論理的地位の問題についての諸見解には、次のものがある。シェルディングは、理念型は、個性的要素をとりいれる程度の違いにより、相対的(歴史的)理念型と絶対的(理論的)理念型の二つに分かれるとした(シェルディング, 「一九七七」三六頁, [1982])。パーソンズは、個別的理念型を未消化なものとし、これを捨て、類的理念型をさらに加工し、社会的行為の古典力学を目指す(パーソンズ, 「一九七四—一九八九」(4)二〇六頁, [1983])。ディルク・ケスラーは、個別的理念型は、「特定の歴史的諸現象の文化意義にねらいを定めており」、類的理念型は、「時代を超えた体系性をもっている」という(ケスラー, 「一九八二」二一〇頁, [1979])。浜井修氏は、それらを理想型1と理想型2に分け、これらの論理的曖昧さをウ

エーバーの「両義的性格」に帰し、ヴェーバーは、後年には類型的理念型に重点を移すと述べる（浜井、「一九八二—三〇五頁」）。高橋和義氏は、それらがヴェーバーにおいては区別されていないこと、したがって、歴史的個体と個別の理念型との区別が曖昧で、後者が実体化される傾向にあるという（高橋、「一九八六—三二頁」）。油井清光氏は、「個体概念」、「個別の理念型」、「普遍的理念型」のあいだのヴェーバーの動搖を指摘し、ヴェーバーは社会学の普遍化にさいし、「理念型の抽象度を高める」ことに頼ったため、その社会学は、一般理論としては「中途半端」だとし、この難点を改良したものがパーソンズの「準提梓」だという（油井、「一九九五—二四一頁」）。下田道春氏は、それらを区別し、類特徴を高昇（Steigerung）したものが類的理念型であり、「発生的性質」を高昇したものが個別の理念型であり、ともに、高昇がメルクマールであるという（下田、「一九八二—二六二頁」）。

ここでは、下田氏の解釈をヴェーバー科学論の前提のなかで論理的に完成させてみたい。誇張が、類的理念型と個別の理念型の相違の指標であるというのは、正しい。それでは、何が誇張されるのか。類的理念型と個別の理念型の差異は、それらの誇張の出発点が異なるというところにある。ヴェーバーが、「法則科学」と「現実科学」の二分法を堅持したことを思い起こすべきである。類的理念型とは、「関係概念」の誇張物であり、個別の理念型とは、「事物概念」の誇張物である。類的理念型は、法則科学の手法により構成された関係概念を、さらに意味的に

誇張、精製したものと解釈できる。また、個別の理念型は、現実科学的手法により構成された事物概念を、さらに意味的に誇張、精製したものと解釈できる。ところで、個体の特徴の純粋化作業の中で、個別の理念型は、特別な普遍化を伴うのであって（というのは、意味的な精製は必然的に一般化を伴うから）、結果的にそれは単一の現象を指すのではなく、普遍的なものとなる。したがって、しばしば言われるように、ヴェーバーは、類的理念型の中で比較的具体的なものを、個別の理念型として分類したのではない。彼は二種類の理念型にかんし、曖昧な態度をとっていたのではなく、相対的複雑さの相違に帰したのではなく、個別の理念型を捨てたのでもない。それらは、同じく普遍的理念型でありながら、出発点となる加工の源泉が異なるゆえ、一方は個的であり、他方は類的なのである。

参考文献

- Thomas Burger [1976], *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Duke University Press.
 Alexander von Schelling [1934], *Max Webers Wissenschaftslehre*, Mohr.
 — [1922], Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber und im besondere sein Begriff der Idealtypus, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 49, S. 623-752.
 Talcott Parsons [1949], *The Structure of Social Action*, Free Press.
 Friedrich H. Tenbruck [1959], Die Genesis der Methodologie Max Webers, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 11,

S. 573-630.

Dieter Henrich [1952], *Die Einheit der Wissenschaftslehre* Max Webers, Mohr.

Heinrich Rickert [1910], *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Mohr.

—— [1928], *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Mohr.

—— [1902], *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Mohr.

Max Weber [1968], *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr.

Dirk Kasler [1979], *Einführung in das Studium Max Webers*, Beck.

トマス・バーガー著、鈴木章俊訳「一九八九—一九九六」、「マックス・ウェーバーの概念構成論(一)〜(八)」、(専修大学北海道短期大学紀要、第22号〜第29号)

A・シュルティンゲ著、石坂巖訳「一九七七」、「ウェーバー社会科学の方法論」(れんが書房新社)

パーソンズ著、稻上毅、厚東洋輔訳「一九七四—一九八九」、「社会的行為の構造(一)〜(5)」、(木鐸社)

テンブルック著、住谷一彦・山田正範訳「一九八五」、「マックス・ウェーバー方法論の生成」(未来社)

リッケルト著、山内得立訳「一九二七」、「認識の対象」(岩波書店)

同著、佐竹哲雄・豊川昇訳「一九四九」、「文化科学与自然科学」(岩波書店)

ウェーバー著、松井秀親訳「一九五五」、「ロッシヤーとクニース」(未来社)

同著、出口勇蔵訳「一九六五」、「社会科学および社会政策の認識の「客観性」」(河出書房)

デイルク・ケスラー著、森岡弘通訳「一九八二」、「マックス・ウェーバー」(三書房)

下田道春「一九八二」、「増補改訂 社会学的思考の基礎」(新泉社)

浜井修「一九八二」、「ウェーバーの社会哲学」(東京大学出版会)

油井清光「一九九五」、「主意主義的行為理論」(恒星社厚生閣)

高城和義「一九八六」、「パーソンズの理論体系」(日本評論社)

質疑応答

保住敏彦(司会) 質疑応答の時間が短いので、報告の要約は行わず、直ちに討論に入ります。高幣さんどうですか。

高幣秀知(北海道大学) リッケルトに対してウェーバーにおいては、価値理念そのものが移ろい行くものであるという前提的認識のもとに、「価値自由」に理念型を構成するという問題構成をとっていると考えられます。御発表のなかでの類的理念型と個別的理念型との区別は、そうしたウェーバー自体の課題設定の結果でもあったと考えられますが、いかがでしょうか。

鈴木 ウェーバーにおいて、移ろい行く価値理念が概念構成を規定しているということには同感です。どのような個別的理念型が、また類的理念型が構成されるべきかは、「価値自由」に決定されます。しかし、個別的理念型概念を構成するのか、類的理念型概念を構成するのかは、価値自由には決定されません。個と類との区別は論理的区別であって、価値上の区別ではないと考えます。したがって、個と類のあいだには掛け橋はありません。

水田洋 理念型を形成するばあいの価値は、どこできまるか。

鈴木 御質問を、価値理念はいかなる変動に服するかという意味に解して、お答えしたいと思います。研究者は、社会通念としての現行価値状況のなかで作業する。価値の変動は、特定の研究者がこの通念を「否定」することで起こる。現行の社会通念と異なるさまざまな社会通念が提示され、あらたに採用され

たものが次世代の社会通念として、あらたな概念構成の起動者となる。以下、この転換は継続する。では、そもそも社会通念は、なぜ生じるかという御質問にたいしては、それは当該世代の諸問題の解決という実用主義的意図から生じると、お答えしたい。

(司会 保住敏彦)

自由論題 4

コミュニケーションの始原

〔報告〕 宮本 真也

ユルゲン・ハーバーマスの『コミュニケーション的行為の理論』(一九八二)によると、相互補完的な関係にある生活世界とコミュニケーション的行為は、参加者の社会的現実という圈内に埋め込まれている。この圏域は、参加者が主題を設定し、問題を明らかにし、意見を交換することで了解へと繋がる場である。しかし、この場所は互いの差異を露呈しあい、場合によっては関係を引き裂いてしまう場でもある。ハーバーマスの理論的経歴に触れたことのある人ならばこの領域を公共圏(Öffentlichkeit)とするところだが、公共圏とは集団的意志決定の場ではあっても、そこには討議(Diskurs)によってのみ解決可

能ではない混成的な要素が入り込んで来て合意や一致をより困難にする。公共圏という領域は、コミュニケーションの行為が成立しうる場とは重なり合わず、ここでは了解が目指されているとは限らない。ハーバーマスは九〇年代に入って、社会における法についての議論を展開しているが、そこでは公共圏は利害と権力と論拠が入り組んだ闘技場としての性格をより強く付与されている。六〇年代には疑問視されていた「批判的に論議する公衆」のコンセプトが、ここでは再び生活世界の合理化の潜勢力として、他のシステムの諸力との対抗関係の中で検証されているのだ。そこで本論では、再び彼の中でも重要度を増しつつある公共圏概念を、彼のコミュニケーションの行為の理論との連続性において検討してみたい。

一 コミュニケーションの状況

ハーバーマスはコミュニケーションの行為を了解志向的な相互行為として、成果志向的な戦略的行為から区別する。ここで用いられるのが後期ヴィトゲンシュタインからオースティンにいたる言語哲学の流れを踏まえた「普遍的語用論」である。それによればコミュニケーションの行為において、話し手は発話内容の規範の正当性、真理性、誠実性について批判可能な妥当要求を常に掲げている。そして話し手は必要とあらば批判に対して、自らの発話のそれぞれの要素について論拠を示す必要がある。それでも合意がえられぬ場合には討議に移行し、一致を目指すことになる。対話に参加する当該の発話者のパースペク

ティヴから見れば、理想的対話状況が暗黙の内に先取りされ、前提されている。

では、この状況において参加者は世界にどのように関わっているのか。世界像の分化という認知的合理化の結果、ハーバースは行為能力及び発話能力を持つアクターは行為状況において三つの世界、客観的世界、社会的世界、主観的世界と接しているとする。コミュニケーション的行為の参加者も発言と共に、この世界関係に埋め込まれており、その三つの形式的世界を解釈枠組として用いるのである。妥当要求を媒介にして生活世界が合理化されてきた近代においてこの三つの形式的世界が背景知としての役割を果たすのである。この生活世界概念をハーバースは後期フッサールから批判的に受容するが、それによれば生活世界とは、文化的に伝承され言語的に組織化された解釈範型のストックである。生活世界にとっては言語と文化が構成的であり、社会の成員に対して共有されている問題なき背景的確信として一般に妥当している。

この共有性については様々な批判を加えることもできるが、ここではコミュニケーション的行為において生活世界が部分的に顕在化するあり方の記述における問題の切り詰めを指摘したい。後述するようにこの問題は、公共圏におけるより社会における複雑化された決定過程の分析においても着目すべき点となるだろう。

ハーバースの理論において生活世界はコミュニケーション的行為の補完概念である。そして、それはコミュニケーション

的行為の単なる了解の資源ではなく、文化的再生産、社会的統合、社会化という形で再生産も被る。こうした過程は全体として行われず、部分的に日常的な発話を通じて主題化され、討議され、そして確認や修正・更新される。それをハーバースは次のように記述している。まず、潜在的であれ行為者は他の参加者に対して、その状況における主題と計画を提示する。そのことで参加者がおかれる行為状況が定義される。つまり彼らを取り巻く複雑な世界関係を「必要に応じて」画限し、共通のものとする。そして、必要とあらば、その状況に関する構成要素について確認し、了解と行為の可能性領域を確定する。そして、その行為が実行され、そこで得られた経験や新たな知識は、再び共通の資源として蓄積される。もちろん、これらの段階のすべてに検証の契機が含まれており、状況定義についての不一致が露見したならば常に一連の過程の中で調整される。話し手の提示による状況定義は、確認、修正、部分的保留、全面的疑問視のいずれかを被るのである。この共通な状況定義が、それぞれの当事者の生活世界的な貯蔵庫から、必要な規範や知識を切り出してくるわけである。このように主題によって状況の地平、すなわち「状況にレリバントな生活世界の断面」が移動し、了解志向的行為において主題化可能なコンテクストを形成する。そして、それ以外の部分は自明的な背景に留まるのである。

生活世界の自明性、言語的な了解／検証可能性、総体的な地平性の分析においてハーバースがフッサールおよびアルフレッド・シュッツに対し優位性を主張するのはコミュニケーション

ンの行為との相互補完的關係を視野に収めている点である。しかし、ここに一つの不安定な前提を見て取ることができる。コミュニケーション的行為の現場となる状況が、ほとんど自動的に提示者による主題と計画によって規定されてしまうという点である。これが「言語能力と行為能力」を持つ主体と言われるコミュニケーションの参加者の能力なのだろうか。コミュニケーション状況における状況定義までも当事者のあいだで重なりあうことは偶然的でしかありえない。生活世界的基盤の一致と現下の状況における志向対象の一致は別の事柄である。問題を発見すること、主題をコミュニケーションにおいて提示するということが、提示された主題を問題としてとらえること、そしてコミュニケーションを通じて解決し、到達した了解を自分の行為に反映させること、これらの一連の流れそのものは幾つかの継ぎ目を持っている。この過程を開始させ、連続させるものは何か。このコミュニケーションの始原にこそ批判や反省という営みの基礎があると言えるのである。このことについて次に考察をすすめることにする。

二 コミュニケーションの始原

コミュニケーションの始原について考察することを私は、公共圏の空洞化という現象を分析するための準備作業であると考える。この観点は批判や討論という言論活動の現在の分析に寄与できよう。ハーバーマスの議論からは、「なぜに——いかにしてコミュニケーション／批判／解釈を開始するのか」という問い

への示唆は出てこない。生活世界とコミュニケーションという相互補完的で動態的な過程に主体を織り込ませることは、個別的で歴史的に規定された主体のあいだの共同の解釈の成功の保証とはなる。そして彼の理論に説得力があるのは、彼の提示しているコミュニケーションのあり方が顕在的／潜在的当事者にとつて想定されているものと一致しているからであろう。想定、先取りとしては、共有されている普遍的な条件であることは認められよう。しかし、このコミュニケーションの発動そのものに当事者のあいだでズレがあることに對する言及はない。この問題は、公共圏における公衆による論議のあり方を問う場合に重要なポイントとなるはずである。

このコミュニケーションの発動条件、その始原として私はレヴィアンス概念の再構成を試みたい。もちろん、このシュッツの現象学的社会学に由来する概念は、ハーバーマスが生活世界概念を導入した場合と同様の変奏を施しての受容となる。シュッツは社会的世界を均質なものと考えておらず、その構造化は個々人、あるいは集団のレヴィアンスに依存していると考えている。「なぜに私にとつて『それ』ではなくて『これ』が問題であるのか」を規定するもの、それがレヴィアンスと呼ばれるものである。そして、このレヴィアンスが状況に應じて確実性と領域を規定する。この場所での経験が知の貯蔵として生活世界に戻される。シュッツがこのレヴィアンスを生活世界の構造化原理としたのはこうした事情からである。個々人や状況による世界の現れ方のズレには敏感であつたという点において、シ

ユツツは当事者による主題提示によって状況定義が協働に確定されるといふハーバーマスとは対照的である。

シュツツに従うと、当事者の間で内容の重要度の順位が異なったり、問題解決に参加し了解が取り付けられたとしても、それ以外のより高いレリヴァンスを持つ了解の優位性などが考慮に入れられる。公共圏との関連からいえば、問題の同時性や選択性が視野に納められるだろう。ある行為状況下では同時に複数のレリヴァンスが作用しており、またそれらは選択的であるのと同時に順位付けられている。もちろん、この体系は了解を志向した形で構成されているとは限らない。成功したコミュニケーションは次のように展開する。この段階化の利点は、当事者のあいだでそれぞれの段階において生じるレリヴァンスの相違を明らかにできる点である。

(1) ある言語能力と行為能力を有するAが、現下の状況において解決を必要と見る問題を発見する(主題化的レリヴァンス)。

(2) その問題を当事者となるBと共有しようと考え、問題提示する(コミュニケーション発動的レリヴァンス)。

(3) 人物Bもまたその問題を自分の、もしくは共通の問題として受けとめる(準主題化的レリヴァンス)。

(4) 協働の議論や検討に赴く(解釈的レリヴァンス)。

(5) 了解に到達しその了解以降の行為を従属させる。そしてこの了解は蓄積され、行為の端緒となる(行為発動的レリヴァンス)。

アンズ)。

これらのレリヴァンスが公共圏や日常生活におけるコミュニケーションにおいて働いていると考えられる。そしてコミュニケーションの開始条件としては、内容の妥当性によるよりは、それが当事者にとってのレリヴァンスが重要なのである。つまり、複数の懸案がある場合には、まずは個別に問題の選択が行われ、さらにはある社会集団の中で掲げられた問題に対する態度の違いが発生するのである。このコミュニケーション発動的レリヴァンスは必ずしも了解を志向しはしないが、他のメンバーとかかわり合う、社会や状況に参加するという意味で公共的なものである。このレリヴァンスは、連帯のために最も基礎的なものであり、それゆえ戦略的であれ、契約や協定という形で他の構成員との接続を試みる端緒となりうるのである。法律などに照らして自分の権利が侵害された場合、他人によって損害を被った場合に、法廷などで争うようなケースはその典型である。また、日常的な懸案について地域住民に働きかけ、場合によっては互いの役割や負担を導き出すべき結論に盛り込もうと協議する際にも、レリヴァンスは作用している。裏返せば、レリヴァンスが低ければ、もしくはある程度共有されなければ、その懸案は公的なコミュニケーションの対象となることはない。ここに見られるような主題化とコミュニケーション発動的レベルのあいだの差異にハーバーマスは敏感であると言えるだろう。地方自治から国際協定にいたるまで、集団的意志決定の基

礎にハーバーマスは公共圏の原理を据えるが、このように見れば公共圏にもたらされない懸案が必ずしも協議に値しないのではなく、逆に公共圏にもたらされたからといって了解や解放に志向した解決を参加者すべてがめざす保証はない。制度化された具体的な公共圏のありかたはハーバーマスの議論からは読みとれないのである。

三 市民的公共圏の現在

『公共圏の構造転換』（一九六二）を執筆した目的としてハーバーマスは、市民的公共圏の理念型を、一八、一九世紀初期のヨーロッパにおける歴史的文脈に基づいて分析することを挙げている。ハーバーマスの定義によれば、公共圏とは多様な意見を含み込むコミュニケーションのネットワークであり、制度や組織として具体化される。ハーバーマスはここで市民的公共圏の成立とその理念を史的に捉え、その機能の変化を明らかにしようとした。その関心は後に、現下の公共圏の機能とそこに内在する理性の批判的潜勢力を説明することに向けられる。『コミュニケーションの行為の理論』の中でもまだ放棄されず、むしろ生活世界の合理化の推進力としてその起爆力のほうが強調されたとも言える公論は、八〇年代後半からさらにハーバーマスの思想の中では肯定的な評価を受ける。

確かに公共圏は批判や論議のためにも開かれてはいる。しかし、かつてハーバーマスの公共圏分析に色濃く影を落としていたのは、徹底したペシミズムではなかったか。彼が公共圏の現

代的傾向として指摘していたのは、肥大化したマス・メディアによる空洞化と、それによって公共圏が単なる忠誠心動員のための領域、あるいは大量消費のための市場と化してしまう、政治と経済のための公民の大衆化ではなかったか。一度彼が描き出したペシステイックな公共圏のイメージは現在どのように解釈すればいいのだろうか。簡単には取り下げられない。システムによる生活世界の植民地化に対するハーバーマスの分析を念頭に入れたつ、ここでは彼が現在公共圏に期待する諸機能について検討を加えたい。そして、先にレリヴアンスという概念を導入することによってコミュニケーションの行為状況に断絶が起こる可能性を示唆しておいたが、類似的議論から公共圏には避け得ない綻びが生じてしまうことを指摘したい。そうした綻びはハーバーマスが用いる公共圏の展開の論理に従って生じてくるものでもある。

(一) 公共圏の植民地化

ハーバーマスは実際の市民運動を引き合いに出して公共圏の肯定的側面を強調するが、それがモデルの正しさを示していることにはならない。第一にそれらの運動は、ハーバーマスの理論の枠組で捉えるにはより複合的な要因に従っている。例えばそれらの運動において目指された改革の内容、そしてその運動の経過は、公共圏における参加者に彼が等しく前提してしまっている生活世界的な同一性に適うものではありえない。コミュニケーションという手続きがもたらす批判的潜勢力は現実の社

会運動で現実化したと言えよう。しかし、そのレリヴァンスは果たして生活世界への浸食に対する抵抗として、阻害されたコミュニケーションの修復のために機能したのだろうか。

ハーバーマスは自らの理論体系の完成後、公共圏概念を日常生活の私的コミュニケーションと政治システムのあいだに位置付ける。日常生活における我々のコミュニケーションが公共圏に直接反映されているということは、マス・メディアによる媒介を考えてもありえない。また、政治活動に作用する公共圏も代表的な形で高度に専門化されている。では公共圏が、社会に対するアピールとして結晶化するとは、どういうケースが考えられるのか。そこでコミュニケーションの発動をせまるレリヴァンスとは、社会的な弱者の救済、あからさまな不平等の排除、社会の参加者の不正への制裁、政策上の改革などに向けられる。こうした場合、公共圏においてコミュニケーションの発動をはかられるのは、貨幣と権力というメディアに浸食された生活世界を回復するためなのであるが、その問題発見と解決の条件がコミュニケーション的論拠に基づくとは限らない。そこでコミュニケーションも経済や政治のシステムの命法とのせめぎあいとなって現れるのである。

さらに九〇年に再販された『公共圏の構造転換』への前書きから、公共圏をめぐる勢力関係を表現するための新たな概念が登場する。支配からの解放や、虐げられた人権や利害の救済というレリヴァンスは、ハーバーマス流の「コミュニケーション的」なものとしては力を持たない。そこでハーバーマスは「コ

ミュニケーション的権力」という概念を構想したのである。コミュニケーション的権力と名付けられたその権力概念は生活世界に根付いた討議に基づいて産出される。この概念は、そもそもはアレントの権力と暴力をめぐる議論を検討したさいに用意されたものである。この権力概念が行政的権力および経済的諸力との対抗関係に入り込むことで、行政権力に影響を与えることができる、とハーバーマスは論じる。また、影響力についても、その対象は正当化の調達と剝奪に制限される。コミュニケーション権力は、公的な官僚機構に「包囲攻撃という様式」で作用するが、官僚制度が持つシステムの特性にとって代わることはできない。彼が政治的市民社会 *Zivile Gesellschaft* の勢力として記述するのはこの力に他ならない。しかし、ここでも疑問が残る。

第一にハーバーマスは公共圏の空洞化について危惧を払っていたはずである。福祉政策的な行政による管理と引き替えに生活の向上を獲得した市民層は、他方ではもはや消費の圏でしかない親密圏に閉じこもる傾向にある。国家による政治的、経済的不遇の改善が市民の批判的レリヴァンスを骨抜きにしたことを指摘したのはハーバーマス自身である。コミュニケーション的権力を創出する領域は、かつての社会領域と同様に再政治化・再封建化される。コミュニケーション発動のレリヴァンスが政治的・経済的問題にもつぱら与えられ、そのことによって公共圏が生活世界の再生産に寄与する公共圏も含めて弱体化する危険性是否定できない。

第二に市民不在の公共圏で、誰がコミュニケーション的権力の担い手になるのかという問題も生じてくる。また誰がその権力を付与するのか、行政や経済の圧力のもとでマス・メディアに造成されてはいないのか、ということにはさらなる分析が必要である。

(二) 公共圏への参加——公共圏の分散——そして統合

レリヴァンスという概念で私が際立たせようとしたのは、ある事柄が問題視されるのは妥当／非妥当という区別に従つてのみ行われるのではなく、当事者そのものにとつて解決を迫る「問題」として認識され、さらにそれが共有される必要を見いだされるのがコミュニケーションの発動原理となる、ということである。それゆえ公共圏の構造原理もまたこのコミュニケーションの発動原理に準拠したものになる。レリヴァンスは共有されることで、問題性、利害、権利関係に依じて公論のアリーナを形成し、今日では電子メディアにさらに促進されて公共圏をモザイク化する。しかし、こうしたアリーナへの参加が未だに「希少」な事実で、それらが分散傾向にあるのも事実である。私事化が進む現代社会において、コミュニケーション発動的レリヴァンスを自分の懸案に対してすら具体化しない傾向も併存している。私的領域が収縮し、公共圏へと展開すべき意見は醸成されにくいことをかつてハーバーマスは危惧していたが、現在でもこの傾向は根強いのである。

それらの点を鑑みれば、問題発見とコミュニケーションの発

動、そして問題の共有と討議、そして了解への志向を保証する制度的なものを、ハーバーマス自身が的確に構想し得ているかは疑問である。社会内部はもちろん、異なる文化や国家のあいだの関係を語る場合に、こうした制度的問題は先鋭化する。一八、一九世紀の市民階級の市民的公共圏をハーバーマスがモデルとしたのも、その公共圏の参加者があくまでも一部の市民層に限られていたという事情がある。彼らは公衆 *citoyen* 市民 *bourgeois* 人間 *homme* という誤てる同一化に陥っていたが、公共圏の批判的機能に期待をかけるとき、ハーバーマスもまた分散したアリーナの中で共有されているレリヴァンスを越え出る「同一的な」何かを前提してしまっているのである。参加の多元性とアリーナの多様性は、批判的潜勢力の解放の帰結と見ることができよう。そのことによってかつて問題にならなかった事柄も議論の主題となることが望ましい変化であることは否めない。しかし、その運動が従来の公共圏で活動していた市民層のあいだでの問題の深化と拡張に過ぎない可能性や、排除され続け、この運動の部分的推進によりかえって発言する端緒を奪われている人々の存在は、ハーバーマスの視点からは捉え切れないのではないだろうか。また、批判的アリーナの多数化は、社会的連帯への還流がなければ、いずれは集団的求心力までも堀崩してしまわないだろうか。そういった批判の拡散運動とそれを保証し実現してきたコンテクストとの関係は、ハーバーマスが頼りにする生活世界の相互主観性とコミュニケーションとのあいだの動態的な関係をもつてしても説明されてはい

ないのである。

本論では公共圏を中心にハーバーマスの理論の問題点を指摘してきた。特に最後に指摘した問題は、私自身の今後の課題とも重なるものでもある。社会もしくはそれに準ずる集団の再生産が可能になるためには、コミュニケーションを発動させるレリヴァンスが批判や解釈といった営為に結び付かなければならない。しかし、このレリヴァンスはコミュニケーション的理性にも、権力や経済的諸力にも影響を受け、選択的に作用するものである。では、どのようにして社会内部でレリヴァンスが生じ、共有されるのか、そして、批判や抵抗を孕んだ言説が有効なものとなりえるのかその場合の「有効性」の意味とは何か。この「有効性」は、批判理論そのものが「批判的」である限りで従わねばならない基準に違いない。そして、この基準を問うことは、一方では批判の規範的基礎付けといった問題に寄与し、他方では社会においてすでに具現化した、公共圏でのコミュニケーションのための制度的枠組みに対する反省を促すのではないだろうか。

質疑応答

西田照見（立正大学） 「公共圏の空洞化」という場合、「空洞化」されていなかった時代としてどのような社会モデルが想定されているのか。

宮本 日本のコンテキストでは、民主主義の空洞化されている

なかった時代はないと思う。ハーバーマスの場合には、公共圏が狭かった時代、つまり市民階級の公共圏がモデルになっている。この一八・一九世紀の公共圏のモデルを基準とした場合に空洞化といわれている。ただし、この公共圏も理念として想定されたものであって、実際のそれが十全に理念を実現していたものとは言いがたい。

崎山政毅（京都大学） ハーバーマスが「市民」あるいは「公共圏」の概念の理念型をヨーロッパ世界の一七・一八世紀に求めているとするならば、グローバル化の進展の下で「第一世界」内での「第三世界」化が進む（例えば旧植民地から旧宗主国への移民労働者の「流入」など）現在では、大きな限界があるのではないかと思われる。そうした意味において、ハーバーマスの論をより豊かにするための「市民」「公共圏」概念の再考・補充は考えられないだろうか。

宮本 発表のなかで「市民」の概念使用が十分に規定しきれなかったことは認める。行政用語で限定される「市民」と、そこから排除されているも公共圏に参加しうる人間としての「市民」とは異なっているが、討議集団ができた場合に、その討議を政治制度に反映させるためには、後者の意味での「市民」の概念は重要であると思う。公共圏を構成するメンバーについては、彼らが「妥当なプロテスト」をどのように行うかに、その妥当性をどう認めるかという問題があると思う。

徳永恂（大阪国際大学） ハーバーマスの「公共論」から「コミュニケーション的行為の理論」への展開において、前者の基本

動機は変容された形で後者に包括されたとして、『認識と関心』における解放的認識関心は、放棄されたと解釈するのか。それはむしろ暗黙の前提として持続しているとは考えられないか。

宮本 この点については、レジュメの表現からするとそう読めてしまうが、ハーバーマスが解放的認識関心が放棄したとは考えられない。ご指摘のように、現在でもハーバーマスにおいても暗黙の前提として維持されていると思う。ただ、本発表でも指摘したように、問題発見、批判の開始と実効ということ考えたときに六〇年代のコンセプトをそのまま受容することはできないと思う。批判理論の規範的基礎といった問題には本論を受け再考する余地があらう。

(司会、記録 大貫敦子)

自由論題 5

アクセル・ホネットにおける承認論の展開

はじめに

本報告では、現在形成途上であるアクセル・ホネット『*Why Act?*』Honethの社会理論を、承認論の観点から解明したい。ホネッ

〔報告〕 日暮 雅夫

トは、かねてから「フランクフルト学派第三世代」の代表者と呼ばれていた。この第三世代という表現は、彼らが、第二世代ハーバーマスのコミュニケーション論の方向性を継承しながらも、それをさらに批判的に展開しようとしていることによる。

ホネットがハーバーマスと共有するものは、間主観性の理論枠組みである。それでは両者の相違点とは何か。それは、ハーバーマスが、間主観性の理論を形式的語用論の性格を持つ言語分析へと限定していったのに対し、ホネットが人間の実践の多様な領域を承認論として展開していることである。そのときホネットは、人間の実践的自由を、家族から国家にわたる承認論として叙述したヘーゲルに依拠しようとする。英米圏の議論に目を向けてみれば、OPテイラー等のコミュニケーションズムの立場に立つ者も、承認論の枠組みを政治的主張としている。彼らの見解はホネットとは一定の相違を持つものであるが、承認論の問題設定は、現代の社会理論のなかで共通のパラダイムとなつていえると言えらるだろう。

一 「承認をめぐる闘争」

ホネットの主張する承認論とは、そもそもどのような理論枠組みなのだろうか。ホネットは、『承認と道徳的義務』^{〔1〕}において、初期ヘーゲルのなかで成立した承認論の枠組みを次のように描き出す。「いかにこれらの思想家(ホッブズやルソー——引用者)の言葉が矛盾しているようであらうとも、それらは合流し初期ヘーゲルにおいて、人間の自己意識が社会的承認の経験に依存

しているという思想を成熟させた。というのは、ホッブズやルソーの政治的人間学を批判的に読むならば、人間主体がその生を完遂するためには、相互行為パートナーの尊敬または価値評価を必要としている、というテーゼに間接的に至るからである。²⁾ (AMV, S. 28) この初期ヘーゲルで成立したとされるテーゼは、人間が十全な自己関係(アイデンティティ)に到達するためには、他者にその自立性や能力を承認されることが不可欠である、という主張へと言い換えられる。これは、個人のアイデンティティとそれを取り巻く集団のアイデンティティとが、相互依存的に形成されることである。ここで示されているのは、ハーバーマスと共通の間主観性の理論枠組みである。

しかし、もし諸個人が他者に十分に承認されることがなく、彼らの側でも社会制度における規範を受け入れることができなかったらどうなるか。その時は、諸個人は自らのアイデンティティ形成に深刻な危機を抱くことになる。諸主体が他者や社会によって十分に承認されていないと感じたとき、自らのアイデンティティ確立のために行う闘争を主題化したものが、「承認をめぐる闘争」である。「この承認の諸形態に停滞があるならば、諸主体はこの軽蔑の経験が『承認をめぐる闘争』のきっかけとなることに気づく。³⁾」この闘争の枠組みにおいて、諸個人は自らの価値評価の更新や権利の確立を求めるが、それは同時に社会における道徳的規範を更新し、新たな道徳的規範を持った社会関係を創出する役割を持つ。

それでは「承認をめぐる闘争」の特徴とは何か。それは、「承

認をめぐる闘争」が、「道徳的な闘争」、「規範をめぐる闘争」、「文化的な価値をめぐる闘争」であることである。それは「社会的葛藤の道徳的文法」(KUA, S. 113)を表現する。この視点によつて、現代社会で新たな焦点として浮かび上がってきた、文化的な特定の生活様式の承認をめぐる葛藤が主題化される。つまり、社会において少数派である、特定の諸個人やグループの生活形態・文化形態の差異性の承認が主題化されることになる。このような「文化的な闘争」の視点は、正義を単に「財の再分配をめぐる闘争」や「経済社会的な闘争」としてのみ捉える従来の社会理論の視点とは異なるものである。そのような立場としては、ロールズ等の社会契約説的アプローチ、功利主義的アプローチ等があるだろう。「社会諸関係の道徳的質は、物質的財の正しい公正な分配だけによつては測ることはできず、むしろ正義についての我々の考えは、諸主体が相互に承認し合っている仕方の理解にも、全く本質的に結びついているにちがいない。」(AMV, S. 251)

このホネットの見解を、アメリカカのポストモダン・フェミニストのナンシー・フレイザーの見解と比較してみよう。というのは、フレイザーもやはり、「承認をめぐる闘争」が現在の社会状況を捉える中心的なパラダイムであると主張しているからである。フレイザーは、「再分配から承認へ?——」ポスト社会主義⁴⁾時代における正義のディレンマの冒頭で、二〇世紀後半の時代における政治的中心問題を、文化的差異を持った諸グループの「承認をめぐる闘争」であると語る。「『承認をめぐる闘

争」は、ほとんど二〇世紀後半における政治的闘争のパラダイムの形態になりつつある。『差異の承認』への要求は、ナショナリティ、エスニシティ、『人種』、ジェンダー、セクシュアリティというスローガンによって動機づけられたグループの闘争を活気づける。』(RR, p.68) フレイザーは、グループのアイデンティティの承認をめぐる闘争を、階級的利害に立ち搾取の廃絶を目指す「社会経済的な再分配」の闘争と対比した上で、両者が複合している事態を分析して行こうとする。このフレイザーの見解とホネットの見解とを比較してみれば、両者は現在の社会状況における「承認をめぐる闘争」の重要性を主張している点では一致している。しかしホネット自身の見解によれば、二つのパラダイムは対立するものではなく、むしろ「財の再分配をめぐる闘争」は、「承認をめぐる闘争」の一形態として把握されなくてはならない。というのは、社会的財の再分配のされ方及びそこにおける不平等は、諸個人またはグループの社会的承認、価値評価と強く結びついているからである。ホネット自身の観点からすれば、フレイザーにおける「承認をめぐる闘争」は、ホネットの承認論の第三段階のみに関わる狭義なものであるにすぎない。

二 ヘーゲル承認論との関係

ホネットの承認論は、イエナ期ヘーゲルに生じた「承認をめぐる闘争」の構想を現代的な理論的文脈のなかで展開しようとしたものである。ホネットは『承認をめぐる闘争』の第一部「歴

史的な現在化——ヘーゲルの根本理念」において、イエナ期ヘーゲルの社会理論の形成過程を辿り、そこに「承認をめぐる闘争」の構想の成立を見定める。ホネットによれば、「承認をめぐる闘争」の構想は、イエナ期において最初に「人倫の体系」で登場し、『イエナ体系草稿Ⅲ』(1805/06)の「精神哲学」においてヘーゲルの実践哲学の中軸を担う概念となる。「承認をめぐる闘争」の構想は、ヘーゲルが、ホッブズの「万人の万人に対する闘争」のモデルを再解釈し、フィヒテの「自然法の基礎」における、法関係を諸個体間の相互作用として把握する相互承認論と結びつけることによって生じた(KGA, S.28)。そうすることによって闘争を承認論のなかに位置づけることが可能となり、「承認をめぐる闘争」モデルがホッブズの「自己保存をめぐる闘争」モデルに取って代わることになる。そこでは闘争は、アトミスティックな個人が財をめぐる行うものではなく、彼らの権利や名誉をめぐる行う「道徳的に動機づけられた闘争」であり、人倫の潜在的な承認関係を明るみに出すものとして理解されることになる。

ホネットによれば、この構想によって、「自己意識の間主観的獲得と社会全体の道徳的發展との間のダイナミックな相互関係の説明」(ARV, S.28)が可能となる。そこでは諸個体が承認されていないという感情から行う闘争が、社会全体の規範的合意を前進させる。例えば、諸個体は法的状態において軽蔑と憤慨の感情から犯罪へと至るが、それは自分の権利が尊重されていないとする間主観的要求から来るものであり、結果として抽象

的な法制度に具体的な諸条件を与えることになる。この闘争の構想の中心にあるのは、諸主体が自らのアイデンティティ確立のために行う闘争が、人倫をその道徳的規準において発展させていくという、個体と人倫との教養形成の相互媒介的なダイナミズムである。

しかし同時にホネットは、ヘーゲルが『イエナ体系草稿Ⅲ』の「精神哲学」において「承認をめぐる闘争」の構想を十分に展開しきることにはなかつた点を批判する。ホネットはその原因として、ヘーゲルが社会・人倫の展開を、殊に国家論において、「精神」の自己展開の観点から、つまり「精神」の外化と還帰のモデルから叙述することに見出す。「そのような（人倫を間主観的に把握する——引用者）概念が彼の叙述から全くのところ失われてしまったのは、まさにヘーゲルが人倫の領域の組織を精神の外化のモデルにしたがって把握するからである。」(Kud., S. 65) 人倫が精神の外化のモデルにしたがって把握されるとは、「精神哲学」において「意識哲学の枠組み」が優位を占め、全体と部分という概念のヒエラルヒー的構造が顕在化することである。ホネットは「意識哲学」という概念をハーバーマースに倣って、コミュニケーションではないモノローグシシュな理論枠組みとして用いている。ホネットやハーバーマースは、意識哲学的な精神の外化の枠組みによって、ヘーゲルの社会哲学において国家という普遍的段階に位置する主体（君主）が個別者よりも優位に立つことが正当化されたと理解する。ホネットによれば、この立憲君主制において普遍を代表する主体と他の個別的主体の

垂直的なヒエラルヒーが固定されることによって、相互承認の回路は閉ざされてしまったのである。ホネットはこの未完に終わったヘーゲルの承認論の構想を、現代的文脈のなかで解き放つことを自分の課題とする。

三 「人倫の形式的概念」と三つの承認関係

ヘーゲルの承認論を現代的アクチュアリテートの観点から再生しようとするとき、問題となるものは何か。ホネットは、諸個人の「善き生」を可能なものとする社会的条件を、「人倫の形式的・抽象的概念」として定式化しようとしている。この「善き生の形式的概念、すなわち人倫の概念」(Kud., S. 65)は、ホネットの社会理論の中心に位置しているが、それは次のような特徴を持っている。第一に、ホネットによれば、人倫概念は、具体的な諸制度を描くものではなく、抽象的な水準におけるものでなければならぬ。というのは、理論が歴史的に特定の制度の具体的内容の評価にまで踏み込むならば、コンテクストに依存しすぎ、倫理学としての普遍的な価値規準を示せない危険に陥ることになるからである。したがって、人倫の「探究される諸条件は、善き生についての具体的に積み上げられた解釈を叙述しているという疑いを引き起こさないほど、形式的で抽象的でなければならない。」(Kud., S. 270) しかし第二に、カント的自律のような没内容の形式主義では、善き生を規定するには不十分である。人倫の諸規定は「個体的自律のカント主義的方

的、内容的に充実していなければならない。」(ibid.)したがってホネットの求める「人倫」概念は、両面価値的なものでなければならない。つまり、一方で形式的なものでありながら、他方で善き生についての内実に満ちた諸条件を提示するものでなければならないのである。

人間の積極的自己関係(アイデンティティ)を可能なものとする間主観的關係、「善き生」を可能なものとする「人倫」的形式的概念」を構成しようとするとき、ホネットが依拠するのが、「ヘーゲルによって特徴づけられた様々な承認の類型(Muster)」(Kua, S.277)である。ホネットによれば、ヘーゲルが提示した承認の三類型は、十分形式的・抽象的でありながら、カント的な個体的自己規定よりも内容豊かである。ホネットは、この諸条件として三つの承認関係、すなわち、愛による親密な関係、権利の関係、連帯的同意による関係を挙げる。この承認の三形態は、明らかにヘーゲルの「人倫」の三契機——家族、市民社会、国家——を現代的文脈のなかで再解釈したものである。しかしホネットの人倫の形式的概念においては、ヘーゲルの思想に実際に含まれている前提、ヘーゲルの生きた時代のコンテクストから来る具体的制度の内容等は捨象されねばならない。

この承認の第一段階は、諸個人が家族などの親密な関係の中で自立した人格として形成される前社会的な過程である。「ここでは諸個人は、その欲求や望みが他の人格にとって唯一無比な価値を持っているものとして承認される。無条件な愛情という性格をもつこの種の承認には、『配慮 Fürsorge』や『愛 Liebe』

といった概念が見出される。」(AmV, S.36)ホネットはついで、発達心理学や精神分析理論とともに Winnicott の対象関係論との接合を図っている。そこでは幼児が母親から自立して行くときの葛藤が、「承認をめぐる闘争」のモデルにしたがって説明される。

第二段階の権利の関係においては、「諸個人は、他のすべての人間と同じように道徳的帰責能力を持つ人格として承認される。」(AmV, S.37)この段階の諸個人は、自己決定する平等な権利を持った人格として形式主義的に承認されている。諸個人は、市民社会の活動においてエゴイズムと公共性と葛藤の中で自己形成する。「普遍的に平等な振る舞いの性格を持ったこの種の承認には、カント的伝統に関連して『道徳的尊敬 moralischer Respekt』の概念が帰する。」この段階では、諸個人は自立し言表し行為する人格として捉えられているので、法的領域にまで展開された討議倫理学との接合が問題となる。「承認をめぐる闘争」は、帰責能力を持った人格の権利の拡大——自由権、参政权、社会権——にしたがって叙述される。

最後の段階では、「諸個人が、その能力が具体的な共同体 Gemeinschaft にとって必要不可欠な人格として承認される。この種の承認は、特殊な価値評価 Wertschätzung という性格を持つ。」(AmV, S.37)これは、諸個人が単に形式的な人格としてのみ承認される段階ではなく、具体的な特定の共同体——様々な特徴を持ったグループ——に所属して活動し、そのなかでなくてはならないものとして評価される段階である。この第三段

階に対応する伝統的概念はないとされるが、新たに「連帯 [Solidarität]」などの概念が提起される。それは、あるグループ内での諸個人の横の共同関係を意味している。この段階では、対等ではない社会的グループの間で、文化的価値をめぐる争いが行われる。それが「承認をめぐる闘争」である。この第三段階は、マルチカルチュリズムと接合される。

まとめに代えて——ホネット承認論の外部

ホネットの形式的でありながら内実のある人倫概念を探究するという試みは、いささか唐突な印象を与える。しかし、その背景には、ハーバーマスの討議倫理学が提起した問題状況がある。ハーバーマスの討議倫理学は、規範の普遍化可能性を吟味する形式主義的な討議原則のみに関わり、実践的討議における規範の具体的内容は歴史的な文脈に依存すると考えて捨象するものであった。ホネットは、ハーバーマスの討議倫理学による倫理学の基礎づけを評価しながらも、それが未だ中立主義によって具体性に欠け本来の批判力を十分に引き出していない、と考える。したがってホネットの戦略は、ハーバーマスの基本的意図を損なうことなく、諸個人が十分なアイデンティティを獲得し得るための社会的諸条件を探究することだった。ホネットの形式的人倫の概念は、ヘーゲルの承認概念を用いることによって、この課題に答えようとしたのである。

ホネットの承認論を現代的アクチュアリテートの観点から考えたとき、次のような新たな問題が考えられるだろう。第一に、

ホネットの承認概念は、現に生きている自己意識的な人間にのみ妥当するが、それ以外に拡張することはできないだろうか。自然との共感的関係、人間の過去の世代に対する想起、また未来の来るべき世代に対する義務への省察は、承認論に「歴史哲学」的な広がりを与えうるのではないだろうか。第二に、ホネットが善き生の規準として提出する承認の三形態は、どの程度ヨーロッパ文化圏以外にも普遍妥当性を持っているのだろうか。例えば第二段階の権利関係に関しては、それが十分に実現されるためには、どのような具体的な文化・習慣・社会制度が必要であるのかを問わなくてはならない。また私たちは、討議的民主主義とは違った形態を持った伝統的文化圏をどのように評価し、それと関わるべきなのか。第三に、ホネットの承認論において、美的な経験や芸術・文化はどのように位置づけられるのか。芸術的経験をどのように扱うかは、ハーバーマスと並んでホネットのなかでもまだ十分展開されていない課題であろう。ホネットの理論枠組みのなかで、あえて美的な経験に関するものを探すならば、それは、虐待・軽蔑・屈辱などの「侵害 [Verletzung]」の観点からする対抗文化論である。対抗文化のなかにおける美的なものの果たす役割は、ホネット理論のなかで今後より探究されるべき課題だろう。

註

(1) Axel Honneth, *Anerkennung und moralische Verpflichtung*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 51, 1997/1-Heft 167-177

の論文からの引用は、本文中に「AmV」と略記し頁数のみ付する。

(2) A. Honneth: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, S. 112. 以下の書からの引用は、本文中に「Kna」と略記し頁数のみ付する。

(3) Nancy Fraser, *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a Post-Socialist Age*, *New Left Review*, No. 212, 1995, pp. 68-93. 以下の論文からの引用は、本文中に「FR」と略記し頁数のみ付する。

質疑応答

永井務 (東京国際大学) ナンシー・フレイザーはフェミニズムの視点から第二世代のハーバーマスを乗り越えようとしているが、アクセル・ホネットの場合、フェミニズムについての具体的視点はあるのか。

日暮 ホネットがどうフェミニズムを自分の思想のなかで位置づけるかは、『承認をめぐる闘争』の序文に示されているように今後の課題に属する。しかしホネットは、全体としてはかなり肯定的に評価していると言える。フェミニズムは、ホネットの承認論のなかで、第一の段階における家族の形態の問題として、第二の権利の関係における両性の平等性をめぐる問題として、第三の連帯の段階におけるフェミニスト・グループの「承認をめぐる闘争」の問題として位置づけられることになる。

永井 ホネットが運動としてのフェミニズムを評価しているのは分かったが、例えば私が『ハーバーマスとアメリカ・フランクフルト学派』において訳したフレイザーの論文では、ハー

バーマスの示す討議的な原理は男性中心主義として批判されている。ホネットにおいてはどうか。

日暮 ホネットは、その承認の三段階から来る三つの義務の間で葛藤が生じたときは、第二段階の平等な権利の段階に優先権があると考えている。この段階は、討議に参加できる自立的な人格の段階とも言い換えることができる。この近代的とも言える段階を重視している点では、ホネットはハーバーマスと同じ立場に立つ。しかしハーバーマスとの違いは、ホネットが社会の規範的条件としてはこの段階だけでは不十分であり、言わばそれに厚みを付けるものとして家族の段階、連帯の段階をも考えねばならないとしていることである。したがってハーバーマスの討議的原理をより具体的に展開することがホネットの試みなのだが、その際この近代的原理そのものを捨て去るわけではない。フレイザーがこの原理そのものを男性中心主義として差異化しようとしているなら、その点は両者の相違点と言える。

大藪敏宏 (富山国際大学) ヘーゲルの承認論は、「死を賭した」闘争によって媒介されるような共同性や普遍性を考えているように思うが、その内実はどうのように考えられるのか。またホネットとの関係において、この問題はどのように考えられるのか。

日暮 確かにヘーゲルにおいては『精神現象学』を見ても分かるように、「生死をめぐる闘争」は承認の重要な契機となっている。しかしホネットは、ヘーゲルのこの承認論の展開に批判的である。ホネットからすれば、個人が死に直面して普遍性を

内面において確立するというモチーフは、意識哲学的なモノローグ・ギッシュな枠組み、精神の外化モデルの枠組みによるものということになる。それは、諸個人の間主観性の関係の展開としての普遍性としては捉えられない。ホネットにおいては、法などの普遍的なものは、むしろ生きた人間相互の間主観的な関係から形成されねばならないということになる。その点は、例えば実存主義的アプローチとははつきりと異なっている。

大藪 それでも死のイメージは、いろいろな局面で何らかの役割を果たしていないだろうか。

清水 今日の話では承認の愛の契機とか明るい話が多かったように思うが、承認関係には主奴関係のような暗い面もあるのではないか。

日暮 ホネット自身が展開する気があるかどうかはともかくとして、死のイメージは、美的なもの、芸術的なものの展開のなかで一定の役割を果たしていると考えられる。ホネットは美学的なものについては対抗文化論において言及しているが、この側面はホネットの理論のなかでも今後の展開が待たれるところである。

(司会 清水多吉)

自由論題 6

フランス革命期のブリティッシュ・コンステイテューションナリズムの急進化とヒューム政治学

——アーサー・オコナーの政治哲学の分析から——

〔報告〕 後藤 浩子

一 リベラル・ラディカリズム形成への伏線

一七七〇年代から九〇年代にかけてのアイルランド政治思想の理論的パラダイムの概略的図式は、「古代の共和制コンステイテューションの理念に基づいたパトリオティックなシヴィック・ヒューマニズム」、「ロック的市民法学に基づいた通俗的ウィッグのコンステイテューションナリズム」、そして「スミスの政治経済学に基づいた帝国主義的コンステイテューションナリズム」の三つに分類される。このうち、イギリス政府に対する七〇、八〇年代のアイルランド側からの異議申し立ては前者二つのパラダイムにおいてなされた。シウィック・ヒューマニズムは公共の徳と祖国への忠誠を強調し、共和国の全メンバーが平等な立場で公の事務に参加し、国の防衛という軍事的義務を負うことを要求する。一八世紀アイルランドのシウィック・ヒュ

ーマニズムも、各共同体の公の意志を最高權威と見なしつつ、地域主義的ナショナリズムとパトリオティズムを内包していた。とりわけ、プレスビテリアンは、都市でも地方でも、公共の意志の尊重が具現される場であるタウン・ミーティングや集会を行う伝統があったので、シヴィック・ヒューマニズムとのある種の親和性をもっていた。この潮流に内包された地域主義的ナショナリズムと代議制デモクラシーは、確かに九〇年代のリベラル・ラディカリズムの重要な要素を形成することにはなるが、しかし、従来多くの研究がやってきたように、九〇年代のリベラル・ラディカリズムを「アイルランド共和主義」と見なして、このシヴィック・ヒューマニズムの潮流をこれに直結させることはできない。

また、ロッキ的な通俗的ウィッグ流コンステイテューションナリズムの潮流は、一六八八年以来のコンステイテューションを市民法学的な枠組みの中で理解した。一六八八年に確立された統治権力を、議会と王との間の契約に基づく市民権の政府への信託であると解釈しつつ、このウィッグ流コンステイテューションナリズムの潮流は、政治体制の変更を、根源的な権利を守るための人々の契約変更または破棄という理由で、容認した。ジョン・サナン・スウィフトやウィリアム・モリヌー、そしてパトリオティックな政治家ヘンリー・グラタタンなど、一七七〇年代から八〇年代にかけてアイルランドの立場を代表して発言した人々は、ロッキ的市民法学の観点から、アイルランドでは、過去においても現在のコンステイテューションにおいても、イギ

リス政府によって統治されることへの同意が存在しないことを指摘したのである。

二 市民政府論から市民社会論へ

ところが一方で、一七七〇年代半ばから、一七七〇年代後半のアメリカ革命についての論議の中でイギリス行政府を支持する議論の中に、ある重要な変化が見られる。この変容は、市民政府論を志向するロッキ的市民法学から市民社会論を志向するヒュームの政治学への転換として特徴づけられる。そして、具体的には、この変容は、政治論議における「便宜」(expediency)という新奇な概念の使用の中に表れる。イギリス行政府と議会立法府は、帝国の政策を正当化する際の原則としてこの「便宜」という概念を使い始めたのだが、後には、与党のメンバーだけでなく、在野のリベラル派もこの用語を使うようになった。とりわけ、この「便宜」概念は、アイルランドのカトリック教徒達が、自分達の参政権がアイルランド国民全体にとっても便宜的であるという理由で自分達の公民権を主張し始めたときに、より重要な意味をもつことになる。

「便宜」という用語の普及は、ロッキ的契約論からヒュームの権力均衡論へという、コンステイテューションナリズムの基礎理論の重要な変容を引き起こした。早くも一七七〇年代には、ヒューム、タツカーを含めて、ブリテンの市民法学の理論家達は、一六八八年体制を容認しつつも、イギリス革命のロッキ的正当化を、個々人の自然権の政府への信託というフィクションに依

拠しているとして退け、代わって彼らはブリテンの立憲君主制システムの中に権力の抑制と均衡の有効なメカニズムを見出した。このシステムは、王と貴族と平民からなるその三項権力構造の安定性によって内部的コンフリクトの衝撃を吸収できると見なされたのである。そして、彼らは、市民社会の存続を可能にする点でこのシステムは便宜の理由から一六八八年体制を正当化した。彼らは、社会、とりわけ政治社会を、権威つまり既存の権力と、自由の権利つまり対抗権力と間の均衡によって成り立つある種のメカニカルなシステムであると考へ始めた。彼らにとっては、法とは、立法における純粹に合理的な同意に基づく正統性 (legitimacy) の問題ではなく、理性というよりはむしろ情念 (passion) によって駆動する、権力コントロールのための機構の問題だったのである。このようにして、一八世紀市民法学の内部で深化する社会についての経済的文化的理解と並行して、ロック的契約論から、メカニカルな法的装置と人間の情念という抗争する威力とを合成するヒューム理論への移行が生じた。

ヒュームは原始契約に基づく忠誠というロック的観念を既存の権力の正当化には不必要な想定であると見なした。そして、既に確立された政治的権威や道徳上のルールの遵守の理由は単に、それら権威やルールが「現に非常に有益である人間の交益 (commerce) や交流 (intercourse) にもたらしうる」セキユリティーであるとした。「原始契約について」の中で、ヒュームはこう断言した。「強者が弱者を、無法者が正義に適い公正な者を侵

害するのを防ぐための法律、行政官、裁判官がなければ、人は文明化された社会の中に生きることができない。…社会の一般の利益ない必要こそ、忠誠義務と誠実義務を確立するに十分なものだ。」そして、ヒュームは市民社会のための法学の新しい原則を宣言する。「我々が政府に対して服従するよう義務づけられているその理由を問われるならば、私はこう即答しよう。そうしなければ、社会が存続できないからだ、と」(p. 287)。

この服従の正当化の論理は、さらにバークによって、彼が「便宜」という概念を生み出す際に採用された。バークにおいて、「便宜」は、現行社会を保持するにあつての有効性を意味した。しかし、「便宜」概念は、たんに保守的なものではなく、さらに、自由主義的に解釈されることになった。ヒュームの「文明社会」の観念は、既に述べたように、強者が弱者を侵害しないという意味での社会正義を要請している。この条件は社会が「文明化された」状態にあると称されるためには、必要不可欠のものだった。もし権力均衡を政治的に維持することがなければ、増大する社会的不満と、この不満に対する抑圧的対応が、容易に文明化された社会を野蛮状態へと退行させる可能性があったからである。

このように、ヒュームの政治力学は、ロック的契約論に基づく伝統的ウィッグ流コンステイテューションリズムを変容したが、この変容は、九〇年代にアイルランドにおいてリベラル・コンステイテューションリズムの急進化をもたらす原因となった。八〇年代のパトリオットが、イギリス政府に対する服従への同意が存在していないという、いわば意志論的な議論に依拠

していたのに対して、九〇年代のラディカルズは、権力の抑制と均衡のシステムこそブリティッシュ・コンステイテューションの自由保障の中核であると見なした上で、アイルランドでは、プロテスタント・アリストクラシーの独占支配の下で、真のコンステイテューションは未だ実現されていない、という議論を立てる。「ブリティッシュ・コンステイテューションはアイルランドに移植されたが、このコンステイテューションが必要とする王、貴族、平民の三権力の均衡からなる混合政府はいまだ形成されたことはない」とユナイテッド・アイリッシュ運動のラディカル派リーダー、アーサー・オコナーは断言する。アイルランド野党のバトリオット達の一七八二年の立法権独立に対する自画自賛とは裏腹に、オコナーにとってみれば、カトリックの参政権の承認なしの、アイルランド議会のイギリスからの独立は、まったくコンステイテューションの原則に反して、むしろ平民と国王の権力を排除し議会内のアリストクラシーの権力独占を完成させる結果をもたらしたものであった。それゆえ、彼は、現行の政治体制それ自身がコンステイテューションに反すると批判したのである。従って、ラディカルズが「ブリティッシュ・リベラル・コンステイテューションの回復」というスローガンを掲げるとき、それは八〇年代のカーtrightのようなく、「古来のブリテン人の自由の回復」への懐古的要求ではなく、ヒュームの政治力学の枠組みにおいて「科学的に」解釈されたブリティッシュ・コンステイテューションの権力構造の実現要求、つまり原理主義的コンステイテューションリズムなのであ

る。ダンカン・フォーブズの言葉を借用すれば、この傾向は科学的ウィッグ主義とも名付けられるだろう。

オコナーは、一七九七年末の穏健派との論争の中で、ヒュームの論文「政治を科学に高めるために」における議論を援用し、政治は科学であると断言している。ヒュームがニュートン力学をその政治学に採用したように、オコナーは政治学の中に権力の力学法則を見る。そして、政治はある確固とした法則によって支配されているのだから、数学法則の採用に中庸が当てはまらないように、政治においても中庸は当てはまらなと主張する。また、ヒュームは、利益において異なる党派の間の権力の適正な均衡に関して、ブライヴエートな徳における中庸と、よき法によってもたらされる秩序と中庸との区別を強調する。よき法によってもたらされる秩序と中庸とは、各党派のブライヴエートな徳における穏和さから生じるものではなく、党派間の争いが次第に歩み寄りの道を示すよううまく仕組まれた法システムの所産であるとする。これを受けて、オコナーは、政治学を、すべての科学のなかの第一の学であり、人間本性のある固定された原理に適合するように法律を作り上げることにその本質がある、と見なす。つまり、彼にとって政治学は力学的枠組みにおいて社会的権力関係を分析するものであり、そして法学はメカニクスつまり応用力学との類比物なのである。

三 リベラル・マテリアリズムと帝国主義批判

第三のパラダイムとしてあげられるのは、帝国主義的コンス

ティテューショナリズムである。ここでの帝国主義という用語は、レーニンの意味ではない。ヒュームもバークも、世界を文明化するローマ帝国のイメージを流用しつつ、一八世紀政治経済学に基づいて、恵み多いモンウェルスという大英帝国像を抱いていた。帝国は商業段階への社会の進歩に貢献するものとして、理解されたのである。この帝国像は、商業段階における文明化された社会の実現を目指すリベラル・マテリアリズムを基盤にしていた。

このリベラル・マテリアリズムという用語は、そもそも、フランス革命研究においてジョージ・コムニネルが使用しているものだが、この思想的潮流の最大の重要性は、道徳感覚の進歩が経済的発達に依拠しているという認識、そして、既存の政治システムが社会の進化に適合しない場合、それは社会発展を阻害する要因になるのだ、という認識にある。マルクス主義的史的唯物論とは違って、このリベラル・マテリアリズムは、歴史を矛盾する契機の必然的に展開するプロセスと見るのではなく、より文明化された状態へと向かう段階的变化であると見なし、この変化は人間の意図的努力によって促進されると考える。イギリスにおいては、この潮流は、アダム・スミスやヒュームの著作によって広まった。こうして、人々は、歴史の第四段階である商業社会段階に達するために、経済問題を議題の第一項目として採り上げるようになったのである。

このようなリベラル・マテリアリズムの潮流は、アイルランドでは、貿易制限問題をめぐる八〇年代の政治パンフレットに

まずは見出される。そして、一七九四年のオコナーの政治パンフレット『革命を防ぐとする内閣の措置は革命をもたらす確かな手段だ』は、このリベラル・マテリアリズムを最もよく表している。彼は、野蛮状態、中間段階（農業段階と世襲的貴族制）、商業段階（文明化された市民社会）というヒューム的な歴史の三段階理論の枠組みの中で議論する。オコナーの議論を手短にいうと次のようになる。コンパスと印刷術の発明によって生じた社会的交流の拡大によって、農業社会とそれを基盤とする貴族制は転覆させられる。人間同士の交流や衝突の高まりによって人間と人間はおつきり合い、そのスパークによって、人間は啓蒙され彼の血は温まる、そして、人間の活動におけるこの一連の変化が文明社会にある種の革命をもたらす、つまり、人間の精神は有用性という規準で社会制度を評価し、偶然や寡奪や気まぐれ以外にはその既得権の根拠を是認するまじな理由をもたない人々を軽蔑するようになる。コマースは、たんに新しい階級を社会にもたらすだけでなく、社会における人間の従来の存在条件を変更する、つまり商業社会における人間や財の交通・交流の拡大は、局所的で閉じた経済システムにおいてこそ存続してきた長子相続貴族制という政治システムを侵食する、フランス革命以降のヨーロッパ各地での激動は古い諸帝国の下で拡大した交通によって引き起こされた従来の政治的システムの瓦解なのだ。一七九八年にも彼はこう訴えている。「自然の偉大で動かし難い理法によって社会はもはや世襲的貴族制と代議制民主主義が共存出来ない時代にすでに到達していることに、あな

た方は気づかないのか。：あなたがたは、商業と商業による富の流入を破壊し、機械とそれによる労働の縮減を破壊し、そして機械による生活上の必需品と便利さの流入を破壊するに違いない」(*The State of Ireland*, p. 255)。

政府というものを便宜に適ったものにするることによって社会的交通・交流を促進するという点から見れば、オコナーのこの議論は、まさに帝国が諸国民の富をもたらすであろうと期待する開発中心主義の帝国主義者と一致するものであり、実際同じ理論の源をもつものである。開発中心主義の帝国主義者は、帝国の力が増大すれば、下層階級であつてさえも相対的にまたその繁栄を享受することが可能となるだろうと期待した。ところが、一七九三年のイギリス政府の対仏戦争開始は、オコナーに、帝国主義政策批判のきっかけを与えることとなった。オコナーは言う。帝国維持のために増大する国家支出と課税を負担するのは、帝国によって最大の利益を得ている地域や階級ではない、国内のモノポリーが根絶され政治システムが代議制民主主義に基づいて改変されない限り、好戦的な帝国政策はいっその地域的格差、階級的格差をもたらし、従属する地域と下層階級と貧困に追いやるだけだ。「一握りの人々が極度の富を握っているというモノポリーは、多くの人間の間で耐え難いほど極度の貧困を引き起こしてきた。そして、戦争はこの富の不平等を軽減するどころか、さらなる貧困をつけ加えるだろう」(*The Measures...*, p. 52)。

さらに、一七九五年、イギリスの対仏戦争継続の戦費調達の新

課税法案をアイルランド議会で通過させた直後にアイルランド総督フィッツウィリアムを更迭し、旧来のプロテスタント貴族のモノポリー体制の復活を許したビット内閣の所業は、帝国の下での文明社会の実現というオコナーの残存する期待を完全に打ち砕くことになった。一七九八年の『アイルランドの状態』でのオコナーの帝国主義批判は、コモンウェルスという理念の下に隠された様々な面での植民地化の抑圧を暴き出す。経済的側面からの資源や資本の流出の指摘はもとより、コンステイティューションナリズムの移植を、植民地化が引き起こす見えざる矛盾に満ちた抑圧として提示する。それは、つまり、ジャン・フランソワ・リオタールが、フランス市民として自由になったマルタ人の例で語っている問題、「自由な」コンステイティューションの「強制」された採用という問題である。ヒュームはいみじくもエッセイ「政治学は科学に高められるか」の中でこう指摘している。「自由な政府がその自由を享受しているひとびとにとつては最も幸福であるのが普通であるにしても、その属領にとつては最も破壊的で抑圧的な政府であるということは、容易に観察されうる。：自由な国家は、ひとびとが隣国の人を自分達同様に愛するようになるまでは、大きな差別を設けるし、また常にそうせざるをえない。そのような政府においては征服者はすべて立法者であり、従つて、必ず交易に対する制限と課税により征服から公的ないし私的利益をひきだそうとあらゆる画策をするだろう」(p. 17)。このヒュームが自称するところの政治学的公理をオコナーはアイルランドのコンテクストに適用してこう断言

する。「一六八八年の革命は、イングランドでは偏狭さと専制に對する自由の勝利であつたが、アイルランドでは、人格、言論、財産に對する略奪的戦争状態と暴政から、さらに整然と合法化された国民的墮落と略奪のシステムへの革命であつた。」

ヒュームは、属領にとつては自由な共和主義的政府による支配より、むしろ逆に、王による支配のほうが、王にとつてはすべての被治者は同等になるゆえ、好ましいと論じる。ヒュームはこう言う。「絶対王制下の属領は、自由国家の属領より、つねによりよく扱われている。フランスの属領とアイルランドを比較するならば、あなたがたはこの真理を確信することだろう。」この見解は、現代の常識には一見逆行するように見えるが、九〇年代に、フランス絶対王制下の属領がフランスのそれと同等な立場で自分達の国民政府を樹立した後では、かなりの説得力をもつていたのである。特に、サント・ドミンゴの住人が、フランス本国を含めたカペー家の他の属領からの独立とそれらの平等の保証として、当地におけるルイ・カペーの統治権の住民による相続を根拠にして独立を宣言したことは、オコナーの発行した新聞「The Press」でも報道された。このヒュームの王権と属領との関係の考察は、実際フランスでの属領独立の動きと相まって、オコナーに、アイルランド国民の独立のために、王政を利用するという立場をとらせることになった。クラウン・オブ・アイルランドはクラウン・オブ・イングランドからは独立して存在しているのだと強調し、このアイルランド主権の独立性にアイルランド国民が近い将来樹立するであろう国民

政府の独立性を基づかせようとしたのである。そして、この独立性を侵害しているイギリスの共和主義的政府こそが、真の標的とされた。このようなネイションの独立のための戦略と理論的根拠の確保という点に、アイルランドにおいて臣民の権利が主張されなければならなかったその理由があるのである。

以上、原理主義的コンステイテューションリズムと「共和制」帝国主義批判との二点に渡り、ヒューム政治学が内包していたラディカルな契機を指摘した。文明社会維持のための社会的便宜、あるいは、自由保障のための権力均衡システム維持上の便宜という理由での権利承認は、この時期のイギリス市民社会論の特徴を表すものであり、これは、拮抗する諸権力関係の束として力学的にそして関係論的に社会を把握するヒューム政治学によつてもたらされた。これは、決して権利意識の低さの証ではなく、むしろ、ある特定の自然的文化的特徴をもった社会の実際のあり方とそこで生成する法システム、そして人間の主体的営為という三要素の連関の間に政治の領野を設定するヒューム政治学の最大の長所の表れであるといえるだろう。

註

ヒュームからの引用は、Selected Essays, Oxford U. P. に依る。

質疑応答

水田洋（名城大学） ヒュームの著作の直接的影響の証拠はあるのか。またヒューム理論とその継承との間にずれはないか。

後藤 オコナーの政治演説、パンフレットの中に度々ヒュームの名を挙げての言及がある。例えば、『革命を防ごうとする内閣の措置は革命をもたらし確かな手段だ』には、ヒュームの『イ

ングランド史』についての批判的コメントがあり、また、『アイルランドの状態』の最終節には、ヒュームの『政治を科学にするために』の参照がある。また、ヒュームの理論とその継承の間のずれについて、報告者は、それは当然であると考えるが、今回の報告は、アイルランドにおいてパンフレットや新聞等に表れた政治言説、とりわけアーサー・オコナーの言説の分析から出発して、ヒューム政治哲学がいかにラディカルに解釈されえたかを明らかにすることを意図したものであり、ヒューム自身の思想とのずれについての具体的検証は今後の課題である。

中澤信彦(大阪市立大学) バークとヒューム、そしてタッカー

の帝国概念は、とりわけアメリカ問題で前者が和解を、後者二人が分離を主張したことに見られるように、違うのではないか。

後藤 バークとヒュームの帝国概念には確かに違いがあり、アイルランドにおける「コモンウェルス」としての帝国概念の普及は、主としてバークに負うものといつてよい。とりわけバークの一七七五年の演説のパンフレット『植民地との和解について』、そして、大英帝国の理念に照らしつつ、プロテスタントのコンステイテューション的な優越という見解を批判した一七九二年のパンフレット『ハーキュルス・ランギッシュへの手紙』によって、バークの帝国理念は普及し、リベラル派によって現行体制を批判する規範的理念として採用された。ただし、オコ

ナーに関して見れば、帝国主義そのものを批判する理論的契機を彼に与えたのは、ヒューム政治学であった。また、確かに本報告では「イギリス側のコンステイテューション論議におけるロック的契約論の消失」の例としてバークとタッカーを並置しているが、この場合報告者の念頭にあるのは両者のアメリカ問題での議論ではなく、バークの場合は彼のカトリック教徒擁護論であり、タッカーの場合は一七八六年のアイルランドの「十分の一税論争」における国教会擁護論である。そこでは、両者ともに、専ら公共の利益と福祉に対する有益性を自らの論拠にしている。

山本周次(大阪国際大) シヴィック・ヒューマニズムの原型

である古典的共和主義の一つの有力な構成要素に混合政体論があるとされるが、リベラル・ラディカリズムはこの混合政体論から影響を受けたと考えられないか。また、この混合政体論とヒュームの勢力均衡論はどのように異なるのか。

後藤 ヒュームの混合政体論は勢力均衡論的視点で論じられて

いるのであり、これこそリベラル・ラディカリズムの源泉であったといえる。ただし、本報告では反王政的共和主義と民衆の政治参加を要求する一七八〇〜九〇年の政治改革者達を「シヴィック・ヒューマニズム」の下にグループ化しているのので、ヒュームの混合政体論はこの場合シヴィック・ヒューマニズムには含まれない。

(司会 阪上 孝)

自由論題 7

W・ベンヤミンにおける「歴史」と

「神学」

〔報告〕 田中 敏明

ヴァルター・ベンヤミンの思索は、「歴史」と「歴史の外にあるもの」との本質的な緊張の内で展開されたと言える。あらゆる歴史の出来事を未完結なもの、非連続的なものと見なすことによってベンヤミンは、一九世紀を通して確立された進歩としての歴史とは別の歴史概念を構想することを企図したのであった。そして、歴史における未完結なものを完結させ、完結したものを未完結にすることを彼の歴史哲学の根本的な課題としたのである。

だが、歴史の最終的な完結とは、「神の国」において成就される出来事であり、歴史的世界の内部にある人間自身によってなされ得ることではない。諸言語間の翻訳が志向する「純粹言語」という理念が人間には拒まれているように、歴史の完結とは、本来、歴史の外にある出来事なのである。歴史哲学は、歴史的出来事だけを対象とすべきものであり、歴史の外にあるものについての考察は神学の領域に委ねなければならない。歴史哲学

は神を持たないのであり、「歴史」と「神学」とは厳密に区別されなければならないのである。だがしかし、K・レーウィットが『世界史と救済史』（一九五四年）において、歴史哲学の内に「神学的諸前提」を見て取ったように、歴史の構造を全体として解明することを試みるとき、われわれは、神なしで済ませることはできない。ベンヤミンの思索が「メシア的終末」(W, 14)に関係づけられている限り、歴史を非神学的に把握することはできないのである。『歴史哲学テーゼ』における「人形」と「せむしのこびと」の關係の曖昧さは、このアポリアを示すものにはかならなかった。

歴史的出来事を全体として完結させるためには、歴史の外にあるものに拠らなければならないのであり、歴史哲学の力だけでは不可能である。だが、そのことは、神の国への招来はメシアの到来を待つことで果たされるということの意味するのではない。歴史の完結とは、人間なしで起こることではなく、人間を必要とする出来事でなければならないのである。

一 根本現象としての「弁証法的イメーシ」

バロック論によって提示された「根源」(Ursprung)という概念は、ベンヤミン自身が指摘しているように、ゲーテの「根本現象」(Urbild)を自然から歴史の領域へ転用することによって獲得された概念であった(Zs. 4)。ゲーテはこの概念に依拠しつつ、感覚的に経験される自然現象を、現象を超えた理念に還元するのではなく、現象をそのものとして探究するために、

多様な現象がそこから現われ出る根源を現象それ自身の根底に求めたのであった。現象の外に理念的なものを措定したとしても、われわれには知られ得ないのであり、ゲーテはそこに人間の限界を見て取ったのである。「現象の背後に何も探してはならない。現象自体が学説なのだ」という彼の箴言に従うならば、われわれは歴史の探究において、歴史を歴史の外にあるものに与え返してはならないのであり、歴史という現象をそれ自身が示すがままに把握しなければならないのである。歴史の過程が神的ロゴスの目的論的な展開であったとしても、そのことは、歴史哲学の立場からは解明され得ないはずなのである。

一九世紀の歴史主義における「進歩信仰」は、それ自体、ユダヤ・キリスト教の歴史概念を世俗化することを通して確立されたのであった。そして、歴史の終末における「神の最終審判」という観念は、歴史の展開に対して全体的な意義を付与するものとして捉え直され、現在の行為は、歴史の目標としての未来に関係づけられて理解されたのであった。だが、未来とは、いまだ生きられざるものであり、歴史の外に留まるがゆえに、この概念は歴史哲学の対象から排除されなければならない。歴史の出来事を、過去—現在—未来という時間図式によって把握するとき、過去は現在の背後に退き、現在の瞬間は過去の力から解き放されることになるのである。

歴史主義における歴史記述は、過去の出来事を現在という時点から対象化し、その因果関係を客観的に確定することを目的としたのであった。そして、そこにおいて出来事は既に完結し

たものであり、如何なる時点からも恒常的に現前化され得るものと見なされたのである。だが、過去の出来事の内に未完結なものが残されているとするならば、われわれは、歴史的出来事を過去時制にもとづいて叙事的に物語ることはできなくなる。過去とは、そのつどの現在において実現されなかった可能性を残すという仕方であり、歴史の地平には、「われわれが既に在るものと呼んでいる夢」(Zi)が眠り込んでいるのである。過去は自己自身を完結するように現在に対して合図を送っているものであり、現在は過去の呼び求めに呼応することが要請されているのである。それゆえに、過去の未完結なものを救い出し、歴史を完結することを歴史哲学の課題とするためには、「歴史観におけるコペルニクスの転回」(K)が遂行されなければならない。

歴史主義における歴史像は、永遠に変化しないものとして固定化されている。だが、歴史的出来事は、それが過ぎ去ることによって、「過去」と「現在」へ分極化し、歴史の地平において互いを呼び求めつつ高昇し続けてゆくのである。そして、過去と現在という相対立する力が緊張関係を保持しつつ、「布置」を形成するとき、「弁証法的イメージ」として閃き出るのである。このイメージは、過去と現在によって構成されるがゆえに、歴史という現象を超え出るものではない。それゆえに、われわれが、歴史の概念を歴史という現象から定義するためには、弁証法的イメージを「歴史の根本現象」(Zg)としなければならないのである。

初期の論考においてベンヤミンは、定立と反定立が第三項によつて綜合される弁証法に対して根本的な異議を唱えていたのであった。過去と現在との対立が未来によつて止揚されるべき歴史は、過去—現在—未来という進行の過程の内に置き入れられるのである。従つて、われわれが、「前進の図式から解放された歴史のイメージ」(I, 124c)を構想するためには、「弁証法についての全く独自の経験」(Kl. 3)を必要とするのである。そして、この経験を獲得するためには、グリム兄弟が文献学の方法にもとづいて、過去だけを対象とし、過去を自身の時代に相応しく解釈することを課題としたように、「過去と現在との緊張」(III, 288)を保持し続けることから始めなければならない。

二 現象の救済

『文学史と文芸学』においてベンヤミンは、一九世紀前半のゲルヴィーヌスから今世紀のゲオルグ派に至るまでの文学史の叙述を概観しながら、そこにおいて、「文学と歴史との真の関係」(III, 284)が均されていることを指摘している。前世紀に成立した文学史は、歴史学派における進歩概念にもとづいて、個々の作品を歴史の連続的な展開の内に位置づけて記述したのであった。そして、F・メーリングにおいても、過去の作品は、それ自体として既に完結したものであり、いつ如何なる時代においてもその意義は失われなさとされたのである。だが、過去の出来事が未完結なものであるように、あらゆる文学作品の内には作者自身によつて意図されながらも実現され得なかった可能性

が残されていると言わなければならないのである。

初期ベンヤミンは、ゲーテのラインハルト宛書簡で用いられた“das Gedichtete”という語に、「詩作されたもの」と「詩作されるべきもの」という二重の意義を担わすことによつて、作品それ自身に限界を劃するための暫定的な概念を提示したのであった。確かに、個々の作品は、「表現されたもの」によつて自己を閉ざしているものであり、それによつて作品としての同一性を保持しているのである。だが、作品は自らを限界づけながら、限界の彼方にあるものを指図しているのであり、作品の外にあるものを志向することによつて新たな生を獲得するのである。作者自身の手から離れた瞬間を作品の最終的な完結とするならば、作品の批評とは原則的に不可能である。だが、「原作はその死後の生のなかで変化してゆく」(IV, 12)であり、過去の作品は、特定の現在と出会い、別の言語を媒介とすることによつて、その隠された構想をそのつど開示するのである。

ベンヤミンは、芸術批評の概念を「ロマン主義的メシアニズム」(I, 12)という語によつて特徴づけたのであった。批評を通して析出される理念的なものは、作品の多数性を最終的に解消すべきものであり、一切の現象は理念に関係づけられることによつて救済されるのである。理念とは現象から離れて示現されるのではなく、現象に依存し、現象を通してのみ発現されるものである。ゲーテにおいて特殊と普遍は接合すべきものであり、理念は現象のもとで生きいきと直観され得るものでなければならない。だが、ベンヤミンは、現象と理念とのあいだ

に一つの限界を劃するのであり、アレゴリーを方法とした部分から全体への接近は、現象的世界の内では、無限に続く実現過程であるとしたのである。すなわち、文学作品が歴史的世界の内にあり、その内で生成し続けるものである限り、「作品のトルソー的なもの」(I, 116)を最終的に止揚することはできないということである。原作の言語が翻訳を通して高次の言語へ上昇しつつも、その無比な領域へ到達することができないように、作品の最終的な完結とは、批評の外において初めて可能とされるものなのである。それゆえに、「散文の理念は、普遍史のメシアの理念と合致する」(I, 128)と言われたのであった。

三 方法としての構成的原理

ベンヤミンの思索は、歴史の完結という最終的な展開の相に差し向けられていたのであった。だが、かかる課題を歴史哲学が遂行するならば、自らの限界を超え出ることになるのである。「歴史」と「神学」とは区別されるべきものであり、歴史哲学は、歴史的世界の内に自らを限定しなければならない。だが、歴史における未完結なものを完結させるためには、哲学は神学と或る一定の關係を持たなければならないのである。

ベンヤミンは、ここで、異なった方向に向かう二本の矢印を比喩として、このアポリアの克服を試みるのである。すなわち、一方の力が自らの方向をめざすことによって、もう一つの力が促進されるように、歴史的世界の内で人間に与えられた使命を遂行することは、神の国の到来を促すことになる、というのであ

る。すなわち、「歴史的なもの」と「メシア的なもの」との関連を「歴史哲学の必要不可欠な教本」(II, 203)とすることによって、歴史的世界の内で、神の国のカテゴリーに照応するものを構築しなければならないのである。歴史の完結とは、人間なしには起こり得ないのであり、われわれは、「歴史の内にメシア的な力を確認すること」(I, 128)を通して、メシアの到来が可能とされる時と場所を予め用意しなければならない。そして、そのことが、歴史哲学の本来の課題であり、人間の使命であるはずなのである。

既に見たように、「弁証法的イメージ」においては、過去と現在とが均衡を保つことによって、その内で時間が静止するということであつた。そこにおける「いま」は、「出来事のメシア的静止状態の合図」(I, 703)を告知するものであり、歴史的時間から神の永遠性への転回点を示しているのである。「いま」という時は、等質化された継起的な時間の一樣態ではなく、その内に歴史的時間が全体として凝縮された時間であり、それは、「メシアの時間のモデル」(Zeit)と呼ばれる。すなわち、「いま」とは、歴史と歴史の外にあるものを結ぶ接点であり、神と人間を媒介する天使という存在を規定している時間であると言える。

かかる時間性によって規定された歴史の対象は、個別的契機が全歴史の経過を映し出すという「モノダ的構造」を持つことになるのである。人間は歴史の出来事を全体として認識することはできないのであり、歴史をモノダとしての対象へ分析して把握しなければならない。だが、かかる構造は、それ自体とし

て既に在るものではなく、連続化された歴史の出来事を解体することを通して初めて構成されるものなのである。

歴史的世界の内にある諸言語がそこへと収束する「純粹言語」が「積分された散文」とされたように、「メシアの世界は全面的な積分されたアクテュアリティーの世界である」(I. 1235)と言われる。そして、かかる世界の到来を促すためには、われわれは、「叙事的原理」を「構成的原理」へ置き換えることによって、歴史的世界の内でメシア的世界と同一の構造を持つものを構築しなければならないのである。だが、この世界の内人間が構築するものは最後の完成を欠いているのであり、その仕上げは「メシア的なもの」の手に委ねなければならない。ベンヤミンの思索において部分から全体への最終的な到達が不可能であるように、万物照応の実現された世界は、将来に引き渡されるのである。それゆえに、ベンヤミンは、「構成的原理は救済史の内に存する」(I. 1234)としたのである。

四 自然史と救済史のあいだ

ベンヤミンは『物語作者』において、「世の移り行きは、自然的に規定されているのか、それとも、救済史的に規定されているのか」(II. 452)という問いを立てたのであった。歴史における未完結なものを完結させるためには、過去の出来事が現在の内に回歸し、既に在るものの可能性が反復され得ることを前提としている。だが、出来事が自然史的に永遠回歸するならば、そこには、完結を与えるための終りがないのである。歴史を全

体として完結させるためには、その内に一切の歴史の出来事が収斂し、そこにおいて万物が救済される「終末」がなければならない。自然史は終末論を持たないのである。

ユダヤ・キリスト教における「最終審判の日」という観念は、そこにおいて、すべての死者が甦らされ、神の裁きを受けることによって、「神の国」への招来が可能とされる日を意味する。あらゆる出来事は神の支配の下に置かれたとき、その「原状回復」がなされ得るのである。ベンヤミンは、オリゲネスに由来する「万物復興」(Apokatastasis)という概念を徹底化して、歴史の終末においては、後史に残された「索引」が歴史という書物に付されることによって、過去のあらゆる時点が引用可能なものになるとするのである。だが、われわれが、終末という時を歴史的展開の終局に措定するならば、歴史は究極目的に向けて直線的に進行してゆく過程として表象されることになるのであり、それ自体、或る一つの進歩史観に陥ることを意味しているのである。歴史における一切の個物は、歴史の完結という目的のための手段であってはならない。歴史の連続性を最終的に中断させるものはメシアにはかならない。だが、「メシアは展開の終りに現われるのではないのである」(I. 1246)。

「自然史」と「救済史」は、歴史を歴史の外から規定する概念であるがゆえに、それ自体としては、歴史哲学のカテゴリーから退けなければならない。だが、進歩の概念を最終的に克服し、歴史の完結を可能ならしめるためには、われわれは、この概念に依拠することによって、時間の構造を直線的な進行から終り

を持った現在の内に回帰しつつ集中するような線に変えなければならぬのである。そして、そのことによって、生きられた瞬間のすべてを最終審判の日に結びつけなければならない。ペンヤミンにおける「アクテュアリティ」という概念は、メシアの到来はあらゆる瞬間において可能であるという切迫性を意味しているのである。

ペンヤミンは、F・シュレーゲルに倣って、「歴史家は後向きの予言者である」(I, 1237)と規定したのであった。われわれが、過去と現在との緊張を保持し続けるとき、未来という時間は括弧のなかに入れられ、「いま」は、その先に如何なる時間をも欠如した終末の時として把握されるのである。そして、われわれは、かかる現在を時の中心とすることによって、過去の歴史的出来事に向かい合わなければならない。救済の時は、現在の延長としての未来にあるのではない。「最終審判の日とは後向きの現在である」(I, 1232)。

五 救いとしての「憶想」

歴史的出来事は、それが過ぎ去ることによって、もはやその全体を留めることはしない。だが、あらゆる出来事は、断片化された事物の内に自らの姿を刻み込んでゆくのである。そして、過去のイメージは、断片的な事物に触発されることによって現在の内に呼び覚まされるのである。ペンヤミンにおける「想起」(Erinnerung)の概念は、プラトンの「アナムネーシス」におけるように、過去の真のイメージが突如として現在に開示される

仕方を意味しているのである。だが、「無意志的想起」を通して過去が現在の内に回帰するだけであるならば、それは、過去を再現化するだけでしかない。過去の真のイメージは未完結なものの完結を指示しているのであり、想起によって呼び覚まされたものは、そこにおいて初めて完結が可能となる将来へと反転されなければならないのである。

あらゆる歴史的出来事は「神の国」において初めて完結されるということであった。だが、歴史哲学は神の国へ通ずる門の前で立ち止まらなければならない。しかし、われわれが、過去の未完結なものを救い出し、歴史を閉じることを課題とするならば、歴史的世界と神の国とを隔てる門を動かさなければならないのである。われわれは、その門を開くための蝶番となるものを、ペンヤミンにおける「憶想」(Eingedenken)という概念に求めることができるのである。

過去の出来事を完結させるためには、弁証法的イメージが閃き出した瞬間に、現在から過去へと跳躍し、既に在るものの未完結な可能性を回復しなければならない。そして、過去を現在へと引き寄せ、後向きのまま将来へと投げ返さなければならない。われわれは、ここにおいて時間の反転を支えるものを、「憶想」と呼ぶのである。そして、それは、天使の軌跡と重なり合っていると言えるのである。

天使とは、神の国から歴史的世界へと遣わされた使者である。彼は過去の出来事を遠くから認め、その鋭い鉤爪で引きずりながら、もと来た道に戻ってゆくのである。そして、天使は、そ

の顔を過去へ向けたまま門を開いて、歴史的出来事を全体として神の国へ引き入れてゆくのである。天使は、そこにおいて、神の国への扉を動かすための「蝶番」(Hinge)としての役割を果たしているのである。

われわれは、「憶想」という概念の内に、「歴史についての神学的イメージの核心」(I, 125)を見るのである。だが、われわれが、歴史哲学という立場に立つ限り、神学に助力を求めてはならないはずである。無意志的想起によって現在の内に呼び覚まされた過去を憶想を通して将来へと反転させるということ——歴史哲学によって可能であるのは、こゝまでとしなければならない。ベンヤミンにおける神学の概念は、歴史哲学の本来の領域を劃するための限界概念として措定されたのであり、歴史的世界の内にある人間によって可能なことを示すことにあつたと言える。われわれは、歴史哲学を歴史神学に解消してはならないのである。「歴史の外にあるもの」は、われわれが、歴史という現象を徹底化したとき、歴史の概念に対する「補色」(Komplement)として現われ出るはずのものである。

ベンヤミンの全集からの引用は、本文中に巻数・頁数を略記して示す。但し、「パサーージュ論」の引用は、断片番号による。

司会による討論のまとめ

田中氏の報告を受けて、石井会員(高崎経済大学)より「過去と現在との緊張関係」というとき、ベンヤミンはどのような歴

史的事態を考えていたのか、という具体的な意味内容についての問いがあつた。それに対して、報告者の田中氏は例えば「歴史の概念について」のなかのロベスピエールにおける古代ローマの「引用」の例などを挙げた。

次に大貫会員(学習院大学)より、最近の記憶をめぐる論争との関係で、「想起」といっても、なにをどのように想起するかは実に多様であること、勝者による想起もあることを踏まえて、果たしてベンヤミンの「想起」の概念から、なにをどのように想起するべきかの基準は考えられるのかについての質問があつた。それに対して、田中氏より、この想起の概念はブルーストの「無意志的想起」もしくは「付随的想起」の延長上で考える必要がある。つまりマドレーヌから過去の全体が思い浮かびあがってくるという問題であるとの指摘がなされた。さらにボードレールにおけるパリの過去への想起との関連も指摘された。

最後に市川秀和会員(福井大学)より、田中氏の発表の中で、一九世紀の歴史主義が言及されていたが、そうした歴史主義において本当に歴史は永遠に変化しないものとして固定化され得たのだろうか。むしろ、一九世紀がしたのは「固定化の試み」であつたのではなからうか、という趣旨の問いがなされた。それに対して、田中氏は、教養主義や実証主義に対するベンヤミンの批判を紹介し、そうした背景に基づいてベンヤミンの歴史主義批判を検討するべきであると答えた。(司会 三島憲二)

〔特別講演〕

中野重治と金沢

丸山 珪 一

中野重治晩年——ほぼ一九七〇年代ということになる——の
 エッセイを読むと、しきりに「時」あるいは時、という、こととい
 う表現が出てくる。例えば正岡子規について、年一六、七で政
 治家を志し、それが哲学へと目を転じ、さらにジャーナリスト
 になって日清戦争に従軍し、そして病臥することになった、そ
 の全コースが彼の文学に結びつき、それを作り出したと重治は
 述べて、そこに「時」ということが無論あった」というふうに書
 いている。「時」あるいは時、ということ、というように引用のカッ
 コや「ということ」で強調することによって象徴的な意味を持
 たせているわけだが、こうした表現で言われているのは、個人
 の運命と時代の運命との結びつき、それらが互いに促進しあう
 ような関係であり、そしてそれが個人の側から見られていると
 言つてよいだろう。いま重治と金沢時代の関わりについて考え
 るときも、真つ先に私の頭に浮かんでくるのは「時」ということ
 という重治自身のこの表現である。

中野重治は一九〇二年（明治三五）福井県の村に自作農兼小地
 主の子として生まれ、福井中学を経て、第一次世界大戦後の一

九一九年（大正八）秋金沢の第四高等学校に入学、二度落第して
 一九二四年春卒業した。正味四年半を大正後半期の金沢で過ご
 したことになる。その後東京帝国大学文学部（独文科）に進み、
 在学中新人会に加わって社会運動に入るとともに、室生犀星を
 取り巻く若い文学仲間と同人雑誌「驢馬」を創刊した。卒業後
 はプロレタリア文学運動の中心的担い手の一人として活動した
 が、二度の検挙のあと「政治活動をせぬ」という条件で「転向」。
 出獄。軍国主義的風潮に対する新たな厳しい批判の中から数々
 のすぐれた作品を生み出した。その一つ、一九三九年（昭和一四）
 に書かれた「歌のわかれ」は「自伝的」な小説で、作者の四高
 時代が素材の大きな部分を占めている。第二次世界大戦後は一
 貫して民主主義文学運動の中心にあつて働き、また共産党から
 参議院議員にもなったが、部分的核実験停止条約の評価をめぐ
 って党主流と対立し、除名された。

やはり晩年の「文学と私」というラジオ放送の話で、重治は
 自らの文学の歩みを政治活動との関わりで概観し、結論として
 「私は政治活動をやるものとして文学をやりたいと思っている」

と言っている。また「私はひろく文学が、あるいは私一個の文学が、社会の改良、改革、革命のために役立つことをのぞんでいる。私の文学が、政治のために『利用』されることを私は忌避しない。また私の文学を『利用』できるような政治活動こそいい政治活動なのだと考えている。」とも言っている。こんなふうに見える作家は日本ではまず珍しいだろう。先に正岡子規について言われた、その言い方を用いれば、そういう結論に到る「全コースが彼の文学に結びつき、作り出した」と言つてよく、そうした関わり形成の全過程に、あるいはそのいくつかの局面に「時ということ」が当然考えられるのだが、ここで私はわけてもそれを金沢時代に考えてみようというのである。つまり私は、当時の金沢の精神的相貌が重治の文学的出発に映し出されており、さらにそれを決定していると考えているのである。

一

金沢はどんな町だったか。まず重治自身がどう見ていたかを示すものとして、彼が書いた文章から一つ引用しよう。「金沢は特殊な町である。覚如から蓮如にいたる本願寺勢力が守護の富樫を滅ぼした町であり、佐久間を経て前田百万石の城下となつてつづいてきた町である。町は城下町としてあくまでも作られた。町割区画は軍事防衛を目安にしていちじるしく不規則である。東西南北の標準を示す道路が一本もなかったという町である。城の防衛のためにはサイフォンの理による水利のことも古く講じられた。かつてこの町は三都に次いで日本第四位の人口

を持つていた。またそこは学術、芸能、工芸、美術から菓子にいたる文化の豊富を持つていた。しかしまた、表日本と裏日本との交替、日本の近代化、工業化につれて自然にうしろへ退きさがつた町でもある。第二世界大戦を経たのちまでも、日本のあらゆる都市のなかでやや大規模な旧城下町の俤を保っている唯一の町である。この歴史は積極的にも消極的にも金沢人を拘束するであろう。」(室生犀星・人と作品)——これは「金沢人」であつた犀星の人と作品を紹介し、論ずるにあたり、その前提として金沢について書いたものだが、この町の歴史と特徴のまことに簡潔ながら、かなり正確な記述だと言つてよいだろう。

百万石の大藩だつた加賀前田藩は、徳川幕府に重きを置かれていたと同時に警戒されてもいた。そしてこのことを藩ではよく承知していたから、その警戒を解くために意図的に「学術、芸能、工芸、美術から菓子にいたる文化」の育成を図る政策を取りもした。それらは今でも金沢の特徴的な魅力や観光物産の主な中身であり続けている。そうした前田藩の政策は金沢に堅固な文化的伝統を培い育てたとともに、その反面で幕末維新のような政治的社会的変革期にはそれに相応しい機敏な反応を示しえないことをも結果した。最近刊行された古厩忠夫氏の名著『裏日本』には「主要都市人口の変遷」を示す表が掲載されているが、「三都に次いで日本第四位」だつた金沢の人口が、日本の近代化につれてその後どんなふうに変つたかが鮮やかに表れていて興味深い。それによると一八七六年にはまだ第五位だったが、一八九三年には第七位、一九〇八年には第九位、そして

重治の在学二年目に当たる一九二〇年には第一一位になっている。周辺の農村部から人を吸収して、絶対数はそれなりに増えているものの、日本全体の人口が急速に表日本の側に移りつつある中で、金沢の相対的地位がじりじりと「うしろへ退きさがつ」て行く様子が目に見えるようである。古厩氏は、裏日本が近代化の過程で表日本と文字通り表裏一体のセットで生み出されたこと、それがとりわけ鉄道の敷設の仕方に示されるような社会資本の格差的形成を基本的要因とした政治的産物であったこと、「裏日本」という言葉そのものが資本主義確立期の一九〇〇年頃から用いられるようになったことなどを鋭く指摘している。こうして裏日本から表日本へのヒト・モノ・カネの移動システムが格差的構造として出来上がった。「歌のわかれ」の主人公の従兄弟たちも東京や大阪に出て、うどん屋や酒屋をやっており、主人公自身さしあたりは大学生としてその道を辿る。

福井からやってきた重治青年にとって金沢も大きな都会に見えたそうだが、ちょうど彼の入学の年に金沢の街を市電が走り始め、作品に重要な舞台として登場する「ブラジル」が最初のカフェとして店開きしたように、遅れ馳せながら近代化的な都市としての相貌を見せ始めていた。

二

「歌のわかれ」は、『革新』という右翼的な雑誌の一九三九年四、五、七、八月号に連載され、翌年『空想家とシナリオ』『村の家』とともに新潮社の昭和名作選集の一冊として刊行された。重治が、

思想犯保護観察法による監視のもとではあるが、一年ほど前からの執筆禁止措置がゆるんだのを受けて、瀬踏みのようにして書いたものである。書くことそのものが危機にさらされたこの時代にあつて、作者が自らの文学的出発の時点に立ち返って検証しようとしたのは偶然ではない。作品は若い主人公の行為の不在とそれへの内的希求がその核心をなす。「自伝的」な作品にちがいないが、作者の四高時代と比べてみると、そこにあつた積極的と思えるような要素やエピソードを言わばこそげ落として書かれているところに特徴があり、執筆時点での作者の厳しい姿勢があらわれていると見てよいだろう。後の中野重治に連なつて行く大きな思想的文学的体験とも言うべき、①浄土真宗改革派の思想家たちとの交流、②四高の社会思想研究会結成への参加、③室生犀星との出会いなどは、作品にまったく描かれていないか、あるいは少し示唆されているだけである。

いまこの三つの点にしばつて四高時代の重治を見てみよう。大正後半期には金沢の町を大正デモクラシーの波がようやく洗いはじめていた。民本主義者の永井柳太郎を中心とした普選運動や友愛会支部の結成などにそれを見ることができらるだろう。しかし後者がやがて消滅したことからも分かるように、労働者運動の発達は充分でなかった。これは経済的な近代化、工業の機械化の立ち遅れに見合うものであつた。北陸の民衆の意識を深く捉えていたのは浄土真宗だった（後の中野ふうに言えば、この地方は本願寺の米びつであつた。）から、精神的発酵が真宗内部の対立を一つの契機とするのは偶然ではない。それは民衆の教化

に天賦の才をもつ曉烏敏の帰郷によって始まる。敏は明治の傑出した宗教哲学者清沢満之の弟子で、その後継者として浩々洞及び雑誌『精神界』によって真宗教団の近代的革新と取り組んでいた。当時危険視されていた『歎異抄』、とくにその悪人正機説を押し出し、阿弥陀如来だけを持んで、自己の生命の躍動するままに生きるという恩寵主義のかつ生命主義的な考えを展開したが、病、妻の死、性欲の問題から転機が訪れ、一九一五年（大正四）金沢近傍北安田の自坊に帰って、ここを拠点に全国的な布教活動を行った。彼に先立って同志の藤原鉄乗、高光大船が金沢で活動を始めていた。彼らは「真宗加賀三羽鳥」の名で知られているがいつ頃からそのように呼ばれるようになってのか私は知っていない。鉄乗と大船は一九一五年には宗教・思想・文芸雑誌『旅人』を創刊し、翌年には鉄乗が金沢市内の寓居を愚禿社と名づけ、講話と自由な話し合いの場に開放した。雑誌や会合を通じて民衆の中での開かれた対話や交流を重視したところに彼らの姿勢がよくあらわれている。『旅人』は一九一七年から『汎濫』と改題した。改題そのものが同人たちの姿勢の急進化を象徴していて意味深長である。このあたりから敏が中心となった。『汎濫』は四高生にも影響力を持った。敏の恩寵主義、生命主義が支配的な半封建的倫理とも利得づくの新しい観念とも対立するものであることは言うまでもないが、『汎濫』誌上に縦横に揮われた彼の文筆はアナキスティックなまでに現存秩序の打破の姿勢を示している。しかし敏は早くも一九二〇年後半には同誌から離れる。ちやうど日本の社会主義的な動

きが日本社会主義同盟の結成へと組織的に大同団結し、激しい権力弾圧を受けたことに时期的に符合するのが注目される。鉄乗と大船とは一九二二年まで雑誌を続刊し、むしろ一時的には社会主義的傾向を強めさえもした。内務省警保局作成の要監視団体の「思想団体表」（一九二二年四月）には愚禿社の名も見られる。敏は昭和初めにインド・ヨーロッパ旅行から帰って以降、日本主義的な傾向を見せ始めた。

中野重治の思想形成の問題を最初に提起したのは石堂清倫氏（金沢講演「中野重治の人と思想——金沢時代からの思想形成を中心に——」（『異端の視点』に収録）だった。金沢時代的重要性、四高のほぼ自由主義的と言ってよい教育の実状、加賀三羽鳥の影響などが示唆され、当時の生きた思想的関連、重治の思想形成の道筋が辿られている。石堂氏自身松任に生まれ、敏の日曜学校にも通い、四高から東京帝大へと時代の同じ精神的雰囲気の中をくぐり抜けて来ただけに、それは得難い強い証言力を持っている。重治が一九二二年夏、敏の明達寺で行われた夏季講習会に参加したこと（その時の鮮明な写真も残っている）、晩年鉄乗が高齢でなお健在であることを耳にしてすぐにも会いたがったことなど、興味深い事実がそこで明らかにされた。重治自身も「四高五年在学の追想」（『四高八十年』に収録）という対談で、「得田は、金沢の薪炭商のせがれだったが、哲学的なところがあり、その関係で真宗の曉烏敏師や、藤原鉄乗師とも親しくするようになった。」と語っている。得田純朗は重治の同級生で、学外のさまざまな思想運動に関与していた。私は重治が四高時

代に村田ひろしのペンネームで発表した短歌や小文をいくつか見つけ出したが、重治の早い時期の思いがけぬ多面的な文筆活動が少しずつ明らかになってきたこととともに、掲載された文芸雑誌『微光』やその改題誌『旅人』（『汎濫』前身の『旅人』とは別）が愚禿社の思想的影響下に編集・刊行されていたことも、この関連で重要な意味を持っている。得田はこれらの雑誌にも関わっており、おそらく重治の寄稿や夏季自由講習会への参加も彼の媒介によるものだろう。因みに彼は「歌のわかれ」の浦井のモデルでもある。自由講習会の中身は、『汎濫』誌上の予告によれば、藤原鉄乗「正像末和鑽」、高光大船「論理以上の生活」、成瀬賢秀「文化主義」、暁鳥敏「仏説無量寿経」の四つの講話が柱であった。こうした講習会には全国各地から人が集まったように、参考までに敏が二年前の同様の夏季講習のあと、それについて報告しているのを紹介しておこう。「僧侶、軍人、官吏、教師、牧師、商人、農業者、学生、皆夫々自分の境遇に不満を抱いてゐる人ばかりが集まり、各々が平素は言わない胸のなやみと不平とを打ちあけ合ふのであります。」とか「集まった人々が皆心から打ちとけ、講師と聴衆の別なく、男女老少の別なく、専念に心の硬ばりを砕きあひするのであります。」（『汎濫』）などと敏は書いており、このあたりから、自由でかつ真剣な、そのおおよその雰囲気は推定できる。

それでは一体重治が加賀三羽鳥から受けた影響、彼らとの交流の実質、その核心は何だったろうか。言うまでもなくこれが肝要な点なのだが、重治は宗教固有の彼岸信仰にも、またその

教義や身体的修行にも特に関心を示した形跡はなく、彼らの影響は直接に宗教的な形では重治の文章に即して必ずしも分明とは言えない。それはむしろこれらの思想家の態度ないし精神といったものの——彼ら自身にあっては当然のことながら具体的な主張と切り離せないのだが——に連なるのであろう。石堂氏はそれを自我の解放の希求に基づく反逆精神に見出していると思われ、これが当時自己に即した生き方と表現を求めていた重治に（また石堂氏や他の四高生にも）容易に受け入れられたことはまづ間違いない。私はそれとともにもう一つの側面があるのではないかと思う。それは、これらの思想家が誰に対しても一人の人間として対等に接しようとし、また相手からもそれを求めたと思われる点であり、このことは先ほどの敏の言葉からの引用にも一端がうかがえるだろう。こうした態度は彼らの恩寵主義的、生命主義的思考に独自の形で連動してはいるが、また広く時代の大正デモクラシーの空氣に支えられてもいた。つまり北陸路の遅れてきた宗教改革は大正デモクラシーの時代風潮を背景に、この地域の澱んだ空氣を攪拌し、精神的近代化へと駆り立てる役割を果たしたのであった。精神の面での近代化の道がはかならぬ浄土真宗の革新運動によって切り開かれたことは、この地域に（だけではないが）固有の要件であり、こうして重治の思想形成の端緒もここにその精神的土壌を見出したとひとまづは言えるだろう。ただ付け加えておかねばならないが、この役割は決して長続きしなかった。自我の覚醒と個性の伸長、平等の要求と社会的不正への抗議の役割を社会意識の他の形態に譲

り渡したあと、それはもっぱら一宗派の教義上の内部問題へと退却して行つた。宗教の近代的改革自体どの程度達成されたかも問われるところであらう。

三

「ある日泉という学生が訪ねてきたことも安吉にとつては大事件であつた。泉はこの学校には珍しい苦学生といふべき生徒であつたが、安吉を訪ねてきて社会主義の話をしかけて帰つて行つた。そういう学生をそれまでも見かけていたが、どれも軽薄な感じであつた。泉は感服できないでいた。しかし泉だけは、そういう人たちとは派でもちがうらしく、話も大人びて、安吉が見当ちがいのことなどを言つてもほんとうの親切さで話の筋立てを直したりした。安吉には、一方で恥かしく、他方ではそういう話がよくわからねばならぬ義務のようなものが感じられるのであつた。」——このように「歌のわかれ」にも控え目ながら社会主義への言及があり、これは作中ではもっぱら関東大震災の影響で生じた社会的変化と結びつけられている。泉のちに農民運動家となつた同名の泉隆をモデルとしている。彼は能登の資産家の息子だったが、親の仕送りを受けず、新聞配達や家庭教師などで生計を立てていたから、作品に書かれてゐるように「この学校には珍しい苦学生といふべき生徒」だつた。一方「そのころの金沢での社会主義者のうごきは、無政府主義的で、ただいいさいのことに反対することで自らを満足させてゐるへんこうをもつていた。」（「未来にかける日々」と当時その

「うごき」の渦中にあつた勝目テルが回想しているのに照らして、「どれも軽薄な感じであつた」に感服できないでいた」のは主人公安吉のみならず、重治自身の実感でもあつたらうし、またそれだけに泉のような存在は際立っていたにちがいない。この泉にも西田天香の一燈園で過ごした時期があつたし、金沢に新人会支部結成を働きかけた四高先輩の神明正道の場合にはキリスト教が思想的覚醒の契機となつていたから、先述した重治の思想形成の端緒が真宗の革新運動と触れ合つていたことなどももう少し一般化して考えてよいだらう。この意味で「思想運動がはじまる前に宗教的な方向にやはり何かを求めて動いてゐた」ということがあるんです。」（座談会・四高今昔談）『北国文化』収録）という窪川鶴次郎の言葉はその通りであらう。窪川は四高時代からの重治の友人で、作中鶴来金之助のモデルだが、この言葉自身彼が金沢でおくつた若き日の時代的体験に深く根差した発言でもあつた。

四高内で社会主義に連なる動きとしては、すでに一九二二年秋の「ロシア飢饉餓金」運動があり、「飢えたロシアを救え」の掲示が学生たちの関心を引いた。これが一つのきっかけとなつて翌年研究会結成に向けた動きが始まつた。そして泉たちが中心となつて一九二四年一月には社会思想研究会の発会式を兼ねた第一回研究会に到る。「労農ロシアの憲法研究」のテーマは学校側の認めるところとならなかつたから、別に非公開の研究会ももたれたらしい。重治も窪川といふしよに二三度出たというから、どこまで積極的だったかは別として、時代の底流に必ず

るものが心のうちに醸成されつつあったと考えてよいだろう。「社会主義の話ではなく、それが泉のような男をとおしてあらわれたことが彼にとつての事件なのであった。」という「歌のわかれ」の記述はそれを示唆している。つまり社会主義は、主人公にとっていわば一般的原理として——と言っても当時の雑多な混成軍然とした社会主義相応に漠然とではあるが——当然のことという段階から、泉のような人間の登場によってようやく民衆の生活との具体的な結びつきに根差した思想的可能性として彼に仄見えたということである。四高卒業前の小さなエピソードにすぎなかった出来事が、運動の敗北と「転向」体験をくぐって、作品の中で若き日の基礎体験として深く掘り返されようとしているのを見ることができる。

社会思想研究会の結成はもとより孤立した動きではなかった。全国各地の高等学校でこの頃相繼いで社会科学研究会や社会思想研究会が生まれつつあったし、これはこれで関東大震災後の社会的変動に対応する若い鋭敏な知性の動きを体現するものとして重要なのだが、ここでは主として金沢での運動との繋がりについてだけ触れておきたい。メソジスト系の教会でキリスト教社会主義的な傾向の講話をしていた東京帝大生の新明正道が、新しい知識と思想を求めて教会に来ていた農村青年たちに関きかけて新人会金沢支部を結成したのは一九一九年のことで、組織がまだ大学に限られていなかったにせよ、これは数少ない地方支部の一つであった。また『汎濫』グループの中から大工の示野吉三郎ら急進的青年たちが一九二〇年異邦人社を結成し

ていたが、年末には新人会に合流し、その雑誌『異邦人』はその金沢支部の機関誌となった。もともとアナーキスティックな急進性を共有していたことがあるが、背景に日本社会主義同盟へと大同団結する全国的な趨勢があつてのことでもあろう。彼らは翌年金沢初のメーデーを敢行した。『異邦人』には重治の友人得田も寄稿している。泉もこのグループと連絡があつたようだ。先の「歌のわかれ」の引用で「そういう人たちとは派でもちがうらしく」と言われている「軽薄な感じ」の「そういう人たち」がどの程度得田たちに当てはまるかは分からないが、泉たちは社会思想研究会発足に際して、それまでの金沢の社会主義的な動きに見られるある種の傾向への反省を目論んでいたと思われる。重治の思想的歩みも、得田を介しての『汎濫』グループとの繋がりから泉たちの動きに連なる方向へと大筋では辿れるであらう。

四

重治が『汎濫』グループと繋がりを持ち、そこから刺激を得ながらも、その影響下にあつた雑誌に発表した短歌や小品は細やかな観察と柔らかな心の動きを生き生きと表現して、早くも重治が重治だったことを示しているが、それが固有に宗教的な発想とは無縁のものであつたことはすでに述べた。また社会主義についてもそれを説く人たちの「軽薄な感じ」ゆえに彼が近づこうとしなかったことを知っているが、そのためだけではないかただろう。おそらくいかに正論であっても、それが抽象的な理論にとどまるかぎり、彼の心を動かすことはなかったに

ちがない。彼の終生変わらぬ學問への愛、あるいは畏敬の念も四高時代にはたしかなものとなっていたと思われるが、彼自身の資質と才能はすでに文学における感受性と表現とにほとんど融合していた。それだけに室生犀星との出会いが彼にとって持つ意味は大きいであろう。

室生犀星は震災に遭遇して一時郷里の金沢へ引き揚げていた。重治は一九二三年秋犀星のもとへ元の同級生高柳真三のちに法学者として知られるに連れられて行ったが、その後も何度か訪問し、「ブラジル」でも会っている。犀星のエッセイ「詩友のこと」は、薄汚れた身なりの四高生の重治（小島重一という名で出てくる）に純な心と高い詩才と窪川との若々しい友情とを称えている。一高校生に向けられた詩友という表現がすでに犀星の並々ならぬ思い入れを感じさせる。重治は『愛の詩集』に接して以来、犀星のものは何もかも読み「歌のわかれ」の主人公が朗誦する二つの詩はいずれも犀星のものである）、それらに何よりも文学と人生の率直で深い結びつきを感じ取って共感していた。後になってなお彼は犀星を「文学上および人生觀上の教師であつたし、今もそうである」と書いている。それも「教師らしくないだけでなく、そもそも教師らしくあることのできぬ人として、そのこととしてすでにわれわれに教師であつた」（「教師としての室生犀星」というような意味であつた。重治の詩や小説から直接犀星の影響を窺わせるものはやがて姿を消すが、この教師らしくありえぬ教師云々の話は、文学と人生を貫く奥深い犀星の影響をいっそう雄弁に物語っている。犀星について書か

れた重治の数少ない文章は、犀星の小説世界の広がり、とりわけその暗黒面とでも言うべきものを必ずしも捉えていないことの一面性をときに指摘され、またそれは間違っていないだろうが、それだけに彼が犀星から得た影響が何であつたかを逆に照射してもいるわけである。犀星の家を何度目かに訪ねたときのエピソードはこの関連で興味深い。『忘春詩集』の出たころで、見返しの象の絵の絵が出ると、室生さんはひよいと立つて行つて元の本を持つてきて中をあけて見せた。象の絵のことは私が持ちだしたのだつたから、私は恐縮した。」そして「恐縮もし、何となく広いところへ出たような塩梅の気がした。」と付け加えている。その直前に重治はドイツ語教師の伊藤武雄のもとを訪ねていて、その時の「度肝をぬかれ」た体験を次のように書いている、「一人の、まったく文学的小僧つ子ともいえぬ小僧つ子にむかつて、全く対等に語りかけてくる、むしろ訴えてさえる、そのことに私はおどろいたのだつた。」と。後進の世代に対する犀星や伊藤武雄のような年長の世代の、人間として正面から対等に接しようとするこのような態度を、「広いところへ出たような」体験の思い出として重治はいつまでも心に保持していた。（これはのちに新人会の誘われてはじめて出た研究会で皆に「感覚的に平等にあつたか」われたことで「感覚が清潔にされて引き上げられるような初めての経験をした」思い出へと引き継がれて行く。『むらぎも』参照）そしてこれが——私の想定によれば——加賀三羽鳥の思想家たちの態度において重治を撃つたものでもあつたことを想起してもらいたい。社会主義への彼の共鳴にして

も、人間としての対等は、その理論的本質によるばかりでなく、「見当ちがいのことなどを言ってもほんとうの親切さで話の筋立てを直し」てくれる泉の態度に体现されていたのでもある。

重治が一九二一年四高の『北辰会雑誌』に発表した短篇「国旗」は朝鮮問題を取り扱っている。百姓をしているだけでは子どもを上の方の学校へ上げることができないため、その子を郷里に残し、朝鮮で働く夫について海を渡ったお房という女の心境が描かれている。お房には子供のことが気になる上、ある日「突然朝鮮が日本のものになることにきま」り、「朝鮮人がかわいそうでもあり、またわけもわからず日本人が浅ましくも思われ」る。さらに「暴徒」なども出て、お房の帰心がつのる、という話である。日本の近代文学が朝鮮や朝鮮人を本格的に対象とし始めるのがようやくこの一九二〇年代になってのことである事実やまた当時の多くの日本人の朝鮮問題に対する見方を考え合わせるならば、作品のヒューマンな視点は注目し値する。夫が朝鮮でどんな仕事をしているか描かれていず、「暴徒」のこともそのまま掘り下げられないままになっているが、日本による韓国併合を「浅ましい」行為として批判的に対象化しようとしていることは、重治の対等な人間関係への志向が日本国内の狭い範囲に止まっていなかったことを示すものと言える。

五

さて私は何が言いたかったのだろうか。それは単純な一つことなのだが、作品やいくつかの固有名詞（できるかぎり少なくす

るよう心がけたが）を引き合いに出したために、かえってごちゃごちゃしてしまったかもしれない。中野重治は大正後半期の金沢で高等学校生活を送った。学制改革によって二年半でありえたかもしれないそれは落第のため四年半になった。本人にはいまいまでも悩ましかつたにちがいないこれらの日々は、彼のうちにかえって文学と人生への態度をじつくり熟成させることになった。一人の人間の生涯という視点からすれば、この年々にそうした基盤をうちに作り上げるというのは決して遅くはないだろう。そしてこの期間を通して当時の金沢の時代状況が決定的に作用したというのが私の考えである。そこに「時ということ」があった。そこに関東大震災前後の、一口に言って近代から現代へとは口金の金沢の特殊な状況があった。

金沢は伝統的な「文化の豊富」があっただけでなく、近代にもいわゆる加賀の三文豪（泉鏡花、徳田秋声、室生犀星）として知られる作家たちを輩出して、文学を中心とした分野で新しい時代の動きに加わろうとする若い人々を鼓舞しつづけた。しかし民衆の意識の広い領域での変化は、それを促えていた浄土真宗の革新の動きとともにようやく始まり、この動きとも結びつきながら、民衆的文芸運動が發展した。それは何よりもおびただしい数の同人雑誌の発刊となってあらわれた。もとよりこの時代は全国的に高見順『昭和文学盛衰史』のいう「空前絶後の同人雑誌全盛時代」であり、同書は当時の雑誌に掲載された一覽表に基づいて一六四種の雑誌名を紹介しているが、石川だけでもピーク時の一九二四年前後の七年間に一〇〇種類を越えていた、と石

川県の民衆文芸運動の調査解明に力を尽した宮本又久氏は『石川県社会運動史』中の担当章に書いている。とりわけ地方における精神生活の近代化、あるいは近代の内面化は同人雑誌抜きにそもそもありえなかったのではないかと私は思う。重治が四高の『北辰会雑誌』（委員として編集にも携わった）に詩や短歌や小説を発表しただけでなく、学外のさまざまな雑誌にも発表したことは前述の通りである。今から見ると、この時代には学内外の文学上の志向が内容においても表現においても地続きに繋がっており、それらに内在する動きが文学にも思想にも宗教にも美術にも相互に融合しあいつつあらわれていて截然とは区別できず、さらに言えば地方のジャーナリズムがまだ資本主義的企業になつていなかったために、新聞記者も学歴不問で文学青年が多く、文学を結節点としてあらゆるジャンルにおいて北国の遅咲きの春が一斉に開花しつつあるような印象を受ける。真宗革新の動きがこれらを先導したところにこの地域の特徴の一つがあったとすれば、それが主として文学の分野での結実へと連なつて行ったことをもう一つの特徴として挙げることができるだろう。この意味で中野重治の文学的出発はこの地域に特有の精神的相貌を典型的に体現するものであった。同じくこの地域にあって、大正デモクラシーを背景に、真宗の思想家たちの影響を受け、社会主義思想とも交わりながら、時代の空気から文学的帰結を引き出した作家として、『長編小説「地上」で一躍盛名を得た島田清次郎がいる。彼の場合、文学的出立そのものを暁烏敏に負つてもいい。言わば時代の波とともに砕け散つたこの非運の作家

と比較することで、重治の特質にいつそうよく近づくことができるであろうが、ここではこれ以上立ち入らないことにする。

簡単に問題のもう一つの側面に触れておきたい。重治が伊藤武雄のところを訪ねたとき、高校生の自分に向かって訴えるようにしたので度肝を抜かれたという話を先に紹介した。話題が何だったかというところとチェーホフにぶつかつて感銘を受けたばかりの重治に対して、伊藤武雄には第一次大戦後のヨーロッパの表現派などが猛烈に動いている模様が直接にひびいていて、チェーホフのようにでなくともっと能動的に、もっと主観そのものを押し出して……ということだった。すでに文学内部の世界でも対立が大きく口を開け始めているのだった。「歌のわかれ」にも震災後に生まれたプロレタリア文学と新感覚派の対立が言及されている。また大正デモクラシーがすでに社会主義の思想と運動を伴い、それがこの時期の大きな問題となつていたことも私たちは知っている。つまり北陸路の精神的近代化は近代そのものの超克者といつしよに当初から姿を見せたのだった。大雑把に言つて、これがこの地域の宗教改革の栄光と悲慘の社会的基盤でもあった。重治はむき出しの思想対立が誰からも決断を求めることになる時代の直前に、あるいはその端緒の時期に、新しい時代の問題性を予兆しつつ、なお世界を統一的に掴むことによって自らの基本的な資質の形成を完了したと言ふことができるだろう。形をさまざまに変容させながらも、中野重治の文学的歩みを貫いて行くことになる、「人生の全般的考察」という文学イデオロギイは、彼の文学的出発のこの時代に根を下ろしている。

インフォーマル・セッション

言語と境界のポリティクス

〔世話人〕 細見 和之

本セッションは、一昨年度の「異文化」理解のポリティクス、昨年度の「複数性」と《連帯》のポリティクス」の延長上で取り組まれた。ただしそれは、主催するこちら側の位置づけであり、報告者に必ずしもそのことを踏まえていただいたわけではない。また、毎回参加者にも当然ながら大きな異動がある。その意味では、あくまで一回かぎりの緊張感に満ちたセッションである（「セッション」と聞いて、すぐにジャズやロックのスタジオ・セッションを思ってしまうわれわれにとって、「インフォーマル・セッション」とは定義上そういうものである）。あくまで一回かぎりのセッションが、さまざまなテーマの変奏をつうじて、その場に居合わせている会員・非会員によってゆるやかに持続されてゆくこと、それこそがわれわれの理想と言えは理想である。

しかしその変奏のなかで、少なくともこれまででは、「ポリティクス」という言葉が一貫して用いられている。かつて「政治の

季節」のただなかで、壇谷雄高は自らの戦前・戦中の痛切な体験を踏まえて、印象的な警句を吐いた。すなわち、政治の振り幅はつねに生活の振り幅よりも狭い、と。だがそれ以降、とりわけフェミニズムからの先鋭な問題提起によって、この優れた命題は根本から問いなおされることになった。われわれはいま、「政治」という言葉それ自体を、たとえば「ポリティクス」というカナ表記をつうじて、異化する必要に迫られていると言えるだろう。「生活と政治」というそれ自体暴力的な二分法を逸脱するポリティクスの場を、われわれは繊細に、そしてゆたかに、編みなおしてゆかなければならないのだ。

今回のセッションでは、立命館大学の西成彦さん、金沢大学の野村真理さんに報告をお願いした。西成彦さんは『マゾヒズムと警察』、『ラフカディオ・ハーンの耳』など文字どおりユニークな比較文学研究の著書を刊行し、最近はいディッシュ・ムーブメント文学論(1)』さらに『森のゲリラ 宮沢賢治』という刺激的な仕事をまとめられている。また現在、カリブ海地域の「クレオール文学」について「移動文学論(2)」を構想されているという。一方野村真理さんは、『西欧とユダヤのはざま——近代ドイツ・ユダヤ人問題』という著書やヘーゲル左派の翻訳をととして、反ユダヤ主義の研究をふくむ思想史研究にたずさわってこられている。しかも、野村さんは一九九六年度にイスラエルに留学され、その研究期間の大半をいディッシュ語に費やされ、帰国後『いディッシュのウィーン』といういディッシュ語からの訳書を刊行されている。

このおふた方に、「イディッシュ語」というそれ自体きわめて境界的な言語から一九世紀、二〇世紀の思想史を問いなおした場合にいったい何が見えてくるか、それをさくばらんに語ってもらおう、というのが今回のわれわれのもくろみだった。社会思想史学会においても、各研究者の研究領域が実質的に英語、ドイツ語、フランス語といった(国民国家主義的な)言語単位でタコ壺的に分割されている現在、当の言語そのものを問いなおすという視点は、まだまだ稀薄なのではないか。イディッシュ語は、ナチによる「ショアー」と戦後のイスラエル国家の成立(ヘブライ語の復活)によって、日常語としてはほとんど死滅に追いやられた言語である。その言語体験のうちには、だからこそ想起されるべき多くの記憶が沈殿しているように思われるのだ。

以下、西さん、野村さんの報告について、ばくなりの印象を中心に、簡単に紹介しておきたい(なお、われわれのセッション全体の参加者は、入れ代わりが多少あったが、延べ一五、六名程度だった)。

まず西さんから、「社会主義運動とイディッシュ語・イディッシュ文学」と題した報告を受けた。ヘブライ文字を用いたイディッシュ語のテキスト(字面)の紹介、それを実際に発音するなどのように聞こえるか、参加者がそういう具体的な言語体験を共有するところから、西さんの報告ははじまった。そして、ロシア文化圏、ポーランド文化圏に居住していた東欧のユダヤ人たちが一九一七年のロシア革命にどのようなように参加していった

か、あるいは離反していったかを軸にして、さまざまな文学者の代表的な作品が紹介された。「啓蒙の道具」としての社会主義、その「メディア」としてのイディッシュ語——それが基本的な枠組みだった。

とりわけ西さんが強調されたのは、イディッシュ文学に登場する(革命前の)「社会主義者」や「共產主義者」のイメージと日本文学におけるそれとの対比だった。日本文学に登場する社会主義者や革命家がしばしば生真面目なインテリであるのにたいして、イディッシュ文学においては、たいてい社会主義者たちは、いかがわしいわけの分らない輩として、しかしある共感をもって描かれている、ということだった。西さんによれば、日本文学においては、社会主義者は特権的な知識人として、つねに書く主体であつても書かれる対象ではなかった。あるいは、社会主義者が描かれても、それは所詮同じ社会主義者の描く自己像でしかなかった。一方、イディッシュ文学においては、たとえ書き手が社会主義者やそれに共感を寄せる者であつたとしても、いつもそれが他人(民衆)からはどう見えているか、という意識が伴われていた。つまり、日本文学における社会主義者があくまで単眼的に描かれていたのにたいして、イディッシュ文学にはつねに「複眼的」な視点があつた。そういう複眼性を可能にした言語表現としてイディッシュ文学を考えたい、というのが西さんの報告の趣旨だった。

つづいて野村真理さんからは、イスラエル、とくにエルサレムでの体験をもとに、現在のイスラエルの抱えるいくつかの間

題に光をあてる報告をいただいた。それは、留学期間中に野村さんがいわばたえず肌身に感じつつつけられていた違和感を、あらためてさまざまな角度から分析する、ということでもあったようだ。

たとえば、日常語としては死滅したはずのイディッシュ語が、ほとんど唯一自然な形で聞こえてくる一角があった。それは、きわめて正統的なユダヤ人、むしろユダヤ教原理派とも言うべき人々の暮らししている地区だった。しかも、そこでイディッシュ語が日常語として生き延びているのは、必ずしもイディッシュ語がたいせつに扱われているからではない。ヘブライ語が日常語となれば、「不浄」の事柄(排泄その他)もヘブライ語で語らなければならぬ。そこで、神聖なヘブライ語を日常語で汚さないために、もっぱら宗教に用いられる聖なるヘブライ語と、日々の俗なるイディッシュ語という二分法が厳格に貫かれているのだ、という。

それに加えて、厳格な正統派の存在によって、エルサレムは世俗的(宗教的に厳格ではない)ユダヤ人には暮らしにくい地域となり、そういう人々は他の都市や郊外への転居や移住を余儀なくされているという。息詰まるような、純粹さへのこの欲望――。雑種的と言われるイディッシュ語、そしてその話し手であった東欧ユダヤ人の歴史的体験とのこの落差が今後どのような解きほぐされてゆくのか、非常に憂慮すべき事態である、とのことだった。

以上の報告(この紹介がばくの印象を中心にした、きわめて一面

的な要約であることを再び強調しておかなければならないが)を受けて、参加者からいくつかの質問が出された。そのうち二つだけをここでは取り上げておく。

野村さんの報告にたいしては、ユダヤ教を厳格に守る人たちを非常に古風なイメージで思い描いているのか、という質問がいし確認があった。野村さんによると、それらの人々はたんに古いのではなく、パソコンをはじめ現在のテクノロジーを積極的に生活のなかに取り入れていて、そこから、第三者には恣意的(としか思えないような戒律の解釈もなされている。それは彼らのあいだでも一種のジレンマを生んでいるようだが、同時に、少なくとも外部の人間にとってはある種の不気味さを醸し出している、ということだった。

西さんには、イディッシュ語ないしイディッシュ文学が複眼的な視線を可能にした要因は何だったのか、という質問が出された。これにたいしては、当時イディッシュ語が啓蒙のメディアとして持っていた圧倒的な裾野の広さがあり、それを基盤にして自らを進んで笑いの対象とするような表現が可能になった、という趣旨の応答があった。

われわれとしてはこのセッションをとおして、最近一方的に顕揚されているかに思われる「クレオール」というあり方の内実を歴史的かつ現実的に検証する手がかりを見つけない、という欲張りな願望も抱いていたのだが、時間の制約もあってなかなかそこまで議論を展開することは困難だった。ともあれ、普段、社会思想史学会では語られにくいイディッシュ語という存

在、そしてイスラエルの現在が、参加者のなかに何らかの波紋を投じるものであったことは確かだろう。

(司会・世話人・文責とも細見和之)

フェミニズムの中心と周辺

— 女性の『普遍』をめぐる —

〔報告者〕 松本 千鶴子

本報告を次の二つの柱をたてて問題提起していきたい。まず第一点、それは今回の基本的問題であり、副題でもある女性の「普遍性」についてである。「普遍的」な女性とは何なのか。そんなものはあるのだろうかという議論である。この点をふまえたうえで第二点としてフェミニズムの新しい道を考えるというのが本報告である。そのためにまず上記の基本的問題が登場する背景から始めたい。

へい フェミニズムの展開

周知のようにフェミニズムのテーマは、第一波フェミニズムの女性の権利 (Women's Rights) から第二波フェミニズムの女性の自由 (Women's Liberation) の問題へと展開されてきたが、この第二波の潮流はさらに次のように分岐していく。第二波は基本的に「女性に近代を」、すなわち自己決定できる個人としての

女性の自由を求めた。それは啓蒙的近代のもつリベラルヒューマニズムの女性への拡張というリベラルフェミニズムを基点としていた。リベラル・フェミニズムを正統的に継承したのが近代的自我としての男女の同一性を主張するシモーヌ・ボーヴォワールを中心とする同一派フェミニズムであり、これは全体は個人の総体であると考えるノミナリズム (nominalism) の潮流へと合流していく。一方この男性的自我との同一化への批判として差異派フェミニズムが登場する。差異派から見れば同一派は男性主体をパロディ化したにすぎない。自我における男女同一というが、それが女性の身体に受肉するときと男性のそれとは異なるのではないか、男性とは異なる身体を持った女性の視点を差異派は強調する。差異派フェミニズムは個人をこえて本質という全体があるという本質主義 (essentialism) や女性中心 (gynocentric) フェミニズムの潮流へ合流していくことになる。本質主義的、女性中心的フェミニズムは、キャサリン・マツキンソン、メアリー・デリー、アドリアンヌ・リッチたちを中心として、家父長制の被抑圧者としての女性たち独自の領域や価値を強調し、女性たちの創造的連帯を求めていく。この潮流は「女性が男性のビジネススーツを着る」リベラル・フェミニズムを批判し女性特有の平和的志向、ケア能力、自然への感受性を評価するカルチュラル・フェミニズムへと合流していく要素をもったものである。

しかし一九七〇年代半ば以降に同一派批判をした差異派が八〇年代になると批判の対象になるのである。ジェンダーとして

の女性の共通性を強調し、女性間の差異を否定することへの疑問が差異派に向けられたのである。女性を「女性一般」として考えることが出来るのか、男女の同一性を否定する一方で女性間の同一性を肯定するほど「女性の経験」は普遍的なのだろうかという疑問が差異派にむけられる。ここに八〇年代後半から九〇年代にかけてのフェミニズムの今時の問題が提起されているのである。

〈2〉 第二波フェミニズムの限界

第二波フェミニズムに対する批判内容を私なりに整理すると以下の三点に要約される。

1 近代的認識論の肯定

——主体・客体の視座の変更はあったのだろうか——

すでにみてきたように第二波フェミニズムは、主体・見る者（男性）と客体・見られる者（女性）の固定化、一方通行を批判してきた。同一派は他者・客体としての女性の発見により、女性もまた主体・見る者として構築されることの必然を主張してきたが、この点に関しては差異派も、見る者（女性一般・女性の本質的主体）と見られる者（女性特殊・客体）の関係を容認し、客体・他者としての女性の存在を否定しない。これは他者化されていた女性が再度女性を他者化することであり、「近代から排除されていた女性のなかのあるひとつのグループだけが自分の声をもてたにすぎない」（A・イエーツマン）。主体と客体、「調査する者

と観客という二項対立」（G・スピヴァック）は変わらないのである。他者をモノ化し、消去することで維持されていた近代のパトリアルカルな個人主義の認識方法を第二波フェミニズムの同一派も差異派も採用するのである。

2 アイデンティティ・ポリテックスの肯定

——同一的主体の暴力——

第二波フェミニズムの近代的二項構造への不問は、「差異が抑圧する者、される者という二項構造に取り込まれていく」（T・ミンハ）ことであり、「抑圧される者は抑圧する者によって、その真実（authenticity）が決定され、彼らによって管理される」（A・イエーツマン）。IとWe、私と私たち、女と女たちが「人間として」や「女として」という普遍語で媒介される。「人間として許せない」（ヒューマニズム、ノミナリズム）、「女性として許せない」（本質主義）という言葉が発せられる時、それでは誰がこの「人間として」「女性として」の人間や女性を定義するのか、彼ら／彼女らの物語を作るのか。「定義する人」と「定義される人」の関係のなかで前者が後者の物語を作り、彼ら／彼女らに烙印を押すという権力（アイデンティティ・ポリテックス）を行使することへの懐疑を第二波フェミニズムは持ち合わせていなかったのではないか。

3 女性の中心と周辺の肯定

「この二〇年間、女性性は公的領域で多くの機会を持ったが、新

しい不平等と女性観の格差を作り出してしまった」(S・ウオルビー)。この格差に関して周辺領域の女性(women of colour, 1980)bian feminist, third world women)からの普遍性批判が現出している。それは既存のフェミニズム理論の本質主義、白人先進国中心主義(ethnocentrism)、汎歴史主義 ahistoricism)に対する批判である。ブラック・フェミニストであるb・フックスは「普遍性という用語は白人、中流、異性愛フェミニストによる言説である」として、白人女性Ⅱ基準を作り定義する人、黒人女性Ⅱ普遍、標準からずれている人、白人女性の基準によって形を与えられ定義される人、という関係に異議申し立てをする。

この批判はまた、フェミニズムがジェンダーのみをテーマとすることの畧として、周辺女性たちによる以下の批判と重なる。
①「フェミニスト理論がジェンダーの囚人となってしまった」(A・ブロークス) ことで重層的な抑圧や闘争の多様性の軽視が起きること、②白人女性のキャリアアップとアフリカ系アメリカ人女性の失業とのパラレルな関係や先進国女性の生産・職場労働進出は、発展途上国の女性移民労働者の低賃金再生産労働で可能になるという関係でみられるように白人女性の自由の拡大は、有色人女性の不自由によって成立すること、③「黒人の男性と白人の男性の家父長制における地位は同じではない」(H・カルビー) ように家父長制は人類に共通の含意を持つ概念ではないこと、それはまた④白人女性にとって家族は第一義的な抑圧のシステムであるが、家族外の世界の抑圧に白人以上にさらされている黒人女性にとって家族は「人種差別の砦になる

こともある」(b・フックス) ことである。(以上に加えてレスビアンによる異性愛中心主義批判も周知のことである)。

では私たちはこの第二波フェミニズムの限界をいかに引き受けていかなければならないのか。この問題はフェミニズムにとってフロンティアの部分であり、ここでは問題点の整理を試みるにすぎない。

へ3> フェミニズムの第三の道

——第二波フェミニズムからポスト第二波フェミニズムへ——

中心的課題は新しいジェンダー主体形成の可能性を探ることであろう。すなわちこれまでの議論から言えばノミナリズム(個人主義)という固体にも、エッセンシャルリズム(本質主義)の女性の本質にも還元されない、「女である私」をいかに発見したらよいかということである。そのために考えられる道筋はどこにあるのだろうか。

1 主体の脱特権化、主体の混乱(J・バトラ)

「私は何々である」という主体の表象が固定化、拘束されることを拒否し、表象は混沌として多様なものであることを主張していくこと。主体を「固定化された統一体でもなく、何か本質を示すものでもなくあるプロセスのなかにあるもの」(B・マールシャル)として捉えていくこと。

2 居場所 (positionality) の重視

「見る者が見られる者である時、語り手を問わずにすむ三人称や非人称にすなわち、マンフッド (manhood) といった普遍を響かせたマフィードに還元することは不可能 (永坂田津子) であるように、私たちには普遍的な場所はもはや必要ではなく、普遍的言語によって大文字の歴史や物語、人間一般、女性一般から発言することへの「ためらい」が必要ではないか。多様な場所と視座を肯定し、あの慰安婦問題で問われているように、私たちはこの「安全で心地よい (at home) 場所を離れること」(T・ロールズ)、そして他者と向き合うこと。そのために流動的なアイデンティティをいかに構築したらよいか。それは「ひとつだけの主体にならない主体」「女性であること」以外の主体、特権化されない「多様な声をもつ主体」(N・Alarcon) の探究である。「私たちはいつでもどこでも同じように女性であるということはない」(N・フレイザー) のだ。そして私たちは「人間として」「女性一般として」ではなく、「いま・この私」から語れば良いのではないだろうか。それは「女性的なもの (解釈されるものとしての女性の意味―引用者)」において語ること、その沈黙において語ること、語り得ないという事実を語り続けること」「存在の内で目立たない切片」つまりミクロな文化現象において思想を積み重ねることの希望」(北川東子) である。

3 自・他の「境界線」の確認と変容

もはや普遍的真理や本質、第三者の視座、唯一の視点など無

い今日、私とあなたのあいだに共通の基盤などなく、越えることのできない「境界線」があること、すなわち「私とあなたを隔てている囲いでもある この寒い国境」(守中高明) を引き受けたうえで、私とあなたが絶えず変容することは不可能だろうか。それは「同一の世界とはどこかあらかじめ「生存」するものではなく、自他のパースペクティヴの変容を通じて「生成」し、増殖するものだといわねばならない。まさにその意味で、それはへどこにもありどこにもない「世界」(野家啓一) ではあるが、その世界への希望を語ることでできるフェミニズムを私はこれから探していきたい。

質疑応答

司会兼世話人の方からは「この報告はフェミニズムの最前線ともいえる」との感想をいただいたが、女性やフェミニズムから既存の学問に視点の変更を求める試みは、(いわゆる女性学関係の学会を除いては) いずれの学会においても少数派であるように、当日の参加者は約十数名(内、半数以上はフェミニズム後進地である金沢における報告者と大学関係者以外の勉強会仲間)であった。そのため、今秋(九七年)の社会学会の大会にはジェンダーに関して数多くの男性による発表があるのになぜ社会思想学会では低調なのかという質問がだされた。これに対しては、男性の社会学者が単なる知的関心から新しいテーマとしての「ジェンダー論」に飛びついたに過ぎないのではないかという会場からの意見に私も同意する。思想や哲学におけるフェミニズムと

いう、研究者の問題意識やレーベンの変更も問われるような対象領域にかかわるにはかなりの覚悟が要求されるのではないだろうかと考えるからである。それゆえこの状況においてはフェミニズムを主張するのは一部の女性に過ぎないのではないかと、この質問も男性の参加者からだされていた。またフェミニズムの新しい主体形成を構築するために、労働という概念の導入も含めて、思想や哲学的領域からの社会理論の形成が必要ではないかという問題提起は、今後の報告者の課題でもあった。

(司会・世話人 水田珠枝/文責 松本千鶴子)

堀田誠三『ベッカリーアとイタリア啓蒙』(一九九六年)をめぐる

〔報告者〕 黒須 純一郎

本書は、一八世紀イタリアの啓蒙思想の全体像を我が国で初めて明らかにした画期的な研究である。分析の核心となるベッカリーアについては、従来その刑法理論のみが知られていたが、本書ではその「全体的社会理論」の解明がなされている。以下では、本書による積極的な問題設定をとりあげ、報告者の提起したい問題点をまとめることにする。

一八世紀イタリア啓蒙の中心は、L・A・ムラトリー、G・ヴィーコ、A・ジェノヴェージ、F・ガリアーニのナポリ王国、

P、A・ヴェツリ、C・ベッカリーアのミラノ公国であった。間にあるローマ教皇領は、ミラノに対しては間接に、ナポリに対しては、直接に影響力を及ぼした。ことにナポリでは、スミスの『国富論』ですら、直接に宗教的、政治的規制の対象とされた。従って、教会権力の支配を批判し、世俗権力の独立と優位を求める「国権主義」が、積極的意義をもつことになる。それが、反宗教改革に対立する思想として、イタリア啓蒙の母体となる。ヴィーコは、世俗権力と教会権力の調停を試みたけれども、「国権主義の論客、ムラトリー」は、ローマ法学の内部矛盾を衝いて旧体制の腐敗を指摘し、貴族的、封建的土地所有下での貧困問題に注目して、それを解決する学としての経済学への関心を示した。

一七五四年、ジェノヴェージは、ナポリ王国の経済的繁栄の回復をめざして、若い知識人を育成するために、ナポリ大学のイタリア最初の経済学講座の教授に就任する。彼にとって、貧困問題は、当初貧民の怠惰に帰せられていたが、一七六四年の飢饉を境に、彼の目は社会的原因に向けられるようになる。結局、彼もまた、貧困の原因としての、教会の大土地所有の壁に突き当たることになる。しかし、ナポリ王国の現状批判で最も鮮明に指摘されたことは、「知識人と貧民」という形で近代的個人の分裂の問題であろう。実践道徳としての「神の正義」に対応する、新しい社会の担い手である知識人官僚は、現体制内に貧民のインドウストリアを喚起する手段を見いださず、孤立してしまうのである。

ナポリに比してミラノは、オーストリアと神聖ローマ帝国下にあり、更にミラノ大司教座は、ローマに対しても独立性を保っていたので、国権主義を自明の理とすることができた。従って、著者はナポリとの直接的な思想的承譜には触れていないが、ミラノではヴェッリ兄弟、ベッカリーア達は、「拳の会」に集い、ヴェントゥーリが「イタリア啓蒙の百科全書」と位置づける旬刊雑誌『コーヒー店』に依拠して、「功利主義と社会契約説」によって、ミラノ啓蒙を展開することができた。

ミラノでは、国権主義から啓蒙という歴史的な軸は、法学から経済学へと転回する。ピエトロ・ヴェッリは、『政治経済学』（二七七）で、ミラノ公国の貿易差額の逆調を指摘し、徴税請負人と高利貸資本の寄生的性格を明らかにし、近代的な貨幣資本の形成と利子率の低下を通じて、貿易差額の順調を図ろうとする。しかし、著者は、ヴェッリの貿易差額論は、近代的生産力の発展を求める理論ではあるが、国内市場における経済循環の把握と国内市場論をもたず、ロッキの貿易差額論以前に止まるものでしかない、と結論する。

ベッカリーアは、近代経済社会形成の主体を求めて、P・ヴェッリが、「孤立する知識人」の世界に退却したのになんか、「貴族の富と貧民の犯罪」の図式から、「犯罪者」に注目する。著者は、ヴェントゥーリに導かれながら「犯罪と刑罰」の綿密な文献考証の末、本書を単に「刑罰論」にとどまらず「全体的社会理論」として読むことができる、と提言する。すなわち、ベッカリーアは、犯罪者を「近代的個人の萌芽」として把握し、「犯

罪」を利己的活動とインドウストリアと読み込むことで、封建貴族の抑圧に対する自己保存権と生存権擁護のために、死刑廃止を唱えた。言い換えれば、ミラノにおいては、利己的諸個人からは、自律的な社会秩序は期待できないので、利己心の盲目的発動を抑制し、禁止規則としての「刑罰」を課すことになった、と言う。

つづいて著者は、利己心が社会性を帯びる通路設定の試みとして、『文体論』（二七七〇）を位置づける。ベッカリーアは、『文体論』によって、理性をもちえず情念に翻弄される民衆（犯罪者）に対して、理性を介在させることなく「文体の美」によって生み出される快楽の分析を通じて、利己心が社会性を獲得する通路を開こうとしている、と言うのである。しかし、著者は、ベッカリーアの議論の特徴として、二人の当事者は登場するが、第三者が存在しないことを指摘する。神と立法者に代わる審判者としての第三者が不在なので、当事者の道徳感情の内面性が強調され、結局、道徳感情は社会的妥当性を得る基盤をもちえないのである。さらに著者は、この文体の美による「架橋」の失敗の中にベッカリーアの経済学への接近の契機を読み取る。すなわち、イタリアには先進国の経済学を受容するだけの現実的基盤が育っていないけれども、彼は、経済学の摂取をもって客観的秩序の成立を先取りしたので、と言うのである。

ベッカリーアは、一七六九年ミラノの帝室学校に新設のイタリア二番目の経済学講座の教授になり、三年間講義を行った。その時、彼の学んだ経済学者は以下のようなようであった。ヴォバン、

ムロン、モンテスキュー、ウスターリス、ウリョア、ヒューム、ジェノヴェージ、ケネー、フォルボネ、ロック。ベッカーリアの講義録は、彼の死後一八〇四年に、P・クストディイによる「イタリア経済学古典撰集」の中で、『公共経済学の原理』として出版された。著者はふたつの『公共経済学』にふれ、「クストディイ版」と「清書稿（一九七八）」との理論的変化を分析する。経済学史上、ベッカーリアは、ケネーの徒、イタリアの重農主義者と見なされることが多いが、それは「クストディイ版」に依拠したためである、と著者は指摘する。しかし、ベッカーリアは、ケネーの資本主義的大農経営の優位を学び、生産性の低い分益小作制度を批判するよすがとしたが、大農経営のロンバルディアへの導入を主張したのではなく、その困難を強調するに止めたのであった。すなわち、ベッカーリアにとって「本質的な点」は、耕作Ⅱ経営様式ではなく、土地制度であった。しかも、この核心における彼の主張は、「クストディイ版」と「清書稿」とでは全く異なっている点を、著者は強調する。

ベッカーリアの土地制度認識の転換においては、ヒュームの影響が決定的である。農民的土地所有の成立を起点として、さらに多数者の奢侈（便宜品）の重視による国内市場の育成、それに基づく貿易差額の逆調の転換にいたる理論は、ヒュームを想源とする。すなわち、彼は、経済学史の系譜をケネーからヒュームへとさかのぼって、旧体制の基礎にある貴族的土地所有解体の論理をつかんだ。こうして本書全体の結論として、著者は、イギリスにおいて名誉革命体制擁護という政治的意義をも

った経済学が、イタリアにおいては旧体制批判のよすがに「機能転化」したことを確認するのである。

以上の報告後、(1)ナポリ啓蒙とミラノ啓蒙のイギリス経済学（ヒューム）受容の違い、(2)「犯罪者Ⅱ近代的人」の質的（階層的）違い、(3)体制の科学（ヒューム）に対する体制批判の（ユートピア的）科学（ベッカーリア）の貢献とは、(4)著者が積極的に提起した「ヨーロッパ啓蒙思想の展望台」（イタリアのプリズム）の可能性について、(5)ロマン主義との関係、(6)「犯罪と刑罰」のテキスト問題等について、質疑応答がなされた。

（司会・世話人 星野彰男／文責 黒須純一郎）

マルクス・エンゲルスとマイノリティの論理

——第一インターナショナルの教訓が教えるもの——

「報告者」 渡辺 孝次

近年、マイノリティ研究がさかんである。そのことは、近代をもっぱら自由と解放の時代と見る単純な「進歩史観」から脱し、近代こそある意味で抑圧が強化された時代であったとする、近代再考の動きと関係が深い。近代に解放されたのは、結局のところマジョリティにはかならず、それまで容認されていたマイノリティの権利は、かえって制限されていたとする認識において、両者はあい通ずる。

それに加えて、これも近年さかんなネイション・ビルディング(国民創造)の研究成果に基づくなら、マジオリティの解放さえもかなり怪しいといわざるを得ない。それらの者のアイデンティティも、社会に充滿する梓にはめようとする強制力によって、自然発生的とはいいがたい、何か別のものに誘導されてしまった、というのが現実である。

このように近年の学問動向においては、マイノリティの視角に立って、抑圧されてきた彼らの権利を擁護しようとする風潮が強いといえよう。では、そのような観点から見ると、マルクスやエンゲルスの理論はどのように評すべきか? これは、重要な問題であるにもかかわらず、従来ほとんど研究されていない。

本報告では、報告者が四年前に公表した著作『時計職人とマルクス』(同文館、一九九四年)に基づき、第一インターナショナルの歴史と、そこにおいてマルクスやエンゲルスのとった行動を材料として、この問題に迫ることをめざした。

拙著でマイノリティの代表として取り上げた集団は、スイス・ジュラ地方の時計労働者である。彼らは、スイス内部の言語的少数派であるだけでなく、複雑な郷土史的背景を背負って、カントン(州)のレヴェルでも、第一インター期までドイツ語系の支配層と対抗してきた。このような背景をまず説明し、報告では、第一インターの内部抗争において彼らがいかに重要な役割を演じたか、また、にもかかわらず、従来の研究では彼らに対する注目は乏しく、すべてをバクーニンの影響力に還元する

単純な説明しか存在しないことを論じた。その際、第一インターにおける論争をこのようにマルクスとバクーニンの指導権争いに還元するのは、思想家中心の偏った史観であることを強調した。

さて、冒頭の問題意識に返って、マルクスやエンゲルスがマイノリティをどう見たかを論じるにあたっては、故良知力氏のエンゲルスに対する批判(「向う岸からの世界史」所収の「四八年革命における歴史なき民によせて」など参照)が報告者の出発点である。自民族を「文明」の側に置き、他民族を「野蛮」とする。このような偏った立場からは、マイノリティへの理解が生まれる可能性はきわめて小さい。事実そのような無理解が、第一インター期のマルクスらの態度にも見られる。たとえば、第一インターに加盟していたスイスのフランス語系諸支部の上位組織である「ロマン連合」が、ジュネーヴ派とジュラ派に分裂したときに総評議会が下した裁定に、それが認められる。大会でジュラ派の方が多数であった事実をまったく尊重することなく、総評議会は、ジュネーヴ派の「実質的な」数的優位を根拠として、一方的にこの派の肩を持ったのであった。

このような態度に、少数集団の自治権に対する軽視を見ることができる。他方、少数派的立場に慣れ親しんできたジュラの労働者たちは、ここに、権威主義的要素をかきつけ強く反発した。ジュラの時計工たちがちに「ジュラ連合」を結成し、さらにそれが「反権威主義インターナショナル」の中核となっていく動きの始点は、まさにここにあったこと、それはバクーニ

ンの影響力に帰すことのできない、ジュラ地方の伝統であったこと、この二点を特に強調した。さらに報告では、第一インターの分裂を画したハーグ大会への準備にも、マルクス率いる総評議会の側に、様々な多数派工作の跡が見られることを述べたが、ここで細かい史実に立ち入ることは紙幅の関係上できないので、控えたい。

結論として、マルクスやエンゲルスの考え方と行動に「権威主義的」と批判されうる面があったのは否定しがたい事実であること、第一インターの分裂は、マイノリティの自治権に比較的寛容なスイス社会の、さらにカントンのレヴェルでもマイノリティであったジュラの時計労働者たちが、ロンドンに置かれた指導部の権威主義的要素を敏感にかき取ってそれに反発したことが原因であることを述べた。最後の点と関連して、次の二つの事実を補足しておきたい。①ジュラ地方で一九七九年に、国民投票と住民投票を重ねた結果「カントン・ジュラ」が誕生したこと。これは一方で、ジュラ地方に分離独立運動があったことを意味し、他方で、それに対してスイス社会が平和的解決を与えたことを意味する。②ハーグ大会後に、それまでマルクスらと手を結んできたジュネーブ派も結局総評議会と決裂したこと。これは、両者の共闘がかりすぎず、スイスのフランス語系労働者とマルクスやエンゲルスの考え方の間に、ある種のギャップがあったことを意味する。

報告をめぐっては、次のような質問や意見が出された。それに対する「返答」は、その場で答えたことだけでなく、あとで

報告者が補充した部分も含むと断っておきたい。

一 マルクスはユダヤ人というマイノリティ性を自分のうちにかかえている。他方、エンゲルスにはそれはない。両者の態度は異なつたはずで、一括できないのではないかと。マルクスには、自分のうちなるマイノリティ性を否定しようとする傾向が認められ、それがマジョリティの論理に加担することを助長したのではないかと？

返答 ひじょうに興味深い意見だと思う。移民研究などでも、第二世代の行動などに、受け入れ国の価値観をネイティヴ以上に身につける現象が見られると聞いたことがある。ただ、第一インター史の文脈では、マルクスとエンゲルスの行動には基本的にズレはなく、違いをはっきりと指摘できないのも事実で、これをどう考えるかは今後の課題としたい。

二 (a) ユートピア思想が現実味を持つにしたがつて、実現がいかに困難であるかに関する認識も芽生えた。それを認識しない大衆への焦りが、多少のギリ押しをやらせたのではないかと？ (b) マルクス主義に見られる発展段階説は、自然科学の分野での趨勢でもあった。ダーウィニズムがその例である。単線の進歩観のもとにそれがあつたのであつて、リベラリズムに取り込まれているとはいえないのではないかと？ (c) 中央集権化を進める動きは、イギリス労働運動の支部—本部関係においても、地縁だけにのつた代表を排除し、労働者の利害全体を代表する人物を選出する動きとして存在した。ロンドン協議会以降のマルクスの路線変更には、このモデルが頭にあつたのではないかと？ (d)

最後に、バクーニンとジュラ派の後ろにブルードンの影響が認められ、そこからさらにフリーエ、さらにルソーへと連なっているように思われる。それらをつないでいる赤い糸は何か？

返答 (a)活動家は信念に基づいて行動するものだが、その信念が大衆の希望と異なる場合どのように考えればいいのか。報告者の基本姿勢は、指導者の暴走を告発するスタイルだが、大衆の側に因習や偏見が存在することも否定できない。今のところ答えられない質問だ。(b)大変ためになるご指摘だと思う。マルクスの主義を、もっと大きな枠組みの中で捉える必要があるということ、今後の課題としたい。(c)最終的には、代議制をベターと見るのか、拘束委任した委任者だけを正當とみなすかという、第一インスター内部でも争われた論点に行き着く。さらに、ラテン系のグループに代議制を拒否する傾向が強かった事実と重ね合わせると、ある種の類型論にまで発展させられる問題だ。だが、問題が大きすぎるため、今後の課題とするほかない。(d)おっしゃる通りで、ジュラ山脈のフランス側とスイス側でこれらの思想家を生んでいることは、注目すべき事実だと思う。といっても、目下のところ言えるのはそこまでで、それ以上は今後の課題としたい。

三 地域代表が、古い地縁的関心だけではなく、自覚的・普遍的利害を意識し、自発的に組織化を進めるというのがアソシアシオン論だ。そこに生まれたから半強制的に組織に属するということあり方から、自発的に連帯するという転換をもたらしものは何か？ それがかぎをなしていると思うのだが。

返答 ジュラにはツンフト規制がなく、また定住の自由も早くから保障されていたため、人の出入りが激しかったことをさしあたり答えられる。さらに、冬場に雪が深いにもかかわらず、カフェなどでの人的交流がさかんだとの指摘もある。今でもジュラ地方は、赤いベルトをなしている。ただ残念なことだが、報告者はまだここに住んだことがない。今後機会があれば、ある程度長期間ここで暮らして、その様子を見てみたいと思っている。

四 マルクスの世界が大工場制を土台とした社会を代表し、ブルードンの世界が小生産者の社会を考えていたことは確かだ。そして、第一インスターの時代にブルードンの現実がまだ圧倒的多数であったことも事実だ。資本主義分析から演繹的に導き出されたマルクスの理論と、現実から帰納的に導かれたブルードンの理論がぶつかり合った。バクーニンは、基本的にブルードンの世界に納まっている。理論が現実を無視して自己を抑しつけたらどうなるのだろうか？

返答 おっしゃる通りだと思う。最後の疑問は、報告者の疑問でもある。

(司会 村上俊介／世話人 高草木光一／文責 渡辺孝次)

民族と階級——高島善哉を中心に——

(世話人) 松岡 利道

本セッションでは、『高島善哉著作集』がこぶし書房から刊行されたのを機に、その編者のひとり植村氏に高島氏の民族問題把握と国家論の意義について報告して頂いた。報告者の植村邦彦氏によれば、最近では「民族／国民／ナショナリティ」論が盛んであるが、他方で「階級論」の影が薄い。しかしここであらためて、「ナショナリティ」と「階級」とを接合させることが必要ではないかという問題提起がなされた。

まず『共産党宣言』の「労働者階級は祖国を持たないが、ブルジョアジーとは違う意味で国民的である」とは、労働者は相続財産を持たないが、階級的利害を国民的規模で普遍的にする、つまり形式的に国民的であるという意味だと理解する。この「プロレタリアートの国民性」をめぐるのは、マルクス以後のマルクス主義陣営内で解釈の違いが生じたという。一方は、ナショナリストで、ブルジョアの国民国家への労働者の包摂を追求するものであり、これにはカウツキー、ベルンシュタイン、デイヴィスが含まれる。他方で、リープクネヒト、ローザ・ルクセンブルク、パウアー達は、国際主義的立場から議論を展開した

が、国民国家に労働者が包摂されているという現状を認識出来なかったという。

以上の状況を背景に高島氏の見解を見ると、『新しい愛国心』(一九五〇)では、超体制的・超民族的な所与としての民族と自己否定の主体としての階級という認識があり、民族の生物学的内容と文化的内容の総合の試みがなされている。『現代日本の考察』(一九六六)では、より明瞭に「階級が主体であり、民族が母体である」と宣言し、『社会学的風土論』による民族と階級の接合の試みがなされた。また『民族と階級』(一九七〇)では、マルクス主義民族理論の文化主義を批判し、さらに「プロレタリアートは祖国をもつべき」だと主張した。これは社会主義的ナショナリズムである。

このように要約された高島氏の見解の問題点は、植村氏によれば、1、民族の自然的規定性への執着は、「人種」主義的思考であること、2、所与／母体としての民族の枠内で階級の問題を考えていること、であった。

植村氏によると、このような問題を越える新しいパラダイムが必要である。さしあたりそれはウォーラーステインの議論とバリバールの議論において見られるものであるという。ウォーラーステインは「資本主義世界システム」自体が階級の二律背反性を規定しているために、労働者の階級闘争は必然的に矛盾を抱え込むと考えていることや、またバリバールが労働者の階級形成と国民的統合は不可分な過程と考えて、「虚構のエスニシティ」としての国民性の批判的認識を課題としていることを重

要な問題提起と捉えているという。

最後に、「階級」規定は「国民」属性に完全に包摂され得ないこと、「ナショナリティの脱構築」と国際的連帯構築の相互促進が必要であるという見解が示された。

この報告に対してコメンテーター太田仁樹氏のコメントとそれに対する植村氏の応答があった。

1 太田 「母体としての民族」と「主体としての階級」という対概念は、高島理論にとって、本質的なものなのかどうか。

植村

○年代以降も基本的に変わらない。階級の強調の押し出しが変化した。市民を強調するようになった。

2 太田

インターナショナリストとナショナリストの議論に関して、「融合論と個性発揮論」の議論とどう違うのか。『共産党宣言』ではエスニックな意味を考えていないか。

植村

無意識的には、エスニックなものを前提しているが、理論的立場としては、否定していると思う。以上のやりとりのあと、エスニシティと国民国家の関係、マルクスやエンゲルスの見解、高島氏の風土論の内容などをめぐって参加者の積極的な質問や意見があった。高島氏の議論には

ペティの自然概念との関係があるのではという意見、高島氏のNationはVolk (people)に近いのではという指摘があった。また高島氏の見解が文化共同体などの点でバウアーに近いのか、むしろスターリンに近いのではという議論もなされた。民族と階級の統合という試みは成功したのかという質問には、植村氏から「自然を取り込もうとして成功していない」という答えがあった。また太田氏から、高島氏の議論は「経済学を越えた体系」という意味で、広い意味での総合社会科学ではないか」という発言があった。これに対して植村氏からは「血液の問題など社会科学では処理できない問題をも取り込もうとして挫折した総合の試みだ」という認識が示された。

(司会・世話人・文責とも松岡利道)

戦争と平和——カントの平和理論——

はじめに

本論考は、カントの『永遠平和のために』(*Zum ewigen Frieden*, 以下、『永遠平和論』)における戦争と平和の概念を、倫理学的見地から基礎づけようと試みる。ここで敢えて倫理学的見地を強調することには理由がある。現在の国際政治学および平和学に端的に見られるように、或いは哲学、倫理学の領域でさえそうなのであるが、この著作がしばしば個人の内面と切り離された法論、国家論、政治体制論、国際関係論としてののみ取り扱われることに、疑義を呈するためである。むしろ、こうした議論が不必要であつたりの外れであるというのでは決してない。この著作が、革命後のフランスとカントの母国プロイセンとの間に結ばれたバーゼル平和条約(一七九五年)への不信を直接の執筆

松 井 邦 子

動機として、周知の通り国際連合の提唱、民主主義体制擁護等、かなり具体的な議論を展開していることから考えても、当然行われるべき重要な議論である。或いは、アウグステイヌス、エラスムス、グロチウスやサン・ピエールらに連なる平和論の思想的文脈からこの著作を論じることまでできるだろう。しかしいづれにせよ、そうした一連の議論は、戦争と平和の概念を自明のものとする傾向がある。なぜ我々人間は戦争を起すのか。そして戦争を引き起こしながらなぜ我々は平和への希望について語るのか。平和への具体策を論じた『永遠平和論』という規模の小さな著作を支える根底に、なぜ我々は戦争を禁止し平和を目指すべきかという全人類的な倫理的課題に答えるカントの倫理学的考察があることを明らかにすることが、本論考の狙いである³⁾。

検討は以下の手続きに従って進めたい。まず『永遠平和論』以外で戦争と平和についてのまとまった議論が行われている『道徳形而上学』に依拠しながら、カントにおいて平和が第一に正義の実現を義務づける「法的義務 (Rechtspflicht)」であったこと、しかし平和を「法的義務」としてのみ把握した場合、カントの議論には不整合が生じてくることを明らかにする。次に、この不整合は平和を同時に善の実現を義務づける「徳的義務 (Tugendpflicht)」として把握しなければ解消しないこと、逆に言えば平和を同時に「徳的義務」と解していたからこそカントにとって議論の不整合はありえなかったのだということを証明する。第三に、一見してあたかも戦争を必要悪として肯定するかに思われる『永遠平和論』におけるカントの議論を組上に載せる。カントは、戦争を媒介に人間を平和へと向かわせるのが自然の意図であり、この自然の意図という理念のもとに人間は努力しなければならないと述べている。戦争なくして平和はないのかという疑問を引き起こしかねないが、平和を「法的義務」とあるとともに「徳的義務」として把握する観点から、カントの主張は決して戦争肯定ではなく、我々に絶えざる平和への決意を促すものであることを示す。そして最後に、以上の議論を総括して、カントの平和論を現実との対決のなかでどのように生かしているかについて展望する。

(1) もっとも、近年では国際政治学の領域で、倫理的観点の重要性が意識され始めているようである。例えば日本の平和研究の第一人者として著名な関寛治は、「平和学理論における倫理の内在化に向けて」という副

題のもとに最終講義を締めくくっている。関は米国の政治学者H・アルカーの「実践理性の理論家はいかにしてアナキズムを超えるか」という問いを引き、自然科学的手法に傾斜してきた平和研究の理論体系に、倫理的問題を組み込むことの重要性を強調している。また加藤前のように国際政治学における戦争研究の観点から、「倫理は戦争を抑制するか」という問題に取り組む論者もいる。

関寛治「平和学による知の組み換えの探求——国際政治史からシュミレーションゲーミング学まで——」『立命館国際研究』九巻四号、一九九七年、一四一六ページ。

加藤前「戦争と倫理」『戦争 その抑制と展開』勁草書房、一九九七年、二二一―二六六ページ。

(2) 戦争と平和の概念を自明のものとする傾向として私が念頭に置いているのは、程度の差はあれ、戦争の回避および目的としての平和という前提を問わない態度である。

(3) (1)に挙げた加藤前は、カントを「絶対平和主義」と断じ、憲法第九条を掲げてきた日本の平和研究もその思想的水脈に連なるものとしたうえで、自己の立場を次のように表明する。「本論は、倫理学や哲学の領域に踏み入るつもりはない。中略倫理学や哲学の視点ではなく国際政治学の視点から戦争の倫理的制約条件を論じてこそ戦争を制約する現実的かつ具体的な方策が明らかに become 考えるからである」(加藤前掲論文、二二四ページ)。加藤は、自分が哲学徒や倫理学徒ではないからだと断っているが、実際には、哲学や倫理学の立場から戦争と平和について論じることは現実的でも具体的なでもない主張しているのと同じである。加藤の「戦争と倫理」の議論自体は意欲に比して多分に批判の余地を残しているものの、上述の見解はおそらくかなり一般に共有されているものであろう。こうした見解に対してどれほどの説得力を持ちうるのかという問題は、たしかに今、倫理学的平和論が問われるべき事柄であると思われる。

一 「法的義務」としての平和

『永遠平和論』は永遠平和のための六つの予備条項 (Präliminarartikel) および三つの確定条項 (Definitivartikel) を軸として構成されている。各条項は、先に述べた国際連合の提唱、共和制即ち民主主義体制の擁護のほか、常備軍の全廃、戦時国債発行の禁止、諜報活動の禁止、訪問権の保障等を規定した条文とその具体的内容を示したものである。こうした叙述からすぐに窺われるのは、カントが戦争と平和の問題をまず第一に倫理的規範の問題としてではなく、法規範の問題として扱おうとしたことである。事実、「法論の形而上学的基础論」(以下、「法論 (Rechtslehre)」)と「徳論の形而上学的基础論」(以下、「徳論 (Tugendlehre)」)から成る『道徳形而上学』を見ると、この問題はカントが「倫理学 (Ethik)」と言い換えている「徳論」ではなく、「法論」にその場所を占めている。「自然法則 (Naturgesetz)」と区別して道徳的 (moralisch) と呼ばれる」(MS 214) 自由の法則 (Gesetz der Freiheit) は、必ずしも法則に従って行為するとは限らない人間の選択意志 (Willkür) にとって常に義務づけの法則として現れる。「法論」は、自由の法則と外的行為の一致を義務づける、即ち「行為の適法性 (Legalität)」(MS 214) を義務づける外的立法の体系である。この域内では、行為の動機は度外視され、私の自由の外的な行使が、他者の自由の外的行使と両立しうるかが問題になる。或る自由な行為が他の自由な行為を侵害するなら、それは一方にとって自由の実現で

あっても他方にとっては自由ではないからである。従って、法の普遍的原理は万人の自由の外的行使を次のように保障し判定する。「いかなる行為にせよ、その行為が、或いはその行為の格律 (Maxim) に従って各人の選択意志の自由が、何びとの自由とも或る普遍的法則に従って両立しうるならば、正しい」(MS 236)。換言すれば、法理的法則 (juridisches Gesetz) は万人の自由を相互強制のもとに実現するよう義務づける法則であり、自己の自由の外的行使即ち自己の権利と他人の権利の保障を義務づけるものである。この法則は「正しい」行為即ち「法的義務」を果たすよう命じるのであり、判定されるのは行為の正・不正 (recht oder unrecht) である。

こうした法の根本原理に沿って、法理的法則を自然状態 (Naturzustand) における法則としての私法 (Privatrecht)、その状態を脱した公民的状态 (bürgerlicher Zustand) 即ち国家における公法 (öffentliches Recht) と段階的に論じた後、公法の最後、国際法 (Völkerrecht, Staatenrecht) でカントは戦争について語り始める。近代戦理論の父クラウゼヴィッツの定義と同様、カントも戦争を個人人間の対立の拡大即ち「拡大された決闘」²⁾の図式で捉えていることは間違いない。「ここでは国家は、或る他の国家に対する道徳的人格 (moralische Person)」(MS 343) であり、諸国家は私法においてそうであったように「自然的自由のうちに、従ってまた絶えざる戦争の状態にあるもの」(MS 343) と見なされる。そのため自然状態にある国家は、自らの対外的自由の行使としての戦争に関して、いくつかの権利を認め

られることになる。しかし、「およそ或る不正の敵に対する国家の権利には限界がない。(中略)しかしながら、国際法においては、一般に自然状態におけるように各国家がそれ自身の事件において裁判官であるということになれば、この国際法の諸概念から言って、そもそも何が不正の敵であるのか？」(MS 349)とカントは問いを立て、次のように答える。「或る者の(言葉によるにせよ行為によるにせよ)公然と表示された意志が次のような格律即ち、それに従えばそれが普遍的規則とされた場合、国際間の平和状態が不可能となって、自然状態が永遠化されざるをえないであろうような格律を示すとすれば、そういう者が不正の敵である」(MS 349)。なぜなら「正しい敵とは、私の側からこの者に抵抗すれば私が不法をなすことになるような者であるだろう。しかし、そうだとすればこの者は当然また私の敵ではないことになるであろう」(MS 350)からである。法の普遍的原理が義務づけていたのは、各人の自由が何びとの自由とも両立しうることであった。戦争は、国家という一つの道徳的人格が、相互にないしは一方的に、道徳的人格としての他の国家を侵害する行為である。とすれば、戦争という事態にあつては、いずれかの国家或いは双方の国家の自由が両立していないことになる。戦争は法の普遍的原理のもとに、不正と判定されざるをえない。この不正である戦争から反転して、カントは自然状態から公民的状态へと組織された国家間の法としての世界公民法(Weltbürgerrecht)を提示し、オットフリート・ヘッフェの表現にならえば「平和の定言命法³⁾」とも呼ぶべき法理的法則を打ち

出す。「さて、私たちの内なる道徳的・実践的理性はその撤回すべからざる拒否権を発動して言う、いかなる戦争もあるべからず、自然状態における我と汝との間の戦争たると、内的には法的状態にあるにせよ、外的には(相互の関係において)無法則な状態のうちにある諸国家としての我々との戦争たるとを問わず、と」(MS 354)。

戦争を否定する形で判定される平和は、このように「法論」においては万人の自由の両立という義務づけのもとに、正義とされる。しかし、この「平和の定言命法」以降「法論」の最後尾において、正・不正即ち行為の適法性のみを問題にしてきた「法論」の域内としてはまことに奇妙な表現が現れる。小野原雅夫によれば「カント法哲学のクライマックスと言うことができ、まさにこの頂点においてカント法哲学は自らの限界をふみこえる」と批判される、「政治的最高善、すなわち永遠平和(höchstes politisches Gut, ewiger Frieden)」(MS 355)と「表現である⁴⁾」。

行為の善悪(gut oder böse)が問われるのは、実は「徳論」即ち「倫理学」の領域においてである。従って、行為の正・不正を問う「法論」の規定の範囲内で戦争と平和を論じようとすれば、平和を「政治的最高善」と言明するカントは、明らかに自らの引いた限界をふみこえたかに見えるのだが、果たしてそうであろうか。

(1)「法論」と「徳論」との区分に際して注意すべきことは、本文中に引用したカントの定義からもわかるように、いずれも自然法則と区別され

る自由の法則に従う「道德(Moral)」の領域の問題であるということである。カントが「道德」と語る際には、「倫理学」の区分を意味するのかが「法」の区分を意味するのかが、両者をふまえているのかを読み取る必要がある。例えば「永遠平和論」でカントは道德と政治が一致すると述べているが、「実地の法論である政治と理論的な法論である道德との間にはいかなる抗争もない」(370)とあるように、ここで政治と一致する「道德」として考えられているのは「法論」の区分に属する法道德である。

(2) カール・フォン・クラウゼヴィッツ「戦争論」篠田英雄訳 岩波書店、一九六八年、二八ページ。

(3) Otfried Hoffe, *Kategorische Rechtsprinzipien*, Frankfurt a. M., 1994 S. 255. ただしヘッフェは「永遠平和創設の課題は、定言命法の地位を獲得する」(S. 253)と述べているように、この箇所限定せず、カントの言う「平和」を広く定言命法として把握できると考えているようである。

(4) 小野原雅夫「平和の定言命法 カントの規範的政治哲学」『社会哲学の領野』晃洋書房、一九九四年、八九ページ。

(5) *höchstes politisches Gut* は語順通りに直訳すれば「最高の政治的善」であるが、「政治的最高善」の訳語を当てたのは、現在のカント研究において後者が訳語としてすでに定着しているからである。この訳語が定着しているのは、この語がカント倫理学の核をなす概念である「最高善(höchstes Gut)」との関わりから考えられねばならないからである。もっとも仮に前者を採用したとしても、本論考の主張に変化はない。本文でも述べる通り、カントに従えば「法論」の領域で扱われるのは行為の適法性即ち正・不正の問題であって、行為の道德性即ち善悪の問題ではないにもかかわらず、カント自身が自らの規定を乗り越えてしまっているからである。

二 「徳の義務」としての平和

『道德形而上学』で自由の法理的な法則に対して自由の「倫理的

(ethisch)」法則と呼ばれる道德法則即ち定言命法は、自由の法則と行為の格律との一致即ち「行為の道德性(Moralität)」(MS 224)を義務づけるものである。ただし、これはこの義務づけに従って義務の意識から義務に適った格律を採用するべきと命じる形式的義務であるにとどまる。義務から義務をなす善意志(guter Wille)が形式的善である。道德法則の示す行為の道德性の判定規準によって見出される実質的義務、「同時に義務である目的(Zweck, der zugleich Pflicht ist)」(MS 239)が「徳の義務」であり実質的善である。「徳論」はこの徳の義務の体系である。徳の義務は、行為の格律即ち或る行為をなすに当たったの動機が問われる点で内的立法であり、また選択意志の内的な行使の自由の義務づけであるが、「倫理的な法則に関係する自由は、それが理性の法則によって規定される限り、選択意志の内的であるとともに外的な行使の自由である」(MS 214)と言われるように、徳の義務は選択意志が義務づけに従って採用した格律のもとに外的行為を実現することをも義務づけている。

カントの論じる平和が、もしこの善悪の問題ではなくたんに正・不正の問題であるならば、換言すればいかなる動機からにせよともかく或る国家が他の国家の自由を制限ないしは侵害しない状態を意味するのであれば、「法論」の最後に至って平和を「政治的最高善」と述べるカントは、確かに自らの限界をふみこえるどころか飛び越えていると言ってもよいだろう。選択意志の対象である「目的を定立する」ということは、何らの外的立法によっても引き起こされ得ないこと(MS 239)である。にもか

かわらずカントが言うように永遠平和が政治的最高善であり、「この普遍的にして永続的な平和の樹立はたんなる理性の限界内における法論の一部分をなすだけでなく、法論の全究極目的をなす」ならば、それはもはや「法論」の扱い得ない問題だからである。法論が問題としていたのは言わば現れた行為或いはその結果であり、行為の動機ではない。個々人の目的を度外視し、行為の適法性即ち現れた行為或いはその結果のみを問題にして体系化されたはずの法論は、最後に至って、一切の戦争がない状態を目指すべき目的として定立する事態に立ち至るのである。⁽³⁾しかし、『永遠平和論』の冒頭、第一予備条項でカントは「将来の戦争の種をひそかに保留して締結された条約は、決して平和条約とみなされてはならない」と述べ、「平和とは一切の敵対行為 (Hostilität) の終わる状態である」⁽³⁴³⁾と定義している。この条項では当面戦争を停止しながらひそかに次の開戦を狙う「心裡留保 (Vorbehalt, reservatio mentalis)」⁽³⁴⁴⁾即ち内的な留保を、厳しく禁じている。平和に関して行為の適法性のみが問題ならば、この条項はどう理解すればよいのであろうか。次の開戦を狙うためであれ何であれ、ともかく他国の自由を侵害しない行為を採った限り、停戦は正義と判定されてしかるべきである。そして次の侵害が行われない限り、停戦状態は平和であり、内的留保は度外視されるはずである。⁽⁴⁾

ここで敢えて敵対行為と訳出した Hostilität は、実は敵意の意味も含む語である。カント批判倫理学において行為がたんに外的な結果ではなく内的なその根拠を問われるものであるこ

と、同じ箇所では心裡留保が禁じられていることを考えれば、ここで Hostilität の終焉こそ平和と主張することは法的な不正という一義的なものではない。量義治が「平和というものが『一切の敵意の終焉』であるとするならば、それは人格にとって内面的な事柄、即ち道德の問題でもあるのである」と正しく指摘しているように、平和は外的立法の問題であるとともに、内的立法の問題にはかならないのである。

「徳論」の最高原理は「それらを持つことがすべての人にとって普遍的法則となりうるような、目的の格律に従って行為せよ」^(MS 395)であり、「この原理によれば、(中略) すすんでおよそ人間一般を自己の目的とすることが、それ自体として人間の義務なのである」^(MS 395)。人間一般を自己の目的とするとは、自己および他人を手段としてではなく目的として扱うということである。この原理に従う義務こそ「人間の意志の格律が、彼の人格の内に宿る人間性の尊厳と一致するという形式的な事柄において成立」^(MS 420)し、その不作為を許容しない徳の完全義務 (Vollkommene Pflicht) である。徳の完全義務は人間性の尊厳を保存する行為の格律を義務づけることによって、換言すれば自他を目的として扱うことを命じることによって、これを毀損するものから道德的世界の主体としての人間を守り保存する。とすれば、おのずから明らかになることは、戦争が徳の完全義務に違反する最大の悪徳 (Laster) だということであり、逆に平和とは人間性の尊厳を保存する状態であり、この状態を実現することは善だということである。平和の実現は、外的立

法のもとに正義であると同時に、内的立法のもとに善なのである。

カントが主に「法論」即ち法規範の問題として戦争と平和の問題を論じたのは、戦争が、現実的には人間および物件の破壊、絶滅として発現する集団的行為の現象であるからだと考えられる。戦争という現象が常に我々にとって「認識上さきなるもの」であることは言うを俟たない。現象としての戦争の抑止は第一に、現象としての行為の外的相互強制による抑止がなければ不可能である。法的義務はこの相互強制を義務づけることで「戦争のない状態」を可能にする。しかし、戦争は外的行為であるとともに、自由の主体を毀損し破壊してまでも自らの自由を行使しようとする意志、言い換えれば自己の利益、自己の幸福を目指す自愛の原理に従う格律を普遍的法則として承認させようとする自負 (Eigendunkel) の、強力な実行力をともなった発現形態にはかならない。この戦争への意志こそ戦争において「本質上さきなるもの」である。この意志が打倒されなければ真の意味で戦争は終わらない。しかし、動機を問わない法的義務には、戦争への意志を禁止する権能はない。戦争への意志の打倒即ち完全な平和の実現は、戦争への意志を自負即ち悪として打倒し、平和への意志を義務づける倫理的義務の実質としての徳の義務づけの遵守なしにはありえない。徳の義務によって人間の尊厳保存が義務づけられて初めて、平和は真の平和に至るのである。この観点からすれば、先に挙げた小野原の「限界のふみこえ」⁽⁶⁾や、個人の内面と切り離された法による「政治的理想」⁽⁷⁾

としてカントの平和を評価するヘツフェの解釈は、一面的なものと云わざるをえない。カントが永遠平和を政治的最高善と呼んだのは、真の平和の実現においては、法的義務に従って実現された戦争のない状態即ち現象としての平和と、徳の義務に従い相互の人間性それ自体を目的として尊重しあう状態即ち理念としての平和とが、ひとつになるからである。後者の理念を目的に前者を実現させることが、平和の定言命法が命じるところの義務なのである。

ただ、現実になれこそ「認識上さきなるもの」として実現可能なのは、法的義務としての平和だけである。正しく行為するという格律を採用すること、まして善い行為をなすという格律を採用することを、我々は他人に強制することはできない。これはただひとり、各人の内なる選択意志の自由に委ねられていることである。自他相互の権利の侵害を相互強制の外的立法のもとに禁止し、戦争のない状態としての平和を実現することだけが、我々が現実認識しうるものとしては達成しうる限界なのである。この現実と理念との境界を見極めていたからこそ、カントは「法論」の域内でのみ具体的に戦争と平和の問題を主題化したのである。永遠平和を「甘く夢 (süßer Traum)」(333)と述べつつも、当のカントは極めて冷徹に現実を見据えていたと言えるであろう。

しかし、敢えて問おう。これは限界なのであろうか。戦争のない状態としての平和しか実現しえないとすれば、逆にそれが真の平和の実現たりうるのか、現在の状態は維持できるのか、

永続させる意志があるのかを我々は常に自らに問い続けなければならない。つまり、真の平和を実現すべしという徳の義務としての平和は、常に我々一人一人に、法的義務の実現としての平和の真価を問いつける義務を負わせているのである。平和は「それを目指して不断に努力するという格律」(MS35)の義務づけに應える意志のなかにこそ現実化されると言ってもよいだろう。この意味で、戦争のない状態としての平和が、現実的になしうる限界としての消極的な平和とすれば、逆に平和を実現し維持しようとする不断の決意は、積極的な平和として定義されることができよう。

(1) 目的とは選択意志の対象であり、この目的の表象を通して選択意志は目的を生じる行為へと規定される。ゆえに目的は意志規定の客観的根拠でもある。目的を示す原理が格律の形式としての実践的原理であり、これは義務から義務をなすよう命じる道徳法則が、自己の幸福を目指す自愛の原理のいずれかである。法則ではありえない自愛の原理を普遍的法則として承認せしめようとするとき、それは法則を否定する最大の悪徳としての自負へ転落する。

(2) 「永遠平和」が「法論の全究極目的」であるというのは、「究極目的(Endzweck)」がカントにおいては特殊な意味をもつこと、また「永遠平和」を「政治的最高善」と規定することから見て、たんなる「法論」の論述の最終目標ではない。「究極目的」とは形式的には道徳的存在としての人間であり、実質的には道徳法則によって規定された人間の意志の必然の対象即ち目的としての「最高善」、全理性的存在者の普遍的幸福と道徳性の結合のことである。

(3) 従ってここで一見、不整合と見える事態が生じるのは、政治と道徳の間即ち政治と法道徳の間ではない。いずれも広義の「道徳」である法と倫理との境界である。

(4) 量義治「カント永遠平和論のパラドックス」カントと現代 日本カント協会記念論集」見洋書房、一九九六年、二七ページ。

(5) 「心裡留保」の語は、「永遠平和論」の後半、公法の公開性の議論で再度現れる(385)。ここでは条約締結の際、自分に有利に解釈できる表現を用いるようなやり方を指して「心裡留保」が使われるが、次の一文は注目に値する。「この原理(公法の公開性の原理―筆者註は、たんに倫理的(徳論に属する)であるのみならずまた法的(人間の権利に関わる)であると考えられなくてはならない」(387)。公開性の原理は倫理的原理でもある。

(6) 小野原前掲論文、八九ページ。

(7) Hoffe, a. O., S. 253. またヘッフェは、先に挙げた「平和とは一切の敵対行為の終わる状態である」という規定を、消極的規定としている。ルツィバツハマンのように、この規定を、六つの予備条項を支える平和の積極的理念の現われとして評価している論者もいるが、彼もそれ以上の踏み込みをしていないわけではない。しかしこの規定にこそ、現実になしうる限界としての平和状態を不断の決意としての平和へと転回・展開させる、積極的な企図を読み込むべきである。Matthias Lutz-Bachman, Kants Friedensidee und das rechtsphilosophische Konzept einer Weltrepublik, in *Frieden durch Recht*, Frankfurt a. M., 1996, S. 29.

三 平和への否定的媒介としての戦争⁽¹⁾

さて、こうした積極的な平和の規定から、カントの平和論の中核をなしている議論の狙いも矛盾なく理解することができよう。

カントは「永遠平和論」とりわけ第一補説「永遠平和の保証について」で、「人間の不和を通じて、人間の意志に反しても融和を回復させるといふ合目的性(Zweckmäßigkeit)」(360)即ち

自然の意図について語っている。カントによれば、永遠平和は自然の意図によって保証されている。自然はまず第一に地球上のあらゆる場所を人間の生活圏として配慮し、第二に戦争によってあらゆる場所へ人間を追いやって住まわせ、第三に戦争によって人間を法的関係に服するよう強制したというのである。

「この合目的性と、理性が我々に直接に指示する目的(道徳的な)とが関係し、調和している」(36)。ここで人間に課せられているのは自然の意図を知ることではなく、自然の意図が平和を保証しているという理念のもとに努力することなのであるが、自然の意図を公法、国際法、世界公民法に対応させて、各段階の法的関係に入ることを人間が望まずとも戦争がそれを強いるというカントの立論は、あたかも外的にも内的にも人間は戦争なくして平和を望むことができないかのようである。

しかし、カントの主張の核心をなしているのは、決して平和の前段階として戦争の存在を必要悪とすることではない。先に、徳の義務として善である平和、不断の決意としての平和について論じたが、徳の義務は、選択意志の採用する格律が矛盾や反対なしに普遍化可能か否かの判定を通して導出される。この普遍化可能性の判定は、普遍化すれば自らが法則として立法した実践の原理に矛盾や反対を引き起こす格律を悪、不徳として退けることを通して、なすべき善を認識させるといふ構造を持っている。有限な存在者として人間は、自らの格律が合法則的に普遍化可能かどうかの吟味を欠いては善を知ることができないのである。そして、戦争は、「道徳的秩序を転倒する」(Rel. 36)

最大の悪徳としての自負にはかならない。なぜなら、自己の幸福と利益を望む自愛(Selbstliebe)の原理を格律として採用しながら、その実現のために自己の死や不利益をも辞さない手段を選択することは、自らが採用した自愛の原理に対して非合理的であり、格律の合法則性を不可能にするにもかかわらず、その非合理的自愛の格律を普遍的法則として承認せしめようとするからだからである。格律の合法則的普遍性要求は、要求そのもののあり方において道徳法則の不可避的な意志規定を示すものであるが、非合理的自愛の格律は非合理的なものが合理性を求めるといふ内在的な矛盾のゆえに、挫折せざるをえない。非合理的自愛の格律は、自己の要求が挫折することのうちに、自己の非合理性を知らしめられるのである。戦争は実に、自負と自負との壮絶な挫折を目指す闘争である。自国権益を守るために自国民を犠牲にするという矛盾した選択を、いかに合理的な戦略で遂行するかに腐心する戦争当事国を思い浮かべるまでもないであろう。特に『宗教論』でカントが他人に対する不当な優越の欲望を「文化の悪徳(Laster der Kultur)」(Rel. 27)と呼び、自負によって「我々が他人とみなすすべての人間に対する内密あるいは公然の敵意という最大の悪徳」(Rel. 27)へと至ると述べている通り、戦争は人間の文明化にしたがって惨禍の規模を拡大している。この拡大が何らの幸福も利益もたらさないことを我々は見てきたし、今も見ています。カントが戦争を平和への媒介とするのは、現にある戦争を否定することで平和の実現可能性が開示されるからである。戦争という自負の発現形

態が挫折することのうちに、我々は平和が実現不可能なものではなく、実現へと努力すべきものであることを知るのである。ここにも、カントの現実感覚が働いていることに注目したい。カントはたんに神の国のごとき平和を説いたのでもなければ、無前提に平和を正しいもの、善いものと論じたのでもなかった。人間が悪をなし、戦争を行っているという現実を前にして、むしろそこに善をなし平和を実現しうる契機を見出そうとしたのである。この契機を生かすのか生かさないのか、戦争という悪の普遍化の挫折を通して認識される平和という善を目的として、「それを目指して不斷に努力するという格律」(MS365)を採用するののかしないのか。まさにカントの主張は、我々の選択意志が常にこのように問い続けられているということにあるのである。

(1) 本論考全体特に本章で採りえた根本的な立場はひとえに、悪は「善への否定的媒介」とあるという道徳法則の人間学的意味を解明した、以下の二著に負っている。

川島秀一『カント批判倫理学——その発展史的・体系的研究——』見洋書房、一九八八年。

同右『カント倫理学研究——内在的超克の試み——』見洋書房、一九九五年。

いずれの著作もカント批判倫理学の体系的な研究であるため、『永遠平和論』を論じてはいない。しかし『批判倫理学』の末尾に唯一言及された箇所が、カントの平和論が法論にとどまるものでも空疎な倫理的「絶対平和主義」護教論でもないという筆者の確信に、『永遠平和論』解釈の決定的な方向を示唆した。「悪はその自己否定によって自ずから限界に達するということこそ、人間は悪の深淵においても善への素質をもつ

というカントの洞察である。(中略)たとえば、戦争の惨禍が示す悪の限界が人間の道徳性への大いなる跳躍台となるということである。本論者においては考察するに至らなかったが、この視点におけるカントの注目すべき著作が周知のように、思想的に国際連盟の創設に連なる『永遠平和のために』(二七九五)である」(四四五ページ)。

(2) 道徳法則の存在を否定する者は、自愛の原理を実践の原理とする。この場合、道徳法則の存在の否定は、自己の格律に対する他人の承認として普遍的な承認など要求していないという言説によってなされる。しかし実はこの反論は「普遍的承認を要求していないという私の格律を承認せよ」という要求なのであり、自愛の原理の法則性の普遍的承認を要求するのである。自愛を法則へ高める自負は、普遍的承認を要求しないこと、要求しないことの普遍的承認要求という非合理性のゆえに結局は挫折せざるをえない。自愛の格律が合法則的普遍的承認を求めざるをえないということとは、道徳法則によって実践理性が提示する不可避的要求である。そして、自愛の格律が自負へと向かい挫折するというところこそ、最大の悪徳である自負を否定的媒介として善を開示する、道徳法則の匿名の不可避の規定なのである。この点については、川島前掲書とくに『カント倫理学研究』を参照のこと。

おわりに

以上、『永遠平和論』で展開されるカントの議論が、決して法規範の問題にとどまらず、むしろ倫理的規範の問題の観点から法規範の問題を包括的に基礎づけることによって理解されるべきものだということを論じてきた。最後に、こうした解釈によるカントの平和論の可能性と限界について簡単に見ておきたい。

平和論は一般に戦争と平和の二項図式で考えられてきたもの

であり、カントも例外ではないが、現代では必ずしも戦争のない状態が平和とは言えない。戦争がなくとも、社会構造に起因する貧困や飢餓、不正は明らかに戦争の不在が即平和ではないことを物語る。しかし、例えば政治学者J・ガルトウングが、戦争の対概念としての平和では把握できないこうした問題のために導入した「構造的暴力」の概念にも、カントの平和論は徳の義務を基軸に倫理的な平和の原理論として、倫理的基礎づけを与えうるであろう。貧困や飢餓を引き起こす様々な構造を通じて搾取と利益にあずかることは、万人の自由の両立を義務づける法的義務への違反であるのみならず、人間の尊厳を保存すべきと義務づける徳の義務への違反である。或いはまた、現在では戦死者を出さずに合理的に戦争を遂行するという方策が現実化しつつあり、これを平和への萌芽とみなす馬鹿げた平和論も出現しているが、こうした事態に対してもカントの平和論は根源的な批判を可能にする。たとえ死者を出さない戦争の日が到来したとしても、他人を或いは他国を何らかの強制手段によって自己利益に服さしめることは、徳の義務への違反としての悪である。戦争や飢餓、貧困、差別等の現実には徳の義務を説いて何の意味があるのかという反論があるかもしれないが、こうした原理的な規定があつて初めて我々は、多様にして困難な現実になぜ立ち向かわなければならないかを主張し、具体的方策について語ることができるのである。

ただし、カントの平和論は万能であるわけではない。「永遠平和」の理念は、戦争のない状態即ち法的義務としての消極的平

和を、平和への努力を格律として採用する各人の意志によって積極的平和へと転回させる。しかし、我々が他人の内面を知り得ない限り選択意志の格律の採用はたしかに個々人の問題でしかありえず、実現可能なのは戦争のない状態だけであるとしても、平和を目指す意志は「それを目指して不断に努力」すべきである以上、たんに内的行為のみならず外的行為として他者との相互関係即ち社会のうちに実現されなければならない。ゆえに「永遠平和」の実現には、内面の倫理と法の間で法的関係の基盤を形成するような、社会化された倫理の地平が必要である。だが「永遠平和論」後半で政治を結局は「政治家」の問題として語っているように、この地平をカントは自らが規定した理論的区分を越えては語り得なかった。そのために、徳の義務としての内なる平和と法的義務としての外なる平和は、最高の結節点であるはずの「永遠平和」において二重化されたまま、媒介の回路をもたないものである。従つて我々の課題は、カントを越えて両者を媒介する回路とその原理を見出すことにある。

理性的存在者であるとともに個別的現実を生きる有限な存在者でもある我々人間は、普遍的法則に一義的に妥当する立場を採りうるわけではない。だからこそ異なる立場を採る選択意志即ち他者の存在を前提して、選択意志は自己の格律換言すれば自己の立場への普遍的承認を要求することになる。この普遍的承認要求の場の現実化が、他者との対話にほかならない。対話を通じて我々は、普遍的原則に照らして採った自己の立場を現実の制約のなかに位置づけるとともに、他者と協議し協働する

ことができる。カントが「永遠平和」の実現を国際連合や民主主義体制に見たのは、この点に意識的ではなかったにせよおそらく偶然ではない。個人間の相互理解にはじまり国際間の信頼醸成措置²⁾に至るまでの絶えざる対話、飽くなき交渉は、内面の意志を社会化し現実の共同体へと結びつける唯一の回路であり、社会化された倫理の地平にほかならない。この対話・討議の原理は、共同体的立場に立つて個別的事象を普遍のもとに反省的に考察する能力即ちカントが反省的判断力の名のもとに理論化した能力の原理を鍵に、道徳的対話原理として基礎づけられるであろうが、これは本論考の目的とする範囲を越えているので指摘するにとどめ、機会を改めて論じたい。

(1) ヨハン・ガルトウング『構造的暴力と平和』高柳先男他訳 中央大学出版部、一九九一年。戦争即ち直接的暴力がなくとも、貧困、飢餓、抑圧や差別等社会構造に起因する危害が及ぼされる場合、そこには暴力が存在するという「構造的暴力」の概念は、戦争対平和の二項図式に立脚した従来の国際政治学的平和研究に新たな地平を開拓したものとされている。「構造的暴力」に現実の解決をもたらすのはいかなる学でもなく政策立案とその実施にはかならないであろうが、ここで私が問題にしているのは「いかに解決すべきか」ではなく「なぜ解決さるべきか」という次元である。

(2) シセラ・ボク『戦争と平和 カント、クラウゼヴィッツと現代』大沢正道訳 法政大学出版局、一九九〇年。ボクは『永遠平和論』から暴力、詭計、裏切り、過剰な機密」に対する道義的な抑制の枠組みを引き出し、国家間の信頼醸成措置の枠組みとして提唱している。

カントのテキストからの引用にはアカデミー版カント全

集を用い、文中に略号とともに挿入した。略号のないものはすべて『永遠平和論』からの引用である。

MS: Metaphysik der Sitten

Rel.: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft

* 第一稿を改稿するに当たり、レフェリーの方々から貴重なコメントを賜ったが、私の議論の稚拙さ、説明不足を痛感させられた。記して衷心より謝意を表したい。

フエティシズムとイデオロギー

ここで試みられるのは、フエティシズム的イデオロギー観がイデオロギー論に対して有する意義と問題点を提示することである。本稿がフエティシズム的イデオロギー観と名づけるのは、『資本論』のフエティシズム論をモデルとしてイデオロギーの発生のメカニズムを理論化する立場である。したがって、本稿が考察の主題としているのは、フエティシズム概念がマルクスの経済理論において果たしている役割の評価ではないし、フエティシズムそのものの成立機制的分析でもない。むしろ、ここで目指されているのは、フエティシズムをイデオロギーのモデルとして用いる時、イデオロギーの如何なる側面が強調されるのかを明らかにすることである。この点が、フエティシズム的イデオロギー観の意義の分析に相当する。他方で、そうした意義を有するにもかかわらず、フエティシズム的イデオロギー観が

イデオロギーの完全なモデルでありうるのかという疑問も生じる。つまり、フエティシズムがイデオロギーのモデルであるという想定から、イデオロギーはすべてフエティシズム的であるという結論を導くことは出来ないはずである。ここから、フエティシズム的イデオロギー観がイデオロギー論の地図上に占める然るべき位置を定める必要が生じる。フエティシズム的イデオロギー観の諸問題の分析は、この作業に連動している。

まず、マルクスの意味でのフエティシズム概念の固有性を商品のフエティシズムを参考にして明らかにする(第一・二節)。この固有性の理解は、フエティシズム的イデオロギー観がイデオロギーの条件として如何なる契機に注目するのかを確認するために必要とされる。次に、フエティシズム的イデオロギー観の代表的な論者であるJ・メバムの論稿を紹介し、フエティシ

ズムのイデオロギー観の特異性を論じる(第三節)。最後に、フェティシズム的イデオロギー観に関する諸問題を提起し、フェティシズム的イデオロギー観が見落としてしまうイデオロギー現象の多様な在り方に視線を向け、フェティシズム的イデオロギー観の位置づけを試みることにする(第四節)。

一 商品のフェティシズム——誤認のメカニズム

『資本論』においては、商品のフェティシズム、貨幣のフェティシズム、資本のフェティシズム等の様々な経済的フェティシズムが論じられているが、ここでは商品のフェティシズムをフェティシズムの典型として用い、マルクスにおけるフェティシズム概念の固有性を抽出する。この固有性がフェティシズム的イデオロギー観の発想の基礎を形作るからである。

商品のフェティシズムの解明には、『資本論』第一巻の中の「商品のフェティシシユの性格とその秘密」と題される一節全体が費やされているが、マルクスはその冒頭を以下のような印象的な文章で開始する。「商品は、一見、自明で平凡なものに見える。商品の分析は、商品とは非常に厄介なもので形而上学的な小理屈や神学的な偏屈に満ちているものだということを示す¹⁾。商品はまずは人間の欲望を満足させる使用対象、有用物であり、使用価値を持つ。人間の欲望を満たすために人間労働によって生産された有用物という商品のこの側面は、自明で平凡な事実である。なぜなら、この有用性や人間労働の産物という側面から見るかぎり、商品は一つの「感性的な」存在であり、そこには

何の謎も隠されていないからである。この側面からは、商品の「形而上学的」、「神学的」な性格は出てこない。ところが、単なる使用対象としての生産物が商品という形態を持つやいなや、それは「神秘的な性格」(Bd23, S.86)を手に入れる。そして、このメカニズムにフェティシズムは関係する。

マルクスは商品のフェティシズムについて、以下のように語る。「ここでは〔宗教的世界——引用者〕、人間の頭の産物が、それ自身の生命を与えられてそれら自身のあいだでも人間とのあいだでも関係を結ぶ独立した姿に見える。同様に、商品世界では人間の手の生産物がそう見える。これを私はフェティシズムと呼ぶのであるが、それは、労働生産物が商品として生産されるやいなやこれに付着するものであり、したがって商品生産と不可分なものである」(Bd23, S.86)。宗教的なフェティシズムにおいては、空想的な思考の産物にその固有の息吹が吹き込まれるように、商品のフェティシズムにおいては、単なる労働生産物には見えない属性が、労働生産物の商品への転化と同時にそれに帰属される(あるいはテクストの言葉を用いれば付着する)。商品となった労働生産物は、「感性的であると同時に超感性的である物、または社会的な物」(Bd23, S.86)となる。したがって、使用価値としては感性的な存在であるにすぎない物が、商品となるやいなや超感性的、社会的な性格を自らの自然属性であるかのように身に纏う事態ないしは状況、それが商品のフェティシズムである²⁾。そして、この超感性的、社会的性格は、商品の交換価値という性質に対応する。

労働生産物が他の労働生産物との交換のために生産されるとき、それは初めて商品として定義される。そしてこの場合は、生産物とは他の商品との交換を可能にする価値、つまり交換価値を持つのであり、それを生産した労働も他人のための労働という社会的な性格を受け取る。しかしながら、「生産者たちは自分たちの労働生産物の交換を通じてはじめて社会的に接触するようになるのだから、彼らの私的労働の独自の社会的性格もまたこの交換においてはじめて現れるのである」(Bd23, S.87)。他人のための労働という社会的性格は、生産者間の社会的関係において直接には確認されず、商品が交換されることによって初めて確認される。そして、実際の交換においては、交換価値は例えば「一着のセーター」に「二キログラムのコーヒー豆」という価値関係において表示されざるをえない。こうして生産者間の関係は商品という物の間の関係によってしか表現されないのであり、商品を生産する労働の社会的性格は他の商品との価値関係としてしか表現されないものである。この現実の固定化は以下のような事態を引き起こす。「生産物交換者たちがまず第一に実際に関心をもつのは、自分の生産物とひきかえにどれだけの他人の生産物が得られるか、つまり、生産物がどんな割合で交換されるか、という問題である。この割合がある程度の慣習的固定性をもつまでに成熟してくれば、それは労働生産物の本性から生ずるのかのように見える」(Bd23, S.88)。商品は、それ自体だけで交換価値という超感性的、社会的な性格を持ち、他の商品と交換可能であるように見えるようになり、商品が人間の労働と

その社会的関係とは独立に相互に交換可能であるという幻想が生じる。だが、これは「取り違え(Quiproquo)」(Bd23, S.86)である。「ここで人間にとつ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」(Bd23, S.86)。

この取り違えは、以下のようにまとめることができるだろう。⁽⁵⁾

- 1 諸人格の労働が、物の交換価値という形式を取る。
- 2 物は実際に交換価値を持つ。
- 3 物は自律的に交換価値を持つのではない。
- 4 物は自律的に交換価値を持つように見える。
- 5 交換価値、そしてそれに随伴する幻想は、恒常的ではなく、社会の一定の形式に独特のものである。

以上が商品のフェティシズムの概略であるが、さらにフェティシズムは『資本論』における本質／現象論の枠組みの中に位置づけられもする。「もし事物の現象形態と本質とが直接に一致するものならばおよそ科学は余計なものであろう」(Bd25, S.88)という文章によって、本質／現象論は端的に示される。それは、事物が如何に存在するかということと、事物が如何に自らを提示するかということとの間にある種の断絶が存在していることを指摘するものである。現象形態と本質の断絶は資本制社会にとりわけ妥当する。ラレインの整理を参照したい。

利潤は剰余価値の現象形態であるが、この形態は、剰余価値の存在という現実的な基盤を曖昧にする力を持っている。競争は、労働時間による価値の決定を隠蔽する現象である。

商品間の価値関係は、人間達の間の一定の社会的関係であるかのように偽装する。賃金形態は、必要労働と剰余労働への労働日の分割の一切の痕跡を抹消する⁽⁶⁾。

商品のフェティシズムも、現象形態(物の性質、物の間の関係)としてその本質(人間の間の社会的関係)を隠すのである。この意味において、フェティシズムは社会的現実に関する誤認の発生に關係している。この点が、フェティシズムとイデオロギーを媒介することになる。フェティシズム的イデオロギー観は、社会的現実の隠蔽とそれから派生する誤認をイデオロギーの条件とみなすのであるが、この条件がすでにフェティシズム現象のうちに存在しているのである。この社会的現実の誤認のメカニズムの固有性を更に明確にするために、次節では商品のフェティシズムとマルクスが語る限りでの宗教的フェティシズムとを比較することにした。

(1) K. Marx & F. Engels, *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Bd.23, S.85.『マルクス・エンゲルス全集』大月書店 第三巻。以下、*MEW*からの引用は巻数とページ数だけを記し、本文中に組み込む。翻訳は『マルクス・エンゲルス全集』に従っているが、文脈に応じて訳文を変更する。また、*MEW*と大月版全集との間のページづけの対応は明確なので、本稿では後者のページ数は表記しないことにする。

(2) 感性的、超感性的という一対はカント的であるが、カントの用法とマルクスのそれとの差異に触れたものとして、以下を参照のこと。J. Rancière, *Le concept de critique et la critique de l'économie politique des Manuscrits de 1844 au Capital*, *Lire le Capital* (en collaboration avec Althusser, L., et al.), P.U.F. 1996, p. 127f. (「ランシエール」『一八四四年の草稿』から『資本論』までの批判の概念と経済学批

判』、今村仁司訳『資本論を読む』(上)、ちくま学芸文庫、一九九六年、二二八ページ以下)。

(3) したがって、フェティシズムは物神崇拜とか呪物崇拜と訳されもするが、マルクスにおいてはそれには必ずしも崇拜の意味はない。参照、高橋洋児『物神性の解説』勁草書房、一九九七年、一五九ページ。

(4) 「たとえば、一トンの鉄と二オンスの金とが等価であることは、一ポンドの金と一ポンドの鉄とがそれらの物理的属性や化学的属性の相違にもかかわらず同じ重さであるのと同じことのように見える」(Bd.23, S.89)。

(5) G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Oxford Univ. Press 1991, p. 117.

(6) J. A. Larrain, *The Concept of Ideology*, Gregg Revivals 1992, p. 180.

二 フェティシズムの存立基盤

—宗教的フェティシズムとの比較

さきに引用したマルクスのテキストの中で、宗教が商品のフェティシズムの理解のための素材として提供されていた。ここでは宗教的フェティシズムとの類似性と差異を考察し、それを商品のフェティシズムの固有性を識別するための手がかりにする。マルクスは、宗教に関して以下のように言う。「それゆえ、その類例を見いだすためには、われわれは宗教的世界の夢幻境(Nebelregion)に逃げこまなければならない。ここでは、人間の頭の産物が、それ自身の生命を与えられてそれら自身のあいだでも人間とのあいだでも関係を結ぶ独立した姿に見える」(Bd.23, S.85)。(7)の文章と、フェティシズム概念を創設したド・プロ

スのフエティシズムの規定を比較すれば、マルクスが宗教という言葉を用的ことによって念頭においているものの性格が明らかになる。「……アフリカのニグロたちのものでフエティシズムと称される、或る種の世俗的・物質的対象への崇拜が行われているのだが、これをわたしは、この根拠（フエティシズム——引用者に関連させて、フエティシズムと呼ぶことにする）⁽²⁾。ド・ブロスの規定によれば、フエティシズムとは、石や樹木といった具体的な世俗的個物に固有の威力を認め、それ自体を崇拜することである⁽³⁾。したがって、ド・ブロスの場合は、フエティシズムの対象つまりフエティシズムは具体的な個物であるが、マルクスの場合は、それは思考の産物であると考えるべきである。それ故、マルクスが宗教的な夢幻境と言っているものは、むしろキリスト教のイメージに近く、必ずしも「未開」の宗教を意味してはいない。これらの差異は重要であるが、それにこれ以上かかわることはせずに、マルクスが宗教的フエティシズムを参照することで示唆したかったのは、ある対象が本来はそれに帰属しない力を与えられるメカニズムなのだとすることを確認するにとめておく。

このモデルに従えば、物神、呪物とも翻訳しうる宗教的なフエティシズムは、単なる思考の産物にすぎないにもかかわらず（あるいは、それ故に？）、これを生産する思考の活動によって見かけ上の力が与えられた存在である。フエティシズムには、それが人間の思考の産物であるという本性に逆らって、超自然的・神秘的な力が授けられる。だから、宗教的なフエティシズムに

おいては、「誤って或る対象に帰属されるものが、この対象に本来的にそなわっているものとして経験される⁽⁴⁾」。しかしながら、フエティシズムに誤って帰属された力は、あくまでも思考の活動の結果である。だから、「フエティシズムが力を持つのは、現実の世界においてではなく、宗教的世界、幻想の世界においてである⁽⁵⁾」。神秘的な力を授けられた思考の対象が、幻想的な思考世界のなかであたかも人間とは独立にその力を行使することを経験すること。マルクスの記述から宗教的フエティシズムの枠組みを以上のように再構成することができる。

宗教的フエティシズムは、イデオロギー論の文脈に比較的容易に位置づけられる。S・コフマンが「ドイツ・イデオロギー」のイデオロギー論に関して述べているように⁽⁶⁾、宗教はマルクスにとつてイデオロギーの典型的なモデルであつて、イデオロギーを理論化するための規範となる特権を有している。宗教的フエティシズムがイデオロギーの特徴の一つである虚偽意識という性格を有することは、この特権の一端を形作る。宗教的フエティシズムは、人間の思考の産物に過ぎないものにそれ固有の力と属性を授ける錯誤、誤謬によって成立するからである。そして「ドイツ・イデオロギー」の方も、観念的なものへ固有の威力を授けること、観念的なものの支配を承認することをイデオロギーと呼んでいた。このかぎりでは、宗教的フエティシズムはイデオロギーとの連続性を有している。

これに対して、商品のフエティシズムの場合は事情が異なる。たしかに、ある対象には本来的には具わっていない性格や力を

帰属させるといふ点では、つまり虚偽意識を生ぜしめるといふ点では、商品のフェティシズムは宗教的フェティシズムと共通の特徴を持っている。だが、マルクスが想定している限りでの宗教的フェティシズムについては、その思考による生産という側面が強調されているのに対して、商品のフェティシズムについては、それが人間たちの社会的関係の必然的な産物であるという側面が強調されている。宗教的フェティシズムも商品のフェティシズムもフェティシズムであるかぎりにおいて、それらは対象への誤った属性の帰属というメカニズムを共有するが、その起源が異なるのであり、それに応じて異なった存在様式を持つことになる。コーエンが巧みに表現しているように、この差異は蜃気楼と幻覚の差異に似ている。両者とも、存在しないものが存在しているかのように知覚することであるが、「対象なき知覚」としての幻覚の方は主観の内的世界にその根拠があるのに対して、蜃気楼の方は外的世界の方にその根拠を有する。蜃気楼に喩えられる商品のフェティシズムは、人間の主観的な誤りや思考の操作によってだけ作り出されるものではない。それは、商品世界という外的な世界の中でこそ実在的な力を持つのである。言うまでもなく、商品のフェティシズムと思考が無関係であるのではない。しかし、その関係は宗教的フェティシズムのそれとは異なる。「精神はフェティッシュを記録する (register)。(だが)精神は宗教的な場合のように、フェティッシュを創造することはない」⁽⁸⁾。だから、商品生産のメカニズムが認識されても、フェティシズムは消滅しないであろう。この意味

において、商品の超感性的で社会的な性格は、単なる人間の頭脳の産物ではない。それは、商品を生産しなければならぬ一定の社会的形態の産物である。社会それ自身が、自分に関し作り出す歴史的産物としての幻想、それが商品のフェティシズムの提起している新しい問題であると考えたい⁽⁹⁾。

商品のフェティシズムのこうした存在様相の特徴を前節で考察した本質/現象論に対応させることが出来る。ラレーンが指摘しているように、「現象形態は主観的な虚構ではない」⁽¹⁰⁾のである。むしろ本質も現象形態も現実を構成する現実の一部であると考えるべきではない。したがって、現象形態は人間の誤認によって偶然に作り上げられるような性格のものではない。現象形態は、本質の存在を暗示しつつ隠蔽することが構造的に運命づけられている現実の一部である。それ故、マルクスのフェティシズム概念は、社会が自らに關して作り出す幻想、そしてそれによる社会的現実の自己偽装という固有の意味を持っているのである。このかぎりでは、フェティシズムは「社会に構造的に組み込まれた虚偽」として再解釈することが可能になる。言うまでもなく、これがフェティシズム的イデオロギー観の根本を支える発想となるのであり、フェティシズム的イデオロギー観はそこからイデオロギーの特徴に關して興味深い帰結を導き出すことになる。

(1) ここでは、G・A・コーエンの論稿を主として参考にした。Cf. Cohen, *op. cit.*

(2) Le President Charles de Gaulle, *Du Culte des Dieux fénelux*, ou

Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie, 1760, p. 10. 石塚正英『フェティシズムの思想圏』世界書院、一九九一年、二八ページに引用。石塚の訳文を借用した。

(3) だから、フェティッシュはイドラトリ(偶像崇拜)ではない。「フェティシズムはフェティッシュ神それ自体への信仰を特徴とするが、イドラトリはイドル(象徴、比喩、偽物)を介しての神(本物、絶対者)への崇拜を特徴とする」(石塚、前掲書、一六ページ)。

(4) Cohen, *op. cit.*, p. 115.

(5) *Ibid.*, p. 115.

(6) S. Kofman, *Camera obscura : de l'idéologie*, Éditions galilée, 1973, p. 14.

(7) Cohen, *op. cit.*, p. 115.

(8) *Ibid.*, p. 117, 116. 「記録」の側面がフェティシズム的イデオロギー観の考察の対象となるのであるが、それについては次節で触れる。

(9) そして、これが物神崇拜とも訳されるフェティシズムという概念を用いてマルクスによって理論化されたことは、マルクスの近代社会に向けた視線が独特のものであることを明らかにする。フェティシズムが支配する社会、それは、マルクスによれば「魔法にかけられ転倒され逆立ちした世界」(Bd 26, S. 836)なのであるが、これをバリバールは以下のように敷衍する。「近代的世界は、マックス・ウェーバーが後に述べることは逆に、まさにそれが価値の対象の世界であり対象化された諸価値の世界である範囲内で、『脱魔術化され』てはいず、魔術にかけられてゐる世界である」E. Baibar, *La philosophie de Marx*, La Découverte, 1993, p. 59. E. バリバール「マルクスの哲学」杉山吉弘訳、法政大学出版局、一九九五年、九〇ページ。

(10) Larrain, *op. cit.*, p. 60.

三 フェティシズム的イデオロギー観の意義

イデオロギーが虚偽意識の問題である限りで、社会が自らに

関する幻想を作りだすことによって自ら偽るという現象、つまりフェティシズムもイデオロギー的である。このようなフェティシズム現象をモデルとして、フェティシズム的イデオロギー観を提唱するのが、J・メバム⁽¹⁾である。フェティシズムの隠蔽作用は、イデオロギーの隠蔽作用のモデルとして再解釈される。メバムは幾つかのポイントを提示しているが、その最も重要なものと看做しうるのは、以下の主張である。「現実の不透明性ということ以下のことを意味するとすれば、すなわち、現実が人間達に対して『自らを提示する』諸形態、ないしは現実の諸現象形態が、諸現象を自ずと生産する現実の諸関係を隠蔽するという事実を意味するとすれば、その場合には、イデオロギーは現実の不透明性から生じる」⁽²⁾。フェティシズム的イデオロギー観は、社会的現実それ自身が有する不透明性が現実の隠蔽を可能にするのであり、それがイデオロギーの生産の条件となるのであると想定する。前節で確認したように、誤って対象に帰属させられた威力がその対象に本来的に備わっていると看做されることがフェティシズムであり、そのフェティシズムによって、現実の諸関係が隠蔽されるのであった。そして、フェティシズムの成立は、個人の主観的な作為によるのではなく、社会的現実⁽³⁾に根差すものであった。フェティシズムは社会的現実が自ら生み出す不透明性そのものである。

メバムによるイデオロギーの生産のメカニズムの説明を図式化すれば、以下になるように思う。⁽³⁾「実在的關係↓現象形態↓イデオロギー的カテゴリー↓構造化された言説や実践↓実在的関

係」。まず、現実の諸関係が変形され現象形態が生じる。この現象形態への変形において、「複合的諸関係……が単純な関係として、ないしは物あるいは物の属性として提示される⁴⁾」。現象形態に埋没した意識はイデオロギー的なカテゴリー、「資本論」の言葉を用いれば「現実の生産当事者たちの日常的観念」(Bd26, S. 88)を生産する(例えば、労働力の価値ではなく労働の価値というカテゴリー)。そして、このようなカテゴリーによって構造化された言説や実践(哲学や経済学等)が生じる。マルクスは、『資本論』第三巻第四十八章「三位一体的定式」において、「俗流経済学は、ブルジョアの生産関係にとらわれたこの生産の当事者たちの諸観念を教義的に通訳し弁護論化することのほかに、実際にはなにもしないのである」(Bd26, S. 85)と述べている。メバムの図式は、この主張の定式化であると解釈することができる。そして、これらの構造化された言説や実践は、例えば当該の諸関係を正当化したりすることによって、今度は実在的関係の再生産に寄与するのである。例えば、資本―利子、土地―地代、労働―賃金という三位一体の定式は「疎外された不合理な形態」(Bd26, S. 89)なのだが、これらのイデオロギー的なカテゴリーの使用は支配的諸階級の利益に合致する。「なぜならば、それは支配的諸階級の収入源泉の自然必然性と永遠の正当化理由とを宣言してそれを一つの教条にまで高めるものだからである」(Bd26, S. 89)。

この図式を提示する際にメバムが強調しているのは、それぞれの水準の関係(本稿の図式では「↓」に相当する)は一对一对応

の関係ではないということである。一对一对応の関係は、『ドイツ・イデオロギー』の暗箱モデルが想定するような関係にすぎない。メバムが批判するのは、以下のイデオロギーのモデルである。「すべてのイデオロギーにおいて、人間ならびに人間の諸関係が、暗箱におけるがごとく逆立ちして現象する⁵⁾とすれば、この現れは人々の歴史的な生活過程から出発するのであって、それは網膜上での対象物の倒立が人々の直接的な肉体的過程に根差しているのと類比的である」⁶⁾。このモデルにおいては、現実の関係がイデオロギーにおいては転倒して反映されていると看做されるが、かりに転倒していても、そこに反映の関係がある限りで、現実とイデオロギーとの関係が一对一の関係であることを否定するものではない。これに対して、既述の図式におけるそれぞれの水準の関係は、単なる反映の関係ではない。そのことを表現するために、アルチュセールの複合的全体の概念が援用され、各々の諸水準の関係が相対的に自立した諸水準の複合的全体の関係であること、またそれぞれの水準はそれ自身が構造化された全体であることが付け加えられている⁶⁾。

さて、このようにしてイデオロギーの生産が説明されることによって新たなイデオロギー観がもたらされる。その新しさはイデオロギーの生産者という視点から明らかになる。「ブルジョア階級が観念を生産するのでなく、ブルジョア社会が生産する⁷⁾」とメバムは断言している。この立場は、資本制社会という現実の一部としての現象形態から派生する「自然発生的」イデオロギーという図式を採用することだと言えるのだが、この立場が、

イデオロギーの生産者の問題に関して古典的な立場とは一線を画す立場であることは間違いない。従来の立場に関しては、その極めて鮮明な要約を行っているアバークロムビー等の『支配的イデオロギー・テーゼ』を参照したい。それによれば、マルクスをはじめとするイデオロギー論の特徴は、支配的イデオロギーの存在が前提されていることであり、その基本的な枠組みが支配的イデオロギー・テーゼと名づけられる。支配的イデオロギー・テーゼは、「支配的階級が被支配階級に何かをする」という形で定式化される。この「何か」には、統制、管理、支配等の概念が当てはまる。支配的イデオロギーは知的な支配として、これらの機能を遂行する。その場合、イデオロギーの生産の主導権は支配階級にあると想定される。「このテーゼは、階級分割に基づいたすべての社会には一つの支配的階級が存在し、これが物質的生産手段と精神的生産手段の両方のコントロールを有すると論じる。イデオロギーの生産のこのコントロールを通じて、支配的階級は一連の整合的な信念の構築を監督することができる」⁽⁹⁾。つまり、支配的イデオロギー・テーゼは、支配的イデオロギーの生産と管理を行うのは支配的階級であると看做すわけである。メパムは、レーニンのイデオロギーの記述のうちにこの立場を見出しており、それを批判している⁽¹⁰⁾。

このような立場を、便宜上、階級帰属性(class belonging)の立場と呼ぶことにしたい。階級帰属性の立場では、イデオロギーの生産と伝達は階級支配の成立を前提とする。何故なら、イデオロギーの生産と伝達は、支配的階級の専権事項としてそれ

によって遂行されると想定されているからである。また、その限りで、イデオロギーの生産・伝達者と受容者の分割が存在するのであり、そして両者の関係は非対照的である。イデオロギーは、その生産者と受容者の非対照的な関係の中で定式化されるのである。フェティシズム的イデオロギー観はこうした立場の相対化に寄与しうるものである。何故なら、イデオロギーは、階級帰属性の立場が依拠する関係、つまり階級としての生産者と受容者との関係においてではなく、物質的生活を営む「人間」、つまり原則的にすべての人間との関係において定式化されるからである。というのも、イデオロギーの起源である現象形態が働きかけるのは、特定の集団に属する一部の人間ではなく、すべての人間だからである。社会の構成員は、当事者としてこの現象形態のうちに捕捉捕られ、現象形態における取り違えを意識のうちに再生産する。したがって、この限りで、社会の諸集団をイデオロギーの生産者と受容者へと分割する必要はないのであり、根本においてはすべての集団がイデオロギーの受容者として提示されることになる。このようにイデオロギーを生産するのは社会なのだという立場が提示されることによって、ある集団が他の集団の信念を操作するということを想定する必要がなくなる。その結果、フェティシズム的イデオロギー観は、「イデオロギーは基本的には他者を欺こうとする意図や自己欺瞞に由来するのではないし、あるいは価値(例えば自己利害や階級利害の価値)に由来するのではない」ことを積極的に示すことができる。

以上から、フェティシズム的イデオロギー観の特異性を次のように記述することができる。フェティシズム的イデオロギー観も、現実の隠蔽、現実の誤認という意味での虚偽意識によってイデオロギーを特徴づける。だが、この誤認の起源は、支配的集団のイデオロギーの頭脳の内部から資本制社会という外的現実へと移動させられる。それ故、イデオロギーは空虚な幻覚や幻想というよりは蜃気楼に似て、外的現実性の方にその生産のメカニズムを有するものとなる。また、イデオロギーの起源が資本制社会という現実に移されることによって、イデオロギーの生産の水準での階級帰属性というイデオロギーの条件がここで事実上破棄されることになる。以上のように、フェティシズム的イデオロギー観は、イデオロギーの条件の一つであるイデオロギーの生産者に関して新しい見方を提供しているのである。

- (1) J. Mepham, *The Theory of Ideology in Capital*, in *Ideology*, ed. T. Eagleton, Longman 1994.
- (2) *Ibid.*, p. 217.
- (3) *Ibid.*, p. 230. 実際には図表として提示されている。この図式はその図表を筆者が単純化したものである。
- (4) *Ibid.*, p. 223.
- (5) K. Marx & F. Engels, *Die Deutsche Ideologie*, hrsg. Hirumatsu, W., Kawadeshobo-shinsha Vig. 1974, S.29.
- (6) Mepham, *op. cit.*, p. 230.
- (7) *Ibid.*, p. 213.
- (8) A. Abercrombie & S. Hill & B. S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, George Allen & Unwin Ltd., London 1980, p. 3.

- (9) *Ibid.*, p. 1f.
- (10) 「これはイデオロギーのイデオロギーであって、ただ階級としての支配がブルジョアジーに観念の生産と散種の独占を可能にするという意味で、ブルジョア・イデオロギーの支配がその基礎を階級としてのブルジョアジーのうちに持つという見方である」(Mepham, *op. cit.*, p. 212)。
- (11) Mepham, *op. cit.*, p. 216.

四 フェティシズム的イデオロギー観の諸問題

フェティシズム的イデオロギー観の問題性を端的に表す問いは、フェティシズムがイデオロギーの唯一のモデルであるのかどうかという問いである。つまり、フェティシズム的イデオロギー観はイデオロギーをフェティシズム的なメカニズムによって特徴づけるのであるが、そうである以上は、イデオロギー的なものはすべてフェティシズム的なメカニズムに従うことを承認するののかという疑問が生じてくる。つまり、フェティシズムのメカニズムがイデオロギーのメカニズムの可能性の一つとして主張されるのではなく、むしろイデオロギー的なものはすべてフェティシズム的な性格を自らの必要条件としてしていると看做されているのかという疑問である。この疑問に関しては、メパムの論稿に従う限り曖昧である。社会がイデオロギーを生産すると断言する一方で、メパムは自己欺瞞、特定の集団の利害の促進、他者の信念の操作という現象が存在することを否定しない⁽¹⁾と述べている。これらは、従来のイデオロギー論がイデオロギーの特徴として提示していたものであるから、メパムは譲歩

していることになる。メバムの立場はどうであれ、本稿の立場からすれば、フェティシズム的イデオロギー観がすべてのイデオロギー的現象に関して全面的に妥当するかという問題は、単なる領域確定の問題を越える重要な含みを持つ問題である。以下では、その点を明らかにすることにした。

(1) 支配的イデオロギー概念の説明の問題

もしフェティシズム的イデオロギー観が全面的に妥当するならば、従来の意味での支配的イデオロギー概念が無効となる。フェティシズム的イデオロギー観によれば、イデオロギーの生産者は特定の階級ではなく社会であると看做され、すべての人間がイデオロギーの受容者であると看做される。前節で確認したように、この図式は、支配的イデオロギー概念を可能にする階級属性の図式を解体するものである。なるほど、もしすべてのイデオロギーがフェティシズム的なモデルに従うものであるとするなら、それらのイデオロギーはすべて定義上社会の自己偽装であり、結果的に実在的な関係の再生産に寄与する効果を持つものと看做されるので、そのような広い意味では支配的イデオロギーという概念を用いることができるかもしれない。しかし、その場合も、支配階級のイデオロギーという支配的イデオロギーの本来の意味が失われているのであって、その概念の新たな意味づけを提示する必要がある。

(2) イデオロギー的闘争の可能性の問題

もしフェティシズム的イデオロギー観が全面的に妥当するならば、すでに述べたように、すべてのイデオロギーは最終的に社会的再生産に貢献するものとなる。とすれば、如何にしてイデオロギー的闘争が可能になるのかという疑問が生じうる。様々なイデオロギーが存在したとしても、フェティシズム的イデオロギー観に従う限りは、それらは最終的に社会的再生産に貢献するものとなるはずであり、その場合、対抗イデオロギーなるものの存在の余地が残されないことになる。これは支配的イデオロギー概念の無効化と相即している。かりにフェティシズム的イデオロギー観の妥当する領域を限定したとしても、支配的イデオロギーや対抗イデオロギーといった具体的な名を持つイデオロギーとそれとが如何なる関係にあるのかは曖昧なままである。

(3) イデオロギーの受容の問題

フェティシズム的イデオロギー観が全面的に妥当するとすると、イデオロギーを前にした人間を照らし出す視線が基本的に否定的なものとして提示されることになる。つまり、イデオロギーを前にした人間の受動性が強調される。なぜなら、イデオロギーの受け入れの問題が解消されるからである。商品のフェティシズムは主観的な幻覚というより客観的な蜃気楼と類似的であると論じたが、この対比を再び用いるなら、蜃気楼のメカニズムとその幻想性を知っている人物にも蜃気楼が見えてし

まうのと同じように、イデオロギーを前にしたすべての人間には、このイデオロギーを選択することが強制されるように思われる。イデオロギーの受容の問題を(2)と関係づけることも出来る。最終的にその選択と受容が強いられるイデオロギーは、社会的再生産に寄与するイデオロギーなのであるから、諸イデオロギーを通じて世界を多様に解釈・思考したり構築したりする余地が抜け落ちる可能性があるものであり、それは対抗イデオロギーの存立の余地が奪われるのと相即していると言えるだろう。

なるほど、「マルクスの理論は、これ〔自己欺瞞、利害の促進、信念の操作〕に比べて余程難解な諸現象の説明のための企てである」というメバムの主張を承認することは出来る。また、フェティシズム的イデオロギー観は、マルクスのうちに存在しているイデオロギーの「客観性」の傾向を浮き彫りにする功績を有している。しかし、ここに一種の偏向を感じ取ることができるのであり、この偏向はイデオロギーの条件を現実の隠蔽作用に限定し、しかもそれを現実そのものに帰属させることによって生じるものに他ならない。イーグルトンの物言いを借用するなら、フェティシズム的イデオロギー観においては「人間が、特定の利益や信念にもとづいて、言説を通して、如何にして物質的なメカニズムを構築し解釈するのかという問題がすっぱりぬけ落ちてしまふ」⁽³⁾。例えば、利害の促進、信念の操作といったものは、支配的イデオロギー・テーゼが陥りやすい単純な構図に回収されないイデオロギー現象である。それらは、「誰が誰

に何を語るか」、そして「それを如何に解釈し、また受容したり拒絶したりするのか」という極めて日常的だが、しかし極めて問題喚起的な場面に根差すイデオロギー現象なのである。そこでは、語る者と語られる者の関係性が問題となる。そして、この関係性が問題となる限り、それが一義的に階級性によって特徴づけられるわけではないが、しかし、それもまた考慮されるべき諸契機の一つとなりうるのである。

いずれにしても、フェティシズム的イデオロギー観が依拠するイデオロギーのモデルは、イデオロギー的構成体全体に妥当するものだとすることは出来ないであろう。それは、様々な契機によって成立している一層大きなイデオロギー的構成体の一部であるにすぎないのではないだろうか。フェティシズム的イデオロギー観は、それがこうしたイデオロギーの別の諸相との関係において定式化されることによって、はじめて有効なものとなりうるのであり、その作業は未だ完結していないのである。このことを確認して、本稿の結論とすることにした。

(1) Mepham, *op. cit.*, p. 234.

(2) *Ibid.*, p. 234.

(3) Eagleton, T., *Ideology: An Introduction*, Verso 1991, p. 88. (T. イーグルトン『イデオロギーとは何か』大橋洋一訳、平凡社、一九九六年、一六二ページ)。

(4) この視点からのイデオロギー現象のささやかな考察に関しては、拙論を参照されたい。「イデオロギー的言明の条件」、岩手哲学会『フィロソフィア・イワテ』第二八号、一九九六年一月。

J・A・ホブスンにおける機械と経済学

はじめに

ジョン・アトキンソン・ホブスン (John Atkinson Hobson) は、ホブハウス (J. T. Hobhouse) とともに、イギリス新自由主義の代表的思想家といわれている。ホブスは、従来、とりわけわが国においては『帝国主義』(一九〇二)の著者として、レニンに重大な影響を与えた帝国主義の先駆的な研究者としてとらえられてきた。また帝国主義の研究者としての側面ほどではないけれども、いまひとつのホブスのよく知られてきた顔とは、J・M・ケインズによって高く評価された、過少消費理論の体系的提唱者としてのそれである。だがホブスの著作活動はこれらの領域にとどまらない。彼は、帝国主義の問題をはじめ、貧困や失業等の社会問題、それらの原因究明の作業とし

尾崎 邦 博

ての富の分配の問題の探究、独自の人間的価値の視角からの経済学の価値論の再検討、あるいは第一次大戦をめぐる戦争平和問題の探究などの、多岐にわたる著作を、生涯大学の講壇とは無縁のところまで世に問うた。こうした彼の思想的営為を包含する、イギリス新自由主義にかんする本格的な思想史的研究は、欧米学界において、漸く一九七〇年代末になって着手されはじめ、一定の進展をみせてきている。⁽¹⁾

ホブスは確かに多様な領域にわたる著作を残したけれども、彼がその思想的営みの核心に据えたものは、やはり経済学の問題であつた。彼は既存の経済学にたいする挑戦をもつてその著作活動を開始し、異端者呼ばわりされながら、生涯にわたって経済学の主流的思考にたいする異議申し立てを続けたからである。そうした見地から見れば、ホブスの社会・政治思想

を主として検討してきた従来の思想史的研究においては、彼の経済学者的側面からの新自由主義思想の生成・展開の必然性の跡づけが十分でなかったように思われるし、彼の過少消費説を中心とした純粹な理論史的考察も、やはり彼の思想の總体的把握としては些か不十分であるといわざるをえないであろう。今日必要な研究課題は、経済学者としてのホブスンの当時の経済学に対する思想的挑戦の意味を明らかにして、そうした経済学批判の作業と新自由主義的社会改良構想との思想的連関構造を炙り出すことであると思われる。

本稿においては、まず「経済学者」ホブスンの経済学批判の基本構造を検討し、十九世紀後半において支配的であった経済学の体系に彼の学説が与えた衝撃の思想的な意味を剔抉する。そうした彼の「経済学者」としての理論的営為のなかから、如何なる過程を経て彼独自の社会改良の実践的構想が胚胎されていたかを跡づけ、彼の新自由主義思想の理論的前提を説明することをめざしたい。

(一) 代表的な思想史的研究として次のものがある。M. Freedén, *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*, Oxford, 1978; J. Allett, *New Liberalism: The Political Economy of J. A. Hobson*, Toronto, 1981; J. Townshend, *J. A. Hobson*, Manchester, 1990.

一 ホブスンの経済学批判

ホブスンの処女著作が、A・F・ママリー(A. F. Munnery)との共著「産業の生理学」(一八八九)であることはよく知られ

ている。この書は、従来の経済学において美德とされていた節儉と貯蓄が、不況期における資本と労働の過少雇用をひきおこし、ひいては失業や貧困等をもたらしている、という過少消費理論をホブスンが初めて体系的に展開した著作として評価されている。後に彼が経済学界の異端者の烙印を捺されることの遠因となったこの書が既存の経済学体系に与えた衝撃は、第一に、彼が生産と消費との間に必ず矛盾が生じることを力説したことによる。生産と消費との関係についての従来の定説は、生産された物は必ず売れて消費されるという前提のもと、生産が消費を決定するといふものであったのだが、ホブスンによれば、実際は逆に将来の消費が生産を制約する、とされる。彼によれば、消費財の生産過程の各段階の有効な資本量は、本来は消費されうる量によって規定されているのだが、そうした必要以上の資本の活動を停止せしめる経済的な力は存在しないのであるから、資本の過剰、さらには過剰生産が必然的に生じかねないとされる。そうした生産と消費との矛盾を促進する行為として、彼はアダム・スミス以来の古典経済学が美德としてきた節儉と貯蓄を指摘する。生産マイナス消費イコール貯蓄という式が示すように、貯蓄の増大は消費される財貨の量を減少せしめ、現存する資本の量を増大させる。利得を追求する各人の利己心による行為としての貯蓄にたいする制動力が存在しない以上、生産と消費との間の矛盾はますます増大していく。こうして、貯蓄の原動力である個々人の利己心の自由な発動が「見えざる手」のはたらきを介して社会の調和と幸福を実現するとい

う古典経済学の主張が幻想にすぎなかったことが、明らかになる。

こうした過剰貯蓄、生産と消費との不均衡の問題性は、近代資本主義を象徴するあるものによって、決定的に増幅させられる。ホブスンによれば、近代資本主義を際立たせる特質とは、産業生産力を消費力をはるかに凌駕するまでに発展せしめるにいたった、機械の導入・普及・発展に他ならない。彼は、C・バベッジやA・ユース等を除けば必ずしも従来の経済学者が真正面から取り上げてきたとはいえない機械が、近代資本主義がもたらした様々な経済的社会的問題の根源にあると睨んで、自身の経済学探究の核心にこの機械の問題を据えようとする。

二冊目の著書『貧困の諸問題』（二八九一）でホブスンは、機械の労働者階級への影響を論じた一章を設けて、機械が、作業場（workshop）における職人の労働を、大工場での専門化された労働へと再編し、労働力しか所有しない労働者を資本家に隷属させたこと、機械の発達によって生産・流通過程が複雑化したために周期的な過剰生産と不況が惹起されていることなどを、経済理論的には十分煮詰められてはいないものの、機械と貧困・失業との関連という視座から論じていた。³⁾

そうした関心を発展させて、機械が近代資本主義の富の生産模式に如何なる影響をおよぼしたかを歴史的に回顧しようとする彼の作業は、経済史的研究のかたちをとった『近代資本主義の進化』（二八九四）として結実する。まず機械は、道具を使っていた家内工業から、近代的工場制度へと生産形態を一変させ、

その一方で労働力を売らねば生活できない近代の労働者階級を創出してきた。また機械は、生産過程における人間の努力の質、量、構成までも変化させた。機械は、人間の力を、より集約的効率的に利用することを可能ならしめるし、風や蒸気や電気等の自然に由来する原動力を経済的に利用することも可能にする。機械は、その作動の正確さと規則正しき、反復性と持続性をもつて、不完全な人間の能力を補充しうる。このように、彼は、生産過程における機械の採用と普及が、富の生産のあり方、人間の労働のあり方を革命的に変化させてきたことを詳述してゆく。

このように近代産業生産力の飛躍的増進を可能にした機械の作用は、ホブスンが探究しつづけてきた、生産と消費との不均衡、それに由来する失業や貧困などの問題を、いっそう鮮明に浮かび上がらせることになる。過剰貯蓄が資本として姿をかくしたものにほかならない、機械の圧倒的な生産能力は、それに照応すべき消費者の消費力の伸びをはるかに上回る割合で、大量の生産物を市場に送り込むことを可能にする。こうした機械がもたらす市場における財貨の充満は、供給過剰による価格の下落、生産の弛緩を招来し、やがては労働力の過剰、失業の増大にいたる。このように、自由競争と市場取引のもとの、機械のこうした作用は生産と消費との矛盾を激化させる。「機械は、諸個人の利害と社会のそれとの間の衝突の機会を増大するが故に、過少消費と過剰貯蓄の病弊の度合を強めてきた。」³⁾

旧来の経済学は、概して近代資本主義におけるこうした機械

の圧倒的な影響力を把握し損ねてきた。経済学のそうした理論的限界を露呈せしめるにいたった機械の影響力は、こうした領域にとどまらない。機械は、人間の生産労働と消費生活の双方にも、その破壊的な影響力を刻印する。近代工場制度の枠にはめこまれた労働者を非力な存在へと追いやってきた機械は、労働者を、資本家に隷属させただけでなく、労働者のおこなう労働そのものにも甚大な影響をおよぼしてきた。機械は、人間の労働を節約して必要な財貨を効率よく大量に生産しようという有益なはたらきをもつが故に、そうした労働に従事する人びとの労働を畸形化してきた。ホブスンによれば、機械を用いておこなわれる労働の特質は、「一律的 (routine)」で、正確で、持続的な反復の完成であり、それは人間の仕事から「人間的な関心、自発性および喜び」を排除して、仕事を「同種の単調な行為」に還元する。機械の支配は、労働者を「機械化」し、彼の「人間らしさ (manhood)」を衰弱させる。機械はともに労働をおこなう人間の性別・年齢・「人間的持久力 (the capacity of human endurance)」を考慮することなしに、操業速度を速め、労働時間を短縮するどころか際限なく延長して、社会の最も弱い人びとに「労苦 (toil)」の不釣り合いな割当てを課する。このように、機械の導入によって実現した近代資本主義の発展の歩みは、人間の労働が一律的画一的なものへと枠にはめられ無理変形させられてきた過程に他ならなかった。スミス以来の経済学が描く機械の生産法と分業のもとの労働のイメージを超える、労働の画一化と制度化が、機械の支配のもとで進行してきたの

である。⁽⁴⁾

こうした機械の大規模な導入は、それによって製造される財貨の種類や質までも画一的なものにしかねないのであり、機械の支配は消費にまで「型にはまった」性格をおしつけることになる。消費とは、ホブスンによれば、人間がその欲求 (wants) を充たす行為である。彼は、人間の欲求を、すべての人間一般に共通な「原初的動物的な欲求」と、個人の個性があらわれるより高次の欲求とに区分する。生物としての人間に共通な「動物的欲求」は、彼によれば「一律的な欲求として等級づけられ、機械によって製造された財貨によって充たされる」欲求である。発達した機械生産力が、とりわけこうした「動物的」な欲求を充足させる財貨の効率的な供給においてその力を十全に発揮したことは事実である。しかし、本来欲求がまったく同一の人間は二人いることはないのであるから、機械による生産物が欲求の大部分を充たすことは消費における個性が蹂躪されることになる、彼は考える。このように、近代産業社会の生産と消費の双方の相において「機械的」なものが支配するにいたった状態とは、労働が一律化され、労働者は機械の作動によって過大な生理的精神的な負担と消耗を強いられる状態であり、また個々人の消費は画一的⁽⁵⁾、没個性的な低次のものであり続ける状態でもあったのである。

こうしてホブスンは、生産と消費との不均衡の問題に着目した後、近代資本主義の産業生産力を象徴する機械に目を向け、機械が、生産と消費との不均衡、労働と消費の画一化といった

問題の源泉となっていることに気づく。そうした現実の機械的作用・影響を把握し得ていない既存の経済学の批判の作業を彼は進めていくことになる。

- (1) J. A. Hobson & A. F. Munnery, *The Physiology of Industry*, London, 1889, pp. 51-54.
- (2) J. A. Hobson, *Problems of Poverty*, London, 1891, pp. 30-43.
- (3) J. A. Hobson, *The Evolution of Modern Capitalism*, London, 1894, p. 208.
- (4) *The Evolution of Modern Capitalism*, pp. 244-260.
- (5) *The Evolution of Modern Capitalism*, pp. 368-372.

二 ラスキンの人間的経済学の構想

近代資本主義を象徴する機械の、生産・流通・消費にたいする影響の把握を等閑に付してきた旧来の経済学への不信を、ホブソンはますます募らせていった。そうした問題意識に駆られて経済学の批判的検討を進めていた一八九〇年代の彼の視野に入ってきたのは、文学作品の衣を纏った近代産業文明批判を精力的におこなっていた、ジョン・ラスキン (John Ruskin) の思想体系であった。その代表作『この最後の者にも』(一八六二)や『ムネラ・ブルウェリス』(一八七二)を介した、ホブソンのラスキンとの出逢いは、ホブソンの経済学批判の作業に決定的な方向づけをおこなうことになる。

ホブソンが、『ジョン・ラスキン、社会改革者』(一八九八)において、ラスキンの生涯と思想の歩みを批判的に回顧し纏めあげる作業に専心したのは、彼の眼に、ラスキンが、「仕事と生活

の広く行き渡った機械化」、「あらゆる取引の経済的基礎としての不正義」、「商業競争から生じる浪費と、仕事および人間の性格にたいする害悪」といった「社会問題の本質を、仕事と生活のあらゆる部門に影響を及ぼしているそのより幅広い関連した問題点の中で理解し、それに向かい合うという至高の道德的義務」を主張した、近代産業文明批判の偉大な先駆者として映じたからにはかならない。ラスキンは、交換を通じた利得のために財貨の生産が行われている近代産業社会と、それを理論的に弁護してきた古典経済学の基礎的枠組みを痛烈に批判した。彼によれば、アダム・スミスのいう「見えざる手」を信奉する利己的な「経済人」が、利得を求めておこなう自由放任のもとでの競争と市場取引は、生産される財貨の質を低下させ、仕事の性格を歪め、労働者の人格をも堕落させる、とされる。そうした認識のもとに、ラスキンは、旧来の「商業的 (mercantile)」経済学の批判の作業に向かっていた。

ラスキンのそうした一連の近代産業文明批判のなかでも、ホブソンはやはり、分業のもとで機械生産力が深化発展した結果、人間の労働と生活とが歪められ畸形化されてきた点の指摘に着目する。「ラスキン氏は、分業の影響は、とりわけ機械の下では、労働者の人間性を、純粹に機械的な正確さと完璧さとをそれに与えるためにすべての他のものを枯死させながら、その個性的な嗜好および熟練の行使を何ら要求することなく、純粹な関心を養うことなく、そして一つの活動しか訓練しない、何らかの単一の狭い型にはまった職務の遂行に彼を限局することによつ

て、墮落させることにある、と主張する。⁽⁴⁾「彼が非難しているのは、労働者を、すべてのその時間とエネルギーを狭い型にはまった労働のなかに吸収することによって墮落させ野蠻にする、無頓着で過剰で無遠慮な犠牲なのである。⁽⁵⁾近代産業社会における、機械生産力の支配下での分業と専門化の進展は、「単一の行為群への限定(*confinement*)」、「人間—労働者の、機械装置への吸収同化(*assimilation*)」、「各々の労働者の労働の、何らかの完全な目標の意識的達成からの分離」⁽⁶⁾等を必然的にともなうことによって、労働者の人間性、人格を墮落させる、とラスキンはみていた。

そうした人間性の墮落をともしような機械の導入と分業の進展は、一方で大量の財貨の生産を可能ならしめてきたのである。スミス以降の主流的経済学は、そうした利点をもつ近代産業における機械的生産法と分業の拡大深化を擁護し唱道してきた。しかし労働の「分割」を意味する分業が、実は人間そのものの「細分化」であったと述べるラスキンは、機械と分業が大量生産を可能にした「富」そのものの価値の従来の評価基準に批判の矛先を向け、スミス以降の経済学の枠組みにたいする挑戦を開始する。

本来、機械の導入と分業の進展によって財貨が少くない「費用」で製造されている筈の生産過程は、ラスキンにとっては、財貨の生産活動に従事する労働者の労働を畸形化し、その人間性を破壊する過程にはかならなかった。商業的経済学者にたいする最も重大な告発のひとつは、彼らが、人びとの繁栄を、その物

質的な総量によって評価しつつ、その利得が如何に労働の持続強度、単調さおよび不健全さの増大によって相殺されているかを考慮することなしに、専ら生産物に目を向けすぎて、生産過程に目を向けていないということである。⁽⁷⁾機械の導入と分業の進展とが可能にした生産「費用」の低廉化の裏側では、実は人間の労働と生活とが歪められ畸形化されており、そういった意味での「人間的」な費用が、限りなく増大させられているという、負の側面が伏在することにラスキンが気づいていたことを、ホブズンは高く評価する。

旧来の経済学は、生産「費用」を低減させるものとして、機械を捉えてきた。しかし、そうした貨幣的数量的にみた生産「費用」を低減させる機械の特性そのものが、実は人間的にみた「費用」を増大させているにもかかわらず、旧来の経済学の費用の計測基準は、機械の利点の裏にひそむそうした問題を見事に捨象してしまっていた。そうした機械と分業の発展がもたらした労働の画一化、定型化による「人間的」費用の増大の問題に、ラスキンは旧来の経済学の限界を感じとる。機械的なものの支配が制度化してきた、労苦としての労働という古典経済学的労働観を批判し、ラスキンは、喜びにみちた「芸術」としての労働の概念を核とした、経済学の価値論の再定義へとすすんでいく。

機械のそうした影響を把握、評価できない「商業的」経済学の、価値の評価基準は、ラスキン独自の価値基準に取って代わられねばならなかった。「生命(*life*)のほかに富はない」という

有名な言葉で知られるラスキンの「政治経済学」において新たに価値評価の基準となる理念とは、生命をささへ改善する力、であった。ホブスは、こうしたラスキンの価値基準の提起を高く評価し、財貨の生産と消費の過程において人間が被った生活への影響を測定しうるような、人間的な「費用」と「効用」の概念の必要性をうたててゆく。

ホブスは、人間的な「費用」「効用」の評価の基準をラスキンから次のように読みとる。「生命の支出 (expenditure of life)」としての費用が正しく評価測定されるためには、「仕事の性格および条件」、「仕事の分配」、「働き手の能力」の三つが考慮されねばならない。同様に、財貨の消費がもたらす効用を、人間的な価値基準の視座から計測するには、「財貨およびサービスが何であるか」、「誰がそれらを手にするのか」、「消費者はどれだけそれらから最高度の利益 (use) を得ることができるか」の三つが考慮されねばならない。こうしてホブスは、功利主義的な「経済人」的個人を基点に据える旧来の経済学の貨幣的数量的に計測された「費用」と「効用」の「客観的」な概念にかわりうるような、人間的な視角から評価計測されるべき「費用」と「効用」の「主観的」な概念の確立の必要性を、ラスキンから学んだのである。⁽⁸⁾

過剰貯蓄Ⅱ過小消費の問題を理論的に定式化し、さらに近代資本主義における機械の影響力を把握しようとして、経済学世界の異端児となったホブスは、ラスキンの思想との出逢いを通して、経済学のなかに倫理的価値判断の要素の導入を提唱する

にいたる。近代資本主義における機械の労働と生活への重大な影響力を理論的に認識すればするほど、ホブスの道徳的な産業社会批判の問題意識はかき立てられ、既存の正統的経済学の理論的前提や枠組みと絶縁せざるを得なくなつたのである。ラスキンの「政治経済学」における「人間的」価値基準の構想は、こうしてホブスの経済学批判のなかへ受け継がれ、彼のそれ以降の理論的活動においても脈打ち続けてゆくのである。

(1) J・タウンゼントは「ホブスのその後の経済学批判の枠組みは、ホブス自身の『有機体的パースペクティヴ』に、ラスキンからの示唆が加わって形成された」と述べている。J・Townsend, *J. A. Hobson*, pp. 47-49.

(2) J. A. Hobson, *John Ruskin, Social Reformer*, London, 1896, p. 309.

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

(4) *ibid.*, p. 117.

(5) *ibid.*, p. 118.

(6) *ibid.*, p. 118.

(7) *ibid.*, p. 93.

(8) *ibid.*, pp. 94-99. 44次の箇所も参照。J. A. Hobson, *Human Cost and Utility*, in *The Economic Review*, Vol. VI, No. 1, 1896, pp. 16-20.

三 分配の人間的法則

近代産業社会における機械の生活と労働への影響という問題に、旧来の経済学の限界を感じとつた点では、ラスキンもホブスもある程度共通した問題意識を育んでいたといえるであろう。しかし、旧来の経済学の枠組みの批判と再構成の作業に

向かっていった点までは共通していても、二人のその後の歩みは大きく異なっていた。ラスキンが自身の理想を実現すべく提唱したのは、職人の手作業への回帰をめざす中世的ギルドの再興という方策であり、彼は遂にイギリスの伝統的なロマン主義的産業文明批判の枠から突き出ることができなかった。一方、ホブズンは、ラスキンの道徳的な産業文明批判から思想的養分を吸収しつつも、並行して同時期に、『分配の経済学』（一九〇〇）に結実するような、市場取引と競争のメカニズムが富の分配におよぼす影響にかんする経済理論的究明の作業を続けていたのである。

『産業の生理学』で提起された過剰貯蓄＝過小消費の問題の原因究明の作業は、『貧困の諸問題』での労働者階級の貧困・失業への注視という問題意識も加わって、富の分配の問題の探究へとホブズンを導く。『近代資本主義の進化』では不況の原因が消費力の不足であるとの認識が萌芽的に示されていたし、続く『失業者の問題』（二八九六）で彼は、機械による圧倒的な生産力に比した消費力の脆弱さがひいては失業を惹起しているという「この重要な問題に対する解答は分配の領域に見出される」と述べて、不労所得の問題に目を向けている。そうした不労所得が発生するメカニズムの解明は、レントの問題の理論的探究として進められていた。²資本・土地・労働という三つの生産の必要要素（*requisites*）の所有者が、利潤・地代・賃金の取得をめぐって市場で取引当事者として対峙するとき、その各々の市場における力の優位度に応じて限界超過分をレントとして受け取っ

ており、そこから過大な利得を手にした者による過剰な貯蓄とその過剰な資本化が生じることになる。彼の眼には、そうした富の分配の過程は、終局的には取引（*bartering*）する力の強さがあるものをいう、本質的に不平等な過程として映じる。市場取引において優勢な立場にあるのは、土地と資本の所有者であることは明白であり、一方労働者は労働力を売らねばたちまち生死の危機に瀕するのであるから、そうした事情を熟知した買い手である資本所有者に比して、著しく不利な境遇にあった。取引する力の差が、労働力の売買に関しては売り手と買い手との間に歴然と存在しているのである。このように、市場での取引当事者の間で力の関係の強弱如何によって価格がきまる、市場の商品交換の力学の解明は、『分配の経済学』において精緻化され完成される。「…取引のきわめて大きな割合において、一方の側は隠れもないほどに強者であって、その成員に取引のすべての利得のほとんどを与えるような条件での販売を強行し、弱者には最小限の誘因（*inducement*）しか残さないのである。競争は自由におこなわれているどころか、それはいたるところで無数の形態および程度の、独占と強制された利得の増大によって拘束され阻害されている」³。

「私のラスキンの思想の明確に人間的かつ倫理的な傾向と、分配の経済的過程のこの分析」という、ホブズンの理論活動の二つの大きな支柱のうえに、彼は社会経済的改良の実践のための指針を徐々に積み立てようとする。そうした実践の最も重要な主題は、『分配』のあり方の変革である。それは、従来市場で

の取引に一任されてきた「仕事と富」の配分のあり方を、ラスキンから示唆を得て構想した新たな価値基準にしたがって再編することを意味する。市場取引の自由放任が、「費用」の最小化と「効用」の最大化を実現するところか、不平等な富の分配をひきおこし、奢侈に耽るか或いは過剰な貯蓄をおこなう富者と、貧困と過酷な労働に呻吟する労働者、というあまりに対蹠的な二つの階級を生じさせ、生産と消費との矛盾を惹起しているという認識の積み重ねのうえに、ホブズンは、分配のあり方の再編を構想していく。その際に規範となる理念は、ホブズンがラスキンの示唆をうけつつ確立していった「人間的」な「費用」「効用」の基準である。こうした理想の分配のあり方を、彼は「分配の人間の法則 (the human law of distribution)」と名づける。⁵⁾

そもそも、市場における取引の力学を介した富の分配が、結果として、労働者等の弱者に不利なものとなっているというのが、旧来の経済学の分配論にたいするホブズンの批判の骨子であった。そうした市場における取引当事者が、レントとしての取得をめぐる競争することになる富は、「産業における生産の諸要素の所有者に適切に報酬を支払うために必要とされる以上の生産物」⁶⁾を意味する「余剰 (surplus)」と呼ばれるものにほかならない。問題となるのは、この「余剰」の富の分配のされ方として使われ方であった。「余剰」の富が、市場取引の力学にしたがって分配されるとき、その「余剰」の使われ方は「不生産的」なものとなる、とホブズンはいう。その結果、「余剰」を手にした階級は、それを貯蓄にまわしひいては資本の過剰化をまねく

のであるし、あるいは無意味な奢侈に費やすことになる。また他方の階級においては、人間性を墮落させるような劣悪で過重な労働と、貧困とが現象する。こうした二つの顔をもつ「余剰」のはたらしを、ホブズンは「浪費 (waste)」と名づける。この「余剰」の富が不生産的に使われて「浪費」の源泉となっている状態とは、人間的な「費用」が最大化し人間的「効用」が最小化している状態にほかならない。「…余剰の有害なはたらしを介して、我々は、近代産業社会における仕事ならびに享樂のそのように大きな部分の、墮落した、そして墮落させる性質を最も良く把握しうる。搾取的労働 (sweating) と奢侈という、余剰の正反対の側面は、有害な性質が生産諸過程に刻み込まれている、墮落した需要の大集合体の原因なのである。」⁷⁾……私的な所得における余剰の要素は、現行の富の分配の欠陥からくる人間的損失、浪費的かつ有害な消費のみならず浪費的かつ有害な生産からくる損失、人間的諸費用の誇張および人間的諸効用の減少を表している。あらゆる社会経済的改良の主要な目的は、この余剰を消散させ、その分配をある部分は個々の生産者のための有用な所得として、ある部分は社会のための有用な所得として、保証することにある……⁸⁾」

自由放任の市場取引による分配メカニズムに委ねておけば「浪費」の源泉となるであろう「余剰」の富を、人間的費用の最小化と人間的効用の最大化を実現しうるような理想のやり方で分配することが、ホブズンのいう「分配の人間の法則」の中身である。「余剰」の富そのものは、そもそも、個々人の労働と生

活を畸形化してきた、近代資本主義のはこる圧倒的な機械生産力がもたらした果実にほかならない。こうして、機械生産力と分業が生産した果実を、畸形化されてきた労働と生活を再び人間的で個性的なものにもどすための、物質的源泉として用いること、「浪費」として現象する「余剰」の富を吸い上げて、社会的に有用な使用目的のために振り向けることが求められることになる。

実際に、そうした「余剰」の富を吸収し、「人間的」に再分配をおこなうのは、国家である。ホブスンのいう理想の「分配」とは、人間的費用最小化の三つの条件に則った、個々人への仕事の割り当てと、人間的効用最大化の三つの条件をみたしうるような富の配分を意味していたが、こうした「分配」は、もとより生産と交換と分配が、自由放任に委ねられている状況下では到底実現されないものであるから、国家による基幹的産業の公的組織化が不可欠となる。国家は、自ら、重要な産業を組織化、運営、操業し、また直接にそうした産業にたいしても、統制をおこなう。また国家は、「余剰」の富を課税等を通して吸収し、それを財源にして、公的産業の運営や、市民的生活基盤の整備、教育や衛生や文化的娯楽といった公共サービスの安価な提供を、市民にたいしておこなう。そうした国家が提供する様々な公共サービスの提供は、もし無償ないし安価で行われるならば、社会主義の標語として知られる「能力に応じて各人から、必要に応じて各人へ (From each according to his powers, to each according to his needs)」の理想に近づいていくのである。

しかし新「自由主義者」ホブソンは、国家による全面的な産業の公的組織化には一貫して批判的であった。彼は、組織化の範囲を、機械がその利点を最も良く発揮する、人間一般に共通な基礎的欲求を充たすための財貨の生産を司る産業にとどめるべきであると考えた。従来、自由放任の下で、無政府的な生産活動に用いられ過剰生産を惹起していた機械生産力を、社会的に統御することによって、無駄のない効率的な使用が実現するし、またそうすることによって、機械によって影響を被る労働の量を最小限にとどめるからである。生産過程においては芸術的な熟練を発揮せしめ、消費においては各人の人格的個性を表現しうるような財貨を製造する産業は、私的な経営に委ねておくことが、労働と消費における個性の擁護と発展のために不可欠である、とホブソンはみる¹⁰⁾。

こうした国家による産業の公的組織化を介した「仕事と富」の「人間的」分配が実現するとき、「浪費」は消滅し、社会的に必要な財貨は、最小限の人間的費用で生産されうる。機械生産力の社会的統御によって、必要労働時間が短縮され、人間のエネルギーと時間が節約される。その結果、十分な余暇が実現し、機械と分業の支配が圧殺してきた、労働と消費における人間本来の、人格的個性、創造性や自発性、多様な能力の発達と陶冶の機会が、国家が提供する種々のサービスの提供によって再び個人の側に保証されることになる。「……余暇の第一の使用法は、それが、看過されてきた諸能力の行使、軽んぜられてきた嗜好の陶冶、にたいしてそれが与える機会によって、専門化にたいす

る平衡を供給する、というものである。専門化がより密なものになるにつれ、この緊急性も大きくなる。型にはまった仕事をしている労働者にとってよりいっそうの余暇が、彼を人間的たらしめるために、必要とされるのである。¹¹⁾このように、ホブスンがめざした理想の分配の目標とは、人間生活の維持に必要な財貨の生産活動が、人間の活動のなかで占める割合を縮小させて、そこで節約されたエネルギーや時間を、個人の人格的個性や多様な能力の陶冶のために振り向けることであった。それが実現したとき、個人の労働と消費の性格は、従来の「型にはまった」機械的なものから、個人の人格的個性を表現しうるような、創造の喜びを生み出すものへと変貌するとされるのである。

このようにホブスンは、自由放任の市場取引が生じさせ、機械の影響が悪化させた、分配の不平等の問題を、国家を軸とした分配の力学の再編によって解決しようとした。そうした分配の規範を、彼はラスキンの人間的経済学の価値規範を参考にしながら構想する。この分配過程の人間的な再編によって、従来、労働と生活を畸形化しつつ「余剰」の富をもたらししてきた機械生産力の社会的統御が実現するとき、機械はそうした病弊の源泉としての存在から、人間のエネルギーと時間の解放に寄与する存在へと転化しうるとホブスンは考えたのである。

- (1) J. A. Hobson, *The Problem of the Unemployed*, London, 1896, p. 88.

- (2) ホブスンのレント理論研究には次のものがある。J. A. Hobson, *The Law of Three Rents*, in *Quarterly Journal of Economics*, vol. 5,

1891.

- (3) J. A. Hobson, *The Economics of Distribution*, London, 1900, p. 360.

- (4) J. A. Hobson, *Confessions of an Economic Heretic*, London, 1938, p. 48. 高橋哲雄訳「異端の経済学者の告白」新評論、一九八三年、四三頁。

- (5) 次の箇所を参照。J. A. Hobson, *Work and Wealth*, London, 1914, chap. 12.

- (6) J. A. Hobson, *The Industrial System*, London, 1909, p. 222.

- (7) *ibid.*, p. 332.

- (8) *Work and Wealth*, p. 188.

- (9) *The Industrial System*, pp. 219-224.

- (10) 公的組織化に適した産業とそうでない産業との区別という視点は、『近代資本主義の進化』から晩年の著作まで一貫して維持されている。例へば次の箇所を参照。J. A. Hobson, *Property and Improperly*, London, 1937, pp. 178-179.

- (11) *Work and Wealth*, p. 237.

四 小 括

ホブスンの思想における、経済学批判から新自由主義的实践構想への展開は、彼の、近代資本主義における機械の影響力という問題への着目によって触発された。そうした彼の歩みは、ラスキンの思想との出逢いによって、加速され正確に方向づけられていった。

ホブスンは、近代資本主義を象徴する機械が、労働と生活を画一化し畸形化するという「社会問題」の本質を見抜いていた。そうした同様の問題意識を共有していたといえるラスキンと

ホブスンとの違いをひとことで言うならば、ホブスンが、近代において飛躍的に発達した機械の生産力が、そうした様々な「社会問題」を解決し乗り越えるうえでの鍵ともなりうることに気づいていたという点にあるといえるであろう。近代資本主義の機械生産力がもたらした富の余剰を、労働と生活の人間化のための物質的受け皿として利用するという彼の着想は、生産と消費との矛盾の問題に端を発する、市場メカニズムを介した分配をめぐる彼の一連の経済理論的認識の鍛え上げのなから生まれてきたともいえる。

このように、ホブスンの社会改良構想の特徴は、労働と生活の人間化の実践的方策が、機械と、富の分配をめぐる経済理論的認識を通して展望された点にあった。ホブスンの新自由主義思想は、そうした経済学者としての理論的認識の積み重ねに裏打ちされたものであったといえるのである。

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（できるだけテキスト・ファイルで）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「二月」「七五％」などの表記を原則とします。引用・参考文献、及び「注」の表記は「公募論文執筆要領」に準じて下さい（洋書の書名、洋雑誌名には必ず下線を引く等）。

5 「自由論題」「公募論文」には必ず欧文タイトルを付して下さい。

本誌へのご執筆に当たりましては、以上の原則を必ずお守りいただきますようお願い申し上げます。

ユダヤ人問題との関連においてみられた ホルクハイマー／アドルノの「非同一的なもの」概念

藤 野 寛

一 同化、反ユダヤ主義

一九四四年に執筆された「反ユダヤ主義」と題する小文をホルクハイマーは次のように書き起こしている。

「一九三〇年、まだフランクフルトで生活していた時に、すでに私は、反ユダヤ主義がどれほど差し迫った問題であるか、そして、ドイツと世界の全体に対してどれほどリアルな危険を示しているか、を意識するようになった。」

わざわざこのように確認するということは、この認識が、一九三〇年当時、広く共有されるものでは決してなかった事実を指し示し、その後の経過を知りすべてをついそのパースペクティブから見てしまいがちなわれわれに意外の念を起こさせる。しかし、実際、この認識に立って働きかけを起こしたにもかか

わらず多くの要人から全く相手にされなかった消息を、ホルクハイマーは、続けて報告しているのである。

マックス・ホルクハイマーという思想家を——少なくとも、一九三〇年代において——断然際立たせているものは、ほとんど過敏とも言えるほどの歴史感覚である。この歴史感覚のゆえに彼には先が読めた、例えば、一九三三年にナチスに先手を打つことができたのである。他方で、しかし、ホルクハイマーは——フロイトを最も早く自らの哲学の核心部で受け止めようとした哲学者として——時間の流れを貫いて変わることなく人間を規定している human condition とでも言うべきもののへの認識においても、おなじりであったわけでは決してない。ホルクハイマーの中では、歴史的視点（変化への感覚と人間学的発想（変わらぬものへの洞察）とが綱引きをしている。マルクスとフロ

イトが、と言つてもよい。

この綱引きは、『啓蒙の弁証法』という著作を土俵にしても行われている。「すでに神話が啓蒙である(EI)」というテーゼ、あるいは、オデュッセイア神話の分析が一人歩きして知られることになったせいもあり、この著作をめぐっては、超歴史的な視点から書かれたヨーロッパ精神(理性)についてのほとんど文化人類学的研究でもあるかのような印象が流布している。一面では、それは真相を突いてもいる。「啓蒙」の語を、単に、それを社会改革の旗印に掲げた一八世紀の思想の運動という歴史現象に限定しては捉えないという視点は、確かに、この著作が強く打ち出しているものだ。われわれは、啓蒙という事柄が、一八世紀のヨーロッパに突如として出現したのではなく、すでにホメロスの昔から、つまり、人間として存在することにそもそもの始めから本質的に付随する出来事であつたという、考えてみれば当たり前の事実、あらためて注意を促される。

しかし、啓蒙概念のこの拡張は、ホルクハイマー／アドルノがおし進めた思索がたどりついた結論とみなすべきものであつて、そもその出発点にあつた問題意識とは、眼前でまさに繰り広げられつつある歴史によつて徹頭徹尾規定されたものだった。『啓蒙の弁証法』が、海を越えた故郷ドイツでその実態が刻々と明らかになりつつあつたナチスによる反ユダヤ主義政策の野蠻と、初めて身近に経験することになったアメリカ合衆国の文化産業という、二つのすぐれて歴史的な現象へのホルクハイマー／アドルノの理論的関心に動機づけられて成立した著作であ

つた事実は、あらためて指摘するまでもあるまい。

しかし、何故、反ユダヤ主義が「啓蒙」の問題なのか。その野蠻は、むしろ、人類の平等といった普遍的理念を掲げる「啓蒙」の反対現象——例えば、ロマン主義的熱狂——とみなすところこそさわしい現象ではないのか。まさに、この問いへの解答においてこそ、『啓蒙の弁証法』という著作は、そのユニークさを発揮する。つまり、ナチスの反ユダヤ主義を、啓蒙の単なる反対物であるとか、啓蒙からの逸脱であるとか、啓蒙の不徹底であるとか、要するに、啓蒙が十分に実現されていないことから生じた現象である、と捉えるのではなく、ほかならぬ啓蒙の本質が「弁証法」的に実現を見出したもの、即ち、啓蒙が極端にまでおしすすめられたその徹底の果てに反対物へと逆転(Umkehr)したものと捉える点にこそ、この著作の独自性は存在するのである。この点は、いくら強調してもしすぎることはない。反ユダヤ主義とは啓蒙そのものの問題なのであり、その根拠は啓蒙そのものの中に探られなければならないのである。

しかし、それだけではない。反ユダヤ主義の問題を二〇世紀も半ばに至ろうとする一九四〇年代の時点で考えようとするとは、「二体、モーゼス・メンデルスゾーン以来の同化をめざす努力の意味は何だったのか」という、苦渋の思いと絶望感にみちた自問に伴われずにはなされない作業だつたはずである。ホルクハイマーの世代は、同化の運動に対するオプティミスティックな夢からはすでに醒めていた。それに対して呈示された

二つの代案が、ハンナ・アーレントが言うように、シオニズムとコミュニズムだった。この二つ——ないし、絶望しつつも「同化」路線にしがみつき続けるという可能性も考えに入れれば、三つ——の選択肢の間で人がどのように引き裂かれねばならなかったかについては、われわれは、シヨールムとベンヤミンの友情、あるいはベンヤミンの優柔不断の物語の内に知っている。つまり、同化の運動をどう評価するか、という理論的問いは、実践的な帰結に直接結びつくものだった。決してパレスチナへ行かず、アメリカに亡命し、しかも、戦後はドイツ——それも西側——に戻ったというホルクハイマー／アドルノの決断は、彼らが「同化」をどのように評価していたかを、いかにも鮮やかに照らし出していると言えるだろう。

「啓蒙の弁証法」の問題とは、ユダヤ人にとっては「同化の弁証法」の問題でもあった。啓蒙とは、ユダヤ人であることよりは人類の一員であること、ユダヤの律法よりは普遍的に妥当する道徳法則を優先すること、具体的には、同化に他ならなかったから。もちろん、ホルクハイマーらは、同化路線への幻想からふっきていたのであり、だからこそ、「啓蒙の弁証法」における啓蒙の否定的側面への呵責のない分析も可能となった。他方でしかし、彼らは代案を持たなかった。シオニズムへの途を選ぶには、あまりにも啓蒙されすぎたユダヤ人だったのだし、かといってコミュニズムが採りうる選択肢でないとの認識は、一九三〇年代後半にも、ホルクハイマーの中で明確なものとなっていた。こうして、三つの可能性はそのすべてが却下される

ことになる。そこに、彼らの戦後の「否定の立場」の根拠はある、と言えるだろう。と同時に、その三つの選択肢の中でまだしも一番罪が深くなさそうな「啓蒙Ⅱ民主主義」の立場が辛うじて手もとに残されることになる。いや、それどころか、戦後彼らが住むことになった西ドイツの公共の議論の場で、とりわけアドルノは、まれならず啓蒙擁護の論陣を張る役割を演じることになったのである。

こうして、「啓蒙の弁証法」は、ユダヤ人であるホルクハイマー／アドルノが、「同化」と「反ユダヤ主義」という、一見したところでは反対方向に向かうように見える二つの現象を、一挙に論じる著作となる。これを可能にしたのが、「啓蒙の弁証法」という捉え方であり、「同一性」あるいは「非同一性」という中核概念への着目だった。

- (1) Max Horkheimer: Antisemitismus: Der soziologische Hintergrund des psychoanalytischen Forschungsansatzes, in: *Gesammelte Schriften* 5, Frankfurt am Main 1987, S. 364.
- (2) 「弁証法」概念についての理解を私は次の論文の中でスケッチした。
(「逆説弁証法」:「キェルケゴールを学ぶ人のために」世界思想社一九九六年)
- (3) Hannah Arendt: *Walter Benjamin, Bertolt Brecht—Zwei Essays*, München 1971, S. 43.

二 「非同一的なもの」概念の分析

‘nichtidentisch’というドイツ語は、もともととは二つの単語を一つにくっつけているという点を別にすれば、なんの変哲もな

い形容詞である。「AはBとは同じではない」「AとBとは違う」という内容を表現するために用いられる。その形容詞が、アドルノの哲学において、まるで世界の謎を解き明かす鍵ででもあるかのような、恐ろしく謎めいた役割を引き受けることになった。けれども、そこには、もちろん、アドルノ一人の責任と云ってすまされない背景がある。ホルクハイマーとの共著である『啓蒙の弁証法』において、「同一性」への批判という論点は、すでに決定的に重要な役割を演じていた。一例を挙げよう。

「精神の同一性とその相関物としての自然の統一性——このものに、質の豊穡さは屈してしまふ。質を格下げされて自然はもっぱら分割されるばかりのカオス状の素材となり、全能の自己はただの所有能力、抽象的な同一性となる。(88)」⁽¹⁾ そもそもホルクハイマー／アドルノの哲学上の努力一切の根底には、精神と自然、思惟と存在の同一性を主張するドイツ観念論哲学への批判という動機があった。ホルクハイマーの最も初期の論文「ヘーゲルと形而上学の問題」は、歴史哲学が依然として「同一性への信条告白」を形而上学と共有していることを暴き出した上で、「精神は自然の中にも歴史の中にも自分の姿を見つけ出すことなどできはしない。なぜなら、たしかに、精神など怪しげな抽象概念にすぎない、というわけではないとしても、それが現実(実在)と一致(identisch)するということはないであろうから」と結ばれているのである。アドルノが一九六〇年代に「nichtidentisch」という言葉を核にして練り上げようとしたのは、ホルクハイマーの一九三二年のこの着想であっ

た、と言って言い過ぎではないはずである。

しかし、もちろんそれだけではない。「同一性への信条告白」というのは、単にドイツ観念論哲学に代表される近代の思想の主導原理であつたのみならず、バルメニデスの昔からヨーロッパの思想を貫いて導いてきている、とも言われる。

「一性統一性、単位」はバルメニデスからラッセルにいたるまで合言葉であり続けている。頑強に執着されているのは、神々を、そしてもう一つの質を破壊することだ。(89)」

つまり、「一」と「二」、あるいは「一」と「多」をめぐって西洋哲学の歴史全体を貫いて繰り広げられてきた思想の伝統という大きな歴史的背景があるからこそ、一八世紀以来の同化の運動とナチスの反ユダヤ主義という事象に「非同一的なもの」という概念に依拠しつつ取り組むことを課題とする『啓蒙の弁証法』という著作は、単なる近代批判、近代理性批判にとどまるものとはならなかったのである。

アドルノの「同一性」という概念をめぐる思考の特異さは、そこに、言語論・認識論・心理学・社会論など様々な次元の問題が一挙に畳み込まれている点にある。それらを単に腑分けしただけでは、この思考の醍醐味を味わったことにはならないが、しかし、そういう重層性に対して無感覚で、その内の一面だけを取り出して事足りれりとするならば、さらに困ったことだと言わざるをえない。「同一性」の様々な象面を華麗に横断するアドルノの表現上の戦略によって煙に巻かれてしまわないために、われわれは、まずは——おそらく、アドルノの意には反し

て——分析的に議論をすすめざるをえない。

「nichtidentisch」という言葉に遭遇すれば、まずは、何と何が「同じでない」のか、と問うことから始めてしかるべきだろう。以下では、「同一性」あるいは「非同一性」の象面を三つに分けて考えたい。すなわち、まず、世界の事象相互の間の(非)同一性、第二に、主体と対象(客体)との(非)同一性、第三に、主体そのものの(非)同一性である。第一のものから考えてゆこう。

(1) 「概念は、どれも、同じでないものを同一化することを通して成立する。」「道德外の意味における真理と虚偽について」の有名なくだりの中で、ニーチェは「概念||同一化」という理解を打ち出し、続けて次のような印象的な具体例を挙げる。

「一枚の木の葉が他の一枚とまったく同じということが決してないのが確かであるのと同じように確実に、木の葉という概念は、こうした個々の差異を任意に切り捨てることによって、つまり相違を忘却することによって形づくられたものである。そしてこの概念は、自然の中にはさまざまな木の葉のほかに、「木の葉」そのものとも言いうるような何かあるものが、すなわちあらゆる木の葉がそれに従って織られ、描かれ、測られ、色づけられ、ひだをつけられ、塗られるような何かある原型が存在しているかのような表象を呼びおこすのである。」

何一つとして同じものが存在することのない世界——それは、それ自体としては多様性のカオスとしてわれわれに迫って

くる、ということになろうが——の中に、人為的・恣意的にある基準を設定し、その基準にてらして共通性・同一性をそなえるものをかき集め囲い込み、そのことを通して同一性を共有しないものとの間に境界線を引き、世界に輪郭とまとまりを与えてゆく——そういう操作のための道具として、概念あるいはイデア(アイデア、観念)というものが捉えられているわけである。さまざまな個物が、共通点にもとづいて、つまり細かい違いには(本質には)かわらないものとして、目をつぶった上で、取りまとめられる——それは、「概念のもとに包摂すること」と言い表すことができるものだ。「認識は原則のもとに包摂することの内に成り立つ」(26)のである。」

なぜ人間はそんなことをするのか。その消息を坂口ふみが鮮やかに描き出している。

「感覚に触れてくる多のうちに一を求めるのは、人間理性の本能とでも言うべきものだろう。それによって世界の多様な存在や出来事(出来事)の理解は容易になり、人間が世界に対処する道が開ける。もしも一化する理性の働きがなかったら、人はけつしてくりかえすことのない世界の出来事の多様な細部のうちで途方にくれるだけだろう。そして己れの見ている多様な細部を、他の人の見ているものとつき合わせるすべを知らず、したがって互いに了解するすべも、共に生きるすべも知らなかったら。」

ここで「同一性」とは、多様性、そして多様なものの間に存在する差異性との対比において理解されるべきものである。同

一化することとは、差異には目をつぶることを通して多様性を縮減すること以外のことではない。多様な個物を一般概念のもとに包摂するこの働きを思维的の本質と捉えること——「思维的なことは同一化することである」というよく知られた言葉を発した時にアドルノが考えていたのは、このことだった。実際、アドルノはすぐ直前の箇所ですべて「概念把握されたものが概念の中に埋没消失する (Aufgehen) こと」という言い方をしている。⁽⁸⁾

しかし、対象世界に対する認識行為における同一化について考察する場合、一般概念の設定とそのもとへの個物の包摂というこの論点を押さえただけでは、まだ十全とはいえない。包摂が、すでに差異の切り捨てを通して同一性を確保する作業を前提していたわけだが、そこからさらに一歩すすんで、総じて「質」というものを捨象すること、すなわち数量化ということが、さらに踏み込んだ同一化の働きとして見落とされてはならないのだ。つまり、すべての物がある単位 (Einheit)、つまりは「一性」から構成される計量可能な存在へと変換し、もって、換算可能なものとしてしまうこと。「同一性」という言葉の中に「同」という意味とともに「一」という意味が含まれていることは注目に値する。「同一化」という操作を介して、木の葉は、単に木の葉としてひとまとまりにされるだけではない。さらに、数量的価値として換算可能なものとされ、例えば、魚と交換することも可能となるのである。ホルクハイマー／アドルノが市民社会を批判する時に念頭に置いていたのは、この同一化の操作にもとづく交換原理によって支配される社会のことだった。

「市民社会は等価物によって支配されている。それは、名前を異にするものを抽象的な量へと帰することによって、通分可能なものにする。数値に割り切れないもの、ということとはつまりは、一にいきつかないものは、啓蒙にとっては、仮象となる。(30)」

(2) ホルクハイマー／アドルノが理性をその自然支配という側面に的をしぼって批判する時、(1)で述べた、世界の多様性の中に同一性を読み入れる働きの中にも「支配」を見ていたことは、疑いの余地がない。それは、「自然それ自体が人間にとっての自然に変換される(32)」操作の第一歩であつただろう。けれども、「外的自然支配」という解釈のもとに考えられていたのは、単なる認識論上の同一化にはとどまらず、さらに一歩踏み込む存在論上の同一化の主張であつた。すなわち、理性と自然、精神と世界、思维と存在——近世哲学の用語で抽象的に表現すれば主体と客体——との関係における同一性の主張こそ、「同一性」が批判されるとき念頭におかれていた最も重要な意味である。デカルトによって呈示された物心の二元論を受けて、あらためて精神の主導のもとにこの二元分裂を統合することが、ドイツ観念論の哲学者たちによって企てられたわけだが、この精神の主導のもとでの「同一哲学」を、ホルクハイマー／アドルノは、自己保存をめざす人間が、理性による自然支配を正当化しようとして打ち出すイデオロギーである、として批判する。精神が、脅威としての自然から、同一の何物かであるわ

けでは本来ないにもかかわらず、疎遠さを抜き取り、自らと馴染みのものへと縮減・改変し、つまりは、そこから他者性を取り去り、骨抜きにし、もって、意のままに操作可能な圏域へと拉致しようとする振る舞いである、と言う。例えば、地球以外の天体に存在するかもしれないものを「宇宙人」と呼んでしまう心理のメカニズムを考えればよい。この象面では、「同一性」が対比されるものとは、「他（者）性」「疎遠性」「自己に對しての」差異「外部」である、と言うことができる。

「未知なるもの」がもはや何もなくなくなった時に恐怖から解放されるのだ、と人間は思い込む。この点が、脱神話化の、啓蒙の歩みを規定しているのであって、それは生きるものを生命をもたないものと同一視する。ちやうど、神話が生命をもたないものを生きるものと等置したように。啓蒙とは、極端化した神話的不安なのだ。啓蒙の最終産物たる純粹内在主義は、いかなれば普遍化されたタブーに他ならない。外部にはもはやいかなるものも存在することがあつてはならない。というのも、外部を想定することは、それだけでもう、不安の種となるのだから。(38)

これに對して「非同一般的なもの」が救い出されねばならないとすれば、それは、世界が同一化を武器とする精神の支配下に組み伏せられ尽くすものではないこと、言いかえれば、「客体の側の優位」を指摘することを通してだ、ということになるわけである。

(3) 世界を認識する上でそこに同一性を読み込んでゆくのであれ、世界がその存在の本質において精神と同一であることを主張するのであれ、人間がそうするのは自己保存の必要に迫られてのことであるわけだが、人間の自己保存を脅かすものは、外部の世界、外なる自然に限られるわけではない。人間の内なる自然もこれに劣らず人間の自己同一性にとっての脅威である。この点を説得的に明らかにしたのがフロイトだった。人間の精神をエス・自我・超自我へと分析する彼の解釈は、人間の自己同一性なるものがいかに不安定で脆いものであるかを情け容赦なく暴露する。それは、自我が、エスと外的現実および超自我の間で板挟みになりつつ辛うじて保っている危うい均衡以上のものではない。

人間の自己なるものを分裂の相のもとに捉えるフロイトの理論がホルクハイマーらに魅力的だったのは、われわれ自身が知っている自我なるもので自己のすべてが尽くされるわけではないこと、つまり、われわれの精神とは、自我がその単なる表玄関にしかすぎず、いったん自我の検閲が緩むやそれを垣間見ることも可能となるような底知れない潜在的可能性をはらんだ何物かであるのだ、ということを示唆し、そこに別の世界の可能性、言いかえれば、この現実を変革する可能性を指示しているから、にはかならない。その際、希望が託されうるのは、むしろ、同一性を脅かしかねない欲動のマグマの方なのであって、自我によって辛うじて維持されている同一性には、その潜在的可能性に対する抑圧の働きをしか認めることができなかったの

だ。内的自然の支配を通して確保される自己の同一性よりは、その同一性を揺すぶり動かすものの方にこそ、期待はかけられる。この消息を、『啓蒙の弁証法』は、オデュッセイア神話を引き合いに出して次のように美しく描き出す。

「しかし、セイレーンの魅惑は圧倒的なものであり続ける。その歌を耳にした者は誰一人、逃れることはできない。人類は——人間の自己というもの、同一的で目的を見失わない男性的性格が創り出されるにいたるまで——自らに對して恐ろしい仕打ちをしなければならなかった。その名残りは、今も誰もの子供時代に繰り返されているのだ。自我をこらえて保つための骨の折れる努力というものが、どの段階においても、自我に付いてまわる。そして、しゃにむにそれを維持しようとする決然たる態度には、自我を喪失してしまうことへの誘惑が、手に手を携えているのだ。(56)」

それ故、この象面で「同一性」に對置されるものとは、「自己における分裂」、時間的にみれば「変化」こそそれである、ということになる。例えば、フロイトが幼児性欲の中に見い出した「典型的倒錯」¹⁰を性器的性欲へと統一(同一化)してゆく、いわゆる「正常化」のプロセスが、望ましいものとして位置づけられることには決してならなかったはずである。

(1) 「啓蒙の弁証法」からの引用はホルクハイマー全集版による。頁数を直後に示した。(Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, in: *Gesammelte Schriften Horkheimers*, Band 5)

(2) Max Horkheimer: *Hegel und das Problem der Metaphysik*, GS.

2. Frankfurt am Main 1987, S. 307.

(3) *Ebd.*, S. 308.

(4) Friedrich Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in: KSA I, S. 880.

(5) *Ebd.*

(6) 坂口ふみ「個」の誕生——キリスト教教理をつくった人びと——岩波書店、一九九六年、五七頁。著者は続けて言う。「しかし、だからといって、理性を神化するのも大きなあやまりである」。

(7) Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt am Main 1973, S. 17.

(8) *Ebd.*

(9) この点については次の著作から学んだ。Ute Guzzoni: *Identität oder nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie*, Freiburg/München 1981, S. 61f.

(10) Sigmund Freud: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in: *Gesammelte Werke* Bd 5, S. 136.

三 ユダヤ人問題との関連においてみられた

「非同一的なもの」概念

では、「(非)同一性」概念への着目は、ユダヤ人問題の分析においてどのような威力を発揮するののか。

『啓蒙の弁証法』の「反ユダヤ主義の諸要因」の章の中核をなすのは「Idiosynkrasie」および「Projektion」についての議論である。「Idiosynkrasie」とは「特異体質」より具体的に「異常嫌悪」と訳される言葉である。こう言われる。

「完全に同調しつづけないもの、あるいは、何百年にわたる進歩がその中に沈澱堆積している禁止を傷つけるものは、

何であれ、氣に障るのであり、脅迫的な嫌悪感を挑発する。

(209)」

こゝで惹き起こされる嫌悪感こそ、「Idiosynkrasie」の実体にはかならない。しかも、それは、理性が示す異常嫌悪である。というのも、人間はこの上ない厳格さをもって自己同一性を確立・維持することで文明化(啓蒙)の過程を耐え抜き乗り切ろうと試みるわけだが、その際、骨折って辛うじて抑圧・制御してきたものに、他者において出会うや、理性的自己は、ほとんど条件反射的に拒否的防御的反応を起こしてしまう、というのである。ここでは、議論は上記の第三の象面における同一化の働きを見据えてすめられていることがわかる。フロイトにならってこう言われる。「疎遠なものとして不快感を引き起こすものは、実はあまりにも馴染みのものなのだ。(211)」つまり、自己同一性の確立を通してようやく啓蒙のプロセスにしがみつきそれからこぼれ落ちまいとしてきた者たちが、啓蒙という骨の折れるプロセスなどあたかも知らぬかのように生きる存在をユダヤ人の内に見い出して、これに剥き出しの暴力でもって反応してしまう、というわけだ。

けれども、この解釈は、反ユダヤ主義がはらむ両義性のうちの、一方の側面に光をあてるものでしかない。というのも、ユダヤ人は、通常、生産部門から締め出され、流通部門をこそ担当する存在として、いわば、資本主義的近代の象徴と目され、そのような存在として近代化過程の敗北者たちのルサンチマンをひき寄せることになった、とする解釈が説得力をもって語ら

れてきたのだから。一方の解釈では、ユダヤ人は、近代化過程に必死でしがみついている者たちから、あたかも啓蒙的近代の艱難辛苦から自由であるかのような存在として恨みを買う、とされるのに対し、他方では、その同じユダヤ人が近代化過程の成功者、成り上がり者とみなされ、そこから落ちこぼれた者たちに妬まれる、という話になるのである。ほとんど正反對の議論が二つながらまかり通っている、というしかなく、『啓蒙の弁証法』も、その両方に目配りすることを忘れていない。

この事態は何を物語っているのか。要するに、反ユダヤ主義者にとつては、ユダヤ人が何者であるのかは、実は問題ではない、ということである。反ユダヤ主義の根は、ユダヤ人の側ではなく、反ユダヤ主義者の側にこそ見い出されるものなのだ。反ユダヤ主義は「ユダヤ人を必要としている」。(215)そして、このメガニズムに光をあてるのが「投影」についての分析に他ならない。

投影とは、認識において、主体が対象の側に一定の性質を押し付けていながら、その性質が対象そのものに属するかのように見なし、もって対象を認識したと称する操作のメガニズムをいう。例えば、上記の「異常嫌悪」も「投影」の一例である。それについては、こう言われる。

「主体によって自らに属するものとしては許容してもらえないがしかしやはり自らに属する、そういう心の動きが、客体の側に押し付けられるのである。(217)」

これは、自らにすでに馴染みの性質を対象に無理やり押し付

けることを通して、対象から疎遠さを抜き取ろうとする、第二の象面での「同一化」の操作である。ただし、「投影」について批判的に語るからといって、ホルクハイマー／アドルノが、誤った認識のあり方として投影などやめるべし、と要求しているのではない。主体の側からの投影をやめ、心（白紙）にしていわば純粹受動性の境地となつて世界を多様性のままに受け入れる、そのような認識を推奨しているわけではないのだ。それというのも「ある意味ではすべての知覚は投影である(51)」のだから。

しかし、一方「思惟することは同一化すること」であり、他方「知覚は投影」でありその意味でそれも同一化の一種であるとするれば、われわれの認識能力の内には、一体、同一化でないような働き、すなわち「細分化(差異分化)」の働きはどこを捜しても見あたらない、という救いのない話になつてしまふのだろうか。もちろん、「いや、そうではない」と反撃し、カントのように「感性とは、世界の多様性を受容する能力だ」とか、パウムガルテンのようにより積極的に「感性こそは、世界を個物の多様性とその豊かさを抽象することなく完全に認識する能力だ」と、感性能力の復権をはかり、感性と悟性(理性)、美学と論理学の二元論図式に訴えることも十分に考えられる戦略だ。けれども、私は、この二元図式は採用しえない(啓蒙の弁証法も採用していない)と考える。

というのも、同一化というのは、多様性をたたえた世界の中に境界線を引くことによって、「同一性を共有するもの」とし

ないもの(Gas Nichtidentische)」とに区別することとしてしかならされえず、つまり、常に同時に「細分化(差異分化)」でもあらざにはすまない操作なのだから。包摂とは、包摂されるものをされないものから区別することなのだ。(もし、外部にいかなるものも残さない、と称する同一化があるとすれば、そのみは細分化(差異分化)ではない、ということにならう。例えば、「人類」という同一化。それは、人間に話を限定する限り、いかなる差別も伴わない同一化だ。)

つまり、アドルノは「思惟するとは同一化することだ」と言つた時、むしろ「思惟するとは同一化でありかつ同時に細分化(差異分化)することだ」と言うべきだったのではないか。その方が余程、弁証法の人アドルノにふさわしくもあつただろう。つまり、理性の思惟能力とは、たしかに同一化(まとめ上げ)の働きではあるが、それは同時に差異分化の働きでもあり、非同一的なものを抑圧しないためには、思惟＝同一化をやめればよい、という話には決してならないのだ。めざされるべきは、むしろ、思惟がこのことに徹底的に自覚的であることしかないのではないか。つまりは、理性の反省という働き。随分平凡な話になるわけだが、しかし、ホルクハイマー／アドルノも、理性の反省を「差異に対する能力(56)」と特徴づけるのである。そして、処方するのは、投影をやめることではなく、誤れる投影を回避することなのだ。

「理性の命であるところのあの反省するという働きは、自覚的な投影として遂行される。反ユダヤ主義にあつて病理的な

点は、投影という態度そのものではなく、投影から反省が脱落してしまう点にあるのだ。(261)

考えてみよう。感性は差異の能力で、理性は同一化の能力だ、などとなりきれたことがどうして言えよう。感情に身をゆだねる時、われわれは冷静さを失い、微妙な差異に対してつね以上に鈍感になってしまふのではないか。デリオニウスの陶酔とは、同一化(一体化)の最たるものではないのか。感性が繊細に外界に反応することと同じほど、理性の冷静で精緻な推論は、異なるものを異なるものとして受け止めるための必須条件であろう。ホルクハイマー／アドルノの戦略は、観念論の功績を撤回することではなく、批判的にさらに前に押し進めることだったはずだ。つまり、包摂、同一化、一般化の結果を、その都度あらためて個物に照らして再検討し、いふなれば、自分がかぶせた同一化のヴェールを自ら引き裂くこと。同一化と差異分化との往復運動を通しての前進。

これは、決して奇矯な理論ではない。われわれの認識とは、決して、個別事例をつみ重ねてはつみ重ね、その一般の妥当性の度合を徐々に高めてゆくという、一方向的な運動のプロセスではない。数少ない個別経験からその度ごとに大きな一般理論を暫定的に仮設する、という性急の誘いを免れないことをわれわれは常にやっつけてしまわずにはすまない(一人のドイツ人と接しただけですでに「ドイツ人というのは」と語り始めてしまう)のであり、必要なことは、一般理論を留保し、あらためて個別事例にあたってこれを破棄する勇氣と柔軟性をもつことなのだ。

ホルクハイマー／アドルノは、近代的理性を批判的に検討する文脈で、しばしば、ミーメシスを対置する。しかし、これとて、自然支配はやめにして、自然とのミーメシスの関わり方に戻ろう、などと反動的な提案をしているのでは決してない。そもそも、ミーメシスほどにも露骨な同一化があるだろうか。ここで、ホルクハイマー／アドルノがミーメシスを持ち出しつつ浮き彫りにしようとしているのは、同一化における受動性の契機なのではないか。他者を、こちら側の主導のもとに同一化するあり方の行き過ぎに対して、こちらが相手側へと寄り添うことでその他(者)性の尊重の度合をより高めようとする。相手を变えるだけではなく、自らも变わることで成立する同一化。アドルノがユートピアについて語る時、まれならずこの受動性の契機への言及がなされる、という点は注目してよいだろう。例を挙げてみる。

「対象の認識に迫ることができるのは、主体が、自身が対象の周りに織りめぐらしたヴェールを自ら引き裂くような行為においてのみである。主体にそれができるのは、ただ、不安に囚われることのない受動的な姿勢において、主体が、己が経験に安んじて身をゆだねる場合のみである。」⁽²⁾

自らを受動的にさらけ出したとしてもつけ込まれる不安から免れていられる状態。それは、アドルノにしては珍しくコミュニケーションという言葉の口にする、次のような箇所とも響き合っているイメージである。

「和解の状態についての思弁が許されるとして、その状態の

内に表象されうるのは、主体と客体との区別を喪失した統一ではなく、また、両者の敵対的なアンチテーゼでもないだろう。それはむしろ、異なるもののコミュニケーションだろう。平和とは、異なるものが互いに関わりをむすびあっているから支配を免れている状態をいうのである。⁽³⁾

ここでは、さしあたり、第二の象面、他者との間での差異性の擁護が語られているのだ、とみてよい。しかし、それだけではない。ここに、第三の象面への示唆を読み取ることも可能だろう。つまりは、自己の内なる多様性の間に成立するコミュニケーションを。

具体的に考えてみよう。ユダヤ人アドルノはイタリア人の母をもちドイツ文化の中に生きアメリカ合衆国に亡命し英語でも書いた。その時、もし、アドルノが、ユダヤ人としてのアイデンティティに固執しそこに集中する形で自己の存在をまとめ上げようとしていたら、彼の中のユダヤ的でないものは肩身の狭い思いをせずにはすまなかっただろう。そのことは、ユダヤ人である者が、非ユダヤ人、例えば、パレスチナ人に向かい合うとき極めて硬質の対応を取ってしまう、そういう可能性に連なりえていたのではないか。

非同一的なものの救済——アドルノの理想としたものはこの表現によって輪郭を与えられるものだが、それは、上に分析した「同一性/非同一性」の三つの象面のすべてに及ぶものでなければならなかったはずである。自己の内なる多型的分裂（倒錯）と変化の可能性に対して、他者の他（者）性・自己との差

異・疎遠性に対して、外の世界、対象世界における差異性の豊穡、その多様性に対して。そして、そのユートピアの方向へは、理性を同一化だとして却下することによってではなく、同一化にして差異分化の働きでもあらずにはすまない理性が、自己自身のそのあり様に反省を及ぼし、もって、自らの抑圧性を緩めることを通して、初めて、歩を進めることも可能となるものであったはずである。

(1) この論点については次の論文の中で「identifizieren」という言葉に則してやや立ち入った分析を行った。『多元文化主義・同化ユダヤ人問題・非同一的なもの』「現代思想」一九九六年三月、青土社

(2) Theodor W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, in: GS, 10-2, Frankfurt am Main 1977, S. 732.

(3) Ebd. S. 743.

福本和夫における方法の問題——その生成と展開

序

福本和夫は、日本共産党の二七年テーゼでコミンテルンによって批判され政治的に失脚して以来、日本の思想史において名のみ高く読まれることの少ない思想家となつて久しい。^①しかし、狭い意味でのマルクス主義の枠を超えて彼が日本の思想と社会科学に残した影響は、しばしば歪められ矮小化されたものであるとはいへない、そればかりでなく、今日の時点から、彼の理論的実践的軌跡と、そして彼が日本のマルクス主義史の中で、一時同時代の思想状況を支配したかのごとく脚光を浴びながら忘れ去られてしまつてゐるということそのものの意味を再検討することの意義は小さくない。^②本稿においては、紙幅の関係上、彼の思想の最も基底的な方法とその生成の過程を扱い、

あわせて彼がその方法によつて展開したより具体的議論の中では、「知識人」の問題に焦点を当てる。なぜなら、福本の思想と実践的軌跡を扱うことは、マルクス主義の歴史の中に常に伏在し続けていながらこれまで十分正當には扱われてこなかつた知識人の問題を正面から検討することに他ならないからである。^③従つて彼の社会科学の方法論、経済学批判体系の構想、唯物史観の体系化の試み、戦後に彼自身によつて具体化されることになつた経済史の研究プラン、さらには、自己疎外の状況下にある「労働者」の意識の事物化の問題とその克服という問題提起、そしてその問題提起を基底に置き知識人論とも密接に関係する、政治論、組織論、社会主義論については、ごく簡単に触れるにとどめざるをえない。

我々は、福本の全生涯をかけての思想と実践の総体を検討す

ることが必要であると考え、本稿においては、初期（一八年の三・一五検査による入獄以前）の著作の内在的検討を行いつつ、必要に応じて戦後の著作も参照する。もちろん厳密に初期著作を検討するためには、そのみを独立に扱うことが好ましいが、本稿の目指すところは、福本の全生涯をかけての思想と実践を理解するための枠組みを仮説的に提起することにある。

（1）石堂・山辺（編）『コミンテルン 日本に関するテーゼ集』青木書店 一九六一年、二八ページ以下。

（2）戦前の運動中の『福本イズム』批判（労働派からの批判とともに服部之総等の共産党系からの内部的な批判）に加えて、戦後の数多くはない諸研究も、伊藤晃『天皇制と社会主義 勁草書房、一九八八年が当時の運動の中でやや丁寧に福本を位置づけようとしていることを除けば、二七年テーゼを下敷きにした「観念論的偏向」といった評価が一般的であり、いわんや何れの研究においても戦後も含めた福本の全生涯を視野に入れて深く検討を行っていない。なお戦後の福本については石見尚『福本和夫―日本ルネッサンス史論』をめぐる思想と人間』論創社、一九九三年がその姿を伝えている。

（3）これまでも、例えばボルシェヴィキを知識人として分析するルイス・コザーなどの社会学的議論はあったが、政治家としての知識人ではなく、知識人としての自律的な参加（アンガージュマン）という問題が、文学論争などの中で間接的に問題にされるのではなく、マルクス主義の中での根本的な理論的問題として提起されるということは、他ならぬ「福本イズム」をめぐる論争を除いては、今に至るまでほとんどなかった。

一 危機の意識から方法の革新へ

福本の業績について、まずマルクス主義思想史における最も

基本的な知的制約、文獻的制約について注意を喚起したい。福本がその初期著作を執筆した時点で利用可能であったのは、マルクス、エンゲルスが生前に刊行した文獻にはほぼ限られていた。彼は、『経済学・哲学草稿』も『ドイツ・イデオロギー』も『経済学批判要綱』の本文も見えていない。確かに今日から見れば、福本が初期著作で提起した個々の理論的な論点については、文獻的な成果も踏まえてより精緻なまた厳密に展開した議論が積み上げられてはいる。しかし実際には、福本が把握し継承し彼の直面する状況の中で発展させようとしたのは、実践との連関の中に置かれたものとしてのマルクス、エンゲルス、レーニンの理論の現実性、つまり理論と実践を包含する、全体性としての彼らの仕事に他ならなかった。そのための方法が福本のいうところのマルクス的方法である。そしてこれこそ現代の我々が、マルクス主義の理論と実践の歴史を、その負の遺産にもかかわらず、未来へ向かって開かれたものとして継承していくこうとするとき立ち返るべきもののひとつである。つまり、福本の仕事の意義をその全体性において明らかにするために、彼の理論的活動が当時の状況の中で創り出そうとしていた実践的なもの、彼が全生涯にわたって目指したものである。彼自身の当時の実践の意義、そしてその両者の今日の我々にとっての意義を明らかにしなければならないが、そのような作業を十全に行なうことは、通常の意味での思想的な検討に課題を限定した本稿の範囲を越える。さしあたって仮説的に述べるならば、福本は当時において、マルクス・レーニン・ルカーチらの言葉

によりつつ、革命的实践とは、理論を社会的現実性と結び付けようとする人間の意識的实践であり、その実践は組織的なものとなり、その組織の中でイデオロギー批判という独自の職分を担うべき知識人が一定の独自の役割を果たしうるし、果たさなければならぬ（もちろんこれらの問題に福本が十分な解答を与えたわけではない）ということを主張した。そして、彼は、理論それ自体の実践性を提起することによって、そのような役割を担うものとしての、理論と実践の統一を目指す政治参加的な知識人の、新しいモデルを成立させたのである。

福本の理論も、あらゆる社会思想と同様に、知的社会的状況（イデオロギー状況）によって条件づけられているが、彼の理論は、自らを条件付けている状況そのものを「危機」として客観化しようとする企てであった。主体と客体、思考と実践における危機は、困難な状況であると同時に、そしてそうであるがゆえにこそ断絶を要求するのであり、飛躍への好機たりえるのである。福本は危機の客観化は社会科学における方法論的革命によつて可能になると以下のように宣言するが、この革命はまさに危機の痛切な自覚の中から生成するのである。

社会は、いかにして構成されているか。またいかにして変革されてゆくか。この構成の過程並びに変革の過程を考察すること。……

この問題の考察は、……次の如き理由よりして目下殊に我が国に於ける我々の切実な要求となりつつあるが如く思われるのであります。

この要求を刺戟するところの根拠——理由をば、私は、日本の無産者運動が今日当面しつつある社会事情の特殊性のうちに見出すのであります。

……かかる形勢（日本における無産階級運動の「方向転換期」、引用者注）に決定せられて——日本の無産者階級は、今や、其の解放運動の——其の組織過程の全線を凝視しなければならぬのであります。その生活過程の全域を正確に客観的に分析してみなければならぬのであります。（強調原著者・一四八—九ページ）

ここにおいて危機意識は、状況が自らを決定しているということと状況の中に自らが能動的に参加するという意味で二重のコミットメントの意識であるということができるが、その中で、社会の構成並びに変革の過程の全体的認識という理論的課題が「解放運動の組織過程の全線の凝視」「生活過程全域の客観的分析」というそれ自体実践的な、しかも無産階級運動の具体的特殊な特定の段階における課題として提起されている。すなわち解放という課題設定にコミットメントが認識の全体性を要求し、かつ状況の客観化を可能にする実践的基盤を設定するのである。この意味で、福本が以下のように提起する無産者の認識の特性は、プロレタリアートに関する存在論的な神話ではなく、解放を目指す実践的な認識が要求される、認識の構造を提起したものと考えるのである。

かくして無産者階級は、

第一に―事物を媒介性 (Vermittlung) に於いて観察しうべく、また、しないではいられない。

第二に―事物を其の生成 (Werden) において。

第三に―全体性 (Totalität) に於いて観察しうべく、また、しないではいられない。

故にこの階級にとつては、その自己認識は同時に全社会の客観的認識たりうるし、またたかねばならぬ。

第四は―かかる認識に對して、この階級は、認識の主体たると同時に客体たりうべく、また、たらずにはいられない。…主客統一 (思考と存在、理論と実行との統一) の試みは、この階級―無産者階級―の出現によって、はじめて完成せられ実現せられうることとなつてきたのであります。(二・六七一六八)

危機の意識と方法論的な革新の連関を理解するためには、他方、方法論的革新を可能にする認識論的条件を考察する必要がある。社会的に行われる文化的な生産を分析するためには、多少なりともはつきりした外部との境界を持ち、その中で既存の規則を何らかの意味で前提として (規則への反抗も含めてである) 行為者間の相互作用が行われる、文化的生産者の相対的に自律的な集団 (界) の存在を想定しうる。生産物が界の中で承認されるためには、生産者は、特定の時点における界の中の生産物の歴史的な蓄積によつて決定される「可能なものの範囲」 (l'espace du possible) の中で、生産を行わなければならない。ところで、あらたな科学的理論は、厳密に規定されたコンテク

ストの中で練り上げられるが、同時にそれを超えようとする。オリジナルな理論家のパースペクティヴは、その同時代人の自生的認識 (日常的なレベルの認識とともに、彼が属する領域、界の中で支配的な学的認識の諸前提) 、「可能なものの範囲」に基礎を持つとともに、その限界を乗り越える。つまり、彼の理論的立脚点はある意味で、同時代人のその内側にあると同時に外側にある。この意味で、断絶とコミットメントの自覚を内実とする危機の意識は、既存のものおよび同時代性への立脚とそれからの断絶・切断という二つの側面をもつ、理論的革新の内実としての認識論的態度へと結実するといえるのである。

オリジナルな理論家においては、危機の意識は、観照的意識では言うまでもなくありえず、いわば具体的対象を求めて新たな課題の設定、問題設定の転向へと自らを構造化して行こうとするダイナミックな知的運動に他ならない。危機の意識、問題設定の転向、とりわけて方法を焦点化する科学における理論的革新は、本来一つの知的運動の諸側面であるといふべきであるが、その相互の論理的関係は以上のようなものであろう。

以上に示した論理からは、理論的思想的革新が原テクストへの回帰という形式を取つて提起される理由は、明示的には示されていない。しかし、マルクス主義に限らず文化的生産者による革新の運動が、原テクストや始原の理念、作品あるいは様式への回帰という形式を取ることが多いのには理由がある。

界の中の革新者たるためには、支配的なものに順応するのでもなく、しかしその中で完全に無視され孤立してはならない。

この意味で、支配的なものと「可能なものの範囲」という前提を共有しつつも、その権威に対して反対する、という意味での自律性の主張を行うことになる。界の中における自律性の主張とは、支配的なものに対抗・反抗して、本来あるべきものを主張することに他ならない。界の存在は、前述のようにその歴史によって基礎付けられているのであり、それゆえ通常、界の中で支配的な立場にあるものは、界の歴史を背景にして自らの位置を正統化している。ところが、界の中における革新者は、この支配者に対して、異端に他ならない自らの立場こそが正統であると主張する。それゆえ、その正統性の主張のための武器として、支配的立場が依拠しているはずのオリジナルなものを奪い取るという戦略が登場するのである。

以上のような論理から、福本におけるマルクス、エンゲルスの原典重視という周知の姿勢を説明できるが、マルクスへ回帰しようという姿勢それ自体は、いうまでもなくマルクス主義者として珍しいものではない。福本の独自性は、その回帰の在り方、原典をその現実性において把握するその「方法」の中にある。これは、危機意識において生成する理論的投企が、科学の具体的な方法を獲得するための思想（史的）的方法であると同時に、先人の努力を継承しようという知識人としての実践的態度決定でもある。ここにおいて、マルクス主義の歴史の中の最も優れた知性達と比しても、福本が優るとも劣らぬものをもたらしたといえるのである。

(1) 例えば、大石高久「マルクス全体像の解明」八潮社等。

(2) この様な意味で福本が登場した背景とその影響について、拙稿「初期福本和夫における学問と政治―マルクス主義知識人の誕生」（未発表）が暫定的にだが社会学的分析を試みている。

(3) 福本とルカーチ、コルシユは、この最も根底的な点において相同的な位置に立っている。福本に大きな影響を与えたヨーロッパ留学中の彼らとの出会いは、これが形を成したものと考えるべきである。（八木紀一郎「福本和夫とフランクフルト社会研究所」『運動史研究』二三号（運動史研究会）、一九八四年、一五七ページ以下参照）同時代的に共有されていたこの危機意識については、石塚省二「社会哲学の原像―ルカーチと〈知〉の世紀末」『世界書院』一九八七年が、ルカーチ「歴史と階級意識」を中心にフッサール、ハイデガー、ウェーバー、マンハイムらとの比較を行いつつ哲学的な分析を行っている。

(4) 福本自身が初期著作の中で「方法論的革命」ということを既に用いている。『唯物史観と中間派史観』希望閣、一九二六年、二四ページ等。

(5) 「組織過程の全線の凝視」を無産階級の実践的課題として設定する福本の立場は、マルクス主義的政治運動の中における前衛党組織の物神化の傾向に対して、実は重要な種差をなしている。福本は日本における共産党の本格的な組織的確立過程で重要な役割を果たしたという意味で、その後のマルクス主義的政治運動の負の諸側面の形成に責任を持っているといえるが、別様にもありえた可能性を追求し続けたという意味で、同時にそれを内在的にかつ根底的に批判しうる資格がある。

(6) 文化的生産に関わる界の特性とその中における革新の問題については、おおむね、「Pour une science des oeuvres」 in P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, Paris: Les éditions du Seuil, 1994, p. 61-97, などを参照。

(7) 深く決定されているがゆえの創造性、これは客観的条件による決定と人間の創造性の関係の問題に関わるが、この点に関して戦後の福本は、階級性と人間性の区別と統一の立場が、レーニンも含めてボルシェヴィキには欠けているが、本来はマルクス主義の根幹の問題であり、この立場は、「フォイエールパッハ・テーゼ」とりわけその第十の「新しい唯

物論」の立場において確立されていると述べている。(三・一一、二五ページ等)

(8) 福本自身も戦後、この問題を『日本ルネッサンス史論』(東西書房、一九六七年)の中で、「復古生新正比例の法則」と名付け、江戸中期の文化的知的生産の各領域(儒学、国学、医学、兵学、書その他)にわたって繰り返して取り上げている。例えば、「これを、ルネッサンスにおける復古生新正比例の法則と名づけている。けれど、いわゆる後世的の現状に對する不満と反抗の情が深く、したがって、革新の意気と熱意に燃えているものほど、それだけ、復古の念が旺盛であり、復古の念が旺盛なものほど、それだけとおく古へにさかのぼるのは、当然の理だからである。」(同書九五ページ・強調引用者)とある。これを、彼自身のマルクス主義のルネッサンスの念と重ねあわせても理解すべきである。

二 福本の「マルクスの」方法

福本のマルクスへのアプローチの方法を、簡潔に定式化すれば、マルクス(エンゲルス、レーニン等)の業績の公式主義的理解に對置して、先人の研究成果を教条として受け取るのではなく、自主的に最も切実な問題を具体的に研究するために方法論的に理解すること、理論をその生成の過程に即して把握することであるといえよう。理論が本来打ち破ろうとしている先入見の水準に理論を引き下げてしまふ俗流化に抗して、理論をその生成の過程、すなわちその理論が生み出された状況との関係において厳密に把握せねばならないが、それは同時に理論の展開でなければならぬ。なぜなら、教条主義、公式主義、文義解釈主義は、表面的に先人の学説に忠実のように見えてその精神を裏切り、その精神に忠実であろうとすれば、自らがかつて先人が

行ったまさにそのこと——理論の創造的展開——先人の努力の実践的継承を行わなければならないからである。

ただし、この様な形で福本自身による自らの方法の定式化は、初期著作においてはそれほどは、目立たない。むしろ、マルクス、エンゲルスを初めとするマルクス主義者の諸業績に對する自らの理解の提示、それと相即するエンゲルスから河上肇や山川均等の当時の論客に至るまでの諸家のマルクス主義理解に對する批判の提示を通じて、間接的に提起されているといつたほうが適切である。

当時の河上は労働者階級に對していわば「善をほどこす」とを倫理主義的に主張する「社会問題」の外在的な研究家の立場にとどまっていたのに對して、福本は、弁証法的な学問の方法は、「今日我が国を支配している」歴史学派などの「俗学的經濟学者」・「大学の老教授先生方」を理論的に徹底的に批判するものだととして、知識人界の闘争そしてさらには社会的闘争と結びついた社会科学の方法論的革新を提起しているのである。(二・五五―五七)

他方、当時の山川は、大衆がその中で政治的実践を通じて成長していく枠組みを保証すること、その中で「前衛分子」による大衆へのヘゲモニーの行使を両立させることを目指して「単一無産政党論」を主張していた。これに對して福本は、革命政党という枠組みにおいては、利害やイデオロギーを異にし現実に對立もしている、あるがままの大衆をまとめるのではなくて、様々な集団に分裂し對立している現状を理論的に對象化す

ることを通じて、その分裂状況を実践的に乗り越えることを目指すべきであり、その過程でマルクス主義的理論と知識人が媒介としての積極的な役割を果たすべきであるという、「結合の前の分離の原則」と「理論闘争」の提起を行なった。⁽¹⁾

そもそも、福本において方法論とは、具体的研究の「導きの糸」であるが、あくまでその中で練り上げられ深化されるものである。この意味で、福本の方法の意義は、彼自身によるマルクスの原典の検討を基礎とする具体的諸研究の展開と切り離すことはできないが、さしあたり初期著作に見られる方法論的に重要な箇所には、次のようなものがある。

まず、マルクス自身の理論の生成の過程を把握することの必要性が強調される。

有産者社会の批判要求をおぼろげに意識せしめられたるマルクスは、先ずここに見出されたる意識形態（ヘーゲルの觀念論的弁証法とフョイエルバッハの観照的唯物論・引用者注）を批判して、所謂弁証法的唯物論的思考形態に到達したのである。しかるにやがて彼に襲来した「所謂物質的利害」の問題の批判中に生じた「疑問の解決のため」になしたる彼の考究労作は、終に、彼をして、これらの批判が凡て、「有産者社会」の批判のうちに、従つて経済学批判のうちに、一度沈潜せしめられなければならないという結論に到達せしむるにいつたのである。（強調原著者・一・二二六ページ）⁽²⁾

この意味において、福本においてマルクスなりエンゲルスな

りに忠実であるということは、形式的な意味でその言葉に忠実であるということでは、必ずしもない。この点を福本は、自らのマルクス研究の到達点として示す。いわゆる「資本論」プラン問題」の自身による提起を踏まえて、「経済学批判」を踏まえて構成されるべき唯物史観は、マルクス及びエンゲルスにおいては、必ずしも完成されていないと指摘する。

〔資本論〕自体が完全には完結していない上に・引用者注）しかも「資本論」全巻をもつてしても、さきの論文に於いて私が指摘した如く、経済学批判の事業の一部——もちろんそれは基本的部分ではあるが——をなしたとげたにすぎないのであるのを見れば、唯物史観がつひにマルクス自身によつて一つのまとまれる形象にまで仕上げられないで終つた理由を十分汲み取ることができよう。

以上の理由により、唯物史観はその創設者により、完成さるべくして、しかも完成されずに終つてしまつたのである。

かくて、唯物史観はマルクスによつてその核心と大体の輪郭とを創り出されたに止まり、ついに未完成品として後代にのこされたのである。

私は以上で、唯物史観を真実に理解することは、同時に唯物史観を建設展開すること——マルクスによつて基礎付けられたる方法に従ひて——でなければならないといふこと——をあきらかにした。（強調原著者）⁽³⁾

しかし、同時に福本は、マルクスの理論的営為そのものを時

代の要求への応答として位置づけ、それに決定されているものとみなす。それゆえ福本は、マルクス、エンゲルスにおける唯物史観の未完成を単なる文献的な史実としてでなく、歴史的條件に関連付ける。

人類が其社会の構成と変革の過程を合理的に認識するの要求並びに条件を表現し具備しはじめたのは、近代有産者社会が、漸くその内在的矛盾の萌芽を暴露し所謂「自己批判」の要求と条件とをもつに至った一八四〇―五〇年代のことに属する。…

ここにマルクス並びにエンゲルスのエポックメーカーキングな功績が存するのであります。

だが、彼等は、この問題探求の方法と問題の核心と大体の輪郭とを創出したに止まり、遺憾なことにはついに、一つのまとまれる形象にまで仕上げるこゝとなしに：終わってしまったのである。

そしてそれは当時の資本主義発達段階―資本主義勃興の当初、無産者の階級戦のまだ小規模幼稚なりし当時の段階―からいえばやむをえざるところでもあったのであります。(一・五〇ページ)

福本がレーニンを評価するのは、この文脈においてである。

すなわち、マルクスは「唯物弁証法的―社会主義的革命理論の大綱を立し得た」が唯物史観を体系的に展開するといったことは行いえなかったのに対して、マルクス、エンゲルス死後の革命の気運の後退、議会主義的Ⅱ労働組合主義的時代、革命理論

の「修正」・偽造の時代をへて、帝国主義と無産者革命の時代に仕事を始めたレーニンは「特殊なる資本主義の発達と没落、従つてまた特殊なる革命時代に於ける一国土から、この欧州の形勢に対し」たゆめに、「時代がレーニンに要求するところのものは、マルクスの方法の単なる復活ではありえず」、「其の復活、同時に展開であるが如き復活でなければならぬ」かつたのである。³⁾

福本はレーニンの権威を無条件で認めているのではない。あくまでレーニンは特殊な条件に決定されてその特殊な問題に対する解決を提起しているとされている。それゆえ、それを教条化・公式化しあまつさえ権威主義的に押し付けることに對する批判が既に論理的には含意されている。しかしその一方で福本は、レーニンの「組織論の世界的意義」を語っている。これは言うまでもなく、前述の彼自身の組織論を基礎付けるものとして位置づけているのだが、より広くは、福本を含めたルカーチ、コルシユ、グラムシら西欧マルクス主義の祖といわれる当時の知識人とレーニンの関係に関わる。彼らがレーニンを支持した、あるいは、当時の日本や西欧(特に周辺部)でロシア革命を支持する急進的な社会運動が比較的には少数ではあれ存在したのは、社会史的な研究によつて論証すべきことであるが、単なるロシア革命の外的影響ではなくて内発的な要因によると考えられる。戦間期は現代的な大衆社会状況が到来しつつあり、教育制度や科学・マスメディアなど知識を媒介とした支配機構が整備されつつあった。一方では、この状況が批判的な知識人

の政治参加の基盤となるとともに彼らの文化的な危機意識の根拠でもあったのである。当時の知識人は、レーニンは、部分的にはあれ、彼らの危機意識を代表し、知識人の意識的批判的実践を提起していると考えていたのであって、彼らが掴み取ろうとしていたレーニンの現実性は、後にマルクス・レーニン主義へと教条化されていくそれとは区別されるべきである。⁽⁷⁾

ところで福本において、俗流マルクス主義に抗してマルクスを理解するということは、実証主義的な意味で「原マルクス」を復元するという意味では必ずしもない。論理的にはむしろマルクスの相対化を意味する。一つには、マルクスの理論の中に、様々な矛盾や不十分な点があることを否定しない。しかし、その一方でマルクスの思想の中に、いわば「良いマルクス」と「悪いマルクス」(「初期マルクス」対「後期マルクス」、『要綱』マルクス⁽⁸⁾対『資本論』マルクス⁽⁹⁾等々)を区別し対立させるのではない。確かにマルクスの思想の発展の中に「断絶」を見ること自体は間違いではない。しかし必要なのは、その断絶をマルクスの、さらにはマルクス主義の発展の全体性の中に位置づけることであらう。福本は、文献的制約にもかかわらず初期著作で、『フオイエルバッハ・テーゼ』を中軸に置いてマルクスの初期著作と『資本論』の統一的な把握を追求している。

マルクスの理論それ自体を歴史の中で、生成に即して過程的に把握するということは、マルクスを彼の先人と彼の後に続いたものの間で相対化することの意味する。しかし、この相対化は却って、マルクスを抑圧や疎外を克服しようとする闘

いの歴史の中に十全に位置づけることを可能にする。すなわち単なる没実的な相対化・清算主義ではない。これらの点について、福本は戦後次のように述べている。

俗流マルクス主義者は、マルクス・エンゲルスによって、オーウェン、フーリエ、サンシモンらの空想的社会主義者から、科学的社会主義への発展・転化が成就された、というので、もはやオーウェン、フーリエらは、取るに足らない、顧みるに足らない、として、無視・閑却してしまった。これに反して、本来のマルクス主義を追究しようとする我々は、マルクス・エンゲルスが、空想社会主義から大いに学ぶところがあつたように、いや、むしろそれ以上に、我々は、空想社会主義もかえりみて、そこから大いに、学ぶべきは学び取らねばならぬと考えた。(強調引用者・二二四ページ)

具体的には、福本はスターリン主義的な社会主義の克服を目指して、戦後・一九六〇年代前半にオーウェンらにも学びつつ、自らのマニユファクチュア研究や実地調査を踏まえて生産協同組合論を展開している。福本の議論は、国有化万能論を排し、所有関係の変革の法的表現としての一部産業の国有化あるいは公営化の意義は認めつつ、社会主義経済の実態としての個々の企業の活動は、資本主義的な産業活動における疎外や権威主義、環境破壊などを引き起こす生産活動の無制約的な推進などを、人々の意識的な努力・労働者人民の自治によって揚棄・克服しなければならぬ、とするものであった。⁽⁹⁾例えばこの時、経済

学、経営学、社会学などの社会諸科学の成果も、このような方向での経済活動の意識的なコントロールを強化するために生かされていくことになるはずである。

教条化に反対しつつ福本は、生成に即して過程的に把握するという方法は、やはりマルクスから学んだものと言う。彼は、戦後、自らの唯物史観研究は『資本論』に学んだ方法論によって可能になったのであり、『資本論』研究は、マルクスの理論をその生成の過程に即して把握するという方法の具体化であると説明している。(二・一二ページ) また初期著作にも「マルクス、エンゲルスの諸著述を通じて隠見するところの唯物史観的発想をマルクス自身の方法によって組織づける」(二・二二八ページ)と既にある。

原典への回帰の方法としての、原典を生成の中で過程的に把握するという方法は、それ自体歴史の中で生成する方法であり、この意味でそれは福本の方法であるとともに、媒介された意味においては、やはりマルクスの方法であるということが出来る。マルクスにしろレーニンにしろ、原テクストと引用者の間の時間的・空間的な距離、およびそれによってもたらされた歴史的な「経験」は、まさに媒介としての意義を持つ。媒介的な回帰とは、状況に最も深く決定されながら、しかしそれゆえにこそ可能になるあらたな理論的創造なのである。⁽¹⁰⁾

(1) 初期著作集第三巻『無産階級の方角転換』所収の諸論文参照。本稿の立場からすれば、日本マルクス主義史に悪評さくさくたる福本の組織論は、山川のそれと対立したことは不幸な事象であつたにしろ、実は正

当なものであつたし、共産党内部のセクト的な争いを越えた意義を持っている。ちなみに、福本自身も「分離結合論」に代表される考え方を戦後も貫いている。

(2) 引用文は論文「唯物史観の構成過程」の単行本初出である福本(希望閣、一九二六年)前掲書、二二一三三ページによる。

(3) 福本は、著名な第一論文「経済学批判のうちに於けるマルクス『資本論』の範囲を論ず」(二・二四五―六四ページ)の中で、マルクスの「経済学批判体系」の構想は、現存する『資本論』の範囲では完結していないという見解を述べた。

(4) 福本(希望閣、一九二六年)前掲書一八二二ページ。なお、この部分は、エンゲルスへの批判に続く部分であり、後の版では削除されている。

(5) 同書所収「マルクスの体系とレーニンの体系」二三五―七ページ。

この論文はこれ以外の単行本には収録されていない。

(6) 同論文二四六ページ。

(7) 福本の戦後のレーニン評価もこの線に沿ったものである。(三・三八―四〇ページ)

(8) 代表的なのは、うまでもなく、Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, 1965. (河野他訳「マルクスのために」平凡社、一九九四年)などのアルチュセールの著作及び廣松渉の諸著作(『マルクス主義の成立過程』至誠堂、一九六八年。『マルクス主義の地平』勁草書房、一九六九年。『唯物史観の原像』三書房、一九七一年など)である。彼らの貢獻の内容の豊富さは言うまでもないが、マルクス理解に関する限り、一面彼らの厳密な議論が、マルクスのテクストそのものに学問的・批判的にアプロウチすることを可能にすると共に、他面その厳密な議論が、なお正統教義の樹立を目指す知的運動としての内的な論理構造を持っていたと考えられる。つまり「正しい」マルクス解釈を目指して複数の可能なマルクス解釈が対立し合う、それゆえ、そこで決定因となるのは党派的な「政治」であるという構造である。ここでは、負の経験は常に「誤り」として切り捨てられてしまふのであり、マルクス主義の歴史を正負

含めて全体性において把握するという姿勢——これこそがマルクス主義の復権を望むのであれば必要なはずだが——は、生じがたい。他方、正統教義の確立にもはや興味を持たぬものが、彼らの議論の科学主義的・客観主義的側面だけを受け継ぐのも極めて容易である。理論的主張に政治的権威を与えるという「正統派」のスタイルを保持しているからこそ「政治的実践」の「貧寒さ」に疲れ果てた人々に一種の転倒した解放感を与えることになった。七十年代以降、ある範囲内で多くの人々に彼らの著作が読まれた理由はここにあるのではないか。あるいは、宇野弘藏によるマルクス改釈（『経済原論』上・下、岩波書店、一九五〇、一九五二年）は、「資本論」を脱神話化するそれ自体としては独創的な優れた業績ではあるが、労働派アカデミズム一般と同様に、それと類似した効果を与えたのではないだろうか。また、「資本論」草稿研究の第一人者佐藤三郎の「ジレンマ」（高須賀編『シンポジウム「資本論」成立史』新評論一九八九年）もこれらの点に関わっているのではないか。これに対して福本は「アラン問題」の提起と「資本論」の方法論的研究の先鞭を付けたが、これらが実践の問題関心と切り結ぶ具体的経済学研究から自立化していくことには、マルクスが唯物史観を展開するためには経済学研究に取り組まなければならなかったことに留意を求めつつ、異を唱えている。（二・四〇—二ページ）

(9) 『革命回想』第三部「自主性・人間性の回復を求めて」、インタープレス、一九七七年、特に「第二章 生産協同組合論からみた本来のマルクス主義とレーニン主義」参照。

(10) 原典への回帰というスタイルをとった理論的創造は、当然のことながら多くの引用を含むことになる。このとき引用は、原テクストを新しいコンテクストの中に置き直すことであり、その新たな配置位置関係の中で作動させること、新たな体系を織り上げることである。この意味で、福本における引用はまさに理論的な創造であるといえる。実際、彼の引用は、すべて方法論的な例示の意味を持ち、それを新たなコンテクストの中で具体的に活用することが常に目指されている。通説にいわれる「引用を持って論証に代える」という批判は浅薄である。

結

福本のいう唯物史観の理論的な位置を、ここで明確にしておこう。『フォイエールバッハ・テーゼ』や『ドイツ・イデオロギー』において確立されている、方法論的な立場や歴史の学の全体構想は、唯物史観確立の重要な契機であるが、もっとも厳密な意味での唯物史観ではない。福本にとっては、厳密な意味での唯物史観とは、ブルジョア社会における具体的研究の展開、すなわち「資本論」の範囲を越えた「経済学批判」さらには「政治学批判」「意識形態批判」（一・二二—一三ページ）を前提として可能になる理論的総括の体系化に他ならない。この過程は、マルクス自身に見られるごく意識形態の批判から経済学批判へと一旦下向し、そこから再び政治過程の批判、意識過程の批判へと上向する運動であるが、「かくの如き下向、上向の運動は、下層建築の展開—拡張的再生産過程—と共に、逐次繰返されねばならぬ。しかしらずんば、一の原理は直ちに観念化され、固定化され、社会の現実性と乖離してしまふ」のである。（一・二二—二五ページ）唯物史観はこの意味で、マルクス自身においては未完成なのである。かくして確立されるべき唯物史観は、「永き人間の歴史に於いて我々のみが始めて成就しえた」我々のみの持ちうる誇りであり力であるところの「一つの単純化した見とおしつく」社会形象」「社会形象の統一」を実現するものであり（一・六八ページ）、これこそが自己疎外の状況下にある「労働者」が「意識の事物化」を克服するための「無産者階級の其の解放の精

神の力の全根底「理論的武器」に他ならないのである。⁽²⁾ 以上のように、福本においては、無産者の認識の諸特性、『資本論』のテクストからより直接的に抽出される科学的・哲学的な方法論としての唯物論的弁証法、「経済学批判」、唯物史観、闘い取られるべきものとしての「真実の無産階級意識」は、密接な論理的連関の中に置かれつつ、しかし、相互の間での区別が存在しているのである。福本がこれらを全て混同しているという通説の理解は適当でない。

福本が社会変革の過程において積極的な役割を果たすという知識人のモデルを提起し、それにもとづく理論的実践として自らの知的活動を展開した、このことの意義はこれまでほとんど理解されてこなかった。福本はマルクス理解の「マルクスの」方法を貫いて、負の遺産に象徴されるマルクス主義の歴史の限界を乗り越えようとしたのであり、もし今なおマルクス主義のルネッサンスを望むのであれば―実際必要であるとも考えられるし、他方それは必ずしも「マルクス主義」という党派の規定を必要としない―、この点において今日なお、いやむしろ今日においてこそ、福本の業績は注目値する。彼の仕事の総体をいわば「福本的」方法によって継承すべきなのである。また日本のマルクス主義史の中で言えば、彼の仕事は「党」の形成、マルクス研究、日本社会分析等に関して、いわば今日では否認されているが、逆に後の硬直から自由な、立ち返るべき原点をなしているのである。

(1) 福本はエンゲルスの説明がこの点について不適切であると批判し

ている。前掲書 一五七ページ。

(2) ブルジョア社会に関する具体的研究の理論的総括としての唯物史観は、同時に新たな研究の「導きの糸」となる。ここに、唯物史観を根底に置き、弁証法的方法による福本和夫の経済史の研究プランが位置づく。(二・三二―三ページ)

(3) 彼は、社会経済的な変革としての明治維新のブルジョア革命的性格を強調しつつ、天皇制の相対的に独自な意義に注目しこれを絶対君主制と規定し、この見解を戦後のマニフアクチュア研究を含むルネッサンス研究で実証し、三二年テーゼを批判した。この意味でも後の講座派マルクス主義あるいは戦後「近代主義」社会科学に対して独自の位置に立っている。

注記 福本の著作のうち『福本和夫初期著作集』第一―四巻、こぶし書房、一九七二―二年に収録分は引用に際して、巻数とページ数のみを記した。

ネオ・マルクス主義と台湾

はじめに

台湾は、一九八七年の戒厳令解除以降、政治的民主化の方向へと大きく転換し、その過程で、知識界においては、中国大陸事情への興味と並んで、マルクス主義、とりわけ「ネオ・マルクス主義」(Neo-Marxism)に対する関心の高まりが見られた。これは、台湾の政治史、学術思想史における重要な現象であるのみならず、現代思想としての、また人文・社会科学としてのマルクス主義全体にとっても無視しがたい意味をもつものと考えられる。

ここでいう「ネオ・マルクス主義」とは、ロバート・ゴアマンによる以下の幅広い範囲の諸理論を包含する非マルクス主義的異成分からなる運動であり、「マルクス主義のモザイク」ない

齊 藤 哲 郎

しは「分断された家族」である。⁽¹⁾ A(唯物論の系譜)、エンゲルス、カウツキー、ブレハーノフ、ブハーリン、レーニン、スターリン、コジック。B(ヘーゲルの観念論の系譜)、ラブリオーラ、ローザ・ルクセンブルグ、パンネコック、アルゾウスキー、ジョレス、ルカーチ、コルシユ、グラムシ、コジェーヴ、イポリット、コラコウスキー。C(非ヘーゲルの観念論、Praxis(実践派)、ライヒ、マルクーゼ、フロム、ゴールドマン、アルチュセール、ブロッホ、毛沢東。D(経験論の系譜)、ベルンシュタイン、オーストリーマルクス主義、ヴォルペ、コレットイ、分析的マルクス主義、ギュルヴィッチ。E(実験主義もしくは主体性的体験主義の系譜)、初期マルクーゼ、エンツォ・パーチ、サルトル、メルロ・ポンティ。F(批判理論)、ホルクハイマー、アドルノ、ハバーマスなどのフランクフルト学派。そして、G(ニューレフ

トの系譜)、ソレルら。このうちAだけが従来の台湾ではマルクス主義と見なされてきたが、それ以外の多様な思潮がマルクス主義の一部として注目されるようになったのは新しい現象であった。本稿は、ネオ・マルクス主義がブームとして台湾に受容されたことの特質と学術史的意義とを評定しようとする初步的試みである。

1 戦後台湾におけるマルクス主義の位相

A 戦後台湾の戒厳令体制

戦後の台湾は、日本の植民地支配から中華民國の版図に復帰し、台湾人は国民政府の支配下に置かれた(一九四五年一〇月)。この直後から、二・二八事件(四七年。タバコ密売をめぐる市民と警察の衝突を契機に、台湾人に対する大虐殺と大粛清とが行われるなど、「外省人」による「本省人」に対する暴力的統治が始まった。さらに、本来中共の「反乱」を鎮圧するための国家総動員体制のために臨時に制定された「動員戡乱時期臨時條款」(四八年五月一・九一年五月)に基づき、台湾にも「戒厳令」が施行された(四九年五月)。

やがて、中国共産党(以下、中共と略称)との内戦に敗北した国民政府は、台湾に逃れ、台北に遷都した(四九年十二月)。当初は国民政府を見限ったアメリカも、朝鮮戦争を契機に台湾海峡中立化宣言(五〇年六月)を発して、米軍第七艦隊を派遣し、軍事援助を開始し(五一年一月)、米台共同防衛相互援助協定(五一年二月)を締結して台湾をアメリカ陣営に組みこんだ。このアメ

リカの冷戦戦略に支えられる形で、台湾は、蒋介石總統の支配の下で、「反共」と「大陸反攻」を掲げる反共軍事独裁国家状態が長期にわたって続くことになった。七五年の蒋介石總統の死後に国民党主席となり、のち(七八年)に總統に就任した蔣経国が八八年に死去するまで、反共を掲げた戒厳令体制が続いた。七一年の米中接近以降、台湾は国連を脱退し、アメリカとも断交し(七九年一月)、國際的に孤立状態に置かれるが、權威主義的な反共国家体制は変化しなかった。

この戒厳令時代にあつては、台湾国民政府は、対外的には大陸の中共と対立し続ける一方で、台湾島内の民衆の各種の抵抗運動を警戒し、抑圧的な警察国家を築きあげた。蔣経国が台湾島内の中共地下組織の摘発(五〇年五月)を行ったのを皮切りに、「中共に通じた者」、「中共のスパイを隠匿した者」などの罪名で、あらゆる反体制運動や政府批判、改革要求の運動を弾圧した。この摘発と弾圧の任務は、秘密警察であり治安情報機関である特務機関(中央党部調査統計局)と「軍事調査統計局」、六七年二月に「国家安全局」に統合)によって担われ、台湾民衆の政治活動や思想傾向は日常的に徹底して監視され、断罪された。また、三民主義の教育や宣伝による強力な思想統制が敷かれ、台湾語学習と同様に、マルクス主義も異学とされ、許可なく一般人が学ぶことは厳禁されてきた。²⁾

やがて、八五年八月にレーガン大統領が台湾に民主化を勧告し、八七年七月十五日、戒厳令が正式に解除され、十一月には中国大陸への親族訪問が許可され、さらに、蔣経国死去による

李登輝總統時代の開幕（八八年一月）以降、いわゆる政治的民主化・自由化が進み、表現の自由も大幅に許容され、学術・思想の分野も様変わりした。注目すべきことは、多くの台湾知識人や青年が、解禁されたマルクス主義出版物を貪るように渉猟し始めたことである。マルクス主義は、サルトルやウエーバーと同様に、台湾の知的ブームの一つになったのである。マルクス主義研究の状況も、戦後台湾の歴史的变化に対応して変化してきた。以下、その変遷を概観する。

B 台湾のマルクス主義研究の第一世代

五〇年代から七〇年代までの冷戦期の台湾においては、反共が国策とされ、マルクス主義は最大のタブーの一つとされ、その研究・紹介・議論は、すべて国民政府の監視と統制の下に置かれた。二〇年代から四〇年代までの南京政府時代の国民政府が、その濃厚な反共的性格にも関わらず、マルクス主義そのものの取り締まりにはルーズであったのと対照的に、台湾時代の国民政府は、マルクス主義全体に対して神経過敏になった。一般の国民がマルクス主義文献を入手したり閲覧することは禁止された。このことは、冷戦下の台湾国民政府が、マルクス主義を中共のイデオロギー的武器と見なし、その社会への浸透と影響とを極力防ごうとしていたことを物語っている。「異学」としてのマルクス主義は、台湾知識界における公然とした活動の場を認められていなかったのである。

しかし、このことは、戦後台湾にマルクス主義研究が存在し

なかったことを意味しない。国民政府は、反共的国策に適うかぎりにおいて、マルクス主義の研究と教育とを、特定の制限された教育・研究機関（国立政治大学東亜研究所・国際関係研究センター・政治作戰学校・国防部幹部訓練班など）という隔離環境において、少数精鋭の学者によって半秘密裏に進行させていたのであった。少数精鋭の学者とは、主として、南京政權時代の中国において、中共の宣伝機構その他の左翼組織で活躍した老マルクス主義理論家たちであった。彼らの多くは、海外留学でマルクス主義を学び、三〇年代の「中国社会史論戦」の主役ともなったハイレヴェルな理論家であったが、中共によって「トロツキスト漢奸」のレッテルを貼られた政治難民でもあった。そこには、フランス留学生出身の任卓宣（葉青）、ロシア留学生出身の林一新、嚴靈峰、そして、河上肇の薫陶を受けた日本留学生出身の鄭学稼、胡秋原などの錚々たる泰斗たちがいた。彼らを、台湾マルクス主義研究の「第一世代」と呼ぶことができる。⁽³⁾

「第一世代」によるマルクス主義研究の特徴は、その学術水準の高さにもかかわらず、それが反共宣伝と反共教育のための理論構築を目的とし、中共とのイデオロギー闘争に勝利すべく、国民党の三民主義イデオロギーを合理化・正当化するという極めて政治的な役割を担っていたことである。そのため、彼ら学者個々が本来もっていた科学的で客観的な学術研究の姿勢を失い、マルクス主義を全面的に否定すべく非難・中傷する政治目的に奉仕するだけの学に堕したのであった。すなわち、本来、エートスにおいても理論水準においても「黄金時代」であった

二〇一三〇年代の中国マルクス主義の大家であった彼らが、冷戦時代には、大陸を離れて、台湾において反共政策の一環としてのマルクス主義研究に従事していた（もしくは、させられていた）のである。このことは、一面においては、マルクス主義研究が反共主義という手枷足枷をはめられたことであり、その自由な発展にとっては不幸なことであつたといえるが、また一面では、二〇一三〇年代の中国マルクス主義の黄金時代の学問が、保存されたことでもあり、冷戦後の台湾のマルクス主義研究の発展を準備する貴重な遺産にもなったことを意味する。とはいえ、第一世代の彼らは、かろうじて研究者としての存続こそ認められたものの、あくまで「異端の邪説」の研究者として日陰に置かれ、劣悪な待遇と研究条件に耐えることを強いられた。とりわけ、禁制品とされるマルクス主義文献の収集と自由な出版の困難さが研究の最大の障害物であつた。

C その弟子たち

第一世代の老マルクス主義者たちは、国立政治大学東亜研究所など特定の機関でマルクス哲学や経済学を講義することによって、次代の研究者の卵を養成した。彼ら若き弟子たちを、台湾のマルクス主義研究の「第二世代」と呼ぶことにする。そこには、段家鋒、尹慶耀、王章陵、唐勃、陳木杉、蔡國裕、姜新立、李英明、高安邦、羅曉南、宋國誠、高輝など七〇年代中期から九〇年代にかけて活躍する台湾生え抜きのマルクス主義研究者たちがいる。彼らは、法務部調査局（その前身は司法行政

部、さらに溯れば国民党中央委員会調査統計局すなわち「中統」の内部資料雑誌である「共党問題研究」誌上を中心に論文を発表した。

第二世代が、第一世代と異なる最大の点は、彼らが、マルクスの著作や遺稿の原典に触れずに、ほとんど、ソ連のマルクス・レーニン主義教科書の中国語訳書や、大陸出版のマル・エン全集の中国語版や概説書の類にたよって、粗雑にマルクス主義を了解した点である。その原因は、彼らのマルクス主義研究が、中共研究の一環としての「共產主義理論研究」として行われていたことと、しかもそれが反共宣伝目的で行われていたことであつた。つまり、「弟子」たちは、マルクス主義研究の「恩師」らから、高度なマルクス主義の学識ではなく、反共宣伝のノウハウと心情だけを学んだのである。第二世代とは、純粹培養された反共主義者たちであつた。それは、冷戦構造下の台湾の環境の産物でもあつた。このことは、第二世代の理解するマルクス主義が、「マルクス・レーニン主義」とりわけスターリン主義や、その亜種たる毛沢東主義の流れに局限される結果をもたらし、しばしば、ソ連や中国などの政府の主張や、それらの国の政治経済的・文化的諸現象さえもがマルクス本人の理論と混同された。彼らにとって、マルクス主義とは「中共」と同義であつた。それゆえ、彼らは、マルクス主義の多様な解釈の存在と可能性を認めがらない点では、中共の態度の鏡像でもあつた。のちのネオ・マルクス主義の流行が彼らにとってショックだったのは、反共的心情の作用もさることながら、彼ら第二世

代共通の「マルクス主義Ⅱソ連・中共」という固定観念の図式を揺るがす挑戦者が、ネオ・マルクス主義であったからである。

2 ネオ・マルクス主義の挑戦

A 初期台湾におけるネオ・マルクス主義研究

台湾第一世代によるマルクス主義研究は、研究対象が「正統マルクス主義」や毛沢東思想研究に偏り、ネオ・マルクス主義研究はほとんどなされて来なかった。例外的に、鄭学稼氏は、七〇年代に中共研究の特殊機関で働き、劣悪な環境下でネオ・マルクス主義を研究し紹介した希少な一人として有名である。鄭氏の資料は日本語書籍が多く、しかも殆どが鄭氏個人所蔵のものであった。彼は、弟子に研究の継承を勧めようとしなかったし、自分自身、哲学の門外漢であることを自認していたため、鄭氏以降のネオ・マルクス主義研究は事実上中断した。彼は、「台湾でマルクス主義を研究することは危険で孤独な事業である」と、弟子に語っていた。

しかし、七〇年代中期になると、台湾の研究条件は好転した。郵便検査や書籍・雑誌検閲が緩和し、ネオ・マルクス主義の書籍が次々と台湾に郵送され、巷間の書店ですら見られるようになった。例えば、台北重慶南路の「西風出版社」は、ネオ・マルクス主義関係や左翼関係書の最大の書店であり、ルカーチの『歴史と階級意識』やマルクーゼの『エロスと文明』や『一次元的人間』などの書籍が並び、ロンドンの出版社 *New Left Books* の目録から次々と書籍を取り寄せた。こうして、ネオ・マルク

ス主義思潮が台湾に普及する条件が徐々にできていった。とはいえ、学術的な研究成果は、法務部調査局の『共党問題研究』において断片的な作品紹介が行われた程度であり、民間人による研究成果は皆無に等しかった。

七八年には、ハバーマス研究を携えた高承恕が帰国し、東海大学を中心にハバーマス研究ブームが巻き起こった。出版界もハバーマスの原著の英文訳本の中文翻訳書を出版したり、大陸の出版物の海賊版を出版したりした。これ以降、ネオ・マルクス主義研究志向が強まったが、厳格な学術的研究成果は少なかった。わずかに、ハバーマスやホルクハイマーを紹介した黃瑞琪『批判理論と現代社会学』や、一部の思想家を批判した馮滙祥の『ネオ・マルクス主義批判』、ルカーチやグラムシの思想を紹介した李超宗『西方マルクス主義評介』が出版されただけであった。とはいえ、この翻訳ブームが、のちのネオ・マルクス主義ブームに至る道を切り開いたといえてよい。

B ネオ・マルクス主義ブーム

ネオ・マルクス主義ブームは、八六年頃に始まったといわれるが、それに一層有利な環境を与えたのが、翌八七年の戒厳令正式解除であった。戒厳令解除以降の台湾の民主化・自由化と思想開放以降、台湾知識界は、サルトルとウエーバーに続いてマルクスの学説紹介や議論で沸騰した。以前は少数の特権ある研究者だけが閲覧できた神秘のベールに覆われたマルクス主義文献が自由に読めるようになったことは、長年のタブーを打破

する解放感に満ちた新鮮な知的営為であった。大学を中心とする知識人は、外国の思想や文化を熱心に学ぶ過程で、マルクス主義が単なるソ連や中国の国家イデオロギーやドグマではなく、人文・社会科学の最も重要な学派ないし思潮であることを知らされたのである。

しかも、このマルクスブームは、「ネオ・マルクス主義ブーム」として沸騰し、台湾思想史上、画期的な出来事となったのである。すなわち、従前のように、単に中共のイデオロギー的武器としての「マルクス・エンゲルス・レーニン・スターリン」という継承関係を主軸とする正統派官許マルクス主義の系譜だけに興味の対象を局限するのではなく、世界各国の知的世界で独自の発展を遂げた多様なマルクス主義の流派に注目し、現代社会批判の理論としてのマルクス主義理論を模索するものであった。台湾知識人たちは、エーリッヒ・フロムやジョルジュ・ルカーチやヘルベルト・マルクーゼの中国語版翻訳書を競うようにして乱読し、討論し、座談会を開き、『文星』、『当代』、『中国論壇』などの雑誌が、次々とネオ・マルクス主義に関する華麗で刺激的な特集を企画した。台湾大学の学生出版物『望神州』『群風』や、学生編集者による『宇宙』などもグラムシ、マルクス、ハバーマス、ルカーチ、ローザ・ルクセンブルグの特集を企画した。外国におけるネオ・マルクス主義関係の定期刊行物も、種類においても流通量においても増えて、以下のような雑誌が日常的に一般の人々の目に触れるようになった。すなわち、*New German Critique* (新ドイツ批判)、『*Thesis Eleven* (第十一

条テーゼ)、『*Economy and Society* (経済と社会)、『*Telos* (目標)、『*Canadian Journal of Social and Political Theory* (カナダ社会・政治理論雑誌)、『*New Political Science* (新政治学)、『*Philosophy and Social Criticism* (哲学と社会批判)、『*New Left Review* (新左翼評論) などである。

また、マルクスやエンゲルスの原典や、ハバーマス『社会批判理論』、アドルノ『否定の弁証法』、フロム『マルクスの人間概念』、イーグルトン『マルクス主義と文芸批評』、グラムシ『獄中ノート』などネオ・マルクス主義関係の原典や英文・日文の訳本などの書籍のほとんどが購入可能となった。高宣揚『ネオ・マルクス主義紹介』や、中国の徐崇温の『西方マルクス主義』のコピー本も書店で売られた。この結果、民間の個人研究者でも資料的に恵まれるようになり、ネオ・マルクス主義研究の担い手層の底辺が急速に拡大した。

大学で正規のカリキュラムに、ハバーマスのみならず、グラムシ、アルチュセールらが正式に取り上げられたのも、八十六年以降の新しい現象である。台湾大学の葉啓政、陳文団や、台湾国立政治大学の沈清松らは、学内で常に大きな反響があった。彼らの生徒の多くは、ルカーチや、グラムシ、マルクーゼ、アドルノなどの思想家を取り上げて研究論文を書いた。

ネオ・マルクス主義ブームは、マルクス主義研究の「第一世代」を引退させ、「第二世代」を変化させた。姜新立や李英明ら「第二世代」は、もはや特殊研究機構に隔離された昔日の反共イデオロギー工作者ではなくなり、学界や言論界で公然とマルク

ス主義を論ずる学究になっていた。彼ら「台湾土着派」は、それまで特権的にマルクス主義文献を閲覧できた強みを発揮して、依然として台湾のマルクス主義研究の主流を占めることになった。

また、欧米への留学や訪問研究から海外のマルクス主義の最新理論を持ち帰った「第三世代」もしくは「国際派」の研究者が出現したことも重要な変化である。洪鎌徳や高宣揚らがそうである。彼らの理論水準の高さは、台湾のみならず、大陸中国においても注目されており、今後の台湾のマルクス主義の発展を担う中堅として期待される。したがって、洪鎌徳は、台湾のネオ・マルクス主義の到達点に位置づけることができる。

C ブームの背景

洪鎌徳は、台湾のネオ・マルクス主義ブームの原因として、以下の分析をした。第一に、戒厳令解除、政党自由化、新聞自由化を契機とする民主化と自由化の進展である。これは、アカデミーの世界でも同様であり、多年にわたって最大の禁区とされてきたマルクス主義やネオ・マルクス主義を、民主化後の知識人たちが真っ先に理解しようとして熱望したのは自然であり、それらを公然と研究する行為自体が国民党の思想統制への反抗としての心理的・政治的意義をもっていたのであり、なによりも、世界の思潮からの遅れを取り戻したいという台湾知識人の心理が拍車をかけたのである。第二に、物質的条件としては、NIESのひとつである台湾の経済的繁栄も一因であり、中流階層

の増加、台湾ドルの為替レートの上昇、書店経営の活発化が洋書の購入を容易にしたことも、無視できない要因である。さらに、大陸中国の開放政策の結果、台湾と大陸中国との往来が頻繁になり、中国におけるネオ・マルクス主義研究の中国語の専門書が台湾にもち帰られ、海賊版となって大量に複製出版されたことも、一因である。第三に、台湾社会自体の変化も重要である。台湾は、急速な経済発展に伴う社会の構造的変動を経験し、労働保険問題、老人問題、女性の権利問題、交通問題、社会福祉問題など数々の複雑な社会問題を発生させた。これらの六〇年代以来の実存主義やウェーバーのブームが解決方法を提示し得なかった新時代の問題に対する知的インスピレーションを、知識人がネオ・マルクス主義の中に探索したということも原因である。¹⁰⁾

以上の洪鎌徳の分析のうちで思想内容的に最も重要な要因は第三の社会的変化である。高度成長後の台湾は、従来の貧困や独裁政治など発展途上国型の諸問題に加えて、人間疎外現象を主とする先進資本主義国特有の新しい諸問題に直面したのである。この「疎外」という問題意識から出発する場合、マルクス、それも『経済学・哲学草稿』にみられる初期マルクス思想に興味が集出し、それに重点を置くネオ・マルクス主義がブームとなるのは当然であった。

この問題について、カリフォルニア大学サンタバーバラ分校政治学教授の劉平鄰も、台湾の急速な工業化と社会変動が、農業改革、人工急増と教育の普及による廉価な労働力の大量供給、

制度改革に促進された対外貿易、若い企業家の出現などの点において、一九世紀のドイツ工業化の状況に酷似しており、その時代のドイツ社会と同様の「疎外」現象が近年の台湾に出現していることを指摘している。⁽¹⁾

D 国民党の反応

戒厳令解除後の国民党は、このネオ・マルクス主義ブームに對して、従前のような禁止政策こそとらなかったものの、警戒感をいだき、保守的な反応を示した。八七年八月一日、国民党中央委員会秘書長の李煥は、国民党中央総理記念週集會において、台湾知識人の間の「ネオ・マルクス主義」流行が憂慮すべき現象であるとの公式談話を発表した。李煥は、教育部長時代からも「ネオ・マルクス主義現象」への執拗な攻撃を繰り返していた。これに對して、洪鍊徳や高承恕は、「學術問題は學術に帰せ」と批判している。⁽²⁾

この国民党の反応は、数十年来の反共教育体制の名残であるといえる。「ネオ」の形容詞がついていようと、マルクスとマルクス主義者の学説が、少数の特殊機構以外の一般の大学や専門学校の講壇上で堂々と講義されることは、反共を国是とする台湾においては依然として危険視された。国民党は、マルクス主義恐怖症から容易には脱却できずにいたのである。

一般の大学や専門学校において、ネオ・マルクス主義がカリキュラムに編入されたとはいえず、教授可能な人材も少なく、台湾においては依然として冒険的試みであった。したがって、ネ

オ・マルクス主義は、教育制度の内部では三民主義に対する一種の對抗文化的存在であることを免れ得なかった。このことも、国民党を警戒させる要因であった。国民党は、民進党などの野党勢力や、新たな左翼運動が、ネオ・マルクス主義を新しいイデオロギーの武器とすることを懸念していた。したがって、戒厳令解除後の国民党にとって、民間のネオ・マルクス主義ブームは、禁止できずに野放しにされた災厄であった。民主化を強いられた国民党は、ネオ・マルクス主義を禁止もせず奨励もしない曖昧な態度で、睨み続けることになった。

唯一の対策は、「三民主義」思想によるネオ・マルクス主義の「批判」および「超克」であった。政府当局は、多くの専門家を動員して、レポートを書かせ、討論会を開催し、結果的に政府自らがネオ・マルクス主義ブームに油を注ぐことになり、台湾は、たちまちにして世界のネオ・マルクス主義研究の中心地になった。⁽³⁾「三民主義」によるネオ・マルクス主義批判の代表例に、馮滬祥の議論がある。彼は、「互助理論」で「衝突理論」を、「沈潜治学」で「学生運動」を、「労資合作」で「工人運動」を、「合法競争」で「非法法闘争」を、「温和な改革」で「制度の否定」を超越すべきことを主張したが、これらは国民党が伝統的な左翼運動一般に向けてきた批判の反復にすぎなかった。⁽⁴⁾

3 台湾ネオ・マルクス主義の内容

「ネオ・マルクス主義」（中国語では「新馬克思主義」もしくは「新馬」）が指す思潮の範囲についての学界共通の明確な定義はない

が、台湾では、「新馬」は、「旧馬」〔旧マルクス主義〕¹¹「正統マルクス主義」を超越した思潮の意に用いられ、「西馬」〔西方マルクス主義〕の発展形態、ないしは同一の思潮として扱われている。

ロバート・ゴアマンの「実験主義的マルクス主義」〔主体的体験的マルクス主義〕とか、毛沢東を構造主義的マルクス主義者に分類するなどの分類法は、傳傳勲によって批判されている。この点について、台湾国立政治大学の田心暉も、定義の欠如、範圍についての問題点（例えばソ連内の異端分子も範圍内に含めるなど）を指摘し、むしろ大陸中国におけるネオ・マルクス主義研究の大家、徐崇温による定義こそが明解であると評価している。

徐崇温によれば、「ネオ・マルクス主義」とは、「西方マルクス主義」と、スターリン批判以降の東欧の異端理論、および、六八年以降の欧米の工業文明や晚期資本主義に関心を寄せる「ニューレフト」¹²とを包含する概念である。

このほかに、李英明による「晚期マルクス主義」〔西方マルクス主義〕とほぼ同じ「概念や、傳傳勲の『ポストマルクス主義』」〔ネオ・マルクス主義〕と「西方マルクス主義」とを含む「概念が提起されているが、『ネオ・マルクス主義』と『西方マルクス主義』とを最も明確に区分したのは、前述の洪謙徳である。

洪謙徳によれば、「西方マルクス主義」とは、第一次世界大戦後の一九二〇年代初期に中部・南部ヨーロッパに流行した左翼思潮であり、ルカーチ、コルシユ、グラムシを先駆者とし、三〇年代にはフランクフルト学派によって継承された思潮であ

る。第二次世界大戦後には、実存主義、現象論、構造主義、新実証主義などがマルクス主義と関わって、「西方マルクス主義」の種々の流派を形成した。一方の「ネオ・マルクス主義」は、これらの基礎上に、六〇年代末以来、西欧、北米、東欧において流行したマルクス主義学説であり、広義においては、ユーロコミュニズムや、ラテンアメリカの「解放の神学」(liberation theology)やアフリカの急進主義も含まれる。すなわち、ネオ・マルクス主義は西方マルクス主義の蓄積の上に誕生した六〇年代以降の新思潮であることになる。また、洪謙徳は、英米のニューレフトたちもネオ・マルクス主義の範疇に加えている。これらネオ・マルクス主義の研究テーマは、意識、思想、文化などの上部構造に重点が置かれているが、新搾取論、新植民地主義論、新帝国主義論などと関係のある従属理論、世界システム論、相互依存論などの経済的下部構造へも強い関心を示している。

台湾型ネオ・マルクス主義研究の到達点を示す洪謙徳の名著『ネオ・マルクス主義と現代社会科学』(八八年)は、「もう一つの社会科学的思想の思潮」の紹介として台湾の知的社会に大きな衝撃を与えた。学術的スタイルをとる本書の特色は、ネオ・マルクス主義を、思想家別ではなく、歴史学、地理学、社会学、人類学、政治経済学、国家論などの社会科学の学問分野別に体系的かつ客観的に論じていることである。ただし、言語学や文学や精神分析学などの分野でのネオ・マルクス主義の貴重な成果は見過ごされている。ここには、台湾の位置づけや、先住民問題、

統一¹⁸⁾もしくは独立問題に関連の深い分野への関心がみい出せる。

洪鎌徳は、さらに、九六年に発表した論文で、九〇年代は「ネオ・マルクス主義」から「ポスト・マルクス主義」への移行が進んでいることを分析している。洪鎌徳によれば、戦後の欧米のマルクス主義は、スターリン批判時代にあたる五〇年代（ヒュー・マニズム、現象学）、学生運動の爆発した六〇年代（構造主義、批判理論、フロイド主義）、七〇年代中期（ポスト構造主義）、ポスト・マルクス主義の八〇年代中期以降の四段階の変質過程を経ている。ポスト・マルクス主義の誕生した背景は、冷戦の終結、ソ連・東欧社会主義国家の崩壊、中国の天安門事件、NIE Sの台頭、西側の新保守主義の台頭を最たるものとする「全地球的な政治経済的大変動」である。この時代は、経済的不況が世界貿易を地域化し、プロレタリアートが暴力革命を志向せず、ユーロコミュニズムが没落し、急進的知識人の多くが大学などに雇用され、体制内化し、ネオ・マルクス主義理論もブルジョワ化していった。ネオ・マルクス主義の理論的指導者の多くが逝去した。八〇年代後半から九〇年代においては、ネオ・マルクス主義は、アカデミズムやジャーナリズムを除いて、社会的に活躍する場を失い、衰退し解体の危機に瀕した。この状況から、マルクスの理論を、ウェーバーやデュルケムら古典理論と総合し更新しようとするハバーマスらのポスト・マルクス主義の試みが行われ、マルクス主義は不死鳥のように蘇生し始めていると指摘する²⁰⁾。洪鎌徳の問題意識は、台湾や中国の問題に

限らずにグローバルであるが、社会の多様化、価値観の多元化、民主化、知識人問題など、台湾が直面する問題に重ね合わせて欧米の社会的変動の問題を捉える努力に思われる。それだけに、洪は、ポスト・マルクス主義の試みが、マルクス主義の道徳的側面と科学的側面との総合に成功することへの期待は大きいと思われる。

台湾では、このように、旧マルクス主義、西方マルクス主義、ネオ・マルクス主義、ポストマルクス主義の区別と定義とを、台湾の今日の問題意識とからめつつ、ネオ・マルクス主義内の個別の人物や流派、研究テーマ、研究範囲を確定しながら研究が進められるという状況にある²¹⁾。

4 台湾のネオ・マルクス主義研究の問題点

台湾のネオ・マルクス主義研究で重要な問題の一つは、「第二世代」が、欧米の一次資料よりは、むしろ中共系中文資料に依拠して研究を進めてきたため、大陸中国の影響を大きく受け、視野における制約を受けたことである。すなわち、疎外論、ヒューマニズム、「西方マルクス主義」論争などが、「文星」や「宇宙」、「当代」、「中国論壇」などの雑誌で紹介され、論じられ、この文脈上に行われ、「西方マルクス主義」の理論と人物の研究が偏重された²²⁾。このことは、台湾知識人が問題意識における一種のアジア的な狭さを有することでもあるが、逆に、大陸中国の知識人と近似した土俵の上に立っていることでもあり、兩岸の知的交流の可能性をも物語っている。

沈起予も、台湾のネオ・マルクス主義研究の問題点の一つとして、資料の問題を挙げている。台湾では、ネオ・マルクス主義研究は政府当局の支持を受けず、個人は自力で研究を進める以外に道はない。しかし、ネオ・マルクス主義思潮自体が、少なくとも八十人以上の思想家によって構成され、英語・独語・仏語・イタリア語・日本語の語学力を最低限必要とし、人文・社会科学のほぼ全領域をカバーする広大な知の森林であり、いかに豊かな財力と強い精神力とを備えた個人であろうとも、經典資料を全部独力で収集し解釈することは至難の技である。大学においてすら、学生たちは、人から資料を借りてコピーしては読むという方法に頼るしかない。第二の問題点に、研究の前提となる知識の難度の高さの問題がある。一般的な人文・社会科学の基礎知識以外に、マルクス主義、国際共産主義運動史、資本主義発展史および工業文明史の知識が必須であるが、それだけの博学者は少なく、特にマルクス主義の知識を基礎にしてネオ・マルクス主義研究を進めることのできる研究者が、台湾という特殊環境においては極めて少ないという事情がある。第三に、この研究が、台湾ではやはり危険な事業であるということである。李登輝時代は、さすがに戒厳令時代のような露骨な禁止、検閲、没収、押収などはなくなったものの、いつ再び禁止されても不思議でないことに誰もが気づいている。鄭学稼の言葉では、研究者は「薄氷を踏む想い」で研究し、政治の雲行きに過敏になって、隠れるように研究を進めるという状況が、台湾のネオ・マルクス主義研究人口を減らす結果になってい

る。第四に、研究には、広く最新の研究情報に通じている必要があるが、それは一個人が自己の「資料庫」をもつという事に等しく、時間、空間、能力、精力、財力、知識において、そこまでの境地に達した個人は滅多にいないという問題である。このような意味で、洪鎌徳は例外的な一代の超人ともいえる存在となっている。

国民党当局や多くの學術機関に支持されないという状況下では、ネオ・マルクス主義研究は、純粹に個人的営為となっており、熱意ある研究者は、ネオ・マルクス主義のあらゆる資料を一人で掌握しようと孤軍奮闘する。研究者同士の分業は欠如しており、広大な領域の中でエネルギーを浪費する。他から多くの情報も助けも得られない以上は、自分の研究テーマと研究状況を門外不出の秘術とするのは当然であり、この密教的習慣が、ネオ・マルクス主義研究者の生存の鉄則として確立しているのである。²³ かりに支持を得れば、研究者の組織化も分業も進み、財源も研究者人口も増え、大規模な共同研究のプロジェクトも企画され、個々の思想家や思潮の優れた研究の蓄積を増すことであろう。しかし、その場合は、逆に、研究者個々人の主体的な問題意識が希薄化し、批判の学としてのネオ・マルクス主義から思想的に学ぼうとするエリートスが失われていく恐れもある。ネオ・マルクス主義ブームは、學術的には未だに十分な研究環境はもたらさなかったものの、台湾知識人個々人にとっての大きな思想的インパクトであった。それが、台湾に、新しい思想的地平を開拓できるかどうかは、洪鎌徳を初めとする学

者陣の思想的消化力にかかっているともしえよう。その意味で、洪鎌徳が台湾大学の教壇で講じている「ネオ・マルクス主義と当代哲学」²⁴と題する体系的な講義は、今後の台湾の新世代の研究者を養成するものとして期待すべきである。

5 台湾社会とネオ・マルクス主義

ネオ・マルクス主義を純粹に学究的営為としてのみ捉えることは一面的である。ネオ・マルクス主義が台湾に受容されたのは、七〇／八〇年代の反政府運動が基盤となっている。前述のように、台湾では一貫して国民党の秘密警察政治が行われ、多くの知識人が、一つは中共スパイもしくはその隠匿容疑で、一つは台湾独立運動画策容疑で逮捕された。この強権政治に対して抗議の声をあげ民主化を訴えた台湾キリスト教長老教会は、

七一年に台湾住民の自決を求める「国是声明」を発し、さらに七七年には「人權宣言」を発して、台湾独立の方向性を指示した。これは国民党政権を刺激し、キリスト教関係者のみならず、台湾民衆のあらゆる反政府的な運動への弾圧を招いた。同時に、民衆の側の反政府的感情にも火がつき、政府官憲と民衆との直接の衝突が頻発した。桃園県長選挙の不正開票に激怒した民衆が警察署を襲撃した中歴事件（七七年十月）や、党外雑誌『美麗島』雑誌社主催の国際人權デー記念集会で官憲と民衆が流血の衝突をした高雄事件（美麗島事件、七九年十二月）がその頂点である。特務組織によるテロも激化し、林義雄家族虐殺事件（八〇年二月）、陳文成博士虐殺事件（八一年七月）、江南殺害事件（八四年

十月）をおこしている。これらの事件は、親国民党であったレーガン大統領に台湾の民主化を勧告させる契機にもなっている。このような内外の民主化圧力の結果、八七年七月に戒嚴令は解除された。もっとも、代わりに制定された「動員戡乱時期国家安全法」の第二条で「人民の集会と結社は、憲法に違反し、あるいは共產主義を主張し、または国土の分裂を主張してはならない」と規定されており、共產主義思想と台湾独立論が依然として非合法状態であることには変わりがなかった²⁵。しかし、李登輝政権の民主化改革への積極性と民主化運動とが相まって台湾民主化は急テンポで進んだといつてよい。全国学生運動連盟「結成（九〇年三月）で台湾学生運動が最高潮を迎えると、李登輝は、「台湾の天安門事件」に発展することを懸念して、学生

の要求に譲歩し、政治犯釈放を行った²⁶。民主化運動において指導的役割を果たした集団は、一つは国民党以外の代議士（党外公職人員）であり、もう一つが国民党機関誌以外の雑誌社（党外雑誌）である。彼らは、戒嚴令下の政党結成禁止を無視して、戦後初めての野党である「民主進歩党」（民進党）を結成し（八六年九月）、李登輝政権に承認させることに成功した。長年「党外雑誌」として発禁処分に遭ってきた雑誌や地下出版物が急速に氾濫し、ネオ・マルクス主義ブームを造ったのも、この民主化の勢いの成せる技であった。

ネオ・マルクス主義紹介の舞台の一つとなった雑誌『当代』は、「当代」（同時代的）であって、しかも「反当代」（反時代的）であることを掲げており、六〇年代の世界各国の若者の反乱の

背景となった社会思想の革命精神を継承する姿勢を示している。『文星』雑誌も、元来、六〇年代の国民党支配に反対する大陸出身の知識人の言論を代表するものであったが、七〇年代になると、主役は台湾本土意識をもつ台湾出身者に代わり、ネオ・マルクス主義の紹介に努めた。⁽²⁸⁾ネオ・マルクス主義の受容主体も、国共対立の憎悪とは無縁で、大陸に隣国意識すら抱き、中共の一元独裁と共に、いかなる形の全体主義的専制をも嫌悪し、広義の民主化・自由化・多元主義化を切望する世代である。このような、反共と反国府との一体化した立場は、最大野党たる民進党の党綱領に顕著であり、中華民國の法の下で弾圧されることを回避する上で重要なポイントとなった。⁽²⁹⁾ただし、ネオ・マルクス主義受容を全て国府批判と結び付けることはできない。現に、ネオ・マルクス主義紹介のもう一つの主舞台である雑誌『中国論壇』は、保守派あるいは中立派的立場をとり、国民党改革派の色彩をもち、国民党政府を支持し、かつ現行の政治・経済政策をほぼ認めている。ここには、李登輝時代の国民党支持勢力が、より柔軟な思想的開放姿勢へと傾斜していることがうかがえる。⁽³⁰⁾

ネオ・マルクス主義は、その意味で、台湾の民主化運動に適合的であり、国民党は、民進党が、ネオ・マルクス主義のような何らかの新しい反政府イデオロギーで武装することを危惧した。洪謙徳などの学究派知識人は、ネオ・マルクス主義を学術問題と捉え、政治的意味を否定するものの、洪自身も、学生や知識人の民主化運動を「価値の多元的な社会」の必然的現象と

して弁護している。国民党当局の思惑通りに民進党がネオ・マルクス主義を直接に武器にするかどうかはともかく、ネオ・マルクス主義が台湾社会に新たなラディカリズムの知的根拠を提供し、独裁政治の名残である硬直化した三民主義のイデオロギー支配をつき崩して、台湾の知的社会に全方向的な発展可能性をもたらしうることは確かである。すなわち、ネオ・マルクス主義とは、冷戦イデオロギーを超越する社会批判理論として迎えられるのであった。

結 論

地理的分布から見ると、「正統マルクス主義」が、ソ連、東欧、アジアに偏在していたのに対して、「西方マルクス主義」はヨーロッパ先進資本主義国において発達し、「ネオ・マルクス主義」は、西欧、北米、東欧において流行した。民族主義化した「正統マルクス主義」が主流である東アジアにおいて、ネオ・マルクス主義は、完全な外来思想であり、「正統マルクス主義」との衝突・対決が不可避であった。それ以上に、台湾では、反共体制のイデオロギーとしての三民主義との対決を強いられた。いずれにせよ、ネオ・マルクス主義が、元来の地理的守備範囲を越えて、アジアの一隅の台湾の知的社会に受容されつつあることは、マルクス主義にとっても、アジアの知的風土にとっても、その普遍妥当性が試され、それ自身が大きく転換する機会であるといつてよい。中国や台湾の現実、既存の体制イデオロギーを空洞化しながら、徐々に新種のナショナリズムを産み出し

つつあるが、アジアにおけるネオ・マルクス主義が、それを批判するだけの分析能力と未来イメージをもった新たなラディカリズムたりうるのか、或いは新たなナショナリズムに墮するか、それともその開放性・多元的性格ゆえに雲散霧消する途を辿るのか、問われているのである。

- (1) Robert A. Gorman, *Neo-Marxism: The Meanings of Modern Radicalism*, Westport, Connecticut, 1982, 443, *Biographical Dictionary of Neo-Marxism*, ed. by Robert A. Gorman, Westport, Connecticut, 1985.
- (2) 伊藤潔『台湾：四百年の歴史と展望』中公新書、一九九三年、一三七―一三二頁。
- (3) 洪鎌徳『台湾対馬克思主義的新評估』『國立台灣大學中山學術論叢』第二期、一九九四年六月、八頁。なお、台湾におけるネオ・マルクス主義の概説書には、以下の諸点がある。高宣揚『新馬克思主義導引』台北、遠流、一九九一年。李超宗『新馬克思主義思潮』台北、桂冠、一九八九年。姜新立『新馬克思主義與當代理論』台北、結構群、一九九一年。
- (4) 沈起予『雲深不知処？…台湾新馬克思主義的研究與省思』『文星』一七期、一九八八年、三月、一二六頁。
- (5) 沈起予、前掲、八八九頁。
- (6) 沈起予、前掲、九頁。
- (7) 沈起予、前掲論文、一二六頁。
- (8) 沈起予、前掲論文、一二八頁以下。
- (9) 注3。洪鎌徳は、台湾新竹出身で、台灣大學政治学系を卒業し（六〇年）、ウィーン大学で政治学博士を取得し（六七七年）、ミュンヘン大学、南洋大学、台灣大學、シンガポール国立大学で教鞭をとり、ハーバード大学、ロンドン政経学院、カリフォルニア大学バークレー分校の訪問研究員として活動。英、独、露、日、伊の五か国語と、政治学、経済学、社会学、哲学に通曉。中国大陸も訪問し、北京大学、人民大学、中山大学、上海大学の客員教授、復旦大学顧問教授となる。

- (10) 洪鎌徳『新馬克思主義と現代社会科学』新馬評介叢書1、台北、森大圖書有限公司、一九八八年、二〇三頁以下。洪鎌徳の分析は、以下の傳偉勲の発想に着想を得ている。傳偉勲『後馬克思主義與新馬克思主義（上）』『中国論壇』第五卷五二期（總第二九三期）、一九八七年二月、四七―四九頁。

- (11) 劉平鄭『智識分子、工業社會和新馬克思主義』『中国論壇』、第二五卷第八期、總第二九六期、一九八八年一月、七〇頁。
- (12) 洪鎌徳『國民黨の惧馬症：新馬克思主義在台灣』『文星』一一七号、一九八八年三月、一一頁。
- (13) 沈起予、前掲論文、一二五頁以下。
- (14) 馮滬祥『超越新馬克思主義…兼論從三民主義超越之道』『新馬克思主義評介』共党問題研究中心印行、一九八八年。
- (15) 傳偉勲、前掲論文。
- (16) 田心喩『何謂新馬克思主義？…概念、範圍與問題』『文星』一一七号、一九八八年三月、一一三―一二七頁。徐崇溫『西方馬克思主義』天津、人民出版社、一九八二年。この大陸の徐崇溫の著作は、『結構文化事業股份有限公司』や『谷風出版社』から海賊版で流通し、台湾で大きな影響力をもった。
- (17) 例えば、*New Left Review*, *Socialist Register*, *Radical Philosophy* 等の雑誌を中心とするイギリス左翼知識人たちである。彼らは、ジョアン・ロビンソン (Joan Robinson)、『エーロー・スラッファ (Piero Sraffa)』、『モーリス・ドブ (Maurice Dobb)』、ケンブリッジの政治経済批判を継承し、それを全社會や文化の批判にまで拡大したのである。イギリスでは、大学において、マルクス主義が政治学、経済学、社会学、人類学、心理学、哲学、文芸批評などで若手学者によって盛んに講義され、彼らの組織するマルクス主義学会は大きな影響力を発揮しており、ネオ・マルクス主義の中心はロンドンにあると言える。また、北アメリカにおいても、社会学者ライト・ミルズ (C. Wright Mills) の権力論、社会階層化、文化とパソナリティの関連分析等の影響を受けたアメリカ

左翼理論家たちが、*Dissent, Transaction, Monthly Review, Telos, New German Critique, Science & Society, Politics & Society* 等の雑誌において活躍している。しかも、大学において教育や研究にたずさわるニューレフト学者たちが「アカデミーマルクス主義」を形成しており、アメリカのネオ・マルクス主義の司令部をなしている。

- (18) 沈起予「現代社会科学的尖兵」『中国論壇』二七卷第九期(三二期)一九八九年二月、六六頁以下。張翼星「推介洪鎌徳著新馬克思主義和現代社会科学」『中国論壇』三二卷第一期、一九九一年十月。

- (19) ポスト・マルクス主義の代表は、記号論的マルクス主義(ラクラウ、ムーフェ)、分析的マルクス主義(ルーマー、エルスター)、経験的階級分析理論(ライト)、ポスト・モダンズム(フリーコー、ボードリヤ、デリタ)、文化政治理論(ジェイムソン)、および史的唯物論再構築派(ハーバーマス、ギデンズなど)である。

- (20) 洪鎌徳「馬克思主義在西方」『從新馬鞍向後馬的理論變貌』『東吳政治學報』第五期、一九九六年一月、二二一―二二六頁。

- (21) 前掲、洪鎌徳の著書、傳偉勲論文、ならびに、李英明「晚期馬克思主義」(台北、揚智文化公司、一九九三年五月)。

- (22) 注3、洪鎌徳論文、一二頁、二五頁。台湾のネオ・マルクス主義研究の主な学術的成果には、以下の諸論文がある。総論的研究：洪鎌徳「新馬克思主義和現代社会科学」台北、森大圖書有限公司、一九八八年。洪鎌徳「新馬克思主義與当代人文思潮以及社会学說的互動」『中山社会科学學報』八卷八期、一九九四年、一七―五七頁。馮滬祥「新馬克思主義批判」台北、黎明文化事業公司、一九八一年。青年マルクス研究：洪鎌徳「傳統與反叛：青年馬克思思想的探索」台北、台湾商務印書館、一九八六年。鄭学稼「青年馬克思」台北、時報出版有限公司、一九九二年。ルカチ研究：洪鎌徳「盧卡奇論正統馬克思主義」『思與言』二四、六、一九八七年、六六―六七九頁。洪鎌徳「青年盧卡奇的心路歷程」『当代』一九八七年一月、五六―六三頁。

- (23) 沈起予、前掲論文、一三〇頁以下。

- (24) ちなみに、講義内容は、以下の通り。1、古典マルクス主義の危機。

2、西方とソヴェトマルクス主義の台頭。3、ルカチ、グラムシ、コルシユの西方マルクス主義形成への貢献。4、アドルノとホルクハイマーの指導するフランクフルト学派。5、マルクレーゼとライヒの学説。6、サルトルと実存主義的マルクス主義。7、メルロ・ポンティと現象学的マルクス主義。8、アルチュセールの構造主義とマルクス主義。9、ハーバーマスの史的唯物論の再建。10、ギデンズの現代資本主義批判。11、ネオ・マルクス主義と当代哲学の交流。12、未来へのマルクス主義の動向。洪鎌徳「課程紹介：新馬克思主義與当代哲学」『哲学與文化』廿二卷、第一期、一九九五年二月。

- (25) 伊藤潔、前掲書、二一五頁。

- (26) 伊藤潔、前掲書、二二四頁以下。

- (27) 陳奕麟「左派思想 at the Hong Kong 国内知識界的当代」『思與言』第二四卷第五期、台北、一九八七年一月、五五―二頁以下。

- (28) 田弘茂「台湾の政治・民主改革と経済発展」サイマル出版社、一九八九年、二二―二二頁。

- (29) 田弘茂、前掲書、二二八頁。

- (30) 田弘茂、前掲書、二六〇頁。

書 評

岩崎正弥著

京都大学術出版会 一九九七年
A5判 三六八頁 四〇〇〇円

『農本思想の社会史——生活と国体の交錯』

和田 守

従来、農本思想は丸山真男の「農本イデオロギーの日本ファシズムにおける優越的地位」との規定（『日本ファシズムの思想と運動』一九四七年）以後、基本的には日本ファシズムとの関連で取り上げられ、その反官的・反都市的・反大工業的・反中央集権的傾向を前提にしたうえで反近代主義・復古主義的性格が指摘されてきた。一九七〇年代以降、権藤成卿や橘孝三郎ら農本主義者の研究、地方農民運動の研究などを通して、その見直しが進められてきたが、本書は農本思想の本質理念そのものの再検討とその理念の現実化としての生活実践・運動・政策の歴史的機能分析を通して新しい農本思想像を提示しようとする意欲作である。

すなわち著書によると、農本思想の本質は人間生命をめぐる問題にあり、その回路づけ（制御管理方法）という規範化を通して生命発現の具体的在り方としての生活（世界）が対象化され、

その操作（創造・維持・改変など）を課題とすることになった。この意味で農本思想は、国家目的に従属させられ封じ込められていた生命・生存・人生・生活など「生」をめぐる諸問題の解放と対自化を通して、自我の内面的主体化と社会的対象化を浮上させた日露戦後、大正期の思想潮流のなかに位置づけられることになり、著書は「近代主義の一種」にはかならないとみなしているのである。そのうえで、生命・生活をめぐる農本思想の展開と国策との結合・反発・摩擦葛藤のダイナミズム、別言すれば生活と国体が交錯していく様子を農本思想の社会史として解明しているのである。

このため生命の回路づけの相違という観点から農本思想を類型化している。帰農によって自己表現した大正期「へ自然」委任型「農本思想、農本連盟に結集し運動を行った昭和恐慌期「へ社会」創出型」農本思想、総力戦体制下のとりわけ厚生運動に自らを仮託した戦時期「へ国体」依存型「農本思想の三類型であり、本書の第一部、第二部、第三部でそれぞれの分析が行われている。

第一部では日露戦後一九一〇—二〇年代、徳富蘆花、江渡狄嶺、橘幸三郎、相馬御風、武者小路実篤、中里介山、石川三四郎といった知識人たちの帰農行為に注目している。農業労働生活実践」という身体を通した多彩な「へ自然」との絶えざる対話によって生命の多方向的開花を表現させようとし、この「へ自然」への全面的自己委任による個の確立と「へ自然」を媒介とした相互依存性という自治観念の形成を強調している。とくに狄嶺の

「農行」思想に生活哲学の可能性を探り、権力への抵抗思想として石川の「土民生活」論を高く評価し、また「複式網状組織」論など複合的・重層的ネットワーク社会論の現代的意義を論じている。

第二部では昭和恐慌による農村窮乏が深刻な社会問題化するなかで一九三二年に権藤、橘、岡本利吉、長野朗、犬田卯、加藤一夫らによって結成された農本連盟を取り上げ、新たな「社会」創出によっていわば外から個々人の生命の保全・充足・開花をはかり、共働運動や農本自治運動などの諸運動を通して実践した点を高く評価している。とくに岡本の協同組合主義による規範社会構想と権藤の「社稷」を核とした自治社会構想に注目しており、なかならず権藤の「社稷」とは自然共同体ではなく、民衆相互の共同契約による作爲的・目的的社会であることを強調し、そこに国家権力に抗する「公共性」を託しつつ、「天下」理念との結合による革命の正当化を提言したとしている。

第三部では有馬頼寧や加藤完治ら農政イデオログを取り上げ、「農国本」と称揚された農本思想が総力戦体制の矛盾を補完する国体論に依存した形で展開されたことを論証している。ここでは総力戦体制を担いうる人的資源としての農民の保護育成という理念が突出したが、それは国家による農民の生命の管理統制をめざしたものであり、戦時下農村厚生運動として政策化されて「自発的服従」を喚起し、農本運動家の多くも合流することになった。具体的には保健運動、心身鍛錬運動、文化運動の推進であり、前二者について滋賀県湖北地域、大阪藍野塾に

関する実証的事例研究がおさめられている。

このように時系列的には農本思想の歴史的展開を三段階に分けて論述している。日本ファシズムとの関係については第三期で合流することになり、それは第一・第二期農本思想との「断絶」ないし「転向」とみなされている。例えば、権藤の影響を受けた長野派の農本自治運動における「生活権擁護」の要求は「国家保護」との交錯を招き、結果的に国家を引き寄せてしまい、「国体」依存型」農本思想に合流したとされているのである。しかも、国体理念を回路としつつも総力戦体制のもつ計画化ないし機能的合理化の論理は、たとえそれが他律的なものでもあっても、農民の直接的生活利害からして受容されやすい点があったと指摘されている。

とすれば逆に、第一・第二期の農本思想の本質は農民の現実的生活とは切り結びえない観念的ユートピア思想であったことにはならないか。現実の地盤に降りてゆくに従いイリユージョンに化してゆか、転向を余儀なくされるということにはならないのかという問題である。この点、著者は本書の冒頭で、農とは「現実態」ではなく「理想態」をさすとしているが、この規定からすると生命の具体的表現としての生活そのものの実態を実証的に対象化しつつ社会理論を構築してゆく志向性が掬い上げられなくなるのではないか。

とはいえ、本書は農本思想研究、ひいては近代思想研究を大きく前進させる力作である。著者は終章において「生活の場としての地域」という問題設定のうえで、今後の研究を進めると

している。大いに期待するとともに、評者としては農本思想における中国観の問題、日本の自治思想の展開のなかに位置づける問題など触発されるところ大であった。

三浦永光著

未来社 一九九七年
A5判 三二二頁 七〇〇〇円

『ジョン・ロックの市民的世界―人権・知性・自然観』

田中 秀夫

しばらくの間、シヴィック・ヒューマニズムの研究潮流の隆盛に押されて低調であったかの感があつたが、実際には、ロック研究は継続されているというだけでなく、いよいよ活発な展開を見せているというべきである。「ロックについての学術論文は週に一点は出ている」(Goldie)というのは、おそらく英米だけを視野に置いた発言であろう。この膨大な研究を鳥瞰する研究展望が出ることを期待したい。

本書は、近年のわが国のロック研究における有数の力作のひとつであると推察される。第一部「自然権論の射程」には「自然権と所有権」、「自然権と異民族」、「信教の自由と公共の福祉」の三章があてられ、第二部「人間知性と自然観」は「市民的知性の形成」、「一次・二次性質論と自然の数量化」、「機械論と精

神・物質二元論を越えて」の三章から構成されている。各章は既発表の論文の再録で、初出は順に一九八一年、八二年、八四年、七六年執筆、九四年、九七年である。本書はしたがって、著者のほぼ二〇年間の研究の成果である。

第一章は周知のトピックを扱っているが、万人を差別しない自然権の概念が生命、自由だけでなく、財産をも含むことから、労働所有権を通して不平等を生むことになるというパラドックスが、丁寧なテキスト解釈と背景をなす社会的コンテクストの追求から解明されている。とくに囲い込み論争をふりかえってロックが囲い込みを肯定していたとする分析は、ロックの貧民観、貧民政策への関与の分析とともに有益である。

第二章は、ロックの自然権の概念が異民族支配と面立するものであることが、究明される。著者はロックのアメリカとの関わりを、詳細な事実関係を押さえて克明に跡づけ、そのうえでアメリカに対するイギリスの植民政策をロックが支持していたことを明らかにしている。著者の分析はアメリカ植民地形成の歴史と、当時の植民を正当化するイギリスのさまざまな議論、インディアン側の植民政策をどう見たか、といった諸側面におよんでおり、そうした背景に照らして、著者がロックの言説と意識の問題性も明らかにしている点が重要である。黒人奴隷制やアイルランド問題においてもロックは現状肯定であつたという分析も貴重である。

第三章は、イギリスにおける信教の自由の確立史を、弾圧と寛容をめぐる論争を交えて跡づけつつ、そのなかにロックの寛

容論を置いて、その内実と限界を分析している。ロックの議論はピューリタンというより、広教会派に近いという解釈は説得的であるし、無神論者とカトリックに寛容を認めなかったことは、自然権としての信教の自由からすると矛盾しているが、その矛盾を複雑な時代状況のなかで理解しようとする視点は妥当である。

第四章は、『知性論』における「生得的知識」の否定、経験的な知性形成を問題にする。ここでも著者の分析は緻密で手堅い。第五章は「一次性質」と「二次性質」をめぐるロックの議論を、認識論の歴史、自然認識の発展をふりかえりつつ、近代的な自然観の問題性との絡みを意識しつつ、掘り下げて考察している。最終章は「精神と物質」の関係というトピックを検討する。ロックは基本的に精神・物質二元論、機械論を採っていたが、しかし「思考する物質」という概念を通して、機械論、二元論を越える視点に一步接近していたと著者はロックをとらえている。

こうしてどの章においても、ロックは時代の子であり、けつして時代を超越した哲学者であつたわけではないことがよく示されているが、それは著者がロックの思想を歴史的・思想的文脈のなかで克明に把握しようとしたことの当然の結果でもある。しかしまた、著者が選んだトピックは、現代が抱えている問題とつながっていると著者は自覚しており、その意味で、本書は歴史としての現代に切り込むアクチュアルな著作なのである。

天賦人權を掲げて、市民革命を呼び掛けるといふ勇ましいロックの姿はここにはない。また不寛容とセクショナリズムの荒れ狂う世相に無差別の「寛容」を説いた賢者としても描かれていない。歴史研究はそうした偶像を破壊する作業である。著者はロックを厳密な意味でブルジョア・イデオログとしてとらえたように思われる。絶対主義の黄昏にあつて、現実的で建設的な国家と社会経済のシナリオを提出することは、さしあたりは初期資本主義とそれをベースとする立憲国家の構築を推進することであつたであらう。

本書に問題があるとすれば、『征服』論の分析であつて、『政府二論』自体の執筆がそうなのであるが、排斥法をめぐる政治的抗争のなかで、カトリック国王からのイングランドの解放、オランダのウィリアムへの働き掛けという動き——革命の画策——との関連でも検討されるべきであることを、最近の英米のロック研究は教えている。それ以外には、著者はしばしば孫引きですませ、原典にあたる労を省いていることや、二次文献の利用が必ずしも周到ではないのは欠点であらう。論文集であることは欠点ではない。六編のどれも読み応えがあり、教わる点が多い。学術書であるからには、人名索引と参照文献一覧——これがスタンダードになるべきである——は欲しかった。

堀田誠三著

名古屋大学出版会 一九九六年
四六判 二八六頁 五七〇〇円

『ベッカリーアとイタリア啓蒙』

石村 多門

一八世紀のイタリア社会思想を、特に経済学の形成という観点から概観しようとした本書は、類書が少ないだけに貴重である。

経済学の成立は、スコットランド啓蒙においては、自然法学批判として、つまり法イデオロギーの外部に自立する市場システムの発見として可能になったのに対し、イタリア啓蒙の場合はやや事情が入り組んでいる。すなわち、伝統的な教権 vs. 帝権の確執を抱えたイタリアでは、近代派はまず、国家理性の独自性や世俗裁判権の拡大強化を主張する国権主義 (Giusnaturalismo) の形で萌芽的に誕生し、次いで、「所有権の絶対性」というローマ法学的抽象が封建的所有と近代的所有の区分に際して無力であるとき、「勤労 (industria)」という経済的現実に依拠して前近代的遺制を批判しようとする努力が生まれ、その中から経済学が生みだされたのである。それゆえ、イタリア啓蒙における経済学は、自然法主義 (Giusnaturalismo) と親和的であり、言い換えれば、経済学自身の法学的イデオロギー的性格

が隠れようもなく影を引きずる。

堀田氏の叙述をまとめれば、こうした過程は次のような経過を辿る。聖史と世俗史とを一つの歴史哲学に調停統合しようとしたヴィーコに対し、ジャンノーネは世俗史の独自な起源をローマ法・ランゴバルド法に求める国権主義的な歴史像を造形して投獄の憂き目に遭い、ムラトリーにあっては、スコラ的なローマ法学よりもむしろ中世封建法に対する法社会学的な依拠が強くなるが、それでは、近代的なものを際立たせられないがゆえに、ジェノページに至って、国権主義を脱却する根拠として経済的現実への注目が強まり、ナポリ大飢饉に際しての前期的資本の買い占めを批判する過程で、取り引きの自由と勤労に裏付けられた小土地所有を道徳的な原理とする所有論が形成される。しかし、競争に媒介された商業社会の分裂が封建社会の不平等へと回帰しないことの保証は、経済法則とは別の神罰と刑罰という原理に委ねるしかなかった。

一方、こうした一八世紀前半のナポリ啓蒙の動きに対して、世紀後半に活発化するミラノの啓蒙においては、長年のオーストリア帝国の支配の下、反教権主義は既に達成された課題であったから、最初から、近代的利己心を前提として社会秩序を構想することが可能であり、貴族的な大土地所有や前期的資本との対決を直接の課題とすることから経済学の形成が促された。ヴェッリは、徴税請負人に対する批判の中で、貿易差額を出超に転化し、流入した貨幣の循環によって国内市場の厚みが増すと説き、ベッカリーアは、封建の大土地所有を排除するため、近

代的大土地所有（借地農）を擁護するケネーに對して、小農經營の勤勉を評価し国内市場の拡大を展望する。つまり、一見旧派な經濟理論の背後で近代化が目指された、とされる。

さて、たしかに、「所有權の絶対性」という法学的形式では、封建的所有も近代的所有も無差別に絶対化されるがゆえに、「勤勞」という經濟的現実が兩者を分かつ試金石になるのだとしても、「インドウストウリア」が「利己的活動」一般を指すとき、相續された財産と特權を保守しようとする貴族的活動や犯罪に勤しむ貧民の活動と生産力の向上に資する平民的活動とを區別できない。あるいはまた、「奢侈」が国内市場を拡大するとき、それが市場の拡大に繋がる生産的奢侈か、非生産的な貴族的奢侈かの區別も曖昧になろう。つまり、經濟的カテゴリーも抽象に留まる。

この点では、ベッカーリアの『犯罪と刑罰』が、犯罪を不正な社會秩序に對する貧民の生存權の追及として理解を示し、刑罰を財産や名譽などの貴族的原理の毀損と考へる刑罰觀に對して、生命の優越と死刑廃止を説く自然法的な色彩を持つとしても、まさに利己的な生存權の追求や利己心に基づく商業の論理だけでは（あるいはそれに道德感情の論理を加えても）、自立したシステムの自生的な秩序形成を描けなかつたがゆえに、刑罰の論理を（機械的で合理的な）必要としたのであつて、つまりは、依然として法イデオロギーへの訴えを要したのだといえよう。

そこで、ベッカーリアは、近代的所有と封建的所有の區別を歴史化によつて果たす、といわれる。つまり、抽象的な法イデ

オロギー（自然法）ではなく、經濟の發展段階理論によつて（と）いうより、実はヨーロッパの後進と先進の共時的存在として（兩者が區別される。しかしそれは、科學をいわば超絶化することであり、この超絶的な科學（經濟學）を武器として啓蒙主義は新官僚として專制君主と結託したのではなかつたか。この点で、堀田氏の師であるベントウリーが指摘した問題、共和主義と啓蒙の問題はどう関わるのであろうか。ミラノにせよナポリにせよ、外国政府の支配下で共和主義が断たれたところでこそ啓蒙主義が育つたという問題である。また、經濟學の歴史化は、歴史科學の誕生というより、貧困問題を社會的・道德的に（法學的に）解決するのではなく、先進國に追いつけば自動的に解決されるという責任転嫁を意味しなかつたであらうか。

道德哲學の主たる問題は、古來から、社會の不平等（貧困）の問題であつた。しかし、その解決が、法學から經濟學に移行するとき、実は、国内の諸階層の様々な文化やイデオロギーの調整・調停の問題が回避され、先進國の理想化された現実を「自然」として肯定することを通じて、道德哲學的問題・為政者の責任を不問に付すことに歸結したのではなからうか。堀田氏は、賢人と大衆の分裂という問題こそ、イタリア啓蒙が克服できなかった宿痼であると述べるが、むしろ、經濟學の形成は、上昇志向の強い後進國の中間層の先進國ユートピアへの劣等感の代償として作られ、「新興科學」の名の下に賢人（新官僚）―大衆の分裂を隠蔽する機能を果たしたのではなかつたか。

阪上 孝編著

同文館 一九九七年
A5判 二九二頁 三三〇〇円

『統治技法の近代』

山脇 直司

一九八〇年代以降、「モダニティ（近代性）」なるコンセプトが、社会思想界で一大トピックスに伸し上がった。そしてその問題関心は、大局として、当初みられたポスト・モダンの提唱者（リオタールなど）とモダンの擁護者（ハーバーマス）の論争という類の華やかな現代思想のレベルから、モダニティの成立と展開を広く問い直す堅実な社会思想史のレベルへと推移していったように思われる。特に八〇年代後半からは、八四年に他界したM・フーコーの影響の下、近代的な知と統治術の連関を系譜学的に考察する論考が英語圏とフランス語圏で目立ち始め、九〇年代に入ってから、EUのような超国家組織と偏狭なナショナリズムが同時進行する不安定な国際情勢を反映してか、国民国家形成の問題とモダニティをリンクさせて論ずる研究も目につくようになった。

本書は、まさにこうした研究動向とほぼ軌を一にして、一九九〇年四月から四年にわたり京都大学人文科学研究所で行われた共同研究の成果を取めた論文集である。八名の論者から成る

本書の主題は、近代国民国家への移行期における知の変様であり、とりわけ、「抽象度の高い体系的知に基づいて、習性や習慣のような生きられた知へ働きかけ、それを変革・調整する知」が問題となる。では、限られた紙数の範囲で、各論考のエキスを紹介しつつ、コメントしてみよう。

まず、本書の編者である阪上孝氏は、フランス啓蒙期の知識人が考案した「観察の技術」が、アンシャン・レジームに代わる国民国家の新秩序を創出し維持するための「統治の技法」の確立に、大きな影響を与えたことを浮き彫りにする。氏によれば、確率論を導入して、自然界とは異なる蓋然性に満ちた社会の実態をできるだけ客観的に捉える知を開拓したコンドルセと、要素還元的な分析・総合の仕方で観察の手法を論じたコンディヤック、およびその影響を受けた医者のカバニスらが、当時の観察という言葉の重立った唱道者であり、彼らが唱えた観察術が、医者や官僚たちを中心とする実務的な知識人の働きを媒介として、新しい社会秩序を支える統治の技法を生み出し、さらにまた、当時の旅行ブームと相俟って、未開人を調査する方法の基礎となった。このような氏の論考は、思想史的方法によって、現在広く社会科学や公共政策と呼ばれている学問が、フランスの文脈でいかに成立したかを明らかにした点で、また観察という技術自体が、たとえば、コンドルセにおける「人間の幸福を直接の目的とする科学」という理念や、カバニスにおける「生活習慣全体の改善」という理念にみられるように、決

して価値中立的なものではなく、いわばそのメタ・レベルで、一つの倫理的目的や規範と密接に結びついていたことを剔抉した点で、今日の社会科学のあり方にも反省を促す含蓄に富む内容となっている。

とはいえ、こうした社会科学の成立を、コンドルセが信じたような学問の進歩と単純にみなしえないところに、今日のポスト・フーコー的な問題状況が存在する。続く富永茂樹氏と石井三記氏の論文は、『狂気の思考』『臨床医学の誕生』『監獄の誕生』などのフーコーの著作を承けるようなかたちで、当時の知と社会のあり方を描き出す。

富永論文が着目するのは、フランス革命期に生まれた能動市民と受動市民の区別(差別)を正当化するような仕方、監獄や病院が新たに秩序づけられた問題であり、特にコンドルセの影響の下、確率計算を導入して患者の治療を行ったピネルの精神医学が、異様な施設の空間配置を生み出したという事態の逆説である。他方、石井論文は、一七九一年に生まれた刑法典をもとに当時の刑法空間の変容を探っているが、その論考全体からは、フーコーと違い、法の進歩を肯定するポジティブな姿勢がうかがえる。

ところで、統治術と結びついた知の変様は、革命後のフランスのみならず、同時代のイギリスでも顕著にみられた現象であった。マルサスの『人口論』が投げかけた一九世紀前半の政策論争を、ヨーロッパ大陸への移民問題を中心に手際よくまとめた光本雅明氏の論文は、イギリスの政治経済学の伝統が、今日

の科学主義的な経済学と異なり、初めから統治のあり方をめぐる政策論的なコミットメントと密接に結びついていたことを、改めて我々に喚起させる。

ここで話をフランスに戻すと、統治術とは結びつかないマイナーな思潮も、当時のフランスに存在した。木崎喜代治氏は、カトリックと比べ絶対的マイノリティであったプロテスタントを取り上げ、それが革命後、国家によってカトリックと対等な立場を得た反面、結果として近代的な世俗思想の中に自らのアイデンティティを解消させてしまったのではないかと問いつける。この方面の研究は、これまで非常に乏しかっただけに、氏のさらなる研究が待たれよう。

人間の自然本性を悪とみなすだけでなく、その自然本性的悪をあるがままに発露させ、法律や統治に背く行為を確信的に繰り返したサドは、当時の啓蒙主義的モラリストたちとは全く異質な思想家であった。こう説く大浦庸介氏の論文は、『アドルノとホルクハイマーの『啓蒙の弁証法』以来、社会思想史でも無視できない位置を占めるサドが放つ悪魔的な反社会性を、改めて我々の前に照らし出す。

さて、革命後のフランスで、ブルトン語やバスク語などが廃止され、フランス語のみを国語とする言語政策が施行されたことは、今日よく知られる事柄となった。では、独立後のアメリカで国語(アメリカ英語)の意識はどのように育まれたのであろうか。この問題に答えるべく、小林清一氏は、今日辞書名で知られるウェブスターという人物が、共和政を基礎づけアメリカ

人民の一体化をはかるための壮大なイデオロギー構築に駆り立てられて、標準的な『アメリカ英語辞典』を編纂したことを、詳細に跡づける。氏の論文は、公認された言語のあり方がいかに特定の政治的モチーフやイデオロギーと結びついて成立したかを如実に示す恰好の事例研究と言えよう。

本書の最後を飾るのは、明治期の「家庭」という言説に照準を合わせた牟田和恵氏の論考である。牟田氏によれば、不品行に満ちたそれまでの「家族」というイメージから、清浄で健康的な「家庭」というイメージの転換にあたって、当時のジャーナリズムが果たした役割は大きく、さらには、規律ある国民国家の単位をつくるために、為政者と民衆の共犯関係さえ存在した。

以上のように、本書は様々な局面から近代国民国家創設期における知の変様を考察している。本書は、堅実な社会思想史研究として一読に値するが、そればかりでなく、「統治の合理性と正統性」「精神医学のイデオロギーとモラル」「法の断絶と進歩」「政治経済学と社会参加」「宗教的マイノリティの権利」「悪の形而上学」「国語のイデオロギーと言語政策」「家庭のイデオロギーと人間」などのトピックスにおいて、現代の社会哲学的諸争点と結合しうる内容をも呈示している。そうした今日の問題とつながっている限り、モダニティは決して終焉していない。それが、本書を読んで評者が抱いた一番の感想である。

野地洋行編著

御茶の水書房 一九九七年
A5判 三六〇頁 六〇〇〇円

『近代思想のアンビバレンス』

鳴子 博子

本書は野地洋行氏の退職記念論文集であり、構成は以下の通りである。

(前編) 野地洋行論文集成

- I ルソー『社会契約論』の理論構造と資本主義
- II バザールと『サンシモン』の学説・解説』の思想
- III スミス分業論と初期マルクス
- IV 経済学と人間の労働

(後編) 記念論文集成

- I 一八世紀文明社会と「中流身分」のアンビヴァレンス(坂本達哉)
- II ルイ・ブランのサンシモン主義批判(高草木光一)
- III ファランジュの建設、あるいはドメスティックな改革(篠原洋治)
- IV ヴィクトリア時代のマルクス家の生活(的場昭弘)
- V マックス・ヴェーバーの生活態度論(大塚 彰)
- VI わが国における大学拡張運動の展開と挫折(米山光儀)

前編については比較的長い第一、第二論文を取り上げる。第一論文は、執筆された六六、六七年当時のルソー研究の活況やわが国の思想界の学問状況、雰囲気が生き生きと伝わってくる点が魅力的である。ルソーの『社会契約論』に、生産力Ⅱ技術の発展の過程と人間性の墮落、回復の過程とを二重に把握し、ルソーにおける「弁証法」、人間「疎外」論を見て取った卓越した論考である。生産力Ⅱ自己保存能力の「もはや後戻りできない」発展を認めている点は、生産力視点の存在を否定する見解が多数を占めていたなかにあつて、特筆すべきであり、とりわけ『社会契約論』中に生産力の発展を認める点が筆者の独自性を示している。徒党（部分社会）が「階級」であることを看破している点も卓見である。ところで、筆者は「社会契約論で展開される基本概念は、実は商品交換社会の諸関係を、法的諸関係として把握し、かつ定礎しようとするものである」とする。しかし、同書はそれに尽きるものであろうか。また全面譲渡論はどこに行ってしまったのだらうか。筆者は一方でルソーに歴史の発見の功績を認めているのだが、にもかかわらず、筆者の契約を第一義的にみる形式的、観念的理解は、『社会契約論』に比して『不平等論』の歴史分析、人類の歴史過程の描出の意味が十分に把握されなかったため生じたのではなからうか。さらに、生産力の契機と人間性の契機とが統合されきらず、結局はアンビバレントな状態に置かれたのは、筆者が自己保存と憐憫、あるいは自己保存と自由とを二契機としていることからわかるように、ルソーの思想体系を特徴づける自己完成能力という歴

史の動因を看過していたからではないだろうか。また筆者は、ルソーが経済制度としての資本主義の進展は阻止しようとするものの、社会体制としての資本主義は前提とした思想家であるという意味で、スミスとの類縁性を主張し、さらにマルクスに依拠して、ルソーの思想を「先取りされた分割地農民の理念を中核とする小商品生産者の思想」と結論づける。ルソーをブルジョア思想家の列に加える筆者の理解は——一八世紀中葉の歴史状況を十分踏まえた上で、分析することの意味は当然あるとはいへ——理論分析を現実の歴史に引き寄せすぎた結果、ルソーの理論体系のもつ射程の長さ、普遍性を見落とす結果を招いたと私は考える。また、マルクスに依拠して、ルソーを位置づけることは、当時のマルクスの巨大な思想的影響力を如実に物語るものだが、われわれは、逆に、ルソーからマルクスを展望し、位置づける視座をもつてもよいのではなからうか。

第二論文は『サンシモン』の学説・解義「第一年度の訳者でもある筆者の、四論文中では最初期の論考である。バザールを主要な著者とする同書の思想をかれの思想的経歴とともに分析する本論文は、師サンシモンとバザールの思想の発展・断絶を両者の時代の距り（資本主義社会の矛盾の進行）と個性の差に見出す。四一年の短くも波乱に富んだ生涯のなかで育まれたバザールの個性が、かれの生きた時代とどうぶつかり合つて同書の思想を結実させたのか、好奇心を呼び覚まされる。サンシモンの究極目標が、「産業の進歩」であるとすれば、バザールにあつては「普遍的協同」の視点が「産業の進歩」の視点に優位する。

私的相続財産制度の廃止等の変革を経なければ、産業社会自体の矛盾の克服、「普遍的協同社会の実現」はありえないとしたバザールの思想の位相が明らかにされる。

後編の論文集については紙幅の制約上、本意ではないが、特に関心を誘われた論考を紹介するにとどめる。坂本論文は、ヒュームが一八世紀「文明社会」において「勤労、知識、人間性」の連鎖を体现する中流層（中産的商工業者）を合理的政府を生み出す原動力として力強く肯定すること、しかし他方でその政治的能力への懐疑、限界性をも表明していることを論じ、「中流身分」のアンビヴァレンスを浮き彫りにする。そして筆者はヒューム思想を単なる先駆的思想と位置づけるのではなく、スミスの「文明社会」像やJ・ミルの中産階級論のなかに、ヒュームの論理の影響、継承関係を積極的に見出そうとする。ヘーゲル、マルクスの影響下にある「市民社会」概念に対置して、あえて「文明社会」概念を提起する筆者の立場に賛同するか否かはともかくとして、ヒューム「復権」の意味を考える上で、一読する価値のある論考である。的場論文は、ロンドン時代のマルクス家の生活が中産階級指向と現実生活とのアンビヴァレンスの上にあったとする伝記的研究であり、ソ連版「マルクス伝」を相対化する試みである。

河上睦子著

御茶の水書房 一九九七年
A5判変型 二五〇頁 二八〇〇円

『フオイエルバッハと現代』

山 辺 知 紀

二一世紀を前にして、「近代」への批判あるいは反省は、今や常識といえるほど一般化している。地球環境の危機が叫ばれば叫ばれるほど、同一哲学への有罪判決は一層厳しい内容にならざるを得ない。確かに同一哲学に特徴的な近代的な主体概念、すなわち自分の外にある世界すべてを傲慢にも自己の下へと同一化していこうとする近代的な主体概念に対する批判は、数え上げれば切りがない。ヘーゲル哲学は、その同一哲学のゆえにひとつの時代を画したにもかかわらず、今やその同じ同一哲学としての性格ゆえに、批判の矢面に立たされている。

フオイエルバッハの哲学は、キリスト教批判を通してありのままの自然への目を覚醒させ、それによってヘーゲルの同一哲学に対する批判を試みた哲学ということが出来る。だからこそ、主体の中に取り込まれ得ない客体（自然の独自性にこだわら続けた哲学として、フオイエルバッハが見直されるとしても不思議ではない。

河上睦子氏の『フオイエルバッハと現代』は、こうした今日

的な視角からフオイエルバッハを再評価する試みである。ただ著者は、単にヘーゲル哲学への批判者としてのフオイエルバッハを評価するだけではなく、「我と汝の対話」に基づくフオイエルバッハの哲学こそが、まさに上記のごとき今日の課題に應える哲学の一つであるとして、これを積極的に評価しようとする。それゆえ、本書の構成は、第一部「フオイエルバッハへの視角」第二部「『無神論』という宗教批判」、第三部「フオイエルバッハと現代」という三部構成になっている。第二部と第三部は、多分にこうした著者の主張が直接伝わってくるところでもある。

しかし、フオイエルバッハ哲学の「現代的な意味」を再評価しようという場合、彼の哲学にかぶせられてきた種々の評価を再吟味し、彼の哲学を自由にしておかなければならない。第一部は、こうした意図の下に、彼の哲学をマルクスから「開放」し、同時にシュティルナーとの論争を通して確立されてくる彼の感性的個人概念の中に近代主義批判の可能性を見い出そうとする。この部分は、単なる導入部というより、全てが同一哲学の中に収斂させられてしまったかのように見える「近代」の思想史の中にも、それとは区別される流れがあったこと、或いはあり得ることを、フオイエルバッハを手がかりにしながら、示唆してくれる。フオイエルバッハに対する著者の緻密な研究に裏打ちされたこの部分は、それだけでも十分説得力に富み、読みごたえのあるものに仕上がっている。

とりわけ、フオイエルバッハが『キリスト教の本質』執筆後

も絶えず自らの思想を反省しかつ修正し、シュティルナーからの批判もあつて、一八四〇年代後半には彼独自の立場を作り上げていくとされる過程の論証は、極めて明晰である。その上、これらの作業は、フオイエルバッハに対する古くはマルクスやエンゲルスの評価さらには新しいところでは山之内靖氏等の評価の再検討としても進められている。その結果、これらの作業を通してまさにあるがままのフオイエルバッハが現出してくる。

近代への批判あるいは反省という課題に答えようとする時、著者がフオイエルバッハの哲学において確認しようとしていることは——このような整理は、著者の緻密な論証過程を考慮すると、本来慎まねばならぬものと思うが、あえてさせて頂くとすれば——、以下のようになる。すなわち、フオイエルバッハは、ヘーゲルに象徴される近代哲学の本質をまさに「客体なき主体」としての理性概念の中にあることを見極め、そこから近代主義批判への道を開いてくれたこと、そしてそれに対する積極的主張として、「受苦する存在」の受動的能動性をもって彼の目指す哲学の主体としたこと、が挙げられる。その上、これはややもすれば見落とされがちであったが、著者は、フオイエルバッハの類概念は『キリスト教の本質』の段階ではまだ「個と対立する類」という性格を払拭し切れてはいないとしても、シュティルナーへの反批判等を通して次第に「個と密接な関係を持った類」へと発展させられていったことにも、読者の注意を呼びかけている。

フオイエルバッハの思想は、マルクス本人やその後のマルクス主義者によって、過大に評価されたと同時に不当に非難もされてきた。また、生の哲学の側からの読み込みもあった。そうした種々の評価の中でその実像さえも見失われかけていたフオイエルバッハの思想を、それとして提示しようとする著者の意欲は、なみなみならぬものといえる。

著者は、フオイエルバッハをこのように整備した上で、現代的な課題に対するフオイエルバッハの哲学の有効性を問おうとする。というより、これらの現代的な課題に対する著者自身のかかわりの中から、フオイエルバッハへの問いかけがあつたのだと思う。そのため安易に現代の環境問題等とフオイエルバッハ哲学を結ぶようなことは、注意深く避けられている。しかし、自然死や安楽死、あるいは臓器移植といった問題、さらにはフエミニズムの問題、これらの極めて現実的な問題に対しても、その抑制された文体の中から、著者の強い問題意識がうかがわれ、触発されるところが多い書物である。

白井 厚編著

日本経済評論社 一九九六年
A5判 四五二頁 五八〇〇円

『大学とアジア太平洋戦争―戦争史研究と体験の歴史化』

安川寿之輔

五〇年たつてようやく見えてくる社会の認識と、五〇年たつても見え難い社会の認識の二つがある。

マルクス主義教育学者の五十嵐頭は最晩年（九二年）に「私は定年で東大を止めるまで民主主義のために働いていたつもりでした」と書いて、戦争責任問題を放置したまま平和と民主主義のために闘ってきた（つもり）戦後の自己の後半生をきびしく自己批判した。晩年の丸山真男が、日本の戦争責任を告発する今日のアジア民衆の視座の前には自分の過去の福沢諭吉研究が応えられないものであるとの自覚をもち始めつつあった事実も同じ問題である。日本軍性奴隷の東京地裁提訴に代表されるアジア民衆による過去の日本の戦争犯罪への一九九〇年代の告発と対面することによって、敗戦を契機とする民主化の課題追求をよしとして、その課題にもつぱら追われてきた戦後日本の社会科学は、戦争責任と植民地支配責任という大きな課題を放置してきたことの誤りとつけをようやく自覚・認識し始めたのである。

編著者の退職記念論集を兼ねた本書は、アジア「太平洋戦争」についての正しい認識がなければアジア諸国との友好は不可能」と考える白井厚が、イギリスの大学の戦争史研究に触発されて、ゼミ学生との共同作業による戦時期の慶応の卒業生七千人へのアンケート調査等によって、慶応の戦没者総数約一六〇〇名、一九四三年の学徒出陣約三〇〇〇名中の戦死約五〇〇名、うち特攻死約五〇名という事実を解明するとともに、「忠君愛国、戦意高揚、米英撃滅の道をひた走りに走った」当時の小泉信三塾長を中心とする慶応の「大学としての戦争責任」にも迫ろうとした画期的な労作である。

欧米の大学と異なり、戦没学生の名前も数も把握できていない大学が大半の日本におけるこの仕事の積極的な意義は明らかである。さらに戦争体験の「歴史化」と「国際化」を意図する白井厚は、外国人を含む二八名の共同作業を組織して、米・独・ソ三国の大学の戦争体験に加えて、同志社、上智、関西学院などの大学の兵営化・戦争体験の比較考察も行い、さらに「朝鮮出身学生の苦悩」も視野に入れることで、未開拓の日本の「戦争と大学」研究に最初の本格的な筆を添えただけでなく、あるべき戦争史研究の方向も指し示したと評価できる。

評者も参加している日本戦没学生記念会も「きけ わだつみのこえ」の重大な欠落（朝鮮人台湾人学徒兵）が五〇年たつてようやく見えてきて、委員会を組織した段階である。本書が、特別志願兵制度によって朝鮮・台湾出身学生にも学徒出陣「志願」が強制され、大学当局が学生の軍部への引き渡しに積極的に手

を貸した「事実を明らかにするとともに、『慶応義塾百年史』を含めて過去の日本の大学史がこの史実を「置き去りに」している事実を指摘したことは、戦争責任問題を放置した戦後日本の民主化や平和運動の限界（六〇年代のドイツの学生運動では「ナチスに協力した大学の犯罪」と責任追及があったのに、日本の学生運動にはその視点がなかった事実を含め）をするべく摘出・告発したものと評価できよう。

「初めから国家目的に従属」していた戦前日本の大学が（だからこそ）専門教育・職業教育に偏向し、侵略戦争の進行に傍観者の無力な知識人の形成しかできなかったという反省から、新制大学は、一般教育を大学教育の「根幹的意義を有する」中核に位置づけることを目指し、その「成否こそ、新制大学の運命を決するカギ」と考えた。九〇年代の大学「改革」は、その一般教育を縮小・解体する歴史的な誤りの道を歩んでいる。日本がふたたび戦争への道を確実に進んでいる時代に、国立大学が文部省の天皇制とかかわる「日の丸」・升旗掲揚指示の前に無力になっている事実はその象徴である。戦時期の日本の大学の研究が空白に近く、なによりも戦争責任意識が潰滅的と言っているほど育っていない日本の社会では、本書は、大学が「戦争史研究と体験の歴史化」の必要性に覚醒することを促すインパクトをもっている。

冒頭に「五〇年たつても見え難い社会の認識」と書いた。その意味は、アジアからの戦争犯罪・戦争責任の告発によって、ようやく戦争責任研究と責任意識の芽生えが始まっているが、

その視点から近代史総体をとらえ直す作業が進んでいないために、日本では戦争責任の真の意味が未解明という意味である。本書もそうした制約のもとにあることを具体的に指摘しよう。

白井厚は、帝国大学令等を引用して日本の大学が「初めから国家目的に従属」していた点に「間違いのものがあつた」と指摘して、これに對置して一八七六年の「慶応義塾改革の議案」を引用して、慶応の目的（建学理念）はそうでなかったとして、「これは後年の国家目的に奉仕する大学という、日本中の大学の目的に對する批判をはるかに先取りしていた」と評価する。慶応の教育理念を問題にするなら、「慶応義塾の歴史の上で最も重要」な「慶応義塾の記」（一八六八年）が創立の理念として「報国の義」「国家の為」を明記しており、また、「報国致死は我社中の精神……社中全体の氣風（一八八二年）であることを諭吉が自負していたこと、つまり福沢こそが大学の「国家主義」の理念そのものを「先取りしていた」事実をこそ直視し、その理由と必然性を解明しなければならない。福沢にとって、慶応が「報国尽忠」の精神や「国家の背骨」の人材を養成することによって「我國権を皇張する」ことに寄与することは自明の前提であつた。

この世で「最も恐るべきは貧にして智ある者なり」という理由で、福沢が大学等を「専ら富豪の子弟」の機関にするよう官学の私立学校への改編を主張した場合も、学問・教育の自由の確保のためではなく、私学のほうが官学の経費より安くすむという国家財政論からの立論であり、「官といふも私といふも唯

其校費の出処を異にするのみにして、学問の実に区別ある可らず」、私学の「試験に文部省の学者教員が之に立合ふも可」というのが福沢の私立学校論の内実であつた。

つまり、評者が慶応関係者に期待するのは、（福沢が「学問のすめ」で「苟も帝室の爲めとあらば生命尚ほ且つ惜むものなし」と主張した、等という乱暴な誤りを慎み、福沢自身に内在化することによって）、慶応の戦争責任を「聖戦」遂行に率先協力した小泉信三塾長等に探るのではなく、「大東亜共栄圏、朝鮮・中国に對する蔑視と強硬策、主戦論、尽忠報国というような太平洋戦争の基調は、福沢とかなり共通するものがあつた」という本書の折角の指摘、つまり、福沢の「脱亜論」の道のりこそがアジア太平洋戦争に繋がっていくことを示唆した本書の重要な指摘をこそ掘り下げることである。そのためには、戦後日本の民主化の思想的課題に偏向し、戦争責任の視座を欠如した丸山真男の福沢論吉論の克服は自明の課題であり、そこを超えない限り、五十年たつても慶応義塾と日本の戦争責任の真の姿は見えてこないのである。

公募論文執筆・送付要領

一、論文提出の資格は、社会思想史学会会員に限る。
 二、締切日は二月一日必着のこと。

送付先は社会思想史学会事務局。

三、枚数は、二〇〇字×八〇枚以内。縦書き。
 ワープロにても可。その場合も必ず、B5判用紙にて縦書きにして、行間を広くとり、できれば24行×28字が望ましい。

ワープロ原稿の場合はメーカーと機種を明記の上、フロッピー（できればテキスト・ファイル）も付して送付のこと。
 四、欧文タイトルを必ず書きそえること。

五、注は各節ごとに、注（1）（2）（3）……と入れる。注も一マス一字とする。

六、引用・参考文献の示し方。

①洋書・単行本の場合

著者名、書名（下線を引く）、出版地もしくは出版社、刊行年、版数（必要に応じて）、ページ数の順。訳書は（ ）内に訳者名、『訳 名』、出版社、刊行年、版数（必要に応じて）、ページ数を入れる。

（例）K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen*

Ökonomie, Dietz Verlag, 1953, S. 75-6.（高木監訳『経済学批判要綱』（一）大月書店、一九五八年、七九ページ）。
 （書名リイタリック体に下線を引く）

②洋雑誌論文の場合

筆者名、論文名、雑誌名（下線を引く）、巻数、刊行年・月・ページ数の順。

（例）F. Tokel, Lukacs and Hungarian Culture, in *The New Hungarian Quarterly*, Vol. 13, No. 47, Autumn 1972, p. 108.

③和書・単行本の場合

（例）水田 洋『アダム・スミスー自由主義とは何か』、講談社、一九九七年、一九一―二二ページ。

④和書雑誌論文の場合

洋雑誌に準ずる。論文名は「」に入れる。

（例）坂本慶一「ブルードンの地域主義思想」『現代思想』五卷八号、一九七七年、九八ページ以下。

七、論文末尾に連絡先住所、電話番号、欧文タイトル、ローマ字表記の氏名を必ず明記すること。

八、論文の採否は編集委員会が委嘱する審査員の所見に基づき、編集委員会において決定する。

九、論文は四部提出すること。論文は返却しない。

十、なお、前年、論文が採用された方は、次年度応募をご遠慮いただければ幸いである。

編集後記

長野冬季オリンピックとサッカー・ワールドカップ・フランス大会のおかげで、本年春には、老若男女こぞって「ニッポン、ニッポン!」を連呼するにわかなシヨナリストになりました。スポーツはやはり政治に利用されたのでしょうか。でも新聞には、過大な期待に反してこれまた過大な失望をファンに与えたあるサッカー選手が帰国時に成田空港でドリンクを浴びせられたとの記事が載っていました。そうすると政治は自らを実現する道具として未だスポーツを十分鍛えてはいないようです。さらには、ある解説者によると、ラテン・アメリカのチームはサッカーを戦争と思って闘うから強いのだそうです。そうすると、はたして政治がスポーツを利用しているのか、それともスポーツのほうが政治を自らを実現する道具とみなしているのか、疑問に思っています。

さて、ここに年報第二二号を会員諸氏にお届けします。昨年一〇月金沢大学で開かれました本学会第二二回大会報告・討議を主たる内容としております。「社会システムの現状と問題点」をテーマとしたシンポジウム、それから七の自由論題およびインフォーマル・セッションのいずれも意義深い密度の濃い内容でありまして、報告者・司会者・討論参加者のみなさまに編集委員会より御礼申し上げます。

なお、会報第四一号(九八年六月)に記しましたように、役員改選を機に年報の編集体制を今後抜本的に変革していく所存です。会員諸氏には会報をご一読の上ご意見を編集委員会(事務局気付)までお寄せ戴ければ幸いです。また公募論文につきましては、応募要項を参照の上ふらつてご送付戴きたく存じます。

(編集主任・石塚正英)

社会思想史研究 No.22

1998年9月30日 発行

編集 社会思想史学会

代表幹事 安川悦子

(事務局)〒467-8501 名古屋市瑞穂区瑞穂町山の畑1

名古屋市立大学人文社会学部 安川研究室

tel/fax: (052)872-5175

発行者 登坂 治彦

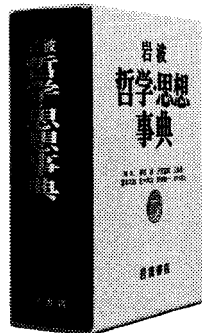
発行所 株式会社 北樹出版

〒153-0061 東京都目黒区中目黒1-2-6 電話 (03) 3715-1525 (代表)

振替 00150-5-173206

印刷 中央印刷・製本 富士製本

ISBN 4-89384-671-X



【編集】
廣松渉・子安宣邦・三島憲一・宮本久雄
佐々木力・野家啓一・末木文美士

東西古今の哲学・思想および関連分野の事項・人名・書名を収めた基本事典。思想潮流や意味の変容を俯瞰する大・中項目を中心に四一〇〇余項目を厳選。鍵概念は分担執筆、主要著作は名著解題的な解説。執筆者八百余人。

菊判・上製・函入・一九四六頁

新たな思索への確かな道標

【内容見本進呈】

岩波哲学・思想事典

本事典の特長

- ◆全基本分野を一冊でカバー 西洋哲学ならびに、中国・朝鮮・日本などの東アジアを中心とした東洋思想、インド・仏教思想、イスラーム思想などを、一冊に収める基本事典。
- ◆総数八百余人、最高の執筆陣 哲学・思想はもとより、関連分野に至るまで、第一線で活躍中の専門家が最新の研究成果を踏まえて執筆。全項目、署名入り。
- ◆大・中項目中心、概念史の重視 総項目数約四一〇〇。網羅主義を排し、重要概念・主要学派などを中心に項目を選定。思想潮流や意味内容の変化・展開の全体像を俯瞰できる。

◆関連他領域への積極的な越境 現代社会を理解・考察する上で必須の素養である社会思想・科学思想・芸術思想・宗教思想などに関する基礎的情報を提供する。

◆三種の索引ならびに参照指示 「読む事典」と同時に「引く事典」としての機能も充実。巻末に〈重要語索引〉、〈人名索引〉（原綴・生没年付）、〈外国語索引〉の三種の索引を付す。

刊行記念特別価格 本体12,500円

【特別価格提供期限〓9月30日】 本体14,000円

岩波書店



〒101-8002 東京都千代田区一ツ橋 2-5-5
<http://www.iwanami.co.jp/hotnews/>

〈定価は表示価格+税〉

▼ 共産党宣言 一五〇周年記念出版

篠原敏昭・石塚正英編

A5判・320頁・(税別)3000円

共産党宣言—解釈の革新

あらためて「宣言」に歴史的考察を加え、そこに含まれる様々な今日の可能性を探り出し提示

第一部 概念・理論・思想

『共産党宣言』の共産主義像「個人の所有と協同体」……篠原敏昭

『共産党宣言』とブルジョアセル「ヘルギー民主主義者との関係」……篠原敏昭

『共産党宣言』と共産主義者同盟「同盟の理論的展開から」……小林立

社会主義と共産主義という言葉「一八四〇年代のドイツ」……柴田隆行

策II部 組織・運動・展開

共産党宣言は共産主義者宣言である「共産党宣言」と政党の発軀……石塚正英

プロレタリアートの「国民性」をめぐる……榎村邦彦

『共産党宣言』とイギリス「最初の英語訳」一八五〇年……岡本充弘

『共産党宣言』とアナキズム「フライハイ特派による解釈」一八八三年……田中ひかる

▼ ヨーロッパ革命一五〇周年記念出版

的場昭弘・高草木光一編

A5判・340頁・(税別)3400円

一八四八年革命の射程

革命の歴史的な位置づけという問題意識に立つての「近代」の再構築を試みる。

第一部 一八四八年革命を捉える眼

一八四八年革命の精神と革命家「アメリカン・ユリウス・トーマス・ニコロ」を中心として……的場昭弘

第二部 一八四八年革命の世界史的展開

イタリア一八四八年革命「ミソンの五日間の社会主義」……高須純一郎

一八四八年におけるアソシアシオンと労働権……高須純一郎

ザクセンにおける「一八四八/四九年革命と協会運動」……村上俊介

第三部 一八四八年革命研究の可能性

アメリカの一八四八年「W・ヴァイトリングを中心に」……石塚正英

シネレスワビ「ホルンシュタイン問題」と三月革命……柴田隆行

フランクフルト国民議会とヘーゲル左派……田村伊知朗

ミヒエルとゲルマニア「諷刺画像に見るドイツ革命における国民議会の問題」……篠原敏昭

革命史研究の現在「アメリカ合衆国における近年の研究動向」……山井敏章

● 民主政の遺産の今日的意義と責任体系の新形態

D・ヘルト著／中谷義和訳

(税別)七八〇円

民主政の諸類型

ギリシア民主政論を起点とする究明な民主政の理論史をあとづけ、現代的課題を踏まえての民主政の新しい可能性を展望

黒須純一郎著

(税別)三八〇円

イタリア社会思想史

我が国で初めてリナルシメント民主派の思想と行動を、市民社会の批判と形成の観点から解明した本格的な研究

河上睦子著

(税別)二八〇円

フォイエルバッハと現代

「生死」「身体性」「自然」問題を軸に、その哲学の今日的意義を求めて読み直す「神」なき時代の思想的「光源」

小山勉著

(税別)六〇〇円

教育闘争と知のヘゲモニー

フランス革命後の学校・教会・国家立憲王政から第三共和政に至る一〇〇年間の「教育の学校化」をめぐる教会と国家の闘争を教育改革の例証に即し検証

● 富と徳は両立可能か「スミスの思想的全体像に迫る アダム・スミスの倫理学(上)(下)

田中正司著

A5判・五一四頁・(税別)各二八〇円

スミスの著書各版を詳細に比較検討し、商業社会における富と徳の両立可能性に關するスミスの見解が、予定調的な樂觀論から悲觀的見解へ転換したことを解明、情念の抑制や性格の改善を目的とした実践的道徳論を展開するに至る過程を分析

宝月 誠・中野正大編

税別価格九、五〇〇円

那須 壽著

税別価格三、二〇〇円

シカゴ社会学の研究 現象学的社会学への道

——初期モノグラフを読む

パーカー・パージェスの

『科学としての社会学入門』はシカゴ学派のマニフェストであると同時に自後のアメリカ社会学理論形成に圧倒的影響を与えた事実は周知に属する。にもかかわらず草創期の実体は今日有名無実化されその知的遺産は埋没同然である。本書は初期モノグラフの解説を通じて学派再評価の途を積極的に啓く共同研究の一石。

——開かれた地平を求めて

独自の世界観と方法論

で現象学的社会学の鼻祖の位置を占めるシュッツの生涯と業績を再考、アメリカ社会学との出会い、パーソンズとの異和、パーガー理論との脈絡、アメリカでの理論運動の展開等々彼の学的営為の要諦を押え、この学派のさらなる理論深化と将来展望を拓く意欲作で、著者の四分の一世紀に及ぶ斯学派研鑽の集成である。

Mホルクハイマー／角

忍・森田敦実訳

税別価格三、四〇〇円

中島道男著

税別価格三、二〇〇円

批判的理論の論理学

——非完結的弁証法の探求

先に上梓をみた『批判的

社会学理論——市民社会の人間学』に次ぐホルクハイマー邦訳第二論文集。本書では処女著作『市民的歴史哲学の起源』とこれを補完する同三〇年代の三論考を収めるが、いずれも一様に所謂フランクフルト学派「批判的理論」の哲学的基础を構築をめざし、モデルネ・ポスト形而上学の激流のなかで行われた貴重かつ難澁な思想的試み。

デュルケムの〈制度〉理論

デュルケム逝いて七〇年。爾來彼に対する評価は極度の紆余曲折を重ねた趣きだが、にもかかわらず今日の彼の社会学理論は燦爛たる古典である、とは否定すべくもない。本書は内外の汗牛充棟のデュルケム研究にあつて截然たる特色を有するが、然らしめるのは著者独自の鋭い研究視角にある。すなわちデュルケムを徹頭徹尾〈制度〉理論として読み解く画期的な労作の所以。

マルクス・カテゴリー事典

マルクス・カテゴリー事典編集委員会〔編〕 ¥1万2500
近代思想の遺産を21世紀に――
選び抜いた一三〇余の基本概念を、一〇〇人を超える第一線の研究者が多様な視点で解説、マルクスを再構築する。

現代社会学大系① ¥8000

ジンメル 居安 正・訳

社会分化論 宗教社会学 新編改訳

「社会分化論 社会学」を全面改訳。旧版の『社会学』〔抄訳〕にかえて『宗教社会学』と「社会学的美学」ほか6論文を収録。

フオーラム哲学・編 ¥1800

言葉がひらく哲学の扉

ヘラクレイトスからフーコーまで、76の「哲学の言葉」を精選し、50人の研究者がその魅力、思索の愉しさ、哲学する醍醐味を語る。どこからでも読め、自然に西洋哲学史の知識も身につく、まったく新しい入門書。

マーティン・ジェイ・編 竹内真澄・監訳 ¥5500

ハイバーマスとアメリカ・

フランクフルト学派

アメリカ・フランクフルト学派第2世代の理論的到達点を、日本の読者のために集成了、多面的かつ最先端の論文集。

船山信一著作集

21世紀に向けていま、人間を問う
全十巻 呈 内容見本

第一回配本 9月2点同時発売

認識論としての弁証法

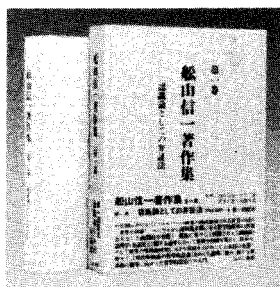
第八巻

日本の観念論者

解説 山本晴義 定価八〇〇〇円＋税
解説 服部健二 定価八〇〇〇円＋税

- 第一巻 認識論としての弁証法
- 第二巻 ヘーゲル哲学の体系と方法
- 第三巻 ヘーゲル哲学体系の生成と構造
- 第四巻 人間学的唯物論
- 第五巻 西田・ヘーゲル・マルクス
- 第六巻 明治哲学史研究
- 第七巻 大正哲学史研究
- 第八巻 日本の観念論者
- 第九巻 昭和の唯物論哲学
- 第十巻 民主主義と漁村

A5判 上製函入
各巻平均五〇〇頁
月報付 本体各八〇〇円＋税
三ヶ月毎二点配本予定



監修者

西川 富雄
中 埜 肇
清水 正徳
加藤 尚武
編集委員

服部 健二
岩 井 忠熊
梅川 邦夫
藤田 友治
松山 みちよ
やすいゆたか

ジョン・ロックの政治社会論

岡村東洋光 中世から近代への過渡的時代の思想家としてロックを捉え直し、伝統と革新が調和するというロックの政治社会の構想を論じる。 3500円

スミス経済学の国家と財政

中谷武雄 『国富論』第五編を中心にスミスの国家・財政論を考察し、さらに福祉国家や安価な政府など今日的な問題をも論じる。 3400円

民族問題——現代のアボリアー

丸山敬一編 代表的なマルクス主義者たちの民族理論の検討を通して、現代の人類全体のアボリアーである民族問題解決の糸口を探る。 3600円

社会契約論の系譜

パウチャー／ケリー編 飯島昇蔵・佐藤正志他訳
ホッブズからロールズまで 古典的契約論から現代の思想家、更に国際関係論やフェミニズム等との関連まで包括的な入門。 4200円

寛容と自由主義の限界

S・メンダス著 谷本光男・北尾宏之・平石隆敏訳
ロックやミルを祖上にのせて、自由主義的な寛容論の限界を指摘し、それを乗り越える社会的寛容論の可能性を探る。 3200円

●近刊予定
スコットランド経済とアダム・スミス 関 劭

<表示は本体価格>

〒606-8316 京都市左京区吉田二本松町2 ナカニシヤ出版 TEL(075)751-1211 FAX(075)751-2655

世界史の十字路・離島 社会思想史の窓

討論「世界史の十字路—離島」・離島が輝きを増すとき／東ティモールとテトゥン語のゆくえ／陸の離島チッタゴン丘陵／隔離されるキクユ語／離島の母語・リンガフランカ・世界語（真実／高橋／ムアンギ／市之瀬／石塚）
東ティモールのアイデンティティーと言語：ジョゼ・ラモス・オルタ（ノーベル平和賞）
ハワイ・自然史と文化史の十字路：津田道夫
沖縄の離島・八重山の南方系芸能：山里純一

#第120号：特集予告

浮遊する農の思想

都会人の胃袋には毎日毒素が流れ込む。農民は産直で自衛を始めた。

#第121号：特集予告

海越えの思想家たち

三木清・福本和夫ほか多くの知識人は海の向こうで自身を発見した。

#詳しくは以下の連絡先へ（購読予約随時受付）

Email:GZR00671@niftyserve.or.jp 石塚正英

社会思想史の窓 第119号：特集「世界史の十字路・離島」定価¥2,200
編集：社会思想史の窓刊行会（石塚正英）／発行：社会評論社



ミネルワ書房

〒607-8494 京都市山科区日ノ岡堤谷町1番
TEL 075-581-0296 FAX 075-581-0589 ※税別

社会思想小史

新版増補

水田 洋著



四六判/上製カバ－

古代ギリシアから社会主義の解体まで、社会思想の流れの歴史を解明。好評の旧版に文革以降を増補した、待望の新版。 二八〇〇円

マックス・ウェーバーの科学論

向井守著 ●デイルタイからウェーバーへの精神的考察 デイルタイ、ジンメル、リッカートを越えて。同時代人との精神的関係。五〇〇〇円

フランス自由主義の展開

1870、1914

W・ローグ著/南 充彦他訳個人と●哲学から社会学へ 個人と社会、自由と国家、権利と義務のアンチノミーを解さばぐす。 五〇〇〇円

ヴェブレン 経済的文明論

T・ヴェブレン著/松尾 博訳 ●職人技本能と産業技術の発展 独自の視点と該博な知識で裏付け、経済的文明を跡づける。 四〇〇〇円

ロシア革命論II

M・ウェーバー著 肥前栄一他訳

中期ウェーバーの傑作論文。今なおロシアをラジカルに再考するために不可欠な古典。第I巻も好評発売中。 8000円

人間本性考

A・O・ラヴジョイ著 鈴木信雄他訳

承認願望、競争心、高慢さといった観念の歴史を辿り、人間の情念と社会の秩序形成の問題を精緻に考察。 3800円

自由主義経済思想の比較研究

田中眞晴編著

ヨーロッパ経済思想のメインストリームである自由主義経済思想の種々相を現代的観点から多角的に考察する。 6000円

経済の原理

J・ステュアート著 小林昇監訳/竹本洋他訳

第1・2編 A・スミス「国富論」に先立つ最初の経済学体系、遂に全訳完成。第3・4・5編も増刷出来。 12000円

ジェントルマン資本主義の帝国

ケイーン & ホブキンズ著

I 創生と膨張 1681-1914 竹内幸雄他訳 5500円
II 危機と解体 1914-1990 木畑洋一他訳 4500円

新資本主義論

馬場宏二著

視角転換の経済学 資本主義の基本概念から現代資本主義論までを新しい視点から読み解く馬場経済学体系。 35000円

近代日本の公民教育

松野 修著

教科書の中の自由・法・競争 市民社会の原理はいかに教えられてきたのか。教育の現在に示唆を与える力作。 57000円

星条旗

1777-1924

S・M・グインター著 和光弘他訳

アメリカという「想像の共同体」の創造に動員され、愛国主義の中核へと上り詰めていった国旗の社会文化史。 36000円

名古屋大学出版会

〒466-8601 名古屋市中区千代田1-1-1 名古屋大学出版会
TEL 052-7811535 FAX 052-78110697

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO.22 1998

CONTENTS

Papers delivered at the Twenty-second Annual Meeting at Kanazawa University, Kanazawa, October 17, 18, 19, 1997.

Symposium: On Social System Theory—Problems of the present day

- I *T.HIJKATA, Y.SATOH*... 8
II *S.KOBAYASHI, S.MIZUSHIMA*... 36

Independent Papers

Max Weber und der Werturteilsstreit—Tripolarität von Weber, Schmöller und den Antikathedersozialisten *Hiroshi HOSOMI*... 63

Ist der Sozialismus „eine Wissenschaft“?—Kritik an der Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus *Keiichi MARUYAMA*... 71

The Relationship between Individuality and the Generality in Max Weber's Conception of Ideotype *Akitoshi SUZUKI*... 79

Ursprung der Kommunikation *Shinya MIYAMOTO*... 85

Die Entwicklung der Theorie der Anerkennung bei Axel Honneth *Masao HIGURASHI*... 93

Humeian Politics and the Radicalization of British Constitutionalism in the French Revolution Era: an Analysis of Arthur O'Connor's Political Philosophy *Hiroko GOTO*... 100

Geschichtsphilosophie und Theologie bei Walter Benjamin *Toshiaki TANAKA*... 108

Special Lecture

Nakano Sigeharu and Kanazawa *Keiichi MARUYAMA*... 115

Informal Sessions

*K. HOSOMI, C. MATSUMOTO, J. KUROSU, K. WATANABE
T. MATSUOKA*... 125

Articles

Die Begriffe Frieden und Krieg in Kants Schrift zum ewigen Frieden —Kants Friedentheorie *Kuniko MATSUI*... 140

Fetishism and Ideology *Koji MABUCHI*... 152

J.A. Hobson's Economics and Machinery *Kunihiro OZAKI*... 164

Der Begriff des Nichtidentischen bei Horkheimer und Adorno *Hiroshi FUJINO*... 176

La question de methode chez Fukumoto—la genèse et le déroulent, *Yoichi SAKURAMOTO*... 188

Neo-Marxism and Taiwan *Tetsuro SAITO*... 200

Book Reviews

..... *M.WADA, H. TANAKA, T. ISHIMURA,
T. YAMAWAKI, H. NARUKO, T. YAMANOBE, J. YASUKAWA*... 215

Edited by

The Society for the History of Social Thought

ISBN4-89384-671-X C3010 ¥2500E 定価(本体2500円+税)