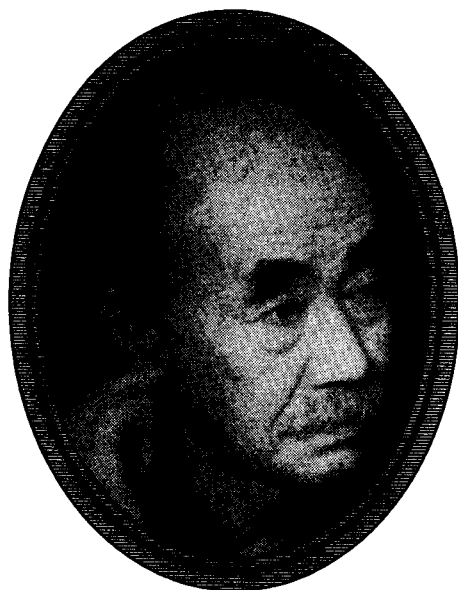


社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO.19 1995

- シンポジウム：Ⅰ 柳田国男の現代的意義
Ⅱ リベラリズム，コミュニタリアニズム，
アナキズム——共同性の諸相



北樹出版

社会思想史学会年報

社会思想史研究

No. 19 1995

シンポジウム：Ⅰ 柳田国男の現代的意義

Ⅱ リベラリズム、コミュニタリアニズム、

アナキズム——共同性の諸相

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。思想史の関心をおもちの研究者各位の広範なご参加を期待します。

第一九回大会記録

〔シンポジウム I 柳田国男の現代的意義〕

柳田国男における国民国家構想と内面的倫理形成の問題……………川田 稔……………ハ

日本人の形成と教育……………福井直秀……………一四

柳田国男の民俗学研究と危機意識……………福田アジオ……………二〇

産業組合における経済と倫理……………藤井隆至……………二四

全体討論……………元

〔シンポジウム II リベラリズム、コミュニタリアニズム、

アナキズム——共同性の諸相〕

リベラリズムにおける生けるものと死せるもの……………川本隆史……………三〇

コミュニタリアニズムの政治哲学……………飯島昇藏……………四〇

——マイケル・ウォルツァーの所説を手掛かりにして……………左近 毅……………四四

リベタリアニズムと「自由主義」をめぐる論争……………全体討論……………五〇

全体討論……………五〇

〔自由論題〕

ロッチデール一五〇年——協同組合思想史における「労働」の問題……………杉本貴志……………六〇

生活世界の限界と越境……………宮本真也……………六六

自然史的立場とは何か——マルクスの歴史論再考……………馬淵浩二……………七〇

G・ルカーチ『社会的存在の存在論に向けて』の現代社会哲学史上の意義……………石塚省二……………七六

〈日常〉概念の再検討——ドイツ日常史派を手がかりにして……………北村 浩……………八〇

〔特別報告〕

慶應義塾大学における社会思想研究と太平洋戦争……………白井 厚……………一〇〇

〔インフォーマル・セッション〕

田中正司『アダム・スミスの自然神学』（一九九三年）をめぐって……………有江大介……………一〇九

初期社会主義「フリーエにおける情念・労働・家族」……………篠原洋治……………一一一

マルクス主義の展開

（A）最近のわが国のマルクス以後のマルクス主義研究の動向から……………太田仁樹……………一二三

（B）ポスト・マルクス研究の新たな可能性……………倉田 稔……………一二四

日本の近代と福沢諭吉の女性論

——日本の社会は福沢を漸く過去の思想家とし得るか？……………安川寿之輔……………一二五

フランクフルト学派「公共性」をめぐる問題……………清水多吉……………一二七

公募論文

スピノザにおける集团的協同の理論

——〈活動力〉(potentia agendi) 概念を中心として……………浅野俊哉……………一二九

ペインのラディカリズム——市民政府と市民社会の峻別……………後藤浩子……………一三三

カント『道徳の形而上学』における実質的義務の理論

——「同時に義務でもある目的」と徳義務……………福田俊章……………一四〇

書 評

高橋眞司『長崎にあつて哲学する——核時代の死と生——』……………清水多吉……………一五五

佐藤茂行『イデオロギーと神話——パレットの社会科学論——』……………石塚正英……………一五七

目 次

日本学術会議だより (二五)	九四年度会員著作リスト (二六)	計 報 (二五)
本誌へのご執筆に際してのお願い (二六)	社会思想史学会・役員一覧 (二七)	
公募論文執筆・送付要領 (二八)	編集後記 (二九)	

(表紙写真) 柳田国男
昭和29年

柳田国男の現代的意義

〔報告〕 川田 稔 福井 直秀
福田アジオ 藤井 隆至
〔司会〕 藤井 隆至

〈1994年10月22日 慶應義塾大学〉

司会挨拶

司会(藤井隆至 新潟大学) ただいまより、シンポジウム「柳田国男の現代的意義」を開催いたします。本日はお忙しいなかを、このシンポジウムにご参集いただき、たいへんありがとうございます。不慣れな報告者ばかりですが、皆様方のご協力をいただき、実りの多いシンポジウムにしたいと願っております。

私の知るがぎりでは、全国規模の学会が柳田国男をシンポジウムにとりあげるのは、日本民俗学会のように柳田と特別の関係をもつ学会を別とすれば、社会思想史学会のこのシンポジウムが最初であります。私もからいたしますと、『社会思想家柳田国男』の存在を皆様方から認知していただいたことになるわけですし、学会がこのような場を与えてくださいましたことはいへん心強く、深く感謝申しあげないではいられません。

手順として、各報告者の紹介からはじめます。向かつて右側から順に、民俗学の福田アジオさん、教育学の福井直秀さん、政治学の川田稔さん、それに私、経済学の藤井隆至の順に並んでおります。人手不足のために、私は司会と報告者の両方を兼ねることになりました。福田さんはこの学会の会員ではございませんが、ゲスト出演といえますか友情出演といえますか、報告者になつてほしいという私どもの希望を快く——私の目には快くとは見えなかったのですが——了承してくださいました。この場をお借りして福田さんにあつくお礼申しあげます。

この顔ぶれで「柳田国男の現代的意義」を論じようというのがこのシンポジウムの目的ですが、本論に入るまえに、この顔ぶれの「現代的意義」を私どもなりに考えてみたいと思います。まず第一に、各自の専門領域は、民俗学、教育学、政治学、経済学と全員異なっております。出身大学院もこれまた同様に全員バラバラとなっております。インターディシプリナリな研究を旗じるしにしております社会思想史学会には、ピッタリの構成であろうと自画自賛しております。

第二に、民俗学の専門家が加わっていて、これが大きな特徴となっております。なぜかといいますと、民俗学畑と思想史畑とが一同に会する機会はありませんからであります。今日の民俗学は柳田国男の時代と大きく様変わりしており、多くの民俗学者にとりましては、柳田の説は乗り越えられるべき学説の一つにすぎなくなっております。そのことから、第一線の民俗学者は柳田国男のことをあまり多く語ろうとしない傾向にあります。そのなかで福田さんは、柳田国男から継承するべき点、批判するべき点をきちんと整理しながらご自身の研究をすすめている数少ない研究者の一人でいらっしやいます。思想史畑の研究者と民俗学畑の研究者の違いをうまく生かしあえば、より豊かな柳田国男像が得られるのではないかと期待しております。

報告者紹介に続きまして、認識を共通にするために、次に柳田国男について簡単に説明いたします。お手元に福田さんの作成された「略年譜」が配布されていると思いますが、この「略年譜」からもわかりますように、彼の生年は一八七五年、つま

り明治八年でして、日本が近代化の歩みをはじめたその出発点に生まれました。没年は一九六二（昭和三七）年で、高度成長の真っ只中にあたっております。近代化がひととおり完成するとともに、公害病患者が発生するなどして、近代化の問題点が顕在化した時期でもありました。その意味では、日本の近代化が終焉した時期と位置づけることもできます。近代化の出発点に生まれ、終焉期に没した点で、柳田国男の生きた八八年は、日本の近代化をともに歩んだ八八年でもありました。

この近代化の渦中であって、彼は日本近代に何を見、何を考えたのでありましょうか。「略年譜」からも分かりますとおり、彼は職業的な研究者ではありません。つまり、研究することによって生活の保証が得られる職業にはついておりません。しかしそれにもかかわらず、計算不能というしかないほど膨大な量の著書を出版しております。著作量は、もっとも少なく見積っても九〇冊前後にはなるかと思えます。その研究領域は、民俗学はもとより、文学や経済学、政治学、教育学、歴史学、地理学、倫理学、国語学、社会学、宗教学など、人文社会科学にまたがる多方面に及んでおり、しかもそれぞれの領域で第一級の仕事を残しております。研究環境に恵まれなかったにもかかわらず、何が彼をしてこのような著作活動に駆りたてたのか、よくよくの事情があったと考えなければなりません。

彼が生まれたのは地方の貧しい家庭でしたが——もともとこの姓は松岡ですが、結婚して柳田家の人となりました——兄の援助を得て一高・東大という高等教育を受けることができました

た。一高時代は「恋の詩人」として活躍し、一八九七（明治三〇）年には田山花袋や国木田独步と一緒に『抒情詩』と題する詩集を発行しております。島崎藤村が『若菜集』を発表したのと同じ年です。

詩集発行の年に彼は東京帝国大学へ進学しますが、ここで彼は社会政策学派の経済学教育を受けます。経済学とはいっても、社会政策学という名称が示しますように、政治と不可分の関係をもつ経済学でした。社会問題を国の政策によって解決しようというのが社会政策学派に共通する考え方でして、そのようなことから彼は、どのような政策を実施すれば社会問題を解決できるのかという問題意識にたつ教育を受けることになります。日本の将来はいかにあるべきかという強い政策志向がここで養成されます。

大学卒業後は農商務省に勤務し、農政課にあつて、産業組合を担当する役人となりました。『最新産業組合通解』と題する法律書を一九〇二（明治三五）年に発表しております。しかし農商務省に在籍したのはわずか一年半だけで、そのあとは法制局に移り、参事官として、各省が国会に提出する法案の審査にあたるなどしております。

その後、一九一〇（明治四三）年に名著『遠野物語』を発表します。前年に発表した『後狩詞記』ともあいまって、柳田が郷土生活を研究する方向へと歩みをはじめた記念碑的著作であります。『遠野物語』は遠野の伝説などを収めた聞き書き集ですが、伝説集という言葉ではくくることができないリアリティをも

ち、人間とは何かということを考えせずにはおかぬ緊迫力をもっております。長塚節の『土』が新聞に連載されるなどして、農民生活の悲惨さに目をむける人が多くなりはじめた時代でもありました。

長い法制局時代のあと、柳田は一九一四（大正三）年に貴族院へうつり、その書記官長に就任します。貴族院の事務機構をとりしきる要職ですが、法制局といい、貴族院といい、引き続き政策官庁からは遠ざけられておりました。この時期に雑誌『郷土研究』をほぼ独力で発行しております。貴族院議長との対立が直接の引き金となって、一九一九（大正八）年末には二〇年近くをつとめた官界を去ります。当時の日本は第一次大戦の戦勝国として国際連盟の常任理事国になるなど、世界の大国の仲間入りをしておりましたが、それだけに、国際間での強い摩擦にさらされることにもなりました。彼のばあいは、一九二一（大正一〇）年に国際連盟委任統治委員に就任したことで、委任統治地域をめぐる列強間の利害対立を肌で感じることになっていきます。

他方国内とはいえ、一九一八（大正七）年の米騒動が象徴しますように、国民は所得格差の拡大に怒りの声を発するようになっておりました。農工間の生活格差が誰の目にもあきらかになり、農村では小作争議が多発いたします。政治面では普通選挙制度が導入されましたが、柳田は一九二四（大正一三）年から朝日新聞社の論説を担当するようになり、普通選挙の理念を現実化するための論陣をはるなどして、大正デモクラシーの隠れ

たる指導者ともなっています。

しかし日本の進路は柳田の理想から乖離し、内外の利害対立を戦争によって解決する方向を選択するようになります。柳田が朝日新聞社を退職したのは、日本が中国に戦争をしかける年の前年にあたっております。柳田が還暦をむかえたのは一九三五（昭和一〇）年でしたが、一九三〇年代の柳田は、『郷土生活の研究法』や『民間伝承論』によって民俗学の体系化をはかることに専念しておりました。同時にさまざまな教育論を発表して、次の世代の日本人を育成することに重点をおくようになっています。小学校の教科教育が主なテーマで、おもに公民教育、郷土教育、国語教育、歴史教育などにわたっております。『国語の将来』は国語教育への批判、『国史と民俗学』は日本史教育への批判を基調としております。戦後は、彼自身が主導して国語と社会科学の教科書を編集することにもなっています。本日まで出席の皆様方のなかには、彼が編集した教科書を使って勉強してこられた方も多いことと存じます。

第二次大戦後の彼は七〇歳を越えておりましたが、最後の著作となった『海上の道』の完成にむけて、死の直前まで休むことなく研究に邁進しておりました。

駆け足ではありませんでしたが、柳田国男は日本の近代を以上のように生き、以上のような著作を発表してまいりました。その次の手順として、彼の思想がどのような特徴をもっていたのかを各自報告してまいります。氏名の五〇音順ですので、川田さんが最初の報告者になります。

柳田国男における国民国家構想と 内面的倫理形成の問題

川 田 稔

一 はじめに

現在、日本は、国民国家として一つの大きな転換点にたっているといわれています。国際社会のなかでのこれからのあり方が問われ、国内でも、これにかかわって政治や経済、さらには社会における人と人との関係のあり方があらためて問われています（拙稿「現代日本社会への一視点」『未来』一九九四年五月号、参照）。

近代日本においては、いうまでもなく第一次大戦から第二次大戦にかけてが大きな転換期でした。柳田国男も、その転換期日本の直面する問題と正面からとりくんだ当代屈指の思想家のひとつでした。

柳田の関心は、そもそも次の点にありました。

明治以降の上からの近代化とそれにもなうさまざまな社会変動によって、それまでの日本人の生活文化、生活のあり方——生産と消費の問題ばかりでなく、さまざまな集団レベルでの人と人との関係のあり方や内面的な倫理規範、さらには価値意

識や人生観・世界観をふくめた生活文化全体——が、国民的レベルにおいて解体しつつあり、しかもそれにかわるものがないで形成されていない。その方向さえさだかでない。そこにわが国の一般の人々の直面している生活上の困難、国民的社会的な問題状況のもつとも根本的な要因がある。時代の展開と日本の国情にみあった新しい生活文化、新しい生活のあり方をいかにして国民レベルで形成していくか。それと対応する国民経済や政治のシステムを、当時の国際情勢を視野にいれながらいかに作りあげていくか。いいかえれば将来にむかって新しい国民国家をいかなる方向で形成していくか。そしてその際、これまで一般の生活文化を構成していたさまざまな伝統的ファクターをその新しい社会形成にいかにかしづけるか。柳田民俗学は、そのような観点から近代化Ⅱ西洋化以前の日本民衆の生活と文化をトータルにあきらかにしようとするものでした。

本報告は、その柳田国男の国民国家の構想とそこにおける肉面的倫理形成の問題についての議論をとりあげ、その現代的意味を考えてみようとするものです。

二 柳田国男の国民国家構想

第一次世界大戦後、日本はおおきな転換期をむかえるのです。が、この時期柳田は、民俗学研究とならんで、東京朝日新聞の論説委員として政治・経済・社会について論陣をはると同時に、『明治大正世相篇』『都市と農村』などの著作を発表し、日本社会の現状と将来について独自の考えを展開しました。

第一次大戦中、日本はロシアとの提携を背景に中国への膨張政策を強化しようとしたのですが、ロシア革命によってその提携関係が消滅し、国際的に孤立します。そこで大戦末期に内閣を組織した政友会の原敬は、それまでの軍事的政略的ブレッシヤを背景として中国での權益を拡大しようとする方向を修正し、中国内政不干渉政策をうちだすことによって、国際的な平和協調、ことに対米英協調を軸とする外交政策に転換します。そのことは、中国中央政府において、アメリカ、イギリスと本格的に経済レベルで競争を行い、商品・資本輸出の拡大をはかる方向をおしすすめることを意味しました。したがって、国民経済の国際競争力の抜本的な強化が必要であり、そのための産業育成政策や教育政策がとられました。これ以後政党勢力は、選挙権の拡大などによって議会のプレステージを高め、それまで国家権力の中枢にあった藩閥勢力をおさえこみながら、自己の権力的地位を確立すると同時に、国際的にも、軍事費負担を軽減するねらいから世界軍縮に積極的にコミットしていきます。このような原敬によって設定された政党政治による国家構想をもっとも徹底させたのが、昭和のはじめに成立した浜口内閣でした。浜口内閣は、国際的な平和協調路線を継承しながら、産業合理化政策によって国民経済の国際競争力を強化するとともに、金本位制への復帰によって国際貿易を安定化させ、中国での市場拡大をはかろうとしました。さらにロンドン海軍条約を締結することによって軍縮をおしすすめ、それに反対しようとした枢密院を、世論を背景に政党の力でねじふせ、軍事費を

削減するとともに国際平和へのリーダーシップをとろうとします。枢密院は藩閥勢力最後の砦だったのです。

しかし、このような浜口内閣の構想は、世界恐慌によって崩壊します。それはまた政党政治の解体、超国家主義が主導する軍事的大陸膨張政策、太平洋戦争への道のはじまりでもありました。

そのころ柳田国男は、第一次大戦中、貴族院書記官長の地位にありましたが、終戦直後に貴族院議長徳川家達との確執から辞任。しばらくのち国際連盟委任統治委員につきますが、関東大震災を契機にその職をはなれ、東京朝日新聞論説委員となります。この時期柳田は、民俗学研究を本格的に開始するとともに、独自の国民国家構想を展開していきました。

当時の東アジアをめぐる緊張した国際情勢を視野にいれながら、柳田は、それまでの日本の大陸への膨張主義的な政策を、日本を国際的に孤立化させ国民国家としての存立を危うくするものであると批判し、アメリカ、イギリスに対してのみならず、中国とも国際的な協調関係をうちたて、とくに中国との国民レベルでの友好親善関係を発展させていかなければならないと考えていました。

そのさい柳田は、もちろん日本の自然的条件から国際的な貿易関係は重視しなければならいとみていましたが、しかし国民経済の編成を輸出貿易型の方向でさらにすすめていくことには疑問をもっていました。いわば海外の市場や資源に大きく依存することには警戒的でした。今後ますます海外の市場や

資源にたよる方向をたどれば、現在の国際状況のなかでは結局はさらに中国への進出をおしすすめ、そこをめぐってアメリカ、イギリスなどと覇を争うこととなるばかりでなく、中国の人々とも対立することになる。そのことは長期的にみて日本の将来を危うくしかねない。そう考えていました。

したがって柳田は、国民経済の編成そのものを、経済的な対外膨張圧力のより少ない、国内市場志向型の産業構造に転換する必要があるとみていました。そのためには、農民経営の自立的な発展を可能にする農業改革を行い、それによって農業部門での工業製品の国内需要を拡大するとともに、国内での農業と工業の市場循環を活発化し、農工のバランスのとれた産業発展を実現しなければならぬ。そのことによって国内市場を拡大し、内部市場志向型の、したがって海外市場への依存性のより少ない国民経済をつくりあげようとしたのです。

そして、そのような国民経済を基礎に、より政治的民主化の徹底した国民国家の方向を展開しようとした。その内容は、普通選挙を実現し、それによって選出された衆議院を基礎にして内閣が組織されること、さらにその国民的意志を基礎にした内閣によって、軍事をふくめた国家の政治権力が国民的コントロールのもとに統一的に運用される方向、いわば事実上の議院内閣制の方向をめざそうとするものでした。

そのうえでさらに柳田は、人々の日常生活における社会関係の今後に目をむけ、伝統的な地域的共同関係にふくまれる共同性に注目し、それをこれからの社会形成に生かそうとしました。

また、次にみるように、急激な上からの近代化の進展によって、それまで一般に人と人との関係を律してきた内面的な倫理規範がくずれつつあることを重視し、将来の日本人の内面的倫理形成の問題を、おおきな社会的課題の一つとして位置づけたのです。

このような柳田の構想は、国内の政治体制については、原や浜口がめざそうとした政党政治の方向と大枠としてはほぼ同様の性格のものでしたが、対外関係についての、またそれにかかわって国内の社会経済構造についての見方において、異なった方向性をもつものでした。

しかもその際柳田は、きびしい国際状況のもとで、資源に恵まれず、しかも相当おおきな人口をかかえるという日本の地理的歴史的条件から、無制限な欲求充足志向、欲望自然主義的な無制限な消費志向に対しては批判的でした。一般の人々が、ひたすら富や資源を消費する方向にむかうのではなく、自分たちの生活のあり方をあらためて自覚的によく考えてみる必要がある、そのためには人々が、単なる欲求充足にとどまらず、生きる意味や生きがいをもとに考えるかというレベルから、意識的に自分たちの生活文化をとらえかえし、より内容ゆたかなものにしていかなければならないのではないかと、そう柳田は考えていました。そしてさらにそのような方向が、苛酷な世界恐慌下においても、その困難な状況を耐えながら将来の日本社会を充実したものにしていく道だとみていたようです。この点はまた、日本人の伝統的な生の意味づけをさぐるという柳田民俗学のモ

チーフと深い関わりをもつものでした。

このような柳田の構想は、もちろん当時における現実的可能性が検討されなければなりませんし、またこのような考えを現在の日本に直接あてはめることはできません。ただ、少なくとも当時柳田が日本について考えた、人々の生活文化の、生き方のレベルからの自覚的再検討の必要という点は、すでに人類の全エネルギー消費量が地球の自然的再生力の限界にぶつかろうとしている現在、あらためて世界的な視野から考えてみる必要があるように思われます（以上の詳細については、拙著『柳田国男の思想的探究』『未来社、一九八五年』、拙稿「原敬、浜口雄幸、柳田国男——転換期の構想」「エコノミスト」一九九四年五月三日号、拙著『原敬 転換期の構想』『未来社、一九九五年』、参照）。

三 内面的倫理形成の問題

さて次に、そのころ柳田が直面した課題のひとつは、さきにふれたように、人と人との関係をささえる、内面的倫理形成の問題でした。第一次大戦後の急激な都市化・工業化の進展と、それによる人々の生活の流動化によって、それまで一般に人と人との関係をささえてきた内面的な倫理意識がくずれつつあり、無倫理的な殺伐とした世相があらわれてきていることを柳田は重視していました。そして、将来日本人の内面的倫理をいかに形成していくかの問題を、今後のおおきな思想的課題のひとつととらえていたのです。

よく知られているように、柳田は、その民俗学研究において、

一般の人々の伝統的な生活文化を全体として明らかにしようとしたのですが、そのなかでもとりわけ氏神信仰の問題をもっとも重視していました。柳田は、それが日本人の生の内面的意味づけ、つまり人々の生きがいや価値観につよい影響をあたえてきたと考えていました。そしてそのことが、一般の人々のあいだに他者や自然との共生をささえる内面的な倫理を育むうえで、重要な役割をはたしてきたとみていたのです。そもそも他者や自然をどのように意味づけるか、その価値観が人々の倫理意識の基礎をなしているからです（なお、柳田の氏神信仰研究は、国家神道批判がはじめて近代天皇制批判を意図したのももありましたが、それについては、拙稿『近代天皇制と氏神信仰——柳田国男の所説に関連して』『未来』一九九三年六・七月号、を参照いただければと思います）。

あらためて説明するまでもありませんが、この頃の日本にはそれぞれの地域にかならず、「氏神さま」もしくは「うぶすなさま」などとよばれる、森や木々にかこまれた小さな神社がありました。氏神信仰とは、そこに祭られている神にたいする人々の信仰です。

柳田によれば、氏神は代々の祖先の霊の融合したものであり、人はだれでも死してのち一定の期間を経て氏神に融合するものと考えられていました。この氏神は、通常は村の近くの山の頂にとどまって人々の生活を見守り、時期をさだめて村里を訪れるもので、そのための主な儀礼が春と秋の村祭りでした。初詣や節句、新生児のお宮参りや七五三などもこの氏神信仰に基づ

くものでした。

したがって人はみな、子供はもちろん、老人や障害をもつ人々も、神になるべき存在として可能なかぎり尊ばなければならないと考えられており、それが人々の共生をささえる倫理意識の一つのベースをなしていました。ただ、亡くなった人が氏神に融合していくためには、そうとう長期にわたる子孫の供養を必要とすると考えられていました。また氏神の祭りは、その子孫からなる村人たちによって行われるべきものでした。それゆえ日本人は「家」の存続ということを重視してきました。人々は、家を絶やさず、子供をそだて先祖をまつり、死後は神となつて子孫を見守っていくことを、一つの重要な生きがいとしたのです。

このような、代々の祖先が神となつて子孫を見守っているという考え方は、死してのちも子孫を愛護し何らかの役にたきたいという人々の痛切な願いを背景とするものでした。そのような人々の願いを、柳田はかならずしも自分の家族の利益のみを考える一種エゴイステイックな、広がりのないものとしてではなく、肯定的にとらえています。

なぜなら、人々の生活はけっして孤立しては営まれず、たとえば、子供の成長ひとつとってみても、家族・親族ばかりでなく、地域や学校その他のさまざまな社会的・文化的諸関係と密接なかかわりをもっている。したがって、子孫がすこやかに育ち、その生活がそれほど大きな苦しみもなく充実したものとして営まれるには、それを取りまく社会や文化が豊かなより良いもの

となつていなくてはならない。それらを育む自然が大切にされなければならぬ。人々が自分自身のことだけでなく真剣に子孫のことを考え、その生活と社会や文化、自然との関係を意識的にとらえていけば、そのことを自覚するはずである。そう柳田は考えているからです。そしてそれには人々が歴史と現代社会に対する学問的科学的認識をみずからのものとしていかなければならないということです。いうまでもなくこのことは、他者や自然に対する倫理的価値づけと密接にかかわることでした（なお、柳田は、「家」といっても、近代日本においては、一般の人々のあいだでは小家族が基本となっていると考えており、いわゆる家長制の大家族制度には批判的でした。それが家長以外の一般の家族員にそうとうな犠牲をしいるものと考えていたからです。また、ほんらい家族的な関係にない地主小作関係や経営体内の関係その他に、擬制的な家族主義をもちこむことにも強い批判的見解をもっていました）。

それゆえ柳田は、この氏神信仰をもういちど人々が自覚的に意識化することによって、可能なかぎりその内面的な倫理形成力を再生させようとしたのです。ちなみに、このような柳田の問題設定は、デュルケム学派やマリノフスキーなどの当時のヨーロッパの思想・学問状況を彼なりに受けとめてのことでした。

しかし、柳田においても、氏神への人々の内面的信仰がそれほど永くつづいていくとは考えていませんでした。長期的にみれば、モダンゼーションのさらなる進展のなかで、いずれそれ

は消失していくであろう、それが良いことであれば悪いことであればそうないかざるをえない、そうみていました（以上については、また柳田の氏神信仰論の全体については、拙著『柳田国男——「固有信仰」の世界』〔未來社、一九九二年〕、同『意味』の地平へ——『レビュー』ストロース、柳田国男、デュルケム）〔未來社、一九九〇年〕。参照。なお、柳田とマリノフスキーの関係については、拙稿『柳田民俗学的方法的側面——柳田国男とマリノフスキー』前掲拙著『柳田国男の思想的探究』所収、参照）。

そして現在、氏神信仰は、各種の祭礼、初詣その他の正月行事、節句、新生児のお宮参り、七五三などの儀礼としては残存していますが、内面的な信仰としては、しだがつたわれわれの倫理意識をささえるものとしては、もはや完全に消えさつていきます。しかも最近、倫理的なものの崩壊とそれによるさまざまな問題の噴出が指摘され、倫理的なものの重要性がつよく意識されるようになってきています。

これからの日本人の倫理形成はいかにして可能なか、今あらためてそのことが問われていますが、その点でも、柳田の議論はさらに検討される必要があるように思われるのです。

また、氏神信仰は近代日本における一般の人々の生活文化を考えるうえで、さらには日本人の心性と文化を考えるうえで、軽視しえない重要性をもっていますが、氏神信仰の内容すなわちその神観念や儀礼についての包括的な研究としては、いまなお柳田の研究が最大のものです。近代日本における人々の氏神信仰を全体として明らかにし、さらにその原型と考えられる像

をえがきだしたことについて、柳田の業績にかわるものは現在のところまだあらわれていません。その後の研究はそれを部分的に修正するか、それに何らかのものを付け加えるというかたちで進行しているといえ、なお柳田の氏神信仰研究は現在でもその学問的意味を失っていないと思われます。

日本人の形成と教育

福井直秀

柳田国男を論じるのに、なぜ「教育」が出てくるのかと、疑問をもたれる方も多いかもしませんが、柳田がほぼ生涯にわたって構想したことは、この日本の現実を改革していくということでありました。そのためには、それを担うべき民衆が形成されていかななくてはならない、そして、これには、「教育」が重要な位置を占める、というように考えられておりました。いつてみれば、柳田の思想の後には、いつも「教育」が影のように寄り添っていた、といってよいのです。そこで、今日は、農政論時代から戦後に至るまでの柳田の教育論を概括することになります。

まず、農政論時代についてお話しします。ここでは、柳田は、当時としては斬新な政策を提唱します。すなわち、耕地面積を一戸あたり二町歩に拡大して、農業だけで生活できる自作農を創設していくというものです。この政策を支えるものは、個々人が企業家的能力を身に付けることでありました。そのためには、一つは、産業組合（とくに信用組合）が、農業者として自立するためのキーになることを説き、この普及をはかります。そ

の場合、産業組合間、産業組合内に協同の風を作り出すことで、知っている人から知らない人へ伝える、あるいは、相互に教えあうことが重要とされました。二つは、学校教育を働く農業者のためのものに改革することが構想されました。

第一の点については、現実の産業組合は、反目しあっているなどの問題点を抱えているが、報徳会や、かつての村落共同体などに相互扶助の伝統があり、これを手がかりにしていこうべきだとしました(一九〇二年『最新産業組合通解』、一九〇六―七年『産業組合資金融通所の話』参照)。あるいは、相互扶助の「風紀」を支えていくのは、「教育」ではないかと考えていました。柳田は、このような「教育」について、展開はしていませんが、中心的課題の一つと考えていたといえるでしょう。

第二の点については、農業諸学校のうち、農業労働従事者に役立つ部門(いわゆる「低度」中心)を充実することを主張しました(一九〇二―五年『農政学』、一九〇二―三年『農業政策学』参照)。内容は、横井時敬らのいう「道徳」ではなく、農業の技術知識が中心でした。このことは、決して、彼らの地位を固定化することではなく、現在にも、未来にも(小作としても、自作としても)対応できることを意味していました。なお、農業教育にとどまらず、普通教育においても、判断力の養成、自己認識などを教育の課題としていて、「教育」の対象を農民に限定していなかったこともうかがえます。

以上、学校教育については、まだ展開が不十分だし、共同体における人間相互の関係もよい状態のものを探すという段階で

すが、柳田の構想にとって「教育」は、確実に位置を占めていたといえましょう。

いわゆる「柳田民俗学」にとっても、「教育」は重要な柱となっているのですが、その前に東京朝日新聞論説班員(一九二四―三〇年)としての政治・社会評論をとりあげます。

大正末期から昭和初期のこの時期は、様々な点で注目すべきです。一つは、柳田にとって、直接説く対象が、農民から国民に広がったことです。このことは、形成されつつあった「柳田民俗学」の対象が、農民にとどまらないことをあらわしています。また、国際連盟委任統治委員やジャーナリストとして書かれた、いわゆる「南洋」を中心とする対外論もここに位置づけられました。二つは、普選要求の時期に遭遇することで、学問の意味を社会変革のためのものとするとの認識が確立していたことです。農業政策などの個別領域ではなく、学がすべてに答え、そのことによって世の中を変えうるものとしなければならぬとするものです。柳田の学問宣言たる『青年と学問』(一九二四―七年)もこのような中で出された位置付けられます。

普選に関して、「教育」は次のような位置となります。普選尚早論者は、公民教育が不十分だからという理由で普選に反対します。これに対して柳田は次のように対立しました。すなわち、政治に対する教育が今まで効果を挙げられなかったのは、学校教育がサポータージュしてきたためだから、今後は社会にまかせるべきだということです。これは、二つのことを意味していま

す。一つは、学校教育というのは、本来、社会の中で生きていくのに必要な知識を授けていくことを使命とするべきである、すなわち当時の言い方では、「教育の実際化」の主張であるということ。二つは、普選状況自身が社会・政治に対する「教育」をすすめていくということです。公民・政治教育の課題は、ジャーナリズムや知識人が事実を明らかにする、問題を摘出する、そして民衆が判断力を働かせる、このようにして、進行するとされたのです（一九二〇年「古臭い未来」、一九二四年「普通選挙の準備作業」等参照）。

眼前の政治状況について、柳田は、歴史研究に立脚した見解を披露します。たとえば貴族院問題です。当時、貴族院が封建思想の温床のような議論がありました。柳田は、貴族院には確かに特権があるが、貴族そのものはや近代的となっていて、封建思想は別のところに残存しているといいます。それは、一般にもたれている改革への不安感とか、新しい「他人」との間に開かれた関係を付けられない、われわれ日本人の現在にある。これが、真の問題だということです。このような言い方は、少し難解な印象を与えるのですが、しかし、真に解決しなくてはいけない課題を判定し、それを果たそうとする柳田を見ることができます。

柳田は、現実の政治のあり方については、当初、多数派による民主的な内閣が作られることを期待していましたが、後にはその路線も捨て、ひたすら民衆が政治的に覚醒することをめざします。このことは、政治的には、後退のように見えますが、

民衆自身が判断力を身に付けることによって、学問に依拠しつつ世の中を変えていくというものであって、柳田民俗学の本来の姿であるともいえます。

だが、柳田の公民・政治教育は、容易でない面をもっています。たとえば、伝統をもつ親方子方制度は今でも生きていて、投票のときに正しい判断が示されない危険性が高い。普選は、問題の再生産にもなりうるのです。だが、普選そのものは、判断主体が多くなることであって、望むべきことです。ここにおいてこそ、民衆による正しい判断がなされることになり、柳田たち知識人の役割はますます大きいというわけです。柳田はあくまで解決を、知ること求めたのです。

さて、普選は、学校教育にとつても転機となります。当時は進学難の時代、親は中学増設などに目がいくが、真に必要なことは、学校が、それを受けるものにとつて有効かどうかの判定である、すなわち、進学のための教育優先ではなく、社会で生きていくための知識、能力の養成を求めるべきだといわれます。学校の本来の機能の獲得なのです。

先にも触れましたが、この時期柳田は、自らの学問の意義を説いた『青年と学問』をあらわすなど、「民俗学宣言」を行いますが、ここでの議論は、柳田の学問の中に「教育」が大きな意味をもっていることを示しています。柳田の学問とは、現実を改革していくのに必要な知識を提供する——たとえば、「この村に住む私たちはなぜ貧しいのか」などの切実な問題に答えうる——ことを使命とするものです。だが、学問が本来の役割を果

たすためには、そのような問を發して現実を変えていこうとする民衆が形成されていなくてはなりません。

柳田は、歴史が現代の問題を解くための手がかりになると、前代の民衆を研究対象とします。この中で柳田は、前代を「蒙」とせずに、前代の生活に根強い動機や意志を見ます。ここから、前代人はいかに形成されたか、すなわち「教育」の問題をクロージアアップさせます。そして、このことは、現代人を作り出す方法の模索へ、すなわち、現代の課題の一つとして、学校教育のあり方を前代との比較の中で批判的に検討する作業を開始することになります。

以上のような意味で、柳田においては、学問と「教育」だけではなく、学問と政治思想も密接に関連していたのです。

ただ、政治評論という意味では、柳田は、一九三〇年には、東京朝日新聞を退社し、そのことによって、以後活動を辞めます。だが、その後も、特に政治的ではない論稿を「政治教育のために」と名付けたり、第二次大戦後の社会科教育論の目的を「一人前の選挙民を作る」とするなど、政治の重要性自体の認識は、維持されたといえます。

柳田の政治世界からの後退は、二つの面から考えられます。一つは、状況の悪化です。世が戦争に向かう中、政治的民主主義を求めるリベラルな論説は、維持し難くなっていききました。二つは、民衆の政治的覚醒に訴える「公民教育」路線のいき詰まりです。政治評論活動による直接的成果は見られなかったからです。理由として考えられるのは、このようなやり方がそも

そも正しいのかという以前に、柳田の論述はかなり難解で、ただけ通じたか疑わしいという点にあると思えます。

なお、柳田を帝国主義者と指弾する研究があるので、対外観についても触れておきたいと思います。柳田は、自らの対外観を一九二〇年代（ここには、国際連盟委任統治委員としての対外観も含まれています。また、後の第二次世界大戦期は、別に考えなくてはなりません）を中心のべています。この頃の柳田は、国際連盟の現実が、大国中心であることを認めつつ、「後進」の国々とも対等であるとの理念を維持しようとしていました。それぞれの国が、それぞれの民俗研究をもつべきだという立場です。

また、植民地であった朝鮮に対しても、すぐれている民族だから独立を認めてよいと、読めるところもあります。たしかに、現在の地点から見れば、当時の人々がもっていた「差別観」に彩られている部分もあります。だが、これらを「帝国主義者」の指標とすることは問題です。なぜなら、柳田の対外観には、国内での政治的民主主義の主張が反映していると思われるからです。たとえば、普選論者であるのに、普選が実現しても、そこには、女子や朝鮮人の意志が反映していないため、不十分であるなどの発言をしていました。より後進の国に対しては、当初は日本が指導していくなどの「優位」な立場に立ってはいませんが、目指す方向性としては、「対等」を描いていたと思えます。

さて、一九三〇年以降、柳田の教育論はどこへ向かったのだ

しょうか。国語教育、そして郷土教育です。一九三〇年代の柳田の仕事の一つに国語研究がありました。これは、民衆が、自分の思いにぴったりのことばを探していくこと——すなわち、話しことばや方言を重視すること——と、そのうえに、相互が理解しあうための「標準語」を作るといふ、一見矛盾した作業を行おうとしたものです（一九三四年『新語論』、一九四一年『標準語普及案』、「標準語の話」等参照）。民衆の主体形成と国民形成とをなしとげようという構想であると位置付けられます。ただ、学校教育への提案としては、「話し方」を取り入れたりして、子どもにことばに対する判断力を身に付けさせようとしたくらいで終わっていました。

郷土教育については、これは、郷土そのものについて学ぶのではなく、郷土を足掛りにして日本について学ぶものだという、いささか奇妙な言い方をしますが、とにかく、「前代の教育」を批判的に紹介する中で、学校教育は、世の中で生きていくための教育でなければならぬと主張しました（一九三二年「郷土研究と郷土教育」参照）。ただ、そうなると、柳田がたびたび指摘してきた、「近代」が解決しなければならぬ問題Ⅱ「前代は共同体内の道徳については問題にしてきたが、共同体外との道徳は排除してきた。近代は、それと直面しなくてはならなくなったが依然未解決である」に、自由な道徳論議が許されない中で、向きあわなくてはならぬというわけで、積極的な提言とはなりませんでした。

以上のように、三〇年代の柳田は、二〇年代の民衆への啓蒙・

教育路線から離れて、「教育」の対象を子どもに移していきました。学校教育への関心の増大です。郷土教育論も、実は、この路線上にあったもので、子どもの心理、行動のあり方への関心を深めていったことがうかがえます。そして、この後、第二次大戦中から、子ども向け読物を書きだします。『火の昔』（一九四四年）、『村と学童』（一九四五年）などです。これらは、子どもの目を社会に向けさせるためのもので、学齢期を対象にした教育の本格的なものの開始と位置付けられます。

戦争中の著作に続いて、戦後は、新たに設けられた社会科に、柳田は積極的に参加します。小学校教員との研究会や、教科書（実業之日本社『日本の社会』）の作成にも関与しました。ここでは、子どもが疑問を提示する存在であることに依拠して、「史心」——歴史に答えを求めようとする意志——を養うこと、学校教育の権威主義からの解放などを提案しました。子どもの本性にのっとり、その先が学問本来の方法に続いている教育は、社会に対する正しい判断力をもつ人間を作っていくというわけなので、柳田教育論の到達点であるといえましょう。

しかし、柳田の社会科教育論は、あまり力をもちえませんでした。周りからは、「柳田社会科」は、民俗学で得た知識を活用するものと限定的に受けとられましたし、柳田自身も、歴史に依拠することは、現代的疑問を解きうるもの、テーゼを主張するばかりで、民俗学が、どのように現代とわたりあえるかについては、深化させていかなかったように見えます。

以上、柳田の思想を「教育」との関連でたどってきました。

柳田は、歴史を見ると、民衆に光を当てたが、その場合、意志をもったものとして、現代に続くものとして、位置付けました。それが、現代の課題の一つを「教育」に求めることを導きました。民衆への啓蒙・教育、そして、それへの断念に続く学校教育と。では、柳田の課題はこのような中で達成されたのでしょうか。答えは、ノー。では、どうすればよかったのでしょうか。この問は、啓蒙がはたしてどこまで有効かの問題でしょう。柳田に即していえば、柳田流の歴史研究が現実に対して意味をもち得た可能性は、もつとあったと思えます。たとえば、貴族院問題のときのように、現実の問題に対して答えを提供するのが、柳田の学での役割ではなかったか。だが、いよいよ活躍できるはずの世Ⅱ戦後になったとき、民俗学（柳田を中心とする）の役割を保存、収集の方向に限定していったように思えます。柳田民俗学は、自らの設定した役割に忠実であれば、別の展開Ⅱ柳田思想の極限化があり得たと思えます。それを可能にさせなかったのは、柳田の周りには、柳田と論争しうる人がいなかった点が大きかったと思います。弟子たちとの関係はそうだし、また、社会科学をめぐっても、時代の先端に立ち得たはずであり、文部省の勝田守一らと座談の機会などもあったのですが、いかんせん、民俗学者として偉すぎた。血の出る論争はもたれない、そのような「不幸」が柳田民俗学を狭いものにしていったと思えます。

もう一点、教育についていえば、人間が変わらねば世の中は

変わらない、そのために教育が必要であるという議論はよくあります。これは、半分は当たっているが、残りの半分は、袋小路に思えます。人が犠牲的にならなくても、最低限の役割さえ果たせば、世がうまく進んでいくシステムを考えるなどしてなくてはいけません。

柳田国男の民俗学研究と危機意識

福田 アジオ

一

柳田国男はさまざまな形で大きく評価されてきている。その評価は柳田国男論という一群の評論として提出されている。現在までにその書名に柳田国男を冠したものは一〇〇冊を超えるものと思われる。日本人で、これほどまでの数の書物を刊行された人物はいないであろう。その柳田国男論はいずれも彼の思想を検討し、彼が近代日本の傑出した思想家であることを主張していると言ってよい。したがって、柳田国男の著作物を彼の思想を把握するために活用するというのが柳田国男論の大多数の読み方である。柳田国男の著したものを、彼の民俗学上の主張を理解するためではなく、彼の思想を把握するための手段として読むのである。今や柳田国男の著作物が柳田国男の思想的・研究のためのテキストとなり、民俗学の見解を表明した研究論文としての意味を喪失しているかのように見受けられる現状である。これから編さんされるという新しい柳田国男の全集の編集委員の顔ぶれをみればその点は明らかである。

しかし、柳田国男がこれほどまでに高く評価される前提は、彼が民俗学という新しい歴史研究の方法を世に問うたことにある。もしも、彼が民俗学を切り拓かなかったならば、これほどまでに注目されることもなく、論じられることもなかったことは明らかである。現に『定本柳田国男集』全三一巻・別巻五冊あるいは『柳田国男全集』全三二巻として刊行された著作集に収録されている大部分の文章は民俗学であることを標榜している。柳田本人は自分が思想家や評論家として活動していると認めたことはない。あくまでも民俗学ももちろん初期には民俗学とは名乗っていないが）の研究を行っているのであり、評論や紀行文のように読まれる文章も彼の民俗学の研究成果であり、また民俗学の普及をはかったものであった。柳田国男論のなかには、彼を民俗学研究者として位置づけ、彼の見解や主張が民俗学として妥当であったかどうかを問うものがあってもよいであろう。ここでは、民俗学研究者としての柳田国男にこだわらず、彼の民俗学研究が彼のいかなる使命感によって提出されたのかを考えてみたい。

本論に入る前提として、柳田国男の民俗学研究の段階区分をしておきたい。柳田国男が民俗学研究を展開したのは一九一〇年前後から一九六〇年頃までの約半世紀である。この半世紀の間で、実に様々な事象について研究しているのであるが、それには時期時期による変化が見られる。その柳田国男の民俗学研究の変化を三段階として把握しておく。すなわち初期柳田国男の民俗学、確立期柳田国男の民俗学そして後期柳田国男の民俗

学である。初期というのは一九一〇年代であり、この時期は一九〇八年の二つの経験に始まる山民・山人という人々に集約される研究の時期である。すなわち、水田稲作で暮しているごくありふれた人々ではなく、山間奥地で狩猟や焼畑に依拠して暮している人々の生活文化を関心の対象としていた。そして、山民・山人を先住民の末孫とする理解を示し、日本列島は決して単一民族ではなく、複数の民族が存在してきたことを主張したのである。これが第一期の初期柳田国男の民俗学だとすれば、第二期の確立期柳田国男の民俗学は一九三〇年代のものである。それは常民という言葉に集約される民俗学である。常民は近世の本百姓的な生活様式を現代において保持している人々を指し、平地に暮す水田稲作民のことである。ごくありふれた生活を送ってきた人口の大部分を占める人々が研究関心であった。そして、第三期は後期柳田国男の民俗学であるが、これは一九四五年以降に展開した民俗学である。それはもはや常民ではなく、日本人がその関心の中心にあり、日本人のアイデンティティを明らかにする意図を持ったものであった。この三期を通して見られる共通の問題意識は、経世済民であり、学問を通して社会に貢献することであった。その貢献とは、そのときの状況に最も必要な判断の根拠を示して人々の認識を訂正しようとするものであった。まさに危機意識がそのときの民俗学の内容を形成させていたのである。

二

一般には柳田国男の使命感が強く現れた時期としては一九三〇年代が注目されてきた。民俗学の確立期ともいべき一九三〇年代の民俗学は、「何故に農民は貧なりや」という問題を最大の課題として成立したものであり、それは一九二〇年代を通じて進んだ日本社会の危機的状況に対する柳田国男の使命感が表出されたものであった。経済的不況による危機的状況へ向かう日本の動きが、ごく普通の農民の生活に視点を置く民俗学に転換させ、その民俗学を通して農民の苦しい状況の歴史的要因を説こうとした。言い換えれば、経世済民の学としての民俗学を強調した。そして、民俗学が柳田国男個人の趣味としての研究ではなく、一つの学問として存在していることを示すために、民俗学の方法を整備し、研究内容の全体を体系化した。学問としての市民権獲得の努力とも言えよう。ここに日本の民俗学ははじめて全体像を現し、確立した。一九三〇年代の日本社会についての柳田の危機意識が日本の民俗学を作り上げたといえる。

しかし、危機意識が彼の研究内容を規定したのはなにも一九三〇年代ばかりではない。基本的に彼が研究を開始した一九一〇年代から晩年まで一貫した判断であった。従来は一九三〇年代ばかりが注目されてきたが、同様の観点からそれ以前も、それ以後も検討されねばならない。一九一〇年代の山民・山人を先住民の末孫とすることで、日本列島には複数の民族がいたこ

とを主張したのも、当時の状況に対する社会的発言であり、人々に認識を新たにしてみらおうとする使命感に基づいているし、その基礎には危機意識があることは明らかである。一つは明治末期の政府の地方改良運動に示された中央集権化の動向に対する危機意識であり、もう一つには一九一〇年に行われた日韓併合に対する危機意識である。二つの危機意識は密接に結び付いているが、特に後者の視点が大きな存在となつて山人論は展開したことは既に指摘されている通りであろう。日本列島は複数の民族で構成されてきたのであり、そのような多民族国家として日本はすでに存在すること、しかし後から来住した平地民である水田稲作民が先住民である焼畑民を圧迫して、山間奥地に追いやってしまったことを反省し、日韓併合にあたつては繰り返してはならないことを人々に訴えたものと把握してよいであろう。

第二次大戦後の柳田国男の民俗学は日本人を強調したものであるが、これも戦後日本社会の状況に対する危機意識の表明であつた。戦後の日本の民主化について決して柳田国男は肯定的ではなかつた。しかし、民主化がすなわちアメリカナイズではないことを強く感じていた。戦後の新しい風潮としての恋愛結婚も、決して戦後新たにアメリカから学んだり、影響を受けたりして一般化したものではない。日本において早くから配偶者選択は恋愛によるものが基本であつたことを強調して、アメリカがモデルではないことをしきりに述べているのもその一例である。恋愛から結婚へという婚姻成立過程を過去の基本型とし

た柳田は、それを保証していた若者宿、娘宿を現代に復活させようとした。日本の古い民俗を現代的に復活させることで、日本には日本的な恋愛結婚の伝統があることを人々に訴えようとした。そして、日本語についての研究がひとつのピークを示すようになるが、これなどもアメリカナイズによつて喪失する危険性が大きくなつた日本人としてのアイデンティティを人々が再確認することを願つてのものであつた。

このような戦後の彼の研究の到達点としてよく知られているのが、『海上の道』である。これは彼がこの世を去る前年の一九六一年に刊行された。日本人の先祖は恐らく中国大陸の南部から漂流することで初めて日本列島の南端の沖縄に到着し、そこからまた島づたいに北上してついに日本列島に広がつたという学説を展開したものである。

三

『海上の道』は書き下ろしの書物ではない。別々に発表された九本の論文から構成されている。その論文の題目と最初に発表された年月を記すと以下のようになる（先頭の○数字は『海上の道』に収録された時の掲載の順番）。

- ⑥ 宝貝のこと 一九五〇年一〇月
- ② 海神宮考 一九五〇年一月
- ⑨ 知りたいと思ふ事二三 一九五一年七月
- ③ みろくの船 一九五一年一〇月
- ① 海上の道 一九五二年一〇・一一・

⑦ 人とずずだま

⑧ 稲の産屋

④ 根の国の話

⑤ 鼠の浄土

一二月

一九五二年

一九五三年一月

一九五五年九月

一九六〇年一〇月

これによれば九本の論文のうち一九五〇年が二本、一九五一年が二本、そして一九五二年が二本となっており、『海上の道』の骨格が一九五〇年代初頭に形成されたものであることが判明する。この時期になぜ彼は「海上の道」をテーマとする一連の論文を発表していたのであろうか。これらの論文はいずれも沖縄を中心に置いて日本人のルーツを論じていることに先ず注意しなければならぬであろう。そして、この一九五〇年から五二年の時期に日本において何があつたかを確認しなければならぬ。そこで簡単な年表的な知識を整理しておこう。

一九四九年十一月

アメリカ國務省、対日講和案を起草準備中と発表

一九五〇年二月

GHQ、沖縄に恒久的基地建設を開始と声明

一九五一年九月八日

対日講和条約・日米安保条約調印

一九五二年四月二八日

対日講和条約・日米安保条約発効

これで分かるように、一九五一年九月にサンフランシスコ講和条約に調印し、それが翌年の四月末に発効して、日本は独立

を回復したのである。ところが、その独立は日本政府、言い換えれば日本「本土」の人間が自らの意思で沖縄の施政権をアメリカに譲って、すなわち沖縄を犠牲にして実現したものであった。書名「海上の道」と同じタイトルの巻頭論文「海上の道」は最初一九五二年五月に開催された第六回九学会連合大会において「海上生活の話」として公開講演したものが基礎となっている。そのような一連の活動を日本社会の状況と対応させて考えれば、柳田国男の使命感が浮かび上がってくる。サンフランシスコ講和条約が沖縄をアメリカに渡す形で日本「本土」が独立するという内容であつたことに対する深い憤りと悲しみをこめて、沖縄が日本の不可欠な一部であり、沖縄なくして日本は存在しないことを訴えたものである。それは直接的には表現しないが、日本の分裂・解体への危機意識の表明であり、それを推進する日本政府への激しい怒りであつた。人々に沖縄の持つ重要性を訴え、人々の認識を変え、ことで沖縄と日本「本土」の一体性を回復しようとしたものと言えよう。

「海上の道」は学生時代に伊良湖岬に滞在して、毎朝海岸を散歩していたときに、海岸に打ち寄せられている椰子の実を発見して感動したという青春時代の思いが晩年に結実したものという雄大なロマンとして語られるが、単にロマンとして片付けてしまふわけにはいかない柳田国男の想いがそこには込められていると言わねばならない。

柳田国男はいかなる段階であれ、単なる自己の興味関心から研究し、それを活字にして発表したのではない。経世済民としての民俗学は何も一九三〇年代についてのみ該当することではない。一九一〇年代から一九六〇年まで彼の後半生の半世紀の民俗学研究にはいつも経世済民の意識があり、現実社会についての危機意識が彼を特定の問題の研究にかりたて、直接的に社会の状況に言及しないが、多くの人々がその問題を深く認識することを期待して、積極的な発言、提言を行ってきたのである。それが民俗学の研究分野全体を作り出した。

産業組合における経済と倫理

藤井隆至

私は柳田国男の産業組合論、すなわち協同組合論について報告します。進行が大幅に遅れておりますので、司会を兼ねているという立場上の責任もあり、できるだけ簡潔に報告させていただきます。

彼のデビュー作は『最新産業組合通解』という書物でした。発行は一九〇二（明治三五）年で、このとき柳田は二八歳、大学を卒業して二年目でした。私がこの書物を取りあげますのは、いうまでもなく、この書物が彼の思想の出発点であり、同時に終着点をも暗示するという位置づけをもっているからです。すなわち、日本の協同組合がかかえる根本的な問題点を注視する彼の危機意識が、のちに『柳田学』と称されるその後の学問的な展開を根底で衝き動かしたのではないかと私は考えております。

同書の書名にある「通解」という言葉は「全体にわたって解釈すること」という意味でして、形式的には産業組合法を解釈した法律書となっております。この法律は、柳田が農商務省に勤務したと同じ一九〇〇（明治三三）年に公布された農業法で、

農村に協同組合を設立することを目的としておりました。彼は産業組合を担当する役人として、精力的に各地に出張して産業組合を視察したり、講演を行ったりしております。そんなことからこの書物は、法律の解説書にとどまることなく、役人としての行政経験も盛り込んでおります。書名からは法律の解説書であることを連想いたしますが、そこから逸脱した内容をもつ特色、柳田色の濃い産業組合論を提出しております。

司会のあいさつのところで紹介しましたように、柳田の東大入学は一八九七（明治三〇）年、農商務省入省は一九〇〇（明治三三）年でしたから、彼が学問的な骨格を形成したのは、日清戦争から日露戦争の間にかけての時期、すなわち日本の産業革命期にあたっております。工業方面では綿紡績業が発展するなどして資本・賃労働関係が成立し、農村では地主・小作関係が広範に展開しておりました。日本での経済学の歴史をひもときますと、この産業革命期に社会政策学派の経済学がドイツから導入されてまいります。ドイツ発祥の経済学が日本で定着したのはもちろんそれなりの経済的土壌があったからでして、資本・賃労働関係の形成は労働問題を発生させ、それにともなう労働運動や社会主義運動の台頭を懸念する声が為政者層のなかで起きてまいりました。そうした運動を未然に防止するために、国家が積極的な社会政策を打ち出し、労使協調のもとで労働者保護をおこなうべきだという政策観が強くなったのです。したがって社会政策学派の経済学は、現実の社会問題と深く切り結ぼうとする強い実践性をもった経済学でありました。

こうした学風をもつ東京大学で、彼は社会政策学の一分野であります農業政策学を修得します。彼のついた先生は松崎藏之助というドイツ帰りの財政学者で、ワーグナーの影響を強く受けた国家主義的な政策観の持ち主として知られています。ただし社会政策学派の主流は労働問題でして、農民問題すなわち農民が貧しいという問題に興味をもつ経済学者は圧倒的に少数派にとどまっています。その意味で柳田は、社会政策学派の中では傍流に属しております。

ところでこの『最新産業組合通解』ですが、同書は大きくわけて「総論」と「各論」で構成されております。「総論」では産業組合の「法律上の性質」を説き、「各論」では産業組合の「経済上の性質」を論じております。予定した読者は村人、とくに村の指導層でした。いかえれば法律の専門家むけに書いた本ではありません。村人を対象にして、産業組合の制度を法律に即して説明し、かつそれによってどのような経済的利益が得られるかを主題にした本であります。産業組合を利用すると大きな経済的利益が得られるから村人自身が産業組合をつくるべきだという立場でして、村人がこの本をもとにして産業組合を設立して運営していくことを期待しておりました。当事者である村人にまず産業組合の意義を納得してもらおうという姿勢が強くあらわれております。

それでは、産業組合をつくるどのような経済的利益が得られると彼は考えたのでしょうか。産業組合というのは総称で、実際に存在するのは信用組合、販売組合、購買組合、生産組合

の四種類です。信用組合は組合員自身の自主的な金融機関であり、販売組合は共同販売、購買組合は共同購入、生産組合は生産設備を共同利用する組合となっております。もし一人の農民が四種類全部の組合員になっているとすれば、購買組合と生産組合によってコストを安価におさえ、共同販売することが高く売ることができる、つまり利益を大きくすることができます。その利益を信用組合に貯蓄すれば、組合員相互で低利で融資しあえ、農業経営の改善に貢献できるというのが経済的意義でした。

この整理から分かりますように、産業組合は組合員自身の流通機関であり、かつ金融機関でもあります。このような組合を設立すれば村人の経済的利益は大きくできると彼が主張しますのは、いうまでもなく、流通と金融の面で村人が大きな不利益をこうむっているという現実が存在したからでした。どの村でも有力な商人というのがいて、しばしば同時に高利貸でもありました。彼のいう「中間商人」です。村人は「中間商人」から肥料を買い、彼をおして農産物を売り、彼からお金を借りましたが、「中間商人」は村内での流通・金融に独占的な地位をもっていましたから、その結果として流通条件・金融条件は農民側に不利に作用いたします。そうした現実を打破するには、村の「小農小工」が産業組合に結集するしかないと柳田は考えたのです。「小農小工」あるいは「小生産者」と「中間商人」とは対立しあう概念として設定されております。

彼の産業組合論によれば、村人は産業組合に結集することで、

農民の貧困という社会問題は、農民自身がみずからの手で解決できるはずでした。産業組合法があるから行政主導で強権的に産業組合をつくらせるというのではなく、まず「小生産者」自身に産業組合の経済的意義を納得させる、という点に同書のポイントがあります。「最新産業組合通解」が法解釈の書からは逸脱しているとききで紹介したのは、この点を指しております。

農民の貧困を解決するのは農民自身であり、それは産業組合に結集することによってのみ可能であると彼は強く確信しておりました。しかしそれだけに柳田は、産業組合の実態にはきびしく批判的でした。なぜなら、彼の見聞したところによりますと、産業組合に加入している農民は、どちらかといえば村の中でも相対的に豊かな層だったからです。

いうまでもなく、その理由は、富裕層を結集した方が産業組合を運営しやすいからです。なぜ運営しやすくなるのかといいますと、たとえば信用組合を例にとりますと、産業組合法は信用組合の貸付けは対人信用によると規定してあります。つまり無担保融資でありまして、その人が働き者かどうかといった点を勘案して融資するのであります。不動産をもたない小作農に有利な規定ではありますが、もともと資金力に乏しい信用組合が無担保融資を行うのは、組合経営の安全性からみて危険度が高いことは確かであります。このことから、小作農のような貧しい村人はなるべく排除したいという意向が働きます。

しかし柳田国男にとりましては、これは由々しい事態であり

ました。なぜなら、小作農が信用組合から資金を借りて農地を買い集めていくといった可能性が否定されるからです。彼にとつては、貧農であればあるほど産業組合から得られる経済的効果は大なのでして、いかに法律にしたがつていようと、貧農を排除した産業組合では法律本来の立法趣旨に反しているのであります。

産業組合は貧しい農民のためにこそ存在するという柳田の理想と、貧しい農民は排除した方が産業組合の経営は安定するという現実とのギャップを埋めるべく、彼が着目しましたのは、彼のいう「郷党団結の力」、すなわち村人が互いに協力しあつて困難を克服していくという力でした。「郷党団結の力」は「協同相助」ともいしかえていて、協同主義と自助主義の二つの契機で構成されています。村人のこの「生き方」を再評価して産業組合に積極的に活用していけば、前述の理想と現実とのギャップは克服できるはずなのでした。

しかし彼の観察によれば、この「協同相助」の倫理は、歴史をくだるにしたがつて弛緩し弱体化する傾向にありました。そこで彼は、この弛緩しつつある「協同相助」の倫理を強化する必要があることを同書の末尾で説いています。彼の産業組合論によれば、産業組合がその経済的意義を発揮できるためには、村人の倫理が決定的な重要性をもつのでした。

以上が『最新産業組合通解』の骨子ですが、こうした産業組合論は、農民問題を小作争議という形で解決するのに反対であることを意味します。地代については競争地代説をとっていま

して、地代が高率であるのは小作希望者が多すぎるからだと考えていました。たとえ争議で小作料を減免させることができたとしても、小作希望者の競争圧力が存在する以上は、一時的な解決策にとどまるしかありません。争議という手段に訴えるよりも、産業組合に結集し、日常的な経済活動をおして経済的な向上をめざすべきだという立場でした。その点では、社会改良主義の立場をとっています。

社会改良主義じたいは社会政策学派に共通ですが、彼独自の特徴は、社会改良の担い手は農民自身、村人自身にほかならないと考えていた点に求むことができます。かつて大河内一男は、ドイツの社会政策学派を三つのグループに整理して、国家主義的なワグナーの政策観と自由主義的なブレンターノの政策観に大別したことがありました。この分類に従いますと、柳田の産業組合論は自由主義的なブレンターノの政策観と思想傾向を同じくしていることになります。大内兵衛によりますと、日本では自由主義的な政策観をもった社会政策学派の論客は高野岩三郎や福田徳三らに限られ、少数派にとどまっていたようですが、柳田もまた、その少数派の社会政策学派に属していました。

しかし柳田国男が自由主義的な政策観の持ち主というだけでしたら、彼は異端の役人として評価されるにとどまったと思います。私の理解では、彼は村人に対しても非常に批判的でした。行政の現場で彼が痛感したのは、村人がきわめて行政依存的であるという点でありました。村人は、政府が使うアメとム

チをうまく利用して、そこから利益をひきだせばよいので、政府の国家主義的な政策観と村人の行政依存的な体質とは対応関係にあるといっても過言ではありません。その行政依存的体質に、彼は協同主義や自助主義とは対立する生き方を感じたのです。

村人自身に協同主義と自助主義が欠如しているという現状に對して、柳田は、その倫理を外部から啓蒙するべきだとは考えませんでした。彼は、「協同相助」の倫理はじつは日本人に「固有」なもので、日本人の歴史を貫いて存在する歴史貫通的なものだと判断しております。しかし今の村人は、彼によれば、その倫理を見失いつつあるのです。見失ってはいるけれども、歴史貫通的に存在する倫理であるから、その倫理を「自己認識」することで「協同相助」の倫理をふたたび獲得できるはずでした。村人は、自分の力を自覚していません。産業組合そのものは経済政策でありまじうが、うまく機能するには、その前提となる倫理政策を欠かすことはできないのです。

こうした位置づけで、彼は「郷土研究」の方向へと研究を深化させていきます。産業組合に挫折したから「郷土研究」に転身したのではなく、彼の理想とする産業組合が作られるためには、村人に日本人「固有」の倫理を「自己認識」させる学問が不可欠だったのです。その学問が「郷土研究」でした。

その後柳田は、一九二〇年代、三〇年代になって農業と工業の格差が顕著になりますと、『都市と農村』などの書物で彼はふたたび産業組合の意義を積極的に説くようになります。このと

きもまた、柳田にとって一番の問題点は産業組合をささえる村人の倫理という問題でした。『郷土生活の研究法』ほかの書物で日本人の「生き方」を探究する科学的な方法を提示する一方、教育論を盛んに発表して国民がその「生き方」を「自己認識」するような教科教育のあり方を提案したりしています。倫理政策は教育政策に帰着します。

今日柳田民俗学と評されております柳田国男の学問は、「農民はなぜ貧しいのか」を問い、「国民総体の幸福」を実現しようとした点で、じつは社会政策学を柳田なりに発展させた学問となっています。この報告の冒頭で、「最新産業組合通解」は柳田の思想的展開の終着点をも示唆していると述べましたのは、その意味においてでした。彼によれば、農民の問題を解決できるのは、農民自身にほかならないのです。

近年の社会科学は、社会の問題を解決する担い手として、例外なしに国家を想定しています。しかし国家のみが政策主体となることは、国民が受動的な存在であることを意味します。問題解決にあたるべきは当事者である私たちであること、この点を説きつづけた点に柳田国男の現代的意義が存在すると私は考えます(当日報告できなかった論点を一部追加しました)。

全体討論

司会 藤井 隆 至

司会 以上で各報告者の報告が一巡しました。政治学、教育学、民俗学、経済学と、報告者の専門領域によって柳田理解はさまざまですが、すでにお気づきのとおり、私どもの柳田理解は、福田報告のタイトルにも使われております「危機意識」という面で共通したものをもっています。日本の近代化とともに生きた柳田は、政府の近代化政策の帰結につよい危機意識を抱き、代替的な政策を対置しようと努力してきました。同時代の日本にたいして鋭い批判を投げかけ、その危機意識にささえられて彼の思索が展開したと理解する点では、報告者の四名は共通しております。

同時にまた、思想史畑の三名と民俗学畑のあいだには理解に相違も見られます。それは主に『遠野物語』以降の柳田をめぐるのですが、福田さんが民俗学として、つまり民俗を研究する学問として理解するのにたいして、思想史畑の者は、これを倫理学、すなわち人間を研究する学問として受けとめております。しかし両者の相違は対立しあう関係にはないと思います。

これからは皆さま方から質問をいただき、報告者がそれに答

えるという質疑応答の時間にさせていただきます。なるべく大勢の方から質問を頂戴したいのと、進行が遅れているのと、質問は一報告者について二名、質問者お一人につき質問はひとつとさせていただきます。

川田報告について

橋本 剛（北海学園大学）

氏神信仰の問題についておたずねします。先生のお説では、柳田は「民俗学→内面的倫理形成の意味づけ」という了解にたち、この連関のなかに氏神信仰を位置づけつつも、「この氏神信仰は近代化過程のさらなる進展のなかではいずれは消えていくだろう」という展望を示しているとのことでした。それでは、この展望は、彼のいう「国民国家構想」との関連でどのように語られているのでしょうか。またその展望は、柳田において、どのように描かれているのかをもう少し詳しくお話してください。

川田 稔（日本福祉大学）

私の報告の核心部分についてご質問をいただき、ありがとうございます。後者からはいっていきませんが、柳田自身は氏神信仰に問題点があると考えておりました。それは閉鎖性、排他性という問題です。しかし同時に、氏神信仰そのもののなかにそれを克服する要因はあると考えております。細かい内容になりますが、氏神信仰は霊の融合体として、別の地域の氏神に対して必ずしも排他的ではありません。日本人は、他所の氏神に対しても敬神の観念をもっており、排他性の問題は、そのことを自覚化することで超えられる端緒は

あると考えております。しかし完全な意味で国民的レベルで超えるには、やはり学問的な認識が必要だと柳田は考えております。

もう一点ですが、氏神信仰は長期的には消えていくと彼は考えておりました。では消えたあとどうすべきかという問題について、彼はまったく言及しておりません。しかしこのようには考えていたようです。つまり、氏神信仰が消滅したときのために、これまでの日本人がどのようにして倫理形成を行ってきたのかを体系的にあきらかにすることによって、後世の人々が新しい倫理をつくるにあたっての参考に供したい、ということです。また、柳田自身は明言しておりませんが、柳田の文脈を探っていきますと、氏神信仰の心理的な背景には、自分の子供や孫のことを何とかして見守りたいという気持ちが存在しているという見解をもっていたことがわかります。自分の子供や孫のことを見守りたいという気持ちは、氏神信仰が消滅しても存続いたします。そのことは、通常は、自分の家族の利益だけを考えるとというエゴイスティックで広がりをもたないものと理解されていきますけれども、柳田は必ずしもそうはならないと考えております。子供が成長するプロセスと社会との関係を各自が自覚的にとらえていけば（それには社会科学的な認識が必要だと柳田はみていました）、そこに宗教的ではない形で倫理への通路があると期待していた、と私は考えております。少しご質問の主旨とははずれているかもしれませんが。

安田忠郎（武蔵工業大学）

柳田国男の思想は農本主義といえ

るのでしょうか。農業と工業のバランスをとるべきだという柳田の立言は、どのような具体的意味内容をもっているのでしょうか。

川田 稔 柳田は当時の経済政策を商工重視の政策としてとらえています。農本主義は、商工立国をささえる地主的な土地所有関係を保護する思想と把握しています。彼によれば、商工立国論と農本主義とは補完関係にあるのでした。彼が構想する農業と工業のバランスというのは、まず農業改革を行って地主的土地所有を廃止し、農民が資本蓄積できるような経営システムをつくります。そうすれば、そのことが工業の市場を拡大すると考えております。また工業の発展によって農産物の需要が増加し、農業の発展が生みだされることにもなります。彼は地域内での経済循環を重視しているのですが、ただ柳田は、当時の国際情勢のなかで、紡績業や鉄鋼業は都市型の高度な工業形態をとるのでないと産業として存立できないと考えておりました。その意味で、彼を農本主義者と規定するのは適切でないと思います。

福井報告について

安田忠郎（武蔵工業大学）

日本人の「倫理」形成という点で柳田は教育を重視していたのご報告でしたが、それでは、どのような点で学校教育を批判していたのでしょうか。

福井 学校教育は社会で生きていくための知識や判断力を身につける場であるというのが柳田の基本的な立場で、この点が

学校教育のなかではネグレクトされていると批判しています。歴史教育を例にとりますと、歴史の教育でもっとも大切なのは「史心」を子供たちに教えることだと彼は言っています。歴史を学ぶことで、自分たちがどのように生きるべきかを学ぶのが歴史なのだという教育論です。この教育論から、人名や年代の暗記を中心とする歴史教育にはきびしい態度をとっていました。

石塚省二（富山国際大学）

柳田国男がヨーロッパ近代についてどのような理解をしていたのかを、おたずねしたいと思っています。私の見解では、日本のヨーロッパ理解はかなりモノトナスなもので、マルクス研究やウェーバー研究にみられるように、プロテスタント的な社会としてヨーロッパを理解していました。柳田の理解はそれと異なっているのかどうかをおうかがいしたいと思います。

福井 柳田がヨーロッパ近代について直接論じた箇所はほとんど見つけられません。ただ民俗学のあり方をめぐって、日本とヨーロッパの違いについて述べている例があります。そこでは、日本は伝統が今でも生きていて、古いものと新しいものが絡みあっている、それに対してヨーロッパは、古いものの痕跡が切れ切れにあるだけと言っています。古いものを押しやったのは、ひとつは古代におけるキリスト教化、もう一つは近代文明（機械化文明と彼はいっています）というわけです。このように、基本的には、ヨーロッパ近代を単色のものとしています（教育についてもそのようです）。だが、他方、人々は、今でも過去が生きている例の重大さに気づきはじめたといっています。それ

は、たとえば、ハイネ、アナトール・フランクスらにみられることです。モノトナスのようだが、よくみるとそうでない面をもっていて、それが見かけよりずっと重要だといっていると思います（当日は答弁する時間がなかったので、誌上でお答えをいただきました——司会）。

福田報告について

井口貢（岡崎女子短期大学）

福田先生が作成されましたこの「年譜」には「遊海島記」が記載されていません。「遊海島記」には、大学生の彼が渥美半島先端の伊良湖岬に滞在していたときに、南の島から流れついた椰子の実を波打ちぎわでひろった話が記されています。「海上の道」と深い関連をもつ著作と思うのですが、福田先生はどのような考えで「遊海島記」を年譜から省かれたのでしょうか。また福田報告は「海上の道」によせた柳田の実践的意義を強調されていましたが、先生の「遊海島記」評価をお聞かせいただければと思います。

福田 この年譜は柳田の略歴と著作をごく簡単に書きとめたものにすぎません。「遊海島記」が脱落しているのは、柳田の民俗学を理解するうえで、煩雑になると思ったからです。たまたま記載から漏れただけで、必要がないというような積極的な理由があったからではありません。第二点の質問につきましては、いますぐにお答えできる用意をもっておりませんので、別の機会にゆずらせていただきたいと思います。

堀田誠二（名古屋経済大学）

一九一〇年代の単一民族批判は

日韓併合への批判をふくんでいるとのご指摘でしたが、一九三〇年代に展開されました常民論という常民が本百姓によって構成されるという論点と、どのように関連するのでしょうか。

福田 私の理解では、柳田のいう常民は、近世の本百姓のようなシステムを近代でも保持している人たちで、水田稲作農民であります。一九三〇年代の彼は、その人たちの生活を研究するのが民俗学だと提起しましたが、同時に彼は、それを一国民俗学として設定しました。一国民俗学という考え方は日本人を単一民族として把握することなのですが、その反面として、朝鮮なり台湾なりの異民族の民俗を研究から排除することになりました。このことは、東アジアについての認識が、旧来の日本と併合された朝鮮を区別しない一九一〇年代のそれから変化していることを意味します。一九三〇年代に彼が常民を研究対象にすえたのは、昭和恐慌の危機的状況のなかで苦しむ日本「本土」および沖縄の農民たちの幸福を願うという考えによるものでした。

藤井報告について

水田洋（名城大学） さきほどのご報告では、社会政策学会は国家主義的で柳田国男はリベラルというような整理だったですが、そのような整理の仕方ではよろしいのでしょうか。たとえば柳田の先生だった松崎藏之助は財政学者でしたが、累進課税の導入をはかった人として知られています。こういう人を国家主義的と規定してよろしいのでしょうか。

藤井 私の報告は言葉が足りませんでした。私は国家と国民との関係で国家主義的かどうかを規定しようとした。松崎は国家が国民経済にはたす役割を強調し、柳田は国民の主体性を重視しています。政策主体の点では、松崎は国家主義的で柳田はリベラルとして評価してさしつかえないと思います。しかし政策内容の点では、柳田は松崎を継承している部分があります。たとえば松崎は、『農政学』という書物のなかで信用組合が大きな経済的意義をもつことを説いています。柳田もまた、産業組合のなかでは信用組合をもっとも重要視していました。信用組合をたかく評価する点では二人のあいだに承譜関係があると考えてさしつかえないと思います。

司会 予定の時間がまいりましたので、そろそろシンポジウムを終わりたいと思います。司会の不手際で進行が大幅に遅れましたことを深くお詫びいたします。私どもの当初の計画ではパネリスト相互で質疑応答を行い、各自の描く柳田像の違いがもう少し鮮明になるようにするつもりでしたが、他日を期すことにいたしました。本日は長時間にわたるシンポジウムに熱心にご参加いただき、たいへんありがとうございます。

シンポジウム II

リベラリズム、コミュニタリアニズム、アナキズム——共同性の諸相

〔報告〕 川本 隆史 飯島 昇蔵
左近 毅

〔司会〕 野地 洋行 安川 悦子

〈1994年10月23日 慶應義塾大学〉

司会者挨拶

司会(野地洋行 慶應義塾大学)

最初に、今回設定しましたテーマの趣旨について申しあげます。このテーマはかつて冷戦構造が支配した頃、「資本主義か社会主義か」という形で提起されてきた問題と一面において共通するものがあると思われます。

今回、新しくこのような形でテーマを設定しますのは、旧ソ連や東欧の社会主義体制が崩壊したからというよりは、むしろ積極的に資本主義とその体制の理念、あるいは体制の価値原理ともいふべき「自由主義」の可能性と問題性を問うためであると考えます。あるいは進んで、社会主義体制が崩壊した今こそ「自由主義」はそれ自体の原理に基づいて、資本主義あるいは市場経済の中に、自分自身の秩序と公共性を紡ぎ出し確立することができるとかが問われている、というべきかもしれません。

冷戦構造においては許された「スターリン体制にくらべれば、資本主義の方が自由があるだけでした」という言いかたはもはや許されないでしょう。英米においてと同じく、いまや世界のいたるところで「自由主義」はただ一人主役の座にいたのであり、それゆえにこそ体制原理としての資格が問われているといえましょう。そしてそのことが八〇年代英米を中心として、このテーマが政治学上の論争の中心課題であった理由でありましょう。戦前においては軍国日本の異端者として迫害され、戦後にあつては乗りこえられるべきアルジョア・イデオロギーと

されることが多かった「自由主義」が、主役の位置を占めるのは、わが国ではおそらくはじめてのことと思われまゝ。

「資本主義」を主語にして歴史を省みれば、資本主義はいつも「自由主義」と手を携えてきた訳ではありません。それはフランスにおいては二度にわたるナポレオン帝政と結びついて発展し、ドイツや日本においてもまたそうでありました。さらにフアシズムとも手を結んだその過去をみれば、それは生き残るためには悪魔とも手を組んだ前歴をもっています。まさにそれゆえにこそ、社会主義の崩壊の後に生き残った資本主義において、「自由」の原理、「自由」の理念が、確固たる秩序原理たりうるか否かが問われているのであります。

すでに明らかかとおり、「自由」の対極にあるものは「共同性」の問題であります。「自由」はそれ自体として「近代」の人間の条件であります。それはまた人類の「共同性」を保証し実現しなくてはじめて普遍的な原理、あるいは価値たることができます。逆に「共同性」もまた人類存続の条件であります。それが「自由」によって媒介されないときには「近代」の条件にたえず、崩壊の道をたどらざるをえないことは、われわれが近年目のあたりに見てきたところであります。「自由」は、自分自身の原理に基づいて自分自身の共同性、公共性を確立することができるかどうか問題であります。

自由と共同性の緊張関係を軸とする現代の問題状況は、経済学、政治学、哲学をはじめ各研究領域に現れているように思われます。経済学においては経済行動の自由と市場秩序の矛盾と

して、政治学においては人権と代議制民主主義さらには大衆民主主義の対立として、哲学においては「私益」と「公益」の相克としてであります。環境破壊や民族対立などの問題もその現れと言えるでしょう。そしてこれらの相克の総体が現代の世界なのであります。

とりわけて諸研究領域に共有されるこの問題状況は、インターディシプリナリーな性格をかかげるこの学会にとつてふさわしい現代的課題と考えます。なお、示唆に富んだ「自由主義の再検討」を遺され、報告者の依頼についても尽力を惜しまれなかった藤原保信氏の逝去を心から悼みたいと思います。

リベラリズムについては倫理学の川本隆史氏に、コミュニケーションアナリズムについては政治学の飯島昇蔵氏に、アナキズムについては左近毅氏にお願いします。左近氏はロシアのアナキズムの研究をしてこられました。今回はノジックを中心に報告されます。

リベラリズムにおける生けるものと死せるもの

川 本 隆 史

リベラリズムの概括的紹介が最初必要かと思つたのですが、国家主導型社会主義の破産のあとにどのような共同性と公共性が構想できるかということに関心を集約したシンポジウムであることを確認しましたので、こういうタイトルに変更しました。去年のシンポジウムのテーマ「マルクスにおける生けるものと死せるもの」の二番煎じですが、あえて使わせていただきます。

現代日本において自由主義をめぐる言説がどういう動きをしているかというところから入りたいと思います。一番近くで申しますと、今年九月、朝日新聞夕刊文化欄の「学問を歩く」の新シリーズですが、「リベラリズムの新解釈」というテーマで井上達夫、佐伯啓思、樋口陽一のお三方がインタビュウを受けています。この三人がリベラリズムの解釈にそれぞれ新しい境地を開かれたのは確かです。以下では別のお二人の自由主義論をここで補足としてご紹介しておきます。

一つは斎藤純一氏の論文「自由主義（白鳥令・佐藤正志編『現代の政治思想』東海大学出版会、所収）ですが、自由主義の自

己革新を方向づけるクルーシヤルな問題提起がなされています。「共に善く生きること、そのものが公共的な問題になりつつある」。善く生きるということは各人各様の選択の問題であつて、むしろ、その多様な善、グッドを可能にする、まさしく共生の枠組みとして「正義」を考えようとしてきた義務論的リベラリズムの難点を衝こうとする。つまり善く生きることと正義を二分法的に切りはなす、あるいは正義の基底性ということに関して「待った」をかけようとする。

「自由主義が、今後も単なるイデオロギーを越えた理念として自らを更新していこうというのであれば、それは、公共性を道徳的判断と正義の次元に局在化する方向にではなく、「共に善く生きること」が公共的コミュニケーションのテーマとされる方向に進まざるをえないだろう」。そこから彼は「親密圏」というミクロな公共性を土俵として、相互の主張や根拠を批判的に吟味しあう「討議」モデルというものを出されています。ただ井上氏の「会話」にしても、斎藤氏の「討議」にしても、話すということ、正義についての自分の構想を展開するというところに力点がおかれていて、リベラリズムにおける相手の話をきくという姿勢の大切さに余り目がむけられていないような気がします。

次に亡くなられた村上泰亮氏の『反古典の政治経済学』ですが、自由主義の真骨頂は思想の自由ということにある。つまり、自由主義というのは世界のイメージを作り直す人間の働きを重視、尊重することとし、「自由主義は本質的には内心の姿勢であ

り、行動の自由を保証する制度は、自由主義のための、あえていえば周辺の条件であり、それを自覚しない自由主義は、制度の惰性に振り回されることになる」と言います。彼の危機感
は「今、世界的に自由主義は、その〔他者とのかかわりに無関心な相対主義におちいる〕危険に曝されている。その危険から救う力を持つのは全人類の間の「仲間関係」であり、それを培う相互理解しかありえない。全世界に適応されるべき正義の行動規範の再発見ではないのである」という箇所に端的に表わされている。むしろ制度的な構想としては経済発展の段階に應じて、いわゆる経済自由主義と一種の開発主義を組み合わせる。

そこから少々民衆の自由を制約しても、経済的成長、開発を第一目的とする段階があつてもしょうがないのではないかと、という多相的経済自由主義を提唱なさっている。「共感」というアダム・スミスの言葉をひかれるわけですが、むしろその仲間関係、共感というものがグローバルに広がらないからこそ「正義」が要請されるのではないかと。村上氏自身は共感や仲間関係の陶冶しかありえないと見切つて、「正義」の原理を普遍的に適用することはしりぞけられているわけです。私自身はリベリズムの正義観についていけるところまでいこうとしていますから、こういう把握は問題があるのではないかと考えています。自由を内心の姿勢として強調されると、制度的裏付けがあつてこそ自由が可能になっていくところがおろそかになっていくのではないかと。その結果、日本の開発主義とか安直な日本文化擁護論になだれこんでいく。

次に、リベリズムにおける「生けるもの」の把握として、レジュメに四つあげておきました。けれども第一点のほかの残り三つは時間がないので、十分な説明ができません。第一に「社会的コミットメントとしての個人の自由」というリベリズムの理解、むしろリベリズムの内在的克服という視点を提示したいと思います。これを出したA・センには、一九七〇年に「パレート派リベラルの不可能性」という、業界では非常に話題になった問題提起があります。そのポイントはいわゆるパレート主義、経済学ではパレート最適ですが、そのパレート主義とリベリズムの、個人の自己決定権の擁護との両者が論理的に両立不可能であるというのが、ここでの不可能性の証明です。すべて個人は主権者ですが、マーケットで何を買うかにあらわされる選好の順序をもつていて、個人の選好順序という情報ベースだけから社会的意思決定をくだそうとすると、個人の自己決定権と抵触する。個人はこんなことぐらいは自分で決めていいじゃないか、というような選択肢を、社会が皆で決まっただからということでは選ばせないということが論理必然的にでてくる。これが「パレート伝染病」としてえぐりだされています。つまり、何々より何々がいいという選好情報だけで社会的集計や社会的意思決定をしようとする、そこに病理的なものがある、なかなかうまくいかないということを提起している。センはリベリズムへの問い直しとして、「選好」というもの、どうして何々より何々がいいという価値観をもったのかという動機づけとか理由について、相互に問い合い、自らそれに反省を

くわえていく。そうしたリフレクションとコミュニケーションというものを今までの近代経済学は人間観の中に入れてなかった。孤立した経済人が選好順序だけで取引している。それではまさしく合理的な愚か者のゲームでしかないと批判しながら、徐々に自由主義の核心に迫っていきます。彼は九〇年の「社会的コミットメントとしての個人の自由」という講演の中で、個人の自由をソーシャル・コミットメントとしてとらえる。つまり一方で、社会が積極的な価値として選りとりべき、コミットすべき価値であると共に、逆に当の社会がどういふしくみをもっているかによって生み出される所産でもある。ヴァリユーであると共にプロダクトでもある、という二義性をタイトルに負わせ、一つのターゲットはアトミズム的な自由主義への批判、つまり社会に先立って個人に本有的な自由とか自然権としての自由とかがあつて、それを実現する場としてたまたま社会をつくつたというような理解を突破して、社会的コミットメントによつてささえられている自由の意義を説く。しかし、それが単に社会の所産であるというと、下手をすると決定論になつてしまふので、同時に自由をたえず私たちが社会的価値として選りとり、選りなおしていくべきだという、その規範的主張も含めて「社会的コミットメントとしての個人の自由」を主張します。

今日の私の話はそれにつきますのですが、自由主義における生けるもの、その最良の理解としてセンの「社会的コミットメント派リベラリズム」とでもいいいますか、私はこれに共鳴しています。補足しておきますと、例えば現代における自由を論じる

上で、アイザイヤ・バーリンの「二つの自由」に触れざるをえません。センは「二つの自由」が社会的な相互依存性の文脈では不即不離、どちらが先か、どちらが大事かというものではない、ということ説得力ある形でべている。その例として、彼はインド出身の経済学者なのですが、戦後のインドで大規模な飢きんが起きませんでした。インド総督府下の一九四三年では、ベンガルに飢きんで何百万人が亡くなるということがあったのですが、戦後なぞ飢きんがなくなつたかというところ、それは政治の問題だといひます。飢きんというのは天変地異からくる凶作というのではなく、社会的コミットメントがうまくいっていなかった場合に発生する人災である。戦争中のインドでは社会不安で食糧の値段が暴騰すると、それまで買っていた値段で買えなくなつた人々がたくさんでています。そういう人々に備蓄していたものを公定価格で出すとか、そういう措置を加えればいいのですけど、植民地下のインドでは統治者にそういう飢きん対策をうながす圧力がなかつた。ところが戦後の独立したインドでは、複数政党制と言論出版の自由を積極的を選びとり、「消極的自由」を制度的に組み込みましたので、為政者はおちおちしていられない。次の選挙で政権を失うというプレッシャーがかかりますので、どうしても重い腰をあげて飢きん対策をとる。そういった「消極的自由」、言論出版の自由へのコミットメントが、実は飢えずに生き続けるという「積極的自由」をささえてくれるのだということを雄弁に物語っている。それから市場機構をシカゴ学派のようにひたすら賞揚することのあやまり

をセンは指摘します。たとえば改革開放路線の中国で確かに農業生産性は上がったのですが、ヘルスケアシステムを大幅に市場とか、本人の責任ということに切りかえたため、それまで続いていた死亡率の低下がストップしてしまっただから単に改革開放というものを市場化、社会主義における市場化の勝利というかたちで手放して評価できない、と注意しています。

第二の「恐怖のリベリズム」とは、J・シュクラーリがリベリズムの真髄を、あるグッドの構成をめざして人々が共同性をつくることではなく、最大の悪を排除するところに見る。その最大の悪とは、近代では統治権力の被治者におよぼす無慈悲さですが、これに対する恐れからガヴァメントを制限するところにリベリズムの本領がある。三番めの「分離の技法」(ウォルツァー)は飯島報告と大川正彦氏の論文「基礎づけなき社会批判とリベリズムの再審」(『理想』六五二号)に譲ります。第四のミシェル・フーコもやはり「ガヴァメントの過剰さへの批判」という性格づけでもって、政治的合理性に対する一つの理解、あるいはプラクティスとして一八世紀のリベリズムにユニークな角度から斬りこんでいます。私の見るところではこれら「生けるもの」の四者がいわば「家族的類似性」をもっていて、その視点からあと二人が報告されるコミュニタリアニズムとアナルコ・キャピタリズムを批判してみるとどうなるのかを考えてみました。コミュニタリアニズムについては、共同体というものはまだ無規定なままにとどまっています。それからもう一つは、個人、文化、国家のつながりをきちんと吟味する

姿勢がほとんどみられない。もっと決定的なことは権力論が欠落していることです。

アナルコ・キャピタリズムについて言いますと、すべて市場に委ねてしまえ、国家なんかも分割民営化してしまえ、ということです。市場のもっている権力作用に無頓着である、それから市場経済というものを効率的資源配分のメカニズムとしてしかとらえていない、という決定的難点がある。アナルコ・キャピタリズムは現在アメリカでノジックの論争の相手であると同時に、日本では左翼からの転向者がアナルコ・キャピタリズムもいいぞ、ということをいわれています。たとえば笠井潔氏など、「自業自得の潔さ」をスローガンに使ってアナルコ・キャピタリズムを日本に導入する動向があります。

終わりに、もう少し過去にさかのぼって、二人の言説を紹介したいと思います。一つは、長谷川如是閑氏が正統時代に新聞に書かれたエッセイです。子供の遊びが、ほんとうにわくわくさせる映像なのですが、どんどんひろがっていくシーンを観察されながら、「独占と排他が大人の世界の『社会秩序』と称するものであるのに反し、この子供の世界では、共同の稼業が当然の『社会秩序』なのである。……そこでは、その共同動作を現実共に共同に働いている機能が権力であって、武器と刑具に依拠する強制を必要としないのである」と「権力の外にある世界」というエッセイで書かれています。その権力の把握がフーコー以後の権力論としては弱いのではないかと、時代的制約は言えると思いますが、こういう構想力を私たちは失ってはならな

いと思います。リベラリズムは一種の社会政策論だけで議論されがちですが、こうした遊びの共和国にこそ社会構成の拠点を
見るべきではないか。もう一つは、鶴見俊輔氏の評論「自由主義者の試金石」。都留重人氏がアメリカに行かれたときに、上院の国内治安委員会で査問されるという事件があった。ここで自由主義者のいい加減さを日本のマスコミがたたいた。その時まさにそこで自由主義が問い直されている。国の側から事実関係はどうだったかと査問している。そのやり方そのものがおかしいのに、なんであの時あんなことを言ったのだと揚げ足をとるマスコミの姿勢、しかも言論出版の自由にコミットしているつもりで根本的なところで実はコミットメントを忘れている姿勢を問うているのですが、そういう状況下でもう一度日本の転向の伝統の中から養分をくみ取る方法を発見しない限り独創的な日本思想を作れない、という。鶴見氏はその後に始められた「転向」研究のモチベーションをここで明白に打ち出している。

私自身は「社会的コミットメント派リベラリズム」というような方向でリベラリズムを継承していきたいと思います。つまり、「自由」を社会の関与から無関係に、個人が本有的にもつ権利とは考えない、たえず社会的に選びなおし、積極的に関与・育成してゆくべき価値とみなし、その制度的な実現をはかるという考え方です。ただしこれが日本でどのような制度でもって肉づけされるのかは一介の倫理学者研究者が単独で解答できることではありません。むしろ社会科学者の方々と連携しつつ、まさしく社会的に選択し、育成していくことだと思います(詳

しくは拙著『現代倫理学の冒険——社会理論のネットワークキングへ』創文社、一九九五年を参照されたい)。

コミュニタリアニズムの政治哲学

——マイケル・ウォルツァーの所説を手掛かりにして——

飯島 昇 蔵

私は論点を三つに分けました。一九八〇年代にリベラリスト・リベタリアンに対してコミュニタリアンが論争を挑む訳ですが、最初にこの論争の対立項が何であったか、次にコミュニタリアンの中でもウォルツァーを取り上げる理由は何か、その主張の特徴は何か、最後に藤原氏が示唆されたことについて触れます。

最初に、一九八〇年代の論争の対立項のまとめ方自体、リベタリアンの立場にたつのか、リベラリストか、あるいはコミュニタリアンの立場にたつのかによって変わってくるかと思えます。論争は一九八〇年代前半以後、盛んに行われますが、その導火線はロールズの『正義論』一九七一年の出版であったと思います。

ロールズのやったことは、功利主義に代わる新しい政治理論、社会正義論をうちたてたことでしたが、そこにはその特徴となっている「方法論」、その「政策」、そして「道徳的インプリケーション」がありました。それに対してリベタリアンの代表格であるノジックは、ロールズの道徳主義的な立場に批判を行い

ます。そこからコミュニタリアンが出てくるわけです。この報告のようにリベラルとリベタリアンとを一つの項にまとめること自体、大きな問題があるのかと思いますが、私はあえてこのようにいたしました。社会正義、社会理論、とくに配分的正義の理論において議論を展開する時の方法論上の相違点、説明の究極的な単位として何をもってくるか、「個人」か「全体」か、あるいはテイラーによると、原子論的な方法論をとるリベラルと、全体的な立場にたつコミュニタリアニズム、という分け方をしています。方法論だけでなく、社会理論においてリベラルは抽象的であり、コミュニタリアンは具体的なコミュニティを前提にするというように分けています。それではこうした方法論がちがうと、道徳的、政治的なインプリケーションが、そのまま直線的に違った型がでてくるかどうかは疑問であり、クロスする面はありうると思います。

また政治的な立場としては、リベラルたちが個人の権利と自由、平等、そして寛容を重視するのに対して、コミュニタリアンたちは共同体の立場あるいは共通善を優先します。ポインントは「優先」という言葉でありまして、現代のコミュニタリアンたちが近代以後、獲得されてきた自由や平等を全面否定するということはないわけです。「一九八〇年代」を強調するのは、二〇世紀の北米大陸をとってみても、自由主義的社会理論に対しては何度も批判がありました。一九六〇年代にもこのリベラリズムあるいはキャピタリズムに対して批判がでてくる。その時と八〇年代の批判がどこがどうちがうかというと、一つは彼ら

が議論のより所とする過去の思想家として誰をもつてくるかです。八〇年代の論争においてはリベラルの方ではロック、ルソー、カントやミルの名前があげられますが、コミュニタリアンの方では特にアリストテレスとヘーゲルです。六〇年代にはマルクスの名があげられました。

さらに政治的な考えかたについてみると、リベラルの政治的概念が普遍的であるのに対して、コミュニタリアンの方はパティキュラリズム、特殊なもの、共同体の歴史、文化、伝統といったものを重視する、そういう違いがあります。以上のべたような両者の違いを念頭において、マイケル・ウォルツァーの『Spheres of Justice』についてふれたいと思います。コミュニタリアンといわれる人のなかではサンデル、テイラー、マツキントアイヤーのほうが日本では有名だと思いますが、その中で特にウォルツァーをとりあげる理由は「配分的正義」についてポジティヴな形で議論を展開しているのはウォルツァーが一番ではないかと思うからです。二番目の理由は、一九七〇、七一年のアカデミック・イヤーで、ウォルツァーはノジックとともにハーヴァード大学において「資本主義と社会主義」という主題に関して一つのコースを教えた。そのコースは論争の形をとり、論争の半分はノジックの『アナキー、国家、ユートピア』に結実した。ところがウォルツァーのこの本が出るのが一九八三年で、一〇年かかっています。ノジックのようにすぐには出てこない。そういうわけで残念ながらコミュニタリアンの正義論はあまり紹介されていないということがもう一つの理由です。

ウォルツァーはこの本の中で、自分は平等を実現するという立場で政治的論議を展開するとし、この「政治的な平等主義」の目的は支配から自由な社会である、と規定します。もともと平等というものはネガティヴなものであり、それはあらゆる違いを根絶する運動ではなくて、ある特定の種類の違い、しかも特定の時代の、特定の場所における、特定の違いを根絶する運動である、したがって政治的平等主義というものは常に具体的である、ターゲットは貴族的な特権に対する闘いとか資本主義や富に対する闘いであり、官僚の力や人種的、性的優越に対する闘いになる。このように平等に対する運動は、常に歴史、時間、空間によって限定されたものであることを忘れてはならないということ強調します。金持ちがいるということが悪いのではなく、金持ちが金持ちであることによって他の人に何をするか、ということの問題にするわけです。

自由主義者ロールズの企ては「自由」をきわめて平等主義的に解釈するのですけれど、ウォルツァーは隣りの人が非常に美しい声で歌う事ができるとしても、自分はその人に対してエンヴィイを感じたりはしない。まして政治的運動なんかしないのだ、とのべています。平等についての考えかたもロールズとは違うということも指摘しておきたいと思います。

以上はウォルツァーの議論の前置きであります。これは明らかに一九七〇年代からはじまっているロールズやノジックの議論とはだいぶ違うわけです。リベラルやリベタリアンは個人の権利、自由をお互いに侵害しあわないで、擁護しあうような

社会制度をよしとする、いわゆる義務論的な正義論を出したのですが、この議論では「善」という問題が非常に薄っぺらな扱いをされているかと思えます。善は個人が選ぶ問題であるという立場にたつて議論が展開されている。しかしウォルツァーによると、その正義論、社会的正義、配分的正義論において重要なのは、社会において作られ、取引され、交換され、配分されるもう一つの「善の社会的意味」を問うことでなければならぬかと思っています。「異なった社会的善は、異なった理由により、異なった手続きにしたがつて、異なった人の手によって配分されねばならない。そしてこれらの違いは社会的善それ自体の異なった理解から出てくるものであって、歴史的、文化的なパティキュリズムの不可避的な産物なのである。したがって配分的原理というものは、その善と具体的に結びついた原理でなければならない」——「善」と訳すか「財」と訳すか、それはおきますが——。ある社会の配分的正義を決定する原理が何であるかということに関していえば、主要な配分的原理は、市場における「自由な交換」、そして「適格性」、例えば美術の鑑賞能力のある人こそすぐれた美術品をもつべきだとすれば、このような適格性に基づいた配分的原理、そして「必要性」、この三つをあげ、とりわけ「必要性」が大事であるという立場にたっています。「各人は能力(または資源)に応じて、各人には社会的に承認された必要に応じて」。これはマルクスの定式を修正したものであるとウォルツァーは言っています。「社会的に承認された必要」ここが重要なのだと。マルクスの場合には「ニ

ーズ」の理解のしかたがまだ深くなかったのだと言います。比較のためここにノジックの entitlement theory というものを挙げます。"From each as they choose, to each as they are chosen." これがかれの主張する配分的正義の原理でありまして、違いが分かるのではないかと思います。

こういうふうと考えてみると、我々にとってプライマリーで第一義的な「善」は何か、我々が最初に必要とするものは何かというところ、ウォルツァーはそれはコミュニティー共同体それ自体だかと思っています。そしてコミュニティーが含意する文化、宗教、政治の三者によって我々の必要とする他のすべてのものはじめて社会的に承認された必要となるのだ、と言います。

"Political community for the sake of provision, provision for the sake of community: the process works both ways, and that is perhaps its crucial feature." 原子論的な方法論とみられる自由主義的な、とくに社会契約論的な議論のたてかたですと、政治社会をつくらう、何故なら我々の権利を守るために国家はいろいろな善いものを我々にプロヴァイドしてくれるから、ということになります。ところがこれだと、コミュニティーすなわち固有の文化や信仰や政治、それらをとおしてはじめて必要が承認されるという、後半の側面がなくなってしまう。ロールズにもノジックにも共同体論はありますが、ウォルツァーからみれば薄っぺらなものになっているかと思えます。政治的共同体の成員の心にもっとも浮かびやすい問いの形式は、何らかの種類の普遍的条件のもとで合理的な個人ならば何を選択する

であろうか、という問題ではないのだというのです。そうではなくて、我々のような個人、我々と同じように文化や歴史の中に位置づけられている個人、あるいは我々と同じような文化を共有し、さらにその文化を共有し続けようと決心しているという個人は、いったいどういふものを選ぶだろうか。「共通の生活の中で我々はどんな選択を本當にしてきたのか、どんな了解を本當にわけもっているのか」。我々はこういう文化を作ってきたのだし、維持していこうとしている、我々はそういう文化の中で生きているんだということが強調されています。

ウォルツァーの紹介はこれで終わりました、最後に亡くなられた藤原保信氏が示唆されたことについて申します。一九九二年にイギリスに留学された時、コミュニタリアンの議論が、家族とか、地域共同体とか、国家とか、余りにも具体的なコミュニティの擁護に傾いていると感じておられたようで、その頃の関心は、コミュニティというものを人間が作ったものだけに限定するのではなく、地球とかそういう広がりの中で考えていたように思えまして、亡くなる前におっしゃったことの一つとして西洋の政治思想や哲学はやはり問題をかかえていて、アリストテレス、ホッブズ、ヘーゲル、ハイデッガーらの存在論を批判しながらそれを超えるものを考えていかないかぎり、人類の危機になっているエコロジーの問題などは解けないのではないか、「人間中心主義を越えて」という言葉でくくっていいのかどうか問題なのですけれども、そういう視野があつて、一九八〇年代に行われたリバタリアンⅡリベラリストとコミュニタリ

アンの論争にすっぱり収まりきらない問題を考えておられたのではないかと私は感じております。

リバータリアニズムと「自由主義」 をめぐる論争

左 近 毅

理念としての自由はともかく、本来多義的な概念であること
を免れない「自由主義」は、その性格ゆえに歴史的に制約され
た個々の状況と関係性の中で考察される場合に初めて具体性を
獲得する。目下欧米や日本とともにトピックとなっている「自
由主義」は、「社会主義諸国」の対極に位置してきた「福祉国家」
に定位された経済人としての、個人的自由という規定性を有し
ている。ここで自由主義のチームに括弧を付したのは、その歴
史性、時代性を明示するためであり、その含意は最近一般にリ
ベラリズムの原語に代置されているものである。自由論のこの
現在点に立脚し、リベラリズムが提起している問題にアナーキ
ズムがどれだけ堪えうるか、あるいはアナーキズムがそれに寄
与し得てきたか否かがここでの主題であり、欧米や日本の従来
の議論ではノージックは別としてアナーキズムをこの論争にコ
ミットさせる文脈は希薄であり、その意味で本学会のテーマ設
定への姿勢には新たな可能性を模索しようとする積極的な意志
が窺われる。

論者にとってのここでの関心は国家をめぐる考察に限定され

る。つまり、従来のアナーキズムの関心所在を足がかりにしてい
る。ただし、リベラリズムをめぐる論争の関わりで考えるな
ら、原理論としての国家を抽象レベルで分析するのではなく、
より具体的な機能のレベル、すなわち政府、それもチープ・ガ
ヴァメントやシヴィル・ミニマムとのコンテクストで、さらに
は分権や「地方」のカテゴリーで考察しなければならないこと
は当然である。ここでの具体的ターゲットは、ロバート・ノー
ジックの主張、より厳密にはその著書『アナキー・国家・ユ
ートピア』に限定される。すでに欧米で二〇年以上におよび継
続している、リベラリズムに内在した論争の展開において、い
わゆるリバータリアニズムの見地、コムニタリアニズムの立脚
点が派生してきた。語義の定義等はいっさい省略するが、アナ
ーキズムの一翼をになうリバータリアニズムが、ノージックを
論ずる文脈では彼がアナーキズムに近接する側面とアナーキズ
ムとは一線を画する側面を同時に示している。

そもそもノージックへの多岐にわたる賛否両論は多数にのぼ
るにもかかわらず、直接批判の対象とされたはずのアナーキズ
ムとのコンテクストからの反応はさほど多いとは言えない（せ
いぜいロスバード、ホームズ、ミラー、ウォルフら）。そうした状況
を念頭に、ノージックの投じた一石の意味を考えるのがここで
の目的である。ノージックへの外在的批判であることを断つて
おく。またリバータリアニズムは、語義の史的背景や規定自体
とは別個に、個人の自由たる権利を最も尊重する主義、自由尊
重主義と解釈されていることは、最低限予め確認しておく。な

お、実体からして「自由主義」論争におけるユーセツジはさらに「個人主義的」自由尊重主義と本来規定されるべき性格をも併せ持っている。

ノージックの国家論の検討にあたっては、ロールズへの批判過程で提起された論争が前提となるが、それを概観しておく紙幅がないゆえ、予備手続きは省略する。一九七四年に刊行されたその著『アナキー・国家・ユートピア』において、ノージックは国家が配分に際し一定の特権基準を適用してこれを行う、いわゆる「配分的正義」を批判し、人間の自律的存在の尊厳と自由の尊重を第一義とする立場から、人間の自律と責任を侵犯するからしてそれが危険であるとした。ノージックは正義の理論に関し、個人の多様性や個性を尊重し、個人間の平等な自由、自律を尊重する立場から、結局は「格差原理」が人格の別個性を軽視することになると指摘したのである。功利主義を疑問視し、自然権と社会契約の伝統に回帰しながらも、ノージックはその際最小国家というロールズとは異なる問題意識に帰着する。リベラリズムとアナキズム（個人主義的）の二つの対象を同時に論駁する二面作戦を周到に構想したノージックは、とりもなおさず国家を必要悪として前提しその機能の最小化を戦略とした。別言すれば、最小という、極小化（夜警機能への）においてのみ国家の道徳的正当性をノージックが認める点に注意しておきたい。その正当性の論証過程において着目するのが、国家の発生的ゲネシスである。ノージックは、国家の生成過程を次のように類推する。すなわちロックの自然状態（これをア

ナーキーと類推）から、いわゆる「見えざる手の導き」により権利の侵害からの保護を契機に、私的な保護協会（association）が形成され、それが複数化、相互化し、ついで突出した支配的保護協会が最小（夜警）国家に転化するとする。そしてノージックが最小の国家から擁護するのが「権原理論」に基づいた生命、自由、財産への個人の不可侵にして絶対の権利（ただし、付随制約を前提とした消極的権利としてこれを位置づける）である。この場合、自由への権利、権利の自由な行使はもちろん包括的な意味において主張されるが、財産への不可侵を強調するにおよんで多分に経済的自由（かのハイエクが強調した）に傾斜すると特徴づけてよからう。ともあれノージックの理論は、少なくとも『アナキー・国家・ユートピア』に関する限り、単にロールズへの批判にとどまらず現代福祉国家・拡大国家一般への壮大な挑戦という内容を持つに至った。その含意する問題提起は多岐にわたり、単純化は避けねばならないが、アナキズムに関連するここでの論点を拡散させないために取ってこのように要約しておく。

ノージックのこうした自由権と平等の対立のシエーマにおいて、たぶん平等を排除して自由のための権利を徹底して優先する理論には多くの反論が出た（例えば、ドゥウオーキンの *Taking Rights Seriously*, 1978）。ノージックは近著の *The Nature of Rationality*, 1993 で『アナキー・国家・ユートピア』で提示した政治哲学が共同性、公共性や社会的絆の重要性を無視していたがゆえに不十分と自己批判している。さりながらその反省

に先行して、期せずして論争のはざままでまさに共同性の価値をめぐって新たな論点と立場を登場させる契機が生まれた。言うまでもなく、いわゆるコミュニティアニズムがそれである。ここでの行論に関係する限りにおいて最低限テイラーおよびウォルツァーに言及しておく。テイラーの批判点を要約すれば、文化享受の前提としての複合的統合的社会的必要性である。ノージックはその重要性、必要性を軽視ないしは視野の外に置きざりにしているとする。ノージックによる最小国家の枠内における理想社会のモデル指定には、その認識が希薄というのがテイラーの受け取り方であった。西欧の自由な個人に欠かせぬ文化価値を支える、共同の社会的基盤のほうをテイラーはより重視するのである。ついにながら、テイラーはここで共同の文化遺産に力点をおくと同時に、西欧的な文化価値の伝統からの離陸に難色を示す。要するに、自由の価値の肯定は一定の社会への帰属義務を随伴するとの主張である。国家組織への帰属、政治的権威や政治的社会的ルールを守る義務についてはテイラーは一定の条件を付するものの、アナーキズム的なオルターナティブには強く反対する。そもそもテイラーは、広い *association* からすべての恩恵を蒙り、政治のもたらす苦痛は蒙らないという姿勢をアナーキズム固有のものと解釈しているかのようである。

libertarians をアナーキストの立場を支持する一歩手前と捉え、ノージックにアナーキズムへの共感を読み取るテイラーには、ノージック流のアナーキズム的な *libertarianism* のモデル

選択から形成される *association* を社会と見做やなす。(*Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, II, 1985*)。アナーキストのコミュニティの自発的な *association* は社会と文化を排除するとの前提に立つテイラーの批判は、ノージック批判としてはいささかの外れである。ノージックは文化的共同体を含め複数の共同体とそれへの任意の主体的参加を前提に枠組みを考えているのであって、文化パターンや文化活動をまったく否定しているわけではない。ただ共同体への自由な個人の自由な参加について語っているのであって、共同体内部における共生、協同の営み、作業に言及していないだけである。したがって、ノージックが文明(西欧の文化伝統)を否定しているかの如き解釈はあたらない。たとえ個人主義的アナーキズムにしろ、自由の価値の肯定は文明の否定と必ずしもイコールにはならない。むしろここで、テイラーはノージックを媒介にアナーキズム、それも特定の枠組みで理解されたアナーキズムに批判の矢を向け、自由を享受しつつ片や文明や社会の恩恵を忘れ、それへの寄与を拒絶しているとする。ノージックのユートピア論に関わるこの批判には、しかしながら自由への権利と義務をめぐる出口の見えない議論に一つの示唆を与えている。

ウォルツァーのノージック批判は、国家を放棄することは、効果的な自己決定を放棄することになるとの所説が端的に明示するように、国家不要論への反論という形を取っている。国家を忌避することは容易ならざることと認識するウォルツァーは、それゆえ正義論が、その住民の権利を掲げ、承認と拒否

の集团的権利を認めたいうえで、地域国家を考慮に入れなければならないとする。その場合の地域とは、国境と警察によって保護された生活空間である (*Spheres of Justice*, 1983)。ウォルツァーの国家必要論はむしろ消極的なものだが、その場合でも国家内住民の権利と国家(民主国家)あるいは政治的共同体の統治権との調整は可能との前提に立っている。しかしその点にこそ、大きな難問が含まれている。ともあれ、それは防波堤として機能するノージックとは別の意味で夜警として機能する国家の入用論である。地域国家を前提して、その範囲で個人の権利を承認するのが正義だとする主張だが、ここでの議論はむしろ一国家と一個人が向き合う関係の問題ではなく、政治共同体としての一国家が他国民や他国家といかに向き合うかが主題となっており、したがって、ノージックの最小国家論と直接かみ合わない論点である。ともあれ、ノージックの問題提起が暗示する個人の尊厳と個別性の現代的危機に対し、コミュニタリアン一般があくまでも共同性との関数の中で問題の解決を図るべきとする方向には、少なからぬ説得力がある。

最小国家の道徳的正当性を論証するノージックに、アナキズムの側からの反論ないしは反響が期待されるのは当然である。ホームズの議論は、まさしくプロトステートの実力行使の独占への過程とその是非をめぐって展開される (Nozick on Anarchism, in *Reading Nozick*, 1981)。ホームズはあえてノージックと同様の論証手続きを踏みつつ、自然状態から最小国家への遷移プロセスを現実仮定することの妥当性、およびその事

実の重要性そのものに疑問を提起する。最小国家が招来されるのは人間の意識的意図によらない、また道徳的に妥当性を欠くなんらの段階も経過していないと説明するには、「見えざる手による説明」を導入するしかあるまい。ホームズは、ノージックにおけるこの弱点を指摘する。自然状況 (SN) ↓ 相互保護協会 (MPA) ↓ 支配的保護協会 (DPA) ↓ 超最小国家 (UNS) ↓ 最小国家 (MS) への遷移過程において、なんらの強制力もなしに道徳的に正当化され得る段階を経て、実力行使の独占が実現されると想定するのは、確かに無理がある。すでに、DPAの内部における実力行使独占の発生からして、その妥当性を論証しなければなるまい。個人の権利を侵害せずしてその過程はいかにして可能となるのか。ここに至ってノージックは自然状態における「手続的権利」(自己防衛における抵抗権)を援用し、然るべき保護政策の購入によりこの権利がDPAに転移すると想定、かくてDPAは合法的に実力行使を専有するとする。問題は、最小国家の登場へと導く過程が道徳的に許容される段階を経たとしても、遷移の最終過程においては道徳的に許容し得ぬ段階が発生することであろう。ノージックの論理に従っても、独立人が貨幣によって賠償を受けるのはいみじくも道徳的に問題があるからである。すでにUNSに至って、賠償を伴わぬ独占化がこの段階の突出した特徴を構成するのである。「あらゆる国家は不可避免的に人々の道徳上の権利を侵害し、そのために国家は生来的に反道徳的」とするアナキズムの主張を、ノージックが完全に論駁し得たとは思えない。しかし、他方ホームズが

ノージックの最小国家正当性論証の試みを敷衍して、「国家に内在する個人的権利の侵犯を正当化するもの」と極論するのは、ノージックの真意を十分汲み取っていないことを反映している。

Reading Nozick を編集したジェフリー・ポールはやや異なったスタンスだが、同じ論点を展開してノージックの最小国家正当論を批判する。そもそも権原理論に由来せずロック流に超法規的概念に類比するノージックの「手続的権利」の外挿に反対するのである（*The Withering of Nozick's Minimal State, in Reading Nozick*）。これは、方法論的批判に終始している。

ノージックが最小国家の道德的正当性の論証に成功しているか否かに関わりなく、論者にとっては国家として道德的に容認し得るのはモデル的に論理抽出された最小国家のみであるとするとその結論に、重要性を認めたい。

巨大化した独占的な国家の強制力を原理的に否定し、むしろラディカルな国家批判と読み取ってさらに国家の無用性を一層明白にしノージックの主張と議論を一步前に進めようとするのが、いわゆるアナルコ・カピタリズムの方向である。論者が特に注目するのは彼らの動向であり、ノージックが無前提に最小国家の最小限機能としている軍隊、警察および司法権の独占にかかわる論議である。市場への介入や再配分といったむしろ経済的範疇に属する制約以上に、不可侵の個人の権利を侵害する可能性を含んだ国家の独占権こそ最も問われなければならない。例えば、ロスバードは「アメリカ調停協会」の存在をモデ

ルに、司法調停活動における私的調停機関の代替可能性を示唆する。そして、法的強制力を持たない私的調停者による判決の効力は、社会的制裁（追放やボイコット）と市場における信用評価を担保として履行されるとする（*For a New Liberty*, 1973）。

調停と連動して刑事、民事における裁判機能の民間委託、私企業化は不可能ではない。複数化を前提とした競争原理が、公正な裁判への保証条件ならびに歯止めとなろう。結審不可能な場合が想定されるが、最終審理機関としての控訴院を設定し当事者の自由選好による上級判断を可能にする。しかもこうした裁判では最終判決に至るまで強制力が行使されることはないとする。もちろんロスバードは、法の優位（慣習法と判例に基づく）を確立した法制社会を議論の前提にしている。

警察組織の私企業への移行に関しても、ロスバードは可能条件を列挙して予測をたてる。現代アメリカを例に取った場合、国家警察による保護サービス機能は非効率に陥り低下し弱体化し、他方で私的保護・保障支出が増加しているという。国家による経済財としての警備・保護の需要への即応機能の低下は、私警察制度への前提条件を準備しつづけると言えるかもしれない。ロスバードの場合、私的警察の保護（犯罪や侵害からの）形態がどのようなものになるか明らかではないが、問題となるのは、私的サービスと公共的サービスへの配慮の振り分けである。ここでも国家の代行的機能を部分的に担う共同体の配慮が検討される必要がある。ともあれ、その供与サービスの特殊性格強大な固有の強制機能からして、乱用防止に優先的な留意がな

されなければならない。さもないければ、大規模な戦闘行為、私的警察保障機関間の私闘が多発する危険は排除できない。ロスバードの保証にもかかわらず「初めに武器ありき」で、保護・保障行為の装備ならびに手段への最上限を社会正義により設定しない限り、紛争の武力解決は根絶不可能であろう。私的警察機能の独占化の見通しについてもロスバードはいささか楽観的で、司法・警察権力の分散が自動的に *check and balance* の機能を發揮すると想定するが、ことほどさように難問であることを暗示している。

そして最後に残る最大の課題が、国防という名の戦力によるサービスである。サービスが個別的でなく地域単位の総合的の性格を持ち、かつその享受者が同時にサービスの提供者であり得る特殊な強制力を内実とするこの機能へのアプローチは、慎重を要する。ロスバードはこの問題に関しては、ほとんど語っていないに等しいだけでなく、防衛サービスが直接担う戦争行為の是非について、全く論議の対象外におく。そもそもリベラリズムをめぐる議論は、戦争が話題となる方向でなされているわけではない。これを考察の射程に必然的に取り込まねばならないのは、せいぜいアナルコ・カピタリズムの提唱者だけである。それはそれでよい。しかしそれにしても、防衛を共同体の必須の前提とするよりは、防衛そのものが意味を喪失する条件を検討することが先決であらう。

国家の廃止は、それ自体国境や線引きの廃止、個の選好性に基づく移動の自由の確立によって、国土防衛の必然性を減少さ

せる。国家の機能の中でも最大の必要悪であった軍隊は、アナルコ・カピタリズムにおいてもなぜ解体されないのか。もちろん徴兵制は廃止されるものの、自発的な職業集団としての軍隊の維持が想定される。国防の問題は、リベラリズム一般には重荷でありやはり陥穽を準備した。モリナリが、「安全産業」を「集団的サービス」として特例化し、政府の果たすべきごく少数の機能として暗黙に認めることを避けられなかった (*La Société future*, 1898) ように、こと防衛に関してはデヴィッド・フリードマンも、大量の不特定多数の消費者を対象とする防衛問題の厄介さを回避するために、付帯条項を伴う契約を相対的に許容し得る政府と暫定的に結ぶ (*The Machinery of Freedom*, 1973)。

私的保護としてしる軍隊の維持を前提にする以上、アナルコ・カピタリズムも根本的欠陥から自由にはなれない。しかも、ロスバードのように国家に回帰する他に解決策はないのであろうか。あえてそれを克服し難問に迫ろうとする試みは、アナルコ・カピタリズムをも越えようとするピエール・ルミューによってなされている (*Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, 1983)。結論から先に言えば、ルミューの思想は本来アンビバレントな関係に立つアナキズムと国家を接合しようとする驚くべき試みである。そしてその際に手がかりとするのが、ノージックの説く最小国家である。ノージックに準じて、ルミューはアナキーにおける個人の権利を保護する必要から最小国家が派生するとし、アナキーの状態を維持可能とするためにこそ、専門化された最小の政治権力の必要を是認する。個人的権利を

保護しアナーキーを維持する限りで、国家は正当化されると主張するルミューは、国家の保護機能が個人的権利の抑圧機能に転化する可能性について、極めて樂觀的である。このアナーキズムのパラドックスを解決する最小国家、別言すればアナーキズム国家、秩序の源泉となる自由を保護する国家は、しかしながら無限に極小に接近しなければならぬだろう。ルミュー自らが断っているように、その理論は個人主義、レッセフェール、非平等で彩られている。最小国家のユートピアを前提とすることによって、対立価値の和解と諸価値の調和が可能とする一方、ルミューは集団と個の結合が自由に終末をもたらすとして二者の和解は否定する。集産主義的アナーキズムへの批判である。アナーキーを保証する国家というルミューのパラドックスが解決するまでには、さらに立ち入った論議が要求される。「自由が保護されれば、自由は秩序をもたらす」というのが、その最終結論である。つまるところ、リベラリズムの抱える問題は同時にアナーキズムの問題である。ともあれ、アナーキズムが逢着していた自己矛盾からの出口を模索するルミューの大胆な試みは傾聴に価する。

以上、主としてノージックが提起した問題を検討してきた。リベラリズムをめぐる論争の中で、いかなる過程あるいは手続きの経過であれ、アナーキズムの思想的遺産が今日種々の「自由主義」論争において提示される指針と提案の中で、顧慮されている事実注目したい。そして、他方では肥大化した国家の役割への疑問。それを縮小させる様々なベクトルの登場。例え

ば、企業の国際化やNPO(非政府組織)の活動領域の国際的提携による拡大も、国家機能の相対的低下に拍車をかける趨勢を醸成しつつある。巨大国家とはまったく別個に、生活態としての基本原理の再生を複合的共同体の中に求めようとする動きが、ノージックを媒介に登場してきたことの意味は様々な分野から問われねばならない。これは先に言及したノージックのユートピア論とも関係してくだることだが、今日、公正としての正義が政治の哲理として唱えられる客観的条件が現代世界に生まれつつあるのはまことに興味深い。

その事と関連して、最後にピョートル・クロポトキンに言及しておきたい。クロポトキンがその『倫理学』で、「人類史において公正の原理がひどくないがしろにされてきたにも拘わらず、依然として公正の認識はあらゆる道德概念の根底に横たわっている」(*Ethics, Origin and Development*, 1924)と主張して七〇年である。クロポトキンの説く公正は多分に義務論的で平等の要素を内包し、これは極めてパラドキシカルな形でロールズの中に一部再現した。もちろん、含意の方向性が異なることは言うを俟たない。ノージックが多元的ユートピア論において展開する共同体は、クロポトキンが『相互扶助論』において近代社会の相互扶助に関連し述べた「種々の目的的自由団体」に酷似している点も注目してよい。

また、倫理規範としての相互扶助も、リベラリズムをめぐる検討の中で浮上してきた点は注目してよい。ウォルツァー、テイラー、ゴースターはいずれも、相互扶助と協同の原理に留意し、

相互扶助の義務の汎化を力説している。そもそもクロポトキンには、ゆるやかな諸種の共同体の結びつきの中で相互扶助と協同、連合により、個の自由の現実的実現が可能になるとした。クロポトキンのナイーヴな程に樂觀的で粗雑な未来社会の構図の中で、精彩を放つ道徳律がこの相互扶助と協同であり、クロポトキンにとって人倫とは孤立した個の絶対的価値ではなく對他関係の規範であり、集団や共同体を支える内発のエネルギーである。ロシアで革命後の社会を自ら体験したクロポトキンは農業協同組合、消費組合、生産組合としてアナルコ・サンディカリズムに未来社会の原型を模索したのである。「人間相互の諸関係に変革の必然性が発生した際には、道徳の根本問題に關し活発な論争の生起することは常に避けられない」(*Faith and Monthly*, 1921)とクロポトキンは発言した。自由主義を標榜する諸国家においてかかる現象が現在見られることは、自由主義の深刻な行き詰まりと危機を暗示するものと解釈してもよい。そしてカント的要請をはらんだ多分に義務論的なクロポトキンの道徳は、権力あるいは強制力によらず集団本能を前提にした倫理規範、すなわち正義、自己犠牲(利他主義、寛大)の道徳律により共同体内部で個人の平等をまず確立し、次いで自律を達成しようとする戦略である。それを確固として保証するものが、生物学的に裏づけられた社会連帯の感情であった(自然界の生物共同体における生態学的協同を指摘した著作として、J. A. Livingston, *One Cosmic Instant*, 1973がある)。もちろん、単純なアナロジーで同一視してはならないが、今日リベラリズムや自由を

めぐる論争で相互扶助が論じられていることは紛れもない事実である。さらにそれは、テクノロジーや情報によってすらも、インターネットにおける新形式の相互扶助が準備される時代となっている。

とまれ、国家であれ代議政体であれ、政府であれ、巨大企業であれ、不可侵とされる個人の自由への権利を侵害する可能性は排除できない。「最小国家が将来においても過酷な保険料を請求しないという保障はない」(飯島昇蔵「ロバート・ノズイックへアナーキー・国家・ユートピアの一解釈」、『早稲田政治経済学雑誌』, 1987, no. 391)というのも、同じ危惧である。個別性の尊重と自由の不可侵を掲げつつ、かたや外敵のみを念頭においた夜警国家を、最小国家の必要条件とすること自体に矛盾がある。つまり国家に自由の保証と保護機能を求めることが、すでに矛盾である。しかも最小国家の道徳的正当性の証明も、かならずしも成功しているとは考えられない。さらに、ノージックの構想する個人的自由が、個人資産や富の可処分への権利と自由を主として内実とする時、華々しくも周到なノージックの論証手続きにもかかわらず、その個人はひどく色褪せて貧弱な人格へと転落する。ノージックの自由人は、国家から自由になり得ても富の支配から自由となっていないのである。その意味では、不可侵の存在としての個人がからめ取られている市場原理「市場機構そのものの道徳的評価にまで立ち入るの」でなければ、不可侵性や尊厳は空手形に終わる危険性を秘めている(「川本隆史」国家はなぜ、どこまで必要なものか、『政治思想の現在』, 1990)との指

摘は有効であり、絶対視された「見えざる手の導き」に象徴される魔法の杖としての市場原理こそ、正義の規範理論のいま一つの考察と検討対象にいずれはなるべきであろう。

「道徳的自我を現代国家の政府から切り離す必要を、アナーキズムの国家批判と混同してはならない」(After Virtue, 1981)とするマッキンタイアーの指摘を援用して言えば、にも拘わらず、ノージックや一部のリバタリアニズムにアナーキズムからの示唆ないしは摂取を認めることを恐れたり忌避したりする必要がある。対抗価値のねじれ逆転現象、相互化が遍在して観察される時代相の中で、資本主義自体いわゆる社会主義の理念の一部を摂取して危機を克服してきた。リベラリズムとアナーキズムは、極言すれば過去において認知されなかった異母兄弟でもあり、共通基盤の模索はいずれにとつても不名誉ではなく、ましてや汚名ではない。ここでノージックが個人主義的アナーキズムの自由尊重から多くを学び、個の自由の実現との関連から国家を最小化することの必要を道徳的に論証し、説明したことはそれなりの意義がある。ノージック自身の意図がどこにあったにしろ、結果として拡大国家の道徳的不当性を明らかにし、個の尊厳を謳歌したことは国家の側からの制約条件が無制限に拡大する傾向を示す現代において、少なからぬ意味を持つ。

全体討論

司会 野 地 洋 行

司会 それでは全体討論に入る前に、最後の報告者である左近さんから出されたいくつかの論点について、前のお二人からご意見を伺って意見調整をしておきたいと思ひます。その後で、左近さんからもコメントをお願いしします。

川本 左近さんのご報告について一つだけ聞きたいと思ひます。ノージックのユニークな国家論とアナキストからの反論を検討されたわけですが、私は国家論で議論するよりガバメントをどう対象化するか、それにどうリミテーションをつけるかというふうに議論したほうが生産的ではないかと思ひますが、ご見解をお聞かせいただきたいと思います。

飯島 左近さんのご質問のうち、一つは私の対比の仕方がまずいのではないか、簡単にいってしまえばリベラルとリバタリアンを一緒にしてしまったのはよくないのではないか、という点です。この線引きについてはそれぞれの人にもっといいものがあれば出していただいて、どれが一番いいのかという形でやっていくしかないのではないか、というふうに思っています。

もう一つはコミュニタリアン、特にウォルツァーが先程の川

本さんとの議論にもかかわりますが、国家の権力の問題についてどう考えているのか、あまり警戒していないのではないか、という点です。これはコミュニタリアンの中でも政治的に一番大きい単位としてのネイション・ステイト、という政治的国家、政治的共同体の価値を強調するコミュニタリアンから、もっと小さい部分的な共同体を強調するマッキングタイアのようにさまざまなコミュニタリアンがいるようですが、テイラーもウォルツァーもどちらかというと国家をポジティブにとらえる、勿論個人の権利を抑圧してしまったり、寛容の問題とかありますが、むしろリベラリストたちは権利権利というけれども、そういうものが積極的に実り豊かに開花するためには、権利や自由を重要なものとみなす文化をつくってきた「共同体」を担っていく、参加していくというところを強調しがちな傾向があります。やはり自分たちが政治に入っていく、支配されたり支配したりと代わる代わるやるのだとアリストテレスを引用しながら議論を展開しているのをみれば、国家なり政治というものは全面的に廃棄されるべきものとは考えていないところがありまして、それが甘いといえば甘いかもしれません。

左近 川本さんから大変挑発的な疑問をだしていただきましたが、国家論そのものを抽象的な形で一九九四年の時点で討議するのは、まさにあまりに抽象的であろうと感じています。ガバメントだけでなく、国家という抽象化された存在の彼方に与えられている権力、その権力自体も抽象的なものではなくて、具体的で個別の状況の中で、個々に検討する時期だと思っています。

しかしながら、そのリベラリズムの論争それ自体の中で、当事者たちが国家について蒸し返しを行っていることに奇異な感じを抱いています。そういう意味では川本さんと同じく、国家の実体をなすところの具体的な権力の中身について考えていく時期にきていると思います。私も自分を批判しておりますが、あまりにも国家というものを拒絶し、そして敵にまわし、何らの提言も行ってこなかった自分にたいして反省をしています。

司会 有り難うございました。それでは報告者の順で一人について三人ずつご質問を受けたいと思います。

大川正彦 学術振興会特別研究員) ご報告で触れられた井上、樋口両氏が問題にしている「企業」という社会的権力を、川本氏がよって立つ社会的コミットメント派リベラリズムは問題化しうるのか。

安藤隆穂(名古屋大学) 社会的コミットメント派リベラリズムが自由をいきいきとした形で発展させるためには、「抵抗」と「寛容」の原理が重要な役割をもつと思う。社会的コミットメント派リベラリズムにとって「寛容」の原理の意義についてうかがいたい。

北村 実(早稲田大学) アメリカのリベラリズムにつきつけられた難問の一つにアフアーマティヴ・アクションの問題がある。これをめぐってアメリカのリベラル派は分裂した。伝統的な個人の権利を擁護する立場は、当然これに反対した。他方、エスニックやマイノリティの向上のためには個人の権利でなく、集団の権利を考えざるをえない。社会全体の利益が増大す

るなら、個人の権利は後にしりぞいてもやむをえないという立場から、逆差別も必要だと主張する立場もあった。これはリベラリズムの真価を問われる問題ではないか。

川本 日本の企業社会といいますが、会社主義の問題、寛容の問題、それからアフアーマティヴ・アクションの三つのイシューに即して、社会的コミットメント派としてどのような態度決定をするのか、という問いだと思います。思いつく限りお答えします。企業社会というか会社主義に対して、もう一度そこを取りはらって国家と個人が向き合うところから自由を再定義しようというのが樋口氏の戦略だと思いますが、そこは私も基本的には共鳴するのですが、とはいっても今の企業社会にどう切り込んでいくか、大川会員もそこをききたいのだと思うのです。一つできるのは評論家の佐高信氏とか、鎌田慧氏とかの説得力あるルポルタージュを私たちがテキストとして十分読みこんでいくと、一体今企業社会の中で社会的コミットメントが行われているのかどうか、あるいは日本が資本主義として成功したと言われていますが、日本特有の株主総会を巡る総会屋とか、そういう日本の慣行に対して、一つ一つ論点をルポルタージュとつき合わせながらそこにコミットメントが必要かどうか、もし資本主義が自由な経営とか、株主の参加というものが建前ではなくて本当に必要だとしたら、そのためにはどういう形で今の株主総会とか、株の持ち合いとかをつぶしていくのか、今私はそういうことを考えています。

次に寛容の問題ですが、確かに逃げたと言われてもしかたが

ありませんが、日本においては、特に寛容についてポジティブに言い立てていく必要があると思います。自衛官の合祀違憲訴訟の裁判で、クリスチャンである奥さんが自分の夫が護国神社に祭られることは自分の信教の自由を犯すことだと、憲法上の権利をもとに主張されたわけですが、それに対して最高裁の多数派の意見は、奥さん我慢せよと、多数派に対する寛容を少数派である奥さんに対して求めるという、これはもう寛容の力も分かっていない日本の状況があるわけです。そこで異質の意見に対してどのように耳を傾けてゆくかという姿勢についてはコミットメントしていかなければいけないと思います。

北村会員のアフアーマティヴ・アクションのご質問ですが、これはアメリカでものすごい争点になっていることは知っていますが、では日本ではどうやっていくかという非常に具体的な問題が絡んで難しいと思います。私は一つの武器にしたいのは、やはり鎌田慧氏が言われているのですが、それしかないという意味で日本国憲法であろうと思います。日本国憲法における基本的人権とか、アメリカ憲法にはない福祉への権利を憲法二五条という形で私達は持っているのです、それを空文化させない形で、どのように私達の物語として納得し、社会生活を営んでいく際の手掛かりとして、この人権条項をふくらませ、読み解釈を加えていくかという形でアフアーマティヴ・アクションを考えていかないと、日本では差別の問題を巡って硬直した議論で終わってしまうと思います。人権条項を一つの国の約束事として、それぞれにハンディのある人々と共に、どのように憲

法を生きていくかという議論として取り入れるべきではないか
と思います。

司会 それでは次に飯島さんへのご質問をお受けします。

細谷 実（関東学院大学） リベラルリベタリアン対コミ

ュニタリアンの対立項には、「アトミズム」対「ホーリズム」のほかに、それとクロスしつつ「抽象的理念重視」対「実定的伝統重視」が考えられると思うが、ウォルツァーではこの対立項についてどう考えられているか。

川合清隆（甲南大学） ルソーを念頭において考えると、共同体論者の根本理念として「平等」の観念は存在するのか。その「平等」の観念は生存権を中心とした平等か。また「平等」と「自由」の関係はどうとらえられているか。

深貝保則（神奈川大学） ウォルツァーの議論において、コミュニティ自体も我々のニーズの一つとされている。コミュニティの中で各種のニーズが社会的に承認される手続きはどうなっているのか。ウォルツァーの設定では、ニーズの主体である諸個人とコミュニティとの間で、ある種の循環論になりはしないのか。あるいは、社会的承認を得る手続きの中で、個人のニーズ選択権が抑圧されるおそれが生じはしないか。

飯島 細谷さんのご質問は、対立の軸として伝統的なもの、実定的なもの、対理念的なもの、という分けかたができるのではないかと思います。例えば理念が片方の陣営だけに独占される訳ではなく、コミュニタリアンにも理念はある訳ですからマトリックスが非

常に複雑になるということはおっしゃる通りだと思います。ロールズや哲学者たちが勝手に自分の頭の中で思考実験などといって、自然状態を設定し、そこから自由で平等な人間が集まって云々、という形で議論をおし進めていくのは、ウォルツァーなどに言わせるとプラトンのなやり方に似ている訳です。それぞれの歴史や文化をもつ、さまざまな財の社会的意味などまったく無視した議論の展開になってしまふ。ですから理念的対伝統的、実定的という区別を私の図式に無理矢理おしこめると、抽象的理念というものがすべてリベラルの方に入られてしまつて問題がでてると思います。

川合会員から、ルソーとからめて、平等の問題がコミュニタリアンの方には入っていないじゃないか、近代の社会思想は、「生存権を含めた平等」の観念対「自由」の観念の対立の歴史として描かれるのではないかというお話がありました。これはやはり対立項の立て方とかわつていますが、ロック、ルソー、カントはロールズが引き合いに出している思想家です。つまりこの論争にかかわっている人々がどういう思想家を引証しているかという問題でして、ルソー自身がコミュニタリアンからリベラルかという議論とは次元が異なる議論だと思えます。「平等」それ自体は非常に難しい問題ですが、ウォルツァーも一応自分の議論はエクオリティーを扱っていると言っています。一九八〇年代のリベラルの議論の中で自由の問題は、自由をすべての人に与えるという問題と、もう一つ、平等な自由という問題として考えられています。これまでの自由は、法の前の平

等を主張するけれども、人間の社会的な不平等、あるいは人間の生まれながらの自然的な不平等をそのままにしておく。しかしこのような不平等は、道徳的観点からみて恣意的なものであるが故に、ロールズの場合には、最も恵まれない人々の最大の利益になるような形で、恵まれた人々の才能が使われるときのみ、そのような自然的な不平等は正当化される訳でして、「平等」に対しては自由主義の中でそれなりに平等主義的な解釈がなされてきた訳です。

最後に深貝さんのご質問ですが、国家の成員は国家がおしつける必要、ニーズしか享受できなくて、参加者の側からの自発的なニーズを享受する道、そのダイナミズムがあるのかどうかということです。一つは「善の社会的意味」という時のソーシヤル・ミーニングが絶対的なものかどうかということにかかわることであり、ウォルツァー自身はこれはオープン・エンデッド(open ended)であると言っています。中世と現代アメリカを比べるのは意味のないことかもしれませんが、例えば中世のヨーロッパではあらゆる所に教区があり、そこに神父がいた。当時は靈魂の救済がヨーロッパ人にとって非常に重要なものとみなされ、社会も神父を教区に配置していた。歴史が進み、今やアメリカ合衆国では、長生きすること、健康に生きることが社会的に承認されたグッドとなっている。医療というものが金持ちや貧乏人の区別なく等しく与えられるようになる、そういうプロセスが個人のイニシアチブによってなされるのかどこからくるのか、少しあいまいなものが残りますがそういう形で社会

的財あるいは善——いずれもグッドですが——そういうものの形が変化していくのだという議論をしています。

司会 有り難うございました。続いて左近さんへのご質問に移ります。

有江大介(横浜国立大学) 「自由を一方で享受しつつ、他方でそれをもたらししている制度や社会的枠組みへの義務をなおざりにしている」という、テイラーの「自由にとまなう帰属」の議論は、アナキズムの立場からは「フリー・ライダー」でどこが悪い」とはつきり言うべきではないか。これは、簡単に共同体、公共性などが成立しえない状況、つまり、先進国の多人種・多文化社会の政治問題(社会的脱落者における社会保障の一方的享受と納税の忌避等)を具体的な背景としており、鮮明な態度表明が求められる間いと思う。議論にリアリティを求めたい。

伊藤成彦(中央大学) 左近さんは「国家」に対する具体的な提言が必要だ」と言われたが、その「国家」とは具体的に何を意味し、どのような提案をするのか。とりわけ「国家の保護機能」と言われるとき(軍隊、警察、司法機関の三者が挙げられているが)、その「保護」の具体的な意味は何か。共同性とはイコール国家と理解すべきなのか。

司会 核心をつくご質問であったと思います。「共同性」という形で問題を立てた場合、国家だけが共同性ではなく、倫理学の上でいえば正義の概念ということになりますし、経済学でいえば市場の調和ということになるでしょう。川本さんはガバメントといわれるのですが、それはまた同時に政治権力としての

国家でもあるわけです。いろんな次元で「共同性」が想定しているわけで、これはすべてイコールではないと思われれます。この伊藤さんのご質問は左近さんだけでなく、ここで三人の報告者すべてからお答えを頂きたいと思います。

左近 有江さんのご質問に対しては、報告でははしょってしまった結論の部分をいくつか述べて、お答えしたいと思います。一つはアナキズムの側から、どのように人間像をみるかという問題です。クロボトキンの例を挙げますが、彼が描き出している未来の共同社会の典型的な人間像は利他主義です。その利他主義を支える倫理コードが相互扶助というモラルです。これをこの論争の中に介在させたいと考えておりました。ロールズもウォルツァーもこの点には括弧つきでふれているのですが、そういう所からアナキズムの現代性の示唆を生かす可能性があるのではないかと考えます。

伊藤さんのご質問は、重要な、また鋭い論点を提供されました。共同性の問題をめぐって、国家の「保護」とは何を意味するのか、国家の抑定的な構造を支える装置としてこの三つ（軍隊、警察、司法機関）をどう考えるのかということですが、保護というのは勿論国家内の存在に対する外敵からの保護という問題でして、国内的に存在する民衆の保護という意味と両義的に考える必要があつて、一面だけでは済まない問題だと思います。従ってリベラリズムが保護という言い方をするのは大変問題があると思釈します。それから共同性についていいますと、勿論共同性イコール国家ではないと考えておりますが、ノジックで

すら言っているように、生活共同体あるいは文化の共同性というレベルの問題、更にアナキズムの文化についてクロボトキンが考えているような、相互扶助に支えられた、生活の具体的な問題を抱えた、そういう生身の人間のコミュニケーション、あるいはアソシエーションというか、そういうものと解釈しています。

川合さんが言われた自由、平等、友愛の問題ですが、自由と平等を対立させてはいけないというご発言がありました。平等への自由、それを支える倫理規範としての友愛、クロボトキンはこの友愛を「相互扶助」と言う言葉で書いています。答えになっているかどうか、とりあえず答えさせていただきます。

司会 さしあつてのリブライとさせて頂きます。伊藤さんが出された問題に対しては、川本さん、飯島さんからもお答え頂きたいと思ひます。

川本 伊藤会員の、共同性の諸相というものを国家にだけ縮減しがちではなかったかというお叱りについてですが、私自身は国家にだけ絞っているのではなく、国家に回収されない共同性の諸相としての社会という言葉をもっているわけですから、むしろ、社会の中でさまざまなガバメントのあり方を個別的、歴史的に検証していく作業が今、求められているのだと思います。その時にガバメントと市場原理をどうつきあわせるかというご質問ですけど、一つは私はウォルツァーのいわゆる金でかたがつく領域と、金でかたがつかない領域をちゃんとセパレートするというアート、まさしく「分離の技法」としてのリベラリズムを、現代に生かすべきであるという指摘には大賛成です。

やはりマーケット以外のところで金がものをいうということがあつてはならない、という一点にウォルツァーの視点は絞られると思います。

それからウォルツァーの理解に関してですが、深具さんからメンバーのニーズの社会的承認はいつたことになるのだという鋭い指摘があつて、一応飯島さんが答えられましたけれど、私は別の観点からウォルツァーをすくいあげたい。ウォルツァーは一つはコンプレイントという言葉でいみじくも言うのですけれども、やはり不平をいうのです。このままじゃ困るという形です。そういう意味で一方的に社会的に規定されるというのはなくて、このままでいいのかという、個人がいま与えられている社会的意味に対して別の意味、解釈を対抗的に投げかける、今までの基本的人権の解釈があるかもしれませんが、それに汲みつくせない新しい解釈を個人が出せるし、当座は特定個人からの特定イシューに即したコンプレイントという形で、具体的には訴訟とかそういう形で積み重ねられていくところに新しい社会的ニーズの解釈が生まれてくるという形で、かなりダイナミックに把握していると思いますので、それは継承すべき論点ではないかと思います。

飯島 今、川本さんから適切なコメントをいただいたのですが、ウォルツァーは次のように言っています。社会的に承認されるニーズというカテゴリーはオープン・エンディッドだと。人々が不平をいう、当然、今日のコミュニティアンの議論は保守的ではないかとか、女性のほうはどうなんだとか、そういう

不平がでてくるだろうと思いますが、それがでくればそれがウォルツァーがいわんとしていることだと私は言いたい。

それから共同性について言うと、フランス革命の理念が自由、平等、フラタニティ、これを今、左近さんは友愛と訳された。クロポトキンを出してこれを利他主義と言われたのです。ウォルツァーの議論でいえばフラタニティを友愛と訳するということになれば、利他主義はいったいどこまで広がるのかというアリストレス以来の問題になります。財にはやはり限界があり、これを我々という集団が一緒に努力して作ってきた。それを配るのは我々の間だと。利己主義的かもしれませんが、一つの共同体をどこまで広げられるかという問題になるように思いますが、ECとか国家をこえた共同性ができているのは事実なのですが、しかし地球国家みたいなものを想定する人は別としてそういう議論にはウォルツァーは入っていない。

自由、平等、フラタニティについていうと、すべての人々の間に自由、平等が与えられたとしても、能力の差はどうしても残る。コミュニケーションといってみても、そこにはしゃべるのが達者な人ととか、そこにも能力の違いがある。ロールズの場合、近代以後、自由、平等は論じられたが、フラタニティは論じられなかった、そこで個人がチャリティを発揮するのではなく、「格差原理」によって能力を社会的にプールしてそれを再配分するのだ、と言います。フラタニティを友愛と訳されるのはいいとしても、それがどこまで広げられるのかという問題と、能力の格差をどうするかという問題とがあらうと考えます。

それから軍隊、警察、司法の問題ですが、その軍隊に国を守るために自分が入っているのかという問題があります。テイラーのように、権利の享受者であるだけでなく、自分で守るという形でリスクを負うのではないとまずいのではないか、という考えかたが一九八〇年代のコミュニティアンの中にはあります。

司会 それでは残された時間を三人の報告者に対する共通の問いにあてたいと思います。

水田 洋（名城大学） 共同体の最小単位は何か。「個人」だとすればそれに覆いかぶさる最小単位の共同体——「家族」とか「地方自治体」——をどう扱うのか。個人に対する最小諸共同体の關係如何。

川本 共同体はもうやめて、「われわれ」という一人称複数代名詞が通用する範囲、というふうの問題を考えたい。われわれというものは問いをたてる前にあって、問いを通して「われわれ」が形成される、あるいは問いを共有することによって共有される、というふうに考えます。ベーシックなものから、中間、グローバル、というようなヒエラルキーは嫌いでそういう発想はしません。その場その場の問いを共有し、議論に耳を傾けられるところで共同性がやと出てくる、というふうに考えます。

畑 孝一（福島大学） 企業権力が市場以外で「貨幣」によって人間を支配するのをチェックするものは何か。人権か。貨幣は一般的等価として人間の労働生産物のみならず人間そのものの支配力を持っているのだが。

川本 市場以外のところで金にものをいわせないようにする

という点ですが、ウォルツァーはいくつか言っていて、再分配をローカルな福祉国家が強力に推進すべきだと言います。その一つは労働組合などの育成等での市場権力を再分配する。企業の側だけが価格を決めたり賃金を決めたりするのでなく、労働の三権を通しての市場権力の再分配をはかる、もう一つは租税システムを使って貨幣を直接的に再分配する、これは累進課税です。もう一つはさまざまな苦情に耳をかたむけ、それを是正していく手続きを確立して、生産手段の共同的コントロールと言っていますが、これを通して所有権の再分配と世襲財産の相続の再分配とを大胆に進める。そうでないと、いわゆるデモクラティック・ソシアリズムという形でウォルツァーがにらんでいるような制度コースはできないだろうといっています。現代アメリカでこれがどの程度実行可能か分かりませんが、一つのヴィジョンとしては税というものを共同性のしるしとしてどうするか、というところに議論をもどして、土地所有の問題や相続税の累進率の問題など、かなり個別イシューで共同性の問題を明らかにしていけると思います。そういう時こそリベリズムの生けるもの、リベリズムの提起したもの、アナキズムの持っているヴィジョンを生かして議論ができるのではないかと考えます。

左近 畑さんのご質問ですが、私は利他主義という言いかたをしました。もう一つ、相互扶助はクロポトキンとはむしろ自然によって与えられた遺伝の獲得形質ということで理解しております。利他主義は本源的に人間の中にあることにはならな

い、したがってどのようにこれを個々の人間の中に内在化していくかという問題が出てきます。それは結局教育ということに還元されることでして、具体的にいうと道徳教育という生臭い話にからんできます。これを誰がどういう形で教育するか、それを我々はどのように具体化していくかということになります。ですが、それはこれからの課題ではないかと思っています。

松井 暁（富山大学） 川本会員のいわれた「社会的コミットメント派リベリズム」の本質は何か。一方でコミュニティアムに対する批判では「正義の基底性」を本質としたリベリズムに立脚しているようにみえるが、他方で「社会的コミットメント」の側面を強調する点では、「正義の基底性」には還元できない性格ももっているようにも思える。できれば社会主義思想に関連させてお答えいただきたい。

川本 やはり自由が大事だという一点です。自由が価値だということをリベリズムという言葉で言うのと、かつてはマルクス派からブルジョア的だとかたかたかもしませんが、もう胸をはって言うてもいいのではないか。社会的コミットメント派リベリズムが、自由は社会的なかかわりの産物であるというのであれば、マルクスのいう人間は社会的何とかのアンサンブルだというのとは違うのだということができるわけで、直感的な把握は同じであると思いますが、やはりマルクス派の人たちがちょっとサボっている間にセン氏たちは議論を進めたというふうに思っています。新古典派とか社会科学の議論を精力的に吸収して、かつその一番いいところで乗り越えようという

努力をしたからだと思うのです。「関係のアンサンブル」というところで議論を止めておいて、個々の具体的な権力の問題とか、あるいはステイトとガバメントの問題を階級というトータライズするチームでしかとらえていなかったところがマルクス主義の貧困なのだと思います。だからそれに関しては具体的なイシューに即して近代経済学からとるものをもって議論をすすめているセン氏たちの仕事を私は買っていますし、それをリベリズムとよんでどこが悪いと最近では居直っているのですが、それはいわゆる自由が社会的関与の産物であると同時に選ぶべき価値だと正直にみとめるという姿勢として受け取っていただきたいと思います。

司会 これをもちまして第一九回の社会思想史学会のシンポジウムを閉じたいと思います。長時間にわたり有り難うございました。

自由論題 1

ロッヂデール一五〇年

——協同組合思想史における「労働」の問題——

〔報告〕 杉本 貴志

一九九四年は、近代協同組合の祖といわれるロッヂデール公正先駆者組合 (Rochdale Society of Equitable Pioneers) の設立一五〇周年という記念すべき年である。また一九九五年には、協同組合運動の国際的連帯組織である国際協同組合同盟 (International Co-operative Alliance) が、創立一〇〇年を迎えることとなる。一世紀以上の歩みを経て、今や協同組合は、全世界に総計七億人ともいわれる組合員を抱える巨大な運動へと成長した。しかしその反面、今日われわれが目にする多くの協同組合は、競争原理に基づく資本制社会を協同の原理を以って根本的に変革しようという、当初の協同組合人達が抱いていた遠大な構想からいささか隔たったコースを進んでいるようにも思われる。一五〇年を超える歩みのなかで、協同組合はどのような運動上・思想上の変化を経験したのだろうか。本報告は、協同組合陣営のなかで労働がどのように位置づけられ、扱われてきたかという点を中心に論じることによって、これまでの協同組合

運動の軌跡を辿るとともに、今後の協同組合の課題とあらたな発展の可能性を探ろうとするものである。

一 第一の転換——労働全取権論から協同主義運動へ

一八世紀末から一九世紀初頭にかけて、イギリス産業革命の進展とともに次第に顕著となっていた労働者層の雇主あるいは体制そのものに対する抵抗は、一八二〇年代になると、理論的な代弁者を獲得するまでになっていた。当時、労働者層にもっともアピールしたのは、労働生産物は労働を投下したものに分け与えられるべきであり、資本家がそれを思うままに独占しているのは不正だとする労働全取権論者たちの告発であった。

ところが、この労働全取権論は、搾取と不払労働の存在を告発するという点で、そして「労働」を社会においてもっとも尊重されるべき中心的概念として提示したという点で、一九世紀のあらたな資本制経済下の労働運動に貢献するものであったが、その反面、それは本質的には個人主義的、排他的な所有を正当化する理論でもあるのだから、平等や相互扶助を唱えて連帯を模索し、突如目の前に誕生した残酷な競争経済システムに対して激しく抵抗していた労働者層の理論・イデオロギーに、そのままではなり得ないものであったということができよう。労働全取権論は没落しつつあった独立小生産者のイデオロギーであったという消極的評価が、しばしば与えられる所以はここにある。

しかし、当時であっても、このような労働全取権論の限界を

認識し、そのあらたな展開をもくろんでいた人物がいる。ウィリアム・トムプスン(William Thompson)は、個人競争を原理とする現下の経済システムのもとで労働全取権を実現することはそもそも不可能であるし、またもしそれが可能であったとしても、それは財産の不平等を容認する結果につながるとして、労働全取権はあたらしい協同の原理に基づくコミュニティを建設することによつてはじめて有効なものとなると説いた。この新社会に参加する人々は全員が生産手段の共同の所有者となり、そこにはもはや労働と資本との分離はなくなるのである。

トムプスンによれば、この搾取者なき「産業協同システム」においては、労働者個人が自分の投下労働について全取権を確保するのではなく、協同体に結集して生産手段の共同の所有者ともなった労働者たちが、全体として全取権を保証され、自分達の労働生産物をすべて享受することになる。簡単にいえば、「俺の生産物はすべて俺のもの」という全取権論から「俺達の生産物はすべて俺達のもの」という全取権論へと、労働全取権論の転換が成し遂げられたのである。実現は不可能であり、また可能であったとしても問題のある個人への労働全取権の追求は放棄され、トムプスはオウエン派が中心となって進めていた協同社会主義運動のなかで、あらたな形で労働全取権の追求に尽力することになる。

こうして本来的には独立小生産者のな性格を帯びていた——したがって、しばしば後ろ向きの社会改革案しか提示することが出来なかった——労働全取権思想が、資本制経済の確立に対

抗して階級闘争的な性格を徐々に整えつつあった一九世紀前半の労働者達の運動の、理論的・思想的基盤となることが可能となったのである。当時労働者達がもっとも大きな期待を寄せたのは、チャーティスト運動と並んでオウエン派の協同社会主義運動であったから、労働をもっとも重視する全取権思想と、本能的に平等を建前とする協同主義思想との両立・合体に成功したことは、運動史上も大きな意味を持っている。N. W. トムプスンの初期社会主義研究(N. W. Thompson, *The People's Science* 1984)が明らかにしているように、オウエン派の運動に合流したウィリアム・トムプスンらの影響下で、協同主義運動内部で労働全取権論的見解はきわめて広く普及し、支持されていた。それは彼らが古典派経済学をバック・ボーンとする資本家との論戦において、あるいはまた自らの運動の正当性と運動へのあらたなる参加を訴える場において、最大の拠り所とした武器となったのである。ロバート・オウエンの協同社会主義の思想的基礎にあるものはいまでもなく性格形成論であるが、オウエン派の協同社会主義論の基礎としては、労働全取権論がそれに優るとも劣らぬ地位を占めていたというべきであろう。

二 第二の転換——コミュニティ建設から協同組合運動へ

しかしながら、こうしてトムプスンらの理論的影響下で進められたオウエン派の協同コミュニティ建設の試みは、イギリスにおいてもアイルランドにおいてもアメリカにおいても、成功を収めることができなかった。コロニー建設を夢見ていた人々

には、資金も経験も知識も不足していたのである。そこで、とりあえず協同の購買店舗を設立して生活の向上を図るとともに、そこで協同体を建設するための資金や経験を蓄積しようという漸進的なプランが立てられる。一八四四年、この計画はロッチデール公正先駆者組合として結実した。これこそが、近代協同組合の最初の一步であり、やがてロッチデールは協同組合の代名詞として、全世界に広まっていくのである。

その過程でもっとも活躍をした人物として、かつてオウエン派の「社会伝道師」であった G. J. ホリヨーク (G. J. Holyoke) がいる。彼は、新聞・雑誌やパンフレット・著書・講演等で先駆者組合の宣伝に努めたが、そのなかでもとくに、ロッチデールにおける組合の運営方法の特徴一四項を紹介した事は特筆される。これは、国際協同組合同盟が今日制定する「協同組合原則」の原型である「ロッチデール原則」のそのまた原型となったものであり、その後の国際協同組合運動と協同組合研究にきわめて大きな影響を与えているのである。

「以下は、『ロッチデール・システム』の一四の主要な特徴である。

- 一 先駆者は、主として自分たちで用意した資金で店舗を開設する範を示した。
- 二 入手可能なもつとも純良な食料の供給。
- 三 いっぱいに重量・分量をとること。
- 四 安売りや商人との競争をせず、市価を請求すること。
- 五 信用売りや信用買いをしないこと。こうして労働者の負

債を防止すること。

六 購買額に応じて、組合員に産まれた利潤を与えること。

利潤を産み出したものがその分け前にあずかるべきだという認識。

七 蓄積をするため、組合員にはその利潤を店舗の利潤銀行に残しておくように勧め、それによって彼らに節約ということを教えること。

八 利子を5%に固定し、労働と取引（これらだけが資本に実りをもたらす）とが公平な利得の機会を得られるようにすること。

九 工場での利潤を、それをもたらした人々の間で、賃金に応じて分配すること。

一〇 全利潤の二・五%を教育に当て、組合員の進歩と向上を奨励すること。

一一 すべての組合員にあらゆる任命、提案についての民主的な投票権（一人一票）を与え、女性に対して、未婚であろうと既婚であろうと同様の投票権と貯金を受け取る権利を与えたこと。なおこれは既婚女性財産法が存在するはるか以前のことであった。

一二 犯罪や競争が消滅した産業都市の建設によって、協同主義の商業や工業を広げようという意図。

一三 卸購買組合の創設によって、確実に純良な食料を供給するという、自分たちの宣言を実現する手段をつくりあげたこと。これがなければ、彼らにはそれは不可能であった

ろう。

一四 道德性と能力とが、すべての勤勉な人々に對して、適切に方向付けられた自助によつて保証されている、そんな新しい社会生活の胚種のような施設として、店舗をとらえる構想³⁾」(Holyoake, *Self-help by the people: The history of the Rochdale Pioneers*, 10th ed. London, 1892. pp. 156-57)

これを見ると、消費物質の共同購買機関という性格が主であるとはいえ、たとえば第九項、一二項、一四項に明らかなように、ロッチデール公正先駆者組合は決してそれに尽きるものとして考えられているわけではないということが了解されよう。

第八項、九項によれば、先駆者達は労働を出来る限り尊重しようという姿勢を示していたとされるのであり、だからこそ、ホリヨークは事あるごとにロッチデールの宣伝につとめたのである。ホリヨークが先駆者組合における労働の位置づけをどのように考えていたかは、他ならぬロッチデールで開催された一八九二年の協同組合大会でのスピーチにおける次の言葉に、よりはつきりと示されている。

「單なる労働へのよりよい報酬のみならず、労働の解放(emancipation)を追求したことが、公正先駆者の功績である。」「労働による利潤分配という名案は、この運動、この町「ロッチデール」のものであって、この運動によつて実現することが運命づけられているのである。」(Holyoake, *Speech at Co-operative Congress in Rochdale*, 1892)

實際ロッチデールでは一八五〇年代に協同組合工場も設立さ

れ、そこでは労働尊重の精神が労働者にたいする利潤分配の実施という形で發揮されていた。一九世紀後半に協同主義運動はそれまでのコミュニティ建設から店舗経営へと変質してしまつたという指摘がしばしばなされるが、その代表例としてあげられるロッチデール公正先駆者組合にしても、少なくとも創立からしばらくの間は、また少なくとも主な先駆者達、共鳴者達の意図の上では、協同組合は單なる良心的店舗ではなかつたのである。

三 第三の転換——労働利潤分配の放棄と

消費者⇌組合員主義の確立

ホリヨークは、協同組合の普及によつて、究極的には資本制経済によつてつくられた資本—賃労働関係を廃絶することを夢見ていた。そのためには、まず協同組合運動内部で、労働者の地位向上が図られねばならない。

「彼ら「ロッチデールの先駆者たち」の方法を堅持して、彼らが望んでいた時代を迎えよう。原則がこの運動を支配し、雇用労働の屈辱が消滅し、購買者と同様に労働者も産み出された利潤の分配にあずかり、多数者が窮乏する事態が終わりを迎え、少数者の恥ずべき富裕が不可能となる時代、善意に鼓舞され、公正に支配された、共通の利益という協同の原則のもとにある時代である。」(Holyoake, *Speech at Congress*, 1892)

ホリヨークの考えでは、「そういう利潤〔労働者に分配される利潤〕とは『賞与』『bonus』ではなく。それはこの運動の原則に基づいた協同組合労働者の権利である。」(Holyoake, *The new*

party of profit seizers, Glasgow, 1904, p. 6) のだから、協同組合において生じた剰余金を顧客組合員だけではなく、組合労働者にも分配するのは当然のことであった。勤労に対する報酬を拒否することは、協同組合事業と私企業とのあらゆる区別をなくしてしまふ。」(*The new party of profit seizers*, p. 4) のである。

しかし、ロッチデールの影響下でイギリス国内に続々と誕生した組合のなかには、そうしたホリヨークら初期の協同組合人とは異なる路線を歩み始めた組合があった。事業を急速に拡大し、イギリス国内の協同組合運動においてきわめて大きな影響力を持ち始めたミッチェル (John T. W. Mitchell) 率いる卸売協同組合連合会 (CWS) は、その代表である。これらの組合は、協同組合はあくまで消費者の相互扶助を目的とした組織なのであるから、すべての利益は消費者組合員に還元されるべきだと主張した。協同組合の活動は、消費者に利益を与えるような活動に限定されなければならない。このような考えに基づいて、彼ら「北部派」の協同組合は、協同組合大会において労働利潤分配を協同組合運動の目標に掲げることには反対し続けたのである。

このような協同組合における消費者重視・現実路線を取る「北部派」に対して、あくまで協同組合運動の理念を強調し、労働者への利潤分配を運動方針に盛り込むべきだとするホリヨークら「南部派」の批判は激しかった。ホリヨークは、「私はこうした反利潤分配運動を先導し、支援している人の大半は、私企業家あるいはその手先であると思っている。彼らが意図的にそ

ういう商人の利益を増大させようとしているかどうかにかかわらず、そうなのである。」(*The new party of profit seizers*, p. 5) と、強い調子で先駆者の理念から離れてしまった「南部派」、CWS を非難している。そしてこの対立は、イギリス国内のみならず、国際協同組合運動の場においても、続くことになるのである。世界各国の協同組合の連帯を目的とする国際協同組合同盟の創設は、この対立のために遅れてしまったし、創設後も同盟への加入資格をめぐる、組合労働者への利潤分配の実施を条件として盛り込むか否かで、激しい論戦が繰り広げられた。

結局この対立は、イギリス国内においても国際協同組合同盟においても、CWS を中心とする側の勝利に終わる。事業面での圧倒的実力から、CWS はイギリス協同組合運動において中心勢力となっていたし、国際協同組合同盟でも、大会への参加資格が各国協同組合組織代表へと制限されることになったため、利潤分配推進派は姿を消してしまったのである。そして国際協同組合同盟は、消費者である出資組合員が自助の精神から設立したものがロッチデール以来の協同組合であるという認識に基づき、それをいかに運営・発展させるかをロッチデール原則、協同組合原則として制定し、高らかに宣言した。原則には幾度か改訂の手が加えられているが、現在の協同組合原則は、一九六六年、国際協同組合同盟ウィーン大会で制定されたもの(新六原則と呼ばれる)である。

「一 協同組合への加入は自由意志によるべきであり、……いかなる社会的、政治的または宗教的な差別もなく、認めら

れなければならない。

二 協同組合は民主的組織である。……単位組合の組合員は平等の議決権（一人一票）をもち、組合の諸決定に参加する権利を享受すべきである。……

三 出資金に対する利子は、厳正に制限された利率によって支払わねばならない。

四 組合の運営によって生じた剰余金または節約金は組合員全員に帰属するものであり、これを組合員に払い戻すにあたっては、だれかの犠牲においてだれかが得をするなどのやり方を避けねばならない。組合員の決定によりつぎのように実施することができる。（a）協同組合の発展のための準備金、（b）共通サービスのための準備金、（c）組合利用高に比例した組合員への分配

五 すべての協同組合は経済的活動と民主的運営の両側面を含む協同組合の原則および技術について、組合員、役員、職員および一般大衆を対象とした教育を準備しなければならない。……

六 すべての協同組合組織は、その組合員ならびにコミュニティの利益に最善の奉仕をするため、地方的、全国的、国際的レベルで、現実的な方法によって積極的に協同すべきである。（「国際協同組合同盟一九六六年原則」）

ここに見られるように、協同組合運動の憲章というべき協同組合原則において、協同組合に働く労働者の問題はほとんど全く触れられていない。ホリヨークラの死後、最近に至るまで、

協同組合運動において「労働」の問題が運動の中心課題として取り上げられることは（組合での労使紛争という場合以外には）ほとんどなかったといっても過言ではないのである。

四 第四の転換？——協同組合原則改訂と「労働」問題

しかしながら、ようやく近年に至って、協同組合陣営の内部においても「労働」の問題をもう一度考え直そうという動きが見られるようになってきた。その大きな原因は、労働者協同組合の復活・興隆である。スペインやイギリスでの労働者協同組合の成功は、長らく消費者協同組合を運動の中心に据えていた協同組合運動、国際協同組合同盟にも一石を投じ、協同組合労働の位置づけの再検討が、しばしば協同組合の課題の一つとして語られるようになってきたのである。

そして一九九二年に東京で開催された国際協同組合同盟第三〇回大会は、同盟創立一〇〇年を迎える一九九五年に、現在の六六年原則を改訂する事を決定し、通称「ベーク報告」を採択した。この報告は、「協同組合の運営への職員の参加をうたう文言を加えて、民主主義に関する原則の補足を行うべきである。」（S. A. ベーク「変化する世界における協同組合の価値（日本生活協同組合連合会、一九九三年、p.12）として新しい協同組合原則においては、そのなかに協同組合労働者に関する規定を盛り込むべきだと勧告している。そこには、

「協同組合に積極的に参加する職員の存在は、協同組合のサクセス・ストーリーにとって常に決定的であった。したがって、

協同組合の参加型民主主義においては、職員に対してふさわしい位置づけが与えられなければならない。とりわけ協同組合は、職員が利用者組合員とともに所有者や組合員になる共同パートナースhip・モデルを試みることによって、私企業における利益分配に相当する方法を見つけ出さなければならない。」(「変化する世界における協同組合の価値」、p.191)

しかし、現在進められている協同組合原則改訂リソース・グループによる議論のなかで、このベークの勧告は事実上全く無視されていると言っても良い。これまでに発表されている原則改訂試案には、協同組合労働者が組合における利潤分配や経営意思の決定へ参画すべきだという文言は見られないのであつて、一九九五年に制定が予定されている新・協同組合原則や、そのもとであつた展開をするであろう二一世紀の協同組合運動においても、依然として協同組合における「労働」の問題は大きな課題として残されるように思われるのである。

杉本貴志氏の報告に対する質疑応答

中野徹三会員からの質問は、

一 杉本報告のなかでは協同組合運動史の第二段階として組合売店で資金を得る共同体建設運動を挙げ、ロッヂデイル先駆者組合をその代表としているが、ウイリアム・キングらの労働者の協同店の運動も、ひとつの先駆的運動として位置づける必

要はないか。

二 報告でとり上げられた協同組合における労働者の利益分配の問題に関連しては、生産者協同組合と消費協同組合の場合とは異なる。今回の規約改定でベークの提起したのは消費協同組合を含む組合の雇用労働者の権利の問題であらう。組合員(主として消費者としての)と労働者(職員)への分配(権利)問題は、はっきり区別さるべきだとして、後者についていかに展望すべきかを問うた。これに対して杉本氏は、

一 一般に消費者運動として捉えられるロッヂデイル組合も、実は「労働」の点ではキングらを含む一九世紀前半の運動と連続性がある。しかし、時代の進展と共に、特にホリヨークの死後より現実的な傾向となつていった。

二 ベークの提案は、従来の規約で認められていなかった組合の雇用労働者の経営参加権について配慮すべきだという点で新しい観点を含んでいる、しかし原則改定試案にこれは反映していない、と指摘した。

水田洋会員は、一、最近の協同組合の原則改定で、「社会的」水準の資金と言うのは、マルクスの言う「モラリッシュ」とは違うのか、および、二、協同組合運動とギルド社会主義との関係について問うた。杉本氏は、

一 両者に近似性はあろうが、元来、協同組合運動へのマルクスの思想的影響は極めて薄いこと。

二 コールのギルド社会主義は、二〇世紀初頭のイギリスの協同組合運動でのウェッブ夫妻の消費組合運動中心主義への対

極をなす左派的な生産協同組合思想だと答えた。その他、安田忠郎会員から協同組合思想における「労働」概念について、それが現代の情報化社会にまで射程が及ぶ概念かという興味ある質問が文書で提出された。しかし、時間的な制約でこの問題は会場では討議されなかった。

(司会 今井 義夫)

自由論題 2

生活世界の限界と越境

「報告」 宮本 真也

一 生活世界概念の射程

エドムント・フッサールによってヨーロッパ精神とその諸学問さらには近代世界一般の危機と関連付けられて論じられて以来、生活世界概念は常に批判や同時代への診断のための手がかりとして用いられてきた。ここでは生活世界概念をまず、そのアプリオリ性と歴史性という特性について、その本質とも呼ぶべき生動性 *Lebendigkeit* を念頭に入れつつ考察してみよう。さらに、この生活世界があらゆる実践を通じて被るべき歴史化作用について述べる。そして最後に、この歴史化という作用によって生じる生活世界の限界〔境界〕性とその越境の可能性について論じることとする。

(一) 生活世界の現れ

G. ブラントが「規定可能的未規定性」として指摘するよう

に、生活世界は信念確実性において親密ではありながらも、追いつけないという未知性を孕んでいる。それは我々に対して全体として前もって与えられてはいるが、全体として「現れる」ことはない。つまり、生活世界は我々の問題連関に従って部分的に「主観的—相対的」にのみ現れるのである。我々の事象自身についての経験が原本的 original か？現実的な直観を通じて自己[所与性 Selbstgegebenheit]において把握される際にも、この「主観的—相対的」限界が必ず付随している。直観的に把握されるものの意味は、顯的な意味と共に、対象によって間接呈示 Appräsentation やれる背景の意味との関連付けを常に包含している。フッサールが導入する「地平」概念とは、知覚においてその対象に関するこうした二つの知—対象から直接与えられる知とそれによって間接呈示される予知 Vor-Wissen と共に Mit-Wissen を与える直観にはかならない。直観の統一という意識現象は目的に先立ち、この統合は受動的に行われる。この対象意味を先コギト的に統一する機能をフッサールは、対象意味とともに帰属する客観的時間による統一と、対象物から別のものを我々に想起させる同等性と類似性に基づく連想という統一とに分ける。このようにして知覚において対象物はある空間的—物理的な広がりを持った地平と共に我々に対して現れる。

このように描写された地平の全体としての生活世界は、その地平としての性格から意味の根源としての豊かさ、不可避な我々の社会的実践の地盤としての位置を与えられている。しか

し、フッサールの記述を追うかぎり、次のような相互作用の複雑なメカニズムを切り詰め、循環を独断的に断ち切るような傾向を指摘できないか。フッサールは対象意味と世界に関する意識の統覚を先コギト的な受動的総合作用に独占的に認める。しかしこのことは統覚に先行する対象経験や知覚の機能、主体による主題化の能動性を著しく制限してはいないか。生活世界の現れが我々の関心に規定されるということとは、それが世界と自我との不可分な相関であることを示す。この世界へと参画し、捉えるという契機は、世界に対する我々の統覚や信念に直接的に導くものである。それゆえ自我とは、世界と複雑に結びついて相互的に影響を及ぼしあう分離不可能な絡まりあいの相關要素として捉えるべきである。しかし『危機』書に、このような我々によって能動的に行われる世界への打ち返しとも呼べるような當為の記述を見つけることはできない。それを認めるとすればただ一つ、彼自身が近代の危機の元凶と告発した客観主義的諸学問による生活世界的地盤の隠蔽作用のみである。ここに実践の持つ勢力を切り詰めるような傾向を指摘することができよう。理論とそのコンテクストの関係を鑑みるならば「遂行論的矛盾」という批判を、ここでフッサールに対しても向けることもできるに違いない。

同様のことは互いに能動的に協働の了解過程に参加しようと試みる私と他者との関係に關しても言えよう。この関係への眼差しは欠如がもたらすのは、解釈図式や背景知といった知識一般のストックが、事実として我々の世界理解と他者理解にいか

に活用されているかを記述することはできても、その構成と伝承を説明することはできない、という帰結である。自我が世界へと関わっていくその在り方における、一方では自我が結ばれている他者との交際の契機と、他方ではその交際を可能とし、またその交際の成果によって自らも変貌するという生活世界のまさにその生動性の契機とが、それぞれ交わることなく論じられている点に、フッサールにおいて相互主観性の問題が未解決である原因があるのである。

(二) 生活世界のアприオリ性と歴史性

フッサールの生活世界概念の無視しえない特性の一つに、そのアприオリ性がある。しかし、以上に述べたように生活世界は変貌するという契機も孕んでいる。では、両立できないともみられうるこの両者の特性は、生動性という契機を保持しつつ一体どのように解釈すればよいのだろうか。

地平としての生活世界は、その現れの瞬間に我々に根源的明証性 *Ur-Evidenz* を付与する。そこでは物体や人物が「あるものとして」直観的に直接呈示あるいは間接呈示される。では、この根源、明証とは、いかなる意味をもっているのか。あるものについての「 \rightarrow として」理解においては、そこでの言葉は単なる近似性や意味の余剰や大雑把な理念型や類型が用いられている。そこでそれらの対象に対する意味の意識のレベルは、言語的表現のレベルに先行すると言えるだろうか。意識の持続という状態と、理念型や類型といった知のストックが、理解におい

て関わり合っているはずである。地平上で与えられた対象の把握は、そのもの自体から純粹に導かれるのではなく、複雑な知識の連関、言語的に分節化されて蓄積された知に依存しているはずである。

そうだとすれば生活世界が我々に与える明証性は、そのアприオリの質を限定されるだろう。第一に、生活世界の明証性とアприオリ性とは、対象の意味や真理条件についての把握や現れの様態についてであって、その内容の歴史的・状況的規定性とは矛盾しない。つまり、生活世界は、現在における意味のゼロ点としてアприオリ性を持っているのである。そして第二に、理念型、類型の構成に含まれる原初的な明証性は、それが伝承されるごとに現下の生活世界のコンテクストを参照することによって、更新される。こうした知識はその修正、変様において新しい意味を獲得していくのであるが、そこには新しい意味への古い意味が帯びて来た意味の変様過程の移入が行われる。つまり、新しい意味の内部へと断続なき歴史性の「流入」が生起するのである。それゆえ必要とあらばこの端緒における根源的明証性に遡ることが可能なのである。抽象化を通じて意味の根源が忘却され、多様な意味と解釈が切り詰められるという事態は、この意味生成の過程への忘却にはかならない。そしてこの意味生成の場のアクチュアリティが根源的明証性と相互主観性を保証してくれるとなれば、生活世界が一方では根源的明証性の源でありつつ、他方では現下の現実の部分として顕現した社会的・文化的世界でもありうるということを示せるはずである。

つまりは、その当事者にとって意味変様の流れの中では本来始原も終りもなく、「あらゆる現在」における主題化において援用可能で妥当なものとして限界付けられる地平がそのつどの具体的なアプリオリであって、そのすべての地平を主題化に先んじ、逆にはその変更を事後的にも包括するものが生活世界である。根源とはその現在において生きている意味の始原であって、フッサールの言う根源的明証も「生ける限りで」根源的でもあるのだ。フッサールの言う「根源的明証性」とは、現在にして根源という二重の意味を秘めた明証性なのである。

生活世界の生動性の「生」の意味は、我々にとってである。

つまり生活世界は何よりも我々の生の遂行における主題や関心に応じて露呈し、その際の経験に応じて修正、再生産されることで補完されている。我々は生活世界から生ける明証性を与えられると同時に、実践的活動において過去・現在・未来にわたって継続して変動していく知の「流れ」として生活世界を生かしているのである。

二 生活世界の歴史化

生活世界が生動性を保っているということは、そこに「歴史がある」ということを意味するにほかならない。それゆえ行為者の視点から生活世界の構成過程を捉えるという課題が生じてくるわけである。生活世界をめぐる研究における解釈学の受容態を明らかにするために、ここではハーバマスによって、ガダマーの解釈学に対してどのような批判的受容がなされ、生活世

界概念が再定義されているのかを素描することにする。そして、そこで描き出された生活世界が我々の社会的実践にとって不可避な意味基盤として機能するうえではたして問題がないのかどうかを検証してみる。

ハーバマスの六〇年代以降の議論は、解釈学的手法を積極的に取り込みつつ進められている。彼が解釈学から受容するのは、歴史的に規定された解釈学的次元に対する反省の在り方である。ガダマーはその主著において歴史学的思惟に対し自分自身の歴史による媒介を、歴史と理解との現実的連関を意識化することを要求した。というのも、歴史の作用影響史 *Wirkungsgeschichte* の原理が、人間存在のすべての解釈、理解や対話、および日常的生活実践の細部にまで本質的に貫徹しているからである。ここで語られている実践とは言語に媒介された我々の行為一般であり、歴史的伝承とは、言語に分節化された世界についてのさまざまな精度の輪郭を持った知識や理解、解釈に他ならない。

この我々を歴史的に規定するコンテクストに対するガダマーの態度に対して、ハーバマスは両義的態度を取る。確かにガダマーの歴史哲学に対して、ハーバマスが指摘するように理性とドグマの混在に無自覚な、抽象的歴史性に対する迎合の危険性を指摘することもできる。しかし、作用影響史への意識化、すなわち歴史的コンテクストの絶えざる拘束作用の自覚というコンセプト自身は、批判的に評価すべきである。なぜならそれは、歴史主義的容観主義や自然主義的歴史観などのように解釈者自

らへの規定力への無自覚に対して有効な批判となりうるからである。歴史・社会過程が一種の超越論的力を持っていること、そして批判を遂行すべき理性もまたそこに内在せざるをえないというハーバマスの観点は、初期批判理論から引き継いだものであった。ハーバマスが解釈学受容において慎重になるのは、真の主体としての社会過程自体の能動性と、個別主体の社会全体における内属と受動性を越えて、批判の可能性を維持しようとする限りである。イデオロギーであれ、理性的な承認を得ている解釈範型であれ、我々の自己省察に先行する自己と世界に対する了解は、歴史的な形成過程を経た生活世界の文法の下で構成される。そこでガダマーが我々の理解の遂行、我々の存在に対する歴史的伝承の優位を徹底して主張するのに対して、ハーバマスは解釈学的反省に「批判的」力、歴史的コンテクストの克服、改訂という「自己を超越する」契機が内在することを指摘するのである。

言語によって分節化されるものはすべて、ある社会による媒介の結果であり、それらから超越的に存在するとは限らない。また、意味内容を規定する過程は、首尾一貫した規範的連関に還元できるとも限らない。社会的行為の客観的連関は言語、労働、支配の絡まりあいによって構成されており、言語的表现は常に事後的であらざるをえない。この点で言語には暴力的非理性的契機が、抽象的な了解性を帯びて住まっている可能性がある。歴史的伝承、因襲が帯びるような、日常生活においては不問に付されがちな強制力もまた、この抽象的了解性を持っている

る。しかし、言語が批判としての自己反省のための媒体であることもまた、同様に理解されねばならない。さまざまな因襲、伝統から、我々が解放されてきた過程、またそれぞれの領域に固有の法則に従った生活世界の合理化の過程に目を向けない批判は、批判としての立脚点を見失うことになる。ハーバマスが言語的に形成・伝承されるものと、それを習得する際の我々の自己形成過程に対して、反省を向けることを要請するのは、アクティブな批判として、根拠を伴った合理的コンセンサスと非理性（反理性）を弁別するためのなのである。

ハーバマスによって受容された解釈学的視座とは、このような実践と生活世界との絡まりあいに対してもう一度再帰的に絡んでいく、その相関の中へと参加者の視点を維持した状態で再帰的に参入するという形で態度変更を必要とする。ハーバマスの言い方を用いるならば、それは解釈学者がそもそも解釈学的理解において「あらかじめ理解された知識に基づいてテクストを解釈する」ように、「社会化過程によって内面化された諸規則を媒介として」、「すでに遂行された形成過程の地平から新たな形成過程を」再帰的に再現することに他ならないのである。

三 生活世界への批判可能性と越境可能性

あらゆる説明における有効さを与えるものの、解釈学的に析出される生活世界は、個別的な集団的・時間的同一性に依拠するがために、互いに疎遠な集団に属するもの同士の関係においてその限界を露呈してしまうのではないだろうか。解釈学的に描

き出された生活世界はどうしてもその帰属性から解放されがたい。解釈学的アプローチには、「解釈学的」であるがゆえの限界もまた含み込まれてしまっている。それはより深刻な形で「異質性」、生活世界の社会・文化的境界性の問題を考慮に入れればたちまち明らかになってくる。最後にこの越境可能性について論じてみたい。

コミュニケーションにおける生活世界の再生産の過程は、ハーバマスも指摘するように失敗の危険に常に曝されている。意味と解釈の単なる誤解を除けば、不一致性、不適切性の原因として、コミュニケーションの参加者によって妥当要求をされている事柄とその解釈が、既存の生活世界的コンセンサスに照らしてみて「馴染まない」ことが考えられる。この真理性、社会的公正、誠実性に関する「馴染のなさ」は、生活世界の合理化、多元化という現象を通じて事後的に許容されていることが確認されるものの、社会・文化的安定・統合に対しては、脅威となる。なぜなら、生活世界が変容する際にはそのつど、本来は確信に過ぎないかも知れぬその集団における同一性と相互了解を主題化し、改訂と維持という課題をはたさねばならない。これが失敗し、社会的コンフリクトが発生する危険性を鑑みれば、生活世界の変容とは社会統合における危機の端緒として捉えられるはずである。それゆえこの「馴染のなさ」に対する抵抗や違和感、むしろ危機の回避のための措置として規定できるだろう。

また、我々がコミュニケーション的行為の際に先取りする理想な発話状況が保証してくれるのも、原則として内容に関らず

「馴染のない」要素に対しても自由に無制限に議論を行うことにすぎない。確かにハーバマスの生活世界とコミュニケーションについての議論は発話行為に伴う妥当性要求に対する「*De*」という態度の選択の余地を与えることで、社会・文化的領域の個別性に対するコミュニケーションの参加者の主体性への配慮がなされている。しかし、コミュニケーション的行為がそれぞれに独自の生活世界と不可分な補充関係をなす限り、同一の生活世界のコンテクストに属するもの同士と同様な形で、異文化のあいだの相互了解を前もって保証するような要素を安易に期待するべきではない。生活世界が行使する、相互了解に依拠した社会・文化的統合力がそもそもある境界を持った社会集団においてのみ作用する限り、あくまでもその境界を共有するもの同士の関係において、集団内的な同一性が再生産、集約されていく過程なのである。それどころか、生活世界の合理化という過程が実は非同一的なものを境界付け、排除する過程でもあるのだ。行政・経済システムの側の体制維持的な保守化傾向も、生活世界での変化を封じ安定化をはかるためのシステムの強制と読める。ある集団での形成・学習過程の結果としての社会・文化的な規範的コンテクストが、括弧に入れられることをそもそも拒否することを考えれば、性急な解決もまた暴力と強制を許すことになる。このことが結局、解釈学的方法による他者理解を試みるものにとつて、解釈を可能にすると同時にその限界にも直面させるものである。すなわち、一方でこの社会・文化的拘束性は、その内的視座を有するものに対しては、他者像の構

築や相互了解のための有効な準拠点となるが、他方でそれはその双方の側における求心的拘束力ゆえに相互了解を不可能なものにしてしまう。つまり、相手と同様に自分にとつても固有の生活世界的コンテクストが、集団的同一性を維持し強化する方向へと作用するのである。

では、この限界の越境のために何の手掛かりも残されてはいないのだろうか。ポイントとして考えられるのは生活世界がその合理化の程度に応じて内的にますます具体的・内容的に変様可能であり、我々にとつて必要に応じて批判可能なものとなっているのである、という過程性であろう。そして自文化内にどれほど標準型とされるものに対するバリアントが許容されているのか、また自分の帰属する文化・社会の中心よりもより内容的に近いものを、自分の帰属しない文化内部の有形／無形の類似物を見いだせるか、ということもヒントになるかもしれない。

生活世界の合理化とは、形式と内容という二つのアスペクトがよりラジカルに分離する、具体的生活様式からの一般的生活世界構造が分離・抽象化される過程である。そしてこの帰結として、その核心としての普遍的形式的規準に従って具体的な權威から解放される形で、多元的な生活様式が許容されるようになるのである。言い換えれば、生活世界は一方で抽象的基準を際立たせることで、合理的な批判や自由な諸活動を自律的に可能とするのである。このことは生活世界の合理化に、虚構として刻印付けられた生活世界の具体的内容から、集団的同一性または求心性や「誰かの」という帰属性を解放し相対化すること

を可能にするのではないだろうか。

このように生活世界の合理化現象を解釈するならば、それは相異なる二つの方向へと向けられた展開の潜勢力を秘めていることがわかるだろう。この二つの作用は常に拮抗しあうものであろう。そして、この第二の、限界として想定された生活世界を抽象化を通じて越え出ていくことは、同一の生活世界内部での複雑性、求心性が増大していくことよりも困難であることは自明である。だが、当該の生活世界にとつての内的な複雑性と外的な複雑性の増大のメカニズムは、生活世界の合理化が進んで行くにつれますます類似していくに違いない。もはやその論証は次の機会に譲るしかないものの、生活世界のあいだで「馴染のなさ」に対する抵抗や違和感への内的な批判を可能とし、宥和の可能性をひらくためには、コミュニケーション的行為によつて補完され外へと開かれた生活世界の合理化現象が必要不可欠なのである。そしてそれを通じてこそ、いまだ想定されている生活世界の時間的・空間的局在性は打ち破られるに違いない。

宮本真也氏に対する質疑応答

報告者は、フッサール、シュッツ、ガダマー、ハーバマスに即しながら「生活世界」の理解の仕方を述べてきた。それに對して、二人からの質問が出た。

一人は武蔵工大の安田忠郎会員からのものである。その趣旨

は以下の通りである。「フッサールの生活世界は〈言語的コミュニケーション〉と不可分の相互補完関係にあるというが、そこでは〈非言語的コミュニケーション〉はどのように考えられているのか。フッサールの真意にかかわりなく、能動性と受動性の問題も、根本的に〈言語―非言語〉問題にかかわっていると思うがどうか。」

もう一人は大阪府大の細見和之会員からのものであり、同会員からの質問は二つに分かれる。その趣旨は以下の通りである。

「① フッサールの『デカルト的省察』などに出てくる〈受動的総合〉という概念を、受動性―能動性の二者択一式の発想で、能動性の立場から批判してもヒントがずれた言い方になるのではないか。」

② 〈限界〉と〈越境〉という発想の基礎にある空間（地理）的表象では、〈異文化〉理解がたえず〈自文化〉の強化にゆきつく。自我、文化、生活世界という同心円的に拡大してゆく世界イメージを越えた発想が必要なのではないか。」

二人の会員の質問に答えるのには、時間がなく、これらの問題は報告者のみならず、聴衆の会員諸氏にとっても、今後追求されるべきテーマということで報告、質問を終わらざるをえなかった。

（記録、司会 清水多吉）

自由論題 3

自然史的立場とは何か

——マルクスの歴史論再考——

〔報告〕 馬 淵 浩 二

はじめに

マルクスは、『資本論』第一版「序文」という決定的に注目すべき場所で、歴史が自然史(Natursgeschichte)として把握されるべきであるという視点を打ち出している。「私の立場は経済的な社会形成の発展を一つの自然史的過程として把握するのであるが、この私の立場は、他の各々の立場とは違って、個々人が、主観的にはたとえどんなにそれを超越している(sich erheben)にしても、社会的にはその産物(Geschöpf)であるにとどまるところの諸関係に対して責任がある(verantwortlich)とするものではない」。ここでは、このテクストを自然史テーゼと呼ぶことにしたい。さしあたり言えることは、自然史テーゼは、自然的過程を参照することで歴史的過程の特徴を独特の仕方で際立たせる試みだということである。本報告の目的は、この点に注目してマルクスの自然史的立場とは何かを検討することである。

る。まず、論点を明確にするために、仮想敵とも言うべき自然史解釈の構築を行う。次にこの解釈の背景にある問題構制を確認するために、自然史のエンゲルス・モデルを検討する。続いて、自然史テーゼをエンゲルス・モデルと比較した上で、最後に、自然史の立場の意味を暫定的に規定する。

(一) *Marr-Engels Werke*, Dietz Vlg., Bd. 23, S. 16. なお、マルクス・エンゲルスからの引用は、以下の略記号を用いて本文及び註のなかに組み入れる。

MEW: *Marr-Engels Werke*, Dietz Vlg. (訳文は、大月書店「マルクス・エンゲルス全集」並びに岩波文庫版等を参考にした)。

一 自然史テーゼについて

冒頭で紹介したテーゼは、極めて問題なものである。このテーゼは何等の定義無しに唐突に書き込まれているからである。まず、これを文字どおりに要約してみるべきであろう。この文章は入り組んだ文章であるが、その要点を確認することは容易である。

(一)マルクスの立場は、経済的な社会形成の発展を自然史的過程として把握する。

(二)諸個人は社会的諸関係の産物であって、それを超越し得ない。

(三)この立場に従うと、諸個人は社会的諸関係に対して責任を有することはない。

これらの文章に登場する諸概念に説明を加えることは後に行

うことにして、このテーゼの代表的な解釈を再構成したい。或る哲学辞典によれば、自然史テーゼは以下のように説明されている。「(一)では、およそ自然成長的(naturwüchsig)に、すなわち意図的な行為の結果としてではなく遂行されるような社会的発展が『自然史的』と特徴づけられている⁽¹⁾。さしあたりは中立的であるこの解釈をもっと強く押し出すと、A・シュミットの解釈が可能になる。彼は、歴史を支配出来ない状態を告発する批判的意味を有するものとして自然史テーゼを解釈する⁽²⁾。これら二つの解釈は、個人の意図的な行為の結果ではない過程、人間による支配が可能ではない過程を否定的な状況として特徴づけている。つまり、自然史テーゼは、否定的な状況を示すテーゼであると解釈される。そして社会過程が類比関係に置かれているのは、人間による支配が不可能な自然過程である。

こうした自然史的過程の特徴づけを許す表現を、マルクスのうちに見て取ることも可能である。例えば、マルクスの『経済学批判』に対するI・I・カウフマンの書評である。マルクスはこの書評を『資本論』第二版後書において引用しているが、引用に際してのマルクスの態度は肯定的であり、そこに登場する自然史概念の用法に対して意義を唱えてはいない。「マルクスは、社会的運動の一つの自然史的過程として考察するが、この過程を支配しているのは、人間たちの意志や意識や意図から独立しているだけでなく、むしろ反対にそれらを規定する法則である」(MEW, Bd. 23, S. 26)。この規定に従えば、自然史的過程を支配しているのは、諸個人の意志や意図を超えており、逆に

それらを規定する法則である。つまり歴史もまた法則性を有するものと見做されており、法則性という観点から捉えることが可能である歴史が自然史である。事柄を単純化すれば、自然史は自然科学化された歴史であると言えよう。もちろん、これはマルクスの方法の特徴を述べた書評から導かれる結論であり、マルクスがこのように規定される自然史を如何に価値評価していたかは、この箇所に関しては明らかではない。

しかし、エンゲルスの説明を参照すれば、自然史が非本来的な歴史として否定的に評価されることが明確になる。『反デューリング論』においてエンゲルスは、歴史に法則のカテゴリーが適用されるべきであることを明快に述べる。「今日では、生産手段と生産物との社会的性格が生産者自身に反抗し、生産および交換の様式を周期的に突き破り、もっぱら盲目的に作用する自然法則として暴力的に破壊的に己れを貫徹している」(MEW, Bd. 20, S. 260)。ところで、法則の適用が可能である期間とは、如何に長期であっても歴史的には一時的である。つまり、法則による支配が存在しない段階が想定されている。というのも、エンゲルスは「社会的な生産の無政府状態」(ibid., S. 261)に代わって社会的な統制が可能になる状態を想定しているからである(ibid., S. 260)。そしてこの状態では、社会的威力は諸個人の意志に従うものとなるのだから、もはや法則について語ることが出来ないであろう。何故なら、諸個人の意志や意図から独立し、逆にそれらを支配することが法則の性格として定義されていたのであるが、そうした性格が法則から剝奪されるからである。

マルクスの主観的意図ないしは理念も、支配不可能な状態の消滅を目指すものとして理解され得る。マルクスは将来世界について語った『資本論』の数少ない箇所の一つにおいて(MEW, Bd. 25, S. 828)、自然必然性を超えたところに自由の国を想定している。

以上から、法則によって特徴づけられる歴史である自然史は、非本来的な歴史として否定的に評価されていることが明白になる。非本来的であるが故に、克服されるべき暫定的な歴史が自然史と呼ばれているのだ。次に、こうした特徴づけを可能にするモデルをエンゲルスのうちに確認することにしよう。

(1) Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter u. K. Gründer Bd. 6, Schwabe & Co AG Verlag, Basel/Stuttgart, 1984, S. 572.

(2) Cf. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, S. 37. (元浜清海訳「マルクスの自然概念」法政大学出版局 一九八三年 三二ページ以下)。

二 「自然史」の問題構制——エンゲルス・モデル

自然史概念が法則性によって特徴づけられる限り、問題なのは、人間と法則との関係である。前節で確認したように、法則は統御不可能なものとして説明された。法則をこのように解釈する視点から法則の成立の機制を説明した古典的なテキストは、エンゲルスの J・プロッホ宛書簡のなかにある。そこでエンゲルスは、以下のように述べている。

しかし歴史は以下のように作られる。最終結果は、多くの個

別意志の葛藤のなから常に生まれ出てくるのであり、これらの個別意志の各々は、再び多くの特殊な生活諸条件によって、現にそれがあるところのものとなるのである。それ故、無数の相互に妨げ合う諸力があり、力の平行四辺形の無限の集まりがあるのであり、そこから一つの合力——歴史的事件——が生まれ出てくる。この合力はそれ自身再び、全体として無意識的、無意志的に作用する力の産物と見做され得る。というのも、個々人の各々が欲するものは、他の人々の各々によって妨げられるからであり、そして生じてくるものは誰も欲することのなかったものとなるからである。かくして、これまでの歴史は自然過程のように経過し、また本質的には同じ法則に従う。(MEW, Bd. 37, S. 464)

エンゲルスの見解を要約しよう。法則は諸個人の意志の合力として生じる。だが合力は、諸意志の目的や意図とは別のものであり、したがって本来の目的、方向性からはずれたものとして、それ故諸個人が統御出来ない結果として生じる。個人の意志、そしてそれから独立して貫徹される法則というこの問題構成を如何に評価することが出来るだろうか。アルチュセールは、この説明が「マルクス主義」的な枠組みから逸脱していることを批判するために、この説明の内に隠されている課題を以下のように説明している。すなわち、「科学的説明原理からはきわめて遠く、むしろ反対に、極めて単純に、ブルジョア・イデオロギーに固有の世界イメージ、それに固有の願望、その理念的なプログラム(その本質である個人の意識的な意志、その行動、その私

的企て……に還元することのできる世界)の投影である諸原理(ホモ・エコノミクスとその政治的、哲学的転身)から出発して歴史の世界を再発見する」課題である。つまり、エンゲルスの説明の背後に存在しているのは、歴史を能動的な意志によって行動する個人の産物と見做す構図である。つまり、人間が歴史の主体とされているのである。ここから、人間が歴史の主体として歴史を支配すべきであり、そうした人間に帰属する状態にある歴史が真の歴史であるという潜在的に存在する目的論を導くことは困難ではない。この目的論から判断して、「これまでの歴史は一つの自然過程のように経過し、また本質的には同じ運動に従う」と語られているのだ。

さらにこの場合、歴史過程を自然過程と比較することは、或る種の同語反復を犯すことでもある。つまり、あらかじめエンゲルスは自然と歴史の両者に合力という物理的モデルを課しているのであって、考察の結果として両者の過程が類似していると語るのは同語反復に他ならないのである。

合力モデルが真に妥当性を有すかどうか、さらにはそれがエンゲルスの本来の歴史観であるかどうかといった問題はここでは触れられない。ここで強調したいのは、法則性によって特徴づけられる自然史が本来の歴史から逸脱した歴史、非本来的な歴史と見做され得るのは、以上のような歴史の主体を想定する問題構成に依拠することによってだということである。以上のように見えてくると、自然史解釈を支える前提を我々なりに提示することが出来る。すなわち、自然史解釈の背景には、(一)個

人の意志・能動性、(二)自然の物理モデルという二つの説明されていない前提がある。さらに、この前提が有する含意を敷衍するなら、個人は歴史の主体として歴史を統御すべき存在であると仮定されており、そして歴史に投影される自然は歴史の外部に置かれ、歴史に対して無関心な存在とされている。我々は、この二つの前提から成り立つ自然史解釈をエンゲルス・モデルと呼ぶことにしたい。次に、このモデルが自然史テーゼと両立できるのかどうかを検討する。

- (1) L. Althusser, *Pour Marx*, Édition La Découverte, Paris, 1986, p. 127. (アルチュセール『マルクスのために』河野健二他訳、平凡社、一九九四年、二二二ページ)。
 (2) *Ibid.*, p. 122. (アルチュセール、前掲書、二二三ページ)。

三 自然史テーゼを如何に解釈するか

エンゲルス・モデルが一つの問題提起をしていることは事実である。恐らくエンゲルスにとって問題は、個人の能動性を如何に確保するか、というところにあった。それは、経済主義批判としては一定の意味を有している。しかし、個人の能動性を出発点とすることは、未だに説明されていない前提であることに注意すべきである。もちろん、マルクスの自然史テーゼもまた、エンゲルスの問題意識によって特徴づけることも出来よう。例えば、このテーゼの書き込まれている文脈がそうである。社会的関係の法則を述べるという文脈である。その意味では、自然史テーゼがエンゲルス・モデルと類似性を有することは確

かであろう。さらには、自然史テーゼの適用可能な範囲についての問題がある。自然史テーゼが書き込まれている『資本論』の対象は資本制社会という歴史的な一時代であり、したがってマルクスの自然史的立場はこの特殊な時代のみに限定され得るのだ、という批判も可能である。さらに、自然史テーゼに先立つ部分では階級関係が問題になっているが、これは明白にマルクスによって暫定的なものとみなされている。それ故、自然史テーゼは暫定的なテーゼであるという批判も成立し得る。

しかし、マルクスが立場という言葉を用いていることに注目したい。立場という言葉が方法的な原則を意味すると解釈するなら、マルクスが自然史を非本来的な歴史として退けようとしているのではないと推測することも出来る。さらに、個人が社会の産物であるとか、社会を超えられないといった表現は、マルクスがイデオロギー批判の文脈で用いる放棄できない理論的な前提を含意することに注意しなければならない。この点を無視してエンゲルス・モデルを採用することは控えるべきである。逆に、自然史テーゼとエンゲルス・モデルとの差異を示すことも出来る。

エンゲルス・モデルを単純化し極限化すれば、重点が置かれているのは、歴史を制作する諸個人の能動性であると言える。しかし、自然史テーゼに従えば、諸個人は社会的関係の産物と位置づけられている。この点を如何に評価すべきが重要な問題である。このことを明らかにするために、まず責任という概念についての可能な解釈を示してみよう。エンゲルス・モデル

では、諸個人とその意欲や意図が歴史の成立の出発点に置かれている。歴史の制作者としてのこうした個人には、『歴史の主体』という役割が与えられていると言ってよい。こうした主体については哲学的な意味での責任について語ることが出来る。例えば、アルチュセールの以下の指摘は事柄を的確に記述している。「そうした主体は、その内在性において、外的『対象』の諸規定全体に対して責任をもっており、つまり、『歴史現象』総体の説明を提供する責任と能力をもっている⁽¹⁾」。歴史の諸現象の原因、本質、そして起源たる存在である限り、人間は以上のような意味において歴史に対する責任を有する。そのような意味で歴史は人間に帰属する。この限りで、歴史とは人間の歴史に他ならない。もちろん、エンゲルスの書簡では、人間の歴史が不可能であることが示されている。諸個人の支配を免れる法則性を有する歴史は、本来的なあり方をしていないが故に、自然史、非本来的な歴史と見做されていたのだからである。その限りで、諸個人は自然史としての歴史には責任を有することが出来ない。何故なら、歴史の支配という意味での責任が不可能であるからである。しかし既に明らかなように、エンゲルス・モデルに従えば、理想上は諸個人が歴史に対して責任を有すべきである。

これに対して自然史テーゼは、諸個人が自然史的過程を超越し得ないこと、さらにはこの過程の産物であることを述べている。これは歴史の理論的な出発点に据えられた諸個人を想定するエンゲルス・モデルとは著しい差異を示している。諸個人が

自然史的過程の産物であるということは、歴史的諸関係による決定を意味すると考えられる。これに対してエンゲルス・モデルは、極限的には、歴史的諸関係を捨象された非歴史的な《純粹な個人》を想定することを容認しかねないモデルである。したがって、エンゲルス・モデルでは、能動的で構成的な主体、その限りで歴史を決定するものとして強調される主体が、実は既に社会的関係によって決定された主体だということが明白にならない。

(1) ルイ・アルチュセール「不確定な唯物論のために」フェルナンデ・ナヴァロ「聞き手」、山崎カヲル「訳」、大村書店、一九九三年、一三八頁。

四 自然史的立場とは何か

以上のように、個人の位置を検討することで、自然史テーゼとエンゲルス・モデルとの差異が明らかにになる。自然史テーゼに従えば、自然史的過程は統制不可能性ではなく拘束性によって特徴づけられている。そしてこの過程は、非本来的なものとして見做されるのではない。諸個人は常に既にこの過程のなかに組み込まれており、この過程のなかでしか活動出来ないものである。こうした視点からは、自然史は、諸個人に起源を有するにも関わらず諸個人の支配を逃れてしまう非本来的な歴史ではないと言えることができる。

このことをマルクスの歴史論という文脈の中に、如何に位置づけるべきであろうか。例えば、マルクスは『プリュメール一

八日』において以下のように語っている。「人間は自分自身の歴史を作る。だが、思うようにではない。自分の選んだ環境の下ではなく、すぐ目の前にある与えられ、持ち越された環境の下で作るのである」(MEW: Bd. 8, S. 115)。ここに、マルクスの歴史論の二義性を確認することができる。能動性と拘束性である。エンゲルス・モデルは、前者の側面を強調していると言えよう。これに対して自然史テーゼは、後者の拘束性の側面を強調したテーゼであると言える。しかし、『ブリュメール一八日』の定式が歴史それ自身に対する規定であるとするなら、エンゲルス・モデルは退けられなければならない。拘束性は、歴史の非本来性ではないからである。むしろ、拘束性は歴史の可能性の条件なのである。このようにして、自然史の立場とは、歴史をその拘束性という視点から考察する一つのパースペクティブであると解釈することもできるであろう。

馬淵浩二氏に対する質疑応答

以上の馬淵会員の報告に対しては、まず大藪龍介会員(富山大)との間でおおよそ次の質疑応答が交された。

大藪 ここでいう自然史的立場には、資本主義的物象化によって成立する「社会的自然」としての「自然史」と、より広義の「自然史」の二つがあり、報告ではこの二つが混同されているのではないか。マルクスの場合には前者を問題にしているのではないか。

馬淵 マルクスに即していえば、そうであると思う。ただし、私の意図は、マルクスの歴史観を読み替えるために「自然史」の意味を強調することにあつた。

大藪 さらにエンゲルスとマルクスの異同という問題がある。マルクスのテーゼは「社会的自然」に関り、史的唯物論の適用限界もここに置かれているが、エンゲルスの場合には、歴史を遡るほど唯物史観が当てはまることになる。

そういう点から見ると、発表はエンゲルス理解の点で飛躍があるのではないか。

馬淵 エンゲルスについては勉強不足であり、コメント出来ない。ただし、発表で引用したJ・プロッホ宛書簡に関しては、私のような解釈も許されるのではないか。

次に石塚省二会員(富山国際大)から、現存社会主義の崩壊との関連で考えるならば、マルクスの歴史把握全般に問題があるといえるのではないか、という質問が出され、馬淵会員は、唯物史観を土台―上部構造という機械的な図式でとらえ、それに固執している限りは有効性はない、土台―上部構造は比喩であると考える、と答えた。最後に、畑孝一会員(福島大学)は、マルクスの歴史観はそれを個々人の主観的・意識的行為対客観的・法則的歴史に二分して「二義性」と把握すべきではなく、統一的に把握されるべきでないか、と質問し、報告者は行為論のレベルで総合されるべきはず、と答えた。司会者は、報告者が問題に正面から自分の頭で対決している点を評価し、エンゲルス没後百周年に当たる明年にかけて、M・E問題は世界的にも

論じられるだろう、と述べてしめくくった。

(司会 中野徹三)

自由論題 4

G. ルカーチ『社会的存在の存在論に
向けて』の現代社会哲学史上の意義

〔報告〕 石塚 省二

一 現在世界の主要課題

第二部でテーマ化される今日の世界を特色付けつつある全く新しい状況、「ポストモダン状況」の進展に伴ってそれぞれ二つの水準で現在世界の主要課題があらかじめ措定できよう。

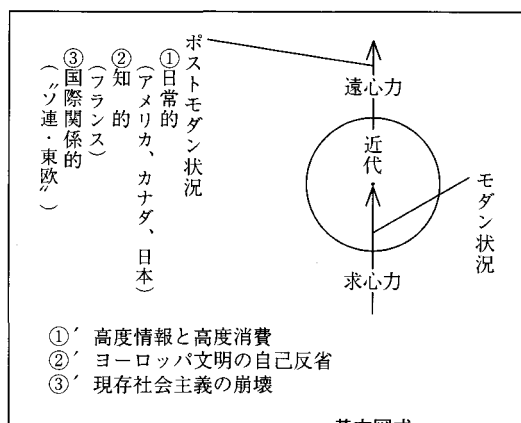
第一水準即ち「哲学的水準」においては、「欲望」、「他者」、

「自然」であり、第二水準即ち「社会的水準」においては、「フ
エミニズム」、「エスニシティ」、「エコロジー」である。哲学的
水準での三つのカテゴリーは、ヨーロッパ・キリスト教文明の
近代が落とした広大な影に他ならない。ヨーロッパ・キリスト
教文明の近代啓蒙が中世スコラ哲学を継承する形で、またニー
チェ、ヴェーバーの指摘を待つまでもなく禁欲主義と手をたず
さえて、精神―自我―物体というデカルト主義的転形を行った
とき、精神という光の陰として欲望が、自我という光の陰とし
て他者が、そして物体の陰として自然が生み落とされたのであ

った。全く同様にして、社会的水準での三つのカテゴリー、フェミニズム、エスニシティ、エコロジーはこれらの陰の具体的現れに他ならない。男性という支配的性の欲望の対象としての女性の問題であり、自我という利己主義の対象としての他者、他人種、他民族の問題、他文明の問題であり、物体という物象化の対象としての自然一般の問題なのである。

二 現在世界把握の方法論

——ポストモダン状況のテーマ化——



基本図式

バックス・アメリカーナ (Max Americana) と形容された第二次世界大戦後の世界での西側でとりわけアメリカで「近代化論」として理論化されたように、現代世界といわれる時代がいかに「近代への求心力」に規定されてきたかは現在世界から眺めるとき一目瞭然である。

ところが、論者によれば、今日の世界はもはや「近代への求心力」のみでは描き切れない全く新しい状況にあると考えられる。「近代からの遠心力」が少なくとも三領域に亘って働いているからである。「近代からの遠心力」が働く状況を、論者は「ポストモダン状況」と名付けてこれをテーマ化したい。

第一の領域は①日常的領域でアメリカ、カナダ、日本を中心に①高度情報と高度消費が原因となり引き起こされている「日常的ポストモダン状況」である。

第二の領域は②知的領域でフランスを中心に②ヨーロッパ文明の自己反省が原因となり引き起こされている「知的ポストモダン状況」である。

第三の領域は③国際関係的領域で「ソ連・東欧」を中心に③現存社会主義の崩壊が原因となり引き起こされている「国際関係的ポストモダン状況」である。

そして、現存社会主義の崩壊という人類史上最大級の事件はまさに「ポストモダン状況」一般を決定的傾向としているように思われる。

三 近代の三つのパラドックス

——①自然喪失 ②自由喪失 ③意味喪失

二で論者は現存社会主義の崩壊でポストモダン状況即ち「近代からの遠心力」が決定的なものとなったと述べたが、ここからさらにヨーロッパ・キリスト教文明に色付けられた「近代」そのものを三つのパラドックスを含むものとしてはつきりと対象化できることになろう。

①自然喪失 であり、②自由喪失であり、③意味喪失である。

②自由喪失と③意味喪失については、モダン状況の文字通りの古典的理論家マックス・ヴェーバー（一八六四—一九二〇）によって「社会の官僚制化の進行」という現代診断のもとに既に明らかにされていた。論者の強調は、ここで新たな、しかも②、

③に対して最も根元的な近代のパラドックス、①自然喪失の提示にあり、この近代のパラドックスこそはポストモダン状況のテーマ化とともに浮上してくるものである。即ち、モダン状況がポストモダン状況の進展によって完璧に対象化されるがために他ならないのである。まさにこのパラドックスを展開するに当たって、ルカーチの最晩年の大著『社会的存在の存在論に向けて』の現代社会哲学史上の意義も明らかにしよう。

四 社会的存在の存在論に向けて

一・三とみてきたように、今日の世界とは、現存社会主義の崩壊を画期とする全く新しい世界なのである。この全き漸新さと

は、とくに二で提示した、三領域にわたるポストモダン状況の三次元的な展開に由来する。この文脈において論者は既に現代社会哲学および社会理論が「近代への求心力」すなわちモダン状況に定位されている限り有効性を喪失するのだという点について今日の最も影響力ある四人の理論家達、即ち、ニクラス・ルーマン（一九二七—）、ユルゲン・ハーバーマス（一九二九—）、ピエール・ブルデュー（一九三〇—）そしてアンソニー・ギデンズ（一九三八—）と近代との関連に触れつつくりかえし強調してきたのである。^①

（一） たとえば、① The Bielefeld Paper: Modernity and Social Theory from a Paradigmatic Viewpoint in Social Philosophy, 29pp, Bielefeld, July 18-23 The International Congress of Sociology

② 日本社会学会第67回大会小報告: The Other in Sociology — Toward a New Paradigm in Contemporary Social Theory — 京都同志社大学にて

三で提示した、近代の二つのパラドックス①自由喪失②意味喪失——これらは従来の社会科学の認識のうちにあり、たとえばハーバーマスのような現代社会理論家にあつてはその中心項をすらなしている——を包括する近代最大のパラドックスとしての第三のパラドックス③自然喪失に照らして、また一で提示した、二で展開した「ポストモダン状況」の世界的展開にとまなう、今日の世界の哲学的かつ社会理論的それぞれの三つのカテゴリー「欲望」・「他者」・「自然」、「フェミニズム」・「エスニシティ」・「エコロジー」に照らして、ルカーチの大著『社会的存在の存在論に向けて』の今日的トピとは何かについて、

以下論じたい。

(一) フェミニズムとルカーチ

『セクシー・ギャルの大研究』と講壇社会学が混然一体化する、世界的にみてもきわめて特異な日本のポストモダン状況にも顕著な——ただしそれは大概において近代の呪縛をまぬがれえず輸入フェミニズムにすぎないが——フェミニズムのプロブレマティクに関してルカーチの射呈はいかなるものか。その一端は『社会的存在の存在論に向けて』第二巻五三—三頁に垣間みることができよう。

「女性解放運動」というのは、あらゆる根本的な意味で、まさに真の全体的な解放にとって非常に重要なひとつの契機となる。人間は、自然の障害をいっそう克服してゆく中でそれでもなお克服できない仕方、依然として自然的存在の一種なのである。人間の自然的あり方がなくなり、ますます少なくなるが、このために、人間の全生活をゆがめざるを得ないのである。同時に、しかしながら、自然の障害が取り除かれること、即ち、人間の自然的あり方がますます社会的なものになることが、人間としてつまり人間の類的存在としての、即ち個人としての実生活の基礎に他ならないということ忘れてはならないのである。したがって、女性という孤立した性の解放だけでそれが果たして男性と女性の性関係の人間化のための本当の解決へそれをもたらすことができるかどうかは問題の核心をなすのである。女性という孤立した性の解放

は、とりわけ純粋な性^{ゼクシュアルität}（欲^欲 (Sexualität)）の社会的人間化というところでのこれまでの発展が獲得してきたものの多く（性的魅力^{エロティック} (Erotik)）がこの場合に再び失われてしまうという怖れをともなっている。

人々が（社会化された）自然存在としてであると同時に社会的人格として分けられない仕方、統一されている関係にお互いに気づくときにはじめて、男性と女性の性生活の疎外が現実的に克服できるのである。このような——根拠もあり重要な——解放闘争において、ただ単に性欲的契機 (des rein sexuellen Moments) だけが強調されると、少なくとも一時的には新しい姿をとっているだけで結局は相変わらずの旧い疎外におちいりやすいのである。というのは、性^{ゼクシュアルität} 欲 (Sexualität) というものはたとえ女性共産主義者のコウォンタイ (Kollontai) の表現によれば「ガラスの水」にも、女性自身が何千年もの間疎外してきたし、同時に自分たちも疎外されてきたあの男性の性^{ゼクシュアルität} 欲 (Männlicher Sexualität) に広範囲にわたって対応する重要な要素が含まれているからである。このような運動が、しばしばありきたりの古めかしい俗物主義におちいってしまうこと、実際にはマゾヒズムの賛美に通じるポルノグラフィックな奇きょうさという厚いコートのもとで自らを選び取った女性の無条件の屈服につながりかねないので、解放過程のこのような危険、このような限界を一例を挙げてはつきりと明らかにしているのである。」

とすれば、このルカーチの主張に徴する限り、『セクシー・ギャ

ルの大研究』に象徴される日本フェミニズムのバブル経済的動向は、「女性自らが選び取った女性の無条件の屈服」という皮肉が成立するはずである。

ここに、フランスのポストモダンニズム、論者の表現によればフランスの哲学的ポストモダン状況——とりわけフーコー——に代表される「性欲(のsexuality)のテーマ化」へ連続するルカーチの含蓄ある洞察を読み取ることができよう。今から数年前に、既に「ルカーチとポストモダン」というテーマ化を論者が行ったとき——小著『ポスト現代思想の解説——近代の(原ログス)批判に向けて——』(白順社 一九九二年五月二五日刊)

——日本の思想研究者の中に少なからずまゆをひそめる向きがみられたのであるが、この引用一文をもつてしてもその向きが無根拠のものであったことは賢明な読者には一目瞭然であろう。この機を利用して遅ればせながら、かかる向きに反論しておく次第である。

(二) 感覚的社会的人間存在と芸術

さて、既に提示された「ポストモダン状況」と従来の傾向の新たな理論的把握である「モダン状況」に連続するものは「交換価値」による支配傾向といえることができよう。この間の事情は思い切ったメタフォアとして交換価値＝精神vs.使用価値＝肉体とすればわかりやすい。ここにあらゆる人間的、自然的要素が交換価値の対象となる近代的な世界——この極致としてポストモダン状況はある！——にあっても、超感覚的領域(交換価値の

領域)には組み込まれ得ない感覚的領域(使用価値の領域)が芸術という形象において存在している点が注目をひくゆえんがある。一般に哲学的・芸術的・社会理論的と進展しつつある「知的ポストモダン状況」へつながるヨーロッパ・キリスト教文明の近代内部で出現した近代批判の系譜はこの点に思索を集中しているのである。この文脈でルカーチの大著『社会的存在の存在論に向けて』のかかる所説を検討に付すことができよう。ルカーチは、この点に関して、第二巻五三四―五頁で次のように論じている。

「芸術というものは、社会的(イデオロギー的)実践としてこのような労働という領域モデルから究極的には理解することができるのである。われわれは、あらゆる実践的労働行為には目的論的過程および労働行為の対象世界の——できるだけ正確に真理にかなった——思考による反映が先立っていないなければならないということを経験的に確認した。このような目的論的・実践的定立と真理性に忠実な現実観察との内面的からみ合いが芸術における創造的關係ならびに——*mutatis mutandis* (必要な変更を加えれば)——芸術の受容性をもまた特徴付けているのである。もちろん、物質的実践とイデオロギー的実践との対立は、同様に重要な両者の区別、いやむしろ両者間の対立をもたらすのである。われわれにとつてここで最も重要なことは、現実の真理に忠実な再現というものがまさに両者の領域において成功(生産物の価値)の前提条件をなすということ、すなわち、第一に、労働過程の中においては、具体

的な課題にとって必要な具体的な対象の産出にかかわっており、現実の把握とは、結局のところその具体的な有用性に依存しているという事なのに対して、芸術作品（芸術の対象：石塚省一⁽²⁾）は、人間にとって観察されてくる全現実（自然との物質代謝もその中に含まれる）でなければならぬということである。第二に労働生産物の場合には、その価値の具体的な生産段階ごとに直接役に立つか役に立たないかがはっきりと区分けされるのに対して、芸術的創造の場合には、価値があるか価値がないかは大幅に伸びておりその範囲を決めることは全くできないからである。第三に、労働の価値は強力にその時代と結び付いており、たとえば生産力の進歩が行われるとその時まで一番価値のあったものが全く無価値なものとなるのに対して、芸術の重要な作品は、千年以上に亘って長い影響を及ぼすことができる点である。」

ここでルカーチによって主張されていることは交換価値と使用価値の対比、流行のものと不易なものとの対比、近代的疎外⁽¹⁾自由喪失、⁽²⁾意味喪失）を見定めうる芸術作品、芸術活動の意義なのである。ポストモダン状況の進展が明らかにしつつある第三の決定的近代的疎外⁽³⁾自然喪失）を考慮するとき、しかしながら、この種の診断の様相は一変するであろう。芸術作品や芸術創造もまた交換価値の純抽象のメカニズムに組み込まれるポストモダン状況の進展とかかわってくるからである。それではいかなる理論化が必要なのか、その手掛りとなるルカーチの二つの論点を次にみてみることにしよう。

(三) 商品形態の秘密

第一にモダン状況、ポストモダン状況を貫いている交換価値の支配を分析する基準となる「商品形態の秘密」についてのルカーチの叙述である。ちなみにこの叙述は、ルカーチがその主著『歴史と階級意識』（一九二三年）において物象化論を展開するに当たって論拠としたマルクス解釈でもある。『社会的存在の存在論に向けて』第二巻五八〇—一頁にみられる以下の文章である。

「このような基礎の上に、即ちこのような自然発生の必然性をもって社会的に成立した状況の本質基盤に基づいて人間社会の物質的・精神的再生産の形態としての商品流通から、独特な社会的に重要な物象化が成長してくる。マルクスはその本質を次のように規定している。『それゆえ、商品形態の秘密は単に次のことにある。即ち、商品形態は人間にその独自の労働の社会的性格を労働生産物それ自体の对象的性格として、つまりこれら労働生産物という物の社会的な自然的属性として反映させる。したがって、また全労働に対する生産者の社会的関係を生産者の外側に存在する物同志の社会的関係として反映させること、これらのことにある。物の物に対するこのような関係によって、労働生産物である商品は、感覚的で超感覚的または社会的なものとなる。それは単に人間自身の特定の社会的関係に他ならず、単にここでは人間にとって物と物との関係という幻想的形態をとっているのである。』そして、マルクスが次に引用する言葉の中で直接に宗教的疎外に

触れているのも全く偶然ではない。『ここに人間の頭の生産物は独自の生命を付与され、人間と相互的かつ共同的關係にある自立した形姿を帯びてくる。』

(四) 疎外の三規定

第二に交換価値の力が發揮する物象化現象に基礎をおく社会的疎外についてのルカーチの規定が重要となろう。『社会的存在の存在論に向けて』第二巻五五一―二頁に疎外についての三規定がみられる。

「このような多くの偏見に抗して疎外の本質を正しく理解しようとするならば、われわれのこれまでの説明の中で既に明確に扱われてきたマルクスの理論そのものに、ここでもまた、戻って考えなければならない。これについてまとめると次のように述べられなければならない。第一に、疎外というものは、経済社会的に基礎付けられた現象であり、経済構造が決定的な形で変化を遂げない限りいかなる個人的な行為によってもこのような基盤を本質的な形では変えることができないということである。第二には、このような基盤に基づく疎外というものは、とりわけイデオロギー的現象なのであり、その影響は当の個人の個人的な生活にあまりにも多方面に渡り、あまりにも強力に入り込んでいるので、疎外の主体的な克服はその時その時の当の個人の行動としてのみ実現可能であるにすぎない。したがって、一個人（ひとりの人間）が疎外の本質を理論的に見通すことができ、しかし、その個人の実

生活においては疎外されたままであり、状況によってはなお一層疎外されるということは全くありうることなのである。というのも、疎外のいかなる主体的契機も、当の個人の実践的に正しい定立によってのみ、即ち、社会的事実に対してそのように反応することによって、また、自己の独特の生活形態や仲間に対する態度への反応の仕方を事実的・実践的に変え克服するのである。自らに向けられた個人の行動は、個人の社会的存在との関連においてあらゆる疎外の現実的（言葉だけのではない）克服にとつての絶対前提なのである。第三に、同じく既に強調しておいたように、社会的存在にはただ具体的な疎外のみが存在しているということなのである。疎外というのは、一種の学問的、もちろん理論にとつては避け難いことではあるが、したがって一種の理性的な抽象なのである。ある時代において効力をもっているすべての疎外形式というものが、結局のところは、社会の同一の経済構造に基づいているということも明らかなのである。したがって、疎外の客観的克服というものは、新しい社会構成体への移行によつてか、または、同一の社会構成体の新しい構造的に異なつた時期によつて実行されることができ、またそうでなければならぬ。したがって、現実的な革命または少なくとも根本的改革を目指す社会状態についてのあらゆる根本的で革命的批判のうちには、根こそぎ崩壊するために疎外の共通の社会的基盤を理論的に、様々な疎外を理論的にそれらの共通の社会的基盤に基づかせることが含まれるのである。そして、

その根源を一拳に引き抜くという傾向が存在するのも確かに偶然ではないのである。」

(五) ルカーチと「日常的ポストモダン状況」

ルカーチがその大著『社会的存在の存在論に向けて』を執筆したのは日本の文脈ではその経済的高度成長の第一の契機をなす東京オリンピック開催の時期一九六四年前後に始まり、ここで検討に付している同著最終章「疎外論」の箇所は一九七〇年前後の時期と推測される。この時期に、既にルカーチが後に論者によって理論化される(一九九四年三月三日前後の時期)「ポストモダン状況」の展開に関し、とりわけその「日常的ポストモダン状況」について理論的言及を行っている点は注目に値する。本書の今日的意義の一項をなすもので、〈消費とイメージ〉、〈現代の広告〉に触れているのである。

〈消費とイメージ〉第二巻六二七頁

「このような存在諸観念の担い手としての包括的で繊細なマニブラツイオンは、大資本に奉仕するまさに完璧な消費手段産業の従属の中にその経済的基盤がある。この領域における大衆消費の重要性が広範にわたったイデオロギー装置を生み出している。このイデオロギー装置は、世論機関によって支配され、その説得的中心点とはプレスティージを求める消費なのである。すなわち、服をまとったり、たばこを吸ったり、旅をしたり、性関係をもったりするのは、なにもそういうこととそのものをしていからではなくて、独自の生活環境の中で

非常に注目されているひとつの型式をイメージとして表象しているからに他ならない。この際、イメージというのが独自の行為、独自の状況の物象化であり、すなわち独自の存在が物象化されて表現されたものだということは納得がいくことなのである。そして同様に、次のこともまた全く明白なことなのである。すなわち、このような日常生活の物象化が普遍的に広まり支配的になると、日常生活の同様に基礎付けられている基盤が疎外される。

そして、疎外に反対してせいぜいのところ全くはつきりしない様々な抵抗(自由時間の退屈さについての不満その他)が現れるのも同様に明らかなことなのである。時として爆発的反応を特定の事件が引き起こすことも事実であるが、まさにこのような反応が純粹に無媒介でとどまっているそのハブニングの性格が支配的な物象化と疎外に対する深い、即ち本質をえぐるような批判を妨げるのである。」

〈現代の広告〉第二巻七〇一頁

「ここには社会的にみれば二重の傾向が基礎にある。即ち、一方で人間を特定の方向へ向けて影響を及ぼし形成しようとする意図(ここでもまた、大衆の女々しい性格というヒットラーの主張を想起せよ)、他方では人間の部分性を高度に養成してその中でまさに商品市場に向けた表面的な部分性の差異化こそが人間の唯一の道、即ち人格形成であり、人格的信用を得る道なのだという妄想が強化されるのである。ここではとりわけマルクスによって良く知られている所有というカテゴリー

が、基礎となる役割を演じている、即ち、ここでは所有が存在を規定しているのである。」

(六) ルカーチ「社会的存在の存在論に向けて」(一九六四—一九七一年執筆)の現代社会哲学史上の意義

これまでわれわれは、ルカーチ最晩年の大著『社会的存在の存在論に向けて』が論者主張するところの今日の世界の新たな様相、即ち少なくとも三領域、日常的、知的、国際(關係的に亘って展開する「ポストモダン状況」の進展においていかなる理論的有意性を維持しているのかについて、とりわけその最終章「疎外(論)」に焦点を当てて論じてきた。本論では度外視したルカーチの遺稿ノート『倫理学ノート』(一九九四年九月フダベストで刊行)にも明らかな如く、最晩年ルカーチはヨーロッパ・キリスト教近代文明の周辺部アメリカ文明への理論的関心を高めていたのであった。この点で論者の「ポストモダン状況」論の一つの核をなす、高密度情報と高密度消費を起点にして展開される「日常的ポストモダン状況」がまさに、ヨーロッパ・キリスト教近代文明の中心部フランスやイギリス、一般にヨーロッパ大陸にはなくてその周辺地域である「新大陸」アメリカを中心に進展しつつあることと符合する問題関心の移動であったと言ひ得るのである。

振り返れば、ルカーチの全生涯は、今日の「哲学的ポストモダン状況」のいわば元祖とも目さるべきフリードリッヒ・ニーチェへの共感——それは近代の最大の反省的社会理論家マックス・ウェーバーの近代診断という形で媒介的に表出されても

いる——に始まり、市民社会的理性(資本主義体制と親和的)から国家理性(社会主義体制と親和的)への転形、一種の西から東へのヨーロッパ文明移動である「世界革命」の時代に共産主義に共鳴し、現存社会主義的近代ともいえるべき立場を理論的に代弁していったのであるが、現存社会主義の崩壊、すなわち論者の表現を用いれば「近代の終焉」の最重要契機をなす、一九五六年のハンガリー動乱、一九六八年のチェコ事件に実践的・理論的にコミットすることによって自らの死後に「マルクス主義のルネッサンス」を待望するに到ったのである。

(2) 山之内靖「ニーチェとウェーバー」(未來社一九九三年二月刊)および同著への石塚省二の書評(『社会学評論』No. 125、三五—三二頁を参照のこと。

以上のことを念頭において、ルカーチがその生涯において一貫して近代を批判してきたという脈絡が浮き彫りにされるものと思われる。そこでルカーチの同書第二巻五五〇頁より、論者の今日の世界についての診断——「近代の呪力喪失」へつながる——むろんマルクスにそしてルカーチ本人にならって *mundane* *mundane* であるが——一節を引用して本論を閉じることにした。

〈近代の呪力喪失と偶然性の問題〉

「社会的存在の存在論に向けて」第二巻五五〇頁より
「ここでは、とりわけ人間の生活にとって偶然性の意味が決定的に増大していることとかわりがある。労働過程それ自体

のうちにここで決定的な存在規定としての平均的労働の出現の結果、偶然性は、規則性の統計学的確率における限界(値)として単に現れるようになる。一方で、偶然性というものが今や、肯定的にあるいは否定的に評価されるのいずれにせよ、この様に出現してきた社会的存在連関の本質的な存在特徴となる。われわれは、そのつどにおいて、労働運動の指導者がその時、その時に誰であるかは絶えず偶然なのだというマルクスの言葉を引き合いに出してきた。このことは単に政治の領域に限ったことではなくて、あらゆるイデオロギー的活動のすべての側面とかかわりがあるのである。当然ながら、われわれはここで偶然のカテゴリーを認識論的・論理学的に絶対化することには、ちょうど偶然性のカテゴリーの反対極とされている必然性のカテゴリーをある種の呪物あるいは物神のようなものへ固定化することに注意を向けてきたのと同様に、用心しなければならない。たとえ、ある戦争がある才能に恵まれた軍事的指導者を見出すといった様な偶然性は、広範な社会的規定の枠組のうちにあり、社会的・歴史的な可能性の範囲のうちに組み込まれているのである。既にピスマルクが事実として気付いていたことであるが、たとえば政治的洞察力がなければ作り出すことが不可能である戦略的能力の発展にとつてのドイツの反民主主義的展開は、たとえ教育や紀律などといった戦術的能力をどんなに高度な水準に高めたとしても、都合の悪いものだということを考えさえすればよい。もちろん、様々な領域に経済的・社会的発展状態や状

況の結果としていわば現れてくるそれに対応する様々な傾向や問題が影響を及ぼしている。即ち、日常生活の存在論の永続的で強力な働きをもつ諸要素である。そのような様々な傾向や問題が様々な才能を要求する仕方でも様に様々な領域に影響を及ぼしているのである。したがって、偶然性とは全くもって絶対的なものではないのである。けれど、偶然性というものは、あきらかに社会的事実の諸連関から生じているもので、しばしば、もちろん事後的にはあるが、その中に必然性の契機のみを見て取る傾向があるのである。このような偶然性は、しかしそれにもかかわらず、克服不可能なものなのである。即ち、偶然性というものは、まさに特定のイデオロギー的实践の生理学的基盤、そしてさらにイデオロギー的实践の真の才能にまで及んでいる。(絶対音感や音楽的才能。)⁽³⁾ここに、むしろ *mutatis mutandis* (必要な変更を加えさえすれば)、論者の「近代の終焉テーゼ」の二つの核をなすもの、①「自然喪失テーゼ」と②「差異性(個性)テーゼ」を読み取ることができよう。

(3) 「近代の終焉テーゼ」については、論者は一九九四年二月三日東京大学農学部で開催された「フォーラム90」大会分科会にて八つのテーゼとして展開した。同「近代のシンボリズム」記録(近刊予定)参照のこと。

石塚省二氏に対する質疑応答

中野徹三（札幌学院大学）会員の質問。石塚報告は「モダン」の代表的思想家としてのマルクスとウェーバーにおいて、「自然概念」が欠陥しているとし、これに対して晩年のルカーチの『社会的存在の存在論』を対置しているように思われる。だが、ルカーチはここでも「第二の自然」としての人間存在の特性を労働を基軸としての目的論的定立のうちにみており、この見方は『経済学・哲学草稿』におけるマルクスの立場と基本的に同一ではないのか。にもかかわらず、マルクスには自然概念が欠除し、ルカーチはこれと異なるとするのは、なぜか。マルクスとルカーチとの「労働のオントロジー」の相違を具体的に示していたきたい。」

なお、これと関連して、初期のルカーチは『歴史と階級意識』において自然弁証法を否定することによって、人間的主体の介入しない自然の即自在を否認しているが、この点をルカーチの全体像のうちでどう理解すべきであろうか。

館野日出男（松山大学）会員の質問。

石塚報告はポストモダンを肯定的に捉えているが、ポストモダンの「国際関係的」現象として挙げられた「民族主義的傾向」や「反EC路線」も同じく肯定的に捉えようとしているのであろうか。

水田珠枝（名古屋経済大学）会員の質問。

ルカーチがコロンタイを「一ぱいの水」の理論の主張者であ

ったとするのは、事実誤認ではないのか。

フェミニズムを欲望や自然と結びつけて理解しようとするのであれば、現代のフェミニズムはそうした傾向を批判の対象としているのではないのか。

（司会 平井俊彦）

〈日常〉 概念の再検討

——ドイツ日常史派を手がかりにして——

「報告」 北村 浩

はじめに

一九七〇年代末から一九八〇年代初めにかけて、ドイツ(旧西ドイツ)で、歴史学、哲学、教育学、政治学などの主に社会科学の領域において、「日常」(Alltag)という概念への関心が高まった。これは、その当時のドイツにおける社会科学全般に共通する傾向であるだけでなく、恐らく他の先進資本主義国でも同様のことが言えるだろう。例えば、アメリカの社会学理論における機能主義からエスノメソドロジーへの展開にこの傾向を見出すことも、またフランス構造主義やポスト構造主義などの潮流の背後に、それをかいま見ることも可能だろう。

これまで社会科学があまり問題にしてこなかった、「日常」というミクロの領域への視点の変化、そしてそれが社会科学のトレンドとなりえたことに、どのような背景があるのかを検討してみたい。それが、本報告の目的である。

確かに、ここで問題となる「日常」という概念そのものに対する理解は多様で、見解の一致を見るのは難しい。だが、社会科学が「日常」へと関心を移したのは、戦後ドイツの社会意識の変容が、そこに反映しているからである。そこで、ドイツの歴史学会における主要な潮流の一つである日常史派を、具体的な検討の対象として取り上げてみたい。それを手がかりとするのは、戦後ドイツの社会意識の変容、特に一九六〇年代末以降の社会変化と、それにともなう意識の変化をストレートに反映したものであるからであり、また「日常」に注目した社会科学の最も代表的な存在とも言えるからである。

一 日常史とは？

そこでまず、日常史(Alltagsgeschichte)がどのようなものなのかを明らかにする必要がある。文字通りそれは「日常」の歴史、つまり普通の人々の歴史、平凡な人々の歴史といった、従来の歴史学ではあまり省みられなかったり、そこからこぼれ落ちた部分にまで、その研究対象を広げ、光を当てる試みであると、大まかではあるが言える。いわば、これまでの歴史から排除されてきた、名もなき民衆の日常生活(Alltagsleben)とか日常の生活世界を、歴史的に再構成することなのである。

その担い手も、また専門家である歴史学者の必要はなく、専門的な訓練を受けたことのない、アマチュアであっても一向に構わない。そのためこれは、歴史学における一つの学問的潮流であると同時に、一つの運動とも言えるのである。

實際日常史派は、従来の歴史学研究に対するアンチテーゼとして、「日常」へと目を向ける歴史学者、自らの歴史の掘り起こしを試みる素人の集団や、そうした試みを学問的研究と結びつけようとする専門家などの様々な傾向を、その内部に抱えている。従って、それは一定の方向をもった学派といったものではなく、同じような学問的関心を共有する、多様なグループが集まったものと言える。またこうした経緯から、そこに関わる歴史学者の多くが、年代的に比較的若い世代に属している。それは従来の歴史学と一線を画すという点で、あるいはこれまでほとんど問題にされなかったことを、学問的認識の対象としたということからも、新しい世代の歴史学と言える。

しかし、日常史を担う歴史研究者の間にも、その研究対象である「日常」という概念に対する共通した認識が必ずしもあるわけではない。また、その具体的な定義があるようでもない。むしろ、これまでの歴史研究とは異なる方向を包括する、曖昧だが便利な上位概念として用いられている。つまり、抽象的ではあるが、個別の具体的な歴史研究と結びついた、その意味で実践的な概念と言えるだろう。もっとも、こうした研究傾向が「日常」という著しく主観的なものを対象としているために、このような曖昧さはある意味で当然かもしれない。

いずれにしても日常史派が研究対象とする「日常」は、普通の人々の生活や歴史の「表舞台」ではない、即ち従来の歴史学が扱ってこなかった領域に他ならない。そこでの共通項は、単に視点を「日常」というミクロの世界に向け、それを経験など

の主観的な要素によって再構成することなのである。このような「日常」の持つ意味、そしてそれをどのようにこれらの歴史学者が理解しているのかを考察する一助として、具体的な研究例に即し、その方法も含めて概観してみたい。

日常史の歴史研究として代表的なものは、前工業化段階であるプロト工業化に関する研究、および日常史のアプローチからのナチズム研究である。ナチス期における民衆の生活についての研究である。それに加え、自らの歴史を掘り起こす試みとしての「歴史工房」(Geschichtswerkstätten)もあげられる。

まず、プロト工業化について。それは産業革命に先立つ工業化の源初形態のことで、そこに日常史派の研究者たちは、資本主義的な合理性とは異なった行動様式や価値観を見出し、それを分析することによって、近代化あるいは資本主義化の形態を重層的に把握することを試みた。その際に、このプロト工業化の担い手である家内工業の従事者の人々の心性(Mentalität)、人類学的手法によって、解明しようとしたのである。

日常史からのナチズム研究は、抑圧的な体制としてのナチス期における被抑圧者である普通の人々、平凡な民衆の日常生活がどのようなであったかを検証することであり、また比較的近い過去を対象としたため、オーラル・ヒストリーの手法が用いられた。それと同時に、こうした民衆の日常生活の再構成という目的から、その具体的な生活世界である特定の地域に根ざした研究である、地域史的なアプローチと深く結びついた。視点をミクロの世界に限定する日常史の方法から、これは当然の帰結

と言える。さらに、議論がとかくイデオロギー的になりがちであった、ナチズムに対する客観化もそこでは試みられた。

最後に「歴史工房」について。これは日常史派の運動の側面を象徴するもので、専門家ではない、まさに日常史の対象である普通の人々による、自らの歴史を掘り起こす試みである。そこでも主として、オーラル・ヒストリーが有効な手法として用いられ、また地域史と結びついて身の回りの歴史が再構成される。そこから不可避免的に、ナチス期の民衆生活の問題と密接に関わってくる。ナチス期の人々の暮らしがこうした試みの一つの焦点であり、同時にその歴史を記録することによって、ナチス体制下の民衆生活についての認識が深まるのである。

具体的な研究から方法の点で明らかなことは、(文化)人類学の影響、オーラル・ヒストリーや地域史の視点などである。この他に影響を与えたものとしては、フランス構造主義、特にフーコーの哲学があげられる。それは人類学と共に、経験や心性といった主観的な意識の再構成という点で、影響を与えたのみならず、日常史派の近代に対する認識についても重大な影響を及ぼしている。このことはまた、従来の歴史学に対する批判であり、そのアンチテーゼの意味が込められている。そもそも「日常」という主観的世界を経験などを用いて再構成することが、これまでの歴史学への批判なのであり、方法的にもそうなるのは必然的である。特に、日常生活の再構成としてのオーラル・ヒストリーは、文字通りそれまでの歴史学の方法では捉えられないものを、究明する試みと言える。

だが、これらの事柄は従来の歴史学の単なる否定ではなく、むしろ日常史の研究そのものによって、つまり限定された「日常」というミクロの世界をその細部にいたるまで再構成しようという試み自体によって、これまでの研究成果に加え、より一層の学問的知見を積み重ねているとも言える。これは実証的研究の精緻化であり、研究の質の向上である。仮にそれが、限定した視野しか持ちえず、本来の意図と多少異なったものであったとしても、その肯定的な側面であることに変わりはない。

さらにこのドイツにおける日常史派は、フランスのアナール派やイギリスの社会史研究と多くの共通点を持っている。それは対象への主観的な方法による接近や、オーラル・ヒストリーを用いるといったことから明らかである。いずれにしても、これらの点を指摘しておく必要があるだろう。

これまで日常史派がどのようなものなのか、具体例に即して概観してきた。こうした「日常」というミクロの世界を、主観的な観点を軸にして歴史的に再構成する試みは、いわば「日常生活の現象学」(Phänomenologie des Alltagslebens)とでも言うべきものだろう。また、こうした試みは近代化の意味を問いなおすことになり、それは不可避免的に近代そのものに対する問い掛けとなるのである。こうした近代および近代化の過程への問いは、とりわけナチズムとの関連で問題になる。

では、日常史派にどのような問題点があるのかを次に検討する必要がある。日常史派に対する批判は、主に一世代上の研究傾向である社会構造史(Gesellschaftsgeschichte)の立場からなされ

れたものであるが、ここでそのいくつかをあげてみたい。社会構造史派からの批判は、まず視点の問題、つまりミクロとマクロの視点の関係、歴史主義やロマン主義的傾向が内在しているのではないかという疑問、およびこれらの疑問の背後にある日常史派の近代認識の問題と整理できるだろう。そこから、日常史派の問題点が見えてくるのではない。

まず、最初の問題であり、最も重要なものである、対象におけるミクロとマクロの次元の問題について。ここでの問題は、日常史派の研究上の特色である視野の限定、つまり歴史的認識の対象を「日常」というミクロ世界に限定することそのものにある。それというのも、こうした視野の限定により、その限定された範囲内での詳細な歴史像の再構成が可能となる一方で、それが歴史の全体像とどのようにつながっているのが、明確ではないからである。要するに、ミクロ世界の詳細な歴史像を再構成する反面、それが歴史全体の枠組において、どこに位置すべきかという展望に全く欠けているのである。

こうしたパースペクティブの欠如は、方法的な問題と言えるが、その原因はどこにあるのだろうか。それは方法論を根拠付けている認識論の原因とでも言いうるもので、端的にそれを言い表すならば、全体性(Totalität)の欠如と主体(Subjekt)の偏重と言える。また、それは全体を見る視点と客観性の欠如でもある。つまり、ミクロ世界の歴史的経験という、主観的な事柄に認識の対象を限ったことによって、歴史の全体像が欠落したのである。それは、相互の関連性を失った、個別的なものの詳

細な研究の羅列にすぎない。もちろん、こうした弱点の克服の試みがなされてはいるが、十分なものとは言えない。

次に、歴史主義やロマン主義的傾向の内在という批判であるが、それは全体性への展望を欠いたままに、ただ主体的な領域をナラティブに「物語る」(narrate)という日常史派の態度の内、現実逃避的な潜在的傾向を見取ったからであった。こうした批判は確かに、日常史派がそうした保守的、右翼的傾向とは無縁であるがゆえに、的外れなものといえる。だが同時にそうした疑念を完全に払拭することもできないでいる。

また、日常史派の近代認識に対する批判は、その問題設定や研究それ自体に、近代に対するネガティブな評価が込められているのではないかという疑念による。それは、反近代主義に対する警戒感によるものであり、こうしたことは殊更ドイツではナースな問題なのである。これらの問題点は、いずれにしても、日常史派の研究対象や手法そのものに、密接に関連するものであり、その思想的背景を読み解く鍵となるものである。

二 日常史派の思想的背景

日常史派がどのような思想的背景をもって登場してきたのが、ここで問題となる。同時にそれは、日常史派が研究対象や手法も含め、その特徴をどのような過程で形成したか、またその問題点が生じた要因を、必然的に問うこととなる。こうした作業により、「日常」の持つ意味がより鮮明となるだろう。

最初に、歴史学の文脈に即して考える必要がある。つまり、

歴史学の方角転換の原因が何であるかである。この歴史学の方角転換、即ち歴史における認識対象のマクロからミクロへの視点の変化は、既に一九六〇年代末から始まっていた。この傾向は、近代批判として一般には理解されている、文化批判、文明批判によって、一九七〇年代を通じて強まっていた。

この歴史学の方角転換は、どのようなきっかけによるのだろうか。それは、一九六〇年代に徐々に広がっていった資本主義社会の矛盾の激化である。つまり、主に西欧の諸国家である、高度に産業化された先進資本主義国の社会の内部で、経済成長による富の増大が資源の配分を増し、生活の物質的向上がもたらされ、なおかつ近代的な意味での解放が進展するという樂觀主義が破綻した。そこから、こうした物質的な価値とは異なる新たな価値観に依拠した方向が模索されたのである。

この社会の変化にともなう価値観の転換は、ドイツにおいても、学生運動に象徴され、またその一定の帰結といえる保守から中道左派への政権交替といった、社会の進歩と変革に対するエネルギーの高揚をもたらしした。しかしそれは同時に、こうした積極的な側面の一方で、社会的、政治的に大きな変化を経験した結果、進歩や制度への不信も招いてしまった。

こうした経緯から、歴史学の方角転換、即ち「方法の転換」(Methodenwechsel)が帰結され、視点のマクロからミクロへの移動、つまり「日常」とミクロ・ヒストリーに対する関心の高まりとなった。だが、それはまた西欧近代への懷疑という側面ともなっていた。いずれにしても、このような歴史学の変化は

一九六〇年代末以降の社会意識の変容と符合しており、この頃から近代に対する疑念が生じはじめた。この「日常」を問題にしていくなかに変化は、単に歴史学だけの傾向ではなく、産業社会一般の変容をも同時に意味しているのである。

そこで次に、この歴史学の方角転換および産業社会の変容と学生運動の関わりを概観してみたい。それというのも、日常史の研究者の多くが、学生運動が高揚した時期の一九六〇年代末から、それが終息に向かい、挫折を経験した一九七〇年代前半にかけて、その学問的な認識を形成しはじめたからである。これらの研究者のなかにもまた、実際に学生運動に関与した人たちが、そう多くはないようだが存在している。

確かに学生運動は、社会の進歩と変革へのエネルギーの高揚をもたらした。その点では戦後のドイツ社会に、主に肯定的な側面で計り知れない影響を与え、また現在も与え続けていると言える。それに加え、資本主義とともに近代の産業主義に対する批判を強めるきっかけとなった。そこからさらに、近代そのものを疑問に付すような、近代批判へと至るのだが。

しかし同時に、学生運動にはこのようなエネルギーの高揚が去った後に現れる、その挫折による逃避的傾向もみられた。エネルギーの高揚と逃避的傾向の両者は、全く無関係にそこにあつたわけではなく、そこに本来内在していた問題であった。つまり、それは運動の未熟さと冷静さを欠いた、独りよがりの觀念的で急進的な傾向によるものであった。特にこの点は、その社会への認識に示されていたと言える。従って、運動の挫折を

きっかけに一旦その価値観が揺らぐと、その足掛かりを一挙に失ってしまうようなものであったのである。

とりわけそれは全体性の喪失、社会を全体として捉える問題設定をなくしてしまったことに現れた。そこから、挫折の帰結として「日常」という足元を見直すこと、つまり実践の場である「日常」への回帰がなされた。これが歴史学において、また社会科学全般において「日常」が注目されたことの原因なのである。さらに、視野の限定という方法論の問題や、逃避的傾向およびそれらの背後にある近代認識の問題などの社会構造史派が日常史派に投げかけた批判の原因も、これらのことによっている。そして、それがまた日常史派の思想的土台でもある。

だが、日常史派はこうした挫折の経験を直接的なきっかけとして登場したのではない。むしろ、一定のタイム・ラグがそこには存在していた。日常史派のこのような思想的土台の上には、なおいくつかの要因を必要とした。即ち、環境破壊に象徴される未来に対する漠然とした不安、制御不能と思われる程の巨大化した技術への不信や、疎外化された社会の状況といった、要するに近代社会のゆきづまりと把握される事柄であった。こうした状況は、社会の保守化にともない進歩への懷疑が、広汎に流布されることによってさらに加速された。

こうしたイデオロギー状況ないし言説は非常に複雑で、その経緯はかなり込み入っている。端的に言えば、テクノクラート化した進歩主義と技術信仰がもたらした近代に対する倦怠感から生じた空白を、新保守主義のイデオロギー攻勢によって埋め

合わせる試みが保守派からなされた。この新保守主義はまた、保守派が学生運動によって受けた打撃からの反動的巻き返しのイデオロギーでもあった。こうした状況に、それとは一線を画して対処しようとしたのが日常史派であった。そこから日常史派とこれらの思想的文脈との連関は明確である。

だが、鼎立状態にある進歩主義、新保守主義と「日常」実践主義との相互関係を説明するのはここでは困難である。そこで以下のことを指摘するにとどめたい。こうしたイデオロギー状況が「緑の党」が登場してきた精神状況と同じである点と、日常史派が「緑の党」やそれに連なるオルタナティブな社会的、政治的勢力とその根底に一脈通じるものがあることを。

これまでの議論をふまえ、簡単に日常史派の評価をしてみた。そこで明らかなことは、これに内在する問題点がその思想的背景によるということである。特にそれは、近代への評価との関連で重要であり、またその研究対象や研究方法にも、こうした問題意識が鋭く反映している。この点から日常史派に評価を加えるなら、それは非常に難しいのだが、アンヴィバレントにならざるをえない。ここに、問題の複雑さがある。

おわりに

これまで、日常史派を手がかりに、「日常」という概念がどのような文脈で、一九八〇年代の初頭に注目されたのかを、その思想的背景をふまえ論じてきた。そこから、それがドイツにおける戦後の社会意識の問題と密接に関連しているのが明らかと

なった。それは、一九六〇年代以降のドイツのイデオロギー状況を説明することにつながるのではないだろうか。少なくとも、その一端は担えたのではないだろうか。

こうした状況はまた、ドイツに特有のもので、日本の思想的状況と無縁なものだろうか。これらのことはドイツ固有の文脈から問題となっている一方で、同時に日本に内在する問題とは無関係ではなく、むしろある程度の普遍性をともなっており、日本の戦後の社会科学、哲学、そして歴史学などの議論と、多くの共通性を持っているのではないだろうか。

北村浩氏に対する質疑応答

この報告は、ドイツ日常史派を思想的文脈でとらえることよって、「日常」概念を再検討しようとする珍しい試みであった。そこで、この報告に対しては事実確認的質問が相次いだ。

まず、岡山大学の太田仁樹会員からは、「ゾンダーヴェークン論争に関して、日常史派はどのようなスタンスをとっているのか」という質問が出された。

名城大学の水田洋会員からは、かなり突っこんだ質問が出された。その趣旨は次の通りである。「① ドイツ日常史派と例えばフランス、アナール派あるいはHist. WSとの関係はどのようなものか。② 価値体系の崩壊から日常史が生れたのは確かだが、その結果、かえって安易な価値体系の導入になってしまったのではないか（例えばフーコー、ポストモダンなど）」。

更に、大阪大学の杉原達会員からは「日常史と社会構造史との関係について、両者の連続面と断絶面を説明していただきたい」という質問があった。

残念ながら、三人の会員の質問に答えるには、今回もまた残り時間が少なく、十分な討論の機会をえられなかった。

（記録、司会 清水多吉）

特別報告

慶應義塾大学における社会思想
研究と太平洋戦争

白井 厚

a. 福沢諭吉

慶應義塾は一八五八年に創立された古い学校で、次第に発展し一八九〇年に大学部が生まれ、一九二〇年に大学として認可された。今日ある大学の中では、種智院大学など仏教系のものを除くとその起源は最も古いと言われ、早くから代表的私学として早稲田大学と並び称されている。

数ある大学の中でも慶大はかなり個性的な大学であって、その特徴の第一は創立者の影響が非常に強いことである。限密に言えば福沢の言ではない。天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らず（これはトマス・ジェファスンが書いたアメリカの「独立宣言」の中の言葉）や、「独立自尊」は今日でも学の内外で用いられ、「福沢精神」の骨格として塾生に受け継がれている。そもそも福沢が慶應義塾をつくったのが、彼の自伝に

「今の開国の時節に、陳く腐れた漢説が後進少年生の脳中に蟠つては、逆も西洋の文明は国に入ることが出来ない。」⁽¹⁾

「私が此日本に洋学を盛にして、如何でもして西洋流の文明富強国にしたいと云ふ熱心で、其趣は慶應義塾を西洋文明の案内者にして、恰も東道の主人と為り、西洋流の一手販売、特別エゼントとでも云ふやうな役を勤めて……」

とあるように、西洋の学問・思想を導入して日本を近代化し、富強国にするためであった。福沢は、自分が強力な啓蒙思想家であったというだけでなく、その思想を形成するために、自ら西洋の社会思想を学生に講じ、その紹介者、研究者であったのである。

その伝統を受けて、慶應義塾の学者は社会思想史研究に強い関心を持っていた。経済学史の高橋誠一郎が古代中世の思想史を、経済史の野村兼太郎が歴史哲学を、都市論の奥井復太郎がラスキンを、というように、他の分野の人によっても思想史関係の著者や論文が書かれ、専門の思想史学者の数も多く、長年にわたってイギリス、ドイツ、フランス、日本などの各国別思想史などいくつもの関連講座が開かれてきた。

b. 社会思想の書、論文

「社会思想」という語を書名にした書物の初めは、京大の米田庄太郎の『最近社会思想の研究』（弘文堂書房、一九一九年）、早大の平沼淑郎の『社会思想及社会組織の研究』（日新聞、一九一九年）のようであるが翌年には慶大の小泉信三が『経済学説と社会思

想」(国文堂書店)を次いで『近世社会思想史大要』(岩波書店、一九二六年)を著し、社会思想史研究の「中心人物」となった。大正期の社会思想史学者には、福田徳三、河上肇、高畠素之、北沢新次郎、波多野鼎、河合栄治郎、松本悟朗、稲田茂、森戸辰男、大熊信行、土田杏村などが多いが慶大の学者も早くから加田哲二「社会思想家としてのウキリアム・モリス」(『三田学会雑誌』、一九二一年)、高橋誠一郎「旧約全書に現れたる社会思想」(同誌、一九二三年)、奥井復太郎「社会思想家としてのジョン・ラスキンの生涯」(同誌、同年)、高橋誠一郎「原始基督教の社会思想」(同誌、同年)、高橋誠一郎「羅馬に於ける社会闘争と社会思想」(同誌、同年)、滝本誠一「ミルの社会思想に就て」(同誌、一九二四年)などを書いてゐる。

c. 社会思想の講座

特に社会思想史の講義において著名なのは小泉信三で、彼自身次のように記している。

「社会思想史の講座というものは、多分慶應義塾が私のために設けてくれたのが日本で最初のものであったと思う。始めは社会問題という名称の下に、ハインリヒ・ヘルクナアの名著『労働者問題』の体例にならい、近世労働者問題全般に及ぶ講義をしていたが、段々その中の社会主義思想を取り扱う部分に興味が集まり、またかねて用意のノオトもあったものだから、その方ばかり力を入れて、他がお留守になったので、名称を社会思想史と改めることを許して

貰ったのである。それが昭和の初めであつたと思う。それからたしか昭和十八年まで続けた。昭和八年塾長就任後も、この講義は続けたが、戦争で多忙となり、殊に学生の答案を読む時間がなくなつたので遂にやめた。今は平井新君が担任している筈である。³⁾」

小泉は大学卒業の年に大逆事件(一九一〇年)を耳にし、強い衝撃を覚えて、アナキズム、虚無主義、「実行宣伝(Propagande par le fait)」、サンディカリズム、社会主義、共産主義等に大きな関心を示したという。⁴⁾危険思想が青年にとつて魅力のない筈がない⁵⁾と言ひ、『共産党宣言』などもすでに読んでいたよう⁶⁾で、特に福田徳三の感化を深く受けていた。ロンドンに留学してからは、ブルドン、バクレーン、クロボトキン、タッカーらアナキストたちの著作を集め、ドイツでは社会思想学界に君臨していたゾンバルトの影響を受け、帰国後、ラッサル、イギリス社会運動史、ギルド社会主義、ロードベルトス、マルクス主義などについて多くの論文や著書を発表したことは、『小泉信三全集』(文芸春秋、一九六八年)を一覧すればわかる。小泉が経済学部「社会問題」の講座を堀江帰一から引き継いだのが一九一六年で、以後ロシア革命、米騒動、大正デモクラシーなどの事件や運動があいついで起こり、大正期の論壇は社会思想を中心に展開された。そして小泉の講座が「社会思想史」と改名されたのは世界恐怖が日本に波及した一九三〇年で、それはまた日独伊三国軍事同盟締結の一九四〇年に「社会思想」となり、学徒出陣の一九四

三年まで続いた。⁽⁷⁾

「社会思想」、「社会思想史」というような講座は、戦後の大学において一般的になったため、坂田太郎は「戦前にはそのような講座も教科もなかったのようである」と書き「わが国における教科としての社会思想史」『一橋論叢』三七巻四号（一九五七年四月）一二七ページ、坂田『社会思想史ノート』I（法政大学出版局、一九六〇年）に収録、二ページ）、淡野安太郎もまた「社会思想史は新制になってから初めて大学の講義題目に姿を現した科目である」と言っている（淡野『社会思想史」、木村健康ほか編『学問と教養』〔勁草書房、改訂版一九五八年〕二〇七ページ）。これはもちろん誤りで、戦前に小泉は実に一三年間も慶大で「社会思想史」（一九四〇年に「社会思想」と名称変更）を講じていた。しかし、慶大が日本で最初⁽⁸⁾と思った小泉もまた誤っており、小泉より一年も早く、小泉と同年齢の恒藤恭（京都帝国大学出身、国際公法専攻）が同志社大学で「社会思想史」を講じた。つまり日本では、社会思想という語を用いた最初の本、最初の論文、最初の講座が、一九一九（大正八）年に同時に現れたのである。⁽⁹⁾

d. 小泉と野坂、野呂

しかし河上肇の影響を受けた恒藤の講座はせいぜい二三年の短期間であったのに対して、小泉の講座は期間が長くかつ三年から小泉が慶應義塾長になったこともあって影響が大きかった。マルクス主義批判の闘将として知られる小泉だが、マルクスや「危険思想」に対する関心が強く、「社会問題」担当の時

から社会主義やマルクスに触れ学生の共産党員にも個人的接触を持ったのは興味深いところである。たとえばサンジカリズムを研究し友愛会の本部員であった野坂参三は、大学の三年生としてロシア革命の年一九一七年に小泉の「社会問題」を受講、講義後質問をしたりして友愛会の運動について話し、小泉から英文の『共産党宣言』を借りて女高師の学生竜（のちに結婚）が一晩でこれを筆写、のちにこれを熟読してマルクス主義の理解を深めた。卒業後野坂がイギリスに留学する時にはロンドンの下宿や社会主義書専門書店などについて小泉は情報を与え、ロンドンの知己に野坂の紹介状も書いている。野坂がイギリス共産党に入党し帰国したのちも小泉は野坂からヨーロッパの事情を聞き、多分小泉が推薦したことによって、野坂は慶大の臨時講師として「世界の社会運動」を講じたとのことである。

野坂の後輩でこの時の野坂の講義を聴き、社会問題研究会を創立し一九二六年に経済学部を卒業した野呂栄太郎は、一九二五年頃教室でマルクスの価値論をめぐって小泉と水準の高い論争をしたことは小泉の『私とマルクスズム』に記されているので知られている。小泉はマルクスを批判しつつも野呂の才能を認め、一九二六年には経済学部の助手銓衝に当たって野呂の指導教授向井鹿松、三辺金蔵と共に採用賛成の票を投じたが、採用は実現しなかった。⁽¹⁰⁾ また彼の著『日本資本主義発達史』（三一年）の執筆を促し、野呂は後に官憲に追われ小泉にかくれ家を求めたこともあるという。野呂は一九三二年熱海事件で共産党中央部が壊滅すると、非合法活動で党を指導、一九三三年に特高

に逮捕され、警察をたらい廻しにされて拷問を受け、翌年死亡した。講座派の枢要な理論家である。

e. 小泉と福沢

小泉はデイヴィッド・リカードウの研究によって経済学博士の学位を得たことから明らかなように、英国古典経済学を主な研究対象としていた。そして慶應義塾の伝統に忠実に、英国自由主義の影響を受け、基本的には自由主義者であつたと思われる。そして英独仏に留学し、一九三三年塾長に就任してのち三六年には渡米してハーヴァード大学創立三〇〇年の祝典に参列してアメリカ各地の大学を視察するなど、英米の事情についてはよく知つていた。当然右翼の超国家主義や軍部の排外強権主義とは全く違つた道を選んだはずだが、結果的には忠君愛国、戦意高揚、米英撃滅の道をひた走りに走つたことは、小泉にとつても慶大にとつても不幸なことだつたと言わざるをえない。

小泉は福沢の著作をよく読み、福沢の影響を最も強く受けていた。父小泉信吉も塾長で親子二代にわたる塾長として福沢の後継者たることを自認してゐたであらう。その福沢は英米流の自由主義、個人主義、功利主義を日本に導入し半封建的な軍国主義とは明らかに対立するのだが、他面では国権論者、ナショナリストであつて、「天は人の上に人を造らず……」という名句の引用をもつて始まる『学問のすゝめ』（一八七二—六六年）には、「国の恥辱とありては日本国中の人民一人も残らず命を捨てて国の威光を落さざるこそ一国の自由独立と申すべきなり」¹²「苟も

帝室の爲めとあれば生命尚ほ且つ惜しむものなし」と説かれていた。こうした文章の評価には当時の時代状況の理解が必要なのは言うまでもないが、戦時中の「忠君愛国」「滅私奉公」「華国一致」「八紘一宇」「大東亜共栄圏」的スローガンは、福沢の文章中にもその類を見いだせる。だからこそ戦争末期に徳富蘇峰が『言論報国』の「蘇翁漫談」において福沢の個人主義を非難した時、小泉は、『学問のすゝめ』『文明論之概略』『通俗国権論』『時事小言』『兵論』その他多数の福沢の軍備拡張論を示して、『三田新聞』において応酬した。¹³これらの著作、論説、すべてを通じて終始かわることのないのは国権皇張論だつたのである。国権皇張論は、『時事新報』の目的でもあつた。

福沢は欧米列強によるアジア侵略の歴史を知り、『時事小言』（一八八一年）で説いた東アジア連盟の夢が破れると、日本も文明化して列強の仲間に加わる「脱亜論」に至る。欧米諸国の包囲に對する危機感、大東亜共栄圏、朝鮮・中国に對する蔑視と強硬策、主戦論、盡忠報国というような太平洋戦争の基調は、福沢とかなり共通するものがあつた。小泉の戦意高揚論は、福沢からの引用によつて補強されたものが多い。

f. 小泉の戦争協力

小泉は米英との戦争には反対であつたが（海軍、政府、学界、産業界にも反対だつた人は沢山いる）、開戦した以上は勝つために努力するのは日本国民として当然¹⁴、というあまりにも単純明快な論理で戦争協力を訴え続けた。それは、軍部の圧力から慶

應義塾を守らなければならぬという妥協を嫌う彼の性格、子息の戦死に上は勝たねばならぬという妥協を嫌う彼の性格、子息の戦死に對する思いなどさまざまな面を考えなければならぬだろう。

戦況が厳しくなれば大学においても軍事色が強まり、防空体制や勤勞動員など教師も学生も戦争協力に駆り立てられるのは当然だが、小泉塾長は一九四一年四月には大学の本科学生にも坊主刈りを命じ（斷髮令）、六月には伊藤正徳による「国防学」を開講、大学の正門に衛兵を立てたり、マフラ使用を禁じたり、卒先して戦時色を強め、四二年一〇月には長男信吉が南太平洋で戦死したためか一層積極的となった。小泉ゼミで学んだ寺尾琢磨（統計学、人口論）によれば、

「戦局の窮迫につれて先生の態度は次第に硬化し、その余りにも積極的な言動はしばしば教授達の反発を招くに至った。わたし自身、先生に敗戦の場合をも考えるのが学者の義務ではないかと質問したところ、敗戦主義者と一喝されて口をとがらせたことを覚えている。空襲下に勤勞動員として学生や教授を遠く名古屋や北海道にまで派遣し、関係者や家族を喚かせたことも、人情味豊かな晩年の先生からは想像しにくいことである。」

同様のことは、やはり小泉ゼミ出身の伊東岱吉（中小企業論）が戦争協力について疑問を発した時小泉は、「矢は弦を離れた」と厳しく言い放った、というエピソードにも現れるし、空襲下の教授の任務をめぐって野村兼太郎との論争などにも見られる。高橋誠一郎は次のように記している。

「野村君は、戦争直前から戦時にかけて、経済学部長として、慶應義塾の軍国主義化に反抗し、かなり強く義塾当局と争ったようだ。空襲警報などが出た時には、義塾の教職員たちは、慶應義塾におれば必ずここに残り、よそにおつても慶應義塾にはせつけて、この建物を火災から守るべきだ、……ということを、かたく塾長から申し渡されたそうである。……野村氏はこの厳命に抗して、小泉塾長に向い、こういうさいには学校に残っている先生がおれば、むしろ、早く家に帰れというべきではないか、何といつても一番尊いものは人間である。ことに大学の生命は、たとい全部ではないかもしれないが、教授にかかっている。……建物にはむしろ二の次ではないか、こう抗弁したそうである。そうすると、小泉君は、居丈高になって申される。「自分はいまの慶應義塾の教授の中で建物より価値があると思われる人物は、不幸にして発見することが出来ない」。野村君は、この一言に憤慨して、私に不平を洩らしていた。」

敗戦間際だけではなく、日中戦争開始期から小泉は戦争に積極的であつて、日中開戦の後に早くもパンフレット「忠烈なる我が将兵——慶應義塾々生諸君に告ぐ——」（一九三七年一〇月五日）を書いて学生に配布している。そこでは皇軍將兵の忠烈を讃え、中国に鉄槌を下す徹底的な勝利を願ひ、「若しも戦局拡大して国家が諸君を戦場に要するの日至らば直ちに起つて飛丸の下に進み、諸君の忠烈決して今の將兵の忠烈に遜らざるべき……」とすでに「学徒出陣」を予想しているかのごとき筆致で

ある。

従つて、日独伊三国同盟——米英との開戦には反対であつたはずの小泉だが、開戦に際しては「この日ほど清々しい朝はなかった。聖代に生まれた者の幸せ」と学生を集めて訓辞を与えたようであり、「学徒出陣」に際しても戦場に引き出される学生を鼓舞激励した。「三田新聞」の生徒出陣特集号（一九四三年一月一日）には、「征け、諸君。君国のために。父母の墳墓の地を護らんがために。……大君の御ために敵弾を冒せ。大君の御ために朝夕を厭へ。」と書いているので、おそらくそのような訓示を学生に繰り返し与えたことであらう。⁽¹⁶⁾学内だけでなく一般紙などにも筆を執つて戦意高揚を訴え続けた。例えば、「如何にして米英を撃滅すべきか。それは明白で平凡である。たゞ戦ふといふことだ。勝つ日まで戦ふということ、たゞこれのみである。……汗血塗炭、惡戦苦闘、これ以外に勝利の途はなく、ただ此中に勝利の途は必ず開ける。」「決心第一、智術第二」「現代」一九四四年一〇月号

「言ふまでもないが、この戦争に中途半端な解決はあり得ない。吾々はこれを覚悟しなければならぬ。米英人は頻りに日本の絶滅を唱へている。幾分の威嚇はあるかもしれないが、私はそれを真に受ける。地を替えれば私も必ず同じ事を唱へるであらう。」「毎日新聞」一九四四年九月二五日

以上のような文章は私家版のパンフレット『戦争と道義』（一九四四年）に収められており、道義とはすべての力を勝利のために奉げることであつて、小泉の視野には中国侵略も皇軍の残虐

行為も従軍慰安婦も七三一部隊も海軍の無差別爆撃もなかったかのごとくである。国際情勢に通じ情報量も多い筈の大学学長が、「不屈不敵の精神」（『朝日新聞』四四年八月二〇日）、「アメリカ人と残忍性」（『三田文学』四四年）「神潮特攻隊に応える途」（『週刊朝日』四五年四月）「決戦外交への覚悟」（『大阪毎日新聞』四五年五月九日）などを書き続け、一切の批判を退けてひたすら戦争の勝利のために奮戦する姿は、当時の状況でも異常なことであつたろう。

g. 小泉の反省

小泉の戦争協力の論理は単純だけに明快で、戦争の前途に對する不安や戦争自体への憶疑に逡巡する学生たちの決意をうながす効果は絶大であつた。開戦した以上は勝利のために国に盡くせ「忠孝不二」「米英を侮るな」「母屋に火がついたら振り払え」「美しい日本の山河を守れ」「進んで難に当れ」などの訓示に励まされて学生は戦場に赴き、そしてかなりの数が戦死した。（アジア・太平洋戦争全体では塾関係の戦没者は約千五百人。「学徒出陣」では約五百人。特攻戦死約五〇〇人——白井調査）

小泉の突出した戦争協力は、結果として軍部や警察の圧力から慶應義塾を守るのに効果的であり、配属将校をも心服させたといへ、学生の中からも反発があつた。私のゼミナールが行った調査によると、「小泉塾長の右翼的言動、行き過ぎには失望した」「時局に迎合した言辞、行動する者を、軍人以上に嫌悪していたので、小泉は最も忌むべき人間だと思つていた。すべて

を見通している有数の経済学者が学生を扇動するのは許せない。〃塾長の「アメリカ学徒兵に告ぐ」という対米情報放送がパンフレットになって塾生に配られたが、あまりのナンセンスさに、私たちの周辺で即刻破り棄てる者多数」などの厳しい批判もある。小泉自身も軍の方針に対しては内心不満もあつたろうし、何よりも小泉の言に励まされて「出陣」した学生の戦死に対しては心を痛めたと思われる。小泉は大火傷によって入院しても敗戦後まで塾長の職を辞そうとはしなかったので信念を変えなかったと思われがちだが、退院後の一九四五年二月一日、「塾生諸君に告ぐ」と題した告示の中に、次のような文章を挿んだ。

〃……戦は敗れましたが、そうして今吾々は戦うべからざるに戦つたという、悔恨に心を噛まれておりますが、しかし国家のために身を捧げた人々の——殊に若い人々の——忠誠はこれを忘れてはなりません。〃吾々は学ばざるがために敗れ、学ばざるがために戦うべからざるに戦いました。国民は肝に銘じてこの事を記憶しなければなりません。〃(傍点引用者)

またやむなく塾長を退任したあとの或日、永年常任理事として小泉を助けてきた横智雄(のちに防衛大学学校校長)が自宅に静養する小泉から次の語を聞いた。

〃先生は静かに安楽椅子にかけていられた。慰めの積りか、このことは今は忘れたが、私はわれわれは敗れたが、よく戦つて義務を尽したのではないでしようかと語つた。しかし、先生の言葉はその当時の私には意外で、「そつだったろうかね。

僕は今米国の本を読んで、戦時中強硬に、堂々と戦争に反対した人々に感心している」といわれた。この時程、私は何か先生の淋しげなのを感じたことはなかった。¹⁹⁾

〃戦うべからざるに戦つた」というのは、不正の戦いを戦つたというのか、目的は正しいが勝算のない戦いを戦つたという意味か、判断は難しい。おそらく、経済学者として彼我の経済力や技術力の差を知りながら勝利を叫び続けたことの自責と、侵略戦争を推進してしまつたことの誤りを悟つての発言と考えられる。小泉がアメリカにおける良心的兵役拒否の運動や戦争に対する比較的自由的な発言を早くから知り、日本の社会主義者たちの戦争批判にもつと耳を傾けていたら戦争に対する小泉の態度は違つたものになつたかと思われるが、社会思想史の代表的な学者にとつてすらそれは不可能だった、という事実を、われわれはかみしめなくてはならぬ。

他の大学においては、森戸辰男、河上肇、大塚金之助、向坂逸郎、河合栄治郎ら多くの社会思想史学者が官憲の圧迫を受け、受難の時代を体験した。慶應義塾においては、若手の豊田四郎以外に逮捕された教員はいない。

(1) 『福翁自伝』『福沢諭吉全集』七巻(岩波書店、一九五九年)、一六八頁。

(2) 同右、一六七頁。

(3) 小泉信三『私とマルクシズム』(文芸春秋新社、一九五〇年)、九六頁。「小泉信三全集」10、二二一—二頁。

〃今日でこそ、どの大学でも競うて、この講座を設けており、社会思想史の講座といつても、誰も別に珍らしいとも何とも思ふ人はいないが、社会

思想といえは、すぐ世間からは「赤」とのしのれ、危険思想とがめられ、官憲からは蛇蝎の如く嫌われた厳しい言論弾圧の時代に、あえてこの講座を設けた慶應義塾の高い識見も去ることながら、これを講じた先生の先駆的な勇氣と胆眼とは高く評価され、永く記憶されてしかるべきものと思う。……『近世社会思想史大要』はこの講義用のために執筆されたものである。『平井新』解説、『小泉信三全集』8、五一七—八頁。

(4) 小泉信三『私の履歴書』(日本経済新聞社、一九六六年)、四九頁。

(5) 『大学在学中は特に堀江婦一、福田徳三、田中幸一郎、林毅陸等の教えを受けたが、わけでも福田徳三の指導と感化とは深く、後年先生自らその学恩に感謝されていた。』平井新『社会思想学者としての小泉信三先生』、『三田学会雑誌』五九卷一—号(一九六六年一月)、七一頁。

(6) 『ロンドンのネルソンの記念柱の立つトラファルガー・スクエア。そのスクエアから北の方へオクスフォード街に通ずる街路がチエアリング・クロスロードという古本屋町であるが、その中ほどの東側にヘンダスンという、あまりストックのない書店があった。……これが急進思想書の専門店であつたのです。』

入って見ると、棚は皆なその種の書籍、殊に小冊子類で一杯でした。『共產党宣言』は無論ある。ブルドン、バクウニン、クロボトキン、タツカアという無政府主義者のものはある。……すべて現行秩序に反抗する一切の主張の文書は皆な集まっているという次第であつた。

そうして、それ等の文書は、明治末、大正初めの日本では、禁断の書であるか、或いは遠慮しながら買わなければならぬような出版物であつた禁断は欲望を煽る。私は何か秘密の鉱脈でも発見したような気持で、その店へ通つた。選択せずに「棚そっくり買つようなことをしたこともある。それをしたところで、平たく並べた小冊子類が主であるから、値段は知れたものである。

これによって私は急に急進文書に対する知識を増した。他面、それに慣れつこになつて、驚がなくなつたようにも思われる。『小泉信三』私の履歴書』『全集』16、四七四—五頁。

(7) 『小泉信三全集』別巻、一九八頁。

(8) 白井『社会思想史断章』(日本経済評論社、一九八九年)、二二頁。公開講座としては、一九二一年に土田杏村が新潟で『現代社会思想批判』を講じ、一三年には慶大出の利部一郎が中心であつたヴァカボンド社が芝で夏期社会思想講習会を開いた。白井、同書八—二〇頁。

(9) 野坂参三『風雪のあゆみ』(新日本出版社、一九七一年)、三〇五頁。

(10) 『三田社会科学研究会は大正十三年に野呂さんたちを主宰者としてつくられたのはじまりで他の学校にくらべると、その後の反動の風がいよいよつよまるなかでも比較的な合法的な存在をつづけたのであつたが、私が入会したころは塾の若手の教授や助手たちを講師にたてた社会主義や共産主義の本をよむ毎週の定期的な講座と時折に校外から講師をよんで講演会をひらくという活動がおこなわれていた。……出席者はいつも二十人前後の少数で、真面目な勉強好きな学生が集まりとしてはひとめられも、もちろん異端者の存在とみられたのは当時の塾の内外の事情下では当然のことであつた。』大塚嘉次「心からの尊敬をもつて」、『野呂栄太郎の回想』(大学新聞連盟出版部、一九四八年、一〇八頁)。

『学生社会科学連合会(学連)における彼の存在も大きなものであつた。……東大新人会や京大の連中が大部分をしめていたその指導的グループの中で私学からの彼はやはり一頭地をぬいていた者の一人であつた。……軍教反対運動をはじめそのいろいろの運動に決定的、指導的役割をもつていた。大正十四年秋、小樽高商における一事件を契機にして軍教反対運動が学連を中心に全国学生のあいだに猛然と展開された。……数十名のそのうちの学生代表が文部次官に面会したとき、彼は綿密な証拠資料と整然たる論理でばげく次官を難詰していった。そして日比谷警察に数名の者と共に検束されたのだった。』同書、一一〇—一一頁。

(11) 『小泉信三全集』別巻、年表、一八八頁。

(12) 今村武雄『小泉信三伝』(小泉信三先生伝記編集会、一九八三年)、三四二頁。

- (13) 小泉断髮令に対して激しい批判としては、例えば堀田善衛『若き日の詩人たちの肖像』（新潮社、一九六八年）、三九頁。
- (14) 寺尾琢磨『先生の試練のとき』、『小泉信三全集』月報5、一九六七年。
- (15) 高橋誠一郎『野村兼太郎教授』、『三田評論』一九七〇年八・九月号。高橋『随筆 慶應義塾』続（一九八三年、慶應義塾）所収、二二七頁。
- (16) 一〇月五日の小泉の出陣訓示は『読売報知新聞』一〇月六日夕刊にあり、奥村芳太郎『学徒兵の青春』（角川書店、一九九三年）八〇―八二頁に再録されている。
- (17) 白井『共同研究』『太平洋戦争と慶應義塾』をめぐって、『近代日本研究』第九卷（一九九二年）参照。白井厚・荒子『オクスフォードから』（日本経済評論社、一九九五年）所収。
- (18) 『小泉信三全集』26巻一七〇―一七二頁。
- (19) 植智雄『塾長時代の一面』、『三田評論』一九六六年八・九月号。

〔付記〕

この報告に関連しては、拙稿「大学——風にそよぐ草の歴史」、「わだつみのこえ」（日本戦没学生記念会機関誌）、九九号（一九九四年一月）および白井研究合編『太平洋戦争と慶應義塾』（慶應通信、一九九五年）があるので、参照されたい。

九四年度会員著作リスト（九四・一―二二）

- 石塚省二『近代の終焉と社会哲学——東欧革命のアンブリカシオン——』（社会評論社）
- 田畑 稔『マルクスとアソシエーション——マルクス再読』（新泉社）
- 田村伊知朗『近代ドイツの国家と民衆——初期エドガー・バウアー研究（一八四二―一八四九）』（新評論）
- 船越耿一『天皇制と民主主義——戦後五〇年の考察』（社会評論社）

インフォーマル・セッション

田中正司『アダム・スミスの自然神学』
(一九九三年)をめぐって

有江 大介

従来からわが国のスミス研究の主流は、内田義彦の業績に典型的なように優れて経済思想史に基礎をおくものであった。また、英米においては、哲学、文学、修辭学、歴史学、科学史など、経済学だけではない広範な領域からの研究が蓄積されている。しかし、内外の研究ともに、スミスの思想形成、理論形成の母体の一つであった一八世紀中葉スコットランドの宗教事情、そのスミスへの影響のあり方については、彼は理論者であったと言う以上の十分な研究がなされてきたとはいえない。田中氏の『アダム・スミスの自然神学——啓蒙の社会科学の形成母体——』(一九九三年)は、社会科学の形成という視点からこの空白に踏み込んだ先駆的な業績である(以下、カギ括弧内は同書からの引用)。

氏の議論は多くの独特の主張から構成されており、西欧思想史研究者には刺激の多い論争挑発的なものと映ろう。氏の論理

の中核は次の主張である。「ヨーロッパ近代思想は：キリスト教を理神論的に骨抜きにし、啓示神学を自然宗教化する過程で形成されてきた」のではなく、「むしろ、正統キリスト教の啓示宗教的神学思想がバネになって、逆に徹底した近代的な思想の形成・展開が可能となるという側面があった」という「弁証法的関連」の主張である。単純な進歩史観、ウィッグ史観によって西歐思想史や科学史が記述できないことはもはや常識ではあるが、上に示すような氏の西歐思想史の流れに対する解釈はこの常識をはるかに越えており、経済学の成立を念頭においたスミス解釈でも、理論者にとどまらない啓示信仰者としてのスミスを像を提示するなど、検討に足るだけの独自性を持っている。氏の主張を概観してみよう。

一七世紀に、ホブズやロックなどの社会契約論者、ブーフエンドルフに代表される自然法家達によって宗教(神学)と政治(法学)とが「分界」されてしまい、そのために彼らにおいては道德哲学が確立できなかった。なぜなら、商品交換が一般化した社会状態では「個々人が自ら自発的に遵守する倫理の確立を要求」されるのに、「分界」によって内面の自覚(良心)の問題を排除する自然法学的枠組みからは「市民個々人の主體的な倫理の確立はありえない」からである。本来、「個々人の内面における神と人間との関係」こそ「道德の根幹」なのである。だから、一八世紀の道德哲学は、「自然法学と道德哲学の再結合を意図し」、スコットランド啓蒙では「自然法学の神学的基礎付け」あるいは「神学の自然主義化」を課題としたのである。

ハチスン、ニュートンに依りつつ自然の構造の中に神のデザインを見ることで、自然法学を道徳哲学として再建しようとしたが、ヒュームの認識批判に基づくデザイン論批判に会った。ケイムズはヒュームに應えるために、神の予定を前提としつつ「人間には偶然・自由の余地があると感じる」「感覚の欺瞞」を根拠とする「道徳論を提示したが、欺瞞がモラルの根拠であるという点に教会等からの批判が集中した。そしてスミスは、ヒュームの認識批判とケイムズのアポリアの両面の克服を企図して「神学ベースの道徳哲学再建」をめざした。

つまり、スミスは啓示宗教の神を前提し、人間はその神の計画が見えないので、自然にだまされて作用因として行為することとで自ずから神の設定した目的の実現に寄与する、と考えた。さらに、その際、人格神の贖罪が行われたこと（啓示）によってはじめて人間が地上の正義の主体となると考えた。以上の過程が諸自然法家、スコットランド啓蒙の思想家達に即して記述され、また、スミスの『道徳感情論』の解析という形で示されている。

この明快な議論に対し、以下、若干のコメントを記しておく。氏は、スミスに至る過程を「自然法の経験（内面・主体化）」と各所で特徴づけているが、では、なぜそれが啓示宗教を前提する事になるのか。いいかえれば、一八世紀道徳哲学の系譜を、「分界」した神学と法学の「再結合」の過程と描き出せるのか、という大枠での疑問がまず浮かぶ。また、啓示神学ないし信仰を「前提」したから逆に人間界を神から相対的に自立したものの

として記述できた、という「弁証法」は、各家のテキスト解釈として妥当なのであろうか。同様に、一八世紀の道徳哲学のテキストに即して「道徳哲学に不可欠な人格神」と言い得るのか。もしスミスにそれが言えたら『アダム・スミスの自然神学』ではなく『アダム・スミスの啓示神学』と言うべきではないか。また、欺瞞理論は一七—一八世紀には自然神学ないし理神論者にとつては流布した考え方であつて、それ自体では画期的とは言いがたいのではないか。

氏の議論が完結するには、「前提」である啓示の世界と即物的・世俗的な「国富論」の世界との関連を、「社会科学の形成」という視点からどのように示すかが次に求められよう。氏の枠組み全体の評価はそこではじめてなされることとなる。

有江報告への討論

「司会」 星野 彰男

有江氏の上記報告・論評に対して、田中氏から、神とのタテの関係は、道徳論でなくアプローチの方法であること、ハチスン、ヒューム、ケイムズ、スミスの関係について補足説明と応答があった後、自由討論に入った。

提起された質問は、「タテの関係が前提されているか。前提の仕方が論者により異なる。ホッブズの場合、前提というより突き離している。」「贖罪論は、当時の議論の中で取り上げるべきだ。」「それは、カルヴァン派の問題で人格神と結びつかない。」

「それは経験倫理学と調和するのか。」神は漠然と前提されている。」「六版で神は良心とすることにより贖罪が邪魔になった。」「厳格な正義とは」等々であった。これに対して、田中氏は、「神の法則を逸脱して罪を犯すありのままの人間から地上の一人一人関係としての正義が確立される次第をミスが論じた」のだと述べた。また、『国富論』以降に変わった理由、ウェーバーの思想史解釈などについて討論があった。

初期社会主義「フリーエにおける 情念・労働・家族」

篠原 洋治

今回の初期社会主義セッション(司会 石塚正英)での報告で、私は、フアランジュの建設によるフリーエの社会変革構想の独自性を、彼の情念論の論理にあくまで従いながら明らかにしようとしてみた。フィロゾーフがボリテイクな革命に固執するのに対して、フリーエは「情念引力」の理論に基づきながら、むしろルネ・シェレールが強調するように、「ドメスティック」なものの変革を企てた。フアランジュの建設とは、「家庭」と「産業」の抜本的な再編成を意味するのであり、混乱と無秩序に陥った「文明」における労働、家族、性関係、すなわち日常的なものの配置のトータルな刷新を迫るものである。

フリーエによれば人間の諸情念は不変であって、それを理性や道徳で抑圧しようとしても無駄であるばかりか、不幸な結果をもたらす。だが逆に「情念引力」の理論に従って情念が解放されるならば、その運動は有和と富裕を生む。ただ、「文明」の道徳や先入観に囚われている我々は、自らの情念をよく知ることができないでいる。そこで、「文明」の後に来るべき時代、「アルモニ」においては、色慾であり労働であれ、諸個人のもつ取るに足らない嗜好や奇癖までもが、集団のなかで奨励される。各人は、集団のなかでの他者と出会いを通して、初めて自分の情念の特異性を知る。フリーエのユートピアでは、諸個人が嗜好を自由に開拓していくことが、社会関係を広げ緊密にする。また、諸集団が織り成す「系列」による嗜好の洗練と快楽の多様性の実現が、社会全体にいわば音楽的調和をもたらす。フリーエにとって幸福とは、この多様化した快楽の享受にほかならない。

ところで、この情念の解放を求めている人々の行き来にとって、もっとも桎梏となるのが、「可能な限りもっとも小さな社会結合」すなわち家族である。家族のほらむ根本問題は、この集団が血縁に基づく強制的なものであることだ。生来の性向に合わない家業を継ぐことを強いられる子供は、不幸になる。これに対しフアランジュでは、子供は自分の嗜好に従って自由に三十もの「産業系列」に参加し、そこで彼の才能の開花や嗜好の発展を助言する多くの友達に出会う。また尊敬すべき熟練の産業の師を見出す。精神的親和性によって子供と師との間に取り結

はれる「産業的養子制度」と名づけられた配置は、物質的親和性に基づく家族に対抗する「釣り合いの重り」となる。これによって、実の父親のもつ抑圧的權威からは解消される。また夫婦関係の視点からみれば、道徳によって擁護される家族は、情念の自由な飛躍の桎梏にはかならない。フリーエによれば「文明」のモノガミーは、隠されたポリガミーすなわち姦通と一組をなしている。重要なのは、この人間のもつポリガミーへの傾向を抑圧するのではなく、それを愛における直接的で社会的な飛躍の萌芽として捉え、不和をもたらす姦通を友情の絆に転化する方策を探ることだ。「もつとも小さい結合」から「自由と全体の結合」へ、エゴイズムから「統一性」へ。これがモノガミーの解体とフアランジュの建設の意味である。家族愛は、より広い社会領野で「文明」とは別様の発展を遂げることになる。フアランジュの構想は、「情念引力」の法則に基づきながら、社会経済構造の全体的転換をもくろむと同時に、日常的なものの配置、つまりドメスティックなものの細部にわたる根本的変革をめざすものであった。こう言ってよければ、フリーエは「世界」と「生」を同時に変革しようとした。

以上の報告に対し次のような議論がなされた。「情念引力」論から帰結されるフアランジュ建設の緊急性とそれによる「アルモニーへの突然の移行」という論点の私の強調について、西田照見会員から、「文明」から「アルモニー」への移行には、「保証」時代という過渡期があったのではないかという質問が出された。これに対して大塚昇三会員から、この過渡期は自由競争

に基づく商業の放縦に規制を加えていく意味があり、フリーエの「商業批判」の視点から捉え返さねばならないという正しい指摘を得た。また、今井義夫会員からは、フリーエの世界での家族は具体的にはどうなるのかという質問が出された。家族についての表象がフリーエのテキストにあまり見られないので答えられないが、産業的養子制度がよく示しているように、血縁に基づく小さな家族をより広い社会領野に開くことが情念解放にとって肝要であり、人々の行き来の中でフアランジュ全体が一つの「家庭状態」を実現すると解釈できるのではないかと答えた。その他、非常に示唆に富む質問、意見が提出されたが、紙面の関係上載せられないのが残念である。

マルクス主義の展開

(A) 最近のわが国のマルクス以後の

マルクス主義研究の動向から

太田 仁樹

わが国のマルクス以後のマルクス主義研究のなかでも、「帝国主義論史」に関する研究は一九六〇年代後半に星野中・倉田稔・保住敏彦といった人々によって開始されたといつてよい。

一九七〇年代に入ると伊藤成彦・松岡利道・丸山敬一・田中良

明・相田慎一によって第二インターナショナル期のドイツを中心とするマルクス主義者たちの研究が進み、ルクセンブルク・パルウス・ヒルファディング・カウツキー・パウアーなどの議論が原資料に基づいて検討されるようになった。上条勇・河野裕康の研究がこれに続いた。太田仁樹『レーニンの経済学』（御茶の水書房、一九八九年）は、このようなドイツ・マルクス主義に関する研究の進展にたすけられたものである。

ドイツ・マルクス主義に関するこのような研究はレーニン以外の帝国主義論の諸相を説明していったが、一九七〇年代の研究は、八〇年代・九〇年代に著作としてまとめられたものも含めて、左派の立場に研究者が一体化するという傾向が見られた。修正主義論争や第二次大戦期の論争において、左派あるいは急進左派の立場が正しかったことが前提され、その上で対象となる諸論者の議論が裁断されることが多かったのである。そのため、ロシア・マルクス主義以外のフィギュアが、説明されているとはいえず、レーニン『帝国主義論』を基準として第二インター期の諸論争を見る以前からの偏りは真に克服されることがなかったのである。

このような左派偏重の傾向から抜け得る研究が、八〇年代半ば以降に目だってくる。保住敏彦のベルンシュタイン研究と上条勇のパウアー研究は、急進左派以外の対象のなかに現代的意義を見いだそうとするものである。

また、田中良明のパルウス研究は、マルクス主義そのものの限界を明らかにし、相田慎一のカウツキー研究や河野裕康のヒ

ルファディング研究は、研究対象のドイツ認識の特徴をドイツ資本主義論史のなかで明らかにすることを目的にしている。マルクス主義史研究のなかに、なんらかの現代的処方箋を見いだそうとする「活学活用主義」の克服であるといえよう。

歴史的存在としてのマルクス主義（マルクスを含む）を学問研究の対象とする場合に、現存（した）社会主義運動や体制の実態との関係を切り放すべきでないということについては、星野中や田中良明が最近問題提起をしている。東欧・ソ連の解体以後顕著になった問題意識であるが、帝国主義論史研究者が自らの研究の歩みのなかから見いだしたものである。

マルクス主義理論史研究は、運動史・体制史を含んだ「マルクス主義現象の歴史」の一翼となるべきであろう。人類史の一時期に一定地域で大きな影響力をもった思考方法としてマルクス主義を対象とし、その隆盛と衰退を説明しうるものが、理論史研究にとっても必要にならう。その際には、テキストに即し、時代的文脈のなかで解釈をあたえることがもつとも重要となり、そのような解釈が現代的意義をもちうるか否かは、別の次元の問題として処理されるべきであろう。すなわち、どう「生かすか」をではなく、どう「生かされてきたのか」を説明すること、あるいは、見過ごされてきた「可能性」を発掘するだけでなく、その「可能性」がなぜ「継承されなかったか」を理論体系全体の中で説明することが、研究課題となる。

(B) ポスト・マルクス研究の新たな可能性

倉田 稔

1 ポスト・マルクシストの業績、ブルジョア的・非マルクス主義科学の取り込み

一九九〇年と九一年に東欧とソ連とが解体した。その遠因は、ソ連での、党組織の作り方、国家政治制度の作り方の、間違にある。後者の方が意味が大きい。

実践的な問題を二つだけ指摘したい。スターリンの登場により、レーニンの戦友たちがほとんど殺されてしまった。そのため、オールド・ボリシェヴィキの精神とパッションは、それ以来消失してしまった。次に、日本では諸政党は、統一戦線思想、統一戦線戦術がない。

マルクス主義は、internationalismを正しいとし、そこでnationalismを軽視した。民族理論を發展させる必要がある。別の例。マルクスのロシア嫌いは有名だった。しかし、ロシア・ツァーリズムスの作品は『全集』(MEW)にない。多分ソ連によって排除された。

マルクスのマルクス主義だけでなく、ポスト・マルクス主義研究が必要である。現代を分析するために、すでに長い歴史を経たマルクス主義の研究遺産を利用することは、必要となっている。マルクス死一〇〇年以上、レーニンの死から七〇年も経

ている。これらの時代に多大の理論的遺産が生じている。これらの諸理論を正當に受け継がなければ、もったいないことになる。⁽³⁾日本では多くの人がマルクスを、『資本論』を研究している。それ自体は、結構なことだが、研究のバランスから見ても、あまりにも片よりすぎている。ポスト・マルクス研究者は多くない。『資本論』研究だけでは、『資本論』研究でさえも充分ではない。時代は進んでいる。『資本論』でさえ、例えば、スミスやリカードに較べて、理論の範囲は少ないのである。

非マルクス学を取り入れる必要性がある。たとえば、現実問題を人々に語るとき、ケインズの所得・消費・乗数理論を使って労働者に説明せざるをえない。ブハーリンはブルジョア科学を利用した。レーニンや、ヒルファディングもそうだった。マルクス自身、非マルクス学からマルクス学を作った。⁽⁴⁾

(紙数の関係上、以下、報告のテーマだけかかげる)

2 『競争論』の必要。定量分析の必要と対近代経済学の克服。

3 マルクスの重要概念の内容Ⅱ現実が変化した。その一つの例解。工業プロレタリアートの過去・現在

4 環境破壊と新しい悲慘

(1) しかし、上条勇『民族と民族問題の社会思想史』(梓出版)などの業績も最近出てきた。

(2) マルクス『一八世紀の秘密外交』三二書房

(3) これらについて、マクレラン『アフター・マルクス』新評論・Kola-kowski『Main Currents of Marxism』(Oxford Univ. Press)とへん Vol.2&3.

(4) この部分の質問に対して小生は、ケインズ以外に、ホブスンなどは

取り入れるべきと答えた。ウエーバー理論も有用である。

太田・倉田報告への対論

〔司会〕 松岡 利道

最近の日本のマルクス主義研究について、太田仁樹氏と倉田稔氏に報告を頂いた。太田報告は対象の思考の全体像を明らかにすることを学説史研究の第一課題とする立場から従来の左派重視の同伴者的研究を批判した。また倉田氏はマルクス主義は活きているという観点からポスト・マルクスの業績やブルジョア的業績を取り込んで環境や民族などの現代的課題に取り組むべきだという提言であった。太田氏にはマックス・ヴェーバーとの対比で客観的研究についても評価の基準や評価主体があるのではないかという質問があり、倉田氏にはマルクス経済学やプロレタリアート概念の何が残って何が残らないかという質問があった。また従来の研究を批判する場合にはその置かれた時代的制約を考慮すべきという意見なども出て社会主義崩壊後のマルクス主義研究の在り方をめぐる白熱した議論が展開された。なおマルクス主義政治学で有名な Bartell Ollmann 教授の参加があり、アメリカにおけるマルクス主義研究がソ連圏社会主義崩壊後むしろ自由に展開しているとの報告があった。

日本の近代と福沢諭吉の女性論

——日本の社会は福沢を漸く過去の思想家とし得るか?——

安川 寿之輔

I 歴史的現実主義の哲学を信条としながらも、「一夫一婦偕老同穴」を主張する論文において「今後何千年の後には……一夫一婦の妻誕なるを笑ふの日もあらん」というフリーラヴ論の可能性を示唆する福沢の「複眼主義」と、女性には「家政参与の権」しか認めない論説の冒頭に平然と「男女格別に異なる所は唯生殖の機関のみ」と書き、女性は「学問上に男子と併行す可らざるは自然の約束」という特性教育論を展開する文章の冒頭でも「学問の教育に至りては女子も男子も相違あることなし。」と書く華麗（だが結果としては欺瞞的）な文章テクニクは、福沢諭吉の魅力であると同時に、これまで多くの研究者の読み込み「読み落とし」を招いてきた。その意味で、福沢の魅力は、同時に研究上の陥穽であった。（「学問のすすめ」の華麗な「身独立して一国独立する」というテーゼが福沢研究史上最大の誤読を招いた件については、筆者稿「日本の近代化と戦争責任」戦後責任論」「日本の科学者」一九九四年四月、第三一五号を参照されたい。）

II ただし、上の福沢の女子特性教育論を男女平等教育論と誤読して広田昌希が、晩年の福沢が政治・経済・社会・学問の

分野で節操をまげ現実主義の世俗にまみれ」ても、女性論だけは「節操を貫きとおし」「最後まで女性の解放を説き続けた」と把握したり、同様に、遠山茂樹が福沢の「国内政治論が後退して」も女性論は「急激なる革新論」でありえたと主張しているのは、ひとりの思想家の国家観・社会観と人間観（女性論）が無関係に存在すると考える日本的な（＝女性問題の分かれぬ）思想史方法論の反映である。

Ⅲ 刺激的な副題を付した理由は、遅まきながら女性の「労働権の確立」と「性役割分業の打破」という「静かで長い革命」としての「女性革命」の時代を迎えた日本の社会にとっては、少なくとも福沢の女性論はすべて過去のものになろうとしているからである。以下に、過去のものになろうとしている福沢の女性論を列挙しておく。

① 女性が家事・育児を「天職」として「男子を助けて居家処世の務に」つくという性別役割分業観。② 女性の参政権や労働権の欠落。③ 日本資本主義の対外進出のための娼婦の海外「出稼ぎ」の積極的肯定論を含む公娼制度必要論。④ 「温和良淑」「優美」「柔順」という日本女性「固有」の「美德」養成のための特性教育論。⑤ 男女共通教育の否定。⑥ 女子の故郷を離れた遊学反対論。⑦ 西洋流の自撰結婚「反対論と離婚の自由否定の」「借老同穴」論。⑧ 彼の男女平等的センスを示すものとして好意的に紹介されてきた結婚の際の新苗字創出のアイディアも、夫妻別性が制度化される現代では、霞まざるを得ない。

Ⅳ ①「不品行を犯すも……世間に隠す」蓄妾隠匿論。② 民権

確立の前提は「私徳を脩める」事。③ ただし売春婦は買ってよい。④「大日本国の榮辱」のための女性「解放」論。⑤ 一部の男性の不品行が隠されれば日本の「女権不振」は解消する、などという醜くチャランポランな福沢の女性論の論理は、福沢を「独創的な、原理原則ある哲学者」（丸山真男）、「原則ある根本的体系的思想家」（羽仁五郎）という評価の無理を示唆。

天皇制ナショナリズムとアジア侵略の思想を体系化した福沢は、自称した明治「政府のお師匠様」以上に、一九四五年にいたる近代日本の軌跡の「お師匠様」と評価する筆者には、彼は「偉大な思想家というべきではなく、偉大な実践家」（大内兵衛）の評価が自然。

V 以上のように福沢の女性論を把握し、「家庭の中の男と女、親と子の権力と權威の闘争」を重視する女性史の視点をとる筆者にとって、一九九〇年代になっても福沢の男女「対等性」の主張は、男女の関係を根源的な所から把握したもの「男女の教育を区別するべきだとは考えてはいなかった」「家庭内の家長制を否定し、男女関係の根源的な部分において対等な関係を打ち立てようとした点において画期的」などというオメデタイ学位論文（中村敏子）が通用している事実は、我慢の限度をこえている。

安川報告への討論

「司会」 水田 珠枝

これは、本大会の開催校慶應義塾大学の創設者、福沢諭吉の思想に対する辛口批評である。報告者は、福沢は「天は人の上に人を造らず」という平等主義、理想主義を説く一方で、現実には他民族と女性への差別を肯定し、結局は天皇制ナショナリズムに基づくアジア侵略と近代日本の差別的女性論を体系化したのだと主張する。豊富な資料を利用しての福沢の二面性の説明には説得力があり、参加者も興味をそそられ、時折笑声もおこった。質問はこの二面性の評価に集中した。福沢は、当時の国内・国際情勢のもとでは日本の自立と女性の自立の前提条件づくりが必要だとしたのであり、かれを侵略と差別の思想家とするのは酷だという批判がだされ、これをめぐって意見交換が行われた。福沢の理想を重視すれば、かれは民主的啓蒙思想家となるが、現実へのさまざまな提言とその後の日本の進路を重ね合わせると、それとは反対の思想家となる。理想と現実とを分離する思想家をどう評価するかという思想史研究の困難な課題が、この会では提示された。

フランクフルト学派——「公共性」をめぐる問題

「報告 司会」 清水 多吉

このセッションでは、予定報告者がすべて辞退してしまったので、司会の清水会員がみずから報告を行った。

報告の趣旨は次の通りである。これまで、ハーバーマスの「公共性」問題は、もっぱら外的側面から批判されてきた。曰く、「公共性」把握におけるフェミニズムの視点の欠如、あるいはエコロジック的視点の欠如、あるいはまた若干古典的批判なら、階級的視点の欠如といった批判がそれである。ハーバーマスは新版の序文において、それらの批判に答えている。しかし、報告者の批判は、もっと内的側面からの批判があるべきだという。それは「公共性」を支えるコミュニケーション行為の構造に問題があるのではないかというのである。

周知の通り、ハーバーマスのコミュニケーション行為の基礎には言語行為論がある。しかし、彼は自分の言語行為論のうちで発語行為、発語内行為のみを高く評価し、発語媒介行為を切り捨ててしまった。その結果、彼は人間の言語生活をあまりに貧しいものにしてしまったのではないか。報告者は、いかなる発話も発語媒介行為として受けとられる可能性をもち、しかもそれが決して偶然性に基づくものではないことを多くの実例を

もって示した。その上、発語媒介行為を含む言語行為が機能する場である生活世界がどう発語を規則するものであるかを考えてみようというのである。生活世界を構成する文化、社会、人格のなかに言語行為がどう繰り込まれているのか、それはまさにこの生活世界のトリアーデのうち文化の質そのものに由来するのではないか、というのが報告者の趣旨であった。

今回の報告は社会思想史というより、むしろ本格的な言語哲学に踏み入った話であったので、あまり活発な質疑応答はみられなかった。出席者は報告者を含めて二五名ほどであった。

本誌へのご執筆に際してのお願い

1 タテ書きにして下さい。ただし図表などは例外とします。

ワープロの場合も同じです。この場合はB5判用紙にて可能な限り行間を広くとって下さい。(割付け指定文字等を入れるため)

2 ご執筆原稿にはすべてご氏名のローマ字表記、ご連絡先住所・電話番号、所属を明記して下さい。

3 数字は「一二月」「七五%」などの表記を原則とします。

4 引用・参考文献、及び「注」の表記は「公募論文執筆要領」に準じて下さい。(洋書の書名、洋雑誌名には必ず下線を引く等)

5 「自由論題」「公募論文」には必ず欧文タイトルを付して下さい。

本誌へのご執筆に当たりましては、以上の原則を必ずお守りいただきますようお願い申し上げます。

公 募 論 文

スピノザにおける集団的協同の理論
アソシエーション

——活動力 (potentia agendi) 概念を中心として——

浅 野 俊 哉

本論文の目的は、社会思想史上正当な評価を得ているとは言いがたい、スピノザの政治哲学の可能性の一端を確認することであり、少なくともそのための予備的な作業を行うことである。フランスを中心とした最近の研究は、スピノザの哲学がヘーゲルの哲学史の枠に収まりきれないことを明らかにしてきている。この小論では特に、これまでではっきりと定式化されることのなかったスピノザにおける活動力 (potentia agendi) 概念が提起する集団的協同^{アソシエーション}の問題に焦点を当てることによって、スピノザの現代における政治的な意義について展望していきたい。

一 スピノザの実体概念とヘーゲルの誤解

周知のようにスピノザの存在論は、実体・属性・様態の三つの組から構成されている。すなわち実体とは、「それ自身において存在し、それ自身によって考えられるもの、言いかえれば、その概念を形成するにあたって他のものの概念を必要としないもの」(E1D3)であり、属性とは「知性が実体に関してその本質を構成するものとして認識するものこと」(E1D4)、そして様態とは「実体の変様、言いかえれば、他のもののうちに存在し、また他のものによって考えられるもの」(E1D6)のことである。⁽¹⁾

ヘーゲルは『哲学史講義』の中で、「一般的に言って、思考はスピノザの立場に立たねばならない。スピノザ主義者となるこ

とは一切の哲学的思索の本質的な始まりである」と述べていた。⁽²⁾ 彼がこのように述べるのは、スピノザの哲学において初めてヘーゲルの意味での「絶対者」についての思考が開始されたからである。しかしながら最終的にヘーゲルは、このスピノザの実体概念を絶対者の完全な把握とは認めない。というのも、絶対者は実体として把握されるだけでなく、「精神」ないし「主体」として把握されなければならないからである。「スピノザの実体はまだ絶対的な精神ではない」、あるいは「スピノザは規定性または質としての否定にとどまっていて、絶対的なすなわち自己否定的な否定という意味の否定の認識には進まない。したがって、彼の実体は絶対的な形式を含んでおらず、実体の認識は内在的認識ではない」からである。

『大論理学』『エンツュクロペディ』『哲学史講義』などにおけるヘーゲルのスピノザ批判は大きく分けて次の三点にまとめられる。すなわち、(1)スピノザの実体は始源としてはじめから定義の対象になっている。真の絶対者は本来、所与のもではなく直接的なものの結果でなければならない。形式的な幾何学的方法は、真の概念の表現にふさわしくない。実体は内在的に発展する「人格性」を持たなければならないのに、それがスピノザには欠けており、それは静的なものにとどまっている。

(2)スピノザの実体は、思维と延長という一属性によって規定・限定されている。しかも属性は悟性に依存している。属性は実体の後に現れ、悟性による外面的規定として措定されるのである。したがってそこにおける認識は外面的思维であり、実

体は外在的な否定性を身に帯びてしまう。もとより何の否定的契機もない絶対者とは無に過ぎないが、スピノザの実体には精神としての内的な自己否定の契機が欠けている。⁽³⁾したがってスピノザの様態は、実体に対し外面的な所与として自体性や自意識を持たない。様態(有限者)は実体の中に溶解してしまい、何の能動的働きもしない。スピノザの体系は積極的に存在する世界がないという意味で無世界論であり、総じて東洋の流出説と変わらない。——以上のようなヘーゲルの批判はのちのスピノザ解釈に大きな影響を与えてきた。しかしこれは根本的にスピノザの思想を誤解したものである。

まず(1)について。マルシアル・ゲルが指摘しているように、⁽⁴⁾スピノザの実体ははじめから定義の対象として、あるいは所与のものとして存在するのではないし、始源としての役割を果たしてはいない。『エチカ』の冒頭の諸定理が示しているのはそれとは逆に、実体の構成要素としての諸々の属性から始まってそれらによって絶対的実体が構成されるという「発生的」事実なのである。「神とは絶対的に無限な存在、すなわち各々が永遠で無限の本質を表現する無数の属性からなる実体のことである、と解する」(田中・傍点引用者)。いくつもの定義や公理を経て神すなわち絶対的に無限な唯一の実体の存在が措定されるのは、ようやく定理二一になってからであることに注意したい。『エチカ』の定義や公理は、それ自体が独断的に何らかの真理性を主張している断言ではなく、それらの組み合わせや連鎖の中で、一定の実在性と力能とが構成されてくる素材としての概念

にほかならない。

たとえばスピノザが『知性改善論』で述べていたことは、懐疑論と独断論の双方に対する呵責ない批判だった。真理に到達するためにその方法の真理性が確立していなければならず、それを確立するために更なる方法が必要であり、といった無限廻行をスピノザは戒める(TE30-33)。彼によればそれは、鉄を鍛えるためにハンマーが必要であり、ハンマーを作るためにはほかのハンマーが必要であり、といった無限の背進によって結局人間には鉄を鍛える能力がないことを証明しようとするようなものである。「実際のところは、人間は最初に生得の道具を以て若干の極めて平易なものを、骨を折ってかつ不完全にはあつたが作ることができた」(TE31)のである。知性の進展もそれと同じであり、人間は常にすでに思考を始めている。それは最初に方法が確立されていたからではない。我々は不完全にはあつてもまず概念を提示しそこから新しい知的活動の能力を得、さらにこの活動から新しい道具すなわち一層探究を進める能力を得て新たな概念を作り、次第によりふさわしい認識に到達していく。『エチカ』の冒頭の諸定義・諸定理とはこのような概念である。

スピノザが『エチカ』を自己原因の定義から始めるのは、その意味で象徴的である。つまり実体に関して言えば、自己原因の真の意味は、実体が自らの構成要素である諸々の本質すなわち属性から出発して、自分で自己を生み出すプロセスのことにほかならない。この意味で、スピノザの実体はヘーゲルが言う

ような静的な虚無の深淵ではなく、内在的で自己言及的な運動の結果であり、動的な活動性そのものである。実体すなわち神は、人格的な仕方であり、あるいは万物を自由に創造したり廃棄したりする意志を持った存在として表象されることを止め、純粋な活動性として捉え返されなければならないのである(II App.)。

スピノザの幾何学的方法とは、まさにこうした思惟の實在的な運動を表現している形式であつて、決して知性がそれに従うべき外在的な所与の前提や規範を意味しているのではない。というのも、スピノザにおいては認識とは活動性に他ならない(EP2De2)。それは「自我にとつて」あるがままの秩序ではなく、〈それ自体において〉あるがままの事物を把握するプロセスに他ならないからである(EP26)。スピノザの認識にとつて重要なのは、概念が実体の無限の因果性と必然性を表現しているか否かという問題であつて、外在的な形式や主体の能動的な意志には関係がない。ヘーゲルにとつてもスピノザにとつても、真理とは外的対象に関する連関のもとにあるものではなく、思惟それ自体の内的規定である。しかしながら、スピノザにおいては思惟が無限の諸属性の中の一つとして、延長を含めた他の無数の属性に対して何ら優勝性を有していないのに対し、ヘーゲルにおける思惟は、自己を生成する實在の運動の中で自己の主体として自らを同定し、思考の内にすべての實在性と内容を最終的に回収する独占的な特権を有している。そのような意味での「人格性」はスピノザの精神には確かに存在しない。そのか

わりヘーゲルの弁証法は、思惟に与えたその特権性ゆえに、諸要素の間でのヒエラルキーや従属関係（何々の契機としての一要素）、及び精神の全体性と包括性を前提せざるを得ない。ところがスピノザはまさにその点を拒絶し、思惟にも身体＝物体（延長）にも他の諸属性と同様、同等の権利を与え、しかも各属性の持つ無限の力を等しく肯定しているのである。

そもそもヘーゲルは、スピノザの体系は、最終的に絶対者⁶に到達する思惟の運動としてではなく、最初から絶対者の位置にとどまっているがゆえに真に始まらない、と批判していた。しかしながら、端緒に持ってくるのを拒否した全体性が、最終審級でそっくり保持されているのでは、単に諸部分が階層的秩序の中で全体に統合され、同化されるプロセスを逆にしただけであらう。その意味で、ヘーゲルの弁証法には、終局に向かって精神が自己展開のうちに到達するという目的論が明白に含意されている。一方スピノザはまさに、始源においてもまた終局においてもいかなる目的論的な構造をも拒否する（E1App）。そのため諸要素の特異的・具体的な差異は、いかなるヒエラルキーもなしにそれ自体として無限に肯定されていく。スピノザの体系の中では、精神や同一性に決して回収されない差異が各々の必然性を持って表現され、増殖していくのである。⁷

（2）のヘーゲルの批判も（1）との関連から容易に理解できるように、スピノザを読み違えている。ヘーゲルはスピノザの実体が、思惟の属性と延長の属性という「対立物の統一」であると考えていた。しかしスピノザの体系は、デカルト的な精神

と身体⁸の二元論をまず措定しそれを実体という概念の中で止揚する、といった似非弁証法的な運動をとらない。何よりスピノザにとつて思惟と延長は、実体のとりうる無限の属性の中で、たまたまそれによって我々が構成されている二つの本質に他ならないのであって、この二という数に特別な意味はない。実体はあらゆる属性の中に、全く同一の原因的秩序をもって「表現される」（E1P106）。そのため、スピノザの属性と実体の間には、また同時に諸々の属性相互の間には、どちらがどちらに卓越しているとか、一方が他方を外面的に規定するといった関係は存在しない。実体の実在性は各々の属性においてもそっくりそのまま保持されているのである。スピノザの哲学は精神の物質に対する優位を否定している点で、唯物論的である。しかしながらそれは同時に物質の精神に対する優位も禁じているのである。

なるほど、ヘーゲルが誤読したように、「知性が実体についてその本質をなすと知覚するもの」という属性の定義は、一見知性ないし悟性に実体が依存しているかのような言い回しもしれない。しかし、スピノザは「知覚する」（percipere）という中性的な言葉を用いることによって、属性の規定が、実体に対して外部から働きかける認識の能動的な働きとしてではなく、実体の運動の純粹な反映としてとらえられるものであることを表現している。すなわちスピノザによれば、認識根拠 *ratio cognoscendi* が存在根拠 *ratio essendi* に優越することはないのである。したがって属性は実体の外的規定では全くなく、そ

の否定性どころかむしろその本質をなし、自己展開する実体そのものの肯定性を表現する実在的・内在的な形式なのである。

同様にして(3)の様態レヴェルでのヘーゲルの批判も当たらない。なるほど「他のものの内にあり他のものによって考えられる」様態は、現存在(existentia)の地平では、可滅的であり、一見すると積極性を持たない存在のあるかのようにとらえられるかもしれない。しかしヘーゲルは、スピノザが様態の本質(essentia)について論じていることを見落としている。スピノザによれば様態の本質は、神ないし実体の無限な能力の一部であり(E4p4Dem)、「自然の無限な能力を一定の度合いで表現したものである。したがって事物をその本質においてとらえた場合、その事物は無際限に自らの存在に固執する力として規定される(E3P7)」。この個別的な本質は、「実体の純粹な活動の表現に他ならない」。流出論は一般に、流出する一者から有限な個物の段階に降下するにつれて次第にその完全性の度合いが低くなっていく。また、汎神論が単に自然＝神と世界との同一性を唱えるだけで、世界における生成の原理を示さないとしたら、それはヘーゲルの言うように単なる無世界論にすぎないであらう。しかしスピノザにおいては、有限な個物は何ら実在性を損なうことなく、その本質を表現する属性のもとに包含されている。というより、実体はまさに様態のレベルで存在に決定されることによって初めて、抽象的ではない具体的・形相的な能力の必然的行使をみるのである。したがって、スピノザの様態の世界はまさに、去勢された様態が実体に融解する無世界論であると

ころか、諸々の様態が実体の表現としての自らの本質を最大限実現しようと展開し合う能動的諸力のせめぎあいの場なのである。しかしこの点については、次節以下でさらに詳しく検討していただく。

(1) 本節以下スピノザの著作からの引用は「*Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, 1925. に拠り、「エチカ」「国家論」「知性改善論」「形而上学的思想」などからの引用は慣例に従い略号で示した。Ethica: E, Tractatus Politicus: TP, Tractatus de Intellectus Emendatione: TIE, Cogitata Metaphysica: CM D＝定義, Ax＝公理, Po＝公準, P＝定理, Lem＝補助定理, C＝系, Dem＝証明, Sc＝注解, Ex＝説明, Ad＝感情の規定, Adg＝感情の一般的规定, Pr＝序文, App＝付録, ex) E4p3/sc2は「エチカ」第四部定理三七注解一を示す。

(2) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 3*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 620, 1971, S. 165.

(3) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1*, STW, 608, 1970, S. 133.

(4) Hegel, *Wissenschaft der Logik 2*, STW 606, 1969, S. 195.

(5) M. Guerout, *Spinoza I. 1 (Dieu)*, Aubier-Montaigne, 1968, p. 109 ff.

(6) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 3*, STW 620, 1971, S. 166-167.

(7) Cf. P. Machéy, *Hegel ou Spinoza*, Éditions La Découverte, 1979, p. 248ff. (鈴木一策・桑田禮彰訳「ヘーゲルがスピノザから」新評論 一九八六年 二九一頁以降)

(8) Hegel, *Wissenschaft der Logik 2*, STW 606, S. 195, *Wissenschaft der Logik 1*, STW 605, S. 121.

(9) A. Tösel, *Du materialisme de Spinoza*, Éditions KIME, 1994, p. 127-133.

二 様態の存在論的前提

先に述べたように、様態とは具体的には、自然界のあらゆる個物および我々個々の身体や精神を指すが、その本質(essentia)はある度合いの力能であり、神 \equiv 実体の力能の内包的部分、すなわち一定の強度である(EAPdem)。しかしその本質が現実の個物として実現するためには、その力能の度合いに応じて、無限に多くの諸部分を帰属させなければならない。たとえば人間なら、無限に多くの分子レベルでの細胞の結合が血液や神経を形作っているように、それらの無限に小さな諸部分は、個体の本質をなす一定の構造のもとに配置・集結され、個物を表現する外延的な部分を構成するようになる。この構造ないし構成関係をスピノザはratio(比率・割合と呼んだ。それは個物の本質の表現そのものであり、このような本質が無限に重層しあっている世界(ElPl6)のあらゆる具体的個物の多様性を形作っているのである(ElPl6)。

ところがこの様態の世界は、実体の中に何の積極性もなく溶解してしまう静的な世界でもなければ、神なる自然の懷の中で各々の個物が自らの本質を本分として休らう牧歌的世界でもない。むしろそれは絶えざる闘争の場に他ならないのである。というのも、様態の本質は現実態となるやコナトゥス(Conatus)として、つまり自らの存在を維持しようとする自存力として規定されるからである(ElPl7)。個物における各々のコナトゥスは、自らの構造に帰属する外延的諸部分を包摂し、更新し続け

ようとする。したがって、様態上の世界においては常に、ある様態が他の様態の諸部分を引き入れて自らの構成関係の一部となす事態が起こっている。その場合には他の様態は、自分を構成していた諸部分を解体され、別の新たな関係の中に入っていくのである(ElAXD)。個々の様態はこのように、自らの本質である構造を維持しつつ、その外延的部分の帰属をめぐって絶えざる闘争関係にある。したがってこの様態の世界に起こるすべては、個物を構成する力能が合成されるか解体するかのプロセスである(ElPlSC)。すなわちより大きな外延的な諸力を獲得することによって、自らの力能を増大させる場合と、それらの諸力の獲得に失敗して自らの力能を減少させる場合のいずれかの過程によって様態の秩序は構成されている(ElAgEx. EAP)。

なるほどこのように論じると、「ここにホッブズの言う「万人の万人に對する闘争 bellum omnium contra omnes」のスピノザ版を見る人もいるかもしれない。もしそうなら、それは剥き出しの否定性のみの世界であり、有限者たる様態は早晩互いに自滅するか、何らかの超越的な絶対的権力による調停を要請せざるを得なくなるだろう。しかし、この様態の世界は、ホッブズの自然状態とは次の三点で全く異なる。まず第一に、とりあえず「闘争」と表現したこの関係は、スピノザにとって同時に、自分のみならず相手を生かす関係でもあるということである。それは次の二つのことから裏付けられる。まず、外延的な規定性とはそれ自体否定性ではなく、生産の条件であるということにおいて。たとえば人間は他の生物を食べなければ生きて

いけないが、それは人間の限界を示すと同時に、他の生物によつて人間が生かされているという条件も示している。他者の労働ないし生産物がなければ生活できないということは、他者の労働や生産物に依存していることでもあり、逆にそれらによつて生存の条件を保証されていることでもある。次にこのことのほうが一層大事であり、ホッブズはこれを顧慮しなかったのだが、自らの本質たる力を最大限に展開しようとして外延的諸部分の帰属をめぐる闘争関係にあるということは、同時に力能の合成のプロセスであるという点である (EpistDef)。すなわち、個物は互いに相手の構成関係を破壊してしまう出会いだけではなく、双方が合成し合つて自らの力能を共に高めていく出会いにも全く同じ地平でさらされているのである。たとえば、人間に食べられる食物にとつては破壊であっても、それが消化されることによつて人間とその食物を含み込んだより大きな力能の全体が形作られる。また、二人で協同で仕事をした場合、一人の場合よりもより少ない時間でより大きな活動を行うことができる。人間は、剥き出しの対立関係しかなく見えてくるところですら互いに依存しあい、多かれ少なかれより大きな能力を形作る平面を必ず有しているのである。この点については後に自然権との関連でさらに詳しく論じるであらう。

ホッブズの自然状態と違う第二点は、スピノザにとつては、ホッブズが「万人」と表現したように人間をアトム的な還元不能の実体として捉える見方が存在していないことである。スピノザが「人間」という表徴は非十全な認識の典型的な例である

としていたことはよく知られている (EpistDef)。むしろ人間は諸々の力に貫かれ、無数の諸力によつて産出される、力の暫定的な効果でしかない。人間という表象が構成される以前に、様々な生産関係、権力の配置があり、ミクロなレヴェルでは人間は、自然とあるいは他者との間で数限りない力の交換をしているのである。個体や個人とは、そうした諸力の暫定的な結節点を後から表象したものに過ぎない。万人の万人に対する闘争ということが、人間は還元不可能な状態にまで絶対的に対立していることはできないし——その場合一致点がない以上対立自体が意味をなさない——、完全に一致してしまうこともできない。人間は、力能の個々のレヴェルで、ある点では合致しある点では対立し、ある点では対立が合致に移行しまたその逆もあるといった具合に、諸力の相互作用の中に暫定的に構成された存在なのである。

第三の違いは、この自然状態が社会状態になつても消滅しないという点である。スピノザは国家論の中で「各人の自然権は、国家状態の中においても終熄しない」(TP3)と述べている。実際人間はスピノザによれば「自然状態においても国家状態においても、自己の本性の諸法則によつて行動しかつ自己の利益を計る」(viii)のである。だが、この点を含めたホッブズの議論との違いは、非常に重要な問題なので、やはり次節以下でさらに検討することにする。

(1) Cf. M. Guérout, *op. cit.*, pp. 165-175.

(2) 契約説を巡るホッブズとスピノザの比較研究については、M. Lenoble, *L'état civil selon Hobbes et selon Spinoza, in Cahiers de philosophie*

politique et juridique, 1983, No. 3, pp. 113-121. を参照。

三 「活動力」概念の重要性

さて前節で述べたように、様態的な世界のメカニズムが捉えられると、そこにおける「活動力」(*potentia agendi*)という概念の重要性もおのずと明らかになる。スピノザにおいて、個々の様態は自らの本質を実体のうちに有しており、その本質は端的に実体の絶対に肯定的な内包量・強度としての量であった。むしろスピノザの実体は、現実態に対応する可能態ではなく、様態において無制限に自らの有を維持しようとする力(すなわちコナトゥス)としてその力能が実現されることによって實在性が明らかに、その無限な生命の活動性が証明されるような現実的有である。スピノザが『形而上学的思考』の中で、神とは生命であり(*Deum vitam vocant*)、生命とは自らの有に固執する努力そのものである、と述べている(CM2/6)のもこのために他ならない。このようなコナトゥスは、我々の日常的な経験のレヴェルでは端的に「活動力」として捉えられる(E3PrDem)。したがってスピノザにとって活動力は「喜び」という情動の源泉であり、個体の本質がより多くの外延的諸部分を自らに帰属させる際の原動力として捉えられている(E3Pr12)。そしてこの活動力と切り放せない「喜び」とは、「人間がより大きな完全性へ移行すること」を意味し、これは様態が自らのコナトゥスに従ってより大きな實在性を獲得していくことに他ならないのである(E4Pr)。

ところで我々はこの活動力をただ精神の「観想」によって増大させたり、減少させたりするのであろうか。というのもスピノザは、受動的な情動(悲しみ)を明瞭判然と理解することによって能動的な情動(喜び)に転化できるということを語っており(E3Pr3)、その意味では「精神による身体ないし情念の支配」を謳ったストア的・デカルト的な系譜に属するものであるという解釈も成り立ち得るからである。しかしながら、スピノザにおいては精神が身体を支配したり、身体を活動に駆り立てたりすることは全く問題にならない(E3Pr5, 6)。むしろ先に述べたようにに精神と身体とは同一の秩序・連結を表現する。「すべての我々の身体の活動能力を増大しあるいは減少し、促進しあるいは阻害するものの観念は、我々の精神の思惟能力を増大しあるいは減少し、促進しあるいは阻害する」(E3Pr1)というように、活動力が身体的なものを基盤にしている以上、この活動力は身体側の遭遇や連結によって増大し、あるいは減少し、精神の側で対応する思惟の能力に反映されるのである。

スピノザにおける活動(*actio*)という語は、『エチカ』の三部定義二にもあるように、「我々がその十全な原因になっていることが我々の内または外に起こるとき、すなわち我々の本性のみによって明瞭判然と理解されるようなことが我々の本性から我々の内または外に起こるとき」に用いられている。しかも力(*potentia*)という語は、いうまでもなく能力の意味である。スピノザにおいてコナトゥスとして捉えられたこのような力は、人間においては意志であり衝動であり欲望と同義である

(E3P9S)。したがってこの活動力という言葉は、非常に広義に解釈されなければならない。それは、我々が自らの内的必然によって何かをなそうと意欲することであり、自らの能力を発揮しようとする欲望であり、可能な限り自らが愛し力の増大と喜びを味わわせてくれるものと一致しようとする衝動である。したがってこの活動という言葉には、人間が自由で能動的に生きようとするときのすべての活動の源という意味が含まれている。それは、創造し享受する能力であり欲求であり、虐げられている人が人間として対等に自らの能力を行使したいと望むときの力であり、それが桎梏とあらば共同体の諸々の枠組みや規制や抑圧を払いのけ、新しい社会的諸関係を創出していく際の原動力にほかならない。

それゆえこの活動力の問題は、善悪という倫理的問題に関わると同時に、必然的に政治的な問題となる。「我々は我々の存在の維持に役立ちあるいは妨げるものを、言いかえれば、我々の活動力を増大しあるいは減少し、促進しあるいは阻害するものを善あるいは悪と呼ぶ」(4P8Dem)「喜びは、人間の活動力を増大しあるいは促進するから、喜びを感じている人間は喜びを維持することを何よりも欲し、しかも喜びが大きいほど、それだけ大きな欲望をもってそれを欲する」(E3P37Dem)。このように、活動力及び喜びの情動は、人間の一切の社会的行動を規定する原理としての側面を有しているのである。

ところで先に見たように、諸様態は、互いが互いの存在の条件であるという形で相互に依存しあっている。これは別な言い

方をすれば、様態同士の関係は、ある部分では互いの本質と合致する形で常に、すでに結びつきあっており(喜び)、ある部分では互いの本質と相いれない関係として対立しているということである(悲しみ)。ここで大切な点は、より具体的にいえば、我々は常にすでに少なくとも一つないいくつかの喜びの情動を有しているという事態にほかならない。この点の重要性を今度は法理論の立場から詳しく見てみよう。

(1) スピノザの活動力概念を欲望ととらえ直し、その政治哲学上の意義を強調したものととして、P. F. Moreau, *Spinoza*, Seoul, 1975, pp. 113-128. を参照のこと。

四 自然権と集团的協同

伝統的な法理論においては、自然権(自然法) *jus naturale* は所与のものとして、人間に生具しているものとしてとらえられている。たとえばホッブズの場合、人間は自然状態においては自己保存の原理に基づいて、ありとあらゆることをなす権利を生得的に有しているが、まさにそのゆえにこの状態は果てしない人間の人間に対する闘争に至ってしまい、超越的な第三項と調停的権力の招来を契約によって要請することが必然的に伴う。そしてその場合、各人の自然権は *commonwealth* としての国家という新たな権力のもとに放棄され、成員は自分が自己保存の手段であるかを判断する自由を自己自身の判断によらず、権威の命ずるところに従わなければならない¹⁾。

しかしながら、よく読めば容易に認められるように自然状態

から契約を経て国家状態へというこの移行のプロセスは一つの擬制である。すでに指摘されているはずだが、そもそもあらゆることを為す権利を有する個人が、他人も同時にその自然権を放棄するのだからという理由で、自らの自然権を放棄するということと自体が、論理矛盾である。というのも「自己保存に適當と思われることは何をしてよい」はずの人間をあくまで前提におくならば、彼がよく理性と判断を働かせれば、最も最適な状態と仮定されるのは、全員が一挙に自然権を放棄して第三者に委譲する事態ではなく、自分だけは何ら自然権を放棄することなく他の全員が自然権を放棄する事態に他ならないからである。最初に全能の個人を前提した以上、その論理的な帰結とはこのようなものでなければならぬ。ホッブズの論理には、相手も全く同時に、自分と同じように自然権を一挙に放棄する「はずである」という他人に対する信用ないし善意という、本来自己保存から導き出されなければならないの観念が導入されてしまっているのである。

しかしこの点を別にしても、スピノザの自然権や国家の形成に関する理論とホッブズのそれとは、微妙だが決定的な違いを見せている。なるほどスピノザが次のように言うとき、一見それはホッブズの言う自然状態と同じものとしてとらえられてしまふかもしれない。「自然状態においては、共通の同意によつてあるものの所有主となる人は誰もいない。また、自然の中にはこの人に属してかの人に属さないと言われうるようなものはない、すべてのものが万人に属している」(B4P233)。この内容が

意味しているのは、しかしながら、自然状態においては万人が何をしてもよいからあらゆるものはあらゆる人のものであるということではない。スピノザが別の箇所で、「すべてのものが万人に属している、ということは言いかえれば、すべてのものはそれを要求する権力を持つすべての人に属しているということである」(TP2/23)とはっきり補足しているように、それは、へあるものを独占しようとする要求を競合者から事実上守り通すような権力を誰も持たないからこそ、すべてのものは個々の人に属している」という事態を意味しているのである。どんな人でも、あるあいだあるものを現実的に所有するが、しかしそれはまさに「ある期間」であり、ある一時的な期間でしかないが故に、あらゆるものは万人に等しく属しているのである。なぜなら、確実にあるものを保有する保証がないところで何ものかについての私有権を主張しても、それは無意味だからである。つまり自然状態における所有の権利は、限定的な一時的所有と区別できない。独占的で持続的な支配権力が考えられるのは、そうした事柄についての「共通の同意」が成立するときだけ、したがって社会の中だけなのである。

スピノザは次のように述べている。「自然状態においては各人は自己をはかの圧迫から防ぎうるあいだだけ自己の権利のもとにあるのであり、また各人単独ではすべての人々の圧迫から身を防ぐことが困難なのであるから、この帰結として、人間の自然権は、それが単に各人きりのものでありそして各人の力によつて決定されるあいだは無に等しく、現実においてよりもむしろ

ろ空想において存するに過ぎないということになる。なぜなら、人々はそれを保持できる何らの保証も持たないからである。」

〔Fp2/15〕「これらの事情に加えて、人間というものは相互の援助なしには生活を支え、精神を涵養することがほとんどできない。以上から我々はこう結論する。人類に固有のものとしての自然権は、人間が共同の権利を持ち、住みかつ耕しうる土地をともどもに確保し、自分を守り、あらゆる暴力を排除し、そしてすべての人々の共同の意志にしたがって生活しうる場合でなければほとんど考えられない、と」〔ibid.〕。自然状態においてすら、人間は「眠る」という生きていくのに最低限の事柄をなさなければならず、そのためには他者の保護を必要とする〔TP3/11〕。したがって孤立した個人の「自然権」は、実質的な意味においては「事実上」全く存在しないのである。

自然権が社会化されているということ、というより社会化された自然権以外に固有の自然権というものは全く想定できないということ。このことは先の情動と活動力の理論からの必然的帰結である。スピノザは、自然権を「自然の力 *naturae potentia*」そのものと解すると主張してした〔TP2/4〕。各々の自然物は「存在ならびに活動に対して力を持っているのに相当するだけの権利を自然のままで持っている」〔TP2/3〕のである。つまり自然権とは活動力のことに他ならない。このように、自然権が個物を存在し活動させる力として規定されているということは、我々は存在しているからには、どんなに低いレヴェルであれ自らの身体と合致する他の身体と少なくとも常にすでに出会って

おり、それによって自らの活動力を得ているということである。もし、人間が自らの身体と合致する諸関係を少しも有していないとしたら、その人間は存在することを止めてしまふであらう。現に存在している以上我々は、すでにして自らの活動力の源泉を他の諸様態から受け取っている。これは、先にも述べたが、我々は常に何らかの喜びの情動を（そのレヴェルがたとえ最小のものであっても）味わっているということである。

ここから重要な政治的帰結が導き出せる。それは、我々がもし自然に対してより大きな権利を有するようにするためにはどうすべきかという問題に対するスピノザ主義的な解答である。我々がより大きな権利を持つとすること、それはとりもなおさず、自らの活動力を増大させようとすることである。したがってそのためには、我々は自らの喜びの情動を増大させるものとの出会いをできるだけ増やしていくことを為す以外に方法はない。個体を構成している諸関係の合致の度合いが、その個体の活動力を決定していることは先に述べた。人間にとっては自らの構成関係と合致しあい、それを補強するような他の身体との出会いが、自らの活動力の増大を保証する。それはまず一次的には食物などの自らの身体の維持に必須のものとして関わってくる物質的対象であらう。しかしながらそのような食料ですら人間同士の協同と相互の協力がなければ、安定的持続的に補給することはできない。スピノザが「人間にとっては、自己の本性と最も多く一致するものすなわち人間が最も有益である」〔Ep3/5C〕と述べるのも、人間同士は互いの本性をなす

構成関係が一致している度合いがほかの動物や植物などと比べても最も高いため、何が必要で何が不要か、何をすればお互いの利益が一致するかという問題に関して最も合意が得やすいからである(E4P35Dem)。したがって人間は、自らの喜びの情動を増大させるような仕方、他者と協同していかなければならない。「全く本性の同じ二つの個体が相互に結合するなら、単独の個体よりも二倍大きい力能を有する一個体が構成される」(E4P18Sc)のである。

我々の自然権すなわち活動力は、我々の能力そのものである。そうした能力を増大させるためには、自然権が社会化されたものとして以外規定できない以上、他者との間での集団的^{アシェーション}協同を自分の最も身近な地点から積み上げて行くしかない。権利とは諸々の個人といった単位を越えて貫通する群衆的諸力の結果であり、その成果である。そして重要なことは、スピノザにとって国家とは、このようなミクロな喜びの実践の積み重ねの結果として析出されるものであって、ホッブズにおけるような外在的で超越的な権力ではないということである。「国家の権利は多数者の協同の力によって規定される」(TP3/9)とスピノザが主張するのは、国家の規定が内在的な諸力の合成のプロセスから要請されたものであって、それ以上でもそれ以下でもないということである。国家の目的は、我々が自らの活動力を維持し、それが増大するようにするための確実な保護と保証とを集団の力によって与えることである(TP5/2)。したがって、我々の活動力の増大に奉仕しない場合、国家は転覆される危険

を常に内側に抱えていることになる。「国家の力と権利とは、国家自らが多くの人々を一つに結託させるような機縁を与える限りにおいて減少する」(*ibid.*)。すなわちスピノザによれば、我々の集団的諸力が国家状態の一切の基盤であり、それに優越するいかなる原理も権威も存在しないのである。

(1) T. Hobbes, *Leviathan*, Ed. R. A. Tuck, Cambridge Univ. Pr., 1991, Chap. 14.

(2) A. Matheron, Spinoza et la propriété, in *De politique filosofie van Spinoza*, Brussel: Vrije Universiteit, 1978, p. 108.

(3) この問題に関する最も明晰な議論は 'Manfred Walther, Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas, in *Studia Spinozana*, Vol. 1, Walther & Walther Verlag, 1985, pp. 73-104. 及び A. Matheron, Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: Machiavelisme et utopie, in *Lo Spinozismo ieri e oggi*, Padova: Cedem, 1978 (Archivio di filosofia), pp. 29-59. 参照(1)。

(4) Cf. A. Negri, *L'anomale sauvage: Puissance et pouvoir chez Spinoza*, P. U. F., 1982, pp. 328-343.

結 語

紙数の関係で残念ながらこれ以上立ち入った議論を展開することができない。ここまでそのほんの一端を示してきたにすぎないが、新しいコミュニケーションの基礎概念ともなりうるスピノザの政治哲学上のこうした問題提起は、これまで正當に評価されてはこなかった。その意味で、現代のフランスにおいて、ネグリやバリバール、マトロンらの精力的な読解に影響されて、様々

な形でスピノザの政治哲学としての可能性が論議されるようになってきたことは、非常に重要である。我々は、汎神論とか単なる合理主義哲学者といった従来の偏見を捨てて虚心にスピノザの哲学に向き合うことによって、歴史の下層に眠らされているが今日なお検討に価する重要な政治哲学的な概念がそこにちりばめられていることに気づかされるに違いないのである。

※本論文は文部省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究の一部である。

公 募 論 文

ペインのラディカリズム——市民政府と市民社会の峻別——

一 コンステイテーション論の分極化

——自然法学的原理と功利原理

一七九〇年代のペインのラディカリズムの看過は、一七八〇年代の議会改革運動から一八〇〇年代のベンサム主義を介しリカード派社会主義の生成に至るブリテンのラディカル思想の研究において従来大きなギャップをもたらしてきた。⁽¹⁾この間隙を埋めることを意図しつつ、本論文では、ペインの『人間の権利』における功利主義原理と民主主義理論との連関を分析することによって、彼がいかに社会契約論的な市民政府論から脱却し、コマースによって結ばれる市民社会の自立性に依拠しつつ功利原理と社会正義の緊張関係の間に民主的社会を想構しているかを明らかにしたい。

後 藤 浩 子

そもそも、自然法学的原理に基づくコンステイテーション論から功利原理に依る市民社会論への移行という論点は、J・ミラー研究において、ミラーと他のラディカルズに一線を引く視座としてM・イグナティエフが提出しているものである。商業社会から抽出された交換の原理に基づく「市民社会」の範疇によって、法学的枠組みは乗り越えられ、政治的自由の論拠を古代の国制に置く懐古的共和主義は破壊された、という彼の議論は、彼自身は専らミラーについて述べているにもかかわらず、ペインにも同様に適用できると思われる。⁽²⁾

(1) 拙稿「小市民的急進主義」再考—ブリテイッシュ・ラディカルズとコマースのイデオロギー」、『法政大学大学院研究紀要』三四号、一九九五年、参照。

(2) Michael Ignatieff, John Millar and Individualism, in I. Hont and

M. Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue: the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, 1983, p. 326. (水田洋、杉山忠平監訳「富と徳——スコットランド啓蒙における経済学形成」、未来社、一九九〇年、五四六頁)。

二 ペインにおける自然権とソサエティー

——功利原理と自然法学的原理そして理神論

ペインは、従来の革命は「たんに人物と政策を変えた程度で、原理を変えるには至らない」ものであり、「道徳理論、ユニバーサルな平和システム、破棄することのできない世襲的な人間の権利」という原理に基づく政府の樹立こそ真に新しい時代をもたらし、それは「特定の個人ではなく諸国民」を巻き込むものだ⁽¹⁾と主張する。ペインは、パークがブリテンの支配層の生まれにおける高貴さとその世襲を現行体制支持の論拠にしている点を逆手にとって、そのような歴史的権威の起源をさらに遡及してみれば、結局は「人間の一樣性ないし平等性」に帰着するのだ⁽²⁾といい、これが真の「生まれと家柄」なのだ⁽³⁾という。「人間は、その起源を、あるいはもっと流行の言葉を使えば、その「生まれと家柄」を忘れたときに初めて、自墜落な生き物となる」⁽⁴⁾。

しかし、この「生まれと家柄」はたんなる皮肉ではなく、ペインの根本問題であった。「万人が生まれながらに平等であり、平等な自然権をもっている」ということは、「親から子が生まれるという」ジェネレーションではなくあたかも「神によって創ら

れるという」クリエイションによって後代の人々は存続してきたのであり、ジェネレーションとはクリエイションが次々に行われるたんなる様態にすぎないのだ、というように考えるのと同様な考え方に立つものである。従って、この世に生まれてくる子供はすべて、その現存が神に由来しているのだと見なされなければならぬのである。子供にとってこの世界は、この世に初めて存在した人間にとってそうであったように新しく、この世界におけるその子の自然権もまた、最初の人間のそれと同じ種類のものである⁽⁵⁾。但し、「内並びに傍点は引用者。ジェネレーションという自然的事実を、クリエイションとして人為的に読みかえるべきだ」というペインの要請は、ある意味で世襲と相続によって成り立つ当時の統治形態並びに社会システムの根本を突くものであった。ペインの貴族制批判の最大の理由は、それが世襲と相続のシステムの根源であるということにあったのである。当時、農業においても商業においても、土地や資本などのいわば生産手段は長子相続され、一家の中で相続権のないものは、富裕な家の出であれば法律家や医者などの専門職、聖職者、軍人などのキャリア層に入るべく教育をうけ、それ以外は徒弟奉公に出て職人として自立するかあるいは都市に出て最下層でその日暮らしをすることを余儀なくされていた。とりわけ女性の場合、そしてキャリア層進出に成功しなかった男性もそうだが、結婚はまさに生存していくに足る財産を取得するための手段だったのである。このように、ルンペン・プロレタリアートは、既に資本主義成立に伴う原蓄期の農民層分解

以前に以上のような形で、すなわち家父長制に基づく相統システムによって生み出されていたのである。貴族制の本質と性格はこの法律（長子相続法）に現れている。この法律はあらゆる自然の法則に反するものであり、自然そのものがその廃止を要求しているのだ。家族の間に正義をうちたてよ！ そうすれば貴族は倒れる」（p. 83）。

上記のペインがいう「人間の一樣性」とは明らかに事実レベルではなく規範レベルでの言説であり、「インストラクション」という啓蒙の主體的任意的活動と、神の被造物としてこの世に現存しているという事実だけを根拠とする権利の相互承認を通して、単独の個人を前提した社会が形成されるべきだという要求である。それでは、ペインにおいて、世襲と相続という既存社会の根幹を形づくっている制度に対抗する意味で以上のようにして措定されたいわば「単独者」は、その生まれでた時点での平等と何にも属さないという自由をもってどのように社会の調和と秩序を組織するのであろうか。

ペインは、不当な状態を正す力として、一定の社会的組織における権力の必要を認める。そして、自分の中に保持し続ける権利（保持し続ける自然権）と社会の一員としてコモン・ストックの中に投げ入れる権利（市民権）とを区別する。前者は「権利そのものと同様それを行使する力も個人の中に完全に備わっているもの」であり、一方市民権とは「社会のメンバーであるという理由で、その人間に属している権利」であり、それは、「個人の中に前もって現存しているが、しかし個人ではその権利を充

分に行使できない類の自然権」にその基礎をおいている。「人間は、自分自身の力に優先して、またはそれに加えて、自分もその一員である社会の力を用いる。社会は彼に何かを授与するわけではない。社会の中では各人それぞれが事業主であり、権利としてその資本を役立てるのである」（p. 88）。ところが、このペインの議論では、何らかのメンバーシップが暗に前提されている。「社会のメンバー」の下に彼は何を想定していたのか。ここでいわれている「コモン・ストックのなかに投げ入れられた権利」とは、実は裏を返せば政治的権力であると解釈しうるのだが、これが容認されるのは、自分の権利を投げ入れるという行為によって、その権力がまさに自分の力でもあると各人に見なされるからである。この議論のからくりは、実はルソーのそれと同じものであって、ペインはそれを「商業」の語彙で表現しているにすぎない。それゆえ、両者共に、「一般意志」や「コモン・ストック」はある一定の「ソサエティー」の枠内でのみ形成されるのではないかというエイヤーが『トマス・ペイン』で提起している問いを引き受けなければならぬだろう。「何らかの共通の目的をもって集まってきて、現在もそのまま一緒にあるような社会が想定されている。そこでは、メンバーはいくつかの方法でその共通目的を達成すべく共働し、為されるべきことを決定する為の公認の方法をちゃんともっている社会である」⁽²⁾。彼は、このようなソサエティーの例として、ジェントルマンズ・クラブやスポーツクラブを挙げる。このような狭義の有志参加的（任意的）ソサエティーでは暗に前提されたメンバー

シップによって互恵的關係の成立と予定調和が可能になるのだが、果たしてこの原理を個々人がその選択や意図を抜きにして投げ込まれる広義の「社会」にまで拡大することは妥当なのか、とエイヤーは率直な疑問を投げかけている。「こうしたソサエティーに共通の特徴は、入会が完全に自由というわけではないということだ。というのは、現会員に入会を承認されなくてはならないし、それにある場合会員にふさわしい技能をもっていないければならないからだ」が、しかし一方で、入会を強要されることもないし、退会も自由なのである」ところが、「人間は自分の生まれ落ちる社会を選べない」。

この点について、ペインは、非常にオプティミスティックではあるのだが、前述のソサエティーの要件は社会全般に拡大されなければならない、しかも拡大されうると考えていたと思われる。まず、ペインは人間の社会的性の二つの根拠を提示する。その第一が、人間の生来の欲求とそれを充たす個人的力の不足という事情に起因する個々人に対する社会の援助の必要である。しかし、このような互恵的利害に基づく結びつきだけではなく、人間の中には「生存には必要でないが、その幸福には欠くことのできない一連の社会的な愛情」があるのだとして、第二に「社会に対する愛」を挙げている。この感情は「人間の生涯を通じて、作用しなくなるときは決してなく、私達の存在とともに始まり、そして終わる」ものだとして（p.103）。さらにペインは、この二つの社会の自然的な結合原理は、既存の政府によってその力を奪われているとして、そのような政府の廃止と結

合力の社会自身への再帰属を主張する。「人間が、相互の利益からだけでなく、生来の本能からも、文明社会化された生活を習慣として身につけてしまえば、彼らが自分達の政府において必要あるいは好都合と考えるどんな変更をも成し遂げるに十分なだけの文明社会の生活の諸原則がその実践の中に存在するのである。つまり、人間はきわめて本性的に社会の所産なので、人間を社会から切り離すことはほとんど不可能なのである」(p.104)但し、傍点は引用者。彼の「文明化」とは、正確には「社会化されなかつ文明化されること」に他ならず、それはまさに自治能力の形成によるソサエティーの拡大を意味しているのである。

従来ペインの理論は、その個々の権利主体の互恵的利害関係に基づく社会の主張によって特徴づけられてきたが、上述のようないくつとつの社会的結合の原理、すなわち「生存に必要なが、幸福には欠くことのできない社会的愛情」という人間の本能における結合原理への依拠もまたペイン思想を特徴づける重要性をもつと思われる。前者の原理における理神論的、功利主義的、自然法学的要素に関しては、次のように考察しうるだろう。まず、ペインのいう個々人の権利とは、「平等に有する自然権」という自然法学的語彙で表現されているにもかかわらず、「被造物としての平等」という点において根底的に理神論に基礎づけられている。さらに、この自然権が、自然法学的用語による社会契約ではなく、功利主義的語彙、より正確にはミスに影響を受けたと思われる「商業的語彙」に置換されるこ

とによって、互恵的「相互」関係としての社会とその自立性がある。また権利のコモン・ストックとして政治権力が導出されるのである。また、後者の原理に関しては、スミス以上にヒュームの強い影響が読み取れる。それは、習慣による人間本性の可塑性、そしてこの人間の本性と社会のあり方の並行関係が説かれる点と、本性的なソサエティーへの愛情という情緒の問題を人間の社会性の根拠としている点に示されている。この二重の結合原理の問題については、次節でさらに詳しく論及したい。

(一) Thomas Paine, *Right of Man*, E. Forner (ed.), Harmondsworth, 1984, p. 162. (西川正身訳「人間の権利」, 岩波文庫)。以下、ペインからの引用ないし参照箇所は本文中に頁数を記すことにする。

(二) A. J. Ayer, *Thomas Paine*, London, 1988, p. 29. (大熊昭信訳「トマス・ペイン」, 法政大学出版局, 一九九〇年, 四八頁) なお、「」内は引用者。

(三) Ayer, *ibid.*, p. 29f. (同書, 四八頁)。

(四) アレイヴィは「この結合原理を」エコノミックなものの、愛情的なもの、セルフィッシュなもの、と三つに分けているが、エコノミックなものとはセルフィッシュなものは同じ関係であって、自己自身の力では満たされない欲求(ペインはこれをエコノミックなものと考えている)を満たすために互恵的な利害関係(セルフィッシュなもの)が生じるのである。

Elie Hlevey, *The Growth of Philosophic Radicalism*, trans. by A. D. Lindsay, London, 1928, p. 189.

三 市民的徳—正義と功利主義の緊張関係

ペインは現行の政府を道徳的に墮落したものと捉え、なおかつその原因を政府またはコンスティテューションに帰してい

る。「革命がその目標とするのは、政府の道徳的状態の変革である。そしてこうした変革が行われれば、公共の税金は軽減し、社会の文明化は現在奪われているその豊かさを十分に満喫するようにになるだろう」(p. 212)。前節の冒頭に示したペインのラディカリズムの原理にも道徳理論が挙げられているように、彼の変革意識の根本には、モラルの問題があり、そして、このモラルはシヴィックやパブリックという観念と深く結びついている。本節では、ヒュームやスミスの議論と対照させることによって、ペインが抱いていた「道徳理論」とはどのようなものであったかを明らかにしてみたい。

J. G. A. ポーコックは、A・スミスに代表されるスコットランドの社会理論を「コマースのイデオロギー」(the ideology of commerce)と表現する。そして、「コマースイデオロギーの歴史は、それを意味するために以前はよく使われた『ブルジョア』の語の使用を極端に減らすことによって、もつとよく書かれるであろう」と、これが従来の「ブルジョア」「プチブル」といった階級的規定ではないことを強調しつつ、「コマース・イデオロギー」の要素を抽出しているのだが、おそらくペインの思想は「この枠内でもつとよく分析され特徴づけられるだろう」。

ポーコックは、このコマースのイデオロギーを、共和主義的思考(シヴィック・ヒューマニズム)の基本概念である「徳」と市民法学の基本概念「権利」に表現される相対立する政治的価値構造の間の緊張関係の上に成立しているものであると見なしている。厳密に政治的な意味での「徳」は、シティズンシップに

において平等な人格間に、そしてリパブリックと彼らとの間に結ばれる諸関係の本質であり、それゆえ、これらの関係は徳によって直接に成立するのだから、事物の所有権の譲渡による媒介を必要としない。一方、「権利」とは、事物の占有、配分、管理に関わっており、本来的に所有個人主義の基本的な表現なのである。そして、これら二種の政治的価値構造もしくはパラダイムのいずれに依拠するかによって、「政治的」という言葉の定義自体が異なってくる。前者においては、それは、スピーチや神聖の靈感そして仁愛の装いによる人々の徳の可能性への目覚めであり、一方、後者においては、事物と他人に対する個々人の権利と支配権の画定を意味する。ここで私達が注目すべきは、ポークックは上記のような二つのパラダイム間の互換不能な差異を析出することによって、自然法学的社会契約論が行き着く「限界」を指摘している点である。つまり、権利の譲渡から出発する限り、「全人民が全体としての人民によって治められ代表される」ときでさえ、その人民 (populus) の際立った属性は徳より権力の行使であったと思われる。法学の子供は自由主義であり、そこでは個人と主権者はいかに相互に接近させられるとしても、分離したままである。それにたいして、共和主義的徳は、直接的に個人、すなわち所有者とか権利の担い手とかではなくシテイズンとしての個人に属しているのであり、その場合個人は先だつ譲渡を必要とすることなく、多数の同輩とともにセルフ・ルールを共有しているのである⁽²⁾。

「コマースのイデオロギー」は、共和主義的パラダイムにおけ

る古典的「徳」を「道徳感覚」に変形させ、それをシテイズンシップの要件とすることによって、上記のような社会契約論的説明とそれに伴う支配と権力の語彙を回避するのに成功した。N・フィリップソンは、これを「一八世紀有志参加主義の言語 (the language of eighteenth-century voluntarism)」と称しているが、これこそまさにコマースのイデオロギーの内実を示すものと考えてよいであろう。彼は、スミスの例を示しこの言語使用の特徴的な点を挙げているが、それはつまり、部族・氏族・家族・民族の世界が家父長制的権威と「依存」の観念に結びつけられ、それと対比的に、有志参加的諸協会が、社交的な友情の世界 (the sociable world of friendship) とし、「独立」と「自由」の諸観念と連合されているところにある。「自己規制の能力や、より希少なヒューマニティの能力は、社会・協会 (associations)・団体 (companies)・クラブにおいて獲得される。『会話』という手段によって友情という賢明な安全保障を求める『世界の日常的なコマース』の産物こそ、私達が独立やさらにまた自由という諸観念を獲得するのに役立つものである⁽³⁾」。このような有志参加的ソサエティは歴史的にはアディソンのスペクテイター・クラブに端を発しており、一般的には「趣味 (aste)」と「洗練 (politeness)」を徳に代わるシテイズンシップ／メンバースHIPの要件として主張したものと見なされるが、フィリップソンは、それは表面的な見方であって、「それらは友情と適宜性の諸原理によって統治が行われる社会的諸関係の枠組みを樹立するための道具として意図された手段とも見なされる⁽⁴⁾」、とい

い、古典的共和主義的価値構造の「有志参加主義の言語」による変容を次のように特徴づける。「適宜性の追求は徳性の追求の代替物となり、有志参加的ソサエティーとコーヒー・ハウスは、この道徳感覚の同一性によって成り立つ地方共同体という世界において、ポリスの代替物として出現したのである」。この古典的リパブリックにおける徳の、有志参加的ソサエティーにおける道徳感覚への変容を、ポーコックの「シウィック／シヴィル」という対句的用語法⁽⁵⁾を借りてまとめれば、政治的・軍事的な意味でのパブリック性を意味する「シウィック」から、経済的・文化的・道徳的なものの混合としての社会的なものの次元におけるパブリック性を意味する「シヴィル」なものへと、「徳」すなわち共同体形成原理が移行したのだということになるだろう。

フィリップソンは、一八世紀エジンバラにおける上記のような有志参加的ソサエティーの実証的研究に基づいて次のように特徴づけている。「有志参加的ソサエティーは、シンパシーに基づく諸関係の複雑なネットワークを生み出しながら、一八世紀を通じてエジンバラに増殖した。このネットワークは貴族の社会的エリートから、専門職の自由職業人を通じて、政治や統治の中心地に必ずというほど呼び集められて来る出世を望む比較的生まれの卑しい青年層にまで及んでいた⁽⁶⁾」。そして、この有志参加的ソサエティこそ、当時、まさに広義の意味での「社会」のモデルとなったのである。

以上のスコットランド啓蒙研究における議論から、私達がこの取り出すべき論点は、当時の社会理論において「モラル」

は社会の非権力的形成原理として機能していたのであり、それがつまり文明社会化された（シヴィルな）徳である、という点である。そして、ペインが「道徳理論」の名の下に暗示しているのも、このような、文明社会的徳と商業社会そのものの直接的関係性なのであり、彼のいう社会の文明化とは、人間本性が文明社会的徳を身につけることに他ならない、と解釈しうるだろう。前掲した第二の社会的原理「社会的愛情」とはまさに、この文明社会化された本性の具体的な姿なのである。「もし商業が可能な限り広い範囲に渡って活動することを許されたならば、それは戦争というシステムを根絶し、まだ文明社会化されていない状態の諸統治体制に革命を生み出すだろう、コマースの発明はこれら統治体制が始まって後に起こったのであり、ユニヴァーサルな文明社会化へのもっとも素晴らしいアプローチなのだ、にもかかわらず道徳原理からはなかなか直接的に導き出されることがなかったものである」(p. 262)。

しかしながら、厳密に考えれば、いかにコマースの言語に置換されようと、やはりペインの第一の社会原理「権利のコモン・ストックによる相互的互惠関係」は、ポーコックが指摘する所有的個人主義を前提とする「権利」の語彙なのであり、従ってあくまでもそれは権力関係のフレームワークの下に位置するものである。こうしてペインの思想もまた、コマースのイデオロギーの一種として、徳と権利の相対立する政治的価値構造の緊張のうちにあるのだが、私達がここでさらに読みとるべきは、この緊張をどのようにペインが扱っているかである。コマ

ースのイデオロギーにおいてこの緊張は具体的には「正義」の問題に表現され、さらにこれはヒュームとスミスを基礎とするコマース・イデオロギー内の諸思想の分極点となる。以降、この正義の問題についてのペイン、そしてスミスの見解を考察し、その差異を明らかにすることによって、ペインのラディカリズムのさらなる特徴を提示したい。

まず、スミスにおける正義の問題は、スコットランド啓蒙研究の議論において、ホントとイグナティエフによって「諸国民の富」における必要と正義」という形で提起されている。彼らの基本的な主張は、スミスの「諸国民の富」の中心的課題は正義の問題であり、所有の不平等と所有から除外された人々への十分な生活資料の供給を両立させる市場機構を見いだすことであった」というものであり、その議論は次のように概略できるであろう。まず、近代商業社会は、富者の権利としての所有権の承認と、所有から除外された貧民生活者への十分な生活資料の供給という貧民の必要とのパラドクスを内包している。このような近代商業社会に対しては、政治的に平等で有徳な人々の共和国というシヴィック・ヒューマニズム的社会理念から、財産の積極的共有体というキリスト教的社會理念から、水平化的・平等主義的志向をもった批判があった。このような傾向を意識しつつ商業社会を擁護する意図の下に、スミスは「諸国民の富」において、分業・自然価格・市場機構による上記のパラドクスの解決と「正義」の実現を示唆したのである。この場合、スミスが考えた正義とは、私的占有の規則を（社会の維持

に不可欠の）完全な権利としてみとめ、その絶対的保護と不可侵のために政府が法で強制するという、「厳密な正義」つまり「交換的正義」であった。一方、「分配的正義」である貧民への慈善は（社会の維持に必ずしも必要ではない）不完全な義務、慈愛という道徳的責務として道徳の領域へ除外されるとともに、同時に経済学の領域で市場機構による意図せざる結果としてのその実現可能性が語られている。このようにして、スミスにとって「近代商業社会は不平等で徳を欠いてはいたが、不正義なものではなかった」、なぜなら「人々が財産やステイズンシップにおいて人々は不平等であるかも知れないが、基本的必要を満たす手段にアクセスできる点では平等でありうる」からである。彼は「自然法学の伝統を優先」し、「公民的徳よりも厳密な正義を選んだのである」。このように、ホントとイグナティエフは結論している。

では、以上のような「スミスの正義」と比較して、ペインにおける「正義」はどのように位置づけられるのだろうか。ペインは『人間の権利』においてはほとんど直接的には「正義」に言及してはいないのだが、彼の政治理念としての「共和政」の言外にそれは示されている。

まず、留意すべきは、「共和政」とは政治理念であって政治制度を指すものではないとして君主制擁護の論を張ったシェースに対して、「パブリック」というコンセプトを媒介にして代議制と共和政を結び付けるペインの反論である。まず彼は政治制度としての世襲制（具体的には君主制や貴族制）と代議制に論及す

る。興味あることに、ペインは「単純な」デモクラシーについて、それはパブリックな原則であるとともに、また人民大衆が「一人称で」会同し法律を制定する形態をも意味するのだと述べ、さらに、君主制は（その本来的な意味「一人支配（mon-arch）」において）この一人称の墮落形態であるとし、これに代議制を対比させている。「国民とは、その姿形が人間の身体で表現されるようなものではなく、すべての半径が交わる共通の中心点をもつ円の中に含まれた一群であり、その中心点は代表者によって形づくられている」。ところが、彼は次のような表現をも使っている。「代議制そのものは、国民から権限を委任された一人支配／君主制なのである」（p. 180）。彼のいう「代議制」を、現代の代議制すなわち選挙という政党間のシェアの獲得競争を通じて市場化された政治システムとして捉えてはならない。彼の関心は、結果として統治を担当する人間の数ではなく、委任というプロセスそれ自体にあるのである。世襲制のような偽瞞や秘密、単純な「一人称の」民主制のような偽善的言葉遣いや詭弁によるのではなく、代議制は「心から心へと伝わり、感じとられ理解される言葉呼び起こす」ものだ（彼はいうのである）（p. 180）。このような委任のプロセスの中にある言葉を媒介とした共感と合意へのペインの注目と重視は、ロックの信託ともルソ

ーの一般意志とも異なっている。私達は、特定の人間に統治の意志を完全に信託すべきではないが、だからといって、直接的に「一人称つまり「我々」の立場に常になたてられるわけでもない。彼が模索し示唆しているのは、その間の道であり、「委任（delega-

tion）」とはこのような方向性を指し示すものと解釈しうる。この委任のまさにプロセスで生じる相互承認と合意の第一義性こそ、「公衆の信任による政府」というウィットゲの原理との間に、本質的差異をもたらすものである。

一方、政治理念としての共和政は、公共の利益に向かう政治を意味する。「共和政（リパブリック）と呼ばれるものは、何も特別の統治形態ではない。それは、そのために政府が設けられまたそれに基づいて運営されるべき目的、事柄、ないしは対象であるレス・プブリカ、すなわち、公務、公共善、文字どおり訳せば「公事」の、包括的な表徴である」（p. 178）。このレス・プブリカとはより具体的には国民のパブリックな仕事であり、ペインにとってすなわちそれは社会の共通な利益の実現である。その場合、具体的に彼の念頭にあるのは課税による教育と養護の公的提供、つまり所得の再分配である。「市民政府の本質は、刑罰を課することではなく、青年の訓育と老人の養護に対する備えをして、前者が不品行に後者が絶望に陥らないように取り計らうことにある」（p. 180）。ペインのこの主張には上述のスキズの正義とは、異なるものがある。すなわち、ペインは、スキズの正義においては道徳の領域へと移された貧民弱者の救済と援助をまさに政治の領域の第一の課題として提示しているのである。ペインにとっては、「分配的正義の実現」こそレス・プブリカであった。

その場合、自由放任な状態は不平等と困苦を伴う不正義なものだ、という認識の下に、ペインは、自助機会の提供としての

社会的な援助の必要を説く (p. 218, 246)。老化や誰も制御できない運命による没落と困苦などの自然の経緯に伴う経済的困難において、人は恩恵とか慈善としてではなく権利として他からの援助を受けるのだ、とペインはいう (p. 246)。そして、これらの社会的援助の有無を基準として、彼は「まだ文明社会化されていない社会」と「文明社会化された社会」とを区別する。前者は、自然の諸条件に規定されている世界であり、それは決して人間に平等をもたらしはしない。それは、さまざまな不平等とそれに伴う困難を人間に与える。この現実性から人間は逃れることはできないが、しかし、「委任プロセス」を通して形成される、人間の理性に基づいた意志はこの現実性に介入し、各人が「不幸ではない」状態へと変更することはできる。そのような調整の組織 (institute)こそペインがいうところの政府であり、これを有する社会こそ真の「文明社会」である。そして、このような社会的組織を通じて分配的正義の実現という理念は、「社会的正義」と名付けてよいだろう。そして、この正義の実現のために不可欠のものとしてペインが考えたのが、政府そして委任プロセスに平等に参画する権利、換言すれば、シテイズンシップにおける平等であった。ペインは、商業社会に内包された調整「システム」だけでは人々は不幸ではない状態、つまり基本的必要を満たす手段に平等にアクセスはできないと考え、だからこそシテイズンシップの平等を必要としたのである。

既一九六三年に E・P・トムソンは、政治的次元のみでの権利要求という従来のウィッグ的「コモンウェルスマン」の伝

統を破り経済的社会的次元へと進化させた点でペインを評価し、しかし、ペインが経済的平等化に賛成はせず、その結果政治的世界において市民としては平等な権利をもつが経済的社会においては雇用者と非雇用者であり続けるという事態を容認した点をもって、『人間の権利』と『諸国民の富』は互いに補完し助成しあっている」と指摘した。⁽⁹⁾だがトムソンは、コマースのイデオロギーとデモクラシーの結合、すなわち政治的次元における平等参加を通じての経済的社会的次元における正義の実現要求というペインの独自性に気づいていない。このため、ペインの理論がたんに最初に社会福祉の要求を掲げた点でのみ評価され、オーエンなどの初期社会主義にも続くオールタナティブな社会像の提起という側面は見落とされてしまうのである。

一方、一九一八年に P・A・ブラウンは上記のような観点からオーエンへと続く社会主義的要素をペインやゴドウィンの中に見いだしているのだが、彼は、ペインを「国家による富の分配へのシステムティックな干渉を提案した」と解釈することによって、経済的平等もその考えのうちにあった、という結論を引き出している。⁽¹⁰⁾しかし、ペインのそれを「国家による干渉」と単純に言い切ってしまうことは、土台としての市民社会の「政治的」自立性の確立というペインの社会構想を損なってしまう恐れがある。

上記のような、シテイズンシップの平等を必要不可欠なベールにして社会正義を構想するペインは、その多くをロールズと共有している。⁽¹¹⁾ロールズとペインの社会理論の近似性を最初に

指摘したM・フィリップは、「社会の文明化のためには、富の生産だけではなく、すべての人々の権利と特殊な利益が保護されなおかつ正義のコンセプトがパブリックに共有されることによって政治的ルールが規定されるようなコミュニティー」すなわち「ポリティカル・デイスコースのリパブリック」の創造もまた不可欠であるとみなす点に両者の一致を見ている⁽¹³⁾。

(1) J. G. A. Pocock, *Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers*, in *Wealth and Virtue*, p. 243. (同書 四〇六頁)。

(2) Pocock, *ibid.*, p. 249f. (同書四一六頁)。

(3) Nicholas Philipson, *Adam Smith as Civic Moralist*, in *Wealth and Virtue*, p. 188. (同書 二〇八頁)。

(4) *Ibid.*, p. 199. (同書 二二四頁)。

(5) Pocock, *ibid.*, p. 240. (同書四〇三頁)。

(6) Philipson, *ibid.*, p. 199. (同書 二二五頁)。

(7) Istvan Hont and Michael Ignatieff, *Needs and Justice in the "Wealth of Nations"*, in *Wealth and Virtue*, p. 2. (同書 二頁)。

(8) *Ibid.*, p. 44. (同書 五一―二頁)。

(9) E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Gollancz, 1963, p. 96.

(10) Philip A. Brown, *The French Revolution in English History*, London, 1918, p. 202.

(11) 「社会を、自由かつ平等な市民観の世代を超えた協力体制からなる公正なシステムとして思い描くならば、そうした社会にとって実際大切なのは、互恵性もしくは相互性という原理なのである」。(J・ロールズ／川本隆史・米谷園江訳『正義論』フランス語版序文)、『みすず』三八五号、一九九三年、四―七頁参照)

(12) Mark Philip, *Paine*, Oxford U. P., 1989, p. 92.

(13) *Ibid.*, p. 116. ただし、審理のための基本的な道具は理性であり、証

拠が根本的データを提供するのであり、目指されるべきゴールは真理である、というコンセンサスに達するための合理的規範の存在を強調するフィリップのデイスコースの理性主義的解釈は、ペインの問題提起を狭めてしまう。本節の「委任プロセス」のところで言及しているように、たとえ私達がこのプロセスを「デイスコース」と呼ぶとしても、ペインの眼目は「共感すること」であるのであり、「証拠」に基づいて「真理」と方向づけられた「サイエンティフィックなデイスコース」にあるのではない。サイエンティフィックなフォーメーションの規則におけるデイスコースはエリート・アリストクラシーによって既に議会内や政府内で行われており、それこそが排他的権力の源泉だった。

四 小 括

『人間の権利』第一部と第二部の間の質的差異については、ペイン自身の思想形成の観点からなされた研究において、いくつか議論がある。G・クレイズはペインの思想に一貫して流れる分配的正義としての社会正義に焦点を当てている⁽¹⁾。これに対して、M・フィリップはクレイズはペインの思想的連続性を強調し過ぎているとし、「ペインが福祉や分配的正義の問題に目を向けたのは、パークへの返答においてであった」と、パークの『フランス革命をめぐる省察』とそれによって引き起こされたフランスをめぐめデイベートの刺激を強調する⁽²⁾。一方、G・ケイツは、この質的差異は当時のペインのフランスにおける政治的立場によるものだとし、『人間の権利』第二部の批判の直接的な相手はパークではなく、シェースなのだと指摘する。なぜならシェースは「アダム・スミスの『諸国民の富』の直接的な影響の下、国民経済に寄与し得る人間だけが政治生活に参加すべきだ、

と主張し「能動的市民と受動的市民を差別しようとしたからである」⁽³⁾。このように、ジロンド派内の政策論争を通して、彼らの政治思想の内部に取り込まれたスミスのコマースのイデオロギ―をデモクラティックに読み変えることによってペイン的ラディカルイズムは生じ、そして、パンフレットを通じてブリテンでのその普及は、フランスのジロンド派によって加工されたスミスの商業社会観のいわば逆輸入現象を併発した。こうして一七九〇年代のジロンド派影響下のラディカルズによって自然法学的原理から功利主義的原理への転換とウィッグ的原理からの離脱がもたらされたのである。

(1) Gregory Claeys, *Thomas Paine: Social and Political Thought*, Unwin Hyman, 1989, chap. 4. クレイズは、一七九七年のペインの著作『アクレリアン・ジャステイス』での社会正義の自然権・自然法的基础付けの完成に主眼を置いているため、ペインの到達点として①コンヴェンションとリパブリカニズム②自然権と自然法③コマースと富、平等という特徴的要素を指摘はしているのだが、それらの間の緊張関係については顧慮しない。むしろ、ペインはコマースと平等を「モラル・エコノミー」のコンセプトにおいて考えていたと位置づけ、このコンセプトこそ神的な秩序としての社会の正義と調和を導くものとしての自然法というペイン的解釈に至らせるのだとする。シウック・ヒューマニズムの「独立・平等」の用語と自然法学的な「権力関係」の用語、そしてコマースの「功利原理」との間の緊張関係を摘み出すことによって、結果的にクレイズはペインを近代の頂点からレヴェラーズのレヴェルに退化させてしまっているように思われる。

(2) Mark Philip, *The Fragmented Ideology of Reform*, in M. Philip (ed.), *The French Revolution and British Popular Politics*, Cambridge U. P., 1991, p. 53.

(3) Gary Kates, *From Liberalism to Radicalism: Tom Paine's Rights of Man*, in *Journal of History of Ideas*, vol. 50, No. 4, 1989, p. 583.

カント『道德の形而上学』における実質的義務の理論

——「同時に義務でもある目的」と徳義務——

福 田 俊 章

カント倫理学は少なくともその原理的基礎づけの場面において、明らかに「形式主義」である。行為を——従って、そもそも自由を——哲学的に取り扱うのを可能にする形式をまず発見することが、彼にとって何よりも重要であつたからである。そして、『道德の形而上学への基礎づけ』(一七八五年、以下『基礎づけ』と略記)や『実践理性批判』(一七八八年)の議論は道德法則をそうした形式として提示することをもって実践哲学を始めることを宣言したのであつた。

他方、カントは実質的な内容を有する義務について何も論じなかつたわけではない。彼は後年(一七九七年、『道德の形而上学』なる書物を公刊している。本書は具体的な義務の体系を主題的に展開した、彼のほとんど唯一の著作である。それは周知

のように大きく分けて、法的義務を取り扱う「法論の形而上学的原理」(以下、「法論」と狭義の倫理的義務を取り扱う「徳論の形而上学的原理」(以下、「徳論」とからなる比較的大部な書物である。刊行当時、本書の反響は決して小さくなかつたようであるが、その後のカント研究史において本書はむしろ脇役の地位に甘んじることが多かつた。その理由は、その叙述が錯雑としている点にも求められようが、何よりその主張が基礎づけの書における立場とかけ離れてみえるからに他なるまい。近年、むしろ両者の連続性が注目されるようになって来ているように思われるが、両者の間隙を埋めることはなお我々の課題であらう。本稿はこうした『道德の形而上学』の実質的な義務理論を、但し「徳論」を中心に考察する。社会思想的な関心はむしろ

多く「法論」に向けられている。しかし、基礎づけの書との乖離は「法論」においてより著しい。我々がまず「徳論」における倫理的義務の理論に考察的を絞る理由もここにある。その際、我々が注目するのは、「同時に義務でもある目的」という奇妙な概念である。というのも、この概念の意味内容を確認すること、かの「義務に基づいて」義務を遂行するという道德性の形式的な要求と、最高善を促進するという実質的な義務の要求との連関が明らかになるからである。これによって、『道德の形而上学』における実質的な義務の体系がもつ形式的な構造を確認し、その全体としての見取り図を描くのが本稿の主旨である。

(一) カントからの引用・引証は Akademie-Ausgabe 各巻の頁付けにより、本文中に組み込む。

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (第IV巻) [以下、GMSと略記]
Die Metaphysik der Sitten (第VI巻) [略号を付さずに、頁数のみを記す]
 (二) 本書で厳密な用語法に従う時、カントは実践の領域全体をおおむめとして「道德的 [moralisch]」の語を用い、「倫理的 [ethisch]」はその下位区分として「法 (理) 的 [juristisch]」と並立する語として用いている (vgl. z. B. S. 214)。我々も基本的にこの用語法に従う。

一 「基礎づけ」における義務の理論

我々ははじめに、『基礎づけ』における義務理論を一瞥しておこう。

周知のように、『基礎づけ』でカントは実例をあげて (GMS: S. 421ff.)、ある格率が普遍化可能であるか否かを道德法則によっ

て吟味し、行為の道德的正当性を評価してみせている。それによれば、ある行為(たとえば、自殺やいつわりの約束)を実行する格率の普遍化がそもそも思惟できない場合、その行為を差し控えることは「完全義務」となる。これは、その遵守に関して「傾向性の利益のために例外を許さない義務」である。他方、ある行為(たとえば、自分の才能の育成や因窮した他人の援助を差し控える格率の普遍化が思惟はできても意欲できない場合、その行為を実行することは「不完全義務」となる。これは遵守に際して例外を許容するような義務である。彼がここで与えた義務の規定はそれ自体できわめて明快なものに思われる。すなわち、『その普遍化を思惟することすら出来ない格率に基づいて行為してはならない』とするのが完全義務であり、『その普遍化を(思惟できるのみならず)意欲できもする格率に基づいて行為すべきだ』とするのが不完全義務なわけである。

さて、この判定は行為者本人が行為の実行ないし差し控えを決断する場面でなされるものである。そして、ここで問われているのは④ある行為(の差し控え)が完全／不完全義務であるか否かということである。決して、⑤義務の履行が義務に基づいてなされた否か、つまり行為の仕方が道德性／適法性を有するか否かということではない。④は事前に問われるべき行為の義務性認定であり、⑤はその上で事後的に問われるべき行為の価値評価である。いずれもカント倫理学上の有名な区別であるが、両者は事柄としてひとまず区別しなければならない。そして、ここでの議論は、総じて④に関わるのであり、道德法則はこれ

からなされる行為が義務に反しているか否かを判定している。しかもその際、道徳法則は消極的に行為の許容可能性しか判定していないし、格率の吟味を通じて間接的にしか行為を評価していない。

ここで、判定原理としての道徳法則が単に行為の許容可能性しか判定していない点に注意しよう。それは道徳性の必要にして十分な条件を表現しているにしても、判定規準としては消極的にしか用いられない。道徳法則はなされる行為のうちでただ許されない行為を排除するだけなのである。にもかかわらずカント自身のあげた例では実行(ないし差し控える)の許されない行為が特定され得ているが、その理由は次の点にある。行為者が自ら行為を決断する場合である以上は、予め格率が実行する(差し控える)行為の候補を提示しているからである。

もし予め候補が提出されていないとすれば、道徳法則は自ら格率の候補をあげ、それらの許容可能性の如何をしらみつぶしに吟味せねばならない。それは實際上、きわめて困難なことであろう。しかも、その結果として複数の格率が許容可能となるならば、いわゆる義務の葛藤が——それも原理の次元で——生じてしまう。しかし、格率が行為の候補を予め特定しているならば、それが許容されるかどうかに関して諸否の二者択一しかありえない。消極的な規準でしかない道徳法則が命令を特定しうるためには、予め候補が提出されていることは不可欠である。そして、その候補は格率が提示する。道徳法則が特定の命令を発しうるのは、それが決断の場面における格率を吟味すればこ

そののである。

そうは言いながらも、『基礎づけ』におけるこの義務分類にはおかしな所がある。まず、(1)カント自身によれば、完全／不完全義務の如何は格率の普遍化が思惟可能／意欲可能かの如何によって弁別される。しかし実際の議論においては、むしろ提案された事柄が実行／差し控えいずれであるかに応じて弁別されている。ある行為の実行が提案されてそれが否認されれば、その行為の禁止が完全義務になる。逆に、行為の差し控えが否認されれば、その実行が不完全義務となるわけである。すると、義務の類型認定は行為者本人がどのような提案の仕方をするかに依存することになる。たとえば「嘘をつこう」との提案がなされれば「嘘をついてはならない」という完全義務が成立し、「誠実であることを棚上げしよう」と提案されれば「誠実であるべきだ」とする不完全義務が成立するといったことになりかねない。この結果として、義務が行為を差し控える完全義務と実行する不完全義務とに限られることにもなる。こうした曖昧さを払拭するためには、行為の実行／差し控えに関して何らか客観的な規準を立てられねばなるまい。

また、(2)命令が一義的に定まることによって、あらゆる義務がその遵守に関して例外を許さない完全な義務になってしまふ。言われるところの不完全義務とて、絶対的にそれに従わなければならぬ。というのも、道徳法則によって斥けられた格率は、今この場面では単一の行為を差し控えることを固定的に指示している。すると、逆にその単一の行為を実行する以外に、

義務に照らして許される道はない。ここに不完全義務は例外を許さない完全義務となるのである。これは逆に言って、不完全義務が許すであろう「例外」が何であるか、不明確だということでもある。

もとより、『基礎づけ』での義務の分類は暫定的なものでしかない。「義務の区分」は道徳の形而上学のために「全面的に保留」して、ここではその区分を「任意に」示した(S. 421Anm.)とカント自身が言っているからである。我々は上述の疑問点をふまえないながら、その当の「道徳の形而上学」に考察の場を移さねばならない。

(1) この点について詳しくは、拙稿「完全義務から不完全義務へ——『格率にもとづいた行為』と道徳法則」(『フィロソフィア・イワテ』第二十六号、一頁以下、一九九四年一月)を参照。

(2) cf. P. Dietrichson, "Kant's Criteria of Universalizability" (in *Foundations of the Metaphysics of Morals, with Critical Essays*, ed. R. P. Wolff, Indianapolis, 1969, pp. 163ff., *passim*; P. Krauser, "Über eine unvermerkte Doppelrolle des kategorischen Imperativs in Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (in *Kant Studien*, Bd. 59, 1968, S. 318ff.), S. 318, u. a.

二 「道徳の形而上学」における倫理的義務の理論

『道徳の形而上学』でカントは法的義務と倫理的義務とについて概略、次のように論じる (vgl. S. 214, 218ff., 239, u. a.)。その大枠を示しておこう。まず、(1)「法義務」はその実行に関して例外を許さない「完全義務」であり、他人によってその遵守

を強制されうる(外的に強制されうる)義務である。但し、それはその遵守がいかなる動機からなされるかを問うことがなく、かくて「適法性」しか要求しない。つまり、法義務は「外的強制による他人に対する完全義務」である。他方、(2)倫理的な義務は本来的にその動機の如何を問題にし、かくて適法性のみならず「道徳性」をも要求する義務である。ここでは、自己強制しか成り立たない。この義務はその実行に関して例外を許す「不完全義務」である。つまり、倫理的義務は基本的に「内的強制による自分自身ないし他人に対する不完全義務」である。

カントは(2・2)この倫理的な不完全義務を「徳義務」(S. 385, 390, u. a.)と言い換えてもいる。「徳義務の履行」は「功績」であり、この履行に示される「決意の強さ」が「徳」(S. 390)である。²⁾つまり、不完全義務はそれを履行することによって徳が養われることになるような義務であり、この意味で徳の義務である。逆に言って、徳義務の履行は何らかの意味で功績を立てることであり、その報賞として人は「徳」を受け取る。彼はさらにこの徳義務を「同時に義務でもある目的」[Zweck, der zugleich Pflicht ist]と言い換える。その際、彼の場合によって両者を同等視 (vgl. S. 383, 410) したり、徳義務をこの「義務としての目的」に関わるもの (vgl. S. 239, 394) と呼んで両者を区別したりしている。「義務としての目的」とは具体的に「自分の完全性」と「他人の幸福」(S. 385ff., u. a.) である。

これら二つの「義務としての目的」に依拠して、カントは倫理的義務の体系を展開した。まず、(2・1)この目的の追求を

何らかの意味で侵害することは、完全義務として例外なしに禁じられる。虚言や自殺はかの目的の追求を根底から不可能にしてみうことであって、一義的に禁じられねばならない。他方、(2・2)不完全義務ではかの目的を実際に追求して行くことが問われる。すなわち、自分自身に対してはその完全性を、他人に対してはその幸福をそれぞれ追求するよう我々は促されているわけである。これらの義務はこれら完全性や幸福を促進する格率を採用する義務として成立するであろう。

このように、倫理的義務の体系としての倫理学は目的に関わる。そして、「およそ目的をもつよう他人から強要されることは絶対にあてない。あるものを私にとって目的としうるのは私自身だけである」(S.381: vgl. S.384f. u.a.)。目的の採用には当人の自主性ということが不可分に結びついている。かくて、目的への強制は自己強制、従って倫理的義務としてののみありうる。これは、目的を設定する心的能力たる Willkür が自由なものだということをも意味する。逆に言えば、「目的は自由な Willkür の対象」(S.384)なのである。

このことは、倫理学は行為の格率に関わると言っても同じことである。というのも、(表面的な行為ではなく)行為が担う目的に関与するためには、(結果として生じる行為ではなく)それがよって立つ格率を問題にしなければなるまいからである。『道徳の形而上学』の言を用いれば、格率は「行為者が主観的根拠にもとづいて自らの原理にすえる規則」であり、「主体が自ら規則とした(つまり、いかに自分は行為したいかという)行為の実践的

原理」(S.225)である。まことに、格率とはそれぞれの行為主体が自らおのが行為の準則として採用する原理であり、あらゆる行為に対してそれがよって立つ格率が推定されうる。それは何らかの意味で行為主体の人となりを表現する持続的な原理であって、一度や二度その実際の発動が手控えられたくらいで放棄されるものではない。道徳的に判定されるべきなのは格率ないしそれに基づいた行為である。「徳論」において格率が注目されるのも当然のことであろう。

かくて、「倫理学は行為に対して法則を与えるのではなく(これをするのは法論だから)、ただ行為の格率に対してだけ法則を与える」(S.385)。倫理学が中心的に取り扱う不完全義務は個別な行為の実行・差し控えを命じる義務ではなく、格率を採用する義務である。こうした格率の担い手となるのは、かの目的設定の主体たる Willkür である。この意志は法則そのものの担い手として純粹実践理性と同一視されうる Willkür とは区別しなければならぬ。「法則は Willie から、格率は Willkür から生じる」(S.226)。Willkür は人間にあつて自由な Willkür である」(S.226)。

こうして、倫理学は目的の設定ないし格率の採用をこそ問題にするのであり、そうした営みの主体たる自由な人間 Willkür に関わる。これが故に「倫理的義務は広い拘束性に関わる」のであり、ここで「法則は自由な Willkür に対し、遵守(遵法)にあたって許容幅(Spielraum (latindo))を残す。つまり、同時に義務でもある目的のために行為はいかなすべきか、またど

れだけのことをなすべきかということを法則は明確に示さない」(S. 390)のである。こうした「倫理的な拘束性の広さ」が生じる所以は、道徳法則が直接的には格率にしか関わらず、具体的にいかなる行為を実行するか指示を与えないことによる(vgl. ebd.)。ここに、不完全義務の遂行に関して Willkür の自由が発揮される余地が出て来る。そして、不完全義務はこうした「許容幅」を許すものとして特徴づけられる(cf. Gregor, p. 100)ことになるのである。

- (1) 但し、これ以外にも(2・1)倫理的な完全義務もまた存在し、「自身自身に対する完全義務」がそれに該当する。この義務については、第五節で考察する。なお、本書でカントは倫理的義務一般とその下位区分たる不完全義務とを区別せずに論ずる場合があるので、注意を要する。
- (2) 義務の呼び名に関して彼の叙述に混乱があるにしても、不完全義務だけが徳義務であって、その履行が功利的となる点に疑いはない。「不完全義務はただ徳義務だけ」(S. 390)なのである。逆に、完全義務は履行して当然とされる義務である。
- (3) 格率のこうした性格づけについては、上記拙稿参照。
- (4) cf. M. J. Gregor, *Lessons of Freedom*, Oxford, 1963 (以下、Gregor と略記) p. 99; T. E. Hill, "Kant on Imperfect Duty and Supererogation", *Kant Studien*, Bd. 62, 1971, p. 55ff. (以下、Hill と略記) pp. 58, 62, etc.
- (5) この「倫理的義務」が倫理的義務一般というより、徳義務に限定して考えられるべきことは分脈からして明らかである。当該箇所でカントは徳義務の特徴づけを問題にしているのだからである。

三 「道徳の形而上学」における倫理的義務の区分原理

『基礎づけ』においてと同様に、「道徳の形而上学」でもカントが総じて完全義務を禁止義務、不完全義務を実行義務と考えていたことに疑いはない。自分自身に対する義務に限定してみれば、たとえば次のような記述からもそれはうかがえるのである。

「自分自身に対する義務の区分の原理」について、カントは次のように言っている(S. 48ff.)。この種の義務は「客観的な区分」によって(a)「形式的なもの」と(b)「実質的なもの」とに二分される。(a)「形式的なもの」は「制限的(消極的な義務)」である。それは「人間の本性の目的に関して、それに逆らって行為することを人間に禁じる義務」であって、「道徳的な自己保存」にのみ関わる。(b)「実質的なもの」は「拡張的(自分自身に対する積極的な義務)」である。それは「Willkür の一定の対象を自己の目的とすることを命じる義務」であって、「自分自身自身の完成」に関わる。ここで、人間の完全性は——自然的な完全性をも包含しつつ——結局は道徳的な完全性に帰着する(v. Gregor, pp. 128, 167)。そして、「人間の最大の道徳的完全性」とは「自分の義務を行うこと、それも義務に基づいて行うこと」(S. 392)である。つまり、ここで自分自身に対する義務は(a)道徳的な本性を破壊するのを禁じる(あるいは、その保存を命じる)形式的な命令と、(b)その促進を Willkür の目的とし、お

のれの道徳的完成を目指す実質的な命令とに二分されている。

(a) は完全義務に、(b) は不完全義務に該当するとみてよからう。すると、ここで明確に自分自身に対する完全義務は「不作為義務」であり、不完全義務は「作為義務」(S. 408)であるとされていることになる。そして、これと類比的に言つて、他人に対する不完全義務は他者の幸福を目的として促進する作為義務ということになるわけである。

加えて、『基礎づけ』では恣意的であつた行為の禁止／実行の区別もここでは一義的に定まるようになる。言われる作為／不作為とは、決してある行為を表面的に実行する／差し控えるということではない。それは道徳的本性を積極的に促進する／消極的に保存するということである。(a) 不作為の完全義務は根源的には道徳的本性を保存する義務であり、(b) 作為の不完全義務は道徳的本性の完成に向かつてそれを育成する義務である。これによつて行為の実行／差し控えに関する客観的な規準が提示される。もはや、格率の表面的な行為記述に引きずられることはない。人間の道徳的本性を破壊することは——それが表面的に行為の実行／差し控えいずれであろうと——完全義務として禁じられるのであり、それを促進することは不完全義務として促されるのである。

また、不完全義務を実際に遂行するにあつて、道徳法則は具体的にいかなる行為をどれほどなすべきか明確な指示を与えない。その遵守にあつて *Willkür* に許されるこの「許容幅」が不完全義務の不完全性をなす。その正確な意味内容はここで

確認しておく必要があろう。

カントは上述の引用箇所 (S. 390) にすぐ続けて、こう言っている。不完全義務が広い拘束性を有する「広い義務だからといって、それは行為の格率に例外を許すことと考えられてはならず、ある義務格率を他のそれで(たとえば、一般的隣人愛を父母への愛によつて)制限すること考えられる」。これを字義通りに受け取れば、人は然るべき状況において(つまり、不完全義務を履行すべきであり、かつ他に競合する義務命令が存在しない場合には) 不完全義務に従つて常に道徳的な行為を遂行せねばならないことになる。ここに、不完全義務に対するリゴリスティックな解釈 (cf. Gregor, p. 105; Hill, p. 58) が成立する。しかし、不完全義務の場合にあつては、他に競合する道徳的格率がなくとも任意にそうした道徳的行為を手控えることが出来るはずである。さもないければ、それは完全義務と違わなくなってしまうから (cf. Gregor, p. 104) である。

しかし、これはその格率の採用そのものを拒否しうることを意味しない。不完全義務は道徳的格率の採用として成り立つ。道徳的格率に反する格率の採用のみならず、単に道徳的格率の採用を拒むことも既にその義務を侵害することである。格率の採用に関して任意性が認められるわけではない。⁽²⁾ ただ、その格率を採用した上で、その発動を時には手控えることが許されているだけなのである。なるほど、格率を採用したか否かを直接的に検証することは出来ない。この点は結局のところ、その格率に基づいた行為がなされるか否かを通して認定する以外にな

い。個別的行为の実行に関して例外が許されないかのような言い方をカントがするの、それが故であらう。つまり、「格率に例外を設ける」のを禁じるとは、格率の採用に例外を設けるのを禁じるという意味である。その上で、徳義務の要求に従って採用した格率を実際に発動するか否かに関して、基本的に当人に裁量の余地があるのである。

こうして、『基礎づけ』における曖昧さのいくつかは『道徳の形而上学』で払拭された。まず、義務の内実たる行為の実行／差し控えに関して一義的な規準が提示された。これによって、義務類型はおのずと不作為の完全義務と作為の不完全義務との二つに限られることになる。また、義務の不完全性の意味するところも、Willkürに対して「許容幅」を許すこととして明確になった。

しかし、(1)『基礎づけ』で、義務の命令は行為の次元でしか成り立たなかった。さればこそ、一方ですべての義務が完全義務となり、他方で格率そのものは放置されることになるのであった。他方、『道徳の形而上学』に言う不完全義務の場合、事態はまったく逆転している。ここでは格率採用が強制され、それに基づいた具体的行為にかえて自主性が認められるのである。では、格率の次元で義務が成立しうようになるのは何故であらうか。Willkürの自由は具体的な行為の実行に関して発揮されるのであって、格率採用に関して行使されるのではない。Willkürはいかにして前者に関して自発性を発揮しつつ、後者に関して義務の命令を受け入れることが出来るのか。逆に言っ

て、義務はいかにして個別的な行為に関わるものから格率に関わるものとなるのであらうか。

また、(2)我々は不完全義務について様々な規定に出会った。それはまず本来的に動機の如何を問い、道徳性まで要求する義務である。それは具体的に自分の完全性と他者の幸福という義務的目的を追求する格率を採用する徳義務でもある。さらに、自分自身に対するそれは自分の道徳的本性を促進し、道徳的完成を目指す作為義務であった。なるほど自分自身に対する徳義務は確かに道徳性を要求する義務である。しかし、道徳性を追求する形式的な要求は、ここで(道徳性や完全性の促進といったものであれ)目的を追求する実質的な要求に変質している。他人に対する徳義務に至っては、彼らの幸福という文字通り実質的なものを促進する作為義務として成立する。すると、いかにして形式主義的なカント倫理学のうちに目的を追求するという実質的な契機が導入されるのか。そして、道徳性を求めるはずの義務が実質を追求する義務とされうるのかが問われることになる。

また、(3)我々がこれまで棚上げして来た「自分自身に対する完全義務」の問題がある。それは自分の道徳的本性を侵害しない不作為義務であらうが、こうした義務はいかに位置づけられるべきなのであらうか。

(1)「目的自体としての人間性の保存」と「その促進」という視点から完全／不完全義務を弁別している『基礎づけ』の記述(§430)をも参照せよ。

(2) cf. Hill, P. 59. の点に関して、Gregor (p. 105f.) の立場は曖昧である。格率はそれを放棄することなくその発動を差し控えうる。かくて、道徳的格率を採用すること、この格率に基づいて行為することの間に、採用したその格率を発動しない中間領域がありうるのである。

四 倫理的な不完全義務ないし徳義務の本質

カントはいかにして実質的な要素を自らの倫理学に導入したのであろうか。それは「最高善」の理念¹⁾を介してであったと、ひとまず言うことが出来るであらう。「自分の完全性」「他人の幸福」という二つの「義務としての目的」は最高善を促進する方策として提案されている。両者の追求があい連関するなら福徳一致たる最高善が実現されて行くことから、これは容易に察せられよう。〈義務としての目的〉を追求する徳義務は総じて最高善の促進を目指す義務である。そして、最高善は一方で実質的に見ればもちろん幸福と徳の合致である。しかし、それは他方で形式的に見れば実践の意味での存在と思惟との一致——当為と意欲、意欲と存在の一致——を意味する。このかぎりで、最高善はその完成態において道徳が十全に実現された理想状態でもある。こうした最高善の形式的な意味づけに照らしてみると、最高善を追求する義務は詰まるところ自他双方にわたって道徳の完成を志向するという性格を有する。徳義務は形式的にみて、道徳の完成をはるかににらみつつ、(実質的にみて)この世に最高善を徐々に実現して行く義務なのである。

このように、本来の実質的な側面とともに、最高善は形式的

な側面をも合わせもつ。〈義務としての目的〉という実質的な要素を追求すること——従って、実質的な意味での最高善を促進すること——が義務たりうるのも、そもそも道徳性を要求するという最高善のこうした形式的な意味に由来する。つまり、実質的な義務の要求のうちに道徳性の形式的な要求が折り込まれているわけである。「倫理学は格率に法則を与える」ということもまた、格率採用に関わるという形で行為の動機に関わることを意味する。目的設定や格率採用を問うとは、動機の如何を問うことでもあるのを我々は忘れてはなるまい。

この点は〈義務としての目的〉という概念そのものにも表現されている。ここで我々は徳義務にも形式的／実質的の二側面があると解しうる点に注意しよう。

「それを行うのが徳であることは、だからといって直ちに本来の徳義務ではない。」「1」前者「『徳の実行』はただ格率の形式的なものに関わりうるだけだが、」「2」後者「『徳義務』は格率の実質に関わる、すなわち同時に義務と考えられる目的に関わる」(S. 394f.)。

「2」徳義務の実質面とはかの「同時に義務でもある目的」である。これは、〈それを追求すること自体が義務である所の目的〉ということである。これは実質的な義務たる徳義務をその本来の姿でみたものに外ならない。他方、「1」徳義務の形式面とはいわば、同時に目的でもある義務である。これは、〈それを履行すること自体が目的である所の義務〉ということである。それが意味するところは、「義務の遂行それ自体を目的にすえる、

つまり義務感に基づいてその義務を「遂行する」というかの道徳性の要件である。つまり、徳義務はその形式面として道徳性の要求を含んでいる。徳義務のこの二側面²は目的にしかつ行為（義務）という徳義務の二面性に基づくものである。また、カントが一方で徳義務を「義務としての目的」と同等視し、他方で「義務としての目的」に関わる義務と言っているのも、この二面性によるものである。

こうした性格が最も明瞭に示されるのは、法義務が倫理的義務に転化する場合である。つまり、法義務が「間接的に」倫理的な義務（§ 221）と解されて倫理的立法の下にもたらされる場合である。外面的な行為の適法性しか要求しない法的な義務として、（処罰に対する恐れなどからではなく）遵守意識からそれを履行することは倫理的な義務、それも徳義務たりうる。ここでは、法的義務そのものが倫理的義務の内にその実質（目的）として取り込まれている。つまり、義務感にもとづいて前者の法的義務を履行することは、この法的義務の遵守そのものを自分の目的として格率に採用することとして成立する。そして、後者の倫理的義務を倫理的な義務たらしめている形式は「義務に適った行為は義務に基づいて行われもしなければならない」という「道徳的な意志規定の形式的なもの」（§ 236）にある。その時、この「目的としての義務」の遂行は人を徳に導くのであり、これが形式的に言って徳義務を履行するということなのである。

こうした構造はあらゆる徳義務に伏在しているはずのもので

ある。そして、法義務が転化することによって成立した倫理的義務ならば、実質は法的立法が提供するであろう。しかし、倫理学に固有の義務つまり「直接的に」倫理的な義務（§ 221）の場合、その実質も倫理的立法が自ら提示せねばなるまい。そうした実質は最高善の構成要素たる「自分の完全性」と「他人の幸福」以外にはありえない。そして、倫理学に固有の徳義務にあっても、これら「義務としての目的」を追求するという実質的な要素に加えて、それ自体を目的に義務を遵守するという上述の形式的な構造もまた成立しているはずなのである。

- （1）純粹実践理性が十全に自己を実現した状態たる最高善という性格づけについては、拙稿「理性の自己矛盾としての実践的二律背反」（『倫理学年報』第四十集 八三頁以下、一九九一年三月）を参照されたい。
- （2）不完全義務の実質面に関して言われた「徳義務」と、その形式面たる「徳の義務づけ」とを対比する記述（§ 210）をも参照せよ。
- （3）ここで、外的に強制される行為を単に（適法的に）実行する法的な義務そのものと、この義務を遂行するにあたって道徳的でもあろうとする派生的な倫理的な義務とは、それぞれ別の義務である。二つの義務の区別を曖昧にしている（Cf. Gregor, pp. 28, 126）と後者を倫理的な不完全義務と誤解する（Cf. Hill, pp. 60, 66）ことになる。

五 倫理的な不完全義務と、不完全義務の成立

この点を確認するために、倫理的なものでありながらも完全な義務、つまり「自分自身に対する完全義務」を最後に考察しよう。まことに、人間本性の使い方の中には、例外なしに禁じられねばならない類のものもありうる（Cf. Gregor, pp. 113, 116, etc.）であろう。そうしたことは端的に禁じられねばなるまい。

ここに、倫理的な完全義務が成立する余地がある。では、こうした義務の本性はいかなるものであろうか。

この義務は明らかに道徳的本性の毀損を禁じる義務である。たとえば、嘘をつくことは「自分の人間としての尊厳の放棄」(§ 426)であるが故に、完全義務として禁じられる。しかし、Gregorの言うように、この義務をも「道徳的な自己保存の目的としての採用」を内実とする「広い意味での徳義務」(§ 125)とみなせないこともない。すると、この義務は単に行為を禁じる不作為義務ではなく、道徳的な自己保存を目的にすえるかぎりでは作為義務だということになる。しかし、彼女自身も認めているように、この義務が関わるのは「道徳的な自己保存の採用」という「単に消極的な意味での目的」(p. 125)ではない。それは直接的には目的の採用ではなく、単に行為の回避を命じるのである。倫理的義務である以上、それは格率に関わるであろう。しかし、それはただ好ましからざる格率の発動を禁じるのであって、望ましい格率の採用を命じるのではない。この義務は倫理学本来の課題である道徳性を直接的に要求するが故に「倫理的」なのではない。この道徳性への背反を倫理的な理由から禁じるが故にそうなのである。

道徳的な自己保存を目的とすると、どういうことであろうか。それはたとえば決して「道徳的な動機から嘘をつかない」ことではない。道徳的動機に基づいて義務を遵守するなら、我々は既に道徳的な本性を促進しているはずだからである。その単なる道徳的保存は「(法的な理由からではなく)倫理的な理由から

禁じられている嘘をつかない」ということである。そして、嘘の禁止が倫理的理由によるときままえることは必ずしも道徳的動機から嘘をつかないことを意味しない。すなわち、義務の客観的根拠と義務遂行の主体的理由とは必ずしも一致しないのである。我々が第二節で指摘しておいたように、④義務の認定と⑤その遂行のあり方とは区別されねばならないからである。

ここから、自分自身に対する完全／不完全の二つの義務の間に次のような関係が成立しうることが判る。両者はその内実(実質面)において基本的に相違がないかもしれない。両者を決定的に分かつのは、それを単に表面的に履行するか否かという点(形式面)である。「自分自身に対する完全義務」は倫理的命令を単に適法的に履行する義務である。徳義務たる「自分自身に対する不完全義務」はそれを道徳的にも履行する義務である。それぞれの義務が目的にすえる道徳的本性の単なる保存／さらなる促進の相違も、この点に由来するものに外ならない。そして前者の表面的な義務そのものを自分の目的として——つまり、同時に目的でもある義務——として——受け入れる時、それを追求することは「同時に義務でもある目的」として「徳義務」に転化するのである。たとえば、「嘘をつくなかれ」という倫理的な完全義務は「嘘をつく」ことを禁じる不作為義務である。「誠実であろうとせよ」という徳義務は、「嘘をつかない義務を自分の目的とする」、従って「心から嘘をつかないよう心がける、あるいは誠実であろうと努める」ことを命じる作為義務である。そして、この義務を履行することによって、人は誠実さという徳

を養うことになるわけである。

もとより、あらゆる倫理的義務にこうした対が成り立つわけではあるまい。しかし、ここで注意すべきなのは、法義務とそれを道徳的にも遂行する倫理的義務との間にある上述の関係と基本的に同じ関係が、倫理的な完全義務と倫理的な不完全義務との間にも成り立ちうることである。

このことは一方で、倫理的な完全義務が——倫理的な義務でありながらも、法的な義務と同様に——道徳的動機を要求するには至らないことを傍証する。自分自身に対する完全義務は絶対に行つてはならないことを端的に（当人の理由はどうかあれ）禁じる義務である。それはいわば『緊急避難』として発せられる義務なのである。この義務そのものが道徳的動機を要求するかのよう考える（cf. Gregor, pp. 120f., 126ff.）のは当たらない。単に道法的になされるだけで、この義務は『立派に』果たされている。倫理的義務としての真価はその先、こうした義務をそれ自体の故に遂行する不完全義務の段階に至ってはじめて現れるのである。

かくて、このことは他方で、徳義務つまり（倫理的な）不完全義務がいかにして成立するかをも告げている。Wilkuh が自発的に、個別的な行為に関する義務をそれ自体の故に遂行する時、Wilkuh は道徳的格率を採用した上で——つまり、不完全義務に従った上で——行為することになる。すなわち、行為次元でおのれの自発性を發揮して、Wilkuh は格率次元での義務の要求に従っていることになるのである。この事情は、不完全義務

の履行の如何が個別的行為の実行の如何を通して推定されるしかないことの反面をなす。これによってまた、個別的行為に関する義務が（それ自体の故に遂行されることによって）そのまま格率次元の義務に転化しうる。ここに、格率に関わる不完全義務が成立するのである。

「同時に義務でもある目的」の概念は「義務に基づいて義務を遂行する」という形式的な契機を「義務を目的化する」という実質的な契機を取り込んだ上で包括的に表現したものであった。なるほど、倫理的義務は一方で人間の道徳的本性という目的との消極的／積極的な関係によって体系づけられている。しかし、そうした実質的な契機を最初に倫理學に導入し、道徳的本性の保存からその促進へと義務の転化を保証するのは、他ならぬ「同時に義務でもある目的」の概念であった。カントは『道徳の形而上學』においてこの概念を鍵に倫理的な義務を秩序づけてみせたのである。

計 報

二月十一日 藤谷俊雄会員が永眠され、
五月十二日 縫田清二会員が逝去されました。
つつしんで両会員のご冥福をお祈り申し上げます。

書評

高橋眞司著

北樹出版 一九九四年
A5判 三五九頁 三三〇〇円

『長崎にあつて哲学する——核時代の死と生——』

清水多吉

一口に、「ヒロシマ、ナガサキ」とは言うが、「ナガサキ」のことについて人はいったいどれだけのことを知っているだろうか。かく言う私自身も、この五〇年間、「ナガサキ」のことは、「ヒロシマ」を語ることですべて言い盡されるものと考えてきた。たまさか「ナガサキ」を思う浮べる時は、戦後はやった永井隆氏のことを歌ったらしい歌「長崎の鐘」でイメージする以外にはなかった。

本書は、今回の社会思想史学会第二〇回大会を開催して下さる長崎総合科学大学の高橋眞司会員の著作である。高橋会員は大学卒業後「勿論大学院」、長崎に赴任し、長くこの地にあつて、「哲学する」ことを志ざしてこられた。長崎にあつて「哲学する」とは、哲学的知識や哲学特有の思考性、あるいは哲学的術語をふんだんに駆使して哲学論文を書くことではない。それは何よりも生存被爆者の言葉を使い、その言葉で考えることであるという。

ナガサキ型原爆がヒロシマ型原爆に比べて一・五倍から二倍ちかく強力であつたとは、今まで気がつかなかつたことであるが、それにしても原爆死が、通常兵器による死に比べてまったく異質のものであることの指摘から、本書は始まる。勿論、私としてもそのことは知らなかつたわけではない。原爆死の全面性、持続性、未曾有の性格をもつたものであるという意味での未知性などは、これまで多くの報告によつて教えられて来た。しかし、本書は、原爆死を死と生の円環に位置づけられない死であり、かつ過剰な暴力死であり、政治死であつたという。

その上、本書は、本来の長崎中心部が爆心地浦上地区に対して、伝統的に何がしかの差別意識があつたと指摘する。勢上地区のキリスト教徒に対する伝統社会の差別意識である。それを内的にはね返す形で主張されたのが、永井隆氏の「浦上燔祭説」であつたという。私などはこのような言葉は知らなかつたが、「原爆は神のおぼしめし」という説があると聞き、何とムゴイ説（神々であるかと思つていたのであつた。本書は、「浦上燔祭説」を暴力死、政治死であることを忘れさせてしまうものとして批判する。この説は、既に秋月辰一郎氏によつて批判されているのも、本書によつて始めて知つた。

死者に対する「罪意識」——エゴイストでなければ生きのびられなかつた——は、現代史における死と死者とを歴史の創造に参加せしめる不可欠の営みであると本書は結ぶ。被爆者に対する国家賠償問題やら何やら、未解決の問題は山積しているようである。本書はそれらの諸問題を資料に語らしめ、もっぱら「哲

学する」態度に焦点を合せて、原爆死と被爆者との関係を問いつめようとする。

佐藤茂行著

木鐸社 一九九三年
A5判 三二三頁 四五〇〇円

『イデオロギーと神話——パレートの社会科学論——』

石 塚 正 英

イタリアの経済学者・社会学者パレート（一八四八—一九三三）は、わが国ではあまり知られていないし、この人物に注目する研究者の数も少ない。その理由の一つに、パレートはイタリアのファシズム思想に影響を及ぼした点、あるいは彼が議会制民主主義を批判した点が挙げられる。またマルクス主義については、この社会主義が説く階級闘争は歴史上で次々と権力を獲得していくエリートたちの栄枯盛衰的な循環であるとしている点が挙げられる。

ローザンヌ大学の数理経済学者ワルラスに認められて同大学経済学部教授となったパレートは、経済現象を、均衡とその変化というように力学的というか循環的に説明する。また社会学・歴史理論において彼は、ある時代をリードするエリートはつねに社会的下層から出現し、時代の推移とともに再び下層から出現してきた新エリートにとって代えられるとした。力の均

衡とその崩壊、あるいはいつそすぐれたエリートによる旧来のエリートの駆逐というパレート理論は、なるほどたしかにイタリア・ファシズムの形成に多大な影響を及ぼしたと言ってもよからう。しかし、パレートが亡くなった頃からしだいに激化の途を歩みだしたソ連のエリート・ノーメンクラトゥーラ間の権力闘争とその結末の一部始終を知ってしまった一九九〇年代のわれわれには、社会主義に対してもエリート循環理論を妄当させていたパレートは炯眼の持主だったことを、素直に認めざるをえないのである。パレートの学説・理論を代弁して、佐藤茂行はこう述べる。「社会主義イデオロギーは、その幻想ゆえに入びとの願望を利用した社会主義エリートの権力獲得と少数者支配の手段として機能する。パレートにとって社会主義イデオロギーはエリート（少数者）支配の手段に他ならなかったのである」（四頁、以下の引用はすべて佐藤の文）。

ところで著者佐藤の説明によると、パレートは事実と理論・イデオロギーとの関係を次のようにとらえる。まず「理論に価値があるか否かを判断するには、最終的には事実によって、それらの理論を検証してみなければならない」（四九頁）。そうであるならば「社会主義（科学的社会主義）は、パレートの科学的観点から見ると科学ではなく、科学を僭称する疑似科学的理論でしかなかった」（七六頁）。ただし、社会主義のすべてが疑似科学的なのではない。なかにはフリーエ理論のように科学的なものもある。「フリーエの理論が、なぜ科学的なのか。パレートは、その論拠をフリーエの体制が経験的事実と論理的推論にもとづ

いている点に求めている」(二一九頁)。こうしてフリーエを科学的な社会主義者に数えるパレートは、イデオロギーとしての社会主義に、ある一定の肯定的な評価を下す。それを佐藤の整理に従って列挙するならば、「パレートが指摘している社会主義イデオロギーの機能は、つぎの三点に整理される。(1)個々人の結束と活力の増大、(2)エリートの循環の促進、(3)エリートの覇権の獲得と保持」(二二〇頁)。またパレートは、一方では社会主義が掲げる理想はたんなる幻想——すなわち無階級社会という共同性幻想——神話——にすぎないとしつつも、他方では「少なくとも支配階級以外の多くの人間が宗教的、道徳的理想を抱きながら生活することは社会の維持にとって欠かさない条件」(二四二—四三頁)だとするのである。ここでパレートが主張したいことは、「人間は一般に理想なりイデオロギーなりを欠いては生きられない」点であり、「理想の追求こそは人間社会の発展と安定に不可欠な要因なの」(二四三頁)だということ、である。神話をイデオロギーの一形態と考えるパレートにすれば、「古い神話が崩壊したなら、これに代るべき新しい神話が当然必要になる」(二四五頁)のであった。

著者佐藤の解説を通してパレートのエリート循環論とイデオロギー論をみてきたが、ここでも一つ付言したいものがある。それは、認識と実践とをめぐる知識人と大衆との間の分業というパレートの考えである。すなわちパレートは、一方では、「大衆は知る必要はない。『知る』ことは社会の存立にとって、むしろ有害だ」という考えすら抱いていた。大衆の偏見とか情念は社

会の崩壊を防ぎ、社会を繁栄させるうえで、きわめて有用である」とし、他方では、「知識人がつくりだしたイデオロギーの影響が直接及ぶのは知識人層を中心とする限られた範囲にすぎない」(二五四頁)とした。以上の主張をやや誇張して表現すれば、時どきの支配的エリートは、下層階級に対しては感情的ないし胃袋の欲求を、上層階級に対しては知性的ないし理念的欲求を各々満たし得ている間は均衡の状態を維持できる、ということになる。

やや雑な、あるいは強引な手法でパレートの学説・理論を紹介してしまっただけはあるまいかと、内心おそれるが、しかし、以上によってパレートは自己に実に誠実な思想家であることだけは理解できたのではなからうか。彼のエリート循環論、イデオロギー神話論、そして知識人・大衆分業論は、すべて、まさしく一九九〇年代の日本と欧米諸国の政治世界に妥当するのである。ソ連・東欧社会主義崩壊以前には、マルクスの権力否定論を研究テーマとしてアカデミズムに権力を維持しようと汲々としていた疑似マルクス主義者が散見された。そんな不誠実な研究者はパレートを讀みたくなからう。しかし、自らに誠実であろうとする自称マルクス主義研究者は、この際は非とも本格的なパレート研究の本書を一読し、内なるエリート論、イデオロギー論、知識人論を新発見、再確認して欲しく思う。それができない人々は古い神話にかわる何か新しい、もっと魅力的な神話を求めて、アカデミズムというオリンポスの山々をさまよい続けることになる。

戦略研究と高度研究体制の構築を

平成七年五月 日本学術会議広報委員会

今回の日本学術会議だよりでは、四月に開催された第一二一回日本学術会議総会の概要と
総会第二日に行われた会長基調報告の内容に自由討議の議論を踏まえて修文した「我が国の
学術体制を巡って」の一部を紹介します。

日本学術会議第一二一回総会報告

日本学術会議第一二一回総会は、平成七年四月一九日から三日
間にわたって開催されました。

総会初日の午前中は、①「阪神・淡路大震災調査特別委員会
の設置」、②「国際農業工学会 (Commission Internationale de
Genie Rural : CIGR) への加入」の二件が提案され、いずれも賛
成多数で可決されました。

阪神・淡路大震災調査特別委員会は、平成七年一月一七日に
発生した阪神・淡路大震災が、日本学術会議として緊急に対応
すべき課題であるとの結論に達したので、三月二七日の第八四
三回運営審議会において新たな臨時（特別）委員会として設置

され、総会で承認することとしたものです。審議事項は、阪神・
淡路大震災が提起した問題点について、地震学、災害工学等自
然科学分野のみならず、人文・社会科学分野を含め総合的に検
討することとしています。

また、国際農業工学会への加入は、従来、日本学術会議が日
本の科学者の代表機関として、国際学術連合 (ICS) を始めとす
る四六の国際学術団体に分担金を支払って加入していますが、
今回の新規加入の承認により、その数が四七となり、国際農業
工学会に対応する国内委員会は、農業土木学研究連絡委員会と
なります。

総会二日目は、伊藤正男日本学術会議会長から、「日本学術会
議の課題「高度研究体制を目指して」と題した基調報告が行
われ、会長が提起したさまざまな課題について、会員間の自由

討議が繰り広げられました。

この報告は、昨年の第一二〇回総会において第一六期活動計画を定めてから既に半年を経過しており、この間の多彩な活動を通じて伊藤会長が考えてきた問題、特に、我が国の学術体制の問題を中心に適宜取捨選択したいいくつかの課題について、伊藤会長自身の見解を述べ、人文・社会科学分野から自然科学分野にわたる幅広い会員各位の意見を聞き、会員に共通の基本認識を深めることを目的として行われたものです。

なお、伊藤会長が、基調報告の内容に、自由討議の議論を踏まえて修文した「我が国の学術体制を巡って」は、序文の他七項目から構成されていますが、そのうち二項目について紹介します。

我が国の学術体制を巡って（抄）

——戦略研究と高度研究体制——

日本学術会議会長 伊藤 正男

「戦略研究」とその意義

大学では知的興味に基づく基礎研究を、企業では実用上の重要性を持つ応用研究を、という古典的な役割分担はもはや成り立たなくなっている。最近英米両国で基礎研究と応用研究の間に設けられた「戦略研究」のカテゴリーは、工学、農学、医歯薬学系の研究室では意識しないまま基礎研究として行われてき

たものを多く含み、また企業において「目的基礎研究」と呼ばれるカテゴリーとほぼ対応している。研究者の知的興味と実用価値とは一般的にいつて相反するが、そのいずれかに限定せず、両方の要素を両立されるカテゴリーである。研究費を受ける側にとっても、出す側にとっても受容し易い論理を提供し、科学政策上甚だ有効な整理概念である。（中略）

我が国においては、応用研究に優れる一方、基礎研究は一般に貧弱であり、我が国の応用研究はむしろ国外の基礎研究を基盤とすることが少なくなかった。この点は英国とはちやうど事情が逆であるが、解離した基礎研究と応用研究の間を埋める必要があるのは同様である。この解離の社会的背景にはやはり我が国独自のものがある。我が国の大学においては、研究の自由の主張と産学協同の弊害に対する危惧が強かった一方、企業の方では、我が国の大学の基礎研究にあまり大きな利用価値を見い出さなかったといつては言い過ぎであろうか。率直に言つて、今日でも多くの企業家は、大学等で行われる基礎研究に利用価値を認めるのではなくて、基礎研究に対する精神的な共感ないし慈善（チャリテイ）の気持ちから、人材供給のパイプをつなぐ目的のため、あるいは基礎研究只乗りの非難をかわすために、これを支援する必要があると考えておられるように見受けられるといえれば誤解であろうか。企業等から大学への奨学寄付金が平成四年度五〇一億円に及んだのはまことに喜ばしいことであるが、受託研究費が五三億円に止まっているのは、依然として企業にそのような潜在意識のあることを示唆するように思えて

ならない。「戦略研究」の概念は、大学等でこれまで基礎研究として一括されてきたカテゴリーの中で、近い将来に応用される可能性を持つものに特別の照明を当て、その企業との近縁性を意識させる効果がある。また、会社等で使われる基礎研究費は、年間六〇五〇億円にのぼるが、これは実際には大部分が「戦略研究」に向けられていてと推測され、ここに大学等の研究者との協力の大きな素地が十分にあることが示唆される。(中略)

「脳の科学と心の問題」特別委員会が四月一八日の連合部会で中間報告された問題を例にとると、脳がいかに働いて心を生み出すのかの謎を解くことは、基礎科学の最終問題といってよいほど根源的な人間の知的興味の的である。一四〇億といわれる膨大な数の神経細胞の働きがいかにして一つの意識というまとまった働きに統合されるのかは、それ自体極めて深遠な基礎科学の問題である。しかし、脳の研究はその物質的なメカニズムの解明により、脳神経系の病気を根絶し、脳の老化を防ぐといった医療上の大きな「戦略性」を孕んでいる。また、将来脳の情報処理の仕組みが解明されれば、ニューロコンピュータのような新たな原理を持つ情報機械を生み出す工学的上の「戦略性」も極めて大きい。さらに、心のレベルについても、育児や教育の参考になり、産業心理学を助け、災害時の特異な心理状態への適切な対処を示唆するなど、人文・社会科学の広い分野での「戦略性」がある。米国の研究者がいち早く議会に働きかけ、一九九〇年に始まる脳の一〇年 Decade of the Brain が決議され、ブッシュ大統領が行政機関に対して脳の研究への支援を要

請したのも、これらの戦略性に着目してのことに他ならない。

このように、「戦略性」に注目して強力な研究支援を行うことは、基礎科学としての脳研究にとっても、助けになりこそすれ妨げになるとは思われない。一般的にも「戦略研究」への支援からその基盤である純粋基礎研究への波及効果が期待できるが、ただ、必ずしもそれが望めない分野も少なくない点は注意を要する。研究者の中には、「戦略研究」を重視すると純粋基礎研究が圧迫され、置き去りにされる恐れがあるとして警戒する向きも少なくない。基礎科学の源は人間本来の知的興味にあり、応用とは無縁のところから始まることは確かな事実である。このような知的興味に基づく基礎研究を重視し、支援することが知的な文化的社会にとって有意義であることはもちろんである。あるいは、レーザーの発見のように純粋基礎研究の成果が長い時間の間に周辺技術の進歩により大きな戦略価値を持つようになった事例は数多くあり、基礎研究に潜在する戦略性を予見することの困難さも指摘される。最近漸く基礎研究への理解を深めてきた我が国の社会に「戦略研究」の概念を持ち込んで、逆効果を招くことは私の本意ではない。私が強調したいのは、我が国においては本来基礎研究が弱体であったのに加えて「戦略研究」もまた明確に意識されず、大学と企業の間が空白のままに置かれてきたことである。この空白を埋めるために、基本的なコンセプトにまで遡って大学と企業の関係を再構築することの必要性である。

「我が国に「高度研究体制」を」

歴史的な変化の時に当たり、學術の啓蒙の推進が望まれる今日、世界と我が国の學術体制にまつる多くの問題を指摘した。我々は、多くの現実的な制約の下、先行きの不透明さに悩みながらも、次の世紀に向けての見通しを明らかにしようとする努力しているが、ここにおいて、特に研究者の立場からの発想を基に「高度研究体制」とも呼ぶべき我が国の将来の學術体制を構想することが重要と考える。

この体制を実施するためには、まずともかく大きな研究資金が必要である。ゆっくりながら堅実に改善を図っていく我が国得意のグレードアップ方式では、この競争的な世界の中で生き残ることは難かしい。すでにすっかり体制を整え直し、急速に進みだした世界の進度に遅れないようにするだけでも容易ではない。激しい先取権争いから脱落すれば、すぐ遠く置き去りにされてしまう。これまでのように、他国が多額の犠牲を払って開拓した路を安全に辿っていくことはもはやできない。誰にとっても始めてのフロンティアで、世界と互角に公正に競争していかねばならない。これまでのように、最小の投資で最大の効果を挙げることは望むべくもない。最大の効果は最大の投資をするものにしか保証されない。(中略)

このような「高度研究体制」は、前期において日本學術會議が提案した国際貢献のための新システムの構想を包含し、昨年九月我々が採択した第一六期活動計画の精神を凝縮して現する

ものである。恐らくは我が国の研究者の多くが抱えている強い願望の表現であるが、ただの願望ではなく、このようなものがないければ、我々研究者の未来はありえないという厳しく強い要請を含んだものである。研究者本来の自由で創造的な學問的興味を追求しながら、国や社会の強力な要請に応え、深刻な地球規模問題の解決に尽力することを可能にするためには、なくてはならない体制である。

戦後五〇年間、嘗々として築いてきた我が国の學術の現状が、このような要請にどのように接近し、あるいはどのようなにまだ遠いのか、今こそ冷徹に分析すべき時である。日本學術會議の審議の中から、この「高度研究体制」のあるべき姿をより具体的に現せば、それは今日我が国の學術体制の現状を映し出し、それがいかに高度とはいいがたい状態にあり、むしろ至る所に危機的な状況が伏在していることを示すだろう。そして今後、我々が努力を結集すべき明確な目標を与えてくれるであろう。

(全文は、日本學術會議月報平成七年五月号参照)

社会思想史学会：役員一覧

代表幹事 清水 多吉

常任幹事 (◎印は主任)

年報担当 安藤 隆穂 ◎石塚 正英 阪上 孝

大会担当 上条 勇 三島 憲一 ◎安川 悦子

渉外担当 大貫 敦子 ◎高橋 眞司

会計監査 西川 正雄 星野 彰男

幹 事

天羽 康夫 飯島 昇蔵 坂本 達哉 柴田 隆行 鈴木 亮

高幣 秀知 田中 秀夫 野村 真理 畑 孝一 福井 直秀

藤井 一行 舟橋 喜恵 保住 敏彦 松岡 利道 安丸 良夫

山之内 靖

以上の役員は、1995年4月1日より1998年3月31日までの
ものです。

幹事会は年2度、常任幹事会は随時開催の予定です。

社会思想史学会事務局

☎ 141 東京都品川区大崎 4-2-16

立正大学文学部 清水多吉研究室内

TEL・FAX：(03)5487-3321,3324

『社会思想史研究』第19号 1995年刊は、出版費の一部として文部省
科学研究補助金「研究成果公開促進費」の交付を受けました。

公算論文執筆・送付要領

一、論文提出の資格は、社会思想史学会会員に限る。

二、締切日は二月一五日。送付先は社会思想史学会事務局。

三、枚数は、二百字×八〇枚以内。タテ書き。

ワープロにても可。その場合もかならず、たて書にして、行間を広くとり、できれば24行×28字が望ましい。

四、欧文タイトルを必ず書きそえること。

五、注は各節ごとに、注(一)(2)(3)……と入れる。注も一マス一字とする。

六、引用・参考文献の示し方。

①洋書・単行本の場合

著者名、書名(下線を引く)、出版地もしくは出版社、刊行年、版数(必要に応じて)、ページ数の順。訳書は()内に訳者名、「訳名」出版社、刊行年、版数(必要に応じて)、ページ数を入れる。

(例) K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, 1953, 5, 75-6. (高木監訳『経済学批判要綱』(一) 大月書店 一九五八年、七九ページ。
(書名はイタリック体に下線を引く)

②洋雑誌論文の場合

著者名、論文名、雑誌名(下線を引く)、巻数、刊行年月、ページ数の順。

(例) F. Tökei, Lukács and Hungarian Culture, in *The New Hungarian Quarterly*, Vol. 13, No. 47, Autumn 1972, p. 108.

③和書・単行本の場合

(例) 丸山真男『現代政治の思想と行動』第二版、未来社、一九六四年、一四〇—一ページ。

④和書雑誌論文の場合

洋雑誌に準ずる。論文名は「」に入れる。

(例) 坂本慶「ブルードンの地域主義思想」『現代思想』五巻八号、一九七七年、九八ページ以下。

七、論文末尾に連絡先住所、電話番号、ローマ字表記の氏名を必ず明記すること。

八、論文の採否は編集委員会が委嘱する審査員の所見に基づき、編集委員会において決定する。

九、論文は三部提出すること。論文は返却しない。

十、なお、前年、論文が採用された方は、次年度応募をご遠慮いただければ幸いである。

編集後記

一九九五年は一月から連続して大異変、大事件が立て続けに発生しており、会員諸氏、特に阪神地区の諸氏におかれましては未だ心労たえぬ日々をお過ごしではなからうかと拝察致します。またオウム教事件にしましても、きわめて新奇な現象や行動が発覚し、いやそれ以上にサリン事件では多くの犠牲者をつくり、いたましいかぎりです。本来なら、今年には戦後五〇年ということと春からその方向の議論が盛んにたたかわされるべきだったのですが、ジャーナリズムの大半はとりあえず右のような大異変、大事件に釘付けとなった模様です。

さてここに、年報第一九号を会員諸氏にお届け致します。昨年一〇月慶応大学で開かれました本学会第一九回大会報告・討論を主たる内容としております。シンポジウム・自由

論題・特別報告およびインフォーマル・セッションのいずれも意義深い密度の濃い内容でありまして、報告者・司会者・討論参加者のみなさまに編集委員会より御礼申しあげます。

なお、第二〇号編集に向けて、会員諸氏には以下の点について再確認をお願いしたく存じます。それは、①大会シンポジウム・自由論題、特別報告とも、報告者には報告要旨ないし報告原稿（枚数制限は報告数に応じて変動しますがおよそ二〇―二五枚）を提出して戴き、それをもつて年報掲載原稿とする。②質疑応答・討論部分以外は原則として会場録音テープをおこさない、というものです。年報関係費節約のため、上記二点をご諒承下さい。それ以外の編集方針につきましては第一八号編集後記に記した通りであります。最後に、本年四月より新たな編集委員会となりました点をご報告します。

（石塚正英記）

社会思想史研究 No.19

1995年9月30日 発行

編集 社会思想史学会

代表幹事 清水多吉

（事務局）〒141 東京都品川区大崎 4-2-16 立正大学文学部

清水多吉研究室 TEL: (03) 5487-3321・3324

発行者 登坂 治彦

発行所 北樹出版

〒153 東京都目黒区中目黒 1-2-6 電話 (03) 3715-1525 (代表)

振替 00140-6-78237

印刷 中央印刷・製本 栄久堂

ISBN 4-89384-498-9

高橋勇悦監修 川崎・芳賀・小川編 定価六、六九五円

都市青年の意識と行動

若者たちの東京・神戸ナインティーズ「分析篇」

現在の日本の青年が生まれ育った時代は、誰もが都市的ライフスタイルを持つようになり、「豊かな生活」を享受するようになった時代である。本書は「世代」と「都市」をキーワードとし、東京と神戸の青年を対象にして、人間関係・メディア接触行動・意識の準拠枠などについての綿密な調査と研究を取りまとめたものである。

牛島千尋 著

定価二、五七五円

ジェンダーと社会階級

本書は、『社会構造と社会意識に関する国際比較研究プロジェクト』の一環である「首都圏調査」のデータを、詳細に分析・論考を加えたものである。「ゴールドソープの階級論とライトの階級論」「女性の階級」研究」「職業移動と労働市場移動」「労働市場分断、職業分断と女性就労者」「階級構造と女性就労者の階級状況」「階級と意識」「家族と階級」の7論文を収録する。

ニクラス・ルーマン／佐藤勉監訳 定価各七、八〇〇円

社会システム理論(上・下)

パーソンズ亡き後、世界の社会学とりわけ総合理論の領野で、活発な研究営為を示しているものに、本書の著者ニクラス・ルーマンとユルゲン・ハバーマスを挙げるに異存はないであろう。豊饒多産のルーマンの著述中本書は、パーソンズを超越して、彼の社会学理論を代表する大著であり、刊行直後から日本でも取沙汰されていたが、ここにその全貌を表わす。

油井清光著

定価五、四五九円

主意主義的行為理論

周知のとおり主意主義的行為理論とはパーソンズが処女作『社会的行為の構造』で構築した行為理論の謂であるが、本書はこの理論の形式と展開を緻密に追及した独自の新著で社会学の一理論がこれほど周到に縷述されることは極めて希有に属する。『社会的行為の構造』についてのこれほどの徹底的な分析もまた異例である。いずれにしても著者の十五年に及ぶ研鑽の貴重な成果である。

マサリクとチエコの精神 アイデンティティと自律性を求めて

石川達夫 3800円

マサリクの思想が養分を吸い取り、根を下ろす土壌となったチエコの精神史とはいかなるものであり、彼はそれを見つけて何を汲み取ったのであろうか？ 宗教改革から現代までのチエコ精神史を哲人マサリクの思想を軸糸として読み解く画期的試み!!

マサリクとの対話 哲人大統領の生涯と思想

カレル・チャペック／石川達夫訳 3800円

チエコスロヴァキアを建国させ、両大戦間の時代に奇跡的な繁栄と民主主義を現出させた哲人大統領の生涯と思想を、ロボットの造語で知られるチエコの作家チャペックが描く大ベストセラー。伝記文学の傑作として名高い原著に、詳細な訳注をつけ初訳。

ヒルファディング伝 ナチズムとホルシエヴィズムに抗して

A・シュタイン／倉田稔訳 1236円

『金融資本論』の著者としてだけでなく、社会民主主義を実践した大戦間の大蔵大臣を務めるなど党指導者・政治家として幅広く活躍したヒルファディング。ナチズムによる非業の死で終った彼の生涯を、個人的な思い出とともに盟友が鮮やかに描き尽くす。

ベーベルと婦人論

倉田稔 1200円

女性問題を論じる時に、現代でもなお貴重な示唆を与え続ける『婦人論』。その著者ベーベルの生涯、時代背景を辿りながら、来たるべき社会へ向けた書物の核心に迫る。初めの『婦人論』と言うべき作品を所収。社会民主主義、女性問題研究者の必読の書。

帝国主義と多民族問題

オットー・バウアー／倉田稔訳 1200円

ソ連邦崩壊、各地での民族紛争、EC統合への苦渋など、現代ヨーロッパが抱える様々な民族の問題。今世紀初頭、バウアーによって書かれた本書は、そうした問題を考える時に、改めて論議されねばならない古典であり、今なお新鮮な問題の提起である。

進歩とは何か

N・K・ミハイロフスキー／石川郁男訳 5000円

個人を神聖不可侵とし、個人と人民を労働を媒介として結び付け、社会主義を「共同体的原理による個人の原理の勝利」とする。この思想の出発点を本書でありナロードニキの古典である。その初訳に加え、訳者「生涯と著作」所収。待望の本格的な研究。

イヴァン雷帝

R・G・スクリンニコフ／栗生沢猛夫訳 3800円

テロルは権力の弱さから発し一度始められた強制と暴力の支配はやがて権力の統制から外れそれ自体の論理で動きだす。イヴァン雷帝とその時代は、今日のロシアを知るうえでも貴重な示唆を与え続ける。ロシア、欧米などでのベストセラー、待望の初訳。

日露戦争の秘密

ロシア側史料で明らかにした謀報戦の内幕 D・B・バヴロフ他／左近毅訳 3800円

大謀報の主役、明石元二郎を追尾していたロシア側スパイ。ロシア満州軍司令部謀報機関の赤裸々な戦時公式報告書。軍事密偵、横川省三、沖楨介の翻訳されていた日記。90年を経て初めてロシアで公開された史料が、日露戦争への新たな視点を与える。

イワンのくらし いまむかし ロシア民衆の世界

中村喜和編 2800円

ロシアでナロードと呼ばれる一般の民衆イワンたちはどんな生活をしているのだろうか？ 五つの日常生活の視点（昔ばなし、日々のくらし、人との、植物誌、旅の記録）によってまとめられた殊王の記録、論稿がロシア民衆の世界を浮かび上げらせる。

近代日本文学とドストエフスキー 夢と自意識のドラマ

木下豊房 3400円

近代合理主義への抵抗と、夢想、空想、自意識のはざまでの葛藤。ポリフォニックに乱舞し、苦悩するドストエフスキーの子供たち。近代日本の代表的な作家、詩人に潜在する「ドストエフスキー的問題」に光を当て、創作意識と方法の本質に迫る!!

成文社

〒240 横浜市保土ヶ谷区天王町2-42-2、3-1015号
TEL.045(332)6515 FAX.045(336)2064

定価は税込 御希望
の方に図書目録送呈

現代フェミニズムと労働

——女性労働と差別

V・ビーチ 女性の労働を対象に性別職務分離構造を包括的に捉え新たなパラダイムを刻みだす努力の成果。高島道枝／安川悦子 訳 定価四二二〇円

協同思想の形成

——前期オウエンの研究

土方直史 著 「全人類の協同と一致」を理想とした社会改革運動と、自然思想・宗教思想の解明を通して、オウエンの実像に迫る。定価三八一一円

社会思想史への道

田村秀夫 著 戦後の混乱の中で平和を求め社会思想研究を志した著者の道程を示す。A・スミス、T・ホッブスの市民社会思想からT・モアのユートピア思想へ収斂した研究の成果。定価三二九六円

社会思想事典

編集代表 田村秀夫／田中浩 現代は不確実性の時代といわれ、人類の存続すら脅やかす危機が深まっている。この現状を打開する新たな思想の創造が、今日ほど希求される時代はない。人間の創造と営為の跡をたずねて混乱の現代を照らし、明日を模索する人々に本書を贈る。定価三六〇五円

法哲学概説

森末伸行 著 社会的動物としての人間と、社会を規律するルールとしての法の関係を、法現象を通して原理的に探求したテキスト。定価二五七五円

法哲学思想史概説

森末伸行 著 法の思索過程を社会システムと関連させて歴史的にたどることで、その基礎構造を解明し、法哲学の検討にも寄与。定価二五七五円

ジェレミー・ベンサム

——著作解題目録（英文版）
中央大学図書館 編 近代イギリスを代表する法思想家ベンサムの著作を中央大学の蔵書を基本に各版本と逐一比較校合した決定版。定価五一五〇円

デイヴィッド・ヒュームと

18世紀英国思想

——解題目録（英文版）
中央大学図書館 編 著作と未公表書簡および文献コレクションの解題目録で各版を校合して異同を示す。定価二〇、六〇〇円／補遺版 定価五一五〇円

中央大学出版部

〒192-03 東京都八王子市東中野742-1

☎0426(74)2351／定価は消費税込

民族と民族問題の社会思想史

—— オットー・バウアー民族理論の再評価 ——

上条 勇著

今日、民族自決権の限界性が指摘され、他民族共生と多文化主義にもとづく、より具体的な解決策が求められている。こうして、オットー・バウアーの民族理論が現代にのみがえる。それは、民族の融合・消滅の将来を展望するマルクス主義の通説に反し、資本主義の世界的発展の普遍化作用にもかかわらず解消しない民族の個性、差異、多元性を強調し、民族の混在と分散の状況を視野に入れ、地域で少数をなす民族の政治的・文化的要求をきめ細やかに保障することをめざして独特の民族自治論を提起する。本書は、これまでマルクス主義のなかでは「異端」と目されたバウアー民族理論を再評価する見地から、マルクス、エンゲルス、カウツキー、バウアー、レーニン、ローザ・ルクセンブルクらマルクス主義の代表的な人物を中心に、わが国では初めて民族と民族問題にかんする社会思想史を体系的に考察した。

定価 4120円

内容目次

- 序章 マルクス、エンゲルスにおける民族の問題
- 第一章 マルクス主義民族理論の先駆者カウツキー
- 第二章 オットー・バウアーの民族概念
- 第三章 オットー・バウアーの民族問題論
- 第四章 オットー・バウアーと民族自決権
- 第五章 民族理論をめぐるカウツキーとバウアーの論争
- 第六章 レーニンの民族自決権論
- 第七章 ローザ・ルクセンブルクのジレンマ
- 第八章 マルクス主義と現代民族問題

梓出版社

〒270 松戸市新松戸七一六五
TEL・FAX 〇四七三(四四)八一八

■没後一〇〇年記念出版——その思想と業績・継承

エンゲルスと現代

●注目の最新刊！

杉原四郎
降旗節雄 編
大蔵龍介

エンゲルスの生涯と業績について、今日の第一線の執筆陣による十五篇の論考を集めた公刊。エンゲルスの現代的意義を考察する記念出版

フランスの中のドイツ人

的場昭弘著

一八四八年革命前後の移民亡命者、歴職人、社会主義運動

AS 1380円・B 1750円

パリのマルクス

的場昭弘著

一八四〇年代のマルクスとパリ

四六判 370円・3800円

経済学の成立

—— アダム・スミスと近代自然法学 ——

新村 聡著

近代自然法学の体系から分業論、貨幣・価格論、政策論がなぜ分離され、いかに経済学という一つの理論体系に統合されたかを社会思想的・理論的アプローチの方法を用いて考察

AS 5380円・B 614円

市民社会理論と現代

田中正司著

西欧近代思想のアンチ・テーゼとして登場した二〇世紀の価値体系の破綻した今、近代市民社会思想の根源的再検討より近代の市民社会理論のもつ現代的意義を明確にする

AS 6200円・B 4326円

第37回 日経・経済図書文化賞受賞ノム グスタフ・シムラー研究

田村信一著

AS 4700円・B 600円

御茶の水書房 東京都文京区本郷5-30-20
〒113 電話03(5684)0751

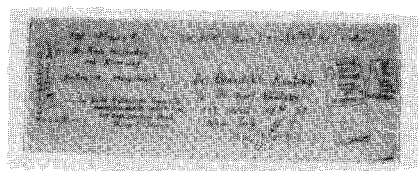
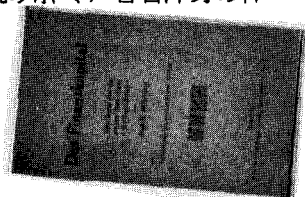
ルードルフ・ヒルファースディングの 理論的遺産

—『金融資本論』から遺稿まで—

☆
黒滝 正昭 著

『金融資本論』以後のヒルファースディングの全体像を新資料を用いて
読み解く、著者渾身の作！

A5判・356+3 頁 ￥3,800



近代文藝社 〒112 東京都文京区目白台 2-13-2 ☎03(3942)0869

資料と解説で〈戦後〉を再発見する●全8巻十別巻

コメンタール戦後50年

敗戦と占領、高度成長、六〇年代の政治の季節、閉塞する時代状況
と新しい社会運動、国際化と情報化社会の展開——五〇年という
戦後の時間に刻み込まれ、時代の思潮をリードした論文・テキスト
を現在の視点で編みなおし、〈明日〉への指標を探る。

第1巻 戦後の始まり

栗原幸夫編

第2巻 大衆社会と象徴天皇制

天野恵一編

第3巻 戦争責任と戦後責任

池田浩士編

第4巻 反戦平和の思想と運動

吉川勇一編

第5巻 性と家族

加納実紀代編

第6巻 労働・消費・社会運動

小倉利丸編

第7巻 科学技術とエコロジー

中山 茂編

第8巻 憲法と世論

伊藤公雄編

別巻 もうひとつの戦後へ（座談会総目次索引・年表ほか）

呈内容案内——毎月一卷ずつ刊行。第1～4巻は発
売中／定価3700円（別巻のみ3000円）＋税

南京大虐殺と 津田道夫著

日本人の精神構造

「皇軍」兵士は、なぜ中国
人に対して戦争犯罪を犯し
えたのか。2500円＋税

社会評論社 東京都文京区本郷2-3-10 ☎03(3814)3861 Fax. 03(3818)2808

近 刊

歴史の現象学 ■現・解研■

●フィン デ セキレ(世紀末)のいまく
言語は垂直に部落遊に零ちてゆく●

宗教と臨床精神医学 ■大宮司信■

●露悪に寂滅を祈り
紫間に殺意が騒ぐ オウム・カルトの病理園●

■バーヴェル 著 伊藤 勉 訳■

カフカの宇宙

●玉響(たまゆら)に舞う かぜき白夜の戦慄●

■ヘーゲル 著 松宮・高橋・国分 訳者■

近代自然法批判

●観念の連鎖(ヒュポダイム)を犯す(知)の地獄廻り●



世界書院

千代田区神田神保町1-62
(3294)5221 振00150-2-42777

(本体価)

新 刊

■井上義裕 ■ ¥4200

ルソーとヴォルテール

●自己回燦と啓蒙の光彩●

■市川慎一 ■ ¥3500

百科全書派の世界

●夢の結晶とユートピアの表現●

■羽鳥卓也 ■ ¥3800

リカードウの理論園

●純化された「価値論」の底流●

■蛭原良一 ■ ¥8500

リカードウ派社会主義の研究

●イギリス初期社会主義像の発露と除翳●



ミネルワ書房

〒607 京都市山科区日ノ岡堤谷町1

☎(075) 581-0296 振替01020-0-8076

マックス・ヴェーバーと

その同時代人群像

W・J・モムゼン／J・オースターハメル／W・シュベントカー
編著 鈴木広／米沢和彦／喜目克彦監訳 六五〇〇円

西洋哲学史 [近代編]

宗像恵／中岡成文編著・科学の形成と近代思想の展開 哲学
史・科学史・社会思想史・キリスト教史の統合。二六〇〇円

意味の現象学

●フッサールからメルローポンティまで 人間存在のあり方
を構成する意味を問う。 竹原 弘著 三三〇〇円

ヨーロッパ統合の脱神話化

佐々木隆生／中村研一編著・ポスト・マーストリヒトの政治
経済学 政治・経済両面から学際的に分析。 三三〇〇円

勝田吉太郎著作集 全八巻完結!

⑦戦後イデオロギーの解剖

平和病日本に響きわたる箴言集 敗戦後遺症シンドローム
からの脱却を熟っぽく説いた諸論考。 [解説] 岡本幸治

⑧民主主義の幻想

深遠な宗教哲学と自由へのパトスに裏打ちされた国家論、市
民社会論 民主主義論 革命論の展開。 [解説] 西部 邁

社 想 理

最新刊

白雪姫とフエティシユ信仰

石塚正英著

定価二二〇〇円

白雪姫物語の成立とその変容をフエティシズムをキーに解説する事により、その時代の思想を読みとる。

好評発売中

説得の論理学

ペレルマン著 三輪正訳

定価二五〇〇円

懷疑・言語・真理——ヘレニズム時代の哲学

笹谷 満著

定価四三〇〇円

哲学の饗宴

大森荘蔵座談集

定価二五〇〇円

“死”を考える

関東学院大学人文科学研究所編

定価二五〇〇円

緊張 哲学と神学

量 義治著

定価三五〇〇円

神の再説・自然の再説

柴田隆行・河上睦子・石塚正英編

定価二五〇〇円

実存思想論集Ⅹ 詩と実存

実存思想協会編

定価二〇〇〇円

実存思想論集Ⅸ ニーチェ

実存思想協会編

定価二〇〇〇円

〒171 東京都豊島区千早4-38-11 ☎03(3958)4304 FAX 03(3958)9153

高橋真二著

三三〇〇円

長崎にあつて哲学する

核時化の死と生

水田洋・安川悦子・安藤隆徳編 二五〇〇円

社会思想史への招待

城塚 登編著 二〇〇〇円

社会思想史の展開

妹尾剛光著

二五七五円

コミュニケーション主体の思想構造

田中正司編著

四六三〇円

スコットランド啓蒙思想研究

内藤 酬著

六〇〇〇円

日本革命の思想的系譜

峰島旭雄編著

一九〇〇円

思想史を読む 叢書バイテア4

佐々木毅・鷲見誠・杉田敦著 二四〇〇円

西洋政治思想史

佐瀬一男他著

二三〇〇円

女性学へのプレリユード

P・ガーディナー著 斎藤博道訳 二八〇〇円

歴史説明の性質

中村 元監修 各巻二七〇〇円

講座比較思想 全三巻

市川 功著

二四〇〇円

ピアジェ発生論の思想と基盤

現代技術における科学と倫理

北樹出版

〒153 東京都目黒区中目黒1-2-6 TEL (03)3715-1524

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT NO.19 1995

CONTENTS

Papers delivered at the Nineteenth Annual Meeting at Keio University,
Tokyo, October 22, 1994.

Symposium

- I Actuality of K. Yanagida's Theories
..... M. KAWADA, N. FUKUI, A. FUKUDA, T. FUJII 5
- II Liberalism, Communitarianism, Anarchism—Aspects of Association
..... T. KAWAMOTO, S. IJIMA, T. SAKON 33

Independent Papers

- 150 years of Co-operative Movement Takashi SUGIMOTO 61
- Grenzen der Lebenswelten und ihre Überschreitung
..... Shinya MIYAMOTO 68

What is the standpoint of natural history?

—Rethinking Marx's historical theory— Koji MABUCHI 75

The Contemporary Relevance in Social Philosophy of G. Lukács's

Latest Work, "Toward an Ontology of Social Being" (1964—71)
..... Shoji ISHIZUKA 82

Nachprüfung des Alltag "Begriffs

—Über die Alltagsgeschichte" als Leitfaden— Hiroshi KITAMURA 93

Informal Session

D. ARIE, Y. SHINOHARA, Y. OHTA, M. KURATA, J. YASUKAWA,
T. SHIMIZU 109

Articles

La théorie de l'association collective chez Spinoza

—sur le concept de *agendi potentia*— Toshiya ASANO 119

Paine-ite Radicalism: A Distinction between Civil Government

and Civil Society Hiroko GOTO 132

Von der Theorie der materialen Pflichten in der "Metaphysik der Sitten"

Kants—"Zweck, der zugleich Pflichtist" und Tugendpflicht—
..... Toshiaki HUKUDA 144

Book Reviews T. SHIMIZU, M. ISHIZUKA 156

Edited by

The Society for the History of Social Thought