社会思想史学会年報

社会思想史研究

No.29 2005

特集　産業社会の倫理と政治

―― 思想史の方法論的視座を問う（1）――

藤原書店

特集　産業社会の倫理と政治
――思想史の方法論的視座を問う（一）――

〈公募論文〉

「生産力」から「生産倫理」へ　【大塚久雄の言説の変遷とその経済史的背景】　恒木健太郎　6

フーリエの商業批判についての一考察　篠原洋治　24

市場的交換の観念体系　小島秀信　41

〈研究動向〉

唯物論と自然主義をめぐって　【二〇〇四年のマルクス】　植村邦彦　59

帝国の歴史的遍在と政治思想史の言説空間　森　政稔　69

討議と承認からの境界設定　【批判的社会理論の今日的展開】　日暮雅夫　76

〈書　評〉

『現代日本思想論――歴史認識とイデオロギー』（安丸良夫著）　細見和之　88

『フリードリッヒ・リストと彼の時代――国民経済学の成立』（諸田實著）　原田哲史　93

『近代啓蒙批判とナチズムの病理――カール・シュミットにおける法・国家・ユダヤ人』（佐野誠著）　宮本真也　99

〈公募論文〉

人類教の二つの解釈　長谷川悦宏　105

諦念としての歴史哲学【ジュゼッペ・フェッラーリの歴史理論】　伊藤　綾　121

〈戦後世代人間学〉とマックス・シェーラー【カント的人間像の復権】　桐原隆弘　136

〈研究動向〉

問い直される教育の歴史表象と歴史認識【比較教育社会史研究の最近の論議】　増井三夫　155

進　化【生物と社会と】　宇城輝人　165

〈書　評〉

『プーフェンドルフの政治思想――比較思想史的研究』（前田俊文著）　生越利昭　175

『トマス・リード――実在論・幾何学・ユートピア』（長尾伸一著）　只腰親和　180

英文抄録／英文目次

公募論文投稿規定／公募論文審査規定／執筆要領

編集後記

特集　産業社会の倫理と政治

――思想史の方法論的視座を問う（一）――

日本の「戦後啓蒙」において、マルクスとウェーバーは社会思想上おおきな役割を果たした。欧米の思想研究者たちの目には奇妙に映るこの事実は、高度産業社会の形成を可能にした日本の社会状況やエートスと、それにたいする批判の論理や抵抗運動とが、ある期間、複雑な表裏一体の関係にあったことを物語っている。近代の超克や近代主義批判、ナショナリズムや変革主体の変容、あるいは市民社会論といった政治思想上の諸問題も、そうした機軸に不可分に組み込まれて展開されてきた。

冷戦解体以降のグローバリズムと呼ばれる事態の変化にともない、現在私たちは、そうした戦後の社会思想史の動向を一定の距離から相対化し、再検討しうる時点に到達している。その作業は、マルクスやウェーバー、さらには彼らと深く連動・対抗して産業社会の倫理や政治を分析・構想した諸思想を、世界史レベルで再検討する作業とも密接不可分であらざるをえない。今回はこうした問題意識を共有しつつ、社会思想史の方法論的視座をあらためて見定めようと試みる諸論考を特集した。

特集　産業社会の倫理と政治

〈公募論文〉

「生産力」から「生産倫理」へ

【大塚久雄の言説の変遷とその経済史的背景】

恒木健太郎

一　「戦後啓蒙」評価の光と陰

——大塚久雄研究における「戦後」再評価へむけて——

戦後の代表的思想家として丸山眞男とならび称せられる大塚久雄（一九〇七—一九九六年）は、独自の経済史学「大塚史学」[1]をもってその名を知られている。その内容は終戦直後から「わが国における進歩的歴史理論のひとつの主潮流」として「その暗黒時代〔戦時期〕において果して来た役割は決して無視さるべきものではない」と高く評価されていた。[2]かれの業績の集大成である『大塚久雄著作集』（以下『著作集』と略す）[3]は全一〇巻が刊行されていた一九七〇年代には内田芳明から「マルクスとヴェーバーの渾然たる総合のひとつの記念塔」と激賞されている。[4]さらに「大塚史学」は、姜尚中から「『超アカデミック』と言いたくなるような高度な学問的論証の精緻さが、テーマの生々しさと結びつき、しかもテーマへの凝集が専門分野の閉鎖性をうち破る知の越境によって成し遂げられる、そうした希有な『総合』」である、と評価されている。[5]そして、その史学の中心をなしたマックス・ヴェーバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」（以下「倫理論文」と略す）にかんする研究は、「問題の一つの側面を捉えた開拓的研究」[6]と評されるものであった。

しかし、このような高い評価とは裏腹に「大塚史学」はその登場以来つねに批判にさらされてきた。終戦直後はマルク

ス主義陣営から「近代主義」として丸山とともにはげしい論難にあっている。[7] また、実証史家たちからは大塚が理論構成のさいに依拠した文献の理解や実証的根拠にたいして疑義が出された。[8] さらに、大塚のヴェーバー研究の中心である「倫理論文」の解釈にかんしても、他のヴェーバー研究者から批判がなされていた。[9]

ところが、大塚の死の前後からこうした批判とはべつの視角から「大塚史学」にたいする批判がなされるようになってきた。それは、「戦時」の「総力戦体制」と「戦後啓蒙」の連続性を問う、というかたちであらわれている。この観点により、丹念なテクスト・クリティークをおこない、大塚の「戦後啓蒙」の問題点を析出したのが、中野敏男の一九九七年に発表された論文「戦時動員と戦後啓蒙――大塚＝ヴェーバーの三〇年代からの軌跡」である。[10] そこで中野は、「戦時動員」の時代において大塚が、「生産力」の拡充に貢献する自由で独立した「最高度自発性」を有する「主体」、という「理念」を近代の「超克」として提唱したことが、じっさいには「臣民化」して「全体」に奉仕することを強制する「規律権力」となっていた、と指摘するとともに、これが「戦後啓蒙」においても引き継がれ「戦後動員」に力を貸したとして、これにたいする大塚の無自覚を手厳しく批判する。そのさい、中野が大塚の「戦時動員」への参与を証明するために引用してみせたのが、一九四四年七月に発表された大塚の小文「最高度〝自発性〟の発揚――生産倫理としての生産責任について」にある文言である。

いまや、世界史の現実はこのすぐれて歴史的な「資本主義の精神」を批判し、その限界をうちこえて、新たな「経済倫理」（エートス）がしだいに姿をあらわしはじめているのである。〔中略〕一層積極的に、いまや新たに姿を現わしつつある「経済倫理」（エートス）が「資本主義の精神」と異なって、「全体」（国家）からの生産力拡充の要請に対する個人の「生産責任」を、「営利」による媒介などを揚棄して、直接にかつ明確に意識するものであるという事実を、何にもまして、はっきりと識別しなければならないであろう。[11]

この観点ではすでにヴィクター・コシュマンが上記の引用個所をひきながら同様の議論を展開しているが、[12] こうした一見「自由」を提唱しているかにみえる「戦後啓蒙」が「戦時動員」からつらなるものであるという観点で大塚批判を掘り下げたものとしては、中野の論文がもっとも徹底している。そして、この論文は加筆訂正をへて『大塚久雄と丸山眞男――動員、主体、戦争責任』（二〇〇一年）の第一章におさめられた。[13]

この中野の議論にたいしてはさまざまな反論があったが、

これらはすべて大塚＝「戦時動員」の思想とする議論にたいして、大塚の「批判」の側面を強調するものであった。道重一郎は、戦時に大塚が目指していたものは国家への「動員」ではなく「国民経済の自立」であり、それをささえる『目的合理性』を十分に備えた自発性をもつ経済主体の形成」を語った大塚の思考は、むしろ「体制内における主体的変革の途を探るもの」であって、「戦時動員体制への主体的参加と同一視することは少なくともできない」と述べている。[14] 小熊英二は、中野が前提としている「国民の『自発性』に依拠した総力戦体制」が「戦時」に成立していたかは疑わしいとみるとともに、大塚の戦時の議論が「時局批判」であったことを中野は軽視していると批判したうえで、大塚が「戦中の『超国家主義』に『抵抗』していながら、同時に総力戦の合理的遂行を唱える『憂国の士』〔中略〕であったことは、矛盾したものではない」と主張している。[15] さらに柳沢治も、大塚が目的としたのは近代の「超克」ではなくその「批判的継承」であったとして、戦時の大塚の思想を近代の「超克」＝「動員」とみなす中野の捉え方を、大塚の経済史研究と時代状況とを関連させる「強引な手法」である、と疑義を呈している。[16]

しかし、この三者とも中野の研究にたいしては一定の評価をあたえている。道重は中野の議論により「大塚の思想の中心」が「一人一人の個人の自律的倫理に立脚した国民的生産力」にあることがあきらかになっていると述べる。[17] また小熊は大塚の思想が「総力戦体制から派生したとみなす点において」中野に賛同している。[18] さらに柳沢は、大塚が「総力戦」の時期にほかの知識人たちの公的な発言とおなじく総力戦への「協力」の体裁をとっていたことを指摘して、『協力』のかたちをとりつつしかも日本の現状に対してどのような批判が可能であったか、またそのような批判的な『協力』はいかなる意味をもっていたか」という観点をうちだし、大塚は「戦争協力者に対する内在的批判者」とまでは考えないとして、大塚の思想が「総力戦体制」から生まれたものであるという中野の観点を事実上みとめている。[19] したがって、大塚研究において中野の大塚＝「戦後啓蒙」批判は看過することをゆるされない議論であるといえよう。

さて、この中野の大塚批判がおさめられている『大塚久雄と丸山眞男』では、大塚とともに丸山もまた「主体」の名のもと「動員」の片棒をかついだとして批判される。そして最終的には現在の「ボランティア」という「理念」（実践ではない）もまた国家システムがこれを宣揚するのと呼応して同様の「動員」の思想へと転化してしまう、というのである。これにたいし梅津順一は、中野がもし「システムに解消されない思想の力」を信じていないのなら「ニヒリズムの表白」でしかなく、この議論に「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が」と苛立ちをかくさない[20]。この梅津の評価が意味するものとはなんだろうか。

それを示唆するのが、道重のつぎの発言である。かれは、「一九六〇年代まで圧倒的な影響力をもった」大塚史学が「戦後歴史学」として批判対象となり、実証史家から「速やかな退場」を要求されているとし、その背景に「大塚があるべき姿として描こうとした『近代』そのものにたいする深い懐疑がある」とみる[21]。これにたいし、道重はつぎのように提起する。「単に大塚を過去の遺物として捨て去るのではなく、選択的継承」が必要である、と[22]。

梅津や道重の言説からみえてくるのは、このように大塚の描く「近代」が「動員の思想」として批判されることで、もはや「過去の遺物」として批判対象でさえなくなり、忘却されようとしている、との危惧である。しかし、中野の提起はこうした忘却に加担するためではない。むしろ、梅津や道重とおなじく忘却を批判するためであるといえる。中野は先の一九九七年に発表された論文のなかで、批判的言説さえもその基盤である近代資本主義というシステムに回収されているという問題に、一九六四年ごろの大塚は気づいていたふしがあることを指摘したうえで、「大塚自身はその問題をそれ以上展開することはなかったが、それを引き継ぐものたちには、もう少しは果たすべき役割と課題が残されているかもしれない」と述べている[23]。この個所は『大塚久雄と丸山眞男』において削除されているが、そこでの丸山批判や「ボランティア」批判をつうじ中野は、大塚の議論を忘却しながら無批判に「動員の思想」を再生産している今日の日本の思想的状況にたいする危機感をいだきながら、先の「果たすべき役割と課題」を遂行しているのだとみることができよう。

とするなら、いまこそこの「役割と課題」を引き継ぎ、なぜ大塚が「戦後啓蒙」を代表する思想家たりえたのかを、正面にすえて議論するべきではないか。そのためには、「大塚史学」がもっとも影響力をもったとされる時期、すなわち戦中から一九六〇年代までの大塚久雄の思想的変遷を追う必要がある。そして、そのさいにはかれが置かれた時代状況との相関から考察されなくてはならない[24]。しかし、紙幅の都合上そのあいだのすべての文献をあつかうことは不可能である。そこで、この解明の手がかりをえるべく、あらためて中野敏男の議論に立ち返ることにしたい。

二 「生産力」から「生産倫理」へ
――ヴェーバー研究における「戦中」と「戦後」――

中野が大塚批判を展開するにあたりとりわけ注目した大塚

の論文は、「マックス・ヴェーバーの資本主義の『精神』」（以後「戦後『精神』論文」と略す）である。この論文はあの「倫理論文」における「資本主義の『精神』」の内実を検討したもので、『経済学論集』三〇巻三―四号（一九六四年十月―六五年一月）に発表されたのち、一九六五年発刊の『マックス・ヴェーバー研究』（大塚久雄ほか）に再録されたものである（なお、この前年の一九六四年にヴェーバー生誕百周年のシンポジウムが日本で開催されたことはご記憶ねがいたい[25]）。

中野がこの論文に注目する理由に、大塚のほかのヴェーバー論にくらべて「質量ともに抜群の大きさをもち、影響力という点からみても最大のもの」であることがあげられている[26]。さらに、影響力の大きさという点で、中野はこの論文が収められた『マックス・ヴェーバー研究』が「六〇年代の研究水準を示すものとして、戦後日本のヴェーバー研究史において最も重要な論文集のひとつ」だとつけくわえている[27]。上記の理由により、中野はこの「戦後『精神』論文」を「大塚のヴェーバー研究の〈主著〉」といいきる[28]。

しかし、中野がこれを重視する最大の理由は、この論文はある論考の改訂稿であり、しかもその書き換えが「驚くほど大きなもの」だからである[29]。「戦後『精神』論文」は、もともと「マックス・ウェーバーの資本主義の精神――近代社会における経済倫理と近代工業力」という表題で、戦時中の一九四三年から四四年に最初の原稿が執筆され、『経済学論集』一三巻一二号、一四巻四号、一五巻一号（一九四三年、四四年、四六年）にそれぞれ（一）・（二）・（三）というかたちで分載されたものである（なので、今後この論文は「戦中『精神』論文」と略す[30]）。そこで「戦中『精神』論文」と「戦後『精神』論文」を比較すると、「戦中『精神』論文」にみられた「生産力」という用語が「戦後『精神』論文」では「全て消去されている」、「そのことによってこの論文は、「戦中『精神』〔論文〕」とは主題の異なるものとなった」というのである[31]。

なぜこのことを中野は問題にするのかというと、「戦中『精神』論文」にたいしてほどこされた加筆訂正のほとんどが「戦中『精神』論文」（三）、すなわち結論部に集中しているからである。この結論部で「問題の焦点」とされているのは「資本主義の精神」にたいする評価である。そこで、中野は引用を交えつつ論を展開し、「戦中『精神』論文」では「禁欲的倫理の生産力的性格は、まさに『国民的生産力』を拡充することによって全体に貢献する点で倫理的に評価されている」、「『国中心』の思想からの評価」がみられるのにたいし、「戦後『精神』論文」では「市場を通じて結びついた『中産者』たちの市民倫理という形に変えられてしまっている」と述べる。そしてこの書き換えは「戦中『精神』論文」の中核にあった「『生産力』概念とそれを支える『国中心』の思想」、すなわち

「生産への『挺身』を通した『全体（国家）』の生産力拡充への貢献の倫理」を「隠蔽してしまっている」、と結論づけるのである。[32] これこそ、中野が問おうとした、「隠蔽」されてしまっていた「戦中の大塚その人」と「その〈主著〉のもともとの主題」、つまりは「戦中から戦後への大塚＝ヴェーバーの変化あるいは連続そのもの」の核心なのだ。[33]

たしかに、第一節でみた大塚の引用とかさねてみたうえで、さらに「戦中『精神』論文」（三）の結論部をもう少しくわしくみてみると、中野の議論には説得性があるとおもわれる。ここではつぎのことが「問題の焦点」とされている。「資本主義の精神」を検討するとき、ヴェーバーは「営利」が「倫理」を媒介にして実現される「倒錯的」事態という「Gewordensein〔できあがった状態〕」しかみていなかった。この「精神」を検討するなら、それが「Werden〔できあがるところ〕」においてみられる「倒錯的」事態の基盤、すなわち「倫理」が「営利」を媒介にして実現される「自然的」事態にも目をむけねばならない。本来ヴェーバーはこの点につよい関心をいだいていたはずだ。[34] この「自然的」事態にこそ、「生産倫理」にもとづく「生産力の拡充」とそれにともなう「全体」の福祉への貢献という事態がみられるからである（ここで「全体」と称するものは、「国家・社会・公共・世界」である）。[35] いいかえれば、「生産倫理」による近代的産業「経営」（近代工業力）の推進、ということにほかならない。[36] だが、「資本主義の精神」におけるこの「生産倫理」の実現は、「営利」を媒介にしているがために「倒錯的」事態へとおちいる。つまり、「全体」の福祉に貢献していると主観的には満足を得られても、じつは客観的には「営利」しかしておらず、むしろ「全体」の福祉の障害になっているのだ。[37] この議論展開をみると、大塚は、この「営利」が揚棄され、「生産倫理」が直接実現されることで「生産力の拡充」による「全体」の福祉への貢献が可能となると主張したのであり、ここでの「全体」が「国家」を想起させる以上、「動員の思想」でないといいきるのはむずかしい。したがって、一九六四—六五年段階での「戦後『精神』論文」における加筆訂正はその「隠蔽」である、とみるのもむりはない。

では、中野があきらかにした「戦中から戦後への大塚＝ヴェーバーの変化あるいは連続そのもの」の核心が「戦後『精神』論文」にどのようなかたちであらわれているのだろうか。じつは、中野はこの点についてあまり検討していない。そこで一歩すすんで、「戦後『精神』論文」の結論部をもう少し仔細にみてみよう。ここでの結論部は以下のようになっている。ヴェーバーが本来の問題関心としていたのは、世俗的な職業労働を使命と考えて組織的かつ合理的に精進する「職業倫理」である。そして、それが「生産倫理」として「中産的生産者層」を内面からうごかし、近代産業の建設に貢献せしめた。[38]

しかし、この「資本主義の精神」がつくりあげた「産業資本主義」からこの「精神」は消えていく。もはや「産業資本主義」はこの「精神」など必要ないからだ。[39] 以上のように述べる大塚は、つぎの文言でこの論考をしめくくる。

しかし、ただ一言だけ筆者の感想を追加することを許されるならば、ヴェーバーがすでに六十年前に予測していた資本主義の機械的化石化の状態を突きぬけて、思想家によって指し示された新しい道が現実の経済的利害状況のうちにみごとに定着するならば、そのばあいには、「資本主義の精神」のうちに含まれていた「生産倫理」（「労働―経営倫理」）がふたたび目を覚まし、新たな装いのもとに、歴史の進歩の方向に沿って、人々の上に強烈な作用をおよぼすことになるのではあるまいか。また、そうあるべきであろう。[40]

この比較をとおして見えてくるのは、「戦中『精神』論文」においては「近代的工業力」（近代的産業「経営」）の推進による「生産力の拡充」が主眼であり、それをつうじて「生産倫理」を直接実現できると考えていたのにたいし、「戦後『精神』論文」においては「生産倫理」でもってつくりあげられたはずの「産業資本主義」がこの「生産倫理」をうしない「機械的化石化」していくなかで、いまいちど「生産倫理」を復活させよう、という主張に書き換えられている、ということである。たしかに、両論文の主張の基本的スタンスは「生産倫理」の実現の積極的主張という観点で「連続」してはいる。しかし同時にそこには、あきらかに「生産力」から「生産倫理」への重心の「変化」がみられるのだ。

なぜこのようなことになったのか。それを大塚は「戦後『精神』論文」で「旧稿と本稿の執筆時期の距たりに照応して、われわれの直面している現実がいちじるしく変化したことの反映」である、と述べている。[41] この「現実」の「変化」が、大塚の「書き換え」の根拠であったわけだ。かれの発言をすなおに受け取るなら、その原因である「現実」の「変化」を検討する必要がある。さらに、中野のようにこの「書き換え」を「隠蔽」とみるならば、この「隠蔽」の発見を不可能とするような「現実」の「変化」と、それに対応する大塚の「隠蔽」の説得力との相関をあきらかにせねばなるまい。大塚がここでいう「現実」とは、かれの議論が「資本主義」にかかわるものであることからして、経済的な「現実」であるとみてよいだろう。そこで、本稿では経済史的背景という「現実」に限定して、それと「大塚史学」の変遷との相関をあきらかにしていくことにする。

三　戦時統制・戦後復興と「戦後最大の不況」
――投機批判における連続と変化――

では、その「現実」の「変化」とはなんだろうか。そのことを知るうえで大塚が「生産力」から「生産倫理」へと重心を「変化」させたことに符合する、ある小文の「書き換え」の過程に注目してみたいとおもう。その小文とは、「経済的繁栄の幻像――投機による擬制的富の結末」（以下『幻像』論文と略す）である。この小文は一九四六年十月に「中央公論」に発表された[42]。そこではつぎのような議論が展開されている。近代的な「産業資本」のブルジョア革命においつめられた「前期的資本」（ここでは近代以前の社会にその基盤を持つ商人層・金融業者層を指している）の「いわゆる宗教的堡塁」である「投機」により、一八世紀のイギリス・フランス・オランダにおける熱狂的な株式投機が引き起こされ、これが数多くの民衆の悲惨をまねいた。その後「生産力」の基盤がしっかりしていたイギリスとフランスでは「近代的生産力」とそれに基礎づけられた「産業資本」の進展、その一方での封建的な「前期的資本」の後退がみられたが、そうでなく「前期的資本」の力がつよかったオランダはたんに没落するだけだった。そしてかれはつぎのように結論づける。

> 真実の「経済的繁栄」の実体を形作るものは、なによりも、「生産力」の建設と拡充でなければならない。〔中略〕「生産力」の建設と拡充が健全な形で行われる場合――例の生産増強などとただちに混同してはいけない――それは必ずやついに経済的繁栄に到達するであろう。〔中略〕歴史がわれわれに与える科学的教訓はこうである。「生産力」こそ富であり、富裕であり、経済的繁栄の実体である。「生産力」から遊離した富、富裕、あるいは経済的繁栄は、それが「生産力」の基礎から遊離しているかぎりにおいて錯覚であり、幻像である。しかも、この富の錯覚や経済的繁栄の幻像は、それが「生産力」の基礎から遊離する程度が増大すればするほど、その社会的危険性もまた増大するのである[43]。

ここには、『『生産力』の建設と拡充」の称揚と表裏の関係として、「投機」批判がなされている。さらに、ここで提示されている「前期的資本」の概念も重要である。なぜなら、道重も述べるとおり、この「前期的資本」にかんする議論は、大塚の「戦後啓蒙」のなかで「枢要な地位を占める議論」であった。というのも、「前近代における資本の存在形態を範疇的に近代のそれと峻別」することで、「日本の近代社会形成の

道筋」をあきらかにしようとするものであったからである。[44]その内実がここにはあらわれている。つまり、「経済的繁栄」に寄与するのは「生産力」であって、そこから遊離した「擬制的富」をねらう「前期的資本」はあきらかに排除されるべき存在なのである。

さて、この論文はその後一九六五年に『国民経済――その歴史的考察』におさめられた。そこでも、論文の趣旨は変わらない。だが、結論部をみると、そこにはおおきな「変化」が見出されるのである。

> 真実の「経済的繁栄」の実体を形作るものはなによりも、社会的経済的に向上しつつある自由な勤労民衆によって担われた「生産力」の拡充でなければならない。〔中略〕「生産力」の建設と拡充が健全な社会関係の基礎の上で行われるばあい――かつての軍事的生産増強などを思い出してはいけない、まさに逆である――それは必ずや遂に真実の経済的繁栄に到達するであろう。〔中略〕歴史がわれわれに与える教訓はこれである。経済的に向上する勤労民衆によって担われた、社会的に健全な「生産力」こそ現実的な富であり、富裕であり、経済的繁栄の実体である。この健全な「生産力」の基礎から遊離した富、富裕、あるいは経済的繁栄は、それが「生産力」の基礎から遊離しているかぎりにおいて錯覚であり、幻像である。しかも、この富の錯覚や経済的繁栄の幻像は、それが「生産力」の基礎から遊離する程度が増大すればするほど、その社会的危険性も害悪もまた増大するのである。[45]

一読してまず気づくのは、「生産力」についた修飾句の多さである。そこにみられるのは「健全な」の多用である。場所によっては、「社会的に健全な」という表現も見られる。さらには、「社会的経済的に向上しつつある自由な民衆」、「経済的に向上する勤労民衆」といった修飾句までついている。これをみると、一九四六年の『『幻像』論文」では「生産力」の拡充と建設そのものに主眼があったのにたいし、一九六五年の『国民経済』では、むしろ「生産力」が「健全」であること、かつその担い手は「社会的経済的に向上しつつある自由な民衆」であることに力点が移動している。つまり、倫理的にただしい「生産力」であらねばならないことが強調されているのである。この事実は、さきほどみた「生産力」の拡充から「生産倫理」の復活にいたる大塚久雄の問題意識の「変化」とみごとに符合している。それに付随するかのように、「擬制的富」にあたるものについては、一九四六年段階では「社会的危険性」だけが指摘されていたのにたいして、一九六五年段階ではさらに「害悪」という言葉を追加してその危険性が強

調されている。

これらを総合すると、大塚のなかで「前期的資本」の「投機」的性格にたいする批判意識が、「生産力」から「生産倫理」への重心の移動と呼応して強まってきている、とみることができる。となると、これと相関する「現実」の「変化」とはなんであろうか。それは、戦時統制・戦後復興の時期と一九六五年との経済状況の相違である。そしてそれが、大塚の問題意識に反映されているのである。以下、経済史的背景と大塚の問題意識との相関をみてみることにしよう。

戦時統制から戦後復興、とりわけ一九四〇年から四九年にいたるまでの日本の経済状況は、まさにどん底であった。とくに日常物資の不足は深刻であった。戦争末期、国民一人あたりの食料、衣料、燃料の供給量は戦時統制がつよまっていく一九三七年をピークに下がり始め、大塚が「戦中『精神』論文」を執筆しはじめた一九四三年には、衣料が前年の供給量の半分に減った。翌年には食料の供給量が一九三七年当時から二五パーセントも減り、衣料はほとんど供給されない状況にまでいたった[46]。そんななか、増産体制にあったはずの軍需工場は労働力不足や長時間労働の強制により労働意欲が低下し、物資不足もあって国家と企業の横領や癒着、いわば「私利私欲」の横行がひどくなっていた。日常生活も似たようなものであった。食糧の配給が不足するなか、役得者の「ピンハネ」や縁故にたよった闇取引が横行した[47]。こうした戦時の状況下で、大塚が「営利」の揚棄をうたい、「生産倫理」の直接的実現として「生産力」の拡充を主張したのは無理からぬことであった。全体の福祉を破壊する「私利私欲」を、かれはけっして許さなかったのである。

その状況は戦争が終わっても変わらない。国民一人あたりの食料・衣料・燃料供給量は、総合でみても一九四六年に一九三七年の半分以下にまで落ち込んでいた[48]。鉱工業生産の回復は遅々としてすすまず、食料などの生活物資の生産もままならない状況だった。その結果、悪性のインフレが進行し、敗戦直後でさえ物価は戦前の三倍半だったのに、その後日に日にインフレはひどくなり、一九四九年には二〇八倍にまでたっした。食料の二〇パーセントはインフレ価格で売り買いされるヤミ市で買わざるをえなかった[49]。そんななかで、占領軍と癒着する「闇商人」がいた[50]。「戦中『精神』論文」（三）が発表されたのは一九四六年一月であり、『『幻像』論文」が書かれたのは一九四六年十月である。このふたつの論文が「生産力」の拡充と建設をうたい、一方では「営利」を、もう一方では「投機」を批判したのは偶然ではない。両者とも、全体の福祉に貢献しない、闇で投機的に暴利をむさぼる者たちへの批判を含意していたからである。経済的にみれば、戦中と終戦直後が「連続」している以上、大塚の言説が連続性を

もっているのは当然であった。

一方、一九六五年は香西泰の有名なことばを借りれば「高度成長の踊り場」であった。高度成長が加速し一九六三年から「金融膨張」とともに好景気をむかえていた日本経済は、東京オリンピックの終わりとともに「戦後最大の不況」に突入する。インフレが続くなかでサンウェーブ（一九六四年十二月）、山陽特殊鋼（一九六五年三月）、山一證券（同年五月）と企業破綻がつづき、信用収縮がおこった[31]。とりわけ山一證券の倒産は、「証券恐慌」と評されている。一九六二年ごろから新株公開ブームや投資信託の急膨張が起き、それにたいして流通市場が追いつけず、最終的に株価が下落して証券会社の財務状況が極度に悪化するという事態をまねいたのである。そして、一九六五年の五月二十一日に山一證券倒産の問題が表面化したのちには「流言飛語」がとびかい取り付け騒ぎが起きていた[32]。

じつは、かれが「戦後『精神』論文」を発表したのは一九六四年十月と翌年一月であり、かれが『国民経済』の「まえがき」を書き終えたのは、この年の三月であった[33]。つまり証券市場でバブルがはじけ「戦後最大の不況」へと落ち込んでいく過程にあったときなのである。この不況について当時の主流の一角をなしていたマルクス経済学者たちは「破滅への道[34]」ととらえていた。「状況も、資本家の見通しもとにかくお先真っ暗であるということですね[35]」と突き放した表現をする者もいた。対照的に大塚は、バブル全盛から凋落していくさなかに「戦後『精神』論文」の末尾に「機械的化石化」して日本の現状を憂いつつ、「生産倫理」の復活をうたい、いっぽうでバブルを引き起こした「前期的資本」とされる商人層や金融業者層の「投機」的性格を批判したのである。これをみたばあい、大塚と先のマルクス経済学者たち、どちらのほうが「現実」の「変化」にたいして説得力をもつ議論をしたといえるだろうか。

まとめるなら、つぎのようにいえるだろう。大塚は、モノがなかった戦時統制・戦後復興の時期にかけては闇取引・闇商人への批判意識と表裏の関係で、「戦中『精神』論文」（三）では「生産力」の拡充をうたい、「『幻像』論文」では「投機」の「社会的危険性」を非難した。これにたいし、「高度成長の踊り場」では、証券恐慌にたいする批判意識から、「戦後『精神』論文」では、バブルにより発展している倫理なき資本主義に「生産倫理」を復活させることをうたい、「『幻像』論文」では「投機」の「社会的危険性」と「害悪」を強調した、と。

四　朝鮮特需と「軍事的生産増強」批判
——問題意識の転換と高度成長批判——

しかし、この解釈には問題がある。というのも、さきほどの『幻像』論文」と『国民経済』とを、その論考の出た一九四六年と一九六五年双方の経済状況を比較しつつ検討しても、どうしても理解できない書き換えがあるからだ。それは、「『幻像』論文」では「例の生産増強などとただちに混同してはいけない」とされていた個所が、『国民経済』においては「かつての軍事的生産増強などを思い出してはいけない、まさに逆である」と書き換えられているところである。[56] これの背景となる「現実」が、一九六五年の側には見当たらないのである。

じつは、この論文は「『幻像』論文」から『国民経済』にいたるまでさまざまな論文集におさめられてきたものなのである。具体的には、以下の過程をたどっている。「『幻像』論文」はその後、一九四八年に『近代化の歴史的起点』に収められた。一九四九年に『近代資本主義の起点』に収められるが、出版元が倒産。一九五二年に『富——その実体と幻像』のなかでもういちど発表される。そして、一九六五年『国民経済』のなかに落ち着くことになる。この過程をみるだけでも、この論文が大塚にとってどれほど大事にされていたかがよくわかる。そのなかで、『近代化の歴史的起点』の段階では加筆がまったくなされていない。したがって、加筆訂正にかんしては『近代資本主義の起点』と『富』のふたつをみていけばよいことになる。

まず、『近代化の歴史的起点』と『近代資本主義の起点』両者の結論部を比較すると、そこでの加筆は、「生産力」に「社会的に健全な」と「政治的経済的に向上しつつある勤労民衆によって担われた」という修飾句がつけ加わった程度である。それにたいして、『近代資本主義の起点』と『富』を比較すると、第三節で述べた膨大な加筆がおこなわれており、しかも本節で指摘した書き換えもおこなわれている。しかも、この『富』から『国民経済』にいたるまで、加筆はいっさいなされていない。したがって、この『富』が出た一九五二年前後の事情が問題になってくる。[57]

では、その当時の経済史的な意味での「現実」の「変化」をもたらしたものはなんであろうか。朝鮮戦争である。一九五〇年に戦争がはじまってから、日本では警察予備隊が発足し（一九五〇年七月。朝鮮戦争勃発は前月の六月二十五日）、アメリカからの再軍備要求や軍事的な経済協力の要請がつよまるきざしをみせていた。中村隆英がいうように「一九五〇年代前半は、アメリカの臨戦体制に巻き込まれそうな状況があった」。[58] ドッジ・ラインのもと不況にあえいでいた日本は、戦争

の「特需」に沸いた。米軍への軍需物資の輸出による好景気で、同時代の有名な歴史書『昭和史［新版］』（一九五九年）によれば、不況にあえぐ資本家たちは「天佑神助」とよろこんだ、という。[59] そんなおり、世界は軍拡ムードとなり、海外グレイ・マーケットで取引価格が上昇し、生産財価格も高騰した。これに手をだす投機筋もあらわれた。が、「一九五一年四月の主戦論者マッカーサー元帥の解任、六月のマリク国連ソ連代表の和平提案によって、世界的軍拡ムードは退潮となり、市況が崩落して投機筋に手痛い打撃を与えた」。これにより、関西系の商社で整理されるものもあらわれた。[60]

この朝鮮戦争のうごきをみながら、大塚は『富』におさめる『『幻像』論文』に加筆をしていた。『富』の「あとがき」で大塚は「販路と云えば直ちに国外市場」などという「旧来の観念から自生的に抜け出しうべき理論的突破口を見つけ出さなくてはならない」と喝破しているが、[61] このときの「国外市場」が「特需」を示唆しているのはまちがいない。大塚からみれば、この「特需」で「生産力」は拡充できたのかもしれないが、「健全」ではなかったのである。その結果、「投機」とその崩壊が起きた。しかも、現状の日本は「かつての軍事的生産増強」の途へと疾りつつある。大塚がこの「書き換え」をおこなったのは、日本がこうした「軍事的生産増強」という「健全」ではない「生産力」により「投機」と結びついているとみて危機感を募らせたからだといえる。だからこそ、これとは「まさに逆である」「社会的経済的に向上しつつある自由な勤労民衆」にささえられた「社会的に健全な『生産力』」の建設と「投機」の「害悪」を強調しなければならなかったのだ。ここに、「生産倫理」ということばはないものの、大塚の「生産力」重視から「生産倫理」重視への転換をみることができるだろう。

それでは、なぜ一九五二年の『富』の段階から一九六五年の『国民経済』の段階への書き換えはなかったのだろうか。それは、大塚が一九五五年以降の高度成長もふくめて日本の「生産力」の建設と拡大がけっして「健全」ではないとみていたからである。この認識はつよまる一方だった。大塚は安保闘争直後の一九六〇年七月に発表された「経済の国民的自立を」において日本の現状をオランダの経済史になぞらえつつ、「国民経済の構造はオランダ共和国の経済のように他国の利害に従属し、引きまわされるようなものではなく、それ自体基本的に広汎な国民層の上に立って、できるだけ経済的自立の条件をその内部にそなえているようなものでなければならない」[62] と述べ、「投機」にふりまわされて没落したオランダと、現状の日本をかさねあわせている。さらには「国民経済の自立的構造というものが失われているかぎり、真の意味の民主主義は根を下ろさない」[63] と現状の日本を批判している。大塚

にとって、高度成長によって得られたものは「擬制的富」でしかなかったのである。「戦後最大の不況」はその証左であった。

このように大塚は、自身が戦中から戦後にかけて提唱した「生産力」の拡充と建設は、朝鮮戦争以降の日本経済においては実現されなかったとみていた。いわば、「生産倫理」なき「生産力」の拡充と建設だったわけである。そして、あいかわらず「擬制的富」獲得への欲望は生きのこっていた。一九六〇年代になると、「金融膨張」という名の「擬制的富」がバブルと化し、それが崩壊して「戦後最大の不況」が到来してしまった。日本経済は「機械的化石化」しつつある。だからこそ、かれは「生産力」という概念ではなく、「生産倫理」を前面に押し出し、その「復活」をさけんだのである。

五　生産倫理の「復活」の先にあるもの
——大塚久雄の「思想の力」と「規律権力」——

では、大塚はその「復活」の先になにを見ていたのだろうか。第二節で引用した「戦後『精神』論文」の結論部の注には、つぎのような文言がある。

フランクリン以来の二百年間に世界史の上に生起した経済的利害状況の巨大な変化をまったく無視して、かつての「資本主義の精神」が原型のまま、ファンダメンタリズム的化石化の姿をもって、ふたたび力づよく復活するとすれば、それはファシズム以外の何ものでもない。[64]

したがって、大塚が目指していたものは、現在の「経済的利害状況」にかなう生産倫理の「復活」であった。「総力戦」の時代から「高度成長の踊り場」にいたるまで「大塚史学」が「圧倒的な影響力」をもっていたとみるとき、ここにかれの「思想の力」をみることは可能である。大塚史学が「思想の力」を持ち得たのは、時代状況に合わせて「経済的利害状況」にかなう思想のあり方をつねに提示しながら「現実」を批判したからである。かれの「生産力」から「生産倫理」への重心の移動は、このことを端的にしめしているといえよう。

だが、これほど逆説的なこともない。なぜなら、かれの言説の「圧倒的な影響力」は、批判対象であるはずの「現実」に承認されることなしには生じえないからだ。したがって、「思想の力」と「規律権力」は背反しない。それどころか、前者は後者へと転化し、「現実」のなかに組み込まれてしまう。中野が「戦後啓蒙」を「戦後動員」の思想であると批判したのはそのためであった。とするなら、「経済的利害状況」にかなう「生産倫理」は、こうした隘路から逃れられないのでは

ないか。

大塚はこのことに気づいていた。先ほどの引用からは、いかにして「思想の力」を「規律権力」の方向ではなく、べつの方向へむけることが可能か、という問題提起が読み取れる。この矛盾をはらんだ提起をどう受け取るか。これこそ、大塚を批判的に継承する者たちが果たすべき役割と課題なのだろう。

（つねき・けんたろう／経済思想史・社会思想史）

注

（1）ここでつかう「大塚史学」は、内田芳明にならい狭義の意味、「大塚久雄の経済史学」に限定する。内田芳明『ヴェーバーとマルクス――日本社会科学の思想と構造』岩波書店、一九七二年、三一〇頁。

（2）豊田四郎『社会経済史学の根本問題――史的唯物論と「大塚」史学』研進社、一九四八年、「はしがき」一頁。

（3）『大塚久雄著作集』全一三巻、岩波書店、一九六九年――一九八六年。『著作集』は一九六九年から翌年にかけて全一〇巻が刊行されたのち、一九八六年再刊されたさいにはさらに三巻が追加刊行されている。

（4）内田前掲書、三〇九頁。この観点から内田は、前掲書の六―八章で、「大塚史学」の体系とその精神的背景をとらえている。ほかに「大塚史学」の全貌を論じているものは、小笠原眞『ヴェーバー／ゾムバルト／大塚久雄』昭和堂、一九八八年、第六章。

（5）姜尚中『マックス・ウェーバーと近代』岩波書店、二〇〇三年、三〇一頁。同様の表現は、同上「解説」、大塚久雄『共同体の基礎理論』、岩波書店、二〇〇〇年、一六〇頁にもある。

（6）安藤英治『ウェーバー歴史社会学の出立――歴史認識と価値意識』未来社、一九九二年、三二六頁。

（7）石田雄『社会科学再考――敗戦から半世紀の同時代史』東京大学出版会、一九九五年、九二―九七頁。豊田前掲書、および豊田も執筆している大学新聞連盟編『大塚史学批判』大学新聞連盟出版部、一九四八年などがこうした批判書の部類に入る。

（8）道重一郎「大塚久雄と松田智雄」、住谷一彦、和田強編『歴史への視線――大塚史学とその時代』日本経済評論社、一五五頁。

（9）その包括的かつ徹底的なものとして、安藤前掲書がある。

（10）中野敏男「戦時動員と戦後啓蒙――大塚＝ヴェーバーの三〇年代からの軌跡」、『思想』八八二号、一九九七年、一五九―二〇四頁。

（11）『著作集』第八巻、三四一頁。

（12）ヴィクター・コシュマン「規律的規範としての資本主義の精神――大塚久雄の戦後思想」、山之内靖、ヴィクター・コシュマン、成田龍一編『総力戦と現代化』柏書房、一一九―一四〇頁。なお、この論文や中野前掲論文では大塚の思想とオリエンタリズムとの共犯関係も指摘されているが、この観点での大塚批判を、先に言及した姜も、『オリエンタリズムの彼方へ――近代文化批判』岩波書店、一九九六年、八七頁以下、一一八頁以下、前掲『マックス・ウェーバーと近代』、三〇二頁以下、前掲「解説」、一六四頁以下でおこなっている。

（13）中野敏男『大塚久雄と丸山眞男――動員、主体、戦争責任』青土社、二〇〇一年。

（14）道重前掲論文、一五六―一六〇頁。

（15）小熊英二『民主と愛国――戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社、二〇〇二年、八三七頁以下。

（16）柳沢治「戦時期日本における経済倫理の問題――大塚久雄・大

河内一男の思想史・学説史研究の背景」（下）、『思想』九三六号、二〇〇二年、一四一頁、一四七頁。

(17) 道重前掲論文、一五七頁以下。

(18) 小熊前掲書、八三七頁。

(19) 柳沢治「戦時期日本における経済倫理の問題——大塚久雄・大河内一男の思想史・学説史研究の背景」（上）、『思想』九三四号、二〇〇二年、九六頁。

(20) 梅津順一「書評『大塚久雄と丸山眞男——動員、主体、戦争責任』」、『社会思想史研究』二七号、二〇〇三年、一七一頁。

(21) 道重前掲論文、一五五頁、一八三頁以下。こうした「近代」への懐疑の代表者として、中野敏男とならんで山之内靖が挙げられている。山之内がこの観点から大塚について論じているものは、『日本の社会科学とヴェーバー体験』筑摩書房、一九九九年、第二章第三節、同章第五節。

(22) 道重前掲論文、一八五頁。

(23) 中野前掲論文、一九九頁。この大塚の議論は、「《Betrieb》と経済的合理主義」、大塚久雄編『マックス・ヴェーバー研究』東京大学出版会、一九六五年、三三〇頁以下にある。これについての検討は、山之内前掲書、第二章第五節。

(24) 筆者は大塚久雄研究としてひとつ論文を発表している。「大塚久雄のなかのユダヤ人日本思想史のひとつの裏面」、神戸・ユダヤ文化研究会編『港（ナマール）』第九号、二〇〇四年、三九—五八頁。この論文で筆者は、大塚のユダヤ人像が戦中から高度成長期まで一貫しており、しかもそのイメージが貧困であったことを明示した。しかし、当時流布していたユダヤ人像がいかなるものであったかを考慮に入れずに大塚の否定的側面を一方的に論じているという点で問題がある。

(25) 大塚久雄・安藤英治・内田芳明・住谷一彦『マックス・ヴェーバー研究』、岩波書店、一九六五年。『経済学論集』掲載分との異同にかんしてとくに重要視さるべきものはない。この書物は、大塚によれば、著者四人が「ヴェーバー生誕百年を記念して、共同の論文を企図」してできたものだという。同書、i頁。

(26) 中野前掲論文、一六五頁、および中野前掲書、二七頁以下。

(27) 中野前掲論文、二〇〇頁、および中野前掲書、三〇六頁。佐野誠も「ヴェーバー生誕百周年」のシンポジウムにふれて、「ヴェーバー研究者の次の世代は、大塚や丸山の存在を確認したうえで、先に進まなければならなかった」と指摘している。佐野誠「書評　ドイツの一歴史家の見たヴェーバー研究　W. Schwentker: *Max Weber in Japan* について」、『思想』九〇〇号、一九九九年、一三八頁。なお、ここで書評されている Schwentker, Wolfgang, *Max Weber in Japan. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte 1905-1995*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1998 は日本でのヴェーバー受容史・影響史を整理したものである。なお、注（23）でふれた『マックス・ヴェーバー研究』はこのシンポジウムの記録集。

(28) 中野前掲論文、一六五頁、および中野前掲書、二八頁。

(29) 中野前掲論文、同上、および中野前掲書、同上。

(30) 大塚久雄「マックス・ウェーバーの資本主義の精神——近代社会における経済倫理と近代工業力」（一）（二）（三）、『経済学論集』一三巻一二号（一九四三年）、一四巻四号（一九四四年）、一五巻一号（一九四六年）。（三）は一九四四年十二月に脱稿したと論文内には書かれている（「戦中『精神』論文」（三）、五四頁）。

(31) 中野前掲論文、一六五頁、および中野前掲書、二九頁。

(32) 中野前掲論文、一八五—一八七頁、および中野前掲書、六四—六八頁。

(33) 中野前掲論文、一六六頁、および中野前掲書、二九頁。

(34)「戦中『精神』論文」(三)、二九頁、および三〇頁以下。この「ヴェーバー批判」のモチーフは、出口勇蔵『経済学と歴史意識』弘文堂、一九四三年、一一二頁以下からきている。
(35)「戦中『精神』論文」(三)、四五頁以下。
(36)同上、五一頁、五四頁。
(37)同上、四六頁。
(38)「戦後『精神』論文」、一七二頁。
(39)同上、一八四頁。
(40)同上、一八五頁。
(41)同上、九〇頁。
(42)「経済的繁栄の幻像――投機による擬制的富の結末」、『中央公論』六九二号、一九四六年、二一―二八頁。
(43)同上、二八頁。
(44)道重前掲論文、一六六頁。大塚の「前期的資本」論の変遷については、同上、一六六―一七一頁。
(45)『国民経済――その歴史的考察』、講談社学術文庫、一九九四年、一二四頁以下。この版の底本は、『国民経済』弘文堂、一九六五年。
(46)中村隆英「概説――一九三七―五四年」、中村隆英編『日本経済史　七　「計画化」と「民主化」』、岩波書店、一九八九年、二一―二三頁。
(47)小熊前掲書、三五頁以下。
(48)中村前掲論文、二二頁の表一―六。
(49)香西泰『高度成長の時代――現代日本経済史ノート』日経ビジネス人文庫、二〇〇一年、五一頁以下（原本は一九八一年）。また、中村前掲論文、四一頁―四三頁。
(50)香西前掲書、二九頁、および小熊前掲書、九四頁。
(51)香西前掲書、第九章、および二一〇頁以下。
(52)詳細な内容は、安川七郎「証券恐慌」、エコノミスト編集部『高度成長期への証言』(下)、日本経済評論社、一九九九年、三五二―三六九頁。この「証言」は一九八二年後半におこなわれたものである。
(53)『国民経済』、五頁。
(54)大内兵衛・有沢広巳・脇村義太郎・美濃部亮吉・内藤勝『日本経済はどうなるか』、岩波新書、一九六六年、一八五頁。美濃部亮吉の発言。大内兵衛は「インフレという不健全通貨流通制度は、本来からいえば決して資本主義的ではない。必ず非生産的で、ついには資本主義を亡ぼす」と述べている。同上、一八七頁。
(55)同上、一八七頁。脇村義太郎の発言。
(56)もうひとつ、『幻像』論文」で「歴史がわれわれに与える科学的教訓」とされている箇所から『国民経済』では「科学的」という表現が消えている。この書き換えについては本稿の趣旨を越えるため、今後の課題としたい。
(57)『近代化の歴史的起点』学生書房、一九四八年、一三六頁以下、および『近代資本主義の起点』学生書房、一九四九年、一三八頁以下、『富――その実体と幻像』弘文堂、一九五二年、七三頁以下。注(56)でふれた「科学的」の消去も、一九五二年の段階でおこなわれた。ちなみに、『近代資本主義の起点』で「生産力」に付け加えられていた「政治的経済的に向上しつつある勤労民衆によって担われた」という修飾句は、『富』の段階で「社会的経済的に向上しつつある自由な勤労民衆によって担われた」と書き換えられている。なお、『近代資本主義の起点』段階の加筆は、マルクス主義者たちによる「大塚史学批判」への対応ではないかと推測される。
(58)中村前掲論文、五七頁。

(59) 遠山茂樹・今井清一・藤原彰著、『昭和史〔新版〕』岩波新書、一九五九年、二七七頁。香西はこのうごきを、「隣国の不幸な戦乱を神風といい、ブームと呼ぶ、そのことのうちに当時の日本経済の平和的基盤の脆弱さが示されており、また日本国民の身勝手と思い上がりが露呈している」と断じている。香西前掲書、九四頁。なお、このころに兵器生産の復活もみられる。浅井良夫『戦後改革と民主主義――経済復興から高度成長へ』吉川弘文館、二〇〇一年、二四四頁以下。

(60) 香西前掲書、一〇二頁。とくに「商社を含む繊維部門に打撃を与えた」。宮崎正康、伊藤修「戦時・戦後の産業と企業」、中村編前掲書、二一九頁。中村によれば、同年七月には朝鮮で休戦会談がはじまり、「大戦の危機は遠のき、国際的な物資の買い漁りも納まった。それとともに輸入原材料や商品価格が崩落し、朝鮮ブームは終わりを告げた」という。中村前掲論文、五七頁。

(61) 『富』、七五頁。

(62) 『著作集』第六巻、三九九頁。

(63) 同上、四〇〇頁。

(64) 「戦後『精神』論文」、一八五頁。

特集　産業社会の倫理と政治

〈公募論文〉

フーリエの商業批判についての一考察

篠原洋治

はじめに

フーリエが商業を批判するときに慧眼を示すことは、エンゲルスの高い評価によってよく知られている。[1] しかし今日にいたるまでその内実が、彼の思想体系全体のなかで位置づけられてきたとはいいがたい。フーリエの商業批判は、彼独自の情念論にもとづく遠大な歴史観からの「文明」の総体的批判と、地球全体をも変貌させる壮大な改革構想のなかで位置づけられて初めて理解される。そこで本稿では、フーリエの情念論に従いながらテクストを内在的に読み解きつつ、彼の商業批判の意味を明らかにすることを課題としたい。また、フーリエが商業を厳しく断罪したことは確かであるが、その立場は両義的なものである。その点にも着目して議論を進めたい。

一　産業の組織化の要請

フーリエ Charles Fourier（1772-1837）は、処女作『四運動の理論』（一八〇八年）の冒頭で、社会的運動の領域において、物質的運動における万有引力の法則に匹敵する「情念引力の理論」を発見したと豪語する。そして人類を「幸福な時代」「調和」に導くために、人間のもつすべての情念を調和的に解放するアソシアシオン、すなわちファランジュを建設することを提唱した。一六二〇人の様々な性格をもつ老若男女によっ

て構成されるファランジュは、「情念引力」の計算に則って組織される分業体系「系列」のなかで、各人の諸々の情念を解放しながら、生来の才能を最大限に生かすことによって、労働を魅力的なものにし、われわれの時代「文明」の四倍もの生産力を実現する。その結果、「調和」においては、誰もが「奢侈」を享受できるようになるという。

フーリエは五感に相当する情念を「奢侈への欲求」と呼び、何よりもまずこの欲求の満足が人間の幸福の基礎であると考えた。[2] ところが「文明」の産業は、攪乱的効果をもたらす「商業システム」のせいで無秩序のなかにあり、この幸福の条件を満たすことができないままにとどまっている。それゆえ、われわれは、「真実と正義」にもとづいたアソシアシオンを創設することによって、産業をいち早く混沌から救い出し、「文明」から脱出しなければならない、とフーリエは考えた。

時代の課題は、革命に終止符を打ち、大革命後の政治的混乱、経済的危機を乗り越え、平和で豊かな産業社会を生み出すことであった。同時代人サン=シモンの、「軍事的・封建的・支配的」時代から「平和的・産業的・管理的」時代へというスローガンが、それを端的に示している。政治的革命の後には必ず科学的革命が続くと考えたサン=シモンは、「ニュートン会議」を頂点に科学者のエリート集団を形成し、「産業者」の社会を組織することをもくろんだ。他方フーリエは、社会秩序を形成する基礎として、理性や道徳にはまったく信頼をおかず、人々の間に働く「情念引力」に、産業を組織する力を見たのである。社会的運動を推し進める原動力は、あくまで情念であると主張したのだった。

フーリエによれば、ひとたびファランジュが、それが生み出す大きな利益と魅力のために次々と模倣され、地球上に爆発的に伝播して行くならば、社会的運動に連動する物質的、有機的、動物的運動にも変化がもたらされ、地球の気候は温暖化し、海水はレモネード味になり、北極付近には地球の発情を示す北極冠が現れ、地球は、他の惑星と交接を繰り返すことによって有用な新しい動物さえも創造する。こうした言説を目にするとわれわれはフーリエの正気を疑いたくなるが、彼の構想が地球全体の変貌をも展望したものであることは押さえておく必要がある。フーリエがめざすのは、地球の「普遍的統一」なのである。実際、一八〇三年に『ビュルタン・ドゥ・リヨン』に記載された「大陸の三頭政治と三〇年後の永久平和」においてフーリエは、フランス、オーストリア、ロシアによるヨーロッパの三頭支配、それに続く、世界を包摂する帝国の出現さえ予告していた。[3] かれは、コンスタンチノープルを首都として行政的に統合された平和な「新世界」を夢見ていたのである。ヨーロッパの連合を提唱したサン=シモンに比べても、その構想の大きさは計り知れない。

歴史的展望についていえば、フーリエもサン=シモンも、コンドルセの圧倒的影響下にある。コンドルセは、『人間精神の進歩に関する歴史的展望の素描』（一七九五年公刊）によって啓蒙主義的発展史観を完成した。サン=シモンは、人間精神が不断にいわば単線的に発展してきたというコンドルセの考えを批判しながらも、[4] ベーコンの「サロモンの家」を思わせる宗教的権威を創り出すことによって、知の発展の環境を整えようとしたのに対して、フーリエは徹底して人間の「完成可能性」を懐疑し、人類史を次の段階へと至らせるには、「不確実な学問」によって「錯乱した理性」ではなく、神が与えた情念の「観察」に基礎づけられた「確実な学問」を創設する必要があると考えたのであった。ただ、サン=シモンとフーリエの大きな共通点は、スミスの歴史の四段階論を継承したコンドルセと、人類史が狩猟、牧畜、農業、商業という産業の諸形態の段階を経て、最後の商業段階において完成に向かうというオプティミズムを共有していないことである。[5] サン=シモンは「前世紀の哲学は革命的であった。十九世紀の哲学は組織的でなければならない」[6] と十八世紀啓蒙の終わりを告げ、新しい時代の到来させるためには、新しい精神的権威の創設と国家単位での産業の組織化が必要であると主張した。他方フーリエは、商業を「文明」の諸悪の根源であると批判しながら、ファランジュによる産業の組織化がなければ、われわれは「文明」という無秩序、「悪循環」のなかにいつまでもとどまってしまうと主張したのだった。

二　商業と経済学の共犯関係

フーリエが、「文明」における産業の無秩序の原因を探るために採用した方法は、きわめて特異なものである。彼は個々の商人がいだく情念の分析からはじめ、情念に従った彼らの活動が商業機構全体にもたらす無秩序の必然性を証明しようとする。それは、「一介の店員」の体験にもとづく観察と、芝居好きな創作癖とが一体となった少々できすぎた話であるが、商業がもたらす害悪の正鵠を射るものである。

「私自身かつて商店員として、こうした（買い占めの）破廉恥な作業の監督をしたことがある。ある日などは、もし持ち主がそれほど強欲でなかったら、腐らせる前に売って、程良い利益 honnête bénéfice を上げることもできたはずの二万キンタルにのぼる米を、海に捨てるよう命じたこともあった。商人のなすにまかせよ *Laissez faire les marchands* という哲学的原則の[7] 庇護のもとに、日々繰り返されるこうした漏失の被害をこうむるのは、ほかならぬ社会体なのである」（I,239.下、八三）。

今日、最も信頼できるビーチャーの伝記によれば、この例証は一七九七年から二年に及ぶマルセイユ滞在時の経験にも

とづいている。[8] フーリエはこの事実のうちに、「文明」の産業における「自然的秩序の転倒」を発見したという。何よりも流通が転倒している。彼はその原因を商人に放縦を許す「自由競争」に見出している。ここで注意を要するのは、後述するように、フーリエはけっして商人のいだく情念そのものを批判しているのではなく、あくまで彼らの活動を自由放任する商業システムを断罪していることである。

フーリエによれば、こうした「自由競争」を擁護し、後押しするイデオロギーが経済学にほかならない。彼は『産業的協同社会的新世界』（一八二九年）の序文において、とくに厳しく経済学を批判している。ニュートン物理学を経験科学の範と考えるフーリエは、「観察」にもとづかない学問を「不確実な学問」と呼ぶ。そして経済学はまさにそうした学問の一つとされる。[9] 経済学の虚偽性は、それが対象としているイギリスの現実の「観察」と比較するならば明らかである。

「バーミンガム職人親方集会、一八二七年三月二十一日。集会は「労働者は、節約や勤勉によっては悲惨から逃れることはできず、また農業に雇用されている賃金労働者の多くは無一文であり、食料が過剰に存在する国で餓死しているのである」と宣言した。これは、労働者の賃金を低下させたり、彼らの悲惨さを隠したりすることに関心をいだいている職人親方階級の口から出ているだけに、いっそう疑う余地の少ない証言なのだ」（VI, 29. 四七三）。

先進国イギリスの現状とはこうしたものだ。この「観察」からフーリエは、エンゲルスが絶賛した認識にいたる。「文明にあっては貧困が豊富そのものから生じる」（VI, 35. 四八一）。[10] すなわち「豊富のなかの貧困」、これこそ「文明のばかばかしい病」である。「われわれは、産業の盛んな地域が、この種の進歩とは無縁な地方と同じぐらいに、いやおそらくはそれ以上に多くの乞食で満ちあふれているのを目にする」（VI, 28. 四七二）。また、「毎年、毎年、諸国民の富に関するいくつもの新たな哲学が現れているが、書物のなかには何と多くの富があり、藁葺きの家のなかには何と多くの貧困があることか！」（VI, 30. 四七四）と、フーリエは経済学を揶揄しながら嘆いてみせる。

学問と現実の「観察」が齟齬をきたすなら、われわれは当然、学問の側を再検討すべきである。にもかかわらず経済学がとった態度とは、次のようなものであったという。「率直にいって経済学は、一八二六年の多血症的恐慌によって途方に暮れていたにもかかわらず、自己弁護しようと努めていた」（VI, 32. 四七七）。

ラテン・アメリカ独立運動にともなう市場拡大の予想は、当時の投機家たちの投資熱をあおったが、結果的には、拡張期にあったフランスの綿工業も大打撃を受けることになった。

フーリエはこの生産過剰による恐慌という新しい事態を「多血症的恐慌」と名づけ、次のように説明している。「一八二五年、わが国とイギリスのズボン商人たちは、アメリカに、消費するのに三、四年はかかろうという量の粗悪な商品を送りつけた。その結果、売り上げは不振となり、商品は滞り、生地の価格は下落し、売り手は破産した。これはつねに商業の軽率さによって引き起こされる多血症の必然的結果なのだ。商人たちは、消費可能な量について幻想をいだいている。一群の嫉妬深い売り手が、どうして輸出量の設定すべき限界を判断などできようか」(VI, 393)。これも「自由競争」の当然の結果なのだ。「自由競争と名づけられた商業機構は、存在しうるなかで最もアナーキーで最も倒錯したものである」(VI, 400.)。フーリエが批判するのは、「自由競争」が、経済学者が主張するように、市場システムを媒介に社会秩序を作り上げるどころか、逆に経済的混沌を生み出していることだ。

またフーリエは、経済学者の態度を次のように非難している。「デュカルド=スチュアートのごとき学派の始祖たちが、科学は消極的な役割に限定されており、その任務は存在している悪の分析に限られているのだ、と述べるのを目にしている。それは、あたかも患者に対して「私の役目はあなたの熱病を分析することにあるのであって、あなたにその治療法を示すことにあるのではない」という医者のようにふるまうことだ」(VI, 32-33. 四七七―四七八)。

こうした処方箋を与えない「不確実な学問」に対してフーリエは、「文明」を分析するにとどまらず、「豊富のなかの貧困」という「文明」の病を治療する処方箋として、ファランジュ構想を提起したのであった。ファランジュは、生産力の増大と、労働、資本、才能に応じた富の比例的な配分によって、最も貧困とされる階層にさえ「ミニマム」を保証する治療薬なのである。[11]

三　商業の虚偽性とその寄生性

さて、フーリエにとって、商業とはいったい何であったのか。フーリエは、「文明」における商業は、「三フランの物を六フランで売ったり、六フランの物を三フランで買ったりする技術」(III, 216) にほかならないという。実際、彼は子供の頃、父親が経営する店で客に商品の原価を告げてしまい、厳しい折檻を受けた経験をもっている。[12] 以来、彼は、商業の本質は「虚偽」であるという確信をもつに至り、生涯その確信を覆すことはなかった。「そもそも商業とは何だろうか。それは破産とか、投機とか、高利とか、詐欺とか、要するに一切合切の方便を備えた虚言なのである」(I, 227. 下、六三)。フーリエは経済的無秩序の原因をこうした商業に求め、この虚偽

に満ちた「商業制度に真実を導入すること」（VI, 47. 四五九）を自らの課題とした。

産業構造全体に目を向けるならば、フーリエは、商業が産業にとって身体に流れる血液のように必要不可欠なものであると認めながらも（III, 198）、その寄生的性格を断罪する。この点でフーリエは全面的にケネーに賛同している。「ケネーによれば、商業は寄生的役割しか果たすことはない」（XI, PM (1853-1856), 87）。商業は「産業の禿鷲であり、何も生産せず、一番いい分け前を取る寄生虫、蛭である」（III, 204）。「文明」における産業は、生産者と消費者の間に介在する複雑な機構によって成り立っているがゆえに、寄生的な商人階級の温床となっている。それだけではない。「商業機構は、社会体を、商人という寄生者ないし非生産者の一階級に従属させる。すべての本質的階層、資本家も、耕作者も、製造者も、さらには政府までもが、付随的な一階層に牛耳られている。本来なら彼らの配下であるべき、取り換えのきく、責任ある委託代理人であるべき商人が、すべての流通機構を思うままに操り、阻害しているのである」（I, 222. 下、五六）。「非生産的階級」である商人が、独占や投機や破産や高利貸しといった方法を用いて、「生産的階級」を搾取し、富を築き上げ、さらには政府までも動かす権力を握るに至っているのは、許し難いことである。

ケネーと同じくフーリエは、商業を生産的な産業である農業の利益に従属させなければならないと考えた（XI, PM (1853-1856), 84）。もっとも、フーリエとケネーとの間には大きな差異がある。フーリエは、農業を生産的な基幹産業と捉えるケネーの主張には賛同しながらも、彼が手工業者の役割を充分に評価しなかったことを批判している。「フランスには理にかなった経済学の一派が形成されていた。ケネーの学派である。彼らは産業のメカニズム全体を農業の便宜に合致するようにするべきだと考えた。ただケネーは、商業とはしっかり区別されるべき手工業をわずかしか評価しなかった」（XI, PM (1853-1856), 158）。

問題の解決法においても両者は大きく異なる。ケネーは商業の自由を認めることで商人の数を増やし、自由競争させることによって商業の利潤を可能な限り圧縮できると考えた。[13] これに対しフーリエは、逆に、何よりもまずこの寄生的な階級の数を減らすことが急務であり、「節約」につながると考えた。

ファランジュの建設とはこうした要請に応えるものであった。すなわち、真に「生産的階級」である農業従事者と手工業者がファランステールに一緒に住み、生産活動に携わることによって、まず、「寄生的階級」である商人の数を最大限減らすことができる。また、生産と消費を直接に結びつけることによって、「生産者と消費者からお金を不当に搾り取り、買

い占め、投機、ぺてん、強奪、破産によって無秩序を引き起こす」(VI, 33) という商業の害悪を押さえ込むことができる。すなわち産業に「真実」を導入することができる、とフーリエは考えたのだった。

しかしながら、フーリエの世界で商業がまったくなくなってしまうわけではない。ファランジュ間の交易が想定されている。そうした交易を調整するのが「取引所ないし取引集会 (la Bourse ou assemblé de négociation)」である。そこでは、以後数日間にわたる労働と快楽の集まりについて協議され、また各カントン間での賦役の交換や、食事や娯楽の集まりを按配するため、話し合いが行われる。「取引所」は、ロンドンやアムステルダムの「文明」の取引所より活気づいており、さらにはそこでもちあがる紛争さえも、ひとつの娯楽になるという (I, 171-172. 二八二―二八三)。ここには、フーリエの商業に対する態度の両義性の一端が現れていると思われる。彼は「文明」の商業を厳しく断罪しながらも、商業のうちに、人々の交流のネットワークを拡げていくダイナミックな力を認めており、それゆえ「取引所」を産業の「情念的自主管理」の中枢機関として、「新世界」に導入したといえる。[14]

四　商業による社会体の劫略

フーリエは、先に述べたような、商人階級が社会体に寄生することによってもたらされる害悪を商業的漏出 parasitisme commercial と呼んだ。さらにフーリエは、より質の悪い害悪を、①破産 banqueroute、②買い占め accaparement、③投機 agiotage と分類している。詳しく見ていくことにしたい。

その前に、「商業による社会体の劫略」というフーリエ自身の表現に含まれた意味を解読し、彼の立場を確認しておきたい。この表現が示すように、彼は、商人を非生産的階級として社会体の外部に、あるいは少なくとも周縁に位置づけている。しかも積極的に社会体に害悪をもたらすものとして捉えている。これはイギリスの経済学に影響を受けた当時の自由主義思潮の社会認識とは異なるものである。たとえばイデオローグの代表であるデステュット・ドゥ・トラシイは、商業は社会そのものであると考え、商人を農業従事者ならびに手工業者からなる産業者とともに労働者と捉えながら、所有者からなる社会の一構成員と考えた。[15] これに対しフーリエは、後述するように、産業者の所有権を保証する一方で、産業の媒介者にすぎない商人の所有権に制限を加えようと試みた。またフーリエは、商業は習俗を穏和にするというモンテス

キュー由来のイデオロギーにまったく与することなく、逆に、虚偽にもとづく商業は、自由競争下では社会体に対して害悪しかもたらさないと考えたのである。

①「破産による社会体の劫略」

「破産は、かつて存在した最も巧妙にして厚顔無恥な瞞着である。それはすべての商人に対して、彼の資産と信用に比例した金額を公衆から奪い取る機能を保証している」(I, 229. 下、六七)。たとえば、二百万リーブルを所有するある銀行家は、為替手形、商品その他の形で八百万にのぼる信用貸を獲得し、一千万の元手の上に立って、高額の投機や商品の闇取引、公債などを企てる。そして一年後には、自己所有の二百万を二倍にするどころか、元も子もなくしている。しかし彼の手元には信用貸しで得た八百万が残っており、しかも程良い破産の手段をもって、彼は数年間でその半分を支払うという示談にする(I, 230. 下、六八)。フーリエによれば、破産は多くの場合このような偽装破産なのである。しかも「破産こそは、流行病のように蔓延して、正直者を詐欺師に等しい醜行へと促す、またとない社会的犯罪である。二〇人の詐欺師の仕組んだ破産に巻き込まれる正直な商人は、ついには彼と同じく破産を企てることを余儀なくされるのである」(I, 231. 下、七〇)。破産は連鎖し、悪貨は良貨を駆逐するごとく正直者を貶めることになる。

②「買い占めによる社会体の劫略」

「買い占めは、それがつねに産業の苦悩的部分に打撃を与えるという意味で、商業的罪悪のなかでも、最も忌まわしいものである」(I, 237. 下、八〇)。だが「文明」の商業機構は、この憎むべき買い占めを避けることはできない。「商人に完全な自由 entière liberté を与えよという商業制度の基本原則は、彼らに取引の財とすべき商品の絶対的所有権 *propriété absolue* を認める。彼らは商品を流通の場から奪い去り、隠匿し、のみならずそれを焼き払う権利すら有するのであって、このことはたとえば、かつてアムステルダムの東洋会社が肉桂の値段を釣り上げるべく、この商品の貯蔵庫を公然と焼き払った例を見てもよく分かるのだ」(I, 239. 下、八三)。

こうした商人の横暴を押さえ込むためには、彼らの所有権を制限するしかないとフーリエは考えた。「商業自由権は、社会機構の要請に応じた制約をうけるべきであり、生産者でも消費者でもないのに一商品を多量に保有する人間は、絶対的所有者ならぬ条件的受託者 dépositaire conditionnel とみなされるべきであるということを認めねばならない」(I, 240. 下、八四—八五)。

フーリエの具体的な提言は、次のようなものである。「政府当局は買い占めに干渉すべきだということがわかる。それも

かつて不兌換紙幣で買い付けて所有者劫略をやったジャコバンのような方法を用いるのではなく、所有者がゆすりに変貌した際には、その利益に制限を設けるという方法でもって」(I, 243. 下、八九)、介入すべきである。たとえば「何らかの商品の欠乏が予測され、その払底が相場師をして買い占めを促したような場合には、(文明政治においては)その商品を市場の外 hors de commerce におくことを通告したり、また普通価格相場に四分の一ないし五分の一を加えるなど、入荷を促進するに充分な定価格を決めたりすることによって、その商品から得られる利益に最高額を設けるのが適当である」(I, 243. 下、八九―九〇)。こうした政府の市場への介入によって、相場師たちの買い占めを防ぐことができる、とフーリエは考えた。

③「投機による社会体の劫略」

「投機は、買い占めの兄弟である」(I, 245. 下、九四)。「投機は、諸国を一寄生階層の恣意にゆだねる。所有者でも製造者でもなく、自分の財布以外のものには執着をもたず、毎日のように職を変えることも辞さないこの階層は、各地方を解体させ、各産業部門を次々に壊滅させることを関心事としている」(I, 246-247. 下、九五―九六)。

フーリエは、投機家とジャコバン・クラブを同一視している。「投機家の名の下にもっぱら敬意を表されているこれらの相場師なるものが、じつは緩和された政治クラブ員にほかならず、産業上のジャコバン党にほかならない」(I, 247. 下、九七)。さらにフーリエは、相場師とジャコバン・クラブの強奪方法の同一性を指摘している。「富者の劫略をめざすクラブすなわち貧乏な煽動者の連合と、貧者の劫略をめざす買い占め人すなわち富裕な煽動者の連合とは、それぞれのあらゆる方法において完全この上ない相似を呈している。この両者は一方は過酷な形態をとり、他方は柔軟な形態をとった二つのジャコバン党なのである」(I, 248. 下、九八)。政治的暴力によるのであれ、経済的暴力によるのであれ、フーリエは所有権の侵害を認めない。それは富者であれ、貧者であれ同じである。ここには、富者の権利と貧者の必要とをともに保証しようというフーリエの基本的な考えが現れている。実際、ファランジュの建設は、貧者に労働を与え、「ミニマム」を保証するものであると同時に、生産力の爆発的な増大による富者の富の増進をも謳ったものであった。

では、このような社会全体に無秩序をもたらす「自由競争」に対して、フーリエはどのような代替案を提出したのか。以下に見ていくことにしたい。

五　第六期「保証」における商業制度

フーリエの商業批判をよりよく位置づけるためには、彼独

自の歴史観を概観しておくことが不可欠である。フーリエは人類史を「社会的運動の推移」と呼び、人間の生涯とのアナロジーで捉えながら、人類の誕生から衰退までの、八万年に及ぶ壮大なタブローとして描いた。われわれの時代である「文明」は、人類の「幼年期」に分類され、第一期「混成セクト」、第二期「未開」、第三期「家父長制」、第四期「野蛮」に続く、第五期として位置づけられる。「幸福の片影」とも呼ばれる第一期を除けば、残りの時代は、「不統一所帯に組織された不幸期」とされる。「文明」は現在、それに続く第六期「保証」、第七期「粗成セクト」、そして「幸福な時代」である第八期「調和」へといたる途上で足踏みを続けているという。

フーリエによれば、ファランジュが次々と建設されて地球全体へと広がっていくならば、人類は過渡期である第六期と第七期を飛び越えて、一気に第八期「調和」へと直接至ることができる。それゆえフーリエは、「第六期および第七期の改善策など、われわれにとって何の関わりがあろうか、なぜならわれわれはこの両期を通り越して直接に第八期へと移行することができるのであり、それゆえこの第八期のみがわれわれの関心を惹くに値するからである」(I, 276. 下、一三三)、という。

しかし、こうした明言にもかかわらずフーリエは、「文明」の「自由競争」に取って代わる、第六期「保証」における「協同社会的競争 concurrence sociétaire」についての考察を示している。この過渡期への移行のための「文明」の枠内での改革案こそ、第八期「調和」において実現する「産業的新世界」の素描に比べ、むしろフーリエと時代との接点を検証するための特権的な材料を与えてくれるものである。以下に見ていきたい。

「文明」内部の社会的運動は、以下のようにさらに細かく分類される。

文明の運動にかんする累進的表

第一段階　幼年
胚種　一夫一婦制または排他的結婚
機軸　妻の市民権

第二段階　成長
胚種　貴族的封建制
機軸　産業従事者の解放

絶頂または充溢　航海術

第三段階　衰退

胚種　商業精神
機軸　島国による独占
第四段階　老年
胚種　定数抑制
機軸　商業的封建制

(I, 218. 下、四九―五〇)[16]

「社会的運動の推移」は一般に「情念引力」の法則に従っている。それゆえ、政治体制や支配的な宗教の形態といった「ポリティック」なものは、なんら社会的運動の決定因とはならず、「情念引力」が作用する場である「ドメスティック」な領域における人間関係の変化が、社会的運動の進行を決定づける。「ドメスティック」なもの、すなわち社会構成の基本となる家族関係、とくに男女間の関係が、社会的運動を左右する大きな要因となる。[17]たとえば一夫一婦制の採用は、人類を「野蛮」から「文明」へと進め、「恋愛の自由」の保証は、「文明」を「調和」へ向けて押し進めるという。フーリエは、「女性の自由の伸張」こそが「社会の進歩の一般原理」であると主張するに至る(I, 132. 上、二二一)。しかしながら、「文明」内部での「社会的運動の推移」、とくに後半の進展に関していえば、商業制度の変化が重要な役割を果たすことが、表から見てとることができる。

イギリスやフランスは、現在、「文明」の第三段階から第四段階への移行期に位置づけられているが、フーリエのここでの議論は、「情念引力の発見」がなかったという前提のもとに、時の政府がとるべき政策を提言する形で進められている。「しばらくはこうした発見を忘れて、文明の商業無秩序に対する療法を探し求めることだけが問題であるかのごとく、推論を進めてゆくことにしよう。商業問題についての権威を誇る経済学者たちが、この危急の際、いかなる道をとるべきであったかを見ることにしよう」(I, 223. 下、五七)。

フーリエによれば、われわれの時代は、最強の航海術をもつ島国、すなわちイギリスが主張する「自由競争」という陰謀のもと、「貴族的封建制」に匹敵する、あるいはより過酷な「商業的封建制 *féodalité commerciale*」へ向けての道をまっしぐらに進んでいる。「かくして哲学者たちは同じ一つの世代において、社会的運動を逆戻りさせるという愚行を二度も犯していることになる。一度目は一七九三年、ヨーロッパを急速に野蛮へと導いた過度の政治的自由によって。二度目はまさに今日、われわれを急速に封建秩序へと下落させている商業的自由によって」(I, 268. 下、一二九)。

それゆえ、社会的運動の順調な進展の阻害要因となる「自由競争」は、「協同社会的競争」に置き換えられなければならないという。

ここでいわれている過度の政治的自由による歴史の逆行とは、ジャコバンによる恐怖政治を指すだろう。ここに見られるフーリエの認識は、封建制から解放されたフランスは、理性の支配の下、自由な社会になるはずであったが、現実には恐怖政治という野蛮に陥った。また、封建的特権の廃止の後に獲得された商業的自由は、逆に新たな封建制を生み出している、というものだ。こうした歴史の見方は、歴史を「交互運動」と捉えるサン＝シモンにも共通しており、先にも述べたように、単線的な啓蒙主義的発展史観と対立するものである。フーリエによれば、「文明」が進歩発展しているという主張は、あたかも六十歳の女性が白髪になっていく髪を、「完成可能性」に向かっているというような幻想でしかなく（VI, 388）、むしろ「文明」は衰退期にあってより不幸な状態へと移行しているのである。したがって人類は、できるだけこの時期を早く通り抜けた方がよい。その方法が「自由競争」に代わる「協同社会的競争」の採用である。

「協同社会的競争」を組織することによる効果は、次のように要約される。①それは強制も排他的特権もなしに、あらゆる経済の基礎である大規模なアソシアシオンを実現する。②それは商業界をもって自らの安全保障者となし、取引可能商品の条件付き所有者 propriétaire conditionnelle とする。③それはすべての商業資本を農耕と製造の場に返す。④それはこの生産的労働に対して、今日商業の非生産的職種に用いられている人手の四分の三を返す。⑤それは「累進財政 finance progressive」の手段をもって、今日では課税を免れる術を知っている商業界を公的責任に従わせる。⑥最後に、それは交易のなかに一つの誠実さをうち立てる（I, 275. 下、一三二）。

この後に、先の引用「第六期および第七期の改善策などわれわれにとって何の関わりがあろうか、……」が続くが、これ以上の説明はない。しかし以上の論述から、第八期「調和」への過渡期である第六期が、「保証」と名づけられたことの意味は明らかである。すなわち、無政府的な「自由競争」に対して制限を加え、「保証」を与えることである。[18]

フーリエはこの保証制度、とくに前述の⑤の「累進財政」に関して、別の箇所につけられた長大な註のなかで説明を加えている（I, 267-273. 下、一三四—一四三）。その註は、「比例的抑制、ないし自由競争と商業的徴税請負制 fermage commercial との中間的方法」と題されている。中間的方法とは、野放図な自由競争と完全な統制経済との中間的施策を指す。この註は、「もしも文明があと十年だけ延長される運命にあるとした場合、これはもっとも重要な議論となるはずのものである」という但し書きによってはじまっている。

「累進財政」と名づけられたこの方法は、「産業従事者、とりわけ商人のごとき非生産者から、利息なしの保証税と営業

税を要求することに存する」。年々高くなる累進的税によって、われわれは過剰な商人を漸次的に減ずることができる。同時に、一五軒ほどの小さな商店を経済的合併へと導くことができる。合併によりできた大きなアソシアシオンは、保証税の重荷を軽減し、個人間の破壊的な競争を回避することを可能にする。こうした大連合にもとづいて、政府は様々な施策（連帯責任、付帯責任その他）を開始することができ、その結果として破産、買い占め、漏出を根絶することができるという。

「協同社会的競争」は、ファランジュ建設によって実現される競争、すなわち生産物の洗練をめぐる集団間の楽しい競争とは、まったく性質を異にするものだが、「文明」の一歩先に考えられた構想として、むしろフーリエの現実主義者としての側面を示しているといえるだろう。またこの提言は、ファランジュ建設の出資者をただひたすら待つという晩年のフーリエの態度とは異なった、アソシアシオンへの漸次的移行の方法を示すものとして評価できるものである。

むすび――島国の独占、あるいは情念の狡知

最後に、先の「文明」内部での「社会的運動の推移表」に現れた「島国の独占」について若干触れておきたい。ナポレオン一世による大陸封鎖は、一八〇六年のベルリン勅令および翌年のミラノ勅令によって施行されたが、それはイギリスに打撃を与えるという意図に反して、逆にフランスを経済的な苦境に陥れた。この事態に応答するかたちでフーリエは、『四運動の理論』第三部、第二証明、「島国の独占、および未だ知られざるその諸特徴について」と題された章のなかで、イギリスの世界制覇についての特異な解釈を示している[19]。

「大陸分裂策というあの破廉恥な体系」（I, 210. 下、三八）のために、ますます活気づいた「島国による独占は、交易の道を断つことによって、産業を根底から破壊する」（I, 203. 下、二七）。しかし同時に、「地球を荒らしまわるこの海賊行為、一つの島国によるこの略奪は、神の懲罰であると同時に恩沢でもあり、この上なく聡明な摂理にあふれた配列なのだ」。なぜなら「島国による独占は、……政治において称揚すべき唯一の目標へと向かう。すなわち地球の行政的統一がそれである」。「この意味において、独占は神が地球に投じた強力な治療薬であり、まもなく一つの幸せな脱出口を、すなわち第六期への入り口を開きうるものなのである」（I, 204-205. 下、二九―三〇）。いい換えれば、「独占なるものは、認識不足のためずいぶんと批判されてはいるものの、有能の士の手に委ねられるならば、世界の征服を、世界の統一と幸福とを導きうるものだったのである」（I, 210. 下、三七―三八）。

以上のようにフーリエは、最強の「航海術」をもったイギ

リスによる世界征服を、世界の連合と世界平和とを実現する一つの手段として捉えた。「イギリスはあらゆる宮廷の大臣たちを掌握したはずだ、なぜなら彼らは贈賄を名誉にこじつけて、平和主義者ないし博愛主義者という外見のもとに、自分たちの買収許容を隠しおおせたろうからである」(I, 209. 下、三七)。イギリスは「賄賂」という悪徳に訴える方策を組織的に使い、君主たちを買収し、アジアの占領へと駆り立て、ヨーロッパの平和と地球全体の統合に貢献しうる、とフーリエは考えていたのである。

商業を厳しく批判したフーリエのこの解釈は、一見、奇異に映るが、そうではない。「島国による独占」は神が与えた逆説的な「治療法」なのだ。「イギリスは、われわれを昏睡状態から、すなわち商業へのばかげた憧憬から救い出すために神が使う鞭である」(XI, PM (1853-1856), 71)。一方でフーリエは、商業システムがそのなかに醸成する矛盾がまさに新しい秩序を要請すると主張しながら、世界を統合していく商業の事実上の力を認めていたのである。フーリエは、理性や徳の支配を謳ったジャコバンとは対極の立場にある。アドルノがいうように、理性は野蛮に回帰する。フーリエは理性ではなく、悪徳と思われる情念こそが歴史を前に押し進めると考えた。たとえば、「文明」における「姦通」が、人間の多婚への傾向を示し、嫉妬心を乗り越えた、「調和」の自由恋愛を指し示す「萌芽」となるように。[20] 同じく「文明」において悪徳として現れる「奢侈への欲求」が、ファランジュによって実現される「奢侈」に満ちた産業社会を指し示す「羅針盤」となるように。

ここには、フーリエのユートピア思想の特徴が現れていると思われる。ユートピア的思考とは、不可能なものを可能なものとして思弁的に考えるのではなく、現実のなかに潜在するものを顕在化させようとするものである。ルネ・シェレールは、「島国による独占の影響を、「単線的」な思弁で捉えるのは誤りであろう。それは「複合的」に、つまりユートピア思想の一貫した方法にしたがった逆説的論理で捉えるべき筋合いのものである」といっている。[21] フーリエは、商業の発展を「単線的」にネガティヴなものとしてだけ捉えるのではなく、世界統一の契機というポジティヴなものに転化しうるものとして「複合的」に捉えているのである。こうした独自の情念論に立った逆説的な歴史観が、商業批判におけるフーリエの両義的な立場を生み出しているのである。

(しのはら・ひろはる／十九世紀フランスの社会思想史)

注

フーリエの著作は全集 *Oeuvres complètes de Charles Fourier*, Edition Anthropos, 1966-1968, 12vol. に依拠し、引用ならびに参照頁は、

まず巻数を表記し、その後に頁数を記した。なお第一巻にあたる *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* に関しては、一八〇八年の初版本にもとづいた巖谷國士氏の全訳、『四運動の理論』（現代思想社、一九七〇年）の上下二巻本があるので、原文頁の後に上あるいは下と巻数を表記し、漢数字で頁数を記した。また、第六巻にあたる *Le nouveau monde industriel et sociétaire* は、以下の部分訳があるので、訳がある部分に関しては、原文頁の後に漢数字で頁数を記した。田中正人訳「産業的協同社会的新世界」（五島茂、坂本慶一編『オーエン、サン＝シモン、フーリエ』中央公論社、一九七五年）。訳は必ずしも既訳によっていない。尚、引用内の（　）は引用者の補足である。

（1）「フーリエは批判者であるだけではない。彼のいつも変わらぬ快活な性質は、彼を風刺家に、しかもあらゆる時代を通じての最大の風刺家の一人にしている。彼は、革命の没落とともに花を咲かせた思惑的投機や、当時のフランスの商業にゆきわたっていた小商人根性を見事に、また愉快に描き出しているのだ」（*Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Band 20, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin : Dietz, 1962, S242. エンゲルス「反デューリング論」、『マルクス＝エンゲルス全集』第二〇巻、大月書店、一九五九―一九九一年、二六九頁）

（2）フーリエによれば、人間は生来、次にあげる一二の情念をもっており、それらは大きく三つのカテゴリーに分類される。第一基本情念は、五感の満足を求める感覚的情念である。「味覚」、「触覚」、「視覚」、「聴覚」、「嗅覚」がこれにあたり、「奢侈への欲求」とも呼ばれる。第二基本情念は「集団への欲求」と呼ばれ、「友情」、「野心」、「愛」、「家族愛」の四つの感情的情念である。第三基本情念は、第一基本情念と第二基本情念を噛み合わせて社会関係を編成するという重要な役割をもち、機構的情念と呼ばれる。「移り気 papillonne」、「複合 composite」、「密謀 cabaliste」の三つである。それらは「系列への欲求」とも呼ばれ、「系列 série」が形成されることによって解放される。「移り気」は変化を求める欲求であり、「複合」は感覚的情念と感情的情念を組み合わせ、複合集団の形成を促す情念である。「密謀」はそうしてできた諸集団を、嗜好の洗練をめぐっての競争へと導く役割をはたす。これらの情念が「系列」のなかで十全に作用するとき、ファランジュのあらゆる労働が魅力的となり、莫大な生産力を生むことになる。それゆえ、誰もが「奢侈」を享受できるだけでなく、労働そのものが快楽になることによって生産の場面でも「奢侈」が実現されるとフーリエは考えた。この論点に関しては、拙稿「フーリエの「魅力的労働」論」、『現代思想』、青土社、一九九〇年四月号、参照。

（3）«Triumvirat continental, et paix perpétuelle sous trente ans», 25 frimaire an XII, Bulletin de Lyon, in *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, Jean-Jacques Pauvert, 1967, pp. 317-318.

（4）«Introduction aux travaux scientifiques du dix-neuvième siècle, in *Oeuvres de Claude-Henrie de Saint-Simon*, Éditions anthropos, 1966, Tome VI, pp. 139-140.「一九世紀の科学的研究序説、第二巻」（一八〇八年）、『サン＝シモン著作集』第一巻、森博編訳、恒星社厚生閣、一九八七年、一五三頁。

（5）公教育の整備を主張したコンドルセが、商業の発展がおのずと個々人の理性や習俗の洗練、市民社会の成熟を促すと考えたわけではない。安藤隆穂『フランス啓蒙思想の展開』、名古屋大学出版会、一九八九年、第四章、第五章、参照。

（6）«De la réorganisation de la société européenne» in *Oeuvres de Claude-*

Henrie de Saint-Simon, Éditions anthropos, 1966, Tome I, p. 158.「ヨーロッパ社会の再組織について」（一八一四年）、『サン＝シモン著作集』第二巻、森博編訳、恒星社厚生閣、一九八七年、二〇〇頁。

（7）フーリエはグルネイ Vincent de Gournay の表現をパロディによって揶揄している。「商人のなすにまかせよ。彼らに嘘をつかせ、だまさせるにまかせよ。そうすればすべてが最もうまくいく」（X, PM（1851）, 260）。

（8）Jonathan Beecher, *Charles Fourier, The Visionary and His World*, University of California Press, 1986, p. 51-52. ジョナサン・ビーチャー『シャルル・フーリエ伝』、福島知己訳、作品社、二〇〇一年、五三—五五頁。

（9）『四運動の理論』以前に書かれたノートのなかで、フーリエは「不確実な学問」として、政治学、道徳、経済学をあげている（XII, 588）。

（10）「文明においては、貧困は過剰そのものから生まれる」、と。ごらんのとおり、フーリエは、彼の同時代人のヘーゲルに劣らないみごとな手腕で、弁証法を駆使している」（Friedrich Engels, *op. cit.*, S243. 前掲書、二七〇頁）。もっともここでいわれている弁証法が、ヘーゲル的であるかは疑問である。Cf.,Jean Goret,« Projet de définition d'une antidialectique fourierienne», in *Actualité de Fourier*, Éditions Anthropos, 1975.

（11）ファランジュはある種の株式会社と捉えることができる。その産業がもたらす利益は、「産業の三つの能力」に従い、労働に一二分の五、資本に一二分の四、才能に一二分の三と配分される（VI, 308-312）。（三つの能力は各々がもっており、構成員の三階級への分裂を意味しない。）また、見られるように、ファランジュにおいて貨幣がなくなるわけではない。註2で示したように、基本情念は一二に分類されるが、そのどこにも属さない「金銭欲」も、「比例的配分」によって社会調和を実現するとフーリエは考えていた。

（12）Jonathan Beecher, *op. cit.*, p. 25. 前掲書、三三頁。またフーリエは次のようにいっている。「ハンニバルは九歳でローマに復讐を誓い、私は七歳で復讐を誓った。私は永遠に商業を憎み続けるだろう」（La phalange Ⅶ（1848）, p. 9）。

（13）森岡邦泰「重農主義における自由主義」、田中眞晴編『自由主義経済思想の比較研究』、名古屋大学出版会、一九九七年、九八頁。

（14）Simone Debout-Oleszkiewicz, «L'autogestion passionnelle ou la théorie sociétaire de Charles Fourier», in *Autogestion*, cahier 5-6, 1968, pp. 125-147.

（15）安藤隆穂「バンジャマン・コンスタンとフランス自由主義」、宮本憲一他編『市民社会の思想』、御茶の水書房、一九八三年、一一九頁、参照。

（16）この表は、『家庭的農業アソシアシオン概論』（一八二二年）でより細かく分類され（III, 207）、『産業的協同社会的新世界』（一八二九年）では若干の異同がある（VI, 386）。しかしここでは、分類の骨子に限った『四運動の理論』（一八〇八年）の表記に従った。

（17）拙稿「ファランジュの建設、あるいはドメスティックな改革」、『近代思想のアンビバレンス』、御茶の水書房、一九九七年、参照。

（18）過渡期「保証」については、以下を参照。Jacques Debû-Bridel, *L'Actualité de Fourier*, Éditions France-Empire, 1978, ch. 8.

（19）Cf., René Schérer, *Utopies Nomades*, Nouvelles Éditions Séguir, 1996, ch. 11. ルネ・シェレール『ノマドのユートピア』、杉村

昌昭訳、松籟社、一九八八年、一二章、参照。

(20) 拙稿「歓待と調和―シャルル・フーリエの恋愛観」、『藝文研究』No. 80、慶應義塾大學藝文學會、二〇〇一年、参照。

(21) René Schérer, *op. cit.*, p. 197. 前掲書、一七四頁。

特集　産業社会の倫理と政治

〈公募論文〉

市場的交換の観念体系

小島秀信

一　はじめに

近年、盛んに研究されている「社交資本（social capital）」論[1]が、社会認識の問題に重大な影響を与えたことは周知の通りである。社交資本概念は多くの研究者によって唱えられてきているが、アメリカの政治学者ロバート・パットナムが社交資本の実証的研究を行ってから広く認知されるようになったと言ってよい。

しかし、社交資本論は政治学のみならず、経済社会認識においても重要な視座を提供しているように思われる。信頼関係といった非経済的な社交資本と、企業間取引や雇用関係などの経済制度的パフォーマンスとの連関性についてはミクロ経済学の分野で多くの実証的研究がなされているが[2]、経済社会構造と社交資本との一般的関わりについては十分論じられているとは言い難い。私見では、社交資本論の一つの経済・社会思想的意義は、市場的交換の基底的要素としての、信頼関係などの人格的交換を見出したことにあると思われる[3]。つまり、市場システムの円滑な作用には、人格的関係のネットワークが伏在していなくてはならないという視座を社交資本論は提供したのである。この社交資本論を用いることによって、市場的関係と非市場的関係の並存的混成態が市場社会であるというだけではなく、非市場的関係を基盤とし、市場的関係がその上ではじめて円滑に機能しうるというような二層

構造性こそが市場社会を構成していたのだと理解することができるのである。

本稿の目的は、社交資本論を思想史的に跡付けることで、経済的交換と、その基盤としての非経済的交換とから成る市場社会の二層構造性を明らかにすることにあるが、パットナムは、後述するように、人類学の一般的交換論を用いて社交資本概念を構成しており、人類学の検討を抜きにして社交資本を論ずることはできない。よって、本稿では、まず、マリノフスキーやモースらの一般的交換論の検討から市場社会の二層構造性を明らかにし、パットナムの社交資本論との関係を明らかにしてゆきたいと考えている。

二　市場社会の二層構造性（一）
――マリノフスキーを中心として――

人類学における一般的交換論で最も有名なものは、マリノフスキーの「クラ（*Kula*）」であろう。マリノフスキーが行ったトロブリアンド諸島の調査研究は非常に大きな影響を人類学や社会学、そして経済学に与えているが、マリノフスキー自身、トロブリアンド諸島で行われているクラという大規模な交換行為を、近代的な市場的交換の理解に寄与するものであると見ていたようである。「クラは、富と価値、商取引と経済関係一般の起源についての何かしらの考えを与えてくれるかもしれない」[1]。しかし、クラを知るものにとっては、いささか奇異に感ずるかも知れない。というのも、クラとは「経済関係一般」とは無縁の儀礼的交換行為であるかのように思われるからである。

マリノフスキーは、ニューギニア北東のトロブリアンド諸島において、「ヴァイグァ（*vaygu'a*）」と呼ばれる財宝が交換され、移動してゆくクラのシステムを発見した。次々に交換されてゆくヴァイグァは、諸島間を時計回りに移動してゆく赤色の貝の首飾り「ソウラヴァ（*soulava*）」と、反時計回りに回る白い貝の腕輪「ムワリ（*mwali*）」から成り、この回る方向は厳格に定められている。このヴァイグァそのものは、「実用には向かないもの」[2]であり、有用性も美的価値も全くなく、ただ保有すると威厳が得られ、安楽な気持ちになれるという。

クラには、権力関係の形成・維持に寄与するという機能があるが、ここでは市場的交換における機能についてだけ着目しておこう。

クラ自体は徹底的に非経済的システムとして機能しているが、例えば、ヴァイグァを交換する際の比率＝価格について、独自の非経済的論理を持っている。クラは有用物の交換ではなく、儀礼的な交換行為なのであり、交換の際には等価交換を原則とするが、「議論したり、値切ったり、計算したりして

二つの物品を等価にし、その場で相互に交換することは全くできない[6]」という。あくまで自発的に暗黙裏に等価交換するのであって、交換物の等価性を相手に強要してはならない。確かに、等価性が相手の主観に依存しているために、しばしば軋轢が生ずるが、基本的には気前の良い贈与が社会的美徳とされているので、「実際の値段交渉はなく、また、人を自分の分け前から追い出そうとする傾向もない[7]」という。よって、結局のところ、等価性はほぼ取引者間で合意される。「ギブ・アンド・テイクに関するルールの社会的慣例が彼らの自然的な利欲的傾向よりはるかに優っているのである[8]」。

このように、クラは、値段交渉が禁じられ、需給関係外でヴァイグァの価値が決定されるために、市場メカニズムの外で行われる交換であると言ってよいのであるが、これとは別に、農民と漁民との間などで行われる値段交渉が可能な即時的交換たる「ギムワリ（*gimwali*）」があり、こちらは価格の伸縮性が認められている分、より市場メカニズム的な交換であると言えるだろう。無論、ギムワリは物々交換であって、貨幣が介在する近代的な「市場交換」（村上泰亮氏）ではないにせよ、値切りが可能な物々交換であり、値切りも生活的欲求とも乖離した完全儀礼的なクラよりは、利欲や価格伸縮性、即時性などの市場的要素が混入しているため、トロブリアンド諸島においては、より市場的な交換であると言えよう。リュシアン・デモニオが述べるように、クラの非西欧的新奇さに目を奪われ、「そのために、生存財が交換される、きわめて日常的な商取引形態を彼らがなおざりにしている、と考えることは許されないだろう[9]」。そして、非市場的交換であるクラに、市場的要素を含むギムワリの要素が混入することは厳禁とされ、その場合には「彼はまるでギムワリであるかのようにクラを行った[10]」として社会的に非難される。トロブリアンド諸島民は、クラの非経済性とギムワリの経済性との混同を絶対的に忌避しており、例えば、クラは何代にもわたって特定の相手と行われるが、ギムワリはそのクラの相手とは行ってはならないとされている。まさしく、クラこそが中心的行為なのであり、ギムワリの市場的要素は、クラの付随的要素として、非経済的交換としてのクラに包摂され、限定付けられていなければならないのである。別の視点から言えば、クラによる信頼関係や友情といった非経済的な人格的交換関係の共同体凝集作用と、利欲による対立など市場的要素を含む交換関係（ギムワリなど）がもたらす共同体分解作用＝「反社会的危険」（K・ポランニー）との危うい均衡線上にトロブリアンド諸島の共同社会が成立していたということでもある。つまり、トロブリアンド諸島民は「人格的交換」としてのクラと、市場的要素を含む交換としてのギムワリとの混同を絶対的に忌避し、あくまでクラに付随する「副次的」な交換と

して、ギムワリを位置付け、ギムワリのクラへの侵食を厳に警戒していたのであるが、まさしく「人格的交換」の中に「経済的交換」を「埋め込む」ことによって辛うじて維持されていた健全な共同体経済が、「経済的交換」を「人格的交換」に優越させることで破砕されてしまうことを恐れていたからに他ならない。ポランニーが前近代的な「社会に埋め込まれた市場」に限りなき愛着を示していたのも、こうした含意があったはずである。市場的関係が連帯性を破砕するのであれば、それは連帯性を担保する社会的人格的関係性の中に埋め込まれていなければならないはずであろう。

　であるからこそ、クラは、ギムワリの付随物などではなく、クラこそギムワリを包摂する基盤であり、土台となっていなければならないのである。マリノフスキーが「[ソウラヴァとムワリという]二つの意味のない、全く実用性のない品物を次々に交換してゆくというこの単純な行為が、巨大な部族を架橋する制度の土台（the foundation of a big inter-tribal institution）となり、他の多くの諸活動と結合させることを、ともかくも成功させてきたのである」[11]と述べていたように、このヴァイグァの交換は、それ自体は儀礼的なもので、経済的には無意味な行為であるが、これを「土台」として、副次的な行為としてのギムワリなどの「他の多くの諸活動」が並行的に行われることによって、はじめて生活経済活動が成功裏に行われえたのである。むしろ、ここでマリノフスキーが述べていることは、クラという非経済的交換が、ギムワリなどの経済的交換ないし商取引の「土台（foundation）」として、部族間の交易のための基盤的コード体系を生成せしめる機能を担っていたということであろう。これは非常に重要な視点である。

　人間個人の生産能力に限界がある以上、確かに交換と分業化は経済生活の維持にとって必然的なものなのであるが、それには他者と交換関係、交流関係を築く必要がある。しかし、それは、こちらの贈与に対して必ず相応の返礼がなされるという期待が継続的に維持される信頼関係がなくては成立しえないものであろう。フランシス・フクヤマはこれを「倫理的慣習」と名付けたが、この継続的応答が求められる信頼関係の醸成装置として、クラという一見無用に見える大規模な儀礼的交換が慣習的に継続して行われていたのである。

　はじめは、見知らぬ他部族に対して、「彼の隣人とすら隔てる疑惑と誤解と潜在的憎悪の壁（wall）」がたちはだかるのは「人間の感情的態度」として自然なのであるが、「クラは、あるきまった地理的地点において、特別な慣習的取引（special customary transactions）を行うことによって、[その壁を]打破するのである（breaks it through）」[12]。利得とは無縁なクラという恒常的儀礼行為によって、交換関係が慣習化し、漸次的に相互不信が氷解することで、信頼関係のネットワークが自生

的に形成される。このような継続的交換行為による交換者同士の信頼関係の意図せざる増幅効果をピーター・M・ブラウは「創発的特性（emergent property）」と呼んでいるが、不信なる他者の存在という交換行為の閉鎖的前提条件をクラのネットワークが「打破」してゆくことで、交換関係の基盤となる信頼関係を広汎に押し広げ、部族間の親交関係を平和裏に維持、発展させてゆくことができるのである。これは同時に、交換の規範的ルールをも相互間に共有化せしめるであろう。実際、マリノフスキーは、「全ての本質的なところで、交換の慣習と部族的ルールは、全クラ地域を通じて同一である」[13]と述べ、クラに関する規範的ルールを共有している地理的範囲が、クラを行っている地域と合致している点を指摘している。クラは交換の安定的ルートを設定し、信頼関係のネットワークを構築すると同時に、取引市場を支える文化的、規範的基盤をも整備するのである。つまり、クラによって生成した相互的な義務や倫理は、クラのみならず、ギムワリなどの商取引においても、内生的ルールとして人々を拘束するのである。実際、マリノフスキーは以下のように述べている。

［クラ］は、固定化された恒久的な状況、および数千という人々を纏め上げる共同関係を基盤として行われている。この共同関係は一生涯の関係であり、様々な相互的義務や特権を含み、ある種の大規模な部族間関係を形成している。商取引の経済メカニズムについて言えば、これは、特殊な信用の形式に基礎をおき、高度の相互的信頼と商業的道義心（a high degree of mutual trust and commercial honour）を含んでいる。これは、クラに付随する補助的でマイナーな交易についても言えるのである。[14]

クラの恒常的交換関係は、ヴァイグァのみならず、お互いの行動習慣や観念体系をも伝達し、多様な部族間関係を相互に信頼関係で結びつけ、商業的道義心という形でクラ以外のマイナーな交易、つまり、ギムワリなどの商取引の規範的ルールをも内面的に共有化させる。この点を踏まえねば、この章の冒頭で引用した、非経済的関係たるクラは「経済関係一般」の洞察に導くとしたマリノフスキーの逆説の真意を理解することはできないであろう。クラによって創造された部族間の非経済的交換関係は、規範や信頼関係を生成させ、それは日常的な生活財の経済的商取引においても基盤として機能しうるのである。その意味でマリノフスキーが、人間には「贈物の交換を通じて、社会的な絆（social ties）を創出する根深い性向」があると述べるとき、そこに、商業社会を基底において支えていたスミスの交換性向論にも一面では通ずる、経済社会の普遍的基盤を見出していたと言ってよい。[15]

ここで明らかになったことを再度確認しておこう。クラとは、異集団間の交換の「土台」となる信頼関係や交易のルート、および交易に関するルールを自生的に形成し、共有化させ、また維持させるための社会的ネットワークであったと言うことができよう。

＊

我々がマリノフスキーの「クラ」から学びうるのは、市場的交換の基底に、クラに象徴されるような、市場的関係とは別の原理に支えられた非経済的な信頼関係や公正観念のネットワークが伏在することによって、はじめて経済的な交換がスムーズに行われうるという視座である。クラは、他者との間に信頼関係、交易のルールといった交換行為の土台となるレールをまず架橋し、そうした他者と共有化された信頼やルールの「土台」を確固とした足掛かりとして、経済的交換がはじめてスムーズに行われうる。ここに、市場社会における信頼関係やルールといった人格的交換の下部構造と、経済的な利欲的交換といった上部構造の二層構造性を読み取ることも可能であろう。なぜなら、クラがもたらす信頼関係や生活様式、商取引慣行のルールが「土台」としてなければ、相手の返応が期待できず、経済的な交換は円滑には行いえないからである。マリノフスキー自身、「半経済的、半儀礼的諸活動(semi-economic, semi-ceremonial activities)のクラ・タイプ」と表現しているように、クラには、こうした市場社会の二層構造性が見事に象徴させられていたのである。

ここで、我々は、市場的交換に伏在する観念体系をさらに討究するために、交換について避けることができないもう一人の思想家、マルセル・モースの業績を見てゆくことにしよう。

三　市場社会の二層構造性（二）
――マルセル・モースを中心として――

マルセル・モースの『贈与論』が人類学、社会学に与えた影響の大きさは、レヴィ=ストロースによってなされた「科学的発展の決定的事件」[16]という『贈与論』に対する敬意ある表現に見事に示されているが、この『贈与論』の主たる関心は、モース自身述べているように、「未開あるいは古来の社会類型において、贈り物を受けた場合に、その返礼を義務づける法的経済的規則はいかなるものであるか、贈られた物には、いかなる力があって、受贈者にその返礼をなさしめるのか」にある。[17]では、モースは、社会と贈与交換の関係を如何に把捉していたのであろうか。

モースによれば、未開社会において行われるような贈与は、正確には完全な自発的で一方的な行為ではないという。「理論

的には、これらの進物は任意的になされるが、実際上では、義務的に与えられ、返礼される[18]。贈与は気前良くなされねばならず、また、贈り物は必ず受容されねばならず、さらに贈り物と等価物かそれ以上の価値の財を必ず返礼せねばならない。受容拒否や返礼忌避は受贈者の面子を潰すのみならず、贈与者に対して隷属せねばならなくなることもある。したがって、北西部アメリカのインディアン諸部族の首長間では、より気前の良い贈与を行おうとして競争が生じ、時には貴重財をただ破壊することによって己の気前の良さを誇示しようとするまでに至ることもあるという。これをモースは、ポトラッチ、「競覇型の全体的給付」と呼んでいる。この競争に敗れた首長は個人的威信を失うだけでなく、その部族集団全体の名誉をも汚すことになる。「相互に義務を負い、交換し、契約するのは個人ではなくて集団である[19]」。

つまり、贈与は任意の一方的行為ではなく、提供・受容・返礼の三つの権利義務が付随する双務的な行為なのであり、これらを履行しないということは、「親交と協同を拒否することでもある[20]」。また、贈与は個人的な行為ではなく、他者に誇示する儀礼性をもち、所属集団を背負って行う共同体的行為であったということができよう。

では、贈与に対して返礼を行うべしというような実定的規則が明示されているわけではないにもかかわらず、返礼が行われるのは何故なのだろうか。この問いに対するモースの回答は、周知のように、「ハウ（*hau*）」への信仰にあるというものであった。ニュージーランドのマオリ族には、所有物「タオンガ（*taonga*）」に宿る霊的性質＝ハウへの信仰が存在しており、そのハウはタオンガの所有者本人の一部でもあるとされる。よって、マオリ族にとって、「貰った物は生命なきものではない……贈与者の手を離れた場合ですら、その物は、なお彼の一部を構成するのである[21]」。こうした霊的なハウの宿るタオンガを独占すれば、疾病や死に至ると考えられており、このハウの霊的力によって、人々は贈与物を蓄蔵することなく、他者に贈与し返すように促されるのである。また、ハウは贈与者の霊性の一部でもあるのだから、ハウを宿らせた別の品物（タオンガ）を返礼することによって、ハウを元の贈与者本人に戻さなくてはならないのだという。

ここから以下の二つの重要な論点が得られるだろう。

一、贈与の互酬性は、タオンガの物質的相互給付にあるというよりも、それを媒介としたハウの精神的相互交通にあると言えるであろう。しかも、モースによれば、これは二者間の狭隘な贈与関係のみならず、多数者間において行われる広汎な「一般的交換」（レヴィ＝ストロース）として理解することができるものである。実際、交換を左右するの

は、タオンガではなく、ハウである。「ハウはその古巣、森や氏族の聖所やその所有者のもとへ帰りたがる」[22]。ハウが交換財（タオンガ）に乗せられて、贈与を繰り返し、元の持ち主に戻るということから、A→B→C・・・→Aという多数者間の円環的贈与システムを観察することができるのである。無論、返礼が義務づけられているのであるから、この円環的贈与システムは一方向的ではなくて互酬的であることは言うまでもない。つまり、最初の贈与者たるAは間接的、遅延的にではあるが、最後の受贈者から返礼を受けるのである。これをモースは「義務的循環」と呼んだ。モースが発見した、社会に横たわる互酬的贈与関係とは、広汎な共同体員を結びつけるハウの交通ネットワークであったと言うことができるであろう。「人と物とを包摂する霊的な物体の恒常的な交換が位階や性や世代に分かれた諸個人および諸氏族との間に存在するかのように、すべてのものが往ったり来たりする」[23]。

二、もう一つの重要な点は、このハウが贈与者の人格的抽象体でもあるということにある。先述のように、貰った物は生命なきものではないのであり、贈与物に宿るハウは、贈与後でも贈与者の一部を構成するのである。つまり、「なにかを貰うということは、その者の霊的本質ないし魂の一部を貰うこと」になるのである[24]。ハウは贈与者の一部であり、それが贈与財に宿ることで、贈与者の人格的性質が付与される。よって、「その物は生命を付与され、個性を与えられていることが多い」[25]。実際、モースは贈与物を「他者の本性や本質の部分的現実態」[26]であるとしている。であるならば、ハウを宿したタオンガの贈与関係は、物象的関係ではなく、まさしく人格的関係として捉えられねばならないであろう。贈与者の人格や本性を担ったタオンガを受容するということは、贈与者そのものを受け入れることであり、人格的な関係を取り結ぶことを意味するのである。よって、受容拒否は贈与者の人格的否定、関係構築の拒否ということを意味し、我々近代社会における贈与物の受容拒否とは比較にならない程の激しい怒りと対立を引き起こす。「与えることを拒絶したり、あるいは招待することを怠るのは、受けることを拒絶すると同様に、戦いを宣するに等しい」[27]。

この二つの論点から、モースの見出した贈与関係の洞察を吟味してみると、以下のように考えることができるだろう。つまり、モースは贈与関係のシステムの中に、共同体を網羅する人格的なコミュニケーション・ネットワークを見たのではないだろうか。レヴィ＝ストロースの述べる通り、モースは個々の個別的な贈与行為を見ていたのではなく、「社会生活を諸関係のシステムとして理解しよう」[28]としていた。その関

係性を繋ぐハウこそ、人格そのものであり、そのハウを宿すタオンガの互酬的贈与ネットワークこそ、人々の人格的結合関係の総体であり、つまり前章での議論を踏まえれば、端的に信頼関係のネットワークであった言うことができるであろう。それは以下のモースの発言に傾聴するとき、決して強引な解釈ではないことが分かる。

> 物が与えられ、返されるのは、まさしく『敬意』——われわれはさらに、『礼儀』と呼びうるかもしれない——が相互に取り交わされるからである。しかし、それは、物を与えることによって、人は自分自身を（se）与えるからでもあり、自分自身を与える場合、それは、人が自分自身——自分自身とかれの財産——を他人に『負っている』からである。[29]

ここでモースは、ハウに相当するものとして「敬意」を充当しているのだが、つまるところ贈与交換を敬意の相互的交通として捉えているのである。共同体員が相互に敬意を表しあい、親交を結び、信頼しあうことで共同体は平和と共栄を維持してゆくことができる。物的授受行為としてであれ、宴会という形態としてであれ、贈与とは、こうした相互に尊敬し、信頼しあう社会関係のシンボル的行為であったわけである。[30]その意味で、贈与とは近代社会においても通底しうる「人類の岩盤の一つ」であった。ラトグリフ・ブラウンがアンダマン島民の贈与行為の目的を、「道徳的なもの」であるとし、贈与関係者間の「親愛の情（a friendly feeling）」[31]を生み出すためであったとしていることにモースが肯定的であったことも当然ではあろう。であるならば、レヴィ＝ストロースによってなされた『贈与論』のハウに対する批判はいささか不適当なものであったと言わざるをえまい。

＊

レヴィ＝ストロースはマルセル・モース論文集に序文を載せ、『贈与論』に両義的評価を与えている。その序文にて、レヴィ＝ストロースは、モースが提供・受容・返礼の三つの義務を見出し、贈与交換システムを社会関係の「共通分母」として構造主義的に把捉しえたことを評価しつつも、その義務を課す力として感情的なハウを持ち出したことを批判する。モースは諸部分を寄せ集めて全体を再構成しようとし、それが不可能であったがために、交換を行わせる原理を現地民のハウという主観的で思惟的な意見に求めたというのである。レヴィ＝ストロースによれば、そうではなく、モースの初期の著作『呪術論』で自ら定式化していたように、「統合された全体は各構成部分よりもはるかに実在的である」[32]という規則を『贈

与論』においても貫徹すべきであった。つまり、全体としての交換こそが「原初的な現象なのであり、社会生活において分化せられた作用ではない」ということを踏まえねばならなかったのである。ハウは交換体系を説明する実在的原因ではなく、ハウ自体が思惟の産物であり、このハウこそ交換体系によって説明されねばならない。交換は「原初的な現象」なのであり、説明されるものではなく、交換から社会的事象は説明されねばならないのである。これがレヴィ＝ストロースの『親族の基本構造』の方法論でもあったことは言うまでもないだろう。

では、レヴィ＝ストロースは、交換をどう捉えていたのだろうか。その回答を端的に言えば、交換とは、現地民の、否、人類の「無意識的な精神構造」たる「シンボル的思惟によって直接に与えられる一つの総合」[33]であるというものであった。現地民によって述べられたハウという概念は、このシンボル的思惟という「知覚されないある全体」の「主観的反映」でしかない。レヴィ＝ストロースは、この「無意識的な精神構造」を探る手がかりが現地民の言語的特徴にあると言うのだが、パプア人やメラネシア人には貸すことと借りること、売ることと買うこととを指示する言葉が一つしかないということをモースから引用し、これは双方向的な行為が実は対立しておらず、ある同じ実在的構造の二つの表れ方をしているにすぎないということを示しているのだと述べ、よって、双方向の行為を繋ぐハウによる交換原因の説明は全く不要であったとする。この最深部の真の実在、全ての対立を統合する客観的構造こそ、「無意識的な精神構造」たるシンボル的思惟であり、これを象徴するハウは、全ての対立物を飲み込む「ゼロのシンボル的価値（*valeur symbolique zéro*）」を有するものであるということになる。よって、モースのように、ハウを感情的な実体の系として、つまり、「感情、意欲、信念といった系」として理解することは誤りであるということになろう。「感情、宿命、偶然、恣意といった概念は科学的概念ではない」[34]のである。

レヴィ＝ストロース自身が既に吐露しているように、このようなモース解釈は「過度に合理主義的な見方」[35]ではあろう。しかし、レヴィ＝ストロースによれば、この合理主義的な構造主義的解釈は、『贈与論』に先立つ『呪術論』においてモース自身が行っていた方法論に他ならず、『贈与論』の感情主義的解釈は『呪術論』の合理主義的解釈からの後退であったというのである。

しかし、さればこそ不思議ではないか。なぜ、『呪術論』において、構造主義的、合理主義的分析を先駆的に人類学に適用してきたモースが、『贈与論』においてはハウという情緒的なものに訴えてしまったのか。私見ではあるが、おそらく、

法制度や経済制度への言及など極めて実践的な内容を包含している『贈与論』の主たる目的が、非人間的近代社会の合理性批判にあったからではないだろうか。[36] モースは決して合理的思考が欠如した思想家などではなかったことは言うまでもないが、『贈与論』におけるモースの主な関心が、近代の法や経済の「厳格性・抽象性・非人間性」[37]に対する批判であり、近代合理主義が捨象してきた感情的側面や人格的交通といった「人間らしさ」の再興にあったことは『贈与論』の「結論」を読めば一目瞭然であろう。むしろ、交換の背景に人間の人格性、感情性の象徴たるハウの交通ネットワークを見出した地点に止まったモースの非合理性を批判するよりも、そこに込められた合理主義的近代社会に対する警鐘的メッセージを読み取る方が適切である。マルクスが看取していたように、モースにとっても、近代社会とは「エゴイズムの領域、万人の万人に対する戦いの領域」[38]として映っていたのであって、モースが「利得の観念と個人の観念が流布されて、原理の水準にまで高められるには、合理主義と商業主義の勝利が必要であった」[39]と述べるとき、ここに近代社会および近代合理主義への批判的視座を看取することは容易であろう。利欲的アトムの闘争場と化した近代社会に対置する形で、未開社会の贈与関係における相互的尊敬や、相手よりも多くの贈与を行う競覇的な気前の良さ、そして、厚い信頼関係のネットワークによって支えられた「人間的社会」（マルクス）の在り方を構想していたのである。相互扶助のための共済制度や職業団体は、そうした未開社会の相互扶助的贈与精神の現代における顕現である。「われわれは集団の道徳に立ち帰ろうとしているのである」[40]。無論、これは個人主義の全き否定ではない。ただモースが望むのは「市民は、自分自身に対すると同時に他者に対し、また、社会的実在……に対して鋭い感覚をもたなければならない」[41]ということにすぎない。そしてこれは「規範的な社会生活の原理そのもの」であり、「法の不易の基礎」なのであった。利己心は社会的配慮によって枠付けられていなければならず、個人は社会に埋め込まれた存在でなくてはならない。そして、モースも、マリノフスキーやポランニーと同様に、市場的交換も社会関係に埋め込まれていなければならないと考えていたように思われる。

＊

われわれの社会に直接先行し、また、いまなおわれわれの周辺に存在するすべての社会にあっても、さらに、現代の民衆的な道徳上の多数の慣行においてさえ、中間的な方法は存在しない。すなわち、全面的に信頼するか、それとも、全面的に信頼しないかのいずれかである。武器を捨て、呪術を中止するか、あるいは一切のもの——一時的な歓待

から娘や財産にいたるまでの――を与えるかである。[42]

無論、未開社会の諸民族は贈与を選んだ。つまり、他者を全面的に信頼することを選択したのである。そしてモースは言う。

諸種の社会は、社会、その下位集団や成員が提供、受容、返礼を行なって、その相互関係の安定を保ちえた範囲において発展を遂げてきた。交易を開始しようとするためには、まずはじめに、武器を捨てることができなくてはならない。それがなされてはじめて、人びとは氏族間だけでなく、部族間、民族間および――とりわけ――個人間で、物や人を首尾よく交換できたのである。[43]

交易を行うためには武器をまず捨てねばならず、武器を捨てることは相手を全面的に信頼することであるとするならば、モースはマリノフスキーと同じ地点に立つことになるだろう。マリノフスキー同様、モースの理解によれば、信頼関係を基底にしてはじめて交易、市場的交換が成立するのであり、その市場的交換の基底には、信頼関係のネットワークという人々の共同性が「岩盤」として伏在していた。このことは、市場主義とアトミズムを短絡的に結びつける近代経済学的思考を鑑みるに、大変興味深いものであろう。市場的交換とアトミズムは無媒介に結びつくどころか、むしろ基底においては、市場的交換と人格的共同性が結びついていたのである。モースは現地民によるハウの情緒主義的解釈を受け入れることによって、贈与関係のシステムを人格的関係のシステムとして、つまり、人間的な信頼のコミュニケーション・ネットワークとして理解しようとしていた。そして、これは近代社会の合理性、非人間性への対抗的視座を提供し、近代社会の疎外を克服した相互扶助社会のモデルとなったのである。レヴィ＝ストロースも経済過程を「財貨や労力のコミュニケーション」[44]として捉えていたが、その合理主義的思考から、ハウを人間社会の真の「岩盤」としての信頼関係として捉える洞察にまでは至りえなかった。ここで我々は市場的交換と信頼関係、つまるところ市場的交換の「土台」（マリノフスキー）、「岩盤」（モース）としての「社交資本（social capital）」について考察しうる地点に辿り着いたと言えよう。

四　新たな市場社会の理解によせて
――ロバート・パットナムの社交資本論――

社交資本論は、政治学者ロバート・パットナムによって実証的に研究されてから、近年、非常に関心を集めている概念

である。心理学、政治学、社会学など多様な分野に渡る論点を提供しているが、紙幅の関係上、本稿では市場社会における関係についてのみ論ずることにしよう。パットナムによれば、社交資本とは「調整された諸活動を活発にすることによって社会の効率性を改善できる、信頼、規範、ネットワークといった社会組織の特徴をいう」[45]。その社交資本の主要素たる信頼関係が全体的に広がっている社会では、市民が互いに協力し合い、大きな政府がなくとも、公共サービスが市民社会（civil society）において自生的に供給されるようになる。よって、社交資本としての信頼関係とは、個人的関係における狭隘な信頼関係に止まるのではなく、「ソーシャル・ネットワーク（social networks）」[46]として、つまり、広汎な社会関係として構築されていなければならない。フランシス・フクヤマは、信頼関係が親族間に止まる社会を「低信頼社会（low-trust society）」と呼び、信頼関係が「ソーシャル・ネットワーク」として広範に構築されている社会を「高信頼社会（high-trust society）」と呼んでいるが[47]、制度的、経済的パフォーマンスに影響を与えるのは信頼関係の有無ではなく、いかに広範に人々を相互に協力させる信頼関係が浸透しているかという点にある。したがって、パットナムは、レヴィ＝ストロースの「一般的交換」と「限定的交換」の概念を応用し、「ある時点では一方的あるいは均衡を欠くとしても、今与えられた便益は将来には返礼される必要があるという、相互期待を伴う交換の持続的関係」を「一般化的互酬性（generalized reciprocity）」と呼び、「同じ価値品目の同時交換」たる「均衡的互酬性（balanced reciprocity）」と区別して、前者を高く評価する[48]。無論、マリノフスキーの「クラ」やモースの「贈与」が、この一般化的互酬性の典型であることは言うまでもなかろう。一般化的互酬性は、贈与してもすぐには返礼されず、贈与相手以外の第三者からの返礼によって報われることを信頼できなければ成立しえないため、社会成員間において信頼関係がソーシャル・ネットワークとして広汎に構築されていることが前提となる。

社会的な信頼関係が市民相互間の協力関係を生み出し、政府に依存せず、自発的に公共サービスを提供するというのであれば、社交資本は小さな政府を標榜する自由主義国家にとっては最も本質的な契機として捉えられるであろう。実際、パットナムが、「かつての共産主義社会の多くは、共産主義が到来する前には脆弱な市民的伝統しか有しておらず、そのわずかな社交資本の累積さえも全体主義的支配は乱用してきたのだ」[49]と指摘しているように、大きな政府の最たるものであった統制主義国家に対しては、過少な社交資本による市民的相互扶助の欠如が原因とされ、市民の自発的相互扶助の代替装置として、「ホッブス的解決」、つまり、公共サービスを強制的に

供給するための統制主義国家が招来されたのだとして批判される。[50] したがって、パットナムは信頼関係といった人格的共同関係と、小さな政府を擁護する経済的自由主義とを相反的に捉える通念的思考パラダイムを批判し、人々の人格的共同性と自由主義を結びつける。「市民的な州の住民は共同体の恩恵に浴することでさらに自由主義的（more liberal）でありうる」。[51] 経済取引においても、信頼関係は取引費用を減ぜしめ、企業相互間の連携を可能ならしめるし、当然、経済活動に必須の「信用（credit）」も、「信頼（trust）」を基底的には保持しているものであることは言うまでもない。コスタス・ラパヴィツァスが述べるように、「更に原理的には、［取引信用］は企業間の信頼や評判という非市場的関係（non-market relations）に依拠しているのである」。[52] パットナムによれば、近代化に成功した地域は歴史的にも人々の共同性が根付いていた地域なのであり、その逆ではないと指摘する。つまり、信頼関係や相互扶助関係といった非経済的な人々の人格的共同性を基底として、自由主義市場経済は豊かに発展すると言うのである。

このような社交資本の概念は、従来、特に日本で論じられてきたような戦後啓蒙的共同体論の文脈、つまり、主体的個人主義と自由主義ないし近代化を無媒介に結びつけ、共同性（協同性）を封建的なものとしてのみ理解して、反自由主義的、前近代的なものとして排斥する一般通念に再考を迫るものとなろう。これらの共同体観はマルクスやウェーバーの共同体的原理と商品経済的原理の相反的理解、およびテンニースのゲマインシャフトとゲゼルシャフトの理念型的峻別を引き摺るものであろうが、テンニース自身、現実の社会においては、物象的交通態としてのゲゼルシャフトと人格的交通態としてのゲマインシャフトとが峻別されえず、現実の社会がその複層態であったことに十分気付いていたように思われる。実際、ゲゼルシャフトを根幹で支える債券などの経済主体間の信用取引とは、信頼関係などのゲマインシャフト的要素を基底的には包含しているはずなのであり、よって、債券や信用取引とは「ゲゼルシャフトにとっては超感覚的な状態である。なぜなら、この場合には、ゲゼルシャフトの概念に反して、物をではなく人を結びつける永続的な紐帯が作りだされているから」[53] であると論じていた通りである。ゲゼルシャフト的原理としての経済的交換を支える「信用」というものが、ゲマインシャフト的原理としての人格的交換によって基底的には支持されていたことに気付いていたからこそ、テンニースは、これを「超感覚的な状態」と表現したのであろう。市場社会の中に、ゲゼルシャフトとゲマインシャフトの並存ではなく、信用取引を介することで、ゲゼルシャフトを根幹で支えるゲマインシャフト的原理としての信頼（信用）関係を見出していたわけである。市場経済の物象的交換体系の基底に伏在し、

市場経済を根本において支えてきた非物象的関係の意義を見出した社交資本論は、新古典派経済学的認識パラダイムに対するアンチテーゼを呈している点でも、大変意義深いものであると言えるであろう。

そして、まさしくマリノフスキーやモースが未開社会に見出した非経済的交換、社会を支える人格的交通態とは、この社交資本の原型であったと言えるのではないだろうか。マリノフスキーの観察したクラとは、異部族間の不信感を儀礼的交換の慣習化によって払拭し、その相互信頼のネットワークによって、経済的取引を容易ならしめ、部族や共同体の生存を平和裏に維持させるための精巧な社会的装置なのであった。社交資本同様、市場社会の不確実性を縮減させるメカニズムとして、クラによる信頼関係の醸成システムが捉えられており、その意味でも市場的交換の円滑な機能を根幹において支えている非市場的基盤なのである。モースも贈与交換の動因として、ハウという人格的主体のシンボルを導入することで、人類社会の「岩盤」としての贈与交換システムを人格的交通態として捉え、対立的な二者間に親交関係と交易関係を生成させる始発的行為として描いていた。贈与は信頼獲得のスキルであり、それをコード化させることで、円滑な交友関係、また、それに付随する交易関係をも維持させることができたのである。市場的交換は完全な物象的関係によってのみ成立しうるものではなく、基底においては、非物象的な人間的関係を保持していたのであり、それが市場システムの健全性と強い歴史的生命力を担保していたのだと言えよう。

＊

以上、マリノフスキー、モース、パットナムを新たな視点から再解釈することによって、市場的交換と人格的交換、自由主義と共同体主義、換言すれば、市場社会の内部を構成する、物象的交通態と、その基盤としての人格的交通態＝「市場社会の二層構造性」という新たな社会哲学的視座に辿り着いたわけであるが、アジア通貨危機などに見られる現在のグローバル・エコノミーの共同体解体作用——ポランニーは「悪魔の碾臼（satanic mill）」と名付けたが——を鑑みるに、市場社会の中に人間的な共同性の「岩盤」を見出そうとしたマリノフスキーやモースの近代社会批判の試みは、いまだ我々に訴えかけるものを持っていると言えるであろう。彼らの述べるように、市場的交換の基底に、その健全性を担保する人間的な共同性が伏在していなければならないとするならば、むしろ、共同性を掘り崩すグローバル・エコノミーの所為は、まさしく「近代の帰結」（A・ギデンズ）であり、自らの基礎を掘り崩すウロボロスの蛇に比せられるべきものとなるであろう。

（こじま・ひでのぶ／社会経済思想史）

注

・引用文中の［　］は小島の補足である。

・原著者の強調については丸点を、小島の強調については涙点を付す。

（1）通常、信頼関係などの人格的交通態として論じられる“social capital”は「社会資本」と訳されるが、これでは物理的な道路や下水道といったインフラと混同される危険がある。円滑な社会生活の基盤となる要素という点ではインフラとも言えるのであるが、この“social capital”は、あくまでも非物理的基盤であるために、訳し分ける必要があろう。例えば山岸俊男氏は「関係資本」と訳されている（『信頼の構造』、東京大学出版会、一九九八年）。本稿では“society”を「交際・交（まじわ）」等と訳した福沢諭吉を参考とし、アトム的個人の単なる数多性によって生じるのではなく、あくまで相互の人的交流（関係性）を通じて漸進的に蓄積されていく“social capital”という概念の性質を鑑みるに、「社交資本」という訳が適切ではないかと考える。

（2）Sako, M., *Prices, Quality, and Trust*, Cambridge University Press, 1992. や、荒井一博『文化・組織・雇用制度』、有斐閣、二〇〇一年、などを参照。

（3）ここでの人格的交換（非経済的交換）と市場的交換（経済的交換）との区別について定義しておこう。これは、信頼関係や規範的ルールといった非経済的なコミュニケーションとしての「社会的交換（social exchange）」と、経済的なコミュニケーションとしての「経済的交換（economic exchange）」とに分類した村上泰亮氏の交換論にほぼ対応している（村上泰亮『反古典の政治経済学要綱』、中央公論社、一九九四年、第五章参照）。後述する「クラ」などは、この「社会的交換」の典型である。ただ、村上氏は「市場とは、貨幣を媒介としつつ、……経済的交換が一つの束を形成したものである」と定義し、「市場交換」を「貨幣的交換」としているが、本稿での「市場的交換」はもっと広義のものとし、「市場メカニズムの要素が混入した交換」であるとした。したがって、貨幣媒介のない物々交換であっても、即時的で、価格交渉（価格の伸縮性）が可能な交換は、「市場的交換」ないし「経済的交換」と言いうる。そして、村上氏は現実の経済活動では二つの交換の「中間的形態」が多いということに気付いているが、本稿の目的は、この二つの交換の混合態が「市場社会」だというのみならず、市場的交換は人格的交換を基底的に保持してはじめて維持されるという「市場社会の二層構造性」を明らかにすることにある。よって、本稿における「市場社会」とは、市場的交換とその基盤としての人格的交換という二層構造性の総体を指している。

（4）Malinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge & K. Paul, 1922, p. 515.［『西太平洋の遠洋航海者』、寺田・増田訳、中央公論社、一九六七年、三三八頁。］吉沢英成氏はヴァイグァに貨幣の原型を見るなど、クラを現代経済社会分析に応用する社会科学者は多い。（吉沢英成『貨幣と象徴』、ちくま学芸文庫、一九九四年）

（5）*Ibid.*, p. 90.［一五五頁］

（6）*Ibid.*, p. 95.［一六一頁］

（7）*Ibid.*, p. 98.［一六三頁］

（8）*Ibid.*, p. 96.［一六二頁］

（9）リュシアン・デモニオ「アングロ・サクソンの問題系」『経済人類学の現在』所収、山内昶訳、法政大学出版局、一九八四年、二〇頁。

(10) Malinowski, *op. cit.*, p. 96.〔一六一頁〕
(11) *Ibid.*, p. 86.〔一五一頁〕
(12) *Ibid.*, p. 345.〔二七〇頁〕
(13) *Ibid.*, p. 33.〔一〇一頁〕
(14) *Ibid.*, pp. 85-86.〔一五〇頁〕
(15) *Ibid.*, p. 175.〔一一三頁〕マリノフスキーは、利己的交換を暗黙の前提とする経済学的「経済人」の仮定を極度に嫌悪したが、少なくともスミスに関しては留保されねばならないだろう。スミスは、交換性向について、それ自体が人間本性の「始源的諸原理（original principles）の一つ」というよりも、「理性と言語能力（reason and speech）」の必然的帰結といった方が確かだと述べ、交換性向を人間の物的利己心に先行する社交的なコミュニケーション性向としても理解していたように思われる（*The Wealth of Nations*, Bantam Classic, 2003, p. 22.）。実際、鈴木信雄氏は、スミスが『法学講義』で、「交換性向の真の基礎」は、他者を説得したいという欲求たる「説得本能」にあるとしていたことから、交換性向が、「コトバ」を介した社会統合原理としての交通性向として捉えられていたことを指摘している。「かれ［スミス］は、交換という人間行為を、経済的利己心とは無関係な交通原理として理解している」というのである。そしてスミスは、この歴史貫通的な交通性向としての交換性向を嚮導概念として、経済的利己心をそこに絡ませ、商品交換性向という歴史的・社会的規定を付与したというのであるが、本稿におけるマリノフスキーの贈与交換性向論と比較するとき、極めて興味深い解釈だと思われる（鈴木信雄『アダム・スミスの知識＝社会哲学』、名古屋大学出版会、一九九二年、第8章参照）。クラとは、まさしく歴史貫通的な交通性向としての交換性向の純粋な具象的顕現態に他ならず、だからこそ、マリノフスキーはクラに、近代社会の「経済関係一般」にも通ずる普遍的基盤としての位置を付与しえたのであろう。鈴木氏の言うスミスの「交換の二面性」（正確には二層性と言うべきであろう）や、ひいては『道徳感情論』と『国富論』の関係性（いわゆるアダム・スミス問題）は、ある意味では、本稿の「市場社会の二層構造性」の洞察と決して無関係ではないのだが、この論点については紙幅の制限上、論じえない。スミスにおける経済社会と人間的共同性との相関関係については、拙稿「価格と倫理の根源的関係に関する一考察」『経済社会学会年報』（26号、二〇〇四年）で少し触れている。
(16) Lévi-Strauss, C., Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, 1950, p. XXXIII.〔『社会学と人類学Ⅰ』、有地・伊藤・山口訳、弘文堂、一九七三年、二五頁。訳文は基本的に邦訳によるが、一部は改変してある。〕
(17) Mauss, M., *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, 1950, p. 148.〔二二四頁〕
(18) *Ibid.*, p. 147.〔二二三頁〕
(19) *Ibid.*, p. 150.〔二二六頁〕
(20) *Ibid.*, pp. 162-163.〔二四三頁〕
(21) *Ibid.*, p. 159.〔二三九頁〕
(22) *Ibid.*, p. 160.〔二四〇頁〕
(23) *Ibid.*, p. 164.〔二四四頁〕
(24) *Ibid.*, p. 161.〔二四〇頁〕
(25) *Ibid.*, p. 161.〔二四一頁〕
(26) *Ibid.*, p. 161.〔二四〇頁〕
(27) *Ibid.*, p. 162.〔二四三頁〕

(28) Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. XL.〔二二一頁〕
(29) Mauss, *op. cit.*, p. 227.〔三二三頁〕
(30)『贈与論』冒頭で「銘句」として引用されるスカンディナビア地域の古代詩第44節は象徴的であろう。贈与交換が「心」の混交として捉えられ、「信頼（confiance）」の醸成と結びつけられている。これこそ、モース自らが示唆しているように、『贈与論』で「証明」しようとした核心であったと言えよう。*Ibid.*, p. 146.〔二二〇頁〕
(31) Radcliffe-Brown, A. R., *The Andaman Islanders*, Free Press , 1964, p. 84.
(32) Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. XXXVIII.〔二二〇頁〕
(33) *Ibid.*, p. XLVI.〔二二八頁〕
(34) *Ibid.*, p. XLV.〔二二七頁〕
(35) *Ibid.*, p. XL.〔二二二頁〕
(36) レヴィ＝ストロースのモース解釈に対する同様の疑義は、竹沢尚一郎「贈与・交換・権力」、『贈与と市場の社会学』所収、岩波書店、一九九六年、参照。
(37) Mauss, *op. cit.*, p. 260.〔三七三頁〕
(38) *Marx Engels Gesamtausgabe*, I/2, Dietz Verlag Berlin, 1982, S. 150.
(39) Mauss, *op. cit.*, p. 271.〔三八六頁〕
(40) *Ibid.*, p. 262.〔三七五頁〕
(41) *Ibid.*, p. 263.〔三七七頁〕
(42) *Ibid.*, p. 277.〔三九五頁〕
(43) *Ibid.*, p. 278.〔三九六頁〕
(44) レヴィ＝ストロース『構造人類学』、荒川幾男他訳、みすず書房、一九七二年、九三頁。
(45) Putnam, R. D., *Making Democracy Work*, Princeton University Press , 1993, p. 167.〔『哲学する民主主義』、河田潤一訳、NTT出版、二〇〇一年、二〇六―二〇七頁〕
(46) Putnam, R. D., *Bowling Alone*, Simon & Schuster, 2000, pp. 18-19.
(47) Francis Fukuyama, *Trust*, Free Press , 1995.
(48) Putnam, *Making Democracy Work*, p. 172.〔二一三頁〕パットナムはこの交換理論をイタリア政治分析に応用しているが、日本政治に対して交換理論をより緻密に応用した独創的な研究に、小林正弥『政治的恩顧主義論』、東京大学出版会、二〇〇〇年、がある。
(49) *Ibid.*, p. 183.〔二二九頁〕
(50) 共同体主義者が、ケインズ主義国家を「市民精神（citizenship）」を弱化させるとして批判するのも、同様の含意があろう。例えば、Sandel, M. J., *Democracy's Discontent*, Harvard University Press , 1996. を参照。
(51) Putnam, *Making Democracy Work*, p. 112.〔一三四頁〕
(52) Lapavitsas, C., *Social Foundations of Markets, Money and Credit*, Routledge, 2003, p. 39.
(53) Tönnies, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, S. 50.〔『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』上巻、杉之原寿一訳、岩波文庫、一九五七年、一〇九頁〕

特集 産業社会の倫理と政治

〈研究動向〉

唯物論と自然主義をめぐって

【二〇〇四年のマルクス】

植村邦彦

東欧革命とソヴィエト連邦の崩壊によってマルクス主義が一つのオーソドクシーとしての地位を失い、さらに冷戦構造が解体して〈帝国〉と呼ばれる世界規模の経済的・政治的状況が生まれてから、十数年が経過した。二十一世紀に入って、このような状況の変化に対応するマルクス研究の新しい傾向もまた、ようやく明確になってきたようである。

ここ数年間の英語圏・フランス語圏・ドイツ語圏でのマルクス研究に限定して言えば、古典的な所有的個人主義からリバタリアンやネオリベラリズムまで論者によって多様な含意があるにせよ、「リベラリズム」批判を一つの焦点として、特に初期マルクス研究が活性化しており、またマルクスの思想的立場についても、「社会主義」ではなく、むしろ「民主主義」や「公正／正義」という概念に引きつけて論じられる場合が多くなった。ヨーロッパとアメリカにおけるマルクスの思想史的研究は、いわば「西洋の知的伝統」の中にマルクスを改めて位置づける形で、新たな出発点を迎えている（植村邦彦「〔研究動向〕マルクス研究の現在」、『経済学史学会年報』第四五号、二〇〇四年六月）。

それでは、日本におけるマルクス研究の現状はどうなのだろうか。以下では、二〇〇四年に日本語で出版されたマルクス論を中心にして、その動向を明らかにしたい。

一 コミュニズムと〈帝国〉

リベラリズム批判、あるいはリバタリアン対コミュニタリアンというコンテクストの中でマルクスを読むという、英語圏に多く見られる問題設定に最も近いのが、大川正彦『マルクス——

いま、コミュニズムを生きるとは？』（ＮＨＫ出版、二〇〇四年）である。本書は「哲学のエッセンス」という入門書シリーズの一冊で、手にとりやすい小さな本であるが、そのためにかえって著者の問題意識が明瞭に出ている。

本書は、「第一章「私的所有」の感覚を疑う」、「第二章〈労働者身体〉はいかにつくられるのか」、「むすびに――「集合的身体」のほうへ」の三部からなる。章題からも推測できるように、大川の問題意識は、「身体／生命」「私的所有」「自己責任」などをめぐる最近の倫理学や政治哲学の議論を踏まえ、私的所有への「違和・不同意の感覚」（二一頁）を出発点にして「私的所有を当然として受け入れる身体／生命のありようを考察し」（五九頁）、それに対置するかたちで、マルクスのコミュニズムの中心にある「集合的身体という存在思想」（二三頁）を明らかにすることにある。

一人の「わたし」は、資本主義社会に生きる労働者として「働く身体の、苦しみ痛むだけの身体への萎縮」（七四頁）を被り、同時に労働現場においては、上から統合された「コンビネート労働者身体」の一部と化している。それに対してマルクスは、「〈働く身体と苦しみ痛む身体との二重性〉という視座、あるいは『受苦的存在としての人間』という視座」（一〇九頁）をもち、そこから、一方で「コンビネート労働者身体のアソシエート労働者身体への転成の可能性を」（八八頁）探ろうとするとともに、他方では、「各人にはその必要に応じて」という言い方で、他者の欠乏に応答する「集合的身体という事態」（一〇二頁）の生成を構想していたのだ、というのが大川のマルクス理解である。

本書の最後で、「いま、コミュニズムを生きるとは？」という問いに対して、大川はこう答える。「ひとは、人びとは、男たち女たちは、誰かれに指図されることなく、横に集まることができ、なんとかそこでやりくりし、闘うことができる。そのような力、集合的身体という事態・出来事を生成させる力があるからこそ、それを利用する資本の専制支配は継続しうるのである。要は、飢えや渇きからの恐怖を凌ぎ、別段、専制支配などなくてもやってゆけると、集合的身体という事態・出来事に賭けてみればよいのだ」。そして、このような「試みは、なにも、社会の規模にわたって、一挙に行われなくてもよい。できるところからはじめればよい」（一一一頁）のだと。

なんといっても小さな本で、マルクスの全体像を描くには紙幅が足りないし、マルクス研究として特に新しい論点が提起されているわけでもない。結論は、むしろマルクス以前のコミュニズム思想を思わせる。しかし、実践的な「生の技法」として、こういう読み方が切実な意味をもつ場面はたしかにあるだろう。本書の意義は、そのような一つの切り口を示したことにある。本書は、マイケル・ハートとアントニオ・ネグリの『帝国』末尾の、「いかなる権力であれ統制できない革命――なぜなら生の権力と共産主義、協働と革命が、愛、素朴さ、そしてまた無垢のうちに集まっているからだ。これこそが共産主義者であることの抑えがたい快活さと歓びなのである」（水嶋一憲他訳、以文社、二〇〇三年、五一二頁）という文章に対する一つの注釈とし

ても読むことができるかもしれない。

もっと直接に『帝国』に影響されたマルクス論としては、的場昭弘『マルクスを再読する――〈帝国〉とどう闘うか』（五月書房、二〇〇四年）がある。第一章「アントニオ・ネグリの〈帝国〉の概念」に始まり第一三章「社会運動とマルクス」で終わるという構成からもわかるように、これはむしろ『帝国』の解説本である。「ネグリの〈帝国〉は、「巨大な資本制システムそれ自体」、「動き出したらいつまでも動きつづける。それを停止させる中枢の頭脳もなければ、末端の制御装置もない」「一種の機械装置」（一四頁）なのだが、そのような「〈帝国〉とどう闘うか」が本書の問題意識なのである。

的場は、もはや「具体的なブルジョアジー対具体的なプロレタリアートとの間の階級闘争によって、このシステムの帰趨が決せられるということにはならない」（一九頁）のだから、「社会運動の原点」は「移民労働者を含む外国人、そして女性、学生、そして働かない者さえも組織されていく運動」（三三七頁）であり、それは「近代市民社会を批判する運動以外にはありえない」（三三九頁）と結論付ける。とすれば、重要なのは現状分析の妥当性であって、ここで特に「マルクスを再読する」必要があるとも思えない。

しかし、的場は改めてマルクスを「スピノザの観点から読み直してみる」（九七頁）よう提案する。その理由は、スピノザの「弁証法なき唯物論」が「社会において内在的な矛盾というものを認め」ず、「かつてのマルクス解釈が前提にしていた三つの命題、階級闘争史観・発展段階説・唯物弁証法をすべて否定してしまう」（五八頁）ことに求められる。このように「スピノザ対マルクス」という問題を設定するのなら、むしろ自分の目で「スピノザを再読する」ことによってマシュレやネグリのスピノザ論を検証するほうが先だと思うのだが、的場によれば、「スピノザに発する流れをマルクスに読み込んでいくことによって、新しいマルクスを発見しなければならない」（一一三頁）のである。

では、その結果はどうなのか。スピノザは「国家権力をひたすら解体する分権的民主主義、すなわち文字通り自治主義（communism）」の思想家であり、スピノザの革命は「真の民主主義を実現しようとする運動、すなわち類的共同体に権利を維持しようとする社会運動」であった、と説明される（三二三頁）。そしてスピノザの視座から読み直された「マルクスの思想、すなわちマルクス主義」（三二八頁）の根本にあるのは「労働を通じた共同の概念」であり、「ここでは人間が類として考えられている」のであり、社会運動が目指すのは「こうした共同体を実現すること」だと結論付けられる（三二九頁）。しかし、このような結論のどこに「新しいマルクス」がいるのだろう。

いずれにしても、ネオリベラリズム全盛の〈帝国〉的状況の中で、マルクスをコミュニタリアンとして読む、あるいはマルクスにおけるコミュニズムの意味を再確認する、というのが最近のマルクス論における一つの流れであることは、これらの本から確認できる。

二　エコロジーと唯物論

マルクスにおける「唯物論」の意味を掘り下げた本格的な研究が目立つのも、最近の一つの動向である。ジョン・ベラミー・フォスター『マルクスのエコロジー』（渡辺景子訳、こぶし書房、二〇〇四年）は、二〇〇〇年の原書出版直後から注目されてきた（工藤秀明の書評がある。『経済学史学会年報』第四〇号、二〇〇一年）。題名だけを見ると、環境問題などの現代的状況への発言のように思われるかもしれないが、著者の問題意識は、エコロジーの思想的根拠を確認することにある。フォスターによれば、それは、ディープ・エコロジストからの批判に応接して「マルクスをグリーンにする」ことではなく、むしろ逆に、マルクスの思想のコンテクストを幅広く探ることによって、マルクスの「エコロジー的な見方が彼の唯物論に由来する」（一一頁）ことを確認し、「今日の緑の思想の多くに見られる観念論、唯心論、二元論を乗り越える」（四三頁）ことなのである。

本書の副題は「唯物論と自然」であり、本書のテーマは十七世紀以降の「唯物論的思考」の思想史である。世界を創造した神の意図に関するキリスト教的思考である「目的論」が、十九世紀の地質学や生物学やマルサスの経済学にいたるまで、いかに根強い影響力をもっていたか、そして「目的論的な説明に反対する」思考としての「唯物論」が、いかに困難な闘いを遂行してきたか。その歴史が、ダーウィンとマルクスを二人の主人公とする「唯物論的自然観」と「唯物論的歴史観」の成立過程として描かれる。著者の筆致は生き生きとしていて、読み物としても手に汗を握るスリリングな面白さがある。

フォスターの描くマルクスは、エピクロスの「非決定論的な唯物論」に深く影響されてヘーゲル派の「見解を乗り越えはじめ」（六一頁）、目的論的な「マルサスやユーアのような古典派自由主義政治経済学者の非人間性に対抗するなかで」（一八一頁）経済学批判に着手し、農業化学者リービッヒから「物質代謝」という概念を採用することによって、「人間と自然との複雑な相互依存関係を説明しようという初期マルクスの、より哲学的な企て」を、「人間と自然との物質代謝が人間労働の具体的な組織を通じて現れる、そのあり方」（二五二頁）の概念的把握へと発展させた「唯物論者」である。そのマルクスが批判するのは、資本主義が人間と自然との「物質代謝に亀裂を生みだした」（二六〇頁）ことであり、「目指したものとは、結合した生産者の社会という地上的な基礎の上に立つ、合理的エコロジーと人間の自由の世界であった」（四〇〇頁。訳文一部変更）。

しかしながら、その後のマルクス主義はマルクスの唯物論の意味を見失ってしまった。フォスターによれば、ブハーリン以後のソヴィエト・マルクス主義は、ある種の機械論とポジティヴィズムのために「一面的で目的論的な進化観」（三八七頁）に陥り、他方で、それを批判したルカーチやフランクフルト学派は、「マルクスよりはヴェーバーの合理化批判……に根ざして」いて、「自然の現実的、物質的疎外の分析が欠如している」ため

に、「全体として人間の自然からの疎外を科学と啓蒙とに帰して」（三八三頁）しまう。だからこそ、改めてマルクスの「物質代謝の亀裂」理論を復活させる必要があるのだ。

訳者が「あとがき」で指摘しているように、「物質代謝」に注目するフォスターのマルクス理解そのものは、内田義彦『資本論の世界』（岩波新書、一九六六年）や椎名重明『農学の思想――マルクスとリービヒ』（東京大学出版会、一九七六年）を知っている私たちには、特に目新しいものではない。本書の独自の貢献は、むしろ次の点にある。第一に、唯物論の歴史的文脈を明らかにし、ダーウィンの進化論を（スティーヴン・ジェイ・グールドの解釈に依拠して）「非決定的な唯物論」として理解することで、マルクスとの共通点を明らかにしたこと、第二に、フランクフルト学派のマルクス理解の問題点を明らかにし、モレショットの影響を過大評価したアルフレート・シュミットに対して説得力のある批判を行ったこと（二五六頁以下と三八四頁）、である。全体として、本書が今後のマルクス研究の出発点となる一つの標準的理解を提供するものであることは間違いない。

田畑稔『マルクスと哲学――方法としてのマルクス再読』（新泉社、二〇〇四年）もまた、緻密な読解によってマルクス自身にとっての「唯物論」の意味を明らかにした労作である。『マルクスの哲学』ではないことに注意されたい。本書は「哲学に対するマルクスの関係」を問い直す試みであり、「マルクスの『唯物論』のほぼ全面的な読み直し作業」（七頁）の記録であって、著者は一貫して「マルクス自身に徹底内在して論じるという姿勢」（二七頁）を保ち、「論者各々が自分の哲学定義をマルクスの中に持ち込むという外挿法」（三〇頁）を厳しく批判する。読解の方法として、そのことをまず評価したい。

田畑は「哲学に対するマルクスの関係」を次のように整理する。マルクスは、（1）最初は理性主義的観念論の立場（「意志としての哲学」）に立ち、（2）『ヘーゲル法哲学批判序説』では「哲学とプロレタリアートの歴史的ブロック」構想へと進んだが、（3）『ドイツ・イデオロギー』前後に一転して「イデオロギーとしての哲学」という基本了解に到り、（4）六〇年代には『資本論』でヘーゲル弁証法を再評価するものの、最晩年にも自分の思想が一種の「歴史哲学」と見られることを拒否し続けた。したがって、一八四〇年代半ば以降マルクスが「哲学の外部にポジションをとり続けたということは、ごまかし抜きに確認しておかなければならない」（三〇頁）のであり、「マルクス主義哲学」なるものは「イデオロギーとしての哲学への退行」（五三頁）にほかならないのである。

それでは、マルクスにとって「唯物論」とは何なのか。マルクス自身の用例を丹念に追跡することによって、田畑は次のように結論付ける。マルクスが「唯物論」という言葉を肯定的な意味で用いはじめるのは『経済学・哲学草稿』第三草稿からであり（二五五頁）、『フォイエルバッハ・テーゼ』で「新しい唯物論」はもはや「哲学」にはとどまりえないことが確認される（三二四頁）。つまり、「唯物論への移行」によって、マルクスは「哲学の外部に」立ったのである。それ以後マルクスが「唯物論」

という言葉を用いるのは、第一に、主として社会主義運動における主意主義を批判し、「現実の生活諸関係」の経験的観察を求めるという文脈においてであり、第二に、それは「教説」としてではなく「方法」として強く意識されており、第三に、「批判的」や「実践的」とセットで「唯物論的」という形容詞形で用いられる場合が多い（三四六頁）。

これらの確認から何が明らかになるのか。マルクスは「弁証法的唯物論」「史的唯物論」「唯物論的歴史観」などとは一言も言っていないこと（一七七頁）、マルクスの唯物論は、諸現象を物質的なものへ還元する「還元の唯物論」でも、物質的なものが他の何かを一義的に決定する「決定の唯物論」でもなく、「物質的生活の諸制約（諸条件）」を直視しようとする唯物論であること（三七八頁）、したがって、土台と上部構造という「建築物との比喩は、『土台』が隠れているのに対して『上部構造』が『そびえ立つ』という、直接的意識に対する社会関係の転倒的現れを特徴づける点ではある種の有効性をもつ」が、「イメージ的非概念的」表現にすぎないこと（四五五頁）、などである。

本書は全体として、文献実証的に反論の余地のない読解を通して、「マルクスを、晩年のエンゲルスによって叙述された『マルクス主義』ないし『マルクス主義哲学』に対する一つのオールタナティヴとして、つまりもう一つの選択肢として読むこと」（五〇九頁）に成功している。そのような問題意識そのものは、一九六〇年代後半以降「西側」諸国のマルクス研究の通奏低音であり続けてきたが、「マルクス主義」的概念の「外挿」を排除する作業がここまで徹底されたことはなかった。その意味で、本書は、今後のマルクス研究を基礎づける一つの到達点であるだけでなく、より一般的に思想史的なテクスト読解の方法論という点でも一つの模範例を示したものだと言うことができる。

三　受苦的存在と自然主義

最後に、第一節で取り上げた二冊と同様に現代的状況へのコミットメントを強く感じさせるマルクス論であると同時に、読解の方法という点において第二節で取り上げたマルクス研究とは対照的な著作として、山之内靖『受苦者のまなざし――初期マルクス再興』（青土社、二〇〇四年）にふれないわけにはいかない。本書は、一九七六年から七八年にかけて「初期マルクスの市民社会像」という題で『現代思想』に連載された論文（第一章から第三章）に、四半世紀の中断を経て新たに書き下ろされた続編（第四章および「結び」）と「序章」を加えて一書としたものである。本文四七〇頁のうち三一二頁分、ちょうど三分の二を占めるのは一九七〇年代のマルクス研究（以下、旧稿）であり、それを二〇〇四年のマルクス論（新稿）が挟み込んでいる形になる。何よりまず、その時差が感慨深い。

旧稿は、一九六〇年代以降の膨大な研究蓄積を再点検しながら『経済学・哲学草稿』を読み直そうという試みであり、その時点での初期マルクス研究の一つの総括を目指したものであった。山之内の問題意識は、マルクスの思想形成におけるヘスと

エンゲルスの先行的役割を評価する廣松渉の議論を批判し、他方で、人間を「有限な受苦的存在」としてとらえるフォイエルバッハの「自然主義」のマルクスへの影響を強調することにあったが、第一草稿の「疎外された労働」論を検討し終えたところで、連載は突然中断された。

この旧稿は、当時としては最も包括的な草稿研究の試みであったが、再読して改めて気づくのは、田畑の言う「外挿法」の多さである。たとえば「史的唯物論」という言葉が何の限定もなく使われているし、ヘーゲルの「欲求の体系」論は、「巨大独占体の宣伝・広告による市場操作の時代に生き、彼らのマス・メディア支配を通した大衆社会的意識管理に苦悩している現代のわれわれを、はるか一世紀以上も先だって透視していた」(一二二頁)と、直接に現代的状況と結びつける形で評価されたりする。

さらに山之内は、市民社会を「近代的キリスト教的小商人世界」と特徴づけて批判したヘスに対して、「ヘスには、宗教改革期の平民的手工業労働者をとらえた召命としての職業労働(Beruf)の思想、そしてまた、この思想がもち得た大衆的レヴェルでの変革力といった点、総じて、ヴェーバーが問題としたプロテスタンティズムの倫理とエートスの側面は、初めから縁のない領域であった」(一六〇頁)、「この先駆的な試みは、市民社会が宗教改革運動による勤労的生産者層の意識変革を起点として生み出された歴史構成体だという事実に盲目である」(一六〇頁)、といった超越的な批判を投げつけている。

しかし、一八四〇年代のプロイセンはルター派プロテスタンティズムを国家原理としてユダヤ教徒を法的に差別していた「キリスト教国家」であって、その中で、彼自身ユダヤ教徒であったヘスは、『ライン新聞』編集長としてユダヤ教徒解放運動に関与し、さらにはユダヤ教を「利己主義」や「貨幣崇拝」と同一視する当時のキリスト教的偏見に対して、皮肉に満ちた反論を行っていたのである(植村邦彦『同化と解放――一九世紀「ユダヤ人問題」論争』平凡社、一九九三年、参照)。旧稿の時点ではまだそのような具体的な歴史的コンテクストへの知識がなかった、という言い訳は可能かもしれないが、山之内の「外挿法」的読み方にはもっと根深い問題がある。それはむしろ意図的なものだからである。

旧稿の註の中で、山之内は自らこう述べている。「これまでの初期マルクス研究に対し、私が多少なりとも独自の発見を加えたとすれば、それはマックス・ヴェーバーを下敷としてフォイエルバッハの『キリスト教の本質』を読みとろうと努めたということ、この点に由来する部分が大きい」(五四五頁註一六)。

このような山之内の読み方を、すでに二〇年近く前に寺田光雄が批判している。寺田は、「思想を思想家の内面形成に即しつつその諸見解を統一的な像に再構成しようと」する自分と「理論先行的」な山之内の間には「思想に向かうかなり大きな方法上の相違」があると述べたうえで、次のように厳しく山之内を問いつめている。「フォイエルバッハの指摘するヘーゲルの理性信仰に、プロテスタンティズムの倫理=《資本主義の精神》を同化させ、フォイエルバッハの認識上の立場を『西欧近代の精

神の画期的なダイナミズムを認めたうえで、そこに疎外の問題をみ』たと断定することは果たして可能なのか。フォイエルバッハの思想の内的論理からそれがどう説明できるのか。……かれはその種の精神といつどこでどういうふうに出会い、内面化し、何がきっかけで対象化したのか」（『内面形成の思想史――マルクスの思想性』未来社、一九八六年、一八四―五頁）。

それでは、山之内の新稿は何をどのように論じているだろうか。第四章では、第三草稿に見られる、人間を「死をまぬがれない」感覚的・感性的存在ととらえる「受苦的存在者の存在論」が、「国民経済学の十分な理解に到達した時点で現れたフォイエルバッハ理解のこの新たな水準」（三八六頁）と位置づけられ、高く評価される。しかし同時に、「宇宙や世界に関する感性的意識の復権――その意味でまさしく存在論的というべき世界認識の変革」（四〇六頁）を可能にするはずの「受苦者のまなざし」は、「その後は一度たりともマルクスによって振り返られることがなかった」（四四四頁）と断言される。

さらに「結び」において山之内は、後期マルクスには「マルクスその人の体系性を制約した狭隘な経済一元論」（四五〇頁）、「経済決定論的傾向やあらわな進化主義的信念、さらには、その背景となった一元的な社会理論」（四五六頁）が見られると断定する。その結果、「序章」では、「『世界像レヴェルの転換』を呼びかける要素を自ら放棄してしまった「後期マルクス」には、もう可能性はない。そのことの自覚の中から、新しいマルクスへの模索が始まるであろう」（六一頁）と宣告されてしまうのである。

このように「後期マルクス」を否定的に評価する点で、新稿は旧稿の「マルクス体系」理解と矛盾している。旧稿は、第一草稿におけるフォイエルバッハ的「自然主義」の意義を強調しながら、「後期マルクスにいたれば『疎外された労働』にみられたフォイエルバッハの自然主義がまったく消え去ってしまうという見方は、マルクス体系の理解として到底正当とはいえない」（三五〇頁）、「自然主義はマルクス体系の枢要な一環として保持されることとなり、後期マルクスにおいても、折あるごとに頭をもたげ、自己主張を繰り返すこととなる」（三六九―三七〇頁）、と指摘しているからである。

現時点で最も包括的で内在的な『経済学・哲学草稿』研究である工藤秀明『原・経済学批判と自然主義』（千葉大学研究叢書、一九九七年）も、第三草稿のマルクスが「人間を、活動性と受苦性、主体性と対象性の両面・両義を備えた対自的自然存在と捉え、そのようなものとして労苦と歓喜にみちた現実の弁証法的な過程を遂行しえてこそ、人間は類的存在として、生成的に自己形成と歴史的発展＝世界史形成とを遂げてゆくことができるのだと強調する」（二六三―四頁）ことを高く評価するとともに、「自然主義」が「言葉としては、やがて叙述の表面から消え」てゆくことを認める。しかし、他方では、「対自然の関係（行為）と人間相互の関係（行為）との一体的・同型的な捉え方こそは、実は、マルクスのその後の研究行程においてくり返し表出されるものであり、畢生の作品たる『資本』においても基礎とされ

ている」（二七八頁）ことを指摘している。このようなマルクス理解は、フォスターや山之内自身の旧稿ともほぼ同じ妥当なものだと言えるだろう。

だから、問題はマルクスの転向なのではない。山之内自身の視座が変化した結果、後期マルクスに「経済決定論」や「進化主義」を見出す「外挿法」が一段と強まったのである。『人間の真の自然史』なるものが『生命系としての自然の歴史（自然誌つまり bio-history）』と衝突をおこし、人間にとっての生命環境が危うくなっているのが現代ではないだろうか」（四四三頁）、マルクスの将来展望は「いまとなっては、あまりにも人間中心主義的な楽観論であり、文明社会の根源をゆるがせている環境問題あるいは生命系の危機についての、無知の表現だといわざるを得ない」（四五七頁）、といった新稿での発言は、まさにフォスターが批判するディープ・エコロジストの言説そのものだからである。

したがって、フォスターの次のような批判は、そのまま山之内批判としても妥当するだろう。「首尾一貫した唯物論の立場からすれば、問題は人間中心主義対生態系中心主義という対立ではない。実際、こうした二元論は、生物圏の内部における人間存在の現実的な、常に変化しつつある物質的諸条件を理解する上で、全く役に立たない。問題は共進化なのである。哲学的観念論や、より一般的には唯心論のように、エコロジー的価値だけに焦点を当てるやり方は、こうした複雑な関係を理解するのに有効ではない」（三〇頁）。

実際に「受苦者のまなざし」を特権化する山之内が提起するのは、「世界像の転換」であり「近代科学を超える第二次科学革命」（三八頁）であって、「現実の生活諸関係」の具体的なあり方の問題ではない。大川の次のような文章を、山之内はどう読むだろうか。「ともに悩み苦しむ存在であるのだから、一緒に連帯しましょう、分かり合えるはずでしょう、では、フォイエルバッハが批判したところの、『神々しい、何の欲求もない思想の法悦』にしかなるまい。まして、受苦する存在としての人間の自覚やら決断やらでは、それこそ意識に過剰な期待をした意識至上主義的な、まさにフォイエルバッハによって唾棄されるべき説教にしかなるまい」（『マルクス』三七頁）。

むすびにかえて

これまで見てきたマルクス論が私たちに提起しているのは、マルクスをどう理解するかという問題だけでなく、そもそも思想史の方法とは何かという問題でもある。ある言説をその歴史的コンテクストに即して内在的に検討し、その言説の同時代的意味を確認したうえで、現代的意義を明らかにすること。それが社会思想史の役割だと私は考えている。

そのためには、歴史上のある人物の言説を前にして、アダム・スミス風に言えば、立場の交換によってその人物に「ついていく」努力をしなければならないし、クエンティン・スキナー風に言えば、その言説を発することにおいてその人物は何をして

いたのか、ということを広い文脈から考えなければならない。いずれにせよ、その人物が語っていない言葉や考え方を「外挿」したり、現代の問題に対する「万能の合い鍵」を性急に求めたりすることなく、読解と歴史研究とを相互に深めていく以外には、近道はないだろう。

その意味で、マルクスの「唯物論」と「自然主義」のコンテクストをめぐって、今後のマルクス研究を基礎づける里程標となるとともに、思想史的なテクスト読解の方法という点でも模範例を示す著作がいくつか現れたことを、二〇〇四年の成果として喜びたい。

（うえむら・くにひこ／近代ドイツ社会思想史）

特集 産業社会の倫理と政治

〈研究動向〉

帝国の歴史的遍在と政治思想史の言説空間

森 政稔

一 帝国論の文脈

帝国についてはすでに多くのことが語られてきた。最近、帝国に関心が集められるようになった理由を見出すことは易しい。しかしその文脈は必ずしも一様ではなく、このことが帝国を論じるうえでの概念の混乱の一因になっていると考えられる。

ひとつの潮流は、歴史的に存在した帝国についての研究である。[1]それはたとえばポストコロニアリズムの問題関心にも刺激されている。ヨーロッパの諸国民国家が近い過去に植民地帝国として存在したことが、その後の抵抗運動や文化交流のあり方をどのように規定しており、またグローバル化の進む現在において、いかなる影響を及ぼしているかについての研究である。日本もかつて他民族支配の帝国としてあり、戦後の国民国家においてそれが忘却されたことにより、アジア諸国への誠実な対応がなされなかったことについての反省を含む、実践的な問いともつながっている。これらの場合、帝国はさまざまの影響や痕跡を残しつつも、それ自体としてはすでに存在しないものであり、この種の帝国の最後と想定されたソ連の解体は、帝国の時代に終止符を打つと考えられたのである。

しかし、もうひとつの潮流にあっては、帝国は終焉するどころか、いままさに台頭しつつある政治的存在である。言うまでもなく、冷戦終結後、唯一の超大国となり、湾岸戦争、対テロ戦争、イラク戦争を経て、単独行動主義への傾斜を見せるようになったアメリカへの呼称として用いられる帝国である。ハートとネグリの、いまさら紹介する必要もない『〈帝国〉』[2]は、そ

の〈帝国〉把握において、このような理解との相違もまた有するのではあるが、しかし、アメリカを念頭においた帝国論の広がりに、最大の貢献をしたことは否定できない。

この両者の潮流における関心は、同じ帝国ということばを用いても、相互に大きく異なっている。帝国の歴史的研究からすれば、ハートとネグリの『〈帝国〉』は、言及する価値くらいは認めても、学問的価値は疑問だということになるらしい。たとえば「共産党宣言」の新版であり、万国の労働者のかわりに「マルティテュード」の連帯を夢見る底抜けの楽観主義だとする扱いが見られる。このような受け止め方が必ずしもネグリたちに公平とは思えないが、帝国への関心の隔たりを感じさせるものだと言うことができる。

それでもなお両者の関心に共通な点をあげるとすれば、主権国家、国民国家の体制とは異なる政治空間を考えようとする点であろう。ただし、このような国民国家ではない、という否定的な規定は、果たして帝国と呼ばれている存在に、何か先の否定以上に共通の要素を見出せるのかどうかという疑いを生じさせる。

二　帝国の分類学

日本での歴史的な帝国研究の代表例として、京都大学人文科学研究所による『帝国の研究』[3]があり、歴史上の帝国の定義と分類の試みが行なわれている。論者によって帝国の定義は、おそらく多民族支配という点を最小限の一致とする以上には重なるわけではなく、また分類の細かさも異なっている。ここでは山室信一による、祖型としての帝国と近代の帝国との対比を取り上げてみよう[4]。

山室は近代の帝国を「国民帝国」と呼ぶ。これは奇妙な呼び方に見えるが、本国が国民国家として主権国家体系のもとにありながら、植民地における異民族支配領域をもつ、二重性と矛盾を含む複合的政治権力をさすものとして、この用語が選ばれている。

本来の祖型（プロトタイプ）というべき帝国は、山室によれば「神や天の命令を代行して地上の世俗世界を治めるといった宇宙論的な観念によって支配された世界帝国」であって、それゆえ少なくとも帝国の意識にとっては帝国はひとつしか存在しえない。そのことが帝国の空間的特徴を規定している。これらの帝国は広大な土地を支配するが、「境界を可能なかぎり外へと押し広げ続け」ようとするためその辺境は流動的で不確定であって、そのことに帝国の生命力が存在する。

それに対して近代の帝国、「国民帝国」は顕著に異なる性格を有する。これらはもともと国民国家から生まれたものであるため、明確に定められた国境を有し、本国から離れた植民地においてもやはり線引きされた領土を接合するという拡張方法を取る。さらに国民国家は他の国民国家との間にシステムをなして存在するため、祖型的帝国とは異なり、帝国が複数存在することが前提であり、普遍主義的観念の発展が妨げられる。その結

果、本国の国民国家と海外植民地の間に二元的な（民主主義と専制といった）異質の支配原理を持ち込むことになる。このように、本来の帝国からすれば、帝国としての要件に欠けるものであった。

またこれらの対比は、たとえばS・ハウ[5]が紹介するような、陸続きの広大な土地を支配する「陸の帝国」（本来の帝国）と、海軍力によって本国から遠く離れた海外に植民地を建設する「海の帝国」（ヨーロッパによる近代帝国）という地理的な対比とも、ほぼ対応するということができる。

世界史を巨視的に見るならば、世界史はこのような相互に異質な（もちろん背景となった世界宗教の別など、さまざまな類型化が可能だろう）帝国群の興亡の歴史で成り立っているといえよう。それに対して国民国家とは、ヨーロッパ近代の帝国の解体過程に生じた新しい現象にすぎず、それらもまた多かれ少なかれ「国民帝国」の姿で存在した。二十世紀になって「国民帝国」が解体し、民族自決主義や民族解放運動の盛り上がりもあって、世界全体がほぼ国民国家としての明確な国境をもった空間によって分割されることになった。しかし、帝国研究が示唆するのは、われわれが生きるこの国民国家的政治空間が世界史の上では非常に例外的である、ということである。帝国か国民国家かというよりも、むしろ異種の帝国勢力の交替による時代区分を考えてみることが現実的であろう。たとえば、十九世紀の後半には、オスマン帝国、ハプスブルク帝国、そして清帝国といった古典的な帝国がなお存在しつつも、勢力を衰退させ時代遅れになっていったのに対して、大英帝国をはじめヨーロッパの植民地主義が「海の帝国」である「国民帝国」群の隆盛をもたらした。現在はまた別の転換期が訪れている。この「国民帝国」群の終焉ののちに、ヨーロッパではEUという国家連合が成立し、またアメリカは、先にあげた二種の帝国群のいずれとも異なる種類の新たな帝国への道を歩んでいるように見えるからである。

三　アメリカ帝国

アメリカが肯定的にも否定的にも帝国と名指されるには、それにふさわしい歴史的な伝統が存在した。一般の国民国家が、実際には内部に少数民族を含みながらも理念のうえでは民族と国家の一致を主張したのに対して、アメリカは建国の時点で連邦制を採るだけでなく、植民者の出自は多様であり、またネイティヴアメリカンや黒人を含んでいて、理念の上でも多様性を前提としていた。この例外的な国民国家はさらに二十世紀に至ると圧倒的な資本主義の生産力を背景として、文化的にもアメリカニズムの世界への伝播をもたらすとともに、世界中からの移民を受け入れる自由の国となった。こうして、アメリカの特異性こそが、逆に普遍的な性格を生み出すことになり、帝国としての要件を次第に準備するようになったといえよう。

アメリカが公式の植民地をもったことが少ないと言う事実は、他の帝国に対する特異性とも考えられるが、十九世紀中頃までの英国を、「非公式の帝国」と把握する、自由貿易帝国主義の議

論を踏まえるならば、そのことがアメリカの帝国性を弱めるとは言いがたい。

むしろアメリカを念頭に置いた帝国概念の混乱は、帝国アメリカの評価の分かれ方と深く関係している。周知のように、ハートとネグリの〈帝国〉論は、帝国に対して両義的な評価を与えるものであり、少なくとも単純に糾弾しようとするのではない。〈帝国〉は国民主権の枠を脱し得ない「帝国主義」（先の表現では「国民帝国」）からは明瞭に区別され、対極的な原理を有する。〈帝国〉は国民的同質性を前提に異質者を排除する国民国家とは異なり、多様性をむしろ必要なものとして包摂する政治体制であり、固定した領域性を必要としないネットワーク的組織によって特徴付けられる。〈帝国〉とは人民のような明瞭な形をもたない「マルティテュード」に対して、対抗すると同時に、それが活動する空間を与えているという両面性を有する。そういう性格をもった〈帝国〉は、現代世界においてアメリカ抜きには考えられないが、しかしアメリカが〈帝国〉に一致するわけではない。

アメリカに率いられた世界が脱国民国家化して、世界規模の政体へと姿を変えていく流動的な有り様が、〈帝国〉の概念で把握されたものだといえよう。

しかし、ハートとネグリの意図とは逆に、対テロ戦争、対イラク戦争を経て、アメリカには単独行動主義が強まり、いわゆるネオコンを代表例として、野蛮に対する文明の戦いというような、自己と他者とを二元論的に区別する不寛容で独善的な立場が横行することになった。正義と自由といった帝国的レトリックを用いつつも、国民国家としてのアメリカの利益のためにそれを従属させるような振舞いは、ネグリたちにとってはアメリカの〈帝国〉からの後退以外のなにものでもなかったが、世論などにおける用法の多くは、むしろこのようなテロ後のアメリカを「帝国」と名指しして批判するものが多い。

こうして流通する帝国の観念は、国民国家以後の新しい政治空間のありかたを示唆するというよりは、「帝国主義」と変わらないものに退行してしまった。アメリカの権力者はヨーロッパの平和主義を嘲笑し帝国と呼称されることに権力欲を満足させているかもしれないし、一方このようなあり方を批判するヨーロッパ（とりわけフランス）の論客のなかに、「帝国」と「共和国」とを対比し、民主主義の存否を規準として、「共和国」を国民国家のロジックでもって擁護してみせるもの[6]が出て来ても不思議ではない。しかし、こういう争いが前提する二項対立こそ知的不毛というべきではないか。

ヨーロッパの批判的論客による、もう少し気の利いた「帝国」論についてみれば、たとえばエマニュエル・トッドによれば、国際的な公共の利益のために自国の利益の一部を犠牲にした、第二次大戦から一九六〇年代あたりのアメリカの方が、現在のアメリカよりも帝国らしい帝国だった、ということになる。今では逆にアメリカの力は低下し、世界に頼っているのはアメリカの方であって、世界はアメリカを必要としてはいない。また、マイケル・イグナティエフも帝国を全否定するのではなく、現

在のアメリカを「軽い帝国」と名付けることで、帝国としての義務を負おうとしないアメリカを批判する。こうして帝国の理念と現実のアメリカのずれを、アイロニカルに批判するという論法も採られている[7]。

四　政治思想史の構成と帝国

最後に、政治思想の面からする帝国へのアプローチへの可能性、および今後の課題と私が考えるいくつかの点について述べておこうと思う。

ナショナリズムの政治理論を思想史のなかに見出すことが困難であることは、B・アンダーソンによって指摘されているが、同様のことは帝国の思想と理論についても当てはまるように思われる。政治理論は多く、何らかの政治空間に内在する制度や思想について論じるが、そのさいそれらが前提する空間の成立や可変性への問いを、問題設定の外に追いやってしまう傾向があるからだと考えられる。さらに政治思想史における帝国については、別の事情が重なる。政治思想史の語りは、その通史的叙述をみればおそらく明らかであるように、古典古代のポリス（都市国家）とヨーロッパ近代の国民国家とを結ぶ線上に、構成上および解釈上の強固な軸が形成されているからである。

政治哲学が古代ギリシアで生誕した、というのはひとつの事実というよりも、後世において構成された起源だと言うことができよう。ポリス（都市国家）がギリシア起源のものかどうかは別としても、このような政治形態が、帝国の周縁で成立するか、あるいは帝国に従属したものとして位置付けられるような、弱小で例外的な存在であるという事実と、政治思想史においてこの政治形態がほとんど不当と思われるほどに重要な役割を与えられてきたこととの間の不均衡の前に、まず立ち止まってみる必要がある。ポリスの重要性は、近代国家成立時（たとえばアメリカやフランスの革命）において、ギリシアやローマの政治を再生しようとする意図やレトリックによって強められてきた。政治思想史の構成そのものがこのような反復によって出来上がっている。もちろん古代と近代の政治社会は規模などその前提が大きく食い違うゆえに、反復は差異を含んだ反復となり、そのずれを埋め合わせるための解釈的行為を必要とするのだが。なかでも最近の政治思想史学での流行のトピックのひとつである共和主義の観念は、古代と近代の政治思想をリンクする中心的な要素であり、こういう解釈の仕方自体が政治思想史という企てを正当化するものである。

ポリスと国民国家を結ぶ軸線が政治思想史の語りのいわば表通りを構成してきたのに対して、帝国は実際の世界史とは逆に、これらの政治社会が浮かび上がって見えるための地ないし背景として扱われることが多かったといえよう。まず、古代ギリシアの歴史叙述以来、ペルシアのような東方の帝国は、ポリスの自由と対比される専制のモデルとして、ポリスにおける自己意識形成のための他者表象として、その位置を与えられてきた。このようなパターンは近代ヨーロッパに継承され、帝国の対象

（トルコ、中国等々）を変化させつつも、マキャヴェリ、モンテスキュー、ヘーゲルらの政治認識の枠組みを構成してきた。

しかし、西洋政治思想の他者としての帝国のなかで重要な例外が存在する。それはローマ帝国であって、政治思想史にとっていわば「われわれ」の側にも位置するものである。この帝国は言うまでもなく都市国家（キウィタス）の共和政を基礎に発展し膨張して帝国となった点で、他の帝国とは顕著に性格を異にしている。歴史上の共和主義の思想には、共和国の拡張を肯定するものと批判するものの両者がありえたが、周知のようにマキャヴェリは前者に立ってローマの膨張を称賛した。マキャヴェリにとって、都市の自由と戦争による領土拡大とは不可分に結び付けられる。ここで帝国ローマは共和国の必然的な延長上に把握され、他の専制帝国とは正反対に位置付けられたといえよう。

モンテスキューもまた、ローマの政治史に深い関心を示した政治思想家であったが、共和政ローマと帝政ローマの結び付け方は複雑であるように見える。彼もまた、共和国の自由と戦争による拡張とを関係付け、巧みな異民族支配を評価する点でマキャヴェリに似るが、結果として出来上がった巨大な権力が共和政的な自由を不可能にし、内政においても皇帝の専制支配への道を不可避にしたと考える。共和国（キウィタス）から帝国への発展は成功であったものの、両者の政治原理は対立的でしかありえなかったのである。[8]

この地中海帝国の栄光をたとえ形のうえであっても受け継ぐ、アルプス以北の諸帝国は、政治思想史のなかでどのような位置が与えられて来たのだろうか。たとえば村上淳一によれば、ドイツ帝国（神聖ローマ帝国）は、ポリスとは全く隔絶した規模でありながら、アリストテレス的な国家論のもとに把握され、諸身分などさまざまの自律的権力が構成する法共同体として把握されてきた。帝国は主権と集権的な官僚制を有するような近代国家とは対極的な姿を取りつつ、十九世紀まで領邦の主権国家への転化を制約し平和を維持する役割をそれなりに果たすことになる。[9]

同時にこのような存在である帝国は、十七世紀のプーフェンドルフにおいてすでに、君主政、貴族政、民主政といった伝統的な国制論の範疇では把握できず、制限君主政とも国家連合ともつかない不規則で怪物（Monstrum）的な政治的形象であるとされている。[10]さらにヘーゲルに至ると、「ドイツはもはや国家ではない」と酷評され、かわりにプロイセンを始めとする諸領邦が軍隊や官僚制を整え、主権国家、そして国民国家への道を歩み出すことになる。帝国はドイツにおける国家の近代化の制約条件として働きつつも、やはり時代遅れの、国民国家によって食い破られるべき存在であったのか。

おそらくそればかりではない。ヘーゲルに先立つフィヒテ『ドイツ国民に告ぐ』はナショナリズムの先駆であり、数少ないナショナリズムの古典であるが、この思想を今日のネイションおよびナショナリズムに重ね合わそうとすると、一致しない部分が多いことに気付かされる。ここでドイツは政治権力の単位と

して考えられていたわけではなく、文化的概念として捉えられたこと、さらにゲルマンという「民族」はネイションをはるかに上回る帝国的規模のアイデンティティであって、ネイションとしてのドイツは、ローマ化されたゲルマンの部分とは対照的に、このゲルマンの理念を純粋に実現するということにおいて、あるべき使命を授けられる。ネイションはネイションを超えるものによって、その正当性を与えられているのである。

ドイツ民族によってライバルと目された先進の国民国家フランスにおいても、たとえばローマ帝国を憧憬する「ナポレオン的観念」などにそのパラレルな展開を見出すことができよう。帝国を打ち破って自己を形成した国民国家は、実はつねに帝国に誘惑されてきた。

帝国主義（国民帝国）も、ナチスの帝国も、それらが帝国が本来もつべき普遍性と包容性を決定的に欠いていたとしてもそうであった。帝国を知ることは、国民国家という政治空間の例外性と、それがはらんでしまう原理の矛盾とを考えるうえで不可欠なのである。

（もり・まさとし／政治思想史）

注

（1）帝国研究の網羅的なカタログはそれぞれの帝国研究の参考文献欄を参照願うとして、歴史研究として、たとえばイスラームを中心に帝国像を描く、山内昌之『民族と国家』岩波新書、一九九三年、同『帝国と国民』岩波書店、二〇〇三年などがとりわけ興味深い。また世界システム論の観点からする帝国論へのアプローチとして、山下範久『世界システム論で読む日本』講談社、二〇〇三年、も有益である。

（2）Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, 2000.（水島、酒井、浜、吉田訳『〈帝国〉』以文社、二〇〇三年）

（3）山本有造編『帝国の研究——原理・類型・関係』名古屋大学出版会、二〇〇三年。

（4）山室信一『「国民帝国」論の射程」山本編前掲書、p. 87ff. 参照。

（5）Stephen Howe, *Empire : A Very Short Introduction*, OUP, 2002.（見市雅俊訳『帝国』岩波書店、二〇〇三年）。

（6）たとえば、アラン・ジョクス、逸見龍生訳『〈帝国〉と〈共和国〉』青土社、二〇〇三年。

（7）Emmanuel Todd, *Après l'empire*, Gallimard, 2002.（石崎晴己訳『帝国以後——アメリカ・システムの崩壊』藤原書店、二〇〇三年）。Michael Ignatieff, *Empire lite*, Vintage, 2003.（中山俊宏訳『軽い帝国』風行社、二〇〇三年）。

（8）Montesquieu, *Considerations sur les Causes de la Grandeur des Romains et de leur Decadence* 1734.（田中、栗田訳『ローマ人盛衰原因論』岩波文庫、一九八九年）。またこの時代にローマ史の記念碑的な大作を書いたE・ギボンについての関心も高まっている。たとえば現在刊行中の J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. 1-3, Cambridge U. P., 1999- 参照。

（9）村上淳一『近代法の形成』岩波書店、一九七九年、第一章参照。

（10）Samuel Pufendorf, *Die Verfassung des deutschen Reiches*, Reclam, 1976（Originalitel : De statu imperii Germanici, 1667), S. 106.

特集　産業社会の倫理と政治

〈研究動向〉

討議と承認からの境界設定

【批判的社会理論の今日的展開】

日暮雅夫

ここ数年の日本における批判的社会理論の研究動向としては、J・ハーバーマスの『史的唯物論の再構成』(zRhM)、『事実性と妥当性』(FuG)、『他者の受容』(EA)、『人間の将来とバイオエシックス』(ZmN)、A・ホネットの『承認をめぐる闘争』(KuA)、『正義の他者』(AG) 等の翻訳が相次いで出版されたことが挙げられる。※また、それに関するいくつかの研究書も出版されている。私は一九九六年に、フランクフルトのホネットのもとで在外研究を行ったが、ドクターゼミの議論で『事実性と妥当性』等の著作の内容理解が背景知として前提とされていて四苦八苦した思い出がある。この大作の重厚な内容は理解が容易ではなかったのだが、訳書が相次いで出版されたことで、今後日本においても本格的な内容の検討が始められて行くと思われる。ここでは、ハーバーマスの討議理論、ホネットの承認論とその周辺を取り挙げ、これらがどのように討議・承認とその外部との間に境界を設定し拡大しようとしたのかに注目して論じてみたい。

＊

まず最初に、ハーバーマスの『事実性と妥当性』の内容を素描しておきたい。『事実性と妥当性』においては、〈法・権利〉が政治的意思形成過程の媒体として前面に出ている。これは、彼の『コミュニケーション的行為の理論』等における「生活世界／システム」の二分法的な境界設定に変化が生じたことを示している。『コミュニケーション的行為の理論』においては、生活世界とはコミュニケーション的行為がなされる日常的な意味

世界であり、システムとは日常的な意味世界から切り離されメディアによって制御される世界であった。国家的組織および貨幣経済はこのシステムに属し、〈法・権利〉もまた、社会国家が市民をクライエントとしてその福祉政策のもとに包摂するメディアでもある、と考えられていた。したがって、〈法・権利〉も、「システムによる生活世界の植民地化」を推し進めることにも一役を買うものであり、連帯の潜勢力の積極的な表現とは考えられなかった。しかし『事実性と妥当性』においては、〈法・権利〉が媒体となることによって、コミュニケーション的合理性が国家の領域へと展開する通路が強調されるに至った。このことは、ハーバーマスの理論において〈法・権利〉の中心的位置価が、システムのメディアから市民の政治的意思形成の媒体へと変化したことを示している[1]。また同時に、ハーバーマスの国家の把握の仕方も変化している。すなわち、民主的法治国家とは、市民のコミュニケーション的行為における同意に基づくコミュニケーション的権力を、〈法・権利〉の媒体を通じて行政権力へと転換したものとして把握される（FuG, 209, 上二〇三）。〈法・権利〉が市民の政治的意思形成過程の媒体となるのは、国家制度上の問題だけではない。〈法・権利〉の形成は、様々な市民運動団体等が交錯する市民的公共圏における意思形成・意見形成と連動するものである。

『事実性と妥当性』は、ハーバーマス理論の討議倫理学・討議理論としての進展をも示している。『事実性と妥当性』においては、討議原則の特殊化として民主主義原則が新たに登場する。民主主義原則は、多面的な討議を包摂する政治的意思形成過程のなかでの〈法・権利〉の形成を制御し制度化するものである。また、法制定過程においてすべての法仲間の同意を見出す法・権利のみが正統性を持つと規定するものでもある。民主主義原則は、討議原則と法形式とを交差させるものであり、この交差によって〈法・権利の体系〉は生成する。この〈法・権利の体系〉の生成は、ハーバーマスがヨーロッパ諸国における憲法と法・権利の展開から抽象して再構成したものである。〈法・権利の体系〉の論理的生成は、主観的行為自由の権利から、公民としての政治的権利へと至る。ハーバーマスがこの記述の中で力を入れているのは、私的選択意思的権利と公的政治的参加権とが相互に他方を前提しており、私的自律と公共的自律とが等根源的であることである。つまり、私的基本権が前提となって政治的権利も行使されるが、政治的権利の行使によって私的権利も徐々に制度化されるのである。私的自律と公共的自律との循環的関係は、政治的意思形成過程を基盤に〈法・権利の体系〉を展開してゆく民主的法治国家の法理解の核心部分をなす。

この私的自律と公共的自律との緊密な内的関係を、法制定の現場において把握するものが「手続き主義的法パラダイム」である。それは、ともに権利を財の再分配モデルに従って理解しようとする「リベラリズムの法パラダイム」とも「社会国家の法パラダイム」とも異なっている。手続き主義的法パラダイムは、公共的討議の意思形成のなかで参加者が、人々の諸要求のなかで何が平等なものとして取り扱われ何が差異を残したまま

取り扱われるべきかの基準を再規定することに関わっている。この、何が正統的な要求であるかを決める解釈をめぐる闘争が、「承認をめぐる闘争」（FuG, 514, 下一六三）なのである。この闘争による〈法・権利の体系〉の実現は、市民の私的自律を公民の自律を通して活性化することである。ハーバーマスが、『事実性と妥当性』の考察の目標として語るもの――「結局、私的権利主体は政治的自律を共同で行使するなかで、正当な利害関心と基準とを自ら明らかにし平等なものが平等に、不平等なものが不平等に扱われるべき重要な観点について一致しなければ、平等な主観的自由の享受を手に入れることができない」（FuG, 13, 上一三）とすることの意味はここにある。

先日訳書が刊行された『他者の受容』（EA）は、『事実性と妥当性』以降のハーバーマスの論考を集成したものである。そこでは、ハーバーマスが『事実性と妥当性』で示した民主的法治国家の構想がどのような境界を持ち、どのように境界を拡張しうるのかがテーマとなっている。コミュニケーション的行為論において生活世界／システムの間に引かれていた境界は、『事実性と妥当性』においては民主的法治国家における政治的意思決定過程とその外部とに移動した。そこでは境界は、一方で一国の法治国家とその外部との間に置かれ、他方で法治国家内の政治的意思決定とその「他者」との間に置かれることになる。前者のパラダイムでは、グローバル化によって生じた問題を解決するために政治的意思形成過程を国家の境界を越えて拡大することが課題となる。後者においては、法治国家の公共的討議において実質的「他者」である人々の意思をどのように境界を越えて吸収できるのかが問題となる。ハーバーマスは、同書で、従来の国民国家が、外部から来るグローバル化の進展と内部からの多文化主義の圧力によって挑戦を受けている状況を取り上げる。

第一に前者のグローバル化に関して、ハーバーマスは、世界全体がエコロジー的不均衡、経済的不均衡、テロリズム等により「リスク共有社会」になっていると指摘し、その問題について、民主的法治国家の共和主義を境界を越えて拡張することによって解決の道を探ろうとしている。その途上では、超国家レヴェルの政治的実行能力を備えた機関の設立の必要性、国連への期待と改革案、ＥＵのようなグローバル・システムの存続、世界的政治的公共圏による共通の政治文化による統合の可能性等が具体的に論じられている。仔細については具体的に検討するしかないが、法的平和主義の世界的な現実的受け皿がない状況でどのようにその志向性を貫けるのかを問うことが必要であろう。

『他者の受容』の第二のテーマは、多文化主義の挑戦に答えるものである。これは、国民国家のもとで、政治的討議の実質的「他者」――移民、難民、さらにはエスニシティ、ジェンダーなどのマイノリティも含まれる――の意思・意見をどのように政治的意思形成の境界の内部に入れて統合するのか、ということである。ハーバーマスが答とするのは、人々をひとつの実質的倫理的価値に統合する「同化 Assimilation」ではなく、「包括 In-

klusion」である。「包括とは、差別されたり周辺化された人々を同質の民族共同体の画一性へと囲い込むこと *einschließen* なく、差別されている人々を平等に扱い周辺化された人々を迎え入れる *Einbeziehung* ために、政治秩序を開かれたままにしておくことを意味している」(EA, 166, 一六四)。包括においてマイノリティは自らの倫理的価値や生活形態を放棄することなく、形式的・手続き主義的にのみ政治文化に統合される。このようなハーバーマスの見解には、九〇年以降の多文化主義の挑戦に対する応答を見ることができる。多文化主義の挑戦が明らかにしたのは、ナショナル・カルチャーは多数派文化と癒着しており、多数決原理が常に多数派に有利に働くためにそのままでは意思形成手段として十分有効に機能しない、ということであった。したがってマイノリティの権利擁護のために、「差異に対する感受性を持った包摂」(EA, 174, 一七一)は、権力の連邦主義的委譲、国家権限の脱中心化、文化と集団に固有な権利の保証、積極的差別是正措置などの様々な法的措置をもたらすことになる。

ただしハーバーマスの眼目であるのは、個々の差別撤廃措置の是非ではなく、そもそも法・権利のもとで何が平等であるべきで何が差異的に捉えられるべきか、ということが政治的意思形成の場において討議され、規範の解釈が当事者によって再構成されることであろう。民主的法治国家においては、私的自律と公共的自律との循環によって、法・権利が正統に制定され、その体系が現実化してゆく。その政治的意思形成過程の公共的議論のなかで、差異の承認に関する討議が行われ、何が公共的に支援されるべきであり何がそうではないのか、に関しての解釈が闘わされる。そこでは、平等性と差異との新たな結合が創出される。これが法・権利の形成における「承認をめぐる闘争」の意味である。マイノリティの主張もこの承認をめぐる闘争のなかで、政治文化の中に位置づけられる。このような法・権利の体系の現実化は、形式的な法的平等を事実上の平等へともたらすものである。『他者の受容』には、カナダの多文化主義者チャールズ・テイラーとの論争における論文「民主的法治国家における承認をめぐる闘争」が収められている。そこでは、民主的法治国家における法・権利の進展と抑圧された者が行う「承認をめぐる闘争」との関連性がテーマ化されている。

＊

ハーバーマスは一九九二年に『事実性と妥当性』で民主主義の規範理論を提示したのち、様々な諸潮流との議論を行ってきた。その一つは、英米圏の民主主義論との批判的交流である。それは例えば、*Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges* (edited by M. Rosenfeld & A. Arato, University of California Press, Barkeley/Los Angeles/London, 1998) に見ることができる。同書は、カードーゾ・ロー・スクールでのシンポジウムにおける報告集であるが、ハーバーマスからの応答は『他者の受容』の補論として収録されている。シンポジウムのなかでは、T・マッカーシー、G・トイプナー、R・アレクシー、W・レーグ、R・バー

ンスタインらが、多文化主義社会における寛容による諸価値の共存について、多面的な諸討議の衝突の調停について、手続き主義を特定の民主的エートスに依拠させることについて等の報告をしている。これらの論点は、八〇年代に英米圏においてコミュニケーション的行為論と討議倫理学の受容をめぐって生じた諸論争を継承したものである。英米圏のハーバーマス理論の受容は、手続き主義的正義を主張するリベラリズムと、特定の生活形式である善や徳の重要性を説くコミュニタリアニズムとの論争、そしてその後の多文化主義をめぐる論争の影響を抜きには語れない。この論争は、民主主義的討議が成功するためにはどのような政治文化・「徳」や能力が必要とされるのか、に収斂していった。[2] ハーバーマスにおいては、このテーマは、民主的法治国家における政治的意思形成過程と、それに倫理として浸透する形式主義的政治文化である「憲法パトリオティズム」との関連という形で現れている。

日本語で読める非常に多くの研究書のなかで、思いつくままに数点だけ挙げておく。毛利透『民主政の規範理論――憲法パトリオティズムは可能か』（勁草書房、二〇〇二年）の第一章「憲法パトリオティズムとは何か」は、ハーバーマスの民主的法治国家が依拠すべき政治文化として「憲法パトリオティズム」を論じている。ここで毛利は、ハーバーマスが多数の具体的な政治文化とそれらの共通分母となるべき政治文化を区別しているとし、「憲法パトリオティズム」がこの後者であるとする。その上で、毛利は両者が本当に分離可能かという疑問を呈している。朝倉輝一『討議倫理学の意義と可能性』（法政大学出版局、二〇〇四年）は、ハーバーマスの討議倫理学の理論形成を、コミュニケーション的転回以降『事実性と妥当性』に至るまで丹念に整理している。また、討議倫理学と医療倫理学との関係、ベンハビブ、レーグ、フェラーラといったハーバーマス研究者の解釈が論じられている。朝倉は、ギリガン―コールバーグ間の「ケア」をめぐる論争が、ハーバーマスの討議倫理学に「連帯の原理」を導入するなどの影響をもたらしたと指摘している。別所良美「グローバリゼーションと多様性に開かれた普遍主義」（日本哲学会編『哲学』五五号、二〇〇四）は、ハーバーマスのＦＡＺ誌上での最近の主張を分析し、ハーバーマスの議論を反省された国家アイデンティティ論として捉え擁護している。『批判的社会理論の現在』（永井彰・日暮雅夫編著、晃洋書房、二〇〇三年）は『事実性と妥当性』とそれ以降のハーバーマスに関する論文として、永井彰「ハーバーマスの近代国家論」、日暮「ハーバーマスにおける権利体系の再構成」、水上英徳「社会国家プロジェクトのリフレクティヴな継続」、菅原真枝「コミュニケーション行為理論の展開」、舟場保之「ハーバーマスとロールズ」、鈴木宗徳「グローバル化時代における批判理論の課題」を収録している。日本語で読める海外の研究文献の翻訳としては、『アメリカ批判理論の現在――ベンヤミン、アドルノ、フロムを越えて』（マーティン・ジェイ編、永井務監訳、こうち書房、二〇〇〇年）、『ハーバーマスとアメリカ・フランクフルト学派』（マーティン・ジェイ編、竹内真澄監訳、青木書店、一九九七年）がある。この両書は、日本

人の依頼に答えてジェイが特別に編んだ姉妹編の論集である。前者はフランクフルト学派第一世代を取り扱った研究文献を集めており、後者はハーバーマスの理論に関する文献を集めている。特に後者は、ハーバーマスの理論がアメリカで七〇年代以降どのように受容されどのような論争を生み出したのかを扱っている。この時期、フランクフルト学派の理論がアメリカという土壌の中で独自に根を下ろし、アメリカ・フランクフルト学派とでも言うべきものを形成した経緯を見て取ることができる。ハーバーマスの討議理論がフェミニズム、多文化主義、ポストモダン理論等と交錯する姿は、ジェイの言うように、「諸理論の配置転換と脱領域化、異種交配こそが理論の形成力と究極の力の源泉」[3]であることを示している。先述の *Habermas on Law and Democracy* 中のバーンスタイン「民主主義的ディスコースの手続きと市民美徳」も同書に所収されている。ドイツ語文献であるが、討議倫理学関係では久高将晃の論文'Ist das Fallibilismusprinzip widersprchlich? Über den Einwand der Transzendentalpragmatik gegen den Fallibilismus' が *Diskurs und Reflexion. Fr. Wolfgang Kuhlmann zum 65. Geburtstag*（W. Kellerwessel / W. -J. Cramm /D. Krause /H. -C. Kupfer（hg.）, Knigshausen und Neumann, 2005）に掲載予定である。同書は、討議倫理学をハーバーマスとは異なる方向に展開して行った、K-O・アーペルの理論を発展させようとする研究者達の手になるものである。

＊

A・ホネットを筆頭に、多少年長のA・ヴェルマー、そしてR・フォアスト、Ch・メンケ、L・ヴィンガート等の人々は、「フランクフルト学派第三世代」[4]と呼ばれている。彼らはハーバーマス理論の九〇年代の進展とどのように関係しているのだろうか。ホネットとハーバーマスの理論とを比較してみよう。まず共通点は、両者ともに相互主体性 Intersubjektivität を理論的アプローチとしていることである。相違点は、ハーバーマスがこの相互主体性を形式語用論を基盤に法・権利関係をも含んだ討議理論として発展させて行ったのに対し、ホネットはそれを、人間の自己実現の条件を問うことによって承認論として展開したことである。[5]ハーバーマスは、相互主体性の理論を、実践的討議によって同意を得た規範のみが妥当性をうるという「手続き主義」的理論として展開する。ホネットもまたこの手続き主義的なレヴェルを「法・権利関係 Rechtsverhältnis」という承認の一段階として肯定するのだが、ホネットの場合はこの手続きの範囲、手続きを成り立たせている前提、環境、手続きの他者、総じて言えば手続きの境界全体を問題にしているのである。つまり、場合によっては手続き主義の（部分的）無効性すら主張するわけだが、それが逆に手続き主義の有効範囲を明確にしそれを擁護するためになされている。以前筆者はホネットに口頭で直接『事実性と妥当性』の評価を聞いたことがあった。答

は、“schmal”（狭い・細長い）であった。これは、ハーバーマスの『事実性と妥当性』が、承認の手続き主義的段階である「法・権利関係」を特化して展開しているのに対し、ホネットの承認論が、その傍らにありかつ同時に不可欠である二領域――親密圏における「気遣い Fürsorge」と、ポスト伝統的共同体における「連帯 Solidarität」――をも取り扱っていることから来るのであろう。

最近翻訳が刊行された『承認をめぐる闘争』（KuA）は、ホネットがこの承認の三段階構想を積極論として展開したものである。もともとはイェーナ期ヘーゲルに由来する「承認をめぐる闘争」のモティーフは、ハーバーマスの形式語用論的アプローチにおける合意が、諸主体の対立・闘争の契機を十分に取り入れず、システム／生活世界の二元論に陥っていることを突破するために考えられたものである。ホネットは、「承認をめぐる闘争」の構想において、規範の合意や承認の契機と、「闘争や支配」の契機とを相互主体的な統一的なプロセスとして把握することを試みる。そこでは、諸主体が規範の解釈についての闘争をつうじてより根本的な同意に到達することによって、社会的法制度もより具体的に展開されることになるのである。

同書第一部でホネットは、イェーナ期ヘーゲルの社会理論の中に、自己意識の教養形成と社会の規範的発展を相互的なものとして捉える「承認をめぐる闘争」の構想の成立を見る。ホネットはこの承認論を第二部で、G・H・ミード等の社会心理学と結合させながら、三段階において展開する。それは、ヘーゲルの人倫論の現代的ヴァージョンアップとも言うことができる。そこでは、親密圏における「気遣い」、平等な取り扱いによって成り立つ「法・権利関係」、コミュニティへの帰属感情である「連帯」によって、形式的人倫概念が展開される。第三部では、社会的「軽蔑」の諸形態が社会的対立を引き起こし、それは道徳的要求に基づく「承認をめぐる闘争」によって理解されることが示される。このようなホネットの理論は、ヘーゲルの人倫の三段階論を現代的に引き継いで、ハーバーマス的二元論を克服しようとするものである。異なった観点から見ればそれは、ハーバーマスの手続き主義的アプローチを、フェミニズムの「気遣い（ケア）」倫理学、コミュニティへの帰属を語るコミュニタリアニズムとの関連において位置づけようとしたものと言うことができる。そこでは、承認の三段階はどのような位置関係にあり、承認のレヴェル相互で衝突が生じた場合はどのように克服されるのかという疑問が生じる。

近刊の訳書『正義の他者』（AG）は、ホネットの『承認をめぐる闘争』以降の代表的論文を編んだものである。この論集の主題はまさに、『承認をめぐる闘争』において展開された三つの承認モデル相互の関係を探求することである。ということは、法・権利関係のモデルと、「気遣い」や「連帯」のモデルとの位置関係を探ることである。それは、法・権利関係に端的に現れる手続き主義的アプローチと「気遣い」や「連帯」の原理との境界を設定することである。ホネットは「はじめに」で、この論集に収められた諸論文の意図を「手続き主義的な考え方に基

づく正義論の境界をいろいろな面で明らかにすること」（AG, 7, ix）と述べている。その際意識されたのが、「正義の『他者』とでも呼ぶべき何ものか」であり、この手続き主義的アプローチの「他なるもの」は、多領域において設定されうる。フェミニズムが主題化した「気遣い」は、非対称性、情動的性格を持つものであり、「平等な取り扱い」、認知主義的性格を持つ法・権利の正義論の領域の「他者」である。政治哲学の領域では、手続き主義的な審議的民主主義の「他者」であるのは、その背後にある再構成された労働による社会的協業である。手続き主義的な法・権利状態のもう一方の「他者」をなすのは、コミュニティに対する帰属感情であり、ホネットがポスト伝統的共同体と呼ぶものである。そこでは、「差異を含んだ対称性」という形でハーバーマスの「寛容」に当たるものが取り上げられている。いずれの領域においても、手続き主義的アプローチの領域とその他の領域とが衝突した場合、その解決は一義的になされるものではなく、それぞれの領域内の当事者の協議によって境界が試行錯誤的に反省的に再設定されるしかない。解決は、新たな政治文化が形成され状況解釈が変更されることによって可能となる。ホネットの試みは、境界を設定しなおすことによって、手続き主義的アプローチの有効範囲を確認し再活性化することである。

この論集所収で同名のタイトルを持つ論文「正義の他者」に少しだけ触れておこう。ホネットは同論文で、ポストモダン倫理学のアプローチを取り上げている。ホネットによれば、J・リオタールやS・K・ホワイトの提案はハーバーマスの討議倫理学のアプローチをさらに補強するものである。ことに後者は、「気遣い」という討議の「他者」が、相手の境遇に身を置き感情移入し討議を実りあるものとするために必要な前提であると論じている。ホネットが、討議倫理学の思考地平を決定的に踏み越えたと考えるのは、デリダが近年法理論に見せているアプローチである。デリダは、普遍性のもとに特殊者を包摂する法と、「まったき他者」のかけがえのない要求に答えることとの緊張関係を論じている。ホネットはこのデリダの考えを、平等な手続き主義的な法と他者への無限な気遣いとの間に、解決できないが生産的な緊張関係を見出すものとして捉え、その緊張関係によって法が具体的な事例に即して展開されると考える。法は諸個人間の対称的関係を要求し、気遣いは非対称的・排他的関係において現れる。しかし、他者への気遣いに満ちた感受性がすべての他の人間の可能な苦しみ、満たされない要求の知覚をもたらし、そのことが公共的な討議における政治文化において、何が平等に考えられ何が差異的に捉えられるべきかについて新たな解釈を生み出す。それは法を機械的に適用することとは異なり、法を創造と適用において新たな段階へと漸進的に発展させる。法の手続き主義は、気遣いや連帯の義務という特殊性の原理との間に境界を引いている。しかし、境界を引きつつそれを乗り越えて、二つの特殊的な原理による他者の訴えを聞き届けなければ、法的原理も具体的に発展することはないのである。

ホネットを始めとして、ファアスト等の「第三世代」の理論

家たちは、盛んに海外との理論交流を行っている。殊に彼らと、アメリカ・ニューヨークにあるニュー・スクール・フォア・ソーシャル・リサーチの理論家との交流は活発である。二〇〇〇年を挟んで数年に亘って、ホネットは、ニュー・スクールのN・フレイザーと、「承認をめぐる闘争」と「再分配をめぐる闘争」とに関する論争を行った。この論争は、*Redistribution or Recognition? : A Philosophical Exchange*（Nancy Frazer/A. Honneth, Tr. by J. Golb, Verso, UK, 2003）に所収されている。この論争に関しては既に論じたことがあるので繰り返さずに、論点だけを挙げておく。[6] ホネット―フレイザー論争においては、ハーバーマス―テイラー論争における差異と平等性をめぐる対立図式が継承されていると同時に、そこでは論じられていなかった経済的問題が再分配という形で取り上げられている。この論争を通じて「承認をめぐる闘争」概念はさらに掘り下げられることとなった。この論争におけるフレイザーの主張は、様々なグループの文化的差異の「承認をめぐる闘争」と、社会経済的な平等をめざす「再分配をめぐる闘争」とは反対の方向を向いているが、批判理論は両者を噛みあわせた戦略を打ち立てねばならない、というものであった。フレイザーは、ホネットが「承認をめぐる闘争」を強調することによって、この「再分配をめぐる闘争」の視点を見落としている、と主張した。しかしそれに対するホネットの反論は、そもそもこの二つの闘争を別のパラダイムに分離すること自体が誤りであり、「再分配をめぐる闘争」も「承認をめぐる闘争」の一形態として把握されねばならない、というものであった。確かに、再分配パラダイムそのものは、法・権利等も「財」と見なす視点であり、当事者の創造的な対話の視点は入っておらず、せいぜいパターナリスティックになった社会国家的パラダイムのレヴェルであるということになろう。承認をめぐる理論の体系的整合性については、やはりホネットの主張に一貫性がある。しかしフレイザーの主張からも、アメリカの具体的な政治状況から生み出された解放の理論を不揃いではありながら提示しようとするインパクトが窺えるのではないか。

最後に、筆者が未だ未消化であり十分展開できる状況にない研究についてデータのみ若干挙げておこう。ホネットは現在、フランクフルト大学哲学・歴史学部教授と「フランクフルト社会研究所」所長を兼任しており、編著*Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*（Campus, Frankfurt am Main, 2002）は、社会研究所所長としての最初の成果である。ここでは承認論の立場から、現代資本主義社会の分析が行われている。また、ホネットは、同研究所が二〇〇三年秋に開催したアドルノ生誕一〇〇年を記念するシンポジウムの論集*Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*（Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005）を編集発行した。同研究所は先日、研究誌*Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, Heft1*（Stroemfeld Verlag, Frankfurt am Main und Basel, 2004）を刊行している。創刊号の特集は「権力関係 Gewaltverhältnisse」であり、ホネットは寄稿した論文‘Anmerkenmung als Ideologie’において、社会的承認が主体のシステム順応的な態度を生み出すことによってイデオロギーとな

る危険性について論じている。ホネットは研究誌*Deutsche Zeitschrift für Philisophie*（Akademie Verlag, München）の主幹の一人であるが、年六回刊行される同誌においては「第三世代」の理論家の論文がかなりの頻度で掲載されている。同誌では、「ハーバーマスの道徳哲学」、「ユルゲン・ハーバーマス『人間の将来』シンポジウム」（Heft1, 2002）などの特集も組まれている。

日本語で読める文献としては、『批判的社会理論の現在』所収の論文、水上英徳「批判的社会理論における承認論の課題——ハーバーマスとホネット」や同書所収のホネットとのインタヴュー「批判的社会理論の承認論的展開」がある。後者は英訳され、*Conversation with Axel Honneth. Critical Theory & Recognition*（edited by Gwynn Markle & Rasmus Willig, Brill publications, Amsterdam）に来年掲載予定である。韓相震（ソウル大学）「一九八〇年における光州抗争と承認をめぐる闘争」（竹内真澄訳、『桃山学院大学社会学論集』第三四巻第二号、二〇〇〇年）は、韓国光州事件を「承認をめぐる闘争」概念によって分析し、儒教を人権のコミュニタリアン的理解として把握しようとするものである。(7)

＊

本稿では、最近出版されたハーバーマス、ホネットの訳書とその周辺を中心に紹介した。最後に課題と思えるものを挙げておく。ハーバーマスの理論は、民主的法治国家における意思形成とその外部で境界を設定しつつ、その他者をグローバルに、そして実質的に包摂し境界を広げてゆこうという構想として理解できる。ホネットの企図も、手続き主義的アプローチの領域とその外部の領域との間に境界を設定し、気遣いや連帯の原理という外部の領域からの関心を受け取ることによって法の前進を考えるというものだった。この両者はともに、「討議と承認からの境界の設定とその外部への拡大」という構想として理解できる。しかし、あまりに性急に討議や承認の領域の普遍化を求めるならば、画一化や、個的な要求の抑圧に至りうるだろう。ハーバーマスの普遍的規範の世界的公共圏における正統化において、もし従属理論や世界システム論が指摘するようにグローバルな公共圏を形成できないほどに世界における経済的・文化的格差が広がっているならば、ハーバーマスの普遍化の戦略はイデオロギー的ということになってしまうだろう。ホネットの承認論においても、『承認をめぐる闘争』以降の論考では、承認論内部のモデルの整合的配置に関心が集中しており、個々の現場における被抑圧者の行う「闘争」の観点の希薄化が感じられるように思う。それは、ホネットが現在、社会研究所で遂行している現代社会の分析とどのように関係するのか。これらの点は今後検討したい。

本稿では、ハーバーマス、ホネットの理論に言及している文献に、部分的にかつアトランダムにしか触れることができなかった。日本でも膨大な量の文献があると思われるが、ハーバーマス、ホネットの理論への批判的コメントのうち、彼らの理論を総体的に論じているものは少ないのではないか。そこには、知

の断片化と専門化、日常知からの分離があるように思われる。彼らの理論の総体としての像を明確にした上で、公共圏のなかに位置づけ直すことが必要であろう。その上で、彼らの理論の光線を日本のコンテクストというプリズムを通して見る必要があろう。例えば、ハーバーマスの民主的法治国家における法・権利の体系の具体化は、日本の改憲をめぐる論議や歴史主体論争とどのように関わるのだろうか。そこには、法・権利の普遍的理解とコンテクストにおける政治的・倫理的討議を結合するという問題が現れるだろう。そういった試みのなかから、日本的な批判的社会理論も形成されてくるのではないか。

本稿では、ハーバーマスの『人間の将来とバイオエシックス』や『史的唯物論の再構成』等について、ともに現代を語るに欠かせない重要な論点を含んでいるにもかかわらず触れることができなかった。いずれ別稿を期して論じたいと思う。

（ひぐらし・まさお／哲学・社会思想）

本稿は、平成一六年度科学研究費補助金（基盤研究（c）（2））「批判的社会理論と文化的多元主義との関係についての研究」の成果の一部である。

※引用に際しては、原書の略記号と頁数、および邦訳のある場合には邦訳書の頁数（漢数字）を記した。略号表は本論末に付した。訳文は必要に応じて手を加えた。訳文中の強調は、断りのない限り原著者のものである。

略号表

ユルゲン・ハーバーマスの著作・論文

EA = *Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996.（高野昌行訳『他者の受容』法政大学出版局、二〇〇四年）。

FuG = *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.（河上倫逸・耳野健二訳『事実性と妥当性［上］』未来社、二〇〇二年、『同［下］』二〇〇三年）。

ZmN = *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001.（三島憲一訳『人間の将来とバイオエシックス』法政大学出版局、二〇〇四年）。

zRhM = *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976.（清水多吉監訳『史的唯物論の再構成』法政大学出版局、二〇〇〇年）。

アクセル・ホネットの著作・論文

AG = *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.（加藤泰史／日暮雅夫、他訳『正義の他者』法政大学出版局、二〇〇五年）。

KuA = *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.（山本啓／直江清隆訳、『承認をめぐる闘争』法政大学出版局、二〇〇三年）。

注

（1）『コミュニケーション的行為の理論』では、「メディアとしての法」と「制度としての法」とが区別されていたが、『事実性と妥当性』においてはその区別は撤廃されている。

（2）A・ホネットによる両者の論争についての評価は以下を参照。Axel Honneth (hg.) : *Kommunitarismus. Eine Debatte über die*

moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1994, Einleitung, S. 7ff..

（3）同書一四頁。

（4）ホネット自身はいつもこのような呼称には疑問を呈している。Peter Osborne & Stale Finke, 'Critical Theory in Germany Today. An Interview with Axel Honneth', in : *Radical Philosophy* 65,1993, pp. 33-42.

（5）ただしこれはホネットの主張である。『批判的社会理論の現在』二〇三頁以下。ハーバーマスは、ホネットの理論について言及する際、ほとんど自分のアプローチとの違いは意識していないように見える（FuG, 514, 下一六三、EA, 238, 一三三）。両者の理論の位置関係は、結局解釈者のスタンスによって決まる、と言うほかないのではないか。

（6）拙論「承認論の現代的座標――ホネット社会理論の展開」（『思想』No. 935、岩波書店、二〇〇二年、五八頁以下）。

（7）竹内は、「韓国における批判理論の動向」（『桃山学院大学総合研究所紀要』第二五巻第一号、一九九九年）において、韓国におけるフランクフルト学派の理論の受容史を整理している。

特集　産業社会の倫理と政治

書評

『現代日本思想論――歴史認識とイデオロギー』

（安丸良夫著、岩波書店、二〇〇四年）

細見和之

全体で二部、六章から構成された本書には、著者が一九九五年に発表した論考一本と二〇〇二年に発表した論考五本が収められている。そのうち三つは各種の「岩波講座」に掲載されたものであり、その他もすでに共著に収録されているものである。さらに巻末には、三〇頁にわたる長大な「あとがき」が付されている。

ただし、江戸から明治にかけての民衆思想史および天皇制研究という著者本来のフィールドではなく、それぞれの執筆の時点から戦後思想の大きな捉え返しを著者の立場から試みた論考が基本である。各論考の初出の場が「講座」ないしそれに準じるものという性格を有していることもあって、概略的な記述が多いのは正直残念な印象がある。本書の「はしがき」で著者自身こう述べている。

本書所収の諸論考は、どれも自分から進んで書いたものではなく、関係者から求められてやむをえず書いたものなのだが、たいがい考えているうちに自分でも興趣が高まり、最後は自分なりの思いを込めて書き終えることができたように思う。社会に向きあう態度が消極的で生活者としては怠け者でもある私に、なかば「強制的」にそうした機会をつくりだしてくれた関係者に感謝する。

もちろんこういう文面は、著書の「あとがき」などにしばしば記されるものであって、多くは外交辞令のようなものとして割り引いて読まれることだろう。しかし本書の場合、とくに前半の一文はかなり正確かつ正直な内幕だろうと推測される。著者自身の立場が見えにくい、禁欲的とも評すべき律儀な解説ないし紹介が続くのだ。その果てに、それまで論じてきた対象に対する、しばしば強い違和感を伴った著者の主張がかろうじて

打ち出されているのである。

第一章「現代日本の思想状況」には、そういう特徴がもっとも色濃く現われている。ここで著者は一九七〇年代半ばを区切りとして、『会社』主義の構想力」「新保守主義の模索」「構造主義革命と擬似市民社会」「さまよう『心』」「国家主義の再構築」という五つの柱をたてつつ、戦後から執筆時点での現在にいたるまでの思想状況を俯瞰している。しかし、ここでは著者自身の立場が見えにくく、まさしくその点が読者にとっていわば「鬼門」ともなっている。たとえば、浅田彰らのポスト構造主義、竹田青嗣、橋爪大三郎らのマルクス主義批判を紹介したあとで、「現代の思想状況」のまとめとして、つぎのようなきわめて大雑把な方程式までが記されている。「戦後思想＝（正統派マルクス主義＋政治的急進主義）＝現代思想（近代主義的市民社会論）」。

一世を風靡した浅田彰の「チャート式」のパロディなのかもしれないが、あまりに著者にはそぐわない印象がある。そして、この方程式を掲げたあとで、著者は以下のようにコメントするのである。

全体としての後退戦のなかで、思想状況の大枠が市民社会論に本卦帰りしつつあるのだとすれば、丸山・大塚久雄・竹内好・鶴見俊輔・加藤周一らが苦心して切り拓いた戦後第一世代の近代主義の知の地平の方が、いまもずっと輝いて見えるということにもなるのではないだろうか。

この結論自体は、先の方程式に照らせばあまりに自明のことである。「戦後思想」からひたすら引き算されたものが「現代思想」なるものなのだから。しかし、「戦後第一世代の近代主義の知の地平の方が、いまもずっと輝いて見える」ということが、本書のサブタイトルにある「歴史意識」に照らして何を意味しているのか、という肝心のことは語られていない。「戦後第一世代の近代主義の知の地平」を現代において反復することが可能なのかどうか、その可能性ないし不可能性は何を意味しているのか、それらのこと自体が問われるべきではないだろうか。

あるいは、第二章「戦後思想史のなかの『民衆』と『大衆』」にも、同じような隔靴掻痒の思いを私は押さえることができない。この論考は、戦後啓蒙期から八〇年代はじめにいたる思想史を、「民衆」ないし「大衆」（両概念はここではとくに区別なしに用いられている）へのまなざしという観点から振り返ったものである。論じられているのは、大塚久雄、柳田国男、赤松啓介、きだみのる、色川大吉、吉本隆明、鶴見俊輔、松下圭一、久野収、日高六郎、村上泰亮、山崎正和、さらには、石牟礼道子、森崎和江などである。

これだけの研究者、思想家、表現者たちが一本の論文で扱われているのだから、やはり記述は概略的であらざるをえない。赤松啓介、きだみのるなど、私自身馴染みのなかった研究者の紹介には啓発されたが、そもそも現代において「民衆」ないし

「大衆」をどこにどのように設定することができるのか、そのこと自体の困難さが正面切って論じられるべきではないだろうか。

こんなことは、民衆思想史に長年携わってきた著者には文字どおり釈迦に説法のたぐいにちがいないが、たとえば吉本隆明の一九九四年の言葉を紹介しつつ、ここで著者はつぎのように語っているのである。

> 吉本が高度資本主義社会という日本の現実の方を思考の前提に受け入れて、「国民大衆がぜいたくを自由にできればできるほどいいんだ。またそうであるほど不況でないんだ」などというとき、かつては彼の思想を特徴づけた断絶感、深淵を臨み見るような感覚がすっかり喪失していて、驚いてしまう。

私自身は、ここに引かれている吉本の言葉には、もちろん初期の吉本とは異なった姿においてではあれ、「高度資本主義社会」の「深淵」を「臨み見る」感覚が明らかに存在している、と思う。著者はこの章の「おわりに」で、「私の立場から敢えて定義めいた表現を選ぶとすれば、民衆とは生活者、生活の専門家ということになる」と述べているが、「生活者、生活の専門家」というもの自体をふたたびどこに設定しうるか、という問題の困難さを避けることはできないのではないだろうか。このあたりの機微は、おなじ「おわりに」で著者自身がつぎのように語っている問題とつながり合っているだろう。

> イデオロギーとは、なにほどかの程度と形で民衆の生活思想に対応しているが、しかしそこから分離し編成替えされたものである。研究者の立場からは、イデオロギーと生活思想とのこの節合関係を分節化し明示することが大きな課題となる。

著者自身が第一章で設定している一九七〇年代半ばを区切りとする社会意識の変動を背景にして、「生活思想」と「イデオロギー」をどのように分節化するかという「大きな課題」にとって、一見したところまったく変貌したように見える吉本の思想は、たんに驚いているだけでは済まされない、むしろ格好の分析対象ではないだろうか。それはまさしく、「民衆の生活思想」と「イデオロギー」の「節合関係」を明らかにすることと不可分の関係にあるのではないだろうか。

さらにこの問題は、著者が本書の長大な「あとがき」で綴っている、米軍などによるイラク侵攻直後の自らのデモ体験と、すくなくとも読者である私にとっては、疑いもなく重なってくる。以下はその冒頭近くの文面である。

> 二〇〇三年三月二〇日、米英軍によるイラク侵攻がテレビの臨時ニュースで伝えられると、私は落ちつかない気分となり、いつもの習慣的な読書を続ける意欲を失ってしまった。

戦況のおおよそをテレビで確認すると、私は昼食をすませ、ともかく街へ出てみることとした。街路にはいつものように人びとが往来し、電車のなかにはやはりいつもの談笑があった。そうした風景は、さきほど見たばかりの爆撃の映像とはひどくチグハグで、そのどちらもが私には白昼夢のように感じられた。

これに続いて、そのデモの光景がまさしく「白昼夢」のような文体で記述されている。「ナマケモノ倶楽部」という団体や「すべての武器を楽器に」という団体が登場する。後者の集団は著者自身が編集した『週刊朝日百科　日本の歴史94　世直しとええじゃないか』の図版にヒントを得たような華やかな衣装で「戦争反対　ええじゃないか　ええじゃないか」と太鼓を打ち鳴らして連呼していたという。さらに著者は、後日そういうデモ体験を早稲田大学の大学院の学生とのコンパの席で「いくらか得意気に」しゃべっていて、ひとりの学生から思わず反論されて「狼狽」したという事実も記している。著者自身の「敷衍」するところによれば、その学生の言い分は「命がけで戦う決意なしにデモに参加したぐらいで自分も反戦運動にかかわったかのように思ったりするのは自己満足にすぎない、先生のような批判的立場の知識人は、そうした自己満足と自己欺瞞をつなぎあわせて生き延びてきたのではないですか」というものだったという。

著者は明確に語ってはいないが、このデモ体験をあえて「あとがき」に記すとき、そこには、ささやかな個人的な体験にそくして、本文とはまったく異なった視覚から、現代日本の思想状況の断面を示そうとする意図があったはずだと思う。いや、仮に著者にその意図が明確になかったとしても、結果として、しかも積極的な意味で、そうなっていると私には思われる。「民衆の生活思想」と「イデオロギー」というやっかいな問題の現代的＝現在的局面がここにはうかがえるからだ。

端的に言って、このデモ体験をめぐる記述のなかで、著者の言う「生活の専門家」はいったいどこに位置していることになるのだろうか。仮に「生活の専門家」がどこかにいたとすれば、このデモ集団のことなど嘲笑うのではないだろうか。リストラの嵐が吹き荒れる競争社会のなかで、テレビのニュースを見てのこのこデモに出かけられるのは、年金生活者か学生たち、所詮は暇な連中だ、と。あるいは、「民衆」をあくまで「方法概念」とする著者の立場を踏まえれば、学生の「反論」に「生活思想」の片鱗をうかがうこともできるかもしれないし、逆に「命がけで戦う決意」などという言いぐさに「イデオロギー」を感知することもできるだろう。そして、この学生の言い分が多少ともイデオロギー的であるかぎりは、著者やデモ参加者のほうが「生活者」に近いとも感じられる。

しかも、著者のデモをめぐる記述にふたたび吉本の言説を組み込めば、いっそう事態は錯綜することになるだろう。おそらく吉本の大衆イメージからすれば、デモ参加者たちは大衆から

もっともかけ離れた存在ということになるだろうが、同時に、まさしく吉本の口吻を借りて、そのデモこそは、インターネット等の普及を背景に「高度資本主義社会」において可能となった「ぜいたく」のきわみ、と評することもできるだろうと思えるからだ。

民衆思想の優れた研究を著してきた著者のなかには、歴史的にはいくらか輪郭をもってイメージできる「民衆」を、自分の同時代において何らかの形で確認したいという欲望がおそらくつねに存在してきたのではないだろうか。というのも、この「あとがき」にも紹介されているとおり、著者の第一作『日本の近代化と民衆思想』の「あとがき」もまた六〇年安保における自らのデモ体験を綴ったものにほかならないからだ。民衆思想の研究に携わってきた著者の胸のうちには、私自身がひとりの民衆だ、という命題が黒々とうずくまっているのではないだろうか――著者はこれを、とうてい口にすることのできない命題、あるいは口にすればたちどころに嘘になる命題、と考えているのかもしれないが。

しかし翻って考えれば、たとえ実体ではなく「方法概念」としてであれ、著者が前提にしている「生活の専門家」という発想自体が、そもそもある種のイデオロギー性をまとっているのではないだろうか。知識人であれ、大衆であれ、ある意味ではみんな「生活の専門家」であるはずだからだ。そもそも現代では、知識人と大衆という区分そのものが失効していると言うべきだろう。世間的にはどんな「知識人」であれ、自分の内部に、よくも悪くも「生活者」としての感覚を否定することができないのが現代ではないだろうか。要するに、大学や書物で「知識」を切り売りするか、市場で「魚」や「野菜」を切り売りするか、その違いがあるだけで、自分の得意分野を一歩離れれば生活者としてはみんな大衆、それが日本の現代ではないだろうか（ただし著者自身は知識人と大衆という語り方はしていない）。

私には、本書が一冊の書物として読者にパフォーマティブに呈示しているのは、右のようなテーマそのものだと思われる。そのかぎりにおいて、本書の構成は、まさしく現代日本の思想状況についてひとつの奥深い問題提起となっていると言うこともできるし、アカデミックな仕事と日常生活の乖離・分裂をそのまま読者に投げ出したものと評することもできる。

（ほそみ・かずゆき／ドイツ思想）

書評

『フリードリッヒ・リストと彼の時代――国民経済学の成立』

（諸田實著、有斐閣、二〇〇三年）

原田哲史

一

十九世紀前半のドイツ経済思想史を語るうえでフリードリヒ・リスト（一七八九―一八四六年）が最も重要なフィギュアであることは誰もが一致するところであるが、わが国においてリストに的をしぼった研究書は小林昇『東西リスト論争』（一九九〇年）以来久しく見られなかった。そうしたなかで、このたび十余年ぶりに出されたのが本書である。著者は、固有の意味での経済学史・経済思想史研究者ではなく、『ドイツ関税同盟の成立』（一九七四年）や「ドイツ関税同盟」（諸田・松尾その他『ドイツ経済の歴史的空間――関税同盟・ライヒ・ブント』一九九四年、所収）を著してきた優れた経済史家である。

本書の序章で、リストの主著『経済学の国民的体系』（一八四一年。以下『国民的体系』と略）の「成立史を、時代の歴史的背景や彼を取り巻く周囲の状況との関連のなかで明らかにすること」がその「第一の主題」であると言われているように、本書は、リストの伝記的諸事実に着目しつつ主著の生成過程を彼の思想形成の軌跡としてたどっていった研究書である。とりわけリストを「取り巻く状況」（二頁）を丹念にあたって描き出している点で、本書はまったく卓越しているといえる。ただし、主著出版より後の時期は基本的に省かれており、一八四二年の「農地制度、零細経営、国外移住」（以下「農地制度論」と略）については本格的には考察されていない。そのため、「農地制度論」に着目した小林昇の問題提起、すなわちリストの独立自営農民の観念が古ザクセンの自営農民を賞賛したユストゥス・メーザー（一七二〇～九四年）の思想に連なっているとともに、リストにはハンガリー地域への拡張主義的傾向が見られるとする議論（小林昇「リストの生産力論」、『小林昇経済学史著作集』第Ⅵ巻、一九七八年所収、第七章以下）については、残念ながら著者の評価を知ることができない。

全体を目次とともに概観してみよう。

序　章　リストと国民経済学の成立――本書の主題
第一章　ロイトリンゲンでの幼少時代（一七八九―一八〇五年）
第二章　ヴュルッテンベルク王国の行政官（一八〇五―一七年）
第三章　テュービンゲン大学教授（一八一七年十月―一九年四月）
第四章　リストと「ドイツ商人・工場主協会」（一八一九年四月―二〇年秋）――ドイツの商業政策のための闘争
第五章　暗転――議員から国事犯に（一八一九―二五年）
第六章　アメリカ時代のリスト（一八二五―三二年）
第七章　鉄道事業の先駆者（一八三二―三七年）
第八章　『経済学の国民的体系』の成立――パリ時代（一八三七年十月―四〇年五月）以後
付録一　リストのターフェル
付録二　リストとロマン派の音楽家たち

基本線は、第一に、テュービンゲン大学教授時代からドイツ商工業者協会（本書では「ドイツ商人・工場主協会」）時代にかけて認識した「「大陸制度」「ナポレオンによる大陸封鎖」崩壊後の経済危機がリストの国民経済学の成立にとって「原体験」になった」（九〇頁）のであり、その「原体験」は同時に自由貿易を基調とするスミス＝セーの経済学に対して疑問を抱かせるものであったこと。第二に、その「原体験」と「疑問」とが、「ペンシルヴァニアの保護関税運動というアメリカの「商業政策の闘争」に参加して、新しい国民経済学の「構想」の宣言」（一八六頁）へと至ったこと。第三に、フランスにおいてシャプタルやデュパンの保護主義という「リストにとって経済学の支配的理論に対する「もっとも強力な反駁」」（二六五頁）に学びつつ「自然的体系」（一八三七年）を経て『国民的体系』を結実させていったこと、である。著者自身が述べるように、このプロセスはリスト自身が述懐してもいるが、それを生涯の周辺状況との関連で「客観的に確証」（三二〇頁）しているところに、本書の迫力と深さがある。さらに、本書の利点として、初学者に対しても理解が容易となるよう配慮されていることも挙げられよう。例えば、関税同盟成立後のドイツの工業力の発展を示す簡単な表が付されているなど（七頁）、経済史家としての著者の豊富な見識でもって事柄をイメージしやすくする努力が随所に見られるし、また各章の冒頭に置かれた年表も内容の把握に有益である。またよく拾ってある人名索引も使いやすい。

それぞれの章は、H・P・オルスハウゼン『フリードリヒ・リストとドイツ商工業者協会』（一九三五年）やP・ゲーリンク『フリードリヒ・リスト――青年時代と円熟期』（一九六四年）、E・ヴェンドラー『フリードリヒ・リスト――ヨーロッパ統合の先駆的思想家の政治的な影響史』（一九八九年）、およびリスト生誕二〇〇周年記念にロイトリンゲン市が編集した『リストと彼の時代――経済学者、鉄道先駆者、政治家、文筆家』（一九八九年。著者はこの記念誌のタイトルを直訳して本書の表題にしたようである）を中心に、伝記的事実やその近辺が整理されて仕上げ

られており、主著出版までのリストの軌跡を学ぼうとする読者にとって非常に役に立つ研究書である。

二

本書のそうした意義は充分にふまえながらも、しかし私は、十九世紀前半のドイツ経済学史・経済思想史研究という観点から見たとき、以下のような歯痒さを感じる。

すでに手塚真によって「歴史学派の先駆者」であるリストと「ドイツの経済学＝歴史学派の関係については、まったく触れられていない」（『経済学史学会年報』第四五号、二〇〇四年、一一一頁）として本書が批判されているが、これについては、次のように反批判できるかもしれない。リスト自身が直接に論及しまた影響を受けたのはおもにスミスやセーそしてアメリカのケアリー（一八八頁）やフランスのシャプタル（二六四―五頁）などであって、主要な検討対象がドイツ経済学ではなかったし、だいいち生前に後の歴史学派と接触するはずはないのだから、彼のドイツ経済学との、とりわけ歴史学派との関係は本書においてはあえて取り上げられなくてもよい、と。確かに著者の見解としてはそうかもしれない。しかし私は、その批判を少しずらして、あらためて問うてみたい。リストが当時のドイツの経済学と積極的に取り組んだわけではないとしても、十九世紀前半のドイツ（ドイツ語圏）諸国という同じ空間をめぐって論じていたドイツの他の経済学者・経済思想家たちと彼とはどのように異なりまた関連していたのであろうか、という問いである。このことを念頭において読むと、本書ではそうした思想家たちがリストの側から見られた思想家にとどまっており、彼らそれぞれを独自の課題を有するものとして捉える姿勢が希薄であることが分かる。伝記的な書物においては仕方のないことかもしれないが。

リストへの反対者に関してはとくにそうである。例えばロマン主義の経済思想家アダム・ミュラー（一七七九―一八二九年）については、リストの就任するテュービンゲン大学での官房学講座の新設に反対する人物として触れられる際、ミュラー自身の叙述の引用がゲーリンクからの孫引きとして注で示されているが（六三頁、七八頁、注10）、実はゲーリンクもF・レンツから引用しているから、曾孫引きなのである。レンツからでもミュラーなりの反官僚主義の主張が分かるが、本書ではそれは示されず、記述はエピソード的である。またドイツ商工業者協会に対するミュラーの反対も言及されているが（九七頁）、ミュラーが大陸封鎖解除後のドイツの経済状況に対してリストとほぼ同様の危機感を抱きながらもリストとは異なった提言をしたことは、触れられない。ミュラーを保守反動と見なすことは必ずしも間違っていないが（一一三頁、一二三頁、注37）、彼は経済危機への対策として、ドイツ連邦の枠内で諸領邦の国内関税を調整するための「商工中央委員会」の設置を提案していた。彼はリストらの活動を不穏と見なしたが、大市において「古来のツンフト規則」にしたがって法律顧問をたてて商工業者がその問題を議論する

会合を提唱している（ミュラー「ドイツの商工業の目下の苦境について」一八二〇年）。結果的にリストらの運動が功を奏し、ドイツ関税同盟が成立し、それを梃子として最終的にプロイセン中心のドイツ統一（一八七一年）が成し遂げられるが、オーストリアは排除されてしまった。もしもミュラー的な方向に進んでいたならば、近代化は緩慢であってもオーストリアを含む統一へと向ったかもしれない（ミュラーは産業化を全面否定したわけではない）。付録二におけるクララ・シューマンとリストの娘たちとの交友についての詳細な叙述は、クラシックファンでもある評者にとっても極めて興味深い。しかし社会科学研究者としての私は、本書においてロマン主義の問題がロマン派音楽家とのエピソードへと一挙に飛躍していることを残念に思う。

ミュラーの「古来のツンフト規則」という言葉はアナクロニズムのように聞こえるかもしれない。しかし、本書で強調されているように、「何百年もの間ツンフト自治の伝統を守ってきた」帝国自由都市としての「終末期」に「白なめし」ツンフトの親方として市政に参与し「副市長」にまで昇りつめた父ヨハンネスの息子であったフリードリヒ・リストこそ、アメリカに渡る時期においてさえ、そうした伝統的な自治を誇りに思っていることを――そのミイラ化には疑念を表しつつも――表明しているのである（一三―一八頁）。そうした誇りを保持しながら自治の内実をツンフト的なものから近代的なものへと転換させていったのが産業化・近代化の闘士リスト、ということであろうか。そうだとすれば、その転換のプロセスがあったはずであるが、第二章でのリストの自治論についての記述において、例えば末端の中間団体（コルポラツィオーン）や市町村団体の代表者とはどのような者であるのかといったことの説明を、残念ながら見ることができなかった（四一―五一頁）。リスト自身が詳しく書いていないのかもしれない。この問題は、青年期のヘーゲルが同じくヴュルテンベルクの憲法闘争に関与した後、最終的には職業団体（コルポラツィオーン）を近代的なものに転換して市民社会の政治への参与を媒介するものとするに至った思考過程と比較する際、重要なポイントとなる（高柳良治「ドイツ社会思想史におけるコルポラツィオーン――ヘーゲルとリストをめぐって」、社会思想史学会第二八回大会セッション報告、二〇〇三年）。

スミスの自由主義を認めながらその行き過ぎを戒めたドイツ古典派の代表的な経済思想家カール・ハインリヒ・ラウ（一七九二―一八七〇年）も、一八一六年にはツンフトの利点と難点を挙げながら、急速な商業的自由の導入は望ましくないとしている（K・トライブ『統治経済学』一九八八年、第九章）。本書においてラウは、ドイツ商工業者協会の機関紙『オルガン』への協力者として（一〇九頁）、またリストの提唱したマンハイム・バーゼル鉄道の敷設計画への賛成者として（二三三頁）挙げられている程度である。しかし、近年における内外の経済思想史研究において、ラウについては、価格上昇に対する需要減少・供給増加の比率に関して弾力性概念の萌芽を示していたことや（K・ブラント『ドイツ経済学史』第一巻、一九九二年、第四章）、社会・国家や共同体にとっての効用を問うドイツ的な使用価値論を表

していたことの意義が問い直されるとともに、そこからC・メンガーの限界効用論へとつながる道筋がたどられてもいる（B・P・プリッダート『価値、意見、意義――メンガー以前のドイツ経済学における主観価値論の伝統』一九九七年、八木紀一郎『ウィーンの経済思想――メンガー兄弟から二〇世紀へ』二〇〇四年、第三章）。

中核となるラウや、同じ傾向を示しながら保護政策に比較的好意的であったゾーデンやネーベニウス（一〇九頁）、またロシアという異った文化圏を視野に入れて精神的・制度的諸要素をその使用価値論へ含み入れる傾向の強かったシュトルヒといったドイツ古典派の系列（シュトルヒは狭義にはドイツ＝ロシア学派に分類される）を、アカデミズムにおける悪しき経済学者と見なして、それとは一線を画して新たな経済学の創設を試みたリストを称揚することも可能であろう（一二二頁、注22）。しかし、そうだとしても、「単なる大学での講義での必要」にとどまらずその他「営業身分」や「国家官職」にある人々も自習できるようにしたと第一巻の初版（一八二六年）の序文で自ら公言し、かつ死後に至るまで版を重ねて普及され続けたラウの『経済学教科書』は、当時のドイツ語圏での経済認識を通奏低音のように奏でていたであろうから、リストがドイツで自説を展開する際の基盤としてであれ、ラウらの経済思想についてはもう少し説明がほしいところである。リストが一八三九年の手紙でラウとネーベニウスに言及して、彼がそうした経済学における実際と理論の乖離を克服する旨を表明していることは本書で挙げられているが（二九二頁、注29）、このことこそまさにリストがラウらを強く意識していたことを示しているであろう。生産力を形成する精神的・制度的な諸要素を重視するリストの国民的生産諸力の理論と、ドイツ古典派の客観的・社会的な使用価値論との類似と相違については、問われなくてもよいのであろうか。なお、著者は「俗流経済学」や「ドイツの俗流経済学」という表現を随所で用いており（九二、一二七、二六七頁）、ドイツ古典派をそれに含めているように思われるが、こうした一定の価値判断を含む表現については、現在の進展した経済思想史研究においては注意が必要ではなかろうか。

三

以上のように私見を述べてきたが、筆者も、先に述べたように、リストの側からの記述として本書が非常に優れているものであることは疑う余地がないと考える。その成果は大いに共有・吸収されるべきである。ただし、十九世紀前半のドイツ経済思想の総体は、保護関税による後発国の産業化を提唱したリスト、産業化の弊害をより一層深刻に捉えて伝統的な共同体の存続による弊害の抑制を説いたロマン主義（ミュラー、F・v・バーダーすなわち鉄道敷設提唱者J・v・バーダー（二一五―八頁）の弟）、社会的・共同体的な使用価値説を主張しかつ弾力性概念の萌芽を示したドイツ古典派（ラウ、ゾーデン、ネーベニウス、シュトルヒ）、これらがそれぞれ同じ空間で別の仕方で国家・経済を論じつつ相互に微妙な接点をもっていったというところが、真実ではな

かろうか。そうした彼ら各々の主張と相互の絡み合いから、我々は、近代化やナショナリズムがその初発から希望とともに複雑かつ深刻な諸問題を有していることを学ぶであろうし、それを通じて――ただし迂回的・間接的にであるが――現代の諸問題を考察するためのより多くの示唆が得られるのではないか。小林昇は本書への書評で「わが国の学界がリスト研究から遠ざかっているいま」、しかも「地球の自然と諸文化と民族的生存とを急速に破壊しつつある、資本主義（↓人類）のまさに末期の現象」にある「現代」において「なぜリストなのか」を問うべきである、としている（『歴史と経済』第一八二号、二〇〇四年、五八頁）。これはそうした模索を欠く本書への小林の批判であると思われるが、小林自身もそこで回答を示しているわけではない。私には、その問題を念頭に置いて十九世紀前半ドイツの経済思想に目を向けるのであれば、むしろリストをも相対化したうえでその思想空間全体を解明する必要があるのではないか、と思われる。

我々はすでに、苦渋に満ちた論議を経てマルクスやレーニンを相対化した。しかしリストの相対化はこれからの課題である。リストが当時のドイツ語圏において最大の経済思想家であることは疑う余地もない。しかし、偉大な思想家であっても見落とした問題はあるし、比較的小さい思想家であってもそれ独自の意味は有するのであって、それらを包摂する総体として十九世紀ドイツ経済思想史を描きかつ理解することが求められよう。

（はらだ・てつし／ドイツ社会・経済思想史）

付記

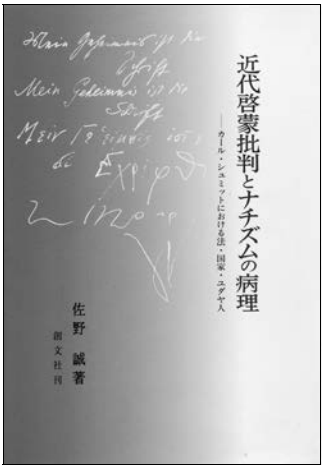
本書評は、筆者による経済学史学会関西部会第一四七回例会（二〇〇四年）での報告「わが国における近年のFr・リスト研究について」をもとに、全面的に書き改めたものである。

書評

『近代啓蒙批判とナチズムの病理――カール・シュミットにおける法・国家・ユダヤ人』

（佐野誠著、創文社刊、二〇〇三年）

宮本真也



一

近代とは何か、近代の病理をどのように考えるべきか――こうした問いで本書ははじまる。標題にもあるナチズムの「蛮行」は、明らかに近代の病理の一ケースであるに違いない。この関連で啓蒙の自己崩壊にメスを入れたホルクハイマーとアドルノに著者が言及することも納得のゆくことであり、さらに指摘される『啓蒙の弁証法』のテーマである「新しい野蛮状態」も、現代に生きる私たちにとっていまだにアクチュアルな問題である――同時的に存在する「神話と啓蒙」、例えば東西冷戦後の民族および宗教闘争、「民族浄化」、オウム真理教事件に見られた「非合理的な宗教上の修養」と「技術的合理的な殺戮行為」の同時性など（ii頁）は、問題解決の困難さを示すだけでなく、未だに克服できないという意味では現代にいたる社会批判の試みの無力さを打ち明けている。

著者はカール・シュミットを、この近代批判という試みを「全く異なる形で」引き受けた人物として本書で取りあげる。彼による「実証主義者やロマン主義、またヴェーバーやケルゼンらの新カント主義者たちを念頭に置」いた「徹底的な近代批判、近代啓蒙批判、近代の技術的合理性批判」（iii頁）と、それが辿り着いてしまった「野蛮」（＝ナチズム）の思想史的連関性を解明し、近代の生態と病理からの歴史的教訓を導き出すことが本書の目的である。シュミットのナチへの関与については、彼にナチ入党を依頼したマルティン・ハイデガーのそれ以上に丁寧に追究されてきた。その意味でも著者が自らに託した仕事には大きな要求と期待が寄せられる。特に著者がシュミットの近代批判の意義をどのように解釈していくのかには非常に興味をそそられる。

二

本書において著者はまずシュミットの家庭環境と修学時代の状況と、初期の風刺という試みに着目する。カトリック教徒ゆえに家庭が経済的に裕福ではなかったことと、厳格なカトリック教育を受けていたこと、この二つがまず大学時代において強く結びつく。ベルリン大学でシュミットは二人の教授に出会い感銘を受ける。法学者のヨーゼフ・コーラーと文献学者のウルリヒ・フォン・ヴィラモーヴィツ・メレンドルフ。しかし、シュミットは法民族学の先駆者で越境的で包括的な法学を実践するコーラーに「自我むき出しの『何でも屋』」（八頁）を見、一九〇〇年祝賀記念講演で「ベルリンに象徴されるドイツの物質的豊かさ・政治的解放・精神的刺激」（九頁）を賛美するヴィラモーヴィツに勝ち誇る近代的自我を見る。彼らはシュミットの経済的劣等感だけではなく、彼自身のカトリックへの信仰を刺激した。さらには貧困ゆえの博士論文出版の危機、同化ユダヤ人を父に持つヘレーネ・ベルンシュタインとの婚約直前での別れもまた、近代性と同化ユダヤ人への否定的態度を強めたことが示される。

シュトラースブルク大学を卒業したシュミットは一時的に風刺文を書いていた。風刺書『影絵』（一九一三年）と、雑誌『ズマ』に掲載された風刺文「ブリブンケン」（一九一八年）である。前者では「文筆家や技芸の商業化、あるいは反カトリシズム」（二四頁）が俎上に載せられ、後者では議会主義と討議する階級としての市民性につながる「日記を書くという行為と日記の内容が、一般大衆に公開されて」（二六頁）ゆく傾向が風刺の対象である。「ブリブンケン」でシュミットは日記を書き、事実信仰への立場表明と、スコラ学や形而上学の廃棄を支持する教養市民になりすます。シュミット自身は、ただ註で「信じられない」人物として言及される。だがここにこそ彼の真意がある。ここでシュミットは、オーギュスト・コントのいう実証主義的段階に向かう人間の認識についての歴史観とマックス・ヴェーバーのいう「脱呪術化」過程に背を向け、普遍的カトリシズムと絶対的な神への信仰を告白しているのだ。

次に著者が取りあげるのはマックス・ヴェーバーとの関係である。ここで著者はヴェーバーの講演「職業としての学問」（『学問』講演」と略記）と「職業としての政治」（『政治』講演」と略記）とシュミットの思考との関係に絞って議論を進める。シュミットは強い知的挑発をヴェーバーから受けていた。シュミットはミュンヘンでヴェーバーのゼミナールにも参加し、公開講演にもすべて参加していたという。

著者はまず、「学問」講演にシュミットが「ブリブンケン」と『政治的ロマン主義』（一九一九年）ですでに二段階で批判的に反応していることを描き出す。第一段階は「ブリブンケン」での風刺に見られる。ヴェーバーは近代の宿命として学問の経営化と専門化を語ったが、そこにシュミットは「主観の物神性」（七三頁）を見いだし批判する。絶対的な神を前提とするヘーゲル

の哲学に倣い、シュミットは「カトリシズムの教皇を頂点とする権威主義的、決断主義的なヒエラルヒー・審級体系を学知に導入する政治神学」（七八頁）の構想を抱きはじめていた。主知主義的合理化を時代の運命と見るヴェーバーにとっては「非合理的なもの」は学問的認識の存在根拠ではありえない。しかしシュミットはヴェーバーが理性の彼岸とするもの、神、教皇、カトリック教会の決断を「学問を政治を社会を誘導する嚮導理念」（七八頁）とするのである。この態度が後に、カトリシズムのヒエラルヒーに権威付けられた国家の実体化に繋がるのである。

第二段階のヴェーバー批判をシュミットは『政治的ロマン主義』で間接的におこなう。彼から見れば、非合理的な事象（宗教・神秘主義・「体験」志向の青年運動など）をすべてロマン主義のカテゴリーに押し込むヴェーバーの理解は平板すぎる。シュミットにとってロマン主義とは、「神の中に全ての原因があるとする神学的形而上学的な機会原因論」（八〇頁）の神の部分に、近代的個人が居座ってしまった「主観化された機会原因論」を指すのだ。このようにシュミットはヴェーバーの方法的個人主義を間接的に批判するのである。方法的個人主義の背後にある「万人司祭主義という聖書解釈の主観化・個人主義化」（八一頁）もまた、シュミットのカトリシズム理解とは相容れない。

政治論についても、シュミットはヴェーバーに非常に強い対抗意識を抱いていた。著者は『政治的なものの概念』（一九三二年）にヴェーバーの「政治」講演との影響関係を見いだす。まず重要な点として指摘されるのはシュミットが「政治的なもの」を語るときに不可欠な要素、すなわち友・敵概念と、それが持つヴェーバーとの関係である。シュミットにとってこの友と敵という区別は、政治的行動と動機にとって本質的な意味を持っているが、道徳的な領域での善と悪、美的領域の美と醜、政治的領域での利と害などの基準からは独立している。この発想の背後には、ヴェーバーが示した倫理と政治の関係、心情倫理と責任倫理の緊張を見ることができる。この点をシュミットはさらに先鋭化する。つまり、友と敵の区別が決定的である政治的なものの領域には、倫理と道徳の余地はない。シュミットにおいて敵は公敵に限定され、私敵は福音書にしたがい愛さねばならない（ここに誤りがあることを著者は指摘する）。この公敵についての聖書解釈は、後にナチスの行動を正当化することになる。

民主主義に関してもヴェーバーとシュミットのあいだには、非連続的な連続性がある。「政治」講演のころにヴェーバーは人民投票的指導者民主制を支持していたが、第二帝政期から第一次大戦の敗北までは議会主義的民主制を支持していた。そしてヴェーバーが普通選挙としての人民投票を支持したとしても、シュミットの意図とは全く異なる。ヴェーバーにとって普通選挙は平等のためではなく、官僚支配に対抗しうる政治指導者選択と政治的「闘争」活性化のための手段・道具なのだ。他方でシュミットも民主主義的平等を支持するが、それは友と敵の区別を含む実質的な政治概念としてである。つまり、シュミットの理解によれば特定の人民 Volk への所属こそが、排他的ではあ

れ民主主義的な平等性を承認する。主著『憲法論』（一九二八年）で明らかにされた民主主義の前提は、実質的な人種、信仰、共通の運命や伝統から成り立つ国家構成員の同質性であり、国籍という形式的条件ではない。しかもシュミットはこの民主主義理解に友・敵関係に従った異質なものの排除と否定を基礎づける。

そして人民の同質性が命令者と服従者の同一性を保証すると見るシュミットには、独裁は人民による民主主義の上に成立しうるだけでなく、統治者（＝ライヒ大統領）への抵抗権も不要なものにしてしまう。そこには人民の政治的統一体としての純粋な民主主義があるだけなのだ。シュミットがこの民主主義理解に従って、ヴァイマール憲法第四八条第二項（公共の安定と秩序回復のためのライヒ大統領の権限について）と全権委任法（一九三三年）にどのよう判断を下したのかについてはもはや明らかである。統治者の権限強化は同質性、同種性を生み出すための手段なのである。それはシュミットの独裁理解にしたがえば「妥当な手段」となるのである。

権威主義的なカトリックのヒエラルヒーへの志向、国民的同質性に基づく人民（敵を排除した友たち）のためだけの民主主義・平等主義と、その上に成立する神の秩序を体現した指導者による独裁、これらの「理想」にシュミットが積極的にコミットする裏面に、ヒトラーの指導によるナチズムの独裁、障害者の安楽死計画とユダヤ人絶滅計画への肯定がある。例えば『政治的なものの概念』第三版（一九三三年）でシュミットは「自己の実存形式」のための戦争と殺害を肯定する。この形式とは民族共同体としてのナチスにほかならない。この存在を否定するもの、異質な実存形式をとるものは敵であり、それゆえ他者と異質者、「邪魔者」と「不適格者」は敵にほかならず、彼女／彼らを安楽死させる、あるいは絶滅することにシュミットは疑問を抱くはずもない。エルンスト・フレンケルの言葉を引いて著者が示すように、実存形式を手がかりに外敵を作り出すことで同胞内に危機感を生み、共同体の統一を創出するというナチの戦略にシュミットの議論がイデオロギー的基礎を与えたのは明白である。

最後に問われるのは、シュミットがナチの台頭に合わせて反ユダヤ主義的言動を取るようになったという「オポチュニスト・シュミット」像の真偽についてである。しかしこれまでの著者の議論を顧みるならば、他者性や異質性にシュミットは一貫した態度を示してきた。他方で公の場でのユダヤ人攻撃が激しくなるのがヒトラーの政権奪取以降ということも事実である。結局のところシュミットの反ユダヤ主義的態度には、一貫した要因（著者は「普遍的」と呼ぶ）と特殊的要因が作用していて、ナチズム期には共に強く作用している、というのが著者の結論である。前者の要因はすでに見たシュミットの思想的確信（特に友・敵概念と）と関係してナチ以前から存在し、ユダヤ教における①キリストにおける原罪の否定と②イエス＝キリストの否定が含まれている。後者の要因には①民族的プロテスタンティズム（ヴィルヘルム・シュターベルの民族ノモス）の影響と②親衛隊及び論敵からのシュミット理論への批判からの保身のためのナ

チへの迎合が含まれている。特に最後の要因について著者は、シュミットの言動に疑問を抱き最終的にはナチの要職から追放した親衛隊保安諜報部の資料「シュミット・ファイル」にまであたっている。この資料と三三年以降のシュミットの言動、そしてナチの権力中枢の内外で彼を追い落とそうとする人々の書簡や発言、それらに抗してさらに強まるシュミットの反ユダヤ主義的態度、これらのあいだの作用関係がとてもダイナミックに描かれていて、ユダヤ人差別を道具とした別の病理をここにもまた垣間見ることができる。

三

本書は、シュミットとナチズムの問題を多くの未公刊の一次資料も利用して、一方ではあまり知られなかった事実を掘り起こし、彼の思想の核心部分を指摘し、他方では固定したシュミットのイメージを揺さぶることに成功している。この著者の努力には敬意を払いたい。しかし、ナチズムの病理、近代的なものの病理に対する取り組みという意味では、残念なことに本書では十分に議論が展開されなかったように私には思われる。本書の成功理由は、丁寧な資料収集と精確な読解である。本書でシュミットとヴェーバーの学問観の違いが取りあげられたが、この区別によれば著者は文献をして実証的に語らしめるという意味でヴェーバーに近い。そのスタイルに評者は非常に学ぶべきものを見るが、しばしば著者は非常に冷淡に、まるで傍観者のように記述に徹するのである。それが規範的なものについてのシュミットの確信を取りあげるときに著者の弱みとなっているのではないだろうか。

例えばシュミットのいう国家の所属者に限られた民主主義原理について、著者はその妥当性を当時の文脈、その原理の普遍的妥当性という観点から検討することはない。シュミットの民主主義理解に従えば、ナチズム期のユダヤ人の公民権剥奪は正当化され、アングロサクソン・白人に対して黒人の政治的権利が制限されてきたこと、そして現代日本の在日韓国朝鮮人の帰化すら同質性観念からすると否定されることもまた「可能である」と説明される（一二〇頁）。だが、この論理と、遡ってはシュミットの民主主義原理とが、著者の立場から、歴史を継ぐものの観点から道徳的・倫理的に検討されることはない。ここに近代的な病理の要因があるのかどうかも、著者は態度決定しない。そして病理があるとするなら、どのような病理なのかについても著者は語ろうとしない。冷淡な傍観者を私が著者に感じるのはこうした部分である。本書の標題に取り組むためには、「独自な民主主義理解」、「独自なカトリック理解」と著者が呼ぶものに内在する「独自性」では片付けることのできない核心に、批判的に踏み込む必要があったのではないだろうか。

著者は冒頭で「全く異なる形で」と断った上でホルクハイマーとアドルノ、ニーチェとヴェーバー、そしてシュミットを近代啓蒙の批判者として語っている。そして彼らの批判が全面化することが近代の肯定的側面を堀崩し、野蛮を招くことを危惧す

る。しかし、彼らの立場はあまりにも離れている。特にシュミットは「神話と啓蒙」の同時性をその言動の中に孕む特異な存在である。違和感を感じながらも私たちが本書の標題に魅力を感じるのは、著者がシュミットと向き合い、「全く異なる形」の内実を明らかにした上で、いかなる意味において彼の批判が近代啓蒙批判として有効なのかを詳解してくれることを期待するからである。シュミットによる批判の名宛人として私たちが何を受け容れ、何を拒否すべきかの吟味が、ここでは要求されるのである。社会批判は事実確認でもモノローグでもありえず、そこには必ず批判者も含めた名宛人の共同体との対話が想定されている。社会批判は送り手と同じく名宛人にも、内容に対して再帰的な態度を要求する。もし名宛人の立場からシュミットの近代啓蒙批判に向き合うならば、現代的現象――冒頭に触れた「新しい野蛮状態」――にも接続・比較可能な要因を導き出し、態度決定ができるにちがいない。「結び」で触れている問題――テロ行為、武力闘争、民族紛争――についても、間接的ではなく、直接的にシュミットの思想内在的な要因に即して、肯定的であれ、否定的であれ、著者は語ることができたはずである。

最後にシュミットへの著者の向き合い方について疑問を挙げたが、評者には著者をシュミット擁護論者であると決め付ける意図は少しもない。本書のほとんどの部分は文献と資料に忠実な著者の努力からなっており、その成果は評価されるべきである。その証として本書は名宛人としての読者と、カール・シュミットという思想家と向き合うための条件を共有することになるだろう。そしてそのことは、著者の言う「近代啓蒙の遺産の再構築」という作業のための重要なステップであるに違いない。

（みやもと・しんや／社会学・社会哲学）

〈公募論文〉

人類教の二つの解釈

長谷川悦宏

はじめに

本稿の目的は、人類教の分析をとおしてコントとミルとが新しい宗教を必要としていた理由を明らかにすること、換言すれば、人類教によって彼らが何を克服しようとしていたのか、その異同を明らかにする試みである。

オーギュスト・コントとジョン・スチュアート・ミルとは、さまざまな点で対立が指摘されながらも、ともに十九世紀実証主義を代表する思想家とみなされてきた。また彼らはともに利他主義の倫理説を標榜したことでも知られている。しかし従来両者を比較考察する際、彼らの宗教思想、コントが創始し、ミルがそれに基本的に同意したところの人類教に関してはあまり注目されず、論じられることが少なかったように思われる[1]。人類教とは、詳しくは後の検討に譲るが、一般的には「合理主義の時代に、感情の中心、信仰の核、（コントによれば）いかなる社会も早晩それなしには済まされない崇拝物、を与えようとする試み」と理解され、「その崇拝の対象は人類そのもの」である[2]。コントの創始した宗教は、神なき時代に人類という概念を掲げることでその空白を埋めようとした試みと言えよう。ただしこのような試みには既に先例がある。コントの「人類教は、フランス革命そのものがもっていた新たな信条とともにはじまった『代理宗教』の、完全な露出という出来事のうちにその座を持つ[3]」と考えられる。特に

サン=シモン及びサン=シモン主義者との関係は歴史的事実として明白ではあるにせよ、[4]サン=シモン自身に垣間見られ、しかもサン=シモン主義者に至って取り分け顕著になる創造的力や絶対的知への傾向はコントの人類教に見られる相対的性格とは相容れないように思われる。[5]神や絶対者などを断固として排除する点にコントの人類教の特色があると思われるのだが、[6]そうした宗教を世俗的なものへと転換する構想は若き頃のベンザム主義者ミルにも認められると思われる。ポールは若きミルがベンザム主義を宗教のようなものとして受け入れていた点を指摘している。[7]実際ミルはコント宛書簡の中で、実証主義と神学的概念とには相容れる余地が全くない旨を述べている。[8]とはいえ彼らの超越的思考への敵意は、そのまま宗教の存在の全否定を意味するものではなかった。コントの思想とカトリシズムとの関係は古くから指摘されてきた問題であるし、[9]ミルもまた特別な教育を受け、当時のイギリス人としては特異な非宗教的環境にあったにもかかわらず、[10]人間キリストへの共感を著作の随所で示している。[11]また生前ついに出版されることはなかったが、彼は『宗教三論』[12]を著し、自身の宗教思想を提示している。もはや超越神への信仰は問題とはならないが、コントにとってもミルにとっても、それでもなお何らかの宗教は必要であり、それが人類教という神なき新宗教であった。[13]ただしコントとミルとが人類教によって、全く同一の宗教を想定していたとは考え難い。というのもミルは主著『自由論』やコントの思想を包括的に論じた『コントと実証主義』において、コントの人類教に厳しい評価を下しているからである。

以下先ず主として『コントと実証主義』及び『宗教三論』の第二論文『宗教の功利性』の検討を順次行い、ミルにとっての人類教とはどのようなものなのか、コントの人類教のどこに問題を見出していたのかを明らかにする。ついで知性重視の前期思想に対し、感情の発見によって特徴付けられるコントのいわゆる後期思想[14]における人類教が、はたしてミルの批判するようなものであったのかどうか、コントの側からミルの批判の妥当性を検討する。そして最後に彼らが同じ人類教という新宗教に期待を持ちながら、実際にはなぜ二つの人類教が存在することになったのかを検討する。

一　コントの人類教への批判とミルの人類教

1　『宗教三論』における人類教の位置

上述のように本稿はコントの人類教との比較という目的上、ミルの著作中主として『コントと実証主義』及び『宗教の功利性』を取り上げる。だがミルの宗教思想は彼が『宗教の功利性』において示唆した人類教に尽きるものではない。ミル

の宗教思想における人類教の位置付けを考える際に、彼の宗教思想を代表する『宗教三論』に収められている「宗教の功利性」と「有神論」との間の懸隔は特に看過できない。本稿はミルの宗教思想全体を詳細に検討するものではないが、『宗教三論』内部の関係、特に第二論文「宗教の功利性」における人類教と、第三論文「有神論」における希望の宗教との関係に関して、ミルの人類教を検討する前に論者の基本的な見解を述べておく必要があると思われる。

第一論文「自然」と第二論文とにおいて、ミルは第三論文と異なり宗教及び神学に対して批判的な議論を行っている。第一論文においてミルは世界に悪が存在するという事実に基づき、「もし世界の製作者が、彼が意志する全てをなしうるならば、彼は悲惨を意志するのであり、この結論から逃れる余地は無い」(N, 388) と主張し全知全能の慈愛に満ちた神を否定する。しかしながら同論文中には第三論文において再度見出されるモチーフ、すなわち悪事を行う力との不断の戦いとその戦いにおける究極の勝利や (N, 399)、その力が全能ではなく制限されている神と人間との協働にあること (N, 402) なども認められる。また第三論文においても、神の属性の議論を巡って第一論文への肯定的言及が見出される (T, 459)。こうした連続性は第二論文と第三論文の間にも認められる。第二論文において従来の宗教を批判し、退ける際、ミルは自身の立場としてベンザムとコントの名を挙げ懐疑主義を主張する (UR, 406)。この懐疑論の立場は第三論文においても同様であり、そこではミルは懐疑論者ヒュームに肯定的に言及し (T, 470)、最終的に自身の立場を合理的懐疑主義者とみなしている (T, 488、三三八)。悪との戦い、その戦いにおける神と人間との協働（制限されてはいるものの、神の存在の可能性の承認）、そして懐疑主義の三点で、『宗教三論』の立場には一貫性が見出されるように思われる。

とはいえ想像の領域という制限を持ちながらも第三論文において、神の存在や死後の生が肯定的に論じられたことは、やはりミルの宗教思想上の大きな飛躍であり、第一、第二論文との間の断絶を示しているように見える。更に第三論文では希望の宗教が新たに登場するが、この宗教と人類教の関係に関して小泉仰は、ミルが人類教と希望の宗教との間で揺れ動いていたのではないかと推測している。[15] これに対して柏経学は、ミルは人間性の宗教（本稿における人類教）を未来の宗教と認めつつ、希望によってそれは強化されるものと考えるに到ったとする。[16] 本稿でミルの宗教思想上のこの難問を明瞭に解明することは出来ないが、少なくともミルは希望の宗教の段階においても人類教を、その主要な構成要素として放棄していなかった点は指摘できる。第二論文末尾ではそれに拘泥することが否定的に論じられた死後の生が (UR, 427-8)、第

三論文第五部においては功利的に論証されるなど、確かに人類教の立場は完全に乗り越えられたかに見える（T, 484, 三三一）。だが他方第三論文の結論は「私が合理的懐疑主義と呼んだこの立場が是認するのを拒まない程度と種類において、超自然への希望は、なおこの宗教［本稿における人類教］に人間精神を越えた正当な日の出の勢いを加えることに、少なからず貢献できるもののように、私には思われる」（T, 487, 三四〇）と結ばれており、ミルは人類教に基礎を置き、その基礎を踏まえた上で希望の宗教を推奨しているように見える。ミルが完全に自身の宗教に関する立場を人類教から希望の宗教に転換したとは考えにくい。

2　コントの人類教への批判

ミルはコントの後期思想を『コントと実証主義』第二部において包括的に取り扱っているのだが、以下順次検討するように、そこでミルは、情緒化、権威主義、体系化への執着の三点からコントの人類教を批判している。

まず、ミルは第二部第一章「人類教の教義と祭式」[17]冒頭において、人類教は「神なき宗教」（CP, 332, 一三九）であるが、それでも十分宗教たりえていることを示そうとする。ミルによれば宗教の必要条件は、信条或いは信仰と「その信仰と結びついた、あるいはそれによって喚起されうる、一定の感情」（CP, 332, 一四〇）を持つことである。そしてミルはこの点ではコントの提示した信仰の核、すなわち「大存在」（CP, 333, 一四〇）（過去、現在、未来の人類及び、例えば犬などの人類に協力する存在の集合体）は、十分新たな信仰の対象たりうると考えていた。ところがコントの人類教において感情を喚起させる際に決定的役割を果たす祭式を、ミルは「規則マニア」（CP, 343, 一五九）と揶揄する。ミルによれば「行為の動力となる感情を持続させ、強化させるためには、どんな仕方のものであれ、単なる感情の吐露よりも、行為そのものの方がより効果的である」（CP, 341, 一五六）ゆえ、コントが祭式を重視したことは、その限りでは正しいと言えよう。だが「感情が要求するからでなく、感情を陶冶するというあらかじめ思案された目的のために」（CP, 343, 一六〇）厳格な祭式を定めることは、ミルには滑稽なものと映った。ミルにとって崇高な感情の陶冶のための祭式は、「個人の感情の奥底から自然に湧き上ってくるもの」（CP, 343, 一五九―六〇）でなくてはならないが、コントの人類教においては祭式をとおして宗教的感情が不自然な形で強化、拡張されてしまう。このような感情への偏向を情緒化としてミルは批判したのである。

第二章「精神的権力と世俗的権力」において、ミルは精神的権力をコントの人類教の社会プランの中で広い意味での教育を担当する階級と位置付け、それを一種の僧侶階級と見な

す（CP, 344,346-7, 一六二、一六六—七）。ミルにとってこうした精神的権力が存在し、その階級が教育を担当すること自体は基本的に問題はないと考えられる[18]。むしろミルが問題とするのはコントが精神的権力の「権威を行使するにあったて用いるつもりでいる方法」（CP, 351, 一七五）、すなわち人類教の大司祭による自立的な思想の完全な抑圧である。ミルはコントがこのような誤りに陥った理由を後期思想における感情に対する知性の全面的従属に求めている（ibid.）。これは具体的にはコントの「晩年の著作において力説」（CP, 352, 一七七）された、知性にしろ感情にしろ人間の能力の発揮は実証的段階に達するまでは自由であるべきだがそれ以後は統制こそが望ましいという説である。ミルによれば権威に関してのコントの前期思想の姿勢には「愚人の有識者への盲目的服従ではなく、多くを知れるもののさらにより多くを知れるものへの良識ある服従」（CP, 314, 一〇二）という半面の真理があった。だが人類教の段階においてコントは知性を攪乱要因の最たるものと考える傾向が顕著となり、知性に代わって感情が彼の思想の基盤となることで、コントは「無政府状態に終止符を打つ」には「感情の指導の下に人間の思想と行動を『体系化』する」必要があると考えるに至ったとミルは評価する（CP, 358, 一八八）。これに対して、ミル自身の立場は基本的に主知主義的であり、彼によれば「自由の濫用は知識と知性の成長に比例して増大するどころか、かえって減少する」（CP, 352, 一七七）のである。「知性なるものは、コント氏の欲していなかったものであった——あるいは従順と服従に比べれば、コント氏がほとんど欲しなかった」（CP, 352, 一七七）。こうして知性の行使による各人の自由よりも感情による統制（権威への服従）を重視したコントを権威主義としてミルは批判する[19]。

ミルによればコント体系化への偏向は、後期思想における退行の根本原因である（CP, 336, 一四六—七）。ミルは人類教におけるその具体例として、コントの行き過ぎた利他主義を挙げる。コントの利他主義は、「人が他人の幸福という一事以外のことを欲する限り、その存在は『体系化』されておらず『完全な統一』に至っていない」（CP, 336-7, 一四八）と考える過度の利他主義である。コントのそのような見解の基底には、「あらゆる完全性が統一において成り立つ」（ibid.）という前提が存する。そしてミルの見解ではその誤りは、例えば「人間の全生活が一つの対象に向かい、単一の目的に対する手段の体系になるように教育されることが、何故必要なのであろうか？」（CP, 337, 一四八）と問うてみれば明瞭となる。というのも結局「他の人々の幸福にとって必要とされる規則と条件の下で、各人が自分自身の幸福を追求したときの方が……いかなる個人的快楽も自己に許容しないときよりも、幸福のより大なる総計を獲得する」（ibid.）だろうから。ミルの考えで

は健全な利他主義には、一定の範囲、個人が他人を顧慮せず自身の利益を追及して良い領域とそうでない領域とがある。もちろん個人の領域において他人に尽すということはあって良いのだが、「その必要条件は自発性」（CP, 338, 一四九）である。強制は「主として他人に危害を加えないこと、……他人に危害を加えないで自分達自身の幸福を図ることを妨げないことにおいて成り立つ」（CP, 338, 一五〇）。以上のように、ミルはコントの体系化への偏向によって生じる過度の利他主義を批判し、体系化の限界を指摘する。

以上三点に渡って、コントの人類教に対するミルの批判を概観したが、それは以下のように要約できる。①感情の問題、それは祭式によらず自然に生じるものでなくてはならない。②権威主義の問題、人類のためにという感情に基づく理由によって、各人の知性の自由を抑圧してはならない。③体系化の問題、全てを単一の目標（他者）に捧げる姿勢は不健全であり、その目標から逃れる一定の領域（自己）があって然るべきである。

3　ミルの人類教

ではミル自身は、上記のようなコントの人類教に対する批判を踏まえて、自らの人類教をどのように構想したのだろうか。この点を両者の人類教の関連性とともに検討してみたい。

『宗教の功利性』においてミルは彼自身の生きている時代を「信仰心が弱体化した時代（the age of weak beliefs）」であるとする（UR, 401）。そしてその前提の下に宗教の功利性を論じられるべき問題とする。ミルの考えでは、宗教の功利性は個人的効用、社会的効用の二つに分けられる（ibid.）。前者はミルにとっては人間本性の問題である。過度の感情重視を批判する際特に問題とされた祭式に対して、ミルが提示した自然な感情は、この人間本性に基づくものである。そして後者の社会的効用には、ミルの権威主義批判及び過度の体系化への回答が見出せる。

ミルにとって従来の超越神への信仰は容認できるものではないのだが、それでもなお彼は人が宗教へと赴く理由があると考える。人間の持ちうる知識の狭小と知りたいという欲望の際限のなさとの間には懸隔がある。彼の考えでは人はこの懸隔を埋めるために想像に訴え、宗教に向かうのであり（UR, 418-9）、「個人的充足（personal satisfaction）と気高い感情の源泉としての個人に対する宗教の価値は疑いえない」（UR, 419-20）。かくして個人における功利性という観点から、宗教は支持可能となる。とはいえミルの考えでは仮に事態がそうであるとしても我々は我々の世界に踏みとどまるべきなのである。この主張は、いわゆる卑俗な快楽主義を意味するものではない。なぜなら現下の個人的快楽のみに留まらず、共感

と想像力によって現に生きている人々や、更には尊敬に値する死者とも一体となることが人類には可能だからである。人類の進歩へと繋がることによって、快楽主義は道徳性を獲得しうる（UR, 420）。ミルはソクラテスやキリスト等の名を挙げ、彼らと共感するという考えや、彼らの行った精神に参与しているという考えが「真に最善の精神に、彼らの最高度の感情と信念を実行する強い誘因として働きかけてきた」（UR, 422）のだと主張する。そしてこのような感情を喚起することが出来るものこそミルにとって真の宗教なのであり、「この条件は人類教によって満たされる」（ibid.）のである。

だがミルのいう人類教が求めるような高貴な感情を持つこと、ソクラテスのような例外的精神に共感することは一般に可能であろうか。彼はその実例としてギリシア、ローマにおける愛国心の涵養を挙げる。ミルの人類教において求められる感情とは愛国心にも擬せられる人類への愛であり、それは人々が「教育される（be trained）」ことによって十分喚起可能であるとされる（UR, 421）。ミルにとって宗教の社会的効用とは「人の行い（human affairs）における巨大な道徳の力」であり、「真であると皆が認め、幼少時から義務として心に刻み込まれている教え」に他ならない（UR, 407）。そしてその源泉は教育と世論、なかんずく前者にある。ミルによれば「教育の力はほとんど無限である。それを強制する、必要ならば、不使用よって破壊するに十分な力を持たない一つの自然な性向も存在しない」（UR, 409）。しかし他方でミルは、このような形での感情の涵養がある種の社会或いは政治による思想統制、個人を犠牲にする集団主義と混同されないよう注意を促し、その制限を設定している。「個人を集団のために犠牲にせず、集団を個人のために犠牲にせず、一方では義務に他方では自由と自発性に各々固有の領域を与える」（UR, 421）という形で全体の善は追求されるべきである。この個人と集団に各々固有の領域を求める主張は、ミルの人類教における権威主義の危険への保障と言えよう。そしてこの制限は同時に、コントの人類教の体系化への批判となっている。権威主義の危険を避けるためにも、個人と集団、各々固有の領域は存在する方が望ましいのであり、全てを単一の教理の下に置くことは避けるべきなのである。

ミルの人類教はコントの人類教と比較して、感情の自然な発露（人間本性）とその強化における知への信頼（教育の重視）、そして権威主義及び過度の体系化の危険の排除（個人の領域の保証）に特色があると思われる。以上のように、コント批判を踏まえてミルは自らの人類教を構想したが、コントの人類教の実相を彼自身に即して捉えた場合、ミルのコント批判は妥当性を持っているだろうか。この点を次節で考察したい。

二　コントの人類教の実相

1　コント実証主義における知性の位置づけ

コントの唱えた実証主義は一般に、『実証哲学講義』[20]に代表される前期思想と『実証政治学体系』に代表される後期思想に大別され、人類教は後期において表明された思想である。ミルはコントの実証主義における権威主義的傾向が後期に強まったと批判したが、コントに即してみれば、これは特に後期思想において目立つ傾向とは思われない。ましてそれが感情の重視に由来するものとは考え難く、ミルはコントが人類教において感情を導入した意味を誤解しているように思われる。「自由の濫用は知識と知性の成長に比例して増大するどころか、かえって減少する」とコントに反論する際、実証的段階での知性の働きについてミルは以下のようなコントへの異論を持っていたと考えられる。第一には、仮に実証的段階に至っても人間精神が実証的段階内部において更に進歩発展するその自由は保証されねばならないこと、第二には、実証的段階即ち科学的精神に至った人間精神は、それ以前、例えば神学が支配していた時代よりも、本来より自由であるはずであること。実証的段階での知性をこのように理解したがゆえに、ミルにとっては、前期思想においてはコントも、少なくとも人類教の段階よりは、知性を重視し、精神の自由を認めていたように思われたのであろう。だがこのような実証的段階に関するミルの理解には、コントの三段階の法則の意味とその目的に関する誤解があるように思われる。もちろん実証的段階においても人間精神が発展し、その限りで自由の余地があることはコントも認めるであろう。ただしコントの三段階の法則においては神学的段階、形而上学的段階においても、その意味での自由の余地ならば同様にあると考えられる。またそれらの段階においてあった思想上の抑圧、例えば中世の精神的権力が行った思想統一の努力、カトリックの公会議によるドグマの整理統一はコントにとって評価すべきものである[21]。逆に科学者が各々の専門分野を自由に研究した結果としての専門特化や、彼らの他分野に対する無知及び無関心な態度をコントは厳しく指弾している（C, VI, 403-5）。先述の知性を攪乱要因とするコントの視点とは、主としてこのような科学者たちの態度に向けられたものである[22]。コントにとって科学は神学に支配された状態からの解放ではなく、それらに代わって秩序を齎すものなのである。「秩序と進歩」がコント実証主義のスローガンであるが、両者のうち秩序が先ず基本にあり、進歩は自由を意味せず、それは秩序からの自然な展開を意味する（S, VII, 105）[23]。コント実証主義において敢えて実証的段階内部の自由を積極的に主張するとすれば、それは以上

の制限内でのそれである。もっともコントの思想にも秩序を逸脱する要素は存在する。それは知性ではなく感情において認められるのである。

2 コントの人類教における感情の優位の意味

ミルによる批判とは別に、コント実証主義における前期思想から後期思想、人類教への展開は、感情の発見抜きには説明が困難であることは確かである。但しこの感情の発見は単なる主知主義の修正にとどまらず、個人の再認識という積極的意義が含まれていると考えられる。前期思想におけるコントにとって、個人とは生物学の対象、生物学的個体にすぎない。そこでは生物学的対象を越える精神を持った存在としての人間、「固有な意味での人間とは、実際は、純然たる抽象にすぎない。現実に存在しているのは、特に知的精神的秩序においては、人類のみである」(C, VI, 636) とコントは考えていた。だがコントは人類教に至って、三段階の法則とともに彼の思想の根幹を成す六つの諸科学の分類（基本的な諸科学を数学、天文学、物理学、化学、生物学、社会学に分類し、その順で順次人間精神の三段階を移行して行くとする理論[24]）を七つの諸科学の分類に改定した (S, VIII, 432)。そこで新たに加えられた科学は人間学（或いは道徳学）であり、扱われる対象は個人としての人間である (S, VIII, 437)。人類教において知性に対する感情の優位を発見することで[25]、コントは個人をも発見したのである。というのも彼の考えでは、個人とは知的側面においてではなく、感情においてその存在が明瞭に見て取られるものだからである。知性は三段階の法則がおのずから示しているように、元来社会的なものである。例えば言語に個人の言語など存在するだろうか (S, VIII, 219)。他方コントの提唱する人間学は生物学（身体）と社会学（精神）とを前提としており、両者が協同することによって初めて成り立つ科学である(S, VIII, 437)。いわば心身合一体としての人間を感情の次元において認めることによって、コントは生物学的個体でもなく、単なる抽象でもない、社会に回収され得ない個人を見出したと言えよう。コントはこのような個人を「客観的生 (la vie objective)」と呼び、「意志 (la volonté)」によって性格付ける (S, X, 36)。もちろん個人を見出したからといってそれが直ちにコントの人類教が権威主義を免れていることを意味するものとは言えないだろうが[26]、意志という不確定な要素を認めることでコントは個人としての人間の中に秩序からはみ出ずにはいられない側面を見出したといえよう。

ただし人類教においても三段階の法則は依然有効であり、社会再組織という目標に変化はない。従ってコントにとって、本来個人的な性格をもつ各人の感情に、いかに知性が教えてくれるだろう社会性をもたせるかが重要となる。その結果コ

ントは感情の優位を認めつつも、先に述べた人間学の前提である二つの科学の内、社会学が指し示すものの方により重きを置いたと思われる。そしてこの観点から、コントは厳格に祭式を定めることが不可欠と考えたのである。というのもミルの言うように「個人の感情の奥底から自然に湧き上がってくる」ままでは、本来個人的性格を持つ各人の感情に社会性の発生を期待することは困難であろうからだ。人類教における祭式は本来個人的である感情に社会性を持たせる、具体的には優れた者、大存在への「尊崇」(S, Ⅷ, 74) の感情を育むために必要とされるのである。[27] コントがこの感情を重視する理由は容易に見て取れよう。なぜならば優れた者を優れた者として尊重することは秩序の尊重を意味し、精神的権力の尊重、確立を意味すると考えられるからである。またこの大存在への「尊崇」は、それは精神的権力の尊重を齎すのだから、教育の重視をも意味することになろう。そしてこの点で、コントの大存在への「尊崇」はミルの大存在への「共感」と交錯する。コントとミルは、人類の優れた部分の尊重とそのことによる人類の向上という点で、人類教という宗教を介して互いにかなり近い希望を見出していたように思われる。その限り二人は同じ宗教を信じていたと言えよう。とはいえ「尊崇」と「共感」の間にあるであろう相違も無視できない。例えばミルがコントと同様に、人と人との間のある種のヒエラルキー関係すなわち秩序を無条件に承認するとは到底思われない。少なくともミルは宗教によっては、たとえ彼自身が推奨する人類教によってすらも、犯しえない個人の領域を保障しているからである。逆にコントは感情において個人の領域を見出しつつも、その領域に働きかけるところに宗教の重要な機能を見出しているのである。この点で両者の対立は決定的である。

三　開かれた精神か、社会の再生か

コントとミル各々にとって人類教とはどのような意味を持ち、どこで両者は別れるのだろうか。コントが人類教において求めたもの、それは先に述べたように社会の再組織である。彼は自らの哲学を確立して以来、終生この目標を追及したと言えよう。大存在への「尊崇」という個人の自由を圧殺しかねないと思われる感情の強調も、煩瑣と思われる祭式の規定もこの観点から理解される必要がある。それらは信仰の核を無くし崩壊した社会に信仰の核を齎し、秩序を再建するだろう。かくして社会は再生する。以上がコントの人類教の基本的な立場である。他方ミルの人類教は個人の最低限の自由を保障するという長所を持つ。ミルの立場から見た場合、コントの人類教は社会再組織を強調する余り、人類教に不必要な

コストを強いていると言えよう。ミルの立場からは、コントの重視する社会再組織と彼の重視する個人の自由とのどちらがどれだけ重要であるか、この問題を決定する物差しを提示することができる。即ち功利性の原理である。そしてこの観点からミルは、前者より後者の方が人類にとってより重要と考えたのではないだろうか。だがその原理を導入することを正当化する根拠は何か。ミルは『宗教の功利性』において現代を「信仰心の弱体化した時代」であると定義していた。そして人類教もまた、そのような時代の宗教の一つである。従って人類教も他の宗教同様、人類の幸福にいかに資するかという功利性の原理によって評価されなければならない。現代においてはあらゆる宗教が功利性によって評価されることを避けることはできないと考えることによって、功利性の原理の導入は正当化されると思われる。だがそれではミルは時代の現状、宗教に対して懐疑的となった状況を追認した懐疑主義者にすぎないのだろうか。確かにミルの立場は独断を排するという意味では懐疑主義的と言えよう。だがミルの宗教に対する姿勢の形容としては、懐疑主義という言葉は不適当である。というのもミルは彼の教育観が総合的に提示されている『聖アンドルーズ大学名誉学長就任講演』において、「宗教教育における懐疑的な折衷主義」(IA, 249, 七〇)は全く推奨できず、それは知性に基づくべきである旨を述べているからである。但しミルによれば宗教の問題は、能力のある人たちの間にすら「極端な意見の相違がある問題」(IA, 249, 七二)である。そして事態がそうである以上、「自己の精神を自由に働かす人ならば……精神を開かれた状態にし、諸君の意見の自由を売り渡してはならない」(IA, 250, 七四)のである。かくして独断は論外であるが、懐疑にとどまることも本来望ましくなく、ミルは両者の中間の道、「探求の精神」(IA, 249, 七二)を推奨する。知性に基づきあくまで真理の探究を継続してゆこうとすること、このことこそが、ミルの学問観においては宗教という一分野の枠内にとどまらない、あらゆる分野で励行されるべき、彼の実証主義思想の基本的な精神なのである。[28]

しかしこのようにミルの見解を解釈した場合もなお、彼の人類教にはそれをコントの人類教と併せて考察した場合疑問が残る。宗教の問題に関して意見の相違がなくなった時、例えば人類教の核心である人類の優れた部分への信仰という点で同意した時、[29]ミルは精神の自由を放棄することを果たして勧めるだろうか。恐らくミルにとって意見の一致が存在しないこと、「信仰心の弱体化した時代」であることは決して望ましくない状態ではないのである。むしろそれは「精神の開かれた状態」を保持することにとっての必要条件であるとすら言いえよう。換言すれば何ものにも犯されない個人に固有の

領域が保証されねばならないのである。だがコントの人類教は、ミルがそうみなしたような懐疑主義者の宗教ではない。ミルが推奨するような精神こそが、コントの人類教にとって退けられねばならない精神なのである。ミルが推奨する態度が端無くも示しているように、そのような態度は意見の一致を認めようとしないだろう。なぜならばそれを認めた時、何らかの制約を受けることを認めなくてはならなくなるのだから。コントはこのような精神の在り方に、自己の意見に執着するエゴイズムを見出す[30]。先述のようにコントの人類教の中にも、感情という個人的性格を持つ要素、個人に固有の領域は存在する。但しコントの人類教においてはそれは、結局は個人的なものに留まらざるをえないとはいえ、社会的性格を与えられることが望まれる。コントの人類教は、たとえそれが一見奇異に見えようとも[31]、厳格な祭式の規定によって各人を社会へと、大存在へと向けることで、彼が時代の病理と見なしたエゴイズムを克服し、社会を再生させる一つの試みなのである。

コントとミルの人類教の相違は個人の領域と宗教の関係を如何に考えるかにあるが、それはまた後に来ることが期待される未来に対する考え方が異なっていた点にもある。ミルの人類教における進歩は、まさに進歩向上へ常に開かれた進歩である。それはまた功利性という尺度によって常に他の宗教に基づく社会へと移行する可能性を孕んだ、開かれた立場でもある。恐らくミルの人類教は、その開かれた在り方によって今日の我々の宗教に対する世俗化した態度に強力な支持を与えてくれるであろう[32]。他方コントの人類教は実証的段階に至る時点で基本的な進歩を終えることになる。しかしそれは実証主義という理論体系によって基本的な意見の一致を再構築し、大存在によって感情の空白を埋めた結果なのである。コントの人類教は社会を再組織することを成し遂げることによって、信仰に対する懐疑主義的態度を取り払い、エゴイズムという近代の病を終焉させるのである。

（はせがわ・えつひろ／十九世紀実証主義）

注

（1）但しミルがコントの人類教に、全面的に賛意を示したとは考えにくい。ポールはミルがコントの人類教に賛意を示した点として、地上の生を理想化する点や、全人類との感情的一致を挙げる。他方来世の可能性を断念することはミルには肯じ得ず、この点でコントの人類教に同意できなかったとする（Wilford N. Paul, *The religious views of John Stuart Mill*, University Microfilms International, 1972, p. 26）。柏経学はコントの人類教に対するミルの共感の理由を、サン＝シモン派は彼らの宗教を直観的、抽象的に表現しているが、コントは宗教の理想の対象を具体的存在に制限している点に求めている。更にコントの人類教における大存在は「未知の要因を持った形而上学的意思概念ではなく、

他の人間に対する倫理的義務と感動的応答としての行為の誘因的標準の概念を導くものであって、この概念は、ミル自身の功利主義の観念と非常な類似性をもっていた」と指摘する（柏経学「オーギュスト・コントの実証主義とJ・S・ミルの批判――ミルの Auguste Comte and Positivism に於けるコント論評を中心として」、『研究紀要第13号』、西南女学院短期大学、一九六七年、一三九―四〇頁）。論者も基本的にこの解釈に同意する。

（2）R. D. Altick, *Victorian people and ideas*, W. W. Norton & Company, Inc. 1973, p. 235、リチャード・D・オールティック『ヴィクトリア朝の人と思想』、要田圭治・大嶋浩・田中孝信訳、音羽書房鶴見書店、一九九八年、二五八頁。

（3）Walter Simon, *Positivism in Europe to 1900*, Philip P. Wiener editor in chief, *Dictionary of the history of ideas*, Vol. III, Charles Scribner's Sons, 1973, p. 538、『実証主義（一九〇〇年まで）』、橋本由美子訳、日本語版編集員荒川幾男ほか『西洋思想大事典』二巻、一九九〇年、三三三―四頁。

（4）cf. Mary Pickering, *Auguste Comte : intellectual biography, vol. I*, Cambridge University Press, 1993. 但しコントとサン=シモンの関係に関しては、古くから意見の対立が見られる。ブールドーは両者の関係を完全な師弟関係と見做す解釈者としてデュルケームとブランシュビックを、そうした関係を論駁する解釈者としてグイエの名を挙げている（Michel Bourdeau,*Auguste Comte et le religion positiviste : présentation, Reuvue des Sciences philosophiques et théologiques*, tome 87, Vrin, 2003, p. 6-7）。近年では両者の関係に一線を画す解釈が有力であるように見える。例えばアルノーはしばしば指摘されるサン=シモンにおける科学的教養の不足に加え、サン=シモンが社会科学における歴史の役割を理解していなかった点に両者の相違を見ている（Pierre Arnaud, *La politique d' Auguste Comte*, Librairie Armand Colin, 1965, p. 15-6）。

（5）cf. Antoine Picon, *La religion saint-simonienne, Ruevue des Sciences philosophiques et théologiques*, tome 87, Vrin, 2003, p. 27, p. 33.

（6）コントのこうした観点の歴史的淵源は恐らくヒュームに求められる。グランジェはコントの宗教を考察する方法はヒュームに由来し、ヒュームから人間的観念から宗教を考察するという視点を引継いだ点で、カントに近い位置に置かれると考える。彼女の解釈ではカントとコントとは「世俗性の観念の表現を準備する」点で極めて近い関係にあると見なし得る（Juliette Grange, *La philosophie d'Auguste Comte science, politique, religion*, Presses Universitaires de France, 1996, p. 398-400）。

（7）cf. Wilford N. Paul, op. cit., p. 13-5. もっとも同書においてポールはコントとミルとの超自然への傾向をも指摘しているが（Wilford N. Paul, op. cit., p. 25-6）、論者はこの点には同意できない。

（8）「この著作［ここでは『実証精神論』を指す］によって十分な現実の知識が得られる新哲学［実証主義のこと］の唯一の特徴、それはこの新哲学が全ての任意の神学と一致しないということである。」（Levy-Bruhl,*Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*, Felix Alcan, 1899, p. 307）

（9）cf. Charles de Rouvre,*Auguste Comte et le catholicisme*, Rieder, 1928.

（10）「このように、私は、わが国ではごく稀な、宗教上の信仰を放棄したのではなく、全く持ったことがなかった実例の一人である」（J. S. Mill, *Autobiography* (London:Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1873), CW, Vol. I, p. 44, J・S・ミル『評注ミル自伝』、山下重一訳、御茶の水書房、二〇〇三年、八四頁）。

（11）J・ハンバーガーは、ミルは①キリスト教の道徳は誤りであり、

消えいくものと考えているが、②他方イエスの教えそのものはキリスト教とは区別され、ミルはそれを高く評価していた点を強調している。cf. Joseph Hamburger, *John Stuart Mill on liberty and control*, Princeton Univ. Press, 1999, p. 100-1.

(12) ミルの著作は *Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto U. P, 33 vols. 1963-1991 により、CW で示す。『コントと実証主義』、『聖アンドルーズ大学名誉学長就任講演』、『自然』、『宗教の功利性』、『有神論』は、以下の略記号を用いる。なお『コントと実証主義』に関しては村井久二訳（木鐸社、一九七八年）に、『聖アンドルーズ大学名誉学長就任講演』は竹内一誠訳（『ミルの大学教育論』、御茶の水書房、一九八三年）に従った。『有神論』は小泉仰の抄訳（『有神論』、『ミルの世界』、講談社学術文庫、一九八八年）があり、該当箇所はこれに従った。（略記号、原文の頁数、翻訳の頁数）と表記する。

CP: *Comte and Positivism*（London: Trubner, 1865), CW, Vol. X.

IA : *Inaugural Address Delivered to the University of St. Andreus*（London : Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1867), CW, Vol. XXI.

N : *Nature*.

UR : *Utility of Religion*.

T : *Theism*.

Three Essays on Religion（London : Green, Reader, and Dyer, 1874), CW, Vol. X.

(13) バーノンはコントとミルの宗教に対する立場を、一方においては神学的信念とリンクした立場から離脱し、他方においては宗教的現象を単なる社会的事実に還元する立場、例えばデュルケームなど、には与しない、中間にあると指摘している。バーノンによれば、コントとミルの宗教に関する見解の決定的点はある種の崇敬（a sense of reverence）の体験を求める点にある。このような観点から彼は「ミルもコントも新しい宗教的対象、即ち人類、を提供することが本質的であると信じていた」とする（Richard Vernon, *J. S. Mill and the religion of Humanity. Religion, Secularization and Political Thought : Thomas Hobbes to J. S. Mill*/ edited by James E. Crimmins, Rouledge, 1989, p. 168）。中村秀一はルソー、サン=シモンそしてコントと続く感情に基づく市民宗教の系譜を指摘し、そこでは社会の絆の回復が求められているとし、バーノンとは異なり社会との繋がりを重視している（中村秀一『産業と倫理――サン=シモンの社会組織思想』、平凡社、一九八九年、二〇五―六頁）。本稿は新しい信仰の核を求めるという点では、バーノンの解釈に近い。だがコントのいう大存在は柏経学が指摘するように具体的なものであり、何ら神秘的なところのないものと考える。更にコントとミルの相違を論じる際、両者の社会像との関係を重視する。

(14) 安孫子信「コント、オーギュスト」、編集委員小林道夫・小林康夫・坂部恵・松永澄夫『フランス哲学・思想辞典』、弘文堂、一九九九年、二四二―三頁参照。

(15) 小泉仰『J・S・ミル研究』、研究社出版、一九九七年、二三一頁。

(16) 柏経学「ミルの宗教三論」、杉原四郎・山下重一・小泉仰／責任編集『J・S・ミル研究』、御茶の水書房、一九九二年、一八九頁。

(17) ミル原文には第一部、第二部の区分のみがあり、第二部内における章立ては存在しないが、本稿は村井久二訳における区分に従った。

(18) 但しミルがパターナリズムに肯定的であったとは考えにくい。例えばミルは子どもの教育に関して、親の権利ではなく、義務

を強調している（J. S. Mill, *On Liberty*（London: Parker, 1859), CW, Vol. XVIII, p. 301-2, J・S・ミル『自由論』、早坂忠訳、責任編集関嘉彦『ベンザム　J・S・ミル』、中央公論社、一九七九年、三三六頁）。もっとも子どもに対する教育の問題、それがどこまで或いはどのような形で認められているのか否かは、今日なお『自由論』解釈上の難問である。cf. Wendy Donner, *The Liberal Self*, Cornell Univ. press, 1991, p. 169-72.

(19) ミルと後期のコントの関係を知性と各人の自由対感情と権威主義との対立と捉えることに異論がないわけではない。カーライルは「自由破壊者、コントによって描かれた社会はミルが素描する理想の鏡像である」と主張し、知性と感情や個人の問題など諸々の両者の対立は転倒したものに過ぎないとする（Janice Carlisle, *John Stuart Mill and the Writing of Character*, University of Georgia Press, 1991, p. 231-2）。論者はこのような解釈を取らないが、コントとミルとの関係を完全な対立とみなさない点では彼女に同意する。

(20) コントの著作は *Oeuvres d'Auguste Comte*, Editions Anthropos, 12 tomes, 1968-70. により、ローマ数字によって巻数を、アラビア数字によって頁数を示す。『実証哲学講義』と『実証政治学体系』は、以下の略記号を用いる。（略記号、巻数、頁数）と表記する。

C : *Cours de Philosophie positive*, 6 tomes.

S : *Système de politique positive ou Traité de sociologie*, 4 tomes.

(21) コントは『実証哲学講義』において、カトリシズムのモラルの源泉は共通の意見にあるのであって、来世への恐怖・報酬にあるのではないという考察を展開している（C, V, 336-41）。コントはこのような理論の統一性を重視する姿勢を『実証政治学体系』においては更に押し進め、カトリックにおける公会議の存在をも「法皇にとっては常に障害である」と主張するに至る（S, IX, 461-2）。

(22) cf. Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, XI, p. 78、『実証精神論』清水幾太郎訳、責任編集清水幾太郎『コント　スペンサー』、中央公論社、一九八九、二〇九—一一頁。

(23) 後期思想においては秩序と進歩に、原理としての愛が加えられる（S, VII, 387）。

(24) cf. Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, XI, p. 106、『実証精神論』、清水幾太郎訳、責任編集清水幾太郎『コント　スペンサー』、中央公論社、一九八〇年、一二七頁。

(25) 人類教における感情の優位は、以下のアフォリズムによって簡潔に示される。「感情によって行為し、行為するために考える」（S, VII, p. 688）。コントはこの感情の優位をガルの骨相学によって理論的に確立した（S, VII, p. 679）。このことによって、コントの人類教においては第七番目の基礎科学として人間学が付け加えられることになる（S, VIII, p. 437）。

(26) コントは大存在の理論における最大の困難は、その構成要素たる個人の評価であるとする。だが彼の考えでは、例外を除けば危険は諸個人の一致の行き過ぎよりも、独立の行き過ぎにある（S, X, p. 33-4）。各人の意志に関しても、コントはそれが恣意性を免れている保証として「その効力は生者の死者への継続的従属に依存している」ことを指摘する（S, X, p. 37）。概してコントが個人の独立よりも社会性を重視していたことは否定できないように思われる。

(27) アランはコントの死者の支配について触れつつ「尊崇」の感情を以下のように表現している。「いわば純化された模型によって死者は生者を支配する。……これは賛嘆するという幸福によるもので、この幸福は誰でも共通の感情である。……先祖たち

は、私たちが彼らを心から讃えるということだけで、私たちを彼らよりよりよいものにしている」(Alain, *Propos sur la Religion*, PUF, 1951, p. 96-7. アラン『宗教論』、渡辺秀訳、白水社、一九九七年、一〇九―一〇頁)。論者もまたアラン同様に、コントのいう「尊崇」の感情を特殊で難解な感情としてとらえる必要はないものと考える。

(28) 「一生を通じて人間知性が最も活発に働き続けるのは、真理を探究する時であります。われわれは、絶えず、あるなんらかの事柄について何が本当に真実であるかを知る必要があります。……(中略)……われわれのすべての関心事について真実を発見することが、われわれにとって一生を通じて最も急を要する仕事であります」(IA, 234, 三八―九)。

(29) 一般的にはミルとコントの関係は一時的なものにすぎないとされているが、レイダーによればそのような解釈は「誤りではないにしろ、不完全な」ものである。ミルはコントの新宗教の形式は拒絶していたが、その実質は最後まで信奉していたと彼女は主張する(Linda C. Reader, *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, Univ. Missouri Press, 2002, p. 39-40)。レイダーのこの主張の背景には、ミルの宗教思想の根本方針が人々を世俗的・人間的宗教へと改宗させる点にあるとする彼女の解釈があると思われる。彼女はそうした観点から人類教を人々が信奉するようになることで、希望の宗教に見られるような神は消えてゆくことになるとまで主張する(Linda C. Reader, ibid., p. 232)。論者はミルとコントが人類教の実質を共有していたという点ではレイダーの解釈に近い。但しその理由としては、単に世俗的・人間的宗教を求めていたという点に止まらず、具体的に両者が人類の優れた部分、先人を模範とする点まで同じであることが注目されるべきであると考える。

(30) コントによれば現代のアナーキーは「あらゆる精神的権威を否定し、それを絶対的個人主義に取って替える」(S, IX, p. 505)。そしてこのアナーキーは道徳においては「公的な生活を解体し、それを公然とエゴイズムに委ねる」(S, IX, p. 551-2)に至る。

(31) コントの人類教に一定の評価を与える場合にも、コントの人類教の祭式は奇異に映り、一般に考察の対象から比較的容易に退けられる場合が多いように思われる。例えばバーノンはミルがコントの人類教の祭式に従わなかったことを当然のことと考えている。cf. Vernon, op. cit., p. 170.

(32) 「ミルの社会的宗教のビジョンは部分的にのみ実現されたのだが、彼が擁護した道徳的諸観点は、それらが自明視されるに至る程極めて広範に同化しているのである」(Linda C. Reader, op. cit., p. 329)。レイダーは、ミルの人類教による道徳的諸観点の浸透をアングロ・アメリカに限定している。だが二十世紀におけるアメリカの文化及び諸価値の世界的拡がりとその浸透を考える時、ミルの思想はより以上の拡がりを持つものと想定されよう。

〈公募論文〉

諦念としての歴史哲学

【ジュゼッペ・フェッラーリの歴史理論】

伊藤　綾

導　入

ジュゼッペ・フェッラーリ（一八一一—一八七六）は、二月革命前後のフランス急進的社会主義の影響下で、リソルジメント期イタリアの政治解放および社会改革の方途を模索した思想家であるが、その思想的営為は、政治解放・社会改革の実践的追求に還元されないもうひとつの側面をもっていた。たしかに、彼は、独自の「共和制連邦」の構想をもってフランス主導によるイタリアの政治的解放の方途を模索するとともに、一八四八年以後の主著とされる『革命の哲学（*Filosofia della rivoluzione*）』（一八五一年）においては急進的社会主義の見地から「無宗教」と「農地均分法」の二大原則にもとづいた社会改革の可能性を提示した。しかし、彼の歴史理論は、一八四八年のミラノ蜂起勃発以降、彼が現実的に参与した政治解放の不可避的な頓挫をも視野に入れたものであるといわなければならず、社会改革の実践理論と歴史哲学的省察の間の乖離によって、事実、フェッラーリの思想全体に一貫性を見出すことの困難が指摘されている。(1)

本稿は、彼の歴史理論の意義を明らかにするために、まず、フランス滞在期における思想形成の解明を出発点とする。たしかに、哲学教授職を志願し挫折した若きフェッラーリのフランスでの不遇は、その後のイタリアでの政治的活躍とは対照的であるが、フランス滞在期における歴史哲学の修得およびそれによって培われた思弁的傾向が後年の歴史理論の構築

に大きく寄与し、その著作が第二帝政期のフランスにおいてまず読者を獲得した事実は看過し得ない。本稿は、その意味で敢えて十九世紀フランス思想史の観点から彼の歴史理論の成立を検討することを主眼とするものである。

具体的には、初期の著作（一八四〇年―一八四三年）から出発して、フェッラーリの歴史哲学における「原理」とは何かを明らかにした後、一八四九年に発表された二つの作品『賃金哲学（*Les philosophes salariés*）』および『マキアヴェッリ、現代革命の審判（*Machiavel, juge des révolutions de notre temps*）』を検討することで、その歴史哲学の「限界」からフェッラーリが果たした転回を跡づける。最後に、これらの作業を通して、後期の歴史理論の代表作である『国家理性の歴史（*Histoire de la raison d' Etat*）』（一八六〇年）に到る思考の軌跡を辿る。

一　歴史哲学の「原理」と「限界」

1　「原理」としてのルネサンス

パヴィア大学で法学の学位取得後、法学から哲学の道へと方向転換を図った若年のフェッラーリは、啓蒙主義的傾向からオーストリア当局に教授権を剥奪された法学者ジャン・ドメニコ・ロマニョージ（一七六一―一八三五）をその師として見出す。指導者の死後、政治的自由と知的刺激を求めて半ば亡命の身で渡仏し、一八六〇年代まで、政治活動を目的とした短期の滞在を除いてイタリアには戻らず、パリに居を定めた。一八三八年パリに到着した当初のフェッラーリの肩書きは、ミラノ時代にロマニョージのサークルにおいて行われたヴィーコ全集の編纂者の一人というものであった。[2] 翌年、この全集の劈頭を飾る『ヴィーコの精神（*La mente di Vico*）』をもとにして『ヴィーコとイタリア（*Vico et l'Italie*）』を出版するが、このとき、フェッラーリはヴィーコの先駆的紹介者であったわけではなく（振り返れば、ミラノ時代にフェッラーリが参加したヴィーコ全集の刊行も、フランスにおけるヴィーコ熱の高まりに呼応したものであった）、むしろ、この時期のフランスにおけるヴィーコ思想の受容は既に飽和状態に達していた。[3]

一八二〇年代後半より始まったフランスにおけるヴィーコの再評価は、歴史哲学の勃興の只中で生じたものであった。歴史哲学は、歴史を「事実」の集積ではなく「原理」に基づくものと捉える。ヴィーコの『新しい学』はボシュエの『世界史論』、ヘルダーの『人類歴史哲学考』[4]と並ぶ歴史哲学の三大起源のひとつに数えられ、キリスト教を歴史の「原理」としたボシュエからさらに進んで、神の摂理には還元されない歴史の法則性を追及した先駆に位置づけられた。[5]

フランス講壇哲学に歴史哲学を導入したとされるヴィクトール・クーザンは、一八二八年の哲学講義（第十一講）[6]にお

いて、この三つの歴史哲学の源泉に触れ、それをボシュエからヴィーコ、ヴィーコからヘルダーへという進歩過程として捉えた。クーザンは、その進歩主義的哲学史のなかで、歴史を政治的次元の事象に還元するヴィーコの限界を批判し、その超克を宣言する。[7]

クーザンは、フランス到着当時のフェッラーリのいわば後見人であり、このフランス講壇哲学界の中心人物の仲介によって『両世界評論』等で執筆の機会を得ている。しかし、『ヴィーコとイタリア』において、フェッラーリは、フランスにおけるヴィーコの名声の高まりがクーザンの功績であることを認めた上で、既に超克さるべきものとみなされたヴィーコを敢えて今一度呼び戻す。そこにはいずれ大学の政治抗争において露見することになるクーザンとの対立関係が既に萌芽していた。フェッラーリにとって、ヴィーコは、イタリア・ルネサンスの象徴的存在であり、ルネサンスは人間性の解放、革命の「原理」の起源であった。ここで、フェッラーリはイタリア文化への愛着を表明するかわりに、イタリアにおけるヴィーコの精神の不在を告発する。それは十七世紀以来続くイタリアにおける啓蒙精神の不在、そこから生じるフランスに対する文化的・政治的後進性の告発でもあり、このような愛国心の欠如ともとれる彼の態度は、イタリア同胞人の反発を買うことになった。

フェッラーリによれば、ルネッサンス時代の終焉に際してイタリアを離れた革命の「原理」は、その後も「普遍的再生」を続け、再びドイツにおいて宗教改革として姿をあらわす。そののちドイツを離れ、十八世紀のフランスにおいて啓蒙主義へ到る。そして最後に革命の「原理」は「出来事」として、フランス革命に結実する。しかし、十九世紀フランスにおいて、フェッラーリがその革命の「原理」と不可分の関係性のうちにみた哲学は、既に前世紀の遺産を受け継いではいなかった。ゆえに、彼は、ヴィーコというルネサンスの形象を、フランスの歴史哲学の流行に逆らう形で敢えて取り上げることによって、再び哲学の革命的本質の回復を図ったのである。

2 歴史哲学の「限界」——〈折衷主義への反駁〉の系譜における『賃金哲学者』

一八四〇年、フェッラーリは、クーザンと並ぶソルボンヌの文献学の重鎮フォリエルのもとで博士論文を提出し、ストラスブール大学において教職を得るために一八四一年から四二年にかけてルネサンス期の「英雄的事業」を中心に取り上げた哲学講義を行う。[8]「フランスの大学は革命によって自由に歴史に取り組み、全ての偉人に共感を抱き、全ての栄光を復権させる権利を獲得した。私は、ストラスブールの、長らくカトリック教会権力者によって占められてきた講座、そして、ボータン神父の教皇権至上主義的教説の舞台であった講座に

おいてその権利を行使した[9]」。ルイ・ボータン神父を中心とするカトリック勢力からの猛反対[10]により、フェッラーリの講義は中断、また、フランスの教授資格試験（アグレガシオン）の審査において不合格を言い渡される。再審査を求める闘争は足掛け七年も続き、一八四八年二月革命に際して樹立された臨時政府の公教育大臣イポリット・カルノーの仲介によって、ようやくその請願は聞き入れられたが、この期におよんでフェッラーリに不合格を言い渡したのはかつての師クーザンであった。試験準備を怠ったというのがその表向きの理由であったが、それは、あきらかにフェッラーリの思想の政治的危険性を察知した大学側による排除を意味した。

フェッラーリの罷免は、七月王政下の政教分離の原則によりようやく自治を獲得しつつあった大学制度を揺るがした汎神論論争（querelle du panthéisme）の一部をなすものであった。カトリック勢力は、「教育の自由」の観点をまさに逆手に取るかたちで、クーザンを中心とする折衷主義派による哲学の教授職の独占を糾弾し、大学側はその糾弾に対して妥協点を見出すよう迫られていた。ストラスブールにおいてフェッラーリの審査を行ったボータン神父は、汎神論糾弾の旗手であり、クーザンの弟子として哲学の研鑽を積みドイツ留学した経歴を持ちつつも、ドイツ観念論に失望し、その影響を強く受けたフランスの講壇哲学から離れ、宗教界に転じた。彼の「師よりも強い[11]」権力を前にクーザン自身、懐柔策を見出しかねており[12]、フェッラーリの罷免は多勢の保身のために個人の犠牲をいとわない大学側の自衛措置であったといえる。

一八四九年、フェッラーリは最終的にフランスの大学で教職を得る道を断念する。その年に発表された『賃金哲学者』は、ストラスブール大学の教職をめぐる事件への批判であったばかりではなく、渡仏当初、自らの後見人であったクーザンに対する、そしてクーザンが掌握していたフランス全体の大学権力に対する直接的告発を目的としたものであった。フェッラーリは、教職取得の希望からこれまで慎重に関係性を構築してきたクーザンを初めて名指しで痛烈に批判するという挙措に出る。

フェッラーリによれば、クーザンは彼に哲学の可能性を護持して国家と対立したかつての自分の姿を見出した。そこには、彼に対する同情ではなく皮肉が込められていた[13]。一八二〇年にカルボナリ党員の嫌疑をかけられ、一八二八年に今度はジャコバンの嫌疑によってプロイセン官憲に拘留され、ヘーゲル周辺の請願によって釈放された過去をもつクーザンは、ヘーゲル周辺の観念論哲学者と親交を結んだ後、七月王政期における思想的自由の体現者として、フランスに凱旋し聴衆に熱狂的に迎えられた。しかし、フェッラーリが滞在した四〇年代のフランスにおいて、講壇哲学は、既に哲学が本来有する革命的本質を失い、

哲学的営為を政治的文脈から遊離させることによって、カトリック権力による糾弾を阻止するに留まっていた。

哲学と革命の連結を再び歴史哲学のなかに呼び覚まそうとしたフェッラーリは、ここでフランスの歴史哲学という学問それ自体の「限界」を見る。講壇哲学における哲学的省察は、それがいかに深化されようとも、政治と哲学との連結の意図的な回避に他ならず、もはや外在的に批判されるしかない。この意味で、フェッラーリはクーザンの折衷主義哲学を学問的論争として批判することを退ける。[14]

歴史哲学という教義の「限界」に際したフェッラーリの身振りは、振り返れば既に一八三九年、ピエール・ルルーが口火を切った〈折衷主義への反駁〉の系譜に属している。一八三〇年代フランスにおいて、講壇哲学に対抗する潮流はその外部に形成されており、サン=シモン主義、フランス・ロマン主義および初期社会主義思想がその役割を担っていた。『折衷主義への反駁（*Réfutation de l'éclectisme*）』（一八三九年）において、ルルーは、「折衷主義」が、フランス革命の思想的基盤としての十八世紀哲学からの断絶をもって、十九世紀哲学を構築しようとしていることを告発していた。

一八三〇年代のフランスにおいて、クーザンはドイツ観念論（とりわけヘーゲル哲学）を専ら形而上学的省察の範例として受容したのであり、それはクーザンによって当時進められていた大学制度としての哲学の確立に寄与するものに過ぎなかった。フランス講壇哲学において導入されたドイツ観念論は、当初、そのプロテスタント的本質から汎神論論争の火種となったが、結局、同時代ドイツに萌芽したハイネ、ルーゲ、マルクスらによるヘーゲル左派の運動とは対照的に、社会主義運動との連結をもちえなかった。この意味で、フェッラーリは、〈学〉として自律性を獲得したクーザンの歴史哲学の抽象性を批判している。[15]

ところで、ルルーは、『折衷主義への反駁』において、このようなフランスにおける哲学の無力を、宗教改革の嫡子であるドイツ観念論そのものの無力と受け取り、宗教と哲学の分離ではなく両者の「綜合（synthese）」の必要性を説いている。[16] しかし、ルルーのサン=シモン主義的進歩史観を、フェッラーリは共有することなく、あくまで革命と宗教を対立するものと捉えた。この意味で、フェッラーリは、ルルーではなく哲学の無神論的性質を擁護する社会主義者プルードンに近接する。プルードンこそ、講壇哲学の外部において、社会主義との連結を保った独自の行動哲学の先駆たりえた者であり、その見地から、プルードンはフェッラーリの「強硬」な批判精神に敬意を表し、その主張に同意しつつも、あくまでも大学の制度内において哲学の可能性を擁護しようとした彼の「独創性のなさ」に留保を示していた。[17] たしかに、この時期の

フェッラーリはプルードンのような行動と一体化した独創的哲学を獲得したわけではなかった。

一八四九年、フェッラーリが自ら社会主義者たることを初めて表明したこの『賃金哲学者』において、「社会主義者であること」とは、具体的な教義としての社会主義（フェッラーリはここで「フーリエやサン＝シモンといった個人の教義」を念頭においている）に自己を同一化することではなく「哲学という行動を起すこと（faire un acte de philosophie）」と重ね合わされていた。[18]

二　行動と哲学――『マキアヴェッリ、現代革命の審判者』

1　マキアヴェッリ、「原理なき者」

『賃金哲学者』の出版の前年より、フェッラーリの哲学は、事実、行動と共にあることを要請されはじめる。一八四八年三月ミラノ蜂起の勃発を契機としてストラスブールよりミラノの民主派に合流したフェッラーリは、カッターネオ、マッツィーニとの間に会合を持つが合意には到らず、この蜂起の敗北を見届けぬままパリへ戻る。一八四九年の『マキアヴェッリ、現代革命の審判者』は、先の会談でフェッラーリの提唱したパリの急進派社会主義者との連帯を拒否し、民主派と決裂したマッツィーニをマキアヴェッリに見立てて論駁するものであった。フェッラーリによれば、解放後の具体的展望を欠いたまま盲目的に祖国統一を優先させるマッツィーニは、ルネサンス期にその権謀術数によって教皇と皇帝による神学―政治的二重支配を切り抜けようとしたマキアヴェッリと同じく、啓蒙主義的な革命の「原理」を欠いている。マッツィーニという「原理なき者」の「統一理論」に対して、フェッラーリはフランスの主導による「共和制連邦」の構想を対置した。一八五一年三月、『共和制連邦（*La Federazione repubblicana*）』の刊行によってマッツィーニとの決裂が確実なものとなるなか、フェッラーリはマッツィーニへの反感を共有するカッターネオに反マッツィーニ派の新党結成を呼びかけるが、両者は合意には到らなかった。七月、パリにおいてラムネーを中心に結成されたラテン委員会によるマッツィーニ勢力の切り崩しはフェッラーリに有利に働いたかに見えたが、結局、社会主義者内部でのセクト間の抗争は彼に幻滅をもたらすものでしかなく、「共和制連邦」のヴィジョンを実現するにはほど遠かった。新党結成が失敗した直後の一八五一年、フランスでルイ・ボナパルトのクーデタが起こる。ここにおいて、フランスの社会主義主導を誤謬として退けていたマッツィーニは新たな跳躍の機会を得ることになり、パリの反マッツィーニ派は事実上壊滅した。

一八五一年における民主派の敗退により、フェッラーリの共和制連邦の構想はその実現の方途を失った。しかし、この

挫折により、フェッラーリの理論的一貫性が損なわれることはなかった。たしかに彼はフランス主導によるイタリア解放の必要性を唱え、フランスの軍事的・精神的独裁をも容認していたが、それは引き換えに得られるはずのイタリアの進歩を約束するものではなかった。というのも、彼のフランス主導説は、一八四八年二月革命において露呈した政治的解放のアポリアを踏まえて語られているからである。フランスは革命の頓挫という点においてもイタリアに先んじているがゆえに、イタリアはそれを模範としなければならない。[19] フェッラーリにとって、一八四八年の二月革命の挫折は、それに続くイタリア解放運動の来るべき困難を予告するものであった。このような意味で、共和制連邦という展望は、国民主義の昂揚と結びついたリソルジメント運動の潮流において特異な位置を占めるばかりか、その理論の抽象性ゆえに現実状況との不適合を露呈させる。それは、解放の方途として現実に適用可能な言説を超え出る性質を有しているといわなければならず、我々はここに彼の歴史哲学的省察と政治的行動の間の亀裂をみるのである。[20]

そもそも、一八四九年の『マキアヴェッリ、現代革命の審判者』はこのように締めくくられていた。

私はある種の反感をもってマキアヴェッリを取り上げてきたが、ある摂理的な教えによって誤りを正された今、それをやめることにする。政治の世界においては、マキアヴェッリによって描かれたこの成功の理論から解放されうるようなものは何もありえないし、それと同時に、そのようなマキアヴェッリの成功の理論は、いかなる成功も我が物にしはしない。なぜなら、それは諸原理を司る神の摂理の外部にあるものだからだ。原理を欠いていたがゆえに、マキアヴェッリは仮定において見通しを持ちながらも事実において先見の明を欠き、知らぬ間に預言者たりながらも歴史において盲目であり、結果についての比類なき観察者でありながらも原因について盲目である。つまり彼は成し遂げられた全ての事柄の主人でありながらも行動において無力なのである。彼は外在的事実によって諸原理を統治しようと欲し、諸原理は彼を弄んで、彼の名を侮辱に変えたのだ。[21]

フェッラーリはここで論敵マッツィーニ批判に終始することはなく、歴史の「摂理」の次元を注視する。「行動」と一体化した哲学を離れたこのような「摂理」についての思弁こそ、『マキアヴェッリ、現代革命の審判者』のなかに、のちの一八五一年のクーデタを「予見」するような記述を残させたものであった。

2　革命という〈君主〉

『マキアヴェッリ、現代革命の審判者』の最終章「マキアヴェッリによるイタリアの革命」に先立つ章「マキアヴェッリによるフランスの革命」において、フェッラーリは、策謀家マキアヴェッリがフランス革命から二月革命までのフランスの歴代の〈君主〉を選び出し、彼らにいかにして権力を掌握するか助言するという設定で論を進める。マキアヴェッリによれば、フランス革命以来の〈君主〉は何よりも共和主義に忠実でなくてはならない。そこで、一八四八年の二月革命以降、六月蜂起の鎮圧と独裁体制によって人心を失った共和国大統領カヴェニャックに代わって、ルイ・ボナパルトを次の〈君主〉として選出し、策謀をもちかける。この著作の刊行から三年後、ルイ・ボナパルトはクーデタにより現実の〈君主〉となった。

フェッラーリの〈君主〉交代劇の「予見」の確かさは、ひとえに、革命というものに対する認識の確かさから来る。近年のフランスにおいて、『マキアヴェッリ、現代革命の審判者』の意義を再評価し、フェッラーリの著作評価の先鞭をつけた政治哲学者クロード・ルフォールの慧眼は、フェッラーリの強硬かつ鋭利な批評精神が、『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』におけるマルクスのそれと同質のものであることを直ちに見抜いている点にある。[22] 例えば、フェッラーリの筆致はイタリアにおける政治的策謀の予期せぬ波乱を緻密に描くかのような外観を呈しつつも、もうひとつ別の様相、つまり、それらの歴史的〈悲劇〉を「脱神秘化する技法」をもっている。その意味で、フェッラーリの記述の性質は、悲劇だったものが今では喜劇に他ならないという、マルクスの著作の、あの名高い冒頭と呼応している。フェッラーリとマルクスに共通するのは、権力批判の本質が、権力者の批判によっては汲み尽くされないという認識である。両者の批判は、例えば、ナポレオン三世という個人に向けられたプルードンの権力者批判とは異なった次元に属している。[23]

フェッラーリとマルクス、両者の視線はともに、権力を有する個人もしくはそれを揺るがそうとする個人の意志を超えたところで働く革命の「摂理」に注がれている。そのような「摂理」は人類の解放を漸進的に成し遂げるという革命の「原理」の外、人間の自由意志による行動外にある。なぜなら、あらゆる〈君主〉を打ち倒すという革命の条件は、革命そのものが〈君主〉となることによって転倒を蒙るからである。フェッラーリの独創は、マキアヴェッリの真の〈君主〉を具体的な権力者ではなく「革命」そのものとする点にある。「ひとがあれほど多くの犠牲を捧げる絶対的な主人、抽象的君主とは何であるか？　それは革命である。革命はマキアヴェッリの教えに従って、ある手段が気に入らなくなれば、その都

度それを壊してしまう。その結果、人民は呆然とさせられ、満ち足りたままでありつづける（stupidi e sodisfatti）。[24]」ルフォールが言うように、革命は権力を否定する「原理」であるだけではなくそれ自体「革命権力」に転化しうるものであり、「マキアヴェッリを通して語り、彼の知らぬうちに、個人の仮面の下で名を名乗るのは革命なのである[25]」。

ルフォールは、フェッラーリの著作がマルクスほどの成功を収めなかったのは、作家としての技量の問題ではなく、フェッラーリのそれが「読者を人類の解放を担う主体に同一化させない」からであろうと推測する[26]。たしかに、マキアヴェッリの言葉を自らの論旨に合わせて適宜に引用するフェッラーリの筆致は悪魔的である。フェッラーリの描くマキアヴェッリは、二月革命以降、民主主義に懐疑的になっているルイ・ボナパルトに対して、共和主義に忠実であるよう、それを軽視することがないよう、そして人民の味方であるよう諭す。マキアヴェッリはルイ・ボナパルトに「お前には宗教がなくてはならない、その宗教を与えるのは人民であり、その信仰告白はあらゆる公共建造物に書き込まれている」と言う。「人民の宗教に味方せよ。それは強大となり、お前も共和国の新たな財産とともに強大となるだろう[27]。」この後、フェッラーリは、現実のルイ・ボナパルトは「反動へと押し流される」と述べ、共和主義を護持するルイ・ボナパルト像を単なる夢想として退ける。

しかし、フェッラーリはまた、フランスにおいては、一七八九年の革命以後、〈君主〉たるために「人民の宗教」としての革命に味方するというマキアヴェッリ的権謀術数が不可避なものであることを認識してもいる。このことは、端的に、革命がその本質として宗教と分離されえないという政治解放のアポリアを示している。このようなアポリアへの意識によって、フェッラーリは、マキアヴェッリがルイ・ナポレオンに共和主義の擁護を忠告するという虚構と、フェッラーリ自身の政治活動における共和主義の擁護という、二つの明らかに異なった次元に属する記述を行うこととなった。我々は、ここに彼の哲学的思弁と政治行動の次元の間の奇妙な乖離をみるのである。

三　諦念としての歴史哲学——『国家理性の歴史』

一八五六年、フェッラーリはプルードンに宛てた書簡[28]において、パリの四十万人の読者に影響を与えうるプルードンと自らの「存在しないに等しい」境遇を比較し、わが身の不遇を嘆く一方で、一八五八年、プルードンに宛て「苦い経験によって、革命の群衆は反動のそれより良いものであるわけはまったくないということがわかり、我々共和主義者の決まりきった通俗性があまりにも嫌悪感を覚えさせるので、残りの

人生において学問の聖域から出るようなことは困難であると思われます[29]」と書く。一八五九年以降、フェッラーリとプルードンの十余年にわたる密接な影響関係は薄れ、フェッラーリは「学問の聖域（sanctuaire de la science）」に退隠し、歴史理論に再度着手しはじめた。

フェッラーリの関心は、政治的行動と一体化した哲学ではなく、そのような政治的行動の帰結を予見しうるような歴史の法則を見出すことに向けられていた。一八六〇年にフランスにおいて出版された『国家理性の歴史』は、一八四八年から始まる一連の政治活動を経て、フェッラーリの歴史哲学が独自の展開を見せたことをもの語る作品である。

フェッラーリは自らの書物の性質を規定してこのように言う。「国家の政治は学者の政治を圧殺する。それゆえ私は自らの作品を、ほとんど背反する二部に分割しなければならなかった[30]。」背反する二部とは、国家理性そのものの発生形態として、人民が行う永続的戦いの連鎖を扱った第一部、そして、数々の著者達によって記述された国家理性を扱った第二部を指す。しかし、第二部は第一部の歴史の諸事実に必然的に従属する。それは、事実性としての「国家理性」の歴史が「原理」としての「国家理性」に先行せざるをえないことを述べるためである。しかし、「国家理性」の法則性は、法則でありながらも予見可能なものではなく、ひとはそれに従うのみである。

この想念を捉えたとき、諸理論の混乱は私の前から魔法にかかったように消え去った。私は様々な意見の混沌を掌握した。作家達の沈黙を補い、空隙を埋め、進歩の連続性を、それを否定するかのような諸理論へと返した。私の仕事は不毛な状態を脱し、私はそれぞれの本のなかにそれとは別の本を読んだ。私は調和を欠いたあれほど様々な声を通して〈運命〉の唯一の声を聞いた。それからというもの、私は、これらの文書の単調さが気に入った。そのなかでは、私はかくも執拗に普遍法則が繰り返すのをみとめ、また、その中で、人間たちは自分が自然の主人であるかのように思っていながらも自然の盲目の最たる手段に過ぎなかったのである。それ以後、彼らの下劣さや不実さはどうでもよくなった。ただ、冷厳な、不動の、諸国家の理性だけが、それらを、王政か共和政か、革命か反動か、に分類するのだった。まさにそこでは、歴史の神曲が、あらかじめ定められた役割を担う国家の出現を要求していた[31]。

歴史とは、国家の創設と崩壊が繰り広げられる舞台である。フェッラーリはそれを「歴史の神曲（divine comédie de l'Histoire）」と呼んだ。歴史という「舞台の上演＝表象（représentation scénique）」において、真の〈君主〉とはそこで演技する俳優

ではなく、その俳優を交代させる筋書きとしての革命そのものである。もしくは「歴史の神曲」であると述べたのであった。「歴史の神曲」という表現はむろんダンテの表現を受けており、『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』において、マルクスが革命を〈煉獄を通過中である〉と語ったのと同じく、歴史を冥府下りの比喩のもとに理解することを可能にする一つの側面である。[32]

この作品を期に再び歴史哲学的言説へと回帰したフェッラーリは、講壇哲学において修得した用語を用いつつも、それらの用語の意味を逐一反転させるという方法によって独自の歴史観を記述している。「劇場」を歴史の比喩とすることは、七月王政期の歴史哲学の言説に由来している。例えば、ジュフロワは「劇場」を人間の営みの背景である自然と同一視しており、それを人類の進歩にとって二次的な意味をもつものと定義していた。[33] また、フェッラーリがここで用いる「〈運命〉の唯一の声」という表現は、一八五八年の『イタリア革命の歴史（*Histoire des révolutions d'Italie*）』に現れた歴史の「宿命（fatalité）」の概念をさらに敷衍したものである。「宿命」とはそもそも歴史哲学の言説において「自由」と対比的に用いられた用語であり、若年のフェッラーリがその講義に参加したヴィーコ翻訳者のミシュレは、歴史を「宿命」と「自由」との絶え間ない闘争と捉え、「自由」の「宿命」に対する勝利こそが歴史の進歩を可能にすると述べていた。[34] ジュフロワもまた、人類の歴史が自然界の流転と異なり漸進的であるのは、まさに人間が自身の「宿命」を知ることによってそれを道徳性および知性の観点において「自由」と折り合わせてゆけるからであると述べていた。[35]

フェッラーリにおいては、もはや「宿命」は「自由」と宥和することもなく、「自由」は「宿命」に対する勝利を通して歴史の進歩を勝ち取ることもない。ここから進歩史観を覆すかたちで、自然の流転を思わせる「劇場」としての歴史観が提示される。歴史は、支配者から支配者へ受け継がれる、秩序の創設と解体のリズムを刻む。[36] このリズムこそ歴史の「摂理」であり、フェッラーリが科学的に解明しようとした歴史の法則性であった。

歴史の法則性への関心は、フェッラーリをさらにその実証主義的根拠の探索へと向かわせた。フェッラーリは『国家理性の歴史』において、約三〇年間を一時代の単位として、その四時代分（約一二〇年間）をさらに大きな単位での一つの時代と捉えるという「等時性（isochronisme）」の概念の導入によって、歴史の周期を説明しているが、この周期説は『国家理性の歴史』第一部の最終章において、過去を総括するために導入されるばかりか、第二部の結末部分、つまり未来についての「予見」にも適用されているため、[37] この著作全体に迷

信とも擬似科学とも判別できない蒙昧な印象が付与されることとなった。事実、ベネデット・クローチェは『歴史の理論と歴史記述』（一九一六年）のなかで、この「等時性」概念を十九世紀における実証主義的歴史記述の誤謬の一例として批判している。[38] たしかに、一八四〇年代にクーザンによる〈学〉としての歴史哲学を、哲学における政治的意味の中性化であると批判したフェッラーリは、再び〈学〉としての歴史哲学に戻った。この試みは遺稿となる『歴史の代数学（*L'arismetica nella storia*）』（一八七六年）まで続けられた。

結　論

結局のところ、フェッラーリの歴史理論への執着とは何を意味したのだろうか？それは単なる政治活動からの退避ではない。我々は、既に、彼の歴史への執着が革命の「原理」への執着を意味すること、そして、その実証主義的歴史理論への執着が彼のフランス啓蒙主義への執着とそこから紡ぎ出された政治的認識に由来していることを知っている。

『イタリア革命の歴史』および『国家理性の歴史』はフランスの読者に向けて出版されたものであった。イタリア愛国主義者というよりパリへの知的「亡命者」として迎えられたフェッラーリの歴史理論が、その同時代的な理解者を第二帝政期のフランスに見出すことになったのは偶然ではない。イタリアにおいて、一八四八年はそれ以後続く独立運動の通過点であり、フェッラーリ自身もその他多くのリソルジメントの指導者と同様に、終生国会議員としてその身を政治活動に投じている。その一方で、フランスにおいて、二月革命の頓挫は進歩的革命観そのものに終止符を打った。ルフォールは先に取り上げたフェッラーリ論「原理としての、そして個人としての革命」の末尾において、ロマン派の詩人ボードレールがフェッラーリの理解者であったことに注意を促している。七月王政期の進歩史観に懐疑的であった詩人ボードレールは、フェッラーリのみを極めて例外的な歴史学者の一例であるとし、その気質を「運命と協定を結んだ天才（le Génie qui pactise le Destin）」と形容している。[39]「天才」はここでは「自由」を希求するロマン主義的個人を意味するが、フェッラーリの「自由」はそれを阻む「運命」とかろうじて政治的協定（pacte）を結ぶにすぎない。一度は急進的社会主義に心酔し、革命に熱狂したボードレールが「全てが変転するようにみえて何も変らない」というフェッラーリの認識を「冷徹で悲嘆に満ちた諦念（froide et désolante résignation）」と形容するとき、[40] たしかに、詩人は革命への幻滅ゆえに芸術の閉域に沈潜することを選んだ自らの姿を、歴史理論へ沈潜したフェッラーリに重ね合わせている。我々は、しかし、この「諦念」の意味を、政治感覚の脆弱さとしてではなく政治解放のアポリアの透徹

した認識として受け止めなければならない。

（いとう・あや／十九世紀フランス思想史）

注

（1）例えば、黒須氏は、フェッラーリ思想の本質を「歴史的現実の科学的研究の要請」にみるC・ギバウディの見解および「形而上学の実証的観察に対する優位」にみるL・サルヴァトレッリの見解の間の齟齬を指摘した上で、これらの論者の間に対立した見解が生じる理由を「彼の批判哲学全体に見られる錯雑とした論理展開の仕方」に起因するとしている（黒須純一郎「フェッラーリの新社会観——彼の批判的経済学との関連で」、『イタリア社会思想史』、御茶ノ水書房、一九九七年、一五五頁）。

（2）近年、フェッラーリのヴィーコ受容についてまとめた研究に次のようなものがある。Maurizio Martirato,*Giuseppe Ferrari.Editore e interprete di Vico*, Napoli, Alfred Guida Editore, 2001.

（3）この著作では、ヴィーコ受容のフランスにおける二人の先駆者として、サン=シモン主義に近接した神秘思想的観点から『社会再生試論』を著したピエール=シモン・バランシュと一八二七年に翻訳『新しい学』を刊行したジュール・ミシュレが挙げられている。ミラノ時代におけるフェッラーリの最初の仕事は、バランシュによるヴィーコ受容の再検討であり、そこでは、フェッラーリのサン=シモン主義的ユートピア思想に対する違和が表明されている。«Cenni sulle “Opere” di Ballanche in relazione alla “Scienza nuova” di G. B. Vico», *Annali universali di statistica*, parte I, Milano, 1834, p. 141-155 e p. 249-262.

（4）一八二七年にヘルダーのフランス語翻訳を刊行したエドガール・キネと、フェッラーリは一八三八年に知己を得ている。汎神論論争により大学を追われたキネは、イタリアの政治問題についても、フェッラーリと見解を共にしていた。

（5）テオドール・ジュフロワは一八二七年に、サン=シモン主義の機関誌『ル・グローブ』においてこの三源泉について包括的な説明を行っている（*Le Globe*, le 17 mai, tome V, p. 99）。この記事の末尾では、ミシュレのヴィーコ翻訳およびキネによるヘルダー翻訳が紹介されていた（この箇所は、一八三三年に刊行された単著においては削除されている）。Théodore Jouffroy, «Bossuet, Vico, Herder», in *Mélanges philosophiques*, Paris, Paulin, 1833, pp. 83-89.

（6）Victor Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à l’histoire de la philosophie*, Paris, Fayard, 1991, pp. 279-303.

（7）*Ibid.*, p. 292-293.

（8）Ferrari, *Cours de philosophie. Année 1841-1842. Faculté des Lettres de Strasbourg. Discours d’ouverture*, Paris, Impr. Dupont, 1842, p. 16. より包括的な形での講義録としては、Ferrari, *Idées sur la politique de Platon et d’Aristote* suivies de *Discours sur l’histoire de la philosophie à l’époque de la Renaissaice*, Paris, Capelle, 1842 を参照のこと。

（9）Ferrari, *Essai sur les principes et les limites de la philosophie de l’ histoire*, Paris, Joubert, 1843, p. XVI.

（10）クーザンとその弟子側からのフェッラーリについての記述としては以下の論考を参照のこと。Victor Cousin, *Nouvelle Théodicée d’ après la méthode psycologique*, Paris, L’Harmattan, 2001, p. 26.

（11）ルルーの記述による。Pierre Leroux, «rec. G. Ferrari, *Idées sur la politique de Platon et d’ Aritote*», *Revue Indépendante*, mai 1842, pp. 574-575. 汎神論の糾弾は、その後もアンリ・マレ神父による『現代社会における汎神論についての試論』（一八四〇年）等

に受け継がれた。この著作は、一八四二年および一八四五年に再版され、数ケ国語に翻訳されて欧州中に知られた。

(12) 汎神論論争の争点は、カトリック教義の原罪と結び付けられる「誤謬」の概念解釈にあった。クーザンはその進歩史観において、誤謬や悪こそが真理や善をもたらしうる可能性として積極的に捉えた。フェッラーリの博士論文『誤謬について(*De l'erreur*)(一八四〇年)もこのクーザンの進歩史観の影響下にある。

(13) Ferrari, *Les philosophes salariés*, Paris / Genève, Slatkine Reprints, 1980, p. 75.

(14) *Ibid.*, p. VII.

(15) Ferrari, *Cours de philosophie, op. cit.*, pp. 14-15.

(16) Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, Paris / Genève, Slatkine Reprints, 1979, p. 264.

(17) La lettre de Proudhon à Bergmann (Besançon, le 9 mai, 1842), P.J. Proudhon, *Correspodance générale* tome II, Paris, Lacroix, 1875, pp. 35-39.

(18) 一八五一年の『革命の哲学』は一八五〇年から一八五九年の間にフェッラーリが特に交友を深めたプルードンの影響を物語る作品である。この著作は、「無宗教」と並んで「農地均分法」という経済改革の視点を盛り込んだ点において、一般に政治的解放に収斂したリソルジメント期の思想におけるフェッラーリの例外的位置を示すものである。仏滞在期の段階で宗教批判に専心していたフェッラーリに経済改革の視点からの解放の可能性を示唆したのは、一八四〇年『所有とはなにか(*Qu' est-ce que la propriété?*)』以後、複数の著作において展開されたプルードンの所有権批判であった。プルードンもまた、フェッラーリの宗教批判から示唆を得て『革命と教会における正義について(*De la justice dans la Révolution et dans l' Egtise*)』(一八五八年)を書いている。なお、フェッラーリの経済改革構想についての論考として、黒須純一郎「フェッラーリの批判的経済学――イタリア経済学史におけるリソルジメント」(前提書)を挙げておく。

(19) フェッラーリはここで「イタリアはといえば、フランスの誤謬をいまだ知らない」がゆえに、フランスに不平をいう資格はないと述べる。Ferrari, *La Federazione repubblicana*, in *Scriti politici*, a cura di Silvia Rota Ghibaudi, Torino, Unione Tipographico-Editrice Trinese, 1973, p. 380.

(20) 高下氏はフェッラーリの「共和制連邦」主義を「度し難き宿命論に規定された図式主義に由来する」と述べ、カッターネオのフェッラーリに対する違和を彼の「硬直した図式主義」、およびその根底をなす「宿命論」への傾倒に見出している。(高下一郎「カルロ・カッターネオ研究序説」(三)、法学論叢、第一〇一巻、第六号、京都大学法学会、一九七七年、四二―四五頁)一方で、フェッラーリはこの共和制連邦という概念における、現実の政体としての実現形態を伴わない抽象性自体に積極的な可能性を見ていた。

(21) Ferrari, *Machiavel, juge des révolutions de notre temps*, Paris, Payot, 2003, p. 194.

(22) Claude Lefort, «La Révolution comme principe et comme individu», in *Essais sur le politique : XIXe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 1986, p. 179. ルフォールは、フェッラーリの著作のもつ可能性を〈マキアヴェッリ的契機〉という政治哲学の一大問題の圏内に位置付ける。ルフォールによるフェッラーリへの言及については、*Le travail de l' œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard. coll. «Tel», 1972, p. 119-120 も参照のこと。また、マルクスにおける〈マキアヴェッリ的契機〉を論じたものとして、ここでは、パイヨ社政

治叢書からフェッラーリ作品の再刊を行うことによって、近年のフランスにおける再評価に貢献したミゲル・アバンスールの『国家に抗する民主主義——マルクスとマキアヴェッリ的契機』(Miguel Abensour, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavelien*, Paris, Presses universitaires de France, 1997) を挙げておく。

(23) たしかに、一八五二年、クーデタ以後ルイ・ボナパルトを分析し、イタリアの読者に向かって共和主義護持の必要性を説くフェッラーリの論考 (*L'italia dopo il colpo di stato del 2 dicembre 1851*) には、同時期に『クーデタにより明らかにされた社会革命 (*La révolution sociale démontrée par le coup d'Etat*)』を著したプルードンとの相互的影響関係が見られる。C・ロヴェットは、この事実からフェッラーリとプルードンの間の特別な親近性を指摘するが (Clara Maria Lovett, *Giuseppe Ferrari and the Italian Revolution*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1979, p. 86)、それに対して、ルフォールはクーデタ以前のフェッラーリのルイ・ボナパルトの描写を選ぶことによって、フェッラーリとマルクスを接近させる。ルフォールの解釈は、プルードンとフェッラーリの間の実際の交友関係からの実証的研究をこえた政治哲学的地平において行われているといえるかもしれない。

(24) Ferrari, *Machaivel, op. cit.*, p. 163.

(25) Lefort, art. cit., p. 191.

(26) Ibid., p. 181.

(27) Ferrari, *op. cit.*, p. 170.

(28) *Lettere di Ferrari a Proudhon*, a cura di Franco della Peruta, Milano, Annali Feltrinelli, 1961, pp. 270-271.

(29) *Ibid.*, p. 273.

(30) Ferrari, *L'Histoire de la raison d'Etat*, Paris, Kimé, 1992, p. 8.

(31) *Ibid.*, p. 9.

(32) 革命の「煉獄」は、マキアヴェッリにあっては救済をもたらさない革命の条件に呼応している。この意味で、フェッラーリは、救済の可能性の有無から、教皇—皇帝二重権力を言祝ぐ詩人ダンテと無神論者マキアヴェッリを鋭い対比のもとに置いていた。Ferrari, *Machiavel, op. cit.*, p. 110-112.

(33) Jouffroy, «Réflexions sur la philosophie de l'histoire» (1825), *op. cit.*, p. 53.

(34) Jules Michelet, «L'Introduction à l'histoire universelle» (1831), in *Œuvres complètes*, tome II, Paris, Flammarion, 1972, p. 229.

(35) Jouffroy, *art. cit.*, p. 76.

(36) Ferrari, *L'Histoire de la raison d'Etat, op. cit.*, p. 9.「国家理性が教えるのは、諸政権を変転させる距離、間隔、回帰の数々であり、空間のみならず時間において、それらを、ある主人、またある主人へと、特定の仕方で継承させるリズムである。世界は、つねに、自らが無知であるところのこうした法則に従ってきたが、イタリアの政治はその法則を、勅令という不条理な形式において垣間見てきたのである。」

(37) *Ibid.*, p. 365. 第二部の最終章は「予見」と題されており、そこで、フェッラーリは「国家理性が哲学を預言にする」と述べる。

(38) Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Milano, Adelphi Edizioni, 1986, p. 126.

(39) Charles Baudelaire, *Correspondaces*, tome II, Paris, Gallimard, coll. «Pléiade», 1973, p. 26.

(40) Baudelaire, *Œuvres complètes*, tome II, Paris, Gallimard, coll. «Pléiade», 1976, p. 758.

〈公募論文〉

〈戦後世代人間学〉とマックス・シェーラー

【カント的人間像の復権】

桐原隆弘

はじめに

一九一九年から二七年までケルン大学の教授を経て、二八年からはフランクフルト大学で教鞭をとるはずであったマックス・シェーラー（一八七四―一九二八）は、その同じ年の五月、主著となるはずであった『哲学的人間学（Philosophische Anthropologie）』の完成を見ることなく、五十四歳にしてこの世を去った。マックス・ホルクハイマー（一八九五―一九七三）は、シェーラーの訃報に接し、フランクフルト大学哲学部の二八年夏学期の講義、「歴史哲学入門」第一回目を、シェーラー追悼に捧げた。その際の講義録を今あらためて読んでみると、おそらくはシェーラー着任の前後であったであろう、三十三歳のホルクハイマーがシェーラーと交わした会話において、多大の裨益を得ていることがうかがえる。「私が彼と交わすことが許されたわずかの会話により私は、彼の思考世界の豊かさに驚嘆しつつ、個人的な示唆、喜びに満ちた彼の精神、そして今日における理念の置かれた状態について内容ある知見が得られるという希望を持つことができました。このことに対し、私は彼に感謝を捧げます。[1]」この講義ではシェーラーの代表的な著作と思想が簡潔に紹介されている。若きホルクハイマーにとってシェーラーは、単に同じ大学の同僚であるにとどまらず、彼の学問形成において重要な役割を果たしたようである。

たしかに、両者のとった哲学的立場と政治的スタンスは互いにあまりに大きく隔たっており、そのことだけからも、社

会問題の哲学的解釈の手法をホルクハイマーがシェーラーから直接学び取ったと考えることはできない。しかし、シェーラーによる哲学的人間学の未完の構想はホルクハイマーにとってその重要性は小さくはなかったようである。実際彼は、『社会研究誌（Zeitschrift für Sozialforschung）』の一九三五年版において、「哲学的人間学への諸注（Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie）」と題し、一九三〇年代におけるドイツの人間学を概観する中で、シェーラーの哲学的人間学に触れている。そしてあまり注目されることはないが、一九四四年に発表された『啓蒙の弁証法（Dialektik der Aufklärung）』序文においても、ホルクハイマーは、当該著作の内容が「弁証法的人間学（die dialektische Anthropologie）」に関連する、と述べている。弁証法的人間学とは何か、そしてそれと哲学的人間学との違いは何か。ホルクハイマー自身は彼の弁証法的人間学について体系的な説明を行っていない。しかし、私たちは「諸注」論文から、また彼が打ち立てた「批判的社会理論」の方法論から、その具体的な内容を推察することができる。そして「諸注」から推察する限り、それは特定の人間像をアプリオリに措定してそこから人間が生み出す歴史・文化現象を解釈していこうとする立場に反対し、逆に社会の歴史的変化に応じて、人間がどのような仕方で、幸福と自由を実現しようとするか、ということを解明する哲学的立場である。しかしその背景には、人間像をめぐる深刻な対立がある。

そこで以下において、シェーラーとホルクハイマーの人間像の違いを概観し、その違いが、シェーラーの哲学的人間学を受け継ぎ、これを深化発展させたアルノルト・ゲーレンとの違いにも共通する、いわば「戦後世代人間学」のメルクマールをなすことを指摘する（その際、ホルクハイマーに代表される批判的社会理論と、ゲーレンの違いも同時に重視される）。続いてシェーラーに立ち戻り、彼の人間像を「戦後世代人間学」の一般的な特徴と比較することを通じ、その中に、イマヌエル・カントの人間像が、いわば地下水脈のように流れ込んでいるということを指摘する。一言で言えば、理性の機能を、客観的な認識の対象ではなくて、純粋な遂行の主体である人格に見出すという立場を、シェーラーはカントと共有する。この人間理性の規定から歴史・社会を説明するか、それとも人間理性を社会学的・生物学的に相対化するかは、人間観に大きな違いを与える。本稿においては、暫定的に「時代の変化にも関わらず、その変化を貫いて流れる、一定の統一性を備えた人間性を明らかにすること」を目標としつつ、シェーラー、戦後世代人間学、そしてさらに哲学的人間学の本来の元祖とも言えるカントの人間像を比較してみたい。

一　人間性と歴史性・社会性との弁証法的絡み合い
――ホルクハイマーのシェーラー人間学批判――

ホルクハイマーは論文「哲学的人間学への諸注」において、シェーラーの哲学的人間学の目指すところについて言及している。それは「人間存在の基本構造からいかにして人間の全ての特殊な独占物、業績および作品、したがって言語、良心、道具、武器、正義不正義の理念、国家、指導、芸術の表現力、神話、宗教、科学、歴史性と社会性が生まれるのか」ということを明らかにすることであった。しかしホルクハイマーによれば、この課題を果たすことは「不可能である」。なぜなら、不変の人間性を想定し、そこから人間の文化的営為を演繹的に導き出すことは、その文化的営為そのものが歴史的・社会的性格を刻印付けられていることと矛盾するからである。「[人間文化に関わる事柄の] 生成変化がいかに人間の理念に取り入れられようとも、この [人間存在の基本構造から人間の文化的営為を導こうとするという] 問題設定は、固定した概念的ヒエラルキーを前提とする。集団と個人は、その基本構造においてつねに、出来事の生起の中へ組み入れられているが、その生起は弁証法的な性格を持つ。この弁証法的な性格に、この [シェーラーの] 問題設定は矛盾しており、それは、最良の場合でも、自然科学的システムの意味におけるモデルの構想につながっていくことができるにすぎない」[2]。一方、「精神的な、そしてその精神性において万能である人格神という有神論的前提」をシェーラーが「晩年になって否認した」ことから、ホルクハイマーは「彼は必然的に、『人間の支え』としての絶対的存在をも不可能であるとして説明すべきであった」(Ebd. S. 255f.) と評価する。シェーラー自身はもちろんそうはしなかったが、結果的に彼は形而上学を完成させることはできなかった。その点を指して、ホルクハイマーは、「この歩みが唯物論的理論へとつながる」と述べ、間接的にではあるがシェーラーの未完の、そして有神論的前提を放棄した哲学的人間学の構想を、批判的社会理論という新しい皮袋に入れ直して継承しようとしている。この「唯物論的理論」は「客観的存在を否認することはないが、あらゆる生の哲学および現代における他の汎神論的潮流にも関わらず、実質上あの有神論的前提となんら区別することのできない絶対的意味を否認する」(Ebd. S. 256) とされる。

この論文においてホルクハイマーは、単に哲学的人間学に対し批判的コメントを加えるにとどまらず、「人間」一般から人間の文化的営為を説明するのではなく、人間性と歴史性・社会性との弁証法的な絡み合いからこれを説明することにより、「唯物論的理論」あるいは批判的社会理論の構想を具体的

に展開している。そのうち重要であると思われるのは、第一に、諸価値一般（Werte überhaupt）から理想的な当為（ein ideales Sollen）を導き出す形而上学者とは対照的に、「思考における価値の機能」（Ebd. S. 258）を重視する点である。この点に関してホルクハイマーは、『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学（*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*）（初版は一九一六年）におけるシェーラーの価値位階論を引き合いに出している。シェーラーはそこで、快適価値、生命価値、精神価値、聖なるものの価値の位階（Rangordnung）を提示し、より高い価値またはより低い価値を優先（Vorziehen）または後回しにする（Nachsetzen）作用に、人間の精神活動のアプリオリで明証的な構造（優先の明証性 Vorzugsevidenz）を見出そうとした（Vgl. ebd. S. 258f.）。この構想にホルクハイマーは一定の理解を示している。しかし彼は他方、価値の優先と後置は、シェーラー流の本質連関（Wesenszusammenhang）論によってではなく、歴史的に規定され、永劫普遍ではなく、むしろ一時的である人々の欲求から説明されるべきであると主張する。「幻想なしの確信に従うならば、優先の明証性と結びついた行為は、明証的な本質連関と明確な関連を持つのではない。そうではなく、この行為はそれ以上正当化することができず、歴史的にしか説明することのできない、幸福および人間性への自由を求める憧憬が実在するということから生まれるものだ。この願望において将来の人間像、一定の理想が含まれるとしても、この理想は原像（Urbild）であると称されるのではなく、その理想の担い手自身によって現在の［社会］関係によって規定され、その［社会］関係それ自身とともに一時的な（vergänglich）目標表象として把握される。」（Ebd. S. 259）。けれどもホルクハイマーの意図が、その都度の欲求または社会関係へと全ての価値を還元することにあったと考えるのは誤りであろう。そのような態度もまた、精神的価値から社会関係を説明しようとする形而上学とは逆の、しかしそれ自身ひとつの世界観として、誤った形而上学に道を開くことになるであろうからだ。これに対しホルクハイマーは、一定の人間像を固定して捉え、これを歴史性および社会性から抽象してそうして得られた人間の本質なるものから全ての価値を演繹する研究態度を批判しようとしたにすぎない。実際、人間像を固定して捉える方法論は、理想的人間像という「高い」価値の還元論だけでなく、まったく逆に人間の行為を全てエゴイズムにより説明する還元論をも容認することになる。ホルクハイマーが指摘するように、ホッブズの人間学は一方で人間を、自己保存のためのエゴイズムから解放されることができないと捉えながらも、他方において、個人的意志を放棄して共通の政府に服する約束（Versprechen）または契約（Vertrag）を守ることを、同時に人間本性として説明している。

ホッブズの人間学はその意味で矛盾を抱えている（Vgl. ebd. S. 262）が、しかしこの矛盾は「思考における価値の機能」を論じる上で重要な示唆を与えている。価値は首尾一貫した人間像からではなく、歴史的に生成した社会関係とそれに相応した人間像との絡み合いから生まれる。価値論をめぐるホルクハイマーのこの方法論は、理想（他なるもの das Andere）を実体化せず、対象を批判する実践の中で、否定的にのみ示すという、戦後におけるアドルノの否定弁証法と共通する立場であると言えよう。

「哲学的人間学への諸注」のうち、批判的社会理論の構想が具体的に展開された箇所として注目に値するのは、第二に、社会構造の歴史的変化と価値の変遷との関連を考察する視点を提起している点である。そのうち、特に重要であると思われるのは、古代・中世の生得的価値位階論と、近代市民社会における価値平等論を調停するものとして構想されていたと思われる、次の（若干ナイーブな）マルクス主義的立場である。「生まれながら人間が尊重されるという制度［「生来の貴族 der Adel von Geburt」］は、その反対である人間の平等が［近代市民社会におけるような］イデオロギーから真理になったとき、再び導入される」（Ebd. S. 271）。ここでは一九三〇年代におけるホルクハイマーのマルクス主義的立場について詳述することはできない。ただ、当時彼はすでにアドルノらフランクフルト社会研究所の主要メンバーとともにドイツを離れており、いわゆる独占資本主義状況における道徳観念の変容[3]、言いかえれば、人間の揺るがない自由というカントまたはフィヒテ市民社会論の理念が、現実の権力に迎合する無力な個人の隠れ蓑となっている状況（Vgl. ebd. S. 266）に直面していた。このことから、当時のホルクハイマーに悲観的な社会観を読み取ることも困難ではない。とはいえ、本稿の立場からは、人間の価値の形式的平等を前提に、生まれ（Geburt）という偶然でなく、労働（Arbeit）および業績（Leistung）により人間の価値が決まるという近代市民社会の理念が、実際には「労働と享受の条件が階級に応じて異なっていた」（Ebd. S. 271）状況下では、実現されえなかったというホルクハイマーの指摘が重要である。彼は「世界に立ち入ることがそのまま幸福を意味すること、それも他人に対する支配によってではなく、人間性が自然［単に生物学的自然だけでなく、理性的コントロールの効かなくなった第二の自然としての社会関係］を支配することによってである」という課題を立てている[4]。ホルクハイマーはここで、盲目的自然状態を脱して市民社会を形成するという、『世界市民的観点における普遍史の理念』（一七八四年）、『永遠平和のために』（一七九五年）等の、カント歴史哲学における理性観を踏襲している。実際、戦前戦後を通じて、彼は要所要所でカントの人間性の理念について言及している[5]。

二　人間観の相対化と疎外論批判――ゲーレンと批判的社会理論

ところで、戦後ドイツにおける哲学的人間学において主導的な役割を果たしたのは、言うまでもなくアルノルト・ゲーレン（一九〇四―七六年）である。彼はホルクハイマー以上にはっきりと、彼の学問の問題設定をシェーラーの哲学的人間学から借り受けていることを認めている。たとえば彼は、一九七五年に発表された論文、「マックス・シェーラーの人間学への回顧（Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers）」においては、シェーラー人間学の基本構想すなわち、それ自身としては「権力も力も活動性も持たない」精神（der Geist）が、衝動に対し間接的に指導性を発揮し、低次の衝動を退け、高次の衝動を保持するという「構成（Konstruktion）」を、「精神性に満ちている（geistreich）」と高く評価している。[6] シェーラー人間学における精神に対するこのような期待こそ、ゲーレンが彼自身の人間学を構想するための出発点であったと言えるだろう。ゲーレンは、シェーラーのこの構想には「「フロイト的」昇華理論のいわば現象学バージョン」（Ebd. S. 252）としての価値を認めている。しかし彼は、「精神対自然」という古典的図式に立脚するこの理論が、欲求不満や攻撃性が環境の変化により解消されるという心理学理論（Vgl. ebd. S. 251）に比べ、はたして今なお信頼に値する理論であるかどうかについては、懐疑的な態度をとっている。むしろゲーレン人間学は、シェーラーとは異なるスタンス、とりわけ行為理論、社会学理論といった実証科学の成果を積極的に取り入れるスタンスを意識的にとった点に特徴を持つ。そもそもシェーラー自身、物理学、生物学、医学、心理学等実証科学の成果を貪欲に自身の人間学に取り入れようとしていた人物であったが、同時に彼は形而上学を構築する意志を終生捨てることができなかった。ゲーレンがこの論文で扱った「宇宙における人間の地位（Die Stellung des Menschen im Kosmos）（一九二八年）は、まさにシェーラー哲学の全貌をダイジェスト的に開陳した論文であるが、ゲーレンはむしろ最晩年（フランクフルト時代）にシェーラーのとろうとしていた方向を、「形而上学そのものを代替可能な立場として断念する」（Ebd. S. 254）立場として解釈する。そしてシェーラーにいまだ残っていた形而上学のいわば残滓を最終的に放棄するところから、実証科学に基盤を置く「哲学的」人間学というゲーレンの構想は出発している。もっとも、形而上学から実証科学へというシェーラー以後の哲学的人間学がとった経路に、「哲学的人間学の創始者としてのシェーラーはけっして満足しなかったであろう」（Ebd. S. 253）との留保付きではあるが。

一方、ゲーレンは同時代のフランクフルト学派、批判理論

について、特にまとまった見解を示してはいない。しかし、一九五二年に発表された論文、「疎外からの自由の誕生について（Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung）」においては、フランクフルト学派に深い関わりを持ち、戦後のアメリカ合衆国で活躍していたエーリッヒ・フロムに言及している。そこでゲーレンは、フロムの『自己自身のための人間（Man for himself）（一九四七年）がその基本的見解において依拠していた、初期マルクスに由来する疎外論に、限定的なアクチュアリティしか認めていない。そうすることにより、彼はマルクス主義に依拠する社会心理学あるいは社会哲学と、自身の哲学的人間学との立場の相違を明らかにしている。ゲーレンによると、人間的活動の産物が自立し、人間の上位に立ってこれを支配するという事態を批判的に考察する疎外論は、もともとフィヒテの自由概念、つまり人間は、「自己の活動の産物であるにも関わらず自分の手から滑り落ちたものへの支配権を、ふたたび請求することにより自由を実現する」（A. a. O., S. 366）という思想に由来する。したがって、疎外論はフィヒテにはじまり、マルクスを経てフロムへと至るわけだが、ゲーレンは一九五〇年代初頭においてすでに、この疎外論とそれに立脚する「初期形態のマルクス主義（der Marxismus früher Art）（Ebd. S. 377）がアクチュアリティを失っていると述べている。その理由としては、第一に歴史的理由が挙げられている。生産物と生産手段を労働者が掌握し、分業と階級を廃止するという、マルクスの疎外論が想定していた見通しは、労働者階級が人口の少数派であり、また同様に数の多くなかった繊維工場と鋳鉄工場が中心であった十九世紀西欧の経済社会において、いわば「セクト的に」実現可能性があった。これに対し、二度の世界大戦を経た西欧社会におけるように、国家そのものが「階級闘争の内容および成果として」、「福祉国家（Versorgungs- und Fürsorgestaat）」として形成され、階級闘争そのものがもはや国家「に対する（gegen）」闘争ではなくて、政党政治を通じた、国家「をめぐる（um）」闘争に様変わりした現状（Vgl. S. 375f.）においては、労働者が反乱を起こし、生産手段を掌握するという可能性は過去のものとなる。それどころか、労働者が生産手段を掌握するというビジョンそれ自体が、進歩した技術水準においては実現性に乏しく、「ばかげた思想」（Ebd. S. 375）ですらある。こうして、疎外論はとりわけ「六〇年代はじめから[7]」、「心理学」に「その本来の適用領域を見出した」。つまり、疎外論は政治哲学から、「自己活動の産物であるのに自分から滑り落ちたものの支配権を、心にふたたび与える」という、心理学理論にいわば格下げされた。

さらに、疎外論に立脚する初期形態のマルクス主義が、戦後の西欧社会においてアクチュアリティを失った理由としては、第二に哲学的理由が挙げられている。これは内容から言っ

て、ゲーレン人間学の特徴を端的に表すと思われる。それによれば、主観の産物であるものを全て主観へと奪還するという、疎外克服のシェーマそのものが人間理解として一面的であるとされる。そこに現れている主観主義において、あるいは人間一般の理念、類としての人間がようやく実現できることを個々人に求める点においてもまた、疎外論を主張する観念論、あるいは唯物論はともに誤りであるとゲーレンは主張する。「[類としての]人間でなく、個人を、自我を大きく考えすぎるという誤りを人間は冒す可能性がある。そして人間という理念について語りうることを、あれこれの[個人としての]人間に直接に適用しようとする可能性も。注意すべきであるのは、人間の高い可能性を信頼することから、この可能性を直接に生活の中へと作用を及ぼそうとすると、それだけ大きい度合いで破壊的になりうるということである。人間の自由および偉大な条件についての感情を熱狂的に実現し、この法外な解放を怒涛のように生きようとする者、この思想において自分の心が高鳴ることを感じる者は、謎に満ちた運命により、ギロチン[野蛮な暴力革命]の先導者となる」(Ebd. S. 377f.)。主観の産物がそれ自身自立し、主観性、直接性が失われることは、例えば結婚、所有、教会、国家といった制度(Institutiion)が成立する条件であるが、これにより人間は「自分自身と自分に同様のものに対し持続的な関係を間接的にのみ保持し、迂回路をたどって、自己を疎外しつつ、自己を再発見する」(Ebd. S. 378)。こうして制度が感情の主観性・直接性を克服することにより、「自我自身を規定する自我」(フィヒテ)や、「自己自身のための人間」(フロム)よりも、より持続的でより精神的な生活を保証するとされる(Vgl. S. 379)。

ここで興味深いのは、ゲーレンのこの疎外論批判と同様の思想を、「物象化(Verdinglichung)」という概念を用いてではあるが、ゲーレンに少し先立ち、一九五一年に最初に発表された論文、「オルダス・ハクスリーとユートピア」においてTh・W・アドルノが受け入れているように見えることだ。亡命先のロサンゼルスで開かれた社会研究所のゼミナールにおいて、ヘルベルト・マルクーゼが、幸福と安定のために自由が犠牲にされるという未来の管理社会を描いた小説『すばらしき新世界』(初版一九三二年)について講演を行った。さらにホルクハイマーとアドルノはマルクーゼに続いて「欲求(Bedürfnis)」について講演を行ったが、その原稿をもとに「オルダス・ハクスリーとユートピア」は執筆され、後に『プリズム』(一九五五年)に収録されている。この論文において、アドルノは次のように述べている。「伝統的にほとんどの小説が、生き生きとした人間と石化した[人間]関係の対立を対象として扱ってきたが、それと同様にハクスリーも、人間性と物象化を頑なに対立させる。彼が見逃しているのは、人間

性が物象化の反対だけでなく、物象化それ自身をも内に含むということだ。物象化は単に爆発（Ausbruch）のアンチテーゼ的条件であるだけでなく、積極的に、つねに壊れやすい、不十分な形式としてではあるが、主観的な情動（die subjektive Regung）を客観化することによって、これを実現する唯一の条件である。小説の光が落ちる全てのカテゴリー、家族、親権、個人とその所有はすでに物象化の産物である[8]」。

出生から死に至るまで、人工的に管理される階級社会に囲い込まれ、考える能力を奪われた人間と、自由にものを考え、自分自身の力で事を運んでいく人間という二項対立はそれ自身、例外を許さない点において「全体主義的」であるとされる（Ebd. S. 118）。アドルノはこの二項対立を「人間性は全体主義的世界国家と個人主義のどちらかを選ぶことはできない」（Ebd. S. 122）として退け、人間と社会の「弁証法的絡み合い（dialektische Auseinandersetzung）」（Ebd. S. 101）、および「モナド的実存の克服（das Hinausgehen über die monadologische Existenz）」（Ebd. S. 105）のわずかな可能性を支持する。一方において人間性は、社会に抗し個人の自由を主張するが、しかし他方においてこの個人の自由は孤立した自己決定を意味するのではない。自由な個人が孤立を克服して連帯し、社会を、あるいは制度を自発的に作り出すこともまた、人間性の条件である。したがって、今の引用箇所は、連帯した諸個人自らが制度を形成する能力に関連して述べられており、けっして疎外ないしは物象化を「肯定」する意図で書かれたのではない。この点において、先の引用箇所において、人間疎外を肯定的に評価する意図を読み取ることができるゲーレンとは対照的に、アドルノはホルクハイマーの立てた、社会関係の理性的支配による人間の自由の実現という課題を受け継いでいると言えるだろう。「集団化とアトム化の相互補填関係」（Ebd. S. 105）を見抜き、これを克服することによって、社会のダイナミズムを取り戻すのが、アドルノの意図するところであった。その意図は、「人間の自己実現を一挙になそうとすると暴力革命に向かう」という、保守主義者ゲーレンの主張とはむしろ反対に、自然発生的な階級社会を転覆させたフランス革命以来の、自由と自律を目指す社会思想の方にその立脚点を有する。

さらに、人間の特定の行動を客観的にコントロール可能と見なす行為理論に対しても、アドルノはゲーレンに比べ、はるかに大きい距離を保って接している。例えば、環境条件を任意にコントロールすることによって、人間に特定の反応や行動様式を作り出すこと（「社会的介入により人間を完全に前もって形成すること（vollkommene Präformation des Menschen durch gesellschaftlichen Eingriff）」[Ebd. S. 100]）、つまり「ドイツ語に翻訳しがたい」「調節（conditioning）」は、生物学ないし行動主義的心理学からアメリカの日常用語へと流れ込んだ概念で

あるとされる。私たちはここに、「欲求不満や攻撃性が環境の変化により解消されるという心理学理論」の妥当性を相対的に認めているゲーレンと、他律的な「調節」思想にはけっして賛同しないアドルノの人間観の違いを読み取りたい。すでに触れたように、ゲーレンは、人間精神の環境世界への自律的な対峙という形而上学の構想に対し、むしろ懐疑的であった。それどころか彼は、人間行動における動物性、人間と動物との連続性を認めることを戦後の新しい哲学的人間学の基本モチーフとさえしている。ゲーレンは、ホルクハイマー、アドルノと比べても、自由、自律を根拠に人間に世界における特別な地位を認めることはない点において、脱形而上学の方向をより意識的にとっている。マルクスの「自然・人間主義」への懐疑および、人間の自律とは相容れない、制度の持つ他律的な側面の強調。人間観の相対化。これがゲーレン人間学のライトモチーフと言えるかもしれない。

三　人間存在の弱さと道徳性――戦後世代人間学に共通する課題

ゲーレンの人間学は、人間精神の能力を強調しているシェーラーの哲学的人間学とは対照的に、生物と人間の連続性、および制度により生きる人間の他律的な側面を強調し、ヨーロッパの古典近代的な人間観、自由と自律を基調とする人間観に疑義を唱えている。これに対し、逆説的ではあるが、シェーラーの哲学的人間学の持つ限界を批判的社会理論により乗り越えようとしたホルクハイマーおよびアドルノは、古典近代的な自由と自律という人間像を最後の拠り所としているように見える。しかしホルクハイマーとゲーレンはともに、マックス・シェーラーの哲学的人間学を批判的に論じ、その批判からそれぞれの学問を展開している。このことから、両者に共通の問題意識を読み取ることも不可能ではないだろう。実際、ゲーレンは「近代の人間学における人間像（Das Menschenbild in der modernen Anthropologie）」（一九五八年）において、晩年シェーラーの人間学の想定、「人間とは自分自身の生に対し『否』を言う可能性、つまり本能的衝動を抑圧または統制し、道徳的決定をなしうることである」（Gehlen, A. a. O., S. 166）という想定を「内なる精神の自由」と「外なる生物学的客観性」の二元論、つまり「通俗哲学（eine weitverbreitete Popularphilosophie）の二元論」であると断定する（Vgl. ebd.）。そして精神的作用の一つである「視（das Sehen）」が眼球という身体器官と切り離すことができないこと、および精神と身体の二元論を説いたキリスト教哲学も人間においてそれが統合されていることを説いていたことから、シェーラーの極端な二元論は科学的事実とも伝統的哲学とも合致しない、と主張する。ゲーレンはこれに対し、二元論を克服しうるとされる観点と

して活動（Handlung）の観点を提起し、知的活動の生物学的起源、つまり他の生物種と異なり、自然に備わる武器あるいは鋭利な感覚能力を欠いていることから、自然を変革し、人間の生存に役立たせるという活動能力によりその不足を「埋め合わせる（kompensieren）」（Ebd. S. 167）点を、人間の主たる規定根拠としている。そしてこれはシェーラー自身が「世界開放性（Weltoffenheit）」という概念を用いて主張していた点である。しかしゲーレンによれば、シェーラーは人間の「極端へと向かう傾向（der Hang zum Äußersten und Exzentrischen）」（Ebd. S. 171）を強調し、「単なる生存ですらすでに名人業であるように見える」（Ebd. S. 168）ということを軽んじて、個人の英雄的な道徳的覚醒を優先する。これに対し、道徳性そのものが仲間同士の生き残りをかけた、なかば本能的な部族の掟に由来するとすれば、人間に固有の領域、とりわけ形而上学の領域は狭まることになる。ゲーレンはアジアの大帝国（四大文明）における国外の者全てを敵と見なす法、ローマ帝国（とりわけその万民法）における、人間一般を対象とするストア的倫理、そしてキリスト教における敵を愛せよという命法、そして今日（第二次世界大戦後）、「ボタンを押すだけで仮想敵をせん滅させうる」時代における、キリスト教的愛の命法の復活、という倫理の発生論史を簡単に追うことによって（Vgl. S. 173f.）、先に触れた知性の自然発生説を補強しつつ、人間の倫理の普遍性を強調している。「倫理（Sitten）が本能、あるいは伝統により守られ、あるいは社会的適応により規則付けられるものすべての名であるとすれば、今日そのような倫理は世界中で地に落ちている。[これに対し、]『道徳性（Moralität）』をもって、意識的な道徳的感情が私たちを責任性へと近づけさせるものの名であるとすれば、ここでは人間性はたしかに進歩していると理解することができる」（Ebd. S. 173）。

シェーラーが生命衝動を否定しうる点に人間の固有性を見出そうとするのに対し、ゲーレンは人間的本能が弱く、不安定であること、そしてそれに由来する知性もまた同様に安定してはいないということを強調する。知性は自然に備わる武器の不足を補うが、他方、二度の世界大戦を経て人類は、知性それ自身が生存の脅威となりうるということを実感した。このような人間存在そのものの不安定さ（『危険な』存在 ein riskiertes Wesen [Ebd. S. 169]）は、生命衝動の英雄的否定よりも人間存在そのものの生き残りの方を優先課題とすることを正当化しうる。そしてまさにこの点において、全体主義の脅威を経験し、『啓蒙の弁証法』においては、人間理性が野蛮に転じる（あるいは少なくとも野蛮と手を結ぶ）という人間学的テーゼを提起したホルクハイマーおよびアドルノの批判的社会理論と、ゲーレンの哲学的人間学が、ともに人間の「弱さ」を共通の問題意識として有していると考えることができるのである。

このことは主として、一九二八年に世を去ったシェーラーと、二度の世界大戦を経たホルクハイマー、アドルノ、およびゲーレンの、時代背景の変化から説明することができるかもしれない。そしてまた、ゲーレンが初期マルクス主義（疎外論）批判の文脈において指摘していたように、戦後における西欧社会の変化、つまり恐慌を繰り返した自由放任主義から修正資本主義（ドイツでは社会的市場経済）への経済社会の構造変化、あるいは国家そのものの夜警国家から福祉国家（ドイツでは社会国家）への転換は、西欧において自由・自律という人間像が相対化されるのと軌を一にしている。ホルクハイマーが課題としていたような、出自も業績もいずれも唯一の価値基準とは見なさず、「世界に立ち入ることがそのまま幸福を意味する」という社会像もまた、全体主義的な社会主義国家よりも、戦後ドイツの社会国家を理念として先取りした思想であるようにも見える。とりわけ重要であるのは、アドルノが、社会に対峙する個人性、アトム化を自ら克服する社会性を、またゲーレンが制度による人間関係の持続的・間接的な保持を、それぞれモデル化した場合にみられるような、人間生活において制度が占める重要性である。いずれの理解においても、知性を備えた人間は、一方において多種多様の高度な文化的産物を残してきたが、他方においてはみずからの生存すら危ういものとする弱く不安定な存在である。規範的な「人間」像一般への信頼は、彼ら第二次世界大戦後に知的活動を展開した世代にとっては、受け入れがたいものであった。

しかしここであらためて問題にしたいのは、批判的社会理論と戦後の哲学的人間学が、ともにシェーラー批判をいわば共通の出発点としつつも、実際にはこの批判は、シェーラー自身の人間像というよりはむしろ、十八世紀啓蒙主義に代表される古典近代の人間像に向けられていたということだ。さしあたり彼らは、人間の文化的営為の全てをそこから演繹的に導き出すことができるとされる「人間」一般の像を、片や社会・歴史の過程において、片や他の生物種との連続性において相対化する作業から、それぞれの理論的営みを始めている。彼らが相対化しようとした人間像は、直接的にはシェーラーの哲学的人間学に由来している。ところがシェーラー自身の意図はといえば、彼の中期の主著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』において表明されたように、十八世紀啓蒙主義の落し子であるイマヌエル・カントの、定言命法によって簡潔に表現される倫理学および、それが想定していた人間の形式的平等の思想を相対化し、そのうえで、実質的でなおかつアプリオリである価値位階を現象学的に認識する方法論を確立することにあった。シェーラーはこの実質的価値倫理学を、近代自由主義ないしはアトム的に孤立した諸個人という人間像を相対化しうる、宗教的・文化的「連帯

(Solidarität)」という社会像との密接な関連において構想していた。仮に古典近代の人間像を、経済的自由主義と対応関係にある絶対的自由・自律として理解することが許されるとすれば、すでにこれを相対化する作業を、批判的社会理論および戦後の哲学的人間学に先立ち、これらがともに批判的継承の対象としたシェーラー哲学が行っていたことになる。たしかに、ホルクハイマーが批判したような歴史性・社会性を度外視した形而上学的な「人間」一般、あるいはゲーレンが批判したような「欲求の否定可能性」としての強い道徳的人間像は、いずれもシェーラーの想定の一面であることに間違いはない。しかし実はこれらは同時に、通俗化されたカント的人間像でもあり、シェーラー自身はまさにこれを克服または相対化しようとしていたのである。ここには明らかに、批判する側と批判される側の意図のすれ違いがある。それでは、シェーラー晩年における哲学的人間学の構想が、あたかも古典的人間像を体現しているかのように見なされたことにはどのような理由があったのだろうか。

四　人間精神の特異な地位——シェーラー本質主義的人間学が残したもの

ここであらためて、シェーラー晩年の哲学的人間学の構想を扱った文献、「宇宙における人間の地位」を通覧してみよう。もし仮にこの論文において、彼の『形式主義』における、先に触れたような古典近代的人間像を克服する構想が撤回され、カント哲学への一種の先祖帰りのような現象を読み取ることができるとすれば、今述べたいわば「誤解」の根が明らかになるかもしれないからだ。そこでさしあたり着目すべき論点は二つ。第一に、シェーラーはそもそも、(ホルクハイマーが述べるように)歴史的・社会的条件を度外視した人間「一般」を想定していたのかどうか。第二に、シェーラーは(ゲーレンが述べるように)動物的本能を否定する可能性を人間の最も重要な規定根拠と見なしていたのかどうか、である。

ここでは主として後者の観点から見ていこう。シェーラー未完の代表作、『哲学的人間学』において、最も重要なモチーフをなすはずであったのは、その構想を開陳した「人間の地位」論文から読み取る限り、精神(Geist)をメルクマールに、人間の特異な地位(Sonderstelle)を浮き彫りにすることである。シェーラーによれば、人間以外の動物種にもはっきりと、または萌芽的に備わる心的本質形式(die seelische Wesensform, Psyche)は、衝動(Drang)、本能(Instinkt)、連想的認識(Assoziation)、および知性と選択能力(Intelligenz und Wahlfähigkeit)から成り立つ。これらはみな生命現象そのものであるか、それともこれを認識することによりこれに奉仕しようとする能力である。したがって、ホモ・サピエンスとしての人間像とホモ・ファー

ベルとしての人間像は、前者が動物に知性の存在を認めない点で、そして後者が、同じく道具を用いて環境に適応する人間と動物の差異を量的差異と見なす点で、誤っているとされる。これに対しシェーラーは、人間が人間であることを可能にする原理は、生命の「外側に」あるということを強調する。それはそれ自身心的本質形式に含まれることはなく、「生命一般に、人間自身の生命にすら対抗する」[9]原理である。この原理を古代ギリシア人は理性（nous, Vernunft）と称したが、シェーラーは「より包括的な」精神（Geist）の語をこの原理にあてはめ、さらにこの精神の表れる作用の中心（Aktzentrum）を人格（Person）と称する（Vgl. ebd. S. 32）。そしてこの精神の本質的特徴をなすのは、第一に、世界すなわち環境世界を対象化し、環境世界に埋没した状態から自らを解放し、「環境の桎梏を揺るがす（Abschütterung des Umweltbannes）」能力、つまり「世界に対し開かれ、またこれを開くこと（世界開放性 Weltoffenheit）」（Ebd. S. 33）。第二に、心理状態を対象化し、これをコントロールすること[10]、つまり、自己意識――「これは禁じられている」ではなく、「私はこれを忌避する」――および、あたかも物がなくても存在するかのように抽象化された時間・空間の観念により――それはシェーラーによれば本能的期待が満たされない「心の空虚 Herzensleere」に由来するという――、心身の状態をともに対象化する能力（Vgl. ebd. S. 35ff.）。第三に、精神・人格それ自身を対象化し得ない、純粋能動性（pure Aktivität）。したがって他人の人格も追遂行・共遂行（*nach- und mit* vollziehen）はできても対象化はなしえないこと（Vgl. ebd. S. 39f.）。第四に、以上三点を基礎付ける（fundieren）基本的メルクマールとして、本質と実在の区別。個々の痛みの原因とこれを取り除く方法を探究する知性に対し、精神は「痛み」一般を解明しようとする。また人間は事物の数多性を抽象化し、数を万物に適用する能力を持つ（Vgl. ebd. S. 40ff.）。以上である。

このような精神の本質により、人間は動物のように具体的現実に埋もれた状態に対し、「否」を言うことができる。しかしこのことは、ゲーレンが疑問を提起したような意味において、単に生命否定の可能性だけを意味するのではない。この「否」は、「現実性剥奪（Entwirklichung）」とも呼ばれる。そしてこの概念を説明するために、シェーラーは現実性概念にまでさかのぼって、これを生命衝動に対する抵抗の体験として規定し（Vgl. ebd. S. 43）、その上で現実性の契機を「試みに（versuchsweise）」放棄することを、現実性剥奪と称する（Vgl. ebd. S. 44）。自分の命を奪うことも精神があってはじめて可能になることではある（Vgl. ebd. S. 34）が、しかし現実性に「否」を言うというのは、シェーラーによれば、仏陀、またはショーペンハウアー流の生への意志の放棄とそのまま合致し

ない。むしろシェーラーは生命衝動に対する精神の態度を、生命衝動の妨害（Hemmung）または妨害解除（Enthemmung）による先導および統率（Leitung und Lenkung）として捉えている（Vgl. ebd. S. 49, S. 50）。シェーラーによれば、精神は生命衝動とは別の法則に従い、なおかつ精神は生命衝動を超出している（transzendieren）。しかも、すでに先に触れたように、精神は生命衝動を作り出したり消し去ったり、大きくしたり小さくするといった、直接的な効力を持たない。スピノザが述べたように、理性は生命衝動を統制するほどの力を持たない（Vgl. ebd. S. 65）。むしろ精神は下位の心的能力により力を得る（Vgl. ebd. S. 52）が、他方、精神のなす「本能制御（Triebregulation）」は「精神が欲することをなすために生命衝動を喚起する」という意味において、「精神の活性化（Verlebendigung des Geistes）」（Ebd. S. 49）作用と称することもできる。したがって現実性剥奪の概念は、生命衝動を無理矢理に締め出すというよりはむしろ、精神の意図することにそぐわない生命衝動を認識しつつ相対化し、これに合致する生命衝動を促進するために、精神がつねに生命衝動に対し超出している状態であると理解する方がふさわしいかもしれない。実際、シェーラーはこの「否」を時宜的・偶然的でなく、構造的であると述べている（Vgl. ebd. S. 45）。その場その場で単に試みられる（そしてしばしば失敗に終わる）実践的禁欲が彼の想定する精神の作用ではない。そうではなく、生命衝動を超出し、これに方向を与える可能性を持つという、人間存在の構造的な存在条件が、精神の脱現実化作用と称されているのである。

一方、シェーラーはデカルトにはじまる心身二元論に基づく人間観を、動物に心理機能を認めず、自然を機械化する点、および心理機能としての無意識を想定しなかった点で根本的に誤りであるとした上で、「すでにカントが想定していた」（Ebd. S. 58）生理的生命プロセスと心理的生命プロセスの存在論的同一性を支持する。そして人間が体験する対立は、心身の対立ではなく、心と身体、心理と生理を一つの同じ生命現象の「二つの解釈の観点」（Ebd.）とした上での、精神と生命の対立であるとする（Vgl. ebd. S. 62）。この点において、シェーラーは古典的二元論の支持者であったというゲーレンの解釈は妥当ではない。二元論そのものをシェーラーは放棄したのではないが、それはゲーレンが想定するような心身の二元論ではなく、精神と生命の二元論であったからである。むろん、この二元論は紛れもない本質主義であり、社会・歴史の過程における、あるいは他の生物種に対する人間精神の「特異な地位」を強調していることは間違いない。しかし、私はこの本質主義をむしろ、機会主義的に事を運ぶことが主流となっている現代の道徳の置かれた状況（とりわけすでにカントが指摘していた、「政治的モラル」――結果による政治行動の正当

化）に対し、異論を提起しうる思想として解釈したいと考える。

五　カントの人間学へ、あるいは哲学的人間学の出発点へ

さて、今概観した晩年におけるシェーラーの哲学的人間学の構想において特徴的であるのは、それが中期、とりわけ『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』におけるシェーラーとは対照的に、カント哲学と非常に近い構造を持つ、という点である。精神それ自体には積極的な効力は備わらない、という点においてスピノザの思想が高く評価され、また同じ時期に彼は「スピノザ」というエッセイを発表してもいる。しかし次の三点から、むしろこの時期のシェーラーは本質的には、カント主義者であったのではないだろうか。したがってまた、ホルクハイマーおよびゲーレンがシェーラーから、強い精神性を備えた古典的人間像を読み取ったことの一つのきっかけには、晩年シェーラーにおけるカントへの「先祖帰り」があるのではないか。すなわち第一に、心身の存在論的同一性というシェーラーの想定は、彼自身が意識しているであろう通り、カントにおける直観の先験的形式としての空間（外感）および時間（内感）、そしてそれらを通じ認識される、現象としての対象がともに認識主観の直観であり、いずれも対象化できるという点に対応する。第二に、それ自身を対象化できない純粋能動性としての精神は、（すでにその学説自体は『形式主義』においても強調されてはいたが）カントの理性観と合致する。カントにおいて理性は、感性・悟性の上位に立ちこれらの働きを制御する。そして、外的事物と内的心理状態を対象として理論的に認識し[11]、なおかつ実践の場面においては、人間の個別意志 Willkür の格率が意志一般 Wille と合致し、普遍妥当な法を立てることができるように、義務を自己立法するのが、理性の働きであるとされた。そして第三に、精神（理性）がそれ自身の法則性に従い、生命衝動に還元されも、そこから発生しもせず、「アプリオリ」性を有するという点においても、シェーラーの主張はカントの主張に対応している。カントにおいては、義務を遵守することを命じる道徳法則と、幸福を得るための怜悧の法則が因果関係で結びついてはいないことが強調され、そのことが理性と悟性・感性の区別を裏付けてもいたからである。

シェーラーにおける精神・心・身体という図式と、カントにおける理性（悟性）・感性（内感・外感）という図式との構造的な類似性は、単に形式的な共通点を意味するにとどまらない。両者が示した認識能力の構造に通底しているのは、理性ないし精神の持つ消極的な、しかし確実に人間性あるいは道徳性を規定する働きである。とりわけ、生命衝動に対し、精神が「超越」し、またこれを「先導および統率」するとい

うシェーラーの理解は、カント的道徳律を否定するよりはむしろ、その機能をより詳述し補強する表現となっている。というのは、カントもまた生命衝動または幸福追求に対し、「否」を言うことを道徳性の根拠であるなどと考えていたのではなく、むしろ自己自身の徳性に基づき、社会のすべての成員の幸福を促進することのできる「目的の国」を形成することを、道徳律の最高の目標としていたからだ。一方で、理性は幸福を手に入れるための怜悧の法則からは独立しているため、これと対立する局面もありはする。しかし他方、その際に理性が果たすべき本来の役割は、幸福追求のための利害計算を客観視しうる地点で、利害対立の場面において、公正な判断を下すという点にあったと思われる。

二十世紀初頭の哲学者であるシェーラーの、晩年における人間像に注目することにより、二十世紀後半における哲学的人間学の展開過程において何が失われていったかが明確になる。そこで失われたのは、簡潔に表現すれば、生物的・社会的要因に対し独立している人間理性または人格への信頼である。このことが同時に意味するのは、戦後世代の人間学が概して、自然の経過に対してだけでなく、自分の行為に対しても理性的存在者として立法（Gesetzgebung）を行うという、カント的人間像から離れていき、理性または人格そのものの生物学的社会学的起源の研究に傾いていったということである。そうである限り、今や忘れられた思想家となりつつあるシェーラーを読む意味を私たちが見出そうとすれば、それは一つには、シェーラーを介してカント的人間像の意義を再考するということであろう。[12]

そしてその作業が念頭においているのは、とりもなおさず、強い意味での「人間」をもう一度問い直すという課題である。時代と環境の変化に適応し変化しつつも、その本質においては変わらない、普遍妥当な人間像を再構築するという課題は、戦後以来の人間学の一般的な潮流に抗するようにも見える。しかし「哲学的」人間学は、それを実証主義的と呼ぼうとも弁証法的と呼ぼうとも、本来、時代の波に翻弄されて自分を見失いかけた人間に対し、人間の本質規定に基づき、何らかの規範的な方向性を示す学問であったはずだ。その観点に立てば、私たちがあらためてカント以来の人間学の歴史的経過をたどっていった場合に、カント的人間像に対する根本的な転換よりもむしろ、それを主題とする変奏、または展開の過程を読み取ることが可能となるであろう。[13]

（きりはら・たかひろ／倫理学、社会思想史）

注

（1）Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 11, Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1987, S. 146f.

（2）Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 3, Hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1988, S. 251. 以下、引用箇所は、頁数を本文中で記載する。

（3）「かつては権力が契約と紛争に陥った場合においては、権力の方が非道徳的であった、今日では契約の方が、権力関係と背馳する場合には道徳に反するものとなる。」Ebd. S. 264f.

（4）Ebd. S. 271. なお、理性の適用領域を実用的領域と非実用的領域に区分して、後者から文化を導き出すというシェーラーの「多元主義（Pluralismus）」の妥当性を、ホルクハイマーは戦後の講演、「理性の概念によせて」（一九五二年）において否定している。文化の「中和化（Neutralisierung）」は主観的理性の帰結としての社会の隅なき支配に抗することはできず、そのためにはむしろ「矛盾した事象そのものへ沈潜すること」が必要であると、彼は主張する（Vgl. Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 7, Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1985, S. 33.）。文化を経済的領域から自由な保護管轄区に囲い込むのではなく、文化における社会的労働の要素にこそ着目すべきだ、と述べたのはアドルノに他ならないが、この立場をホルクハイマーも共有している。シェーラーの方法論に関しては、とりわけ彼が『認識と労働』（一九二五年）において「関心の自発的作用」を認識の根拠とし、これを自然支配の態度と自然と一体化する態度に分けた点も考慮に入れられるべきであろう。しかしシェーラーの知識社会学的類型（支配知・教養知・救済知）における「多元主義」は、社会的矛盾を覆い隠したまま文化を聖化するのに利用される可能性がある。むしろ批判理論におけるいわば理性の一元主義の方が、文化的価値におけるエゴイズムの要素、逆に経済的領域における博愛主義的要素を明らかにするのに有効であるように見える。なお、シェーラー多元主義の問題点に関連して私は、拙論「時代の要請と形而上学」（広島哲学会編『哲学』第五三号、二〇〇一年）においてカントを比較対照に論じたことがある。

（5）例えば講演、『人間の概念によせて』（一九五七年）における、「社会はカントの理想を満たした場合にはじめて理性的となる」（Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 7, S. 66）など。なお、カント法哲学における規範的市民社会像に関しては、拙論「カント私法論の倫理学的考察――【共有私用】論のアクチュアリティー」、『倫理学年報第五三集』日本倫理学会編二〇〇四年を参照のこと。

（6）Vgl. Arnold Gehlen, *Gesamtausgabe*, Band 4, Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, Frankfurt am Main 1983, S. 250. 以下、注2と同様。

（7）Ebd. S. 376. なお、この年代から、この箇所は一九六〇年代に書き加えられたと推定できる。

（8）Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 10-1, Frankfurt am Main 1977, S. 108. 以下、注2と同様。

（9）Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Band 9, Bern und München 1976, S. 31. 以下、注2と同様。

（10）その例として、アルコール Geist により精神 Geist を弱めることが挙げられている。

（11）すでにカントの理論哲学においても、派生的でない、あるいは客体「として」認識されることのない総合の主体が「根源的意識（das ursprüngliche Bewußtsein）」（Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1956, B161）として想定されていた。この想定から、時間軸に沿って客体として認識される経験的自我と、つねに主体として時間そのもの・自我そのものを客体視する先験的自我という区別を立てることが可能となる。

（12）その際には、シェーラーとカントの決定的な相違にも着目する

必要がある。というのは、シェーラーはカント的理性に関し、これが歴史を越えた定数ではなく、歴史的に変化する、と主張している（Vgl. Scheler, ebd. S. 42.）からである。この主張の意味はにわかには理解しがたい。そしてまさにこの主張において、シェーラーはホルクハイマーが批判していたような、文化的営為を「人間」一般の像から演繹するという立場を逃れているかに見える。しかし、この主張はかえって、彼の思想における本質主義的トーンからすれば、むしろシェーラーの理論の堅固さを疑わしめるものである。

実際、シェーラーのもう一つの側面は、一九二六年のホルクハイマーによる「現代哲学に関する講義」によれば、戦時論文から戦後のキリスト教形而上学に転身する点に現れているように、自分の主張をその都度変えて時代や環境の変化に対応する点にあった（Vgl. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 10, Hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1990, S. 330）。シェーラー死去のわずか前の時期に、当のシェーラーの新しい拠点となすはずであったフランクフルトにおいてなされた講義におけるこの発言は、いみじくもシェーラーの死後、彼の哲学が（ゲーレン等の例外を除いて）ほとんど省みられなくなった一つの理由――首尾一貫性を疑わしめる多元主義――を、予言するかのようでもある。とはいえ、この問題は、「人間と歴史（Mensch und Geschichte）」（一九二六年）その他、シェーラー自身の歴史哲学の検討作業を経た上で改めて考える必要がある。

（13）本稿では扱わなかったがヘルムート・プレスナー（一八九二―一九八五）は戦後世代人間学としてホルクハイマーともゲーレンとも異なる独自の位置を占める。例えば『有機的なものの階層と人間』（一九二八年）において彼は人間の本質を規定する要因として有機的身体（der organische Körper；非有機的有体物と違い、環境世界と動的に関わり合う過程の直中にある――「位置性（Positionalität）」を持つ――有体物）の、「そのものであること」（植物性）、「その中に生きること」（動物性。内的生活と心情 Seele）および「その外を生きること」（脱中心性 Exzentrität）の三つを挙げている。このうち第三の要因が人格（Person）である。人間は「外的世界と内的世界を基礎付ける脱中心性」により、「個我と一般的自我を分ける」（Helmuth Plessner, *Mit anderen Augen, Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 1982, S. 14）。それは「単なる類推や感情移入の作用によってではなく、自分自身の存在様式によってである」（Ebd.）。この思想は、心身二元論よりも、精神、心・身体の三層構造を提示するシェーラーの立場に近い。また他我認識を「存在様式」から導こうとする点において、シェーラーの『共同感情の本質と形式』（第一版は一九一二年）と問題意識を共有している。さらに「他の人間の領域として人間により把握された自己自身の位置の形式」であり、「外的世界のように人格を取り巻くことも、内的世界のように人格を満たすこともなく」「人格を担い（tragen）かつ形成することにより、人格によって担われる」とされる「共世界（Mitwelt）」（Ebd.）は、プレスナーの社会概念の根拠をなすと思われる。これはシェーラーが示した他の人格の作用の共遂行・追遂行と深い関連がある。なお、「我と我、我と汝、我と彼の間」にあるとされる「精神の領域」（Ebd.）は「脱中心性」の作用の結果生じるが、この領域は実体として、あるいは経験的対象として想定されていない。「脱中心性はいかなる新しい有機体の形式も可能にしない」（Ebd. S. 11）からだ。このことから、またプレスナーがカント哲学に強い影響を受けていることから、社会のいわば「先験的観念性」または唯名論的性格が導かれると思われる。

〈研究動向〉

問い直される教育の歴史表象と歴史認識

【比較教育社会史研究の最近の論議】

増井三夫

一　文化的統合に「活用される」教育の言説化

教育学が背負っている歴史的な展開について歴史学界に通底する明示的なかつ潜在的な共通感覚は、「「同化」という名辞の登場が、まさに日本なるもの＝日本文化論・日本人論の成立や〝学〟としての植民地学の成立や異民族統治の〝学〟としての人類学・教育学の成立と不可分であったことである」[1]、の叙述に代表されるだろう。

教育史学界においては、遺憾ながら、「人類学者による検証」[2]に類した試みは依然として未着手である。その間に、斯界の外では、冒頭の共通感覚が論議されないままに、教育に対する揺るぎない権威をもつ言説が作り出されてきた。たとえばE・J・ホブズボームの『ナショナリズムの歴史と現在』で教育史にかかわる記述は検索するとほぼ一一箇所散見されるが、その基本的な認識は「諸国家は、『ネイション』のイメージと伝統を広め、それへの愛着心を植えつけ、一切を国家と国旗の下に服従させるために、住民とのコミュニケーションのためのますます強力になりつつあった行政機構、とりわけ小学校を、大いに活用しようとした」[3]、にある。

かかる権威ある言説化に果たしたE・W・サイードの存在は看過できないであろう。「自己防衛的で反射的でパラノイア的ですらあるナショナリズムが、嘆かわしいかな、しばしば教育のすみずみにまで浸透し、子どもたちは、彼らよりも年配の学生たちと同じく、彼らの伝統を（ふつう、不快なまでに、他者の伝統を犠牲にして）崇拝し祝福するように教えこまれている。このよ

うな批評精神を欠如させた受動的な教育形態や思想形態に対して本書は訴えかける――これを矯正するような、粘り強くオルタナティーヴをもとめてゆくような、自由な探求をおこなう可能性はないものか[4]」。サイード自身の教育体験に起因するかもしれないこの言語表現は教育に関する歴史学界の歴史表象と歴史認識を補強するものであった。

こうした文脈からする言説としての教育――その歴史表象と歴史認識――を本格的な論議に付すことが教育史研究の課題となっていることは、すくなくとも潜在的には学界において共有されている。しかし、その論議には既存のディシプリン（「正統」教育史学と歴史学）に内在する権威と規範との厳しい対峙と代案提示に時間を費やさなければならない。サイードが語る「教育のすみずみにまで浸透」、「批評精神を欠如させた受動的な教育形態や思想形態」を歴史の現場に連れ戻し検証する作業は、同時に既存のディシプリンの脱構築をともなわずにはおれず、並大抵の努力では達しえないからである。

その試みが、学の転換史を観るが如く、「正統」教育史学からみれば周縁の歴史学から近年望田幸男を中心として着手された。「教育史研究における理念史と制度史へのかたより」、これは望田が「教育社会史への道」を論じた際に最初に発せられた。この文章は史学会の「回顧と展望」でもしばしば見出されたものであり、恐らく史学界では、ホブズボームとサイードの言説ともに、公式見解に近い暗黙知となっている。かかる批判は、同時に、望田のドイツ史研究からいわば内在的に展開された歴史学方法論に関わる歴史的思考の問題であり、「新しい研究方向」の構築を告げるものだった[5]。

望田の精力的な教育社会史研究は、編著『近代ドイツ＝「資格社会」の制度と機能』（名古屋大学出版会、一九九五年）、『ドイツ・エリート養成の社会史』（ミネルヴァ書房、一九九八年）、編著『近代ドイツ＝資格社会の展開』（名古屋大学出版会、二〇〇三年）等を堰を切ったように産出し、「近代ドイツ＝資格社会」という新たな歴史概念を見出しており、それは既に学界で市民権を得ている。望田の瞠目すべきいま一つの成果は、まさに編著にみられるように、橋本伸也を中心とする比較的若手の教育史研究者と歴史研究者の協働研究のネットワークを生み出し、それが二〇〇二年に「比較教育社会史研究会」という、これも既存研究会の規範性を超えた、論議する公共空間を作りだしていることだ。

二　教育を社会性と歴史性の位相に連れ出す作業

ある重度の障害教育施設で校長が体育館で笑顔で動き回っているA君に対して「いつも笑顔でいいね」と声をかけた。A君は言った。「先生、笑っていなくてはやっていけないよ。」私は校長に尋ねた。「ここでは教育の目的は何においているのですか。先ほど会った子どもの中には意識のない子もいましたし、余命一ヶ月、数ヶ月の子もいるとうかがったばかりですが。」校長は一寸時間をおいて「ここでは先生方は一秒、一時間、一日

でも生きてほしいと願っているのです。そのことがその子たち一人ひとりにどのように成立しているかを先生方がその実践のなかで自己確認できるかどうかが大切です」と応えた。「教育」を如何なる次元で認識するか。この問に教育社会史研究は応答しようとする。それは「教育」を社会性と歴史性の二つの軸で読み直そうとする試みであるようだ。その成果が望田幸男・田村栄子編『身体と医療の教育社会史』（昭和堂、二〇〇三年）である。その意気込みを、「教育を学校レベルに限定することなく、『個体が生きていくうえで最低ぎりぎりの不可欠の能力』をも広く視野に入れた見地から検討」すると語る。

その「見地」は、それを固有名詞の個人の如何に「生きる」かという次元まで追求する衝動を抑えなければ、近世後期から二十世紀初頭の社会で日々を生きた人々の小コスモロジー空間（例えば、美作地域で流産を必要とする女性たちの生活世界、「健全」ではないとラベリングされた労働者家庭の生活世界）と、痛みや悲しみ、恐怖・差別・苦悩、また希望や感動の生活世界を浮き彫りにしないではすまさないであろう。それらはもはや既存の学の領域に限定されない、その交錯する場で研究されることを求めている。

冒頭論文南直人「食をめぐる身体の規律化の進展――近代ドイツにおける栄養学と食教育」は、「食の科学」の制度化と栄養摂取の科学的―国家的指針化、そして労働者家庭の日常的な食生活＝生命・健康管理の規律化を読み解く。この規律化は労働者家庭の日常性の「健全化」をスローガンに国家―政治家―社会団体―学校教育における家庭科の制度化によって推進されようとした。

ここで叙述された三つの構成は興味深い。一つは、近代国民国家形成のプロセスにおける学の制度化、一つは、生命＝健康の科学的管理化とそれの学校への教科導入、そして一つは、労働者とその家庭生活の「健全化」である。学の制度化が資格社会への制度化を含意することは既に見たが、この手法は他論考にも採られ、その実態の比較が可能になっている。例えば女性医師養成および産科学の制度化は、国民国家成立―展開のものとで、出産の自然な生理現象から病理現象への転換と男性＝中心・女性＝周縁（マージナル）という科学主義・中心主義が一体となる象徴的な事件の展開としてその相貌を露わにするが、この展開自体が権力と容易に共鳴し結合を果たすイデオロギーを産出し、それを実践する過程でもあった。二十世紀初頭におけるアメリカ産科学は、「不可避的な国際競争」に勝利する、「次世代」すなわち「将来の国民たる胎児や乳幼児の生命と健康を保護するという」国家戦略の一翼を担うことによって「社会全体における権威」を獲得しえた（第七章）。同様にヴィクトリア時代の世紀末における医学界の言説は「女性の使命は、民族の繁栄にあり」を権威づけたのである。

学の制度化はこの事態を鋭利に描出することだけではすまされない。科学主義と中心主義、田村栄子の言葉で言えば「医の『科学主義』、医師の『社会的』活動が厳しく検証されねばならない」（第一一章）。ワイマル期においては、医学界における女性医師の周縁性、この差別された日常と不快感について自覚的であっ

た女性医師同盟が、「プロレタリア女性のおかれた具体的な身体状況に、自らの身体的感覚をよりそわせつつ向き合」い最大公約的には「医の既存世界」と「フォルクの身体」を超え、「女性が『自己の身体』への決定権をもつ」「論理と行動」を実践した。同盟の思想と活動が、あの中心主義を周縁性を自覚することによって超えようとする社会的実践でもあったことが、行間から語りかけてくる。

「プロレタリア女性のおかれた具体的な身体状況」とは労働者女性の差別された日常と妊娠への不安感、恋愛・結婚への「希望と憧れ・悲嘆と生を削られる中絶」で叙述され、この差別された周縁性への身体的感覚による女性医師の共感が、「ドイツ・フォルク（民族）の身体」として管理する、科学主義と一体となった権力と対峙されて語られる。ワイマール期における妊娠と中絶におびえる女性の小コスモロジー空間は、近世から近代の美作地域在村医の診察記録からも読み解く試みがなされている（第八章）。在村医玉江が記録する近世の「死躰披露書」および近代の「流産届」は、女性たちの「生まないことへの選択や要請」という自己決定の表明であった。

では「身体と医療」はなぜ「身体と医療の教育社会史」でなければならなかったのか。それは、一つに、学の制度化が個人の生と身体の管理の諸相と如何に関わっているのか――それを社会性と歴史性の両軸で構成される多次元の世界で読み解いていく歴史認識と叙述方法が求められたからであろうか。いま一つに、そこにジェンダー、フェミニズムからの読み方を不可避とすることによって周縁性、生―死に日常的に直面している小コスモロジー空間を対象化することが目論まれたからだとみてよいだろう。

三　教育実践の再対象化――ナショナリズム形成の現場に臨む作業

教育社会史は教育史の既存論理を断ち切ろうと試みる。十九世紀末ドイツで労働者家庭の「健全化」の一環である家庭科の導入をめぐって、ドイツ教員会議は「他の科目を圧迫する」、校長会議は「国民学校の教育内容を歪める」として反対を表明した。さらにフランス第三共和期一八八七年の小学校教員会議は学童の太鼓（軍事教練）が「正規の仕事が二の次になってしまった」としてその効果に否定的な声をあげている。いずれも伝統的な教育課程の変更に対する拒否的対応と読める。近代主義・科学主義に対して伝統主義を対置するマニ教的二元論に陥らないような慎重さは感得されるが、残念なことに、例えば家庭科教育の現場自体は新たに語られていない。

だが、かつて寺田光雄『民衆啓蒙の世界像――ドイツ民衆学校読本の展開』（ミネルヴァ書房、一九九六年）および拙書『プロイセン近代公教育成立史研究』（亜紀書房、一九九六年）で試みた世界像と規範性の形成を読み解く作業が、望田幸男・橋本伸也編『ネイションとナショナリズムの教育社会史』（昭和堂、二〇〇四年）で新たな展開をみせている。

序章の「主題と問題群」は、A・ゲルナーをはじめホブズボー

ム等のナショナリズム研究の最前線——「正統化された中央集権的学校教育制度によって読み書きを基盤とした等質的教育が与えられ、そのことを介して人々が均質な集団へと組織化される」、これが「ナショナリズムの発生にとって不可欠の要因」になった——を改めて対象化することを意図するものだが、最初にではあるが、「均質」とは何か、そもそも字義どおりの「均質」はありうることなのか、という疑問を率直に投げかけておきたい。私はこの理解に真っ向から異を唱える酒井直樹[6]を支持する。

もちろん望田の「ワイマール期の「ネイション」とギムナジウム——ドイツ語授業によせて」はそこを慎重に探索する。第一次世界大戦敗北とヴェルサイユ条約締結による「深く傷つけられたナショナリズム」に体制エリートの登竜門ワイマル期ギムナジウム教育は如何に対応したのか。その教育が同時代の「政治思想的志向」、とりわけ「ナショナルな問題性を鮮明に投映（投影）するはずだ」と予想し、「ギムナジウムというエリート養成機関の社会的位相が、作文テーマを通じて政治思想的レベルではどのように表現されていたか、を見る」。斬新な方法だ（基本データは一九二五、三三、三九年に無作為抽出した作文テーマ九三二〇）。

まず二〇、三〇年代における全中等学校の政治的思想的傾向を見ると、二五年で「濃厚な保守志向」（伝統・故郷・祖国への愛着、反文明と内面の重視、官僚国家などへの志向性）が五〇％で、そしてこれと「急進保守志向」（自民族礼賛や民族共同体重視、秩序主義、抑圧・軍事志向、反民主主義、非合理主義——ナチズムに通底する思想潮流）・「保守・自由志向」（進歩と伝統のバランス、共和制や国際協調の容認、生活環境への合理的対応、宗教的寛容などへの志向性）を合算すると九六％を越えていた。この数字に望田は「驚かされ」た。一九三三年、三九年に「濃厚なる保守」志向から「急進的保守」志向（ナチズムに通底）へと転じたが、これは、ワイマル期のエリート層がナチスと「一定のズレ」を見せつつも、ナチ体制の成立とともに、それへの従属の道を歩んだことに照応していた。このズレとともに、豊富なデータから看取できる生徒の階層を反映する保守意識の多層性に私は注目したい。

＊

中村年延は二〇世紀初頭フランス・ポーランド人炭坑移民の母語教育に係わる多面的な教育実践にまで対象を拡大している。移民第一世代がその第二世代に「故郷の記憶」を維持させるためにとった実践は、母語に対する愛着心喚起、宗教的紐帯の維持、ポーランド人コロニーとアソシアシオン活動でのポーランド・アイデンティティの再確認であった。とくに第一世代は「祖国の記憶に対する脅迫観念により」第二世代にポーランド語を強制した。ここには二つの問題が潜んでいる。一つは、母語とアイデンティティ、換言すれば、固定された「故郷の記憶」やエスニックな特性によって表象されるアイデンティティへの欲望と期待であり、いま一つは、差異性の知覚とナショナル・アイデンティティやその表象そのものへの挑戦である。

帝政期ロシア西部国境地帯における教授言語のロシア語化と「ロシア化」もこの問題に重なっている。橋本伸也によればこの「ロシア化」は明らかに「失敗した実験」であった。辺境住民は「ロシア化」によって「民族性への覚醒と諸民族集団それぞれのネイションとしての自立性」を「助長された」。母語の否定と支配言語による「均質的教育」は辺境住民個人にネイションと文化の多元主義が共存しえないことと文化的差異を知覚させたということだ。

それにしてもポーランド語の読み書きの能力はなぜフランス・ポーランド人炭坑移民の第一世代、第二世代に「故郷の記憶」を維持させることができたのか。またロシア語化はなぜロシア化に失敗し、辺境住民のネイションとしての自立性を助長したのか。さらに言えば、第二世代がコロニー単位で公立学校でのバイリンガルを通じて「フランス社会への融和」と同時に「母語への一体感」を期待されたときに、「一体感」と「融和」は共約不可能ではなく、相克・受容・修正といった実践をともなっていたのではなかろうか。それをバイリンガルで説明するにはさらに読み書きの能力についてそれを社会史研究で対象化する構想、そしてなによりも魅力的な叙述を可能にする第一次史料が不可欠である。

その作業が難解である理由の一つに、C・ギンズブルグ、R・シャルチエおよびP・バークをあげるまでもなく、実証という問題が横たわっている。だが、この分野では喜安朗の研究[7]が依然として有力な示唆を与えている。第三共和政で郷里クルーズ県知事を務めた石工マルタン・ナドのパリでの学習歴は正規の学校から外れていた。ナドは、自ら奮い立って夜間の成人学校で読み書き簿記を学習することによって自己を表現できる力を習得し、共和主義の結社に集まる雄弁で教養のある若者たちとの親密な関係を結び、結社自体もナドに一層の学びへの志向を強め、次第に共和主義にアイデンティティを見いだしていった。ナドが自立し自己の世界を作り上げていく過程は、差別や蔑視に対する苦悩と怒り、おびただしい無駄やマイナス、ときにはさまざまな悪行を含めて多大な時間とエネルギーを費やしていた。その転機となったものは、読み書き簿記を学習することによって自己を表現できる力を習得したことだ。一方、伝統的な仲間内の共同性に依存し、そこに自己のアイデンティティを見いだしている石工も多数いた。

喜安のリアリティ溢れた叙述は、たしかにエスニシティとアイデンティティを論じたものではない。だが、そこには、フランス・ポーランド人炭坑移民の第二世代および帝政期ロシア西部国境地帯の諸民族集団の若者が、自己を表現できる力を習得したか否かを契機として、それぞれのアソシアシオンで、一通りではない自己形成の途をたどったことが示唆されているのではなかろうか。

＊

如何にしたら匿名化・一般化されない、時代に生きる、限りなく固有名詞に近い個人の歴史認識とアイデンティティの形成

現場を叙述することができるのか。『ネイションとナショナリズムの教育社会史』第Ⅲ部ではスコットランド・ナショナリズム、第三共和国のフランス・ナショナリズム、そして一九世紀末スイスのナショナリズムがいずれも歴史教育から読み取られているが、その読解には教科書とその学習効果の分析が有力な方法となってくるようだ。

渡辺和行「英雄とナショナル・アイデンティティ――第三共和国フランスの歴史教育とナショナリズム」は望田の方法とともに教育社会史研究の到達点を示すものである。渡辺は前期第三共和政（一八七〇―一九一四年）の小学校歴史教科書における英雄の扱いに注目し、そこに「英雄史観の政治的機能」を読み取る。「社会が危機に陥ったり、国民の集合的な記憶作りの要請が高まった時代には、すなわちナショナリズムが強まるときには、英雄が体現する過去の国民的な栄光に癒しが求められたり、国民的な『記憶の場』が作りだされてきた」と。渡辺は、従来の研究がその手前で逡巡を余儀なくされてきた現場、すなわち「生徒たちは、こうした教科書の内容をどれだけ理解したのか」まで突き進む。その現場にはまず二十世紀初頭ソムソン県の初等教育修了試験答案が持ち込まれた。その結果はこうだった。「成績は芳しくなかった」「歴史の知識は正確ではなかった」「年号や人物の勘違いが多数」あった。では「英雄史観の政治的機能」は失敗に帰したと見るのか？　その現場ではそうした規範化された言説自体が相対化される。「成績のよさと歴史に期待されるナショナリズムを創造する機能は別問題」であると。「正確に歴史を知らないほうが、ナショナリズムに国民を動員しやすいのは過去の歴史が証明している」、「曖昧な形で生徒の記憶にとどめるほうが、『フランスについてある観念』を植えつけるのに好都合な場合もあるだろう」とし、一九四八年のアンケート「フランス史上の著名人と一時間話すとするなら、あなたは誰を選びますか」（上位者三名はナポレオン、ジャンヌ・ダルク、アンリ四世）を例示しながら、第三共和国の歴史教育は「政治的社会化の道具として、準拠枠として役立った」と解釈している。この解釈はこれで終わらない。フランス西部ドゥー＝セーヴェ県で一八八〇～一九一六年まで教壇にたった一田舎教師の記憶――『僕はフランスが好きだ』という『子どものフランス巡礼』の最後の言葉が生徒の脳裏に刻み込まれ、村人たちはラヴィスの『物語』に近い理想を説く英雄譚を読みふけった」――も分析の現場に持ち込まれた。

では「生徒の脳裏に刻み込まれた」記憶と「政治的社会化の道具として（の）準拠枠」は学校内外で如何にして政治的アイデンティティに動員されるのか。また、その記憶と準拠枠は如何なる方法で修正を強制されて同質化されるのか。宮田光雄の「政治的祭儀」を想起すればよいのか。学校の内側では生徒全員が動員され、同一の規範で反復される儀式や祭典となるだろうか。これについては第一次世界大戦前イギリス帝国でのメインポールダンスに一事例を見ることができそうだ。

こうした歴史と記憶の動員に対するブルクハルトの時代認識は「歴史家自身の立つ場をも問題化する」。十九世紀ドイツ「正

統史学」は「特定の歴史・史学観、研究方法、政治意識、研究トレンドを共有」する。その専門家集団は「科学的営為」の成果として「官制歴史観が形成する歴史認識のあり方」を「国家の代理人」として決定する。「国民は彼らからその認識成果を『史実』として受け取るというあり方が一般化」していた。ブルクハルトはこの「歴史家自身の立つ場」を厳しく批判する。「歴史認識の成果が国家の代理人によって与えられるとすれば、アイデンティティもまた『上』から与えられることになる」、「自らの責任において考え行動するという、社会的存在としての主体性を成立不能にする」と。その一方でブルクハルトも「『市民』的アイデンティティの確立」に果たす歴史教育の実践の場に立つ。それが「成人教育という方法」であった。「学齢期後の継続的な成人教育」は「学校教育を相対化し、その影響力から自由となる可能性」をもつ、そこでの歴史教育は「真正なる歴史認識」によって「現存在としての自己の相対化」と「認識主体の精神的変容」を図り、国民として匿名化された人たちが「市民的存在」として「第二の自己」を確立することを期待した。「官制歴史観」を独占する「正統史学」に対抗して「国家による世論操作に容易に動員されない」批判的歴史認識を育成する実践に考察の射程を拡げる森田猛の仕事は、歴史家の教育実践をも問題化しようとする。教育社会史研究は既存の教育史研究を超えた新たな「教育」の世界・方法・目的を切りひらこうとする実験場となっている。

四　学際研究から「新しい研究方向」へ――教育社会史研究の可能性

最後に別の角度から教育社会史研究の可能性について考えておきたい。周知のようにフランス史研究では教育が考察対象とされるケースが多い。例えば小山勉『教育闘争と知のヘゲモニー――フランス革命後の学校・教会・国家』（御茶ノ水書房、一九九八年）は、「十八世紀中頃から十九世紀を通じて……、フランスの政治社会に繰り返し登場してきた『腫れ物』的な問題」――すなわち「教会と国家の存在理由そのものに係わる問題」――の「局面」が「教育の自由・義務性・無償性・世俗性の「制度化」をめぐって展開」したことに注視する。だが小山の分析は「制度化」それ自体に焦点化されない（その「制度化」研究は既存の教育史学が得意とする）。かかる「問題」は「体制選択」に絡む議会の「教育論争」、すなわち「知の権力性」＝「知のヘゲモニー」――すなわち「教会と国家はそれぞれの存在理由を賭けて教育の主導権を争った」――に発展する。小山は教育問題から「単なる教育改革をめぐる争いではなく」、「統治機構・知性・心性の世俗化」に関わる「近代市民社会の制度的安定化」の諸相を観ようとする。

小山においては教育はこのように「体制選択」の「問題」を観る「局面」として注目された。これと、教育を社会のなかで捉え、社会への教育の影響を観る教育社会史とには、一見して、差異が認められないかもしれない。だが前者は歴史学というディ

シプリンの方法であり、後者は「新しい研究方向」を目指すものであり、その成果は望田や渡辺の論考によく現れている。望田のこの試みは、既存の教育史研究からみればその研究理念ないし学問論が根本から問われる次元の出来事であった。それは、あたかも、既存のディシプリンか新たな統合されたディシプリンの構築かをめぐる「地域研究」の方法と可能性を探る熱い論議[8]と重なり合うものであった。

上掲二著の教育社会史研究では、歴史学をディシプリンとする執筆者に次の二つの試みが看取される。第一に、現実の教育が提起する問題群から、既存の教育史研究にとらわれない多元的な観点を駆使して、新たな歴史像を読み取る試み、第二に、これとは対蹠的に、教育実践を対象としてそこから歴史認識を読み取ろうとする試みである。興味深いことは、教育史をディシプリンとする論考が第一の試みを志向し、それが教育社会史研究のいまひとつの到達点を作り上げていることだ――その最新の成果は橋本伸也『エカテリーナの夢――ソフィアの旅 帝制期ロシア女子教育の社会史』（ミネルヴァ書房、二〇〇四年）であるが、本書を語るには新たな書評が必要である――。

山名淳「田園都市運動におけるナショナリズムの変容――ドイツ・ヘラウの教育施設にみるナショナリズム」は、一九一〇～一九三〇年代における「生活改革運動とナショナリズムが関連し合う具体的な様相」を多数の要因（「祝祭劇場」維持の財政難によるレンタル化から民族主義的ナショナリズムが侵入する契機/人間関係等）から描出し、民族主義的イデオロギーが画然とした方法で入り込んだのではなく、気づかない内に入り込んでいた事態を丹念に読み取ろうとしている。

さらに對馬達雄「クライザウ・グループとキリスト教教育の復権」は、「反ナチスの政治的抵抗運動とくに《クライザウ・グループ》の思想と行動」を、「人間の覚醒への貢献」をキーワードに抵抗運動という地平で、宗教教授、教会と国家との関係、キリスト教的＝西欧的な伝統とナチス的世界観政策から読み出し、「ドイツ現代史に特徴的なキリスト教教育の復権」を主張する。上記第一の試みを代表する論考に仕上がっている。

だが、第二の試みが今後如何に取り組まれるか、それが教育社会史研究の可能性に対する問への応答を用意していくことになるだろう。次の一例でそれを提起したい。一九三三年一月三〇日、ヒトラー政権掌握の日を、ショル兄弟・姉妹がどのように受け止めたかを姉インゲ・アイヒェル-ショルが伝えた一文[9]である。

朝、私は学校の階段で、ある級友が他の級友に、「いまヒトラーが政権に就いたのよ」と言っているのを聞いた。それからラジオと全ての新聞も、「いまやドイツは全てにおいて良くなるであろう。ヒトラーが支配権を掌握した」と報じていた。はじめて政治が私たちの生活に入ってきた。ハンスはその時一五歳、ゾフィー一二歳だった。私たちは、祖国、同志、民族共同体そして郷土愛について多くが語られているのを聞いた。これは私たちには重要であり、私たちは、学校あるいは街路でこれが話されているのを聞くと、感動しながら耳をそ

ばだてた。私たちの郷土をとても愛していたから。祖国、それはより大きな郷土ではなくて、全ての人々が同じ言葉を話し、同一の民族に属しているもの。私たちは祖国を愛する、その理由を言うことはできないけれども。これまではむしろ祖国の言葉は多く叫ばれてこなかった。しかし、いま、まさしく祖国は偉大にそして輝しく国中に向けて綴られている。そしてヒトラー。私たちはどこでも耳にはさんだのは、ヒトラーが、この祖国を偉大に、幸福に、そして裕福にするために力を貸したい、誰もが仕事とパンを得るようにしたい、誰もが祖国で自立して、自由に、そして幸福になれるまで、手を休め休息することを望まない、と言ったことだった。私たちは、そのことを素晴らしいと思って、絶えずそのために出来ることを行うと勇んでいた……。私たちは肉体と魂をもってこの事業に参加し、そして私たちの父がそのことで不幸であるとか誇らしく思わないなどとは考えつかなかった。

「私たち三人」が、それぞれ個性的な生き方をしながら、祖国、同志、民族共同体そして郷土愛を如何に教育され、それが如何にして祖国、同志、民族共同体そして郷土愛に動員されたか。そして感興・相克・苦悩・修正・抵抗。これらを歴史認識の形成―動員という次元から探索するには、歴史学はもとより社会心理学や社会学等の隣接諸科学の成果が活用されなければならず、その次元自体がすでに隣接諸科学の複合領域をなしている。かかる現実が大胆で斬新な構想と方法を探求するディシプリンを必要としており、教育社会史研究が論議する公共空間と自己変革的であることを不可欠としている所以だ。

（ますい・みつお／ドイツ近代教育・文化史）

注

（1）高木博志「アイヌ民族への同化政策の成立」、歴史学研究会編『国民国家を問う』、青木書店、一九九五年、一六七頁。引用に当たり括弧内文章および英文は省略。

（2）清水昭俊「植民地的状況と人類学」、岩波講座文化人類学第一二巻（一九九六年）所収。

（3）浜林正夫・嶋田耕也・庄司信訳、大月書店、二〇〇四年第八刷、一一八頁。

（4）E・W・サイード『文化と帝国主義1』大橋洋一訳、みすず書房、二〇〇一年、二六頁。

（5）望田幸男『ドイツ・エリート養成の社会史―ギムナジウムとアビトゥーアの世界―』、ミネルヴァ書房、一九九八年、一、三頁。

（6）酒井直樹、ブレット・バリー、伊豫谷登士翁『ナショナリティの脱構築』柏書房、一九九六年、四〇、四一頁。

（7）喜安朗『近代フランス民衆の〈個と共同体〉』、平凡社、一九九四年。

（8）松原正毅「地域研究序説」、立本成文「地域研究の構図」、国立民族学博物館『地域研究論集』Vol. 1, No.1、一九九七年所収論文。

（9）Hermann Vinke, Das kurze Leben der Sophie Scholl, Ravensburg 1986, S. 42-43. の増井訳。

〈研究動向〉

進化

【生物と社会と】

宇城輝人

「進化」というテーマは社会思想史にとって〝やっかい〟なものではないだろうか。一九七〇年代以降の分子生物学と情報科学の発展を基礎とする「生命科学的転回」、そしてその延長線上で技術・工学の圧倒的優位のもとに現在まさに進行しつつある「人体革命」という現実を前にして、それに応答し対抗してゆく言説を組み立てるために「生命」「人間」「社会」「歴史（時間）」といった基礎的概念の鍛え直しが迫られているのは否定できない。この状況のなかで進化をあつかうやっかいさの意味は少なくとも二重である。ひとつは、社会ダーウィニズムや優生思想といった事象にたいする特定の型のアプローチからの逃れがたさである。もうひとつはより原理的な水準の困難である。すなわち人文社会科学と自然科学のあいだで、外挿または無関心というかたち以外の関係がほとんど成り立ってこなかった、ましてその関係がどのように成り立ってきたのか歴史的に問われることはもっと少なかったということである。

先回りしていえば、進化はたんに自然科学の概念として生物学的な、あるいはせいぜい科学史的な検討に付されることで理解される問題ではない。それと同時に、進化論のイデオロギー的側面の分析が必要だという意味におさまる問題ではなく、ましてや社会生物学や進化心理学がいうような人間社会の自然主義的解釈を推し進めれば（あるいは端的に否定しされば）解決されるていのものでもない。進化は「生」の現象総体を意味するのであって、したがって学問領域の編成のありよう全体がこの問題によって未聞のかたちで問われる可能性について考えてみることが必要になる。ダニエル・デネットに全面的に賛同するかどうかはさておき、少なくともダーウィン進化論がいまだに

「危険」であるというのは、そのとおりであるように思うのである。

この小論ではとても射程の充分な見通しをえられないけれども、進化という問題を論じることの現状について素描を試みてみよう。

「進化」をあつかう科学史と思想史における現在の流れの土台にあるのは、まず、複数の進化論、複数の進化概念をみることにあると思う。そこで複数性を定位するためにざっくりとではあるが進化（論）の三つの水準を切り分けてみる。[1]

（1）スペンサーの壮大な統一理論を到達点とするような、古代ギリシアにまで遡ることのできる形而上学的で宇宙論的な「進化」（「内包されたものの外への展開」という古い観念）。ダーウィンはこの進化の観念と一線を画すために“evolution”という語の使用に消極的だった。とはいえ、長い観念の系譜のなかに回帰不能な断絶をもたらしたのはダーウィンそのひとであった。そのような系譜と密接にからみあいながらも別個に、よくも悪くも進化論のありようを規定してきた「進歩」の観念もまた周知である。ダーウィニズムの進化はふたつの観念のあいだに切り拓かれた時間と変動のヴィジョンであるということは繰り返し強調すべきであろう。さらにもう少し視野を広げていえば、多かれ少なかれイデオロギー化した生命観、社会観のいくつかとの結びつきにも着目する必要があるだろう。退化（変質）論や優生思想の起源を遠くにとることによって、進化論が生みだした下位的な思想形態の種別性をよりよく位置づけることができるだろう。

（2）ダーウィンが構想した「種の進化」という強い意味での生物学理論として展開される進化論。ただし多くの研究が強調するようにダーウィンは最初からかっちりとした理論を立てたわけではない。現在の進化理論の土台は一九三〇年代以降に形成された進化総合説にある。ダーウィンの著作のなかには総合説と矛盾する内容がふくまれている。獲得形質の遺伝、自然選択、適応の位置づけの問題は進化論の根幹にありながらたえず揺れつづけた。したがってこの科学理論には一定の変異を許容する振れ幅がある。それと関連しあいながらネオラマルキズム、定向進化説、突然変異説のような対抗理論が出現したりもした。また自然選択の働く水準（集団か個体か遺伝子か）、遺伝の単位といった理論分析の基礎についても大きな変容と変異が見られる。これは「種とはなにか」といった、生物学研究上の基本概念を操作的に画定するというにとどまらず深く思想的な含意をもつ大問題を惹起する。

（3）進化の相のもとで人間社会を解釈しようとする試みとしての進化論。スペンサーが推進しようとし、ハクスリーが批判したような、そして現在ふたたび賛否両論を巻き起こしている進化倫理学（社会生物学や進化心理学と重なる）、ローレンツやポパーが定式化したような進化論的認識論、近年注目を集めている進化経済学などが重要である。注意しなくてはならないが、

進化的解釈はつねに科学としての進化論の人文社会領域への適用だったわけではない。(2)の水準から独立したものと考える必要がある。またかならずしも社会ダーウィニズムや優生学の場合に見られるような忌むべき結果をもたらすともかぎらない。進化概念によって累積的かつ偶発的な変動・分岐という視点を導入するような場合むしろ実りある成果を生んでいる。言語学に導入された進化論的視点はその好例であろうし、進化経済学もまたその方向を向いている。進化の相のもとに知覚や振舞いを眺めかえすことが認知科学に大きく寄与していることもよく知られている。

以上の三つの水準はもちろん相互浸透的な関係にあるので個々の具体事象や思想のなかでは不可分である。しかし、こうした腑分けと関連づけによってさしあたり開かれた座標のうえにおいてみて、わたしたちはようやく進化というものの全体像を捉えようとしているのである。

容易に看て取れるように、このような座標のうえにおかれた進化（論）は多様な形態をとりうるし、複数の異なる思想またはイデオロギーと結びつき、社会のなかで多様な意味をおび多様な機能をはたしうる。それらの個別形態の詳細に論及することはこの小論の目的でないし、またその準備もないので差し控える。一般的にいえば、このように進化概念のもとに多様性を見出し科学としての進化論を相対化する見かたを可能にした理論的構成は、それほど古いものではない。それは通底しあう次のふたつの流れのなかで形づくられた。ひとつは科学研究における社会構築主義的な傾向。もうひとつは社会史の広い文脈のなかに進化論をおいて考察する傾向。

たとえば、社会ダーウィニズムにかんする最近の研究は一様に、この概念の定義問題に錯綜した、しかし綿密な考察を捧げている。これは考察の範囲を限定し明示するという以上の意味をもっている。定義の錯綜、現象の多義性の提示そのものが主題をなしているのである。自由競争を重視する個人主義段階から帝国主義的で人種主義的な集団主義段階にいたるという社会ダーウィニズムの二段階説を説いたホフスタッターの古典的研究へのバニスターの批判は、この構図自体がニューディーラー的な「神話」であり、左翼的な社会ダーウィニズムの存在を隠してしまうと指摘していた。[2] この批判以来、ようするに進化論の人間社会への「適用」は、科学ではありえないが、かといって政治・経済にかんするなんらかの単一イデオロギーに従属するのでもないものとして分析対象となった。

そこから社会史的な展望のもとで、多種多様な言説と実践のダーウィニズムとの共鳴に注目が集まり、また同時にいわゆる社会ダーウィニズムの言説のなかに相反する異質な諸要素が見出されることになった。このことはダーウィン進化論の社会的受容を捉える視点を変えてしまった。もはやダーウィンが正しく理解されたかどうかは二次的でさえある。もちろん「ダーウィニズム」と名前が冠される特権性はダーウィン進化論の科学性との関連でひとつの問題をなすだろう。その意味でダーウィン

本来の思想と理論を確定しようとする動きもある。とはいえスペンサーの位置づけ直しのような課題が以上のような考えかたのなかで浮上してきたのだった。ハクスリーやヘッケルの「無理解」の再検討も固有の意味をもつようになるだろう。

「ホロコーストというレンズ」で歪んでしまうものを正しく見ようとするケヴルズ以降の優生学研究にも、よく似た志向性を見ることができる。[3] 人種差別を合理化する擬似科学とみなす見かたから、性と生殖にかかわる言説と実践の編成、そこに組み込まれる人間主体（とくに女性）のありかたを問題化するほうへと焦点がシフトした。このような関心は、人間を「生きさせる」と同時に「死のなかに廃棄する」生権力についての議論と結びついて、福祉や医療のありように再検討を迫る力となった。フーコーは優生学を主題的にとりあげなかったけれども、生権力論は当初たしかに国家優生学とそこにつながってゆく社会的知識の編成を分析する議論として立てられていた。生権力論にやや違った角度からアプローチすることで優生学を考える試みもある。それによれば優生学は、人間の生物学的なレベルへの介入の技術としての「人口の統治」という問題系のうえで、統計学と遺伝学が双子のように生みだされるプロセスそのものだと考えることができる。

今日、優生学研究は四つの地層の堆積と褶曲により形成されたものとしてこの対象を理解する。[4]（1）プラトンからコンドルセなどの啓蒙思想をへて現在も生命力をたもつユートピア思想の一種である人間改造、人類の遺伝的改良という理念。（2）人口の退化についての恐怖に駆動され遺伝と選択の生物学理論に支えを求めるイデオロギー（“Eugenics”以外にも多数の同様の造語の試みがあったことからうかがわれるように、ゴルトンがただひとりの「発明者」なのではない）。（3）生殖をコントロールしようとする各種の社会改良運動から優生立法まで、極限的にはいわゆる「国家優生学」を生みだしたりしたような政治的実践。（4）遺伝学・技術の発展と国家主義的傾向への反省を背景に脱政治化される医療行為。現在においては意思決定の個人化によりいっそう脱政治化が進んでいる。いわゆる「修正優生学」から「新優生学」への流れ。歴史的にこの順番に堆積した四つの地層（理念、イデオロギー、政治、医療）が形づくる複雑な地形として個別の具体事象を見ることができるだろう。

いずれにしても、単純化していえば「適用」という視点から脱却した、あるいは少なくとも脱却しなくてはならなくなったということが重要である。科学の社会（社会的知識）への適用というかつての分析の構図を支えたのは科学／社会（イデオロギー）という素朴な科学主義的二分法だった。それによれば、正しい科学の形成史としての科学史、科学の誤用・イデオロギー的利用の批判としての思想史・社会学というふたつの思考だけが許される。進化（論）の分析しにくさは、それら対象の本体がこの二分法のあいだからこぼれ落ちてしまうからなのである。今日の研究関心はその「あいだ」を明るみにだそうとする試行錯誤のなかにある。[5]

科学の科学性、その社会的構築性をめぐるサイエンス・ウォーズ的な主題をここで論じる余裕はない。しかし、少なくとも生物学的対象の地位は数学や物理学のそれとは異なるといってよい。つまり生き物、生命、自然といった対象には、たえず人文社会的視点が織り込まれざるをえず、イデオロギー的幻想と分かちがたく結びついて存在している（たんなる物体から生体を分かつ、あるいは病を病たらしめる規準は科学だけで規定しうるだろうか）。こうした見かたは科学研究の構築主義的トレンドによって明確にされ強化されたものではあるけれども、生物学的対象に独自の内的な論理に導かれて生みだされたと考えられるのではないだろうか。カッシーラーが『認識問題』第四巻（一九四〇年執筆）で先駆的に指摘していた「自然科学における歴史的次元」がそこに関与している。カッシーラーは進化生物学において自然科学が歴史学化すると述べた。このことは、はるか昔から生物と社会を結びつけてきた機能のアナロジーとは異なる視点（歴史的時間）から、両者の同一性を実定的に定位させうる位相が存在していることを示すものだ。ダーウィンがマルサスの『人口論』にインスパイアされ、また古典派経済学に深く影響されていたこともよく知られた事実である。生物相と人間社会の相互転写関係。進化的対象はその本質において歴史的構成物である。ダーウィン以降この関連づけはアナロジー以上のものになった。そこからはじまった長期にわたる大がかりな知識の再編成の過程をおさえることなしには、進化を、とくに進化と社会の関係とそれを語る言説を把握することはできないだろう。

今日の社会生物学や進化心理学からの人文社会科学への〝バックラッシュ〟は、この微妙な関係を自然主義的に単純化しようとする動きだといえる。けれども、この動きを生物と文化の領分の境界線を押し返そうとする単純なレコンキスタと考えては要点を取り逃がしてしまうだろう。同じことを逆の方向からいいかえるなら、デュルケームの文化主義的態度（「社会的事実の原因は社会的事実のなかに探さなくてはならない」）のなかに自然国境があると考えていては、ことがらの大きな絵柄が見えなくなる。

デュルケームによる生物学メタファーとの癒着の清算が今日の人文社会科学の起源をなしている（厳密にはデュルケームに根拠を見出す文化人類学の成立をもってそう見なすべきかもしれない）。おそらく問うべきなのはこの起源の由来なのである。人文社会科学は生物学（メタファー）に頼らない理論体系を構築したが、ひるがえって進化論は狭義の生物学の領域に自己限定することを選んで総合説を確立した。立ち入った歴史分析を要するが[6]、このふたつの動きは連動している。こういってよければ両者ともに相互に手を切ることで「科学」として身を立てることができたのである。カエサルのものはカエサルに、神のものは神に。二重の「棲み分け」がわたしたちの知的状況をその根底において規定してきたのだった。

しかしこの棲み分けは、水と油はおのずからふたつの相に分離するといったていのものではないだろう。すでに示唆したように、ダーウィンのインパクトは人文社会的なものであるとい

うのが近年の研究の示すところなのである。これは自然科学（生物学）の領域から人文社会へと流出してきたという意味ではないと念を押さなくてはならないだろうか。生物学が変化したのと同時に人文社会科学も変化したのだ。この棲み分けは純粋に対象の命じる客観的分割ではないし、とはいえナチス問題や優生学への反省に代表される政治的な理由による戦線撤退ないし被占領でもありえない[7]。進化（論）にかかわる思想史的研究が指し示していたのは、けっきょくのところ、この一事の、いまだよく測定されていない奥行きを探ることの必要性だといってよいと思う。

つまり、二十世紀中葉に成立した進化総合説／文化主義的人類学・社会学の棲み分け（共犯？）体制とでも呼ぶべき読解格子によって不可視化されてきた、そのような変化のポテンシャルを明るみにだすことが必要になっているのである。すなわち一八五九年から二十世紀初頭にかけての時期の、生物と社会をめぐる錯綜した言説状況とそのなかに像を結んでいた「生」の状況を、現在の言説状況の清算済みの「前史」とするのではなく「母胎」として前景化し、解きほぐして見てゆくこと。

ダナ・ハラウェイの一連の仕事[8]は、そのような棲み分け体制のすきまを凝視した貴重な成果である。複眼的に捉えられた多面的な議論からほんのわずかをとりあげよう。進化論と遺伝工学がいやおうなく示した自然と人為の連続性。そしてそれを基盤にした自然の「再発明」と政治体の創設・管理の相互陥入。「本能からパーソナリティをへて文化に、そして人間工学へといたる」連続＝分節関係が霊長類学の確立過程に見出される。進化総合説の社会生物学への洗練と資本主義の金融工学的洗練との相同性は、「支配の情報工学」のもとでの生と労働に根拠づけられている。ヒト化の要因を道具使用による文化生成にみる自然人類学は、人間的秩序の起源をつねにすでに男性優位にジェンダー化してしまう「男性狩猟者説」と、それを脱構築する「女性採集者説」の重層化である。こうして生物と文化の界面に政治の領域が広がっていることが示されたのだった。

生物と社会の錯綜状況のなかで、心理学が人類学とならぶひとつの整流器となるのは容易に理解できる。知覚や行動の学問としての心理学の刷新に進化（論）が重要な役割をはたしている現在の動向と、十九世紀心理学史の書き換えのなかでのダーウィンの再評価とが連動しているのは興味深くも、まったく論理的である[9]。リードは個体の進化的適応のイメージをその運動論によって書き換えてしまう。同時に「アンダーグラウンド心理学」を歴史的に描きだすことで心身関係論の可能態の全容を明らかにした。離れたところにこれとつなぎあわせてみるべき動きがある。社会的主体性の編成を「観察者」の形象から透視するジョナサン・クレーリーは、古典主義時代のカメラオブスキュラの写像から十九世紀初頭の生理学的な主観視覚をへて、「注意力」の経済をめぐる身体的統一性の動員へという、十九世紀末の視覚モデルの転換を指摘する[10]。知覚の生理心理学の変化には、知覚器官とその能力の進化的説明が精神物理学とならんで関与しており、十九世紀後半における視覚モデル、ひいては

社会的主体性の形象の変容はそれに対応している。

一見終わったテーマが回帰するのも、以上のような問題状況の解きほぐしの一環をなしている。優生学の発明者として否定的に言及されるだけだったゴルトンの本格的な評伝[11]が相次いで刊行されている。ゴルトンは統計学、遺伝学、実験心理学という、まさしく社会と生物の錯綜を考察するための理論的言説の基礎を築いた。そのことの次第を丹念に検討する必要が認められたということだ。この点についての踏み込んだ研究は、棲み分け体制が不可視化していたものを視野のなかに浮かび上がらせ、今後現実化する可能性のある社会的・知的状況を見通すための両義的な参照点となりうる。ここに多面的な賭金が賭けられていることはいうまでもない。

また、人種への関心がふたたび高まっているのにも同じ事情が与かっている。かつての優生学を肯定する者がいないのと同様に人種主義を肯定する者はいない。伝統的な人種分類の遺伝学的実在性の弱さ、その社会的構築性の強さについても意見は一致している。問題は、多分にSF的な不安が入り混じっているとしても、ヒトゲノム解読完了（二〇〇三年）により、その本格的な解析が社会保障の効率性などの視点から新たな分割を可能にし、特定の意味づけをおびた人口集団が構成されうる、といったようなことにある。あるいは内なる多人種が見出されるといってもよい。そしてそもそも人種とはそのようなものではなかったかと遡及的に問いが折り返される。現代的な遺伝学的問題と呼応するかのように過去の人種問題が問い直されているのである。たとえばアメリカ合衆国の移民政策を規定した人種主義の分析[12]において、文化＝生物的母胎から練り上げられる作用として人種を捉え、その先で「市民性」を問い直す動きは重要である。

哲学の領域に目を転じるなら、生物と社会の問題状況の解きほぐしは、ニーチェ、フロイト、ベルクソンの思想の核心と彼らの「生物学主義」との際どい関係に別の光をあてることにつながってゆくだろう。

以上若干の論点について、十九世紀後半から二十世紀初頭にかけての進化の問題が惹起した生物と社会の錯綜状態、すなわち生物的なものと文化的なものという認識カテゴリーを立ちあげる文化＝生物的母胎とでも呼ぶべきもののありようが、現在どのように考察されているか取りあげてみた。生物個体（人間）と個体群（人口）の潜勢力の浮上がそこでの主要な焦点であろう——それが実在であるかどうか、正しく真実であるかは別として、ともかくそのような読解格子のもとに現実が眺められているということが重要であった。そしてその方向づけとコントロールを賭金とする言説と実践の争いの図柄がそこにあると考えてみることが、進化の問題を社会思想史的に捉えることの核にあるといえるだろう。

こうした全体を現在の視点から見通すにあたってサイボーグの視点（ハラウェイ）はいまでも示唆深い。情報工学とクローンとナノテクノロジーの現代において、もはや人間はサイボーグ

そのものだ。そしてこれは技術環境の現実を追認するという意味ではなく、進化論の論理的帰結であるとあえて明示する必要があるだろうか。周知のように生物学は進化論によって工学に組み込まれたのである。そこからまた、新たな未聞の「生き物」の生成という論点もわたしたちの視野に入ってきている。工学的に捉えられた生物学あるいは人間学は、ある日現実に到来しうることがらとして、そうした問題を思想的課題として突きつけてくる。もちろんこうしたいいかたは紋切型の域をでない。フランケンシュタイン博士でさえ口にしそうなことである。だが、サイボーグ論の原イメージが低賃金労働を余儀なくされる有色人種の女性労働者に照準されていたことが端的に示し、また、げんに十九世紀のプロレタリアートが多分に生物学的な問題として思考されていたように、そのような「生き物」は政治と経済によって重層的に決定された社会的存在、すなわち「人間」にほかならない。人間の変容は過去にもおきているといえるだろう。人間の動物化など、陳腐な事態にすぎない。

「人間」の概念がこうして最終的な賭金として賭けられることになる。この問題を展開するのはこの小論の課題を越えている。しかし、人間の概念を越えていこうとする、あるいは少なくとも根本的に変形させようとする試みが、あるときにはカンギレムの“normalité”論に仮託されながら、またあるときにはいつか生まれ落ちる怪物を歓待する論理として構想されながら、新しい「社会的なもの」の理論の練り上げを志向しはじめているのは確かなのである――先の読めない未知数のものだとしても。[13]

おそらくその地点から光を当てるのでなければ、社会思想史における進化の〝やっかいさ〟の閉域からの脱出口を見つけるのは難しいのではないか。そのような試みが火中の栗であるかどうかは拾ってみなければ分からないとだけ記してこの小論を閉じようと思う。

（うしろ・てるひと／社会学・社会思想史）

注

（1）Cf. Gayon, Jean. «Evolutionnisme»in Dominique Lecourt（sous la dir.）. *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*. Paris : PUF 1999.

（2）リチャード・ホフスタター『アメリカの社会進化思想』後藤昭次訳、研究社出版、一九七三年（原著、一九四四年）。Bannister, Robert C. *Social Darwinism : science and myth in Anglo-American social thought*. Philadelphia : Temple University Press 1979. 最近の研究では以下を参照されたい。Hawkins, Mike. *Social Darwinism in European and American thought 1860-1945:nature as model and nature as threat*. Cambridge:Cambridge University Press 1997; Dickens, Peter. *Social Darwinism : linking evolutionary theory to social theory*. Buckingham : Open University Press 2000. 富山太佳夫『ダーウィンの世紀末』青土社、一九九五年。

（3）ダニエル・ケヴルズ『優生学の名のもとに』西俣総平訳、朝日新聞社、一九九三年（原著、一九八五年）。最近の研究では以下を参照されたい。Thomas, Jean-Paul. *Les fondements de l'eugénisme*. Paris:PUF 1995; Ajavon,François-Xavier. *L'eugénisme de Platon*. Paris : L' Harmattan 2001 ; Black, Edwin. *War against the weak : Eugenics and America's campaign to create a master race*. New York : Thunder's Mouth Press 2003. 米本昌平・松原洋子・

櫛島次郎・市野川容孝『優生学と人間社会』講談社現代新書、二〇〇〇年。

（4）Cf. Gayon, Jean. «Eugénisme»in Dominique Lecourt（sous la dir.）. *Dictionnaire de la pensée médicale*. Paris : PUF 2004.

（5）スティーヴン・グールドの『人間の測りまちがい』（鈴木善次・森脇靖子訳、河出書房新社、一九八九年。原著、一九八一年）は、この分野での標準文献となっている。しかしこの文献には、現在の研究動向の動機に照らして大きな不満を感じるといわなくてはならない。著者自身が明言するように、ここでの中心課題は統計的手法の誤り、あるいは不充分さの分析にある。「検算」は科学的手続きとして必須であり、その意味でこの研究の価値は疑いない。けれども、それだけなのだ。いいすぎだろうか。正確に計算された事例が出現したらどうするのか。グールドはそのような事例は「幸福なことに」存在しなかったし今後も存在しないだろうと希望的観測を述べるだけだ。そして過去の科学の稚拙さを現在の高みから嗤う。現在の高みなるものの正しさを保証するのはなにか。かつての科学はその時点での高みにいたのではないのか。この迂闊な科学主義は取り扱いに注意しなければ、批判として役に立たないばかりか、逆効果さえ生むだろう。

（6）Cf. Degler, Carl N. *In search of human nature : the decline and revival of Darwinism in American social thought*. Oxford : Oxford University Press 1991.

（7）エドワード・O・ウィルソン『知の挑戦』山下篤子訳、角川書店、二〇〇二年（原著、一九九八年）、スティーヴン・ピンカー『人間の本性を考える』山下篤子訳、ＮＨＫブックス、二〇〇四年（原著、二〇〇二年）に最良の事例を見ることのできる社会生物学（進化心理学）による文化決定論および文化相対主義の否定は、その内容の是非とは別に、ひじょうに興味深いニュアンスを漂わせている。文化決定論の立場から反駁するだけにとどまらない批判的な検証をしてみる価値がある。

（8）Haraway, Donna J. *Primate visions : gender, race and nature in the world of modern science*. New York:Routledge 1989;idem. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse:feminism and technoscience*. New York : Routledge 1997. ダナ・ハラウェイ『猿と女とサイボーグ』高橋さきの訳、青土社、二〇〇〇年（原著、一九九一年）。

（9）エドワード・S・リード『魂から心へ』村田純一・染谷昌義・鈴木貴之訳、青土社、二〇〇〇年（原著、一九九七年）。

（10）Crary, Jonathan. *Suspensions of perception : attention, spectacle, and modern culture*. Cambridge, MA : The MIT Press 1999. ダーウィンによれば注意力は捕食と自己保存のために進化的適応によって獲得された能力である。注意力は、認知の不均一、つまり注意される部分とされない部分を生む。このような構図から無意識と呼ばれる認識装置が要請され、認識主体の統一性が問題化されるようになる。

（11）Gillham, Nicholas W. *A life of Sir Francis Galton : from African exploration to the birth of Eugenics*. Oxford : Oxford University Press 2001 ; Bulmer, Michael. *Francis Galton : pioneer of heredity and biometry*. Baltimore, MD : Johns Hopkins University Press 2003 ; Brookes, Martin. *Extreme measures : the dark visions and bright ideas of Francis Galton*. London : Bloomsbury 2004. また、総合説にいたるまでの進化理論の練り上げについての精緻な科学史研究である以下の著書もゴルトンに重要な位置を与えている。Gayon, Jean. *Darwinism's struggle for survival : heredity and the hypothesis of natural selection*. Cambridge : Cambridge University

Press 1998.

(12) Cf. Bederman, Gail. *Manliness & civilization : a cultural history of gender and race in the United States, 1880-1917*. Chicago:University of Chicago Press 1995;Jacobson,Matthew F. *Whiteness of a different color : European immigrants and the alchemy of race*. Cambridge, MA : Harvard University Press 1998. ドレフュス事件のなかの科学と人種を考察する次の著書は、合衆国とは別の人種主義の文脈を詳細に明かしている。菅野賢治『ドレフュス事件のなかの科学』青土社、二〇〇二年。総説的なものとして、竹沢泰子（編）『人種概念の普遍性を問う』人文書院、二〇〇五年。

(13) Le Blanc, Guillaume. *La vie humaine : anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*. Paris : PUF 2002. 小泉義之『生殖の哲学』河出書房新社、二〇〇三年。

文献

Tort, Patrick (sous la dir.). *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. 3 vols. Paris : PUF 1996.

阪上孝（編）『変異するダーウィニズム』京都大学学術出版会、二〇〇三年。

柴谷篤弘・長野敬・養老孟司（編）『講座進化・二　進化思想と社会』東京大学出版会、一九九一年。

廣野喜幸・市野川容孝・林真理（編）『生命科学の近現代史』勁草書房、二〇〇二年。

松原洋子・小泉義之（編）『生命の臨界』人文書院、二〇〇五年。

横山輝雄「進化論と社会思想史研究」『社会思想史研究』第二三巻、一九九九年。

横山輝雄「進化論のインパクト」樺山紘一・坂部恵・古井由吉・山田慶兒・養老孟司・米沢富美子（編）『二〇世紀の定義・五　新コペルニクス的転回』岩波書店、二〇〇一年。

書評

『プーフェンドルフの政治思想――比較思想史的研究』（前田俊文著、成文堂、二〇〇四年）

生越利昭

本書は、「はしがき」と全五章および補論二つから構成され、プーフェンドルフ思想に関するわが国初めての本格的研究書である。「はしがき」で明確に示されているように、その主題は「プーフェンドルフの自然法学を市民社会の理論として再照射し直す」ことにある。また副題で「比較思想史的研究」と謳っているとおり、プーフェンドルフ思想をスコットランド啓蒙思想と比較検討するところに、特色がある。これは、思想家の理論的特質を、「テキスト分析にのみ依存することなく、同時代および後世の思想家たちとの比較考察によって」浮かび上がらせるという、思想史研究の正道を歩むものであり、注目に値する。

著者は「市民社会」概念を、次のように明確に定義する。それは、「国家設立以前の自然状態」において、「利己的傾向を社会性の概念によって抑制」しつつ、「所有権を相互に確認」しながら、「商品の自由な交換社会としての商業社会（Commercial society）を確立し、そうした市民生活を保護するための国家権力の必要性を説く原理」（二頁）である。この概念に照らして、本書は、プーフェンドルフが「啓蒙絶対主義の思想家」よりは「実際には市民社会論の系譜に近い」ことを一貫して主張する。この側面からの思想史的系譜として、スコットランド啓蒙思想家のカーマイケル、ハチスン、ヒュームが、「プーフェンドルフの自然法学を一つの有力な思想的酵母あるいは思想的母体として批判的に継承し」「基本的な問題意識において多くの共通点を有していたこと」が論証される。

第一章「プーフェンドルフの自然法体系」では、プーフェンドルフがグロティウスとホッブズの影響を強く受け、「両者の学説の統合」をはかろうとした内実が検討される。その中で、社会契約の第一契約（統合契約）と第二契約（統治契約）という二面性が理解され、統治契約がホッブズとは異なり「双務的な契約関係」として把握された点、市民の抵抗権＝「自己防衛権」を認めたが、ドイツの現状から「国家建設が優先される⇓抵抗権が否定される」という「国家優位の権威主義的思想」に傾斜

している点、などが明らかにされる。

第二章「プーフェンドルフとライプニッツ」では、プーフェンドルフの「近代的な一元的主権論」をライプニッツの連邦国家論と対比し鮮明にしている。プーフェンドルフが、国家的統一性の「実体を備えていない」ドイツ帝国において、「ドイツの政治的統一」を実現しようと努力したことが解明される。

第三章「プーフェンドルフとカーマイケル」では、カーマイケルがプーフェンドルフの自然法をスコットランドに導入し、それを「より人間の内面に重点を置く道徳哲学へと大きく変容」させた（二八頁）、その受容過程が解明される。

第四章「プーフェンドルフとハチスン」では、ハチスンが「人間の内部感覚＝道徳感覚が人間行動を規制する主要因」（一〇六頁）とする「自然法の内面化」を推し進め、分業と協業による家族社会の結合を基礎とする「大規模社会の形成」を提示し、プーフェンドルフの二重契約説とロック流の信託理論を採用し、混合政体論や抵抗権を明確に主張したことが明らかにされる。

第五章「プーフェンドルフとヒューム」では、ヒュームの功績が、自然法遵守の根拠を「神の命令」（自然神学）から「人類の便宜と必要」という「公共的効用性」（功利の原理）に転換した点にあったこと、プーフェンドルフが人間独自の条件的自然法やエンティア・モラリア論を提示しつつも、普遍的・恒久的な原理として絶対的自然法（ストア的自然法）になお固執したのに対し、ヒュームのコンヴェンション概念はそれを乗り越えていること、が明らかにされる。

補論一「プーフェンドルフの思想的位置づけについて」では、これまでの研究史の中で、プーフェンドルフの近代社会思想の確立に果たした役割を再評価する動きを概観している。

補論二「プーフェンドルフの『ドイツ帝国国制論』について」では、プーフェンドルフが当時のドイツの時代状況を「等族」支配と理解し、そこに「国家理性」導入による「恒久的な合議体」を提案したこと（二五四頁）が明らかにされる。

本書の最大の貢献は、これまで啓蒙絶対主義の思想家という先入観に囚われて個別研究が遅れていたプーフェンドルフを真正面から取り上げ、その近代思想的側面を抽出した点にある。その際の著者の視角が「市民社会」であることも、近年の思想史研究の流れから見て意義深い。かつて戦後日本の進路を模索する過程で「市民社会派」と言われる社会科学者が活躍したが、現在ではその理念先行型の問題意識が批判され、その意義を継承しようとする研究は少なくなってきている。特に「市民社会」は「政治社会」と同義だと見る政治思想史における常識が、この語の使用を躊躇させている。しかしながら、国家と市民社会の分離の問題は、近代思想史におけるキー・ポイントである。国家＝政治社会設立以前に、個々人の私的領域において共同的相互依存関係としての「市民社会」が成立しているという認識こそ、ロックからスミスへの思想系譜の根幹をなし、さらにヘーゲルからマルクスへの「市民社会」（→資本主義）批判の系譜にも連なっている。この面から見ると「市民社会」とは、著者の定義するように「商業社会」であり、個人の生存権や所有権を

前提にした財の生産・交換の営み（経済活動）が一定の自律的秩序を形成することを意味する。それゆえ、この秩序を安定させるために設立される近代的国家は、一種の機関であり、技術的・中立的性格を特徴とするのである。

それではプーフェンドルフは果たして、この「市民社会」を十分に把握し、それを前提にした国家を構想していたのか。著者の主張はイエスである。次の文はその主張を要約的に表現している。「プーフェンドルフの場合、あらゆる政治・社会制度を成り立たせているのが、市民社会を構成している、商品の交換主体としての自由で平等な近代的な市民の合意であるという指摘である。」（一九八頁）ただし、この著者の主張を裏付けるには、プーフェンドルフにおいて「市民社会」＝「商業社会」の理解と分析が、国家統治の問題とは独立した次元で十分に行われていたことが、テキスト分析によって論証されなければならない。しかしながら、本書を読む限り、この論証は十分になされてはいない。その大きな要因は、本書が「政治思想」を中心テーマとしているため、経済分析にまで論点を拡大すると焦点がぼけてしまうという本書構成上の配慮から、著者があえて禁欲したためである。この懸念は確かに首肯できるが、著者の最大の主張が「プーフェンドルフ自然法学の市民社会理論からの再照射」にあるのだから、その主張を裏付けるための限定的な論証だけでも加えるべきであった。著者はすでに、口頭発表などでは、プーフェンドルフにおいて人間のコンヴェンションによって形成される諸制度（言語、貨幣、所有権）が「条件的自然法」として解明されていたこと、プーフェンドルフの「商業社会」分析が相当進んでいたことを明らかにしている。今後その成果による研究の一層の進展と公表が期待されるところである。

しかし、上の点を考慮しつつも、評者は本書の論理内容にいくつか疑問を感じている。第一に、プーフェンドルフの「抵抗権に対する後ろ向き」（二一頁）の姿勢＝「まずは国家建設が優先される⇓抵抗権が否定される」論理（一九頁）、つまり「人民主権論の主張とそれと矛盾する発言の併存」（二〇頁）は、市民社会理論と矛盾しないだろうか。市民社会理論に立てば、市民の利益が最優先され国家はそのための手段となるはずだから、それと逆の主張をするプーフェンドルフをどう理解したらよいのか。著者は、プーフェンドルフが当時のドイツの状況から、強固な主権による国家統一の必要性を感じていたためだと説明している。しかし、当時のドイツは領邦国家が乱立し、既得権益を主張する領主層の抗争が「神聖ローマ帝国」崩壊後の混乱をもたらしていたため、プーフェンドルフはこうした既得権益擁護のための旧来型「モナルコマキ（暴君征伐論）」を封じて、平和を回復するための国家的再建を目指したのではないだろうか。この場合の「抵抗権」とは、市民社会理論＝人民主権論でいう「抵抗権」とは質的に異なることに留意すべきであろう。この面から見ると、プーフェンドルフは、著者の主張のように、すでに十分に発達し自律的秩序をもつ「市民社会」を認識し、それを前提にした国家設立を提示したわけでなく、それとは逆に、ドイツの現状に即してまず国家統一を果たし平和状態を実

現した後に、国家の保護下で「市民社会」の育成と発展を展望したのではないか。著者自身も別のところで「商業社会としての市民社会の育成のために国家統一の必要性を説く」（七九頁、傍点は評者）と整理しているのだから、この理解の方が自然であるように思われる。

第二に、上の「ドイツの国家的統一」とはいかなる内容であろうか。著者の説明は曖昧だが、プーフェンドルフが「ドイツは一つの政治共同体であることは自明のこと」（四九頁）と認識しつつも、現状ではその「政治的統一性」が実現されていないため、その実現のための方策を考察した、と理解しているように読める。しかし、「政治的統一」がない状態で、「政治的共同体」はどのような形で存在しうるのだろうか。その中核は「民族」なのか、「言語」なのか、「地域共同体＝市民社会」なのか。プーフェンドルフには、マイネッケのいう「文化的ネーション」と「国家的ネーション」概念の区別はあったのか。著者の説明は明確ではない。これは、本書の主題にとって決定的に重要な問題のはずだから、「政治的共同体」の内実がより詳しく論じられるべきであろう。

これに関連して、プーフェンドルフのいう「人民」とは、誰を指すのであろうか。彼は「人民の福祉が最高の法」（二四頁）と言いつつも、他方で王権制限のための「基本法」と選挙王制を前提にした「身分制議会」（二六頁）を主張しているのだから、この場合の人民とは特権身分を指すように見える。また、「自然法」を認識しうる理性とは、当時においては全人民ではなく特権的教養層に対して期待しうるものであろう。彼の社会契約論は、確かに全人民の自己保存権から出発し、相互の破壊・対立を緩和する「社会性」を基盤として、全人民の共存ルールを構築するという普遍的論理を採用しているが、それは理論上の想定であって、当時のドイツ社会への実践的適用の面から見ると、補論二が示唆する通り、実際には既得権益を前提にした特権身分の合議制にその理論的根拠を与える役割を果たしているように思われる。しかし、これはプーフェンドルフ思想の実践的意義の問題であり、著者の主題とは幾分離れてしまうから、今後の研究のための問題提起として提示しておくだけにしたい。著者の意図に即して言えば、本書の主眼点は、身分制的な当時のドイツ社会体制の中にあって、単に理論としてであれ、全人民の権利を基盤においた社会契約論を唱えたところに、プーフェンドルフ思想の近代思想史的意義があった、ということになろう。

第三に、プーフェンドルフ思想のスコットランド啓蒙への影響に関して、著者は、ホッブズやロックの一義的・抽象的論理に対して、グロティウスやプーフェンドルフの体系性・具体性が、スコットランドに受け入れやすかったと論じているが（九七頁）、これは単に論理上の優劣では片づかない問題であるように思われる。ロックにおいては、現実の政治体制を批判する革命理論として、人民の自然権を基盤にした原理的・抽象的な自然法を提示し、現体制の根本的変革を訴える必要があった。これに対してプーフェンドルフにおいては、平和実現と社会秩序

の安定性が先決であり、そのために現実の制度や実定法の具体的条項にまで自然法を適用しようとしたため、結果的に「自然法の体系性・具対性」が表現された。一八世紀スコットランドにおいては、名誉革命体制を前提にした社会改良が追求され、社会的安定が重視されたため、プーフェンドルフ自然法学の体系性・現実性が有用だった、と思われる。思想受容の背景こそ、ここでの重要なポイントであろう。

第四に、ヒュームが「近代的自然法の破壊者」ではなく、「人間的自然」から導出された自然法の世俗化を行ったという指摘（一八四頁）はその通りであるが、ヒュームの「コンヴェンション」がそれ自体で普遍的な原理を保障するかのように結論づける（一八二頁）のは誤解を招きかねない。ヒューム自身が、「公共的効用」の普遍性と正義の実現のために、「確固とした一般的視点」に立つべきと主張し、それを確かなものにする「賢明な為政者」の役割を重視していたからである。その担い手は「武勇・知力・清廉・慎慮の人並み優れた個人的資質の持ち主」であり、「公共性」を形成する精神的基盤を醸成するため、商業社会の発達、技術と洗練による社交性の増大、知識と学芸の発達、言論・印刷・出版の自由、などが提唱された。この観点から「市民社会の成熟」と「中流身分の特性」が高く評価されたのである。ヒュームの「コンヴェンション」概念の普遍性を論じるには、これに言及する必要があるように思われる。

最後に、今後のプーフェンドルフ研究が目指すべき課題について、いくつか指摘しておきたい。まず一つは、再度「市民社会」概念に関することだが、それが確かに「商業社会」を意味するとしても、市民社会理論の核心は私的領域（経済活動）における協同的相互依存関係＝自律的秩序の認識なのだから、プーフェンドルフにおいて、重商主義的国家保護体制に支えられた単なる「商品流通社会」でなく、再生産過程を基盤とする「分業・交換社会」についての認識があったか否かが重要ポイントとなる。それはさらに、「単純商品社会」から「資本主義的商品社会」への発展過程という観点から、プーフェンドルフ思想を位置づけ再評価する意義にもつながるだろう。

もう一つは、上で一部触れたが、プーフェンドルフ思想と当時のドイツ社会との関係である。プーフェンドルフの解明する「市民社会」は当時のドイツ社会の実態をどれほど正確に表現していたのか、十七～十八世紀ドイツ社会についての実証研究の成果を取り入れながら、プーフェンドルフ思想の実践的意義として、それがいかなる影響や反発を招いたかについて、単に思想レベルにとどまらず、実践的政治経済問題との関わりにおいて、解明されなければならないだろう。

本書は、問題意識が鮮明で、文章も論理も明快な労作である。わが国のプーフェンドルフ研究やスコットランド啓蒙研究にまた新しい貴重な業績が加わったことを、本学会の会員諸氏とともに喜びたい。

（おごせ・としあき／経済社会思想史）

書評

『トマス・リード――実在論・幾何学・ユートピア』（長尾伸一、名古屋大学出版会、二〇〇四年）

只腰親和

第一章の表題を「忘れられた哲学者」という言葉ではじめる本書は、ぜんたいを通じてスコットランドの哲学者リードに対する専門家の相対的な無関心、低評価への抵抗をひとつのモチーフにしているように思われる。じっさい著者みずからが、研究者仲間からしばしば発せられたと言う「なぜリードが面白いのか」（三〇一頁）という問いは、たんに著者にのみ固有の偶然的な体験にとどまらず学界の通念を表していよう。そうした通念に対して開拓者的な役割を自覚していると思われるこの書物は、全体が第Ⅰ部（「トマス・リード」を読む）、第Ⅱ部（平行線が交わるところで）の大きくふたつの部分からなっている。そのうち第Ⅰ部はいわば本書の「課題と方法」に相当し、第Ⅱ部はリード思想の内的分析に当てられている。付録もふくめて約三〇〇頁の紙幅のうち、ほぼ三分の一がいわば序論的な第Ⅰ部に費やされていることが、この書物の――方法になみなみならぬ関心をよせている――性格を物語っている。

以下では本書の内容を叙述の順序にしたがって要約し、適宜それに評者の見解を付け加えるかたちで論をすすめたい。最初の二章では研究史が検討されている。第一章（「忘れられた哲学者」）では、リードが再び脚光を浴びはじめる現代以前の研究史において、リードの「忘れられた哲学者」としての側面がおもに概観されている。ヒューム懐疑論への批判者として登場したリードは母国イギリスでは二十世紀にまでその影響がおよび、外国においても十九世紀のフランスや合衆国の哲学界にその影響を見て取ることができる。しかし、このようなリードの影響もドイツの哲学者カントの常識哲学批判によってそのかげが薄くなっていく。自己の哲学の前提にヒュームを据えるカントからみれば、リードはヒューム哲学を常識という前哲学的な観念で粗雑に処理した人物として断罪されてしまうのである。この有名なカントによる常識哲学批判にくわえて、リードが研究史の前面から後退していった事情として、彼の政治思想や宗教的立場が保守的であったことを著者は指摘している。

これに対して第二章（哲学的リアリズム、表象、失われた世界）では前章をうけて二十世紀後半以降になって再びリードへの関心が高まってきた経緯について述べられている。著者によれば一九七〇年代以降にリードへの関心が復活した背景として、ひとつは哲学の分野における哲学的リアリズムの再生と、それと対極をなすポスト・モダンの潮流の勃興があった。現代におけるリード復興のもう一つの要因としては、思想史、科学史といった分野でスコットランド啓蒙との関連でリードが着目されたことが指摘されている。リード研究史の起伏を浮き彫りにするのがこれら二章の主張であり、導入部としてバランスのとれた要約とみなせる。

ただ、第一章で研究史との関連でリードの神学に言及しているので、ここで本書全体での著者のリード神学への取り組み方にコメントすると次のように言えるように思う。本書の中で著者はいくつかの場所でリードの神学的な思想や立場に言及している。（当時の自然哲学や道徳哲学は宗教と切り離せないので、リードの神学が問題にされるのは当然だが、）しかしそれらを通じて著者自身の統一的なリード神学観が明確に浮かびあがってこない。ある場所では、リードの宗教的立場を、ヒュームや「啓蒙の唯物論者」、あるいは理神論者と対比して、「伝統主義的な態度」と規定している（三二頁）。しかし別の箇所では、『理神』論者という称号を、この哲学者［＝リード］に献呈してもいいのではないかとさえ思わせる」（五七頁）という章句があり、また別の場所では、初期のニュートン主義に忠実な「科学主義的な自然神学」（一三二頁）だとする規定もある。そしてもっとも基本的な性格付けと思われる箇所では、リード哲学は「基本的にキリスト教的有神論の性格が強い」（ⅳ頁）といったあいまいな表現が見られる。最終章でもリードの「神」概念について検討されているが、主意主義と主知主義という神概念をめぐって対置される二つ立場のいずれがリードの立場であるかがよくわからない。たしかに資料的な制約があるとは言え、著者自身、リードのことを「神学博士だった彼の教義上の知識は……相対的に専門性が高かった」（五七頁）という以上、リード神学思想のいま一歩、周到な取り扱いが必要ではないか。

内容の紹介に戻ると、第三章（リヴィジョニズムを超えて）は思想史の方法について語られている。この章の著者の主張を要約することは容易でないが、著者にとって、思想史には、「不可逆的な時間矢のなかで生じ、すでに過ぎ去ってしまった出来事を扱う」（七一頁）という特有の困難が付きまとっている。この研究上の困難をめぐって、伝統的な思想史の方法論であるマルクス主義、知識社会学を嚆矢として、テクスト論、メディア・スタディーズ、カルチュラル・スタディーズ、認知心理学の手法等を著者は検討の俎上にのせているが、けっきょく思想史研究の上記の問題についての必ずしも決定的な解決法はあたえられない。他方、にもかかわらず思想史は「集団的記憶の語り手という」（九〇頁）社会的な――ある意味で学問外的な――役割を回避することはできないというのが著者の立場のようであり、その観点から語りにおける人称の問題がかなり詳細に述べられ

ている。

この章は分量としても相当の紙幅がさかれており、内容としても本書ぜんたいのなかで著者の情熱がもっとも注がれている章の一つに思われる。たしかに思想史方法論に対する著者の興味と学殖は理解できるが、内容が難解でいささか冗長であり、本書の主題であるリード研究とこの章での著者の方法論的主張が具体的にどのように切り結ぶかが判然としない。また「不可逆的な時間矢の上に並んだ事象を扱うことに伴う学問的な困難を解消する方法は、タイム・マシンが実在す」（八三頁）ることであると解することのできる、ある意味でかなり素朴実在論的な見解も見られ、つまるところこの章で著者が主張したいところが今ひとつ明確ではない。

第Ⅱ部ではリード哲学の内容が分析されている。まず第四章（科学する哲学者）では彼の自然研究について説明されている。リードは、バークリー、ヒューム、スミス等のアマチュア科学者と異なって、プロフェショナルな自然科学者であったというのが著者の立場であり、そうした観点からリードとターンブル、マクローリンとの関係、彼の認識論、および幾何学史上での貢献が論じられている。このうちヒュームの懐疑論的認識論に対置されるリード認識論の説明は明快で興味あるものとなっている。他方、リードが「プロフェショナルな自然科学者であった」（一一二頁）ことを傍証するために言及されていると思われるターンブルやマクローリンとの関係については、リードと彼らとの直接的、内的な理論的関係がじゅうぶんに論証されているとは言いがたい。また、リードが非ユークリッド幾何学を先取りしていたというのが著者の見解だが、著者も認めるとおり当時の視覚論の問題の文脈で展開されている議論を、後代の斬新な幾何学と結び付けるにはより立ち入った検証が必要であろう。総じて、なぜリードが同時代の道徳哲学者に比較して、「プロフェショナルな自然科学者」と言えるのかじゅうぶんに明確とはいえない。

第五章（道徳哲学と経験主義のユートピア）ではリードの道徳哲学が検討されている。認識論において粒子哲学のメタファーを拒否していた彼は、道徳論においても同様で、「人間を社会の構成要素としての原子としてとらえようとし」（一八六頁）たヒュームやスミスとは異なって、反原子論的な立場に立っていた。またリードがグラスゴー大学で講じた道徳哲学講義は、心理学、自然神学、倫理学、自然法学、政治学からなっていたが、そこにはニュートン的な「実験哲学」の方法と実践倫理学で採用されている演繹的な方法との、方法的な分裂が見られる。さらに著者の言う「ユートピア論文」をつうじて、リードの社会、経済思想が紹介されている。

ヒュームやスミスが人間把握において原子論的な立場にあったとするのは、研究史からみて疑問であるが、じゅうらい少なくともわが国ではよく知られていなかった、リードの所有論（私的所有根絶論）や貧困観が紹介されている本章の後半部分は興味ある叙述と言えよう。

第六章（未完成な機械のなかのゴースト）では、現代の立場から

みたリード哲学について、ムーアやローティを参照しながら論じられている。リード、ムーア、ローティに加えて著者自身の「哲学」も語られつつ、本書は閉じられている。

現代の、「ディスプリンとしての哲学・科学」という区分を歴史的に相対化しようとする批判意識が、全体を通じて前提になっていることには共感がもてるし、前著に引き続いて健在の、著者の社会科学者にはまれな良い意味でのレトリック能力が、本書の通読を退屈なものにしないことに寄与している。しかし方法や伝記的事実への関心が、リード哲学そのものの内在分析をなおざりにした憾みがあり、他方著者の言うバフチン的な声の多重性が本書の方法としていかに生かされているのか必ずしも判然としない。

（ただこし・ちかかず／イギリス経済思想史）

Comparing Horkheimer (along, generally speaking, with related schools established by critical theorists, including Adorno) on the one hand with Gehlen on the other, we are struck by the co-existence of points both of divergence and of similarity. One significant area of difference lies in their contrasting evaluations of human freedom or of autonomy. Whereas Adorno maintained that "dialectical exchange [Auseinandersetzung] between society and individuals" enables people to "go beyond the stage of monadological existence," Gehlen accepted the behaviour theory that assumes arbitrary control of the human mind to be possible. Nonetheless, they both shared the view that human reason is not so strong as it is assumed to be in Scheler's classical-modern theory of human existence. In reference to this departure from Scheler, we may thus classify their approaches under the heading of "anthropologies of the postwar generation." Scheler actually suggested the limit of the theory of the autonomous individual in Kant's practical philosophy, and this in spite of the fact that schools of critical theory and philosophical anthropology after World War II tended to confuse a popularized image of strong individuals in industrial society with Scheler's human image. In "The Status of human nature in the cosmos [Die Stellung des Menschen im Kosmos]" (1928), an article written in his last years, Scheler dismissed not only a one-sided assumption of strong human nature, but also the metaphysical idea of "mind/body" dualism. In their place, he propounded a new dualism of "spirit/life," grounded on the idea that the human spirit [der Geist] has, essentially, no powers to "create [schaffen]" need nor to control them directly. A "special position [Sonderstelle]" of human nature lies solely in the ultimate independence of the human spirit from psychological and physical wants. I am in sympathy with this view of the human spirit, because it may well be able to provide us with a viable critical vantage point from which to examine the contemporary relativistic/opportunistic moral stance.

At the same time, however, Max Scheler's idea of the human spirit also harks back to Kant's ideas of human nature. In Scheler's thought, we can clearly discern the marked similarity to the Kantian image of human existence, this similarity appears with especial clarity in his concept of human reason [Vernunft], which was destined to fall gradually under the sway of biologically and sociologically relativistic views of human nature.

Max Scheler's Influence on "Anthropologies of the Postwar Generation" : Re-assessing the Human Image of Kant

Takahiro KIRIHARA

In the early stage of his work, Max Horkheimer (1895-1973) was influenced by the philosophical anthropology of Max Scheler (1874-1928). Accepting this in a critical sense, Horkheimer then constructed his own method of critical theory. He clearly pointed out that Scheler's method rests on deductions drawn from a general image of human nature. In Horkheimer's view, the image of human nature is constantly subjected to historical changes in the value of human society, hence it cannot be fixed or an absolute. In contrast to proponents of modern metaphysics, Horkheimer took pains to emphasise the "function" of value in thought. The methodology of his "dialectical anthropology" is based on the idea that human images are determined, above all, by the "transitory" [vergänglich] aspirations of human beings to happiness and freedom, rather than by a stable and unchanging essential relationship [Wesenszusammenhang] of value.

Following another line of development, we find that Arnold Gehlen (1904-1976), the leading postwar philosophical anthropologist, was also influenced by Scheler's thought. Gehlen, however, based his anthropology not on metaphysics, but on empirical sciences, such as behaviour theory. In addition, he criticized the Marxist theory of alienation, which presupposes that all subjects have a tendency, or a natural right, to demand the reclamation of their own individual products. Dismissing the ideological implications of this alienation theory, Gehlen attempted to recast it into a neutral and psychological form. According to his own account, his anthropology was based on the following ideas : that industrial society had been transformed from pure capitalism to a welfare-state situation, and, further, that the foundation for human life lies in the stability of social institutions. Human beings can realize their desires only by means of social institutions, which alter the immediate nature of these desires into a mediated and durable form.

which Ferrari has faced is the fact that the philosophical possibility is no more affirmed inside a philosophical system itself.

I discuss, therefore, two other books, written from the perspective of the "limit" of the philosophy of history, in which Ferrari develops his new perspective on History : "Les philosophes salariés" and "Machiavel, juge des révolutions de notre temps" (1849). The first belongs to the genealogy of "refutation of eclecticism" by Pierre Leroux. In his "Réfutation de l' eclécticisme" (1839), Leroux explains how the official philosophy was constituted by the negation of the enlightnment philosophy of the 18th century. For Leroux, the philosophy of the 19th century signified the negation of the possiblity of philosophy itself. In the latter, written in the same year as the first one, Machiavel appears, in contrast to Vico, as a figure "without principle." Through this *topos* of the figure of Machiavel, one can see that History consists in a discontinuous temporality, devoid of any principle. What Ferrari clarifies in his later "Histoire de raison d' Etat", is also the discontinuity of History and historical temporality as "fate" (fatalité), itself irreducible to something like the positivist or theological "providence." This work contains important references, which help reconsidering the historical recognition between the February revolution and the Second Imperial Regime of France, including Marx and Baudelaire. It will be hence necessary, from now on, to recognize the importance of his historical theory in the domain of 19th century social and political thought.

Philosophy of History as Resignation : Giuseppe Ferrari's Theory of History

Aya ITO

The thought of Giuseppe Ferrari (1811-1876) as historical thinker was just recently called back from oblivion. The fact that many of his writings were hardly available has contributed to the establishment of his position as a positivist thinker, who misconstrued objective history (as Benedetto Croce puts it). However, it seems doubtful to consider Ferrari's a positivistic, scientificaly based notion of historical objectivity. First of all, even during the period when his writings were published, only a few people in France were able to understand his true intentions. The character of his historical descriptions cannot be grasped without sufficient inquiry into the process of his thinking about history. The purpose of this paper is to show in what sense his late work "Histoire de la raison d' Etat" (1860) should be read.

This paper adresses firstly Ferrari's early writings (from 1840 to 1843) discussing the "principle" of his philosophy of history. Ferrari grounded his conception of history on "principles," rather than factual accumulation. He found out the "principle" in Vico, figure of the Renaissance. And the "principle" of the Renaissance was set on the origin of the Reformation and the French Revolution. As his theory of philosophy of history is based on commitment to the revolutionary "principle," it receives suppression by the official philosophy represented by Victor Cousin,which had established the liberalist compromise between philosophy and ecclesiastic power. The "limit" of the philosophy of history

The Two Different Forms of the Religion of Humanity

Etsuhiro HASEGAWA

The purpose of this paper is to examine the difference between Comte and Mill, as to the forms of the Religion of Humanity. Mill criticized Comte for the Religion of Humanity, which was created by the latter but was not followed by the former except for the substitution of Humanity for God. Mill makes three protests against the religion of Humanity founded by Comte. According to Mill, firstly, Comte's positivism becomes quite a sentimental and ridiculous one in his later thought. Secondly, the Religion of Humanity founded by Comte has a character of anti-individualism. Thirdly, Comte makes an inordinate demand for unity and systematization in his later writings. But I think that these condemnations are invalid. As for Mill' s first criticism, the element of sentiment in Comte' s later thought should not be taken ridiculous. Rather, rightly interpreted, it demands to be social. Comte replies to Mill' s second criticism that he identifies the nature of individuality in the recognition of sentiment. Thus Comte centers a sentiment in his religion. It is in Mill's last criticism that we find a fundamental difference between them. Mill's argument is grounded on his utilitarianism, above all, its harm principle. That means that utilitarianism is introduced into the Religion of Humanity in order that he may save one's proper province. Mill defends this province from all beliefs including the Religion of Humanity, whereas, in Comte's opinion, such an adherence to that province results in egoism and risks the society. Once you have accepted something common to other all, could you guard yours proper province from all beliefs absolutely? The Religion of Humanity founded by Comte aims at this adherence to one's proper province and egoism that this modern tendency produces. Having created a new religion, Comte tried to convince us that we could conquer egoism and then revive the society disorganized by that tendency.

and "friendship", were recognized by Mauss, and I think these tenets give us an important view for understanding modern economic society.

Recently, the interrelation between "trust" of "social capital" and the performance of the social system have been extensively researched in the field of social thought. Therefore it can be said that Malinowski's *kula* and Mauss's *hau*, are the preoccupations of "social capital".

The Two-tiered Structure of Market Society

Hidenobu KOJIMA

In this paper, I argue the importance of non-economic exchange which exists under the economic exchange according to the interpretation of exchange theory made by Bronislaw Malinowski and Marcel Mauss. Malinowski explained the contrast between "*kula*" (non-economic exchange), and "*gimwali*" (economic exchange) in his book, *Argonauts of the Western Pacific*. In his book, *gimwali* seems to be secondary to *kula*, and Malinowski considered *kula* as a ceremonial technique that conquered the estranged relations among the tribes. Like Malinowski, Mauss explained the exchange action as having a social basis in his book, *The Gift*. Mauss thought of "*hau*" as the reason for exchanging, which stands for "something spiritual". Lévi-Strauss, however, criticized Mauss for interpreting *hau* as the cause of exchanging action without noticing the process of exchange as a whole. In my paper, I will not focus on Lévi-Strauss's rationalistic interpretation. As Lévi-Strauss agreed, the way to research society as a whole had been tested by Mauss. Considering that the aim of *The Gift* was to criticize rationalistic modern society, it should be noted that the anti-rationalistic view of primitive society being able to overcome alienation in modern society was mentioned in his book, and this is what is called *hau*. As Mauss recognized, the exchange of *hau* is the exchange of personality, therefore the network of exchanging *hau* is the network of changing the personalities. If so, it could be said that the underlining tenets of overcoming alienation in modern society, that is, "trust"

class that is useless and harmful to the society.In Phalange,people work together according to their own inclinations and tastes, while constituting truly productive classes such as manufacturers, farmers, and housekeepers.

Thus, Fourier criticizes the parasitic character of commerce ; on the other hand, he recognizes the positive power of commerce. That is, commerce widens the network of trades and leads the world to unification. Fourier, experienced a reign of terror, was not able to believe in human reason. Rather, he found the driving force of history in the development of commerce that follows passions, not reason. Paradoxically, this ambiguity in his criticism of commerce indicates an aspect of realistic sensibilities in Fourier's thought.

On Fourier's Criticism of Commerce

Hiroharu SHINOHARA

Fourier's criticism of commerce was highly appreciated by Engels. However, it has never been interpreted in view of Fourier's whole theory. To properly understand Fourier's criticism of commerce, one should first look at it in its right perspectives : in terms of his criticism of Civilization in general from his long-range historical viewpoint, which in turn is based on his original "theory of passionate attraction," and in terms of his magnificent vision on reformation of the earth that will be realized by constructing his ideal association Phalange. Therefore, this paper interprets his complex text by way of following "the theory of passionate attraction" and thereby clarifies the meaning of his criticism of commerce.

According to Fourier, it is free competition that causes the economic disorder of society at his time. Free competition "let(s) the merchants do whatever they like" (*laissez faire les marchands*). Free competition grants absolute propriety right of commodities (*propriété absolue*) to merchants who are mere intermediates (*classe parasite*) between producers and consumers. Once merchants or brokers become owners, they destroy the rights of producers and consumers, and bring the society to chaos by provoking bankruptcy, hoarding commodities, and buying and selling on speculation. Thus, he insisted that merchants should be considered only as keepers of commodities (*dépositaire conditionnel*). The primary purpose of constructing Phalange is to eliminate this unproductive

"Productivity" and "the Ethic of Production" : Changes in Hisao Otsuka's Thoughts and their Economic Background

Kentaro TSUNEKI

Hisao Otsuka (1907-1996) laid emphasis on the suggestion of higher "productivity" from 1943 to 1949. In 1965, however, he began to advocate restoring "the ethic of production" rahter than "productivity." In this paper I will discuss the economic background of this change. From 1943 to 1949 he emphatically suggested higher "productivity", and he criticized of the speculative behavior of merchants. He questioned the lack of goods and criticized the collusion of the government with some of merchants. In 1950 the Korean War began and America required goods for the War, so the Japanese economic condition got better. Market prices increased, and some speculators sought to gain great profit through speculative marketing. But after the parley began, market prices greatly lowered and Japanese economical conditions got worse. At that time Otsuka stressed the point that speculation is harmful and suggested emphatically that "productivity" should be higher in a sane manner. After the Korean War the Japanese economy developed rapidly. Moreover in 1963-4 stock prices rose suddenly, and at the end of 1964 Japanese economy was in a panic. Otsuka criticized speculation in stocks. He regarded the Japanese economy as "mechanized petrification" and suggested the restoration of "the ethic of production."

Otsuka's thought had a great influence in Japan from 1943 to 1965 because he was able to criticize adequately the Japanese economic conditions of this period and to develop his thoughts with relevance to the needs of the times. But this fact also shows that his theory had "disciplinary power" in this era. So his thoughts have been recently criticized as relating to "mobilization". However, he suspected that influential thoughts are always in danger of becoming thoughts of "mobilization". We have to seek a way of preventing the influential thoughts from abusing "disciplinary power" for "modernization".

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO.29 2005

CONTENTS

〈Special Issue〉 Ethics and Politics in Industrial Society : An Inquiry into Methodological Frameworks used in the History of Thought (Part 1)

Articles

"Productivity" and "the Ethic of Production" : Changes in Hisao Otsuka's Thoughts and their Economic Background ····· Kentaro TSUNEKI *6*

On Fourier's Criticism of Commerce ····· Hiroharu SHINOHARA *24*

The Two-tiered Structure of Market Society ····· Hidenobu KOJIMA *41*

Perspectives

K. UEMURA, M. MORI, M. HIGURASHI *59*

Book Reviews

K. HOSOMI, T. HARADA, S. MIYAMOTO *88*

* * *

Articles

The Two Different Forms of the Religion of Humanity ····· Etsuhiro HASEGAWA *105*

Philosophy of History as Resignation: Giuseppe Ferrari's Theory of History ····· Aya ITO *121*

Max Scheler's Influence on "Anthropologies of the Postwar Generation" : Re-assessing the Human Image of Kant ····· Takahiro KIRIHARA *136*

* * *

Perspectives

M. MASUI, T. USHIRO *155*

Book Reviews

T. OGOSE, C. TADAKOSHI *175*

* * *

English Summaries of Articles *193*

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、一一月二五日（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、執筆者名の読み（ひらがな）、執筆者の専門領域（なるべく簡潔に）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一一月一五日とし、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き、必要におうじて査読委員会の議を経たうえで、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査読委員会を召集し、査読委員会の議を経たうえで、論文テーマ・内容を考慮して、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査読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の四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

（1）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。

（2）原則として、審査員のいずれかによって、論文にCの評価がなされた場合は、不採用となる。ただし、審査員の間で、評価に懸隔がみられる場合、編集委員会は、査読委員会の議を経たうえで、採否を決定する。そのさい、必要があれば、査読委員会は根拠を明らかにする。

（3）不採用の場合も、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ⅠⅡ』、石井洋二郎訳、藤原書店、一九九一年、Ⅰ、五六七頁。

ピエール・ブルデュー、ジャン＝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）

編集後記

すでに昨年の編集後記（第二八号）でも書きましたが、「特集」設定のむずかしさが、現在の編集委員会の直面している難問です。今号はそれを見越しながら、特集「帝国主義から『帝国』へ」と「研究動向特集」の原稿募集を行ないました。しかし審査の壁や、後者については応募原稿ゼロという状況でうまくいかず、急遽、いくつかの企画を立て、座談会を構想したのですが、タイムリミットもあり、実現には至りませんでした。その結果、昨年同様、審査をパスした論文・研究動向・書評などのなかから、思想史的共通項をくくり出すことによって、「特集」テーマを設定するほかはありませんでした。特に企画担当編集委員の多大な御苦労に感謝します。

こうした現状をいくらかでも改善するため、編集委員会では本誌の一定ページ数を「特集」用に確保し、会員外の方も含めた座談会、研究動向などによって構成される「特集」企画を少し時間をかけて準備することになりました。今号の特集のサブタイトル「思想史の方法論的視座を問う（一）」は次号以後もこの試みを継続していきたいとの願望を含んでいます。それは現在のグローバリズムの下で、戦後日本における社会思想史研究の方法的足場を検証する試みということが出来るでしょう。

こうした実情ですが、ぜひ多くの会員の方々の斬新なアイディアと積極的参加を得て、領域横断的な問題をつくり、活発な議論を誘発していくことができればと考えています。会員の方々には、なお一層の御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. 29

2005年9月20日　発行

編　集　社会思想史学会
代表幹事　松岡利道

（事務局） 〒612-8577　京都市伏見区深草塚本町67番
龍谷大学 松岡利道研究室内
tel/fax：(075) 645-8440
http://wwwsoc.nii.ac.jp/shst/index.html

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 4-89434-475-0

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）

回想のマックス・ウェーバー
―同時代人の証言

安藤英治聞き手／亀嶋庸一編／今野元訳

故安藤英治がウェーバーゆかりの人々から蒐集した貴重な証言の全訳。晩年のウェーバーが活写される。 四六判 定価3360円

現代ドイツの政治思想家
―ウェーバーからルーマンまで

クリス・ソーンヒル／安世舟・永井健晴・安章浩訳

ウェーバー、ハーバーマスら、現代ドイツにおける思想家たちの政治思想をわかりやすく概説した入門書。 A5判 定価4620円

竹内好という問い

孫歌

竹内の真の理解者が、卒業論文から六〇年代の論説にいたる代表的論著を時代と串刺しにして読み解く。 四六判 定価3780円

迫り来る革命
―レーニンを繰り返す

スラヴォイ・ジジェク／長原豊訳

現代社会の状況を批判的に捉え、資本主義の新展開にいまだ対峙しうるレーニンの可能性を能動的に説く。 四六判 定価3360円

宗教史の発見
―宗教学と近代

ハンス・G・キッペンベルク／月本昭男、渡辺学、久保田浩訳

宗教をめぐるアイデアの歴史。宗教学を基礎づけた新しい着想の背後に、近代的な精神の危機を読む。 A5判 定価6090円

義務とアイデンティティの倫理学
―規範性の源泉

クリスティーン・コースガード／寺田俊郎・三谷尚澄・後藤正英・竹山重光訳

人はなぜ道徳的であろうと思うのか。新しい理論の提案と、著名な学者たちによる論評。 A5判 定価4725円

【定価は消費税5%込みです】

岩波書店

〒101-8002 東京都千代田区一ツ橋2-5-5
http://www.iwanami.co.jp/

新版『経済学批判要綱』の研究

内田弘著 A5判・三七二頁・三一五〇円

総てを「効率性の相の下に」開発しようとする「資本の文明化作用」を批判

実存と暴力
―後期サルトル思想の復権

清眞人著 A5変・三八一頁・三九九〇円

サルトル論の新地平／ポスト9・11の現代に鮮烈に甦る後期サルトル

【山之内靖対談集】伊豫谷登士翁＋成田龍一編 二五二〇円

再魔術化する世界
―総力戦・〈帝国〉・グローバリゼーション

成田龍一・大内裕和・岩崎稔・米谷匡史・大澤真幸・酒井隆史・伊豫谷登士翁との対話

清水幾太郎
―ある戦後知識人の軌跡

小熊英二著 A5判・九六頁・一〇五〇円

「庶民の思想家」を通して見えてくる戦後日本のナショナリズムの変遷。

三木清
―個性者の構想力

内田弘著 A5変型・四〇〇頁・三三六〇円

基礎経験とは言葉で表現されることによって救済される根本的経験である。

経済学の生誕と『法学講義』
―アダム・スミスの行政原理論研究

田中正司著 A5判・二四六頁・二九四〇円

『国富論』の主題と枠組がどこまで成立していたかを法学の枠の中で確認。

自己再想像の〈法〉
―生権力と自己決定の狭間で

仲正昌樹著 A5変・二六四頁・二七三〇円

医療体制を中心に形成された生権力の中で「自由」を実質化する困難を考察

デリダの政治経済学
―労働・家族・世界

小森謙一郎著 A5変・二七二頁・二九四〇円

世界の世界化を、別の仕方で思考することができるのではないか？

差異化する正義
《叢書アレテイア 4》

仲正昌樹編 A5変・二九八頁・二九四〇円

権安理・小森謙一郎・村田泰子・高原幸子・赤枝香奈子・堀江有里・菊地夏野・周雷・稲葉奈々子他・執筆

共同体と正義
《叢書アレテイア 5》

仲正昌樹編 A5変・二七〇頁・三三六〇円

橋本努・菅豊彦・ギンゾン松井佳子・林田孝広・高橋透・永井順子・ドゥルシラ・コーネル・執筆

ポスト近代の公共空間
《叢書アレテイア 6》

仲正昌樹編 A5変・三三〇頁・三三六〇円

藤本一勇・堅田研一・権安理・小森謙一郎・高原幸子・堀江有里・村田泰子・小島剛一・高橋透・西山雄二・吉岡剛彦・執筆

御茶の水書房

〒113-0033 東京都文京区本郷5-30-20 (価格は税込)
TEL03-5684-0751 http://www.ochanomizushobo.co.jp/

小島亮 編　石見尚 清水多吉 片桐薫 高橋彦博 小山弘健 ほか 著　●6930円

福本和夫の思想 研究論文集成

時空を超える知性の回帰

「福本和夫の復権はわれらの時代を超える」鶴見俊輔
「福本和夫を福本和夫にふさわしく読むために、われわれは21世紀の到来を待っていたのだ」蓮實重彦

大崎平八郎 著　新版●1890円

戦中派からの遺言

戦後60年――わが学友たちの死はいったい何だったのか！　「全国会議員に読んでもらいたい！」
改憲の策動に憤る著者最期のメッセージ！

樋口健二 写真・文　小田実 跋　●4410円

樋口健二報道写真集成 日本列島'66-'05

原発、炭鉱、労災、公害、自然破壊、巨大開発、戦争、そして人間たち――
「繁栄」の陰で隠蔽される不可視の風景を追い続けた、40年間の写真記録を集大成！

こぶし書房　〒113-0021 東京都文京区本駒込3-4-1-101　価格は税込です。
TEL03-3823-0524 FAX03-3823-0527 http://www.kobushi-shobo.co.jp

多元的文化の論理 ―新たな文化学の創生へ向けて―
原研二・佐藤研一・松山雄三・笹田博通編
A5判 563頁 定価5250円
学際的研究成果を集結して多元的文化の全体像に迫る画期的な論文集。ドイツを中心とする思想や文化の様々な領域の論文を収録。

大学における共通知のありか
栗原隆・濱口哲著
A5判 287頁 定価1575円
〈知〉に内在する問題の枠組みを分析的に明らかにすることを通して、大学での学問分野の〈研究〉にとって必須の、共通知の基礎を明らかにする。

人文科学ハンドブック ―スキルと作法―
中村捷編
B5判 213頁 定価1680円
人文科学の意義、学問のスキルと作法、ケーススタディーに基づく人文科学の方法論を魅力的に記述。

体験と認識 ―ヴィルヘルム・ヴント自伝―
川村宣元・石田幸平訳
A5判 426頁 定価2940円
実験心理学の創始者、碩学ヴントの自伝。各分野の研究者に新たな示唆を与えてくれる書である。

オリバー・クロムウェルとイギリス革命
清水雅夫訳
A5判箱入 474頁 定価4935円
独裁者とも聖人とも呼ばれ、毀誉褒貶相半ばする稀有な人物、オリバー・クロムウェルの実像に迫る。

人間における悪 ―カントとシェリングをめぐって―
猪岡道比古著
A5判 290頁 定価4515円
人間はなぜ悪をなすのか？悪とは何か。ドイツ観念論における悪の根拠・根源、そしてその克服に関する諸問題に明晰な光を投げかける。

〒980-8577 仙台市青葉区片平2-1-1　東北大学出版会　TEL:022-214-2777 / FAX:022-214-2778
http://www.tups.jp ［価格は税込］

寛容の文化

M・R・メノカル著　足立 孝訳

ムスリム、ユダヤ人、キリスト教徒の中世スペイン　輝ける土地の記憶が紡ぐ、対立のなかの共存のヴィジョン。3990円

アメリカニズムと「人種」

川島正樹編

アメリカの「自由と民主主義」はなぜ「人種」問題を解決できないでいるのか。歴史と現在を問い直す。3675円

保守革命とナチズム

小野清美著

E・J・ユングの思想とワイマル末期の政治　アクチュアルな政治思想を描きだし、ワイマルの悲劇に切り込む。6090円

昭和天皇と立憲君主制の崩壊

伊藤之雄著

睦仁・嘉仁から裕仁へ　近代日本の立憲君主制の崩壊過程を、当時の政治慣行や天皇のイメージを踏まえて描く。9975円

清帝国とチベット問題

平野　聡著

多民族統合の成立と瓦解　中華的価値とは一線を画す内陸アジアにまたがる統合を実現した清帝国の論理を解明。6300円

聞くこととしての歴史

大橋良介著

歴史の感性とその構造　物語以前の歴史経験を、東西の諸思想を介して考察、歴史哲学に新次元をきりひらく。4725円

アダム・スミス　修辞学・文学講義

水田洋／松原慶子訳

平明な文体による近代的個人のコミュニケイション理論の試み。新訳決定版。4410円

〒464-0814 名古屋市千種区不老町名大内　名古屋大学出版会　TEL052(781)5353/FAX052(781)0697　http://www.unp.or.jp

ミネルヴァ書房　〒607-8494 京都市山科区日ノ岡堤谷町1番地　宅配可・価格は税込み
TEL075-581-0296/FAX075-581-0589　http://www.minervashobo.co.jp/

シリーズ・現代思想と自由主義論　四六判／上製

③ 幻想としての自由と民主主義

木崎喜代治著●反時代的考察　理念の欺瞞性を暴き、吟味・再定義を試みる。二六二五円

◇シリーズ好評既刊

① 自由主義論

J・グレイ著／山本貴之訳

自由主義の「普遍化」が幻想か。三九九〇円

② 不平等、貧困と歴史

J・G・ウィリアムソン著

安場保吉／水原正亨訳　二七三〇円

MINERVA人文・社会科学叢書　A5判／上製

⑧⑥ 経済学とユートピア

G・M・ホジソン著

若森章孝／小池渺／森岡孝二訳●社会経済システムの制度主義分析　四四一〇円

⑨② ウィーンの経済思想

八木紀一郎著

●メンガー兄弟から20世紀へ　四五一五円

⑨⑦ 現代法理論論争

深田三徳著

●R・ドウオーキン対法実証主義　四二〇〇円

社会科学における比較の方法

スメルサー／山中弘訳　A5・定価6090円

社会学の巨匠デュルケム、ウェーバーの業績を整理し、その特徴と問題点を指摘。さらに様々な領域で行われている比較という作業を取り上げ、それらを比較研究の方法論という視点から評価する。

文化のダイヤモンド

グリスウォルド／小沢一彦訳　A5・定価3990円

文化の生産者と消費者の関係、文化が社会変化に与える影響など、文化と社会の相関関係を「文化のダイヤモンド」という二次元の図形モデルを用いて、比較分析の手法で社会学的に考察する。

文化とグローバル化

キング編／山中弘、安藤充、保呂篤彦訳　A5・定価4200円

社会学、政治経済学、人類学、比較文化、美術等、専門領域を異にする10名の研究者による文化とグローバル化に関する共同研究。グローバルな場における文化理解のための新たなパラダイムを論じる。

文化のインベンション

ワグナー／山崎美恵、谷口佳子訳　A5・定価4200円

人間は自らに固有の現実を発明している。人間の象徴作用のプロセス（集合化と差異化の相互作用）を追究し、文化動態のメカニズムを分析。均衡を失った現代アメリカ文化の創造力の源泉を探る。

グローバル・システムの社会学

スクレアー／野沢慎司訳　A5・定価5040円

資本主義的プロジェクトの推進母体としてのグローバル・システムの成長により展開する社会変動を、第三世界や社会主義世界を対象に独自の理論枠組と多様な資料・データを駆使して分析する。

公共のための科学技術　小林傳司編　A5　定価3675円

山積する科学技術に起因する社会問題の「真理」を、どこに、誰に求めればいいのか。

アメリカの公共生活と宗教　ケディ／渡部正孝訳　四六　定価4200円

公私の概念の成立発展過程を新たな切り口で解釈し，公共生活復権の可能性を探る。

ナショナリズムの世俗性と宗教性　ユルゲンスマイヤー著　A5　定価5040円

宗教と世俗的ナショナリズムの対立と共生の可能性を、宗教社会学的に考察する。

癒しと救い　立川武蔵編著　A5　定価3990円

アジアの宗教的伝統をふまえ、救いに至るまでに必要な修練の現実と可能性を問う。

日本国学監　デイビッド・マレー　吉家定夫著　A5　定価4515円

現在の日本の教育行政にまで影響を及ぼしたマレーの言動と生涯を、資料を基に辿る。

評伝　河合榮治郎　松井慎一郎著　四六　定価2520円

学問と思想の自由を守るため、敢然とファシズムを批判した戦闘的自由主義者の一生。

〒194-8610　東京都町田市玉川学園6-1-1　**玉川大学出版部**　TEL042-739-8935　FAX042-739-8940

http://www.tamagawa.jp/introduction/press/

藤原書店

〒162-0041　新宿区早稲田鶴巻町523　TEL:03-5272-0301
振替00160-4-17013　http://www.fujiwara-shoten.co.jp/

〈後藤新平生誕一五〇周年記念大企画〉

後藤新平の全仕事

編集委員＝青山佾・粕谷一希・御厨貴

医療・交通・通信・都市計画等の内政から、対ユーラシア及び新大陸の世界政策まで、百年先を見据えた先駆的な構想を次々に打ち出し、同時代人の度肝を抜いた男、後藤新平（1857-1929）。その知られざる業績の全貌を、今はじめて明らかにする。『正伝　後藤新平』を皮切りに、日記、書簡など続々刊行予定！

「後藤新平の全仕事」を推す

日本の新しい展開を考える人にとって必読の図書
下河辺研究室会長、元NIRA理事長・国土事務次官　下河辺淳

国家経営者（ステイツマン）のモデルとしての後藤新平
成蹊大学教授、東京大学名誉教授　三谷太一郎

後藤新平の様な人物が今の日本国にいたら
俳優　森繁久彌

今日の台湾は後藤新平が築いた礎の上にある
台湾前総統　李登輝

第一弾！　後藤新平の全生涯を描いた決定版

〈決定版〉正伝 後藤新平　全8巻 別巻1

鶴見祐輔　一海知義・校訂

波乱万丈の生涯を、膨大な一次資料を駆使して描ききった評伝の金字塔。完全に新漢字・現代仮名遣いに改め、資料には積文を付した決定版。（＊は既刊）

＊1　医者時代　前史～一八九三年
＊2　衛生局長時代　一八九二～九八年
＊3　台湾時代　一八九八～一九〇六年
＊4　満鉄時代　一九〇六～〇八年
＊5　第二次桂内閣時代　一九〇八～一六年
6　寺内内閣時代　一九一六～一八年（次回配本）
7　東京市長時代　一九一九～二三年
8　「政治の倫理化」時代　一九二三年～臨終
別巻　年譜・総索引・総目次

四六変型上製　各巻約七〇〇頁
予各四六〇〇円～六二〇〇円

後藤の業績と人脈の全体像を気鋭の執筆者が解き明かす

時代の先覚者・後藤新平　1857-1929

御厨貴編

忽ち3刷

〈座談会〉鶴見俊輔＋青山佾＋粕谷一希＋御厨貴
〈特別寄稿〉鶴見和子　〈寄稿〉苅部直・新村拓・笠原英彦・千葉功・小原隆治・小林道彦・井野瀬久美恵・中見立夫・小林英夫・原田勝正・角本良平・佐藤卓己・千葉功・上垣外憲一・季武嘉也・原暉之・鎌田慧・佐野眞一ほか　三三六〇円

藤原書店　〒162-0041　新宿区早稲田鶴巻町523　TEL:03-5272-0301
振替00160-4-17013　http://www.fujiwara-shoten.co.jp/

全世界二七カ国語に翻訳された大ベストセラー、完訳決定版！

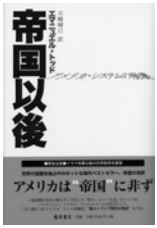
アメリカは〝帝国〟に非ず——
ソ連崩壊を世界で最も早く予言した『新ヨーロッパ大全』のトッドが、
ハンチントン、フクヤマ、チョムスキーらを逆手にとり、
〝EU露日vsアメリカ〟という新構図、〝新ユーラシア時代の到来〟を予言。

エマニュエル・トッド（歴史学・人類学者）　石崎晴己・訳

帝国以後

アメリカ・システムの崩壊

四六上製　三〇四頁　二六二五円



各紙誌大絶賛！

日経（山内昌之氏）「米国の世界支配の衰退予言」
毎日（養老孟司氏）「乱暴な仮説が導く明快な世界像」
読売（白石隆氏）「弱いのはむしろ米国？」
産経（越智道雄氏）「アメリカ外交の〝謎〟に迫る」
共同通信（橋本努氏）「イラク戦前に米国の衰退予測」
エコノミスト（榊原英資氏）「アメリカの脆弱性を鋭く突く」
週刊朝日（堀茂樹氏）「意外な角度からの大胆不敵な現状分析」

好評重版8刷

■トッド関連書

◎衝撃的ヨーロッパ観革命！
新ヨーロッパ大全 I・II
家族制度・宗教・民族などの〈人類学的基底〉から欧州の多様性を初めて実証的に呈示。
I　三九九〇円／II　四九三五円

◎グローバリズム経済批判！
経済幻想
アングロサクソン流グローバル・スタンダードと拮抗しうる国民国家のあり方を提唱。
三三六〇円

◎開かれた同化主義の提唱！
移民の運命〔同化か隔離か〕
国ごとに異なる移民政策、国民ごとに異なる移民に対する根深い感情の深層を抉る。
六〇九〇円

◎エマニュエル・トッド入門！
世界像革命〔家族人類学の挑戦〕
マルクス主義以降の最も巨視的な「世界像革命」を成し遂げたトッドの魅力とエッセンスを集成。
二九四〇円