ISSN 0386—4510

社会思想史学会年報

社会思想史研究

No.27 2003

〈特 集〉

思想史研究の新たな展開にむけて

阪上孝
松岡利道
三島憲一
清水瑞久
河上睦子
浅野俊哉
大川正彦
寺田光雄
西山拓
坂昌樹
佐山圭司
梅津順一
福井直秀
水田洋
丸山敬一
野村真理
柳沢哲哉
藤野寛
安田常雄

藤原書店

社会思想史学会年報

社会思想史研究

No. 27 2003

特集　思想史研究の新たな展開にむけて

藤原書店

特集　思想史研究の新たな展開にむけて

特集

思想史研究の新たな展開にむけて

特集　思想史研究の新たな展開にむけて

I　〈座談会〉思想史にとってのヨーロッパ

〈座談会〉

思想史にとってのヨーロッパ

阪上孝（近代フランス思想）
松岡利道（現代資本主義論）
三島憲一（ドイツ思想史）

社会思想史研究がいま、なすべきことは何か？
テクストを歴史のうちに捉え、「従欧／反欧」の図式を超えて、
インターリージョナルにヨーロッパと諸地域の近代を考える。

■目次

阪上　きょうの座談会のテーマは「思想史にとってのヨーロッパ」となっています。このテーマを設定した理由の一つは、社会思想史学会のメンバーの圧倒的多数がヨーロッパの思想の研究者だという点です。日本の学問の中心は、明治以後、ヨーロッパの学問の何をいかに学ぶか、におかれてきましたが、思想史も例外ではありません。とくに思想史の場合には、ヨーロッパは対象であるだけでなく、方法として、価値としての意味をもたざるをえない。その意味で、思想史にとってのヨーロッパという問題は重い意味をもっていると思います。

ところで一九七〇年代頃からでしょうか、デカルト以後のヨーロッパの近代思想がさまざまな批判の対象になっています。認識論のレベルでは主体―客体図式がそうですし、ヨーロッパの主張する普遍性は普遍性の僭称にすぎないとして、批判の対象になっています。ヨーロッパが普遍的なものとして主張する人権は西洋人の人権にすぎなかったし、文明化はヨーロッパ的価値の押しつけであり、植民地化を正当化するイデオロギーにすぎなかった、といった批判です。そしてこうしたヨーロッパ中心主義にたいして、多文化主義やカルチュラルスタディーズが提唱されるわけです。しかしヨーロッパ的価値にたいして、たとえばアジア的価値を主張するというのは逆立ちしたヨーロッパ中心主義にすぎないでしょう。また価値の相対性を主張するのも、クリエイティヴィティーという点ではいかにも乏しいといわざるをえません。こうした状況を考えると、日本の社会思想史研究を考える上で、また新しい展開を考えていく上で、ヨーロッパについていま一度振り返っておくことが大変意味のあることだと思います。

まず、このテーマの提唱者である三島さんの方から問題提起をいただいて、それをもとに議論していきたいと思います。それでは三島さん、お願いします。

問題提起

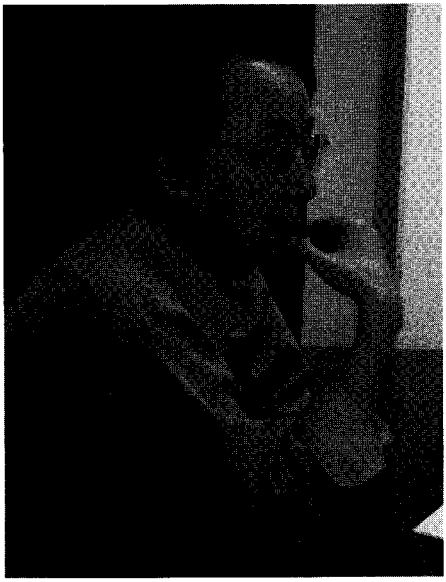
三島　提唱者ということでもありませんが、それでもいま阪上さんがいわれたように、やはり社会思想史といっても実際にはヨーロッパ近代社会思想史だったわけで、われわれの学会のプログラムを見ても、あるいは各種の教科書を見ても、大体筋書きが決まっております。社会思想史ですから、デカルトはそんなに出てこないんですが、ホッブズ、ロック、アダム・スミス、それに哲学ではヒューム、そういうイギリスの政治思想、経済学、あるいは経験主義、それが一つの柱です。もう一つはやはりモンテスキュー、ルソー、百科全書派といったフランス啓蒙ですね。それと同時代的にはカントからヘーゲルへというドイツ観念論の系譜が、学会の発表などでもメインの柱になっていましたし、今でもそうかもしれません。さらに時代を下れば、マルクスとマルクス主義です。当然ながらマルクス主義の影響は巨大ですから。そして人によってはニーチェやフロイトが少し入って、やがてマクス・ヴェーバーという筋書きが普通のスタンダードなスターの名前です。

このあたりから、例えば社会学、哲学、経済学といった、それぞれの専門によって

重点が違ってきます。例えばハイデッガーという存在は経済学系の人にはほとんど眼に入りませんし、ケインズその他の二十世紀の経済学は、われわれ哲学系の人にはあまり理解ができない。そういう意味でニュアンスの差はありますけれども、そうはいってもヴェーバーの後の、社会科学と哲学の相互乗り入れを目指した批判理論、いわゆるフランクフルト学派と、こう話が続いて、やがて一九六〇年代以降の構造主義あるいは脱構築、あるいはフーコー、最近ならカルチュラルスタディーズ、ポストコロニアリズムというのが大体社会思想史学会のメンバーの多くが共有している図式だと思います。

そのときに近代ヨーロッパの思想のテキストを見ていくか、歴史的に近代ヨーロッパの具体的な歴史に目を向けるかで、議論の仕方に大きな違いがあることもたしかです。それは、カルチュラルスタディーズの内部でもそうです。その意味では、今のこうした列記はずいぶんと雑なことはたしかです。また、抜けている重要な思想もあります。例えば、ドイツ・ロマン主義に関心がある方もいらっしゃいますし、ダーウィニズム、またコントのような実証主義、デュルケーム社会学、あるいは近代ヨーロッパで実際には非常に重要なその時代、時代ごとの保守主義なども挙げる必要があるでしょう。細かいことでいえばヘーゲルなどを扱う場合でも、純粋哲学的な感じのする『エンツィクロペディー』よりは、『精神現象学』とか、芸術関係の人が好んで読む『美学』よりは『法哲学』や歴史哲学が、われわれの学会では扱われる話題だと思います。やはり、社会思想ですから社会に関係が直接あるテキストの方が好まれて、哲学や美学や倫理学との住み分けが、選ぶテキストにおいても生じていたわけです。

とはいえ、こうした図式は比較的安定しておりまして、最近岩波で再版が出た生松敬三氏の『社会思想の歴史』などは、まさにこういった枠組みが最初に問題にされた一九六〇年代後半の学生紛争の時代に書かれたにもかかわらず、この安定した枠組みに依拠しています。もちろん、実際にはヘーゲル研究とか、あるいはロック研究とかでは、そして私が多少知っている分野のニーチェ研究やヴェーバー研究でも、そのつど斬新な、「革命的な」新解釈がヨーロッパでも、日本でも出ています。しかし、そうした個別研究では革命的だけれども、全



三島憲一（みしま・けんいち）
1942年生。ドイツ思想史・現代ドイツ思想。

体のラインナップに関しては、大体同じ顔ぶれであるという、不動のラインナップでした。特に五〇年代、六〇年代に書かれた社会思想史のスタンダードな本は、いわば「解放の歴史としての社会思想史」ですらありました。

こうした「解放」の図式に、ヨーロッパ中心主義を見るのは非常にやさしいことでもあります。恐らく世界のヨーロッパ以外のさまざまな地域、アメリカも含めてですが、思想、思想史というときにはいまいったようなメジャーな名前を中心に研究、議論が行われていたと思います。ですからヨーロッパ中心主義を云々するのは簡単なんですけれども、やはり日本だけでなく世界の多くの地域で、なかんずく戦後日本の大学でこうした図式が行われていたことには、ヨーロッパ中心主義というだけでは説明しきれない、それなりの理由があったのは間違いないと思います。

その理由は、恐らく先ほどの阪上さんの議論に続ければ、価値評価にあるでしょう。二つの世界戦争を引き起こし、アウシュヴィッツを犯したヨーロッパなのに、しかもそのことを問題にしている思想も扱いながら、近代化、現代化といったことと絡んで、ヨーロッパはプラスの価値で見られてきたわけです。この全体の図式はただヨーロッパ中心主義というだけでは説明できないでしょう。あるいは仮にヨーロッパ中心主義であったとしても、なぜヨーロッパ中心主義だったのかという説明が、やはり一番重要だと思います。おそらくそれは、いかなる問題があろうとも、ヨーロッパこそが普遍性の思想を生み出してきたところにあるかと思います。それは力とも結びついていますが、力に還元できるかというと、必ずしもそうはいかないでしょう。そうした普遍性のジレンマ、そして「普遍性の条件」（ジュディス・バトラーなどの表現ですが）も、大いに考えるべき問題でしょう。

その意味では、日本の社会思想史は、ヨーロッパですら実現していなかった「ヨーロッパ」を考えていたともいえるかもしれませんが、実際には、現実のヨーロッパを見ないで、理想化していた面もあったと思います。ヴェーバーの市民社会観などをナイーブに継承して、ヴェーバーは実際には市民社会の両義性を問題にしていたにもかかわらず、プラスとして、いやそれ以上に絶対的な目標として受け止めていた人々もたくさんいたわけですから。その辺は非常に複雑だと思います。

二十世紀の破局にもかかわらず、結構長くプラスのヨーロッパは生き延びていて、一九八〇年代ぐらいまで続いていたかもしれません。私自身の専門からいえば、やはりこうした図式、あるいは知的地図、無意識のヘーゲル主義といいますか、ヘーゲルの描いた世界の図式が作用していると思います。一方でギリシア、ローマから、他方でユダヤ教、キリスト教から始まって、さらに遡ってオリエントの独裁からはじまって精神の発展、もしくは長い旅を経て次第に近代ヨーロッパの自由が実現するという、あのプロセスです。そしてその系列に、ある時期から世界の各地域がヨーロッパと接触することによって参加し、歴史のダイナミズムに取り込まれていくという図式です。日本は幸か不幸か十九世紀の半ばからそういった側に参加していくことによって、そこから先の、例えば明治以降の

日本思想史と、明治以前との思想史とはちょっと違うという考えが出てくることになります。大学の学科編成でも違ってくるとかですね。日本史をわれわれが振り返って考えるときも、戦国時代のことは、当時も大陸との関係があったのにそれは抜かして、戦国時代だけの話で済ましていた。それが明治以降になると国際政治の中の日本という視野が一般に共通して見えてくるというところには、無意識のうちにヘーゲルの図式があります。そこには当然「近代化が進んでいる」とか、「文化が進んでいると」か、「遅れている」とかといった思考形象が、暗黙のうちに存在していたかもしれないと思います。

またそのヨーロッパの中でも、ヘーゲルの言葉でいえばいわゆる世界史的諸民族、いわゆる中心部に目が行って、その昔は中心であった、イタリアやスペイン、または北欧などの思想には余り目が向けられなかった。キルケゴールなどでもやはりドイツ語圏を通じて入ってきますから、ごく少数の専門家を抜きにすれば基本的には英独仏で、そしてアメリカ大陸の思想はそれほど濃厚には扱われてこなかったというわけです。逆に近代日本の思想史を見ると、そうしたヨーロッパの生み出した普遍性への反動から、あるいは普遍性のジレンマを見抜いたという錯覚から、日本の固有の文化的特性を論じる文化的自己主張が戦前の京都学派などに出てきます。いわば逆立ちした文明史的ヘーゲルです。韓国などでも、日本への対抗意識もあるけれども、やはり西洋への対抗意識から、京都学派に類似した議論もずいぶんと行われているようです。世界各地にそういう京都学派めいたものがあるようです。そういう意味では、同じ現象が起こっています。

いろいろ問題があってもやはり理性とか自由とか、主体とか、そういうキーワードが肯定的にとらえられる、いわばならわしが反ヘーゲル主義者、実存主義者にすらあったわけです。実際にヨーロッパ批判をする人々でも、生活スタイルそのものは近代ヨーロッパがつくった生活スタイルへと限りなく近づいていっている。日常生活では、依然としてわれわれは最もヘーゲル主義者ではないかと思います。

ところが現在では思想の議論、あるいは文化論の中ではヨーロッパとか理性とか、啓蒙というのは非常に評判が悪い。啓蒙こそ抑圧であるという議論もよく聞きます。これも理由はいっぱいあると思います。大きな理由は、やはり国際共産主義運動、スターリニズム、そういう前衛主導型の社会思想のすでに戦前からの挫折にあると思いますし、戦後の西側の共産主義も、ヴェーバー＝マルキシズムを含めて、挫折に追い込まれました。資本主義への総体としての批判というのは、批判しても社会的な重要性が非常に乏しくなっている状況で、多くの人々の目は文化に向かっている。いわゆるカルチュラル・ターンというものがリングイスティック・ターン（言語論的転回）と時を同じくして生じました。「文化」という言葉はドイツからそれが入ってきた十九世紀のイギリスでは「なんだい、それは。サワーキャベツのことかい」（一八八六年のフレデリック・ハリソンの文章にこのような発言が出てくることをミヨシ・マサオがある論文で引いていました）などといわれていた「文化」ですから、今の「文化」のインフレ現

象は驚くべき変化です。七〇年代末期から八〇年代冒頭のこのターン以降は、フェミニズム、エコロジー、マイノリティーの固有の文化的権利、そういった方向に議論が行っていると思います。もちろんその中でマルクス主義と接合する動きもありますし、マルクス主義を全く放棄してマイノリティーの立場を論じる動きもあります。分配的平等も文化的尊厳のためであったと考えることも可能です。あるいはコミュニタリアニズムなども無視できません。さらには、我々が基本的にはそこに組み込まれている西側の生活スタイルへの、今の世界史の状況の中での根本的な不信というものも大きくクローズアップされるべきでしょう。

それからもう一つの大きな理由は、さまざまな文化的政治的流動化の結果として生じたコロニアリズム批判です。この流動化といいますのは、旧コロニーの人々が例えばアメリカの大学へ入って、アメリカの大学でポストを得て画期的な本を書くという現象です。例えばスピヴァックのような、第三世界のエリートですね。冗談で、スピヴァックはサバルタンについて書いているけれどもサバルタンを見たことはないはずだという悪口もあるぐらいです。そういう、アメリカの大学での知的水準に耐え得る議論となって、結果として批判の議論についても英語圏のヘゲモニーという現象が生じていると思います。

いずれにしてもヨーロッパ文化への無差別的批判が非常にはやっていますし、理性＝抑圧、普遍主義＝抹殺といった議論も散見します。そういうことを考えたときに、われわれは「思想史にとってのヨーロッパ」という問題を取りあげる必要があると思います。やはり今まで現実にやってきたこと、それと絡めてヨーロッパを再読するということが必要だと思います。

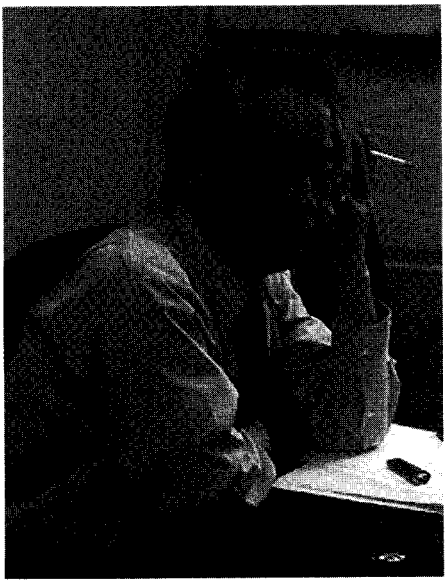
かつてのわれわれの先生たちの世代のように「ヨーロッパいいとこ、一度は行ってらっしゃい」という調子に戻ることはもちろん不可能です。他方で全面的にヨーロッパをネガティブに見て、頭の中では根本的に批判する、しかし現実には近代ヨーロッパが生み出した個人主義、あるいはその生活の多様化への方向を実際の生活では多くの同僚が進んでいるわけです。宗教からの世俗化に関しては、日本では昔から世俗宗教だったともいえますが、そうであるだけに世俗化は進んでいないと見ることもできるかもしれません。この複雑な問題を除けば、そして急速な近代化による村社会を引きずっている問題を除けば、基本的には近代ヨーロッパの生み出した多様な個人的生活様式へと進んでいるわけです。そこに生じる問題も考えなければいけないと思います。

この暗黙のヨーロッパ中心主義は、当然ヨーロッパ周辺部に関する知識の欠如でもありますし、ヨーロッパ以外の地域の思想や社会に対するわれわれの事実上の無知とも絡んでいると思います。個々にインド思想史やエジプト思想史、セネガル思想史、それをやれといっても技術的に難しいこともありますけれども、そうした地域の人々がヨーロッパとどのような対決の議論をしてきたかということに関してすら知識がないわけで、本当はそういった問題をクロスリージョナルといいますか、クロスカルチュラルといいますか、突き合わせたら非

常におもしろい問題があると思います。

私自身は全面的なヨーロッパ批判、つまり、一六世紀から現代までは近代性=主体性の時代であり、それが帝国主義であるとか、国民国家はそのまま排除であるという単純な筋書きは、裏返したヘーゲル主義で、全面的に賛成するわけにはいかないです。批判として受け止めるべきものもありますし、それは後で論じたいと思いますが。そういう批判をする人々は、いわゆるカルチュラル・エッセンシアリズム、文化的本質主義を徹底的に批判して、構成主義の立場に立ちながら、ヨーロッパを論じるときには結構ヨーロッパについて本質主義に転落します。ヨーロッパは主体中心であるといって、そこからすべてヨーロッパの文化が発生してくるような本質主義に陥っているのが、理論的にも矛盾ではないかと思います。

そういう観点からきょうは阪上さん、それから松岡さんと、「ヨーロッパ中心主義とはなんぞや」とか、そしてそれが戦後の日本でどういう意味をもっていたのか。そうした批判のうち聞くべきところは一体何なのか。そのうえで、ヨーロッパ中心主義批判を踏まえながらヨーロッパ研究を続ける切り口というものは、どういうところにあるのだろうかということを考えていきたいと思います。



阪上孝（さかがみ・たかし）
1939年生。近代フランス思想。

阪上 三島さんの問題提起は、二つか三つほどにまとめることができるかと思います。

一つはモノグラフィックな思想史研究では新しい研究が出ているけれども、思想史の大きなスキームというか、「大きな物語」では、依然としてストーリーも登場人物も変わっていない。それでよいのか、という問題です。このストーリーの根底には、ヘーゲルの図式がある。この無意識のヘーゲル主義に支えられてヨーロッパはある種の理想化を施されて、プラスの価値をもつものとして表象されてきたわけですが、このことの問題性です。日本の思想史研究について少し具体的にいうと、「市民社会論」ですね。「市民社会論」は日本の近代化のあり方に規定されて、かなり特産品的な性格をもっている。日本は工業化という意味では近代化に成功したけれども、自立した市民にもとづく市民社会の確立という点では未成熟だ。そこでヨーロッパの市民社会の論理を摘出して、日本の「市民社会化」を図るという議論です。この議論は「欠如

理論」ともいうべきもので、そのなかでヨーロッパの理想化の契機が強く働いてきたように思います。

もう一つの問題は、ヨーロッパ中心主義にたいする批判自体が本質主義の傾向をはらんでいて、裏返しのヘーゲル主義になりかねないという問題です。

まず、この大きな流れの問題とそのなかでのヨーロッパの理想化の問題から入りましょうか。

ヨーロッパのアイデンティティー

松岡　問題としては、大きな流れ、大きな物語がもっていた意味はなにかということが一つ、二つ目は、それをわたしたちは日本人としてどう受け止めたかということですね。大きな流れ、あるいはスタンダードな流れという場合に、私なんかが考えるのは、どのような空間、どのような時間の枠で考えるかで、問題の様相が随分変わってくるということですね。戦後の早い時期にヨーロッパを見るのと、現在からヨーロッパを見るのとでは明らかにその視点も、結ばれる像も違うはずですが、そのことはいずれ触れたいと思います。

二番目の日本から見たヨーロッパの問題ですが、たとえば、経済学でアダム・スミスの理論や思想というのは理想化されてきたと思いますね。なぜかというと、明治の日本人が、たとえば漱石が行って見たようなイギリスでもよいですが、やはり当時のイギリスの経済的、政治的な力、あるいは軍事的な力、文化的な力、そういったものを見て圧倒され、そこから近代的な社会や近代的価値の理想化と日本の近代化への努力が始まり、スミスの理論が理想的な社会や経済の姿を示しているものとして捉えられているんですね。

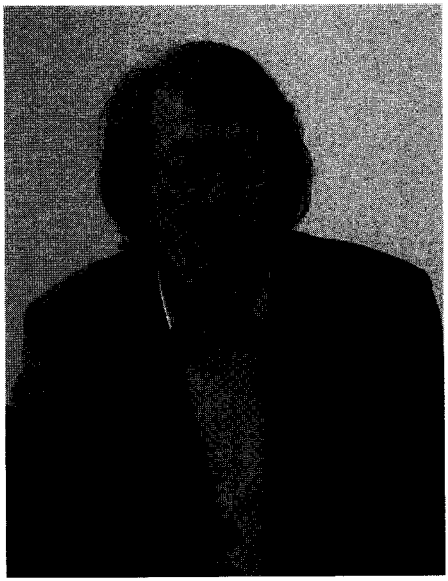
ところでその当時の日本の実態はどうかというと、イギリスなどとはかけ離れていた。経済的にですよ。そういう状況をどうするかということになって、日本には封建的な要素がいっぱいあるという議論をしますね。それではアダム・スミスが描いているような自由な貿易とか自由な市場というものをわれわれがその頃に、本気で理解できたかというと、これはなかなかできなかったんだと思うんです。どちらかというと高度成長の時期になって、日本の経済の動きは世界の動きと連動していることが分かるようになり、かつてロンドンが動くと世界の経済も連動して動くといわれていたような事態が、やっとわたしたちには、実感としてわかってきた。そして、スミスの自由貿易と当時のイギリスの実態との関係も理解できるようになってきたと思います。

ところが、それ以前の長い間、わたしたちが受けた……というよりも日本が、日本人が自己認識してきたことは、日本がヨーロッパに近づかないといけないということですから、日本とヨーロッパとの実態に差があるということが中心で、スミスの認識とその認識の前提となる当時のイギリスの実態との間にもギャップがあることがわからなかったのですね。

陽上　自己認識というのは、自分だけでできるものではないですから、必ず自分を映す鏡が要るんですね。その鏡をヨーロッパにとるわけですが、その鏡自体が理想化される。先ほどの三島さんのお話でいう

と、現実のヨーロッパは拒否するけれども、理念としてのヨーロッパを鏡として、それによって日本の遅れを摘出し批判する。

三島 和辻哲郎でも現実のヨーロッパの横暴は拒否するが、ヨーロッパの偉大な文化の担い手たちは尊敬するといった文章がすでに、『偶像再興』のなかなどにもあります。あるいは、西田幾多郎のように、概念はヨーロッパの言葉を使いながら日本を売り出す行き方もそこからでてきました。



松岡利道（まつおか・としみち）
1944年生。現代資本主義論。

陽上 山室信一さんが『思想課題としてのアジア』で書いていることですが、近代日本はヨーロッパとアジアという合わせ鏡によって自己を認識してきた。つまりヨーロッパという鏡に照らした場合の遅れて劣った自己像と、アジアという鏡に照らして得られた優越像のなかで「真の自己像」を探し求めてきた。その悲喜劇が日本の近代だ、というのです。

松岡 鏡としてのヨーロッパというとき、ヨーロッパの統一性、アイデンティティーが想定されていると思いますが、ヨーロッパのアイデンティティーというのは何かという問題がありますね。確かにアメリカ、あるいは日本、アジアにたいしてヨーロッパのアイデンティティーが主張されるということはあると思うんです。ヨーロッパ連合なんかを見ていますと、それは非常にはっきりわかります。しかしもともと、ヨーロッパの自己認識にかんして、歴史的にはオスマントルコとの関係が重要ですね。オスマントルコないしはイスラム教との関係で、ヨーロッパは自己を認識したといえるでしょう。その後、自己認識をする歴史的契機というのはしばらくなくなりますね。あとヨーロッパが世界の中心になり、ヨーロッパ内部での思想的な対立とかが起こってきて、次にあらためて自己認識するのは、アメリカが登場してですね。

ただドイツとフランス、イギリスが思想的に対抗していたことやヨーロッパ内部の思想的な潮流の闘いがありますが、それはどう理解したらいいものでしょうかね。

陽上 ヨーロッパは一つのまとまったものではなくて、対立と分裂の期間が長いですね。文明の統一性をもとにして、ヨーロッパの歴史を書くというのはギゾーの『ヨーロッパ文明史』が最初でしょう。文明（civilisation）という語は一七五七年に父のミラボーが最初に用いたといわれますが、ギゾーの独創は文明という新しい概念

を武器として、各国史ではなくヨーロッパの歴史を多様性を含んだ統一体の歴史として書いたことにあるといえるでしょう。

三島　ヨーロッパのまとまりを強調した使い方が出てくるのは、やはりドイツで三月革命、フランスの二月革命ですか、あの後ぐらいからですよね。例えば「ヨーロッパ」という単語の出てくる度合いを見ても、十八世紀のテキストでは、少なくともドイツに関しては非常に少ないです。ゲーテでも、ヨーロッパという単語は全集の索引を見ても本当にいくらも出てきません。ロマン主義の代表選手のノヴァーリスが「キリスト教世界もしくはヨーロッパ」という有名なエッセイを書いていますけれども、これは中世回帰であって、同時代のヨーロッパを批判しているだけです。ところで、キャプテン・クックと一緒に世界中を回って、その旅行記を書いたフォルスターというドイツ人の若者がいます。一七七五年に出たその旅行記を実は最近訳したんですけれども、まずは無邪気な自民族中心主義です。自民族というのはドイツ人ですね。タヒチ島などで、現地の言葉を学ぶときに、フォルスターにいわせれば、イギリス人は英語のアクセントが強くて、覚えられない、ところがドイツ語は非常に多様な発音があるから、タヒチの言葉もドイツ人はうまくまねできるといったお国自慢を書いています。他方で、もちろんイギリスの豊かさと自由への絶対的な帰依も見られます。ところが、あちらこちら回って二年半かかってイギリスに、いや「ヨーロッパ」に戻ってくるときには、「ああ、これでようやくヨーロッパに帰れる」とか、「われわれヨーロッパ人はやはり南洋の人々とこの点で違う」とか、「ヨーロッパ」という言葉が出てきます。本書にはヨーロッパの自己批判も結構あるのですが、やはり外部に行かないかぎりは、「ヨーロッパ」も自己批判も出てこないようです。

こうした先駆的例外を除けば、ヨーロッパという言葉が自明のように出てくるのは、一八三〇年、一八四〇年代以降のテキストということになるでしょう。十九世紀、それこそ括弧つきの「市民社会」が安定してくる時期、ヨーロッパも植民地支配で世界中に大規模に出かけだした時期ですね。ヘーゲルの場合は単語としての「ヨーロッパ」は何カ所かありますが、まだちょっとそういう進出の経験以前の自己確認の要素もありますから、やや慎重に扱わないといけないと思います。しかし一八五〇年を過ぎるともう完全に、いわれているように外との関係で「ヨーロッパ」、「ヨーロッパ」というようになります。ヨーロッパに戻れば、その内部では、「フランスけしからん」とか、「ドイツけしからん」とかお互いやり合っていても、外に出るとヨーロッパはヨーロッパということになってきました。

陽　自己認識は他者とのかかわりのなかで生まれてくるものですから、そういう点でヨーロッパの自己認識の大きな契機になったのは、万国博覧会ですね。ロンドンで開かれた第一回万国博覧会で、アメリカが出品したマコーミックの耕作機ですね。これがヨーロッパにとって、大変脅威というか、アメリカの技術を認識させ、それと対抗的にヨーロッパの一体性が強く意識されてくる。

三島　ところが、あちらこちらの植民地に行くとヨーロッパ人同士でつき合うわけ

です。植民地だけでなく東京に来ていたベルツの日記などを読むと、本国同士の政治的な対立はあっても、やはりヨーロッパ人同士でつき合うさまがよくわかります。フランス人やイギリス人とも彼は交流しています。そうすると、フランス人とドイツ人は違うけれども、まとめて見ればフランス人とドイツ人の方が、日本人とよりは共通性が多いといった日常経験が出来上がってきます。やはり一八四八年、一八五〇年ぐらいから一九一四年までの、あの六〇年間のヨーロッパ人とヨーロッパ以外との接触のあり方に極度の不均衡が出てくるのは非常に重要だと思いますね。

十九世紀の後半、特に二月革命以降ヨーロッパは安定して、普仏戦争以外、一切戦争がなくて、そして各国が植民地政策で世界に出ていったときに、出来上がったヘーゲル主義的な、ヘーゲルを知らない者たちのヘーゲル主義的な世界像でもって、ヨーロッパ人が自分たちの文化を説明できたわけでしょう。そして、そのようなヨーロッパに出かけていった日本人も、先ほど阪上さんがいわれたことですが、そうしたヨーロッパの自信を鏡として受けとったと思うんです。マルクス主義に行かなくて市民社会論に傾斜した人々もその後裔で、やはり市民社会の中での人間の平等とか民主主義とかという規範的な価値よりも、どうもあの市民社会の方がうまく行っている、ヘゲモニーに結びつくのではないかという直感があったのではないかと思います。ですから天皇制とかそういうものへの倫理的憤り、封建的なものに対する心理的な嫌悪感だけではなくて、あの市民社会モデルの方が豊かにもなれるし、ヘゲモニーも握れるし、かつ普遍的な価値も実現できる、万々歳という理想化が大きかったのではないかと思います。

思想史にとってのアメリカ

松岡　私自身もヨーロッパ的な思想史の流れの中に組み込まれていると自分では意識しているんですけれども、一方でアメリカという存在があります。アメリカの影響を問題にする場合、幕末以降から第二次世界大戦までと、アメリカの日本占領から戦後民主主義の時代あるいはもっと伸ばして現在まで、この二つの時代に分けて論じることができますが、それはおいておくとして、アメリカまで組み込んだときに、ヨーロッパをスタンダードな流れに位置づけて議論してきたんですけれども、本当にわたしたちはそれでいいと思って議論してきたのかどうかという問題があります。

それはいま非常に大きな問題です。例えばわたしたちのメンバーは確かにヨーロッパ思想史の人が多いので、実際上はアメリカが中心となっている戦後世界の動きを、ヨーロッパ思想史の脈絡で見てきたような側面がありますね。実は気がついてみると、それはちょっとまずいんじゃないか。私なんかはウォーラーステインなど現代アメリカの思想史的な議論を読み出してから特に気がつくことですけれども、アメリカの知識人から見ると、やはりアメリカが最終到達点になっているんですね。つまり彼らはその地平からヨーロッパを見ますね。そうするとヨーロッパに対しては非常にアンビバレントな見方がでてきます。自分たちの直接の祖先であり、思想的にもいろい

ろな意味で自分たちを生み出したものだという意識があると同時に、ヨーロッパとの違いを強調して反発したりする。それにアメリカの民族構成なんかを見ていますといろいろな人が混ざっているわけですし、ヨーロッパとの関係は単純ではない。そういう意味でオリエンタリズムとか、ポストコロニアリズムとか近代ヨーロッパに対する批判が、アメリカで見る場合には、非常にわかりやすい形で出てくるんですよね。

そこで、質問ですが、三島さんは大きな流れをどのような時間と空間的な枠組みでとらえておられるのかということですね。

三島　日本の戦後の知識人と戦後の思想史研究者のコンセンサスがどこにあるか、ということにも絡むので、なかなか難しいですが、アメリカに関しては長いこと、巨大な無視を続けていたといった方がいいと思いますね。大山郁夫などは例外でしょう。鶴見俊輔なんかでも戦前にアメリカに行っていますが、これも戦後の影響力を別にすれば、例外です。それからいろいろな問題があっても新渡戸稲造などもいわばアメリカ・ファンです。今いったこととちょっと矛盾もしますが、取りようによっては、むしろ戦前の方が、結構近かった人はいたのですが、官学がヨーロッパに傾斜していた以上は、所詮は例外でしょう。

戦後の恐らく一九五〇年代、一九六〇年代、まだ共産主義運動も強く、一方でサルトルが入ってきていたあの時代には、批判理論もほとんどだれも知らなかったけれども、アメリカには思想はないんだみたいな話が知識人のあいだで平気でいわれていました。ニーチェに影響を与えたエマーソンとか、私も自分のニーチェ研究の関係で読みましたけれども、何となくたまに優れた人がいるぐらいの感じで読んでいました。ところが国民的にはこうした官学系とはまったくちがうアメリカへの傾斜は早くからあったと思います。あるところで読んだことがあるのですが、ドイツ系はお上の官学、それからフランス文学者などを代表とするフランス系は酒場も含めて民間の暗黙の抵抗を担っていました。しかし国民は、戦前からもう英語圏に決めていたという話で、説得力がありました。例えばプロ野球、ベースボール一つとってもそうですし、流行をとってもそうですし、日常生活の中に入ってくる外来語でも、旧制高校では「バイト」とか「メッチェン」とかいっていたけれども、一般国民ではやっぱり「スマート」とか、そういう英語の方が入りやすかったのではないでしょうか。そういう意味では、一般国民は英語圏に決めていたんだけれども、知識人はそれを無視していたということがいえると思います。

そして例えばエマーソンとか、アメリカの学者にみられる、本当に学問は民主主義のためなんだというような、ヨーロッパとは違う議論は、もちろん翻訳はありましたけれども、どうも日本の思想系の人には定着していなかったと思いますね。エマーソンの講演「アメリカの学者」よりは、ニーチェの『反時代的考察』やヴェーバーの『職業としての学問』の方が皮肉にいえば「えらそうに」見えたわけです。ようやく最近アメリカの巨大さの中で、それに対する批判をしながら、しかしアメリカの過去にあるさまざまな思想、むしろ今のアメリカのあり方を批判できるような思想のポテンシャルもアメリカ自身の中にあるとわ

かってくると、そちらに目が行き出しているのが実状でしょう。

結論的には、独立革命以降のアメリカの思想に対する巨大な無知が、われわれの中に多分あったということだ、と思いますね。恐らくこれは旧制高校で使われたテキストなどを歴史的に調べれば、ドイツ語の授業ではカントだったかもしれないけれども、英語の授業では何か小説を読んでいて、アメリカの偉大な思想家を読まなかったというようなことが、割合簡単に出てくるのではないかと、推測ですけれども、思います。その意味では私の冒頭に描いた地図も、ヨーロッパ中心主義のきわめつきといいますか、アメリカの――文化一般は別ですが――知的議論をやはりヨーロッパ自身が、長いこと、第二次世界大戦で、知識人の大量亡命が起きるまでは無視していましたから、それにもとづいているということは認めざるを得ないですね。

松岡 だからこの問題はもう一度きっちり議論したいんです。私などは特にそうですけれども、第二次大戦後ずっと生活や文化でアメリカの影響下にありながら、学問的にも知識的にもほとんどヨーロッパの流れの中に自分の身を置いているんですね。

阪上 アメリカは、少なくとも、ある時期までは日本の知識人にとっては余り鏡になっていない。ウォーラーステインの言葉でいえば、世界システムのヘゲモニーをイギリスが握った時期にヨーロッパ像ができあがって、その後二十世紀になると世界システムのヘゲモニーはアメリカに移っているんだけれども、それ以前のところでヨーロッパ像がつかまれているから、アメリカは射程に入ってこない。アメリカの文化的伝統というものも、非常に短いものですね。

三島 極端にいうと西部劇と開拓時代しか知らない、ということです。

松岡 そうですね。今おっしゃられるようなことは、アメリカ人自身にもみられるのではないでしょうか。

阪上 アメリカ人自身がヨーロッパにたいして文化的コンプレックスをもっているでしょう。

松岡 もっているから、自分もやはりヨーロッパとつながっているということを強調して生きていたのでしょうね。

三島 もちろんコンプレックスをもっている上層階層はいっぱいいて、みんなヨーロッパに留学しましたよね。文学でもロングフェローとかね、それからマーク・トウエインなんかもヨーロッパを旅行しています。ただ、簡単にコンプレックスだけを見るわけにはいかないと思います。すでにトウエインのヨーロッパ旅行記なんかを見ると、むしろ軽蔑すら出てきます。こんなのではだめだ、やはりアメリカがいいということがあります。逸話ですが、たしか彼がハイデルベルグに泊まったときだったと思いますが、ヨーロッパの濃いコーヒーが出ると、彼はアメリカのコーヒーを飲んでいますから、こんな泥みたいなものは飲めないというのです。たかがコーヒーのことですし、もちろんエピソードにすぎませんが、もうかなり自信があるんですね。

当時、やはりこれからは新しい民主主義で、新しくどんどん西を開拓して、北部に工業地帯が育ってわれわれの時代になるという自信は、むしろ上層階級の持ったコンプレックスとは別に結構あったと思います。「アメリカの学者」のエマーソンにも

明らかにありましたが、そんなものは全然われわれの目に入ってこなくて、一九一七年にアメリカが第一次世界大戦に参戦したときから、一体何人の日本人がこれからアメリカのヘゲモニーの時代だと思ったかというと、ほとんどいないと思うんです。ドイツが負けてアメリカが得をしたという程度でしょう。思想的な、ゲシュタルトチェンジといいますか、それが起きたのはそれからさらに六〇～七〇年後だと思います。

松岡　そうですね。経済的には、アメリカは一九二〇年代にもう世界のトップに躍り出ますね。それから一九七〇年ぐらいまではアメリカの黄金時代です。やはり経済的な動きと多少ギャップをもって、文化的な動きが起きていますね。

自動車や映像文化、ファーストフードに象徴される生活様式、ジャズなどの音楽文化がアメリカの社会的・文化的優位を示しますね。しかしそれでも、先ほどおっしゃったように、アメリカ人の中でWASPというような、要するにヨーロッパ起源でプロテスタントでという、そういうものはやはり自分たちの社会構成のモチーフの中にあって、独自の思想に自信を持てなかったのではないでしょうか。

阿部　逆にヨーロッパにとってのアメリカというのは結構大きな問題ですね。聖書原理主義の立場からいうと、新大陸とその原住民の存在を神による創造ということで説明しようと思うと、かなり苦心をしなければならない。一七二〇年代にラフィトーというイエズス会の宣教師が、アメリカ原住民のフォークロアと古代ギリシアのフォークロアは非常に似通っている、だからこれは、どこかの時点でヨーロッパの古代人がアメリカにわたって行ったにちがいないという仕方で説明する。これはキリスト教世界の中にアメリカ原住民を組み込むやり方です。他方で、それと反対に、アメリカ原住民を高貴な野蛮人と見なす見方が提起される。ラオンタン、これはかなり怪しげな人物なのですが、十八世紀初めに彼が提起しているのは、堕落したヨーロッパ人対高貴なアメリカ原住民という図式です。彼らはヨーロッパ流の所有権も法律もキリスト教ももたないが、それにもかかわらず、というか、むしろそれゆえに、道徳的にはヨーロッパの人間よりもはるかに優れている。後にディドロがブーガンヴィルの旅行記をもとに作り上げたイメージの原型というべきものです。いいかえれば、アメリカ原住民はヨーロッパの法律、所有、宗教にたいする批判、要するに文明批判の原点を提供したということです。

十九世紀になると、アメリカはそれとは異なる刺激をヨーロッパにあたえますね。サン＝シモンがそうですが、封建制をもたない産業主義の国アメリカというイメージです。またトクヴィルは自発的アソシエーションをアメリカ民主主義の基礎と考えるアメリカ像を提起します。ラオンタンが文明以前の無垢の人民像を提出したとすれば、十九世紀には封建制の痕跡を残さない社会、いわば純粋な市民社会というイメージが作られる。これらの点からすると、アメリカがヨーロッパの思想の展開にたいしてもつ意味は結構大きいのではないでしょうか。

三浦　意外とわれわれは、ヨーロッパからのアメリカ移民を想像するときに、食いつめてアメリカに落ちていったというよう

に、明治以降の日本からのブラジル移民、アメリカ移民とアナロジーで考えている人が多いと思います。そういう議論が結構なにげなく出てくるんですけれども、実際に出ていった人たちは、それに尽きません。農民で、もう都市化のなかで暮らせず、やむを得ずアメリカに行った人は沢山いるには違いないですが、十九世紀になってからでも、知識層からも、結構新しい文化、新しいところへの感激で出かけていった人たちも多かったのです。ゲーテなどでもアメリカは本当にすばらしい国だ、いかなる意味でも城跡とか、ライン川のほとりの古城跡のような、ああいう遺跡のない国に私は一度暮らしてみたいといっています。普通の日本人の感覚だと、ヨーロッパは、城跡があって、古い教会があっていいじゃないかと思うんですが、そうじゃない。ヘーゲルも、アメリカについて、これから世界史の重要な問題が明らかになるところだといっていますが、アメリカ崇拝というか、賛美というか、その伝統はヨーロッパに結構あります。そういうものが全然われわれには見えてこなくて、アメリカはヨーロッパのつけ足しというか、副産物程度の意識で思想史の意識を作ってきました。

アメリカ思想をろくにやらなかったことにはまた、十九世紀以降のヨーロッパのヘゲモニーと、内部のそれなりの個人主義とか平和とか豊かさとかというものに目がくらんだところは、結構あると思いますね。

松岡　マルクスなどもアメリカについては、ヨーロッパの植民地だという意識があったのですが、南北戦争を機にアメリカの内部問題に一層の関心を示し、さらにアメリカの独立戦争やフランス革命の共和主義思想の意義を高く評価していきますね。今から考えれば、ちょうど十九世紀の半ばというのはイギリスが経済・社会的に一番いいときですよね。そのときに彼は、資本主義の矛盾というような形でヨーロッパ自身の問題性というものを突きつけますから、マルクスの目にアメリカがどう見えていたのかなと考えると、やはり今おっしゃったように、アメリカにおける新しい可能性というところも見ているんですね。

陣内　アメリカの独立革命を非常に高く評価するのはハンナ・アーレントですね。フランス革命は社会問題の解決を背負い込み、その結果、恐怖政治を生み出すことになった。それにたいして、アメリカ革命は自由な公的空間を作りだした。政治の本来のあり方から考えると、フランス革命よりもアメリカ革命の方がはるかに重要だ、とアーレントはいっていますね。もっとも、アメリカ人自身がそのことの意義を自覚せず、また創出された公的空間も形骸化してゆくという問題はあるんだけれども。

三島　南北戦争のときの、マルクスのさまざまな記事がおもしろいですね。彼が南北戦争について書いているものを読むと、やはりもう北軍絶対主義ですね。それでリンカーンが勝ったときに、あれは実際に出したかどうか知りませんが、リンカーンへのお祝いの手紙を書いているんです。それなどを見ると、「黒人」が解放されるということで、もう万々歳ですね。

松岡　奴隷解放に賛意を表明して、リンカーンの再選まで支持しますね。

三島　非常に不思議というか、この間空母エイブラハム・リンカーンでブッシュが演説したのを見たときに、歴史のアイロ

ニーを感じざるをえませんでした。

松岡　そうですね。ところでヨーロッパの移民の形というのは、何の理由もなく唐突に行ったということではなくて、ヨーロッパの農村の都市化に伴って、一つの流れができているんですね。つまり農村における下層の民衆の生活サイクルから、移民が出てくるのが基本ですけれども、それと同時に他方で宗教的・社会的な問題などがあって、エリート層からも移民が出ていきますね。二つの層から移民が出るという構図があり、かれらはヨーロッパの社会のあり方に対する批判をもって、流れ出ていくようなシステムが続いていると思うんですね。ですからアメリカはヨーロッパの一部であって、その一部ではないんですね。マルクスは、独立戦争や奴隷解放に伴うアメリカの可能性や発展の行方についてもヨーロッパ肯定と否定の両義性において見たんじゃないかという気がしますけれどね。

テキスト中心主義

三島　思想史の中で、もちろんマルクスはある意味ではヨーロッパへの批判者です。資本主義批判を通じてです。本国で守っている常識を植民地では鼻にもかけないヨーロッパ人を批判している文章もあります（「イギリスのインド支配」）。ニーチェも、ヨーロッパなるものへの激烈な批判者です。マルクスと違って、直接に資本主義というよりも、ヨーロッパの文化、生活のあり方への批判です。しかし、外部に関しては共通面もあって、ドイツ皇帝が奴隷解放の名目でケニアを取ろうとしていることなどを痛烈に批判しています(もっともニーチェがなにを「ヨーロッパ」で考えたかはいささか怪しく、当時の文化エリートが考えたヨーロッパをそのまま鵜呑みにして批判しているだけですが)。近代社会、あるいは資本主義社会、階級社会への批判、あるいは文化への批判、ニーチェ、マルクスはみな共通のことをやっているんです。

ただ、それについてのわれわれの論じ方にも問題があるかと思います。思想史研究では、実際の社会史的な動き、歴史上の実際の動きと重ね合わせることをしてこなかったから、どうしてもテキストの方だけが見えてきて、ヨーロッパ批判といっているだけになります。思想史だけやっていると、テキストが中心ですから、実際の社会や文化の動きが見えてこなくなりがちです。ここにも大きな欠陥があります。大きなヨーロッパ中心主義というよりも、何かわれわれはテキスト中心主義に落ち込んでいたような気もします。

松岡　先ほど大きな流れをどの時間と空間で、つまり時代間隔と空間的広がりで見るかという話を提起しましたが、その観点からは、私はマルクスもヨーロッパ中心主義の中に含まれていると思っています。もちろん、彼が生きていた時代と地域を、マルクスの思想研究の背景に置かないといけませんね。そうすると彼の場合、今から見れば、資本主義が完成した状態で批判しているのではないんですね。資本主義は数世紀前から勃興してきて、その後地球の一部で、つまりヨーロッパの中で根づいて、そこを中心にした地域で一つの統一圏、統一市場をつくり出した。当時はそれが世界的な影響力を発揮し、グローバルに波及する力を持ちはじめたというわけですね。そう

するとそこからマルクスが作った理論の構成は、ヨーロッパが動けば世界が動くと、こういう発想になっているんです。

三島　ヨーロッパといっても、マルクスの場合は一番現実をよく知っていたのは、結局は、イギリスですよね。

松岡　ええ。マルクス主義というと、大枠では、イギリスの経済学にフランスの社会主義とドイツの哲学とを入れて、やはりヨーロッパ中心で構成されているんですね。またその背景となるヨーロッパ中心の社会的メカニズムは、商業圏としては、もっと早く十五〜十六世紀から形成され始め、二〇〇〜三〇〇年のかなりの時間をかけてつくられました。十九世紀のヨーロッパの統一経済市場、経済圏ですね。この期間を通じて、小麦や香辛料とか、銀の値段などもかなり統一的に動くようになっていくということです。

三島　あと、インドの紅茶とか。マルクスは紅茶の収穫まで春薪き、秋薪きと分けて丁寧に情報を紹介していますね。

松岡　そういう生活必需品まで植民地のものが原料として入ってきて、それが、次にはヨーロッパで加工され、ヨーロッパ・ブランドとして、海外に出ていくんですよね。

陸上　マルクスの場合でも、資本の文明化作用ということで考えるわけですから、インドであれ中国であれ、すべてヨーロッパの資本主義はひどいことをやるんだけれども、そのことによって共同体を解体させて文明化する、後進国には、ヨーロッパによって強いられた共同体の解体の段階を通過しないと未来はないという話になりますね。

三島　ええ。それで、今マルクスはグローバル化の最初の理論家といわれているけれども、世界市場を見ていたマルクスのいろいろな小さい文章がありますね。例えばインドで、紅茶の収穫が悪いとロンドンで価格が不安定になり、彼のちょっと甘いところですが、そこからすぐ革命が起きそうだというような文章です。そういうグローバル化を見ていたマルクスにならって、当時の日本の研究者も、グローバル化というか、世界市場を見ていたのでしょうか。外部から原材料が入ってくるところよりも、それが、世界の工場のイギリスで加工されること、またイギリスで労働者の貧困、炭鉱の貧困があること、資本主義批判でもそこを見ていたのではないでしょうか。日本もおなじような形で、外から何となく原材料が入ってくるというぐらいのイメージで、恐らく経済学でも議論していたのではないかと思います。そういう意味ではマルクスが見ていたグローバル化を、われわれは見ていなかったということがいえないでしょうか。それとも専門家は見ていたのでしょうか。

松岡　そうですね。日本ではグローバル化をマルクスのようには見ていなかったし、見えなかったのではないでしょうか。もっとも、今のような、一九八〇年代、一九九〇年代以降のグローバル化と当時のグローバル化とは大分違うと思うんですけれども。マルクスの頭の中にあるグローバル化というのは、もちろん植民地との関係も入っているんですが、今おっしゃったようにヨーロッパを中心に動く。そこに中心つまりエンジンがあるわけですね。生産も主なものはそこでする、消費も含めた流通や

循環もそこを起点でなされるという見方をしているのでしょうね。グローバルといっても圧倒的にヨーロッパ中心で、その中心部を見ていると世界の経済の基本的な動きはわかるようなグローバルだったと思います。商品やお金の動きを、ロンドンのシティにおける銀行のメカニズムを通して考えるとか、そういう形でのグローバル化は見ているんですね。

三浦　この間ある論文で読んだのですけれども、一八七四年か一八七五年ごろ、ロンドン市場の一日の株の値動きは、もちろん北ドイツのリューベックとかハンブルクとか、ブレーメンとかの商人に非常に重要で、それが電信で入ってくるわけですから、今と同じでリアルタイムに近い。ところがロンドンから直接ブレーメンに打電すると、回線が混んでいて、なかなか伝わらないので、ニューヨークに打電して、ニューヨークからもう一回ブレーメンに打電すると、ロンドンから直接打電している連中より大体二〇分速いそうです。その二〇分を利用して儲ける者がすでにいたそうです。ある意味では、今と同じですね。

松岡　それは、そうですね。為替取引や技術の移転、労働者の移動などの側面で見ると、資本主義世界の初期と現在とでは、地域の格差を利用しているという意味で、本質的に大きな差異はないともいえますが。

三浦　今グローバル化と騒ぐと、一部の保守的な歴史学者がそういうものを調べて、もともとグローバル化はあったんだという議論が出てきています。しかし、私は今話したようなことは、全然知りませんでした。せいぜいが、十九世紀の小説から、観念的な創造があったくらいです。例の『モンテクリスト伯』に出てくる、櫓を一定距離で並べた通信装置等です。たしかあれを利用してバルセロナかどこかでの政治的変動のデマを流して、敵を破産に追い込むような話だったと思いますが。

松岡　それは保守的な歴史家に限りませんね。ウォーラーステインなんかも完全にそういう発想です。ようするに商品の移動による利潤の獲得という観点に立ちますと、利ざやがあれば、生産物がどういう形で生産されようと、それはどうでもいいんですね。ですから労働者についてもいかに格安の賃金でもっとも有利に使用できるかが問題になるんで、どういう制度で働くかは二の次ですね、そういうような発想になっています。そういう発想にもとづくと、グローバリズムは昔からあるということになります。労働力も、今も移動していますけれども、以前からかなり大量に、移民という形でも、奴隷貿易でも、移動してはいるんですね。生産物も移動している。そこに注目すると、もう十六世紀ぐらいから資本主義というシステムは出来上がってくる。それにしても、完成するのに時間がかかるんですよね。その完成の時期が統一市場圏の形成の時期であり、それがヨーロッパの思想におけるアイデンティティーの確立に影響してくる。そして、イギリスの一番最盛期というのは十九世紀半ばですが、そのころギリシアがオスマントルコから独立するでしょう。その時期が、イギリス資本主義の最盛期と重なって、ギリシアが、ヨーロッパの文化的な統一性を象徴するものだといわれるようになりますね。

三浦　あのギリシア以来の連続性の神話

は、やはり十九世紀の産物ですね。ギリシア独立戦争が圧倒的な影響力をもっていますから。

陽 バイロンかな。

三島 バイロンもそうですが、例えばドイツのバイエルンもそうですね。バイエルン王国から独立ギリシアの王様が行きました。ミュンヘンにプロピレーエンという大きな門がありますけれども、それはギリシア独立を記念して作ったものです。アクロポリスの丘の神殿に入っていく大きな門のまねをしてつくったわけです。それから特にドイツではギリシアが圧倒的に強くて、銀行とか政府の建物が、やはりギリシア風の柱を使います。十九世紀のヨーロッパが生み出した、ギリシアとの連続性という巨大な神話を、もうそのまま引き受けていますね。そして日本でも、ヨーロッパのエリートが作った物語を、日本のエリートが鵜呑みにしたわけです。

松岡 わたしたちの教わったことも、教科書も皆そうですから。ギリシア文明から始まる。それでローマ、中世ヨーロッパに行って、近代があるという。

陽 テキスト中心で見ていくと、どうしても自生的に、内部の弁証法で動いて行くという構図になりますでしょう。

三島 ヘーゲルの概念の論理で動いていますね。

陽 だけどさきほど松岡さんがいわれたように、空間的な枠組み、あえてこの言葉を使えば、ジオポリティカル（地政学的）な要素が当然入ってくる。やはり歴史的な要因と空間的な要因という両方をにらまないといけない。空間的な配置のもつ意味は結構大きいと思いますね。

三島 僕はドイツのナチスのことがあるからゲオポリティーク（地政学）という言葉が嫌いなんですけれども、ある種の地域的な傾斜は、必ず資本主義の発展にはあったし、近代化にもあった。恐らく近代化しない部分の犠牲の上に近代化が生じているわけです。われわれは学生にも、テキストを理解するためには時代背景とかテキスト以外のことを知らなければいけないといいます。テキストを読む人間にとって当たり前のことです。ところがそのときにも、大体は、当該の時代のヨーロッパの時代背景に限定して読むだけですね。それ以上の外まで見るのはなかなか難しいことがありました。古典的なテキスト解釈の中でも、テキストを理解するためには、テキスト以外のものを当然見ていたわけだけれども、その見ていたときにも、やはり暗黙の限定をつけていたということです。これがむしろテキスト中心主義を強める限定だったのですね。ヨーロッパの外はなかなか見えなかった。

これは恐らく学の分節化の問題もあって、ヨーロッパでも日本でも歴史家は、先ほど出てきたような「偉大な」テキストはあまり読まないですね。ヘーゲルの時代でもそのころの地方の織物産業とか、そういった細かい経験をいっぱい調べる方が重要で、多くの歴史家たちにとってはヘーゲルなんて全然存在していない。われわれのように思想史をやっていると、それはまた逆で、こちらはテキストの方を読んでいて、社会の実態は何となく当時、あの辺は遅れていたぐらいのイメージしかない。その意味では、言葉では学際的だというけれども、ある種の方法的自閉性があったと思

うんですね。方法的ナショナリズムなるものへの批判が今はやっているけれども、それ以前に、やはり近代ヨーロッパがつくったテキストの読み方における方法的自閉性まで含めてわれわれも引き受けていたのではないでしょうか。

松岡　書かれていることをそのまま信じてしまって、むしろ純粋な形で読んでしまうんですね。その結果、思想の一貫性とかあるいは不連続とか、そういうことだけに目が行き、個人の、一人の思想家が抱えている内部矛盾についてはできるだけ読まないようにするか、一方でそれにばかりこだわって考えるというような研究者が出てきますね。

価値としてのヨーロッパ

三島　話を元に戻しますけれども、阪上さんが最初にいわれた、「価値表現」ですが、戦後の日本でそういう社会思想史の図式が出てきたときにヨーロッパがプラスの価値で見られていたという点について、同時代者として、それをもう少し説明していただきたいのですが。

阪上　私は三島さんとほぼ同年なので、同時代者といわれても困りますが（笑）。さきにいったことの繰り返しになりますが、それは日本の近代化の問題ですね。一つは日本の近代化が工業化に偏していて、自由な主体としての市民の成立が抑圧されてきたという点だと思います。ヨーロッパの近代は市民的自由の確立の闘争であり、ヨーロッパの重要な達成である自立した市民の確立を目指すべきだということでしょう。丸山さんが福沢諭吉に入れ込むのもそういうことでしょう。

もう一つはドーアのいう「後発効果」ですね。一般的にいって、遅れて近代化した国はその国の過去・伝統と断絶して、近代的なものをヨーロッパから取り入れなければならない。このことの意味は二つです。一つはこの受容の過程が不可避的にヨーロッパの理想化ないし理念型化をともなうということです。もう一つは知識人と民衆との断絶ですね。たしかネルーが、自分はインドでは異邦人だったといったようなことを書いていたと思いますが、日本の知識人もそれと同じような感想をもっていたのではないでしょうか。これは今の問題と直接にはつながらないのですが、知識人の主張の民衆への浸透という問題を考えるうえでは考慮すべきことだと思います。

日本の近代化がはらむ問題とは別に、もう一つ考えるべきことはヨーロッパの思想の普遍性の強さでしょう。ヨーロッパは後進的な地域にたいして、武力を背景とした植民地化と「普遍的」な価値の体現者という二つの顔をもって登場する。だから明治初期の日本の政治家や思想家は、「万国公法」が欧米列強の論理、「強者の論理」にすぎないことを認識しながらも、今後はそれが国際秩序の構成原理になることを認めて、それに合わせるために必死の努力をする。植民地化の顔に焦点を合わせると、人権にしても民主主義にしても植民地化を隠蔽するイデオロギーにすぎないということになる。しかし人権や民主主義のこのようなイデオロギー性にたいする批判自体が、人権や民主主義の理念にもとづかざるをえない。いいかえると、ヨーロッパ思想の普遍性には一筋縄ではいかない強さがあると

見るべきでしょう。

三島 いま阪上さんがいわれたのは、結局後発近代化に成功した国の知識人として、戦争による挫折はあったけれども、ヨーロッパをモデルにするのは、戦後昭和二十年代の共通理解だということですね。

阪上 そう思いますね。第二次大戦とその敗北は、ヨーロッパ的なもの、あるいは近代を抑圧した勢力が起こしたという理解です。

三島 丸山なんか、完全にそうですね。

阪上 そうですね。丸山さんの超国家主義論を読むと、戦時期の権力者もヨーロッパ的な意味での独裁者、つまり自立した責任主体としての独裁者ではなかった、日本の権力者の矮小さにたいする批判に満ちていますね。いいかえると、日本では上から下まで自立した責任主体は存在しなかったということであり、新生日本はそうした事態の克服、つまり市民社会を根づかせることに求められることになります。

三島 ただ、その際に、ヨーロッパの普遍性のジレンマまで、つまり、一方ではある種の道具化された普遍性、いってみれば〈強者の普遍主義〉があったが、他方には、それ自身を批判する反省能力としての普遍性もあるところまで見ていたかとなると、いささか疑問ですね。

話は変わりますが、マルクス主義者にもその傾向があると見てよいでしょうか。マルクス主義者も、ヨーロッパの近代資本主義社会は大問題で、マルクスの分析は正しいし、ひっくり返さなければいけないけれども、そして、ソ連型に一応忠誠を誓っていた人々もいましたが、本音は、というとまずいけれども、かなりの部分の人は、とりあえずはヨーロッパ化してからの話だみたいな、二段階論があったのではないでしょうか。

松岡 レーニン主義が入ってくる以前、日本のマルクス主義というのは、どちらかというとヨーロッパから入ってきています。堺利彦などは一九〇六、七年頃にはヨーロッパ社会主義の分裂を紹介していますし、第一次世界大戦前後のドイツ社会民主党の状況が紹介されたりしています。一九二一年に始まった福田徳三・河上肇論争で、河上肇はローザ・ルクセンブルクの『資本蓄積論』に依拠した論陣をはっていますね。レーニン帝国主義論などの影響もこのころからぼつぼつ出始めますが、本格的になるのは一九二〇年代後半のことです。その意味では、西ヨーロッパ型の民主主義に根ざしたマルクス主義を迎え入れる土壌はあったと思います。

阪上 ロシア革命の勝利が事態を大きく変えたでしょう。とくに一九二〇年代以後は、圧倒的にコミンテルンの影響下でしょう。

松岡 確かに、ロシア革命はドイツの社会民主主義にすら大きな影響を与えますから、日本のマルクス主義も圧倒的にレーニン主義の影響下に入りますね。しかし日本のマルクス主義を問題にする場合には、それ以前の世代、堺利彦とか山川均の世代を含めて、思想的に変遷する状況をより広い視野から分析した方が良いと思います。大杉栄とアナーキズムの関係なども興味深いですね。第二次大戦後でも、レーニン主義というのは、どうも遅れてきたマルクス主義だという意識があったせいかどうか、その点の確認は必要ですが、ドイツ社会民主

主義などに対して興味をもっている人がいたのは確かでしょうね。

三島　その人たちは、市民社会礼賛はいわなかったのでしょうか。

松岡　そうですね、その人たちが多分、ヨーロッパがいいという市民社会礼賛につながっていくような面もあるのではないですか。なかには、ヨーロッパ＝市民社会と思っていない人ももちろんいるんですが。いずれにせよレーニン型のマルクス主義とまた違う流れは日本にもあって、六〇年代になってドイツ社会民主党研究をはじめた人たちにも何らかの形でつながっていくと思います。それは私の個人的な体験でもあるんですけれども。

陣内　ただ、社会民主主義の系統の人たちの多くが大政翼賛に流れていったこと、それと反対に日本共産党が非転向を貫いたことの威力はすごかったと思いますね。

市民社会論

三島　ところで、私の世代などにとっては、あるいは私の周辺の人々、といった方が正確かもしれませんが、マルクスと並んで、今から見れば一面的なヴェーバー読解にもとづく大塚史学が、圧倒的な影響力をもっていたことは事実だと思います。ただし、マルクスにもヴェーバーにも、本当に「いかれる」というか、主義者になったり、運動に入ったりした人は、知的にだいぶ問題があります。ヴェーバリアンも、そうなってしまった人はおしまいでした。ただ、彼らの考え方、そして分析のカテゴリーは、他の仕事をする人にも当然のようにしみついているという意味で圧倒的な影響力です。今ではヴェーバーへの誤解ということになっていますけれども、しかし、こうした誤解ないし一面的な受容にも、軍部その他があった日本への批判にもとづいたある種の願望が潜んでいたのだと思います。彼らの描いたヨーロッパの地図というのはいまいったテキスト中心主義に依拠したもので、プロテスタンティズムの倫理が、ヴェーバーが描くテキストそのままに存在していたかのように、理想化されていたわけです。先ほどの思想史の図式の中のテキストが、そのままヨーロッパ社会に実際に反映していたと考える、そういう、割合単純な知的操作があったのではないかとしか思えません。とはいえ、そこにも日本の現実への批判がずしりと重く働いていたことはやはり、それなりに評価しなくてはいけないと私は思います。

松岡　日本では、封建的な要素に対して市民社会を対置する、しかしその市民社会自体がまた克服の対象になるということですね。これはやはりマルクスから来ているんですかね。どこから、その理解が出てきたのかな。日本の社会のあり方自体の中に、何か市民社会的なものを信じないような階層構造があったような気もするんですね。だから中間階層のようなものが出てくれば出てくるほど、それが市民社会的な要素になってきたのでしょうね。

三島　ヴェーバー系の人たちが市民社会というときに、そのモデルにしたのは何だったのでしょうか。例えば大塚さんが実際にここにいたとして、大塚さんに質問すれば、オランダの十七世紀か、いや、そうではないというでしょう。イギリスの十九世紀か、いや、そうとはいえない、あれは

帝国主義だし、イギリスは女王が強いし、ブルジョアジーと貴族がいばっている。ではフランスかというと、フランスの十九世紀後半はドイツに負けて弱かった。ドイツ帝国は結構問題だし、権威主義だし、どれも当てはまらない。せいぜい「自営市民層」という言葉を呪文のように唱えるだけかもしれません。もちろん、大塚さんは具体的な研究もしているわけで、というか本当はそちらの人なので、その側面は忘れてはいけないと思います。むしろ問題は、彼が積み上げたそうした具体的な経済史の研究と、それを支えるエトスというか、あるいは〈構え〉といった方がいいかもしれませんが、そうした構えとのずれにあるのかもしれません。それは〈構え〉中心の近代主義的エピゴーネンにいたるともっと顕著でしょう。

隅谷 純粋化され、理念化されたものだと思いますよ。それを担う現実の存在を探せば、局地的市場圏で生まれてくる自生的なブルジョアでしょうか。

三島 いわゆる Gewerbetreibender Mittelstand（中小自営業層）というある意味では抽象的なことになってしまいますね。

松岡 大塚さん本人は、まだその理念型と現実との違いというものをわかっていたのではないでしょうか。

隅谷 最近のイギリス経済史では、ジェントルマン資本主義論がいわれていて、従来のブルジョア的発展にたいする批判が展開されていますね。またフランスについていうと、この二〇年ほどでフランス革命研究もずいぶん様変わりして、ブルジョア革命説が批判されています。アルフレッド・コバンが提起したフランス革命＝ブルジョア革命説批判は、彼が一九五五年に展開した時点では総スカンだったのですが。いずれにしてもイギリスやフランスにおける自生的なブルジョア的発展説は疑わしくなっていますね。

三島 ウォーラーステインもそうですね。

隅谷 ウォーラーステインの場合は、とくに一国規模で考えることにたいする批判ですね。イギリスの資本主義的発展にしても、フランス革命にしても、国内の発展だけで説明するのは間違いで、その時点での世界システムの展開、そのもとでの空間的配置によって規定されているというのが、ウォーラーステインの主張でしょう。だからウォーラーステインの議論では、ジオポリティカルな要因が強く出てくる。

松岡 そういう、例えば大塚史学を相対化するという作業は、ウォーラーステインもそうだし、アナール派の議論でもそうですが、現在いっぱいやられているわけです。確かに相対化は理解しやすいんですが、その当時そういう解釈がどうして出てきたのかを明らかにして、それではそれと違った読み解き方ができるのか、あるいはそれはどういう基盤の下で可能なのかが大事ではないでしょうか。

隅谷 大塚史学が史実に合致しているかどうかという問題と大塚さんがイギリス経済史の研究を通じて作り上げた近代社会像、市民社会理論を区別して議論する必要があるでしょう。社会思想史の立場から思想家としての大塚を論じるには、とくに後者が重要だということですね。

三島 それは要するに、いろいろな神話が暴かれてきた後、ただそれを切って捨てるだけでなく、逆に当時の読み方のそれな

りの必然性にも理解の射程を伸ばすとともに、翻って、それでは古典的なテキストを、われわれがどう読んでいくかということですか。

松岡　そうですね。

阪上　ヨーロッパ神話が崩壊して、理性とか、文明とか、進歩とかという普遍性が真の普遍性ではなくてヨーロッパ中心主義にすぎないという告発だけが強調されるとなると、これまた問題でしょう。最近喧伝される「アジアの時代」という主張にはそうした危険が感じられる。

三島　京都学派の現代版の面も見られます。

ちょっと今メモして見ましたけれども、まず近代ヨーロッパの自生性の神話も、それからテキスト中心主義をふくめて、一つの連続性とか統一性の神話もいただけない。それを信仰した特に戦後日本の受容も問題である。とはいえ、それを切って捨てるだけでも駄目である。なぜそうした理解が出てきたかも考えなければならない。また、逆にこの統一性を盲信したことへの全面批判もいただけないということでしょうか。それでは文化実体主義になってしまいます。統一性は実際にはないので、ヨーロッパの中でも、植民地問題ひとつにしても実に多様な見解があったわけです。非常な緊張と対立のあったものを、やはり、それに相応して分解して見る必要があると思います。ヨーロッパといえばコロニアリズムだというけれども、コロニアリズム批判はヨーロッパ内部にも昔から常にあったわけです。アヘン戦争だってイギリスの議会で、やってもペイしないからという、エゴイズムにもとづいた議論ですが、反対はあり、すったもんだのあげくようやく戦争予算が通ったりしています。それこそ人権的な発想からの批判も常にあったし、マルクスだってそういう批判をイギリスのインド支配に関してしています。

まずヨーロッパという統一語で語る際には、この座談会のタイトルには使っていますけれども、あくまで引用符つきで使い、本当は個々の議論に分けないとまずいと思います。ですから普遍性といっても、ブッシュのいうのは権力のための、〈強者の普遍主義〉で、明らかにアメリカのパティキュラリズム（局地性）です、でも弱者の権利を認めてほしいという〈弱者の普遍主義〉だってあるわけです。そういういろいろな意味を分けて見なければいけないから、自生性だけではなくて、ある種の本質主義的、統一主義的な観点からのヨーロッパに対する見方は、単純なヨーロッパ批判に陥るだけで、あまり生産的でないと私は思います。

そうしないと、ミソもクソも全部一緒にしてしまう。ヒトラーもヨーロッパだし、デカルトからヒトラーまでが全部一直線であるようにいうような議論も結構あるけれども、私はそれについていけません。テキストだけ見ても。やはり、『我が闘争』のテキストと、それからルソーのテキスト、ヘーゲルのテキストは違うとしないと、思想史を研究する意味がなくなって、ヨーロッパは全部略奪と侵略のとんでもない共同体だという結論になって、阪上さんがいわれたような危険がでてきます。

世界商品とグローバリゼーション

松岡　そういう危険はありますね。それに経済的な側面から考えますと、現代の物質文明とか技術文明、それから生活スタイル、消費文化まで、ヨーロッパを一回くぐって、われわれ、みんなもうかなりグローバルになったわけですよ。

ちょっとまた話を戻しますと、ヨーロッパの産業革命といわれるような時代、これは地域も雑多ですし、時期もかなり長いといわれています。そういう実証的な研究にもとづくと、ヨーロッパが生み出した産業システムの一番のポイントは何かというと世界市場向け商品の生産メカニズムをつくりだしたことではないでしょうか。いま各国、各企業がデジタルカメラとかコンピュータとか、世界市場向け商品で競争していますね。そして、イギリスの綿工業あたりが、その元のメカニズムをつくり出したといえますね。さらに植民地のコーヒーや香辛料をヨーロッパ経由でまた海外に売り出すというヨーロッパが生み出した経済的な仕組みというのは、南北問題を規定する枠組みでもありますが、基本的にまだずっと残っています。そうするとその限りでわたしたちの生活スタイルがヨーロッパ化していて、それによって、ものの見方、考え方もかなり規定されている気がするんですね。経済還元主義を主張するのではありません。でも、経済的な要因が非常に大事だとわたしは考えてしまいます。その経済的な要因が重要なためだろうと思うのですが、経済的な力の差をつけられているところに脅威を感じたり、あるいはあこがれを感じたりするわけです。

言語でいう、世界語の問題も、かなり経済的な力関係と密接に絡んでいて、かつては世界語がラテン語、フランス語、ドイツ語というぐあいになっていたのが、今は英語だといわれているでしょう。英語はイギリスとアメリカという経済の覇権国家が二代続いたこともあって、世界語になったのですが、かつてのラテン語、それからフランス語というのも経済的な関係からきたのでしょうか。

三島　ラテン語は大昔のヘゲモニーの結果でしょう。いずれにしても、ヘゲモニーは経済だけでなく、文化に関してもということですね。あるいはその双方が支え合い、おたがいに変換しあっているということでしょうか。

松岡　だから経済的な問題というのを、もう少し広くヘゲモニーの問題と捉えてもいいと思うんです。それによって文化的なものもかなり規定されてくる。その文化がさらにヘゲモニーを強化する。

陽上　経済的なものが大きいけれど、ヘゲモニーということでいうと、経済的ヘゲモニーが思想とか芸術とか洗練とかと結びついて、文化資本になるんだと思うんですよ。ヨーロッパは文化資本にもとづいて、比喩的にいえば、ヨーロッパは近代思想という「世界商品」を世界に輸出した。ヨーロッパは十九世紀後半から本格的に植民地化に乗り出すけれども、その際に「近代的価値」という世界商品を携えてやってくるんですね。そういう点でいうと、アメリカは経済的には力量があるけれども、ある時期まではなかなか独自の文化資本にもとづいて思想の面で世界商品を輸出するというところまでは行かなかった。先ほどの三島さんのお話では、ゲーテがお城の跡のないようなところに行きたいといったそうです

けれども、やはり城跡は、重要な文化資本でしょう。

三島　ゲーテは今では想像できないようなことをいったところが、えらいのだと思います。それはそうと、文化資本は重要な問題で、この間、別の関係でブリティッシュ・カウンシルについて調べたことがあります。あれはナチス・ドイツとの対抗の産物です。ナチスは地中海制覇を狙いました。地中海は実際にはイギリスの艦隊が支配していますから、なかなか無理だったんだけれども、エジプトとか、あちらでドイツ語教育を重視するように仕向けて、長期的にイギリスに対抗しようとしたわけです。それに対するイギリス側のレスポンスとしてブリティッシュ・カウンシルができたわけです。設立時の趣意書もかなり激しいものです。けれども、一九五〇年代以降、イギリスが経済的にも政治的にも地に落ちて、それからもうちょっと後になってからの内部文書も、もっと激しいものがあります。つまり、「英語がわれわれの最大の資本だ、北海油田よりも、はるかに富を生み出す」とはっきり書いてあるんです。何十万人というイギリス人が世界中に散って英語の教師になっているわけで、それが全部戻ってきたら極端にいえば大失業です。失業者が二〇万人ふえたら大変なことです。かなり自覚的に、「北海油田より富を生み出す」と、ちゃんと書いてある長いこと秘密のペーパーだったのが、いま公開されて出ています。

松岡　言語は本当に最大の資本だということですね。これは、現在、わたしたちが生きている時代の学問状況を見ても明らかにそうなっていますからね。

三島　英語で話せれば楽だというだけではなくて、世界中にイギリス人の職があるというわけです。これは大変な計算というか、賢さというか。私は今のポストコロニアリズムやカルチュラルスタディーズの人々が、悪くいえば英文崩れの人々が英語文献だけ漁っているのを見ると、洗練されたヘゲモニーの一環ではないかという気すらしてきます。英語しか読めないというのは、ひどいですね。英語以外の人は、これは日本の教育のおかげで、英語も読めますから。

松岡　ちょうどEUが、いま言語問題で非常に悩んでいると思うんです。彼らはドイツ語とフランス語と、英語も入れて、あるいはほかの国の言葉も全部入れて、とにかく通訳をつけてでも会議をして、多言語主義を守ろうとしているように見えます。こういうことが、やはり将来的に大きな問題になります。日本だってこの問題に迫られていまして、例えば英語はやはり最大の貿易の原資みたいな、そんな意味をもっていますからね。大学の場合でも、それを教えることが教育の基本だという形になりつつある。言語に加えて、文化とか、どういう生活の仕方がいいんだというようなことまでテレビとかジャーナリズムでずっとたれ流される。それによって、思想も多分その言語にくっついていきますから、思想界が、社会、経済、政治に関しても英語ヘゲモニーのもとに置かれる。ヘゲモニーはもちろん批判はできますけれども、しかしそれを握ろうと考えている人もいるんだということですね。

三島　それはいえますね。大国の文化的ヘゲモニーの闘争はまた激しいですね。同

時に、このところドイツ語圏でいわれている議論で、ヨーロッパのヘゲモニーを批判する重要な議論があります。例えば人権の問題でも、ブッシュの怪しげな倒錯した「人権」は当然批判されることは前提の上での議論ですが、ヨーロッパでは自生的に人権が生まれてきたとされるけれども、それは嘘だという議論です。そうではなくて、人権はアンチ・ヨーロッパのプログラムだったというのです。ヨーロッパは内部で戦争ばかりしてきた。とんでもないことをいっぱいやったし、資本主義だって労働者の生活を無視していたわけでひどい。そういうものに対する反省から、とりあえずの解決策として人権というものをつくったのだ。なにもヨーロッパのヒューマニズムだとか人間味の発露ではなく、極端にいえば道路交通法と同じで、整理しないと衝突してしまうので、とりあえず幾つかの人権を作って調節したのだ。また新しい人権ができてくるかもしれない。いずれにしても一つのコンストラクションだという議論です。それはアンチ・ヨーロッパのプログラムであって、ヘゲモニーのプログラムではないのだという議論ですね。ただ、道路交通法と違うのは、法的な根拠づけと同時に道徳的な根拠づけが作用している点である、というのです。

ゼングハースという社会学者などがいっているのですが、これはなかなか賢い議論だと思います。とはいいながらノーマティブ（規範的）なコンストラクションだというその議論自身が、また新たなヘゲモニーを実際生み出すことはもちろんあるわけですが、論理的にはヘゲモニー志向ではありません。人権であったり、国際的な取り決めであったりするものが、そのつど政治的、経済的な変化でどんどん変わってくるのであって、絶対的なものではない、とりあえずの提案だというわけです。ですから、二十世紀のかなり早くからこういう交通整理がおこなわれるようになった。もちろん長いこと大規模に無視もされましたが。そうするとあくまで高度工業化社会が早くスタートした国々において、その中の人々の相互の調整のメカニズムとして、人権であろうと、またそれ以外の取り引きに関する法律であろうと、出てきたのであって、どんどん変わるかもしれない。そうすると例えばアフリカとかアラブ諸国の一部とか、まだそういう経済的、政治的状況の熟していないところに、いきなり上から人権をもっていってもそれは無理だ、というわけです。そういう人権帝国主義をもたらさないところが、われわれの価値なんだ、人権がいいと思う人は、取り入れたらいいが、決してヘゲモニーで押しつけるべきものではないのだという議論です。ジュディス・バトラーなどは、そうした考え自身をまた批判していますけれども。ヘゲモニー志向ではないヨーロッパからのヨーロッパ批判にもとづいた提案というものも、テキストからとれる。それがなかったら、あまりやる意味がないと思うんですね。

陽 人権をいうにしても国内の自民族に対して人権を認めるけれども、外国人に対しては認めない、あるいは移民で来たものには認めないなどということがいろいろあるわけで、人権というのも、便宜的に設定されている。

三島 広がることも可能です。移民であってもね。現にドイツはボスニア難民三〇万

人に人権を認めて預かりました。普遍主義の発想です。

陽上　ただ、そのことだけをいうと、人権の理念なしでいいという話になりかねない。ぼくは、それはよくないと思うんです。実現されてはいないし、理念と現実とをとり違えると非常にぐあいの悪いことが起こるんだけれども、理念がないとまずいのではないですか。極端な相対主義になれば、ある国で政治的な弾圧や暴力的搾取が起こっていても、批判できない。天安門事件やスーチーさんの監禁にしても、それにはそれなりの事情があるからやむを得ないということになりかねない。抑圧とか搾取を批判するには、フィクションではあっても、理念的なものが要るでしょう。

三島　批判はもちろん可能です。できるけれども、上から飛行機で爆撃するわけにはいかない。

陽上　あれはあまりに粗野過ぎて、どうにもならない。

三島　本当に道路交通法と同じだという人と、それからハーバーマスなんかは、明らかに半分はプラグマティックな理由から道路交通法だ、半分は道徳的な根拠づけがある、それが普通の法律と違うんだといいます。だが、あくまで法的概念だということは、はっきりいえます。それを忘れて実体化してしまうと、すぐ戦争に発展するから、理由づけが技術的な理由だけなのか、道徳的な理由があるのかは人によって違っても、あくまで一つのコンストラクションだということは重視しておかないといけませんね。

陽上　それはそうですが、コンストラクションの面だけ強調すると、なしでもいいということになる。

三島　それはまずいけれども。ただヘゲモニーを自粛するためには、アメリカさんのやり方に対しては一つの有効な議論です。そして、コンストラクションにもとづいた批判は可能なはずです。そうでなければ、国際司法裁判所というのもありえないことになりますから。

陽上　ブッシュの場合は、人権というのを建前ではいっているけれども、基本的に軍需産業と石油の権益でしょう。それを、衣をまぶしていっている。

三島　道具化です。実際問題としては、われわれが、例えば大学の人事でも、学長の娘婿だから採用してやってくれといわれたら、どうもそういう大学もあるようですけれども、やはりそれはリーズナブルではないと思う人が圧倒的に多いわけですよね。そういうことはしないで、業績中心で見るのは、われわれの時代の一つの解決策であって、大昔はコネ人事であってもちゃんと学問は続いていたわけですね。ヨーロッパですら、コネで教授の息子が教授になっている例はいくらでもあったわけですから。そしてこうした問題は、大学ならば、能力の低い者より、能力のある者がポストに就くのが当然という命題で私たちは合意しているわけです。ある種のリーズナビリティーです。これについて理性とか大きな言葉にしないで、日常生活でこちらの方がみんな自然だと、言い、リーズナブルだと思うわけです。こういう意味での近代的な感覚というのは、これは世界に広まっていくわけですよね。それはヨーロッパのヘゲモニーとは違うと思うんですけれども、どうでしょう。

松岡　先ほどのイラクの問題ですが、ブッシュのいう人権とか自由というのは建前で、その実態は石油とか軍事的な覇権だという意見がありますね。ヨーロッパの評論家にも、ジャーナリズムでも、問題は石油の利権だとか、地政学的に大事だとか同じような次元で解釈する人もいるわけですね。一方で、フランスやドイツの国民の動きを見ると、イギリスでもそうですけれども、反戦的な意識というのは人権、それこそ彼らの人権の理念にかなり根づいたような側面をもっていますね。ヨーロッパは長年戦争してきた、もうわれわれはやりたくないんだというようにとれる面もありますね。そうすると両方混ざっている。アメリカはポーズで出すわけですね。そのときに、どちらが正しいのかということを、先ほどの文化相対主義になればもういえなくなってしまう。

今度の場合どちらもリベラリズムだとか人権だとかということをいいますね。そのときに実態を見て、いや、両者は違うんだというような議論になるのかどうかが問題ですね。やはり、基本的には理念としてテキスト上読めばそうなんだけれども、実態はそうじゃないというような議論をしないと、この問題は解決できないという感じですね。わたしたちにはヨーロッパ中心主義的な志向もあって、ヨーロッパのいっていることは正しい、今回初めてアメリカに対してまともな批判をした、やはりさすがにヨーロッパの伝統に根ざした思想的な強さがあるなという発想をするわけですね。そうすると、そこで作られてきた人権概念とか市民社会のあり方とか、ヨーロッパ的なものはわれわれも認めているんですよ。

三島　いま松岡さんがいわれたことは、ほぼ賛成なんですけれど、ヨーロッパの伝統に根ざした、ではなくて、伝統に対する反省から、ではないでしょうか。

松岡　もちろん反省からですね。

三島　あるいはフランスも中東で確かに石油の利権があるに違いないから、政治家の一部や資本の一部にはもちろんヘゲモニー志向があったでしょう。だけど普通の感覚は、もう戦争は嫌だということで公共の議論から反戦になっているから、フランスの態度を全部が全部ヘゲモニー志向、そういう利害関心に還元することだけで説明し切れないだろうと思うんです。

松岡　そうだと思いますね。

阪上　今回の事態でいうと、ヨーロッパが最良だというわけではないけれども、ブッシュの暴走にブレーキをかけるという点では有益ですね。国連中心主義というものも、そういうことだと思うんですよ。国連中心主義で、すべての矛盾とか抑圧とかが排除できるなんてことはないけれども、アメリカの暴走よりは、国連中心主義の方がまだしもましだ。

松岡　だけど国連中心主義というのは、各主権国家が平等に物事に対応しているように誤解されがちなのですが、そうではないんですよね。やはり拒否権を発動できる主要な強国が連合している。

三島　ちょっと困るときもあるけれども、そういう拒否権というコンストラクションでとりあえずやってきた。ああいう安保理常任理事国のようなコンストラクションは、それこそヘゲモニーと絡むから、自己修正はほとんど不可能ですけれどね。だけど理論的には、規則を変えればいいのです

から修正可能な、一つのコンストラクションです。そういうふうにして人権でも国連という概念でも、とりあえずの提案でこれでやってみようというふうに考えれば、それはそのまますぐヘゲモニー志向と同じだという議論はしにくいと思うんです。

松岡　ただわたしはこのイラク問題というのは、イラクだけの問題ではなく、明らかに、アメリカとヨーロッパのヘゲモニー争いの側面ももっていると考えています。これは最終的には、経済的な問題なんです。アメリカも、一九七〇年以降、変動相場制に移ってから、一番いい時期というのはもう去っているんですね。ユーロができたということもまた決定的です。資本の流れが、別の道を見出しましたね。そうするとアメリカとしては、やはり国連中心主義というのは知らぬ間に、アメリカから多国間協議の方に力点が移動してしまうという恐れがあるわけです。だからこの時期に、何かそういう方向に向かうものを叩いておきたいというところはある。

三島　ただそれは先ほどいわれたことともちょっと矛盾しているというか、別の観点からおっしゃっているのではないですか。先ほどは、アメリカもヨーロッパもそれぞれ問題があるけれども、ヨーロッパの中での戦争はやりたくないという、反戦志向の公共の議論の方から見ればヨーロッパの方がまだましだという趣旨だったように聞きましたが。だけど一方では単なるヘゲモニー争いだというのは、観点が違うのではないでしょうか。

松岡　そこのところは、観点が違います。資本の動き方というかそういうものと、国民意識とか市民の行動とかいわれるような次元での動きには、ちょっとずれがあると思いますよ。

三島　たしかにそうでしょう。そこをどうつなげて、まとめて議論するかですよね。

陣内　シラクは、明らかにヘゲモニー争いですよ。だからどこかでアメリカに妥協させて、ヨーロッパの地位を高めるところで手を打ちたかったんでしょう。だけどあれだけ反戦運動がわっと起こってきて、押し上げられている。拒否権のところまでいくというポーズはとらざるを得なかった。その意味で、ドイツ、フランスの反戦の運動は結構大きな流れだと思いますよ。

松岡　大きな問題だと思いますね。それと、アメリカ型グローバリズムのヘッジファンドに代表されるような資本と、反グローバルな形で資本主義をとらえる層もあるんですね。そうするとグローバリズムについてのとらえ方は理念の面でも、現実の合理的なあり方という面でも、混ざっているんですね。その両者の関連をうまく解きほぐさないといけません。

例えば社会民主主義というものがヨーロッパにずっと形の上で残っていますね。かつて社会民主主義はインターナショナリズムなんですけれども、今のグローバリズムに対しては反グローバルな形をとっているように見えるんです。イギリスのブレア首相はちょっと違った行動様式をとりましたが、これはユーロとの対抗関係で考えないといけませんね。ユーロ、アメリカとの関係でああいうスタンスが生じていると思いますけれどね。

三島　ただ資本そのものはヨーロッパの資本だからといって、反グローバリズムの動きをすることはないと思うんです。会社

をつぶすわけにはいかないから。結局は同じ運動になる。

松岡　だからグローバルというのは、アメリカングローバリズムということですね。

三島　同じ運動にヨーロッパ資本だって巻き込まれていると思います。ですから唯一可能なのは、公共の議論で、資本の独走とか国家のヘゲモニー争いの独走に、選挙その他を通じていろいろな歯止めをかける以外に今はないと思うんですよ。

松岡　資本の内部にも、やはり層があるというのが私の考えです。

三島　それはいえますね。一枚岩ではないことはたしかです。

松岡　ユーロというものをどう考えるか。ユーロとグローバルな資本との関係は、つながっている面がかなりあるんですけれども、一方で内部の閉鎖的な空間をつくろうとしますね。

三島　そうすると先ほどの、ヨーロッパ近代思想史でわれわれの陥った過ちと関連しますけれども、テキスト中心主義で自生的に見ていたという反省にもとづけば、ヨーロッパの、いま語られているテキストの読解でも同じような視野狭窄に陥らない方法を考えないといけないと思います。単なる還元主義で、しょせんヨーロッパの資本の運動の結果だと割り切るわけにはいかないでしょう。それから市民社会における自立の思想がヨーロッパにあって公共の議論は立派だ、政治家もそれに支えられているなんていうのも、ちょっと理想化がすぎていただけません。個々の政治家の判断はもちろん権力的な判断に決まっていて、次の選挙で選ばれたいだけでしょう。そこを過去のテキストとも絡め合わせながらどうやって見るかという、一人一人やり方は違うんでしょうけれども、その方法はつくらないかぎり依然として巨大な錯視というか、見当違いはこれからも続くことになると思います。

そうした錯視のひとつは、例えば一時ありました、ナチス・ドイツの過去をドイツが反省しているというドイツ絶対礼賛です。あれなどにも象徴されています。あれでも、もちろん利害は明らかにあるわけです。しかし、利害だけではもちろんない。その意味では文化、それから公共の議論、それと政治の議論、そして経済的利害の絡み合いをどうやってテキストとつなげて見ていくか、とても難しいと思います。その意味ではヨーロッパはデカルト的な近代的主体で、主体は排除であって、国民国家は排除であってとこういっていると、非常に楽でいいですけれども、現実に例えばボスニア戦争の後、「国民国家」ドイツは三〇万人のボスニア難民を受け入れたわけですから、国民国家イコール排除という図式がいかに間違っているかが分かります。アメリカだってあちらこちらからたくさん、十九世紀からいっぱい受け入れているわけですから。ちょっと、一個の単純なテーゼに還元できない問題があります。

松岡　できない。ですから最初に話した時間と空間の、この枠組みをいくつか、何層かで考えるしかないように思います。経済学で市場という場合、普通身近に顔を見合わせて市場で取引できる市場、これは「いちば」というような部分ですけれどね。それから少なくとも生産者が見えない商品の流通する市場があります。貿易はその延

長線上にありますけれどね。それから金融市場なんていうものも、もう今や記号だけ動いているんですね。そういう市場があるわけですね。

三島　見た人がいない。

松岡　それを一緒にひとつの論理でとらえることは、非常に難しいんですね。生活を実感して行動している側面と、全く記号だけの世界と、その中間的な層がありますね。

思想の多層性

三島　それこそ思想マーケットについても、そういう多層性は必要ですね。テキストということでいうと、どれもみんなテキストだから、そういうふうに多層化して見ることが難しいのですが。

松岡　わたしがいま危惧しているのは、テキスト中心主義というのも批判されますけれど、それに対して一方で経験主義とでもいう、フィールドワークなんかが中心で、テキストは信じるな、自分の見たもの、聞いたことだけが正しいんだという見方がかなりあることですね。アメリカの知識人なんかにもそういう考え方が強い。昔、寺山修司ですか、「書を捨てよ、町へ出よう」といった。あれ以上ですよ。彼は、まだわかっていっているんですけれどね。かつて経験主義として批判していたようなことが、今、知的な分野で一つの大きなセクターになっておりますね。

三島　学問の中でも強いですよね。

松岡　強いですね。いい出した本人は、テキストばかり読んでいると現実が見えないことがあるというのを、テキストの意味を知った上でいっているけれども、その後継者はテキストを全然見ないで実態ばかりを見ている。

陳上　現実は、テキストなしで見えない。ものを見るには見る視点と尺度が要りますから、これはテキストによる以外には難しい。

松岡　視点と尺度を拒否するというのは、一方で何か大きなものに視点を委ねているんだけれども。ただ、そういう知的活動も現実にありますから、思想史の中で、それを排除できないわけですよ。それを取り込んで、しかもテキストクリティークも必要だしというような、重層性というのもいろいろな意味がありますけれどね。

三島　テキストを全然読まない人が、実感で調査に行く。そういう人だって調査したことについて書くわけですから、そのときの言語は無意識のうちにいろいろな理論的前提を、暗黙のうちにもっている。そうした暗黙の理論が一番危ないんです。かといって、では大きな近代化の理論とかということはもはや不可能です。理論は単一性に流れる傾向があるけれども、複雑性を宿した理論、そして現実の変化によって、妥協するのでなく変えられていく、変えていく理論。アメーバ性を持った理論というか、そういうふうに理論概念も変えなければいけないんだけれども、それがきわめて難しい。市場の多層性というのは、かなりヒントになると思いますね。

松岡　それと関係論的な議論ですね。関係にもとづいた機能を重視する議論と、本質論的な議論とどちらも排除できない。本質的認識というのは明確に意識するか、しないかは別として、やはり自分が何年か生

きてくればその間に、個人の環境とか時代状況とか、世界の状況とかに規定されますけれど、ある程度は形成されるんですね。それと同時に関係性というものがあって、それで関係性は本質規定を介してまた何か主張するわけでしょう。その関係性と本質的な議論との両方の関係を見抜くことが重要な気がします。

国家の問題なんかは、実はそういうような問題だと思っているんです。ヘーゲルのような国家論は、国家の本質はこうだというような議論、あるいは一つの筋道を描くような議論ですね。それに対して国家を一つの単位として、諸国家間の力関係を見るような議論とが、国連の問題を考える時にも融合するというか、重層化する必要があると思います。

阪上 思想の多層性とは何か、もう少し説明をしてもらえませんか。

松岡 それがなかなか難しいのですが、例えばリベラリズムというのは何かというような議論を立てると、そのリベラリズムの連続性と共通性とを問題にしますね。ところがリベラリズムは、実際には時代によって変化している。初期は非常に革命的な、ラジカルな、急進主義の形態をとったりしますね。フランス革命のときなんかはそうだったと思うんですけれども、それが、次第に保守主義的なものに変わっていく。それではリベラリズムという思想の連続性のもとでの変化は一体何によって生まれるか。あるいはどのような要因の交錯によって生まれるかという問題があると思います。

三島 ただそれだけだと思想史のダイナミズムで、いろいろな形で既にやられています。ひとつは近代化。モダニゼーションという言葉自身が、明らかにある理念的立場をもっているんだけれども、例えば大塚さんみたいに理想化した近代にしないやり方はないかということです。実際の近代化というのはどんな近代でも、オランダであろうがドイツであろうが、フランス、イギリス、日本、すべて選択的な近代化です。近代化のもっているポテンシャルのある側面があるところではより強く出てくる。それは工業化であったり、議会制民主主義であったり、日常生活であったり、それぞれみんな選択的な近代化は世界のあちらこちらで起きている。その選択的な近代化だけなら、こういう状況ではこういう近代化が生じる、ああいう状況ではああいう近代化が生じるとヴェーバーみたいに多少理論化できるでしょうけれども、それは実際には不可能です。なぜ不可能かというと、選択的なさまざまな近代化が、韓国と日本とか、インドとヨーロッパとか、また相互に絡み合い、作用し合いますよね。そうすると実際には糸が絡み合ったみたいです。「もつれあった近代」(Entangled modernity) という言葉を僕は使うんですけれども、あるいは「共有された近代」(shared modernity) といってもいいかもしれませんけれども、相互にそれぞれインターアクションを持ちながらの選択的な近代化が世界中で動いている。

例えばヨーロッパについてインドの知識人が、あるいは中国の知識人が、あるいはエジプトの人がどういう議論をしてきたか、有名な人の名前は知っていても、中身はあまり知られていない。ところが福沢がこういった、京都学派がこういったとい

う、これは自分の言語の世界だからよく知っている。けれども、世界のいろいろな地域での近代化論とかヨーロッパ論とかいうものを、われわれがもうちょっとクロス・リージョナルというか、インター・リージョナルというか、勉強もし、それをぶつけ合ってみると、意外と一つの研究プログラムにできるはずです。選択的な近代化の相互関連というふうに見ると、ヨーロッパから近代化が始まったと仮定しても、そしてわれわれ自身はもう個人的な限界でヨーロッパのテキストを読み続けるにしても、ヨーロッパの近代化というのはあくまで一つの選択的な近代化なんだ、同時にそれに誘発されて世界各地に近代化が、それぞれ異なった選択にもとづく近代化が起きており、しかもそれらは相互に絡み合っている。そういう図式にすれば、割合多層的に、個々の研究プログラム、もしくは研究プロジェクトを作っていくことはできるのではないかと思うのですが。

樋口　先ほど三島さんがおっしゃった、日本と同じように韓国にも京都学派的なものがある。ということは、同じ思想でも受容する側によって受け止め方に差異がある。違ってきた思想が、相互にまた影響を及ぼし合いますね。日本に受容された近代化が中国に、概念的にも影響を与えるというような。そこをどういうぐあいに組み合わせていくのかということですね。

国家の問題について、近代主権国家というのは、普遍性を持つ面と持たない面があるように思うんですよ。歴史的に見ると、あれは本当にごく一部の地域と一部の時代に妥当しているんですよ。ところが近代主権国家の下でつくられた法律が、やはり世界の規定的なルールになって、それによって動く。けれども、主権国家が形成できないようなところがいっぱい出てきて、国家の類形というか、国家間の差異が非常に激しくて、国家ともいえないような国家が存在することがある。そういった状況はどうして出てくるのか。これは、思想の場合も同じようなものだととらえているんです。それこそ相互関係で、ひとつの国が強国になれば、それに対してそうでない、国家を形成できない側面が出てきたりする相互のインターアクションがある。

相互のインターアクションという見方においてはじめて、ギリシア文明とキリスト教の関係とか、あるいは一神教と多神教の関係とか、あるいはニーチェの神の死とかが理解できるわけですね。またヨーロッパ文明の流れがある時期断絶し、また過去に戻って自己形成するような歴史的に複雑な絡み合いがありますね。そういった動きを一元的にとらえられない。

ところで、私にもわからないんですけれど、思想を受け止める立場あるいは視点とはなにかという問題があります。例えばヘーゲルでもマルクスでも、ウォーラーステインでもそうですが、現代の立場から過去の思想を総括しようとしますね。自分の中にもそれはあるわけです。いままで生きてきて、この場で、そこに到る流れとして思想を見ているんです。そうではないという場合、一体どの場に立ってものをいえるのでしょうか。

[illegible]　それは、いま、ここという場である以外にないのではないですか。

[illegible]　現代から抜けることは不可能です。ただ、今は、ヘーゲルのように全部自分の

体系にするのではない方法はあると思いますね。それこそ変なヒューマニズムではなくて、マルチ・パースペクティブとか、クロス・リージョナルな掛け合わせとか。

松岡　それは阪上さん、どうですか。私も現代から見るしかないというのは認めますよ。ただし、そうすると過去は全部ここまでつながっているというふうに。

阪上　いや、それは全部つながっているということを、すぐには意味しないでしょう。

三島　意味しないと思います。フーコーだって断絶を語るわけだし。

松岡　もちろん、断絶は語れますけれど、現在のこの地点から過去を見るということは変わりませんね。

阪上　うん、変わりません。松岡さんのおっしゃるのは、過去の時代に身を置いて考えるということですか。

松岡　だれだって自分の立場から、そしてこの現代からしか見られませんね。問題にしたいのは、思想の流れとはなにかということです。一例を挙げれば、進歩主義とか、進歩史観といったものから抜け出すというのはどういう意味かということです。進歩していなかったというのは、それはそれでひとつの答えではあるでしょうが。

距離感の重要性

三島　テキストを読む時の方法が重要で、他者のパースペクティブに立って見るなんていう、何か道徳的なお説教をしても、これは学問とはあまり関係ないです。大学にいない人の方が、そういうこと、つまり他者の立場に立つのはうまいのが普通ですから。

松岡　それは道徳ですよね。だから他者の視点に立てないでしょう。そうかといって、自分の視点だけがあるわけではない。

三島　他者の視点を知ることはある程度はできるでしょう。

松岡　そうやって、例外主義というか、自分だけがわかっているという考えは、もちろん批判できるわけですけれどね。

阪上　だから現在の尺度で過去を測るのはぐあいが悪いというのは、それはそうだと思うんです。

松岡　その点で、例えば戦後の日本の五〇年といった時間的な区切り方を、近代という尺度と組み合わせて論じるというのはどうですかね。自然史とか、非常に長期な人類史というものがあるかどうかはまた別として。

阪上　どうなんでしょうね。僕は思想史とか、社会科学一般に、距離感というか、遠近法というものがものすごく大事だと思うんです。例えばヘーゲルのような議論になると、ものすごく遠い視点、天上の視点から見ている感じになるでしょう。そうすると、それぞれの時代がある枠組みをもって並べられる。それが大きな流れということになる、大きな物語ができるわけですね。もう一方の極は、はい回り実証主義というか、地面に密着した考え方があって、これは細部はわかるけれども見取り図が見えない、地図はわからないということになる。

　人工衛星から見ると地球は緑に見える、青く見えるというのでは思想史はできない。かといって地面に密着してしまうと、地図がわからない。先ほどの思想の多層性

とか、あるいは差異がありながら共通性があるとかを見るには、適切な距離、高さをとることが必要でしょう。どれぐらいの距離をとるか、どれぐらいの高さから見るか、そういう遠近感というか、距離感というか、それを思想史でどういうふうに設定したらいいのかが問題だと思うんです。積極的な提言はなかなかしにくいんですけれどね。

三島　ただ、高さというのはそれこそ技術が進歩して、われわれの方法意識も進歩するから、ヘーゲルと違って変えられるわけですよね。低空飛行で見ることもできるし、着陸して見ることもできるし、結構上に行くこともできるし。それは飛行機の技術の進歩のレベルと同じで、明らかにわれわれの思想をめぐる方法、意識もいろいろな経験の中から進歩して、複雑化している。別の飛行場に降りることもできるし、他者のパースペクティブというのは、何か被害者の側に立つとか変なヒューマニズムを抜きにして、十分に研究の実践上、昔より可能なことです。隣国でも行ってみて、そこの同僚と討論し、彼らの書いたものを読むだけで、大分観点が変わってきます。

ではそういうふうにすると、過去のテキストがどう見えてくるかというのが、非常に重要なところです。やはりそうやって読み返さないことには、見えてこないと思うんですよね。マルクスのテキストが今グローバル化の最初の把握として見えてきたりするのも、やはり別の経験から、高さが変わったから見えてくるわけですから。ただ実際高さを変えるにはどうしたらいいかというのは、なかなか難しいのですけれども。

陽上　高さを変えるのも難しいけれども、適切な高さをとるというのも難しい。なぜこういうことをいうかというと、思想史ではほとんど議論になっていないけれども、ウィルソンの『社会生物学』のような、天上の観点から人間を見る議論がありますね。じっさいウィルソンは、地球外の惑星からやってきた博物学者の身になってヒトという生物を見よう、と書いて、社会生物学による人文科学の統合を主張しています。文字通りの天上の視点です。もう一方には、こんなことをいうのはいかにも爺さま臭くていやなのですが、若い人の論文にしばしば見られるような、多少とも大きな流れや長期的なパースペクティブを欠いた個別研究がある。とくに、三島さんの問題提起にあったヘーゲルの図式や、たとえば思想史を解放の思想史として書くという「大きな物語」が疑われて以来、こうした傾向が目立ってきているように思います。モンテスキューは町に着くと、まず、町で一番高い塔や鐘楼に上って町全体を見たと旅行記に書いていますが、私はこの文句が好きで「塔の視点」と名づけています。「大きな物語」の崩壊以後、塔の視点はますます重要になっていると思うんです。

三島　これまでのやり方は結構、安定飛行をしてきていますから、急に上がったり、下がったりされると気持ち悪くなってしまうだけかもしれません（笑）。また、最初の提言でいいましたが、個別研究では非常に細かいところの穴掘り技術も進んでいます。高さどころか潜ることもできるようになっています。ただ、そうすると個別研究と全体の見取り図の関係がますます難しくなります。時には生物進化論の高みから

冷や水もかかってきますから。さらには宇宙の歴史から見たら人類の存在などは極微小な出来事だなどというもっと冷たい水もかかってきます。

それはともかくとして、この関連では、松岡さんがいわれた市場の多層性が使えそうですね。先ほど、わざと矛盾だといういい方をしましたけれども、ヨーロッパの人々の議論は、反戦運動だけど、やはりヘゲモニー志向でもある。これは見方が違うところからくるそれぞれ正確な観察ですよね。その違う二つのパースペクティブだけでも、両方掛け合わせることは重要です。ヘーゲル的な統一性へ向けての媒介はもう絶対不可能ですけれども。飛行機自体は高さを変えてくれた、そこでわれわれのパースペクティブをもうちょっと、それこそグローバルにできないか。例えばインドでどうだったか、ベトナムで、今度のアメリカの戦争はどう議論されたかというのは、知識もまったくない。関心がないからかもしれません。チャンネルの多様化が必要でしょうね。

思想史の課題

松岡　関心がないというよりも、今の知識や情報の流れ方自体がつくられてしまっていますね。ここまで来ると思想史の課題、思想史は何を課題にするべきかということが、つまりわたしたちは何のためにこういうことをしているのかという議論になりますね。

三島　昭和二十年代だと世界平和のためにとかいうことですね。いまでは、ちょっと顔を赤くしないといえなくなりました。

でも話を戻しますと、今こうやって使っているさまざまな言葉だって、日本語になっているけれども、ヨーロッパ産の言葉が圧倒的に多いわけですね。その意味では、もう素朴に語るときですら、その中に、先ほどの鏡とは違うと思うんですけれども、ヨーロッパ産の言葉がはいっている。そしてそのヨーロッパからも、もちろん日本からも、出来合いの枠組みは、もはやないわけで。

松岡　その点で、アメリカの存在はやはり大事だということですね。いま例えばユーロの問題をヨーロッパの再発見と考える人がいるでしょう。ユーロの宣言を、非アメリカ宣言ととらえる人がいるでしょう。ユーロつまりヨーロッパのアイデンティティーというものを、やはり今ここになって再び確認しなければいけなかったというのは、アメリカ発のグローバリズムへの反応であり、その意味で、地球は一つととらえられるような時代になったんでしょうね。そうするとその時代にヨーロッパのアイデンティティーをさまざまに確認していることのもっている意味は、今までの思想の枠組みではとらえられないから、ヨーロッパ概念を再構築しなければいけない。そのときに、従来のヨーロッパの思想的な流れを踏まえるということになりますが、しかし従来の「物語」では、やはりだめだということもわかっているわけですね。そこにアメリカというものが目指した思想なり文化なりを取り込んだ視点が必要になるわけです。そうすると、サイードがなぜアメリカに行ってたとえばオリエンタリズムを打出したのかという問題になります。そこではぐくま

れた議論が、アメリカの立場ではなくて、違う側面、視点から構成される。そういうことは、日本人としてはやらなければいけないことでしょう。アジアの人もそうだし、イスラムでもそうなるでしょう。

三島　そのときにやはり韓国や中国での議論が、もうちょっと広げてもいいですけれども、今の問題をどう見ているかも、相互にそれこそ情報交換しないといけません。昔の西谷啓治も西田も和辻もみんなそうだけれども、近代ヨーロッパは危機に陥った、近代は超克しなければいけない、それは必ずやわれわれの方がうまくできるというその確信が、彼らにあるわけです。それは東洋の伝統によるものだということだか、何だか知らないけれども、実際には日本、それも彼らの思いこんだ日本にもとづいていっていたわけです。その彼らの思考の陥った誤りをもう一回くりかえすわけにいきません。自分たちのことは一番よく知っているから、おれたちで何とかできると思いたいのはわからないことはありませんが、あまりにも思考回路が幼稚です。それは、絶対まずい。例えば韓国より、多分われわれの方がうまくいかないと、それぐらいの意識を持たないとまずい。

陳　かつての「近代の超克」論の再現でないような戦略が必要だということですか。

三島　それには恐らくふたつ戦略があって、ひとつは先ほどの人権ではないですけれど、超理論的で非常に抽象的な規範を立てながら、それから見たらヨーロッパも日本も全部だめだという、ある種の理想主義。これはただの哲学になってしまって、実際の思想や社会の変化はあれよあれよとフォローしていくだけになると思うんですね。

もうひとつは本当にプラグマティックないい方だけれども、他地域での、やはりそういうヨーロッパと渡り合う議論を相互に情報交換も含めて見ていく、現実的に外部とつき合うこと。アラビア語を学ぶことはもう私には無理かもしれないけれども、そこでの議論などを、日本でだって紹介されているわけですから、そういうものをもっと知っていく。そうすると意外と共通しているところもみつかる。アフリカの哲学という本を読んだことがあるんですけれども、そこには、ヨーロッパは主体中心で、自然を対象化する、それに対してわれわれアフリカ人は自然と絶えず交感し融和的に暮らしていて、グループの意識も強いという議論です。実際のアフリカの生活と違うと思うんですけれども、このように言葉になれば、日本で一時期いわれていたことと全く同じなんです。おおくの日本人論が実際の日本人の生活と違う点もです。そういうのを、昔のトインビー的な文明間の対話ではなくて、現実にヨーロッパについての、また近代についての議論がそれぞれの地域であるわけだから、それにたいして、われわれが、もう少し開かれた方がいい。

一人で、百科事典的に網羅するのはもちろん不可能ですけれども、絶えず日本だけでなく、韓国の人たちが「ヨーロッパとわれわれ」といっていて、あるいはラテンアメリカの人も「ヨーロッパとわれわれ」といっている。そうしたいくつかの議論を見ていくという以外には、今のところいえませんね。

陳　本当の意味での批判が、今いかにして可能かということですね。ヨーロッパ

に対する批判のさまざまな視点のどれか一つを特権化するのではなく、それらを突きあわせることは新しい視点をうち立てるうえで大切ですね。

三島 大日本帝国の過去、朝鮮半島や中国植民地の問題に特化して批判している議論がありますね。あれは重要だけれども、批判でもやはり自分たちの社会や文化中心の批判で、世界のほかの地域のことは見えてこなくなってしまいますから、ちょっと先が見えている感じです。もちろん、自国の過去は重要ですが、それだけでは袋小路になりそうです。どの道を行っても、なかなかうまくいかないけれども。キャッチフレーズは多層化としますか。パースペクティブの多層化というと、言葉は簡単ですが……。

橋爪 使っている言語からして、すでに批判の対象になると、何か自己批判になるでしょう。

三島 自己をさいなむようなエモーショナルな批判は、何ももたらさないと思います。

橋爪 そうするともう少し中間的というか、理念と現実のもうちょっと間ぐらいのところに何か一つ置いてみる。それをある期間は基準にするんだけれども、次のときにはまた別の基準を立てるようなことをしていくしか方法はないでしょうね。かつて、共産主義運動が一つの理想、ユートピアを描いて、人類的に大きな共鳴を呼んだのですが、しかし歴史の過程で、スターリンのように、それに反するものは全部粛清してもいいという発想になったでしょう。ところが、それはスターリンだけ、共産主義運動だけではなく、理想主義一般にそういう面が必ずありますね。そこまで行かない、ある程度の普遍性をもった、限定的普遍性とでもいうような見方が要るんだと思います。

陳 そうですね。ものすごい普遍性になると、それこそ天上、ほかの惑星から見ている感じになるじゃないですか。普遍性は天上から降ってくるわけではないし、従来普遍的と見なされてきたものをそのまま普遍性とするわけにもいかない。ましてや自分の属している社会や文化の固有性を普遍性とするわけにもいかない。相対化を通じて普遍的なものに向かうというか、普遍的なものに向かって相対化する以外に道はないでしょう。この道は試行錯誤の道であり、松岡さんのいわれる限定的な普遍性がそういう意味なら、大賛成です。

三島 限定的普遍性というのは、いいですね。逆にいうと、昔、やはり共産主義運動の中でみられたような、誤りの撤回を強いるのではなくて、自分の概念に誤りがあれば、自分から撤回可能な普遍性の産出の手続きが重要です。間違えることはだれでもあるんだから、方法的懐疑主義じゃないけれども、強い言語ではない、しかしある種の有効性を持った、撤回可能性を組み込んだ議論をしなければなりません。実際に文章を書くばあいでも、メンツを失わないで、撤回可能な議論をつくるというのは、理論的になかなか難しい。だけど、それしかないと思います。そうじゃないと、もう自分を守るためにがんがんやって、やせ細っていくしかない。それでは思想ではなく、自己擁護、唯我独尊、夜郎自大に陥り、普遍性の条件についての議論ではなくなります。

（二〇〇三年五月一〇日／於・京大会館）

思想史研究における「現場」の諸相

今、学問と大学は大きな転換点に立っている。思想史研究においても、「全体性」とか「大きな物語」などと語られてきた大きな認識枠の喪失は自明の前提であり、研究のさまざまな次元で新しい模索が始まっている。本号では、思想史研究が立ち上がってくる「現場」の諸相にあらためて目をむけてみた。「現場」は、特定の時代空間の問題としても、視点の問題としても、理論次元の問題としても、方法の問題としても取り組まれ追究されている。そうした諸側面を糾合しつつリアリティのあるより統合された社会像・歴史像を構成していくところに、今後の思想史研究の可能性を考えるほかないであろう。

特集　思想史研究の新たな展開にむけて

Ⅱ　思想史研究における「現場」の諸相

〈公募論文〉

大西祝にみる身体の新しい地図作成

【審美論からの考察】

清水瑞久

はじめに

本論文は、明治二十年代における身体感覚のあり様とその変遷について考察しようとするものである。身体の感覚は日常的な営みが続く中ではそれとして意識されることもないが、しかし日常が大きな変化を被るときに、あらためて自覚的に捉え返されることになる。その点で明治期は、西洋化・近代化が進み、これまでとは異質な価値規範との対峙がなされることにより、身体感覚もまた大きな変容に曝された時期である。とくに美学哲学・批評の領域では、西洋絵画の流入に伴い、人間の眼差しのあり方が大きな組み替えを余儀なくされ、この視覚の変容が全身体の感覚の変容をもたらすことを敏感に受け止めざるを得なかった。そもそも「美学」の語源は、美についての学問である前に、ギリシア語の aisthēsis、「感覚、感性、感覚的知性」である。「日本」の美学哲学・批評の領域では、西周（にしあまね）『美妙学説』（明治五年説と十年説がある）を嚆矢として、菊地大麓（きくちたいろく）訳『修辞及美学』（明治十二年）、フェノロサ『美術真説』（明治十五年）、中江兆民訳『維氏美学』（明治十六～十七年）、そして坪内逍遥（つぼうちしょうよう）『小説神髄』（明治十八～十九年）などにより、美をめぐる理論化・体系化への下地が形成されていったが、明治二十年代を迎え、ようやく大西祝（おおにしはじめ）（一八六四～一九〇〇）の登場をまって、美を感受する人間の「感覚、感性、感覚的知性」のあり様にはっきりと注目し、これ

を言語化する試みが進められることになったのである。もっとも大西にあっても、その哲学・批評活動の初め（明治二十年代前半）から、この問題への取り組みが確かに行われたわけではなかった。それが、社会進化論の影響のもとにあるイギリスの生理（心理）学的美学、およびフランスの社会学的美学の受容期間を経て、早すぎる晩年期（明治二十年代後半以降）に、「感覚、感性、感覚的知性」の理論へと跳躍するのである。

大西祝は、大塚保治や島村抱月、綱島梁川（つなじまりょうせん）や金子馬治（かねこうまじ）などの美学者に多大な影響を与えながらも、現在、美学史の中に明確に位置づけられているとは言い難い。大西の美学哲学・批評のテクストへと分け入って、その思想の中核に光を当てる作業がなされているわけでもない。[1] 本論文では、そのような大西祝のテクストをできる限り内在的に読み込んで、その美学＝感覚の理論を照射することにしたい。そして、大西の哲学・批評の初期から晩期へと追っていくことが、同時に、明治二十年代における身体感覚のあり様とその変遷、身体をめぐる新しい地図作成のあり方の一端を明るみに出すことにもなるであろう。

一　大西祝の前史——高橋由一の体験をもとに

本章では、大西のテクストに分け入る前に、その前史として、「日本」の画家が西洋絵画との対峙を通して体験した、視覚の変容と身体の軋みについて踏まえておくことにする。なぜなら画家の言葉は必ずしも理論化されてはいないとしても、しかしその先取りされた体験は、明治初期から中期を生きた美学者たちの精神史をも貫き、その思考形成の基盤となっていると考えられるからだ。その体験が美学者の問題設定を枠取るのである。

ここで取り上げるのは、西洋絵画の技法を積極的に研究・導入しながら、自らの絵画を作成していった高橋由一（たかはしゆいち）（一八二八～一八九四）である。『高橋由一履歴』（柳源吉による筆記）には、西洋絵画との出会いが回想され、この出会いの驚愕、歓喜、混乱、焦燥が瑞々しく伝えられている。もともと狩野派の門弟となるも貫徹せず、独学で絵の道を進み出した頃に、高橋は西洋画に出会った。そのときのことについて、「嘉永年間、或ル友人ヨリ洋製石版画ヲ借観セシニ、悉皆真ニ逼（せま）リタルガ上ニ一ノ趣味アルコトヲ発見シ、忽チ習学ノ念ヲ起シタレドモ、其伝習ノ道ヲ得ルコト難キヨリ、日夜苦心焦慮シケル」[2] と言っている。高橋が眼にした「洋製石版画」がどのようなものであったのかは分からないし、分からなくてもよい。重要なのは、作品のよし／悪しにかかわらず、「洋製石版画」が当然のように西洋画の技法とパースペクティヴを内有しており、それらが高橋の眼を撃ったということである。そして、

さらに独学を進める高橋は、西洋画の師を求め、自作の作品を携えて「英国画伯ワグマン」の館を訪ねるが、そこで眼にした光景については、次のように述べている。「即入リテ隣室ニ入レバ、席上ニ数多ノ油画ヲ掲ゲタリ。初対面ノ礼終リテ携帯画ヲ見セ門ニ入ランコトヲ問ヒタルモ更ニ貫徹セズ、只四壁ノ掲画ノ非凡ナル手際ニ胆ヲ消シ、帰ル道モ忘ル計リ感伏シタリ」[3]。ここに「胆ヲ消シ」とあるが、これは比喩的にではなく、字義通りに受け取る必要がある。高橋は、チャールズ・ワーグマン家の「四壁」に掲げられた「油画」に包囲され、まさしく身体全体の感覚をもってこれを受け止めた。そうであるから、大袈裟にではなく、「胆」を消すほどまでに、そして帰路の方向感覚を失うまでに「感伏」することになった。このとき高橋の眼は「胆」に直結している。この眼は、他の感覚から切り離された単独の感覚としてあるのではなく、身体の全感覚と強く結ばれている。そして、西洋画の技法とパースペクティヴとの対峙にともなう衝撃によって、文化―社会的に構築されてきた身体感覚が揺さぶられ、ダメージを受けたのである。

いうまでもなく、ルネサンス・パースペクティヴは、建築や絵画の画面を構成するための方法にとどまるものではない。それは単なる作図法を越え出て、現実世界の見え方に影響を与え、これを変え、また、パノフスキーのいう「世界感情」を新しく生み出すものである。無限連続する直線の交差からなる等質で均質な数学的な空間構成は、画面の背後に広がる現実世界をそのようなものとして認識させ、また、この世界認識にあわせて物体を統一的に配置することを眼に要求する。メルロ=ポンティも指摘するように、デカルト的空間は、このパースペクティヴの上に存立している。そして近代人は、これを自然なこととして受肉している[4]。しかし、高橋由一のような画家にとっては、まだそうではない。『履歴』にある高橋の身体的なダメージの表明は、その空間がどこまでも異質で不自然なものであることを示している。ここであえて高橋由一の体験に注目したのは、それが歴史的に知覚の変容を強いられた一つの起源を伝えているからである。ただし、起源は起源のままにあるわけではない。ダメージによる喪失感（「肝」を消す）は、必ずや補填され、そうすることで起源から遠く離れてゆく。高橋は、ルネサンス・パースペクティヴを魅力として捉え返し、その作図法とそれが構成する世界感情をとにかく受肉化することで、ダメージを補填すべく試みていったのである。もちろん画家・高橋由一は画業によってこれを実践していく。それに対して大西祝は、「批評家」として、この問題に向かってゆく。

ここで本論文の主題を絞り込んでおく。それは、西洋化・近代化が進展していく「日本」の中で、ルネサンスの遠近法

との出会いがもたらす身体—空間関係の揺らぎは、どのように捉え返され、また、どのように変容していったのか、そして、そもそも身体の全感覚的なまとまりの中から、眼=視覚がいかにして他の感覚に比して突出した位置を得ることになったのか、ということになる。ここに一つの補足をしておきたい。眼=視覚は初めから優位にあったわけではなかったのである。西洋絵画のパースペクティヴが挿入されることにより、「見る」ことへの自覚化が促され、また、これまでの身体感覚へのダメージを補填する営みの中で、眼はおのずと優位へと押し上げられていったのだ。以上の主題軸に沿いながら、明治二十年代の大西祝のテクストに以下で分け入っていくことにする。

二　大西祝の思想的基底

大西祝は、三十六歳の若さで逝去した。体系的な思想を完成させる時間をもたず、残されたテクストは断片的なものも多い。よって、大西のテクストの奥へと分け入るためには、それら断片を解きほぐし、結び付け、整合的に掴み返していくことが必要になる。

明治二十一年四月、大西は「美術と宗教」を発表する。この初期の論文で大西は、歴史的に道徳と美術との関係が不釣合い・不完全であったことを指摘しながら、次のように理想的な関係世界を描いている。「善を離れては美はなし、美を離れては善なし、又善と美とを離れては真理なく、真理を離れては善と美とあるなし、是れプラトーン以来哲学者の好で論述称嘆する所なり、夫れ哲学者と詩人と預言者（プロフェット）とは宇宙を家とする三人の兄弟なり、彼等が見る所各々其趣を異にすと雖も、畢竟ずる所皆同一なる宇宙の秘密を穿つにあり、善と美と真理とは理想世界の三位一体と謂ふべきなり[5]」。「善と美と真」による「三位一体」が、ここに理想として掲げられている。この素朴な提言の中で、しかし本当は何が語られているのか。大西の主眼は、「善と美と真」のそれぞれの自律性への要求にある。渾然とした現実の中から、それぞれが切り分けられ、独自の領域を形成し、かつ、それぞれが完成を目指すことが、ここに主張されている。しかし、反面ではそれは、それぞれの領域が己の境界の外へと跨ぎ越すことの不可能性をも指し示している。自律とは、背反の意味でもあり、この両価性を生きることが、大西の基底的な倫理となっているのである。

そして、この意味で「三位一体」説が素朴な理想論では済まないことは、明治二十一年五月の「批評論」で述べられている内容と突き合せてみれば、はっきりとする。「夫れ文学及美術上の創作は主として結構的作用に属す、理解的慧眼を以

て其結構の妙所を穿つは是れ批評家の本領とする所なり、批評家と創作家とは頗る其才能の趣を異にするを以て、一人にして此両者の極所に達するは殆ど望む可らざるの難事なり、……詩人は能く美妙を直覚す、之を理解する者は批評家なり[6]。ここに「詩人=創作家」と「批評家」との関係が論じられているが、もちろんそれは「美」と「真」との関係に置き換えることができる。やはり「詩人=創作家」と「批評家」とは、互いに自律的な存在であり、そうであるから両者の境界を跨ぎ越していくことは断念されている。両者はそもそも「才能」が異なると大西は言う。これは、しかし「詩人=創作家」に対する「批評家」の知的な特権性を主張するものではなく、むしろ、「詩人=創作家」には決してなりえない「批評家」の「難事」、不可能性を見定めるものである。「才能」とは、他であることの欠如の意味である。こうして確認されることは、理想的な「三位一体」を語りながらも、大西の眼中にあるのは、万能感から遠く離れた、現実を生きる人間の実相である。理想として語られたことは現実へと反転する。「批評家」大西の活動は、現実を生きる人間へと焦点を絞り込んでいく。

この地平に立って美術哲学・批評を展開していく大西は、明治二十一年十二月と翌年の七月に、相互に関連し合う二つの論文を発表する。「日本人は美術心に富める乎」と「我国美術の問題」である。当時、国粋主義的な思潮が社会的に瀰漫していたが、この風潮は「美術」をも覆い尽し、「美術」と「我国」とを緊密に結び付け、そこに「日本人」としてのアイデンティティの砦を見出すことが流行った。大西の言葉を引けば、「我美術心即我国粋也」という状況である[7]。ここで大西が見抜いているのは、西洋の模倣であることを越えて、世界史的なレベルで日本がその独自な地位にあることを自愛的に肯定するために、「日本」の「美術」が何の批判的な検討もなしに利用されている、ということである。美学者や蒐集家や貿易商などの「西洋人」によって発見・評価されることで、「日本」の「美術」が価値づけ直され、国家的な保存対象になる。また、文明の遅れを一挙に逆転する切り札として、「美術」が「日本人」の自尊心の発揚を促すことになる。一旦、こうした思潮が作られると、「美術」という言葉が示す実相がもはや問われることなしに、信じられてしまう。

大西は、このような風潮を前に、「美術は我国の長所にして我国の名けて美術国と云ふも決して過称にあらずとは現今多くの人々の好んで唱道する所なるが是れ果して事の実相にかなへるものなる乎[8]」と問い、国粋主義批判を通して、「美術」そのものの問題に向かい合うのである。これを考えるための判断基準とするのが、美を構成する三つの要素、物質と法則と思想の調和である。「美なる者は三つの要素より成立て居ることは明である、そして此三つの要素は各々其宜しき地位を

保つて居らねばならぬ、即ち相互によく調和して居らねばならぬ、此三つの要素とは物質（ストフ或はマトル）と法則（ロー）と思想（アイデア或はフォーム）である、……此三つの中では思想が頭となつて、他の二つを役はねばならぬ、……三個の要素が皆相互に調和して居らねばならぬが、総じて云へば、思想が主役であるから思想の多き程、明なる程、高尚なる程美術の種類も亦高尚になるのである[9]。ここで大西は、三つの要素の調和を強調しながら、しかし、「思想」こそが「美術」の優劣・位階を判定する基準であるとしている。この「思想」という基準に照らして、「美術」は「建築／彫刻／絵画／音楽／詩歌」というように種類分けされ、かつ、序列化される[10]。ここで、もっとも「思想」が欠如しているために劣位におかれるのが建築である。逆に、顕著に「思想」が主役となっているためにもっとも優位におかれるのが詩歌である。

そして、「我美術心即我国粋也」という問題は、このような「思想」を基準とした位階性を根拠に批判されることになる。大西によれば、「我美術」と称されているものは器物の美術であって、しかし、それらは絵画もしくは彫刻以下のものでしかない（「重箱や、茶碗や、団扇にどれ程の思想と感情とを込めることが出来るか[11]」）。「思想」を込めることのできない「我美術」は未だ子供じみた段階に留まるものにすぎず、そのような「美術」を冠する国粋など、所詮大したものではない。このように主張することで、大西は「我美術」と「我国粋」とを結び付ける言説の空虚さを指摘する。「日本」の「美術」の見極めを怠って浮き立つ「日本人」の万能感は、厳しく否定されることになる。

その上で確認しておきたいのは、音楽という聴覚芸術が、絵画という視覚芸術よりも、優位に置かれているということである。少なくとも、「思想」を美的判断の基準とする限り、身体感覚の地図において、視覚は特権的な位置におかれてはいない。あるいは、そもそも「思想」が美的判断基準になるということからして、身体感覚への自覚的な捉え返しは、いまだ儚いものでしかない。身体という物的性質への意識が希薄であればこそ、「思想」を基準として立てることができたとも言えよう。だから、「思想」とは言うが、それが一体何であるのか、はっきりしない。この点について大西は、特に何も語ってはいない。「思想」には具体的な中身が欠けている。そして、このような難点を抱えるがゆえに、これは大西自身によって後に乗り越えられていくべき対象となる。いまだ儚い身体の物的性質への気づき、そしてその儚さが可能とする漠たる「思想」への依拠は、身体感覚の現実的なあり様を見つめることへと転回していくのである。これは主に明治二十年代後半の論考群、「観美心と肉感」（明治二十八年五月）、「審美的感官を論ず」（同年六月）、「近世美学思想一斑」（明治三十年

二月）、そして未完に終わった「審美新説一斑」（明治三十二年二月）において探究されていくことになる。[12] そして、これらを精読することにより、大西の思考の中で、感覚をめぐる身体地図がどのように新しく書き換えられていくのかを確認することができるのである。

三　「観美心と肉感」――肉の目覚め

「観美心と肉感」は、黒田清輝の作品「朝妝（ちょうしょう）」が引き起こした明治二十八年の裸体画論争に対しての論評というかたちで始まっている。そして、裸体画を具体的な対象として取り上げることで、大西の美学哲学は明治二十年代前期のそれから大きく跳躍する。まず、裸体画に対する大西の判断は明快である。生物界に存在するものはおよそ「高等なる美」を現わしているのであり、女性の裸体もまたその現われであるならば、これを描いたからといって、「美術」ではないと排斥する理由などないとして、裸体画を肯定する。だが、大西は表面的な肯定論では止まらず、さらに裸体画を「問題」化する以前の深層へと踏み込む。裸体画から論を起こしながらも、大西が見定めようとするのは、「高等なる美」を前にしての、鑑賞者の感覚のあり様という問題である。「高等なる美」を感覚するのは、必ずしも高等なる心性ではない。そうではなく、大西が精察を加えるのは、さまざまな限界や不可能性を抱えながら生きる現実の人間の、「感官」や「慾情」のあり方である。

「凡ての官感上の快楽又その慾念の働が或は其後景を為し或は其の一要素を為すことなくば美的快感の起るべき所以を解せざるなり理想なるものを以て美の内容となす論者と雖も如何にして美象が吾人に快感を与ふるかを心理的に説明せんとするに当つては多少官感又慾情に関するものを引き来たらざるべからず……高尚なる審美眼を以て美人の画を観ると云ふも其美を歓ぶの心理には多少肉感肉情のおぼろげながら生起する者なしと云ふ可らず其膚の豊腴（ほうゆ）潤沢なるは何故に美なるか秘蔵なく云はゞ之に触るゝの快感の想念せらるゝことが少なくとも其時の心状の一要素たるに相違なし」。[13]

「思想」から降りた大西は、単純なる理想世界には生き得ない人間の姿を、その身体の感覚のあり様をそのままに捉えようとする。人間は、身体という「肉」とともにあり、また「肉」の内側で生きている。そして、この身体は多種多様なる「官感」や「慾情」が渦巻く磁場としてあり、「官感」や「慾情」は身体の外側の世界により喚起され、また外側の世界へ

と越え出てゆく。たとえ「高尚なる審美眼」をもっていようとも、その内側では、対象に触りたいという「肉感肉情」がつねに生起することをやめない。このような身体の内部と外部を行き来する欲望の終りなき運動こそが、大西が見定めているものである。大西の思考の中心軸が「思想」から「肉」へと転回するとき、かつて自律と背反へと限定づけられた人間存在は、その限定づけの根底、身体感覚のレベルで、その外部との交流・交感へと開かれていく。「慾情」は、止むことのない「肉」の運動である。そして、このような人間存在のあり方は、もはや単に女性の裸体画にだけ反応するというわけではない。裸体であろうと、衣服をつけた「美人」であろうと、あるいは「柿の実」であろうとも、それらに美感を覚える人間の身体内部で、「肉」の欲望が、外部にある対象を目指して溢れ出していくことでは同じである。対象の違いによって感覚の強度に相対的な違いが生じるにすぎない。異性に向けられる性的な欲望もまた、そうした反応のひとつの現われである。

「予輩の見る所にては吾人の心的生活に於いてイントレスチング（interesting）なるものの全体、是れ即ち美の内容となるものなり究竟すれば吾人の Spiritual Personality 是れ即ち美の内容なり而して肉欲肉情なるもの（一切肉に属すること）も之を意識する方面より見れば亦吾人の心霊生活の一部分をなすと謂はざる可らず男女間の欲情の如きはその生活中の頗るイントレスチングなるものの一なり」[14]。

ここに、「美の内容」とは、心的生活における「イントレスチングなるものの全体」であると指摘されている。つまり、（たとえば岡倉天心に指導された画家たちの作品のような）菩薩や観音のように現実の生活から切り離された理想的な世界像を描き出すことだけが「美の内容」なのではなく、「肉欲肉情」に充たされた現世的な interesting なものすべてが「美の内容」となる可能性を有することになる。「肉」をもって「肉」に依拠して生きる人間は、あらゆる事象に欲望を溢れさせる。ただし、このような「肉欲肉情」は、身体に認めた大西の前提ではあっても、それがすべてというわけではない。「イントレスチングなるものの全体」は「美の内容」ではあっても、それだけで美となるわけではない。「美の内容」とは潜在的な可能性であり、これが美となるためには、ある変容が必要とされる。

「然らば美人の裸体画を見て肉慾を燃すものも尚ほ能く観美的境界にありと云ふべきか豈に夫れ然らんや幾多の慾念を想起するは毫も妨げず但し観美の境にあらんには之をし

て遊離したるものとなすを要す……遊離せしむるとは姑(しばら)く日常の実世界実生活との関係を断つを云ふ実世界との関係を絶つて唯だ心面に遊離して懸れるの影象となす所に観美的作用の要は存するなり姑らく実生活との関係を断ちたるものなれども之を非実と見るにあらず寧ろ実と非実との対峙を脱せしむるなり（吾人の実世界実生活は其如き対峙を以て充てり）心面に遊離して懸れるの影象なれども之を客観と区別して唯だ主観の所造とのみ見るにあらず寧ろ主観と客観との対峙を脱せしむるなりその如く遊離せしめられたるものは素と実世界実生活に於いて経験したるものなれども姑らく之を断ち離して別に完了せる一個体若しは一世界として浮ぶるに観美的心構の秘訣は存するなり」[15]。

「肉欲肉情」に充たされた interesting の作用が絶えず生起しているとしても、それだけでは「観美の境」に入ることはできない。そうするためには、「慾念」の運動を認めながらも、しかしこれが「遊離」する必要がある、と大西は言う。では、この「遊離」とは何か。「日常の実世界実生活との関係を断つ」とは何を意味するのか。ここで注目されるのは、「実と非実との対峙」そして「主観と客観との対峙」を脱するということである。これら二項が「対峙」し合うためには、当然ながらその前提において、二項が切断されてあることになる。そして、この二項対立を生む切断には、切断そのものに伴う暴力の痛みが秘められている。二項は非対称的な関係に、力の不均衡状態におかれ、たとえば女性の裸体に男性が「肉欲肉情」を覚えるとき、ただそれだけなら、見る／見られるという「主観と客観との対峙」の構造は、暴力を内包したまま維持され、補強されていくことにしかならない。いかに見る／見られるが相互的な関係であるとしても、interesting が何らかの対象＝客体に対しての欲望である以上、「主観と客観との対峙」という構造自体は変わらない。ならば、二項対立の暴力を織り込まれた身体の interesting の作用を認めるだけで終わるのではなく、さらに進んでいく必要がある。日常の利害損得関係に充ちた対峙構造の維持ではなく、この二項対立の構造を脱すること、これを解体することが目指されることになる。大西はこれを Disinterested Interest と名付けている。利害なき関心。あるいは、肉欲を欠いた交感。このとき大西の美学＝感覚の理論は、暴力批判論の様相を呈することになる。彼の言う「観美の境」とは、暴力的な対峙の関係が宥和された境域を指すのである。「遊離」とは、まさしくこの暴力の宥和の意味にほかならない。こうして美術＝国粋主義に対する大西の批判も、いっそう確かな基盤をもつことになる。「思想」を根拠にする美術＝国粋主義批判は心許なくもあったが、今や美術＝国粋を振りかざして自己の利得の保守

に篭る美学思想に対して、個人の身体に織り込まれた暴力を解体させる暴力批判の審美学=感覚の理論を展開する可能性が開かれてゆく。[16] かくして、美術=国粋主義に対抗するように析出された大西の審美学=感覚の理論は、さらに感覚のあり様を精査する方向へと進んでいく。

四 「審美的感官を論ず」——視覚の超越と肉の宥和

「観美心と肉感」では、interesting から disinterested interesting への遊離が論じられたが、「審美的感官を論ず」では、この軸を継承しながら、身体感覚における新しい地図を作成していくことになる。まず大西は、interesting なものを捉える感官のうち、「観美の境」へと遊離するのはいかなる感官なのか、と問うことから始める。

「吾人の感官中美象を成すに就いて著明なる差別の存するが如し、即ち美象を成すものは常に謂ふ高等感官（視官、聴官）にして、嗅味等の劣等感官は美的快感を喚起するには適せざるに似たり。美形と云ひ美音と云ひ皆視聴の範囲に属するもの、絵画彫刻音楽演劇凡そ美術と名けらるゝものは一として所謂高等感官に訴えざるはなし[17]」。

以上の見解は、大西がドイツ観念論のハルトマン（Eduard von Hartmann）、そしてイギリス社会進化論・心理学のアルレン（Grant Allen）の議論を精読することから導き出した前提である。ハルトマンとアルレンとでは、思想的な系譜が異なるにもかかわらず、身体の感官を「高等感官」と「劣等感官」とに分離し、前者に美的優位性を認定する点では一致する。ハルトマンは、「美的仮像」論に依拠し、つまり美とは実世界・実生活から遊離した仮象=あらわれであると論じ、このさい「劣等感官」はあまりにも実世界・実生活に強く結ばれているから遊離することはないと結論づける。一方のアルレンは、社会進化論の立場から、動物が生活の必要を充たした後の余剰の力が観美的な態度を生むと論じ、そうであるから生活の必要に結ばれている「劣等感官」は遊離しないと結論づける。論拠は異なっても、結論は同じである。

しかし大西は、この結論を疑うことから始める。果して実世界・実生活に密着するとされる「劣等感官」は遊離することはないのか。この問いに対して大西は、次のように答える。「嗅感（花の薫り）又触感（風に吹かるゝ膚の涼しさ及び袂の風に飜へる心地）は十分遊離して美象の内に入ると思ふ。其の如き場合に浮ぶる美象は嗅感又觸感を除きたるものにあらで寧ろ之を容れたるものと考ふ[18]」。ここに高等／劣等という感官の階層性は一旦、解体される。interesting についての議論がそう

であったように、大西にとっての身体は、さまざまな強度の偏差をもちながらも互いに連環する感官の集合体である。高等／劣等という区分けの下層では、さまざまな感官が止むことなく運動をつづける。この点は、フランス社会学的美学のギーヨー（Jean Marie Guyau）の議論を導入することによって補強される。

「予輩は氏〔ギーヨー〕と共に嗅味触感又運動感又時には躰機感さへも美象の部分となることあるを疑はず。氏の云へる如く大海に浮び大山に攀づる時の壮高の美は唯だ其山海を眺め又之を想念するのみならず実際吾人の筋肉を働かして之を攀ぢ之を渡ることによりて些も害はるゝ所あらず。却て其壮高の美を感ずることの之によりて増進さるゝことあり。是れ予輩の見る所にては一葉の舟を波上に浮ぶる心地（筋肉感及其他）が視聴に入り来たるものと共に遊離して美象の一団体をなせばなり。

予輩は吾人の四肢五躰に覚する一切の感覚を挙つて之を美象の中に投ずることの敢て為し難きにあらずと考ふ」[19]。

ハルトマンとアルレンはともに、実世界・実生活あるいは環境世界と密着するがゆえに「劣等感官」は遊離しないと断定した。そこでは感官と世界とは固定的で動かしがたい関係に縛られている。これに対して、ギーヨーと大西は、環境世界と全身体の感官とは、絶えざる相互的な関係へと開かれていると論じる。そこでは環境世界が感官に interesting なものを誘発し、感官はまた環境世界へと働きかけようとする。「嗅味触感又運動感又時には躰機感」、あるいは「四肢五躰に覚する一切の感覚」とあるように、筋肉の運動をも含みこんだ全身体的な感官が自覚的に捉え返されている。こうした身体の捉え返しにおいて、すでに遊離に向けた潜在的な可能性が見られる。大西にとっては、これらすべての感官が「観美の境」へと遊離され、宥和されていく。だが、全感官の運動は、どのような過程を経て遊離していくのであろうか。これについて大西は芭蕉の句を引き合いに出して語る。

「我が現に知覚する一切の感想情念を遊離したる美象に投ずる、是れ我れ自らが画中の人物となれるが如くに思ふの状態なり。試に芭蕉の

馬ほく〳〵我を絵に見る夏野かな

と詠じたるを思へ。是れ視聴に入る夏野の景色のみが遊離したる象となりて恰も一幅の画を懸けたるが如くなるに止まらず、馬に跨りてほく〳〵歩む心地（これには筋肉感のみならず身躰の撼るゝに伴ふ躰機感もあるべし）が遊離して画中に入れるの状態にあらずや。我れ自らが遊離したる象と

なれるにあらずや」[20]。

芭蕉の句中の「我を絵に見る」に焦点をおき、「我れ自らが画中の人物となれるが如く」になると言うが、ここには遊離に向けての二重の過程が示唆されている。第一に、それは環境世界からの遊離である。身体の前に広がる景色をそれ自体として見るのではなく、あたかもそれを「絵」のように見るのである。第二に、それは身体からの遊離である。その「絵」中の人物であるかのように、身体をそこへと投影するのである。interesting の初動的な「肉欲肉情」が disinterested interesting へと遊離するときには、「一幅の活きた画」や「絵」の媒介による、このような二重の過程が認められる。ここで注目されるのは、人間（主観）と自然（客観）との直接的な「対峙」の関係に「画」や「絵」といったテクストが介入し、自然への身体の感受性を規定し直すということである。そして、このとき遊離を説明するために「画」や「絵」が取り上げられているのは、偶然ではない。interesting から disinterested interesting への変換において、ただ視官に力が付与されることになるのだ。

「蓋し劣等感官に属するものは只だ独孤にして美象の部分を為さず概ね視聴の両官に属するものに結合して遊離す、謂はゞ視聴の助を借りて遊離するなり。予輩は嗅味触等の感覚に美的性質を拒むべからずと主張すれど、香は香、味は味独孤にて遊離して美象を為すと云はず。その遊離するや概ね空間上の直観（スペシャルインチュイション）（視感の働）を仮る。即ち花の香は花及其他の園内の物景に結ばりて遊離す、風に吹かるゝ心地も亦然り。味感は斯くしても最も遊離し難き者の一なるべし。此の如く劣等感はその遊離し得る時にも視聴に結ばれてしかすと云ふ意味にて視聴の二官を特に審美的と名くるは不可なし。

然れども若し上陳の意味にて審美的感官なる語を用ふれば、予輩は寧ろ視官をのみ特に審美的感官（the aesthetic sense par excellence）と名くるの至當なるを見る、何となれば凡そ劣等感覚の遊離するには聴官を仮るよりも寧ろ視官を仮ればなり」[21]。

ここに視官の決定的な優位が告げられる。

身体は、相互に連環し呼応し合う感官の集合体である。だから、ある一つの感官が単独で遊離することはなく、必ずや他の感官と連動しつつ遊離する。だが、この遊離にさいして、高等／劣等の階層が組み立て直され、高等感官（視聴の二官）が他の感官を誘導する。さらに、大西は高等感官の分化を試み、ひとり視官を超越化させていく。視官だけが審美的感官

として認定され、他の感官はこれと結び付くことがなければ遊離することができない。かつて明治二十年代の前半に発表された論考では、身体への未だ儚い気づきのなかで、聴官が視官よりも優位におかれていた。それが今、二十年代後半になると、視官が他の感官に対して優位を示し、それに聴官がつづき、そのさらに劣位にその他の劣等感官が位置づけられているのである。こうして身体の感覚の新しい地図が書き換えられる。

しかし、なぜ視官が優位に置かれるのか。視官以外の他の感官へと強度が集中したままに、interesting が遊離=宥和されることはありえないのか。そこで先の引用箇所を振り返るならば、「空間上の直観（視感の働）」という言葉が注目される。これは、ルネサンスの遠近法が構成する等質で均質な数学的な空間である。かつて高橋由一のような画家は、西洋絵画の遠近法との出会いによって視覚の変容を迫られ、身体感覚に深い喪失を体験することになったが、このダメージは遠近法を受肉化することによって補填されるほかなかったのであった。そのような根源的な体験は、明治初期から中期を生きた「批評家」大西祝の精神史をも貫いており、この明治二十年代後半の思考において、西洋絵画のもつ空間構成を言説レベルで織り込もうとするとき、この空間構成に折り返されるようにして、「視感の働」が第一に構築され、また「視感」に従うようにして、視官―聴官―その他の劣等感官という、階層性を有する身体地図が作成されていくことになったのである。すなわち、新しい身体地図の作成を要請するのは、どこまでも新しい近代的な空間構成である。

大西の美学=感覚の理論は、明治二十年代前半における「思想」を基盤とすることから、二十年代後半における物的性質をもつ「肉」へと転回することで、明確な輪郭を描き始めることになった。「思想」から「肉」への転回というよりも、むしろ、視覚の変容がもたらす身体感覚の喪失体験が、「思想」ではなく、「肉」に向かい合うことを要請したのである。こうして向かい合った「肉」の中に大西が見出したのは、環境世界との関係の中で、あらゆる感覚が相互に連環し呼応し合う、さまざまな偏差を帯びた強度の集積体であった。だが、それがいかに現実の様態であったとしても、しかしそれはそれ自体として肯定されるものではなく、interesting が客体に対する暴力をも含み得ることから、これを disinterested して、遊離=宥和させねばならなかったのである。しかし他面からみれば、この遊離=宥和は、明治精神史の根源に穿たれていた、近代の遠近法的な空間構成を解釈し得る視官と身体との調和という課題を初めから担わされていたのだ。二十年代後半の論考で大西が試みたのは、そのような視官と身体とを調和させ、新しい身体地図を書き直すために、一旦、身体の全感覚

を解き放ってみることであった。高等感官／劣等感官という固定的な枠組みを取り払い、筋肉の運動をも含む、細部にわたる力の運動を見やりながら、しかし、目指されていたのは、視官を頂点として他の感覚を吊り支えることで、欲望の多様性を鎮めこむことである。視官による身体の配慮が、このようにしてなされていくことになる。

そして、この身体への配慮——内的な「肉欲肉情」の運動がその外部へと暴力的な侵犯をしないようにとする配慮は、「観美の境」から力を充填し、しかしまた、同じ身体への配慮が美的判断の基準ともなる。たとえば裸体画は、それを見る人間がまさしく「肉」として生き、そうであるからその内部に力動する多情なる欲望に衝き動かされる存在であることに気づかせ、かつ、その欲望を遊離＝宥和させることができる限りで、美として肯定されることになる。美が身体の感覚を統制する。ところが同じ裸体画でも、それが暴力を含む肉欲を誘発するだけで、これを遊離＝宥和させることがないならば、それは春画として否定されることになる。「裸体画の如何なる意味にて美術品なるや知るに難からず美人浴後の画を観、これを遊離したる影象とせず又吾人の之に対する凡べての感想をも遊離したる感想とせず実世界に於けるものを欲望するの欲望を以て之に接し実世界に於けるの肉感肉情を以て之を迎ふる者に取りては其裸美人の画は未だ美術品として存せざるなり余りに肉感肉情欲念をのみ表出せるものは之を実世界より遊離せしむるに難し春画の美術品として見難き所以こゝにあり」[22]。大西にとって春画は美ではないのである。美が美であればこそ身体内部に入り込み、欲望の遊離＝宥和を果たすのであり、逆にそれができないのであるならば、美は美ではなかったことになる。ここに、美は特有の意味をもつことになる。美は身体への配慮の担い手となり、新しい地図を身体に書き込みつづけるため、身体の奥へと介入する。美は単に身体の外にあって観照されるものではなく、視官を通して身体を矯めるのである。

終わりに

以上のようにして、大西祝のテクストにできる限り内在的に分け入り、その美学＝感覚の理論の要諦を探り出す作業を進め、身体をめぐる新しい地図がどのようにして作成されていくことになったのかを考察してきた。しかし、ここで大きな問題に直面することになる。それは、「主観と客観との対峙」から脱し、これを解体することを目指す暴力批判論の可能性は、近代の遠近法的空間が構成する視覚の優位による身体の配慮と、果して折り合うことができるのか、という問題である。近代の遠近法がデカルト的思考を準備したことを知

るとき、視官に吊り支えられる身体への配慮は、あらためて「主観と客観との対峙」の問題へと回帰する。大西の暴力批判論と身体への配慮とは矛盾するのではないか。この配慮には、静かなる身体的自閉という陥穽がありはしないか。しかし、大西の美学＝感覚の理論は、この大きな矛盾を飲み込むことから始まるしかなかったのではないかとも思われるのである。そもそも明治の精神史に深く穿たれた喪失体験という事態が、簡単には馴致することのできない困難をもたらしたのであった。大西はこれを回避しなかったのであり、そうであるから矛盾の中に思考を進めるほかはなかった。逆にこの矛盾が、大西の哲学・批評を絶えず先へと動かしていったのである。大西は「世の斗筲（とそう）の輩が見て『合理』と呼ぶ死したる一致に拘る勿れ活きたる矛盾的の一致を看取せよ」[23]と言った。まさしくこの矛盾の中に、身体は生きたのである。

（しみず・みずひさ／社会学）

注

（1）大西美学についての先行研究には、土方定一「美学者としての大西祝」（土方定一編『明治文学全集79　明治芸術・文学論集』、筑摩書房、一九七五年）、山本正男『東西芸術精神の伝統と交流』（理想社、一九六五年）、金田民夫『日本近代美学序説』（法律文化社、一九九〇年）がある。大西の哲学や倫理に注目したものとしては、高坂正顕編『明治文化史4　思想・言論編』（洋々社、一九五五年）、陶山務『知と信仰の人間像・大西祝と内村鑑三』（笠間書院、一九七五年）がある。また、大西の人生と著作を概説したものとして、昭和女子大学・近代文学研究室編・出版「大西祝」（『近代文学研究叢書4』、一九五六年）がある。平山洋『大西祝とその時代』（日本図書センター、一九八九年）は、詳細に大西をめぐる資料を整理している。以上の研究は、個々それぞれが貴重ではあるが、大西の美学テクストへの内在的な分析が充分であるとは言えない。

（2）高橋由一「高橋由一履歴」、青木茂・酒井忠康編『日本近代思想体系17　美術』、岩波書店、一九八九年、一七〇頁。

（3）高橋由一、前掲書、一七五―一七六頁。

（4）エルヴィーン・パノフスキー『芸術学の根本問題』（細井祐介訳、中央公論美術出版、一九九四年）、および、モーリス・メルロ＝ポンティ『眼と精神』（滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九六六年）を参照した。ちなみに perspective の翻訳については、明治八年の『澳国博覧会報告書』で近藤真琴は「照景術」、明治九年の「フォンタネージの講義」で竹村本五郎は「遠近画法」と訳している。どちらも絵画の単なる技術的な指導法を語る文脈でこの語を遣っている。しかし高橋は、より根底的な「世界感情」の問題としてこれを受け止め、また、そうであるからこそ、その世界を画面上に作り上げるために、「術」や「画法」に徹底的にこだわっていったのである。

（5）大西祝「美術と宗教」、金子馬治・中桐確太郎他編『大西祝全集7　論文及歌集』日本図書センター、一九八二年、四〇一―四〇二頁。金田民夫はこの点について、「真・善・美が、それぞれ固有の原理性における別個の価値領域を形成するものでありながら、しかも、それらが完全な人間性のうちに統一されるべきことを語ったのである」（『日本近代美学序説』、三六頁）と

いうように、素朴な理想論で解釈して済ませている。しかし、大西が眼差しているのは、そうありえたかもしれないが、決してそうはありえなかった、理想的には生き得ない人間の実相である。これは見誤ってはならない点である。たとえば大西は明治二十五年四月発表の「矛盾の一致」において、「我れ有限なるが故に無限を渇仰す然れども有限にして無限を渇仰する是れ既に根本的の矛盾にあらずや」（金子・中桐他編『大西祝全集5　良心起原論』日本図書センター、一九八二年、五五六頁）と述べている。素朴な理想論では、この「根本的の矛盾」を捉え損なうことになるだろう。

（6）大西祝「批評論」、金子・中桐他編『大西祝全集6　思潮評論』日本図書センター、一九八二年、一—二頁。

（7）国粋主義的な風潮を煽る人物として、大西は「我国美術の問題」で「一独逸人」の論調を取り上げ、これを批判する。この「一独逸人」とはゴットフリード・ワグネルのことだろう。ワグネルは明治五年のウィーン博覧会で政府顧問を務め、その報告書「ワグネル氏東京博物館建設報告書」で「国粋保存」の必要を主張している。もちろん、大西の眼前に広がるのは、ワグネル一人ではない。国粋主義の風潮は、たとえば明治十五年の「第一回内国絵画共進会」で洋画の出品が拒否されたことにもあらわれている。明治二十年には龍池会が明治美術協会へと発展して伝統的な美術の統合をはかり、同年にフェノロサ、岡倉天心らが東京美術学校を開校させている。さらに明治二十一年には志賀重昂、井上円了、三宅雪嶺らが政教社を創設している（大西は明治二十年「哲学一夕話第二篇を読む」で円了を、明治二十六年「読我観小景」で雪嶺をそれぞれ批判している）。大西は加藤弘之とも対立したが、大西に特に重くのしかかったのは、加藤同様にスペンサー流社会進化論者であった外山正一の存在ではなかったか。外山は明治十五年に「新体詩抄」を出版したが、その序において、詩には「思想」が込められるべきだと主張し、大西に大きな影響を与える。しかし、憲法発布の翌年、明治二十二年の「日本美術の未来」で、外山は、その「思想」とは日本国家の意思であることをはっきりと押し出していく。ちなみに外山は明治三十二年の「教育振起の必要」等で社会進化論の立場から身体感覚の問題を論じている。

（8）大西祝「我国美術の問題」、『全集6』、三〇頁。

（9）大西祝「日本人は美術心に富める乎」、『全集7』、四一七—四一九頁。

（10）当時、「美術」という用語は、現代の「芸術」という意味合いで遣われており、そうであるから「美術」という概念の中に、「音楽」や「詩歌」も含まれている。

（11）大西祝、前掲書、四二六頁。この発想は「新体詩抄」での外山の発想と酷似している。

（12）ただし、「近世美学思想一斑」は「審美的感官を論ず」を詳細に説明し直したものであり、また「審美新説一斑」はアメリカの美学者サンタヤーナの説を導入するも、紹介しただけで未完のまま大西の死によって閉ざされてしまった。

（13）大西祝「観美心と肉感」、『全集6』、三二六—三二七頁。引用箇所から明らかだが、裸体画論争に対する大西の切り口は特異である。「裸体画は美術か否か」という問題の根底にある、裸体画に対する人間の感官の問題へと議論を進めているからだ。なお、裸体画論争については、北澤憲昭『境界の美術史』（ブリュッケ、二〇〇〇年）等を参考にした。

（14）大西祝、前掲書、三二八頁。

（15）大西祝、前掲書、三二九—三三〇頁。

（16）キリスト者であり、また、大学院の研究論文で「良心起源論」

を書いた大西にとって、暴力批判論は最重要の問題であって、これは彼の社会思想へと波及する。たとえば、教育勅語の解釈に勤しむ井上哲次郎と論争し、教育勅語は数ある倫理説の一つにすぎないとしてこれを相対化する（「教育勅語と倫理説」『全集6』）。また、貧者に対峙する富者の虚栄を「糞土」と名指し、この対立図式を生み出す国家を批判して、平等主義を主張する（「社会主義の必要」『全集6』）。このとき、国家は普遍的な「世界文明の進歩」によって乗り越えられねばならないとする（「国家主義の解釈」『全集6』）。このような大西には、身体のあり方から暴力批判論を展開する「感覚の学」としての「審美学」は核心的課題である。そして晩年、明らかに大西は「審美学」研究へと突き進んでいく。

(17) 大西祝「審美的感官を論ず」、『全集7』、三二四頁。
(18) 大西祝、前掲書、三三五頁。
(19) 大西祝、前掲書、三三七―三三八頁。挿入は筆者。
(20) 大西祝、前掲書、三三八頁。
(21) 大西祝、前掲書、三四二―四三頁。強調は大西。
(22) 大西祝「観美心と肉感」、『全集6』、三三〇―三三一頁。
(23) 大西祝「矛盾の一致」、『全集5』、五五七頁。

特集　思想史研究の新たな展開にむけて

II　思想史研究における「現場」の諸相

〈公募論文〉

〈女性、身体、自然〉への現代的視角

河上睦子

はじめに

「学問の現場性」という特集課題でいわれる「現場性」には、研究と教育の二側面が指示されているように思われる。筆者はこの二側面をもつテーマを、ここでは次のような意味で考えたいと思っている。一方でそれは、研究者の研究および研究内容の現実社会との関係・接点という、研究そのものの社会的営為の意味性の問題である。他方でそれは、多くの研究者が担っている（大学）教育という社会的営為の意味性の問題である。両者は不可分離であり、なかでも後者は前者に劣らず、あるいはそれ以上に社会的意味性が大きいと筆者は考えている。というのも教育という営為は、他者とともに自己の研究内容を吟味し創造するという、「知」の（「学ぶ者」同士による）協同的な社会的営為であると考えられるからである。とくに社会哲学思想領野や社会的な運動・理論に関する研究に携わる者が教育に関わる場合には、その意味が大きいように思う。

しかしこの教育という知の協同的な社会的営為は、今日多くの困難を抱えている。たとえば、筆者のここでの主題である現代社会における「女性の身体」の問題に関して、「意志・選択」「自由」「倫理」の問題を教育の場で取りあげようとすれば、一方では情報技術の発展にともなう膨大な知識と情報が（大学の）外部から押し寄せており、他方では関連する学

問の専門化、個別化による知識量の拡大（生命哲学・倫理学・身体論・社会思想史・生命科学・フェミニズム理論など）があって、それらの理解・整理が要請されているような状況がある。こうしたわれわれの精神世界や生活世界に対して内外から押し寄せ、覆っている膨大な情報知識のなかで、教育は知の協同的な社会的営為の側面が薄れ、一つの情報知識の提供・伝達場にすぎなくなり、また研究とも分離されがちであるようにも思われる。それゆえこうした現代技術主義のなかでの教育という問題を視野に入れつつ、主題について考えていきたいと思う。

さてここで設定される主題は、「女性」の「身体」への視角である。しかし同時にこのテーマについて「自然」という視角を介在させる。まずなぜこの介在項が必要であるのかから述べたい。

一　身体における「自然」への視角

二十一世紀は新たな「身体」の時代に入ったといわれている。これは、現代科学技術が「外的自然」の改造・創造の時代から「内的自然」の改造・創造の時代へと進行したことを背景としている。一方で人工知能やロボットの開発、サイボーグ、ITの発展があり、他方で生殖技術、性技術、身体技術などの「医療」という名目のもとでの人間の生命や身体への改造、人為的な創造がある。人工物と共存する身体の時代、人工的な身体、脱身体の時代に入ったともいわれる。こうした技術主義時代の到来によって、身体の「自然性」はもはや存在しなくなるとの考えがある。しかし筆者は、こうした技術主義の進行によっても身体における「自然」という問題がなくなるとは考えない。内的・外的自然への徹底的な技術化によって、一九六〇年代に語られた「自然の反乱」と様相を異にした「自然」問題が生じてきていると思っている。

ところで性的な身体、とくに女性の身体についてはどうであろうか。たとえば、生理や生殖と分離しえない性的身体の非合理性の問題、あるいは性暴力を始めとした「性」的関係がもたらす身体の「痛み」「苦しみ」という問題、さらに生殖技術との関わりのなかで起きてくる女性身体の新たな問題など、これらの問題は「自然」問題と関わっていると筆者は考えている。しかしこれらの問題に関しては、次のような考えがある。これらは女性（身体）についての「自然」問題ではなく、あくまで「社会」問題としてとらえるべきである。また「性差」に関する「自然」概念（セックス）は、性差別の根拠付けをなしてきたものであり、止揚されるべきである。あるいは身体改造技術を背景にして、選択される性的身体（多様な性）の時代にあっては「自然」問題は終わった。さらに

性暴力などの性的身体をめぐる問題は男性優位・中心主義の社会構造や思想構造の問題である、と。

たしかにこれらの見解にもあるように、前述の問題は（女性）身体に関する今日の時代・文化・社会の問題であるといえるであろう。しかしそこには同時に（女性）身体自体から照射される問題があり、それを単に時代・文化・社会・技術の問題に回収することはできないと筆者は考える。いや（女性）身体における「自然」問題はもともと文化や社会と離れて実体的にあるものではなく、つねに時空的に規定された文化や社会のなかにあるあるいは生じる問題なのである（つまり社会的な問題としての自然問題なのである）。

この（女性）身体における「自然」問題には、個人的な身体の位相における問題と、その身体による関係の問題があるように思う。両者は視点を異にして考えるものにすぎないとも言える。そのことを先の例で示すとすれば、中絶（技術）のなかの女性身体の「痛み」とは、身体のなかの「子」の可能的生命の人為的断絶によって生じる女性自身の身体の痛みだけではない。それは同時に、女性身体が担っている関係態の否定性の痛み、レイプ（社会）への告発的な痛み、女性抑圧的な家父長制社会構造への告発という痛み、合理主義や優生思想に依拠する社会で中絶を半強制されている「障害」をもつ女性たちの痛み、開発主義やグローバリゼーションのもとで人口管理の名目で中絶させられている第三世界の女性たちの沈黙の痛み、チェルノブイリ事故の後遺症としての流産や中絶など、まさに現代の多面的な「社会的痛み」を指示するものである。こうした問題は社会における身体が抱えている自然問題であり、他の諸々の社会的要件との葛藤・抗争という身体の自然問題であると言いかえてもよい。いずれにせよ、こうした身体の「自然」の問題は社会の問題を照射するものであるということができる。つまり身体における「自然」問題への注視は、身体をめぐる社会問題のひとつの重要な視角であるということができる。身体における「自然」問題の「社会」問題への一元論的還元論によっては、そうした視角によって照射され、反照されてくる社会の問題もみえてこないと筆者は考える。

以上の見解にたって、以下「自然」という視角を介在させながら女性の身体について考えていきたいが、とくに身体の「自然」という視点が必要だと思われるテクノロジーとの関係における女性身体の問題（生殖問題）に焦点を当てていきたい。

生殖問題は、人口や資源、家族・集団・諸国家の基盤、労働、市場などに関わる「再生産 Reproduction」の問題として、これまでさまざまな論議がなされてきた。しかし「生殖」は、「女性」によって主として担われるものとみなされてきたので、その社会的編成は「女性（的なもの）」の社会的編成とし

て遂行されてきたといえる。二十世紀以降、生殖の社会的編成は、女性身体の「自然」に対する科学技術的操作・制御による編成として遂行されてきたが、この科学的な技術は、生殖にかかわる（女性）身体がもつ自然の非合理を制御・克服するという課題を担って成立してきたものである。

周知のように、この生殖における自然制御の歩みは一九八〇年代以降大飛躍をなした。いわゆる身体外生殖の時代に入ったといえる（体外受精）。それまでの技術はあくまで身体の自然の一部の合理的な変造であり、その変造は「自然性」の枠内にあったといってもよい。しかしいまやそれは身体の「自然性」を越える生殖技術の段階に入ったのである。この技術は、身体における生命連関性を解体し、それを部分化するのみでなく、身体全体を交換物・資源物とし、主体性そのものを剥奪しようとする。しかもこの技術は、他方で仮想現実空間や脱身体的コミュニケーションの出現という現象を引き起こしつつあるITなどの情報技術と連動して、外的自然および他者たちとの直接的な身体的関係を遮断し変容させつつある。こうした新たな技術主義のもとにある身体をめぐる状況は、まさしく「脱身体化」時代の到来ということもできよう。

しかし時代が技術によって脱身体化へと進みつつあるとしてもなお、いやそれゆえにこそ「身体固有」の問題が問われてくるであろう。そしてまたそこで引き起こされてくると思われる「外的自然」や他者たちとの連関性の（変容）問題が問われるだろう。そして同時にそうした問題について教育の場で追究するための方法論が必要であろう。ここでは主としてこれらの問題について考えたいが、その際に、ドゥーデンの身体論とウォレンを中心とするエコフェミニスト哲学者たちの理論を手がかりとしたい。両者ともに、身体の「自然」問題に照準を合わせて、脱身体化へと向かう時代の志向を批判的に検証しようとしているからである。

二　身体性の理論

生殖技術と身体との関係については、生殖技術が身体空間を離れていない段階においては、技術についての利用論や手段論で対応することができよう。しかし生殖技術が身体そのものを手中に入れ、一方で性からの独立化をはかり（人工的な受精）、他方で他者の身体との交換を可能なものとするようになる（代理出産）と、生殖と身体との関係は大きく変化していく。そこではもはや主体が技術を自己管理することができず、生殖への意志決定や欲求も生殖身体を離れたところから可能になってくる。つまり「欲求」の身体からの独立化は、生殖そのものを生殖主体から切り離し、それを第三者や集団、社会組織によっても可能にしていくことになる。そして身体

や生命の自然という制約をはずされた生殖への意志や欲求は、直接的に社会的操作物になりうるので、「優生社会」の問題が論議されねばならないことになる。[1]

こうした身体を離れる技術の登場に伴う生殖の問題について、ドゥーデン（Duden, Barbara）は女性の「身体性」の問題に照準をあわせて解明しようとしている。彼女によれば、現代技術時代の生殖は科学的な表象的空間によって構成されている、という。彼女のいう生殖の科学的表象的空間構成とは、女性身体の「内部空間 der Innen-Raum」が外部との境界のない可視的世界となること、生殖身体が「解剖学的に開かれた子宮内の子どもの肉体の視覚化」の産物である「胎児の生命」という「公的胎児 der öffentliche Fötus」のための「子宮環境」という新たな人工空間になることを意味する。[2]もちろんドゥーデンのいう身体の表象的空間構成は、生殖においてのみでなく、女性の身体そのものをも視覚的な表象物として構成することを指示している。こうした構成は身体を「見ること」でもって客観的生物学的「自然」とする、まさに近代の心身二元論的構成である。女性身体をそのように「客観化された物質的身体」として固定してきたのが、「近代のまなざし」だ（これがまさに女性を「自然」へと囲い込む構図である）と彼女は語っている。[3]

このドゥーデンの指摘にあるように、新たな生殖技術は、女性身体における生殖を科学的知識と技術によって「見ること」「知ること」によって主導していく。今日の生殖は受精の仕組み、プロセス、胎児の発展段階、出産の仕組みの科学知識の理解と、子宮内視鏡・超音波画像装置・出生前診断などの技術に依拠する、「見ること」「知ること」によって担われるものとなっている。こうした生殖のあり方は、「科学的概念の内面化」と「技術の産みだした幻影との自己同一化」との「二つの過程が相互に関連して作りだされる女性の身体性」[4]という身体性の世界をつくりあげるということができよう。

もちろん以上のような現代技術と生殖および女性身体との関係についての見解は、エコフェミニズムを始めとして、多くのフェミニズム理論にもみられるが、ドゥーデンの見解の独自性は「身体性 die Körperlichkeit」の視点にたってこの問題を考えようとしていることにある。彼女は、女性の身体が技術主義の進行によって視覚中心によって構成されるようになることを批判する。というのも内部と外部の境界のない人工的な表象的空間という生殖身体においては、医学や技術やメディアを通しての社会管理の権力システムが内在化されるのだと、フーコーに賛同して考えるからである。[5]そうした現代社会における身体のあり方に対して、彼女は「触覚」を中心とする「身体経験 die Körper-Erfahrung」を提唱する。彼女は、現代社会において身体が表象的に構成されつつあること

を認知しつつ、それでもなおも自己の身体のなかの「こだまEcho」に耳をすまし、身体の「痛み」や「アンバランス」という身体経験を受けとめることを提唱するのである。これは視覚中心でない、触覚や運動感覚、共通感覚などの身体感覚全体の採掘を指示している。[6] 彼女はこの身体感覚によって新たに見いだされるべき身体性の世界を「皮膚」に象徴化し、また「身体の下 Unterleib」の世界へとわれわれを促そうとするが、これは、科学技術による構成とは異なる身体の感知を指向するためである。彼女の身体論は近代の心身二元論的な身体観への問い直しを提示しているのであり、こうした問い直しは二十世紀後半以降の多くの「身体論」に共通する志向である。

ドゥーデンが語る身体性を「身体的実存」という用語で表示することはできない。近代個人主義でいろどられた「実存」では、彼女の指向する「身体性」は表せないからである。彼女のいう身体性は、身体の「生きた自然性」に根ざすものである。身体のそうした生きた自然性は現実のわたしたちの身体を支えるものであるが、それは歴史的社会的に編成され、そのなかで変造し、隠蔽されたあり方をしているので、容易に感知しえない。ドゥーデンは、今日の妊娠した女性が、科学技術によってもたらされた胎児の生命のための「子宮環境」というみえる空間身体ではない、女性自身にとっても不可視の「内部空間」をもつ身体の「声」を聴くことができると考える。[7] そうした身体の「声」は、現代技術時代の女性自身にとっての〈否定的なもの〉であり、自己の身体のなかにある「他者」の声であるように筆者には思われる。人工妊娠中絶の「痛み」、不妊治療という技術のなかでの身体の「痛み」、被抑圧や被暴力のなかでの身体の「痛み」において、女性たちはそうした自己の身体のなかに「他者性」を感知するだろう。この身体における他者性は歴史的社会的な身体における「自然性」であると筆者は考えている。そして女性身体のなかにあるこの「自然性」が語ってくるものを自己の身体感覚として受けとめていく、そうした身体感覚を、「感性 die Sinnlichkeit」と考えているようである。[8]「感性」の視点は現代技術時代の身体論に不可欠であると、ドゥーデンと同様に筆者も考えるが、この「感性」の視点はすでに十九世紀においてフォイエルバッハが近代の理性中心主義に対抗して、身体の自然への通路として主張したことでもある。[9] いずれにせよこうした女性身体に対する「感性」への視点なくしては、被抑圧や被暴力にある身体の「痛み」は十分理解できないように思う。

ところでドゥーデンのような身体論的アプローチは、日本のエコフェミニスト、青木やよひの生殖技術論においてみることができる。青木は一九八〇年代から、生殖技術問題が利用論や市場論ではなく再生産の構造転換の問題であり、それ

ゆえ女性身体そのものの改造問題であることを指摘した。[10] 周知のように、イリイチのカルチュラル・エコフェミニズムに依拠した彼女の理論は「エコフェミ論争」によって、「母性主義」や「反西洋（近代）主義」の側面が批判されたが、彼女の身体性の視角は今日もなお意義を失っていないと筆者は考えている。それはドゥーデンと同様に、テクノロジー問題に回収しえない生殖身体の固有の問題を指示しており、また後述するような自然や他者との関係の問題が技術主義の進行によって生じてくることを問題化してきたからである。[11]

三　女性の身体問題へのスタンス

ところで女性の身体についてのフェミニズムの理論は一九九〇年代以降大きく変化し、とくに「生殖を含む女性身体の固有性」や「フェミニンなもの」についての理論の問い直しが試みられてきた。こうした動向のなかでもバトラー（Butler, Judith）を始めとするポスト構造主義のフェミニズム理論は、「女性」固有の身体、経験、意識、言語を含めた「女性的なもの」があると想定し、それを求めていく立場を「本質主義」だと考え、「女性的なもの」への志向は異性愛主義を基盤とする性的身体論を越えることはできないと考えている。[12]

こうした理論動向に対してドゥーデンは、一九九三年の講演で、バトラー理論におけるような「女性的なもの」の剥奪は、「自然を母型とみなし、肉体的な生誕の場であり、起源であると理解する仕方とは完全に手を切ったディスクール」の「パフォーマンス」だと批判している。[13] この批判はすでに述べてきたような彼女固有の身体論からでてくるものだが、ここで注目したいのは、この講演に示されている彼女の教育論である。

女性身体に関する理論についてのドゥーデンのスタンスは、「フェミニズム理論の枠で」[14] 考えるのではなく、あくまで一人一人の女性の「歴史のなかにある身体」への知覚形式、身体経験を再認することにおかれている。彼女の立脚点はどこまでも「女性たちの自己認知」「自身の身体経験」「自分の歴史的に与えられた身体のありよう」を模索することにある。彼女の身体史研究もそこからなされており、そのための方法論を模索する。

この方法論は、現代と異なる時代や文化の女性たちの身体認知のあり方を通して、現代社会特有の身体認知を構成している仕組みの把握をもたらすものである。たとえば近代以降の自分たちに同一化できない差異をもっている近代以前のアイゼナハの女性たち（他者たち）の身体認知を研究することで、反照的に自分たちの身体認知のあり方を知る、ということである。しかしそのための方法論はただ文献の「読み」「解

が、他方ではそういう諸「理論」が女性たち自身の現実的な生活や社会的運動から遊離しがちになっている状況がある。こうした状況のなかで理論の意味の問い直しをエコフェミニスト哲学者たちは試みる。彼女（および彼ら）たちは、フェミニズム理論の学問化をただ否定するのではなく、フェミニズムにおける学問（哲学）の役割を明確化しようとする。哲学を男性中心主義理論として排除するのではなく、それをエコフェミニズムの立場から意味づけ、再考しようとする。それは、ポスト構造主義フェミニズムの「哲学の脱構築」とは異なる「哲学の再定義」といえるものである。もちろんその「再定義」がこれまでの哲学の検証を含むことはいうまでもない。

哲学はもともと「哲学すること」「哲学的に思考すること」以外のなにものでもなく、各人における理論実践であり、それゆえ自己の「性」のあり方や自己が関わる自然や他者たちとの関係、そして社会のあり方について、「根源」から吟味していく知的営為である。こうした「哲学すること」の役割を彼女たちはフェミニズム理論において新たに位置づけようとする。それは、女性の問題についての「哲学教育」の場においても重要であると筆者は考える。というのも「哲学する」という理論実践はけっして「哲学者」といわれる者達だけの営為ではない。それは一人一人の女性たち自身による知的営為を指示している。大学での哲学という教育の場は、この各人の「哲学すること」を学生たちとともにおこなう理論実践であろう。現代技術主義のなかでの女性の身体や自然の問題、他者たちとの関係においての差別や支配というような否定態の問題について考える場合に、この「哲学すること」の役割は大きいと思われる。エコフェミニスト哲学者たちは、そうした問題について「エコフェミニズムの視点に立って哲学的に思考すること」を提唱するのである。

では女性の身体の問題について「エコフェミニズムの視点にたって考える」とはどのようなことを意味するのだろうか。

五　技術主義時代の「自然」問題

エコフェミニズムは、（女性）身体問題は自然問題と関係しているという視点にたっている。現代技術の問題に対しても、自然問題との関係から考える。だが周知のように、このエコフェミニズムにおける女性と自然との「関係」という視角については、女性を自然へと結びつけ、「セックス」の固定化（生物学的決定論）や「女性的なもの」の志向（ジェンダー本質主義）、反技術主義や反近代主義に導く、という批判が投げかけられてきた。[24] それでもなおこの女性（問題）と自然（問題）との「関係」についての究明は、現代社会における環境問題や技術主義問題のなかで女性（身体）の問題を考えるために

は重要なものであると筆者は考える。

エコフェミニスト哲学者たちはどこまでも現代技術社会のなかの問題を考えようとする。それゆえ彼女たちが主題化する「自然」問題はすでに技術と関わっている自然、技術化されつつある自然、すなわち「環境」であり、社会的自然の問題なのである。この環境としての自然問題がいかに（女性）身体問題と結節しているかは「環境ホルモン」の例を引くまでもあるまい。現代技術がもたらす環境変造は身体の内部の「自然」的性差の境界を変造し不確定にしつつあり、性的身体は「環境」の方からも変容されるのである。エコフェミニスト哲学者たちによる、現代技術主義時代の環境問題という視角からの女性身体問題とはどういう内容なのか。この問題への彼女たちのスタンスをまず確認したい。

前章で述べたように、彼女たちはエコフェミニズムの既存の多様な理論の検証を通して、理論の「再定義」をする。この理論作業を通してウォレンは、エコフェミニズムにおける女性と自然との「関係」とは「女性支配」と「自然支配」の「連関」を意味することを確認する。そして二つの支配の「連関」は構造的なものであり、その構造的連関の内容に関しては多様な視点がありうること（十分類）を了解し、それらの多様な視点によるキルティング理論作業の必要性を提唱する。[25] 彼女自身は、女性支配と自然支配とが一体となった（「抑圧的概念枠組み」をもつ）連関構造を「社会的な問題」として考えるという。「エコフェミニズムは、女性支配と自然支配という対の支配を、具体的、歴史的、社会生物学的状況と、その状況を維持し承認する抑圧的家父長制的枠組みとに依拠した社会的な問題として考える[26]」、と語っている。

ウォレンの見解は、女性支配問題と自然支配問題とが一体化した支配問題を社会的問題としてとらえ、それを自然支配問題から照明し追究していくものであると言いうるだろう。ここでは女性支配と自然支配とが一体化されると考えても、生物学的決定論は明確に否定される。またここで再定義される「自然」概念は、文化を越えた歴史貫通的な自然ではなく、歴史文化的相貌をもつ「連関的自然」を意味し、それは多様で個的な生命体（身体）を内的・外的に構成しつつ、その個的な生命体相互の活動や社会の諸技術、システム・構造・枠組みとの関係のなかにある、と考えられている。現代技術社会は、女性と「自然」とを別々に編成するのではなく、連関的な構造をもって抑圧的に編成する仕組み（これをウォレンは「抑圧的な概念枠組み」と名付ける）をもっている。もちろん「女性身体」もこの連関構造をなす社会的編成の枠組みのもとにあると位置づけられ、今日の技術化のもとにある女性身体の問題は、環境改造・破壊と通底する抑圧的な社会的編成の問題である、と考えられている。そして現代技術主義によって

人間的自然および非人間的自然を客体化し支配し破壊していく立場を、ウォレンは「ネイチュアリズム Naturism」と命名し批判する。

エコフェミニスト哲学者たちによる女性身体問題への視角は、現代の社会的自然（「環境」）の問題として女性身体問題を考えていくものである（これは女性身体問題をふくむ環境問題という「環境」概念の再定義でもある）。彼女たちにあっては女性身体問題はそれ自身が社会的自然問題なのである（身体・自然と社会の二元論が止揚されているのはいうまでもない）。こうして生殖技術問題も女性身体問題もともに（自然支配的な）現代技術主義の問題枠に設定されるのである（それゆえにここでは生殖技術問題も環境倫理の問題となってくる）。

この小論の最初に述べたように、脱身体化時代における女性身体の問題は、生殖技術はいうまでもなく他の多くの技術と連動した、現代技術主義のなかで考えていかなければみえてこない。この点で、エコフェミニスト哲学者たちの社会的自然（「環境」）問題という視座は、こうした現代技術主義時代の身体を考えるために有効的なものだと筆者は考える。その意味でもブージュやチェイニーが、自分たちの立場を「ポストモダン」・エコフェミニズムであると主張するのは、納得できるように思う。[27]

だが他方では、こうした考えは女性（身体）固有の支配問題をみえなくさせるのではないか、ディープ・エコロジーのような環境批判論との違いがなくなるのではないか、との疑念が生まれてこよう。こうした問題についてウォレンは次のように語っている。エコフェミニスト哲学における「女性」の問題は、「セクシズム」と「ネイチュアリズム」のみでなく、「レイシズム」「階級主義」「能力主義」「反ユダヤ主義」「ヘテロセクシズム」などを含む「支配の主義 ism of domination」の問題である。[28] それらの「支配の主義」は、現代社会のなかに「残存する家父長制」においては、多様な女性たち（の身体）に対する「暴力」として現れてくる。そしてその暴力は、世界的な「軍事主義」とセットになった「レイプ」に象徴されるという。[29]

現代技術主義が、以上のような多面的な抑圧的枠組みをなして、女性（身体）に対して「暴力」という形の自然支配を遂行することを、エコフェミニスト哲学者たちは現代の自然支配問題の中核的な問題と考える。こうした視点は、同じく現代技術主義の自然支配を批判するディープ・エコロジーなどの環境哲学との違いを表している。後者は現代技術主義社会における自然支配が女性支配と一体であることをみないゆえに、結局は「差異」をもたない同一的な「自然」論の提唱になるといえよう。現代技術主義による女性身体の（社会的）自然支配がどのような「抑圧的な概念枠組み」をもっている

かについてはここでは触れえないが、最後に、女性身体の問題と「他者との関係」という問題について、記述してきたような「自然」の視角を介在させて考えてみたい。

六 「他者たち」との関係問題

最初に述べたように、自己の身体の「痛み」の多くは他者との関係からくる痛みである。ドゥーデンがみようとした身体の「自然性」における痛みも、多くは現実的な他者との関係の場においてあるものである。中絶の痛みの例が示しているように、痛みは他者との関係における身体の痛みと言うことができる。こうした他者との関係における女性身体の問題について、エコフェミニスト哲学者たちの「自然」への視角はどのようなことを指示しているのだろうか。

ところでエコフェミニスト哲学者たちの「自然」概念と同様の見解は、イネストラ・キングにもみることができるが、彼女はエコフェミニズムの「自然支配」には、「内的自然への支配」「人間でない自然への支配」「人間のあいだの支配」があり、女性支配の問題もこの三つの自然支配すべてに関わる問題なのだという。[30] キングは女性支配問題を「内的自然」と「人間でない自然」と「人間関係」との三つの支配問題が繋がった自然支配問題としてとらえている。この三つの支配問題の繋がりについては十分な見解を提示していないように思うが、しかし彼女のこの見解は女性身体を問題とする場合に重要な指摘だと筆者は考える。

ところでキングの言う〈「人間でない自然」との関係〉と〈「人間」関係〉は区別することができるが、それらと身体の「内的自然」とは区別できるだろうか。たとえば身体は「食する身体」であり、「生殖する身体」「性的身体」でもあるからである。むしろ身体はそうした外的自然にも他者にも繋がった内的自然を抱えているゆえに、それら三つの支配問題が一体となった自然支配問題として女性支配問題、とくに女性身体の問題がみえてくるように筆者は考える。外的自然への支配や支配的な人間関係が身体そのものへの支配問題となることは、拒食症や開発主義のもとでの中絶やレイプがまさに示していることであろう。そうした女性身体の痛みや苦しみを、単に人間関係や社会的な問題としてとらえることはできない。それらがまさに身体の痛みとしてあるかぎりで、人間関係における支配問題を含めた自然支配問題という視角が重要なのである。この点で、現代社会の（女性）身体の問題を、人間関係の支配問題と連関した自然支配の問題として考えようとするエコフェミニストたちの視点は注目されるのではなかろうか。現代技術主義の進行は、以上のような身体における「内的自然」と「外的自然との関係」や「人間関係」との繋がり

を分化し、それぞれへの支配を遂行することで身体そのものを制御してきた。しかしそうした現代技術主義による連関的な自然支配のない身体の「世界」が即自的にあると想定されるなら、それはウォレンのいう「概念的本質主義」であり、前近代や反近代やユートピアであるだろう。今日の（女性）身体の問題とはあくまで技術主義時代のなかでの自然支配問題以外のなにものでもないだろう。

だが、身体が「差異」をもっているように、身体問題には差異があり、身体が抱える先の三つの支配問題の繋がりも差異をもっている。とくに三つの支配問題のなかで人間関係における支配問題はこの身体問題における「差異」ということに大きく関係している。しかし従来のエコフェミニズムは女性身体問題におけるこの「差異」をもつ自然支配問題にあまり注目せず、いわゆる大文字の女性身体問題が主題であり、またそこでの人間関係の支配問題も差異あるものとは考えられていなかったように思う。

この問題については、エコフェミニストであるミースの次の指摘は示唆的である。現代技術に関わる女性の身体問題に対して、フェミニズムにおける「自己決定論」の思想（自律的個人の発想）は、「他者たち」すなわち「非西洋、非白人、非中流」などや身体（という他者）や自然（という他者）を抑圧する側面があるという。[31] この指摘が示唆しているのは、女性身体問題には「他者たち」の視点が必要であるということである。エコフェミニスト哲学者たちもまたこの点に注目し、先の自然支配問題に「他者たち」の視点を取り入れるのである。

ウォレンは九〇年代末、自分たちの自然支配問題（＝女性支配問題）という視角には「他者たち」の視点が必要だと考え、「女性―他の人間的他者たち―自然の連関 women - other human Others - nature interconnections」[32] という考えを提示した。この考えは従来の見解（自然支配と女性支配との連関問題）への単なる付加を意味しているのではない。むしろ「他者たち」という視点から以前の見解が考え直されるのである。ここでいわれる「他者たち」とは、ウォレンによれば「不当な支配―従属連関という西洋体系のなかで排除され、辺境に追いやられ、無価値化され、病理化され、自然化された――そうして他者にされた――人々」であり、それは「人間的他者」のみでなく「地球の他者」をも含んでいるといわれている。[33]

これは、女性支配問題のなかの「差異」、いわゆる「女性間の差異」を認めるということではない。現代技術主義の自然支配によって関係を遮断され「他者」とされたものたちの視点にたつということである。たとえば性暴力の被害者という「他者」、「第三世界」の女性たちという「他者」、チェルノブイリの子どもたちという「他者」、また核や生物・化学兵器の戦争後に残された土壌や植物、『沈黙の春』で語られた鳥や動

物たちもまた「他者たち」なのである。ウォレンの言う「他者たち」とは、様々な技術のなかで変造しみえなくなってくる身体の内的自然のみでなく、現代テクノロジーによって破壊（環境破壊）された人間以外の生命や無機や有機の外的自然でもある。それらの「他者たち」はそれぞれ特有の差異をもつものである。現代技術主義によって「他者たち」となっていく身体の内的自然や外的自然や女性や「人間」への視線は、エコフェミニスト哲学の環境論をディープ・エコロジー（「他者」なき自己拡張論）から根本的に区別させるものであろう。[34]

ウォレンは、「レイプ」による女性たちの「痛み」は以上のような「他者たち」としての「フェミニン」の「声」であるといい、このフェミニンの声を集積していくことがエコフェミニスト哲学の課題であると語っている。彼女は「フェミニンなもの」についても再定義しているが、その内容およびその「声」の集積がどのようなことを意味しているのかは、今後の課題としたい。

（かわかみ・むつこ／十九世紀ドイツ哲学・女性論）

注

（1）河上睦子「生殖技術への視座——エコフェミニズムを中心に」『相模女子大学紀要』六一号、一九九八年、一〇一—一二一頁。

（2）Barbara Duden, *Geschichte unter der Haut*, Stuttgart, Ernst Klett Verlage GmbH u. Co. KG, 1987, S. 60.（ドゥーデン『女の皮膚の下』、井上茂子訳、藤原書店、一九九四年、六九頁）。

（3）ドゥーデン『胎児へのまなざし』、田村雲供訳、阿吽社、一九九三年、一九頁。

（4）注（2）同箇所。

（5）Duden, *Geschichte unter der Haut*, S. 15-6. ドゥーデン『女の皮膚の下』、一八頁。

（6）Duden, Die Frau ohne Unterleib: Zur Judith Butlers Entkorperung. Ein Zeitdokument, in *Theorie-Geschlecht-Fiktion*, hrsg. von Nathalie und Martina Kuoni, Basel, 1994, S. 163.（バーバラ・ドゥーデン「女性を『脱構築』で切り刻んではならない！」、北川東子訳、『環』七号、藤原書店、二〇〇一年参照）。

（7）Duden, *ibid.*, S. 156.

（8）Duden, *ibid.*, S. 161.

（9）河上睦子『フォイエルバッハと現代』、御茶の水書房、一九九七年。「フォイエルバッハの身体論（一八四〇年代）」『理想』第六七〇号、理想社、二〇〇三年、参照。

（10）以下を参照されたい。河上睦子「生殖技術とフェミニズム」『月刊フォーラム』十月号、社会評論社、一九九五年、五一—六一頁。

（11）河上睦子「日本におけるエコフェミニズム理論の問題と可能性」、『シンポジウム報告集、エコフェミニズムの可能性』天理大学おやさと研究所編集・発行、二〇〇三年。

（12）Judth Butler, *Gender Trouble*, N. Y, 1990.（ジュディス・バトラー『ジェンダー・トラブル』、竹村和子訳、青土社、一九九九年）。*Bodies that Matter*, New York & London, Routledge, 1993.

（13）Duden, *Die Frau ohne Unterleib*, S. 153-166. 注（6）。

（14）Duden, *ibid.*, S. 153.（筆者傍点）。

（15）Duden, *ibid.*, S. 166.

(16) Duden, *ibid.*, S. 153.

(17) L・イリガライ『ひとつではない女の性』、棚沢直子他訳、勁草書房、一九八七年、一二〇八頁。

(18) フレイザー／ニコルソン「哲学なき社会批判――フェミニズムとポストモダニズムの遭遇」、富山太佳夫編『フェミニズム』、研究社出版、一九九五年、一七〇頁。

(19) Karen J. Warren, The Power and the Promise of Ecological Feminism, (1990), in Karen J. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies (EFP)*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1996, p. 20.

(20) Warren, *Ecofeminist Philosophy (EP)*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2000, p. 46.

(21) Warren, *ibid.*, p. 56.

(22) Warren, *ibid.*, p. 55.

(23) Warren, *ibid.*, pp. 62-68.

(24) Douglas J. Buege, Rethinking Again, in Karen J. Warren (ed.) *Ecological Feminism (ECP)*, London and New York, Routledge, 1994, pp. 42-63.

(25) Warren, (*EP*), pp. 21-41.

(26) Warren, (*EFP*), p. 33.

(27) Jim Cheney, Eco-Feminism and Deep Ecology, in *Environmental Ethics*, Vol. 9-2,1987. Buege, ibid., p. 50.

(28) Warren, (*EP*), pp. 58-68. (*EFP*), p. 25.

(29) Warren, (*EP*), pp. 199-202.

(30) Y. King, Healing the Wounds, in *Reweaving the World*, San Francisco, 1990. p. 114.

(31) Maria Mies, Self-Determination : The End of a Utopia? in Maria Mies and Vandana Shiva (eds.), *Ecofeminism*, London & New Jersey, Zed Books, 1993, pp. 218-230.

(32) Warren, (*EP*), p. 45.

(33) Warren, *ibid.*, p. xiv.

(34) Victoria Davion, Is Ecofeminism Feminist? in (*ECP*), p. 14.

特集 思想史研究の新たな展開にむけて

II 思想史研究における「現場」の諸相

〈公募論文〉

〈群衆−多数性〉の危機と倫理性をめぐって

浅野俊哉

はじめに

様々な著作を通して、アントニオ・ネグリとマイケル・ハートは、政治的概念の練り直しを行っているが、その中でもとりわけ現在的な意義を持つものは、〈群衆−多数性〉という概念であろう。[1] 特に、二人の共著『帝国』(二〇〇〇)が刊行されて以来、その中で扱われている最も中心的なタームであるこれをどのように理解するかが、今日の政治的思考をめぐらす際に緊要な課題となっている。

ところで〈群衆−多数性〉とは何か。『帝国』においてこの概念は、高度に発達した資本主義社会における権力と支配の新たなメカニズムとしての〈帝国〉を支える主体であると同時に、それに抵抗する〈生〉の拠点ないし器官として様々な意味づけをされている。しかし「〈群衆−多数性〉とは多様性のことであり、諸々の特異性の平面、開かれた一連の諸関係である」[EP:142] という記述に現れているような『帝国』全般に見られる抽象的な規定性を脱して、この概念の実質的な内容を一層明瞭に理解するためには、彼らが他の文脈でこのタームをどのように使っているかを検証することが必要となってくるはずである。そこでまず、『帝国』の二年前に刊行され、ネグリの思想のキーワードが簡潔に語られている『亡命』(一九九八)から、その概念の内実を探ってみたい。彼は、〈群衆−多数性〉という用語をスピノザから援用したことを吐

露し、今日それがスピノザの時代と同様、新しい問題となって浮上していることを指摘しつつ [EX：25]、次のように述べている。

スピノザのこのタームは、否定的なものとして捉えられていた〈群衆―多数性〉という用語を転倒したものである。この〈群衆―多数性〉の否定性を、ヘーゲルはずっとあとになって〈獰猛な野獣〉、すなわち組織し支配すべきものと名付けた。マキァヴェッリとマルクスを結ぶ連続性の中で、スピノザは、その中心、絶頂、曖昧ではあっても異例で強力な移行の契機を形作っているが、彼は、ヘーゲルとは反対に、この豊かな〈群衆―多数性〉というアイディアを、近代の真の対抗思想として構想した。[EX：25-26]

古典政治学の世界における〈群衆―多数性〉は、権力が支配すべき対象でしかなく、軽蔑語（いわゆる〈賤民（*vulgus*）〉〈愚民（*plebs*）〉など）であった。ネグリによれば、この〈群衆―多数性〉は、資本主義の進展に伴って一つの社会階級にまで変貌したが、それは今日、様々な階級の組織的な自己集中化現象が消滅することの結果として、再び「諸個人の集合体」という様相を帯びている [EX：25]。〈群衆―多数性〉は、形式的に自由であるに過ぎない諸個人の理論的・法的表現としての〈市民〉が多く集まった状態でもなければ、知的労働者の群れでもない。むしろ、「諸主体内部に肉化した諸々の生産的道具」の集合体、「情動的・再生産的現実」および「喜びを享受する欲望」といったものこそが、〈群衆―多数性〉を特徴づける内包とされるのである [EX：26]。

しかし、こうした規定にもかかわらずネグリやハートらの用いる〈群衆―多数性〉が、依然として曖昧な概念であることも確かである。事実、スピノザ自身においてもネグリやハートの記述においても、〈群衆―多数性〉という概念は、決定的な〈亀裂〉とでも呼ぶべき横断線によって引き裂かれている。

すなわち、〈群衆―多数性〉とは、文字通りにとれば、不確定性の増大とイコールである。単一のアイデンティティによってでも、単一の支配によってでもなく、一つの集団が、その構成素の様々な個性や特異性を保持したままで、それにもかかわらずそれが一個の政治的主体としての力能を有していることを、この概念は含意している。しかし、そのように差異や多様性を認めることは、同時に、個々の人間の多様な欲望や感情を無制限に社会が許容し続けることでもあるのではないか、その限りで、それらの欲望や感情相互の果てしない闘争状態を生み、無政府状態を現出させかねないのではないか――こうした「恐怖」を伝統的な政治学は共有してきた。ホッブズが超越項としての絶対主権の導入によって、いわゆる「不

毛な」自然状態の調停を試みようとしたり、ヘーゲルが欲求の体系としての市民社会を「人倫の喪失態」であるとみなし、そこにおいて失われた倫理性が回復されるべき場として国家を要請したりするのも、〈群衆−多数性〉が内包するとされるこの無政府的な場への恐怖からであることは容易に見て取れるが、それほどまでに〈群衆−多数性〉は、それを直視し、そこに可能性を看取しようとすればするほど、その「非合理性」と「倫理」との相克がますます問題にならざるを得ないような、深刻な内在的「危機」とも言うべきものを抱えている。

この事態にどう対処するか、すなわち〈群衆−多数性〉における欲望や感情がどのように自らの倫理的契機（対他的な関係性としての）を獲得していくかという点を追究すること、特にネグリとハートがどのようにこの問題に対処しようとしているのかを検討することは、今後この概念を吟味する際に有益な仕事になると思われる。その一歩を提供することを、本稿の目的としたい。

一　ネグリの立場

ところが、ネグリとハートの共同作業の中に、以上のような意味での「〈群衆−多数性〉の危機のただ中における倫理」を探ろうとしても、私たちは、彼らの共同の著作からは、一見したところそれを主題にした記述を取り出すことが困難であることに気づかされる。というのも、『帝国』は全体を通して、亀裂や危機という主題が〈帝国〉と〈群衆−多数性〉との間で繰り広げられているため、〈群衆−多数性〉自体の内包するネガティブな契機——たとえば対立・敵意・相互破壊——の克服の分析は背景に退いている印象があり、一方で、彼らのもう一つの共同作業である『ディオニュソスの労働』（一九九四）においては、マルクスの「生きた労働」という概念を基軸に、生産という領野における労働の役割と様々な国家形態における法的・社会的制度との間に横たわる敵対的な関係を検討することが主題となっているため、〈群衆−多数性〉の危機や分裂という主題について十全な検討がなされているとは必ずしも言えないからである。[2]

とはいえ、後者には〈群衆−多数性〉の問題を扱う際に手がかりとなる次のような記述がある。「〈群衆−多数性〉という名称は、民主主義の別名に他ならない。それは、対等な人々からなる民主主義、すなわち、成員の生産的能力の絶対性に、権利と義務の絶対的な同等性に、そして諸権利の実効性に基礎をおく民主主義である」[LD：311]。また『帝国』では帝国に対抗しそれを覆す闘争を通して、「〈群衆−多数性〉は、やがて〈帝国〉を横断し〈帝国〉を越えたところに私たちを連れて行くことになるであろう、新たな民主主義の諸形態と新

たな構成的権力とを発明しなければならないのである」[EP: xv]とも述べられていた。これらの記述から明らかなのは、ネグリとハートが、〈群衆―多数性〉と「民主主義」との関係を決定的な問題軸として設定しているという事実である。

この観点から、彼らの「共同作業」の中にその解を求めるという試みを一旦断念し、彼らの単著をあらためて見直してみた場合、私たちは二つの印象的な論文に出会うことができる。ネグリの「以下を欠く――スピノザ最晩年の民主制政体概念の定義を推察する」（一九八五）とハートの「スピノザの民主主義――社会的集合（アセンブリッジ）の情念」（一九九五）である。ネグリの論文は『野生のアノマリー――バルフ・スピノザにおける力と権力に関する試論』（一九八一）の補論的な役割を果たし、ハートの論文は『ジル・ドゥルーズ――哲学における徒弟時代』（一九九三）における政治理論の要約版とも言えるものだが、いずれも、民主主義と〈群衆―多数性〉の関係と共に、その内包的危機の乗り越えという課題について検討がなされている。したがって、続く論述では、この二論文を中心に分析を進めていきたい。

ネグリが明らかにしているように、実際、〈群衆―多数性〉概念の孕む問題点を浮き彫りにするにあたって、スピノザが最晩年まで推敲を重ねた『政治論（*Tractatus Politicus*）』における、民主制政体の議論をめぐって思考することほど有益なことはない。スピノザは『政治論』の中で、君主政・貴族政・民主政の三つの政体を比較検討しつつ、民主制政体を〈完全に絶対的な統治形式（*omnino absolutum imperium*）〉と規定しているが[TP11/1]、その分析は唐突に閉じられており、この点はネグリが指摘するように、スピノザの死による突然の中断であるだけでなく「その作業自体の中に含まれている、実在的、肯定的、内的な阻害と符合する」[AS:260]ことを想定するのに十分な謎となっている。その意味で、スピノザがついに書き得なかった「〈群衆―多数性〉による民主主義」という概念を彫琢することは、民衆（デモス）による支配（クラトス）という民主制政体のパラドキシカルな原義そのものを本源的に問い直す試みとして、政治思想史上、看過し得ない重要性を持っていると言えるだろう。

ネグリによれば、スピノザの『政治論』において分析された諸政体が、常に応答を迫られている対象はただ一つであり、それが〈群衆―多数性〉である。「〈群衆―多数性〉は、何よりもまず、君主の単独支配から貴族政的選挙制政体、そして民主政的絶対性へと政治的理性が指向する臨界、権力が〈群衆―多数性〉の力に応答する限りにおいて与えられる臨界を構成するものである」[RD:156]。

そしてネグリは、この『政治論』において「君主政的統治形式と近代の絶対主義的国家を正当化するもの」にすぎない

社会契約説が破棄されていることを指摘しつつ[RD:145-149]、スピノザが「完全なる絶対性（*omnino absolutum*）」として定義し、「民衆全体によって保持されるもの」[TP8/3]と位置づけた、スピノザの民主制政体論の孕む極度の緊張と可能性を明らかにしていく。ネグリによれば、スピノザにおいて、とりわけ民主制政体は、「権利の保有者とその行使者とが原義上結合されているがゆえに、絶対的な統治形式」[RD:151]に他ならず、「〈完全なる絶対性〉〔すなわち民主制政体〕とは、〈群衆-多数性〉に最も即応した政体である」と考えられている[RD:156]。

ところでスピノザの政治思想においては、この〈群衆-多数性〉は、一方で「法的主体であり、社会の不可避的な属性である」と同時に「諸々の特異性の捉えがたい総体」としても提示されており、「この関係性は解決不能」というパラドクスが現れている[RD:157]。

スピノザの政治学は、正真正銘のコペルニクス的転回の性質を帯びている。そこでは、無限とは〈群衆-多数性〉のことであり、運動の持続は〈群衆-多数性〉の力能である。——全体性を構成するが、もっぱら移行の現実性としてのみそれに同化するような、決して閉じず開き続け、生産し再生産し続けるような無限運動。これは唯一の（したがって必然的に疎外であるような）原理が、もっともらしく世界を統合するプトレマイオス的、神学的概念などとは全然別のものである。さらに、全体性と無限との間に解決済みの関係を構想したヘーゲル的な関係の概念ともまったく異なる。スピノザにおいて示されているように、あらゆる神学、あらゆる観念論に対抗しつつ、まさしくこうした関係性の未実現において、『政治論』の政治学は、正真正銘の非ユートピアであり、自由に関するマキアヴェッリ的推察であり、社会の転覆に関する、根源的に民主主義的な提案なのである。[ibid.]

しかしネグリも指摘するように、「現実には、〈群衆-多数性〉は、情念と状況との相容れない連続した編成体であり、集合体」[RD:160]である。なぜなら〈群衆-多数性〉の基底をなす次元とは、「むき出しの物質性と野生の多様性の地平、完全に水平状の論理に従った、物理的な編成と化合、連合と分裂、流れと凝固からなる世界」[RD:159]に他ならず、それを「自然的」・「動物的」な視点で置き換えて見た場合には、「恐怖、暴力、戦争といった事態の支配を示すことになる」[RD:160]からである。理性や思考は、この〈群衆-多数性〉がただ一つの精神のようなものとして現れることを望む。「しかし、そうした要求は、〈群衆-多数性〉の暴力性と分散を完

全に乗り越えることはできない」[ibid.]。その理由は、「スピノザの観点からすると、多数性は統合に対して優位にある」からであり、「理性の要請を逸脱する物理的・動物的制限というものが存在するから」[ibid.]である。このことから「理性の要請――これを今や民主政制体の要求の絶対性を提起したものとみなし得る――は、実現できない」[ibid.]という、ペシミスティックな結論が導き出される。

では、スピノザの〈群衆―多数性〉の概念にはいっさいの合理性が含まれないのだろうか。あるいはつまるところ〈群衆―多数性〉は、理性という能力を欠いているのだろうか。「そうではない」とネグリは主張する。「スピノザの〈群衆―多数性〉は、賤民（*vulgus*）でも愚民（*plebs*）でもない」。

民主政の要求という絶対性が自由の完全な展開を含むことはできないとしても、にもかかわらずそれが認めなくてはならないのは、諸々の特異性の共生、互恵的な寛容、連帯の力である。この推移は根本的なものである。なぜなら、ここでは絶対性と自由との間の現実的な解決不能性の効果がむしろ、共和制的伝統において最も価値ありと示されるものの一つである寛容の基礎として提示されるに至るからである。[RD：161]

この箇所のネグリの主張には注意を払う必要がある。彼は、〈群衆―多数性〉そのものが、高い道徳的価値として古来評価されてきた〈寛容（tolleranza）〉の基礎を提示し得ると考えているからである。「政治的主体〔〈群衆―多数性〉〕の孕む解決不能性そのものが、寛容、自覚の尊重、知への自由の基礎を形成する」[ibid.]。もっともスピノザにおける寛容は、ネグリによると、忍耐においてあるいは我慢することにおいて形成されるネガティブな徳としての寛容とは別のものであり、スピノザにおいて回復を要求されているのは、「すべてのものに対する平等な権利」に他ならない[ibid.]。かくして、「絶対的統治形式とは、（仮にそれがすべてのものの選択であっても）決して〈選ばれる〉ことを基礎におくものではなく、〈群衆―多数性〉そのものに、そして〈群衆―多数性〉を構成する個々の個体の自由の基礎の上に築かれるもの、すなわち各自の自由に対する相互的な尊重を基礎とする統治様式」であり、「理性の観点から考察するとき、〈群衆―多数性〉は、寛容と普遍的な自由の基礎を成す」[ibid.]という説明がなされている。

しかし、ここで一つの疑問が生じる。ネグリのこれらの記述は、いわゆる「道徳的言説」ではないのだろうか。実際、ネグリは、〈群衆―多数性〉に「相互寛容」という徳の基礎を求めたあとで、その〈群衆―多数性〉における社会的実践として、〈ピエタス（*pietas*）〉を称揚し、「スピノザの民主制政

体、すなわち〈完全に絶対的な統治形式としての民主政〉は、集団的プロセスの中で交差し合う幾多の特異性の社会的実践として、あるいはむしろ、〈群衆−多数性〉を構成する諸主体の多様性の中で広がっていく個々の互恵的な関係を形作り構成するピエタスとして理解されなければならない」[RD : 162]という結論を導いている。

ネグリはこのピエタスについて、『エチカ』の第四部で示されたピエタスの用法（すなわち「私たちが理性の導きに従って生きることによって生み出される、善を為そうとする欲望」[E4P37Sc1]という定義）を参照するように促している[RD:163]が、この箇所は英語・仏語で一般に morality ; moralité と訳されていることからもわかるように（日本語では「道義心」または「敬虔」など）、主として「神への帰依心」が意味される『神学・政治論』における用法とは異なっている。ネグリによれば、ピエタスとは「理性に従って倫理的に行動すること、すなわちピエタスとは、ここでは誠実性に、すなわち自分自身と他者に対して、人間的に、慈悲心にあふれ、和合的な仕方で行動することを示している」[RD:163]。あるいはピエタスとは、「情熱であり、最も強い意味での道徳的行動、すなわち存在論的な意味で決定的に構成的な情熱であり、行動」に他ならない[ibid.]。

続けてネグリは、「民主制政体とは、集団的な絶対性と諸力の構成的特異性、すなわち〈群衆−多数性〉とピエタスが向かう臨界点である」[ibid.]ことを示しつつ、そのような絶対性を構築するため、「ピエタスは、集団的なものが規定する存在論的な過剰を実現する方法として、友愛と愛という増殖装置を徳の中に運び入れる」[ibid.]ことを主張してもいる。

つまりここでは、ピエタスばかりでなく、〈友愛（amicizia）〉や〈愛（amore）〉といった徳が〈群衆−多数性〉の構成的実践において決定的な役割を担わされるのである。[3] しかし、〈群衆−多数性〉が民主制政体における特権的な主題であることは認めるとしても、その社会的実践の基盤に、寛容や愛やピエタスというような、見方によっては「道徳的」「義務論的」——あるいは「宗教的」——契機を導入することは、もしネグリが唯物論的立場を堅持しようとしているならば、「反動的」な解決とみなされるおそれはないのだろうか。

二　ハートの立場

この疑問を保留したままで、今度は、ハートが組みたてた〈群衆−多数性〉の実践の理論を先の論文の中に探っていきたい。

彼によれば、スピノザの民主主義は、「民主主義的な政府を、契約の成立と市民の権利の移譲により間接的に機能する

ものと規定する近代のほとんどの民主主義理論とは対照的に、全社会領野の非媒介的かつ直接的な表現ないし参加を要求する」という点で、近代政治思想史上「異例」のものであり、今日でも民主主義を再考する際に、一つの臨界点として、あるいは「謎」として現前し続けている[SD：24]。

ところでスピノザは、ある主体の自然権は他者に移譲することは決してできないという命題を立てたが[Ep. 50, TP2/12]、これは必然的に「契約の力を拒否すること」ないし「契約を臣民（サブジェクト）＝主体の変わりやすい意志に絶えず従属させることを意味している」と同時に、「臣民＝主体の意志は、いかなる権利の移譲や権限の代行にも、また秩序というどんな外的な力にも勝る優先権を与えられる」[SD：25]ことを意味する。契約の法的妥当性に優先権を与えるのを拒否することは、ホッブズ、ルソー、ヘーゲル、カントといった大部分の近代の思想家の立場からすると、スピノザの社会理論の中心に真空地点を残し、非合理な大衆の感情に社会秩序を晒すことになるように見えるかもしれない。しかし、スピノザの観点から見ると、「合理的な国家秩序の欠如によって生じたこのような〈空隙〉を埋めるのは、〈群衆―多数性〉の諸実践――急進的かつ直接的な民主主義の構想を可能にする諸力――なのである」[SD：26]。

ところでスピノザは、私たちの感情を、受動的感情と能動的感情のいずれかに分類できるものとした[E3D3]。受動的感情は、私たちの外部の諸力によって引き起こされる偶然的なものであり、その感情の産出は私たちのコントロールできる範囲を超えているので、私たちに喜び（*laetitia*）をもたらす場合も、悲しみ（*tristitia*）をもたらす場合もある。一方、能動的感情は、私たち自身によって引き起こされ、それゆえ喜ばしいものであると同時に、能動的な感情が産出する喜びが偶然のものではなく、絶え間なく回帰するという意味で必然的である。

ハートによれば、ドゥルーズにおいてもスピノザにおいても特徴的なのは、きわめて身近で日常的な状態、すなわち私たちを取り巻く外部の諸力が私たち自身の力を圧倒的に上回っているため、私たちの精神や身体が受動的感情によって満たされている状態を、倫理的・政治的実践の出発点においた点にある。「喜びではなく悲しみの感情に満たされたこの地点こそ、私たちが辿る倫理的道筋の出発点になる。スピノザによれば、喜びとは私たちの力の増大の過程に他ならず、それゆえ喜びこそ、あらゆる倫理的・政治的企ての導きの糸である」[SD：26]。

ではいかにしたら、私たちは、この能動的感情、すなわち喜びの感情を味わうことができるようになるのか。ドゥルーズとスピノザによれば、一つの身体は、それを構成する諸部

分相互の関係からなる一つのシステムとして理解できる。そして、私たちの身体が、もしそれと共通の関係を有する他の身体と出会った場合、この共通の関係が、調和性を通してもう一つの新しい関係、一つの新しい身体を構成する機会を保障するため、私たちの力は増大し、必然的に喜びの感情に満たされる[SD:27-28]。そして、「私たちが自らと合致する身体に出会い、喜びの感情を味わう時、私たちはその身体と私たちの身体とに共通のものの観念を構成するように導かれる」[SE:261]。悲しみの感情は、それを避けるように私たちを促すのに対し、喜びの感情は、その感情状態を保持し反復しようとする傾向性を持つからである（共通概念の構成）。

そして、ハートによれば、以上のような論理は、社会的次元における「〈群衆−多数性〉の形成で中心的な役割を果たしている論理と同じもの」[SD:29]に他ならない。共通概念の構成において、超越的な理性の発動による感情の抑圧ということがいっさい問題にならなかったように、スピノザが、私たちの自然権は、私たちの力の及ぶところまで及ぶと主張する時[TP1/4]、それが意味しているのは、「いかなる社会秩序であれ、何らかの超越的な境位、諸力の内在的な場の外にあるものによって押しつけられることがあってはならず」、従って「義務や責務といった概念、あるいは契約や代議制といった仕組みはどれも、私たちの力の発露に派生し、それに依存するものでなければならない」ということである[SD:29-30]。そして、先に述べた能動的感情を構成する場合とまったく同じように、最も手近な境位——自分の身体とそれに適合する他の身体——から始めて、私たちは、能動的な身体を様々な他者との間で形作っていくことを試みることができる。先に、受動的感情から能動的感情へと移行した時のように、私たちは、社会的地平において、自然権から市民権へと移行する力の増大の道筋を見つけなければならない。そしてその方法はドゥルーズによれば、様々な身体間の接触を偶然に任せるのではなく、「諸々の出会いを組織すること（organiser les rencontres）」[SE:239]に他ならない。

その際、〈群衆−多数性〉の力能は、いっさい縮減されることなく、むしろ強化される形で社会的地平における共同性を形作る[Cf. Ep.50 ; TP2/13]。「スピノザの政治学の核心は、有益で構成可能な諸関係の創出を促進するために、社会的出会いを組織することに向けられている。自然権は市民権への移行にあたって、弁証法的な社会観に見られるように否定されてしまうことはなく、むしろ保持され強化される」[SD:30]のである。

ところで、ハートはこの〈群衆−多数性〉の諸々の実践を、「何よりもまず、欲望と情念の論理によって理解されなければならない」と述べていた[SD:26]。すなわち、民主主義を〈群

衆―多数性〉の実践として捉えるためには、「組織化という内在的な諸力、つまり自然そのものを構築し形成し、急進的・直接的民主主義を、あらゆる契約論的、代議制的、道徳的な秩序の外側で支える諸力についてさらに深く探究する必要」があったのだった[ibid.]。ここでハートが主張しているのは、〈群衆―多数性〉の実践を検討するには、いかなる道徳的モデルにも依拠することなく、「力」の本性の分析をすることが不可欠であるということ、そして、そのような分析を通過することによって、いわゆる道徳モデルを介さずに〈群衆―多数性〉の集団的力能の合成のプロセスを提示することが可能であるという指摘に他ならない(4)。

私たちは、ここで奇妙な乖離の印象を持つ。というのも、〈群衆―多数性〉における倫理性の構築過程を明示していると目される中心的な論文において、ネグリとハート両者の論理に差異があるように見えるからである。すなわち、ネグリは、〈群衆―多数性〉が孕む内的危機を乗り越え、一つの社会的身体としてそれが集団的力能を獲得するために、「寛容」や「愛」あるいは「ピエタス」の要請を必須と考えているのに対し、ハートは、愛や道徳的タームを決して持ち出すことなく、身体の力の物理学=生理学とその合成プロセスの分析、およびそのメカニズムに沿った実践を通して、同じ目的が達成可能であると考えているかのようなのである。仮にそうだとすると、彼らが連名で、たとえば『帝国』において様々な形で「愛の実践」を訴えてきたこと（注（9）参照）が、矛盾を来すことになってしまう。

三　スピノザにおけるピエタスと愛

問題を整理しなければならない。右記のような疑問が生じた一つの大きな原因は「ピエタス」の解釈にあった。スピノザにおけるこの概念の内実をさらに検討するならば、このような混乱は避け得る可能性があるのではないか。実際、この線で考えると、比較的簡明な整理が可能となる。スピノザ自身の定義を再提示するならば、ピエタスとは「私たちが理性の導きに従って生きることによって生み出される、善を為そうとする欲望」[E4P37Scl]のことであった。『エチカ』で、「理性は自然に反することは何も要求しない。したがって理性は、各人が自らを愛すること、真に有益な自らの利益を求めようとすること、そして人間をより大きな完全性へと真に導くあらゆるものを欲すること、端的に言えば、各人が自らの有をできる限り保持するように努めることを要求する」[E4P18Sc]と述べられているように、スピノザにおける理性が超越的性格を持たず、内在的・能動的な欲望を肯定する性格を持つものであることはかねて指摘されており[Cf. SE：234-267]、一

方、同様に善（*bonum*）も、「善とは、あらゆる種類の喜びであり、またさらに喜びに役に立つすべてのもののことである」[E3P39Sc] という記述を参照するならば、それがイデア的あるいは超越的な性格を有していないことは明らかである。また周知のようにスピノザの体系においては、「自己の有に固執しようとする努力（*conatus*）」としての衝動に意識が伴ったのが欲望である [E3P9；Sc]。したがって、スピノザにおけるピエタスは、定義上、内在的なものとして理解されなければならない。(5)

ではネグリも言及していた「愛」についてはどうだろうか。スピノザは『エチカ』で、「愛（*amor*）とは、外の原因の観念を伴った喜びである」と規定している [E3P13Sc；E3Agde]。愛とは、喜びである以上、それ自体、スピノザの言う能動的感情であることは言うまでもない。しかし、それはあくまで「外の原因の観念を伴っている（*concomitante idea causae externae*）」限りにおける喜びである。したがって愛は、その産出に際し、必ずしも自己自身に内的な基盤を持たないという点で、様々な外的個物の印象である想像力（*imaginatio*）に大きく左右される感情とみなすことができる [E4P16]。けれどもネグリが『野生のアノマリー』において明らかにしているように [AS：195-202]、一方で、「おのおののものは、偶然によって、喜び、悲しみあるいは欲望の原因となり得る」[E4P15] というスピノザの規定は、逆にものを表象する能力としての想像力が持つ、個人性を超えた社会性や広がりの可能性をも示している。そして、それらを踏まえた上で、愛が社会性を獲得し、十全に能動的な感情となり得ることを示しているのは、次の定理である。「もしある人が他の人々を喜びによって触発すると表象するあることをしたならば、そのある人は喜びによって触発され、またその喜びが生じた原因には彼自身の観念が伴っているだろう。それとともに、自分自身を喜びをもって観るだろう。これに反して、他の人々を悲しみによって触発すると表象するあることをその人がしたならば、その人は逆に自分自身を、悲しみをもって観るだろう」[E3P30]。ここでは、愛の感情が他者に向けられるならば、すなわちそれが（たとえ偶然からであれ）「他者の喜び」を志向するならば、自分自身を喜びの原因として意識することができる可能性が示されている。つまりこの定理は、「外の原因を伴った喜び」であると規定されていた愛の、重大な契機の変更であると同時に、愛が十全な能動性（自己自身を原因とする喜び）へと変化する際の決定的な働きを示している [AS：199-200]。スピノザによれば、この喜びの感情を維持するために、人はその実現に向けて積極的にそれを反復する形で行動するようになる [E3P28-29]。

そしてこの感情は、寛容の徳の基礎ともなるだろう。事実、

「憎しみは憎み返しによって増大され、また反対に愛によって除去されることができる」[E3P43] という定理に始まる『エチカ』の一連の定理は、葛藤と敵対性のただ中で、それを転位させ、より高次の存在を構成していく働きとしての愛のダイナミックな作用を語っている。ネグリは愛と憎しみという基礎感情をめぐるこれらの定理に関連して、『野生のアノマリー』で次のように述べている。

ここまで分析してきた〔愛と憎しみの〕動力学の葛藤的な基礎は、こうして〔存在の〕質的により高次の段階によって重層決定されるようになる。これが意味しているのは、〔愛と憎しみという〕情動の複合的な動力学は、存在のより高次の諸段階に向けて展開するにつれて、敵意と相互破壊の力を否認することはないということである。それどころか、それは、そうした力を中心的なものとして引き受け、その強度を高めるのである。拡張性とは、破壊である。しかし、そうした事態が起こるのは、成長ないし生命過程の過剰の中においてであり、存在のより高次の諸段階への不断の自己規定においてである。力動説とは転位に他ならない――そうであるがゆえに、それは、より高次のレベルの存在論的複雑性へと到達しつつなされる突然の反転、情動とその存在論的な決定性の組織的な再定義なのである。[AS: 201]

ここでネグリが繰り返し、「存在のより高次の諸段階（sui-periori gradi dell'essere）」について言及していることに注目したい。すなわち彼は、愛の働きを、他者を志向することによって逆に自己を原因とする能動的な喜びに転化し得る感情であると同時に、敵意や葛藤を原動力に、その複雑性と緊張を止揚することなく引き受けながら存在の質的水準をひき上げる力学的なプロセスと考えている。このようにネグリの語るピエタスや寛容や愛という諸徳が、少なくともスピノザの語る意味でのそれに依拠したものであるとみなし得るならば、先に疑念の生じたように、彼の言説は必ずしも超越的あるいは義務論的な道徳規範の復活や唱導を意味しないということが確認できる。[6]

それに従えば、喜びの感情を強調し、身体の力の物理学＝生理学的な内在的プロセスの理解を重視していたハートの立場も、それ自体としてはネグリの立場と両立できるという説明が可能となる。先の論文でもハートは、スピノザの民主主義を理解するためには、ネグリが〈構成（constitution）〉と呼んだ存在論的・政治的プロセスを認識しなければならず、そのためにはドゥルーズのスピノザに関する洞察が決定的な意義を持つものであると強調していた [SD:27]。「最大限の喜び

の感情を経験する」[ibid.] という倫理的定式への一つの応答が愛である限りにおいて、ドゥルーズが明らかにした「喜びの増大」を目指して組み上げられる存在の物理学=生理学は、ネグリの主張するような、より高次の水準における存在の強度の表現である「愛の実践」へと、次元を異にすることなく移行できる。このように考えるならば、彼らが共同著作において愛を強調する叙述を行っていても、矛盾は生じないだろう。

四　問いを開いたままで

しかしながら、ハートの議論をネグリの議論に、内在性という観点から、矛盾なく組み込めるということは、（ハートが解釈した限りにおけるとは言え）ドゥルーズの政治的・倫理的立場が、ネグリの補完的な役割を果たすに過ぎないという評価を導き出しかねない。果たしてそうなのだろうか。

ルネサンス人文主義の精神を唯物論的に引き継ぐことを自らの使命とし、内在の立場に立脚しながらも、様々な著作の決定的な箇所で「愛」の価値を訴えるネグリ[7]と、内在性の擁護を自らの哲学の最重要の課題にしつつも「愛」についてあまり多くは語らず、たとえばD・H・ロレンスの『黙示録論』を「群衆の政治学」として読解する営みを通して、むしろ「愛することをやめること（cesser d'aimer）」[NL : 68] に積極的な価値を見いだしていたとすらみなし得るドゥルーズ。この二人の思想的関係が、いっさいの矛盾なき一方の他方への単なる「補完」や「充当」で終わってよいはずはないと思われる。[8]

また、仮に内在という観点から、ネグリやハートやドゥルーズの議論がほぼ一貫して説明可能だとしても、ネグリとハートがスピノザを引き合いに出しつつ表明している「愛こそ、諸々の特異性の解放に至ることを可能にするただ一つの基礎」であり、「集団的生活の倫理的絆」であるとの主張 [EP : 78] が、彼ら自身のものでもあるとするならば、[9] では愛を、そうした集団性構築の必要条件あるいは十分条件と仮定してもよいのだろうかという問題も生じてくる。たとえ宗教が「隣人を愛すること」や「他人の権利を自分の権利と同様に守らなければならないこと」を呼びかけても「感情に対してはほとんど効果無しである」[TP1/5] という事態を前提に政治論を構想するスピノザを念頭におくならば、共同体の構成という主題は、その発生の機序だけでなく、そうした共同体を維持し、成員の活動力の増大（能動的な感情の産出）を持続的に保障するシステム——それは、スピノザによれば成員の道徳的な感情の表出とは「無縁」の仕組みでなければならない [Cf. TP1/6]——の具体的な構築プロセスや現実化の契機の探究にまで進んでいく必要があるだろう。[10]

以上、検討を重ねてきた本稿の議論は、新たな未解決の問題を惹起したに過ぎないかもしれず、様々な問いはほとんど閉じられていない。このような分析を経た後でも私たちは、〈群衆―多数性〉とそこにおける倫理性あるいはその統治形式をめぐる緊張を孕んだ問いのまわりを、思想的にも実践的にも、依然として廻り続けているのである。

（あさの・としや／哲学）

注

（1）スピノザの用いた *multitudo* に由来するネグリとハートの〈群衆―多数性〉という用語は、英語・仏語では multitude、独語では Menge（ないしそれを含意した上で Vielheit）と翻訳されているが、日本では「群衆」「民衆」「大衆」「多数者」「多数者＝多数性」「群衆―数多性」、あるいは英語読みのまま「マルチチュード」などと様々に訳されており確定した訳語はない。本稿における用法も暫定的なものである。この語には、本稿のキーワードとして強調するためにすべて〈　〉を施した。

（2）一方、『帝国』とほぼ同時期に刊行されたネグリの『カイロス、アルマ・ヴェヌス、ムルチチュード』（二〇〇〇）では、まさに「〈群衆―多数性〉」という主題に一章が割かれているが、そこでは、この概念に内包される諸問題の論述というより、この概念を別の諸概念――「生きた労働」「時間の構成」「共通のもの」「決定」など――と結びつけることによって、むしろその多義性を際立たせる方向が採られている［KA：123-172］。

（3）ネグリは「スピノザの反近代性」（一九九一）という論文においても、スピノザの「知的愛」を人間の集団的本質とし、それが社会化の形式的条件であり、共同体形成のプロセスが知的愛の存在論的条件をなす一方で、この知的愛のみが、「〈群衆―多数性〉の力を絶対的な政治秩序の統一性としての決定へと導く現実的なメカニズム」を描き出す主体であるとしている［ADS：146］。彼によれば愛は「集合的行為」であり「人間の協業的本質」であり「存在者が絶対的なもの〈向かって自らの限界を超えていく活動的な経験」［ibid.］に他ならない。

（4）たとえば「相互寛容」という点についてもドゥルーズの場合、徳というより、一つの「問いかけ」、あるいは「試み」や「実験」という経験論的ニュアンスがより前面に出る。「諸々の個体がどのように合成し合って、より高次の一つの個体を形成し、ついには無限に至るか。いかにして一つの存在は、相手の持つ固有の構成関係や世界を保ちあるいはそれらを尊重しながら、他の存在を自らの世界に迎え入れることができるか。またこの点から見て、たとえば、今とは異なったタイプの社会性にはどんな形があり得るか。（……）もはや問題は、〈自然〉のシンフォニー、次第に拡張しつつ強度を増していく一つの世界の構成となるのである」［SP：169］。

（5）ちなみにネグリは、『野生のアノマリー』では、ピエタスの問題を主題としては検討していない。ドゥルーズは『スピノザと表現の問題』（一九六八）において、「ピエタスや宗教心（*religio*）は、常に私たちの活動力に関係している」［SE：248］と指摘し、スピノザの E4P37Sc1, E4P41, E4P18Sc などの参照を促しつつ、「なるほど理性は、自らのために、ピエタスや宗教心を含むだろうし、理性の掟や規則や〈命令〉も存在するだろう。しかし、そうした命令のリストは、そこで問題になっているのが義務ではなく、精神の〈強さ〉と活動力に関する生の規範に他ならないことを十分に示している」［ibid.］と述べ、あくまでも

ピエタスが超越的な「道徳」ではなく、内在的な「力」の問題であることを強調している。

(6) 既掲の『カイロス……』でネグリは「生政治的な力としての愛は、絶対的内在性、産出する内在性の別名である」[KA : 109] と述べ、愛の超越的な性格を否定している。また確かにネグリが「愛」を語る際、スピノザの名が同時に言及されることは多い（注（3）（7）を参照）。しかし一方で、明らかに愛を義務として語っている言説 [EX : 53] や、キリスト教的道徳との関連づけを試みている箇所（注（9）参照）なども ある（愛を主題にした [KA : 103-121]、特に *caritas* の価値を論じた [KA : 113-114] を参照）。ネグリが愛をどのように捉えようとしているかについては、〈群衆−多数性〉の創造的・闘争的実践の要に関わる問題であるだけに（注（9）参照）さらに詳細な解明が必要であろう（このようなネグリの一見ロマン主義的な姿勢は、イタリア・マルクス主義の「主体主義（soggettivismo）」や「主意主義（volontarismo）」の影響を肯定的に摂取した結果ではないかという解釈については、ネグリがそれら双方について、むしろ大衆の主観性の生産という観点から「時代遅れ」——ないし「的はずれ」——と断じ、七〇年代初頭の運動から決定的に袂を分かっていた点を指摘しているハートの論文 [AO:206-207] を参照）。

(7) かねてスピノザに言及しながら「愛のみが権力と知との関係性を決定できる」[PS : 168] と主張していたネグリは、『構成的権力』（一九九七）の中でも、愛を「自然から文明への移行の鍵」と捉え [PC:405]、やはりスピノザを引用しつつ次のように語っている。「人間的創造性は、倫理的に、愛と喜びが存在論的過程の持続的リズムを断ち切る時に生じる。ここで愛は、神性、絶対性を構成する。そしてこの結合を通って、愛は社会に回帰し、それを再び活性化するのである。（……）愛が介入し、喜びが悲しみから引き離される時、存在は刷新される。構成的権力が全面的に解放されるのである」[PC : 424]。

(8) 群衆心理の分析と個的特異性の救済の問題を扱っている点で本稿の主題とも関係の深い「ニーチェと聖パウロ、ロレンスとパトモスのヨハネ」（一九七八）という論考（F・ドゥルーズとの共著）の中でドゥルーズは、愛が「諸々の主体と諸々の客体を鋳造する虚偽の連結」[NL:70] である可能性と、それが「自我」を構成してしまう危険性について指摘し [NL:68]、それとは対照的に、彼がスピノザ論やニーチェ論でかねて展開してきた「活ける自然の論理（ファ・ジュ・ナタ）」と「流れ（フリュ）」を肯定していた [NL:68-70]。これらの主張は、彼の思想の一つの核心をなしている（その限りでハートが先の論文でも著書でも、ドゥルーズの実践哲学の中核を取り出そうとする際、愛というタームを一度も採用していない点は、彼の思想の祖述という観点からは妥当とみなし得る）。しかし、ドゥルーズのこのような言明からいかなる具体的な「政治的・社会的」効果がもたらされるかという問題は別途検討される必要があり、『野生のアノマリー』等の論述を全体として見る限り、ネグリとドゥルーズが肯定しようとしている対象が（逆説的にも）近似していることを推察できるだけに、愛をめぐる発言に象徴的に現れている彼らの思想上／言説戦略上の差異とその実践的帰結には、なお注意が払われてよい [Cf. EP : 28 ; TT : 170 および注（4）も]。

(9) 実際、『帝国』において愛は、〈群衆−多数性〉の〈帝国〉に対する闘争の別名である。「〈群衆−多数性〉の潜在的な諸力は完全に能動的である、というのもそれらの〈対抗−存在〉は〈対他−存在〉、すなわち、愛と共同体へと生成する抵抗だからである」[EP:361]「この闘争が、抵抗を対抗権力に、反乱を愛の企

てにするのである」[EP : 413] ……等々。あるいは、コミュニストの闘争とカトリックの聖人アッシジのフランチェスコの愛の実践とを結びつけた最末尾の記述 [EP : 413] などを参照。

(10) この点に関連して、「法がそれ自体、法政治的圏域に関わる想像界の表象作用の中で〈群衆―多数性〉の力能が自らを肯定する際の、不可欠の媒介、その現状の徴候に他ならないという点を『野生のアノマリー』で〕ネグリは語っていない」[SC:264] との指摘も参照。

参照文献

Bove, Laurent. 1996. *La stratégie du conatus : affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin. [SC]

Deleuze, Gilles. 1968. *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit. [SE]

——. 1981. *Spinoza: philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit. [SP]

——. 1993. "Nietzsche et Saint Paul, Lawrence et Jean de Patmos" in *Critique et Clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit. [NL]

Hardt, Michael. 1990. *The art of organization : Foundations of a political ontology in Gilles Deleuze and Antonio Negri*, doctoral dissertation, University of Washington. [AO]

——. 1993. *Gilles Deleuze: An apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, the University of Minnesota Press. [GD]

——. 1995. "Spinoza's Democracy : The Passions of Social Assemblages", in *Marxism in the postmodern age* (A. Callari, S. Cullenburg, C. Biewener ed.), New York, Guilford Press. [SD]

Hardt, Michael & Negri, Antonio. 1994. *Labor of Dionysus : A Critique of the State-Form*, Minneapolis, The University of Minnesota Press. [LD]

——. 2000. *Empire*, Massachusetts, Harvard University Press. [EP]

Negri, Antonio. 1981. *L'anomalia selvaggia : Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli. [compiled in *Spinoza*, Roma, Derive Approdi, 1998. [AS]]

——. 1985. "Reliqua Desiderantur : Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza" in *Studia Spinozana* Vol. 1, Hannover, Walther&Walther Verlag. [RD]

——. 1989. *The Politics of Subversion : A Manifesto for the Twenty-First Century*, Cambridge, Polity Press. [PS]

——. 1992a. "L'antimodernità di Spinoza" in *Spinoza Sovversivo : Variazioni (in) attuali*, Roma, Antonio Pellicani Editore. [ADS]

——. 1992b. "Twenty Theses on Marx : Interpretation of the Class Situation Today" in *Polygraph 5*, Durham, Duke University. [TT]

——. 1997. *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, P. U. F. [PC]

——. 1998. *Exil*, Paris, Éditions Mille et une nuits. [EX]

——. 2000. *Kairòs, Alma Venus, Multitudo : Nove lezioni impartite a me stesso*, Roma, Manifestolibri. [KA]

スピノザの著作からの引用は、*Spinoza Opera* im Auftrag der Heiderberger Akademie der Wissenschaften Herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925. に拠り、慣例に従い略号で引用箇所を示した。*Ethica*= [E] *Tractatus Politicus*= [TP] *Epistula*= [Ep.] 等。

特集 思想史研究の新たな展開にむけて

II 思想史研究における「現場」の諸相

〈研究動向〉

〈不正義の経験〉論のほうへ

大川正彦

ひととひとの〈あいだ〉

Kさん、わたしが書いた小さな本『正義』[1]をあなたにお贈りした折り、あなたから詳細にわたる手厳しいご批評をいただきました。しかし、無礼にもわたしからは何の応答もしないままに過ごしてまいりました。にもかかわらず、あなたは、先日、近況を報告してほしい、とのお便りを書いてくださいました。遅まきながら、ご批評に対する感謝の気持もこめて、日頃の無礼へのお詫びもこめて、ここに近況報告がてら、お便りを書かせていただきます。

Kさん、あなたが『正義』のなかで気に入ってくださった箇所を引用するところからはじめさせてください。まずは、あなたとなんとか分かち合えるだろうとわたしが期待できそうな事柄をここに確認しておきたいからです。

「……これまでの「正義」論には、国家や市場という制度のよさ／悪さを論ずるものが多い……のだが、この本ではこうした制度のよさ／悪さを真正面から論ずることはしない。そうした国家や市場といったマクロな制度の視点からではなく、ひととひとの〈あいだ〉でのミクロな出来事、営みという点から考察していきたい。ひととひとの〈あいだ〉で、互いに呼びかけられては応じ（あるいは応じそこない）、応じられては呼びかける（あるいは呼びかけそこなう）、ひととひとのやりとりのプロセス（その失敗）を重視したい。[2]」

「……呼応関係を維持（場合によっては台無しに）しながら、それぞれの身にかかわり傷つきやすく、傷つけやすいひとひとの〈あいだ〉。互いになにほどか当てにしつつ、頼らざるをえないひとひとの〈あいだ〉。それぞれのひとにとっては抱えきるにはあまりに多くの余剰に満ちた、そうであるがゆえに歓びをもたらすが、同時に場合によってはとてもしんどく、苦しく、スッキリと清算したいと思わざるをえない、ひとひとの〈あいだ〉。脆く毀れやすいがゆえに、かけがえがないと（毀れた後で身につまされて）気づかされもする〈あいだ〉。」[3]

わたしは、「正義」にまつわってなにかを考えるのであれば、上に引用した場面からしか考えることができませんでした。そのような場面にいったんは身をひたしたうえでしか問題は立ててはならないのではないか、そのように思いなしていました。そのことはいまでも変わりはありません。

ただ、その後、この小さな本でも扱った、ジュディス・シュクラーの「恐怖のリベラリズム」や『不正義の相貌』[4]を読み返したり、このシュクラーの思考の流れに沿うかたちで蓄えられてきたその他の仕事[5]を読んだり、まさに「悲鳴をあげる身体」[6]に寄り添うなかから絞り出されてきた仕事[7]に接したりするなかで、いわば〈不正義の経験〉論とでもいうような方向性が垣間見えてきました。ですから、ここでは、その方向性を、つまりわたしがこれから歩もうと思っている道筋を、ともかくあなたに伝えておくために、すこしでも言葉を紡いでおこうと思います。

生き難さ、生きづらさ、苦難

ひとひとの〈あいだ〉で生起するさまざまな出来事のうちで、あるひと／ひとたちに生き難さ、生きづらさ、苦難をもたらすものがあります。シュクラーであれば、そのなかでも「残酷さ」「恐怖感をいだくことへの恐怖」を第一義的なことがらとしてあげるでしょう。こうした生き難さ、生きづらさ、苦難がそれを抱えるひと／ひとたちの周りにいる者からみて、その当人自身の不運（misfortune）であるとみなされているとき、この生き難さ、生きづらさ、苦難は、当人だけに関わることがらとして、他人によってだけではなく、当人によってもみなされてしまう。あたかも自然災害であるかのように。そうなると、当人だけがこの生き難さ、生きづらさ、苦難を抱えて生きる。生きざるをえなくなります。場合によっては、その生き難さ、生きづらさ、苦難のあまり、生きることを放棄しもするでしょうし、放棄するにまかされもすることでしょう。生き難さ、生きづらさ、苦難そのものをもたらした、ある出来事が、ひとひとの〈あいだ〉で、その意味で社会的に生起したにもかかわらず、です。

しかし、みずからが抱える、抱え込まざるをえないと思いなす、生き難さ、生きづらさ、苦難は実は自然にもたらされたものではないのではないか？　不運によるのではないのではない

か？——そう、感じられたとき。あるいは、そう感じる、感じてよいと思えるきっかけが得られたとき（そのときには、だれかがそこでその感じを受け止めることもあるでしょう。あるいは、そのだれかは、あなたのそうした感じが浮かび上がるのを待っていたのかもしれない）。他人の目からみれば〝振り乱し、取り乱し〟にすぎないような姿で、そのような生き難さ、生きづらさ、苦難から逃れようとするとき、助けを乞うとき。——自分が、他人に対して、身の周りの人たちに対して、社会に対して、統治・政府に対して、おおげさに言えば世界そのものに対して期待してよい、期待して当然と思っていたことがらが妨げられた、台無しにされた、成就されうる約束として期待していたことが裏切られた、だから、わたしの生き難さ、生きづらさ、苦難は、不運としてではなく、なんらかの対策が講じられてよい、そのように要求してよいはずの不正な行ないであると、そう感じられたとき。そのときに、ひとはみずからの不正義感覚をあらわす手立てを見いだし、実際に話しかけ、他人に対して、身の周りの人たちに対して、社会に対して、統治・政府に対して、不平・不満の訴えかけを行なう。——これこそ、シュクラーが『不正義の相貌』で「不正義感覚」「不運と不正義の区別」ということで論じようとしている現場面でした。

冒頭で、〈不正義の経験〉論と言いましたが、この〈不正義の経験〉ということでひとまずおさえておきたいのは、Kさん、あなたには耳にタコができるほど繰り返し語ってきたことになると思いますが、生き難さ、生きづらさ、苦難を抱えた、抱え込まざるをえない当事者がみずからの苦を不運としてではなく、不正義として捉え返す経験、これをこそしかと見定めておきたい、ということです。

doing justice

岡野八代さんが、こうしたシュクラーの議論を、独自のアーレント読解と絡めながら、そして何よりも「女性国際戦犯法廷」における正義とは何かを思索するなかで、『法の政治学』としてさらに展開しています。わたしは、岡野さんのこの本のなかでとりわけ「第四章　暴力・ことば・世界について」を（「あとがき」と重ね合わせて）読むのが好きなのですが、この章から言葉を引いておきたいと思います。

「いっさいの抵抗を拒む圧倒的暴力であるテロルであっても、一人ひとりからことばを発する能力を奪い去ってしまうことは、不可能に近い。しかし、ことばが挿入される関係性の網の目、つまり、ことばの通路を破壊しさえすれば、それは結果として、ことばを破壊したことになるのだ。……しかしながら、この関係性の網の目の破壊も詳細に分析するならば、関係性の網の目の破壊と、ことばを関係性の網の目へ挿入する力をひとから奪う、といった両面を持っている[8]」

「ある物理的な暴力がなされてしまった。そのことを取り返

すことは不可能である。しかし、わたしたちは、ことばを破壊する暴力を前に無力である必要はない。むしろ、わたしたちに求められていることは、沈黙を課す暴力や、〈わたし〉とあなた（たち）とのあいだに存在する豊かな世界を一つの物語へと切りつめてしまう暴力に抗して、いかに小さな声と沈黙であろうとも、〈わたし〉と他者のあいだに存在すべき豊かな文脈を紡ぎだそうとすることばとして、それらを正当に扱うこと doing justice なのだ。[9]」

こうした、岡野さんが注目している、「ある物理的な暴力がなされてしまった。そのことを取り返すことは不可能である」という事態を前に、doing justice が可能か、という問いに応えようとしている法実践家のひとりに、マーサ・ミノウさんがいます。彼女は『復讐と赦しの間で』では、アパルトヘイト以後の南アフリカ共和国における真実和解委員会の取り組みを論じており、その後、彼女がリード役となった論文集『憎悪の循環を断ち切る』では、「記憶と憎悪――世界中からの教訓はあるのか？」「憎悪を規制する――誰の発話？　誰の犯罪？　誰の権力？」「諸国民の間で、親密な者たちの間で――法は暴力を阻止できるか？」というテーマを扱って論じています。ここでは、彼女の議論を簡単に要約することはできませんが、ジュディス・ハーマンさんとある種の共同作業を行なうことで、彼女なりに関係修復的正義（restorative justice）の問題を解こうとしている、と見ることができそうです。実際、ハーマンさん当人も、「地上の平和は家庭から――女性解放運動からの省察[10]」と題する論文を寄せています。

生の技法

Kさん、わたしは〈不正義の経験〉論のほうへと歩み進みたい、と書きました。ミノウさん、ハーマンさんも、こうした〈不正義の経験〉論のひとつのありうべきかたちを描いているのだと、わたしには思われます。理不尽な暴力を、不正義と名指されるべき力をこうむった人びとの経験からはじめて、そこに寄り添うかたちで、社会や世界、もっと手前でいって、そうした人びとが生きている関係そのものがいかに修復・奪還されうるか、を考え描くこと。さしあたり、「論」ということでわたしが思いつくのは、このようなことです。

ただし、ここで、わたしは思い出してしまいます、あなたが、わたしに対して、忘れてはならないことばだぜ、という形で、ハッキリとご批評のなかで、引用されていた次の文章を。

「本人にとって、たしかに苦しい、しかしそれが不運であるとは思わないのだけれども、かといって不正をこうむっているとは思えない、不運と不正の境界線で自らの苦難・苦痛を受けとめている場合、もしくは受けとめあぐねている場合がある。そんなときに、周りの者は、必要とあれば聴き届けの作業を怠るべきではなかろう。……聴き届けかたによっては、

他者の退っ引きならない苦難をたんに自らの好奇心を充足するための餌食にすることがありうるし、この事態は、犠牲者に関する語りがたんに知的（とりわけ、知識人にとっての、知識人のための、知識人の）カニバリズムに堕す危険と重なっている。[11]」

〈不正義の経験〉論と言いながら、結局のところは何のことはない、「論」と言いつつ、〈不正義の経験〉を生きている、生きざるをえない人たちの内的視点からではなく、その外から、場合によっては学知なる高みにたったところから、こうした〈不正義の経験〉の処方の仕方を論じようとしているにすぎないのではないか。あるいは、岡野さんのことばをここでもう一度引いてもいいでしょう。そうした論（あるいは、論への欲望）こそ、「〈わたし〉とあなた（たち）とのあいだに存在する豊かな世界を一つの物語へと切りつめてしまう暴力」の行使にほかならないのではないか、と。Kさん、あなたなら、そのように言われるでしょう。そして、〈不正義の経験〉論というものがそのような代物でしかないとしたら、あなたはわたしをけして許さないことでしょう。

ここでは、ハーマンさんの『心的外傷と回復』という本に関して、ほんのすこしだけ触わるかたちで、予想されるあなたからの詰問に応えて、わたしが歩み進もうとしている〈不正義の経験〉論が何ではないか、を浮き彫りにしたい、と思います。これも手前勝手な願望かもしれませんが。

すぐさまハーマンさんの本に取りかかるべきところですが、この本を読む前に出会った、安さんの本（というよりも、壮絶な記録）のなかで、わたしにとってとても気になっているところを確認しておきたい、と思います。阪神淡路島震災後、ある避難所にいたJさんについての記録です。「Jさんは、一日中不安と緊張の状態が続いた。少しでも余震があると地震の恐怖がよみがえった。食事はのどを通らず、人と話をする気にもなれず、夜は眠られなかった[12]」。そのJさん、です。

「私がJさんに処方した精神安定剤はたしかに彼女の睡眠をいくぶん改善し、気持ちを少しは落ちつかせた。だが、それでは十分ではなかった。／それでは、Jさんに対していったいどういう専門的援助ができるだろうか。彼女に有益なアドバイスがあるだろうか。／この場合、私はただ傾聴するほかはない、と思う。しっかりしろ、気にするな、気持ちを明るくもて、運動はどうだ、などのアドバイスは彼女には届かないだろう。私は、ひたすら彼女の話の邪魔をせずに、批判や注釈を加えずに聞いた[13]。」

あるいは、避難所には訪れずに暮らしていた患者さんたちの記録。

「また、印象的であったのは、地域にひっそりと住む精神病の患者さんたちが結構いたことである。……その中には、今

まで治療を受けたことのない人たちもいた。彼らは行動に奇妙さを残しながらも、家族のサポートによって地域社会の中では生きていくことができたのだった。こういう人たちの存在は、私を敬虔な気持ちにする。精神病を『医学』によって治療しつくそうという考えは、つくづく傲慢であると感じるのである。[14]」

こうした安さんの文章を読んでおいたうえで、ハーマンさんの本の飲み込めなさをあえて吐き出しておきたいと思います。ハーマンさんの『心的外傷と回復』という本もまた、わたしには、一個のヒストリー（歴史／物語）を描くものであると思えます。というのも、そこでは、外傷的事件に出会わされた人たちがそれぞれの固有の困難を抱えている事態を描くと同時に、そこからの回復の方途が探られているからです。あるいは、こういってもよいでしょう。これもまた、他者の生き難さ、生きづらさ、苦難の経験についてのひとつの理解のしかたであると同時に、一個の〈不正義の経験〉論でもある、と。

ハーマンさんは臨床家として実地に、さまざまな苦しむ人たちと出会い、そこで関わり、そしてまたみずからは直接には出会っていない苦しむ人たちの症例をとおして、あの本を書かれたのだと思います。そう思いながら、わたしには、どうしても以下のような問いかけが浮かび上がってきてしまうのです。――これもまた、他者の理解のひとつのかたちではあるだろう。しかし、この理解からはこぼれる、あるいは忘却される別様の声たち、沈黙もあるだろう。そして、そうした声たち、沈黙に耳を澄ますことはどうしたらできるのだろうか。あるいは、ハーマンさんの理解にあらがい、ハーマンさんを前に別の声を発しようとしていた人たち、ハーマンさんを前に、あなたの本もまた、「〈わたし〉とあなた（たち）とのあいだに存在する豊かな世界を一つの物語へと切りつめてしまう暴力」にほかならないのだと叫びあげる声、沈黙、歯ぎしり、悲鳴など。つまり、こういう問いかけです。個々の苦しむ者たちの、それぞれに固有なヒストリー（歴史／物語）、取り替えのきかないヒストリー（歴史／物語）は、どこで描かれているのか。どのように切り詰められているのか、と。そして、さらにいえば、もし、「悲鳴をあげる身体」、いや「悲鳴をあげる肉体」を抱える苦しむ当事者がみずからの固有なヒストリー（歴史／物語）を語り出すとしたら、それはどのようなものとなるのだろうか、それを他の苦しむ者たちに伝えようとするとき、そのことばはどのようなかたちをとるのだろうか、という問いかけも浮かびあがってきます。

すくなくとも、いまのわたしには、こうした問いかけを発したところからしか、〈不正義の経験〉論を描くことはできないように思えます。では、どのような道筋がありうるのか、あまり自信はありませんが、そのことをすこしだけ書き進めてみます。

小沢牧子さんが『「心の専門家」はいらない』のなかで、ハーマンさんの本に触れてつぎのように言っています。これをヒントとしたい。

「PTSD概念を明らかにしたJ・ハーマンは、従来の個人還元的な治療の枠内にとどまらずに、その症状を引き起こした社会的な文脈を考慮する立場である。その限りでは古典的な精神科治療概念と異なる視点を持っていることは確かだ。しかし大きな衝撃的体験を「心的外傷=トラウマ」ととらえ、それを治療するべきものという立場にあるという点では、旧来の精神医療観を越えるものではない。むしろPTSD概念が登場したことで、より厄介な事態が生じているのではないか。／第一の問題は、誰もが悩みや葛藤を抱えながら生きていくという寛容な見方が失われ、それらはマイナス要因であると捉える機械的な見方が広がっていることである。……二つ目の問題は、細分化されたラベルを用意する専門家側とそれを消費する利用者側の関係が出現して、自分が生きていくということの意味が薄れていく現象が起きることである。[15]」

この小沢さんの指摘をふまえたうえで、ハーマンさんの本のたった一つの段落についてだけコメントをして、ここで確認しておきたいことを敷衍しておきましょう。ハーマンさんは言います。

「恐怖状況においては人々は自ずと慰藉と庇護の最初の源泉であったものを呼び求める。傷ついた兵士もレイプされた女性も母を求め、神を求めて泣き叫ぶ。この叫びに応答がなかった時に基本的信頼感は粉々に砕ける。外傷を受けた人々はただもう見捨てられ、ただもう孤独であり、生命を支えるケアと庇護との人間と神とのシステムの外に放り出されたと思う。以後、疎外感、離断感（切り離され感）が、もっとも親密な家族のきずなからもっとも抽象的な地域社会（世間）と宗教への帰属感に至るまで、ありとあらゆる関係に行き渡るようになる。[16]」

「泣き叫び」と「応答」——しかし、話は「恐怖状況」だけにかぎられることでしょうか。産み落とされたとき、その泣き叫びに応ずる声、まなざし、おもざし、肌触り、息遣い、など——つまりは、さまざまな意味でのケア——がなかったとしたら、ひとは一個のひと（a person）として生き延びてこられたのでしょうか。絶対的な受動態としてはじまる、ひとの（まずは、a personですら、ない）生命のはじまり。そこで最初にケアしてくれる人との関係という贈り物が与えられてきてはじめて、その生命の固まり（として扱われる何か）が、ひとというかたちをとってゆくきっかけを与えられ、「生命を支えるケアと庇護との人間と神とのシステム」、つまりは人間と神がつくりつづけている、生命を支えるケアと庇護のシステムという関係の網の目に自分を差し入れてゆくことができるようになる。このシステムにしても、その場その場での「泣き叫び」と「応答」を離れては維持されてはゆかないように思えます。ひとが「生まれた」から「生きている」を経て、何らかの意味で「生きる」と意志し、実際に生きているようになることの奥底には、つねに生命そのも

のとしてはじまったときからあった、「泣き叫び」と「応答」の絶え間ない接続がはたらいている、と思われます。そのように考え進めてゆくと、「泣き叫び」と「応答」の交わし（損ね）は、そのつど、苦しみ悩む者として、他を乞う者としての必死な賭けの接続として捉えることができるでしょう。すると、ことばのやりとりは、いのちのやりとりでもあるかもしれない、ということが見えてくるのではないでしょうか。いつ途切れるか分からない生命を切れ目なく連続したものであるかのように信ずることを支えてくれるのは（唯一、とは言わないにしても）「泣き叫び」と「応答」の交わしという〈あいだを生きること〉（relational life）そのものであるということが、ハーマンさんのテキストから読み取れるのではないでしょうか。すると、ハーマンさんは、たとえば、「易傷性 vulnerability」[17]（つまりは、「傷つきやすさ」）という概念を心的外傷に苦しむ人たちにこそあてはまるとしているようですが、そのような理解とはちがった人間理解、苦しみ悩む者としての人間像が出てくるように思えます。

ひとまずは、このことを確認したいと思います。それともうひとつ。小沢さんのことばでいえば、「自分が生きていくということの意味」。もちろん、ハーマンさんの本を読んで勇気づけられた人もいることでしょう。しかし、「悲鳴をあげる肉体」から逃れられない生を抱える、抱えざるをえない人たちが、それぞれの固有なヒストリー（歴史／物語）のなかで必死な思いで培ってきた生の技法が、たとえば、ハーマンさんの本のなかで精神医学的に位置づけられ、そればかりではなく、そこからの脱出法が「自分が生きていくということの意味」として処方されているとしたら、これはいったいどういうことなのでしょうか。

Kさん。『正義』に寄せていただいた、あなたからの手厳しいご批評、そして励まし、そしてわたしの度重なる無礼にもかかわらず「応答せよ」との贈り物。これにどれほどお返しできたかはわかりませんが、さしあたり、つぎのことだけは確認しておきたい、あなたと分かち合おうとする意欲だけは保持しておきたい、と思います。今後、わたしが歩み進むべき道筋は、〈不正義の経験〉論とでもいうべきものですが、それは、冒頭に引用したわたしの本のなかの文章を反転させる、生の技法を、生の動きをひとつひとつ丹念に記述してゆくこと、となると思います。「それぞれのひとにとっては抱えきるにはあまりに多くの余剰に満ちた、そうであるがゆえに、とてもしんどく、苦しく、スッキリと清算したいと思わざるをえない、と同時に、場合によっては歓びをもたらす、ひとりひとりの〈あいだ〉」。苦しみ悩む者（たち）が、残酷さや恐怖に対する恐怖の正体を見抜き、苦しみや悩みにあらがう生をかたどってゆく技法、希望を抱いてそれぞれのヒストリー（歴史／物語）を譲り渡さない技法――これこそが、〈不正義の経験〉論が記述しようとするものだ、と大見栄を切っておきたいと思います。

（おおかわ・まさひこ／政治理論・社会倫理学）

注

(1) 大川正彦『正義』岩波書店、一九九九年。
(2) 同上、v頁。
(3) 同上、vi頁。
(4) Judith N. Shklar, "Liberalism of Fear," in Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, 1989.（ジュディス・シュクラー「恐怖のリベラリズム」（大川正彦訳）『現代思想』第二九巻第七号、二〇〇一年）Judith N. Shklar, *The Faces of Injustice*, Yale University Press, 1990.
(5) 岡野八代『法の政治学——法と正義とフェミニズム』勁草書房、二〇〇二年。Martha Minow, Introduced and with comment aries edited by Nancy L. Rosenblum, *Breaking the Cycles of Hatred: Memory, Law, and Repair*, Princeton University Press, 2002. Susan Richards Shreve and Porter Shreve (eds.), introduction by Martha Minow, *Outside the Law: Narratives on Justice in America*, Beacon Press, 1997. Martha Minow, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*, Beacon Press, 1998.
(6) 鷲田清一『悲鳴をあげる身体』PHP研究所、一九九八年。
(7) 安克昌『心の傷を癒すということ』角川書店、二〇〇一年。Judith Lewis Herman, *Trauma and Recovery: The aftermath of violence-from domestic abuse to political terror*, Basic Books, 1997.（ジュディス・L・ハーマン、中井久夫訳『心的外傷と回復《増補版》』みすず書房、一九九九年）小沢牧子『「心の専門家」はいらない』洋泉社、二〇〇二年。
(8) 岡野、前掲書、一九八—一九九頁。
(9) 同上、二〇五頁。
(10) Judith Lewis Herman, "Peace on Earth Begins at Home: Reflection from the Women's Liberation Movement", in Martha Minow, *Breaking the Cycles of Hatred*, pp. 188-199.
(11) 大川、前掲書、六三頁。ここでの「聴き届け」という表現はミスリーディングだった、と思う。あたかも、届くことができるかのように。もともとは、話しかけに対応する「聴きかけ」という表現だった。たんなる言葉遊びにしかならないかもしれないけれど、「かけ」は「架け」であり「賭け」でもある。
(12) 安、前掲書、六六頁。
(13) 同上、六九頁。
(14) 同上、七七頁。
(15) 小沢、前掲書、一七九—一八一頁。
(16) Judith Herman, *ibid.*, p.52.（翻訳、七六頁）
(17) *Ibid.*, p.57.（翻訳、八四頁）。

特集　思想史研究の新たな展開にむけて

Ⅱ　思想史研究における「現場」の諸相

〈研究動向〉

歴史認識形成

【グローバリズム下でのその主体的・客観的危機をめぐって】

寺田光雄

本稿の課題は、歴史認識論にかかわる主に昨年、邦語で出た文献の紹介と批評である。管見にふれた限りの関連文献のほとんどは、歴史像における「大きな物語」の喪失をすでに前提にした上で議論を展開している。わたしはここでは、そうした事態と連動して現れてきた、歴史学のあり方や歴史認識の形成という次元で自覚されている危機感に関心を向け、その点を中心に批判的紹介をしたい。したがって文献は、わたしの関心事に合わせて選んでいること、また少し遡って関連文献も取り上げていることをお断わりしておきたい。

歴史学のあり方や歴史認識形成をめぐる危機感は、さまざまな姿や形で語られ噴き出してきているが、概括的に整理すれば、グローバリズムの進展が、主体的側面で、アイデンティティへの危機感や歴史意識の欠如現象の瀰漫という形で現れ、客観的側面においては、旧来の歴史学の認識枠ではグローバリズムを概念化しにくい、という形で現れている。現代社会の変容を見すえながら歴史認識を語る論者たちは、こうした歴史学のあり方や歴史認識形成の危機にかかわる動きにどのような対応をしているのか。

一

まず、問題状況を俯瞰するのに適していると思う、テッサ・モーリス＝スズキ『批判的想像力のために――グローバル化時代の日本』（平凡社、二〇〇二年）を取り上げたい。モーリス＝スズキは、第二次世界大戦終結から今日までの世界のコミュニケーションのあり方の変化を、概括的に次のように語っている。

「第二次世界大戦の終了直後から一九七〇年代末までの間に、主な航空路線の運賃は二〇分の一以下に下がり、飛行時間も大幅に短縮された。一九八〇年代までには、国際電話やファクシミリが大半の大都市で簡単に使えるようになり、九〇年代には、衛星テレビとインターネットが世界を新たな方法で結びつけた。それと同時に、消費者文化の国際化によって、人々の移動に対する心理的バリアーが取り除かれた。クアラルンプールやナイロビからニューヨーク（逆もまた同様）への旅行者はもはや、まったく見知らぬ環境にいるとは思わなくなった。自動車や、オフィスビル、ファーストフード、テレビのバラエティ・ショーは、世界中どこでも似かよったものになった。」（一七六頁）

資本主義のグローバル化と世界的規模でのメディアの流通は、世界の距離を短縮し、生活様式の均質化をもたらした。本書は、世界のこうした変化のもと、啓蒙の時代以来の政治理想は根本的な懐疑のもとに晒され、世界の諸地域で「虚無的ナショナリズム」の出現を促していると見、グローバリズムと「虚無的ナショナリズム」の関係諸相に詳細な分析のメスを入れている。

グローバル化と世界的規模でメディアが流通する時代は、一方で『関心のスパンの短縮と歴史意識の欠如という、あぜんとするような問題』によって特徴づけられる時代」であり、他方で「記憶と歴史という問題が、世界の多くの国々で政治的議論の的となりつつある」（六四頁）とも述べているが、本書での彼女の関心は、「関心のスパンの短縮と歴史意識の欠如」という主体的側面にはなく、後者のいわば客観情勢のほうに向けられている。

モーリス＝スズキはいう、一九九〇年代に日本に登場した「新しい歴史教科書をつくる会」のような「国民のアイデンティティというレトリック」を主張する動きは何も日本固有の現象ではない。そうした動きは「国境を超えて共鳴しあっている」。ところが興味深いことに、この種の主張をする当事者たちは、きまって「争点は自分の国固有の問題だとみなしていて」、「ほかの国はその影響を免れているかのように感じているのだ」（二〇三頁）。それは、彼女の住むオーストラリアでも母国英国でも同じだ。

「つくる会」等の思想に関する分析は、彼女の場合、加藤典洋の提起した論点にまで及んでいく。加藤の論点の扱い方については、わたし自身別箇に扱う必要性を感じているので、ここでは立ち入らないことにする。

本書の興味ある論点のひとつは、こうした「虚無的ナショナリズム」の登場よりもより大きな「歴史の危機」として「グローバル化じたいを歴史としてどう概念化しうるか」という問題を取り上げている点である。

彼女はいう、「ナショナリストのレトリック」が「大衆」に受けるのは、「境界を飛び越えてしまう複合的プロセス」が「わけがわからず、手なずけようがなく、不吉に感じられる」からで、

「大衆」の反応それ自体は「もっともな反応」だとも解釈できる。他方、歴史学や歴史教育についてみれば、この「境界を飛び越えてしまう複合的プロセス」に対応できていない。慣例的に使われてきた時代区分では、このプロセスを歴史的に説明することができないし、また、「地方史、国史、世界史」というこれまでの空間区分では「さまざまな次元や地点間の相互作用をつぶさに観察する能力には、どうしても限界がある。」さらに、グローバル化は政治と経済と文化が一体となって進行しているのに、研究としての政治史、経済史、文化史がますます多様化していることも、グローバル化を分析する試みをいっそう困難にしている（二二三頁参照）。

モーリス＝スズキは、そんな中で「グローバルなシステムを対象にした最近の歴史書」は「経済の相互交流、コミュニケーション、記憶の形成が、横断的に進んでいくありさまを追跡している」とし、こうした形で、「進歩」概念をも問い直しつつ「歴史における時間と空間を概念化しなおす」必要がある、という。「できるかぎりばらばらの、離れ離れの地点から、グローバルな趨勢を観察することにある。このような研究は、ひとつの世界的なプロセス（たとえば遠距離通信の発展や新しい宗教の出現）が不均質な社会的・地理的条件にある複数の地域に、どのようなインパクトを与えたかを探るだろう。個の記憶、集団の記憶が国史にどのように連なっているかを追跡するだけにとどまらないし、グローバルな記憶という問題についても、それは発言するだろう。この地球に生きる人々が、同じ時にある出来事を経験しても、その経験のしかたは一様ではないのだ。……歴史的な空間をもういちど想像しなおし、国史じたいを取り囲んでいる境界を突き破る作業は、そこから始まっていくにちがいない」（二二五―六頁）という。

この構想は、彼女の著書『辺境から眺める――アイヌが経験する近代』（みすず書房、二〇〇〇年）をも含めすでに多くの歴史研究で見られ、それほど新鮮なものではない。「グローバル化じたいを歴史としてどう概念化」するかという課題は簡単には決着のつかないことであるが、ここで問題にしたいのは、そうした概念化作業と関係づけて、「境界を飛び越えてしまう複合的プロセス」に不安をかんじる「大衆」のあり方をどうテーマ化するかということである。歴史学の認識枠についてのモーリス＝スズキの構想が、先にふれた『関心のスパンの短縮と歴史意識の欠如という、あぜんとするような問題』によって特徴づけられる時代」という歴史認識形成の主体面についての指摘と関連づけられ詰められていたら、重層的で奥行きのあるものになっていたであろうが、モーリス＝スズキの考察は――これまで持たれてきた歴史像の覆しのための――俯瞰的考察に終始している。

二

歴史認識形成の主体面での問題をもっと具体的に観察したい。その点では、まず菅原憲二・安田浩『国境を貫く歴史認識――

教科書・日本、そして未来』（青木書店、二〇〇二年）を取り上げる。

モーリス＝スズキもふれていた「自由主義史観」をめぐる問題は、ここ何年かの歴史認識論上のホットなテーマで、それについては多くの論考が出されている。千葉大学文学部史学科主催のシンポジウムをもとにまとめた本書もそうした一冊である。わたしは、本書の末尾に収められている院生たちの論考、崎山直樹・高口康太「私たちの問題としての『新しい歴史教科書』」に注目したい。

院生たちは語っている、千葉大学の学生たちは扶桑社版・歴史教科書と公民教科書の検定合格を受けて、二〇〇一年五月から十月までのあいだに八回の学習会をもった。そのなかで「批判する人間も『つくる会』に対抗するようなヴィジョンを打ち出すべきではないか、具体的には『もっと新しい歴史教科書』とでも言うべき、批判者のヴィジョンを体現した教科書を作るべきではないか、という意見がたびたび提案された。この意見は学生の多数からは賛同を得たものの、参加した教員からは好意的な声は聞かれなかった。八回の学習会のなかで、同様の議論が何度か行われたが、この構図はついに変わることはなかった。」（二四三―四頁）「もっと新しい歴史教科書」をつくるべきだという思いは、当時氾濫した『新しい歴史教科書』批判への彼らのある種の「違和感」から来るものであった。学生たちはそれらの批判を検討して思う、この『新しい歴史教科書』は戦前の歴史教育との相似より現在的な時代背景をもって生まれてきている、「『皇国史観の復活』という批判はこの教科書の持つ方向性を明らかにし、『事実』の誤りを指摘する批判は教科書としての水準の低さを証明した。」しかし、それらの批判は「現在的な時代背景と密接に関係して生み出されている彼らの主張をその射程にとらえていない」（二四九頁）と。

学生たちは思う、『新しい歴史教科書』を支える時代背景には『大きな物語』の失墜」と「共同体の崩壊」ということがある。そして、そこから生じる「不安感」を私たちも「共有」している、と。

すでに「大きな物語」は崩壊した。「大きな物語」とは、「たとえば『冷戦構造』、『経済成長』、『安全神話』、『国際平和』などの価値観が『世界』に共有されているという前提を自明のものとしている状態を指す。」しかし、「私たちは『ベルリンの壁崩壊』、『バブル経済の終焉』、『地下鉄サリン事件』、そして『九・一一』を同時代的な事件として経験してきた。……すでに私たちは世界がある一つの価値観を共有しているという幻想から醒めてしまっている。／この幻想から醒めたとき、事実は疑う余地のない確固たるものではない『事実』となり、『構成主義の簒奪』を行う立場の人間から、操作可能な存在となってしまった。」（二五四頁）

さらに、「『共同体の崩壊』が社会の諸悪の根源であるという感覚」も、『新しい歴史教科書』と私たちは共有している、と。「共同体の崩壊」とは、「家庭・学校・地域・会社・国家の崩壊を指す。……凶悪犯罪・少年犯罪を伝えるニュースでは、犯罪

者を生み出し、放置した家庭・学校・地域の問題に必ずのように言及し、『共同体の崩壊』言説を日ごとに強化していく。そして、さまざまな現象がこの言葉に結び付けられていく。『モラルの欠如した少年少女』、『終身雇用制の崩壊』、『外国人の犯罪の増加』。……『共同体の崩壊』と結び付けられた情報によって現実感は付与され、そこから不安感は生じている。」（二五五頁）

彼らはいう、『新しい歴史教科書』を支える人びとの思いは、教科書での歴史の扱い方よりも、「現在の社会の混迷が『大きな物語』の失墜と『共同体の崩壊』に起因するという言説を背景に、歴史教育を『手段』として用い『公民』形成を行うことで、解決をはかろうとする『つくる会』の主張こそ」（二五七頁）にある。だから、「つくる会」への批判者たちには「つくる会」のこうした主張自体と対峙するような批判の方法が必要なのに、その点が批判者たちの歴史認識にはよく見えない、という。

本書『国境を貫く歴史認識』掲載の論考は、「まえがき」によると、シンポジウム当日の報告を必ずしもそのまま載せたものではないようで、学生諸君が引用して批判している発表や発言はここではそのままで見ることはできない。掲載されたものには「諸民族の相互理解を高めていくような歴史認識を構築するため」の加筆や論考の補充をしているとのことである。そうしたものとしていくつかの論考は有益な素材を提供していると思う。

しかし、編者も学生たちがいう「否定しがたい実感としての『不安感』」に「歴史教育がどうこたえるのかは、残された大きな課題であろう」と述べているように、これらの論考は若い世代の「不安感」に直接向き合ったものではない。先の学生側の意見をまとめた二人の院生は一九七六年生まれである。この人たちが、例えば十代初めの頃、つまり一九八〇年代後半に本書の執筆者の一人でもある鹿野政直は歴史学を取り囲む当時の状況について、次のように語っている。

「ものすべて相対的である、というよりももっとネガティヴに、ものすべて相対的にすぎないとの意識が、こうして社会の次元でも個人の次元でも、人びとを包みこもうとしている。……『大国』化ゆえの『国際摩擦』や『家庭崩壊』が、あらたなハードルとして立ちあらわれていることを、その人びとははっきり意識している。それらは、彼らのアイデンティティを崩壊させるにはいたっていないとはいえ、より強くみずからのアイデンティティにすがりつこうとする姿勢を含めて、少なくとも彼らの拠って立つ足場に、影をなげかけるにいたっている。そこから醸しだされる相対の意識は、既成の社会観・人間観の基底を洗いださずにはいない。／従来まったく別物と考えられていた正常と異常、先進と後進、理性と狂気、健康と病気、生と死等々の概念が、意外に近いばかりでなく、むしろ一個人内でも一社会内でも交錯しているのがかえって常態との意識は、こうして瀰漫しつつある。[1]」

特定の歴史家が大づかみに語った時代感覚とその時代の中を

歩んできた若い人たち個々人の自己形成とはもちろん簡単にむすびつくものではない。しかし、学生諸君が語っている「不安感」の源泉とここに見られる八〇年代後半の——一歴史家の——時代感覚とは、用いられている概念に多少の違いはあるが、きわめて近接しているように思える。それは「大きな物語」を支えた安定した判断基準や見通しの喪失という点でである。そして、そうした「不安感」は既に一〇年以上も前から一般的に顕在化していたのである。『国境を貫く歴史認識』が「歴史認識形成への現代的文脈」(第Ⅱ部の表題)を掲げる場合、こうした「不安感」と切り結んだ論考もあってよかったのではないか。そしてその課題は、「歴史教育」という分野だけに収斂される問題ではなく、歴史学のあり方とかかわる問題ではないかと思う。若い世代からの問題提起は、歴史認識を行う認識主体の足元についての問いかけであるのだから、そうした認識主体の足元にかかわる応答が必要であろう。

さて、こうした「不安感」とともに、前世紀末、E・ホブズボームが「個々人の現在を何世代か前の人々の体験と結びつけていく社会的なメカニズムの破壊は、二十世紀末のもっとも象徴的でかつ不気味な現象の一つである」とし、「今世紀末の若い男女の大部分は、……いわば永遠の現在の中で育っている」[2]と語っていたことも想起される。関心のスパンの短縮、歴史意識の欠如という現象である。

ひとつのシンボリックなたとえ話にすぎないが、若い世代を取り巻くそうした時代性の一例を挙げよう。若者向け雑誌『BRUTUS』No. 508(二〇〇二年九月)は「日本美術?現代アート?」という特集を組んでいて、解説(山下裕二監修)でこう語っている。「もう美術史なんてヤメちゃいましょう。いつ、どこで、誰が、何のために、っていうお勉強はご破算にして、縄文から二〇〇二年までをシャッフル。カッコいい・センスいい・アタマいい同士をセレクトしていったら、意外なカップリングが出来上がりました」(二四頁)と。例えば、俵屋宗達「風神雷神図屏風」と日本画家・会田誠の作品——日の丸を竹ざおに掲げるセーラー服の少女と太極旗を掲げるチマチョゴリの少女を対峙させた——「美しい旗」の対照、尾形光琳「燕子花図屏風」と会田誠作品——女子高生群像を描く——「群娘図'97」の対照、等々という具合に。そこで打ち出されているのは現代美術による古典美術の単なる「パロディー&引用」を越え「時空を越えたシンクロニシティー」の主張である。美術史不要論の主張はここからくる。「思想」の「野暮を超越する」「美デザイン」(二六頁)の普遍性が主張される。

わたしたちの意識が、芸術家による先行作品の模倣問題を越えて時空を制約なく動けるのだという話は、突き詰めれば、それぞれの時代や空間のコンテクストを視界に入れなくてもいい、人びとの生きる世界は過去も現在もどこでも同じに見えるという主張に帰結する。ホブズボームの言う「永遠の現在の中で育っている」という現象である。安田常雄はこうした意識現象に関して、歴史学研究会編『戦後歴史学再考——「国民史」を超えて』(青木書店、二〇〇〇年)の「方法についての断章——序にか

えて」で的確な整理をしている。

安田はいう、歴史学が直面している困難は『歴史ばなれ』ではなく、歴史の『浮遊』という点にある。そこでは歴史は『現在』の『自分』にとって『快適』な要素を自由に引き出せる記憶の貯蔵庫として機能し、逆に『不快』な要素は、嫌われ排除され、歴史のリアリズムは動揺していった」（二四頁）と。安田は日本でこうした社会意識が大きく広がり始めたのは一九八〇年代からと見ている。

そして、「永遠の現在の中」に生きているのは「若い男女」だけの話ではない。例えば、ある国立大学経済学部で講義するわたしの耳に入ってくる学生の声によれば「経営学を学んでいてよく耳にするのは、常に新しいことに目を向けていかなければ、どんどん置いてかれるということ」であるという。[3] 過去への、つまり現代（在）が過去の歴史的所産であることへの、顧慮の見られない、関心のスパンの短いこのような研究や教育が次第に大きな勢いになってきているのも事実である。

もちろんこれは一つの傾向を語っているに過ぎない。現実には、「多文化教育」「異文化理解」「エスニック料理」等の言葉で象徴されるような、質的に異なった多様な関係が以前よりも日常化しているともいえる。しかし、冒頭でのモーリス＝スズキからの引用に見たようなグローバル資本主義の進展と世界的規模でのメディアがそれらを覆い包んで、むしろ同化・同質化の傾向が進行しているように思える（「九・一一」からイラク戦争へとつづく出来事は、多くの若い人たちにも地球的規模で存在する社会的格差と生活のあり方の違いを刻印したようだが）。

以上のような『「大きな物語」の失墜』や「共同体の崩壊」から来る「不安感」や歴史意識の欠如諸現象は、今日、自己形成を計ろうとする世代の多くにとって、生まれてこの方の社会や世界そのものである。歴史認識論は、こうした主体的危機にどう応えうるだろうか。

三

歴史認識形成上の主体的危機は、当然、歴史学の動きと連動して現れてきている。その歴史学の動きについては安田常雄が先の論考で簡潔に整理しているが、さらに安田は、言語・言説論的な批判や「大きな物語」喪失などを経たのちの歴史研究のひとつの可能な方向として、「小さな現場性に立脚すること」を要請している。ここで彼のいう「現場性」とは「歴史（生活史）を背負った表象がせめぎあう力の場のことであり、『複数の主体が共時的な相互接触へとさらされる場所』を意味」していて、「社会のなかの小さな挿話のリアリティが批判力と政治力に刻々と変換され、国境を超える方向」をも期待しうるものと構想されている（二六―七頁参照）。この構想には納得できる。

しかしここで問題にしたいのは、そうした「現場性」をキャッチする認識力の存在形態である。これは、歴史認識を行う認識主体の足元について論じることでもある。

孫歌『アジアを語ることのジレンマ――知の共同空間を求め

て』（岩波書店、二〇〇二年）は、著者の方法意識と、わが国ではもうほとんど見られない明快な立脚点とによって、今の問題にひとつの光を照らしてくれるように思う。

本書は、「知の共同体」という名称をつけた日中間の何度かの会議の体験をもとにしてまとめたものである。グローバル化をも見すえつつ、主に日中のあいだの、近現代史を中心にした知の交流作業について語っている。

孫は、歴史像や社会像をまとまった形で描くことよりも、日中の知の交流で経験した事柄についてのより的確な把握、社会についてのよりリアリティある理論化や概念化の追究といったところに認識の主眼をおいているように見える。その認識姿勢には、とりわけ日本での竹内好体験ともいえるものが大きく影響しているようであるが、文革の「最終列車」に乗って出会った農民たちとの体験なども無関係ではないようである。

例えば、日中の会議のなかで感得する彼女の次の判断は、その認識姿勢をよく示す例で、論理的精緻化への関心の強さをよく表している。

「〔中日の〕対話の中では、ほとんど同じ言葉が双方別々の意味をもつという齟齬が絶えず発生し、そういった繰り返しの中で、しかも、参加者たちのほとんどは、同じような概念が別々に異なった使われ方をしているこの微妙なすれ違いを明確にすることに興味を示そうとしなかった。こういったすれ違いは、『中日』の学者の間に発生しただけではなく、中国の学者、日本の学者のどちらの『内部』にも同じく発生していた。私はだんだんと次のように思うようになった——いかなる集団にあっても、私たちは、実は、ある限られた前提の下でのみ交流や対話ができるだけだ。であるのに、人々は、『誤解は理解の始まり』とか『誤読の意義』などの曖昧な語句を口にして、本来は生産性の富んでいるこの問題を、草々に処理してしまっている。……もし、私たちの学術習慣の中に概念と言語についての相対主義的な感覚がもう少しでも余計にあれば、この世界の複雑性は、もっと深刻に露呈されるのだろうが。」（二四頁）

彼女は「この世界に生起する問題」は、本来、理論的には「分類不可能なもの」だ、とまでいう。そして、理論的操作のむずかしい最も深刻な概念として、アイデンティティ概念を挙げている。ここで、彼女の歴史像・社会像にかかわる議論へ移ろう。

彼女はいう、アイデンティティの理解は、ナショナリズムについての批判的考察によって、非常に明確にもなりまた非常に混乱もしてきているが、その議論はまだ「皮膚感覚の内部まで浸透」していない、と。それは、道を「日本」に求めて「中国」に回帰するという、トランスカルチュラルな研究方法をとってきた彼女の確信で、「個別の経験であり、しかも絶対に個別化した経験でもない」（一三頁）といえるものである。

孫は、母語文化に根ざした主体的側面を重視し、そこに内在しながら、グローバリゼーションを論じる。ここにはモーリス

＝スズキとは異なる足元と目線の据え方がある。孫はいう、人は（知識人を念頭においているが）自らを母語文化から離れた「自由な個人」、あるいは「国際化」や「文化相対主義」などの立場にある者と規定しても、「実際には国家や文化を越えることなど全くできていない」のであって、「一つの文化内部」で自己の「自足性に対する懐疑が生じた時に、初めて文化を越えるということが起こりうる」のだ。一方で母語文化と、他方で外部の情報や異文化と接しながら、「文化の主体を非実体的な『主体性』として創り出し、流動的なコンファレンスの過程のなかで、主体認識の新たな可能性を切り開くこと」でしか、主体としての形成方法はない、と考える（一〇一―五頁参照）。

少しわたしの解釈をつけ加えると、孫は、人びとの共存や民主主義を形づくっていく上で、母語文化に足を置いた自己を「自足」的な主体として、つまり自己自身を勝ち得た主体として、国内関係においても国際関係においても形成しつつ、歴史像や社会像を構成していかなければならない、ということを語っているといえる。

孫は、日中の知の交流の場で、こうした主体性論を形づくりながら、種々の歴史的問題を考察していっている。例えば、南京事件にかかわる東史郎をめぐる中日の反応の違いに関してであったり、中国人と日本人・韓国人の国境意識やナショナリズム感情の違いに関してであったりする。しかし、それらの詳細には立ち入らないでおこう。ここでは竹内好や丸山真男などの思想を咀嚼しながら、彼女が日本の近現代の精神的特性として描いてる点を挙げておこう。ここでも、現実社会についてリアリティのある理論や概念をどう獲得するかということが考察の軸になっている。孫はこう語っている。

「理論は抽象性を持つとはいえ、時には抽象性によって理論が破壊されてしまう。……広く受け入れられている出来合いの観念に頼ることで、抽象は自らの非理論性を暴露し、直観との間で共謀関係を打ち立てる。……／まさに具体的問題に対するこの抽象のために、日本思想史上には奇妙な風景がみられる。それは批判的な思想とその批判対象とが、長期にわたって各々の分を守る形で共存しているということである。戦後、天皇制とファシズムに対する批判は、尊皇派のファシズム民族主義と共存していたし、今日では、民族主義の脱構築が多彩なバージョンの民族主義と共存している。」（七四―五頁）

このように日本の批判理論の弱さは、その「抽象性」にあると指摘する。そしてまた次のようにも語っている。

「戦後半世紀ばかりの歴史を回顧すれば、一つの基本的事実を明瞭にみてとることができる。それは、良識ある日本人が、敗戦後この戦争の根源や日本社会の政治構造と戦争との関係について、様々な角度から反省を行い始めていた、ということである。原子爆弾が広島と長崎に落とされ一般市民に巨大

な傷害をもたらしたため、また米国の占領が歴史の上で民族主義的情緒を引き起こしたために、日本の知識人による戦争責任追及とその反省は複雑な歴史経路のなかで行われざるをえなかった。……日本の良識ある人びとは、半世紀あまりの時間を費やしても、日本社会に世論として存在する加害者意識と被害者意識との間に有効な関係をいまだに打ち立てることができず、この両者は決まって『こちらを立てれば、あちらが立たず』式の二項対立の枠内で議論されているのである。」（六〇頁）

孫によれば、この原因には、米国が象徴天皇制を利用して日本を冷戦体制における自らの共犯者に仕立て上げたことなどいくつかのものが考えられるが、「より重要なのは、戦後、日本の進歩的世論が、日本人の民族感情の問題を一度も真正面から処理したことがなく、具体的な状況に対する処理と議論に代えて抽象的な理論と批判とでもって対処してきたということである」（六一頁）という。

「民族感情」、この概念を孫は詳しく説明していないが、彼女の論を追えば、国境枠で制約された人びとの様々な日常意識の集合体を指しているだのと思う。彼女は、この「民族感情」を整え「生きた歴史に有効な形で参与する」ことを求めるが、日本の批判的知識人たちは、そこに十分に内在して対話してこなかったのではないか、と指摘する。そして、それは中国の知識人にとっての問題でもあるという。彼女はいう、「私自身をも含んだ中国知識人が、民族感情の悪循環を断ち切ることができるか、日本の良心ある知識人と彼我の痛み、ジレンマ、記憶を共有する能力があるのだろうか、記憶とは我々が中国のメディアで見慣れているような、単純な民族主義的な怒りを意味しているのか、ということなのだろう。これは中国知識界がいまだに解決していない問題である」（五六頁）と。「日本人の民族感情」について彼女はこうも語っている。それは「日本の民族主義」とも「日本の右翼のイデオロギー」とも異なる。

「民族感情は、非常に狭隘な排外的心理を引き起こし民族主義的土壌を形成するが、同時に、外部世界に直面したときに社会や歴史に対する己の責任を引き受けるよう自覚させるものである。……民族感情が全くない日本人が、戦争責任を引き受け、また追及することを、己の使命とみなすとは想像し難い。……民族感情がその他の要因と結合したときに、初めて真の世界史意識が芽生えるであろう。」（七一—二頁）

国境枠で制約された人びとの様々な日常意識と「世界史意識」との間には大きな距離があり、わたしには、孫の主張をそのままでは了解することはできないが、しかし彼女の考察方法は、母語文化（「民族感情」）に根ざした自己の主体的側面を重視しそこに内在しつつ、国際関係においても自己の主体性を形成していこうとしていることである。その点で彼女の方法意識と立脚点は明快である。他方、彼女の日本の批判的知性に対する批判

であるが、「知の共同体」の実際についてわたしはまったく知識がないので、その主張の体験的由来を具体的に検討することはできないが、彼女が竹内好の批判視角を継承して今日の日本のそうした知性に対して投げかけている、「抽象性」「非理論性」をもつという批判は、日本の批判理論における日常意識との往復の薄弱性を突いていて、一般論としては理解できることである。

そして、彼女の主体内在的なこうした考察方法は、丸山真男など日本の戦後思想のリーダーたちを枠づけていた「ナショナリズム」に対しても、次のような読解を生んでいる。わたしはこの理解に納得する。この読解は――彼女いう意味で――抽象的ではない。

「私は昭和時代の思想史を渉猟するうちに、あの時代の知識人の最大の苦悩は、決してナショナリズムの枠をいかに超えるかにあったのではなく、自己のナショナルな立場を、いかにしてさらに能動性に富んだ位置に設定するかにあった、ということに気づかされました。例えば、戦争を経験してきた世代の方々について言えば、基本的な課題は簡単にナショナリズムを超越することではなく、自己が生存する国家の中で、いかに狭隘なナショナリズム感情およびそれを基礎とした政治社会のメカニズムと闘うかという問題でした。このため、その世代の人々にとっては、自己のナショナルな立場を設定できなければ、闘争は成立しようがなかった。――結論から言えば、私は、今日のナショナリズムを批判する立場とあの世代の思想家たちのナショナリズムの立場が対立的だとは決して考えていませんし、まして、今日の批判があの時代より先進的だとも全く考えていません。」（二一四頁）

時代の社会的コンテクストを念頭に置いたこうした内在批判は、先に見たような彼女の方法意識に由来している。

わたしは、わたしたちが歴史像・社会像を構成するときに、俯瞰的視点とともに、こうした自己の主体形成的視点を並存させ、その主体形成のプロセスを対象化する作業も必要であると思う。なぜなら、その作業は歴史像・社会像の構成と国境枠で制約された様々な日常意識とをつなげるものとなり、そのことによって、先のような若い世代の「不安感」や社会意識の傾向に回答する足がかりが得られると思うからである。この点は、歴史認識を行う認識主体の足元をどう論じるべきか、という課題の一側面である。

さらにわたしは、本書に見る自己の日常意識（「民族感情」）と歴史像や社会像の構成との明確な往復関係を読みながら、同時に、日本の歴史学において――だいたい――一九六〇年代後半から七〇年代後半にかけて新しい視点や方法を切り拓いてきた人たちが（たいていが一九二〇年代終わりから三〇年代半ば頃までの生まれであるが）、わたしの知る限りことごとく、それぞれの日常的経験を幅広く自らの研究活動と往復させて歴史像を構成していった姿を思い浮かべた。そうした点が、七〇年代以降すす

む欧米からを中心にした新しい理論や歴史研究の成果の流入のリアルタイム化と、生活や研究の拠点のボーダレス化とで見えにくくなったが、次世代、次々世代でそうした点がどうなっていったかを追究することも、歴史認識形成の足元の問題を考えるうえで必要なことではないかと思う。

（てらだ・みつお／社会思想史）

注

（1）鹿野政直『「鳥島」は入っているか——歴史意識の現在と歴史学』岩波書店、一九八八年、一四五頁。

（2）E. Hobsbawm, *Age of extremes, the short twentieth century 1914-1991*, London 1994, p.3.『極端な時代——二〇世紀の歴史』（上巻）、河合秀和訳、三省堂、一九九六年、五—六頁。訳文は必ずしも邦訳に従っていない。

（3）寺田光雄「歴史教育についての一断章」（比較史・比較歴史教育研究会編『帝国主義の時代と現在——東アジアの対話』未来社、二〇〇二年、所収）参照。

〈公募論文〉

石川三四郎の非進化論

【共生社会の探求】

西山 拓

一 はじめに

石川三四郎（一八七六―一九五六）は、日露開戦の気運が高まりつつあった明治三十六年、非戦論を訴えた幸徳秋水、堺利彦らによって設立された平民社に入社し、日本の社会主義運動の黎明期を担った。その後、キリスト教社会主義を経て、大正期に「土民生活論」[1]という独自の思想の表明を開始し、昭和初期には、アナキズム運動や農民運動に関与しつつ、型にはまらない新しい社会運動の方向を模索した。その言及の範囲は、非戦論、協同組合論、自由恋愛論、教育論、非進化論、農村改革論など多岐にわたる。また、民間学者として、西洋社会運動史、東洋文化史に関する研究も行っている。このように石川は守備範囲の広い思想家・社会運動家であるため、さまざまな角度からの考察が可能であるが、本論文では、石川が到達した理想社会論の根底を支える思想の一つと考えられる「非進化論」に焦点を絞りたい。

従来、石川研究における土民生活論への関心の集中や、自然科学分野の論考としての価値の希薄性という点から、石川の非進化論は注目されることが少なかった。しかし、石川の非進化論に関して考察することは、彼の批評の手法や理想社会論の基盤、また日本の社会思想史上における位置とその特徴を明らかにしようとする場合、避けることができないものと思われる。

以上のような理由から、本論文では石川三四郎の非進化論に着目する。はじめに、近代日本の進化論の受容過程、および、進化論に関心を示した社会主義者のなかにおける石川の論の位置を見ていく。次に、論考集『非進化論と人生』（大正十四年）をとりあげ、本書の発行までの思想遍歴、論考集の要点、批評手法の特徴を見ていく。そして、この非進化論が、石川が到達した理想社会論に連関する点について考察を行う。なお、考察に際し、近年、人類の抱える諸問題を積極的に解決していくことを目的として、世界的規模で「共生社会」の探求が行われていることを念頭に置くこととする。ここでは、「共生社会」を、協力的、調和的共存という積極的な共存関係のある社会と定義することとする。[2]

石川自身は、鍵となる用語として、「共生」ではなく、「共助」、「共働」、「協同」などを用いている。しかし、本論文では、石川の思想的産物が、共生をめぐる模索の過程で、根底部において寄与するものがあるのではないかという観点から考察を進めることとする。[3]

二　石川三四郎の非進化論の位置

1　近代日本の進化論の受容過程における位置

近代日本における進化論の受容は、明治七年に葵川信近（あおいかわのぶちか）が『北郷談』においてダーウィンと進化論について言及したことにその淵源をもとめることができるという。[4]しかし、ダーウィンの *The Origin of Species*（一八五九年）が翻訳されたのは明治二十九年であり、それまでの間、スペンサーやトマス・ハックスリーの翻訳、また日本人による社会進化論を主題とする書物が出された。進化論は、当初から生物学的関心よりも、社会構造を説明するための基礎理論であるという関心から受け容れられ、アカデミズムや論壇における流行現象を引きおこした。なかでも加藤弘之が明治十五年に天賦人権否定論を表明したことは、進化論の拡大解釈の事例として広く知られるところである。[5]

進化論の受容の背景には、社会が変転、進歩していくことは「良い」ことであるという思想があった。しかし、なぜ変転、進歩することが良いことなのか、また、良い社会とは何かといった、根源的な問いに関する議論が十分に行われないままに、半ば盲目的に進化論の受容が行われたところがある。明治政府の近代化政策により、西洋の学芸が大量に輸入される状況では、各々に関してその根底に流れるものを探究する余裕が生まれなかったと推測される。しかし、進化論は西洋の学芸のなかでも代表的なものであるため、その受容に際して、根源的な問いを含めた十分な議論が行われなかったことは、日本の学界や論壇にとって負の遺産であるということも

できよう。

進化論を社会における「優勝劣敗」「適者生存」を裏付ける理論として応用しようという風潮に対して批評を行ったり、学術面での客観性を保ちながら進化論に向き合う人々もいた。加藤の天賦人権否定論に反論した自由民権運動家たち（馬場辰猪、矢野文雄、植木枝盛ら）や、『六号雑誌』を拠点としたキリスト教徒の知識人たちは、明治十年代後半に早くも議論を行っていた。また、同二十三年には、万物における理想の実現を進化の過程であると解釈する大西祝の『良心起原論』が出されている。[6]

明治三十年代末から大正期には、生物学者の丘浅次郎が『進化論講話』（明治三十七年）、『生物学講話』（大正五年）を著して進化論に関する悲観的な見解を示し、西洋の学術を盲目的、表面的に受容する風潮に対して警鐘を鳴らした。また、この時期には社会主義運動が勃興しており、多くの社会主義者が社会変革を支える基礎理論として進化論に着目している。

石川が進化論に関する発言を本格的に開始するのは大正末である。彼は明治末より社会主義運動に参画していたが、すでに安部磯雄や幸徳秋水などの盟友が進化論に関して発言を行っていた。そして、一連の議論を見た上で、大正十四年に論考集『非進化論と人生』を発行した。石川は、進化論と社会改革をなんらかの形で結びつけようとした何人かの社会主義者と異なり、進化論に疑義を表明する。盟友たちとの差異に関しては次項で見る。

本項で確認しておくことは、石川が、進化論が一種の流行現象を巻き起こしていた状況下にあって、中立的な立場に立った上で価値判断を行うべきであるという点から議論に加わっていた人々の群に属するということである。また、進化論の受容は大正末で一段落がつくため、石川の発言は、近代日本における進化論の受容過程の末期に位置するということもできる。

2　同時代の社会主義者との差異

前項において、明治三十年代末より社会主義者が進化論に関心を示していたことにふれた。そこで、本項では、石川の論が当時の社会主義者の進化論に関する発言のなかでしめる位置について見ておきたい。

当時の社会主義者のなかで、直接的であれ、間接的であれ、進化論に関する発言をしていたのは、安部磯雄、大杉栄、幸徳秋水、堺利彦、高畠素之、田添鉄二、森近運平、山川均などである。[7] 彼らは広義の社会主義の原理に基づくという点では共通の意思をもっていたが、個別の思想に基づいて進化論に関する発言を行っていた。ここではすべてを紹介する紙幅がないため、代表的な見解をあげることとする。

安部磯雄や森近運平は、競争原理は認めつつも、自由競争社会における生存競争から、高尚な精神的競争が行われる社会への移行を希求した。また、幸徳秋水は、生物の進化において、競争原理と協同原理が並存するという解釈をしている。[8] 高畠素之、田添鉄二らは、社会発展の理論としての進化論を、社会主義の理想とする社会を実現するための基礎原理として活用しようとした。さらに、無政府主義的傾向が強かった大杉栄は、クロポトキンの影響の下に、ダーウィンのいう生存競争のなかで広義の生存競争は「相互扶助」社会に向かっていくという見解を示した。山川均も大杉と類似する見解を示している。[9]

各社会主義者は、進化の法則そのものを受け容れるという点では共通している。[10] その上で、社会進化論の応用方法に関しての批評や、進化論をいかに社会改革のための基礎理論として活用するかという点に関する議論を行っている。このような状況にあって、石川は、進化論を端から否定するという見解を示した。

石川の進化論に関する見解は、彼が明治末にクロポトキンの相互扶助論の影響を受けていることから、大杉栄の見解に類似するという見方がある。[11] しかし、次節において見ていくことであるが、石川は、クロポトキン以上にイギリスの思想家・詩人エドワード・カーペンターやフランスのアナキスト・地理学者エリゼ・ルクリュを研究しており、その影響の下に進化論批評を行っているため、大杉の見解とは異なる所に位置していると考えられる。[12]

このように見てくると、石川が社会主義陣営のなかでも特異な進化論批評を行っていたことがわかる。石川はどのような経緯により進化論に疑問をもつにいたり、どのような批評を行ったのであろうか。次節において見ていくこととする。

三　石川三四郎の非進化論の特徴

1　非進化論の提唱までの思想遍歴

石川は大正十二年頃から進化論に対する疑義を公にしていくが、その時期は石川の思想遍歴上においてどこに位置するであろうか。

石川は明治三十四年にキリスト教の洗礼を受け、社会運動に関心をもつようになった。同三十六年には平民社に入社し、社会主義思想の影響を受けた。その後、平民社の社会主義伝道活動の一環としての消費組合運動や、社会主義運動の分裂後のキリスト教社会主義運動、足尾銅山鉱毒事件下における田中正造の谷中村での闘争への参画など、多岐にわたり社会運動に関わった。しかし、個人の救済と社会改革の両立というキリスト教社会主義が抱える難題にぶつかった。

明治四十年に筆禍事件により入獄し、一般社会から物理的に距離を置いて読書と思索に励むなか、エドワード・カーペンターとクロポトキンに惹かれた。出獄後は、内在的な心霊と外在的な宇宙・自然との一体化を探求するカーペンターの思想を、自らがぶつかっていたキリスト教社会主義運動の限界点を越えていく可能性をもった思想として位置づけ、研究を継続した。

大正二〜九年にかけて、石川は、社会主義者に対する官権の弾圧から逃れるために、ヨーロッパ、アフリカに亡命した。その間、数回にわたりカーペンターに面会し、彼の自然と人間の一体化を唱える思想を体得していく。また、ベルギー、フランス、モロッコでは、フランスの地理学者・アナキスト、エリゼ・ルクリュの甥ポール・ルクリュの支援を受け、人文地理学の研究や、農作業の手伝いなどをして過ごした。[13]

石川は在欧中、第一次世界大戦や、大気汚染、水質汚濁などの公害を見ている。すなわち、ドイツ占領下のブリュッセルでは籠城生活を行っており、ロンドンでは煙害を見ている。[14] このような体験が石川に物質文明の限界を確信させる契機となった。そして、石川は、カーペンターから人間と自然との調和を意識した社会生活の重要性を、ルクリュ家からは人文地理学的見識に基づいて社会改革を考えることの有益性を学び、帰国の途についた。

石川は、帰国直後の大正九年十一月に「土民生活論」を表明し、昭和二年にはその具現化として東京の千歳村（現在の世田谷区八幡山）において文筆業と農業を両立する半農生活を始める。同四年には主催する「共学社」[15]から雑誌『ディナミック』を発刊し、自らの意見を発表していった。そして、昭和八年（五十七歳時）頃に理想社会論が成熟期を迎える。その後、戦時中も半農生活を継続し、晩年は人文地理や歴史の研究や、終戦後の新しいアナキズム運動に関わったりしている。

このように石川の思想遍歴を見てくると、非進化論の提唱を始めた大正十二年は、土民生活の提唱を始めた大正九年から理想社会論が完成する昭和八年の間に位置していることがわかる。ところで、大正末の石川の執筆活動は、ヨーロッパの社会問題や平和論、フランスの戯曲の翻訳、関東大震災を受けての社会評論、農業問題、労働組合論などに及ぶが、いずれもジャーナリスティクな面がつよい。そのなかにあって非進化論関係の文章は、根源的な問題に言及している。以上の点から、非進化論は石川の言論活動上において要となる時期に位置しており、かつ、論考としても存在意義のあるものであるということができる。次項では、その内容について見ていく。

2 論考集『非進化論と人生』

石川は、大正十四年にそれまで発表してきた論考や翻訳、および書き下ろしを含めて『非進化論と人生』を発行した。本書に先立って、石川は翻訳書を除いて九冊の単行本を発行している。それらは、消費組合の解説、西洋社会運動史、カーペンターの紹介、サンディカリスムの解説、人文地理・歴史研究、回想記であり、それぞれに石川の見解が添えられているが、独自の哲学が述べられるというものではない。哲学的探究という面では、明治四十年に入獄した際に書き溜めたノートをもとに作られた『虚無の霊光』があるが、発売禁止となっていた。また、本書は青年期の苦悩の記念碑という性格がつよいといえる。

以上のような点から、『非進化論と人生』は、石川が自らの思想を初めて本格的に世に問うことを目的として発行された単行本であるということができる。[16] また、本書の一部は昭和八年に、『歴史哲学序論』の第二篇「進化思想及び進歩思想」に加筆修正をして収められており、さらに同二十二年には、この第二篇が『進化論研究』という単行本として発行されている。[17] 石川が進化論に対する疑義を長期間にわたり力説しようとしていたことがわかる。[18]

『非進化論と人生』は四篇よりなる。第一篇は進化思想・進歩思想に関する批評、第二篇はエリゼ・ルクリュの『地人論』第一巻第二章の全訳、第三篇は大正九年以降唱えてきた「土民生活」に関する論考、そして第四篇は、明治四十年に発行した『哲人カーペンター』に青年期の記念碑として収録した随想の再録である。このように、本書は、各篇が独立しているため、石川が発行に際して、書名の由来や発行の目的についてふれた、四百字詰原稿用紙で約十三枚の序を書いている。

四篇のなかでも第一篇は、大正十二年以降に書かれた、進化論に直接関わる論考よりなるが、[19] 序はそれらの論考の執筆を経て導かれた、進化論に関する石川の見解の結論が凝縮されるかたちとなっている。[20] したがって、ここでは序に焦点を絞りつつ、その要点を見ることとする。

①進化思想に対する疑義……進化思想は科学的社会主義の基礎概念ともいうべきものである。進化論者は、人間の道徳的感情、知力は環境に応じて発達してきたものとする。この考えを基にすると、政治力をもって制度改革を行えば社会が善くなると結論づけるようになる。しかし、宇宙、人生の諸現象は、因・縁・果の関係によって説明されるものである。進化思想は縁のみを見ていて因を無視している。各人がある環境に接してある結果がもたらされるという、因・縁・果の関係はみな異なる。したがって、人類歴史の行進に自ら一定のリズムがあるとしても、それは無数の諸運動が総合されて

成立するものであり、社会生活上の波動は無数の形態をおびることとなる。世の中は、人々に備わる悪善両面の因が、「善果」をもたらすような縁にふれることによって改善される。

②進化説に対する疑義……変化の意味における進化が我々の人生に行われるとしても、電光石火のような生涯しかもたない人間の生活には、ほとんど影響がない。それにもかかわらず、生存競争説、社会進化論がはびこっている。「進歩」を宗教とするような近代生活においては、「新」が「真」であり、「変化」は「改善」ということになっている。今日の社会改造運動もこの流れにのっている。人類の歴史の動的変遷は、常に新しいものを求めて興亡盛衰の屍を留めてきたにすぎないように感じられるが、人類の歴史に内在して静的動力となってきた思想を見ると、人間の本能的感情ともいうべきものが保持されてきているように思われる。それは、「人情」である。これは古今東西不変のものである。

③社会改造の方法……人情を標準として社会改造を考えていく必要がある。そのためには、政党よりも労働者の連帯を図りやすい労働組合の方が効果的である。知識人、頭脳労働者が自ら進んで理想的な組合を作り、新社会の基礎となる共同生活の模型を示す必要がある。同時に筋肉労働者は、知識人階級の権力階級からの分離と、知識偏重がもたらす害を防ぐために彼らに啓蒙運動を行う。社会運動に携わる者は、千古伝来の伝統である人情の真義を発揮し、拡充していく必要がある。

以上の三点が、石川が序において述べたことがらの要点である。序に続く第一篇では、これらの主張を補強するために、ルネ・カントン、アンリ・ファーブル、丘浅次郎ほかの生物学、地質学に関する論文の紹介や、それらに関する石川の見解が添えられている。[21] 全体を通じていえることは、石川が生物学上の事例を出して科学評論を行おうとしているのではなく、進化論批判を通じて社会評論を行おうとしているということである。そこで、次項では石川の批評の特徴を見ていきたい。

3　批評手法の特徴

本項では、石川が非進化論を展開した際の特徴を見るために、彼が批評の対象としたこと、批評の論拠、結論として提起したことの三項目に分け、各項目について概要を記し、さらにそれらに関して考察を行うこととする。

①批評の対象……「進歩完成の意味に於ける進化の事実が

果して生物界人類界に存在するや否や」という疑問から出発し、[22]「進化思想」と「進化説」の二つを批評の対象とした。

まず、進化思想に対する疑義に関してであるが、先に見たように、石川は進化思想を科学的社会主義の基礎概念であるという前提を示している。そして、諸生物、人間、人間社会が自然淘汰によって不完全から完全に進化するという進化思想は、社会に対して機械的操作を行えば理想社会が開かれるという考え方に結びつくとして批判される。ここには、科学的社会主義に基づく社会改革がもっている危険性を指摘しようとする石川の意図がうかがえる。

ロシア革命が一九一七（大正六）年に起こり、日本の知識人にも大きな衝撃を与えたが、石川はこの時期ヨーロッパに滞在しており、ポール・ルクリュやその盟友を通じて、独裁体制の形成と、社会主義の初期の目的からの逸脱というロシアの実態を知ることができた。したがって、石川の科学的社会主義に対する疑義は、日本にいた知識人よりも早い段階で形成されていた。それが大正十四年に、非進化論を科学的社会主義批判と結びつけて表明する結果につながったと推測される。石川は科学的社会主義に基づかない社会改革案を表明する準備として非進化論を唱えたといえよう。

次に、進化説に対する疑義に関してであるが、石川は進化説を社会進化論の基礎理論となる説として批評の対象にしている。先述のように、『非進化論と人生』の第一篇では、生物学者の諸説をあげて、進化説では説明ができない例についてふれているが、いずれも石川が自らの主張を補強するために並べたという程度のものであり、自然科学上の学術論文として進化説そのものに反論を行っているわけではない。

石川が批評するのは、「高等」、「下等」などの概念によって生物を分類しようとする自然科学者の研究態度や、その背景にある科学信仰である。そして、高等な動物であるとされる人間が生み出す物質文明を、進化の証であるとして満足している人間の驕りに対しても批評が及んでいる。このように、石川は、人間がいかに自然を理解し、接していくべきかという関心から話を進めていた。

②批評の論拠……進化思想に関しては、機械的物質主義の人生観・歴史観に結びついてくるものであり、人類の変動の歴史に内在する静的動力の部分にふれていないとしている。進化説に関しては、「変化」の意味の「進化」があるとした場合でも、人間の短い生涯にはほとんど影響がないにも関わらず、社会変動の説明として社会進化論に応用されてしまうという点をあげている。

石川は、人生の諸現象に関して、人間には諸動物とも異なるなんらかの天性があり、それが「因」となって各人が遭遇

するさまざまな環境、すなわち「縁」を通じて、自ら異なった「果」がもたらされるという見解を示している。[23] 一方、進化思想は、人生の諸現象の説明に際し、「縁」と「果」のみに触れており、「因」を無視しているという。そして、進化論者や科学的社会主義者は、人間の道徳的感情や知力は、環境に応じて経験を重ねて発達したものであり、生まれながらもってきたものではないと説いているという。このような見解から、石川は、進化思想を機械的物質主義の人生観・歴史観を生み出すものとしている。

環境決定論は、生まれながらの素質もまた与えられた内的環境ととらえる立場もふくめて論じられるため、[24] 進化論者と環境決定論を結びつけて、彼らが天性を無視しているとする石川の指摘は、的を射ていない点もある。しかし、論法に若干の問題点はあるものの、生まれながらの素質という問題に関して、石川は、人間には本能的感情ということができるような不変的なものがあり、それが人類の歴史に内在して静的動力となってきたという見解を示した。

次に進化説を批評する論拠について見る。石川は進化説の提唱者がいう「進化」は、「変化」であり、進化という用語を用いる点にすでに論者、あるいは人間の驕りがあるという見解を示している。後から発生してきた生物ほど高等であり、最後に位置する人類はすぐれているという考え方が、自然を征服して人工的な空間を拡大させていくという流れにつながっていく点を指摘した。

自然科学者すべてがこのような考え方をしているという保証はないため、石川が自らの主張を際立たせるために、進化論者を意図的に対極に置いているような面もある。しかし、同じ現象を「変化」と「進化」のどちらの表現にするかという問題に着目している点には、進化論を、動かすことのできない絶対的定理にまでもっていかず、価値判断の可能な領域で議論を進めようとする石川の意思がうかがえる。

③「人情」の提起……人類の歴史に内在して静的動力となってきた不変的なものを「人情」と呼び、この人情を標準として、変化しつづける環境に対する適応策をたてる必要があるとした。そして、人情を基に形成される労働組合が新社会の基礎となる共同生活の模型となり、教育的波及効果をもたらすような社会改革運動を希求した。

石川は「人道」という言葉よりも、通俗的に感じられる「人情」を好むとしており、大衆の間における人情が満足させられているか否かによって、ある集団の幸福の程度が決定されるという見解を示している。『非進化論と人生』の序において、本書は進化論という科学的研究を、非科学的に、非アカデミックに記述したものであるということわりが述べられて

いる。したがって、「人情」は、石川の直覚によりその存在が明らかにされているに留まり、科学的な裏付けはないといえる。しかし、これは、社会のしくみに関する説明や、社会改革運動の方法を、社会進化論を応用して外面的、画一的に述べようとする風潮に対する石川の挑戦として出された用語であると解釈する方が妥当であると思われる。

石川の見解では、政治的権力をもって制度の改造を行えば理想的な社会が実現されるという一貫した法則は存在しない。一貫しているのは人情だけであるが、人情の内容は不明であるから、社会改革運動は、その内容の探究を常に行いながら展開されることになり、結果、さまざまな形態を帯びることになる。そこでは、道徳的努力を継続する個人によって担われる運動が希求され、同時に教育運動を主軸とした社会改革運動が画策されることになる。[25] したがって、石川の場合、労働組合は教育的効果を期待される社会団体であり、政治運動のための道具ではない。

以上、三項目に分けて石川の進化論批評の特徴を見てきた。石川は、社会改革運動のあるべき姿を念頭において非進化論を展開していたことが明らかになった。次節では、大正十四年の段階で提示されるにいたった、人情を標準とした社会改革運動が、昭和七～八年頃に完成されていく理想社会論にどのように連関していくのかという点を見ていく。

四　共生社会の探求

1　石川の理想社会論の到達点

石川が明治末に初めて具体的に携わった運動は消費組合運動であった。[26] 当時から「組合」を軸にした社会運動の構想はあり、石川の生涯を通じて基本的な考え方は変わっていないという見解がある。[27] しかし、先に見たように、明治三十八年以降大正十二年頃にいたるまでの間は、キリスト教社会主義の運動とその挫折、ヨーロッパ亡命、土民生活論の提唱など、組合から距離を置いた言動が見うけられる。その後、大正十四年に『非進化論と人生』を出したあたりから組合主義に関する言及が再燃し、昭和に入ると、労働組合運動や農民組合運動に積極的に携わるようになる。そして、昭和七～八年頃には組合主義を基礎にした理想社会論を完成させていく。

昭和四年に書かれた「無政府主義講座」[28] は、石川の理想社会論がほぼ確立された状態で書かれている。[29] それによると、理想社会の構成分子は、労働組合、農民組合、消費組合、知識労働者の集団である。労働組合と農民組合は、資本家や地主に対する闘争など現在の社会制度や中央権力を破壊するための役割を担う。消費組合は静穏な事業を行うが、事業そのものが新しい社会のしくみを学ぶ実物教育の場となり、また

労働者の自己教育の場を提供するなど、物質的、精神的相互扶助の団体としての役割を担う。そして、知識労働者の集団は、新しい社会のための思想を生み出す役割を担うが、指導的な言動は期待されない。そして、それぞれの団体は、同一平面上において連帯する。また、人々は、複数の団体に所属することを期待された。[30]

その後石川は昭和七～八年にかけて、調和的、相互扶助的な社会を考察の対象とする「社会美学」、あるいは「社会審美学」という学問を提唱する。そして、社会美学を、社会の組織や秩序について考察する「静態社会美学」と、社会の流動について考察する「動態社会美学」に分け、自然と人間、人間と人間、ある社会と社会、民族と民族、男性と女性などが共生している状態を「社会美」として審美することに意義を見出そうとした。

ここで注目すべき点は、石川が調和的な社会の構図を示しただけではなく、調和社会の構築を阻止するような権力を解体していく必要性を主張している点である。すなわち、現存する権力を放置し、別の場所に、逃避的に調和的な社会の雛型を構築するのではなく、権力の解体と雛型の建設を並行して行うという戦術を示したわけである。さらに、石川は、外部権力の発動の阻止だけではなく、雛型となる相互扶助の団体に内部権力が発生しないように、相互規制が生じるようなしくみを示している。[31] これらの点に、さまざまな共生が見られる社会を構築するためには、徹底した権力の排除が必要であるという思想を見ることができる。

2　石川の理想社会論の独自性

アナキズムを、破壊的印象と結びつく無政府主義ではなく、より広く無権力・反権力主義、あるいは自由連合主義と定義した場合、石川の主張をアナキズムに基づく一主張ということは可能である。そして、もう少し分類を進めるならば、アナルコ・サンディカリスムの系統に属するということになる。実際、昭和三年に日本のアナキズム運動が純正アナキズム派とアナルコ・サンディカリスム派に分裂した時、石川は後者の立場に立っている。当時の運動の主流は、純正アナキズム派であったため、石川は少数派に属したことになる。

しかし、石川はサンディカリスム派にありながらも、思想的に支持するという程度に留まり、運動の表舞台に出て活動をしたわけではない。先述のように、石川は、昭和二年より土民生活論に基づく半農生活を始めており、独自の社会運動を模索していた。当時、農本主義、協同組合主義、ユートピア社会主義など、石川の土民生活論と表面上類似する思想や運動があった。しかし、農本主義、協同組合主義は国家権力の介入の余地を残しているという点、また、ユートピア社会

主義は階級闘争の問題にふれていないという点において、石川の論と根本的な部分において異なっている。[32] とくに、農本主義に関しては、これが搾取者の農民に対する愛撫的な主張であるとし、従来の枠の中で改善運動を進めようとする点を批判した。そして、農民の解放のために強制的統制を断ち切ることが最初に求められるとしている。[33]

以上のように見てくると、石川の言動は、社会思想史、社会運動史上において系譜が確立しているような分野に含めることが不可能であるといえよう。

3 非進化論との連関性

『非進化論と人生』の序の末尾においてふれられていた、人情を基準とした労働組合を核とする社会改革運動の構想は、大正十四年以前から練られ、提唱されていた消費組合論や、土民生活論、また、昭和二年以降の半農生活の経験から得られた土の哲学などを包摂しつつ、社会美学の提唱という形にいたった。

社会美学は、当時全盛をきわめ、社会科学と同意義で用いられていたマルクス主義に対抗するためにつくられたという見解がある。[34] これは、非進化論を科学的社会主義に対抗するために展開していたことと類似しており、石川が対立軸を常に意識していたことがわかる。しかし、アナキズムとボルシェヴィキズムが対立した時、また、アナキズムの内部紛争がおこった時、石川はある派に属して急進的運動を組織したということはなかった。したがって、社会運動史において石川は目立たない存在となっている。マルクス主義批判を行いつつ、結果を残せなかったという点は石川の実践面における弱さであるが、[35] 一方で、石川の提言の時期が早すぎたということも考えられる。[36]

『非進化論と人生』は対マルクス主義だけを目的として書かれたわけではなかった。非進化論に先立って提唱された土民生活論は、自己の救済を含めた、個人的な思索の領域に留まるところがあり、社会運動といかに結びつけていくかという点が弱かったともいえる。[37] その後継続される模索の過程で、非進化論は人情を基準とした労働組合を原動力とする社会改革運動の基礎理論を準備し、土民生活論と社会運動を連結させる役割を果たすことになった。この点から、非進化論が石川の理想社会論の形成過程において重要な役割を担っていたことがわかる。

このような過程を経て石川が到達した、社会改革運動に関する見解は、以下のようなものであろう。

人間は複雑なものであり、科学的に説明をすることは不可能である。したがって、その人間がつくりだす社会もまた複雑で、統一的な説明をすることはできない。社会運動に関し

ても例外ではなく、運動の方法に関する、ある絶対的な法則は存在しない。しかし、人間の根底に流れている不変的なものはあると考えられる。この不変的なものを問いつづけることを原動力とすることによってのみ、社会運動は行われていくことになる。したがって、社会運動のなかでも教育活動が重視されるべきである。

このように見てくると、石川がいう来たるべき新社会においては、社会美学に基づいて恒常的に共生社会の探求が行われるため、自省的で知的な人間によらなければ、この社会は維持されないということになる。これは、結局、個人の道徳的努力や人々の心の清浄さに期待するという内省的で消極的な運動になる。

しかし、一方で、先にもふれたように、石川には強権の発動を積極的に防ごうとする側面もあった。昭和五年に発表された論考「保守」では、生命は自らを自由に飛躍させようとするものを保守しており、これを束縛するものは断絶しなければならないとしている。石川の見解では、強権は、生命の原則に付随する幻影、迷い、無明によってもたらされる。したがって、社会の革新とは、強権を排除し、本来の真理と人情を取り戻すことであるということになる。[38] これは、石川流の「保守主義」である。

石川の提言は、一見穏やかであるが、その根幹には、強権の徹底的な排除への強い意思がうかがえる。実践面においては、農民運動、労働組合運動、消費組合運動等において大規模な展開を果たすことができず、土民生活の個人的実践とその波及を小規模に行ったに留まる。しかし、この自給自足の土民生活は、ファシズム体制下においても、個人誌『ディナミック』をはじめとした出版物の発行と、その中における石川の強権に対する批判を可能にした。雑誌が弾圧によって廃刊に追いこまれた後も、石川は変節することなく、文筆活動を継続し、終戦後は社会運動の再興のため、講演活動や市民教育活動に尽力した。これは、戦時期に多くの知識人や社会的指導者が体制に吸収されていったことを考えると、石川の思想とその生き方がもつ強さを示す事例であると思われる。このような石川の反権力の姿勢が、非進化論と連関していたことは興味深いことである。

五　おわりに

今回の考察により、石川の非進化論が、社会批評として展開されたこと、そして理想社会論の構築過程において重要な位置を占めていたことが判明した。

石川は、学術研究の面でも枠に収まらない研究を行っていた。明治末から始めた西洋社会運動史の研究や、ヨーロッパ

亡命中に始めた世界の神話に関する研究、昭和十年以降の東洋文化史研究などはいずれも従来の枠にこだわらず、独自の手法に基づいて行われている。石川の研究は時に論理の飛躍が見られ、文献調査の面においても不十分な箇所があるため、アカデミズムの世界では注目されることが少なかった。非進化論に関しても同様のことがいえる。

しかし、石川は、学問は権威を背景にして行われるべきではないという考えから、土民哲学、土民芸術、社会力学、社会美学、生活美などの用語を自由に造り、用いた。本論文で着目した「人情」という用語は造語ではないものの、それには、「下からの」、「民衆の」という石川独自の意味付けが見られた。

「人情」を基準とした社会改革という発想は、個人と社会の契約関係に基づいて行われる社会運動と趣を異にし、各人の自主性が制限される地縁共同体や血縁共同体のイメージを想起させる。[39] しかし、石川のいう組合主義においては、個人の自由な行動は保証されており、むしろ表舞台において積極的に行動することが期待されている。この点は、一見因習的な発言をしつつも、従来の束縛を打破して新しい社会を構築していこうとする石川の思想の複雑性が出ている部分であると思われる。

石川が時代を逆行することに意義を見出したり、人類の歴史において保守されてきたものに着目したことを表面的にとらえると、石川が意図したことが見えてこない。石川は、人類が原始生活を行っていた頃から変わらないなにかを、現在の生活や社会運動においても意識せよといっているわけであり、原始生活に直接帰っていくように扇動しているわけではない。このような、生命の淵源の部分から議論を出発させようとする石川の提言は、現代における共生社会の模索の過程において、なんらかの活路を導く可能性を秘めているものと思われる。

（にしやま・たく／日本社会運動史）

注

(1) 石川は大正二～九年にかけてヨーロッパ、アフリカに亡命しているが、その間、イギリスにおいて詩人・思想家のエドワード・カーペンターに数回会っている。その際、カーペンターから「デモクラシー」が大地の耕作者という意味の「デモス」からきていることを教わり、「土民生活」という訳語をあてた。石川の定義する「土民」は、農業に従事して自給自足生活を営んでいる人々だけでなく、製造業やサービス業に従事していても、自治独立の運営を行っている人々を含める点が特徴である。そして、この土民が新しい社会への牽引役を担うものとして期待された。土民生活論の成立過程やその特徴に関しては、拙稿「石川三四郎の理想社会論――新興共同体の連帯について」『ソシオサイエンス』第八号、早稲田大学大学院社会科学研究科、二〇〇二年三月を参照。

(2) 「共生」は、環境学、教育学、社会福祉学、民俗学、政治学など、さまざまな分野において用いられ、その定義が模索されているが、本稿では、「侵犯、破壊、支配と服従などの力の論理によらない新しい生き方を探る」という共通事項を、「共生」の定義とすることとする。「共生」の最低限の定義に関しては、江渕一公・酒井豊子・森谷正規『共生の時代を生きる――転換期の人間と生活』、放送大学教育振興会、二〇〇〇年、一五―一九頁を参照。

(3) 石川を共生思想の先駆者と位置付け、エドワード・カーペンターとの比較研究を行ったものに、稲田敦子『共生思想の先駆的系譜――石川三四郎とエドワード・カーペンター』、木魂社、二〇〇〇年がある。本書においても、石川の進化論批判がとりあげられているが、社会変革運動との連関性に関しての言及が少ないため、本論文では、この点に関する考察に重きをおくこととする。

(4) 渡辺正雄「明治日本における進化論の受容」、渡辺編『ダーウィンと進化論』、共立出版、一九八四年、一九六―一九七頁。

(5) 加藤と社会進化論の関係についての思想史的考察には、鵜浦裕「近代日本における社会ダーウィニズムの受容と展開」、柴谷篤弘、長野敬、養老孟司編『講座 進化②――進化思想と社会』、東京大学出版会、一九九一年および、松本三之介「近代日本における社会進化思想（一）」『駿河台法学』第七巻第一号、一九九三年十月がある。

(6) 大西に関しては、平山洋「大西祝「進化論的理想説」の源流」『日本思想史学』第二〇号、日本思想史学会、一九八五年九月および、山脇直司「進化論と社会哲学――その歴史・体系・課題」柴谷、長野、養老編、前掲書、所収を参照。

(7) 当時の社会主義者と進化論の関係に関しては、山泉進「勢と進化論」、片岡寛光編『政治学』、成文堂、一九八〇年および、山泉進「社会主義と社会進化論――幸徳秋水」、野田又夫・田丸徳善・峰島旭雄編『近代日本思想の軌跡――西洋との出会い』、北樹出版、一九八二年を参照。

(8) 安部磯雄や幸徳秋水は、武士道を競争と淘汰によって武芸と道徳を高度に発達させたものと解釈し、その競争の目的を仁、義、礼、誠といった精神的な態度にあるとしたという。そして、社会主義社会においてはこのような高尚な精神的競争が行われるという点から、「競争」を容認したという。鵜浦、前掲論文、一四六頁。

(9) 大杉栄と山川均のクロポトキン受容に関しては、高橋康昌・鄭東喆「大正社会主義思想と大杉栄」『群馬大学教養部紀要』第一九巻、群馬大学教養部、一九八五年九月を参照。

(10) 石川が社会運動に関わりはじめた時期に影響を受けた内村鑑三も、進化論をキリスト者であると同時に受容している。藤田豊「内村鑑三と進化論」『日本思想史学』第二二号、日本思想史学会、一九九〇年九月、一二一頁。

(11) 八杉龍一「日本の思想史における進化論――ボウラー『進化思想の歴史』の訳書に寄せて」ピーター・J・ボウラー『進化思想の歴史（上）』、鈴木善次訳、朝日新聞社、一九八七年、XI頁。

(12) 稲田敦子、The Theory of Endogenous Development in "Yogaron" ――An Aspect in the Thought of Edward Carpenter and Ishikawa Sanshirō（I）、『聖学院大学論叢』第一一巻、聖学院大学、一九九九年三月、二一―二二頁。稲田は、石川の進化論批判が、とくにカーペンターの影響の下に行われたことを指摘している。

(13) 石川は、大正八年にモロッコに渡り、ポール・ルクリュの弟

アンドレ・ルクリュの家に滞在しているが、その間、同家所蔵の地理学や宗教学関係の書籍を読み漁り、人文地理学の研究に開眼している。山口晃「モロッコの石川三四郎とその後——地理的環境論への道」『近代日本研究』第一七巻、慶應義塾福澤研究センター、二〇〇二年三月を参照。

(14) ヨーロッパ亡命中の石川の思想遍歴に関しては、米原謙「第一次世界大戦と石川三四郎——亡命アナキストの思想的軌跡」『阪大法学』第四六巻第二号、大阪大学法学部、一九九六年六月および、米原「亡命時代の石川三四郎——その周辺」『阪大法学』第四八巻第三号、大阪大学法学部、一九九八年八月を参照。

(15) 石川は、当初同志が集まって共同体を建設し、それが理想社会の雛型となることを望んでいたが、調整がつかず、個人的なレベルで半農生活を始めた。その際、共同生活をしないまでも、せめて人々が共に学びあう場をつくりたいということから、勉強会や出版活動を行う共学社を設立した。

(16) 文壇において具体的な影響が見られた。加藤一夫が自ら主宰する雑誌のなかで、石川の思想への賛意を述べ、『非進化論と人生』を推奨している。三原容子「加藤一夫の思想——アナキズムから天皇信仰への軌跡」『社会思想史研究』第一四号、北樹出版、一九九〇年十月、一一〇—一一一頁。また、宮澤賢治が農民芸術概論を練る際に本書を参考にしたという見解がある。斎藤文一『宮澤賢治——四次元論の展開』、国文社、一九九一年、四六一—四六二頁。

(17) 昭和期に発行された単行本のうち他に独自の社会哲学を述べたものとして注目すべきものは、『無政府主義講座』(昭和五年)、『社会美学としての無政府主義』(同七年)、『近世土民哲学』(同八年)である。石川は昭和十年ごろから東洋文化史の研究を本格化させており、この分野に関するいくつかの著作がある。また、晩年には『自叙伝』を口述筆記のかたちで出している。石川が発行した単行本の一覧は、『石川三四郎著作集』(以下『著作集』と記す)第七巻、青土社、一九七九年、四二四—四二七頁を参照。

(18) 石川三四郎と直接交流のあった唐沢隆三氏は、石川の数多い仕事のなかで、進化思想の批判に関する仕事は、忘れてならないものの一つであるとしている。そして、道徳的方面より見た場合、人類社会に進歩というものがあるであろうかという石川の疑問が、時間を経過しても意味をもつとしている。唐沢隆三「進化思想の批判」『柳』第一巻第一一号、ソオル社、一九五五年十一月。

(19) 「進化とは」『明星』第三巻第三号、大正十二年四月、および「進化論と社会主義」其一〜三、『社会主義研究』第一巻第一〜三号、大正十三年五〜七月が主要な論考である。これらの論考に関しては、小澤萬記「石川三四郎の反進化論」『高知大学学術研究報告 人文科学』第四三巻、高知大学、一九九四年十二月において詳述されている。

(20) 石川は序において、本書が独立した篇よりなるため、どこから読んでもかまわないが、全体を通じて何を主張したいのかという点を明らかにするために、序において先に結論にあたるものを述べておくとしている。『非進化論と人生』白揚社、一九二五年、序の二頁。

(21) 例えばオランダの植物学者ド・フリースの突然変異説をあげ、漸進的進歩の概念を示す進化論と矛盾するとしている。また、フランスの生物学者ルネ・カントンの、鳥類が人類より後から発生したという説をあげ、後に発生した生物が高等であるという説を否定している。しかし、これらの例は、生物学上

において、突然変異も含めて進化論が議論されている点や、鳥類が後から発生したという証拠が不十分である点から説得力に欠ける。石川は自らの論を補強するために、半ば強引にこれらの例を出してきたような面があると思われる。

(22) 石川は、この疑問が自身のなかに明治の末からあったことを告白している。『非進化論と人生』に『哲人カーペンター』（明治四十年）の一部が収められていることからわかるように、本書は長年にわたる疑問の露呈の書という性格をもっている。

(23) 大正期の石川には、本質還元主義により、社会運動における制度化、組織化をすべて悪への道と見なし、結局、運動のありかたを啓蒙的活動に局限しているという面がある。しかし、因・縁・果の関係の表明は、石川が、本質と現象との間の複雑な関係に対する、本質還元主義のみにとらわれない複合的な解明への志向をもっていることを示すという。板垣哲夫「大正期における石川三四郎の思想」『山形大学史学論集』第八号、一九八八年、二月、三八―三九頁。

(24) 永井義雄「環境論的教育論のイギリス的系譜」、同『ロバアト・オウエンと近代社会主義』、ミネルヴァ書房、一九九三年、九〇―九一頁。

(25) 石川は堺利彦に自らの見解を示した「堺兄に答ふ――『光』十四号「階級戦争論に就て」に答ふ」『新紀元』第九号、一九〇六年七月において、社会主義には改革・革命運動と伝道・教育運動があるが、自らは後者の立場に立つとしている。したがって、社会運動への身を投じはじめた頃より、教育的な社会運動の構想が練られていたといえる。

(26) 石川は明治三十七年に『消費組合の話』を発行し、自主的な消費組合運動の発展を期待した。石川と消費組合の関係については、拙稿「石川三四郎と消費組合――自主的消費組合の構想について」『協同組合研究』第二一巻第四号、日本協同組合学会、二〇〇二年六月を参照。

(27) 山口晃「齟齬・共同性・身体（五）――土民・保守・一味という言葉を手がかりにして」『木学舎だより――石川三四郎研究・季刊個人誌』第五号、木学舎、平成十二年五月、一六一頁。本論考はアナキズム系の文芸誌『黒色戦線』に連載された。石川は小川未明、生田春月などの作家、詩人と交流があり、『ディナミック』にも寄稿があった。石川とアナキズム文学との連関に関しては、秋山清『アナキズム文学史』、筑摩書房、一九七五年を参照。

(28)

(29) 石川は自らが描く理想社会を「無政府社会」の他に「自由社会」、「共和社会」などと表現している。しかし、「無政府」という用語は頻繁に登場する。石川が、この語を使うことで世間に誤解を生み、アナキズム本来の考え方の伝道を妨げることになる点を意識していたか否かは不明である。むしろ、石川は、現体制に対する挑戦の意味もこめて使っていたかもしれない。

(30) 石川は各人が陰に隠れないような社会組織として、ピラミッド型に代わる「網目式社会組織」を提案している。それは以下のようなものである。世界は無数の生命が物質的、精神的の連鎖に依って結ばれた広大な網のようなものである。そして諸個人はその広大な網の結び目である。一つの目が破れても網の価値は損失してしまうため、どの結び目も欠けてはならない。この考えに基づけは、総ての人が平等な平面的社会のなかで、自主、自由を発揮しながらも、連帯生活を営む社会が望ましい。「自由聯合の話」『著作集』第五巻、青土社、一九七八年、二七一―二七二頁。本論考は、半農生活を始めた直後の昭和二年五月に東京印刷工組合より発行された。

(31) 個人が数種の団体に属し、一団体が数種の連合体に属することによって相互規制がはたらき、内部権力の発生を阻止することができるという形を示した。これは、単なる自治村の連合の発想とは一線を画する。詳細は、岩崎正弥「石川三四郎の「土民生活」と農本主義——権力への抵抗思想」『農業問題研究』第二四巻第二号、富民協会、一九八八年六月を参照。

(32) 農本主義、協同組合主義、ユートピア社会主義と石川の理想社会論との比較考察は、前掲拙稿「石川三四郎の理想社会論」、二三二—二三六頁を参照。

(33) 石川「農本主義と土民思想」『著作集』第三巻、青土社、一九七八年、九九頁。初出は『ディナミック』第四巻第三五号、共学社、一九三二年九月。

(34) 大沢正道「無政府主義者・石川三四郎（下）」『思想の科学』第八号、中央公論社、一九五九年八月、八四頁。

(35) 土民生活の実践は、個人の生き方の問題へと還元されることにより、社会全体の変革が限りなく彼岸化され、その理想社会は観念的なものしか提起しえないという指摘がある。小澤、前掲論文、一七一頁。

(36) 石川は自叙伝において、自分が百年後の人々に向けて文章を書いてきたと述べている。石川「自叙伝」『著作集』第八巻、青土社、一九七七年、五二二頁。自叙伝は一九五六年に理論社より発行された。

(37) 明治期の徳富蘆花の田園回帰をはじめとして、文壇・論壇において文筆業と農業を両立する半農生活が流行した。石川は社会運動としての半農生活を模索していたが、個人的な救済を目的として田園回帰した文学者と類似する側面も指摘されている。岩崎正弥「「帰農農本主義」の歴史的意味」『社会思想史研究』第一六号、北樹出版、一九九二年八月、および、中尾正己『大正文人と田園主義』、近代文芸社、一九九六年を参照。

(38) 石川「保守」『著作集』第三巻、青土社、一九七八年、一三〇—一三三頁。初出は『ディナミック』第二巻第六号、共学社、一九三〇年四月。

(39) 石川が自然発生的な人情に基づく共同体を想定していることに関して、彼がヨーロッパでの長い生活経験にも関わらず、ゲゼルシャフト型の社会の意味を理解していなかったという指摘がある。米原謙『日本的「近代」への問い——思想史としての戦後政治』、新評論、一九九五年、二九頁。

〈公募論文〉

ドイツ啓蒙とその「内部」

坂 昌樹

一　啓蒙の「外部」と「内部」

社会思想史学会第二十五回大会（二〇〇〇年）のシンポジウム第一部は「啓蒙とその外部」を主題とし、フランス、イギリス、イタリアにかんして、それぞれに興味深い報告がなされた。大会プログラムによれば、啓蒙の哲学者たちはヨーロッパの外部への旅行記などをとおして人間とその習俗や社会の多様性を認識し、その結果、外部から内部を省察および批判する視点を獲得したと指摘されている。そこでは概念としての「外部」が二重に規定されており、地理的なそれであるとともに、啓蒙という現象に統合されえない「内部の他者」をも意味していた。錯綜しているように聞こえるかもしれないが、啓蒙のヨーロッパは、だから「外部」をつねに自己の外だけに見いだしていたのではなく、「内に抱え込んでいた」のでもある。

ヨーロッパの啓蒙研究においても、たとえばドイツ十八世紀学会の機関誌 *Das achtzehnte Jahrhundert*, 24-2 (2000) は「十八世紀における探検と探検家」の特集を組んでおり、そこでは地理的な外部だけでなく、探検家に現れる啓蒙のメンタリティーや内部における外部の紹介者も考察の対象とされている。最後の例が熱帯の野生動物を見せ物にする猛獣使いのような「内部の他者」として示されるとき、「外部」を二重規定することにおいて、啓蒙研究における日欧の問題関心が重なっ

ているといえよう。[1]

現在こうして問われている「外部」の二重性を、二十五回大会では報告のなかったドイツ十八世紀にあえて探ろうとするとき、当該する問題領域を「自然史」(Naturgeschichte)[2]と「世界史」(Weltgeschichte)に求め、双方をとおして啓蒙の外と内を検討することは可能である。一方で「自然史」は、それが内包する人類学によって、外部としての非キリスト教徒の存在を学術的に認知しただけでなく、未開人にかんする知識も豊かにし、それにもとづく人類史の展開を可能にしたし、他方で「世界史」は文明史[3]をその本質とし、そこからヨーロッパ内部の全面的な啓蒙を筆頭に、人類全体の進歩を予言する歴史哲学をも発展させていった。後者における中心課題と見られたのは、為政者の立場からのいわゆる民衆啓蒙ではなく、社会を構成するひとり一人の人間が精神的未成年状態を脱して理性的に成熟・完成するという人間自身の「目的」であった。たとえばこうした「啓蒙」規定においてもっとも明示的であったカントは、双方の問題ととりくむことによって、「存在しているもの」の認識と「存在すべきもの」の実現とを求めたのである。この場合、実在する外部の認識が「内なる外部」の克服と並存しており、世界の諸民族の宗教や習俗などを経験的に語りながら、人間の完全性にかんする目的論を世俗的な形而上学として論ずることが同時に可能なのであった。

啓蒙のヨーロッパの外と内に認められる「外部」にかんし、ここには経験と規範という相異なるふたつの観点が並存していて、しかもこれらは対立関係にあるのではない。カントは『自然地理学』[4]において、たとえば中国を「もっとも文化の高い国」と認めながら、中国人たちは「欺くのが非常に巧み」で「詐欺の現場を捕らえられても、恥じるところがない」といい、さらにかれらの礼儀については「それらのすべてが、一般に公刊されている礼儀の書物に規定されていて、そのうちのひとことでも逸脱してはならない」のだし、また自然認識にかんしても「無知の時代以来の古い迷信」を「その愚かさを洞察しているにもかかわらず、古い慣習の頑固な崇拝者として、なおも保持している」と述べている。北アメリカの「野蛮で陰険」な「インディアン」となると、食人をも辞さない「動物的な特徴」をもち、「狂信的」であって、その社会には犯罪をさばく「刑事裁判所」も存在しないと描かれる。カントが地理的な外部を記述するとき、肯定的に評価するのは理性的態度や平和への愛好、容姿の美しさであり、反対に否定するのは慣習への固執や過剰な礼儀、詐欺や迷信、無法や好戦的性格などであった。

明らかなことは啓蒙が動物的野蛮や無知ないし頑迷と映ったものを批判対象としたことであり、そこには外と内に共通の規準があって、経験と規範の双方の観点を貫通している。

いや、これは規範が経験の領域をも貫徹しているというべきであろう。だから啓蒙が省察や改革の客体とした「外部」の二重規定にかんしていえば、問題は「内部」の規準、すなわち啓蒙の主体の側にあったことになる。カントの『純粋理性批判』において認識客体としての外部世界が主体である人間の内的能力を映しだす鏡であったように、啓蒙の「外部」が「内部」を投影しているのなら、思想史上の重点はむしろ「内部」の自己規定にあるのではないか？　内・外の相互関係は、おそらくこの問いに収斂されよう。自明のことかもしれないが、ここであえて問題視するのは、啓蒙の「外部」として現れるものの見えかたや評価がそれを省察する「内部」に依存することなのである。以下では主題を二〇〇〇年のシンポジウムとは対照的に「内部」に求め、あらためて啓蒙の「内」と「外」との関係について、ドイツを事例に歴史的視点から考えてみたい。

二　カントと人種論争

1　「世界史」の理念

「地上のもっとも文明化されたふたつの民族である」[5]とカントがいうイギリスやフランスと比べると、可能性を秘めながらいまだ充分に文明化されていない十八世紀のドイツでも、地理的外部への関心は高まっていた。たとえば自然地理学の講義は、一七五七年から約四十年つづけたカント以外にも、ゲッティンゲン大学でガッテラー（Johann Christoph Gatterer, 1727-99）がおこなっているし、さらに同じ哲学部でシュレーツァー（August Ludwig v. Schlözer, 1735-1809）やマイナース（Christoph Meiners, 1747-1810）らが世界の民族誌といえるものを教えていた。[6]のちにふれるように医学部の人類学者ブルーメンバッハ（Johann Friedrich Blumenbach, 1752-1840）は、カントの自然（生物）認識にも決定的な影響を与えている。この大学の文献学者ハイネ（Christian Gottlieb Heyne, 1729-1812）の女婿で、クックの第二次世界周航に実父とともに同行し、フランス革命期のパリでマインツ共和国の代表として客死したフォルスター（Georg Forster, 1754-94）もこの系譜に含むことができよう。フォルスターは『世界周航記』二巻（英文一七七七、独文一七七八―八〇）の成功により、当時のドイツでは外部の紹介者としてもっとも著名であった。そのフォルスターはしかし、人種論において先ほどの経験（自然観察）と規範（哲学）の関係についてカントを批判し、哲学が経験を無視することがあってはならないと主張して、両者の間に論争が生じている。人種論は当時、地理的外部に存在する有色人種を中心にした人類史、すなわち聖書の創世記から離れた科学的な歴史において議論されていたのであった。

この論争の経過を追えば、まずカントは一七七五年に夏学期の「自然地理学」講義を予告する論文として「さまざまな人種」を公表し、それから『純粋理性批判』による中断があったのち、一七八五年十一月の『ベルリン月刊』には「人種の概念の規定」という論文を発表している。カントがつづいて一七八六年一月の『ベルリン月刊』に「人間歴史の憶測的起源」を掲載すると、フォルスターは同年の『デア・トイッチェ・メルクア』十、十一月号に「人種論を再考する」という論文を連載し、カントの『ベルリン月刊』掲載のふたつの論文を批判した。これにたいし、カントはさらに「哲学における目的論的原理の使用について」を一七八八年の『デア・トイッチェ・メルクア』一、二月号に連載して、フォルスターからの批判に応えている。[7]

この論争にはしかし、さらにその前史としてカントとヘルダーの論争があった。カントが「世界市民的意図における一般史の理念」(以下「一般史の理念」と略)を一七八四年十一月の『ベルリン月刊』に発表すると、ヘルダーは一七八五年の秋に出版した『人類の歴史哲学の理念』二部でカントの「一般史の理念」を批判したのである。ヘルダーのこの著作は一七八四年から九一年までに四部すべてが公刊されるが、カントはその一部に関係する評論を一七八五年一月と三月の、また二部の書評を十一月の『一般文芸誌』に三回にわたっていわゆる「ヘルダー論評」として発表し、ヘルダーからの批判に応じた。[8] ここで焦点になっていたのは、先にふれた人間の完全性にかんするカントの目的論である。以下では、争点となったこの段階での目的論にふれておきたい。

カントは「一般史の理念」において、「存在しているもの」としての人間が、個人であれ民族であれ、個体としては他者にたいし利己的であって、理性的に充分ではないと見ている。このような人間はしかし、自分では気づかないまま「自然の意図」に従っており、ここからはこの「自然の特定の計画に従った歴史」が哲学者によって洞察されて、個体ではなく類としての人間を扱った「一般世界史」が描かれる(序文)。これは理性的完全性へと進歩する、人類の「存在すべき」歴史であった。進歩は人間が意図しないのに生じるのだから、カントの主張はアダム・スミスの欺瞞理論[9]に似ているのだが、一緒ではない。カントはまず、個人の内面でも社会でも「対抗関係」に注目している。人間は利己性と社会性という相互に対抗的なふたつの性向を「非社交的社交性」(ungesellige Geselligkeit)としてあわせもち、この性質のせいで他者とも対抗関係におちいる。他者に負けるのがいやなら支配や所有を求めて努力するようになり、その結果、自己の怠惰を克服して「未開から文化へ」とむかうことになる(第四命題)。人間は自然的衝動をこえた過度の欲望を、想像力の助けを借りながら、

理性から生じさせているのであった。[10] このような「利己的な不遜」に導かれることがなければ、「人間性に内在するすべてのすぐれた自然的素質は発達しないまま永眠し」、理性の覚醒も歴史の進展もありえないのである（第四命題）。状態としての「文化」と「文明化」とを人間の社会性においてほぼ同様に肯定するカントによれば、文化的に向上していく人間は、本能よりも理性によって獲得したものを重視しつつ、動物とは異なる理性的な「自然的素質」を発達させていく。そしてそれが成熟するところまでいけば、人間は自然の束縛から「自由」な道徳的存在となり、その状態に完全性が認められるのだった。ここでカントが完全な状態として想定しているのは、個体のありかた（幸福）についてではなく、あらゆる対抗関係を理性的に調整する公正な機構としての全人類の「市民的結合体」のことである（第九命題）。こうした展開において、人間の「不和」をひきおこしながら、それによって人間を完全性に導く自然の逆説的な「意図」や「計画」が目的論といわれ、「世界史」の理念と見なされた。欺瞞理論のスミスと異なるカントの特徴は、だから人間の調和や道徳を問題にするとき、社会関係をこえた人類全体の歴史に重心がおかれており、しかもその歴史が経験的認識としてではなく、アプリオリな哲学的構想だった点にある。

『人類の歴史哲学の理念』におけるヘルダーのカントへの批判は、啓蒙に批判的な歴史主義の立場を先どりし、この目的論に集中していた。人類の目的が世界共和国のような政治的共同体の形成にあるとするなら、その目的にいたるまでの各人の幸福も各時代の固有性も軽視されるし、さらにヨーロッパ啓蒙の延長線上にある「目的の国」まで進歩が一般化されるなら、「世界のすべての大陸の住民はヨーロッパ人でなければならない」ことになってしまう。[11] ヘルダーから見れば、本来は存在そのものに意義のあるはずの個体を、抽象的概念にすぎない「人類」を重視するあまり否定的に扱うのが目的論なのであった。だから目的論に起因するヨーロッパの「無意味なうぬぼれ」を人間の幸福を論じつつ批判し、代わりに時代や民族の多様な個性と固有の価値とを強調していくことになる。人間の本質としての「フマニテート」にあらゆる民族がたどりつくとしても、それは各々の道をとおっていくのであって、こうした歴史観において、経験をアプリオリに統制していく超越論哲学にたいするヘルダーの批判的な立場は一貫していたのである。

フォルスターのカント批判は、このヘルダーの立場を一部共有している。それは先にふれたように、哲学が経験を貫徹していくカントの方法にかんしてであった。先どりしていえば、カント・フォルスター間で生じる人種論争は方法論争なのである。しかしこの点についてカントに与していえば、経

験的な判断がアプリオリな原理を前提にしていることも、のちの時代になるが、たとえばJ・S・ミルの帰納法における「自然の斉一性」のようなものを想定するならありうる。だから人類史をふくむ自然を考察する際に、つねに具体的な対象の認識からはじめる必要があるとは限らない。カントとヘルダーの論争は双方が自説を変えぬまま決着もつかずに終わるが[12]、しかしこの論争からは現存する「外部」の認識だけでなく、経験的認識の不可能な領域も問題になることがわかる。目的論の終点への批判は同時にその起点、つまり人類史のはじまりをも対象としつつ、人種にかんしてもその成立をどこまでアプリオリに論じてよいかが次の争点になろう。

2 「自然史」の方法

カントが一七八五年までの人種論で設定した問題は、「人類」(Menschengattung)のあらゆる多様性の理解と「人種」(Rasse)の概念規定とであった。ビュフォンの規則を援用しつつ、異人種間で生殖が可能であることをもとに、人間はすべて同一の類であると見なすカントは、かってすべての人種に共通する原人間がいて、これが地球上に分散して住みつくようになり、その土地や食物の影響を受けて遺伝的「変異」を生じ、皮膚の色で識別できる人種が生まれたと考える[13]。ここでいう原人間をカントは「基幹」(Stamm)と呼び、そこからわかれた「血統」(Abstammung)が人種を構成するものである。だから人種の概念は、同一基幹の「種属区別」(Klassenunterschied)を意味しており、日本語の表記では誤解しかねないが本来の「種」(Art)すなわち「類」の区別ではない[14]。この変異の要因を、カントも十八世紀の思想家の常として風土に求めるのだが、しかし生殖力に強い影響を与える風土は、種属形成の産出原因ではなく機会原因と考えられた。カントは、まるで中世以来の人間類型四分法をまねるかのように、まず風土を「空気と太陽」、つまり湿度と温度のふたつの視点で四種類(①湿った寒冷、②乾いた寒冷、③湿った暑熱、④乾いた暑熱)にわけ、それに応じて人種も四種属(①白色人種、②赤色人種、③黒色人種、④黄色人種)に区別するのである[15]。カントによれば、基幹には「根源的素質」があって、どんな「風土の必要性」にでも応じられるよう潜在的な「萌芽」をふくんでおり、この萌芽がいく世代かをへてゆっくりと発展し、「完全に風土に同化」して人種が生まれたのである。そしていったん種属が形成されてしまうと、変異によって発達した特質を除いて他の素質は抹消されてしまうから、この特質だけが自己保存(遺伝)され、あらたに別の風土への適応が求められても、もはやさらなる変異をすることはできないと見なされた[16]。

カントの説明では黒色人種の皮膚の色について現代から見

れば奇妙な「燃素」などという元素の影響すら指摘されているが、一七八六年のフォルスターの批判はそういう点にむけられているのではなかった。カントを「心より尊敬」するフォルスターは、観察だけにとらわれていると「抽象化の能力」をそこなうことがあるとひとまず認めたうえで、思弁や抽象の優先に警告を発する。イギリス人と世界をめぐり、いくつもの島々を発見して南洋の住民とその生活を観察し、植物採集などにとりくんだフォルスターから見れば、ケーニヒスベルクから一度もでたことのないカントの思弁的人種論は、はなはだしく現実ばなれしたものに映ったに違いない。カントがイギリスの航海者カータレット（Philip Carteret, ?-1796）の旅行記を読み、ニューギニア西北部のフリーウィル諸島にいる「インディアン」を黄色人種のインド人だと誤解し（この誤解をカントは一七八八年の論文で認めた）、それと異なる皮膚の色をした南洋諸島の島民が「白色人種であるに違いない」と性急に結論づけるとき、それらの島民を実際に見た経験においてカータレットに劣らぬフォルスターからすれば、この「インディアン」ということばがインド人ではなく、「まったくあいまいな表現で野蛮人」と呼ばれる人々をさすことは歴然としていた。この地域の島民がほとんど黒色や黒褐色ないし暗褐色であることを目撃したフォルスターには、かれらが黒色人種だという推論もカントのそれと同様に可能だと思われたのである。こうしたことからフォルスターのだす結論は、「わずかな経験から全体を結論づけることは許されない」のであり、さらに「欠陥のある原理にそそのかされて、対象に自分のめがねの色をおしつける考察者」よりも「自分が気づいたことをただ忠実に、また確かなものとして報告する公平な観察者」の方が信用できるというものであった。[17] ここでフォルスターは、「経験的頭脳」と比べて「体系的頭脳」が劣るといっているのではない。ただ観察がきわめて不十分なのに「体系化」を急げばあやまちを犯すことがあるのだし、そして人種については、信頼できる旅行家の多数の報告を調べてみても概念上の一致点が見あたらないほど、観察がまだ不十分だといっているのである。

つづいて「人種」概念にかんしても、フォルスターはカントを批判している。批判箇所はふたつあり、ひとつは四人種は基幹を同じくしながら遺伝的相違を生じさせたというカントの仮説であり、もうひとつは萌芽の発達（同化）は一度だけで、二度目からはあらたな風土への移動があっても同化は生じないというその補説であった。双方の批判に共通するものは、風土が人種形成の原因ではないというフォルスターの主張である。同じ植物が所々でさまざまな姿になることを見てきたフォルスターによれば、「変異」は特定の風土への「移植」によって生じるのだから、あらたに風土を変えればまた

新しい変異が生じ、もとの特徴は消えていくのであって、変異間の相違は遺伝しないはずである。ここではカントのように、人種や種属の意味で「変異」という概念が使われているのではない。遺伝するほどの相違をもつ人種は、だから「変異」によってではなく、むしろ基幹が異なるから生じると考えられた[18]。すなわち第二の風土への「移植」があったときに、その風土に適した「変異」が生じるのなら、移植された者はもともとそこにいた者と同一基幹といえるのだが、たとえば黒色人種をヨーロッパにつれてきたとしても、その皮膚の黒さは相変わらず遺伝するのだから、これは黒い皮膚への萌芽が他の色への萌芽を抹消してしまった結果なのではなく、むしろ黒色人種と白色人種の基幹が異なるからだと推論されたのである。

誤解してはいけないのだが、フォルスターは黒色人種が人類にふくまれないといっているのではない。白色人種と黒色人種が同一種（Gattung）に属することではフォルスターはカントと同意見であり、そして人種論におけるフォルスターの力点は、この同一種論にもとづき黒色人種への蔑視と虐待を批判することにあった[19]。このように「ヨーロッパ的残酷さ」を弾劾するフォルスターは、しかしカントのいう人類単一基幹説より、複数基幹説の方が推論として妥当だというのである。複数基幹説も不確かだとは留保しつつ、しかしたんに皮膚の色ではなく生理学的・解剖学的根拠にもとづいて、フォルスターは両人種の相違が基幹を異にするほど根本的なものと見ているのであった[20]。

付言するとこの複数基幹説は、まず大胆にも聖書を否定しつつ、一対の男女を人類共通の祖先と認めるカントの単一基幹説にキリスト教の教義がひそむことを批判している。だがそれだけでなく、黒色人種が外面的・内面的形態において猿類との一致点を多くもつという、ニグロ劣等人種論をも示唆するものであった。共和主義の革命家フォルスターでさえもが「人間はニグロで終わり、猿はオランウータンで始まる。だから猿に似た人間も猿ではない[21]」というのである。

こうした批判にたいし、一七八八年の論文でカントはフォルスターがふたつの失敗を犯していると指摘する。すなわちフォルスターは、第一に観察においてそれを導くべき原理を前もって確定することに失敗し、第二に「自然史」（Naturgeschichte）と「自然記述」（Naturbeschreibung）を適切に区別しないため、ここでも前者に不可欠の観察を導く原理の確定に失敗しているという[22]。これらの指摘においてカントはフォルスターとの論争の焦点が、個別観察より全体構想を重視する自然科学方法論とそれにもとづく自然史にあると見ている。

まず本章のテーマでもある後者について、人種論への関連から対象を生物に限れば、それらを比較し見かけの「類似性」

(Ähnlichkeit) に応じて区別していく自然記述あるいは博物誌と異なり、博物学ともいえる自然史は「類縁性」(Verwandtschaft) による区別を試みるものであり、生殖と血統を問題にしているといわれる。これは確認可能な自然法則に従って、現在の生物がもっている性質を古い時代の原因から「類推」をとおして究明することである。すなわち「歴史」ではあっても記述としての「ヒストリア」ではなく、むしろ地球の歴史を合理的に推論する自然科学のことである。人種論のような自然の歴史は、だから「たんに経験的に手さぐりしつつ歩きまわる」ことをしてもわからないのだが、自然科学者の理性的洞察にもとづけば成立するのであった。[23] ここでは自然記述の限界が自然の経験的解明の徹底は不可能という形で示されており、そこから人間による自然そのものの経験的認識は、まるで『純粋理性批判』の物自体を彷彿とさせるかのように、不可知論におちいる。

この問題を象徴しているのが生物、つまり有機体なのであった。有機体が自然の歴史のなかで「有機的形成」をするその原因は、「存在しているもの」を認識する当時の学問としての「自然学」(Physik) によっては不可知であるとカントが見るとき、これを洞察するのが「存在すべきもの」を対象にした「メタ自然学」としての形而上学である。いいかえれば、自然史は経験的自然認識の「外」にある形而上学の、その「内」にしか存在しないのである。[24] ここでいう形而上学の内容こそ、先にふれた自然の「意図」や「計画」を意味する目的論であり、人種論と世界史を連結する理念であった。命がけの経験から多様な自然の探求をこころみたフォルスターと異なりカントが問題にしていたのは、「理論的な認識の根拠が不足している場合には、目的論的原理を使ってもよいという権限がまだ充分に明らかになっていない」[25] という方法論なのである。

そこで経験から哲学への方法的飛躍を正当とするため、カントはつぎのように立論していく。まずブルーメンバッハが『形成衝動と生殖活動について』(一七八一) で示した「形成衝動」(Bildungstrieb) の概念に依拠し、こうした「衝動」によって生物は有機的形成をなし、そして窮極的には自然的素質を自己の生存目的に応じてあますところなく発達させると考える。その意味で生物一般は類として自己の完全性へとむかうのであり、なかでも人類は、動物と異なり意志や悟性としての「根源力」をもつ理性的生物であるから、自由を求めて「完全なる市民的体制 (文化の究極目標)」をめざす。[26] そして有機体の歴史的使命を推論するこのような目的論に依拠すれば、生殖をとおしてその自然的素質を漸次的に発達させていく人類の歴史も説明できると思われた。だからカントは、その出発点で最初の一対の人間のなかにあらゆる変異の萌芽をふくむ「根源的素質」があると想定し、そして終着点では経験的

に知られる人種間の相違をこえ、人類全体の共通性を「文化の究極目標」の統一性として予言したのである。

ここでも付言をすると、フォルスターの複数基幹説を反批判し、方法的に「より高次の立場」を示すカントの歴史哲学にも、フォルスターの場合と同様、有色人種を劣等視する見方が露呈している。カントは人間の自然的素質に「勤勉の衝動」もあると見て、本来の風土で容易に自己保存ができる黒人や黄色人が、この衝動をさほど発達させてこなかったという。だから黒人奴隷やジプシー（インド人）は、あらたにアメリカやヨーロッパに移り住んだとしても第二の風土への同化ができないので、もはや勤勉になりえないと見なされた。[27] カントの禁欲的プロテスタンティズムは、有色人種が示す日常的な怠惰を遺伝的な「不可避性」[28]として否定的に評価したのである。

人類史を約六〇〇〇年と算出した時代[29]の人種論争は、このようなカントからの回答ののちひとまず終息するが、それにからむ経験と哲学の問題が解決されたとは思われない。カントが一七八五年論文の冒頭に書いた「求めるべきものがあらかじめわかっているときにだけ、自分が必要としているものを経験の内に見いだす」[30]という命題をフォルスターのように「幻想」と批判することは、[31] カントの哲学的反論によって本当に克服されたといえるだろうか？　自然がもたらすものの多様性を予測もつかないままに発見する喜びを知るフォルスターは、一七九一年に発表された「地域的形成と普遍的形成について」という論文で、啓蒙が完全性のようなひとつの理念に固執するあまり、「多様性の美しい現象」を認められないほど画一的になっていることを批判している。かれは経験重視の考えを変えないまま、「特定の形式ですべてを制限し断定しようとするこの時代の必然的傾向は、あらゆる個性の否定である」[32]という訴えをやめようとはしなかった。他方カントも一七八六年の「思考の方向を定めるとはどういうことか」という論文では、「超感性的対象を認識する」ような「理性の客観的原理が及ばない場合には、理性の主観的原理にもとづく確かさにおいてみずからを定める」[33]ことの必要性を強調している。経験科学が存在するもののすべてを網羅的に検討することができなくて、なんらかの先験的方法を導入しなければならないのだとすると、そうした方法論においてきわめてすぐれた体系家であるカントを凌駕することは、同時代人にはおそらく不可能であったろう。フォルスターの批判も「尊敬する」カントその人からエピゴーネンたち（たとえばJ・H・カンペ）に移っていく。そのカントの方法論は、いわゆるコペルニクス的転回により、不可知の外部にたいしては内部の形式をあてはめていくという超越論的な主観主義であった。人類どころか宇宙の起源をも問う今日の自然科学においても、

経験的認識の限界領域では理性的推論がなされよう。自然史という「外部」認識の深奥でひらけてきたものは、広大無辺な世界への展望どころか、カント哲学を貫くこの主観主義なのであった。さらなる問題は、この主観が相対性におちいらないようにする条件はなにか、ということになろう。

三　小括

人種論争でカントの思弁的方法を批判したフォルスターは、しかし一七九一年の論文で人間の「形成」(Bildung) の「地域性」だけでなく、「普遍性」にも言及している。確かにフォルスターは感性や特殊性を重視したが、それと同時に人間が理性的に成熟して精神的に成長することを期待し、「完成」への展望も示していた。その人間の特徴を「普遍性」に見るフォルスターは、それをいまや「全人類の代表者」となったヨーロッパ人が示しているとさえいう。かれは一方で、先述した人種論と同様、未開の原住民を虐待する「ヨーロッパ人の恥ずべき行為」を告発しつつ、他方で「ヨーロッパ的普遍知」がヨーロッパ外部の多様性に精神的完成をもたらすことを確信していたのである。そして文学や造形芸術にこの多様性の開花を認めるフォルスターは、「地球をまるで包容している」ヨーロッパ人のなすべき課題が、「われわれの内部と外部で作用しているもののあらゆる痕跡を探り、この意図においてあらゆる花を注意深くひろい集めること」[34]にあるという。ここでは内・外に貫徹して「作用するもの」を洞察すること、そしてそれと同時に杓子定規の原則によらず、諸民族の芸術をもとにした「美的教育」によるヨーロッパ内部の「洗練」が求められている。この小論文ではフォルスターの主張が充分に展開されているとはいえないが、より重要な前者の課題は人間の完成にむけて「作用するもの」の探求と思われるから、これはカントのいう目的論と変わらないであろう。ただしフォルスターはカントと異なり、「メタ自然学」ではなく「自然学」そのもののなかに人間理性の「鏡像」を認めつつ、経験科学をとおしてこの目的論が予言できると考えていた。[35]くりかえしになるが、人種論争の争点は歴史哲学そのものより方法論にあったのである。

論争後のカントの場合、『学部の争い』(一七九八) において目的論的な歴史の予言に直接言及し、それが人類の「普遍的な道徳史」を対象に可能だと述べている。「世界史」の本質を「道徳史」に見るカントが、その内実となる「できごと」を歴史的事件そのものにではなく、事件を前にして公然と示される「観察者たちの考え方」に見いだすとき、注目されているのは論争後におこったフランス革命であり、そしてその市民的体制にたいして観察者がもつ道徳的「共感」(Teilnehmung)

なのであった。[36] 観察者の道徳的素質や理性が共和制に実現した人類の「善」と呼応するので、観察者は歴史の進歩を実感し、さらなる進歩を予言することも可能となる。ジャコバン体制に「共感」してパリにおもむくフォルスターはもとより、カントにもフランス革命は人類全体の道徳的進化を証明するものと映っていた。ここでは歴史認識の主体と客体が、規範としての「道徳性」において一致している。ドイツ啓蒙の場合、歴史哲学の根幹にもあった主観主義は、人類の道徳史における主・客一致論によって条件づけられる限り、浮遊する相対性におちいることはなかったのである。

この主・客一致論は、法や道徳を体現する国家のなかに自由の実現を見るというヘーゲルの歴史哲学においても明示されている。認識客体である理性的共同体の歴史のなかで、認識主体である自由を求める精神が自己に照応するものを見いだし、歴史そのものと歴史記述との関係において、「客観的な面と主観的な面が統一される」のであった。[37] たしかにカントとヘーゲルのあいだには「世界市民主義と国民国家」の時代的相違があり、同列には論じられない。だが、世界共和国ではなく民族国家を標榜する歴史主義が啓蒙と対立したとしても、フォルスターも示唆した歴史の目的論との関連でいえば、観念論は啓蒙の主・客一致論を継承しているのであって、その点において十八世紀から十九世紀への連続性は明らかである。

植民地支配にせよ、人権宣言にせよ、つまり悪くても良くても、啓蒙以後のヨーロッパが「内部」規準の拡張をとおして「外部」を「グローバル化」していくとき、地理的「外部」はたとえその存在が知られる以前であっても、目的論的原理の適用によって「内部」の全体構想にとりこまれているし、「内なる外部」は道徳的進化をめざす目的論そのものの適用によって転覆される。後者には啓蒙を受けいれようとしない伝統社会もふくまれるのだから、カントが国民を未熟のままにとどめておこうとする「後見人」と呼んだ者も、社会の周縁に存在したユダヤ人や身体障害者などと同列に置かれよう。こうしたことをふまえると、啓蒙はたんに二重規定の「外部」を契機にした「自己相対化」ではなく、むしろ「自己絶対化」にもとづく「普遍性の追求の運動」であったと思われる。[38] このような結論は、通説の踏襲にすぎないかもしれない。しかしドイツ啓蒙にかんしていえば、思想のあくまで周辺にではあるが、有色人種劣等論という汚濁すら生んだ「ヨーロッパ中心主義」は、その起源を進歩史観としての目的論とその原理の適用にかんする方法論とにもっていたのである。

（ばん・まさき／ドイツ啓蒙思想史）

注

(1) Vgl. Rieke-Müller, Annelore, ((ein Kerl mit wilden Tieren)). Zur sozialen Stellung und zum Selbstverständnis von Tierführern im 18. Jahrhundert, in : *Das achzehnte Jahrhundert*, Jg.24 Heft 2 (2000), S. 163-176. なおドイツ十八世紀学会の二〇〇一年大会は、「啓蒙のヨーロッパとヨーロッパ外部の世界」をテーマに開かれている。

(2) 十八世紀の "Naturgeschichte" は通常「自然誌」と訳され、自然の三界（植物、動物、鉱物）に属するすべての物質の目録ないし記述と考えられた（Vgl. Artikel "Naturgeschichte", in: Adelung, Johann Christoph, *Auszug dem grammatisch=kritischen Wörterbuche*, Bd. III, Leipzig 1801, S. 418.）。ただしレペニースの指摘するように、十八—十九世紀の転換期には経験的知識の蓄積により諸科学が（伝統的空間的構成から）対象のとらえ方や理論形式において「時間化」し、"Geschichte" の意味も「記載」から「歴史」に重心を移して、「自然誌」は「自然史」に転換したといわれる（Vgl. Lepenies, Wolf, *Das Ende der Naturgeschichte*, München u. a. O. 1976. ヴォルフ・レペニース『自然誌の終焉』、山村直資訳、法政大学出版局、一九九二年を参照）。二—2で見るように、人種論で"Naturbeschreibung"（自然記述）と "Naturgeschichte"（自然史）とを区別するカントの場合、人種の発生と遺伝を対象とした考察はすでに「時間化」しているのであり、だからフォルスターとの論争は、博物誌的で百科事典的な「自然誌」としてではなく、歴史的=近代的な科学としての「自然史」の成立期におこったものと位置づけられる。

(3) カントの同時代には、未開で野蛮な社会の特性をたとえばアポリジニの「文化」や新石器時代の「文明」などととらえるのではなく、ヨーロッパ文明にたいする反対概念として見る傾向があった。「文明」や「文化」は人間の完全性へむかうひとつの動態的な過程と見なされており、今日のカルチュラル・スタディーズにおいてなされるように、多様性において静態的にとらえられているのではない。

(4) 以下では、カントの著作にかんして原文は Akademie-Textausgabe、邦訳は理想社版を使い、それぞれの巻数と頁数だけを記す。なお訳文は適宜変更してある。ここでの中国人やインディアンにかんする記述は、Bd. 9, S. 377-382（十五巻、三六二—三六九頁）、S. 432-434（四三〇—四三三頁）を参照。

(5) Kant, Bd. 7, S. 311.（十四巻、三〇三頁。）

(6) Vgl. Lotter, Friedrich, Christoph Meiners und die Lehre von der unterschiedlichen Wertigkeit der Menschenrassen, in : Hartmut Boockmann u.a. (Hg.), *Geschichtswissenschaft in Göttingen*, Göttingen 1987, S. 30-75.

(7) カントの論文は本文での記載順に、Bd. 2, S. 427-444（三巻、二六九—二九二頁）、Bd. 8, S. 89-106（十三巻、八一—一〇三頁）、Bd. 8, S. 107-123（十三巻、一〇五—一二七頁）、Bd. 8, S. 157-184（十三巻、二九—六六頁）を見よ。フォルスターのカント批判は、Noch etwas über die Menschenrassen, in : *Werke in vier Bänden*, Bd. 2, Leipzig o. J., S. 71-101（『ゲオルク・フォルスター作品集』、八木浩他訳、三修社、一九八三年、一五一—一八三頁）。

(8) カントの「一般史の理念」は、Bd. 8, S. 15-31（十三巻、一三—三五頁）を、「ヘルダー論評」は Bd. 8, S. 43-66（十三巻、四九—八〇頁）を見よ。

(9) スミスの欺瞞理論については、田中正司『アダム・スミスの自然法学』、一九八八年、お茶の水書房、六頁以下を参照。

(10) Vgl. Kant, Bd. 8, S. 111.（十三巻、一一〇頁を参照。）

(11) Vgl. Herder, Johann Gottfried Heinrich, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2. Theil, Riga u. Leipzig 1785, S. 313f.

(12) 「ヘルダー論評」におけるカントは、「人類」を生物学的な類似性を持つ人間の総合としてではなく、「無限なものへ進んでいく生殖の系列の全体」としてとらえ、実在するものと考える。これは「人類」概念を現存しないたんなる「普遍的概念」(Vgl. ebd., S. 324f.) と批判したヘルダーへの反批判となった (Vgl. Kant, Bd. 8, S. 45f. 十三巻、七八頁以下を参照)。ここでも人類を検討する視角が、人種の並列や分類よりもその生成や遺伝（時間）にあることがわかる（注（2）も参照）。

(13) Vgl. Kant, Bd. 2, S. 440f., Bd. 8, S. 91.（三巻、二八八頁以下および十三巻、八三頁を参照）。

(14) Vgl. Kant, Bd. 8, S. 99f.（十三巻、九四頁以下を参照）。なお邦訳十二巻の「哲学における目的論的原理の使用について」（門脇卓爾訳）では、Stamm も Abstammung もともに「血統」と訳されており、カント人種論の根本にかかわる誤解があると思われる。

(15) Vgl. Kant, Bd. 2, S. 441.（三巻、二八九頁を参照）。

(16) Vgl. Kant, Bd. 8, S. 175 u. 105.（十二巻、五三頁および十三巻、一〇二頁以下を参照）。

(17) Vgl. Forster, a. a. O., S. 76-78.（邦訳、一五四—一五六頁を参照）。

(18) Vgl. ebd., S. 93ff.（邦訳、一七一頁以下を参照）。

(19) Vgl. ebd., S. 99f.（邦訳、一七七頁以下を参照）。

(20) Vgl. ebd., S. 97f. u. 84f.（邦訳、一七五頁以下および一六二頁以下を参照）。なおフォルスターはここでいう生理学的・解剖学的根拠にかんし、当時マインツ大学の教授でカントとも交流のあったゼメリンク (Samuel Thomas Sömmering, 1755-1830) がフォルスターに捧げた *Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer*, Frankfurt u. a. O., 1785 に依拠している。

(21) Ebd., S. 86.（邦訳、一六四頁）。前の注でふれたようにゼメリンクに依拠したこの主張は、権利における黒人差別に直結しないが、しかし身体の根本から黒人と白人を区別する。ここからは「客観的な科学」にもとづき、諸人種の序列化も生じうる。

(22) Vgl. Kant, Bd. 8, S. 160f.（十二巻、二三頁を参照）。

(23) Vgl. ebd., S. 160-164.（同書、三四—三七頁を参照）。

(24) Vgl. ebd., S. 170.（同書、五八頁以下を参照）。のちにカントは『判断力批判』（一七九〇）第二部において、自然科学の対象や方法の原理にまで目的論を深化させることになる。

(25) Ebd., S. 160.（同書、三三頁）。

(26) Vgl. ebd., S. 117.（十三巻、一一八頁を参照）。

(27) Vgl. ebd., S. 173f.（十二巻、五一頁以下を参照）。

(28) Ebd., S. 101.（十三巻、九七頁）。

(29) 十八世紀末のガッテラーだけでなく（岡崎勝世『キリスト教的世界史から科学的世界史へ』勁草書房、二〇〇〇年、第一編を参照）、十九世紀のロテックさえアダムからキリストの生誕までを三九八三年と算定している。(Vgl. Rotteck, Karl v., *Allgemeine Geschichte*, Bd. 1-3,9. Aufg. 1832.)

(30) Kant, Bd. 8, S. 91.（十三巻、八三頁）。

(31) Vgl. Forster, a. a. O., S. 75.（邦訳、一五三頁以下を参照）。

(32) Ders., Über lokale und allgemeine Bildung, in: *Werke in vier Bänden*, Bd. 3, Leipzig o. J., S. 281.（前掲訳書、二二六頁）。

(33) Kant, Bd. 8, S. 136.（十二巻、一四頁）。

(34) Forster, Über lokale und allgemeine Bildung, in: *Werke in vier*

Bünden, Bd. 3, Leipzig o. J., S. 286.（邦訳、二三二頁）。

(35) Vgl. ebd., S. 277.（邦訳、二三二頁を参照）。

(36) Vgl. Kant, Bd. 7, S. 85ff.（十三巻、四一一頁以下を参照）。

(37) Vgl. Hegel, *Werke* (Suhrkamp), Bd. 12, S. 83.（『歴史哲学講義』、長谷川宏訳、岩波書店、一九九四年、一〇八頁を参照）。

(38) 『社会思想史研究』、二十五号（二〇〇一年）の寺田報告（六―一一頁）を参照。そこでは啓蒙は「外部を不可避的に内に含み込んで文化変容を成し遂げていく、自己相対化を通じた普遍性の追求の運動」（九頁）と規定され、『イエズス会士中国書簡集』を一例にしつつ、洗練された礼儀作法や公平で合理的な官僚制などが、賞讃に値する中国の特徴としてヨーロッパ人の自己相対化に寄与したと論じられる。たしかにこれらの特徴が文明化としての啓蒙の「多元性」と「脱中心化」を示唆していても、しかし同時にそれらは文明の衝突をへて確認されたヨーロッパ啓蒙の内部規準にも合致していた。ちょうどモンテスキューのペルシア人がモンテスキュー自身であったように、こうした「外部」は「内なる外部」を相対化するヨーロッパ啓蒙を代弁している。啓蒙による「文化変容」が脱伝統として生じる場合、「外部」が内部規準を代弁する道具となり、「脱中心化」されたなかに中心的なものが残存しているかもしれない。まず、その確認が必要であろう。

〈公募論文〉

ベルン期ヘーゲルのキリスト教批判と「民族宗教」構想

佐山圭司

はじめに

ヘーゲルが一七九三年秋から九六年末まで家庭教師としてベルンに滞在中、シェリングはフィヒテに触発されて発表した諸論文で、すでにテュービンゲンの神学生として、当時最先端の哲学的議論に参入し、またヘルダーリーンは幸運なめぐり合わせによって、イェーナでフィヒテの講義を聴き、その知識学との対決を通じて独自の哲学的地歩を固めていた。つまりヘーゲルの二人の学友が、カント以後のドイツ観念論の成立過程に直接関与していた一方で、彼自身は二人との文通を除いてこの新しい哲学的躍動から離れたところで、学生時代から携わってきた宗教の批判的・歴史的研究に従事していた。ベルン期のヘーゲルには、いまだ哲学体系を構築しようとする意図はなく、彼の主たる関心は、キリスト教の批判的研究を通じて、新しい宗教のコンセプトを彫琢することに向けられていた。

テュービンゲン時代の終わりからベルン時代にかけてヘーゲルが辿った思想の歩みを追究しようとする時、我々の手に残されているのは、この時期において唯一完全な形で残されている作品『イエスの生涯』を除くと、ノールによって個々の断片から編集され、表題をつけられた二つの草稿群、つまり『民族宗教とキリスト教』（一七九三／九四年）ならびに『キリスト教の実定性』（一七九五／九六年）である。『イエスの生

涯』は年代的には、この二つの草稿群の間に執筆された。もしこの時期におけるヘーゲルの思想の一般的発展を素描するならば、彼の研究における重心の移動にしたがって二つの段階に区分できるであろう。

（1）ヘーゲルはまず『民族宗教とキリスト教』に関する諸断片において、宗教の諸形態を規定しつつ、新しい「民族宗教」を構想することから出発する。「民族宗教」の構想にあたって彼は、おそらくルソーの『社会契約論』における「市民宗教」[1]から着想を得ており、歴史的には古代ギリシャのポリス宗教にその範をとっている。

（2）それからカントの影響――それはとりわけ『イエスの生涯』においてはっきりと現れている――が次第に強まっていくなか、「キリスト教の実定性」の批判と実定性の成立に関する歴史的研究が、彼の研究の中心をなしていく。その際彼が、カントの実践哲学の根本思想と、宗教論における理性宗教ないし道徳宗教というコンセプトを継承しているのは明らかである。もっともここで強調しておかなければならないのは、ヘーゲルが――本稿の最後で見るように――ベルン期の最後になってポリス宗教の理想へと立ち返っていることである。

青年ヘーゲルにとって新しい宗教は、民族（民衆）の心胸と想像力に生き生きと働きかけることによって、民族（民衆）を倫理的に教育し、導くような公的な「民族宗教」でなければならない。したがってそれは、悟性と記憶によって体系化され、死んだ文字によって書物に記述されるような客観的宗教に対立するような主観的宗教である。それは心を高貴にするものであるかぎり、同時に道徳宗教でなければならない。というのもヘーゲルは、「あらゆる真の宗教、そしてまた我々の宗教の目的と本質は、人間の道徳性である」（W 1, 105／一四一頁）という見解において、カントと一致しているからである。それゆえヘーゲルはここで道徳性という言葉で、とりわけ実践理性に基づいたカント的道徳を考えている。

さてヘーゲルが、キリスト教をカント的な意味で道徳的であるかどうか検討してみると、それはもはや「道徳的」ではなく、むしろ「実定的」なものであることが明らかになる。青年ヘーゲルは、何らかの権威――それがイエスの救世主としての権威であれ、教会の権威であれ――に基づく信仰を、カントの啓蒙的精神でもって「実定的（positiv）」信仰と名づける。したがって宗教の実定性とは、道徳的他律を意味する。そこでヘーゲルは、道徳的他律に、道徳的自由（自律）の二つの形態、つまり彼がソクラテスとイエスに体現されているとみるカント的な主観的自律と古代民主制の共同的自律を対置させる。他方またこの自由の二つの形態は、彼の二つの宗教コンセプト――カント的道徳宗教と古代ギリシャのポリス

宗教――に対応している。その際彼は――このことによって生じてくる問題を先取りして言うならば――、キリスト教の実定性に対する批判に気をとられて、自分自身の企てが内包する矛盾にそれほど注意を払っていないように思える。というのも、実定的な宗教としてのキリスト教に対置された二つの立場が、どの程度まで理論的に接合されうるのか、具体的に言えば、理性宗教ないし道徳宗教というカントの啓蒙主義的宗教観が、神話と慣習に基づいたポリス宗教と、そしてカントの道徳的主観主義が、古代ギリシャのポリスにおける人倫的共同主義とどのように統合されるのかという問いが自ずと生じてくるからである。

本稿は、以上のような問題状況を踏まえながら、ボンデリ(1990, 1997)らの研究によって近年再び注目されるようになったベルン期ヘーゲルの思想的発展を追究する。その際考察の主眼は、カントの実践哲学の信奉者として出発した若きヘーゲルが、キリスト教批判と「民族宗教」構想を通じて、次第に自らのカント主義の限界に気づいていく過程に置かれる。

一 ベルン期ヘーゲルのカント主義

十八世紀末ドイツの思想界に決定的な影響を与えた出来事は、二つの革命――現実における革命と哲学における革命――すなわちフランス革命とカント哲学であった。よく知られているようにフランス革命は、政治的・社会的に遅れた母国の変革を期待していたドイツの同時代知識人と同様、ヘーゲルによっても感激をもって迎えられた。しかし彼らが期待したドイツにおける革命は、まず思考の世界において勃発したのであった。

若きヘーゲルは、カントの革命性を、認識論に「コペルニクス的転換」をもたらした理論哲学ではなく、むしろ人間の理性と自由を正当に評価した実践哲学のなかに見出した。[2] 彼にとってカント哲学は、とりわけその実践哲学においてフランス革命の思想的対応物であり、彼はそれをフランス革命とともに始まった新しい時代の紛れもないしるしとみなした(vgl. Br. 1, 24f.)。したがってヘーゲルは、ドイツにおける革命の期待を人間の理性と自由の代弁者であるカント哲学に結びつけたのである。一七九五年のシェリング宛手紙で書いているように、「カントの体系とその最高の完成に僕は、ドイツにおける革命を期待している。その革命の出発点となる諸原理は、すでに存在しているので、一般的に加工され、これまでの知のすべてに応用されるだけでよいのだ。」(Br. 1, 23f.)

したがってベルン期のヘーゲルは、自らの宗教批判を、カントが『実践理性批判』と『単なる理性の限界内での宗教』のなかで立てた道徳哲学と宗教哲学の諸原理を「加工し、応用する」試みとして理解している。その試みはヘーゲルにとっ

て、カントの体系の完成に貢献するだけではなく、そこに期待される「革命」――それを通じて理性と道徳の国が建設されるような革命――に自ら参与することを意味している。ここでいう理性と道徳の国としての倫理的共同体を、カントが「地上における神の国」あるいは「見えざる教会」と名づけた(vgl. AA6, 93ff. ／一三三頁以下)ことから、当時彼と志を共にする友人たちのスローガンは、「理性と自由」「見えざる教会」「神の国」(vgl. Br. 1, 9, 18)であった。

フィヒテの知識学と出会った後、急速にカントの立場から距離を取りはじめたシェリングと異なり、ヘーゲルはベルン時代、確信的なカント主義者にとどまった。彼はさしあたり無批判にカントの基本思想を継承する。それはとりわけ意志の自律という自由観、道徳的行為の動機としての尊敬論、そして要請論(Postulatenlehre)、さらにはキリスト教とイエスの教えについての見解である。そこで以下、カントの道徳論および宗教論から出発したヘーゲルが、どのように宗教批判を展開していったのかを見ていくことにしよう。

1 宗教の本質としての道徳的心術

若きヘーゲルは、カント的な道徳的主体の歴史的範例を、とりわけ哲学者ソクラテスと宗教創始者イエスのなかに見出し、この二人を「徳の教師」と呼んで互いに比較している。[3]

確かにこの二人の生涯を比べてみると、彼らが似たような運命、つまり道徳のための犠牲死を引き受けたことが明らかになる。ソクラテスは、古代ギリシャのポリスで、ポリスのために生き、「青年達を堕落させる」教育活動ゆえにポリスによって死刑を宣告された時、自らの信念にしたがって死を選んだ。他方イエスも新しい宗教を創始したが、その教えは、彼自身の出自であるユダヤ的精神に反していた。それゆえ彼もまた悲劇的な運命に耐えなければならなかった。

だがヘーゲルは、この二人の人物を比較しながら、古代イスラエルの精神的・宗教的状況を古代ギリシャの民主的なポリス的人倫と対照することで、なぜイエスの教えが純粋な道徳論ではなく、むしろ単なる「実定的な」教えとして受け入れられ、広まったのかを描き出そうとする。つまりヘーゲルは、ソクラテスとその同胞達のうちに徳の教師と弟子達との理想的な関係を見ているのに対して、使徒達の狭隘なユダヤ的思考様式によってイエスの教えが再三再四誤解されたことを指摘している。その際注意すべきなのは、ヘーゲルが、ポリス的人倫を調和的・統一的共同体として描き出すことで、彼がのちに『哲学史講義』で強調したソクラテスの悲劇的な運命――自分自身の信念とポリスの習俗との間の解決しがたい対立に陥らざるをえなかったという事実[4]――を後景へと押しやっていることである。

さてヘーゲルは、『イエスの生涯』と『キリスト教の実定性』で、カントの宗教論における叙述にしたがいながら、[5] 道徳性を宗教の本質と教える徳の教師としてイエスを描き出す。イエスの教えは、道徳法則のみに価値を置き、道徳法則を道徳的心術から遵守することが、神の意に適う主たる条件とみなしていた（vgl. N, 87／二七―八頁、W1, 107, 112／一四三、一四九頁）。だがヘーゲルによれば、イエスが道徳性を教えようとした当のユダヤ人は、「合法性がすでに道徳である」という錯覚、つまり道徳性と合法性との混同に囚われていた。彼らが宗教的掟を遵守したのは、道徳性からではなく、掟が神から与えられたもの、つまり「実定的」な掟であり、それが同時に国法であったからにすぎない。ここには宗教の本質をなす道徳的心術が全く欠けていたため、彼らの宗教的行為には道徳的な意味ではなく、宗教的行為が律法通りになされたという世俗的な意味、すなわち合法性しか帰されなかった。ユダヤ人のもとで宗教的掟の遵守が、合法性に関する事柄に貶められているかぎり、「ユダヤ人は、その信仰心にもかかわらず、ユダヤ人国家の市民でしかありえなかった。神の国の市民であったのは、わずかな者だけであった。」（W1, 139／一七六頁）

ヘーゲルはここで、カントの宗教論におけるユダヤ人の信仰についての見解――掟が「その遵守における道徳的心術への要求（後にキリスト教はここに力点を置いたのだが）とともに与えられたのでなく、むしろ全く外面的な遵守のみが目指された」がゆえに、ユダヤ教は宗教というより、世俗国家と見なされるべきだという見解（vgl. AA 6, 125f.／一七五―六頁）――にしたがっている。カントによれば、すべての掟、純粋に道徳的な内容を含んでいる十戒でさえ、ユダヤ人のもとでは外的な強制を課すことができる国法とみなされていた。

それゆえ彼らにとって律法の遵守の際に問題となったのは、もっぱら行為の合法性（法に適っていること）、つまり律法をその字句にしたがって履行したということにすぎない。それに対して、イエスが彼らにまずもってはっきりと理解させなければならなかったのは、行為の道徳性、つまり律法を「その精神にしたがって履行すること」（W1, 70／八一頁）であった。ヘーゲルの描写にしたがうと、イエスはカントによる合法性と道徳性との区別（vgl. AA 5, 71f.／一五二―三頁）に依拠しながら、ユダヤ人に掟の外面的な遵守と道徳的心術による掟の履行との間の違いへ目を向けるよう説いたのであった。

「イエスの目的は、道徳性を理解する心を再び呼び覚ますこと、心術に働きかけることであった……。特に彼は、ただ単に市民法ならびに市民法になった宗教的掟が要求するものと道徳性が要求するもの（とりわけ山上の垂訓において

――律法の成就――道徳的心術）との間のコントラストを、つまり宗教的な掟を遵守することは、ほんのわずかしか徳の本質をなさないことを彼らに示した。イエスは、義務に対する尊敬から行為する精神、つまりそれが義務であるから、そしてまた神の掟でもあるから行うという精神を、すなわち言葉の真の意味における宗教を、彼らに教えようとしたのであった。」（W1, 138f. ／一七六頁）

カント主義者として描かれたイエスはユダヤ人に、律法をただ単に適法的に、すなわち義務に適うように遵守するだけではなく、道徳的に、すなわち義務から、義務に対する尊敬から遵守することを求めた。[6] というのも道徳法則は、行為主体が法則に対する尊敬から自発的にこれに服し、この尊敬を行為の動機とすることで、主体の格率が客観的な道徳法則と一致したときにはじめて完全に実現されるからである。したがってヘーゲルの解釈によると、イエスは山上の垂訓によって民衆を合法性の国から道徳性の国へと導こうとしたのである。

しかしながらイエスは、「彼の国民の宗教心に道徳性をもたらそうとする彼の企てが、完全に挫折した」（W1, 107／一四三頁）のを目の当たりにせざるをえなかった。そして彼自身も、「祭司達の憎悪と彼の民族の傷つけられた国民的虚栄心の犠牲」（W1, 108／一四四頁）となった。なぜなら彼の道徳論は、合法性だけが問題となっている彼の民族の宗教性と相容れなかったからであり、地上において「神の国」、つまり「道徳性の国」を建設しようという彼の目的は、現存するユダヤ人国家と矛盾していたからである。かくしてイエスの企ては、世俗国家の力の前に挫折し、そのかぎりで彼は、道徳法則（道徳性）と国法（合法性）という二つの規範の衝突の犠牲となった。

2 道徳性と合法性との対立

ヘーゲルは、ユダヤ人の合法性思考に道徳性を導入しようというイエスの試みが挫折した原因を、道徳性と合法性という二つの原理が両立しえない点に見出す。[7]「倫理的共同体」である「地上における神の国」が、国家による強制法で実現されえないのと同様、国家も道徳的掟によって基礎づけられないというカントの見解（AA6, 95f. ／一三六―七頁）に依拠しながら、ヘーゲルは言う。「もし国家が、市民は道徳的であるべきだという法律を与えるとすれば、そうした法律は国家にはふさわしくないし、矛盾し、馬鹿げたものであろう。」（W1, 137／一七四頁）ヘーゲルは、道徳性が合法性の領域において自らの原理を押し通すことはできず、またそうしてはならないとはっきり強調する。「イエスの教えと原則が本来、もっぱら個別的な人間の陶冶に適しており、またそれに向けられていた」（W1, 62／七〇頁）かぎり、私有財産の放棄や財産共同体のよ

うな道徳的掟は、小さな宗教的宗派にのみ適用可能であり、国家には転用されえないとヘーゲルは考える。

「キリストの数多くの掟は、市民社会における立法の第一の基盤、つまり所有権、自力防衛といった原則に反している。今日キリストの掟を取り入れようとする国家――掟の精神は命じられないため、そうしたことはもっぱら外面的な掟でのみ可能である――は、すぐ自ら解体するであろう。上着を盗まれたが、チョッキとズボンを救うことができた男が、これらのものを諦めなかったとキリスト教の説教師に非難された話など、聞いたためしがない。」(W1, 61／六九頁)

市民法の課題は、「諸人格と各々の市民の財産の安全保障」に存するので、合法性の領域としての国家においては、もっぱら法律の外面的な遵守、つまりその字句にしたがった遵守だけが問題となる。そして市民的立法が、合法性のみを直接的な目的にするかぎり、宗教は民衆を道徳的に育成する役割を引き受けるべきである。だがヘーゲルは、カント(AA6, 130f.／一八二―一三頁)とともに、キリスト教の歴史がその脱道徳化と世俗化の歴史に他ならなかったことを確認する。『キリスト教の実定性』に関する諸断片のなかでヘーゲルは、もともと道徳論であったイエスの教えが、弟子達による受容と教会の創立・拡大によって、どのようにして「実定的な信仰」へと変貌していったのかを追究している。イエスの弟子達は、彼の徳よりも、救世主あるいは奇跡を行う人としての権威を重んじ、彼の教えの精神ではなく、もっぱらその字句に従おうと努めた。カトリック教会は、世俗的諸権利をめぐる「市民的国家」との争いを通じて、それ自身「国家の中の国家」(W1, 148／一八六頁)ともいうべき「宗教的国家」ないし「教会国家」となった。教会の権威に基づくカトリックを激しく批判し、根源的な信仰に立ち帰ろうとしたプロテスタントもまた、カトリックとの争いにかまけているうちに同じ道を歩んでしまった。キリスト教は、イエスの純粋な道徳論がその本質をなすべきであったにもかかわらず、制度化を通じて合法性の領域へと落ち込んでしまった。キリスト教の発展と拡大の最終的な結果は、ヘーゲルにとって、出発点への回帰、つまりカント的徳の教師イエスが、道徳的心術の教えでもって捨て身で立ち向かった道徳的他律の状態への逆戻りにすぎなかった。「キリスト教徒は、かつてユダヤ人がそうであった状態へと再び舞い戻ってきた。ユダヤ人の宗教に特徴的であったもの、すなわち律法への隷属――キリスト教徒がそこから解放されたことをあれほどめでたいと思っているのに――が、再びキリスト教会のなかにも見出されている。」(W1, 184／二二一頁)

カント主義者ヘーゲルにとってキリスト教の誤った発展の

原因は、人間の精神がもつ諸能力を教会が誤認し、互いに取り違えたことに見出される。誤ちを決定的にしたのは、とりわけ理性と悟性との混同である。この混同によって、主観的能力としての理性に由来する道徳的掟が、客観的に与えられたもの、つまり実定的なものとして理解され、掟は教会によって「悟性の諸規則」として立てられることになった。人間の道徳的自律と理性の自己立法についてのイエスの教えから教会が最終的に作り上げたものは、「人間蔑視の体系」であった。というのも、もし人間が客観的に与えられた、つまり疎遠な規則や秩序に服さなければならないとしたら、それは自己自身に対して立法者であるという人間的理性の権利と相反するからである。

「教会の体系全体の根底にある根本的誤りは、人間の精神の各々の能力、とりわけその第一の能力である理性の権利の誤認である。そして理性が教会の体系によって誤って理解されたとしたら、教会の体系は人間蔑視の体系以外ではありえない。カントは学問のために人間の精神がもつ諸力の領域を有益に区分したが、この区分は教会の立法によってはなされなかった。ヨーロッパ人の精神が、活動的な生活において、立法においてこの区別を認識し、こうした区別をすることを学ぶようになるには、なお何世紀かが費やされるであろう。ギリシャ人達はその正しい感覚によって自ずから諸力をこのように区別していたのである。」(W1, 187f. ／二二五頁)

教会の人間蔑視の体系を廃棄し、宗教を理性宗教ないし道徳宗教として再生するための課題は、道徳的主体の自律を再認識すること、すなわち主体の格率を道徳法則と一致させ、もっぱら義務に対する尊敬から行為することに存するであろう。だが、これこそイエスが彼の民族に与えた課題に他ならなかった。イエスの企てが失敗し、道徳的心術についての彼の教えが、キリスト教の発展を通じて、その反対物、つまり客観的規則の体系へと転化した後でヘーゲルにできることは、ヨーロッパの精神が遠い将来において十分に成熟し、自分自身のもつ能力の権利を認識できるようになるのを願うことだけである。しかし彼のこうした希望にもかかわらず、なお次の問いに対して回答が与えられていない。それは、これまで混同されてきた理性と悟性とがそれぞれ管轄するべき二つの異なった領域の正しい関係、すなわち主観的・道徳的領域と客観的・世俗的領域との正しい関係とは、一体どのようなものかという問いである。ヘーゲルはこの問いに直接答える代わりに、古代ギリシャ人のポリス的人倫においては、この二つの領域が相互に理想的な関係にあったと指摘する。彼らの

もとで宗教と政治は、まだ道徳性と合法性という二つの領域に分けられず、むしろ伝承された神話と習俗とによってひとつに統合されていた。ヘーゲルはポリスの宗教を「想像力宗教」とも名づける。なぜならそれは、感覚的に経験可能な世界（悟性の領域）と超感覚的・道徳的世界（理性の領域）とを巧みに媒介する宗教的想像力によって民族の生活全体に作用していたからである。

二 民族宗教の理想としてのポリス的人倫

ヘーゲルは、テュービンゲン期の断片（W1, 9-44／七―五〇頁）においてすでにポリスの宗教を民族宗教の歴史的範例とみなしていた。というのもそこで神々への信仰は、世俗的生活から分離することなく、むしろ「無数の糸でもって人間生活の網のなかに織り込まれて」（W1, 203／二三九頁）おり、その結果宗教は民族を倫理的に教育し、導くことができたからである。ヘーゲルの見解によると、ある民族の宗教はその精神、歴史および政治体制と編み合わされてひとつの帯をなしていなければならない。[8] それゆえある民族の政治的自由の大きさは、その宗教のあり方によって測ることができる。なぜなら「気高い心術を生み育てる民族宗教は、自由と手に手を取って進むからである。」（W1, 41／四六頁）

こうした観点からヘーゲルは、キリスト教を民族宗教のモデルである古代のポリス宗教と比較することで批判的に考察しようとする。彼にとって古代ギリシャと古代ローマの宗教は、政治的自由を享受した「自由な民族のための宗教」である。つまり彼らは、自ら与えた法律にのみ服従した。それに対しキリスト教は、まさに他国の支配下で長い間自由と独立を失っていた民族において生じ、広まったのである。

1 政治的自由の実現態としての古代民主制

ヘーゲル自身によって「ギリシャの想像力宗教と実定的宗教としてのキリスト教との相違」という表題をつけられた断片において、彼はこの二つのタイプの宗教を歴史哲学的に考察する。まず始めに彼は、古代のポリス的人倫を、市民達の政治的自由が完全に実現した場として理想的に描き出す。

「ギリシャとローマの宗教は、もっぱら自由な民族のための宗教であった。自由の喪失とともにこの宗教の意味、その力、それが人間にたいしてもつふさわしさもまた失われざるをえない。……彼らは自由な人間として、自分達が与えた法律に従い、自分達が指導者に任命した人間に従い、自分達が決断した戦争を行ない、自分達の所有物や情熱を捧げ、彼ら自身の物事のために無数の生命を犠牲にした。

彼らは、教えたり学んだりすることはなかったが、完全に自分自身のものと呼ぶことができた行為によって徳の格率を実践した。公的生活においても、私的ならびに家族的生活においても各人は自由人であり、自分の法律にしたがって生きた。自分の祖国、自分の国家という理念は、各人がそのために働き、各人を駆り立てた不可視的な、高次のものであった。これは彼にとって世界の究極目的、あるいは彼の世界の究極目的であった。各人はこの究極目的が現実において具現されていると考えたし、それを具現し、維持するのに自ら力を貸したのである。この理念の前では、彼の個体性は消滅したのである。」(W1,204f. /二四一—二頁)

まず注目すべきは、この叙述において自由の二つのタイプ、つまり一方で市民達が「自由な人間」として自分自身に法律を与え、それに服するというポリスの共同的自律と、他方で各人が「自由人」として——ヘーゲルがカント的に定式化しているように——自分の「徳の格率」ないし「法律」にしたがって生き、行為することができるという個々の市民の主体的ないし個体的自律が問題になっていることである。[9] ここで自らの道徳的自律ゆえに自分の属するポリスと衝突せざるをえなかったソクラテスの悲劇的な事例を想起してみると、[10] 個体的自由がポリスの共同的自由と、あるいは個々の市民の格率が、「祖国という理念」——その前で彼の個体性が「消滅する」ような理念——と一体どのように調和しうるのかという疑問が生じてくる。

両者の調和は、個体的自由（個人）が——近代自然法論におけるように——共同的自由（国家）に従属することによって実現するか、さもなければ両者が同一的とみなされる場合にのみ考えられる。ここでヘーゲルは、我＝我々という人倫的同一性の思想と、全体から分割不可能な部分としての個という生命有機体説にしたがって、ポリスを把握しているように見える。こうした考え方に立つと、確かにポリスは各々の市民によって自らの自由の実現態、つまり彼がそのために働き、そのために生きるような究極目的（テロス）とみなされうるのである。

もっともこの古典的な有機体思想が、カントの主観主義とそもそも両立しうるのか、あるいはどの程度まで接合可能であるのかは疑問である。ベルン期のヘーゲルは、この二つの自由（自律）概念の間に衝突が起こりうることを十分に考慮していないように思える。なぜなら彼は、ポリスを理想的な姿で描写する際に、この両者の関連を明確にしないまま両者を並置しているからである。しかしながらこれは、次のように解釈できるだろう。つまりヘーゲルは二つの自由概念を、カント的立場から両立可能と考えているようである。という

のもソクラテスやイエスに体現されているような道徳的・主体的自由も、古代のポリス民主制も同様に、ヘーゲルにしてみれば、カントの自由概念の本質をなす自律――それは主体が、自然に拘束された自らの主体性を道徳（人倫）の理念のもとへと服属させることで可能となる――を表現しているからである。こうした観点からヘーゲルは、ポリス民主制をカントの自由概念の実現とみなしていた。ヘーゲルは、彼の思想の発展とともにこの二つの自由概念の間に横たわる溝に気づいていくのだが、この両者は、その後のカントに対する立場の変化にもかかわらず、ベルリン時代に至るまで彼の自由概念がもつ二つの基本的な要素であり続ける。そして彼の法・社会哲学的思惟は、まさにこの二つの自由の媒介をめぐって展開されるのである。その意味で、これ以後繰り返される両者の媒介の試みは、そのまま彼の人倫論の発展を表現し、その媒介のあり方は、彼の自由論の独自性を形作ることになると言えるだろう。

2 ポリス民主制の没落とキリスト教の成立

だがポリス民主制も、アテナイやローマに見られたように、戦勝と経済的繁栄が権力と富の集中をもたらし、やがて没落の運命を辿ることになる。ポリス的人倫の生き生きとした統一が失われた後に誕生したのは、古代の有機体的国家とは対照的に、諸個人を歯車として持ち、彼らをもっぱら功利的原理によって相互に結びつけている機械制国家であった。

「国家が自らの活動の産物であるという観念は、市民の魂からは消え去ってしまった。全体を気づかい、見通すことができるのは一人ないし少数者の魂であった。各人は自分に振り当てられ、多かれ少なかれ制限され、他者と区別された持ち場を持っていた。国家機械の制御は、わずかな数の市民の手に委ねられていた。市民は単なる個々の歯車として、つまり他の歯車とのつながりによってはじめてその価値を得るような歯車としてのみ機能した。バラバラにされた全体のうちで各人に委ねられた部分は、全体との関係においては、あまりに些細なので、個人はこの関係を知ったり、目の当たりにする必要はなかった。国家が臣民に定めた大きな目的は、国家における有用性であり、その際市民が自分自身に定めた目的は、営利と生計、そしてその上少しばかりの虚栄心であった。今やあらゆる活動と目的は、個人的なものに結びつけられた。どんな活動ももはや全体や理念のためではなかった。各人は自分のために働くか、さもなければ強制されて他の個人のために働いた。自ら与えた法律に服し、平時であれ戦時であれ自ら選んだ上役に従い、自ら一緒に決定した計画を遂行するという自由は無

くなった。つまりあらゆる政治的自由が無くなった。市民法は、財産の安全に対する権利を与え、今や財産が市民の世界全体を満たした。」（W1, 206／二四四―五頁）

ヘーゲルがおそらくギボンの有名な『ローマ帝国衰亡史』における描写を念頭に置きながら書いたと思われるこの叙述においてすでに、イェーナ初期の『自然法論文』における歴史哲学的な洞察（vgl. GW4, 456ff.）がその核心において先取りされている。ヘーゲルはここで古代民主制の没落を公的―政治的生活の終焉であるとともに私的―経済的、つまり（ブルジョワの意味における）市民的生活の開始と特徴づけている。この「国家機械」の市民は、もはや国家や祖国という理念ではなく、もっぱら自分自身のためだけに働く。というのも彼にとっては個人的なものだけが、彼自身の生命と財産の安全だけが大事だからある。

他方この叙述でヘーゲルは、『人間の美的教育に関する書簡』におけるシラーの立場に依拠しながら、二つの国家像を対置し、特徴づけている。シラーは第六の手紙で、ギリシャの有機体的国家に対して、「精巧な時計仕掛け」のように生気を欠いた無数の部分から組み立てられた国家、つまりそのような抽象的全体として、市民達にとっていつまでも疎遠であり続ける近代機械制国家を対置する（vgl. NA20, 323f.）。ヘーゲルが「国家機械」という言葉で念頭に置いているのは――歴史的に見れば――もちろんローマ帝国であるが、このなかに近代国家も含めているように見える。[11] というのもこの国家像は、道徳性が消滅し、もっぱら合法性だけが通用している世界、つまり彼が「世俗国家」ないし「市民的国家」、あるいはまた「市民社会」と呼ぶものにまさに合致しているからである。

古代民主制が没落した後、人間が私的生活に埋没したことは、ヘーゲルにとっては人間性の道徳的腐敗に他ならない。政治的自由の喪失とともに彼らは、自律、すなわち自分自身に対して唯一の立法者であるという理性の能力をも失ってしまった。したがって彼らは絶対的・永遠的なものをもはや――かつてポリスの市民がそれを自分達のポリスのうちに見出したように――自分自身の内にではなく、むしろ自分自身の外に、つまり彼岸に求めた。彼岸における幸福を約束するキリスト教が、まさにローマによる専制支配の時代に広範囲にわたって受け入れられ広まったのは、そうした理由によるのである。

「……ローマの君主達の専制主義は、人間の精神を地上から追い払った。自由が奪われることで、人間は自分の内にある永遠的なもの、絶対的なものを神性のなかへ逃がざるをえなかった。専制主義が蔓延させた悲惨によって、人

間は幸福を天国の中に求め、期待せざるをえなくなった。人間が堕落し隷属していくのと同じ歩調で、神が客体的になっていった。神の客体性は本来、こうした時代精神の示現、現れでしかない。」(W1,211f. /二五二―三頁)

ヘーゲルによれば、神が絶対的・客体的になったのは、人間性が堕落し貧困になった結果であり、その意味で専制時代の精神の現れでしかなかった。それに対してギリシャやローマの自由人は、「あのように不完全に作られ、人間達の弱さを備えた神々で満足していた。というのもかの人間達は、永遠的なもの、自立的なものを自分達の胸のうちに持っていたからである」(W1,207 /二四五頁)。かくして人間性と神性との間にはひとつの反比例関係、つまり人間の精神が貧しくなればなるだけ、神性はますます豊かになるという関係が存する。そして人間性の貧困は、キリスト教の教義、とりわけ人間の本性は堕落しているという教義に反映している。

「この堕落した人間性の母胎で……人間の本性は堕落しているという教義が産み出され、喜んで受け入れられざるをえなかった。……キリスト教の神に立法権が独占的に認められただけでなく、心の善い動き、より善き意図や決断はどれもこれも神の業として、神に期待された。だがそれは、ストア派の人々が自分達の魂を神的な種のものとして、神性の火花として考えることで、すべての善を神に帰したのとは違う意味で、むしろ我々の外にいて、我々がその部分でもなく、我々から遠く離れた、我々がそれと何一つ共有していないような存在の業とみなす意味で、すべてを神に帰したのである。」(W1,209f. /二四九―五〇頁)

いかなる道徳的本性をも人間に認めないこの教義によって、神性は人間の本性から絶対的に分離され、神は人間と何一つ共通なものを持っていない完全に疎遠な存在として彼岸に設定されることになる。これにより一切の美しく道徳的な属性・行為は人間から剥奪され、もっぱら神に帰されることになる。人間の理性、あるいは「我々のうちの神的な火花、つまり我々のうちにあって、感覚的なものを統御する力」(W1,96 /一一二頁)は、もはや人間に属さず、人間は自律的・道徳的能力を欠いた単なる自然存在に貶められる。かくして人間は、自分自身にとって「ひとつの非我」となった。それは彼の神が彼にとって「別の非我」になったのと同様である。

「神が……我々にとって疎遠な世界――その領域に我々が全く関与せず、そこに我々自身の行為によっては定住できず、せいぜいのところ懇願したり、魔法をかけたりして入

ることができるような世界――に措定された時、つまり人間自身がひとつの非我であり、彼の神が別の非我であった時、時代の精神は、神の客体性の中に現れた。……そうした時代において神は主体的なものであることを完全にやめ、全く客体にならざるをえなかった。そして道徳的格率のかの転倒は、その時理論によって全く簡単に、しかも首尾一貫して正当化されたのである。」（W1, 212／二五三頁）

ここでは、ヘーゲルの弟子であり、のちに彼の批判者となったL・フォイエルバッハの宗教的疎外論が、ヘーゲル自身によって先取りされている。もっとも両者が、その疎外論において異なった立場に依拠していることに留意する必要があろう。フォイエルバッハの神学批判が、神の本質は実際には人間の本質であり、したがって神学とは人間学に他ならないという彼の唯物論的人間学に由来するのに対して、若きヘーゲルは――人間の自律というカントの考えに依拠しながら――神の客体化を、人間性の腐敗によって理性が正しく機能しなくなった結果とみなしている。

だが、一体どのようにして――ヘーゲル左派の言葉を使って言うならば――疎外は止揚されるのだろうか？ ヘーゲルはのちのフォイエルバッハ同様、疎遠な存在のものとなった人間的本性を返済請求（Vindikation）し、取り戻すことにそれを求める。失われた人間的本性が再獲得されるのは――『民族宗教とキリスト教』の関連箇所で言われているように――「数百年後に人類が再び理念を持つ能力を回復する時、……我々は、人間的本性のうちそれがもちうる一切の忌まわしいものだけを手許に残すことによって、人間的本性の美しいものを我々自身で、疎遠な個人のなかに移し入れたのだが、それを我々自身の業として喜びを持って再認識し、再獲得する時、さらにそれによって我々自身に対する尊敬の感情を学ぶ時である。というのも、我々は以前、軽蔑の対象でしかありえないものだけを自分達に固有なものと考えていたからである。」（W1, 100f.／一一七―八頁）

しかしながらヘーゲルが、『イエスの生涯』と『キリスト教の実定性』についての研究で明らかにしたように、イエスは、ユダヤの民衆を道徳的心術へと導き、道徳法則に対する尊敬と理性的存在としての自分自身に対する尊敬を彼らに呼び覚ますことで、失われた道徳的本性を再獲得させようとした。だが彼のこの試みは、その宗教的な外観にもかかわらず信仰心が根本において合法性によって刻印されていたユダヤ人の神政政治ゆえに挫折せざるをえなかった。さらにキリスト教会は、道徳的掟を自らの権威の上に基礎づけることで、掟を合法性に関わる事柄に引きずりおろしたばかりか、市民的国家との争いを通じて、最終的には「教会国家」になってしまっ

た。キリスト教のこうした誤った発展を目の当たりにして、ヘーゲルはベルン期の最後において、人間が自分の理性の力を再認識し、道徳的本性を再獲得するという希望をもっぱら懐疑的に表明している。

「……とりわけ我々の時代に、天国に投げ売りされた宝を人間の所有物として――少なくとも理論において――返済請求することが残されていた。だがどの時代が、この権利を主張し、自分自身を所有者とする力を持つのだろうか？」(W1, 209／二四九頁)

ヘーゲルのこの懐疑は、人間の能力に対してだけではなく、人類がいつの日か精神的に成熟した成年に到達するであろうという彼自身の啓蒙主義的オプティミズムにも向けられているように思える。というのもヘーゲルは、ベルン期を通じてカントの実践哲学を自らの宗教哲学的研究に適用しようと努めたにもかかわらず、道徳宗教および理性宗教として誕生したキリスト教が、合法性を道徳性へと、つまり世俗国家を「地上における神の国」へと導くことができなかったことを認めざるをえなくなったからである。かくしてヘーゲルは次第に、合法性と道徳性との溝は、カント的道徳によっては架橋しえないことに気づいていく。それとともに彼は、カントの実践哲学を社会的・政治的領域に適用する際の限界も認識していく。

なるほどヘーゲルは、伝承された神話と慣習によって政治と宗教とが統合されていた古代のポリス的人倫にひとつのオールタナティヴを見出していた。だが古代のポリス民主制における生き生きとした統一にどれほど憧憬を抱こうと、またその没落を人間性の堕落としてどれほど批判しようと、近代の諸関係においてギリシャの想像力宗教をモデルにした民族宗教が、一体どのように再興されうるのか、彼は具体的に述べることができない。なぜなら近代においては、宗教の本質をなすはずの道徳性が、キリスト教会の制度化と世俗化によって宗教自体から駆逐され、合法性が独占的な力を持っているからである。

まとめ

実定的・客体的な宗教としてのキリスト教に、二つの異なった宗教および自由のコンセプトを対置するベルン期ヘーゲルの試みは、結果としてこの試みが内包する問題点を彼自身に気づかせることとなった。ベルン期の終わりのヘーゲルにとって、カントのいう理性・道徳宗教は、民族宗教というテュービンゲン時代のコンセプトを展開する際に適切な足場を提供

しうるものではもはやなくなっていた。というのもカントの道徳論は、理性に訴えるものであっても、心胸と想像力にはほとんど働きかけないからである。それはイエスの道徳論がそうであったように、民衆には近づき難いものであった。したがって求められているのは、カントの実践哲学に依拠した宗教コンセプトに取って代わる新しいコンセプトであった。ヘーゲルの思考における転換は、友人ヘルダーリーンが彼にフランクフルトの家庭教師の職を世話するという外的な境遇の変化とともに訪れるのであるが、この点の詳述は別稿に委ねたい。

（さやま・けいじ／ドイツ社会思想史）

注

（1）ルソー『社会契約論』第四巻第八章。民族宗教のコンセプトにおけるヘーゲルとルソーと関係については、Fulda/Horstmann (1991,113ff.) を参照のこと。

（2）こうした評価に応じて、ベルン期ヘーゲルのカント受容においては、『純粋理性批判』が後景に退いている反面、『実践理性批判』と『単なる理性の限界内での宗教』が前面に出ている。青年ヘーゲルとは反対に青年シェリングは、カントによって引き起こされた「革命」をはっきりと『純粋理性批判』に結びつけている（vgl. Br. 1,21）。

（3）フランス啓蒙思想ならびに十八世紀ドイツの宗教批判において好まれたイエスとソクラテスとの比較の思想史的背景については（Portales 1994,94ff.）を参照のこと。

（4）ソクラテスのこの悲劇的運命をヘーゲルが十分に考慮するようになるのは、近代の主体性原理の受容を通じて、ポリス的人倫の限界を見極めた後である（vgl. W18, 446f., 514）。

（5）カントはイエスを「善の原理の理念が人格化されたもの」（AA6,60ff.／八九頁以下）、つまり道徳性の人間的化身と理解している。カントによるとイエスは「福音の教師」であり、その教えは、純粋な理性の教えに他ならなかった。そして教えの核心は、「外的な市民的あるいは規約的な教会義務の遵守ではなく、純粋に道徳的な心術によってのみ、人間は神意に適うことができる」（AA6,159／二一九頁）という点にあった。

（6）ヘーゲルのこの叙述における典拠が、『実践理性批判』の以下の箇所であるのは明らかである。「義務の概念はしたがって、客観的には、行為に対して法則との一致を要求し、だが主観的には、行為の格率に対して法則への尊敬を、法則によって意志を規定する唯一のあり方として要求する。そして義務に適うように行為したという意識と、義務から、すなわち法則に対する尊敬から行為したという意識との区別は、これに基づいている。このうち前者（合法性）は、たとえただ単に傾向性が意志の規定根拠だった場合でも可能である。だが後者（道徳性）、つまり道徳的価値は、行為が義務から、すなわちただ法則のためだけに行われるという点にのみ置かれなければならない。」（AA5,81／一六九頁）

（7）ヘーゲルはここで、神の国の原理は世俗国家の原理から厳格に区別されねばならないという、宗教論におけるカントの見解に依拠している。すなわち「倫理的共同体」としての神の国においては、もっぱら行為の道徳性、つまり道徳的心術が問題となるのに対して、「法的共同体」としての世俗国家においては、行為の合法性、つまり法律の外的な遵守だけが考慮される（vgl. AA6,98f.／一四〇―一頁）。

(8) ヘーゲルによると民族精神は、歴史、政治、宗教ならびに芸術の生き生きとした統合から形成される。これについては、テュービンゲン時代の断片の、彼自身によって抹消された箇所において次のように言われている。「この精神の父はクロノス、……母はポリテイアー、つまり政治体制であり、産婆であり乳母であるのは宗教であるが、宗教は教育の補助のために芸術……」を持っている（W1,42／四七頁）。

(9) ここでヘーゲルは、古代民主制において自由が、すべての人間ではなく、特定の身分にのみ認められていたことを見て――あるいは少なくとも言及して――いない。

(10) ソクラテスの事例は「祖国に没落をもたらした」がゆえに多くの市民達から呪われた「ひとりの男の徳」として、もっぱら暗示的にしか言及されていない（vgl. W1,206／二四四頁）。

(11) この推測は、ヘーゲルが一八〇二／〇三年の『自然法論文』において、ギボンの叙述を手がかりとしてローマ帝国の出現を近代市民社会の成立とパラレルに論じていることからも立証されるであろう（vgl. GW4,456ff.）。

引用文献

＊引用箇所は（略号ないし著者名、巻数ないし刊行年、ページ数／邦訳頁数）の順で表示した。なお訳文は、併記した邦訳に必ずしも従っていない。

Bondeli, M.: *Hegel in Bern. Hegel-Studien.* Beiheft 33. Bonn 1990.

――: *Der Kantianismus des jungen Hegel.* Hamburg 1997.

Hegel, G. W. F.: *Werke.* Hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel. Bd. 1. *Frühe Schriften.* Frankfurt a. M. 1971.（W1）『民族宗教とキリスト教』『既成宗教としてのキリスト教の性格』、『ヘーゲル初期神学論集一』所収、久野昭・水野建雄訳、以文社。

――: *Gesammelte Werke.* Hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968ff.（GW）

――: *Hegels theologische Jugendschriften.* Hg. v. H. Nohl. Tübingen 1907.（N）『イエスの生涯』『ヘーゲル初期神学論集二』所収、久野昭訳、以文社。

――: *Briefe von und an Hegel.* Bd. 1. Hg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1952ff.（Br. 1）

Kant, I.: *Gesammelte Schriften.* Hg. v. der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaft. Berlin 1900ff.

――: Bd. 5, *Kritik der praktischen Vernunft.*（AA5）『実践理性批判』、篠田英雄訳、岩波文庫。

――: Bd. 6, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.*（AA6）『単なる理性の限界内における宗教』、『カント全集第九巻』所収、飯島宗享・宇都宮芳明訳、理想社。

Fulda/Horstmann（Hg.）: *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel.* Stuttgart 1991.

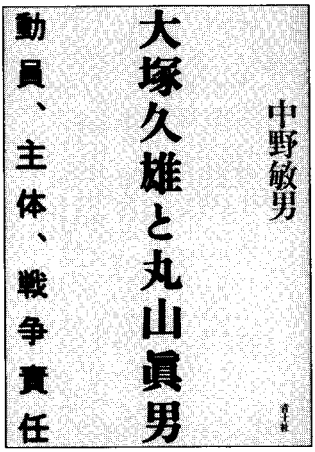
Portales, G.: *Hegels frühe Idee der Philosophie.* Stuttgart Bad Cannstatt 1994.

Schiller, F.: *Schillers Werke.* Nationalausgabe. Bd. 20. Weimar 1962.（NA20）

書評

『大塚久雄と丸山眞男——動員、主体、戦争責任』（中野敏男著、青土社、二〇〇二年）

梅津順一



本書の主題である大塚久雄と丸山眞男は、戦後啓蒙を代表する学者として知られている。それもこの二人は、占領軍による配給民主主義の迎合者ではなく、戦中の翼賛体制のなかで知的独立を守り、西欧近代社会の普遍史的意義を踏まえて、日本の旧体制の突破の方向を探り、戦後の民主化を国内で準備した思想家と受け取られている。本書はこうした一般的評価への正面からの挑戦であり、いわば偶像破壊の書なのである。

著者の基本的な時代的認識は、戦中と戦後とを連続的に捉えることにある。戦中の総力戦体制は、戦後の高度成長を遂行する体制として存続し続けている。戦時体制の下で整備された行政や経済のシステム、生活世界は、「福祉国家」や「管理された資本主義」として戦後も生き続けた。著者は、大塚と丸山を、戦中と戦後の断絶に意味を与えたというのではなく、むしろ戦中と戦後の連続を架橋した思想家として捉え返すことを試みている。

とすれば、著者は戦後民主主義の旗手である大塚と丸山は、戦時体制の擁護者であったとでもいうのであろうか。実はそうなのである。常識的理解からすればとんでもない、こうした見解を著者は独特な手法で論証しようとする。大塚と丸山のテキストをバラバラに裁断し、一つ一つを状況に置き意味を与え、通常の理解とは逆の解釈を施していく。名探偵のようでもあり、思想検事のフレーム・アップのようでもあるが、まずは著者のいうことを聞いてみよう。

大塚についても丸山についても、通常の「近代主義者」というイメージとは違って、著者は彼らの出発点が近代批判にあったことに注目する。内村門下の大塚は、その師から「自己中心的な近代人」の批判を受け継いでいるし、丸山の学生時代の「緑会論文」にも、「近代市民社会の発展がその内側からファシズム独裁に奉仕する思惟形式を準備するという道筋」が前提とされ、近代批判のモメントが見られるという。二人とも当初から戦中

の思想的スローガンである「近代の超克」と密接な関係にあるというわけである。

次に、大塚についても丸山についても、日中戦争に突入する時期に思想的転機が見られるという。大塚については、『欧州経済史序説』にみる問題構成が、近代初頭のヨーロッパにおける世界的商業戦の帰趨に焦点を合わせており、世界的商業戦に勝利したイギリスの国力の分析を課題としていることが注目される。著者は「明らかに大塚は、これによって時代状況に投企している」、大塚史学は日中戦争の開始にあたって日本の「世界への覇権」を意識していたに違いないと示唆するのである。

それにイギリスの国力は「国民的生産力」として語られること自体が問題的である。その「生産力という概念も」、組み換えられて「その担い手の思想や文化そして倫理的生活態度」までを含むものとされる。大塚は戦中の総力戦的状況の中で、以前の論文ではプロテスタント的な立場から評価を留保していたフランクリンの「資本主義の精神」を、全体に奉仕する精神として「国民的生産力」に重ねて受け入れていると指摘するのである。

総力戦の文脈に対する大塚の親和的態度を暗示するのが、大塚が東大で師事した本位田祥男との関係であり、また三高での講義以来、書物を通して私淑した三木清との関係である。東大経済学部の内紛で退職し、革新官僚との繋がりをもち戦時統制経済の推進者となっていった本位田も、近衛文麿を後援者とする昭和研究会に参加した三木の構想も、「新経済倫理」を主題としており、戦時の大塚の「生産倫理」論文と関連があると位置づけられる。

丸山の場合に戦時体制的傾斜を示すものは、務台理作『社会存在論』の書評にみられる田辺元の「種の論理」との関係であり、また三木清の問題関心との思想的な交錯である。この時点で三木は「日本の行動の世界史的意味を発見する」使命を自覚し、「東亜共同体論」を提起しているが、丸山の徳川期の政治思想史研究は、それに対して「シナ歴史の停滞性」をもって応えていると見ることができるといわれる。

加えて著者は、丸山がこの時点で荻生徂徠を「危機の思想家」と描き、危機における「行動の哲学」を主題としていることに注目する。丸山は徂徠を引用しながら、「全人民が皆役人として体制に参与すること、このことが、政治性を優位におく道のその普遍性に各人が与る唯一の方向として語」るが、そこに戦時の時代状況への主体的参与を読み取ることが出来るというのである。

戦中の丸山は、福沢の中に「対外意識と国民的自覚と主体的な参与の呼びかけを」見出したのだが、著者はこれについて「国民的総動員の思想」に他ならないという。福沢が重視する「自主独立の気風」を、著者は実にあっさりと「下からの動員」の思想に過ぎないと片付ける。したがって、丸山の国民の政治的主体性を重視する立場に対し、現体制よりも有効な「国民総動員」を志向するものに他ならないと烙印を押すのである。

このように大塚と丸山を戦時体制の積極的支持者として仕立てた著者は、戦後にあって二人が若干の思想的変更を加えつつ、

戦後体制の動員の思想家となったと切り捨てることになる。大塚の場合には、生産力概念に替えて「人間類型」を提起し、「戦後復興への貢献の倫理」を語っているし、また、帝国主義的西洋を語らず、また旧植民地にも眼を閉ざすことにより、問題を日本の国内の後進性に集中し、日本の戦後の軌道を敷いたとされる。

丸山の場合にも、戦中のファシズム論と比べて戦後の「超国家主義」論文では、明らかに日本の国内問題への視野の限定が見られるし、「陸羯南」論では明治以降の近代化の課題が指摘され、徂徠の評価の場合には近代的意識の限界が強調されるようになる。著者によれば、こうした点に戦後の「近代化と戦後復興」を促す動員の思想が見られるのである。

著者は、戦後にあって大塚も丸山も、日本の旧植民地をまったく視野に置いていないことを問題とする。とくに丸山の福沢論は『文明論之概略』への注解として語られた八〇年代においても、「帝国主義宗主国と植民地とを横並びに語」り、「そこで暴力と支配とをともなう現実の歴史的プロセスからの抽象を行って」おり、「超国家主義＝日本の存在とその所業、そしてそれへの責任さえも視野の外に封印してしまう」と批判している。

著者は以上の主張を、事細かにテキストの引用を踏まえて跡付けているから、ある種の説得力をもって迫ってくる。その論証は、書かれた状況の知識、個々のテキストの文脈の読み方、評価の綿密さからして容易に反駁できないとの印象を与える。しかも、一つ一つについて反証しようとすると、事柄が余りに細かすぎるだけでなく、すべてが微妙な評価に関ることなので、真面目に対応しようとすればするほど、手間も取るし、論点もぼやけてしまう。

本書の最大の論点は、戦時期の大塚と丸山の評価に関する部分であろう。著者の説明は信憑性があるような印象を与えるが、一歩掘り下げれば確かなものではない。たとえば、大塚は日中戦争の開戦を機に「世界的商業戦」を主題とするようになるというが、その大塚の理解はそれ以前に、『株式会社発生史論』ですでに構想されていたものである。同じく丸山が戦時期に「危機の思想家」徂徠を取り上げるというが、思想史家が関心を寄せる政治思想家とは、大抵がいずれかの時期の「危機の思想家」ではあるまいか。

積極的に戦時体制にコミットした本位田や三木との不確かな関係から、大塚、丸山の立場を類推するというのも乱暴な話である。そもそも著者が日本の戦時体制の思想の典型として誰を想定しているかが明らかでないし、本位田にしても三木にしても、戦争のイデオローグなのか、知識人の戦争協力なのか、転向なのか、擬装転向なのか、その評価から出発する必要がある。著者がこの関連で引用する大塚や丸山の言動も、彼らと時代を共有し問題を共有していたことを示すに過ぎない。

こういえば著者は、別にそれは問題ではない。戦時体制に彼らの思想が組み込まれている事実が重要なのだと言うかも知れない。まさに、その思想の評価の方法が私には問題と思える。著者が第三章で、ボランティアも人間的主体性も、「下からの公

共性」のように見えて、実は国家のシステムから自立しているわけではない、いわば下からの動員の思想であって、事実昨今の文部科学省もそれを積極的に奨励しているではないかという。

確かに、それも一つの思想の評価である。戦時体制から戦後体制まで、システムとしては連続し、あらゆる思想がそのシステムに取り込まれている。とすれば、システムの破壊が無い限り、あらゆる思想をシステムの補完物して評価することができよう。しかし、そうであるとすれば、その時代の思想にはすべて同じ刻印を押すことができるのであるから、大塚や丸山の思想的特徴とはいえなくなるのではあるまいか。

中野敏男が大塚や丸山を有効に批判するためには、システムに拮抗しうる自らの思想的立場を示さなければならない。それは本書の最後の部分で、あらゆる立場に開かれた主体、その応答と政治化の可能性として語られてはいる。では、戦時期にあってそれともっとも近い立場に立つのは誰なのか。それを語ることによって初めて、戦中の大塚も丸山も、著者の立場から相対化できることになるのではないか。

もしも、戦時期に自己の立場に近い立場を見出そうとする発想を放棄するのであれば、その批判はコンテキストを無視した、事後からの、しかも最新の理論による裁断に過ぎないといわざるを得ない。思想のシステム決定論は、支配的なイデオロギー批判としては示唆するところがあるとしても、特定の思想の評価としては不毛ではあるまいか。

著者がその立場から、大塚と丸山をことさら目の敵としているのは、おそらくは彼らがシステムに解消されない思想の力を信じているからである。著者が思想の力を信じているのであれば、むしろ大塚と丸山に学ぶところが多いのではあるまいか。思想の力を信じていないのならば、本書は大塚、丸山の批判の書というよりもニヒリズムの表白に他ならない。もっとも、今日著者の立場にある説得力があるとすれば、それは戦後民主主義を受け継ぐ側に、思想の力が弱まっているからかも知れないのだが。

（うめつ・じゅんいち／経済思想史）

書評

『〈民主〉と〈愛国〉――戦後日本のナショナリズムと公共性』（小熊英二著、新曜社、二〇〇二年）

福井直秀

この大部（実に総ページ数九六六である）の著書は、敗戦から五五年体制――これまでを小熊は「第一の戦後」という、秩序が安定していない変革がリアルに響いた時期である――を経て、「第二の戦後」の完成期である七〇年代初頭までのナショナリズムや「公」をめぐる言説の変動を検証する作業を行った。全一六章の目次を掲げるだけでも、その量に圧倒される。

第一部

第一章モラルの焦土――戦争と社会状況／第二章総力戦と民主主義――丸山真男・大塚久雄／第三章忠誠と反逆――敗戦直後の天皇論／第四章憲法愛国主義――第九条とナショナリズム／第五章左翼の「民族」、保守の「個人」――共産党・保守系知識人／第六章「民族」と「市民」――「政治と文学」論争

第二部

第七章貧しさと「単一民族」――一九五〇年代のナショナリズム／第八章国民的歴史学運動――石母田正・井上清・網野善彦ほか／第九章戦後教育と「民族」――教育学者・日教組／第一〇章「血ぬられた民族主義」の記憶――竹内好／第一一章「自主独立」と「非武装中立」――講和問題から五五年体制まで／第一二章六〇年安保闘争――「戦後」の分岐点

第三部

第一三章大衆社会とナショナリズム――一九六〇年代と全共闘／第一四章「公」の解体――吉本隆明／第一五章「屍臭」への憧憬――江藤淳／第一六章死者の越境――鶴見俊輔・小田実

この著の出だしはきつい。「第一章モラルの焦土」では、戦時中のモラルの問題が語られる。「牢屋に入れられるという恐怖」（四六頁）を抱きながら、戦争協力した知識人の「弁解」と「反

省」と「屈辱」と。これは、そのまま読者に、「おまえもその状況に置かれたら、どうするのか」と迫ることになる。私たちにも、彼らの内に自分と共通する醜さが見えるからである。

かく戦争を再認識することから、戦後という時代を生きた、あるいはこの時代に書かれた論考を読んできた者に、自分が明らかにしてこなかったものを見つめ直し、どう名付けるか求めている。敗戦から六〇年弱、この著の扱った最後の時期から三〇年経った今本書が世に出た意味は大きいといえよう。

まず、この著の中心をなす「第一の戦後」と「第二の戦後」という考え方には同意させられる。それと共に、当時の日本共産党の影響力の大きさ――たとえば、昔読んだ本多秋伍の『転向文学論』が、「そういえば、日共への対抗としてかかれていたのだったな」との再認識をよびおこす――に感心させられる。ただ、この点についてはどうしても六〇年代後半以降から見てしまう私には、実感・納得できない部分が残るのだが。

次に、私が気になる二、三を挙げる。他の読者とどれだけ共有できるか心もとない。それは、この時代を生きたそれぞれの人の思いがそれぞれであるからでもあろう。

まず、小熊が批判すべき対象としてあげる加藤典洋についてである。加藤は、『敗戦後論』（一九九七年）において、戦後の思想構造を次のようにいう。旧改憲派は国内の戦死者三〇〇万人を哀悼するが、二〇〇〇万人の他国の死者を位置付けられない。他方、旧護憲派は、国外の死者への謝罪を言いながら、国内の死者との関係を欠いている。これらは、ともに「イデオロギー的な共同関係」（三二〇頁）に過ぎない。これに対置すべきなのが、「自国の死者への追悼を先にして、そのことが、そのまま、わたし達を他国の死者への謝罪の位置に立たせることへと続くあり方」（三二二頁）である。

小熊は、この点を批判し、加藤が「自己」に対して「外から働きかける『観点』を」『イデオロギー』的な『トップダウン』として拒否する姿勢に立つ、すなわち「自分の主張は『文学、自己の観点に徹する』という『ボトムアップ』だ」としながら、なぜ『自国』という単位を違和感なく想定できるのか理解できない」と言う。『自己』に徹すると称しながら、最終的には『自国』にそれがすりかわってしま」（九四八―九頁）っているのである。

私にも「自国の死者」は不可解である。加藤が「自国の死者」を先にすべきだというのは、第二次世界大戦が「たんに負けいくさに終った戦争というだけでなく、道義的にも『正義』のない悪い戦争だった」、「残された者にとってそこで自国の死者が無意味な死者となるほかない、はじめての戦争」（五四頁）だった点にあるようである。だが、その前提は、たしかな出発点にならない。なぜなら、旧改憲派は、その戦争が「悪い」としか言いようがないという考えには同調しないからである。自国の戦死者を先にすることが、なぜイデオロギー的対立を脱していることになるか、加藤は説明していない。

本書から新しい研究が開ける可能性がある。たとえば、私の

戦後教育観に関して言えば、今まで、私自身の体験と通史との間に存する差についてぼんやり考えていたことが、少し筋道だってきた。

私がある地方都市で義務教育を受けたのは、敗戦から一〇年も経った一九五五年から六四年までだったが、そこでの教育文化は戦争の残滓が感じられるものだった。元日は学校へ行き、校長先生の話を聞き――もちろん、教育勅語はなかったが――、饅頭かみかんだかをもらって帰ってくる。小学校五、六年の担任は、得意そうに、軍隊生活――どうやら、戦場には行っていなかったようだが――の体験談をしていた。体罰も当然だった。振り返ってみると、文化の中に戦争の影をどこかに残していたと思える。

他方、教育史によると、戦後は自由な「新教育」の時代で、問題解決学習、コア・カリキュラムが盛んに行われたということになっている（これらは、本書にはほとんど登場しないが）。ここでは、児童が中心であり、教師は無謬ではない、となる。すると、私の時代はゆり戻しの後だったのか。だが、そう考えることは不自然である。

小熊の言う、ナショナリズムが皆にもたれていた時代という観点をここに入れれば、これらがつながる可能性がある。「新教育」は、ナショナリズムという点では、劣等感を持っていた。アメリカからの輸入という点で、反米ナショナリズムからの批判を受けやすいのである。その反米ナショナリズムは、「言葉が『鬼畜米英』から『民主主義』に変わっても、心情や行動様式のほうは、戦中から連続していた」（三五六頁）といわれているそれである。

後藤竜二の小品「クラス委員選挙」に次のようなものがあった。「ぼく」は、優等生で今まで先生の指名で学級委員長になっていたが、中学入学後、K先生は、「クラス委員は皆のために尽くす人でなくてはならない。次の時間までに公約を考えてくるように」と言う。「ぼく」は、当然クラス委員になるものと思っていたので、考えていかない。「ぼく」を除いて、みなの公約をもとに討論がすすみ、選挙が行われた。「ぼく」はとてもなりそうにないヒトシに入れたが、クラス委員には、I君が残りの票全部を取って選ばれる。ヒトシは、誰が自分に入れたか怒り出す。「ぼく」は、立っているだけで精一杯だった。

以上のような筋である。ここに登場する人は全員、「ぼく」も含めて、K先生の問題に気付かない。K先生は正しく、「ぼく」は卑小だというわけである。だが、学級のために尽くす人を学級委員として選ぶべきだというのは、K先生の主観でしかない。それが、あたかも民主的なもののように押し付けられているのである。ここでも、「民主主義」の戦中との連続が見られ、それに多くの人が気付かないでいるのである。

私も似たような経験をしている。ここでのK先生は、別に共産党の影響下にあると考えなくてよい。私の会った先生もイデオロギー的に独特だったようには見えない。「民主主義」はナショナリズム的優越感を持って迎えられたのであろうか。

だが、小熊に一つ欠けるものがある。戦後の時代は、アメリカ文化の優位性が信じられていた。たとえば、「日本が戦争に負けたのは、アメリカ人のように肉を（あるいはパンを牛乳を）中

心とする食生活を送ってこなかったからだ」と言うような話を、これも学校の先生から聞かされた記憶が私にはある。こちらの側の「日本の劣等感」も考察対象とするべきであろう。もっとも、その先生は、たしか「体力がつけば、今度アメリカと戦えば勝つ」などと言っていたようだが。

全共闘を論じた「第一三章大衆社会とナショナリズム」は、その最後の叙述を「日本人」の「加害」を強調した極限としての東アジア反日武装戦線に当てている。これには、いささか驚かされた。著者のこの選択は、全共闘を後への影響という視点から見るためだと思われる。当時提示された問題で後まで残っていったのは、日本のアジアへの加害性、環境問題、あるいは、フェミニズムなどといえよう。だが、それで全共闘の思想を表わしているとはいえないと思う。それらは、その中のあるグループの持っていた思想でしかない。東大全共闘の「自己否定」にしてもそうである。

いかにも「正義」を担っているような思想は、あの運動の中で居心地が悪かったように思える。ただ、後の反日等々の思想は、全共闘の中から出てきたというのは当たっているだろう。だが、それは、全共闘の問題というより、全共闘後の総括の仕方だと私には思える。もっとも、この点は、参加した各人によって当然大きく分かれるところである。

「全共闘運動の学生たちに、高倉健主演のヤクザ映画や、三島由紀夫の小説を好む者が多かった」(五八〇頁)について。この指摘自体は正しい(なお、小熊は六〇年代の反安保運動にも共通の心性を見出しているが、こちらは私には判断がつかない)。そして、この点がオールド世代の反感を招いたのも確かである。だが、このことが、「右翼思想」へのシンパシーを意味するわけではないということを確認しておきたい。私も、その後、橘孝三郎、権藤成卿、北一輝を研究対象に選んだ。たしかに、七〇年代初頭において「右翼」研究はブームの感があった。だが、いずれも、直接的なシンパシーからではなく、当時民衆をつかみかけたと見えた思想の研究であった。したがって、彼らへの無批判な支持も、「旧左翼」からの外在的な批判も影響力をもたなかったのである。

先にもいったが、この著は、私たちに迫ってくる。私がこれを読んでいたのは米英対イラク戦争の只中だった。独裁者を吹っ飛ばした(された)戦敗国と「大義」を必要としない戦勝国は、本書に登場する極東の国(での生き方)とどうかかわるのか。

他方、この間、国立大学の独立行政法人化に反対する署名の依頼が来ていた。「権力支配を招く」との論調は、あるいは正しいかもしれないが、国立大学の外に対してあまり説得力がない。最大の問題は、今まで大学が世間に対して説得できるように自らの未来像を論じることができなかった点にある。たとえば、東京大学は、定年延長を外部の判断に任せず自分たちで決めた。自分たちの社会的使命達成の確認を欠いたままに。現在はまさに、拡散の時代といえよう。

(ふくい・なおひで/日本近代思想・教育学・笑い学)

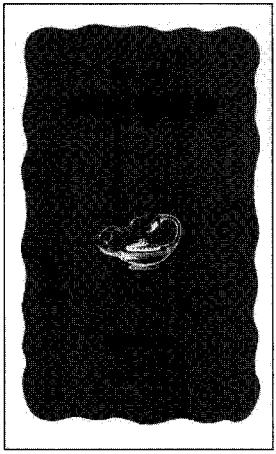
書評

『伝統の創造力』（辻井喬著、岩波書店、二〇〇一年）

水田 洋

一

「詩を書いていると伝統とは何かという問題にぶつかる」という書きだしを見たとたんに、これはえらいものをひきうけたとおもった。書評をたのまれたら原則として全部ひきうけることにしているのだが、これはどうもミス・キャストらしいのである。著者は「詩を書いている」という現在形でかけるが、ぼくは過去形でしか書けないし、しかもそれは半世紀近くもまえのことであって、そのごは本書にもたびたび出てくる小野十三郎のいわゆる「七五の魔」（短歌的音数律）にとらえられて、定型短歌に安住している始末である。



口語自由詩を書いている著者とぼくとの距離が、これだけひらいているうえに、著者が引用している文学論、文学作品（詩歌をふくむ）を、ぼくはほとんど読んでいない。だが、それにもかかわらず書評をあきらめないのは、本書の全体にわたって、同感するところがすくなくなかったからである。同感の根底には、共通の社会科学の素養があることは、まちがいあるまい。

著者辻井喬は、西武財閥の指導者のひとりとなった堤清二であるが、安藤仁兵衛の『戦後日本共産党私記』によれば反レッド・パージ闘争当時、ともに東大共産党細胞に属した堤は、つぎのようであった。東大になだれこもうとする早大生をいれるために「この時、ハンマーで正門の錠前を叩きこわし門をはずしたのが堤であった（このことを後で知った私たちは柔和な堤のこの行動に驚いた。そのときの有様を彼は辻井喬名の小説『彷徨の季節の中で』で描いている）」。

もちろん、そのときの堤清二がそのまま本書を書いた辻井喬であるわけではないが、まったくの別であるはずはない。「若気のあやまち」ではなかったのである。そのことが一番よくあらわれているのは、四章構成のうちの「第二章［文学の］衰弱の原因」であって、そこでは現代日本の文学および文化全体の衰

弱の原因として、政治的経済的な力が伝統の創造力を抑圧していることが指摘されている。

そういう力を代表するのが、一方では「教育改革国民会議」などの教育改革論であり、これは伝統を保守的に歪曲して、教育基本法および憲法の改悪への道をひらこうとしている。他方では、高度経済成長を支えた経済至上主義が、文化を経済に、つまり目的を手段に従属させたのだと、著者はいいながら、「これは『やりたいだけやっておいて、よく言うよ』という反感を惹起せずにはおかないのではないか」と自問している。

第一の力にたいして、著者は教育基本法改悪反対運動に参加し（政財界の主流と対立し）、第二の力にたいしては、「西武の堤清二」としての自己批判を、次のように書いている。「かつての私は、経済指標……や生産性指標に現れる豊かさを少しでも早く広く消費者の豊かさに転化することにやり甲斐を感じていたのである。それはまた自分が属している企業が盛んになることと幸い一致していた。どこで、どの時点から、あるべきものの姿が変わってしまったのか。少し理論としても整理しておかなければ、という意図で書きはじめた文章は……『消費社会批判』としか呼びようのないものになった。」

こうした理想から幻滅への転換を、著者は「目標にしていたものに近付いてみると反対物に転化してしまったという……身辺における事例だった」といい、ロシア革命がかかげた社会主義の理想も、同様であったといっている。

このように書くと、「伝統の創造力」という題名となんの関係があるのかと、疑問におもわれるかもしれない。しかし、以上のような日本社会の現状批判、あるいは「公共（パブリック）という意識が確立されていない」とか「近代的自我が未確立である」という認識にささえられて、依拠すべき伝統をもとめるのだから、そういう伝統の性格もおのずからあきらかなのである。

第二章のとっつきやすさに惹かれて、第一章をさしおいて紙面をつかいすぎたようである。章の最後の節に「明治以後に生まれた負の特性として、わが国の文学作品が思想としての文脈と言葉を持っていないということを指摘しておきたい」とあるのを引用して第一章にもどろう。伝統の創造力といっても、伝統をそのままにしておけば何かを生みだしてくるわけではなく、歪曲の現実がそのことを実証している。伝統を埋没からほりだして生きかえらせるには、それを固有の文脈のなかの思想として理解しなければならず、そのためにはこちら側にも思想と文脈がなければならないのだ。

二

「文学の衰弱」と題された第一章は、戦後直後の現代俳句第二芸術論（桑原武夫）いらいの、現代日本文学批判の展望であって、ほかに江藤淳、中野好夫、加藤周一、中村光夫、小田切秀雄、窪川鶴次郎、小野十三郎、近藤芳美、高村光太郎、金子光晴、横光利一、小林秀雄、中野重治、村上徹太郎、野間宏、丸山真男、司馬遼太郎、落合直文、正岡子規、森鴎外、与謝野鉄

幹、尾上柴舟、折口信夫などがとりあげられる。名前ばかりあげたのは、一方では著者の目くばりのほどを示すためであり、他方では、こういう人びとの議論を、ぼくがほとんど読んでいないからである。中野が「わび」や「さび」を棄てろと書いたことはおぼえているが、有名な桑原の第二芸術論でさえ、噂で知っただけで見むきもしなかった。これらの文学論の追跡のなかから著者がひきだすこの章の結論は、小野十三郎によって「七五の魔」とよばれはしたが、とにかく依拠すべき定型をもつ短歌と俳句とはちがって、口語自由詩と小説は、衰退が顕著であり、その原因は思想性の消滅にあるということである。「発生の歴史から見ても近代市民社会の様式であったはずの小説がわが国のばあいは社会が共有する様式にまだなり得ていないという焦燥感」が、国民文学論を生んだのだと、著者は指摘し、逆に定型歌人である折口が、「抒情詩である短歌の今一つの欠陥は、理論を含む事が出来ない」と、短歌滅亡論をのべていたことを紹介する。折口のいう「理論」を「思想」と読みかえていいだろう。

指摘されているのは、近代市民社会の思想としての表現形態の未熟ということであって、第二章の結論と表裏一体になる。

続く第三章は、「日本文化の伝統とは何か」と題されていて、明治以来、盲目的な欧米崇拝と偏狭な国粋主義との不毛な論争のなかに埋没した、日本の美の伝統をほりおこす作業にあてられる。「伝統は近代性にとって不可欠な前提である」という河上徹太郎からの引用（一九三八年）によってはじまるこの作業は、第四章「伝統の継承」を含めてふたつの方向でおこなわれる（引用のまえの著者の文章は乱れているとしかおもえない）。第一は、保守勢力（たとえば「教育改革国民会議」）によって伝統とされている人物、風景・観念を、歴史的に検討して実像をほりおこすことであり、第二は、そのような伝統歪曲が文学作品にあたえた影響（順応と反発）の例証である。

第一の方向で対象とされるのは、楠木正成、西郷隆盛、富士山、わび・さび、幽玄であり、さらに地・水・風・植物・時間についての日本人の美意識であるが、ぼくには、はじめの三つはすぐ理解できても、そのあとの観念については発言の資格がない。ただ、わび・さびということばを読んで、おもいだしたことがある。

これはたしか一九六二年、ブダペストで、亡命（追放）から帰国したルカーチにあった直後だった。フェレンツ・ホップ東洋美術館の一室で羽仁協子と雑談していたところに、館長のホルヴァートさんがはいってきた。日本滞在八年の研究者、日本文化の崇拝者である。「ホルヴァートさん、わびとかさびとかいったって、現実逃避でしょう」とぼくが挑発すると、かれはきっとなって反論した。「わび、さびは現実逃避のことありません。ベートーヴェンにもあります。」コトアリマセンという口調を、ぼくがまだおぼえているほど、はっきりした反論だった。そのときぼくがヘッセの『荒野の狼』をおもいだしたことが、記憶に残っている。わびとさびや仏教が、われわれの常識とまったくちがったように理解されていることに気づいたのである。

著者も第四章で、タウトやマルローがわびとさびに注目したことをあげ、「もののあわれ」に言及したのちに、それらをふくむ本居宣長や菅原道真の美学が、いかに歪曲されているかをあきらかにした。議論の余地はあるかもしれないが、こういうヨーロッパの人びとのほうが、われわれの伝統を偏見でなく直視できているのではないかというのである。

まえにも書いたように伝統の創造力といっても、伝統が自動的に何かを創造するわけではなく、創造する主体の確立が問題なのだから、過去としての伝統をどう理解するかということ（これは歪曲への批判としてあきらかにされた）のつぎに、真実の伝統がどう生きているか（生かすか）に目をむけなければならない。ところが、この点についての著者の説明（とおもわれるもの）は、ひじょうにおもしろいが、明快ではない。

著者は、斉藤茂吉と高村光太郎の敗戦体験を、つぎのように対比する。「近代日本が敗北したとき、光太郎にとっては自分が敗れたのであった。立ち直るためには自分を再構成するしかなかった。茂吉の場合、伝統が続いていくのであれば敗戦は悲しいことではあっても自分の敗戦ではなかった。」ふたりとも戦争賛美では共通していたが、光太郎のなかの近代的自我は、自己の敗北と戦争責任を痛感するのに、茂吉は自我の苦悩なしに伝統と時流に身をゆだねたということだろう。問題はそのような茂吉が、戦後の『白き山』でおおくの駄作とともに絶唱を生みだしたことである。そこでは伝統が、ネガティヴにもポジティヴ（創造力として）にも働いていたようにみえる。しかし、伝統の作用のこのふたつの方向の関係はそのままにして、叙述は茂吉の鴨山探訪への小野十三郎の評価へと、ながれていく。こういう茂吉にしても小野にしても、著者は伝統の創造性の例としてあげたのだろうが、創造の結果へのつながりはあきらかでない。小野については、著者がしばしば言及した「七五の魔」とのたたかいを、この関連でこそいうべきでなかったか。

光太郎については、著者は「伝統から切り離されたところで仕事を続けてきた」といっている。だからかれの自己批判とそのごの創造活動の、どこに伝統が働いているのかわからなかった。伝統と戦時の創造活動の関係の例としては、「海ゆかば」の作曲者、信時潔のほうが適当ではなかっただろうか。

三

くりかえしになるが、保守勢力による伝統歪曲にたいする著者の批判は、明快であり、まったく異議はない。しかし、伝統の創造性あるいは創造の成果を具体的にイメージするところまではいかなかった。ことの性質上、それでいいのだといえるかもしれないにしても、手がかりとおもわれることがひとつある。それは著者がエリオットの『荒地』に何度か言及するなかで、シュターンベルガー湖畔の驟雨のなかでのリトアニア生まれドイツ人の告白をあげ、その意味（したがって詩の意味）を理解するには、一九二二年のヨーロッパの文脈を知らなければならないと、いっていることである。

ここにまた「文脈」が出てくるのを読んでおもいだしたのは、五十年近くまえに、ワーズワスの作品を文脈から理解することを教えられた、ヴィクター・キアナンの論文である。この論文は、『民主主義と労働運動』（一九五四年）という論文集のなかにあり、『タイムズ文芸付録』では、共産党員の義務に忠実な作品としてさんざんの評価だったものだが、ぼくはおなじ巻のクリストファー・ヒルの『ノルマンの軛』とならぶ力作だとおもっている。

過去の思想あるいは作品を、当時の文脈をふくめてできるだけ正確に理解することによって、それを現在の自分の文脈に移しいれることができる。この作業を著者が強調する「批評」とよんでいいならば（印象批評という蔑称はのぞいて）、それは伝統の創造力と主体を確立する仕事ではないだろうか。キアナンもヒルもそれをやり、ぼくはかれらイギリス共産党員からまなんだ。ところが、日本に帰ってみると、歴史と思想史は別ものだったのである。歴史は俗流マルクス主義の、下部構造の支配のもとにおかれていた。このような素朴マルクス主義あるいはタダモノ史観に対置されるソフィスティケイトされた（洗練されたとでも訳しておく）マルクス主義ということばがあるが、その正確な意味はさておいて、著者の方法がそうだといったら、苦笑されるだろうか。いずれにせよ、マルクス主義を経過しなければこの本は書けないし、マルクスの学問的貢献は、なによりもこの点にあるだろう。

著者が批評の役割を強調するのを読んで、六五年ぐらいまえの学生時代の、おぼろげな読書の記憶のなかから、うかびあがってきたのは、戸坂潤が批評つまりクリティシズムを強調していたことである。いまはかれの主張内容をふりかえる余裕がないが、そのご、文筆を業とするようになって、無意識的に習慣としてしまった、対象と自分の双方の無駄をそぎおとすこと（それは同時に文脈の確認である）を、クリティシズムとよべないだろうか。ぼくの文章が論理的だと何人かにいわれたのは、このことと関係があるかもしれない。学生時代には、論理性の欠如を何度か恩師に指摘されたものだが。

ところで、このクリティシズムという仕事が成立したのは、十八世紀なかばの西ヨーロッパ啓蒙思想のなかにおいてであった。その先駆的な著作群のなかに、『クリティシズムの原理』（一七六一年）という二巻で千ページをこえる大著がある。匿名の著者はケイムズ卿ヘンリ・ヒュームといって、デヴィド・ヒュームの論敵、アダム・スミスのパトロンであった。ぼくはこの大著の内容よりも、それを書かせた時代の風潮を考える。それがD・ヒュームやアダム・スミスの批判的思想を生んだのであった。

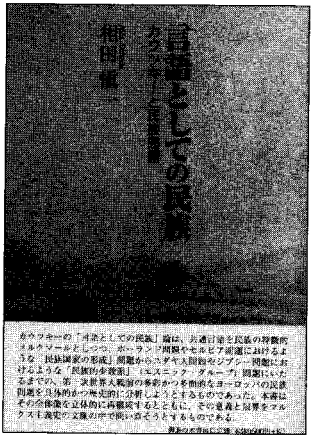
さいごは書評をこえて我田引水になってしまったが、それはこの本の性格にもよるだろう。

（みずた・ひろし）

書評

『言語としての民族――カウツキーと民族問題』（相田慎一著、御茶の水書房、二〇〇二年）

丸山敬一



相田氏のこの大著は三つの部分に分かれる。第一部はカウツキーの「言語としての民族論」の形成と展開の過程を追究した部分であり、第二部はカウツキーを中心にバウアーや東欧のユダヤ人社会主義者たちのユダヤ人論を比較検討した部分であり、第三部は二十世紀初頭のドイツ社会民主党の支持者や党員の社会的構成をめぐる論争を扱った部分である。カウツキーの民族理論の研究を主たる課題とする本書にとって第三部の内容はいささか異質であり、本書の統一を損なうものとなっている。著者自身この論文を本書に収録することに苦慮したことを「あとがき」で告白しているが、「社会民主党における『国民の問題』とすることで本書の構成に調和するものになったと考えている」（五八三頁）という弁明は、読者を納得させるものではない。第三部だけでも一五〇頁もあるのだから、同じテーマの他の論文と合わせて別の本として出版した方がはるかにすっきりしたものになったのではないであろうか。本書評では第三部は扱わない。

さて内容に入ろう。第一部第一章ではカウツキーの「言語としての民族」論の形成過程が追究されている。それによると一八七五年まだウィーン大学の学生であった青年カウツキーがドイツ社会民主党の機関紙『フォルクスシュタート』に書いた「民族問題――オーストリアの一同志から」のなかでは、民族を結び付ける紐帯として「言語の共通性」よりもむしろ「利害と歴史の共通性」が重視されており、どちらかといえばオットー・バウアーの「民族＝運命共同体」論に近かった、と相田氏はいう。しかし、相田氏の引用している文章のなかでは「一緒に暮らしている大多数の人間を結びつけるような紐帯は、言語、血統、利害そして歴史の共通性から作られる」（三九頁）と述べられており、「言語」がまず冒頭に挙がっているのである。この事実をなぜ相田氏は無視するのであろうか。氏は直ちに反論するであろう。「次の文章を見よ、そこには『民族 Nationalität が形

成される場合、これらすべての要因が作用する必要はない。文字通り、言語や血統の共通性がない北アメリカ民族Nationが存在している』と書いてあるではないか」、と。だが、これは誤訳に基づく誤解である。相田氏は本書の「序章」でカウツキーに依拠しながら民族をめぐる用語と概念を厳密に区別すべきことを強調し、"Nation"には「国民」の訳語を当てるべきことを主張されている。どうしてここでは「北アメリカ民族」となっていて、「北アメリカ国民」となっていないのであろうか。いや、この時点ではカウツキーはまだNationalität とNationを厳密に区別して使っておらず、こう訳してもかまわないのだ、という反論も予想されるが、そもそも「北アメリカ民族」などという民族があるだろうか。具体的に何民族のことをいっているのであろうか。ここが正しく「北アメリカ国民」と訳されていれば、当然これは「アメリカ合衆国国民」を意味し、多民族国家では「国民」はさまざまの言語や血統の人々から成り立っていて、利害や歴史の共通性が彼らを一つの国家に結びつけているのだ、というきわめて自明なことが述べられているにすぎない。大学生の頃に書いた論文をそれ程重視すべきかどうかという問題はひとまずおくとしても、相田氏が本書の三九―四〇頁に引用している文章からは、カウツキーが若き頃、民族を結びつける要因として「言語の共通性」を軽視していたなどという結論を引き出すことはできない。彼は若き頃より「言語の共通性」を第一に挙げ、その他の諸要因（血統、利害、歴史の共通性など）をも併せて重視していたという事実が分かるだけである。

相田氏のいうところでは、その後カウツキーはエンゲルスの『反デューリング論』の影響を受けてマルクス主義者となり、「民族=言語共同体」説に次第に移行していったというのである。氏の著作には至る所に「マルクス主義者カウツキーの『言語としての民族』論」という表現が見られる（三九、四〇、四二、四六、五二頁など）。だが、これは奇妙な表現である。マルクス主義者であることと「言語としての民族」論との間にどのような必然性があるのであろうか。マルクス主義者たるものはすべて「民族=言語共同体」論を認めなければならないというのであろうか。あるいはマルクス主義者になれば皆これを認めることができるようになるとでもいうのであろうか。

それはともかく、カウツキーは一八八七年の「近代の民族」、一八九六年の「ポロネーズは終わったのか？」などの諸論文で次第に「民族=言語共同体」説を深めていき、ついに一九〇四年の論文「オーストリアの危機」においてこれを最終的に定式化した、と相田氏はいう。ところが、カウツキーは晩年になって大著『唯物史観』（一九二七年）を書き、民族本質論に関してバウアーと自分との間にはそれ程大きな違いがあるわけではなく、「自分が言語共同体を強調するのに対し、バウアーは性格共同体を強調する」というだけの単なる力点の置き方の違いがある程度にすぎず、「私は、個々の国民や民族を単に言語共同体として研究するだけでは、それらを理解するのに十分ではないというオットー・バウアーの主張に喜んで賛成する」と述べているのである。これによってカウツキーはバウアーに近づき、「二

〇年にわたるバウアーとの論争は幕をおろしたのであった」（八六頁）、と相田氏はいう。

相田氏の説によれば、初めカウツキーには「民族＝言語共同体」説を第一義的な定義として主張する姿勢はなく、むしろバウアーの「民族＝運命共同体」論に近い見解をとっていたが、次第に言語共同体説を強力に唱えるようになり、晩年になって再びバウアー説に近づいたということになる。つまりカウツキーには民族本質論に関して理論的振れがあったということになる。しかし、私にはそうは思えない。そもそも民族が言語共同体である、という事実を認識するのにそんなに高度な知性を必要とするだろうか。外国を一度でも旅行したことのある人なら誰でも痛感していることである。多民族地域に住んでいる人々は日々それを実感していることであろう。つまり「民族＝言語共同体」説などは改めて問題にする必要もないきわめて自明なことなのである。誰でも民族を定義せよと言われれば真っ先に「言語の共通性」を挙げるであろう。だが言語だけでは不十分なことにすぐ気づき、その他のさまざまな要因（たとえば、地域、歴史、宗教、文化、風俗習慣、運命、経済生活などの共通性）を挙げるであろう。カウツキーもまったく同じことをしていたのである。彼もまた言語以外にもさまざまな要因を初めから民族の属性として認めていたのである。つまり、バウアーとカウツキーの間には、民族本質論に関して初めからそれ程大きな違いはなかったのである。ただ当時のオーストリア・ハンガリー帝国では、民族問題が言語闘争の形をとって激しく闘われていたため、カウツキーは「言語共同体」説に力点をおかざるをえなかっただけのことである。

本書についてすでに書評を書いておられる太田仁樹氏も、「民族＝言語共同体」説はカウツキーの民族理論の周辺部に位置するだけであり、彼の民族理論をそれだけに単純化してしまうと、折角のカウツキーの議論の豊かな内容を汲み取ることができなくなってしまう、と批判している。[1]

第二部の第四章「カウツキーのユダヤ人規定」については、本書の出版以前にすでに相田氏と黒滝正昭氏との間で論争があった。論点はただひとつ、相田氏がカウツキーは全体としてのユダヤ人は「宗教共同体」ないし「カースト」、東欧のユダヤ人は最終的同化に到るまでの一時的・過渡的形態ではあるが現在のところはまだ「民族的存在」だ、と考えていた、というのに対し、黒滝氏はイディッシュ語を話す東欧のユダヤ人のみが「カースト」であって、全世界に分散しているユダヤ人はもはやカーストでさえもないのだ、とカウツキーは考えていた、というのである。黒滝氏の批判に対し、相田氏はたしかに一九〇八年のカウツキーの論文「民族性と国際性」だけを読めば、そう思えるかもしれないが、その他のユダヤ人問題を論じた多くの論文、とりわけ一九一四年の著書『人種とユダヤ人層』を読めば相田説の正しさが分かるであろうと反論した。黒滝氏は、相田氏の挙げたすべての文献に目を通したが、やはり自説を撤回するつもりのないことを主張されている。[2]

この論争の詳細にここで立ち入るわけにはいかない。ただ相

田氏が本書の二七〇頁の注（2）で黒滝「氏とは依然として見解を異にするにしても……ここでは氏への反論を行わず、読者にこの黒滝論文への参照を勧めるにとどめたい」とだけ述べているのは残念である。本書の出版直前で時間がなかったのだと思われるが、できるだけ早く黒滝説への反論の出ることを期待したい。

どうしても納得することのできない訳語がひとつある。それはCharaktergemeinschaftをいつも「形質共同体」と訳していることである。「形質」という言葉を『広辞苑』で引くと「生物の分類の指標となる、形態的な要素・特徴・標徴」となっていて、これを人類に当てはめれば自然人類学などで使う人間の外面的・肉体的特徴を表す言葉となる。バウアーのいう「性格共同体」（この「性格」という訳語がほんとうに適切であるかどうか分からぬが、「形質」よりははるかにましだと思う）という概念はそのような外面的なものではなく、「精神の基本構造、知的・美学的趣向、同一の刺激への反応の仕方……の相違」といったきわめて内面的・精神的なものである。以前からの個人的な指摘にもかかわらずこの訳語を繰り返し使い続ける著者の頑迷さにはあきれるほかはない。

最後に、この本の厚さについて考察したいと思う。本書は六百頁の大著である。なぜこんなに厚くなったのであろうか。思うに、

①論理展開がきわめてゆっくりしている。スローライフのもてはやされる時代には相応しいかもしれないが、読んでいていらいらさせられる。

②引用文が多く、しかも長すぎる（「少し長くなるが引用しよう」という表現がひんぱんにみられる）。

③代名詞を使わずに同じ名詞を繰り返し使うことが多い。たとえば、一三七頁の四行目から五行目には「カウツキーは、一九二二年にアイルランド問題を論じた著書『アイルランド』を出版する。この一九二二年のカウツキーの著書『アイルランド』は……」という部分がある。二回目には「この本は」と書けばいいのではないだろうか。三八六頁の三行目と五行目にも同じような重複が見られる。まず三行目に「バウアーらの『同化論的ないし半同化論的社会主義者』の同化論に対するカザノヴィッチの第一の批判」という表現が出てきて、次いで五行目に「バウアーらの『同化論的ないし半同化論的社会主義者』の同化論に対するカザノヴィッチの批判はこれにつきるものではない」、という表現が出てくる。ここはただ「彼の批判はこれにつきるものではない」と書けば済むところである。

④一段落するごとに「このように……なのである」といって、今まで展開してきたことをもう一度まとめて「念押しする」ことがきわめて多い。たとえば一五九頁、一六三頁、一六九頁、三二二頁、三二五頁など。このような記述の仕方がこの本を不必要に厚いものにし、読者にしつこく、くどい印象を与える原因になっていると思われる。著者はこの三分の一程度の分量でまったく同じ内容の本を書くよう、文章修行すべきではないだろうか。

以上多くの苦言を呈してきたが、本書が現在の我が国で唯一の、最も包括的なカウツキー民族理論の研究書であることは否定できない。二年前にはオットー・バウアーの大著『民族問題と社会民主主義』(御茶の水書房、二〇〇一年)も邦訳出版された。バウアーの先輩カール・レンナーの民族問題に関する著作の翻訳や研究も太田仁樹氏や田口晃・福田宏氏などによって現在進行中である。代表的なマルクス主義者の民族理論が欠落なしに全体として概観できる日もそう遠いことではなかろう。

(まるやま・けいいち／政治学)

注

(1) 太田仁樹「マルクス主義理論史研究の課題(XII)――相田愼一著『言語としての民族――カウツキーと民族問題』によせて」『岡山大学経済学会雑誌』第三四巻第三号、二〇〇二年。

(2) 黒滝正昭「カール・カウツキーのユダヤ人問題把握について――相田愼一氏の批判に答える」研究年報『経済学』(東北大学) Vol. 62, No. 4 二〇〇一年。「カール・カウツキーのユダヤ人論――相田愼一氏の所説の吟味」『宮城学院女子大学人文社会科学論叢』第十号、二〇〇一年。

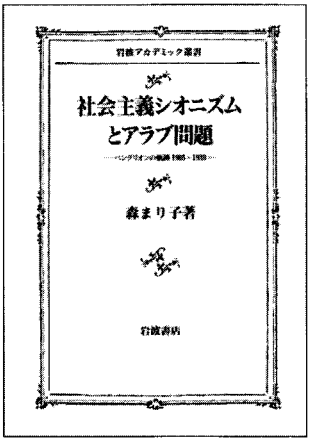
書評

『社会主義シオニズムとアラブ問題』

――ベングリオンの軌跡 一九〇五―一九三九――

（森まり子著、岩波書店、二〇〇二年）

野村真理



ヨーロッパのユダヤ人問題研究にたずさわる者は、「移送」という言葉を聞くと一瞬緊張する。第二次世界大戦中、ナチス・ドイツの占領地では、現地での虐殺と絶滅収容所への移送が大規模に展開されることにより、その地のユダヤ人社会が根こそぎにされた。しかし、パレスチナで強制移送を執行したのはユダヤ人の方だった。

一九四七年十一月二十九日に国連でパレスチナ分割決議が採択されると、パレスチナは内戦状態に突入した。このときユダヤ人の軍隊と入植地の共同作業によって、アラブ人の村々の破壊と住民の追放が行われる。この破壊と追放は、軍事行動の過程で偶発的に起こったのではない。シオニスト執行部は、すでに一九三七年に「住民移送委員会」を設立し、アラブ人住民の移送計画を立案していた。一九四七年の破壊と追放は、「住民移送委員会」と「放棄されたアラブ人財産のための委員会」の活動の下で組織的に行われたのである。一九四八年五月のイスラエル建国後、初代首相ダヴィド・ベングリオン（一八八六―一九七三）は、「住民移送委員会」を新たに公式機関とし、「根こそぎと追放の委員会」と呼んだという（二二四頁）。そして一九四九年末までに、初代大統領ワイツマンが「奇蹟的浄化」と呼んだアラブ人の出国がほぼ完了し、アラブ人口を総人口の十七パーセントにまでおさえこんだ「ユダヤ人国家」が姿をあらわす（二二六頁）。建国時のユダヤ人口が総人口の約三分の一でしかなかったことを考えれば、「奇蹟」の意味がわかるだろう。この奇蹟によって、約七五万人のパレスチナ難民が発生した。

パレスチナで民族浄化政策を指揮したのは、かねてよりアラブ人の追放を唱えていたシオニズム右派ではなく、ベングリオンに率いられたシオニズム左派である。彼ら社会主義シオニストは、いかにしてアラブ人を難民化させる道を選ぶにいたったのか。森まり子著『社会主義シオニズムとアラブ問題』は、ベ

ングリオンのアラブ問題に対する見解の変化を追跡することにより、彼に指導されたイスラエル建国の思想史を明らかにした手堅い研究書である。

本書の主人公ベングリオンは、ロシア領ポーランドの地方都市プウオインスクで生まれた。一九〇五年の第一次ロシア革命下のワルシャワで社会主義思想に出会い、同年十一月にユダヤ民族主義色の強い社会主義シオニストの団体ポアレイ・ツィオンに加入した後、翌年九月、二十歳の若さでパレスチナに渡った。

森氏は、民族を超えたプロレタリアートのインターナショナルな連帯を唱える社会主義者を正統的社会主義者とし、他方、階級闘争よりは民族解放を優先し、ナショナリズムの実現こそ社会主義達成の土台と考える社会主義者を異端の社会主義者と呼ぶ。この分類で、ベングリオンはもちろん後者に属する。ベングリオンは、同じ一九〇六年にパレスチナへ移住した同志とともに労働者政党パレスチナ・ポアレイ・ツィオンを創設するが、党綱領の確定をめぐる議論で、階級闘争を重視し、党活動のすべての領域においてユダヤ人とアラブ人の協力を唱える急進的マルクス主義派と、党がヘブライ人労働者の組織であることを主張するベングリオンら民族主義派の対立があらわになった。結果的にはベングリオンらが反対派のおさえこみに成功し、一九〇七年はじめの党会議で承認された党綱領は、党活動の当面の目標をパレスチナにおけるユダヤ人国家の樹立に、あからさまに言えば、アラブ人を排除したかたちでの社会主義的ユダヤ人国家の創設におく。

ではベングリオンにおいて、ユダヤ人国家が社会主義的であることと、そこからアラブ人プロレタリアートが排除されることとは、理論的にどのように整合化されるのか。森氏によれば、この問題を解く鍵となる考えが、ヘブライ労働と労働者民族である。

ヨーロッパの被差別民であったユダヤ人の職業構成が、金融業と商業に偏っていたことはよく知られる。初期シオニストのあいだで広く共有されたヘブライ労働という発想の起源は、ユダヤ人が農業、工業、建設業など、すべての労働に従事することにより、ユダヤ人の職業構成のいびつさを正すことにあった。しかしパレスチナにおいてヘブライ労働は、より積極的な政治的意味を獲得する。

シオニストは、荒れたまま放棄されたパレスチナを経済的所有者のいない土地とみなし、それゆえそのような土地は、そこで労働に従事し、富を生み出した者の所有に帰すると主張して、ヘブライ労働によるユダヤ人の土地取得を正当化した。裏を返せば、アラブ人には開墾能力が欠如しており、したがって彼らは土地を自分たちのものにすることができないということだ。しかしユダヤ人入植者によって土地を奪われるアラブ人が、ユダヤ人だけに都合のよい正当化に同意するはずはない。一九二〇年代からアラブ人とユダヤ人の衝突は激化の一途をたどるが、その過程でヘブライ運動は、「アラブ人に依存しない自己完結的なユダヤ経済をつくるための運動として急速に政治性を獲得」（一四五頁）するのである。

ベングリオンの論文・演説集『階級から民族へ』（一九三三年）によって定式化される労働者民族という考え方は、「アラブ人との社会経済的分離」をめざす、排外的で民族主義的政治運動に変貌したヘブライ労働とまさしく対をなす考え方である。ベングリオンは「エレツ・イスラエル〔イスラエルの地――書評者による補足、以下同様〕における我々の階級闘争は本質的に実践的シオニズムの使者たちと、それを否定し憎む人々との間の闘争」（一五五頁）であるとし、ユダヤ人のブルジョアは、ユダヤ民族の大義に反してみずからの階級利益を追求するかぎりでシオニズムの実現者たる労働者階級に敵対するが、ブルジョアが労働者と民族的大義を共有するようになれば両者の対立は解決されるとする。エレツ・イスラエルにおいて同じ民族的大義に立脚したヘブライ労働を共有することにより、ユダヤ人の労働者階級もブルジョアもともに労働者民族を構成するというのである。

これが「階級から民族へ」の意味するところであり、この労働者民族にアラブ人労働者が所属する余地はない。「ディアスポラ〔離散地〕のすべての階級のユダヤ人がエレツ・イスラエルにおける『労働』によって、ユダヤ人国家を担う領土的民族として甦るという階級融和的なその国民観は、アラブ人との階級的連帯の代わりに民族的対立を浮き彫りにし、将来の『国民』から彼らを排除する事の原理的な正当化につながった」（一七一頁）。

しかし一九〇七年の党綱領から一九三〇年代の労働者民族まで、ベングリオンは、迷いなく一直線に進んだわけではなかった。森氏は、一九一八年から一九二九年にかけて、ベングリオンがアラブ人との共存を真剣に模索していたことを明らかにしている。彼を模索に導いたのは、シオニズム運動にイギリスの支持を取りつけるための国際的配慮と、激化するアラブ人の暴動に対して、いまだ脆弱なイシューヴ〔パレスチナのユダヤ人社会〕を守ろうとする政治的配慮である。

そのさい共存のあり方は、はじめは、ユダヤ人とアラブ人がそれぞれ民族自治をもつことによって分離しつつ隣人関係を結ぶと表現されるが（八八頁以下）、ベングリオンの模索には、はじめから限界が設定されていた。なぜならベングリオンの構想において隣人関係といっても、ユダヤ人の民族自治が将来のユダヤ人国家の前段階と位置づけられているのに対し、アラブ人の方は、将来のユダヤ人国家においては、たんに自治を享受する民族的少数者にとどめおかれるからである。

ここに見られるのは、アラブ人の民族運動に対する過小評価であるが、一九二九年に発生したアラブ人とユダヤ人の流血の衝突は、ユダヤ・ナショナリズムに対抗するアラブ・ナショナリズムの存在について、ベングリオンの認識を改めさせずにはおかなかった。そこでベングリオンが対立する二つのナショナリズムに対し、政治的解決策として打ち出したのが、隣人関係を一歩進めた二民族による連邦国家体制である。それは、ユダヤ人とアラブ人それぞれの民族自治と、両者の住み分けが不可能な地域では両者の平等を保障する地方自治とを組み合わせることで実現されるという。

しかしこの連邦制も、アラブ人にパレスチナにおける領土的自治権を認めるものではあっても、領域主権を認めるものではない。もちろんそのさい、アラブ側に領域主権の担い手となりうる強力な政治的中心が欠如していた等の問題点も指摘できるだろう。だがベングリオンは、「イスラエルの地に自らの民族的郷土を新しく樹立するユダヤ民族の権利」を正当化する一方、「現在のその地の住民は単独ではその地への所有や支配の権利を持たない」として、そもそもパレスチナにおけるアラブ人の自決権を否認するのである（一二二頁）。

森氏はベングリオンの模索の背景には、イシューヴを取り巻く内外の情勢のほかに、ベングリオンが諸民族の共生を理想とする社会主義の信奉者であるがゆえに、アラブ人の追放に対して感じた本心からのためらいがあったとする。しかしこのためらいは、模索の限界を突き崩すものではなかった。すでに父親が活動的なシオニストであったベングリオンには、社会主義の理想よりも、はじめにシオニズムありきだったのだろう。それゆえ一九三〇年代半ばに、もはや和解は不可能と思われるほどパレスチナ・アラブ人の民族運動が高揚する一方、ヘブライ労働の推進によってアラブ人社会とユダヤ人社会の社会経済的分離が進行し、またナチス政権下のドイツから大量のユダヤ人移民が流入したことでアラブ人に対抗しうるイシューヴ強大化の見通しが立つと、ベングリオンは共存の模索を放棄する。その彼の手に残ったアラブ問題の解決策が、ユダヤ人国家からのアラブ人の強制移送であった。ベングリオンにとって『階級から民族へ』は、アラブ人の追放に関して、社会主義者としてのためらいに理論的終止符を打つための作業だった。

一九四八年の第一次中東戦争で、国防軍がリッダとラムレから婦女子を含む五万人のアラブ人を追放したとき、多くの死者が出る。この追放命令は、当時国防相を兼任していたベングリオンによって発せられた。「アラブ人をどうしましょうか」と作戦部長イガル・アロンが尋ねたとき、ベングリオンは、切り捨てるような身振りとともに「追放せよ」と答えたという（二二六頁）。約七五万人のパレスチナ難民発生の重要な要因となったベングリオンの決断は、しかし、その約十年前にくだされ、アラブ住民の移送計画は、決定的な瞬間まで十年かけて練り上げられたのだった。

ヘブライ語の一次史料を読みこなして本書をまとめられた森氏に敬意を表するとともに、ベングリオンが一九五六年の第二次中東戦争にいたるまでイスラエルの指導者であったことを考えれば、森氏の論考が一九三九年で終わるのは残念である。

第一次中東戦争でイスラエルが勝利を収めた後、ベングリオンは一九五三年にいったん政界から引退した。後任首相シャレットは、ベングリオンの対アラブ強硬路線を修正し、新指導者ナセルに率いられたエジプトとの関係改善を試みるが、彼の努力をことごとく妨害したのが、引退後も国防軍を握っていたベングリオンである。ベングリオンの考えは、和解ではなく軍事的強化のみがイスラエルの存続を保障するのであって、それに対して世界がなんと言おうとかまわない、というものだった。一

九五五年の選挙で首相兼国防相に返り咲いたベングリオンは、一九五六年にナセルがスエズ運河国有化宣言を発すると、イギリス、フランスに先駆けてエジプト攻撃を開始する。この第二次中東戦争で、イスラエルは、その軍事力と、好機をとらえて戦略的に領土を拡大しようとする意志とを世界に見せつけ、イスラエルとアラブ諸国の対立は決定的に深まった。そして中東情勢は泥沼にはまりこんでゆく。このあたりの事情はＮＨＫとＢＢＣが共同制作したフィルム『五十年戦争、イスラエルとアラブ』（一九九八年）のなかで、当事者により生々しく証言されている。

一九六三年に再びベングリオンは、ネゲブ砂漠に位置するスデ・ボケル・キブツに引退した。かつての彼の住居は、現在ベングリオン博物館になっており、私も訪問したことがある。ベングリオンの社会主義ユートピアは、結局、キブツという閉じられた世界へと収縮した。

この書評を執筆するにあたり、一九九七年にアメリカで制作されたアカデミー賞ドキュメンタリー賞受賞作品『祖国へ――ホロコースト後のユダヤ人』をもう一度見た。多くの人は、ナチスの強制収容所のことなら知っていても、一九四五年に収容所から解放されたユダヤ人のその後の運命については知らないのではないか。彼らは、どこにも行き場のない人々だった。ドイツやポーランドで彼らがもと住んでいた家は、破壊されるか、他人が住み着いており、ドイツ人もポーランド人もユダヤ人が帰ってくることを望んではいなかった。ポーランドでは、ユダヤ人に対する集団的虐殺事件さえ発生する。戦勝国アメリカも、ユダヤ人難民の大量受け入れは拒否する。強制収容所から解放されたユダヤ人は、その強制収容所を転用した不潔な難民収容所に、いつまでもすし詰め状態で留め置かれた。その彼らにとって唯一の行き場となったのがイスラエルだった。アラブ人問題にいっさい触れないこのフィルムに対して、シオニズムへの偏向を批判する声がある一方、一九四五年からイスラエル建国まで、国際社会が生き残ったユダヤ人難民を見捨てたことも、否定することのできない歴史的事実である。パレスチナの良心的アラブ人が、ユダヤ人のこのような過去を知らないわけではない。私には、イスラエルで聞いたアラブ人活動家の言葉が忘れられない。「こんな過去を背負った連中を相手に居場所を争わなければならないことは、われわれの最大の不幸だ。」

森氏は「結論」において、放棄されたベングリオンの連邦案が、現在のパレスチナ問題解決のモデルとなりうることを示唆している。現代のイスラエルの人々は、ベングリオンに指導された自国の建国思想史をどのように考えているのか。自国の将来をどのように構想しているのか。新進気鋭の研究者、池内恵氏が『現代アラブの社会思想』を論じて大佛次郎論壇賞を受賞した。森氏に『現代イスラエルの社会思想』を期待するのは私一人ではあるまい。

（のむら・まり／社会思想史）

〈研究動向〉

経済学と倫理学

柳沢哲哉

かつて一体として存在していた経済学と倫理学は、長い間分離したまま発展を遂げてきた。山脇直司『経済の倫理学』(丸善、二〇〇二年)の歴史的サーベイを見れば分かるように、「パレート最適」をキー概念とする新厚生経済学の誕生によって、両者の分離は決定的なものになった。「科学」として価値判断の排除を装うために、経済学が自らの領域を限定してきたからである。そのために経済学と倫理学との接合を問題にする著作はきわめて少なかった。ところが、ここ数年状況は大きく変わりつつある。山脇の用語法に従うならば、「経済倫理学」と呼びうるものが数多く登場してきた。それらは倫理学、経済学さらに政治学といった境界を越えて、近年立ち上がりつつある学際領域「公共哲学」へと連なっている(『公共哲学』全10巻、東京大学出版会、二〇〇一—二年)。

こうした変化を生み出したと考えられる要因をあげておこう。一つは、低成長や財政危機などによって、福祉国家の再検討が促されているという事情である。もう一つは、アマルティア・センの活躍である。以前からセンへの関心は高まっていたが、一九九八年ノーベル経済学賞受賞が研究者の関心を刺激したことは否定できない。事実、受賞以後、多くの翻訳や研究が登場するようになった。センが果たした役割は、ロールズ『正義論』(一九七一年)を巡る政治哲学の論争を経済学の方に近づけたことにあると言えよう。センが提唱する潜在能力アプローチは、ロールズの正議論に対する批判であると同時に、厚生主義的帰結主義の枠内に収まっていた規範経済学をその枠から解き放つきっかけを作ったことになる。

ここで後論とも関連するロールズを巡る論争を簡単に整理し

ておこう。まず、ノージックらリバタリアンは所有権を絶対的なものとして、そこから消極的自由を最大限確保しようとする。リバタリアンから見れば、ロールズの格差原理は所有権に対する侵害に他ならないとされ、批判を受けることになる。さらに一九八〇年代になると、マッキンタイアやウォルツァーらコミュニタリアンによるロールズ批判が行われる。ロールズは公正な手続きを追求するために、原初状態における無知のヴェールを想定した。コミュニタリアンの批判は、まずこの想定の虚構性に向けられる。コミュニタリアンは個人に先立って存在する共同体を重視する。自我の同一性そのものが共同体によって担保されると見ているからである。したがって、ロールズやリバタリアンのような個人主義的な社会像は受け入れがたいものと写る。コミュニタリアンにとって、共同体のメンバーによって「善きもの」として認められている「社会的財＝善（social goods）」を平等に分配することが目標となる。つまり、善が正義に先行していることになる。ロールズの無知のヴェールは予め想定されている善の影響を排除して正義を導く工夫でもあったが、そうした発想はコミュニタリアンにとっては受け入れがたい議論であった。また、コミュニタリアンは共同体によって「社会的財＝善」が異なるとも考えている。そのために普遍的な正義ではなく、共同体ごとに多元的な正義が存在しうることになる。こうした立場からは行政機構の肥大化した国家に代えて、地方分権化された民主的な社会が望ましいものと位置づけられることになる。

すでに述べたようにセンもまたロールズ批判の当事者であった。それと同時に、ロールズに向けられた批判の多くはセンにも向けられていく。センの広範な関心は、論争の中でさらに発展を遂げ続けている。鈴村興太郎・後藤玲子『アマルティア・セン――経済学と倫理学』（実況出版、二〇〇一年）は、センを知る上での必読文献である。社会的選択論のテクニカルな議論もフォローしながら、貧困の集計や民主主義における主体形成等々、センの思考の発展プロセスも含めて、センの幅広い関心領域へとわれわれを導いてくれる。現時点で入手できる最良のセンの概説書と言えるであろう。

しかも、単なる概説の域にとどまらず、センの構想をさらに延長させて、著者たちが試みている社会的選択理論の再構成についてのスケッチも提出している。センの潜在能力アプローチを大まかに分類するならば、著者たちが行っているように非厚生主義的な帰結主義となる。しかし、帰結主義に立っている以上、潜在能力は選択の外部的な制限により縮小する場合と、達成する手段の不足により縮小する場合とが区別できない。センの自身も早くから認めているように、この区別は重要である。著者たちはこの弱点を克服するために、選択手続の価値をも考慮した「ゲーム形式」の選択の定式化という提案を行っている。アローの選択論が社会状態の選択であったのに対して、鈴村たちの提案はそれを拡張させて経済の制度的枠組の選択を定式化したものとなっている。これは非帰結主義の提案となっており、センの議論の忠実な理論化ではない。しかし、センの平等の規

準を緩和させれば、帰結主義とも両立可能であることが示されている。

本書では簡潔にではあるが、コミュニタリアンの問題提起に対するセンの興味深い回答（『自我同一性に先立つ理性』一九九九年）を紹介している。コミュニタリアンのセンへの批判は、基本的にはロールズに向けられた批判と共通している。すなわち、センが前提している選択を行う自律した理性的な個人の存在を、コミュニタリアンは問題視する。自我同一性が社会的に拘束されているものであることはセンも承認する。しかし、個人は単一の集団に属しているのではなく、複数の集団に属している。したがって、同一化の仕方は一意的ではなく、そこには選択の問題が入り込んでくるとセンは回答する。例えば、ある個人が自らをアイルランド人として同一化しているのに、アイルランドのプロテスタントとは同一化しないのはなぜか。そこには理性的な主体的選択が行われているとセンは反論する。

しかし、コミュニタリアンの議論をセンは全面的に退けるわけではない。この問題提起を受けて、センが構想しようとするのは、「原初状態の装置を、（ロールズが提示したような）分断された二段階構造としてではなく、異なる集団を含む重層的な構造として再構成する」ことである。例えば、それまで属してきた集団が分裂し対立することがある。こうした状況に対して、自我を分裂させずに内面的に統合化していく営みが要請されるとセンは述べている。このセンの考え方には、一般的・普遍的ルールの成立を可能にさせる鍵があると、鈴村たちは読み取っている。ロールズが一定の社会（一定の政治的理念を共有する集合体）を対象にしているのに対して、センの対象が「国境を越えて広がり、重なり合おうとする中間的・媒介的『集団』」であることを思い起こすならば、著者たちの指摘は示唆的である。この論点は共著者の一人である後藤玲子『正義の経済哲学——ロールズとセン』（東洋経済新報社、二〇〇二年）において精緻に展開されていくことになる。

この後藤の労作は、センを主要な媒介としながらロールズの再構成を意図したものである。ロールズの格差原理のテクニカルな整理、様々な規範理論が持つ含意の解明、ハバーマスが提起した公共的判断の形成場等々、多くの論点が検討されている。最終的にはロールズの多元的民主主義の制度と合意形成を解明することで、福祉国家の理論的展望を与える構成になっている。議論の前提として想定されている社会は、多元的な価値が併存しているが、同時に「歴史的、文化的に形成された共通の規範的思考様式が存在し、それらの存在が原理やルール、さらには社会的に保障すべき社会的基本財や機能リストに対する合意の基盤となる」社会である。したがって、最終的に多元的民主主義が展望されていることからも分かるように、再構成といっても『正義論』初版のロールズを対象にしているわけではない。さて、センの議論の射程の中に福祉国家が入っていることは明らかである。もっとも、センの著作の多くがこれまで発展途上国の問題にウェイトを置いてきたのは事実である。その意味で本書は、ロールズの再構成であると同時に、福祉国家という土

俵の上でセンの議論を展開させたものと読むこともできる。

先に言及したロールズとコミュニタリアンとの論争に対する後藤のスタンスを見ておこう。後藤は重層的な集団の重なり合いとして社会を把握する。そして格差原理が適応されなければならないのは、最上位の集団だけであるとする。下位の集団においても参入退出の自由や基本的人権は守られなければならないが、格差原理は不必要で自律的な決定が容認される。

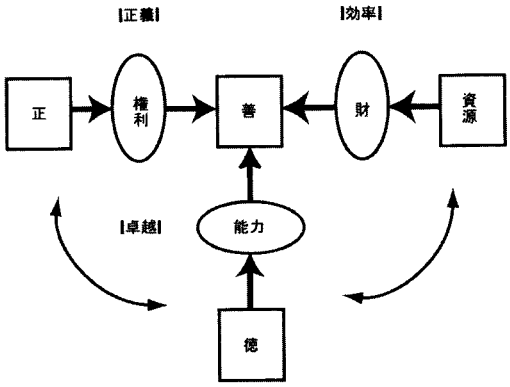


図　経済世界と倫理世界との接合

「例えば、ロールズの提唱した（公正としての正義）（あるいはリベラルな正義の政治的諸構想に属するその他の構想）を高次原理として、平等な基本的諸自由の保証によって各共同体の内的原理を制約する一方で、分配原理に関しては、ウオルツアーの三つの原理を『共通の基本ルール』に盛り込むならば、あるタイプの『共通の基本ルール』が構成されるだろう。この場合、各共同体の内的原理は、ウオルツアー的分配原理を満たすことになるが、同時に、社会を母集団とする正義の基本原理としては、『格差原理』（あるいは『自由を有効に用いるために必要な社会的・経済的な基本財の保障』）を採用することは十分に可能である。」

ウォルツァーらが考える共同体が文化、言語、宗教を共有する、いわばハードな共同体であるとするならば、後藤はセンにならって開放的な共同体を想定しようとしている。こうしてコミュニタリアンとの論争は解決が図られていく。このように結論だけ取り出せば、いささか行儀の良すぎる整理という印象を与えるかもしれない。だがそれは本書の基本的なスタンスでもある。例えば、ハバーマスによるロールズ批判などについても、できるだけ批判点をも取り込みながら、ロールズの内容を豊富にしていこうとする。

塩野谷祐一『経済と倫理――福祉国家の哲学』（東京大学出版会、二〇〇二年）は、独自の経済哲学の体系を開示したものである。ここでは福祉国家が第一編「理念」、第二編「制度」の両面

から考察される。第一編では前著『価値理念の構造』で考察された「効率対正義」という対立項に、新たに「自由対卓越」の対立項が導入される。

まず理念の考察にあたって考察対象を、行為、制度、存在の三つに分類する。そして、それぞれに次の三種類の価値概念、「基本的価値言語—操作的価値言語—究極目的」を対応させる。すなわち、行為には「善—効率—効用」が、制度には「正—正義—権利」が、存在には「徳—卓越—能力」が対応することになる。「善」・「正」・「徳」のいずれに優位を置くかによって倫理学の体系が区分される。すなわち、善に優位を置く功利主義、徳に優位を置くアリストテレス倫理学、正に優位を置くカント倫理学およびその発展であるロールズ正義論である。改めて述べるまでもなく著者は正義論の立場に立っている。

次に経済世界と倫理世界との融合が試みられる(図)。誤解を招きやすそうな「善」について、著者に従って説明を補っておく。日本語では「財」と「善」という全く別の語になっているが、goodsとgoodは密接な関係に立っている。経済学においては「善」の代わりに「効用」・「厚生」が使われるために「財」と倫理の世界との結びつきを見失いやすいことに注意しなければならない。「善」は二重かつ多元的である。

経済世界は資源—財—善からなっている。資源と善は「効率」の観念で関係づけられる。倫理の世界の第一の関係である正(right)—権利(rights)—善においては「正と善の緊張関係について『正義』の観念が支配する」。もう一つの倫理の世界である「徳—能力—善」の関係において、善は「質の相違性」の観点から「卓越性の評価」を行う。このように、善は経済と倫理という二つの世界の「インターフェイス」として、しかも倫理の世界においては「個人間の相違性」と「質的な相違性」の両方を含んでいる。他方、経済の世界では善は一元的である。

さて、卓越主義の代表的思想家はアリストテレスであるが、著者がもっぱら取り上げるのは、マッキンタイアなどのコミュニタリアンである。ロールズとコミュニタリアンとの論争を著者は次のように整理していく。ロールズが対立する価値から出発して合意の形成を問題にしたのに対して、コミュニタリアンは価値対立のない共同体から出発して価値の合意があるという仮定をとる。ロールズが「正」の理論であるとすれば、コミュニタリアンは「善」の理論である。こうした対立はどちらの社会過程を説明するかに依存している。現実には、どんな個人主義者といえども、共同体共通の価値観を抱くこともあるだろうし、コミュニタリアンといえども盲目的に伝統や共通の価値に従うわけではない。著者の考えに従うならば、そもそも不必要な論争であったということになろう。こうした立場は、すでに見たセンの考え方と類似していると言えよう。著者はコミュニタリアンの中でも伝統的な共同体に固執しないサンデルの議論を引き合いに出して、共同体主義と無関係な卓越主義者の存在にも目を向けさせる。また逆に、ロールズの中に卓越主義の読み込みの可能性を次のように探ってもいる。

「ロールズの正義原理が制度的に保障された後で、さまざまな社会的実践の場において卓越性が発揮されるのを徳と見なすことができるのではないか。徳は正義を実現するための単なる補助手段ではなく、ロールズ的正義の前提の下で、彼のいう『秩序ある社会』を『卓越した社会』にまで押し進める理念と考えるべきではないか。」

卓越主義の内容については、人間本性を構成するさまざまな特性を発展させること、といった一般的な命題も含めて、著者は卓越主義の諸命題七点を列挙している。興味深い指摘をいくつか紹介しておこう。卓越主義は社会的実践における成果の生産能力であり、「卓越主義において想定される目的関数は効用関数ではなく、むしろ生産関数である」。したがって、人間存在の機能や能力の増進は人間ストックへの投資と見なければならないとする。また、卓越性の最も顕著な側面として、シュムペーターの言う「イノベーション」を生み出すこととしている。著者の言う卓越主義はエリート的卓越主義ではなく、「生き甲斐」を最も基礎的なカテゴリーとする「リベラルな卓越主義」であることを明記している。

卓越主義を導入することの有効性は第二編「制度」において具体的に示されることになる。社会学的な協調や信頼は倫理学では卓越の観点から見ることができると著者は述べる。そこから信頼の形成による取引費用の軽減、あるいはコースの議論を援用した組織の形成といった議論までもが展開されていく。経済学の言葉による倫理学の世界の描写と言ってもよいだろう。とはいえ、組織にまで拡大された議論の中には、違和感を感じる箇所もある。例えば、著者自身が今日の日本資本主義に問題があることを認めているにせよ、「日本的資本主義においては、従業員は相互利益の絆によって結ばれた共同体を形成し、協調と信頼の義務を持ち、仕事をやり甲斐のあるものと考える」、とまで書かれるとどうしても行き過ぎと感じてしまう。もちろん著者のねらいは労使協調路線による生産性上昇を歓迎することにあるのではない。むしろ、効率を目標とする過剰な競争にブレーキをかける役割を卓越に期待していると見なければならない。しかし、卓越を生産関数、あるいは人間ストックへの投資と結びつけられると、どうしても生産力主義的な連想を思い浮かべてしまう。

最後に、ロールズやセンの系譜から外れ、刊行年もやや古くなるが、アナリティカル・マルクス主義の中心人物であるJ・E・ローマーの『分配的正義の理論――経済学と倫理学との対話』(木谷忍・川本隆史訳、木鐸社、二〇〇一年、原典一九九六年)に言及しておこう。本書は規範理論をテクニカルに分析するために書かれた大学院用のテキストである。そのために、必ずしもローマー自身の積極論が本書で展開されているわけではない。むしろ興味深いのは、資本主義社会の「不公正」を示すにあたって、搾取理論(ここにはローマー流の搾取概念も含まれると見てよい)の有効性が否定的に語られていることである。[1] そして資本

主義社会を批判するためには、「ロールズ、セン、ドウオーキン、アーヌソン、コーエン流の平等主義的理論が必要だ」と述べられている。資本主義批判としてローマーが有効だと示唆しているのは、機会の平等である。ローマーの議論がどの方向に発展していくのか、今のところ分からないが、倫理学的な色彩を強めていくように思われる。

（やなぎさわ・てつや／経済思想史）

注

（1）ゲーム論を用いた自らの搾取概念の有効性について、ローマーは一九八八年にすでに否定的評価をとり始めており、倫理的にも理論的にもあまり役に立たないものと主張している。アナリティカル・マルクス主義の分配的正義論については、高増明・松井暁編『アナリティカル・マルキシズム』（ナカニシヤ出版、一九九九年）を参照されたい。現代の平等論をサーベイしている竹内章郎『現代平等論ガイド』（青木書店、一九九九年）は、ローマーの正義論に好意的に言及している。ここで紹介されている「レイの720通りの平等概念」は、現代の規範理論を扱う論者たちを位置づけるのにも有益だと思われる。

〈研究動向〉

虚構としての文化

【文化理論をめぐる最近の議論について】

藤野 寛

一 「文化」——もっともややこしい言葉？

「カルチュラル・スタディーズ」「マルチカルチュラリズム」「異文化理解」など、文化を主題として繰り広げられる議論の花盛り状態は、ひとまず一段落したのだろうか。それに呼応するように「〇〇とは何か」「〇〇入門」「〇〇への招待」などと題する入門書が続々と出版されたわけだが、情報の収集・整理のレベルを越え出ているものはそう多くないのではないか、という漠然たる印象が残っている——そのすべてに目を通したわけではもちろんなく、そんなことはおよそ不可能なのだろうが。

そもそも、入門書や概説書というのは、大学でその分野の講義を何年にもわたって反復し、広く公平な目配りを効かせることができる一方で、反面、もはや独創的な研究はあまり期待できそうもない、そういう老大家が担当なさる、としたものなのではなかろうか。その点、わが国の文化論の入門書は——もちろん、研究者の層の薄さという事態に規定されてのことでもあろうが——若手研究者によるものが大半で、当の書物を手にする前からすでに一抹の不安につきまとわれずにはすまないものがある。

それぐらいなら、文化論発信の中心地の一つであるイギリスで、しかも、この分野の大家と呼んでまず異論のなさそうなテリー・イーグルトン氏による概説書が出ていると聞けば、そちらの方を手に取ってみたくなるのも致し方ないところだろう。期待は満たされる。ここでは、情報が収集・整理されているだけではない。十分に消化され、味わい深く料理されている。そ

の結果、読んで勉強になるだけではない。読み物として、面白いのである。例えば、こんな具合だ。

「伝統的には、文化とは、われわれのけちくさい自己中心的な考え方を、より広々として包括的な媒体の内に着床させる可能性のことだった。文化は、普遍的主体の形式をなすものであり、共通の人間性のおかげでわれわれが分かち合っている価値を表すものでこそあった。芸術という意味での文化が重要であったとすれば、それは、これらの価値を手軽に家に持ち帰れるような形に圧縮しているものだったからに他ならない。読んだり見たり聞いたりしながら、われわれは、経験的な自己を、その社会的・性的・民族的偶有性もろともに一時棚上げにし、そのようにして自分自身も普遍的主体となったのだ。高度な文化の視点とは、全能者のそれと同じく、どこにもありどこでもないところからの視点だった。

ところが、六〇年代以降、「文化」という言葉は、いうなれば一八〇度回転してしまい、今日では、正反対のことを意味するようになっている。今日この言葉が意味しているのは——国民的であれ性的であれ民族的であれ宗教的であれ——特殊なアイデンティティの肯定であって、その乗り越えではない。しかも、これらのアイデンティティは、いずれも、自分は抑圧されていると感じているとしたものだから、かつて合意の国として考えられていたものが、「戦場」へと様変わりしてしまったのだ。文化は、もはや解決の一部をなすものではない。問題の一部と化しているのである。」（(1) 五六頁）

ちなみに、この本は「〈culture〉というのは、おそらく、われわれの言語がもつもっともややこしい言葉の一つだろう」（(1) 七頁）と書き出されており、最近、改訂増補版の翻訳が出たレイモンド・ウィリアムズの『キーワード辞典』の「文化」の項目の書き出しとほとんど全く同じである事実に驚かされる（「英語で一番ややこしい語を二つか三つ挙げるとすれば、cultureがそのひとつとして挙げられるだろう」（(2) 八三頁）。イーグルトン氏が意図的にそうしたのではない、とは考えにくいからだ。

翻って、日本で「文化」について論じる場合でも、たちまち「カルチュラル・スタディーズ」や「マルチカルチュラリズム」、「異文化理解」などといった今風でおしゃれな話題に飛びつくのではなく、例えば「文化」という観念が日本人の思考や行動に及ぼしている力について分析してみる、というような仕事の方が、難しくもあろうが、より有意味なのではなかろうか。「文武両道」とか「文系理系」とか、われわれの思考は、「文化」を一方の項とする二分法によって思いのほか深く規定されているように思われるからだ。

二　虚構としての文化、その拘束力

若手研究者に入門書や概説書を丸ごと一冊委ねることにいささか無理があるのだとすれば、次に考えられるのは、三〇—五

○枚程度の論文を分担執筆し、それを集めて一冊の論集を編む、という企画だろう。例えば『構築主義とは何か』は、その典型的な一例であり、どの論文も、内容充実して、読みごたえがある。もっとも、極めて一般性の高いタイトルを冠するこの論文集だが、実際には、ジェンダー論に強く寄り添った編集、論述から成っていることは否定しがたい。

それに比べると、タイトルとしては個別テーマを取り上げているように見えて、その実、一般性が高く基礎論とも呼びうる議論を展開しているのが小坂井敏晶『民族という虚構』である。これは、世にかしましく論じられている話題のテーマを取り上げて、自分も一緒にお喋りする、というタイプのテクストではおよそない。「記憶」や「同一性」といったお馴染みのキーワードだけでなく、「分類」「結婚」「知覚」「契約」といった基礎概念にまでさかのぼって、著者は、愚直ですらあるほどに丁寧に、粘り強く、自分の頭で考え、自分の言葉で語り継いでいく。その結果、明快でかつ爽快なテクストが生まれた。一例を挙げてみよう。

「自らの文化環境から無理矢理引き離されると感ずるとき、ちょうどイソップ物語の「北風と太陽」に出てくる旅人の行動が暗示するように、人は伝統によりしがみつく。共同体の文化に守られ同一性の感覚が保たれるおかげで、かえって変化が可能になる。また逆に変化が可能になることで外部環境への適応が容易になり、ひるがえっては同一性を保持できるという好ましい循環が生まれる。」（(4) 一六六頁）

共同体主義の具体化としての多文化主義に対して、批判的視点を維持しつつもその意義をすくい上げることも忘れない、きわめて穏当な分析であり、それは「イスラエルが誕生したことにより世界のユダヤ人が各居住国の文化に同化してゆく条件がやっと整ったという逆説」（(4) 一六七頁）的事実の指摘を受けて、その説得力を増す。

ここでの課題は、民族問題そのものの考察にはないので、この著作に散りばめられた同様に説得的な議論の一々を引用することは断念しなければならないが、「虚構」という論点に関わって、もう一箇所だけ引用しよう。

「我々が日常何気なしに行っている認知は、緻密な情報収集を通して犯人を合理的に判定する私立探偵や裁判官のような仕方ではなされていない。人や物に対して、これは友人だとか、あれは机だとかいった判断をする際に我々を支える確信はそのような解析的方法からは決して生まれない。単なるデータの集積と合理的判断を越えた何かが必要になる。そしてデータと確信との間に横たわるこの質的な飛躍を埋めるのが、本書で言及する意味での虚構に他ならない。」（(4) 九三頁）

「民族という虚構」と題された本書を手に取る読者は、昨今話題の「民族」という言葉に目を奪われがちになりもするだろう

が、アクセントはむしろ「虚構」の側にこそ置いて受け止められるべきである。本書は、一般的分析力を発揮する充実した「虚構論」、ということはつまるところ「文化論」を展開するものであり、「文化という虚構」と題されて一向に差し支えなかったものだ。かくして、「世界が虚構によって支えられているということは、我々は無根拠から出発するしかないことを意味する」(④二〇〇頁)というのが、本書の基本テーゼである。これは、どう考えればよいのか。

文化について考えるに際しては、やはり、「自然必然性」とか「決定論」という言葉をかたわらに置いてそれとの対比の内で考えてゆくことが有効だろう。すなわち、人間はその行為の一切が自然の必然性に従って決定されてゆく存在ではないが故に、それとは別の行動指針を自ら新たに作成しなければならない。その際、現実は常に混沌としており、多様である。安定を失いそうになった精神は、支えを求め、秩序を指向し、多様性を一様性の方向へと縮減しようとする。オリエンテーションを手に入れようとするのだ。文化は行動を処方する。そこに必然性や被決定性がないとは、つまり、文化が処方する行為は恣意性を免れない、ということだ。「必ずしもそうでのみあらねばならないわけではない」、「別様でもありうる」ということ。この事態は「自由」と呼ばれてよい。

ただし、この事態を「無根拠性」と呼ぶことは、いささか問題をはらむのではないか。ある文化の体系が、自然必然性の世界からは完全に独立に、それとは全く無関係に構築され、維持され、刷新されるのかというと、それは言い過ぎだろう。ある行為が文化的に処方されるに際しては、そうでなければならないという必然性はないにしても、それなりの理由、根拠はあるのではないか。例えば「自然支配における有効性」という観点など、その理由の一つとして考えられるものだろう。

さて、この文化的取り決めが恣意性を免れないことは確かだとしても、それは、複数の人間によって共有されているものなのであって、その人たちの間で、その人たちに対して拘束力を行使するものではあるのだ。なにしろ、文化とは、自然必然性と並んで、場合によってはそれに代わって、人間の共同の生の世界の中に一定の秩序を打ち立てようとするものなのだから。文化は人間の共同の生を秩序づけ、そのようにして拘束する。法、経済、道徳、学問、芸術——どれをとっても、その点には違いはない。

言い換えれば、文化が差し出す秩序化のモデルは多様であり うるのであり、それはそれでまた変化の可能性を含む。このモデルは、構築されるだけでなく、修正され、場合によっては破壊もされねばならないのだ。その際、芸術は、文化の営みの中で、おそらく最も拘束力の弱い秩序化モデルを呈示するものなのだろう。「創造」「想像」といったことが強調されるのが芸術であり(極端な場合「芸術とは破壊だ」だの「爆発だ」だのと言われたりもする)、人はそこで最も自由でありうるかのように思い込むのだが、その一方で「カノン」について論じることを回避できないのも芸術だろう。

それぞれの文化領域内部での拘束力について語りうるのと同様に、ある文化総体、文化そのものの拘束力についても語ることは可能だ。正当化の問題である。それは、暴力によって支えられている場合もあれば、人々の自発的支持によって成立・存続している場合もあるだろう。そして、後者のケースの方が安定している、とは言えるのではないか。後者の方がより「優れた」文化だ、とまでは言えないかもしれないとしても。

かくして、文化は虚構である。その場合の「虚構」とは、「必然性によって下支えされているのではない——その意味で、土台の「虚ろ」な——秩序化や意味づけのモデルとして構築されたもの」という意味であって、「事実ならざるもの」とか「嘘八百」という意味ではない。さもなければ、「文化は事実ではない」などという乱暴な主張がまかり通ってしまうことにもなりかねまい。そう考えれば、「構築主義」とは、極めて飲み込みの容易な、ほとんど当たり前のことしか言っていない言葉にも見えてくるのであって、わかりにくいのは、むしろ、「本質主義」の方かもしれない。

一体、文化論においては、「本質」の語のもとに何を理解しうるのだろうか。例えば、ジェンダー論であれば、セックス／ジェンダーという二分法がさしあたり機能するが故に、本質主義との決別を強調することには、まだしももっともな動機があるとは言えるかもしれない。しかし、民族問題では、その二分法そのものがほとんど機能しない。「人種」があるではないか、と言われるかもしれないが、しかし、人種／民族は自然／文化には対応しない。小坂井氏が説得的に示すように、人種なるものも、それはそれで、文化的虚構以外の何ものでもないのである。そして、そう考えてみれば、「日本文化」などというものが虚構以外の何ものでもないことは、自明以上に自明と言うしかないのではないか。

問題は、しかし、ここから始まる。文化が虚構である、ということは——小坂井氏が強調するように——その失格が宣言されることを意味しない。なぜなら、虚構としての文化が、自然必然性の強制力と並んで、それに劣らず拘束力を発揮するものであることには、変わりはないのであるから。恣意的であるとしても、それは単に個人の頭の中にあるだけなのではない。

そもそも「虚構」という概念を持ち出すことのポイントは、「現実に対する虚構」という対比の中で思考することではなく、この二分法そのものを無効化し、それと決別することにある。ニーチェに倣って「現実などというものはない。虚構あるのみ」と言わねばならないのだ。あるいは「真理は存在しないと言っているのではない。正しいと人間によって確信されるということがそもそも真理の定義なのである。」（(4) 一〇九頁）

「虚構」概念とのからみでとびかうことになる「戯れ」という言葉についても、だから、慎重な取り扱いを要する。『事実』はマジで受け止めなければならないが、『虚構』は『事実』ではないのだから、それと遊び戯れることも許される」、という話ではない——それでは、われわれは依然として「事実と虚構」の二元論に囚われたままなのであり、ことあれば、たちまち「マ

ジ」に立ち戻ってしまいかねない。そうではない。「虚構」は、なるほど「無根拠（あるいは、「恣意」の産物）」ではあるかもしれないが、しかし、われわれは、遊び疲れたらそこに戻ってゆける休息の場のようなものとしての「現実」など確保してはいないのであり、「虚構」ともそれはそれで「マジ」でつきあってゆくしかないのである。

だから、例えば「日本文化」などという言い方には根拠はない、と言って話がすむわけではない。むしろ、虚構であるからこそ、その虚構としての「日本文化」なるものが発揮する力や、そこに働き合う諸力のせめぎあいが分析されねばならないのだ。渡辺裕『日本文化　モダン・ラプソディ』が実践しているのは、そのような分析の好例だろう。

三　「オリエンタリズム」としての本質主義

渡辺氏も「日本文化」をめぐる本質主義的な語り方への批判意識を起点にして考察を展開している。その批判意識に支持を与えているのは、「およそ『文化』というものを論じようとする際には、今ではほとんど共通了解事項になっていると言っても過言ではないであろう」と渡辺氏が言う、サイードの『オリエンタリズム』をめぐる議論である。どのような議論か。見事な要約であると思われるので、引用する。

「われわれが日本の固有の文化だと思いこんできたようなものが、実は西洋の側の自己中心主義的な歪んだ自己認識の産物であり、自らが最も進んだ合理的な文化をもっていることを自認する西洋によって、自己のうちから追い払われた非合理的なものが『エキゾティック』なものとして表象されているにすぎないということ、そして他ならぬ日本人自体が、こうした西洋人の視線を内面化させてしまっており、西洋人の求める『日本らしさ』を自らの固有の文化と錯覚してしまっているというような議論……」（(5) 一六—七頁）

「日本の固有の文化」などという表象は「創出された伝統」以外の何ものでもない。そして、それは、日本の遠い昔に（昔から）存在した何ものかなのではなく、日本の近代化という歴史過程との関係抜きには理解できない「虚構」なのである。

「『日本人』は決して一様なありかたをしていたわけではない。むしろ、単一の集団としての『日本人』という表象自体、明治以後の近代化の過程の中で形成されてきた一種の虚構なのであり、明治の『日本人』が『日本文化』について今のような一枚岩的な表象を抱いていたなどと考えること自体にそもそも無理がある。」（(5) 二二頁）

大体、「日本文化とはそもそも、あるいは、もともと何であるのか」というような問いの立て方自体が、「日本文化ならざる文化」（西洋文化）の圧力に押されて、現に日本で文化として生起

している事態を「こんなはずではなかったはずなのに」と否定的に捉えた上で、「現にある」のではない何かを遠い過去にたずね求める、という姿勢に発するものなのだ。そこに、「そもそも」とか「もともと」といった決まり文句が量産される。この手の「本質主義」的姿勢が困ったものであるのは、「本質」の希求が「現象」への否定的な評価、無関心と表裏一体になっている点である――現象を蔑視する「現象（形あるもの）と本質（形を超えたもの）」の形而上学と、われわれは遠の昔に決別したはずなのに。現象軽視の当然の結果として、本質主義は、現象を説明する上でほとんど何の役にも立たない。「日本という場で何が起こっているのかということ」（5）二〇頁）が見えてこない――この点を、「和声楽器としての尺八」をめぐる論争や花柳文化、宝塚歌劇といった具体例に即しつつ、渡辺氏は繰り返し指摘してゆく。

「こうして宝塚の舞台で繰り広げられる世界は、遠い西洋の今と、日本の昔という、両極へと分解し、われわれが今生きている現代の日本が欠落したものとなったのである。（……）われわれが現に生きている現代の日本を取るに足りないものとして消去し、西洋と過去の日本に意識が向かってゆくという構造は、文化研究の対象を選択する場合など、実はいろいろな場面で今なおみられることのようにも思われる。」（（5）二五〇―二五一頁）

本質主義的発想は、「日本文化」を論じて、日本文化の正体を過去に探し求めずにはすまなくなる。過去のどの時点まで遡るのか、は種々様々でありえようが、いずれにせよ、もともと、眼前の文化現象こそ問いの発生の場、関心の対象であるはずなのに、その当のものが、関心の焦点からどんどん外れてゆくのである。

四　「異文化理解」という名の本質主義？

たしかに、本質主義は、「今なおみられる」したたかな思考習慣ではあるようだ。すべては虚構だ、と達観して遊び戯れていたはずなのに、われわれは、意外なほどにもあっさりと「マジ」になってしまうのだ――例えば、戦争などということが起こり、テロリズムだの大量虐殺だのといった禍々しい言葉が飛び交い始めるやいなや。

現実（現象）への無関心をその目印とする本質主義は、しばしば、現実によって手痛いしっぺ返しを受けてきた。その点を印象深く示す具体例が、ジョン・ダワー氏が描き出す、占領下の日本に対するＵＳＡの政策決定の過程だ。

「陸軍省のこの映画《日本におけるわれわれの役割》は、日本人を『指導者に従って行動するように訓練された』人々として特徴づけていた。これは保守主義者の日本理解を利用したもので、この発想は日本における民主主義の展開に大きな

影響を与えた。日本について特別な知識を持っていると称していた米英のエリートたちの間では、こうした日本理解は聖書の言葉のように疑うべからざるものであった。これら日本専門家の多くが、日本に上からのものであれ民主主義革命を導入してゆこうなどと考えることは馬鹿げているとしたのは、論理的必然であった。こうした『旧世代の日本派』のほとんどは、普通の日本人が自己を統治する能力をもっていないと考える点で、人後に落ちなかったのである。」（(6) 二八三頁）

「もし、こうしたかつてのアジア問題専門家たちが自分たちのやり方を押し通していたら、日本に民主主義革命を導入しようなどという考えは、早い段階で嘲笑され葬り去られていただろう。しかし、実際に起こったのは別のことであった。他の専門家たちが、そうした嘲笑をおしのけたのである。すなわち、日本人の『国民性』に見られる『適応力』を強調した行動科学の専門家や、民主主義の価値はその本質において普遍的であり、人の心に訴えかけるものであると心の底から信じているリベラル派や左派の政策立案者たちである。リベラル派や左派は、『日本独特のもの』と『普遍的なもの』という、まったく異なるふたつの方向に目を向けたが、いずれの方向からみても日本に民主主義的な制度を確立することは可能であると楽観的に考えていた。」（(6) 二八五頁）

世に日本文化通を自他ともに認めるいわゆる専門家たちは、事実によって裏切られることになる。日本文化通による提言は何の役にも立たなかった。戦後、日本人が示したのは、およそ「日本的」でも「日本文化的」でもない思考であり、態度振舞いだった。ダワー氏が力説するところによれば、「占領初期におけるアメリカ側の改革に向ける熱意は、「改革を受け容れてゆこうという日本側のきわめて積極的な姿勢」によって補完されていた」（(6) 三二八頁）。つまり、「次第に明確になってきたのは、勝者とその政策にたいする民衆の反応は、イデオロギー的には曖昧であったが、誰も予測できなかったほど積極的であるということだった」（(6) 一三〇〇）のである。

ダワー氏の考察の土台にあるのは、「日本文化」という言葉で語られているものがいかに当てにならないかという認識だ。「日本の読者へ」と題された前書きの中でダワー氏は言う。

「ヨーロッパの国々や文化が複雑であることは誰でも知っている。アメリカが複雑であることは誰でも知っている。ロシアも、ラテンアメリカも、ほかのところも、同じように複雑であることも知られている。」（(6) ―xiii）

そう確認した上で、ダワー氏は問う。「ならば、なぜ日本だけが例外なのか」、と。

「そう問う時、政治や民衆意識の中にある固定観念に気づく。英語を話す地域では、『日本』が例外的な国だというの

は、一種の決まり文句になっている。どんな国も、どんな文化も『ユニークな』ものであるのは当然だが、日本の場合には、『ユニークのなかのユニーク』とされることがしょっちゅうなのである。いわく、日本は単一民族の国である、それは『和』の精神に深く支配された文化であり社会である、それはほかの国、文化、社会とは、根本から、永久に、違っているのだと。私自身は、そうは思わない。」（6）—xi）

私もそうは思わない。日本文化のユニークさの強調とは、西洋人の視線の内面化の所産、つまりはオリエンタリズムに他ならないことは、改めて確認するまでもあるまい。

同じく「戦後」のイラクの状況に目をやり、その状況をめぐって交わされる議論に注意を向けるとき遭遇するのは、本質主義的な——大がかりで空疎な——言説の横行という事態ではないだろうか。ここでも、イラクの文化、あるいはイスラム文化によく通じている、と称する人々の間から、その文化がいかに民主主義とは相容れないものであるかについての指摘がなされたりしている。第二次大戦後の日本においてとまるで同様の光景が繰り返されているように見える。その際、同じであるのは、アメリカ合衆国の占領政策である以上に、「異文化」をめぐって差し出される提言の方なのだ。

皮肉にも、誤りに陥りやすいのは、異文化など軽んじてその独自性になど目もくれず、民主主義の普遍妥当性を強引に押しつけようとする人々であるよりは、むしろ、異文化に対する深い理解を備えていると称する人たちの側ででもあるかのようだ。そもそも「異文化」とか「異文化理解」というような言葉自体が、その物分かりの良さそうな振舞いとは裏腹に、本質主義的な思考の産物以外の何物でもないのかもしれない。

だが、仮にそうだとして、われわれは、それに代わる一体どんな言葉を持ち合わせている、というのだろうか。

（ふじの・ひろし／哲学・倫理学）

注

本稿が論及した著作は次の六冊である。引用箇所の直後に著作番号と頁数を示した。

（1）Eagleton, Terry, *The Idea of Culture*, Oxford 2000. なお拙訳は、独訳（*Was ist Kultur?*, München 2001.）からの重訳である。

（2）レイモンド・ウィリアムズ『キーワード辞典』椎名美智・武田ちあき・越智博美・松井優子訳、平凡社、二〇〇二年。

（3）上野千鶴子編『構築主義とは何か』、勁草書房、二〇〇一年。

（4）小坂井敏晶『民族という虚構』、東京大学出版会、二〇〇二年。

（5）渡辺裕『日本文化 モダン・ラプソディ』、春秋社、二〇〇二年。

（6）ジョン・ダワー『敗北を抱きしめて（上）』三浦陽一・高杉忠明訳、岩波書店、二〇〇一年。

〈学界動向〉

同時代史の方法とアクチュアリティ

【同時代史学会の発足を通して考えたこと】

安田常雄

一　設立理念の方向感覚

それは、瓢箪から出た駒のように始まった。

ある出版社の「歴史講座」の企画編集会議のとき、執筆者の一人から、「現代史関係の横断的な学会を作ったらどうか」という提案があり、集まりを持つことになったのが始めであった。確か、二〇〇一年の春のことである。数名の「発起人」が集まり、何回かの会合をもった。集った人々の専門領域は、主に日本を中心にした政治史・国際政治・外交史・経済史・社会史・文化史などであり、また直接、日本を主なフィールドにしていなくとも、たとえばアメリカ史、朝鮮史、中国史、東南アジア史など、戦後日本と密接な関係をもつ地域の専門家にはいってもらうことが合意された。また設立理念や方向性についても、長い時間をかけてさまざまな議論が行われたが、その集約として、以下のような「設立趣意書」が作られることになった。

「第二次世界大戦が終結し、まがりなりにも主権を回復してから五〇年目の今日、平和への疑念と民主主義への懐疑が広がりをみせている。私たちは、戦後改革の遺産を忘れて時代の方向性を見失い、知の根拠地すら喪失し始めている。いったい『同時代としての歴史』から何を学び、何を継承すべきなのか。もう一度、その原点にまで立ち返り、様々な角度から検討を加え、ともに語り合う意義は決して小さくない。

冷戦後の混沌やむことのない二一世紀の門出にあたって私たちは、戦後日本の歴史的研究を共通の基盤とする新たな知

の集団を、ここに設立する。占領史研究の豊穣な成果を継承し、史資料に基づく実証性に執着しながら、世界史の文脈と比較の視座を重視して、専門分野を横断する総合的な同時代史の創造を目指す。また、国境の壁を越えて海外の研究者と手を携え、狭いアカデミズムの壁を取り払い、世代の壁を克服して、幅広く同時代史の構築に努める。

同時代史学会は、その志において、日本を主たる対象としつつも世界に向けて開かれ、専門性を尊重しつつも市民に向けて開かれ、過去を見据えつつも未来に向けて開かれていなければならない。むろん、それは容易なことではない。しかし、そうした絶え間ない試みのなかから、私たちは初めて、同時代史をともに学ぶ〝知の交歓の場〟を創出することができるであろう。」（全文）

ここには、第一に、世界史的な比較の視点にたって、国境の壁を超えて「戦後史」を位置づけなおすこと（国際性）。よく知られているように、「戦後史」という呼称自体が、日本の閉ざされた歴史意識の産物だという批判が、すでに板垣雄三氏によって提出されているが、ここではその批判を受け止めながら、固有の「戦後」を世界史的な「現代」との関係において、対象設定するというスタンスが明らかにされている。第二は、既成の縦割り学会アカデミズムの狭さや閉塞性を超えて、ひとつの問題を横断的・多角的な視点から、組替えなおすこと（学際性）。その意味で、旧来個別分散的に研究が行われてきた（戦後日本・現代日本）という対象が、専門横断的、あるいは「学際」的なまなざしによって多角的に分析される端緒が生まれたといえよう。そして第三には、単なる領域横断性という「学際性」をも超えて、同時代を生き、同時代の意味を再考する市民に開かれたものとすること（市民性）が合意されたことである。すでに、この分野では二十数年の歴史をもつ「占領史研究会」（現・占領戦後史研究会）があり、この同時代史学会もそこから多くの人材と経験ばかりでなく、いわば「占領史研究会」の「初心」とも言うべき「市民参加」の理念を継承して出発することになった。この三つの視点を、どのように具体的な研究活動と、組織運営において実現するかは、今後の課題であるが、少なくともこうした方向感覚に出発の思想的特徴が示されている。

二　活動の方向性

同時代史学会の最初のイベントは、二〇〇二年四月二十七日に、立教大学で開催された創立準備大会であった。テーマは、サンフランシスコ講和発効五〇年を期して、「サンフランシスコ講和五〇年を考える」と設定され、豊下楢彦氏の「安保条約の現点と原点」、浅井良夫氏の『日米経済協力』構想と経済自立（リジョウオン）」という二本の報告を軸に、外岡秀俊、李鐘元の二氏と、安田のコメントで構成されていた。当日は研究者、ジャーナリスト、市民、院生など参加者一五〇名を越え、会場では急遽、立ち見の椅子を用意する盛況であった。当日の模様はジャーナリズム

でも好意的に紹介され、たとえば『朝日新聞』は「これまで戦後史自体、日本固有の観点でとらえる一国主義に陥りがちだった。アジアを視座に市民にも開かれた幅広い研究活動が必要だ」とし、「民衆や地方の視点を含む」方向性への「期待」をのべていた（「窓」『朝日新聞』二〇〇二年五月七日付）。また「専門研究者、一般会員の区別なく、個々の専門領域を越えて、それぞれの立場、関心、視点から自由に議論を交わすことのできる場であること」（「同時代史学会への期待と要望」『ニューズレター』第二号）にこの学会の意義があるという会員の声は、その最大公約数的な感覚を表現していると思われる。

創立準備大会以後、十二月に予定された創立大会にむけて、さまざまな準備が行われた。

それは、学会の基本理念、組織体制、会員拡大、創立大会企画、『ニューズレター』創刊号の発行などであり、ほぼ毎月一回のペースで開かれた運営委員会で協議され、形を整えていった。創立準備大会での会員の意見を取り入れて、設立趣意書や学会会則の見直しが行われ、九月末には、ほぼ創立大会の企画の骨組みが整い、また『ニューズレター』創刊号も発行された。また組織体制の基本方針は、かなりの議論の末、十一月末になって固まったのである。

このように同時代史学会は、出発したばかりの小さな学会であり、会員数も二〇〇三年三月三十一日現在、一八四名である。その意味で、当面会員不足などの理由で、懸案の年報発行はむずかしいのだが、次の三つの活動を軸に、会員拡大を実現し、年報をもった学会としての自立を展望している。その活動の第一は年一回の大会であり、そこではこの学会の特色を生かした新しい次元の問題設定によって、広範な議論を喚起すること。第二は若手研究者を含めた定期的な研究会を開いて、同時代史学会の専門横断的性格を多くの方にアピールすること。現在までのところ、第一回定例研究会は、二〇〇二年七月十八日（専修大学）、元朝日新聞の久保谷洋氏を招いて「現代史資料と情報公開制度の問題点」の報告が行われ、活発な議論が行われた。また第二回研究会は、同年十月十四日（立教大学）、菊池信輝氏「六〇年代の財界と政治」、岡田一郎氏「日本社会党の組織活動」の二本の報告がおこなわれた。さらに第三回研究会（立教大学）は、二〇〇三年二月十五日に「戦後日本のマイノリティ」をテーマに開催され、戸邊秀明氏「〈戦場後／占領下〉社会と複数の『沖縄人』」と、小林知子氏「在日朝鮮人の『多様化』の一背景」の報告が行われた。いずれも同一の問題について、さまざまな分野からの多角的問題提起が行われ、この学会の特徴がよく現れたものであった。さらに活動の第三は、『ニューズレター』の発行である（年二回）。ここではこの学会の活動を詳細に記録するとともに、会員の「期待」などさまざまな声を集め、学会内外へのコミュニケーション媒体を目指している。

三　同時代史の認識論的構図

それでは同時代史学会の当面する課題はどこにあるのだろう

か。これまでできるだけ記録に即して、この学会の特徴的性格を述べてきたが、ここでは昨年末に行われた第一回大会のシンポジウムなどを通して、その一端にふれておきたい。理事会および事務局はほとんど直面する活動の実務に追われているのが実情であるが、そのなかでも「同時代史とは何か」というテーマはいつもそこから出発し、そこに帰っていく課題といえるだろう。しかも政治史、経済史、社会史、外交史、思想史など、それぞれ異なった学問的分野からの定義が一つであるはずはない。その意味でこれはこの学会がその核に抱え込んでいるゆらぎの場そのものであるにちがいない。そしてそのゆらぎの場の振り幅のなかに、この学会の可能性が潜在しているといえるかも知れない。

同時代史学会創立大会は、二〇〇二年十二月八日、嘉悦学園で開催され、参加者は約一二〇名を数えた。第一部は、「シンポジウム　同時代史の中の戦争」と題され、油井大三郎氏の「覇権国アメリカの戦争観と日米関係」、姜尚中氏の「アジアにとっての戦争と戦後日本」、雨宮昭一氏の「戦後日本の形成・変容と戦争」の三報告が行われ、多木浩二、和田春樹、吉見俊哉三氏がコメントをされた。また第二部は「特別企画　澤地久枝と同時代史を語る」と題し、我部政明氏、今泉裕美子氏がパネリストをつとめ、進藤栄一氏の司会で行われた。

創立大会で提出された議論はきわめて多岐にわたり、また近く報告集が、『戦争と平和の同時代史』（日本経済評論社）と題されて刊行の予定であるので、そちらにゆずり、ここでは前述した「同時代史とは何か」という点についてだけ、若干の感想を記すことにしたい。それは、この創立大会の企画では「同時代史の中の戦争」というテーマが十分突き詰められたというより、むしろ「同時代史とは何か」という論点について、多くの有益なコメントが提出されたという印象が強いからでもある。その意味では本シンポジウムは、この学会の創立大会にふさわしい企画であったといえるだろう。

私の当日の印象では、「同時代史とは何か」について考える軸は、アクチュアリティとディスクールの二つの相関にあると思われる。この論点はこの新しい学会に向けられた方法的課題として残されていくはずだ。

まず前者のアクチュアリティについて詳細に語ったのは、澤地久枝氏であった。澤地氏にとって、同時代史とは「読者がどこかで自分とつながっていると感じられるような歴史」と定義される。またそれは「無名の人々」にどこかで裏打ちされている歴史ともいわれる。ここにはいわゆる権力者や有名人の歴史ではなく、「民衆史」が想定されている。しかも同時代史は、国境を越えていくものでなければならないことが強調されていた。もとよりここにはある先験的な定式によって歴史を裁断していく「グランド・セオリー」への批判が含意されていることはいうまでもない。そしてその具体的方法としては、史料の再読による再発見と〈聞き取り〉の重要性が強調されたのである。これは当日、第二部のパネラーとして参加された、我部政明氏によって言われた「同時代史には現場が大事だ」という言葉とも

呼応している。この観点は、歴史学系の人々には七〇年代以来、「民衆史研究」の潮流のなかで、くりかえし語られた方法的視点であり、周知のように響くかもしれないが、依然として言うは易く、徹底して実行するのは極めてむずかしい観点であることをあらためて思い起こしておくべきだろう。

しかし同時に、今日の歴史認識論の水準からいえば、ただこの点だけの強調は、一面的との批判をまぬかれないことも明らかである。この歴史認識論の次元が政治学や国際政治学、あるいは経済史などの世界ではどのように認識されているのか、よくわからないのだが、少なくともここ一〇年ほどの歴史学会では、いわば歴史認識の方法的転回という視点が重要なものとなっているのは周知のことである。この点をもっとも端的に指摘したのは、吉見俊哉氏のコメントであった。吉見氏は「同時代史」の語り方を問題化した。つまり「何を、どう、どこから語るか」と。まず「何を」（対象）語るかについては、「同時代史」という対象を語るとき、政治・経済・文化などという区分自体が問題ではないかという。それは、同時代史の「理念」からいえば、旧来の学問制度的区分を自明の前提にした「学際的」とは何かが問われているのである。また「どう」語るかについては、一方での「実証主義的」語りと「構築主義的」語りが対置された。ここからは周知のように、「同時代史」を語る「主体」の位置、あるいはその「主体」によって「構築」された「構成物」としての「同時代史」の問題性が指摘されているのである。そして第三の「どこから語るか」については、「日本」から語ることの自明性に疑問符がつけられた。これは前に述べたように、ここ一〇年ほどの歴史系学会では特別な議論ではないが、これからの「同時代史学会」がこうした認識論的問題をどのように受け止めていくかは、今後のこの学会にとって重要なポイントのひとつとなるはずである。

しかし最も重要なことは、こうした「語りの位置」に関する方法的議論をくぐってその先に、どのような「アクチュアリティ」をもった記述が想定されるかであると思う。「同時代史」の記述が、政治・経済・文化などといった既成の学問制度的分割線によって切り取られ、その切り取られた「成果」の蓄積が、個別の学問制度を補強するという構造が不毛なのはいうまでもなく、「市民」に開かれた学会を「理念」とするこの学会にふさわしいとは思われない。しかし同時に、「実証主義」か「構築主義」かという二項対立を前提に、歴史記述は記述者「主体」によって選び取られた「構成物」であるというあたりまえのことを強調するだけで問題が解決するとも思われない。そこでは少なくとも、残存する「史資料」と研究「主体」の緊張をはらんだプロセスが内蔵されているのであり、そこにどのような性格をもった「構成物」が生まれ出るかの分岐点があるのではないだろうか。別の言い方をすれば、その「構築物」には抜きがたく記述「主体」の経験が映し出されるのだ。また第三の「どこから語るか」については、自明の前提として「日本」を想定することの問題性はそのとおりである。しかし時には戦後の言説のなかに「日本」を「発見」して批判すればそれでよしとする

安易な還元主義的傾向も散見するが、ここからは〈戦後日本・現代日本〉をその微細なディテールにおいて認識する遠近法は生まれてこないだろう。ここでも「同時代史」記述の「アクチュアリティ」とは何かが問われているのである。

このように見てくれば、「同時代史」学会の課題の一つは、少なくともここ一〇年ほどの学問方法における認識論的転回をくぐりながら、どのような「アクチュアリティ」を「構築」できるかに関わってくる。もちろん明確な解答があるわけではないが、今度のシンポジウムで私にとって最も示唆的であったのは、多木浩二氏のコメントであった。多木氏の主張は、「同時代を考える新しいディスクールの発見」こそもっとも重要な課題ではないかという点にあった。ディスクールはある枠組みを作ってしまうのであり、政治・経済・文化などもその一つである。そこからの脱出口のひとつは、「文化のなかの政治」や「政治のなかの文化」などの複合的視点の設定にあるが、そこでもその実践において究極的には同時代を生きた人間の生存の深さ、その内面の深さに入っていくことが重要なのではないか。その生存の深さという場所は容易に客観化されないのだが、その部分にこそ「アクチュアリティ」の根があるのではないか。そして多木氏は、多くの「同時代史」を描いた記述にも、自分たちの世代の「いいようのない苦しみ」が描かれていないと批判され、それを超える「新しいディスクールの発見」の試みの一つとして、内田隆三『国土論』（筑摩書房）をあげていたのである（この本は、同時代史を方法的に考えるさまざまな示唆に富んでいる）。

ここにはいわゆる認識論的転回をくぐった場所から、ふたたび同時代史の「アクチュアリティ」を人間の「生存の深さ」から問い直す視点がある。そしておそらく、同時代史の方法は、もう一度こうしたらせん構造を通って、澤地久枝氏らによって強調された「民衆史」的「アクチュアリティ」を包括する場所に到達するのではないだろうか。ここに今後、生まれたばかりの同時代史学会が取り組むべき、「同時代史とは何か」に関わる重要な争点があることだけはまちがいない。

（やすだ・つねお／近現代日本思想史）

Hegel's Criticism of the Christian Religion and his Idea of "folk religion" in Bern

Keiji SAYAMA

During his stay as a private tutor in Bern (1793-96), Hegel attempted to draw up a new conception of a "folk religion (Volksreligion)" through a critical and historical investigation of the Christian religion. His idea of a folk religion was inspired perhaps by Rousseau's "religion civile" in "On Social Contract". This new religion should be a folk religion that makes impression on heart and imagination of the people. At the same time it should educate and lead the people morally.

In his critical study in religion Hegel leaned on Kant's moral philosophy and rational view on religion on the one hand. Thus he found the essence of religion in morality and criticized the Christian belief based on the authority of Jesus as the Messiah or of the Christian church. According to Hegel, such a belief is a "positive" in which the moral heteronomy shows itself. On the other hand, he took the ancient polis religion as a historical model of the folk religion, because that religion had shaped the whole life of all citizens.

The young Hegel opposed two concepts of religion (Kantian moral religion and ancient polis religion) and two corresponding concepts of freedom (Kantian subjective autonomy and collective polis autonomy) to the "positivity" of the Christian religion. However, he seems to have paid little attention to the question, to what extent the Kantian modern subjectivism can be united with the ethical collectivism in the ancient polis.At the end of the Bern period he noticed difficulties of his attempt, and later tried to overcome his Kantianism with the help of his friend Hölderlin in Frankfurt.

method into question. In this paper I concentrated upon the latter, particularly upon Kant's thesis, that philosophers may apply teleological principles to fields where experiential knowledge is lacking. Because these principles are the outcome of speculation by philosophers like Kant, the assumptions of "Inside" of the European Enlightenment have dominated the interpretation of the "Outside". I tentatively conclude, that "Eurocentralism" is both the product of teleology and its methodology.

The German Enlightenment and "Inside"

Masaki BAN

At the 25th annual meeting of our society, "Symposium I" took place on "Enlightenment and Outside". The discussion depended on the dual structure of the concept "Outside", namely geographic "Outside" and uncultivated parts of European society as inner "Outside". The symposium concluded with an interesting interpretation of The Enlightenment, that the universal tendency of Europeans was not the appearance of so-called "Eurocentralism". Rather, using the various cultures of the geographic "Outside", Europeans reflected on themselves and criticized the inner "Outside".

In this paper I will ask about the historical philosophy of Kant, and whether the formulation of "Symposium I" applies to the German Enlightenment. Kant treated the geographic "Outside" within his "Naturgeschichte" (natural history), and the perfect civilization of Europe within his "Weltgeschichte" (world history). In both histories, the teleology of mankind is important. On the one hand, not everything in the natural history can be known experientially, so that the unknown parts of natural history, including the creation of different racial types, must be explained by insight based on reason. On the other hand, the progress of world history can only be predicted by transcendental philosophy. Teleology is the link between the two kinds of history.

Concerning teleology, Kant debated with both Herder and Georg Forster. While Herder criticized Kant's teleology itself, Forster put Kant's transcendental

In 1925, Ishikawa published the work "Hishinkaron to Jinsei" [Antievolutionism and Life]. In this work, he stated the doubtful points of the theory of evolution and proposed the social reform based on "Ninjo", humanity in Japanese. Ishikawa defined the word "Ninjo" as an unchangeable and universal in mankind. This proposal led him to accomplish the theory of ideal society early in the 1930's, which aimed to pursuit a commensal society.

In conclusion, it became clear that Ishikawa had proposed his antievolutionism with thinking the reform of society in mind, and this proposal had taken an important position in the process of building up his original theory of ideal society. His proposal for social reform may help today's social movements which try to find a way to actualize commensal society in the future.

The Antievolutionism in the thoughts of Sanshirō Ishikawa : A Pursuit of Commensal Society

Taku NISHIYAMA

Sanshirō Ishikawa (1876-1956) started to be involved in a peace movement during the Russo-Japanese War, and then committed himself in other social movements such as consumer co-operative movement, peasant movement and syndicalistic movement. He also left many criticisms of various topics concerning politics, economy, education, religion, history and so on. Among them, he raised objection to the evolutionism since 1923. It was called "Hishinkaron" [Antievolutionism] by him.

Up to now, the studies on Ishikawa have concentrated upon "Dominseikaturon" [A theory concerning the life of tiller of the earth], though his antievolutionism was also proposed during the important period in his life. Therefore it seems that the observation about his antievolutionism needs to be practiced. In this paper, I examined the position of Ishikawa's antievolutionism in Japanese modern history, the feature of his logic and a relevancy to his original theory of ideal society.

In the process of modernization of Japan, the evolutionism was regarded as the vanguard of Western knowledge and a lot of intellectuals paid attention to it. What was peculiar in Japan was that the evolutionism was accepted as the social evolutionism rather than as the theory of biology. Even socialists took note of the idea of social evolutionism, as they thought it was useful for explaining changes in society. They groped for the ideal society by adapting it. It was under this circumstance that Ishikawa wholly raised objections against the evolutionism.

rationality and intensities of being.

However, Hardt's logic fundamentally depends on Deleuze's interpretation of Spinoza, which is the very core of the political philosophy of Deleuze himself. Therefore, is Deleuze's political thought concerning the *mulutitido* consistent with Negri's? Negri often speaks of the value of love in the critical part of his texts, whereas Deleuze seldom does, or rather proposes to "stop loving" because love forms subjects and objects that obstruct real flows or vital physical connections within Nature. The difference might lead to quite different political consequences of the practices in the *multitudo*.

The problem of the *multitudo* is deeply relevant to that of democracy formulated by Spinoza as *omnino absolutum imperium* (completely absolute form of government). What is such a democracy? What is needed for us to construct productive social associations? —— These questions lie before us now as ever.

Crises and ethical elements in the *multitudo*

Toshiya ASANO

Antonio Negri and Michael Hardt, who are the coauthors of *Empire* (2000), propose that we need to adopt a new concept as a political subject in the globalized world : the multitude (*multitudo*) —— which is the key element of Spinoza's political thinking, especially concerning democracy. Certainly, the concept still seems to have abundant possibilities, but, in fact, involves some serious crises: confrontations, hostility and mutual destruction among its members.

In some essential papers, they try to show to overcome the negative elements in the *multitudo*, but with regard to the logic of the social constitution in the *multitudo*, there seem to be some distinctions between the two. To construct a cooperative relationship in the *multitudo*, Negri insists that *pietas* (morality) and *amor* (love) are needed for the subjects, while, to achieve the same objective, Hardt requires only the joyful passions and the formation of *notiones communes* (common notions) and does not resort to moral or transcendent values.

Are they contradictory in spite of being in such close cooperation? The apparent contradiction can be solved if we carefully examine Spinoza's concepts. He defines *pietas* as the desire to do good according to the guidance of reason, and *amor* as joyful passion. The desire, joy and reason in Spinoza's philosophy are the immanent process of being, and therefore, have no connotation of transcendence.

Consequently, as far as Negri uses these concepts according to Spinoza's terminology, his logic does not contradict Hardt's because both only express the physical

oppressive conceptual-framework, and therefore ecofeminist-philosophers try to listen to various voices of "Others", and to weave quilt-theories.

A Modern Perspective of "Women, the Body, and Nature"

Mutsuko KAWAKAMI

The purpose of this paper is to examine the modern perspective of female body and nature, and to research the teaching methods of Women-problems. In considering of two purposes we deal with two theories by Barbara Duden and ecofeminist philosophers. These theories regard the problems of the body and nature as most important when we considering problems of women.

Duden focuses on the problems of female body in reproduction. Her theory of the female body is established within a larger study of body-history, and it is her opinion that concept of the body tied to history. In her theory the modern female body has become a representation-space by scientific technique. But now women have sensibilities of internal-nature of the body through many experiences including pregnancy, abortion and menstruation. Duden think it important in our university education that we listen to the faint voices of our internal-nature of the body.

Another perspective was proposed by a new ecofeminism-theory in the nineteen-nineties. This theory is a trial of ecofeminist philosophers Warren, Cheney, and Buedge. Ecofeminist philosophers reconsider the problem of connection with women-domination and nature-domination in modernity. They tried to overcome the modern-dualistic and essentialistic conception of nature which ecofeminism-theories in the past had. Warren's construction of ecofeminist-philosophy, based on "women- other human Others- nature interconnections", also refers to environmental interconnections. But in our time this interconnection has an

desire inside out. But if we want to reach a realm of the beauty, we must be free from our desire". For Onisi, the desire is the subjective violence to the other. Only man desires the nude of woman. So he needs to cool down the desire. Then Onisi notices a role of the eyes to control the desire. Only the sense of sight can be far away from the everyday life, and reach to a realm of the beauty. Now he can state the new mapping of body as the eye-centrism.

A new mapping of the eyes and body : on the texts of Onisi Hajime in the twenties of the Meiji era

Mizuhisa SHIMIZU

At the Meiji era, the most of Japanese ordinary values were changed. Particularly in the art scene, the artists and the aestheticians faced the Renaissance perspective that constructed a geometrical space. This perspective was different from the previous Japanese perspective. They were shocked and enamored by it, so to correspond with it, they must changed their sense of sight and re-mapped their body images, because the eyes were deeply connected with the body (On the contrary, people separated one eye from the body in the Renaissance perspective). In this paper, I want to explore how the aestheticians received this changing of the sense of sight, and how they re-mapped the body images newly. So I take the texts of Onisi Hajime who developed his critical theory about the beauty and the sense of the body at the twenties of the Meiji era. He died very young (age 36), so he could not completed his own aesthetics, and his texts were even fragmentary. But in these fragments we can see that his thought is very important and influential even today. So, to examine these fragmental texts, and refine his central problem, we will find how he mapped the sense of body. In his early texts, standing in pacifism, he wants to construct his aesthetics against the rising of modern nationalism, but he does not concern with the sense of body certainly. But latterly he faces the nude of a woman, a painting by Kuroda Seiki, then he ought to think about the desire inside the body in the life world. He says that "the audiences want to touch the body in a painting, then they release the

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO.27 2003

CONTENTS

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、十一月十五日（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十一月十五日とし、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る。

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、審査員署名つきの書面に記し、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委員の住所、氏名、電話、Fax番号、E-mailアドレス）

（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　接続詞、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。「三桁区切」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〈　〉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「　」（　）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)…と表記すること。

（例）「　」(1)　『　』(2)　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Ⅰ Ⅱ』、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＝クロード・パスロン、ジャ

ン＝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

お詫びと訂正『社会思想史研究』第二六号の「インフォーマル・セッション」の記事の中で、原田哲史会員の報告タイトルが誤っていました。一四六頁のタイトル名「十八・九世紀のドイツ社会経済思想」を「十八・九世紀ドイツの社会経済思想」と訂正します。また目次欄四頁も同様の訂正となります。お詫びして訂正致します。

（年報編集委員会）

編集後記

すでに会報などで周知のように、今号から誌面構成のリニューアルとなります。変更の要点は大会関係の記録などは『大会報告集』に移し、「特集」を軸にした「公募論文」中心の構成をとり、合わせて書評・研究動向・学界動向などを充実させることにあります。

今号の特集は「学問の現場性」を取り上げました。これは現在の情況のなかで「思想史研究」がどのような意味を持つのかを、経験・社会・教育現場など、いわば「外部」との相関において、立体的に再考する試みとして設定されています。本号でどこまでこの趣旨に迫れたかは読者の方々のご批判をまつしかありませんが、機会があれば繰り返し立ち戻ってくるべき場所であると考えています。なぜならそこが「思想史研究」の「思想性」を問い直す重要な拠点の一つだからでもあります。今号のもう一つの軸は、座談会の試みです。たとえば「思想史におけるアメリカ」という視点など、ここには今後の「思想史研究」の方向性を考えるいくつもの提言があると同時に、編集サイドからいえばステレオタイプの「学会誌」からの跳躍がいかに可能かという模索の意図を含んでいるといえるかもしれません。

しかしこのリニューアルの試みは、同時にさまざまな問題点の浮上をも意味しています。たとえば、テーマ設定と会員の応答との関係、論文審査のありかた、「学会誌」の固定したスタンスをどのように開いていけるかなどなど。来年度に向け、システムの変更などを含んだ模索は続きます。皆様の一層のご協力をお願い致します。

（編集主任　安田常雄）

社会思想史研究　No. 27

2003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 4-89434-351-7

社会思想史学会の創立にあたって

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

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

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

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

（一九七六年）

藤原書店
〒162-0041　東京都新宿区早稲田鶴巻町523
TEL: 03-5272-0301／FAX: 03-5272-0450
E-mail: info@fujiwara-shoten.co.jp
URL: http://www.fujiwara-shoten.co.jp/

現代世界の「見取り図」を提示！

〈世界システム〉概念により社会科学の全領野を包含するI・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！

世界を読み解く

〔2002-3〕
山下範久訳

A5判　二二四頁　二〇〇〇円

世界システム論の提唱者ウォーラーステインが、ポスト・タリバン政権のアフガニスタン、イラク戦争、東アジア情勢等、世界の「現在」を長期的視点から読み解く見取り図を提示。その歴史的意味を鮮やかに分析する、新シリーズ第一弾！

■好評既刊書

時代の転換点に立つ
〔ウォーラーステイン時事評論集成　1998-2002〕　山下範久訳　三六〇〇円

新しい学
〔二十一世紀の脱「社会科学」〕　山下範久訳　四八〇〇円

転移する時代
〔世界システムの軌道 1945-2025〕　丸山勝訳　四八〇〇円

ユートピスティクス
〔二十一世紀の歴史的選択〕　松岡利道訳　一八〇〇円

アフター・リベラリズム　〔新版〕
〔近代世界システムを支えたイデオロギーの終焉〕　松岡利道訳　四八〇〇円

ポスト・アメリカ
〔世界システムにおける地政学と地政文化〕　丸山勝訳　三七〇〇円

脱＝社会科学〔二九世紀パラダイムの限界〕
本多健吉・高橋章監訳　五七〇〇円

9784894343511

1923310022007

ISBN4-89434-351-7

C3310 ¥2200E

定価　本体 2200 円＋税

In Search of New Perspectives on the History of Thought

ANNALS OF THE SOCIETY
FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT
NO. 27 2003

Edited by
The Society for the History of Social Thought