

社会思想史学会年報

社会思想史研究

No.26 2002

特集 歴史と思想のダイナミズム

- I 〈シンポジウム〉歴史は何を語ることができるか
- II 思想史のインヴェンションとコンヴェンション

藤原書店

特集 歴史と思想のダイナミズム

Ⅰ 〈シンポジウム〉 歴史は何を語ることができるか 〈報告〉

マルクスにおける歴史のアクチュアリティについて

歴史の中の複製技術「新しい天使から比較の亡霊へ」

オーストロ・マルクス主義における歴史・文化・民族「歴史なき民族」をめぐって

帝国日本の植民・社会政策論「矢内原忠雄と《世界史》の変容」

シンポジウムの印象

植村邦彦

7

中山智香子

12

太田仁樹

20

米谷匡史

25

石塚正英

32

Ⅱ 思想史のインヴェンションとコンヴェンション

〈特集公募論文〉

歴史の観相学「アーレントとサイドのヴィーコ理解によせて」

脱魔術化と再魔術化「創造と排除のポリテイクス」

木前利秋

34

荒川敏彦

49

〈公算論文〉

ベンサムにおける快樂主義の位相とマイノリティーの問題『男色論』を中心にして	板井広明	62
メアリ・ウルストンクラフトの「愛国心」	梅垣千尋	75
レスリー・ステイブンのバーク解釈について	末富 浩	90

〈書 評〉

『自由論——現在性の系譜学』（酒井隆史著）	安田常雄	105
『ウェーバー研究の諸論点——経済史との関連で』（田中真晴著）	肥前栄一	108
『マルクスを読む』『近代』を支える思想——市民社会・世界史・ナショナリズム』（植村邦彦著）	崎山政毅	112
『ルソーの政治思想——コスモロジーへの旅』（山本周次著）	阪本政仁	117
『ルソーにおける正義と歴史——ユートピアなき永久民主主義革命』（鳴子博子著）	岩崎 総	123
『トビックス』大学をめぐる「革命」の修辭、「病い」の隠喩		

〈自由論題〉

学問的成果を社会に還元しようとする社会哲学「ホルクハイマーの例に見る、哲学と社会科学の布置」	福野明子	129
ホルクハイマーの批判的人間学	森田数実	132
二十世紀哲学における存在論的転回テーゼについて「ルカチ、ハイデガー、フッサール、ハルトマンそしてインガルテン」	石塚省二	136
モーゼス・メンデルスゾーンの啓蒙理解について	後藤正英	137
灰色の領域としての美「H.W.アドルノの『ヴァーグナー』試論をめぐる」	多賀健太郎	140

〈インフォーマル・セッション〉

マルクス主義の展開 (1) 「マルクス・エンゲルスのアソシアシオン構想について」

マルクス主義の展開 (2) 「オットー・バウアー『民族問題と社会民主主義』をめぐって」

十八・九世紀のドイツ社会経済思想 「高柳良治『ヘーゲル社会理論の射程』をめぐって」

イタリア思想史 「啓蒙の発見——ヴェントゥーリ『自由のための闘い』(一九九六)を読む」

自由主義思想の射程 「フランソワ・ギゾーの『文明』概念を巡る考察」

ジェンダー論 「平等か／差異か」のパラドックスを超えて——ジェンダー論から見た法の言説」

日本思想と近代・現代

ルカーチ没後三十周年 「社会的存在の存在論」刊行十五周年」

〈社会理論〉のポリテイクス (いま、カール・シュミットをどう読むか)

水田洋 『思想の国際転位』をめぐって

太田仁樹 144

松岡利道 145

原田哲史 146

堀田誠三 148

逸見修二 149

大貫敦子 151

福井直秀 152

石塚省二 153

細見和之 154

田中正司 155

英文抄録／英文目次

公算論文投稿規定／公算論文審査規定／執筆要領
編集後記

特集

歴史と思想のダイナミズム

- I ヘシンポジウム 歴史は何を語ることができるか
- II 思想史のインヴェンションとコンヴェンション

特集 歴史と思想のダイナミズム



I 〈シンポジウム〉 歴史は何を語るることができるか

〈シンポジウム〉

歴史は何を 語るることができるか

(報告) 植村邦彦

中山智香子

太田仁樹

米谷匡史

(司会) 石塚正英

二〇〇一年一〇月一四日／於・大阪大学人間科学部

〈報告〉

マルクスにおける 歴史のアクチュアリティについて

植村邦彦

マルクスにおける歴史のアクチュアリティを問題にするということは、いわゆる「唯物論的歴史観」に関するこれまでの理解を問い直すことにはかならない。問題は、クエンティン・スキナー風に言えば、「唯物論的歴史観の定式」と称される発言をマルクスがしたとき、そう発言することにおいてマルクスは何をしていたのか、ということである。

「唯物論的歴史観」の命名者エンゲルスは、例えば一八八五年の『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』の第三版への序言で、マルクスを「歴史の運動の大法則」を発見し証明した科学者として描いたが、マルクス自身は、一八五九年の『経済学批判』序言の一節を「導きの糸」と表現している。それは何を

一 政治的事件の解読——『ブリュメール十八日』を中心に

ロンドン亡命後の一八五〇年代を通してマルクスがしていたのは、まず第一に、錯綜するヨーロッパの政治過程の中に、最終的にプロレタリアートの勝利へといたる政治的変革の可能性を読み取ろうとすることであった。

例えば、一八五二年の『ブリュメール十八日』が実践した歴史認識「同時代認識の方法は、決定済みの過去の出来事をその「規定的な要因」に還元し、「歴史の運動法則」を確認するためのものなどではなく、むしろ進行形の「現在」を、とりわけ複雑な政治的党派闘争を、階級闘争として読み解くための方法であった。そこでのマルクスの分析対象は、議会的共和制の下で

正統王朝派やオルレアン派、ブルジョア共和派や小市民的民主派などによって上演される政治劇であり、ルイ・ボナパルトのクーデタが成功した秘密である。これら諸党派は、諸階級を「代表」する階級闘争のイデオロギー的担い手とみなされているのだが、マルクスが繰り返し強調するのは、代表する者とされる者とのズレであり、イデオロギーと現実的利害とのズレである。マルクスはこう注意している。

「私生活においては、ある人間が自分について考えたり言ったりすること、彼が現実にとどういう人間で何をするかということとは、区別されるのと同じように、歴史的闘争においてはそれ以上に、諸党派の決まり文句や思い込みと、彼らの現実の組織や現実の利害とは区別されなければならないし、彼らの想像と彼らの現実とは区別されなければならない」(Marx 1852: Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, in: Marx/Engels, *Gesamttausgabe* [MEGA, Berlin 1975], V/1, S.122)。

「民主派の議員たちはみな商店主であるか、あるいは商店主を熱愛している、と思い描いてもいけない。彼らは、その教養と知的状態からすれば、商店主とは雲泥の差がありうる。彼らを小市民の代表にした事情とは、小市民が実生活において超えない限界を、彼らが頭の中で超えない、ということであり、だから物質的利害と社会的状態が小市民を「実践的に」駆り立てて向かわせるのと同じ課題と解決に、彼らが理論的に駆り立てられる、ということである。これがそもそも、一

つの階級の政治的・文筆的代表者と彼らが代表する階級との関係というものである」(S.124)。

このように政治的事件を一つのドラマとして描きながら、登場人物とそのイデオロギーが何を「代表／表象」しているのかを経済的基礎から説明しようとするのがマルクスの方法にほかならない。そのことは、『経済学批判』序言の次の一節からも明らかである。

「これらの生産諸関係の総体は、社会の経済的構造を形成する。これが実在的土台であり、その上に一つの法的・政治的上部構造がそびえたち、そしてこの土台に一定の社会的意識諸形態が対応する。……経済的基礎の変化とともに、巨大な上部構造全体が、徐々にであれ急激にであれ、変革される。このような諸変革の考察にあたっては、経済的生産諸条件における自然科学的に正確に確認できる物質的な変革と、人間がその中でこの衝突を意識し、それを闘い抜く形態である、法的、政治的、宗教的、芸術的あるいは哲学的な諸形態、簡単にいえばイデオロギー的な諸形態とをつねに区別しなければならぬ。ある個人が何であるかは、その個人が自分自身のことをどう思っているかによって判断されないのと同様に、このような変革の時期をその時期の意識から判断することはできないのであって、むしろこの意識を物質的生活の諸矛盾から、社会的生産諸力と生産諸関係との間に現存する衝突か

ら説明しなければならぬ」(Marx 1859: Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEGA, II/2, S.100-101)。

したがって、マルクスの問題意識の中心にあるのは、むしろ「土台」と「イデオロギー」的諸形態／社会的意識諸形態」との対応関係であり、晩年のエンゲルスが一八九〇年から九四年にかけての手紙で繰り返し説明したような「土台と上部構造との規定関係／作用と反作用の関係」ではない。

実際に『ブリュメール十八日』では、マルクスは、「ナポレオン幻想」がフランス革命期に創出された分割地農民の経済的諸条件によっていかに育まれたか(対応関係の成立、そしてその観念が半世紀後の負債にあえぐ分割地農民の経済的諸条件とはいかに齟齬を来すにいたったか(対応関係の消失)を執拗に分析し、「帝政」の支持基盤の成立根拠とともに、その没落の可能性をも「説明」しようとしたのである(Marx 1852, S. 179-186)。

二 「資本の文明化作用」の解説——『経済学批判要綱』を中心に

一八五〇年代のマルクスがしていたのは、第二に、成立しつつある資本主義世界システムのうちに、最終的に人間の総体的疎外の止揚を準備する物質的基盤を読み取ろうとすることであつた。一八五七—五八年の『経済学批判要綱』が描き出そうとしたのは、世界的規模で進行しつつある「資本の文明化作用」が、非資本主義的な生産諸形態を破壊・再編・再生産しつつ、

結果として「世界史」を創り出していく過程である。これはスミス—ヘーゲル的な「市民的無限進歩」の発展段階論に対する批判であり、「構造としての世界史」の提示の試みであつた。

マルクスの分析対象は、地球的規模での「資本の普遍的／布教的／文明化傾向」である。「資本はこのような自己の傾向に従つて、自然の神化をのりこえて突き進むのと同様に、もろもろの国民的な制限や偏見をのりこえ、一定の限界内に自足的に閉じこめられていた既存の諸欲求の伝来の充足と、古い生活様式の再生産とをのりこえて突き進む。資本はこれらいつさいに對して破壊的であり、たえず革命をもたらすものであり、生産諸力の発展、諸欲求の拡大、生産の多様性、自然諸力と精神諸力の開発利用ならびに交換を妨げるような、いつさいの制限を取り払っていくものである」(Marx 1857-58: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEGA, IV/1, S.322)。

もっと具体的に言えば、マルクスが分析しているのは、世界市場において「資本主義的生産に先行する諸形態」を破壊・解体・再編成する「資本の文明化作用」と、そこに生じる「不均等発展」の諸相である。彼は、「資本の基礎の上に以前の生産様式および所有様式を再生産する」(S.472)例、「(南アメリカでのように) 奴隷に適應した生産様式が創りだされる」(S.34)例、「資本と労働との関係がなんらかの新たな生産諸力の発展の土台をも、新たな歴史的諸形態の萌芽をも内包することのないままに、いまだに陰險きわまりない労働搾取が行われている。……資本の生産様式がないのに、資本による搾取が行われている」

(S.716) 例、「直接的強制労働に対して、富が資本としてではなく、支配関係として相対する」(S.83) 例に言及し、例えば、「アメリカのプランテーション所有者を今日われわれが資本家と呼ぶだけではなく、事実彼らが資本家であるのは、彼らが変種として、自由な労働に基づく世界市場の内部に存在しているからである」(S.415)、と説明する。資本主義が多様な生産様式を接合しつつ包摂する世界システムとして把握されていることは、ここから明らかである。

このような「世界市場的不調和」の解説作業は、同時に、イギリスのインド支配やアメリカの奴隷制を「民族精神」や「市民的無限進歩」によって説明するスミスの「ヘーゲルの「世界史」への批判であった。マルクスはこう明言しているからである。「いわゆる歴史的發展というものは、一般に次のことに基いている。すなわち、最後の形態が過去の諸形態を自分自身にいたる諸段階とみなすということ、そしてこの最後の形態は、まれにしか、しかもまったく限定された条件のもとでしか、自分自身を批判することができないので……つねに一面的に過去の諸形態を把握するということに基いている」(S.417)。「世界史はいつも実存したわけではない。世界史としての歴史は結果である」(S.44)。

そして、解説によって析出されるのは、資本主義の「種差(*differentia specifica*)」とその過渡性である。「資本は一方では、交通すなわち交換のあらゆる場所的制限を取り払って、地球全体を自己の市場として獲得しようとするのではないはず、他方

では、時間によって空間を絶滅しようと、すなわちある場所から他の場所への移動に要する時間を最小限に引き下げようと努める。……資本は、それ自体はその本性からして局限されたものではあるが、生産諸力の普遍的な発展に努めるのであり、こうして新しい生産様式の前提となる。……この「資本の普遍的」傾向は、資本をそれに先行するいつさいの生産様式から区別すると同時に、資本はたんなる通過点として指定されているのだ、ということを含むのである」(S.438)。

三 歴史のアクチュアリティ

すでに明らかなように、一八五〇年代を通してマルクスが試みているのは、発見済みの「法則」を証明することではなく、現在進行中の錯綜した出来事を了解可能なものにするところであり、そのための「説明」の方法の構築なのである。その試行錯誤の過程を最もよく示しているのが、一八五二年から一〇年間にわたってアメリカの新聞(*New York Daily Tribune*)に寄稿したマルクスのジャーナリストとしての活動である。

マルクスは、第一に、『ブリュメール十八日』と同様の方法でイギリスの政治と階級闘争を分析し(「彼ら(ウィッグ)がかつて何を信じていたか、また彼らが自分の性格について現在他の人たちにどう信じてもらいたく思っているか、ではなく、歴史的な事実として彼らは何者なのか、彼らは何をやっているのか、ということの方が、われわれにはより合点がいく」*The Election-Tories and Whigs*, 21. Aug.

1852, *MEGA*, I/1, S.318) 第二に、アヘン戦争による中国の開国やクリミア戦争やスペイン革命などの世界的諸事件の中に、ヨーロッパ革命の可能性を読み取るうとし(重要な点は、イギリスの工業は、外国市場が収縮した場合には全般的崩壊を引き起こし、大ブリテンの社会的政治的状態の激変を引き起こさざるをえないほどに拡大してしまっている、ということである)「The Bank Act of 1844 and the Monetary Crisis in England, 21. Nov. 1857, in: Marx/Engels, *Collected Works*, Vol. 15, London 1986, pp. 383-384」第三に、資本の本源的蓄積と植民地化の問題とを重ね合わせて把握しようとした(「ブルジョア文明のもつ深い偽善と固有の野蛮性は、この文明が体裁のよい形をとっている本国から、それが剥き出しとなっている植民地へとわれわれの目を向けかえるときに、あからさまとなる」「The Future Results of British Rule in India, 8. Aug. 1853, *MEGA*, I/2, S.173)。

「説明」の方法の構築というマルクスの問題意識は、かなり早い時期から見られる。彼はすでに一八四三年にこう述べているからである。「われわれはただ、そもそも世界がなぜ闘うのかを、世界に示すだけである。そして意識とは、世界がそれを獲得しようと思わなくても、獲得せずにはいられないものなのである。／意識の改革とはただ、世界にその意識を自覚させること、世界を自分自身についての夢から目覚めさせること、世界に対してそれ自身の行動を説明してやる」(と「にある」)(Marx 1843: Marx an Ruge im September 1843, *MEGA*, I/2, S.488)。

さらに『資本論』にも次のような発言がある。「分析によって宗教的な幻像の現世的な核心を見いだすことは、その逆に、そ

の時々の実の生活諸関係からその天国化された諸形態を展開することよりも、実際はるかに容易である。後の方が、唯一の唯物論的な、したがって科学的な方法である」(Marx 1867: *Das Kapital*, Bd.1, *MEGA*, II/6, S.303)。

この方法の前提となるのは、「運動法則」の発見ではなく、その時々具体的な諸関係の解明である。一八六〇年代以降のマルクスの様々な仕事が生じているように、政治的出来事の「説明」根拠となる経済的諸条件そのものが、具体的に、世界的諸関係の中で、いわばつねに新たに再考されることになる。そして、何よりも「説明」の方法にして根拠となるはずの「経済学批判」が進行形のまま未完成に終わったこと自体が、マルクスにとつての歴史のアクチュアリティを示していると言いうことができよう。

(うえむら・くにひこ)

〈報告〉

歴史の中の複製技術

〔新しい天使から比較の亡霊へ〕

中山智香子

一 はじめに

本報告は、二十世紀の大戦間期の「進歩」の概念、特にドイツ・ナチズムというファシズム的勢力の求めた進歩の概念と、これに抵抗しようとしたひとつのあり方を、複製技術にひきつけて考察するものである。具体的にはヴァルター・ベンヤミンがパウル・クレーの「新しい天使」をモチーフとしながら「歴史の天使」と読み替え、これに託した歴史観を考察し、それが彼の複製技術の考察と並行し、ファシズム批判としていかに機能したかを検討する。さらにこの歴史の天使という問題意識を受け継いだベネディクト・アンダーソンの視角を援用することにより、ベンヤミンの歴史観をネイションと複製という問題に広げ

てみた場合の有効性を検討する。それは、複製の活用という技術進歩の側に立ちながら進歩に抵抗する立場から、現代まで漠然と共有されている進歩への信頼を考え直す手がかりとなる。ここには、歴史における思想史の可能性の二つの方向性がある。すなわち、歴史の一面としての大戦間期にベンヤミンの思想の果たした意味、という具体的素材をもとにして、歴史にとつての思想の意味を考えることと、ベンヤミンの思想の中で「歴史」の果たした位置を検討することで、思想にとつての歴史の意味を考察することである。

ベンヤミンについては膨大な二次文献があり、「天使」についてもいくつか先行研究がある。⁽²⁾しかし例えば、

「タルムードの伝えるところによるならば、）天使は——毎瞬に



▲図1 クレー作「新しい天使」

新しく無数の群れをなして——創出され、神のまえで讃歌をうたいおえると、存在をやめて、無のなかに溶けこんでいく。
……」⁽³⁾

といったベンヤミンの言説をとらえる場合に、それを宗教的、神秘的で理解不可能なものと評してしまうことで、研究の進展が止まる場合も少なからずあった。本報告ではこのような問題を回避するため、やや単純化する危険をおかしつつも「進歩」概念にひきつける形で、天使の解釈を試みる。またベンヤミンの歴史観と複製技術論を結びつけ、フアシズムへの対抗関係をみるという研究の視点に関しては、すでに Cadava (1997) の研

究がある。⁽⁵⁾ 筆者はこれと相通じる問題関心を多くもち、また多分にこれに触発されている。さらに、ベンヤミンとアンダーソンを結びつける試み、あるいはアンダーソンを媒介にしてベンヤミンを読み直すという試みについては、まだ類似の研究はないと思われる。

二 新しい天使から歴史の天使へ

パウル・クレーの版画「新しい天使」について詩を作り、ベンヤミンにおくったショールームは、長期にわたりベンヤミンと個人的な親交と思想的交流のあった人物だが、ベンヤミンがこの版画を手に入れて以来、二〇年ほどにわたって、それが彼の生と思考に重要な役割を果たしたことを指摘している。⁽⁶⁾ またショールームはそこで、この版画の作者クレーにとつての天使のモチーフの意味にも簡単に言及しているが、続いてそれがベンヤミンにとつて重要でなく、むしろベンヤミンは独自の仕方での絵を理解したのだと述べている。ショールームの証言は、たしかに傾聴に値するものであろう。しかし他方で、現時点からクレーとベンヤミンを思想史上の同時代人という考察対象として見る場合、その証言を割り引いて考える方がむしろ興味深い部分もある。というのは、ベンヤミンとクレーはともに第一次大戦後のトラウマを体験し、ドイツ・ナチズムという体系的なフアシズムの力に対して、抵抗の生を生きたからである。

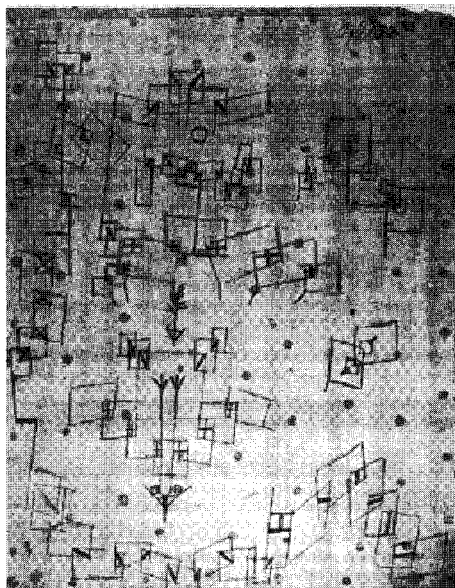
クレーが「新しい天使」を製作したのは一九二〇年とされて

いる。この時期のクレーに関する論考によれば、彼は一九一六年から一九一八年にかけて兵役を果たし、一九一九年にはミュンヘンを中心とした大戦後の革命と混乱のなかで社会主義的運動にも接近したが、ゴルトツ画廊の尽力のもと、一九二〇年の展覧会を起点に安定した活動期に入る。同論考の著者 Werckmeister によれば、この年に描かれた「飛行機の墜落」は、第一次大戦中に繰り返し表現された落下のイメージの集大成であり、新しい天使のモチーフはこれと対をなす飛翔の成功イメージと考えられる。一方、ペンヤミンもまた、第一次大戦後の時代の問題性を強く意識していた。彼はこの大戦を戦った兵士たちの経験が貧困であり、「戦後」の時期に人類全体が貧困状態に陥っていることを認識し、これを克服する芸術家のひとりとして、クレーを評価したのである。「きわめて即物的に平静にかつ控えめに苦難と窮乏を語るひとびとにこそ、耳を貸すべき時であるように思われる」^⑧として、アドルフ・ロースやパウ・シェーアバルトら幾人かの芸術家のあり方が論じられる中に、クレーの名がある^⑨。クレーは、ペンヤミンのいう「新しいタイプの人間」のひとりであり、それは時代精神と、歴史の要請に応じた「アクチュアリティー」を担う者たちであった。

クレーはこの頃から画家として高い評価を受けるようになり、パウハウスで教鞭をとるべくドイツへ招聘された。しかしその後ナチズムの迫害を受け、再びスイスへ亡命する。彼はユダヤ人ではないが、一九三三年から自宅が家宅搜索を受け、個人的な誹謗・中傷の新聞記事が載せられ、またパウハウスの職を停

職とされたからである。一〇二点あまりの作品が押収されたという^⑩。一九三七年には、ナチズムの開催した「退廃美術展」において、彼の作品もまた、退廃美術の一例として掲げられた。なぜクレーはこのようにナチズムに迫害されたのか。まず確認したいのは、退廃 (Entartung、英語では degeneration) が本来、生物学的な文脈で語られる「退化」を示す言葉であり、ちょうど進化 Evolution の対語にあたることである。進化論の興隆につれ、それが強い価値判断を伴い単純化された社会進化論の文脈にも用いられるようになったのは、ちょうどこの頃であった。ナチズムは学問や芸術においても「健全なもの」、「わかりやすいもの」^⑪のみに価値があるとして、図式的な価値判断を行なったのである。

本報告では、退廃美術展に示されたクレーの言説、「私をこの世のこの瞬間に捉えることはできない。なぜなら私は死者とも生まれざるものとも一緒に生きているからだ」^⑫という引用句に着目した。そこには、「過去や未来との連続性を担う者」対「その退廃性を糾弾する者」という構図が見えている。アンダーソンの示した通り、老いや病、死など人間にとつていかんともしがたい宿命に対して、従来は宗教が、個人は死んでも過去や未来とつながって生き続けるという人間の連続性を喚起し、宿命に耐える術を提供してきた。やがて近代の啓蒙期に宗教の權威が揺らぎ始めると、ナショナリズムがこの課題を引き継ぐとする一方、生物学的進化論を初めとする諸学問によつて担われた進歩主義は、連続性を捨象しようとする対立的な立場に立つ



▲クレー作、「飛行機の墜落」

た。ナチズムはさらに単純化した形の進歩主義の方針を打ち出し、連続性によって克服を試みられようとしていた病、死などの問題を「退廃」の名の下に切り捨てたのである。ナチズムにとってクレーは、のぞましくない課題に従事する反社会的芸術家であった。

クレーは三〇年代もナチズムに抵抗する形で活動を続けたが、死期の近づく中で再び天使のモチーフに継続的に取り組んだ。ベンヤミンはこの時期のクレーに直接言及していないが、一九四〇年の段階で新しい天使を「歴史の天使」として考察し直したのは、まさにこのようなクレー自身の問題意識に対応している。

三 抵抗の方法——天使に依拠して

ベンヤミンの歴史観は、「歴史を逆なでする」ように過去、歴史との関わりをもつ唯物論的な歴史観と定義される。ここで着目するのは、歴史を構成する要素としての複製のあり方である。彼によれば、歴史主義は常に歴史上の勝利者、支配者の側に立ち、その戦利品を文化財と呼んで保護しているため、文化財や文化の伝達がそれ自体、野蛮な契機を含んでいる。これに対して、歴史を単線的にとらえる流れから断絶し、過去との新たな関係を求める歴史観を彼は主張するのである。ここでキーとなるのが複製技術であり、広義の「複製」の概念である。

複製技術は過去のある瞬間をスナップショットとして捉え、それを現前化させる。ベンヤミンのいうアクチュアリゼーションの手法である。その際、複製技術はオリジナルからアウラを消失させ、神秘性、権威を奪う。また真偽の別や厳格さを無化し、無拘束な遊戯空間を開く。カメラアイの実践は、人がそれまでもち得なかった視覚を可能とし、伝統から自由な平等の感覚を世界に行き渡らせるのである。この手法で捉えられた歴史は、ひとつの写真のように切り取られており、過去のある一点と現在が「いま・ここ」として一体化する。それは、現在を過去から連綿と続く物語の最後部と理解するような、すなわち歴史の単線的進歩・進化を信じる立場となじまないだろう。またそれは、支配者の物語、支配者への感情移入によって成立する歴

史観と対立する。これが広義の、存在様式としての複製の意味である。ベンヤミンはこのような複製概念に可能性を見出し、反ファシズム戦略の主眼とした。

無論、ベンヤミンの楽観主義はいくぶん、差し引いて考えなければならぬ。彼自身がすでに一九三六年の論考で指摘したとおり、ファシズムの側もまた、大衆社会を背景として勢力を増大させる際に、複製技術を戦略的に取り込んだからである¹⁵⁾。彼らは複製に、時の支配者の望むような一意的な意味を担わせ、排除されるはずの 아우ラ や物語を回収して、むしろ感情移入による理解を求めた。複製技術自体、当時、飛躍的に発達した技術であり、その可能性への期待はファシズム的な技術至上主義、進歩主義と危うい点で触れざるを得ない。しかし、ここでファシズムの入り込んだ点を注意深く選り分ける必要がある。ベンヤミンの指摘するとおり、進歩自体が悪いのではなく、それが「特定の歴史的变化の尺度ではなく、……全体性における歴史過程の象徴となると、進歩は歴史の批判たりうることをやめる」のである。連続性ではなく、歴史的变化があるからこそアクチュアリゼーションは有効となる。また、アンダーソンの指摘するように、複製技術の普及によつて各自にもたらされる同時進行的なアクチュアリゼーション、同時性の意識、あるいはこれをもとにした連続性の意識、ナショナリズムの意識自体が悪いのではなく、それを系列化し、閉じた共同体の契機としようとする、権力の介入のありかたが問題なのである¹⁶⁾。

四 おわりに

以上を踏まえ、歴史のなかでの複製の可能性を考える。アンダーソンも「比較の亡霊²⁰⁾」というタームで指摘したとおり、例えばナショナリズムに関しても、成立のきっかけは「均質で空虚な時間」の同時性、連続性、同質性であつたとしても、必ずそこに比較の契機を含み、単なるレプリカ、つまり矮小化された複製をつくるのではなく、異質な要素の導入を必要とするところに、おそらくその可能性が認められる。複製がアクチュアリズされるのは、あくまでその過去自身からの断絶においてである。

(なかやま・ちかこ)

注

- (1) 図1参照。
- (2) Haseberg, 1975, Werckmeister, 1982, 1989.
- (3) Benjamin, 1921/1977, 邦訳一七頁。
- (4) 学会報告時に細見会員から有益なコメントをいただいた。記して感謝の意を表したい。
- (5) Cadava, 1997. しかし同書は写真論であり、本報告と視点が異なる。
- (6) Scholten, 1972, 邦訳一七四―一七五頁。
- (7) Werckmeister, 1989, p. 241. また「飛行機の墜落」は図2参照。
- (8) Benjamin, 1921/1977, 邦訳一四頁。

- (9) 「芸術家が数学をたよりにして、……クレーのように技術に依拠しようとしたとき、芸術家の眼中にあったのも、最初からすべてをやりなおそうとすることだけであった。……クレーの絵は、その人物の表情において、何よりも内面の声にしたがっている。これは、内面性ではなく、内面そのものといったほうがいい。」Benjamin 1933 邦訳一〇一頁。
- (10) 斎藤 1995, pp. 393-396. ただし一方で、ナチズムはクレーの絵を海外に売却しており(寺門編1993, 二四七頁)、その意味はさらに考察される必要がある。
- (11) 例えば「驚くべきことに、……キュビズムだとか、ダダイズムといった総括的概念で……精神錯乱的、退廃の人間の病的な奇形が、……国家的に公認された芸術として賛美されているのがみられるだろう。……国民が精神的錯乱の手中に追いつてられるのを阻止するのは、国家管理に属する仕事……である。」(Hitler, 1927, 邦訳上巻、三六八頁) 等。
- (12) 一九二〇年のツアーン(ゴッツ画廊)のクレー論から引用された。(斎藤一九九五)
- (13) Anderson, 1991, 邦訳三三四頁。
- (14) 一九二八年の『ドイツ芸術通信』は、すでにナチズム的な評価をクレーに下している。「われわれはクレーのハンセン病に罹った聖者とも、不気味な「幽霊」や絵画ということになつてゐるカリカチュアとも、かれの純然たる理知的な形式遊戯とも、まったく関係はない。しかし彼は、……われわれの敵のなかで、「もつとも成功した」一人の名として覚えておかなくてはならない。……ドイツ国民のような何千万もの強力な民族が、こんな意識的な破壊の仕事を言葉巧みに売りつけられている……」(平井一九九四、一九〇頁)
- (15) 例えば一九三八年、パリでの「自由美術家協会」の組織に参加し、またロンドンのバーリントン・ギャラリーの二十世紀ドイツ美術展」にも一五点出品し、好評を得た。(Frowen, 1984, p. 216-226. また『芸術の危機』の「パウルクレー」の項目、二九一頁)
- (16) 「歴史の天使はこのような様子であるに違いない。かれは顔を過去に向けている。……(楽園から吹いてくる) 強風は天使を、かれが背中を向けている未来のほうへ、不可抗的に運んでいく。……ぼくらが進歩と呼ぶものは、この強風なのだ。」Benjamin, 1978a, 邦訳一九二〇頁。
- (17) ベンヤミンはニュース映画等に警告を発している。またリー・フェンシュタールの映画等もナチズムに戦略的に用いられた一例である。
- (18) Benjamin, 1983, N. 13.1, p. 70.
- (19) アンダーソンは複製について、むしろ印刷技術、出版資本主義の重要性をとなえ、新聞や小説の役割を論じた。系列化については Anderson 1991 二版で付け加えられた最後の二章に詳し。
- (20) Anderson, 1998. の題名であり、また主題である。
- Anderson, B.
-1991. *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London/New York: Verso. (増補 想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行) 白石さや・白石隆訳、NTT出版、一九九七年)
-1996. Introduction, Balakrishnan, G. (ed.), *Mapping the nation*, London/New York: Verso.
-1998. *The spectre of comparisons: nationalism, Southeast Asia and the world*, London/New York: Verso.

- Balakrishnan, G. 1996. The national imagination, Balakrishnan, G. (ed.), *Mapping the nation*, London/New York : Verso.
- Benjamin, W.
- 1921/1977. Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus, *Gesammelte Schriften* II-1, pp. 2241-246. Tiedemann, R. et al (ed.), Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (『雑誌『新しい天使』の予告』『新しい天使』ヴァルター・ベンヤミン著作集13, 晶文社, 一九七九年)
 - 1933/1977. Erfahrung und Armut, *Gesammelte Schriften* II-1, pp. 213-219. Tiedemann, R. et al (ed.), Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (『経験と貧困』『暴力批判論』ヴァルター・ベンヤミン著作集1, 晶文社, 一九六九年)
 - 1966/1972. *Briefe*, hrsg. Scholem G. und Adorno T. W., Bd. II. Frankfurt am Main. (『書簡1——1910-1928』ヴァルター・ベンヤミン著作集15, 晶文社, 一九七二年)
 - 1966/1975. *Briefe*, hrsg. Scholem G. und Adorno T. W., Bd. I. Frankfurt am Main. (『書簡1——1910-1928』ヴァルター・ベンヤミン著作集14, 晶文社, 一九七五年)
 - 1973. *Illuminations*, Arendt, H. (ed.) and Zohn, H. (trs.), London: Fontana/Collins.
 - 1978a. Über den Begriff der Geschichte, *Gesammelte Schriften* I-2, Tiedemann, R. et al (ed.), Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (『歴史の概念』野村修訳『暴力批判論』ヴァルター・ベンヤミン著作集1, 晶文社, 一九六九年)
 - 1978b. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, *Gesammelte Schriften* I-2, Tiedemann, R. et al (ed.), Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (『複製技術の時代における芸術作品』高木久雄他訳『複製技術時代の芸術』ヴァルター

- ・ベンヤミン著作集2, 晶文社, 一九七〇年)
- 1983. Re. the theory of knowledge, theory of progress, trs. By Sieburth, R., Smith, G. (ed.), *Benjamin: Philosophy, History, Aesthetics*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Cadava, E. 1997. *Words of Light: Theses on the Photography of History*, Princeton: Princeton University Press.
- Frowein, C. 1984. The Exhibition of 20th Century German Art in London 1938: eine Antwort auf die Ausstellung >Entartete Kunst< in München 1937, *Exilforschung*, Bd. 2. pp. 212-237.
- Haselberg, P. von 1975. Benjamins Engel, *Materialien zu Benjamins Thesen >über den Begriff der Geschichte<*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Hitler, A. 1927. *Mein Kampf*, (平野・郎他訳『わが闘争』角川書店, 一九七三年)
- Jay, Martin 1998/2001. Walter Benjamin, Remembrance, and the First World War, (Yamamoto, T. (ed.) *Philosophical Designs for a Socio-Cultural Transformation: Beyond Violence and Modern Era*, (EHESC/Rowman & Littlefield) 『ベンヤミンの記憶』第一次世界大戦(谷徹訳『思想』九一九号, 二〇〇一年, 九, pp. 4-31)
- Scholem, G. 1972, Walter Benjamin und sein Engel, (ヴァルター・ベンヤミンの天使』丘澤静也訳『現代思想』一九七五年, 五, pp. 166-194)
- Schulte, C. 1997, *Psychopathologie des fin de siècle: Der Kulturkritiker, Arzt und Zionist Max Nordau*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Smith, G. (ed) 1983. *Benjamin: Philosophy, History, Aesthetics*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Werckmeister, O. K.
- 1982, Walter Benjamin, Paul Klee, and the Angel of History, *Oppositions: a Journal for Ideas and Criticism in Architecture*, Fall:

25, 103-125.

-1989. *The making of Paul Klee's career 1914-1920*, Chicago : The University of Chicago Press.

斎藤郁夫 一九五五「クレイ、ノルデと退廃美術——内面における

結晶と豊穡」『芸術の危機——ヒトラーと〈退廃美術〉』神奈川

県立近代美術館他編

寺門臨太郎他(編)一九九三『パウル・クレイの芸術』(愛知県美術館)

平井正 一九九四『ダダ／ナチ 1926-1933』(ドイツ・悲劇の誕生3、

せりか書房)

リュティヒャウ (Lütichau, M. von) 一九九五「狂気の極み——〈退

廃美術展〉に先立つ近代美術の「病理学化」について」(河合

哲夫訳、『芸術の危機——ヒトラーと〈退廃美術〉』神奈川県

立近代美術館他編に収録)

付記

なお、この報告をもとに、E・ユンガーとの比較を加えて「天使の顔——大戦間期の複製技術と総動員」(東京外国語大学海外事情研究所『クアドランテ』第四号、二〇〇二年三月、二一七—三五頁)にまとめた。

〈報告〉

オーストロ・マルクス主義における歴史・文化・民族

「歴史なき民族」をめぐる

太田仁樹

「歴史は何を語ることができるか」という問題が本日のシンポジウムに与えられたテーマです。この種の問いに対して、人は「歴史はくを語っている」という形で、特定の社会集団、民族とか階級の特権的地位を正当化しようとしてきました。この例として、マルクス主義における「歴史なき民族」の取り扱いの問題を考えてみたいと思います。「歴史なき民族」という表現は、マルクス、とくにエンゲルスによって使われた表現で、自前のネイション・ステイトをつくる力のない小民族のナショナルイズムを貶めるために用いられたものです。今日は、マルクスとエンゲルスの歴史認識のなかでの民族の問題、それと「歴史なき民族」の意義づけを転換させたオーストロ・マルクス主義の民族理論に焦点をしばって考えてみます。

この表現はヘーゲルの歴史認識に由来するものといわれている

ますので、まずヘーゲルの『歴史哲学講義』をみましょう。ヘーゲルは歴史は単に過去におこった事実ではなく、歴史叙述でもなければならぬと言っています。歴史は言語、とくに書かれた言語によって記述される必要があるのです。しかし、ヘーゲルにとつて、「現実の自由という真の地平を踏まえない民族は、言語の発達はあつても、歴史に到達することはない。言語の先進性と国民の先行性は、国家があらわれ、本来の国家形成がはじまったところではじめて、具体的な理性のありかたをしめすものとして、意味をもち、関心をひくものとなるのです。」歴史に到達できるのは自由な民族だけであり、自由というものは、国家形成があつてはじめて、その地平に立つことができる、というのがヘーゲルの論理です。ヘーゲルの歴史哲学は、この観点から諸民族の世界史における意義を測るものであり、彼にとつ

では、歴史はドイツ民族とプロイセン国家の卓越性を示すものであったといえます。

マルクスやエンゲルスは、国家形成という観点をヘーゲルから受け継いで、諸民族を「歴史的な民族」と「歴史なき民族」に区別し、「歴史なき民族」と分類された人々が自前の国家を形成しようとするのを嘲笑しました。彼らが非難的としたのは、ナショナリストの唱える「民族性原理」でした。「民族性原理」とは、どの民族も自分の国家をつくることができる。一民族は一つの国家に結集すべきであるという内容で、十九世紀に高揚したナショナリズムのスローガンです。エンゲルスは、どの民族も自前の国家をつくる権利があるという主張に、とくに非難を浴びせます。「ある民族のヨーロッパ的な重要性や生活力は、民族性原理の立場からすれば、なんら意義をもたない。」民族性原理に従えば、ウラキアのルーマニア人がイタリア人と、ウエールズ人とマン島人がイギリス人と「同等の、独立の政治的存在をいとなむ権利をもつことになる」が、「こういっただことはすべて馬鹿げたことであり、あさはかな人びとの目をくらます俗うけのする衣装を着せられ、便利な文句として使われ、必要な場合には投げ捨てられてしまうものなのである。」エンゲルスには、小民族が国家形成することに何の同情も見られません。諸民族には、それぞれ世界史的な重要度の差異があるというヘーゲルの論理が、特定の民族や国家の正当化のためではなく、現存社会の全面的変革という別の展望のなかで継承されています。

マルクスとエンゲルスは、『共産党宣言』で、ブルジョア社会

では、全階級はブルジョアジーとプロレタリアートという二大階級に分裂していくのであり、プロレタリアートがブルジョア社会の墓掘り人として成長してくると主張し、プロレタリアートが特権的な変革主体であることを強調します。また民族問題については「諸民族の国民的な分離と対立は、ブルジョアジーが発展するにつれて、また貿易の自由がうちたてられ、世界市場が生まれ、工業生産やそれに照応する生活諸関係が一樣化するにつれて、今日すでにしだいに消滅しつつある」と指摘しています。さらに、「プロレタリアートの支配は、この状態の消滅をいつそうはやめるであろう」と、特権的主体による変革が普遍的な解放をもたらすことを展望しています。ここから見てとれることは、マルクスとエンゲルスが、民族的な対立はブルジョアジーの発展が未だ不十分な段階の問題であって、ブルジョア社会の枠内でも、工業生産の進展とともに民族的な対立は消滅しつつあると考えていることです。ここでは、近代社会固有の問題としての民族的対立の深刻さは、見過ごされているといつてよいでしょう。マルクスやエンゲルスにとっては、資本が生み出す巨大な生産力とそれを継承するプロレタリアートという特権的存在が問題なのであって、民族対立もプロレタリアートの解放事業のなかで解消していくものであり、世界史的な流れからはずれた小民族のナショナリズムなどは取るに足らぬ存在であり、ナショナリストが掲げる「民族性原理」に執着することなどは愚の骨頂であったのです。「プロレタリアートは、まずもって政治支配を獲得して、国民的な階級の地位にのぼり、み

ずからを国民としなければならない」という文言も、とりあえず一國規模の権力獲得が必要であるという以上の意味を持つものではないかもしれません³。プロレタリアートの特権的地位を歴史に語らせていたマルクスとエンゲルスは、抑圧された小民族という別個の変革主体を認めることはできなかったのです。

カール・カウツキーは、民族問題を近代固有の問題と考え、民族とはいかなる存在であり、民族政策はいかにあるべきかを、マルクス主義者として本格的に考えた最初の人だといえましよう。彼は、マルクスやエンゲルスの「民族性原理」に対する嘲笑に対して批判的であり、「民族性原理」が歴史の一定の段階でもつ意義を承認しました。レーニンはこのカウツキーの立場をさらに進めて、一定の歴史的状況においてナショナリズムを積極的に支持すべきことを主張しました。オーストロ・マルクス主義のオットー・バウアーは大著『民族問題と社会民主主義』のなかで、「民族性原理」の意味変換をおこない、ナショナリスに接近しました。

バウアーは、国家と民族とを不可分のものとするナショナリストの「民族性原理」に代えて、「社会主義的民族性原理」を提起します。バウアーは、社会主義社会では、国際法共同体という一種の世界連邦のなかに、各民族の共同社会が組み込まれ、そこで民族的な自治がおこなわれることになる構想しました³。これはカール・レンナーの『国家と民族』および『国家をめぐるオーストリア諸民族の闘争』での提唱の継承ですが、この構想を「社会主義的民族性原理」と呼ぶのは、バウアーの独創であ

り、このような「民族性原理」の換骨奪胎は、カウツキーやレンナーと比べてもバウアーに特徴的なものです。このような「民族性原理」の意味変換は、彼の民族把握とも密接に関わっています。

カウツキーやレンナーが、近代国家と近代民族の問題として民族問題を考察したのに対して、バウアーは、民族という存在を、「民族共産主義」の時代から将来の社会主義社会という人類史を貫くものだと考えました。バウアーによれば、民族の第一段階は、氏族共産主義と遊牧農業の時代で、そこには血統共同体としての統一した民族がありました。定住農業の開始とともに、古い民族は、一方では支配階級の民族共同体へ、他方では民族の隷属民へと分裂します。資本主義においては、民族的文化共同体と民族の隷属民へとの分裂はそのままですが、民族的統一への傾向が強まっていきます。第三段階の社会主義になつて、統一した民族は復活します。そこでは民族は教育共同体、労働共同体、文化共同体としての性格をもちます。バウアーの民族把握は、本源的状态↓疎外状態↓回復された本源的状态という、一種の疎外革命論的歴史発展観を表しています。第二段階の状態を変革する主体は、民族の隷属民としての勤労大衆です。

疎外論的歴史発展観は、初期マルクスの『ヘーゲル法哲学批判序説』などに典型的に見られる、「疎外された存在」による「歴史の奪還」＝革命による歴史の転換という構造をもっています。マルクスは疎外論的發展観を後期に置いても完全に捨て去

ることはなかったのですが、中期以降の経済学研究によって生産力の発展による進化論的發展観の傾向を強めていきます。エングелスの歴史観はさらに進化論的傾向が強いもので、彼の教え子たちの、第二インター期のマルクス主義者たちも生産力的な進化論的歴史發展観を共有していました。

バウアーは、進化論的歴史観をエングルスやカウツキーから継承しますが、初期マルクスにおける「疎外された存在」としてのプロレタリアートに代わるものとして、「民族の隷属民」を発見します。バウアーの民族規定は、自然共同体、文化共同体、性格共同体、運命共同体など、多様で、錯綜したのですが、ここで問題としている民族は、文化共同体としての民族です。

民族共産主義時代と社会主義時代の民族は統一した存在であり、その構成員は、その水準を別として、文化を享受することができました。第二段階の民族の隷属民は文化から疎外されています。「歴史なき民族」の目覚めというのは、文化から疎外されてきた彼らが、自らの手に文化を奪還すること、すなわち「歴史的民族」になることなのです。エングルスが「歴史なき民族」として軽視した人々は、「民族の隷属民」から「民族」へと帰する過程にある存在として、バウアーによって復権させられます。ここには「疎外された存在」が本来の姿へと回帰するといふ疎外革命論的發展観が表出しています。

バウアーの疎外革命論的歴史發展観は、民族という存在を永続化させる論理ともなっています。マルクスやエングルスはもちろん、カウツキーやレーニンも民族という存在は歴史的な存

在で、将来的には民族は融合し、民族文化は世界文化にとつて代わられると展望していました。しかし、バウアーの論理には民族という存在が消滅する契機はありません。自民族の存在を太古の昔から将来社会にまで永遠化しようとするナショナリストに、バウアーは接近することになります。民族の歴史は民族の統一→分裂→再統一であるという疎外論的弁証法の論理を採用することで、民族という契機を永遠化することになりました。バウアーは、プロレタリアートとともに小民族の変革主体としての権利を、歴史に語らせたといつてよいでしょう。

バウアーがその著書でも提起している属人的な民族的文化的自治はレンナーの創唱したもので、もともと小民族のナショナリストの領土的要求を押さえ込むこと、すなわち小民族も自己の排他的な領域を確保しようという「民族性原理」の発現を抑止し、ハプスブルク帝国内部の民族的亀裂を小さくしようとして提起されたものでした。バウアーの論理はナショナリストの立場に接近することで、民族的文化的自治要求の背景にあったレンナーの歴史認識とずれてしまったといえます。この間の事情をより鮮明にするために、民族的文化的自治の創唱者であるレンナーの議論を見てみましょう。

レンナーは一八九九年『国家と民族』で民族的文化的自治を初めて提唱しますが、そこでは法学的な観点から、法人としての民族団体結成の必要性が説かれるにとどまり、その背景にある彼の歴史認識は明らかにされませんでした。それが体系的に展開されているのは、民族問題についての彼の遺書ともいふべ

き『民族——神話と現実』（一九六四年刊行）においてです。この著作では民族にかかわる歴史認識が全面的に展開されています。彼は、民族という存在が歴史的なものであり、永遠不変なものではないことを主張し、「民族性原理」の暴走をくい止めることが重要な課題であることを力説しています。彼には、パウアー的な「民族性原理」の換骨奪胎という発想はまったくありません。その論調は、むしろ資本の文明化作用に対する樂觀的期待を感じさせるものであり、被抑圧民族や被抑圧階級に対する期待を読みとることは難しいものです。そこには疎外革命論的な変革主体の設定はなく、進化論的發展の観点からのプロレタリアートの特権化もありません。マルクス主義は、疎外革命論的な観点からにせよ、進化論的發展の観点からにせよ、プロレタリアートを特権化してきました。マルクス主義における歴史認識は、プロレタリアートの特権的地位を「歴史に語らせる」ものでしたが、レンナーにおいては、将来社会は、特権化された変革主体によって切り開かれるのではなく、自覚的な諸個人の努力によってのみ達成されるものなのです。レンナーにおいては、「歴史が語る」ものは、将来社会に実現されるべき価値理念とその実現の社会的な条件のみです。もはや特定の社会集団の特権的地位を、歴史に語らせるという発想とは無縁のところから、レンナーの民族的文化的自治のアイデアは出てきています。

（おおた・よしき）

注

- (1) Hegel, G. W. F. (1840), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 11, Stuttgart, 1961, S. 97-100. 長谷川宏訳『歴史哲学講義』（上）、岩波文庫、一九九四年、一〇九—一二三頁。
- (2) Engels, F. (1866), *What Have the Working Classes to Do with Poland?*, *Marr-Engels Collected Works*, Vol. 20, p. 157. 『マルクス・エンゲルス全集』大月書店 第一六巻、一六〇頁。
- (3) Marx, K. & Engels, F. (1848), *Manifest der Kommunistischen Partei*, *MEW*, Bd. 4, S. 479. 『マルクス・エンゲルス全集』大月書店、第四巻、四九二—三頁。
- (4) Bauer, O. (1907), *Die Nationalitätsfrage und die Sozialdemokratie*, *Zweite Auflage*, Wien, 1924, S. 515-520. 丸山敏一ほか訳『民族問題と社会民主主義』御茶の水書房、二〇〇一年、四三二—五頁。
- (5) Renner, K. (1937), *Die Nation: Mythos und Wirklichkeit*, Wien, 1964, S. 49-51. 太田仁樹訳『民族——神話と現実』（2）『岡山大学経済学会雑誌』第三三巻第一号、二〇〇一年、七六—七頁。

〈報告〉

帝国日本の植民・社会政策論

〔矢内原忠雄と《世界史》の変容〕

米谷匡史

一 はじめに

現在、冷戦構造の解体とグローバル化の進展の波のせいで、なかで、《歴史》にかなする認識の枠組が揺らぎはじめ、さまざまな角度からの批判・吟味がなされている。そこでは、帝国主義と、それに抵抗するナショナリズムによる「民族自決」という既存の枠組をこえて、植民地問題を再考することがとめられている。

ここでは特に、日本の植民地問題を新たな視点から再検討し、《社会思想史》の枠組を刷新していくための手がかりとして、矢内原忠雄の植民政策学に注目したい。それによって、トランスナショナルな帝国日本の場において、コロンIALな問題や《社

会的》(social)な問題をとらえかえす糸口を探ることをめざす。

二 矢内原忠雄の植民政策学の特徴

矢内原忠雄は、「植民」現象を論ずるにあたって、「形式的植民」と「実質的植民」を区分し、後者を重視する視点をとっている。「形式的植民」とは、帝国主義国家による植民地領有・領土支配という、法・主権・国家にかかわる次元から見た「植民」現象をさしている。このような意味での「植民」は、反帝国主義のナショナリズムにもとづいて、植民地が主権国家として独立することによって、終焉する。

これにたいし、「実質的植民」とは、社会群の移動・接触や、それがもたらす経済・社会の変容など、主に経済・社会にかか

わる次元から見た「植民」現象をさしている。矢内原は、この「実質的植民」を、帝国の勢力圏内への「植民」とその外部への「移民」、さらには「内国植民」をもふくむ形でとらえている。すなわちここでは、国境の内／外、あるいは本国／植民地の境界にとらわれず、日本内地から北海道へむかう開拓移民をもふくむ形で、「植民」現象がとらえられている。

このような意味での「植民」は、帝国主義の支配に抗するナショナルな自治・独立の問題には還元されない、独自の問題領域の地平をさしめしている。矢内原が論じようとした《帝国》とは、異なる主体・社会群が移動・接触するプロセスをつうじて、経済・社会が変容していく、植民地帝国の複合的な秩序にほかならない。では、そのような《帝国》の場において、コロニアルな問題と《社会的》(social)な問題とが、いかに交錯していたのか。それを検討することをつうじて、《歴史》について考えてみたい。

まず、確認しておくべき点は、《世界史》全体をとらえようとする矢内原の視座自体が、コロニアリズムと密接にむすびついていることである。矢内原は、資本主義経済による植民地化をつうじて、世界各地の経済・社会がたがいにもすびつき、グローバルな分業・交換のシステムとしての《世界経済》が成立すると考えた。そして、その植民地化によって、脱植民地化をめぐるさまざまな矛盾・葛藤が生じるが、その葛藤にみちたプロセスをつうじて、世界全域の繁栄・発展がもたらされると展望していた。ここにはまさに、colonization = civilization という、植

民地主義的な《世界史》の枠組があらわれている。

ただし、矢内原忠雄が植民政学を確立したのは、戦間期の一九二〇年代であった。これは、植民地民衆からの抵抗が顕在化し、《社会》問題が発現していく時代である。第一次世界戦争のインパクトのもとで、「民族自決」問題が浮上していくなかで、矢内原は新たな植民政学を確立した。ここでは、帝国主義を批判し、植民地の進歩・自立・解放を掲げながら、新たなコロニアリズムが構想されている。

矢内原は、資本主義とその外部環境との接触・接合や相互浸透・相互作用をめぐって、「植民」現象をとらえなおしている。植民地化をつうじて、資本主義と非資本主義的な外部環境とが接触し、植民地に資本主義経済が浸透する。そして、やがては植民地経済の資本主義化・近代化が進行し、それが自立・脱植民地化にむかう基盤となると、矢内原は考えていた。

さらに矢内原は、資本主義的な植民地化が、植民地の民衆を没落させ、貧困化をもたらすという問題にも敏感に反応している。そして、植民地の民族解放運動が共産主義とむすびつき、それが帝国主義への抵抗として顕在化する点に注目していた。その上で、植民地の社会主義化と、本国の社会主義化が、たがいに相互作用をひきおこすことを予見した。矢内原は、このような葛藤にみちた相互作用のプロセスをつうじて、《世界経済》が発展し、「国際社会主義」へむかっていくと展望したのである。

三 《植民・社会政策》論とそのディレンマ

ただし矢内原は、『世界史』のヴィジョンをたんに調和的に描いてすませることはできず、そこに軋みやひずみを見出さざるをえなかった。以下、その問題に焦点をしぼりたい。

矢内原の植民政策論は、大英帝国の帝国再編論に範をとったものと言われる。イギリスは、一九世紀後半から二〇世紀前半にかけて、カナダ、オーストラリア、ニュージーランド、南アフリカなどの植民地を自治国家(Dominion)として自立させ、そのうえで本国と植民地が協同・提携する形で、『帝國的結合』(imperial unity)を再編・強化していった。そして一九二二年には、アイルランドが自治国家として自立し、次にはインドにも自治が認められるかどうかが目ざされていた。矢内原は、このような大英帝国の動向にヒントをえながら、朝鮮・台湾を自治国家として自立させ、そのうえで帝国日本を再編する構想を提示した。それによつて、朝鮮の三・一独立運動や台湾の自治議会設置運動など、自治や独立をもとめる異議申し立ての要求に応えようとしたのである。

ただし、矢内原の議論は、たんなる法・主権・国家の次元におけるナショナルな自立と相互承認の議論ではない、という点に注目すべきである。矢内原は、一九二六年に論説「朝鮮統治の方針」を発表し、朝鮮議会の開設による自治権付与を唱えている。そこでは、一九一九年の三・一独立運動と、一九二六年

の六・一〇万歳事件とを対比し、そこにある差異を見出している。政治的な独立が争点であった三・一独立運動にたいし、六・一〇万歳事件のさいには、貧困化した朝鮮民衆にたいして共產主義が影響力を強め、民族運動とむすびついている点が指摘されている。これは、三・一独立運動後の一九二〇年代半ばにいたつて、植民地朝鮮における《社会》問題を構成し、それをコロニアルな問題と連関させる議論になっている。

三・一独立運動後の朝鮮においては、武断政治が緩和され、「文化政治」が唱えられていた。また、一九一八年の米騒動の後には、「朝鮮産米増殖計画」が立案・実施されている。これは、内地における米の供給不足が都市暴動をひきおこすことがないように、朝鮮における増産によつて補おうとするものである。

このような「文化政治」と「朝鮮産米増殖計画」をつうじて、一九二〇年代は、朝鮮経済に資本主義がより深く浸透していく時代となった。そして、このような資本主義の浸透をつうじて、朝鮮民衆は土地を失い、貧困化して、移民労働者として満洲・シベリア・関西等へ流出していった。このようなプロセスにおいて、植民地朝鮮における《社会》問題が構成されたのである。

これまで、日本内地においては、一九二〇年前後が《社会》の発見の時代とされてきた。この頃、ロシア革命や米騒動に触発されながら、『社会』問題が浮上し、「社会改造」が唱えられるようになる。それにたいし、植民地朝鮮においては、『社会』問題の構成は、一九二〇年代半ばのことであったと考えられる。内地において、大阪府方面委員が設置され、社会事業が本格化

するのは一九一八年であつたが、朝鮮において、京城府方面委員が設置され、植民地社会事業が制度的に発足したのは一九二七年であつた。一九二〇年代における資本主義の浸透のなかで、日本と朝鮮のコロナアルな非対称な関係性において、植民地における《社会》問題が構成されたのである。

矢内原は、「文化政治」の名のもとでの資本主義の浸透こそが、朝鮮人を無産者化し、ディアスポラ状態においやつたことを論じながら、「朝鮮産米増殖計画」について、次のように言っている。

「朝鮮人は一言にしていへば米を内地に売つて自分は安い満洲粟を買つて食つて居るのである。……尚空腹を充たすために依然として粟、豆、薯、甚だしきは草根木皮までもあさらねばならないであらう。内地食糧問題を解決するために、朝鮮食糧問題を激成するの嫌ひを生じないとも限らない」(朝鮮統治の方針)

このように、コロナアルな《社会》問題を構成したうえで、矢内原は、朝鮮人の社会・経済的な利害を守るためには、朝鮮人の参政権が必要であると唱えたのである。そして、それは本國議會への代表ではなく、朝鮮議會の開設という形で実現すべきことを論じていた。

以上のように、矢内原の帝国再編論は、たんなる法・主権・国家の次元におけるナショナルな自立と相互承認の議論ではな

く、植民地における《社会》問題を構成したうえで、その《社会》領域を統治する権力として、帝国日本を再編しようとするものであつた。そこでは、トランスナショナルな《帝国》の場における、労働力移動の問題も見定められている。これは、トランスナショナルな相互作用をつうじて変容していく、コロナアルな《社会》領域を制御する統治理性、すなわち《植民・社会政策》論と言うべきものである。

このような矢内原の関心は、同時代の大英帝国の再編に注目するさいの視座にもあらわれている。一九二五年、イギリス労働党主催の帝国労働会議が開かれた。これは、カナダ、オーストラリア、南アフリカ、アイルランド、インドなど、各地の労働党や労働運動の代表者が集まり、労働者の立場から帝国が抱える問題を議論するものであつた。矢内原は、さつそくこの会議に注目し、翌年、これを紹介・論評する論文「第一回英帝国労働会議」を書いていく。

これは、労働者の立場から、資本主義・帝国主義を批判しつつ、新たな方式によつて《帝國的結合》を維持・発展させることを唱えた、社会主義的な植民政策の試みとして論じるものである。矢内原は、本国と植民地の労働者が協同・提携し、相互作用をつうじて、帝国全体の社会主義化をめざすものととらえている。これは、コロナアルな問題と《社会的》(social)な問題を連関させながら、帝国を再編し、新たな発展を模索するものと言える。

しかし、その試みには、不可避的にあるデレンマがはらま

れてしまう。当時の大英帝国では、インド人労働者が移民労働者として南アフリカなどに移動していたが、それが南アフリカの白人労働者との利害衝突をひきおこしていた。一九二五年の帝国労働会議でも、南アフリカ労働党が、インド人移民の排斥を主張し、その問題をめぐって会議は紛糾してしまふ。矢内原は、この問題に注目し、帝国労働会議は失敗に帰したと論評している。

矢内原が、朝鮮の自治国家化と帝国日本の再編を唱えた一九二六年に、同時に、この英帝国労働会議が抱える問題を論じていたことは、きわめて興味深い。彼は、日本の資本主義が朝鮮に浸透し、そこにコロンアルな《社会》問題をつくりだす点に注目していた。そのうえで、植民地朝鮮と本国日本の相互作用をつうじて、帝国日本の全体が、社会主義的な帝国へと変容していくことを想定していたと思われる。ただしそこでは、社会主義的な帝国運営によって、調和的な発展が実現すると樂觀することはできなかった。労働力移動をつうじて、経済・社会が変容していく植民地帝国日本の複合的な秩序において、朝鮮人の移民労働者と日本人労働者との間で利害の衝突が発生し、社会主義的な帝国自体のうちにディレンマがはらまれてしまうことを、矢内原は予見していたと言える。

四 先住民と沖縄人

しかし、このような形である軋み・ひずみを感じしながら、

矢内原は同時に、あくまでもこの《世界史》の力学貫徹させる方向に固執する。この問題は、先住民や沖縄人など、ナショナルな自立と相互承認からはみだす存在にたいして、より鮮明にあらわれる。

矢内原は、帝国日本の再編を構想するなかで、朝鮮・台湾については、同化政策・内地延長主義を批判し、独自議会の開設による自治国家化を要求した。しかし実は、樺太（サハリン）や南洋群島（ミクロネシア）などについては、そうではない。「樺太の如く、住民の大部分は内地人で人口総数も小なる植民地は、之を内地に包容し帝国議會に議員を選出せしむるを適當とする」（『朝鮮統治の方針』）。矢内原は、日本人植民者がマジオリテイとなり、先住民がマイノリティとなる樺太や南洋群島などについては、内地への包容、内地社会の延長を唱えていたのである。

矢内原の植民政策学については、通常、フランス型の同化政策を批判し、イギリス型の自主・協同政策を唱えるものと考えられている。しかし実は、朝鮮・台湾についての自治国家化の主張と、樺太や南洋群島などについての内地社会の延長の主張が同時に提起され、その両者を複合的にふくみこむ形で、帝国日本の再編が論じられていたのである。

そして、矢内原の構想においては、日本人移民を中心とする南洋群島の植民社会の発展のなかに、沖縄人も包摂されてしまふ。植民地化された朝鮮人が、ディアスポラ状態におこまれたのと同様に、日本に併合され、従属させられた沖縄人も、とりわけ一九二〇年代以降に没落し、貧困化して、本土や海外へ

移民労働者として流出していった。矢内原は、この沖縄人の労働力移動に注目しながら、それを日本人移民社会の発展のなかに包摂する議論を提示している（『南方労働政策の基調』など）。

このように、矢内原忠雄は、労働力移動がおこなわれる帝国日本のコロナアルな空間において、日本人移民がマジョリテイとなる地域については、日本人を中心とする植民社会の形成を唱えていた。そして、その発展のなかに先住民や沖縄人を包摂していくことを主張していた。そこでは、朝鮮人や台湾人に認めようとした自立は、先住民や沖縄人には認められていない。朝鮮人や台湾人が『世界史』の主体として認知されている一方で、先住民や沖縄人は、いわば『歴史なき民』として従属を強いられている。これは、「虐げらるゝものの解放、沈めるものもの向上、而して自主独立なるものの平和的結合」『植民及植民政策』一八章「植民政策の理想」を理念とする矢内原の植民政策学が、みずからを裏切る形で抱えこんでしまったディレンマと見ることができる。

ただし、矢内原は、このようなディレンマを感知しながらも、それをのりこえていく新たな『世界史』のヴィジョンに、なお固執していた。彼が、このような問題への解決をさししめすものとして注目していたのは、実は、ユダヤ人のシオニズム左派の理念であった。

世界各地に離散していたユダヤ人は、パレスチナに入植し、植民社会を建設する。そのさい、シオニズム左派の側では、資本主義的経済運営ではなく、社会主義的な協同経済の実験を試

みていた。そして、ユダヤ人のみから構成される入植地（ナショナル・ホーム）ではなく、ユダヤ人とパレスチナ人が共生するコモン・ホームの建設を唱えていた。矢内原は、このような植民政策のあり方に注目している（『シオン運動に就て』）。

そして彼が、帝国日本のなかで、このような植民政策の実験場として想定していた場所の一つが、台湾の東部地域であった。そこは元来、先住民の居住地域であったが、漢民族や日本人移民が入植し、混住する地域となっていた。矢内原は、その地域を、社会主義的な協同経済と、多民族共生のための実験場と考えていた。彼は、これを「私のユートピアかも知れない」と言う（『帝国主義下の台湾』二章六節三項「人口の移動（移民）」）。

しかし、このようなヴィジョンを実現しようとするとき、おそらく不可避免的に、さまざまな軋轢がひきおこされ、それを制御しようとする新たなコロナリズムが作動しはじめることになるだろう。矢内原は、コロナアルな『社会』領域を統治する『植民・社会政策』を構想していた。これは、資本主義・帝国主義を批判し、社会解放と民族解放を実現しようとする試みの一つである。しかし、その新たな『世界史』のヴィジョン自体に、意図せずして、不可避免的に、新たなコロナリズムがはさまれ、ディレンマが抱えこまれてしまう。では、そのような『知の構造』が、やがて一九三〇年代以降の戦時下において、多民族帝国日本の動員体制にかかわっていくことになるのか、それを検証する作業は、今後の課題としなければならない。

（よねたに・まさふみ）

参考文献

- 矢内原忠雄『植民及植民政策』（一九二六）↓全集一。
 矢内原『植民政策の新基調』（一九二七）↓全集一（「シオン運動に就て」「朝鮮統治の方針」「第一回英帝国労働会議」ほか）。
 矢内原『帝国主義下の台湾』（一九二九）↓全集一。
 矢内原『帝国主義研究』（一九四八）↓全集四（「世界経済発展過程としての植民史」「未開土人の人口衰退傾向について」）。
 矢内原『南方労働政策の基調』（一九四二）↓全集五。
 姜尚中『オリエンタリズムの彼方へ』（岩波書店、一九九六）第三章「日本の植民政策学とオリエンタリズム」。
 小熊英二『日本人の境界』（新曜社、一九九八）第七章「差別即平等」。
 酒井哲哉『日本外交史の「古き」と「新しき」』（『国際関係論研究』一三号、一九九九）第四節「協同体的社会構成と主権国家秩序」。
 富山一郎『戦場の記憶』（日本経済評論社、一九九五）第二章「戦場動員」。
 杉原達『越境する民——近代大阪の朝鮮人史研究』（新幹社、一九九八）。
 河合和男『朝鮮における産米増殖計画』（未来社、一九八六）。
 玉井金五『防貧の創造——近代社会政策論研究』（啓文社、一九九二）。
 慎英弘『近代朝鮮社会事業史研究』（緑蔭書房、一九八四）。
 米谷匡史『マルクス主義の世界性とコロニアリズム』（『情況』二〇〇〇年三月号）。

シンポジウムの印象

石塚正英

二十一世紀の発端において、歴史は何を語ることができるか。この問題は、くしくも二〇〇一年九月十一日に発生したアメリカでの同時併発テロ事件の背景と解決法をめぐって、我々が否応なく真剣に考えねばならない問いかけである。現在を、あるいは現在の崩壊を歴史として読み解くこと、または歴史の中に、あるいは歴史の継続の中に過去をよみがえらせるアクチュアリティをみいだすこと、こうした作業とおして、いったい我々は歴史に何をみいだすのか。似非ダーウィンの「進歩」か。いや、ちがうだろう。ダーウィンには「種の多様化」という発想はみられたが「種の進歩」という発想はみられなかった。ベンヤミンにとっては、歴史に必要なのは「進歩」ではなく「アクチュアリティ」なのだった。

今回のシンポジウムは、各論において「民族(nation)」とか「プロレタリアート」、「世界史」といった大きなテーマが議論の組上りのぼった。それらを全体討論でいかにぶつけ合わせるか、司会者としてはそこが問題だった。また、フロアからの質問には、例えば次のような例があった。「ファシズムは進歩を称する

と同時に歴史の切断をほこったのではないか」、「マルクス以来、唯物史観においては階級(もしくは民族・社会集団)の『自己表象』代表」の問題が登場してきます。各『階級』は『自己』の願望を投影して『歴史』を見、自らの『表象』代表』システムを通して『歴史の変革』を起こそうとするわけですが、マルクス(あるいはベンヤミン)の視点から見た場合、そうした『完結した自己表象』の体系を打ち破って、『解放』自然との和解』に到達し得る『プロレタリアート』は出現してくると言えるのでしょうか。こうした質問は二十一世紀の発端に相応しいものである。

ただ、このシンポジウムで私が深刻に感じ、そうであるからこそ、ここで再確認しておきたい点を幾つか述べる。一つは、例えば、ベンヤミンが複製品にはもはやアウラが見られないとしたのは、いかなる複製品もそれが産み出された瞬間から誰かとオリジナルに向き合うのだ、というフェティシユな認識を排除するものではない点である。また今一つは、司会としての立場で私が述べた「ディオニューソスはギリシアに入って人間になった」との見解に関連して、それは、人間になる前のディオニューソスから逃れられるものではないとの認識を排除するものではない点をも、ここで改めて再確認しておきたい。さらに三つめに、「歴史なき民族」という概念や発想が生まれるには、当該の集団が「民族」という近代的概念で表象される必要があるという点も再確認しておきたい。

(いしづか・まさひで)

特集 歴史と思想のダイナミズム

Ⅱ 思想史のインヴェンションとコンヴェンション

思想史の インヴェンションと コンヴェンション

思想史が過去と現在の連続性として構築される時、そこには特定の意図が介在している。それは事後的な「啓蒙の発見」であったり、日本における「日本思想史」の成立、また「社会思想史」というジャンルの成立、あるいは「西洋思想史」と「東洋思想史」を対置関係に置くこととする思考などに見ることができる。あるいは「思想史」というジャンルをディシプリンとして持たない非ヨーロッパ世界の事情などを考えれば、思想史が特定の時代と地域のコンテキストと結びついた特定の意図を抜きにして語れないものであることは明らかである。しかし、一旦ディシプリンとして成立した思想史には分野と対象の分化に伴い、それなりのコンヴェンションがつきまとっている。しかもその専門化のコンヴェンションにはそれなりの必然性があるのも事実である。学際性という標語を掲げている社会思想史学会でも、各領域に蓄積された知の集合体である以上に、領域を超えた対話がなされる回路を見いだすのは容易ではない。今回の特集テーマでは、「思想史」研究を、その発生のコンテクストと個別領域のコンヴェンションの双方から照射することによって、知の領域の流動化と学際的研究の可能性を考えてみたい。

〈特集公募論文〉

歴史の観相学

〔アーレントとサイードのヴィーコ理解によせて〕

木前利秋

思想史には習いとなつた通説がある。思想史の慣例としてまず眼にとまるのは、この通説の群である。耳目を驚かせた解釈や発見も、世の習いとなつて繰り返されれば慣例の一つになる。慣例^{コンヴェンション}にはいうまでもなく繰り返しがともなう。定説を打破して新風を開こうとするなら、この慣例の外に出てその連続性を断ち切るだけの力がなければならない。発明の才とは慣例の外に出ながら、その中断によって反復からの差異を生み出す力である。

ただし中断といっても大がかりな破壊や切断ばかりとはかぎらない。従来の慣例が依然、繰り返されるなかで、わずかな逸脱程度の異説が小さなズレを起こして亀裂を誘い、やがてあらたな発見に導くこともある。ならば新たな発明^{インヴェンション}も、

特集 歴史と思想のダイナミズム



II 思想史のインヴェンションとコンヴェンション

たんに繰り返しの中断というよりその変容、反復からの差異というより反復のなかの差異といった形をとる例も少なくあるまい。

思想史のこうしたコンヴェンションとインヴェンションは、思想史だけに限ったことではない。もともと思想史をも含んだ歴史自身の性格に由来している。デューイはどこかで「歴史とは習慣変化の過程である」と言っていたが、一度だけの新たな歴史上の出来事が伝承に値するものとして語り継がれるようになったとき、しばしば習慣の変化、つまり繰り返しの中断ないし反復の変容と似たプロセスがそこに現れる。

ここで歴史叙述と歴史理解の今日をめぐって、いくばくかの考察を試みるのは、この歴史における繰り返しとその中断・

変容に焦点を当てるためである。歴史にかんするこの種の考察は歴史哲学の体裁をとるのが通例だが、ここでの試みはどちらかといえば思想的考察に近い。一方で「近代の歴史の父」とも言われるヴィーコの通説となつた思想的な位置づけを振り返りながら、その慣例の限界を問い、新たな解釈の発見的な意味を探りだし、他方でそこに歴史叙述の今日のあり方を模索してみるのが、ここでの課題である。その際、慣例のヴィーコ解釈を批判しつつその外から別の歴史叙述を提起した例としてアーレントを、ヴィーコ解釈の内にとどまりながら慣例に亀裂を起こした例としてサイドを取り上げ、歴史叙述の二つの類型を取り出してみたい。ヴィーコ研究の本流で論じられることはあまりないものの現代の思想にさまざまな影を投げかけているアーレントとサイドが、ヴィーコとの関わりでどのような歴史概念を引き出し、同時にそれぞれの問題意識が今日の歴史叙述のあり方に何を投げかけるのかを、省察してみるのが以下の作業である。

一

「歴史の概念」と題したアーレントの論考には、「真なるものと作られたものとの置換可能性」として知られるヴィーコの命題に触れた箇所がある。そこで彼女は初期ヴィーコの『学

問の方法』から次のような内容に当たる一節を引いている。^①幾何学の点・線・図形なら人間はそれを作ることができる。だからその真理を知ることができる。これに対し人間は自然を作ることはできない。だから自然の真理を知ることにはできない。厳密な意味での「真理 verum」を人間が手にできるのは幾何学だけで、自然学を含む他の諸学ではせいぜい「真理らしきもの verisimilis」を手にするだけだ――人間による厳密な意味の真理認識を幾何学に限ったこの初期の命題は、しかし『イタリア人の太古の知恵』で立ち入った省察が行われて後、『新しい学』になると、歴史的世界にも適用されることになり、初期ヴィーコで幾何学に限られていた真なるものの認識が、後期では歴史的な事象にも妥当するとみなされるようになった。ベネデット・クロウチェが、ヴィーコのこの初期と後期の見解を認識論の「第一形態」と「第二形態」と呼んで、その転換を彼一流の手法で論じたことは、ヴィーコ研究史上でもつとに知られている。アーレントが次の一節でヴィーコの「自然からの離反」と言ったのは、この転換のことである。

「ヴィーコに自然からの離反を促したのはいわゆる人文主義的な考慮ではなく、自然が「神」によつて作られているのとまったく同じように歴史は人間によつて「作られて」

いるという信念以外の何ものでもなかった。……近代の歴史の父と目されているヴィーコにしても、現代の条件のもとにいたとしたら、歴史に向かうことはなかったろう。むしろ彼はテクノロジーに関心を示したかもしれない。³⁾

今日の技術の発達を前にすれば近代の歴史の父たるヴィーコの関心は歴史どころか自然やテクノロジーに向いただろうとは、いささか皮肉な解釈である。もちろんこう解するにはアーレントなりの理由があつたにちがいないまい。

アーレントがヴィーコを近代の歴史の父と見たのは、第一に、その衣鉢を継ぐ者たちを念頭に置いたからだ。その代表格はマルクスである。「人間は歴史を作る」というマルクスの考えをヴィーコに結びつけた点で、アーレントはレーヴィット以来のヴィーコの位置づけをほぼ踏襲している。ヴィーコの命題は、レーヴィットによればもともとキリスト教神学の前提のもとで考えられていたものの、人間による歴史的世界の形成と神の摂理との関係をめぐる神学的意味は省みられないまま、「ホモ・ファクトゥム「工作人としての人間」を歴史と自然の支配者と捉える近代的な歴史観がそこで告げられていると解されるようになった。⁴⁾真なることと作られたこととの置換可能性は、ここでは認識と労働の内的関連に還元して解釈される。つまり人間は労働によって生産物を作ることができるのだから、生

産に関わる科学的知識の真理を手にすることができるのだと解され、これと同様に人間は歴史を作ることができるのだから、歴史の真理を認識することが可能だと理解されるようになったわけである。「ヴィーコの新しい学の理想」に匹敵するものがあるとするなら、それは労働や制作を機械に代替することと始まり「新しい自然過程を開始させるところまで至つた近代のテクノロジーだけだろう」とのアーレントの皮肉がどこか確信めいて聞こえるのも、レーヴィット流の解釈がある時代を持った説得力と無縁ではあるまい。

この慣例の解釈によるヴィーコの命題の影響は、思ひのほか大きかつたといえるかもしれない。たとえばマーティン・ジェイは、『小説の理論』のルカーチが『歴史と階級意識』のマルクス主義に転じていく確信の底に、ヘーゲル流に変形されながらも「真理と作ることは等しいというヴィーコの信念」があつたことを推理している。ルカーチにしてみれば、人間は歴史を作るから歴史を認識できるのだとすれば、現に労働によつて社会と歴史の形成に与るのは労働者階級である以上、彼らこそ歴史の全体性を真に認識し変革できる主体にほかならない。アーレントが慣例の解釈によるヴィーコに批判的だったことは、歴史の認識と創造の担い手を労働の主体に還元する思想の系譜から距離をとつたに等しい。

だがアーレントがヴィーコの「近代の歴史の父」たる面目

を氣にしたのは、たんにヴィーコ理解の慣習に倣つたからだけではない。「歴史の父」と呼ばれたヘロドトスと対比してみるのが、第二の彼女の狙いだつたためでもある。「歴史の使命は、忘却がもたらす虚しさから人間の行ないを救済することにある」——こう考えたヘロドトスの歴史の見方には、通説のヴィーコとはおよそ内実を異にした歴史観が控えていた。

作品、偉業、言論など人間の作りだしたものは、どのみち滅びゆく束の間のものではない。けれど記憶という人間の能力はそれに永続性を与えて、滅びるままに流れるはかなさを堰くことができる。実践と言論から生まれる束の間の出来事を、言葉による歴史の創造を通じて永続するものに転じるのと——ここでは歴史の出来事と歴史叙述の結合が〈活動〉と〈制作〉というアーレントの行為論に即したかたちで捉えられている。

ちなみにヘロドトスにみる古代ギリシア人の歴史観の底には、個人的な人生の直線運動が生物学的な生命の循環運動をさえぎる形で成立するとの自然観があつたという。この前者の運動が後者の循環を断つと同じ意味で「単独の事例、行ない、出来事が日常生活の循環運動を断つ」時、この「断つもの」こそが救済の対象として歴史的叙述の対象となるのである。

生の二つの運動の断絶をこのように際立たせることは、叙

述に値する過去の出来事を包括的なプロセスの一部として意味づけることに徹底して抗することでもある。「歴史とは人間が作る一つの過程である」とみた（ヴィーコからマルクスにいたる）近代の歴史観が批判の対象となつたのも、これと無関係ではない。ここでは個々の歴史的出来事はそうした必然的で包括的な過程のなかに位置づけられてしか意味をもたなくなる。この「プロセス」概念がアーレントにとつて格別の批判の対象となるのは、古代後期以降に歴史の運動が「生物学的生命のイメージで解釈され始め」、さらに歴史の〈制作〉のプロセスが生物学的生命の循環を維持するための〈労働〉のプロセスに擬して捉えられるようになった時である。生物学的な循環の過程に擬して歴史の出来事を捉えることにたいする違和感、アーレントの行為論に即するなら〈制作〉を〈労働〉に組み入れながら両者を融合させ、〈活動〉より優位させることにたいする違和感が、アーレントの批判のモティーフをなしていた。歴史とは、言ってみれば生命の反復からの差異で際立つ過去の出来事を、言語において救済する試みでなければならぬ。真なることと作ることとの置換可能性（さらには認識と労働の内的関連性）に代わつてここで歴史理解の条件をなしているのは、生物学的生命の循環運動と個人的生活との分離、および後者の言語による永続化である。

ところで視点を変えれば、この「永続的なものを記憶から

作り出す」のもまた（歴史を作る）一つのあり方である。もちろんこれはヴィーコ解釈の通説で言う（歴史を作る）ことではない。アーレントがヘロドトスに見たのは、普遍化されたプランにもとづいて未来を設計することではなく、単独の出来事からなる過去を救済することだからである。

ただし過去の救済とはいっても、たんに伝統の連続性を再生産することではない。連続した伝統は潜在的であれ顕在的であれ起源の同一性を想定している。「宗教と権威と伝統のローマの三位一体」の崩壊とともに伝統の連続性は解体し、過去は断片化されたというのが歴史と時間にかんするアーレントの考察の出発点であった。連続した伝統と断片としての過去を峻別し、はかない過去の断片を現在に引用しつつ、そのアクチュアリティを解き放つことが、おそらくベンヤミンから想を得た彼女の時間概念である。断片化された過去の救済とはだから伝統の連続性の再興ではない。

またヘロドトスによる過去の事蹟の救済は、アーレントにとって、ギリシア人の「記憶の共同体」や民族的アイデンティティの保持を意味するのではない。ヘロドトスが忘却から救出しようとしたのは「ギリシア人および夷狄の偉大で驚嘆すべき事蹟」である。自国・他国を問わず不朽の偉大さを記すことが歴史家の責務なので、（歴史を作る）その営みは自らの立場への関心を超えた「不偏性 impartiality」の地平で繰り広

げられる。生物学的生命の循環から分離した個人的生の行いを言語によって救済することは、生命の循環の閉じたコンテクストを超えた地平で、歴史としての言語的なテキストを構成することではなければならない。それは「われわれの共有する世界が……無数の立場から眺められていること」を知るかけがえのない通路なのである。

歴史を作ることと知ることとの置換可能性を労働と認識との内的関連性に還元し、その基礎に労働する類的主体を置く立場は、たしかに伝統の連続性を素朴に信じることに、ナショナリズムを安易に唱えることにも慎重であった。しかし歴史に対するこの姿勢が、生活を生命に還元し、歴史叙述における言語性の固有の地平に無頓着であったことは否めない。アーレントは、これに対し、生命と生活との分離を前提に立てながら、後者の生における出来事や行いを忘却から物語によつて救済することに歴史の意義を見た。しかしこうして（歴史が作られる）としても、アーレントにとってそれは伝統の連続性の再生産にも集団的なアイデンティティの維持にも寄与すべきものではない。差し当たつてわれわれは、アーレントがこのようにして開いた歴史の意味にそれなりの積極的な意義を見たい。だがそれにしても伝統の連続性にも集団のアイデンティティにも関わらない過去の救済とは、一体いかなる意義を有するのだろうか。これを問う手がかりとしてこ

で今一度、振り返ってみたいのがヴィーコの立場、ただしヴィーコそのものというより、サイドの解釈にみるヴィーコの立場である。

二

ジョルジョ・アガンベン^①は、歴史的証言をめぐる考察で、アーレントと同じく生命^{ゾーエ}と生活を区別した知的伝統に倅しながら次のように言う。「人間とは中心にある関であり、その関を……生物学的な生を生きている存在が言葉^{ロゴス}を話す存在になる流れと言葉が生物学的な生を生きている存在になる流れがたえず通過する^②」。アーレントとの微妙だが決定的な違いは見逃せないものの生物学的な生命と言語を語る存在とが弁別され関連づけられる視点から、人間と歴史とを論じる点で両者はよく似ている。人間の歴史の流れとは、生物学的な生の反復を伴いながら、言語を話す存在としての個人の新たな出来事が始まる連鎖である。ではこうした二重の存在としての人間からみた歴史とは、いかなる像を結ぶだろうか。

生とは人間が死すべき存在であると同時に、新たに生まれる存在であることを意味している。誕生のもつ「始まり」と「唯一性」に格別の意義をみたのは、いうまでもなくアーレントである。だがある個人が生まれるとはその人生が始ま

るとともに生物学的存在として親が子をもうけたことでもある。血縁の持続は生物学的な循環とともに系譜的な連鎖を生む。ところでもし歴史を作るプロセスを〈産む―生まれる〉連鎖に喩えるなら、〈労働―制作〉の比喩で歴史の創造をみる時とは、かなり違ったニュアンスを帯びてくるのが分かるだろう。ただしこの喩えも人間が歴史を作る姿の一形容だととるのが可能で、とすればヴィーコにこうした面はないだろうかと探ってみてもよい。現にエドワード・W・サイドは、その歴史観にこれと似た発想があつたことを突きとめている。

「人間自身が自己を産みさらに自己の子孫を産むまさに再生と反復の過程を反復すること、これこそ時間の経過というものだ……こうみるのはヴィーコのいう異教諸国民の歴史……にとつてごく自然なことである……。血縁の生成という家族のメタファが人間の活動の全体にまで広げられる時、ヴィーコはそれを詩的・創作的 *poetic* と呼んだ。なぜなら、ヴィーコによれば、人間が人間となるのは彼が創造者だからである。そして人間が何よりも先に創造したものは人間自身である。創造することとは反復することである。そして反復することは創造するがゆえに認識することである^③。」

親が子を産み種をなしつつ「彼ら自身を生成させるように、人間の歴史は生成する」というのがサイードの読み取ったヴィーコの歴史観である。ヴィーコ研究の本流では、しかしこの解釈はまずこのままでは受け入れにくい。サイードはヴィーコの歴史記述に見る「血縁^{フレン}関係へのこだわり」が当時の古典主義期の自然誌に応じたものと推しているが、これはほとんど臆測の域を出ていない。ヴィーコの時代性を言うなら、むしろデ・ジョバンニに準じて、ヴィーコは古典主義の開始など関知せず「十七世紀的でバロック的な傾向」の中にいたと言う方がまだ穏当だろう。にもかかわらず、一見無縁とみえるものの間に思わぬ関係を読み取るサイードのこの「対位的読解」に、今日の歴史解釈をめぐる興味深い論点が伏在しているのかもしれない。

右の引用でまず指摘しておきたいのは、ヴィーコの言う「異教諸国民の歴史」にサイードが着目した点である。異教の民 *gentili* とは、『新しい学』でヴィーコが取り上げた諸国民のなかでも、キリスト教の起源となる「真の宗教」を持ったヘブライ人以外の六つの国民のことで、ギリシア、ローマ人もこれに含まれる。もしヘブライ人こそ「真の神」に依拠した唯一の国民だったとすれば、他の異教民たちは真の神にいたる道を初手から拒まれていたことになる。カトリックの伝統に沿うヴィーコにとって、これは当然といえば当然の話だろう。

だが『新しい学』を繙いたことのある読者なら、ヴィーコが神の摂理を口にしながらも異教民の世界の考察に紙幅の多くを割いた事実に気づいて、いささか怪訝な印象を抱かれるかもしれない。サイードの読解が共感を呼ぶとすれば、それはこの素直な印象に従って俗なるものに対する聖なるものの優位という価値づけを転換してみせた所にある。異教の民が「真の神」への通路を封じられていたとすれば、むしろそれは彼らがそうした聖なるものの（真理）の支配を免れていたことでもある。異教の民にとってそれは「神の秩序とは違った秩序のなかで、つまり歴史のなかで、永遠に生きること」を告げられていたに等しい。歴史を「血縁の生成という家族のメタファ」に即しつつ反復と再生のプロセスとして描くのは、こうした価値の転換に通じているのである。

ところでサイードは、先の引用でこの反復のプロセスについて、「反復することは創造するがゆえに認識することである」と言っていた。創造したからこそそれを認識できるとは、いうまでもなく「真なるものと作られたものとは置換可能である」という先に挙げたヴィーコの命題の簡単な言い換えになっている。もちろん創造するとは行為によって出来事が生起することであり、認識するとは言語によって歴史を叙述することである。とすれば生殖と再生のメタファは、歴史的出来事の生起のみならず歴史的物語の叙述にたいするメタファ

としても機能していたことになる。歴史の認識ないし叙述が先に指摘した意味での人間の言語的存在に係わるとするならば、これは、生物学的生命の産出と再生のありようが、言語的な存在のあり方をも規定するもののように考えられていたことを意味するだろう。

アーレントとの違いは明らかだ。アーレントが、生物学的生命の循環運動を断ち切る個人的生活の直線運動に着眼し、後者と言語的存在との結合に歴史叙述の意義を見たとすれば、サイードでは、言語的存在の運動が生物学的生命の反復のうちに含み込まれるごくく描かれ、歴史は生殖と再生のプロセスに譬えられる。アーレントにとつて生物学的生命としての存在と言語的存在はそれぞれまったく別の論理を有するのに対し、サイードでは両者は同じ論理に従っている。アーレントが過去の救済で対象にしているのは、一回だけの特異な出来事である。これに反しサイードの力点は歴史における反復のパターンの意味を探ることにある。だがこうした相違にも関わらず、歴史叙述にたいする姿勢で両者がじつは意外に近い立場にいるのも見過ごせない。この点はサイードが（血縁の連鎖という意味での）反復の概念から引き出してきた見解を一瞥してみれば分かる。

歴史を血縁の連鎖に喩えた見方は、ヴィーコ解釈にまつわる問題への興味深いアプローチにもなっている。人間の歴史

と神の摂理の関係の問題、つまり「人間の諸制度が人間の創造物でありながら、しかし何か他の力の作用を必要とするのは如何にしてなのか」という問題がそれである。もちろん異教民の世界の側につくサイードにとつては、摂理に関するヴィーコの文言をそのまま信じることはできない。もつとも人間の創造と神の摂理の働きの違いについては、レーヴィツトが「行うことと起こること」の差異として、またアーレントが「行為の目的」とその「意味」の区別として、神概念とは無関係にはなはだ簡便な解釈をした例がある。サイードもこの先例に倣つてか、人間の行為と神の摂理との違いを、歴史の反復現象における「意図的な次元」と「無意識の次元」として弁別し、婚姻の成立にかんするヴィーコの仮説を例に彼の論を展開している。

『新しい学』でヴィーコは、「人間が諸国民の世界を作った」にもかかわらず、だがその世界は「人間が自分自身のために立てた特定の目標とはしばしば相異なつた」結果が生じるとして、その例の一つに婚姻と家族の成立を挙げている。彼によれば最初の「人間たちはその動物的な欲望を満足させて、生まれた子供たちを棄て去ろうと」企てる。しかしその結果として、「婚姻の貞節が創始され」、「そこから家族というものが生まれる」。動物的欲望のままに子を棄てようと企てることは、サイードに言わせれば、人間の「意図した次元」に属す

る。これに対しこの婚姻と家族の制度としての成立は「無意識の次元」に属している。意図的な次元では、生物学的な生を反復する過程で親子の血縁が生まれながらも、その内部に親と子の対立が生じる。だが無意識の次元では、これと「逆のことが起こり、制度としての婚姻が確立し、子と親はこれを通じて絆をもつものになる」。この意図的な次元と無意識の次元との亀裂を、サイドは次のように敷衍している。

「ヴィーコの場合の歴史は、……制度の側に立っているが、その制度は……血縁関係的な反復を維持・伝達・確保するだけではない。これに加えて、これら同じ制度……が、養子縁組関係 *affiliation* を制度化することによって、血縁関係 *filiation* を保護することになるのである。ヴィーコにとって婚姻が歴史的に重要なのは、それが生殖・出産を可能にするということではない。むしろ生殖・出産はどのみち自然に行われる……ものである。制度としての婚姻は、したがって性的欲望を制止して、養子縁組関係、つまり純粋な血縁関係とは違ったものを生むようにするのである。」¹⁷

サイドがヴィーコから読み取ったのは、人間が生物学的な生を血縁関係の連鎖として維持し自己保存をとげていくには、何らかの養子縁組的な関係を制度的に導入するほかに

なるという事実である。字義通りにとるなら養子縁組関係とは、生物学的に同じ血筋を引いてはいないが、社会的な制度化によって成り立つ親子関係を意味する。そこでは生物学的に純粋な血縁関係とは違った異質なものの混入が制度として可能になる。人間の生物学的な生の連鎖がフィリエーションという自然的な必然性として維持されるには、アフィリエーションの関係が規範的な必要性として何らかの制度によって構築されるほかにない。しかしまたこうして築かれたアフィリエーションの規範的な必要性も、フィリエイティヴな関係を維持する制度として無批判に固定され自然化されるようになると、フィリエーションのなかに埋没する恐れも出てくる。人間が歴史のなかで作り出してきたのは、フィリエーションとアフィリエーションのさまざまなこのパターンなのである。とすれば歴史を叙述する目的は、時に人間の意図に反して作られるこのパターンの多様な形態と変容を見きわめ、その意味と限界を批判的に考察することにあるだろう。

もつともフィリエーションといふアフィリエーションといふ、字義通りの血縁、養子縁組の意味だけにとつてはならない。サイドが意図したのは、この概念によってさまざまな次元での関係や状況のありようを分析してみること、なかでも狙いの中心にあったのはまずテキスト批評のあり方である。たとえば彼は、現在の批評意識が、一方で批評家たちを

(出自、国民性・職業などで) ファイリエイティヴに拘束している文化と、他方で「(社会的・政治的信念、経済的・歴史的情況、自発的努力や意欲ある熟慮によって) アファイリエイティヴに獲得される方法ないし体系」⁽¹⁸⁾との間にいることを指摘している。といつてもこれは、批評家の歩む道がたんにファイリエーションからアファイリエーションに向かうべきことを奨めているだけではない。サイドは、アファイリエーションがともすると「ファイリエイティヴな過程を代理する一形態」⁽¹⁹⁾に変じて、「過去においてファイリエイティヴな秩序と結びついたある種の權威の痕跡を取り戻そうとするために」手段として利用される恐れのあることを警告してもいる。批評家の採るべき道はしたがって「本能的なファイリエーションと社会的なアファイリエーションとの差異を認めつつ、アファイリエーションが時としてファイリエーションを再生産するのはかにしてかを明らかにする」⁽²⁰⁾所にある。

思うにこうした事情は、言語を書く作業に携わる限り、歴史叙述のあり方にも通じるだろう。ファイリエーションとアファイリエーションをめぐる錯綜した事情は、歴史の対象における変化を形容するのみならず、実は歴史叙述の現在のあり方にも関わるのである。またアファイリエイティヴなあり方にたいするサイドの姿勢を歴史の場面に移して考えるなら、ファイリエイティヴで閉鎖的な文化的伝統や社会関係に対して、彼

が批判的な距離をとるだろうことは容易に想像がつく。すくなくともその姿勢は、伝統の連続性の再生産や既存の集団的アイデンティティの維持などを歴史叙述の意義として素朴に認めない点で、アーレントと通底するはずである。してみれば、ヴィーコをめづつて明らかに対立した立場をとり、まったく異なつた歴史のあり方を語つた両者が、この点では予想以上に歴史への近い姿勢を表していることが分かる。ならばこの両者の違いは何を意味するのか、その間を何らかのかたちで調停することは不可能だろうかと問うてもよいだろう。

三

伝統の連続性を再生産することなく、過去を忘却から救済するのは、いかなる意味を持つのか。さらにまた既存の集団的アイデンティティの維持から公平な距離をとりながら、ファイリエイティヴなものとアファイリエイティヴなものとの多様なパターンについて歴史的に考察するのは、いかなる意義を有するのだろうか。歴史叙述のあるべき姿を模索するとき、現在のわたしが担うべき問題の出発点の一つはここにある。アーレントとサイドがこの点で接近した問題意識を持ちえたことはすでに触れたとおりである。しかしこれを前提にし

て両者を比較してみるなら、同時にまたそれぞれの欠点も明らかになる。

アーレントが過去の救済を口にするとき、生物学的生命の循環運動と個人的生活の直線運動との区別が、その前提にあつたことはすでに指摘した。アーレントのこの截然たる区分は、しかしサイドがフリーエイトヴな自然の必然性とアフリーエイトヴな制度の必要性という構成で試みたように、生物学生命のプロセスの内部において多様なパターンと変容が生まれてくる事情を説明することができない。この多元的な（パターンの偶発性は、アーレントのいう一元的な（プロセスの必然性と明らかに異なる。ヴィーコのいう共通感覚によつて発見される「生活に必要なものと有益なもの」の諸類型は、アーレントの場合、結局「生命の必然性」の過程に還元され、フリーエイトヴな自然の必然性とアフリーエイトヴな制度の必要性も、前者の自然必然性に一括されてしまう。

他方、サイドの（フリーエーション・アフリーエーションの対概念にも問題がある。サイドがこの概念を字義通りにとどめず、他の次元に転用したことにはそれなりのレトリック上の効果があつたろう。しかし彼はこの概念を頻用するあまり、かえつて概念の過度の一般化に走る恐れを生んでいる。とくにユニークな過去の出来事に応じる場面で一種の概念による暴力にいたる危険を犯しかねない。過去の単独の

出来事には一般的な傾向の個別事例としては処理できない面がある。むしろそれはその単独で唯一無比の性格ゆえに、しばしば既存の概念による捕捉に抗するのである。パターンの認識は、この出来事としての単独性と事例としての個別性との差異に敏感でなければならない。

ではもし生物学的生命の循環と言語的存在の二元性を前提にして、両者それぞれの欠を補うならば、それらをうまく統合できる道が開かれるだろうか。たぶんそうはなるまい。歴史叙述の現在を考える上では、サイドとアーレントとの間にある裂け目を裂け目として認め、むしろ生産的な緊張が起る亀裂としてそれを確保する方が、有望な歴史の道を開きうる。生物学的な生の循環を切断しつつ、記憶すべき過去の出来事を救済することと、生物学的な生の反復に内在することを感知しつつ、そこに成立する多様な類型やパターンを分析することはやはり別の歴史であり、どちらも歴史の理解と叙述であることに変わりはない。すでに前に引いたアガンベン⁽²⁾の口吻を借りるなら「生物学的な生を生きている存在が言語を話す存在になることと言葉を話す存在がみずからを生物学的な生を生きている存在と感ずることのあいだにある還元不可能な差異」が、人間のあり方を制約するのみならず、歴史叙述のあり方をも規定しているのである。もつとも両者に埋められない裂け目があるからと言って、そこにわずかなり

とも親縁関係が築けないかというのではない。最後に過去の救済をめぐるモチーフに即してこの点に触れておこう。

アーレントは、歴史家によって歴史の叙述が行われ、歴史叙述として永続する世界のなかに位置を得ると、それは「多数の叙述のなかの一つとして」生き続けることになると言っている。「多数の叙述から完全に分離できるような叙述には何の意味もない」。この歴史叙述の多数性は、おそらく公的領域における人間の複数性に照応したものでだろうが、ここにはまた過去の出来事に関する見方が胚胎してもいる。歴史叙述の多数性とは、多数の出来事に応じた多数の物語があると同時に、ある一つの出来事について多数の叙述があることも意味している。トラウマをとまなう過去の克服に触れた次の一節は、これを別の面から補った発言である。

「過去を『克服すること』が可能である限り、それは起こった事柄を関連づけてみることにある。だがこうした物語は、それこそが歴史を作るものだとしても、問題を解決することになるわけではないし、苦痛を和らげることになるわけでもない。……むしろ、出来事の意味が生き続けるかぎり……『過去を克服すること』は絶えず物語を反復するということかたちをとりうるのである⁽²⁾」。

克服すべき過去の物語を反復するとは、反復強迫のようにただ同じことを繰り返すのではない。過去のある出来事を他の諸契機とさまざまに関連づけることで新たに想起することである。物語は繰り返すごとに相違しうる。そしてその中の一つだけが真実だというわけではなく、真とおぼしき物語は複数ありうる。もちろんこれは歴史叙述も人によって見方が違い、いろいろな意見がありうるという月並みな事実を指摘したにすぎないともたれよう。だが視点を変えれば、それは歴史的な過去について少し違った事実を示唆してもいる。

たとえばある過去の出来事について反復した叙述が行われるならば、伝統の連続性を前提としないかぎり、それは過去に対する固定した見方をわずかずつでも変じていくことになる。そして過去の固定した視点を変えることは、固定的な過去の見方に囚われていた現在に反省の眼を向ける切っ掛けになる。また過去について多数の叙述が可能ならば、過去の出来事そのものが固定した一つのものと見る必要もない。過去とは、起こってしまった取り返しのできないものだというより、不在となった出来事ゆえに推理と解釈の多数の可能性に開かれているのである。

しかし視点をこのように転換させるには、過去の出来事を他の出来事と関連づける方法にも転換が必要となる。たとえ過去の諸々の出来事が、ある同一の〈起源 origin〉から生

まれ、その支配の下で縦の系列関係の結果として生じたのみなされるならば、過去の出来事は一つの大きな物語の中でしか意味をもちえない構成要素となる。他方、過去の複数の出来事が、その都度新たな〈始まり beginning〉として横の隣接関係を作り出すものとみなされるならば、その隣接関係の多様性に応じて複数の歴史叙述が可能になる。この〈起源〉と〈始まり〉はサイドがヴィーコの聖なるものと「異教諸国民の歴史」の違いに合わせて区別した歴史の二つの端緒に当たる。起源の系列関係と始まりの隣接関係は、実はのちにフィリエーションとアフィリエーションの対概念を生むものにもなったものである。だがもしそうならば、フィリエーションとアフィリエーションが現実にはきわめて錯綜した関係を編みだしていたように、起源と始まりという二つの方法概念も、歴史の出来事をより複合的なかたちで関連づける方法に使われてもよい。たとえば〈始まり〉が〈起源〉を代理する形態として利用される可能性もありうる。サイドの罫みに倣うと言うなら、この二つの方法概念を的確に用いるには、系列的な起源と横断的な始まりとの差異を認めつつ、始まりが時として起源を再生産することがあるのはなぜかを明らかにすることも必要となるのである。

過去の出来事の関連づけが起源と始まりを区別しながら、その複合的な結びつきにおいて分析され、その結果として多

数の物語が編みだされるとするならば、こうした過去の救済の手法は、一見しただけでは、サイドがフィリエーションとアフィリエーションの対概念で示した歴史の理解と、巧い具合に対応させることができ、望むなら両者を統一した歴史像を描くことも不可能ではなさそうだ。たしかにパターンの発見の基盤を、起源の系列関係ではなく始まりの隣接関係による関連づけに据えることで、方法上の刷新を図ることは可能だろう。だがそれでもアーレントの言う「歴史叙述の多数性」は、そうした類型の発見に完全に組み込むことはできない。

アーレントが過去の出来事の関連づけを口にする時、それは所与のプロセスのなかに個々の出来事を位置づけることを考えてはいない。こうした考えは、個々の固有の出来事を必然的な法則の一部として意味づける「プロセス」思考の誘惑を逃れることができない。過去の出来事の布置関係は、歴史的脈絡として与えられているのではなく、歴史家が個々の特異な出来事をさまざまに関連づけることで初めて生起してくるのである。歴史的出来事におけるパターンの発見は、プロセスへの還元と異なるとはいえ、出来事を個別事例と見る点では変わりない。ちなみにヴィーコは、二つの観念を統一するために「第三の観念」を見いだす術をトピカと呼んだ。出来事同士の関連づけには、何らかの形でこうした第三の媒辞が必要だとすれば、こうした関連づけを可能にするのは、ト

ピカの技法である。トピカによって手にできるのは厳密な意味での「真理 verum」ではなく「真理らしきもの verisimilis」にすぎない。歴史叙述の多数の物語は、この意味での「真理らしきもの」にとどまる。第三の媒辞には類型化に導く普遍概念の最初の萌芽があるものの、真らしきものの言説が、歴史的出来事の単独性を核にしていることに変わりはない。類型認識における個別事例の一般的なるいは特殊な関係は、個々の単独の出来事からなる布置関係によるとしても、両者は別のものである。後者の単独性を、歴史的分析における類型化や普遍史の類に包摂しようとすると、出来事同士の関係づけを可能にしたその潜在的な力を見失うことになるだろう。

たしかにアーレントがこの種の普遍史への誘惑を免れていたかといえばそうではない。セイラ・ベンハビブは、アーレントの歴史的思考に、ベンヤミンから想をえた「断片的方法」とハイデガーの系譜を引く「現象学的方法」とが併存しているのを指摘したことがある。歴史叙述の全体としては前者が優勢を占めているものの、後者の方法が表面に出てくると、歴史が人間の根源的経験の喪失として描かれる。世界疎外、地球疎外の議論などはこの類である。もつともこうした方法の併存が過去の救済のモティーフに不当な歪みをもたらした様子は無い。とすれば、ハイデガー流の忘却史的な発想をサイドが取り出したヴィーコの「異教諸国民の歴史」の方法

に置き換えてみるのも不可能ではあるまい。

ヴィーコの歴史的方法が魅力に満ちているのは、アーレントが行った過去の救済ないし「過去の克服」の試みと共存できるアプローチを内包していた所にある。両者は方法上の親縁性さえ確認できるなら、無理に統合する必要はない。なるほど共存はときに葛藤の因になる。といつてそれをヘーゲル流に媒介し統一させる必要はない。どちらかといえばヘーゲルの媒介された具体的普遍より、キルケゴールの「例外」と「普遍者」との葛藤の方が歴史叙述のあるべき姿に近い。そして歴史に終わりがないように、この葛藤と共存もたぶん終わることがない。

(きまえ・としあき)

注

- (1) H. Arendt, *The Concept of History*, in: H. Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, 1993, p. 51. (ハンナ・アーレント『歴史の概念』(引田隆也・齋藤純一訳『過去と未来の間』、みすず書房、所収)、七四—五頁。)
- (2) G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, Weichert-Druck GmbH, Darmstadt, 1984, p. 40. (上村忠男・佐々木力訳『学問の方法』岩波文庫、一九八七年、四〇—四一頁。)
- (3) Arendt, *op. cit.*, p. 51. (アーレント、前掲書、七四—五頁。)
- (4) Arendt, *ibid.*, p. 77. (アーレント、同書、訳一〇三頁。)
- (5) K. Löwith, *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur*, Carl

- Winter Universitätsverlag, 1968, S. 19 上村忠男・山之内靖訳『学問とわれわれの時代の運命』未来社、一九八九年、三七頁。
- (6) Arendt, *op. cit.* p. 51 (アーレント、前掲書、七五頁。)
- (7) マーティン・ジェイ『世紀末社会主義』今村仁司・大谷遊介訳、法政大学出版局、一九九七年、一〇一頁以下。
- (8) Arendt, *op. cit.*, p. 41. (アーレント、前掲書、五一―二頁。)
- (9) Arendt, *ibid.*, p. 43. (アーレント、同書、五四頁。)
- (10) Arendt, *ibid.*, p. 42. (アーレント、同書、五三―四頁。)
- (11) ジョルジョ・アガンベン『アウシュヴィッツの残りのもの』上村忠男・廣石正和訳、月曜社、二〇〇一年、一八四頁。
- (12) E. W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, 1983, p. 117.
- (13) B・デ・シヨニンニ「バロック人ヴィーゴ」廣石正和訳、『思想』第七五二号(一九八七年二月)、一五六頁。
- (14) E. W. Said, *Beginnings, Intention and Method*, Columbia University Press, 1985 (1975), p. 350.
- (15) L. Pompa, *Vico, A Study of the "New Science"*, Cambridge University Press, 1975, p. 52.
- (16) この点に関するヴィーゴ解釈の最近の研究動向を知る上では、Pompa の前掲書以外にさしあたり次のものを参照。上村忠男『バロック人ヴィーゴ』みすず書房、一九九八年。
- (17) Said, *op. cit.* 1983, p. 118.
- (18) Said, *ibid.*, 1983, p. 24f.
- (19) Said, *ibid.*, 1983, p. 24.
- (20) アガンベン、前掲書、一七〇頁。
- (21) H. Arendt, *Men in Dark Times*, A Harvest Book, 1995 (1955), p. 21.
- (22) Arendt, *ibid.*, p. 21.

〈特集公募論文〉

脱魔術化と再魔術化

〔創造と排除のポリティクス〕

荒川敏彦

一 はじめに

M・ヴェーバーの「世界の脱魔術化」(die Entzauberung der Welt) という術語は、その後の思想界に多大な影響を与えてきた。たとえば、Th・アドルノ & M・ホルクハイマーが『啓蒙の弁証法』の冒頭で、「啓蒙のプログラムは、世界の脱魔術化であった^①」と述べていることにも、その一端を窺うことができる。

他方、狭義のヴェーバー研究を見ると、F・テンブルツクの主張が目にとまる。一九七五年に彼は、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(以下、『倫理』)における

特集 歴史と思想のダイナミズム

II 思想史のインヴェンションとコンヴェンション

脱魔術化の語が加筆部分であることを指摘し、それをヴェーバーが晩年に到達した最終テーゼであると論じたのである。^② その指摘はヴェーバーの作品史研究の端緒とはなったが、その極端な脱魔術化解釈については、今ではヴェーバーのテキストに沿った詳細な批判がなされている。^③

ところでこのテンブルツク説をめぐる議論は、あくまで狭義のヴェーバー研究の枠内でなされ、脱魔術化の概念が及ぼした広範な影響について言及されることはなかった。たしかにこの概念は、ヴェーバーの思想と密接に関連すること、その内実を豊かにしてきたものではある。しかしその一方で、その影響力はすでに狭義のヴェーバー研究を越えていることもたしかであろう。^④

それゆえ脱魔術化をめぐる論は、ある二面性を帯びていると言える。ひとつは、ヴェーバー思想の内部における再吟味であり、もうひとつは、ヴェーバーを越えた場におけるその潜勢力の抽出である。そしてこの両者は切り離されるべきものではなく、相互に作用しつつ深化するものだと考えられる。本稿はこの観点に立ち、両者を往復しながら、脱魔術化という概念の意義を再考するものである。

二 直線的歴史観と宿命論的歴史観

まず、主にヴェーバー研究に依拠しながら、脱魔術化をめぐる相異なる理解を検討し、問題を確認しておきたい。特に日本における脱魔術化理解はきわめて錯綜しており、注意が必要と思われるからである。ここでは諸解釈の典型を示すことで、対立点を明確にしてみよう。

日本では、戦後いち早く大塚久雄が「魔術からの解放——近代の人間類型の創造」(一九四六年⁵⁾)を発表した。そこで大塚は、「現在の吾國の民主的再建過程において『魔術からの解放』、而もその徹底がのつべきならぬ必要事となつてゐることは、もはや自明」だとし、戦後の日本が非合理的な魔術から解放放たれる必要を強く訴えたのである。かかる近代称揚的な脱魔術化理解は今も根強いが、それを「解放論」と名付け

るならば、それに対立する解釈は「剥奪論」と言える。すなわち、近代は科学によつて意味を喪失した無味乾燥な世界だとする解釈であり、これを山之内靖は「魔力剥奪」として提示した⁶⁾。もつとも、「近代」への価値評価をめぐるこうした解釈の対立は、日本に特殊な現象というわけではない。たとえばS・コールバーグは、「disenchantment」というパーソンズ訳『倫理』以来の定訳をロマン主義的だと批判している⁷⁾。

他方、解放論と剥奪論という「近代」に対する両極的な解釈に対し、その両者を背反させるのではなく、そのアンビヴァレンスこそを近代の特徴とみなす、いわば「両義性論」もある⁸⁾。これは、直線的な歴史像を描きやすい解放論や剥奪論に比べ、慎重な認識と言えるかもしれない。

以上の整理から、従来の諸解釈が前提にするふたつの観点が見えてくる。そのひとつは、根底に潜む直線的歴史観である。たしかに現在、以前のように素朴な近代化論でヴェーバーが解釈されることは稀になった。だが、脱魔術化をめぐる解放論と剥奪論の対立は、「(西欧)近代」に対する評価は逆向きであつても、特定の近代化を普遍化し、その帰結を評価するという点で同一線上にあるのではないだろうか。そこに窺えるのは、脱魔術化を不可逆的かつ宿命的過程として把握し、しかもその宿命的過程を、西欧という一地域を越えて、普遍的な歴史プロセスとする理解である。

この点はどうひとつの問題、すなわち剥奪論と両義性論に色濃く見られる、宿命論的歴史観とも関わってくる。たしかに、解放と剥奪とともに成立させるような事態は「近代」の陥ったアポリアではある。しかし、アポリアの剔抉でどまることがゆえに、この概念自身が孕む展開力を削いだ、論に先立つ枕詞的な使用も多く見受けられる。それは、「近代」という視点がこの概念によつて設定されることを忘却し、逆にこの概念を近代社会に対する実体的ラベルとみなすことにつながりかねない。これは、ある術語が単なる時代診断の定型句となつたときに生じる、認識の硬直化という問題でもある。それは、その語によつて表象される世界の固定化および矮小化につながるだろう。

三 脱魔術化の二つの契機

まず、ヴェーバーのテキストを確認することから始めよう。ヴェーバーにおける脱魔術化の用例のうち、『倫理』の用例はもっぱら解放論の、『職業としての学問』（以下、『学問』）はもっぱら剥奪論の、それぞれ根拠とされてきた。ここで問題なのは、かかる典拠の偏向がもつ意味である。まず『倫理』では、予定説がカルヴァン派信徒たちに「内面的孤独化」をもたらし、という段に加筆された箇所、次のように述べ

られている。

「この、完全な（ルター主義では未だ完全に徹底されてはいない）教会と聖礼典とによる救済の廃棄こそは、カトリシズムに比較して全く異なる点である。世界の脱魔術化という宗教史におけるあの大きいなる過程——古代ユダヤの預言とともに始まって、ギリシヤの学問的思惟と結合しつつ救済のためのあらゆる魔術的方法を迷信とし罪惡として排斥したあの過程は、ここにおいて完結を見た。」

さしあたり注目すべきは、「預言」と「学問的思惟」という、脱魔術化する契機の複数性である。後述するように、それは、脱魔術化という過程が一元的に展開するものではなく、諸々の関係において多様に展開するということを示唆するだろう。

しかし剥奪論が自説の論拠をこの用例におくことは、まずない。そこには、カルヴィニズムの到達した脱魔術化を単純に「意味喪失」とは言えない、という理由があるように思われる。カルヴィニズムは、究極的な神の世界を指向し、それゆえ徹底的に被造物神化を排したことによつて脱魔術化をなしえたわけだが、そこには神という確固とした価値ないし価値根拠が横たわっていたであろう。したがって、むしろ意味

の確定とも言える事態の指摘をもって意味喪失を導くことはできないのである。けれども剥奪論は、『倫理』がそも、そも近代批判であったことを洞察することで、解放論とは対極の道を示すことができた。その典型的歴史的帰結は、『学問』における次の指摘となつて現れている。

「いつそうの主知化と合理化が意味するのは、自分の生活条件に関するいつそう多くの一般的知識ではない。……それは、欲しさえずれば、どんなことでもつねに学び知ることができるといふこと、したがつて原理的には神秘的で予測し得ない力などないといふこと、むしろ全ての事象は、原理的に、予測によつて支配することができるといふこと、これらについての知らないし信仰 (Glauben) を意味する。そしてこれが世界の脱魔術化の意味なのである。」⁽⁹⁾

ここには、魔術的な方法によつて支配される世界が去り、代わつて主知主義的な世界が出現した、という認識が示されている。ヴェーバーによれば、「いかに生きるべきか」という問いに答えられるのは預言者か救世主のみであり、経験的合理的な知はその問いに答えることはできない。現代は、神と疎遠になり預言者もない、因果メカニズムに支配された時代に生きるべく運命づけられているのである。こうして、価

値を同定し得ない科学的知によつて支配された世界の中で、価値の在処は見失われていく。『学問』の末尾では、次のようにも言われている。

「まったく究極かつ最高に崇高な諸価値は、公共の舞台から引き退き、神秘的生活の背後世界的な領域や、あるいは個々人相互の直接の交わりにおける同胞愛の中に隠れてしまった。それが、われわれの時代に特有な合理化と主知化、なかんずく世界の脱魔術化という時代の運命なのである。」⁽¹⁰⁾

さて、これら『学問』の用例で述べられているのは、実は「意味喪失」への一元的な過程ではなく、脱魔術化と主知化とが複雑に絡み合つた局面の分析ではなからうか。そうだとすれば、脱魔術化と主知化とが並記されているその奥に、宗教と科学との相剋と協働のダイナミズムを読みとることができるのであろう。

このように考えると、解放論で『学問』の用例を解釈できないことは明らかであるが、同時に、剥奪論の問題も浮上する。解放論と正反対の道をとつたはずの剥奪論は、近代評価の点では対立し得ても、宿命的な歴史過程を想定してしまうという点で同一なのである。そこで次に、こうした正または負の近代化論の残像を相対化するため、ヴェーバーとは異なる

る脱魔術化の文脈を検討してみたい。

四 ヴェーバーの相対化

ヴェーバーの文脈と異なる用法は、まずヴェーバー以前に求めることができる。脱魔術化の語に関しては、時にF・シラー起源説が語られるが、管見の及んだ限りでも、この語は、G・クロップシュトックの詩「チューリッヒ湖」(“Zürchsee”) (二七五〇年)に見られる、「今や春によつて魔法の解かれた口もと」(entzauberter Mund) が、おののく純粹な愛を語る!」という用例にまで遡ることができる。またシラーも、『オルレアンの少女』(一八〇一年)で、イギリス側の将に「彼女(ジャンヌ・ダルク)は真剣に闘うことを避けるだろうし、そうすれば「聖女を敵にしたと恐れている」軍は呪縛から解かれる(somit das Heer entzaubert.)」と述べさせている。さらにC・M・ヴィーラントの、貴族令嬢と二人の騎士をめぐるメルヘン小説は、まさに“Die Entzauberung (脱魔術化)” (一八〇四年)というタイトルであつて、この時代、この語がいかに浸透していたかを窺うことができる。

これら詩人たちの用例を見ると、十八世紀末から十九世紀初頭という時代転換の雰囲気の中で、この語がある種の象徴性を帯びながらも、学問的概念や時代診断用語としてでは

なく、日常語として広範に用いられていたことが分かる。こうした用法は、十九世紀末に生きたF・ニーチェにもあてはまるであろう。樋口辰雄は『ツアラトウストラはこう言つた』にこの語を見出し、いくつかの用例を指摘し、ヴェーバーにおけるニーチェの影響を取り出している。¹⁸⁾だが本稿では、ヴェーバーにおけるニーチェの影響ではなく、脱魔術化の語がもつ展開力を拓く手がかりを、ツアラトウストラに関する次の示唆的な「草稿メモ」に見てみたい。

「この談話のうちでは、どうして窮境が幸福と平行して増大するかが、述べられるべきである。贈与並びに創造がその別の様相を提示する。徳のうちなる冷酷さ。同情や公正のうちなる苦悶、来たるべき友たちにとつての孤独感や故郷喪失。魔術行為としての創造は、現存するあらゆるものに関して、脱魔術化をもたらすのだ。(das Schaffen als ein Zaubern bringt eine Entzauberung mit sich in Bezug auf alles, was da ist.)」

ここで述べられる「魔術行為としての創造」とは、いわば「魔術化」(Verzauberung)である。とすればこの一節は、魔術化が必然的に価値観に変化をもたらし、既存の魅力を色褪せたものにするという意味に解釈できる。魔術化が脱魔術化を

もたらすというこの認識は、解放論、剥奪論、両義性論がみな帯びている、脱魔術化を一方的かつ必然的な歴史過程とする理解に、亀裂を生じさせる。それは、「魔術の園」から抜けたとして素晴らしき世界へ移行するという一方的解放ではなく、魅力に満ちた世界がその豊穡さを喪失していくという一方的剥奪でもない。さらに、アンビヴァレントな行き詰まった帰結に必然的に至るという歴史でもない。脱魔術化は、それ自身が、魅力のある「魔術行為としての創造」によったものであるからである。

この点を踏まえて振り返るならば、クロップシュトゥックら詩人たちの用法にも、それまでの魅力が色褪せることは新たな魅力に魅せられることである、という含意を読みとることができる。ジャンヌ・ダルクが、立場によって魔女にも聖女にもされるように。

このようにヴェーバーをいったん相対化してみると、脱魔術化の語に含まれる、魅惑と幻滅という二面性に気づく。そこで次なる問題は、ヴェーバーによってこの語が術語化された際、何が脱魔術化されたのかという点である。ヴェーバーが繰り返し「世界の脱魔術化」(Entzauberung der Welt)と言うとき、クロップシュトゥックらとは異質な脱魔術化の局面を見据えていたに違いない。

五 「世界」の意味と「魔術」

世界が脱魔術化されると言ったとき、その世界 (Welt) とは何を指すのか。それはコスモス (Kosmos) と深く連関していると考えられる。コスモスはカオスと異なりある一定の秩序を有するが、ヴェーバーにおいては、「生と世界、社会的事象とコスモス的事象、これらは預言者にとつて体系的に統一された一定の『意味』(Sinn)をもつ」ものであり、また「この『意味』は、一つの『コスモス』としての『世界』という重要な宗教的概念を常に包含している」⁽²⁰⁾。そして、かかる統一した「意味」に定位しつつ行為することによって、それは有意義とされるのだという。

意味に関わるこのような考察は、象徴主義との関連では次のように展開されている。靈魂やデーモン、神々の世界が、日常的感覚では把握できず、象徴や意義を媒介にしてのみ到達できる背後世界的 (hinterweltlich) な存在としてあるとき、そこでは象徴ではなく、そこに顕現している力そのものに働きかけなくてはならない。それはなにかを意味づける (bedeuten) 手段、すなわち象徴を媒介にしてなされる必要がある。籤による託宣などがその例である。こうして魔術師や預言者など、象徴を操る専門家が生まれ、個々の行為は象徴を通す

ことで有意義なものとなる。⁽²¹⁾

意味と世界とをめぐるかかる局面は、脱魔術化という語の構成にも関わっている。脱魔術化の語を分解して理解すれば、「魔術 (Zauber) から離れる (Ent-)」という意味が見えてくるが、象徴主義的な世界における意味付与の手段は、ひとつの魔術的行為とされるのである。ここで、「魔術とは何か」という問いが生じてくるだろう。

ヴェーバーは、象徴主義的に意味が付与されるのではない、また別のコスモスとしての世界にも言及する。その一例が、厳格な一神教が生成した世界である。そこでは、圧倒的な神の力の前に、人はただひれ伏すしかない。こうして「魔術」は、人間の側から超感性的力に働きかける「神強制」(Gotteszwang)と定義され、人間がただひたすら崇拜を捧げる「神奉仕」(Gottesdienst)としての「宗教」と区別される。⁽²²⁾イスラエルの民が契約を結んだ神は「神奉仕」を求め、魔術すなわち「神強制」を厳しく斥けたが、これが『倫理』で脱魔術化の発端と指摘された事態である。

したがって、世界が魔術から離れているということは、まずは、世界の意味Ⅱコスモスが、「魔術の園」ではなく「別の何か」によっているということである。その現代的事例が、主知主義の世界であった。しかも、科学的な知は象徴主義のようには意味を付与しえないがゆえに、そこでは意味喪失

(Sinnlosigkeit) が感受されることになる。だが注意したい。この場合でも実際には、意味ということそれ自体が消失するわけではないのではなからうか。なぜなら、象徴主義的な意味世界からの分離が向かった先は、ユダヤの民においてはヤハウェ、カルヴィニズムにおいては神、主知主義的世界においては科学的知など、それまでとは異なるが一定のコスモスに支えられた意味の地平でもあるからである。

以上のように考えるなら、ヴェーバーが科学的な知を「信仰」(Glauben)と呼ぶことから汲み取りうる新たな意義は、その知を歴史の必然的帰結として絶対化するのではなく、その位置を相対化し比較の俎上におく可能性を開く点にあると言える。⁽²³⁾このようにヴェーバーの考察には、従来のような宿命論的かつ一面的な「近代」の表象装置としての脱魔術化ではなく、比較社会学的考察に有用な観点、すなわち素出概念としての脱魔術化という側面を見ることができると。⁽²⁴⁾以上のように「脱魔術化Ⅱ近代」という枠組みを外すならば、「近代」として名指されること、およびその構成のあり方と位置をより対象化して把握することが可能となるであろう。

六 脱魔術化と再魔術化の同根性

さて、脱魔術化概念にかかる素出的な性質を見ると、脱魔術化とは逆の「再魔術化」(Wiederverzauberung)も問題とされるだろう。「再魔術化」はしばしば論じられる観点だが、その論じられ方は二通りある。すなわち、脱魔術化されて色褪せた世界を再び魅力あるものにしよと論⁽²⁶⁾、そして脱魔術化した世界に再び悪しき魔術が生じしつとあるという警告である。しかし、前者は剥奪論の、後者は解放論の裏返しであり、ともすると単純的な往復運動に陥ってしまう。この陥穽に注意しつつ、再魔術化論を考えてみよう。

再魔術化という語は、ヴェーバーによつて概念化されているわけではない。しかし、ヴェーバーの宗教社会学の記述には、再魔術化と呼びうる事態を看取できる。それは、ヴェーバーが歴史を一元的、直線的な過程とみなしていなかったこととの証左である。

たとえば、食卓ゲマインシャフト形成へと転じた「力ある動物を食する者」というような「魔術的な意義が、本来の祭儀的な意味にとつてかわつてふたたび支配的になることもありうる⁽²⁷⁾」という指摘は、脱魔術化の一方的進展を否定するものである。また、古代ユダヤ教の例を想起しよう。ヴェーバー

は、偶像崇拜や魔術排斥を強く要請するヤハウェへの信仰を世界の脱魔術化の端緒としている。しかし、とりわけ捕囚前のイスラエルの民は、そうしたヤハウェへの信仰と、偶像を崇め霊媒や口寄せを行う他の神への信仰との間をたびたび揺れ動き、ヤハウェの怒りをつたえとされる。さらに、脱魔術化の極致に達したとまで言われたカルヴィニズムはどうか。『倫理』後半でも指摘されるように、その後いわゆる世俗化の道を歩み、果てはマモン⁽²⁸⁾の虜となつた近代資本主義社会へと連結した。このマモンの魅力(Magie)は、『倫理』において「教のロマンティズム」として指摘されていることでもある。さらに、科学が「信仰」であるという指摘もあげられる。主知化された知は世界操作という次元において神強制と近似的であり、ひとつの「信仰」(Glauben)とみなされるに至るのである。

こうしてみると、魔術はいわゆる非日常的な事象に限られないことになる。現代社会で自明視された日常的な事柄のうちにも、魔術として理解されうる事態が存在するからである。そのひとつの典型的な現れが、資本制だと言えよう。この点はK・マルクスも見逃してはいなかった。『資本論』「三位一体的範式」においては、資本―利子、土地―地代、労働―労賃という経済学的な三位一体において資本制的生産様式の神秘化が完成されていると述べられ、興味深くも次のように表現されている。

「ムツシュー資本とマダム土地とが、社会的性格として、同時に、直接的には単なるモノとして、それらの怪しいふるまいをするところの、魔術化され、転倒され、逆立ちさせられた世界 (die verzauberte ... Welt)。」の虚偽の仮象および欺瞞、富のさまざまな社会的要素のこの自律化および骨化、この、諸対象の人格化と生産関係の物象化、日常生活のこの宗教、——こうしたものを古典派経済学が分解したことは、その偉大な功績である。⁽²⁸⁾

ここで言われる「魔術化」された世界とは、「再び」魔術化されたということの意味するのではない。しばしばヴェーバーを借りつつ「脱魔術化」した世界として表象される近代社会が、観点が変わるだけでそのまゝ、たちどころに「魔術化」された世界であることを露呈するのである。こうして、脱魔術化して理想的な状態へと至った後、再び魔術化された世界へと頹落していくという、脱魔術化と再魔術化が往復するプロセスではなく、魔術化と脱魔術化の表裏一体性が明らかにされるのである。

もちろん、ここでマルクスが言う「魔術化」とは、神強制としての「魔術」ではなく、レトリックにすぎない。その意味では、宗教社会学を背景にしたヴェーバーの「脱魔術化」

概念と同一視することはできないだろう。しかし、たとえば『倫理』で指摘される近代社会の様相、すなわち貨幣物神に憑かれた世界での「合理的」行為（「呪われた黄金の飢餓」「数のロマンティズムの魅力」）や、科学信仰に基づいた事象の予測と操作などもまた、一定のコスモス内で、こそ機能する「魔術」とみなされうるのではなからうか。近代社会のマモンに魅せられた関与の仕方については、すでに十九世紀末、T・B・ヴェブレンによつて「衍示的消費」が指摘されていたこと（一八九九年）も想起されるであらう。

七 脱魔術化と排除の機制——aからaへ

ここまで本稿は、脱魔術化に関し、ヴェーバーとヴェーバー以外を重ねつつ考察してきた。ヴェーバーからは、世界が脱魔術化されるという指摘の背後にあるコスモスの多元性と、神強制という狭義の魔術概念によつて可能となる比較社会学的な索出的用法とを見ることができた。他方ヴェーバーから一歩下がってみると、ここでは脱魔術化が同時に再魔術化であるという構造が現れてくる。これらに関連させるならば、脱魔術化論は新たな形で現代社会の考察に有用となるであらう。こうして今や、問いをさらに進める段に至った。それでは、ある行為が「魔術」であるか否かはいかにして決められるの

だろうか。これまでの考察を踏まえるなら、この問いに対して次のように答えることができるだろう。

たとえば『オルレアンの少女』にも見られるように、立場によって脱魔術化の位置づけは変わる。また古代ユダヤ教における異教徒の「魔術」とヤハウエの「奇蹟」もまた、立場の違いによる相違と言える。したがって、何が魔術であるか／ないかの境界が設定されるのは、ある教義と他の教義の正統性論争、祭司と預言者と平信徒の思想や利害の衝突、王権と教権の権力闘争など、緊張の諸関係においてだと言えるだろう。また世界の脱魔術化あるいは既存のコスモスからの離脱は、別の新たなコスモスへと没入することでもある。つまりそれも、どこからどこへ向かうか、さらには何を神とし何を悪魔とするかという問題であり、したがって脱魔術化それ自体が「神々の闘争」の一面面なのである。

脱魔術化という指摘に解放への契機を読みとるか、それを剥奪の根源とするか、また異質な世界を看取るかは、視点の置き方によって変わりうる。けれども、その際に問わねばならないのは、そこで何を整合的に秩序立て、何を削ぎ落としているのか、である。従来の脱魔術化論は、この点を見逃してきたと言える。それに対し上山安敏は、ユダヤ・キリスト教世界において排斥の対象とされた「魔女」をめぐる論考において、次のように指摘している。

「オルギア的狂乱を抑え、神と個人との契約によって個人意識を覚醒させ、人身供儀と子殺しを禁じて人権思想を生み出し、神の摂理に耐える禁欲思想を育てた古代ユダヤ教のエートスの裏側には、異教の豊穡神信仰への徹底的な破壊があつたことも忘れてはならない。……ウェーバーが、ヨーロッパの近代化と合理化のエートスを醸成した宗教として、古代ユダヤ教とプロテスタンティズムを選んだ炯眼には驚かざるを得ない。と同時に、視座を変えて見た場合、魔術の世界にも独自のコスモロジーがあつたのである。」²⁹

歴史の闇に押し込められた排除の局面を、魔女学に踏み込むことで掘り起こし、ウェーバーを具体的なレベルで相対化するこの指摘は、ウェーバーにおける合理化・合理主義の解釈にとつても重要である。単線的近代化論を逃れても、合理化した局面にのみ目を向けることでは、合理化の過程における緊張の局面は隠されてしまうからである。たとえばウェーバーは、カルヴィニズムが脱魔術化に至る局面について、人の助け、説教、聖礼典、教会、そして神、すなわちそれまでの世界を構成してきた要素の多くが、救済には役立たないと考えられたことを指摘している。ひとつの合理化が極に達した場面だが、ウェーバーはさらに、「この教説も神への信頼の

もつ排他性 (Exklusivität) の最も極端な形態にすぎないのであつて、我々はこの排他性をここに究明しなければならぬ^⑧と論を進めている。システムティックに「生き方Ⅱ生活態度」(Lebensführung) を構成する厳格な信仰の徹底という局面において、いかなる排他性が力を振るつたのか。『倫理』が抽出した緊張の諸相は、未だその多くが埋もれていると言えるのかもしれない。

ヴェーバーの合理化・合理主義論は、時間的にも空間的にも多様な合理主義を比較することで、「西欧近代」とそこに生きる人々の「生き方Ⅱ生活態度」を相対化しつつ位置づけたものだと言える。それに対して「何を魔術とみなすか」という緊張を内包する脱魔術化論は、ある特定の合理主義が秩序づけたコスモスにおいて、何が、いかなる原理で排除されたのかという、いわば合理化の裏面史に目を向けさせる。しかも、脱魔術化の契機が複数ある——たとえば預言と学問的思惟——点は、排斥の原理と対象が多元的であることを示唆し、それゆえ葛藤の多元性をも示しているだろう。

こうして脱魔術化という視角は、合理主義の比較社会学に見逃されがちな、非合理とされた局面に光をあてるという点において、新たな位置を獲得する。何が、誰によって、いかなる仕方で魔術とされ、排除されたのか。この点を重層的に繰り返し問うことによつて、いくつもの脱魔術化が析出され、

宿命論的な時代診断が招く認識の硬直化から脱出することが可能となるだろう。ここでようやく、脱魔術化した世界という認識を時代のアポリアにして終わるのではなく、歴史のなかに緊張を孕んだ脱魔術化(再魔術化・魔術排除)を検討することから考察を始めることができるのである。

注

- (1) Th. Adorno & M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Suhrkamp, [1947] 1981, S. 19. (徳永侑記『啓蒙の弁証法——哲学的断章』岩波書店 一九九〇年、二頁)。(あらかわ・としひこ)
- (2) F. Tenbruck, *Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27. Jg., 4. Heft, 1975, S. 663-702. (住谷一彦・小林純・山田正範訳『マックス・ウェーバーの業績Ⅰ』『マックス・ウェーバーの業績』未来社、一九九七年)。テンブルックに関する議論の詳細については、以下を参照。折原浩『マックス・ウェーバー基礎研究所説』未来社、一九八八年。またJ・ヴィンケルマンは、脱魔術化であろうと合理化であろうとヴェーバーには統一した「歴史」が欠如していると述べ、ヴェーバーを歴史家ではなく社会(科)学者として位置づけたが、それはむしろ社会学から歴史を消し去る脱働であろう。J. Winkelmann, *Die Herkunft von Max Webers 'Entzauberungskonzeption: Zugleich ein Beitrag zu der Frage, wie gut wir das Werk Max Webers kennen können, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 32. Jg., 1. Heft, 1980, S. 18.
- (4) その抜がりについては、たとえばN・ホルツの議論などが参

考になる。N. Bolz, *Ausgang aus der entzauberten Welt: Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Wilhelm Fink, 1989. (山本尤・大貫敦子訳『批判理論の系譜学——両大戦間の哲学的過激主義』法政大学出版局、一九九七年)。

(5) 大塚久雄「魔術からの解放——近代的人間類型の創造」『世界』一九四六年十二月号、二二頁。問題は、この訳語に込められた「近代主義」的な含意がある。ただし、ヴェーバーが *Enzangation* von Magie という表現を用いるのは注意すべきであらう。

M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. revidierte Auflage, J. C. B. Mohr, 1972, S. 309. (武藤一雄・藺田宗人・藺田坦訳『宗教社会学』創文社、一九七六年、一六三頁)。以下、WuG および『宗教社会学』と略記。

(6) K. Löwith, *Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft: Zu Max Webers 100. Geburtstag*, in: *Merkur*, 18. Bd., Heft 191-201, 1964, S. 501-19. (上村忠男・山之内靖訳「学問による世界の魔力剥奪」『学問とわれわれの時代の運命』未来社、一九八九年)。また、山之内靖「ニーチェとヴェーバー」未来社、一九九三年、一〇七頁。

(7) S. Kalberg, *The Search for Thematic Orientations in a Fragmented Oeuvre: The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature*, in: *Sociology*, Vol. 13, 1979, p. 138. コールバートはこのなかで de-magification という代案を示したが、『倫理』を新しく英訳する際には the elimination of magic と訳している。Translation by S. Kalberg, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Los Angeles, California, Blackwell, 2002, p. 60. この解釈は現在、主流を占めていあるように思われる。(11) では、さしあたり以下を参照。雀部幸隆「知と意味の位相——ウェーバー思想世界への序論」恒星社厚生閣、一九九三年。そ

こでは、「世界の呪術からの解放としての脱魔術化」と「没意味化」意味喪失としての脱魔術化とがともに論じられている。M. Weber, 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J. C. B. Mohr, 1920, S. 94-5. (梶山力訳・安藤英治編『プロテスタントイイズムの倫理と資本主義の《精神》』未来社、一九九四年、一八四—一五頁)。以下、RSI と略記。また引用文における傍点は原文強調。

(10) M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: Max Weber, *Gesamtausgabe I/17*, J. C. B. Mohr, 1992, S. 86-7. (尾高邦雄訳「職業としての学問」岩波書店、一九八〇年、三三頁)。以下、MWG I/17 と略記。

(11) MWG I/17, S. 105-7. (『学問』六六—六七頁)。また、RSI, S. 564. (大塚久雄・生松敏三訳「世界宗教の経済倫理 中間考察」『宗教社会学論議』みすず書房、一九七二年、一四七—一八頁)。

(12) MWG I/17, S. 109-10. (『学問』七一—七二頁)。

(13) シラー起源説を指摘したのはガースとシルズである。H. H. Gerth & C. W. Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, 1946, p. 51. (山口和男・大伏宣宏訳『マックス・ウェーバー——その人と業績』ミネルヴァ書房、一九六二年、二二六頁)。大塚はおそらくこの説を受けてシラー起源説を採っている。大塚久雄『社会科学における人間』岩波書店、一九七七年、一六九頁。

(14) F. G. Klopsch, Zürichsee, in: K. A. Schlegel, Hrsg., Friedrich Gottlieb Klopsch: *Werke in einem Band*, Carl Hanser, 1954, S. 27.

(15) F. Schiller, *Die Jungfrau von Orléans*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Deutscher Taschenbuchverlag, 1966, S. 168. またシラーの表現として、その詩「ギリシャの神々」(二七八八行)の中の die e

- 「götter Natur」というフレーズも目に付く。そこでは、「世界のすみずみまで生命は脈打ち」「あらゆるものに神を見た」時代が去り、「奴隷のように重力の法則に仕えている／神性を失った自然 (die entgötterte Natur)」が現出したと嘆かれている。F. Schlier, *Die Götter Griechenlandes*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 1, Deutscher Taschenbuchverlag, 1965, S. 146, S. 150. (手塚富雄訳「ギリシヤの神々」『シラー』筑摩書房、一九五九年、九頁)。
- (16) C. M. Wieland, *Die Entzueberung*, in: *Die Entzueberung, Märchen in Prosa*, Rütten & Loening, 1990, S. 216-34.
- (17) また、モーツァルトの歌劇『魔笛』(一七九一年初演)の題材は、ヴィーラントが編集したメルヘン集のなかの「ルルあるいは魔笛」(Lulu, oder die Zauberpfeife)である。この歌劇もまた、魔術的世界の境界を表したものととして観ることができよう。
- (18) 樋口辰雄『逆説の歴史社会学——ニーチェとヴェーバーへ』尚学社、一九九八年。
- (19) F. Nietzsche, *Unschuld des Werdens. Der Nachlass*, Ausgewählt und geordnet von Alfred Baumeier, Bd. 2, Alfred Kröner Verlag, 1956, Nr. 1364. (原佑・吉沢伝三郎訳『生成の無垢』(七)『筑摩書房、一九九四年、七一五頁)。
- (20) *WuG*, S. 275. 『宗教社会学』、八一頁。
- (21) *WuG*, S. 248. 『宗教社会学』、一一頁。
- (22) *WuG*, S. 257-9. 『宗教社会学』、三五一九頁
- (23) 四つの比較軸の第二は次のようである。二。主知化および(魔術的諸概念から脱却してるといふ意味での)合理化の程度。M. Weber, *Religionssoziologie III*, J. C. B. Mohr, 1920, S. 2. (内田芳明訳『古代ユダヤ教』(上)岩波書店、一九九六年、四頁)。
- (24) この点に関して、D・ポйкаートの次の指摘は注目される。
- 「世界の『脱魔術化』とは、ある普遍的進化的論理的なキー概念なのではなく、普遍的パースペクティブの中心的トポスなのであり、文化意義を有している (Kulturbedeutsamen) が、それが唯一の可能性というわけでは決していない、そのような現在の経験に焦点を当てた考察方法なのである。」D. Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, S. 50-51.
- (25) また一八世紀「魔術」と親和的であったロマン主義の思考は再魔術化とも言えるだろう。たとえばノヴァーリス(一七七一—一八〇一年)は、「世界の意味の喪失」に対して世界の「ロマン化」(romantisieren)の必要を訴えた。中井章子『ノヴァーリスと自然神秘思想』創文社、一九九八年、六七頁以下を参照。ヴェーバーの認識は、こうしたロマン主義的認識に対する、ザッハリツヒな認識の対置でもあったであろう。
- (26) *WuG*, S. 258. 『宗教社会学』、三七頁。
- (27) *RSt*, S. 54. 『無罪』、一一一頁。
- (28) K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, in: Karl Marx, *Friedrich Engels, Werke*, 35. Bd., Dietz Verlag, 1974, S. 884. (長谷部文雄訳『資本論』(4)『河出書房、三二一頁)。
- (29) 上山安敏『魔女とキリスト教——ヨーロッパ学再考』講談社、一九九八年、三五〇—一頁。
- (30) *RSt*, S. 96. 『倫理』、一八五頁。

〈公募論文〉

ベンサムにおける快樂主義の位相と マイノリティーの問題

『男色論』を中心にして

板井広明

一 はじめに

「最大多数の最大幸福」という標語のために⁽¹⁾、ベンサムの功利主義は多数者の論理として理解されることがある。ロールズの『正義論』では、功利主義は①個人間の差異を無視し、②他者の自由の抑圧や差別から引き出される快樂も幸福計算に算入して少数者の抑圧を正当化し、③集計した便益の分配の仕方について無差別であるという三つの難点を孕んでいるとされる⁽²⁾。

しかし②少数者の抑圧の正当化については、F・ローゼンがベンサムの問題関心が秘密投票制の導入や少数者支配の批

判にあつたことから反論を加え、またP・ケリーが指摘したベンサムにおける「安全確保原理」「失望回避原理」を基礎とする分配的原理の存在をロールズが見過している点で、③分配的原理が功利主義には存在しないという批判も的外れと言える⁽³⁾。

本稿が検討するのは、①個人間の差異の捨象と②少数者の抑圧正当化の問題である。ベンサムが女性・ユダヤ人・同性愛者⁽⁴⁾など被抑圧者の解放を主張していたことはL・C・ボラレヴィイによつて明らかにされているが、本稿では「英語で書かれた最初の学問的エッセーである」ベンサムの『男色論(Pederasty)』に焦点を当て、これまであまり議論されてこなかったベンサム功利主義における被抑圧者としてのマイノリ

ティー擁護の側面について考察し、その快樂主義の内実を明らかにしておきたい。

二 『男色論』における言説批判

『男色論』の検討に入る前に、同性愛をめぐる当時の歴史状況を一瞥しておこう。

十九世紀初頭のイングランドでは、二百を数えた死刑罪が暴力行為による六つの犯罪に減少されたにもかかわらず、同性愛行為は依然として死刑に相当した。同性愛への科刑が終身刑に減刑されるのは一八四一年のことであり、同性愛行為の非犯罪化が実現するのは一九六七年に至つてのことである。⁽¹⁾

十八世紀末のロンドンには「暴力、喧騒、無秩序、極度の不穏な状況の場所」⁽²⁾であり、「この問題〔同性愛行為〕について人々が抱いている意見を知ると、私が身を曝すことになる危険を考えて数え切れないほど身震いがした。……私がそこに立つと決めた一般的功利性の原理へのまっすぐな忠誠にかほど深く結びついてきた以上、私はけつして自分の危険を慮つてこの原理を放棄するようなことはしない」とベンサムが吐露していたように、当時同性愛行為を公的に擁護することは生命の危険を意味した。結局『男色論』は彼の生前に公刊されることなく、一九七八年までロンドン大学UCL (University

College London) の膨大なベンサム草稿の中に埋もれていた。

もともとベンサムは一七八五年頃に書き上げた『男色論』を当初公表するつもりであつた。生涯労働することなく、「金利生活者にして質屋の子孫であり、男色家でなかつたとしても、生涯の独身者」⁽³⁾であつた彼にとって、同性愛に関する事柄は、おそらく見過ごすことのできない問題だったのである。そこで男色は当時どのような文脈において語られたのか。これを『男色論』に即して、五つの観点から整理して見ておきたい。

第一はブラックストーンに代表される言説で、男色を「安全に対する犯罪」とする。⁽⁴⁾ベンサムはイングランドの法律家が「安全 (peace, security) に対する犯罪」と言う場合、それが誰の安全かを明示していない点を問題にする。同性愛行為の受動者が合意していれば、それは誰の安全をも脅かしていない行為であつて、法律家が言う「安全に対する犯罪」という漠然とした規定は偏見に基づいているに過ぎないのであつた [PD, 391/114]。

第二は男色を「不自然な性癖」とするもので、それに対してベンサムは「不自然」という言葉の用法を問題にする。ベンサムによれば、性別選択の自由が保障された条件下で、男性の「異性への関心」が「同性への関心」よりも強い場合を「自然」と形容するならば、男性の「同性への関心」が「異性

への関心」より強い場合をも「自然」と形容して問題はない。

つまり異性愛行為は「自然」で人類の存続に「必要な」ものであるのに対して、同性愛行為は「自然」だが人類の存続には「必要な」ものであるという相違にしか過ぎない〔PD, 392/五十一六〕。ブラックストーンらによる同性愛行為の批判は、不必要なものとは不自然であるという奇妙な命題に依拠し、また自然という言葉の誤用に基づいている点が問題であつた〔PD, 402/五六〕。

第三はモンテスキュー『法的精神』第二部第十二編第六章「本性に反する罪について」に見られる男色による男性の軟弱化という言説であり、これは男性に女性の弱さを植え付け、人生を破滅させる行為として男色を描くものである¹⁷⁾。

しかしベンサムによれば、人間を軟弱にするのは諸々の行為からなる習慣 (habit) の力であり、男色という単一の行為によつては引き起こされない。その点で、男色が男性を軟弱にするという主張は単なる偏見に過ぎないとして〔PD, 391/三五〕、古代ギリシャやローマの軍隊での男色が普通の性癖であつたにもかかわらず、彼らは近代ヨーロッパのいかなる民衆よりも勇敢・屈強であつたと歴史的反証が行なわれている〔PD, 394/四〇〕。ヴォルテールら多くの哲学者は、男色にまつわるそのような歴史的事実を承認したくないという感情的な理由だけで男色に異議を唱えているとベンサムは言う〔PD,

392/三七一八〕。

第四は男色が人口の減少という悪影響をもたらし、「自然に矛盾する」という言説である。しかし同性愛は異性愛を妨げるものではなく、男性の「女性に対する好み」が、男性に対する好みの百分の一よりも顕著に少なくならない限り、人口に悪影響はないであろう〔PD, 396/四五〕とし、これまでの歴史的経験に照らしても、人口減少は起こり得ないとベンサムは反論する¹⁸⁾。

第五は男色が女性への脅威であるという言説である。それに対して、ベンサムは子供を持つ欲望、家族間の縁組を築く欲望、生涯を通じて居心地のよい伴侶を持つことの好都合、性的欲求の安全な充足といった男色と異なる結婚の動機付けを挙げ〔PD, 400/五二〕、男色が女性に対する脅威にはならないと反論している。

さて、これら五点にわたつて同性愛行為に関する当時の言説を批判したベンサムの思想的営為には、彼の原理論が深く関連している。それを次節で検討したい。

三 言語批判・禁欲主義の原理・共感と反感の原理

前節で検討したベンサムの同性愛批判の言説分析には、第一に同性愛行為を非難する際に使用される「安全」「不自然」

という言葉の虚構性を批判する言語批判がある。⁽²⁰⁾かつてオグデンがベンサム功利主義の意義を、言語が負荷する承認・否認の感情やイデオロギーを暴露する言語批判・言語哲学にあると指摘した点は今なお重要である。⁽²¹⁾

またベンサムが同性愛行為の問題を論じた時期に、ブラックストーン『イングランド法注釈』で賛美されたコモン・ロー体系の諸々の「擬制」が経験的な根拠に基づかず、想像と偏見によって支えられ、かつそれらが法曹界の利益に奉仕していたことを彼が批判していたことは想起しておくべきであろう。⁽²²⁾人々が同性愛行為に対して抱く否認の感情⁽²³⁾偏見と、法曹界を支配していたコモン・ロー体系の恣意性とは、共感と反感の原理の産物という点で通底する主題だからである。⁽²⁴⁾その意味でも、ベンサムによる同性愛行為の擁護は単なる時事論に終わるものではなく、彼の原理的考察と言語批判に深く関連する議論であった。

第二は「禁欲主義の原理 (the principle of asceticism)」[PML, ch. ii: 3-10]の問題である。同性愛が「人口減少の原因」であるという言説に対して、ベンサムは「男色が世に蔓延すれば人類は破滅するという主張は禁欲生活にこそ当てはま⁽²⁵⁾り、真の女性嫌悪は「男色者」ではなく、仕事に忠実な僧侶に見られるとして [PD, 403/五七]、生殖行為に敢えて関与しない修道士の禁欲的な性道德こそが問われるべきだとしている

[PD, 397/四六]。

第三は「共感と反感の原理 (the principle of sympathy and antipathy)」の問題である。ベンサムが言う「共感と反感の原理」とは物事の判断規準を客観的なものではなく、自らの感情や意見にのみ置く思考様式であり、⁽²⁶⁾ヒュームらの道徳論がこれにあたる [PML, ch. ii: 11-17]。⁽²⁷⁾

ベンサムによれば、同性愛行為への科刑に人々が同意する根拠は、同性愛行為に対して人々が抱く「道徳性を帯びた反感 (moral antipathy)」[PD, 96/七〇]にある。同性愛行為に対する反感が人々に生じると、同性愛行為を想起するだけで人々は苦痛を感じ、その苦痛の原因を同性愛行為の罪の害悪に拠るものと解釈するようになる。そこでは同性愛行為者が受ける刑罰の苦痛を見ることが人々に快楽を与え、同性愛行為への科刑のさらなる理由を構成することになるという問題があった [PD, 97/七四]。

ベンサムは悪意に基づいた行為によって或る人が蒙った苦痛を想像し、それに快楽を感じる「悪意の快楽」も、快楽である以上善であるとする [PML, ch. v: 11: ch. x: 10]。しかし「敵意の満足によって傷つけられた人の苦しみは、同じ原因によって生み出された満足よりも大きく」[PML, p. 3n (a)]とされるように、快苦はその感受において非対称なものであった。⁽²⁸⁾その点で、ベンサムが改革の教導原理とする功利性の原

理は「善悪 (good and evil or bad) の規準」ではなく、「正邪 (right and wrong) の規準」であつて、快樂それ自体は善であるが、社会的にそれを超過する苦痛が産出されるならば、その快樂は正当なものとしては是認されないという判断を下す。

したがつて同性愛行為が社会的な害悪を与えないならば、それに対する人々の反感は偏見に依拠しているだけであり、その偏見は人々によつて克服されるべきなのである [PML, ch. if: 14n (d)]。

そもそも同性愛を擁護するベンサムの根拠は、第一に同性愛行為の当事者にとつて当該行為はまったく苦痛をもたらさず、それどころか快樂が生み出されること、第二に同性愛行為によつて惹起される社会的不安という苦痛は生じないこと、第三に「他の者を同じ習慣に引き込む危険性」は仮にあるとしても、それはどのような苦痛をも生み出していないことであつた [PD, 330/三二二]⁽⁸⁾。つまり社会的に無害な同性愛行為を処罰することは社会における苦痛を増大させることでしかなく、それはベンサムの改革の企図 (「幸福増大」と齟齬をきたす。この点で冒頭のロールズの功利主義批判に照らして言えば、ベンサムの功利主義は①諸々の快苦に対する感受性が個人間で異なるという意味での個々人の差異を許容する」ともに [PML, ch. vi]、②マイノリティーへの不合理な抑圧に抗して唱えられた思想であつたと言えよう。

四 間接立法と啓蒙の問題

このようなベンサムの同性愛に関する言説——同性愛を非日常的なものとしながらも、それを社会治療の対象にせず、もっぱら私的領域における自由 (「趣味」) の問題として捉えたこと——は、キリスト教における同性愛を罪と規定する言説と同時代の哲学者らが同性愛を文明状態における恥と捉える言説から距離をとり [PD, 367七二、かつ十九世紀後半に誕生する、同性愛を精神の病と読み替え、医学の対象にする性科学の言説とも異なつて、社会や国家が趣味や嗜好といった社会的な害悪を持たない私的領域の事柄には介入すべきではないということを極限にまで突き詰めた結果のものであつた。⁽⁹⁾

しかし男色を擁護するベンサムは他方で「この破廉恥な趣味 (this miserable taste)」 [PD, 337四七]「腐敗 (corrupted)」 [PD, 400/五二]といった伝統的な男色恐怖症の言語を使っている。

これは「ベンサムが改革運動の視点からこの問題を扱うときに支払わざるを得ないと思つた対価」であり、またベンサム自身に同性愛の趣味がなかったからであろう [PD, 402/五五]。

ところで同性愛行為に対する科刑の一つに晒刑があつたが、周囲に柵が設けられていなかったため、受刑者の多くは晒台に群がる民衆によつて殺害された。ベンサムによると、實際

にある人間が警察官の目の前で民衆によつて殺されたことがあり、そのような晒刑受刑者に加えられる民衆の過度の制裁に対して、E・バークが下院で批判したほどである〔TL, iii, 423-457〕。ベンサムはそのような民衆に幻滅したが、晒台に集まる民衆は時には数千人を数えたと言う。それゆえベンサムにとつて、同性愛をめぐる問題は同性愛の非犯罪化という法律改革の問題であると同時に、民衆の偏見の矯正という啓蒙の問題でもあった。

「同性愛者」への暴力的抑圧の原因である民衆の偏見を矯正するという困難な課題においては、人々の性向・判断枠組みに影響を与えることで同性愛に対する偏見を取り除き、功利性の原理に即した道徳判断を可能にすることが企図された⁽⁸⁾。

ベンサムにとつて、民衆啓蒙の手段は「人々を悪に染まらないようにし、自分自身にとつても他人にとつても、最も有益な方向を指し示すために、主として人間の性向に働きかける」ものとして構想された「新しい科学」〔UC, lxxxvii, 42; TL, iii, 558〕である「間接立法」であつた。

通常の立法が社会にとつて害悪となる行為を直接禁止・処罰するのに対して、間接立法はそれを代替行為へと誘導し、間接的に当の行為を禁止する点に特徴がある〔UC, lxxxvii, 42; TL, iii, 125-581〕⁽⁹⁾。例えば「動物の虐待禁止の直接的な法律が、人間の虐待禁止の間接的な法律になる」ようにであ

る〔UC, lxxxvii, 27(3)]⁽¹⁰⁾。

民衆の偏見を矯正する役割は立法者にあるが〔PML, ch. xiv, 28; ch. xv, 24; ch. xvii, 20〕、ベンサムが理想的な開明的君主を想定しているわけではなく〔PML, ch. xvii, 16〕、「間接立法は、犯罪行為 (delinquency) と、二、失政 (misrule) に対して向けられている」からである〔C, ii, 127〕。「言い換えれば、無秩序と専制との間に政治的安定の状態を保持する」ことが間接立法の機能であつた⁽¹¹⁾。

間接立法の中でとくに同性愛の問題に関連して重要なのは、政府の失政に対する手段としての「出版の自由 (の確立)」である〔TL, iii, 176-969-517〕〔UC, lxxxvii, 107〕。民衆の同性愛行為への反感と制裁の源である道徳的サンクションは「出版の自由」と「裁判過程の公開」によつて陶冶され、公論裁判所として十全に機能するものと期待されているからである〔UC, lxxxvii, 18〕。

一七八〇年代後半に執筆された『普遍的な永遠平和の構想』においても「出版の自由」が保障されると公論の国際的な影響力が増大し、各国の軍事化の必要性がなくなる結果、国際平和の実現に寄与するとされている。戦争の二大原因は遠方の植民地をめぐる争奪戦と外務省の政策遂行上の秘密主義にあり、それを打ち砕くのが出版の自由による公論の教育効果であつた〔B, ii, 546-60〕。

このような出版の自由に基づく「公開制 (publicity) なくして善政は永続せず、公開制の保障の下で失政は続かない」(B, ii, 314)とまでペンサムは断言する。公開制によつて民衆の教養ある部分から無知な部分へと知識が流れ、啓蒙が行なわれるからである (TL, ii, 178-69七)⁽⁸⁾。その際に生じる情報や知識の増大・氾濫は、ペンサムにとつて有害な現象ではなかった。公開制による知識の普及は、生半可な知識の害悪に対する有効な対策として (TL, ii, 9/五九〇) (UC, lxxvii, 96)⁽⁹⁾、また単一の意見だけでなく、多様な意見の保障としても主張されているからである (UC, xcix, 131)。

ペンサムが公開制を強調するのは、自由な討議によつて政府や社会の透明性が確保され、社会の幸福を阻害する言説が淘汰されることで、功利性の原理に即した統治が実現されるという見通しをもつていたからである。ペンサムが『男色論』で展開したブラックストーンら知識人の同性愛観の批判も、公開制という制度的枠組みが保障された状況において、初めて意味を有する。間接立法の制度を基礎にした意見の形成と知識の普及という社会的機能を担う公論によつて、人々の同性愛に対する偏見が矯正され、社会における苦痛の減少、すなわち幸福の増大という展望がペンサムにはあつたのである。⁽¹⁰⁾

五 おわりに

功利性の原理を改革の教導原理として刑法改革から出発し、立法改革構想として社会の幸福増大を追求したペンサムの功利主義は、苦痛を回避するという意味での快樂主義に基礎づけられていた。彼の思想的営為はすべての社会成員が各人の生活環境に應じて各々蒙る苦痛という問題に定位したことによつて、一方では当時マジョリティーではありながら政治的権利を有さなかつた被治者としての民衆の幸福増大と、他方では支配体制や民衆による抑圧に日々晒されていた「同性愛者」などのマイノリティーに対する、時代に先行しての尊重・擁護という企図に結実し得た。

それはペンサムが被抑圧者の蒙る苦痛に対して敏感な感性の持ち主であつたと共に、彼の功利主義の基底に理性的存在や言語的存在、あるいは快樂を追求する人間ではなくて、まづもつて苦痛を感受するという人間像があつたからである。

(いたい・ひろあき)

注

- (1) 「しかし奇妙な事実だが、一七七六年から四〇年以上もの間、このフリーズがベンサムに公刊した著作の中に再び現われることはなかった」(J. R. Dinwiddy, *BENTHAM*, Past Masters Series, Oxford University Press, 1989, p. 25. (邦訳)『ベンサム』永井・近藤訳、日本経済評論社、一九九三年、四一頁。F. Rosen, *Jeremy Bentham and Representative Democracy*, Oxford Univ. Press, 1983, pp. 201-3.)
- (2) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, pp. 26-7, 30-1, 77-8. (邦訳)『正義論』矢島鈞次訳、紀伊国屋書店、一九七九年、一九二〇、二二、五九頁。ロールズの功利主義批判を取り上げるのは、功利主義的判断の帰結は日常的な正義感覚と齟齬をきたす、あるいは快樂主義が道德の根拠足り得ないという功利主義批判の常套句と並んで、いまだ一般的な功利主義理解の典型例だからである。
- (3) F. Rosen, *Majorities and Minorities: a classical utilitarian view, in Majorities and Minorities*, *Nomos* xxii, ed. J. W. Chapman, and A. Wertheimer, 1990, pp. 24-43; F. Rosen, *Utilitarianism and the Punishment of the Innocent: The Origins of a False Doctrine, in Utilitas*, Vol. 9, No. 1, 1997 (Mar.), pp. 23-37.
- (4) P. Kelly, *Utilitarianism and Distributive Justice*, Oxford University Press, 1990, ch. 6, 7, 戒能通弘「J・ベンサムと期待の原理」『同志社法字』第四九巻五号、一九九八年を参照。
- (5) ローゼンは功利性の原理が平等を志向する分配的原理であることを強調している (F. Rosen, *Individual Sacrifice and the Greatest Happiness: Bentham on Utility and Rights, in Utilitas*, Vol. 10, No. 2, 1998 (July), pp. 129-43.)
- (6) 同性愛はあらゆる社会に見られる現象である。しかし「正常な性」が異性との関係から定義されるようになる十九世紀において、初めて「同性愛者」という範疇は成立する (J・ウィークス『セクシュアリティ』上野千鶴子監訳、河出書房新社、一九九六(一九八六)年、五〇—一頁)。
- (7) L. C. Boraievi, *Bentham and the Oppressed*, Walter de Gruyter, 1984.
- (8) L. Crompton, *Jeremy Bentham's essay on "Paederasty": An Introduction, in Journal of Homosexuality*, Vol. 3, 1978, p. 383.
- (9) 国民国家成立後に宗教・言語・性差などから表象された「マイノリティー」の問題と、本稿で議論するマイノリティーの問題とは歴史的文脈を異にしている点に留意されたい。ベンサムは数的な比較の意味において「マイノリティー」を使用している (G. 19n (b); CCi, 62; D, 309-10; C, vi, 200) などを参照。本稿で「被抑圧者」と限定するのは、ベンサムが批判した当時の支配層も、数的な意味では社会のマイノリティーだったからである。
- ベンサムの著作の引用は以下の略記号を用いる。翻訳は適宜参照したが、変更している箇所もある。〔略記号、原文の頁数(翻訳の頁数)と表記する。〕
- [B] *The Works of Jeremy Bentham*, 11 Vols, ed. J. Bowring, Bristol, Thoemmes, 1995 (1838-43).
- [C] *Correspondence of Jeremy Bentham*, 10 Vols, The Athlone Press (1968-81), Clarendon Press, Oxford, 1984.
- [CCi] *Constitutional Code vol. 1*, ed. F. Rosen and J. H. Burns, Clarendon Press, Oxford, 1983.
- [D] *Deontology together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism*, ed. A. Goldworth, Clarendon Press, Oxford, 1983.
- [EW] *Jeremy Bentham's Economic Writings*, 3 Vols, ed. W. Stark, London, George Allen & Unwin Ltd, 1952.

- [F] *Fragment on Government*, in Jeremy Bentham, *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, eds. J. H. Burns and H. L. A. Hart, London, The Athlone Press, 1977.
- [FP] *First Principles preparatory to Constitutional Code*, ed. P. Schofield, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- [G] *Of Laws in General*, ed. H. L. A. Hart, London, The Athlone Press, 1970.
- [PML] *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, eds. J. H. Burns and H. L. A. Hart, London, The Athlone Press, 1970; Paperback edition, Oxford, Clarendon Press, 1996.『世界の名著ベンサムミル』山下重一訳、中央公論社、一九七九年に抄訳。
- [PD] Jeremy Bentham's essay on Paederasty, ed. L. Crompton, in *Journal of Homosexuality*, Vol. 3, 1978, pp. 389-405, Vol. 4, pp. 91-107.『ホモセクシュアリティ』土屋恵一郎編、富山太佳夫監訳、弘文堂、一九九四年。
- [TL] *Traité de législation civile et pénale*, 3 Vols, ed. E. Dumont, Paris, 1802.『民事および刑事立法論』長谷川正安訳、勁草書房、一九九八年。
- [UC] *The Bentham Manuscripts*, University College Collection, London.
- (9) 「Sodomy」は異性愛行為をも対象にするが〔PD, 100 八二〕、当時問題とされたのは男色であった。しかし男色のパブがロンドンに存在し、貴族層における男色は許容されるという二重規準も存在していた（R・ポーター『イングランド十八世紀の社会』日羅公和訳、法政大学出版局、一九九六年、三八八頁。L・ストーン『家族・性・結婚の社会史 一五〇〇―一八〇〇年のイギリス』北本正章訳、勁草書房、一九九一年、四五三頁）。

- (11) しかし「私的な場での同性愛行為は、当事者が互いに同意しており、ともに二十一歳に達しているならば、犯罪とはみなさない」ことになったが、公的な場であるならば、犯罪となり得た（富山太佳夫『ホモセクシュアリティとは何か』『ホモセクシュアリティ』弘文堂、一九九四年、九一―一〇頁）。また Crompton, *op. cit.*, pp. 385-6; J. Weeks, *Sex, Politics and Society*, 2nd ed. Longman, 1989, pp. 99-100; J. Radznowicz, *A History of English Criminal Law*, Stevens & Sons Limited, London, 1948, pp. 1-2, 632. およびイギリスの同性愛に関する素描として、ハヴロック・エリス『性の心理 第四巻 性対象倒錯』佐藤晴夫訳、未知谷、一九九五年、四八―六一頁を参照。
- (12) Mack, *op. cit.*, p. 61.
- (13) 土屋恵一郎『ベンサムという男』青土社、一九九三年、二二三頁。
- (14) 土屋、前掲書、三二七頁。
- (15) W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, Dawson's, 1990 (1769), pp. 215-6.
- (16) ソドミー行為を禁止したジョージア州法の下で、一九八六年に起きたハードウィック事件の連邦最高裁判決で賛成意見を出したバーガーは、「ソドミー行為がギリシャ以来禁止されてきた西欧社会の伝統を挙げ、ブラックストーンの「自然に反する罪」にも言及している（BOWENS V. HARDWICK, 478 U. S. 186, 1986）。また *Oxford English Dictionary* (2nd edition) も「sodomy」を「不自然な形の性的関係 (An unnatural form of sexual intercourse)」と定義する。
- (17) モンテスキュー『法の精神』上巻、野田・稲本他訳、岩波文庫、一九八九年、三五―一頁。
- (18) 男色の場合、受動者 (patient) 被挿入側 (insertee) に無気力

な傾向を与えたとされることに對して、ベンサムは受動者と能動者 (agent) との役割は固定的ではないため、問題にはならないとする (PD, 394-5「四一」)。

同時代の日本で武士層に多く見られた男色では「homosexual」であることが minority としての self-identity を形成するというような観念はなかった。「女色」に並ぶものとしての男色は概して上下関係と主従関係を通して武士の特権的意識を支えた性別規範の強度な帰結であり、支配体制の正統性を裏づけるものでさえあったようである (渡辺浩「徳川日本における「性」と権力」『政治思想研究』第一号、二〇〇一年)。

- (19) ベンサムの『高利弁護論』における高利貸しとユダヤ人への偏見の基盤である禁欲主義の批判は、高利貸しの扱う「不妊の貨幣」と男色家の「不妊の性」という点でも、同性愛擁護論と通底している (土屋「前掲書」三二五—七頁)。

ベンサムの人口論については、Fukagai Yasunori, *Jeremy Bentham on Wealth and Population*, in paper for History of Economic Society Conference, June 25-28, 1999, University of North Carolina Greensboro. スミスとベンサムの経済学の差異については、千賀重義「ベンサムのスミス批判——『高利の弁護』を中心に」、田中正司編著『スコットランド啓蒙思想研究』北樹出版、一九八八年を参照。

- (20) スタークが言うように「ベンサムは立法の悪弊と同様、言語の悪弊とも戦ったのである」(W. Stark, Introduction, in *Jeremy Bentham's Economic Writings*, vol. 1, p. 36)。スタークによれば『高利弁護論』の主要な点はベンサムが「高利」という言葉にまつわるさまざまな偏見を振り出している点にある。

また K・パークは「ベンサムが子供のとき幽霊を異常と思えるほど恐れ、そのため成人の後、実体はないにもかかわら

ず、あたかも存在するかに見えている架空の事象に対し、暴露的な名をつけることに異常とも思える情熱を抱き続けたとしている (K・パーク『動機の文法』森常治訳、晶文社、一九八二(一九四五)年)。また C・K・オグデン「ジェレミ・ベンサム 一八三二—一〇三二年」山下重一訳『国学院法学』第一七巻三号、一九七九年、一七〇頁も参照。

- (21) C. K. Ogden, *Bentham's Theory of Fiction*, Kegan Paul, 1932. またベンサム言語論の思想的地位付けについては E. Champs, *The Place of Jeremy Bentham's Theory of Fictions in Eighteenth-Century Linguistic Thought*, in *Journal of Bentham Studies*, No. 2, 1999, を参照。

- (22) Jeremy Bentham, *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, eds. J. H. Burns and H. L. A. Hart, London, Athlone Press, 1977.

- (23) 石井幸三「ベンタムにおける自由——拷問、同性間性愛の問題を手がかりにして」『龍谷法学』二五巻一号、一九九二年、四〇頁。

- (24) ベンサムの宗教論については J. Cinnamus, *Secular Utilitarianism*, Oxford Clarendon Press, 1990; 音無通宏「ベンサムの自然宗教批判」『中央大学経済学論叢』第三五巻四号、一九九四年を参照。

- (25) もっともベンサムの言う「内的と外的との間は混乱し、究極的に擁護不可能な区別」であり、ベンサムの攻撃した原理は確かに主観的で恣意的でなえあるが、「それはあらゆる道徳理論について真である」(B. Parekh, *Bentham's Justification of the Principle of Utility*, in *Jeremy Bentham Ten Critical Essays*, ed. B. Parekh, Cass, pp. 113-7)。しかしこれはベンサム功利主義における正邪判断に関して、討議が果たす役割の重要性

を看過している。

(26)

十八世紀は「感情と本能、愛情と憎悪を重視し、理性の役割を低く見る」ゆえ「感情の時代」と称される一方、「事柄の信憑性は理性によって試される」という意味で「理性の時代」でもあった J. Viner, *Bentham and Mill: Utilitarian Background, in Critical Assessments Jeremy Bentham*, vol. iv, ed. B. Parekh, Routledge, 1993 (1949), p. 50.; 土屋 前掲書 二四七頁。

(27)

ドウオーキンが言う個人的（およびそれと密接不可分な限りでの）外的選好を算入する「功利主義的論証」が偏見を算入することを問題化するのに対して（R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1977, pp. 234-8, 275-7, 邦訳『権利論』木下・小林・野坂訳、木鐸社、一九八六年、三二二—二〇頁）、ベンサムの場合、功利性の原理に基づく幸福算定に算入すべきではない社会的害悪を有する偏見を、間接立法などの諸制度によって陶冶していくという方向性にある点で、両者は位相を異にしている。

(28)

『世界の名著』所収の『序説』の翻訳では、「自然は人類を苦痛と快楽という、二人の主権者の支配のもとにおいてきた。……一方においては善悪（right and wrong）の基準が、他方においては原因と結果の連鎖が、この二つの玉座につながれている」（[PML, ch. i, 1]）と訳されているが、right and wrong の箇所 [PML, ch. i, 1n (a), 14ch. ii, 14.14n (d), 18] は「正邪」と訳すべきであろう。

(29)

同性愛行為処罰の制度が虚偽の告発という別の犯罪を派生させることもベンサムが同性愛行為への科刑に反対する理由であった。証人たる第三者は、男性同士が二人きりでいたという証言だけで、自己の主張の真实性を物的証拠によって裏付ける必要がなかったからである。また男性者と判明すること

は社会的信用の失墜を意味するため、恐喝に利用される問題もあった（[PD, 98/七八—九]）。

(30)

『男色論』における「ベンサムの考察目的は、従来のキリスト教に内在する男性中心主義、人格主義の人間観からの解放であり、それに代えて快苦の主体としての人間観を確立することであった」（石井 前掲論文 四〇頁）。

(31)

Weeks, op. cit., p. 104.

(32)

このようなベンサムの構想を「寛容の体制」（S. Letwin, *The Pursuit of Certainty*, Cambridge University Press, 1965, pp. 137-54）と特徴付けてしまふことはできない。土屋は大衆の登場と情報社会の時代に社会生活への予防的介入の危険と慈善という二面性をもつ社会理論が間接立法論であるとし（土屋恵一郎「ベンサムの「間接立法論」について——地下道のネットワーク」立石龍彦教授古希記念論文集 明治大学法律論叢 第六〇巻二・三合併号、一九八七年。また土屋 前掲書 二〇〇—一頁も参照）、ヒュームはホブズ以来の個人主義的諸権利・自由の拡張と主権者の権威の増進との同時進行という近代個人主義の両義的な特質をベンサムも継承していたとする（L. J. Hume, *Bentham and Bureaucracy*, Cambridge University Press, 1981, p. 258）。この点については拙稿「初期ベンサムの統治構想——開明的立法者と公衆」『イギリス哲学研究』第二一号、一九九八年も参照。

(33)

土屋 前掲書、二二八頁。

(34)

L. Crompton, *Byron and Greek Love*, University of California Press, 1985, p. 21.

(35)

功利性の原理は「最も広範囲の、開明的な（すなわち熟慮された）慈愛の命令」（[PML, ch. x, 36]）である。「最も広範囲」とは、幸福算定の際に考慮されるべき対象の範囲であり、個

人・階級・国民・人類・動物に分類される [PML, ch. iv, 21]。

「熟慮された」とは検討する問題についての情報を誤りなく認識しているかどうかであり、「慈愛」とは善意の動機や共感の快楽に対応するものである [PML, ch. x, 25ch. v, 10]。「人間は教養を積むほど、一般的慈愛の精神をそれだけ身につけるようになる」[TL, iii, 129, 六六五]のために啓蒙が問題となる。

「ベンサムは承認と否認という人々の習慣を変えようとした」(ラムナッツ『イギリスの功利主義者たち』堀田・泉谷・石川・永松訳、福村出版、一九七四(一九九四)年、一八九頁)。

むしろ人々の道徳判断に影響するには、「市民社会における統治が instruction によって行なわれるにせよ、それが十全に機能するためには、子供の段階であらかじめ education が行なわれる必要がある」(児美川佳代子「J・ベンサムにおける統治術と教育術——『刑法の原理』第三部を中心として」『日本教育史学』第三十七号、一九九四年、一八四頁)。

(37) 間接立法の諸方策が規制すべき対象としては、犯罪行為への意思を形成する性向 (inclination)、犯罪行為に関する知識 (knowledge)、犯罪行為実行のための力 (power) がある [UC, lxxvii, 2-4] [UC, xcix, 110] [UC, xcix, 118]。ふつとも知識にづいては規制すべきではないとされるが、間接立法の着想をベンサムが得たのは、ベッカリア『犯罪と刑罰』第四章「どのように犯罪を予防するか」である。

(38) 「社会の幸福を増加するための直接的積極的立法と、社会の幸福を損なういかなる行為をも回避するための間接的消極的立法がある」。直接的積極的立法は「強制と褒賞」の手段を用いるが [G, 289]。『序説』では立法者の手段である「刑罰と褒賞」の欠陥を補うものとして、宗教、すなわち「至高の不可視の存在」の力を利用して犯罪抑止に役立たせるべきである

ともしている [PML, ch. xvi, 18]。

(39) またアルクールではなく、コーヒーや紅茶の奨励、衣服や娯楽の美化、音楽・演劇・芸術・科学・文学の奨励などの諸策も挙げられている [UC, lxxvii, 63-4; TL, iii, pp. 32-3; 六〇〇—1]。

(40) ベンサムのこの時期の民衆に対する態度については (R. Harrison, *Bentham*, Routledge & Kegan Paul, 1983, pp. 195-224) を参照。

(41) D. Long, *Bentham on Liberty*, University of Toronto Press, 1977, p. 136. 間接立法は後期ベンサムでも用いられる概念である [CCI, 213, 369, 401] [FP, 10, 28, 286]。ベンサム功利主義における間接立法論の位置付けについては H. T. AL, *Bentham on Indirect Legislation*, in 『横浜市立大学大学院生論集』第八号、二〇〇二年を参照。

(42) このような国際的な公論の影響関係に関する議論は『序説』にも見出すことができる [PML, ch. xiv, 27]。しかしベンサムの植民地放棄論は、そのつどの歴史状況に応じて植民地の廃棄と存続との間を揺れ動いている。

(43) [B, ii, 313] を参照。

(44) [TL, iii, 188, 一〇〇1] [UC, lxxvii, 120] を参照。

(45) [UC, lxxvii, 120 (3-4); TL, iii, 188, 一〇〇1]。

(46) マックは「社会治療の科学」の一環として間接立法を捉え、それをベンサムの未来社会像として描く。間接立法論は「復讐、公平な刑罰、そして未来の予防の時代」という法の三段階と「道徳的想像力と、刑罰や恐怖なしに平和裏に共生するための自己管理とを十分に発展させた一文明史の四段階の最終段階を実現する手段として位置付けられるとする」(Mack, *op. cit.*, pp. 291-5)。

(47) 間接立法論は『序説』の序論に挙げられている民法・刑法・

訴訟手続き・報償・憲法・政治的技術・国際法・財政・政治経済・普遍的法学という十部門 [JPM, 6] を補完するものとしても構想されていた [UC, lxxxvii, 2-4]。

(48)

その点で、マックはベンサム功利主義における法分析・心理学の視点から社会学的視点への方法論的転換の契機となつたのが間接立法であるとする。被治者の情念を操作しようとする間接立法において、諸国民の文明状態や習俗が問題となるからである (Mack, *op. cit.*, p. 325)。またロングは間接立法論を『立法における時と場所の影響について』と相補的に読まれるべきものとする (Long, *op. cit.*, pp. 135-49)。

(49)

H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, paperback, 1989 (1958), p. 309. (翻訳)『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、一九九四年、四八三頁。ベンサムを含むリベラルの信条である「苦痛の可能性が……政府の役割、政治活動の可能性、正義の質、法と刑罰の機能などについての姿勢を形作るのに重要な働きをした」(S・ウォーリン『西欧政治思想史』尾形・福田他訳、福村出版、一九九四年、三七六―八二頁)。

(本研究は二〇〇一年度横浜国立大学学術振興財団および庭野平和財団による研究助成の成果の一部である)。

〈公募論文〉

メアリ・ウルストンクラフトの「愛国心」

梅垣千尋

はじめに

一七九二年に書かれた『女性の権利の擁護』の冒頭、タレイランへの献辞において、メアリ・ウルストンクラフト（一七五九—一七七七）は、フランス女性にたいして次のような提言を行っている。「もしも彼女たちの胸に愛国心の純粋な炎が燃えているならば、彼女たちは……同胞市民の道徳を改善させるよう努力すべきである。」女子教育の欠陥を指摘しながら、彼女はさらに続けて、「もしも子どもたちが愛国心の真の原理を理解するよう教育されるべきならば、その母親は愛国者でなければならぬ」と論じる。愛国者であることは、ここで間

違いなく、女性の望ましい状態とされている。しかし、その五年後、九七年に執筆された最後の小説『女性の虐待』で、ウルストンクラフトは「女性には国がない」ことを暗示する。女性にたいする法律の不正な扱いに異議を申し立てて、主人公のマライアが述べるところによれば、「国の法律は——もしも女性に国があるとすればの話ですが——女性にたいして何の保護も与えず、また、女性を抑圧者から救うこともありません」。ここでウルストンクラフトが伝えようとしているのは、女性には愛国者になるどころか、その国の構成員になる機会さえ拒まれているというメッセージであろう。九〇年代初期のウルストンクラフトに見られた女性の愛国的献身への期待は、同年代後半には裏切られた——この二つの引用から

は、こうした結論が導かれるように思われるかもしれない。しかし、「愛国心」という言葉が何を意味するかは、決して自明の事柄ではない。それがどのような文脈において発せられたかを検討することなく、このような結論を引き出すことは早急にすぎよう。

本稿の目的は、ウルストンクラフトの「愛国心」概念を、一七九〇年代イギリスの時代状況の中に位置づけて理解することにある。彼女は先駆的フェミニストとして知られる存在であるが、その思想を「愛国心」との関わりで論じた研究は、これまで英語圏でも見られない。その一方で、本稿の目的に照らして重要なのは、九〇年代における「革命論争」の展開に関する研究である。フランス革命の勃発を機に始まったこの論争において、政治用語としての「愛国心」は、「平等」「自由」「人権」といった言葉と並んで、政治情勢の変化とともに多様な意味で用いられた。H・カニングによれば、この論争では、急進派と保守派が、双方の政治的立場の違いにもかかわらず、競って自らこそ「愛国的」たることを主張した。⁵ また、J・ディンウイデイによれば、同時期のイングランドにおいて、「愛国心」という政治概念にはさまさまに競合する解釈が与えられた。⁶ すなわち、この概念は革命支持者によって、国際主義ないしはコスモポリタニズムとも言い換えうるものとして理解されたが、対する保守派は、この言葉をイギ

リス政府への忠誠という意味で用い、急進派の議論をおよそ愛国的らしからぬものとして攻撃した。「愛国心」の定義をめぐるとしたせめぎ合いは、ウルストンクラフトの論調の「変化」を理解する上で重要な文脈をなすと思われる。

このような意味で、本稿の課題は、これまで注目されてこなかった彼女の政治思想の一面に光を当てることだけでなく、革命論争が辿った展開の意味を考察することでもある。さらに敷衍すれば、本稿が取り組むのは、体制批判の言語としての「愛国心」が、歴史の中でいかにかたちを取りえたのかという問題にもなるであろう。結論を先取りするならば、本稿は、ウルストンクラフトの「愛国心」の中に一貫性を見出し、反動期にあってもなお、彼女が保守派のそれとは異なる「真の愛国心」の具体化を追求したことを論じる。

一 バークの「愛国心」

九〇年に出版されたウルストンクラフトの『人間の権利の擁護』は、エドマンド・バークの『フランス革命の省察』にたいする最も早い時期の反論であった。その標的のひとつとなったのは、彼の「愛国心」がもつ欺瞞的性格である。彼女は次のように述べて、彼の奴隷貿易観に疑いを差し挟む。

われわれの無知な先祖たちが……理性と宗教が与えるあらゆる教えを踏みこじる貿易を容認したために、われわれは非人間的な慣習に屈して、人間性にたいする悪行無道の侮辱を、祖国愛と呼んだり、財産を守る法律への然るべき服従と呼んだりすることになる。——所有の安全！それは短く言い換えれば、イングランドの自由の定義なのだ。そして、あらゆる高潔な原理がこの利己的な原理の犠牲になる。——ブリテン人が人間に置き代わる……！〔傍点は引用者〕

ウルストンクラフトにとって、奴隷貿易の支持者たちは、誤った祖国愛を人びとに信じ込ませる点で許しがたい。この引用文で彼女は、「イングランドの自由」と「ブリテン人」を、バークのような論者にその意味を歪曲されたものとして、否定的に用いている。しかし、もちろん彼女は、これらの言葉を完全に拒絶するわけではない。彼女が認めるところによれば、イングランドの国制は、なおも「染みひとつない」ものである (RM, 15)。より正確に言うならば、彼女が不名誉に感じたのは、財産の安全を最も優先させる「愛国心」の利己的性格である。こうした発想は、イギリス人を奴隷貿易という「非人間的」な慣習に導くばかりか、国内の貧民を国にたいする有用な貢献から排除しもある。なぜなら、「ある人が自由も

財産ももっていないときに、その人が自分の国と、暖炉と祭壇のために戦っていると見せかけるのは茶番である」から (RM, 15)。人びとの隷属状態からは、いかなる正当な愛国心も生まれない。彼女からすれば、「自由」を「偽りの愛国心に役立つ口実」にするような議論は、本末転倒も良いところである (RM, 23, 三三)。

さて、これらの言明からうかがえるのは、ウルストンクラフトが、バークの「愛国心」の基本的発想を十分に理解していたことである。バークは『省察』で、「われわれにとって最も親しみのある家庭／^{ドメスティックな}自国の絆」の力を強調し、「われわれの国家と暖炉と墓標と祭壇とを不可分のものとし、慈しむこと」を訴えた。⁽⁸⁾ T・ファーンイスが論じるように、バークによれば、国にたいする愛とは、「まずは家庭、そして近隣、地域へと自己認識を拡大させることを通じて」育てられる自然な愛情であって、⁽⁹⁾ 国の全構成員は、この同心円的な愛情の広がりによって、互いに有機的に結びつく。バークの意図は、言うまでもなく、既存の階層的身分秩序の自然性を示すことにあった。彼の情緒的な国家観は、「われわれに国を愛させるよう仕向けるためには、国自体が愛すべきものでなければならぬ」という表現にも明らかであろう (RM, 172, 九九)。

だが、まさにウルストンクラフトが嫌悪したのは、このような感傷的解釈を施された「愛国心」にほかならなかった。

バークの祖国愛を、彼女は次のように非難する。すなわち、彼は「愛されるに値するから」という理由で「教会、国、そしてその法律」に愛着をもつべきであると述べるが、その愛とは「偏愛と耽溺」によるものであり (RM. 49)、理性を曇らせる「ロマンティックな熱狂」によって駆り立てられているにすぎない (RM. 48)。さらに彼女はこう述べる。

それが本物であれ、偽物であれ、イングランドの国制にたいする貴方の愛情は、弱い人びとがもつ野蛮な愛情と似ているように思われる。そうした人びとは、盲目的かつ怠惰な優しさで、自分たちの結び結ぶ関係を愛することが義務なのだと考えており、欠点を見ようとしない。もしも彼らの愛情が理性的な根拠の上に築かれていたなら、彼らはその欠点の矯正に手を貸すことができたかもしれないというのに (RM. 59)。

ここで注目されるのは、バークの「愛国心」を批判する一方で、ウルストンクラフトもまた、理性にもとづく別の「愛国心」に訴えかけている点である。事実、『人間の権利の擁護』を締めくくる数頁は、「イングランド人が自らの源泉から水を汲むべきとき」に来ていることを唱え、国内の人びとに理性の涵養を呼びかける、十分に愛国的な主張のために費や

されている (RM. 60)。

二 理性的非国教徒の「愛国心」

ウルストンクラフトが理解した「愛国心」は、実際、十八世紀後半には理性的非国教徒ラショナル・ディセントのコミュニティ内で共有された発想であつた。イングランド啓蒙の担い手であつた彼らは、審査法や不徹底な寛容法のために公職や大学の中から排除されたが、宗教的寛容、アメリカ独立支持、奴隷貿易廃止、議会改革といった「リベラル」な大義を掲げ、これらの諸改革を促す自らの活動を、しばしば「愛国的」なものとなした。バークに『省察』執筆を促した直接のきっかけが、非国教徒ディセントを中心とする協会活動と、そこで指導的地位にあつたりチャード・プライスによる『祖国愛についての説話』であつたことは改めて想起されてよい。¹⁰⁾ 非国教徒にとつて、フランス革命とは改革の時代の到来を告げるものにほかならず、彼らの発想によれば、革命を支持することは優れて「愛国的」な行動であつた。彼らの書物を精力的に出版したジョウジフ・ジョンソンは、評論雑誌『アナリテイカル・レビュー』を八八年に創刊し、ウルストンクラフトをその専属書評者に迎え入れていた。

ウルストンクラフトが「愛国心」という発想を内面化する

上で、最も影響を受けたのはプライスその人である。¹¹⁾出版された『祖国愛についての説話』にたいする彼女の書評によれば、彼女が感銘を受けたのは、「祖国を愛すべきとするときの『プライスの』説得力ある愛の定義である。すなわち、愛は理性の結果であつて、目的のない自然の衝動ではなく、ましてや利己的な行きすぎを招くものでもない。」¹²⁾この評言に明らか通り、彼女はプライスの「愛国心」を、バークのそれと対極をなすものとして賞賛していた。

こうしてプライスを師と仰いだ彼女は、何よりもまず「愛国心」を、全世界的視野に立つた「普遍的慈愛」にもとづく、排他的ではない愛情によるものとして理解した。九〇年六月の『アナリティカル・レビュー』で、彼女は「フランスの高まる自由を祝う詩」を取り上げ、次の教行を引用している。

見よ、理性の時代の曙を！

ブリテンとフランスはもはや争わない。

自由の大義のために、幾時代にも渡つて、

双方が同じ熱意で、いざ身を傾けよう、

同一の気高い計画を遂行しよう、

この世の人間の権利を擁護するために。

彼女によれば、この詩において、「国民全体のもつ偏見は、

より啓かれた見方に道を譲っている」。¹³⁾ここに、祖国愛とは「他の諸国にたいして祖国が優れた価値をもつという確信を意味しない」と述べたプライスと響き合う発想を見るのは難しいことではない。プライスと同様、彼女もまた、国の敵／味方の区分が、必ずしも国境線によつては決まらないという考えをもっていた。

こうした国際主義の展望と並んで、第二に、公的利益への貢献として、自己犠牲的な英雄精神ヒロイズムを賛美する点でも、ウルストンクラフトの「愛国心」はプライスのそれに倣う。プライスは、自衛戦争を正当化する際、「祖国のために死ぬことは、賞賛に値し、かつ高潔なことである」と述べた(JC 188四三)。彼と同様、ウルストンクラフトは疑いなく、古典的共和主義の伝統を引き継いでいた。『女性の権利の擁護』では、同時代の軍人の批判にあたり、過去の兵士の栄光が次のように想起されている。

真の英雄精神の時代は終わった。一市民が彼の祖国のためにファブリキウスやワシントンのように戦い、そして戦争が終われば自分の農場に戻り、静かな、しかし有益な事柄に彼の有徳な熱意を注ぐといった時代は終わった(RW 214. 二七1)。

彼女がここで理想としているのは、民兵の英雄的活躍に支えられた共和国の姿である。この点を踏まえれば、彼女の「愛国心」が「男らしい」徳の賛美と結びついていることは、何ら驚くに当たらない。事実、同時代の戦争にたいする彼女の批判は、それが雄々しい「堅忍」よりも、「手管や女々しさ」にもとづいている点に向けられている (RW 216, 二七六)。共和主義が要求する市民像、すなわち、自らの財産と独立をもとに、犠牲を払ってでも公共善を守ろうとする有徳な市民像は、言うまでもなく、中流階級の周縁に位置したウルストンクラフトのような女性には実践困難な理想であった。⁽¹⁵⁾しかし、それにもかかわらず、彼女の「愛国心」の基底をなしたのは、この共和主義の理念にほかならなかった。

望ましい「愛国心」について、さらに具体的な言及が見られるのは、彼女がフランス滞在中の九三年から九四年にかけて書いた『フランス革命の概観』である。それによれば、たとえば「球技場の誓い」という歴史的場面では、「溢れんばかりの感受性が、あらゆる社会的感情に愛国心の炎を灯した」という。さらに彼女は、この愛国心の高まりのもとで、「すべての人びとは公的幸福の増進のために身を捧げ」、「公平無私の姿勢で個人的事柄を忘れた」とも述べている。⁽¹⁶⁾

共通善のためにすすんで自己の利益を差し出そうとする「英雄精神」を革命の中に見出した女性作家は、もちろん彼女だ

けではなかった。たとえば彼女の友人で、同じく急進派であったヘレン・M・ウィリアムズは、『フランス革命目撃録』において、マラーを暗殺したシャルロット・コルデを賞賛して、彼女は「命をも顧みない国にたいする献身ぶり」を示し、「共和主義者の公平無私の性格」を体現したと述べている。⁽¹⁸⁾だがしかし、ウルストンクラフトが「真の愛国者」に求めたのは、それ以上のものであった。彼女はいう。

真の愛国者という言葉で私が意味するのは、政治を学び、問題についての考えや意見が原理にまで引き戻されている人のことである。科学を自らの主要な目的とし、時間と個人的安全と、そして、この言葉がどのように社会で理解されているにせよ、個人的利益とを断念して、自分の改革案の採用と、知識の普及とを実現させようとする人のことである (FR 141)。

この引用に見られるような「科学」と「原理」の重視は、ウルストンクラフトがプライスの「愛国心」から受け取った第三の遺産と言つてよい。プライスは、「祖国を愛する者として、われわれの第一の関心は、国を啓蒙することではなければならない」と述べていた (UC 181, 二二八)。プライスとともに、彼女が革命に求めたのは、理性的な「愛国者」たちによる国

の啓蒙、すなわち、効果的な「政治科学」の構築と、全般的な知識の拡大であった。後述するように、革命の成果にたいする彼女の見方は、後に揺らぐことになるが、その理由のひとつは、彼女が実際の革命の中に、「真の愛国心」が育つ確固たる基盤を見出せなかった点にあった。

三 ウルストンクラフトの「愛国心」の射程

こうしてウルストンクラフトの「愛国心」は、明らかにプライスの影響下にあつたが、彼女の独自性は、この発想を家庭や女性に関する記述においても一貫させた点にある。「女性の排他的愛情」と「祖国にたいするカトーの最も不当な愛」との類比に示されるように(RW. 261. 二五二)、彼女にとって、真の家庭愛とは、閉ざされた家庭領域内のみに限られた利己的な愛情であつてはならず、真の祖国愛がそうであるように、普遍的人類愛に向けて大きく開かれたものでなければならなかった。

ここで留意すべきなのは、V・サピロが指摘するように、ウルストンクラフトが理解する公民の徳において、公的なものと私的なものとの間に大きな断絶が存在しない点である。²⁰ ウルストンクラフトによれば、「公的な徳は私的な徳を集めたものにすぎない」(RW. 264. 二五六)。ゆえに彼女は、家庭の

「より注意深い娘、より愛情深い姉妹、より誠実な妻、より理性のある母親」を、躊躇なく「より良い市民」と言い換えることができる(RW. 220. 二八三)。J・レンダルが論じるように、彼女が女性に求めたのは、男性と同様、「十全たる市民としての全生活領域への積極的参加を通じた道德の達成」にほかならなかった。²¹ 女性に愛国的母親たることを求めた本稿冒頭の引用箇所は、この共和主義の理念に照らして理解されなければならない。

さて、こうして見ると、彼女の「愛国心」の射程は、ある意味ではプライスのそれを越えた広がりをもっていたと考えることができる。彼女は、「女性を社会の真に有用な構成員にするためには、……彼女たちは、自分たちの理解力をより広い規模にわたつて鍛えることにより、知識にもとづいた理性的な祖国愛を身につけるよう導かれるべきである」(RW. 264. 三五六)と述べて、女性の愛国的貢献を強く要求する。男女共学の国民教育を求めた彼女の主張は、「愛国心」を万人に行き渡らせようとする発想の論理的帰結とみなしうる。こうした観点からすれば、男女の平等を求める彼女の「フェミニズム」的要求は、彼女がプライスの「愛国心」をさらに押し広げて解釈した結果、提示可能になったと言つてよい。そしてまた、このことは、「愛国心」を普遍的なものたらしめようとする言説が、まさにその「普遍」の外部から生まれることを

示すひとつの例にもなるであろう。⁽²²⁾

だが、たとえ彼女が女性の立場から「愛国心」の普遍化を目指したとしても、彼女の「愛国心」が、必ずしも「普遍的」という形容に値するものになりえたとは限らない。なるほど、彼女の理解する祖国愛は、国境を超えた普遍的人類愛に連なるものとされてはいるが、しかし、彼女の議論は、国民性や人種の違いによる排除の論理を呼び込む発想から決して自由ではない。

最も顕著なのは、L・コリーが「フランス恐怖症」と呼ぶ、フランス的特徴の否定的表象である。ウルストンクラフトは、フランスではイングランドよりも「慎み」が軽蔑されており、「フランスの女性は、動物でも本能的に守るような礼儀にたいする心遣いを、淑女ぶつたものと考え」ているという(RW, 66-14)。「彼女は渡仏後さらに、パリでは「さまざまな原因で理性があまりに女々しいものと」されているため、「フランス人は女性の国とみなしてよい」とさえ述べる(FR, 121)。フランス的性格を女々しさ、軽薄さ、虚栄、極端、墮落などと結びつけることで(FR, 161-62; 172; 213)、彼女が国民性という偏見の再生産に荷担していることには疑いの余地がない。

さらに彼女の文章には、人種の違いを印象づける多くの比喩も見出せる。H・バネージが指摘するように、彼女は、奴隷貿易廃止を求めるにもかかわらず、「政治的に無意識なうち

に、何らかの人種差別主義やオリエンタリズムを同時代人と共有していた」⁽²⁴⁾。『女性の権利の擁護』を通じて、後宮、女奴隷、サルタンといった修辭装置は、退廃的な東洋イメージを読者に植えつけ、そこからヨーロッパの肯定的な像を立ち上げることを可能にする。そしてまた、元奴隷の黒人作家オラウダ・エクイアーノの自伝を扱った彼女の書評にも、ある種の文明化論が顔を出す。彼女は、もしもこの著作に驚くほどの知力が見出せないとしても、エクイアーノが、彼の生まれた社会より「文明化された」社会であるイギリスの「一般大衆と同じ位置」にあることだけは認めようと述べる。⁽²⁵⁾これらの例から明らかにするのは、いかに無自覚であったにせよ、彼女が根深く「イギリス的」ないし「ヨーロッパ的」な価値の優越性を内面化していた事実である。彼女の祖国愛は、それが地理や人種との関係で具体的に表現される場面になると、コスモポリタニズム的な理念から明らかに遠ざかっていった。

四 フランス革命体験とイギリス社会批判

ところで、ウルストンクラフトが渡仏した九二年末ごろになると、それまで希望に満ちて革命を祝福していた急進派は、より厳しい現実と直面するようになった。一方で、激化する革命は流血を伴う混乱を招いており、もはやその成果を無条

件に賛美することは不可能に近かった。他方で、小ピット率いるイギリス政府は、急進派の煽動活動を警戒しはじめ、九年二月の対仏戦争開始後には、革命の危険性と戦争の必要性を訴える保守派の大量な出版物が出回った。保守派はもっぱら、国際主義を唱えるトマス・ペイン流の主張の中に、フランスと同盟してイギリスの繁栄を破壊しようとする意図を読み込んだ。急進派の間では、特に非国教徒が熱心に反戦を訴えたが、革命の評価を留保しながらフランスとの平和を求める姿勢には、一定の困難がつきまとった。

ロベスピエールの恐怖政治を直接体験したウルストンクラフトは、多くのイギリス急進派と同じく、この時期、大きな思想的動揺に見舞われたと言つてよい。革命に関する彼女の論述には、その原理にたいする賞賛と、実践にたいする失望とが交互に姿を現す。彼女の見るところ、革命家たちは、依然として利己心に導かれており、彼らが口にする「愛国心」とは、所詮「トランペット」でしかなかった (FR. 141)。革命という極端な変化による弊害を見た彼女は、「愛国心はゆつくりと育まれる」と述べ、漸進的な社会進歩の重要性を改めて強調している (FR. 143)。

しかし、注目に値するのは、彼女が革命の現実には幻滅しながらも、革命の原理にたいする信念を曲げず、国際主義的な祖国愛にたいする希望を失わなかったことである。彼女にとつ

て、ロベスピエールは「怪物」にほかならなかったが、とはいえ、彼女は離仏後もなお、革命の所産を好意的にとらえていた。九五年に書かれた『北欧旅行記』では、コペンハーゲンの人びとを観察しながら、彼女はこう述べている。

彼らは国を愛していますが、あまり公共精神がありません。一般的に言つて、彼らの努力は自分の家庭のみに向けられています。こうした状況は、私が理解する限り、次のようなことが起こるまで常に変わることはないでしょう。つまり、政治が議論の対象となり、理解力の拡充によつて心が啓かれるまでです。フランス革命は、こうした影響を及ぼすでしょう。(SR. 274)

彼女はここで明らかに、人びとの理解力を広げるという点から、革命の影響を高く評価している。さらに重要なのは、十分な公共精神を伴わない祖国愛にたいして、彼女が不満を述べている点である。彼女は依然として、かつて見られたような「愛国心」の発想を守りながら、革命がフランス国内外で「真の愛国心」を育む契機になることを期待していた。彼女がそのような影響の広がりをお願いしたのは、北欧諸国のみならず、もちろんイギリス本国においてもであった。

実際、イギリス社会にたいする彼女の批判的態度は、革命

体験後も全く変わることはなかった。九五年の手紙で、彼女はイングランドに「恐怖にも達するほどの嫌悪感」をもつと書いており、さらに九六年には、イングランドの「公的な状況は個人的な悲しみを和らげる状態にない」と述べて、再度の渡仏を計画していた。イギリス社会にたいする弾劾の姿勢は、『北欧旅行記』にも明らかである。ヨークシャーにおけるメンディーズムの広がりと言及しながら、彼女は、「貴族制と狂信が同じようにイングランドで基盤を得ようとして」いることに警告を発する(OR 280)。また、むすびの部分では、旅行全体を振り返って、「イングランドの貧民が置かれた状態は、世界の他の地域に暮らす同じ階級が置かれた状態よりも……上の位置にあるとは思わない」とも述べている(SR 337)。こうした国際的な視野をもって、イギリス社会の負の面を浮き彫りにしようとする姿勢は、排他的に自国を愛でる類の偏狭な祖国愛とは一線を画すものであり、かつて彼女が示したような国際主義的な「愛国心」の表現とみなしうる。彼女にとつて、「愛国心」とは依然として、自国の政府への批判的立場に根ざしたものでなければならなかった。

五 「真の愛国心」を求めて

こうした観点からすれば、彼女の最後の小説『女性の虐待』

に、九〇年代後半の反動的なイギリス社会にたいする抵抗のシグナルを見つけるのは難しいことではない。結末に近い法廷面で、裁判官は次のように述べて、夫との離婚を求めるマライアの要求を退ける。いわく、彼は「あらゆる革新に反対することを常に決意して」おり、「公的生活でも私的生活でも、フランスの原理を欲しない」(WW 181. 二一四)。この立場は、たとえば、「革新にたいするわれわれの頑なな抵抗」を称揚するバークの言明(RR 180. 一〇九)に呼応する。あるいは、「公然たるものであれ、隠れたものであれ、……フランスの大砲によるものであれ、イングランドのジャコバン・クラブによるものであれ、フランス的原理の攻撃」からイングランドの国制を守ろうとするアーサー・ヤングの決意にも通じる。小説執筆時のウルストンクラフトの意識にあったのは、こうした保守派の議論であつたと考えてよいであろう。

事実、この小説で顕著なのは、イギリス社会が、女性ばかりか貧民にとつても全く抑圧的なものとして描かれている点である。下層階級であるジェマイマの物語には、売春婦としての彼女自身の体験から、労役所での貧民の非人間的な扱いに至るまで、陰鬱なエピソードが散りばめられている。こうした経験にもとづいて、ジェマイマは、「自由の友であることや、道徳の進歩を口にする著述家たち」が、どうして「貧困が悪ではないと主張」しうるのか想像できないと述べるが

(WW. 116. 71)、「ここでの批判は、またしてもバーク的論者に向かっている。また、夫が海軍の強制徴兵を受け、そのまゝ帰らぬ人となるマライアの召使、ペギーの物語は、戦争が貧民の圧倒的犠牲を強いるものであることを読者に印象づける。この小説の底流をなすのは、既存のイギリス社会とその支持者たちが生んだ抑圧にたいする告発であると言つてよい。

だがしかし、この小説が社会の暗部の暴露のみにとどまらないことは注目されてよいであろう。ここでウルストンクラフトは、登場人物の間の対照性を際立たせることによって、ある積極的な主張を伝えようとしている。一方の極に位置するのは、マライアの夫、貿易商のヴェナブルズである。彼はマライアに、金銭と引き換えに友人と性交渉をもたせようとし、彼女が逃亡を企てると、財産を目当てに彼女を精神病院へ監禁する。彼は実に典型的な利己的人物であり、その「行動原理はあまりにだらしなく」、さらに彼は、「いつとき愛、国心を口にしたことがありますたが、率直な憤りを感じるとはどういうことなのか知りませんでした。自由の擁護者である振りをしていましたたが、個人にたいしてと同様、人類にたいしてこればつちの愛情ももつておらず、自分自身の満足以外のことを考えませんでした。」(傍点は引用者)(WW. 151. 一四八)そのエゴイズムから「国の法律、また人類愛の法律を侵害」しているヴェナブルズは、彼自身の主張に反して、ウルスト

ンクラフトが言う意味での「愛国者」では決していない。マライアが彼との結婚を決意したのは、彼に「徳」ないし「完全な英雄の模範」を見出したためであつたが、彼女は、「めでたくも青春期の信じやすさで」彼を有徳者と間違えたにすぎない(WW. 131. 一〇六—七)。

一方、その対極に位置するのは、ヴェナブルズのような人物の犠牲者となるマライアとジェマイマである。マライアは夫の陰謀を見破ると、「女性にたいする男性の暴政を許す社会制度を呪」つて、離婚を決意する。だが、興味深いのは、その決意が「ほとんど公平無私な感情」であつて、夫にたいする彼女の抵抗が、理性的省察の結果とされている点である(WW. 153-54. 一五六)。小説のこの場面から、彼女の感情が確固とした「行動原理」に支えられていることは明確になる。

法廷での彼女の宣言によれば、「彼女の原理の根拠となる感情に逆らつて行動することに比べれば、社会の当てこすりや誤つた世界からの非難は、彼女にとって何でもないことであつた。」(WW. 178. 一〇八)

同様に、ジェマイマも、一定の原理に導かれた、利己的ではない女性として描かれている。彼女は、「理性をはたらかせ内省する時間もなく、行動原理を身につけるべく精神を十分に鍛えることもない」圧倒的多数の貧民とは異なり(WW. 116. 72)、「雇い主の強姦や痛ましい堕胎の経験を通じて、「自分

自身のことを忘れるまで考えを引き伸ばし、人類全体の悲惨のために嘆き」はじめる (WW. 110. 六〇)。彼女はそのような理性的思考によつて、「金持ちと貧民とを生まれながらの敵と」みなすようになり、「原理にもとづいて泥棒になった」 (WW. 116-18. 七三―七九)。精神病院からのマライアの逃亡を助けるのは、ほかならぬこのジェマイマである。

この二人の女性が示す公平無私な姿勢、原理に則った行動、理性的な思考力を考えれば、ウルストンクラフト自身の定義に照らして、彼女たちが「真の愛国者」と呼ばれるに値することは明らかである。だがしかし、皮肉にも、既存の法律の不公平と不正義のために、二人は自らの国に対立せざるをえない。法廷でのマライアの主張は、このパラドクスを明白に物語っている。

もしも私が不幸にも、原理をもたない男性と結ばれたとしたら、私は一生、妻や母の義務から締め出されることになるのでしょうか？——私は自分の国が、私の行動を承認してくれたらと思います。けれど、もしも法律が弱者を抑圧するために強者によつてつくられたものならば、私は自分の正義感に訴えます。 (WW. 180. 一一一)

すでに見たように、共和主義の理念が女性に求めたのは、

公的領域と私的領域双方への積極的参加を通じた道德的自己実現であつて、マライアの主張は、この要求に真摯に応えようとするものである。また、自らの個人的安全を顧みず、国を公共善に見合うものに矯正しようとする彼女の態度は、共和主義が理想とする英雄像と見事に合致する。こうして読み解いていくと、マライアの「正義感」とは、共和主義の原理にもとづく感情として理解されるべきものとなる。この原理に忠実な彼女の主張と、女性の市民権を否定する国の法律との間の矛盾は、クライマックスの法廷場面で明確に示される。陪審員たちの「正義と人類愛」にたいするマライアの訴えは (WW. 181. 一二三)、国の不正と闘う中でその具体的内実を獲得する「真の愛国心」の表現とみなしてよい。

物語では最終的に、マライアの主張は冷たく拒絶される。だが、彼女が自分の娘とジェマイマとともに再生を誓う結末場面に示されるように、この未完の小説で、ウルストンクラフトが、「真の愛国心」をもつ二人の女性に希望を託したことは疑いない。彼女は、反動期にあつても「愛国者」であろうとした当時の急進派の困難な立場と、彼らの抱いたかすかな希望を表現しようとした——こう解釈することに、それほど無理はないように思われる。最後の小説で彼女が提示したのは、当時のイギリス社会を席卷した「偽の愛国心」の不正義と、それに抗する「真の愛国心」の正しさであつた。

むすびにかえて

九七年十月のウルストンクラフトの死後、夫であつたウィリアム・ゴドウィンは、彼女の回想録を執筆した。未婚での出産をはじめとする彼女の個人的経験を書き綴つたこの著作は、不運なタイミングで出版されたと言つてよい。その「女性の権利」を求める主張と、規範にとられない私生活は、彼女を社会秩序への反逆者として描く、保守派キャンペーンの恰好の道具立てとなつた。

これらの論調に露骨に見られたのは、ある種の「外国恐怖症」の動員である。リチャード・ボルウェルは『性を失つた女たち』と題された詩の中で、ウルストンクラフトのような女性作家たちは、今や「フランス的熱狂とともにわれわれを野蛮に駆り立て」ていると論じた^③。他方、同じく保守派のハナ・モアは、ドイツのロマン派文学が国内にもたらす弊害を論じながら、ウルストンクラフトを、「ドイツの自殺者、ヴェルテルの賞賛者であり模倣者」であると揶揄した^④。フランス的にせよ、ドイツ的にせよ、保守派が描き出したのは、非イギリス的な女性としてのウルストンクラフト像である。保守派はそうする中で、排他的な「愛国心」を喚起しながら、彼女の声をかき消すことに成功した。この状況は、彼女が九〇

年代に一貫して「真の愛国心」を追求した事実を思い起こせば、悲劇的な皮肉と言つてよい。

ところで、コリーは『イギリス国民の誕生』の「ウーマン・パワー」と題された章で、愛国的活動が女性の公的場面への参入を促したことを明らかにした。モアのような女性に意識的に光を当てて、彼女が論じるところによれば、「往々にして真摯で、誠実なものとされる愛国心にかこつけて、不安な要素は残しながらも、彼女たちは公の場における確固たる場所を自らの手で築き上げた」^⑤。この著作は、「ブリテン人」というアイデンティティが作りだされる一世紀余りの過程を大きな見取り図のもとで描いた点で、間違いなく大きな意義をもつ。だがしかし、コリーが「愛国心」という言葉を、あたかもすでに自明な意味をもつた単一概念であるかのように用いていることには、疑問の余地がある。本稿で論じたように、九〇年代後半という反動化の進んだ時期にあつてさえ、そこには、また別の「真の愛国心」を求める女性の声があつた。その声は瞬く間にかき消されたが、とはいえ、それは簡単に聞きおとされるべきものでは決してない。

(うめがき・ちひろ)

注

- (1) Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), in Marilyn Butler and Janet Todd (eds), *The Works of Mary Wollstonecraft*, 7 vols, Pickering & Chatto, 1989, vol. 5, p. 66. (白井堯子訳『女性の権利の擁護』未来社、一九八〇年、一五一―一六頁。)以下、本書からの引用は、本文中に(RW, 1.)のように記す。
- (2) Wollstonecraft, *The Wrongs of Woman* (1798), in *Works*, vol. 1, p. 149. (川津雅江訳『女性の虐待あるはマライア』あばろん社、一九九七年、一四五頁。)以下、本文中の括弧内にWWと略記。
- (3) 本稿では原則として、スコットランドを含む連合王国を指して「イギリス」を用いるが、引用文の訳語としては、誤解を避けて「ブリテン」を用いる。
- (4) 「平等」観の変容については、拙稿「メアリ・ウルストンクラフトにおける平等の希求——一七九〇年代イギリスの『革命論争』という文脈から」『一橋論叢』一一三巻二号(二〇〇〇年)を参照。
- (5) Hugh Cunningham, *The Language of Patriotism, 1750-1914*, *History Workshop* 12, 1981, pp. 9-16.
- (6) John Dinwiddie, England, in Otto Dann and John Dinwiddie (eds), *Nationalism in the Age of the French Revolution*, Hambledon, 1988.
- (7) Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men* (1790), in *Works*, vol. 5, pp. 14-15. 以下、RM. と略記。
- (8) Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), ed. E. J. Payne, Liberty Fund, 1999, p. 122. (半澤孝麿訳『フランス革命の省察』みすず書房、一九七八年(新装一九九七年)、四四頁。)以下、RR. と略記。
- (9) Tom Paine, *Certaining the nation: Burke's Reflections on nationalism and national identity*, in John Whale (ed.) *Edmund Burke's Reflections on the Revolution in France: New interdisciplinary essays*, Manchester University Press, 2000, p. 139.
- (10) バークは「(名譽)革命協会」と「国制(情報)協会」を名指して批判している(RR. 89-92. ハー一一)。
- (11) ウルストンクラフトは『人間の権利の擁護』の出版後まもなく死を目前にしたブラリスから感謝と激励の手紙を受け取っている。Letter from Price to Wollstonecraft, Hackney, 17 December 1790, Abinger MSS, dep. c. 514, Bodleian Library. ブラリスの祖国愛については、永井義雄『イギリス近代社会思想史研究』未来社、一九九六年、五一―七頁を参照。
- (12) *The Analytical Review*, vol. 5, December 1789, in *Works*, vol. 7, p. 185.
- (13) *Ibid.*, vol. 7, June 1790, in *Works*, vol. 7, p. 257. この詩は匿名で出版されている。
- (14) Richard Price, *A Discourse on the Love of our Country* (1789), in D. O. Thomas (ed.), *Richard Price, Political Writings*, Cambridge University Press, 1991, p. 178. (永井義雄訳『祖国愛について』未来社、一九六六年、一八頁。)以下、LC. と略記。
- (15) ウルストンクラフトがシヴィック・ヒューマニズムの「男らしさ」を受容するがやがて弱ったジェンダーについて、Barbara Taylor, Mary Wollstonecraft and the Wild Wish of Early Feminism, *History Workshop* 33, 1992, pp. 204-6 を参照。
- (16) Wollstonecraft, *A Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution* (1794), in *Works*, vol. 6, p. 65. 以下、FR. と略記。
- (17) 彼女たちは、もっぱらブリッソン・ジロンド派の革命家たちと親しかった。

- (18) Helen Maria Williams, *An Eye Witness Account of the French Revolution* (1795), ed. Jack Fruchman, Peter Lang, 1997, p. 92.
- (19) ウルストンクラフトは「ローアの『徳政を振興するたれ』に、カトリックを敬愛したリウネボロにカトーを批判してゐる」。
- (20) Virginia Sapiro, *A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft*, The University of Chicago Press, 1992, pp. 178-79. 同様な指摘として、追藤民正「『女性の権利の擁護』を説く直す」江原由美子『『エミール』と『エミール』』勁草書房、二〇〇一年、所収。
- (21) Jane Rendall, *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States, 1780-1860*, Macmillan, 1985, p. 64.
- (22) 「愛国心」との関係を生じる「普遍性」のウルストンクラフトは、次の議論が示唆に富む。Judith Butler, *Universality in Culture*, in Martha C. Nussbaum with Respondents; edited by Joshua Cohen, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, 1996. (辰巳伸知・能川元一訳『国を愛するふたつ』人文書院、二〇〇〇年、所収。)
- (23) Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707-1837*, Pimlico, 1992, pp. 251-52. (川北松雄訳『イギリス国民の誕生』名古屋大学出版会、二〇〇〇年、二六三頁。)
- (24) Himani Bannerji, Mary Wollstonecraft, *Feminism and Humanism: A Spectrum of Reading*, in Eileen Janes Yeo (ed.), *Mary Wollstonecraft and 200 Years of Feminisms*, River Oram Press, 1997, p. 230. (永井義雄・樽垣千尋訳『『エミール』の古典と現代』現代思潮新社、二〇〇二年、二二三頁。)
- (25) *The Analytical Review*, vol. 4, May 1789, in *Works*, vol. 7, p. 100.
- (26) Wollstonecraft, *Letters Written during a Short Residence in Sweden, Norway and Denmark* (1796), in *Works*, vol. 6, p. 302. 以下、SR. へ参照。
- (27) Letter from Wollstonecraft to Gilbert Imlay, [Paris,] 19 February 1795, in *Works*, vol. 6, p. 403.
- (28) Letter from Wollstonecraft to Archibald Hamilton Rowan, London, 26 January 1796, in Ralph Wardle (ed.), *The Collected Letters of Mary Wollstonecraft*, Cornell University Press, p. 329.
- (29) Arthur Young, *The Example of France a Warning to Britain* (1794), in Gregory Claeys (ed.) *Political Writings of the 1790s*, 8 vols, William Pickering, 1995, vol. 8, p. 149.
- (30) Richard Polwhale, *The Unsex'd Females: A Poem* (1798), introd. Gina Luria, Garland, 1974.
- (31) Hannah More, *Strictures on the Modern System of Female Education* (1799), introd. Jonathan Wordsworth, Woodstock, 1995, p. 48.
- (32) Colley, *op. cit.*, p. 262. (川北訳、二七四頁。) なお、邦訳二六七頁には、ウルストンクラフトを「君主制を強く支持した人物」とする一文があるが、正しくは「君主制を全く支持しなかった (not remotely) 人物」である。

〈公募論文〉

レスリー・ステューブンのパーク解釈について

末富 浩

「我々の自然権の保持と確かな享受が市民社会の究極の目的であり、したがってあらゆる形態の政府はその目的に仕える限りにおいて善きものであるということにすべての人が満足する」^①
(パーク『カトリック刑罰法論』)

はじめに

『フランス革命の省察』(以下『省察』と略記)によってフランス革命批判を展開し、抽象的原理を政治の領域に持ち込むことを厳しく批判したことで知られるエドモンド・パークのテキスト中に、実際には抽象的原理への訴えが散見されるこ

とは、パーク政治思想解釈史においてしばしば問題とされてきた。解釈史上、この点を最も明示的に問題にしたのはピーター・J・スタンリスである。^②

スタンリスは、パークが批判した意味での伝統的自然法思想と肯定した意味での近代的自然法思想とを区別した上で、パーク政治思想における自然法思想の重要性を指摘し、パーク思想研究史に大きな転換点を作った。^③ それまでのパーク解釈の多くを功利主義的解釈と呼び、それに対し、自らの自然法思想解釈を対置したスタンリスの研究は、それに続く一連のパーク研究を誘発し、冷戦初期のアメリカを中心に、パークリヴァイバルと呼ばれるほどの関心の高まりを形成したが、彼の示した解釈に対しパーク解釈の問題として、建設的な批

判を展開しているものは意外に少ない。

ディンウイデイの「バーク思想における効用と自然法」はそうした数少ない研究の一つである。ただし、ここでディンウイデイの議論の重点はスタンリスのバーク解釈そのものにあるというよりも、スタンリスによる功利主義思想と自然法思想の規定の仕方の方にある。

功利主義思想史に関する該博な知識を有するディンウイデイが指摘する問題点は、スタンリスが同一の地平で自然法思想と功利主義思想を対立するものとして前提しているという点である。ディンウイデイは自然法思想と功利主義思想の間での、イズムとしての非対称性を示し、この非対称性のゆえに、功利主義思想は、場合によっては自然法思想と対立するが、場合によっては共存もしているとしている。ディンウイデイが指摘するのは功利主義思想がはらむ規範理論としての曖昧さであるが、彼の議論はその曖昧さを積極的に捉え返さうとするものである。

バーク思想解釈を課題とする我々にとって、このディンウイデイの指摘は示唆に富むものである。この指摘をまつて過去のバーク解釈史を振り返る時、豊かな可能性を蔵する一つのバーク解釈が浮かび上がる。スタンリスによって、功利主義的解釈から脱する契機を示しているものの、なお未成熟な曖昧さを残すバーク解釈とされたレスリー・ステイブンの

バーク解釈がそれである。

本稿はディンウイデイの指摘を念頭におきつつ、スタンリスのバーク解釈との対比において、ステイブンのバーク解釈の再評価を行い、それが有する今日的意義を明らかにすることを目的とする。

次の順序で議論を進めたい。まず、スタンリスのバーク解釈を検討し、その意義と問題点を明らかにする。続いてスタンリスとの比較を念頭におきながら、ステイブンのバーク解釈を再検討し、スタンリスが捉え損ねたバーク思想の重要な側面の理解において、ステイブンが深い洞察を示していることを明らかにする。最後にステイブンのバーク解釈の再検討が持ちうる今日的意義について考察する。⁽⁶⁾

一 スタンリスのバーク解釈

スタンリスは次のように論じる。バークにとって英国国制はコモローラ思想を媒介として、伝統的な意味での自然法思想に基づいていた。伝統的自然法思想において人間は本性的に社会的な存在であり、そこで「自然」とは道德規範を意味した。しかし、スタンリスによれば、この自然法思想は自然科学の方法を誤って倫理の領域に持ち込んだホッブスによって混乱を被ることになる。伝統的自然法思想が持っていた人間

本性の観念を換骨奪胎したホッブスは、伝統的自然法思想家にとつては馬鹿げた虚構にすぎなかった人間が社会状態に入る以前の「自然状態」なる観念に「自然」の意味を変換してしまった、とスタンリスは論じる。このホッブスによる強引な転換は、そのことによつて伝統的自然法思想の反発と復活を促すという作用も持ったが、表面的にはホッブスと対立しながら、本質的にはこの転換に寄与したロックによつて、近代的な自然法思想はより広範にそしてより巧妙に広まることになった。⁷

そして、スタンリスによれば、この巧妙さゆえに十九世紀以降のバーク解釈者たちも自然法思想に含まれる二つの系列を区別し損ね、その結果、バークのテキストにしばしば見られる、形而上学的思惟を政治の領域に持ち込むことに対する批判の意味するところを捉え損なつた。バークが批判したのは近代的な意味での自然法思想であり、バークは伝統的な意味での自然法思想を否定していないどころか、それこそがバーク思想の基底にあると見るべきなのである。⁸

さらにスタンリスによれば、中庸 (middle)、思慮 (prudence)、便宜 (expediency)、時効 (prescription)、効用 (utility) などといった概念をバークが重視したことも、主意主義的で極端な主張を許さない伝統的自然法思想に基づくものであり、バークが形而上学的規範の一切を政治の領域において認めなかつ

たことを意味するものではない。⁹

スタンリスの検討は、公私にわたるバークのテキストは勿論のことその蔵書記録にまで及んでおり、また、整合的であるという意味でその議論は説得的である。伝統的自然法思想と近代的自然法思想の峻別。それを背景とし、広範なテキストの検討に基づくバーク思想の解釈。形式的にはひとまず、我々はスタンリスのバーク思想解釈に異を唱えるべき理由を持たない。スタンリスがいう意味での伝統的自然法思想のごときものを、バークが実際の政治行動においてある参照点のようなものにしたことは十分考えられることである。

しかし、英国政治史上でもまれに見る激動期に、実際の政治家であり続けたバークにとつて、重要な関心事は、そもそも日々様々な相貌で立ち現れる現実の政治的問題をどのように捉え、それをどのように参照点に照らし合わせるべきか、というその仕方そのものにもあつたはずである。その仕方如何の問題の重要性に比しても常に、参照点の内実如何の問題が最も重要なものであつたとはいえないのではないだろうか？ これはデインウイデイが指摘していることだが、実際の個別具体的政治問題に関して、道徳規範としての伝統的自然法思想によつて、ある立場とまったく逆の立場を同様に正当化できる場合もありえるのである。¹⁰ したがって、バークが伝統的自然法思想を何らかの意味で抛りどころのようなものにした

ことを認めるとしても、それだけではバーク政治思想の理解としてはある重要な部分が欠けている。自らを「行動の場の哲学者」と呼んだバークにとっては、政治に関する一般の原理と個々の政治的事実との間の関係をそもそものように捉えるべきか、という問いもまた、「政治」の領域内での問いであつたはずである。

この問いを言い換えれば、政治理論の地位についての問いであり、政治における一般の原理の適用 (application) の在り方そのものに関する問いである。そしてそれは、後に述べるようにロナルド・ベイナーによつて「政治的判断力 (political judgment)」の問題としてとり上げられた、現代の政治哲学にとつてもポレミックな問題に通じている。だが我々の第一の課題は、バーク政治思想の解釈にある。そしてこの点については、レスリー・ステイブンのバーク解釈が深い洞察を示しているのである。

以上を踏まえ、ステイブンのバーク解釈を検討していくことにしたい。

二 レスリー・ステイブンのバーク解釈について

1 適用への焦点

ステイブンは、バークを同時代の他の思想家や政治家と

分かつ彼の精神の最も際立つた特徴は「普遍化能力と具体的事実への顧慮との驚嘆すべき結合」¹¹⁾であつたとし、「原理は常に具体的事実に体化しているという強い習慣を彼(バーク)は有していた」¹²⁾と述べる。これは、形式的にはスタンリスのバーク評価と違いはない。神の理性の発露たる伝統的自然法は、コモローを経て、英国国制という具体的事実へと体化している¹³⁾とされたからである。しかし、ステイブンの焦点は、自然法に由来する道徳規範を理解するような思慮ある政治家は極端な政策を避けて中道を進むべきである、というところにあるのではない。バークに限らずともおよそ実際の政治家にとつては「革命と守旧の間の中道を歩むという抱負を公言することは容易である」¹⁴⁾と述べることをステイブンは忘れないのである。

ステイブンは、抽象的、一般的原理を政治の領域に持ち込むことに對するバークの非難について、「彼の理論上の論議の中を一貫して流れるものは、抽象的推論に對する彼の嫌悪である。彼はこの自説を説いて倦むところを知らない」¹⁵⁾と述べる。バークのテクストにしばしば現れる、自然法や神の法に對する訴えかけも、「被治者一般の幸福こそが為政者の正当な目的である」という「すべての形而上学的体系の基礎にもすべての功利主義的体系の基礎にも必然的に存在せねばならぬ公理を述べたものにすぎない」¹⁶⁾。

スタンリスは、この箇所をステイーブンの自然法理解の十分さを示すものとして引用しているが、ステイーブンの関心はこの先にあるというべきである。ステイーブンは、社会が自然法を介して神に由来するということを認め、したがって現実の規範や政策は、他者への義務を第一の顧慮とする道徳法に基づいたものでなくてはならないということを認めるとしても、現実の政治家にとつては、「しからばこの一般的な原理から日常の個々の中間的な命題へどのようにして下りて行くべきか」⁽¹⁰⁾ 言い換えれば、「社会秩序一般は神聖であるというこの原理からどのようにしてわれわれは現実の具体的秩序を合理づけて神の法にもとづく正しさ⁽¹¹⁾と人間性にもとづく腐敗とを見分けることが可能なのか⁽¹²⁾」という問いが生じることが必然であることを指摘するのである。

では、この問いにバークはいかに答えたか？ 実はこの問いに対する明確な論理的解答はバークにも用意できてはいない、とステイーブンは答える。

「観察によって得られる諸々の事実はあまりにも複雑であつてとうてい明確な法則の形に還元されえないというのならば、そしてさらに神字がある種の秩序は神聖なものだというだけで現実にとどの秩序が神聖なのかをわれわれに教えてくれないというのならば、いったいわれわれはどちら

を向いて自らの指針を見出したらよいであろうか？ ありていにいうならばこのような問いに対する明確な論理的回答は、バークの時代はおろかじつは今日においてすらなお用意されていないというのが正直な実情である」⁽¹³⁾

しかし、明確な論理的解答は与え得ていないが、バークは身を以てこの課題に取り組み、これに正しく答えるための道筋を示したのである。ステイーブンがバークの思想に見出す卓越した叡知はここに由来している。ステイーブンは次のように述べる。

「しかしながら若干の原理なるものは姿を現すものであり、したがってわれわれはバークが述べ立てる政治秩序に関する考え方を、たとえそれがまだ確実に定式化された結論に到達していないとしてもきわめて巨大な価値を有するものとして認めるわけである。彼は最終的結果を生み出さなかつたかもしれないが、彼が指し示した方法は疑いもなく正しい」⁽¹⁴⁾

ステイーブンがいうところの「彼（バーク）が指し示した方法」を具体的に見ていくことにしよう。まず、時効の概念をめぐるバークの思想について、次に抽象的権利と便宜との

関係をめぐるバークの思想について、ステイブンがどのようにに解釈しているかを検討する。

2 時効

バークが、時の効果という意味での時効という概念を強調したことはよく知られており、ステイブンもまたこの概念について論じている。社会の秩序や国制は、幾多の世代の多様な経験の無意識の蓄積の結果として生成したものであり、諸個人の自覚的選択の結果ではない。したがって、たとえ抽象的にどれほど多くの真理を含むとも、一般的原理に基づいた自覚的な社会の改変は極めて危険なものである。ステイブンはバークのテクストにこうした言説が多く認められることを指摘し、それが軽率な社会の改変に対する防波堤の役割を果たすことを論じている。²¹ ここまでは伝統的自然法思想にもとづくバーク思想理解と大きく異なる点はない。だが、ステイブンの議論はここで終わらない。彼は、時効という概念には二つのまったく異なった解釈の余地があることを指摘している。この時効という教説は一方では、「すべての退嬰的政治家連中の教説」すなわち、『すべて世にあるものはあるがままによし』という標語²²と酷似している。

抽象的原理と具体的経験を二分し、個々の経験とその無意識の蓄積の結果としての秩序を優先するというだけであれば、

それは「退嬰的政治家連中の教説」と変わらないものともなりうる。問題は、抽象的原理と分かれた「経験」やその生成の結果としての「秩序」が、いつも自明なものとして抽象的思惟から独立して存在するわけではない、ということにある。英国の国制にしても、バークが『省察』の冒頭でその解釈を延々と展開しているという事実そのものが、生成の産物としての秩序や国制の解釈が多岐にわたることの証左でもある。したがって無意識のうちに生成した秩序の尊重という教説を認めるとしても、それだけでは不十分である。

「立憲主義者流の方法も抽象的理論家連中の方法もいずれも彼（バーク）にとつては取るにたならぬものであり、この（時効）という用語は——不運な曖昧さを帯びてはいるが——これらの連中によつて等しく見落とされた要素をバークが認識していたことを物語るものである」と、ステイブンは述べる。²³ 多くの解釈者たちと同様にステイブンもまたバークを実践的 (practical) な思想家であると呼ぶが、ステイブンがいう実践の意味には注意しなくてはならない。

一方に政治理論があり、一方にその適用の結果としての実践的な活動がある、という時、その政治理論が価値自由かつ実証主義的な意味あいを帯びようと、伝統的自然法思想のごとき規範的な意味あいを帯びようと変わりなく、両者の間には分かたれたままである。その適用の在り方如何の問題はどこ

までも残り、スタンリスのパーク解釈ではこの間隙が最後まで埋まらないのである。スティーブンがパークにおける時効の概念を論じる時には、こうした問題を踏まえていると見るべきである。彼はパーク思想における時効の解釈をめぐって、〈推定 (presumption)〉あるいは〈推論 (reasoning)〉という概念に言及する。

「時効には『推定』という、人間の心の本質に根ざすもう一つの権限が随伴する」と(パークは)いう⁽²⁶⁾

推定とは、個々の現実の認識と一般的原理への顧慮との双方を貫く心のはたらきであり、その意味で、適用の在り方そのものに関わる一つのはたらきである。スティーブンのいう実践とは、この適用の一つの在り方としての推定のはたらきと同型のものである。この意味での推定のはたらきについて一般的に述べるのは難しいかもしれない。しかし、時効という法的概念の解釈を通じてそれを具体的に学ぶことはできる。

「このように見てくるならば、時効とは過去と現在の連続性、政治的秩序のすべての部分間の連帯性等、その洞察が正しい政治的推論の本質的条件をなすとき、諸々の事実の法的表現に他ならぬことが分かる。現実的諸事実に対する

顧慮と新しく必要とされる条件への配慮の結合はパークが説く実践的教説の根底に存在しており、それはちょうど一般的原理への顧慮とその特殊的应用への顧慮の程良い均衡が彼の哲学を支えているのと同様である」⁽²⁷⁾

ここにスティーブンのいう実践の意味は明らかだろう。

それは理論と実践として分かれた、理論と対照的なものとして捉えられた狭義の実践の謂いではなく、一般的原理への顧慮を有しつづなされる現実的諸事実の把握がそのまま実践であるというような、その意味で、原理と現実とを架橋するはたらきの謂いであり、狭義の理論とも狭義の実践とも無縁なものではなかったのである。

次に抽象的権利と便宜との関係についての解釈を見てみよう。

3 抽象的権利と便宜

便宜という概念もパーク思想においてしばしば注目されてきたものである。バックル、モリー、レッキといった十九世紀のパーク解釈者たちは、パークに見られる抽象的権利への訴えかけは単なるレトリックに過ぎないとし、いわば便宜の中に抽象的権利への訴えを吸収する解釈を示した。一方、スタンリスの示した解釈は、伝統的自然法思想という形而上

学的規範の内に、抽象的権利への訴えかけも便宜の重視も吸収する解釈であつたと言えるだろう。

これに対しステイブンのバーク解釈の場合には、どのように整合的に解釈するかという点によりも、具体的な政治的論争の渦中でバークによつて抽象的権利の地位がどのように位置づけられたかという点に焦点があてられる。

先に見たようにステイブンは、「彼（バーク）の理論上の論議の中を一貫して流れるものは、抽象的推論に対する彼の嫌悪である」と述べていた。グレンヴィル内閣の失政によつて混乱を極めたアメリカ課税をめぐる論争の中でもバークは、イギリスがアメリカを支配する不可譲の権利を持つと主張する者や、あるいはアメリカ国民がイギリス議會に代表を持つべき本質的不可譲の権利を有すると主張する者たちを批判し、こうした事柄の考慮において便宜を重視すべきことを説いた、とステイブンは述べる²⁷。しかしこのことは抽象的権利の主張をまったく否定し去ることを意味するわけではない。便宜の考慮は一方で抽象的権利の主張と対立するが、一方ではそれを構成し、それを促す。バークが批判したのは絶対的自然権のようなものを、状況への考慮無しに上意下達式に上方からあてはめようとする抽象的推論の仕方であつて、抽象的権利の主張そのものを否定しているわけではない。問題はそれが構成される手順であり、それが占めるべき位置である。抽

象的権利とはある意味で虚構に過ぎない。しかし、それは必然性を持つ虚構なのでもある。アメリカ人の権利の主張について、ステイブンは次のように述べている。

「そもそも抽象的権利という欺瞞的虚構を取り除いたたんなる抑圧政策は、白痴ならぬ人間ならば誰も真面目に支持しようとはしないだろう」²⁸

抽象的権利とは一面では虚構である。しかし様々の具体的政治課題においてその存在が必然的に要請され、そうして構成されたものとしては政治の領域内に確かに位置を占めるものである。それをまったくの虚構として排除することは、政治的なものものとする政治的な条件そのものを否定し去ることを意味し、状況追従という意味での日和見主義（それは抽象的権利を全面的に虚構と見なす）や、その反動としての教条主義（それは抽象的権利の持つ虚構性を忘却する）に道を開くものである。

さらに、アメリカ問題における宣言条例をめぐるステイブンの考察を見ていこう。宣言条例とは、アメリカ植民地側の反抗によつて印紙条例などの内国課税条例のいくつかを撤廃することを余儀なくされたイギリス議會が、それにも関わらずイギリス本国はアメリカ植民地を統一的に支配し課税す

る一般的権利をあくまでも保有することを内外に宣言したものである。こうした抽象的一般的権利の主張は、政治の領域に抽象的原理を持ち込むことを嫌うパークにとつては認めがたいものであるように思える。しかし、パークはこの条例を支持する。このことをスティープンは次のように解釈する。この原理自体は法学の第一原理たる主権者の全能性を表現したものにすぎない。非難すべきはこうした原理を状況への考慮なしに、個々の事態に短絡的にあてはめようと意図することである。しかし、こうした原理の存在自体は否定されるべきではなく、それを具体的論争の埒外に担保することによって、便宜というそれ自体では内容の乏しい概念に意味が付与され、個々の事態を便宜への顧慮に基づいて解決することによって道が開かれうるのである。スティープンはパークの言葉を引きつつ次のように述べる。

「権力は廃絶されるのではなく留保されるべきである。(パークはいう)『権力の休止はその存在の持続を意味し、しかしその存在はいざこれを行使する場合には憲法を救う手段となる。』……このようなパークの考えでは、宣言条例は抽象的権利の問題を討論 (discussion) の分野からまったく除去することによっていつさいの争点をただ便宜にもとづいて解決すべき状況を作り出そうとするものであった」⁽²⁰⁾

抽象的権利の問題は討論の分野から排除されるが、政治の領域から廃絶されるわけではない。このバランスをいかに保つべきかということについて、それを一般的に政治理論として示すことは難しいかもしれない。しかしスティープンの焦点は、こうした課題を考え抜くためのいわば練習課題として、パークの思想と行動を探索するところにあつたというべきである。そしてそうした探求の結果としてスティープンはパークによって宣言条例という具体的法令の解釈のうちに示された、見事なバランス感覚としての政治的叡知を見出しているのである。

一言付言しておこう。こうした歴史的過去としてのパークの政治思想に向き合うスティープンの姿勢そのもの——つまり思想史もその一部であるところの歴史学の方法そのもの——が、実はパークから学ばれたものであると見ることができる。スティープンはパーク自身の歴史学方法論について次のように述べている。

「私は最後にパークの方法をいみじくも表現する重要な一文を引いておこう。歴史について論じながら彼はいう、『この源泉から多くの政治的叡知が学ばれるだろう、つまり教訓としてでなくて習性として、換言すれば法律家のための

判例や先例の蓄えとしてでなく精神を強めるための練習課題として学ばれるだろう』と⁽³⁰⁾

ステイーブンのバーク解釈そのものが、この方法を自家薬籠中のものとした一人の歴史家の仕事であつたと言つてよいだろう。

以上我々はステイーブンのバーク解釈を検討してきた。最後にこうしたステイーブンのバーク解釈の再評価が持つ意義について考察しておきたい。

三 バークと政治的判断力

我々はステイーブンのバーク解釈の焦点が「適用」の在り方の問題にあることを指摘し、この課題への取り組みとしてバークにおける時効の概念や、抽象的権利と便宜との関係を考察していることを示してきた。

ステイーブンにとってはこの課題こそが重要な課題であつた。もし彼がスタンリスによる伝統的自然法思想の規定を知つていたとしてもこの課題は残つたに違いない。スタンリスの伝統的自然法思想は規範理論である。それは「適用」の前提や、結果については教えるが、適用の在り方如何の問題については何も教えない。

我々はこうした問題に焦点をあてていたステイーブンのバーク解釈が、スタンリスによつては等閑視されているバーク政治思想の重要な側面を明らかにしていることを認める。バーク自身、例えば次のように述べている。

「神ハ汝ライカナル者ト命ジタルカ？」という問いに対する回答は、もう一つ別の問い「事物ノイカナル人間的ナル場面ニ汝ハアルカ」を解くことで求められるはずである」⁽³¹⁾

これはフランス革命の状況分析をめぐるウィッグ黨員との議論の過程で発せられたバークの言葉だが、こうした場面でバークが、「神ハ汝ライカナル者ト命ジタルカ？」という問いを重視したという事実から、彼の伝統的自然法思想への傾倒を論じることがまったく誤りなわけではない。しかし、より重要なのは、バークは「事物ノイカナル人間的ナル場面ニ汝ハアルカ」という問題を、「神ハ汝ライカナル者ト命ジタルカ」という問いを解くことを通じて、そこを参照点にして、演繹的に考察してはいないということである。逆である。神の意志の発露としての自然法のごときものを想定し、求めざるをえない条件が政治的動物たる人間の条件としてあることをバークは認めるのだが、それは常に「事物ノイカナル人間的ナル場面ニ汝ハアルカ」という問いに取り組むことを通じ

て「求められる」ものとしてあるのである。規範理論が現実の政治問題において占めるべき位置についての、言い換えれば、規範理論の適用の在り方如何に関わる問題についての、慎重な洞察がバークにはある。

スタンリスによつては等閑視されたこうした課題もまた、政治学の課題とならなければならないことを洞察していたスティーンズは、バークを論じるに先だつて、「政治学の不在(Non-existence of a political science)」と題された一節で次のように述べている。

「もしも哲学者たちの抱負が正しいものであるならば、将来いつの日か科学としての社会学が実現するであろう。……その時になつてはじめてわれわれは、政治学なるものを諸教説の首尾一貫した体系として、つまり普遍的妥当性を持つたある特定の公理から導出されるけれども人間社会の可変的条件に応じてさまざまな結論に到達しうる学問として、提示しうるようになるであろう。……われわれは自分たちの思弁のための堅固な基礎と、その適用に際して考えうる最大限の弾力性を同時に持つことができるであろう。……われわれは科学としての政治学というものを所有するまでにはまだ程遠い状態にある」^{②③}

しかし、スティーンズの期待にもかかわらず、我々は、こうした意味での政治学は二十一世紀を迎えた「今日においてすらなお用意されていないというのが正直な実情である」^{②④}と認めなくてはならないだろう。だが、政治学はこうした課題についての考察を全く怠つてきたわけではない。「政治」概念そのものの再定義を経てハンナ・アレントによつて行われたカント政治哲学の再解釈、そしてそれを一つの土台として、ロナルド・ベイナーを中心に進められている「政治的判断力」の問題の探求がその一つである。

ベイナーによると、一般規則の助けを借りずに個々の事柄を判断し、しかも私的主観の範囲を越えて妥当性を確保することのできる人間の能力であるところの政治的判断力の問題についての考察は、政治哲学の歴史においてより一般的研究の内部に差し挟まれて副次的に存在するのみで、それ自身が包括的に取り扱われることはなかった。しかしこうした課題は今日ますます重要性を増している。なぜなら民主主義の拡大に伴つて公的領域に関わるべき主権者の数が増加していく一方で、官僚制の発展により合理性はもっぱら規則支配的な行動と同一視されるようになり、政治的知性は専門家、行政官、政治的技術者に引き渡され独占されるという傾向が生じ、その結果民主主義の形式的な拡大にも関わらず、公的領域が縮小していくという事態を招いているからである。^{②⑤}

ステイブンが職業政治家であつたバークの政治思想の解釈を通じて探求した「適用」の在り方如何をめぐる問題は、この政治的判断力の問題に通じている。そしてベイナールが述べている通り、この問題に関する理解の深まりは近代の政治的ニヒリズムに対する有効な処方箋と成りうるものである。アレントは次のように述べている。

「政治的判断力と同様に、美学的判断力においても、ある決定がなされる。この決定を下すのは、常にある主体であるが、それは、各人が自分自身の立場をもち、その立場から自分で世界を見渡し、その上で判断する、という単純な事実に基づいている。とはいえ、決定はまた、世界それ自身が客観的与件、すなわちその住人すべてに共通のものである、という事実からも由来している」

自らを「行動の場の哲学者」と呼んだバークは、まさに生涯にわたつて「自分自身の立場をもち、その立場から自分で世界を見渡し、その上で判断する」ことを続けた政治思想家であつた。従来から彼に対して「日和見主義者」という批判が絶えることがないのはそのことに由来している。しかし、またそれにも関わらず、彼の残したテキストに含まれる政治的思惟が単なる所属する党派のプロパガンダにとどまらない

「世界それ自身が客観的与件、すなわちその住人すべてに共通のものである、という事実からも由来している」と思わせる魅力によって、多くの思想家たちを魅了してきたことも事実である。

スタンリスは、ステイブンのバーク解釈には、同時代のバークの功利主義的解釈からの逸脱が見られるが、まだバーク思想における自然法思想の重要性を十分には認識できていないとして次のように述べている。

「(レッキのような功利主義的解釈者と比べ)より鋭敏な著者であつた実証主義者ステイブンは、……バークに想定されている功利主義とバークが反対した形而上学的権利への言及の間に、密接で一般的な関係があることに気づいている」

しかし結局、

「ステイブンはバークの『自然権』への『一時的な逸脱』の中にも、バークに想定されている功利主義の中に生来的に付属している付着物の中にも、何ものも見い出すことがなかった」

スタンリスにとってステイブンのバーク解釈は、功利主義的解釈にも自然法思想解釈にも入りきらない、曖昧さを含むものであった。ある意味でこの指摘は正当である。実際、これまでステイブンのバーク解釈が研究者の間で十分に注目されてこなかった理由の一つには、彼のバーク解釈がどこか文学的で、曖昧な印象を与えるものであることがあったのかもしれない。しかし、政治学が探求していくべき課題としての政治的判断力の問題を知る我々にとって、この曖昧さは積極的な意味あいをもつものとなる。政治的判断力の問題が、これまで正面から取り組まれてこなかったことを述べた箇所の註で、ベイナールは次のように付け加えている。

「哲学的伝統は、政治に直ちに適用しうる道徳的判断力の諸理論——たとえば、自然法、功利主義、そしてカントの定言命法——を提供する、といえ、それは反駁を受けるかもしれない。しかしこれらは、判断能力それ自身に関する理論であるよりも、妥当な判断力の基礎ないしは基盤に関する理論である。それらは、いかなる判断が実際に存在するかを探求したり、また実際の判断過程を支配する諸条件を探るよりは、むしろ判断を行う正しい基準は何かを明確に述べる。なおさらに、それらは、あらゆる判断を規定する普遍的規則ないしは原理を提供すると主張する限りで、

政治を規定的判断力の領域内に位置づけ、反省的判断力の次元を捕え損なう」^⑧

ステイブンのバーク解釈が曖昧に見えたのは、彼がバークの政治思想が有する反省的判断力の次元における可能性に焦点をあてていたからである。

こうしてステイブンのバーク解釈は、バークの政治思想が持つ豊かな可能性を掘り下げていく道しるべとなりうるものである。

今や我々はステイブンがバークを評した先の言葉を、ステイブンのバーク解釈そのものにあてることができる。

ステイブンのバーク解釈は「まだ確実に定式化された結論に到達していないとしてもきわめて巨大な価値を有するものとして認めうる」^⑨彼は最終的結果を生み出さなかったかもしれないが、彼が指し示した方法は疑いもなく正しい^⑩。

(すえとみ・ひろし)

注

- (1) Edmund Burke, *Tracts relating to Property Laws*, The Writings and Speeches of Edmund Burke, vol. 9, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 463
 - (2) Peter J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, The University of Michigan Press, 1958 (以下 [Stanlis: 1958] と略記) また、スタンリスは *Edmund Burke The Enlightenment and Revolution*, New Brunswick, 1991 において、バークの名譽革命観により比重をおいた議論を展開しているが、基本的な論旨は前著と変えていない。
 - (3) 例えばコンニフが指摘しているように (James Conniff, *The Useful Cobbler*, State University of New York Press, 1994, p. 275) スタンリスのバーク解釈の思想的源流には、レオ・シュトラウスが『自然権と歴史』で示した古典的自然権と近代的自然権の区別と定式化がある。スタンリス自身もシュトラウスに多くを負っていることを認めている ([Stanlis: 1958] p. xi)。
 - (4) J. R. Dinwiddy, *Unity and Natural Law in Burke's Thought*, in *Radicalism and Reform in Britain 1780-1860*, Hambledon Press, 1992 (以下 [Dinwiddy: 1992] と略記)
 - (5) [Dinwiddy: 1992] p. 231-4 また、八〇年代以降、わが国で精力的なバーク研究を展開している岸本広司も、『バーク政治思想の形成』において、バーク政治思想の内に伝統的自然法思想と功利主義思想の両方の要素が含まれていることを指摘している (岸本広司『バーク政治思想の形成』御茶の水書房、一九八九年、三〇三—三〇八頁、以下 [岸本: 一九八九] と略記)。岸本は続く『バーク政治思想の展開』においては、伝統的自然法思想をより重視した解釈に傾斜しているように思われる (岸本広司『バーク政治思想の展開』御茶の水書房、二〇〇〇年、五〇五—一六頁)。岸本の基本姿勢は、こうした解釈上の問題に先立つ課題として、まずは、バークの言説をそのコンテキストの中で正確に理解せんとするところにある。この点を最優先課題として進められた岸本の緻密なバーク研究に、本稿は極めて多くを負っていることを付言しておきたい。
 - (6) 紙幅の制約上、バーク思想の受容史についての詳しい紹介は割愛する。それについては以下を参照願いたい。 [岸本: 一九八九] 四—一四頁、F. P. Lock, *Burke's Reflection on the Revolution in France*, George Allen & Unwin, 1985, p. 166-199.
- 本稿との関係で少しだけ述べておくと、スタンリスらのバーク研究が「バークリヴァイバル」と称される所以には、二十世紀前半の英国で、歴史学における実証主義的方法の重要性を強調し、ウィッグ史学批判を展開したネーミア学派によって、「日和見主義者」としての厳しいバーク批判が起ったという事実がある。スタンリスが、ステイブンを含む十九世紀のバーク解釈者の多くを功利主義的解釈者として批判した背景には、そうした解釈が評価の方向性こそ対照的なが、ネーミアらのバーク批判に道を開いてしまったという思いがあったのかもしれない。スタンリスはその著書において、十九世紀のバーク解釈者たちをしばしば、功利主義的、実証主義的研究者と呼んでいる (例えば [Stanlis: 1958] p. ix, 29, 34)。また彼がその影響下にあったレオ・シュトラウスが、自然権思想の復興を論じる前提として展開したのも、歴史実証主義批判であった (Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1953, p. 9-80. 塚崎智・石崎嘉彦訳『自然権と歴史』昭和堂、一九八八年、一三—一九〇頁)。
- (7) 以上 [Stanlis: 1958] p. 5-27, p. 34-40.
 - (8) 以上 [Stanlis: 1958] p. 27-34.
 - (9) [Stanlis: 1958] p. 29-83, 特に p. 38, 45, 47, 49, 77 など、p. 233-246

特に p. 241.

- (10) [Dirwidly: 1992] p. 241.

- (11) Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, Vol. 2, New York, G. P. Putnam's Sons, 1876, p. 220. 訳文は中野好之訳『十八世紀イギリス思想史(下)』筑摩書房、一九八五年、九七頁による。以下、このテキストからの引用については「[220: 九七]」のように、原書と訳書のページ数のみを記す。

- (12) [221: 九八]
 (13) [231: 一〇八]
 (14) [225: 一〇一]
 (15) [226: 一〇一]
 (16) [Stanis: 1958] p. 31.
 (17) [227: 一〇三]
 (18) [227: 一〇三—四]
 (19) [227: 一〇四]
 (20) [227: 一〇四]
 (21) [228: 一〇四—五]
 (22) [229: 一〇六]
 (23) [229: 一〇六]
 (24) [230: 一〇七]
 (25) [228: 一〇四—五]
 (26) [231: 一〇八] 傍点は引用者による。
 (27) [239: 一一五—六]
 (28) [239: 一一六]
 (29) [240: 一一七]
 (30) [220: 九七]
 (31) Edmund Burke, *Appeal from the New to the Old Whigs*, J. C. Nimmo

- (ed.), *Works of The Right Honourable Edmund Burke*, 1899, vol. 4, p. 167. 中野好之訳「新ウィットから旧ウィットへの上訴」『パーク政治経済論集』法政大学出版局、二〇〇〇年、六五七頁、なお、引用箇所のカタカナ表記部分は原文ではラテン語であり、中野訳ではそれも付記されているが、割愛した。

- (32) [30: 三]
 (33) スティープンが彼の同時代の政治学について述べた言葉(二一、注(19))。
 (34) Ronald Beiner, *Political Judgment*, The University of Chicago Press, 1983, p. 1-10. 浜田義文監訳『政治的判断力』法政大学出版局、一九八八年、一—三頁、以下「Beiner: 1983→一九八八」と略記し、原書と訳書のページ数を記す。
 (35) [Beiner: 1983→一九八八] (xiv-xvi: xii-xiv)
 (36) [Beiner: 1983→一九八八] (17: 111)
 (37) [Stanis: 1958] p. 31
 (38) [Beiner: 1983→一九八八] (169: 二四九—二五〇)
 (39) 二—1で引用(注(20))。

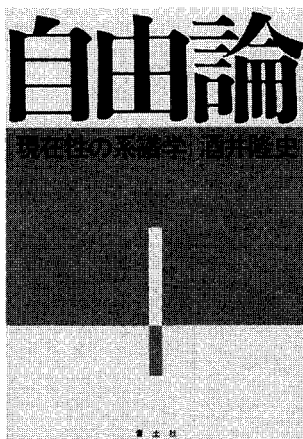
書評

『自由論——現在性の系譜学』（酒井隆史著）

安田常雄

「おそらく私たちは、知らないうちに外堀をほぼ埋められてしまっていたのだろう」。「あとがき」で著者は苦い感慨を記しているが、ここが本書が生まれてくる発光の場所である。

それは特に二〇一〇年、ネオリベラリズムのかけ声のもとで進行する政治・経済・社会あるいは家族・教育そして街路などの領域で噴出してゐる『人間性』の剥奪の露骨さ（四四八頁）



『自由論——現在性の系譜学』

酒井隆史著
青土社、2001年

という光景である。またこれに対してエリート層はもはや意図を隠すこともなく堂々とこの方向を称揚し、多くの人々はその意図を知りつつ、シニシズムの沈黙のなかに身を隠す。著者はこの目もくらむ落差に「得体の知れなさ」と大きな恐怖を感じると書いている。状況をこのように見るまなざしは、もちろん一般的ではない。異論もあるにちがいない。しかしおそらくその底には著者の固有の経験の次元が埋め込まれており、その切実さが本書の問題提起のリアリティを支えていることはまちがいない（その一端は、著者の「トーキョー内戦」「現代思想」二〇〇〇年十月号に描かれている）。

本書の構成は序章「新しい権力地図が生まれるとき」、Ⅰ「フリーと自由の現在」、Ⅱ「セキュリティと自由」の三本の軸で作られ、序章は全体の総論的論理を形づくっている。ここでは序論（総論）の論理を軸に本書のイメージを紹介しておきたい。

序論では前述したネオリベラリズム型の『人間性』の剥奪モデルの起源が、一九七〇年代以降のイタリアに求められる。そこではサブタイトルに「運動以後」と象徴的にネイミングされているように、「労働者主義」に対抗する資本の反撃のなかで、一方では労働者は生産の場から排除され（オートメーション化、情報化など）、他方でイタリア共産党とキリスト教民主党とのコーポラティズム的協調のもとで、労働者は社会的なもの、政治的なものからも排除されることになった。こうした「市民社会の衰退」はメディアの関与によるテロリズム排除を通して実現され、社会のコンフリクトが排除された場所に「シミュレー

ションとしての市民社会」が立ち上がることになる(メディアでのシミュラークルな同意形成)。またネオリベリズムの「管理統制主義」は、旧来の労働のあり方を根本的に変容させた。一方では派遣業・パート労働が常態化するとともに、他方では生産過程へのコミュニケーションの組み込みとともに、労働者は知的スキル・肉体的スキル・経営者のスキルを持つことが要求され、しかも労働現場だけではなく、二四時間「生活世界」で自らの能力を陶冶することが要求される(社会の工場化)。

こうした資本労働関係の変容の構図は、八〇—九〇年代に深化していく。Ⅱに収録される「セキュリティ」の上昇」では、M・デイヴィス『要塞都市LA』を素材に、幾層にもわたるゲイティッド・コミュニティの形成の意味が論じられ、「アンダークラス」(新しい危険な階級)という実態が創出される過程が鮮やかに描き出されている。また「恐怖と秘密の政治学」では秘密工作を題材に、監視活動の現代的形態が活写され、そこでは標的の拡大、多様化と目標の拡大のなかで、監視活動はいわば社会のなかに溶け込んでいき、企業や社会の活動領域と警察軍事の活動領域が融解する傾向が論じられている。

しかしこうした事態はこれまでの権力論の系譜のなかでどのように捉え返されるのだろうか。そこに著者の思想的問題関心があり、フーコーの「統治性」論への転回を媒介にこの新たな事態の意味を検証しようとしている。本書のⅠは「リベリズムの差異と反復」(統治論)、「生に折り畳まれる死」(権力論)、「敵対の転位」(法・ノルム論)と題された三本のフーコー論から

なり、上記の論点を深める構成となっている。

それは一言でいえば、「交渉」と「調停」を通して国家への「統合」(抑圧)を目ざす「近代国民国家」Ⅱ福祉国家的権力テクノロジーから、「正常状態」(ノルム)の達成と維持の実現(排除)を目ざす「ポストモダン国家」の危機管理的権力テクノロジーへの転回となる。そこではかつて「統合」の前提とされたコンフリクトを含む「社会」は衰退し、国家の社会からの分離が進行する。そしてそこでは「リスク」は社会化されることなく、個人で処理すべきファクターとなる(新しい保険数理主義)。

こうしてかつてフーコーが強調した「規律権力」(偏在するミクロ権力の多様な統合、パノプティコン論)の作用は後景に退いていく。犯罪は矯正、更正、社会復帰と結合した概念から、隔離無害化、抑止と結びつき、確率を根拠にした危険性からの「セキュリティ」という視線から捉え直されることになる。いわばグローバル化・ネーションの中で、ネットワーキングの中継点としての偏在する複数・多元的な統治の再編成が問題になっているのだ(著者はこれを「統治の脱国家化」とも表現する。七五頁)。それは湾岸戦争に一つの範型をもつ「サイバースペースのスムーズな平面」であり、そこではグラムシのいう「陣地戦」の意味は終焉する。

それではこうした気の滅入るような世界からの出口はないのだろうか。著者の着眼の特徴は、その新しい世界も深いアンヴィバレントを内蔵しているという点にある。その両義性とは、ネットワーク、フローが価値増殖過程にとって過剰になっているこ

とに根拠をおき、そこから一面では社会総体が利潤生産の場になると同時に、資本の命令から逃れる可能性（主体形成）を生み出す場になるという。著者はヴィルノの依拠して、それを「ゆるぎない不安定性」（四九頁）と表現する。それは「フレキシビリティを強化しながら、同時にルールの強制力を確保する」（同）こと。そして問題の所在はネグリにならって「もはや資本の実質的包摂によって根本的に根を失い、あて先なくさまよう純粹な『帰属』——帰属そのものが消失したのではない——に、それにふさわしいどのような『領土』を与えるか、どのような政治的形式を与えかえすか」（五二三頁）と定式化される。ここが著者のいう「自由」の試金石になる。

簡略な紹介からも看取していただけるように、本書はネオリベリズムとよばれる世界がいかにこれまでとはちがう新しい権力支配のメカニズムをもつかに注目し、その特質の解明に果敢に挑戦した意欲作である。もちろん事態は世界的に現在進行中であり、今後賛否を含めた議論の展開が期待される。同時に本書の意義はそうした現代社会研究と社会思想史研究との緊張をもった結合が目指されている点にある。これはいわば社会研究なき社会学主義（思想史主義）と論理なき現状分析主義への暗黙の批判を内蔵している。フーコーの権力論の転回（規律権力論から統治性論へ）自体が新しい権力テクノロジーの形成に即応して構成されたものであるとともに、まさにそれ故に今日の権力分析のための重要な思想的武器を提供するからである。その意味で社会思想史研究とは社会研究に根をおき、それとの緊

張の中で、その社会そのものの存立の構造を解析するという初心を伝えてくれる。ただ現代日本社会分析はそれ自体としてはまだ不十分であり、イタリアやL.A.の事例紹介の光源によって照明があてられる構成になっている。しかも文学作品を参照系にした叙述スタイルは一面でとても魅力的であるが、他面で事態の極限的イメージがクローズアップされすぎる懸念も感じた。しかし全体としてこうした試みは極めて少ないのであり、あらためてその方法的意義を強調しておきたい。

残りの紙幅も少ないが、ここでは二つの疑問だけを記すことにしたい。第一の疑問はネオリベリズムにおける権力テクノロジーの新しい特徴が「ノルム」を基準とした隔離・無害化・抑止にあることは本書の分析に鮮明であるが、それは旧来の矯正・更正・社会復帰という「統合」型権力テクノロジーとどのような関係にあるのだろうか。本書ではその両義性が指摘されているが、その二重化の構造の実態がどのような形であるかについて本書から十分読み取ることができなかった。これは言い換えれば、旧来の「国民国家型」の統合と排除とグローバルゼーション型の統合と排除とがどのように重層し、差異化されているかという問題である。それは著者の表現に即していえば、多元的ネットワークのなかでの「国民国家」の相対化が叫ばれながら、国家の力量が増大していくという逆説（二〇六頁）を権力テクノロジーの重層的変質という文脈に即して解析することといえよう。また社会思想史研究の文脈で言えば、フーコーの「規律権力論」と「統治性論」とがどのように差異をもちつつ二重

化しているのかという問題でもある。

第二の疑問は「解放」の方位についてである。もちろん著者も言うように本書はその「展望」を示すことを目的にしているわけではない。しかし随所で言及される「展望」の断片はそれ自体重要で魅力的な視点であるが、残念ながらいまだ抽象的な次元にとどまっている。たとえば個々の人々の能力の増進を他者への従属にむすびつけるディレンマを超えた「自律的な集団的实践の構築」(二四頁)。ヴィルノのいう群衆Ⅱ多数性としての「大衆知性」(五四頁)。アレントの「技芸」(知性と活動との結合)(五七頁)。フリーコウのいう「地下性」の「暗さ」としての「公共性」(二四九頁)。フリーコウにおける「街路」と「経験」の意味(同)。また現場性に立ち止まるジャーナリストとしての「知識人」というイメージ。ベシミスティックだがシニシズムへ転落することをきわどく回避する思想的スタンス(四〇七頁)。そして自由とは蜂起を内包した「統治されるものの権利」(四〇三頁)という視点など。問題はこうした抽象性を今日の「市民」や「生活者」そして「運動」のなかでいかに具体化できるかにあり、それは私たちにも向けられた課題と受けとめるべきだろう。

総じて本書によって広い論議が可能になる一つの場合が確実に形成されたといえよう。ただこの本の抽象的な言葉がどこに届いていくのかという危惧がないわけではないことを付け加えておきたい。また校正ミスなどが散見するのが残念であった。

(やすだ・つねお)

書評

『ウェーバー研究の諸論点——経済史との関連で』 (田中真晴著)

肥前栄一

本書はブレハールノフ研究『ロシア経済思想史の研究——ブレハールノフとロシア資本主義論史』ミネルヴァ書房、一九六七年)で知られる著者が、「長い年月にわたって主として専門誌に発表してきた論文のうち、今なお愛着をもっている諸論文に、学界で報告したが印刷はしなかった論考を加え、まとめた」(あとがき)論



『ウェーバー研究の諸論点——経済
学史との関連で』

田中真晴著
未来社、2001年

文集である。本書は著者自身によつて準備されたものであるが、その逝去の一年後に田中秀夫氏の解説を添えて、遺稿集として出版された。初めに目次を掲げておこう（カッコ内は初出年次）。

第一部 ウェーバー研究の諸論点

第一章 因果性問題を中心とするウェーバー方法論の研究

（一九四九年）

第二章 マックス・ウェーバーにおける農政論の構造（一九五九年）

第三章 ウェーバーのロシア論研究序説（一九七七年）

第四章 マックス・ウェーバーの貨幣論新資料（一九七七年）

第五章 ウェーバーの貨幣論（一九七八年）

第二部 経済思想史論考

第一章 貨幣生成の論理（一九八三年）

第二章 ヒュームの死とスミス（一九八三年）

第三章 一八九〇年代初頭の経済学会——イギリス（一九八五年）

第四章 社会主義像と思想の問題（一九九二年）

付・書評三編

1 内田義彦編『古典経済学研究』上巻（一九五七年）

2 新しいマルクス伝を読む（一九七六年）

3 杉山忠平編『自由貿易と保護主義——その歴史的展望』（一九八七年）

あとがき（一九九八年）

田中真晴先生の学問、思想と人柄——解説に代えて（田中秀夫）
見られるように、著者は元来ウェーバー研究者として出発した人であり、ウェーバーに対する関心と深い理解とが一貫していた。

第一部第一章は著者二十四歳の大学院特研究生時代の学界デビュー作品であり、ウェーバー社会科学方法論における開拓的研究の一つである。ウェーバーの方法論の特徴とされるもののうち、「没価値性理論」と「理念型理論」の背後におしやられてきた「因果性理論」が特に「因果帰属」の問題に即して明快に分析されている。そして前期の「古代文化没落の社会的根拠」と後期の『宗教社会学』とが比較され、因果帰属の問題における「原因総体性のアポリア」を克服した後期における方法的精緻化の跡がたどられている。

第二章は前期ウェーバーの重要な成果であるドイツ農政論（内地植民政策を中心とする）を取り上げ、社会政策学会に結集したドイツ歴史学派の諸潮流（ワグナー、シュモラー、ブレンターノの諸派）のなかにそれを位置づけつつ、その特徴（基本的なシュモラー派に近いが、しかし民族政策的であるとともに、ユンカーに支配された農業構造のブルジョアの改革構想においてよりラディカルである）を解明した重厚な労作である。問題設定の背景に、当時支配的であつたレーニンの農業論（二つの道）論があり、本書に収められていない「ウェーバーの政治的立場」（出口勇蔵編『経済学説全集6』河出書房、一九五六年）ならびに「ドイツ社会政策

学会の農政論とその思想的背景」『経済論叢』八三、三、一九五九年）およびとりわけウエーバー『国民国家と経済政策』（未来社、一九五九年、二〇〇〇年）の訳業に付された訳者解説とあわせ検討されるべきものである。

第三章は、前掲主著によってロシアに新たな知見を得た著者が、一九〇五年革命についてのウエーバーの「ロシア革命二論」『ロシアにおける市民的民主主義の状態について』、『ロシアの外見的立憲制への移行』について「地味な紹介」を行ったものである。それらはその後『ロシア革命論Ⅰ』（雀部幸隆他訳、名大出版会、一九九七年）『同Ⅱ』（肥前栄一他訳、一九九八年）として訳出された。著者はそこで、十二月のモスクワの武装蜂起に関連した、「おろかな蜂起」とするウエーバーのレーニン批判を注記しているが（一〇三頁）、しかしこれに対するレーニンの重要な反論には触れていない。

第四、第五章は一転してウエーバーの貨幣論を論ずる。まず第四章はウエーバーのクナツプに宛てた、一九〇六年七月二十一日付書簡の紹介と書評である。貨幣についてのクナツプの「法的概念」構成に対してウエーバーは『経済と社会』（第一部第二章第六節）では「社会学的概念構成」を指すという相違が一方であるとともに、しかし両者はスミスやマルクスとは異質の歴史学派的伝統の中で、支払い手段としての貨幣の機能を重視するという共通性を有した。ウエーバーはクナツプの貨幣論に対して全体として高い評価を与えているのである。

第五章は貨幣学説史の中でウエーバーの位置づけの試みで

ある。まず、クニース、クナツプ、ミーゼスの貨幣論について、歴史学派貨幣論の特徴が指摘され、ついで『経済と社会』の貨幣論を中心とするウエーバーの貨幣論について、その貨幣定義が、歴史学派の貨幣論を素材的に継承していること、貨幣名目説に属し、「管理通貨」をふくむ同時代の現代貨幣を基点とし、比較経済史的に考察されているが、原始貨幣および社会主義貨幣は別に考えられていること、などがジンメル、シュルツらの貨幣論との対比で指摘される。ウエーバーは貨幣論においても動機理解的な方法と構造分析的方法とを併せ持っていた。

第二部以下については、さらにはしよらねばならない。

第一章はマルクスを手掛かりとしつつ、貨幣生成の論理を彫琢しようとした力作、第二章はヒュームの死に際するスミスの手紙の紹介、ヒュームのスケプティックでストイックな面目を伝えるとともに、スミスのそれへの異同を論ずる。第三章は十九世紀末のイギリスにおける、マーシャルを中心とし経済学雑誌の刊行を伴う大学経済学の成立を、国際的視野の中で跡づけている。第四章は自己の学問的、思想的歩みを時代的・学界的背景の中で振り返った学会報告もしくは講演録、書評１では「内田・小林論争」への著者のスタンスが注目される。

見られるとおり、論点はまことに多岐にわたっており、著者の知的関心の広さに驚かされる反面、ウエーバーについての何らかの統一像はそこに求むべくもない。しかしながら個々の論考は文献資料の博搜と強靱な思索とによって裏付けられており、いずれも密度の高い味わい深いものである。それらは問題関心

に従った読者の個別的検討を待っている。

ところで問題は、これらの珠玉のフラグメント群に通底するものは何かである。私はそれを右の講演録に示された、著者の自由主義を求めている思想的歩みとしてとらえたい。

カントから入ってウェーバーに内在的な処女論文を書いた著者は、その後、戦後民主主義の構成要素であったマルクス・レーニン主義の大波をかぶることになる。本書に収録されなかった前掲「政治的立場」論文では「帝国主義への推転期における、半封建的遺制からの解放」というレーニンの問題設定の上で、「近代化」論者ウェーバーが社会主義の立場から超越的に裁かれていた。著者のマルクス受容の非主体性については講演録に率直に告白されている。しかし、その後レーニン研究のために入ったロシアで著者はブレハールノフに出会い、さらにその延長線上にカデット系の自由主義思想家たちとも出会った。おりしも学界ではロシア研究におけるマルクス・レーニン主義の解体が始まった。持続するウェーバーへの関心、大学で担当したマルクス経済原論構築の困難、学園紛争の荒廃などを契機とする社会主義と自由主義との苦しい思想的対質の過程で、著者の内なる良心は、ソ連崩壊に先立って、次第に後者に軍配を上げるに至った。闊達なイギリス自由主義の伝統が改めて著者をとらえていった。ハイエクが著者の視野に入り込んだ（ハイエク『市場・知識・自由——自由主義の経済思想』ミネルヴァ書房、一九八六年の共編訳、編著『自由主義経済思想の比較研究』名古屋大学出版会、一九九七年にそれが示されている）。

時流に逆らった著者の自由主義へのこの孤独な歩みは印象的である。先のレーニン対ウェーバーという問題設定において、わが国の多くのウェーバーリアンが何らかの仕方でもウェーバーのレーニンへの親近性を示唆し、いわば両者の融和（Versöhnung）をはかったのに対し、著者は（管見の限りでは故安藤英治氏とともに、このことを学問的に受け入れ難いとするのである。先に触れたウェーバー『ロシア革命論Ⅱ』の解題を書いた評者は、ここに示された著者の知的誠実に共感し、本書をそのような苦しい歩みの学問的記録として、第二部第四章を中心に通説した。

Das Wahre ist die Wahrheit! (二六八頁)

しかしもとより本書は思想的立場を超えた客観性を主張する学術書であり、関心ある読者のとりわけ個々の論点についての学問的批判的検討を求めるものである。

なお、本書とほぼ時を同じうして田中真晴『一経済学史家の回想』（未来社）が出た。

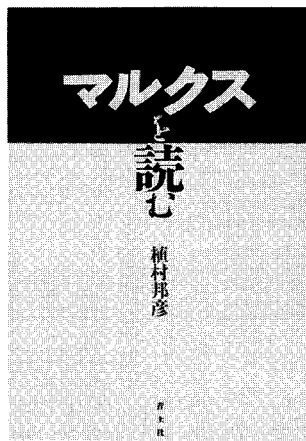
（ひぜん・えいいち）

書評

『マルクスを読む』(植村邦彦著)

『「近代」を支える思想』——市民社会・世界史・ナショナリズム』(植村邦彦著)

崎山政毅



『マルクスを読む』

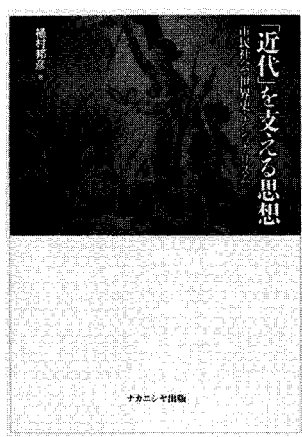
植村邦彦著
青土社, 2001年

『マルクスを読む』の序章では、「ポスト社会主義」の十年間をふまえて、いまマルクスを「読む」ことの位置づけがなされる。「いま求められているのは、『大きな物語』の解体の後に残るマルクスとはいったい誰なのかを明らかにする」(同書、一頁)ことであり、「外部の権威という敵を必要としない、自立し

た『場所』と『読み方』と『語り口』(二四頁)を見つめる試みが課題となる。それは「マルクスを歴史的コンテクストに即して正確に読むこと、そのうえでマルクスの『批判理論』がいまの私たちにとつてもつ歴史的意義を測定すること」(同)にほかならない。

この立脚点から、第一章で『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』が、第二章で『経済学批判要綱』が、第四章では『共産党宣言』が「読み」の対象とされる。それぞれ、これまでの「読み」が簡潔に提示された後にそれらのもつ問題点が指摘され、植村氏の「読み」が対置されるという基本的な構造をもっている。

このような「まとまったテキスト」の読みに並んで、「アソシアション」、「民族」、「ユダヤ人問題」が論じられてきた過程がふまえられ、そこに浮かび上がる問題に対する植村氏の論点が提示されるかたちをとった、第三章「社会変革の構想」、第五章



『「近代」を支える思想』——市民社会・世界史・ナショナリズム』

植村邦彦著
ナカニシヤ出版, 2001年

「ナショナリズムと人種主義」、第六章「ユダヤ人問題」がある。とくに後の二章は、マルクスあるいはマルクス主義のテクストに表れた問題を起点として開かれた歴史的・思想的文脈のなかで論が展開されている。これは、『シュルツとマルクス』（一九九〇年、新評論、『同化と解放』（一九九三年、平凡社）からつづく、植村氏の社会思想史研究者としての一貫した関心と姿勢の表明であり、『近代』を支える思想」にも連結されている。

『近代』を支える思想』は、「市民社会」「世界史」「ナショナリズム」の三つを相互に依存しながら「近代」を支える思想の主要形態としてとらえ、われわれの「今」につづく「近代」を對象化しようとする試みである。

そのさい、植村氏の「方法的立場」が社会思想史であることが述べられている。この「方法的立場」とは、「個別諸社会科学」の意義を確認しながらその細分化を超え、「人間の思想に関わるすべてのものを歴史的な構築物であるとみなし、その成立過程と歴史的な被制約性（歴史的文脈）コンテクストへの依存性」を明らかにし、それを歴史的に相対化することによってその変化の可能性を明らかにすること」（八頁）である。

植村氏のこの設定は、上から覆いかぶさる支配的な知をさしているのではけつてなく、広義の運動としての思想を現実の諸連関のうちにとらえ對象化する実践としての学であろう。この点については、評者も全面的に賛同する。

第一章「市民社会」では、一四九二年がヨーロッパの近代の始点として位置づけられた後、ホッブズ・ロック・アダム・ス

ミスという系譜において「市民社会」思想の形成がたどられる。そして、市民社会批判としてのマルクスの経済学批判が描かれ、市民社会の止揚の構想として「アソシアシオン」が述べられる。ここで注意を払っておきたいのは、植村氏の文脈の「広さ」である。それは一四九二年を「近代」の始点として位置づけ、ホッブズにおける植民地アメリカへのまなざしや、同時代のアメリカ先住民の社会がヨーロッパにとつての「歴史的過去」として解読されるというロックやスミスにおける「非同時性」（ヨハネス・フェヒアン）を指摘するといった、「近代」を世界的な連関のなかに読もうとする植村氏の視座を示している。

この視座は第二章「世界史」において明確な像をむすぶこととなる。

ロックとスミス、モンテスキューとヴォルテール、ルソーとスミス、ヘーゲルとジェームズ・ミルという配置から、ヘーゲルの「世界史」が一七世紀以来の「アメリカ」観と一八世紀以降の「アジア」観の歴史理論的総括であることが示され、そこに接続するものとして、福沢諭吉における「日本的オリエンタリズム」としての「脱亜」文明化、近代化が述べられる。そして「世界市場」を場とする「資本の文明化作用」の過程が創造するものとしての「世界史」への批判として、『経済学批判要綱』のマルクスが論じられる。最後にこのマルクスの批判がレーニンをはじめとするマルクス主義において見失われたこと、マルクス主義批判として登場したロストワウの「近代化論」もマルクス主義と同様に「普遍的発展段階論」に陥っており、そこに

はナショナリズムが関連していることが述べられる。こうして植村氏の論は第三章へと進められる。

第三章「ナショナリズム」は、ルソー・トマス・ペイン・フランス革命―ヘーゲル・フイヒテという連関で、「国民」の創出と「国民国家」の形成、そこに組み入れられた人種主義が語られ、「国民」がどの場合でも「未完成」であることが示される。つづいて日本近代の思想的展開にフイヒテと同様の「系譜」が見出され、「天皇の国家」が確立され「国語」＝日本語が制度化される過程に「われわれ日本人」の生産が位置づけられる。

最終部では、ナショナリズム批判としてのインターナショナリズムが語られる。インターナショナリズムは、情念をかきたてるナショナリズムの根強さを認識しそこなったことよって挫折を余儀なくされたが、その意義は評価されるべきだと植村氏は結論づけている。

終章「いま何が問題か」では、第一章から第三章を互いに結びつける問いが論じられる。第一節では変革主体からの女性の排除への批判を基礎として、「フェミニズムとの接合によってアジアシオンの思想自体を脱構築／再構築すること」(二五〇頁)が課題とされる。第二節では「世界システム論」による「歴史の構造化」の試みが紹介され、「世界史」を組み替える時間的・空間的枠組みの拡大・深化とともに、「ヨーロッパ中心主義」からの脱却がナショナリズムの脱構築としてはたされなければならない、とされる。第三節では、「国民」とナショナリズムの相対化がすでにはじまっているという認識をもとに、具体的な生

活の場におけるアイデンティティとエスニシティの多様性・重層性を肯定的に引き受けることをつうじて「ナショナリティの脱構築」を可能にしよう、という方向が示される。

さて、このように、本書を長く論じたのには理由がある。それは何よりも、本書が、「毎年改訂を続けてきた」植村氏の講義ノートをもとに書き下ろされたものであり、すぐれて奥行きのある「教科書」であることによる。

そのためか、研究者が求める細密さは、本書の「表層」にはあらわれていない。また、日本をめぐる論述の部分は西欧思想を取り上げるさいの深みや厚みと比較して物足りなさを感じさせる。それらがあいまって、本書の論述そのものを批判的に読み重要な論点をとりあげることが、さまざまな意味で困難になっている。

その一方で、本書の「深部」は、より問題構成的な読みを要請しており、そこで論じられるべき諸点は、『マルクスを読む』とみごとに重なり合っている。

上記の点から、本書を『マルクスを読む』に重ね「透視」するようにして、以下で評者が見て取った問題点を論じていきたい。紙幅の都合もあり、いくつかの問題に絞る。

まず、第一章、『ブリュメール十八日』が、エンゲルスが後に「ボナパルティズム」として抽象化し「理解」したような土台―上部構造の一般的规定関係ではなく、「ボナパルト独裁」帝政下における具体的な「ブルジョアジー内部の諸党派の闘争であり、ブルジョアジーの大衆と彼らの政治上・文筆上の代表者と

の離反」(四四頁)を活写する行為遂行的な歴史記述である、とする論は説得的に思われる。そのさい、植村氏はマルクスの問題意識の中心に「説明しなければならない」ものとして、土台と一定の社会的意識の諸形態の「対応関係」を、エンゲルスの「規定関係」に対置している(五二―三頁)。この「対応」とは何か。植村氏は、「ナポレオン幻想／観念」が分割地農民の経済的諸条件に育まれたことを「対応関係の成立」とし、幻想／観念が経済的諸条件と齟齬をきたしたことを「対応関係の消失」とする(五三頁)。具体的な叙述がもちろん前提にされなければならないとしても、ここで「対応関係」がポジティブに提示されているように思われるのだが、どうだろうか。

第二章。第一節で小谷汪之氏によるマルクスのインド観批判Ⅱ「マルクスにとつてのアジア」論『マルクスとアジア』(青木書店、一九七九年)への批判がなされている。それは第一に、小谷氏の論が、マルクスのインド論がその同時代におけるホブスンの人物であるケアリへの批判としてあることを見失っているという点である(五九―六二頁)。第二に、マルクスのアジア社会認識は「アジア特殊性」に陥つてなどおろそかヘーゲルのアジア論とは決定的に異なることで、マルクスの「世界史」認識のもつ可能性を「オリエンタリズム」の謗りから救い出す(六三―六四頁)。

たしかに小谷氏に対する第一の批判はうなずけるものである。第二のものにしても、小谷氏がマルクスの「アジア的なるもの」の観念を当時のヨーロッパにおけるアジアの専制国家論の枠組

によつて規定している点で『マルクスとアジア』(八頁)、ヘーゲルのアジア観とマルクスのそれとの決定的な種差を論拠とすることも理解できる。だが、小谷氏は序文末尾でマルクスのアジアにおける「共同体」把握の変化をもとに、「このような変化はいつたいいかなる素材Ⅱ具体的『知識』によつて裏づけられていたのであろうか。そのさいに利用された素材をマルクスは正確に理解していたのであろうか。利用されたさまざまな素材は、どのような階級的、イデオロギー的背景と制約性をもつものであったのか。そして、その素材自体の制約性がマルクスにおける『アジア的なるもの』の観念の具象化にどのような制約を及ぼしたのか」(同書、一〇頁)と問うている。この問いはヘーゲルとの種差性を述べることで十分にカヴァーできるものだろうか。植村氏の批判はマルクスとマルクスが批判した者との関係という文脈に相当程度限定されており、小谷氏の問いの総体が対象化しようとする自らの時代を生きたマルクスの「オリエンタリスト」的側面を十分に掬いとりつていないように思われる。同じく第二章が主題とする『経済学批判要綱』の位置づけについて。アントニオ・ネグリの『要綱』評価が、「理論家マルクス」にかかわる点に限定されて述べられている(八六頁)。それはたしかにそのとおりだが、同時にネグリは『要綱』を恐慌Ⅱ革命論の切迫性に衝き動かされてマルクスが急ぎ書きあげた書であることを強調する。そこには、イタリアでの彼の闘争経験に『要綱』マルクスの「疎外された労働の止揚」を求める「性急さ」を重ね合わせる観点も入り込んでいるだろう。こうした

ネグリと比べたさいに植村氏の『要綱』論から浮かび上がってくるのは、理論家マルクスの強調の裏面での、政治家・革命家マルクスの「消失」あるいは「軽視」である。

このことは「ザスーリチへの手紙」を扱う部分でも反復されている。「ザスーリチへの手紙」と『要綱』をつなげる契機を植村氏は「マルクスにしてみれば、ロシアの運命を論じる際の理論的な手がかりは……世界市場における資本の破壊的作用」文明化作用を論じた『要綱』にこそある、といったかつたはずである（八二―八三頁）とマルクスの「意図」を推し量りながら述べる。そして「普遍的発展段階」にロシア・マルクス主義が向かつていったことを、ザスーリチ自身がマルクスからの手紙を握りつぶしたことに求めている（八三頁）。

だが、そうなのだろうか。

伊東光晴氏は佐藤金三郎氏の遺稿集『資本論』研究序説（岩波書店、一九九二年）に寄せた「序」でつぎのように述べている。

「この時（ザスーリチ宛の手紙が書かれた当時）、ザスリツチたちスイスに亡命していたグループと対立して、地下活動が続いていた。ペテルブルグ派があつた。その一人が命をかけてロンドンのマルクスのもとを訪れ、マルクスにいずれが正しいのかの意見を求めたというのである。この時、マルクスは、ザスリツチに送つたのと反対の内容を語り、あなた方が正しいと答えたという。この人物が革命後まで生き残り、このことを語つたロシア語文献を、佐藤君はロンドンでこの時（一九六九年の留学時）読んでゐる。／彼は語つてゐる。マルクスは単なる学者ではない。

何よりも革命家であり、政治家である。ペテルブルグ派が買つても、スイス派が買つても、いずれでもよいような答えをしたのであろう。問題は、こうした事実を文献で知つた上で、マルクスの真意はいずれであり、正しいのはいずれなのかを考えることである。自分は、マルクスの真意は、ペテルブルグ派にあつたと考える、というのである」（同書、頁、□内は引用者註）。

この「説」をとるとすれば、植村氏の論は説得力に欠けるのみならず、マルクスをめぐる歴史的事実としても問題があることとなる。

また第二章をめぐる第五節で「アジア的生産様式論争」が「マルクス主義的發展段階論という形而上学の枠内でのスコラの論争に浪費された」と簡単に否定的な評価が下されているが、その「浪費」と「挫折」が戦時期の植民地・南方を対象とする社会科学へ、さらに戦後の「地域研究」へと振れながらつながっていることを考えれば、この評価でことたりりとはできないだろう。

この他にも、第三章「アソシアシオン」論で軽く触れられている「個体的所有の再建」論、また「さまざまなマルクス」の並置という「相対化」に退却しないために、各章をいかなる配置関係において読むのか、といった問いが浮かぶが、これらについては別の機会をもちたい。

以上、自己の立場をかえりみず、はなはだ乱暴に述べてきた。誤説による外的論点も混じっているかもしれない。評者としては表層的な印象を述べたにすぎず、忸怩たる思いを禁じえ

ないでいる。

ここでいくつかの誤記を指摘しておきたい。まず『マルクスを読む』だが、第二章中での良知力氏を引いて『資本論』初版の売れ残りを「三八〇部（八一頁）としているが、これは「三八部」である。また、『近代』を支える思想』で、クリストバル・コロンの原綴が Colón となっているが（一六頁、これは Colón の誤りである。そのほか、アステカの征服者エルナン・コルテス（Hernán Cortés）の「エルナン」が「フェルナンド」、原綴が Hernando と誤記されている（七六頁）。また同節での「ペルーのインカ帝国の人口」という表現も（七七頁、一五九〇年への言及があり、最後の「インカ皇帝」トゥパック・アマルー一世が斬首されたのが一五七二年であることから、「インカ帝国」とするのは適当ではないし、現在のペルーと当時のペルー副王領のちがいが踏まえられるべきだろう。

評者の周辺では、大学院生や若手の研究者が、『マルクスを読む』をつうじて、はじめてマルクスへの「距離」に気づいたことや、サイドのような「外部の権威」によりかかることなくあらためてマルクスを見出すという経験を語っている。そこにはある種の「流行」の影が落ちていくかもしれないが、少なくとも、植村氏の著書の「受容」をつうじて開始されたなものがある、と評者は考えている。そしてそのなにかを学的な成果へと転じる作業は、言うまでもなくわれわれの課題でもあるはずである。

（さきやま・まさき）

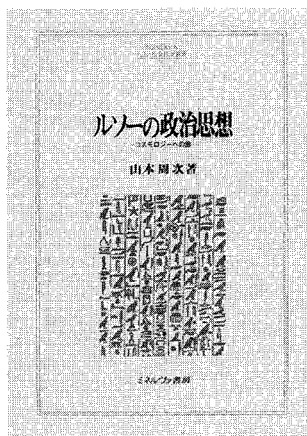
書評

『ルソーの政治思想——コスモロジーへの旅』
（山本周次著）

『ルソーにおける正義と歴史——ユートピアなき永久民主主義革命』（鳴子博子著）

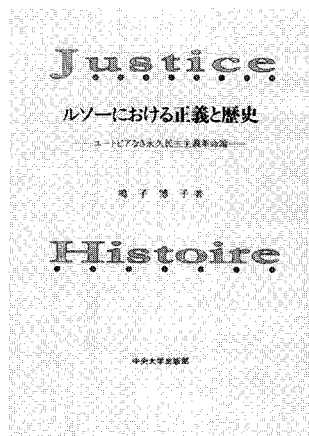
阪本政仁

この両書は、どちらもルソーをテーマに据え、しかも、ちやうど八本の論文を元に構成しているという共通点はあるものの、問題関心においてはまるで異質である。山本が、ルソー研究史



『ルソーの政治思想——コスモロジーへの旅』

山本周次著
ミネルヴァ書房、2000年



『ルソーにおける正義と歴史——
ユートピアなき永久民主主義革命』

鳴子博子著
中央大学出版部, 2001年

のなかで問題を見つけ、そこに自身の解釈を付け加えるというオーソドックスな立場を採っているとすれば、鳴子にとっては、すくなくともルソーを論じるに際しては、先行研究史というものはさほど重要ではなく、自身が見たルソー像をそのまま語ることにウェイトを置いているのである。

山本の著書から先に見ていくと、これは、ルソーのあらゆる思想の基本的モチーフを「コスモロジー」の探求として規定し、その再構成をめざすものである。ここでいうコスモロジーとは、自己が秩序の一部でありつつ、自己のなかに秩序が内在しているような、自我と秩序との相互包摂的な関係を意味している。本書の章別構成を見ると、第一章「ルソーにおける自由と秩序」は、自我と秩序、自由との関係という問題提起の章であり、第二章『『存在の感情』の哲学』、第三章「ルソーとエルヴェシウス」はこの問題を十八世紀フランスにおける感覚論との問題で捉えている。以上の章が、多分にルソーの人間観に関

わっているのに対し、第四章「ルソーとホッブズ」、第五章「社会契約と正当性の問題」は、ホッブズとルソーとの対比によって、ルソーにおける人間観と政治思想との接合の仕方を吟味する。このような検討の後に、固有の意味での政治思想が、第六章以降で扱われる。第六章「ルソーの市民宗教について」は、市民宗教論をルソーのローマ史理解との関係で捉え、古典古代が体験したキリスト教との対決のなかに、彼が近代の問題性の根源を見てとっているという。第七章「ルソーにおける戦争と平和」では、一連の『サン・ピエール論』について、そこで国家連合論が、各国の利益にその基礎をもつものであること、つまりルソーにとっては、あくまでも正当な国家としての共和国をつくるのが第一の課題であり、戦争を阻止し平和を見出すのは派生的問題にすぎなかったということが示される。第八章「ルソーとスパルタ」は、ルソーのスパルタ・モデルの特徴を、ブルタルコスに由来し近代に受け継がれたスパルタ神話との類似性に即して検討することで、ルソーを共和主義の伝統のなかで捉えようとする。本書全体の主張によれば、ルソーは、国家という政治的共同体から分離した近代的自我を有した個人を前提に、この近代的自我の概念を拡張することによって、ふたたび秩序と結びつきうるような個人の概念をつくらうと試みた。こうして彼は、一方では、内面的自由を媒介しない市民とそうした政治秩序との統一をめざしながらも、他方では、近代人としての内面的自由を求め、個人をより抽象的な秩序の方に結びつけようとする。著者はここに、ルソーの苦悩を見る。

本書の議論をより詳しく見ていくと、自然観・人間観・社会観をひとまとめにしたものを秩序観と呼ぶならば、古代から中世にいたるまでの秩序観は、目的を個の上または外に措定するような目的論であつた。ルソーやフィロゾーフらは、このような秩序観が崩壊していく中、それに新しい秩序観を模索していた。しかし、フィロゾーフらの秩序観が、やはり伝統的秩序観を批判したホッブズのそれ同様、機械論的であつたのに対し、ルソーは目的を個の内部に置く独自の目的論を提唱し、このような秩序への服従こそ自由であると主張する。『人間不平等起源論』の自然人の自由は、神から自立した自然の秩序に従うことのうちにある。これに対し『エミール』では、社会状態における自由とは、人が自らの力で築き上げてきた文明という名の外的秩序ではなく、自己の内に保存された自然の秩序に服従することにあると主張される。認識論の観点からすれば、この道德的自由の概念のうちには、当時の主流であつた、ロッキ的な経験論に由来する思潮と、デカルト的な合理主義の思潮とが流れこんでいる。ルソーは、情念を人間の行動の内的推進力として認めたうえで、「存在の感情」など、人間の内の道德的な要素が肉体的要素などの上に立つときに、道德的自由は実現すると主張していたのである。道德的自由は、世俗権力に対する内なる神の秩序、というキリスト教に由来する内面的自由であり、ルソーはこれこそ近代的な自由であると把握していた。しかし実のところ、このような内と外との対立は、人間と共同体との分裂に対する自覚である。キリスト教の普及によつて開始され、

フィロゾーフがその自立化を支持する市民社会とは、国家から分裂した人間が相互に依存しあう体系に他ならない。こうして『社会契約論』は、人間がその内的秩序と合致する政治秩序を創設し、後者に自発的に服従することで市民的自由を獲得するような、スパルタをモデルとした国家をめざす。しかしこの国家のなかでも、政治秩序の維持のために市民宗教が必要とされたり、依然として道德的自由と市民的自由が区別され、前者が後者の基礎と見なされるなど、内的秩序と外的秩序とは完全に一致してはいない。市民宗教は、キリスト教が市民社会と国家との分裂・忠誠心の分裂をもたらしたという批判の上に展開されるものであり、個人の救済に関わる神への信仰と共同体への服従とをその内容とする。しかし、その神が何であるかという点についての解釈は個人の理性にゆだねられ、教会権力のヒエラルヒーはそこから排除される。道德的自由についても、肉体的な要素がまったく無視されるわけではなく、精神的要素と肉体的要素との上下関係の維持が自由にとつて不可欠であるという点が強調されるだけである。ルソーのスパルタ・モデルは一見全体主義的であるが、このように、そこで個の意識が消失しているわけではないのである。

以下、評者の意見を述べるならば、山本のルソー解釈は先行研究の丹念な整理にもとづいており、いずれの章においても妥当なものである。とりわけ第一章は、ルソーを同時代の思潮のなかに位置づけることに成功しているし、ルソーの著作を通じて流れる観念である「存在の感情」との関わりでその自由観を

検討する第二章や、第四・五章も優れている。とはいえ、第五章が主張するように、ルソー自身がその人間論ゆえに社会契約理論を徹底化しえなかつたせいか、人間論からスタートした本書もまた、固有の意味での政治思想を論じた第六章以降はやや物足りない。たとえば、第七章は冒頭で、『サン・ピエール論』がサン・ピエール師の政治的合理主義を批判し、現実の人間をつき動かす感情や情念の重要性を強調していることから、この著作がルソーの情念論の展開のなかで重要な位置にあるという。しかし、この章で実際に論じられるのは、ルソーが国際関係を、あからさまな利害関係として把握していたということである。しかもそれは、ルソーの思想体系のうちで派生的な問題でしかないというのであるから、本書全体の構成において、あえて議論する必要があつたのかという印象を受ける。また第八章も、試み自体はユニークであるが、共和主義の伝統におけるルソーの独自性の解明という当初の目的については、けつきよく明確にされずに終わる。しかし、以上のような問題があるように見受けられたとはいえ、この書は、多くのルソー研究者が興味深く読むことのできるものである。

いっぽう鳴子は、ルソーにおける「人格」概念をキーに据える。この人格の発展に呼応して、宗教や正義も展開していく。とりわけ、「各人に属するものであるにもかかわらず奪われていたあらゆるもの、すなわち人格・生命・あらゆる力・財産の返還」すなわち「人間の正義」を実現するために、ルソーは革命と、その後の社会契約にもとづいた国家を主張したのだという。

人は、人間の正義を完璧な「神の正義」へ接近させるべく、革命と建国を繰り返しつつける存在なのだと結論づけられる。

本書の章別構成を見てみると、第一章「ルソーにおける家族と市民」は『エミール』を、生徒の人格を「人間」↓「社会的人間」↓「市民」へと発展成長させる市民形成論として提示する。第二章「ルソーの労働概念」では、このような人格の発展において、労働が大きな役目を占めていること、ならびに、人格とは労働を中心の要素としつつ、労働・時間・労苦という三要素から成立していることが主張される。第三章「ルソーの人格概念」では、三要素からなるこの図式が、教育においては人格Ⅱ時間・教育・労苦に、善行においては人格Ⅱ時間・善行・労苦に、立法においては人格Ⅱ時間・立法・労苦という図式に置き換わっていることが指摘される。第四章「ルソーの宗教論の構造」は、人間↓社会的人間↓市民への人格発展にともない、「自然宗教」↓「福音書の宗教」↓「市民宗教」への発展段階的な質的転化がなされていると説かれる。とくに市民宗教については、人々が社会契約時に福音書の宗教を全面譲渡した後、立法者によつてその教理を法のなかであたえ返されるものである。第五章「ルソーの正義論」では、現実国家の歴史過程における疎外の進行のなかで、人々を支配する正義観も変遷していること、そして、このような古い正義観を白紙化して人間の正義を実現するのが、革命とその後の全面譲渡であることが主張される。第六章「ルソーの一般意志論の解明」は、このようにして成立した国家を導く一般意志について、それを「正義と利益（有

用性の一致」というルソーのテーゼの意味内実に即して解明する。単なる賛否だけでなく、賛成の意志の強弱・反対の意志の強弱を分布したとき、この意志分布全体がルソーのいう全体の意志である。これに対し一般意志とは、すべての成員に共同的なものとなされる共同利益のことである。人間の正義を基準化する一般意志は、国家と人民の動態的な歴史過程の推移とともに、変化を遂げていくものである。人は、人間の正義を完璧な「神の正義」へ接近させるよう運動するが、決して最終的に解放されることなく、何度も革命→建国を繰り返しつつ存在するのである。第七章「ルソーの宗教論とフランス革命の諸過程」と第八章「ルソーの人民集会論とフランス革命」は、フランス革命について、そこでルソーの議論がどのように反映されているかという問題を探ったものである。ここでは、『社会契約論』で展開される直接民主制である人民集会論そのものの担い手、運動の展開者が、政治の世界では存在しなかったものの、宗教の世界では萌芽形態として存在したことが説かれる。第七章で著者は、一七九三年の「理性の祭典」を、ルソーの宗教論のプロセスという信仰の全面譲渡に相当するものとして捉える。さらに、一九九四年の「最高存在の祭典」をもって、ルソーのいう市民宗教を受け入れ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「人民集会」と見なす。第八章では、革命期に直接民主制を志向した代表者としてペティヨンを、代議制を支持した代表者としてシェエスを取り上げ、彼らがいずれもルソーを意識しながらも、そこから隔たっている

たことを指摘する。さいごに、ルソーの議論とロベスピエールとの差異を明らかにすることで、「ルソー＝ジャコバン」全体主義」という定式への批判をおこなう。

評者にとり、このルソー論は、ユニークな解釈が散見されるにもかかわらず、その多くは根拠づけに十分成功していないように思われた。一例を挙げると、第七章のように、「理性の祭典」「最高存在の祭典」を、それぞれルソーのいう全面譲渡、ならびに一種の「人民集会」として捉えるためには、第五章で言われるような、新しい正義の観念が古い正義観を上回る事態が、当時の民衆のあいだに見られたということを証明せねばならない。しかし、このような肝心なところで、著者はいつも、資料に依拠して実証することを避けてしまうという印象を受けるのである。あるいは、根拠らしきものが提示されていても、それが妥当ではないケースも目立つ。本著の主要概念である人格についていうと、第二章が人格＝時間・労働・労苦という把握を導出する根拠となっているのは、『エミール』からの以下のような引用だけである。「土地を耕作する行為とは『彼がそこに時間と労働と労苦とを、要するに、彼の人格を注ぎ込んだこと』を意味し、『この土地には、彼自身に由来する何物かがある』（四一頁）」。ルソーのテクストにこのような文言があるからといって、なぜ上のような解釈をせねばならないのかという議論がないのである。

しかし、このように根拠が弱いと思われる議論は他にも数多く存在するので、ここでは、ルソー研究史上の問題という観点

から見て、評者が疑問を感じた箇所を指摘しておくにとどめる。第四章によれば、人々は社会契約時に、福音書の宗教を全面的に譲渡し、市民宗教をあたえ返される。しかし、市民宗教についても「公共的有用性の限界」が妥当するから、人々は市民の道徳・義務にかかわらぬ領域では、個人的な内面的信仰の世界を持つことが、再び許され取り戻されるのだと著者は主張する。全面譲渡が宗教についても成り立つという主張には、評者を含め違和感を覚える読者も多いだろうが、ここでは置いておく。

さて、ルソー研究史のうえで、公共的有用性の限界という概念は、ドラテがルソーのうちにロック的個人主義を見出すために注目した概念である。しかも、ドラテは市民宗教論のうちには不寛容を見るのだから、著者はドラテ以上にルソーをロック的に把握しようとしているかのように見える。にもかかわらず、第八章は「社会契約締結時に、全成員が物心両面のあらゆるものを国家に一時的に譲渡する、いわば一時的『国有化』がルソーのいう全面譲渡である」と主張し、「アングロサクソン流の『部分譲渡』的解釈が跡を絶たない」（ただし、それが具体的にどのような解釈であるのかについては触れられない）点を批判する（三〇九—三一〇頁）。けつきよくこの本全体では、全面譲渡の全面性を強調したいのか、全面譲渡という表現にもかかわらずそこには限界があることを強調したいのか、不明瞭なのである。こうして読者は、ルソーの用いた諸概念について、その思想上の意義が不明瞭なままに、彼の理論を「革命的な理論」などとして受け取らねばならないことになる。このような事態の最大の

原因は、著者が先行研究史を十分に消化しきれておらず、自身がそこにとどのようなかたちで貢献するのかという意識に乏しい点にあると思われる。とまれ、本書のうちにユニークな議論が見られるのも事実であり、著者と似た関心（それが、適切な意味でルソーに対する関心と言えるのかどうかわからないが）をもつ読者ならば、共感をもって読めることであろう。

（さかもと・まさひと）

大学をめぐる「革命」の修辭、 「病い」の隱喩

岩崎 稔

学生としてであれ、教師としてであれ、大学という機関に籍を置いているひとびとが近年経験している混乱は、ひよつとすると日本の高等教育の歴史、とくに大学制度の歴史において、とくに記憶すべき出来事であるのかもしれない。もつとも、このままでは、変化に対して自覚的な結節点を作ることができず、あいまいに押し流されてしまったという悔悟とともにであるが、というのも、まがりなりにも二百年続いたある大学モデルが、いまや廃棄されようとしているからだ。

その手の混乱の顕著な実例が、国立大学の独立行政法人化プランと、それがいつのまにか既定事実であるかのようになってしまった過程である。独立行政法人化という政策は、さしあたって「行財政改革」のための公務員数の削減という、高等教育の内在的要請とは無関係な数字あわせに端を発していた。そのことが明らかにや、問題はいったん文部科学大臣（当時は文部大臣）の私的諮問機関である「賢人会議」の下に作られた「調

査検討会議」という「手の届かないところ」に預けられ、そこから幾度にもわたる下書き案が情報として流された挙げ句に、「最終報告」という作文が二〇〇二年三月にまとめられたのである。

その途上では、法人化をめぐる実質的な批判はほとんどまともに取り上げられなかった。むしろこの「手続き」そのものが、法人化を不可避と見なす諦念を増殖させるものとして機能しただけだ。最初のころは、「まだ内実がはっきりしないから」という理由で態度表明が回避されていたが、いつのまにか「すでに確定したことだから反対しても仕方がない」という理由で、やはり踏み込んだ判断や批判が回避されるようになっていく。こうして大学人たちは、ここでも行政に従順になり、独立行政法人化が招くと予想される無惨な帰結にも、責任ある態度をとろうとはしなかった。批判の力はここまで衰微していたのである。大学はたしかに多くの問題を抱え込んでいる。そして皮肉なことに、その深刻さは、大学人たちが、このように自発的に判断したり構想したりする能力を行使できなくなっているというありさまによつて、さらに浮き彫りになった。目の前の事態をまるで存在していないかのように振る舞い、行政の強力な介入と操作がまったく見えないふりをする。その典型的なケースが、国立大学協会の態度であつた。たしかに国大協は、「独立行政法人通則法」が高等教育の再編の手だてとしてはおよそ相応しくないとして、九七年の段階ではそれを一度は拒絶していた。それが、大学教育の実務当事者にはかなり一般的に共有できる当

然の認識であつたにもかかわらず、文部科学省や政治家たちの圧力の前に、その後国大協は、当の自分たちの声明に矛盾する曖昧な姿勢をとりつづけ、混乱に拍車をかけた。ついに二〇〇二年の四月十九日に開催された国大協総会で、「最終報告」を無原則的に受け入れる「長尾会長談話」を賛成多数で承認するというシナリオをひねりだし、「調査検討会議」の制度設計に沿った法人化の準備に入る、と決定してしまつた。「理性による開かれた討議・批判・合意」などどこにも存在しなかつた。「最終報告」に対する議論はおろか、国大協の機関であつたはずの「設置形態検討特別委員会」が出した四月一日づけの報告すら検討せずに、強引な挙手による多数決を強い、しかも賛成・反対・保留の数すら確認しようとはしなかつた。

国立大学法人についての「最終報告」には、一般に大学として理解されてきた制度とは大きく異なる組織形態が書き込まれている。これは部分的な改訂にとどまらない。大学がまったく別様なものとして作りかえられるのである。この大きな文脈を概念的にとらえておかないかぎり、次々に降りかかる個々の政策措置の意味を適切に理解することもできないだろう。法人化された機構のなかには、もはや自律的な主体としての教授会は存在していない。教授会構成員による学長選挙権もほぼ否定されている。効率性を優先した中期計画や、近視眼的な運用をさせられない会計システムによって、基礎研究などの、採算性とは縁遠い分野の多くが、長期的に打撃を受けることになるだろう。

法人化政策を導いている発想は、①自己責任論や際限のない競争による容赦ない選別淘汰と、②運営交付金の配分を通じた強力な国家統制という二つの要素である。このふたつは、「自由化」と「統制」として、一見矛盾しているように見えるが、マーケットメカニズムによる調整を重視するネオリベリズムが、個々の現場における個別的な意思形成メカニズムを効率性の名のもとに破壊してきていることを考えれば、これは、八〇年代以後いわゆる先進諸国の政治システムや社会文化システムをめぐって進められてきている改革の典型的なパターンと見ることができ、効率性と営利性への強迫観念に駆られたアカデミックスクビネス組織をつくり、そのなかで大学関係者に自己責任論によるラットレースを行わせることを通じて効率的に国家戦略を発動すること、これが国立大学法人化のめざすところである。

もちろん、ことは国立大学に限られない。私立大学、公立大学などを含め、高等教育全体がこれと同様の変容を強いられている。むしろ、独立行政法人化に盛り込まれている自殺的な「改革」の内実は、一部の私立大学によってすでに先取りされている。「改革熱」という病いは、今日のあらゆる大学に取りついている。そうしたなかでこの一年を振り返るとき、大学そのものを論じた仕事は実に多かつた。専門家のなかでは天野郁夫の『大学改革のゆくえ——模倣から創造へ』（玉川大学出版部、二〇〇一年）などが、また地方大学からは新谷恭明、折田悦郎編『大学とはなにか』（海鳥社、二〇〇二年）（九州大学の大学論の連続講義を基礎にした一冊）などが、そして雑誌企画としても、藤原書店

の『環』別冊②「大学革命」に代表される企画が相次いだ。

とくに昨年まで国大協会長として、独立行政法人化問題に関わっていた前東大総長蓮實重彦の『私が大学について知っている二、三の事柄』（東京大学出版会、二〇〇一年）は、独立行政法人化の欺瞞や混乱についての興味深い洞察が鏤められており、関係者の貴重な発言として注目されている。蓮實の議論の前提は「第三世代大学論」にある。これは、先に見たように、自明と思われてきた二〇〇年来の大学モデルがいまや終焉しようとしているという認識であるから、けっしてかれの独創ではない。

「第一世代の大学」とは、十八世紀くらいまでヨーロッパで存続した大学であり、超越的な神や真理が存在しているという構造のなかでものを考えていた。といつても、実際には中世の学生組合から発したこのモデルは、一五〇〇年ごろを頂点として生彩を失い、その後三〇〇年間は陰の薄い存在であった。

これに対して、「第二世代の大学」とは、わたしたちが大学としてよく知っているモデルであり、十九世紀のドイツ観念論とともに成立した。国民文化のほとんど独占的な担い手として機能しつつ、かつ理性の普遍性という構想を掲げるといふ、二重性を備えている。カントの理念やフンボルトの理想を体現し、哲学ないしは人文的な諸学に範型をおき、教養形成という手段を通じて社会統合を達成するモデルである。そこに存立している了解は、自由な精神の共同体が教師と学生によつて構成され、世俗的世界であるならば強制によるであろう関係が、もっぱら純粹に内的な衝動に基づいて、人間の知的陶冶によつて達成さ

れるというものであった。実利的な目的ではなく、高邁な理想を追求しているのだという観念も、その一部をなす。しかし、「第二世代の大学」の運命は、こうした普遍的で合理的な知に対する内在的な自己変容と自己批判によつて、内側から転換を強いられている。

問題は、続く「第三世代の大学」がどのような内実で理解されるか、「第二世代の大学」がいかなる診断に基づいて死亡宣告されているのか、ということである。その点について、数ある大学論の実例にあたり始めるや、とたんに暗澹たる思いがしてくる。たとえば、似田貝香門編『第三世代の大学』（東京大学出版会、二〇〇二年）などは、そっくりその概念を書名として引き取りながら、「東京大学新領域創成科学研究科」の立ち上げを賑々しく喧伝する一冊である。ところが、編者である似田貝の理解する「第三世代の大学」をよく見てみると、明治維新と戦後の新制大学に続いて、三度目に新しい世代の大学がスタートするのだというだけの、いたく樂觀的な段階論でしかない。まして、それとならぶ「学融合」というコピーにいたつては、蓮實が見せていたアイロニカルな姿勢はすっかりどこかに消え飛んでしまう。当の「新領域創成科学研究科」が、これまでの大学院研究科と違って、いわば「改革」の過程そのものを研究科の自己目的としていることに留意すべきであるのかもしれないが、少なくとも編者である似田貝の主張では、「冒険」「創造」「最先端」と、どこかのテーマパークのような空疎なアドベンチャーが謳いあげられ、ただエクセレントだからエクセレントであり、新しい

から新しいという、自画自賛のスタイルに落ちていく。実は、この一年に出てきた大学特集の多くは、一部の例外を除いてたいていはこの類に止まっていた。(ただし、一連の動きに悼さすものなかでは、青木昌彦、澤昭裕、大東道郎と『通産研究レヴュー』編集委員会編の『大学改革——課題と争点』が、市場原理主義に基づく改革を推進しようとする側の立場をよく整理している。また、あらためて永井道雄『未完の大学改革』(山岸駿介編、中央公論新社、二〇〇二年)のような資料もまとめ直されている。永井の『大学公社論』は、独立行政法人の起源のひとつとされることがあるが、実際の法人化が政策としていかに粗雑なコンセプトであるのかを際だたせるためにだけでも、『大学公社論』を今一度見直してみる価値はある。)

ところで、『第二世代の大学』の蓋棺に際して、死にゆくものに対する神話も生まれる。だが、「大学の自治を守れ」、「学問の自律を守れ」という主張が、当の守ろうとするものの内実についての批判的なざしを封じる働きをするのであつては仕方がない。それでは、ネオリベリズムや自己目的化した「改革熱」の引き立て役にしなければならないだろう。学問の自律、大学の自治という観念が、果たして何をもちあわせたのかを検証されなくてはならない。そのなかでは、『第二世代の大学』の腐朽がいかに根深いものであつたのかを歴史的に吟味したいいくつかの仕事が光っている。高田里恵子の『文学部をめぐる病——教養主義・ナチス・旧制高校』(松籟社、二〇〇一年)や竹内洋の『大学という病——東大騒擾と教授群像』(中央公論新社、二〇〇一年)が代表的なものであろうが、これに竹田篤司の『物語「京都学

派』(中央公論新社、二〇〇一年)を加えてもいい。

旧制高校から大学へという教育システムが、いかに最初から機能不全的であつたのか。高田里恵子の『文学部をめぐる病』は実に辛辣である。高田によつて二流であることの悲喜劇を暴かれ、善意の愚物の哀れを白日のもとに引き出される様子は、理論的に粉砕されるよりもよほど厳しい。なかでも、大政翼賛会元文化部長の高橋健二の姿は、これ以上ないほどに徹底的に嘲弄されている。戦中からのヘッセの紹介者であり、『車輪の下』をはじめとした翻訳を送り出しつつ、同時にナチス文学の紹介者として活動していた高橋。文学者でも、論客でもありえないこの文学研究者という奇妙な大学内存在は、戦後は、自分の戦争協力を弁明し秘匿する手だてとして、あらためてさんざんヘッセを利用し、やがてペンクラブの会長に就任していく。あるいは、ローゼンベルクの『二〇世紀の神話』の共訳者のひとりでありながら、戦後横綱審議会の委員長として知られるようになる高橋義孝。あるいは芳賀檀、吹田順助、中野孝次など、文学部に、とりわけドイツ文学研究という領域に籍をおくひとびとを蝕む深い病巣。さらに、兵士の物語ではなく旧制高校の物語を描いて、戦争の記憶と取り替えてしまった竹山道雄もいる。

教養主義の「伝統」はどのように発明され、女性を排除したホモソーシャルな空間がいかに形成されるのか。そこでは、文学書や哲学書の読書も、集団で同じ感性を共有するための行為でしかない。高田は、教養主義がたんに世俗の世界から乖離し

ているから駄目だと批判しているのではない。それは分かり切っている。そもそもこの旧制高校の掲げる教養主義そのものが、ドイツで十九世紀末以後に出てきた「啓蒙の教養」に対するアンチテーゼをさらに無害化したものでしかなく、輸入とともに批判的な契機が蒸発してしまっているのである。だからこそ、そこからは他者との遭遇、「わけのわからないもの」との遭遇という契機が排除されてしまう。高田は、『ビルマの堅琴』についてこう書いている。「この友情空間のなかでは、イギリス人もビルマ人も『うたう部隊』の兵士たちを理解してくれる者として登場してくる。イギリス兵は日本の歌（実はイギリスの歌）をよく知っているし、ビルマ人の物売りのばあさんは、なぜか人情味あふれる大阪弁を操るのだ。無意味に玉碎しようとする日本軍を説得するという役目を担って『うたう部隊』を離れた水島上等兵は、一見他者のなかに放り出されたかのように見えて、その実、あらゆる者から理解されるために出かけていく。水島の必死の説得を受けいれなかった兵隊たちも、結局は生き残って水島に感謝することになるだろう。」竹山のこの作品が戦争そのものを語っていないことはすでに幾度も指摘されてきたが、高田はここで「戦争の記憶」に対する隠蔽記憶として働いているメカニズムが、旧制高校の表象とハビトゥスであると強調する。それは、戦後の大学像のなかで、かつて旧制高校にのみ存在したと想定された良質なエリートイメージであり、教養主義の麗しい理想として機能したものである。そしてまた、今日最終的に終焉しようとしている国民国家の大学そのものの理想

でもある。高田の仕事は、廃絶されようとしている「第二世代の大学」の破綻の内的必然性を描いたとも言える。

竹内洋の『大学という病』も、同じように「第二世代の大学」がどのように機能してきたのかを執拗にたどっている。かれは、すでに大正期に、つまり最初の大衆化時代が訪れ、総合雑誌が登場し、大学とそれととりまく関係が変容した一九二〇年代にまでさかのぼりながら、そこから「平賀肅学」を経て、戦後へといたる、東京大学経済学部の見るも無惨な知的頹廃の物語を、河合栄二郎や土方成美ら、大学教授たちの生臭い横顔を克明に書き込みながら描いている。そのなかで、東大助教授大森義太郎が「一九二八・三・一五」の影響で左派として大学から追われるときのことを紹介されている。

「二昨夜、大森助教授から突然辞表を自分の手元まで提出されたので、これを受理申達すべきか否やにつき、本日教授会を開いた。自分の知れる限りでは文部省等から東京帝大に対して弾圧をしたといふ事実は全然ないのだし、また総長学部長から大森氏に対し弾圧をしたことは全然ない。従つて所謂大学の自治といふものは犯されていないと思ふ。……しかし、同氏が大なる決心を以て辞職を申出られて、より自由なる立場に立つて研究活動しようと思はれる以上は、教授会は同氏の意思を尊重してこれを受理申達することが適当と認めることに満場一致した。」

これは、一九二八年四月、『東京日々新聞』に与えられた當時の河津経済学部長の談話である。この発言によって、問題は最初からなかったことになり、波風たてずに知の自律性は放擲される。この発言を、冒頭でみた国大協による「最終報告」の受容のレトリックに、つまり長尾京大総長の「会長談話」に重ね合わせたくるのは、わたしだけであろうか。大学に対する統制などどこにもない、国立大学法人化でも大学の自治は犯されていらないと思う……というわけである。

『物語「京都学派」』も、直接大学そのものを描いたわけではないにしろ、いたずらな京都学派幻想をうち砕く効果はある。これらの一連の仕事は、共通して大学の自律や教養主義の神話がいかに事後的に作り出され、神話化されてきたかということ を明らかにしている。その点で、まさに今日の大学の変容に密接に関わる労作である。

かつて大学論というものは、教育学の専門家でもないかぎり、大学人の最晩年の余芸として、それぞれの来し方をもっともらしく披瀝しながら「真の大学とは……」と書き出す説教臭いエッセーと決まっていた。そうした繰り言はますます無意味になりつつある。だからといって、「革命」やら「創造」やらの修辭に満ちた、行政や時流を追うばかりのお追従型大学論にも辟易させられる。そもそも「第二世代の大学」の終焉という認識は、きれいな数直線上の段階論として出てくるのではない。フンボルト型の大学像がその普遍主義をいかに国民的な主体化のメカニズムと骨がらみにしてきたのか。この大学像が、いかに

コロニアリズムを正当化し、男性中心主義や自民族中心主義を再生産してきたのか。理解と合意という契機が、同時に抑圧と隠蔽に他ならないものとして作用したのは、いかなる文脈、いかなる局面においてであつたか。わたしたちに求められているのは、自分自身の手によるこれらのことの診断である。そのために、いわば「第二世代の大学」と「第三世代の大学」のあいだにまずはしっかりと踏みとどまってみせることが必要である。かつてビル・レディングスが伝説的な大学論『廃墟のなかの大学』（法政大学出版局、邦訳一九九九年）のなかで、伝統的守旧的にもならず、経済的なグローバリゼーションにも掉ささない「不同意の共同体」という《あいだ》の選択可能性を暗示したことがある。わたしたちの目にする「第二世代の大学」はすでに廃墟であるには違いないのだが、その《廃墟のなかの大学》を凝視するベンヤミンのまなざしのなかにこそ、これからの大学を予感させる手がある。そもそも、思想としての大学問題を、ここにあるいまだ容易には言語化できない変化に即して考えるという作業は、まだほとんど手がつけられていないではないか。

（いわさき・みのる）

▼自由論題 1

学問的成果を社会に還元しようとする社会哲学

〔ホルクハイマーの例に見る、哲学と社会科学の布置〕

〈報告〉 福野明子

批判理論第一世代の仕事は、これまで次の三つの時期区分に基づいて解釈されることが多かった。すなわち、①一九三〇—四一年の、ホルクハイマーが、フランクフルト社会研究所を舞台として、学際的唯物論を主導した時期、②『啓蒙の弁証法』前後の挫折の時期、③戦後の、ホルクハイマーの沈黙と、アドルノによる文化批判と否定弁証法の展開、および第二世代の台頭や実証主義論争の時期、の三つである。

しかし、第一世代の仕事を調べると、この解釈では説明がつかない点が、多数浮かび上がる。そこで、今回の発表では、まず、一、ドゥビールやハーバーマスに代表される第一世代解釈の論点を整理し、二、その解釈と戦後ドイツの民主化プロセスにおける第一世代の仕事との間に見られる不整合を指摘し、三、戦後の民主化プロセスにおける第一世代の作用影響史をテーマとして一九九九年に発表された二つの研究を紹介し、四、その

検証を踏まえた上での、後期ホルクハイマーの拡大された「批判理論」理解を問うた。

一 代表的な第一世代解釈の論点

批判理論を受容した理論家たちの間で、第一世代のアドルノとホルクハイマーの影響史を振り返り、新たな社会理論の展開を試みようとする動きが活発になったのは、一九七〇年代末のことである。発端となったのは、ドゥゴールの研究(Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Suhrkamp, 1978)である。ここでドゥビールは、第一世代の仕事を次のように解釈した。すなわち、①ホルクハイマーとアドルノは、四〇年代までに、学際的社会研究に挫折し、三〇年代の批判理論を放棄して哲学に回帰した。②亡命から帰国した時、ホルクハイマーとアドルノに残っていたのは、道具的理性批判だけだった。③そして、以後の批判理論は、実践面では、理論を担うべき主体もはや見出せなくなり、政治面では、民主主義法治国家に内在する理性のポテンシャルを過小評価して、理性批判の全面化に向かい、規範的基礎付けを失って、アポリアに陥ってしまったのだ、と。

その際にドゥビールが論拠として引用した(Dubiel, 1978, S. 124)のは、『啓蒙の弁証法』序文の一節(徳永恂訳、岩波書店、ix頁)である。ここでドゥビールは、著者たちが「捨てなければならなかった信頼」の内容を、一九三〇年代以降の学際的社会的

研究と解釈した。この解釈は、以後、多くの論者に踏襲されていく。

その後のハーバースマスやその他の独創的後継者たちによる、その後の展開の意義には異論の余地がない。しかし、このパラダイム転換が発点とした第一世代解釈は、第一世代が戦後ドイツの民主化プロセスに果たした貢献を評価する際に限って言えば、混乱を引き起こすことになった。

二 戦後ドイツにおける第一世代——民主化努力と社会学

そもそも社会研究所は、『啓蒙の弁証法』成立後も活動が続けていた。『偏見の研究』が完結したのは、一九五〇年のことである。そして、第一世代が広く読者を獲得したのも、実質的には戦後のことだった。そして、戦後のホルクハイマーとアドルノは、むしろ、フランクフルト大学の「哲学および社会学」講座を拠点として、社会学や政治学の専門学科としての制度化や政治教育センターの設立など、教育制度の再建に尽力し、ドイツの民主化プロジェクトの一翼を担っていた。この時期の第一世代の活動を調べると、「民主化あるいは政治教育」と「社会学」とが、明瞭にキータームとして浮かび上がって来る。戦後の彼らは、社会学や実証的調査技法に対して、むしろ期待をかけているように思われるのである。

三 戦後ドイツの民主化プロセスにおける第一世代の作用影響史

この時期の批判理論の作用影響史について、一九九九年に二つの研究が発表された。

一つは、デシロヴィッチの研究(Denirovic, *Der nonkonformistische Intellektuelle*, Frankfurt am Main (Suhrkamp), 1999)である。著者は、『啓蒙の弁証法』を民主化のためのプログラムとして位置付け、五〇—六〇年代における批判理論の影響力は、アドルノとホルクハイマーが、大学での授業や各種の講演・公共圏への進出などを通して、積極的に人々に働きかけた結果であることを、説得的に説明している。ただし、著者は、『啓蒙の弁証法』や初期批判理論のテキストからの引用によつて、この二つの主張を十分説得的に裏付けることをしていない。

もう一つは、アルブレヒトらの研究(Albrecht, Behrman u. a., *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik*, Frankfurt am Main (Campus), 1999)である。この本は、戦後ドイツの政治的および文化的自己理解におけるこの学派の影響史を、その代表的論者たちの理論テキストの変遷から離れて、再構成したものである。結論として著者らは、大学での「社会学」の展開と、政治教育への尽力を、戦後の第一世代による重要な功績と位置づけている。ただし、著者たちは、理論展開については従来の解釈を踏襲しているため、この研究では、アドルノとホルクハイマーの姿勢には理論面と実践面の間で「歴然たる食い違い」が起きて

いたことになり、この分裂にもかかわらず彼らが活動を続けられたことは、謎として積み残されている。

四 現時点での考察結果の報告

しかし上記の二つの研究では、これまでの批判に応える説得力ある理論的解釈が提示されていない。そのために第一世代、特にホルクハイマーの理論理解は、なお断片的である。

最大の難問となるのは、『啓蒙の弁証法』序文のよく知られた一節である。というのも、序文はホルクハイマー自身が主導して書いたと言われているからである。焦点となるのは、あの一節で「例の信頼」が何を指しているのか、ということである。

ところで、ドゥビールやハーバーマスの引用箇所を、冒頭のもう一文先から改めて読み直すと、彼らの解釈を支持するのは難しくなる。その一文は、「我々は、記述の難しさを甘く見積もっていた。というのも、現在の意識をいまだに信頼しすぎていたからである」(Horkheimer, *Gesammelte Schriften* (以下 GS と略記), Bd. 5, Frankfurt am Main (Fischer), s. 16) と書かれている。つまり、それまで著者たちは「現在の意識」、つまり学問の在り方を信頼していたがゆえに、「自分たちの仕事を、主に専門的学説の批判や展開に限定してきた」が、この時点でその信頼が失われたのだ、と。この個所は、「今まで通りの学問のスタイルや守備範囲内だけに限定した知的活動だけでは、もはや現在の状況には対応しきれない」という指摘として読めるのである。とす

れば、序文のこの箇所は、「我々は今後、実践の場を大幅に拡大していく」という著者たちの宣言にも受け取れる。

かつてホルクハイマーは『社会研究』誌創刊号で、「学問群は、社会理論の形をとるとき、人間が持つ生産力の一つとなる」(HGS Bd. 3, s. 40) と書いた。しかし、人文科学の成果による社会の理性的組織化、という目標は、なお漠然と語られていたに過ぎない。これに対して、戦後の批判理論は、実践の領域を、学術的研究発表とそれを通しての社会批判に限定せず、大学・メディア・教育政策への関与へと大幅に拡大していった。民主化プロセスにおけるその影響を考えると、戦後の活動指針となつたのは、三〇年代からすれば、拡大された批判理論理解と考えられるのではないだろうか。とはいえ、本人は、自己理解をまとめたテキストの形で整理することを怠った。従って、この観点からの解釈に際しては、書かれざる戦後の拡大された批判理論理解を、残された断片的なテキスト群から再構成すること、今後の課題となると思われる。

質疑応答

この報告に対して、仲正昌樹会員・藤野寛会員・徳永恂会員・石塚正英会員から、以下のご質問を頂いた。①「ハーバーマスの第一世代解釈を定説と呼ぶのは妥当か」、②「戦後の第一世代が社会理論を構築できたとは言いがたいので、社会理論がアボリアに陥ったという批判は、やはり妥当ではないか」、③「社

会への還元を課題とする社会哲学は、現在社会の御用哲学ではないのか」④「戦後のホルクハイマーは、アメリカ政治教育をそのままドイツに移植しようと試みたのか」。

回答は、以下。①②については、ハーバーマスらとは違う別の観点から第一世代の解釈を試みる際に、報告者自身の観点が明確でなかったために、混乱を招いた。ただし、報告者は、戦後のホルクハイマーらの活動指針とそれが実践と結びつく回路について、残されたテキストだけからではなく、それを手がかりとして、理論的再構成の可能性はまだあると考えている。③について。報告者は、「社会への還元」を、ハーバーマスの形容を借りれば、学問知の実践知への翻訳（あるいは、学問による生活世界の合理化）として考えていたが、説明が不十分だった。今回の発表では、上記三点が課題として積み残された。④について。フアシズムを資本主義の帰結と見なしたホルクハイマーは、ドイツ社会内部の抵抗力に期待しており、アメリカは参照すべき一事例と位置づけられたに過ぎない。

（ふくの・あきこ）

▼自由論題 2

ホルクハイマーの批判的人間学

〈報告〉 森田数実

ホルクハイマーの思想の根底には終始、彼の人間学的関心を読み取ることができる。彼の学的・人間的形成が、批判的理論という思想的立場の確立および社会研究所という組織と結びついていることは言うまでもないが、それと密接に関連して彼は、近代の（市民的）人間性の運命とでも表現すべき問題を追究していたと考えられる。取り出して検討するに十分な奥行きを持つこの人間学的研究は、しかし、三〇年代以降、社会理論に組み込まれる形で遂行され、またまとまったテキストの量が制限されているため、その検討には工夫が必要となる。筆者の試みは、彼の人間学的思想の特徴を表わすと考えられる代表的なキーワードを設定し、そこから見る多様な視点から彼の思想を解明するところにある。以下では、理性と自然との関係をキーワードに、四〇年代に生じる、彼のいわゆる「転回」を人間学的研究の面から考察し、そこにむしろ彼の思想の深まりをみるという視点を提出したいと思う。

議論の手順は、まず最初、三〇年代の彼の人間学的思想を典型的に示す論文である「エゴイズム論」から、『啓蒙の弁証法』の「ジュリエット論」への彼の歩みを作品史的に再構成するなかで、テクスト理解に基づくホルクハイマーにおける自然の問題系導入を検討する。そしてその後で、なぜそうした歩みがとられ得たのか、あるいはとられざるを得なかったのかについて、まずシュミット・ネア氏の研究の検討を通じて、「主体の内での自然の想起」という視座とそれへのアドルノの影響を考察し、次に両者の違いの一端を「弁証法」理解の違いから窺う、という二つのステップで検討したい。全体を通じて、どうしても「道徳的に」思考する、あるいはしてしまう、ホルクハイマーという思想家の特性の理解にいささかなりとも寄与できたら、というのが筆者の願いである。

一 四〇年代ホルクハイマーの「転回」・再考

ホルクハイマーの人間学的研究は、市民的個人という人間類型、とりわけその知的・衝動的制約の解明へと方向づけられている。彼はこの人間類型の特徴を、人間の自己支配、自制を基礎として理解しようとするが、三〇年代の彼はこうした課題を、イデオロギー批判という思考様式に基づいて追究していた。彼は、ショーペンハウアー・ニーチェの遂行する「理性という形而上学」の批判を、精神分析および西欧マルクス主義の考察方法の導入による、主体の「心理学的」、「社会（科）学的」脱中心

化を押し進めるといふ形で受け止め、市民社会とそこに成立する人間の批判に、理性を救う道を求めた。「エゴイズム論」は、市民的人間の持つ残忍性への傾向を、市民社会の支配関係、その媒介過程も含めて理想主義的、禁欲的道德の支配手段としての機能との関係で捉えようといふねらいを持っている。彼は、この道徳に媒介された、とりわけ市民的大衆の欲求の内面化を、市民社会が課す強制の内面化という視点から説明する。換言すると彼は、市民的個人の内面性は政治的起源を有する、といった理解を示すのである。

この時期の彼は、道徳的に理想化される人間の本質とは対立するような、人間の衝動、身体といった「自然」には、市民社会のイデオロギー過程との関連で言及し、それらには弱く、忌まわしい性格のみが帰された、と言っている。ところが社会の管理化・大衆化の趨勢が強まり、また文化産業による大衆の意識・欲求のコントロール可能性が高まることは、初期の批判的理論から批判の拠り所を奪い、その構想的根底の変更に強いる。批判的理論は新たな合理性理論の模索を余儀なくされ、そこに「自然」の問題が前面へと押し出されてくることになる。

四〇年代のホルクハイマーに現れてくるのは、理性の形式化と関連する、自分自身と矛盾・葛藤する理性という視点、あるいは『啓蒙の弁証法』の言葉では、「自分自身と不和になった自然としての、精神の自己認識」という視点である。彼は、いわゆる道具的理性の批判の基盤を、理性の自己反省の力に求めるのだが、この彼の努力が人間学的研究を深める方向でひとつの

形をとつたのが、「ジュリエット論」であると考えられる。この論文でホルクハイマーは、サドとニーチェの思想を、自然の苦しみと表現を与えようとでも表現できるような試みの、ひとつの範例として解釈しようとしているように見える。サドとニーチェによる実践理性の仮借のない批判は、科学的原理を破壊的なものに高めながら、その批判の過程で逆説的に自然・神話的なものの「の」声となる。ホルクハイマーはこうした視座を、啓蒙と神話との対立として、理性の情動 (*Affekte*) に対する態度という視点から具体化し、後悔、同情、愛といった「感情」に対するサドとニーチェの批判に、それを神話的だとして拒否する側面と、同時にそうした「感情」の持つ「人間的」意味に表現が与えられる面との両者をみようとするのである。

二 「主体の内での自然の想起」——シュミット・ネア氏の見解の検討

以上で述べたようなホルクハイマーによる「自然」の問題系の導入には、アドルノの影響が認められると同時に、その理解・扱い方には、両者の違いがみられる。ここではまず、シュミット・ネア氏の研究に即して、フランクフルト学派における理性と自然との弁証法という問題に一瞥を与えておきたい。

彼はこの問題を、おおよそ次のように特徴づけている。彼によると、『啓蒙の弁証法』には、一方に、理性の自己破壊という、全体化する診断がある。精神の最も高尚な領域さえ支配の要求に浸透されており、その要求は、抑圧されるとかえって一

層重大な結果を招くような仕方では帰する、というわけである。他方には、啓蒙のプロジェクトは救われる、理性内部の矛盾、および理性と自然との間の矛盾は宥和される、という希望が、紛れもなく存在する。道具的理性の内部に、それ自身を超えるポテンシャルを確認することで、この亀裂に架橋しようとするのが著者たちのねらいである、こう彼は言っている。そして、この架橋・媒介作業が充分納得のゆく形で行われていない、というのが彼の判断である。

その検証のために、彼はアドルノの思想の一つの原点をなすとされる「自然史の理念」を取り上げる。彼はこのテキストに、アドルノがベンヤミンから受容したモチーフである、神話的なもの・太古的なものとその批判の敷衍をみるが、アドルノのユートピアでは、神話的なもの・太古的なものが含む静力学と力学との媒介は不明瞭であるとする（ここでは具体的な検討は割愛せざるを得ない）。そして彼は、他のテキストに幾つかの媒介の手掛かりを見いだしているが、ここでの文脈で着目すべきは、抑圧された（内的、外的）自然の運命を、テキスト化可能性の欠落 (*Defekt der Externalisierung*) と行為能力剥奪 (*Entmächtigung*) として概念化するホルクハイマーの視点である。特にアドルノとの関係で、この視点の固有性を理解するためには、両者の弁証法理解という難問に触れざるを得ない。

三 ホルクハイマーとアドルノの弁証法理解

ここでは両者の弁証法理解の違いの一端を、『ホルクハイマー著作集』に公開された両者の討論の記録から窺ってみた。ホルクハイマーの非完結的弁証法の構想は、「幸福」を求める人間の「自然な」関心を理論構成的に用いて、諸実証科学の成果に限定的否定を加えるなかでそれを統合していくという形式を持つ。それに対してアドルノは、その際に前提されている主体客体図式、すなわち実証的に探究される所与と、それを統合する（理性的）認識関心は、それ自体、弁証法的に媒介されたものであるから、認識の最終的な係留点を与えるものではない、と批判し、主体と客体の変化する布置（Konstellation）を捉えるべきものとして弁証法的像の概念を提示する。概念的存在ではなく直接的に見いだされるような存在を、主体と客体とを両極とする緊張を伴うものとして捉えるという構想は、後のアドルノにおいてより一層の展開をみることになる。

一連の討論でホルクハイマーは、自分の批判の立場は純粹に否定的ではないこと、すなわちこの批判の遂行のなかには、特定の内容的措置が含まれていて、ただそれは現在の状況のなかでは直接言い表わされることができないのだ、ということを強調している。彼は、この批判の立場を決して手放さず、それが、西欧マルクス主義のカテゴリート同様に、自然をめぐる問題の導入に際しても、彼の思想に独特な緊張をもたらしていると考

えられる。しかしまたこの視座こそが、四〇年代ホルクハイマーの、一方での概念の弁証法をめぐる言語哲学的試みと、他方の自然の苦しみと表現を与える、という自然の問題系導入の背後にあるものと考えられる。したがってこの時期の彼の「転回」は、断絶ではないという側面が、いまだ強調される必要があると言えよう。

ホルクハイマーのたどったこうした道は、一方でアドルノの影響のもとで、考察を自然の次元で展開する可能性を探ると同時に、他方で人間の自然の探究という点では、ヴィツガースハウスのいうように、それまで多くを学んだフロムから、批判の基準の伝統的観念論的定式化および限定に対する批判を通じて距離をとって行くという、両者の狭間を行くような軌跡を描くものと考えることができる。

質疑応答

報告に対しては二人の会員から質問があったが、報告者はその両者に対して充分な答えをすることができなかった。

徳永会員からは、ホルクハイマーにはたしかに一貫して道徳哲学的、ないし人間学的関心があるが、しかし弁証法的といえるような人間学は存在するのか、という問いが投げかけられた。ホルクハイマーは、市民的人間の自己反省という文脈で彼の人間学的問題を追究しているが、その際の視座、もしくは「知」のあり方が、弁証法的といえるかどうかは、やはり疑問が残る。

例えば精神分析の「知」は、現存するものへの適応といった機能の観点を超えて、「臨床知」のあり方といった視点からみた場合、どのように把握されるかといった視点から、ホルクハイマー／アドルノのテキストを検討することなど、今後の課題だと思います。

中本会員からは、宥和という観点に関して、ヘーゲルとの関係について問いがなされた。絶対精神の自己自身との宥和という視点と、精神による「自然」の想起としての宥和という視点には違いがあるが、その十分な理解には、後者の場合の想起(Eingedenken)という思考形式の具体的なあり方も含めて、より一層の考察が必要と思われる。

(もりた・かずみ)

▼自由論題 3

二十世紀哲学における存在論的転回テーゼについて

〔ルカーチ、ハイデッガー、フッサール、ハルトマンそしてインガルデン〕

〈報告〉 石塚省三

「二十世紀哲学における存在論的転回テーゼ」を展開する。戦間期一〇年代の哲学的主潮流、新カント派から出立し、せん廻するルカーチ、ハイデッガー、フッサール、ハルトマンそしてインガルデンの五人の哲学者たちはいづれも、第二次大戦頃までにはその存在論的転回を確固たるものとし、二十世紀哲学を特色付けることになる「存在論的転回」を実行する。

その事情につき、ルカーチ『歴史と階級意識』・『社会的存在の存在論』、ハイデッガー『存在と時間』、フッサール『ヨーロッパの人間性の危機と超越論的現象学』、ハルトマン『存在論的基礎付け』そしてインガルデン『世界の存在をめぐる論争』の六著作に即して検証する。

かかる存在論的転回の端緒は、既にヴィルヘルム・ディルタイ(一八三三—一九一八)、フッサールやエミール・ラスク(一八二五—一九一五)らを通してヘーゲルへの遡及として始められていた。主体・客体Ⅱ二項対立という近代哲学のアポリアが、こ

これらの哲学者達によつて再取されていたのである。他方、非合理的なものへの関心がゼーレン・キェルケゴール（一八一三―一五五）とフリードリッヒ・ニーチェ（一八四四―一九〇〇）によつて活気付けられていた。このような知的流れの交叉点において本報告で論じられる五人の存在論哲学者達は、デカルト以来の近代認識論哲学の基本図式をその存在論的転回によつて乗り越えたのである。

（いしづか・しょうじ）

▼自由論題 4

モーゼス・メンデルスゾーンの 啓蒙理解について

〈報告〉 後藤正英

はじめに

「ハスカラ」と呼ばれるメンデルスゾーンの啓蒙運動の特徴は、西欧社会の知識を積極的に吸収しつつも、ユダヤ人としてのアイデンティティを失うことなく普遍的解放を目指そうとした点にある。この場合、ユダヤ人のアイデンティティとは、ユダヤ人社会の一員であり、ユダヤ教への信仰を保持している、という二つのことを意味している。本発表では、メンデルスゾーンの啓蒙運動を、彼自身のユダヤ教理解という問題を中心に、捉え直してみたいと考えている。

一 ユダヤ教と哲学の間

ユダヤの思想家たちは、それぞれの時代に、それぞれの地域

で、そこでの支配的な哲学と対決し、それを吸収する試みをおこなってきた。たとえば、フィロンにとつてのプラトン哲学、マイモニデスにとつてのアリストテレス哲学、そして、スピノザにとつてのデカルト哲学がそうであつたわけである。そして、彼らは、自らの哲学思想を、ヘブライ語ではなくて、彼らが身を寄せている当地の言葉で表現していたのであつた。

メンデルスゾーンは、このようなユダヤの思想家に特有の状況は、自分を取り巻いている状況でもあることを明確に意識していた。ヘブライ語には哲学的語彙が不足しており、ユダヤ教の真理の核心を明確な仕方では把握するためにはギリシア以来の西洋哲学を媒介にする必要性があるという考えは、その全生涯を通じてのメンデルスゾーンの基本的主張でもあつた。この場合、メンデルスゾーンが取り組んだ哲学は、いわゆるライプニッツ・ヴォルフの哲学であつた。その意味でも、『フェードン』は、メンデルスゾーンが、ユダヤ教徒としての魂の不死性への自らの信仰を、ヴォルフ哲学の合理的心理学の言葉を用いて語つた、一種の自然的宗教の書物としての性格を持つてゐる。

また、上にあげたユダヤの思想家の中でも、アリストテレス哲学を用いてユダヤの啓示宗教とギリシア哲学の根本的一致を主張したマイモニデスは、啓蒙思想に共感する当時のユダヤ知識人の間で、象徴的な意味を持つ存在となつてゐた。メンデルスゾーンにおいても、マイモニデスの立場が意識されてゐたことは、『フェードン』執筆中の書簡での発言などから伺い知ることができるとは、

二 ユダヤ教に対する二つの視点

『イエルサレム』での主張に最も典型的であるように、メンデルスゾーンは、ユダヤ教の中に、(一)「自然的宗教(理性宗教)としてのユダヤ教」と(二)「制度としてのユダヤ教」という二つの視点を読みこもうとしている。つまり、ユダヤ教の中に現れている普遍的な精神的内容と、命令や行動規則や慣習の集合体としてのユダヤ教とを区別しようとしたのである。メンデルスゾーンは、前者については、誰もが理性によつて直接的に把握できるものとして、そして後者については、特殊な状況のもとで与えられた(啓示された)ものとして理解しようとしている。

しかし、このような仕方では、ユダヤ教の理解を二重化した場合には、ある種の皮肉な事態が生じることになる。つまり、(一)の観点を強調した場合には、ユダヤ教の中に読み取ることがができる精神的な内容は、誰もが理性に訴えるだけで理解することができる普遍的な内容を持つたものではあるが、そうであるからこそ、その内容は特にユダヤ教のみに固有なものとは言えないことになつてしまふのである。また、逆に(二)の観点を強調した場合には、結局のところユダヤ教とは、普遍的な宗教性の体現者であるというよりは、単なる制度に過ぎないのである、と言われることになつてしまふのである。

このような皮肉な事態は『イエルサレム』に対するカントの評価からも伺い知ることができる。カントは一方では、自然的

宗教として理解されたユダヤ教に現れている精神的内容を高く評価し、賞賛の言葉を送りながらも、他方では、ユダヤ教は単なる制度に過ぎないといった批判も行っている。カントは、(明示的には示されていない)メンデルスゾーンの積極的主張は、自然的宗教としてはユダヤ教の方がキリスト教よりも優れている、ということではなかったかと推測している。

ところで、このような二つの視点の読み込みの背景には、メンデルスゾーンが、ユダヤ教を近代の世俗社会に適合しうる形態へと再構成しようとしていたことがある。特にメンデルスゾーンは、ユダヤ人の共同体が近代の国民国家と対立することがないように、ユダヤ教を、近代の政教分離や救済内面主義といった問題と上手に連関づけようとしたのであった。国家と宗教の妥当領域を明確に区別して、宗教の基礎を「心術」という内面的な良心の内に求めようとするメンデルスゾーンの主張は、そのような背景のもとで理解されるべきものである。また、ここには、ラヴァーターとの論争を転機としたメンデルスゾーンの思索の変遷というものを指摘することができる。

メンデルスゾーンの全生涯を通しての活動は、ユダヤ人としての立場と普遍的知性や人間性の立場とを調停する努力にあつたわけだが、彼自身は、形而上学や文芸批評についての著述をする際に依拠している普遍的知性や人間性の立場が、自分の実生活上のユダヤ人としての立場との間に、どのような関係を取り結んでいるのかという点について、当初から必ずしも自覚的であつたわけではなかった。基本的にメンデルスゾーンは、普

遍的知性や人間性の立場が、歴史や民族の問題と関係を持ち始めることに關しては、ある種の躊躇を感じていた。しかし、(公的な形でユダヤ教への信仰告白を強要された)ラヴァーターとの論争を転機として、メンデルスゾーンは、普遍的知性や人間性の立場が、民族や歴史の問題と関係を持たざるを得ない側面に目を向けるようになる。実際、晩年になって『ベルリン月報』に執筆した啓蒙についての小論の中には、その点をはつきりと読み取ることができる。

質疑応答

最初に水田洋先生から次のご質問があつた。(一)レッシングやカントの理性宗教論とメンデルスゾーンとの関係について。(二)フィヒテは、ユダヤ人問題を論じる場合には、メンデルスゾーンを意識していたのか。(三)の質問については、「メンデルスゾーンは、理性宗教論とユダヤ教論とを切り離しておらず、そこにメンデルスゾーンの宗教論の特徴と困難がある」という趣旨の回答をした。しかし、(報告書を執筆している)現段階では、メンデルスゾーン自身の歴史理解の問題にも触れる必要があつたと考えている。(二)の質問については、「フィヒテがユダヤ人批判の文章を書く際には、当時の一般的なユダヤ人のイメージが念頭におかれていたように思われる。メンデルスゾーンは直接的な言及の対象にはなっていない」とお答えした。続いて、植村邦彦先生から「メンデルスゾーンにおいて(イ

ドイツ言語とドイツ語の関係のような。言語の位置はどのように理解されているのか」とのご質問あり、これに対しては、「ゲットーの中でしか通用しないユダヤ風のドイツ語としてのドイツ言語には批判的であり、ドイツ語の習得においても、ヘブライ語の学習においても、言語に関しては、純粋化というものを目指していたように思われる」とお答えした。

最後に、仲正昌樹先生から「啓蒙が問題である場合、打倒すべき相手というものが存在するはずだが、メンデルスゾーンにとつてそれは何だったのか」とのご質問があった。これに対しては、「問題であったのはユダヤ人の現状の改善であり、その際、為政者に対して積極的な批判を展開するというよりは、常に情勢を見ながら、状況に応じて（時には状況に迫られる形で）対応していたように思われる」（つまり、ユダヤ人が積極的に全面に出ていくというよりは、ドイツ人の側からユダヤ人の市民的地位を改善する動きが出てくることを期待する）とお答えした。

（ことう・まさひで）

▼自由論題 5

グレイ・ゾーン 灰色の領域としての美

『Th・W・アドルノの『ヴァーグナー試論』をめぐって』

〈報告〉 多賀健太郎

一九三七年から一九三八年にかけて執筆されたアドルノの『ヴァーグナー試論』(VW)、および六三年の講演『ヴァーグナーのアクチュアリティ』(RA)を足がかりにしながら、彼のヴァーグナー批判を検討し、そこにアドルノの弁証法が根本的に孕んでいた理論的アポリアを探ろうとした。

ほぼ三〇年隔たったこの二つのヴァーグナー論で主として目指されているのは、いわばヴァーグナーの「異化」、つまり「無時間的な意味でヴァーグナーを神話化することではなく、ヴァーグナーの時間の核を破りひらいて、作品自体を歴史的に崩壊したものとして示すこと」(RA)である。ヴァーグナー作品を、それが帯びているデマゴギーや集団ナルシズムといったイデオロギー色を払拭することなく弁証法的に批判しようとするアドルノは、その批判にもかかわらず、というより、その批判を徹底化することで、ヴァーグナーの近代性を救出しようとする。

実際、アドルノのヴァーグナー評価は、当初から総じて両義的

に揺れ動いている。この両義性は、ヴァーグナーの楽劇そのものが帯びているヤヌス的な両義性と重ねられ展開される。ヴァーグナーの進歩的要素と退行的要素は、アドルノにとつてけつして二元的に分離できるものではなく、ちょうど後年の『啓蒙の弁証法』(DA)における啓蒙と神話の循環関係のように、相互に分かちがたく絡み合っている。そして、ヴァーグナー作品は、進歩と退行の両義的な絡み合いという姿でアレゴリカルに解釈されるのである。たとえば、アリア、レチタティヴ、重唱といった伝統的な形式を排除し、旧来のオペラからの脱却をはかった楽劇形式の革新性は、結果として「実際の音楽には効力のない図式の戯れ」(WVA)に反転し、反復進行のライトモティーフは、「なににひとつ起こらない」といった歴史を抹消する時間の永遠性、「本質的な回帰不可能性という呪縛」を逆説的にも現出させてしまう。また、不協和音を協和音への解決から解放するヴァーグナーのトリスタン和音の先駆性は、「調性領域をじかに宙吊りにするのではなく、ただ調性領域の拡大を媒介させただけで、音響言語を一新した」(WVA)ものとして積極的に評価される一方で、音響効果のレベルでしか前衛性が意識されていない点でその不徹底さを指摘される、といったぐあいである。

ただし、ここで注意しておきたいのは、全体として概観したときに、アドルノのヴァーグナー批判が、一枚岩の個人攻撃や反ユダヤ主義の感情的な断罪に終始するものではない、という点である。むしろ、進歩的要素と退行的要素の両義的な絡み合い、すなわち、「近代」の真正な芸術が不可避免的に帯びざるをえ

ないこの美の両義性を、時代に先駆けて意識し、それを「総合芸術作品」というもつとも先鋭的なかたちで形象化しようとしたヴァーグナーの近代性を救出することにこそ、彼の批判の眼目はあつたというべきだろう。批判の射程は、近代高度資本主義におけるパラドクスにみちた芸術全般にまで及んでいる。

「ヴァーグナーの作品で、聴衆に受け入れられない作品は、とりもなおさずこぶる近代的な作品であり、技法的にも、きわめて進歩的であつて、在来慣習から、はるかにかけ離れた作品といわれるのである。これらの作品の近代性は、ほかでもない、不協和音、異名同音法、半音階法が、そこには他の作品よりも多用されているために、表面的にみても誤解の余地がない」(WVA)。それゆえ、伝統的な形式が、具体的に生じてくる芸術上の課題と矛盾をきたしていることに気づき、それを解決しようとした方法の探求に乗りだしたヴァーグナーの近代性は、稀代のモダニストでもあつたアドルノ自身にとつても、けつして無縁のものではなかつたはずである。

『ヴァーグナー試論』の最初の読者の一人だつたベンヤミンは、アドルノに宛てた書簡(一九三八年六月十九日付)のなかで、簡潔ながらも的確に、『試論』において展開された弁証法的批判が抱えるアポリアについて言及している。そのアポリアとは、かいつまんでいえば、救出という歴史哲学的なパースペクティヴと、進歩と退行という批判的なパースペクティヴとの両立不可能性という点に尽きるだろう。つまり、救出の形式(ベンヤミン的な方法論)がツイクルスであるとすれば、進歩と退行とい

う論争の形式（批判理論の方法論）は進行なのであり、ベンヤミンはアドルノの記述の中に、両者の方法論上の齟齬をいちはやく嗅ぎわけたのである。アドルノは、これに対する返信のなかで、救出というツイクルスの形式と、進歩と退行という論争の線状の形式とは両立しうると弁明するだけで、けりをつけている。だが実際、最後まで二人の間で論じつくされずに残ったこの沈黙のうちには、たんにベンヤミンとアドルノの考え方の相違だけに収まりきらない、より広く深い溝が横たわっているように思われる。

ツイクルス形式と進歩Ⅱ退行形式とを両立可能にするというアクロバットの戦略は、抜きがたい方法論上の論理矛盾をみずから引き受けることになる。たとえば、こうした矛盾が典型的に現われてくるのは、もともとヴァーグナーの『ヴェーゼンドルクの五つの歌』からとられ、プロツホやベンヤミンとともに、とりわけアドルノによってフェティッシュのように愛用された「追想」(Eingedenken) といったメルクマール的な概念においてである。神話と啓蒙が絡み合う近代的支配のただなかにあつて「主体における自然への追想」(DA) が支配なきユートピアへの視座を確保する一縷の希望であつたとすれば、「ヴァーグナーにおける」操作された追想は、啓蒙の反対物「(UW) へとたやすく転化してしまう。裏を返せば、この「操作された追想」もまた、ヴァーグナー楽劇のファンタスマゴリー世界の脱神話化をつうじて、ふたたび希望の契機に変貌しないともかぎらないのである。とはいえ、「脱神話化が神話に反転する」(『否定弁証法』

というアドルノの危機的認識にあつてはさしあたりヴァーグナー救出という可能性は、もっぱら否定的なかたちでしか語られることがない、という留保をしておく必要はあるだろう。予定調和的な解決を断念する彼の思考は、飽くなき否定性の背後でしか、救出を思い描くことができないものである。

このように見てくると、進歩と退行の間にかろうじて穿たれる、この救出という空隙にこそ、アドルノの弁証法の隠れた原動力があり、ベンヤミンの眼には両立しがたい矛盾と映つたといえ、それはアドルノにとっては譲ることのできない一点だつたということができよう。あたかもアドルノの思考は、この空隙に対する空間恐怖にとりつかれているかのように、その周囲をひたすら巡ることになる。こうして、ベンヤミンとアドルノの弁証法イメージにかんする相違は、アドルノの思想に理論的矛盾として内在化され、たえず軋みを上げることになる。ただし、この矛盾は、前述のように、アドルノにとつては消極的なものではなく、むしろ美的形象との暗黙裡のミメーシスを果たす彼の美的思考が必然的に帯びてしまうものである。たとえば「アウシュヴィッツ以後、詩を書くことは野蛮である」というあまりにも有名なアドルノのモットーに象徴的に暗示されているように、美と野蛮とが両義的に交差する領域は、ある意味では「近代」という世界が直面した普遍的な事態とされる。それは、ヴァーグナー楽劇の両義的な演劇空間だけにどまらず、たとえば、映画『独裁者』のラストシーンにおける、自由の象徴である小麦畑の波打つ穂と強制収容所生活における風にそよぐド

イツ娘の金髪との交換可能性(①)や、犠牲者と虐殺者とが厳密に区別できず、どこかで奇妙な共犯関係を結んでしまう強制収容所におけるアンビヴァレントな空間としての灰色の領域(フリーモ・レーヴィ)、あるいは、ヒトラーの写真に自分の失なわれた幼年時代の記憶を重ねて思わず感動してしまうことはあつても、強制収容所で殺され、生きた痕跡を一切残すことができなかった自分の親類たちの死については何の感慨も抱くことができないという、回帰なき世界が陥る《深い道徳的な倒錯》(ミラン・クンデラ)にも通底してゆくものである。これら「裁きを下すことの不可能性」(ジョルジョ・アガンベン)の領域は、いまなおアクチュアルな負の遺産として未解決のまま残されている。にもかかわらず、逆説的なのは、ヴァーグナーを論じることと同様、アドルノについて論じることまた、ある程度のアナクロニズムを余儀なくされる、という現状だろう。「総合芸術作品」といったすぐれて近代的な野心は、評判を落として久しいし、従来までの全体概念や啓蒙的理性といった近代的な枠組に対する信頼は、すでに色褪せ、それ自体が「脱魔術化」や相対化の対象であることは否めない。とはいえ、枠組の転換そのものが、問題の解決であるわけではない。問題の回避へと向かうのでないかぎり、このアナクロニズムもまたアクチュアリテイにいつ転化しないともかぎらないのである。ヴァーグナーやアドルノなど近代を代表する芸術や思想をとりまく、アナクロニズムとアクチュアリテイとがすれちがう一瞬の空隙にこそ、今後の課題となる未踏破の地が残されているのではなからうか。

以上のような要旨の報告をおこない、藤野寛会員、清水多吉会員からそれぞれ貴重な質問をいただいた。

(たが・けんたろう)

■インフォーマル・セクション

マルクス主義の展開(1)

『マルクス・エンゲルスのアソシアシオン構想について』

〈世話人〉 松岡利道・太田仁樹
〈報告者〉 国分幸

「マルクス主義の展開(1)」のセクションには二〇名弱が出席し、「マルクス・アソシアシオン構想の諸問題」と題して、国分幸会員より、以下のような報告がなされた。

いわゆる過渡期においては、市場原理と計画原理からなる混合経済体制がしかれ、社会は分権的で非一工場制である。その限り土台と上部構造(コミュニケーション型国家)は整合的である。利潤分配性(共通占有)をとる諸アソシアシオンは所有と経営の分離にもとづく共同占有Ⅱ組合的占有(民営)の自立した連合的株式会社であり、所有形態は生産者による「個々人的」共同所有Ⅱ連合的・組合的の所有である。それに対して、社会主義段階の非市場的アソシアシオンは、市場全廃の計画経済であるかぎり、その方式にかかわらず、一國一工場体制に帰着する公算がきわめて濃い。スターリン主義の根本は一國一工場体制にある。この体制においては土台と分権の上部構造は全く矛盾し、計画を担う中央機関が

占有主体(上位の占有者)となり、組合的占有権・所有権は寡奪され、各生産者は従属的占有主体になり下がる。このようなアジ型国家を回避する道は市場的アソシアシオン体制である。

報告に対し、内田博会員より以下の質問がなされた。①「過渡期」の構想を本来の社会主義と考えるべきだという主張か。②長期の権力獲得はよくないのか。③企業内部の計画と個人の裁量の関係はどうなるのか。④デスポティズムへの転化を回避するのは、人間の根本的変革が必要なのではないか。⑤マルクスが社会主義の変質を問題にしえなかったのはなぜか。

回答は、①「過渡期社会」と考えられていたものを「本来の社会主義」とすべきだ、②政府の役割は重要だが、従来考えられてきた権力形態は考えられない、③株主Ⅱ従業員総会で、経営の民主主義化が可能である、④一國一工場体制が問題なので、これが必要ならば人間も変わる、⑤マルクスのなかに、樂觀主義とヨーロッパ中心主義があり、共同所有や国家的所有からの分業にもとづく階級の発生を問題にできなかった、というものである。

さらに松岡利道、伊藤成彦、西田照見、保住敏彦、出雲雅志、千石好郎などの諸会員から、「科学的社會主義」の自称との関連、コミュニケーション国家と計画経済の関連、ヨーロッパ中心主義とアジア重視の問題点、入会地占有の問題、市場原理を規制する理念の問題、「二國一工場」の回避が「二國一組合」を帰結しないか、「ゴータ綱領批判」の「過渡期」の理解について、等々の問題が提起され、質疑応答と活発な討論が展開された。

(文責 太田仁樹／おた・よしき)

■ インフォーマル・セッション

マルクス主義の展開(2)

「オットー・バウアー『民族問題と社会民主主義』をめぐる」

〈世話人〉 松岡利道
〈報告者〉 丸山敬一

「マルクス主義の展開(2)」のセッションでは、オットー・バウアー『民族問題と社会民主主義』に関する報告が、丸山敬一氏によっておこなわれ、黒滝正昭氏がコメントを加えた。出席者は二〇名弱であった。丸山報告では、マルクス、エンゲルスから始まりカウツキーやボルシェヴィキ、ローザ・ルクセンブルクにいたる民族問題論の系譜の中にオーストロ・マルクス主義の民族把握を位置づけ、さらにバウアーの著書の見解の独自性を見ることを目的にしていた。それによれば、バウアーは民族の接近・融合・消滅を説くマルクスやエンゲルスと異なっており、民族の持つ積極面を肯定し、またブリュン綱領の属地主義に個人原理を補足して、民族問題解決に有意義な視点を与えたというものである。丸山氏はそのような議論の展開を通して、「ナショナリズム問題の難しさ」に言及し、ナショナリズムは近代の政治的イデオロギーのなかでもっとも動員力が大きいが、

しかし自民族中心主義と排外主義を核とする危険なイデオロギーであり、ローザのように徹底したインターナショナリズムを対置しても、また民族自決権によつてナショナリズムに譲歩しても、その克服は難しいと指摘した。これに対する黒滝氏のコメントは、Nationalityentage を「民族問題」ではなく、「多民族問題」とすべきだったという指摘からはじまり、バウアーも民族の融合・消滅を想定していたのではないか、言語共同体についてはバウアーとカウツキーに一致点があり、バウアーによる交通共同体の強調を見るべきだと述べた。また同化と差異化についてバウアーには不十分な面があると指摘し、バウアーの独自性のみを強調するのではなく、同時代の論者との共通点への目配りを促したと言えるだろう。その後、参加者の太田仁樹、相田慎二、保住敏彦、上条男、野村真理などの各氏から意見が出て、バウアーとレンナーおよびカウツキーとの関係、バウアーの現代的意義、ユダヤ人問題の把握などが論点となった。バウアーの評価すべき側面としては、バウアーがオーストリア・ハンガリーで民族共存という、より具体的な解決策を提起した点、マイノリティ問題の解決策として考察に値する点、最近のヨーロッパにおける多民族共生の流れに示唆を与えるのではということが指摘された。他方で、属人主義には注目できるもののバウアーの大著には多くの叙述上の矛盾があるという意見もあった。総じて、バウアーの大著が翻訳されたことの意義は大きいというのが、このセッションでの意見であったと思われる。

(文責 松岡利道／まつおか・としみち)

お詫び

昨年度のインフォーマルセッション「マルクス主義の展開」では『新マルクス事典』を巡る議論が報告者／的場昭弘、コメンテーター／正木八郎の両氏によっておこなわれました。コメンテーター名の記載漏れがありましたことをお詫びして訂正致します。

（世話人 松岡利道・太田仁樹）

■インフォーマル・セッション

十八・九世紀のドイツ社会経済思想

〔高柳良治『ヘーゲル社会理論の射程』をめぐって〕

〈世話人〉 原田哲史

〈報告者〉 滝口清栄・神山伸弘

滝口清栄・神山伸弘の両会員が高柳良治著『ヘーゲル社会理論の射程』（御茶の水書房、二〇〇〇年）を紹介・批評して、その後、討論した。

滝口会員は、同書の次のような議論を取り上げた。①ヘーゲルは、ルソーと同じく国家意志を重視するが、「票数の計算によつて一般意志の所在を知ることが可能」と考えるルソーの「具体的・経験的性格」を批判した。そして「即自的本質的意志」を自覚するとは限らぬ「人民」には依拠せず、官僚に期待した（第三章）。②ルソーには国家・市民社会の区別がなく、「身分・階級・国家」の認識も不十分である。ヘーゲルはルソーの「人類」主義的な仮構性に対し「存在するものの理解」を主張した（第四章）。③ホッブズやルソーは中間団体の意義を認めないが、「中間団体論、とりわけ職業団体論はヘーゲル社会理論の根幹をなしている」（第五章）。④「執行権（統治権）と立法権とが分離

されている場合が共和的」とするカントの場合、それが不分離の民主制（民衆制）は「専制的」である。カントが戦争回避のために提唱したのは、「世界国家や世界共和国」ではなく、「Bund」、すなわち「連合」という消極的な代替物」である。フィヒテは前者を「すばらしい目標」とし、ヘーゲルは国家連合でさえ、その条約関係が「永遠の欺瞞」であるとした（第八章）。⑤一八一七・一八年法哲学講義では、コルポラツイオンの独自の項はなく（ただし第二二節で扱われる）、ポリツアイでは貧困問題、警察、価格査定、植民が論じられている（第一章）。

神山会員がクローズアップしたのは同書の次の諸論点である。①ヘーゲルの思想を「国家権力の反動的絶対化」とする解釈は、彼の「ドイツ憲法論」における、ナシヨナリズムへの無関心と機械国家批判とを見れば、後退せざるをえない（第一章）。②ヘーゲルは道具に対して高い評価を下すが、機械に対しては「きわめて否定的な評価」を下す。とはいふものの、「生産過程における搾取の事実を把握しえず」、「機械の資本主義的充用の意義を見抜くことができなかった」（第二章）。③一八〇五・〇六年の講義はリアルであり、市民社会の「偶然」「分配」が指摘され、「営業」の多面性、「労働」の抽象化が指摘されているが、「貧富の分裂に至る過程の必然性の把握としては具体性を欠いて」おり、「自己増殖する価値としての資本」を把握できておらず、その点で『法の哲学』と同程度である（第一章）。④ヘーゲルのコルポラツイオン論を、著者は「貧困問題」との関連で捉えており、ブリッダートも「持続的な生計の維持」を確保

し、「労働資産」実現の保証を担うものとする。他方、早瀬明は、その意義を「シトワイアンの養成」へとブルジョワの活動を方向づけていく点に見る（第二章、第六章、補論①）。⑤コルポラツイオン論は、マルクスが「市民社会の官僚制」に他ならない職業団体として否定的に評価したが、今日の「多極共存型デモクラシーモデル」（樋口陽一）に類するものと考えられる。また、ヘーゲルのコルポラツイオンが「貧困層のペーベル化を防止できるか疑問である」（第六章）。

討論は、両報告者が諸論点に加えた——とりわけ神山会員による著者に対するボレミックを含む——コメントを発端として、活発になされた。発言者は柴田隆行、早瀬明、内田弘の各会員と原田であり、最後に著者の高柳会員自身から総括的な発言があった。

（文責 原田哲史／はらだ・てつし）

■インフォーマル・セッション

イタリア思想史

『啓蒙の発見』—ヴェントゥーリ『自由のための闘い』（一九九六）を読む

〈世話人・報告者〉 堀田誠三

『自由のための闘い』の主要部分は、スペイン革命を論じた「新しいスペイン」を皮切りに、反ファシズム闘争から戦後の時期（一九三三年から一九四六年）までの政治論説からなり、論点は、以下の四つに整理できる。

① リソルジメント論争。諸欠陥のゆえにリソルジメントを否定するのではなく、排他的な地域主義を克服し国民統一をめざした運動として擁護し、その遺産を継承しなければならない。政治社会問題が、道徳宗教問題の中心にすえられたことは意義深い。リソルジメントの再評価にあたって、神話対反神話の争いでなく真実を探究することが歴史家の仕事であり、そのなかでリソルジメントのヨーロッパ的性格が明示されるだろう。

② 社会主義論。われわれの時代は、社会主義の実現した時代である。現実のものとなった社会主義は、「事実による批判」にさらされている。社会主義の影としてのナチズム、ファシズムによって、人民戦線の形成の形成が促された。人民戦線には、

共産党の戦術という面はあるが、プロレタリアートと階級のための戦いをおこなうものではない。スペインの教訓は、国民解放がヨーロッパの次元でなければ不可能であることをしめしている。社会主義の要求に集約される勤労大衆は「馬」であり、民主主義は「騎手」の役割をはたす。

③ ロシア論。ソヴィエト・ロシアにおける古典の復興は、大衆の知識欲の表現であり、そこにマルクス主義離れと文化・文明（civilization）への欲求を読み取ることができる。同時に「ひとつの教会の終焉」がみられた。ソヴィエト・ロシアにおける教会・宗教問題（イタリア人には中心問題）を語ることは、ボルノグラフィーを語るのに似る。公式には存在しないことになっているが、根絶やしにならないのである。これに対する反宗教プロパガンダに、啓蒙の自然人（＝無神論）が、宗教への歴史的批判的視点なしに利用される。ここにみられるのは革命の内的確信の喪失である。ロシアのインテリゲンチヤは、特権的生活の保証と引き換えに大衆啓蒙の道具となることを要求され、機能喪失におちいつている。

④ レジスタンスと啓蒙。ファシズム独裁を許したイタリア社会の危機の基礎には、モラルの問題がある。敗北をくりかえさないため、十八世紀以来の遺産である建設的革新への意志を継承しなければならない。共産主義者から自由主義者までの統一戦線の時代におけるイタリア革命は、「自由主義革命」であり、この革命は、近代的自由の基礎のうえに、国家と社会の下からの民主主義的再建を果たすことを目標とする。ブルジョア的自

由が、さまざまな具体的自由以外でありえなかったように、未
来の社会に「自由」を具体性を持って定着させねばならず、原
理的批判は無意味である。再建さるべきイタリア国家は、自由
の自律から連邦主義への方向をとるべきである。

(文責 堀田誠三／ほった・せいぞう)

■インフォーマル・セッション

自由主義思想の射程

〔フランソワ・ギゾーの「文明」概念を巡る考察〕

〈世話人〉 森岡邦泰
〈報告者〉 逸見修二

ギゾーの『ヨーロッパ文明史』は、一般的に思想史研究では、
究極的にはブルジョワジーの政権の正統性の主張に還元される
ものとして、すなわちブルジョワ・イデオログとしてのギゾー
像と親和的な形で解釈されてきた。

ところで、多様な意味内容を包含する総合的なことばである
「文明」という概念は、啓蒙思想の落し子として、はじめは解放
のイデオロギーとして作用していたが、それ自体のうちに、ナ
シヨナリズムを支える国家イデオロギーに転化する可能性を秘
めていたとする考え方があつた。そのこと自体は必ずしも誤つて
はいないだろうが、それが仮にギゾーの『ヨーロッパ文明史』
の解釈と接合されるならば、ギゾー思想の理解としては一面の
なものに止まることになってしまうだろう。ギゾーは同時代の
思想家と比較して、ナシヨナリスティックな熱狂と最も縁遠かつ
た存在であつた。

『ヨーロッパ文明史』にブルジョワ的／国家的なイデオロギーの側面を見出そうとする、このような解釈の下に、「ヨーロッパ文明」を動的社会の理解枠組みとして捉えようとする、ある積極的な側面が見落とされてきたのではないだろうか。社会がその中に多様な諸要素の闘争・対立を抱えているにもかかわらず、全体として秩序を保てる条件として、あるいはいかに進歩をもたらすような闘争を回路づけるかといった観点から、ギゾーの「文明」という概念はまた、理解できるように思われる。そのことは、フランス革命後どのように安定した社会を構築するかという、ギゾーが直面した最も大きな問いに対する一つの解答にも繋がる。

このような文明社会の条件として、彼の政治思想や政治実践を位置づけることも可能である。例えば代議制は、「権威と自由の活発な調和を、すなわち両者の闘争裡の合法的な闘技場における是認せられた、公然的、抑制せられた、常軌を逸しない闘争裡の両者の調和」を確保する装置として制度化されることが主張されたのであり、また、野蠻（なまもの）をいかに馴化するか、といった観点から、制限選挙が正当化されたこと、公民的教育の重要性が主張される一方で、教育の階層性も担保されるべきとされたことが理解できよう。

以上のような報告内容に基づいて、質疑応答が行われた。主な項目は次のとおり。

・文明と宗教の関係について、「ヨーロッパ文明」とキリスト

教は、ギゾーにあつては等値されるものと考えてよいのか。例えば「イスラム教に基づく文明」というようなものはありえるのか。↓むしろ逆に、ギゾーを批判したカトリック陣営が両者を等値したのであつて、ギゾーにおいては、文明が上位概念であり、その構成要素として、都市、王権等とともにキリスト教会は位置づけられている。また、十字軍の記述に、「ヨーロッパ文明とは異質な文明との遭遇」という表現が見られるように、ギゾーの文明は複数形が想定されている。

・法に基づかない統治としての専制ではなく、「合法的専制」のようなものもギゾーにあつては認められないと解釈してよいのか。↓ギゾーは法Ⅱ理性Ⅱ真理を、人間が決して完全には獲得できないものとして思想の根本に位置づけていることから、そのような形態をギゾーは想定していないと考えられる。

これに加えて、ギゾーの時代の高等／初等教育の内容、ギゾー思想のプロテスタント的な特徴の位置づけ等についても補足説明が行われた。

（文責 逸見修二／へんみ・しゅうじ）

■ インフォーマル・セッション

ジェンダー論

「平等か／差異か」のパラドクスを超えて——ジェンダー論から見た法の言説

〈世話人〉 大貫敦子
〈報告者〉 岡野八代

これまでの「女性論」のセッションを今回から「ジェンダー論」と改称した。「女性」を主語とするだけでは隠蔽されてしまう思想史のジェンダー・バイアスの問題を考えていく試みの第一回である。ジェンダー論はフェミニズムの終焉なのか、それとも新たな展開なのか、という近年の議論に即して、発表では、法的な平等論を主張するフェミニズム第一波と性的差異を強調する第二波のフェミニズムがいずれも陥った隘路を歴史的に展望することで、平等論と差異論の双方がともに主体構築の思考に捕らわれていることを指摘し、近代における「主体」概念を批判しつつ、しかも規範を論じられるジェンダー理論の可能性を探る試みが提示された。

法の言説の観点からすれば、平等を求めるフェミニズムは、法そのものが性的差異を構築していることを無視してきたのであり、また差異派フェミニズムは逆に、法を問題化せずに規範

を避けるフェミニズム（現状記述をもって事たりとする社会学がその典型）をもたらした。そのいずれもが見逃しているのは、平等論も差異論もいずれも「法の力そのものから生まれている」というパラドクスである。ジェンダー論が指摘するのは、近代のリベラリストたちが前提とせざるをえなかった「道徳的・法的人格」や「政治的主体」の想定が、常に、法・規範の「あとで」構築されているという問題性である。つまり「女性」は、「平等論」か「差異論」かの選択以前に、すでに「主体」として同一性の確立を要請してしまうのであり、平等論をとるにせよ、差異論をとるにせよ、選択をする「わたし」は、その選択の帰結であるにもかかわらず、その起点として想定されてしまふ。その結果として、女性の声を聞き取ろうとしたフェミニズムが、逆に多様であるはずの女性の声を単一な女性主体に還元し抑圧する結果を生む。

議論では、自立的な主体という近代の幻想を回避しつつも、なおかつ規範性を求めるのであれば、結果的にはフェミニズムの要求と変わらない、むしろ主体概念を批判するジェンダー論はフェミニズムの要求を弱体化するのではないかという疑問や、「女性」の主体を崩壊することへの疑念も表明されたが、一方で、まさに「主体」を基盤においた「大きな物語」こそが近代思想においてイマージュ的な次元で構築されたことを無視することによってもたらされた抑圧の側面に注目すべきであるという反論もあつた。また、自己決定論が、最近の経済状況のなかで変容していることを指摘し、法の言説の経済的側面を考慮する

必要がある、という意見もあった。主体を想定しない規範論が可能かどうかは、今後に残された大きな問題である。だが今回のセッションは、ジェンダー論がフェミニズムにとって敵対するものであるという見方がいまだ強い風潮のなかで、ひとつの対話の回路を開くことができたのではないかと思う。

(文責 大貫敦子／おおぬき・あつこ)

■インフォーマル・セッション

日本思想と近代・現代

〈世話人〉 福井直秀

今年は以下の4報告がなされた。

清水多吉(立正大学)「岡倉覚三のアジア観」

片倉和人(農村生活総合研究センター)「日本農本主義と中国」

——一九三一年『日本村治派同盟』の人々——

高文勝(名古屋大学人間情報研究科)「王正廷論——その『革命」

外交』構想の展開と崩壊」

川島智生(建築史家)「近代日本住宅におけるスタイルの創出」

とその理念——一九二〇年代、三〇年代・郊外住宅を中心として」

清水報告——岡倉天心論の系譜として、「わだつみ世代」の色

川大吉・橋川文三・竹内好、旧左翼の宮川寅雄・大江志乃夫、そ

して日本浪漫派の亀井勝一郎・浅野晃を批判的にとりあげた。天

心研究には、天心自身が無自覚であったテーマ「アジア・日本の

美を通して何を見ようとしたか」を探ることが求められている。

片倉報告——日本の農本主義には中国思想の影響があるとい

う問題意識から、一九三二年に流行した農本主義思想のうち日本村治派同盟を考察した。日本村治派同盟は、中国の王鴻一にはじまり、当時梁漱溟が率いていた「村治派」による農村建設運動に触発されたものである。それは、田口康信の満州国建国プランに見て取れる。田口のプランは石原莞爾と相容れずに野に下ることとなったのであるが。

高報告——一九二八年から三一年までの南京国民政府第三任外交部長・王正延の「革命外交」は、米英日ソを離反させることで不平等条約の撤廃をめざしたものであった。しかし、この策は、日本の侵略、国内基盤の脆弱さ、対日外交政策の無策から崩壊せざるを得なかったのである。

川島報告——日本の住居が変化したのは、一九二〇、三〇年代の郊外住宅からである。これは、洋風の間取り、日本式の概観をもつ民家、であった。この流行は日本にふさわしい住宅の模索といえる。また、ヨーロッパの田園住宅の影響を受けた屋根や壁も流行った。

それぞれの報告について質疑がなされた。清水報告では、天心のブレをめぐる議論がなされた。片倉報告では、中国の農村建設のあり方、田口と中国人活動家との関係などが論じられた。高報告には反植民地主義との関係が問われた。川島報告は、スペイン風との類似などが話題に上った。

来年、これを発展させる方向で進めることを確認して、場所を代えて議論を続けた。

(文責 福井直秀／ふくい・なおひで)

■インフォーマル・セッション

ルカーチ没後三十周年

『『社会的存在の存在論』刊行十五周年』

〈世話人・報告者〉 石塚省二

世話人石塚省二が司会・通訳を引き受けてシンポジウム形式で参加者の討論を大切にして進めてゆく。

まず、石塚省二がルカーチの名著『『社会的存在の存在論』の全容紹介を含む基調報告を行ない、ひきつづき Nicolas Tertulian、Frank Benseler、Mihaly Vajda 三教授による三つのルカーチ講演をもとにルカーチ論討論会を参加者全員で展開する「ルカーチ・シンポジウム」を開催したい。

多くの自由な参加者を募る！ なお、結果については、テープ起こしを待って書籍化し、さらに世に問う所存である。

(文責 石塚省二／いしづか・しょうじ)

■インフォーマル・セッション

〈社会理論〉のポリテイクス

「いま、カール・シュミットをどう読むか」

〈世話人〉 細見和之
〈報告者〉 佐野 誠

本セッションでは、「〈社会理論〉のポリテイクス——いま、カール・シュミットをどう読むか」と題して、奈良教育大学の佐野誠さんに報告を、立命館大学その他で非常勤をされている田崎英明さんにコメンテーターをお願いした。参加者は三〇名弱だった。

佐野さんはウェーバー研究から出発して現在はシュミットの反ユダヤ主義を中心に研究を進めておられ、『カール・シュミット時事論文集』（二〇〇〇年、風行社）の翻訳にも携わられている。一方、田崎さんはジョルジョ・アガンベン、ヤーコプ・タウベスといった、まだ日本ではあまり知られていない思想家、政治的には左派の側での創造的なシュミット受容に関心を持っている。

まず佐野さんから、①カール・シュミット研究史の概観、②カール・シュミット思想における普遍性、③カール・シュミット

トのユダヤ人観（反ユダヤ主義的思考）、について包括的な報告をいただいた。とりわけ、カール・シュミットの「反ユダヤ主義」がナチズム加担の時期（一九三三—一九三六）に限定されるものではなく戦後の「日記」のなかにも窺えること、さらに、カトリシズムの思想家としてシュミットの全体を捉える最近の研究動向について紹介がなされた。

一方田崎さんからは、タウベス、アガンベンらのシュミットへの関心にそいながら、『大地のノモス』、『海と陸と』、『バルチザンの理論』など、一九五〇年代以降のシュミット思想への関心が語られた。とくに、交戦権と条約締結権をそなえた「主権国家」を前提としたのでは捉えることができない戦争形態の登場、植民地解放闘争などの戦争論から見た位置づけという点で、シュミットの主権概念・国家概念の再検討が必要、との指摘があった。

参加者からは、シュミットの直接民主主義的な民主主義の定義（広場で民衆が指導者の演説に拍手喝采を浴びせている、というイメージ）とイエスを法の「媒介者」とするシュミットのカトリシズムとの関係について、また、三〇年戦争を終結させたウェストファリア条約を「ヨーロッパの公法」として評価するシュミットの可能性と限界、などについて質問があった。

元来、本セッションは、止めどない不況のなか、リーダーシップを発揮できる政治家への期待が強まっているかのような日本において、シュミットにおける「政治的なもの」や「主権者」をめぐる議論をあらためて問いなおす、という意図を持ってい

た。だが、九・一一の出来事以降、事態はまさしくシュミットの思考を引き寄せるかのように推移し、ついにはアメリカ合衆国によるアフガニスタンへの空爆Ⅱ「報復戦争」という「例外状況」を背景として、本セッションは開催されることになった。ただし、司会（世話人）が冒頭であまり時事的な話題に終始しないよう注意したため、むしろ私たちが置かれている現在そのものを焦点化する方向が稀薄になった。余計な牽制で、貴重なチャンスを逸したのかもしれない。

（司会・文責とも、細見和之／ほそみ・かずゆき）

■インフォーマル・セッション

水田洋『思想の国際転位』をめぐる

（世話人）星野彰男
（報告者）田中正司

本書（名古屋大学出版会、二〇〇〇年）は、Adam Smith Library, A Catalogueとともに思想家としての著者の持ち味が最もよく発揮された作品であり、今後の思想史研究の動向を示唆する著者の代表作となろう。収録された全八章は、いずれも著者ならではの分かりやすさで、生き生きと現在形で書かれている。本書は第四―六章のスミス論を中心にして全体が三部構成になっているが、内容的には前半の四章と後半の四章との間には執筆時期と「転位」の内実に必要な差異がある。前半の四章は『法学講義』の新ノートが公刊された一九七八年までの業績であるのに対し、後半の四章は八〇年代後半以降の二〇〇〇年までの作品であるうえ、「転位」の様態も前半部とは性格が異なる。

本書の基本的特色は、ラヴジョイの観念史と、用語の同時代的含意を重視するQ・スキナーの政治思想史方法論が思想相互の関係を断ち切る欠陥をもつ点を批判し、転位の動態の分析を通して思想の多面的な性格を問う手法が取られている点にある。

この方法は処女作『近代人の形成』にみられた基底還元論的方法をベースにしていると考えられるが、本書では前著の環境規定論がより能動的・実践的に活用されているといえよう。こうした形で転位の位相分析を通して思想の在るべき姿を問う著者の問題意識は、「思想の旅人」を自任しながらも、たんなる旅人にとどまらぬ戦中派知識人としての著者の実践性が方法論のレヴェルにまで昇華されたものとして注目される。異文明国への導入に伴う転位の問題を究明した第七―八章は、問題意識無き世代の研究者に自らの研究の在り方の問い直しを迫るものといえよう。

しかし、本書の白眉をなす第二章を除く前半四章は、執筆時期の研究水準の制約もあつて、研究フレームの面でいささか問題が無いとはいえない。例えば、十八世紀における英仏間の思想の交流関係の考察を通して、フランス思想のスマスへの影響の解明を意図した三―四章では、イギリス理論がフランス思想に大きな影響を与えたのに対し、五〇年代から「逆流」がはじまり、ヴォルテールその他の利己心説と理性主義がヒューム、スマスの市民社会論形成の契機になつたとし、スマスにおける市民社会の論理はパスカル論におけるヴォルテールの着想を展開したものにはかならない⁴としている。しかし、これは「文明社会の危機」に直面した英仏「知識人の思想的連帯」という当時支配的であつた内田フレームにいささか影響されすぎた解釈で、スマスの市民社会理論形成過程は自然法学の伝統を踏まえたスコットランド啓蒙思想の分析をベースにしないと大局を

見誤る恐れがあるのではないであろうか。

なお、「転位」の様態は、思想を受容する側の環境によって類型化されうるので、そうした視角から整理してみるのも、転位論の有効な活用のためにも効果的であろう。

(文責 田中正司／たなか・しょうじ)

The first part of the paper discusses the importance of the research and the objectives of the study. It then presents a literature review of the existing research on the topic. The methodology section describes the research design and the data collection process. The results section presents the findings of the study, and the conclusion section summarizes the main points and provides recommendations for future research.

The study was conducted in a laboratory setting, and the participants were recruited from a local university. The data was collected using a series of questionnaires and interviews. The results show that there is a significant difference between the two groups, and the findings are consistent with the previous research.

The conclusion of the study is that the research has provided valuable insights into the topic, and the findings can be used to inform future research and practice. The authors recommend that further studies be conducted to explore the topic in more detail.

On Leslie Stephen's Interpretation of Burke's Political Thought

Hiroshi SUTOMI

The aim of this paper is to reassess the value of Leslie Stephen's interpretation of Edmund Burke's political thought.

Stephen's interpretation is generally supposed one of the Victorian interpretations of Burke's thought which mainly focus on the utilitarian aspects of Burke.

It is P. J. Stanlis who contributes much to the making of this view on Stephen's interpretation.

In *Edmund Burke and the Natural Law*, Stanlis maintains that Burke's political thought is based on the Traditional Natural Law.

Stanlis argues that Stephen's interpretation is not valid because he cannot appreciate the cardinal importance of the Traditional Natural Law which plays a key role in Burke's political thought.

By comparing Stephen's interpretation with Stanlis', I make it clear that Stephen gains an insight into an important dimension of Burke's political thought which Stanlis cannot apprehend well enough.

Stephen realizes that the unique and important feature of Burke's thought lies not in what his thought is based on, but how he apprehends the connection between political thought and practical matters should be.

Finally I consider the relevance of this reassessment of Stephen's interpretation to the present politics, with focus on the idea of Political Judgment which Ronald Beiner formulates.

Mary Wollstonecraft and Patriotism

Chihiro UMEGAKI

This paper discusses Wollstonecraft's idea of patriotism in the context of the so-called "Revolution Debate" of the 1790s. In *A Vindication of the Rights of Men*, she undermines Edmund Burke's sentimental concept of patriotism by putting forward a version which stressed "universal benevolence", "enlightenment" and a "disinterested" contribution towards the public good. She was influenced in this through her involvement with Rational Dissent, most notably by Richard Price whose writings in support of the French Revolution display a certain "internationalism". Her patriotism involves a "feminist" claim for the fuller participation of women in the public sphere. Despite the cosmopolitan stance of her work, she was not entirely free from the dominant prejudices of her time.

The British radicals (including Wollstonecraft) were labelled during the mid-1790s by loyalist propaganda as anti-patriots who sought to destroy Britain in alliance with France. This situation made their appeals to "universal" patriotism especially difficult. Despite the loyalist backlash, despite the growing disillusionment with the events in France, Wollstonecraft's critical and reformist attitude towards her society remains unchanged. Her last novel, *Wrongs of Woman*, addresses the kind of patriotism which was dominant in the repressive Britain of the late 1790s. My paper seeks to demonstrate Wollstonecraft's "alternative" patriotism which should not be so easily dismissed as Linda Colley so evidently does in *Britons*.

Hedonism, Indirect Legislation and Paederasty in Bentham's Thought

Hiroaki ITAI

Most scholars interpret utilitarianism philosophy, especially Bentham's, as the principle of majority rule. In contrast, however, I intend in this paper to sketch Bentham's advocacy of minority groups such as homosexuals, and criticize J. Rawls' interpretation of utilitarianism. I shall concentrate my attention on re-examining the relation among the concepts of hedonism, indirect legislation and paederasty to investigate the character of hedonism in his thought.

Bentham criticized Blackstone, Montesquieu and Voltaire's ideas of paederasty from five points of view. His critiques are based on his critical view of language, the principle of asceticism and the principle of sympathy and antipathy, which can be extracted from his essay *Paederasty*, and his books *Introduction* (IPML) and *Traité de législation civile et pénale*.

Bentham believed it important to enlighten the government and the people in matters concerning paederasty by indirect legislation. Because it is necessary to construct a "regime of publicity," which is one of indirect legislation, to cure the prejudices of people, including intellectuals, who persecute someone having paederastic tastes.

When examining some of his critiques, it seems clear that Bentham's utilitarianism is characterized by hedonism, which is "not pleasure but avoidance of pain."

“Entzauberung” and “Wiederverzauberung”: Politics of Creation and Elimination.

Toshihiko ARAKAWA

The purpose of this paper is to reconstruct the concept of “Entzauberung,” which has been studied and interpreted from such diverse perspectives as emancipation from bad magic, disenchantment, and the ambivalence of modernization. These perspectives, however, are premised upon two stereotypes found in social and historical analyses. The first is the argument that history is the consequence of a linear historical process. The second is that these perspectives have used this concept merely as a diagnostical tool in considering modernity. We may argue that these perspectives fail to grasp the common basis of relations between “Entzauberung” and “Wiederverzauberung.” Max Weber actually pointed out the process which is contrary to the Entzauberung process, and his famous phrase “Entzauberung der Welt” suggests a transformation from one “cosmos” to another. It means also that another cosmos has a different magic, and we can see, also prior to Weber, the use of this concept in a similar fashion. Therefore we may understand and interpret this word not as a diagnosis of fatalistic and linear modernization, but rather as a heuristic concept which can analyze the phases of politics: what is enchanted and what is eliminated.

The Physiognomy of history—on the Interpretations of G. B. Vico by Arendt and Said.

Toshiaki KIMAE

In this article, we examine the interpretations of G. B. Vico's philosophy of history by Hannah Arendt and Edward W. Said in order to explicate a few problems of historiography. Arendt regarded Vico as the father of modern history and criticized him, because she thought that Vico's theorem admitted the predominance of "labor" and "work" over "action". Said considered Vico to understand "the gentile history" as the metaphorically generative and repetitive process. Arendt and Said are different from each other in the interpretations of Vico and history. In my opinion they describe the each other different aspects of history and historiography, however which should not be easily integrated into the theory in Hegelian sense.

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO.26 2002

CONTENTS

Focus : Dynamics of History and Philosophy

I. 〈Symposium〉 What History to do with Social Thought?

Reports: K. UEMURA, CH. NAKAYAMA, Y. OHTA, M. YONETANI

7

Summary of Symposium : M. ISHIZUKA

32

II. 〈Special Articles〉 Invention and Convention in History of Ideas

The Physiognomy of History - on the Interpretation of G.B.Vico by Arendt
and Said. Toshiaki KIMAE 34

“Entzauberung” and “Wiederverzauberung” : Politics of Creation and
Elimination Toshihiko ARAKAWA 49

* * *

Articles

Hedonism, Indirect Legislation and Paederasty in Bentham's Thought
..... Hiroaki ITAI 62

Mary Wollstonecraft and Patriotism Chihiro UMEGAKI 75

On Leslie Stephen's Interpretation of Burke's Political Thought
..... Hiroshi SUETOMI 90

* * *

Book Reviews

T. YASUDA, E. HIZEN, M. SAKIYAMA, M. SAKAMOTO, M. IWASAKI
..... 105

* * *

Independent Reports

A. FUKUNO, K. MORITA, S. ISHIZUKA, M. GOTOH, K. TAGA 129

Informal Sessions 144

English Summaries of Articles 162

Edited by
The Society for the History of Social Thought

公募論文投稿規定

- 一、論文投稿の資格は、社会思想史学会会員に限る。
- 二、投稿は随時受け付ける。ただし編集の都合上、投稿受け付けの区切りを年二回設け、三月二〇日、九月二〇日（共に必着）とする。送付先は社会思想史学会事務局とする。
- 三、論文の枚数は、論題、注などを含め、四〇〇字×五〇枚（二〇、〇〇〇字（一行四〇字、四〇行で印刷して、一二・五ページ）以内とする。論文の最後に、総文字数のデータを記入する。
- 四、論文は、四部提出する。うち一部には執筆者名を記載するが、残り三部には執筆者名を記載しないこと。
- 五、論文はワープロ原稿で提出すること。その場合必ず、A4判用紙を使用し、一ページ四〇字×四〇行の書式とする。また電子データを添付すること。
- 六、投稿者は、別に次の文書を添付すること。
 - ア 編集連絡用覚書、論題、執筆者名、連絡先住所、電話番号、E-mailアドレスを明記する。
 - イ 英文抄録、論題および執筆者名の英文表記を含め、四〇〇語ていどの抄録を作成する。
- 七、論文の執筆にあたっては、執筆要領を参照のこと。
- 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、二重投稿は認めない。
- 十、『社会思想史研究』に掲載された論文の著作権は、社会思想史学会に帰属する。但し著者による論文の転載等を学会として制限するものではない。

投稿規定（二）への補則

- 1 それぞれの区切りごとに、編集委員会は審査規定にしたがって審査をおこなう。
- 2 論文の掲載号にかかわる区切りは九月二〇日とし、それまでに事務局に到着した投稿論文を採用した場合、翌年発行の年報に掲載する。したがって三月二〇日の区切りまでに到着した投稿論文の場合、採用しても、同年ではなく翌年発行の年報に掲載となる。
- 3 論文の掲載号と発行年次にかんする誤解を防ぐため、審査結果を投稿者に通知するさい、掲載号と発行年次を明記する。

公募論文審査規定

一、編集委員会の権限と機能

『社会思想史研究』に掲載する公募論文および特集論文（以下、「論文」という）の採否は、編集委員会が、審査員の審査報告に基づいて、決定する。編集委員会は、論文の内容、表現などについて、投稿者に再検討をうながすことができる。

二、審査員の委嘱

1 編集委員会は審査員の委嘱にあたって拡大編集委員会を召集し、拡大編集委員会の議を経たうえで、論文テーマ・内容を考慮して、それに相応しい会員から、論文一篇につき複数名の審査員を委嘱する。そのさい投稿者と審査員の関係において公平を欠くことのないよう、慎重に配慮する。

2 公平性を確保するため、投稿者と審査員の間および審査員相互間は匿名とし、審査員の氏名は、事前にも事後にも編集委員会および拡大編集委員会の外部には公開しない。

三、審査要領

（1）審査員は対象論文を複数回にわたって熟読し、また年報既刊号掲載の関連・周辺論文を併読し、本年報に掲載可能かどうかを審査し、所見を表明する。

（2）評価はA、Bの上、Bの下、Cの4段階に区別して下す。その際、区別の目安はつぎのものとす。

A…学界における現在の研究水準に到達しており、本年報掲載に値する。提出原稿の書き直しは、技術上の箇所を除いて、必

要と認められない。

Bの上…内容的には本年報掲載に値する水準に到達しているが、部分的な書き直しが必要である。審査員は書き直し箇所とその理由を必ずあきらかにする。

Bの下…内容的には本年報掲載に値する水準に到達しているが、論文として公表するにあたっては、論の構成、論証のしかたなどにつき、編集委員会の指示に従って大幅な書き直しが必要である。審査員は書き直し箇所と書き直しの理由を必ずあきらかにする。C…内容的にみて、本年報掲載に値する水準に到達していない。審査員はその理由を必ず明らかにする。

（3）審査結果は、審査員署名付きの書面に記し、封書にて依頼書に記された期日までに下記連絡先に通知する。審査論文の複写は、本年報刊行時まで審査員が保管する。

連絡先（当該年度公募論文担当編集員の住所氏名電話・FAX・Eメール）
（4）当該論文掲載の最終審査は編集委員会でおこなう。

四、投稿者への審査結果通知およびリライト要請

編集委員会は、投稿者に審査員の名を伏したうえで審査報告のコピーを同封して、審査結果を通知するとともに、必要な場合にはリライトを要請する。審査員のいずれかによって、Cの評価がなされた場合は、当該年度につき不採用となるが、その場合も、投稿者は当該論文を修正のうえ再度投稿することができる。

五、論文の最終審査

編集委員会は、リライトの結果を審査報告にてらして検討し、論文の採否を最終決定するとともに、幹事会に報告する。

執筆要領

■表記

- 1 現代仮名遣い、常用漢字を使用。
- 2 接統詞、副詞の類の漢字語はなるべく仮名書きとし、当て字は避ける。
(例) 故に→ゆえに 所謂→いわゆる 然るに→しかるに 等
- 3 引用文は「」で括る。引用文中にさらに引用のある場合は二重の鍵括弧『』で括る。欧文を使用する時は“ ”などで括る。
- 4 数字は次の要領にて表記する。
[1] 一般の数(基数詞の類)については十(トンボ)を入れず四桁目までは和数字を並べる。万・億・兆については単位語を入れる。「桁区切」の読点は不要。
(例) 一億八三六万二〇〇〇円 二四万二六三人
- [2] 千万、百万、千、百の位できりのよい場合はそれぞれの単位語を使用。
(例) 六千万年 六百年
- [3] 暦年については和暦に十(トンボ)を使用し、西暦はトンボを使用しない。
(例) 一九六五(昭和四十)年
- [4] 年齢と月日はトンボを使用する。
(例) 十一月十八日で三十一歳になる

- [5] 数字の幅は最後に単位語を付す。
(例) 三四〇―四八〇円 一九六〇―六五年
 - [6] 分数・小数の表記。
(例) 三分の一 一二分の五 五二・三
 - [7] 紀元前・後の表記。
(例) 前二―後三二年
 - [8] 世紀などの序数詞は十(トンボ)を使用する。
(例) 十九世紀 二十一世紀 ルイ十四世
- 翻訳上の記号の置換
 おおよそ、次の様な要領にて置換する。
- [1] 原文中の引用符 ≪ ≫ “ ” 等は「」に。引用符中の引用符は『』あるいはへん(〜)にして統一的に処理。
 - [2] 原文イタリックの箇所は、書名・作品名・紙誌名の場合『』で括る。
 - [3] 原文イタリックの箇所が強調ないし概念表現である場合、傍点を付す。
 - [4] 原文イタリックの箇所が、単に原文に対する外国語であるが故にイタリックである場合は何もしない。或いは必要に応じ片仮名でルビ表記をする。
 - [5] 原文にある「」(原著者が引用したものに対する原著者の補足・注記など)はそのまま「」に。
 - [6] 訳者による訳註などの補足は「」で括る。
 - [7] 原文の()はそのまま()に。

「8」意味の纏まりなどを表現する上で頗る効果的である、などの意識的な判断によって、原文にはない「(一)」などを敢えて多用する場合は、そのむね説明することが望ましい。

■構成

- 1 本文中に節を設ける場合は、一 二 三 …とし、さらに項を立てる場合は、1 2 3 …とする。
- 2 本文以外の補足データについては、注、参考文献の順とする。参考文献リストは必ずしも必要ではない。なお、注と参考文献リストも原稿枚数に含む。

■注

- 1 注は、本文の該当箇所に(1)(2)(3)…と記し、稿末に注を纏めて番号順に配列する。注番号はワープロソフトを使用せずに、英数半角で普通の入力でおこなう。また引用の場合には引用カッコのすぐ後に、文章注の場合には句読点の前に入力する。稿末に配列する注にはそれぞれ(1)(2)(3)…と表記すること。

(例)「(1)(2)」『(3)』この問題についてはすでに多くの分析がある(3)。

- 2 注の内、引用文献は次の要領で表記する。参考文献についても同様に表記。

(参考文献の配列の基本は、和文の場合は五十音順に、欧文の場合はローマ字アルファベット順とする)。

① 表記する情報は、著者名、(ある場合は編者名)、書名／

論文名、(論文の場合は所収書名も)、雑誌名(号数も)、発行所或いは発行者名、刊行年。

② 和書の場合、雑誌を含めた書物名は「『』」で括り、論文名は「—」で括る。

③ 欧文文献の場合、雑誌を含めた書物名はイタリック体で入力、またはアンダーラインを付し、プリントアウトした原稿にも、その箇所を手書き赤線で「イタリック」と指示する。

〔和書の場合〕

(例)

丸山眞男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、一九五二年、一二二—五頁。

丸山眞男「超国家主義の論理と心理」『世界』五月号、岩波書店、一九四六年。

丸山眞男「超国家主義の論理と心理」、同『増補版 現代政治の思想と行動』、未來社、一九六四年。

某「論文名」某編(或いは監修等)『論文所収書名』、出版社名、刊行年。

〔和訳書の場合〕

(例)

ピエール・ブルデュー『ディスタンクシオン——社会的判断力批判ⅠⅡ』、石井洋二郎訳、藤原書店、一九九一年、Ⅰ、五六七頁。

ピエール・ブルデュー、ジャンルクロード・パスロン、ジャ

シムクロード・シャンボルドン『社会学者のメチエ——認識論上の前提条件』、田原音和・水島和則訳、藤原書店 一九九四年。

〔外国語文献〕

それぞれの言語圏ないし専門分野での慣習に従って表記してかまわないが、論文内での統一をはかること。おおよその基準は以下の例を参照。なお、．．．などの前にはスペースを空けずに入力し、．．．の後には一文字分スペースを入れる。

和書同様に著者名、(ある場合は編者名)、書名／論文名、(論文の場合は所収書名も)、雑誌名(号数も)、発行地、出版社、刊行年、引用ページを表記する。

書名・雑誌名の部分はイタリック体で入力、あるいはアンダーラインを付す(印刷時イタリック体表記)。

(例)

Bobbio, Norberto, Gramsci and the concept of civil society, in Chantal Mouffe, ed., *Gramsci and Marxist Theory*, London: Routledge 1979, p. 30.
 Wittig, Monique, "The Mark of Gender," *Feminist Issues*, Vol. 5, No. 2, Fall 1985, p. 4.

Hobson, Barbara (1996): Frauenbewegung für Staatsrechte. In: *Feministische Studien*, 14. Jg., 2, S. 18.

Habermas, Jürgen, Grenzen des Neohistorismus, in: ders., *Die nachholende Revolution*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1990, S. 149.

(以上)

お詫びと訂正

『社会思想史研究』第二五号の自由論題報告中、浜田会員の報告タイトルが誤っていました。七九ページのタイトル名を「初期アルチュセールのマキヤヴェッリ論、そして偶然的唯物論」を「アルチュセールのマキヤヴェッリ論、そして偶然的唯物論」に訂正します。また三ページの目次欄も同様の修正となります。浜田会員からのお申し出もあり、「大会プログラム」と同一のタイトルとする原則に従っております。お詫びして訂正致します。

(年報編集委員会)

編集後記

今号から『社会思想史研究』は藤原書店の刊行となります。ただ誌面構成をご覧になるとおわかりのように、かなりの部分で旧来の形式を踏襲して作られています。それはこの間の藤原書店との話し合いの結果、二六号については過渡期でもあるのでモデルチェンジを最小限にとどめ、本格的なスタイルの変更は二七号から行うことで合意されたからです。

今号の編集方針をやや具体的にいえば、第一に大会シンポジウム（「歴史は何を語ることができるか」と「特集」〔思想史のインヴェンションとコンヴェンション〕が二本立てになり、この二つを総括するタイトルとして「歴史と思想のダイナミズム」が掲げられています。第二に大会関係の自由論題、インフォーマルセッションは、従来通りの形式で掲載し

てあります。第三に公募論文、書評についても、旧来と同様の編集ですが、論文についてはどのような性格のレフェリー論文であるかがわかるように「特集公募論文」「公募論文」などと明記し、書評については対象となった本の写真版をつけることになりました。第四には刊行書店の変更を契機に、「公募論文投稿規定」「執筆要領」「公募論文審査規定」を改訂整備したものを掲載し、周知を図ることになりました。

その延長線上に二七号からの全面的リニューアルを想定しているのですが、その最大の要点はシンポジウム記録など大会関係の記事は、新設の『大会報告集』に移し、本誌は「特集」論文を軸に、公募論文、書評、学界動向などを中心とした総合的な学会誌を目指しています。皆様の一層のご支援とご協力をお願いいたします。

（編集主任 安田常雄）

社会思想史研究 No. 26

2002年9月25日 発行

編集 社会思想史学会

代表幹事 三島憲一

（事務局）〒565-0871 大阪府吹田市山田丘1-2

大阪大学大学院人間科学研究科 三島憲一研究室内

tel/fax : (06) 6879-8094

<http://www.econ.kyoto-u.ac.jp/~jshst/>

発行者 藤原良雄

発行所 株式会社 藤原書店

〒162-0041 東京都新宿区早稲田鶴巻町523 電話 (03) 5272-0301

振替 00160-4-17013

印刷・製本 モリモト印刷

ISBN 4-89434-299-5

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、既成の各学間分野で訓練をうけ、そこに所属しながら、それぞれの側面から社会思想史を研究してきました。このことは社会思想史という多面的な研究対象に接近するのに、かえって有利であつたと考えられますし、今後この接近方法を持続すべきであると考えられます。

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

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

●多文化社会に対応した新しい概念を説明する

市民権とは何か

デレック・ヒーター／田中俊郎・関根政美訳

グローバル化の中で揺らぐ近代「市民権」概念を、現代の多文化社会に対応した「多重市民権」という考え方で捉え直す。

四六判・上製・336頁 本体8000円

●20世紀を動かした革命家の決定版評伝

レーニン (上)(下)

ロバート・サーヴィス／河合秀和訳 (全2冊完結)

秘密文献を基に、歴史を動かした革命家の生の姿と知られざる事実を紹介。現代史研究の第一人者による決定版評伝。四六判・上製・上374頁・下364頁 本体各8000円

リベラル・ユートピアという希望

リチャード・ローティ／須藤訓任・渡辺啓真訳

リベラルな社会という〈希望〉への連帯を説き続ける哲学者が、その主張を簡潔に述べたエッセイ集。

B6判・上製352頁 本体6000円

朝鮮民衆運動の展開

土の論壇と
救済思想

趙景達

一八六〇年代から一九四五年まで、朝鮮半島で沸き起こった様々な民衆運動を通して、朝鮮民衆の日常的世界を逆照射する。

A5判上製394頁 本体7400円

岩波書店



〒101-8002 東京都千代田区一ツ橋2-5-6

<http://www.iwanami.co.jp/>

(定価は表示価格＋税)



ミネルヴァ書房

〒607-8494 京都市山科区日ノ岡堤谷町1番地 宅配可・価格は税別
TEL075-581-0296 FAX075-581-0589 <http://www.minervashobo.co.jp/>

アダム・ミュラー研究

原田哲史著 知られざるドイツ・ロマン主義の経済思想とは。その代表的思想家であるアダム・ミュラーの社会思想を主要著作の分析を通して解明。五二〇〇円

ウェーバーとワイマール

雀部幸隆著 ●政治思想史的考察 「ワイマールの失敗」を政治史的、憲政史的に再検証し、W・J・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、思想史の謎である彼の实像に迫る。四〇〇〇円

立法者の科学

K・ホーコンセン 著

永井義雄・鈴木信雄・市岡義章訳 ●デイヴィッド・ヒュームとアダム・スミスの自然法学 文献と想像力を駆使して、ヒュームとスミスの体系を再構成する。四八〇〇円

自由主義論

J・グレイ 著

山本貴之訳 二〇世紀に活躍した自由主義者の思想を詳細に検討し、自由主義の本質に迫る。三八〇〇円

オットー・バウアー／丸山敏一・倉田裕・相田慎一・土家義大田仁・橋沢一 九〇〇〇円

民族問題と社会民主主義

マルクス主義における最も詳しい民族問題の体系的な理論化の試み
ビルガール・P・フリット／高柳良治他訳 AS判・四九〇頁・七五〇〇円

経済学者ヘーゲル

ヘーゲルの経済学の構想を彼の『法の哲学』において新たに解釈する
田中正司著 AS判・各二五〇頁・各一八〇〇円

アダム・スミスの倫理学(上)(下)

『道徳感情論』と『国富論』 各部ごとの詳細な読解と文脈比較分析
田中正司著 AS変型・二二〇頁・二四〇〇円

アダム・スミスと現代

スミス自身は市場経済の問題を実際にはどのように考えていたのか
野村真理著 菊判・四八〇頁・六三〇〇円

ウィーンのエダヤ人

一九世紀末から
高揚する民族主義を円念にたどるエダヤ人社会の側から見た社会史
ホロースト前夜まで
マルクス像の再構成をめぐって
AS変型・二八〇頁・二八〇〇円

ポスト現代のマルクス

行き先の見えないポスト現代を脱出する可能性をマルクスに読む
石井伸男著 AS判・二八〇頁・四一〇〇円

マルクスにおけるヘーゲル問題

マルクス自身にヘーゲル哲学がどのように評価・批判・吸収されたか
松田賢孝著 AS判・六八〇頁・一〇〇〇〇円

民主主義とマルクス主義 共和制国家から「協同社会」へ

ロックからロールズにいたる主要な思想家の諸説を再吟味する。
伊坂青司著 AS判・三〇〇頁・三三〇〇円

ヘーゲルとドイツ・ロマン主義

思想形成期から哲学的体系の構築に至るヘーゲルの実像を追跡
相田慎一著 菊判・六二四頁・九五〇〇円

言語としての民族 カウツキーと民族問題

カール・カウツキーの民族理論とエダヤ人問題の核心を把握する。
田中ひかる著 菊判・二八二頁・五二〇〇円

ドイツ・ナチズムの成立「フライング」派とその思想

一九世紀ドイツ・ナチズム思想の形成過程を歴史的に再構成。
一九世紀ドイツ・ナチズム思想の形成過程を歴史的に再構成。



御茶の水書房

〒113-0033 東京都文京区本郷5-30-20

TEL.03-5684-0751 <http://homepage1.nifty.com/ochanomizu-shobo/>

▶ 価格は税別 ◀

英国 Pickering and Chatto Publishers の貴重文献コレクション 好評発売中!

クレイズ編 近代イギリスのユートピア思想 / 全8巻

Modern British Utopias 1700-1850

Edited by Gregory Claeys, Univ. of London

4,128 pp. ISBN 1-85196-319-7

セット概価 ￥154,000

近代イギリスにおける選挙権の歴史 / 全6巻

History of Suffrage 1760-1867

Edited by Anna Clark, Univ. of North Carolina and S. Richardson, Univ. of Warwick

2,100 pp. ISBN 1-85196-706-0

セット概価 ￥138,600

*詳細コンテンツは HP をご参照ください: <http://www.pickeringchatto.com>

丸善株式会社

10月の新刊

消費文化とポストモダンニズム 上下巻

M・フェザーストン著／川崎賢一・小川葉子編

■A5判・上巻予価二、五〇〇円・下巻予価二、五〇〇円

部分訳として発刊し好評を博した既刊本にフェザーストン氏の来日講演録を収録(上巻)。さらに、新たな翻訳陣を迎え、旧版未収録部分を完全邦訳(下巻)。現代の諸社会理論家を検討し、変容する世界を新しいグローバルな視点から現代消費文化のリアリティの本質へと結びつけ捉えた名著の完全邦訳版。

―目次―

上巻 序章 日本の読者のために／1モダンとポストモダン…定義と解釈／2消費文化の諸理論／3ポストモダン文化の社会学を指して／4日常生活の審美化／付論

下巻 5文化変動と社会的実践／6ライフスタイルと消費文化／7都市文化とポストモダンのライフスタイル／8消費文化とグローバルな無秩序／9コモン・カルチャーか、アンコモン・カルチャーか？／10結語…多様性のグローバルイゼーション

重版出来

社会状況の分析 質的観察と分析の方法

J・ロフランド他著／進藤雄三・宝月誠訳

■A5判・本体価格五、三〇〇円

最も整備された社会調査マニュアルとして権威と定評を有する本書は、特にコンピュータ発達による情報過多および人権とプライバシー尊重の現代に対応した方法論を編み出している。

〒160-0008 東京都新宿区三栄町8
http://www.kouseisha.com/

恒星社厚生閣

TEL: 03 (3359) 7371
FAX: 03 (3359) 7375

こぶしフォーラム

ソーホーのマルクス

マルクスの現代アメリカ批評

現代アメリカの影と連邦の崩壊を眼前にマルクスが、怒り、嘆き、叫ぶ。比類なき痛快なアンチ・シン・演劇！ 著者の(9・11一周年に寄せた序文を付す。

ハワード・ジン著
岩瀬運治 監修 竹内夏彦訳
本体一九〇〇円

新世代は一線を画す

コソボ・東ティモール・西側のスタンダード

今日の対テロ戦争の淵源・NATO軍による「人道空爆」などの帝国主義的犯罪を暴く。(9・11以後のアメリカで果敢に闘い続ける著者の注目のベストセラー。

ノム・チヨムスキー著
角田史幸・淺見敦江・田中一訳
予価二五〇〇円

こぶし文庫 戦後日本思想の原点

九鬼周造エッセンス

「いきなり偶然性を論じた異色の九鬼哲学」

(30巻) 九鬼周造著
本体二八〇〇円

戸坂潤の哲学

戦闘的唯物論者・戸坂潤の革命的批判精神の発露。

(31巻) 戸坂潤著
本体三〇〇〇円

資本論の誤訳

マルクス研究が誤植の上に築かれたことを喝破。

(32巻) 廣西元信著
本体三六〇〇円

歴史の意味とその行方

歴史的世界を動的に分析した独自の歴史哲学。

(33巻) 高坂正顕著
本体三〇〇〇円

●続刊

哲学入門 宗教哲学・倫理学

中井正一エッセンス

田辺 元
中井正一

★価格は税別です。

こぶし書房

東京都文京区本駒込3-4-1-101
TEL 03-3823-0524 FAX 03-3823-0527

URL: http://www.kobushi-shobo.co.jp
E-mail: kbs@kobushi-shobo.co.jp

社会の学問の革新

田中秀夫●自然法思想から社会科学へ スコットランド啓蒙を中心に、社会科学が生まれた過程を追う。 3600円

社会正義論の系譜

パウチャー／ケリー編 飯島昇藏／佐藤正志他訳●ヒュームからウルツァーまで〔叢書フロネーシス〕 4200円

エドウィン・チャドウィック

A・ブランドイジ 廣重準四郎／藤井透訳●福祉国家の開拓者 福祉思想を問い直す。本邦初訳。 3600円

「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

ポスト・リベリズム

有賀誠／伊藤恭彦／松井曉編●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

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

市場と共同体

松尾秀雄●現実の経済分析を通し、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

〈表示は本体価格です〉

〒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
http://www.nakanishiya.co.jp/

アメリカの経済思想

田中敏弘著

建国期から現代まで 現代世界に圧倒的な影響を与えるアメリカ経済学の源流と、その多様な展開を描く通史。 3500円

自由と秩序の経済思想史

高哲男編

どのような社会秩序がよりよい自由を実現しうるのか? 経済学の多層的な理解をめざした最新のテキスト。 2800円

思想の国際転位

水田 洋著

比較思想史的研究 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本格的に解明。 サントリー学芸賞受賞 6000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

ナチズムと歴史家たち

P・シェットラー編

歴史学によるナチへの協力を究明に描き、戦後一大潮流をなした社会史の起源に大きな疑問符を投げかける。 4200円

良心論

石川文康著

その哲学的試み 正義論の手前で、良心の本質と構造を解き明かし、欲望と方位喪失の時代に問いかける。 2800円

新しい時代に必要な知とは何か？



〈世界システム〉概念により社会科学の全視野を包含する！・ウォーラーステイン。二十世紀半ば以降、崩壊過程に突入した「近代世界システム」の次には、いかなる時代が訪れるのか。十九世紀以来の学問の分裂状況を根底から批判し、新たな総合的「知」の樹立をウォーラーステインは訴える。

■ウォーラーステイン最新著、刊行！

◎現代を「近代世界システム」の崩壊の時代と見なす著者が、毎月二回欠かさず世界に向けて発表し、アジア通貨危機から欧州統合「9・11」まで、リアルタイムで論じた究極の現代世界論！

時代の転換点に立つ

〔1998-2002〕

山下範久訳

四六判 四五六頁 三六〇〇円

■好評既刊書

新しい学

〔二十一世紀の脱社会科学〕

山下範久訳 四〇〇円

転移する時代

〔世界システムの軌道 1945-2025〕

丸山勝訳 ●3刷 四〇〇円

ユートピアステイクス

〔二十一世紀の歴史的遺言〕

松岡利道訳 一八〇〇円

アフター・リベラリズム

〔後世界システムを多文化イデオロギの終焉〕松岡利道訳

●2刷 四〇〇円

ポスト・アメリカ

〔世界システムにおける崩壊と地政文化〕丸山勝訳

●4刷 三三〇〇円

脱社会科学

〔九世紀パラダイムの限界〕本多健吉・高橋章監訳

●8刷 五〇〇円

社会科学をひらく

山田鋭夫訳・武者小路公秀解説

●2刷 一八〇〇円

残部僅少



9784894342996



1923310018000

ISBN4-89434-299-5

C3310 ¥1800E

定価 本体 1800 円 + 税

ANNALS OF THE SOCIETY
FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT
NO. 26 2002

Edited by
The Society for the History of Social Thought