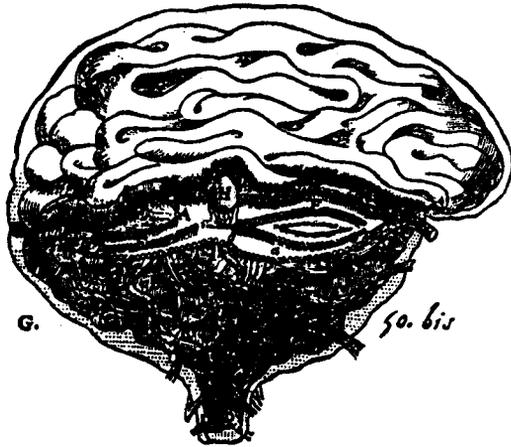


社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO.25 2001

シンポジウム：第Ⅰ部 啓蒙とその外部
第Ⅱ部 身体の表象



北樹出版

社会思想史学会年報

社会思想史研究

No. 25 2001

シンポジウム：第Ⅰ部 啓蒙とその外部

第Ⅱ部 身体の表象

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。

第二五回大会記録

〔シンポジウム〕

第I部 啓蒙とその外部

フランス啓蒙とその外部	寺田元一	6
啓蒙の内なる外部性——スウィフトとバーク	後藤浩子	12
イタリヤから、ないしは、反宗教改革の地から	堀田誠三	17
シンポジウムIの印象	司会・田中秀夫	21

第II部 身体表象

individualとしての身体——医学と社会理論の交差	市野川容孝	23
女性身体の復権とフォイエールバツハの再読	河上睦子	28
現代科学哲学の観点から見た中西医結合医療	佐々木力	33
シンポジウムIIの印象	司会・石塚正英	39

〔自由論題〕

永井隆と浦上燦祭説再考	高橋眞司	41
後期ミュラーにおける階級対立の認識とキリスト教的所有論	原田哲史	42
ふたつの旅行記をめぐって——啓蒙と調査の両義性をどう考えるか	三島憲一	45
中期ニーチエの「文化 (Culture)」理論とその政治思想的背景	桐原隆弘	49
イエスの二つの決断——悪霊追放劇と聖餐	保井温	52
フォイエールバツハの他者論の可能性	川本隆	55
——『ライブニッツ論』における alter ego をめぐって	川本隆	55
ジオカルチュア概念に見る反復と差異	山下範久	58
——ウォーラーステインによるヘゲモニー論の変容	山下範久	58

マルクス、エンゲルスの革命論の今日的再審	大森龍介	62
ポスト・マルクス主義の確立——ラクハウとムフの場合	千石好郎	65
農本主義の再検討——権藤成卿の「社稷」	船戸修一	69
ルソーの宗教論によるフランス革命の捉え直し		
——九四年六月、革命の終焉か真の建国か	鳴子博子	72
スコットランド啓蒙における古代近代論争	天羽康夫	76
初期アルチュセールのマキヤヴェツリ論、そして偶然的唯物論	浜田 正	79
「第一種のコントラマルクス型発展モデル」について	村井久二	83
【特別講演】		
個体的自由の病理（パトロギー）		
——ヘーゲルの時代診断と現在	アクセル・ホネット	87
【インフォーマル・セッション】		
『百科全書』とイングランドの政治思想	阪本政仁	91
マツイーニとイギリス社会運動	松本佐保	92
近代イギリスの福祉における個と共同性		
——「福祉の複合構制」論の可能性（一九世紀思想）	高田 実	93
〈イデオロギー論〉のポリテイクス（1部・2部）	崎山政毅	94
明治前期におけるフェミニズムの受容		
——ミル、スペンサー、フォーセット	水田珠枝	96
フランス革命と公共性	安藤隆穂	97
I・S・ロス『アダム・スミス伝』をめぐる	伊藤 哲	98
「身体表象」前夜祭	石塚正英	99
日本思想と近代・現代	福井直秀	100

的場昭弘・内田弘・石塚正英・柴田隆行編『新マルクス学事典』について	101
近代社会と暴力	102
海老澤善一	102
ビルガー・P・ブリッゲート『経済学者ヘーゲル』をめぐって	103
原田哲史	103
「批判理論」——ホネット氏を囲んで	104
徳永 恂	104
公募論文	
「法による過去の克服」は可能か——「ラートブルフの公式」と遡及禁止原則	106
金澤秀嗣	106
偶然性唯物論とマルクス学位論文——クリナーメンの問題圈	119
大中一彌	119
音楽の聴取タイプと社会認識の原理	132
——アドルノ『新音楽の哲学』に関する一考察	132
桐原隆弘	132
東畑精一の戦後「思想」——なぜ彼は農相就任を辞退したのか	147
篠崎尚夫	147
依頼論文	
ジョン・ロックにおける自然法とアメリカの植民地化	159
三浦永光	159
ポルノグラフィとジェンダー／アイデンティティのポリティクス	173
鈴木由加里	173
書評	
野村真理著『ウィーソンのユダヤ人	184
——一九世紀末からホロコースト前夜まで	184
植村邦彦	184
岸本広司著『パーク政治思想の展開』	187
中澤信彦	187
下川 潔著『ジョン・ロックの自由主義政治哲学』	190
山岡龍一	190
工藤 豊著『ヘーゲルにおける自由と近代性』	193
滝口清栄	193
仲正昌樹著『貨幣空間』	196
的場昭弘	196

学会研究動向

可能性としての「もう一つの思想史」

——安田常雄・佐藤能丸編「展望日本歴史24 思想史の発想と方法」を読む……足立泰紀…… 200

本誌へのご執筆に際してのお願い (204) 公募論文執筆・送付要領 (205)

CONTENTS (207) 編集後記 (208)

(表紙写真) デカルト『人間論』(Traité de l'homme)・脳室と松果腺の図

第I部 啓蒙とその外部

〔報告〕 寺田 元一 後藤 浩子
堀田 誠三
〔司会〕 田中 秀夫

〈2000年10月21日 東洋大学朝霞校舎〉

フランス啓蒙とその外部

寺田 元一

一 ヨーロッパ近代への疑い…ニードム、
フランク、ブルーストの研究

従来ヨーロッパは外部を排除して純粋に内発的に文明を進歩させた特権的場のように考えられてきた。ギリシャもキリスト教もヨーロッパとされ、ヨーロッパ近代はルネサンスと宗教改革に始まり、科学も民主主義も近代的個人もその延長線上に登場するというように。しかし、ヨーロッパは本当に内発的に近代化したのだろうか、ヨーロッパもまた近代化に当たって外部（他者性）を必要としたのではないか。こうした問い直しが現在始まっている。

ニードム『中国の科学と文明』

その先鞭を付けたのが『中国の科学と文明』であった。この未完の大著においてニードムは、科学を中心に中国文明の総体を西洋との比較で紹介し、少なくとも一七世紀までは中国文明

の方が西洋文明よりも進んでいたことを明らかにし、また、西洋近代の科学と文明が中国の科学と文明に非常に多くのものを負っていることを示した。さらにそれを通じて、ヨーロッパ近代の傲慢や独善を批判し、西洋文明の相対化を果たし、東洋文明と西洋文明との相互依存を明らかにした。

これは、外部や他者との関係で、啓蒙ひいてはヨーロッパ近代を捉え直すことに直結する仕事であった。ニーダムが一七世紀までに限定した対象を一八世紀に広げることが問題である。ただし、ニーダムにおいては、近代西洋文明の生みの親としての中国の科学と文明が主題であって、ヨーロッパ近代（啓蒙）が主題ではない。そこでは、本報告が扱うような、他者との関係を契機とするヨーロッパによる自己批判・自己相対化のドラマは問題とはならない。

フランク「リオリエント」

従属理論で有名なフランクがつい最近「リオリエント」という大部の新作を発表した。そこには驚くべき議論が展開されている。五〇〇〇年という長期的タイムでフランクは世界経済を展望し、一四〇〇年から一八〇〇年にかけての四〇〇年間に於いて、世界経済で支配的位置を占めたのは、従来の定説や世界システム論（ウォーラステインなど）のいうのとは異なり、ヨーロッパではなく中国であることを示そうとする。それは、従来のヨーロッパ中心主義的な世界経済観の転換を図るものだった。ヨーロッパだけが特権的に自力で近代化した（ヘーゲル、マ

ルクス、ウェーバーなど）のでも、あるいは、ヨーロッパが世界を作ったのでもなく、「世界の方がヨーロッパを作った」とされるのだ。

それゆえ、「リオリエント」が啓蒙の捉え直しを迫るものでもあることは明らかであろう。近世の世界史把握におけるヨーロッパ中心主義は批判され、それに代えて、正当にも（？）近世中国が世界経済上の中心の位置を占めることになる。当然そこには、それに対応した「中国の科学と文明」と中国近世思想ひいては中国啓蒙の存在が暗示されている。そしてそこに一つの問題系が成立する、中国啓蒙とは何か？「中国の科学と文明」と中国啓蒙は近代ヨーロッパをいかに形成したか？中国啓蒙という他者はキリスト教中心主義のヨーロッパをいかに批判し、それを相対化し、フランス啓蒙を生成させたか？

また、「リオリエント」は、次のような斬新な国際文化学（インターカルチュラル・スタディーズ）的視座も提起している。すなわち、既に五〇〇〇年も前からグローバル・エコノミーが存在していたとするなら、〈内部〉は、それをヨーロッパ啓蒙に置くにせよ、中国啓蒙に置くにせよ、けっして安定的なものではなく、たえざる〈外部〉との交流にあり、〈外部〉に脅かされると同時に、〈外部〉に支えられ、相互に刺激し合って、新たな展開を行っていたという視座である。その意味で内外は相互に浸透し合っており、内外は相対的な区別でしかなかった。従来ともすれば、中国もヨーロッパも自立した固有の文化（文明）と捉えられがちであったが、そうした文化（文明）観自体が、文化を関

係や交流の相で捉える文化観によって批判されることになる。

ブルースト「一六一—八世紀ヨーロッパ像」

ブルーストはフランス啓蒙研究の大家であるが、この本は、その大家が自分の専門の外部に出て、イェズス会の日本戦略とそれへの日本側の対応、蘭学（とりわけ解剖学）や洋画の浸透とそれへの日本側の反応を、当時のヨーロッパの全体的対外戦略や知的布置といったエレメントの中で扱った本である。そこには、日本という異文化との衝突を通じて、ヨーロッパ文化の普遍性だけでなくむしろ特殊性（限界）が映し出されていく。

この著作はまた、シンポジウムのテーマに関わって次のような批判的視角を与えてもくれる。それは「啓蒙とその外部」という問題設定の仕方そのものを問う視角である。というのも、この並置には啓蒙＝ヨーロッパ＝一八世紀の三位一体が前提されているからである。暗黙のうちにそれが「内部」と想定され、その周辺部が「外部」と考えられているのだ。啓蒙にヨーロッパ（フランス）という絶対的中心を置くこと自身が批判されねばならない。それゆえ、まずこの三位一体を崩すことが必要となる。つまり、啓蒙の空間的多元性、時間的散在性を認める必要があるのだ。そのことによって、啓蒙＝ヨーロッパ＝一八世紀という「内部」が相対的なものではなく、中国啓蒙や日本啓蒙から見れば、それは空間的に「外部」であり、同時に時間的にも「外部」ということになる。

ニードム、フランク、ブルーストが共通に提起しているのは

以下のことだ。ヨーロッパ中心主義を脱中心化すること、グローバルで構造的で重層的な視座に立つこと、関係や相互作用に着目しそのうちに事態の本質・推進力を見出すこと。こうしてわれわれは、「啓蒙とその外部」という問題設定から、いわば構造的関係の啓蒙観・インターカルチュラルな啓蒙像へとさらに進むことを余儀なくされる。シンポジウムのテーマをこのように深める方向で以下の論述を進めたい。

二 啓蒙概念の再吟味

啓蒙については有名なカント「啓蒙とは何か」の定式化がある。それは「知る勇氣を持つ」といった標語で示される。また辞典の「啓蒙」の項目でも例えば「いっさいを理性の光に照らして見ることで、旧弊を打破し、公正な社会を作ろうとした、主として18世紀に展開した知的運動」（岩波哲学・思想辞典）などと規定される。このように啓蒙は、理性的自立、伝統・権威の批判と自然支配による社会進歩の実現という近代的プログラムとされてきた。しかし、逆にそのような近代理性が批判される現在にあっては、バッシングの対象にもなる。啓蒙は、自然や人間を機械化、要素化することで、自然と人間ならびに人間同士の豊かな結びつきを否定したプログラムとされるのだ。

だが、肯定、否定どちらの見方に立っても、それらがともにヨーロッパ中心主義や近代理性中心主義の見方を前提する点に変わりはない。いずれにせよ、理性や近代が世界大で扱われて

はいない。問題にすべきは、ヨーロッパの枠の中でのみ理性的自立、文明の進歩を語る視角である。

啓蒙と脱中心化

ヨーロッパ近代が他者や外部を有したように、その思想的現れである啓蒙もまた他者や外部を必要とした。では、啓蒙にとって外部はどこに存在したか。宇宙の中心が至るところに存在するように、外部もまた至るところに存在する。そのような中心 \parallel 外部として、啓蒙は、地理的には、新大陸、中国・日本、ギリシャ・ローマ、ベルリン・サンクトペテルブルグ、パリ・ロンドン、異文化としては、文明人(ライゾーフ)、未開人、エリートピア人、中国人、宇宙人、未来人を、他者としては、男、女、子供、身体障害者(特に盲人と聾啞者)、ユダヤ人そして自我などを有していた。

啓蒙 \parallel 脱中心化・自己相対化(を通じて普遍的な追求)はヨーロッパ近代の一面を代表する運動だが、もちろんそれはヨーロッパに限定されたものではなく、歴史・地理汎通的に存在する。ここに啓蒙の多元性という問題が登場してくる。ヨーロッパにフランス、スコットランド、イタリヤ、ドイツ等々の啓蒙が存在したように、世界中に中国啓蒙、日本啓蒙などさまざまな啓蒙が存在した。さらには、啓蒙 \parallel 一八世紀という図式も相対化されねばならない。ヨーロッパ啓蒙でもオランダを基準にすれば、一七世紀後半から一八世紀初めにかけてがオランダ啓蒙の時代である。さらには、古代ギリシャについて紀元前五世紀の

啓蒙を想定することもできよう。ヨーロッパの外に目を転じれば、中国啓蒙の時代として、紀元前五世紀、紀元後八世紀、一二世紀、一六・七世紀などを挙げることができよう。

このように、われわれは啓蒙を、時代すら違えながら、多元的に相互に影響し合い、外部を不可避的に内に含み込んで文化変容を成し遂げていく、自己相対化を通じて普遍的な追求の運動として、世界大に構想できる。では、実際にこの視角から啓蒙についてのどのような新たな読みが可能なのだろうか。

三 内外交流の視点から見たフランス啓蒙

——『イエズス会士中国書簡集』を読む——

従来のような大作家主義から脱して、異文化交流に関わる時事的で世俗的な集団(場)的著作から啓蒙を捉えることにしよう。ここでは『イエズス会士中国書簡集』を取り上げる。中国は啓蒙期ヨーロッパが自己相対化を果たすに当たって \parallel 外部とも呼ぶべき重要な役割を果たしたからである。ただし、この『書簡集』は厳密には啓蒙の著作といえない。宗教的プロパガンダの色彩が強すぎ、自己相対化の契機が弱すぎるからである。しかし、そこでも、異文化接触を通じて啓蒙のドラマは展開された。

『イエズス会士中国書簡集』の新たな読み

従来は、中国事情・文化をヨーロッパへ紹介し、それを通じ

てキリスト教や専制政治といった旧体制の批判・相対化に貢献した著作として研究されてきた。後藤末雄『中国思想のフランス西漸』や Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France* などがある。そこには、知や文化の衝突現場で起きていることや、知の編集過程で生じていることを、関係的・構造的に解明する視点はない。

これとは反対の方向でヨーロッパと中国の文明対決を、ジェルネ『中国とキリスト教』は扱っている。彼は「中国におけるキリスト教への反応……はいかなる点で西洋と中国の間人観や世界観の根本的な相違を表わしているか」(九頁)、さらには、キリスト教の世界了解の枠組みがいかに狭隘であり、普遍性を盾にキリスト教徒が中国文化をいかに曲解したかを暴露する。この本はわれわれに、「書簡集」の新たな読みの方向性を示唆してくれる。すなわち、衝突や交流の現場、知の編集現場において、自己相対化を通じた新たな普遍性の相互的探求がいかに立ち上がっているかを解明し、さらには、文化衝突が無意識のうちに生み出したクレオール的産物とその産出過程を明らかにする、そうした読みの方向性である。

『書簡集』は、布教報告、布教旅行記であると同時に、中国文明をキリスト教ヨーロッパ文明の中に取り込むべく敢行された中国についての百科全書的研究でもある。そこには、異文化との真摯な格闘がもたらす批判性とともに、それを台無しにする自文化中心主義がある。既に述べたように、基本的には『書簡集』は反啓蒙の著作なのである。しかし、ここではあえて自

己相対化／普遍化／啓蒙の数少ない現場へと読者を誘うことにしたい。

イェズ会士にとってとりわけ異文化として現れたのが、農業生産性の高さ(人口の多さ)、手工業と商業の発達(とりわけ磁器や織物)、倫理・政治の自立性(儒教と徳治政治)、官僚制的啓蒙専制政治の合理性(試験制度、能力主義、機会均等)、典札、庭園や建築、世俗的歴史の古さと系統性、女性の家庭内への隔離(てん足)、妾制度、言語(文字)、世界創造の否定(理気二元論的秩序生成)、偶像崇拜・迷信(仏教・道教への批判)と聖母像の人氣、悪魔払いの実行)、理論科学の停滞といった事実であった。

以下では、倫理政治面に限定して、自己相対化／普遍化の現場を見ることにしよう。倫理面では、一八世紀の「文明」概念(礼儀作法の洗練)にも影響を与えたと思われる次のような文化衝突が語られる、「ヨーロッパ人というものは生来活発で、熱情的で、せっかちで、好奇心が強いものです。シナに來たら絶対にこれを改め、自己の全生活を穏やかで、親切で、忍耐強くかつ真面目なものにする決心をしなくてはなりません」(第一巻、二八三頁)。政治面では、その官僚制の公平性と合理性が賞讃され、逆にヨーロッパの政治の恣意性が批判される、「この帝国にはどんなに賞讃しても賞讃しきれないふたつの法律があります。第一はその役人が生まれた町および省で役人の職につくことを禁じるものです。……第二の法はかれが公務についている省において一切の縁組みを結ぶことを禁じるものです」(第三巻、三〇六頁)。それは、中国皇帝の啓蒙専制政治の賛美へと至る。

勤勉な農民の報奨制度、役人の審査、能力主義的登用、無駄な出費のカット、災害の際の供出米などの救済事業、皇帝への意見具申制度、勤務評定、点数制による昇格降格システム(第四巻、一―三頁以下)の導入である。

また、二つの巨大文化の衝突(出合い)の象徴として典札問題にも触れておこう。これは、「天」、「上帝」、「天主」という言葉、孔子祭、祖先祭をめぐる、イエズス会主流派と康熙帝 対 法王庁、フランシスコ会、ドミニコ会などの争いであった。そこでは、宗教的存在と世俗的存在をいかに区別して表象するかという、文化ごとに異なる表象の原理が問われていた。典札問題はまた同時に、中華帝国とカトリックヨーロッパとの臣民・信者の帰属をめぐる政治的抗争でもあった。外国の神を信奉し、外国の教会に所属し、外国名を名乗って、中国の典札を無視することは、中国人にとつては国家への反逆以外の何ものでもなかった。祖先崇拜をやめさせようとするカトリックの執拗な試みに対し、中国側は伝統的な習俗の破壊として正当にも次のように反論した、「祖先の位牌を無理に焼かせ、目上のものや両親に対する当然の服従さえもはや一切認めないほどにまで祖先を捨て去らせている」(第三巻、一四八頁)。「書簡集」ではこのように、中国側のキリスト教に対する告発文を随所に目にする事ができる。その結果、カトリックの布教戦略への告発とそれへの反論とが独立した二つの声部のようになって対比的に浮かび上がっていく。

イエズス会士の異文化対話の意義と限界

この異文化対話は、基本的には誤解とすれ違いに終わった。しかし、確かに自己相対化/普遍化はなされ、文化変容を経ていわばクレオール的にヨーロッパへと伝播していった。そして、それがヨーロッパ啓蒙の主要な契機となった。代表的なものとして、官僚制、機会均等・能力主義システム、啓蒙専制君主政治、重農主義、文明、農業技術、手工業技術、医術(種痘・鍼)、シノワズリー、ロマン主義的美意識などが挙げられよう。他方で、イエズス会士によつて媒介されたヨーロッパと中国の衝突現場は、布教という目的に従属した限界を有してもいた。彼らの異文化交流は、多数の民衆同士が通常の生活空間に置いて日々(ジャーナル)行う開かれたコミュニケーションではなく、皇帝や官僚、信者との制限された関わりでしかなかった。そこでは、自己を相対化し他者性を内に含み込んで、どちらの文化にも一面化しないような関係性を構築しようとする普遍的志向は十分育たなかった。

それでも、なお脱中心化・自己相対化を通じた新たな普遍性の相互的探求という啓蒙の特徴を『書簡集』にも見出すことができた。そして、それがフランス啓蒙の主要契機ともなった。こうした文化衝突の現場の発掘をさらに進めることで、啓蒙の特性の認識が進み、「啓蒙とその外部」という枠組みすら超えるような方向で、多元的啓蒙の新たな掘り下げがなされることが期待される。

参考文献（主要なもののみ）

- 『イエズス会士中国書簡集』全六巻十補巻二巻、平凡社東洋文庫
 ジェルネ『中国とキリスト教』法政大学出版局
 ニーダム『中国の科学と文明』第一期全十巻、思索社
 フランク『リオリエント』藤原書店
 ブルースト『二六—一八世紀ヨーロッパ像』岩波書店

啓蒙の内なる外部性

——スウィフトとバーク

後藤 浩子

今回の報告では、ブリテンの国制と文化という一八世紀の啓蒙の内部にありつつ、自らがもつ外部性を自覚的に表現した人物としてジョナサン・スウィフトとエドムンド・バークを取り上げ、彼らの営みを「アングロ・アイリッシュ」という内なる外部性の創造として位置づけたい。

バークは「ラングリッシュへの手紙」（二七九二）の中で、一七八二年にブリテンに対して立法権の独立を要求した人々を「アングロ・アイリッシュ」と呼び、次のように説明している。

「このイングランド勢力は最初はほとんど目に見えないわずかな程度に、そして最後には公然たる明確な形で独立したアイルランド勢力になった¹」。彼らは実際の土着のアイルランド人より

も強い独立心をもち、その主張はより説得力あり一貫性をもっていた。そしてアイルランドのすべての住民に共通な努力目標となるべき何らかの共通利害があること、それゆえに一つにまとまってブリテンから独立する必要があることを説いた。このようにバークによつて描写された「アングロ・アイリッシュ」の特性は、彼に先立つスウィフトやウィリアム・モリヌーの中にも見られるものである。しかし従来の研究では、彼らがいっただんアイルランドの文脈の中におかれると、アイルランドの国益や権利を擁護した先駆的「愛国者」として扱われ、ブリテンのアイルランド政策における排除や差別への彼らの異議申し立てに関心がおかれることが多かった。この報告では、「アングロ・アイリッシュ」という一種の混成文化が創造されるにあつてのスウィフトとバークの思想的貢献を見てゆくことで、そのような排除としての外部性というよりも、むしろ啓蒙からの「脱線」としての外部性に注目したい。ブリテン的な要素をアイルランドの中に移植し、アイルランドの必要に即してそれら要素を繋ぎ合わせる努力の果ての脱線の結果、彼らは「アングロ・アイリッシュ」という特異なものを作り上げることになったのである。この過程を、まずは啓蒙的理性の問題から、次に文明社会化の問題から以下に考察する。

一 理性の専制への抵抗

啓蒙的理性に関して言えば、「アングロ・アイリッシュ」の第

一の特徴はその啓蒙嫌いにある。スウィフトもバークも、イギリスの経験論的思考様式を基盤として、この啓蒙嫌い、つまり啓蒙的理性批判の伝統形成に重要な役割を果たした。これは、例えばヘーゲルに典型的な、有用性を中心とした「啓蒙」批判とは異なるものである。この手の啓蒙批判では、啓蒙は有用性の世界を作り上げ、そこでは人間が「もの」の存在様態と同じ「対他存在」になるとされる。その場合、「啓蒙」と「文明化」は表裏一体のものとして、啓蒙的理性の作用の二側面として捉えられる。これに対して、スウィフトやバークの啓蒙批判は、理性の専制チヤウリに対する批判である。スウィフトは『桶物語』の序文で次のように語っている。「船員達は鯨に出会った時に空の桶を投げ与え、鯨をそれで遊ばせて船に危害が及ぶのを食い止める……」。この鯨とは、ペンとインクと紙で武装して襲来する才人の軍団である。彼らは小冊子などの攻撃武器でコモンウェルスを翻弄する怪物であり、世界を解釈し立法する思考力だ。この思考力という怪物の襲来に備えるためにスウィフトが案出した便宜策が「桶」、つまり「風刺」である。これで怪物を戯れさせておくことによって、怪物が船つまりコモンウェルスに直接向かってくるのを防ごうというわけだ。

では、このような風刺という技法で牽制されるべき思考力とは一体何か。それは想像力と理性の運動である。「御しがない想像力は少しでも油断すると理性を背中に乗せたまま走り出す危険がある。他方でこの理性は、極めて簡単に振り落とされる尻軽な乗り手である」。しかし、スウィフトはこの思考力の暴走

を防止すべきものとは見なしていない。なぜなら、新奇な着想と多様性が生じるためには、理性と連れ立って想像力が駆け出す状態、つまり熱狂(enthusiasm)が必要だからだ。「新奇な着想が水を得て豊かに実るためには、脳髓に鎮座する人間知性は、下部の機能から上昇する蒸気によって攪乱され圧倒されなければならない」。このような熱狂こそが、一人の人間に征服による新帝国を創造させたり、哲学の新体系を唱道させたり、新しい宗教を創設させるのであり、もしこの熱狂がなければ、人々はみな同一の帝国に住み、同一の体系や信仰をもつという不幸な状況に陥る。さらにスウィフトは、平常の理性に大革命が生じたこの種の熱狂と、世間で狂気や乱心と呼ばれるものとの間にはっきりとした区別はないと見なす。とは言え、野放しにはできない。そこでスウィフトは、思考力を自由に泳がせ想像力を發揮させつつ、思考力の専制を防ぐための、いわば同毒療法的な対処方法として、「風刺」を発見した。人間の愚行と悪徳は無限であり、風刺がそれを描く限り「どれほど紋切型であろうと」、そこには「今まで誰も触れなかった要素」が多少とも必ず含まれている。この新しい観念を産出する働きこそ、風刺の第一の特効なのである。さらに、風刺において聞き手は当事者の位置から抜け出て、代わりに世間一般を当事者席にすわらせるゆえに、咎を痛みなくむしろ感謝をもって受け入れる傾向があるという第二の効力もある。このように風刺とは、熱狂や狂気といった「過剰な蒸気に何か仕事を与えてその時期を慎重に調整」し、有用なものにするための技法なのである。

このようにスウィフトは、狂気を想像力と結びつけ擁護する一方、理性のお節介あるいは専制に対しては、極めて批判的である。人は自分の知性を人文学の様式で陶冶すれば確かに自分の弱点と大衆の根強い無知を知ることができるが、しかしこの陶冶の目的は、真理を暴くことではない、とスウィフトは言う。むしろ、「流行語や幻想を使って感覚を騙し、その機嫌を取り」、「うまく騙されている」という状態を不断に持ち続ける「ために自分を陶冶するのであって、この意味で虚構は真理よりもはるかに利点をもっているのである。想像力は財産や本性が苦心して作り上げるであろうよりはるかに壮麗な場面を作り上げ、はるかに素晴らしい革命を達成する。……幻覚という乗り物を使わないで我々に伝わる事物はみな、なんと色あせてみすばらしいものに見えるか」。スウィフトにとつての高度な叡知とは、表面に留まり続けることである。「物事の深部に侵入し、生真面目に情報を持ち帰り、その内部はがらくた同然だという新発見をするもつたいぶつた哲学よりも、物事の表面について語る叡知は、格段に望ましい」。物事の表面から諸感覚へと飛び込んでくるイメージでアイディアを満たすこと、これが経験論的叡知である。理性によつて感覚可能な外部と秘められた内部とを分け、内面を真実として暴露し続けることこそ不毛であるとスウィフトは説く。闇を開いて光を入れる「啓蒙的理性」に、物の感覚レベルに留まる叡知によつて抵抗するのである。

以上のような、狂気がもつ想像力の凝視と、それと同時に強調される経験論的叡知は、「アングロ・アイリッシュ」の精神的

支柱となつていく。例えばバークの美学理論に、そして一九二〇世紀の「アングロ・アイリッシュ」の文学者達にもこの要素は見られる。バークの美学理論は、経験上の効果を発見するものであつて本質や因果律連鎖の第一原因を発見することではない。バークが極めて敏感に注意を払つたのは、合理化されないもの、感性と表象のレベルに留まるものがもつ効果や威力であつた。バークの「政治学」の理念は、彼の美学に裏打ちされている。政治の場面で使われるべき思考は、幾何学や形而上学的命題を扱う抽象的思弁とは根本的に違うのだとバークは強調する。政治学において必要とされるのは、一般観念を無数に変化する状態に結合させ、多様に混ぜ合わせることで、さまざまな程度や中間項を作り出す思考の働きなのだ。状況は無限に変化しつつ存在し、それゆゑ観念との結合の仕方も無限であり、一時的で、可変的である。そのような世界が「政治家」が相手にする世界だとバークは言う。これに対して、そのような観念の運動性、一時性、可変性を考慮せず、「理詰めで発狂するための努力」を行う者を、バークは「形而上学的な狂人」と言つて揶揄するのである。スウィフトと同様、バークにとつても、「平常な市民社会」の実現は、理性によつてではなく、牽制の技法つまり経験論的叡知の獲得によつてなされるのである。このようなブリテンの経験論的思想風土を基盤とした啓蒙的理性の専制への抵抗を、「アングロ・アイリッシュ」がもつ第一の外部性として指摘したい。

二 ブリテン国制の移植と文明社会化

こうした理性の専制批判と経験論的叡知の尊重は、さらに、「混合政府論」におけるイギリス国制の擁護とそのアイルランドでの受容に結びつく。スウィフトは、『アテネとローマ』における貴族・平民間の不和抗争およびこれらが両国に及ぼした影響について（二七〇）の中で、王と貴族と民衆という三要素間の均衡を繰り返し強調している。スウィフトにおいて、「専制」とは、勢力の均衡が破壊され、一陣営が権力を保持している状態を意味する。君主政、貴族政、民主政の三要素の混合としてのブリテン国制は、政治において経験論的叡知を実現する機構であり、それゆえ死守すべきものと見なされるのである。このブリテン国制観は、一八世紀を通して「アングロ・アイリッシュ」の基本的国家観として受け継がれる。「ブリテン国制の移植による文明社会化」は政治パンフレットで幾たびも繰り返される常套句になる。そして、バークもその著作を介して、「アングロ・アイリッシュ」の国制観の形成における重要な役割を果たした。一七七〇年代のアメリカ革命、そして一七九〇年代のフランス革命をめぐる議論の中で彼のブリテン国制観は、「アングロ・アイリッシュ」に彼らがよってたつ基盤を自覚させたのである。

ところが、啓蒙的理性への抵抗と混合政体の擁護という点で相容れない要素が、アイルランドおよびブリテンにはあった。

非国教徒プロテスタントであるプレスビテリアン・デイツェンターである。彼らの中の理神論やユニテリアニズムを、理性の専制であり「アングロ・アイリッシュ」の国制を掘り崩すものであると見なして、スウィフトもバークも実際露骨なまでの嫌悪と敵意を示した。こうして、「アングロ・アイリッシュ」の思潮の形成とともに、プレスビテリアン非国教徒の思想傾向や彼らの共和主義的な政治的伝統との間に溝が生じることになったのである。他方、「アングロ・アイリッシュ」の国制の理念は、逆に国内政治制度の急進的な改革運動をも惹起した。例えば、ユナイテッド・アイリッシュメンの運動を起こした青年達の大義は、王権をアイルランド総督が王に代わって執行し、住民の多数を占めるカトリック教徒が庶民院から締め出されている現状は、決してイギリス国制の混合政府、つまり三項構造を実現しておらず、現状は国教徒の有力家系による「貴族政」という専制にすぎないという点にあったのである。

三 アイルランドにおける王権の意味

以上のように混合政府国制の擁護が「アングロ・アイリッシュ」の要素として定着するとともに、その中の「君主政」という要素、つまり「王権」が、一八世紀アイルランドの文脈では特別な意味をもつようになった。とりわけ、バークの「アングロ・アイリッシュ」像においてはそうである。バークは一七九一年の『新ウィッグから旧ウィッグへの手紙』で、共和政を罵

倒するものという自分に押された烙印に反論して、なぜ王権が必要なかを極めて明瞭に述べている。パークは、自分が問題にしているのは君主政か共和政かという統治形態ではないのであって、重要なのは、貴族的制度であれ平民的制度であれ、それらの要素は統治権 (sovereignty) としての王権をその基礎にしなければならぬという点だと主張した。「それらの制度は王権に由来しなければならぬ。そして、その議事手続きもみな王権に準拠しなければならぬ。もっぱら王権という主ゼンマイのエネルギーによって、それらの共和政的部門は動き始めなければならぬし、それら部門の全法的効力もそれに由来しなければならぬ。……さもなければ、全体が混乱に陥るだろう。そのような共和主義的部門のメンバー達にとって、自分たちが一つに統合される場合は王権以外にないのだ」。当時のアイルランドの事情を考慮すれば、この統治権としての王権、統合の中心点としての王権の不可欠性は明らかになる。パークは一七九二年『ラングリッシュへの手紙』において、「プロテスタント・アセンダンシー」がアイルランド国制の原則だとするプロテスタント国教徒保守派の国制解釈は誤っていると批判した。国教徒にして教会の長であるべきは国王自身なのであり、一般民衆ではない、むしろカトリック教徒は国王の臣民として選挙権を認められるべきだ、とパークは論じ、アイルランドの統治権を持つ国王という明示的な規定性をもった像で国家の外枠を作り上げることで、国家内部に異種の文化が共存する余地を作り出すとしたのである。

またパークは既に一七八八年の摂政危機で、王権はプリテン・アイルランド両議會の上位にあることで初めてプリテン・アイルランドの紐帯として機能するという教訓も得ていた。それゆえ、帝国の屋台骨を支える唯一の点を、主権の根源としての王権、議會の二部門から完全に独立した王権に求めたのである。王権の安定と帝国の維持は彼にとって表裏一体のものである。この帝国体制の認識があるゆえに、パークは前述のように「すべての要素が一つに統合される場」として王権擁護の論を張ることになつたと考えられる。君主、とりわけ、アイルランド王権をもつ君主という像は、アイルランドの独立した主権を表現し、しかも帝国の統一を保障する切り札だったのである。フランス革命期のプリテンでは、臣民ではなく人間としての権利要求が啓蒙された民主主義的主張であつたのに対し、アイルランドの独立した主権を表現するものとして王権を重視し、時代に逆行するかのようには王権を擁護したパークの営みには、啓蒙の内なる外部性が見出される。そして、この外部性を認識するならば、パークにたんなる「保守」や「反動」の位置を与えてきた歴史観、つまり臣民の権利の超克と人間一般としての平等な権利要求を思想における啓蒙と進歩であると見なす歴史観を、いくらか修正する必要があるように思われる。

註

(一) *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in Twelve Volumes*, 1887, vol. IV, p. 275. (中野好之編訳「パーク政治経済論集」)

法政大学出版局、二〇〇〇年、七六四頁）

- (2) H. J. Davis et al (eds), *The Prose Works of Jonathan Swift*, vol. 1, Blackwell, 1965, p. 24. (中野好之、海保真夫訳「スウィフト政治・宗教論集」法政大学出版局、一九八九年、七六頁。)
- (3) *Ibid.*, p. 114. (同上書、一六八頁。)
- (4) *Ibid.*, p. 102. (同上書、一五七頁。)
- (5) *Ibid.*, p. 30. (同上書、八三頁。)
- (6) *Ibid.*, p. 110. (同上書、一六五頁。)
- (7) *Ibid.*, p. 108. (同上書、一六二頁。)
- (8) *Ibid.*, p. 101. (同上書、一六四頁。)
- (9) Burke, *Ibid.*, p. 110. (同上書、六一五頁。)

イタリアから、ないしは、反宗教改革の地から

堀田 誠三

「外部」を意識することには、「どこからが内部か」という問いがふくまれる。シンポジウムのテーマを地理的に区分して、「ヨーロッパとその外部」といいかえることもできるだろう。だがヨーロッパもけっして一枚岩ではない。境界線はどこにでもある。わたくしの報告では、イタリアという展望台から、視野をなるべくヨーロッパに限定したうえで、「内部」と「外部」の境界線のありかを探ってみた。

この課題に接近するため、ヨーロッパをキリスト教世界とい

いかえてみよう。そのばあいイタリアは、西方教会の要であるローマ・カトリック教会の存在によって、歴史的にヨーロッパの本質的構成要素となる。その歴史は、現在のイタリアにおいて、首都ローマに別の国家Ⅱヴァチカン市国が存在するという類例のない事態として現れている。ローマ・カトリック教会ないしは教皇庁の立場に立つて考えると、歴史は内部Ⅱキリスト教世界がヴァチカン市国の範囲にまで縮小し、外部が内部を侵食しふくれあがっていく過程だといえるかもしれない。一八世紀には、教皇国家はイタリア半島を南北に分ける形で中央部に存在していた。すこし後の時代にふれておくと、一九世紀の半ば過ぎ、イタリア統一がなされるが、その完成は七〇年のローマ入城Ⅱ教皇国家の制圧をまたねばならない。この動向に対して教皇庁は新生イタリア国家の正当性を否定し、カトリック教徒の政治参加を禁止する。教会と国家の妥協を最終的に成立させるのは、ファシズム支配化の一九二九年にムッソリーニとの間で結ばれたラテラノ協定であった。大雑把な話だが、このような歴史の過程を念頭に置いていただくことをお願いしておく。

キリスト教世界は、宗教改革によって決定的に分裂し、プロテスタントにたいするカトリックの反宗教改革がはじまる。トリエント公会議（一五四五―一六三三年）が打ちだした禁書政策は、一六世紀から一七世紀への転換期に実効をあげるようになり、「イタリアの知的宗教的生活の、ヨーロッパのそれからの決定的分離」をうながした、とさえいわれる。アルプスの向こう側は

危険思想の巢窟と化したのが、イタリアだけは、プロテスタントの異端による汚染から隔離しよう。これがローマ教会の意図であり、アルプスの山脈は、ヨーロッパの南と北の、いいかえればプロテスタント世界とカトリック世界の、境界となる。フランスはカトリック国とはいえず、ナントの勅令によってひとたびは、プロテスタントの存在を許した国である。その意味でやはりアルプスは、宗教改革によるキリスト教世界の深刻な分裂の象徴であり、地理的な境界は思想の境界に重なっている。

プロテスタントとカトリックの境界は、やっかいなことに、思わぬところに隠れている。たとえばスミスの『国富論』も、イタリアへくると、プロテスタントの書物とみなされ、最初のイタリア語訳(二七九〇―九一年、ナポリ)の訳者序文は、この点について読者の注意をもとめ、宗派争いの弊害を指摘した箇所には、これはプロテスタントの話だ、という注がある。さらに、ローマ教会を直接的に攻撃した文言は、訳出されていない。このように、イタリアにおけるカトリシズムの影響の強弱さは、国富論の導入史からも読み取ることができる。

しかしこの翻訳は、異端の世界が浸透して、イタリアの内部にまで裂け目がひろがってきた証拠でもある。その契機は、一六四八年のウエストファリア条約にもとめられ、その結果ローマ教会は、ヨーロッパにおけるプロテスタント地域の存在を認めるといふ、方向転換を余儀なくされた。一八世紀にはいると、スペイン継承戦争では、カトリック国であるフランスやオーストリアの軍隊がイタリアに攻めこむ。フランスのガリカニズム

やオーストリアの国家教会主義は、教権のうえに世俗の国家権力をおくものであるから、教皇国家において教権による世俗国家の支配を実施しているローマ教会にとって許されるものではなく、中世の叙任権闘争と同じ構図がくりかえされることになる。

こうした状況のなかで、一八世紀前半のイタリアを代表する思想家のひとりであるムラトリー (U. A. Muratori, 1672-1750) は、イタリア文芸共和国の設立を提案する。それは、それぞれの都市国家に設置されている既存のアカデミーの枠をこえて、全イタリア的規模で学者(自然科学も含む)が結集する「単一のアカデミー」である。ただしこの呼びかけは、イタリアの政治的統一という方向を指したのではなく、イタリアという概念は、イタリア語を媒介とした文化的統一にとどまっているが、ムラトリーは、ヨーロッパの学問の世界におけるイタリアの地位を回顧して、前世紀におとろえた学問を復興し、「山向この国ぐに」にならないで「ヨーロッパ文芸共和国」に参入せよ、という。これは、プロテスタントの異端との競争をおこない、同じ土俵で勝負しようという立場の表明にほかならない。

この意見に、外部の異質なものを排除する手段としての禁書政策への批判がふくまれることは、明らかであろう。さらにムラトリーの眼に映る外部は、異端だけでなく、ヨーロッパの外に異教徒にまで拡大する。中国での布教にさいして発生した典礼問題に言及して、典礼とは、人類に共通してみられる、他人への好意や敬意を明示する一群の合意事項にほかならず、たとえは敬意を表現する所作は、イタリア人も中国人と同じように

おこなうとのべて、ムラトリーは、文芸共和国の枠をこえ、必要なのは普遍的な人間学である、という認識をしめすにいたる。ここにみられるのは、異端や異教徒といった外部との接触からうまれた、反宗教改革にたいするカトリック内部からの批判、ないしは外部の内部への浸透といえるだろう。

文芸共和国の重要な事業に、ムラトリーは書物の出版をあげて、出版に値するか否かは、会長が決めるとしている。この方法は、出版許可を教会がおこなうという禁書政策にくらべれば、研究の成果について判定する権限は学問の世界に属する、つまり教会への支配からの独立するという意味で、大きな前進だった。外部へ目を向けることで、ムラトリーは、宗教や国・地域をこえた人間の普遍性という視点を獲得したが、それは学問の世界と教会の権威のあいだに一線をひく要求となった。

おなじことは、イタリアの内部における政教分離の要求にもいえる。国権主義(giurisdizionalismo)は、教会の司法権にたいする世俗の司法権の独立を要求する思想であり、その典型が、ジャンノーネ(P. Giannone, 1676-1748)の『ナポリ王国市民史』(一七三三年、ナポリ)にみられる。これも時代遅れの思想にみえそうだが、一世紀以来、ナポリ王国は教皇庁の封土とされ、一八世紀になってもナポリはローマに毎年臣従の意を表明していた現状を、ジャンノーネは皇帝権をもちだして否認し、すすんで教皇には「主権を要求する権利」がないとのべて、教皇国家の存在そのものを否定したのである。それに近い事態がおこるのは、最初に言及したように、一五〇年ほどのちのことにな

る。したがって、この本は禁書になり、ジャンノーネは、亡命生活を強いられた。それでも、カトリック信仰そのものを、かれはすてなかつたのであり、こういうところにカトリックの根強さがある。ジャンノーネと国権主義を共有するムラトリーの『公共の福祉』(一七四九年、ヴェネツィア)は、一八世紀前半の国権主義から後半の啓蒙への橋渡しをし、啓蒙的改革の時代の始まりを予告した本だが、そこにおいても、自然界と人間の社会は神の秩序のもとにあるという世界観には、確固としたものがある。ムラトリーは、無神論と理神論をあわせて批判し、人間の正義が、神の正義から分離独立することはありえない、とのべた。

世界の秩序と正義を最終的に担保するものとしての、カトリックの神と縁が切れない、したがって社会改革の原理も結局は神に依拠せざるを得ないという事情は、南のナポリの啓蒙的改革の思想を代表するジェノヴェージ(A. Genovesi, 1713-69)の場合も、同じことである。ジェノヴェージは、国権主義を継承し、ナポリ大学の神学講座の椅子を争って破れた後、一七五四年にイタリアで最初の経済学講座を担当する。その講義録が『商業講義』(一七六六―一七六七年、ナポリ)であり、そこでは教会の大地所有が、ナポリ王国の貧困の主要な原因として、はげしく非難される。貧困の実態を知るには、ナポリ近郊に足を運べば良く、そこにみられる貧民は、未開のグリーンランド人やパタゴニア人に等しい、とジェノヴェージはのべる。このように、ナポリとローマの境目は、かれの足元にあり、それだけではなく、

ヨーロッパの外部の世界もそこにあるという状態が出現する。

ジェノヴェージは、この錯綜した事態を、次のように整理する。国権主義の具体化から出発し、教会権力を排除して貧困の原因をとりぞいたうえて、貧困の解消を未開から文明への歴史の進歩と同列にとらえ、それを実現するための社会改革を要求する。そのばあいイギリスを手本にして、経済学で生産力発展の方向を探るといふ戦略が採用されるが、現実にはほとんど存在しない生産力の主体を新たに作りだそうとすると、「人間本性をかたどるもの」——実践道徳の基礎として、カトリシズムが顔をだす。ジェノヴェージは、経済学を「道徳学」と規定しているから、これはかれの経済学の根本にかかわる問題であり、道徳論を主題とした『正義論』（一七六六年、ナポリ）では、神の秩序すなわち理性への依拠が、明示的に語られているのだ。

以上のように、アルプスの向こうの異端との接触、さらにまたヨーロッパ外部へのカトリックの進出の結果としての異教徒との接触は、その反作用として、反宗教改革の地イタリアの内部に、教会権力と世俗の国家権力、政治と宗教、未開と文明、といったさまざまな分裂をが顕在化させた、といえる。外部と内部が錯綜しせめぎあい、そのなかからムラトリーのような人間の普遍性という概念が出てくる。ところが、普遍性はカトリックの表看板だから、普遍性をめぐってカトリシズムと、非カトリックの世俗的な思想の間に裂け目のはしり、ふたつの陣営のあいだで綱引きがはじまる。世俗の事象と宗教の事象が、政治でも、日常生活でも、思想でもはつきり分離されないから、

宗教が私事にならず公に直結する。国権主義の発想にもどっていえば、霊的な権力と世俗の権力の境界線が確定せず、宗教は政治に浸透することとなる。

この状態を突破し、社会契約論と功利主義によって、宗教と世俗生活の間に境界線をひき、世俗の世界を独立させるのが、ヴェッリ (P. Verri, 1728-97) の『幸福論』（一七六三年、リヴォルノ）である。ヴェッリは、北のミラノの思想家で、ベッカリアの『犯罪と刑罰』（一七六四年、リヴォルノ）が世に出るにあたっての産婆役をはたし、ミラノの若い啓蒙知識人グループの中心であつた人物である。『幸福論』においてヴェッリは、社会契約論によって人間の世界を神の秩序から独立させたいうえて、社会の目的は最大幸福原理に集約される「公共の福祉」の実現にあると論じる。かれにとって、正義は、行為と法の一致にあり、人間にとって、「唯一の普遍的な法は、快楽への愛であり、感覚的存在はかならずそれにしたがう」のである。

ヴェッリが、神の正義にかえて人間の正義を正面に打ちだしたことは、一八世紀イタリア思想史の転換を告げるものであつた。この路線にたつて、ベッカリア (C. Beccaria, 1728-94) は、刑罰理論の対象領域は、神に対する罪 (peccato) ではなく人間にたいする犯罪 (delitto) であると明言できたし、ヴェッリの『政治経済学』（一七七一一年、リヴォルノ）もベッカリアの『公共経済学』（一八〇四年、ミラノ）も、ジェノヴェージとは異なつて、経済学を宗教道徳から独立させたのである。

この転換の画期的な重要性は、ムラトリーやジェノヴェージ

を、「啓蒙的カトリック (cattolicesimo illuminato)」ないし「カトリック啓蒙 (Aufklärung catolica)」としてくくってみると、理解しやすいし、さらには「ヨーロッパ啓蒙のなかにおけるイタリアの特質を良く表現するだろう」と最近わたくしは考えている。「啓蒙的カトリック」のほうは、現段階での一八世紀イタリア史の標準的な概説書が、ムラトリーに代表されるような、一八世紀前半の段階に適用しているし、「カトリック啓蒙」は、カトリックと啓蒙の関係を主題とした論文集で、カトリック内部における自由主義的、また民主主義的な潮流を確定するために提起されている。ただしどちらの用語を採用するかは、安易にきめられない。

後者がなぜ「わざわざ Aufklärung」といって illuminismo を使わないのか。これにはおそらく研究史上の理由がある。イタリアにおいて、Aufklärung にあたる用語ないし訳語としては、rischiamento があてられていたのが、反ファシズム運動の中で、世俗的な立場からの道徳の刷新を目指して、illuminismo が使われるようになった、とされている。この潮流を強力におしすすめたのが、戦後のイタリア啓蒙研究の指導的立場にあったヴェントゥーリ (E. Venturi, 1924-94) であり、かれの学統をつぐ人びとが「啓蒙的カトリック」を使用しているのとべて大過ないであろう。かれらにとつて、カトリック道徳ないしは宗教道徳の拒否を表明する illuminismo という用語にカトリックのという形容詞をつけることは、形容矛盾になる。反対にかれらは、カトリシズムを啓蒙的と形容して、カトリックの内部にも、

外部が浸透しているのではないか、人間の普遍性というのは、カトリック的なものではなく、世俗的な飲みかつ食らう人間の普遍性なのだ、と主張しているのであろう、と推測することができる。他方、「カトリック啓蒙」というばあいは、Aufklärung の使用によって、illuminismo に強く刻印された世俗性の全面的承認をさせ、啓蒙主義に区分される思想潮流に、カトリシズムは根を張っていることを強調する結果になろうかと思われ

る。

以上のように整理すれば、「啓蒙的カトリック」か「カトリック啓蒙」かの選択は、主体のそなえるべき実践道徳の基礎をどこにもとめるかという、イタリア啓蒙研究の根底にある問いかけにつながるものだ、といつてよい。ならば「啓蒙とその外部」をめぐるわたくしの報告は、「啓蒙とは何か」という問いに立ちかえることになるのだろうか。

シンポジウムIの印象

司会 田中 秀夫

趣旨説明と三報告の概要は、大会プログラムと当日のレジュメに記された通りである。司会者の主観的な印象を述べることが許されるなら、第一に、フランス啓蒙を念頭に置き、啓蒙を、

外部を不可欠な契機とする自己相対化を通じた知のネットワークキングの運動として、ヨーロッパ中心主義に墮していない普遍性への肉薄として、取り出そうとした寺田報告は、ステレオタイプな啓蒙理解を退ける、意欲的で可能性に満ちた試論であったと思う。

第二に「啓蒙の内なる外部性」という問題設定のもとに、バークとスウィフトというユニークな思想家の思想の強靱な自律性と、啓蒙(体制)への依存と批判を「アングロ・アイリッシュ」¹⁾としての外部性と関連づけて読む後藤報告は、体制と反体制の狭間でアイルランドの啓蒙を遂行しようとする彼らの屈折した論理(バークの国教主義とスウィフトの風刺)を見る説得力ある論であった。但し、報告は後半において摂政危機以後の大ブリテン史の詳細な説明となつたために、一般会員に分かりづらいものとなつた。

第三に、イタリア啓蒙の独自性の解明を試みた堀田報告は、ジャンノーネ、ムラトリー、ジェノヴェージ、ヴェツリという四巨匠を対象に、カトリック的な教会²⁾国家という所与性のなかで、いかにして啓蒙の理念を形成し、社会改革を実現するかに腐心した彼らの困難な外部との闘いを照出するものであつた。報告の問題設定と内容は興味深いものであつたが、報告時間の制約(三〇分)が十分な説明を許さず、どの程度理解されたか不安がある。

質疑に入り、出された質問は、フランス革命期にフランス語を習得すれば理性が身につくという皮相な言説が広まつたのは

どうしてか。イエズス会士の中国情報はフランス啓蒙、特にフイジオクラート、チュルゴなどにどのような影響を与えたか。バークの王権論を近代思想一般として考えるとどの程度の適合性があるのか。日本では宗教改革はアルプス以北の近代化の勝者の歴史が教えられてきたが、イタリアでは宗教改革はどのよう³⁾に教えられているか、などであつて、報告者に個別に回答してもらつて時間が来てしまつた。

スコットランド啓蒙もジャコバイトという外部をもち、しかも民衆は体制⁴⁾啓蒙ではなくジャコバイトにより強く共感していたことを想起すると、スコットランド啓蒙においても「啓蒙とその外部」という問題は、啓蒙の複雑な姿の把握を可能にする視角である。「外部」の鏡に映つた自分を啓蒙がどう捉えたか(阪上)に焦点を合わせて議論することも残された。外部が啓蒙をどう見たかという問題もある。「啓蒙とその外部」というテーマには様々な可能性があり、さらに追究すべきであらう。

第II部 身体 の 表 象

〔報告〕 市野川容孝 河上 睦子

佐々木 力

〔司会〕 石塚 正英

〈2000年10月22日 東洋大学朝霞校舎〉

individual としての身体

——医学と社会理論の交差

市野川 容孝

本報告では、以下の二つの問題について管見を提示し、ご批判いただきたいと思います。

一つは、西洋近代が身体をどのように表象したのか、あるいはどのような身体の像をつくりあげたのか、という問題です。西洋近代の身体観／生命観については、「デカルト的二元論」という言葉を枕に云々されることが多いですが、しかし、西洋近代や啓蒙に関するこういう物言いは、本当に正しいのか。私の問題提起の第一は、こうしたクリシェをひとまず括弧にくくって、西洋近代の身体観／生命観がどのようなものなのかを、もう一度、問いなおしてみる、ということです。

私の問題提起の第二は、今ふれました一九世紀の西洋近代医学における身体観／生命観が、同時代の社会理論と、どういう関係を取り結んでいたのか、ということです。結論を先に言えば、この時代の社会理論、もう少し正確に言えば「社会的(social/social)」という概念を取り囲む形で編成された、この時代の諸々の理論や言説は、同時代の医学や生物学における身体／生命の表象と、密接な関係をもっているとは私は考えています。

1 individualとしての身体／生命

フランスの医師、X・ビシャの『生と死に関する生理学研究』（初版一八〇〇年）の一節を取り上げることから始めたいと思います。

ビシャは、こう書いています。「脳溢血、脳震盪などにおちいったindividu（個体）は、その外的な生命はすぐさま停止するにもかかわらず、内的には何日も生き続けることがしばしばある。ここで死は動物的な生命において始まっているのである。他方、例えば外傷や心臓動脈瘤の破裂によって血液循環が、あるいは窒息によって呼吸が停止する場合のように、死が個々の重要な有機的な機能に影響を及ぼすとき、これらの機能はすぐさま停止し、同時にまた動物的な生命も同じようにすぐさま停止する。……その内的な生命が停止しているにもかかわらず、その外的な生命が維持されている温血（ないし赤血）動物など存在しない以上、有機的な諸現象の消失がいかなる場合でも死一般の確実な徴候なのである。死が現実が生じているか否かについて何か言いうるとすれば、それはこの観点にもとづいてのみである。……というのも、外的な生命にかかわる諸現象の停止は、ほとんどいつでも信用できない（infidèle）徴候だからである」（*Recherches physiologique sur la vie et la mort*, 4. ed. 1822, pp. 250-1）。

この一節から読みとるべきことは、まず第一に、西洋近代医学は、精神と身体を峻別し、かつ精神を身体に優越させるデカ

ルト的な心身二元論に立脚していて、だから例えば脳死を簡単に人の死とするのだという、脳死をめぐる日本で繰り返された物言いが、相当に怪しいものだとということです。

ビシャは、生命を「動物的な生命」ないし「外的生命」と、「有機的な生命」ないし「内的生命」の二つに大別し、前者の中枢を「肺」と「心臓」に、後者の中枢を「脳」に求めました。つまり、直接そう書いていませんが、ビシャは右の箇所で、「有機的な生命」＝「内的生命」の中心器官である心臓と肺の死が「死一般の確実な徴候」なのであって、「動物的な生命」＝「外的生命」の中心器官である脳の死は「ほとんどいつでも信用できない徴候」であると述べていると解釈できるのです。

そもそも、西洋近代医学をデカルトの二元論に閉じ込めて、日本の、あるいは東洋の身体観／生命観をそれに対置する反脳死論は、全く素朴に考えて、おかしいところがある。脳死を人の死とすることに反対なら、差し当たって、従来の三徴候死（呼吸の停止、心拍の停止、瞳孔の散大で行く他ないわけですが、では、この三徴候死はどこから来たかと言うと、日本や東洋の文化的伝統というわけではなくて、西洋近代医学から来ているんです。事実、一九世紀の西洋近代医学の見解は、心拍や呼吸の停止にすら、さほどの信頼を置かず、「腐乱」が始まるまで常に「仮死」の可能性に注意を促すというものでした。

脳死問題一つとっても、西洋近代医学の身体観／生命観に関する俗説は、相当に怪しいのですが、それはさておき、右のビシャのテキストの一節で、第二に注目したいのは、その冒頭

にある *individu* という概念です。この *individu* という概念こそ、一九世紀の西洋近代医学において最も重要なものだと私は考えています。通常「個体」と訳されますが、ここでは愚直に「不可分なもの（不可分体）」と訳します。

ビシャの有名な「生命」の定義は、「生命とは、死に抵抗する諸機能の集合体である」(*ibid.* p. 2) というものですが、ビシャより後のフランスの生理学者、マジヤンデイが、これに次のような註釈をつけています。「生命という言葉は、生理学者のあいだで二つの異なる意味をもっている。ある者にとって、それは、生ける身体にあらわれる諸機能すべてに固有の原理を意味する。しかし別の者にとって、それは単に諸機能の集合体を意味するにすぎない。そして、ビシャが採用している生命の意味は、後者である」(*ibid.* pp. 2-3)。

マジヤンデイのこの註釈は、ビシャを「生気論者」と見なす医学史(科学史)の常識に反する挑発的なものですが、生命を、諸々の要素を *individual* (不可分) な形で総合する力として捉えるビシャの眼差し——フーコーの「言葉と物」にならって言えば、それ以前の「分類学的概念 (*notion taxinomique*)」ではなく「総合的概念 (*notion synthétique*)」によって「生命」なるものを誕生させた一九世紀の眼差し——を、「集合体 (*ensemble*)」という言葉に力点を置きながら、的確に見抜いたものだと私は思います。

時代はビシャよりも五十年ほど後になりますが、もう一人、細胞病理学の確立者として名高いドイツの R・ウイルスヒョウに

言及したいと思います。

ウイルスヒョウは、一八五九年にベルリンで「Atom et Individuum」という講演をおこなっていますが、そこで両者の違いをこんなふうの説明をしています。ギリシア語に由来する Atom も、ラテン語に由来する *Individuum* も、それ以上、分割することのできない存在を意味する点では同じだが、Atom が物理的にも、それより小さなものに分解することのできない究極の単位であるのに対して、*Individuum*——ウイルスヒョウは生命個体のことを考えているのですが——の方は、われわれが目で見ても、例えば諸器官、諸組織、諸細胞という形で、まだいくつかの要素に分解可能である。にもかかわらず、*Individuum* は次のような意味で、やはり分割不可能なんだとウイルスヒョウは言います。「Atom は、人が思弁によってもそれ以上分割できない不可分の単位である。これに対して、*Individuum* は、人がそれ以上分割してはならない単位なのであり、それは分割と同時に破壊されてしまうものである」(R. Virchow: *Vier Reden über Leben und Krankheit*, 1862, S. 45)。⁵ かくつかの、まだ物理的に分割可能な要素から成り立っているけれども、それらを相互に不可分な形で結びつける力によって支えられていて、その力の消滅と同時に非存在になってしまう統一体、それが *Individuum* であり、「生命」に他ならないというわけです。これと対照的に、例えばタイアモンドは *Individuum* でも、「生ける (*lebendig*)」ものでもないといえます。なぜなら、それは自らの存在のために諸要素間の *individual* (不可

分)な結びつきを必要とせず、それゆえ、どんなに細かく分割されようとも、ダイアモンドとしての、あるいは炭素という原子としての同一性を失いはしないから (*ibid.*, S. 49)。

二 医学と社会理論の交差

第二番目の問題、すなわち一九世紀の西洋近代医学における身体／生命の表象と、同時代の社会理論の関係という問題に入りたいたいと思います。

右の講演で、ウイルヒョウはさらにこう続けています。「Individuum は、そのすべての要素がある同一の目的に向かって共働 (zusammenwirken) している、あるいはこう言ってよければ、ある特定の計画にしたがって活動している共同体 (Gemeinschaft) である」 (*ibid.*, S. 45)。

ここにすでに、一九世紀における医学と社会理論の交差の一つが見てとれます。

一八九三年の『社会分業論』で、デュルケームは、構成員間の「類似」から生まれる「機械的連帯」と、分業(それゆえ諸個人が互いに異なっていること)を前提とした「有機的連帯」という対概念を提示しましたが、これは、ウイルヒョウが、その四十年ほど前に提示した Atom と Individuum という弁別に、ぴったり重なります。どんなに多くのかけらを切り出しても、その同一性を失わないダイアモンドは、デュルケームの言う「機械的連帯」に他ならず、それに対して「有機的連帯」の方は、ウ

イルヒョウの言う Individuum、つまり諸器官、諸組織が各々、異なる形態と機能を持ちながらも「ある同一の目的に向かって共働している共同体」に他ならない。ウイルヒョウが Individuum として提示した身体あるいは生命の表象を、そのまま転用する形で、デュルケームは近代社会と「有機的連帯」について語っているのです。

しかし、デュルケームは時代的に見て、最も後の人であり、いわゆる「社会有機体説」は一九世紀前半にすでに確認できました。例えば、サンシモン学派の一人であるエティエンヌ・バイイという医師は、「社会生理学 (physiologie sociale)」あるいは「一般生理学 (physiologie generale)」なるものを社会理論として構想しながら、「社会とは、何よりもまず、そのすべての部分が全体の歩みに、それぞれ異なった仕方で貢献するよう組織化された、真の機械なのである」と述べていました。

生命有機体の一つのモデルとして社会をとらえる視線は、コントにも確認できます。数学、天文学、物理学、化学、生物学、そして社会学へと進むコントの「実証哲学講義」は、ウイルヒョウにならって言えば、Atom ではない Individuum に立脚して、あるいは Atom にはない Individuum の特性を引き継ぐ形で「社会学 (sociologie)」を構想している。sociologie の前に、コントが physique sociale という言葉を用いていたことは周知のとおりですが、この physique sociale は、少なくともコントに関する限り「社会物理学」と訳してはダメです。神学、形而上学、実証主義という例の三段階説をふまえると、彼の言う

physique sociale」というのは、社会に関する meta-physique ではない physique つまり社会に関する形而下学(実証科学)ほどの意味です。「社会物理学」と訳してしまつと、物理学と社会学の間に生物学(と化学)をはさま込んだコントの考えは、全く無視されてしまふ。コントは『実証哲学講義』の第四巻で、自分のつくつた physique sociale という言葉を、一部の連中は全く違う意味で使い始めていると非難していますが、そのときコントが念頭においていた人物は、ケトレです。社会認識の主たる方法は統計であり、社会は物理法則と同じ仕方であつて捉えられると説いたケトレを、コントは、生物学の切り開いた地平を無視しているという点で批判しているのです。統計が前提としてゐるのは、あくまでアトムとしての個人であつて、そのアトムが、ある所にどれだけの数、集積しているかを示すことはできません、そのアトム間の individual (不可分)な結びつきというものは、統計の主たる関心とはなりません。ケトレの言う「平均人 (homme moyen)」は individu (としての社会) ではないのです。

しかし、社会を、ヴィルヒョウの言う Individuum として、つまり「そのすべての要素が、ある同一の目的に向かつて共働している共同体」として捉えると言つても、一九世紀の社会理論は、ある困難を抱え込んでいた。というよりも、まさにその困難から出発していたと言ふべきです。諸要素間の「共働 (zusammenwirken)」に支えられた全体の調和、そういうものが現在の社会では崩壊しているという危機意識が、一九世紀の社会理論の根幹にあります。だから、デュルケームは「有機的連帯」

と言いつながらも、同時に、それと背中合わせで「分業のアンノミ」ということを言わなければならなかつた。

そして、この危機は資本制という歴史的産物と不可分です。

一八四八年に、ヴィルヒョウらが開始した「医療改革運動 (Medizinische Reform)」の根幹にあつたのは「社会問題 (soziale Frage)」でした。ヴィルヒョウは、各地のコレラやチフスの被害状況を調査して、これらの疫病が貧困層を集中的に襲つてゐることを目の当たりにしながら、こう言つた。「医学とは一つの sociale Wissenschaft (社会科学、社会的なものに関する学)であり、さらに政治とは広義の医学に他ならない」(R. Virchow "Der Armenarzt" in: Die medizinische Reform, vcm 3, II, 1848)。ヴィルヒョウが、オーバーシュレージエンその他で目撃したのは、エングルスが「イギリスにおける労働者階級の状態」(一八四五年)で告発した「社会的な殺人 (sozialer Mord)」に他ならなかつた。

社会を一つの有機体として見るといふ意味での、医学と社会理論の交差は、単なるメタファーにすぎません。しかし、ヴィルヒョウがここで提示している医学と社会理論の交差は、もっと直接的なものです。人びとの間に格差と不平等をもたらす力としての「社会的」なもの、しかし、自然ではなく人間自身が生み出した力としての「社会的」なもの、さらに、それらの格差や不平等が人間自身の産物である以上、それらを是正していくために人間自身に課せられる、さまざまな実践としての「社会的」なもの——そういう意味での「社会的」なものが、他ならぬ医学の側から提示されたのです。もちろん、この「社会的」

なものを、その外側から取り囲んでいるのは、諸個人のあいだの individual (不可分) な結びつき、その連帯という問題を見えるようにさせる、individual としての社会という見方です。

しかしながら、Individuum としての社会は、連帯を生み出すばかりでなく、同時に暴力にも基礎を与えるということを最後に付記しておかねばなりません。精神医学のウィクトア・ヴァイツェッカーは、ナチスの安楽死計画の実態が明るみになった一九四七年になっても、「全体性の原理 (Prinzip der Totalität)」という言葉をお口にしながら、こう述べました。「壊疽した足の切除が有機体全体を救うのと同じように、民族 (Volk) の病んだ部分を抹消 (ausmerzen) することは、民族全体を救う。どちらの場合も、それが犠牲 (Opfer) であるならば正しいことであり、医学的処置として意味があり、また必要なことなのである」(V. Weizsäcker "Euthanasie" und Menschenversuche, 1947, S. 14)。

女性身体の復権とフョイエル

バッハの再読

河上 陸子

フョイエルバッハ哲学は今日、その固有の思想内容について多様な解釈が試みられているが、とくに①宗教批判の独自性②近代理性主義Ⅱ近代的「自然支配」思想への批判(感性の視点)

③近代的自己概念の批判——他者への視点(汝思想)④近代の社会論への批判——差異と多様をもつ社会構想(同一的人間中心主義からの脱出)などが注目されている。

「身体表象」というシンポジウムの主題との関係から、ここでは社会論という座標で彼の身体論を考えてみたいが、とくに女性身体をめぐる問題との関係から彼の社会論的身体論に焦点を当てる。資料としては一八四〇年代以降の彼の中期の著作に限定したい。

一 フョイエルバッハの身体論

(一) イデオロギー批判としての宗教批判

彼にあつて身体への言説(身体論)の多くは、宗教批判の文脈においてなされているが、彼の宗教批判はイデオロギー批判であることを踏まえておく必要がある。つまり宗教分析のなかでの身体についての彼の言説もイデオロギー分析となつているのである。

フョイエルバッハが『キリスト教の本質』で宗教分析をしたのは、宗教は人間の自己理解であるという認識があつたからである。宗教の対象のうち神は、人間のみ、そして最も内的な対象であるので、人間は神を通して自己の本質を認識する。しかし人間はこうした構図を自覚しないⅡあくまで自己の本質を自己と異なるもの(神)の本質と見る。いい換えれば、宗教的意

識は人間固有のそして根本的な意識存在構造を開示するものであり、人間の主体及び世界の「地平」を明らかにするものであるが、その意識は錯誤を伴う(＝宗教的対象への意識を通して自己の本質的構造を意識するというあり方は両義的自己意識の構造をもつ)ので、そうした意識構造の「ヴェール剥ぎ」「呪縛の解体化」を行う必要がある、それが彼の宗教批判の理論作業であった。

その意味でいえば、彼の宗教批判は人間の意識や観念構造、イデオロギーへの「脱構築」「解体」理論ともいえよう。アルチュセールがまさに述べているように、彼の宗教批判は「本質の人間学である以上に意味の人間学である」(『S』)といえる(そこでは宗教的対象の実在性は「棚上げ」され、対象の「意味」が問題化される)。それゆえこうした独自の宗教批判的言説によって語られる身体への彼の言及は、身体を通しての社会規制や秩序のシステムの批判を含んでいる。

(二) 感性の地平からの身体論

フォイエエルバッハは一八四〇年代前半、宗教的意識(内的対象＝神を通して)によって開示される人間の本质構造を「理性・意志・心情」という人間の類的能力」から「愛」「心情」であると変化させている(これはキリスト教の分析、とくにキリストという神の人間への関わり、神の人間化としてのキリストへの注視——宗教自体がその本質的意味を開示するものと解釈から生じたといえる)。こうした変化は、人間が自己を認識するべく関わる対象及び

それとの関わりは思考によっては支配できない客観性をもつもの、「感性的なもの」だと彼が考えるようになったからである。こうした彼の感性の視点には自然性の注目があるが、彼が注目する自然は決して外的なものだけではなく、人間のなかにもある。外的・内的自然への関わりを「感性」の立場というのである。もちろん人間は意識的存在でもあるので、その意識も感性的なものとしての意識であると考えられる。そしてそういう感性的な意識存在を「身体」的存在というようになるのである。それゆえ彼の感性的存在＝身体的存在の考えは、人間について、内的自然を基礎にしているもの＝身体性からみていく立場なのである。

さてこうした身体性の視点は四〇年代後半以降深められ、「生命」や「生活」へと拡がっていき、そこでは性的であること、食べること、死ぬことなど今日社会的な関心事である問題を主題化するようになる。内的自然を重視する彼の身体性の視座が、現代科学技術に象徴されるような自然支配的な身体改造・拡張問題についての批判的な示唆を含んでいると解釈できる。

(三) 性的差異の身体論

彼の身体的存在への視点はさらに性的差異への注視と連なっている。これはいわゆる「汝思想」と一体になり、身体的存在が性的存在であり、そしてこの性的存在同士を結合を人間の共同性の原理とする考えを導出する。そしてそうした共同性という人間の本质に「生活 Leben」, S. 338を加えた全体が真理で

あるといわれる。いずれにせよ彼の身体は「性的身体」であり、また「生活する身体」であること、そうした性的身体的存在者の結合と生活とが彼の社会的身体論の内容であるといえる。

以上のような身体論を基礎にして、彼の女性身体についての分析も理解されよう。

二 マリア論——フォイエルバッハの女性身体論

マリア論の資料としては『Das Wesen des Christentums, 1841の Das Mysterium der Trinität und Mutter Gottesの節と』
『Über den Marienkultus, 1842『マリア崇拜について』に依拠する。

彼のマリア論はマリアの史実的な解釈でも人間マリアの分析でもなく、マリアという宗教的な表象の分析である。つまりマリア論は宗教的言説を通して見えてくる女性及び女性身体への表象分析論なのである。彼はマリアの实在性を「棚上げ」にしてその「意味」を問う。それゆえマリア論はマリアという宗教的言説の分析というイデオロギー分析である。いい換えればマリアはキリスト教的に社会的編成された女性（身体）である限りで、マリア論は女性身体（近代まで貫流している）キリスト教的表象という社会的編成の意味構造を明らかにするものなのである。そしてそこで明らにみだされるのは、西欧の家父長制的意識構造のもとにある女性（身体）の表象である。

(一) マリア表象の分析内容

キリスト教的表象においては、「神」が「産む者」であり、「キリスト」(息)「子」が「産まれた者」である。ここでの結合(愛)の原理は(息)「子」に体现されている。それゆえ子が人間関係の基軸となる。つまりキリスト教的表象においては、人間と人間との結合性(「社会性」は父から子への愛、男性的な愛で示され、(息)子が体现する。

こうした父と子の間にはマリアは定立されるが、マリアはあくまで「父と子のそばにおかれた者」にすぎない。というのものですに子が自分のうちに結合(愛)の原理をもっているゆえに、マリアは父と交わる必要はなく、父と子を結ぶ必要がない(それゆえ処女であり、「産む者」ではない)。つまりマリアは第二次的存在にすぎないのである。

ところで父は一方的な産む者として男性的原理をなすものである。子は愛の原理を父に見いだすことができないので、子は自己の本質をなす愛の原理を「女性的な原理 *das weibliche Prinzip*」として立てざるをえない。こうして、子における愛の原理を体现するものとしてマリア(女性的原理が立てられたのである。それゆえマリアはあくまで子における、子のなかの女性的原理をあらわすものにすぎない(補完原理としての女性的原理)。その女性的原理はどこまでも子のための原理であるので、「男性的存在者」のための原理にすぎない(ここからフォイエルバッハが、マリアは男性にとつて愛の欲求を満たすが女性にとつてはそ

うではないと語っているのは注目すべきである。9. S. 172)。かくしてマリア論を通してみえてくるのは、まさに西欧の家父長制構造そのものである。

(二) マリア論における女性身体を表象

フォイエルバッハは、マリア崇拜の対象として、マリアの「雪のように白い胸」「アロンドの巻髪」「美しい目」「接吻する唇」という「身体美」に注目している。マリアの身体の個別的な部分への祈禱もそうである。こうしたマリアの女性身体を表象は他方で、花々、動物、木々や枝、果実、山々、雨という自然の形象と一体となって、寛容、温和、慈愛、自由という「女性らしさ」の観念を形成しているともいう。5. S. 177.

私が注目したいのは、こうした身体を基軸としたマリア表象が「純潔」「処女」の表象であり、これらは身体的去勢、一つの必然の本質的な自然衝動の否定であり、反自然的な実践であるというフォイエルバッハの見解である。キリスト教的表象で語られている女性身体、すなわちマリアの身体は「感性の肯定」でありながら、しかし「その根源的な本質は感性の否定である」¹¹「純潔性」¹²「女性に矛盾する永久的処女性」¹³。フォイエルバッハは、身体及び「自然のもろもろの深所に基いている必然的な欲求を禁圧することはそれ自身においてばかげたことである」¹⁴ 9. S. 166と批判している。

三 女性身体をめぐるフェミニズム論の状況

現代医療技術の進展はわれわれの身体をめぐる状況を一変しつつある。とくにその身体改造技術は、生殖技術、性転換技術、移植技術、整形技術などに示されているように、「女性身体」の存立性自体を不確かなものにしつつある。「女性」の立場に立脚してきたフェミニズム思想は、こうした女性身体の変容動向にどのように対峙していくべきだろうか。

もちろん今日の身体改造技術を支える思想が、近代以降の科学技術的な身体観、すなわち近代の主観—客観図式のもとで自然・身体を支配・管理しようとするものであり、この図式が、一方で女性を「自然」として囲い込み支配してきた構図である点、他方で女性身体への（男性中心主義的）支配の構図である点、これらについてフェミニズムは批判的である。すなわちフェミニズムは近代の「自然」支配思想に批判的であり、また女性身体への（男性中心主義的）支配にも批判的であるといえる。

そうした思潮に対抗してフェミニズムが志向してきた考えには、二つある。女性身体について支配的でない女性独自の「主体」の確立をめざす方向と、女性身体はセックス的な身体ではなく、ジェンダー的な身体であると考えていく方向である。前者では、女性主体は近代主体（男性的な主体）によって支配される「自然」「客体」「他者」ではなく、自らの身体について支配的な発想をとらない「他」の「主体」（他者としての主体）である

と考える。後者は、ジェンターの身体が主体を形成するという考えに立ち、(女性)身体の「自然決定論」を斥け、(女性)身体を文化的歴史的社会的に変化していくものと見なしていく。ところで、後者の理論においては昨今、現代身体改造技術の進展を踏まえて、女性身体における性と生殖との関係について、身体内の一体化という自然決定的規定性から解放された新たな両者の共存性の模索という問題が主題化されている。これは、科学技術を媒介した自然性との新たな対応を迫られている女性身体の問題化ともいえよう。昨今の議論で注目されている理論としては、①技術問題と女性身体との関係を問うもの(Mies)、②関係的な身体⇨自己への模索(Cornell)、③ジェンター化された身体とくに歴史的・社会的に構成されてきた生殖身体の表象の解体作業(Duden)などがある。

このような今日の女性身体をめぐる論議に、フオイエルバッハの(女性)身体論がどういう方法論的な示唆を与えてくれるか、最後に考えてみたい。

四 フェミニズムの論議への方法論的提示

—フオイエルバッハの視座から

マリア論にみたように、フオイエルバッハも、女性身体(⇨ジェンター化された身体)の表象はこれまで男性中心主義的な宗教や文化や思想によって社会的に編成されてきたゆえに、解説作業を要する、と考えている。そしてそのうえで彼は、すでに述べたような身体論を基礎にしなから、さらに次のようなことが

必要だと提示しているように思う。

第一に、(女性)身体のなかの自然や他者への抑圧・支配(社会的規制・規律)は身体そのものを危機的にすることの解明が必要だと考える(拒食症の分析に適合する)。第二に、彼は、他者や自然に開放的、関係的に変容していく身体を提唱することで、今日の「身体技法」や「身体の訓練」の理論化の先駆をなしつつ、「食べる、飲む、眠る、運動する、愛する」などの生活する身体の地平の理論を提唱している。第三に彼が「女性的原理」をもって女性身体に託した開放的な身体性の地平は、近代主体概念を超える新たな共同性の原理(差異ある身体的存在者の結合原理)の必要性を促しているように思われる。

参考資料

- L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, 5, 9, 10, 11, hrsg. von W. Schuffenhauer, Akademie-V.
- 河上睦子「フオイエルバッハと現代」御茶の水書房、一九九七
- 石塚・河上・柴田編著「神の再読・自然の再読」理想社、一九九五
- アルチュセール「フオイエルバッハについて」『哲学・政治著作集』II、市田良彦他訳、藤原書店、一九九九
- B. S. Turner, *The Body and Society*, 1996, London.
- M. Mies, *Self-Determination: The End of a Utopia? in Ecofeminism*, 1993, London & New Jersey.
- D. Cornell, *The Imaginary Domain*, 1995, N. Y. & London.
- B. Duden, *Geschichte unter der Haut*, 1987, Stuttgart.
- 河上睦子「生殖の技術化と「身体性」の自由—フオイエルバッハの「女性原理」から」『理想』第六五九号、一九九七、「中絶論と身体」『アソ

現代科学哲学の観点から見た 中西医結合医療

佐々木 力

一 現代科学哲学の到達点——現象学と論理的アプローチ

これからの講演の本題である「中西医結合医療」について話す前に、二〇世紀の科学哲学の到達点について若干注釈を加えておきたい。現代科学哲学のうち、語るに値する潮流は、ヨーロッパ大陸で著しく発展した現象学と英米で独自の展開をみた論理的アプローチの二つではないかと私は考えている。そのほかにも新カント派の動向などにも言及すべきかと思うが、ここでは現象学と論理的アプローチの二つに限定したい。

周知のように、現象学はエトムント・フッサールによって始められた認識論的探究の試みである。現象学にとって画期的な『論理学研究』第一巻が刊行されたのが一九〇〇年のことであるから、ちょうど百年が経過したわけである。それは、当初は論理学 (Logik) の探究の試みであった。この当時、この言葉は、とくにフレーゲの意味で理解されていたのではないかと思う。

すなわち、数学の基礎を論理学が提供するものと漠然と考えられていたことを一応の前提して議論が展開されているのである。今日では、数学基礎論という言葉よりは、論理学という言葉のほうが好まれる傾向にある。ゲーデルとゲンツェンが登場した一九三〇年代からはことにそうである。

『論理学研究』その他のフッサールの主著をひもとけば分かるように、現象学はゲオルク・カントルが創始した超限数論、換言すれば、集合論ないし無限論の認識論として成立した。カントルの集合論は、一九世紀末にパラドックスを包含することが分かっており、二〇世紀初頭、数学的・認識論的にパラドックスからいかにして脱出するかが大問題と見なされていた。フッサールはもちろん、数学のみならず、数学に基づいていると考えられていた精密自然科学の認識論的基礎を探ろうという意図も持っていた。彼は、とくに数学の「意味」がいかにして出て来るのかを探究した。フレーゲのように論理主義的な客観主義に陥ることなく、しかし反対に心理主義的傾向にも流れないようということがフッサールの現象学的探究の初心であった。

フッサールの現象学的な数学の基礎の探究は、一九一三年の『イデーネ』第一巻を経て、二〇年代末にフッサールなりの到達点に達した。私の理解によれば、パリでの一九二九年講演『デカルト的省察』と同年刊の『形式論理学と超越論的論理学』がフッサールの現象学的認識論の最高傑作ではないかと思う。前者は、デカルト形而上学の総括的著作である『省察』（初版一六四一年）の長所と短所をよく理解し、その弱点を実的に剔抉

している。後者は、『論理学研究』以降の三〇年近い現象学的探究を締め括るべき傑作である。最晩年の『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』はなるほど「文学的」には大きな意味を持つ著作であるが、認識論的に新規なところはそれほどない。

無論、現象学は数学の基礎的探究にとどまらず、ほかの領域へも波及した。数学はもと数学徒であったフッサールにとっては精通とは言えないものの、それなりに親しみの持てる学問分野であったのに対して、一般の現象学徒にとっては必ずしもそうではなくなっていた。私の考えでは、フッサール以降の現象学は、いわゆる心身二元論への異論として大きな意味もつた。実質的学問としては、精神医学の発展のために大きな貢献をした。私は、その延長上で、医学の現象学的省察のためにさらに寄与すべきであると考え。とりわけ、中医学、すなわち中国医学の効力についての現象学的探究が批判的精神をもって展開されるべきであると思う。それはモリス・メルロ・ポンティの『知覚の現象学』の精神で試みられるべきである。このような探究は、東アジア起源の現象学徒にとって世界から要請されている重要な学問的課題であると主張したい。

今度は、科学哲学への論理的アプローチに話を進めたい。論理的アプローチは記号論理学が一九世紀後半におおいに発展したことから、二〇世紀になって大きな影響力を発揮することになった。したがって、そのアプローチの「教祖」としてのフレーゲが現在でも第一に省みられるべき思想家ということになっている。彼は職業的には数学者であり、最初にして最後の本格

的な「論理主義者」と規定しよう。彼の思想は、ルードルフ・カルナップの論理実証主義(logical positivism)によって継承され、戦後になってハーヴァード大学のW・V・O・クワインによって独自の発展を見せるにいたった。クワインによる論理的アプローチは「logical positivism」ならぬ「logical negativism」(ハオ・ワンの命名)と規定される。クワインは、論理的アプローチは採用するものの、むしろ所期の論理主義のもくろみを否定しさえした。その意味で、クワインは、ある種ゲーデル的である。クワインは、いわゆる「デューエム・クワイン・テーゼ」を定式化してみせ、自然理解についての「決定不全性」(undecidability)の考えを打ち出しもした。古代・中世の哲学者たちにとって当然と見なされていた知見の再興を図ったわけである。残念ながら、クワインは二一世紀を待たず、二〇〇〇年一月二十五日に死去した。

論理的アプローチは、クワイン以外にも、すぐれた後継者を従えた。カルナップ流の検証主義に「反証主義」(falsificationism)を対置してみせたカール・R・ポパーなどもそうであろう。クワインの認識論的到達点はトーマス・S・クインの「歴史的科学哲学」(historical philosophy of science)にも影響を及ぼした。クインには後期ウィトゲンシュタインの影響も大きかったことも知られている。

クインは晩年、解釈学的哲学に深い関心を示し、「解釈学的転回」について深い議論を展開している。しかし、「解釈学的転回」は彼の歴史的探究を本質的とする知的態度の一コララーであ

つて、「解釈学的転回」といった超越論的スキームから逆に議論を再構築しようとし、ポストモダンの「相対主義」を高唱しようとするのは、学問の歴史性・実践性を軽視するある種の「漫画」であると私は考える。クーンの科学史的アプローチからの大幅な後退にはかならない。「相対主義」的哲学などは哲学的意識の惨めな退却局面である、と私は指弾せざるをえない。

私自身は、数学の「意味」の探究について、数学者のヘルマン・ワイルに学んで、フッサールの思想に導かれ、また、歴史探究の本質性をマルクス主義の伝統から受け継いで、クーンの科学史的探究を独自の立場から支持するようになった。一九三〇年代以降、数学の「意味」の探究は、本格的には数学家が行うものというのが共通の了解事項であろう。ディートリヒ・マーンケ、オスカー・ベッカー、ヤーコプ・クラインなどフッサールの後継者たちは、フッサールの学問的使命をまっとうしようとして数学家になった。

ここで、現象学にせよ、論理的アプローチにせよ、どちらもより厳密な学問の基礎を探究しようとし、その果てに、以上で概説した現代的科学哲学の帰結に至ったのであって、オプスキュランティズムと妥協を図ったりした末に今日的到達点に至ったわけでは断じてないことを確認していただきたい。このことは、医学について科学哲学的探究を図る際に肝に銘じておくべきことがらであろう。

二 近代西欧医学の遍塞

ここで再確認しておきたいのは、近代西欧医学の根本発想がどういうことにあり、その原理で処理し難い点はどういうことなのかということである。周知のように、近代西欧医学はハーヴィー・デカルトの血液循環説から始まる。それについては川喜田愛郎の名著『近代医学の成立基盤』全二巻（岩波書店、一九七七年）を参照されたい。ハーヴィーの生命観を「機械論的生命観」と断言的に規定するには疑問が残るが、デカルトは明確な「機械論的生命観」の持ち主であった。しかし、デカルトにしても、生命を機械論的モデルで見直してゆくことによつて医学の大きな領野が広がることは予見しえても、それ以上に狭隘な形而上学を固持していたか否かには疑念が残る。

近代西欧医学による治療は今日では化学薬剤と外科手術という二つの柱をもつて成り立っている、と少なくとも「通俗的」には言えるのではないか。さらに、そういった治療法の難点も次第に認識されるようになってきたのではないか。近代西欧医学への無批判的信仰が成立したのは、一九世紀から二〇世紀にかけて、とくに細菌による感染症が矢継ぎ早に克服されていった過程と相即的であった。が、第二次世界大戦が終わり、前線にある疾病構造に変化が見られるようになると、近代西欧医学による医療の限界といったことも指摘されるようになってきた。感染症から肝臓病・癌などの難病の克服が医学の重要課題

としてクローズアップされてきたことも、このことと関係している。

近代西欧医学の主流は、一七世紀以降ドラスティックな発展を見た近代自然科学の上に立ち、さらに近代自然科学は要素主義的アプローチを基本としている。現代では、それぞれの臓器の疾病についての専門家は存在しても、人間の健康一般についてはきわめてお粗末な教育しか行われなくなっているとも漏れ聞く。二〇世紀総体を覆った専門分化主義の一掃結にはかならない。

専門分化主義の閉塞が認識されるや、「有機的生命観」と自然誌的アプローチの復権が叫ばれるようになってきた。私は、「機械論的生命観」が駄目なら「有機的生命観」があるさ、といった安易な『宗旨替え』的転向には断固反対するものである。けれども、前述のような厳密な科学哲学的省察に基づく「有機的生命観」の見直しには賛成である。むしろ「機械論的生命観」であるという理由で、その観点からの医療だけを支持し、もたれかかる無批判的態度に反対したい。換言すれば、私は医学ないし医療を、先に述べたような現代的科学哲学で獲得しえたような批判的規準で厳密に見直して、西欧医学にも中医学にもフエアな知的態度を貫徹したいと願うものである。このことが東アジアに生を享けた学徒の学問的使命ではないかと考えるものである。

三 中医学と日本漢方

ここで、私が中医学として理解している医療理論について管見を披瀝しておこう。中医学は鍼灸治療の発見と豊富な中薬剤による処方をも二大原理とすると理解してよいのではないか。中医学は、これらの治療法のみによって成り立っているわけでは無論ない。診断法としては、四診（望、聞、問、切）が高度に発展していることが知られ、西欧医学を凌駕しえる側面を持っている。望診の一つ、「舌診」などはおおいに発展しており、西医学の比ではないと聞く。診断法と治療行為を繋ぐのが「弁証論治」という論理的手順である。これは詳細を極め、診断法や治療手段の多様さもさることながら、その緻密さが、中医学を生半可にしか理解していない、あるいはしようとしぬ者に認識の一新を迫ることは疑いない。

問題は中医学の理論的基礎と考えられる陰陽五行説ないし運氣論である。いまや、この理論を単なる『迷信』にとらえるのはやめるべきではないか。われわれの今日の自然観の根本は、古代ギリシャの原子論ないし粒子論である。あるいは、もつとプリミティブなタレスの自然主義的要素論であるかもしれない。たしかに現代物理学の依拠している粒子論はきわめてダイテイルに富み、中国の陰陽五行説の到底及ぶところではないと見なされるのにも一理以上の説得性がある。他方、陰陽五行説は現代物理学の物質理論と比較して、分節化は初期段階にとど

まっている。が、それで古代ギリシャに始まる粒子論的形而上学は究極的に正しいと言えるであろうか。そうではなからう、と私は思う。陰陽五行説も批判的彫琢の度合いを高めれば、たとえばエンゲルスの自然弁証法と同等程度までには「真らしい」自然科学と見なされるのではないか。現代の粒子論の究極の形態である素粒子論あるいはクォーク理論は、いかに彫琢の度合は高くとも、真である唯一の自然科学とは見なし難い。

ところで、中医学と日本漢方との関係はどうなっているのであらうか。大方は、双方を同一視するかもしれない。しかし、私の理解するかぎり、日本漢方は中医学を起源とする「墮落」した形態の医療体系である。それも、おおいに。日本漢方は江戸時代に、それまでの形態と面目を一新した。江戸時代に日本の医学者は中国から自立し始めた。それは必ずしも褒められるべき自立ではなかった。日本漢方は中医学から自立することによって、中医学にあった理論を軽視するようになった。別言すれば、獨臚庵、山脇東洋らが出現し、古医方派を唱えるようになって、帳仲景『傷寒論』中心の中医学理解が定着するようになったが、それは、安易に臨床的処方の方に注目し、理論的背景を軽視する傾向を生んだ。のちの中医学の根本である「弁証論治」に発展する方向を遮断し、「隨証治療」ないし「方証相對」でよしとする傾向を増長することになったのである。

さらに中国との知的交流を無視ないし軽視するようになったことから、明清時代の診断法・治療法と薬剤製造の進歩から江戸時代以降の日本漢方は取り残されることになった。このこと

は悲しむべき独善主義の結果と言わねばならない。明治時代に日本漢方も半合法的立場に置かれたことから、いくつかの少ない例外は別にして、日本漢方はさらに東アジアの医学の進歩から取り残されることになった。

ここで大方は現代日本において西洋薬剤との折衷の結果生み出されることになった「漢方薬」はどうか、と問いかけるにちがいない。私の理解が正しければ、漢方薬剤のエキスを抽出し西欧薬学的に製造し、半可通の処方するのが、通常の日本「漢方薬」であって、それは中医学とはもうほとんど関係ない代物だと言いたい。無論、個々の薬剤の効果のほどは是々非々で判断するほかないが、近代西欧薬学の規準で無効と判定され、市販されている「漢方薬」であれば、まず端的に無効と判断してさしつかえないと考える。「漢方薬は優しい」などという予断をもって、副作用を無視して誤用しようものなら、誤解はほとんど犯罪的であるとすら言いうる。

四 近代東アジアにおける中医学の命運

ところで、この講演の席は社会思想史学会の場でもあるので、中医学を社会思想史の観点からも考察してみたい。

東アジアの中国文化圏にあった諸国で、近代化＝西洋化とともに中医学を非合法化ないし半非合法化したのは日本だけである。中国本土でも、台湾でも、朝鮮（韓国）でも、中医学は歴史を通じて健在であったし、いまでも進歩し続けている。

中医学は、中国では一時、五四新文化運動とともに否定される思想動向に置かれたこともあったが、結局、大勢は否定的なものにならなかった。新中国の発表とともに、一時はナショナリズム感情による支持も得て、独自の発展もみた。現在では西医学（西洋医学）からも学び、西医学との結合を模索し、共存体制を確立しつつある。

近代日本は、あまりにも性急に中医学を否定した。一八七五年（明治八年）と一八七九年（明治十二年）の「医術開業試験規則」で医師免許状は西洋医にかぎるものと正式に定め、中医学起源の漢方医は半非合法化された。すなわち、西洋医学を学んだ者のみが日本近代国家の正式の医師と見なされるようになり、漢方医は死に絶えることはなかったものの、彼らの医療行為は国家の支持をえたものとは見なされなくなった。漢方を合法化する運動は一貫して存続した。しかし、その運動は、たとえば、昭和初期の「昭和維新」とタイアップした形であった。換言すれば、日本漢方復興運動は「右翼」的に推進される場合があり、われわれの日本漢方理解も、しばしばその思想運動のイメージと重なり合うという不幸な過程を経ているわけなのである。その経緯については、深川晨堂『漢洋医学闘争史——政治闘争編』一九三四年（復刻版・解説Ⅱ矢数道明 医聖社、一九八一年）を参照されたい。本格的な中医学復興の動きが出て来たのは、オールターナティブ・メディシン復権の動きが盛んになってきた最近のことにすぎない。

朝鮮で中医学（そこでは「漢医学」と呼ばれた）は数奇な運命を

たどった。近代日本の植民地となった朝鮮では、日本本土同様西欧医学を至上の医療とせよという指令が下された。一九三〇年代、そこでは帝国主義的な「霸道」的医療体制への抵抗としての「漢医学」が儒教的「王道」と結合された形で生き延びただけではなく、民衆医療として大きな意味をもった。そのドラマティックなまでの歴史の実相は、慎蒼健の力作「霸道に抗する王道としての医学——一九三〇年代朝鮮における東西医学論争から」『思想』第九〇五号（一九九九年一月）で紹介されている。

今日、東アジア諸国の中で、中医学が日陰者の地位に甘んじることを強制されているのは、日本だけである。私は、一般に日本人は、東西文化をフェアに比較する場合に、大きな役割を果たしているものと考えている。いまこそ中医学に対する公正な態度を復興すべき時であると信ずる。

五 中西医結合医療の現代的意義

以上の考察から導き出されるべき実践的帰結は、近代西欧医学の蓄積を保持した上で、中医学を新たに学び直し、「中西医結合医療」の伝統を日本にも定着させよう、というものである。

中医学は、自然主義的な経験主義治療術として伝統医学の王者の地位を誇っている。中国が数千年の伝統的歴史を享受していることから、薬剤の宝庫も世界の医学史上比類がない。実際、近代西欧薬学は多くのことを中薬学から学んできた。効果

ある西欧薬剤の発見も、詰まるところ経験主義的方法に拠るはかないことを想起されたい。西欧医学は近代自然科学を基礎としていることから、普遍法則主義的医学として確固たる地位を築いてきた。しかし、その基礎は盤石ではなく、ほかの発想から学べるということを排除しない。中医学は医療術の長期的蓄積に基づいており、「個の医学」として独自の地位を主張しえる。西医学と中医学は、医療行為に対する相異なつたアプローチであるがゆえに相互に尊重し合うべきである。安易な融合ではなく、互いの長所を認め合つた「結合」が望ましい。そういった「結合」が具体的にいかなるものであるべきかについては、清水宏幸「中西医結合医療の理論」『科学』第八〇〇号（一九九九年三月）所載、を参照していただきたい。

私としては、近代西欧医学にも、それから中医学にも批判的な厳格な規準を適用して淘汰なり、鼓舞を図り、双方の長所を生かした「中西医結合医療」の確立を呼びかけたい。その一つの試金石は、東アジアだけではなく欧米諸国でその医療形態の普及に努めることかもしれない。実際に、その動きは存在する。私所有の役割は、その認識論的・社会思想的基礎づけを提供することにある。個々の医療行為ないし薬剤の妥当・非妥当を議論することは私の役割ではなく、現実患者に接する医師の任務である。「中西医結合医療」が未来の医療として大きな可能性を持つことをご理解いただければ、私としてはそれで満足である。

シンポジウムIIの印象

司会 石塚 正英

論題からすると、市野川報告と佐々木報告は医学と身体に関連し、河上報告はフォイエールバツハの身体論から説き起こしてフェミニズムに関連させている。しかし司会者の印象として個々の報告を回顧すると、三者とも、デカルト的身心論への疑問提示に始まって、西洋近代がつくりあげてきた身体観の再検討をおこなっている点では共通している。

市野川氏は、インデイヴィイウム（ヴェイルヒョウ、グリーンカー）とアトミズム（ショーラインら）を比較検討することを通じて、医学において西洋と東洋が対立してきたと見るのは早計であり、西洋医学の歴史は新しくむしろ双方にまたがる方がおおいとする。なるほどヴァイツェッカーの場合のようにインデイヴィイウムで語る危険性（全体≠身体を救出するために四肢切断の犠牲を要求する）は払拭できないとしても、インデイヴィイウムにおいてこそ精神と身体の不可分性が考慮されてきたと見る。インデイヴィイウムという言葉は、ここでは分割ではなく統合として表象されているということである。

また河上氏は、他者への視点（汝思想）、自己に回収できるものでない身体に裏打ちされたフォイエルバッハの身体論に特化しつつ、とくに妊娠身体が西洋医学からは見えにくくなっているとし、キリスト教的・社会的に編成されジェンダー化されてきた「表象としての女性身体、生殖身体」の解体と男女を超える原理における再建を展望する。たとえば性と生殖の分離・再構成が案件として登場している。

さらに佐々木氏は、そもそもヨーロッパ近代においてすらデカルト的機械論をとった例があつただろうかと切り出し、近代西欧医学における有機的生命観と自然誌的アプローチの復権に着目する。そして次のように主張する。解剖学（西洋医学）はべつとして治療法（医療術、薬剤）はもともと中医学で確立したものがおおい。ただし、日本では中医学でなく、その墮落した形態としての「漢方薬」が珍重され、しかも漢方とは名ばかりでその実漢方エキスの西洋薬剤的製造と処方幅をきかせてきた。そこからまた、安易な融合は禁物としても、中医学に体现される自然主義的経験主義的治療術と西洋的な個の医学との結合がもとめられる。

三者とも、要するに身体の中にある自然、自然的な身体、自然との一体性において考えられた身体といった観点へと、身体表象の転換をはかろうとするように思われる。討論を整理していて、私は「身体」もまたいろいろな意味でフェティシユなものであるとの印象を抱いた。

永井隆と浦上燔祭説再考

「報告」 高橋 眞司

被爆四十周年の一九八五年秋、熊本において開催された社会思想史学会で、私は「長崎原爆の思想化をめぐって―永井隆から秋月辰一郎へ」と題して報告した（『社会思想史研究』第十号、一九八六年所収）。その後、私は『長崎にあつて哲学する―核時代の死と生』（北樹出版、一九九四年）を公刊し、その中に右の論文を収録した。

「永井隆と浦上燔祭説」を批判的に扱った本書第四編については、とくにジャーナリズムのつよい反響があり、それは被爆五十年、戦後五十年を経て今日まで続いていると言つて過言でない。二〇〇一年五月一日は永井隆の没後五十年の記念日に当たっているからである。

「原子爆弾が浦上におちたのは大きな御摂理である。神の恵みである。浦上は神に感謝をささげねばならぬ」という言葉に象徴される永井隆の「浦上燔祭説」は、本来、天主教教浦上教会

で行われた原爆死没者のための追悼ミサで朗読されたものであった。が、それを東西冷戦や戦後政治のヨリ大きな社会的文脈の中に置くと、その歴史的意義は、戦争責任と原爆投下責任の二重の免責に尽きるものでなく、原爆投下の是認とひいては原子爆弾そのものの肯定に道をひらくものである、ときびしく批判したのであった。

それに対して、永井隆をよく知る長崎のカトリック教徒（聖職者）から、この言葉は「被爆地浦上の原爆からの回復のために身を挺して働いた」ものことばであつて、「批判の対象となつていふような意味で使われたのではない」と真摯な反論が提出された。

そこで、今回の自由論題では、「永井隆と浦上燔祭説再考」と題して、この間の新しい研究の動向をも踏まえて総括的に論じることとする。

報告は、右の趣旨に沿つて行われた。その後、編集委員会からの原稿依頼に応じて初稿を作成したが、被爆地長崎の戦後思想の根源に関わり、詳細かつ慎重な叙述を要するきわめてセンシティブな論題をわずか「十枚以内」の原稿に圧縮しても、到底意を尽くしがたく、折角の機会ではあるが、今回は原稿掲載を見合わせることにした。

同じ論題については今後とも研究を続ける所存であり、別の形で責任を果たしたいと考えている。

報告を聞き、その後の討論で貴重な示唆を与えてくれた会

員諸氏、並びに読者諸賢のご了承をお願いしたい。

自由論題 2

後期ミユラーにおける階級対立の

認識とキリスト教的所有論

〔報告〕 原田 哲史

本報告では、アダム・H・ミユラー（一七七九—一八二九年）の後期の作品「内的な国家運営——神学的基礎に基づいて体系的に叙述——」（一八二〇年）について考察する。

一 「器官」としての人間の把握と階級対立の認識

そのなかでミユラーは、イギリスにおける二大階級への分裂を指摘して、その国では「資本と労働」が、本来の姿としての「素材と道具」の協力的関係から逸脱して「極端に切り離された」「敵対的」な関係になってしまっている、と述べており、しかもこの状態は政治経済体制全体が解体・死へと向かっていることを意味する、と言う。

彼によれば、人間はひとつの「国家」——すなわちある人間

集団——の構成員として、その集団に役立つように「労働」するものであるが、その際、構成員であることは、「身体」としての集団における「器官」と見なされるべきである。それぞれの「器官」は、「身体」全体からすれば「道具」であるけれども、かけがえのない個々の特殊な役割を果たすのであるから、取り替えるのきかぬ存在として個性を発揮するという意味で、個性的に自己実現する自由を有する。ただし、社会における「器官」的な機能は、多くの場合、それ自体がまた人間集団（下位の「国家」）をなしている。すなわち、人間が「器官」であると言っても、実はその人間は「器官」の代表者であり、彼自身がさらに「道具」としての構成員たちをもち、集団を形成している。こうした重層的關係において、上位集団での自らの役割を果たしながら、同時に、自分が「長」として下位集団において構成員たち「労働」させる。その場合、「長」としての彼の人格的および物的な「素材」は、自分の下の構成員たちに「労働」を与えるにあたっての「素材」ともなるのであって、その意味で「資本」の機能を含んでいる。

こうしたミユラーの議論において、「素材」は常に、他の「器官」のそれとは異なった個性的かつ必要不可欠なものであるから、しかも神によって与えられているから、本来それ自体かけがえのない「非譲渡性」を帯びたものである。このように、それぞれ異なった「素材」をもつ個々の人間は「個性的で自由な」「独自の様々な素質をもつ全体なるもの」である。また、かけがえのない「器官」としての人間が上位集団にとつての「労働」、

下位集団における「資本」として機能するという場合の両側面の統一は「宗教を通じてのみ」保たれるのであり、ここにおいて、「高度な、神の恵みの力」に導かれた「資本」と「労働」という、神・資本・労働の「三位一体」的な調和的關係が築かれる、とミュラーは述べている。

ミュラーによれば、このような人間存在の様態が本来的であり、「アリテンの体制の本来の性質」でもあるのだが、現在のイギリスはそこから偏向してしまっている。「構成員」かつ「長」として、すなわち「ふたつの姿」を同時に有して「ひとりひとりの市民が現れる」はずなのだが、この「ふたつの姿」が「イギリスでは：互いに切り離されてしまい、ある種のバラバラになった状態で、まるで人体の解剖のように、それぞれの要素的な一面性において現れる」。すなわち「資本と労働」が「大きな：当然のごとく敵対する大衆」へと分離している。ミュラーは、このイギリスの状態を「すべてのものの譲渡性という狂気の支配」と呼び、人間の「素材」本来の「非譲渡性」に対して、偏向した状況を「譲渡性」でもって特徴づける。ただし、「内的な国家運営」においては、イギリスではその事態が工業にとどまらず、それと対極をなすはずの農業にまで広がっていることが、深刻視されており、むしろ農業におけるそうした問題に焦点が当てられる。

二 「官職」としての農業とキリスト教的所有論

ミュラーは、「自分の労働」に由来し「排他的に」保持するとともに自由に処分することのできる「私的所有」と、共同の利益に役立てるべき非譲渡的な「ゲマインデ所有」とを区別して、その「二種類の資本」すなわち「二種類の所有」をいずれも認めるが、前者が優勢となって後者が圧迫される事態に強く反対して、土地の「ゲマインデ所有」の存続を力説する。「ゲマインデ所有」としての土地所有とは、所有者が「全人類の名において、地上における神の威力のための官吏ないし保管者として、誠実と信仰に基づいて」土地を「管理する」ものである。言い換えれば、土地所有者は「商人ではなくて、神の管理人・小作人であり」、「農業は営業ではなく、むしろひとつの官職なのである」。

絶対的な私的所有を主張する「合理的」農業の担い手は、貨幣収入をより多く得られるなら、ためらわずに土地を譲渡・売買する。しかし、その場合、土地は神によって望まれた耕作や生産および生産物の取り扱いは無関係に、単なる貨幣収入増大の手段となってしまう。本来、土地とは、既に保有する者がそれを神によって与えられた「素材」と見なして、自らの全人格をかけて、神の使命を果たすごとく、土地を耕すものなのである。「この土地のなかへと自分の全存在でもって没入しつつ成長して、かつ土地に奉仕している者のみが、しかも自分の全人

格でもって奉仕する限りにおいて、永続的にも自分の手で耕すことができるのである。他方、ミュラーによれば、生産物については、隣人愛を説く神によって与えられた「直接的な使命」が明確であり、それは「隣人との共同の食物享受」である。「合理的」農業の目的は、「隣人を生産物の直接的な分与から引き離すこと」による「純収益」の増大であり、決して、その推奨者たちの言う「最重要の食糧の増産」やそれによる食糧の分与・享受ではない。「合理的農業」の経営者は総収穫のうちの「処分可能な、まったく恣意に委ねられる部分」すなわち「純収益」のみを求めており、そのためには「生産物が、可能な限り、その生産に最も携わった人々から抜き取られる」からである。

ミュラーは、神ではなくて「貨幣」が主となっている物神崇拜的状况に対して、怒りを表明する。「今世紀の軽率さ、欲どおしさ」は「すべて存在するものは販売可能であるべきだ」として表されており、人々は「すべて欲しいものは買える」という「狂気の前提」に陥っている。この代替可能・売買可能な状況で、各人は「自分のあるべき所についての生きた意識」を失って存在感が不安定となり、それに代えて、より多くの貨幣の獲得・保持に存在意義を見出そうとするが、そのときは「あらゆる恣意的で死んだ欲望とその要求」に駆り立てられる「貨幣人間」になっってしまった。ミュラーの議論は、貨幣物神的に転倒した思考の告発にとどまらず、近代における事物の質的関係の軽視と量的関係への還元という問題状況の指摘を含んでいる。「純収益」極大化のための「道具」、それを操作するための「理性」

といった、後に近代資本主義における道具的理性の問題として取り上げられる論点と似たものが、プリミティブな形でミュラーに見られる。

神が創造した土地を「管理する」「官職」とされる「ゲマインデ所有」とは、「隣人との共同の食物享受」を実現する所有のことである。「純収益」の追求ではなく「総収穫」による——神が与えた「直接的な使命」としての——「隣人との共同の食物享受」が重要なのである。農業従事者にとって、隣人の食物享受を「第一に」考慮することは「道徳的に義務づけられ」ているのみならず、「この彼の道徳的義務は、この世が存続すべきだとすれば、法則にまで高められるはずである」。ミュラーは、ゲマインデ（教区）の領主・農民が——それぞれ所有・占有のレベルは異なるが——世襲的に伝えられ構成員への食糧供給を担っている土地所有を放棄して貨幣収入を得ることを、すなわち土地を絶対的に処分可能と見なして売買することを、共同体的な食糧供給を破壊する「盗み」である、としている。

むすび

ミュラーの所有論の要点は、第一に、神の法則に従う限りで地上の所有権が行使されるべきこと、第二に、総収入を隣人と共同で享受すべきことが神の法則の核心であること、第三に、これらがそれなりに遵守される限りで土地の私有と一定の利益も認められること、である。彼の見地は生産手段の共有を説く

共産主義ではなく、キリスト教社会思想の、なかならずくカトリック社会論の系譜における先駆的な形態である、とするのが自然である。

質疑応答

中澤信彦会員が、ミュラーの一、スミス理解、二、「利子生活者」と「資本」家の区別、三、カントとの関連、について質問した。報告者の回答は、ミュラーはスミスのマニユファクチュア分業には批判的だが社会的分業には独自の見地から賛成したこと、「利子生活者」と「資本」家に本質的な区別がないこと、カントよりも現実の共同体への愛着が強いこと、ミュラーの「理性」批判がカントに当てはまるか否か注意深い検討が必要であること、であった。保住敏彦会員から、カトリック思想を扱うことの意義が問われた。一九世紀ドイツ語圏のカトリックが、「上から」の産業化を促進するプロイセンによって抑圧された勢力として、それへの反発を示しており、そこには資本主義批判の興味深い形態が見られる、と回答した。津戸正広会員がミュラーにおいて農業と工業の関係や工業での分配はどうかと質問したのに対して、回答は、農業と工業のバランスが説かれており、また工業での分配は明確ではないがツツフトの共同体の維持が提唱されている、であった。高柳良治会員からの、ミュラーにヘーゲル的な市民社会があるか、団体の位置づけはどうかとの質問に対して、ヘーゲル的な市民社会・国家という図式

ではなく、諸団体（とくに伝統的なそれ）が縦横に競合するなかで国家体制全体が均衡的調和を形成するヴィジョンが基調である、と回答した。

自由論題 3

ふたつの旅行記をめぐる

——啓蒙と調査の両義性をどう考えるか

〔報告〕 三島 憲 一

啓蒙主義と、それによって作られたとされる近代的な主体なるものが評判を悪くして久しい。さらには、歴史における理性の必然的な実現を根拠とした社会批判は多くの点で理論的アポリアを含んでいることが明らかになってきた。こうしたプロセスの全体には、『啓蒙の弁証法』、他方ではニーチェ、フーコー、デリダによって鋭くなったセンシビリティが大きい。前者では啓蒙自身が、オデュッセイアにまで遡る主体の成立の原史の一環とされる。理性は支配である、とされ、それは、概念の普遍性による特殊性の包摂に根拠ならぬ根拠をもっている、というのだ。後者では、近代の生活形式の様々な側面において主体に対する規律や飼ひ慣らし、そして一定の標準化が進

行し、かつては解放の理念であったものが、抑圧と支配の手段に転化していることが暴かれたとされている。あるいはまた、プラトンにまで遡る音声中心主義がフアルス中心主義であったり、エスノセントリズムであったりするという直感に基づいて、既成の概念や習慣の掘り壊しが進められている。啓蒙批判を軸にした近代の諸矛盾への批判と抵抗の線は多様化している。

だが、こうした啓蒙批判は得てして、啓蒙のエピゴーンたちと同じ大味な「歴史哲学」的構成に依拠しがちである。ニーチエは、一九世紀の文化と社会への強烈な批判を、間違つてギリシアにまで遡つて展開することで、実は市民社会と強権国家が作り上げたギリシア以来の連続性の物語を、引き受けてしまった。現代の啓蒙批判も、それがギリシアにまで遡つてなされるかぎり、一九世紀の影を乗り越えていない。二〇世紀の悲惨が一八世紀の啓蒙に由来するというテーゼも、一八世紀も二〇世紀も丸ごとヨーロッパの理性なるもの、つまりトロヤからイタカへの帰還とプラトンの洞窟に原因があるというテーゼも、いささか大味である。大味という点では、すべての矛盾はブルジョアの支配によっており、すべての善の可能性はプロレタリアにあるという、かつての還元主義的発想と同じである。抑圧され、差別され、併合され、追放され、ディアスポラに生きる人々の側に、歴史の希望を託すのも同一化の陥穽に陥っている。言えることは、近代には啓蒙と反啓蒙の両方の可能性が内属している、あるいはモグニティは絶えざるアンティモグニティを宿しているという程度であろう。それに、啓蒙の普遍主義がど

んなに評判が悪くても、差別を不当であると見なし、ジェノサイドを衝撃と感じるその基準は、やはり啓蒙によって可能となったのだから。キャロル・グラックがカルチュラル・スタディーズについて「そのジレンマは、啓蒙の基準を捨てられないことである」と言っていることは、そのまま啓蒙批判にもあてはまる。こういった問題意識から、啓蒙の時代を一面的に平板化して、一九世紀のコロニアリズムの始まり、二〇世紀の諸悪の根源と見なしていいのかを、少し検討するのが、本報告の目的である。

実際に、市民社会的な理想主義が、内向けだけのものであり、外部に関しては意外な落とし穴があることの指摘は、古くからあった。例えば、三月前期の市民的リベリズムの精神を体現したロテック／ヴェルカーの『国家学事典』（一八四六年）の「市民的感性」と題した項目にはこう記されている。「広く諸国民の見解が真の徳とは異なつた一面的なものになることもあり得る。たとえば、奴隷を雇い、奴隷を奴隷として扱ふことは全く避けることのできないこと、道徳的にも許されることという風に全員で間違つて判断することもあり得る」(Bd. 2, S. 763)。内部の文明、外部に対する言語に絶する野蛮が共存し得るというリベラリストたちのこの不安は、数年後のマルクスにおいてはもっと厳しい指摘となる。「市民的文明に潜む深い欺瞞、そうした文明と切り離すことのできない野蛮は、我々が、それなりに文明がご立派な形態をとっている自分たちの故郷から、植民地へと、つまり、野蛮が赤裸々に展開する植民地へと目を移すな

らば、いかなる粉飾もなく見えてくる」(一八五三年。MEW: Bd. 9, S. 235)。本報告で扱うゲオルク・フォルスターとアレクサンダー・フォン・フンボルトのテクストはともに、一方ではこうした啓蒙の自己批判もしくは自己懷疑(その際の基準は啓蒙の所産である)でもあると同時に、他方ではヨーロッパの自己拡張と啓蒙の共犯関係をも示しており、その両面が複雑に織りなされている。一七七二年から七五年の三年間父とともにキャプテン・クックの二回目の世界旅行に加わったフォルスターの『世界旅行記』と、一七九九年から一八〇四年まで南米の探検を行ったフンボルトの仕事を検討する中から、この両面性を考える必要がある。彼らのテクストを啓蒙の実践として単純に賞賛するのも、すべての自己肯定が見せる鈍感さの見本であるが、ヒューマニズムに名を借りた植民地主義として切つて捨てるのも、空疎な否定主義でしかない。

フォルスターは行き先々の自然を観察し記録する。水温、気温、海鳥、氷山の大きさや色、上陸すれば木々や花々、地質、地形、作物、そして人々との出会い、彼らの住宅や食事、儀礼、衣服、社会構造についてみずみずしくかつ詳細な観察を記している。その一方で、南太平洋の幸福そうな島々にも厳然と存在する支配の構造を批判する。しかし、それらも宮廷が奢侈に耽り、領主の妾の気紛れで戦争が引き起こされるヨーロッパと比べれば、ずっと上等な文明とされる。ここにはヨーロッパ中心主義はとりあえずはない。また、鏡やナイフや装飾品というヨーロッパからの土産物と引き替えに「原住民」の女性を慰めの

対象とする船員たちへの批判も強い。他方で、「原住民」の音楽や肌の色に関しては、ヨーロッパの偏見も抜け切れていない。とはいえ全体が、ヨーロッパの生活への強烈な批判であること自身が、行き先の風俗習慣を肯定的に描く場合でも、いやそのときこそ、ヨーロッパの眼鏡が強すぎるものが、むしろ問題かもしれない。

帰国後の彼は、一七九三年マインツの革命に参加し、パリで貧困のうちに客死する。生涯、政治的ラディカリズムを貫いた彼は、ドイツでは数少ない自由な、共和主義的知識人の伝統に属する。こうしたフォルスターの生活感覚を見事に描いたのは、ヴァルター・ベンヤミンの『ドイツ人の手紙』の一節であるが、そのベンヤミンは、別のエッセイで、フランス革命時にパリに赴き、革命の様子を見たり、時には参加したドイツ知識人を重視し、その伝統がドイツで忘れ去られたことを嘆いている。

パリに赴いた人々の一人としてベンヤミンが評価するのが、本報告のもう一つの対象であるアレクサンダー・フォン・フンボルトである。若いときにフォルスターに調査旅行の仕方を知った彼は、「南米の科学的発見者」として、また奴隷制度の反対者として、南米の独立の支持者として、今日もメキシコその他で高く評価されている。スペインの植民地経営の野蛮と残虐への彼の批判は強烈である。また、例えば、スペイン人の弾圧から逃れ、その間に自分の子供を殺されたインディオ女性の話を細かく調べて報告している(この話は後に南西ドイツのナシヨナル・リベラリズムの旗手でもあった詩人ウーラントが詩に歌ってい

る。「スペイン人はきわめて文明化された国民なのに、黄金への欲望が暴力につながった場所ではどこでも、ヨーロッパ諸国民は同じ性格を発揮してきた。しかし新大陸征服の恐るべき話に驚いてはならない。アフリカ西海岸で現在も同じことが起きている」といった記述は、先のマルクスを思い起こさせる。晩年のフンボルトはユタヤ人弾圧に反対し、社会主義者ラサールをプロイセン当局の迫害から守っている。

他方で、メアリー・ブラットは「帝国のまなざし」でコロニアリズムの手先としてフンボルトを位置づける。メキシコやインカの考古学的知識については、すでに現地に存在していた大衆や研究機関の学者を利用したと糾弾し、オリノコ川の有名な探検にあたっては、荷物運びの「原住民」たちとのいかなる人間的なコミュニケーションもなかったとも指摘する。南米についてのステレオタイプを作り上げたとも彼女は批判する。たしかに、フンボルトは、自分が位置を測定したオリノコ川とアマゾン川の分岐は今後の内陸貿易の拠点になろう。スペイン支配から解放され、産業と学問が新大陸にも栄えれば、ヨーロッパにもマイナスでなく、相互に利益と雇用の増大をもたらさざらう、と希望している。だがフンボルトの直後に新たな悲惨を引き起こすべく、大量に進出したヨーロッパ資本にとって彼の調査記録は大いに役立った。フンボルトは植民地化と結びついた宣教と似非啓蒙を批判し、一八世紀の最良の精神に忠実であろうとしたが、歴史はこの静かな希望を吹き飛ばしてしまった。ホフマンスタールが今一度フンボルトを忘却から救おうとした

が、一九七〇年代後半にエンツェンスベルガーが、啓蒙の悲しき納骨堂の住人として歌ったのを皮切りに、先のブラットにいたるまでポストコロニアリズム的な批判も絶えない。

だが、こうした批判はいささか抽象的な全面化の畀にはまりやすい。データの過剰解釈も強い。フンボルトが最初に乗った船の名前がピサロ号であったことから、もうコロニアリズムと彼を同一化する議論に象徴的である。彼の中にあるヨーロッパの儀礼への憎しみ、自由への限らない希求は無視されている。そしてなによりも彼の旅行記を読めば、「原住民」とのコミュニケーションが単なる情報取得以上であったことも、すぐに見て取れる。還元主義的批判は、実はそれが思っているほどの認識をもたらず、紋切り型の記述になる。見るべきはテクストの両義性であり、また、理性の両義性である。また、理性概念に関しても、それを実体化するのではなく、理性と言われるものは、複雑で多様な行為パターンの上につけられた過剰に負担の多い名称でしかない、という認識が必要となる。そのように見ることによって、テクストの中に確実にある濃厚な共犯関係と理性的な批判との競合を見る方法が可能なのではなからうか。

中期ニーチエの「文化 (Culture)」 理論とその政治思想的背景

「報告」 桐原 隆弘

ニーチエの「中期」思想を、ニーチエ自身が『この人を見よ』で述べていることに即して、暫定的に一八七六年から一八八一年の時期に書かれた著作『人間的、あまりに人間的』(MA)第一部および第二部、『曙光』、そして『悦ばしき知識』(FW)の第四書までの思想とし、その上でニーチエの「文化」論と「政治」論、二、「文化」の概念規定の変化、三、ニーチエの習慣・慣習論、という手順で報告した。

まず初期における一九世紀ロマン主義の影響下で書かれた国家観(神話的表象からの国家の成長)——『悲劇の誕生』(GN)、『音楽「の精神」に基づく国家の建設」——『反時代的考察』(DB)、および一八七一年に書かれた未刊の著作のための序文の一つ、「ギリシアの国家」(G)における、国家において戦争と征服、奴隷制が不可欠であるとの議論を取り上げ、続いて中期における政治論を比較検討した。例えば、『人間的、あまりに人間的』第一

部の「国家への一瞥」における、ピスマルクによる政府の新旧概念(将軍と下士官、親方と職人、父親と家族、それぞれの間における支配と服従という「不合理」な関係を包括する君主制の政府概念と、政府を人民の「機関(Organ)」と捉えるという民主制の国家概念)の調停に対するニーチエの評価には、政治の現実を客観的に見ようとする態度、とりわけパワーポリティクス風の見方が顕著に現れている。しかし政府を「機関」視する発想にはニーチエは初期と同様、賛同はしない。(その根拠としては「利己的で国家を失った貨幣貴族が革命思想を活用し、近代の貨幣経済が特異な連中の手中に帰したことの結果として、自由主義樂觀主義は法外に伝播し、社会状態の害悪、芸術の必然的墮落が起こった。——GS、「漸進的な発展以上に望ましいものはない。」——MA)。

ニーチエが問題にしていたのは広い意味での「国家の起源」である。この点については、イェリネックの国家学概念(社会学的国家概念)と「法学的国家概念」を用いて、国家の歴史的成立過程と現実の機能面とに分けて論じるならば、多少なりとも議論が見通しやすくなる。(しかしながら、ギリシア古典文献学者というニーチエの最初のキャリアを考慮に入れるならば、彼がアリストテレスの「均等性(イソテラス)」の二つの意味、すなわち兄弟や友人、あるいは取引相手との対等な関係と、父親、年長者、王、神等優越者への「価値に応じた(カタ・アクシアン)」、「比例的(アナロコス)」均等性を踏まえて議論していた可能性は十分にあることから、ニーチエの立脚点であった古代倫理と近代社会科学の見地とを安易に混同することは適切ではないことになる)。

次に報告者は、ニーチェの「文化」の概念規定の変化（「文化 Kultur」とはある民族の生の様式が芸術的に統一されていることである）——UB「信念の改造」としての「文化 Kultur」——MA）から、初期のニーチェの「文化」観が「形而上学」的であり、中期の彼の「文化」観が「啓蒙」的であった、と概括した。初期において彼は、カントおよびショーペンハウアーの形而上学、および近代世界を悲劇時代のギリシア文化へと橋渡しすると彼が考えた「ドイツ精神 (der deutsche Geist)」(ゲーテ、シラー、レッシング、ヴィンケルマン) の見地から、それらがルネッサンス以降の近代の「ラテン文化」(ソクラテスの・アレクサンドレイアの——ローマの文明における「知性の樂觀主義」を復活させたものとしての)よりも優位に立つと見做していた。ところが中期においては彼は、ドイツ文化を「良きヨーロッパ人」の見地から相對化しつつ、民族文化に固有の形而上学的な構造ではなく、その歴史的な發生過程の方を考察の中心に据える立場(發生論的な文化理論)へと移行している。

次に、ワーグナーとの決別、彼自身の心身の不調、古典文献学者の地位の放棄、そして一九世紀後半の急速な時代状況の変化、これらの背景を考慮に入れつつ、ニーチェの文化理論を「習慣・慣習論」として再構成する可能性について。それは、『曙光』のアフォリズムから、

①義務の「自然化」すなわち、「なすべきこと」を練習によって、日常的に「なしていること」に引き戻すこと(義務がいつでも何か重荷としてのしかかることを求めるということは——カントは

まさにそれを求めたのであったが——、義務が決して習慣および慣習 (Gewohnheit und Sitte) にならないことを求める。ということである。この要求には禁欲的な過酷さの残滓が隠れている。)*

②「慣習の倫理 (Sittlichkeit der Site)」という「自然」から、概念によって論証される普遍的な道德が発生するプロセスの分析(止むにやまれずして倫理 (Sittlichkeit) の桎梏を打ち破り、新たな法を与えざるを得なかったあの卓越した人々にとっては、彼らが実際に狂気でなかった場合には、自ら狂気となるかもししくは狂気のふりをする以外には残されていなかった。)、という二つの方向にまともめることができる。

この「習慣・慣習」論を精神生理的、ないしは形而上学的に裏付ける概念としては、「芸術力 (die künstlerische Kraft)」(初期の草稿)および、「塑形力 (die plastische Kraft)」(UB)の概念がある。さらに、芸術における創造の能動性を、「最も日常的なもの (Alltäglichen)」、「最も些細なもの (Kleinsten)」に引き戻すという方向として、「芸術家に何を見習うべきか」というタイトルのアフォリズムから、われわれは「われわれの生活の詩人 (Der Dichter unseres Lebens)」であるべきであって、その際、芸術家の能力にさえも限界を見いだし、これを超えていく必要があるというニーチェの主張 (ZV) の意義、とりわけ「偉大なもの」に関するニーチェ独自の考察との関連について検討した。

補足説明として「中期ニーチェの発生論的な音楽論」について言及したところ、三点御質問をいただいた。第一点は、大貫敦子先生から、この「発生論的な音楽論」が、報告の主旨とどうつながってくるのかが不鮮明である、という点(立論の整合性の問題)。第二点は、司会の三島憲一先生から、報告者が「発生論的(Benachsch)」という語を用いる場合に、そもそも何が「発生する」のか、という点(用語の問題)。第三点は同じく三島先生から、このようなニーチェの見方の、現象学的美学との関わりについて(方法論の問題)。

ニーチェが言わんとしたことある程度明確にするために、この音楽論に関する質問に絞って、後日の反省も含め、まとめてお答えする。『人間的…』のアフェリズム第二一五番においてニーチェは、音楽における「意味」なるものは、単なる音響に、詩的な象徴を結びつけて捉えることにより、「音楽が内面に語りかけ、内面から生じるかのように錯覚」した結果であると述べている。言い換えれば、音楽における意味なるもの(Bedeutungsm. *Kelt*)は、音響に「置き入れ(hineinlegen)」たものであり、長い発展の中で「詩と音響芸術が融合し」、「音楽的形式が概念と感情の糸で織られる」に至ったのである。彼は、「ベートーヴェンのシンフォニーのある箇所を聴いて、歓喜のあまり身体が宙に舞い上がるように感じ、不死を夢見ている」(『人間的…』一五三

番)という、おそらく彼自身の実感であるものを記している。そこから、そもそも単なる空気振動である音楽そのものは、何ら詩的ないし形而上学的な「意味」を表現しないのに、なぜそのような印象が得られるのか、と問うことは自然の成り行きであろう。なお、感情美学(ワグナー派を含めて)と、形式美学(ハンスリック派)とに二分されていた当時の音楽美学と関連させるならば、ニーチェはこのどちらの派にも属さない議論をおこなっていた。「歌詞が対位法を支配する」(『悲劇の誕生』)ことへの初期ニーチェの異論は、音楽を文学の表現手段とする感情美学への異論として解釈しうるが、逆に、聴取の経験で得られた感動を詩的イメージと結びつけるという、自由な構想力を退けることにも、ニーチェは賛同しなかった。

そこでまず第一に、音楽をいかに聴くかということ、どのような音楽からどのような感動を得るかということは、「習慣」に根ざす全体的なものであって、楽音の形式によっても外部から挿入される意図によっても十分に説明しえない。ニーチェが習慣および慣習という概念に込めた、経験の全体的・重層的な構造は、当然音楽論にも適用可能である。第二に、音響と哲学的・詩的意味という異質な要素を連動させたかたちでの聴取の経験全体を敢えて分析的に検討すれば、「詩的・哲学的な意味を担っているかのような音楽作品」が「発生」した、という風に捉えることができる。第三に、直接に現象学的美学との関わりについて私は言及できないが、音響に意味を読み込むという「妄想」ないし「錯覚」は、音響そのものおよび音響に感じる「美」、つ

まり「価値」とはそれぞれ別物であると、ニーチェは考えていたようである。このことから、価値理論における「実質的アプリアー」論、つまり財・意図(目的)および形式(道德的法則、定言命法)とは独立に価値の在り方を検討したマックス・シェラーの現象学と、ニーチェの音楽論とを対比させることは、一定の範囲内では意味があることではないだろうか。

自由論題 5

イエスの二つの決断——悪霊追放劇と聖餐

〔報告〕 保井 温

バイブルの福音書からは、イエスは生涯で二度「死して生き」決断をしたことが読み取れる。エクソシズム(悪霊退散劇)と宗教的カニバリズム(主イエスの聖餐)である。前者はイエスと教団を成立させ、後者はイエス復活体験を弟子たちにもたらし、キリスト教団の成立に決定的な役割を果たした。これによって世界史の大転換が起こったのである。しかしこれまでこの決断の内容が明確にされなかった。それは福音書の内容から精神分析によって、イエスの言行を還元しようとはしなかったからで

ある。

福音書にはイエスのエクソシズムのパフォーマンスが満載されている。ところが聖書学者たちの多くは、民話化したイエス伝説を蒐集したものと解釈し、それをイエスの行為だったと認めないのである。それではイエスブームがどうして生じたのか説明がつかなくなってしまう。ではイエスは本当に悪霊を退散できたのか。もちろん本人は自分には悪霊が宿っているので、退散できると信じていたのだ。

しかしイエスが悪霊を退散したつもりでも、悪霊は目に見えないので、イエスの言うことを信じてもらえない。それではせっかく退散させた悪霊もすぐに舞い戻ってしまう、とイエスは考えた。そこでイエスは、弟子たちに悪霊を演じさせて悪霊退散を実演してみせることで民衆の信仰を集め、イエス教団を立ち上げることができたのである。もちろんこの裏話は福音書には書けなかったのだ。それでも「神の子イエス、われわれを滅ばさないでくれ」と叫ぶ悪霊の台詞からみても、弟子たちが一芝居打っていることは見え透いている。

これに対してフアリサイ派などの宗敵は、イエスたちのエクソシズムが弟子たちを悪霊役者に仕立てたことを見抜けなかったのか、それとも逆手にとったのか、イエスたちが悪霊払いを行っていることを認めたくなくて、実はイエスにとりついているのは悪霊ではなく、悪霊の親玉ベルゼルバだと決めつけたのである。悪霊はイエスに悪霊払いをさせて、トラーを遵守することで救われるのではなく、メシアに帰依することで救われる

と民衆に思わせ、トローラー秩序を解体させて、悪霊がはびこる条件を作り出そうとしていると、フアリサイ派は主張したと思われる。

イエスに悪霊がとりついていているという、宗敵のキャンペーンは功を奏した。イエスの家族は、イエスがつきり気が触れたと思つて、ナザレ村からイエスを引き取りにかけつけている。イエスたちがトローラーを蹂躪しているとして、迫害に曝されると、民衆の多くは係わり合いを避けるようになる。またイエスの悪霊追放のパフォーマンスで一時的に治癒されていた人々の中にも、心因性でない場合は、再発したと思われるが、その際、不信心のせいになされたりしてイエス教団を離れ、イエス教団をそしるようになった人も多かったと思われる。

カファルナウムの「神の国」には出家した多くの弟子たちがいたはずだが、教団が孤立すると多くの弟子を養えなくなつて、規模を縮小するためにイエスはユダヤ教では絶対的なリーダーになつてゐる宗教的カニバリズムの教説を唱えたのである。

「人の子の肉を食べ、血を飲まなければ、永遠の命は得られない」という主旨の演説は、イエスの教への言葉をも命のパンとして血肉化しなさいという、比喩的なカニバリズムだったので、弟子たちの多くは比喩だとは思えなかつた。それにイエスは比喩だとは説明しなかつたので、教団の大分裂となり、大部分の弟子は去つて、ペトロたち聖餐派のみが残つたのである。

宗敵の弾圧は激しさを加え、イエスは幾度も拉致されかかり、ガリラヤでの布教も難しくなつた。そこで起死回生としてエル

サレム神殿に乗り込み、そこでエクソシズムのパフォーマンスと説教で神殿権力を奪い取ろうとしたのである。もちろんそれは敵の本拠に乗り込むことであり、成算などなかつた。奇跡的な神の加護を期待してのことだつた。失敗すれば、捕らえられ、処刑される覚悟で乗り込んだのである。したがつてエルサレムで捕らえられ、処刑され、三日目に蘇るという予告は神秘的な未来予知ではなく、イエスの決死の覚悟だったのである。

それにしても、復活まで予告できたのは何故か、それはイエスに宿つていた聖霊を、弟子たちに肉と血の聖餐を通して移転させることができる確信していたからである。イエスは自らの肉体は朽ち果てても、聖霊は弟子たちの中で活動を再開する筈だと捉えていたのである。それは悪霊も聖霊も人から人へと移転しうるつきものだと思つていたのである。

過越祭を前にして自称メシアがロバに乗つてエルサレムに入城し、歓迎されて、神殿でパフォーマンスや説教が許される慣習があつたらしい。教団は総力をあげてエルサレムでのイエス歓迎を盛り上げた。しかしエルサレムの民衆はメシアに病気の治癒よりも、ダビデの血を引き継ぎ、ユダヤの解放を行う政治的指導者であることを求めていたので、ところがイエスは自らがダビデ王の子孫であることすら証明できず、かえつてそれを否定してしまい、民衆の期待を裏切つてしまつたのである。福音書には月曜日と火曜日に行つた神殿での説教はあるが、水曜日・木曜日の説教は載っていない。イエスブームは日曜日から三日間だけだったのである。

当時一日は夕方から始まっていた。土曜日は過越祭が始まるし、安息日なので処刑はできない。処刑は遅くとも金曜日である。処刑は朝から行われたとすると逮捕は、金曜日が始まってから数時間のうちである。最後の晩餐は金曜日の開始直後から始まった。それは過越の食事だったのである。つまり土曜日の晩餐のリハーサルだったのである。

最後の晩餐でイエスは、パンをイエスの肉として、赤ワインをイエスの血として飲食させた。これを奇跡のごとく解釈して、それを記念するキリスト教会の聖餐式では、パンがパンのままイエスの肉になり、赤ワインは赤ワインのままイエスの血になるとされているが、それこそ幼稚なフェティシズムである。イエスは半日後には処刑される自らの肉に見立てて、パンを与え、自らの血に見立てて、赤ワインを与えたのである。つまりこのようにイエスの肉と血を食べなさいと指令したのである。

イエスの遺体は亜麻布にくるまれてアルマアタの議員ヨセフの墓に埋葬されたとされている。その際、すりかえられた可能性は否定できない。イエス教団はエクソシズムのパフォーマンスを通して高度なトリック技術を駆使できたと考えられるからである。そして神殿兵が監視した際には、墓は開けられず、日曜日の朝、イエス側の人物によって墓が暴かれ、イエスの遺体が消失していたのである。それはイエスの遺体がそこにあつて三日目になくなったと思わせる手品だったのである。その狙いは、最大のタブーである宗教的カニバリズムの儀式を隠蔽するためだったのだ。

復活は弟子たちの中で聖霊が活動を再開することだと、イエスも弟子たちも考えていたが、その予想を超えて、イエスが肉体的にも復活する体験として出現した。まずマグダラのマリヤが、墓地で園丁と思っていたのがイエスだったとして体験される。もちろんイエスが復活して園丁の格好をする筈はないから、マリヤと呼ぶイエスの声を幻聴することで、そこにいた園丁がイエスに見えたという体験である。これは神の子を食べべて全能感が異常に高まった結果の錯認である。次に旅人と思っていた人がイエスだったというエマオでの体験だが、これも全能幻想のなせる業と分析される。

これらの体験を受けて弟子たちがエルサレムで一緒に食事をしていたときに、イエスが姿を現す。これは弟子の一人が自分の体内で、聖霊が活動を開始したと思い、聖霊としてのイエスの人格にジャックされて、二重人格症状に陥って、イエスとして振る舞ったのである。それを見ていた他の弟子たちは、神の子との合一からくる全能感で、イエスの肉体的復活だと思込んでしまったのである。

こうしてイエスの復活を体験したことで死に打ち勝ったイエスへの信仰により、殉教も厭わない初期キリスト教団が成立したのである。このように解釈すれば、福音書は様々な隠蔽や粉飾を含みながらも、基本的には弟子たちのイエス体験を伝えようとしたものであり、彼らはエクソシズムや聖餐によるイエスの復活などを本当に信仰していた事が分かる。そしてそれは「死して生きる」イエスの二つの決断によって、可能になった信仰

だったのである。

自由論題 6

フオイエルバッハの他者論の可能性

——『ライプニッツ論』における alter ego
をめぐって

〔報告〕 川本 隆

「自然の一部としての人間」を視軸とするフオイエルバッハ晩年の自然観の見なおしが、生態系損壊状況の現代において貴重であることはたしかである。それに対して、ここで取り上げる『ライプニッツ論』(*Geschichte der neuern Philosophie - Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizischen Philosophie*) (一八三七年)はフオイエルバッハ初期の作品であり、ヘーゲルの思弁性・観念性が強い著作であることは否定できない。しかし、思弁的・哲学的な叙述であるからこそ、逆に明確になる事態もある。とくに『ライプニッツ論』では、観念論的傾向と感覺論的傾向とのコンフリクト、フオイエルバッハの「内的葛藤」が顕著であり、ここに着目すると後の彼の人間観・自然観がより鮮明に浮かび上がってくるように思われる。以上を明らかにするために、『ライプニッツ論』の alter ego 概念を検討してみ

たい。

一 ヘーゲルとフオイエルバッハ、両者の モナド解釈

「モナド」という考え方は、ライプニッツが若いころに信奉したアトムイズムに対抗するために考案されたといわれる。モナドは「魂または魂に類似した本質」(GW3-47)である。デモクリトスのアトムと異なり、モナドは分割できない個体、「単一の実体」であり、物体の運動を基礎づける原理としての「力」を本質とする。この「力」は「機械的なもの、質料的なもの」(GW3-46)でもなければ物理学的な原理でもなく、「形而上学的・精神的な原理」(GW3-47)である。モナドは「表象作用」をもち、全宇宙を映し出す「永遠の生きた鏡」であり、「一種の完成した性質」。「一種の自足性」をもつ実体である。こうしたモナド思想は、数学の世界では微積分を基礎づけるものであり、ヘーゲルも『哲学史講義』でその「個性性の原理と不可識別性の命題」(GPh-25)を高く評価している。しかし、『大論理学』では「物が出たり入ったりするような窓がない」ことを理由に、モナドロジイ体系の不完全さが指摘される。ヘーゲルによると、諸モナド間には、相互に影響を及ぼすような他者が欠けている。モナドの表象作用によって、多様なものがとらえられたとしても、それは「観念的な多様性」(WL-110/GW3-216)にすぎず、「モナドの内部で展開される」(WL-110)にすぎない。多数のモナドの存在

が考察されたとしても、それは「諸モナドの外部でなされる第三者の反省」(WL-102/GW3-216)にすぎない。こうして、ヘーゲルは「対自存在(自立存在)」としてのモナドを、他に対して「無関心的」(WL-110/GPh-240)と規定する。

フョイエルバッハもヘーゲル同様、モナドが「自己自身に満足している単一体」であることを認める。ところが、同時に「充実した・内容に充ちた対自存在」(GW3-60)でもあるとして、ヘーゲルとは反対に、モナドを「すべてに関心をもつ」(GW3-60)ものとする。とくに、第三者の反省を必要とするのは、デモクリトス的なアトムであって、ライプニッツのモナドではないというとき、フョイエルバッハはヘーゲルと正反対の地点に立っている。このモナド理解から、反ヘーゲル主義的原理、すなわちヴィーニガーの言う「自然を精神の単なる『他者』として現象させるのでなく、自然を精神の『他我(alter ego)』として、惑わずと同時に魅了する敵対者として把握する原理」(FW-71)が導出される。

二 他我の両義性

ライプニッツは「第一質料(根源的な受動能力)」と「第二質料(塊または広がりある物体)」とを区別したが、フョイエルバッハは「混乱した表象(verworrene Vorstellung)」をもたらず前者の受動性、受苦性に積極的な意味を見る。つまり、ヘーゲルのようにモナドが個々ばらばらに自分の閉鎖的な世界に満足していると

は読まず、他者からの受苦を介してモナド相互を結ぶ絆が現れると読むのである。フョイエルバッハはデカルト的な明晰判明知(知的・唯物論的直観)のあり方に異議を唱え、混乱した表象(質的・精神的直観)の優位を説く。すなわち、「他人を他人として表象する」デカルト的知的直観は、質を捨象するため、一切が機械として現れざるをえない。そこには、喜びや悲しみをともなう「他我」からの受苦が欠けており、(動植物であれ、人間であれ)生き生きとした他者には出遭えず、自然との不和・闘争に陥ってしまう。だから、「他人を他人としてではなく、私の本質をもつ存在者(ein Wesen meines Wesens)として、私の他我(mein anderes Ich)として考察することによって、はじめて私は精神的直観をもつ」(GW3-66)とフョイエルバッハは言う。

ただ、この「精神的」という言葉はパラドクシカルである。仮にデカルト的「唯物論的直観」の立場をヘーゲル的に悟性の段階と見るなら、「精神的直観」の立場はそれを克服するより後の段階と解されるが、「私の他我」という言葉は、ライプニッツの「混乱した表象」(正確には「第一質料」)から導出されてくるものであり、「私の」という形容詞がある以上、自己投影的な主観性を免れないからである。

三 意識の向きを変えること

では、なぜフョイエルバッハは、後者の「精神的直観」を高く評価したのか。実はここに、ヘーゲルとは違うフョイエルバ

ッハ独特の自然主義的・感覚論的志向が表れている。『哲学史講義』でヘーゲルは、モナドの「表象の混濁性」を「区別や欲求や活動には到らない麻痺状態」(GPh-24a)としてネガティヴにとらえたが、フオイエルバッハは、その混濁性から「受苦」という積極的な原理を引き出した。その独特の感覚論は、心身問題、とくに「魂と質料の連関」「心と肉体の連関」の問題に及ぶとき、魅力的なものとなる。フオイエルバッハによれば、ライプニッツ哲学において「質料は魂と同時に措定され」ており、「混乱した表象としての質料はモナドの本性の中にある」(GW3-2)のだから、神(第三者)の予定調和は不要である。モナドが一方的・能動的な知的態度から、受容的な態度(精神的直観)へと向きを変えるとき、モナドにとってもっとも近い質料である肉体を通して、それまで聞こえなかった「自然の声」が耳に響いてくる。この意味でフオイエルバッハは、肉体を「モナドの自己内存在・対自存在を、一般に知覚可能な現存在にする魂あふれる音響」(GW3-82)と呼ぶのである。

もつとも、そのような受容的な態度に誤りがないとは言えないし、フオイエルバッハ自身もその可能性を認めている。しかし、この受容的・精神的直観は、ヘーゲルのな発展の一契機ではない。「ライプニッツ論」註(65)では「動物理性の不可謬性(Unfallbarkeit)」が引き合いに出され、動物と同様、自然の一部である人間の感情も「どれほど制限されたものであってもある種の認識でありうる」とフオイエルバッハは言い、両生類への恐怖感や毒物に対する嘔吐感などの予兆を肯定的に評価する。

自然を他我と見る立場は、たしかに制限された表象であるに違いない。しかし、それは自然が送ってくる「一回限りの声」であり、シグナルである。理路整然としていないにしても、そこには能動的知性に見えなかった意味(人間が生を営む上で不可欠の意味)が潜んでいる。身体感覚に由来する違和感、あるいは、身体感覚を通しての共鳴という視点は、近代的知性のドグマにとらわれた者にとってひとつの躰きの石であり、医療をはじめ、今日、さまざまな生活の場において見直されてよい視点といえる。

註

: Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlin 1984, Bd. 3. (本文中 GW3-1頁々略)。

G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik - Das Sein* (1812), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986. (本文中 WL-1頁と略)。

G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: *Werke*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971, Bd. 20. (本文中 GPh-1頁々略)。

Josef Winter, *Feuerbachs Weg zum Humanismus*, Wilhelm Fink Verlag, München 1979. (本文中 FW-1頁と略)。

質疑応答

本報告に関して、まず河上睦子会員から「フオイエルバッハ

は後年、「Körper」よりも「Leib」を多用していく傾向があるが、「ライブニッツ論」ではどうか」との質問があった。ライブニッツ自身は、「corpus」（羅）または「corps」（仏）を用いていると思うが、彼のモナド論の考え方から言って「物体」と「身体」の両方を指すドイツ語が「Körper」で、特にフォイエルバッハが「身体（肉体）」に限定して使いたいときに「Leib」が出てくるように思うとお答えした。また、石塚正英会員から「少々うがった質問になるが、『私の他我（mein anderes Ich）』という言い方は相手を自分の色で見ってしまう一種の傲慢さが感じられる。『汝の他我（dein anderes Ich）』という表現はないのか」との発言があったが、後者のような表現をフォイエルバッハはしないとまずはお答えした。但し、「私の他我」という表現はフォイエルバッハの傲慢さというよりも、他者を理解する上での主観性の制約と考えたほうが良く、意のままにならない他者からの受動を通じて対話状況が開かれる点のほうが重要であり、一方的・モノログ的な他者理解ではないことを補足させていただいた。

自由論題 7

ジオカルチュア概念に見る反復と差異

——ウォーラーSTEINによるヘゲモニー論の妄容

〔報告〕 山下 範久

一 問題提起

本報告では、まず問題提起として、ウォーラーSTEIN理論の総括の必要性を指摘した。世界システム論は、世界資本主義の一体性・全体性を主張して、冷戦期には、大きなインパクトを持ったが、冷戦が終結し、グローバル化の時代に入って、急速に、「過去の理論」となりつつあると考えられている。他方で、ウォーラーSTEIN自身が、一九九〇年代の後半に入って、近代世界システムの終焉を強調するようになり、しかも、世界システム論の登場自体を、その徴候に含めるようになった。このような展開は、世界システム論が一定の役割を果たしたということをさらに理論内生化するウォーラーSTEIN理論の進

化を示すものであり、そのような見地からの世界システム論の総括が必要であると考えられる。

そのような見方に立って、ウォーラー斯坦のピブリオグラファイと理論構成の進化をたどると、アフリカをフィールドとする社会学／コロンリアル・スタディーズに属していた一九七〇年以前の「形成期」、資本主義世界経済／世界システムの理論を提起した一九七〇年代の「前期」、ヘゲモニー論など、政治的なものに議論の重心が移る一九八〇年代の「移行期」、そしてジオカルチュア概念の提唱にいたる一九九〇年代前半の「後期」と分割することが可能であり、一九九〇年代後半以降は、それまでの理論展開の廻行的な再構成による近代世界システムの解体過程の同時代的主張が前景化しており、その意味で「総括期」と言うことができよう。

二 ジオカルチュア概念の明晰化

本報告の焦点は、総括期にある今日の観点から、ジオカルチュア概念を、ウォーラー斯坦理論の自己展開の全体において位置付けることにある。

geoculture は、これまでのところ「地政文化」と訳されてきている。ウォーラー斯坦の著作におけるこの語の初出が、『ポスト・アメリカ』（原題：Geopolitics and Geoculture）であったため、「地政学」との対称でこの訳語がつけられ、あとの訳者は、それを踏襲しているというのが現状である。しかしウォー

ラー斯坦のピブリオグラファイを俯瞰して、この概念の位置を考えるなら、この語の含意は、もつと深く追求されなければならないことがわかる。

結論から言うと、ウォーラー斯坦のピブリオグラファイを俯瞰し、前期、移行期、後期と分けると、それらが、それぞれ近代世界システムの geoeconomy, geopolitics, geoculture の次元に分析の焦点を移しながら、全体としての理論体系を深化させる過程であったということがわかる。

さらに図式的に、この過程を整理して述べると、以下のようになる。

① 前期は、近代世界システムを資本主義世界経済と国家間システムという上部構造と下部構造の重合体として考えている時期であり、対象となる時空は、本質的に近世ヨーロッパであった。この段階では、近代世界システムを、資本主義世界経済の論理に還元して、論ずる傾向が強く、分析の焦点は geoeconomy の次元に当てられていたといえる。

② 移行期に入ると、一七世紀ヨーロッパにおけるヘゲモニーの問題が前景化し、近代世界システムにおける国家間システムのダイナミズムに関心の重心が移る。いわば、geopolitics の時代に入るわけだが、この段階では、ヨーロッパシステムの内部において、資本主義の論理を代表する勢力と世界Ⅱ帝国の論理を拮抗しきれない勢力との抗争としてヘゲモニー競争が捉えられており、最終的に、資

本主義の論理にジオポリティクスの次元を回収してしまふ傾向がみられる。

③ 後期に入ると、分析の対象は、一八〇〇年前後のグローバル化する近代世界システムの時空となる。ここでヨーロッパシステムとしての近代世界システムからの脱皮が生じ、近代世界システムを対象化する視線が析出する。このシステムの自己対象化の視線の次元が *geoculture* の次元にほかならない。システムに自己対象化の次元が加わると、フィードバックから揺らぎが生じ、基本的論理から相対的に自立したダイナミズムが顕在化してくる。移行期の理論およびその分析対象においては、ジオポリティクスの次元のダイナミズムは、そのようなフィードバックを持たず、基本的論理である資本主義世界経済の動態に回収されたが、後期の理論およびその分析対象においては、ジオポリティクスの次元のダイナミズムをフィードバックするジオカルチュアの次元の析出により、むしろジオカルチュアのダイナミズムとの相互関係において、資本主義世界経済の論理からの相対的な自立性を高めた。

三 差異と反復という視点

右の図式から、ジオカルチュアという概念は、ウォーラーズテインにおいては、一八〇〇年前後の時期、つまり、近代世界システムが、ヨーロッパ規模のリージョナルなシステムから、

文字通り世界規模のグローバルなシステムへと脱皮する差異に析出する概念である。この過程で、ジオポリティクスの次元の位置づけが、実体としても、理論としても変化している。ウォーラーズテインは、このことを「三つの三十年戦争」というかたちで概念化しようとしている。ここでは、ジオポリティクスの次元のダイナミズムは、あくまで資本主義世界経済の論理的循環的な局面に対応する反復的なものであるとする一方で、ジオカルチュアの次元でのダイナミズムが加わった後の過程に反復に伴うズレが見出されている。

ここでも結論だけを述べると、一八〇〇年前後の時期以降のジオカルチュアの次元において、典型的なズレは、戦争による世界システムにおける諸政治制度の正統性の構造のシフトとして現れる。究極的には、自由主義が他の秩序構想と同じ平面上立って、他を圧倒していく過程としての十九世紀システムと、自由主義が、さまざまな秩序構想の競合の平面的メタレベルに定着したシステムとしての二十世紀システムとの相違とが、「第二の三十年戦争」と「第三の三十年戦争」とのあいだにおいて、もっとも深いズレを刻するものであった。

四 まとめ…ジオカルチュア概念の自立

分析次元として見た場合に、ジオカルチュア概念は、近代世界システムの動態を、一方でヨーロッパ的システムとしての近代世界システムとグローバルなシステムとしての近代世界シス

テムとの乖離において捉え、他方で資本主義世界経済の論理への回収から自立的な分析の次元を確保して捉える理論的拠点を提供しているように思われる。しかしながら、ウォーラーステイン本人の議論は、この点では、あまり踏み込んでおらず、最終的にヨーロッパのシステムの延長として、また資本主義の論理が貫徹しているものとして議論が片づけられてしまう感はなきにしもあらずである。

ジオカルチュア概念の本質は、システムを対象化する視線にある。この視線は、ウォーラーステインの場合には、あくまで、資本主義の論理の対象化に伴う、システムの不安定化を一定程度に封じ込める必要からしか論じられていない。それがゆえに、彼は、十九世紀に誕生したジオカルチュアの制度として、イデオロギー、社会運動、社会科学の三つを挙げているわけである。これは、彼が、ジオカルチュア概念を導入しておきながら、最終的に、ヨーロッパ中心的／（資本主義の論理に）還元的な理論体系を堅持していることにも対応している。しかし、ジオカルチュアという概念自体は、あくまでシステムの分析レベルを指すものとし、むしろその制度的実体の方に焦点を当てることで、このような制約からジオカルチュア概念のインパクトを自立させることは可能である。

システムを外側から見ると、視線自体は、一九世紀以降の近代世界システムに固有のものではない。それは、近世期の近代世界システムにもあったし、私の考えでは、少なくとも同時期の非ヨーロッパの諸世界システムにも具わっていたものである。ジ

オカルチュア概念を、あくまで資本主義の高次化の文脈で捉えるのではなく、システムとその自己対象化の視線の制度化という本質から捉えれば、いわばシステムの自己対象化を安定的に回収する近世的ジオカルチュアがあったことになる。これはたとえば、通訳や、地図の管理、ジオポリティクス上の秩序の前提となつている空間の規模を規定する社会的・言説的实践などに制度化されていたと考えることができる。

このように考えると、世界資本主義の歴史としての近代世界システムの歴史は、その縦の連続性を横断し、横の断絶性を架橋するような、ジオカルチュアの制度の展開と変容の歴史と緊張関係にあるということがわかる。ウォーラーステインの理論体系の深化は、このように内部に、変質的な緊張関係の芽を含むものであり、今後の展開においては、その緊張関係を踏まえた批判的継承が目指される。

質疑応答

質問は、大別すると、世界システムにおける「制度」の位相の問題にかかわるもの、ジオカルチュアという概念の有効性を問うもの、ウォーラーステインの社会思想史上の意義・位置にかかわるものの三種が出された。報告内容の確認にかかわる質問を除くと、ほぼすべて相互に関連する質問であったので、まとめて応答を記しておきたい。

世界システム論に「制度」という視点を打ち込むことで、シ

システム内の多元的なダイナミズムに対して、一次元的に還元的なアプローチに陥ることが回避される。またジオカルチュアの契機としての一八〇〇年前後の世界は、ヨーロッパも含めて複数の世界システムの邂逅の契機であり、そのような地理学的／空間論的次元の導入が、ジオカルチュアという概念の射程と強調されなければならない。それは、ジオエコノミー、ジオポリティクスについても同様であり、「ジオ」という接頭辞の意味は、そこにあるものである。このような空間論的な展開は、たとえば特にグラムシのような思想家との連関において思想的にも考察の可能性が指摘されたが、その点については、今後の宿題とさせていただきます。

自由論題 8

マルクス、エンゲルスの革命論の 今日的再審

〔報告〕 大藪 龍介

一 一八四八年革命期の永続革命論とその克服

『共産主義派宣言』に示されているように、この時期の革命論は、なによりもまず政治権力を奪取する、そしてあらゆる生産手段を国家所有化するとともに中央集権化された革命国家の主導で新社会へ向かって建設を進めるという、国家中心主義的政治革命論であった。革命的な国家権力の転換に絞られており、社会革命を政治革命に集約する、いわば政治革命主義という基本的な特徴に彩られていた。

周知のように、晩年のエンゲルスは、四八年革命の当時陥っていたプロレタリア革命間近しの主観主義的願望について自己批判する。では、革命幻想を取り除き、後進国ないし中進国革命論として位置づければ、永続革命論は継承されるべきか。否で

あろう。以後、マルクスは、思想的、理論的成熟につれ、政治革命論から社会革命論へと転じる。エンゲルスもまた、後進的ないし中進的なイタリアへの『共產主義派宣言』の応用に際して、ブルジョア民主主義革命からプロレタリア革命への連続的な発展転化ではなく、当面するブルジョア民主主義的変革の達成の段階を踏んだうえでプロレタリア革命へ向かつて陣地戦を持续的に発展させるといふ長期的な戦略を説く。

マルクス、エンゲルスが一八四八年革命の時期に打ち出した永続革命の展望は、産業革命により資本主義経済が飛躍的發展をとげつつも政治的にはなお民主主義化が達成されていない、一九世紀中葉の世界史的時代状況にあつて、後進的なドイツではブルジョア革命、ブルジョア民主主義的変革、プロレタリア革命の三重の課題を、中進的なフランスではブルジョア民主主義的変革、プロレタリア革命の二重の課題を、一挙的に連続して実現せんとする急進主義的な革命運動を表現する定式であつた。経済的、政治的進歩も労働者階級の発達も、革命的変革を可能にするほどの水準には達していないなかで、政治力学的にプロレタリア革命の勝利を追求することから、ブランキズムの傾向に流れ、革命的國家主義をとりプロレタリアート独裁を必然化する特徴を備える。一八七〇年代以降、世界史的にブルジョア民主主義体制の時代に入ると、永続革命論は、先進諸国では存在意味を失う。のみならず、後進国や中進国でも民主主義的に転形されねばならなくなる。プロレタリア革命とその後の建設を成功的に遂行するには、現存するブルジョア民主主義の

達成を乗り越えることが必須的に求められるからである。二〇世紀初葉の後進国ロシアでのトロツキーの永続革命論は、ロシア革命を先導する役割を果たした独創的な業績であるが、その民主主義的再構成を欠いているという難点を有する。

二 後期マルクスの社会革命路線の追求

革命の過程と方途の各国ごとの多様性の積極的な是認の反面、マルクスは、各国に共通する基本原則としてブルジョア國家にたいするプロレタリア革命の根本的關係を明確にした。「労働者階級は、できあいの國家機構をそのまま掌握して、自身自身の目的のために役立てることはできない」。パリ・コミューンの経験から導き出されたコミューン（地域自治体）國家論に照らすならば、常備軍、警察、官僚制、などの中央集権的な階級制に編成された諸機関の体系からなつていて、労働者階級の抑圧にあつてきた、できあいの國家機構が労働者階級の解放のための機構たりえないのは、明白であつた。ブルジョア國家はそれとは異質で性格も構造もまったく異なる國家へと抜本的に変革されねばならない。だが、その革命的變革の具体的實現形態が、平和的か暴力的か、徐々にであるか急激的であるかは、それぞれの國の諸事情による。

レーニンは、先の基本原則を、「できあいの國家機構」を粉碎し、打ち砕くべきことだと解説して、暴力革命の不可避性とコミューン型國家への置き換えを説き、暴力的粉砕型とでも

呼びうる革命戦略を組み立てた。その際、レーニンがマルクスのコミューン型国家へ地域分権、派遣制 delegational system、権力分立制)をそれとは似て非なる公安委員会型国家(中央集権、代表制、権力統合制)に改編していることを見落としてならない。他方、レーニンの革命論に反対する社会民主主義者のなかでは、イギリスでの平和革命に関するマルクスらの見通しは、議会で多数派を占めるのを自己目的化しブルジョア国家の変革をないがしろにしてしまふ、議会議主義的戦略を正当化するのに転用されてきた。

しかしながら、それらの受けとめは、マルクスの真意を捉えていない。マルクスは、アソシエーションとしての未来社会構想の展開に対応するかたちで、生産協同組合をはじめとする、諸々の協同組織の強化発展や、労働時間の短縮などによって、来るべき社会の経済システムの基礎的諸条件を造出するとともに、普通選挙権などの政治的自由、民主主義を活用してコミューン国家への換骨奪胎的な変革へ接近するという、社会革命路線の発展的具体化を追求した。マルクスが構想したのは、暴力的粉砕戦略でも議会議主義的戦略でもない戦略であった。

三 晩年のエンゲルスの「陣地」戦の探索とゆらぎ

最晩年のエンゲルスの「マルクス『フランスにおける階級闘争』への序文」は、いわくつきの歴史的文書として、後世の論争の的となってきた。

この「政治的遺書」に示されている革命論は、晩年のエンゲルスが追求してきた革命路線の到達点に位置する。まず、多数者革命路線の確立が前提されている。その多数者路線の具体化として、エンゲルスは、苛酷な迫害のもとで成長をとげ、発展の道を切り開いているドイツ社会主義労働者党の経験を踏まえつつ、「陣地」戦を提唱する(一八八四年一月八日、カウツキー宛手紙)。そして、「陣地」戦から「塹壕がたえず押し寄せ続ける」「包囲戦」へ、更には「砲撃により突破口を開き突撃に移る」「突撃」戦へ、という革命の道筋を展望する(一八八七年三月一九日、シュリーター宛手紙)。この戦略を「陣地」戦戦略と呼ぶことによよう。

「陣地」戦、「包囲」戦の最も華やかな展開は、ドイツ社会主義労働者党(やがて社会民主党)の議会選挙闘争での躍進につぐ躍進であった。エンゲルスは、一方で、樂觀主義的にその飛躍的發展を称え、急速度に革命に近づいていると予想した。しかし、他方では、「半絶対主義的な」制度が存続しているドイツの政治的現状では、平和的な移行の道は幻想にすぎないことを強調した。一方における議会選挙闘争での相次ぐ躍進による革命のチャンスの急接近、他方における平和的な革命の不可能という、エンゲルスのドイツ革命についての見通しは、容易に解決できない矛盾を有していたし、その一面に偏し固執するならば、議会議主義的な道か暴力的粉砕の道のいずれかに分解したり、双方の道のあいだで動揺し続けたりする危険を内包していた。

エンゲルスのドイツ革命に関する最晩年時の課題は、「陣地」

戦—「包囲」戦での議会選挙を中心にした闘争の勝利を「突撃」戦へとやかに移動させるか、そして「最後の勝利を確保する強襲」をどのように遂行すべきかの探索であった。

『政治的遺書』では、従来明らかにしてきた「陣地」戦の革命路線を集成するとともに、「突撃」戦についても一応の回答を示すにいたる。「一度の打撃で勝利を獲得することは思いもよらず、厳しい、ねばり強い闘争によって一陣地より一陣地へと徐々に前進しなければならぬ」。最も目覚ましいのは議会選挙だが、他の様々な部署においても「陣地」戦は成果を取め、着実に陣地と塹壕を構築してきており、革命の勝利の域へと近づいている。他面、「バリケードによる市街戦は、はなはだしい時代おくれとなっていた」。かく認識しながらも、エンゲルスは言う。「では、将来においては、市街戦はもうなんの役も演じないというのか？ 断じてそうではない。追い詰められた支配階級が合法性を自分でぶちこわし暴力を行使するのを機に、革命を最後に勝利させる「公然たる攻撃」として、蜂起による市街戦がなお役割を演じることがある。

革命の舞台に移るまでは、「陣地」戦—「包囲」戦の不断の発展強化により、多数派と決定的な勢力の形成に励む。そして「突撃」戦の決戦中の決戦の戦術として市街戦を位置づける。こうした革命のコースをエンゲルスは描いたのである。

多数者革命の基本路線としての「陣地」戦戦略、その展開の行程としての「陣地」戦—「包囲」戦—「突撃」戦の設定は、マルクス、エンゲルスの革命論追求の到達であり、当を得てい

よう。また、二〇世紀にあっても継承されるべき革命路線であったらう。一つの核心問題である「突撃」戦の戦術をめぐって言えば、革命が勝利を画するには反撃から転じての決定的な攻勢がなければならないことは、そのとおりであるにちがいない。だが、ドイツでのその戦術として市街戦が果たして適切であるのか、疑問であり、「陣地」戦戦略の補強とあわせて検討を重ねるべき論点であらう。

以上のような要旨の報告をおこない、それにたいして倉田稔、松岡利道、伊藤成彦、保住敏彦の各会員から質問をいただいた。

自由論題 9

ポスト・マルクス主義の確立

——ラクラウとムフの場合

「報告」 千石 好郎

一 ポスト・マルクス主義研究の今日的意義

古典的マルクス主義の社会変革の理論としての失効は、一九六〇年代後半からの「新しい社会運動」の勃興によって、実践

家や知識人によって自覚されていたが、一九九〇年前後の「社会主義の崩壊」によって、大衆の次元でも当然視されるようになった。社会理論のレベルで、このような事態に対処して登場してきたのが、ポスト・マルクス主義である。もちろん、日本でもそのような試みは散見されるが、根源的にそのような作業を遂行したのは、ラクラウとムフである。ポスト・マルクス主義の理論的意義を説明することは、ただ単に 現実政治における実践的課題にとつてだけではなくて、社会思想史の研究にとつてもまた極めて大きな意義を有している。

二 ラクラウとムフの営為の社会科学方法論上の位置づけ

彼らの試みは、欧米のマルクス・ルネッサンスの有力な一翼を担ったアルチュセール学派の成果の延長線上に位置づける必要がある。アルバート・ベルゲーゼンが論じているように、グラムシのイデオロギー論(土台・上部構造論の転倒)、アルチュセールのイデオロギーによる政治的なるものの吸収論、プーランツアスのイデオロギー／政治的なるものの経済の吸収論を経て、ラクラウとムフの言説的構成体論(分離した諸領域の解消)が登場したのであった。⁽²⁾このラクラウとムフの立場を、社会科学方法論上の対立のなかに位置づけると、社会実在論／実証主義の位相に位置する後期マルクスに対して、社会名目論／理想主義の位相という正反対の位置に移動したのである。これは、

マルクスの「フォイエールバツハに関するテーゼ」の位置にあり、彼らの試みは、実践的唯物論の今日的展開として特徴づけることができるであろう。

三 ポスト構造主義の批判的摂取

ラクラウとムフは、「われわれの中心的問題は、不平等に対する闘いと服従関係への挑戦とに向けられた集合的行為の出現のための、言説的諸条件を確定することである」(二五三頁)として、ポスト構造主義の理論的成果を以下の三点の側面から積極的に摂取している。

- (a) 言説としての社会・ソシユール言語学の摂取(言語の恣意性から社会の恣意性へ)
 - (b) デリダの脱構築理論
 - (c) アルチュセールの重層的決定論や節合理論の批判的摂取
- しかしながら、彼らの理論的核心には、「言説は、本来開かれたものであり、そしてその閉鎖を達成するヘゲモニー的な努力は、究極的には支配的とはなり得ない…それを覆す(意味の過剰)がある」というところにある。

四 新しい社会観の提出

以上のような理論的根柢の上に、ラクラウとムフは、「社会的なものの開かれた非縫合的な性格」(the open, unstitched charac-

ter of the social) という社会観を提出している。このような社会観は、マルクスにおいては萌芽的にしか見出されず、むしろ非マルクス派社会科学のM・ウエーバーが近代社会Ⅱ「生活価値」諸領域の衝突・アンチノミー」という視座を提出して、今日ではダニエル・ベルの社会観に継承されたものに、交響している。マルクス派社会学では、アルチュセールの重層的決定論がそのような試みの先駆であり、彼の節合論による伝統的マルクス主義に対する対決の焦点がそこにあることは、留意されるべきであろう。ただ、ラクラウとムフは、「課題が階級とのいかなる必然的な絆をも持つことをやめたので、そのアイデンティティは、ヘゲモニー的編成の内部での節合によってのみ、与えられることになる。そのアイデンティティは、その時、まったく関係的なものとなる。そして、この諸関係のシステムは固定的でも安定的でもなくなるので、それによって、ヘゲモニー的实践を可能にするのだが、一切の社会的アイデンティティの感覚は、常に遅延させられる。最終的な縫合の瞬間は、決して到来しない」(八六頁)としている。イギリスのポスト・アルチュセール派がアルチュセールを批判する決まり文句の一つである「最終審級のベルは、永久に鳴らない」として、アルチュセールから訣別していったのと同じように、ラクラウとムフも、アルチュセールを超越していったのである。

五 民主主義と社会主義の關係の捉え返し

以上のような社会観を背景に、ラクラウとムフは、古典的マルクス主義の民主主義と社会主義との關係の捉え方は、社会主義が目的で、民主主義はその手段という關係であつて、これがマルクス主義のその後の歴史に不幸な帰結をもたらしたとして、民主主義が目的で、社会主義はその手段という逆転を求め、すなわち、ラクラウとムフは、「われわれが根源的民主主義のためのプロジェクトによって疑問に付されなければならないのは、ジャコバンの政治的想像力とマルクスの政治的想像力とのあいだの連続性の契機であるというテーゼを擁護するであろう。特権的な決裂点や単一の政治空間への諸闘争の合流を拒否することと、それと対立して、社会的なものの多元性と非決定性の受容とは、新しい政治的想像力が、古典的左翼のそれよりも、根源的に自由で、無限に野心的に、構築される二つの根本的土台であるように見える」(二五二頁)と主張する。さらに、ラクラウは、ノーマン・ジェラスの批判に回答した「積みなきポスト・マルクス主義」において、「社会主義を民主主義革命というより広い領域に位置づけることによって、われわれは、結果的にわれわれが資本主義社会を超越することを可能にするであろう政治的諸変革が、社会的担い手の、および彼らの闘争の多元性に根拠づけられている」とする。さらに、「社会闘争の領域は、社会主義的変革の特権的担い手に集中されているとい

うよりもむしろ、拡大される。これはまた、民主主義諸闘争の拡大とラディカル化が完全に解放された社会の達成における最終的到達点を持つことはないということの意味する」と主張する。その上で、「われわれは、明らかにわれわれ自身をポスト・マルクス主義的領域のなかに位置づけることによって、われわれは、ただ単に現代の社会闘争の意味を明らかにするのを助けるだけではなくて、マルクス主義に、その限界やその歴史性の承認からのみ前進することの出来る、理論的権威を付与しもするのである」という確認の上で、「マルクスの仕事は、われわれの伝統とわれわれの政治文化のなかで留まるのである」と主張して、ラクラウとムフは、ポスト・マルクス主義を確立したのである。

六 ラクラウとムフ理論のメリット

終わりに、彼らの理論の意義を確認しておこう。

(a) 言説理論の摂取は、多くの批判家たちから、たしかに一方では、汎言説主義として、批判されている。だがしかし、「観念論」への後退ではなくて、むしろ従来マルクス主義理論の弱い領域に対して、現代の理論的成果を「唯物論」に導入し、それを拡大・深化させる試みとして考えることができるのではなからうか。さらに、そのことは、古い科学観に支えられた「土台・上部構造」二分法の放棄と連動しているのである。

(b) 近年の欧米の社会思想界において展開されてきてきたモ

ダン／ポストモダン論争（ハーバーマスとポスト構造主義者たちのあいだの論争）に対して、以上のようなラクラウとムフの理論的営為は、この論争を止揚するという含意がある。向山恭一氏が指摘しているように、ラクラウとムフの議論には、「啓蒙」に対する評価に奇妙な逆説が潜んでいるのであり、「通例、和解しがたい対立に置かれている〈啓蒙〉と〈ポストモダン〉の関係が、ここでは見事に調和しているかのように」なのである。すなわち、ポスト・マルクス主義は、「モダンであると同時にポストモダンなもの」として位置づけることが可能なものではなからうか。⁽⁴⁾

(c) 見失われたもう一つのマルクス像の深化作業

ラクラウとムフのポスト・マルクス主義は、マルクス自身において萌芽的になかった思想を、本格的に正面に押し出してきたという側面もあるのではなからうか？ すなわち、マルクスは、エンゲルスが最初に書き下ろした『ドイツ・イデオロギー』に「共産主義とは、運動それ自体である」という書き込みを行った。ラクラウとムフは、この視座を今日的に掘り下げて、目的論的歴史観など「大きな物語」＝近代の神話を排して、「水統革命」を追求していると言えるのではなからうか。

なお、質疑として、ラクラウとムフの社会主義観の内容（山中隆次氏）、世界システムにおける周辺国住民の問題への配慮の有無（山下範久氏）の二点が提出された。

註

(1) Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, "Hegemony & Socialist

Strategy", (1985). (山崎カオル・石沢武訳、『ポスト・マルクス主義と政治』一九九一)。

(2) Albert Bergesen, "The Rise of Semiotic Marxism", *Sociological Perspectives*, (36, 1, 1993).

(3) Ernest Laclau, "New Reflections on the Revolution of Our Time", Verso, (1990), p. 130.

(4) 向山恭一「ポスト・マルクス主義」と「根源的民主主義」の可能性」『法学研究』六七巻五号、一九九四、一一一頁。

自由論題 10

農本主義の再検討——権藤成卿の「社稷」

〔報告〕 船戸 修 一

本報告のねらいは、近代日本の農本主義を再検討し、農本主義研究に新たな知見を加えることであつた。具体的には、権藤成卿（一八六八—一九三七年）をとりあげ、彼の農本主義を最も象徴する言葉である「社稷」観念を中心に検討した。そして本報告では、これまであまり権藤思想の検討材料にされてこなかつた、権藤の弟子である松沢保和の論文を主にとりあげた。この松沢論文は、権藤自身の承諾を得たうえで、権藤が主宰した

「制度研究会」の機関誌である『制度の研究』に掲載されたものである。

そもそも先行研究では、権藤は「昭和のファシスト」とされ、彼の農本主義は「日本ファシズム・イデオロギー」と見なされ、否定的評価を受けてきた。さらに、本報告で検討した、権藤思想の中枢を占める「社稷」観念に関しても「復古主義」「ロマン主義」の象徴というように否定的評価は拭えず、それは個人が共同体に埋没し個性の実現を阻む「前近代的共同体」であると理解されてきた。ところが、最近の農本主義研究では、このような「社稷」観に異議を唱える見解が出されている。とりわけ岩崎正弥は、「社稷」を「作爲的・目的的なアソシエーションの原理」に近いものと捉える見解を提示している。ところが、この岩崎の研究では、「社稷」を構成する人間（成員）——「社稷」における自己と他者の関係——に関する論究は深められていない。そこで、本報告では、このような問題意識を踏まえ、以下の二点を指摘した。

第一に、「社稷」では、自己と他者との「共生」関係を維持したうえで、個人の自由が発揮される、新たな共同体（人間関係）が構想されていた、ということである。ここで注意しなければならないのは、「社稷」においては、他者を犠牲にするような個人の自由は排すべきと考えられていた、ということである。つまり「社稷」では「他者への配慮」があつてこそ、個人の自由が許容されるのである。よつて「社稷」を構成する人間（成員）は、私的領域に耽溺するような原子論的な個人ではなく、「他者

への配慮」を伴った個人なのである。そして、この自己と他者との関係を調和させるものこそ、「社稷」の「規範」であり、それはあくまでも自然発生的に形成すると考えられていた。とは言うものの、「社稷」を成立させるものとして期待された「規範」が、「天皇制国家原理」と重なり合って構想されていたために、時局が悪化するに連れて、国家主義(ナショナリズム)やファシズム・イデオロギーへと容易に転化する可能性を秘めていた。したがって、外部者による他律的な支配(国家権力)を批判する原器として構想された「社稷」が、権藤の本来の意図と反して、国家主義(ナショナリズム)やファシズム・イデオロギーを呼び込んでしまうところに、権藤の農本主義の「限界」があったと言えらるだろう。

第二に、「社稷」を構成する人間(成員)に「共存互恵の観念」——自己と他者との「共生」観念——が(生来的)〈本質的〉に備わっていると考えていた、ということである。つまり「社稷」を構成する人間(成員)は、他者との共存を求める「共存互恵の観念」が生まれつき備わった個人であると想定されていたのである。もともと、人間は生活するうえで共同的存在である以上、個人は他者依存的・相互依存的・他者関係的にならざるを得ない。「社稷」を構成する人間(成員)観には、このような考えが反映されていたと考えられる。こうして「社稷」は、個人が他者と共に生きていこうとする極めて原初的な思いから形成されているものなのである。

そして最後に、今後の権藤研究の方向性について簡単に説明

した。以下の論点は岩崎正弥も指摘していることだが、権藤の農本主義には、商品化という形で私的所有に分割されないあるいは広域行政の公的管理に包括されない、非市場経済的な共同体のエコノミーである「コモنزの経済学」の構築を意図する主張が見られる。とりわけ、弟子の松沢が執筆した「村落財産」に関する論文によると、明治国家による中央集権的な「村落財産」の管理を批判し、「村落財産」は、村落に属する人間すべて所有物として「共的」に管理すべきだと主張していたことが指摘できる。この主張は、本報告で説明した、「社稷」における自己と他者との「相互扶助」関係と密接に関連していると考えられる。そもそも、農本主義が一九三〇年代にとりわけ注目される歴史的背景には、当時深刻な社会問題化していた農村社会の困窮・疲弊状況があり、農本主義はその根本的原因を農村社会において急激に浸透する「市場経済原理」に求めていた。よって、権藤は、農村社会を席卷する市場経済化の弊害を是正する手段として「コモنزの経済」を構想していたと考えられるのである。近年、「コモنزの経済」は、地域における人間と自然の調和的な物質代謝を維持するシステムとして「環境保全」あるいは「エコロジ」的な視点から評価されているが、今後、このような視点からの農本主義研究が進展すれば、農本主義は今日においても示唆に富む思想として「現代的意義」を持つことも可能となるであろう。この点に関する考察は、また別の機会に行いたい。

さらに、以上のような報告を踏まえ、主に以下のような質問

が出された。

まず、石塚正英先生の質問であるが、それは、本報告では権藤の一連の著作（『自治民範』『君民共治論』など）において盛んに論じられてきた天皇や天皇帝制国家の位置付けに関する議論に触れておらず、本報告において示された農本主義像が「楽観的」な印象を受けるといふものであった。確かに「天皇帝制国家原理」は、権藤思想のみならず、他の農本主義においても常に重要なイシューとなっている。筆者自身も、この点から権藤の農本主義を問うことは極めて重要な作業であるとは考えている。しかし、これまでの先行研究においてみられたように、この点から専ら農本主義を論じるだけでは、かえって農本主義の本質を捉え損ねる可能性があるのではないか、という思いが報告者にある。とは言うものの、報告者は、決して農本主義が天皇帝制国家を支えるイデオロギーとなった歴史的事実を看過するわけではない。そうではなく、農本主義が「天皇帝制国家原理」の呪縛から逃れなかったことを直視しつつ、その一方で農本主義が言及する、近代社会において損なわれた人間生活の基本的な在り方に対する構想力——例えば、農耕を媒介とした自然と人間との調和と共存、貨幣に還元できない人間労働や人間生活、調和的な社会関係構築のための相互扶助・相互信頼など——を明らかにすることも重要であると考えている。これは農本主義を全否定するような分析視角ではなく、農本主義が目指した理想的社会は、「天皇帝制国家原理」と複雑に重なり合っただけで構想されていたがゆえに、悲劇的な結果を招いたという歴史認識に立ちながら、

農本主義の「効力」と「限界」を見極めようとする分析視角である。

次に、片倉和人先生の質問であるが、それは、もともと「社稷」という言葉は中国で使われていた以上、中国思想における「社稷」と権藤のそれとの差異を検討する必要があるというものであった。これまで先行研究では、農本主義は日本古来の「土着思想」であるように言及されることがしばしばあったが、そもそも近代日本の農本主義は、明治維新以降、盛んになった西洋・東洋思想の受容過程の中で生起しており、これらの思想体系の影響を大いに受けてきたことは否定できない。とりわけ、権藤は漢字に幅広く精通していた以上、中国思想を自らの思想構築に利用していたことは想像に難くない。今後は、権藤の中国思想の受容問題も視野に入れ、本来中国で使われていた「社稷」と権藤のそれとの間にある差異も今後の研究課題としたい。また明治時代後期、権藤が「大陸浪人」を経験し、「黒龍会」と共に「朝鮮合邦」運動に参加していた歴史的事実がある以上、権藤の中国思想との関係を考察していくためにも、この時期における権藤思想の検討も必要となってくるであろう。

さらに、片倉先生は、本報告でとりあげた文献の大部分は、権藤の弟子である松沢によるものであるため、権藤の「社稷」理解と弟子の松沢のそれとの間にも差異があるのではないかと、という質問をされた。報告者自身も、この点は認めざるを得ない。しかし、松沢論文が収められた『制度の研究』が当時——現在もそうであるが——難解とされていた権藤思想を解説する

ための雑誌論文集という性格が強い以上、権藤の農本主義をア
ブローチするうえで有効な史料と思われる。よって、今後この
史料を扱う際には両者の差異に十分配慮しつつ、権藤の農本主
義を検討していきたい。

参考文献

- 岩崎正弥「農本思想の社会史——生活と国体の交錯——」(京都大学学術
出版会、一九九七年)。
 坂戸修一「社稷」の再検討——権藤成卿の農本主義——(ソシオロギ
ス)第二四号、二〇〇〇年、一一三—一二四頁)。

自由論題 11

ルソーの宗教論によるフランス

革命の捉え直し

——一九四年六月、革命の終焉か真の建国か

〔報告〕 鳴子 博子

本報告は、全国連盟祭、理性の祭典、最高存在の祭典に注目
する。従来、ルソーの宗教思想と仏革命とのかわりについて
は、最高存在の祭典と市民宗教との関係が指摘されるものの、
革命の諸過程と、ルソーの宗教論全体との対照が本格的になさ

れてこなかった。その一因には、彼の宗教論が、見事な構造、
体系をもっているにもかかわらず、その宗教体系の全貌が明快
に分析されてこなかったからである。しかし、すでに私は拙稿
「ルソーの宗教論の構造」(「革命思想の系譜学」中央大学出版部、九
六年)において、宗教論の中にある三つの発展段階(自然宗教・
福音書の宗教・市民宗教)を捉え、構造解明をなした。私は、こ
のルソーの宗教論における三段階と現実の仏革命における信仰
の三つの段階との間に、対応関係があることを明らかにしてい
く。

一 全国連盟祭

初めての国民的祭典とみなされる全国連盟祭は、シャンド
＝マルスで一九九〇年七月一四日に、革命に新たなエネルギー
を与えてはならないという政府の危惧を、人々の熱意が押し切
るかのような形で挙行された。国民衛兵、カトリック、国民議
会、国王、そして自ら参加し、合一しようとする群衆。革命と
カトリックとの関係は、全国連盟祭のわずか二日前に聖職者民
事基本法が可決され、新局面を迎えていた。革命はすでに経済
面では、緊急の財政問題の打開のため、教会十分の一税の廃止
と教会財産の国有化という多大な犠牲を教会に強い、精神面では、
普遍性を有する「神聖な宗教」から革命を経た社会、国家
にとって「有用な宗教」への転回を強いている。教会の革命体
制への取り込みは、旧体制の王と教会との相互依存関係を断ち

切り、新体制において国家を上位に置く、国家―教会関係の一元化の試みであった。ここでルソーの宗教論と現実の仏革命とを対照させてみよう。彼の宗教論では、カトリックへの懷疑から激しい葛藤の末、カトリック信仰の廃棄がなされるが、革命のこの時点でカトリックの廃棄(信仰の全面譲渡)はあつただろうか。聖職者は信仰を变容させ、させられたとはいえ、まだカトリック信仰を捨てていない。聖職者民事基本法のもたらす緊張と対立は、九〇年十一月の議会による聖職者への宣誓強制を機に高まるのであり、翌九一年三月のローマ教皇ピオ六世の基本法非難の回答(親書)によって、宣誓/宣誓忌避という教会分裂の事態を深刻化するのである。一般の人々の多くもまた国家とカトリックの抱合を信じ、幻想の中にあつた。

二 理性の祭典

九三年十一月一日、理性の祭典がエベール派主導でパリのノートル・ダム寺院で举行された。全国連盟祭から理性の祭典までの三年半弱は、革命が深化する時間の大きな部分を占め、国王と国民と法との一致を合唱した国民はすでになく、革命は共和制を宣し、王を処刑している。宗教の側面からは、教会分裂(教会の体制内化の試みの失敗)とそれに続く非キリスト教化の時代に当たる。理性の祭典は、もはや宣誓忌避派との敵対の段階を超えて、カトリックそのものを破壊、否定する非キリスト教化運動の頂点に位置しているが、それは各地の下からの自発

性の契機と上からの強制的契機とが混淆した大きな運動のうちの中であつた。理性の哲学が信仰に取って代わるために、哲学者ヴォルテールがシンボルとして活用される。これをルソーの宗教論から見ると、この段階は人々の信仰の全面譲渡に当たると考えられる。既存の教団宗教の全面廃棄こそが、人々の信仰をいったん白紙化するのである。

三 最高存在の祭典

最高存在の祭典は国民公会議長ロベスピエールを主宰者として九四年六月八日、举行された。チュイルリ広場に集まつた群衆の数は、当時のパリの人口六五万に對して、五〇万といわれる。理性の祭典から最高存在の祭典までの期間は、わずか半年余りの短さである。この間に、モンタニヤール内部で、ロベスピエール派とエベール派そしてダントン派も加えた、闘いが繰り広げられる。それは宗教的側面に絞れば、哲学対宗教、無神論対有神論の闘いということができるが、九三年十一月を境に、ロベスピエール派の勝利によって、哲学・無神論から宗教・有神論への流れが加速される。しかしわれわれは、そうしたセクト闘争の背後にある、民衆の意識の変化に注意を振り向ける。エベール派の扇動にだけ非キリスト教化の激化の原因を帰すことができないのと同様に、最高存在に對する崇拜への傾斜をひ

とりロベスピエール(派)の政策に帰すことはできない。最高存在の崇拜へと至る宗教意識の形成もまた、中央から、為政者からの強制の契機のみならず、地方から、民衆からの自発性の契機との混淆の中で進行した。最高存在の祭典は単なる祭りなのか、それ以上のものなのか。祖国の祭壇に捧げられるものは、人々の、最高存在と自然への崇拜である。それは靈魂の不滅と最高存在に対する崇拜を教義とする革命国家の、カトリックの神へではなく、人民の神への崇拜である。祭典がバツカスの祭りにならなかったのは、人々の心が凍りついていいたからではなく、この神への崇拜が敬虔で厳かなものだったからではないか。しかも祭典が単なる祭りであるだけではなく、直接、神と向き合った一人ひとりが、同胞として固く結びつき、国家の礎を受け入れる場であったからではなかったか。祭典は、ロベスピエールを教義の起草者とする新しい人民の宗教を、単なる観客ならざる多数の参加者市民が歓声・唱和によって、それを自らの宗教とすることに同意し、受け入れることを表明した集會であった、と捉えられると思う。最高存在の祭典こそ、ルソウのいう市民宗教をわが宗教とするという人民の、宗教的な意志の一致、すなわち一般意志を出現させた一種の人民集會であった、と私は考える。

四 われわれの理解

最高存在の崇拜市民宗教は社会契約と法の神聖性を保証す

る宗教的で政治的な一般意志であり、革命国家の礎となるものとみなされる。そこから、九四年六月の最高存在の崇拜市民宗教の成立の時点こそ、革命の終焉ではなく、真の建国がなつた時であり、終わりではなく始まりであるという、仏革命の捉え直しが出てくる。革命二〇〇年をピークとして、仏革命の意義の問い直しが活発に行われ、八九年か九三年かという議論が盛んとなった。もちろん自由権や生存権の歴史に巨大な足跡を残した八九年と九三年の意義を看過できないが、あえて私は九四年の意義を強調する。最高存在の崇拜市民宗教、それはロベスピエールの発したデクレではなく、当時の多数の民衆の心の中に受け入れられ、刻印された法である。それが仏革命史上、議會外の民衆の同意によって初めて生み出された一般意志であるという意味では、民衆の参加を直接伴わず、議會によって生み出された、真の一般意志ならざる八九年人權宣言や九三年憲法を超えている、とあえて主張したい。しかし、最高存在の崇拜には限界があった。その崇拜が衰退していった一因に、理性崇拜から最高存在の崇拜への移行の期間が短く、個々人の内面信仰が十分成熟する時間がなかったことが挙げられる。さらに一般意志をつくり出す正式の立法集會という回路を遂に見出せなかったことも事実である。

最後に、精神革命としての仏革命が人類に残した遺産について考えたい。カトリックは復活したが、それは決して元のカトリックではありえなかった。政教分離の原則の確立は、人類に対する大きな貢献である。しかし、あえてもつといえは、政教

分離をもたらした仏革命は、その前に、それ以上のことを人類に提起した。フランスは既存宗教からの自由を求めて闘ったが、それに対してアメリカは宗派、教団の自由な信仰活動を求めて建国された。既存宗教からの自由のための政教分離と既存教団宗教の自由のための前提条件としてのそれとの間には大きな隔たりがあった。意志は拘束できないもので、一般意志は人民の集合する場においてしか出現しえない。

「主権者は、立法権以外のなんらの力も持たないので、法によつてしか行動できない。しかも、法は一般意志の正当な動きに他ならないから、人民は集会した時にだけ、主権者として行動しうるであらう。」(契三一—二)

宗教的で政治的な一般意志が、瞬でも出現したことこそが、フランスのみならず人類にとつて意味あることではないだろうか。

質疑応答

限られた時間の中、司会者の安川悦子会員の見事な交通整理のおかげで、以下の質疑応答ができた。

(質問) 阪本政仁会員から、報告が仏革命の理解のための実験なのか、影響関係を論ずるものなのか、阪本、壽里竜会員から、ルソーにおける宗教と政治との関係、宗教的一般意志はあるのかという質問があった。水田珠枝会員からは、最高存在の祭典時に宗教的一致がみられたといえるのか、ナシヨナリズムとの

関係はいかなるものかとの質問が出され、岡本明会員からも、果たして民衆はイニシアチヴをもつて参加したといえるのか、安定的に定着したものから革命を捉え、革命の終局を考えるべきではないかとの指摘がなされた。

(回答) 個々の影響関係を指摘するのではなく、仏革命のプロセスとルソーの宗教論全体とをマクロに对照させる思考実験と考えてもらつてよい。意見書の数に注目した、ヴォヴェルの実証研究からも、最高存在の崇拜に対する人々の予想以上の賛意があつたことは明らかにされている。未完の仏革命という視点から、不十分なものとはいえ、宗教的な意志の一致の存在を捉えることの意義は、現代のフランスの政教分離や統合の問題を考えるためにもあると思う。

スコットランド啓蒙における古代

近代論争

「報告」 天羽 康夫

一

現在の人口は、カエサル時代の一／五〇となつてしまつた。やがて地表から人の影が消えうせるだろう。モンテスキュー「ペルシア人の手紙」(一七二二年)のこの一節は、イングリランドとの合邦後、近代化の道を摸索しつつあつたスコットランドの知識人達に大きな影響を与えた。最後のジャコバイトの乱(一七四五―一七四五年)の頃、長老派牧師ロバート・ウォーレス(一六九二―一七七二)が、エディンバラ哲学協会で報告し、ローマ帝国成立後、人口が減少しつつあるととく。この報告原稿と思われるもの(以下「人口論草稿」)がエディンバラ大学図書館に所蔵されている(Dissertation on the numbers of mankind. The first draft as read to the Philosophical Society, Edinburgh. EUL. La. II. 96-3)。ウォ

ーレスは、「人口論草稿」あるいはそれに手を加えたものを一七五一年夏頃ヒュームに見せ、彼の意見を求めた。そのときヒュームも、同じ主題について執筆中であつた。そこでヒュームも、その原稿をウォーレスに見せることになる。先に出版されたのは「古代諸国民の人口について」(以下「古代諸国民論」)を含む『政治論集』(一七五二年一月)であつた。そのなかでヒュームは「現在を非難し過去を称賛する気質は、人間本性に強く根ざしており、最も深遠な判断力と最も該博な知識とをもつ人びとにさえ影響を与えている」とのべ、古代の人口はそれほど多くはなかつたという。ヒュームの本に刺激されて、またヒュームの勧めもあつて、ウォーレスがその翌年「古代と近代の人口についての考察」(「古代近代の人口」)を出版した。本書には「古代諸国民論」に対する論評が付録としてつけられている。「付録」といつても本文(一六〇頁)よりも数頁ながい。この「付録」でウォーレスは「過去を非難し現在を称賛する気質は、人間本性に強く根ざしており、最も深遠な判断力と最も該博な知識とをもつ人びとにさえ影響を与えるものである」とヒュームに切り返す。こうしてスコットランド啓蒙における古代近代論争が始まつた。

この論争についてはモスナーの伝記的研究があり、また、わが国では永井義雄、田中敏弘の先駆的研究、最近の坂本達哉の斬新な研究があり、論争の経過からその背後にある両者の社会経済認識と政治的立場の違いが明らかにされつつある。しかし「人口論草稿」、「付録」におけるウォーレスのヒューム批判につ

いては十分検討されていない。また、ウォーレスがヒュームに与えた影響は若干の事実確認以外になかったといわれている。たしかにヒュームが、ウォーレスの原稿を見て、所説を變更したとは思われない。「古代諸国民論」は完成段階にあった。しかしそこにはウォーレスを意識して書かれたと思われるところもある。以下「人口論草稿」「古代諸国民論」「付録」と年代順に検討しよう。

二

古代のカスタムやマナーは明らかにされつつあるが、様々な時代と国民の人口およびその増減については十分な研究がおこなわれていない。現在の正確な人口すらわからないのに、ある国の過去の特定時点の正確な人口がわかるはずがない。だが、正確な人口はわからなくても、ヨーロッパ、アジア、アフリカのほとんどの国において人口が、かなり以前から古代よりも少なくなってきたということはたしかである。

ウォーレスは古代の人口の優越をとくフォッシウスとモンテスキューに注目する。彼らは古代を過大評価している。しかしウォーレスも、古代の人口が多かったという結論では、同じ立場である。彼らが十分な根拠を挙げずに古代の優位をとくことがウォーレスの問題であった。その点を様々な資料に基づいて補強することがウォーレスの課題となる。古典古代の歴史書から「イーリアス」や聖書までも資料として利用される。それら

で挙げられている兵士数をほぼそのまま利用し、ハリーの計算に基づいて、その四倍を奴隷を除いた住民数と推定するのだ。さらにある地域の全人口は、特定都市の面積が、その地域全体に占める割合から推定される。例えば古代ギリシアの人口は次のようになる。アテナイオスによれば、デメトリウス・ファレレウスの時代(田の四三世紀)のアテナには三万一千の武器を持つてる人がいた。住民はその四倍、一二万四千、この数に奴隷四〇万を加えて、アテナの人口は五二万四千と推定される。アテナはギリシアの一部にすぎない。その人口をギリシア全体の一／二〇としても誤りではないと推定し、ギリシアの全人口を約一千万と割り出すのである。同様の手法で、古代の諸地域の人口が算出される。こうして推定された数字から、人口は、アレクサンドロスの時代から、特にローマ帝国成立以降、減少しつつあるというのだ。

人口衰退の原因は、自然的なものでなく社会的なものである。ウォーレスが特に注目したのは、①近代における多くの貧民の存在と彼らの厳しい状況。この点では古代奴隷制の方がまだましである。②長子相続制。③貿易(特に西インドとの)の拡大により多くの人が遠地に移住し、航海と慣れない風土の為に死亡したこと。④ローマ帝国成立後小共和国が滅亡したこと。⑤近代における農業の軽視。このような原因を指摘した後「人口論草稿」末尾で九項目の改善策を提示する。それはほぼ次のように整理しうる。

①ブリテンには多くの未耕地があるので、土地財産所有者は

息子達を、商人や法律家になるよう教育するかわりに、農業に従事するように教育すること。②死後の妻子の生活のことを考へて結婚を躊躇しているものがある。そこで寡婦と子供の生活を保障するために何らかの基金を創設すること。

三

ヒュームも「古代諸国民論」冒頭部でモンテスキューとフォッシウスに言及する。しかしウォーレスのように直ちに人口数の問題をとりあげない。ウォーレスが典拠とした、アテナイオス等古代の著作家の叙述は非常に不確実で信用出来ない。有名な著作家の算定は、ローマ市内で集められた蜘蛛の巣から都市の巨大さを算定するようなものだ。そこでヒュームは、ウォーレスとは逆に、事実からでなく、古代の政治経済状況の検討から入っていく。古代の小共和国は人類の増加にとつて有利な点もある。だが、古代にはその利点を相殺して余りある不利な状況があった。①奴隸制度。古代にたいする熱情的賛美者と市民的自由を求める熱狂的徒党は、一人の支配する政府への服従には奴隸制という烙印を押しながら、市民的服従よりも残酷な奴隸制を容認している。②政治的状况。小共和国内の激しい党派争いと諸共和国間の破壊的な戦争。③経済の未発展。商業都市といわれているアテネにしてもその商業は取るに足りないものであった。他方、近年の諸改善と洗練は、人間の生存を容易にし、その結果、人間の増殖と増加とに貢献している。そこでヒ

ュームは、「物事を冷静に考へる人」「公平に検討する人」はすべて、古代よりも我々の方に、すなわち近代の方に軍配をあげるであろうという。

事実問題ではウォーレスが利用したアテネの奴隸数を四〇万とするアテナイウスに対する一〇項目におよぶ批判が展開される。そして古代ギリシアの人口を一三〇万程度と推定する。他方、ローマとイタリヤについては、確定的なことはいえないとして、もしかりにローマが現在と同程度の人口を持った時期があったとすれば、トラヤヌスとアントニヌス三帝の時代しかありえないという。その頃、ローマ帝国の大部分が文明開化され、平和で安定していたからである。ウォーレスが、人口衰退が始まったと見た時期が、ヒュームによれば、古代ローマの繁栄期だった。

ヒュームの所説に対してウォーレスは「付録」において悉く反論する。ヒューム氏は古代の家政を極めて陰鬱に描いている。しかし奢侈がなく簡素なマナーのもとにあったアレクサンドロス大王以前のギリシア、またローマ帝国成立以前のローマにおいては、主人と奴隸の関係は親密で、奴隸に対する取り扱いは寛大であった。古代の政治状況に関してもヒュームの批判は、古代ギリシア・ローマのすべての時代にあてはまらない。ギリシアは、マケドニアのフィリップと彼の後継者によつて征服されるまでは平和の技術と人口数において大いに繁栄していた。たしかに共和政体への情熱が激しい党争を引き起こすこともあった。しかしそのもとで、強い活力と確固とした決意をもつ市

民が輩出したのである。ローマについても同様に、初期ローマが高く評価される。十二表法の時代の、さらにそれ以前のローマは、ヒュームがいうように野蛮な状態にあったのではなく、近代の諸国民を恥じ入らせるような優れた正規の治世のもとにあった。それに対してローマ帝国は「想像を絶した破壊的で専制的なもの」で、「あの誉れ高いアウグストゥスからして、祖国の自由の破壊者、最も残酷な裏切り者」だったのである。さらに事実認識についてもヒュームに反論していく。

ウォーレスの批判をヒュームはどう受け止めたか。ヒュームは『古代近代の人口』の最終原稿を見せられ、ウォーレスの文体を直している。『古代近代の人口』出版の翌年に公刊された『若干の主題に関する論説集』に収められた「古代諸国民論」の注で、ウォーレスの批判を利用できたので、この論説は、以前より改善されたとのべる。しかし、変更はわずかで、一七七〇年以後の版ではウォーレスへの謝辞自体が削除されることになる。他方、ウォーレスは『古代近代の人口』以後『現代グレイト・ブリテンの政治状況の特徴』（一七五八年）『人類、自然、摂理についての考察』（一七六一年）と著作を公刊していく。『考察』には古代と近代の人口についての言及がある。しかしウォーレスの関心は、ブリテンの歴史と現状へと移行していく。

（報告後、どちらがこの論争の勝者であったのか、ウォーレスとフアーガスの関係、ウォーレスは後ろ向き思想家だったのかという点を巡って質疑応答があった。）

自由論題 13

初期アルチュセールのマキヤヴェツリ論、そして偶然的唯物論

〔報告〕 浜田 正

はじめに

ルイ・アルチュセール（一九一八—一九九〇）の没後、遺稿集が公刊され、これまで知られていなかった青春期の論文や一九七〇年代以降の草稿などが研究の俎上にはるようになった。

本発表では「哲学・政治著作集Ⅱ」(Écrits philosophiques et politiques II) STOCK/IMEC, 1995, 邦訳 市田良彦他訳、藤原書店一九九九)所収の草稿「マキアヴェツリと私たち」(「Machiavel et nous」)。主として一九七—一九七二年に執筆され、晩年まで加筆修正がなされる)を考察し、一九七〇年代初頭のアルチュセールの思索を探究することにする。これは晩年の「偶然的唯物論」を理論的に解明するための一つの重要な前提作業となるだろう。

一 マキアヴェッリのテキストの特異性、そして 相反する解釈を生み出した理由

マキアヴェッリ (Niccolò Machiavelli: 1469—1527) は、政治及び歴史についての想像的表象、イデオロギーを斥けて、政治及び歴史の客観的認識をもたらした。しかし、その一方で、マキアヴェッリは「特異なものとしてのこと」が「ケースの特異性」に最大の関心を寄せた。つまり、当時、彼が置かれていた特異な状況、イタリアの歴史的状况を分析し、状況が「否定的だが客観的に」提起する問題を浮き彫りにし、その解決策を模索した。統一国家イタリアの樹立、そしてそのための「新しい君主」の政治実践である。

第一の空間、理論的空間は、「主体をもたない(真理はどんな可能的主体にも妥当する)」が、第二の空間、政治実践の空間は、「可能的主体であれ、要請された主体であれ、主体によってのみ意味」をもつ。第一の空間の中心点は空洞になっている。そこに第二の空間が開けてくる。第一の空間と第二の空間が連接されるが、そのことによって、第一の空間の理論的諸要素は意味(含意)方向を変動させる。「まるで、理論的命題が、それらを生み出したのとは別の審級、政治実践という審級によって侵食されるかのよう」である。

そして、「新しい君主」は当初孤独のまま、全権限を掌握し、統一国家を樹立し、その後法律を制定し、民衆に根ざした国家

を作り上げていく。このことにより、持続する国家が初めて可能になる。政治実践の空間はその主体と政治的視点が統一されないままになっている。

マキアヴェッリのテキストに対して歴史上様々な解釈がなされてきた。代表的な、相反する解釈を挙げてみたい。『君主論』は公刊されるや激しい非難を浴び、ローマ教皇庁はマキアヴェッリの全著作を禁書処分とした。いわゆるマキアヴェリズム、権謀術策の思想家として断罪されたのである。宗教を政治の手段とし、道徳を政治に従属させ、場合によっては、君主は残忍にもなり、嘘をつく権利さえも持つ。これに対して、ルソーは「共和主義者の教科書」と呼んだ。「王たちに教えを授けるふりをして、民衆に偉大な教えを授けた」。

代表的な二つの解釈はそれぞれ矛盾に陥らざるをえない。いわゆるマキアヴェリズムの書として受け取るならば、権謀術策の手の内をさらしてしまふことになる。また共和主義の書物として受け取るならば、君主にイタリア統一という仕事を実現させるために呼びかけていることは明らかに矛盾していると言えるだろう。

マキアヴェッリの思考の内部で思索をおこなえば、問いは二重であることが次第に明らかになる。テキストには「誰に向けて書かれたのか」そして「どの視点から書かれたのか」という二つの問いが存在している。その答えは、「君主に向かって、民衆の視点から書かれた」ということになる。歴史的主体としての君主、そして政治的視点としての民衆である。但し、二つの

場所、二つの視点は、還元不可能である。

アルチュセールは彼のテクニストの特異性、つまり理論空間と政治実践の空間との特異な関係、及び政治実践の空間の二重性（主体と視点）を明らかにし、そのことによって同時に、相反するマキアヴェツリ解釈が誕生した、ある種必然的な理由を詳らかにしたのである。

二 理論装置

アルチュセールはマキアヴェツリの「歴史法則の一般理論」をこのように要約している。

第一テーゼ「自然のことながらと人間的なことがらの流れは不変である」

第二テーゼ「すべては絶えざる運動のなかにある」

第三テーゼ「歴史の循環理論」あるいは「政体の循環理論」（「不変」と「運動」という矛盾の弁証法的統一）

「歴史の循環理論」の具体的内容をみることにしよう。人間は最初少数で、分散していた。人間の増大によって、結果し身を守る必要性が生まれる。この目的を実現するため、最強の者が選び出される。しかし、すぐに利害対立が生まれ、その害悪を防ぐために、法を作る。これが法（正義）の起源であり、リーダーの選出を左右する。「もはや最強の者に頼らず、最も正しい人間に頼るようになる」（最初の政体、君主制の誕生「I」）。しかし君主制は専制に墮し、貴族と民衆は王を倒して、貴族制「II」が

生まれる。それも墮落し、寡頭制が出現する。寡頭制も専制的になり、民衆の反乱が起こる。民主制「III」の樹立。だが、民衆制は放縦へと墮落し、新しい主人を探す。再度、君主制。「循環」は果てしなく続く。マキアヴェツリは歴史の一般理論に到達し、すべてが終わったかに見える。しかし、マキアヴェツリ自身の立場（Position）が定義されなければならない。

マキアヴェツリは良い政体と悪い政体のいずれも斥ける。「良い政体はほとんど続かないという欠陥をもち、悪い政体は悪いという欠陥を」もっているからである。彼は「地盤（terrain）土俵」と問題」を変更する。つまり「持続」という問題を立てるのである。しかも政体ではなく「国家の持続」という問題である。そこで君主と貴族、そして民衆からなる「結合政体」の構想が浮かびあがる。三者それぞれが他の二者によって監視されることによって、堅牢で安定した、つまり持続しうる状態となる。

マキアヴェツリは「循環」を支えにしながら、「循環」から逃れようとする。第三テーゼを否定するが、極めて特殊な形で否定する。彼の操作は以下のように分解される。

- (1) 「政体の無限サイクルは、持続する国家の立場から否定される」
- (2) 「しかし、この持続する国家は、サイクルに現れる諸政体の否定とは別ものである。国家であるので」
- (3) 「この国家の形態（三者の結合）は、サイクルに現れる諸形態とは別のものである。それは別の政体だから」

問題は政体ではなく、国家だからであり、しかも持続する国家（君主、貴族、民衆の「結合政体」。「循環」を免れ、持続する国家を作り出そうとする意志。これこそがマキアヴェツリの立場（position 位置）なのである。

アルチュセールは彼の理論装置の特殊性をこのように考察している。諸テーゼを導き出しながらも、極めて特殊な形の否定を行うことにより、テーゼからは演繹され得ない概念を生産させる。ここでは「結合政体」のみを論じたが、「ヴィルトゥ」も同様に生産される。

三 ヴィルトゥとフォルトゥナ

統一国家樹立という目的のためには、「フォルトゥナ」(Fortune 運命の女神)と「ヴィルトゥ」(Virtu, 政治的・軍事的力量)との「幸運な出会い」「偶然の出会い」が必要である。

一五世紀末から一六世紀初頭、彼の置かれていた状況をアルチュセールはこう概観している。

- (1) 「歴史の無の奥底、空虚の奥底に触れるほどになっているイタリアの極度の悲惨さ」
- (2) 「政治的存在への大きな渴望」「民衆の期待と一般的な同意」
- (3) 「イタリア人個々人のヴィルトゥ」―イタリア人は個々人

としてはヴィルトゥを備えているが、軍事的ヴィルトゥ、政治的ヴィルトゥを欠いていた。

当時のイタリアは「裸の素材」であり、「形態」を待ち望んでいるかのごとくであった。

「ヴィルトゥ」と「フォルトゥナ」との出会いには三つの形式がある。a「照応」、b「非照応」、c「遅延された照応」、さらに、この一般法則の特殊ケースとして、当初、他者に頼るケース、また、出会い／照応の効果に関わる問題を明確に規定しているが、主体の名前も場所も特定していない。空白のままである。この匿名性は理論の一般性、抽象性の故ではない。「新しい君主はどこから出てきてもよい、新しい君主は誰でもよい」ということである。極限においては、無から出発し、出発点では無である人物が新しい君主である。出会いの条件についての明確な規定と、主体と場所の未規定。この矛盾ないしズレこそ、マキアヴェツリの特有の思考を物語っている。「矛盾を除去するのは現実であり、現実には、必然的だが、予測不可能な生起、場所と時間と人物を特定しえない生起である」。「思考によっては解消されないこのズレが、理論のなかに現前する歴史と政治実践に他ならない」。

結語に代えて

アルチュセールは既に一九六〇年代からマキアヴェツリのテキストを愛読し、講義を行っている。また、この草稿「マキアヴェツリと私たち」も一九八六年頃まで何度も手を加えられていた。それほどまでにマキアヴェツリへの関心は強かったのだ

ある。生前公刊されることもなく、加筆修正を繰り返していたことから、この草稿はアルチュセールの「思考実験の場」だったのではないかと思われる。そして、晩年の「偶然性唯物論」の構想もマキアヴェッリのテキストが一つの端緒になっていると考えられる。

一九七〇年代に公刊された著作、論文、講演などこの草稿との綿密な比較検討によって、「偶然性唯物論」への道を説明することが次の課題になってくるだろう。

自由論題 14

「第一種のコント＝マルクス型発展モデル」について

「報告」 村井 久二

一

われわれは、コントおよびマルクスの「普遍的な」「発展法則」を比較することにより、それらにおいては、まず第一に、(i)「史的な全体」が、成長速度（蓄積速度）を異にすると

いえ、「本質的には同一の」諸成長体から成るとされており、(ii)しかも、それらの間の交通の発達は、このような「本質的には同一の」成長の「諸変形」をもたらず、とされていることを見出す。(この「諸変形」は、中間諸段階の「跳び越し」や「成長中途での死滅」をも、そのうちに含むものである。)(iii)だが、このような「史的全体」のうちには、「連続的な」蓄積、したがって「本質的には同一の」成長そのものが、(交通と特殊的諸事情のため)担い手を異にするという仕方によってではあるが、再び貫徹している、とされていたのである。

つぎに第二に、このような成長体は、その特定段階の「成熟した(発展・確立した)在り方」を見れば、相互に「対応関係」をなす諸側面から成るとはいえ、しかし、(i)そのなかの特定の諸側面の成長は、「全体指揮統括体」たる機能を果たすものから独立的になされうるばかりでなく、たとえその妨害があったとしても「自己を貫く」ような「不可抗力的な」性格をもつものである。またそのような「成熟した(発展・確立した)在り方」に至る過程を見れば、(ii)「不可抗力的な」発達を遂げる特定の諸側面のなかの、さらにある側面の「確立・発展」こそが、常に(後に、それと相対峙しあうことになる)「他の諸側面」の「確立・発展」に先行してなされ、かつその「確立・発展」こそが「他の諸側面」の「確立・発展」を初めてもたらしており、また(iii)「確立・発展」を遂げたその側面の「共有」こそが、特定の「共同行動」の「確立・発展」を初めてもたらしている。(したがって、それによってこそ「安定的な共同行動」＝「社会組織」が

成立しているのである。）

われわれは、大づかみにいって、以上の諸点によって特徴づけられる変動体を、「第一種のコントロマルクス型発展モデル」が妥当するそれ、と呼ぶことにしよう。

二

さらにわれわれは、コントロおよびマルクスの「普遍的な」
「発展法則」を比較することにより、それらにおいては、第一に、先のごとき「本質的には同一の」「成長そのもの」は、「脱皮」を繰り返しつつ遂行される成長過程と、捉えられていることを見出す。すなわち、「(不可抗力的な)成長」を遂げるあるものは、それに適合的な方式のもとで初めて存立・成長しうるのであるが、しかしそのような成長は、この方式を却って不適合なものならしめつつ、しかも新しい適合的な方式をも生み出すが故に、形態転換が遂行され、さらなる成長が遂げられていくのである。だが第二に、特に、究極的な殻への最後の脱皮(決定的な究極的移行)のためには、あるものの極めて大なる成長が必要であるために、既存の古い殻のもとでのあるものの成長によって、古い殻の分解が相当に進んでいるにもかかわらず(コント)、あるいは古い殻がもはや全く不適当となつていながらもかかわらず(マルクス)、その程度の成長では、「存立確保と成長促進という二要件」をともに満たしうる究極的な適合的な殻を、未だ樹立することが出来ない、ということが生じてくる。そこで、この

最後の脱皮に当たっては、それまでの成長のうちに「自然に」用意されてきている、たんに成長要件のみを充足しうるにすぎない「殻まがい」が暫定的に定立され、そのもとで更なる成長を遂げることによって、究極的な適合的殻樹立の準備がはかられることになる。だが、それはまさにそのような「殻まがい」にすぎないために、そのもとでのあるものの成長は、存立条件の破壊「危機」をもたらししてしまう。したがって、成長は後戻りさせられ、存立条件が確保されねばならない。だが、たんなる存立にとどまることは出来ないから、再び成長がなされる。しかし、それは再び存立条件の破壊「危機」をもたらず。この時代は、このような「危機」を繰り返さざるをえない。そして、このような苦難に満ちた「移行期」を経由して、何とか更なる成長を遂げられ、最後にようやく究極的な適合的殻の樹立が達成されることになるのである。

最後に第三に、このような「成長そのもの」は、「(何ほどか自己維持的な)反対者」、さらには「(発展とともに成長していく)構成諸主体間の抗争の暫定的な緩衝者または抑制者」およびあるいは「(発展とともに成長していく)構成諸要素間の矛盾(非両立)のたんに部分的な解消者」の発生と消滅(あるいは定立と破壊)を通じて遂行される。「内生的な」発展の過程にはかならない。

われわれは、大づかみにいって、以上のごとき諸点によって特徴づけられる変動体を、「第二種のコントロマルクス型発展モデル」が妥当するそれ、と呼ぶことにしよう。

三

さてこのような「発展モデル」が、部分的にはあられ、ある程度の一般的な妥当性を持つことは明瞭である。(われわれはその一例として、特に、「ある時代の特定身分に属する諸個人の精神的成長史」を挙げるのであろう。)しかし、「第一種のコント
 II マルクス型発展モデル」、特に「本質的には同一の」諸成長体という、その第一の論点は、「人類諸社会の歴史全体に関する見解」としては、根本的に不適切なものである。

われわれは、まず第一に、なるほど、どのような社会に関しても、十分に長い眼でみれば、新しい要素が付け加わわるという事実(蓄積)、さらには古い要素が失われるという事実(喪失)を見出すことができる。だが、現実的にどの方向で「蓄積」されるか、さらにはどのような「喪失」が生じるかは、現実的諸条件に応じて様々であつて、そのような「蓄積」II「喪失」は、とくに諸社会が没交渉である場合には極めて明瞭であるが、むしろそれらの諸社会の「多様化」をもたらしするのである。(これを「本源的多様化」と呼んでおこう。)もつとも以上の事柄は、第二に、特定の「類似した状況」が生み出す特定の「類似した変動」という規則的諸事実が、人類史に多数存在している、ということを排除するものではない。だが第三に、人類史にあつては、とくに諸社会の交通の結果、一面では、「直接的な」「同化圧力」や「競争を通じての間接的な」「同化圧力」が成立して、

すなわちそれらの諸社会にたいして、共通に、「特定の何か」の「増大」「強化」「発達」という同一の「至上命令的力」が成立して、そのような「増大」「強化」「発達」が実際にある程度達成される、ということがしばしば生じた。われわれはこれらを、「交通に由来する」「強制的な」「同一化」と呼んでおくことにしよう。(なお、諸社会の交通の結果、強力な「同化願望」が成立することもある。)「本質的には同一の」成長体という、「第一種のコントII マルクス型発展モデル」の第一の論点は、これらの場合にこそ、最もよく当てはまるであらう。かくしてそれはとりわけ、近代以降の「人類的規模の交通」の発展の基礎上で、「軍事力」や「産業」などの「近代化」、さらには「知」の「科学化」という、同一の「至上命令的力」が多数の諸社会に共通に成立した、最近の人類の大規模な「同一化」の時代などに、一面では、よく当てはまるのである。(なお、「交通に由来する同一化」一般のなかには、たんなる「伝播」による「同一化」も含められるべきである。しかしそれは、「同一的なもの」の「多様な複製に終わるといふ」「本源的な多様化」の影響力の下に置かれている。)しかし最後に第四に、諸社会の交通は、他面では、しばしば、まさにそのような「交通に由来する」「強制的な」「多様化」をも、もたらしものにはかならなかつた。(また諸社会の交通は、しばしば、それらの諸社会の「自発的な」「多様化」をもたらしした。)さらにまた、しばしば、先のような「同化圧力」やこのような「多様化」に反発する、諸社会の「アイデンティティ確立」という動きをも、もたらしした。とりわけ近代以降の「人類的規模の交通」の発展は、高度

に発展した人類的規模の分業や人類的規模の支配・隷属関係などといった、深刻な「強制的」あるいは「自発的」「多様化」や、諸種の「アイデンティティ確立」の動きを、もたらすものにはかならなかつた。

それ故、人類史は、以上を踏まえれば、「本源的多様化」「特定の類似した状況が生み出す、特定の類似した変動」「交通に由来する（強制的な）同一化」「交通に由来する（強制的な）多様化」などの「絡み合い」として捉えられねばならない。したがって、「本質的には同一」の「諸成長体という」「第一種のコント＝マルクス型発展モデル」の第一の論点は、高々、この「絡み合い」の一面をなしうるものにとどまるのである。

四

なお本報告をめぐっては、コントとヘーゲルの関係や、コントおよびマルクスの「人間的自然」の概念と発達の「不可抗力」といふ把握の関係などについて、実り豊かな質疑応答がなされた。

個体的自由の病理（パトロギー）——ヘーゲルの時代診断と現在

アクセル・ホネット

日暮雅夫・宮本真也要約

今日、時代診断ほど軽率に営まれている理論的試みはない。

このことは試みが指摘する時代の動向を言い表すキーワードの移り変わりからも読み取れる。それらの試みのおもだった弱点は、我々の社会の発展傾向を批判しようとせず、諸現象においてどんな社会的病理が問題となっているのかを吟味しようとしていない現状肯定的な態度を取っていることである。それに対して、ルソーから始まりヘーゲル、マルクスを経てテイラーやハーバーストにまで至る時代診断の流れは、非常に印象的である。彼らの病理批判の特徴は、概念のたて方が込み入って複雑にできていることである。この種の時代診断が特定の時代に対して規範的要求を掲げるのは、要求を実現する過程において、人間の自己関係と社会関係のなかに疎外、物象化、病理などの危険な歪みが生じていないかを問うためである。最も信頼のおけるヘーゲルの現状分析によれば、我々は現代文化が含んでいる自由の幾つかの аспекトを過度に自立化しそれらを基準に自律を理解したことによって、自ら陥った誤った自己関係と社会関係

とに苦しんでいるのである。

ヘーゲルが『法哲学』で試みているのは、近代社会を十分な根拠によって「正しい *good*」ものとして特徴づけることができる規範的な諸条件を描き出すことにはかならない。そのような正義の基準とは個体的自由または自律である。ある社会が正しいのは、すべての構成員にその個体的自由を現実化する諸条件を与えることができることである。ヘーゲルは初期草稿で、個体的自由の二つのモデルを不十分で制限されたものと解釈した。その第一の個体的自由の「否定的モデル」においては、自律は主体が行為を行う際に内外から課せられたすべての制限を主観的に拒否することとして捉えられる。そこでは必然的に、行為しないという傾向が現れてくる。第二の個体的自由の「選択的モデル」においては、理性的な自己規定の結果であるような行為を行うことだけが自由であるとされる。しかしそこでは自己規定の素材そのものは主体の意のままにならないので、他律の要素が残り続けることになる。

ヘーゲルは個体的自由のこの二つのモデルを批判することから、主体が特定の行為目的へと自分を反省的に限定せざるを得ない一方で、いっさいの制限を受けない経験を望んでいるという事態、この両側面の総合にこそ自由についての彼の思考モデルを見て、それを論じていく。ヘーゲル自身のモデルがいきついたのは、「自由な」意思が自分自身を「自由なものとして」意識しなければならぬこと、つまり意思の自己反省的關係である。そのためには、自己を反省的に規定する際に根底にある衝動や傾向性などの素材自身も、もう一度自由の表現として流動的に理解されねばならない。ヘーゲルはそのための鍵として、友情を自由の経験のパラダイム的なモデルとして記述する。意思が自分を自由なものとして意欲するためには、欲求や衝動の現実化を再び自分の自由の表現であると捉えなくてはならない。しかし、それが可能であるのは、欲求や傾向性の対象そのものが自由であるという質を持っている、つまり他の人格であるときのことである。ヘーゲルは、二つのモデルを総合することによって、「自由な意思」を「他者のうちにあつて自己のものにあること」というより高次のモデルにしたがって描き出すのであることになる。

個体的自由がこの第三のモデルによって示されるならば、現代社会の正義が測られるのは、そのすべての構成員に平等にコミュニケーションの経験の諸条件を保証し、諸個人が歪められていない相互行為關係へ参加できるようにするような、社会の持っているポテンシャルの大きさによってである。この解釈を

徹底すれば、ヘーゲルは個体的自由という項目でコミュニケーション連関を、近代社会が正義論的観点のもとで持つことができる基本財であると描いていることになる。国家が正当化されるためには、各個々の主体が自己実現するのを助けるような様々な一連のコミュニケーション領域を保証していなければならぬ。ヘーゲルは「自由な意思」の構造を規定することによって、コミュニケーションの視点から近代的法秩序を導き出そうとしたのである。

『法哲学』の章立ての意味を理解するための私の提案とは、「抽象法」、「道徳性」、「人倫」の三章を、自由の先ほどの三つのモデルに対応させて捉えることである。そうすれば、自由な意思の諸契機は、三つの段階を経て徐々に高まっていく社会領域として示され、全体として個別的主体の自己実現を助けるものとなる。主体は人倫の領域のコミュニケーション構造のなかで自己実現するためには、二つの前提条件を満たしていなければならぬ。主体は、一方で抽象法にしたがって自分が法人格であると理解することを学んでいなければならぬし、他方でまた自分を道徳主体として把握するために道徳的論拠の持つ力に対する感性を発達させていなければならない。

ヘーゲルによれば、社会的現実における病理的な歪みが生じるのは、不完全な自由のモデルが法的に捉えられた自由から道徳的自律かのいずれかと同一視される場合である。これらの症候は、抽象法と道徳性との正当な境界が侵害される兆しである。そしてこれらの社会的な病理の徴候は、「規定されていないこ

と」を共通の原因とする。個体的自由の法的モデルは、国家や他の相互行為者からの侵害に対する保護措置と理解されるが、このモデルが絶対化すると、ついには情動を伴う社会関係に参加することができなくなってしまう。それに対して個体的自由の道徳的モデルは、生活関係が人倫的に混乱し、もはや合理的ではない場合には、個々人に良心の吟味を要求する。しかしこのモデルが絶対化すれば、社会的行為全般への参加は不可能になる。なぜなら、主体はこのモデルにおいては既存の規範性への信頼を喪失してしまっているからである。そして道徳的観点を受け入れることは、よるべき自己確認における自己喪失という傾向を伴うようになる。このことによって人々はあらゆる実践的意図を奪われ、行為不能に陥るに違いない。そこから帰結するのは、底なしの自己省察（ロマン主義的個人主義）か、宗教への依存である。仏の社会心理学者であるE・エランベールは、精神的疾病の原因を主体としての個人の挫折と捉える。彼によれば、ロマン主義的個人主義が拡がると同時に、道徳的強制が弱い社会においては、精神障害は「自分自身をめぐる疲れ」として、つまり鬱病として現れる。自己のアイデンティティを定義する自由は、「自分自身であることへの強制」に変わり、個人を「規定されていないことに苦しむこと」に陥れるのである。

ヘーゲルは『法哲学』の中で、主体が負担や制限のある状態を克服するために人倫へと移行することを解放と捉える。この負担のある状態は、主体が道徳的自己省察から成果を得ることができないことから生じていた。しかし、我々が置かれている

社会諸関係の固有の規範性が道徳的諸規則をすでに含むことに気づくならば、我々はこの空虚さから逃れられるはずである。人倫への移行で言及される解放概念が示すように、負担免除の帰結そのものもまた自由の実現した状態なのである。ここでヘーゲルは人倫の正当化を二つの視点から試みている。一方で彼は個々の主体の視点から、社会的な習慣行動の内的規範性の洞察が解放を導くことを明らかにする。他方で彼はすべての理性的主体の視点から、習慣行動による社会の現実が、それが事実として個体的自由の実現を保証しているかぎりで理性的であることを示そうとする。そして、すべての主体の自己実現の十分な条件として規範的に示されるものは同時に、すべての主体を病理から解放できる文化的生活形式の特性を保持しているはずなのである。

最後の人倫の章におけるヘーゲルの議論のポイントは、家族、市民社会、国家という領域を選び出して「人倫的」と表現し、それらに本質的な規則こそが個体的自由のコミュニケーションの実現のための条件を生み出すことである。それに先立つ道徳性の章での規範的再構成では、道徳的協議の社会的コンテクストは常に実践理性の観点を保持しているという前提が展開される。それによれば、ハビトゥス化した習慣行動の内的規範性は、それらが事実として道徳規則を遵守することに由来する。それに対し、人倫によって特徴づけられる社会領域の規範的再構成においては、友情において見いだせるように、内的義務と法権利とが共に相互行為を規制するような習慣行動が主題

化されなければならない。この習慣行動においてこそ、個体的自由はコミュニケーション的に実現されるのである。

最終章においてヘーゲルは、これらの相互行為の領域があることを解明したと確信している。しかし、驚くべきことに、そこではもはや彼自身は友情に言及していない。その原因は彼が法的に制度化されたコミュニケーション領域のみに依拠するからである。また、彼が国家という領域における社会的習慣行動を描き出す際には、諸個人の国家の権威への従属がコミュニケーション的の行為に取って代わっているように見える。確かに、我々が直面している社会的病理の原因を不完全な自由のモデルの絶対化のうちに見いだすという点で、ヘーゲルのプロジェクトを再び受け入れる意味はあるだろう。そのためには自由のコミュニケーション的であり方の洞察が可能となるように、概念的な態度変更を行うことが必要となる。そのように『法哲学』の入倫の章と批判的に取り組んでみれば、彼の試みとは異なる展開が現れるに違いない。ヘーゲルの試みが挫折したのは、彼が自由のコミュニケーション的であり方を、すでに成立している諸制度の秩序連関としてしか構想できなかつたからなのである。

『百科全書』とイングランドの政治思想

(報告者) 阪本 政仁

(報告・討論内容)

*本稿の最終責任者は、同セッション報告者・阪本政仁である。

百科全書期のデイドロは、プーフエンドルフからの強い影響下、自然法に依拠した政治論を展開していたというのが定説になっている。しかし、一八世紀の聖職者たちは、デイドロについて、自然法を否定するホップズ主義者であるという非難を抱いていた。実際彼は、生涯を通じてホップズに関心を抱いていたし、プーフエンドルフもまた、ホップズを強く意識して議論をおこなっていた。本報告は、デイドロが『百科全書』に執筆した政治的諸項目を、フランス啓蒙におけるイングランドの政治思想の受容・自然法思想の受容という観点から、どこまで論じることができるかを探ろうとしたものである。

主な討論内容を挙げると、項目 *Droit Naturel* について、報告者Ⅱ阪本は「自然権」と訳していたが、内容的には「自然法」と訳するのが適切ではないのか(石井三記会員Ⅱ本報告のコメント)

テーター)。この指摘の裏には、デイドロを自然権論者として読むことができるかどうかという問題が潜んでいる。報告者は、デイドロがホップズと異なり、自然法と自然権との区別を問題にしてはいないこと、英訳ではしばしば *Natural Right* と訳されていることを主張した。ただ、自然法と自然権の区別に関しては、ホップズをよく読んでいたといわれるルソーも、さほど重視していたとは思われない。ゆえに、フランス啓蒙全般において、この区別が軽視されたまま、自然法思想は受容されていたのだろう。

また、一八世紀フランスにおいて、ドイツに近い地方などを除けば、大学に自然法の講座は不在だったことを考慮すれば、聖職者が自然法を守るべきものとして把握していた、という整理は妥当なのか(石井会員)。これについては、古くからの論点ではあるが、自然法の意味内実の変化・多義化があらためて問題になろう(田中秀夫会員)。聖職者は依然アキナス的な自然法を考え、デイドロはホップズのな自然法を考えていたのだろう。さらに、ホップズの受容のされ方について、イングランドでは、ホップズとデカルトとの差異が強調され、ホップズがロックの先駆者とされることもなかった(田中会員)。他方フランス語圏では、一七世紀には、ホップズの主意説はデカルトと調和的であるとされていた。しかし、ロックによる生得観念批判が流入するや、ホップズもこの議論の先駆者として把握されるようになる。ここでは、デカルトとロックは対立する思想家と見なされたから、ホップズはいわば、両者の中間にある論者とし

て、一八世紀には軽視されていったのである。報告者は、一八世紀における英仏の知的交流からして、両国が大筋では「ホップズ主義」と呼ばれる通俗的ホップズ理解を共有しながらも、デカルト・ロックとホップズとの関係づけに関しこのような差異が残ったことについて、違和感を表明した。これらの問題については、今後の課題となろう。

マツツイーニとイギリス社会運動

(報告者) 松本 佐保

本セクション(「イタリア思想史」)は、一八四八年革命前後のマツツイーニの活動を通じて、イタリア革命思想とイギリス社会運動の関わりについて扱ったものである。

マツツイーニとイギリス社会運動の関わりは、一八四八年ヨーロッパ大陸革命がチャーティスト運動に与えた影響という文脈で論じられてきた。選挙法改正などチャーティストの人民憲章に見られる極めて穏健な運動と、マツツイーニの革命主義は相容れないものとされてきた。しかし近年のチャーティスト運動研究では、その急進主義的側面が注目されるようになり、パリの二月革命との関係が指摘され、マツツイーニの思想もフランス革命から多大な影響を受けていることから、議論の対象と

なるようになった。しかしそれでもチャーティストとマツツイーニの思想や活動のごく一面的な側面しか問題にされておらず、十分に論じられているとは言いがたい。そのため本報告ではマツツイーニの思想と活動をできるだけ多面的に捉え、それとイギリス社会運動との関わりについて考察した。

具体的にはマツツイーニがイギリスに亡命する一八三七年以前の活動から、亡命中のイギリス自由主義者(J・S・ミルなど)、社会改良主義者(T・カーライルなど)、チャーティストを含む急進主義者(W・J・リントンなど)との交流を分析した。次いで、一八四八年革命勃発によるフランス経由でのイタリア帰還、一八四九年のローマ第二共和制下の三頭政治、一八五〇年のローマ第二共和制崩壊後の再度のイギリスへの亡命、以後は彼自身の反教皇権という立場を利用した、イギリス国内で盛んになる反カトリック運動と自らの政治運動を結び付けようという試みなど、その折々の彼の政治活動とイギリス社会運動との関わりを見ていった。

またロンドンには当時政治的亡命者の避難所というだけでなく、マツツイーニを含む外国人革命運動家が互いに出会う場であり、イギリスの社会運動家や急進派の知識人との交流を通じて、多国籍地下サークルの形成が見られた。これらの活動は英国政府内務省の監視下であり、当該大陸政府と連絡をとりあっていた。そのためイギリス急進派の新聞・雑誌やパンフレットだけでなく、イギリス内・外務省報告、記録文書なども使用し、マツツイーニ及び彼の政治活動が政府側からどう見られていた

か、実際に行われていた彼への監視行為はいかなるものであったかを、明らかにした。またマツツイーニの活動が国際的規模に及び、宗教的問題にも関わったため、国際情勢や宗教問題も考慮に入れた。

以上の報告内容に対して、マツツイーニの共和主義思想やナショナリズムについて質問が集中した。彼の思想とフランスの思想家ブルードンやサンシモンとの関わり、またアナキストのバックニーンとの関係が議論された。また報告で扱った時期より後の第一インターナショナルにおける、マツツイーニの限界や、彼の社会主義思想の位置付けについて活発に意見が取り交わされた。

近代イギリスの福祉における個と共同性

—「福祉の複合構制」論の可能性—（一九世紀思想）

（報告者） 高田 実

近代における個と共同性の関係をいかに捉えたらよいか、これは今日の社会が歴史家に投げかける最も切実な問題である。一連の事件や自殺の急増に示されるように、現代人の孤独と疎外は市場主義の中で極限にまで達している。この社会的危機の時代に、個を「危うい」共同性の枠に縛りつけない新たな共同

性をわれわれ自身の手で再構築できるのだろうか。今回の報告ではこの問題を、最近の福祉研究で提起されている「福祉の複合構制 (Mixed Economy of Welfare)」論の可能性という視点から議論した。

福祉の歴史とは、本来的には、個のよりよき生存・生活条件を多層的な共同性によって確保する試みの過程であった。しかし、「福祉国家」の成立という歴史の重みが、国家という特定の共同性を表す機構の役割だけを過剰に強調し、その他の共同性を示す集団や制度は「過去のもの」¹¹「遅れたもの」とみなす「福祉国家の進歩史観」を生み出してきた。この問題点を克服するために提起されたのが、「福祉の複合構制」論である。この方法論は、時間、空間、主体の重層性を明らかにし、さらに歴史事象を多原因論的に分析できる多元的把握を特徴とする。つまり、この方法論には、国家が市場か、連続か断絶か、「福祉国家」か「福祉社会」かという二項対立を克服し、多様な担い手に支えられた「構造的複合体」としての福祉のアモルフアスな全体像とその変化をイメージ豊かに描き出す可能性が秘められていることをまず確認した。

次に、この点をイギリス福祉の歴史という具体相の中で考えてみた。そこでは、家族、地域社会、民間保険会社、チャリティなどと並んで、イギリス社会の中には「アソシエイションの文化」に支えられた労働組合、友愛組合、協同組合などの相互扶助的相互関係性 (mutuality) の分厚い層が堆積しており、これが労働者の福祉にとってとりわけ重要な役割を果たすとも

に、強い歴史的生命力をもって福祉国家の社会的基盤を提供したことが示された。

近代の「弱い個人」は、社会に埋め込まれたさまざまな共同性（セイフティネット）に支えられずには存在できなかった。これがこの報告にこめられたメッセージであった。

以上の報告に対して、「福祉の複合構制」論は、従来の階級分析や支配の問題との関連ではどのように考えたらいいか、アソシエーションの歴史的基盤をどのように考えたらよいか、「福祉の複合構制」論では労働者階級内の多様性、特に社会主義運動の存在をどう議論するのかなどの質問が出された。これに対して報告者は、従来の階級（闘争）論や国家論のヘルシャフト問題をとりあえず相対化する中で、つまり分析のアンフアングをア・プリアオリに設けない関係性の中で「構造的複合体」としての福祉を議論することで、新たな多元的分析方法を構築したいという意図があること、また「アソシエーション社会」としての近代ヨーロッパという新たな視点からヨーロッパ近代史の枠組み（個人主義的市民社会）「強い個人」論を問いなおす必要があることを強調した。

総じて、今回の報告と討論は、相互関係のアソシエーションという視点から、「自由主義」対「国家主義」の二項対立を克服した新たな社会分析の方法と将来社会への展望を模索する試みの一環として位置づけることができよう。

（文責：高田 実／世話人：公会：高草木光一）

〈イデオロギー論〉のポリテイクス（1部・2部）

（報告者） 崎山 政毅

本セッションは、その死（一九九〇年一月二日）から一〇年を経た状況のなかで、アルチュセールが遺した思想的影響の拡がりや深さを、アルチュセールを焦点におきながら再考することを目していた。それはたとえば、マルクス（主義）との現今における〈距離〉の取り方という問題とも隣接しているはずである。

しかしながら、アルチュセールの思想あるいは理論を、それが息づいてきた文脈から切断して、「使い勝手のよい道具」に変質させてしまうような動きも登場してきている。とはいえ、「道具」化のおおもとにアルチュセールのイデオロギー論が存在していることは、否定しえない事実であろう。本セッションのタイトルに〈イデオロギー論〉というカッコつきの言葉を配したのには、そうした事情に因る。アルチュセールの思考の展開（ときには飛躍）に即しながら、彼のイデオロギー論だけに内向・終始しない活発な論議を世話人としては期待していた。

以下、セッションでの報告と討議の内容にうつる。

（メインの報告は、市田良彦氏（神戸大学）が行った。市田氏は、

アルチュセール歿後の論集（『哲学・政治著作集』）の編集に携わり、その邦訳作業を中心的に担ってきた、アルチュセール研究の日本における第一人者である。

市田氏は、まず「イデオロギーと国家のイデオロギー装置」で展開されている論議を簡単に要約し、とくにイデオロギーという「大文字の主体」の「呼びかけ」による「主体化」に関して、論として完結しておりそれ以上でもそれ以下でもない、とする。つづいてイデオロギーの効果を演者自身が遂行的に舞台上で演技をしながら「白い台本」を埋めていく、といったアルチュセールにおける「演劇」性の平明な説明がなされた。その後、アルチュセールの思想の展開を、彼がおかれた政治的状况がもたらす緊張関係にも触れつつ、歴史的に追いながら、「イデオロギー」、「科学」、「理論」あるいは「哲学」などのアルチュセールにとってきわめて重要な諸概念が、その思想においてどのような連関をなしてきたのかを、一時間半にわたって報告した。きわめて明晰かつ簡にして要を得た「アルチュセール思想」の「講義」ともいえる報告であった。また、報告の終盤で、市田氏は、アントニオ・ネグリに言及しながら、「主体」概念の復権が必要だと考えていること、さらに、「まだ提起する段階ではない」と留保をつけながらも、アルチュセールの思想をいかに継承し展開するのが自分の課題である、と述べた。以上で、セッションの第一部は終了した。

休憩をはさんで、セッションの第二部、コメントと論議にうつった。

最初のコメントイターは、毛利嘉孝氏（九州大学）。毛利氏は、著書『カルチュラル・スタディーズ入門』（ちくま新書、上野俊哉氏との共著や精力的な翻訳をつうじて、カルチュラル・スタディーズの日本における展開に重要な役割をはたしてきた）。

毛利氏は、イデオロギー装置におけるヘゲモニー闘争という提起をふまえた「文化」を階級闘争の場としてとらえる視点が英国のカルチュラル・スタディーズの起点となったことを簡潔に紹介した。その上で、「文化」を狭くとらえることなく、さまざまな現象としてあらわれるサブ・カルチュアを視野に入れる必要性を具体的な事例をつうじて述べた。そして、理論的な領域と実践の領域を対立するものとしておくのではなく、いかにして相互の交錯を展望しながら開いていけるのかという問題を提起した。

つづいて、二人目の長原豊氏（法政大学）のコメントにうつった。

長原氏は、フェミニズム、クイア理論、精神分析をはじめとしたパスベクテイヴをマルクス経済学との緊張関係のなかでとらえていく刺激的な論文を多数発表している。また、アルチュセール批判者としても知られる英国の歴史家E・P・トムソンの歴史記述が内包する理論的な問題に取り組んできた歴史研究者である（氏の「自称」する人びとの歴史を記述する文体）「思想」第八九〇号所収を参照）。

長原氏は、市田氏の報告そのものではなく、『哲学・政治著作集』の原著刊行に合わせて九五年一〇月にパリの高等師範学校

で行われたクロックで市田氏が発表した論文「アルチュセールにおける時間と概念」(佐藤吉幸氏による邦訳は「現代思想」九八年一二月号)について触れ、アルチュセールの思想における時間性(市田論文では「理論の時間」と「実践の時間」という種差性をもって表現されている)をいかにとらえるのかという、歴史記述の問題と深く関わる論点を提起した。

論議にはいると、まず市田氏は、毛利氏に対して「実践とは何か、理論は不必要ということなのか」という質問を返し、また、長原氏に対しては「かつての時間性の設定を現在では撤回している」と述べた。他に会場からは、千石好郎氏(松山大学)から「市田氏の論は危険な本質主義に陥っていないか」という質問や、阪上孝氏(京都大学)、前川真行氏(大阪女子大学)、宇城輝人氏(日本学術振興会特別研究員)らアルチュセール研究に深く関わってきた人びとからの質問も出たが、ほとんどやりとりにはならず、討議の半ばから、カルチュラル・スタディーズを毛利氏に仮託しての「質疑応答」になってしまった。

死兇の齢をかぞえるような感想ではあるが、カルチュラル・スタディーズや歴史記述、あるいはラクラウムフの提起といった論点がかりに種々の「欠落」を抱えているにせよ、それらアルチュセールの思想・理論の現在の可能性をめぐる論議に活かしていたならば、十全に開かれた論議や異なる問題構成の端緒を共有できる契機がありえたかもしれない。その点が非常に残念である。参加者は第一部が四一人、二部が三二人だった。

明治前期におけるフェミニズムの受容

——ミル、スペンサー、フォーセット

(報告者) 水田 珠枝

明治の初期、フェミニズムは西欧の自然権思想の系譜を引く天賦人権論を基礎に形成された。天賦人権論は、人間はすべて人権を持つという平等主義を柱としたのであって、そうした主張が男女平等論、男女同権論を生みだすのに好都合に作用した。

この場合、男女平等論、男女同権論のねらいは、封建的・儒教的女性観の一掃であり、西欧的・近代的男女関係、夫婦関係の導入であった。しかし、社会の土台を揺るがしかねない男女平等、男女同権に危惧を抱いた思想家たちは、西欧でも男女は平等でも同権でもないといつて批判した。啓蒙期のこの論争に続く自由民権運動の高揚期に、男女平等論、男女同権の補強を意図して、ミル、スペンサー、フォーセットの女性論が翻訳された。

これらの著作は、一九世紀イギリスの思想界の産物であり、その時代には自然権思想に代わって功利主義が普及し、さらに進化論が登場しはじめ、それと並行して女性参政権運動が開始された。ミルは功利主義の立場から女性の問題を論じ、スペン

サーは自然権思想と功利主義を折衷しつつ女性の権利を擁護したが後には社会進化論に移行して男女同権を放棄し、フォーセツトは参政権を目標とする実践的立場から女性の問題を取り上げた。

他方、自由民権運動の思想的支柱となった天賦人權論に対し、加藤弘之は保守的立場から進化論を利用して人類は優勝劣敗の法則を通じて進化してきたのだと批判し、これをめぐって民権家とのあいだで論争が展開された。こうした状況のなかで、女性の覚醒を要求して、岸田俊子は演説を開始し、植木枝盛は新聞に執筆を続けた。

岸田俊子も植木枝盛も、明示的であれ暗示的であれ、ミル、スペンサー、フォーセツトを利用している。岸田は日本の女性の拘束された状態を非難するだけでなく、西欧の女性の差別的状態をも突き抜けることを求めた。植木は問題をさらに深いところで把握し、進化論の革新的理論への適用、差別の歴史の社会組織とイデオロギーの両面把握、政治的・私的権利の男女平等、戸主権の廃止、家族単位でなく個人単位の国家組織を要求し、フェミニズムの人權論を推し進めた。

現代のフェミニズムの論調は、女性差別撤廃条約、女性への暴力絶滅など女性の人權の確立が要求される一方で、ポストモダンなどからは人權論的フェミニズムへの批判が提出されている。このような状況のなかで、明治前期の人權を軸とした男女平等論、男女同権論を再検討しようというのが、ここでのねらいである。

質問としては、福沢諭吉の位置づけ、社会主義との関係などが提出された。

(司会 安川悦子)

フランス革命と公共性

(世話人・司会) 安藤 隆穂

今回は報告予定者が欠席のため、安藤隆穂がこれまでの報告の総括と問題提起をおこない、「フランス革命と公共性」問題について意見交換をした。これまで、革命という結節点に焦点を絞り、公共性の観念とこれをめぐる制度の転換を、法思想史、教育社会史、政治思想史、宗教思想史、さらには思想史一般の見地より検証してきたが、今回は、改めて、ハーバマス以来の公共性研究史と本セッションのねらいとの関係について参加者の強い関心が表明された。また、公共性についての現代的関心と本セッションのような歴史的アプローチとの間には多くの媒介項が存在し、性急に繋げないほうがよいし、そのほうが歴史的研究のアクチュアリティが発揮されるという意見が出された。

一八世紀思想との関係では、ルソーの位置づけをめぐって熱心に意見が闘わされた。啓蒙思想の公共性観念のなかで、ルソ

一の公共性についての議論はやはり独特であり、革命期の世論と公共精神との分裂の問題とも関連させて検討すべき重要な課題であることがあらためて確認された。

フランスの外部からみた『フランス革命と公共性』という問題については、今回も問題提起にのみ終わったが、次回以降緊急に報告と討論をすることとした。

(文責 安藤隆徳)

I・S・ロス『アダム・スミス伝』をめぐって

(報告者) 伊藤 哲

アダム・スミスの三つの世界像—倫理、法学、経済—の統合としての市民社会像の議論は広く日本でこれまでに行なわれてきた。また、スミスが一八世紀当時の道徳哲学者として、また包括的社会科学者として、自らの著書『道徳感情論』から『国富論』への人間本性分析と行為原理論を通じた経済社会の解明をスミス自らの経験と観察の蓄積の上に行なってきたことも周知の事実である。

しかしながら、伝記の著者ロス氏は、スミスの社会科学統合への展望がかなり早い時期から確立されていたとみる。そのこ

とは、ロス氏が「エディンバラ講義」の三シリーズの講義内容をそれぞれ「修辞学」、「哲学史」および「法学」であったことを明確に提示したことに関連して、若かりしスミス(初期スミス)の思想形成に関わる「修辞学」の重要性を強調していることにある。

ロス氏は、例えば次のようなスミスの考察を取り上げる。

a 修辞学が感性ある人間本性と強力な関係をもっていること。
b 伝統的な修辞学からの脱皮と同感を修辞学の体系の「かなめ」とする修辞学と倫理学の関連。c 修辞学講義の第2部における商業社会すなわち富裕になると散文が磨かれること等を指摘することによる修辞学と経済学の関連。d 「エディンバラ講義」のスミスの新機軸として法の発生とその動態を経済発展の段階とともにスミスが講義した点。e 連続する科学の諸体系の解説を修辞学を起点として人間の性向という観点から捉えていたこと等。

このように、ロス氏は、スミスの思想形成期の力点をスミスの初期の修辞学講義に求め、スミスが修辞学(文学)からすべての芸術・科学・知識の諸部門の連接の鳥瞰図を見通し、かなり早い時期から政治学と経済学の体系を創造する意図をもっていったことを伝記のなかで強調する。そのことは一方で、これまでのスミスの全体像との整合性とのように関わるのか今後問われるものとなりそうである。

以上の報告を踏まえて、次の質疑を行なった。①初期スミスを重視しているが、中期、後期はどうなるか。②モンテスキュ

ーとの関係。③ロス氏の伝記長期執筆期間中の視点の移動はないのか。④「思索的 (contemplative) 功利主義」の意味は何か。⑤ニュートン科学の位置づけやターンプルの「実験哲学」等アバディーン啓蒙との関係について。

「身体の表象」前夜祭

(世話人・司会) 石塚 正英

本セッションは、シンポジウム第二部と同じ趣旨で開催された。ただし話題提供者は別で、まずは津田貴司氏が松田氏とともに反転メガネにより左右逆転の世界を創出する作品を発表した。合計四人が反転メガネを試着したが、いずれも「左右」という社会的なコンテキストで植え付けられてきた表象・観念をはず取られて、握手すままならない自己を発見した。反転メガネが自己に強要してくる異次元の感覚は目を閉じれば拒絶できる。しかし、目を閉じてしまっただけはそもそも感覚それ自体を拒絶することになる。こうして我々は、身体とは社会的な価値の優劣や序列に応じてつくられるもの、という現場に立たされることになるのである。

ついで「身体の重層決定性」というテーマで報告した貫成人氏は、①心身二元論、②身体物質論、③身体独自のメカニズム、

④他者の視覚を通しての鏡像的身体、⑤言説表象×制度×権力を介しての身体、⑥習慣×物質性×身体によるアイデンティティの確立↓制度の実現・強化・再生産、⑦現前性×理念性↓王の二つの身体、⑧重層決定性としての身体、⑨物の内での超越↓開放系としての身体の諸側面に言及した。貫氏は、個々にはラカン、フーコー、バトラー、フッサール、デリダ、カントロウヴィッチ、ガタリほか言及しつつ、全体として、身体に関する諸理論の交錯と並存↓諸システムの交差する点、重層決定されたものとしての身体を明確化した。

そして「攪乱する身体表象 ポルノグラフィと性についての言説」と題して報告した鈴木由加里氏は、①ポルノグラフィはどのように語られてきたか、②性表現とエロティカとポルノとの区別の可能性、③語る女性というスキヤングルの諸側面に言及した。特にアーニー・スプリングルによる身体イメージの攪乱と、それによるポルノグラフィックな世界の内部破壊といった動向を紹介した。そして、性差別イデオロギーに女性を加担させることが結果としてあり得るとして、それは諸個人のおかれた社会的文脈、当のポルノグラフィとの出会いのあり方の状況によるヴァリエーションであり、性的な女性の身体の表象の基本的な作用というのは、「わたし」が「わたしの身体」との関係を取り結ぶ瞬間に介入してくるのではないだろうか、と報告した。

いずれの報告も、従来身体が「表象としての身体」であり続けてきたことの再発見を促す内容をもっている。また、本セッ

ションには二〇代の若い会員がたくさん参加し活気にあふれるものとなった。

日本思想と近代・現代

(文責) 福井 直秀

日本研究者が広く集まれるようにとの意図ではじまったこのセッションは、今年で二回目になりました。(農)をめぐる矢野敬一氏(非会員 静岡大学)、足立泰紀会員(近畿福祉大学)両氏の発表に基づく議論をしました。

矢野敬一発表——柳田国男は祖霊に収斂する民間信仰を基層的なものとし、それを固有信仰と考えた。その集大成が「先祖の話」となる。だが柳田の祖先研究は当初から体系的に構築されたわけではなかった。大正末から昭和初年度にかけて、柳田が御霊中心から祖霊重視の方向へと研究の方向を変化させたことは、すでに小川直之や森岡清美によって指摘されている。ただしそれ以前も祖先への言及は農村人口の都市への流出という事態を背景として、「家の永続」という問題意識のもとでしばしばなされていた。そこでは家永続を図る要件として「自覚」を通した過去と現在との連続性の確認、「血の中」に存在する「無形の家督」による連続性の維持が説かれた。後者は具体的には、

気性や健康といった親譲りの遺伝、恩だとする。こうした柳田の説は、平田神道や穂積陳重の家族国家観と距離を置くものであった。

この発表をめぐって、①天皇制国家との関連を明らかにすべき、②問題関心の移行を、天皇制国家に収斂する部分と抵抗する側面の存否という観点から検討する必要性などが提起された。

足立泰紀発表——農政学から民俗学へと柳田国男の学問が変容していく過程は、総じて柳田自身の経験とその問題意識、認識の変化という連関で理解されることが多かった。しかしながら柳田は、独自の重層的な探求スタイルを保持しながら農政論を構築していること、そしてそのような探求スタイルのもとで農業改革を「土地改革論」ではなく、農民経営の内発的發展に求めようとした柳田の眼目についてはさらに注意されてよい。すなわち農民の主体性、そして農民自身による自己の認識を重視する柳田の視座は、社会政策的な思考や経済学的方法の内部にとどまっではない。柳田の農政論は「内省」の学として展開していく学問的必然性を内在的に有していた。柳田は、そのような「内省」の学の構築を、西欧学問の動向に着目しながら、農業経済研究や農村・農民研究が柳田農政論を意識しながらも分化していく昭和戦前期のわが国学問状況の中で構想していたのである。

この発表には、参加者も基本的には同意していたようです。そして、「農本」を現代的な問題として、また、外国をも視野に

入れたものとして考えていくことなどが提起され、この後、来年の発表希望者も出て、継続的親交を確認しました。

的場昭弘、内田弘、石塚正英、柴田隆行編 『新マルクス学事典』について

(報告者) 的場 昭弘

ソ連崩壊後、いやマルクス主義衰退後、皮肉にも二つのマルクス事典が公刊された。一つは『マルクス・カテゴリー事典』(青木書店)、もう一つは『新マルクス学事典』(弘文堂)。二つの事典の共通性は、ソ連崩壊とマルクス主義の衰退がなければ実現できなかったことにある。呪縛されたマルクス主義から離れたマルクス研究は、むしろマルクス主義衰退がもたらした正の遺産だったかもしれない。

しかし、二つの事典には大きな違いがある。それは前者が現代の問題意識からマルクスを捉え直そうとしているのに対し、後者は一九世紀に徹底して内在している点である。しかも後者のとりあげた項目は、マルクス自体よりもマルクスをめぐる一九世紀の世界に焦点が当てられている点に大きな特徴がある。編者たちはあえて「マルクス学」という表現にこだわった。事典としての常識でいえば、思想に項目を限定すべきであろが、

それをあえてしなかったのには、そうした意味が込められていた。

たとえば「ヴィクトリア朝期のイギリスの中産階級」、「交通・通信」「ジャーナリズム」、「亡命」といった特項目を見るとわかるように、マルクスが投げ出されていたその時代が見えるようになってきている。また、マルクスが滞在した都市の項目(パリ、ロンドンなど)や、マルクスの病、マルクスの療養などもこの事典ならではの特色であり、世界のどのマルクス事典を見ても載っていない項目とも言える。また、読み物としての特色も持っている、気楽に読んでもらえるように項目が配置してもある。

もちろんこうした特色は、逆に言えばこの事典の弱点もさらけ出している。混乱する現代においてマルクス思想をどう理解すべきかという現代の問題意識を持った人々にとつて、本事典はやや拍子抜けの感があるからだ。しかし、編者たちがあえてこうしたスタイルをとつたのには理由がある。編者たちもそうした現代の問題意識を持っていないわけではない。いや持っているからこそ、あえて一九世紀に内在することによって、現代の問題を考えなおして欲しいと切望しているのである。

しかし、そうした願いを編者たちが込めたとするれば、編者たちは事典の公刊と同時に今度はマルクスの現代的意義について語る責任を負ったとも言える。限られた人数しかないマルクス研究者たちが一九世紀に閉じこもり、マルクス・エンゲルスの原典注釈に力を注ぐ余裕はもはやないのかもしれない。その意味で編者たち、少なくともその一人である私は、現代のマル

クス研究との接点を明らかにし、マルクス研究の新たな展開を仕掛けるべき義務を負ったとも言える。当日出席された方々からの御批判、激励を受けて、二一世紀への新しいマルクス研究を進めるべく努力したい所存である。

近代社会と暴力

(報告者) 海老澤 善一

私たちは三年前から「暴力及び暴力論の研究」というテーマで五人で共同研究を続けている。共同研究者の専攻分野は、ドイツ文学、フランス文学、経済学、現代韓国研究、哲学とさまざまであるが、具体的には次の四点について、それぞれ関連する研究を発表し討論を重ねてきており、「暴力学」とでもいいうべき分野を開拓したいと考えている。

① 暴力の原理的研究(権力の発生、権力と暴力、権力の抑圧とそれに対する反抗の権利)

② 「暴力理論」の研究(これまでの革命論・戦争論・権力論・共同理論などの解説と批判)

③ 暴力現象の分析(戦争、民族紛争などに見られる物理的暴力はもとより、共同体のひずみから生じるいじめ、虚言、冤罪などの生成のメカニズムと構造の分析)

④ 暴力の表現研究(文学、絵画、映像などに見られる暴力表現の分析)

今回の発表を近代社会に絞ったのは、近代が暴力的諸要素を排除して人間理性の信頼の上に成立しながらも、それゆえにかえって隠れた暴力を内に含むことになり、そのエネルギーを抑圧した形で増大させてきており、近代の最も検討を必要とする問題が「暴力」にあると考えたからである。

まず、これまであまり知られることのない韓国内における暴力の事例を、常石希望が「植民地解放後の韓国(一九四五―五三年)と暴力」と題して報告した。一九四八年八月一日に大韓民国が樹立されたが、その前後に各地に暴動、虐殺が頻発した。四六年一〇月の大邱暴動事件、四八年四月から一年余に及んだ済州島四・三事件、同年一〇月の麗水・順天反乱事件、四九年四月から無抵抗の国民三〇万人を虐殺した国民保導連盟事件、朝鮮戦争時の国民防衛軍事件など、これらの歴史的意味を報告した。

暴力を一般に「力の非理性的な行使」と定義することができよう。

まず「力」とはそれ自身では知られず他の何ものかに現れることよってのみ知られるものである。したがって力は人間の関係性すなわち共同体においてのみはたらく。自分自身に対する暴力はありえない。自然に対する暴力という言い方も意味を

持たない。

次に「非理性的」とは理性に反するという意味ではない。むしろ近代の理性はそれ自体暴力性を含みながら成立したのである。それは存在を新たに構成する論理的な能力であるとともに、自らの構成した現象世界を否定して無条件のものを追い求める能力でもある。作る能力であるとともにそれを次々に破壊していく能力である。理性のこの二律背反的性格は「自由」「平等」「愛」など、近代に特有の価値原理に即して克明に分析され明らかにされなければならない。

最後に「行使」とは意志の能力である。意志は目的を達成しても満足しない。意志が充足するのは自らが止むときのみである。近代社会は飽くことなく無条件のものを追い求めつづける。無限累進の運動によって危うく成り立っているのである。

高須健至は「自由のパラドックスと暴力について——囚われたる自由をめぐる——」と題して、近代の「自由」が持つパラドックスあるいは二律背反的性格を指摘した上で、それによって引き起こされる暴力のさまざまなすがたを、「市場の暴力」「全体主義国家」において跡づけた。

また、竹中克英は「エーリッヒ・フロムの Aggressionstheorie——彼における社会的性格と暴力の問題——」と題して暴力理論の一つを分析した。フロムの「社会的性格」の概念を分析した後、彼のいわゆる攻撃論（人間の破壊性の解剖学）によりつつ、攻撃の二つのパターンを明らかにし、ネクロフィリアの攻撃の

内に近代社会が抱える深刻な問題を指摘した。

（世話人 海老澤善一）

ビルガー・P・プリッター 『経済学者
ヘーゲル』をめぐる

（世話人） 原田 哲史

『経済学者ヘーゲル』（原書一九九〇年、高柳良治他訳一九九九年）およびそれとの関連でヘーゲルの社会・経済思想について島崎隆（一橋大）、早瀬明（京都外大）、原田哲史（四日市大）が報告した。

島崎会員は「市民社会と革命を超える」「第三の道」の模索」と題した報告で、プリッターがその著作においてヘーゲルが古い官房学的介入でもなくイギリス流の市民社会（自由な市場社会）でもない「経済体制の第三のバリエーション」を提起したことを明瞭にした、という点に着目して、次のように論じた。ヘーゲルは、「欲求の体系」たる市民社会の成立の必然性を承認し、かつその市民社会において偶然性（見えない経済法則）に翻弄される欲求主体たる人間が一方での富の蓄積と他方での労働者の窮乏という分離状況へと陥ってしまうことを指摘し、さらにその克服として政治的ポリツァイと経済的コルポラツィオンの

媒介機能により市民社会を国家へとつなげることを示した。この議論はフランス革命における啓蒙主義的な絶対自由の体制への批判をも意味しており、また我々がソ連・東欧の社会主義革命の問題点を論ずる際にもそこから有益な示唆を得られるものである。

早瀬会員の報告「ヘーゲルの経済的な議論の基礎にある哲学的ななし倫理学的な問題意識」では、『経済学者ヘーゲル』に触れつつ、アリストテレスの倫理学とりわけその「配分的正義」の観念がヘーゲルの経済論に影響を及ぼしていることが説かれた。ヘーゲルの構想する「人倫」は、古代的な人間把握を基礎として近代的な市場経済システムの問題点の克服を目指したものであり、ここでは、コルポラツイオンによる雇用の保障によつて「配分的正義」の原理が回復されることが提唱されている。またコルポラツイオンが経済面のみならず、ブルジョワの裡に公共精神を涵養してブルジョワを同時にシトワンヤンたらしめる政治的共同体としての役割を有していることも見逃してはならない、とされた。

原田は「ドイツ経済思想史におけるヘーゲルの位置——三つの論点——」と題して、プリッターの他の著作をも考慮しつつ、次のような論点整理的な報告を行った。第一に、ヘーゲルのコルポラツイオンを位置付けるにあたって、一方でラウヤクラウスといった初期ドイツ古典派の職業団体論との関連を、他方でロマン主義のツント継承的なそれとの対比を考慮する必要があること。第二に、分配論との関連で、後のシユモラー

に典型的に見られるドイツ歴史学派経済思想へと至る端緒となりうるか問われねばならぬこと。第三に、精神的価値を含めて財の社会的効用を測る「古いドイツ使用価値学派」の萌芽のひとつとしてヘーゲルの価値論を位置付けることが可能か探るべきであること、である。

報告後、山中隆次、高柳良治、尼寺義弘ら諸氏から上記の諸論点に対する質問が、また報告者からそれへの回答が出され、討論が行われた。

「批判理論」——ホネット氏を囲んで

(報告者) 徳永 恂

アクセル・ホネット氏は、二〇〇一年春からフランクフルト社会研究所の所長に就任することが予定されており、その意味では、いわゆるフランクフルト学派の第三世代の代表者と目されている現代ドイツの著名な社会哲学者であり、日本でも『権力の批判——批判的社会理論の新しい地平——』(法政大学出版社)等の邦訳を通じてかなり知られていると言えるだろう。一九七〇年代のハバーマスのいわゆる「コミュニケーション行為論的転回」の立場に立って、先行するアドルノの後期哲学に対する内在的批判者として登場してきたが、その後は、ハバーマスのコ

ミニケーション理論とフォーコーの権力論を総合する「承認をめぐる闘争」など、批判理論の新しいアクチュアルな地平を開拓しようとして活発な国際的活動を続けている。数年前にも一度来日されたことがあり、今回は二度目の訪日である。

今回は、高幣会員を代表者とする学術振興会の「日独共同研究」事業の一環として来日されたのだが、同氏の構想する韓国を含めた国際シンポジウムの企画と、社会思想史学会の行事進行とが、長い準備期間にもかかわらず、連絡不十分で必ずしもうまく噛み合わず、インフォーマル・セッションの世話役を徳永が引き受けたのも、もう大会も押し迫った夏の末のことであった。専任の通訳を置かない形で会を持たざるをえなくなった段階で世話役として考えたことは、これではスムーズな相互の意志疎通・活発な討論は望めないだろう。しかし少なくとも外国から高名なゲストを招いた時の日本でお定まりの、一方的なお説聴の会にはしたくない。むしろいい機会だから、こちら 의견を向こうに聴いてもらう会にしよう。そういう方針を予めホネット氏に伝え、むしろそれを歓迎する旨の同氏の快諾を得て、四人の特定質問者による意見開陳を中心にするにしたらのだった。

主題的には「啓蒙の弁証法のアクチュアリティ」を中心テーマとし、同問題をめぐる最近展開された社会批判論争を踏まえたホネット氏の論文（宮本訳『思想』二〇〇〇年七月号）を事前に読み、それへの感想・批判・質問を予めドイツ語で文書化してきて、それを読み上げる形で、こちらの意向が通訳抜きで先方

に伝わるように心掛けた。特定質問者は、発言順に徳永、藤野、細見和之、別所良美、いずれもこの問題について何かを書いてきた面々。内容について詳しくは立ち入れないが、ホネットのアドルノ評価の変化に注目してその動機を問う（細見）、アドルノの美的批判の再評価を積極的に認めてその強化を求め（徳永）、「啓蒙の弁証法」を社会批判としてより文明批判として読むことを求めつつ、藤野は「同一化強迫」に注目し、徳永は「自然支配」問題の軽視を後期ハバーマスに、「コロニアリズム」問題への視点の欠如をアドルノに関して指摘した。ローティーらリベラリスト側のコンテキスト内在的批判に対して、むしろ超越的なユートピアへの志向を批判の必要契機と認める別所は、あらためて、社会の病理を病的と判定しうる基準の問題を提起した。このパトロギーの基準問題への疑問は各論者に共通していたが、ホネットはパトロギー概念を認識手段としての病理学よりは、むしろ病的な社会現象という意味で使っていたのであり、この点日本人側に幾分の誤解があったかと思われる。

時間の関係でホネット氏からは概括的な答弁しかえられず、また特定質問者以外のフロアからの発言の余地がなかったため、たとえば専任通訳の責任から解放されて大いに発言しようとしていた三島会員などは不満だったらしいが、それは後のナハト・ロカールでの議論で解消されたはずだし、もともと通訳抜きでこちらの意見を聴いてもらうという趣旨で設定した会であり、そういうものとしてまずは成功だったと言えるように思う。

「法による過去の克服」は可能か

——「ラートブルフの公式」と遡及禁止原則——

一 緒 論

正義の核心をなす人権を意識的に否認する法律は、もはや法としての性格を有しない。所謂「ラートブルフの公式」(die Radbruchsche Formel: 以下、〈公式〉と略記する¹⁾)は、そうした極端な「不・正法」(unrichtiges Recht)の妥当性を、「法律を超える法」(ubergesetzliches Recht)というバースペクティヴの下に否定する。同様に不正な実定法によって正当化されていた行為も、行為の時点で既に不法であったとされ違法性を免れない。だがこの様な〈法による過去の克服〉が、刑法の基本原理たる罪刑法定主義、特にその遡及禁止原則と衝突するのは疑いえない。かかる問題を念頭に置きつつ、法実務における公式の解釈を特徴づけ、更にその適用可能性を理論的に根拠づけること、

これが本稿の主たる目的となる。

金 澤 秀 嗣

(1) Vgl. Gustav Radbruch, Gesetzliches Unrecht und ubergesetzliches Recht (1946), in: Arthur Kaufmann (Hg.), *Gustav Radbruchs Gesinnungslehre* (GRGA), Heidelberg, 1987ff., Bd. 3, S. 89.

二 問題の所在：「公式」を採用した違法性審査の方式に対する疑義

そもそもラートブルフ自身は、「法律を超える法」¹⁾はナチス不法の事例にのみ援用されるべきである、と考えていた。しかし公式は現在に至るまで、専ら実質的正義と法的安定性とを衡量する尺度として、法理論上確固とした地位を占め続けているのみならず、旧東独(DDR)の〈不法〉、わけても旧西独への

無許可越境者を当時のDDR国境法の条項に基づき射殺した国境警備兵の事例を論究する際、法実務一般に及ぼしたその多大な影響を無視する訳にはいくまい。もとより「壁の射手訴訟」(Mauerschütztempo)を巡る一連の判決・決定は、濃淡の差こそあれ、いづれも公式について言及している。

とはいえ差し当たり確認しておかねばならないのは、公式は伝統的自然法論の焼き直しではない、という点であろう。いうのもその概念枠組は、法意識や慣習法など現に実定化されている正義規準に即しながら、実定法の内在的限界づけを目標としているためである。「法律を超える法」の指標たる人間的諸権利(die Menschenrechte)は、なるほど超法律的(übergesetzlich)ではあるが超実定的—自然法的(überpositiv-naturrechtlich)ではない。「従ってそれらは、法律によって保証されていない場合であっても妥当している」のであり、このことが行為時の法の点で重要なのである³⁾。公式の主旨を適切に汲み取るならば、人権を侵害する「法律の形をとった不法」(gesetzliches Unrecht)は、初めから効力を有しない。よって法の歪曲を是正し秩序を回復する際にも、自然法による処方箋が必要となる様な契機は生じない、とされる。

けれどもこうした「法による過去の克服」の手法は、いかに実定的な「法律を超える法」に依拠しているとはいえず、罪刑法定主義との対立を本当に回避しているのであろうか。実は公式が成立して間もない頃から、このアポリアは早くも浮き彫りにされていた。矢崎光圀の先駆的研究によれば、戦後における

ナチス犯罪の追及形態は次の三つの類型に大別できる。⁴⁾

まず「第一方式」として挙げられる「遡及立法の方式」は、遡及効を伴った刑罰規定(米英仏ソ四カ国管理委員会がドイツにおける戦争犯罪人に対する科刑を目的として制定した管理委員会法第十号⁵⁾)を基盤に置く。他方「実質的な法令審査の方式」たる「第二方式」は、過去の不法を裁くために自然法論を導入しつつ、超実定的な正義観を審理に直に持ち込む。ともあれどちらの方式も、構成要件の曖昧さや遡及効を伴うため、罪刑法定主義に明らかに抵触してしまう。最後の「第三方式」は「伝統的な法の解釈適用の方式」と称されるもので、一九四九年七月二七日バンベルク・上級ラント裁判決定などはその典型と言えよう。この決定で同裁判所は、「民族社会主義による支配期間を通してドイツの民衆の広範な層に渡って生きながらえていた習俗と節度(Sitte und Anstand)・「民衆の倫理的な見方」(ethische Auffassung des Volkes)」という実定的な法意識を上位規範に据え、ヒトラーに対する夫の非難を密告した妻の行為を、行為時において既に不法であり違法であったと断じたのであった。ではラートブルフ本人は「過去の克服」に対していかなる立場をとっていたのであろうか。「法律を超える法」の法内容はナチス支配下でも妥当していたのであり、「不法」行為は行為時において可罰的であった、と彼は主張する。すると管理委員会法第十号等の遡及立法は、遡及効を認める様でいて実のところ遡及するのではない。「ニルンベルク条令や管理委員会法第十号の規定の中に既に新しい犯罪の確固たる構成要件があると見る

のは困難である」とことわりつつ、ラートブルフはそれを「本式の構成要件を形成するための予備段階」と定義する。そしてかかる形成はまさに裁判官の審理に委ねられるべきであるから、この場合には類推の禁止や遡及の禁止はありえない、と結論づけたのであった。「遡及することとは裁判官法 (Judge made law) の本質なのである」。⁷⁾ ここでラートブルフは事後法措置を許容し、ために表面上は「第一方式」を支持している様に映るかもしれない。⁸⁾ しかし個々の審理に関しては、遡及立法の安易な適用で事足りりとした訳ではない。むしろ「法律を超えた法」に照らした法の創造を慮って、罪刑法定主義に対し最低限の譲歩を求めたと推察すべきであろう。

ところで、実定性を帯びた「法律を超える法」に背く行為が遡って違法性を問われるという構図は、「習俗と節度」あるいは「民衆の倫理的な見方」を違法性審査規準に充てたバンベルク・上級ラント裁決定のそれと、論理構成上ほとんど大差ない。裏返して言えば、「第三方式」こそ公式の主旨に合致し、公式を駆使できる唯一の法技術なのである。因みに前に触れた「壁の射手訴訟」のうち、特に一九九二年十一月三日連邦通常裁判決、一九九六年十月二十四日連邦憲法裁判所決定などは、こうした公式の「第三方式」⁹⁾の理解を踏襲していると思われる。

例えば連邦通常裁は、公式を国際人権B規約と関連付けて具体化し、併せて同規約の国内法的効力を認めている。直接に切迫した重罪を阻止するために銃器使用を認めたDDR国境法第二十七条第二項の正当化事由は、「正義と人間性の基本思想」

(Grundgedanken der Gerechtigkeit und Menschlichkeit) に明白かつ甚だしく抵触し、「あらゆる国民に共有されている、人間の価値と尊厳に関する法確信」(die allen Völkern gemeinsamen auf Wert und Würde des Menschen bezogenen Rechtsüberzeugungen)を侵害する。故にそれは「ヨリ位階の高き法」(höheren Ranges Recht)に反するから全く顧慮されえない。斯様な「全世界に及ぶ法共同体の確信」に反する行為を国家がなした場合、実定法によってその処罰が妨げられることはない。¹⁰⁾ また国境法の当該条項は本来「人権を損わない方法で」解釈されるべきである。すると、「人権を侵害する様な正当化事由が行為時の解釈実務において許容されていたとしても、法律が将来に渡ってもその様に適用される、という期待は、保護に値しない」。国境警備兵の射殺行為を正当化した違法性阻却事由は、DDR国内法の原則に鑑みても行為時既に無効であった。よってその処罰は遡及禁止原則には抵触しない。以上が連邦通常裁判決の骨子である。

同様に連邦憲法裁も、普遍的で確固とした習慣に根差す「国際慣習法」(Völkerwohnheitsrecht)に則りつつ、「可罰性の根拠づけにあたってはこの場合には超実定的な法的諸原則に立ち戻る必要はない」との結論を導いた。DDR法がかかる法の精神に沿って正しく解釈されたならば、行為時に本来そう扱われなければならなかったであろう様な評価に従わなければならない。かくて連邦憲法裁は「国際慣習法」の法理を参照しながら、法治国家性原理が実現されていない事態における正当化事由の

遡及的無効化を承認したのである。

右の判例は押しなべて「第三方式」に準拠している。従って公式と遡及禁止原則の兼ね合いを吟味するには、まずもってかかる方式の是非を考察の主題に据えるべきであろう。即ち「第三方式」が拠り所とする「民衆の倫理的な見方」にせよ、「全世界に及ぶ法共同体の確信」や「国際慣習法」にせよ、超法律的規範の援用が罪刑法定主義と齟齬をきたす虞はないのか。

確かに「第三方式」は一見巧みな手法と思えなくもない。ところが徹底した法実証主義者の観察するところでは、この賢者の石にも「第一方式」や「第二方式」と似通った疵が見出されるところ。①まず、この方式も遡及効を認める点では他方式とあまり変わりがない。無論、遡及立法を制定したり無媒介に自然法論を導入するほどあからさまな遣り口ではない。しかし行為時に可罰性が取り沙汰されなかった行為、適法と看做されていた行為について、やはり事後に遡って帰責性を負わせている。②また法意識や慣習法は実定的なものとされるが、例えば「民衆の倫理的な見方」は第三帝国において事実上通用していたのか。更に「全世界に及ぶ法共同体の確信」や「国際慣習法」はなぜ普遍的な倫理感覚に相応していると言えるのか。仮に超法律的規範が広範な支持を受けているにせよ、そうした「事実」が直ちに実定法に対する「価値」的優位を保證する訳ではない。もし「第三方式」がこれらの批判を等閑に付して顧みないとしたら、「じつは、そこでは『民衆の倫理的な見方』は実定性の平面から自然法の平面に高められている」との疑念は、到底

払拭されえないであろう。

- (1) Vgl. Gustav Radbruch, Zur Diskussion über die Verbrechen gegen die Menschlichkeit, *Städtische Juristenzeitung* (SZJ), 1947, S. 131-136, S. 136.
- (2) Vgl. LG, Berlin, Urteil vom 20. 1. 1992, *Juristenzeitung* 1992, S. 691ff., *Neue Justiz* (NJ), 1992, S. 269ff., LG, Berlin, Urteil vom 5. 2. 1992, NJ, 1992, S. 419ff., BGH, Urteil vom 3. 11. 1992, *Neue Juristische Wochenschrift* (NJW), 1993, S. 141ff., BverfG, Beschl. vom 24. 10. 1996, NJW, 1997, S. 929ff., S. a. BGH, Urteil vom 25. 3. 1993, NJW, 1993, S. 1932ff., BGH, Urteil vom 18. 1. 1994, NJW, 1994, S. 2237ff..
- (3) Arthur Kaufmann, Die Radbruchschen Formel vom gesetzlichen Unrecht und vom übergesetzlichen Recht in der Diskussion um das im Namen der DDR begangene Unrecht, NJW, 1995, S. 81-86, S. 86.
- (4) 矢崎光圀「法実証主義——現代におけるその意味と機能——」(日本評論社 一九六三年)四二—四四頁。
- (5) 四カ国管理委員会と関連諸法令に関しては、Matthias Eizel, Die Aufhebung von nationalsozialistischen Gesetzen durch den Allierten Kontrollrat (1945-1948), Tübingen, 1992, 2. 章 5°。
- (6) OLG, Bamberg, Beschluß vom 27. 7. 1949, *Monatsschrift für Deutsches Recht*, 1950, S. 55f.
- (7) Gustav Radbruch, a.a.O., S. 133f.
- (8) この点でラートブルフと好対照をなすのが、厳格な構成要件・刑法の不遡及・类推解釈の禁止を掲げて管理委員会法を批判した「ツェン・上級ラント裁長官ホーデンマルツである」(Vgl., Hodo Freiherr von Hodenberg, Zur Anwendung des Kontrollratsgesetzes Nr. 10 durch deutsches Gerichte, SZJ, 1947, S. 113-123)°。ホーデンマルツ

は、遡及立法が法意識の著しい動搖を招き、結果として法秩序を再び不安定な状態に陥れかねないと危惧した。もつとも斯様な法実証主義的姿勢の背後で、裁判官が自己の「良心」や「内心の法感情」に基づき遡及法適用を拒否する可能性を示唆しており、その意味で超実定法的な傾向を有していると言えなくもない。矢崎はそこに「かくされた法的安定性の（「自然法」）の臭いを嗅ぎ取っている」（矢崎前掲書 八三頁。強調は原著者による）。

(6) BGH, Urteil vom 3. 11. 1992, NJW, 1993, S. 141ff.

(10) DDRも国際人權規約を批准しており、あまつさえその国際法教科書の中で「国家は、国内法秩序を盾に自ら引き受けた諸義務の遂行から免れることはできない」と教えていた。

(11) BrevG, Beschluss vom 24. 10. 1996, NJW, 1997, S. 929ff.

(12) 竹下賢「実証主義の功罪——ドイツ法思想の現代史——」（ナカニシヤ出版、一九九五年）六一頁。

三 ナチズム下における「司法の倒錯」の事例

ここで見落としてはならないのが、公式がその不法を断罪した当のナチスもまた、「超法律的規範」として「健全な民族感情」(Gesundes Volksempfinden)を設定していたという側面である。ナチス法は一種の「自然法」の体裁を纏いつつ実定法秩序を空洞化していった、という見解は、今日ではほぼ通説になっていると言つてよい。しかもその「自然法」は、超実定的理念を唱導する伝統的自然法論とは異なり、E・カウフマンやK・ラーレンツの営為にうかがわれる様に、民族精神に相応する実定的な「具体的秩序」から演繹されていた¹⁾。つまり方向こそ違え、

「実定的な法意識」による実定法統御を眼目とした「第三方式」と同じ構図が描かれていたのである。

「健全な民族感情」を刑事法の領域で最初に定式化したものとして、一九三五年に制定された「刑法改正法」²⁾を挙げることでできよう。同法第一条は犯罪構成要件メルクマールとして、「健全な民族感情」の文言を刑法第二条に挿入することを定めた。以来、ある行為に対して直接適用すべき刑罰法規が存在しないときには、「当該行為を処罰するに最も相応しい基本思想を有した法律」が援用される様になる。加えて同日制定された「刑事手続及び裁判所組織法の規定変更のための法律」³⁾第一条で、刑法に第二六七条aが補足される。「審理の結果健全な民族感情に従えば処罰に値するが、法律には違法であると明記されていない行為を被告人が為した事実が明らかになったときには、刑法典の基本思想が当該行為に合致するか否か、またその刑法典をしかるべく適用することによって正義が勝利を得られるのか否か、裁判官は吟味しなければならない」。続く第二条はライヒ最高裁に対し、法律解釈の際には国家革新による法観の転換を顧慮しなければならぬ、と義務づける。裁判官は過去の自由主義的価値観から派生した法原則に拘泥してはならず、従つて同法以前に下された判決・決定から逸脱してもよい、とされたのである。こうした措置のおかげで、裁判官による裁量の余地は著しく拡大した。だが伸縮自在な犯罪構成要件や類推解釈の危険、ひいては判例法の解体など、その弊害については改めて説明するまでもないであろう。

無論その裁量にあつては、自由心証主義などは保障されない。「ドイツ官吏法」第三条第一項及び第二項は、公務員の義務を次の様に規定する。「総統並びにライヒはドイツ官吏に対し、真正な祖国愛、献身、全能力を尽くして職務に専心すること、上級者への忠誠及び同僚への僚友精神を要求する。あらゆる民族同胞にとつて官吏は忠実な義務履行の模範たるべきである。官吏は、彼に特段の保護を与える総統に対し、終生忠節を尽くさねばならない。〔…〕官吏は、いかなる場合においても民族社会主義国家を無条件に擁護せねばならず、またあらゆる行為において、『民族と不可分に結合している民族社会主義ドイツ労働者党がドイツ国家思想の担い手である』という事実を旨としなければならない」。

とどのつまり、『ライヒ司法大臣の特別代理権に関する総統命令』が「ライヒ司法大臣は現行法に背馳することができる」と宣言するに至つて、司法は行政に従属させられ、罪刑法定主義もまた完全に息の根を止められてしまつたのである。

第三帝国における法政策の経緯を辿ると、「健全な民族感情」に代表される超法律的規範が、恰もトロイの木馬のごとくナチ・イデオロギーを潜ませていた事実が浮かび上がってくる。ところで司法は、かかる政治的圧力に抵抗するどころか、むしろ達成されたナチ革命の成果を進んで引き継ぐ姿勢を示した。司法権の独立ですら、ナチ運動を合法的に推進させる機関としての独立性と解釈される次第となる。その結果、「一九三三年以降裁判官は、単なる法律の奉仕者ではなく、従来の諸法律と民

族社会主義的な法感情とを結びつける、法創造的行為を伴つたプロカーの役割を務めた」のであつた。のみならず裁判官は、「健全な民族感情」という「実定的な法意識」を引用し、実定法の効力を遡つて否定することさえ厭わなかつた。実際にライヒ最高裁は、配偶者の一方がユダヤ系であるとの理由で、ニュルンベルク人種法律（一九三五年制定）を引き合いに出し、既に一九一九年に結ばれていた婚姻契約を遡及的に無効とする 것도適法である、と判断している。

つまりナチ・イデオロギーに迎合した裁判官は、法律制定以前には総統の意思を先取りした「合理的解釈」を通じて、制定後は遡及効を是認して、現実政治と法の一致を図つたのである。仮に全ての裁判官が法実証主義の原則を尊重していたら、「民族の敵」の権利もなお暫くは保障されていたであろうし、逆に政府はもつと早く立法を迫られたに違いない。

ともかくもナチスによる実定法秩序の破壊は、司法の手によつても行われた。だとすれば、不法を克服するために裁判官が実定的な法意識をもとに「法律を超える法」を想定し、解釈を変更したり法律の効力を遡及的に否定すればよい、と簡単に片付けるだけでは済まなくなる。法実証主義による批判を俟つまでもなく、そこに恣意的解釈の危険性が絶えずつきまとうのは疑うべくもないからである。

(一) Vgl. Ullrich Neumann, *Naturrecht und Politik zwischen 1900 und 1945*, in: Karl Graf Ballestrem (Hg.), *Naturrecht und Politik*,

Berlin 1933, S. 69-85, S. 70f. 特ニローレンツに關しては、金澤秀樹「ナチズム下の法思想におけるローレルの位置づけ」(社会思想史学会編『社会思想史研究』第二一號、一九九七年、九〇—九五頁)を参照されたい。

(2) Vgl. Gesetz zur Änderung des Strafgesetzbuchs vom 28. Juni 1935, *Reichsgesetzblatt I*, 1935, S. 839ff.

(3) Vgl. Gesetz zur Änderung von Vorschriften des Strafverfahrens und des Gerichtsverfassungsgesetzes vom 28. Juni 1935, a.a.O., S. 844ff.

(4) Vgl., Deutsches Beamtengesetz vom 26. Januar 1937, *Reichsgesetzblatt I*, 1937, S. 41ff. ユタヤ人や社会民主党・中央党メンバーの裁判官・檢察官等、一九三三年『職業官吏法』(Berufsbeamtengesetz)により罷免された。

(5) Vgl. Erlaß des Führers über besondere Vollmachten des Reichsministers der Justiz vom 20. August 1942, *Reichsgesetzblatt I*, 1942, S. 535.

(6) Ralph Angermann, Die geprellten „Richterkönige“, Zum Niedergang der Justiz im NS-Staat, in: Hans Mommsen/Susanne Willems (Hg.), *Herrschaftsfallig im Dritten Reich*, Düsseldorf, 1988, S. 304-337, S. 321.

(7) Vgl. RG. VI. Zivilsen. Urteil vom 2. Mai 1938, *Juristische Wochenschrift*, 1938, S. 2475.

(8) かかる政治司法が出来た遠因として、裁判官もまたヴァイマル憲法下の自由主義的法治国家を軽蔑していた事実が指示される。帝政を迫害し議会主義と政党政治に違和感を抱く司法官達は、帝政期のエリート官僚からヘアカデミックなプロレタリアートへの転落を絶えず憂慮しており、その反動として極右活動家の刑事事件審理においては概ね寛容な判決を下していた。これら(政治的)裁判官を一掃するべく、社会民主党は、裁判官の特権的地位保障の暫定的廃止を要求した。けれども状況は変わらず、一九二三年にはライヒ最高裁すら、「糞

ったれユタヤ共和国」(Pru: Judenrepublik)等の発言は憲法に則って構築された国体に対する攻撃にはあたらす、ただ現存する国体に侮辱を加えただけにすぎない」と擁護している(Vgl. Angermann, a.a.O., S. 305f.). 保守的で権威主義的であった裁判官の多数は、社会民主党の要求を、裁判官の政治的中立という原則を侵害するものとして拒否した。権威国家における法秩序を志向した彼らが、後になってナチス政権掌握を概ね承認したのも不思議ではない。少なくとも当初ヒトラーは、裁判官の地位保障を「モリと確約していたからである」(Vgl. Max Domarus (Hg.), *Hitler, Reden und Proklamationen*, Bd. 1, Würzburg, 1962, S. 229-237, S. 233.)。裁判官は法律に対「つのみ服従を誓つ」啓蒙された独裁官である(Vgl. Hans Frank vor der Verlebensammlung des Deutschen Richterbundes am 9. Juli 1933 in Nürnberg, *Deutsches Recht*, 1933, S. 92-93.) というナチスの賛辞を「自己の権威と社会的地位の強化を約束する手形として、裁判官達は積極的に受け容れた。ドイツ裁判官連合などは、「誘惑や脅迫により、またわざわざ詭えられた共和主義裁判官連合等の組織によって、政治が司法に持ち込まれようとしたであろう」と社会民主党を非難する一方で「司法の独立を保障してくれた」(1)ヒトラーに謝意を表明している(Vgl. Bericht der Deutschen Richterzeitung über den Empfang des Vorsitzenden des Deutschen Richterbundes Karl Linz durch Reichskanzler Adolf Hitler am 7. April 1933, *Deutsche Richterzeitung* 1933, S. 155f.)。

四 「事物の本性」に即した法の歴史性の把握

ともすれば民族社会主義のごときイデオロギーの隠れ蓑にされかねない伝統的自然法論と公式とを峻別すべく、ラートブルフ法思想における「事物の本性」(die Natur der Sache)の役割

に焦点をあてた論も目立つ¹⁾。個別的・具体的・実定化した超法的規範概念を強調するこれらの分析が、公式の正しい理解を促すために不可欠であるのは間違いない。但し第二節で提起された「第三方式」への批判を切り崩す反証としては、率直に言つて些か物足りないのである。なぜなら「健全な民族感情」もまた、個別・具体的で実定化された「正義」と目されていたからである。故に「第三方式」の妥当性を論証するには新たな理論的基礎が必要となる。つまり、「健全な民族感情」による実定法の否定は許されず、「民衆の倫理的な見方」や「全世界に及ぶ法共同体の確信」・「国際慣習法」による弾効ならば可能となる論拠を明示しなければならぬ。以下ではこの問題を、当の「事物の本性」を手掛かりに、それを法理念の一要素たる「合目的性」と比較させつつ検討してみたい。

ラートブルフ曰く、法理念は「正義」(Gerechtigkeit)・「合目的性」(Zweckmäßigkeit)・「法的安定性」(Rechtssicherheit)の三要素を含む。正義は普遍性を有するものの、それ自体は純粹な「形式」である。よつて合目的性の見地から法の目的を設定し、この目的を達成すべく正義に具体的な「内容」を付与しなければならぬ。とはいえ合目的性的の内容は、個人主義における自由・超個人主義における集団・超人格主義における文化など、信奉する世界観に応じて異なる。だが価値の相克を放置したままでは、社会秩序は樹立されえない。それゆえ神々の争いに終止符を打ち社会に安定を齎すために、三要素のうちでは法的安定性が優位を占めることになる²⁾。

合目的性が法理念の三幅対の一要素であるのに対し、「事物の本性」は法の素材として、法理念そのものに影響を及ぼす。「理念は素材に向かつて規定されているが故に、素材によつて規定されている」³⁾。法哲学の変数因子たる事物の本性は、習俗・慣習・習律などを通じて規律されている生活諸関係、「法的諸関係の社会的先行形態」という性質を持つ。「事物」とは、前法的な生活諸関係または生ける法の関係であり、「その本質からは新たな法規が推論せらるる」⁴⁾。翻つて「本性」は、「事物の本質、意味、生活諸関係そのものの性状から汲み取られるべき客観的な意味」⁵⁾を指す。「事物の本性は、なるほど存在するものではないが、存在するものと結びついている。それは実際の生活関係に付随する意味であり、この意味の根底に存している法理念の表現である」⁶⁾。要するに事物の本性は、所与の法素材が帯びている意味を担いつつ、その意味の中で法理念を具現化する働きを有すると思量されよう。ところでこうした意味の形成は、実は法理念の統制的機能を前提としている。なんととなれば事物の本性とは、詰まるところ生活諸関係が「法理念に関係づけられて持つ意味」(der auf eine Rechtsidee bezogene Sinn)にほかならないからである。従つて法理念の働きである「法学的構成」(die juristische Konstruktion)なしには、統一的な意味構造を把握でき⁷⁾ない。歴史的素材として法の形成に貢献する事物の本性は、法理念と相即しつつ立法者意思を現実化する。けれどもそれは、事実と価値と二元論的対立を緩和こそすれ、止揚はできない⁸⁾。かくて「何が正しい法か」という価値判断は、究極的には法理

念が下さなければならぬのである。

しかしながらここで特筆されるべきは、事物の本性に鑑みて正義に内容を付与する際の、アプローチの仕方であろう。即ち、法学的構成においては正義の意味が、単に国家が設定した合目的性からではなく、合目的性から離れて自由に形成されるのである。だからこそ事物の本性は合目的性とは違って、「制定法の精神に矛盾しない限りで」と但書を付されながらも、実定法の解釈・欠缺補充の手段に充てられるのである。

我々の認識能力では、絶対的に正しい「正法」(richtig& Recht)には到達しえない。新カント派シュタムラーの衣鉢を継ぎ、M・ヴェーバー、ラスク、カントロヴィッツの影響を受けたラートブルフからすれば、それは永遠の課題にとどまる。だからといって法律の正当性を査定する物差しを、各政治体制が標榜する法目的に預けてしまえば、正義ばかりか法の安定すら損なわれかねない。「法律を超える法」を輪郭づけるには、やはり事物の本性を踏まえた法哲学的考察が必須となるのである。

事物の本性は法の歴史性をクローズ・アツプする。法は単なる所与ではなく、況や実定法体系の総称でもなく、人間が逐次その発展に関わる法形成の〈過程〉である。歴史の中での法形成という着想を敷衍すれば、一民族・一文化集団の正義観¹¹普遍的正義ではない、との知見が得られよう。なるほど民族は、事物の本性にとって強固な土台のひとつに違いない。だが特定の民族が自己の法理解を絶対化し普遍的正義を僭称しても、それはいわば抽象的普遍の域を出ない。そうした〈普遍的正義〉

は、他民族が唱える別の〈普遍的正義〉との相対性を拭い切れず、あくまで特殊な正義観にとどまる。何よりそこには法理念との協業が全く見当たらない。「法律を超える法」を具体的普遍たらしめるには、法素材を世界史的視野で探索すべきであろう。ここでいう世界史とは、約言すれば人権概念の展開史である。けだし、「人類が過去の諸時代と諸社会とでの様々な経験と思索との積み重ねのなから到達した人間観および社会観に立つ法の在り方が、現代において(およそ法であるもの)の基本性として構想される」と言わねばならない。

こうした人権概念史の相の下に立つとき、ナチスによる法政策の全てが国民に積極的に支持されていたとは言い切れない。この点に関しては、人々はナチスの法律は法律として認知しながらも、他方で普遍的な公平感覚を有していた、という報告が幾つか寄せられている。例えばオットによれば、「あらゆる文化国民の人倫的意識において承認されていた、人間の共同生活における基本的諸原理」が当時のドイツ国民の精神深層構造にも存しており、それはドイツにおいて一八七一年の刑法典以来、ナチ時代の間もなお効力を保っていた¹²。またヴェルツェルによる次の指摘も看過できない。「これについてはヒトラーでさえ、安楽殺命令や最終的解決命令を秘密命令として発令するというまともな勸を持っていた。というのも彼の見解によれば国民の法意識はこうした措置に対してなお充分には『成熟して』いなかったからである¹³」。しかも国民は、公平感覚だけでなく、その感覚に相応したありうべき〈正しい法体系〉に対する信頼をも

失つていなかった。精神障害者の安樂殺に関する秘密命令が指示された際、時の司法次官シュレーゲルベルガーは、国民が安樂殺を正当化した秘密命令の存在を知らず、それゆえこの措置には法律の基盤が欠けていると考へ不安を感じている、と報告している。¹⁵⁾

斯様な「民衆の倫理的な見方」が実際に存在していたと仮定すれば、それに背反する法律は「法律の形をとつた不法」として社会的相当性を欠き、実質的には違法と感ぜられた筈である。「健全な民族感情」は、「民族」を謳つて「歴史性」を演出し、定着した習俗を擬制していた。しかし実態は、第三帝国の法目的を遲滞なく達成するための、イデオロギーの産物にすぎない。これについては既に第三節で詳述した通りである。

そのうえ「健全な民族感情」の援用や秘密命令の濫発は、ライヒ最高裁判決やシュレーゲルベルガーの報告が如実に示している様に、法的安定性にも引導を渡した。だとすれば、実質的正義のみならず罪刑法定主義もまた、不法支配により蹂躪されたと思ふべきである。罪刑法定主義は一種の自然法とも言われる。だがそのとき自然法は、法実証主義者が執拗に攻撃する伝統的自然法論と類縁性を帯びてはいないか。管見によれば「法的安定性の自然法」は、時間・空間を超越した永遠不変のドグマと看做されている嫌いがある。思うに罪刑法定主義も歴史的な法原則のひとつである。従つて、罪刑法定主義を厳守すべきか否かではなく、いかなる事情において遵守しあるいは制限を加えるべきか、と問う方が適當であろう。また罪刑法定主義が

法の中立性を維持するには、民主主義・自由主義による制度的保障が担保されなければならないことを忘れてはならない。

「第三方式」の妥当性根拠は、まさにこの点に求められる。^① 法律は事物の本性に照らして、歴史の中で法としての是非を査定されるべきである。人權を公然と無視する「法律の形をとつた不法」を否定する際には、罪刑法定主義は譲歩すべきであり、遡及効も限定的に許容される。^②「民衆の倫理的な見方」が実定的な「法律を超える法」として存在していた事実は、前述した諸報告から確認される。またそれは人權概念の展開史から見て、価値的にも普遍的な倫理感覚に合致している。

最後に裁判官の役割にも触れておこう。「裁判官にとつて、法律の妥当意志を有効に働かせること、權威に基づく法令の爲に自己の法感情を犠牲にすること、何が適法であるかだけを問ひ、決して正当かどうかを問わないことは、職業上の義務である」¹⁶⁾。しかし人權を恣意的に扱う不正な実定法に対しては、「法律家もまたそうした実定法の法としての性格を否認する勇氣を見出さねばならない」¹⁷⁾。相互に矛盾したこれらの言明は、実は同じ思想の延長線上にある。即ち、法学的効力論は「不正法」の効力を認めるに吝かではないが、不正の程度が甚だしいときには、法哲学的効力論がその無効を宣告する。「不正法」は正義や事物の本性に反するだけでなく、その極端な不正の故に法的安定性すら確保できないからである。

ラートブルフは、法律の無欠缺性を叫ぶ制定法実証主義に対して裁判官の価値判断を弁護する際、「法律とともに、法意識も

法源として認められるべきである⁽¹³⁾」と述べた。裁判官は、法意識と実定法との間を、過去の判例と現在の法テキストと予期される将来の法状態との間を行きつ戻りつ、事物の本性を解説し、法を〈発見〉する責任を負うのである⁽¹⁴⁾。

- (1) Vgl., Gerhard Sprenger, *Naturrecht und Natur der Sache*, Berlin, 1976, S. 120. 大橋智之輔「Natur der Sache について——『法化』論に関連させて——」日本法哲学会編『法哲学年報 一九九八 知的資源としての戦後法哲学』(有斐閣、一九九九年、一六六一—一八二頁)一六七頁。
- (2) Vgl., Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie* (1932), *GRGA*, Bd. 2, S. 302ff..
- (3) Ders., *Rechtsidee und Rechtsstoff* (1924), *GRGA*, Bd. 2, S. 453.
- (4) Ders., *Vorschule der Rechtsphilosophie* (1948), *GRGA*, Bd. 3, S. 139.
- (5) Ders., *Die Natur der Sache als juristische Denkform* (1948), *GRGA*, Bd. 3, S. 242.
- (6) Ders., *Vorschule der Rechtsphilosophie*, *GRGA*, Bd. 3, S. 140, *Die Natur der Sache als juristische Denkform*, *GRGA*, Bd. 3, S. 234 ff..
- (7) Ders., a.a.O., S. 236.
- (8) Ders., a.a.O., S. 235f..
- (9) Vgl., Alessandro Baratta, *Natur der Sache und Naturrecht*, in: Arthur Kaufmann (Hg.), *Die ontologische Begründung des Rechts*, Bad Homburg vor der Höhe, 1965, S. 104-163, S. 129f..
- (10) Vgl., Radbruch, a.a.O., S. 249.
- (11) Ders., a.a.O., S. 236. 「事物の本性」の〈證實〉と〈機能〉に関しては、金澤孝嗣が「法理念と『事物の本性』——『ラートアルフの公式』

における『法律を超える法』の意義——」(日本倫理学会編『倫理学年報』第五十集 二〇〇一年、七七—九〇頁)の中で詳細な分析を施している。

- (12) 井上茂『法哲学』(岩波書店、一九八二年)五頁。
- (13) Vgl., Walter Ott, *Die Rabruchsche Formel. Pro und Contra*, *Zeitschrift für Schweizerisches Recht*, Bd. 107, 1988, S. 335-357, S. 355.
- (14) Hans Welzel, *An den Grenzen des Rechts. Die Frage nach der Rechtsgeltung*, Köln/Opladen, 1966, S. 31. 強調は原著者による。
- (15) Vgl., Hinrich Rüping, *Strafjustiz im Führerstaat*, in: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Justiz und Nationalsozialismus*, Rosdorf, 1985, S. 97-118, S. 103.
- (16) Radbruch, *Rechtsphilosophie* (1932), *GRGA*, Bd. 2, S. 315.
- (17) Ders., *Fünf Minuten Rechtsphilosophie* (1945), *GRGA*, Bd. 3, S. 79.
- (18) Ders., *Rechtswissenschaft als Rechtsschöpfung. Eine Beitrag zum juristischen Methodenstreit* (1906), *GRGA*, Bd. 1, S. 419.
- (19) 「(1)こうした点から観れば、法は(法律とは違って)現在高でも状態でもなく、行為であり、故に『主体』から独立した認識の『客体』ではありえない。むしろ具体的な法は、解釈学的意味展開と意味実現の過程の『産物』である。規範と事例とは、それらの意味における相応が積極・形成的に創り出されてはじめて、互いに組み込む(包摂する)ことができるのである。意味の相応の創出というこの過程の中に法発見者ははたも入り込んでいるのであり、とりわけそれゆえにこそ、彼は歴史的な法発見者なのである」(Arthur Kaufmann, *Rechtsbegriff und Rechtsdenken*, in: Gunter Scholz (Hg.), *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. XXXVII, Bonn, 1994, S. 21-100, S. 68. 強調は原著者による)。ラートアルフの「ケルソフイテイク」に関しては、vgl., Radbruch, a.a.O., S. 409ff..

五 結 語

事物の本性に鑑みれば、「民衆の倫理的な見方」と並んで、「全世界に及ぶ法共同体の確信」や「国際慣習法」はグローバル・ヴェルでの「法律を超える法」である。するとDDRの「不法」に対しても、公式の適用可能性は開かれていると言えよう。勿論DDRと第三帝国とは単純に等置されえない。だが開かれた価値観の変遷という視座から、DDRの「不法」が「法律の形をとった不法」に該当するか否かを審理する途まで閉ざされている訳ではない。

「相対主義、それは普遍的なる寛容ではあるが、しかし不寛容に対してだけは寛容ではない」⁽¹⁾。この決然たる意思表示は、今や罪刑法定主義にも向けられる。遡及禁止原則に拘るあまり不法行為を免責することは、「即ち法治国家の名の下に(遡及禁止の鷹揚な解釈)、法治国家に反し人間を破滅させる政策を事後的に正当化し、かつまたそれによって政治的反对者を二度も『不法』に晒しかねない」からである⁽²⁾。

もとより公式は、法的処理においていつでも参照できる模範答案の様なものではない。それはむしろ、実質的正義と法的安定性との比較衡量が、法による過去の克服において常に課題となることを示唆しているのである。

(1) Gustav Radbruch, *Der Relativismus in der Rechtsphilosophie*

(1934), *GRG*, Bd. 3, S. 21.

(2) Monika Frommel, *Die Mauerschutzenprozesse—eine unerwartete Aktualität der Radbruchschen Formeln*; Prütjof Haft u.a. (Hg.), *Strafgerichtsbarkeit. Festschrift für Arthur Kaufmann zum 70. Geburtstag*, Heidelberg, 1993, S. 81–92, S. 91.

Overcome of the past by law? :

—The so-called “Radbruchsche Formel” and the prohibition
of the retroaction of law—

Shuji KANAZAWA

Abstract : This paper intends to clarify the applicability of the so-called “*Radbruchsche Formel*” for the judicial legislation (sec. I)

Radbruch regarded the overcome of the past by law as possible, because to him the retroactive effect of ex post facto law was the essence of “judge made law” itself. According to such interpretation even under the NS-regime the content of “*übergesetzliches Recht*” (meta-legal law) remained valid as “*ethische Auffassung des Volkes*” (ethical idea of people) and therefore “unjust” acts have been punishable from the time of performance. From post-WWII up to nowadays, from the NS-lawsuits up to the recent “Mauerschützen”-lawsuits the “*Formel*” has served as reliable pattern. However, that common interpretation demands further explication, because national socialists interpreted “*gesundes Volksempfinden*” (sound susceptibility of people) as “*übergesetzliches Recht*” (sec. II and III).

Hereupon it is necessary to point out Radbruch’s conception of “*Natur der Sache*” (the nature of things) to achieve an improved understanding of his “*Formel*”. This shows the historicity of law and the relatively free development of respective systems of law in a world historic process. Hence the national socialist’s idea of law and right can neither be seen as “*übergesetzliches Recht*” nor as “*Naturrecht*” (natural law) which has been made positive. In conclusion the “*Formel*” should be applied for the overcome of the past only if the validity of certain laws is measured by his definition of “*Natur der Sache*” (sec. IV and V).

Keywords : ex post facto legislation, Gustav Radbruch, human rights, legal positivism, national socialism, natural law, positive law, the nature of things.

偶然性唯物論とマルクス學位論文——クリナーメンの問題圈——

大 中 一 彌

はじめに

ルイ・アルチュセール(一九一八—一九九〇年)は、晩年に「唯物論の地下水脈」をめぐる幾つかのテクストを遺した。いわゆる偶然性唯物論の立場から、公式の哲学史に抗する「最後のマルクス主義哲学者」が向かったのは、二三歳のマルクスが掴んだのと同じ場所、すなわち古代ギリシアの唯物論者たち、「デモクリトス・エピクロスの路線」である。

本稿では、晩年のアルチュセールおよびマルクスの學位論文『デモクリトスの自然哲学とエピクロスの自然哲学の差異』(一八四一年^①)の両者において重要なクリナーメンという術語を検討する^②。周知のように、原子の斜傾運動を意味するこのエピクロス(厳密にはルクレティウス^③)の用語は、アルチュセールにおい

て「マルクスのために」や「資本論を読む」以来の目的論的・表出的因果性批判の延長線上に位置づけられる。その批判は、単に歴史的に存在したマルクス主義の経済決定論に向けられていただけでなく、単一の基底的時間性に支えられた歴史の概念化そのものに向けられていた。クリナーメンを前面に押し出す偶然性唯物論の構想は、この限りでハイデガーにおける歴史性的問題をもその賭金とした野心的なものである^④。

他方學位論文のマルクスにとって、このクリナーメンという用語は、デモクリトスとエピクロスの自然哲学を分かち指標である。例えばキケロなどにおいては、原子の渦巻き運動によって事物が必然的に生成することを説くデモクリトスの自然学に対し、垂直落下する原子が感覚不可能なほど微細に偏るとするクリナーメンの教義は、自然科学の必然性に対する外的付加にすぎないとみなされる(Cf. S. 269, 二〇〇頁)。これに対し『學位論

文」は、抽象的個性の契機としてのクリナーメンを評価する立場から、ヘーゲルの語彙との交渉関係のなかで、エピクロスが持つ哲学的貫性を擁護しようとする。すなわち自然哲学から宗教的意識(星辰崇拜)の批判に至るエピクロス哲学全体の境位を表現するものとして、クリナーメンが位置づけられる。

学位論文のマルクスのこうした立場は、晩年のアルチュセールのテクストと対質されるとき、その二律背反的性格において興味深い。一方においてマルクスは、エピクロス哲学が自己意識の哲学としてもつ啓蒙的役割を強調することで、当時自由主義的改革から後退し反動的色彩を強めていたプロイセン国家、およびそのイデオロギーとしてのヘーゲル右派的な言説を批判しようとする。しかし他方でヘーゲル左派の意識(の研究)からすれば当然であるが一八四一年のマルクスは「自由派のみが概念の派である」(S.330,二五七頁)と述べ、自己意識の哲学としてのエピクロス哲学というヘーゲルの概念構成をみずからのものとして引き受けてしまう⁽⁵⁾。

このような誤認^{メコンナシス}ないし二律背反をもつマルクスの学位論文を扱うことは、アルチュセールの読解との関係においていくつかの利点を有している。まず、クリナーメンという用語は、マルクスにおいて《切断期以前》に属するという端的な事実が再確認される。少なくとも学位論文においてマルクスが定位している哲学形式は、そのまま偶然性唯物論として流用可能なものではない。だがこの事実、科学とイデオロギーという科学認識論的な区分にのっとったアルチュセールの理解を再考させると

いう逆の意味でも有効である。「いまだ科学的問題設定を作り出していない」マルクスは、クリナーメンという哲学的道具を用いて何を行うのか。二三歳のマルクスが注視するのは、ひとつには哲学史上「デモクリトスに遅れてやってくるエピクロスの形象であり、ひとつには(ヘーゲルの、あるいは「科学的」)概念の裏をかくような表象やメタファーといったものの力能であるように思われる。

以下ではこうした観点から、アルチュセールの偶然性唯物論とマルクスの学位論文の双方におけるクリナーメンの扱いを検討してみたい。

(1) 底本には以下を用いた。Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke, Ergänzungsband erster Teil*, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag, 1968. (大内兵衛・細川嘉久監訳「マルクス・エンゲルス全集」第四〇巻、大月書店、一九七五年。なお「補巻」からの引用は注記なし。(S.11頁)のように行う。

(2) Cf. Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Gallimard, 1994. (今村仁司訳「哲学について」筑摩書房、一九九五年)「訳者あとがき」。なお本書は以下SPと略記する。

(3) Cf. J.-P. Faye, Introduction, in Maurice Solovine tr., *Epicure, Doctrine et maximes*, Hermann, 1965, pp. 9-10.

(4) Cf. Louis Althusser, «L'objet du «Capital»», in *Livre le Capital*, 3e éd., PUF, coll. «Quadrige», 1966, pp. 272-309. (今村仁司訳「資本論を読む」(中)ちくま学芸文庫、一九九七年、五二一-〇八頁)。

(5) Cf. Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Éditions La Découverte, 1993, p. 100. (杉山吉弘訳「マルクスの哲学」法政大学出版局、一九九五年、一五〇頁)。

(6) ヘーゲルによるストア派、エピクロス派、懐疑派の一般的位置づけについては、G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, Werke, 19, Suhrkamp Verlag, 1971, S. 249-255. (長谷川宏訳『哲学史講義』(中)河出書房新社、一九九二年、二〇九—二一四頁)を参照されたい。なお本書は以下「VGP」と略す。

一 偶然性唯物論とクリナーメン

晩年のアルチュセールが提示する偶然性唯物論は、それ以前の理論的展開の延長上に位置しながらも、ある重要な差異をなしている。原子の垂直落下という必然性の運動に対し、偶然性の契機、すなわちクリナーメンを対置する。「エピクロスの路線」は、弁証法的唯物論への批判的関与というアルチュセールの従来の立場と因果性の理論化という点では共通するものをもつが、偶然性唯物論という新たな名辞を与え、マルクス・エンゲルス・レーニンに「通常帰せられている」唯物論をも「一種の偽装された観念論」(SP, p. 43, 四五頁)として斥ける点で、従来¹⁾の立場との根本的違いを打ち出そうとするものであった。

しかしこの新しい立場は、依然素描の状態に留まるものでもある。実際、体系的な構築の成否という観点から見るとき、アルチュセール晩年のエクリチュールは、『マルクスのために』や『資本論を読む』の水準に遠く及ばないと言えよう。実践状態あるいは記述的状态に留まる諸観念を理論にもたらしこと一既に古典的ともいえるこうした徴候的読解の観点からすれば、偶然

性唯物論の諸テキストは、それ自身が理論的洗練の足りない、断片的かつあまりにメタフォリックなテキストということになる²⁾。

だが注意すべきことに、この時期のアルチュセールは、みずからの哲学の断片的性格を明確に肯定していた³⁾。この観点から事態を考えるなら、わたしたちはテキストにおけるメタファーを前理論的な残滓として切り捨てることはできない。それどころか、偶然性唯物論はわたしたち自身の一例えば徴候的読解をめぐるアルチュセール理解へ遡及的に効果をおよぼすものとなる。すなわち(フョイエルバッハ的な「転倒」といった)メタファーの意味作用に依存した曖昧な諸観念を、いかにより理論的な概念に洗練するかというベクトルから徴候的読解が従来理解されてきたとすれば、偶然性唯物論は逆に、一見理論的にみえる諸概念が、いかにメタファーの意味作用によって支えられているかというベクトルから、徴候的読解そのものを《再読》する余地を与える(「ひとは哲学においていくつかのメタファーの下でしか思考することはできない」と述べる際のアルチュセールの方向性である。彼のこの方向性は、パスカル、ニーチェ、アルトーの読者としてアルチュセールを描いてみせ、また「白い神話」哲学テキストにおけるメタファー⁴⁾で、A・フランスの『エピクロスの庭』を引きながら、異なる分野の科学的言説が同一のメタファーに依拠することを明らかにだすデリダの方向性と軌を一にするものである)。

さて、以下ではそうした《再読》の線に沿って、エピクロスの雨のメタファーを手がかりに、ひとつの哲学形式としての偶

然性唯物論、およびその内部でのクリナーメンの機能について考察を試みたい。

「雨が降っている。

この書がまず単なる雨についての書となるように。

マルブランシュは自問した。『なぜ海に、街道に、砂丘に雨は降るのか』。というのはよそでは作物をうるおすこの天の水も（そしてこれはとても良いことだ）、海の水には何も加えず、道路や海岸では消えていってしまうだけだからだ。

摂理による恵みの、あるいは摂理に反する、この雨について論じようというのではない。

反対に、哲学史を貫いていながら、言葉に発せられるやいなやすぐさま叩かれ、抑えつけられた深遠なテーマである、もう一つの雨をこの書は扱う。空虚の中を平行に落下する、エピクロスの子の『雨』（ルクレティウス）、スピノザにおける無限の属性の平行論の『雨』、そしてもちろん、マキャヴェリ、ホッブズ、ルソー、マルクス、ハイデガー然り、さらにデリダの『雨』である⁵⁾。

このエピクロスの原子の雨というメタファーは、アルチュセールが若年の頃から用いてきたマルブランシュの雨のメタファーとの差異化から成立している。マルブランシュでは、降雨の不規則性―作物をうるおすこともあれば、無益に消えてしまうこともある―から摂理の問いすなわち事物の意味の問いが立てられる。これに対し同じ「雨」の不規則性によってアルチュセールが与えようとするのは、マルブランシュの問いと根本的に

食い違うひとつの回答、《Essig》《Tya》、⁷⁾起源も目的もなくかく与えられてあるのだ、という回答である（唯名論による目的論と必然性の批判）。

唯物論者が目的論、それも自然の中の摂理という目的論の批判を行うのは自明なことと映るかもしれない。しかしここで重要なのは、アルチュセールが物質を消滅や痕跡の側から捉えていることである。

「偶然性唯物論が論じるのは」有名な「哲学的諸問題」から出発する代わりに、これを消し去り、かつみずからに「対象」を与えることをしない哲学です（哲学は対象をもたない）。つまり無から出発します。その結果わたしたちはあらゆる形式に対し無に優位を与え、現前に対し不在へ優位を与えることになり（大文字の）起源は存在しない。しかしその場合どうやって偶然性唯物論の哲学的立場を説明するのですか。―その点についてはこう言えるでしょう。偶然性唯物論は物質性のそれ以外のあらゆるものに対する優位を措定します。あらゆるものの中には偶然的なものも含まれます。唯物論というものは簡単に言うとな物質でありえますが、しかし必ずしも剥き出しの物質というわけではありません。「…」この議論を極端にまで押し進めますと、物質性は単なる痕跡であり、痕跡を残す身振りの物質性であって、この痕跡は洞窟の壁や一枚の紙に残された痕跡と区別しがたいのです。「…」デリダが指摘したように、痕跡（エクリチュールの）の優位は、話す声の音素の中にさえ見られます。物質性の優位は普遍的で「

(SP, p. 43, 四六一—四七頁)。

アルチュゼーリアンではない対話相手フェルナンダ・ナパロが、無から出発する哲学がどうして唯物論なのかという疑問をぶつけるのは当然である。これに対しアルチュゼールは、物質とは通常見なされない「空虚な」対象、例えば身振りが残す痕跡までも「物」と見なすという徹底性(「普遍性」)においてみずからの哲学は唯物論的だと答える。

ここで問題になっているのは最終審級で決定をおこなうのが物質だとする唯物論の根本規定そのものである。このような根本規定をもつ哲学が一種の形而上学に陥るのを避けるためには、何らかの転位の契機が必要である。アルチュゼールはこの意味で、物質性の優位の普遍性を言うということは「物質的生産力と一次原料の総計として誤って考えられた」(SP, p. 43, 四七頁)下部構造の優位を意味しないと述べる。「下部構造の優位」という概念の普遍性は、この概念が生産諸力としか結び付けられないときには馬鹿げたものになる。つまり下部構造のマルクス主義的概念をなすもう一方の契機、生産諸関係の導入がここで求められているといえる。というのもこの概念にこそ転位の可能性がかかっており、生産諸関係の存在(その再生産)が、はじめてイデオロギーの契機の下部構造への干渉を可能にするからである。

言いかえれば、生産諸関係の概念はここで土台・上部構造間の規定性の転位を可能にする契機として機能している(支配因移動の理論)。そしてこのちにヘーゲルにおける否定性と観念性

のつながりをわたしたちは見ることになるが、偶然性唯物論のなかで空虚(空)が物質的であるとされるのは、空虚が転位可能性として機能する限りにおいてである。否定的同一性において考えられた空虚は、マルブランシュの雨のメタファーによって立てられるような、消滅の《意味》をめぐる問いをもたらす。偶然性唯物論にとつてのクリナーメンの重要性もまた、この転位可能性の産出にかかっている。

「主要なテーゼを銘記しておきましょう。世界の形成以前には無数の原子が平行して空虚の中を落下しています。この主張の含意は豊かなものです。(一)世界が存在する前には、形づけられたものはいっさい存在しない、そして同時に、(二)世界のあらゆる要素は、世界が存在する以前に、永遠に、孤立してすでに存在していた。[...]続いてクリナーメンが出現します。クリナーメンとは、どこでも、いつでも、どのようにも生じる限りなく微小な傾きです。重要なことは、空虚の中を落下していく原子に傾きをひき起こし、隣りの原子との出会いをひき起こすことです。[...]そして出会いは出会いをひき起こし、出会いが束の間のものでなく持続するたびに、どこでも世界が生まれます。[...]けれどもここが肝心なところですが、出会いは世界の現実性を創造するのではなくて、原子自体に現実性を与えるのです。原子は、傾きや出会いがなければ、堅固さも実在性もない抽象的な要素でしかないのです」(SP, pp. 40-41, 四二—四四頁)。

原子は、世界の存在以前から存在するにもかかわらず、クリ

ナーメンによる出会い以前にはその現実性をもたない。すなわち原子は、出会いの状態にないときの抽象的な様相と、出会いの状態にあるときの事物を現に構成する様相との二面を有する。『学位論文』がいうところのアトモイ・アルカイ（原理としての原子）とアトマ・ストイケイア（構成要素としての原子）の差異である。

ここから知られるのは、哲学史上のさまざまな一少なくとも二つの概念的対が問題だということである。それはひとつには、抽象の様相にある原子と、事物を現に構成する原子という対に見られる本質と現象（存在）の対であり、いまひとつはクリナーメンの語が強く含意する、必然性と自由の対である。

偶然性唯物論は、少なくともこの後者の対（必然性と自由）について、学位論文におけるマルクスと異なる構成をとっている。後にみるように、学位論文のマルクスは、クリナーメンによる自由の契機を語る際、原子（自己意識）の無限性という問題設定によっている。これとは逆に、理論的反ヒューマニズムに立ってきたアルチュセールは、自由の問題を主体的自由と必然性という問題設定から分離すべきことを直截に主張する。

「偶然性唯物論がある危険を表していたからこそ、哲学的伝統はこれを解釈して自由の観念論の方へ反らしてしまったのです。（以下自由の観念論の説明）つまり空虚の中を平行落下するエピクロスの子が互いに出会うということは、一クリナーメンによって産み出される傾きの中に一必然性の世界のただ中における人間的自由の存在を認めるためだとすること

です」（SP, p. 42, 四五一―四六頁）。

自由の観念論はエピクロスの創案にかかるクリナーメンを、デモクリトスの自然学的必然性に対する外的付加とみなす。つまり自由の基体としての人間的意識という範疇を挿入する。これに対し偶然性唯物論は、あくまでクリナーメンの原子に対する非目的的な先行性を主張する。「傾きがそもそもあったのであり、何かから派生したのではない」（EPP, I, p. 541, 五〇二頁）。この点でエピクロスの「雨」は「あらゆる現実性に対する（大文字の）意味の先行性」（EPP, I, p. 540, 五〇〇―五〇一頁）を措定するマルブランシュの雨、すなわちロゴス中心主義の対蹠点に位置している。

- (1) 「この唯物論はその名に値するために体系へと洗練されなければならぬ」という哲学ではない」（SP, p. 35, 三四頁）。
- (2) Louis Althusser, *Éléments d'altérité*, Hachette, 1974, p. 79. (西川長夫訳「自己批判」福村出版、一九七八年、七〇頁)。
- (3) Cf. Jacques Derrida, (Louis Althusser), in *Les lettres françaises*, no. 4, 1990, p. 26.
- (4) Cf. Jacques Derrida, *Marges*, Minuit, 1972, p. 255, note 6.
- (5) Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, STOCK/MEC, 1994, p. 539. (市田良彦・福井和美訳「哲学・政治著作集」藤原書店、一九九九年、四九九―五〇〇頁)。なお本書は以下EPP Iと略記す。

(6) Cf. EPP, I, p. 53, note c, 五七〇―五七二頁、注（一七）。

(7) Cf. SP, p. 41, 四四頁。

(8) SP, p. 43, 四七頁。なお邦訳書の訳文を掲げる。「下部構造の優位という観念の普遍性は、それを生産力と関連付けないなら馬鹿げたもの

になります」〔強調引用者〕。

二 マルクス学位論文とクリナーメン

マルクス学位論文はその第二部において原子の斜傾運動すなわちクリナーメンを扱う。その冒頭でマルクスは、エピクロスにおける空虚中の原子の運動を、(一)直線における落下、(二)直線からずれた落下、(三)原子の反発、の三種に分類し、第二の斜傾運動をデモクリトスからエピクロスを分けるものとする。つまり、クリナーメンは『学位論文』においてこの両者の差異というモチーフと結びついている。

この点でまず重要なのは、ヘーゲル哲学史がデモクリトスとエピクロスの間に自然哲学上の差異を認めていない (cf. *VGA* S. 298, 二五〇頁) ということである。『学位論文』自体ヘーゲルのこの同一視に対する批判から始まるが、ヘーゲルにおけるこの哲学史上の同一視の背景をなすのは、古代唯物論における原子(二者)の相互関係が総体として外面的なものだという『大論理学』の認識である。

「二者と空虚は全く外面性にまで引き下げられた対自在存在であり、極度に質的な自己内存在である。一者はすべての他在の否定であるが故に、一者の直接性または有はもはや規定しえないもの、変化しないものとなったのである。それゆえに、この一者の徹底的な冷淡さに対しては、すべての規定も、多様性も、結合も、全く外面的な関係にすぎないことになっ

ている」。

デモクリトスと異なり哲学史上プラトン・アリストテレスの後にエピクロスは位置づけられるにもかかわらず、ヘーゲルがその哲学史において両者を安んじて同一視できるのは、この原子間関係の外面性のためである。『大論理学』は、これらの「多くの一者」(古代唯物論の原子を、対自在存在として質から量への転化の直前で扱う。というのもこの質から量への転化こそは、対自在存在の外面的な関係性を、内的に止揚するものだからである。そしてこの原子の転化を『大論理学』において支えるのは、反発と牽引の弁証法である。他方MEGA版のテキストから『学位論文』を仏訳したジャック・ポニエが指摘するように、このテキストでマルクスは、前述の弁証法の一方の契機である牽引の語をほとんど用いない^②。

ではこの反発と牽引の弁証法とは何か。評価を異にしながらも『学位論文』のマルクスも認めるように、原子の他の原子に対する反発とは「他者に対する一切の関係の否定」(S. 298, 二一三頁)である。これに対し牽引は、反発という否定性そのものの否定である。すなわち、諸原子の反発における相互関係の不在という否定性をさらに否定するものとして、ヘーゲルにおいては牽引の契機が引き出される。また『大論理学』において、この否定の否定としての導出は、多数の原子が原子として等一であるという観念性から牽引が導出されるものであることも意味している^③。ヘーゲルにとって内的な移行は、このように観念性と否定性を媒介とした牽引の働きによって可能となる。

ヘーゲルの立場をこのように一瞥するとき、クリナーメンを前面に押し出す『学位論文』が、なぜ同時に牽引を後景においやるのかが理解される。クリナーメンは原子を互いに出会わせ物体を構成させる点で一見牽引の役割を果たすようにみえるが、実際にはあくまで原子と空虚の境位に、つまり表象の境位にとどまっている。観念性・否定性を媒介とする結合を「概念」の内的な発展とみるヴィジョンを、クリナーメンは共有しないのである。クリナーメンによる物体の構成は、確かに原子の衝突と反発を通じて行われる、が、この物体の構成のなかで原子が質的に解消されはしない。諸原子はその後も離合集散を繰り返し、諸物体を不断に生成消滅させ続ける。

それでは牽引の契機を持たない、クリナーメンを通じた原子による物体の構成とはいかなるものなのか。『学位論文』は「傾きそれ自身の考察」(S. 280, 二〇八頁)にあたって、今度は「エンチュクロペデー」(自然哲学)に見られる点と線の弁証法を参照する。この点と線の弁証法で問題となるのは、エピクロスの「雨」のメタファーに見られるような、垂直落下の運動である。マルクスによれば、「どんな落下する物体も、それが描く直線のなかで止揚されている」。すなわちこの落下という運動の観点から見るとき物体の属性——リングゴであろうが鉄片であろうが——は問題にならない。落下する原子は運動する点、「ある一定の定在——つまり物体のえがく直線——のなかでその個別性を棄てている非自律的な点」である (S. 280, 二〇八—二〇九頁)。

原子の個別性の、運動における揚棄という点だけからすれば、

牽引の運動も点と線の弁証法も同じであるように見える。しかし『学位論文』の文脈では両者の意義は異なる。というのも、牽引の場合、マルクスは「空間の相互外在」(idem)、すなわち原子間関係の外面性を擁護しつつ、この運動そのものを不在とすることができた。これに対し落下の場合、そもそもエピクロスが原子は落下すると述べている以上、落下運動そのものを原子の個性性に定位しつつ否定しざることはできない。換言すれば、ここでマルクスの叙述は、運動と個性性という弁証法の問題——すぐれて偶然性唯物論の対象でもある——に直面するのである。

さて、点と線の弁証法においても、無媒介・無規定に措定される点は、対自在存として空間の否定(ハイテガーのいう「点性」)である。ところが空間に対する質的差異としての抽象的な点は、実際に描かれるや否やひとつの空間的広がりを持ち始める。マルクスはこの意味で「直線は点の定有である」(S. 166, 一一三頁)と言う。つまり空間の否定としての点、その抽象性を否定され直線になる。かくして否定性は点から直線だけでなく、直線から平面へ、平面から空間へとその規定性を発展させていく。

この規定性の発展は、しかしながら抽象的個性性としての点(原子)にとつては、自己の絶対性が(垂直落下の運動が描く)直線内部で消失するということに他ならない。『学位論文』のマルクスにおける斜傾運動の重要性は、まさしくこの原子の抽象的位相と、「相対的な定有」(S. 280, 二〇九頁)を原子に付与しつつ原子をおのれに従属させる垂直落下の運動との対立にあつて、

クリナーメンが媒介者として占める独自性に由来する。

この独自性を見るべくヘーゲルの点と線の弁証法にいま一度戻るならば、その内容は以下の二点に集約される。(一)垂直落下の運動⁽¹⁾は線は、⁽²⁾実定的な要素としての点の集合ではなく、(空間の否定としての)点の(概念の運動による)否定によって形成される—すなわち「線が点から成り立つのではないし、面が線から成り立つのではない。このことは概念から出てくる」(BN §296 S. 45. 訳五二頁)。そしてこの論点と表裏をなすのは、(二)原子間関係の外在性(自己意識の絶対性)に固執する立場は、その抽象性・固定性において表象の境位に留まるものとの批判である—例えば「表象的反省にとっても一方に原子を立て、それと並んで他方に空虚を考えるということは考え易いことである」⁽³⁾。だがこうした「表象」の固定性を否定するのが概念の働きである。そして点と線の弁証法はまさしくこの否定を内容としていた。すなわち、当初空虚との対立において抽象的・空間的に表象される原子は、垂直落下のうちで「より具体的な」⁽⁴⁾相対的定有を獲得する。ところがこの相対的定有とは、空間の否定としての原子に対しさらに行われる概念的否定の産物である。

このような内容をもつ点と線の弁証法との対比において、『学位論文』のクリナーメンは以下のように理解される。まず第一に、クリナーメンは原子の斜傾運動として、空間的な表象の境位に属する。そしてこのことは必然性(垂直落下)と偶然性の差異だけでなく、概念の運動(点と線の弁証法)と空間的表象の差異をも含意する。事実、点と線の弁証法で否定の対象となつた

表象の諸特徴は、『学位論文』において保存され、肯定される。

例えば斜傾運動は垂直落下を無効とせず、空間的な表象のうちこれと並存する(一方向の運動のみでは真空中を等速で落下するエピクロスの原子は出会わない)。また例えば空間一般の否定、表象の悪しき固定化とされた原子の不壊性は、『学位論文』で自己意識の無限性の形象となる。第二にクリナーメンは、垂直落下、つまり必然性の運動に対するオルタナティブ—「原子の現実的な魂」(S. 282. 二二頁)—でありながら、点と線の弁証法における概念的否定同様の、ひとつの産出の原理である。すなわちエピクロスの原子論にも物体(相対的定有)の生成消滅は存在し、その原理こそ斜傾運動により惹起される原子の出会いである。

この出会いの契機は、クリナーメンの二律背反的な性格を浮き彫りにする。出会いの契機を捨象して構想するとき、クリナーメンは垂直落下に対する斜傾運動としてつねに表象の実定性の範囲内に留まり続ける。しかし出会いによる物体(相対的定有)の構成は、クリナーメンが概念的否定性となんらかの關係を持たざるをえないことを明らかにする。なぜなら、原子の離合集散による物体の生成消滅は、点と線の弁証法で見た点の直線による止揚と同じく、(物体の)個性性の否定の契機を孕むからである。だが無論、この平行関係は条件つきである。すなわちクリナーメンにおける否定性があくまで相対的定有にのみ向けられるのに対し、点と線の弁証法は原子そのものの否定、空間に対する抽象的否定性としての点の否定である。

わたしたちは、このクリナーメンの概念的否定性の側面をど

う捉えるべきだろうか。ここで重要なのは、ヘーゲルにおいて概念が「エンチュクロペデー」に従えば「すぐれて「時間の力能」として捉えられていた点である。実際、ここからクリナーメンの二律背反性について以下が帰結される。すなわち、原子論にとって本質的な諸原子の世界でクリナーメンは斜傾運動として空間的表象だが、出会いによって構成される相対的な現象(物体)の世界でそれは概念的否定性であり時間である。そしてクリナーメンのこの二律背反的性格は、「エンチュクロペデー」の「空間の真理は時間である」という立言と重ね合わせられるとき一層明らかになる。つまりクリナーメンは、物体の構成原理として時間的性格を帯びながら、斜傾運動という空間的表象以上の(概念的)根拠に遡行しない。要するに、原子の偏りという表象的実定性は、その(時間の)概念の欠如において、偏差としての遅れを構成する(そしてエピクロスのヘーゲル哲学史における境位そのものが、こうした遅れである)。換言すれば「すべてを産むとともにその産兒を食い殺すクロノス」⁽¹⁾であるような時間からのズレとして、クリナーメンの時間性は存在する。諸原子の出会いには、かくしてクリナーメンの時間的次元を現出させる。無論『学位論文』のパスベクテイヴからすれば、エピクロスの原子とは第一にクロノスの時間に抗する企てである。しかしこの企ての只中で、クリナーメンは原子の不壊性自体を、「空間をその全領域にわたって否定する原理」(S. 263, 二〇九頁)に変える。マルクスにとってエピクロス哲学は、この意味で「時間の哲学」となる。

「それゆえ、原子の直線的な道からの偏りは原子の法則であり、脈動であり、特殊的な性質である、と言うことができる。そしてこの点こそ、デモクリトスの教説がまったく異なったものであって、エピクロスの哲学のように時間の哲学ではなかったゆえんである。『だが、もし原子が偏ることをならいとしないといふれば、すべてのものは「…」底深い空虚のなかを下方へと落ちていったであらうし、諸原理(原子)には、衝突もおこらず、打撃も生ぜず、こうして自然はなにもつくりだしはしなかつたであろうから。』」(S. 112, 一三三頁)。

まさに述べた通り、クリナーメンは表象の境位にとどまっていく。クリナーメンが斜傾運動として、原子の垂直運動にあくまで空間的に対置されるのはそのためである。しかし他方、クリナーメンは諸原子を出会わせる運動としてすぐれて空間の否定である。『学位論文』の賭金をなすもの「すなわちエピクロスとデモクリトスの自然哲学の差異」とは、まず(一)表象の実定性に支えられた原子の不壊性において、そして(二)垂直方向からの偏差を出会いのなかで現実化(時間化)することによって、哲学史を貫通する概念の時間的進行に抵抗することである。もちろんヘーゲル哲学史の進行からすれば、一者の境位へのエピクロスのこの固執はひとつの遅れである。そしてそこから、論文の冒頭に置かれたプロメテウスのようなメタフォリックな表象に配視することが必要となる(V. S. 263, 一九〇頁)。そこにあるのはマルクスの立場に対応する Zeitphilosophie の不在である。換言すれば、学位論文でのマルクスは、エピクロスの境位

をヘーゲル哲学史の内在的図式から「顕微鏡的に」拡大することとで(Cf. S. 268. 一九五頁)・もっひとつ別の時間の側 概念のあり方を求めるのである。

- (1) G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, Werke, 5, Suhrkamp Verlag, 1969, S. 185. (武市健人訳「大論理学(上S1)」岩波書店、一九五六年、二〇一―二〇三頁)。なお本書は以下 WL と略記する。
- (2) Karl Marx, *Differenz de la philosophie de la nature chez Democrite et Epicure*, Jacques Ponnier tr., Editions Ducros, 1970, p. 305.
- (3) Cf. WL, S. 192-194, 二一一―二二三頁。
- (4) 牽引の語はただ一度、星辰崇拜の対象としての諸天体が「反発と牽引の体系」(S. 302. 二三四頁)をなしているという批判的文脈でのみ登場する。
- (5) Cf. 面一也「ヘーゲルにおける時間と自由(一)」早稲田政治公法研究 第五七号、一九九八年、二八七―二七頁。
- (6) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, siebente unveränderte Auflage, Max Niemeyer Verlag, 1953, S. 429. (細谷貞雄訳「存在と時間」(下)ちくま学芸文庫、一九九四年、四一一頁)。Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), II, *Die Naturphilosophie* (mit den mündlichen Zusätzen), Werke 9, Suhrkamp Verlag, 1970, §254 Zusatz, S. 43. (加藤尚武訳「自然哲学」(上)岩波書店、一九九八年、四九頁)。なお本書は以下 EN と略記する。
- (7) WL, S. 185, 二〇二頁。
- (8) EN § 258 Zusatz, S. 49, 五八頁。
- (9) EN § 257 Zusatz, S. 48, 五六頁。
- (10) Cf. 例えはキケロの言「エビクロスは言う、原子は、重さによって上方から下方にずれる」と、こんなことを主張するのは、言おうと欲す

ることを弁明できないよりもっと恥ずかしい」(S. 278. 二〇七頁)、S. 275, 二〇三頁、S. 227, 二二六頁。
(II) EN § 258 Zusatz, S. 49, 訳五七頁。

おわりに

以上でわたしたちは、アルチュセールの偶然性唯物論、マルクスの学位論文双方においてクリナーメンが占める位置を概観した。唯物論「科学」として歴史的に存在したマルクス主義の言説とは対照的に、その「始まり」と「終わり」を劃す両者の議論は、ヘーゲルによって初めて哲学的なものとなった哲学史(Cf. S. 261. 一八九頁)との内部的対峙によってしるしづけられる。

しかしいかにこれらの対峙が哲学史に対し内部的であったとはいえつまり『学位論文』においてはヘーゲルの「方法」の「体系」に対する⁽¹⁾、偶然性唯物論では唯物論の観念論の優位に対する対峙⁽²⁾、両者がクリナーメンを対象としたのは、哲学史に対し内部的な一要素をそれとしてとりあげるためではない。反対に、本稿で検討した両者の試みは、クリナーメンが哲学史という対象にとっての限界概念とみなされることを示している。すなわち、クリナーメンはひとつのメタフォリックな表象でありながら、表象の論理(ロゴス)そのものから反れ(第一節)、また概念の時間からも反れていくのである(第二節)。そしてこの後者、クリナーメンの時間性の問題は重要である。

というのもこの内容こそは、哲学史の内部から問いを発するということだが、哲学史の外部としての社会的実践にどのように関与できるのか、という続く問いに答えるからである(ちなみに、この「外部」の問題を、数年後若きマルクスによって開始された国民経済学へのラディカルな移行と同一視することは必ずしもできない。例えばいわゆる価値法則においても、価値と価格の偏倚という問題構成はなくなる⁽²⁾。そして成熟期のマルクスにとっても資本主義における剰余価値収奪とはすぐれて一強度まで含めた一労働時間⁽³⁾の長さの問題であった)。

この第二の問いについていえば、とりわけエピクロススの境位に若きマルクスが着目した事実から本稿がひきだしたのは一そしてこの問いこそアルチュセールとともに今日なお『学位論文』を読むに値するものとして一遅れの時間性である。遅れの問題は一ヘーゲルの「体系」に「方法」を対峙させた結果として一ヘーゲル体系におけるエピクロス哲学の時代錯誤^{アナクロニスム}として現れる。プラトン・アリストテレスといった総体的哲学⁽⁴⁾ S. 215. 一五八頁)以前に現れるデモクリトス自然学とそれ以後に現れるエピクロス自然学の内容が、もし「体系」が言うように同じならば、「方法」がいうところの哲学的「発展段階」と哲学者の生存年代との同時代性は破綻する。自然哲学への顕微鏡的接近クリナーメンの分析)はこうしてひとつの時間の歪みを哲学史に発生させ、『学位論文』はこのエピクロスの遅れにおいて自由主義的メタファー(プロメテウスその他の形象)を介入させたのである。

このエピクロスの遅れは、若きマルクスの特殊性を「後方への回帰⁽³⁾」の時間性に見、またジャン・ギトンに「私はいつも遅れが進みと結合する状況に魅惑されました」と述べるアルチュセールの時間性論にまったく節合可能である。そしてこの節合は、本稿で少しく示してきたように、兩粒の「偏り」という空間表象によってのみ語られがちな偶然性唯物論を別の領野に向かって解放するものである。そしてこの別の領野とは哲学史を内破させる時間性の領野であると同時に、哲学史においてひとつの遅れとみなされた空間にその眼差しを注ぎ、この遅れとみなされた境位から「社会的な発話の位置を獲得する⁽⁵⁾」ことにおいて、政治的な領野でもあるだろう。

(1) エンゲルスが「ルードヴィヒ・フォイエルバッハとドイツ古典哲学の終結」で行った定式化である。

(2) 『哲学の貧困』ドイツ語第一版序文。

(3) Louis Althusser, *Pour Marx*, François Maspero, 1965, pp. 72-78.

(4) 河野健一・田村敏・西川長夫訳「マルクスのために」平凡社ライブラリー、一九九四年、二一七―二〇頁。

(5) Jean Gutton, «Un document» in *Life*, no. 148, janvier 1988, p. 85.

(5) 小笠原博毅「文化政治におけるアーティキュレーション」『奪用』し『言葉を発する』こと』『現代思想』「総特集ステュアート・ホール」二六巻四号、一九九八年三月、二八二頁。

Aleatory Materialism and Marx's Dissertation : Problematic Sphere of Clinamen

Kazuya ONAKA

Clinamen, which refers to the declination of atoms, emerges twice in the marginal spheres of "Marxist science": it appears in the Dissertation of Marx (1841), and in Althusser's writings in 1980s, which advocate *aleatory materialism*.

Firstly, I stress the "problematic," uncertain character of these spheres of Clinamen in the eyes of the *concept*. In fact, the conceptual unity of the global sciences (Hegelian science for the Dissertation, Marxist theory for the aleatory materialism) breaks up in the respective contexts. This conjuncture drives both authors to change their discursive element. Then, they invoke the *metaphorical* signification of Clinamen so as to displace the pretended univocality of the scientific concept.

Secondly, I examine the *temporal* dimension of Clinamen. In effect, Hegelian determination of the dialectical concept as "Macht der Zeit" is understood as partially the case of Clinamen: the latter, like the former, is a principle of becoming. However, the "problematic," metaphorical character of Clinamen restricts *the work of the negative*, which is essential to the dialectical concept. Epicurean atoms tarry in *the fixed positivity of representation*, which is "over-taken" by Hegel.

I conclude with a political reflection on this remarkable "backwardness" of Clinamen.

音楽の聴取タイプと社会認識の原理——アドルノ『新音楽の哲学』に関する一考察

桐原隆弘

はじめに—『啓蒙の弁証法』の補説としての

『新音楽の哲学』

Th・W・アドルノ（一九〇三—一九六九）の音楽哲学の主著として知られる『新音楽の哲学』は、アドルノ自身が序文で述べている通り、「『ホルクハイマーとの共著である』『啓蒙の弁証法』への詳細な補説」として書かれた。啓蒙的理性が野蛮と手を結ぶに至る近代史的内的メカニズムを辿ることを通じ、啓蒙が神話に転じた、否むしろ最初から神話それ自体が啓蒙であったというシヨッキングな命題を中心に論じられ、さらにその歴史哲学的見通しの上に立ちつつも、人間性を解放するという啓蒙的理性に備わる可能性、潜勢力を探ろうとしたこの社会哲学の著作が、なぜ音楽論の「補説」を必要としたのかということは、必

ずしも定かではない。しかし音楽は歴史の中で人間の表現手段として視覚表現および言語表現と並ぶものである。したがって人間性を抑圧する歴史の呵責ない威力を人間主体とりわけ個人の側から概念でもって対象化しつつ捉え、そうしてこれを乗り越えるという、ホルクハイマーおよびアドルノの社会哲学が概念でもって表現した事柄を、芸術が、この場合音楽が、あるいは音楽の解釈が「補説」ということは十分に考えることができる。実際、アドルノは次のように『美の理論』において述べることに、人間が沈黙して追従しなければならぬかのように見える歴史の過程を災い、あるいは抑圧的原理と呼び、これに芸術が抗する可能性を積極的に評価しようとする。

芸術は災い (das Unheil) であり抑圧的原理 (das verdrängende Prinzip) に対して無益な抗議を行う代わりに、抑圧されたものを楽しみつつ同時にそれを受け入れる。芸術が災いに

同化して、災いを表現することは、災いを無力なものに変えて先取りする (antezipiert seine Entmachtung) ことにほかならない。災いを写真のように写し取るのでもなければ偽りの幸福を描くのもなく、このように先取りすることによって、真正の現在の芸術の態度は、陰鬱で客観的なもの書きかえられる。(T. S. 35)

もっとも、「抑圧的原理に対して無益な抗議を行う代わりに、抑圧されたものを楽しみつつ同時にそれを受け入れる」とか「真正の現在の芸術の態度は、陰鬱で客観的なものに書きかえられる」といった表現だけに着目するならば、「抑圧的原理」の「受け入れ」とは歴史的運命に追従することであるとか、あるいはそのような運命への追従がおのずと「陰鬱で客観的な」現代の芸術の態度を規定しているのだという解釈の余地を与えるかもしれない。しかしながらこの文のポイントはむしろ、「災いの先取り」にこそある。先取りされた災いは、現実の効力をもたない。つまりこの災いの無効化は、言語をはじめとする対象化する表現手段に備わる、先取りの機能によって可能となる。すなわち、「苦悩は、概念の俎上にのせられるならば、沈黙し、結果を伴わない。」(Ibid.)

ここでアドルノが何よりも言いたいことは、「抑圧的原理」という人間にとって避けることのできない、人間が常に対峙している事柄にいかにして抗するかということである。そしてその抵抗を無力なものに終わらせないためには、抑圧的原理を「受け入れる」こと、さらにはこれを「楽しむ」ことさえ必要であ

るとというのが、アドルノの見解であった。抑圧的原理が現実のものとなって災いが人間を圧倒することを回避するためには、予め抑圧的原理を「先取り」というかたちで我が身に引き受けることが必要であるというのである。

とはいえ、抑圧的原理を先取りすることによってこれを無効化するといっても、これが歴史の運命をそっくりそのまま引き受けるということの意味するのでない限り、何らかの規範に従って歴史の方向を変えるということは当然課題となってくる。

アドルノは現実の社会変革には比較的冷淡な態度をとっていたようであるが、彼は殊音楽に関しては一層、それが規範を掲げるといふことなくして、あるいは規範によって統制されるということなくして、むしろ「災いを写し取る」ことによって「偽りの幸福を描く」ことを拒むという傾向を強くもつものとして捉えていたようである。というのもアドルノは、新しい音楽が陥った二律背反に対し、規範という観点から解決の方向を示すことはしないで、後に詳述するように「幻想なしで終わりまで二律背反を見届けること」が必要であると考えたからである。その結果、啓蒙的理性の機能は、音楽においては他の表現手段にも増して、啓蒙の弁証法という歴史哲学的過程を変革することなく、これを冷徹に記録するという色調を強めることとなる。彼がシェーンベルクの音楽を「プロトコール」的であると述べたのはそうした背景からである。

私はそこで、『啓蒙の弁証法』の補説としての『新音楽の哲学』を、その中に啓蒙的理性の潜勢力を探るといふ見地からという

よりはむしろ、どちらかと言えば啓蒙が野蠻と手を結ぶという歴史哲学的過程を写し取つたものとして捉える見地の方に重きを置いて、考察していきたいと考える。その際、古典派からロマン派を経て表現主義ないし新即物主義に至る音楽表現の様式の展開を、アドルノがいかに聴覚に内在する論理に則して論じたかを、明らかにすることが主眼となる。

『新音楽の哲学』は前半部と後半部に分かれており、前半がシェーンベルク論、後半がストラヴィンスキー論であった。各々はそれぞれ別々の論文として書かれ、一冊にまとめられたものである。したがってこの著作全体に一貫して流れている特定のテーマを見つけ出すことは必ずしも容易ではない。しかし『啓蒙の弁証法』の補説として書かれていることを念頭に置きながらこの著作を読むとき、この著作において試みられたのは、抑圧的原理を戦後においてももち続けた「文化産業」の詳細な論考にとどまるのではないことが分かる。そうではなく、音楽において表現されている自由と抑圧の原理を突き止め、それを歴史の文脈の中で細部に至るまで論じ抜くことこそが『新音楽の哲学』の主眼であった。シェーンベルク論においては、自由を求めて考案された表現様式であり、表現主義の芸術様式の影響下で生まれた十二音技法が、抑圧の原理と手を結ぶに至るメカニズムが解明され、そしてストラヴィンスキー論においては、新即物主義に対応した音楽の表現技法における抑圧の原理（リズム的・空間的タイプ）に対し、自由（表現的・動的タイプ）を確保する方が探究される。

(1) Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften Band 12, S. 11.* これより以下この版のアドルノ全集からの引用は (12, S. 11) というように巻数と頁数のみを文中に組み入れて示す。なお、訳出に当たっては渡辺健訳『新音楽の哲学』音楽之友社、一九七三年を参照させていただいた。

(2) 全面核戦争の恐怖が叫ばれる一九六〇年代においてアドルノは、核戦争の悲惨さを何らかのかたちで作品化するることによって、この恐怖を「先取り」し、その実現を阻む手助けになるかもしれない、と述べていた (7, S. 325)。

一 「中心点に等しく近い」音楽と近代の

アンチノミー

『新音楽の哲学』前半部であるシェーンベルク論においてキ・タームをなすと思われる概念に、「中心点に等しく近い (gleich nahe zu Mittelpunkt)」がある。何度か用いられるこの概念の中でも、次の文がこの思想を最も端的に表現している。

どの個々の音も全体の組成によって見通せるように規定されているような音楽においては、本質的なものと偶然的なものとの区別はなくなる。その音楽のどの瞬間においてもその音楽は中心点に等しく近い。それによって、かつて中心点からの遠近を秩序だてていた形式の因襲は意味を失う。本質的な瞬間の間の、〈主題〉間の非本質的な移行はもはや存在しないし、したがってそもそも主題も、厳密な意味では〈発展〉も存在しない。(12, S. 61)

形式の因襲が意味を失うとは、三和音をはじめとする構成原

理に、音楽作品を統合する力が失われたということ、十二音が等しく全体の組成に緊密に関わっていて、たとえば「本質的な」和声音と「偶然的な」非和声音という階序が、もはや存在しない、ということである。だからどの瞬間においてもどの音も等しく、いわば直接民主制的に全体を担うことを主張することになるわけである。

「因襲」と化した基音を中心とする音の秩序付けは、無調音楽ないし十二音音楽が登場する以前、すでに古典派からロマン派にかけても、もはや「形式を構成する力を失い、型通りのものに硬化」したものとして捉えられていた(2, S. 60)。後期のベートーヴェン、ブラームス、そして「ある意味においては」ヴァーグナーもまた、古典派のソナタ形式において大成された和声法を厳密に守るのではなく、バロック的な「多声性を呼び出した」のは、形骸化した調性の埋め合わせをするためであった(10a)。そうして後に調性が崩壊し、さらに、無調音楽が登場するに至る経緯を、アドルノは次のように歴史哲学的に解明している。

まずベートーヴェンは、「萌芽モチーフ (Keimnotiv) から」小モチーフの助けを得て、「力強い上向 (gewaltige Steigerungen)」をつくり出した。ここでは「対立の原理 (Das Prinzip des Gegensatzes)」つまり諸主題間の対照性は、モーツァルトにおいてはどこにははっきりと打ち出されない。「理念 (Idee)」を喚起する萌芽モチーフの勢力圏のもとに、対立する小主題が従属している」からである。

続いてブラームスは、ちょうど彼が「叙情的な間奏曲とアカデミックな楽節を無理やり合体させる」手法を用いていたのと並んで、「調性の枠内で因襲的な定式と残滓を一層引き離し、そしていわばどの瞬間にも新たに、自由に作品の統一性をつくり出した」。「非主題的なものはもはやまったく存在せず」、「音楽における偶然的要素」を拒否し、「最も外面的な多様性」でさえも、「同一に保持された素材」から展開することにより、ブラームスは、「全面的経済的弁護人 (Der Anwalt der allseitigen Ökonomie)」となる (12, S. 59)。

ベートーヴェンにおけるように、萌芽モチーフから全体を重層的に構築すること、あるいはブラームスにおけるように、多様性を同一の素材から「展開する (entwickeln)」ことは、音楽的素材の合理的組織化に他ならない。そしてこれは、作曲主体の徹底した自律を必要とする。主題間の対照性をひとつの理念のもとに従属させるのであれ、全体の統一性を部分要素から常に新たに「つくり出す」のであれ、いずれにせよ、多声法と和声法との拮抗は常に意識されていた。そもそも「歴史的にまったく別々に発展した」(7, S. 55) 旋律法と和声法とを両方用いるにあたって、これらの要請を殊に対位法とソナタ形式とにおいて、「自立した声部の同時性 (Simultaneität selbständiger Stimmen)」の全体構造において、いかに同時に満たすかということ、音楽家に課せられた難題であった。というのはカデンツを機械的に適用し、和声組織を優先させれば、音楽は型通りの硬直したものとなり、逆に対位法を強調するにしても、「ホモフォ

二一的に考えられた諸主題」を中心にこれを適用すれば、対位旋律は主題の添え物となつてしまい、その結果「声部の進行を不鮮明にして、押しつけがましい歌謡的な気取りによつて構造を無視する」から (12. S. 56)、つまり「自立した声部の同時性」が全体構造を規定するものとならばかりか、構造そのものが分かりやすいメロディーによつて無視されるからである。

そうした歴史の経緯の中で登場し、個々の音が「等しく中心点に近い」とされる無調音楽を、アドルノは「解放され、孤立している、後期市民段階の現実的な主体」の記録 (Protokol) であると規定している。無調音楽は、その基音を頂点とする個々の音の厳密な序列化ゆえに階級制度を連想させる調性音楽に對抗して、いわば民主的原理を含む。しかしそれと同時に、「解放」された個々の音は、既存の組織原理に頼らないので、「自由」のアポリア、すなわち旧来の共同体から解放されると同時に孤立する個人と同様の窮境に置かれる。「解放され、孤立した個々の音のこの両義性は、主体の解放が同時に主体の孤立を伴う」という、近代社会の特性として彼が常に意識していた事柄の現れに他ならない。

さらに十九世紀末から二十世紀初頭の段階の音楽表現において「解放」された素材としての不協和音 (Dissonanz) は、アドルノによれば、「ロマン派的主観化の極致」(12. S. 61)であった。そして音の自律的主観性が極端なまでに追い求められた結果、声部に和声が従属するという構造が無効にされる。すなわち、「ひとつの和音が不協和となればなるだけ、つまり互いに異質で

そしてまたその異質性において有効である音を、ひとつの和音がより多く含めば含むだけ、それだけ一層、かつてエルヴィン・シュタインが述べたように、個々の音はすでに同時に鳴らされる音において、〈声部〉の性格を引き受ける」(Ibid.)。

非和声音の増大という見地からすれば、不協和音は三和音関係を破壊するだけの単なるアナキーととれるけれども、不協和音は他面、現れ出る複雑極まりない音の連関を、含まれている部分要素の否認ないしは、〈同質的な (homogenen) 〉音を通じて買収する (erkauten) ことがないので、「共和音よりも合理的」(Ibid) であるという。主要な音と不要な音の差別を撤廃し、すべてが主要な音であると、不協和音は主張する。

そしてこの同時的連関を時間の系列に置きなすと(「不協和」な音程でのメロディー創作)、「任意に繰り返される」のではなく、「あらゆる瞬間における介入的变化 (Veränderung in allen Momenten)」となる。後にシェーンベルクの訃報に接して(一九五一年)書かれた論文において、「抽象的な時の刻みに対する息づかいの優位 (Der Primat des Atmens über den Schrag der abstrakten Zeit)」(10・I, S. 155) と簡潔に表現されたシェーンベルクのこの時間論は、不協和音および不協和なメロディー創作の意義付けに深く関わっている。シェーンベルクの場合、不協和音そのものが、多声法と和声法との緊張関係からおのずと生まれてきたのであって、決して任意に選ばれた素材としてそれが取り入れられたのではない。不協和音は、自律的主観性が音楽の組織化を行うことの必然的な結果であった。

出発点の素材(主題の基本形態)を同一のままに保って、これに装飾を加える変奏(Variation)の技術に「展開(Durchführung)の技法、つまり「ひとたび確立され、存在するものとして受け入れられた主題に」「主観的な証明と力動が応戦する」という展開の技法を混入させると、展開部はもはやベートーヴェンにおけるように、提示部と再現部を保証するものとはならず、変奏の過程そのもの、主題に対する主観的応戦そのものが権利を獲得し、「時間的連続体から溢れ出てしまう」(12, S. 59)。

それがブラームスの段階であったが、さらにシェーンベルクになると同時的な意味においても継続的な意味においても、個々の音は同時に全体を担うことになるため、全体構造を支配する提示―再現部に展開部が従属することがないばかりか、変奏が自立した過程を辿ることにもとまらず、多声法の客観性および継時性と、和声法の主観性および同時性とが互いに融合するという事態が生じる。すなわち、

「シェーンベルクは」多声法の原理をもちや解放された和声法「不協和音」とは別の、それゆえそのつど解放された和声と和解決すべきものとして主張しない。彼は多声法の原理を、解放された和声そのものの本質として説明する。個々の和音は、古典派・ロマン派の伝統においては、表現の主観的担い手として多声的な客観性に抗していたが、その個々の和音が、それ自身の多声法において認識されるのである。(12, S. 60)

「多声的なフーガと単声的なソナタの対立を止揚する意志の頂点」(12, S. 56)において十二音技法は、「同一性の非・同一性

(Nicht-Identität der Identität)のなかで、まったく新たな関係を音楽に対して取り結ぶ」(12, S. 56)。和声法と多声法はもはや対立し、それゆえ和解決せられる原理ではない。解放された不協和音と不協和なメロディー創作を通じ、個々の音が等しく中心点への、全体構造への権利を獲得することになるので、和声法は単なる主観的表現であることをやめ、なおかつ多声的フーガ(対位法)は、それ自身「不協和な」全体構造とその部分要素としての主観の状態を記録する。

しかしながら常に変化し、常に時間と「新たな関係を取り結び、互いに不協和ではありながらも、全体構造と部分要素が互いにダイレクトに影響を与え合う」という「音楽的組織化」は、ベートーヴェンにおけるヒエラルキー的組織化を否認し、一度モーツァルトにおける「直接的な対照効果の原理(das Prinzip der unmittelbaren Kontrastwirkung)」を呼び出す。すなわち、

主題構築のこの経験は、「音楽の記録調書的性格(Protokolcharakter)に由来する。音楽的進行の諸要素は、心理の動きと同様に、拘束されずに、最初は衝撃として、そしてそれから対照的形態として併置される。もはや主観的に体験する時間の連続体には、音楽的継起を包括したりその統一性として音楽的出来事に意味を与える力があるとは思われていない。(12, S. 62)

個々の音において表現される自律的主観性は、もはや音楽的継起を包括しつつ、なおかつ時間を充実させつつ、たえず進歩していくのではない。その自律的主観性自体が、音楽的継起を

冷徹に管理すること、「抑留すること」(Sisterung) (Ihd)により、客観との緊張関係の中で己と全体とを統合していくという歴史的な時間と、それを表現したものに他ならない音楽的力動 (die musikalische Dynamik) とを殺す。後期のシェーンベルクはしたがって、ジャズと、そしてまたストラヴィンスキーとともに、「歴史を知らない」「無時間的に滞留する」音楽を企てる。

とはいえ、不随意に、運命的に流れていく「単なる時間に帰依する」(22. S. 58) のではなく、それを冷徹なプロトコール (記録調査) の手法でもって乗り越え、そうすることで「変化においてなおも同一のものとして己を保つ」ための苦闘の跡こそが、シェーンベルクが音楽史に残した最大の遺産である。

このような「己を保つ」自律的主観性は、特定の感情を表現するものとしての和音ないしメロディーであれ、あるいは使われ古され因襲と化した形式であれ、そうした部分要素に習熟する「楽師気質 (Musikantentum)」とははつきりと対立する。「すべての素材層を同一の法則に従属させる構造的首尾一貫性のかわりに、切り離されたひとつの素材領域を如才なく利用すること」(12. S. 57) は、アドルノにとってまさしく聴覚の退化である。それに対し彼によれば、音楽において「今日可能な唯一の客観性」とは、楽師音楽 (Musikantemusik) の如才なき (Geschickte) が「偶然的である」と告発する主観性の産物に他ならない。

「芸術作品の統合的組織化 (Die integrale Organisation des Kunstwerks)」を担うのは、ヒンデミットにおけるように客観性を偽る楽師音楽の如才なきでも、ヴァーグナーのように、素材

の解放によって音楽の論理的拘束性を放棄し(とりわけブ람スの主題労作の放棄)、ライトモチーフと標題によって代替させること (22. S. 58) でもなく、まさしく解放された素材を、「体験時間」と「歴史的運命」との拮抗関係において、完全に組織化すること以外ではなかった。

(1) 22. S. 58 アドルノ引用による、エーゴン・ヴェレスの「アルノルト・シェーンベルク」の説明。

(2) アドルノは、彼のバッハに関するエッセイにおいても、近代市民社会の自律と苦境という二義性について論じている。この点に関しては拙稿、「合理化、社会、解釈、自然—アドルノのバッハ論とへ音楽の哲学」(立正大学哲学・心理学会紀要所収、二〇〇〇年を参照のこと)。

二 自由の弁証法

アドルノが序文において述べているように、彼が『新音楽の哲学』において課題としたことは、「自分自身の要求に真に忠実であって、結果 (Wirkung) を顧みない芸術が、他律的な現実のただなかで必然的に巻き込まれる二律背反、それを克服するには、それを幻想なしで終わりまで見とどけねばならない」というこの二律背反を認識すること」(12. S. 9) であった。

この「自分自身の要求に真に忠実であって、結果を顧みない芸術」は、ここではシェーンベルクの芸術に相当するが、この「二律背反」は、十二音技法 (Zwölftontechnik) そのものの帰結においても示される。元来、十二音技法を発生させた最も基本

的な動因とアドルノが考えていたのは、「あまりにも早く同一の音が繰り返される」ことに対する敏感さ (die Empfindlichkeit gegen die zu frühe Wiederkehr des gleichen Tons)⁽¹⁾であった。

同様の「敏感さ」は、「メロディーの音ないしバスの音が、他の音が全部現れる以前に、二度目の登場をなそうとする際の、逸脱しようとする力 (ablenkenden Kraft eines Melodie- oder Basstons, der zum zweitenmal auftritt, ehe alle andern da waren)』(Ibd.)と表現される。

ここで述べられていることは、アドルノの自由概念の核心に触れていると考えることができる。ただしそれは、ある特定の状況において、単に繰り返されるだけの事柄、機械的因果性に抗するということであり、それはある状況からの「逸脱」、つまり自由の消極的規定である。

アドルノは、彼の『啓蒙の弁証法』および『否定的弁証法』において明らかであるように、ニーチェあるいはハイデガーにおいて、自由概念そのものの重要性が低下し、またその意義が変質し、それが市民的自由概念から遊離していったということをおそらくは意識しつつ、カント以前の、つまりヒューム等経験論における市民的自由概念を、もう一度議論においてもち出した。アドルノの議論の要点は、第一に、カントの自由論は歴史性を欠いていて、いつでも状況を無視するリゴリズムに転じうるということ、第二に、自由は他律的な状況において意識が試みる抵抗であって、それは決して、実定的・積極的に規定されるものではない、ということであった。⁽²⁾

自由をめぐるこの消極的な規定は、『新音楽の哲学』においても貫かれており、その意図がはっきりと示されているのが次の文である。

スタティックな十二音技法が現実化するものは、音楽的ダイナミズムが同一のもの無力の回帰に抗する敏感さ (die Empfindlichkeit gegenüber der ohnmächtigen Wiederkehr des Gleichen) である。十二音技法は、その敏感さを神聖にして犯すべからざるものに祭り上げる。あまりにも早く回帰する音は、へ自由で、全体を前にすれば偶然な音と同様、タブー視される。(Ibd.)

ここに、序文で彼が描いた芸術における自由の弁証法、「自身自身の要求に真に忠実であって、結果を顧みない芸術が、他律的な現実のただなかで必然的に巻き込まれる二律背反、それを克服するにはそれを幻想なしで終わりまで見とどけねばならない」というこの「二律背反」の、実質的な内容が明らかにされている。その要点は、自由を目指す芸術が、その欠かすべからざる徹底性によって、反対の不自由に抑留される、ということである。ただ「同一のもの永遠回帰」を、彼は呪縛と見る。それに抗し、それに異議を申し立てることこそが「自由」であって、それは世界の必然的な運行からすれば「偶然」である。

「偶然」としての自由。無力に繰り返されることに対する「反感 (die Empfindlichkeit gegenüber...)」としての、「主観的感受性ゆえの防衛 (Abwehr kraft subjektiver Sensibilität)」(12, S. 69)としての、さらには「瞬間の自発性 (die Spontaneität der

Momente)」(12, S. 71) と「自由」。

この種の偶然性としての「自由」を端的に表現したものとして、彼は、ロマン派の音楽における「そこはかとなく (in unbestimmter Ferne) 漂うもの」と「無限なるものの残光 (Abglanz des Unendlichen)」(12, S. 53) 言ふ換えれば、概念によつてつかみきれないのびやかな「無意図の層 (eine intentionslose Schicht)」を、目立たないながらも指摘している。音楽におけるこの「無意図の層」とは何であったか。それが、『新音楽の哲学』の後半部、ストラヴィンスキー篇の隠れた中心テーマであった。

(1) 12, S. 65 直後にアドルノが述べているように、直接の繰り返しではなく、対位法と和声法による、楽曲の構造の上での「繰り返し」である。

(2) 「医者になりたくないと言ふBと、医者になりたくないのなら、医者^者の存在そのものを否定することになる」という強引極まりない理屈を立てるAとの対話において、Bの反論として「私のこの行為も、一つの普遍的な格率に適しているべきであるという道德的命令は、実に疑わしい。それは歴史を飛び越してしまつてゐるから」(Horkheimer u. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Max Horkheimer Gesamte Schriften Band 5, Fischer 1987, S. 271, ホルツハイマー・アドルノ「啓蒙の弁証法」徳永恂訳、岩波書店、一九九〇年、三二二頁。「自由とは三重の意味で契機 (Moment) である。それは孤立させることはできず、絡まりあつてゐるものであり、それと当面は常に自発性の瞬間 (ein Augenblick von Spontaneität) であり、現在の諸条件のもとでは隠されてゐる歴史的結節点であるにととまる」。6, S. 218. 「否定弁証法」木田・徳永・渡辺・三島・須田・宮武訳、作品社、一九九六年、二六六頁。「自由とはひとえに、限定否定においてのみ、不自由の具体的な形に依りて、捉えうる。積極的 (positiv) に捉えるならば、

それは仮構、すなわち「あたかも…かのように (Als ob) になる」。6, S. 230, 同二八一頁。

三 音楽における表現的・動的聴取タイプとリズム的・空間的聴取タイプ

アドルノは『新音楽の哲学』後半部、ストラヴィンスキー篇において音楽におけるリズムの意味を説明しようとしている。彼がリズムの意味を説明する際に取り入れた概念は、「空間化 (Veräumlichung)」(12, S. 178) であった。そこで彼は音楽聴取の類型を大きく二つに分けてゐる。

その分類によれば、「音楽の内的組成において時間意識が変化すること (Veränderung des Zeitbewußtseins in der inneren Zusammensetzung der Musik)」と「音楽の時間を意図的に空間へと偽結晶させること (veranstalteten Pseudomorphose der musikalischen Zeit an den Raum)」言ふ換えれば「連続性を打破する衝撃、電氣的打撃による音楽の時間の抑留 (Sistierung)」とが峻別され (12, S. 177) 前者から「表現的・動的 (expressiv-dynamische)」聴取タイプ (Hörtyp) が、後者から「リズム的・空間的 (rhythmisch-raumliche)」聴取タイプが派生するとされる (12, S. 180)。

「音楽の時間を抑留する」とされる「リズム的・空間的」という概念は、音楽の和声的推進力とは区別される音楽のリズム的推進力をはつきりとしたことばに置き換えたものである。そしてア

ドルノによれば、「両タイプ」[表現的・動的聴取タイプとリズム的・空間的聴取タイプ]は主観と客観を切り分ける社会的疎外のために互いに背を向け合う。音楽的にはすべての主観的なものは、偶然性の脅威のもとに押し込まれているし、集合的な客観性として生じるものはすべて外化 (Entäußerung) の、単なる現存在の抑圧的な固さの脅威のもとに押し込まれている」(Ibid.)。

歌唱でなくて太鼓の打音に、「時間意識の歴史的運命」と「体験的時間」との緊張を意識するのではなく、「空間化された時間」(Z.S. 177) に身を委ねる「空間的」タイプが、太古における、あるいは現代における集団による自由の抑留に向かい、他方その偽りの客観性に抗して自由を求める主観は、偶然性にさらされていると彼は考える。

この立論によって、私たちは音楽においてリズムが表すもの、すなわち打音でもって均等に分割される「空間化された時間」を、旋律と形式による音楽の「表現的」「動的」「時間的」発展に対比させて捉えることができる。ただし、アドルノにとつて「リズム的・空間的」聴取タイプは、「表現的・動的」聴取タイプに比べて原始的・退行的な聴覚として、低く評価される傾向にある。そしてこの「リズム的・空間的」聴取タイプの代表者として彼が捉えていたのが、リズム法の革命をもたらして二十世紀音楽においてシェーンベルクと並ぶ代表的人物となったストラヴィンスキーであった。

四 音楽における「無意図の層」

ところでアドルノは、ニーチェ中期の「人間的、あまりに人間的」から、音楽作品とその「意味」についての彼の考察(アフロリズム番号では二二五番)について、『新音楽の哲学』後半部の註二において詳しく検討している。このアフロリズムは直接的には、ヴァーグナーの感情美学に対抗する意図の下で書かれたものであって、当時の形式美学、とりわけハンスリックのアンチ・ヴァーグナー路線と関連をもつものであった。しかしアドルノは直接にはその点に言及せず、このアフロリズムを音楽的素材と意図との弁証法として展開していく。そこでこのニーチェの見解を要言すれば以下のようになる。

音楽は直接にそれ自体でわれわれの内面的感情の表現となっているというのは誤りで、拍の動き、音の強弱から詩的情緒を連想することがしばしばなされたことが習慣となつて、そのためにわれわれは音楽が内面からやってくる、内面に語りかけるのだと妄想する (wähnen) に至つたのである。劇音楽はリート、オペラ、音画 (Tonmalerei) をマスターして初めて可能であり、絶対音楽 (Die absolute Musik) はなまの状態における形式自体であつて、音の高低と強弱によつて歓喜をもたらす (Freude macht) ものであるか、もしくは、詩なくしてすでに理解にはたつきかける形式の象徴 (die ohne Poesie schon zum Verständnis redende Symbolik der Formen) であるにすぎぬ。

形式自体としての音楽と詩の象徴作用とが結合して、ついに「音楽的形式が概念と感情の糸でもつて織り尽くされる (die musikalische Form ganz mit Begriffs- und Gefühlsfäden durchspinnen ist)」に至る。純粹な形式「の遊戯」として音楽を聴く段階から、感情と概念の象徴として音楽を聴くに至るのが、人類の聴覚の發展である。ただしその際、内面生活 (das innere Leben) の象徴としての音楽、つまり、音楽が何か概念的な事柄を意味するところ (Bedeutsamkeit) は、知性が音に投げ入れられた (hineingelegt) ものに他ならず、ちょうど建築における線と大きさの諸關係に意味を「投げ入れ」たとしても、その意味なるものは物理的法則そのものからは到底導きえないのと同様に、音楽の意味であるとわれわれが考えているものは、実は妄想であるにすぎない。

このニーチェの見解をアドルノは、「ニーチェは音楽的素材 (das musikalische Material) をもろもろの意図 (Intentionen) で覆うことを、意図と素材との矛盾ともども、早くから認識していた」と評する。そしてそのうえで、音自体と「投げ入れられたもの (Hineingelegten)」とのニーチェの区別は、「機械的 (mechanisch)」になされており、これに対し新音楽に関しては、それが「単なる・音・以上の・存在 (Mehr-als-nur-Ton-Sein)」であろうとしたかぎりにおいて、妄想 (Wahn) と現実 (Wirklichkeit) とに切り分けることは不当であるという。音楽的進歩即心理化という図式もあまりに「直線的 (geradlinig)」で、素材は素材である限りすでに精神による媒介を受けており、また音楽的

弁証法は抽象的な高い主観的次元へと一方的に進んでいくのではなく、精神により媒介された素材と主観性との間を行き来する (そしてヘーゲルにおけるように精神へと素材を気化 verflüchtigenさせるのではない) と、彼は主張する。

引き続きアドルノによれば、ニーチェの対極点に位置するとされたエルンスト・クルトの音楽心理学は、この「投げ入れ」をもっと入念に規定したけれども、それは、音楽はみな精神化されていて、音楽心理学は意図の王国に属するのだという逆の極端を結論とし、楽音 (der musikalische Ton) の素材面は音響心理学に委ねてしまった。ニーチェ、クルトともに見逃したとアドルノが判断したのは以下の点である。すなわち、「精神的」音楽的素材は、必然的にひとつの意図を欠いた層 (eine intentionlose Schicht)、「自然」に関わるものを含み、それはそのようなものとしてあらかじめ準備されたりはしない」ということである。アドルノはこの「自然にかかわる」、「無意図の層」を、「音楽的弁証法の決定的な基礎構成子 (entscheidende Grundbestandteile der musikalischen Dialektik)」と称する¹⁾。

そこでアドルノ自身が言おうとしたことは、記憶、それはちよとど、ストラヴィンスキー「兵士の物語」の兵士が、分際と禁令を破って故郷に還ろうとして、結局命取りとなった元凶に他ならなかったが、その記憶が「第一次的な素材」でも抽象的な構築物でもありえないのと同様に、音楽作品の意味は、あるいは一般に芸術経験の意味は、素材の層ないし意図の層に還元してそこから十分に説明することはできない、ということであ

る。

(1) この長い註の中心概念である「投げ入れ (Hineinlegen)」は、後の本文で、ストラヴィンスキーと哲学的現象学派との類縁性をアドルノが指摘した際に用いられた。すなわちストラヴィンスキーが真正性 (Authentizität) を意図の消去、剥き出しの素材との対峙による拘束性「要するに楽想の形式に沿った論理的展開でなく、脈絡を欠いたのと同様に、現象学派は心理的なもの、投げ入れられたと思われたもの (vermeintlich Hineingelegten) の除去によって、後に残ったものをそれ自体として存在する純粹な現象である」と見做し、この一次素材を真理として実体化するのだという。このストラヴィンスキーと哲学的現象学派との類縁性の指摘がどこまで妥当であるのかということをも、ここで検討することはできない。ここでは、ニーチェの音楽論とアドルノの音楽論の接点であると同時に分岐点でもある論点が、このアドルノの註において集約的に現れているということを確認しておくにとどめる。

五 モンタージュと聴覚の退化

「投げ入れの理論」に関する註に加えてもう一つ、『新音楽の哲学』後半部の論旨展開にとって重要な役割を果たしている註は、註二三番である。その全文は次の通りである。

歴史的にはこのこと「ストラヴィンスキーがニーチェ対ヴ
アーグナーの審理 (Prozess Nietzsche contra Wagner) を閉廷
させた、ということ」は、コクトーの『おんどりとアルルカ
ン』ドイツ音楽の演劇的要素に対抗して書かれたこの書物に

よって媒介されている。演劇的要素は表現的要素と一致する。音楽的演劇なるものは表現を自由に処分できることに他ならない。コクトーはニーチェの論争を食って生きる (Coccteau zehrt von der Nietzsche-polemik)。彼からストラヴィンスキーの美学は引き出されている。

この註で初めて登場する「…を食って生きる (zehren von …)」という表現は、本文においてこの箇所の後で二回、それも場所をそれぞれかなり違えて用いられる。すなわち、「それ「作曲」がモデルと、そのモデルによってみずから行うこととの差異を食って生きる」(S. 183)。「彼「ストラヴィンスキー」のようにスローガン (Parolen) を食って生きる芸術家は、かつて救いようのないほど古めかしいといつて彼らが捨て去ってしまった手段を、猶予期間のあとでふたたび取り出して使いさえすれば、それを前衛的な成果であるとして発表できるといふ戦術上の利点をいつでももっている」(S. 190)。

もちろん「…を食って生きる」という表現自体には、とりたててキー・タイムと言えらるほどの重要性はない。けれどもこの表現が用いられた三箇所はいずれも言わば、寄生的創作、つまり既存の作品をモデルとして、そのモデルに手を加えることで自分の作品とすることに書かれているということは、注目に値する。それは単なる編曲ではない。そうではなく、いったん捨て去られた素材にいわば古典音楽の箔をつけて売り出す作業である。しかもそれは「兵士の物語」でのラグタイムにおけるように、「他の音楽に目を向け、頑固な機械的なやりかたを

過度に露出することによって、他の音楽を「歪める」(S. 167)。この「毀損活動 (Die Beschädigungssaktion)」(S. 168) は「シュールレアリストのように、昼の残余から夢のモンタージュをつくるのと、あるいはラジオや蓄音機から都会人の弛緩した意識へと流れてくる音楽と同様に、加工してクノロジーを用いること」によって、却って原始的 (Primitive) にする。しかもその場合、既存の素材としての通俗音楽と絶対音楽との境界は従来そのままであり、毀損活動にもかかわらず、通俗的な音楽が絶対音楽の場において高級で、知的な作品としての外観を得る。

コクトー經由で間接的に入ってきた「ニーチェの論争 (Zusatzche-Polemik)」をさらに「食って生き」たストラヴィンスキーは、「芸術に倣って芸術を作るな (ne faites pas l'art apres l'art)」というコクトーの禁令を破り (S. 166)、既存の作品の毀損によって、あるいはモンタージュという退化した知覚様式でもって、ヴァーグナーに表向き反抗しつつも、ついにはヴァーグナーに勝利を与える。それは幼児的・精神分裂的にまとまりのない知覚現象を彷徨いながら、強烈な音の拘束に突き当たってその拘束力に服することによってである。

(1) ストラヴィンスキーはヴァーグナーと同様に、音の衝撃による拘束効果の信奉者であった。「バルジファル」の無知で従順な若者も、「春の祭典」の生贄も、ともに確かに、集団の拘束に何の抵抗もなく順応している。自律的主体の没落が美化される。そのときアドルノの耳は最も鋭くこの耳への暴力に抵抗する。

おわりに

以上、音楽および音楽聴取という主観的な趣味の領域と見える事柄においてさえ、歴史における自由の弁証法、技術の発展に伴う、統合的組織化を行い構造的首尾一貫性を把握する精神の能力の後退、抑圧的原理(「リズム的・空間的タイプ」と自由(「表現的・動的タイプ」)との対立、といった社会哲学の諸問題が客観的に現れているということ、アドルノの記述に即して解明してきた。「啓蒙の弁証法」がなぜ音楽論の「補説」を必要としたのかということは、これである程度明らかになったのではないかと思われる。すなわち、最初自由を求めて、つまり決まりきった作曲技法に拘束されることなく、個々の音に自立性・自律性をもたせるべく、変奏や不協和音が用いられた。しかしやがて高度に複雑化した不協和音は自由を表現するというよりは抑圧的原理のプロトコールとなり、さらには作曲行為それ自身がヘーゲルの意味での自由の歴史的發展を否認することになる。歴史を欠いた作曲技法としての十二音階システムがこれに当たる。他方、そのような自由をめぐる二律背反を初めから放棄する作曲技法として、ストラヴィンスキーにおける即物的表現技法とりわけ彼が体現した「リズム的・空間的」音楽がある。これは近代ヨーロッパにおいて先鋭になった自由と必然との緊張という状況を予め度外視したうえで、他律的に与えられ、借りてこられた断片的な素材を、同じく他律的に習得された処理

技術でもってつなぎ合わせるという知覚のタイプの意味するもの、つまり近代の行き着く末において太古の反復する神話的時間に帰依するという状況を表現するものであった。

アドルノが読み解くように、これらの音楽の様式史は単に音楽芸術という価値領域の内部において完結した論理であるにとどまらず、歴史の動向を深く内に宿している。作り手の側にも受け手の側にもともに、歴史は反応のタイプ、そして様式というかたちでそれぞれに刻印づけられている。アドルノは自由と抑圧の原理の拮抗を中心に考察していたが、それは歴史が反映された個人の立場からの考察であつたとと言えるだろう。「啓蒙の弁証法」それ自身がそのように個人の立場からの歴史把握を中心に論じられていたのであるし、また音楽の創造・聴取が個人を中心になされるかぎり、そのことは当然でもある。

他方歴史の推移そのものから人間の社会生活を、そしてその社会生活の論理としての様式を、さらには社会的な生活様式の一部としての芸術様式およびそれへの個々人の反応のタイプを考察するという方法は、アドルノにおいてはおそらくは十九世紀的「精神史」を時代後れのものと思はず見解ゆえに、意図的に避けられている。しかしながら彼の考察が自由と抑圧のアンチノミーの解決を回避したままであつたことを鑑みると、精神史的方法とりわけ「時代精神 (Zeitgeist)」を軸に、順序を追って社会全体の、そして個人の生活様式ないしは趣味判断のタイプにまでいわば下つていくという方法は、特定の情緒的反応を歴史の推移全体の中でカテゴリーしつつ考察する際にはいま

もって有効であるように思われる。本稿ではそのことを意図しつつ、十分にはそれをなしえなかつたが、例えばアドルノがシンベルク篇で触れた精神の構造的首尾一貫性および素材の構造的組織化の問題は、ストラヴィンスキー篇で彼が触れた、記憶における、また音楽における精神化されない素材の層すなわち「無意図の層」とは、そもそもどういった関係にあるのだろうか。例えばこの問題を、習慣や慣習という、歴史の中で反復され、個人に沈殿する生活様式という見地から捉えなおし、そうして自律的な主観の意図と無意図の素材層との関連を、個人の自由・自律および抑圧の原理（というより個人の生活様式に埋め込まれた秩序の感覚）とを両方含んだ歴史的なタイプ論および様式論として再構成することは、可能であるし有意義でもあるのではないだろうか。

Listen types of music and the principles of social recognition

Takahiro KIRIHARA

One of Th.W.Adorno's works, "The philosophy of the contemporary music," intended to explore the process in which the atonal music, which had appeared to realize freedom of the composition, became a deductive system of the twelve-ton technic (by Schönberg). It also attempted to protect freedom (expressive-dynamic listen type) against the repressing principle in the music (rhythm-space listen type in the neo-sachlichkeit). As he suggested, music and styles of listening to music reflect objectively the sociophilosophical problems such as regression of the "consistent understanding" through the development of technology. I don't think, however, that Adorno sufficiently solved the antinomy between structural consistency of a spirit and an intentionless stratum of musical materials. For this reason I consider it necessary to reconstruct his observation from a point of view that can grasp and categorize totally the change of history, people's social life styles, and types of affective responses, including habits and customs.

東畑精一の戦後「思想」——なぜ彼は農相就任を辞退したのか

一 問題の設定

第一次吉田内閣当時、吉田茂首相は東畑氏に傾倒して、農林大臣に就任して欲しいと幾度も懇請した。そのころ東畑氏が書かれた論文を今読んでみれば、吉田首相が感心したのも当然と思われる優れた見識を示している。

昭和二十一年のある日の朝、東畑教授が少し遅れて法学部の二五番教室に入ってくると私たち学生は拍手をして教授を迎えた。その日の新聞に、東畑氏が大臣就任を固辞したことが報道されていたからである。学生は、大臣病患者が多いなかで、権力の地位を求めない教授をたたえたのである。

だが、当時、東畑氏や有沢広巳氏などが、農林大臣や経済安定本部の長官になっていけば、そうしてそういう慣習が、

その後の政治に採り入れられたならば、日本の経済政策はもっと良くなったのではないかと残念な気がする。それとも、東畑氏の先生であるシュンペーターが、偉い学者でありながら、大蔵大臣としてはさっぱりだめだったようなもので、政治と学問は別で、大臣を受けなかつた東畑氏は賢明だったのだろうか。¹⁾

これは、終戦により東大法学部へ復学し、後に代表的官庁エコノミストの一人となった金森久雄が、いわゆる「東畑農相騒動」²⁾について、「当時」と「現在」の所感を記したものである。それは、「当時」と「現在」とで、変化していることがわかる。また「現在」だけを取り上げても、幾分複雑である。筆者（篠崎）にとつて、この金森の所感は、興味深く示唆的なものである。³⁾

「東畑農相騒動」については、東畑・吉田を初め、当時の関係

篠崎 尚夫

者の多くが回顧録等で触れているし、他に証言・記事の類も多数存在する⁽⁴⁾。さらに、政治・法制・外交史畑の研究者らが、吉田茂研究の一環として、「東畑農相騒動」を扱って⁽⁵⁾いる。当然のことながら、これらの所論では、政治家吉田茂に重心を置いての「東畑農相騒動」評価となっている。例えば、次のようなものである。

吉田が東畑精一を初めとして大内兵衛などの学者を追い掛けた本当の理由は猪木正道氏の推察しているとおり、日本国中に赤旗を立てさせ占領軍に食糧確保の保障をさせることにあった。東畑精一に断られた吉田は組閣本部に帰ると武見太郎に「学者にこういう難局を背負えというのは無理なことだ」ということがわかった。大臣にならなくてもいいんだ。逃げてくれれば時間がかせげる」ともらしたと言われる。(中略)言ってみれば、東畑は半ば占領軍対策のための看板で、農林省内の実務は和田(博雄―篠崎)が取り仕切るというのが本音であつたらう。

一方、冒頭にみた金森のような視点から、言い換えれば、学者東畑に重心を置いての「東畑農相騒動」評価というものは、これまででなされて来なかったといつてよい。そこで本稿では、なぜ吉田が東畑入閣にこだわったのか、ではなく、なぜ東畑は吉田の入閣要請に応じなかったのか、すなわち東畑を辞退決断に至らせた「根拠」、ないしは辞退決断の持つ「意味」、といったことを問題としたい。それは、東畑の戦後「思想」に通じるものと考えられるからである。

(1) 金森久雄「わたしの戦後経済史」東洋経済新報社、一九九五年、二六―七頁。

(2) 「東畑農相騒動」の経緯については、次節で述べる。

(3) 金森久雄の父徳次郎は、第一次吉田内閣の二つの懸案(食糧問題と憲法問題)の一方を任された、新憲法制定担当國務大臣であった。

(4) 吉田茂「回想十年」第一巻・第四巻 新潮社、一九五七・五八年。東畑精一「第一次吉田内閣の頃食糧問題」(吉田「回想十年」第二巻「余話として」に所収。同私の履歴書)日本経済新聞社、一九七九年。

武見太郎「武見太郎回想録」日本経済新聞社、一九六八年。和田博雄、和田博雄遺稿集、和田博雄遺稿集刊行会、一九八一年。大竹啓介「幻の花―和田博雄の生涯―」上巻 楽遊書房、一九八一年。大内兵衛「経済学五十年」東京大学出版会、一九五九年。有沢広巳「学問と思想と人間と」、『有澤廣巳の昭和史』編纂委員会、一九八九年。石橋湛山「藩山座談」岩波書店、一九九四年。河野一郎「河野一郎自伝」徳間書店、一九六五年。安藤良雄編著「昭和経済史への証言」下巻 毎日新聞社、一九六六年。麻生和子「父吉田茂」光文社、一九九三年。その他、当時の新聞・雑誌等。

(5) 高坂正晃「宰相吉田茂」中央公論社、一九六八年。猪木正道「評伝吉田茂」読売新聞社、一九八一年。ジョン・W・ダワー「吉田茂とその時代」下巻 TBS・ブリタニカ、一九八一年。大塚秀夫「アテナウアー」と吉田茂 中央公論社、一九八六年。野村乙二郎「吉田茂と戦後の食糧問題」、財団法人吉田茂記念事業財団「人間吉田茂」中央公論社、一九九一年。大塚高正「外交と日本国憲法―吉田茂の研究―」文眞堂、一九九二年。北岡伸一「吉田茂―戦後日本の形成者―」、THIS IS 読売一九九二年六月号。

(6) 前掲野村「吉田茂と戦後の食糧問題」三八四―六頁。

二 「東畑農相騒動」の経緯

先ず、「東畑農相騒動」は、大略以下のような経緯を辿つたとされる(基本的に、前掲東畑「第一次吉田内閣の頃の食糧問題」に拠る)。

一九四六年五月十五日の午後、東畑の研究室に石黒忠篤(終戦時農相)と武見太郎(医師、吉田の義理の甥)が突然やつて来た。二人の用件は、明日、吉田が組閣の「大命」を拝するゆえ、東畑に農相を引き受けて欲しい、とのことであつた。この余りに急な要請に対し、東畑は、「一夜熟考して、明日返事いたしましよ」と答えるのが精一杯で、彼らとは間もなく別れた。しかし、再度吉田から東畑に連絡が入り、その日のうちに武見の診療所で吉田と面会することになった。その時、東畑は次のごとく吉田に迫られた。

明日から組閣が始まるが、新内閣の問題は二つ、一つは新しい憲法の制定、他は食糧問題の解決、とにかくこの緊急の問題をやり遂げるのが吉田内閣の使命だ、来るべき半歳の間の仕事、殊に食糧は来るべき秋の収穫まで食いつなぐだけで一段落である、それまでを犠牲となつて農林大臣たるべし(同、二二〇頁)

翌十六日、東畑は石黒や和田博雄(この時、農政局長)のところに外向き話し合つた。和田からは、東畑大臣―和田次官でいく、といった具体的な話も出たが、結局十六日中に、東畑は当

時の外相官邸に吉田を訪ね、農相就任を正式に断つた。ところが十七日の朝になって、東畑が新聞に目を通すと、吉田新内閣閣僚候補の顔ぶれに自分も入つていことに気づき驚く。さらに、その直後、東畑の自宅玄関に吉田が現れ、その口から、「もう一度考え直すように」と繰り返されるに至り、東畑も實際困惑してしまつた。それ以後、東畑の家は、朝から晩まで、客が絶えず、新聞記者や野次馬の類も多数詰めかけるようになり、まさに「騒動」の渦に巻き込まれた。

騒動「最後の日」は、東畑が、数日の疲れを癒すべく、実弟の東畑四郎宅へ避難することで、結果的に訪れた。東畑が四郎宅に到着してみると、そこには先回りした吉田が待ち構えていたからである。逃れるはずが、「実に五時間ほど」膝詰め談判する羽目になつたのである。

僕は一個人として誠に恐縮に感じました、また吉田老人のこの熱誠に打たれないわけでは、もちろんなかつた。マッカーサー元帥は一人の日本人も餓死させないと言つていてはなにか、というところまで話が進んでいた。米に対する自信のなかつた僕も、しかしこの間、少しフラフラして入閣して仕事に當つてみようかとも考えた。しかし熟考に熟考を重ねた末、僕はとうとう頭を下げざるをえなかつた。(同、二二二頁)

この間、東畑の農相就任と絡んで、大内兵衛と有沢広巳の入閣もとりざたされたが、いずれも実現しなかつた。その背景には、新内閣の蔵相に決定されていた石橋湛山と大内らとの確執があつたからだとも伝えられている。東畑の辞退もこれと関係

するのであろうか。

東畑が、農相就任について、大内や有沢と相談したという事實はなさそうである。また、誰と相談したところで、農相就任辞退は、結局のところ東畑自身の判断によってなされたものである。たとえ東畑に抛らずとも、終戦当時、大臣就任を請われる程の人物であるなら、それを諾とするも否とするも、その人自身の大局的な判断によってなされたものと想定するのが自然であらう。

そこで、上にもみる、「来るべき半歳の間の仕事、殊に食糧は来るべき秋の収穫まで食いつなぐだけで一段落である、それまでを犠牲となつて農林大臣たるべし」といった、吉田による東畑への農相就任要請の仕方に筆者は注目するのである。この時、吉田は、緊急(目前)の食糧問題に対応するためだけの、すなわち短期食糧政策を実施するだけの農相を東畑に期待していたことがわかる。これは、前節で引用した野村乙二郎の「吉田と戦後の食糧問題」などとも通じるところである。吉田による東畑への短期食糧政策実施のための農相就任要請、この「短期」のためという点が、実は東畑の辞退に深く関わっていたと筆者は考える。それゆえ、吉田から「マツカツサー元帥は一人の日本人も餓死させないと言っているではないか」と短期任務解決の目処を示されても、東畑は「熟考に熟考を重ねた末、僕はとうとう頭を下げざるをえなかった」のである。この「短期」という点を意識しながら、次節へ進むことにする。

(1) 東畑によると、「昭和二年五月のある日の午後」となっている。鳩山一郎の公職追放により、急遽吉田に組閣の命が下ることになるのは五月十六日であるから、「ある日」とは、その前日の十五日である。

(2) 「最初の日」とは、第一次吉田内閣の成立が五月二十二日であるから、当然それ以前の話である。「東畑教授、遂に拒絶」の大見出しが朝日新聞一面を飾ったのは、五月二十日であった(十九日の出来事)。「農相に那須(皓一篠崎)氏内定」、「那須氏失格で和田氏」の大見出しが載ったのは、それぞれ二十一日、二十二日(二十一日の出来事)であった。ゆえに、東畑が結果的に述べている「最後の日」とは、十九日のことであらう。

(3) 東畑四郎は、当時農政課長として、和田の直の部下であった。

(4) 「いよいよ難航を伝へられてゐた農相への東畑精一氏の引出し運動は、同日(十七日)篠崎)から十八日にかけて大内兵衛氏や有沢広巳教授などを引張り出さうとする企図にまで発展し、非常に重要性和興味を示してきた、組閣進捗の見透しは全くこのところの正否にか、つてゐるやうだ」(朝日新聞、一九四六年五月十九日)。「蔵相に決定してゐる石橋湛山氏は、十九日朝外相官邸に吉田外相を訪ねて、大内教授等の入閣反対を表明した(中略)東畑氏が入閣を求められたとき、大内氏が経済安定総務長官に就任することを、また一説には大蔵大臣としての入閣を受諾の条件としたと伝えられる、それは婉曲な拒絶の意思表示であつたが云々」(同、一九四六年五月二十一日)。

(5) 新聞同様、本稿の前節で列挙した回想等には、それを匂わすものもある。しかし、当事者でもある大内と有沢の回想によれば、大内・有沢の二者間に相談の類はあつても、東畑とは全くなかつたことがわかる。

三 「日本農政の岐路」

東畑は、吉田から農相就任を要請される四ヶ月前、「日本農政

の岐路」という論文を「世界」創刊号（一九四六年一月）に寄せている。これは、東畑が戦後初めて発表した論文である。終戦直後の東畑を考える上で（当然、東畑の農相就任辞退に関連して）、格好の素材といえる。同論文は次のように始まる。

終戦の大宣言によつて日本の経済は、それ迄喘ぎながらも一路に進んで来た方向を突如として見喪つてしまつた。（中略）抑々日本経済は何処に向ひつゝ、あるか。如何なる問題を自らの胎中に宿しながら蠢めいてゐるか。これをもつと狭く限定して農業経済の場合に於ては如何なる具体性を示してゐるか。すべてこれが究明こそあらゆる経済政策、狭く云つて農政のもつてゐる根本課題であると云はなくてはならぬ。これに就いてここで論じたい。（「世界」創刊号、七九・八〇頁）

こう述べて、農政（経済政策のうちの農業政策）の「根本課題」について論じていく東畑であるが、その際、「一先づ目下緊急の『食糧問題』を切り離して考へて行きたい」とわざわざ断わつてゐる。それは、もちろん「食糧問題」を否定するものではない。東畑の関心事（農政のもつてゐる根本課題）と単なる「食糧問題」とが「問題としての視角」を異にしていたからである。当時の「食糧問題」は、「既に生産せられた農産物」・「来るべき収穫乃至食糧補給」の問題としてのみ扱われ、「斯ゝる生産物が生産せられて来る基礎」つまり「日本農業を貫いてゐる国民経済的機構、構造」に触れての考察という点が欠けていた。こういった農政の実情（ひいては一般的風潮）を東畑は強く意識していたのである。それゆゑ、「食糧問題は輸入の可能によつて直ちに解決

せられる」という向きをも含めた「食糧問題」解釈に対し、「長期に互つて」の「食糧問題」考察（日本農業を貫いてゐる国民経済的機構、構造）に触れての考察の必要を提示しようとしたのである。（同、八〇頁）

いずれにしても、東畑の終戦直後における関心は、「目下緊急の『食糧問題』（短期的食糧問題―単なる食糧確保の問題）にではなく、「農政のもつてゐる根本課題」すなわち「日本農業を貫いてゐる国民経済的機構、構造」（長期的食糧問題―食糧生産上の問題に通じる）にあつたことがわかる。

長期的―生産上の「食糧問題」に関し、この論文の中で、東畑が「経済事物自体の中に醸成されつゝ、ある各観的事態」（冒頭の引用でいえば「日本経済は何処に向ひつゝ、あるか。如何なる問題を自らの胎中に宿しながら蠢めいてゐるか。これをもつと狭く限定して農業経済の場合に於ては如何なる具体性を示してゐるか」ということに対応する）として、特に「インフレーションの現に齎しつゝ、ある特殊な事態」について詳述している点が非常に興味深い。東畑のいう「インフレーションの現に齎しつゝ、ある特殊な事態」とは、「農民は嘗てもつてゐた借金は返済しつくした。彼はその懷中を膨らました。日本開闢以来のことである」というインフレがもたらす耕作農民にとつての恩恵的狀況のことを先ず指す（ここでいう特殊な事態、恩恵的狀況とは短期的なそれに通じる）。もともと売り手としての耕作農民にとつて、インフレは好ましいものである。まして当時の食糧危機であり、「こゝで農産物価格乃至農産物の他物資把持力はインフレーション価格を一層強化

し、「食糧を握つてゐる」耕作農民へ、まさに恩恵的状况(特殊な、短期的な状況)を呈することとなる。それゆゑ、耕作農民は、こういった恩恵的状况下にあつて、「自己の生産力増強に基づく利益(Efficiency profit)ではなく「物資欠乏による利益(Scarcity profit)」を求めようになつて行く」と東畑は主張するのである。(同、八六・七頁)

つまりは、かつてなかつた恩恵的状况が、耕作農民をして、現状に満足な者にする(短期的視点・視角しかもちえなくなる)、ということである。耕作農民に対して、「近代化への熱意」「自己の農業経営の改革への志向」といったもの(長期的視点・視角―見通し)を、期待するのはほとんど不可能になつてしまふ。東畑が本来思う(願う)「近代的経済者」像(現状に満足せず、長期的視点・生産力増強に基づくEfficiency profitをあくまで追求しようとする)とは完全にかげ離れ、耕作農民は、あたかも「地主」のように、単に(目先の・短期的)Scarcity profitを享受する者でしかなくなる(耕作農民の無機能地主化)。さらに、「昔から屢々いはれた、『山師(鉱夫)と漁夫とは金がたまると働かない』と。況んや改革の意識をや。天下の農民を更にこの俗諺の中のもう一人として加へなければならぬのであらうか」とまで、東畑は想(憂)うようになるのである。(同、八七頁)

そして、以上のような終戦直後の耕作農民に関わる「特殊な事態」の根底に、東畑は戦時に端を發した政府の食糧増産政策(食糧確保のため、耕作農民に対し行つた、単なる所得移転的、つまりは短期的増産奨励策)を看て取るのである。すなわち、次のこと

くである。

単に食糧の増加生産があたかも絶対唯一の事柄の如くに受けとられてしまふ点である。換言すれば食糧は如何に増産されるべきかについての関心が閉ざされる危険が多いことである。戦時中の食糧増産論も、この「如何に」に無関心の危険が多かつたが依然として其の態度が続いてゐる。左様なれば農業の近代化―云ふ迄もなくその中心問題は如何に労働力があるかに懸つてゐる―などは蹴落されるであらう。(同、八七頁、傍点―東畑)

これは、戦時中に東畑が主張していた、日本農業は「土地生産性(Land productivity)」「偏重から「労働生産性(Labour productivity)」「重視へと展開していく必要がある、とする短期ではなく長期の生産性向上に基づく「農政の在り方」への転換を想起させるものである。これと関連して、日本がかつての「農業国」に戻る、否、それしかないとする向き(農本主義的農政論調)に対しても、東畑は「一見したところ(短期的には―篠崎)農業の地位が強化せられ、農業は無やみに尊重せられて農民党万々歳の趣」を呈するが、「単なる食糧増産論と同じピットフォールが茲にもある」という。(同、八七・八頁)

結局、東畑は、「日本の農政は今や農業の近代化や零細農社会の崩壊やの緒口のところで、逆行するの岐路に彷徨してゐる」と、長期的視角を欠いた政策に終始する農政の現状を批判的にまとめ、仮に「農村内の土地問題を近代的に改革しても」、かかる問題の完全な解決にはならないとする(東畑は単なる農地改革

の効用について懐疑的であつた⁽³⁾。そして、「日本の求めるところは農業以外における大なる就労機会」の「創造」にある、この「創造」によって、「初めて零細農社会が切りくづされ」、「日本農業の近代化がデモクラシーと共に大道を闊歩する」に至るといい、されば、この「創造」をして、「日本農政の危機的岐路を真に解決するものは抑々何人であらうか、また何処に求め得られるであらうか」と、東畑は思い(願ひ)と想ひ(憂い)を募らせながら、この論文を終えるのであつた。(同、九〇頁)

(1) 「世界」創刊号には、東畑の他に、大内兵衛「直面するインフレーション」、美濃部達吉「民主主義と我が議会制度」、和辻哲郎「封建思想と神道の教義」、横田喜三郎「国際民主生活の原理」、安倍能成「剛毅と真実と知慧とを」の計六本が論説として掲載されている。また、羽仁説子・谷川徹三・桑原武夫・中村光夫・湯川秀樹・富塚清・武者小路実篤・長与善郎・尾崎聖堂・三宅雪嶺(三宅は発刊前年の十一月二十六日に死去、同月十五日の口述筆記なども一文を寄せている。なお、「我々は眼前に迫る飢寒、窮乏、インフレーション其他あらゆる苦難を克服しつづつ、重きを負ひ遠きを行く覚悟を固むべき秋に際会した。頭上には落ちかゝる禍を福と転じて新たな運命を開闢するか、与へられた環境のままに動物的な生死を続けるかの分目は、偏に国民のこの覚悟にかかつて居る。…」との岩波茂雄による「発刊の辞」の中に、東畑と同種の思い(願ひ)、想ひ(憂い)を見出すことができる。

(2) 例えば、一九三八年四月十日に行われた農業経済学会大会(於東京帝国大学農学部講堂・大会テーマ「戦時及び戦後の農業経営問題」)での東畑「報告」等を参照された。東畑「報告」(『農業経済研究』第一四巻第三号、一九三八年十一月、三四頁。東畑・近藤康男・大槻正雄等「討論」(同右、三四―五九頁。なお、これと関連して、以下

の研究が参考になる。浦城晋「農業構造政策論における「インダストリアルリズム対ゼンテイズム」―明治より第二次大戦に至るまで―」『農業経済研究』第五九巻第一号、一九八七年六月。浦城・木南幸「昭和十年代における日本の工業化と農業―農村問題―インダストリアルリズムの観点から―」『農業経済研究』第六〇巻第三号、一九八八年十二月。足立泰紀「小農経済論のパスベクトイブ―大槻正雄のポリテイカルエコノミー―」『姫路学院女子短期大学紀要』第二五号、一九九七年。同「一九三〇年代における農政論に関する覚え書き」『純経済学』的農政論の位相に関して―『姫路学院女子短期大学 REVIEW』第一九号、一九九九年五月。

(3) 東畑の農地改革に関する論稿には、以下のものがある。東畑「農地制度の改革」『調査月報』第三五巻第九号、一九四六年九月。同「農地改革、そのあとさき」『文藝春秋』一九五二年六月号。基本的に、単なる農地改革が日本農業の「労働生産性」向上における真の解決とはならない点を、GHQの占領政策実施当初から、東畑がいち早く指摘していた点を重視する。それは、当時の農本主義的小農論の類やあるいはマルクス主義経済学者の近代化(民主化)論とも、一線を画すものである。このような東畑の独自性(長期・総合的ビジョン)は、戦前から一貫して来たところであり、それを可能にしたのは、東畑が、柳田国男の産業組合(協同組合)論を学んだ上で、シュンペーターの「企業者」概念・経済発展論を受容したからである。詳しくは、次のものを参照された。拙稿「東畑精一の初期論文―その柳田的「産業組合論」に関する一考察」(I)・(II)『政治経済史学』第二九〇号・第三九一号、一九九九年二月。拙稿「東畑精一と「協同組合主義」―那須・東畑「協同組合と農業問題」をめぐって―」『日本経済思想史研究』創刊号、二〇〇〇年一月。

四 「高橋さんの瞳」

東畑が「日本農政の岐路」を発表した当時、主に大内兵衛と石橋湛山の間で、いわゆる「終戦インフレ論争」が繰り広げられていた。NHKラジオで、大内の「渋沢蔵相に与つ」と題する演説(「蛮勇演説」)が放送されたのは、終戦の年(一九四五年)の十月十七日であった。この中で大内は、「今後ますますインフレーションがはげしくなるということになるでしょう」「戦争中に戦争の必要上行った政府の約束などは、事情の変つた今日、そのまま守る必要はありません」「大蔵大臣には蛮勇が必要」と、健全財政・インフレ抑止のため、戦時補償打切り等の決断を當時の渋沢敏三蔵相に迫った。これに対し翌月には、石橋が『東洋経済新報』(一九四五年十一月十七日号)誌上で、「世上の論議を見るに、其の殆ど総ては極端な悲観論で、為めに或は国家の公約せる保険等の補償を停止すべしと唱え、或は甚だしきは公債破棄を主張する者までもある。何を措いても収支の辻褄を合せるところを第一とする旧式の健全財政主義に基く謬論である」と大内を批判し、自らの「生産第一主義の財政」観を披瀝した。²⁾

大内は、石橋の反論に合わせる格好で、「蛮勇演説」でも触れた高橋是清の昭和十一年度予算編成における公債漸減方針について、『財政』(一九四五年十一月号)誌上で更に詳しく論じた(大内「高橋さんの写真」)。それは、身の危険を顧みず、軍部の過大な予算請求に毅然とした態度で臨み、これを退け(まさに蛮勇を

ふるい「日本財政最後の守護神」たらんとし)、やがて非業の死を遂げる、といった二・二六事件当時の「健全財政」の蔵相高橋を讃える内容であった。他方、石橋が、昭和恐慌を救った「積極財政」の蔵相高橋を高く評価したことは、周知の通りである。³⁾

大内と石橋の、蔵相高橋に因んだインフレ論争に関して、東畑はいかなる立場をとったか。前節の「日本農政の岐路」にあった、インフレーションと農民に関わる叙述から、東畑は大内に近いようにみえる。しかし、それほど単純ではない。

大内の「高橋さんの写真」に続いて、東畑も『財政』(一九四六年二月号)誌上に「高橋さんの瞳」と題する随筆を書いている。

『財政』の昨年十一月号に大内兵衛先生の「高橋さんの写真」と題する一文が載つてゐる。(中略)大内先生の才筆にひつぱられて思はず一息に読んでしまつた。今日われわれの毎日毎時直面してゐる「かういふ歴史のきびしい法廷が開かれてゐる時代においても、かの高橋さんの写真のみはどこにでも、おそらく大蔵省の大臣室にさへ、堂々とか、げて置いてもよいと私は思ふ」といふあたりは実に嬉しい文章である。(東畑「農政学徒の記録」酣登社、一九四七年、二三〇頁)

このような書き出しで始まる「高橋さんの瞳」であるが、東畑は、二・二六事件の前年(一九三五年)に直接高橋から貰つた「明治二十二年(東京農林学校)校長の方針」と題する文書を、随筆の結びとして、長々と引用している。この「校長の方針」は「約三千五百字許りのもの」と東畑は記しているが、随筆に引用されているのはそのうち約二五〇〇字分であり、それは随筆全

体の三分一の量にあたる。

東畑は何故にこのような長い引用をしたのか。

高橋は帝大農学部の前身にあたる東京農林学校の校長を務めたことがある。当時の文部大臣はかの森有礼であり、およそ「学校」と名の付くものすべて、文部省の管轄（統括）としていた。そのことを不合理と考えた高橋は、森を相手に、場合によっては「学校」の名を削ってもよいとまで迫り、東京農林学校の管轄を文部省から農商務省へと移し、自ら東京農林学校の校長に就任した。この時、高橋がしたためたものが「明治二十二年（東京農林学校）校長の方針」であった。それは次のように始まる。

本校設立以来ノ成績ヲ稽フルニ未タ完備ノモノト称スルヲ得サルアリ、然ル所以ノ者他ナシ、支体備ハレトモ精神欠ケタル所アレハナリ、之ヲ詳言スレハ学徒ノ見聞ヲ広メ知識ヲ増スノ施設ハ概ネ具ハレリト雖モ其実用ニ適切ナル注意力ヲ喚起スルノ手段ニ至テハ未タ蓋ササル所アリト云フニ外ナラス、是レ本校従来ノ闕典ニシテ而モ方針ヲ一変セサル可ラサル所以ナリ（同、一三七頁）

具体的には、「凡ソ生徒ヲ養成スルハ将来ノ目的ヲ明ニセサル可ラス」とし、そうでなければ「他日卒業ノ後進ミテ世ニ益スルコト能ハス、退キテ已ヲ利スルコト能ハス、技能ヲ抱キテ窮途ニ彷徨スル者ヲ生スヘシ、是レ従来ノ卒業生ノ成行ニ於テ往々実見スル所」と論断する。そして「農学本科生」について、卒業後「他ノ束縛ヲ受ケス益々其所修ノ学業ヲ攻究シテ農学上ノ進化ヲ計ルヘキ」者と農業官公吏等「他ノ所用ノ目的トシテ

養成スヘキ」者と「二種アリ」とし、また、「農学別科生」につ

いては、「実業ニ係ル簡易ノ教育ヲ受ケテ自己ノ田圃ヲ経営シ農学士ノ為セル発見研究等ノ結果ヲ実験シ得ルニ至ルコトヲ要スル」者とし、それゆえ「該生徒ノ養成ハ地方ニ於テスルヲ適当ナリ」とする。さらに「本校域内ノ地所五十余町歩アリト雖モ従来農場ノ計画タル凡百ノ試作ヲ旨トシ収支ノ計算等頗ル疎ニシテ実益ニ適切ナラス」と指摘し、構内農場の区画を一変し、実習場・試験所・経済的模範農場を創設するものと高橋校長は謳うのである。その際、特に注目されるのが、「経済的模範農場」についての「其目的ハ農業経済ノ原則ニ基キ最小ノ労費ヲ以テ最大ノ利益ヲ取ムルノ実効ヲ示スヘキ模範トナスニアリ」という部分である。（同、二三九―四〇頁）

明治二十二年の高橋校長は、まさに、研究・教育機関としての「学校」というものの社会的機能について、現在でも耳の痛い、興味深い指摘を数々おこなっている。そこには、東畑同様、農業においても「労働生産性」を重視すべきとの態度が含まれている。

この「校長の方針」引用に先駆け、東畑は、高橋流の東京農林学校の「使命観」に非常に興味をもつものとして、明治以来、日本農業における「進歩の指導力」が耕作農民以外に求められて来たという事実を、俎上に載せている。東畑によれば、初めは地主がその「指導力」の役目を担ったが、その働きは漸次消えて行き、残るところは、東京農林学校卒業生を中心とする「農林官公吏」に拠ったとしている。

そして、以下のように東畑は続けているのである。

農業界のイニシアチヴを取り実現する意味で、私は日本の官僚群を一種の企業者的役割を演ずるものであると名づけたが、それは既に明治二十二年の高橋校長の方針の中に生きてゐる精神であることをお目にかゝつて初めて承知して嬉しく思つた。

大内先生の隨筆によると「高橋さんは日本財政の最後の守護神であり、健全財政の最後の護持者であつた」。高橋さんの非業の最期が守護者の最期で、それ以後の日本は正に今日のこの状態を生むべく突進して来たのであつた。それはさうとして高橋さんのお話の中に窺ふことが出来た官僚群のイニシアチヴなるものは、只今の日本で、狭くは、日本の農業界の中で果してどうなつてゐるか。現実には兎も角、その将来はどうか。元の農林学校、今の大学農学部の子生養成の使命はこの質問に対する答への内容如何によつて幾多の種類のものとなり得るであらう。戦に敗れて国土は縮まり就労の機会は圧せられて、さなくてさへ細農の国は一層さうならんとする時に、せめてもう一度高橋さんにこの問題をおたづねしたい。(同、二三五―六頁、傍点―篠崎)

(1) 大内兵衛「大内兵衛著作集」第六卷、岩波書店、一九七五年、一九七―二〇一頁。「波沢蔵相に与う」の放送原稿は、『世界週報』一九四五年十一月十日号に収載された。その他、石橋との論争に関連して、大内には、以下のような論稿がある。大内「高橋さんの写真」『財政』一九

四五年十一月号。同「公約債務の破産は不道德であるか」『新生』一九四五年十二月号。同「直面するインフレーション」『世界』一九四六年一月号。同「急進における投網―インフレ中心の本年度の財政問題」『帝國大学新聞』一九四六年二月十一日号。同「戦時補償債務の打切について」『改造』一九四六年十月号。

(2) 石橋湛山「石橋湛山全集」第十三卷、東洋経済新報社、一九七〇年、一〇七―九頁。その他、大内との論争に関連して、石橋には以下のような論稿がある。石橋「インフレ発生せず―デフレこそ寧ろ必然―」『東洋経済新報』一九四五年九月二十二日号。同「インフレ発生せず―満されるべき二個の条件」『東洋経済新報』一九四五年九月二十九日号。同「緊縮財政の危険」『財政』一九四五年十二月号。同「昭和二十一年は陰の極」『東洋経済新報』一九四六年一月五日号。同「貨幣の機能の回復」『東洋経済新報』一九四六年一月十九日号。同「一千億円の信用収縮」『東洋経済新報』一九四六年一月二十六日号。同「緊縮政策か膨張政策か」『東洋経済新報』一九四六年二月二日号。

(3) 大内「高橋さんの写真」、同「忘れ得ぬ人びと」角川書店、一九四九年、二〇―六頁。

(4) 石橋は、高橋が昭和一一(一九三六)年度予算編成について打ち出した「公債漸減方針」(大内がいう「日本財政最後の守護神」としての蔵相高橋)に対しては激しく批判していた。拙稿「高橋は清の『公債漸減方針』表明と石橋湛山」『立教経済学論叢』第五〇号、一九九七年、参照。

五 小 括

本稿では、はじめに、東畑精一は何故第一次吉田内閣の農相就任を辞退したのか、という問題設定をした。そこに東畑の戦後「思想」をみようとしたからである。

それで、「東畑農相騒動」の経緯を確認した上で、東畑が戦後初めて発表した論文「日本農政の岐路」を考察していくことにした。この論文は東畑が吉田茂から農相就任を再三要請される直前の論文であり、かつまた終戦に際しての東畑の「思想」を率直に表すものであろうと考えたからである。実際、これによって、東畑が単なる食糧確保のための短期的政策措置(短期の食糧増産供出および食糧緊急輸入援助等)により、「食糧危機」回避―時的克服を無意識・動物的に進めていこうとする、当時の政治的・社会的風潮)を批判していたことがわかる。この「批判」は、日本農業ひいては日本経済全体に対して、戦時から持続し益々拡大の様相を呈している短期指向(特に耕作農民層の悪弊嗜好)に代わって、長期のそれ(生産性についての認識をもった志向―経済意識に基づいた思考)の必要性を説いたものでもあった。

このような東畑の主張は、大内兵衛と石橋湛山とによる「終戦インフレ論争」に対し、東畑が(高橋是清の「明治二十二年(東京農林学校)校長の方針」を援用して)あらわした態度で、一層はつきりしたといえる。なぜなら、この「論争」に関わる大内・石橋と東畑の「高橋評価」についての視角の差がそのままこの三者の「戦後日本」における問題の所在の異同(殊に、大内・石橋の「同質性」と、彼ら二人と東畑との「異質性」)を結果的に表出しているのではないかと筆者は考えるからである。東畑は先の論文「日本農政の岐路」の結びに、「日本農政の危機的岐路を真に解決するものは抑々何人であらうか、また何処に求め得られるであらうか」と記していたが、この高橋校長に関する随筆「高

橋さんの瞳」の中でその答えらしきものは提出しているといえよう。

以上のような背景のもと、単なる「食糧確保」のための「短期の」農相就任を迫られた東畑の心中は、推して知るべし、である。

東畑が、農相就任辞退の後に、着々と、農業総合研究所、アジア経済研究所、鯉淵学園等といった文部省管轄外の研究・教育諸機関の創設・運営に尽力したことは有名である。これらの「行動」が、東畑の「農相就任辞退」の真意(根拠)を雄弁に物語っているとはいえ、と同時に、それらが、東畑の抱いていた日本の戦後経営に関する「思い―願い」(終戦直後には強かった「思い―憂い」の延長線上に位置する)の具体的提示(意味)であったとはいえないであらうか。

東畑の「農相辞退」決断には、戦後日本の経済政策の一環としての農政に、「短期」的ではなく「長期」的な視点・視角というものが却って急を要する(研究・教育諸機関による「企業者」的機能の発揮に期待する)との「思想」が込められていたのである。

※本稿は、「笹川科学研究助成金」による研究成果の一部である。

Tobata Seiichi's "Thought" in Postwar Period :
Why Did he Refuse to Take Office as the Minister for
Agriculture and Forestry?

Takao SHINOZAKI

"Thought" means "hope" for the future as well as "reflection" on the past. In this sense, "thought" is not short but long-term one.

A Japanese scholar refused to take office as the Minister for Agriculture and Forestry in 1946. He was the first scholar that had adopted modern economics to Japanese agriculture. His name is Seiichi Tobata.

In my view, "Tobata's refusal" had so close a relation to his economic "thought." This paper intends to discuss that point, to which so far very few seem to have paid serious attention, as follows. In the first section, I raise the question of why Tobata refused to take office as the Minister. In the second section, I traced the process of the affair "Tobata's refusal." In the third and fourth section, I mainly analyzed Tobata's own papers written in 1946. In the last section, I showed my opinion about the relation between "Tobata's refusal" and his economic "thought."

Finally, my thanks to Sasakawa Scientific Research Grant from The Japan Science Society. They gave the opportunity to work on my study and write this paper.

ジョン・ロックにおける自然法とアメリカの植民地化

三浦永光

本稿はロックの自然法思想が彼のアメリカ植民地化の構想とどのように関係しているのかを明らかにしようとするものである。この問題に関連して、筆者はすでに論稿を発表したことがあるが⁽¹⁾、本稿ではその後筆者が参照できた諸文献をも考慮に入れつつ、考察を深めてみたいと思う。

自然法はロックの政治哲学の基礎をなしており、彼の構想する市民国家の目的も自然法のそれと一致すると言われている⁽²⁾。しかしロックは彼の自然法と国家の理論を展開しているその同じ『政府二論』において英国による「新世界」アメリカの植民地化の経済的利益と道徳的正当性をも主張している。自然法とアメリカ植民地化がロックにおいてどのように結びついているのかを明らかにするために、まず彼の自然法の理解および自然法と国家の関係から見えていくことにしよう。

(1) 拙著『ジョン・ロックの市民的世界』（未來社、一九九七年）、第二章「自然権と異民族」。「ジョン・ロックにおける自然法と功利主義」聖学院大学総合研究所紀要、十三号、一九九八年、二〇七―二二六頁。

(2) John Locke: *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge, 1970, II: 12, 135. (以下、書名をGと略記)。

一 自然法と国家の目的

ロックによれば、自然法は創造者たる神が人類に与えた基本的な法であり、また人間理性がすべての人間の行動の根本的規範として見いだすことができるものである⁽¹⁾。ロックは自然法を次のように定式化している。

「万人は平等かつ独立であるから、何人も他人の生命、健康、自由または財産を傷つけるべきではない」⁽²⁾。

自然法は、一方において、各人が自己の生命、自由、財産を維持する権利、すなわち「自己保存の権利」^③を認める。これは万人の「生まれながらの根源的な権利」^④であり、自然権である。だが他方で自然法は「神が人々の相互的安全のために、彼らの行為に加えた制限である理性と共通の公正の規則」^⑤、すなわち他者の生命、自由、財産を侵害せずこれらを尊重すること、を命ずるのである。

ロックはこのような自然法を国家の設立の目的としておている。彼は国家の目的についてこうのべる。

「人々が国家として結合し、政府の下に服する大きなまた主な目的は人々のプロパティの維持にある」^⑥。

ここに言う「プロパティ」^⑦は、この引用箇所直前に説明されているように、人々の「生命、自由、財産」を意味している。しかし他方でロックはしばしばプロパティという語を明白に「財産」の意味で使用している。とくに「政府二論」第二部の第五章「プロパティについて」^⑧がその例であり、土地や資源の獲得と所有権が論じられている。このようにロックの「プロパティ」概念は「生命、自由、財産」(広義)と「財産所有権」(狭義)の二つの意味で使われている。そうだとすれば、このプロパティの二義性はロックにおける国家の目的は何かを理解する上で重要な問題を生ずることになる。国家の目的は人々の「生命、自由、財産」の保全であるか、それとも単に「財産所有権」の保全か。先に引用した箇所(II二二四)では前者(広義)の意味で語られていた。しかしロックは別の箇所ではこう言う。

「政府はプロパティの維持以外の目的をもたない」^⑧。
ここでいう「プロパティ」は広義のそれか、狭義のそれか、容易には判断しがたい。先に触れたように、「プロパティ」についての章では土地をはじめとする財産の所有権が中心に論じられ、国家と法によるプロパティの確定にも言及されているので、そのあとにのべられているこの引用文の「プロパティ」も財産所有権の意味で使われている可能性が否定しきれないのである。

もしも国家の目的が人民の「生命、自由、財産」(広義)の維持にあるならば、それは人民の財産だけでなく、生存権、自由権をも含む自然権全体の保障を意味し、またそこで言う「人民」は社会の下層民衆を含む全人民を指すことになろう。これに対して、もしも国家の目的が人民の財産(狭義)の保護にあるとすれば、それは主として土地などの財産をもつ有産階級の財産保護を意味し、財産をもたない賃金労働者などの生存権・自由権の保障は国家の目的から除外されることになろう。この場合、ロックの言う自然法は国家においてその適用をかなりの程度制限されることになる(ロックはある箇所ではこのような制限を否定している)^⑨。

国家の目的を人民の「生命・自由・財産」の維持におく立場は、ロックが絶対王政の専制的権力を批判する議論と理論的に密接に結びついており、これと整合している。だが、次に見るように、国家の目的を狭義のプロパティにおく立場もまたロックの思想の中に深く根ざしているのである。

- (1) G II 6, 8, 11, 135 (2) G II 6 (3) G II 11 (4) G II 220
 (5) G II 8 (6) G II 24 (7) G II 23 (8) G II 94 (9)
 G II 45 (10) 国家の目的が狭義のプロパティの保全であると解釈される可能性のある箇所として、ほかに G II 95, 134, 229, 231, 239 を参照。 (11) G II 12, 135

二 アメリカの植民地化の利益と正当性

ロックによれば、貨幣の使用開始後、人々は自分が利用(消費)できる以上の量の財産を所有できるようになった。「貨幣の発明が人々の財産の蓄積を持続し拡大する機会を作り」、人々は生産労働の場を広げる。とくに農業や畜産業の拡大は土地の需要を高め、人々は土地を「困いこみ」、私有化するようになる。こうして文明諸国では、土地所有をめぐる紛争を防止するために、土地の私的所有権が国家と法によって確定された。またロックは、貨幣経済の発達と私的所有権の拡大が農業ばかりでなく商業と貿易の発達と拡大をも促すことを指摘する。そして貿易の発達は逆に国内の「土地の改良」と農業の生産性の向上を助長するのである。

ロックはこのような商品経済の興隆を人類の歴史の中に位置づけると同時に、これを彼の時代の状況として捉えている。彼は商品経済が人々の「財産の蓄積」をもたらすものとして、その発展に期待を表明している。しかし彼はその発展を手放しで楽観しているのではない。彼は英国の産業と貿易が発展するさ

いに抱えている二つの問題を視野に入れていゝる。土地の不足とそれをめぐる紛争の頻発である。ロックは土地不足に関してこう言う。

「人口と家畜の増加が、貨幣の使用と共に、土地の不足を招き、土地にいくらかの価値を生ずるようになった」^③。

ここで言う「家畜の増加」は、十六世紀以来の英国の牧羊業の発展、毛織物産業と毛織物輸出の繁栄、牧羊地拡大にともなう土地不足を考えれば、よく理解できるであろう。商品経済の興隆が土地の需要を高め、土地の不足を来しているのである。もう一つの問題である紛争の頻発はこの土地不足から生じたものである。ロックは土地の所有権をめぐる苦情と紛争についてこう言う。

「神が世界を与えたのは、勤勉で合理的な人々の役に立たせるためであり(そして労働はそれに対する彼の権限となるべきであった)であり、喧嘩好きで争いやすい人々の気紛れや貪欲のためにではなかった。すでに私有化されたのと同じくらいのものが改良のために残されていれば、不平を言う必要はないし、また他の人の労働によってすでに改良されたところに文句をつけるべきではない」。

ここで語られている「喧嘩」「争い」「不平」「文句」などは土地の所有権に関するものである。この争いは、この引用箇所直前に「困いこみ」についてのべられていることから分かる通り、ロックの時代に進行していた共有地の私有化としての困いこみの是非をめぐる対立や論争を指していると思われる。口

ックは当時の囲いこみを土地の効率的な利用と商品生産の増大の観点から肯定している。彼は上の文で囲いこみ反対論者を批判しているのであるが、しかし彼は囲いこみによって多数の貧農がその土地を奪われ、生活が困窮しているという事態をも認識していたであろう。

このようにロックは一方では商品経済の浸透と土地への需要の高まりを捉え、他方で土地を失った多数の人々の窮状をも把握している。この行き詰まった状況を打開する政策として彼が推奨するのがアメリカ植民地の獲得に他ならない。ロックによれば、アメリカは世界の初期の状態をそのまま現在も保っており、その土地の大半が未開拓で、人類の共有物である。先住民は土地の広大さに比して数少ないので、英国人が入植しても、先住民の土地を侵害する恐れはない。先住民は諸外国と共通の貨幣を使用していないので、通商を行わず、そのため生活の必要を超える財産を所有しようという欲求をもたない。彼らは肥沃な大地と豊かな資源をもちながら、それらを開発せず、そのため「貧しい惨めな」生活に甘んじている。先住民の単位面積当たりの収穫は英国のその十分の一または百分の一にすぎない。しかし、ロックによれば、神は人間に大地を征服し改良すること、合理性と勤勉な労働によって財産と生活の便宜を獲得することを命じたのである。したがって、合理的な土地利用と勤勉さにおいて優れている西欧人がアメリカに入植することは神の意思に適っているのである。

ここでロックは、(一)生活の必要を超えた勤労、所有の増大、

物質的に豊かで快適な生活が、生活必要物資の獲得と消費だけで足れりとする簡素な生活に優越するという前提、また(二)前者の生活を追求している西欧人はアメリカの土地を獲得し利用する権利をもつばかりでなく、後者の生活に甘んじている先住民以上に正当な権利をもつという、プロテスタント的・功利的な前提に立っている。これらの前提は先住民には異質であるばかりでなく、彼らの宗教や価値観から見れば拒否すべきものだったであろう。

このようなアメリカ植民地建設の構想は英国における土地不足の深刻さ、土地なき賃金労働者の増加、紛争の頻発という国内問題への解決策であると同時に、英国がこの窮状をむしろバネとして積極的に対外的に国力を拡大する絶好の機会と捉えるロックの判断も含んでいると思われる。彼は国家がこの政策を強力に推進すべきだと考え、こう言う。

「ここから分かることは、領土の大きさより人口の多いことの方がいかに望ましいかということ、そして耕地の増加とそれの正しい利用が統治の重要な技術であるということである。また強国の圧迫と党派の偏狭を退け、人々の誠実な勤労を保護し奨励するために自由の法を確立する賢明にして神のごとき君主は、たちまち隣国にとつてまことに手ごわい君主になるであろうということである」。

ロックは、西欧諸国が競ってアメリカ植民地獲得に邁進している中で、英国政府も自国の植民地拡大のために全力を傾注すべきだと説いているのである。統治者が保護・奨励すべき「人々

の誠実な勤勞」とは、国内の資本主義的農業経営者、製造業・商業ブルジョワジー、および植民地の農園経営者や貿易商人の経済活動であろう¹⁶⁾。国家は彼らの活動とその成果としての財産を保護するために国内法の制定、植民地の版図を確保するための外国との協定締結、貿易の権利と船舶の航行安全の保障、軍事的整備などの重商主義政策を推進することを期待されていると思われる。

このように見てくると、ロックが国家の目的を万人の生命・自由・財産(広義のプロパティ)よりもむしろ有産階級の財産(狭義のプロパティ)の保護にしているという見方も十分成り立つのである。

- (1) G II 48 (2) G II 48 (3) G II 45 (4) G II 34 (5) G II 28, 32, 33 (6) 前掲拙著、六八七七頁。
- (7) Cf. Richard Ashcraft: *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, 1986, pp. 272, 279 footnote. Neal Wood: *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley and Los Angeles, 1984, p. 66. Herman Lebovics: *The Uses of America in Locke's Second Treatise of Government, Journal of the History of Ideas*, XL VII, Oct.-Dec. 1986, p. 578.
- (8) G II 26, 45 (9) G II 36 (10) G II 45, 48 (11) G II 37, 41 (12) G II 37 (13) G II 26, 32, 34
- (14) Wilcomb E. Washburn: *The Indian in America*, New York, 1975, p. 56.
- (15) G II 42
- (16) *The Works of John Locke*, London, 1823, vol. V (*Some Considerations of the Consequences of lowering the Interest and raising*

the value of Money), pp. 8-9, 14-15, 28, 39. R. Ashcraft, *op. cit.*, p. 281.

三 戦争・征服の法とその例外

ロックによれば、戦争は他の人々の生命、自由、財産を破壊する行為であり、自然法に反する。しかし国と国の関係では共通の権威が存在せず、ここは未だ自然状態にある。したがって、他国から侵略された国は自己防衛のために戦争する権利をもつ¹⁾。

ロックは征服については、侵略者が征服した場合と、侵略に対する自衛戦争で勝利して相手国を征服した場合とに分ける。そして前者の征服は自然法に反し、不当であるが、後者の征服の場合は合法的であるという。ロックによれば、「合法的征服者」は相手国の戦闘参加者たちを殺すか奴隷化する権利をもつ²⁾。そして戦争被害に対する損害賠償を要求できる。しかし合法的征服者の権利は無制限ではない。征服者は戦闘に加わらなかった女や子供の生命に対していかなる権利ももたない。征服者が土地所有権をもつのは損害賠償の範囲内であり、一年か二年の短期間に限られる。また征服者は武力によって被征服者たちに対して政治的支配を揮うことはできない。もしもそれを強行するならば、合法的征服者はそのとき侵略者になるのである³⁾。

このようなロックの戦争と征服に関する国際法思想は彼の自然法・自然権の理論を国家間の関係に拡大したものであり、各

民族の独立と自決の権利を表明しているといえよう。

ではこの思想は先に見た彼のアメリカ植民地獲得の奨励とどのように関係するのだろうか。一七世紀における英国人のアメリカ植民地の建設と拡大はしばしば戦争と征服を通して進化した。ロックが白人植民者と先住民の間の戦争に言及しているおそらく唯一の箇所から推測する限り、ロックは先住民を侵略者、そして白人植民者を正当な防衛または報復のための戦闘者と見なしている。先述のように、ロックは侵略と「正当な戦争」すなわち自衛戦争とを区別している。しかし彼はある戦争において交戦者のどちらの側が侵略者であるか、どちらが「正当な戦争」を戦っているかを判断する明確な基準をのべていない。また誰がそれを判断すべきかについても語っていない。彼は暗黙のうち常に植民者側が正当であると前提しているのである。また先に見た通り、ロックは「合法的征服者」の占領期間を一年か二年としているが、これに反して現実の英国人の植民地支配は一七世紀初頭以来続いており、今後も永続することを目指している。ロックはこの事実を充分認識していたはずである。そうだとすれば、彼は戦争と征服に関する彼の自然法的原则を英国とアメリカ先住民との関係には適用する必要がないと考えているのであろう。ロックのアメリカに対するこのような特別の（あるいは差別的とも言える）見方を理解するためには、彼のアメリカに対する次のような特殊な認識を考慮する必要があるろう。

(一) ロックによれば、アメリカの諸部族は未だ自然状態にあ

り、政府をもたず、法による国土の確定も土地の私有権の法制化も行なっていない。ロックは自然状態を「市民社会」と明確に区別する。西欧諸国のような市民社会は各々領土の境界を定め、相互に「他国の領土への要求や権利を明白にあるいは暗黙のうちに否定し、もともと外国に対して持っていたその自然の共有権の主張を、共通の同意によって放棄した」。これに反して、アメリカの先住民は政府をもたず、領土の確定も、諸外国との国境尊重の協定も結んでいない。このような自然状態のままのアメリカには、全人類に開放された土地が多く残されている。ロックは言う。

「しかし、今なお、荒蕪地のままのすばらしい土地が……そこに住んでいる人々によって利用される以上に大きく、したがって共有のままになっているのが見いだされるのである」。(二) アメリカの広大な土地に比してそこに住む先住民は数少なく、大部分の土地は「荒蕪地」である。そこには人も住まず、耕作もされていない。

(三) 荒蕪地は誰の占有地でもなく、全人類の共有物である。(四) したがって、「共有物として他の人にも充分に、同じくらい多く残す」ならば、先住民以外の人々が土地を占有し植民することは正当である。ロックは言う。

「住民が所有し利用しているよりも多くの土地があり、「住民以外の」誰でも荒蕪地を利用する自由をもっている……」。

しかしながら、これらの論拠に対してはいくつかの疑問や反

論が生じてくるであろう。まず(一)に対しては、先住民は西欧におけるような形態の国家や法をもたないとしても、彼らに固有の政治組織、土地利用の規則と慣習をもっていたことが現代の研究者によって指摘されている¹⁵⁾。

(二)については、耕作されていない土地や森林が多く存在しても、先住民がそこを狩猟採集の場として利用していることに西欧からの植民者が気づかない。また気づいても、耕作以外の土地利用を正規の土地利用と認めようとしなかった。ロックは、神の命令にもとづく「勤勉」と「合理性」によって土地と資源を「改良」し、より多くの「生活の便益」を獲得する者は、土地を充分に活用しない怠惰な先住民に優先して土地の占有の権利をもつと考えている¹⁶⁾。ロックはまたある地域の土地が先住民によって利用されているか否かについて、白人植民者が先住民に聞くことなく、自分たちだけで判断してよいと前提している。だが白人植民者がロックと共有していたこの前提が先住民との間の紛争の原因の一つになっているのである。

(三)に対しては、ある土地が耕作されていなくても、また私有化されていなくても、先住民が狩猟採集のために共同利用しているならば、それは地域の先住民の共有地であって、先住民はそれを全人類に開放された共有物などとは考えていないことが指摘できよう。ロックは英国におけるように法によって定められた共有地は囲い込んだり占有したりできないとのべる一方で、アメリカ先住民の共有地は「荒蕪地」と見なされること¹⁷⁾によって住民以外の全人類に開放されていると語っている。し

かし先住民の共有地にも彼ら固有の掟によって利用の権利が定められていたのである¹⁹⁾。

(四)に対しては、植民者が土地を取得したさいに「他の人にも充分に、同じくらい多く」残したかどうかを判断し、また「住民が利用しているよりも多くの土地がある」と判断するのは誰か、という問いが浮かんで来よう。それは植民者か、それとも植民者と先住民との合意か。ロックは何の疑問も抱かずに、植民者が判断すれば充分と考えている。

ロックは以上のように著しく西欧植民者からの見方に偏った眼で先住民と彼らの土地を見ていたと言わねばならないであろう。そのため、彼が国と国の関係に関して人民の生命、自由、財産(とくに領土)の相互尊重、および戦争と征服に関する自然法の原則を立てたにもかかわらず、アメリカ先住民とその領土に対する関係はそれらの原則の例外事項と見なしてその適用から除外したわけである。西欧諸国相互の関係を規定するロックの原則が西欧諸国とアメリカ先住民の関係には適用されないのは、先に見たように、西欧諸国がすでに「市民社会」に到達しているのに対して、アメリカ先住民は未だ「自然状態」に留まっているという彼の認識にもとづいて正当と見なされているからである。

(一) G II 9 (二) G II 75-176 (三) G II 78, 189 (四) G II 84
 (五) G II 187, 189, 192, 196 (六) Cf. Washburn, *op. cit.*, chap. 6.
 前掲拙著 一〇八—一一〇頁 (七) G I 130-131 (八) G II 38, 45.

- 49, 102, 108 (5) G II 45 (11) G II 45 (11) G II 34, 37
 (21) G II 34, 37, 40, 45, 48 (31) G II 27, 38, 184 (14) G II 184
 (51) Washburn, *op. cit.*, pp. 42-51 Francis Jennings: *Virgin Land and Savage People, American Quarterly*, XXIII (1971), p. 523
 Barbara Arnell: *John Locke and America*, Oxford, 1996, p. 202.
 (91) Cf. Washburn, *ibid.*, p. 82 Arnell, *ibid.*, pp. 138-143
 (7) G II 32, 34, 40, 41 (81) G II 35 (19) Washburn, *op. cit.*, p. 32.

四 「奴隷状態」の二義性

英国人植民者はアメリカで奴隷を所有し使用していた。農園でのタバコや砂糖キビの栽培には多数の労働を必要としたが、この労働がなかなか得られなかったため、奴隷の強制労働を導入したのである。奴隷はおもにアフリカからの黒人である。ロックは奴隷制をどう見ているだろうか。

ロックは「奴隷状態」(slavery)を「他人の絶対的恣意的権力」の下に従属していることと規定する⁽¹⁾。つまり自己の自由と財産ばかりか、生命も他人の意思にゆだねられている状態である。ロックは、他人を奴隷状態の下に縛ることは基本的に自然法に反する不当なことと考える。しかし彼は同時に、他人を奴隷化することが許される場合があると言う。それは「正当な戦争」(つまり自衛のための戦争)で捕えた捕虜を奴隷として使用する場合である。その捕虜は侵略または攻撃という「死に値する行為」のゆえに奴隷化されてよい。ロックによれば、侵略は自然法に

反する行為であるから、侵略者の奴隷化はそれに対する処罰として自然法に適っているのである。このようにロックは他人を奴隷状態の下におくことが不当である場合と正当である場合の両方を認めている。

ロックが前者の例として挙げるのが当時の英国の絶対王政の専制的権力と人民の関係である。ロックによれば、絶対君主が立法権も執行権も掌握し、人民の訴えや要求を拒否するとき、人民は奴隷に等しいという。彼は言う。

「奴隷状態は人間として忌まわしく惨めな状態であり、わが国民のもつ寛大な気質と勇氣と全く相容れないものであるから、英国民が、ましてや紳士がそれを弁護するとは考えられない」。

ロックはジェームズ二世の専制政治を強く批判し、この政治の下で人民の生命、自由、財産が恣意的に奪われる事態を人民の「奴隷状態」と呼ぶのである。これに対して、ロックが正当と見なすような「奴隷状態」の例は存在したのだろうか。これについては、ロック自身が奴隷制と奴隷貿易に関与していたという事実がある。一六六九年、彼は彼のバトロンであったシャフツベリー伯(アンソニー・アシュリー・クーパー)の依頼に応じてカロライナ植民地の憲法の起草に協力した。この憲法は「カロライナの自由人は誰でも、自分の黒人奴隷に対しては、いかなる意見またはいかなる宗教をもつ者に對しても、絶対的な権力と権威をもつ」という条文を含んでいる。ロックがこの条文の作成にどの程度関わったのかについては種々の説があり、確

かなことは分らない。しかし彼が後年の著作で奴隷制を肯定していることから見て、彼はこの条文に同意していたと推定できよう。

一六七四年、ロックはアメリカ植民地への奴隷の供給を目的とする「王立アフリカ会社」の株を購入した。これには、シャフツベリーがこの会社の有力株主であるばかりでなく、以前から奴隷貿易と西インド諸島の植民地経営に関係していたことが背景にある。いづれにせよ、ロックはアフリカ黒人を奴隷化することを肯定していたことが推察される。彼は『政府二論』の中で、西インド諸島のある農園主が奴隷を買って所有していることに言及しているが、ロックはこれに対して道徳的な疑問は一切表明していない。

ではロックはどのような根拠で黒人の奴隷化を肯定しているのだろうか。アフリカの黒人たちが先に見た「正当な戦争」における捕虜に該当するからだろうか。しかし黒人がアフリカ西海岸で英国人を攻撃し、これに対する英国人の自衛戦争のさいに捕虜として捕えられたと考えることは歴史的事実に反する。英国人が奴隷狩りと奴隷貿易を目的として捕え奴隷化したのである。「不当な戦争」と「死に値する行為」は黒人側にはなく、むしろ英国商人に帰せられるべきかもしれない。ロックは英国人によるアフリカ人の奴隷化を正当と見なす根拠をのべていない。彼はまた、二つの集団の間で戦闘が起きたとき、「正当な戦争」を戦っている側が勝利するとは限らず、侵略者が敵を捕え奴隷化する可能性もあることを考慮に入れていない。つまり

正当な奴隷化と共に不当な奴隷化も現実にはありうること、この二つは区別されるべきことに触れていないのである。またロックの理論に従えば、奴隷から生まれた子供は「死に値する行為」を犯していないから奴隷化されえないはずである。しかし彼はアメリカで黒人の子供や女も奴隷として扱われていたことを知っていたのである。¹²⁾

ロックは彼の自然法思想にもとづいて「正当な」奴隷化の理論を示したが、当時の英国（および他の西欧諸国）によって進められた現実の奴隷化は彼の理論に著しく反するものであった。彼はこの現実の奴隷化を詳しく知る立場にありながら、これを黙認したのである。

先に見た通り、ロックは「奴隷状態」の概念を狭義のそれ（身体的拘束と強制労働の下におかれた状態）と広義のそれ（絶対王政の専制政治の下の人々の状態）の二様に使用している。しかしこれら二つの意味の間には決定的な相違がある。前者の状態におかれた奴隷は、ロックによれば、正当な処罰を受けているのであり、いかなる権利も奪われて当然なのである。これに対して後者の状態におかれた人々はいかなる正当な理由もなく権利を奪われているのであって、彼らは本来この状態から解放されるべきなのである。ロックは前者をアメリカのアフリカ系奴隷に適用し（ただし先述のように、奴隷化の根拠に関して理論と現実の相違はあるが）、後者を英国人民のために使用した。ここに、ロックが設けた英国国民とアフリカ黒人との間の差別が顕著に現われているといえる。彼が提示した自然法思想は国境と民族の相違

を超えて全人類の権利の保障を求める普遍的なものであったにもかかわらず、現実においては、非西欧世界の人々はそこから排除されているのである。

*

以上においてロックが絶対王政に代わるべき市民政府の国家をどのように自然法にもとづいて構築したかを概観した。商品経済が急速に西欧諸国に浸透する中で、英国は商品生産のための土地需要の上昇、困いこみによる土地なき人々の増加、土地をめぐる紛争の頻発などの難題を抱えていた。ロックはこれらの国内問題を打開する有力な方策としてアメリカ植民地獲得を提示したのであった。これは地主と農業経営者のために海外市場を開拓すると同時に、意欲ある企業家と土地なき人々に充分な土地と活動の場を約束するものであった。だがこれを実施するためには、外来の英国人(または広く西欧人)がアメリカで土地を取得することの正当性とその条件を普遍的な自然法に則って示さなければならぬ。ロックがそのために持ち出した中心的概念が「自然状態」「荒蕪地」「全人類の共有物」「耕作」「勤勉」「土地の私有」「合理性」「土地の改良」「生活の便益」「所有の蓄積」「正当な戦争」「合法的征服者」などであった。しかしこれらの概念がいかに植民者側のみ好都合な、一方的な観念であるかはすでに見た通りである。さらに、植民者がアメリカで農園のための安価な労働力として必要とした奴隷の使用も「正当な戦争」の概念にもとづいて正当化されているが、ここでも理論と現実が矛盾し、アフリカ人は自然法の適用から事実上

排除されたのである。

このようにロックは英国がアメリカへの領土拡大によって国内の階級の利害対立を緩和すると共に、アメリカの広大な土地と豊富な資源、また安価な労働力の効率的な活用によって飛躍的に発展できると期待した。それは英国資本主義の植民地体制の構想である。それはまた、I・ウォラーステインの用語を使うならば、英国を含む西欧諸地域を「中核」とし、アメリカ大陸を含む非西欧諸地域を「辺境」とする分業と収奪の体制としての「世界経済」、あるいは「近代世界システム」の設計であった。¹⁴ ロックはそのような支配体制の正当性を弁証しようとした哲学者であったと言えるであろう。

- (1) G II 22-23 (2) G II 85, 172 (3) G II 23 (4) G II 91
 (5) G I 1 (6) *The Works of John Locke*, vol. X, p. 196.
 (7) Cf. Wayne Glauser: *Three Approaches to Locke and the Slave Trade, Journal of the History of Ideas*, 51, 1990, p. 203.
 (8) *The Works of John Locke*, vol. 8, pp. 116-117. (「聖なるウロコリント人への手紙の釈義と注解」)
 (9) K. H. D. Haley: *The First Earl of Shaftesbury*, Oxford, 1968, pp. 227-265.
 (10) G II 130-131
 (11) Cf. M. Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, London, 1968, p. 119.
 (12) G I 130 また Sir Peter Colleton (ノルフォーク島の奴隷所有者) のブック宛て書簡 (Public Records Office, COI/30/99) 参照。
 (13) Seliger, *ibid.*, p. 121.
 (14) Cf. P. Laslett's Introduction to *The Two Treatises on Govern-*

ment (given above), p. 39 Neal Wood, *op. cit.*, p. 66.

(15) I. Wallerstein: *The Modern World-System I*, New York, 1974, esp. pp. 347-357 Ditto: *The Modern World-System II*, New York, 1980, esp. chapters 1, 3, 4, 6 H. Lebovics, *op. cit.*, p. 568, 578.

五 「理性」の二つの意味の乖離

先に国家が保護すべき「プロパティ」の概念の二義性および「奴隷状態」の二義性について見たが、これらの二義性に対応するものをロックの「理性」概念の中に見いだすことができる。数学的論証や推理の能力としての理論的理性から区別される実践的領域における「理性」は二つの意味をもっている。一つは、道徳的な原理、とくに自然法を発見する能力としての理性である。自然法は各人の自己保存権と共に、各人が他人の生命、自由、財産を尊重すべきことを定めている。ロックによれば、このような法を洞察し発見できるのは理性であり、自然法は「理性の法」⁽²⁾、「理性の声」とも呼ばれ、また理性そのものであるともいわれる。理性は自己保存権に関して万人の「平等」と「相互性」(対等性)を行為の規範とすべきことを認識する。言い換えれば、理性は道徳の原理の必要条件として「共通の公正」⁽⁴⁾、すなわちこの原理が例外なく万人に向けられており、しかも万人に等しく妥当することを要求している。自然法はその意味で「理性的被造物には明瞭で、知的に理解可能」⁽⁵⁾なものでなければならぬのである。ここにはすべての人間の平等を求める理性

の規範的性格が明確に表明されている。

「理性」のもう一つの意味は、自己保存の目的を達成するために効率的に機能する手段としての知的能力である。ロックは言う。

「神は世界を人々に共有のものとして与えたが、同時にそれを生活の最大の利益と便益に役立つよう利用するために理性をも彼らに与えた」⁽⁶⁾。

ここでは理性は「生活の最大の利益と便益」の獲得のために自然の土地や資源を適切に利用する方法と技術を見出す能力として理解されている。「技術と科学の改良」による「生活の便益」の増進は神の命令であり、これは理性の使用にかかっている。

したがって、創意と才覚によって自己の利益を追求する人は「勤勉で合理的」「理性的」な人」と呼ばれる⁽⁸⁾。ロックは、人々が国内でも植民地においてもこのような理性(合理性)の能力を発揮して生産や商業に励み、富を増すことを期待しているのである。

このようにロックの「理性」概念は明確に異なる二つの意味をもっている。一方は各人の自己保存権(生命、自由、財産への権利)を自己に対してと同様にすべての他者にも認め、これを尊重することを万人の規範とする理性。他方は、各人が自己保存権を最大限に行使し、自己の利益と富を追求するための知的能力としての理性。一方は「全人類の保全」⁽⁹⁾を求める普遍的理性。他方は個人が私的利益を目指し、あるいは国家が他国や他民族に対抗して自己の利益と権力を追求するための特殊的理性。これら二種の理性がロックにおいては何ら相互に背反の可能性を

はらむものとしては意識されず、むしろ互いに調和するものとして捉えられている。しかしながら、先に見たように、ロックが国内の全人民の生命、自由、財産よりも有産階級の財産の保全を重視し、またアメリカ先住民の領土と共有地を「自然状態」という理由の下に、彼らの同意なしに取得できるとのべていることを考えると、彼は自己利益追求の合理性を貫徹するために、普遍的理性の妥当範囲を暗黙のうちに制限したと言える。こうして「理性」の二つの意味は、彼の主観的意識と期待に反して、相互に乖離し対立の様相を呈していると言わねばならないであろう。ロックが英国によるアメリカの植民地化の利益と正当性を主張するときの論理は、彼の普遍的な「自然法」の強調にもかかわらず、英国の自己利益の追求の合理性に貫かれたものだったのである。

- (1) Cf. John Locke: *An Essay concerning Human Understanding*, edited by P. Niddich, Oxford, 1975, I, 2; IV, 17-18. (以下、書名をEと略記)
- (2) G II 30, 31, 6 (3) G II 4 (4) G II 8 (5) G II 12 (6) G II 26 (7) G II 33 Cf. E I, 4, 8 (8) G II 34 (9) G II 7 (10) B・アーネイルは、ロックがアメリカの植民地化の経済的権利と倫理的正当性を結合するために用いた手段は「理性、すなわち統一的、単一的な実体としての理性」であるとのべている (op. cit., p. 210)。筆者は彼女の鋭い考察から多くを学んだが、ロックの理性概念に関する彼女の理解に関しては完全には同意できない。アーネイルは筆者が右に指摘したロックの「理性」の二つの意味を区別しておらず、理性としての自然法が国家、民族、人種の相違を超えた全人類の保全を目的とし

ていることを看過あるいは軽視しているように思われる。

おわりに

ロックは人類の歴史において貨幣経済と商業の発達によって、一方に生産力の増大、私有財産の蓄積、「生活の便益」の向上、他方に財産の不平等、所有権をめぐる紛争、人々の不満が生ずるとのべる⁽¹⁾。そしてこのような財産の不平等や紛争の多発を解決するために、同意と信託による国家の設立が要請されると言う。ロックはこののべることによって、政府をもつ市民社会が自然状態よりも明白に優れていると考えている。市民社会は政府の権力の合理的な行使によって人民の経済的豊かさと同時に秩序と安全を確保できるという理由からである。ロックにとつて、自然状態から市民社会への移行は人類のすべての民族が遅かれ早かれ辿るべき歴史の行程であり、また神の意思でもある。なぜならロックによれば、神は人類の保存と平和を望むばかりでなく、人々が「生活の最大の利益と便宜」のために「理性」を利用すべきこと⁽²⁾、「労働」と「勤勉」によって「大地を征服」すべきこと⁽³⁾、また「技術と科学の進歩」に努めることを命じているからである。したがって、アメリカ先住民も現在の自然状態を脱して市民社会に加わることが神の意思であり、それが彼ら自身の経済的生活の向上をもたらすであろう。

このようなロックの歴史哲学と宗教的見解からすれば、英国人によるアメリカの植民地化は先住民の伝統的な土地所有権と

政治的支配権の侵害ではなく、英国人植民者ばかりでなく、先住民にとつても利益となる偉大な事業ということにならう。植民者は植民地化を通して先住民に西欧的な商品経済、私的所有権、西欧的な「勤勉」と「合理性」を習得させることによって、彼らを啓蒙するという歴史的使命を果たすわけである。

しかしながら、アメリカ先住民はロックによって表明されるこのようなアメリカ植民地化の歴史的意義を受け容れることはできないであらう。彼らは商品経済のための生産力増大や、土地の共有権に代わる個人主義的所有権の確立、生存に必要な限度を超えた「勤勉」と「財産の蓄積」を必ずしも望ましいこととは考えず、「進歩」とも見なさないであらう。彼らが持っている掟は西欧人に見られるような価値観と行動様式を人々の間に不平等と紛争、相互の権利侵害を助長するものとして抑制し制限していたからである。一七世紀の間に英国人植民者とアメリカ先住民の間に度重なる戦争が起こり、双方に（とくに先住民側に）多大な犠牲者を生んだという事実そのものが先住民の拒否の姿勢を明瞭に示しているといえよう。⁽⁶⁾しかしそれらの戦争がすべて英国人側の武力の優越によって決着をつけられた結果、先住民が維持しようと欲した土地利用、労働、消費、財産などに関する彼ら固有の掟え方と価値観は抹殺されたのである。そしてロックによって展開されたアメリカ植民地化論がその後、彼の後継者たち（トマス・ジェファソンほか）によって広められていくのである。⁽⁷⁾

ロックをこのように捉えるからといって、私は自然権と自然

法、同意と信託、権力の分立、抵抗権と革命権などの諸概念から構成される彼の自由主義的政治理論の意義を否定するつもりはない。むしろ私はそこにこそロックの政治思想の積極的意義があると考える。⁽⁸⁾ただ本稿では、ロックがこのような側面とは著しく異なるもう一つの面、すなわち非西欧世界との関係においては国家利益追求の合理性を説く思想家としての側面をもつことをのべたのである。

(1) G II 50, 51 (2) G II 26 (3) G II 32, 34, 35 (4) G I 33

(5) Cf. Washburn, *op. cit.*, p. 56.

(6) Washburn, *ibid.*, chap. 6, 前掲拙著 一〇八—一一〇頁。

(7) Cf. Arneil, *op. cit.*, pp. 168-200.

(8) ロックの政治思想が現代の民主主義政治理論に対してもつ意義を明らかにした優れた文献として、たとえば松下圭一「ロック「市民政府論」を読む」(岩波書店、一九八七年)がある。

Natural Law and Colonization of America in John Locke

Nagamitsu MIURA

This paper is an attempt to clarify how Locke's concept of natural law is related to his design of English colonization of America. Locke's concept of natural law demands that no one ought to harm another in his life, liberty or possessions. He also states that every nation should respect the territories of other nations and their political independence. On the other hand, Locke argues for the colonization of America on the grounds (1) that its inhabitants neither have governments nor determinate territories nor laws establishing private property, (2) that a great part of its land is uncultivated and hence common to all mankind, and (3) that white colonists are entitled to acquire a part of its land if they leave "as good and as large a possession" for others.

English colonists employed slaves from Africa in their plantations. Locke justified slavery for the reason that those who committed "some act that deserves death", namely, aggression may be "by the right of nature" subjected to the absolute power of others. This justification of slavery, however, cannot apply to slaves captured in Africa and transported to America, because they were only victims of systematic slave-hunting by English slave-traders.

Locke's concept of reason has two meanings: the ability to recognize the common moral norm of human behavior (natural law) and the one to effectively function as instrument to pursue one's own interests for self-preservation. He presupposes that the instrumental reason guided by national interests of England does not contradict but accords with the one recognizing the principle of universal equality and inviolability of nations derived from natural law. This presupposition is bound up with his view of America as staying still in the "state of nature" and being destined to be "civilized" by the European nations.

ポルノグラフィとジェンダー／アイデンティティのポリテイクス

一 女性の身体表象をめぐる状況

現在、私たちは、女性の表象が過剰に存在している社会に暮らしている。女性の身体表象の多さは、わざわざ男性の身体表象のそれと比較するまでもなく明らかなものだ。特に、女性の身体を性的なものに特化して描いている一連の表象は、ポルノグラフィと呼ばれ、批判や考察あるいは、規制の対象とされている。

本稿では、いわゆるポルノグラフィが、フェミニズムの言説においてどのように問題化されてきたか、ということをお八〇年代以降のアメリカのポルノグラフィ論争を検討し、ポルノグラフィにおける女性の身体表象が女性にいかなる問題を提示するのか、ということをジェンダー概念の変容とアイデンティティ

を中心に論じていきたい。

ポルノグラフィは、どのようなものであるか、という定義を全く考えずに、女性のジェンダーやアイデンティティと身体表象を語ることはできない。しかし、ポルノグラフィの道徳的・政治的な是非を問い、裁くために定義をするのでは、それらの表象がもたらすものについて十分に、分析することはできないだろう。ポルノグラフィが道徳的に是非か否かということ的前提に、その定義を考えることは、ポルノグラフィへのアプローチの仕事限定し、永遠に答えの出ない議論を展開することになるからである。

それ故、本稿の出発点では、暫定的に、「女性の発情させられているか、している身体表象が大部分を占める、主にヘテロセクシュアルの男性を対象として性的欲望をかき立てることを目的としている（その目的が必ずしも達成されるかどうかは分から

鈴木 由加里

ないが「表現全体」をボルノグラフィとしたいと思う。

二 ボルノグラフィはどのように論じられてきたか

フェミニズムの思想的発展において、ボルノグラフィの意味づけとその扱いをめぐる問題は、多様な議論とフェミニズム言説を生じさせてきた。ここで、問題にされてきたのは、ボルノグラフィという表象がどのようなものであり、どのような力を持って、どのような影響を女性に与えるのか、ということである。特に、欧米諸国で、六〇年代後期から七〇年代にかけて、始まった「第二派フェミニズム」で明確化されたボルノグラフィ問題は重要なテーマであり、現在も論議され続けている問題である。

「ボルノグラフィ」が孕む問題は、男性の暴力、性暴力、レイプ、男女の性(身体)の仕組みとそれに決定づけられる欲望に関する表現、女性の劣位化、女性の性的主体化、そして表象の位相と受け手の問題等々多岐にわたる。しかし、七〇年代のフェミニズムにおいてボルノが問題にされたのは、性暴力、レイプとの関連においてである。スーザン・ブラウンミラーは、「ボルノ反対と売春容認反対は、レイプ撲滅のために重要な意味を持つ」としている。彼女の理論によれば、レイプ・イデオロギーが勢力を得るのは、社会のあらゆるレベルに浸透している、男が女を攻撃的に支配するのは当然の権利であるとすると文化的価値観によってである。女性の身体を受動的な性的対象として

のみ描くボルノグラフィは、男性の生まれながらの優位と女性の劣位を示すものであり、女性への攻撃をセクシーなもの、ものであることの証明であるということをも男性に教えるものであるということになる。女性嫌悪の文化と家父長制のシンボルとして、ボルノグラフィは捉えられ、反レイプ運動の上に反ボルノグラフィ運動及び反買売春運動が築かれていくのである。

しかし、フェミニズムの反レイプ反ボルノグラフィ運動は一枚岩ではなかった。八〇年代に入ると、すべてのボルノグラフィは女性差別であり性暴力の原因であるので法的規制措置をすべきであるという反ボルノグラフィ派と、女性への暴力には反対であるがボルノグラフィへの検閲に反対する派に分かれていくことになる。

キャサリン・A・マッキノンとアンドレア・ドオーキンは反ボルノグラフィ運動に理論的裏付けを与えたとともに、ボルノグラフィの取り締まり法案の実現を求めている。彼女たちは、ボルノグラフィは何らかの思想の表現ではなく、その存在自体が、性差別行為であり、女性への侮辱を助長するものであるとする。それ故、女性の公民権雇用場や、教育、資産、公的施設や公的サービスを受ける権利)を侵害するという理由から非合法なものとして取り締まるべきであるということ結論づける。実際、彼女たちの法案はミネアポリスの市議会を通過したが、そのボルノグラフィの定義が広範すぎるため懸念を示した市長によって拒否されることになる。しかし、反ボルノグラフィ法案は、モラル・マジョリティを自認する右翼団体との連帯によ

って自治体に提出されていくことになる。

「異常な性行為」が健全なセックス観を崩し、家族や人間関係を破壊するものだと考える右翼勢力と男性の暴力に対する共闘をマッキノン達が最初から意図していたか否かは明らかではないが、反ボルノグラフィ法案化運動が、同性愛者を性的逸脱者としてその公民権を否定し、すべての性的な言説は道德的な墮落を招くとして、例えば性教育マニュアルですらボルノグラフィとして扱うという事態を同時に引き起こしたことは否定できない。女性のためであるべき法律が、女性が性的なことについて発言する機会を奪い、フェミニストたちが批判していた旧来の性別役割を強化し、更にはレズビアン・フェミニストたちや人種的な問題を隠蔽することに使用されたのである。マッキノン達の運動に対する第一の批判は、この点にあると^②言える。

いわゆる、反検閲派フェミニストたち、グローリア・スタイナーやフェミニスト反検閲対策委員会 (Feminist Anti-Censorship Taskforce: FACT) を結成した人々は、性に関する表現をすべてボルノグラフィであるとするとする観点に反論する。

ここで改めて問題にされるのは、ボルノグラフィの定義である。

マッキノンとドオーキンによるボルノグラフィの定義は以下のようなものだ。

「写真や言葉の両方または片方を通じて、女性を性的に支配している状態を描いたもので、さらに次のうちの一つ以上を含んだものである。

(1) 女性が性的対象物、物質、商品として非人間的に描かれている、または(2) 女性が侮辱や苦痛を与えられることを楽しむ性的対象として描かれている、または(3) 女性が強姦、近親姦、その他の性的攻撃を受けながらそれを性的快楽と味わっている性的対象として描かれている、または(4) 女性が縄で縛られたり、切り取られたり、切り刻まれたり、傷跡を付けられたり、肉体的に傷つけられる性的対象として描かれている、または(5) 女性が性的に屈伏状態、奴隷状態、または見せ物として描かれている、または(6) 女性の体の一部、たとえばワギナ、乳房、おしり等について、女性がこのような体の一部だけかのように矮小化されて描かれている、または(7) 女性が物質や動物によって挿入されている様子が描かれている、または(8) 女性が墮落、侮辱、傷つけられる、拷問などの物語のなかで描かれている、または汚辱や劣等、出血、傷跡のついた、または傷つけられた状態がまるで性的であるかのような文脈で描かれている。この定義では『女性の代わりに男性、子供、性転換者を使用した場合』^③もまたボルノグラフィとされる。

確かに、この定義では、どのような表現内容であれば非人間的に描かれているといえるのか、ということが曖昧である。性的対象物ということにしても、ヘテロセクシュアルの文脈では、男女双方がお互いに性的対象物として存在するということが前提としてあるのではないか。女性の存在を性器の一部に矮小化することがだめならば、それらをモチーフにした、すでに美術館に展示されているような作品をどう扱うのか。このような点

が問題になってこよう。

マッキノン／ドオーキンの定義を要約すれば、ポルノグラフィは思想の表現ではなく、性差別そのものであり、規制されるべきということになる。ポルノグラフィには、その制作過程における女性への暴力、表現されている内容が女性を傷つけるという暴力、女性への暴力を容認し誘発するという力があり、「表現の自由」の中で人種差別的表現やヘイト・スピーチが規制されるのと同様にポルノグラフィも規制されて然るべきという理論的前提がある。マッキノン／ドオーキンは、その証明のために、ポルノグラフィの制作過程で虐待された女性たちの証言やポルノグラフィが原因となって性暴力／暴力を受けた女性たちの証言を積み重ねる。実際、ポルノグラフィには性蔑視や、現実の社会における男女関係の不均衡さを前提にした女性のステレオタイプ化、客体化といったものが存在し、それが女性嫌悪の犯罪を引き起こし、性暴力の被害者を作り出す存在である。こういった個々の事件の原因は被害者の個人的な問題—本人の不注意、犯罪を招くような被害者の道徳的墮落等々といった—にあるとして、看過することの問題性を明確化し、個人的なものとしてきたことを社会的なことへと押し返したラディカル・フェミニズムの功績は評価されて然るべきである。しかし、マッキノン／ドオーキンのように、すべての要因を社会的な差別構造であると還元し、その中でポルノグラフィは、言説ではなく性暴力という行為であると普遍化し得るのだろうか、という疑問も同時に存在している。

— 反検閲派は、ポルノグラフィにおける性差別的な要素と性差別的なイメージや表象はポルノグラフィの中だけに存在しているわけではない、という前提を認めながらも、性表現というポルノグラフィを包含する上位概念を提示した。性表現の中には、女性に害を与え、沈黙を強いるようなポルノグラフィと、そうではない性表現「エロテイカ」が、存在することを主張するのである。女性が、性的な表象の視聴者あるいは創作者としても存在し得るのだ、ということ提起したという点で、反検閲派のフェミニストたちのポルノグラフィへの取り組みは評価できる。ただし、反検閲派といつても、反検閲を表明したフェミニスト達が、「表現の自由」という同じ原理に基づいてマッキノン／ドオーキンの説を批判したわけではない。ポルノグラフィが何であるのか、という考察の絶えざる積み重ねを通してしか、ポルノグラフィと女性の問題は解決し得ないということから、フェミニズムにおけるポルノグラフィに対する多様な言説が生まれていったのである。

例えば、ポルノグラフィとエロテイカを区分するという視点にしても、一九世紀にポルノグラフィという言葉が誕生して以来、繰り返されてきた「猥褻」か「芸術」かという区分の焼き直しではないのかという疑問がある。また、グロリア・スタインナムが「私を感じたらエロテイカ、男を感じたらポルノ」と主張するときに想定されている「女としての私」の感覚という境界画定の指標もまた再考されなくてはならない問題である。

快不快という主観的なコードが、明確な判断基準としては説

得力を持ち得ないことは明らかであるが、なにより女性というジェンダー、カテゴリーの総体を仮定して、絶対化する危うさも指摘されなくてはならないだろう。

フェミニズムの理想としては、女性もまた性的主体として自由をもつ存在でなければならぬのだが、女性というジェンダーカテゴリーを想定して、「ポルノグラフィ」「エロティカ」という境界画定を行うということは、女性であったならば、「エロティカ」と認定された性表現にだけ性的興味を覚え、積極的に関わりを持つはずだ、という性的主体化のあり方を制限することでもある。女性が感じて良い、不快ではない性表現を「エロティカ」として切り出すことは、あるべき性行為を愛し合う男女の営みに限定し、それ以外のセクシュアリティを不道德なものとして排斥する右翼的道德派の主張と重なり合うのだ。

また、セクシュアルな客体として貶められる理由は、何も「女性」というカテゴリーに属するから、ということだけではない、ということについて、当時の反ポルノグラフィ理論も反検閲派も考えてこなかったという批判がある。例えば、ポルノグラフィの中に描かれる女性たちは、それぞれ人種的な要因によっても「客体化」のされ方が異なってくる。アフリカ系アメリカ人であるポルノ女優は、西欧中心の偏見から導き出される性的に奔放な存在としての「黒人」という観念から、彼女を見る人々の視線の前で二重に性化された存在になるのである。

いずれにせよ、「女性」とポルノグラフィックな表象の問題を考えるときに、反ポルノグラフィ派がそこに描かれる「女性」／

ジェンダーを絶対的なものとしたり、それを批判する側が「女性」という総体的なカテゴリーをたてて理論を組み立てるといふことの限界は明らかである。やはり、ポルノグラフィの問題を考えるならば、ジェンダー概念の考察を避けては通れないのである。

三 ジェンダー概念の変容とポルノグラフィ

ポルノグラフィのみならず、社会的文脈のあらゆる場面に適用されてきた「男は見る主体／女は見られる客体」という言説が前提としているのは、階層としての男が女を支配する抑圧構造がある、ということである。抑圧があるからこそ、女性は主体的行為者として見ることを禁じられ、客体としての立場に甘んじてきたのだ、という理論である。

確かに、マッキノン／ドオーキンが告発し続けているように、ポルノグラフィに関わったことで、心身ともに搾取され傷つけられた女性の訴えは存在するし、女性への性暴力や暴力事件も減少してはいない。おそらく、これからもこのような女性の被害者は存在し続けるだろう。経済政治的な機構の中で性差別が存在していることは事実であるし、ポルノグラフィックな身体表象に不快を感じ、女性が個々の生活の様々な局面において、自分の望まないような「女らしさの幻想」を強制されていると感じる経験は存在しているのである。このような個人的な文脈を無視してすべての女性をカテゴライズすることが説得力を持

つように思われているのは、権利要求の際の政治的な要請でもあるが、身体（セックス）とジェンダーそしてセクシュアリティが不可分なものと結びついているという前提が一般常識として無条件に受け入れられている状況があるからである。

女性に抑圧的に働くジェンダーが女性の身体性を理由に正当化されてきたことは、早くからフェミニズムにおいて批判されてきたことである。ジェンダーは社会的構築物であることが明確化され、女性への抑圧の根拠のなさが主張されてきた。しかし、「私たち女のセクシュアリティ」を語る際には、身体とジェンダーを再び接合させてしまうのである。

この身体によるジェンダー決定論は、ポルノグラフィとそこで描かれるセクシュアリティの正当性を肯定する理論として、伝統的に用いられてきた。男女間のセクシュアルな行為は、身体性に結びついているからこそ、それは普遍であり現実的なことなのだ、という理論に対して、「それはファンタジーであって現実」ではない、という主張を展開したのがフェミニズムの主張であった。しかし、身体という事実と社会構成的のジェンダーという二項対立図式では、社会的文脈と個人的なものがクロスするところで意味を持つセクシュアリティとポルノグラフィの問題を語るのには、限界がある。このようなジェンダーと身体とセクシュアリティの首尾一貫した連続性を切り離し、社会構築主義的にそれぞれの概念を捉え直したのは、J・バトラーである。

反ポルノグラフィ派の主張は、ポルノグラフィの中で描かれ

ている女性の性行為の特徴と考えられているものは、幻想であって現実ではない、ということである。しかし、J・バトラーからすれば、表象されたものの外部にそれと対になるようなり「リアル」な女性の身体表象は、それが表象である限り、社会（言語）の外でそれについて語ることができない以上、その立場性はポルノグラフィとしての女性の身体表象と同じなのである。⁵⁾

J・バトラーのマツキノン／ドオーキンへの批判は、マツキノンの説の中では、女性が存在論的な事実として前提とされており、ポルノグラフィを見る者としての女性の在り方を固定化し、ジェンダー・アイデンティティの不動性を前提としている点にある。ジェンダーやセクシュアリティが社会的に構築されたものだ、という前提を受け入れて、ポルノグラフィで描かれるジェンダーが幻想であるとするならば、理論的にはマツキノン／ドオーキンが確固たるものと考えているポルノグラフィにかかわる女性の「ジェンダー・アイデンティティ」や不安定さをも認めなくてはならないだろう。

バトラーが目的としているのは、フェミニズムが複雑な要因（人種や民族、経済階級、宗教、文化的慣習等々）が入り組んでいる性差別という現象を説明し、何らかの打開策を考えていかなければならないとしたら、この「女というカテゴリー」の捏造がいかに行われてきたかということを明らかにすることである。

この観点をベースに、マツキノン／ドオーキンに対する反論も

組み立てられているのである。⁽⁶⁾

マツキノンの理論からすれば、ポルノグラフィという文脈に女性がおかれるということは、自分の意図を明確にすることができる発話主体でなくなる、ということだ。例えば、ポルノグラフィの中で発せられる女性の「*ゴ*」は常に「*ペ*」と読み替えられてしまうという文脈が存在している。この再文脈化は、彼女からすれば発話する主体の価値を貶める働きをすることになる。また、ポルノグラフィを見る女性が必ず、その表象を介して自らの存在が劣位の階級の中に自分がおかれていると感じるような視聴者として自己同一化をすることを求められている。⁽⁸⁾

しかし、マツキノン／ドオーキンの反ポルノグラフィ理論が、このような形で確固たるアイデンティティをもった語る主体が先行して存在するはずだ、ということとを前提としているということは、バトラーによれば、彼女たちの理論と運動は、女性を一つのジェンダーに閉じ込める規範性を持った強制的なものであり、女性の多様なあり方や、女性や性的マイノリティが性的な言説を産出する機会を国家権力の介入によって失わせてしまうものとして批判されるのである。

四 女性が身体の表象に主体的産出に関わる

ことについて

攪乱する身体表象の産出の可能性

前節で述べたJ・バトラーの議論を日本のポルノグラフィをめぐる状況に適用するとすればいかなる考察が成り立つだろう

か。彼女が問題にしたアメリカのポルノグラフィの流通状況は日本と大差ないように思われる。日本にいても、インターネットを通じて、世界のポルノグラフィを入手することは可能である。日本における独自のポルノ表現、ポルノコミックや十八禁のPCゲームといったポルノグラフィックな表象も存在しており、それが海外に輸出されているという状況がある。

ただし、ここで再び、ポルノグラフィとは何であるのか？ ということが問題になってくる。ポルノグラフィがポルノグラフィとして立ち現れてくるのは、その社会的文脈とそれを見る人の個人的状況交差する場所であるとするならば、本稿の出発点で暫定的に定義したいいわゆるポルノグラフィが、常にポルノグラフィックなものとして立ち現れてくるわけではないということがいえる。しかし、総体としてのポルノグラフィの境界画定の難しさということ、そしてポルノグラフィ性差別行為であるという決め付けを外して考えるということは、ポルノグラフィが現代の社会に存在している性別や人種、階級による差別や抑圧の構造と無関係であるとして、免罪することになるわけではない。

ポルノグラフィが性差別であるという状況を明らかにするために、社会的文脈と個人的文脈が交差する場においていつて、そこで成立している差別意識や抑圧がどのように生成しているのか、ということが必要なのである。つまり、いわゆるポルノグラフィを視聴したとき、そしてポルノグラフィックな状況に巻き込まれた時に感じる嫌悪感や違和感の内容を個々のケース

において、分析することが求められているのである。このような分析を通じて、初めてポルノグラフィの問題を、差別や抑圧からの解放を目的とする政治的な位相へ持ち込むことができるのではないだろうか。

例えば、D・コーネルは、マッキノン／ドオーキンが主張する「ポルノグラフィがそれ自体強制的な言語行為（発話内容がそのまま行為になるもの）」であるということについては、否定するが、いわゆるポルノグラフィが全く女性に影響を与えないわけではないとしている。彼女は、女性は自分自身の言葉を見つけて出し、多様で複雑な女性の想像の領域に属するもの、セクシュアルなイメージを生み出す権利を保障されるべきであるとしているが、避けようのない状況で、強制的にポルノグラフィやポルノグラフィックな表象を見せられることは、この権利の侵害であるとする。この権利侵害を起ささないために、社会においてポルノグラフィの存在領域を区域指定する必要があるとする。

コーネルは、公序良俗を維持するために、ポルノグラフィの存在領域をある区画に追い込むべきという主張と自分の主張が異なることを強調している。彼女が理想とするのは、女という総体として存在すること（フェミニズム活動の主体としての女であり、現実には存在する性差別的なイメージを投影された性化された女であり）ではなく、自分自身を多様な存在として常に書き換え続ける権利を女性たちが持ち続けることなのである。それ故、自身の想像の領域を守るためにポルノグラフィを強制的に見せ

られるような状況を拒否する権利の主張は、性的な寛容さとセクシュアルなイメージの増殖を否定することは切り離して為されなくてはならないのである。¹⁰⁾

しかし、現代日本のようなポルノグラフィックなイメージが公的空間の中に溢れる状況において、女性は多様な身体イメージや性的言説を産出し、その差異性や多様性を相互に尊重する機会を持ち得るのだろうか。ポルノグラフィは、その視聴者である「見る男性」を性的主体としてその都度再構成するものであり、そこで描かれているのは、性行為をしている女性の身体だけではない。その表象を通じて、女性を男性に比して劣位にある存在として構成するための、表現技法と物語がそこには存在しているのである。

例えば、電車の中で中吊り広告のポルノグラフィックな表現や、宅配されるピンクチラシを繰り返し目にするとき、その都度女性にカテゴライズされる「わたし」はそれらからのような影響を受けるだろうか。この影響は、もはや「わたし」の心を動かすイメージ群というより、ポルノグラフィックな表象を見る度に新たに「わたし」のイメージの仕立て直しを迫るといふ仕方で見えてくるものとして考えることができるだろう。

ただし、ポルノグラフィを女性がどう見るのか、という議論において想定されている立場は、「見られる客体」として女性のポルノグラフィックな表象に同一化し、「男性の視線を内在化した見る主体」として客観化していくかという二つである。しかし、何かを見ている時に、その視点は固定されるものではなく、

その個人的文脈により、アイデンティティのポリティクスをめぐって、主体が客体のどちらかになる、あるいは両者をいつたりきたりするといったこと以上に複雑なことが起こるのではないだろうか。

コーネルのように、女性嫌悪や蔑視という物語を背負ったボルノグラフィックな表象の過剰な供給は、それを見る女性のイメージの領域を常に侵犯し、それ以外の物語を背負った多様な女性の性的な言説への通路を閉ざしてしまふ可能性をもっていると考えられることもできる。例えば、*「わたし」*の身体についての新たなイメージや自己認識についての可能性をシャットアウトし、*「わたし」*ではない別の女性の別の身体表象と*「わたし」*を切り離すこと（おそらく、それが具体的な言葉の形をとるとすれば「わたしはそんな女ではない」⁽¹¹⁾というようなものになるだろう）によって、*「わたし」*は、セクシュアライズされないニュートラルな主体（見る主体であると同時に行為する主体でもある）であると意識し続けることができる。女性が権利をもった人間でありたいならば、性差を感じさせないニュートラルな主体としてあり続けなくてはならないという要請が存在している一方で、性的な存在でしかない女性という表象を日常空間の中で過剰に与えられている中で、これは、*「わたし」*を守るためのアイデンティティ・ポリティクスと考えることができよう。

このようなアイデンティティのポリティクスは、*「わたし」*というニュートラルな主体を自分から切り出すと同時に、ボルノグラフィックな表象にたいして無関心でいられるという見返り

を得られるが、それは自分への身体の関わりを拒否するか、関わり方の可能性、身体を巡る自分のイメージの領域を放棄することへの回路を開いてしまふことに繋がるのである。

しかしながら、ボルノグラフィックな表象に出会うとき、時と場合によれば、繰り返されるジェンダーイメージの中に男性優位という現体制あるいは女性嫌悪の物語の強化だけでなく、それらをずらしてしまふような契機を見出し、上記のようなアイデンティティの切り出しのための駆け引きに陥ることなく、多様な女性が存在し多様な性的主体としてのあり方が存在することを一瞬にして知る場合があるかもしれない。具体的にどのようなシチュエーションにおいてなのか、ということを示唆することは難しい。なぜならば、繰り返して述べてきたようにボルノグラフィックは社会的文脈と個人的文脈が交差するところに存在するからである。しかし、現在のボルノグラフィックな状況から目をそらさないでいること、女性が多様な性的な言説や表象を産出することに突破口が見出せるように思われる。そのようなことは、既存のジェンダーを強化し、「女性」の地位を下げることで批判されるかもしれない。自分たちの性を語る言葉や表現を求めて何かを作り出すことは、社会に存在しているボルノグラフィックな文脈の中で再解釈されて男性の性欲を満たすために利用されることがあるかもしれない。しかしそのような行為が、*「わたし」*をジェンダー・ポリティクスに追い込まないかもしれない女性性についてのイメージを増殖させ「女」という総体的なカテゴリーを攪乱するのではないだろうか。*「わたし」*

たしたちへは語り続けなくてはならない。

- (1) Brawmiller, Susan, *Against Our Will, Men, Women, and Rape*, 1975, pp. 389-391.
邦訳「レイプ」 踏みこじられた意図」幾島幸子訳、創草書房、二〇〇〇、三二六—三三三頁。
- (2) Califia, Pat, *The Culture of Radical Sex*, 1994.
邦訳「パブリック・セックス」東玲子訳、青土社、一九九八、所収、一八七—二〇七頁「悪しきものは見ず 今日フェミニスト反ポルノ運動」(一九八五)を参照。
- (3) Mackinnon, Catharine A. "Only Words" Harvard University Press, 1993, p121.
Andrea Dworkin and Catharine A. Mackinnon, *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality* (1988), *The Model Ordinance* からの引用。
邦訳「ポルノグラフィ「平等権」と「表現の自由」の間で」柿木和代訳、明石書店、一九九五、原注(32)、一五〇頁。
- (4) 反ポルノグラフィ派のフェミニストたちがとりこぼしてきたものは、同性愛、人種問題だけではない。セックス産業に従事するセックスワーカーについて同様である。マッキノンからすれば、自らの意志で労働として買売春を行う女性やポルノグラフィを罪悪視しない女性はフェミニストでなく、不幸にも男性社会の価値観を内在化させてしまった人々ということになる。
- (5) J・パトラーによれば、身体的なセックスから因果的にジェンダー概念が導き出されるわけではなく、男女二分のセックスという区分そのものが社会的構築的にジェンダー化されたカテゴリーであるということになる。

Butler, Judith, *Gender Trouble, Feminism and Subversion of Identity*" Routledge, NY & London, 1990.

邦訳「ジェンダー・トラブル フェミニズムとアイデンティティの攪乱」竹村和子訳、青土社、一九九九、一九—一九頁参照。

- (6) Butler, Judith, *The Force of Fantasy Feminism: Mapplethorpe, and Discursive Excess* edited extract from *A Journal of Feminist Cultural Studies*, 2/2 (1990), 105-25. in *Feminism & Pornography* Drucilla Cornell, Oxford 2000 pp. 487-508を参照。
- (7) 例えば、強姦あるいは女性への誘惑を描くときに、女性の拒否は承諾のしるしであるとするようなことである。
- (8) この点についてのJ・パトラーの批判的分析については、*Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge NY & London 1997 pp. 82-86を参照。
- (9) Cornell, Drucilla *The Imaginary Domain*, Routledge, NY 1995 pp. 146-147.
- (10) Cornell, Drucilla *ibid.* pp. 146-163.
- (11) 「わたしはそんな女ではない」という形で、自らのアイデンティティを保つことは、ポルノグラフィックな表象に対してだけ発揮されるわけではない。「そんな女」に入るものは、様々である。例えば、専業主婦、OL、セックス産業で働く女性等々である。社会的な所属だけではなく、美醜、体重、年齢といった要素もここに入ってくる可能性もあろう。
- (12) 例えば、女性のポルノ産業への製作者としての参入はすでに二〇〇年以上の歴史がある。また、ポルノグラフィックな女性のイメージを増幅させる試みは、数多く行われている。特に「パフォーミング・アーティストである」Annie SprinkleのTransformation Salonという試みは興味深い。様々な女性を「グラビア誌にあるような衣装やポーズ、メイクを施し、写真の上でポルノスターに変身させるのであるが、ポルノグラフィックなイメージとジェンダーを攪乱するパロディになっている」。

Sprinkle, Annie *Post-Porn Modernist*, Cleis Press, 1998 pp. 118-

Pornography and Politics of Gender-Identities

Yukari SUZUKI

The purpose of this paper is to examine discourses of feminists for pornography, and to consider the problem lying between the representation of women bodies and gender-identities. Over the past few decades a considerable debates have been made on pornography and representations of women. In radical feminists' views, pornography is not the mere presentation and depiction of sexualized women's bodies and sexual acts, but the theory of domination and violence against women. According to *anti-pornography feminists*, including Mackinnon and Dworkin, pornography causes direct violence against women in injurious way. Therefore it raises the question that is whether pornography is discrimination per se as a coercive speech act, and so is a power in itself.

If the pornography has any power, what kind of power it has? Mackinnon gives evidence of women derogated by pornography. Nevertheless there is no conclusive proof that every woman always finds the injuries in pornography. J. Butler and other anti-censorship feminists has countered Mckinnon's postulate of the category of "Women" who are supposed to be passive and vulnerable for assault of pornography and to have a single point of identification. Since there are many various women, the pornography can define as many meanings. In order to reveal a force of pornography, we have to consider it on a site in which one's personal context and the social context cross. Therefore, we need to explore time and again what the gender category is, how the pornographic representations and gender images make us subject, and what pornographies make us feel, each time we see (encounter) it.

野村真理著

御茶の水書房 一九九九年
菊判 四七二頁 六三〇〇円

『ウィーンのユダヤ人』

——一九世紀末からホロコースト前夜まで——

植村 邦彦

大著である。菊判で全四七二頁という文字通りの大きさだけでなく、一八五〇年代から一九三八年まで、一世紀近くにわたるウィーンのユダヤ人の社会史と精神史を描ききろうとした意図と内容において、この書はまさに開拓者のな大著である。

『ウィーンのユダヤ人』というタイトルから、あるいはウィリアム・ジョンストンの『ウィーン精神』やカール・シヨースキーの『世紀末ウィーン』のような作品を想像するひとがいるかもしれない。しかし、精神史といっても、本書で描かれているのは思想家や芸術家の列伝でもないし、ある時代の文化史的断面図でもない。たしかにフロイトやオットー・バウアー、ヨーゼフ・ロートやシュテファン・ツヴァイクなどもたびたび登場するが、本書では、彼らはむしろそのときどきの情況の証言者にすぎない。著者の問題関心の対象は、より大きな歴史そのものであり、一つの宗教的エスニック集団の歴史的運命である。

著者は、すでに前者『西欧とユダヤのはざま——近代ドイツ、ユダヤ人問題』（南窓社、一九九二年）で、一七八〇年から一九三三年にいたるまでのドイツ・ユダヤ人の社会史と思想史を描いている。テーマは、同化と解放の挫折の歴史であり、新旧の反ユダヤ主義へのユダヤ人の対応の思想史（モーゼス・ヘス、ハインリヒ・グレーツ、シオニズム）であった。そこでも、一八八〇年代以降の新しい「ユダヤ人問題」成立の前提となるロシアのポグロム難民や東欧ユダヤ人の情況が論じられてはいたが、対象とされた空間は、ベルリンを中心とするプロイセン／ドイツ帝国／ワイマール共和国であった。ほぼ現在のドイツであるが、一九世紀半ばの概念でいえば「小さなドイツ」である。

それに対して本書は、「大きなドイツ」の一部であり、同時にそれをはみ出す形で「多民族国家」であったハプスブルク帝国における「ユダヤ人問題」の歴史を対象としている。この帝国の首都ウィーンは、まさに西欧ユダヤ人と東欧ユダヤ人の出会いの（そして葛藤の）場であり、シオニズム運動の創始者テオドーア・ヘルツルの活動の場であると同時に、若いヒトラーの反ユダヤ主義を育んだ都市でもあった。その意味で本書は前著を補完する続編であるが、むしろ本書を書くことこそが著者の年来の目標であり、前著はこのための予告編であったと見ることもできる。著者のウィーンへの深い関心と愛着は、一九八五年に最初の留学先としてウィーン大学を選んだとき以来のものであり、本書に補論として収録されている一九八六年の「三月前期ウィーンのユダヤ人社会」こそが社会史に関する著者の最初

の論文だったからである。

*

本書は、第一部「世紀末ウィーンのユダヤ人社会」、第二部「第一次世界大戦とユダヤ人」、第三部「戦間期ウィーンのユダヤ人社会」の三部からなり、「ホロコースト前夜」の短い叙述がエピソードとして置かれている。これらのタイトルだけを見れば、本書は狭い意味での社会史の書に見えるかもしれない。実際に、本書はまず第一に緻密な実証的歴史書である。著者は、一九九三―一九九四年に再びウィーン大学、一九九六―一九九七年にはエルサレムのヘブライ大学に留学して史料を調査収集しており、本書の巻末には著者が「引用あるいは参考にした」史料・文献目録が三八頁にわたって列挙されているが、そこには、ウィーンとエルサレムの計六つの図書館の史料や、四つのイディッシュ語新聞を含む二四の新聞、一つのイディッシュ語雑誌を含む三二の定期刊行物が収められている。ちなみに、著者にはイディッシュ語からの翻訳の仕事(メンテル・ノイグレッシユル『イディッシュ語のウィーン』野村真理訳/解説、松籟社、一九九七年)もあることを紹介しておこう。

しかし本書は、一次資料を駆使したオリジナルな歴史書であるだけでなく、同時に思想史の書である。第一部は「世紀末ウィーンのユダヤ人社会」と「反ユダヤ主義とオーストリア神話」、第二部は「ガリツィア・ユダヤ人難民」と「戦間期オーストリアの反ユダヤ主義」、第三部は「戦間期ウィーンのユダヤ人社会」と「放浪のユダヤ人」のそれぞれ二章からなる。各部と

も最初の章で、それぞれの時期の人口変動や地域分布などに關する具体的データに基づいてユダヤ人社会の情況が実証的に明らかにされ、それをふまえた次の章で、反ユダヤ主義の進展とそれへのユダヤ人の対応という思想史的問題情況が論じられる、という論理的な構成が見て取れるであろう。

*

内容を見ることにしよう。世紀末ウィーンのユダヤ人の大部分は、一八五〇年代以降に帝国の諸地域から移住してきた者とその子孫であり、移住の時期に応じて大きく三つの集団に分けられる。第一は、ベーメンとメーレン地方の出身で、すでにドイツ語世界に同化した人々、第二は、ハンガリーのブルゲンラントとスロヴァキア地方出身で、西方イディッシュ語からドイツ語への文化変容を経験しつつある人々、そして第三が、ガリツィアから来たばかりのイディッシュ語の話者たちである。最初の二つの集団、いわゆる「ウィーン・ユダヤ人」が上流および中流階層を形成したのに対し、第三の「ガリツィア・ユダヤ人」は貧しい下層民であった。したがって、出身地域と定住期間、文化的同化(ドイツ語化)の程度、経済的社会的な階層、との間に対応関係が見られることになる。

ハプスブルク帝国における多民族共存の理念と現状、ナショナリズムや反ユダヤ主義などの思想に対するユダヤ人の態度もまた、このようなユダヤ人社会内部の文化的・階層的差異に重なり合いながら、きわめて多様であった。ガリツィア・ユダヤ人を主要標的とする反ユダヤ主義を他人事として傍観する自由

主義的な同化ユダヤ人、ドイツ民族主義者のユダヤ人、ユダヤ人問題に冷淡な社会民主党のユダヤ人指導者、オーストリア国民の下位区分としての「ユダヤ種族」意識自覚論、帝国内での「ユダヤ民族」の自治を要求するシオニスト、など。この多様性と内部対立の詳細な解明が、本書の最大の功績である。

第一次世界大戦は大量の戦争難民を生み出し、帝国の敗戦はその解体と諸民族の国家独立をもたらした。その結果ウィーンに残されたのは、帰還先を失った大量の東欧ユダヤ人難民である。この「ユダヤ人難民問題」が戦間期の反ユダヤ主義の火種となった。まず問題となったのが難民の国籍であり、国籍の決定基準としての民族帰属である。サン・ジェルマン条約に従う形で一九二一年に政府は、ユダヤ人をオーストリアのドイツ人には帰属しない「ユダヤ人種」と規定し、過激な反ユダヤ主義諸団体による「ユダヤ人種排斥」に道を開く。この道は、攻撃の標的を「難民」外国人「東欧ユダヤ人」からユダヤ人全体へと拡大するものであった。一九二三年には、ナチ党員がウィーンの路上に姿を現す。

このような状況に対応したシオニスト、なかでもオーストリアにおけるユダヤ人の民族的権利獲得を目指す「ユダヤ民族派」の台頭によって、ウィーンのユダヤ人社会は分裂化の様相を深める。ウィーンของเกมインデ（ユダヤ教徒団体）は、このユダヤ民族派と反民族派との主導権争いの場となるのである。この争いは、「民族」理解をめぐる思想的対立であると同時に、上・中流の同化ユダヤ人と貧しい東欧ユダヤ人との階層間対立であ

り、エスタブリッシュメントと青年との世代間対立でもあった。だから、シオニストの挑戦はゲームインデの民主化闘争という形を取る。しかし、ユダヤ民族派シオニストの勝利は、ユダヤ人社会を分裂させ、反ユダヤ主義を勢いづかせる両刃の剣にほかならなかった。

こうして反ユダヤ主義はオーストリア・ドイツ人の社会的雰囲気となった。一九三三年にはドルフスの「社会的キリスト教的ドイツ国家オーストリア」が構築されるが、このファシズム国家は一九三八年にはナチス・ドイツに併合され、ウィーンのユダヤ人もまたドイツ・ユダヤ人と運命をともにすることになるのである。本書のエピローグは、こう結ばれている。「一九四五年四月の解放時にウィーンで生き残っていたユダヤ人は、わずかに、二一四二人であった」（三九〇頁）。

このような要約は、しかし本書の紹介になっていないかもしれない。フロイトをはじめとする同時代人の証言など、生き生きとした具体的な細部の叙述こそが本書の大きな魅力だからである。抽象的な理論的図式化によってではなく、膨大な史料と証言を通して具体的な事実の叙述を積み重ねることによって、著者は、同化と解放の思想的限界や、同化主義的自由主義とシオニズムとのねじれ、人種主義的反ユダヤ主義とユダヤ民族派シオニズムとの対抗的な相互補完性など、重大な思想史的問題を鮮やかに浮き彫りにしている。しかも、ユダヤ人社会の苦悩に対する深い内在的な共感をもって。

文章は平明で読みやすく、貴重な写真や図版が数多く収録さ

れている。カパーのウィーン市街図や本扉のウィーン北駅風景も美しく、それだけでも手に取ってみる価値がある。

岸本広司著

御茶の水書房 二〇〇〇年
A5判 Ⅷ頁十七九三頁十七七頁 一三〇〇〇円

『バーク政治思想の展開』

中澤 信彦

本文だけでも八〇〇ページ近い大著である。ありがたいことに「結論」に著者自身が章別の概要を記してくれているので、評者の下手な紹介で限りある紙幅を浪費する必要はなからう。内外のバーク研究に対する本書の貢献と残された課題を、思いつくままに自由に述べさせていただくことにする。

本書は政界進出以後のバークの政治思想を考察対象としている。対象へのアプローチとしては、彼が政治家として携わった諸問題を時系列順に採り上げ、彼が示した認識と行動を、その時々の著作・演説・書簡等に基づいて復元するといった手法を採用している。政界進出以前のバークを対象とした前著『バーク政治思想の形成』に比べて、倍以上の大きさになったが、それには相応の理由がある。それは、バークの言説の論理構造の分析よりも、各々の発話がなされた史的コンテクストの復元に、膨大なエネルギーが投入されたからである。巻末の文獻目録を

一瞥するだけで、(狭義の)歴史学に属する文献の多さから、著者が発話コンテクストの復元にいかに労を惜しまなかったかが、容易に想像できる。そうした著者の尽力は、本書をバークの伝記として読むことを可能ならしめた。フランス革命勃発以後のバークについての本格的な伝記はこれまで日本語では書かれなかったから(中野好之『評伝バーク』は一七八〇年までしか扱っていない)、本書の刊行によってそうした研究史上の空白が埋められたことを、評者は何より喜ぶたい。バステューユ以後、ウィッグ党は派閥間の思想的対立を深化・顕在化させてゆき、一七九四年七月一日、ポートランド派のピット与党への合流によって、致命的とも言える分裂を見たが、その分裂の仕掛け人としてのバークの役割が、抑制された筆致できわめて微細に描き出されているくんだりには、本書の白眉であろう。少なくとも評者は、真嶋正己の評するように、「記述がやや平坦になり、もっとも重要なフランス革命に関する論考が他の問題の中に埋没した」(『イギリス哲学研究』第二四号七八頁)との印象は受けなかつた。

他方、「対象の正しい理解は解釈や批評に先立つ」とする禁欲的方法ゆえに、バーク政治思想の内的発展が膨大な伝記的事実の海の中に埋もれてしまったわけではない。著者は、「政治学におけるアリストテレス的伝統」を導きの糸として——おそらく師である故藤原保信からの強い影響であろう——、バーク政治思想の動態を(思慮 prudence の政治)の発展と破綻の歴史として描き出そうとする。思慮の政治家バーク——これが本書を貫く

基本命題である。もちろん、バーク政治思想の核心を「思慮」概念に見るのは、岸本が初めてではない。むしろ、海外では比較的馴染みの研究視角と言ってもよいだろう（例えば P. J. Steinfurth）。しかし、そうした研究の多くは、偉大な著作家が打ち立てようとした哲学の「一貫性の神話」(Q. Skinner)を信奉するあまり、バーク政治思想の動態——矛盾や逸脱の可能性と言い換えてもよいだろうが——への配慮に乏しいように思われる。それに對して、本書は、「一七九一年の対仏干渉戦争の唱道を契機として、バークの《思慮の政治》は破綻への道を歩み始める」という筋書きで、バーク政治思想の動態を描き出し、いわゆる「バーク（のコンシステンシー）問題」に一つの確固たる回答を提出した。

周知のように、これまでのバーク研究は、政界進出以後のバークを、フランス革命勃発を境に二分——アメリカ植民地の主張に理解を示した《自由主義者》Ⅱ《前期》バーク、それに対して、容赦ないフランス革命批判を展開した《保守主義者》Ⅱ《後期》バーク——し、「両者は連続しているのか断絶しているのか、連続しているのなら両者を貫く基本的原理は何か」を問うこと、いわゆる「バーク（のコンシステンシー）問題」を研究上のスタンダードな図式としてきた。著者は、「思慮」を「多様で複雑で可変的な状況の中で、一般原則を見据えつつ、相異なる善と善、善と悪、時には悪と悪とを比較考量しながら、全体的利益のために少しでも望ましい方を選び取っていく知、そして一定の政治目的を前提としつつ、それを達成するための最もふさわしい

手段や方法を発見し、それを政策に結びつけて実現化していくそのような知の形態」（五六六頁）と理解した上で、『フランス国民議会議員への手紙』（一七九二）における反革命干渉戦争の唱道に、「思慮の政治の後退」（六七〇頁）の端緒を見る。「それ以前バークは武力行使にはきわめて否定的であった。武力による問題解決は、人々の心に深い傷を残し、真の問題解決にはならないというのが彼の固く信じているところであったのである。アメリカとの戦争に徹底して反対したのも、一つにはその理由からであった。したがってバークの考えでは、戦争は熟慮に熟慮を重ねた末の、万策尽きた最後の選択でなければならなかった。しかしこと革命フランスに対しては、彼が熟慮を重ね最後の手段として戦争を選択したとは思えない。……バークは武力でもって問題を解決しようとする人物ではなかった。彼は万策尽きるギリギリまで、言論で相手を説き伏せて、言論によって物事の決着を図ろうとする「レトリカルな思想家」であった。……しかし晩年のバークは、こうした思慮の政治を見失っている」（七七一―七二頁）。つまり、『国民議會』を境にして平和主義者バークは聖戦論者バークへと変節したというのが、本書が「バーク問題」に對して示した回答の骨子なのである。本書には明示されていないが、対仏戦争の唱道をバークの変節のメルクマールとする見解は、すでに四〇年前に小松春雄『イギリス保守主義史研究』によって提示されている。本書が提示した「バーク問題」への回答は、発話コンテクストの補強によって、小松説を数段ヴァージョン・アップさせたものと言える。これを「小松

「岸本説」と勝手に名づけることが許されるならば、この「小松岸本説」の確立こそ、内外のバーク研究に対する本書の最大の貢献であるだろう。

以上の他にも、バークのインド論と奴隷制論が我が国ではじめて本格的に採り上げられたなど、評価すべき点はまだまだあるのだが、紙幅の都合で省略させていただく。残された紙幅を、本書に対する疑問点・本書に触発された論点の指摘に充て、評者を含む若い世代のバーク研究者に残された課題の一端を明らかにしておきたい。

第一には、著者の「思慮」理解の妥当性についてである。著者の理解に基づくかぎり、「イギリスの現状が平和主義の原則を捨て去るべき例外的（危機的）状況であるか否か」を判断する基準もまた、「思慮」に求められることになる。とすれば、「バークにとつては対仏戦争それ自体が思慮の表現」（七七一頁）ともなりうる。そのような思慮の表現を「（本来の）思慮ならざるもの」として退ける著者にあつては、「思慮」は事実上「平和主義」と等値されているように評者には思えるのだが、そのような「思慮」理解は狭隘にすぎないか？ なるほど、著者は「思慮」の「抽象的思弁を嫌悪する」実践知「的側面にも言及しているが、「実践知」から「平和主義」が必然的に導かれるわけではなからう。バークの「思慮」概念をいま一步踏み込んで理解しようとするれば、「思慮」概念の系譜的研究が必要となってくる。具体的には、「思慮」がすぐれて「自然的貴族 natural aristocracy」層の体現している徳であつて、「すべての美德の中でも第一の美

徳」（五八六頁）とされている以上、「思慮」概念とシウィック的伝統との関係が問われなければならない。とりわけ、「議会の独立をいっそう完全に保障する」（三六七頁）べく国王ジョージ三世の「腐敗した影響力」（同）の縮小に奮戦した「経済改革」時代のバークの問題設定は、明らかにシウィック的伝統の圏内にある。「ボーリングブルックがバークに与えた無意識な影響力」（中野好之編訳「バーク政治経済論集」解説、一〇八三頁）も、ボーリングブルックがすぐれてイギリス的なシウィック・ヒューマニストの一人として目されていることと、決して無関係ではないだろう。K. Haskins に従つて、自然法的伝統とシウィック的伝統とは本質的に両立不可能なわけではないとするならば、著者のように、バークにおける自然法的モメントと功利主義的なそれだけに言及し、シウィック的なそれに言及しないのは、一面的であろう。永井義雄は「自然的貴族論がバークのなかでどういう位置を占めているのかは不分明でない」（『週刊読書人』二〇〇九年九月二十五日号）と評したが、それは最終的にはバークの「思慮」をどう理解するかという問題に帰着してゆく気がする。評者には「思慮」が自然法的伝統とシウィック的伝統とを結節する鍵概念のように思えてならない。

第二に、「現状が原則を捨て去るべき例外的（危機的）状況であるか否か」という判断の問題については、いわゆる「モラル・エコノミー」との関係も生じてくる。凶作時における富者の所有権の一時停止をバークが認めなかったことは明らかだが、それを殺物取引の自由放任や所有権の不可侵性の原則のみに帰す

ることはできない。そうした理解では、本書の基本命題である「思慮の政治家バーク」は、原則論者バークの影に埋もれてしまふ。バークの「モラル・エコノミー」否定の論理の中に「思慮」がどのように埋め込まれているかは、なかなかの難問であるが、「現状が例外的状況であるか否か」の判断はあくまで民衆（の慣習的権利）ではなく自然的貴族（の思慮）に求められるべき、と理解するなら、「モラル・エコノミー」と「思慮」との結節点が少しは見えてくる気がする。バークにアリストテレス的伝統を読みこもつとする著者なら、この問題に少しくらい言及して欲しかった。ともあれ、バークと「シヴィック・ヒューマニズム」および「モラル・エコノミー」との関連は、バーク政治思想の体系を明らかにする上で不可避な考察課題であると、評者は強く感じる。（文中敬称略）

下川 潔著

名古屋大学出版会 二〇〇〇年
A5判 IX+三二二五頁 六〇〇〇円

『ジョン・ロックの自由主義政治哲学』

山岡 龍一

本書は、ロックの『統治二論』と『寛容書簡』の中に自由主義政治哲学がある、という想定のもとに、その基本原理のいくつかを明確化し、それらの正当化の論理を抽出、再構成（そして

ときには筆者自らが補完）し、その諸原理と正当化理論を批判的に検討したものである。したがって本書は、一七世紀の著作という歴史的存在であるテクストの分析を試みながらも、そこから筆者の規準から妥当と思える（つまり現代の政治哲学として通用する）自由主義哲学を立ち上げるといふ、二つの大きく異なるた営為に、同時に携っている。筆者は、前者の試みが主旨であり、後者は「副次的課題」だと述べているが、評者の考えではこの優先順位はかなりあやしい。特に本書の主要な課題が、ロック政治哲学から神学的基礎を取り去ることである、とされている点を考えると、現代に妥当する政治哲学の再構築という規範的試みが、ロック思想そのものの説明という記述的試みを凌駕しているといえる。これに対し、筆者は、本書はロックにある神学的基礎を説明してから、それを取り去っているのだ、と答えるかもしれない。しかしながら、評者は、政治・道徳理論というのは全体論的な構造をもち、いくつかの要素の（しはしば有機的な）相互連関からなると考えている。したがって、ロックの思想をいくつかの原理に分析することは可能だが、その中の原理を取り去った後に（たとえ何らかの整合性が調整されても）総合したものは、もはやもともとの思想の政治・道徳的特徴を正確に説明するものとならないのではないか。特に、ロック思想における神学的基礎が、あらためて強調する必要もないほど、その中核の要素であることは、既に定着した解釈である。そして何よりも問題なことに、筆者は神学的基礎が思想構造に与えている意味を十分に考察せず、むしろほとんどア・プリオリに、

神学的要素を欠陥とみなして解釈を進めているように思える。とはいえ、こうした問題があるとしても、筆者が再構成するロック自由主義政治哲学が、結果として読者にとって魅力的なものであれば、本書は自らに課した目的を果たしているといえよう。

筆者の方法は分析哲学のものである。筆者は思想史的方法にも注意を払っているが、その主たる手法は概念の分析であり、重要と考えられたロックの観念を、思想のイデオロギーの意味を超えた一般的な原理のレビューにまで展開していく、というものである。そして本書の際立った特徴は、言葉への徹底したこだわりだといえよう。OED等を駆使しつつ、筆者は「寛容」「同意」「正義」等、さまざまな言葉の意味の精確な確定に心血を注いでいる。特にCD-ROM databaseを使用することで、ロックのテキストに在る任意の表現をすべて検索し、枚挙していくこうとする努力には、テキスト解釈の技術革新を推し進めていく意欲が溢れている。ただし、こうした方法を、筆者も認めているように言葉の意味をかなり曖昧にして使用するロックに適用することには、危険性があるように思える。言葉の定義の精緻化は、ロックの思想に、ロック思想内に実際に在る構造以外の要素を導入する可能性がある。筆者はかなり頻繁に「ロックは……すべきであった」と語るが、これはロックが或る言葉や概念に込めた論理的可能性とは違う可能性を筆者が読み取り、その可能性を展開していないことに対する不満の表明である。だが、言葉に込められた論理的可能性というのは、決して

辞書的に決定されるものではないし、またその展開の仕方にしても、まさしく「可能的でありながら展開しなかった」点にこそ、思想の固有性がある。ロックに対してロック的でない、という言い方が繰り返されるのは、いささか違和感を生じさせる。

本書は大きく分けて五つの原理の考察に当てられている。それは、(1)政教分離の原理(一章)(2)プロパティの原理(二、三、四章)(3)同意と服従の原理(五章)(4)正義の原理(六章)(5)公共善の原理(七章)である。これらは、「信託」や「抵抗権」を含んでいないが、だいたい伝統的に自由主義的な原理としてロックの思想の中にあるとされてきたものといえる。したがって本書の特徴は、ロック思想の自由主義的性格を表すにあたって、既存の特徴づけに厳密な解釈を与え、その現代的な意義を問うところにある。これらの原理が論じられる順番に関して、疑問を感じる読者がいるかもしれない。特に、応用哲学的な主題である「寛容」と強く関連する政教分離の原理を最初に論じるというのは、意外に思える。実際、本来前提として論じられるべきことが、後になって論証されている箇所がかなりある為、本書には読みにくい部分がある。あるいは本来もつとじつくり論証すべき基礎的な論点を、取り上げた原理の説明の為に、かなり駆け足で論証を済ましている箇所がみられる。筆者がこうした論述の順番を選んだのは、筆者が考える自由主義政治哲学と、より適合的な原理から順番に論じることで、そのイメージを描こうとしているからであろう。

政教分離の原理を論じる第一章において、筆者の方法は遺憾

なく展開される。ロックのいう政教分離を「刑教分離」（刑罰と宗教の分離）と理解し、そのロックの根拠をすべて（七つ）枚挙する。そしてその根拠の一つ一つを検討していくのだが、その際筆者が留意するのが、特定の神学的立場から自由で、しかもロック自身の哲学的見解と整合的で、しかも現代の自由主義的な文化と適合的な根拠づけを明確化することである。特に第三の点から、ロック寛容論の限界が問われ、カトリック教徒と無神論者の寛容からの排除や、国教会制度の容認が、批判される。ここでは評者の疑問点を述べておこう。まずロックの政教分離を刑教分離とするのは不正確であるように思える。ロックの主旨は国家の権力と教会の権力の区別であり、特に前者の原理的な限界付けだと評者は考える。刑罰という点では、ロックは教会にも破門という刑罰を認めている。問題なのは政治的な刑罰と教会の刑罰の区別である。また、ロック自身の議論において、政教分離は政治と宗教の分離ではない。ユダヤ教の政教一致を認めながら、「キリスト教国家」の不可能性をいうように、ロックの政教分離論は特定の宗教的原理に立脚している。また、筆者は、特定の宗教的基礎付けを議論から排除するのだが、その一方でロックにおける特定の哲学的教義による基礎付け（ロックの真理論を受け入れている。はたして、特定の哲学的教義を認めることと、宗教的教義を認めることの間には、政治哲学的な意味においてどれだけの違いがあるのだろうか。評者には、そもそも自由主義に哲学的な根拠付けが必要なのか、という問いが、むしろ提出されるべきのように思える。

プロパティの原理については、合計三章が当てられており、精緻な分析がなされている。一般に分析的な方法でロックのプロパティ論を扱う際、ノージック的なリベタリアニズムの方向に還元される傾向があるが、筆者はその立場から距離をとり、「自己決定」の重要性を言いながらも同時に「法の枠内」という論点を強調することで、ロックの論理を明確化している。特に「危害回避」という論点を積極的に提示することで、ロックのプロパティ論を極端に個人主義的で主観主義的な権利論とせず、しかも同時にその個人主義的な意味を明らかにすることに、筆者は成功している。だが、神のプロパティとしての人間という、ロック自身にとって中核的な論点が、「非循環的に正当化することとは不可能」だとして、拒否されている為、ロック自身の議論に大幅な変更が加えられている。筆者はヒュームやロールズのな契約論や、カント的な人間の尊厳という議論の方向で、ロックのプロパティ論を基礎付けることを示唆する。ここに、政教分離論で浮上したのと同様な問題がある。宗教的基礎付けと、哲学的基礎付けの間に、どれだけ違いがあるのだろうか。そもそもなぜ、わざわざ他の哲学的教義で補強してまでロック的議論にこだわる必要があるのか。

プロパティ論の検討から筆者が析出した重要な議論が、ロックの「自律テーゼ」である。これは筆者が考える、ロック自由主義政治哲学の中核をなすものとされている。評者は、ロック思想における必須の要素として、自律の原理があることに同意する。だが、本書で提示されている自律は、「強すぎる」自律で

あるように思える。この問題はロックの同意論を扱う箇所で見せる。筆者の提示する自律テーゼはあまりにも強い要求なので、政治的義務論におけるロックの同意論は、ことごとく修正が必要になってしまう。筆者によれば、ロックの同意論は現実改革の原理としてのみ妥当なものとなる。つまり、現実の政治はロックの同意原理をまったく実現していないのであり、同意の原理は現実を説明するのではなく、改革の為に規範を示すものとされる。これは、あまりにもロック的ではない議論に映る。このように強い自律テーゼこそ、フィルマーがグロティウスの自然的自由原理に読み取ったアナキズムであり、ロックが意図的に避けたものである。特に、筆者がロックにおける「共同社会」の概念を放棄すべきというとき(三三四頁)、これではロックが政府の解体と社会の解体を区別した意義を、無化してしまっているのではないか。評者は、こうした強すぎる自律テーゼが生じた原因が、神の支配という神律の論理を、ロックの自律原理は矛盾なく内包できるという点を、筆者が無視(拒否)したことにある、と考えている。

誌面が尽きてきたので、正義と公共善を論じた箇所は簡単に触れておこう。ロック自身があまり正義論を展開していないこともあり、本書におけるこの整理は有益である。ただ、正義の議論と慈愛の議論を、筆者は無理やり統合しようとしているように思える。ロック自身が配分的正義を本格的に扱っていないように、慈愛の論点を正義論の中に導入するのはロック的ではないと評者は考える。このような統合は、むしろ公共善の原理

の中でできるのではないか。筆者による公共善の説明は、ロックのプロパティ論にある公共的性格を、あるいは政治論の個人主義的性格を、よく表している点で、有益だと思う。

いささか批判めいたことばかり書いたが、先行研究を網羅しつつ、テキストの意味を執拗に追求する本書から、我々が学ぶことは非常に多い。本書は、これからロックのテキストを読むという初学者よりも、既に読んだ上でそれを深く考えようという人に特に薦められる。偉大なる古典に対する最善の態度は、その現代的意義を求めてその思想と格闘することである。本書はそのような格闘の一例だといえよう。

工藤 豊著

新評論 二〇〇〇年
A5判 三六四頁 五四〇〇円

『ヘーゲルにおける自由と近代性』

滝口 清栄

歴史は自由の意識の発展過程であり、ならびにこの意識によって自由が具体化していく過程である。歴史をこのようにみるヘーゲルは、その成果をヨーロッパの近代のなかにみる。こうして自由とその実現の問題は、近代と密接なつながりをもつことになる。本書は、このヘーゲル哲学の中心の問題に正面から向かい合おうとする。本書は、若きヘーゲルから晩年のヘーゲ

ルにいたる著作や草稿、講義などをていねいに読み解きながら、その思索の跡をたどり、その特質を描き出そうとしている。ヘーゲル法哲学をめぐることは、R・ハイム（八二—一九〇）以来の復古的現状肯定という思想像から、近代市民社会の原理的批判者という思想像にいたるまで幅広い理解が生まれてきたが、今日ヘーゲル法哲学はどのような思想的可能性をもっているのか。本書は、自由とその実現をめぐる思想像の明確化をめざしながら、この問題に応答しようとしている。この意味で問題提起の書でもある。

まず序章では、ルター、ホップズ、ロック、ルソーなどの自由観を概観した上で、ドイツ観念論の自由観の特質を、理念としての自由を「意志の自律における実践において社会内部においても『実現されるべきもの』として把握していた」（二〇頁）点に見てとる。カントやフイヒテがこの「当為」の二元論を越えられなかったのに対して、ヘーゲル自由論の特質は、理念が人間自身に意識されるばかりでなく、具体的形態として社会的現実性を持つという点にある。「法哲学は、ヘーゲルの長年にわたる自由をめぐる思索の成果であって、そこでは「社会・国家内部での人間の権利を具体的に実現する過程の中で、自由の実現も問題とされて」（二二頁）いる。著者はその展開の基軸となる「自由な意志」の諸相を検討する。

次に第一章では、自由をめぐるヘーゲルの思索の跡がたどられる。青年ヘーゲルは神学・宗教をめぐる一連の草稿群を残しているが、著者は「民族宗教とキリスト教」、「キリスト教の実

定性」、「キリスト教の精神とその運命」を取りあげる。ヘーゲルは人々の心情のうちに生きる主体的宗教について語りつつ、硬直化した客体的宗教を問い返し、さらにギリシア民族のうちに体现されたような「民族宗教」について語っていた。あるいはイエスの精神が息づく原始キリスト教団がいかにして権威主義的、他律的な教団に変質していったか、さらに教会と国家が結合してこのような「実定化」をいかに推し進めたかを問い返す。理念と現実の分離状況を克服するというモチーフがこれらの草稿群を流れているが、著者はヘーゲルの思索がここでお「当為の範疇で語られ、その媒介や過程について」（七五頁）問題を残していたことを指摘する。「キリスト教の精神とその運命」での「愛による運命との和解」という構想の限界が自覚される地点で、「主客の分裂を克服する課題」（九二頁）が「社会的・歴史的現実との関係」から問い返されるようになるという。

第一章の後半では、イエーナ時代（一八〇一—〇七年）にいたると、主客の「同一性」問題に対してカントやフイヒテ批判を通して学問的立場からの思索が開始されることが指摘される（『差違論文』）。ここから「最高の共同は最高の自由」として、現実的な共同体が構想されるにいたる（『人倫の体系』、『自然法論文』）。

第二章では、「法哲学」が人間の「自由」を直接の対象としているのに対して、『精神現象学』は、意識の経験の諸相を、それぞれの段階での意識と対象との分離・対立を克服しながら、「生きた主体としての実体を発見する」という意味での「自己」の「自己」の「確立」（二二九頁）を描き出すものとされる。そして意識

の自由の経験の到達点が、相互承認にもとづく「われわれであるわれ、われであるわれわれ」に見定められる。「近代における自己意識とその共同性のあり方の探求」(二〇六頁)として『精神現象学』を読み解こうとする点に著者のスタンスがある。

第三章では、『法哲学』が「『法・権利(Recht)』の具体的実現にいたる過程の考察」(二〇八頁)として取りあげられる。個人の「抽象的法・権利」が出発点となり、それが個人の内面的自覚となり、さらに他者との関係のなかで具体的制度をともなう「人倫」において、この「法・権利(Recht)」がいかに実現されるか。著者は、このような観点から国家論の国家主義的な理解を退けて『法哲学』を読み解いてみせる。市民社会はこの個人の権利が他者関係のなかで具体的な承認を手にする場面であり、国家はこれを保障し実効性をもたせるものとされる。ヘーゲルは国家論の場面で国家が個人にとっては確固不動の実体的意志であることを強調するが、著者によれば、このあり方は「市民社会の展開の中に存在する諸契機が、国家に対して有機的な連関を持つていることに基づく」(二四〇頁)のであって、主体性の契機との媒介を不可欠のものとしている。著者は、この点を拠り所にして、みずからの観点が国家論をも貫いていることを強調する。それとともに市民社会が生み出す近代特有の問題を、市民社会の成果を生かしつつ国家において克服することが課題になっていると言う。

第四章では、著者はヘーゲルの歴史観の基本的な枠組みを検討していく。ヘーゲルにとって「近代の課題」は、社会的存在

としての諸個人が個別性を維持しつつ、「新たな『共同性』」を形成し、そのなかで自由な存在になること(三四一頁)にある。

近代の「原子論的個人主義」にもとづく相互依存の体系は、分裂と矛盾を生みださざるをえないからである。著者は、ヘーゲルの歴史哲学を「世界精神」の自己実現過程と見る立場を批判して、そこに主体性の契機を見てとり、さらにここから近代を自由実現が可能になった時代として捉える。著者は、この実現に向けた「試行」(三四九頁)として『法哲学』を、とりわけ国家論を捉える。「ヘーゲルにおける自由と近代性」という本書のタイトルは、ここで明瞭な像を結ぶことになる。

本書はこのような内容からなっている。次にいくつか疑問点を記しておきたい。

著者は、『法哲学』を「『法・権利(Recht)』の具体的実現にいたる過程の考察」(二〇八頁)であると言う。あるいはそこでは「社会・国家内部での人間の権利を具体的に実現する過程の中で、自由の実現も問題とされて」(二二頁)いると言う。この「法・権利(Recht)」という表現はしばしば見受けられる。この表現は「社会・国家内部での人間の権利を具体的に実現する過程」という観点と内容上同じものであるうか。ヘーゲルによれば、法は普遍意志のレベルにあるものであり、権利は個別意志のレベルにある。Rechtが明確に「法」と「権利」の二面性において捉えられる場合と、「権利」というかたちで捉えられる場合では、読解の枠組みが変わってくるのではないかと思われる。著者はこの問題をどう考えるであろうか。

著者は、『法哲学』国家論を「試行」(三四九頁)とみていた。イルティンクは一八一七—一八八年の講義筆記録を公刊した際にヘーゲルの立憲君主制構想と、同時代のフランス立憲主義との関連を説得力をもって指摘していた。ヘーゲルの構想は明らかに現代史につながる。著者の「試行」という観点は、以上の問題をどのように扱うであろうか。

次に、『精神現象学』の読解に関して、著者は意識の自由の経験の到達点を相互承認にもとづく「われわれであるわれ、われであるわれわれ」におき、それを「精神」章の良心論に見る。このことと合わせて、著者は道徳性と人倫の関係について、『精神現象学』と『法哲学』で展開順序が逆になっていること言及する。そこで著者は『精神現象学』「精神」章でも「良心」論にいたるまで「道徳性の克服」(二七九頁)が明確な主題になっているとして、この点で道徳性が人倫より優位におかれているわけではないと言う。そしてこの展開順序について『精神現象学』の混乱(同前)と言う。しかしこれは果たして「混乱」なのであろうか。「精神」章冒頭には共同体としての精神は「それが直接的にあるあり方を越えてその意識に進んでいかなければならない」(金子武蔵訳、下七三四頁)とある。また「理性」章B冒頭には「人倫的実体の生成」と「道徳性の生成」の関係が扱われている。評者としては、このことを通して『精神現象学』に固有の社会哲学的テーマが浮かび上がると考えるが、著者はこれらをどう読み解くのであろうか。

機会があれば以上について見解を聞いてみたい。なおヘーゲ

ルはイエーナ時代(一八〇一—一八〇七年)にさまざまな思想的格闘を経て、近代の立場に立って共同体を構想しうるにいたる。『自然法論文』と『人倫の体系』が共同体構想の枠組みを古典的ポリス論に求めていたのに対して、『イエーナ体系構想Ⅰ』(一八〇三—一八〇四年)と『イエーナ体系構想Ⅲ』(一八〇五—一八〇六年)は明確に近代の立場に立って思索を進めている。著者はイエーナ時代を検討する際に前者を対象にしている。ヘーゲルの社会哲学的思索を追跡するには後者の検討が必要であろう。今後の検討を期待したい。本書を一つの成果としながら、ヘーゲル社会哲学の思想的可能性をめぐる議論が發展することを願う。

仲正昌樹著

情況出版 二〇〇〇年

A5判 二五二頁 二六〇〇円

『貨幣空間』

の場 昭弘

アラン・レネの映画に「去年マリエンバードにて」(一九六二)という作品がある。脚本はロブリグリエ、奇妙な作品である。映画は、「去年あなたとマリエンバードで会った」という問いかけに、女が「そんなことはない」と答えることから始まる。本当に会ったのか、会わなかったのか。それを確かめる術はない。これは四〇年も前の映画だが、確かな実体というものを確信

しえなくなつた近代社会を鋭く描いている。もちろん、近代社会が実体に確信をもてなくなつたのは、数百年の昔に遡る。貨幣経済が進展し始めた社会こそ、その始まりだったと言えなくもない。

本書は、その貨幣の謎に挑む。ゲーテの『ファウスト』から始まり、マルクスの『経済学・哲学草稿』、『経済学批判要綱』、ゾーン・レーテルの『ルツェルン報告』、『アドルノの『否定の弁証法』、テリグの『マルクスの亡霊』と、亡霊として、虚構としての貨幣を分析した先駆者たちの書物をばっさばっさとなで切りしていく。そして最後に、廣松渉の『資本論の哲学』とその弟子たちを昔の亡霊に酔っている時代遅れの連中として糾弾するのだ。何と本書を出している出版社は、情況出版、すなわち廣松渉のかつての牙城ではないか。

著者仲正の世代は、あの未曾有のバブル時代に青春を送つた世代である。思えば東京の土地価格で、アメリカ全土が買えると豪語していた時代でもあった。学問的にもヴェーバーではなく、ゾンバルトがもてはやされていた。資本主義は勤勉によって生まれるのではなく、強奪と詐欺によって生まれる。なるほどさもありなんと見えた時代であった。

バブルがはじけた後も、「マネー敗戦」と言われるマネーゲームによる膨大な損失が生まれた。真面目にこつこつと働くことがばかばかしく思えた。パソコンの普及により、電脳空間が生まれ、そこには過去も未来もない、空間的距離もない不思議な空間が生まれた。そこでは、巨万の富を稼ぐことも、失うこと

も瞬時に可能であると同時に、貨幣のみならず取引される商品も実体を確かめることもできないものと化してしまつた。

著者の現実認識がまずここにあることを読者は知らねばならない。だからこそ、廣松渉までのマルクス研究が批判されねばならないのである。なるほど、廣松渉こそ実体的な把握を批判し、関係論的視点を導入した人物である。だからこそ、価値を形成しているのは実体ではなく、関係であり、その関係を容易に克服されるものだと思つてはいない。

とはいうものの、廣松渉は、貨幣という物象化された世界から抜け出る社会を構築し、そこに至るために、労働という概念を導入するのである。資本家によって搾取されている労働者を解放するということは、階級闘争である。労働が、そうした可能性を占めているのは、労働が自然に結びついた実体的なものだという前提があるからである。廣松渉が階級闘争に最後までこだわつたのは当然だ。

主と奴隷の弁証法のヘーゲルを使えば、もつとも自然に親しんでいる奴隷は、主を乗り越え新しい世界を切り開くことが可能である。まさにヘーゲル流の弁証法であるが、それはあくまで労働者の労働が自然と結びあっている限りである。ところが、現代社会でそうした労働を見つけ出すことはきわめて難しい。となると、廣松渉の言う、共産主義社会は永遠に来ないことになる。

著者は、これまでの多くのマルクス主義者が陥っているドグマを批判しているのである。そのドグマとは何か。まず、近代

社会の物象化を乗り越えること、すなわち共産主義社会の建設。その方法としての主と奴隷の弁証法と階級闘争。マルクス主義者は現代社会を認識するためにこのドグマを捨てよと言っているのだ。

そこで著者は、新しいマルクス像を作り出す契機をフランスの思想家ジャック・デリダに求める。とりわけ『マルクスの亡霊』が分析対象となる。その内容を追ってみよう。

これまでのマルクス主義者が陥った罟とは何であつたか。それは、現実と幻想との間に明確な境界線を引き、現実には属さないものを廃除してきたことであつた。幻想を廃除すれば、現実の中で作り上げられる新しい社会は、実現されると同時に古い社会となる。これは貨幣廃棄の矛盾としても捉えられる。貨幣のフェティシズムを認識し、それを批判するために貨幣を廃棄しようとするのは、それ自身フェティシズムを認めているという矛盾である。批判するためには、まず現実の状況を把握しなければならぬ。把握することから批判へと進めば、新たに形成された社会の矛盾と向かわねばならない。この過程が永遠であれば、堂々巡りをしていくことになりかねない。

そこで著者は、この堂々巡りから抜け出る可能性をデリダから拝借するのである。堂々巡りになつたのは、現実社会と幻想が分離していたからである。新しく作られる現実が常に矛盾をはらむ以上、永遠に目的は到達されない。そこで、現実社会にユートピアを求めることを止めてしまうのである。

マルクスが意図した共産主義は、最初から現実社会でかなえ

られるものとしてできてはいない。現実社会に揺さぶりをかけ、貨幣といった幻想を悪魔敵いするためのものにすぎないのである。貨幣自体がすでに現実のものでない以上、それを批判するものも現実のものであつてはいけない。こう書くと、何やら映画「ゴーストバスター」に似てなくもない。

『共産党宣言』は未来から使わされたゴーストで、同じゴーストである貨幣を退散させるために呼び出されたということになるのだろうか。どうも、ここまで来ると、マルクスは霊媒師で、『共産党宣言』、『資本論』は霊媒師が呼んできた悪魔を退散させるための霊ということになりかねない。

さて、一通り著者の展開をまとめたところで、問題を指摘しておきたい。なるほど、著者の現代に対する認識は鋭いものがあるし、著者の考えたとおり階級闘争や弁証法、共産主義といった概念がもはや現在使えるとは思えない。しかし、貨幣という幻想を分析することから、幻想と現実との空間を取り払った「ゴーストバスター」のような世界になぜ突然進まねばならないのだろうか。

デリダの悪魔敵いという意味の中には、過去と未来を繋ぐ、時を越えた言葉という意味が含まれているようにも思われる。レヴィナス風に言えば、他者の存在であるが、身体と時間をもたない過去と未来を自由に往来できるものが、現在の電脳空間の中で必要であるとしたら、時空を越えた共産主義社会が我々に教示していることは、何も貨幣を追い払うといった大それたことではなく、未来の人類のために何かを残すべしという訓話

かもしれない。

また、近代社会を作り出したもう一つの悪魔である生産力がもつ二面性、すなわち一方で人間社会に豊かさを与えたと同時に、破壊してしまおうという二面性と、われわれがどうつき合うかという問題もそこには秘められているようにも思える。

そうした観点から、現在マルクス解釈の二つの可能性を指摘したい。まずは、デリグと関係させるならば、幻想と現実との相互浸透というところへ進むのではなく、幻想の持つ現実への批判精神を新しいユートピアとして取り出す方向である。現実社会の矛盾をすべて解決する社会をユートピアとして提示しているのではない。むしろ現実社会の矛盾に眼を向け、新たな悲惨を生み出さないための導きの社会としてのユートピアである。その点で、スピノザやプロッホはまだ読まれるべきだと思われる。

それともう一つは、現実社会の矛盾を、人類がバンドラの箱を開けた時に出てきた矛盾と捉え、そのことをあえて苦悩として引き受けるというもの。これは山之内靖氏が展開されている方向でもあるが、近代人の運命を受苦的存在として一旦引き受け、そこから逃れることをあえて模索することをやめ、ひどくならないようにするというものである。

いずれの道を歩むとしても、もはやこれまでのようなマルクス解釈はないだろう。著者の意図はむしろ前者に近いと思われる。その意味で、本書がマルクス解釈の新しい方向への一歩を踏み出した労作であることは間違いない。もちろん、マルクス

解釈はマルクスの文献をどう読むかという問題よりも、読み込む人間がどう生きているかということに比重がある。だからこそ、現代社会の変化、またその認識の変化が、今後の解釈の革新につながってくることだろう。著者の世代は、その意味で新しい感性をもった世代であり、これまでの解釈を突き破る可能性大と言えよう。

ただ最後に苦言を呈すれば、著者の扱うデリグ、アドルノ、マルクスの解釈は、なぜか滑っているように思えるのだ。滑っているとは、対象への接近が甘いというか、対象そのものを無視しているという意味ではない。むしろ、著者が自らの感性の豊かさを充分いかせていることである。その理由は、対象への畏敬の念の欠落かもしれない。それは学問的に言えば、著者自身が苦闘すべき専門対象をいまだにもっていないことと関係しているようにも思える。ここを越えようと、この著者は恐ろしい人物になるかもしれない。

《学会研究動向》

可能性としての「へもう」一つの思想史

——安田常雄・佐藤能丸編『展望日本歴史24 思想史の発想と方法』を読む

足立 泰紀

この度、安田常雄氏、佐藤能丸氏の編集により『展望日本歴史24 思想史の発想と方法』（以下『展望』と略記）が刊行された。『展望』には、主に一九六〇年代から現在に至る近現代日本思想史に関する主要な作品群が収録されているが、「思想と歴史（社会）」と研究主体の揺れ幅と交錯を組みこんだ「へもう」一つの思想史のイメージをいかに描くか^①という安田氏の基本的モチーフによって作品群は個性的に選択されており、編者による解説、コメントは、戦後思想史研究の展開を入念な作品解説によって手際よく鳥瞰した内容である同時に、積極的には編者の構想する「へもう」一つの思想史^②研究への問いかけ、巨視的には学問論として読むことができる。編者によるコメントに流れる問題群を探りながら若干の考察を行ってみたい。

近代が達成すべき目標からすでに達成された現実となり、目指すべき価値を喪失した現代社会においては、近代を志向して

きた人間や、近代社会のあり方を改めて問い返すという関心は高まらざるをえない。このことは歴史学の再考を促しているが、「戦後歴史学」を支配してきたグラント・セオリーの影響は、冷戦構造の解体とともに、また、国民国家論、ポスト・コロニアル論、ジェンダー論といった新しい歴史学の浸透により著しく低下し、一方その一つの反応として「歴史を書くことに関する考察の氾濫」^③が現れている。

このような歴史学の地殻変動に、歴史の記憶への企てが加わることに、歴史学のねじれ現象が生じている。そこに「思想的なもの」の浮上^④がおこっており、「歴史学が思想史に傾斜している」ことは重要である。括弧付きで示された「思想的なもの」の浮上の内容、評価について安田氏は明示されていないが、そうした情況に対し氏は後にもみるようにある種距離をおいた見通しをもっておられると思われる。その見通しの鍵は、「方法的旋回軸」といふべき視点^⑤を提起した作品群を、「思想史が本来持つ「実証」への内在（沈潜）と飛躍の両義性」のうえで、「時代と切り結ぶ問題意識を持ち、そこから新しい視界を開拓していった作品群」として位置づけられている視点に関連する。さしあたり、「実証」への内在（沈潜）という視座については、分析者がどのような認識論的布置からどのように対象に関わり、発想の原点の場所（原基の場所）とどのような関係を取り結ぶのかという点を鋭く問いかけるものであり、飛躍とはそのような認識論的方法論的立場によってどのような新たな歴史像、思想が表象されるのか、という意味に理解しておきたい。

このような座標軸を設定するならば、戦争経験という苦渋の精神時代を経験することから生成した丸山眞男、竹内好らの戦後思想史を前史とし、前史をうけて思想史の自立化を表現する鶴見俊輔の転向論、吉本隆明のナシヨナリズム論、橋川文三の超国家主義論、そして安保体験の中から変革主体を思想史から補完する方向での色川大吉、安丸良夫、ひろたまさき、鹿野政直らの民衆思想史、さらに「方法としての思想史」に至る展開は、その「原基の場所」が強烈な世代的時代性を帯びているだけでなく、「実証」への内在と飛躍という点においても、きわだったものがあつた。それら作品群が放つた軌跡のダイナミズムはアカデミズム思想史研究として古典的地位を占めるものでもある。しかし同時に六〇年代以降すでに思想史が方法の多極化を迎えている情況に対し、『展望』では「思想史の初心と方法の多極化」というタイトルがもうけられ、二章にわたり六〇年代から八〇年代の作品群があげられている。その一つの章にはサブタイトル「初心Ⅱ思想史を根底で支えるもの」が掲げられ、他の章では「方法の多極化」となっている点は編者の思想史観をうかがううえで興味深い、特に「初心」の章において、森崎和江や良知力とともに、鹿野政直のいう民間学が取り扱われている点は特徴的であろう。

民間学は「初心Ⅱ思想史を根底で支えるもの」として位置づけられている。民間学を「暮らしの経験のなから紡ぎだされた知の運動の総称」、「人々が暮らしのなかで、時流に流されずにモノを考えていく流儀」とする安田氏の把握の仕方はきわめ

て広義である。そしてやや大胆に推察すれば、「根に（経験）（あるいは動機）とそこから独自の〈問題〉を創り出すプロセスを組み込んでいる」民間学は（もう一つの思想史）の源流でもあり、その伏流水が（もう一つの思想史）に豊かに流れこんでいくというヴィジョンが潜伏しているように思われる。

補注）『展望』では対象時期の関係上、戦前の民間学は直接取り上げられていないが、そこには膨大な民間学の知的蓄積がある。安田氏はかつて「狭義の思想から感情や気分をも含めて、ひとりの民衆の日常生活の意味をとらえ直す時代にさしかかっている」（『暮らしの社会思想』勤草書房、一九八七年、三一〇頁）と述べられた。日常生活の感情や気分を含む生活を内在的にとらえるという眼目は、方法という点においてもとりわけ柳田国男のそれに重なり、それは現在でも示唆に富む内容であると私は考えている。『郷土生活の研究法』や『国史と民俗学』で提起された、郷土を研究しようとしたので無く、郷土で或るものを研究しようとする「郷土人自身の自己内部の省察の方法、観察者の「同情」、「常民」の「自省」／「反省」、「史心」という視座は、感覚や生活の微細な部分への観察をめぐる「主体」（あるいはその喪失）の問題とともに検討される余地があると思われる。さらに、語りやまなざし、身ぶりとといった領域に関する「言語芸術」、柳田が「我々の学問の目的」とした「心意現象」の論点も、（もう一つの思想史）への有効な導きになると考えられる。

民間学の評価軸は先の「原基の場所」へのこだわりと重なることは言うまでもない。農村生活史や農民運動の歴史研究に携わってこられた安田氏自身の切実な経験と思考から得られた（もう一つの思想史）の「方法」的立場が、民間学を通して語ら

れ構想されている。

「おそらく民間学は、人が生まれてから死ぬまで、生活の場で経験したさまざまな想いから出発し、そこから自分の〈問題〉を探りあて、そのきわめて個人的な関心に執着していくことよって、いわば自分の納得できる答えを探す終わりのない旅のことなのではないかという気がする。またそれが学問世界で認められるかどうかに関わりなく、いわばその経験と問題の切実性がその実践を支え、時に学問世界にも衝撃をあたえ、新しい認識の枠組みをつくることになる。そして、こうした問題探究の仕方そのものが、実は学問研究の初心であつたのではないかという反省を伝えてくれるのではないだろうか。」

文中の民間学をへもう一つの思想史と言い替えても文意は変わらないであろう。感情や気分も含めた生活経験における「初心」(あるいは「原基の場所」)の〈問題〉の深さ、それとのたゆまぬ往環運動によつて不断に生まれ更新される領域が最大限重視されているといつてよい。このような立場においては「研究史から自分の〈問題〉を創り出すことはできない」のである。

こうした文脈からすれば、「方法の多極化」、そして九〇年代における新しい歴史学の潮流も、へもう一つの思想史の準拠性に基づいて評価することができる。一つには「対象のなかに方法がある」(市村弘正)方法、すなわち生活細部や文化の内部、身体性やミクロな感受性に分けいつていくという「実証」への内在(沈潜)の徹底さにおいて、二つには、研究者の存在被拘束

性の意味を自覚的に照射しようとするスタンスにおいてである。安田氏はそれを「見る主体」と「見返す主体」との相互関係のあり方としてとらえ、それを具体的な歴史の場で検証していく作業を提起される。

ここで近年の「思想史への傾斜」状況を「思想史的なものの上」^⑧とする先に引用した氏の言説に立ち戻つてみたい。すでにみてきたようにへもう一つの思想史^⑨という視座から照射するならば、それは「思想史的なもの」の「浮遊」(傍点―引用者)への根元的な批判を意味するであろう。例えばグローバリゼーション化の下でのアイデンティティーの流動化に対し国民意識の改作によつてナショナル・ヒストリーを補強しようとする「思想史的なもの」の「浮遊」はもはや明らかである。新しい歴史潮流がどのように展開していくかについて安田氏は、予想することはむずかしいとしながらも、そのような潮流が「旧来の研究潮流を包括し、生産的に組み直していくためには自分の足場、あるいは〈現場性〉を拠点におくことが必要」と述べられる。新しい歴史学潮流に準拠した歴史解釈が、もう一つ別の大きな物語となり「思想史的なもの」がそこに回収される危うさは否定できないが、ここではそれを〈現場性〉において諫めようとする氏の立脚点の確かさがある。新しい歴史学潮流を取めたIV章「発想と方法の現在」のサブタイトルが「新しい方法との接点で」(傍点―引用者)であるのは、氏の想いを象徴している。このように〈現場性〉への立脚がへもう一つの思想史^⑩の足がかりとなる。とはいえヴァーチャル化、システム化が進展し

た現代社会にあっては、〈現場性〉に拠点を置くことや、制度的なアカデミズム内で研究主体の認識、姿勢を問直すことは、困難なアポリアをかかえこむことになる。しかし、それも他者との関係性のなかで自らを生活レベルで多元的に問い直すことにより克服できる道があるのではなからうか。例えば石田雄氏は、大学という場を離れることで「市民社会科学者」へ自ら変化したとしながら、市民生活の経験を通じて、目線の高さの違いが価値観と社会観に大きく影響すること、低い目線から発見した問題提起を無力なものとしては無視できないことを近年述べておられる。長年における学問的営為が、生活への関わりによって「初心」をみつめる地点へ転回しているという自省的態度を、(もう)一つの思想史(学問)の可能性を探るわれわれは謙虚に受けとめるべきであらう。

確かに生活経験という無限の世界から〈思想史〉を構想する〈主体〉は、アカデミズムのなかで自己を組み立てる〈主体〉とはなじみにくいであらう。しかし、思想史の方法と発想とは、一定の学問的手続きを含みながらも「研究主体の経験に根をおく文体、まなざし、身体的反射などを含む生き方の構えのようなものとして意識されている」(傍点・引用者)のであるならば、他者との差異によってしか自己確認を得ることができなくなつた現代社会における生活空間と自分の「生き方の構え」との緊張関係を引き受けながら(もう)一つの思想史を試みるほかにいのかもしれない。安丸良夫氏の次のような独白からは、体験の「初心」「生き方の構え」に基づく思想史研究のたゆまぬ「方

法」に気づかされるのである。

「私は、私たちにもっとも身近な存在であり、ある意味では私たち自身である民衆の生活経験が、学問の言葉に翻訳されていないという感覚をずつと若いころからもっていた。もとより、民衆の生活経験を学問の言葉に組み替えるというのは途方もないことであり、原理的には不可能なことだともいえる。しかし、学問・大学・知識人のシステムにうまく適応できなかったということから、私はおそらく生涯を通じてそうした不可能な主題の周辺をさまようことになつたのであらう。」

(もう)一つの思想史の〈現場〉は、同調化する社会、浮遊する歴史とのせめぎあいの場でもある。

- (1) 『展望』二頁。
- (2) キャロル・グラック「戦後史のメタヒストリー」『岩波講座 日本通史』別巻1、一九九五年、四頁。
- (3) 安田常雄「思想史と現場とのあいだ」『社会思想史研究』No.24、二〇〇〇年、五頁。
- (4) 『展望』一二頁。
- (5) 『展望』二頁。
- (6) 『展望』一三四頁。
- (7) 『展望』一三五頁。
- (8) 安田常雄「方法についての断章」歴史学研究会『戦後歴史学再考』青木書店、二〇〇〇年、二二頁。
- (9) 『展望』四〇九頁。
- (10) 石田雄「あとがき」『記憶と忘却の政治学』明石出版、二〇〇〇年。

(11) 『展望』三頁。

(12) 安丸良夫「ライブラリー版あとがき」『日本の近代化と民衆思想』平凡社、一九九九年、四六七頁。

本誌へのご執筆に際してのお願い

- 1 タテ書きにして下さい。ただし図表などは例外とします。
- 2 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)
- 3 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。
- 4 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。
- 5 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)
- 6 「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。

社会思想史学会「年報」編集委員会

公算論文執筆・送付要領

- 一、論文提出の資格は、社会思想史学会会員に限る。
 二、締切日は二月一日必着のこと。
 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、フロッピーも付して送付のこと。

- 四、欧文タイトルを必ず書き添えること。

- 五、注は各節ごとに、注(1)(2)(3)……と入れる。注も一マサ一字とする。

- 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. Tökei, Lukács and Hungarian Culture, in *The New Hungarian Quarterly*, Vol. 13, No. 47, Autumn 1972, p. 108.

③和書・単行本の場合

(例) 丸山真男『現代政治の思想と行動』第二版、未来社、一九六四年、一四〇―一ページ。

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「アルドンの地域主義思想」「現代思想」五巻八号、一九七七年、九八ページ以下。

- 七、論文末尾に連絡先住所、電話番号、ローマ字表記の氏名を必ず明記すること。

- 八、論文の採否は編集委員会が委嘱する審査員の所見に基づき、編集委員会において決定する。

- 九、論文は四部提出すること。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す。

- 十一、他学会で発表(口頭を含む)したものと同一内容の原稿は、ご遠慮いただく。

Aleatory Materialism and Marx's Dissertation: Problematic Sphere of Clinamen	Kazuya ONAKA.....	119
Listen types of music and the principles of social recognition	Takahiro KIRIHARA.....	132
Tobata Seich's "Thought" in Postwar Preiod: Why Did he Refuse to Take Office as the Minister for Agriculture and Forestry?	Takao SHINOZAKI.....	147
Articles2		
Natural Law and Colonization of America in John Locke	Nagamitsu MIURA.....	159
Pornography and Politics of Gender-Identities.....	Yukari SUZUKI.....	173
Book Reviews		
K. UEMURA, N. NAKAZAWA, R. YAMAOKA, K. TAKIGUCHI, A. MATOBA		184
Survey of History of Social Thought		
Y. ADACHI		200

 CONTENTS

Papers delivered at the Twenty-fifth Annual Meeting at Toyo University,
Asaka, October 21, 22, 2000.

Symposium

- I Enlightenment and OutsideG. TERADA, H. GOTOH,
S. HOTTA, H. TANAKA 6
- II On Idea of BodyY. ICHINOKAWA,
M. KAWAKAMI, T. SASAKI, M. ISHIZUKA 23

Independent Papers

- Dr. Takashi Nagai and the Theory of Urakami Holocaust Reconsidered
.....Shinji TAKAHASHI..... 41
- Adam Müllers Erkenntnis des Klassengegensatzes und christliche Lehre
des Eigentums bei seiner späteren Zeit ...Tetsushi HARADA..... 42
- Zur Ambiguität der Entdeckungsreisen der Aufklärung—anhand der
Texte von Georg Foster und Alexander von Humboldt
.....Kenichi MISHIMA..... 45
- Die Theorie der "Cultur" Nietzsches in seiner mittleren Stufe und ihrer
Hintergrund der politischen Gedanke ...Takahiro KIRIHARA..... 49
- Two decisions of Jesus: exorcism and cannibalism ...Yutaka YASUI..... 52
- Eine Möglichkeit der Feuerbachschen Theorie über das Andere: "alter ego"
in seiner "Leibniz-Monographie"Takashi KAWAMOTO..... 55
- Repetition and Differentiation in Geocultural Dynamism:
Conceptual Evolution of Hegemony in Wallerstein's Theory.
.....Norihisa YAMASHITA..... 58
- Reconsidering Classical Marxism on RevolutionRyusuke OYABU..... 62
- Construction of Postmarxism by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe
.....Yoshiro SENGOKU..... 65
- A Reexamination on Japanese Agrarianism: Focusing on Gondo Seikyo's
Notion of "sha-syoku"Shuichi FUNATO..... 69
- La theorie de la religion de Rousseau et une interpretation revisee de la
Revolucion françaiseHiroko NARUKO..... 72
- The Ancient-modern Controversy in the Scottish Enlightenment
.....Yasuo AMOH..... 76
- Sur la pensée de Machiavel selon AlthusserTadashi HAMADA..... 79
- On the Conte-Marx Model of DevelopmentHisatsugu MURAI..... 83

Special Lecture

- Pathologien der individuellen Freiheit—Hegels Zeitdiagnose und die
GegenwartAxel Honneth..... 87

Informal Sessions

- M. SAKAMOTO, S. MATSUMOTO, M. TAKADA, M. SAKIYAMA,
T. MIZUTA, T. ANDOH, S. ITOH, M. ISHIZUKA, N. FUKUI,
A. MATOBA, Y. EBISAWA, T. HARADA, S. TOKUNAGA 91

Articles 1

- Overcome of the past by law?—The so-called "Radbruchsche Formel"
and the prohibition of the retroaction of law
.....Shuji KANAZAWA..... 106

「近代」を支える思想

植村邦彦 市民社会・世界史・ナショナリズム 近代そのものを歴史的、批判的に問い直す。 3500円十税

ポスト・リベリズム

有賀誠・伊藤恭彦・松井暁編 社会的規範理論への招待 新しい社会のあり方を探究する共同研究。3000円十税

市場経済と価値——価値論の新機軸——

飯田和人 価値の質的分析を通して、関係主義的価値論を提示し市場経済の基本的存立構造を考察。4800円十税

市場と共同体

松尾秀雄 現実の経済分析を通して、市場に共同体的ビヘイビアを見出し、新たな理論構築を模索。4200円十税

アナリテイカル・マルキシズム

高増明・松井暁編 ゲーム理論はじめ最新理論で新たな社会理論を目指す分析的マルクス主義入門。2600円十税

マルクス経済学の歴史

上——一八八三—一九二九年—
下——一九二九—一九九〇年—
ハワード／キング著 振津純雄訳 マルクス経済学の変遷を批判的に分析。(上)4600円十税(下)5200円十税

ジョン・ロックの政治社会論

岡村東洋光 過渡的時代の思想家としてロックを捉え直し、その構想を新たな視点から論じる。 3500円十税

〒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)751-2665

思想の国際転位

水田 洋著 比較思想的な研究 越境により位相を変える思想の姿。変化を促す社会的文脈と、転位を孕んでいた思想の本質。5500円

ニートン主義とスコットランド啓蒙

長尾伸一著 不完全な機械の喩 社会科学の形成に与えたニートン主義の影響を、実験哲学の導入に即して本格的に解明。 6000円

ジョン・ロックの自由主義政治哲学

下川 潔著 ロック自由主義の諸原理を核心部分において抽出、その古典的価値を示しつつ、批判的継承を試みる。 6000円

顕示的消費の経済学

R・メイソン著 鈴木信雄他訳 現代の消費の本質を、「非合理的な人間本性の中に見出し、主流派経済学による消費分析の限界を提示した好著。3600円

ハイエク、ハイエクを語る

クルスゲ他編 嶋津 格 訳 激動の世紀を生き、自由主義市場経済の意味を考え抜いた今世紀最大の経済学者—社会哲学者ハイエクの回想録。3200円

自国史の行方

近藤孝弘著 オーストリアの歴史政策「ハイター」現象を齎した歴史認識の陥穽を浮き彫りにし、歴史と国家像の関係を問う。 3200円

帝政ロシア司法制度史研究

高橋一彦著 司法改革とその時代 従来の「非法社会」というイメージには収まらない帝政期ロシア法の動態的な姿を提示。 9000円



ミネルヴァ書房

京都市山科区日ノ岡堤谷町1 ※価格は税別
電話 075-581-5191/FAX 075-581-0589

ウェーバーとワイマール

雀部幸隆著 ● 政治思想史的考察 ワイマール共和国崩壊の政治的・憲政史的過程に対する著者独自の見解からモムゼンのネガティブなウェーバー像を批判する。 四〇〇〇円

ルソーの政治思想

山本周次著 ● コスモロジーへの旅 主要著作の綿密な読解を通して、ルソーの統一性と多義性とを明らかにし、思想史の謎であるルソーの実像にせまる。 四〇〇〇円

近代市民社会と

高度資本主義

久間清俊著 ● ドイツ社会思想史研究 近代市民社会についての社会思想、ドイツの近代社会思想を通して、近代市民社会の特徴と現代資本主義社会の本質を考察。 三五〇〇円

ケインズ・シユムペーター！

ハイエク — 市場社会像を求めて

平井俊顕著 市場社会とは何か？ 20世紀の主導的経済学者ケインズをその生い立ち、思想・文化、経済理論、経済政策、市場社会観等の側面から立体的に描写。 四八〇〇円

キエルケゴールと親鸞

襄輪秀邦著 ● 宗教的真理の伝達者たち 主体的にはたらく宗教的心理の伝達について生涯をかけて探究したキエルケゴールと親鸞。二人の宗教者の思索に迫る。 三〇〇〇円



9784893848253

ISBN4-89384-825-9

C3010 ¥2500E

定価 (本体2500円+税)



1923010025001

ANNALS OF THE SOCIETY
FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO.25 2001

Edited by
The Society for the History of Social Thought