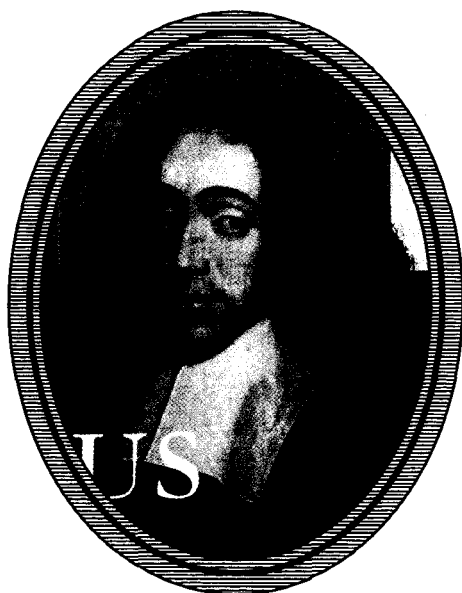


社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO.23 1999

シンポジウム：社会思想史研究の表象と方法



北樹出版

社会思想史学会年報

社会思想史研究

No. 23 1999

シンポジウム：社会思想史研究の表象と方法

第Ⅰ部 グランドセオリーの読み返し・読む機軸のずれ

第Ⅱ部 パラダイム・チェンジの現在

社会思想史学会の創立にあたって

このたび、さまざまな研究領域において、思想史の社会的性格に関心をもっているものがあつまり、社会思想史学会をつくることになりました。

社会思想史が学界で市民権をえるようになったのは、国内はもとより国際的にも比較的あたらしいことであり、したがって社会思想史研究者たちは、既成の各学問分野で訓練をうけ、そこに所属しながら、それぞれの側面から社会思想史を研究してきました。このことは社会思想史という多面的な研究対象に接近するのに、かえって有利であったと考えられますし、今後この接近方法を持続すべきであると考えられます。

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

私たちが意図しているあたらしい学会は、このような意味で既成諸学会の存在を前提とした横断組織としての思想史研究者のあつまりであり、思想史の社会的性格への関心を核としたインターディシプリナリなものであります。思想的関心をおもちの研究者各位の広範なご参加を期待します。

第二三回大会記録

「シンポジウム 社会思想史研究の表象と方法」

第一部 グランドセオリーの読み返し・読む機軸のずれ

マックス・ヴェーバーの変貌とそれを読む位置……………中野敏男……………六
 進化論と社会思想史研究……………横山輝雄……………一四
 スピノザの異例性が開示するもの——〈群衆の力能〉を中心に——……………水嶋一憲……………二
 最善としての『近代』——経済思想史の評価——……………有江大介……………六
 シンポジウムⅠ 討論……………

第二部 パラダイム・チェンジの現在

理論的であることと西洋の場所……………酒井直樹……………三
 世界システム論……………松岡利道……………三
 抵抗から反抗へ——ジェンダー理論の現在——……………大貫敦子……………四
 抵抗と欲待……………鶴飼哲……………五
 シンポジウムⅡ 討論……………

【自由論題】

モダニティとセクシュアリティ……………アンソニー・ギデンズのセクシュアリティ論……………時安邦治……………三

フランス第二帝政下における女性論争

——J・デリューールの思想を巡って……………鈴木由加里……………六
 一八世紀フランスにおける編集知の展開——『百科全書』を中心に——……………寺田元一……………七

『ドイツ・イデオロギー』の配列問題——ヘーゲル左派論争の視角から——……………小林昌人……………七
 アドルノとゾーニン——レーテルの貨幣哲学……………仲正昌樹……………九

〔特別企画〕

「社会思想史研究の現在と過去」の報告……………保住敏彦……………五

「インフォーマル・セッション」

民族問題を考える——研究の現状と課題……………相田慎一……………七

田中正司『アダム・スミスの倫理学』上・下（御茶の水書房）をめぐって……………水田 洋……………八

フランス革命と公共性……………安藤隆穂……………九

〈私的所有〉のポリティクス……………上野成利……………一〇

フォーレの時代の音楽と社会……………遠山菜穂美……………一一

フランクフルト学派と市民社会……………山辺知紀……………一二

一九世紀後半のイタリアにおける民主主義と社会主義……………勝田由美……………一三

——ミラノを中心に……………松岡利道……………一四

マルクス主義……………奥田暁子……………一五

女性と国家——民権運動期の女性たちを中心に……………柏葉武秀……………一七

自由意志の主体と統治——スピノザ政治思想の位置づけをめぐって……………阪本政仁……………一八

所有、租税、一般意志——『政治経済論』の再考……………壽里 竜……………一九

ヒューム正義論における自然状態論の意義……………箱崎俊彦……………二〇

カント自由論に対するアドルノの救出的批判……………水野浩二……………二一

サルトルの弁証法的倫理学……………中野剛充……………二二

バーリンとテイラー——多元主義を巡って……………長谷川精一……………二三

森有礼の天皇観…………………………二四

公募論文

書評

- 川田稔著『柳田国男のえがいた日本——民俗学と社会構想』……………藤井隆至……………一八四
- 石川實著『黒板の文化誌——教育のためのもうひとつの世界』……………久保千一……………一八七
- 高幣秀知著『ルカーチ弁証法の探究』……………田畑 稔……………一九〇
- 本誌へのご執筆に際してのお願い（八四） 公募論文執筆・送付要領（九四） 編集後記（九六）

（表紙写真） 再評価のすすむスピノザ

シンポジウム 《社会思想史研究の表象と方法》

第I部 グランドセオリーの読み返し・ 読む機軸のずれ

〔報告〕 中野 敏男 横山 輝雄
 水嶋 一憲 有江 大介
〔司会〕 三島 憲一

〈1998年10月17日 埼玉大学〉

問題提起

司会 三島 憲一

戦後の日本においては社会思想史上の重要人物の選定についておよそのコンセンサスがあったと思われる。また、その彼らの思想についてもそれぞれいくつかの代表的な解釈を、たとえそれぞれが対立しあっている場合でも、一定の重要性を持つものとして認定するコンセンサスがあった。この事態は、日本だけでなく、西側世界全般において多少の視差を伴いながらも共通していた。マキアヴェリ、ホッブズ、スミス、ルソー、ヘーゲル、マルクス、デュルケーム、ヴェーバーなどがメジャー（社会思想史上の、また社会理論上の古典）に属することについて、また、そうした思想家について当然ある、競合しあう複数の解釈のあいだの差異について基本的合意があった。だが、この数一〇年、徐々にではあるが、こうした暗黙の前提に変化が生じつつある。それは、経済成長とそれに伴う表向きの豊かさ（消費社会）のなかで思想の位置づけが変化したことにも関係があれば、またヨーロッパ中心の思想史への反省の声に耳を傾けざるを得ない状況とも無縁ではなからう。そのような事態にあつて、これまでの前提にもとづいた議論を繰り返しているだけでは、社会思想史をめぐる議論そのものが、仲間内の励会か業界の年次大会めいたものに退化しかねない。

そうした認識にもとづいて、社会思想史におけるグランドセオリの再検討を、まずはスミス、ヴェーバー、進化論、そして必ずしもグランドセオリではなかったが、いつも影のように寄り添っていたスピノザを取り上げて行ってみたい、そしてこうした企画を少し続けてみたいというのが、本シンポジウムを行った理由である。アクチュアリティと思想史との関連を今一度見直すということでもそれはある。

マックス・ヴェーバーの変貌と それを読む位置

中野 敏男

一 戦後社会の自己理解を照らす鏡としての ヴェーバー

マックス・ヴェーバーの社会理論と言えば、今ではもう社会科学の「古典」と認められて久しく、ひとつの「グランドセオリ」との見方からも広く読まれてきたという経緯からして、その全体像や個性についてはすでに大方の共通理解が成立していると考えるのが普通であらう。ところが、それはこれまで、一見そう思われるほどには確定した単一の解釈をもって流通してきているというわけではない。広く世界を見渡すならば、む

しろそれは、さまざまな場で大きく異なったヴェーバー像をもって受け止められ、対照的とも言える多様な関心から議論に付されてきたと認めねばならないのである。

例えば戦後日本では、ヴェーバーは、大塚久雄という主導的な研究者の名と共に、社会の近代化へのあるべき道筋を示すものとして受け止められ、戦後復興の精神を支える大きな拠り所と見なされてきた。ところが、目をいったん戦後アメリカや戦後ドイツの学問状況に転ずると、そこにはそれぞれまた違うヴェーバーがいて、それがおよそ異なった観点から問題にされてきていると分かるのである。すなわち、戦後アメリカでは、ヴェーバーはまずは組織社会学の基礎理論として読まれ、近代的組織の合理化のポジティブな可能性を探る第一の手がかりとされたのに対して、戦後ドイツでは、ナチスという時代経験を背景に、ヴェーバーとカール・シュミットとの関係が、さらにはヴェーバーとニーチェとの関係がどうしても意識され、近代の極点に位置づけられるべきこの精神的承譜の「克服」がつねに問題にならざるをえなかったのである。およそいかなる社会理論でも、それが生み出された時代と社会を超えて読み継がれていくときには、読者たちが生きる状況に応じてさまざまに変容した相貌を見せるものだが、ヴェーバーにおいてはそのことがとりわけ著しいとまずは認定することができるだろう。

ヴェーバーをどう理解するかをめぐる生じているそのような事情について、ユルゲン・ハーバーマスは、あるシンポジウムでアメリカからやってきたタルコット・パーソンズの報告に応

答しながら、つぎのように述べている。

「私はマックス・ヴェーバーについて、この(パーソンズ)のような線の太い、そして語の最良の意味で自由主義的な受け取り方を許す政治的伝統の中に、アメリカの同僚たちがおられることを羨ましく思います。ここドイツの私たちはいまだに戦争責任のアリバイ探しに追われておりますので、このようなヴェーバー理解にはまったく喜んで従いたいものです。ところがそうはいかないのです。……私たちは、カール・シュミットがマックス・ヴェーバーの正統的な弟子であったという事実を、おろそかには出来ないであります。」

なるほどそうなのだ。現代社会理論としてのヴェーバー社会学は、そのアクチュアリティをもって、読み手たちの社会認識にすでに大きく影を落としている。そして読み手たちは、それぞれの位置から、かの戦争のときを含むこの時代と社会に深くコミットしてきているのである。されば、ヴェーバーについての評価も、この戦争を含む時代と社会に対する態度と無縁であるというわけにはいかない。ヴェーバーを顧みるという営みには、かの戦争に対してどのような位置から接しているかにも相関する、それぞれの戦時と戦後への思想的スタンスが投影されざるをえないのである。戦後日本の近代主義的なヴェーバー読解も、ひとつの「戦後精神」であった。ヴェーバーをどのように理解するかという問題は、現に生かされているこの時代をどのように捉え、それに対するかという問題とこの上なく深く結びついてきたし、また結びついている。

二 第一次大戦を前後して変貌するヴェーバー

ところで、「ヴェーバーと戦争」というこの問題は、彼の社会理論の全体的意義を考えようとするときに、さらに複雑で重大な問題として立ち現れてくる。というのもこの問題は、以上のようなヴェーバー受容の場面だけでなく、実はヴェーバー社会学理論の生成の局面をも深く刻印していると思われるからである。ヴェーバーは、彼の学問業績の一方の柱となった「世界宗教の経済倫理」を主題とする諸論文(『序論』・『儒教と道教』・『中間考察』・『ヒンズー教と仏教』・『古代ユダヤ教』)を、一九一五年から一九年までの間に雑誌(『社会科学および社会政策アルヒーフ』)論文としてつぎつぎに発表しているが、この作業を彼は、時あたかも進行する第一次世界大戦の後の社会状況の変容を見越して、とりわけ急いだと言われている^③。それに関連してここで注目したいのは、ヴェーバーのもうひとつの主著である『経済と社会』においても、戦争の前後を隔てて、その内容に大きな変化が見られるということである。

近年進展を見せたヴェーバーのテクストをめぐる研究は、従来一括して『経済と社会』と呼び慣わされてきた彼の著作の中に、執筆時期も概念構成も大きく異なる二つの層がはっきりと区別しようということを明らかにしてきた。すなわち、第一の層は、現行版『経済と社会』では一八一頁以降に「第二部 経済と社会的諸秩序および権力」としてまとめられている部分で、これは戦前の一九一一年から一三年の間に基本的な執筆が完了

している遺稿であることから、「旧稿」あるいは「一―一―一三年草稿」と呼ばれてよいものである。これに対して第二の層とは、ヴェーバーがいよいよ刊行を念頭におきつつ戦後の一九一九年から二〇〇年にかけて旧稿を書きあらためた一八〇頁までの部分で、それゆえこれは「新稿」あるいは「二〇〇年改訂稿」と呼ばれる。この二つの層の区別については、内容上の検討はなお端緒にいたばかりであるとはいえ、わたしの見るところ、相違は概念構成の基礎視角そのものにまで及ぶ重大なものと考えなければならない。

そのような旧稿と新稿との相違を確認するためには、両者において共通に論じられている問題に即して検討を進めるのが好便である。そこでここでは、両者のいずれにも出てくる「支配(Herrschaft)」という概念に注目して考えてみよう。まず、旧稿である「一―一―一三年草稿」においては、「支配」はつぎのように規定されていた。

「われわれは以下において、狹義における支配(Herrschaft)の概念を用いることにしたい。それは、利害の布置状況とりわけ市場によつて制約されていて形式的には利害関心の自由な発動に基づいているような権力とは真つ向から対立する(gerade entgegengesetzt)ものであって、したがって、権威を備えた命令権力(autoritäre Befehlsgewalt)と言つとびつたり当てはまるような概念である。」

これに対して新稿である「二〇〇年改訂稿」においては、「支配」はつぎのように言われるようになる。

「『支配』とは、その定義(第一章16節)からして、特定の(またはすべての)命令に対して、指示しうる一群の人々から服従が得られるチャンス⁽⁵⁾を言う。それゆえ、他の人々に『権力』や『影響力』を行使するあらゆるチャンスが『支配』であるというわけではない。たしかにこの意味での支配(権威)は、個々の場合には、漠然とした慣れに始まって純目的合理的な考量にいたる、従順へのあらゆる種類の動機に基づいたものでありうる。だが、一定最小限の服従意欲(Gehorchenwollen)が、言い換えると、服従への(外的あるいは内的な)利害関心(Interesse)があるということは、真正なあらゆる支配関係にとつて不可欠な要件なのである。」

このように並べてみると、これまで気づかれてこなかったことが不思議に思えるほど、明らかな相違が認められるのではなからうか。旧稿においては、支配は、支配権力のもつ「権威」に即して定義されていた。これに対して新稿では、支配は、服従者の側の「関心」に即して定義されている。前者において支配が、支配権力の「権威」という実質から理解されているのに対して、後者においては、支配は服従者の側の「服従意欲」あるいは「利害関心」という観念的な動機の方から捉えられているのである。この後者の定義の場合には、服従者の観念的な服従動機が支配権力の側のなにに相関して発生するかは、セカンダリーな問題として後景に退いてしまふわけだ。そう理解できるとすれば、これは、社会理論の基礎概念における変化として決定的な意味をもつものと考えられよう。と言うのもこれは、支

配概念の「アリズム」から「ミニリズム」への大転換だと認めねばならないからである。両者において、概念構成の基礎視角そのものがはつきりと逆転しているのである。そしてこの逆転に伴って、それ以降の叙述の意味がまた大きく変容することになっている。

これらの「支配」概念の定義が冒頭に掲げられる一連の叙述とは、もちろん、旧稿においても新稿においても、「支配の社会学」あるいは「支配の諸類型」と呼ばれている理論的叙述に他ならない。よく知られているように、この「支配」の社会学は、ヴェーバー社会学の中心部のひとつとして繰り返し論じられ、後の社会理論に大きな影響を残した箇所でもある。しかしながら、これまでの研究では、この中心部における旧稿と新稿との相違については、叙述の改善という以上にはさほど注意が払われてこなかったというのが実情であろう。⁶だが、支配概念の定義が上述のように変わっているということをしっかりと踏まえてみると、ここでの変化はおどろくほど根本的なものであると分かってくる。

ヴェーバーの支配の社会学は、周知の通り、「正当的支配」の三つの類型という枠組みをもって論述が進められてゆく。支配概念の定義換えは、まずはこの類型構成の基軸を根本的に変えることになる。合法的支配の類型構成に即してそれを対比してみよう。

旧稿においては、合法的支配の純粹類型とされる「官僚制的支配」の論述は、つぎのように始められている。

「近代の官吏制度に特有な機能様式はつぎの諸点に表現される。

I 各官庁が、規則・法律・管理規定によって一般的に秩序づけられて確定した権限(Kompetenzen)をもつ、という原理が存在する。(Es besteht das Prinzip der ...)。……⁷

II 官職ヒエラルヒーと審級制の原理が存在する。……」⁸見られるように、ここで官僚制的支配は、それに特徴的ないくつかの「原理」の存在によって定義づけられていた。この諸原理の存在が、官僚制的支配の権威の根拠になるのである。これに対して新稿では、合法的支配の論述の冒頭はつぎのようになる。

「合法的支配は、つぎのような相互に関連し合う諸観念(Vorstellungen)の妥当にもとづいている。

1 任意の法が、協定または授与によって、目的合理的または価値合理的な(あるいはその両方の)方向づけをもって、合理的に制定されうるといふ観念。

2 ……という観念。」⁹

この新稿では、合法的支配の類型を支えるのは、明らかになんらかの原理の存在ではなく、いくつかの「観念」の妥当である。すなわち支配概念の定義換えは、ここに、類型構成の基本軸の首尾一貫した変更として現れているのである。このことを確認してみると、これ以降の論述の変化についても、その意味がようやく理解できるようになってくる。

これは一読すれば誰にも分かることだが、「支配の社会学」と

題されている旧稿と「支配の諸類型」と題される新稿とを見比べてみると、そこには明らかな論述形式の相違が存在する。すなわちそれを一口に言えば、旧稿においてはより歴史学的な論述形式が、新稿においてはより社会学的な類型論としての論述形式が採られているということである。例えば、「封建制、身分制国家および家産制」と題された旧稿の第四節は、「レーエン封建制とその変容を主題にしたヨーロッパ中世社会論と見なしうるし」、「政治的支配と教権制的支配」と題された旧稿の第六節は、政治的権力と教権制的権力が並立するヨーロッパ中世の支配構造を主軸に議論していると見てよいだろう。これらに對比してみれば、新稿の論述が、歴史的コンテクストを極力脱色した純形式的な社会学的類型の構成論になっていることは明らかだろう。これを従来は「ますます簡潔的確な」論述への改善とのみ理解してきたわけだが、いやいやどうして、ここには論述の意義そのものの重要な変更があると見なければならぬ。

支配概念の定義換えを踏まえてみると、判明してくるのはおよそつぎのようなことだ。旧稿が歴史趣及的な論述形式を採っているのは、そこでは支配の「権威」がその源泉に即して問題にされているからだと解釈できる。支配の権威が実体として理解されている限り、その源泉は歴史的に探求されるしかないはずであろう。これに対して新稿が社会学的な類型論の性格をもってくるのは、そこで問題になるのが服従者を動機づける支配関係の機能連関であるからだ。ここでは、支配の権威の「実体」ではなく、服従者において権威として観念されるような支配

関係の「機能」が問題になっているのである。すなわち、ここに変化しているのは、あれこれの概念や叙述の仕方なのではなく、社会学上の問題設定そのものである。社会学の性格が変わったのだ。そこでこれを明瞭な形で規定すれば、支配の歴史社会学から機能主義社会学への転換だと言うことができるだろう。

そうだとすれば、ここに現れている変化は、「支配」という領域だけの事柄にとどまらない射程をもっていると考えねばなるまい。そう理解すれば、新稿にちよつと意味不明な形で出現してこれまでヴェーバー研究者を悩ませてきた、極度に煩瑣な概念のカズイステイク（例えば「第二章 経済行為の社会学的基礎カテゴリー」）の意義なども、解釈可能になってくる。主題そのものが歴史の実体から機能的連関へと移行して、そこに概念構成全般の根本的な組み替えが不可避になったということである。要するに、ここに示唆されているのは、ヴェーバーの学問シテム全体の重大な方向転換に他ならない。とすれば、ヴェーバーの学問の意味そのものについても、またそれに学んできたはずのこれまでのヴェーバー研究についても、このことをしっかりと踏まえた上で、いまいちど検討し直して見る必要があるだろう。

三 世界戦争という経験と社会理論の転換

さてここで、あらためて「グラントセオリーの読み直し」というシンポジウムの趣旨を思い起こしながら、その観点から問

題を整理するところになる。ヴェーバーの社会学理論を「近代」という時代を捉える確定した「グラントセオリー」にしたのは、日本・ドイツ・アメリカといったそれぞれの戦後社会であった。すなわち「グラントセオリー」としてのヴェーバー社会学」というのは、日本・ドイツ・アメリカなどの戦後社会においてそれぞれの自己認識を投影しつつ作り上げられた構築物だったのである。これに対してヴェーバーその人は、おそらく世界戦争がもたらしている時代と社会の変容に応じつつ、自己脱皮を遂げ、自らの学問システム全体を大きく方向転換させようとしていることが分かった。そうだとすれば、これからヴェーバーを読み直すということには、この落差の中に入り込んで考えるという自覚がなければなるまい。そこで、この観点に立ちながら、世界戦争を前後するヴェーバーの変貌の意味と、それを現在の時点で読むものの位置について、残された紙幅の範囲で考えておくことにしよう。

まずヴェーバーの変貌の意味であるが、それを考える土台はもちろん、世界戦争がもたらした時代の転換であり世界の変容である。この世界的なパースペクティヴから考えると、歴史社会学から機能主義社会学への転換と理解できるこの変貌は、どのような意味をもっているのだろうか。

ヴェーバー自身の作品成立史的な観点から考えると、「一三一年草稿」とも称される旧稿の概念枠組みは、『儒教と道教』や『ヒンズー教と仏教』など、『世界宗教の経済倫理』の中の主要著作に、執筆時期の点でも内容においても対応すると見

てよいだろう。すなわち旧稿における歴史社会的な論述構成は、この『世界宗教の経済倫理』における「比較宗教社会学」という枠組み、とりわけそこで展開されている「文化圏比較」という視座に関係していると考えることができる。支配の權威の源泉を歴史過渡的に関与するという論述構成は、文化の特性を歴史過渡的に問う仕方と同型的である。というよりむしろ、旧稿において構築された歴史過渡的な議論の道具立てが、中国から始めて各文化圏の特性を論する一連のモノグラフにおいて議論の足場となっているのである。

そう理解できるとすれば、そこから推論されるのは、新稿における機能主義社会学への転換が、この「文化圏比較」という考察枠組みの組み換えを意味するということに他なるまい。支配概念におけるノミナリズムへの転換は、文化概念におけるノミナリズムの採用に連動せざるをえない。そして、そこから成立する機能主義社会学は、文化圏の「固有性」に定位するのではなく、むしろそれを超えたひとつの「普遍」社会学という性格をもつことになるだろう。一九二〇年の『宗教社会学論集・序言』に初めて明示されたように、そこでは、「普遍的的問題 (universalgeschichtliche Probleme)」という問題関心が前面に登場してくるのである。このように考えるときに、ヴェーバー社会学における転換は、世界戦争がもたらしたこの世界の変容という事態と一定の照応関係をもつと分かってくる。

それでは、そもそも世界戦争の経験とは、なんだったのか。紙幅の制限ゆえに断定調になってしまうが、この世紀の世界戦

争の経験というのは、帝国主義と総力戦の経験であると言っている。戦争は、帝国主義的世界戦略の角逐という形で始まり、国民各層を巻き込んだ総力戦という姿で進行してゆく。

このことが戦争の様相をそれまでとは一変させ、時代精神と言っている。一定の意識変容を生じさせることになったと見ることが出来る。その意識変容とは、ひとつはもちろん「ナショナルリズム」の醸成、高揚であるが、もうひとつは、それと関連しつつ「世界は単一である」と見る見方（ここでは「世界意識」と呼んでおく）が本格的に意識化されるようになるということである。そもそも帝国主義というものが、ナショナルな利害を出発点に据えながら、しかもこのナショナルな枠組みを「超える」志向をもって展開されるものだ。それゆえここでは、帝国主義世界戦略という観点からも、あるいは逆に反帝国主義世界戦略という観点からも、またさらにそのような帝国主義の時代を反省的に見つめる視角からも、「普遍史」という観点に結びつくこの「世界意識」を育成する条件が生み出されてくるのである。

そしてヴェーバーその人が、まさにこのような時代精神のただ中にあったと言える。戦闘的なナショナルリストとして戦争が始まった段階ではあえて予備役に志願し、陸軍病院の整備などに献身したヴェーバーは、同年の末にはさっさとこれを退職し、今度は著作活動に没頭するようになる。この時期に発表された『世界宗教の経済倫理』に属する連統論文はすでに戦前に書かれていたものも多かったが、注目しておきたいのは、この退役後の著作活動の中で、「普遍史の問題」という関心に収斂するヴェー

バーの方向転換が準備されているということである。戦争の時代におけるヴェーバーのこの大きな振幅に、わたしとしては、この時代精神が孕む両義性のもっとも先鋭な形のひとつを見たと思う。

ともあれ、帝国主義の総力戦として遂行された世界戦争は、各文化圏の固有性を独立しては語りえないような「普遍史」としての世界の現実を明らかにし、人々に「世界意識」をかき立てる。これは、「文化圏比較」という視座に立つそれまでのヴェーバーが前提にしていた社会理論のフィールドを、そっくり変容させてしまおうと考えてよいだろう。ヴェーバーは確実に、このことに反応しているのだ。

四 自己革新のプロセスとしてヴェーバーを読むこと

ヴェーバーのこの最後の地点を捉えて見ると、他方で、これまでのヴェーバーの読み方やその背景にある社会認識の枠組みの問題性がまた、いつそうくつきりと浮かび上がってくるだろうと思う。と言うのも、そこを押さえて見ると、これまでのヴェーバー研究がいかに国民国家単位に閉塞した戦争への総括と戦後の自己理解に拘束され、その自己理解をヴェーバーにも投影して、どれほどヴェーバー解釈を切り詰め固定的なものにしてきたかがよく分かってくるからである。

そうした事情ゆえに、これからヴェーバーを読むという営みには、表裏をなす二つの課題がどうしても付随することにな

るだろうとわたしは考えている。ひとつは、ヴェーバー自身のこの不断なる自己変容をしつかり見つめ、そうした変容の相から、時々固定されたヴェーバーあるいはこれまでさまざまな描写されたヴェーバー像を批判的に相対化してゆくこととであり、もうひとつは、そうしたこれまでのヴェーバー像に投影されてきた読者たちの自己理解を析出し、その意味をそれぞれの時代と社会に即して考えてゆくことである。すぐれた思想家について考えるときには多かれ少なかれ必ずそういう面が出てくるはずだが、ヴェーバーを読む営みはその意味で、すでに著者と読者とが交互に織りなしてきている複合的な精神史のこれまた複眼的な解説作業に他ならないのである。

これは確かに困難な作業だが、しかし、それを導いてゆく方法的な手がかりについても、ヴェーバー自身がその一端を指示してくれているように、わたしは思っている。と言うのも、本稿で垣間見てきたのは、膨大な作品群を遺したヴェーバー社会学が、実は「グラントセオリ」¹として完成に向かっているのではなく、むしろ最終局面にあってなお自己変容を遂げているということであって、この自己革新への志向と手法になお多く学ぶことができるからである。最終局面においてなお自己革新を遂げようとしているヴェーバー社会学は、それゆえ整合的に完成したものではなく、現代社会を捉える道具立てとしては欠陥の多いものでもあろうが、それでもなおそれを読むことを意味にしているひとつの理由は、それ自体が、社会変容に対応する社会理論の側の応答のもっとも豊か

な実践例に他ならないということではないだろうか。

註

- (1) 一九六四年にハイデルベルクで開かれた、「ヴェーバー生誕百年記念シンポジウム」のことである。
- (2) O・シュタマー編「ヴェーバーと現代社会学」上、木鐸社、二二八九頁。
- (3) ヴェーバー自身は、これらの論文を戦争中に発表したことにについて、つぎのように述べている。「当時これらの諸論文を印刷に付したのも生涯に決定的な一時期だったわけだから、そうした戦争が終わったあとでは、再び以前と同じように思想の隊列に復帰するなどというのは不可能ではないか、そう思われたのである。」(Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 1920, S. 237)
- (4) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., S. 544. = 「支配の社会学」(世良晃志郎訳) 1、創文社、一〇一一頁。圈点○は原著者の、傍点・は引用者の強調。以下同様。
- (5) WUG, S. 122. = 「支配の諸類型」(世良晃志郎訳、創文社、三頁。
- (6) マリアンネ・ヴェーバー「マックス・ヴェーバー」(大久保和郎訳) II みすず書房、四九六頁。
- (7) WUG, S. 551. = 「支配」I、六〇頁。
- (8) WUG, S. 125. = 「諸類型」一三項。
- (9) もっとも、ヴェーバー理解社会学が、当初より「文化」や「文化圏」を本質主義的に捉える立場から距離をおいて出発していることは、確認しておく必要がある。例えば、つぎの言明を見よ。「文化」とは、世界に生起するそれ自体として意味をもつわけではない無限の事象から切り取られ、人間の立場から意味と意義を付与された有限の断面のこ

とびやう。」(『Wissenschaftslehre, S. 180.『客観性』岩波文庫、P. 92)

(10) GARS, I, S. 1.

(11) 筆者としては、その一端を日本のウェーバー研究に即して示したつもりである。拙稿「戦時動員と戦後啓蒙——大塚リウエーバーの30年代からの軌跡」(『思想』、一九九七年(二月号))を参照されたい。

進化論と社会思想史研究

横山 輝雄

一

進化論と社会思想史研究の関係については、さまざまな視点から論ずることができよう。本稿では、主として自然科学としての進化論、それも主として生物進化論との関係からこの問題を考察してみたい。進化論史では通常、一八世紀フランス啓蒙思想家のデイドロやビュフォン、あるいは同時代のエラズマス・ダーウインなどが「進化論の先駆者」として知られ、一九世紀に入ると、ラマルクの『動物哲学』(一八〇九)やチェンバースの『創造の自然史の痕跡』(一八四四)などが明確に進化論を主張し、ダーウインの『種の起源』(一八五九)にいたる。ダーウインとの関係で、ラマルクやチェンバースなどをどう評価

するべきかについては、一九世紀以来さまざまな議論があるが、社会思想史との関係では何と言ってもスペンサーらの「社会進化論」が有名である。社会進化論は、しばしばダーウインの進化論を社会に「適用」したものとされるが、実際にはそう単純ではなく、スペンサーはダーウインの『種の起源』が刊行される以前からラマルクの進化論を独自に考えており、また「最適者生存」という言葉もスペンサーが最初に用い、ダーウインがそれを後に用いるようになった。

一九世紀の社会進化論の基本的な考え方は、「進化」進歩」とする図式にある。これは単に社会理論としてだけではなく、ヘツケルの生物の「系統樹」のような、生物進化論の理解にもみられる。「発展」とか「発達」という枠組みで、生物や人間社会の歴史を理解しようというのは、典型的な「グラント・セオリ」であろう。エンゲルスの「自然の弁証法」にも、そうした発想がみられる。しかし、そうした進化理解は、ダーウインの、あるいは現代の生物進化論とは大きく違っている。そしてその根底には、必然性や法則性の概念についての理論的問題があると考えられる。こうした問題について、ダーウインから現代生物進化論にいたる自然科学理論の展開をあとづけながら以下で考察したい。

二

「ダーウインの進化論」ということで何を理解すればよいのであろうか。『種の起源』をはじめとする著作や書簡は一九世紀末

に公刊されていたし、その後ダーウィンについての多くの書物も出版され、ダーウィン解釈とダーウィン像の提示が行われてきた。それらを大きく二つのパターンに分類することができる。

一つは、「フランス的解釈」と呼ばれるものである。⁽³⁾これは息子のフランス・ダーウィンの世代に、自伝や書簡集の編集作業と並行して形成されてきた解釈であり、ダーウィンを進化論を科学的に確立した天才として描くものである。この解釈では、ラマルクやチェンバースなどの進化論とダーウィンの進化論との違いが強調され、マルサスやスペンサーなどの社会思想との関連、自然神学などのキリスト教とのかわりについては、もちろんそれを全く無視することはできないが、それにはあまりふれずにダーウィンの「科学研究」を専ら記述し、そうした「外的関連」には消極的な評価がなされてきた。また、自然科学理論の内部であっても、その後否定されたダーウィンの「混合遺伝」の考えなどについてもその扱いがおさえられてきた。こうした解釈はフランスの世代以降は、主として自然科学者系の科学史家などによって受けつがれた。我が国のダーウィンについての書物は、多くがこの類型に属する。

それに対して、もう一つは、歴史学者、文化史家などによる解釈であり、これはダーウィンをウィクトリア時代の文化状況の中の一人の人物として描くものであり、マルサスやスペンサー、あるいは同時代の文学などと同じ次元でダーウィンを扱おうとするものである。ここでは、当時の社会思想や文学、それに一般読者の受容の仕方などに関心が向けられる。この解釈は、

場合によっては、ダーウィンの唯物論的で反キリスト教的な考え方が今日の道徳的頹廢の原因であるとしてダーウィンを糾弾することにもなる。そこまで極端な主張をしないとしても、一般的文化背景から切り離された天才科学者という第一の解釈とは大きく異なったダーウィン像が描かれる。

このような形で解釈の対立はダーウィン自身の時代から存在していたが、一九五九年の『種の起源』刊行百年の年以降、ダーウィン研究は新しい段階に入った。それまで未公開であったノート・手稿・手紙等が研究者に開放され、ダーウィンの没後家族によって刊行された『自伝』の削除箇所（主としてキリスト教関係の部分）が明らかになるなど、ダーウィン研究は史料的に新しい段階に入り、新全集、新書簡集の編集の作業などが現在も継続中である。ダーウィンについてそうしたものをふまえた研究書もつぎつぎと刊行されるようになり、それらは、「ダーウィン産業」(Darwin Industry)と呼ばれるほどである。⁽⁵⁾

そうした中で、主としてフランス的解釈によって広められてきた有名なエピソードに訂正が必要となってきた。ビーグル号の航海時点での体験を過大評価してはいけないこと、マルサスのダーウィンへの影響についての『自伝』の記述にも再検討が必要なこと、ダーウィンは、マルサスの『人口論』を読む以前からアダム・スミス派の経済学書を計画的に読んでいたこと、自然選択説をめぐるウォーレスとの先取権問題におけるウォーレスの過大評価に対する批判、ウィルバーフォースとハクスレーの論争はこれまで言われてきたようなものではなく、ウ

イルバーフォースの批判には妥当なものもあり、この論争で進化論が広まったわけではないこと、ハクスレーとダーウィンの進化論理解が違ふこと、マルクスが『資本論』の献辞印刷の許可をダーウィンに求めたが断わられた、というのは事実ではないこと、などさまざまである。

三

近年のダーウィン研究による新たな知見の中から、進化論と社会思想史研究という問題にとつて重要なことの一つは、「分岐の原理」と「進歩主義」をめぐる問題である。ダーウィンの進化論と言うと、生存闘争や自然選択がこれまで強調されており、分岐の原理はそれと比べると軽視されてきた。ダーウィンが『種の起源』が公刊されるよりもだいぶ前に進化の考えをもつようになり、それを『エッセー』にまとめたにもかかわらず、それを公刊しなかったのは、キリスト教との関係に配慮したためというよりは、分岐の原理をめぐる理論的問題が未解決であつたためである。

「分岐の原理」の意義は重大である。それは、「存在の階段」「存在の連鎖」のような伝統的な考え方はもちろん、ラマルクやヘッケルなどにもみられる、生物界は「下等」な生物から「高等」な生物へと一直線に上昇ないし発展し、その「頂点」に人間があるという進歩主義の考え方を否定するものだからである。

しかし、ダーウィンのこうした考え方は当時はほとんど理解

されず、『種の起源』出版後一〇年ほどで進化論やダーウィンが一般的には受け入れられるようになったとは言え、それは進歩主義の枠組みの中のものとして受容された。ダーウィン自身も『人間の由来』などでは、進歩主義的な解釈を許す記述もしており、ダーウィンの分岐の原理を当時正しく理解していたのは、生物地理学の研究を行っていたフッカーなどごく一部である。ハクスレーもヘッケルもこの意味ではダーウィン主義者ではなかった。スペンサーらの社会進化論が進歩主義であつたのはもちろんであり、そうだとすると、それは『社会ダーウィニズム』ではなく、内容を正確に表現すれば『社会ラマルキズム』なのである。

分岐の原理の意義が理解され、進化論を進歩主義から切り離して理解することが自然科学者の間に広がるのは、二〇世紀中頃の進化総合説の成立以降であり、それは「第二次ダーウィン革命」と呼ばれる⁸⁾。一九世紀後半以来の進歩主義の枠組みの中で受容されたダーウィン像は、ここにいたって転換した。

しかし、それはあくまで生物学者などの自然科学内部の話であり、一般人はもちろん、人文社会科学の領域において、進化と進歩の問題がどのように理解されているかは別の事柄である。二〇世紀に入ると、「文化相対主義」などの考え方が登場し、一九世紀後半にみられた、近代の欧米社会をすべての文明が目標とするといった、楽天的な進歩主義がそのままの形で信じられなくなったことは事実であるが、しかしだからと言って「人間中心主義」一般が本当に主張されなくなったのかどうかはわ

からない。⁽⁹⁾文化相対主義が一定範囲で受け入れられているにもかかわらず、「科学」「合理的思考」「人権」「個人の尊厳」「民主主義」などが本当に相対化されているかどうかは問題である。

欧米起源のそうした「普遍的」原理と、非西欧の伝統に由来する「土着的」原理を、多元主義や自己決定などとの関連でどう調停するかには、さまざまな問題がある。ある種のイスラム教や儒教の「伝統」を尊重することは、例えば男女差別を認めることになりかねないなどの問題である。

進化論との関係では、「普遍的」な自然科学的進化論を人々が全面的に受容しているかどうか、あるいはするべきかどうかという問題があり、それはまさに現在さまざまな形で議論されている。そして、そこにはこれまで無視されてきた、重要な理論的課題がある。

アメリカにおける「創造説」や、日本における今西進化論などは、こうした文脈では、自然科学的世界像の受容と、日常意識に根拠をもつ、社会的、倫理的世界像との衝突と調停の一種であるとみなすことができる。アメリカにおける「創造説」(creationism)とは、ダーウィンはもちろん、進化の事実一般を認めず、『聖書』に記された、生物の種の個別創造が正しいとする主張であり、現在でも政治的な影響力が強い。日本では、こうしたことについてほとんど知られていないか、あるいは、「なぜ現在のアメリカで」とか、「キリスト教原理主義の力」などと評価され、日本には関係のない問題であるとみなしがちである。しかし、民主主義社会における多元主義や複数主義、あるいは

自己決定の問題とからめて考えてみると、そう単純ではない。

「進化論と創造説の両方を聞いて自分で判断するべきであり、進化論だけを一方的に押しつけてはいけない」というのは建前としてはもつともらしい。日本で創造説のような「おかしい」考え方がアメリカほど問題にならないのは、自分で考えずに教科書などの権威をそのまま受動的に受け入れているためでもある。⁽¹⁰⁾

今西進化論は、「日本独自の」進化論である。今西は、一九三〇年代から生物の集団が「種社会」を形成し、そこで「すみ分け」が行われているなどと主張していたが、六〇年代以降本格的にダーウィニズム批判を展開し、生物個体間の競争よりは「全体」を重視し、種の変化は、一定の時期に多くの個体が一度に変わることによって生ずるとするなどの議論を展開している。

こうした今西進化論は、日本を含め自然科学者の個々の研究においてはほとんど受け入れられておらず、科学者の世界は「ダーウィニズム」が支配的である。今西自身も、その晩年には自分の議論は自然科学ではなく「自然学」だと主張するようになった。こうした今西進化論は、単なる一般読者相手の「通俗科学」ないし「俗信科学」としてではなく、人文社会系の知識人などにも受け入れられている。⁽¹¹⁾

このような科学的進化論をめぐる今日の問題は、一見すると科学知識と「民衆知」の断絶といった社会心理学的なコミュニケーション問題にすぎないと思われるが、現在そうした「科学啓蒙」型の従来のモデルに疑問が呈されており、参加型、双方

向型の科学観が求められているので、以上のような問題の中には真面目に検討するべき知的・理論的課題があると考えられる。

四

進化論をめぐる今日の状況が以上のようなものであるとすると、そのことは、ダーウィーンと社会進化論、あるいは啓蒙思想と進化論の先駆者といった、過去の科学思想や社会思想に関するこれまでの研究の見直しをも提起することになる。

まず第一に、自然科学的な進化論にどこまで「到達」ないし「接近」していたか、といった「ホイッグ史観」に対する反省が必要である。「社会進化論」なども、「それは科学的に正当化されていない」として批判するのではなく、別の視点からの再評価が必要であろう。「進化論批判＝無理解・無知」といった図式は、とりわけ一九世紀には適用すべきではないであろう。

第二は、人文社会科学と自然科学の断絶をめぐるものである。とりわけナチスの優生学運動などに対する反動から、第二次大戦後に、人文社会科学と自然科学を二元的に分離する相互干渉状態が続いてきたが、社会生物学や人間生物学などの自然科学的な知見を人間、社会にも適用しようとする議論が近年あらわれてきている。また、地球環境問題などのかかわりから、人間—自然関係の見直しが言われ、新たな「自然哲学」が求められている。かつてのロシアにおけるダーウィニズム批判や、日本の今西進化論などをどのように評価すべきかがこうした文脈で問題となろう。ダーウィーンが『人間の由来』で問題にした

人間の道德意識の起源の問題が、現代の社会生物学でとりあげられているが、そうした問題に対して、人文社会学者との対話が不十分であるように思われる。

第三は、宗教との関連である。日本では、フランス啓蒙思想とか、ドイツ観念論や唯物論的な社会主義のように、キリスト教に対して批判のない距離をとって、直接に宗教的な議論をしない思想家が好まれてきた（あるいは、理解しやすかった）。ダーウィーンや進化論史の研究においても、「宗教的な議論＝非科学・誤謬」といった考え方が強かったこともあって「フランス的解釈」がずっと好まれてきた。しかし、最終的に反ないし非キリスト教的な立場をとった人物——ダーウィーンもその一人である——の場合でも、彼らが考えていた「思考圏」には、キリスト教が大きな位置をしめていたのであり、それをただ単に「教会の権威による自由な思考の抑圧」とするのは、あまりにも一面的である。日本においてこうした「科学とキリスト教の闘争史」的な見解がずっと支配的だったのは、モースによる最初の導入と、明治期のキリスト教と仏教の対立などがそのまま批判的検討を受けずに現在にいたっているためだと考えられる。¹³⁾キリスト教と進化論をめぐる問題は、一度忘れられたラマルクが、なぜ「新ラマルク主義」として一九世紀後半に「復活」してくるのかという問題とも関連している。ラマルク復活を、単に進化の要因論をめぐる、自然選択説の適用限界についての理論的問題としてのみ解釈することはできない。¹⁴⁾

このことは、第四の、日本の受容の問題とつながってくる。

キリスト教的な要素を無視した、あるいはそれに対して無関心であったのは、非キリスト教文化圏に属する日本にとって仕方のないことでもあった。しかし、そのことは逆に、進化論のよな一見普遍的な理論が文化的に異なった文脈に移植されたことを意味する。日本では、自然選択説や生存闘争などの概念に対する反撥がみられる。(もっともこれはロシアにもみられたことである。)進化論は明治期に日本に導入され、それと関連して日本での「唯物論論争」も展開された。明治期は、キリスト教や進化論・唯物論などの欧米思想が流入したが、それを受容したのは、江戸時代の漢学中心の伝統的教育を受けた世代であった。明治に入ってから、儒教や仏教の立場から進化論についての議論が行われた。明治期の唯物論論争では、仏教の唯心論の立場の井上円了(それが西田哲学につながっていく)と、進化論を中心とした加藤弘之の唯物論、あるいは中江兆民の独自の唯物論があった。それは脳科学や、社会生物学などと結びついて議論されている現在の欧米の科学的唯物論と同型のものである。

日本では、昭和期以降唯物論は、マルクス主義的なものとして主に理解されてきた。それ以前の自然科学的唯物論は、史的唯物論にまで到達していない理論的に低い段階のものか、あるいは「ブルジョア・イデオロギー」の一種と否定的に理解されてきた。しかし、ソ連の崩壊以降、唯物論をマルクス主義のそれに限定する必要はなくなった。今日欧米中心主義に対する反省がなされ、日本やアジアの伝統思想への関心が出てきているが、そうした点からも、明治期に議論され、その後忘却ないし

棚上げされた当時の唯物論論争は、きわめて興味深いものである。

第五は、必ずしも社会思想史研究と言うよりは、より一般的な理論的・哲学的問題である。それは、「必然性」「法則性」などにかかわるものであり、「歴史に法則はあるか」「歴史は科学か」「自然科学と文化科学」といった古くからの問題とつながっている。このような問題意識から、ダーウィン自身及び第二次ダーウィン革命以降の進化論理解を、ヘッケルなどをも含めたスペンサー的な進化論理解、あるいはラマルクの進化的進化論理解と比較してみると、「必然性」や「法則性」の概念(の適用)について重大な変化があることを指摘できる。ラマルク、スペンサー、ヘッケル、そしておそらくはコントなどにとっては、生物の「大進化」や、人間の歴史段階の「発展」や「進歩」は、もちろん実際にはさまざまな偶然的要因による「攪乱」があるにせよ、基本的には単系列であった。(生物進化の場合には、それは最も高度に発展したものとしての人間を頂点とするものである。)彼らにとってこうした単系的序列を「上昇」していくことも「必然的」ないし「合法的」なのである。この場合のそうした様相的概念(の適用)の論理を明確な形で理解するのは現代人にとっては困難であるが、一九世紀における法則観からすれば、必ずしもそうではなく、むしろ普通のことであった。この点でダーウィン自身の「偶然性」を説明の中に組み込んだ考え方は、一九世紀には例外的であった。「要因」の問題、つまり「素過程」の必然性ないし法則的説明の問題を無視あるいは棚上げし、「バラ

ス・シート」としての結果にのみ着目する自然選択による進化の「説明」は、統計力学のそれと同様に二〇世紀的なものである。それは、ダーウィンの同時代の有力な科学者でもあった科学哲学者ハーシェルなどから批判され、また当時はほとんど理解されず、ようやく第二次ダーウィン革命以降に自然科学者には受け入れられるようになったものである⁽¹⁰⁾。

自然科学的な進化論のダーウィン以降の歴史的展開についての近年の知見、とりわけ第二次ダーウィン革命についての議論から、社会思想史研究に対して、以上のようなことが示唆されよう。

注

- (1) 進化論史については、拙著「生物学の歴史・進化論の形成と展開」放送大学教育振興会、一九九七年、ポウラー「進化思想の歴史」(上)
- (下) (鈴木善次他訳) 朝日新聞社、一九八七年。
- (2) 現代の生物進化論については、E. マイヤー「ダーウィン進化論の現在」(養老孟司訳) 岩波書店、一九九四年、同「進化論と生物哲学」(八杉貞雄・新妻昭夫訳) 東京化学同人、一九九四年。
- (3) ポウラー「チャールズ・ダーウィン——生涯・学説・その影響」(横山輝雄訳) 朝日新聞社、一九九七年。
- (4) 松永俊男「ダーウィンの時代・科学と宗教」名古屋大学出版会、一九九六年。
- ジリアン・ピア「ダーウィンの衝撃」(渡部ちあき・松井優子訳) 工作舎、一九九八年。
- (5) Kohn, D. (ed.) *The Darwinian Heritage*, 1985 は、その時点までのダーウィン研究についての膨大な文献表を付している。

- (6) ダーウィンについての個々の事項的訂正については、ポウラー前掲書(注3) 参照。
- (7) 分岐の原理は、下記の研究以降大きく注目されるようになった。Ospovat, D., *The Development of Darwin's Theory: Natural History, Natural Theology and Natural Selection, 1838-1859*, 1981.
- (8) マイヤー前掲書(注2) など参照。
- (9) 拙稿「生命と種の多様性」『新哲学講義』第五巻、岩波書店、一九九七年所収、及び拙稿「進化論と分類の原理」『科学哲学』三一―二、一九九八年所収。
- (10) 拙稿「進化理論と社会」『講座・進化』第二巻、東京大学出版会、一九九一年所収、及び鶴浦裕「進化論を拒む人々・現代カリフォルニアの創造論運動」勁草書房、一九九八年。なお、ローマ法王の近年の進化論についての書簡も、こうした文脈に位置づけられる。左記参照。
- 川田勝「ヴァディカンと科学——ガリレオ問題、進化論問題に関する教皇発言の歴史的位相」『現代思想』一九九八年五月号、六月号所収。
- (11) 例えば、川勝平太「日本文明と近代西洋——「鎖国」再考」日本放送出版協会、一九九一年、は、今西錦司に捧げられ、「自然科学の形而上学」の必要性が主張される。特に第二部第三章「今西「自然学」への注目」を参照。
- (12) ダニエル・P・トードス「ロシアの博物学者たち」(垂水雄二訳)、工作舎、一九九六年 は、マルサスの「生存競争」を否定したクロポトキンなどを扱っている。
- (13) 拙稿「進化論と近代日本仏教」竹田純郎・横山輝雄・森秀樹編「生命論への視座」大明堂、一九九八年所収。
- (14) M. バルテルミール「モデル「ラマルクと進化論」」(横山輝雄・寺田元一訳) 朝日新聞社、一九九三年。
- (15) 拙稿「実証主義・科学主義・進化論——科学的唯物論の帰趨」『転換期のフィロソフィー』第一巻、ミネルヴァ書房、一九九八年所収。

(16) 池田清彦『構造主義と進化論』海鳴社、一九八九年。
 Sober, E., *Philosophy of Biology*, 1993.

スピノザの異例性が開示するもの

—〈群集の力能〉を中心に—

水 嶋 一 憲

一 スピノザを読むこと、スピノザと書くこと

「読むことの問題、したがって書くことの問題をはじめて提起したスピノザ……」。一九六五年にアルチュセールが『資本論を読む』の序文でこう断言するのに出くわしたさい、またさらには、その共同作業全体をとおしてスピノザへの言及が繰り返しなされるのを認知したさいに、ほとんどの読者が深い困惑にとらわれたであろうことは、想像に難くない。この〈神に酔える〉哲学者は、マルクス主義の〈唯物論的〉立場からは限りなく遠く離れた地点に位置しているはずではなかったのか……。このような当惑ないし違和感を背景に、アルチュセールとその弟子たちに対して、実はこっそりとマルクス読解を装ってスピノザ研究を推進しているのではあるまいか、という疑念が投げ掛けられたのも、当事としてはやむを得ない成り行きであったといえるのかもしれない。

だが、この疑念は、やがて裏返しのかたちで表明されるようになるだろう。すなわち、マルクス主義の危機が再び表面化してきた一九八〇年頃を境に、アルチュセールの影響を受けた新しいスピノザ研究の数々——アントニオ・ネグリの衝撃的な問題作『野生の異例性——バルフ・スピノザにおける権力と力能』(Negri, 1981)を筆頭に、エチエンヌ・バリバル『スピノザと政治』(Balibar, 1985)を始めとする、かつてのアルチュセールの弟子たち(ビエール・マシユレ、アンドレ・トゼール)による一連の精力的な仕事 (Macherey, 1992; Tosel, 1994)——が矢継ぎ早に登場するに及んで、今度はそれらに対して、スピノザ研究を装ってマルクス主義を刷新しようとしているのではあるまいか、という疑念が投げ掛けられるようになったのである。

しかしながら、アルチュセール以降のスピノザ研究の展開に対して投影されてきた、かかる二項対立的な解釈(マルクス読解を装ってスピノザ研究を推進)／(スピノザ研究を装ってマルクス主義を刷新)は、両者を支えている基盤もろともに解体されねばならないと思われる。そのためには、まず一方で、マルクス自身をも含む、エンゲルス・プレハーノフ・ラブリオーラらによるスピノザ再読の試み、いいかえれば、アルチュセールに先行する、(スピノザを経由した)マルクス主義者の「迂回」の歴史を精査する必要があるだろう。また他方で、ネグリやバリバルが探究しているように、マルクスとスピノザのあいだの関係を、マルクス読解のプロジェクトの特権的な参照点としてのスピノザンというアルチュセールの基本的視座を押し広げながら、偽装さ

れた一方向性としてではなく、相補的な交換性として開示する作業が不可欠であろう。われわれは後に、この相補的な交換性について簡単な検討を試みるが、その前に、先の二項対立的な解釈を生み出した要因のひとつとも考えられる、スピノザの思考の「分類不可能性」について肯定的に捉え返しておきたい。

スピノザの思考とその哲学に関しては、これまで一般的には、「幾何学的秩序」という支配的なイメージの影響下で、もっぱらその難解さが喧伝されてきたといっても過言ではなからう。けれども、スピノザ哲学の難解さを、その諸著作が備えている演繹的な形式主義に帰着させてしまうのは、あまりに閉ざされた道筋であるように思える。むしろそれよりも、スピノザを読むことの難しさは、その思考を慣習的な範疇群に分類すること（神秘主義者か合理主義者か、保守派か革命派か、個人主義者か共同体主義者か、無神論者か汎神論者か、等々）の困難さに由来すると捉え直した方が、より大きな可能性へと開かれているのではあるまいか。そして、そのうえで強調すべきは、スピノザを読むさいにわれわれに求められているのが、「分類すること」の積極的な断念であるという点であろう。スピノザの全企図は、今日においても自明視されている哲学的・政治的な範疇群への批判として作動しつづけているのである。換言すれば、スピノザの哲学は、自らのうえにけっして閉じることのない哲学として、同じくまた、その絶えざる「開放性」と終わりなき「能産性」において把握されねばならないものであり、完結した歴史的形象や固定された研究対象として読むことが不可能なものなので

ある。この意味で、スピノザ哲学は、非時間的な「永遠の哲学 *philosophia aeternus*」とは正反対の、現在において理解され、現在へと働き掛けるような、かといってアクチュアリティのリミットのなかに自閉してしまうことのない、「現在の哲学」(マッシュレ)／「未来の哲学」(ネグリ)でありつづけている、といえよう。それに加えて、当時より大きなスキャンダルを巻き起こしつづけてきた、「内在因」というスピノザ独自の概念を用いてパラフレーズするなら、スピノザの哲学の総体そのものが、この概念の特異な例証となっていると指摘することができよう。『エティカ』において規定された「内在因」としての神＝自然（神即自然）が、その無限の能産性と力動性において存在するのと同様、スピノザの哲学は、諸結果（「効果」）に先立ちまたはそれらと独立して存在するのではなく、あくまでも諸結果のなかに存在するのであり、しかもそれらの諸結果は、自己の境界を超えて到来する予見不可能な理論的諸要素との出会いにおいてのみ（再）活性化されるのである。スピノザの思考のこうした開放性、多様で分散した諸形態のなかで自己を変容させつづけるその能力は、スピノザの個人的行程と彼が身を置いていた重層的な時代状況の特異性に照らしてみると、より一層の驚きに値するものであるだろう。

スピノザは一六三二年に、ポルトガルを追われてアムステルダムに移住してきたユダヤ人、すなわち「マラーノ」の商人の息子として生まれたが、後にこのユダヤ人共同体からも——自ら志願するようにして——破門されてしまうことになる。スピ

ノザの生涯をたどるとき、〈国外追放〉（＝祖国の外へ expatriation）と〈破門追放〉（＝合一性の外へ excommunication）という、この二重の越境性を無視することはできないだろう（ヨベル、一九九八）。その結果、彼は、〈内なるよそ者〉である〈マラーノ〉たちの共同体（内部の外部）の外へと、端的にいつて、「神学・政治的」な敵対状況の渦中へと、その身を反転させるようにして分け入っていくことになる。そうやってスピノザは、諸力の重層的な結合状況の渦中で思考しつづけながら、円熟期の三大傑作——主著『エティカ』（二六七五年完成）および、『神学・政治論』（二六七〇年出版）と『政治論』（二六七七年の死により未完）という二つの政治論文——を書きついでいたのであった。ゆえに、それら三著作を、純理論的かつ非歴史的な平面のうえで把持することはできないだろう。それらの各々は、政治的・哲学的な重層状況へのパフォーマティヴな介入の書にはかならないのである。また、そうである以上、スピノザの形而上学とその政治（学）とを——まるで後者を前者の応用や脚注であるかのごとく——切り離そうとしたところで、不可能かつ不毛な試みに終わるだけだろう。スピノザにとつての〈エティカ〉は、形而上学と政治（学）とのかかる一体性ないしは相互前提を意味しているのだ。

それゆえ、われわれはスピノザの哲学を、思弁哲学／実践哲学という二分法に立脚する〈政治哲学〉としてではなく、そのまま全面的に政治的なものとして捉え直さねばならない。またその限りにおいて、スピノザの哲学を政治に等しいものとして

呈示することが可能となるだろう（すなわち、理念的対象としての「政治的なもの」をめぐる哲学としてではなく、それ自体が重層状況のただなかでの「政治」であるような哲学として）。

このように、〈スピノザと政治〉（バリバールという視点の不可欠性を確認したうえで、スピノザの諸著作の読解と分析の実践作業のための指針を次のように要約することができよう。その指針とは、哲学の諸体系をその想像的な自律性を口実にして再構成するの、それともまた、哲学的言表を諸觀念の歴史の一表現やある時代の資料集成の一部分として用いるのか、といった二者択一に陥らないように用心しながら、スピノザの思考の内的な厳密さとそれが介入する時代状況とのあいだの力動的な絡み合いを解きほぐすこと、これである。スピノザにとつて哲学とは、〈書くこと〉と、諸力が織りなす〈重層的結合状況〉のあいだの結び目を、その内部からほどこいては結び直そうと絶えず努めるような、理論的実践にはかならなかったと思念される。別のいい方をするなら、スピノザの政治Ⅱ哲学には、諸矛盾を極限にまでもたすような諸々の〈アポリア〉が孕まれており、またそれらは、以下のような含意における、能動的Ⅱ活動的な〈未完成性〉へと通じていると考えられるのだ。「……マルクスは『資本論』を未完成した（そしてそれを未完成するためにマルクスは生涯にわたって大変な労苦を必要とした）、ハイデッカーは『存在と時間』を未完成した……スピノザの『政治論』の中断を能動的Ⅱ活動的な未完成性であるかのように捉えたら、一定の論理的な利点が得られるだろう……さらには、偉大な哲

学の固有性はみずからを未完成するだけでなく、他のさまざまな哲学のエクリチュールのなかにみずからを導入し、あるいは導入されることによって、他のさまざまな哲学を未完成することにある……たとえば、「一八四三年の草稿」から『資本論』にいたるまで、マルクスは驚異的なたちでヘーゲルの「法・権利の哲学」を未完成した……これらすべてのアポリア的な企てが意味しているのは、たとえ世界を「変革する」ことにはならないまでも、おそらく、世界を未完成する……ことであろう」(バリバール、一九九七、一一二—一一三)。

二 マルクスからスピノザへ、スピノザからマルクスへ

近年、政治・社会理論の領域において浮上してきた顕著な現象のひとつとして、リベラリズムの復興をあげることができるだろう。原初的に自由かつ平等な諸個人の自発的なアソシエーションとして社会を想定し、個別的な効用を理性的に計算することの可能な自律的諸個人の合意にもとづいてその集団性の正当化をはかること。こうしたリベラリズムの公準は、一八世紀の政治的・法制的思考への関心の高まりとともに、(へ右)と(へ左)を問わず強力に甦りつつあるようにみえる。

だが、スピノザの異例性は、まさにこのようなシーンにおいて際立つといえよう。まず確認しておかねばならないのは、スピノザが、権利と力を分離させるような考えをいっさい斥けているということだ。彼は、「権利」(*Vias*)を「力能」(*potentia*)に

厳密に等値させるのである。いいかえると、この権利⇨力能という等式においては、権利によって力能が規定されているのではなく、力能によって権利が規定されているのである。ここで力能とは、可能的な潜在能力や、法制的に保証された権能または正当化された権力(*Potestas*)を指示するのではなく、現働的・実効的な活動力(*Potentia*)を指示する。

したがってまた、力能によって権利を規定する、この異例の等式を保持するかぎり、スピノザの(契約説)『神学・政治論』第一六章を参照)も、異例の構えをとることを余儀なくされるだろう。

ホッブズの契約説のロジックは、よく知られているとおりのものである。すなわちまず、「万人の万人に対する戦争」としての自然状態が仮構される。諸個人はそこから抜け出すために、相互契約によって、主権者へと自然権を譲渡する。その結果、国家状態または超越的第三項としての主権者が生み出され、それに対する臣民の不可逆的な服従が弁証されることになる。しかし、権利⇨力能というスピノザの等式を推し進めるかぎり、そうしたホッブズの論理は、破綻ないしは未完成へと追い込まれてしまうことになる。すなわち、スピノザにおいて統治の正当性は、もはやホッブズの場合のように、一挙にあたえられ不可逆的なしかたで臣民に服従を強いるような同意をその源泉とするのではなくて、主権者に対する臣民の一刻一刻の合意の各瞬間ごとに生まれつづけるものとなるのだ。つまり、主権者の正当性の度合は、この合意獲得の成功の度合にしたがうのであ

る。よって、主権者の権利とその臣民の義務からなる伝統的な設問は、いかなる条件においてこの合意が得られるのかという問いに変換されてしまうだろう（マトウロン、一九九五）。スピノザの契約説には、自然権の譲渡の可逆性がヒルトインされており、またそのために、契約の規範的機能とその将来の保持に関する決定的保証がともに蒸発してしまうという、異例性が宿されているのだ。

先ほども触れたように、『神学・政治論』は、当時のオランダ共和国における宗教的かつ政治的な敵対状況への戦闘的な介入の書物である。スピノザは、宗教的・政治的な二つのブロックが対峙する戦線へと、己の陣営を撃ちながら、侵入していったのである。すなわちスピノザは、一方において、君主制の樹立をもくろむオランニエ家と宗教的厳格派との結託および、群衆に対するその動員力を弱体化することをめざし、他方において、リベラルなオランダ共和国を主導する都市貴族層と宗教的寛容派との連合を——レヘントによる自己の統治の「正当性」に対する過信を警告・批判しつつ——強化することをめざしたのである。そうした企図のもと、スピノザが呈示した解決策は、あえて単純化するならば、相異なる諸宗派の全面的等価性と教会装置の国家装置への従属に集約しうるだろう。しかしながら、一六七二年の「オランニエ革命」とそれに呼応した「群衆の運動」によって、「自由な共和国」は顛覆してしまう。この崩壊の風景のなかで、スピノザは、『神学・政治論』における「自由」の構想の脆弱さを自己批判しながら、政治と歴史において「群

衆」とその運動が果たす役割を前景化すべく、『政治論』の執筆に打ち込んでいったのである。

スピノザの死によって未完のまま遺された『政治論』においては、契約という概念はほぼ完全に放棄されている。これは、『神学・政治論』においても保持されていた、権利力能という等式が、その最終的な論理的帰結にまで推し進められた結果であると考えられる。契約の不在は、社会状態に先立つ自然状態の不在に対応するものであろう。ホッブズとは異なり、「孤立した諸個人」が契約という法制的媒介をとおしてそこから脱出するような、前社会的な自然状態というものは、スピノザの場合には存在しないのである。権利力能という等式とともに、論理的に仮構された自然状態は衰滅することになる。なぜなら、孤立した諸個人の各々はわずかの力能しか保有していない以上、諸個人と諸個人のあいだの不可避的な関係性としての社会状態が常にそしてすでに実在していなければ、各人は生き延びることすらできないからであり、またその意味で、自然状態から社会状態への移行などは存在しないからである。「国家理論に關して私とホッブズとのあいだにどんな相違があるかとお尋ねでしたが、その相違は次の点にあります。すなわち私のほうは、自然権をつねにそっくりそのまま保持させています」（一六七四年の書簡）。こうしてスピノザは、自然権を留保なく保持しながら、自然状態なき自然権という逆説をわれわれに指し示したのだ。別のいい方をすれば、国家状態は常にそしてすでに、「群衆」の諸関係の総体としての自然状態にほかならないのである。

『政治論』においてスピノザは、自然権を保持した諸個人が、集合的個体または諸個人からなる一個体としての「国家」統治権 (*imperium*) を創出するプロセスに着目している。その結果、そこでは、「群集の力能」 (*multitudinis potentia*) というタームが頻出することになる。ネグリの「野生の異例性」がもたらした衝撃のひとつは、「群集の力能」に焦点を合わせた最初の哲学者としてスピノザをとりあげた点にあるだろう。そして、ネグリによるインパクトを正面から受けとめたバリバールが説得的に論証しているように、スピノザの政治哲学が帯びているユニークな重要性は、ただだんにスピノザが「群集」に対して国家における立憲的・構成的機能をあたえているということに起因するものではなく、さまざまな「群集の運動」という現象にまつわる両価性を彼が歴史のただなかで探査しているということに起因するのである。「さまざまな群集の運動が、諸国家の保持に必要な「民主的」合意という不可欠の土台を構成すると同時に、諸国家の存在にとって最大の重圧である解体の脅威を、「政治論」第七章第二五節が、最高権力の「群集への回帰」と呼ぶものとおして「もたらすものでもあるということ、これは——古典主義時代の諸々の危機と革命からなる重層状況によって課された——きわめて重大な政治的問いであって、群集の「存在論」へと遡ることを余儀なくさせる。さまざまな民衆の運動は、法権利と政治的権威が懸命に払いのけようとする「自然状態」という幻として思考されるべきではなく、歴史のただなかの政治という現実性、そのものとして思考されねばならない。その現実性

とは、群集の想像的認識の境位において構築され、進展するものことである」(バリバール、一九九六、五三)。

このようにしてスピノザは、『政治論』において、国家と個人という関係ではなく、国家装置と群集の諸運動の關係に照準しつつ、「群集の恐れ」という想像的認識の揺れ動きの解析をおして、民主制のアポリア(最高権力を掌握している群集が自身の受動情動「情念」を制御することを可能にするような、換言すれば、群集が自分自身を恐怖に陥れることのないようにすることのできる制度機構を、決定的な仕方で規定するのが困難であるということ)を浮き彫りにしたのであった(バリバール、一九八七)。それと同時に彼は、『エティカ』において、情動の模倣 (*imitatio affectuum*) のプロセスと群集のさまざまな同一化のプロセスに照準しつつ、「間個体的な精神現象」あるいは「個体横断的な情動のネットワーク」の入念な分析に取り組んだのである (Balibar, 1985)。

『エティカ』のなかでスピノザは、「欲望は人間の本質そのものである」と確言している(第三部定理九注解を参照)。これが含意するのは、「諸個人は各々の欲望の差異のゆえに互いに還元不可能である」という一種のノミナリズムである。だが、このノミナリズムが、原子論的な個人主義とは無関係であるという点に留意しなければならない。諸個人の差異を肯定することは、諸個人の分離可能性を否定することに通じているのだ。そうした欺瞞的な抽象化が想定する図式とは正反對に、諸個人と他のさまざまな個性との関係、それらのあいだの能動と受動の諸関係こそが、各人の欲望の形式を規定し、その力能を現働化する

るのである。すなわち、諸個人の特異性は、間個体的なコミュニケーションの諸様態の函数なのである。このような視点からスピノザは、個体横断的なコミュニケーションのネットワークと、〈群衆の力能〉にまつわる複合的諸現象を、歴史のただなかで探究したのであった。そのかぎりにおいてスピノザの探究は、自由主義が共同体主義かという二者択一の支配する今日の政治哲学的地平を脱構築するための重要なヒントを、われわれに提供しているように思われる。

ところでまた、ネグリとバリバルが明らかにしたように、群衆の運動という問題、群衆が歴史のなかで担う規定的な役割の問題こそ、スピノザとマルクスが共有している問題にほかならないといえるだろう。そして、マルクスとスピノザを比較することの重要性は、想像的認識に関するスピノザの理論が、歴史の集団の主体としてのプロレタリアートというマルクス主義的概念の脱構築をわれわれに許すという事実に由来すると考えられる。スピノザとマルクスは、政治の唯物論的諸条件に関する各々の長所と弱点（前者における社会的な想像的認識の解析と後者におけるその不足、後者における経済的諸矛盾の批判的解剖と前者におけるその欠落）をほぼ正確に交換しあうような関係にあるにもかかわらず、政治的なものをめぐる理想的観念に代えて、政治をめぐめるアクチュアルな研究を定位することが問題となるさいには、両者は相補的な役割を演じるのである（バリバル、一九九六）。

民主制に関する分析の最終部分を欠いた『政治論』の余白は、

スピノザとマルクスのあいだのかかる相補的な交換性へと開かれた、クリティカルなダイアログのためのスペースとして再構築される必要があるだろう。また同じく、そこに書きつけられた〈以下ヲ欠ク〉という最後の言葉は、多種多様な歴史的主体化Ⅱ従属化の現出の場としての〈群衆〉をめぐる、フアシズムの経験をも踏まえた今後の探究を呼び誘う、肯定的な合図としても受けとめられなければならないだろう。そして、その合図とともにわれわれは、〈マルクス以前〉と〈マルクス以降〉の諸種の政治Ⅱ哲学的問いへと、再び送り返されることになるのである。

主要参考文献

- *スピノザの諸著作に関しては、ゲーブハルト版全集に拠りながら、島中尚志訳の岩波文庫版を主に参照した。
- Baïbar, E. (1985), *Spinoza et la politique*, PUF.
- (一九八七)「スピノザ」大衆の恐怖」水嶋一憲訳『現代思想』一九八七年九月号、青土社、一五二—一七二頁。
- (一九九六)「政治的なもの、政治——ルソーからマルクスへ、マルクスからスピノザへ」水嶋訳『現代思想』一九九六年十一月臨時増刊、青土社、四九—六一頁。
- (一九九七)「無限の矛盾」安川慶治訳『批評空間』第二期第二号、太田出版、一〇九—一二九頁。
- MacIntyre, P. (1992), *After Spinoza*, PUF.
- マツウロン、A (一九九五)「スピノザにおける民主制と民主主義」水嶋訳『現代思想』一九九五年一月号、青土社、一九〇—一九八頁。
- Montag, W. and Stolze, T., eds. (1998), *The New Spinoza*, U of

Minnesota P.

Negri, A. (1981), *L'anomalia selvaggia: Saggio su potere e potenza in*

Baruch Spinoza, Feltrinelli Editore.

—— (一九九六)「民主制と永遠性」水嶋訳『現代思想』一九九六年一

月臨時増刊、青土社、二六—二七頁。

Tosel, A. (1994), *Du matérialisme de Spinoza*, Ed. Kimé.

ヨベル、Y (一九九八)「スピノザ 異端の系譜」小岸昭・エンゲルベル

ト・ヨリッセン、細見和之訳、人文書院。

最善としての『近代』

—— 経済思想史の評価 ——

有江 大介

私は、「市場」や「近代」を現代社会が直面している困難や問題を生み出した元凶として一方的に断罪する議論には与しません。むしろ、個々人の相対(アイタイ)的な関係の反復の中に自己組織される秩序たる「市場」と、これに基礎をおく社会である「近代」以外に、構成員が正統性を与える存立可能で妥当な相対的システムはありえないと思っています。

宗教的言説や政治的言説ではなく、経済的言説が近代を最も良く記述するものであると私は思います。そうであるなら、スコットランド啓蒙から生成したポリテイカル・エコノミーとその系譜の中に近代把握のエッセンスが含まれているのではない

でしょうか。すなわち、快樂主義的人間類型が前提となり、したがって禁欲が美德ではなく欲求が肯定され、道徳は神から与えられる先験的評価ではなく人間の内面の感覚もしくは心理学の問題となり、正義は実質的な価値規範ではなく単に形式的適宜性のみが求められる消極的正義であり、社会は王侯貴族でも賢明な統治者でも哲学者でもない(誰でもがある程度商人となる)普通の人々によって構成される世俗的社会であって、そこでは人々は単なる抽象的な経済主体として記号的存在となることで公権力や他者に対して匿名性・人格性が確保される、と記述されています。要するに、経済によって維持される、人倫も美德もない疎外された社会こそが近代であり、だからこそ普通の人々にとっては最も幸福な社会なのです。

【編集部註】有江報告に関しては、大会後に依頼した要旨原稿が最終的に寄せられなかった。そこで非常手段として大会プログラムに前以て記載されてあった報告要旨をもってこれにかえる。

シンポジウムⅠ 討論

司会(三島憲二)の感想

中野、横山、有江、水嶋各氏による発表の内容は、それぞれ

のレジメおよび大会当日配布された資料にあるとおりである。司会者として興味を抱いたのは、四者の方法の違いである。中野氏は、ヴェーバーのテクスト分析の再検討から、例えば「支配」の概念などについて第一次大戦による定位の変化を問い、それによってヴェーバーをなお現代にも意味のある存在として救い出そうとする、どちらかと言えば古典的な再活性化の方法であった。この方法は論語にも聖書にもゲーテにも適用可能であるが、ヴェーバーの救出のためではなく、たえず理論的革新を続けるヴェーバーに定位して批判的社会理論の構築という目的のために選ばれたものと考えられる。横山氏は、ダーウィン進化論を理論の先陣争いとヘゲモニー闘争の観点から説き起こし、またこうした構成主義を相対化する歴史的資料の読み直しという実証的方法をも、闘争的枠組みの中に位置づけることによって、新たに力を得つつある反構成主義を直接的反論によらないで骨抜きにする方法を暗示していた。その意味で古典的な構成主義と、創造説に代表されるオルトドクシーとの闘いを超える方法の模索でもある。この方法は、訓古注釈による古典の活性化しかできない私などには刺激的で、一九世紀のイデオロギーを乗り越える野心的なものと写った。有江氏はスミスの読み替えとか、スコットランド啓蒙への埋め込みといった思想史の常套手段を無視して、現代の市場経済と、そこでの欲望充足のゲームのルールが自然発生的に生じ、守られるという前提を大胆に擁護された。概念の約束事の調整に手間どって現代には新聞の用語程度でしか立ち向かえないことが多い思想史記述に

対する挑発として、聴衆の多くの方々には（反発も含めて）最も刺激的であったようだ。また、既成の批判精神の足下をすくう議論に対して、鳩が豆鉄砲を食らったかのような感じになり、批判派に反論の用意が十分でなかった事態は多くのことを考えさせる。しかし、例えば第三世界の市場がどれだけ構造的に先進国に依存しているかといった問題が欠落するため、こうした無手勝流が、やはり世間話を超えた理論的分析にどう到達するのかという知的戦略上の問題は残ると思われる。水嶋氏は思想上の枠組みに入りにくい存在としてのスピノザを、ネグリその他の試みからラディカルな大衆の思想家として位置づけようとした。これは、遠い時代の思想家について、これまでの読み方とは違う読み方を古典的な手法で取り出し、やはりアクチュアリティがあるのだとする方法とは違い、解釈が定められないところに位置を定めようとする戦略として、既成の解釈学や意味の安定性を破砕する試み、思想のテクストとその受容の歴史に断絶と飛躍を見る試みであり、単純な「アクチュアリティ」概念を赤面させるものとして、やはり方法的に刺激的であった。以上が、司会の立場からの感想であるが、以下に後半の質疑応答の要旨を掲げる。

質疑応答の要旨

司会・三島憲一 それでは、壇上の方も含めてどなたからでもご発言をお願いします。

川本隆史（東北大学）

多分多くの会員を代表して質問をしか

けたいと思うんですが、中野さんは報告の最後で、幸福の真偽論の再興を打ち砕く社会理論の批判的可能性こそをウェーバーの絶えざる自己確信の中から学ぶべきだという問題提起をされました。その挑発に乗るかのように有江さんが幸福の真偽論を説かれた。その二人の対決をもう少しきっちりやっていただきたい。ぜひ中野さん側からまず有江さんに反論というか、まず打ち砕いていただきたい。

中野敏男 一つは八九年以降の事態です。冷戦体制が終わり社会主義圏が崩壊した。そうした時に問題は例えば「やっぱり近代は良かった」という話ではなく、他に選択肢がないことこそが危機なのです。そこに起きている問題をどう考えたいのかということが理論的に思想的に我々の課題になっている時に、そういう事実だけを追認するというのが思想の営みなのかという問題が一つあります。もう一つは、八〇年代九〇年代に我々は本当に自分の欲望で生きてきたのか、ということですが、欲望で生きているつもりが、家へ帰ってみたら離婚してくれて言われてしまったというような話です。要するに近代の枠組みの基盤がボロボロと崩れている。環境問題など思想的に理論的に考えなくてはいけない問題が山積している時に、みんな自分達が欲望に応じて生きてるのかのように描き出すそういうイラレーションで満足できるというのが不思議でしょうがない。そういう程度の危機感で、よく社会理論ができてるなあということがあるんです。

有江大介 中野さんの危機感は知識人の危機感です。それで

近代社会の主人公は哲学者でも賢者でも学者でもない。いくら哲学者が危機感持ったって何の意味もないっていうのが一つ。それから環境問題を出すのでしたら、何故人間にとって環境が必要なのか、あるいは何故人間は生き残らなければいけないのか説得的に説明してもらいたい。そこで何らかの積極的な価値判断というものを新たに打ち出さないと、環境問題に対して発言できない。京都会議がありましたけれども、私はやはり排出権などを金に換算してやりとりする以外に合理的な方法は発見できないのです。つまりそれが非常に近代的な解決の仕方、ラショナルな解決の仕方だと思う。それがおかしいと言ったつたら、一体どういう立場でどういうふう他にオルタナティブを出せるのかを聞きたくなります。

阪上孝（京都大学） 水嶋さんはスピノザの分類不可能性ということで説明をされました。しかし大きな思想あるいは大きな思想家というのは多かれ少なかれ分類不可能です。そうしますと、スピノザにはルソーとかマルクスとかあるいはその他の思想家の場合と違って特異な分類不能性というのがあるのか、でそれを鍵にして水嶋さんは議論をお立てになっているのか、それともそうではなくて、ルソーとも同じような分類不可能性なのかということですが。

水嶋一憲 およそ偉大なテキストであれば、そういった分類不可能性が含まれているのではないかということについては、それは率直にそのとおりだと思います。その上でスピノザの特異性ということをあえて言うとしたら、やはり群衆ということ

に対する注目が、群衆の複合的なさまざまな運動に対する注目が、スピノザの特異点ではないかと思っています。

石塚正英（立正大学） 水嶋さんは、スピノザはグラランドセオリーの形成にあzuかったことはこれまで一度たりともなかったとしています。それから中野さんは、ヴェーバーはグラランドセオリーを追いかけることはなかった、要するに不断に自らを作り替えていく姿勢があるのでヴェーバーはグラランドセオリーに当てはまらないのでは、とされる。今回はグラランドセオリーの思想家を問題にしているのですから、シンポジウムのテーマとの兼ね合いをお二人にお聞きしたい。

水嶋 スピノザは例えば自然法的问题構成というグラランドセオリーを脱構築するという役割も持っている。それと、逆説的な言い方ですが、真の意味でグラランドセオリーというものがあるとすれば、ある意味でそれは底が抜けてるんじゃないか。いろんな他の哲学と異論を巻き込んでそれを未完成に追い込んでいくようなものこそが真の意味でのグラランドセオリーとも言えます。

中野 実はヴェーバーはグラランドセオリーというふうに並び称されるけれども、面白さは実は全然違うところにあることを言ってみるのもいいと思います。

水田洋 横山さんに、ダーウィンにはどういう意図というか問題意識があつてああいふものを作り上げたのかを伺いたい。

横山 ダーウィン個人はいい意味でも悪い意味でもグラランドセオリーに禁欲的でありました。恐らくグラランドセオリーとい

うものがあるとすればダーウィン個人ではなくてダーウィニズムであると思います。

安藤隆穂（名古屋大学） 中野さんにヴェーバーにおける戦争の問題について質問します。近代は必然的にあのような戦争を通じてシステム社会を実現するというように宿命づけられているようなものなのか、何かいろんな構造的な要因があつて戦争があつたのか。もしそうだとすれば戦争の固有の意味とは何なのかという点についてです。

中野 戦争を通じて近代社会の大きな変容があつたということとをヴェーバーが感じ取った可能性があるということですよ。

司会 どうもありがとうございました。これでシンポジウム第一部を終了します。

【編集部註】 紙数の都合上、討論部分の収録は大幅に削減した。重複する箇所があると考えられる発言はその一つを記した。会場からの質問には、記載用紙によるとそのほか以下のものがあつたが、時間の都合上報告者に十分な回答を得られないものがあつた。第一次大戦後M・ヴェーバーの転換（水田洋）、ダーウィニズム・進化思想をめぐって（有江大介、清水多吉、下里俊行、水田洋、幸福の定義（荒川俊彦）、最善としての「近代」（正木八郎）、市場原理の肯定（細見和之）、男女の関係と物の関係（水田珠枝）、労働ファシズム（安川悦子）、近代擁護・批判の二項対立（千石好郎）、群衆の詠語（仲正昌樹）、ヨーロッパの思考とアメリカ的思考の相違（山本晴義）、スピノザと対比されたマルクスの危機（水田洋）。

シンポジウム 《社会思想史研究の表象と方法》

第II部 パラダイム・チェンジの現在

〔報告〕 酒井 直樹 松岡 利道
大貫 敦子 鶴飼 哲
〔司会〕 阪上 孝

〈1998年10月18日 埼玉大学〉

問題提起

司会 阪上 孝

昨日のシンポジウムでは、グランド・セオリーの読み返しを主題に熱心な議論が交わされました。思想史が思想の絶えざる読み返しによって発展してゆくものだとなれば、昨日のテーマは社会思想史学会のシンポジウムのテーマとしてまことに適切なテーマといつてよいでしょう。

昨日のテーマが思想史の問題により深くかわっていたのに対して、今日のシンポジウムのテーマは、むしろ現代が思想に對して突きつける問題、現代思想の問題であります。もちろん、グランド・セオリーの読み返しは現代の問題状況と深くつながっているのですが、今日のテーマはより直接的に現代思想の問題であるといつてよいでしょう。諸思想の歴史的研究と現代の思想的検討の絶えざる往還運動こそ思想史研究を活性化する契機だと考えます。昨日と今日の二つのシンポジウムを総合することによって、社会思想史学会の現代的課題が多少とも見えてくることになれば、本年の大会は意義深い大会になると思います。

一九七〇年ころから、思想史をもふくむ歴史学の分野で、かなり大きな地殻変動が明らかになってきていているように思われます。歴史学についていうと、たとえば、社会的な結合関係に重

点をおく社会史やその時代を生きた人々の心性を重視する歴史学が注目を集めるようになりました。いいかえると、社会的諸事象間の力学的な因果関係よりも、その時代の人々が問題をどのようにとらえ、どのように解決しようとしたのかに注目する歴史学です。思想史においては、ミシェル・フーコーの提起したエビステーメーの概念および考古学、系譜学という方法、アルチュセールのプロブレマティクの概念などが思想史研究に大きな刺激を与えていることは周知のところであります。

本日のシンポジウムのテーマは、このような地殻変動の重要な側面にかかわるホットな話題をとりあげています。松岡会員の報告はウォラーステインの世界システム論をとりあげながら、近現代の枠組みにたいする基本的な問い直しを行ないます。

酒井会員の報告では、問題を理論的に検討しようとする場合に西洋の語彙にもとづかざるをえないことの問題性を問うものだと考えます。この問題は理論的営為の根本にかかわる問題でありましょう。鶴飼会員は抵抗と変革の問題を論じられるでしょう。〈抵抗と反抗〉はサルトル・カミュ論争の根本問題でしたが、現代のさまざまな抵抗と変革の運動にとつても根幹をなす問題であろうと思います。そして大貫会員の報告では、ジェンダーという現時点におけるもつともアクチュアルな問題をとりあげます。これらの問題がそれぞれの領域において重要な問題であることはいうまでもありませんが、それだけでなく広く社会思想史の方法そのものにかかわる問題であり、社会思想史の研究者にとって共通の問題であろうと考えます。活発な議論をお願

いします。

以上のような趣旨でありますので、できるだけ討論の時間を長くとりたいと思います。無理なお願ひであることは重々承知しておりますが、報告者の方々にはできるだけ簡潔におまとめいただくよう、お願いいたします。

理論的であることと西洋の場所

酒井 直樹

現代の世界で文化に関する学問的情報がどのように流通しているかを考えると、直ちに、二つの異なった流れを認めることが出来るでしょう。一つはいわば周辺部から経済・政治的中心への流れで、それは、ほとんど事実に関する実証的なデータから成り立っています。もう一つは、逆に、中心部から周辺部へ向かう流れであり、この流れには知識をどう分類すべきか、実証的なデータをどう評価すべきか、個々の事実的なデータの特異性や非共役性にどのように対処すべきか、さらには周辺部から来る個別的で詳細な情報を「西洋の読者」に了解可能な形態に変換するにはその様な方法が必要かといった、いわば、メタ・レベルの知が含まれています。

学問的情報のうちでも、この二番目の流れに所属するもの、

つまり中心部から周辺部へ向かうものは、しばしば「理論」と呼ばれ、周辺部に対立する中心部は、ほとんど反省的な検討無しに「西洋」と同一視されてきたわけです。「西洋」と呼ばれるものが、そもそも、地理的地域を指示するものとして考えうるのか、「西洋」は統一体なのか、といった基本的な検討は、ほとんどなされてきませんでした。こうした常識的な西洋観に従う限り、「理論的な知」は、成り行き上、「西洋的な知」であるという等式が受け入れられてしまふ。

こうして、第一の流れを特殊と見、第二の流れを普遍的とする、特殊Ⅱ周辺Ⅱ非西洋と普遍Ⅱ中心Ⅱ西洋の二つの流通経路にしたがって文化に関する学問情報が運用され、この二つの流れは、各々異なった、人間性の考え方を生みだしてきたわけです。この二つの区別された人間性は、人類学と人文科学あるいは人文科学(Humanities)とに、別々に登録されてきました。人類学では、特殊Ⅱ周辺Ⅱ非西洋の経路を通じて収集された人間に関する情報が、対象としての人間の普遍性が問題となるのに対して、(哲学的)人間学を含む人文科学あるいは人文科学では、普遍Ⅱ中心Ⅱ西洋の経路を通じて、自らを知の対象としつつ自らを作り上げてゆく主体としての人間の普遍性が主題化されるわけです。(哲学的)人間学を除いた人類学で問題となる人間性の普遍性は対象に関する数多くの特殊な事象に共通する法則的な一般性ですが、人文科学あるいは人文科学で問われる人間性の普遍性は人間が自らを構成する倫理的な命令としての人間主体の自己制作にかかわるものなのです。そして、実証性と理論性のエコ

ノミは二つの異なった人間性の考え方に対応するものと考えられてしまふ現在、こうした「理論」と「文化」の考え方を受け入れることがますます困難になってきているだけでなく、この様な人間主義に内在する西洋中心主義を支えてきた諸前提は徹底的に疑われる必要があります。

まず、「理論」がもつぱら「西洋」の占有物であるという考え方には、知識の生産を制約してきた様々な歴史的條件が含意されています。ここで、これらの歴史的條件の幾つかを考えて見ましょう。

(1) 普遍的に人間的なものを扱う人文科学と地域の文化的特殊性を扱う「地域研究」や人類学の区分。例えば日本の学界では「中国研究」や「アフリカ研究」と「社会学」の分離を考えて見ていただければよいでしょう。あるいは、単なる「哲学」と「東洋哲学」の違い。

(2) 理論的あるいは瞑想的な知識と実践的あるいは実用的知識の分離。

(3) 旧植民地地域と植民宗主国の分離。この分離は東洋と西洋の対立の一番基本的な条件です。

これらの分離あるいは二項対立は、各々については整合的に当てはまるわけでも、一貫して組織できるものでもありません。中国の資料を使う社会学者がいてもおかしくないし、いわゆる西洋哲学になんらの造詣が無ければ東洋哲学に携わることさえ難しいでしょう。にもかかわらず、これらの分離と二項対立は、経済的發展の度合に基づく南・北の対比と重ね合わされたりし

て、「理論」がもつとも優れた形式の知識であるという独断と「西洋」こそが知の普遍的形態の生産の場であり、西洋においてこそ、普遍的人間性への知識が獲得されるという知の植民地体制を支えてきたのです。現在、西洋中心の体制は全世界に普及し、いわゆる「西洋」の知識人によってだけでなく、いやむしろ、非西洋の知識人によって文化に関する「理論」への古い考え方や西洋中心的な「理論観」は支持されているのです。とくに、西洋中心的な「理論観」は、いわゆる、地域の文化の特殊性をこたえら強調する地域研究において、もつとも露骨な支持を受けている点を忘れるわけにはゆきません。日本では、いわゆる国文や国史といった分野でしばしば見かける理論嫌いは、まさに、西洋中心主義と共犯関係にあるといえるでしょう。

世界の学問的交流における西洋中心的配置はもはや受容することは出来ません。というのも、物質的条件が、旧来の「理論」観を支えてきた歴史的条件と余りにもかけ離れてしまい始めてきたからです。そして、現在世界の様々な場所で進行しつつある学問的対話の現実を鑑みると、旧来の「理論」観は全く維持出来ないものになりつつあるのです。

しかし、ここで私は、理論が非西洋でも生産されており、非西洋世界の「土着」の理論にも注意を向けよ、と主張しているわけではないのです。旧来の「理論」観を批判するとき、そこに含意された「理論」の定義を検討することはもちろん必要ですが、それと共に西洋中心主義といったときの「西洋」の再検

討も同時に必要になってきます。「西洋」も「非西洋」も即自的に存在するわけではないからです。

そもそも「西洋」は何処にあるのでしょうか。現在、「西洋的なもの」はどのような文脈において現われてくるのでしょうか。

地政的、階級的、文明的な文脈で了解されるとき、「西洋的なもの」は「親しいもの」と「異邦的なもの」の区別において出会われることに注目せざるを得ません。第一義的には「西洋的なもの」は、西洋人と自己画定する研究者が異質なものの「遠い所からやって来たもの」をアジア的なもの、つまり、非西洋的なものとして認定するときに機能する範疇なのです。もちろん、非西洋の研究者や知識人が西洋を異邦的なものとして出会うこともあるでしょうが、アジア、アフリカなどという名辞そのものがヨーロッパを中心にした名辞ですから、「西洋」と「非西洋」の区分は、まず、西洋人として自己画定する者にとつての区分であるはずで、「西洋的なもの」においては、「我々とは異なった何か」と「アジア的なもの」あるいはもっと一般的に「非西洋的なもの」が、西洋という仮設された視座から、同一視されるのです。同様な操作はアフリカやラテン・アメリカについても行うことが出来るでしょう。つまり、「異邦的なもの」「我々とは異なったもの」を「非西洋的なもの」と同一視するこの操作は、世界から「西洋」を引き抜き、そうした引き算の結果残った部分、スチュワート・ホールが「The Rest」と呼んだ「非西洋」を西洋とは違うものとして措定します。ここで重要なこと

は、「非西洋」の内的な規定は、「西洋とは違う」という一点だけだということです。「西洋」とは「非西洋とは違う」ものであり、「西洋人」の積極的な規定は「非西洋人とは違う」という一点しかありません。

したがって、アジア的なもの、アフリカ的なもの、つまり、非西洋的なもの一般の措定は、反照的な仕方です。研究者自身の民族的、人種的、性的あるいは階級的な位置としての「西洋」を定めるものとなります。地政的な位置決定に先だって、また、地政的位置決定に伴って、西洋という範疇は研究者自身の自己画定を導くフアンタシーの役割をします。西洋は、研究者の自己画定のための範疇でもあるわけです。

ここで確認しておかなければならないのは、西洋という概念が過度に過剰決定されたものである点です。西洋には数多くの使用方法があつて、日常的な使用においては西洋は、時に、全く正反對の事象を指し示しています。普通ヨーロッパは西洋に入ることは稀です。北アメリカは西洋に入りますが、北アメリカに住むアフリカ系の人々は、西洋人とは呼ばれないでしょう。

後で触れるように、南アフリカは明らかに西洋には入りませんが、それでも、そこに数世代住んでいるオランダ系の人々は時に西洋人気取りです。日本は明らかに西洋（西側）諸国の一員ですし、生活意識や生活様式も東南アジアや中国の人々よりもヨーロッパの人々に近いのに、西洋人だと思っている人はほとんどいない。つまり、西洋に含まれる人や土地はその都度違つ

ていて一定しないのです。

もう一つは、西洋と非西洋の対比が、とくに非西洋において、近代的なものと伝統的なもの、国際的なものと土着なものとの二項対立と重ね合わされ、非西洋の知識人の文化的・民族的本来性を自覚するための手段となっているからです。つまり、非西洋の知識人にとっても、西洋は研究者の自己画定の範疇として機能しているのです。この点は、いわゆる、西洋への参照が土着的な国民主義にとってかせないことを理解するためにも、見逃すことは出来ません。

つまり、西洋は地政的な分類の一項である前に、一つの「主体」であることを示しています。西洋が「主体」であるのは、竹内好が見抜いたように、それが非西洋を措定することによって自己限定し自己制作するからです。しかし、西洋が主体であることには、もう一つの意味があります。それは、様々に規定された対比を経由して、個人を「西洋人」そして「非西洋人」あるいは「アジア人」という制度の中で決められた同一性へと演出するのに重要な役割をはたすからです。非西洋は西洋という主体の場において措定される主題であり、西洋は非西洋と対立する二項の一項であるだけでなく、非西洋と西洋の分離が起る場所そのものでもあるわけです。それはマップⅡ地図における位置であるだけでなく、その様なマップⅡ地政化の過程を支えるものだからです。

ここから、私たちは幾つかの考察を引き出すことが出来るでしょう。その一つは、ドイツ語圏、ラテン文化圏、などという

地政的な単位と違って、西洋は非西洋との関係そのものの意識によって構成されざるを得ないために、西洋は地理的には同定出来ないものであるという点です。近代化が西洋化としばしば混同されてきた理由の一つがここにあります。西洋は近代化されつつある世界に偏在します。世界中何処にも、西洋は近代化というグラディエント(傾斜)の方向性として存在してしまうのです。

もう一つは、西洋を人種・民族・性・社会階級などの個人の同一性を彩る要素から徹底して切り離れたとき、西洋をヨーロッパや北アメリカと結び付けて考える必要が無くなってしまふという点です。そこで、二〇年以上前に経験した逸話を紹介させていただきます。まだアバルト・ヘイトの政策を実践していた南アフリカ連邦から来たある人物と話をする機会がありました。彼は南アフリカに数世代住んでいる家の出の人物であるにもかかわらず、自らを西洋人と呼んでおり私との関係でそう自己画定していた。西洋人と自称するのは奇妙だと感じたので、私は「あなたはアフリカで生まれアフリカで育ったアフリカ人ではないか」といったわけです。私は、いわゆるアフリカーナの意味ではなく、ちょうど日本人の大部分がアジア人でもあるように、アフリカという土地に住む人々としてのアフリカ人といったまででした。しかし、彼はあくまで西洋人であることを譲らない。そこで、私は、「自分が白人であるならそういえばよいだろう。しかし、あなたを西洋人とするのは滑稽だ。」といったのですが、結局物別れになって、彼は遂に自分は西洋人で

あると主張したまま部屋を出ていってしまいました。南アフリカ連邦のアバルト・ヘイトの政策の国際的な悪評を知っていたので、彼は「白人」という規定をとくに避けたかったのだでしょう。かといって、「アフリカ人」という自己規定を受け入れる勇氣ももてず、「白人」の代わりに西洋人という自己画定を選んだのでしょうか。彼が使った「西洋人」という範疇は、明らかに、「私はアフリカ人とは違う」という非西洋との違いによって自己画定する西洋のナルシズムを見て取ることが出来ました。しかし、この場合、西洋を白人性の代理として使うことを止めた瞬間から、西洋は明確な指示機能を失ってしまうように思えるのです。同じように、西洋は階級的な意味をはらみつつ機能したり、民族的な意味をはらみつつ機能します。「西洋人」という自己画定は、しばしば、人種・民族・社会階級・ジェンダーにおいてなにか別のものを隠すための演出なのです。

西洋は人種・民族・性・社会階級などの個人の同一性を彩る要素と絡み合っています。これらの要素から切り離れたとき、私たちは、西ヨーロッパや北アメリカの多くの部分に、西洋人というより、非西洋人と多くを共有しつつ生きてきた人々を見出すでしょう。そして、非西洋人と思ひ込んでいる私たちの中にも多くの西洋的なものを認めることが出来るようになるでしょう。彼等を西洋人とは看做さずに、あるいは彼等が西洋人という自己画定をせずに、学問的な交流にかかわるとき、人間主義に内在する西洋中心主義は大きく揺らいでくるでしょう。そ

れが私たちにとって全面的に歓迎すべきものであるのか、そうではないのかは、慎重な考慮が必要でしょう。しかし、そのときになって初めて、「理論」をどのように考えるべきかという問題の新たな出発点に私たちはやっと立つことが出来るようになるように思われるのです。

世界システム論

松岡 利道

本報告では、ウォーラーステインの近代世界システム論をグランド・セオリーの問い直しとしての側面から考える。というのも彼の議論の影響が歴史学や経済学、政治学・社会学など多方面の分野に広がり、一九世紀以来の社会科学の区分や布置に揺さぶりがかけられているからである。

なおここで近代世界システムとは、単一の分業構造を持ち、多様な政治権力、多様な文化を包摂する歴史的構成体であるが、それは中核・半周辺・周辺という三層構成からなり、サブシステムとして国家間システムを含む。またオランダやイギリス、アメリカなど生産・貿易・金融などの頂点に立つ覇権国家が歴史的に生じるが、それらの国家は盛衰の道を歩んできたとされる。このシステムは組織原理として「排除と統合」の論理を持

っているが、その具体的例としては民族運動や社会主義運動などの反システム運動の存在が指摘される。またシステム内では長期的趨勢と循環的変動が存在する。

ところでこの近代世界システムは、資本主義世界経済として一六世紀初頭に西欧に成立したのであるが、なぜ西欧という地域に資本主義世界経済というシステムが成立したのかが基本的に重要な問題である。

この近代世界システム論をわたしは以下の観点から捉える…
① 社会主義圏の崩壊、資本主義のグローバル化、国家機能の変容(上と下からの)などの現代の問題状況に対する視座を求める。
② 近代世界システム論とは歴史に基礎をおく世界認識の一モデルである。
③ 現代(二〇世紀)を包括する歴史認識、世界認識とは何かが問題である。

この近代世界システム論には知的淵源となる三つの事象と二人の人物とがある。事象の第一は一九六八年(学生反乱及びソ連型社会主義の限界の露呈)であり、第二はアフリカ(南北問題、エスニシティ問題)、第三はアメリカ(リベラリズム)である。また二人の人物とはマルクスとブローデルである。これらの知的淵源の持つ意味を確認することはウォーラーステインの議論を理解する上で意味がある。

まず三つの事象の持つ意味を見よう。

① 一九六八年革命

米ソ関係を近代世界システム論の国家間関係として、つまり

システムを支える存在として認識する上で、一九六八年革命に大きな意義が与えられている。ウォーラーステインはこの革命をリベラリズムを世界システムの中心から引きずり降ろして、その終焉を告げた革命として捉えている。なぜならば一九六八年は、資本主義世界経済の中核における福祉国家の挫折を通じて、そのシステムを支えてきた改良主義的なりベラリズムの限界を自覚するきっかけをなしたからである。このリベラリズムの限界はまたリベラリズム化した左翼（ソ連型社会主義）の反システム運動の限界としても把握されている。こうした見方は、近代世界システム以後を混沌と捉える視点と並んで、リベラリズムを近代世界システムを支えたイデオロギーとして確認する視点の獲得を意味した。

② アフリカ

アフリカは一九六〇年代に相次いで、植民地からの独立を達成し、国民経済的發展という希望を持って進んだが、一九七〇年代には、早くもその挫折を経験した。ウォーラーステインはもともとアフリカ研究から出発したが、彼はアフリカの国家的独立の可能性と挫折から多くのことを学んだように思われる。なぜアフリカは国家に希望を抱き、そしてその希望がうち砕かれたのかという問題は、近代世界システムにおける富の階層差を示す三層構成の存在を改めて確認させるものであるが、この三層構成自体が国家間の関係によって国家間システムとして形成されていることが重要である。なぜならば、近代世界システ

ムは資本主義世界経済として富の偏在や競争に伴う摩擦・循環を持つシステムであり、その摩擦を調整するのが国家の機能として必要になるからである。ここから新たな国家論の可能性が生み出されるだろう。

国民的経済發展の可能性を閉ざされた社会であるアフリカでは、その結果として民族問題・人種問題が噴出した。また人種と身分集団の関係も改めて問われねばならなかった。アフリカはウォーラーステインにこのような問題を提起したのである。

③ アメリカー黄金のアメリカと覇権の盛衰ーリベラリズムの問い直し

まず二〇世紀の覇権強国であるアメリカを真正面から分析したことに意義がある。ウォーラーステインは、アメリカの実態をその成立期から覇権の最盛期、現代にいたる長期的過程において、史的システムの観点から分析した。例えば独立期の奴隷解放の議論などの中に、すでに現代にいたる矛盾が見られるという見解や、最盛期のアメリカ社会・文化論やアメリカ人の自己認識などに関して興味深い指摘がある。

二〇世紀のアメリカをリベラリズムの完成の時代を生きたアメリカであると思えることは、近代そのものの意味を再検討するという意味で、ウォーラーステインのリベラリズム研究と結合している。また、かつて社会科学は、一九世紀のイギリスを中心として成立したが、二〇世紀のアメリカを研究することは一九世紀社会科学のパラダイムをも再検討の俎上に載せること

を意味するだろう。さらに二〇世紀は他方で社会主義の時代であったことを思えば、アメリカの覇権の盛衰の持つ歴史的・思想的意味も改めて問題になるだろう。ソ連社会主義の崩壊を單純に資本主義世界経済の勝利だと理解できないのはそういう問題があるからである。

次に問題になるのは二人の人物とウォーラーステインの関係である。

① マルクス

ウォーラーステインがマルクスから引き継いだものは、資本主義論、階級論、国家論、認識論などである。資本主義論としては、資本主義という生産システムの持つ歴史的独自性への関心を引き継いでいる。特に最大限の利潤獲得を強調する資本蓄積論と国家や労働力の存在条件の差異構造を超える資本の世界性への注目マルクスの一面を引き継いだものであろう。しかし金融資本の重視や、中核・半周辺・周辺という三層構成論及び労働管理様式への注目は後述のプロードルからの影響が大きい。

階級論に関しては、階級分化・階級闘争・即自的階級と対自的階級などの規定及び資本主義生成と階級関係の明確化という考えを受け継いでいる。国家論については、支配階級の道具・資本による抑圧の装置としての国家論という議論を「世界システムにおける国家の構造的・機能的役割との観点を強調する視点によってではあるが」受け継いでいるともいえる。なお国家間

システム論の導入によって、マルクスの階級的な両極分解論はより複合的な関係性として規定されている。そこから賃金労働者（「プロレタリアート」）の独自規定や世帯構造の重視、南北問題への強い関心が生じている。

次に認識論について、ウォーラーステインは「カール・マルクスが生涯の著作の中で格闘した根底的な認識論的緊張関係とは、大規模で長期的な社会変化の諸過程を分析すると同時に、独自の発展過程にある『システム』の特徴と原理を描写しようとする、ありとあらゆる試みにともなうて生ずるものであった」（『脱「社会科学」藤原書店、一九九三年、二一八ページ』）と述べているが、この認識論的緊張関係については、マルクスもそれを免れなかったし、むしろ正面からそれに立ち向かったと考えられる。近代世界システム論はウォーラーステインによるこの認識論的緊張関係に基づいた彼なりの世界認識の試みであらう。なお歴史認識と理論認識の接点にあり、批判的認識の方法を支えていたのは、ウォーラーステインのユートピア論である。つまりありうべき人間的な代替戦略の名の下で、資本主義の現実を批判する側面をマルクスから継承したのである。ただし千年王国的な、マルクスやエンゲルスの絶対的ユートピアを排し、矛盾を認め、過程としてのユートピア論を保持した。

② プロードル

プロードルからウォーラーステインが受け継いだのは、長短の「時間の流れ」の組み合わせによる分析視角の設定、三層構

造論、近代の基軸概念の再検討であろう。ブローデルの時空間認識をウォーラーステインは四つの時間(事件、変動局面、構造、長期持続規定として整理している。そのうち重要なのは、変動局面と構造的な時間である。「アナール」学派は、「区切られた思考」に対して全体論を、政治的外見に対して経済的、社会的根源を、事件に対して長期持続を、「派閥の人間」に対して「全世界の人間」を主張した。年代順の叙述に対して量的趨勢の研究を、歴史的個性の信仰に対して歴史と社会科学の結合を、考証に対して構造史を唱えた。つまり「普遍化の思考」に批判的であった。しかしアナールのような知的な運動は、現実におこったが構造的ではなく、多くは変動局面的であった諸問題に対応して、一面的で党派的となる傾向があった。このようにウォーラーステインはアナールを批判的に評価して、その構造と変動局面的時空間認識を引き継いだのである。

三層構造論(日常生活、市場、(金融)資本主義)による資本主義概念の再検討というブローデルの問題提起を受けて、ウォーラーステインは中核・半周辺・周辺という彼独自の三層構成論を展開した。また競争と独占は永続的に対立する二つの構造であり、資本主義は独占だけに当てはまるラベルであること、自由市場よりもむしろ独占が資本主義の主要な構成要素であるという側面を覇権国家の規定に援用している。ブローデルの提起したのは、資本主義と市場(わずかの利潤で満足)との差異やヘゲモニー、国家、競争と独占などの資本主義に拘わる概念の再検討であった。また資本主義の特性として地理的差異を利用す

る資本主義、資本主義の柔軟性と変形及び適応の能力に注目させることにもなった。彼の議論は、近代世界の基軸概念の再解釈を通じて啓蒙・進歩理論批判、封建制から資本主義へという史的連続局面の神話の批判となり、産業革命、フランス革命、ブルジョアジーなどの近代世界の基軸概念の再検討と結びついている。その意味でブローデルはウォーラーステインにも大きな影響を与えたといえるだろう。資本主義世界経済や史的システムという概念規定も、ブローデルの三層構造論からヒントを得たものといえるのではないだろうか。

最後に、ウォーラーステインの近代世界システム論の提起した問題を指摘しておこう。

1 世界認識、近代世界の再把握…資本主義、社会主義、国家、リベラリズムなど、近代世界を規定する概念の再検討が必要である。

2 国家や国家間システムの分析…特に国家の多様性、国家の強弱、国家間関係のシステム関係としての特徴づけなどは極めて重要である。近代世界システムにおける国家の役割の重視は、改めてわたしたちに国家論の再考を求めている。特に国家や国民経済的視点に規定されてきた学問的パラダイムがなお生命力を持つ現代にあって、それを乗り越えるためにも国家論の再考は不可欠である。アフリカにおける国民的発展とその挫折はまた、国家論との関連で、民族問題、異文化(人種と身分集団、エスニシティ)問題にわたしたちを導いている。

3 アメリカの覇権の時代が崩壊しかかっている…この問題の考察は二〇世紀を総括する際に避けて通れない問題である。

二〇世紀を近代史の中にどう組み込み、その結果、どのような知的枠組みの変動が生じるかも重要な論点である。なぜなら近代の知は、一九世紀のヨーロッパ的価値基準によって規定されてきたからである。

4 ウォーラーステインとバリバールが協同作業…両者の近代認識では、認識対象が一致するものの、認識論的差異は依然として存在する。対象としては、階級関係、世界的枠組み…資本主義世界経済概念、国家の多様性、普遍と特殊の関係が重要であろう。次に基本的な認識上の差異としては、個別と全体の関連の位置づけが異なっている。つまり近代世界ではそれぞれの事象は諸単位から全体へ構築されているのか、それとも全体から諸単位へと向かっているのかということである。ここでは両者になお明らかな認識論的な差異がある。このような差異にも拘わらず、両者の接近を可能にしているのは、ともに歴史的形成果として国家や資本主義を把握し、位相差を持つ諸要因または諸組織間の相互関係として近代世界を把握する点で一致しているからである。わたしは近代世界を構成する各モメントの相互関係における矛盾や、その緊張関係に対する歴史的対応が資本主義のメカニズムとなるという視点を重視したい。なおウォーラーステインとバリバールの認識論的差異は事実上、近代世界の構造自体に内包されている複合的關係に由来するものと考えられるであろう。その意味で両者の共同作業は近代世

界システム論の問題点を超えて、新たな世界認識に導く可能性を秘めている。

なお以上に見たウォーラーステインの問題提起は、最終的には一九世紀社会科学のパラダイム転換を求めることになる。近代世界における発展の理念は、技術信仰を生み技術発展を促して、発展を人間社会にとって自明の前提とした。さらにはユーロピアにいたる人間社会の必然的發展をも根拠づけてきた。リベラリズムや社会主義もまたこの発展の理念を共有していた。そのようなイデオロギード下生成した社会科学は、発展を社会の本質と規定してきた。ところで近代世界システム論は、関係論的な把握を通じて、システムとしての近代世界の不変構造の存在を強調してきた。そのことは一九世紀的な発展段階論のパラダイムを批判的に捉えることにつながっている。それは一九世紀的な学問的パラダイム全体を揺るがすものとなるであろう。なおそれとの関連でいえば、国家はシステム内の変数にすぎないし、従って分析単位ではあり得ないという指摘もすでに述べた国家論再考との関係で重要である。特に発展主義の批判は、一般的な発展への批判というよりは「国家の発展段階」という認識の批判として展開される必要がある。こうした問題から派生して、リベラリズムとマルクス主義の共通理解（自由競争・産業革命・ブルジョア革命・進歩の重視）批判やニュートンの科学観念批判が提起されているが、これらは社会科学全体の批判的再構成という課題と連動するものである。

参考文献

- Balibar, Etienne/Wallerstein, Immanuel [1991], *Race, Nation, Class*, London/New York: Verso, english-language edition. 若森孝孝他訳『人種・国民・階級』大村書店一九九五年。
- Wallerstein, Immanuel, [1974], *The Modern World-System, I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York & London: Academic Press, [Text edition, 1976] [Trans. Dutch 1978, Italian 1978, Norwegian 1978-79, Braille 1979, Spanish 1979, French 1980, Japanese 1981: 川北綾訳『近代世界システム I』岩波書店、一九八一年、Hungarian 1983, German 1986, Serbo-Croat 1986, Portuguese 1990, Romanian 1992] [forthcoming Chinese]
- [1979], *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press; Paris: Ed. de la M. S. H. [Trans. Jap. 1987: 藤瀬浩司・麻沼賢彦・金井雄一訳『資本主義世界経済 I』名古屋大学出版会、一九八七年、日南田静彦訳『資本主義世界経済 II』名古屋大学出版会、一九八七年]
- [1980] *The Modern World-System, II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. New York: Academic Press. [Trans. Ital. 1982, Dutch 1983, Fr. 1984, Sp. 1984, Serbo-Croat 1986, Japanese 1993: 川北綾『近代世界システム Ⅱ 一六〇〇—一七五〇』名古屋大学出版会、一九九三年、Portuguese and Romanian forthcoming]
- [1989] *The Modern World-System, III: The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840's*. San Diego: Academic Press. [Trans. forthcoming Italian, Japanese: 川北綾訳『近代世界システム 一七三〇—一八四〇's』名古屋大学出版

会、一九九七年、Portuguese, Spanish]

- [1991], *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth Century Paradigms*. Cambridge: Polity Press. [Trans. Japanese 1993: 本田健吉・高橋明監訳『脱社会科学』藤原書店、一九九三年、Korean 1994] [Trans. French, German, Italian 1995]
- [1996] *Open the Social Science*, Stanford University Press, 山田鏡夫訳『社会科学をひらく』藤原書店、一九九六年。
- Arrigi, Giovanni/Hopkins, Terrence K/Wallerstein, Immanuel [1989], *Antisystemic Movement*, Verso. 大田仁樹訳『反システム運動』新義版、大村書店一九九八年。
- 池本幸三編 [一九九二]『近代における労働と移住』阿村社。
- 太田仁樹 [一九九八]『世界システムと民族問題』平井俊彦監修、京大社会思想研究会編『再構築する近代—その矛盾と運動』全国日本学士会。
- 田中明彦 [一九八九]『世界システム』東京大学出版会。
- 『大航海』 [一九九八] 二一〇号:『特集 II ウォーラー・ステイン以後』新書館、一九九八年四月。
- 『情況』 [一九九八]:『特集 II 世界システム論とウォーラー・ステイン』情況出版、一九九八年六月。

抵抗から反抗へ——ジェンダー理論の現在——

大貫 敦子

はじめに

ジェンダー理論といっても一括化は不可能であるが、とりあえずジェンダーを社会的に構成された性的差異、またそうしたものとして獲得される（あるいは獲得を要請される）性的アイデンティティとして定義し、生物学的に同定されるとみなされる性的差異（sex）とを区別する理論戦略であると規定することができよう。とはいえ、ジェンダーとセックスの二分化、あるいは生物学的な性差の規定に関して、激しい論争が進行中であり、また単一な理論基盤への疑義を出発点としている以上、ジェンダー理論の固定的な概念規定それ自体が矛盾でもある。だが、ポジションの多様性を考慮した上で共通項をあげるとすれば、次の三点である。まず第一に、フェミニズムへの批判から始まり、生物学的に「女性」と同定された集合的主体を理論基盤とするフェミニズムへの批判から出発していること。第二に、抑圧や支配の構造分析に関して、ポスト構造主義と発話行為論に理論の手がかりを得ていること。そして第

三に、狹義での性的差異が顕在化する領域を超えて、知の生産・再生産構造そのものを問題としようとしていること、である。ジェンダーという語が以上のような問題意識に支えられながら登場し始めるのは一九七〇年代半ば頃であり、それが新たな批判のポジションのキーワードとなるのが一九八〇年代半ば以降であるが、この時期はジェンダー理論が批判したフェミニスト研究者たちがアカデミックな世界で市民権を得始めた時期と一致していることは、皮肉でもある。

以下においては、フェミニズム理論からジェンダー理論への転換を促したものは何か、この転換が何をもたらしたのか、そして今後の展望について検討してみたい。

一 フェミニズム第二派

ジェンダー理論がフェミニズムの展開であると同時にそれへの批判であるという点を検討するために、いわゆるフェミニズム第二派に言及する必要がある。第一派フェミニズムを、一九世紀リベラル・フェミニズムの流れを汲み、ボーヴォワールも含めて女性の権利拡大を目指したフェミニズムの立場までを含む思潮とみなすことができる。第二派フェミニズムを、差異のポリティクスを機軸とした「カルチュラル・レフト」の登場と一緒に論じているローティーに依拠するとすれば、その背景には六〇年代後半から七〇年代前半におけるマルクスからフロイトへのシフト転換がある。つまり疑似革命をまだ信じた学生運動の破綻は、均質的な運動主体への疑念をもたら

し、社会的富の再分配という社会的正義の問題から、「隠された心理的・性的動機」の解明へと、そして「経済問題よりは個人的心理的ステイグマの問題への関心」へと視点の移動をもたらした。マルクスからフロイトへのシフト転換は、「主体」の構成要件としての性的欲望とその規制が無視できないものであり、主体と他者を構成する認識の成立が「解釈」によるものであることを明示した点で、大きな転換点を意味している。マルクス主義と労働運動系の議論のなかで女性に付与された副次的な存在への疑義が、フェミニズム第二派登場の背景にあった。

ここからいわゆるマルクス主義フェミニズムとラジカル・フェミニズムとが相互反目する形で登場してくることになった。相互に批判しあいながらも、両者に共通するのは、性的差異を無視した一般解放理論への疑念である。その疑念は当然のこととして、男性的主体が特権的に占有してきた「人間」のカテゴリーを、そこから排除されてきた「女性」のカテゴリーによって糾弾するという形で表明されてきた。これは一方で、マルクス主義内部でのマルクス主義批判として、これまでの資本主義批判で看過されてきた性差の問題を提起する形で、たとえば資本主義と家父長制の関係、また経済理論で無視されてきた家事労働の問題（たとえばB. Duden）として、マルクス主義内の女性による内在批判を提起してきた。また他方では、マルクス主義には拘泥されない形で、抑圧されてきた性としての「女性」に、近代批判・資本主義社会批判にとって固有

の視点を見いだそうとする、いわゆる差異派、ないし本質主義的フェミニズムが展開する。近代合理性の他者、その意味では「父の法」から排除された女性性を批判の根拠にすえようとするこの後者のフェミニズムの場合には、ポスト・フロイト派精神分析（特にラカン）が理論的基盤となっていた。

たしかに「女性」のカテゴリーを中心にといった視点からの研究は、既存の知の構造が、いかに男性のジェンダーに占有されたものであり、いかに女性が消去されてきたのかを暴露し、性差中立を自称する認識のジェンダー・バイアスを明らかにした点でその功績が認められるべきである。しかし女性についての研究が、知の構造とパラダイムそのものを変革しうるはずだという期待に反して、フェミニストたちの研究は既存の知の補完として認知されるにとどまり、周縁的な存在を超えることができなかった。フェミニズム研究のこうした困い込みの原因をスコットはアカデミズム内での男性中心主義を嘆く方向ではなく、むしろフェミニズム研究者の理論基盤の問題であると指摘した。女・男というジェンダーを実体的な身体的性差と結びつけているかぎり、「女に関係のあることがらの研究」という歴史研究の新しい部門になりはするが、「既存の歴史学のパラダイムに立ち向かう（そしてそれを変える）だけの分析的な力をもたない」のである。

スコットがフェミニズム歴史学に対して批判しているのは、ジェンダーを肉体的差異という不変項に還元してしまっている点であり、ジェンダーを固定的・非歴史的に捉えているこ

とである。このようなジェンダー概念に依拠しているかぎり、いくら「女性」のカテゴリーを再評価しようとも、「セクシュアリティと政治、家族と国家、女と男」という二項対立の思考を温存することになる、と言う。スコットはこれに對して、「ジェンダーとはそのなかで、またはそれを手段として権力が明確化される第一義的な場」であり、「たえまなく権力の表示を可能にする方法でありつづけた」とする。つまりジェンダーは経済・政治領域と並んで分析されるべきものではなく、むしろジェンダーは政治・経済システムの自己保持から構築され、ジェンダーと権力が相互に意味を構築しあっているその関係性こそが洞察されねばならない。たとえば、国家と女性の関係について言えば、国家が「女性」を抑圧あるいは認知し、「女性」は国家を批判しあるいは包摂されてきた、という見方ではなく、国家という権力装置は、女性と男性というジェンダーの創出とその特性の割り振りなしには存立しえず、また女性・男性というジェンダーも、権力装置なしにはそれ自体として（つまり女性、男性）は存在しない、ということである。

二 「女性」からの決別——ジェンダー理論への転換

スコットのフェミニズム史学批判は、歴史学の分野を超えて女性史・女性学研究といったフェミニズムからジェンダー研究へという転換にとって大きなインパクトとなった。彼女をも含め、ジェンダー理論への移行の下敷きになっているのは、上記のようなフェミニズム第二派における「女性」のカテゴリ

ーの実体化であつた。その問題は次の三点に纏めることができる。

(1) 生物学的に女性と同定された者たちに非歴史的に固定化された「女性性」のジェンダーを集团的アイデンティティとして前提としてしまふ。その結果として、このアイデンティティを共有できない者を排除することになる。

(2) 男性的支配の対局に女性固有の経験、女性固有の視点を主張することは、権力の「外部」、合理性の「他者」を想定することになる。これは超越論的思考の残滓にほかならない。

(3) 男性的主体を批判していながら、結局は女性というもうひとつの主体を求めてしまっている。「女性」としてのアイデンティティの一貫性を結局はフェミニズムに不可欠の要件として要請するかぎり、主体概念に疑問を投げかけることなく、むしろ主体の構成要件（男・女という二元的ジェンダーの創出）をそのまま温存させている。

(1)について、「女性」というカテゴリーは、女性というジェンダーの内部での差異を隠蔽してしまっている。このカテゴリーを批判したことによってフェミニストたちから猛反響を受け、しかし現在ジェンダー理論のなかでもっともラディカルな立場を展開しているバトラーは次のように述べている。「『女性性』というカテゴリーの一貫性と統一性にこだわることで、具体的には多様な『女性性』が構築されてくる文化的・社会的な輻輳性が見えなくされてしまった」。つまり暗黙のうちに「女性」のカ

テゴリーは白人のヘテロセクシュアルな女性のジェンダーを一般化してしまっているということである。それによってヘテロセクシュアルとホモセクシュアル（ないしレスビアン）の間での排除や対立構造や、エスニシティとジェンダーとの関係性が隠蔽されてしまう。このような「女性」のカテゴリは、女性についてのメタヒストリーを構築してしまう。「こうしたメタヒストリーこそが、女性の間のさまざまな差異、そしてさまざまな女性たちが多様な仕方ですらされている性差別の差異を消してしまう」のである。ジェンダー理論が目指すのは、メタヒストリーの脱構築である。

(2) について。権力の外部にあつて、権力を批判しうる拠点となるようなポジションはありえない。この視点がフーコーの権力論に依拠していることは明らかである。あるいは「外部」の実体化の否定は、デリダの思考を吸収している。近代合理性あるいは権力から排除されたものを、「外部」として措定し批判の拠点とすることはできない。それは結局批判しようとする二項対立思考の反復である。たとえばイリガライの場合、そうした二項対立図式で捉えられた女性性を、ファロス・ロゴス中心主義の反照(speculum)にすぎないとしている点では単純な外部の想定を拒否しているように見える。しかし、この二項対立から排除され、抹殺された女性性(名指せないもの)を、エクリチュール・フェミニンとして実際の女性性に結びつけてしまう所で挫折している。つまり女性の「他所性」を絶対化してしまっている点で、本質主義に逆戻りしている。言語の外部にある女

性や身体性の想定は、形而上学にはかならない。バトラーはこれを次のように批判している。「『女性性』が男性性からの一切の浄化に依存しているのであれば、女性の性を割り振られたモルフォロジは、この拒否された男性性を前提としている」。

(3) について。フェミニズムの「主体」概念への批判。女性の権利要求の運動としてのフェミニズム運動は、帰責能力、反省能力、自律的判断能力といった啓蒙的な性差中立的と想定された主体概念を受け継いでいたと言える。またこれへの批判であらうとした差異派フェミニズムは、この主体概念の男性中心主義を暴いたにもかかわらず、やはり一貫した「女性」としてのアイデンティティを有する主体を想定し、主体概念そのものを問いに付してはいない。ちょうど労働運動が、搾取された者としての自覚を加えただけで、ブルジョア的主体の乗り越えが可能であると過信したように、フェミニズムの場合にも、抵抗の拠点としての主体性概念をそのまま引き継いだまま、脱・構築することはできなかった。権力の外部の想定が不可能であるのと同様に、権力の外部に主体を設定することはできない、というポスト構造主義ジェンダー理論は、こうした抵抗の拠点としての主体性を疑問に付している。バトラーの視点によれば、主体は発話行為の遂行者(agency)として想定せざるをえないが、しかし主体が「主体化」されるのは、パフオーマティブな言語作用によるのであり、主体の発生が権力のディスコースを逃れていない以上、権力の外部に批判の拠点としての主体を想定することはできない。

三 社会理論にジェンダー論がもたらす帰結

ジェンダー理論への展開は、社会理論にどのような帰結をもたらすだろうか。

まず、性差中立的な認識への懐疑である。これは性的差異ばかりでなく、文化的差異に関しても言えることである。ジェンダー理論は、*race, class, gender* という三対の差異領域をとくに問題化すべきことを繰り返し強調するが、それは既成の知の生産・再生産の営為が性差を含めて差異の隠蔽の上に成り立ってきたことへの大きな批判である。たとえば近代一般を論じることとは、性差中立的な人間を前提に語ること、あるいは女性一般、男性一般を論じることと同様、差異の隠蔽にはかならない。しかも重要なのは、文化的差異は生物学的身体に附着して（男性・女性）、あるいは地域性に附着して（ヨーロッパ・非ヨーロッパ）存在するものではなく、権力装置のデイスコースによって創出されることである。その意味では差異とは、実体的存在ではなく、パフォーマンスな発話行為の効果にほかならない。

第二に、批判的社会理論を構築しようとする、権力の外部（女性という他者）は存在しない。むしろ、権力の外部に女性を置いてきたデイスコースの二項対立思考をこそ分析の対象とすべきである。

第三に、継続的な解放運動の担い手であるような単一な一貫性をもったアイデンティティの想定は、性的差異の複雑性の切り捨てであると同時に、集団的アイデンティティの強制である。

これは結果的には、欧米型のヘテロセクシュアルな女性ジェンダーの価値観の押しつけになることは、たとえば世界人口会議での「西側フェミニスト」たちの問題発言などに明白に見られることである。差別と抑圧の多様な形態を無視して、すべての女性は同一の関心を共有した解放運動に結集できるという「先進国」フェミニズムの樂觀主義に対して、エスニック・マイノリティの女性たちが反発する理由もここにある。抑圧された者という意識にもとづいた「女性」のカテゴリーは、マイノリティの連帯という幻想を生み出してきた。ジェンダー理論が問題としているのは、そうした感情的な連帯意識が、マジョリティ/マイノリティ関係の多層性や、あるいは相互に複雑に階層化され機能化される差異の創出と排除の装置の分析を怠らせていることである。

以上のような観点を一言でまとめるとすれば、アイデンティティの共有を前提とした連帯による継続的な抵抗運動から、その都度の状況において抑圧的に作用するデイスコースへの反抗（*subversion*）へという転換であると言える。つまりマクロ主体による解放の物語からの決別であり、支配的デイスコースのその都度の覆しという形をとった、ミクロ次元での権力の作動に一層敏感な反抗への転換である。

四 ジェンダー理論と政治的実践

抵抗から反抗へ、アイデンティティの一貫性からアイデンティティの非連続性へ、というこの転換をもっともラディカルに

主張しているのはバトラーである。最後に、バトラーの挑発的ポジションと、それによって「フェミニズム」運動の基盤が破壊されるとみなすベンハビブのポジションを対置させることで、このパラダイムチェンジのはらむ問題を考えてみたい。ここにはジェンダー理論への転換の問題点が集約されているからである。

二人に代表される二つのポジションの対立点は、主体概念と批判のポテンシャルをめぐる問題である。たしかに双方とも、メタヒストリーとしての主体概念（自己反省性、原則にもとづいて行為する能力、自己の行為に対して合理的に責任をとること、未来への設計を行う能力¹⁰）からは離脱している。ベンハビブも「多様な社会的、言語的、デイスコース実践のコンテクストに主体を位置づける」必要を認めている。だが、彼女は「ポスト構造主義的」な主体概念批判を断固として受け入れない。「確かにヘアイデンティティ・ポリティクス」の形而上学的前提と、女性運動におけるヘテロセクシュアルなポジションを批判することはできる。しかし問題はそれを問いに付すために、自我アイデンティティ、行為能力、自律性といった概念からその光彩をすべて奪う必要があるのだろうか¹¹。この発言でベンハビブは、批判的社會理論のためにはいかに断片化された緩やかな形であれ、自分の過去と未来への企図へとつなげるアイデンティティの一貫性が不可欠であることを述べている。ポスト構造主義によって批判の規範的根拠付けが無化されることへの不安の表明である。これに対して、バトラーの主張は、「権力の彼方に一連の規

範を設定すること自体が、強力な概念戦略であり、それは自身の権力ゲームを規範的普遍性という比喩を使うことによって、昇華し、隠蔽し、また同時に拡大するのである¹²」と言う。バトラーにとっては、普遍的規範性の想定こそが、アイデンティティ固定化という抑圧をもたらすのである。

またこの二つのポジションの相違は、主体とデイスコースの関係に関してさらに明瞭になってくる。ベンハビブは「強制なきコミュニケーション」という理想状態を想定しつつデイスコース実践を変化させていくことのできる発話主体を、政治的実践に不可欠なものとみなしているが、バトラーにとっては主体とは、デイスコースによって初めて意味づけられ構築されるものであるから、現行のデイスコースに対して理想状態を想定し変革することはできない。むしろ発話行為は、慣用化された言語の反復であり、引用であるから、必然的に排除をともなう。可能なのは、その反復と引用においてデイスコースをずらすことではない。具体的に言えば「クイアー」の戦略である。クイアーはヘテロセクシュアルを模倣、引用しながら、そこに別の意味付与を行うことによって、ヘテロセクシュアルなジェンダー関係に揺さぶりをかけることができる。一見バトラーはレスビアンをもってフェミニズムに対抗しているように見えるがそうではなく、レスビアンのセクシュアリティがファロス・ロゴス中心主義の外部にあると考えているレスビアン（ないしクイアー）への批判でもある——外部はないのであるから。バトラーの目指しているのは、外部・他者・ユートピア的

地平を設定せずに、新たな意味付与をおこなう可能性であり、固定したジェンダー観が支配している象徴界をずらす可能性である。

ベンハビブはバトラーのポジションは主体の消去による政治的実践の放棄ではないかと危惧している。だが、そう見えるのは、ベンハビブが規範を内在化した主体性を拠点とした政治的実践のみに意味を認めているからにすぎない。むしろバトラーのポジションは、ベンハビブが想定するような、批判的主体を基盤とした政治的実践の抑圧的な効果を体験した後に提示された一つのオータナティブなのである。

フェミニズムからジェンダー論へという展開は、生産・再生産のパラダイムから表象のポリテクスへの着目へ、あるいは主体概念のパラダイムから言語論的転換へという社会理論のパラダイム・チェンジに対応しているわけであるが、また同時にその問題をも映し出していると言える。たしかにデイスコースや表象を分析対象とし、〈主体〉の脱・実体化をはかることによって、ミクロ次元での権力構造の暴露と批判基準の固定化の堀崩しには効果があった。しかし逆に個別社会科学(もちろんそれなりの脱・構築をへた上でのそれであるが)が提供しうるであろう分析とのリンクがまだ十分ではないように思われる。たとえば、ローティは *cultural left* に警告を発して「貧困層の、白人の、ヘテロセクシュアルな男性たち」を無視すると、彼らの逆襲を招くと言った。実際その後にプロミス・キーパーと称する白人の、ヘテロセクシュアルな男性たちが大集会を開いたこと

はまだ記憶に新しい。もちろん、白人、ヘテロ、男性というジェンダー・アイデンティティを擁護せよというのではなく、こうしたジェンダー・アイデンティティを内在化してしまった人々が、どのような状況で(経済的状況や、欲求不満などのおきる諸々のファクターによって)このジェンダー・アイデンティティを楯にして権利要求の運動を起こすのかを分析する必要があるということである。あるいは伝統的な役割分担が抑圧をもたらすという意識を持ちながらも、なぜ特定の状況においてそのジェンダー・アイデンティティに戻ろうとする動きがあるのか、についても同様である。彼らがヘテロ男性の、あるいはヘテロ女性の固定化したジェンダー・アイデンティティを抜けていないという非難をしても、結局かつてのイデオロギー批判と同じ誤りを犯すことになる。これはまたジェンダー問題のみならず、エスニックやナショナルな次元で見られる文化実体主義の問題分析についても言えるだろう。

もちろん、フェミニズムが求めた女性の権利要求が必要な場面がまだまだ多く残されているのは事実である。女性学によって初めて開拓された分野があること、そしてそれが知の生産・再生産構造を一定範囲で変えてきたことも認める。だが、女性の権利要求も、女性学も、ジェンダー理論が提起した問題を等閑視してこれまで通りに〈女性〉のカテゴリに固執するとすれば、さらなる抑圧と排除を再生産することになるだろう。

註

- (1) cf. Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York, 1988 (森野美穂訳『「ヘンター」歴史学』平凡社一九九二年)。
- (2) J. W. Scott, *Gender and the Politics of History* (前掲日本語訳五九頁)。
- (3) Richard Rorty, *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1998, p. 77.
- (4) cf. J. W. Scott, *Gender and the Politics of History* (前掲日本語訳五七頁)。
- (5) *ibid.*, p. 60.
- (6) *ibid.*, p. 78.
- (7) Judith Butler, *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990.
- (8) Linda Nicholson/Nancy Fraser, *Social Criticism without Philosophy*, in: L. Nicholson (ed.), *Feminism and Postmodernism*, New York, 1990, p. 33.
- (9) Judith Butler, *Bodies that Matter*, New York, Routledge, 1993, p. 87.
- (10) *P Praxis International*, vol. 11, No. 2, July 1991. 採用社 Der Streit um Differenz, Ffm. 1993, p. 13.
- (11) *ibid.*, p. 15.
- (12) *ibid.*, p. 36.
- (13) シンター理論からの社会科学のカテゴリー再考の試みとして、Nancy Fraserの仕事を挙げるとなげある。N. Fraser, *Widerspenstige Praktiken - Macht, Diskurs, Geschlecht* (dt. Übersetzung, Ffm. 1994.)

抵抗と歓待

鶴飼 哲

抵抗という言葉に耳にしたとき、私がまず思い出すのは竹内好の論文「中国の近代と日本の近代」(二九四八)である。日本の敗戦後三年、中国では国民党に対する共産党の優位が次第に明らかになりつつあったこの時期、竹内は、ヨーロッパの世界化にともなう衝撃を受けて近代への道に進んだこの二つの民族の経験と、彼が抵抗と呼ぶものの有無に照らして対照的に描き出した。このような観点が生まれたのは、竹内にとって、日本の敗戦が、いわば三重の屈辱とも呼びうる複雑な構造を持っていたためである。彼にとって、第二次世界大戦のアジア太平洋戦線における日本の敗北は、単に軍事的敗北であつたばかりでなく理念的敗北でもあった。そして、日本の民衆が、そのような理のない戦争に、有効な抵抗を組織しえず動員されるにまかせたことは、日本の近代のある種の「異様さ」に対する感覚を彼のなかに呼び覚ました。この論文で竹内は、のちに彼が「アジア」と呼ぶことになるものをまだ「東洋」と呼んでいる。この時点における彼の問題意識は次のように要約できる。「東洋のなかで、なぜ日本だけが、ヨーロッパとの出会いにおいて抵抗

を示さなかったのか」。竹内にとって、侵略戦争に対する抵抗の不在ないし乏しきは、ヨーロッパの世界化に対する抵抗の不在ないし乏しさと本質を同じくするものであり、この後者の鏡に照らして説明されるべきものだった。

だが竹内は、彼の思考の焦点をなすこの抵抗というものについて、いったいどのような概念を持っていただろう。「中国の近代と日本の近代」というテキストは、逆説的にも、この当の抵抗の概念が欠如していることに、その魅惑を、その力を負っている。自分が抵抗の概念を持っていないことに対する竹内の自己認識は、初めは弁明のような観を呈しつつ、やがてこの欠如が、こと抵抗という事象にかぎって言えば、かならずしも欠損的な事態とはいえないという主張につながっていく。

「抵抗とは何かという問題は、私にはわかっていない。抵抗の意味をつきつめて考えていくことが、私にはできない。私は哲学的思索には慣れていない。そんなものは抵抗でも何でもない、といわれればそれまでである。私はただ、自分がそれにおいてあるものを感じているだけで、それを取り出して、論理的に組み立てることはできない。できないというのは、私が無力だからで、不可能ということではない。そもそも不可能かどうか私にはわかっていない。それは究極には可能であろうと思う。可能かどうか、やってみなければわからぬので、私が追求の努力を放棄せぬかぎりにおいて、それは可能というほかない。しかしまた、その可能はあまりにも遠いので、その前に立って、私はあるおそれを感じ、そのおそれ

を感じる自分にうしろめたさを感じる。私にとって、すべてのものを取り出しうるという合理主義の信念がおそろしいのである。合理主義の信念というより、その信念を成り立たせている合理主義の背後にある非合理的な意志の圧力がおそろしいのである。そしてそれは、私にはヨーロッパ的なものに見える。(中略)そして私はそのとき魯迅に出あった。そして魯迅が、私が感じているような恐怖に捨身で堪えているのを見た。というよりも、魯迅の抵抗から、私は自分の気持を理解する手がかりをえた。抵抗ということを私が考えるようになったのはそれからである。抵抗とは何かと問われたら、魯迅においてあるようなもの、と答えるしかない。」

ここで抵抗は、まずさしあたり、魯迅という事例においてしか思考しえないものとして示される。魯迅は抵抗の事例であるとともに範例である。それはあらゆる範例とおなじくその固有な単独性においてこそ範例なのであるが、この範例の例外的性格は、竹内にとって、魯迅が中国の近代という歴史現象を代表する存在であることとけつして矛盾しなかった。先の引用部分に続けて彼はいう。「そしてそれは日本には、ないか、少ないものである。そのことから私は、日本の近代と中国の近代を比較して考えるようになった。」

ここにはおそらく、のちに竹内が、魯迅における範例的抵抗を毛沢東の革命による近代中国の民族的主体形成に、しばしば直線的に結びつけることになる最初の一步が記されている。しかし、同時に、少なくともこの「一步」においては、魯迅の抵

抗は、まだ、「民族」ないし「国民」からも「主体」からも理解されてはいない。それはあくまで、理解不能な、概念化不能なものとして、ヨーロッパの哲学的思考の他者であるかぎりで意味を持つものとして示されている。

このように、戦後の日本では、竹内をはじめ、日本における抵抗の不在ないし乏しさの意味を真剣に問うことを通じて、抵抗とは何か、それはいかにして可能かを原理的に探求する思想的磁場が形成された。さまざまな角度からの転向研究も、この磁場のうちでのみ意味を持った。第二次大戦における日本人の歴史経験には抵抗と呼びうる次元が希薄であったがゆえに、逆説的にもその戦後の思想展開において、おそらく世界の思想史上はじめて、抵抗が主題化されることになったのである。

このような事態は、抵抗が実際に、多少とも有効に組織された国々においては生じる理由を持たなかった。しかし、ここで私が注目したいのは、これらの国々において、近年、かつての抵抗の記憶を想起しつつ、また問題化しつつ、ようやく抵抗が、思想的、理論的探求の焦点のひとつとして浮かび上がってきたことである。

このことの意味を考えるために、フランスを例に取ることにしよう。フランス語では、Resistanceは、周知のように、頭文字を大文字にした場合、第二次大戦時のドイツ占領下における抵抗運動を意味する。一九五〇年代の日本では、レジスタンス運動のなかで現れたフランスの文学・思想作品が精力的に紹介された。ヴェルコール『海の沈黙』、アラゴン、エリュアールな

どの抵抗詩、サルトル『沈黙の共和国』などのテキストは、フランスの対独抵抗について、人々の心に長く残るひとつのイメージを提供した。戦後フランス思想の旗手として登場したサルトルとカミュは、いずれもこの国民的な抵抗運動の表象を背景に仕事をし、また世界的に受容された。一九五一年に起きたカミュ／サルトル論争は一般に「反抗か革命か」という二者択一の形で理解されてきたが、それはいわば抵抗の翌日の課題をめぐる議論であった。この二人の思想家にとって、ナチス・ドイツに対する抵抗は、あらためて問題にするまでもないことであり、戦後のすべての思想と行動はそれを前提に展開された。カミュは彼が反抗と呼ぶものについて、こんな定義を与えている。

「反抗がある奇妙な愛なしでは済まずことができないことがそのとき理解される。神のなかにも歴史のなかにも休息を見出さない人々は、彼らと同様、生きることのできない人々、すなわち辱められた人々のために生きるさだめにある。(中略)あらゆる人が救われなければならない、ただ一人の救いが何の役に立つのか！かくして、スペインの牢獄にいるカトリックの囚人たちは、今日、体制側の神父がいくつかの監獄でそれを義務にしたがゆえに、聖体拝領を拒否している。この人々もまた、彼らこそが十字架にかけられた無罪性の証人でありながら、それが不正と弾圧を代価としなければならない場合、救済を拒否するのである。この狂気の高邁さは反抗のそれであり、その愛の力を遅れずに与え、不正をただちに拒否する。その名誉は何も計算しないこと、いつさいを現在の生に、今生き

ている兄弟たちに分配することである。それはこのようにして、来るべき人間たちに与える。未来に対する真の高邁さは、いつさいを現在に与えることにある。」

この文章は、今日、論争当時のコンテクストを想起することなしには十全に理解できない。即時的な正義を要求するとき、カミュは、未来の正義のために現在の不正を許容する立場を批判している。それは当時激化の一途をたどりつつあった東西冷戦において、その双方の陣営に不正を認めつつも、その一方の側を選択することを求める人々を指していた。より具体的には、社会主義陣営に対する条件付きの支持を呼びかけるサルトルおよび『レ・タン・モデルヌ』を標的とした批判であることは明白だった。まずフランソワ・ジャンソンが「カミュ、あるいは反抗心」(一九五二)で、続いてサルトルが「アルベール・カミュへの手紙」(一九五二)で、激しい反批判を展開することになる。この両者の反論を通じて、この論争は、「歴史のなかでの選択」か「歴史の外部での形而上学的反抗」の二者択一をめぐるものとして整理されていく。

ここではこの論争の再検討を行うことはできない。抵抗の問いをめぐるわれわれの関心に照らして一点だけを指摘する。一方においては抵抗の不在が、他方においては抵抗の前提が議論の土台となっているという対照性にもかかわらず、竹内好の「中国の近代と日本の近代」とサルトル／カミュ論争というこの同時代の思想的作業は、あるタイプの歴史の表象を共有している。竹内にとって「歴史」とは、とりもなおさずヨーロッパの歴史

だった。

「近代とは、ヨーロッパが封建的なものから自己を解放する過程に(生産面についていえば自由な資本の発生、人間についていえば独立した平等な個としての人格の成立)、その封建的なものから区別された自己を自己として、歴史において眺めた自己意識であるから、そもそもヨーロッパが可能になるのがそのような歴史においてであるともいえるし、歴史そのものが可能になるのがそのようなヨーロッパにおいてであるともいえるのではないかと思う。」

ここには京都学派の「世界史の哲学」などを通じて流布されたヘーゲル歴史哲学の影響が顕著である。また、サルトルとカミュの論争において歴史といわれているものが、マルクス主義的な歴史表象からさほど遠くないことは明らかであろう。後年サルトルが『弁証法的理性批判』で取り組むことになるのも、この歴史の構造の解明にはかならなかった。

われわれの仮設は、フランスで抵抗がそのものとして問われるようになるには、ここで竹内、カミュ、サルトルが共有しているようなタイプの歴史表象が、ひとたび後退する必要があるということである。抵抗の思考がフランスで浮上したのはおよそ一九七〇年代後半以降であるが、それはおおむね、社会闘争の表象が、マルクス主義的な階級闘争の概念によってもはや規定されるがままにならなくなった時期に当たる。そして、それはまた「Resistance」、あの対独抵抗運動の規範的表象が、七〇年代に入り、内外の歴史家による批判的検討の前に次第に脱構

築されていくことによっても準備された。

このレジスタンス神話の脱構築は、大きくいつて、二つの指標を軸に起きた。ひとつはこの闘いの根本的性格にかかわる。

アンリ・ルツ『ヴィシー症候群』（一九九〇）が強調するように、共産主義とファシズムという二つの巨大なイデオロギー運動に規定された第二次世界大戦のヨーロッパ戦線は、フランスにかぎらずどの国においても、多少とも内戦的性格を持っていた。しかし、戦後に対独抵抗の神話が強力に構築されたフランスにおいて、事後的な表象と歴史的現実の落差はもともと大きかった。抵抗運動のなかで顕在化したフランス人対フランス人の激烈な闘いは四〇年の敗北に起源を持つものではなく、一九世紀以来のフランスの内部矛盾が噴出したものであった。

レジスタンス神話の脱構築のもうひとつの指標は、具体的に抵抗したのは誰かという問いにかかわる。のちに抵抗勢力の中心となるフランス共産党は、占領初期には、独ソ不可侵条約に拘束されて身動きが取れない状態にあった。したがって、ドイツ占領軍に対してフランスの領土上で最初に武装抵抗を行った共産主義者は、少なくとも、フランス共産党の統制外にあった人々であった。そのうちの多くが東ヨーロッパからの亡命者であったことは、今日の眼からみれば、想像に難くない。だが、この事実が戦後数十年封印されてきたのであり、抵抗運動のなかですでに、亡命共産主義者の役割を過小評価し、最悪の場合には抹消する方向で、コミンテルンとフランス共産党の操作が行われていたのである。この結果生じたのは、国民抵抗神話形

成のための外国人抵抗者の周縁化にはかならない。

ここで重要なのは、共産党という組織の利害を超えて、大文字の *Resistance* の表象を支えてきた抵抗の概念が、「主体」と「国民」という二つの哲学素によって規定されてきたという事態である。先に示唆したように、竹内の抵抗の思考を後年限定することになるのもこの同じ哲学素だった。そしてフランスにおいては、歴史家の作業や現実の政治過程を通じたレジスタンス神話の脱構築と並行して、一九七〇年代の後半以降、哲学の分野で、この二つの哲学素にもはや依拠しない新たな抵抗の思考が登場してきたのである。六八年五月に続く社会運動のインパクトを受けて、抵抗の思考のなかに、二つの大きな発想の転換が生じたことができる。

ミシェル・フーコーの『性の歴史』第一巻『知への意志』（一九七〇）では、抵抗は、社会総体と外延を同じくする力関係の場内に在する不可避的に複数の抵抗点から考えられている。彼によれば、抵抗は本来つねに局地的かつ複数的である。

「権力のある所には抵抗があること、そして、それにもかかわらず、というかむしろまさにその故に、抵抗は権力に対して外側に位するものでは決してないということ。人は必然的に権力の「中」にいて、権力から「逃れる」ことはなく、権力に対する絶対的外部というものはない、何故なら人は否応なしに法に従属させられているから、と言うべきであらうか。それとも、歴史は理性の詐術であり、権力のほうは歴史の詐術だが、これはいつも勝負に勝つものだと。それは権力の関

係のもつ厳密に関係的な性格を無視するものだ。権力の関係は、無数の多様な抵抗点との関係においてしか存在し得ない。後者は権力の関係において、勝負の相手の、標的の、支えの、捕獲のための突出部の役割を演じる。これらの抵抗点は、権力の網の目の中には至る所に現前している。権力に対して偉大な《拒絶》の場が一つ―反抗の魂、すべての叛乱の中心、革命家の純粹な掟といったものがあるわけではない。そうではなくて、複数の抵抗があつて、それらがすべて特殊事件なのである。(中略)本質的に、抵抗は権力の関係の戦略場においてしか存在し得ない。しかしそれは、抵抗が単なる反動力、窪んだ印にすぎず、本質的な支配に対して、常に受動的で、際限のない挫折へと定められた裏側を構成するのだ、ということの意味はしない。抵抗は、いくつかの異質な原理に属するのではない。しかしそれにもかかわらず、必然的に失敗する面あるいは約束というのとは違う。それは権力の関係におけるもう一方の項であり、そこに排除不可能な相手として書き込まれている。それ故、抵抗のほうもまた、不規則な仕方では配分されている。抵抗の点、その節目、その中心は、時間と空間の中に、程度の差はあれ、強度をもつて散らばらされており、時として、集団あるいは個人を決定的な形で調教し、身体のある部分、生のある瞬間、行動のある形に火をつけるのだ。」

ここでは抵抗は、この本におけるフーコーの中心的テーゼである権力の遍在性に正確に対応する遍在性を持つ。この理論的

展望においては、権力のない社会がありえないのと同様、抵抗のない社会もありえない。このような社会観は、引用部分からも読みとれるように、同時に、歴史観の変更をも迫る。ここではもはや「最終的な勝者」を想定し、そこから現在を位置づけることはできない。当時の社会闘争との関連でフーコーが試みているのは、ヘーゲルの歴史表象になお捕らわれているかぎりでのマルクス主義の規定性から抵抗の思考を解放することだった。その意味で、フーコーの語る「抵抗」は、一見、サルトル/ジャンソンの「革命」よりカミュの「反抗」に近いようにみえる。しかし、カミュの「反抗」が終始個人主義的、主意思義的であるのに対し、フーコーは「抵抗」の本質的な社会性を強調し、行為というより出来事としてのその性格を示唆している。個人的にせよ集団的にせよ、抵抗の背後に単一の主体を想定する発想からの転換が、この作業の最大のモチーフといえる。

もうひとつの発想の転換は、抵抗を反動と、作用に対する反作用とみなす考え方からの脱却を目指す。右の引用部分でフーコーはすでに抵抗の受動性を否定していたが、ジル・ドゥルーズは『フーコー』(一九八六)で、この点を敷衍して次のようにいう。

「ひとつの力が他の諸力に影響したり影響されたりするのはつねに外部からである。影響することが、あるいは影響されることが出来ることとしての権力は、関係している諸力次第でさまざまな満たされる。諸力の関係の全体の規定として

のダイアグラムはけっして力を汲みつくすことはない、力は他の諸関係に、また他の組成に入ることができるからだ。ダイアグラムは外部に由来するが、外部はどんなダイアグラムとも一体にはならず、それは新たなダイアグラムを「引き出す」ことを止めない。かくして、外部はつねにある未来の開放である、それとともに何もし終わらない、なぜなら何も始まったのではなく、すべては変身していくだけだからだ。力はこの意味でおのれがそこに捕らわれているダイアグラムに対してあるポテンシャルを、あるいは第三の権力を有しており、それが「抵抗」の能力として現れる。というのも、ある諸力のダイアグラムは、その諸関係に対応する権力の特異点の傍らに（あるいはむしろその「対面」に）『もろもろの点、節目、中心』といった抵抗の特異点を呈示し、これらの特異点が今度は様々な層で現実化される、ただし、これらの点の変化が可能であるような仕方である。さらに言えば、権力の最後の言葉とは、抵抗が最初であるということである。権力の諸関係はすっかりダイアグラムのなかにあるが、それに対して抵抗は、必然的に、ダイアグラムがそこに由来する外部との直接的な関係にあるからである。だからこそ、ある社会的な場は、それが立てる戦略以上に抵抗する。外部の思考は抵抗の思考である。」（ドゥルーズによる強調）

フーコーの示唆のドゥルーズによるこの展開に解釈的暴力が含まれていないかどうか、フーコーの「外部」とドゥルーズの「外部」が、両者の哲学的展望に照らしてどこまで同一視できる

のかをここで詳しく論じることではない。しかし、伝統的には外部からの圧力に対する内部の抵抗という熱力学的モデルで表象されてきた抵抗が、ここではじめて、ある種の「外部」性との関係におかれたことの意義は大きい。というのも、九〇年代に入り、フランスの社会運動のなかに抵抗のモチーフが再浮上してきたのは、ほかでもない、移民運動や外国人差別に対する闘いにおいてであったからである。

外部に内部を開くこと、絶対的に到来する者を無条件に歓待すること、それがただちに抵抗であるようなあり方をどう思考しうるのか。ジャック・デリダが『歓待について』（一九九七）で取り組んでいるのはそのような問いである。デリダにはまた、精神分析における抵抗概念（の不在）との関連で抵抗を論じた論考（抵抗）『抵抗』所収、一九九五）もあるが、ここでは前者の著作からひとつの論点だけを取り上げる。それは、歓待のパラドックス、あるいはむしろ、歓待における固有名のパラドックスである。外国人を迎え入れること、それはおのれの国でその外国人が家族生活を営むことを受け入れることを含む。このプロセスは、外国人を、彼あるいは彼女の家族の名で呼ぶときすでに始まっている。しかし、そのとき、すなわち、外国人にその家族の名を訊ねるとき、すでに歓待は無条件ではなくなり条件つきのものになってしまう。

『家族を形成している』外国人に提供された歓待、その家族名によって表象され保護されている外国人に提供された歓待、それは同時に、歓待を、あるいは外国人に対する歓待の

關係を可能にするものであり、だがそれとともに、この關係を限定し禁止するものでもある。というのも、この条件においては、無名の到来者には、名もなく姓もなく、家族もなく、社会的地位もない者には、したがって外国人としてではなく、野蛮な他者として扱われる者には、歓待は提供されないことになるからだ。」

名を問うことはつねに他者に同一性を要求することにつながりかねず、名を問わないことは他者を無視することにつながりかねない。歓待の無条件性のアポリアは、実践的には、警察や入管とは別の仕方でいかに名を問いうるかという問いの前に私たちを立たせる。ここでどんな振る舞いを発明するかに歓待による抵抗の正否はかかっている。

このように、フランスにおける議論は今日、歓待による抵抗における外国人の他者と、その他者でもあるような他者、外国人でさえない絶対的到來者の差異を問うまでに至っている。これらの論点を、竹内好をはじめとする日本の戦後思想における抵抗の思考と突き合わせたとき、いったい何がみえてくるだろう。そして、革命、反抗、歴史といった概念は、このような抵抗の思考との関連で、どんな新たな内容を受け取ることができるだろう。日本の思想史の、そして社会運動のコンテクストに、もはや単に「国民」的でもなく「主体」的でもないような抵抗の思考を生産的に導入することは可能だろうか。

「ヨーロッパでは、觀念が現実と不調和(矛盾)になると(それはかならず矛盾する)、それを超えていこうとする方向で、つ

まり場の発展によって、調和を求める動きがおこる。そこで觀念そのものが発展する。日本では、觀念が現実と不調和になると(それは運動ではないから矛盾でない)、以前の原理を捨てて別の原理をさがすことからやりなおす。觀念は置き去りにされ、原理は捨てられる。文学者は言葉捨てて別の言葉をさがす。かれらが学問なり文学なりに忠実であればあるほど、ますます古いものを捨てて新しいものを取り入れるのが激しくなる。自由主義がダメなら全体主義、全体主義がダメなら共產主義、ということになる。スターリンがダメなら毛沢東、毛沢東がダメならド・ゴール、ということになる。唯物弁証法がダメなら絶対矛盾的自己同一、絶対矛盾がダメなら実存主義、ということになる。」

このような「別の原理」探しの思想風土こそ、竹内にとつて、日本における抵抗の不在を説明するものであった。そうである以上、抵抗を「別の原理」として提出することは、彼にはもとより論外だった。私たちもまた、パラダイム転換の名のもとに、抵抗を、「別の原理」のように語ろうとする誘惑に、まず、抵抗しなくてはならないだろう。それが今日、竹内の思想的遺産を継承するための第一の条件であるように思われる。

註

(1) 竹内好「日本とアジア」、ちくま学芸文庫、一九九三年、二七二―二八頁。

(2) Albert Camus *L'Homme révolté*, Gallimard, 1961, pp. 364-365.

- (3) 竹内、前掲書、一三頁。
- (4) Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, pp. 125-127.
- (5) Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, 1986, pp. 95-96.
- (6) Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997, pp. 27-29.
- (7) 竹内、前掲書、三一頁。

シンポジウムII 討論

司会（阪上孝） 会場から届きました質問表の要点を申し上げます。まず北村実会員から酒井さんへの質問です。ユーロセントリズムは否定されなければならないが、しかし西洋で成立したということだけで人権や民主主義が否定されるのはおかしい。西洋近代には普遍的なものが含まれているというものです。酒井さんからお答えください。

酒井 そうした考えには、人権とか民主主義とか様々な概念をあたかも西洋が所有しうる、という想定がいつでも入っているのですが、そのような価値や概念やあるいは伝統を所有している主体としての西洋、というのはそもそも考えられうるのか。人権を主張する人がアフリカからでも、あるいは、アジアからでてきても、それぞれの政治的・社会的なコンテキストの中でそれが妥当するものであったら全くなまわない、ということ

です。むしろそういったことに西洋・非西洋の分離を持ち込むことの方が問題でしょう。いわゆる非西洋の中の土着的なナシヨナリズムが西洋という範疇を存続させる、あるいは促進する役割を果たしている、と思います。ですから、ユーロセントリズムが一番効果を持つ体制というのは、まさにそれから排除されたものが西洋というものを一つの最上のものであるとして自己同定し続けねばならないという体制のことだと僕は理解しております。

司会 次に清水会員から松岡さんへ。ウォーラステインの近代世界システム論はグランドセオリーたりえない。政治権力、文化の諸相は資本主義の経済システムとは別のシステムのはずだ。彼にはシステムとは何かの論理が全くないと思う、というご意見です。

松岡 ある意味で、システムというのは実証しようと思えば、ウォーラステインが言っているように、中核と周辺との貧富の格差、富の偏在の実証が必要でしょう。たとえば何パーセントの人口が何パーセントの富を確保しているのかといったいろいろな実証が必要ですが、ウォーラステインはこうした実証をしておりません。そのために、おっしゃるような問題点がある、というのは私もその通りだと思っております。しかし、実証はないけれども、現代の課題と突き合わせる中で、彼の提示しているシステム論の意味は十分あると考えております。この点で言う、たとえばリベラリズムは一方で普遍的な相を持っていますが、同時にですね、独自の機能性を持っている。たとえば

アメリカとか日本のような国では、自由主義と規制緩和が何の問題もなく主張されるわけですが、それがそのまま周辺国に当てはまるかというような問題が出てくる。これは文化の問題ですが、ウォラーステインはそれを中核と周辺という位置構造の中でとらえ直すと同時に、全体としては中核・周辺という位置構造が維持されていくと考えている。その点では、独自の論理を定義しているといつてよいでしょう。『アフター・リベラリズム』という本の中で彼は初めて近代世界システム論の中の文化の問題に焦点を当てています。フランス革命以来のリベラリズムが、実態としてどのような機能を果たしてきたのか、そういう議論を行って、システム論を補強しようとしています。

司会 次に水嶋一憲会員から大貫さんに、「抵抗から反抗へ」というときの「抵抗」は英語に翻訳すればどんなタームに相当するか、との質問です。

大貫 「サバージョン (subversion)」です。これは、バトラー自身も使っている言葉なのですが、語源的に言えば、サバージョンには転覆という意味があるのですけれど、彼女がサバージョンという言葉を使っているときは体制転覆という形での転覆ではなくて、実際に現に行われているデイスコース・システムのずらしによる「くつがえし」ですね。それをサバージョンと言います。

司会 鶴飼さんには以下の質問が出ております。まず藤野寛会員から、「歓待」においてはもてなす人はどうするのか。お客様の希望をすべて入れるのではないでしょうし、また家の主とし

てもてなすのではないでしょう。「歓待」をめぐる議論は政治的・経済的移民を受け入れる側の国々に特有の問題として取り組まれているのかという質問です。また仲正昌樹会員からは、フーコー、ドゥルーズの場合のように具体的な主体を設定しないとなると、個人が自分の名前で「これから抵抗を開始する」ということは可能か。「主体を設定しない抵抗」を鶴飼氏自身は支持しているのかという質問です。それから石塚正英会員からは、報告にある「歓待による抵抗」は支配者と非支配者という二項対立の中に、つまり旧来のパラダイムに含まれる例でしかなく目新しくない。すでにナチス統治下の民衆や日本統治下のインドネシア民衆の抵抗に先駆的に見られる例はその二項対立を崩し、脱二項的關係にすすむパラドキシカルな抵抗だったと言えるのではないか。近代の家父長権(夫)に対する家族員(妻)の抵抗もそうで、これこそ新たなパラダイムのように思えるが、いかがでしょうか。

鶴飼 最初に藤野さんのご質問。主体・客体という言葉の中にすでに主と客があり、この日本語の哲学言語の問題には非常に興味深いものがある。ヨーロッパの言語では、subjectとobjectがhostとguestに重なることはありえないから、非常に奇妙だと思われます。逆に、さらに日本語のことを考えてみると、clientとguestに区別がない。この言葉の中で、歓待を考慮することの意味を一度はきちんと考えていなくてはならない。外国人を客と言うときに、ともすると、お金を落としていつてくれるのか、という短絡が起こりかねない。もちろん日本でいわ

ゆる歓待の問題を考えるとときに一つの大きな補助線となるのはフォークロリック・ホスピタリティです。これはどの国にもあり、日本でもいわゆる「客人（まればとの思想）」とは一種のホスピタリティの思想だと思っています。このことと近代的な国民国家の中での外国人問題とは、少なくとも方法論的には区別しないと議論が成り立たない。「もてなし」ですが、これをホスピタリティの訳語として提案している人もいるけれど、どうも「もてなす」という言い方はフォークロリックなホスピタリティに引つ張られ過ぎています。それで、その両方をカバーする言葉として「歓待」という言い方を定着させたいというのが一つの判断の理由です。これでお答えになっているかどうか分りませんが、少なくとも藤野さんの質問とクロスする事柄ではないかと思えます。

それから仲正さんの質問について。近代の政治的な様々な事態、戦後の日本の再建でも良いのですが、何々はどここの組織がやったというふうにある種の事件に署名をするということの結果がどのような事態を引き起こしたのか。その中でどれほど多くの名前・個人・行為が抹消されてきたかを考えると、一度は事件・抵抗・名前というものの関係を根本的に考え直すことが必要でしょう。そしてその中で、ある局面で個人が自分の名前で具体的な抵抗を開始するということの意味を具体的に設定しなすことが、むしろ現在問われている。そのための前提の議論を非常に手短にさせていただいたと考えています。

それから石塚さんのご質問は、ある種の歴史的側面における

受動的抵抗ということにかかわることではないかと思っています。要するに、受動的な抵抗ということは、少ない抵抗である、というふうにも考えられるわけですし、より抵抗らしい抵抗であるというふうにも考えられる。受動的抵抗は両面性を持つており、このことが抵抗という概念にとつての一つのチャンスだと思っています。これはもつときちゃんと議論されるべき問題だということに関しては、僕はその通りだと思っています。

司会 西洋―非西洋とか主体―客体とかいった、こういう二項対立の図式がかなり前から崩れてきています。ただ抵抗とか運動とかということになりますと、これは何にたいして闘うか、何にたいして抵抗するのか、ということがありますから、そこでは、抵抗する主体と抵抗の対象―相手ですね―そういう問題が必ずでてくることになる。そして抵抗を持続するということになる、何らかの持続的な抵抗の主体、運動の主体が必要になるでしょうが、その問題性も明らかになってきている。たとえば党派の問題や組合の問題ですね。重要なことは、固定的な枠組みで考えるのではなくて、たえず枠組みをずらしてゆくような仕方で運動を構築してゆくことでしよう。今回はそのための問題提起が行われたように思います。

以上でこの大会のスケジュールを全部無事に終えることができました。シンポジウムのお世話をいただいた埼玉大学の方々、報告を頂いた四人の方、それから熱心に議論を頂いた会場の皆さんありがとうございました。また来年お会いしましょう。

〔編集部註〕 紙数の都合上、討論部分の収録は大幅に削減した。重複する箇所があると考えられる発言はその一つを記した。会場からの質問には、記載用紙によるとそのほか以下のものがあつたが、時間の都合上報告者から十分な回答を得られないものがあつた。フランスでの外国人取り締まりについて(三島憲一)、サルトル・カミュ論争における「抵抗」(安藤隆穂)、システム論の位置づけ(三島憲一)、抵抗と歓待における人間類型(大塚昇三)。グラント・ナラティブというようなパースペクティブは果たして可能か(北村浩)。

海越えの思想家たち 社会思想史の窓

「太陽の塔」の下にあるもの—岡本太郎(篠原敏昭)／福本和夫のドイツ留学(栗木安延)／大山郁夫における在外体験と志向スタンス(西田照見)／出隆における曲線と直線(柴田隆行)／国分一太郎、東シナ海を渡る(津田道夫)／中江兆民・大杉栄・羽仁五郎(石塚正英)／フレイレとルゾ・トロピカリズモ(ラルバック)／バイブルの精神分析(やすいゆたか)／仮面の美学・ヴェネツィア(勝又洋子)

#次号以降の特集予告

子どもの世界へ

〈子ども〉との出会い
……それは、〈もうひとりの私〉との出会い

20世紀の大論争

資本主義論争・主体性論争・邪馬台国論争他

20世紀重党列伝

J・F・ケネディ、モブツ、東郷青児ほか多彩な面々…善悪の彼岸へ
#詳しくは以下へ Email:

GZR00671@nifty. ne. jp

社会思想史の窓 第121号：特集「海越えの思想家たち」定価¥2,500

編集：社会思想史の窓刊行会(石塚正英)／発行・発売：社会評論社

モダニティとセクシュアリティ

——アンソニー・ギデンズのセクシュアリティ論——

〔報告〕 時安 邦治

『親密性の変容』は、ギデンズ自身によるジェンダー的観点からのギデンズ理論の書き直しであり、現在のジェンダー関係を顕わに描き出し、それに再帰的に影響を及ぼそうとする政治的挑戦である。私はこのギデンズの試みを「社会理論の再ジェンダー化」という概念で捉えたい。この概念は、ジェンダー的観点から社会理論を脱構築し、ジェンダーに盲目的な理論に内在するジェンダー性を反省的に捉え直すプロセスを表現する。

さて、現代社会では知識は反省的に獲得される。モダニティの反省能力 *reflexivity* は思考と行為との継続的な相互反映と相互変容を生む。モダニティの生活環境は、反省的に適用された知識によって形成されながら、同時にその知識自体も常に修正されていく可能性を含んでいる。ギデンズはこのようなモダニティの反省能力を「制度的反省能力 *institutional reflexivity*」と呼ぶ。特に社会科学はモダニティの反省能力と深く関わって

いる。社会科学の知は人々の生活に教育やメディアを通じて絶えず浸透していく。社会科学が対象とする人々は、すでに科学的に物事を考えることを学んでいる。そのため、社会科学の知は、対象の反省能力を引き出しながら対象を再構築していく。人々は社会科学の知を受け入れ、それに拠って自らの生活を調整していく。こうして社会科学の知は、それが普及するにわたって、社会と人々の生活を変容させていく。

まさしく一九世紀以降の性科学の言説は社会生活に浸透し、それを変容させていった。その点を分析したフーコーの理論は多くのセクシュアリティ研究者に広く受容されたが、ギデンズは次の四点でフーコーを批判する。(The Transformation of Intimacy [以下 TI], p. 24 ギデンズとは論じる順序を入れ換えた。)(一)フーコーはセクシュアリティを強調する半面、ジェンダーに盲目である。この点には後ほどふれる。(二)セクシュアリティの本質に関するフーコーの議論は言説のレベルにとどまっている。ピクトリア朝時代にはセクシュアリティは公然の秘密であったとフーコーは考えるが、セクシュアリティの文献にアクセスできたのは一部の専門家に限られていた。それは一種の「検閲」であり、この検閲は男性より女性に強く働いた。実際、当時ではほとんど性の知識をもたずに結婚を迎える女性が多かった。けれども現代では、すでに女性は性に関する知識も手に入れ、ある程度自由にセックスを楽しむことができる。この変化はフーコーの単純な枠組では説明できない。(三)フーコーはセクシュアリティとロマンティック・ラブとの結びつきを論じていない。

ロマンティック・ラブによって家族の情緒的紐帯を重視する傾向が生じ、家族規模は縮小していった。生殖のコントロール技術が発達し、セックスが生殖から分化していく過程からセクシュアリティは発生した。そうして、生殖や親族関係から自律した「柔軟なセクシュアリティ plastic sexuality」が成立する。

セクシュアリティを理解する知が社会生活に浸透し、それを再構築していくというフーコーの見解は認められるが、その過程を権力としての知が社会生活へと一方的に侵入していく現象と捉えるならば一面的にすぎる。(四)モダンニティにおける自己は特定の「テクノロジー」が構成するものではない。自己にせよ、身体にせよ、権力が一方的に侵入していく領域ではなく、モダンニティの不確実な社会状況の中で、反省的に獲得されていく。

ギデنزズはフーコーの理論を批判的に摂取しながら、個人の自律を促進する政治と理論の可能性を目指す。そこで彼は「純粋な付き合い pure relationship」に着目する。「純粋な付き合い」とは、関係それ自体のために、さらには、相手との持続的な結びつきからそれぞれの人が引き出しうるもののために、ある社会関係が結ばれる状況のことである。'(T.P. 58) 社会・経済的なアンカーのない純粋な付き合いでは、その関係を保ち続けるために「自己投入 commitment」が必要となる。愛情のあり方に関しては、「溶け合う愛 confluent love」が生じてくる。ロマンティック・ラブでは「情熱的な愛 amour passion」によってカップルは強い一体感を感じることができる。この一体感は既成の男性性と女性性の差異によって強化される。表面的には平

等主義的に見えるロマンティック・ラブは実はジェンダーの不均衡を内包している。それに対し、溶け合う愛は情緒的なギブ・アンド・テイクの対等な関係を前提とする。関係が対等になるほど、愛は純粋な付き合いに近づく。溶け合う愛においては、付き合いの一部としてセクシュアリティについての交渉が続けなければならぬ。このように、パートナー間の関係が純粋な付き合いとなり、溶け合う愛が愛情の中心形態になっていくことが「親密性の変容」の核心である。

ところが、親密性の変容につれて、男性は男性性特有の問題を抱え込むことになる。チョドロウの理論に従う形で、ギデنزズはこう議論する。母親が乳幼児に格別強い影響力をもつ現代社会では、男性は幼児期に最愛の存在である母親から切り離され、生きていく上での安心感の源泉である基本的信頼が損なわれてしまう。ペニスの想像上の表象である男根はその意味を女性の支配という幻想から引き出してきたが、母親の愛情の喪失した男性は男根の権力を維持するためにセクシュアリティを性器セクシュアリティに集中させていく。女性が男性の感情的依存への従来の共犯関係を拒否し始めると、男性のセクシュアリティは衝動強迫的になっていく。男根という誇張されたペニスの表象がその意味を剝奪されるまで、男性のセクシュアリティは、一方で暴力を含めた性的支配と、他方で性的能力についての絶え間ない不安との板挟みになり続ける。

ギデنزズはこのような問題を指摘しながらも、純粋な付き合いと溶け合う愛がラディカルな民主主義につながるものと考え

える。ここで彼のフーコー批判の(一)に戻ろう。ギデンズによれば、フーコーの「権力」は実は不平等にジェンダー化された権力であった。まさしくその権力によって、女性性はモダニティの中核領域から排除され、性的快楽の可能性を否定された。だが、たとえ我々がセクシュアリティに魅了されていても、セクシュアリティが抑圧的な権力として社会に限なく浸透しているとは言えない。モダニティの発展とともに抑圧的な権力が強まるのであれば、我々のセクシュアリティはもっと歪められた、画一的なものになるはずであるが、我々は、とりわけ女性性は、長年の闘争を通じて、以前よりかなり自由なセクシュアリティを獲得した。セクシュアリティが権力システムの拡大によって再構築されてきた点はフーコーの分析通りだとしても、モダニティの制度的反省能力のおかげで、社会を實質的に変容させていく可能性も開けてきているのである。

ギデンズは柔軟なセクシュアリティに解放の潜勢力を見出しそうとする。生殖等と結びついた倫理(または道徳)から自律した柔軟なセクシュアリティは個々人の特質^{II}所有物 *property* となり、自己アイデンティティの一部となる。理念的には、溶け合う愛に基づくパートナーは純粋な付き合いに自己投入して、たがいのセクシュアリティについて交渉し、認め合う。そうして成立する関係は、相互の信頼と誠実なコミュニケーションに基づく民主的な人間関係である。ギデンズの言う「生の政治 *life politics*」とは、親密性の変容とともに生じる、倫理と人間関係をめぐる政治である。それは個々人のライフスタイルの

決定を「再道德化する」ことを意味している。かつて誕生、死、性などの経験は、自然や絶対者といった社会の外にあるものの関連で解釈され、その意味が倫理の枠組を支えていた。現代社会ではさまざまな経験が日常生活で見えなくなった結果、我々の倫理は言わば宙に浮いた形になっている。我々は浮遊する倫理を再び価値づけ、自らのライフスタイルを選び取っていくことが必要である。セクシュアリティは自己アイデンティティの一部をなすがゆえに、性的アイデンティティの問題は「いかに生きるか」という問いと結びついた倫理問題となっている。また、セクシュアリティは「パートナーとしての他者とともにいかに生きるか」という問いをも引き出す。セクシュアリティをめぐる問題は、自己アイデンティティとともに他者関係にも関わるという意味で、二重の倫理性をもつ。

結びとして。権力は誰にも平等に抑圧を加えてきたのではなく、常により多く抑圧されきたのは男性ではなく女性であったと言える。が、女性はその抑圧に抵抗しつつ自由な性と生の可能性を切り開いてきた。権力論としてのセクシュアリティー論を再ジェンダー化することがなければ、このような抑圧の構造も、さらには解放の可能性も見えてはこなかったであろう。しかし、樂觀してばかりもいられない。反省能力の高まりによって男性は男根につきまとう不条理なイメーヂを反省的に捉え、自分たちで誇張された男性性を解体し、自律的に純粋な付き合いに自己投入できるようになるという保証はどこにもない。さらに、純粋な付き合いの登場によって、すでに異性愛関係が性

愛関係の唯一の形態ではなくなっている。この点でも、現在、異性愛関係は岐路に立たされている。異性愛者が自らのジェンダーとセクシュアリティを反省的に問い直すことをしなければ、異性愛関係は問題含みの危うい関係とならざるを得ない。

質疑応答

報告者は、イギリスの社会学者ギデンズが、一九八九〜九一年のいわゆる「社会主義の崩壊」を契機にして、研究の関心をマクロな社会変革（社会主義革命）の問題からミクロな個別の人間の「セクシュアリティ」の問題へと移していき、とりわけ男性のセクシュアリティに焦点をあわせた。ギデンズ社会学のこの転換をギデンズの「モダニティとセクシュアリティ」というキーワードで説明した。

この報告にたいして次のような質問があった。水田珠枝会員から、ギデンズが現代の男性性の危機をとらえたとするれば、彼はこの男性性の将来をどう展望しているのか、堀田誠三会員から、ギデンズは、男性の幼児期の母親体験を男性性の形成において重視するというが、その根拠は何か、そして千石好郎会員から、「社会主義の崩壊」を契機にマクロからミクロへと問題関心を転換させるギデンズにおいて、マクロな理論におけるミクロの問題はどうなっているのか、またミクロな理論におけるマクロ問題はどうなっているのか説明してほしい、という質問があった。これらの質問をとおして、ギデンズだけでなく報告者

自身をふくめてジェンダー・フリーな立場から社会変革とセクシュアリティをどうとらえるのかという根本的な問題が提起されたと思われるが、時間の関係で議論は、十分に展開されなかった。

（司会 安川悦子）

自由論題

2

フランス第二帝政下における女性論争

——J・デリクルの思想を巡って——

〔報告〕 鈴木 由加里

フェミニズムの歴史において一九世紀はその揺籃期であり、その思想は自由と平等、市民権を求める女性解放ということをも特徴としている。しかし、第二帝政下においては、ブルジョワ的道德と家庭に帰属する女性の忍従が強化されており、フランス大革命後条件付きで残されていた離婚制度も廃止されることになる。女性達は女性の法的権利の確立を主張し続けていくことになるが、それに対抗するような形で反女性解放論も量産されたのである。四八年の革命の時のような権利運動の盛り上がりは見られないまでも、このような女性論に対する反論が生ま

れ、女性論争が形成されることになる。本発表では、J・デリクールのミシュレへの反論を取り上げこの女性論争について検討していきたいと思う。

J・デリクールの肩書きは、伯爵夫人、著述家、教師、女性の権利のための活動家である。ブザンソン出身で、父方はルター派、母方はカルヴァン派というプロテスタント系の家庭に生まれた。パリで私立の女子校を運営し、働く男女のための学校運営に携わったとされている。第二共和制下パリのポール・ロワイヤルの病院で産婦人科(助産術)の教育を受け、後に開業したとされている。ただし、経歴については不明な点が多い。主要著作は、「哲学宗教評論」誌上に一八五六一一八五七にわたり掲載されたブルードンへの反論と当時の女性論についてまとめた「解放された女性」(二八六〇)である。この著作は英語を始めたとしてヨーロッパ各国語に翻訳され広く読まれた。デリクールはその著作の中で、女性の政治的権利獲得については時期尚早としながらも、労働面では同一労働・同一賃金を主張。夫婦共働きの権利を確保し、子供の将来を保証する共同契約を取り交わさない限り、内縁関係や同棲の危険を冒すべきではないと主張している。道徳におけるダブル・スタンダードは婚姻制度と当時の民法に表れており、妻の「不貞」を犯罪として取り締まるが、夫については社会的制裁すら存在しないという状況であり、デリクールは鋭く批判する。それ故、協議離婚の制度を制定すること、外国人男性と結婚したフランス人女性の国籍を保持すること、といった法的な面における平等案を具体的に主張する

こととなる。更に、平等のためには女性に男性と同じレベルの教育を与え、あらゆる職業に携われるようにすることを初めとし、平等実現のための教育の必要性を提示している。女性が共同で使える作業場や連帯の必要を実践的に論じている。ここからデリクールが反論のための反論を提示しただけでなく、具体的な運動理論を持っていたことが指摘できる。この著作の出版後は約一〇年間シカゴに滞在し、アメリカの婦人参政権論者達と交流を持ったとされている。

一九世紀後半の女性論において、女らしさ、女の特分、女の特性、女の性格、女の道徳について解剖学的に語り、法律を作り、そして罵るのは男性であった。彼らが提示するのは、それまでの男性に従属する性として理想化された女性像と、それに反抗し文化や文明を墮落させる悪の手先としての女性像である。「物書きの牝牛、男勝りの不感症の女芸術家」といった言葉がG・サンドに捧げられ、ブルードンが「科学的に」女性の劣等性を証明しようとしたのは、男性であることの自尊心を揺るがすものとしての「女性」、つまり、「男になりたがる女性への憎悪」のためであると言えよう。この女性への感情は、ミシュレのような善意によって書かれた女性論においてもブルードンのようなミソジニー(女嫌い)が書いたものにも共通するものである。このような言説の中に実際の女性の言葉は存在していないのであるが、その女性像は法律に根拠を与え、その不平等性を納得させるものとして作用するのであり、女性の平等請求と解放運動においてはマイナスにしかならなかった。

しかしながら、あからさまな女性蔑視によって女性の請求を拒否するブルードンの論より大きな障害となるのは、女性を賛美しながら実社会においては限定された権利のみを承認する女性論であろう。ミシュレの女性論はこちら側に属する。ブルードンが明確な形でミソジニイを認めていたのに対して、ミシュレは自分が女性の味方であると公言していたという違いは重要である。ミシュレが提供する女性のイメージは、弱々しく美しく、家庭の中に祭り上げる彫像のようなものだ。そのイメージは女性達にとっても好ましいものである。そこに正義や平等が存在するかどうかは別にして、信頼できる相手と結婚することによって生活の安定を失わない中産階級の一部の女性達には、受けいられる女性像であるからだ。

女性を賛美することによって、女性を現実から引き離すミシュレの女性論は、一八五八年一八五九年と立て続けに出された『愛』と『女性』によってあますところなく展開されている。

『女性』で述べられているミシュレの理想は、愛に基づいた家庭である。家庭は社会を構成する最小単位であり、その家庭を築く存在として女性の価値を認めるのである。当然、自然vs社会あるいは感情(愛情)vs理性という二項対立図式のもとで女性を賛美することとなる。弱く優しく純粋で自然を愛する美しい女性を家庭に保護し、教え導くことの大切さを主張するのである。もちろん、知的職業や肉体労働には向かないし、脆弱な女性にそれらは耐えられないという論理を展開している。ミシュレはそれを身体という自然から証明するのである。死体解剖の

所見(ミシュレは実際に死体を観察している)によって脳の形状や心臓器官の形、大きさから女性や子供の特性を測っている。そして過酷な労働で死んだ女性の解剖遺体からの惨状に、女性は家庭という保護を持たないと死んでしまう証拠を見いだすにいたる。しかし、有機的身体に女性の本性を求める恣意性は直ぐに指摘されよう。更にはミシュレは、不幸な女性を救うために愛に基づく結婚を主張する。女子工場労働者の労働条件の改善によってではなく、夫婦が心身と合することによって女性を救い得ると主張するのである。

以上のような枠組みを持ったミシュレの女性論に対して、デリクールはその女性論に女性そのものが存在していないことを指摘し、『愛』『女性』とミシュレの著作が出版された順に批判を進めていく。女性を病人かあるいは子供として扱うことに對しては、ミシュレが事実によって証明するという時の「事実」の恣意性を指摘して、その論拠を無効化する。次に、その愛に基づく夫婦の和合という理想に対しては、いくら女性が愛を持って愛されることを待っていたとしても、男性の側に女性に対して親や医師としての資格がなければ、女性が幸福になり得ないと批判するのである。

彼女の目的は、大げさな女性賛美により実社会における様々な権利を縮小する制度を正当化する反フェミニスト達に対して、その女性像を解体して平等と自由を要求することにある。

ミシュレが提示する専業主婦化という女性の貧困からの救済方法では、女性の法的地位や経済状況を変えることが出来ないこ

とをデリクルは十分承知しているのである。彼女が主に請求するのは、女性が何事かを成し遂げるための法的権利なのである。

デリクルの激しい批判にさらされるのは具体的な女性から離れたところで語られる「女性像」である。「解放された女性」とは、男性への従属から解放された女性であるとともにミシュレに代表され、かつ他の思想家達によって再生産され続ける女性の美しい理想像、あるべき姿から解放された女性ということもできよう。

デリクルには、フロラ・トリスタン等、四八年の革命以前のフェミニストが階級闘争としての社会主義運動にフェミニズムを結びつけたのに対して、階級闘争の優先性を主張するような側面は見られない。階級闘争とフェミニズム運動が区別され、性差に基づいた不平等が独立して論じられるという点に彼女の独自性を見ることが出来る。階級闘争には解消されない、性差別の問題が独自に存在するというスタンスで理論を展開したことは再評価されてしかるべきであろう。そして、性差別が生じる大きな要因として女性について語る言葉とイメージが存在しているということを確定し、その女性像に常に否と言い続けることを実践したという点においてユニークな女性解放論者であると言える。

自然的本性や神というものを根拠に女性を定義することを徹底的に排除し、その能力に応じて為されるところの労働によって評価されることを望んでいるのである。一方的に「愛」や「美」

を割り振られ、建前上はあらゆる知識（子供を教育するような適度な教育は必要とされる）から退けられ、自発性が存在しないものとされた女性というイメージこそ、デリクルがうち勝たなくてはならないものだったのである。

理想化された女性像をもって実際の女性の状況を定義することの問題性は『解放された女性』の第二巻にも引き継がれることになる。そのイメージを内在化している若い女性との会話形式で社会を批判し、来るべき社会制度や男女間の関係についての具体像を提示していくことをデリクルは試みている。明らかな女嫌いや「慇懃な女嫌いの」生み出す女性のイメージから、逃げ出すこと、あるいはそれに揺らぎをもたらずことは、とりもなおさず現代における女性達の課題でもあろう。

質疑応答

時安邦治（大阪大学） 思想家でない者が現在デリクルを読む意義。

鈴木 これは思想史研究者を対象とした報告である。

後藤浩子（法政大学） デリクルの思想史的重要性は、一八四八年に階級闘争に傾斜したフェミニズムと、その後のミシュレなどの差別的な女性論とに対し、家父長制への批判、男女平等の主張にあったとみていいか。

鈴木 デリクルの著作では、明示的に家父長制という言葉を用いて批判をしてはいない。男女の法的平等を主張している

のである。一八四八年の社会主義運動と結びついた女性解放運動との相違点は、性差から生じる不平等の徹底的な改革に重点がおかれ、労働者の解放については言及していない点である。ここにデリクルの独自性があり、思想史的重要性も存在すると思う。

安川悦子（名古屋市立大学） デリクルは母性をどう考えたか。

鈴木 デリクルは育児を女性の役割とするのではなく、保育所による公的保育を求めている。これはエチエンヌ・カベの影響と思われる。

時安 ミシユレやブルードンが女性を恣意的事実に基づいて表現したというが、「恣意的でない事実」に基づく女性の記述は可能なのか。

鈴木 それはジェンダー論、イデオロギー論の基礎的問題で、今回の発表はそれを課題としてはいない。

水田珠枝（名古屋経済大学） デリクルに関する当時の評価および現在の研究状況。

鈴木 研究がすすんでいるとはいえないが、配布した資料を参考にされたい。

（司会 水田珠枝）

自由論題 3

一 八世紀フランスにおける編集知の展開 ——『百科全書』を中心に——

〔報告〕 寺田 元一

はじめに

編集知は、著者や編集者がテキストを印刷物（あるいは写本、口承）へと転換させる戦略に関わる知のことである。この知は、その場そのときの状況に応じて、読者のニーズを絶えず考慮しながら、情報を知へと編集していく相対性を特色とする。知は本来、真理や正義の獲得を目指すのが、編集知はそれらの相対性を自覚している。編集知が知の前面に出てくるのは、出版文化が発達した一七世紀後半以降である。このとき、神の被造物と対応する真理としての言葉は重要性を弱め、心の内面や世相を主観的に描き出す言葉が氾濫していく。学知に代わって opinion が世界を支配するのだ。こうした情報化に、フランスのフィロゾフは、ジャーナリズムの玉石混濁のダイナミズムとアカデミックな知の編集とを総合する方向で対応する。その模範が

『百科全書』である。

出版文化の発展

一七五〇年前後にフランス啓蒙の一つの画期がある。以下、一七五一—一七五五年頃の出版文化の状況を簡略に示す。第一に、営業規制と検閲。営業規制は、パリの書店主・印刷人組合が出版の独占権を国王から受け、フランス国内でこの特権を行使したところから生まれた。その結果、地方の出版社がパリに伍して出版を行うことは困難となった。また、パリの印刷業者の数は三六に制限されていたので、そのことがパリの印刷業者と書店主の軋轢を生んでもいた。検閲は既に時代遅れの制度となり、一八世紀後半には、不認可のものも黙許や黙認の形で事実上出版が許可されることも多くなった。営業規制や検閲は、国外での海賊版の横行を許し、発禁本が貴重書として流通するという皮肉な結果も生みだした。

著者の状況。著作権はまだ認められず、著者は一般に原稿料として著書を一部分受け取っていた。著者の数は、一八世紀後半におよそ二五〇〇人程度いたと推定される。一七世紀と比べて総数そのものはあまり増えていないが著者の身分別割合は、貴族二五→一四%、僧侶五〇→三二%、第三身分二五→五四%という具合に、大きく変化し、全体にブルジョア化し、その地位も向上している。

出版と読書の傾向。ともに、宗教や古典離れ、学問技芸書・専門書・実用書の増加、歴史書・文学書・「哲学書」の増加が指

摘できる。総じて具体的に直接的で世俗的なものに人気がある。文学書では小説などフィクションが増えている。また、叢書や大部の辞典なども人気を博した。雑誌は相変わらず芸文誌が中心であるが、ジャンルも形態も多様化し、地域的にもヨーロッパ全体に広がる。五〇年代以降は、科学雑誌や思想雑誌も多く登場。このように、新聞雑誌も専門化ならびに大衆化の進展に敏感に対応していった。一七七七年には最初の日刊紙も登場。

フランス語の書物の外国での出版。主要な都市は、オランダのアムステルダム、ハーグ、スイスのジュネーブやヌーシャテル、イヴェルドンなどである。ある論者によれば、その割合は全体の過半数を占めるという。封建的特権に庇護されていなかった分だけ、外国の出版社の方が、パリの出版社よりも貪欲で起業家精神に富み、生き残りを賭けて激しい競争を展開していた。

編集の変貌。一般的には、フォルマの縮小、頁組の余裕、スペースの挿入、段落の増加、要約や欄外見出しの消滅といった現象が指摘できる。このことによって、紙面が明るくなり、書物を手にとって読みやすくなり、著者の論理展開の順序を追いやすくなった。また、活字もすっきりとしたものに変わり、装飾やイラストが美しくなり精緻化した。一七一五年以後、イラストは沈滞を脱し、学術書の不可欠な補助手段となり、一八世紀後半には、イラストは読者の感性や想像力、性的欲望に働きかけることを目指すようになる。こうしたことは『百科全書』の図版でも見られる。そこには、事件よりも現象、特殊よりも

一般、個よりも種を重視し、典型例によって事物を説明する図版がある一方、読者の想像力にこびる多義的で禁忌を破るような図版も登場している。

出版文化の中での『百科全書』の位置

『百科全書』は五つの出版社の共同事業で、予約購読システムを採用し、定期刊行物風に出版された。予約購読者は四〇〇〇人を超え、執筆者の数も二〇〇人を超える。これに図版の制作者や印刷業者など関係者を含めると、『百科全書』が当代に例を見ない巨大な民間ビジネスだったことがよくわかる。営業規制や検閲の中で展開しながら——事実、『百科全書』は一七五八年に出版許可取り消しの憂き目にあっている——、ベストセラーになり、増補版が国外で次々と出版されることを通じて、『百科全書』は旧体制の規制を壊していく。それは、読者の宗教離れ、最近の学問の進展に即した知識の体系化の期待、学問技芸書への関心、美しいイラストへの欲望、反権威主義的でかつこい言説への憧れを満たすものとして、ちょうどタイミングよく市場に登場した。『百科全書』は啓蒙を商売にし、それに見事成功した。

編者デイドロの編集知の戦略

アルファベット順の採用。この方が、観念の順序(秩序)に適合した順序よりも、確かに読者には引きやすい。また、事実に理想的な知の順序などありえないのだ、「実在の世界であれ、観念

の世界であれ、世界を表象する視点は無数にある。人知の体系は、この視点の数だけ可能である」(以下の引用もすべて、デイドロの項目『百科全書』より)。だが、アルファベット順は項目間の内容的連関を考慮しない。だから、相互に何の関連もない項目同士が並ぶことになる。知をアルファベット順といういわばデジタルな相に還元することで知の連関は喪失してしまう。では、その失われた連鎖はいかに再編集されるのか。デイドロは、現在の利害だけでなく、「後世の名誉」あるいは人類全体の利益を意識し、両者の緊張関係に立つて知の編集に挑んでいく。

また、実際の『百科全書』は「こちらではふくれあがり、途方もなく肥大しているかと思えば、あちらでは痩せ、小さく、貧弱で、骨と皮ばかり」だった。この点は、インターネットのホームページとよく似ている。デイドロもまた、いやますこうした乱雑な情報の集積に頭を悩ませていた。それにも彼は対処せねばならなかった。そこで、執筆者に明晰判明な定義、わかりやすい論理展開、適度な分量を要求し、それが無理な場合は編集者が介入して大幅な改訂増補や項目の補足を行った。

項目「魂」はまず、イヴォン師によって神学的側面から書かれた。しかし、デイドロはそれに満足がいかなかった。そこで自身がこれに生理学的方面の補足を行った。生理学畑の研究抜きでは、魂の本性が明らかにならないからである。だが、デイドロは神学的項目を消しきりはいしない。読者の神学的な関心にも応えつつ、時代の動向に合わせて知を編集するのだ。普遍の希求が現実的多様性を押しつぶすことなく、読者や執筆者との

對話的方向へと転回していく。

しかし、編集知はもちろん個々の項目への介入に止まるものではない。項目を時代の知の有機的連関の中に動的に組み入れることこそ、より本質的な問題である。こうして、F・ペーコン譲りの「人知の図解体系」が『百科全書』の冒頭に置かれ、各項目はこれと関係づけられることになる。さらには、項目間のクロスレファレンスも追求される。それは項目「魂」では次のようになる。参照すべきは、*“immaterialismes”*、*“spiritualité”*、*“ame des bêtes”* の諸項目で、これらに次々アクセスすることで、「共通の觀念と類似的の原理を喚起し、一貫性を強化し、枝を幹につなぎ、こうして全体を統一する」ことができる。これはまさに、インターネットのリンクではないか。リンクによって、世界中の情報が複雑に編まれ、そこにヴァーチャルな百科全書が実現する。ただし、インターネットでは、下手をすると、そうして編まれた知の連鎖が玉石混淆になりかねない。だから、デイドロの編集知は真理や正義との緊張関係をつねに維持しようとする。彼は「快さと啓蒙とが一致し得ない場合は常に快さを犠牲にした」。

むしろにかえて

本報告では、出版文化の発達を展望した上で、その巨大な典型例として『百科全書』を位置づけ、その編集知の戦略を分析した。そこには、啓蒙が商売とされることで、知もまた市場の論理にしたがうようになりつつある状況で、知をそれに解体さ

せてしまふことなく、真理や正義を知の基準として掲げ続けるデイドロの姿があった。絶対知の体系を求めず、したがって、そのようなものに項目を従属させることもないが、真理の体系的連関を無視して、欲望のままに知を渡り歩き臆見に身を任せることも、デイドロには許せない。彼は、啓蒙と商売、百科全書的精神と起業家精神、普遍性と相対性を緊張ある動的展開の下に置こうとした。そこにデイドロの編集知の要諦がある。

質疑応答

竹永進会員から、(1)『百科全書』の発禁処分状況について、また、(2)『百科全書』の購入階層について、質問があった。報告者より、(1)発禁処分は一七七巻が出版された後、一七五九年初頭になって実施されたが、その後も出版統制局長マルゼルの暗黙の支持や政府の黙認によって出版が続けられたという事情説明があり、(2)一七六〇年あたりより、四つ折りや八つ折りが普及し本の値段が全体に安くなった、この動きが『百科全書』にも波及し、教養あるブルジョア層や商人までが、廉価版の『百科全書』を購入できるようになった、そこには、知的流行に後れまいとする諸階層のスノビズムが働いていたとの説明があった。柴田隆行会員からは「編集知」という概念の由来について質問があり、報告者は、これは報告者自身が暫定的に規定した概念であると答えた。中山智香子会員からはリヨンでの『百科全書』の販売事情について質問があった。報告者か

らは、リオンはジュネーヴに近く、この事業の中心人物の一人がリヨンの出版業者であり、リオン組合の流通機構を利用して予約募集を行ったことから、リオンでの売れ行きが他と比べて格段によく、購入階層も、小貴族、僧侶、公証人を中心とする他の地域と異なり、リオンでは商業ブルジョア、法律家、医者などの新興ブルジョアであったという回答がなされた。

(司会 安藤隆穂)

自由論題 4

『ドイツ・イデオロギー』の配列問題

——ヘーゲル左派論争の視角から——

〔報告〕 小林 昌人

一 テキストの配列問題

マルクス・エンゲルスの遺稿『ドイツ・イデオロギー』、とりわけその第I篇「フォイエルバッハ」に「編集問題」が生じるのは、未定稿であるという事情からだけではない。世界観としての唯物史観の誕生を告げる記念碑的な位置を占める『ド・イ

デア』は、手稿中に膨大な添削・推敲の跡を留めている。それ故、「もし編輯が正鵠を得るならば」、①「思想形成の進行状況、唯物史観の確立過程を追認」し、②マルクスとエンゲルス「各々の果たした役割と持分をクローズ・アップ」し、③「当時における唯物史観の構想を窺うと同時に、『ド・イデア』を転換点とする自己疎外論の遷移を全体的な構想との関連で知る」ことが可能となる。手稿の「特殊格別な資料価値を生かしめる形」での編集が求められる所以である（廣松渉『マルクス主義の成立過程』）。編集問題は単なる技術問題には還元しえない、内容理解と不即不離の問題である。

『ド・イデア』の編集問題は、組版問題と配列問題の二つに大別することができる。廣松版は印刷書体の使い分けによって、エンゲルスの地の文と追補文、さらにマルクスの追補文を区別し、抹消文も小活字で復元した。これにより、執筆・推敲・添削の過程、並びにマルクスとエンゲルスの関わり具合が、視覚的に一眸できるようになった。本年「九八年」、手稿オリジナルの綿密な調査に踏まえて添削過程をより詳細に復元した渋谷正氏の新訳が刊行されたが、ここでも、組版問題については基本的に廣松版の方針が踏襲されている。

組版問題がかなりの程度まで文献学的に確定されうるのに比して、配列問題は然るべき推測・解釈の助けを必要とする。手稿には新旧諸層が含まれ、当初の執筆時点と添削、さらに浄書の時点ではモチーフも一様でない。これらの諸部分をどのように配列するかについては文献学的な手掛りは限定されてお

り、「文献学的成果に基づいて恣意的編集を排すること」を格率とする諸版（編集案や独自配列による訳を含めて）にあつてきえ、最終的には、多かれ少なかれ何らかの解釈と判断に基づいて配列順序を決定しているのが実情である。恣意的解釈に則つて手稿を切り貼りしたアドラツキ版はもとより論外だが、反面、「客観性」「文献学的科学性」の建前だけでは、実際に機能している「解釈」が等閑視されるだけであらう。誤解を恐れずに言えば、配列問題にとつて「解釈の混入」は不可避であるのみならず、不可欠である。ここにおいては、「解釈の妥当性」の批判的吟味こそが求められる。「ド・イデ」は論争の書である。時代の文脈に即し、これらの論争を内在的に検討することが、配列問題にとつて必須であらう。

二 手稿の概観

第I篇の手稿は、二つ折りにした用紙^{ボイグ}に書かれている。一ボーゲン^{ボーゲン}は四頁から成る（以下、各ボーゲンの第一―第四頁をa―d面と呼ぶ）。各頁は左右二欄に分かたれている。当初の執筆には左欄が利用され、ここに添削や行間への追補・書込等がなされている。右欄は改訂・追補やメモ等にあてられている。手稿はほとんどエンゲルスの筆跡で書き下ろされ、後からマルクスが加筆・訂正等を行なっている。各用紙のa面にはエンゲルス筆跡のボーゲン番号（以下では「¹」で表記）が、各面にはマルクス筆跡の頁番号（以下では「²」で表記）が付けられている（二部例外を含む）。これらの番号付けから、手稿の全体を大小二つの

束に区分することができる。

「大きい束」は三つのブロックから成る。第一ブロック（〔6〕―〔11〕）は、ブルーノ・バウアーの論文「フョイエルバッハの特性描写」（マルクス・エンゲルスも含むヘーゲル左派の総括的批判）を機縁に執筆されたもので、最旧層を成す。第二ブロック（〔20〕―〔21〕）、及び第三ブロック（〔84〕―〔92〕）は、第三篇「聖マックス」（マックス・シュテイルナー批判）の一部が後に第一篇に移されたものと推定されている。各ブロックは元来は別々の文脈上に位置したため、ブロック間のボーゲン番号は連続していない。しかし、マルクスの頁番号では、〔8〕―〔29〕、〔30〕―〔35〕、〔40〕―〔72〕と、若干の不連続はあるものの三つのブロックはほぼ連続している。この頁番号に準拠すれば、アドラツキ版のような切り貼りを強行することなく、三つのブロックを順に配列することができる。これは各版共通に承認されている（頁付けの欠落部分の扱いは争点となる）。

「小さい束」は総じて「ド・イデ」全体中の最新層に属するが、下書稿も浄書稿もあり、内部の成層も「大きい束」との関係も一様でない。二つのボーゲンは番号付けがないが、一連に読むことができる（〔17〕（〔22〕）と表記）。五つのボーゲンにはa面に1―5の番号が打たれている。エンゲルス筆跡の番号付けは「3」と「5」（ボーゲン番号でない可能性もあるが〔3〕（〔5〕）と表記しておく）で、「1」「2」「4」はベルンシュタインの筆跡と判読されている（〔1〕（〔2〕）（〔4〕）と表記）。これら七ボーゲン（〔1〕）は実際はa b面のみの紙片のいずれにも、マルクス

の頁付けはない。「小さい束」の配列に関して、文献学的に確定的な事実は、①〔1?〕abと〔1〕は下書と浄書の関係にある、②〔3〕〔4〕は一連のテキストとして読める、この二点である。文献学的には、これらをどう配列すべきか一義的には決定できず、各版各様の配列が採られている。

以上の他に、廣松版が「ア」と表記して「附録」に収めた、一九六二年に発見された紙片がある。「小さい束」第一ブロックと同時期に執筆されたもので、マルクス筆跡の番号付け「1」「2」がある。発見後に編集された諸版では、かつて散逸したと考えられていた「小さい束」冒頭の〔1〕〔2〕頁として配列しているが、実はここにはいくつもの文献学的な瑕疵がある。瑕疵を「補って」いるのは、「ア」も第一ブロックも元来はパウアー論文への逐条的反批判として執筆されたという推定であるが、この推定自身、パウアー論文との比較検討という文献学的次元の瑕疵と、ヘーゲル左派論争に関する内容的無理解に支えられている。この件については別の機会に論じたのでここでは割愛し、「小さい束」の配列に即して文献学的検討と「解釈」の関係を考えることにする。

三 配列方法と内容理解の相関

「小さい束」の〔3〕と〔5〕はエンゲルス自身の番号付けであり、〔3〕〔4〕は一連のものである。そこで、〔3〕〔4〕〔5〕という配列が一見順当に見える（多くの諸版がこれを採用）。しかし、文献学的には一義的にこの配列が権利付けられる

わけではない。「3」と「5」が連番、つまり同一系列上の序数である保証はない。〔3〕〔4〕は「小さい束」の中でも独立した部分であり、〔5〕はむしろ〔1?〕〔2?〕と一連であったとも考えられる（〔2?〕は事後的挿入の可能性もある）。文献学的に確定しうる精度は、言ってみれば五分五分である。しかし、内容的に見れば〔3〕〔4〕〔5〕という配列の不備は覆い難い。

〔3〕〔4〕以外の「小さい束」のテキストは、概して「序論的な性格のものである。〔1?〕〔1〕〔2〕には冒頭に篇の標題「I フォイエルバッハ」が〔2〕ではすぐ続けて章の標題「イデオロギー一般、特にドイツの」も記され、文面も明らかに序論の導入部（緒論）を成す。内容はヘーゲル左派のイデオロギー性の一般的な指摘である。〔1?〕は篇の標題以下abc面は緒論だが、章の標題以下cd面は序論の本文（ないし首章の緒論）になっており、「イデオロギー一般」に対する批判を「歴史の学」によって遂行する基本姿勢と、歴史把握の前提・出発点が提示される。具体的な歴史記述はなく、その意味では「抽象的」な歴史観の基本的提示である。〔5〕は序論の結論部ともいふべき文面で、「抽象的」次元での歴史観・歴史把握を「歴史的事例に即して説明するだろう」との「本論」の予告で終わっている。これらの「序論」に対して、〔3〕〔4〕は「部族的所有」「古代的な共同体所有ないし国家所有」「封建的ないし身分的所有」など、所有諸形態に即した具体的歴史記述になっている。つまり〔5〕で予告された「本論」の一部なのである（廣

松版は(3) (4)を、「大きい束」第三ブロック冒頭の頁付けの欠落部分を埋める改訂新稿と推定する。(3) (4)を(5)の直前に——しかもほとんどの諸版のように序論の導入部と結論部(5)とで挟む形で——置くことは、論理的脈絡を攪乱するのみならず、折角にマルクス・エンゲルスが試行した序論の構案(叙述の構想)をも見失わせる。

そもそも、「イデオロギー一般」に対する批判がなぜ「フ、オイエルバッハ」篇の序論(ないし首章)として展開されるのか。(3) (4) (5)という配列は、「ド・イデ」のこの篇別構成がもつ意義を減却する。マルクス・エンゲルスにとって、第I篇を仕上げるためには、フ、オイエルバッハ哲学それ自体の批判だけでは済まされない事情があった。彼らは(ヘスの先蹤を承けて)『独仏年誌』でフ、オイエルバッハ哲学を『拡張的に改釈』し、『聖家族』では随所でフ、オイエルバッハ礼讃を行なっていた。「ド・イデ」執筆の機縁となったパウアー論文は、マルクスらをフ、オイエルバッハ哲学の「帰結」「追隨者」として批判した。フ、オイエルバッハの垂流「扱いに応酬するだけなら、自分たちが既にフ、オイエルバッハの影響圏を脱したことを示せば足りる。フ、オイエルバッハ、パウアー、シュテイルナー各々への批判も、当時のマルクス・エンゲルスにとって困難ではなかったろう。しかし『ド・イデ』は、個別的な応酬や批判という次元ではなく、——『経済学批判』序言でマルクスが回顧しているように——「ドイツ哲学のイデオロギーとわれわれの見地との対立を共同して仕上げること、実際にはわれわれの従来の哲学的覚識

を清算すること」、つまり「自己了解という主要目的」をもつて起稿されたものである。ヘーゲル左派論争の批判的総括は、フ、オイエルバッハ哲学を「改釈」し敷衍したかつての自己了解の批判的総括なしにはありえない。「イデオロギー一般」の批判が「フ、オイエルバッハ」篇において遂行される所以である。「小さい束」の序論的な諸テキスト群に(3) (4)を混入させる配列では、こうした第I篇の構成のもつ意味を見失わせ、雑然たる断片の集まりとして提示する仕儀となろう。

詳論の余裕を欠くが、「イデオロギー一般」の批判に際して鍵となるのが「歴史」であった。それは「観念」に「史実」を対置するという次元の問題ではない(それだけなら、既に何冊もの『歴史書』を刊行していたパウアーを超えない)。鍵は、史実の理解や記述の仕方を支える歴史観の次元にある。第一ブロックの原稿は、パウアー批判としては大部分が「脱線」にあたる。この脱線は、パウアー論文がフ、オイエルバッハとシュテイルナーとともに歴史発展の契機を喪失した「実体」と断じ、ヘーゲル左派における歴史観の欠如や難点を突き出したことに機縁を得て、自前の歴史観を開陳すべく筆を走らせたものである。第二ブロックもシュテイルナー批判の中で行なった自前の歴史観の提示であり、第三ブロックにはさらに具体的な歴史記述も含まれる。第I篇にはフ、オイエルバッハ批判そのものは断片的にしかなく、内容的には歴史を主題とするものが集められている。この第I篇の首章が「イデオロギー一般」の批判として計画されたのであった。イデオロギー批判と歴史(観)との関係の——

解釈内容は諸説ありうるにしても——重要性そのことには、おそらく異論は生じないであらう。とすれば、番号付け（これ自体、ボーゲン番号、頁番号、整理番号のいずれであるか疑われるべきものがある）だけを拠り所とする機械的な配列によってこの関係が見失われることのないよう、編集にあたっては慎重に配慮されねばなるまい。「本論」の一部を「序論」中に混入する配列では、当の関係を錯綜させ、その内実を読者（編集問題の専門家ではなく、編集されたテキストを理論的な生産手段として利用する「一般の読者」）が自ら検討する機会をすら奪いかねない。

四 「意味」の世界に関与する編集を

編集に際して解釈を一意的に押し出すことは、もとより厳に慎まねばならない。しかし、編集されたテキストがどのような読まれるのか、どのような読まれ方を唆する結果となるのかを考慮することは、編集者が負うべき責任の一斑であらう。文献学的研究は「客観的な（共同主観的に承認される）事実」を精査する。しかし、研究の成果を一つのテキストとして提示する段階では、読者を巻き込んだ間主観的な意味形成の「主体的」当事者たらざるをえない。

最近発表された新メガ版「ド・イデ」の編集プラン（ベルガー、グランジョンとの連名論文だが、実質はタウベルトと見られる）は、タウベルト自身がかつて編集した新メガ試行版ともまったく異なり、執筆年代順というクロニカルな配列を新たな原則に立てている。ソ連・東欧の崩壊後に作成された新メガの脱イデオロ

ギー化をめざす新編集方針の前に、試行版の非を自認した点で興味を引くが、個々のテキストの執筆順を——添削や番号付けの時点も含めて——厳密に確定することには限界があり、結局は随所で「推測」に頼っているのが実状である。恣意的な体系性を放棄してクロニカルな配列を採ったことは「科学的」な外観を呈するが、年代考証を支える「推測」がそれ自体として自己吟味されているわけではない。この配列が結果として「ド・イデ」を個別的断片の無機的な集合に貶めてしまうことへの責任ある配慮も、残念ながら見られない。

編集問題、とりわけ配列問題を考えるにあたっては、悪しき「科学」主義（客観主義）に身を隠すことなく、共同主観的・間主観的な意味の世界に進んで身を置き、臆することなく「解釈」の助けを借り、解釈それ自身を批判と検討の土俵に乗せる必要があるのではないだろうか。解釈の妥当性を検討するためには、哲学的・社会思想的アプローチが必須となろう。今アメリカで起きている「サイエンス・ウォーズ」は、現場の「科学者」と科学史・科学哲学・科学社会学などの「科学論者」との間の深刻な溝を示しているが、この対立は決して幸福な出来事ではない。「ド・イデ」の編集・配列問題の処理は、文献学的討究と理論・思想的討究とがあい携えていく、今後の「学」のありようを考える一つのケース・スタディとなるかもしれない。

質疑応答

山中隆次（神奈川大学）　ヘーゲル左派のうち、第一卷ブルーノ・パウアーおよびシュティルナーだけでなく、第二卷真正社会主義を含めて、それらへの批判の前提として、第一篇フョイエルバッハの意義があると思われるが、第二卷との関係で説明していただきたい。

小林　マルクス・エンゲルスにとってフョイエルバッハは、ヘーゲル左派批判としてだけでなく、『真正社会主義批判の前提』としても位置した。『真正社会主義はフョイエルバッハ哲学』とその一定の改訂に依拠した思潮であった。『第一篇フョイエルバッハ』の仕上げにあたってはフョイエルバッハ哲学そのものの批判だけでは済まず、自説を総括的に提示しなければならなかった。第一篇がフョイエルバッハ批判というよりも、自前の世界観・歴史観や共産主義論の展開になっているのにはこうした事情が大きく与っている。

田畑稔（大阪唯物論研究会）　各版編集と比べた場合、小林さん自身の編集案はどうなるのか。その上ではじめて対等な議論が可能になるのではないか。

小林　小さい束の（3）（4）を左ページではなく、右ページに配置するなど、若干の改良策は考えられるが、基本的なテキスト配列の順序は廣松版で良いと考える。文庫本のような流布版や見開き頁を使えない縦組みの場合は、廣松版とは別の配

列を考えざるを得ないだろう。

千石好郎（松山大学）　共同体の再建かアソシエーションの追求かという論争を経て、柄谷行人氏はシュティルナーの個性の解放をマルクスは学んだという。これをどう考えるか。

小林　「個人」の扱いについては一概に語れない。最旧層では協同連関の総体的関係から出発し、後段で連関の項たる「諸個人」を定位している。最新層では「諸個人」から出発して彼らが内存在している社会的・歴史的諸関係を開示している。この問題関心から『ド・イデ』を捉える場合、新旧両層の内容や背景を立体的に把握する必要がある。（司会　松岡利道）

自由論題 5

アドルノとゾーン・レーテルの貨幣哲学

〔報告〕 仲正 昌樹

—

近年のフランクフルト学派研究においては、アドルノを初め

とする初期フランクフルト学派の見直しが進んでおり、ハーバマス等の後期フランクフルト学派(第二世代)との違いが際立っているが、両者の主な違いはどこにあるのだろうか。『コミュニケーションの行為の理論』の中でハーバマスは、アドルノ／ホルクハイマーの理論的な枠組みが「主体／客体」問題を軸に展開する伝統的な意識哲学に留まっていることを指摘したうえで、対話の参加者たちが(物象化による強制から自由に)合意を目指して相互に働きかけるコミュニケーション・モデルを、社会哲学の新たなパラダイムとして提示した。ハーバマスは、理想的対話状況に向けてのコミュニケーションを通して「物象化」の呪縛から解放されうると主張する。

しかしながらそうしたハーバマスの言語論的転回は、コミュニケーションの基盤になる間主観の世界それ自体が特定の形式の下で「物象化(Verdinglichung)」しているのではないか、我々にとってア priori に構成されている世界の中に自由な言語行為の余地はあるのか、といった根本的な疑問の解答にはなっていない。(ハーバマスによって克服されたはずの)アドルノは、間主観性の物象化という認識論／存在論的問題を、「商品―交換―貨幣」をめぐるマルクス主義的問題系と絡めて論じており、彼の思想のアクチュアリティを検討する際にこの点を看過してはならないだろう。彼のエクリチュールにおいては、社会的交換を可能にしている「等価性(Äquivalenz)」をめぐる言説と、我々の思考に「貫性を与えている」同一性(Identität)についての省察が密接に絡み合っているが、その背景には、亡命時代におけ

る文通を通じてのゾーン・レーテルの社会的存在論からの影響がある。『否定の弁証法』で、「超越論的原理それ自体の中に、つまり精神の一般的かつ必然的活動の中に、不可避免地に社会的な性質を帯びた労働が潜んでいることを、最初に指摘したのはアルフレート・ゾーン・レーテルである」と述べられていることから分かるように、第一哲学としての「超越論的原理」を「物象化」の視座から解体しようとする戦略において両者は協働していたのである。

二

周知のように、オックスフォード時代のアドルノは、フッサールの超越論的現象学を批判的に読解することを試みている。フッサールは、専門化・細分化された西洋的な「知」の統一的な原点を回復するために「世界」を構成する「超越論的主観性」を探究したが、アドルノに言わせれば、そうしたフッサールの(哲学的)志向性自体が、「第一者(Primat)」をめぐる展開する西欧的形而上学の最終形態を表示している。アドルノによれば、「第一者」(の仮象)は「精神」による(自然の)所有化＝同一化作用を通して生じてきた。つまり、「持続するもの」が「真なるもの」へとすり返られたのである。我々の理性はその本質からして常に計算的理性(Ratio)であり、「世界」を一つの全体として「総合」する超越論的主観性は「物象化」の産物だ。いわゆる現象学的還元を通して、私の手元に残るのは移ろい行く自然の「残滓」(Residuum)にすぎないのだ。

アドルノは、西欧的な「人間性」は根源的な「物象化」によって生成したという前提で自らの批判の戦略を組み立てている。ルカーチの議論では、「物象化」は資本主義社会に特有の現象とされているが、アドルノに言わせれば、根源的な「物象化」を基礎として認識主体としての我々が構成されているのだ。物象化を通して産出された主体を相互に「強制的に」関係付けている様式が「交換」である。経済的交換行為の発生は、間主観的に構造化された世界の出現と表裏一体である。『啓蒙の弁証法』のオデュッセウスの章では、アモルフな自然の中に生み込まれていた人間が主体として析出されてくる過程が、自然に対して一方的に「捧げ物 Opfer」をしていた原初の状態から中間段階である「客の贈物 Gegengeschenk」を経て、等価性に基づく「交換 Tausch」へと発展していくプロセスとバラレルに描かれている。自然物に含まれる感性的多様性を捨象し抽象化 (abstrahieren) する等価性同一性原理の拡大と共に、我々の文明は自己生産し続ける。

三

ゾーンIIレーテルが、「交換」をめぐるマルクスの問題系から認識論の領域へとアプローチしていく彼独自の手法を確立したのは、亡命時の初期に執筆した『ルツェルン報告』(一九三〇)においてである。この著述で彼は、反省的意識の主体あるいは超越論的主観性が生成するメカニズムを、貨幣メディアを媒介とする「交換」という視点から説明している。「社会」を構成し

ている各個人は、身体的レベルで見れば、それぞれが独立した「生活 Dasein」を営んでいる。各人の「現存在 Dasein」はもっぱら「自我II私」とだけ関係している。「現存在の排他的な自我関係性」が各人の社会における対人的振る舞いの基礎である。しかし「私」が「私」とのみ関わっているだけでは、いくら多くの「私」が集合しても「社会」ではない。「私」の排他的自我関係性が、他我との関係の中で妥当性 (Gültigkeit) を獲得するという逆説を通して、「社会」は「社会」たりえている。この矛盾を超えて社会の成立を可能にしているモードが「交換」である。

「交換」の対象となる「商品 Ware」の「存在」は、社会を構成する各主体に対して統一的な妥当性を持つ。逆に言えば、単に個々の「私」の「現存在」に対してのみリアリティーを持つ「物」は交換の対象ではない。商品の存在の「単一性」を基盤にして、排他的に自己関係する現存在の間に生じる「物」の存在連関が「社会」である。各現存在と自然との直接的・身体的な関わりとは独立に、もっぱら商品(物)の存在の単一性のみに基づいてなされる社会化をゾーンIIレーテルは「機能的社会化」と呼んでいる。

ゾーンIIレーテルは「機能的な社会化」の起源を、自然発生的な形態の社会に生じてきた「搾取関係」の内に求める。自然発生的な共同体では、各人は直接的に自然と関わり、自然との物質交代を通して食料を製造すること(労働)を通して、自らの「生活II現存在」を維持する。自然発生的な共同体が、他の

共同体を自らの支配下に置き、自らの生存を従属させた者たちの労働の余剰のうえに基礎付けるようになったのが「搾取」の原初的形態だ。搾取関係の対象になるのは、人間が直接的に關係を持っている自然の「物」それ自体ではなく、「物」に対する人間の関わり（「労働」）であり、「労働」の帰属をめぐって「支配／被支配」の關係性が生じる。自然を直接の対象とするのではなく、自然に対する人間の関わりを対象にするという意味で、この關係は「反照」＝「反省的關係」である。

自然に対する人間の「関わり」を「反照的に捉える営み」を契機として、各人の「現存在」の制約を超えた「社会的な存在」という次元が開けてくる。この「社会的な存在」の内部において、「私」は「労働」を媒介に自己自身の「現存在」を「反省的に把握する」。自己自身と出会った「私」たちは、「労働」の形態を發展させながらより高次の反省的視点から自己を対象的に捉え直すようになる。「実在的反省＝反照」と「意識の内での反省」の弁証法的相互作用によって、社会の全構成員の行為と意識を根底から規定する実在的な反省システムが次第に「具象化」されてくる。「機能的社會化」とは、各「現存在」がこの反省システムの中に（自発的にではなく）強制的に組み込まれることだ。「労働」は始めから社会的搾取の対象として歴史の中に登場したのであって、反省への強制を伴わない純粋な労働を想定することはできない。

社会的存在の領域において「実在的反省」が次第に強化・拡大するプロセスの中で、この領域の統一性を最終的に保証する

メディアとして結晶化するのが「貨幣(Geld)」だ。「貨幣」は、社会全体に対して普遍的な「妥当(Geltung)」を成立させる。対象(商品)の同一性を保証する「貨幣」を媒介にした「交換」行為において、「実在抽象」と「思考抽象」が共犯的に働く。商品に準拠した「客体」の形式規定性を通して主体が創出される。カントが解明した超越論的な認識の条件(Bedingung)とは、実は「物(Ding)」による主観の「制約＝物化(Bedingung)」である。「総合」の根源は「自我」ではなく「社会的存在」の内にあり、「アプリーオリな総合」とは「社会的な総合」なのだ。

四

ゾーン＝レーテルは、「貨幣」の中に潜む普遍的「妥当性」を「歴史的」に分析する営みを通して、我々が囚われている幻惑連関を内部から暴露することを試みる。我々の「間主観性主体が「制約＝物化」されている以上、我々がこの連関の外部へ出ることはできないが、「幻惑」を意識化することで、「反省」と「社会的存在」の相関関係に変化を与えることはできるかもしれない。それが彼の立場だ。文字通りの普遍妥当性から出発する第一哲学の伝統に対して、彼は最終哲学(ultima philosophia)の立場に徹する。

「貨幣的な」「普遍妥当性」に対して「歴史性」を対置して行くゾーン＝レーテルのやり方は、ベンヤミンの影響を受けて、「志向性のないものの連関」として「歴史」を解説する方法を模索していたアドルノにとって極めて示唆的であった。一九三六年

一月のゾーンIIレーテル宛ての書簡でアドルノは、①商品形式の帯びている「歴史性」の分析②下部構造とイデオロギーの仲介の問題③発生と妥当性の間のアンチノミーの克服——の三点において、自らとゾーンIIレーテルの共通性を指摘している。特に第三点は、フッサール研究を通して、「論理学の物象化」と「忘れられた総合」としての妥当」の問題に着目していたアドルノ自身にとっても極めて重要だった。

ゾーンIIレーテルは三七年八月の書簡の中で、アドルノの研究草稿における「自我」の位置付けをめぐる難点に言及しながら、「貨幣の中に、自我存在の實在的条件としての間主観性が共指定されている」と述べ、認識論のメタ批判を「貨幣／交換／物象化」問題と関係付けるべきことを示唆する。当時のアドルノは、商品の物神的性格を意識の事実に戻元する傾向を見せていたベンヤミンのパーサージュ論構想に違和感を抱き始めていた。彼が物象化との関連で、「主体性を批判する方向へと歩み出す」うえで、ゾーンIIレーテルとの出会いは決定的であったと言える。

質疑応答

報告者のテーマがゾーンIIレーテルという聞きなれない人名についての発表であったので、質疑応答はもっぱら原理的なものにとどまったようである。別所良美会員（名古屋市立大）の質問は、物象化論や疎外論の再評価は真理の實在論への逆もど

りになりはしまいか、浜田正会員（立正大）からの質問は、何故アドルノはマルクスからではなく、ゾーンIIレーテルの物象化論から学ぼうとしたのか、というものであった。更に正木八郎会員（大阪市立大）からは、ジンメル の『貨幣の哲学』とゾーンIIレーテルとの関係についてという質問が出た。これらの質問に対する報告者仲正昌樹会員の応答は次の通りである。

「物象化論」について。アドルノにとってもゾーンIIレーテルにとっても「物象化論」は「批判」のための戦略的概念装置であって、根源的事実ではなかった。主体—客体をめぐる既成の哲学的言説に揺さぶりをかけるために「超越論的主観性それ自体が物象化の産物ではないか？」というボレミカルな問いをぶつけたと見るべきである。彼らに大きな影響を与えたルカチの理論的枠組みでは、物象化による疎外は資本主義社会に特有の現象である。そのように「物象化」の意味を限定すれば、資本主義的生産関係さえ解体すれば、物象化から脱することができるという短絡的発想につながりがちである。「ヘーゲル主義的」なルカチ流の主体中心の弁証法や、生産体制の社会主義的革新に固執するスターリン主義は、「物象化」を狭く捉えてしまったことに起因する。アドルノとゾーンIIレーテルは、主体—客体を規定している認識の形式それ自体が原初における「物象化」と共に生じてきたのではないかという挑発的テーマを立てることで、疎外からの「解放」という大いなる幻想を脱しようとしたのだ。また「物象化」の歴史性を強調することは、「普遍妥当性」を追求する伝統的理論を解体することにもつながる。

「普遍性」は歴史的に発生したものだという視点こそが初期批判理論の原点だったはず。ハーバーマスは「物象化論」のそうした言説戦略を過少評価し、間主観的世界の物象化問題を捨象した上で、強引なパラダイム・シフトをやったのけたと考える。

ジンメルとの関係について。少なくとも、①「貨幣」による「交換」が社会統合的機能を果たしていること。②「貨幣」の内に現れている「価値」の主体からの相対的独立——に注目した点では、ジンメルとゾーンレーテルは共通の地盤をもっていたといえる。だが、ジンメルの場合、主体の「人格」がまずあり、それが客体として固定化したのが「貨幣」という構制になっているが、ゾーンレーテルは「主体」自体が「客体」物の形式によって「制約」されていると主張する。

(司会 清水多吉)

本誌へのご執筆に際してのお願い

- 1 タテ書きにして下さい。ただし図表などは例外とします。
- 2 ワープロの場合も同じです。この場合はB5判用紙にて可能な限り行間を広くとって下さい。(割付け指定文字等を入れるため)
- 3 ワープロ原稿の場合、メーカー、機種を明記したフロッピー(できるだけテキスト・ファイルで)も付してお送り下さい。
- 4 ご執筆原稿にはすべてご氏名のローマ字表記、ご連絡先住所・電話番号、所属を明記して下さい。
- 5 数字は「一二三」「七五%」などの表記を原則とします。引用・参考文献、及び「注」の表記は「公募論文執筆要領」に準じて下さい。(洋書の書名、洋雑誌名には必ず下線を引く等)
- 6 「自由論題」「公募論文」には必ず欧文タイトルを付して下さい。

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

社会思想史学会「年報」編集委員会

「特別企画」

「社会思想史研究の現在と過去」 の報告

司会 保住 敏彦

この大会の特別企画として「社会思想史研究の現在と過去——この時代を振り返って——」が、開催された。一九七七年の社会思想史学会創立以来、二二年を経て、学会創設時の目的であった、社会思想史への「多様な接近に意見交流の場」をあたえ、「インターディシプリナリー」な性格をもつという課題を果たしてきたかどうか、問われている。

過去の社会思想史の実情と今後の方向性を探るべく、本学会創設以来の会員のなかから、水田洋会員、城塚登会員、徳永恂会員、および安丸良夫会員に自己の社会思想史研究の遍歴を語りつつ、上記のような問題について論じていただくという企画であった。当日、風邪のために欠席された城塚登会員以外の諸氏が、発言された。

水田会員は、ボルケナウの『封建的世界像から近代的的世界像へ』の読書と学部卒業論文でマキアヴェリを論じたことから始

まった自分の研究史をのべられた。社会思想史の捉え方が、社会主義思想史から社会観史へ変化したことを指摘された。学会の創設の事情については、『季刊 社会思想』を刊行し始めたときに、社会思想史学会を創設する話が語られたしたが、一九七七年に現実に創設された際には、城塚会員が積極的に学会の事務を担当する意向を表明されたことが切っ掛けとなったと指摘され、同氏が来られておればその間の事情がもっと明らかになっただろうと語られた。また、一九六〇年の日米安保条約反対闘争以来の市民運動への参加と自分の社会思想史研究との関わりについて語られた。

徳永恂会員は、敗戦のショック（確実に死ぬと思っていた将来が消えてしまった）から語り始め、戦後知識人は集合的無意識として社会主義への移行を考えていたと指摘した。そして、一〇年間の洋書の流入のストッブののち、戦後はみんな同じ出発点に立っていたが、自分は哲学と社会学との境界領域に関心をもち、社会思想史研究は哲学や社会学の学説史のもつ閉鎖性を克服する良い方法だと思って研究してきた。社会思想史は社会、思想、歴史をバラバラにし、組み直すものだと思った。実際の研究においては、特定の個人を媒介にして研究してきた。しかし、スキナーの『グランド・セオリーの復権』にも語られているように、グランド・セオリーに関心をもつて来た。ペンヤミンからアドルノに見られる全体性要求、「神なき時代」へのこだわり、普遍的関心を失ってはならないというウェーバーの戒めなどを意識しながら研究してきた。現在は、特定の個人の思想の研

究からすすんで、大航海時代のユダヤ人の研究を行っていると言った。

安丸良夫会員は、社会思想史学会は創設の辞では諸専門学会をまたがる横断的組織であり、インターディシプリナリーなものであると書かれているが、日本思想史の研究者が参加しにくい構造があるように思われると指摘された。たとえば、高島善哉さんの『社会思想史概論』における方法論は、個別科学史から全体像へ向かうという観点から、人間の解放、民族の解放、階級の解放について、英、仏、独、露などの諸国の思想を論じている。そこでは日本の問題をどう捉えるのかという問題意識が見られない。日本には、社会思想、社会科学は存在しないので、ヨーロッパ思想の日本への流入について研究するということになる。そこで、福沢諭吉、河上肇、柳田国男などの特定の人物の思想の研究しか行われないし、本学会での日本思想についての報告もこれらの人物の思想に限られていた。しかし、社会思想史の研究には、(1)理論の発展の歴史、(2)広義の思想を歴史のなかで捉える社会史、(3)方法としての思想史(フーコー、アナール派)などがあり、とくに(1)と(2)との関係を考える必要があるのではないかと指摘された。本学会の研究動向も、(1)のタイプの研究が圧倒的に多く、(2)も少なかった。しかし、一九九〇年代に、ベルリンの壁の崩壊以後、状況が変わり、現代思想をどう捉えるのかということが意識されるようになった。自分は、民衆史という立場で研究してきたので、(2)(3)の方法の方向でなら語れる。社会思想史研究は、対

象領域の拡大と方法の変換を図るべきだと問題提起された。

その後、水田会員から、高島さんの社会思想史に関連して、個人の解放を入れるべきであり、民衆の思想に注目し、また、グローバルに比較思想史を行うべきだという補足がなされた。

以上のように、貴重な問題提起が各会員によってなされたが、予定時間を大幅にすぎたので、フロアーからは、柴田会員からの発言がなされたのみで、十分に討論することができなかったのは、残念であった。しかし、その後の懇親会のなかで、報告者その他の会員との間で、個別的に討論が行われ、マイクをもちいた発言もなされた。

インフォーマル・セクション

民族問題を考える——研究の現状と課題——

(司会・世話人) 相田 慎一

丸山敬一編『民族問題——現代のアポリアー』(ナカニシヤ出版、一九九七年)は、相田慎一「カウツキー」、丸山敬一「ルクセンブルク」、倉田稔「レンナー」、上条勇「バウアー」、太田仁樹「レーニン」、太田仁樹「スターリン」そして安川悦子「コノリー」というその内容構成が示すように、社会思想史・経済思想史の研究者によるマルクス主義民族理論に関する共同研究の書である。本セクションは、この丸山敬一編『民族問題』の内容をたつき台としながら、マルクス主義民族理論研究の現状とその課題を明らかにすることを直接の目的とするものであった。

そのために、まず本書の編集者である丸山敬一会員が「ナシヨナリズムとマルクシズム」という報告を行い、「ナシヨナリズムとマルクシズムとは全く異質なイデオロギーであり、ナシヨナリズムが民族グループにしたがって社会を垂直に切る理論であるのに対して、マルクシズムは階級にしたがって社会を水平に切る理論である」というテーゼを提起した。そしてマルクス・

エンゲルス、ルクセンブルク、オーストロ・マルクス主義者も結局は「民族と階級のディレンマ」に陥っているとした上で、「今なお階級的視点は有効か」、「民族自決権は民族問題の万能の解決策たりえないのではないか」そして他方の民族自治論の思想的背骨を成す「多文化主義も文明の衝突を起こすものとはならないか」という三つの重要な問題提起をもって、丸山報告は終了した。

次に本書の「レーニン」と「スターリン」を分担執筆した太田仁樹会員が「世界システム論から見た民族問題」を報告し、ウォーラーステインの「インターステイト・システム」という概念に依拠しながら、まず「マルクス主義は国民国家の形成の意義を歴史的に限定されたものと考えたが、国民国家そのものの抑圧的性格、国民国家を単位とするインターステイト・システムが民族対立を醸成するものであることを見抜くことができなかった」と批判した。その上で太田は、「ナシヨナリズムは近代世界システムの上部構造であるインターステイト・システム(国家間システム)を前提として、国民国家(ネーション・ステイト)の建設により、自らを国民として形成し、インターステイト・システムのなかで上位の地位につこうとする知識人の運動である」、「更に「ナシヨナリズムの民族論は、自民族の来歴論として展開される」とともに「国民国家は、その内部に『民族的(ethnic)ヒエラルキー』をもつ」などといった民族問題に関する鋭い指摘をし、「旧帝国内部の小民族のナシヨナリズムや、植民地と従属国の被抑圧民族のナシヨナリズムは、列強同士による地球の

領土的分割に反対するという意味では『反システム運動』であったが、ナショナリズムの内実は、国民国家の原理を共有するものであり、その目的である自前の国家の建設が実現したとしても、それは領域内における民族的ヒエラルキーと諸国民間の覇権争奪という近代のインターステイト・システムの構造をいささかも揺るがすものではなかった。第一次大戦のあとと第二次大戦のあととも、『民族自決権』の行使により、多数の新興国家が生まれたが、諸国民間の友好が実現しなかったことも不思議なことではない。ナショナリズムのめざす、国民国家形成という原理そのものが、民族的な抑圧と諸国民の敵対を生み出す根源だったのである」と結論づけたのである。

この丸山、太田会員の両報告に対して、ウェーバー民族論の観点から安世舟会員がコメントを行った。安のコメントは、自らの学問的立脚点であるヘルマン・ヘラーの『国家学』に孕まれたナショナリズム批判を絶えず意識してきたということ、マルクス主義のような経済決定論・客観主義ではナショナリズムの問題は解けないということ、ナショナリズムの成功のひとつの原因はメディアの利用が巧みであったということ、そしてナショナリズムの問題を考える際には「国家権力の正統性」の問題や民主主義、とりわけ社会福祉の問題を無視することができないということ、またマックス・ウェーバーの民族論は『経済と社会』の第一部や第二部で展開されているにもかかわらず、なお十分な検討がなされていないというウェーバー研究の状況などの指摘をその主要内容とするものであった。このように

安のコメントの内容が断片的な叙述になったのは、しっかりとしたメモを取らなかった司会者の不注意のためであり、むしろここでの安のコメントは参加者全員に知的刺激を激しく与えるような、きわめて内容の濃いコメントであったことを付記しておく。

以上の報告とコメントの後、参加者全員の活発な議論が展開された。とりわけフロアーからは、「マルクス主義の民族理論は何を問題としたのか」(中山智香子会員)、「ファシズムとナショナリズムの関連はどうなっているのか」(倉田稔会員)、「民族問題は古代から存在したのではないか」(森岡邦泰会員)などの民族問題に関する根底的問題提起がなされたことが、印象的であった。

田中正司『アダム・スミスの倫理学』 上・下(御茶の水書房)をめぐって

(報告者) 水田 洋

表記の著書についての水田の報告にもとづいて討論を行った。報告の概要は次の通りである。

『道徳感情論』(TMS)初版では、個人の行為の社会的妥当性は、想像上の立場の交換による相互の同感を前提として、見知らぬ人の集団の判断(世論)に委ねられ、良心と世論はほぼ一致するとされた。ところがTMS二版では、「胸中の法廷」として

の「公平な観察者」に良心が、世論に優越することが説かれ、六版ではさらにギャップが広がる。その二版の後、スミスは『国富論』（WN）を執筆し、ロンドンに出るが、出版までに三年かけて手を加え、さらにWN三版で追加を別冊で出版した。TMSは、六版に大幅な改訂増補が行われた。本書は、上巻第一部でTMS初版を、下巻第二部でWNの倫理観を、第三部でTMS六版を、分析の対象としている。それらを通じて、とくにTMS二版からWN初版へ、それからWN三版を経てTMS六版へと、スミスの思想の発展をたどる。それは社会認識の深化と社会批判の強化であり、TMSでは世論と良心のギャップの強調である。ただし、その中で、著者はWNの三年間の出版の遅れを、通説のようにアメリカ問題への関心によるだけでなく、「商人や製造業者たちの行動の実態認識」のためでもあるとするが、それを裏付ける証拠は何も示されていない。

本書の独自の貢献は、スミスの道徳哲学の発展過程にWNとくにその三版を組み込み、さらにその延長上にTMS六版の変化を位置づけたことにある。WN三版における現実批判の強化、TMS六版における世論と良心のギャップに対応する「称賛にあたいすること」の強調、現状是認からの後退としての実践道徳の強調と贖罪論の削除などは、これまで気づけなかった論点である。これはスミスにとって、商業社会の発展が新しいモラルをもたらすというオプティミズムの放棄であり、このことがTMS六版では、徳と富、良心と世論の乖離として表現される。実践道徳論は、商業化の道徳化作用が期待はずれになった

ことへの、補強工作である。とはいえ、著者の「カルヴァン神学」やストア哲学の議論には疑問があり、また、全体としてスミスの論理はそれほど変わっていないのではないかという疑問も残る。

以上の報告に対する著者の応答の後、討論が行われ、主として、スミスのTMS初版以降の論理の一貫性如何とそれに関わる利己心論、徳性論、ストア論およびヒュームやリードとの関係等をめぐって意見が交わされた。

フランス革命と公共性

（司会・世話人） 安藤 隆穂

報告は、岡本明会員からと小林亜子会員からの二つあった。岡本報告では、自由、所有、安全、抵抗の諸概念がフランス革命期に、どのようにその意味を発展または転換していったかをたどり、フランス革命期の公共性の觀念の位相が示された。さらに、「信仰の自由の問題」、「言論と出版の自由」、「公共性の觀念」の多様な解釈、「メリトクラシーと公共性」などの問題に即して、公共性をめぐる革命期の論争の具体的状況が明らかにされた。報告は、革命期だけでなく、ナポレオン体制の成立までも視野においた、射程の広いものであった。

小林報告は、「公論」、「公共精神」、「公教育」の系譜学試験で

あり、主として教育史の視点から、これらの概念の革命期における展開を整理したものであった。報告は詳細にわたり、モノ・オズーフとシャルチエの議論の紹介によって問題の現代的水準での出発地点を明示したうえで、「フランス革命前夜―革命初期」「共和政期―モンターニュ派公会期」「テルミドール派公会期―総裁政府期」の各期の区分に基づいて、革命期の公共性の問題圏を開拓していった。

画報告をめぐり、活発に議論がなされた。ここに具体的に期す余裕はないが、革命期の公共性の概念の多様性が予想以上に豊かであったことが確認され、公共性に関連する諸概念の発掘もおこなわれた。また、フランス革命期の公共性概念とイギリスにおける公共性の問題の展開との比較が問題となり、公共性概念の、少なくとも英、仏、独の国際比較ないし国際関連を問う必要性が確認された。ハーバーマスの問題提起以来の公共性論の現代的到達点と問題状況についても議論は及んだ。最後に、本インフォーマル・セッションの継続が確認された。

〈私的所有〉のポリテイクス

(司会・世話人) 上野 成利

近代社会を支えてきたのは「主体の自律性」という理念にはかならないが、その前提に置かれているのは、「自己の身体や精

神を用いて獲得したものは自由に処分できる」という、〈私的所有〉の概念であろう。それゆえ、近代的な「主体」の論理がいま問い直されているのだとすれば、そうした作業は〈私的所有〉の概念にまで差し向けられる必要があるにちがいない。こうして私たちは、立岩真也氏（社会学）と大川正彦氏（政治学）に報告をお願いし、〈私的所有〉を自明視してきた伝統的な「政治」の枠組みを問い直すための討議の場として、本セッションを企画した。セッション当日は、そのための足がかりとして、まずは立岩氏の著書『私的所有論』（勁草書房、一九九七年）を材料に、大川氏にいくつかの問題点を提出していただいた。

大川氏のコメントはじつに多岐にわたるものだったが、なかでも重要と思われるのは、「他者」をどう捉えるべきかという問いであろう。「他者」とは自分が制御しえない存在だということ、そしてそうした「他者」に出会う経験を「快楽」として捉え、「他者」を無理やり制御しないことに積極的な価値を認めること——これが立岩氏の「他者」論の基本線だと大川氏は指摘する（『私的所有論』一〇八頁参照）。そのうえで、「他者」との出会いには「快楽」だけではなく「苦痛」をとまなう経験ではないのか、と大川氏は問い返す。そうした「他者」に「私」が出会って口ごもり、立ち止まってしまいうる場面を、立岩氏はあまりに簡単に飛び越えてしまっているのではないか、というのである。これにたいして立岩氏は、こうした指摘の妥当性をさしあたりは認めながらも、しかしそのうえであえて問題としたいのは、「他者」にどう向き合うかという問いではなく、むしろ「他者」

が無理やり制御されずに生きられるような社会システムをどう構想するかという問いなのだ、と応じた。要するに、「他者」論に拘泥するよりも、資源の「配分」をめぐる「国家」がどのような関与しうるのかという問いをこそ考えたい、というのだ。このような立岩氏の発言は、しかし、多くの参加者からの疑義を誘い出すことになった。もっぱら「国家」の次元で問いを立てようとするかのような立岩氏の立論は、政治的なるものの領域をあまりに狭く限定することになるのではないか、というわけである。

セッション全体としてはこの論点をめぐって議論がおおいに沸騰することになったのだが、残念ながら時間の制約のため、論議を十分に尽くすことはできなかった。と同時に、冒頭で大川氏が提起した「他者」をめぐる問いについても、正面から論ずることができないままに終わった。〈私的所有〉を考え直すうえで、きわめて根底的な問題提起だと思われただけに、惜しまれるところである。今後に残された課題として受け止めた。

フォーレの時代の音楽と社会

(報告者) 遠山 菜穂美

ガブリエル・フォーレ(一八四五―一九二四)という一人の作曲家を通じて、一九世紀後半から二〇世紀にかけて独自の展開

を示したフランス音楽と、それをとりまく社会とのかかわりを探ることが、私の報告のテーマである。

ヨーロッパ屈指の音楽都市に発展しながら自国の作曲家による作品には乏しいという一種の危機感から、フォーレも加わって一八七一年に設立された〈国民音楽協会〉の活動に支えられて、これ以降フランス音楽は著しい興隆をみせていく。協会設立のきっかけには、前年の普仏戦争敗北により愛国心が煽り立てられたことも当然考慮されるべきであろう。ただしパリのコンサートの状況全般としては、一八七〇年代以降もベートーヴェンを代表格とするドイツ系音楽が花盛りであったこと、ボードレールなどの文学者たちもまじえての熱狂的なヴァグネルismus(ヴァーグナーへの熱狂)が最も著しかったのもフランスであったことなどを顧みると、政治的、社会的な意味においてのナショナリズム的感情が、どこまで音楽の領域に反映されるのか、大いに考えさせられるところでもある。

一方、フォーレの作品も多数初演されたこの協会の公的な活動にたいして、もつと私的な領域でパリの作曲家たちと深いかわりをもっていたのが〈サロン〉であった。サロンを正確に定義することは難しいが、一七・一八世紀以降、とくにフランスで発達した社交の一形態であり、多くは裕福な家庭の女性が主人公となって、自宅で音楽に興じたり会話に花を咲かせたりする社交の場をつくりだしたのである。彼女たちは客人である芸術家を経済的に援助することも少なくなかった。フランス革命以降、新興ブルジョワの家庭からこのようなサロンが多数生

まれ、フォアレも複数のサロンの常連であった。フォアレの音楽が「サロン風」としばしば表現されてきたのはこのためであろう。一般にこう言われるとき、「サロン風」はいわば聴いていての心地よさ、さらに言えば軟弱さのようなものとして捉えられているように思われる。だからこそフォアレの作風が後半に大きく変化を遂げ、和声的にもきわめて凝った手法をとるに至ったとき、この表現はもう使われなない。しかし、果たしてそうなのだろうか。サロンの中にはもちろん保守的なものもあっただろうが、例えば、フォアレが、サロンの主催者で声楽家のエンマ・バルダックに捧げた歌曲集「優しい歌」が、きわめて大胆な転調で周囲を驚かせた事実にもみられるように、芸術的な価値を見極める才能に恵まれたサロン主催者が、作曲家の才能を開花させ、時代に先駆けた芸術を世に送り出す例も多い。芸術家を擁護するために多くの新作を委嘱したポリニャック夫人などもその良い例であろう。くつろぎの場と、刺激の場、サロンのもつこうした二面性を明らかにした上で、フォアレの音楽を「サロンの」なものとして捉えるならば、そこから新しい展望が開けてくるのではないだろうか。さらには、和声を著しく変革させながらも調性感を逸脱することなく、新しい響きを獲得していったフランス音楽独自の行き方を解明する、ひとつの手がかりともなるだろう。今回の報告は、いわば問題提起のような形に終わってしまったのであるが、このテーマについては今後も研究を継続していきたいと考えている。

(司会・世話人 高草木光一)

フランクフルト学派と市民社会

(司会・世話人) 山辺 知紀

(以下の報告書は、セッションの四名の報告者の内、柿本昭人・小池広人・涌井秀人の三氏からの報告要旨をもとに、世話人が構成したものである。必ずしも整合的とは言えないが、それは世話人の力量不足のせいであって、報告者の責任ではない。)

重力に従いつつ、自らの髪の毛を引っ張って重力に逆らうミューンヒハウゼン。思惟のモラルとして、そうしたあり方をアドルノが取り上げるのなら、カシーラーとアドルノ等との間を架橋することも可能ではないだろうか。

アドルノは、啓蒙に対して根本的な批判を加える一方で、更に深い位相で近代啓蒙を擁護している。この「近代」という彼の「大きな物語」は、カントの「純粹理性批判」をもとに構想されていた。『批判』の「超越論的分析論」で究明されたアプリアリな総合判断は、アドルノによれば、人間中心的に世界を明らかにする判断であり、啓蒙の最も正確な表現となっている。

ただし、彼によって「人間へノ還元」と表現されるこの判断は、啓蒙的であるが故に、いわゆる「啓蒙の弁証法」によって野蠻に至る判断でもある。しかし、この形而上学的な妄想と化したアプリアリな総合判断を、彼は「超越論的弁証論」の読み替え

によって否定する道筋を開いていた。この否定が意味しているのは、一切を還元すると思ひ込まれた人間概念の否定と刷新である。啓蒙の本義からすれば、「人間へノ還元」は同時に「人間へノ復帰」でもあり、この「人間へノ復帰」が近代啓蒙の擁護されるべき「物語」なのである。

また、ベンヤミンは、「ゲーテの『親和力』」の中で、近代を啓蒙の条件を欠いた時代として、批判的に認識する見方を提示していた。ここで言う啓蒙の条件とは、近代が失ってきた共同性のことである。つまり、相互依存が肌身に感じられる人間関係の中でのみ、恣意的でない認識が可能だということである。

近代は人間関係の抽象化によって恣意の支配するところとなったが、恣意は、自然に対して暴力的であると同時に無力である。確かにどんな共同性も、自然に対して完全に調和的なわけではないだろうが、恣意を抑止する形式にはなり得るだろう。形式がないところでは、啓蒙の進展もない。近代化が、富や便利さによって人間に計り知れない自由を与えたとしても、それは、所詮、恣意のそれではなかったのではないか。ベンヤミンの考察からは、彼のこうした問いかけが窺える。

フランス革命、一八四八年革命、両大戦間期、一九六〇年代末から七〇年代初頭にかけて、そして一九九〇年代後半、常に繰り返して問われていたのは、人間が自由であるための条件、そしてその自由な諸主体が如何にして社会的な紐帯を生み出し得るのか、ということであったはずである。カッシーラーの解答は、我々が自由な主体であるためには、我々が徹底的に形式化

されること、Ausdruckでもなく、Darstellungでもなく、Bedeutungの位相に立たなければならぬことを示している。そして、我々が紐帯を持ち得るのは、我々が我々自身になることとの可能性を共有する時しかあり得ないということであった。

一九世紀後半のイタリアにおける民主主義と社会主義——ミラノを中心に——

(報告者) 勝田 由美

私は、一九世紀末イタリアの女性運動、労働運動を専門とする者で、もともと社会思想の研究者ではありません。報告予定者の事故により、急遽代役として報告させていただきましたが、「社会思想」というより「社会運動史」紹介のような報告になってしまいました。しかし、イタリアのようにいわばマイナーな地域を研究する際には、「思想」を論じる際も、その背景となる時代状況の理解が、とくに重要であるように思います。

報告では、一八六一年のイタリア王国成立から一八九二年のイタリア社会党設立にいたる、イタリアにおける民主主義・社会主義運動の発展をたどりました。イタリア統一運動(リソルジメント)の思想潮流は、立憲君主制を支持する穏健自由主義(穏健派)と、普通選挙にもづく共和制を主張する「民主派」に大別されます。「穏健派」の主導でイタリア王国が成立し、「民

「主派」のめざす国家統一は挫折します。それでも、「民主派」の若い人々は、様々な経済的・社会的不均衡の存在する統一国家の民主的发展を、「未完のリソルジメント」として追求していきます。かつては「民主派」のシンボルであった老マッツイーニの悲願「国家統一」を「政治問題」とし、労働者や農民の貧困という「社会問題」こそが、今やそれ以上に重要であるとして、イタリアにおける「社会主義」運動の口火をきった人々は、大半が元「マッツイーニ主義者」か元「ガリバルディの義勇兵」でした。

当初、この「社会主義」運動の思想性は、急進的民主主義とも未分化で、ときにはアナキズムも含む、漠然としたものでした。報告の中心である「イタリア労働者党」（一八八二年にミラノで成立）の運動は、「労働者の労働者自身による解放」を掲げ、ストライキにより生活条件の改善をはかる「抵抗組合」の設立を鼓舞する、熟練労働者を中心とした一種の組合運動で、洗練された思想性をもつものではありません。しかし、この「イタリア労働者党」の運動を通じて広がった明確な労使対立の意識によって、北部の労働者は、「社会主義」へと接近することになります。一八九二年に成立した「イタリア社会党」は、こうしたミラノの労働運動を基盤とするものです。

第二インターの時代、イタリアの社会主義運動においては、議会を通じて漸進的改革を積み重ねようという「改良主義」が多数派でした。しかし、その思想性は、これまでのようにドイツの社会民主党やマルクス主義との距離で論じるのではなく、リ

ソルジメント以来のイタリアにおける民主主義・社会主義の思想と運動の発展という文脈のなかで理解する方向で、研究される必要があると思います。

（世話人 堀田誠三）

マルクス主義

本セクションでは、『マルクス・カテゴリー事典』の編集者五名の方々に、この事典の編集を通じて、マルクス像の革新がどのようになされたのか、その意義はなにかについて語っていただいた。

（世話人） 松岡 利道

田畑 稔…この事典は、マルクスという思想の巨人をどう捉えるかという問題関心のもとに出発した。今回、党派を超え、オリジナルな視点でマルクスを研究するためにカテゴリー集となった。課題は「ソヴィエト・マルクス主義」をマルクスへと超えると同時にマルクスを現代へと超えることにあった。

大藏龍介…時代は脱ソヴィエト・マルクス主義からマルクス相対化などの時期に移行してきて新しい理論研究の時期になっている。また輸入理論や文献解釈主義、党派の排他性など日本のマルクス主義研究の悪習を克服すべきである。カール・マルクス問題に関しては、理論的な全体像を今日的に再掌握すれば後期のマルクスが重要であると考ええる。

渡辺憲正…土台と上部構造、反映論、科学とイデオロギーなどの問題についての論争は十分な結論を見ないままに終わっている。「マルクス自身」の再解釈の試みをすべきである。

正木八郎…この事典では、マルクス総括の温度差や姿勢の差が見られる。また経済学の項目が従来型になっている。これを超えて経済学の多角的再定義が必要ではないだろうか。もっと言えば、従来のマルクス経済学の枠組みから項目を立てる必要があったのかという疑問が残る。

石井伸男…現在は、マルクスの「生きているもの」と「死んでいるもの」とを区別するチャンスである。本事典には疎外論と物象化論の意味などをめぐって矛盾する見解があり、またマルクス肯定評価を基本としながらも、否定的評価のものも含まれていた。こうした問題を今後どうするかが重要である。

概略、以上のような報告に対して、まず「社会主義の崩壊に對してマルクスは有罪なのかどうか」という質問が出た。これに對しては「推定無罪」「積極的に罪を犯したのではないが限界あり」「我々自身の問題」「議論の仕方に問題がある。一九世紀的限界はあるのでその継承の仕方を考えるべきである」「党組織論などレーニンにも問題があった」などの答えがあった。次に「近代は複雑でマルクスの天才を持っても解けなかったのではないか。本当の意味でのマルクス相対化とはなにか」という質問が出た。これに對しては「マルクスは近代化の左翼的形態の一つであった」「マルクスに對して特徴のある読み方をするこの意味が問題になる」「マルクスを超える方法が重要であ

り、マルクスを現代に超えることが重要である」などの答えがあった。

女性と国家——民権運動期の女性たちを中心に——

(報告者) 奥田 暁子

フランス革命が女性や外国人を「市民」から排除したように、近代国民国家においては女性には権力から排除されてきたとして、女性＝被害者として捉える視点が長い間一般的であった。しかし、八〇年代はじめにフーコーの権力と知の理論に示唆を受けた欧米のフェミニストたちによって、このような見方に疑問が提起されるようになった。明治維新に始まる日本の近代国民国家においても女性には「国民」の範囲外にあり、家父長制国家の被害者であったと考えられてきたが、女性と国家の関係については再考が必要である。そこで、この報告では女性がどのような国家観をもっていたのかを再検討することによって、その手がかりを得たいと考えた。

近代になって女性たちが最初に公的な場で発言するのは自由民権運動においてである。民権運動に関わった女性たちのうち、その言説が明らかにになっているのは岸田俊子、景山英子、山崎竹、荻野吟子、清水紫琴など、そして矯風会の女性たちである。彼女たちの言説は各地で行われた演説会での演説、新聞への投

稿、雑誌などを通して知ることができる（取り上げた女性たちの言説の詳細は省略する）。民権運動の中で彼女たちが主張したのは女権の拡張と男女同権であったが、それらの主張は女権の拡張は国家の益になるというように民権＝国権として論じられているのが特徴である。同時に、愛国心と排外意識はきわめて強烈であり、皇室（とくに皇后）への敬愛心もきわめて強かった。男女同権の要求と愛国心とは矛盾することなく共存していた。これらのことから、女性たちはむしろ積極的に「国民」に包摂されることを求めていると言えるだろう。

このような国家意識はどこから出てきたのだろうか。彼女たちの言説が男性民権家のそれと酷似していること、民権運動に関わるようになったのが夫や兄弟や婚約者など身近な男性を通してであったこと、男性の民権運動家の多くも民権＝国権意識が強かったことを考えると、彼女たちの国権意識に最も大きな影響を及ぼしたのは民権運動そのものと教育であったと考えることができる。教育については、男性と同等の教育を受けている（彼女たちのほとんど全員が学校制度が確立してから小学校で学んでいるが、同時に漢学・儒教的倫理によって自己形成している）ことが男性と変わらぬ国家意識の形成に役立ったのではないだろうか。さらに、男女同権の要求が自然権として主張されたのではなく、「弊風打破」（一夫多妻の慣行の否定）のためであったことも国家に回収される要因となったと考えられる。

発題者を入れて参加者は九人（男性二人）というこじんまりとした会であったため、参加者からは活発な意見が出された。一

部を紹介すれば、ウルストンクラフトやオランブ・ド・グージユたち西欧の女性たちは男女同権を自然権として主張したのであり、民権運動期の女性たちとは大きく違っていたのではないかと、女性が権利意識が弱かったというのは対象としたのが一部のエリート女性だったからではないのか、庶民女性についても研究すべきではないのかこの問題については、国民国家の初期において女性の解放はリベラル・フェミニズムとして、つまり男女同権の主張から始まるしかなかったという指摘もなされた、ナショナルリズムの表れ方はさまざまであり、個人の自立以外の視点も必要ではないかなどであった。

（司会・世話人 水田珠枝）

自由意志の主体と統治——スピノザ政治思想の位置づけをめぐって——

柏 葉 武 秀

はじめに

スピノザの政治思想史における位置づけは、もっぱら自由主義の先駆というものであった。⁽¹⁾確かにスピノザは『神学政治論』では言論・思想の自由を擁護しているし、絶筆となった『政治論』においても君主制や貴族制という国家体制を論じながら、自由な民衆を依然として重視する。

たとえば、国家の統治権がいかに絶対的なものであろうとも、各人の「すべてを自由に推論し判断する能力を他者に委譲することも、そのように強制されることもできない」(TP20/239, cf. TP3/8/287)とスピノザはいふ。各人の言論の自由は国家の最高権力や平和と相反するどころか、国家維持の必須条件でもある(TP20/246-7)。国家は人間の精神と身体の働きを増大させて、

各人が自由に理性を行使しながら和合して生活できるようしなければならぬ。「じつに国家の目的は自由(libertas)である」(TP20/241)。理性と真の精神生活から規定される人間生活を目的とする国家は「自由な民衆・多数者(multitudo libera)」のたてる国家である(TP5/6/296)。

このようなテキスト上の文言を素直に読むならば、スピノザの政治思想を自由主義と呼ぶことはもつともであろう。実際多くのスピノザ研究者も、スピノザの政治思想を、それぞれになんらかの留保をつけながらも、自由主義に分類してきた。⁽²⁾

だが、その一方でスピノザは、人間の自由意志を否定してやまない哲学者でもあった。哲学史上有名な比喩であるが、人間が自由であると思うのは、運動中の石が意識をもって「自分は自由に運動している」と考えているのと同じくらい滑稽だとスピノザはいふのである(Ep58/266)。自由意志をもたない人間像

と自由主義的な政治思想とは、簡単には調和しないように思われる。スピノザの真意はいったい奈辺にあったのか。

本稿の課題は、以上のスピノザの政治学的思考とその哲学との不調和を解きほぐし、一貫した解釈を試みることにある。具体的には『エチカ』と『政治論』をあわせ読むことで、この自由意志の主体と統治の間にある関連を解明したい。論じられる事柄は、国家統治者がいかにして公民から服従を調達できるかにかかわっている。そこで第一に、『政治論』での国家の形成原理を、公民の統治者への服従という観点から整理する。第二に、『エチカ』における自由意志批判を展開する部分の読解を通じて、『自由意志を有する』²と思いこんでいる主体こそが、統治者への服従を調達する条件となっていることを論証する。第三に、国家秩序の維持という観点から「自由に国家に服従している」との信念を捉え返す。

- (1) see J. Gray, *Liberalism* (Milton Keynes: Open University Press) 1986, pp. 9-11. (藤原・輪島共訳『自由主義』昭和堂、一九九一年、二二―二三頁)。グレイによれば、スピノザはホッブズよりは自由主義に近いが、自由主義の改革主義的立場に与しない以上はホッブズ同様「自由主義者であるよりむしろ自由主義の先駆者であった」p. 11. (邦訳二三頁)。

- (2) 古典的な仕事としてはフォイアーのものがあろう。L. S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism* (New Brunswick: Transaction Books) 1987 (original ed. 1958), esp. ch. 4. 最近ではスミスがユダヤ教の伝統との関連からスピノザ政治思想を新たに考察している。

「スピノザにとっては、キリスト教ではなく、ユダヤ教が自由主義の

バグタイムである」J. T. Smith, *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity* (New Haven: Yale University Press) 1997, p. 23. もっとも、スピノザを自由主義者とみなす通説に懐疑的な論者もいる。see D. J. Den Uyl & S. D. Warner, *Liberalism and Hobbes and Spinoza*, in *Studia Spinozana*, 3, 1987, pp. 307-11.

- (3) 本稿では『神学政治論』を副次的にしか扱わない。というのも、『神学政治論』と『政治論』では国家状態を形成するにあたって、無視できない相違があるからである。前者では各人の理性的判断と社会契約が、後者では人々に共通の感情が、それぞれ国家形成の原理となる。相違点が生じる理由は、感情論の違いにあると思われるが、ここで詳述する余裕はない。スピノザ政治理論の発展史としては、さしあたり次のマートゥロンの論考を参照。A. Matheron, *Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité Théologico-Politique au Traité Politique*, in E. Curley & P.-F. Moreau (eds), *Spinoza: issues and directions* (Leiden: E. J. Brill) 1990, pp. 258-70, esp. pp. 267-8.

一

スピノザはみずからの政治論とホッブズのそれとの差異を「私は自然権を常にそっくりそのまま保持する」点にあると述べている (Ep50/238-9)。スピノザにとって、自然権(法) (*ius naturale*)とは「すべての事物が生起する自然の諸法則・諸規則、すなわち自然の力そのもの」(TP2/4/277)である。これは人間の現実的本質たるコナトウス起源の法則であって、理性から生じる欲望も他の原因から生じる欲望も「それによって人間が自己の存在に固執しようと努力する自然の力を表現している」以上は区

別されない。人間は「理性によって導かれよう」と欲望によってのみ導かれようと、自然の諸法則・諸規則にしたがってのみ、すなわち自然権によつてのみ行動している」(ibid.)のである。スピノザによれば、われわれの行為はその動因がいかなるものであれ、力の及ぶ範囲でなし得る限りのことをなしているものであり、それが自然権の行使そのものである。本来「権利の行使」や「権利の委譲」といった法学的用語法は適切ではない。『政治論』におけるスピノザの主要な関心は、国家設立の物語を自然法学の用語で記述することではなく、むしろ国家存立の現実的条件を説明することであつた。自然状態と截然と区別された国家の状態というものは存在しない、との『政治論』におけるスピノザの主張がその一つの証左である。およそ人間は「野蛮人であろう」と文明人であろうと、いたるところで互いに結合し、なんらかの国家状態を形成する」(TP1/7/275-6)のである。それゆえ本節では、国家状態の成立を、被治者の統治者への服従という観点から分析する。ごく普通に考えても、国政が滞りなく運営され、国家体制が維持されるためにはそれに帰属している人々の(少なくとも大多数は)国家の定める法体系に従わなくてはならないだろう。統治者の側から一般的にいえば、被治者の服従を十分に調達できなくてはならない。私のみるところでは、『政治論』のユニークさは、まさに国家公民の国法への服従という問題に典型的に現れている。

スピノザは服従(obsequium)を「法的に見てよいこと、また共同の決定に従つてなすべきことを遂行しようとする恒常的意

志」と定義している(TP2/19/282-3)。スピノザによれば、公民の服従を確保するのは国家の力以外ではあり得ない。人間が他のものの意向にそつて生きるということは「他人の力のもとにある」あいだのことであり、そのあいだだけ人は「他人の権利のもとにある」ことになる(TP2/9/274)。人を従わせるためには、たとえば縛つておくとか、武器のたぐいを奪つた上で逃亡もできないように拘束するといった手段も考えられる。だがこういった方策を使うものは相手の身体を束縛できても「精神を支配することはできない」(TP2/10/280)。望ましいのは、精神も身体も併せてみずからの権利のもとにおくことであろう。相手に恩恵を与えたり、恐怖を感じさせて意のままにするならば、恐怖と(恩恵を被りたいという)希望という感情が続く限りは心身共に自己の権利のもとにおくことができる(ibid.)。実に国家状態と自然状態との差異は、前者においては「すべての人々が同じものを恐れ、同一の安全な原因と生活様式をもつ」という点にしかない(TP3/3/285)。国家状態とは恐怖と希望という共通の感情によつて結びついた一つの共同体にはかならない。

ところで、国家の最高権力とは「あたかも一つの精神によつてのように導かれる多数者の力」によつて定義される(TP3/2/284)。スピノザは国家の権利(個々人の権利と同じく)に、この力とは別の根拠や正統性を認めないので、国家状態の維持はひとえにこの多数者の共同の力にかかっている。服従の調達も同様である。というのも、人々が「あたかも一つの精神によつてのように導かれる」という事態は、一人一人の観点からみると

「自分以外の他の人々 (ceteri)」の總体的な力が自分より強力である場合を意味する。その場合に各人はより少ない権利をもつ、つまり共同の意志に従うとされるからである (TP3/16/281-2)。共同の意志つまりは国法に従う理由が、国家の力を恐れたためであろうが平穏な生活を望んだからであろうが、それが各人の判断に基づき、利害得失を考量した上でみずからの意向によって (ex suo ingenio) のことであることにはかわりはない。この事情は自然状態でも国家状態でも同じである (TP3/3/285)。「精神を支配する」とは、このように各人がみずからの意向でもって国家に服従していることの謂と解することができよう。本稿冒頭で紹介したように、スピノザは各人の思想の自由をほぼ無条件に擁護する。というのも、各人の判断力を放棄させて、真を偽と信じこませるとき所業は、国家権力をもつてしても不可能だからである (TP3/8/287 cf. TP20/239)。国家がなし得ることとは、あくまでも各人の意向に従った服従を調達することだけである。

結局のところ、国家への公民の服従を確保するという課題は、国家の最高権力たる統治権 (imperium) を国家自身が独占することと解決する。「統治権の独占」とは同語反復のようだが、スピノザは『政治論』で統治権の分割について語っている。もし国家が一人の、あるいは二人以上複数の人々に対して、国家の意に反してでも各々の意向のままに生きることを許すならば、国家の権利はそういう人々の人数分だけ少なくなる。国家はそれだけ自分の力、権利を委譲してしまうことになるのであり、そ

れは統治権の分割と呼び得るのである (TP3/3/285)。もし人々を憤慨させて、国家に対する恐怖や復讐への希望によって一つに結託させてしまうと、国家はその力を大幅に減じてしまう (TP3/9/288)。あげくに国家が公民全員に同様の力を与えるときは、国家状態は解体し、いっさいの自然状態への復帰を惹起する (TP3/3/285)。

それでは、国家状態の維持と公民の服従の調達を確保するためにはどうすればよいのか。次のような説得を公民一人一人が受容すればよいだろう。「君以外の他のものたちの力は完全にわれわれの手中にある」。換言すると、自分自身をのぞいたほかのすべての人々が国家に服従していると信じるように、公民一人一人を促せばよいのである。統治権が制限されてしまうのは、公民のある部分が国家を意に介せず生活するときであつた。一人や二人ならばあまり実害はないかもしれない。だが、相当数の人間が恐怖や希望という感情によって結びついて、国家の内部にもう一つの共同体のごときものが出現すると、統治権は有名無実と化す。統治者にとってもっとも恐ろしいのは、公民を構成する人々がなんらかの理由で、国家とは別様に「あたかも一つの精神によつてのよう」に結合することなのである。統治者としては、人々の結合の仕方がいくつもあつては困るのであつて、結合の機縁をただ一つに限定しなくてはならない。そこで「君以外の他の人々はみな私に従っているのだ」と各人に想像してもらおうとするだろう。この説得が成功すれば、一人一人は自分を除外したすべての人々がつ總体的な力を前にし

て、みずからの力と権利を減じることになる。この場合、各人が恐れる原因はただ一つとなっている。すなわち、それは私以外のすべての人々の力に権利である。「私を除外したすべての人々」の数とは、公民総数を所与のものとすると、ただ一通りにしか決まらないのだから。

(1) ここでスピノザ政治思想における「契約」について少しだけ触れておく。スピノザは『神学政治論』第六章で、社会契約と各人の自然権の国家への委譲に基づく国家設立について述べている。ところが『政治論』に至ると、社会契約論を想起させる議論は消滅してしまう。この変化をスピノザ政治思想の断絶と解するのか、それとも発展と解するのかは議論の分かれるところである。指摘するべきは『神学政治論』の段階においてさえ「いかなる契約も、利益に関してのみ力もちうるのであり、利益が失われると契約も失われ無効となる」(TP16/192)と述べられていたことである。かかる契約観をもっていたがゆえに、スピノザが後に『神学政治論』での社会契約論的議論が余計であったことに気づいたのだというワナムの見解が妥当であろう。see A. G. Wernham (ed. and tr.), *Benedict Spinoza: The Political Works* (Oxford: Clarendon Press), 1958, p. 131, footnote 3, cf. TP4/6/294

(2) 次の『神学政治論』での表現も参照。「臣民を作るのは服従の理由ではなく、服従そのものである」(TP17/202)。

(3) A. Matheron, Spinoza et le pouvoir, in Matheron, *Authentologie et politique au XVII^e siècle* (Paris: Vrin), 1986, p. 115. (真田・桜井共訳「スピノザと権力」工藤・桜井編「スピノザと政治的なもの」平凡社、一九九五年、一二四頁)。

二

前節で確認されたのは、公民の服従を調達するには各人が「自分自身を除外した他の人すべて」が「統治権のもとにある」とあるいは「国家の意志に従っている」と想像することが必要だということであった。かかる想像には「他の人々」と彼(女)からは区別される「私」という二項からなる表象が含まれている。本節で私が論証したいのは、この表象を抱くものこそまさに「自由意志の主体」だということである。ところが、よく知られているように、スピノザは人間に自由意志を認めない。自分が自由だと思ふ、つまり自由意志によってあることをなすこともなさぬこともできると思っている人は、自分の意欲や衝動、あるいは行動を意識はするが、自分をそいつたものへと決定している原因を知らない(E1A, E2P35S, Ep6)。スピノザによれば無知としかいいようのない人々が、みずからを自由であると信じこむのである。だが私は、この意味での「自由意志の主体」が国家に服従するはずだと考える。鍵はスピノザの感情論にある。自分が自由であると信じている人は、認識においては想像知(imaginatio)にとらわれており、常に受動感情に翻弄されている人でもある。国家状態を形成する感情は希望と恐怖であったが、この二つの感情は元来が受動感情であり、「われわれがその結果について幾分疑っている未来あるいは過去のものの観念から生じる」喜びや悲しみである(E3AD12-13)。定義上恐怖なき

希望も希望なき恐怖もないのであって、とりわけ未来に関する疑問という点では両者は同じ感情の二側面である (E2D)13 四〇。この喜びや悲しみにとらわれた人間に関するスピノザの分析を追うことで、「他の人々」と「私」からなる二項図式を説明してみよう。

スピノザが「人々 (homines)」という言葉で、わざわざ「われわれがどのような感情にもとらわれていない」人々のことだと但し書きを付しながら、導入するのは「エチカ」で「感情の模倣」という感情伝播の原理を扱う第三部定理二九以降の諸定理においてである。われわれは複数の人間とともにある感情を共有することができるスピノザはいう。

「もしあるものがあることをなしたために、自分以外の人々に喜びを与えると想像するときには、彼は喜びに動かされ、その際には原因としての自己の觀念が伴っているだろう」 (E3P30)

この定理にはすでに「他の人々」と「私」が二つそろって登場している。以下定理の証明を検討してみる。他の人々に喜びを与えていると想像するものは、まさにその行為のゆえに喜びに包まれる。というのは、われわれはわれわれに似ているものが「ある感情に動かされるのを想像すると、そのことだけでそれと似た感情に動かされる」からである (E3P2)。そして人間は自分の行為を決定する（身体の）変様を通じて自己を意識するのだから、この場合には彼は他の人々を喜ばせる「原因として自己」を意識し、喜びに動かされる。事態は悲しみを共有する場

合でも、議論の方向は正反対ではあれ、論理としては全く同様である。

みずからをなんらかの事象の原因であるとみなすこと、ここに自分が自由意志をもつと思ひこむ発端の一つがある。シュール―アテ書簡で紹介された同時代の論者のスピノザへの批判の例を引いてみよう。それによると、われわれがたとえば「書くことを欲しまた欲しないようになんらかの絶対的思惟能力をもつ」と意識することが、人間が自由意志を有している証拠だとされる。スピノザは、この意識が先の「運動している石」のそれに等しいのではないかと揶揄しつつ次のように述べる。すなわち、別の場合には彼を強制しなかったであろう諸原因が、この場合には彼を必然的に書くこととする欲望をもつべく強制した（外部の諸原因が彼の意志に反して書くよう強制したという意味ではなく）のだと (E3P26)。この反論がどこまで妥当かは、当面棚上げしてよい。それよりも、スピノザの批判を逆に取ってみたい。すると、自由意志をもつと思ひこむものは、自分を強制している外部の諸原因を知らないからこそ、自分を原因だとみなすことになるのではないか。つまり、ある欲望をもつことそれ自体に対して、みずからがその原因であるのだから、当の欲望からも自由であると思うのである。自分のある欲望に加えて、さらにその欲望を「欲する」ことも「欲しない」こともできると考えること、これがみずからを原因とみなす信念の内容であって、ひいては自由意志をもつとの思ひこみを生み出すのである。⁽¹⁾

私は他の誰かを喜ばせる原因であり、その限りで実際に喜ばせようと行爲する (cf. E3P29S)。私にはそういった行爲を可能とする能力と、それを行使する自由意志があると思ひこんでしまふ。だがこの思ひこみは次の二点から誤りであることがわかる。第一に、そのような喜びはたんに想像上のもの (imaginaria) にすぎないことがあり得る (E330S)。第二に、感情の模倣によつて共有される感情、あるいはそこから導かれる行爲をなそうとする欲望は、それを感じている人の排他的所有物というわけではない。われわれはなんらかの基準でもつて「われわれに似ているもの」の類似点を数え上げ、しかる後に感情を共有するのではない。まず最初に、誰のものかはわからないがある感情におそわれて、それを事後的に誤つて自己に帰属させてしまうのが実相である (E3P27D)。

以上の議論はややわかりづらいかもしれないので、ここでスピノザのいう「感情の模倣」の機制を明らかにしておきたい。それにはヒュームの「共感 (sympathy)」論との比較が好適である。

ヒュームはおおよそ次のように共感を説明する。ある人がなんらかの情念 (passion) を抱くとき、その結果としての「顔つきや会話などにおける外的記号」を通じて当の情念の觀念がわれわれの心に伝達される。この觀念は直ちに印象に転換してもとの情念に等しい情動 (emotion) を生み出す。このように他者の情念を伝達する原理が共感である。⁽²⁾ところでヒュームによれば、われわれは他者の情念を直接認知することはできず、その

原因や結果に気づくだけである。これら原因と結果からわれわれは他者の情念を「推し量り (infer)」⁽³⁾、その原因と結果がわれわれの共感を引き起こす。ヒュームの共感は情念伝達の原理であるが、推量の過程を経るところからいつて、それ自体が情念であるかどうかは疑わしい。⁽⁴⁾さらに、後にスミスが「公平な観察者」という概念に仕上げていつた、個々人の特殊事情を超えた「一般的で不変の基準」をも、ヒューム共感論は補正手段として準備している。⁽⁵⁾

ヒュームの共感と比較すると、スピノザの感情の模倣には他者の「感情の推量」などが介在する余地はない。むしろ他者の感情の認知と、われわれが同様の感情に包まれることは全く同じことである。スピノザは感情の模倣の実例を人の幼少時代に求めている。子供は、他の子供が泣いたり笑ったりすると、一緒になつて泣きあるいは笑い出す。子供にとつて、他者の感情を認知することがすなわちその感情を模倣してしまふことである。これは子供のみなならず、多かれ少なかれ人間すべてに当てはまるはずである。というのも、ものの像とは人間身体の変様そのものであり、このために人間身体はあることをなすべく方向づけられているからである (E3P35S)。かくして、ヒュームとは違つて、スピノザの感情の模倣は、直接的に他者の感情を我がものとしてしまふという意味で、同情に近い。⁽⁶⁾細かな用語上の差異にこだわる必要はない。スピノザにとつては、他者の感情認知と感情の模倣とのあいだにはなんの懸隔もないことだけを確認しておけば十分である。

また、感情の模倣もまた特定の状況を離れて、自己運動する。だがそれは、感情の模倣が、一般的な視点を各人の内に植えつけるといったものではない。感情の模倣に限らず、スピノザ感情論に特徴的なのは、感情を引き起こす外的原因がとめどもなくずれていくことにある。われわれがある事物と出会うとき、それを原因としてわれわれの身体は動かされ、変様を被る。ところが、ある事物がかつてわれわれをある感情をもつように動かした別の事物となんらかの類似点をもつと想像されるだけで、それが実際の感情の動因でなくとも、それどころか通常は反対の感情をもたらし場合でさえも、われわれはかつて抱いたのと同じ感情をもつようになる(E3P16-P17)。

このような事態が生じるのは、人間の感情が想像知という十全な観念を媒介にしているからである。われわれが感情を抱くときに、精神が形成する想像(imagination)は、外的原因の本性よりも、身体の変様状態を示している(E3P14D)。それゆえ、われわれが諸事物にみいだす類似点は、諸事物の實在的性質があるがままに表示するわけではない。そこから、われわれが偶然にであらうとひとたび抱いた感情は、類似点という事物間の共通性の想像をわれわれがもつことで、別の事物へとずれていく。この「ずれ」は、共通性の想像が部分的な類似にすぎず、実際の事物のあり方とは必ずしも合致しないので、無限に拡大していく。そしてついには感情は、それが当初結びついていた想像とは全く無関係の想像に結びついてしまう。したがって、われわれの感情は外的な事物と、その想像のずれを通じて、無

限に拓かれた結合関係の網の目に組みこまれていくことになる。スピノザは、感情論において、人間が感情のネットワークに否応なく巻きこまれていることを論証したのである。

かかる事情に感情の模倣が加わると、われわれは意図せざる争いのある種不可避免的に起こしてしまう。たとえば、感情の模倣を扱う定理からはまずは憐憫が演繹されていたのだが、憐憫からは妬みが生じる。というのは、われわれは誰かが独占的にあるものを享受しているのを想像すると、感情の模倣によって、彼が享受している当のものを欲するようになり、われわれの同情心があつたという本性上の特質から、われわれの妬み深さが導き出されるからである(E3P32S)。

以上の迂回路をすることで、感情の模倣にとらわれているのは、その感情から導かれる行為の支配者とはいえないことがより明晰に理解されるだろう。だが、受動感情にとらわれている限り、かかる転倒は解消されるどころか強化されてしまう。というのも、われわれが自己を意識するのは感情を抱いた状態を経る以外には道はないからである。感情とは身体の活動力の増減を伴う身体の変様とその観念であるが(E3Dde3、「精神は身体の変様を知覚する限りにおいてのみ、自分自身を認識する」(E2P23)のである。この自己認識は、身体の変様を引き起こす外部の諸原因についての認識を含まないので、それだけで考えられると必然的に非十全である(E2P28, P28S)。とはいえ「私がみずからの存在を肯定できるのは、他者との関係においてはあり得ない」¹⁰。なぜなら、私に固有の活動力は外的原因との相互作用

用のなかではじめて、増大したり減少したりするのだから。相互作用の過程のなかで「精神は自分自身とその活動力を観想するときに喜ぶ。そして自分自身とその活動力をより判明に想像すればそれだけ大きな喜びを感じる」(E3P25)。しかも、自分の活動が他から区別されて独自のものであると観想することができればそれだけ喜びは増し、逆に自分自身について肯定している事柄が人間の一般概念に関係づけられるときにはそれほど喜ばない(E3P26)。つまり、自分自身を他の人から画然と区別し、「私だけは」特別な存在者であると考えたがるのが受動感情にとられた人間の常なのである。

他方「他の人々」という表象は、同じく感情の模倣に媒介されて「階級(class)」[民族(nation)]といった一般概念ではあるものの、一定の内実をもつことになる(E3P26)。もちろんこれらは一般概念である以上は毀損した認識である。スピノザは一般概念を混乱した認識だと批判している。一般概念の代表として「人間」が例示されていたことは重要である。「人間」なる記号は、ある身体が一定数の個人によって、偶然一致して触発され、刺激を受けた点を指しているにすぎない。きわめて多様な対他関係を、そのような像に代表させることはできないし、現に「人間」の指示する像はまちまちであり役には立たない(E3P26)。とはいえ、想像知をもつべからし、受動感情にとらわれたままの人々、みずからが自由であると信じている人々の眼には、「他の人々」は国家においては「人間」ならぬ「民族」や「階級」としての同胞に映ることは容易に推察される。

こうして先述の「私」と「他の人々」からなる二項図式は、自由意志の主体が常にもち続ける表象であることが明らかになつた。かかる二項図式が頭から離れないからこそ、人は自分を自由であると信じていることができる。不特定の人々と共通の感情という絆でつながりあいながら、「原因としての自己」を自分以外の人々から抜き出して思い描き、しかもそうすることによって自己を意識できない。こういう人間が、スピノザが批判的に分析した「自由意志の主体」である。

- (1) スピノザは「原因としての自己」を意識する人について、詳しい説明を残していないので、このように解釈してみた。この解釈にあたって私はフランクファートのいう「第二階の秩序の欲求(second-order desires)」を念頭においている。スピノザの自由意志批判論が、フランクファートの立論を脅かすかどうかは全くの別問題であることはいままでもない。H. G. Frankfurt, *Freedom of the will and the concept of a person*, in his *The importance of what we care about* (Cambridge: Cambridge University Press), 1988, p. 12.
- (2) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by P. H. Niddich (Oxford: Clarendon Press), 1978, p. 317.
- (3) D. Hume, *Treatise*, p. 576.
- (4) 杖下隆英「ヒューム」勁草書房(新装版)一九九四年、一五六―七頁参照。
- (5) D. Hume, *Treatise*, p. 603.
- (6) ジョームG.の「sympathyは共感(Mitgeföh)ではなくても同情(Mitleid)ではない」とL. Mackie, *Hume's Moral Theory* (London: Routledge & Kegan Paul), p. 120, などなど。スピノザが感情の模倣を語るときに最初に出す例は「憐憫(Commeratio)」(E3P27)であ

る。

(7) この結果、二つの対立する感情におそわれた精神の状態である「心の迷い」が生じる (E3P17S)。

(8) これは憐憫とはば同質。cf. E3AD18, AD24

(9) もう一つ興味深いのは、須藤がスピノザの感情の模倣を分析する際に紹介している「みにくいアヒルの子」定理である。この定理を簡単にまとめると「すべての二つの物件は、同じ度合いの類似性をもっている」となる。すると感情の模倣における「われわれ」と「われわれに似たもの」の間の類似性は、身体の現実的本性に基礎づけることはできなくなる。なんとすれば「一切は一切に似ている」からである。須藤調任「感情伝染」現象学・解釈学研究会編「プラクシスの現象学」世界思想社、一九九三年、二二―四頁参照。

(10) M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire* (Paris: PUF), 1983, p.

120.

三

もはや国家によく服従するものが、自由意志の主体であることは明らかであろう。公民総体から自分だけを差し引きながら、各人はみづからを意識し、ひいては自由であると想像する。しかも、一人一人が同様に「私だけは」と想像するならば、そのことは同時に表象にすぎなかった「他の人々」の力を自動的に現実化してしまう。一人一人がみな「自分以外の他の人々はみな国家に服従している」と想像すると、「他の人々」の総体的な力の前に圧倒されて、その結果として彼(女)らは実際に国家の意志に従うだろう。そうすることによって彼(女)らの想像にす

ぎなかった信念が現実的に真となってしまう。そこからふたたび同じように各人が国家への服従に動機づけられていき…以下無限に続く⁽¹⁾。一般的にいって想像知は、非十全で混乱した認識様式であって、虚偽の唯一の原因である (E2P4Q2, P4)。にもかかわらず、あるいはそうであるがゆえに、自由意志の主体がもつ想像は現実を構成していくのである。国家への服従と自由意志の主体との共犯関係が、国家形成と維持の根幹にあることを、スピノザは見抜いていたのだと私は思う。少なくとも、『政治論』において語られる「自由な意向」とか「自由な民衆・公民」といった言葉には本稿で分析したような意味を読みとることができるし、そうすべきなのである⁽³⁾。

ところで本稿の以上の分析は、国家統治の必要条件を述べたにすぎない。それでは、その十分条件はなんであろうか。それは「理性の指導」にそった国家体制の整備と賢明な諸施策である。各人が「自由な意志の決定によって国家に服従している」と想像することは、確かに国家への公民全体の服従を保証はする。だが、この条件がひとたび成立したからといって、統治者は最高権力をほしきままにして、専制政治を敷くことは許されないのである。統治者の乱行や圧制は国家状態の解体をもたらしてしまうからである。スピノザの言葉によれば「それがなくては国家が国家として存在しない諸法則あるいは諸規則に国家が少しも拘束されないとすれば、その場合国家は自然物としてではなく、キマイラとしてみなされねばならない」(TP4/4/292)。そして、人間の場合は理性に導かれるものもつとも力があり、

もつとも自己の権利のもとにあるのと同様に「理性に基づき、理性に従う国家はもつとも力があり、もつとも自己の権利のもとにある」のである (TP3/7287)。

ここでは「理性の指導」の具体的内容を詳述する余裕はないが、大まかにまとめるならば、それは各人が「喜びをもち、自らの意向に従って国法を遵守している」と想像できるような国家を、君主制と貴族制の別にかかわらず構築するという⁽⁴⁾ことであり、総じて自由主義的(その限りでは民主的)な内容をもつ。最後に一つだけ『神学政治論』における思想の自由擁護論を再検討しておきたい。

われわれが自己の権利のもとにあるものを好きなようにできるとした場合、そのことはたとえば「机に草を食べさせる」ことができないという意味ではない。それと全く同様に、国家が自己の権利のもとにある人々に、嘲笑され軽蔑さるべきことがらを尊敬させることは不可能である。それゆえ、公民を虐殺したり、略奪するような統治者は「恐怖を憤激に変え、したがって国家状態を敵対状態に転化させる」ことになる (TP4/4293)。国家はついには崩壊することになるだろう。こうした「それがなくなれば国家も消滅してしまうような一定の諸事情」(ibid.)に、『神学政治論』は思想と言論の自由を含めていたと解釈できると思う。

スピノザによれば、思想・言論の自由は国家の平和、安寧、さらには最高権力を損なうどころか、それらを維持するための必須条件である。というのは「この自由を人々から奪おうとし

たり異なる考えをもつ人々の意見を裁判の対象とする」ところでは、正しい人がやり玉にあげて、殉教の観を呈し、それを見た他の人々を憤慨させて復讐へと向かわせるからである。さらに宗教上の対立が加わると「国家の安寧に矛盾する」事態が招来される (TP20/247)。スピノザが思想・言論の自由を擁護したのは、それらの保証が国家秩序の安寧につながるからであって、それ以上の理由(たとえば宗教上の寛容主義)があるわけではない。かかる発想は、『神学政治論』と『政治論』とに共通の現実主義と呼べるだろう。

本稿が以上のように明らかにしてきた意味では、スピノザ政治思想を自由主義の陣営に列することは、通説を踏襲して妥当だといえる。だが、そこでスピノザが擁護した自由とは、彼の自由意志批判に裏打ちされたものと認めることが付帯条件となる。

もとよりスピノザが人間に認める真の自由、つまり「自己の本性から必然的に導かれることをなす自由」と、政治学的思考において要請されてきた、本稿が解明した限りでの、自由とは全く別物である。この二つの自由の関係を、スピノザ政治学において、またその哲学全体の見取り図において明らかにする作業は本稿の問題設定の範囲を超えている。後日の課題としてしておきたい。

(1) cf. A. Matheron, Spinoza et le pouvoir, p. 115. (邦訳一二四頁)
 (2) 「そうやって各人は互いにとつての〈残りの考〉の力を、実のところはなんの保証もないまま、相互に対して実現しあってしまうわけ

ある「上野修」二つのあたかもスピノザ『政治論』のために「前掲」スピノザと政治的なもの「一八九頁。本稿はこの上野論文の多大な影響下に書かれている。上野が周到に分析してみせた「残りの者」(本稿では「自分をのぞいた他の人々」。原語は同じ。)の論理につけ加えるべきものを、私は知らない。私は「残りの者」の論理に否応なく巻きこまれてしまう人々の主観的側面を強調したいと考える。

(3) 柴田はスピノザの欲望論を論じながら、自律的主体としての自己の成立構造に「他者への服従を再生産するメカニズム」を読みとっている。結論には大いに同意するが、スピノザ感情論の具体的検討にはやや複雑な点が見受けられる。柴田寿子「スピノザ主義者は『自由主義』の何を批判するか―『自由な自己』のアイデンティティと社会権力」鬼塚ほか共編『自由な社会の条件』ライプザリ相關社会科学3、新世社、一九九六年、一七七一八二頁参照。

(4) 実は統治者と被治者の間にも先述の感情の模倣が働いている。各人が国家に服従するときに抱く感情が、希望であるのか、恐怖であるのかで、国家秩序の安定性に大きな違いが生まれる。国家秩序をより安定したかたちで維持するためには自ずと「理性の指導」に従わざるを得なくなる事情がある。詳しくは、拙論「スピノザにおける理性と感情」北海道大学哲学会『哲学』第三〇号、一九九四年、九五―七頁参照。

凡例

テキストは次のゲーバルト版を使用した。

Gebhardt (ed.), *Spinoza opera*, 1925 (Heideberg: Carl Winter) 引用際して「エチカ」では以下のように省略してゐる。

Et2 etc. = 「エチカ」第一部、第二部等、Praef = 序文、Def = 定義、P = 定理、D = 証明、C = 系、S = 注解、Ax = 公理、Post = 公準、L = 補助定理、Ex = 説明、AD = 感情の一般的定義

『神学政治論』は TTP、『政治論』は TP と略記する。

例 TP2/4/288 = 「政治論」第二章四節、ゲーバルト版第三巻の二八八頁。(『神学政治論』は章立てとゲーバルト版第三巻の頁数のみ) 書簡は Ep と略記し、ゲーバルト版の続き番号を付し、必要に応じてゲーバルト版第四巻の頁数をスラッシュの後に記す。

* 本稿は文部省科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。

所有、租税、一般意志——『政治経済論』の再考——

阪本 政仁

一 先行研究の諸問題

に劣らず個人主義的であり、ルソーの思想は首尾一貫している。こうしてルソーは、近代の民主政について考察した最初思想家として立ち現れるのである。⁽²⁾

『人間不平等起源論』から『社会契約論』への思想発展は、ルソー研究史上、もっとも古くて大きな課題である。この課題について、政治思想史の観点からすれば、今日の一般的解釈の基本は、ドラテの議論のうちにある。すなわち、『不平等論』においてアナーキステイックなまでに個人主義的な立場から、現実の絶対王制を批判したルソーは、『契約論』で、樹立すべき理想国家のプランを提起した。ここでルソーは絶対主権を主張し、一見、集団主義や全体主義に近づいているように見える。⁽¹⁾ しかしながら、『契約論』が真にめざしているのは、人民主権によって、個人の不可欠な権利を保護しながら、国家の主権を完全なままに維持することである。ゆえに『契約論』は、『不平等論』

とここでこの際、両作品の橋渡しをする作品としてもっとも注目されるのは、『政治経済論』である。『経済論』は国家の理想的統治を論じた作品であり、主権論こそ存在しないが、『契約論』と似た記述が多く見られる。一般意志 *volonté générale* という用語がはじめて登場していること (III, p. 245; pp. 250-251. など) に加え、法の役割の重要性についての説明 (III, p. 248). 所有との関係から父権と政治的権威とを区別する議論 (III, pp. 241-244) が、ほぼ逐語的に『社会契約論初稿』のうちに再現されている (I-7, III, p. 310; 1-5, III, pp. 298-300).⁽³⁾ それゆえ『経済論』は、いわば未熟なたちとしての『契約論』とみなされがちである。反面、『経済論』は執筆時期・刊行時期的に

は『不平等論』にきわめて近い。たとえば前述の、所有との関係にもとづいた父権と政治的権威との区別は、『経済論』と『契約論』の内容的近似性の決定的根拠と目されているが、観点の違いこそあれ、すでに『不平等論』でもなされているのである(III, p. 182)。

しかも大きな問題として、このようにルソーが、所有と国家との関係を一貫して重視しているのは明らかであるにせよ、『経済論』は所有に對してきわめて肯定的な評価をあたえており、『不平等論』『契約論』における否定的な所有観を裏切っている⁽⁴⁾とみなされることが多い。このような議論では、以下が揃って引用される。『経済論』によれば、「所有権は、市民のすべての権利のうちでもっとも神聖な権利であり、ある点では自由そのものよりも重要である。……所有は市民社会の真の基礎であり、市民の約束の真の保証人であるからである。(III, pp. 262-263)」ところが『不平等論』では、「所有権は合意と人間の制度とに拠るものにすぎないから、人はみな、自分の所有するものを勝手に処分することができるが、生命や自由のような、自然の本質的な贈物に関しては同じようにはかない(III, p. 184)」。他方、『契約論』を見ると、「社会の秩序は神聖な権利であり、他のあらゆる権利の基礎として作用する。しかしこの権利は、自然から由来するものではなく、したがって諸合意にもとづくものである。(I-1, III, p. 352)」これらの複雑さゆえか、『経済論』に関する先行研究はきわめて少なく、著作の性格が十分明らかにされてはいない。

そこで本論文では、所有を議論の軸にして、『不平等論』『契約論』の間における『経済論』の位置づけを問題にしていきたい。というのも、すでに示唆しておいたように、ルソーにとり所有は、国家と密接にむすびついた問題であり、しかも所有に関する議論のうちに、『経済論』の性格がもっとも明確に現れているからである。本論文は、以下を明らかにする。『経済論』の所有論の基本的主張はけっして、他の著作と矛盾してはおらず、むしろ整合的である。だが、所有論の一環として租税が論じられるとき、『経済論』と『契約論』の記述的類似性が、表層的であることが明確になる。つまり、『経済論』の一般意志は、『契約論』で定義されるものとは大きく異なっており、その内実はむしろ、後者のいう全体意志 *volonté de tous* にすぎない。そしてこの原因は、『経済論』が『不平等論』のような所有制度を、議論の前提としていることにあるのである。

ただし筆者は、ルソーが所有の問題について、『契約論』よりもっと早い時期に、『経済論』と『初稿』の間ですでに、重要な思想転換を行なっていると考ええる。そこで、なるべく『契約論』ではなく、『初稿』を『不平等論』『経済論』と比較していく。筆者はまた、執筆順にルソーの著作を見ていくことはしない。この理由は、『経済論』が基本的に国家設立以降にのみ関わり、所有と国家との関係について、ややわかりにくくなっている点にある。そこで、最初にもっとも古い著作『不平等論』、次に『初稿』を見たのち、『経済論』を検討したい。

* ルソーのテキストはすべて *Jean-Jacques Rousseau : Œuvres complètes*。

plâtes, 5 vol. Paris, Gallimard, 1959-1995. による。巻数はローマ数字で示す。各作品の略称と刊行年は、以下の通りである。「初稿」「契約論」の篇・章について、第1篇第2章であれば1-1-2と表記する。

『不平等論』 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755.

『経済論』 *Discours sur l'économie politique*, 1755.

『初稿』 *Première version du Contrat social*.

『契約論』 *Du Contrat social*, 1762.

『エミール』 *Émile ou de l'éducation*, 1762.

- (1) ex. C. E. Vaughan, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, 2 vol. Cambridge, 1915; L. G. Crocker, *Jean-Jacques Rousseau*, 2 vol. New York, 1968-1973.

- (2) R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950. エミールと似た解釈を「C. W. Hendel, *Jean-Jacques Rousseau : Moraliste*, 2 vol. London, 1934. も優れた研究である。近年は「テキストに内在した研究よりも、ルソーが祖国ジュネーヴの状況をどのように把握していたかという研究が目を引く。ex. H. Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, Cambridge, 1997.

- (3) R. Wokler, "The Influence of Diderot on the political theory of Rousseau", in *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, Vol. 132, 1975, pp. 82-83, n. 67; pp. 93-94, n. 93. を見よ。

- (4) *ibid.*, p. 88, n. 81. ヴォーロンやエミールの「経済論」の所有論の異質性を指摘している。これに對し M. Launay, *Jean-Jacques Rousseau écritain politique*, Grenoble, 1971; 木崎喜代治「フランス政治経済学の生成」未来社、一九七六年; Rosenblatt, 1997. など、ルソーの所有論をすべて統一的に把握しようとしている。

二 「不平等論」の所有論

『不平等論』は、自然状態で所有が、先占と労働という二つの基礎にもとづいて成立するといふ⁽¹⁾。先占——ルソーの表現では「最初の占拠者の権利」*droit du premier occupant*——は困い込みを意味し、人と物との間に関係をつくりだす。「各人にその所持物を返すためには、各人がなにかを所持できねばならない(III, p. 173)」⁽²⁾。この関係を「労働、端的には農耕が、後から強化するのである。「自分ではつくらなかったものを専有するために、人間は自分の労働以上のなにかをそれにつけ加えるのかわからない(III, p. 173)」⁽³⁾。ルソーの全著作は一貫して、土地生産物などに対する所有よりも、土地所有を、それが社会設立の原因であるとして重要視する。そこで、本論文もこれ以降、原則として土地所有にのみ関わる。

所有が開始された直後の人間は、自己保存にとって最低限しか欲せず、ゆえにだいたい平等だった(III, p. 174)。しかし、技術の進歩および情念の拡大によって貯蓄が開始されると、収穫において労働能力の不平等(「自然的平等」が顕著になり、経済的不平等(「人為的不平等」が発生する(III, p. 171; p. 174)。これは、不平等の本格的な発生・拡大を画するものである。というの、貨幣がまだ発明されていないため、土地や家畜が貯蓄の対象となる(III, p. 175)。ここから、無主の土地が存在しなくなり、自己保存最低限を超えた所有——端的には、富者の所

有——は、他のあらゆる所有（それが自己保存最低限であらうとなかろうと）を蹂躪しながら拡大するようになるからである（III, p. 175）。排他的な所持を行なうためには、地位や権力などの力が必要である。だが実は、この力自体が所持にもとづいている。「富はもっとも直接的に安樂のために役立ち、もっとも簡単に伝達されるので、人びとはそれを容易に利用して、他のすべての卓越性（＝貴族の身分・地位、権力、個人的資質。引用者注）を買取るのである。（III, p. 189）」したがって、富者は強者と同義であり、貧者は弱者と同義である。富者は、貧者の生命を奪うか、貧者を隷従させることによってのみ富裕化していくから、不平等は拡大していく一方である。ここではもはや、労働は蔑ろにされ、無制限な先占ばかりがなされるだろう。ゆえに、「自然権は富者に反する（III, p. 177）」とされる。これを受けて筆者は、自己保存最低限の平等な所有を「自然権の領域」にある所と呼び、この限度を超過した部分を「剰余」と呼びたい。

このとき貧者は、生存するためには、富者に隷従するか、あるいは、自身の個人的資質を最大限に發揮して富者から強奪するかしかない。前者の場合貧者は、その所有物を富者の意のままにされるから、実のところ、ほとんど生存の保証にはならない（III, p. 176）。後者の場合、以下のような「戦争状態」が発生する。「富者の横領と貧者の強奪と、万人の抑えのきかない情念が自然の憐れみと正義のまだか弱い声を圧殺し、人びとを強欲で、野心家で、邪悪なものにした。最強者の権利 *droit du plus fort* と最初の占拠者の権利とのあいだに永久的な衝突がもちあ

がり、それは闘争と殺人によって終わるしかなかった。（III, p. 176）」ここで富者は、生命の危険という面では貧者と対等であるが、所有の保護という面では、自身が一方的に費用を払わねばならない。ここから富者は、社会契約を提唱し（III, pp. 176-177）、これ以降所有は、合意に依拠したものとなるのである（III, p. 184）。

この社会契約には、二つの側面がある。第一に、法は全人民の所有を正当化・保証する。つまり、あらゆる人間が国家設立のうちに共通利益を見だし、結合契約をむすぶのである（III, pp. 177-178）。このような議論のうちには、のちに『初稿』⁵「契約論」で打ち出される、人民主権という思想の萌芽が見られよう。だが、『不平等論』がより重視している側面として、第二に、ここの共通利益はそもそも、所有の不平等を前提にしたものである。ゆえに、それを追求すればするほど、富者の特殊利益（個別利益）と不平等は拡大し、結果的には隷従にいたるのである。実際、富者の提言の真髄は、この第二の側面を意識的に隠蔽するところにある（III, p. 177）。とりわけ、国家成立後しばらくしてから樹立される政府——人民によって、統治を委任される——は、当初は全人民の所有の保証をめざす（III, p. 185）ものの、やがてそれを名目だけのものとしてしまい、あからさまに貧者を抑圧しながら、富者の特殊利益を追求するようになる。この典型は、傭兵を用いる財源としての租税である（III, p. 190）。政府の成員を選出するにあたって、不平等は影響力をもつものだから（III, p. 186）、この専制という現象——政府に対する人民

の隷従——は必然といえる。

このように『「不平等論」』は、不平等な所有に對する批判に満ちあふれている。しかし、これを裏返すならば、理想国家設立のためには、以下が必要であると暗示していることになる。

すなわち、なるべく自然権の領域のみを、平等に所有権として確立する。また、不平等がすでに存在しているならば、それを無力化させる。こうすれば、富者による抑圧や、政府の専制化などの現象は、存在しえなくなるだろう。

(1) 本論文の一で引用した、所有は合意に依拠しているという記述(III p. 186)は、社会状態にのみ関わっている。自然状態で合意が問題になるのは、自己保存にとつて最低限以上の所持を正当化するときだけであり、しかも、そのような合意はなされないとされる(III pp. 176-177)。なお、所有に関連した重要概念について説明しておく、ルソーの「占有」possession・「占拠」occupationは、自然法に通っているか否かを問わず、自然状態でただ物をもっている状態を指している。他方、「所有」propriétéの概念は複雑なので追いついていくが、ここでは、占有よりも強い排他性をもつという点を指摘しておく。また、ルソーにおいて明確な概念ではないが、占有・所有の双方を含んだ広い意味合いにおける、物をもっている状態全般について、筆者は「所持」と翻訳・表現する。

(2) 土地と土地生産物とは、所有権の成立事情が異なる。労働は、直接的には後者に対してしか権利をつくらず、前者に對しては間接的で、しかも、時間的に限定された(収穫期まで)権利しかつからない。だから、土地所有権を主張するためには、労働に加えて占有の継続性も必要なのである(III, p. 173)。

(c) V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, Paris, 1974, pp. 530-

531.

(4) ルソーにとり自己保存最低限の所有は、自然権であるとも解釈できる(cfr. Goldschmidt, 1974, pp. 509-513)。しかし筆者は、ルソーが所有を自然権と呼ぶことを、一貫して避けているという事実を重視し、これを「自然権の領域」と表現する。

(5) Goldschmidt, 1974, pp. 567-586.

三 『初稿』の所有論

いっぽう『初稿』は、『「不平等論」』では暗示にとどまっていた諸提案を実現させた理想国家像である。これにともない所有は、『「不平等論」』のように、自然状態において純粹に私的な性格をもつて登場するものではなくなる。それは社会契約時に、主権への譲渡という過程をへて、大幅に公的な性格をもたされたうえで成立する。このような所有を規定する法は、一般意志の表明であり、不平等を根本から除去することはできないにせよ、富者を優遇する性格をもたない。

『初稿』1-2は、自然状態末期の人間が暴力に依拠する原因を、共通利益の不在のうちに求める。⁽¹⁾「特殊利益は一般福祉と調和するところか、事物の自然な秩序においては、両者は互いに排除しあう。(III, p. 284)」暴力は所持にもつづいているから、多くをもつ者が、少ししかもたない者を隷従させることになる。ゆえに、所持が隷従への契機とならないためには、以下が必要である。すなわち、最初に占拠すること、自己保存のために最

低限な面積の土地しか占拠しないこと、労働と耕作とによって先占すること、である(1-5, III, p. 301.)。これらの条件を満たさない所持に対して、ルソーはきわめて批判的であり、そのようなものはすべて、「自然の権利に反した暴力が横領にすぎず、社会的権利の基礎になることはできない。(1-5, III, p. 301.)」という。だが、これを逆にいえば、ルソーは、労働にもついた先占はだいたい自然権の領域と一致すると考えており、これを所有権の基礎にしようとしているわけである。ここで重要な役割をはたすのは、超人的な立法者である。彼は人びとに、不平等をその前提としない、あるべき姿としての共通利益を開示する(1-7, 2-2.)。そして、これを見せられた人民は主権者として(1-3, III, p. 290.)、この真の共通利益を追求する一般意志を、法制化するのである(1-7, III, p. 310.)。そして、この社会契約において、はじめて所有が発生する。この点に、『不平等論』との根本的な差異がある。長い引用になるが、『初稿』1-3によれば、「共同体の各成員は、共同体の形成時に、みずからを共同体にあたえる。すなわち、彼自身と彼のすべての力——彼の財産もその一部である——とを、現状のままであたえる。……このようにして、個人の土地は取りまとめられ、相互に接続して、公有地となる。また、主権の権利は、臣民から彼らの占拠する土地へと拡大され、人に対する権利であると同時に物に対する権利となる。このことが、占有者をいっそう強く主権に依存させ、占有者の力自体を、彼らが主権に忠誠を尽くすための用心とさせるのである。……この譲渡

に見られる特異な点は、共同体は諸個人の財産を受けとるけれども、これを彼らからそれをはぎ取るどころか、むしろ彼らに土地の合法的な占有を保証し、横領を真の権利に、享有を所有権に変えるだけにとどまる、ということである。(III, p. 293-294.)ここでは、私的所有と公的所有との対立が存在しないばかりでなく、そのような概念すら存在しない。それゆえ『不平等論』とは異なり、あらゆる所有が公有地として、理念上平等にあつかわれる。だから、不平等が社会内で確保される(「横領を真の権利に変える」とはいえ、それは隷従への契機にはならないのである。『契約論』1-6はより明確に、この譲渡行為の全面性を強調している。そこで筆者は以下、これを「全面的譲渡」と呼ぶことにする。

全面的譲渡によって確立される主権は絶対的であり、臣民の意志とは無関係に課税することができる(『初稿』1-6、より明確には『契約論』2-4.)。だがここでの、主権に対する臣民の服従には、重大な留保がつけられる。『初稿』1-6によれば、「市民が臣民として果たすべき義務と、人間として享受すべき自然権とはつきりと区別することに、すべての核心がある。(III, p. 306.)」「主権がいかに絶対的で、神聖で、侵すべからざるものであろうとも、一般的な諸合意の限界を越えることはなく、また越えることができない。そして、これらの合意によって、あらゆる人は自分の財産と自由のうち、自身に残されている部分を完全に使うことができる。(III, p. 308.)」つまり、全面的譲渡は、実のところけっして「全面的」ではない。自然権の領域は譲渡

不可能であり、国家内でも、純粹に私的な性格しかもちえない。したがって、主権はその構成論理上、この領域に立ち入りえず、剰余としての所有にしか課税できないのである（だからここでも、私的所有と公的所有との対立は存在しない）。かくして「初稿」2-4には、次のような記述が見られる。「私的所有と社会的自由は、共同体の基礎である。(III, p. 330)」⁽⁴⁾「社会的自由」が、主権による所有の保証を通じて、他の市民を隷従させない・他の市民に隷従しないということを意味しているのは、明白であろう。

(1) このような主張は、同じ自然状態末期を描写していても、「不平等論」よりも「初稿」のほうが、より孤独で敵対的な個人を想定していることを示している。

(2) 「エミール」第2篇でも、先占と労働との対立性が強調されたうえで、「労働にもとづいた最初の占拠者の権利 (IV, p. 333)」こそが合法的な所有であるとされる。Goldschmidt, 1974, pp. 527-531を見よ。

(3) 「不平等論」「経済論」では課税主体は政府であるが、この差異については、以下のように解釈すべきである。主権は一般的・共通的な事柄にしか関わりえず、個別的・特殊的な事柄については、政府を設立してこれに対処させる（「初稿」2-4, III, p. 328）。つまり、主権は、課税にあたっての一般原則を法制化し、政府は、具体的に誰にどのような税を課するかを決定し、施行するのである。

(4) 「エミール」第5篇でも、「契約論」の国家を解説している。「主権が所有権にもとづいているのだとすれば、この権利は、主権が最も尊重すべきものである。(IV, p. 841)」

四 「経済論」の所有論

これまでの議論の文脈で『経済論』をとらえてみると、この著作は自然状態から社会状態への移行について、ほとんど問題としていない。これに加え、所有に対する肯定的な評価が見られる点でも、たしかに異質に見える。しかし、『経済論』の所有論の基本的主張はけっして、他の著作と矛盾してはいない。

まず、所有自体について、『経済論』はこう説明する。所有はもともと、父親に帰属しており(III, p. 242)、子供はそれを、父親からの移転によってはじめて獲得する。この移転については、遺産相続に即してより詳しく説明される。「家族の財産は、父から子へ、近親から近親へと流れてで、なるべく少量が譲渡されるべきである。……父親がなにも残さなければ、子供たちにとって所有権はまったく役に立たない。子供たちは労働を通じて、父親の財産の獲得に貢献しているのであるから、家長の所有権にあずかっているのである。(III, pp. 263-264)」このように、ここでも先占と労働が、所有権の基礎とされる。相続する側からすれば、遺産とは先占にすぎず、そのなかには、自身の労働にもとづいている部分もあれば、もとづいていない部分も存在する。だからルソーが主張しているのは、後者の部分を否定して、なるべく前者、つまり自然権の領域のみを、平等に所有権として確立することである。これは、『不平等論』『初稿』と一貫した主張である。また、本論文の一でも引用したが、おそらくは

ルソーの全著作のうちでもっとも肯定的な所有観が表明されている箇所を見ても、所有は、自己保存との関連から語られている。所有権は、「ある点では自由そのものよりも重要である。というのは、所有権は生活の維持にもっとも密接につながっているからである。また、財産は人格よりもっと横領されやすく守るのに難しいため、奪われやすいものほど尊重されなければならないからである。(III, p. 263)」つまりこの記述は、他者の所有を横領することによってその生存を脅かし、そこから相手の自由を奪って隷従させるという事態の発生を、警告したものである。観点が多少異なるとはいえ、これもやはり、『不平等論』『初稿』と同じ主張である。

以上からすれば、『経済論』はけっして、あらゆる所有を尊重しているわけではなく、『不平等論』『初稿』同様、自然権の領域にある所有だけを神聖視しているのである。じつさいルソーは、富者の所有と貧者のそれとを区別している。「社会のあらゆる利益は、強者と富者のためのものではなからうか。……公共の権威はすべて、彼らに有利ではないだろうか。(III, p. 271)」「乱用された法は強者にとり、攻撃の武器として、同時に、弱者に対する楯として役立つ。(III, p. 258)」政府と法は、富者を擁護し、貧者を抑圧する性格をもつのである。かくして社会契約は、富者と貧者という「二つの身分の間の社会契約」という様相を露呈する。「お前には私が必要だ。なぜなら、私は富者でお前は貧者だからだ。だから、われわれのあいだで一つの協定をむすばう。私は、お前が私に仕える名誉をもつことを認めよう。

その条件として、私がお前に命令するために払った苦勞の代償に、お前は、手元に残っているわずかな物を私にあたえよ。(III, p. 273)」このような叙述はとりわけ、『不平等論』と内容的近似性を示しているよう。

しかしここで、『経済論』の主題性が問われる。つまり、この著作は理想的統治をテーマにしているため、社会内のこのような不平等について、解決策を提示せねばならないのである。ここで重要な役割を演じるのが、財政である。つまり、所有は本来、市民の自己保存の基礎であるから、保護さるべきである。とはいえ、所有を保護する手段である国家や政府を維持する費用を拠出するためには、どうしても公有地や租税といったかたちで、市民の所有の一部を侵害せねばならない(III, pp. 262-265)。この侵害が財政であり、それをうまく利用するならば——具体的には、富者に対しては重税を課し、逆に貧者に対しては、ほとんど課税しない(III, p. 272)——不平等を是正する現実的效果をもつであろう。

したがって、『経済論』と他の著作を比較するためには、財政という問題に即して検討せねばならない。そこで、『経済論』の財政論を検討するまえに、『不平等論』および『初稿』のそれについて、必要な限りで確認しておこう。まず『不平等論』では、公有地は問題とされなかった。他方租税は、政府が当初、共通利益の保護をめざしながら、やがて富者の特殊利益を追求するようになる契機であった(III, p. 196)。ここでの共通利益自体が不平等を前提にしているのだから、政府の意図がどうあろうと

も、租税は富者（政府を含む）の特殊利益を増加させることになる。これに対し『初稿』1—3では、全面的譲渡によって、市民の剰余としての所有が公有地へと変えられ、これで国家の財政的な任務はほとんど終了しているといつてよい。租税については、とりわけ『契約論』3—15で、国家衰退の徴候として激しく非難される。つまり、これらの作品によれば、租税が出現する時点ですでに、法のうちに不平等が固定されているか、政府が公正さを失って専制化しているわけである。

これからすると、『経済論』の財政論は、一見混乱しているように見える。というのも、ルソーは一方では、すでに見たように、法や政府が不平等を固定・拡大すると主張する。また、租税は常備軍のために設けた嘆かわしい財源であるとし（III, p. 269）、国家財源としてはむしろ、公有地を奨励している（III, p. 265）。しかし他方では、法は一般意志の表明であるとも述べ（III, p. 245；p. 250）、租税を論ずる場面でも、その目的のひとつを不平等の是正のうちに置いているからだ。ルソー自身も気づいているが、とりわけ最後の点に、大きな問題が存在する。租税を考案し課する政府の成員は、富者階級に属している。彼らが、貧者の負担を自分たちでまかなうようなことを考えるだろうか。この問題について、ルソーはこういう。「主権者が人民の統治を委ねた人びとが、身分上、人民の敵であるならば、彼らが人民を幸福にするためになすべきことをわざわざ研究するにはおよばないであろう。（III, p. 278）」これを額面通りうけとるならば、租税が出現した後でも、政府は不平等の是正をめざすと

いうことになり、『不平等論』『初稿』などと矛盾してしまう。ここから、『経済論』の政府と法の性格について、吟味する必要があるのである。

まず、政府についてだが、ルソーは基本的に、人民の立場から政府を論じるときは、政府の専制化傾向について警告しているが、政府の立場からその役目を論じるときは、政府の公正さを議論の前提としていえると思われる。政府が専制化傾向を内在するということ、短期的に公正であることは矛盾しないから、この点に問題はない。むしろ難解なのは、法の性格である。『経済論』の、法は一般意志の表明であるという記述自体は、『初稿』『契約論』と一致している。しかし、『経済論』の一般意志を後二者のそれと同一視するならば、租税が出現する理由をうまく説明できない。ここから筆者は、このような同一視は誤りだと主張したいのである。

この主張の根拠は、『経済論』の以下の諸記述のうちにもある。第一に、国家内のより小さな特殊社会について、「これらの特殊社会の意志は、つねに二つの関係をもっている。つまりそれは、結合体の成員にとっては一般意志であり、大社会にとっては特殊意志 *volonté particulière* である（III, p. 246）」⁽⁴⁾。この一般意志は明らかに、『契約論』でいう団体意志 *volonté de corps* を内包している。第二にルソーは、ある国家における正義が、他の国家では不正とみなされることがあるとしながらも、自然法が支配する世界国家を認めている（III, p. 245）。このような人類全体の一般意志、およびそれを自然法と同一視することは、『初

稿』1—2が徹底的に否定するものである。『初稿』の一般意志は、一国家内でのみ出現するものである。第三に、『経済論』の政府は、人民の集会がなくても一般意志を判別し、それに従って国家を導いていくという。「集会の決定はかならずしも一般意志の表明ではない……首長 chief は、一般意志に従うことを確実にするためには、公正でありさえすればよい。(III, pp. 250-251.)」しかし、『初稿』1—4では、このような考えに反対している。より簡潔な『契約論』2—1の記述を引用すると、「ある特殊意志がどこかで一般意志と一致することは、ありえなくはない。しかし、少なくともこの一致が持続し常態となることは、不可能である。(III, p. 368.)」もちろんここでは、『経済論』が政府の公正さを議論の前提にし、『契約論』は政府の専制化を警告しているということに留意せねばならない。また『契約論』(2—3)にしても、集会の決定がつねに一般意志の表明であると主張しているわけではない。しかし、これらを加味した後でも、以下が大きな差異として残る。つまり、政府が一般意志に従っているかどうかを判定するにあたり、『経済論』では集会が不要とされ、『契約論』では集会が不可欠とされているのである。これと関連して第四に、『経済論』では集会における代表制を認めている(III, p. 270; pp. 277-278)のに対し、『初稿』2—3(III, p. 322)とくに『契約論』3—15は明確に、代表制は主権の表明にはなりえないと論難している。

以上からすれば、一般意志に対する把握は、『経済論』と『契約論』とは大きく異なっている。それではなぜ『経済論』は、

『契約論』同様、自然権の領域にある所有を確立しようとしながら、後者が主張するような意味においての、一般意志が出現するメカニズムを示しえないのだろうか。これと似た問題は、すでに『不平等論』のうちに存在している。つまり、『不平等論』の人々も、国家設立のうちに共通利益を見いだしながら、結果的には一般意志を出現させられず、専制を確立してしまっているのである。このような現象が生じた根本原因は、社会契約時の全面的譲渡の不在に求められるが、これを一般意志の問題に即して考えるなら、以下のようになる。つまり、『不平等論』の社会契約は、『契約論』という全体意志を、一般意志であるかのごとく騙したところに成立したものである。全体意志は「特殊意志の総和(『契約論』2—3, III, p. 371.)」であり、国家を導くのに不適切な意志であるが、集会で往々にして出現する。同じことが、『経済論』についてもいえるだろう。前述のように、『契約論』的な一般意志が支配する国家では、租税など問題にならない。『経済論』が、租税より公有地を好みながらも、確立すべき租税制度について長い記述を行なっているということは、『不平等論』的な所有制度を議論の枠組みにしてしまっていることに他ならない。だから『経済論』の法は、『契約論』のような、不平等の無力化をめざすものにはなりえない。むしろ、制定時の意図を裏切って——さもなければ、政府は不平等を解決せよという主張が、政府は法を遵守せよという主張(III, pp. 250-251.)とうまくあわない——不平等を確保してしまっているのである。ここからさらに、以下が指摘できる。『経済論』が想定してい

る社会制度的枠組み——端的にはヨーロッパの大国——のなかでいくらか理想的統治を追求していても、それはせいぜい一時的なものでしかなく、専制への転落の危険はいつまでたっても消えない。ということは、真に理想的な統治は、公有地をもつ小国のなかでしか、なされえないわけである。換言すれば、『経済論』においてもやはり、『契約論』のような社会制度の必要性が示唆されているのであり、それはすなわち、一般意志の再定義を要求するものだったのである。

(1) ほとんど指摘されていないが、『不平等論』(III, p. 184.)や『初稿』1—5 (III, p. 304.)でも、同じ主張が見られる。この主張は、ルソーが大きな影響をうけたロックやプーフェンドルフの所有論とくらべ、かなり異質だと思われる。

(2) ウォーレンはこれを、ヨーロッパの君主に対する皮肉とみなす。また、この記述は、人民主権の主張(III, pp. 245-246.)とかならずしも整合的ではないように思われる。

(3) ウォーレン、ドラテ、ローゼンブラットなど、『経済論』の一般意志を『初稿』『契約論』のそれと同一視する論者も多い。

(4) cf. M. Einaudi, *The Early Rousseau*, Ithaca, 1967, pp. 179-180; Y. Vargas, *Rousseau, économie politique* (1755), Paris, 1986, pp. 15-18. ただし、特殊意志は特殊利益しか追求しないのだから、特殊社会の意志は、『経済論』でも『契約論』同様、国家を導くのに不適切とみなされているわけである。

(5) P. Riley, *The General Will before Rousseau*, Princeton, 1986, pp. 211-212.

(6) R. Fralin, *Rousseau and Representation*, New York, 1978, pp. 73-74.

(7) cf. Wokler, 1975, pp. 66-85. ウォクラーは、『経済論』の徳の定義(「特殊意志の一般意志への一致」(III, p. 252.))のうちにも、一般意志論の未成熟さを見る。

五 総 論

筆者が主張するように、『経済論』の所有論がルソーの思想体系中の異物ではないとしても、それがロック(『統治二論』[*Treatises of Government*, 1690, マゼルによる仏語訳は二六九一年刊]から大きな影響をうけた産物であるということは、古くからの定説である。しかし実際には、ルソーとロックとの間には、いくつかの差異がある。なかでも最大の差は、ロックにとり、所有と合意とは無関係であるが、ルソーにとり、両者は切り離せないという点である。この点にはむしろ、プーフェンドルフ『自然法と万民法』*De Jure Naturae et Gentium Libri Octo*, 1672. バルベイラックによる仏語訳は一七〇六年刊)の影響——合意がなされるのが自然状態(プーフェンドルフ)か社会契約時(ルソー)かという差異はあるが——を見るべきであろう。もうすこし詳しくいうと、ロックは所有を、労働の成果としてしか見なかった。肉体が、個人の自然的な所有物である以上、肉体の働きである労働の成果もまた、自然権である。プーフェンドルフも、所有を自然権とみなす。しかしそれは、労働の成果としての先占が、理性を行使した合意によって後から正当化されるとき、はじめて成立するものである¹⁾。

ロックとブーフエンドルフは神を前提にし、正しい理性の命令が神の意志、すなわち自然法に適用と考えていたから、彼らの議論が世俗化されるとき、所有は自然権が否かという大問題が生じる。⁽²⁾ ルソーの場合、(社会内の)所有は合意の産物にして、自然権ではない。だがここで、所有は自己保存最低限の部分(労働にもとづいた先占)と剰余(労働にもとづかない先占)とに区別され、前者は社会の真の基礎とされる——実質的に、自然権と同一視される。実のところ、ロックやブーフエンドルフにおいても、自己保存に関わる所有とそうでない所有との区別、および、前者を後者より尊重するという考えは存在した。しかし彼らは、ルソー同様、商業の発展とともに不平等が拡大することを認めつつも、不平等自体について、ルソーほど批判的ではない。これに対しルソーは、自己保存最低限の所有のみを確立しようとするあまり、商業流通にもとづいた社会について、きわめて悲観的な展望しかもちえなかった。これは、彼の思想発展とともに、ますます顕著になっていく特徴である。『不平等論』では、狩猟→牧畜→農耕→商業という生活様式の四段階発展について、曖昧ではあるが類推を行なっている。過去への逆行が不可能である以上、商業流通が盛んな社会であっても、やはりその社会制度的枠組みを維持していこうというのが、ルソーの真意である(III, pp. 207-208)。要するに『不平等論』は、近代の社会への批判よりはむしろ、社会状態自体への批判なのである。他方『経済論』では、金銭の流通への嫌悪・公有地への好みを見せながらも、大筋では、大国における租税という制度的枠組

みで議論を展開している。ところが『契約論』3-15は、『経済論』が議論の前提としていた大国・商業流通・租税・代表制を、近代の社会が衰退していく徴候として非難する。このような社会ではもはや、新しく社会契約を結ぶことは不可能であるとされる。しかも小国についても、『契約論』3-4では、民主政は他の政体へと変化しやすく、維持がきわめて困難だと説かれる。さらに『エミール』では、技術・協業・分業の必然的發展や、適切な社会契約の概念を学んだ主人公は、住むべき祖国を見いだせなくなってしまう。⁽³⁾ してみれば、近代への批判を強めるとともに、ルソーの議論はますます近代に足場をもちえないものになっていったのである。

(1) S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, Oxford, 1991.

(2) R. Schlatter, *Private Property*, London, 1951.

(3) J. Charvet, "Rousseau and the ideal of community", in R. Wokler, "A Reply to Charvet" を見よ。両方とも *History of Political Thought*, Vol. 1, 1980, に収録。

ヒューム正義論における自然状態論の意義

はじめに

一八世紀スコットランド啓蒙の代表的な思想家、デイヴィッド・ヒューム（一七一〇—一七七六）は、『人間本性論』第三編のなかで「正義論」を展開した。¹彼の主張は「正義と不正義の感覚は自然に由来するのではなく、人為的に、といっても教育や人間の黙約から必然的に生じてくることを認めなくてはならない」（THIN, 483, 五三二ページ）という言葉に集約される。本論は、正義を人為的徳とする彼の基本的主張を、自然状態の仮説との関係から考察する。このような問題設定を行うのは、ヒューム正義論をめぐる分裂した評価のためである。彼は、政治思想史において、社会契約説の批判者として知られており、同時に、契約説の基本的な分析装置である自然状態の仮説性も厳

しく批判したとされている。²他方、経済思想史においては、アダム・スミスが共感原理によって正義を一元的に説明したことから、ヒューム正義論の二元的構造や、そこで用いられている自然状態の仮説が、一七世紀的な社会契約説の枠組みに属するものとして消極的に評価されてきた。³つまり、ヒューム正義論における自然状態論は、社会契約説とともに拒絶されたものとして無視されるか、あるいは社会契約説の残滓と受け取られるかのいずれかであった。しかし、本論の主張はそのいずれでもない。彼の議論における自然状態の存在は、その虚構性に対する彼自身の批判にも拘わらず、彼の基本的主張と密接に結びついているということが、本論で呈示する見解である。彼の議論における自然状態のあり方と、社会状態への移行過程（正義の確立）について考察することは、人為的徳としての正義という彼の主張をより十分に理解するのに役立つだろう。

壽 里 竜

それでは以下、問題を次の三点に分けて考察していく。①ヒューム正義論が、どのような点で、「自然状態／社会状態」という二元的構造を示していると言えるのか。②ヒュームが正義論において用いる自然状態とは、いかなる状態か。③自然状態から社会状態へは、どのように移行すると説明されているのか。以上の考察を通して、最終的にヒュームが言うところの正義の人為性と、彼の正義論の独自性を捉え返してみたい。

(1) David Hume, *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, 1739-40, ed. by L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., by P. H. Niddich, Oxford University Press, 1978. 邦訳には大概春彦訳『人性論』全四冊、岩波文庫、一九四六―五二年がある。引用に際しては、ニジツチ版のページ数と邦訳第四巻のページ数とを併記する。なお、引用文中における傍点は原文イタリックを表す。

ヒュームはのちに、類似の問題を『道徳原理研究』でも論じているが、ここでは本論の問題設定からいって、より精緻な議論が展開されている『人間本性論』を中心に検討する。

(2) 例えは J. W. Gough, *The Social Contract, A Critical Study of its Development*, 2nd ed. Oxford University Press, 1957, pp. 186-189 を参照。

(3) 例えは、新村聡『経済学の成立——アダム・スミスと近代自然法学』御茶の水書房、一九九四年、第五章を参照。また、ヒュームを介してスミスにいたる共感原理の発展については田中正司『アダム・スミスの自然法学——スコットランド啓蒙と経済学の成立』御茶の水書房、一九八八年、一七―一七八ページを参照。

一 ヒューム正義論の二元的構造

ヒュームは『人間本性論』第三編の第一部において、人間の道徳的判断が、理性によって行われるものではなく、むしろ人間に内在する特殊な道徳感覚から起こる、と論じている。さらに、第二部においてヒュームは、ある有徳な行為を生み出す動機が人間本性のなかに見いだせる場合を「自然的徳」と呼び、他方そうでない場合を「人為的徳」と呼ぶ。自然的徳の例として困窮者に対する救済や、子どもに対する親の気遣いなどをあげている。人為的徳の例としては、所有権の尊重(他人の所有物を侵してはならない)、約束の履行(約束は守らなければならない)などをあげ、ヒュームはこれらを「一括して正義と呼ぶのである」。

ヒュームは自然的徳と正義の違いについて、いくつかの基準をあげているが、ここで重要なのは、社会の大多数の成員が継続的にその規則を守ることによって、はじめて正義は意味を持つという点である。すなわち正義の規則は、私的な感情の偏り・私利私害・その時々々の公共の利害などによって左右されず、社会全体の一般的利益を長期的に実現しなければならない。その意味において、人間本性に見られる自愛心、および「私的寛大さ、あるいは関わり合いのある、一部の人々の利害への顧慮」(T.H.N.p. 482, 五一ページ)は正義を生み出す動機となるどころか、むしろそれと絶えず衝突する。このことから、ヒュームはそれら正義の諸規則が人間本性から直接に導出されることはな

いと考え、正義は人為的徳だと結論するのである。

そして、ヒュームは「正義の諸規則が人々の人爲によって立てられるその仕方」へと考察を進める。正義が人為的徳であるという主張と、正義の起源を問うという問題設定とは、こうして彼を歴史的考察へと導いていく。もちろんここで言う歴史とは、現代の私たちが理解している歴史とまったく同じものではないが、『人間本性論』第一・二編における知性の分析・情念の分類という、静態的かつ空間的考察に対して、ここで歴史的な契機が導入されていることは注目に値する。

ヒュームは第三部以降、人間が「未開で孤独な状態」(THN, p. 495, 五六ページ)に置かれていると想定することから、正義と社会の歴史を描き始める。孤独な状態に置かれた人間には、「人間の自然の気性」と「外的事情」という根本的な不都合が存在する。「この心の性質は利己心(self-interest)と限られた寛大さである。そして、その外的事物の状況とは、人間の要求に比べて事物が少ないことに関連して、これら事物が容易に移り変わることである」(THN, p. 494, 六九ページ)。人類は、このような不都合に気づいて正義の規則を確立しなければ、社会を形成し維持していくことができない。ここでヒュームは、正義の規則が確立される仕方を「黙約 (convention)」という言葉で表現し、まず最初に「社会の確立と所有の恒常性のための一般的黙約」(THN, p. 503, 八二ページ)を確立しなければならないと言う。この黙約は「徐々にできてきて、ゆっくりとそれに違反することの不都合さを何度も経験することによって次第に力を得るに

いたる」(THN, p. 490, 六三ページ)と言われるように、ヒュームは正義をはじめとする様々な社会的秩序や制度を、完全に歴史的形造物と見なしている。このように、正義が歴史的、漸次的に形成されてくるという側面に注目する限りは、彼の正義論が必ずしも「自然状態／社会状態」という二元的論理構造にあるようには見えない。

しかし、以下に示す理由から、彼の正義論は実質的に自然状態を前提とし、黙約の確立によって自然状態から社会状態へ移行するという論理構造を示しているのである。第一に、ヒュームは正義の確立を論じるにあたって、最初に「野蛮で孤独な状態にある人々」を想定し、正義・不正義が成立していないこの状態を、他の様々な箇所で「自然状態」(THN, p. 501, 七九ページ)と言い換えている。また正義の規則が確立する以前の状態が「社会に先行する野蛮の状態」(THN, p. 493, 六七ページ)とも表現されていることから、自然状態は歴史的な時間軸のなかで、その始源に置かれた状態であることが分かる。さらにそれは「野蛮で孤独な状態」(THN, p. 495, 五六ページ, p. 497, 七四ページ, p. 502, 八二ページ)とか、「惨めでよるべない状態」(THN, p. 534, 一二六ページ)、「暴力と普遍的放埒にいたるに違いない孤独で惨めな状態」(THN, p. 492, 六六ページ)など、概して悲惨なイメージで描かれる。

自然状態の仮説は、ここでは人間本性の分析を前提にして、社会における生活を捨象した人間について考察するために用いられているのだが、問題はヒュームによる自然状態の定義であ

る。ヒュームは「自然状態においては、つまり社会に先行する想像上の状態においては、正義も不正義も存在しない」(THN, p. 307, 七九ページ)と述べ、自然状態を、正義が確立される以前の状態と定義している⁴⁾。そして、正義の確立の重要性を示すために、自然状態を悲惨なイメージとして描き出しているのである。

第二に、ヒュームは黙約を歴史的過程として描く一方で、実際には長い年月がかかる黙約の確立が一気に行われたとも想定し、その説明において「自然状態／社会状態」という対照を一層明確に示している。ホーコンセンは、ヒュームの論述におけるこのような二面性を、それぞれ「進化論的見解」と「合理的・契約的見解」と名付ける。「進化論的見解」とは、先にも引用した、黙約を完全に歴史的形造物とする説明であり、それに対して「合理的・契約的見解」とは、黙約を理性的な選択や契約に近いものとする説明の仕方である⁵⁾。そして、後者の説明こそ、これまでヒューム正義論の擬制的性格を示すものと捉えられてきた。全体の論旨を掴むために、「契約的見解」としてあげられるヒュームの文章を引用しよう。

「このこと〔正義の規則がその場の判断や利益によって左右されず、一般的に適用されなければならないこと——引用者〕を説明するために、私は次のような例を出してみよう。まず野蠻で孤独な状態にある人々を考える。彼らがこの状態の悲惨さに気づき、社会によって得られる利益を予見して、相互のつきあいを求め、相互的な保護と扶助の提議をすると仮定しよう。

そしてまた、彼らが聡明であつて、この社会と仲間関係を作る企図への主な障害は、彼らの自然的気性が貪欲で利己的であることにあるとすぐさま見て取り、それへの救済策として、所有の安定と相互的な抑制・忍耐のための黙約を結ぶ、と仮定する。」(THN, p. 502f, 八一ページ)

ここでのヒュームの説明のなかに自然状態という言葉そのものは登場していないが、「野蠻で孤独な状態」にある人間が正義の規則を確立し、社会状態に入る、という二元的構造がよく示されている。このような二元的論理構造のために、ヒューム正義論と社会契約思想との連続性が指摘されることもあるが、ここで契約的見解と呼ばれているものは、ヒューム自身の認識からすればあくまで仮説にすぎない。これは、ヒューム自身が上の引用文に続けて「このような進み方がまったく自然的でないことは分かっている。ただこのことは、実際に気づかない内に徐々に起こってくる省察が、一時に行われたと仮定する」(THN, p. 503, 八一ページ)と述べていることから明らかである。ヒュームの主張は、進化論的見解と契約的見解の二つに分かれるというわけではなく、説明の仕方こそ違っても、「人間が三つの根本的な自然法を考え出した」(THN, p. 503, 一三九ページ)という基本的主張に変わりはない。この主張を中心に考えれば、契約的見解において強調されているのは、正義が持つ「人為」という特徴である。ここで重要なことは、ヒュームのこのような主張と自然状態との関係である。ここでヒュームは正義が確立される過程を描こうとしているが、それが人間の手によって行わ

れたと主張する以上、その前提として正義が確立する以前の状態が存在しなければならなくなる。ヒューム自身が述べているように、正義・不正義が確立する以前の状態を自然状態と定義すれば、ヒュームが正義を人為的徳と主張していることと、自然状態の存在とは、表裏一体をなしているのである。

その一方でヒュームは自然状態の仮説性を強調する。例えば彼は「人間は社会に先行する野蠻の状態に長い間留まっていることは到底出来ず、まさに人間の最初の状態または状況そのものが社会的と見なされてよい」(THN, p. 493 六七一八ページ)と述べ、また「道徳原理研究」では、自然状態が「もし仮に存在したとしても、状態という呼び名に値するほど長く存続したかどうかは疑わしい」とも述べている。

このように、ヒューム自身が自然状態の虚構性にきわめて敏感であり、自然状態をその基本的な分析装置とする社会契約説の批判者であったことから、彼の正義論における自然状態の存在は、これまで十分認識されてこなかったように思われる。しかし、以上の理由から、正義・不正義が確立する以前の状態を自然状態と定義すれば、それがヒューム正義論にとって不可欠の論理的前提であることを認めねばならない。

(1) THN, pp. 526-534, 一一四―一二五ページ「正義と不正義に関する更に若干の考察」。ヒュームは(1)で、正義を「各人にその分を与える」という道徳学派的解釈を批判し、正義が自然から生じたものであるにしている規則の数が多様であること、正義・不正義は自然的徳と異なり程度を許さないものであること、このような普遍的な正義の法は不

安定な自然的動機や傾向から生じたものとは考えられないことを指摘している。このようなヒュームの意見に対する批判的考察については J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, Routledge, 1980, pp. 104ff. を参照。

(2) ヒュームはただ一箇所だけ、正義の規則が確立する以前の状態を「共同社会 (community)」(THN, p. 495 七〇ページ)と表現しているが、他のすべての箇所と照らし合わせれば、ヒュームが正義の規則確立以前の状態を共産状態とみなしていたとは考えられない。

(3) James Moore, *Hume's Theory of Justice and Property*, *Political Studies*, Vol. XXIV, 1976, p. 105.

(4) ヒュームはいくつかの論説や「インクランド史」において、たんに政府の存在しない社会を自然状態と表現する場合がある (Of Coalition of Parties, *Essays, Moral, Political, and Literary*, 1777, ed. by Eugene F. Miller, rev. ed., Liberty Classics, 1987, p. 495 (小松茂夫訳『市民の国について』岩波書店 一九八二年 (上) 一六三ページ「党派の歩み寄りに関して」) Of Remarkable Customs, *Essays*, pp. 375f. (一) 四四ページ「法慣習三題」) the *History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, foreword by W. B. Todd, Liberty Classics, 1982, Vol. 1, p. 174, Vol. 2, p. 253, 445 p. 521. *Essays in Natural History*, 4 vols. (p. 376) を参照 Cf. David Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Philosophy*, Oxford University Press, 1981, p. 123.

(5) Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator, the Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press, 1981, pp. 17-21.

(6) 例えば「新村」前掲書を参照。ゴートイエは思想的観点と、とりわけ哲学的観点から、契約主義 (contractarianism) を便宜主義 (conventionalism) の一種と定義する(1)で、ヒュームを契約論者であると

主張する (David Gauthier, *David Hume, Contractarian, The Philosophical Review*, Vol. LXVIII, No. 1, January, 1979, pp. 3-38).

(7) ただし、ヒュームは特に「仮説」と断らずに同様の説明をしている箇所もある (cf. THN, p. 490⁷、六三二ページ、p. 498⁸、七四二ページ)。

(8) David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals, in Enquiries concerning Human Understanding and the Principles of Morals*, 1777ed., ed. by L. A. Selby-Bigge, 3rd ed., Oxford University Press, 1975, p. 190. 渡部峻明訳「道徳原理の研究」哲書房一九九三年、二七―二八ページ。だが、ここで彼はまさに「長くともまることが出来ない」と述べることによって、かえって自然状態の存在を認めていると言っていることである。

二 自然状態の内容

通説的理解では、一八世紀の後半に開花したスコットランド啓蒙において自然状態の虚構性が批判され、自然状態はより歴史的・現実的な未開社会へと置き換えられていったとされている⁽¹⁾。そして、社会契約説の批判者として知られるヒュームは、自然状態の仮説性を先駆的に批判した一人でもあった。そのヒュームが自然状態の仮説を用いているということは、意外な印象を与えるであろう。だが、そこから直ちに彼がいまだ社会契約説の枠組みに依拠していると結論することはできない。なぜなら、ヒューム正義論における自然状態は、まさに彼の基本的主張から要請されてくるからである。この点をさらに明らかにするために、ヒュームが言う自然状態とは、彼の議論全体の中

でいかなる内容を与えられているのか、ということについて考察しよう。

第一に、ヒュームは自然状態を「正義も不正義も存在しない状態」と定義していた。このことは、例えばロックの社会契約説において、自然状態でも自然法が存在していたことと対照的である。もちろんホッブズの場合、自然状態においては自然法が何の拘束力も持たず、結果的に死への恐怖が人間を政府の確立へと向かわせるのだが、「ホッブズ氏は……(略)……それでもなお約束や契約の責務を残しておくことを必要と考えた、あるいは残しておくことを主張した⁽²⁾」とヒュームが述べるように、社会契約説においては、社会契約そのものの神聖さを保証するために、自然状態において自然法が存在していなければならなかった。

それに対し、彼は社会契約説批判の要点として、次のように主張した。すなわち、約束の履行という黙約が成立するまでは、政府の契約を理解することはできないということ、また約束の履行という黙約は約束そのものとは異なり、自然法として人間に与えられるのではなく、人間同士の非強制的な合意から形成されたものだ、と。そしてヒュームは、その点を明らかにするために、人間が正義の規則を確立する以前の状態から議論を始めねばならなかったのである。ヒュームの描く自然状態は、その悲惨なイメージという点で、ホッブズのそれと重なり合う部分も少なくない⁽³⁾。しかし、上に述べたことから、ヒュームが自然状態を用いていることと、彼の契約説批判とが両立しようと

いうことは明らかである。

第二に、ヒュームの自然状態は、悲慘で孤独な状態と表現されることはあっても、家族や友人すら存在しない個人の状態とは考えられていない。一見すると、正義の規則が確立する以前の状態を自然状態と呼び、それを孤独な状態として描写していることから、ヒュームは黙約の形成に際して、個人主義的な方法論を採っているかのように見える。ホッブズにおいて典型的に見られるように、利己的な個人が寄り集まり、そこで正義の規則に従うことを決意し、社会を形成するかのようである。しかし、ヒュームはそのような偏った人間観について「寓話や小説において私たちが出会う怪物の説明と同じくらい自然からかけ離れているように思われる」(THN, p. 486, 五八ページ)と述べ、むしろ否定的ですらある。たしかに、利己的な情念から社会的調和が達成されるとは考えていないという意味で、ヒュームは人間の自愛心を最大の問題としている。しかし、「私たちのもつとも強い関心は、私たち自身に限定され、次に強い関心は、私たちの血縁者・知人に及ぶ。そして、見知らぬ他人や無関係な人々にまで達する関心は、もつとも弱いものだけである」(THN, p. 486, 六一ページ)というヒュームの言葉からも明らかのように、ここで彼が想定しているのは、自分自身、血縁者・知人、そして見知らぬ他人へと、その関係の強弱に応じて私たちの愛情・関心を振り向けるという人間観である。⁵⁾

したがって、ヒュームが社会の確立・維持と言う場合の「社会」とは、たんに自分とそれ以外の人間との関係を意味してい

るのではない。『人間本性論』の他の箇所において、共感の働きと自然的徳が人間本性として認められている以上、いわゆる「自己/他者」の関係はすでに前提されている。むしろここで言われている社会とは、家族や友人への私的な偏向を超えた、大部分が見知らぬ他人からなる活動の領域を意味しているのである。そう考えると、ヒュームの自然状態には、家族の存在も認められることになる。事実、ヒュームは「両性間の自然的欲望」によつて家族が形成され、それが次第に社会へと拡大されていく、という人類史的な説明も行っている。この点においてヒュームの説明は、自然状態を政府や実定法が存在しない家族社会、あるいは氏族社会として捉えるロックの説明と似ていると言える。しかしロックの自然状態では、自然法によつて定められた自然権から直接に導出された所有権がすでに前提にされているのに対して、ヒュームの自然状態には、所有権が確立されていないという重要な違いがある。この点こそ、ヒュームが自然状態を必要とする理由であつた。また、当時の用語法では、ロックにおけるように「社会(society)」とは「市民社会(civil society)」の略であり、政府の有無が自然状態と市民社会とを分ける基準となつて⁶⁾いるが、ヒュームがここで問題にしているのは、家族・友人によつて形成される親密で狭い集団から、数多くの見知らぬ他人からなる「社会」へといたる段階である⁷⁾。ヒュームはこの状態を様々な言葉で表現しているが、ただ一箇所だけ「自然社会(natural society)」という語を「市民社会(civil society)」という語と対比して用いている(THN, p. 545, 一四一ページ)。

ジ)。ここで言われている「自然社会」とは、政府は存在しないが正義の規則がすでに存在している社会である。「人間本性論」におけるヒュームの認識によれば、「政府のない社会という状態は、人間のもつとも自然な状態の一つである。この状態は多数の家族が結合したときにも存続し、それが最初に形成された後も長く存続するに違ふな」(THN, p. 541, 一三六ページ)とされている。

たしかに、「両性間の自然的欲望」によって形成される家族は正義の規則を次世代へと伝えていくのに重要な役割を果たす(THN, p. 486, 五七ページ)。だが、ヒューム正義論の特徴は、見知らぬ他人から形成される社会が、家族・友人などによって形成される親密で狭い集団のたんなる拡張としては理解できないという認識にある。これにはいくつかの理由がある。第一に、もし自然的情愛だけによって社会が形成されるならば、正義は自然的徳ということになってしまう。第二に、「容易に気づかれることだが、友人間においては優しい情愛によってすべての物が共有になり、特に結婚した者同士は互いにその所有を失い、人間社会においてきわめて必要であつて、しかも非常な混乱を引き起こす私のものと君のものという区別をなくしてしまう」(THN, p. 495, 七〇ページ)とヒュームが述べているように、もし家族の内部だけで考えれば、正義が生じる必要はない。第三に、もっとも重要な理由として、家族の存在は、ヒュームの人間観から言つて、正義の起源となるどころか、むしろそれに反するものである。「なぜなら、各人は一人の人間よりも自分自身

を愛し、彼が他人を愛する場合、その最大の愛情は血縁者や知人に対して抱かれる。このことは必然的に諸信念の対立、ひいては諸行為の対立を生じさせる。それは新しく確立された結合にとつて危険なものとならざるを得ない」(THN, p. 487, 五九ページ)からである。そして、ヒュームは続けて次のように言う。

「このような不都合を救済する策を、開化されていない人間本性のうちに見いだそうと期待すること、つまり、人間の心の人為的でない原理がそれらの偏った情愛を制御し、外部事情から起こってくる誘惑に打ち勝たせよう并希望することとは無駄である。」(THN, p. 488, 六〇ページ)

補足すると、ここでヒュームが言う「それらの偏った情愛」とは自然的情愛、すなわち家族や友人に対する気遣いを指している。同じ理由から、ヒュームの道徳論全体にとって重要な役割を果たす共感の働きですら、正義の規則の確立に際しては直接的には役に立たないことになる。なぜなら、ヒュームにとつての共感とは、すでに確立された規則の存在を前提にしない限り、そもそも公平なものではないからである。そして、家族・友人による狭い集団から、見知らぬ他人によって形成される社会への移行において、人間は人為的に正義の規則を確立する必要に迫られる。すなわち、これまで見てきたように、ヒューム正義論に自然状態が要請されることになるのである。

(1) H. M. Hopfel, *From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment*, *Journal of British Studies*, Vol. XVII, 1978, esp. pp. 33f. 田中「前掲書」一三〇ページ、永山「丁平」社

会契約説と人類学——ジョン・ロックからジョン・ミラーへ」木鐸社一九九六年などを参照。もちろん、一七世紀の自然法論者も自然状態を現実存在するものと完全にみなしていたわけではないことを付言しておく。

- (2) Hume, *A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh*, ed. Ernest C. Mossner and John V. Price, Edinburgh University Press, 1967, p. 16 (「一郷土よりエディンバラの一友人に宛てた一書簡」福鎌・斎藤訳『奇跡論・迷信論・自殺論』法政大学出版局、一九八五年所収、一〇七ページ)。
- (3) THN, pp. 539-549 (「一三三—一四九ページ」忠誠の源泉について) および THN, pp. 516-525 (「一〇〇—一四ページ」約束の責務について)。ただし、ヒュームは社会契約論の批判に成功していないとする論者もいる (Stephen Buckle & Dario Castiglione, *Hume's Critique of the Contract Theory, History of Political Thought*, 1991, Vol. VII, pp. 457-480)。
- (4) 水田洋「人間本性論」の市民社会像」『経済研究』第二八巻第一号、一九七七年。「道徳原理研究」においてヒュームは「自然状態を戦争状態とするこの虚構は、通常想像されているように、ホッブズ氏が最初に言い始めたのではない」(Hume, *Enquiry*, pp. 189f. (二七七ページ)と述べ、キケロの見解とプラトンの『国家論』におけるクラウコンの見解とを例示している)。
- (5) D. Hume, *Of the Dignity and Meanness of Human Nature*, *Essays*, pp. 80-86.
- (6) Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press, 1975, p. 72.
- (7) *Ibid.*, p. 75.
- (8) THN, pp. 351-357 (c) 一一七—一二五ページ「関係あるものへの愛情について」。

三 自然状態から社会状態へ——自然法の人為化

これまで述べてきたように、ヒュームの基本的主張は「人間が三つの根本的な自然法を考え出した」というものであった。が、同時に彼は「その発明が明白で、絶対に必要なものであるところでは、それは思考や反省の介在なしに根元的な原理から即座に生じてくるものと同じくらい、自然的であると言われてしかるべきである」(THN, p. 484 (五四—五五ページ))とも述べる。つまり、彼は正義の確立を「人為的」と主張する一方で、同時に「自然的」だとも主張するのである。それでは、もしこの自然法の案出がそれほど明白で、かつ自然的なものであるのなら、結局のところヒュームは自然と人為との違いをどこに求めているのだろうか。ここで考慮すべき点は二つある。一つは、ヒュームが正義論を展開する際に付した限定であり、もう一つはヒューム自身による「人為」の定義である。

ヒュームは「自然が詭弁を作り出し、それを必然的で不可避免なものにしているということを認めようとしない限り」(THN, p. 483 (五三ページ)、正義と不正義の感覚は人為的に、黙約から生じてくることを認めなくてはならないと述べていた。ここでヒュームが付した限定、すなわち自然が作り出す詭弁とは何だろうか。ヒュームは『道徳原理研究』のなかで、次のように述べている。正義が生じてくるのは、社会全体の利益に対する反省か、あるいは「飢え、渇き、その他の欲求、憤慨、生命愛、

子孫に対する愛着、その他の情念とおなじように、自然が有益な目的のために植え付けた人間の心のなかのある単純な根元的本能「のいづれかでなければならぬ」。「しかし、そのような本能についてこれまで耳にしたことのある者はいるだろうか？」(Hume, *Enquiry*, p. 201, 四三ページ)。つまり、ヒュームが言う詭弁とは、自然が人間本性のなかに正義を生得の本能として(自然的徳として)植え付けているという考え方を意味しているのである。

さらに、「人為」の意味について、『人間本性論』第三編の冒頭で、ヒュームは「人間の意図 (designs)、計画 (projects)、意向 (views)」(THN, p. 474, 四一ページ)の作用であると定義していた。では、ヒュームが正義論において「意図」や「意向」という言葉で強調しているものは、何であったか。ヒュームは「この(規則に違反することの不都合という——引用者)経験は利害感が私たちの仲間すべてに共通なものであることをさらに確信させ、私たちの仲間の行為についての、将来の規則性の確信を私たちに与える」(THN, p. 490, 六三—四四ページ)と述べている。つまりそれは、自分自身と同じく、他の人々も正義の規則に従うことが望ましいであろうという共通の利害感と、他人も自分と同じように行為するであろうという期待である。人間がそのような将来への見通しを持つことが、どれほど自然なものであれ、それを人為と呼ぶことは、ヒューム自身の定義にも一致する。このことを、ヒュームは「黙約とは、共通利害の一般的感覚にすぎない」(THN, p. 490, 六三ページ)とも言い換えている。

すなわち、正義の規則は、人間の利害心それ自体を否定することではなく、社会を形成することによって得る利益という方向へ人間の欲望を振り向けることによって確立されるのである。

もちろん、人々はたえず正義というシステムの全体を念頭に置いて行動しているわけではない。もしそれが可能であれば、人類は政府や実定法など必要としないだろう。この点についてヒュームは「従って、それぞれの個人の利益を包括するこのシステムは、その考案者たちによってその目的のために意図されたものではないが、公衆にとってももちろん有益なのである」(THN, p. 529, 一一九ページ)と述べ、多様な社会制度がすべて計画的に設計された「意図的な」構造物ではないことを認めている。だが、言葉をかわさなくてもボートをこいで同じ目的地に向かう二人の人間の例(THN, p. 490, 六三ページ)をヒュームがあげているように、正義の規則の確立に際しては、一方の行為が他方の経験となり、それによって人々の間に新たな期待と確信とが生み出されていくのである。こうして歴史的に練り上げられていく人間相互の関係性こそ、ヒュームが人為と呼ぶものであった。

その意味では、彼の正義論は、ロックのように自然法のアプリオリな規範性を前提にすること、ハチソンやスミスのように正義を道徳感覚や被害者の憤慨への共感から直接に説明すること、すなわち自然が正義を本能として植え付けていると考えること、このいずれとも異なっている。その意味においてヒュームにおける自然法の世俗化は、自然法の人為化とも言えるも

のであった。⁽²⁾ ヒュームが道徳論を「人間学」の一環として展開したことの意義は、まさにこの点にあると思われる。

たしかに、以上のようなヒュームの議論からは、私たちがどのような規則に従うべきかという実質的な内容を引き出すことはできない。彼がここで問うているのは、私たちが現在すでに従っている規則をいかにして作り上げたのかということだからである。そして、それに対するヒュームの解答は、社会を成立・維持させる根本的な規則の正当性と根拠を、人間同士の歴史的・漸次的合意にのみ求めねばならないというものであった。これまで見てきたように、そのことを論証する上で、ヒュームにとっていかなる自然法も正義への本能も前提にしない、道徳的に真空の状態としての自然状態は不可欠な議論の出発点だったのである。

しかし、自然法が人間によって考え出されたと主張することは、彼自身が注意を促しているにも拘わらず、一見すると相対主義に陥る危険性をはらんでいるように見える。事実、ヒュームの議論は「正と邪、善と悪、正義と不正義との間の、本質的かつ自然的な違いを否定し、その違いをたんに人為にすぎないもの、人間の黙約と盟約から生じたものとすることによって、道徳性の基礎を掘り崩している」⁽³⁾ という非難を受けた。とはいえ、ヒュームがここで客観的・普遍的な基準をまったく前提にしていなと主張するなら、それは誤りであろう。例えば、ヒュームは正義が確立した後、それが徳として受け入れられるようになる過程で、「しかしそれでもなお、自然はその材料をもた

らし、道徳的区別に関するいくつかの概念を私たちに与えていなければならぬ」(THN, p. 500, 七八ページ)と述べ、人間の意図的な操作によってまったく勝手に道徳的な賞賛・非難の念が生み出されるわけではないと警告する。また彼は、道徳感覚・自然的徳の存在や、道徳的な善悪の客観性そのものは決して疑っていない⁽⁴⁾。その意味において、彼は道徳的懐疑論者ではなく、なお自然法思想とスコットランド啓蒙における道徳哲学の伝統の上に立っているのである。加えて、正義の規則をはじめとする様々な人為的徳は、最終的には内面化(自然化)され、文明社会においては自明視されているということを忘れてはならない。もしそれが外的・強制的な法によってしか取り締まることができず、人間一人一人が教育などによって内面的に規制される可能性がまったくないとしたら、それは決して徳とは呼ばれ得ないだろう⁽⁵⁾。したがってヒュームの認識によれば、正義の諸規則、すなわち「私たちの本性にとってもっとも本質的で、私たちの内的組織にもっとも深く根ざした諸原理を、彼ら人間の子どもたち——引用者」が欠くことはほとんどないのである」(THN, p. 501, 七八ページ)。

(1) 桂木隆夫『自由と懐疑——ヒューム法哲学の構造とその生成』木鐸社、一九八八年、特に第二章第一節を参照。

(2) 「彼(ヒューム——引用者)は正義という特別な生得のもの、あるいは神によって与えられた能力を仮定することなく、それがまったく理解可能なものであり、社会における人間が物質的な財の使用や所有を規制する慣習的な規則を確立してきたということが、すくなくとも驚くべきものではない」とことを示そうとしているのである」(Pain's

Ardal, Convention and Value, *David Hume: Bicentenary Papers*, ed. by G. P. Morice, Edinburgh University Press, 1977, p. 59).

(3) Hume, *A Letter from A Gentleman*, p. 18 — 〇九ページ。

(4) David Fate Norton, *David Hume, common-sense moralist, sceptical metaphysician*, Princeton University Press, 1982, chap. 2, 3.

(5) Frederick G. Whelan, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton University Press, 1985, *passim*.

結 論

本論は、ヒューム正義論と、その議論のなかで用いられる自然状態との関連から、以下三点を明らかにした。第一に、ヒュームは人間に天賦の感覚や本能からではなく、人間自身による自然法の案出として正義の確立を説明した。そして彼は、その仮構性を十分認識していたものの、正義が確立する以前の状態としての、自然状態の仮説を前提することになった。第二に、ヒュームが正義論において論じているのは、個人主義的な方法論による社会の結合、すなわちバラバラの諸個人がより集まって社会を形成する過程ではなく、家族や友人に対する個人的で偏った共感を自然に持っている人間が、いかにして正義の規則と公共の領域を作り出せるのか、という問題であった。第三に、ヒュームは正義の規則の確立、すなわち自然状態から社会状態への移行を「自然的であると言われてしかるべき」と述べ、そうして案出された正義の規則も「自然法」と呼んで差し支えない」(THN, p. 484, 五四—五五ページ)とも述べている。だが、相互

行為の反復のなかで人々が抱くようになる共通利害の一般的感覚と期待こそ、ヒュームが人為という言葉で意味するものであった。つまり、このような自然法の人為化こそがヒューム正義論の独自性であり、同時に、彼の議論の枠組みに社会契約説的な外観を与える原因ともなっていたのである。

以上のように、ヒュームは正義の人為性に注目することにより、正義の確立と社会の形成の歴史的過程に目を向けることになった。ヒュームの議論によれば、正義が確立してからはじめて政府の設立や大規模な協同作業が可能になる。もし正義の規則がなければ、巨大な社会における安定的で継続的な政治・経済活動も成立し得ないという意味において、ヒューム正義論は彼の文明社会論全体に理論的基盤を与えているのである。

カント自由論に対するアドルノの救出的批判

箱 崎 俊 彦

はじめに

アドルノは、自らの哲学的営為の課題を「主観の力によって構成的主観性の欺瞞を打破すること」(ND 10)であると述べている。本論文は、アドルノがカントを媒介とすることでの課題をどのように展開しているのかを考察する。まず、この課題の理論的な背景をなす、アドルノ自身の主観と客観の概念がいかなる性格を保持するものであるかということ、並びに、それを基にしたアドルノの問題構成を把握する(一)。次に、アドルノのカントに対する批判について概観する(二)。そして、その批判が単に批判を意味するだけなのではなく、解釈を通じてカント自由論の救出が目指されていることを確認し、さらに、そこからのアドルノの展開を追究する(三)。

(1) 引用と参照指示に際し次の略号と頁数を直後に示す。尚、引用文中の「」のなかは筆者による補足である。

GS, 1, 2, …: *Theodor W. Adorno Gesamtele Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

ND: T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, in GS, 6 (1973).

ST: —, *Stichworte*, in GS, 10-2 (1977).

Bl: —, *Beitrag zur Ideologienlehre*, in GS, 8 (1972).

DS: —, *Drei Studien zu Hegel*, in GS, 5 (1970).

KpV: Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 10. Aufl., (1990).

一 主観—客観関係からみたアドルノの問題構成

アドルノは、主観と客観という概念を使用して、現実に対して批判的に対峙しようとする。主観と客観の概念に対し相反す

るような契機を含ませ、様々な局面に応じて必要な契機を強調するという具合に、アドルノは両概念を多層的に取り扱いつつ批判を遂行する。その多層性の基盤には、主観概念と客観概念の關係は、互いに相手を必要とする相補的な概念相互の關係として把握されなければならないというアドルノの強い確信がある。例えば、「否定弁証法」の直接的補遺ともいふべき「ST 598」とアドルノ自身が述べる論文の前半部をなす「主観と客観によせて (Zu Subjekt und Objekt)」においては以下のように。

「主観はそれが或るもの——或るものは還元しえない客観的な契機を示している——でないのなら、まったく存在しない」(ST 747)

「客観それ自身に、契機としての主観が欠けてしまうなら、その客観性はナンセンスになってしまうであろう」(ST 756) また、「否定弁証法」の中では、さらに以下のように。

「この『主観と客観という』二つの概念は反省のカテゴリーとして生じたもので、けっして一つにできないものを定式化している。それはいかなる肯定的なもの、いかなる原初的事態でもなく、あくまで否定的なものであり、非同一性のみを表す表現である。それにもかかわらず主観と客観の差異それ自体を否定することも簡単ではない。主観と客観は究極の二元性でもなく、その背後に究極の統一が隠れているわけでもない。両者は相互に相手によって構成されているのだが、この構成ゆえに、別々に分離して現れもする」(ND 176)

この、相補的な主観と客観の關係は、均等の力でもって釣り

合いを保っている靜的な關係として規定されているわけではない。むしろ、両者は様々な位相において不均衡な關係となるものである。そして、二つの概念の關係は、どちらか片方が絶対化されるべきではない反省的なカテゴリー間の關係である。それゆえ、その關係は動的なものとして把握されなければならないものであろう。

アドルノは「主観と客観の分離は実在的であると同時に仮象でもある」(ST 743)と、主観と客観の概念を使用して現実を批判的に表現する。「人間の狀態の引き裂かれたあり方」(ST 743)を、主観と客観の概念はその分離という形でもって正しく表現していると把握される。その分離は、現実の悲惨な狀況を正しく反映しているという意味で真であり実在的なものである。とはいえ、その分離は許されない狀況の反映であるから、変革されるべきものとしてあるという意味で仮象なのである。主観と客観の分離したあり方はそのまま固定化されるべきではないはずなのに、現実には固定化されてしまっているという仮象である。

そのような固定化や絶対化は、客観を自己の中に包摂しきううとする、そうした自己のふるまいへの主観自身の反省の欠如、主観の客観に対する不当な優位の中で存続する。そして、肥大した主観は自身が客観に対して異常な關係にあることをも蔽い隠すほどの不均衡さでもって現前するに至る。これが構成的主観の欺瞞であるといえよう。主観と客観の相補性を捨象する主観、動的であるべき主観と客観の關係を固定化してしまうような主観が、現実において支配的な力を保有していること、この

ことが解決されなければならない問題なのである。

「主観と客観の両者の分離は、それが媒介なしに固定化されるや、ただちにイデオロギーに、そしてまさにイデオロギーの基準形になってしまうのだ。その際に精神が篡奪するのは、絶対的に自立的なものという場——精神はそうした自立的なものではないのだが——である。つまり精神の自立性の要求のうちに告げられているのは支配の要求なのだ。主観は、ひとたび客観から根底的に分離されるならば、もはや客観を自己へと還元してしまう。『己れがいかにしてそれ自身において客観であるのか』ということ忘却することによって、主観は客観を貪り食うのである」(ST: 74)

構成的主観の欺瞞は、主観の客観に対する強制として、まずは浮かび上がる。しかし構成的主観の欺瞞は、主観の客観に対する強制という一方向的な問題に還元されない。構成的主観によつて作り出された客観が現実的な力を持ち、それに対して主観自身の側がその現実に合わせてよう強制されるという問題も生じているのである。

このような、主観と客観の悪しき循環を形成する構成的主観の仮象をアドルノは、同一ならざるものに対する同一化の強制の問題として把握する。アドルノは「同一性は、イデオロギーの原型 (Urforn) である」(ND 151) と述べる。人間の同一化する働きは、例えば、あるものを概念化して把握するという次元、あるいは、自己自身や他者をアイデンティファイする次元、さらには交換価値という同一化を軸として動く経済的な次元な

ど、様々な次元において働いている。そうした各々の次元がイデオロギーと化する経路を持つといえる。しかし、アドルノは、同一性の問題を各々の次元の独立した問題として捉えることはしない。むしろ、それぞれの次元の個別的に思える問題は実のところ各々の次元が編み合わせり相互に浸透し合った総体的な関係の中でまさに問題化しているのだとアドルノが把握していることに注意を向けなくてはならない。ある一部の次元だけを切り離して同一化の強制の問題の解決をはかるといふ狭い視野の下では、構成的主観による同一化の強制そのものは残りつづけ結局のところ問題は再生産されるだけである。そうした再生産を可能にする構成的主観と客観の悪循環の総体的な連関が反省されなくてはならない。そのためにこそ、問題の総体的な連関の中における把握が必要となるのである。人間が実際に生きている現実社会という様々な次元が錯綜する総体の孕む同一化の強制に基づく問題は、構成的主観と客観の悪循環の中で固定化され自動的に再生産される。その問題と問題の固定化を、総体的な連関の問題として把握することで初めて、様々な次元において噴出している一見個別的な同一化の強制の問題の意味を正確に読み解く可能性が開かれる。

しかしながら、そこには大きな困難が存在する。総体的な幻惑の連関に抗していくことが求められる主観が、そもそも初めから深くその連関の中に囚われているということである。主観が、主観によつて作り出された客観による同一化の強制によつて廃棄されつつあり、主観が強制に対して無力化しているの

ある。「主観が行使する呪縛は、「客観に対するのと」同様に主観にも降りかかる呪縛となる」(ND 143)。主観が打破すべき構成的主観の欺瞞は、その欺瞞の矛先が客観のみならず、むしろそれ以上に主観に向けられていることにより、主観の側が客観に対する横暴さを差し止めればよいといった、単純に見通しのきく問題ではなくなっている。逆に、そのような問題の平板化は、主観の優位を暗に前提として持つがゆえに、主観と客観の分離の仮象を再び形成することになるであろう。主観と客観の自動化された幻惑連関は、客観への横暴さを本来差し止めるべき主観を永続的に無力化する方向へと働き、主観と客観の双方を傷つける。だからこそ逆に、そうした幻惑連関に対する主観の抵抗の可能性が求められなければならない。

この主観の抵抗の可能性は、主観と客観の概念の相補性という観点からみて、客観との関係を抜きには正しく位置づけられない。アドルノは「客観とは非同一的なものの肯定的な表現であり、一種の用語法上の仮面」(ND 193)であると述べる。客観とは、主観が本来どれほど豊かな質と関係しているのかということを示そうとしている反省的な表現であるといえよう。同一化するものとしての主観が、この非同一的なものへと主観自身による反省を通して向かうとき、主観は欺瞞的なものとは別の主観と客観の関係を形成しうるのである。

「自己省察を加えれば、同一性原理をも見破ることはまだできる。しかし同一化なしには思考はできないし、すべての規定は同一化である。だが、まさにこの同一化こそ、非同一的

なものとしての対象の本質そのものに迫るものである。……同一性の批判によって同一性が消滅するわけではない。同一性は質的に変化するのである」(ND 193)

主観が客観を抜きに反省の方位を定められないのと対照的に、客観もまた「主観への反省と主観的な反省」(S 126)という、主観の側の働きを必要とする。客観は主観に対して、客観に対して何をしてきたのかを問う「主観への反省」を求める。と同時にそれは、客観と関係しつつ行う能動的な「主観的な反省」でなくてはならない。それゆえ、アドルノの「主観の力によって構成的主観の欺瞞を打破する」という課題が収斂する地点は、幻惑連関の連鎖に裂け目を入れる主観の自由の可能性、並びに自由の展開の可能性の問題となる。

しかし、アドルノは自由の可能性に対して非常に悲観的に述べている。とはいえ、そうした悲観的な状況が現実的であるからこそ、まさに自由は切実な問題として浮かび上がっているのではあるが。

「自由の可能性を経験的生に告げ知らせてくれるわずかな痕跡すら一層稀なものになる傾向にある。そうした傾向の極限値へと自由は向かっている。……あるがままの世界が唯一のイデオロギーになり、人間はその構成要素になる」(ND 271)

このような自由の状況を前にして、アドルノがカントに向かうのは、カントの自由論の中から構成的主観の欺瞞を打ち破るだけの主観的契機を汲み取ることができると、アドルノは考え

るからなのである。しかし、アドルノのカントへの向き合い方は単純なものではない。なぜなら、そうしたカントの自由論の可能性の救出は、構成的な主観の欺瞞の側に立つカントを批判することを通じて行われるからである。アドルノは、構成的主観の側に立ちつつそこから反転しようとするカントを捉えようとする。従って、それは批判しつつ救済するという緊張を孕んだものになる。

二 アドルノにおけるカント自由論の批判

アドルノは、カントの形式性を市民的社会に見合ったイデオロギーであると判断し（vgl. ND 247～249）、カントの自由論の抽象性、形式性を問題にする。しかしそれは、単純な形式主義批判ではない。

「カントの形式主義に異を唱え、形式主義の助けを借りて排除された道徳の経験的相対性を内容に即して示そうとするカント解釈はいずれも早計にすぎるであろう。法則は、そのもっとも抽象的な形態においても、生成したものである。そうした抽象性がわれわれに与える苦痛とは、法則のうちに沈澱した内容、すなわち、同一性という標準形式へと持ちきたられた支配なのである」（ND 288）

アドルノが批判の狙いを定めているのは、形式的であることそのものではなく、形式的であることが必然的なものと思われるようになる場である。必然性という装いを持つようになる連

関の把握、そうした必然性の装いの解体が問題となるのである。法則が「生成」したものであると捉えられることは、主観が如何に客観を捉えるのかという主観と客観の絡まり合いの中で法則が形成されてきたことを意味する。従って、法則は絶対的に主観的なものではなく、客観からの規定をも受けているのである。その「生成」したものであるという、本来限定されたあり方を絶対化することが主観の行う欺瞞である。そうした構成的主観の欺瞞とは、現存の社会のあり様を他に取り替えるのきかない絶対的な法則によって定められているがごときものとしてみせかけるイデオロギーである。アドルノはカント自由論を市民社会を擁護するイデオロギーとして把握し、そのイデオロギーであるという限定されたあり方の隠蔽を批判する。そしてその批判の中で、カントの自由論の持つ可能性を救出しようとする。批判と救出の双方が可能であり、また必要であるのは、アドルノがイデオロギーを真理と虚偽の二つの契機が交錯したものとして把握しているからである。

「本来の意味でのイデオロギーは、現存の実在性との関係によってはじめて虚偽となる。これらのイデオロギーは、自由、人類、正義といった観念がそうであるように、「それ自体として」は真でありうるが、しかし、あたかも既に実現されたもののような体裁をとる」（BI 473）

イデオロギーが主張する内容「それ自体」は正しいものである可能性を持つという意味で、真理へと向かう契機をイデオロギーは含んでいる。この意味でイデオロギーは単純な誤りとは

異なる。この真理へと向かう契機が批判を遂行する中で取りこばされることなく救出されなければならない。しかし同時に一方で、社会の持つ偽りは、イデオロギーと現実の实在との関係を正しく読み解くことによって理解できるということを忘れてはならない。「それ自体」として自由は正しいと主張されるとき、そこには自由の社会的連関からの分離という前提が暗黙の内に入り込んでいる。この暗黙の前提が批判的に把握されなければならない。その上で、そのみかけを作り出しているのは、自由と分離しているようにみせかけられている当の社会の方であることが読み解かれなくてはならない。そしてまた、イデオロギーの内容も、分離しているようにみせかける社会的な強制に見合った性質のものであるということも把握されなくてはならない。自由は「それ自体」としては正しいかもしれないが、その正しさは「それ自体」としてしか表せないように強制されもしているのである。イデオロギー批判は、まずイデオロギーが生成したものであることを示す次元を切り開く。その上で、ありうべき自由へと向かう生成が現在においていかに行われうるのかという問題へと展開する。

アドルノは、「イデオロギー批判は、ヘーゲルの意味において限定された否定」(B1466)であると、イデオロギー批判の手法について述べる。その「限定された否定」の内実をアドルノは『三つのヘーゲル研究』の中で次のように説明する。

「方法としての弁証法の核心は「限定された否定」である。批判的な思考が有効なのは、それが、自分自身の対象のうち

に蓄えられた力を解放する場合だけである。それは対象に賛成すると同時に反対している。というのは、この解除された力は対象を本当の姿にするのだし、他方、この力は、対象がまだ本当の姿に達していないことを思い出させるからである」(DS 318)

批判は対象を外側から否定することではなく、その対象の内側に深く入り込みその対象を展開した上で行われる。それゆえ構成的な主観への批判は、まずは構成的な主観が作り出すイデオロギーを展開しきることから開始される。アドルノのカント批判は、カントの自由論が自由と矛盾する地点を指摘して行われる。

カントにおいて、自由と道徳は次のような特異な関係の中で把握される。自由は道徳法則の存在根拠であり、道徳法則は自由の認識根拠である (vgl. KpV 4 Ann.) という関係である。カントによる自由が人間の内に存在することの証明は、人間が道徳的であることの証明を通して行われる。その証明は、カントによれば、人間が自己の意志を規定するとき、道徳法則が迫ってくる形で認識されるという疑いようのない「理性の事実」(vgl. KpV 36~39) として最終的に根拠づけられる。この「理性の事実」という根拠づけによってカントが道徳に求める様々な要求が満たされることになる。その中で注目すべきことは、自由が単に個人的でも偶然的な事柄でもなく、まさに「理性の事実」という根拠により、理性的存在者としての人間に対して普遍的に当てはまるものとして論証されようとしていることである。

しかし、アドルノは、この「理性の事実」の普遍性に、社会的な抑圧の介入をみて取る。それにより、実際にはカントは自由を反古にする方向へと進むことになる。アドルノは解釈する。カントが「理性の事実」として示す例は、君主による偽証の強要に対する意志の自由の可能性である（vgl. KpV 36）。その証明の例に対してアドルノは「自律を証明する手段となるはずのこの二者択一的状況なるものは、内容以前に、まずもって他律的である。……人間の自由とはいかなる二者択一にも屈伏する必要のないものだけであろうが、現在の状況においては、二者択一の受諾を拒否するという点に自由の痕跡が認められる」（ND 225Anm.）と批判する。こうした批判が的を得た批判となるためには、カントの例の示し方が不適切であるという単なる外面的批判を超えなくてはならない。その抑圧的な面が表面的なものではなく、内的なものであることが示されなくてはならない。そしてそれを可能にするアドルノの立脚点が、主観と客観の相補性である。自由の基盤を、客観との関係を捨象した主観に帰することにアドルノはまず批判を向ける。

「……主観的内在性の哲学のモデルに定位した概念形成にあつては、とりわけ、意志や自由のモナド的構造が暗黙のうちに想定されている。だが、このモナド的構造はきわめて単純明白なことに矛盾するだろう。つまり、意志と自由という言葉によって指し示される決断のなかには、精神分析学によって「現実吟味」と呼ばれているものを經由して、外的現実ことに社会的現実のおびただしい契機が侵入している」（ND

212)

アドルノは自由を、「孤立化されうるものではなく、「社会のなかに」編み込まれた」（ND 218）契機であると把握する。そこでは何か或る実体的な概念が実在するのかもしれないかという問題と同じようには、自由の問題は扱えないことが意味されている。つまり、主観と客観の連関の中でいかに自由は生成するかということが問題なのである。客観との連関を欠いた主観に自由が帰されるようになると、自由はあたかも既に成立が見込まれているかのごとく前提されて扱われることになる。このような形で自由が規定されても、その帰結において自由の実質は失われてしまうことになる。

「意志の自由への問いが、自らを各個人の決断への問いへと収縮させ、決断をそのコンテクストから引き剥がし、個人を社会から引き剥がすやいなや、意志の自由への問いは絶対的で純粹な即自存在という欺瞞に屈する」（ND 213）

自らを客観から分離させようとする主観の中で働く、主観と客観の共犯関係がこうした帰結をもたらす。客観的には「倒錯した形態の弁護のために、個々人にその特有の個性性を実体化し、それでもって自由を実体化するように促す」（ND 212）社会がある。一方、そうした社会の幻惑連関の内にある主観は、ますます己れを客観から分離しているがごとくみせかけ、自由を抽象的なものにする。しかし、自由が抽象化されたものとしてしか規定されないと、その自由が本来担っていたはずの理念が「社会的客観的な傾向のもとに手もなく埋葬」（ND 215）されて

しまうのである。その埋葬の中で、イデオロギーが社会的な不正の隠蔽のために、現実には自由ではない主観に対し、主観の内部には自由が存在するという仮象を与える。このカントの自由論に内在する仮象は、「理性の事実」の証明例の抑圧的な側面と図らずも一致したものになる。アドルノの観点に立てば、自由を主観の決断に切り縮めている社会的客観的な強制力がカントの自由論の内部には浸透していることになる。

主観と客観の相補性の立場からは、カントの主観的な自由の構築は客観的な社会から実は規定されていることになる。そうなる、「理性の事実」という形で我々に迫ってくる道徳法則の意識は、アドルノによれば超自我による自我への抑圧とみなすことができることになる。

「カントは道徳法則を事実と言い換えている。こうした誘導的な言い換えの源は、彼が自説補強のために、経験的人格の領域の中でそうした所与を実際に持ち出すことができたという点にある。……カントがその自由の教義に刻み込んだ強制的性格は、良心の現実的な強制から読み取られた。心理学的に存在する良心、つまり超自我が経験的に抗いがたいということ、このことがカントに——彼の超越論的原理に反し——

道徳法則の事実性を保障している……」(ND 267f)

アドルノは、「理性の事実」を抑圧的な超自我であると把握することにより、カントの自由論がテキスト内的には自由を証明している地点が逆にコンテキストにおいては社会的な非自由を擁護している地点となっていることを示す。

しかし、こうした批判の一方で、アドルノはカントの自由論の救出も行っている。「理性の事実」としての道徳法則に関していえば、それは現実における自由の消失と内的な連関を持つ一方で次のような側面をも持つと解釈される。アドルノによれば、道徳法則という普遍的な形式が求められているのは、自由、道徳というものが単に個人的な問題を超えてゆくこと、社会的な問題に他ならないことを示唆していることになる。

「道徳法則の客観性においておのれを絶対化するまでに増長しているのは主観的理性に他ならないと非難してみても、それは些末な告発であろう。誤った歪んだ言い方でカントが語っているものは、本来社会的要求として、しかも十分な根拠をもって掲げられるべきものである。そのような客観性は、特殊な利害と一般的利害とが現実不一致というよりは、主観的な領域、つまり心理学の領域にも合理性の領域にも翻訳されえず、むしろ善かれ悪しかれこの領域から切り離されて存在しつづける。良心は、自由を欠いた社会に押された烙印である」(ND 270)

カントが語りたくとも、主観と客観の分離という客観的に存在する仮象の枠組みの制限の中にあることでそれ以上語りえなかったことを解釈によって読み直すこと、これこそがカント自由論に対するアドルノの救出である。それは、客観との関係を絶たれた文脈の中を動くカントの概念を、主観と客観の相補的な関係の中で動く概念へと捉え返すということになる。そして同時にまた、アドルノは、カントが自由の性格として求めた普

遍性に対してどのように応接すべきかという課題を抱えることになる。なぜならアドルノは、カントが証明した普遍性が実際には社会的な限定を受けていることと、それに対するカントの無反省を批判するのであるが、カントのいう普遍性の要求そのものの必要性は認めているからである。

三 アドルノにおけるカント自由論の救出とその展開

「もしカントが彼の方法の理論に対する関係、すなわち認識論的に吟味する主観の、吟味される主観との関係を理性批判のなかに引き込んで検討していたならば、おそらく彼も多様を綜合するものとされる諸形式そのものが操作の所産であることを見逃しはしなかっただろう」(MD 177)

右のアドルノの叙述は、直接には『純粹理性批判』の「超越論的分析論」に向けられている。しかし、その含みはカントの批判哲学全体に向けられている。そもそも批判を行う主観自体がどのような枠組みの中にいるのかということ、このことをさらに対象化するとき、現実的な主観と客観の分離した関係が問題の前面に登場する。

主観と客観の分離という枠組みは仮象であるがゆえにそれが終局まで展開されるならば綻びを示すことになる。その綻びをカントの自由論の中から読み取るために、アドルノは第三アンチノミー論を特に重視する。なぜなら、そもそも第三アンチノ

ミー論が描かれているという事自体が仮象の綻びであるとアドルノは把握するからである。

「理性は、批判的なものとして超越論的分析論の中では「制約を求める理性の無限の前進といった」そのような逸脱を抑制しなければならぬのであるが、その同じ理性にとってこの前進は不可避であり、それゆえアンチノミーは不可避である。その前進、アンチノミーが不可避であることは、意図せざる自己批判を伴いながら、強調された意味での真理の機関としての批判哲学が自らの理性に対して矛盾してしまうことを証明する」(MD 234)

構成的な主観の欺瞞の立場、自由を認めない支配的な社会の傾向の立場に完全に立ち切ることができれば、自由を認めるテーゼが成立しないのであるから、アンチノミー論はそもそも成立しない。しかし、そうした立場には実は徹底して立ち切れないことを、カントはアンチノミー論を叙述すること自体によって、すなわち「意図せざる自己批判」によって示しているとアドルノは解釈する。アドルノの観点からすると、第三アンチノミー論は、自発性が構成的主観の欺瞞による幻惑連関の中で完全に解消されえないことを可能性としてではあるが示していることになる。しかし、その自発性を実践の主体としての人間に現実的に帰する場面へと、すなわち『実践理性批判』へと展開するとき、カントの自由論は批判的な潜勢力を後退させているとアドルノは把握する。カントは主観と客観の分離の仮象の中に強く捕われていたため、結局のところ主観にのみ自発性を帰

すことになり、それゆえ、自発性を現実から遊離させてしまったとアドルノは批判するのである。

「たんなる理論的行為よりも明らかに具体的な道徳的行為は、実践理性とは自分にとって「異質な」いかなるものから、すなわちいかなる客体からも独立であるという教説の結果、理論的行為よりもいっそう形式的になる」(ND 282)

「カントの実践理性の脱実践化、つまりカントの実践理性の合理主義と、実践理性からの対象の除去とは一体である。対象を奪われてはじめて実践理性はあの絶対的に至高の理性になり、経験の中で経験を顧慮せずに、そして行為と行動の間の亀裂を顧慮せずに働きうるということになる。純粹理性の教説は、自発性を観想へと訳し戻す翻訳の準備である」(ND 283)

従って、カントの自由論を救出するためにアドルノが引き受けなくてはならない問題は、カントが第三アンチノミー論で示した自発性を単に主観的なものとしてではなく、客観との関係の中で把握し直すことである。アドルノが、第三アンチノミー論の成果を救済しようとするならば、もっぱら主観に自発性を帰する「実践理性批判」とは異なる形で自発性を把握しなければならない。

カントにおいて自発性は、客観との関係を欠いたまま主観的なものとしてしか把握されなかったために、即自的に存在する自由と等値されてしまった。主観の自発性を客観との関係の中で捉え直すアドルノの試みは、自由を生成の問題として把握し

直すことである。客観との関係の中で公正な社会へと向かう主観の自発性の可能性を、自由を生成する可能性を、人間はまだ持ちうるのか探ることである。また、そうした試みは構成的な主観の欺瞞が客観化した社会の中で行われるほかない。アドルノは、構成的な社会の欺瞞の中でその欺瞞に見合った形でしか捉えられていないものに對し、そうした捉え方とは別の批判的な意義をみいだす形で捉え直すことを試みる。自発性に即していえば、主観と客観の分離の仮象のなかでは自発性として捉えられることがなかった主観の客観的な質を、自発性の契機の一つとして捉えることが可能となる批判的な視点を切り開くことである。

アドルノは、客観的な契機を含んだ心の動きを表す衝動(Regung)という概念を次のような大きな振幅の中で使用する。

「カントは英知的性格を、自己のあらゆる衝動を理性的に統制する強い自我として思い浮べていたのだらう……」(ND 289)

「主観は非同一般的なものとしては、つまり拡散した自然として自由ではない。けれども、そのような自然として自由である。なぜなら、主観は、おのれを圧倒する衝動——これこそが、主観のおのれとの非同一般的にはかならない——の内で同一性の強制的性格から解放されるからである」(ND 284)

衝動の概念は非自由と自由の文脈の両極を動いている。前者では、衝動は主観と客観の分離の仮象の中で統制される概念という文脈で使われている。他方、後者では、分離の仮象の中でその仮象に対する批判的な潜勢力を読み取られるべく残されて

いる概念として使われている。衝動概念の振幅の中で後者の方向へと向かう経路を開く際、衝迫 (impuls) という概念が大きく浮かび上がってくる。

「主観が展開するもう一つの決断は因果の連鎖をなしているわけではない。何かが突発的に生ずるのである。この付け加わるもの、事実的なものの中で意識は自己を外化する。しかしその付け加わるものを伝統的な哲学は再び意識としてしか解釈しない」(ND 226)

右の引用の中の「付け加わるもの」をアドルノは衝迫の概念として位置づける (vgl. ND 227)。衝動も衝迫も共に、主観の内にある主観と客観の絡まり合ったものを把握しようとする概念である。しかし、衝迫の概念においては、主観と客観の分離の仮象の中で分節化される以前の主観と客観の関係を表現することが特に試みられている。このことが、衝迫概念の衝動概念に對するもつとも特徴的な差異を形づくる。

「おぼろげな自由の意識は、いまだいかなる固定した自我によつても統制されていない原初的衝迫への追憶を糧に生きてくる」(ND 221)

広い意味での衝動の概念は、分節化以前以後という視点に関わりなく主観と客観の関係を把握する概念である。それゆえ、逆に主観と客観の分離へと主観と客観の関係が分節化する幻惑連関に引き寄せられる形で把握される。そのような平板化されてしまった限りでの衝動概念に對し衝迫概念は次のような意味を持つ。主観と客観の分離の仮象を形成する現在支配的な

分節化の中に完全に飲み込まれている概念に對し、それを批判的な契機を持った概念として再び把握し直すことができる反省的な視界を開くという意味である。つまり、分節化以前の概念を把握する試みは、主観と客観の分離の仮象へとつながる分節化が絶対的なものではなく、別の分節化が可能であることを示そうとするものである。分節化以後の意識である「おぼろげな自由の意識」を持つ主観を、自由の生成へと向けて批判の場に立ち上げることがアドルノにとって重要なことなのである。従つて、衝動の概念を衝迫という概念ですげ替えることがアドルノの目的なのではない。分節化以後の主観を別の方向へと向き直らせることが目的なのである。その転回の支点として、衝迫という概念を実体的にはなく反省的に必要とするのである。

しかしながら、衝動に對して批判的な意味を開くだけで、自由の問題が片づくわけではない。確かにアドルノは客観的なものを重視するが、その客観的なものの悪しき形で分節化という、主観と客観の間の生成の次元における問題が解決されなければならないのである。衝迫という反省的に捉えられた衝動は、その反省的な契機を幻惑の連関の中で平板化される危険を常に伴っている。だからこそ衝動の内に反省的な契機をみいだしていくことは、幻惑の連関に抗していくという、個別的な問題を超えた普遍的な問題へと連接されなければならない。自由を生成していく上で衝動を衝迫という形で反省していくことがどのような普遍性を持ちうるのかということが問題なのである。そのような普遍性へと衝動の反省的な契機を連接するためには、や

はり理論的な契機もまたアドルノは必要とするのである。

「真の実践、すなわち自由の理念にかなう行為の総体は十全な理論的意識を確かに必要とする……しかしながら実践は、何か他のもの、つまり意識だけでは汲み尽くされない身体的なもの、理性に伝えられはするが理性とは質的に異なる何かをも必要とする。これらの両方の契機は、けっして切り離されて経験されることはない」(ND 228)

自由の生成へと向けられた理論的であり身体的な契機を持った経験が現在蝕まれているのであるから、理論はそれに対抗するために思惟されなければならない。それゆえ理論は、実際に起こってしまったこと、歴史に対する反省の中において初めて意味を保持する。アドルノにおいてはアウシュビッツという特殊であり「普遍的」な出来事が、逆説的に理論に対して普遍性を与える基盤となる。

「人間たちは自分たちの思想と行動にあたって、アウシュビッツが繰り返されないように、似たようなことが二度と起きないように配慮しなければならない」(ND 358)

こうした、否定的な経験に対する省察がアドルノにはあるため、安易な行動ではなく、徹底的に考え抜く地点から自由を生成しようとする実践を開始せざるをえない (vgl. ND 242f.)。

結びにかえて

アドルノは『否定弁証法』で主観と客観の分離の仮象を取り

払う方途を、主観と客観の相補性に即して考え抜くという実践を行っていると見えよう。自由に関しては、その基礎づけの問題としてではなく、どのような問題として残されているのかが問われている。アドルノが、自由の問題を生成の問題として取り組む際に「暗い時代」の自己の経験が大きく影をさしていることは否めない。アドルノにとって、アウシュビッツは、合理性が野蛮へとなってしまうことによる歴史的帰結という意味で確かに普遍性を持った出来事である。しかしまた、アウシュビッツは取り返しつかない出来事であるという意味で特殊さを持った出来事でもある。それは、他所でも「普遍的」にひどいことが行われているからという理由でもって陳腐化されるべきではない出来事である。こうした陳腐化に抗していくには、普遍の問題が自己の直面している特殊な問題とどのように繋がっているのか、あるいは逆に、自己の特殊な問題がどのように普遍的な問題と繋がっているのかをみいだすことのできる現実に対する批判的な感覚が必要である。アドルノにとってアウシュビッツは現実感覚を伴った現在形の問題あることを見逃してはならない。アドルノ以後も自由の生成を過去の問題としてではなく現在形の問題として捉えようとする者は、現実感覚を欠いた何かシンボリックなものとしてアウシュビッツを口に出すことは避けなくてはならないであろう。自己の直面する具体的な経験の中に自由の生成へと向かう特殊でもあれば普遍的でもある問題をみいだし、対決しなければならないということになるであろう。

サルトルの弁証法的倫理学

序

サルトルは晩年、次のように語っていた。「実は、私は二つの倫理学 (Moral^②) を書いた。一つは四五年と四七年のあいだに書いた倫理学であり、……次いで、六五年頃の倫理学に関するもう一つのノートがある」⁽¹⁾。この発言以来、四〇年代後半の倫理学的考察を「第一の倫理学」(première morale) と呼び、六〇年代半ばの倫理学的考察を「第二の倫理学」(deuxième morale) と呼ぶのが習わしとなった。⁽²⁾

「第二の倫理学」とは、サルトル自身が『存在と無』⁽³⁾の続きと明言しているように、『存在と無』(一九四三年)の末尾で予告されていた(結局は公刊されなかった)倫理学的考察のことである。その内容は、サルトルの死後出版された『倫理学ノート』

(一九八三年)や『真理と実存』(一九八九年)をとおして、ある程度知れ渡りつつある。

水 野 浩 二

一方、「第二の倫理学」とは、『弁証法的理性批判』(以下、『批判』と略記する)第一巻(一九六〇年)によって刷新された哲学的基礎の上に立って新たに試みられた倫理学的考察のことである。その中身は、一九六四年にローマのグラムシ研究所で行った講演の草稿(一九六四年のローマ講演)、J・ジェラシがシモーン・ド・ボーヴォワールから借りたサルトルの草稿を利用して作ったテキスト(一九六四年のサルトルの倫理学)、アメリカのコーネル大学で一九六五年に行う予定にしていた講演のための草稿(「コーネル大学講演」)の三つである。

ところが、それらの草稿はいずれもいまだに公刊されていない。⁽⁴⁾そればかりか、「一九六四年のサルトルの倫理学」に関しては、「そのテキストが草稿からどのようにして作られたかを説

明する研究論文もないので、疑わしいものと思われるかもしれないものである⁽⁵⁾とさえいわれている。したがって、われわれにとって差し当たり可能なことは、考察の対象を「一九六四年のローマ講演」と「コーネル大学講演」の二つの草稿に限定し、しかもそれらを直接読む機会を与えられた研究者たちが書いた論文を介してその内容を知ることである。すなわち、本稿では、R・ストーンとE・ボーマンによる論文「弁証法的倫理学——一九六四年のローマ講演」草稿についての初見⁽⁶⁾——と、J・シモンによる論文「サルトルのコーネル大学講演をめぐって」を介して、サルトルの「第二の倫理学」に迫りたい。

さて、サルトルは一九六九年の初頭、次のように語っていた。「私の弁証法的倫理学 (éthique dialectique) は、現在では、私の精神のなかで全面的にまとめ上げられており、今では私はもはや執筆という問題しか予想していない」⁽⁸⁾。サルトルは、「第二の倫理学」を「弁証法的倫理学」と呼ぼうとしていたようである。この「弁証法的倫理学」は、『批判』第一巻の存在論的基礎の上に立って、「現実主義的、唯物論的道徳性」(realistic, materialistic morality) と呼ばれるものを展開したものである。本稿の課題は、この「弁証法的倫理学」の具体的内容を、R・ストーンたちの論文や、J・シモンの論文を媒介にして検討することである。当然そうした検討のなかには、「第一の倫理学」や『批判』第一巻との関係についての考察も含まれる。

(1) *Sartre par lui-même*, un film réalisé par A. Astruc et M. Contat, Gallimard, 1977, p. 103. サルトルの発言は、ボーヴォワールに

「⁽⁵⁾ としてもよく引用されている。cf. Simone de Beauvoir, *La création de l'écriture, août-septembre 1974*, Gallimard, 1981, pp. 49-51.
(2) cf. Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, 1993 (拙訳「サルトル 最後の哲学者」法政大学出版局「一九九五年」)。Thomas C. Anderson, *Sartre's two ethics*, Open Court, 1993.

(3) *Sartre par lui-même*, p. 103.

(4) それら二つの草稿は、「R・ストーン (Robert Stone) 教授およびその他の二三の人が所有している。いまだ公刊されておらず、また公刊や引用を認め許可されていない」(William L. McBride, *The evolution of Sartre's conception of morals, in Phenomenological Inquiry*, 1987, p. 31.) の状況は今も変わっていない。

(5) A. Renaut, *op. cit.*, p. 167 (拙訳「一六四頁」)。

(6) Bob (Robert) Stone et Elisabeth Bowman, *Ethique dialectique: Un premier regard aux notes de la Conférence de Rome, 1964, in Sur les écrits posthumes de Sartre*, Editions de l'Université de Bruxelles, prés. par P. Versraeten, 1987 (以下「S. et B.」と略記し「ページ数のみを記す」)。なお、「一九六四年のローマ講演」を扱った論文は、今のところ二本しかないが、いずれもR・ストーンたちの論文である。cf. Th. C. Anderson, *op. cit.*, p. 186, n. 4.

(7) Juliette Simont, *Autour des conférences de Sartre à Cornell, in Sur les écrits posthumes de Sartre*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1987 (以下「S.」と略記し「ページ数のみを記す」)。

(8) Michel Contat, Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, 1970, p. 426.

(9) Thomas C. Anderson, *op. cit.*, p. 111.

サルトルの著作からの引用は、次の略号を使う。ページ数のみを記す。

EN—*L'être et le néant*, Gallimard, 1943 (1973)。

EH—*L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1946 (1970)。

- CRD I — *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Gallimard, 1960 (1985).
 CM — *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983.
 CRD II — *Critique de la raison dialectique*, Tome II, Gallimard, 1985.

一 道徳的規範の無条件的性格

サルトルは、一九六四年五月二三日、ローマのグラムシ研究所で講演を行った。講演は、イタリア共産党の企画による「倫理と社会」(*Morale et société*)と題されたシンポジウムのなかで行われた。この講演の草稿をもとにしてまとめられた論文が、R・ストーンとE・ボーマンの「弁証法的倫理学——一九六四年のローマ講演」草稿についての初見⁽¹⁾である。この講演は、R・ストーンたちによれば、一連の「弁証法的倫理学」に関する著作のなかで「一番完成度が高い」(S. et B. 10)ものであり、また、ボーヴォワールによって、「サルトル倫理学の頂点 (culmination)」とされるものである。

サルトルは、講演の冒頭で次のように述べている。「社会主義にとって、いよいよその倫理的構造を再発見する歴史的瞬間、あるいはむしろ、社会主義からそのヴェールを取り除く歴史的瞬間がやってきた」(S. et B. 11)。そもそも、革命勢力にとって、社会主義を達成するための個別的計画の有効性が重要な問題なのであり、道徳はもはや重要な問題ではなくなっていた。

とりわけ、一九一七年のロシア革命以降、世界の革命勢力は、ソヴィエト連邦という社会主義の個別的具體化を擁護するために結束を固める必要があった。そして、スターリンの時代に至り、いかなる革命勢力も、ソヴィエト連邦の政策に対して批判的であることはできなくなった。工業化を急ぎ、生産性を高めることで革命を堅固なものにしなければならぬ国家(ソヴィエト連邦)では、新しい生産関係が新しい人間や社会を生み出すようになる。新しい人間や社会は、国家の経済的土台の必然的産物であった。サルトルによれば、そうしたソヴィエト連邦だからこそ、「道徳に休暇を取らせる」(S. et B. 11)という発想が生まれたのである。

そうした発想に立つ限り、ソヴィエト連邦は、自らが決定した政策について道徳的観点からは是非を論じることではできなかった。ところが、スターリンが死に、急速な工業化が終わったあとの第二〇回共産党大会において、道徳性 (*moralité*) が復活した。サルトルによれば、道徳性が復活したのは、スターリン主義のような独裁体制に国家が再び陥ることを阻止するためである。

ここまでの議論の限りでは、「一九六四年のローマ講演」の主題がスターリン主義批判であったように見えるかもしれないが、実はそうではない。スターリン主義批判ということでは、サルトルの死後の一九八五年に出版された「批判」第二巻がその大半をスターリン主義批判に費やしている。例えば、サルトルはこう述べている。「スターリンが個人的権力を奪取する

や否や、彼は指導機関のピラミッドにおいて具体化され、また、そうしたピラミッドは彼において具体化される」(CRD II, 209)。そのように考えるサルトルにとって、スターリンは「単なるひとりの人」(une simple personne)ではなく、「共通の個人」(un dividu commun)である。このような論調が、『批判』第二巻を支配している。「一九六四年のローマ講演」は、こうした『批判』第二巻および『批判』第一巻の基礎の上に立つ倫理学的考察の試み、といえるであろう。そうした試みから出てくる結論の一つは、次のようなものである。「道徳性のルーツは欲求(Desire)のなかにある、すなわち、人間の動物性のなかにある。……欲求は、人間を、人間自身の目的として、実践(praxis)を、労働をとおしての世界の支配として、定立する」(Set B, 23)。サルトルによれば、欲求はまさに「第一の規範的構造」(Set B, 22)を有している。欲求は、『批判』第一巻以来のサルトルの中心的概念の一つであるが、「一九六四年のローマ講演」において、欲求は道徳性のルーツとされるのである。

こうした欲求の対象は、現在において与えられるのではなく、未来において与えられる、という。つまり、欲求は、人間的自律性(autonomie humaine)の無条件的(絶対的)未来(futur inconditionnel)へと向かう。人間的有機体はそうした欲求をとおして状況を否定し、乗り越え、そして、おのれの全体性をおのれ自身の絶対的目的として、そうあるべき義務として確立する。したがって、欲求をとおして、われわれは道徳的規範が義務のないし命令的なものであることを経験する。欲求は、実践

をとおして情性的世界を人間的有機体に従わせる。だがしかし、情性的なものに働きかけるためには、人間的有機体それ自身が情性的なものにならねばならない。それがまさに疎外の瞬間である。

こうして、道徳的規範には二重の性格があることが判明する。すなわち、純粹な無条件的義務という性格があると同時に、個々の社会構造によって条件づけられた内容(言い換えれば、事実)という性格がある、ということが明らかとなる。というのも、例えば「嘘をつくなれ」という命令は、それが下されるとき、社会構造によって条件づけられているからである。レジスタンス(対独抵抗運動)の時代と平和な時代とでは、「嘘をつくなれ」という命令の内容は違ってくる(嘘をつくことは、レジスタンスの闘士にとっては、仲間を救うことである)。それにもかかわらず、サルトルは、道徳的規範は無条件的な性格を有している、という。つまり、嘘をついてはいけないという無条件的義務があるからこそ、その時々において嘘をつくつかつかないかを選択する可能性(人間的自由の可能性)が残されているのである。

では、サルトルがここでいっている無条件的義務すなわち無条件的未来とは何か。サルトルは、サリドマイドの使用により奇形児を生んだリエージュ(ベルギーの工業都市)の母親たちが、自分たちの子供(嬰兒)を殺した、という事件をもち出す。サルトルによれば、母親たちは、われわれの世界の非人間的条件に対する抗議として、また、全面的に人間的な生活を送る可能性の名にかけて、嬰兒を殺したのである。全面的に人間的な生活

を送るという無条件の可能性が、究極的な道徳的規範であり、そうした規範が人間の実践を導き、またそうした実践をおしして歴史が導かれるのである。

サルトルはここで再び道徳的規範を二つに分ける。それは、「全体的人間」(*homme intégral*)という無条件の可能性へと向かう純粹な道徳的規範と、そうした無条件な可能性を制限する疎外された道徳的規範の二つである。後者は、植民地主義者(例えば、アルジェリアにおけるフランス人の植民地主義者)の道徳である。植民地主義の体系は、「全体的人間」という真の倫理的、無条件的目的を、アルジェリアの原住民に対しては認めない。アルジェリアの原住民は人間以下の(*sous-humains*)状態に留め置かれたままである。アルジェリアの原住民が人間になることは、植民地主義の体系を破壊することである。

抑圧は、植民地主義の体系の産物である。だが、抑圧された人々には、そうした体系によって自分たちに課せられた非人間的的地位を、人間の名の下に拒否する「抑えがたい力」(*force incompressible*) (S. et B., 22) が備わっている。「それこそが倫理の真のルーツであり、物質性の最も深いところからほとばしり出てくる倫理である」(S. et B., 22)。そして、サルトルは、そうした「抑えがたい力」を「欲求」と呼ぶのである。実践はすべて、人間存在を全く疎外する体系の下に置かれた実践でさえ(あるいは、そのような実践であるからこそ)、無条件の未来や無条件の目的として、「全体的人間」を掲げる。というのも、状況がどうであれ満たされるべきである欲求(「抑えがたい力」)が、道徳的

規範の無条件的性格の源泉となっているからである。

(1) R・ストーンたちは、パリの国立図書館にあるサルトルの手書きの草稿から直接引用した文を散りばめながら要約する、という形で書いている。本稿では、草稿からの直接の引用文は括弧(カギカッコ、R・ストーンたちの論文では、ダブルクォーテーションマーク)に入れて、要約文はさらにパラフレーズした形で利用することとする。

(2) Th. C. Anderson, *op. cit.*, p. 112.

(3) 『批判』第二巻の起草は一九五八年である(*cf.* CRD II, 7)。ある意味では、「批判」第二巻も、『批判』第一巻と同様、倫理学書とみなさなければならぬ」(William L. McBride, *op. cit.*, p. 13) といえるかもしれない。

(4) 「了解不可能な力」(*incomprehensible force*) とする解釈もある。
cf. Th. C. Anderson, *op. cit.*, p. 120.

二 革命的实践

道徳的規範には無条件的性格が備わっている。とはいっても、道徳的規範が超人間的、永遠的絶対とその根拠をもっている、というわけではない。むしろ、規範は人間存在の欲求に根拠をもっている。人間的有機体が、普遍的な人間的条件——「条件」という人間的普遍性」(強調はサルトル) (EH, 66) ——を同じ成員として共有している限り、人間的有機体は同じ基本的欲求をもっている、といえる。一般に、サルトルは普遍的な人間本性というものを否定している、といわれている。確かにそれはそうであるかもしれない。だが、例えば『実存主義はヒューマニ

ズムである」(一九四六年)において、人間的普遍性が存在することまでは否定していない(「cf. BH. 70」)。人間的種の成員として定義された人間(裸の人間、普遍的人間とも表現される)と、個別的な社会的、経済的構造によって規定された人間とを区別し、人間的種の成員として定義された人間を第一次的なものと見なし、そうした人間は同じ種の成員として共通の究極的規範や目標をもっている、という。そして、そのときの究極的規範や目標とは、より十全な人間になるために基本的な欲求を満たすことである。

そもそも、『批判』第一巻によれば、歴史を作っているのは、人間存在、それも身体的、社会的産物によって条件づけられている人間存在である。「実践的行為者が自らを組織された無機的なもののうちの物質的存在として発見する必然性の基礎は、実践的である……。すなわち、そうした必然性の基礎は、まず情性として、あるいはせいぜい「即自」の環境における実践的情性態(*pratico-inerte*)として自らを発見する行為者としての「対自であれ」(CRD I, 336-37)。「一九六四年のローマ講演」においても、サルトルは次のように述べている。すなわち、なるほど、社会システム(すなわち過去の実践)が存在すること(人間は社会システムの産物である)は否定しがたいが、それでもやはり、「実践の客観化をとおしてシステムを生み出すのは人間である」(Set B. 13)。と。人間存在の実践は、たとえ身体や社会といった過去や現在によって条件づけられているとしても、いまだ存在していない未来へと向かう。

したがって、未来の実践には、同じく実践によって作られたものとしての実践的情性態を破壊し否定することが、付託されている。その意味で、サルトルにとって、歴史は、階級闘争の歴史ではなく、「実践的情性態と実践との過酷な闘争である」(cf. BH. 70)。すなわち、意味のある規範的区別は、実践的情性態と実践とのあいだの区別であって、ブルジョアジーとプロレタリアートとのあいだの区別ではない(「cf. Set B. 17」)。実践は、そのようなものとして、究極的目標として、無条件の未来を有している。それゆえ、サルトルによれば、もし人間的主体が可能であるとすれば、それはただ「革命的实践」(*praxis révolutionnaire*) (Set B. 37)をとおしてのことにすぎない。しかも、抑圧されている者が抑圧している者と一緒に、抑圧組織と闘うとき(アルジェリアの原住民を抑圧している植民地主義者自身も、フランス本国によって、またお互い同士によって、原住民を抑圧するように強制されていたのかもしれない)、つまり、人間存在が団結して実践的情性態を自らの支配下に置き、実践的情性態をとおして人間存在の共通の欲求を満たすことができるようになったとき、全体的人間という目標は十分に達成されるのである。こうした倫理学は、革命の倫理学といえるであろう。

結局、「一九六四年のローマ講演」の結論は以下のようなになる。すなわち、「歴史が現実性をもつのは、人間にとって、次のような自己を実現する無条件の可能性をとおしてのことにはすぎない。すなわち、完全な自律性において自己を実現する無条件の可能性、つまり、自己を生み出すに依じて実践的情性態をおの

れの内部へ溶解する実践として、あるいはこう言ってよければ、結合した人間たちすべての実践として自己を実現する無条件の可能性をとおしすることにすぎない」(S. et B. 17-18)。(3)

実は、「第一の倫理学」の『倫理学ノート』も革命的倫理学を標榜していた。「今日、道徳は革命的社会主義的なものであらねばならない」(CM, 20)と、サルトルは述べている。すなわち、サルトルは、『倫理学ノート』において、単なる「道徳主義」(moralisme)でもなく、また行動の有効性のみで判断する「政治的現実主義」(réalisme politique)でもない、「有効な行動の道徳」としての「具体的道徳」(morale concrète)を模索していた。そうした「具体的道徳」が、「一九六四年のローマ講演」において再び組上に載せられ、肉付けされた、といえるであろう。サルトルによれば、社会主義はそれ自体、実践的惰性的構造を有している。そもそも、実践的惰性的構造は避けられないものである。そうであるなら、むしろそれを利用するしかない。実践的惰性的構造は、人間の欲求を充足させるための道具である。人間がおのれの欲求を充足するために実践的惰性的態度を破壊し、否定するときはじめて、人間が主体的に歴史を作っている、といえる。そうした形で、人間の主体性を、サルトルは「革命的実践」と呼ぶのである。

(1) これと同じ表現は、『サルトルの著作』(M. Contat, M. Rybalka, *op. cit.*)のなかの「決定と自由」(Détermination et liberté)と題された論文においても見られる。実は、「決定と自由」は、「一九六四年のローマ講演」の草稿からの抜粋である。

(2) もっとも、サルトルは、規範により示されている可能性、すなわち「人間以下の」人間が闘いをおして人間になるという可能性は、階級闘争を引き起こす、ともいつている。つまり、歴史的实践の構造としての道徳は、そのルーツを搾取された階級にもつており、また、支配階級に対する搾取された階級の闘争のなかにもつていて、ともいつている(cfr. S. et B. 17)。それゆえ、「この講演における歴史に関するサルトルの立場は幾分曖昧である」(Th. C. Anderson, *op. cit.*, p. 123)。(3) この引用文は、Francis Jeanson, *Sartre — Les écrits devant Dieu*, 1966にも引用されている(海老坂武訳『もう一人のサルトル』晶文社、二二三ページ)。F・ジャンソンは、その著書の末尾において、「道徳と歴史との諸関係に関するノート」というタイトルで、「一九六四年のローマ講演」の抜粋を掲載している。

三 人間の主体性

サルトルによれば、「第二の倫理学」の時期は、道徳の問題と政治の問題との関係をめぐって考察を行っていた、という。そして、「道徳(morale)を選ぶか政治(politique)を選ぶか、それとも道徳と政治は一体であるのかどうか」と問われれば、この時期のサルトルなら、「道徳の問題は政治の問題にはかならない」と答える、という。(4) この道徳と政治ないし歴史とを媒介するものこそ、欲求、つまりは「革命的実践」において発揮される人間の主体性なのである。

(4) 「第一の倫理学」の成立状況ならびにその射程については、拙稿「サルトルにおける倫理学の構想」「社会思想史研究」第一一巻、一九八七年を参照されたい。

ところで、一九九三年、雑誌『レ・タン・モデルヌ』に、「一九六一年のローマ講演」の草稿が掲載された。これは、「一九六四年のローマ講演」の草稿と同様、ローマのグラムシ研究所で行われた講演の草稿であり、内容的にも六四年の講演に近い。この「一九六一年のローマ講演」のタイトルは、「マルクス主義と主体性」(Marxisme et subjectivité)である。つまり、この講演の主題は「マルクス主義哲学の枠のなかにおける主体性の問題」(Rome61, 11)である。

サルトルは、主体性を蔑ろにしているマルクス主義哲学者の例として、ルカーチを挙げる。もともと、主体性を蔑ろにしているのはルカーチだけではない。マルクス自身のテキストのなかにもそうした面がある、という。例えば、『聖家族』において、マルクスは次のように述べている。すなわち、「あるプロレタリアートが、まして全プロレタリアートが、差し当たり何を目的²、³、⁴、⁵、⁶、⁷、⁸、⁹、¹⁰、¹¹、¹²、¹³、¹⁴、¹⁵、¹⁶、¹⁷、¹⁸、¹⁹、²⁰、²¹、²²、²³、²⁴、²⁵、²⁶、²⁷、²⁸、²⁹、³⁰、³¹、³²、³³、³⁴、³⁵、³⁶、³⁷、³⁸、³⁹、⁴⁰、⁴¹、⁴²、⁴³、⁴⁴、⁴⁵、⁴⁶、⁴⁷、⁴⁸、⁴⁹、⁵⁰、⁵¹、⁵²、⁵³、⁵⁴、⁵⁵、⁵⁶、⁵⁷、⁵⁸、⁵⁹、⁶⁰、⁶¹、⁶²、⁶³、⁶⁴、⁶⁵、⁶⁶、⁶⁷、⁶⁸、⁶⁹、⁷⁰、⁷¹、⁷²、⁷³、⁷⁴、⁷⁵、⁷⁶、⁷⁷、⁷⁸、⁷⁹、⁸⁰、⁸¹、⁸²、⁸³、⁸⁴、⁸⁵、⁸⁶、⁸⁷、⁸⁸、⁸⁹、⁹⁰、⁹¹、⁹²、⁹³、⁹⁴、⁹⁵、⁹⁶、⁹⁷、⁹⁸、⁹⁹、¹⁰⁰、¹⁰¹、¹⁰²、¹⁰³、¹⁰⁴、¹⁰⁵、¹⁰⁶、¹⁰⁷、¹⁰⁸、¹⁰⁹、¹¹⁰、¹¹¹、¹¹²、¹¹³、¹¹⁴、¹¹⁵、¹¹⁶、¹¹⁷、¹¹⁸、¹¹⁹、¹²⁰、¹²¹、¹²²、¹²³、¹²⁴、¹²⁵、¹²⁶、¹²⁷、¹²⁸、¹²⁹、¹³⁰、¹³¹、¹³²、¹³³、¹³⁴、¹³⁵、¹³⁶、¹³⁷、¹³⁸、¹³⁹、¹⁴⁰、¹⁴¹、¹⁴²、¹⁴³、¹⁴⁴、¹⁴⁵、¹⁴⁶、¹⁴⁷、¹⁴⁸、¹⁴⁹、¹⁵⁰、¹⁵¹、¹⁵²、¹⁵³、¹⁵⁴、¹⁵⁵、¹⁵⁶、¹⁵⁷、¹⁵⁸、¹⁵⁹、¹⁶⁰、¹⁶¹、¹⁶²、¹⁶³、¹⁶⁴、¹⁶⁵、¹⁶⁶、¹⁶⁷、¹⁶⁸、¹⁶⁹、¹⁷⁰、¹⁷¹、¹⁷²、¹⁷³、¹⁷⁴、¹⁷⁵、¹⁷⁶、¹⁷⁷、¹⁷⁸、¹⁷⁹、¹⁸⁰、¹⁸¹、¹⁸²、¹⁸³、¹⁸⁴、¹⁸⁵、¹⁸⁶、¹⁸⁷、¹⁸⁸、¹⁸⁹、¹⁹⁰、¹⁹¹、¹⁹²、¹⁹³、¹⁹⁴、¹⁹⁵、¹⁹⁶、¹⁹⁷、¹⁹⁸、¹⁹⁹、²⁰⁰、²⁰¹、²⁰²、²⁰³、²⁰⁴、²⁰⁵、²⁰⁶、²⁰⁷、²⁰⁸、²⁰⁹、²¹⁰、²¹¹、²¹²、²¹³、²¹⁴、²¹⁵、²¹⁶、²¹⁷、²¹⁸、²¹⁹、²²⁰、²²¹、²²²、²²³、²²⁴、²²⁵、²²⁶、²²⁷、²²⁸、²²⁹、²³⁰、²³¹、²³²、²³³、²³⁴、²³⁵、²³⁶、²³⁷、²³⁸、²³⁹、²⁴⁰、²⁴¹、²⁴²、²⁴³、²⁴⁴、²⁴⁵、²⁴⁶、²⁴⁷、²⁴⁸、²⁴⁹、²⁵⁰、²⁵¹、²⁵²、²⁵³、²⁵⁴、²⁵⁵、²⁵⁶、²⁵⁷、²⁵⁸、²⁵⁹、²⁶⁰、²⁶¹、²⁶²、²⁶³、²⁶⁴、²⁶⁵、²⁶⁶、²⁶⁷、²⁶⁸、²⁶⁹、²⁷⁰、²⁷¹、²⁷²、²⁷³、²⁷⁴、²⁷⁵、²⁷⁶、²⁷⁷、²⁷⁸、²⁷⁹、²⁸⁰、²⁸¹、²⁸²、²⁸³、²⁸⁴、²⁸⁵、²⁸⁶、²⁸⁷、²⁸⁸、²⁸⁹、²⁹⁰、²⁹¹、²⁹²、²⁹³、²⁹⁴、²⁹⁵、²⁹⁶、²⁹⁷、²⁹⁸、²⁹⁹、³⁰⁰、³⁰¹、³⁰²、³⁰³、³⁰⁴、³⁰⁵、³⁰⁶、³⁰⁷、³⁰⁸、³⁰⁹、³¹⁰、³¹¹、³¹²、³¹³、³¹⁴、³¹⁵、³¹⁶、³¹⁷、³¹⁸、³¹⁹、³²⁰、³²¹、³²²、³²³、³²⁴、³²⁵、³²⁶、³²⁷、³²⁸、³²⁹、³³⁰、³³¹、³³²、³³³、³³⁴、³³⁵、³³⁶、³³⁷、³³⁸、³³⁹、³⁴⁰、³⁴¹、³⁴²、³⁴³、³⁴⁴、³⁴⁵、³⁴⁶、³⁴⁷、³⁴⁸、³⁴⁹、³⁵⁰、³⁵¹、³⁵²、³⁵³、³⁵⁴、³⁵⁵、³⁵⁶、³⁵⁷、³⁵⁸、³⁵⁹、³⁶⁰、³⁶¹、³⁶²、³⁶³、³⁶⁴、³⁶⁵、³⁶⁶、³⁶⁷、³⁶⁸、³⁶⁹、³⁷⁰、³⁷¹、³⁷²、³⁷³、³⁷⁴、³⁷⁵、³⁷⁶、³⁷⁷、³⁷⁸、³⁷⁹、³⁸⁰、³⁸¹、³⁸²、³⁸³、³⁸⁴、³⁸⁵、³⁸⁶、³⁸⁷、³⁸⁸、³⁸⁹、³⁹⁰、³⁹¹、³⁹²、³⁹³、³⁹⁴、³⁹⁵、³⁹⁶、³⁹⁷、³⁹⁸、³⁹⁹、⁴⁰⁰、⁴⁰¹、⁴⁰²、⁴⁰³、⁴⁰⁴、⁴⁰⁵、⁴⁰⁶、⁴⁰⁷、⁴⁰⁸、⁴⁰⁹、⁴¹⁰、⁴¹¹、⁴¹²、⁴¹³、⁴¹⁴、⁴¹⁵、⁴¹⁶、⁴¹⁷、⁴¹⁸、⁴¹⁹、⁴²⁰、⁴²¹、⁴²²、⁴²³、⁴²⁴、⁴²⁵、⁴²⁶、⁴²⁷、⁴²⁸、⁴²⁹、⁴³⁰、⁴³¹、⁴³²、⁴³³、⁴³⁴、⁴³⁵、⁴³⁶、⁴³⁷、⁴³⁸、⁴³⁹、⁴⁴⁰、⁴⁴¹、⁴⁴²、⁴⁴³、⁴⁴⁴、⁴⁴⁵、⁴⁴⁶、⁴⁴⁷、⁴⁴⁸、⁴⁴⁹、⁴⁵⁰、⁴⁵¹、⁴⁵²、⁴⁵³、⁴⁵⁴、⁴⁵⁵、⁴⁵⁶、⁴⁵⁷、⁴⁵⁸、⁴⁵⁹、⁴⁶⁰、⁴⁶¹、⁴⁶²、⁴⁶³、⁴⁶⁴、⁴⁶⁵、⁴⁶⁶、⁴⁶⁷、⁴⁶⁸、⁴⁶⁹、⁴⁷⁰、⁴⁷¹、⁴⁷²、⁴⁷³、⁴⁷⁴、⁴⁷⁵、⁴⁷⁶、⁴⁷⁷、⁴⁷⁸、⁴⁷⁹、⁴⁸⁰、⁴⁸¹、⁴⁸²、⁴⁸³、⁴⁸⁴、⁴⁸⁵、⁴⁸⁶、⁴⁸⁷、⁴⁸⁸、⁴⁸⁹、⁴⁹⁰、⁴⁹¹、⁴⁹²、⁴⁹³、⁴⁹⁴、⁴⁹⁵、⁴⁹⁶、⁴⁹⁷、⁴⁹⁸、⁴⁹⁹、⁵⁰⁰、⁵⁰¹、⁵⁰²、⁵⁰³、⁵⁰⁴、⁵⁰⁵、⁵⁰⁶、⁵⁰⁷、⁵⁰⁸、⁵⁰⁹、⁵¹⁰、⁵¹¹、⁵¹²、⁵¹³、⁵¹⁴、⁵¹⁵、⁵¹⁶、⁵¹⁷、⁵¹⁸、⁵¹⁹、⁵²⁰、⁵²¹、⁵²²、⁵²³、⁵²⁴、⁵²⁵、⁵²⁶、⁵²⁷、⁵²⁸、⁵²⁹、⁵³⁰、⁵³¹、⁵³²、⁵³³、⁵³⁴、⁵³⁵、⁵³⁶、⁵³⁷、⁵³⁸、⁵³⁹、⁵⁴⁰、⁵⁴¹、⁵⁴²、⁵⁴³、⁵⁴⁴、⁵⁴⁵、⁵⁴⁶、⁵⁴⁷、⁵⁴⁸、⁵⁴⁹、⁵⁵⁰、⁵⁵¹、⁵⁵²、⁵⁵³、⁵⁵⁴、⁵⁵⁵、⁵⁵⁶、⁵⁵⁷、⁵⁵⁸、⁵⁵⁹、⁵⁶⁰、⁵⁶¹、⁵⁶²、⁵⁶³、⁵⁶⁴、⁵⁶⁵、⁵⁶⁶、⁵⁶⁷、⁵⁶⁸、⁵⁶⁹、⁵⁷⁰、⁵⁷¹、⁵⁷²、⁵⁷³、⁵⁷⁴、⁵⁷⁵、⁵⁷⁶、⁵⁷⁷、⁵⁷⁸、⁵⁷⁹、⁵⁸⁰、⁵⁸¹、⁵⁸²、⁵⁸³、⁵⁸⁴、⁵⁸⁵、⁵⁸⁶、⁵⁸⁷、⁵⁸⁸、⁵⁸⁹、⁵⁹⁰、⁵⁹¹、⁵⁹²、⁵⁹³、⁵⁹⁴、⁵⁹⁵、⁵⁹⁶、⁵⁹⁷、⁵⁹⁸、⁵⁹⁹、⁶⁰⁰、⁶⁰¹、⁶⁰²、⁶⁰³、⁶⁰⁴、⁶⁰⁵、⁶⁰⁶、⁶⁰⁷、⁶⁰⁸、⁶⁰⁹、⁶¹⁰、⁶¹¹、⁶¹²、⁶¹³、⁶¹⁴、⁶¹⁵、⁶¹⁶、⁶¹⁷、⁶¹⁸、⁶¹⁹、⁶²⁰、⁶²¹、⁶²²、⁶²³、⁶²⁴、⁶²⁵、⁶²⁶、⁶²⁷、⁶²⁸、⁶²⁹、⁶³⁰、⁶³¹、⁶³²、⁶³³、⁶³⁴、⁶³⁵、⁶³⁶、⁶³⁷、⁶³⁸、⁶³⁹、⁶⁴⁰、⁶⁴¹、⁶⁴²、⁶⁴³、⁶⁴⁴、⁶⁴⁵、⁶⁴⁶、⁶⁴⁷、⁶⁴⁸、⁶⁴⁹、⁶⁵⁰、⁶⁵¹、⁶⁵²、⁶⁵³、⁶⁵⁴、⁶⁵⁵、⁶⁵⁶、⁶⁵⁷、⁶⁵⁸、⁶⁵⁹、⁶⁶⁰、⁶⁶¹、⁶⁶²、⁶⁶³、⁶⁶⁴、⁶⁶⁵、⁶⁶⁶、⁶⁶⁷、⁶⁶⁸、⁶⁶⁹、⁶⁷⁰、⁶⁷¹、⁶⁷²、⁶⁷³、⁶⁷⁴、⁶⁷⁵、⁶⁷⁶、⁶⁷⁷、⁶⁷⁸、⁶⁷⁹、⁶⁸⁰、⁶⁸¹、⁶⁸²、⁶⁸³、⁶⁸⁴、⁶⁸⁵、⁶⁸⁶、⁶⁸⁷、⁶⁸⁸、⁶⁸⁹、⁶⁹⁰、⁶⁹¹、⁶⁹²、⁶⁹³、⁶⁹⁴、⁶⁹⁵、⁶⁹⁶、⁶⁹⁷、⁶⁹⁸、⁶⁹⁹、⁷⁰⁰、⁷⁰¹、⁷⁰²、⁷⁰³、⁷⁰⁴、⁷⁰⁵、⁷⁰⁶、⁷⁰⁷、⁷⁰⁸、⁷⁰⁹、⁷¹⁰、⁷¹¹、⁷¹²、⁷¹³、⁷¹⁴、⁷¹⁵、⁷¹⁶、⁷¹⁷、⁷¹⁸、⁷¹⁹、⁷²⁰、⁷²¹、⁷²²、⁷²³、⁷²⁴、⁷²⁵、⁷²⁶、⁷²⁷、⁷²⁸、⁷²⁹、⁷³⁰、⁷³¹、⁷³²、⁷³³、⁷³⁴、⁷³⁵、⁷³⁶、⁷³⁷、⁷³⁸、⁷³⁹、⁷⁴⁰、⁷⁴¹、⁷⁴²、⁷⁴³、⁷⁴⁴、⁷⁴⁵、⁷⁴⁶、⁷⁴⁷、⁷⁴⁸、⁷⁴⁹、⁷⁵⁰、⁷⁵¹、⁷⁵²、⁷⁵³、⁷⁵⁴、⁷⁵⁵、⁷⁵⁶、⁷⁵⁷、⁷⁵⁸、⁷⁵⁹、⁷⁶⁰、⁷⁶¹、⁷⁶²、⁷⁶³、⁷⁶⁴、⁷⁶⁵、⁷⁶⁶、⁷⁶⁷、⁷⁶⁸、⁷⁶⁹、⁷⁷⁰、⁷⁷¹、⁷⁷²、⁷⁷³、⁷⁷⁴、⁷⁷⁵、⁷⁷⁶、⁷⁷⁷、⁷⁷⁸、⁷⁷⁹、⁷⁸⁰、⁷⁸¹、⁷⁸²、⁷⁸³、⁷⁸⁴、⁷⁸⁵、⁷⁸⁶、⁷⁸⁷、⁷⁸⁸、⁷⁸⁹、⁷⁹⁰、⁷⁹¹、⁷⁹²、⁷⁹³、⁷⁹⁴、⁷⁹⁵、⁷⁹⁶、⁷⁹⁷、⁷⁹⁸、⁷⁹⁹、⁸⁰⁰、⁸⁰¹、⁸⁰²、⁸⁰³、⁸⁰⁴、⁸⁰⁵、⁸⁰⁶、⁸⁰⁷、⁸⁰⁸、⁸⁰⁹、⁸¹⁰、⁸¹¹、⁸¹²、⁸¹³、⁸¹⁴、⁸¹⁵、⁸¹⁶、⁸¹⁷、⁸¹⁸、⁸¹⁹、⁸²⁰、⁸²¹、⁸²²、⁸²³、⁸²⁴、⁸²⁵、⁸²⁶、⁸²⁷、⁸²⁸、⁸²⁹、⁸³⁰、⁸³¹、⁸³²、⁸³³、⁸³⁴、⁸³⁵、⁸³⁶、⁸³⁷、⁸³⁸、⁸³⁹、⁸⁴⁰、⁸⁴¹、⁸⁴²、⁸⁴³、⁸⁴⁴、⁸⁴⁵、⁸⁴⁶、⁸⁴⁷、⁸⁴⁸、⁸⁴⁹、⁸⁵⁰、⁸⁵¹、⁸⁵²、⁸⁵³、⁸⁵⁴、⁸⁵⁵、⁸⁵⁶、⁸⁵⁷、⁸⁵⁸、⁸⁵⁹、⁸⁶⁰、⁸⁶¹、⁸⁶²、⁸⁶³、⁸⁶⁴、⁸⁶⁵、⁸⁶⁶、⁸⁶⁷、⁸⁶⁸、⁸⁶⁹、⁸⁷⁰、⁸⁷¹、⁸⁷²、⁸⁷³、⁸⁷⁴、⁸⁷⁵、⁸⁷⁶、⁸⁷⁷、⁸⁷⁸、⁸⁷⁹、⁸⁸⁰、⁸⁸¹、⁸⁸²、⁸⁸³、⁸⁸⁴、⁸⁸⁵、⁸⁸⁶、⁸⁸⁷、⁸⁸⁸、⁸⁸⁹、⁸⁹⁰、⁸⁹¹、⁸⁹²、⁸⁹³、⁸⁹⁴、⁸⁹⁵、⁸⁹⁶、⁸⁹⁷、⁸⁹⁸、⁸⁹⁹、⁹⁰⁰、⁹⁰¹、⁹⁰²、⁹⁰³、⁹⁰⁴、⁹⁰⁵、⁹⁰⁶、⁹⁰⁷、⁹⁰⁸、⁹⁰⁹、⁹¹⁰、⁹¹¹、⁹¹²、⁹¹³、⁹¹⁴、⁹¹⁵、⁹¹⁶、⁹¹⁷、⁹¹⁸、⁹¹⁹、⁹²⁰、⁹²¹、⁹²²、⁹²³、⁹²⁴、⁹²⁵、⁹²⁶、⁹²⁷、⁹²⁸、⁹²⁹、⁹³⁰、⁹³¹、⁹³²、⁹³³、⁹³⁴、⁹³⁵、⁹³⁶、⁹³⁷、⁹³⁸、⁹³⁹、⁹⁴⁰、⁹⁴¹、⁹⁴²、⁹⁴³、⁹⁴⁴、⁹⁴⁵、⁹⁴⁶、⁹⁴⁷、⁹⁴⁸、⁹⁴⁹、⁹⁵⁰、⁹⁵¹、⁹⁵²、⁹⁵³、⁹⁵⁴、⁹⁵⁵、⁹⁵⁶、⁹⁵⁷、⁹⁵⁸、⁹⁵⁹、⁹⁶⁰、⁹⁶¹、⁹⁶²、⁹⁶³、⁹⁶⁴、⁹⁶⁵、⁹⁶⁶、⁹⁶⁷、⁹⁶⁸、⁹⁶⁹、⁹⁷⁰、⁹⁷¹、⁹⁷²、⁹⁷³、⁹⁷⁴、⁹⁷⁵、⁹⁷⁶、⁹⁷⁷、⁹⁷⁸、⁹⁷⁹、⁹⁸⁰、⁹⁸¹、⁹⁸²、⁹⁸³、⁹⁸⁴、⁹⁸⁵、⁹⁸⁶、⁹⁸⁷、⁹⁸⁸、⁹⁸⁹、⁹⁹⁰、⁹⁹¹、⁹⁹²、⁹⁹³、⁹⁹⁴、⁹⁹⁵、⁹⁹⁶、⁹⁹⁷、⁹⁹⁸、⁹⁹⁹、¹⁰⁰⁰、¹⁰⁰¹、¹⁰⁰²、¹⁰⁰³、¹⁰⁰⁴、¹⁰⁰⁵、¹⁰⁰⁶、¹⁰⁰⁷、¹⁰⁰⁸、¹⁰⁰⁹、¹⁰¹⁰、¹⁰¹¹、¹⁰¹²、¹⁰¹³、¹⁰¹⁴、¹⁰¹⁵、¹⁰¹⁶、¹⁰¹⁷、¹⁰¹⁸、¹⁰¹⁹、¹⁰²⁰、¹⁰²¹、¹⁰²²、¹⁰²³、¹⁰²⁴、¹⁰²⁵、¹⁰²⁶、¹⁰²⁷、¹⁰²⁸、¹⁰²⁹、¹⁰³⁰、¹⁰³¹、¹⁰³²、¹⁰³³、¹⁰³⁴、¹⁰³⁵、¹⁰³⁶、¹⁰³⁷、¹⁰³⁸、¹⁰³⁹、¹⁰⁴⁰、¹⁰⁴¹、¹⁰⁴²、¹⁰⁴³、¹⁰⁴⁴、¹⁰⁴⁵、¹⁰⁴⁶、¹⁰⁴⁷、¹⁰⁴⁸、¹⁰⁴⁹、¹⁰⁵⁰、¹⁰⁵¹、¹⁰⁵²、¹⁰⁵³、¹⁰⁵⁴、¹⁰⁵⁵、¹⁰⁵⁶、¹⁰⁵⁷、¹⁰⁵⁸、¹⁰⁵⁹、¹⁰⁶⁰、¹⁰⁶¹、¹⁰⁶²、¹⁰⁶³、¹⁰⁶⁴、¹⁰⁶⁵、¹⁰⁶⁶、¹⁰⁶⁷、¹⁰⁶⁸、¹⁰⁶⁹、¹⁰⁷⁰、¹⁰⁷¹、¹⁰⁷²、¹⁰⁷³、¹⁰⁷⁴、¹⁰⁷⁵、¹⁰⁷⁶、¹⁰⁷⁷、¹⁰⁷⁸、¹⁰⁷⁹、¹⁰⁸⁰、¹⁰⁸¹、¹⁰⁸²、¹⁰⁸³、¹⁰⁸⁴、¹⁰⁸⁵、¹⁰⁸⁶、¹⁰⁸⁷、¹⁰⁸⁸、¹⁰⁸⁹、¹⁰⁹⁰、¹⁰⁹¹、¹⁰⁹²、¹⁰⁹³、¹⁰⁹⁴、¹⁰⁹⁵、¹⁰⁹⁶、¹⁰⁹⁷、¹⁰⁹⁸、¹⁰⁹⁹、¹¹⁰⁰、¹¹⁰¹、¹¹⁰²、¹¹⁰³、¹¹⁰⁴、¹¹⁰⁵、¹¹⁰⁶、¹¹⁰⁷、¹¹⁰⁸、¹¹⁰⁹、¹¹¹⁰、¹¹¹¹、¹¹¹²、¹¹¹³、¹¹¹⁴、¹¹¹⁵、¹¹¹⁶、¹¹¹⁷、¹¹¹⁸、¹¹¹⁹、¹¹²⁰、¹¹²¹、¹¹²²、¹¹²³、¹¹²⁴、¹¹²⁵、¹¹²⁶、¹¹²⁷、¹¹²⁸、¹¹²⁹、¹¹³⁰、¹¹³¹、¹¹³²、¹¹³³、¹¹³⁴、¹¹³⁵、¹¹³⁶、¹¹³⁷、¹¹³⁸、¹¹³⁹、¹¹⁴⁰、¹¹⁴¹、¹¹⁴²、¹¹⁴³、¹¹⁴⁴、¹¹⁴⁵、¹¹⁴⁶、¹¹⁴⁷、¹¹⁴⁸、¹¹⁴⁹、¹¹⁵⁰、¹¹⁵¹、¹¹⁵²、¹¹⁵³、¹¹⁵⁴、¹¹⁵⁵、¹¹⁵⁶、¹¹⁵⁷、¹¹⁵⁸、¹¹⁵⁹、¹¹⁶⁰、¹¹⁶¹、¹¹⁶²、¹¹⁶³、¹¹⁶⁴、¹¹⁶⁵、¹¹⁶⁶、¹¹⁶⁷、¹¹⁶⁸、¹¹⁶⁹、¹¹⁷⁰、¹¹⁷¹、¹¹⁷²、¹¹⁷³、¹¹⁷⁴、¹¹⁷⁵、¹¹⁷⁶、¹¹⁷⁷、¹¹⁷⁸、¹¹⁷⁹、¹¹⁸⁰、¹¹⁸¹、¹¹⁸²、¹¹⁸³、¹¹⁸⁴、¹¹⁸⁵、¹¹⁸⁶、¹¹⁸⁷、¹¹⁸⁸、¹¹⁸⁹、¹¹⁹⁰、¹¹⁹¹、¹¹⁹²、¹¹⁹³、¹¹⁹⁴、¹¹⁹⁵、¹¹⁹⁶、¹¹⁹⁷、¹¹⁹⁸

もつとも、サルトルによれば、マルクス自身は汎客観主義 (panobjectivisme) を目指していたわけではない。例えば『経済学批判への序説』において、マルクスは次のように述べている。「どんな歴史科学や社会科学一般の場合と同様に、経済学的範疇の進展に関しても、忘れてはならないことは、主体、ここでは近代市民社会が、現実界でも頭のなかでも与えられている、ということ、したがって、そうした範疇はこの特定の社会の、つまりこの主体の存在形態、存在条件を、しばしばただその個々の面だけを表現している、ということ、またしたがって、そうした社会は、科学的観点からしても、そうした社会それ自体が問題となるようなときにはじめて始まるのでは決していない、ということである」(cf. Rome 61, 14)。結局マルクスは、生産の弁証法を理解しようとするならば、まず第一に、生産の基底に立ち戻らねばならぬことを忘れてはならない、といっているのである。そのときの基底とは人間のことである。そして人間とは欲求をもち、その欲求を満たすために労働 (travail) により生産し、そこから帰結する経済的過程に従って、多かれ少なかれ完全な享受 (jouissance) に達するものである。

サルトルによれば、こうした欲求・労働・享受の三つによって、現実的人間と、現実的社会やその周囲の物質的存在との総合的な関係が作り出されるのであり、さらには人間同士の媒介された関係が作り出されるのである。人間は自分ではあらぬ何かを欲求し、そのために労働により道具(手段)を獲得し、そうした道具(手段)によって欲求を満たす、すなわち自分ではあら

ぬ何かを享受する。そのとき人間は、「実践的な生物学的有機体」(organisme biologique pratique) であると同時に、「その主体性のゆえに」「精神身体的統一体」(unité psychosomatique) である。サルトルは、ルカーチがこうした主体性を正しく評価していない、と主張する。サルトルは、「ある種の内的行動」(un certain type d'action interne)、「内面性の体系」(système en intériorité) (Rome 61, 14, 16) を理解することの重要性を強調する。

サルトルの結論はこうである。「闘争の流れにおいて、客観的契機の内部における存在仕方としての主体的契機は、社会的生および歴史的過程の弁証法の発展にとって、絶対に不可欠のものである」(Rome 61, 39)。

こうしてサルトルは、「二つのローマ講演において、道徳的規範の無条件的性格の源泉としての欲求と、欲求がもつ主体的契機とを明らかにした」。

(1) *Sartre par lui-même*, p. 103; Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 40. 「一九六四年のローマ講演」は、「歴史と道徳性の劇的發展と同一視」すべきことを促して、終わっている (cf. Th. C. Anderson, *op. cit.*, p. 128)。

(2) La conférence de Rome, 1961, *Marxisme et subjectivité*, in *Les Temps modernes*, 1993, 3 (以下「Rome 61」や略記「ペーシ数」のみを記す)。この草稿は、編者 (Michel Kaï) によれば、「サルトルの講演を実際に聞いた聴衆が書き留めたノートと、編者自身による書き直しという二重の解釈をとおしてまとめられたものである」(cf. Michel Kaï, *Introduction à la conférence de Sartre*, in *Les Temps modernes*, 1993, 3, p. 1)。

(3) 『マルクス・エンゲルス全集』第二巻、大月書店、三四ページ。なお、本稿におけるマルクスの著作からの引用は、『一九六一年のローマ講演』においてサルトルが使用しているフランス語版の『マルクス著作集』等からの引用を、筆者がそのまま日本語に訳したものである。

(4) 『マルクス・エンゲルス全集』第三・a巻、大月書店、一〇〇ページ。

(5) cf. Michel Kail, *op. cit.*, p. 7, 城塚登・古田光訳『歴史と階級意識』白水社、一九九一年、一五六ページ。

(6) 『マルクス・エンゲルス全集』第三巻、大月書店、六三三ページ。

(7) 二つのローマ講演の詳細については、拙稿「二つのローマ講演——一九六〇年代のサルトルの遺稿をめぐって——」『札幌国際大学紀要』第五号、一九九八年を参照されたい。

四 無条件的命法と実践の必然性

サルトルは、一九六五年に、アメリカのコーネル大学で、倫理学に関する講演を行う予定であった。ところが、講演は、アメリカの北ウェトナム(当時)への爆撃開始に抗議したサルトルにより、一方的にキャンセルされた。その結果、講演のために準備された草稿だけが残った。これが「コーネル大学講演」の草稿である。この草稿においてサルトルは、『存在と無』以来、断続的ではあれ一貫して関心をもち続けてきた倫理学的問題を、自己の思想のなかで整理して示そうと試みた。

「コーネル大学講演」の草稿をもとにしてまとめられた論文が、J・シモンの「サルトルのコーネル大学講演をめぐって」

である。⁽²⁾サルトルは、そのなかで、倫理的経験(*expérience de l'éthique*)そのものが、前存在論的かつ直接的に存在する、という前提に立って、手始めにそうした倫理的経験についての現象学的記述を行おうとする。例えば「投票しなければならぬ」(*Vous devez voter*)と「うとうと」(*「ねばならぬ」(devoir)*)には、倫理的特性すなわち「定言性」(*catégorique*)あるいは「無条件性」(絶対性) (*inconditionnalité*)が要約されている、という(*cf. S.*: 36)。しかしながら、無条件性を帯びている限り、それはそのもの自体として定立される空虚な内容以外の内容をもっていない。つまり、なぜ投票しなければならぬのか、といったことは問題にされていない。それはあくまでも倫理的命令(命法) (*imperatif éthique*)、純粋な呼びかけ (*interpellation pure*)にすぎない。

もともとサルトルにとって、倫理的命令を具体的諸事実から完全に切り離すことが問題なのではない。むしろ、倫理的命令は深く世界の物質性に結びついている、といつてよく、倫理的命令を諸事実から引き離すことは、事実と権利が絶えずその意味を交換している緻密な弁証法においてのみなしうることである。したがって、「投票しなければならぬ」が無条件的命法であるのは、投票することが諸事実の特権を擁護することである、といった厳密な条件においてのみのことなのである。諸事実は命法のうしろに隠されているにすぎない。逆にいえば、諸事実はしばしば変装した命法である。結局、事実と権利、物質と命法は、互いに他に還元されなく「変装」(*déguisement*) (*S.*: 36)

である。

では、こうした変装された弁証法とはいかなるものであろうか。その意味を解明するために、サルトルは、例としてウィスコンシン州におけるケネディの選挙を取り上げる。それは倫理的特性が政治との緊密な関係において重要な意味を帯びる一例である。つまり、倫理が政治的選択の動機づけとなる例である。サルトルによれば、様々な社会的、経済的問題に苦しむウィスコンシン州において、ケネディの選挙演説は、いささかも具體的なプログラムを示さず、ただプロテストメントの選挙民に「規範的選択」(option normative) (S, 35) を求めるだけであった。すなわち、ウィスコンシン州のプロテストメントたちが、ケネディがカトリックであるからという口実の下に、彼に票を入れることを拒否することは道徳的に不可能である、と訴えるだけであった。したがって、ウィスコンシン州の選挙民がケネディに投票すること、つまりは「(宗教的)寛容のために」(pour la tolérance) (S, 38) 投票することは、無条件的に可能である、と訴えるだけであった。ケネディが選ばれたのは、全く倫理的な呼びかけの名においてである。

ケネディの呼びかけは、命法の無条件的で断固とした空虚さにもとづいている。しかしながらそうした空虚さは、客観的事実や物質の世界との解消できない関係を伴っており、しかも、命法の空虚さはそうした事実や世界を否定することによってそれらとの関係で規定される。というのも、寛容のために投票すべきである、という普遍性への呼びかけも、ひとりの白人のカー

トリックが白人のプロテストメントたちに向かっているときに可能となるのであって、ひとりの黒人のカトリックがいうときには可能ではないからである。したがって、無条件的な倫理的呼びかけ(道徳的規範)といえども、厳密に条件づけられたものである。サルトルはこうした主張を展開することによって、一方で、倫理を脆弱な上部構造に還元してしまう正統マルクス主義から距離を置き、他方で、倫理的行為の理念的純粋性と具體的行為の妥協ふりとを徹底的に分離する正統カント主義からも距離を置くこととする。

結局、サルトルにとって、倫理的呼びかけ、つまりは道徳的規範とはいかなるものなのであろうか。サルトルは、次のように述べている。「規範は人間の振る舞いに決定的な目的を与え、また、規範はそうした目的に到達する可能性を無条件的なものとして与える。したがって、規範的なものの本質という問題は、無条件的可能性の問題となる」(S, 43)。ここで可能性が無条件的であるといわれるのは、すべての条件がととのつていて、可能性が実現されるしかないことではなく、条件がどうであれ可能性が実現可能なことである。

もっとも、所与や状況から離脱する力としての限りでの無条件的規範は、大変動(例えば、戦争、革命)の時代において意味をもつとしても、安定した時代には、その存在理由を失い、したがって修正されねばならないのではないだろうか。サルトルが例として言及してきたのは、社会主義革命であり、レジスタンス運動であり、サリドマイド事件であり、アルジェリア植民

地戦争であり、そして、アメリカの大統領選挙等であった。こうした一連の例のすべてに妥当する規範が存在するのだろうか。むしろ、安定した時代には、無条件的規範は、「大きな状況の倫理から小さな状況に適合した生きる術 (art de vivre) へ」(④:45)と変化しなければならないのではないだろうか。ここで改めて、いわゆる「第一の倫理学」と呼ばれているものに言及しておきたい。

「第一の倫理学」は、『存在と無』において示された方向性、すなわち、自己欺瞞に陥っている人間が回心や純粹な反省をとおして本来性に向かう、という方向性に沿った倫理学であったように思われる。すなわち、そこにおいて、「存在するとは、自己を選択する (se choisir)」(EN, 516) ことである。そして、人間は選択するとき、つまり状況を自覚し、責任と危険を引き受けるとき、本来性に到達する。このときの選択を、サルトルは「根源的選択」(choix originel)と名づけた。「第一の倫理学」の時期のサルトルの道徳論は、「本来性の道徳」(morale de l'authenticité)と呼ぶことができるであろう。

こうした「本来性の道徳」は、無条件的規範といえるのだろうか。それは規範というよりも、むしろ「生き方」(way of life)と呼ぶのが相応しいのかもしれない。もっとも、そのような場合にあっても、「生き方」が無条件的なものであることに変わりはない。サルトルは一組の夫婦の例をもち出す。

この夫婦は、常に真実 (vérité) を語ることを義務 (obligation) とし、誠実であること (être sincère) を価値 (valeur) と見なし

てきた。ところが夫は、妻が不治の病に冒されていることを知った。夫は妻に真実を隠し、嘘をつく。サルトルによれば、真実は命令や制度 (institutions) の側にある。それに対して、誠実は、習俗 (mœurs) の側にある。習俗には命令も、拘束も伴わない。誠実であるということは、「真実の問題化」(problématisation de la vérité)を深めることによって、真実を「案出する」(inventer) ことである。夫は真実を案出したのである。すなわち、夫は、真実を隠し、その結果、無条件的に嘘つきとしての自分を引き受けたが、しかしながら、それと同時に、夫は嘘をついている自分を、無条件的に非難するのである。すなわち誠実であろうとするのである。それは、事実 (不治の病) による無条件的なもの (真実を語る義務、という無条件的規範) の相対的条件づけではなく——ある場合にはそうであるが——、無条件的なものを「もう一つの無条件的なもの (誠実であるという価値) によつて」(S, 44)——「は筆者による補足」条件づけようとする不可能な試みである。

だが、どんな行動においても無条件性が開花するわけではない。実践の運動は二重になっている。「実践は無条件的に可能なものとされる——それによって実現される——と同時に、実現されることによって、自らの可能性の条件を明らかにする」(⑤:45)。実践が実現されることによって、実践に先立つ現実や物質によって実践が条件づけられているという実践の必然性、つまり実践の運命が明らかとなる。これはちょうど、すべての外部存在が内面性を凍えさせ、知らぬ間にそれを逸脱させている、

という自由の運命の可知性が『批判』第一巻の中心的問題設定であったのと似ている。

(1) この講演は幻に終わった。この辺りの事情については、『シチュアションVIII』(Jean-Paul Sartre, *Situations VIII*, Gallimard, 1972) 所収の手紙が参考になる。

(2) 本稿において、J・シモンの論文の扱い方は、R・ストーンたちの論文の扱い方と同じである(本稿の一、注(1)を参照)。

(3) 「本来性の道德」については、拙稿「サルトルにおける本来性のモラル」、実存思想協会編『実存思想論集』第六号、以文社、一九九一年を参照されたい。

(4) cf. Norman Greene, *Jean-Paul Sartre, The existential ethics*, The University of Michigan Press, 1960, p. 48.

結 び

「第一の倫理学」以来、サルトルは、道德的規範と歴史や政治との関係をめぐる問題についての思索を深めていった。そしてサルトルは、道德と歴史や政治と関係を、相剋とは捉えずに、両者を一体であると見なし、その際、両者を媒介するものとして欲求、つまりは「革命の実践」において発揮される人間的主体性を見出した。そうした主体性にとって、道德的規範は無条件的なものであった。と同時に、規範は、それに先立つ現実や物質によって条件づけられてもいる(実践の必然性)。それでもやはり、サルトルは倫理の無条件的可能性を主張する。「第二の倫理学」におけるサルトルの最大の論点は、倫理の無条件的可能

性にあつたように思われる。⁽¹⁾

もつともサルトルによれば、われわれは必ずしも未来に向かう本来的な道德に依拠するとは限らない。むしろ、「社会は非本来的道德(例えば単なる決まり文句、実践的惰性態)に優先権を与える」(S. 49)——「」は筆者による補足)傾向がある。それは、社会が溶融的集団(groupe)であると同時に惰性的集列(série)でもあるからである。にもかかわらず、倫理が無条件的なものとして与えられていることに変わりはない、すなわち、倫理の不変性が存在する、という。そこに「倫理的逆説」(paradoxe éthique)が存在する。すなわち、倫理の不変性が自己を安定させ、人間同士の関係を維持する。しかしながら、「規範的体系が社会制度一般を表している限り、それは常に時代遅れになっている」(S. 56)。規範的体系は弁証法的に発展していかざるをえない。サルトルにとって倫理とは、実践と実践的惰性態との弁証法的発展であつた。

(1) 一九七九年、雑誌「オブリーク」のなかで、サルトルは、ベニ・レヴィ(Benny Lévy)と「第三の倫理学」(タイトルは「権力と自由」)を準備していることを明らかにした。それは互いに結び合っている二つの意識、主体同士の内的結びつきをめぐる「「われわれ」の倫理学」(morale du NOUS)である(Oblique, Numéro 18-19, 1979, p. 15)。

公募論文

バーリンとテイラー——多元主義を巡って——

はじめに

本論文は、アイザイア・バーリン (Isiah Berlin) とチャールズ・テイラー (Charles Taylor) という二人の哲学者の社会思想について、「多元主義(pluralism)」を巡る両者の継承関係と対立関係を中心に比較・検討する。両者がそれぞれ多元主義を志向する思想家であることは近年よく知られるようになりつつあるが、彼らの多元主義の内実についての研究はまだ少なく、さらに両者の思想的関係性についての研究はほとんど存在しないといってもよいだろう。バーリンについては、彼の「リベラリズム」、特にそのあまりに有名な「二つの自由概念」論文における、「消極的自由(negative liberty)」と「積極的自由(positive liberty)」という二つの自由概念の分節化、そして前者の擁護はよく知ら

中野 剛 充

れている。しかし、彼の後期の著作に強くみられる多元主義の理念についての研究はまだ少なく、英語圏においても本格的な研究が開始されたばかりである。テイラーに関しては同様に、近年彼の政治思想が、いわゆるリベラル・コミュニタリアン論争において、「コミュニタリアニズム」を志向するものとして注目を集めているが、従来の研究においては彼の思想の多元主義的な側面は無視されがちであった。²⁾そしてむしろ、(本論文第四節で論考するように)自由概念の理解において両者が対立的な立場に立っていること、さらにはリベラル・コミュニタリアン論争においては、一方でバーリンはリベラリズムの代表的論者とされ、他方でテイラーはコミュニタリアニズムの代表的論者とされることによって、両者の対立点のみが過度に強調されて議論されてきたのである。³⁾

しかし、テイラーの社会思想についての論文集である『多元

主義時代における哲学」(Tully (ed.) 1994) において展開されたバーリンとテイラーの論争において明らかになったように、オックスフォード大学で師弟関係にあった両者は、その後も生涯にわたって緊密な友人関係を保ち続けたばかりでなく、理論的にも密接な影響・継承関係にあった。本論考は、広大な領域にわたる両者の思想の全体像を提示するものではないが、(一)多元主義、(二)ヘルターとロマン主義、(三)ナショナリズム、そして(四)自由概念、という四つの論点に限定してバーリンとテイラーの思想を比較検討することによって、両者がその理論的影響・継承関係において近年の論争においては見失われつつある重要な視点を共有していることを示したい。さらにわれわれは、両者がその思想的対立関係においても既存の思想的枠組みを超えた重要な問題を提起していることを示したいと思う。⁵⁾ まず両者の見解が近似している二つの論点から、次に対立している二つの論点について、考察してみよう。

- (1) I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, in *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, pp. 118-172. (小川晃一他訳『自由論』みすず書房、一九七一年、二九五～三九〇ページ)。
 (2) 二つでバーリンの政治・社会思想に関する先行研究について少し述べておきたい。バーリンの政治・社会思想は、主に「二つの自由概念」論文とそれを巡る論争を中心に論じられてきた。「二つの自由概念」に対する主要な批判とそれに対するバーリンの応答は、彼の『自由論』の序文において見出すことができる。その他主要な文献として、Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford University Press, 1979, Z. Pelczynski and J. Gray (eds.), *Conceptions of Liberty in Political*

Philosophy, The Athlone Press, 1984 (飯島昇蔵・千葉真他訳『自由論の系譜』行人社、一九八七年)、David Miller (ed.), *Liberty*, Oxford University Press, 1991. Edna and Avishai Margalit (eds.), *Isaiah Berlin: A Celebration*, Hogarth Press, 1991. M. Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life*, Chatto & Windus, 1998 などが挙げられる。また邦語文献として、小川晃一「バーリンの自由論(一)」『北大法学論集』第三六巻第一・二号、一九八六年、三九～八三ページ、同「バーリンの自由論(二・完)」『北大法学論集』第三六巻第四号、一九八六年、第四号、一～五二ページ、関口正司「二つの自由概念(七)」『西南学院大学法学論集』二四巻一号、一九九一年、一～五七ページ、同「二つの自由概念(下)」『西南学院大学法学論集』二四巻三三三、一九九一年、四三～一〇七ページ、などが挙げられる。しかし、その多くはバーリンの「多元主義」よりむしろ「リベラリズム」、さらには彼の消極的自由の擁護論に主に焦点をあてている点において本論文と視点が異なる。彼の多元主義をも視野に入れた近年の研究として、J. Gray, *Isaiah Berlin*, Princeton University Press, 1995、あるいは川上文雄「バーリン——多元主義における道徳的主体性と多様性」藤原保信・飯島昇蔵編『西洋政治思想史』II、新評論、一九九六年、三〇三～三二八ページ、などが挙げられる。

- (3) テイラーの政治・社会思想に関する先行研究としては、James Tully (ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, 1994、そして田中智彦「両義性の政治学——チャールズ・テイラーの政治思想(一)——」『早稲田政治公法研究』五三三、一九九六年、二九三～三二二ページ、同「両義性の政治学——チャールズ・テイラーの政治思想(二)——」『早稲田政治公法研究』五五五、一九九七年、二二二～二四四ページ、などが挙げられる。田中の研究は現象学とテイラーの社会思想との連続性を重視する点においてバーリンの多元主義、あるいは

イツ・ロマン主義とテイラーの社会思想の継承関係に注目するわれれの研究と異なる視点に立っていると考えられる。

- (4) バーリンとテイラーの比較研究は、(われわれが第四節において検討する)自由概念を巡る両者の論争に関しては、上述した多くのバーリン研究において、あるいはM. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, Blackwell, 1984 井上達夫「講義の七日間——自由の秩序」新・哲学講義7——自由・権力・ユートピア、一九九八年、一七二ページ、などにおいてその差異を強調する形で既に論じられているが、多元主義やロマン主義の解釈を巡る両者の継承関係にまで踏み込んだ研究は少ない。両者の多元主義に対する批判的な研究としては、P. Bimbaum, *From Multiculturalism to Nationalism, Political Theory*, Vol. 24, No. 1, 1996, pp. 33-45, が挙げられる。

- (5) またこの論考は、バーリンとテイラー両者の社会思想に対する有力な批判への反論となりうると思われる。バーリンの社会思想はしばしば、その消極的自由概念の擁護によって、冷戦期における自由主義のイデオロギーとして批判されてきた(例えば、Marshall Cohen, *Berlin and the Liberal Tradition, in Philosophical Quarterly*, Vol. 10, 1960, pp. 216-228.)。しかし後にわれわれが論考する彼の多元主義論は、むしろエスノ・ナショナリズムが勃興する冷戦終結後の世界においてますますその有効性をましているように思われる。またテイラーの社会思想は、その現代リベラリズム批判によって、ノスタルジックな前近代的コミュニタリアニズムとしてしばしば批判されてきた(例えば、Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, 1989.)。しかし、リベラリズムの代表的論者の一人とされるバーリンとの深い継承関係について論考することによって、テイラーの社会思想がむしろロマン主義をその源泉とする「もう一つの」リベラリズム、あるいは「近代」の承譜を継承するものであることが明らかになると思われる。

一 多元主義

まず両者の多元主義から検討してみよう。バーリンとテイラーは共に、個人的・文化的多元主義の熱烈な擁護者であり、彼ら(特にバーリン)は西欧の哲学と文化の伝統において常に支配的であったとみなす「一元論(monism)」とその近代的表現である啓蒙主義に対する徹底した批判者であった。バーリンは、多元主義を次のように定義している。

異なった文化や社会の諸価値は、単に多種多様であるのみならず、互いに共約不可能(incommensurability)であるという信念。その信念にはさらに、等しく妥当な理想が互いに両立不可能であり、一個の理想人、一つの理想社会という古典的観念は本質的に辻褄があわず無意味であるとする革命的推論が含まれている (VH 153)。

バーリンは、この「一個の理想人、一つの理想社会」が存在するという「永遠の哲学」、つまり一元論が西欧の思想を支配し続けてきた、と主張する。そして彼は、この一元論が、現代の各種全体主義における「理性に支配された単一の科学的に組織された世界体制」という「遠い目標のためのホロコースト」(CTH 16)を生み出す原動力となってきたとみなすのである。バーリンにとって、二〇世紀(前半)の政治を支配し続けてきた全体主義に対抗し、また「思想そのもののへの高まりゆく敵意の波」のなかで死に絶えつつある政治哲学を復興させることは、思想

史における多元主義の発見と擁護を意味した。そこで彼が見出した思想家は、マキャベリであり、ヴィーコであり、ハーマン、そしてヘルダーであった。バーリンによると、マキャベリは西欧思想において初めて二元性(非一元性)の可能性を見出した人物であり、ヴィーコは自然科学に対する人文科学の独自性と文化の多元性を理論化した。そしてハーマンさらにはヘルダーによって開始されたロマン主義こそが、諸文化と価値のかけがえない独自性と比較不可能性を提示することによって、超時間的な客観的真理を追求する一元論に基づいたヨーロッパの統一を破壊したのである(CTH 150)。

テイラーも人間と文化の多元性を本質的な理念であるとみなす点において、バーリンに追随し、多元主義をある種の「道徳的カストロフイ」とみなすマッキンタイアのようなコミュニタリアンと決定的に訣別する。⁽⁵⁾しかし、バーリンが多元主義をいわばリベラリズムを正当化する倫理的基礎として考えたのに対し、テイラーはむしろ多元主義を擁護する観点から現代リベラリズムを批判するのである。テイラーによれば、現代リベラリズムは、功利主義的なものにせよ、ロールズ、あるいはハーバースといったカント主義的なものにせよ、単一の原理、単一の「義務的行為の基本理性(basic reason)」にすべての道徳問題を還元でき、かつそれがすべてに優先される「切り札(trump)」となりうる、と考える点において、「厚く(thick)構成され、還元不可能な「諸善の多様性(diversity of goods)」⁽⁷⁾あるいは文化の多元性を抑圧しているのである。

わたしが「現代のリベラリズムに」同意しないのは、その理論の次のような絶対的自負である。それはリベラル社会のある原理を見出した、という主張である。もしくはその原理は、いかに抗争するものであっても、他のすべてを「超越(trump)」しなければならぬ、という主張である。私にはその全体的な思考形態が非現実的であるように思われる。…その差異にもかかわらず、ペンサムとカントは次のような道徳的思考の全体的なスタイルを共有している。それはつまり、すべてがそこから演繹される単一の道徳性の原理を探究することを正当化することである。私には、それはその本質において完全に誤っているように思われる。…なぜあえて、石から血を搾り取ろうとするように、われわれの持っているすべてのものを、単一の教条的な(canonical)原理によってねじ曲げようとするのか?…なぜ彼らは少しリラックスして、諸善が多元的であることを認め、それらすべての歪んだ議論から身を守ろうとしないのか? (PAP 30-35)。

以上バーリンとテイラーの多元主義の擁護と一元論批判を、その共通点を中心に検証してきた。バーリンとテイラーは彼らが西欧の思想伝統の根源であるとみなす一元論、そして近代啓蒙主義を徹底して批判しつつ、彼らは共に西欧近代の「もうひとつの」伝統・潮流に多元主義の源泉を見出しつづける。それはわれわれの第二の論点であるヘルダーおよびロマン主義であり、ここにわれわれは両者の明らかな影響・近似関係を見出すことができる。

二 ヘルダーとロマン主義

- (1) バーリンによれば、一元論とは次の三つのプラトンの観念をア
プリオリなものとして保持している思想である。「第一に、すべての真
の問題には科学における問題と同様に一つの真の解答、唯一の解答が
あり、他のすべてのものは必然的に誤りであるという観念である。第二
に、これらの真の解答を発見するための信頼できる道がある筈だという
観念である。第三に、これらの真の解答が見出されたならば、一つの真
理は他の真理と両立不可能ではありえないため、それらは必然的に両
立でき、一つの全体を形成しているという観念である」(CTH 56)。
- (2) バーリンは「多元主義」と「相対主義」を区別し、「客観的な価値」
をもつ前者に対し、後者を「主観的」だとして批判している。「相対主
義とはそれ「多元主義」とは異なる。私の考えでは、相対主義とはある
人間や集団の判断は、好みの表現や表明、あるいは情緒的な態度や見解
であり、単にそれだけのものであつて、その真偽を決定するどんな客観
的対応物も持たない」とする教義である」(CTH 80-81)。またテイラ
ーも同様に、多元主義と相対主義を区別し、後者を批判している。C.
Taylor, 岩崎稔・辻内鏡人(インタヴュー・訳)、「多文化主義・承認・
「クール」」『思想』八六五号、一九九六年、四一五ページ。

- (3) I. Berlin, *Against the Current*, Henry Hardy (ed.), The Hogar-
th Press, 1979, p. 353.
- (4) *Four Essays on Liberty*, p. 32.
- (5) マッキンタイアはその著「美徳なき時代」において、「現代の不安」
としての道徳概念の共約不可能性批判、そしてバーリンの多元主義批
判を行っている。A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral
Theory*, University of Notre Dame Press, 1981. (篠崎栄記『美徳な
き時代』みすず書房、一九九三年)。
- (6) C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of The Modern
Identity*, Harvard University Press, 1989, pp. 75-78.
- (7) C. Taylor, *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human*

バーリンとテイラーの第二の共通点は、ヘルダーおよびロマ
ン主義の重視である。バーリンは、テイラーの表現を借りれば
「哲学者達による相対的な無視からヘルダーを救い出した」人物
であり、そしておそらく、少なくとも英語圏社会思想の領域に
おいては、ヘルダーのみならずドイツロマン主義運動全体の可
能性をも救出した人物であるといつてもよいだろう。バーリン
のヘルダーとロマン主義解釈と評価の重心は、やはりその多元
主義と一元論批判にあるが、彼はその一論点のみならず、実に
多様な論点において、独自の魅力的な文体によってヘルダーと
ロマン主義の哲学的・文化的な重要性を明らかにしている。同
時にその大部分はテイラーに直接・間接に影響を与え、あるい
はその観点を共有しているものもある。

彼らが共有している見解は第一に、ヘルダーおよびロマン主
義に西欧の精神史における決定的な転回を見出す点である。バ
ーリンとテイラーは共に、ヘルダーとロマン主義に、それ以前
の時代には存在しなかった、現代の自己のアイデンティティや
文化、政治の本質的な構成要素の出現を見出す。バーリンは、
ロマン主義が「ヨーロッパの意識に宗教改革以来最大の転換」
(CTH 209)を引き起こした、と主張する。バーリンによれば、
ロマン主義の出現以前には、画一性よりも多様性の方が望まし

い、あるいは「誠実さと一貫性をもった異教徒に対する畏敬の念」といった感情は存在しなかった。なぜならロマン主義以前の西欧の文化においては、多元性ではなく一元性こそが真理であり、また現代人の多くが共有している誠実さや一貫性といった価値は、ロマン主義によつてはじめて創造された価値であるからである。つまり、ロマン主義は以前の、そして啓蒙主義における、共通の人間本性あるいは理性の普遍性という概念を崩壊させ、内なる独自の個人的・集团的ビジョン、自由な創造としての芸術そして人間の生それ自体、自己表現と自己実現の本質的位置、ナショナリズム、さらにはファシズムといった現代の文化と政治を構成する主要な理念を生み出した源泉なのである。

そういったバーリンのロマン主義の評価、特にその肯定的な側面はほぼテイラーの評価と重なり合う。テイラーにおいてそれは、西欧の精神史における最も重要な「価値の転換 (the evaluational turn)」の一つ、「表現主義的転回 (the expressionist turn)」を構成するものである。テイラーによれば、ヘルダーによつて代表されるその転回において人間は、自律的な理性的存在であるばかりでなく、自己の「内なる声」を分節化し、表現することによつて独自の自然／本性を実現してゆく表現的存在とみなされるようになる。またそれは、各個人 (そして各人民) は独自の人間である在り方をもち、その独自の形態に誠実であらねばならないという「真正さ (authenticity)」の理念の源泉でもある。その理念は、啓蒙主義によつていったん失われた善と自己

の關係性を、自己の内面とその表現において探究する近代的なアイデンティティの出発点でもあり、また現代における「差異の政治」の背景ともなっている、とテイラーは主張するのである。

ヘルダーとロマン主義に関して両者が共有する第二と第三の論点は、主にヘルダー解釈に関わるものである。バーリンはヘルダー思想の核心として、多元主義、「ポピュリズム (populism)」、表現主義 (expressionism)、という三つの理念を挙げているが (2015)、前述した多元主義以外の二つの理念、すなわちポピュリズムと表現主義の理解においてもバーリンはテイラーに決定的な影響を与えている。バーリンによると、ポピュリズムとは「ある集団、ある文化に所属するのは価値あることだという信念」 (2013) であり、ヘルダーの思想におけるポピュリズムに対する両者の共通の評価 (と微妙な差異) をバーリンは次のように表現している。

彼「テイラー」は、人々がかくあるのは彼らが文化、道徳、そして精神的発展の連続的な潮流の中に生きているからだということを強調したおそらく最初の思想家である (そしてわれわれ相互の巨大な共感の源泉でもある) ヘルダーに関心を持っている。……チャールズ・テイラーと私はヘルダーの中心的理念の評価を共有している。それは社会への帰属が食べ物や安全や住居や自由の必要性同様に本質的に人間に必要なものである、という理念であり、そして事実、自己—実現は社会生活から隔離されては達成されえず、テイラーが私より強調す

るように、それは彼らが生まれそのため帰属せざる得ない文化と社会の有機的構造のフレイムワークの中においてのみ、達成できるのである (PAP 1-2)。

第三にテイラーはヘルダーの表現主義、すなわち「人間の行為は一般的に、そして特に芸術は、個人あるいは集団の全人格を表現し、その限りにおいてしか理解され得ず、…[そして]自己表現は人間の人間たる本質の一部である」(VH 153)という理念についてのバーリンの理解を、より直接的に継承する。テイラーはバーリンの「表現主義 (expressionism)」という概念を、ヘルダー、加えてフンボルトやウィットゲンシュタイン、そして特にハイデガーの論考と交錯させながら、「表現主義 (expressivism)」あるいは「表現—構成 (expressive-constitutive)」主義という概念へと変形・発展させる⁽⁵⁾。テイラーによれば、ヘルダーによって開始された表現—構成主義における革新的な洞察の一つは、人間存在と言語の関係性に関わる点である。表現—構成主義においては、言語は単に前言語的な理念を指示する道具ではなく、ヘルダーが「反省 (Besonnenheit)」という概念で分節化しようとした人間特有の反省的知覚を「発話し、表現し、実現する」ものとみなされるようになる。つまりロマン主義以降、「言語は人間性を実現し、人は表現において自己を完成する」⁽⁶⁾。さらにテイラーは、自己の内なる声を言語によって分節化し、表現することにおいてそのオリジナリティを実現してゆく表現的存在としての自己概念、ミメシスではなく表現的創造を中心とする芸術の理念、といった現代にまで継承され続け

ているロマン主義的な文化の源泉を、この表現主義的転回、あるいは表現—構成主義に見出すのである。

以上考察してきたように、バーリンとテイラーは、ロマン主義とヘルダーのいわば「文化的」な側面への評価において、ほぼ同一の視点を共有している。しかし、ロマン主義のもう一方の側面についての両者の立場は、大いに異なってくる。それは、ロマン主義の政治的帰結としての「ナショナリズム」である。

(1) ロマン主義とは周知のとおり、伝統と形式を重んじる古典主義と、普遍的な理性に基づく啓蒙主義双方に反抗し、人間の個人的・集合的レベルでの感情と個性の自由な発現・表現を求め一八世紀末からフランスとドイツを中心と起こった思想・運動であるが、バーリンとテイラーのロマン主義観は、それを従来のように芸術と哲学に限定された変化とみなすのではなく、広く「文化」一般、さらに「政治」における巨大な価値の転換を見出すところにその特色がある。また両者は誰よりも G. H. ヘルダーをロマン主義の中心的な源泉とみなす点においても共通しているが、ヘルダー以外では、バーリンはハーマン、テイラーはフンボルトをそれぞれ重視している。さらにここでは詳細に論じることができないが、ロマン主義に現代のいわゆる「言語論的転回」にもつながる言語哲学上の革命的变化を見出す点においても両者は共通している。これらの点に関しては、L. Berlin, *The Magus of the North, J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, John Murray Ltd., 1933. (奥波一秀訳「北方の博士」J. G. ハーマン」みすず書房 一九九六年) あるいは C. Taylor, *Philosophical Papers 1: Human Agency and Language*, Cambridge University Press, 1985, を参照された。

(2) C. Taylor, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1995, p. 90.

- (3) *Sources of the Self*, p. 368.
 (4) テイラーの社会思想における「真正さ」の理念の位置については C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1992. あるいは 中野剛志「チャールズ・テイラーにおける自己」『ソシオロギス』二〇号、一九九八年、六一―七九ページ、を参照されたい。
 (5) *Philosophical Arguments*, p. 294.
 (6) *Philosophical Papers I*, p. 233.

三 ナショナリズム

では次に、ナショナリズムの問題に関する両者の差異について考察してみたい。バーリンとテイラーは共に、ナショナリズムがロマン主義によってもたらされた新しい文化的アイデンティティ理解の産物であり、前近代的な部族主義でも、階級的利害に還元できる問題でもないことを一貫して主張し続けてきた点で一致する。しかしバーリンは、ヘルダーが反普遍主義者であったと同時に反植民地主義者であったとみなした上で、ヘルダーが政治的ではなく文化的なロマン主義者であったという、議論の余地のある解釈を採用し、(ヘルダーの後継者達による)政治的ロマン主義の危険性を指摘する。そしてバーリンは、文化的なナショナリズムと政治的ナショナリズムは峻別されなければならぬと主張する。バーリンによれば、「政治的な枠組みをもたない文化的な民族自決」こそが重要なのであり、正当な「承認(recognition)」を受けることができず、傷ついた民族精神によって生み出される政治的なナショナリズムは、せいぜい「撓んだ枝(bent wing)」(CTH 238) 現象——集団的な屈辱に対す

る反動——として、同情すべきではあるが、決して賞賛されるべき現象ではない。なぜならバーリンにとって、ロマン主義の理念は「光り輝いて見えると同時に暗黒にも見える」(CTH 192)ものであり、それは多元主義をはじめとする近代の文化的な豊かさの源泉であったと同時に、二〇世紀の政治的悲劇の主要な原因の一つでもあったからである。つまりそれは以前の「共通の人間性」という理念の否定によって、人類を二つの集団——「一方では本来の人間、他方では何か別のより低い存在、劣等の人種、劣等の文化、疑似人間的な生物、歴史によって死刑を宣告された民族や階級」(CTH 179)——に区別する一九世紀以降の排他的なナショナリズム、ファシズムの原動力となり、「人類が互いに容赦なく殺し続けた」二〇世紀の歴史、人類史における「二度目の幼児期」をもたらした一つの原因となった、とバーリンは主張するのである(CTH 175-180)。つまりバーリンはロマン主義の政治的含意については基本的に否定的なのである。

しかしテイラーにとつては、ロマン主義の可能性を文化的なものに限定することはできない。テイラーにとつて、ロマン主義によって分節化された(個人と集団両レベルの)「真正さ」の理念の実現は、そのオリジナルなアイデンティティの承認を求め「差異の政治」を必然的に要求する。

差異の政治においては、ある個人や集団を他のすべての人々から区別する、独自のアイデンティティの承認が求められる。その理念は、まさにこの区別こそが無視され、曲解さ

れ、支配的なあるいは多数派のアイデンティティへ同化されてきた、というものである。そしてこの同化は、真正さの理念に対する重大な罪なのである。

そしてテイラーにとって、「差異の政治」はナショナリズムとして政治的に追求されうる。なぜなら、テイラーによれば、独自の真正なアイデンティティは他者との対話的な関係においてしか獲得され得ないため、他者による「誤った承認」や「承認の欠如」、あるいは「承認の拒否」は「抑圧の「形態」として、政治的闘争の対象となりうるからである。そして、彼の故郷であるケベックのナショナリズムがそうであるように、独自の集団的なアイデンティティの承認を求める運動という意味でのナショナリズムは、そういった抑圧を克服するために時には必要とされる。⁽⁵⁾つまり、バーリンがロマン主義の理念を政治的次元に適用させることに禁欲的あるいは否定的であったのに対し、テイラーにとって、現代におけるロマン主義の遺産を適切に理解し、継承することは必然的にある種の差異の政治と承認の政治を生み出すことに直結するのである。そしてこの両者の差異は、「自由」概念に関する両者の決定的な対立とも関連しているといえよう。そこで以下、第四の論点、両者が最も対立する「自由」の問題について論考してみよう。

(1) N. Gardels, Two Concepts of Nationalism: An Interview With Isaiah Berlin, *The New York Review of Books*, November 21, 1991, p. 19-23.

(2) *Ibid.*, p. 21.

(3) バーリンは政治的ナショナリズムに関しては基本的に否定的だが、「承認」の問題に関しては、テイラー同様非常に重視しており、既に「二つの自由概念」において「承認」を求める運動を「第三の自由」として認める可能性すら示唆している。Four Essays on Liberty, p. 159.

(4) C. Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994, p. 38. (佐々木毅他訳「ナルチカルチュリズム」岩波書店、一九九六年、五五ページ)。

(5) C. Taylor, *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, McGill-Queen's University Press, 1993. あるいは「多文化主義・承認・ヘーゲル」一六六ページ。もちろん、テイラーはケベックのナショナリズムを全面肯定しているわけではない。むしろカナダ連邦からのケベックの独立についてはその多元主義の観点から反対の立場をとる。この点については中野剛充「チャールズ・テイラーの政治哲学——近代・多元主義的コミュニタリアニズムの可能性——」『相関社会科学』八号、一九九九年、四九一六八ページ、を参照されたい。

四 自由概念

バーリンとテイラー両者の社会思想は、「自由」概念の理解を巡って最も鋭く対立する。両者は共に、近代的自己とその政治における自由の本質的な位置を認めるが、その立場はバーリンは消極的自由、テイラーは(ある種の)積極的自由と、極めて対照的である。周知のとおりバーリンは「戦後の自由論の一つのパラダイムとなったその著名な論文「二つの自由概念」にお

いて、自由の消極的概念と積極的概念、つまり「からの自由 (freedom from)」と「への自由 (freedom to)」が「私が自分の選択を他人から妨げられないことに存する自由」と「人が自分自身の主人であることに存する自由」を区別し、より多元性を許容する消極的自由を擁護した。なぜならバーリンによれば、理性的かつ一元的な自己像を想定する積極的自由は必然的に全体主義を招来するからである。¹⁾

バーリンのこの論文は、現代に至るまで様々な論争を引き起こしてきたが、そのなかでもテイラーの論文——その題名も「消極的自由の何が誤っているのか (What's Wrong with Negative Liberty?)」——は最も著名なものの一つである。そこでテイラーは、彼独自の自己概念、そしてロマン主義的な自己概念に全面的に依拠して、バーリンの消極的自由概念における「マジノ線のメンタリテイ」を批判する。

私の考えでは、自由が物理的あるいは法的な外的障害の欠如であるという粗雑なホップスーベンサム概念を弁護する最も強い動機の一つは、何よりも戦略的なものである。なぜなら、この路線を取るほとんどの人々は、それによって自己実現に大きな価値を置き、それゆえ自由を高く評価するポストロマン主義文明に生きるわれわれと共有している彼等自身の直観を放棄しているからである。私は、彼らが全体主義の脅威のためにこの領域を放棄して敵に与えているのだ、と論じたい。…私としては、このマジノ線のメンタリテイは、多くのマジノ線のメンタリテイの場合がそうであるように、実

際には敗北が確実になっているという、一層強い主張を行いたい。ホップスーベンサムの見解は、自由観として擁護不可能だ、と私は主張したいのである。³⁾

テイラーは、近代の個人の独立という自由の擁護の背後に、J. S. ミルにおいて明らかのようにロマン主義的なオリジナルな自己実現、「真正さ」という理念が強力な動機として機能していることを考慮する限り、自由が、自己意識、自己理解、道徳的分別といった、自己の内的な条件を必要とすることを認めねばならない、と主張する。テイラーはまず、消極的自由を自由の「機会概念 (opportunity-concept)」、積極的自由を「行使概念 (exercise-concept)」として再定義し、主体の「強い評価」と「二次的思考 (second-guessing)」を排除する前者が自由概念として不十分であることを示そうとするのである。

テイラーによれば行為者としての自己は常にその評価や感情に関する内的・外的な「動機付けの質的区別」、つまり「強い評価 (strong evaluation)」を行っており、またその能力が必要であり、それは「自由」に関する問題でも同様である。例えばわれわれは、明らかに信号機が多く歩行の自由が制限されるイギリスの方が、(信号機が少ないために)歩行の自由はより多いが、信仰の自由が制限されるアルバニアよりも、より自由であると判断する。つまりこのような消極的自由の問題においても、その問題となっている事物の「意義性 (import)」についての質的区別が必要とされるのである。

また、自己の欲求や感情が「生の (brute)」ものではなく、主

体の「意義性の帰属(import-attributing)」⁵、そして自己解釈という行為によって構成されている限り、それは自己理解の内的障害において誤った、不自由なものであり得る。例えばその観点からすると、自己が非合理的な恐怖から行為する場合、それは自己の内的障害によって強いられ、た不自由な行為とみなされる。よって主体の自由の為に、「強い評価」の能力に加えて自己の欲求や感情についての「二次的思考」が必要とされる、とテイラーは主張するのである。

今や自由(概念)には、外的な障害から自由であること同様に、自己のより重要な目的を適切に認識しうること、そして自己の動機付けにおける束縛を克服するか、少なくとも中立化させることが含まれる。しかし、明らかに第一の条件は(そしておそらく第二の条件も)私に自己の鋭い洞察力と自己理解のある種の条件を達成しうる存在であることを要求する。真に、あるいは十全に自由であるために私は実際に自己理解を行使していなければならない。私はもはや自由を単なる機会概念として理解することはできない。⁵

テイラーがこのように機会概念としての消極的自由概念を不適切であるとし、自由を積極的な行使概念、つまり「自己」の(より意義ある)目的を実現する能力」とみなすならば、そして「マジノ線のメンタリテイ」を放棄するならば、次のような問いが必然的に浮かんでこよう。すなわち真の自由は、「ある種の形態の社会においてのみ実現可能、あるいは十全に実現されうる」のか、そしてそれは「必然的に自由の名において全体主義的抑

圧を行使することを正当化することにコミットする」のか。⁶ここにおいて、ロマン主義的な自己論によって前者の見解を支持し、真の自由を実現しうる社会を模索しようとするテイラーと、後者の見解に基づき、あくまで消極的自由にとどまろうとするバーリン両者の多元主義の政治的方向性が大いに分かれたることになる。

- (1) *Four Essays on Liberty*, pp. 118-172.
- (2) *Philosophical Papers 2*, pp. 211-229.
- (3) *Ibid.*, p. 215.
- (4) 「強い評価」については *Philosophical Papers 1*, pp. 15-44. あるいは中野「チャールズ・テイラーにおける自己」を参照されたい。
- (5) *Philosophical Papers 2*, p. 229.
- (6) *Ibid.*, p. 229.

おわりに

以上のように、われわれは(一)多元主義、(二)ヘルダーとロマン主義、(三)ナショナリズム、(四)自由概念、という四つの論点においてバーリンとテイラー両者の社会思想の差異と共通点を簡単に論考してきた。第三、第四節において検討したように、バーリンとテイラーはその政治的方向性において鋭く対立する。にも関わらず、(第一、第二節で検討したように)二人は共に多元主義を信奉し、ロマン主義にオルタナティブな文化的源泉を見出そうとしたのであった。これは単に、自由概念の解釈を巡って対立関係にあるとみなされてきたバーリンとテイラー

という二人の思想家の隠された影響関係を見出した、あるいは消極的自由対積極的自由、自由主義対社会主義、リベラル対コミュニタリアン、といった従来の社会哲学における論争の枠組みに多元主義やロマン主義といった新たな視点を導入した、ということにとどまらない、大きな問題を提起しているように思われる。西欧の思想伝統、そして近代啓蒙主義の一元性を徹底的に批判しつつも、ヘルダー、そしてロマン主義という「もうひとつの」近代の内部に多元主義の可能性を見出そうとした二人の社会哲学は、近年の様々な「近代(modernity)」批判の諸潮流、例えば、「(西欧)近代」の文化的・道德的貧困を指摘し、古代のポリスに政治的・道德的模範を求める古典主義思想や、「一元的な近代」を否定し、西欧近代の外部に差異と多元性を見出そうとするポストモダン派、などによって見失われていた視点を提供しているように思われる。⁽¹⁾ バーリンとテイラーに共通するこの独自の視点は、いわゆる「近代の哲学的デイスクルス」⁽²⁾におけるオルタナティブな潮流の一つとして、今後真剣に検討されて行くべきではないだろうか。⁽³⁾

また二人の対立点は、さらに重要な問題を提起しているように思われる。この点に関しては最後に、前述した『多元主義時代における哲学』におけるバーリンとテイラーの極めて興味深い論争についてふれておかなばならないだろう。多様な論者によるテイラーの社会哲学に対する多様な批判と評価を集めたその論文集の序文においてバーリンは、テイラーの優れた才能と業績を褒め称え、前述したような両者のヘルダーへの関心の共

有を強調しつつも、テイラーがキリスト教的、そしてヘーゲル的な「目的論者(teleologist)」であり、人類が「理性的な社会の建設」においてのみ真に「解放(liberation)」されると信じていると指摘し、そこがあくまで「諸価値の多様性」を信じるバーリン自身との差異である、と主張する(PAP-13)。それに対しテイラーは、多元的な諸善の「和解し難い抗争(the irreconcilable conflict)」が現代の社会的・歴史的情況であるという認識において両者は一致している、と主張した上で、次のように応答する。

私はこれがわれわれの現実的な情況であると考えており、この点においてバーリンの思想は主流の道德哲学より、より確かなガイドであり続けていると主張したい。「しかし」わたしが思うに、私が「バーリンと」異なるのは、私がそれを決定的な情況だと認めるのには躊躇する点である。私はわれわれが、そこにおいてそれらの要求が個人的かつ社会的に和解されうる生の形態への在り方が開示されうる「価値の転換(transvaluation)」(ニーチェの用語を借りれば(unwertung))の為に闘争しうるし、すべきである、と今でも信じている(PAP-214)。

そしてテイラーは、安易な善の和解・統合の試みは二〇世紀の歴史が示すように恐ろしく破壊的であり、その危険性を警告する意味でバーリンの思想が今でも極めて有効であることを認めた上で、例えば「民衆による統治」と「公共の秩序」といった善の和解による民主主義の実現を、その価値の転換による「歴史における進歩」とみなすのである。

われわれは、このバーリンとテイラーの対立をどのように受け止めるべきであろうか。彼らがわれわれに、国家を中心とする社会主義対市場を中心とする自由主義、個人を重視するリベラル対共同体を重視するコミュニタリアン、といった、既存の思想的枠組みや対立軸では捉えきれない、極めて困難な問いを提示していることは確かであろう。冷戦が終結し、いわゆる各種の「大きな物語」が崩壊した、とされる現代においては、(少なくとも社会思想の領域では)差異や多様性、あるいは多元性の価値それ自体を否定する者はほとんど存在しなくなった、といえるかもしれない。しかし差異や多元性の価値を認めたとしても、近年の民族・宗教紛争の激化に典型的に見出せるような、差異や多元性の(社会的・政治的な)実現(不)可能性、あるいはそこから生じる諸価値のコンフリクト、といった新たな諸問題に對して、社会思想はいかなる方途を示しうるのであろうか。ナショナルリズムや自由概念を巡るバーリンとテイラーの対立は、まさにこのような「多元主義時代における哲学」への新しい視点を提供しているように思われる。つまり、諸価値の多元性とその最終的な和解可能性に人間の選択の自由の根源を見出すバーリンと、諸善の多元性を認めつつも、その和解可能性に人間の自由と解放を見出そうとするテイラーの対立は、彼らの、そして近代の社会思想の中心的テーマであった自由やナショナルリズムといった諸問題を、「諸価値の多元性とその和解可能性(あるいは不可能性)」の視点からもう一度捉え直すことをわれわれに迫っているように思われるのである。

(1) 近年のポストモタンの政治・社会哲学の代表的文献として、W. Connolly, *IDENTITY/DIFFERENCE*, Cornell University Press, 1991. (杉田敦他訳『アイデンティティ/差異』岩波書店、一九九八年)が挙げられる。また古典主義的政治・社会哲学としては、L. Strauss, *Natural Rights and History*, University of Chicago Press, 1953. (塚崎智他訳『自然権と歴史』昭和堂、一九八七年)が挙げられる。

(2) J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, 1985. (三島憲一他訳『近代の哲学的ディスクール』II 岩波書店、一九九〇年)。

(3) テイラーは *Sources of the Self* あるいは *The Ethics of Authenticity* といった近年の著作において「近代」に対する無批判な賛美者(booster)と徹底した批判者(knocker)に対し、近代に対する内在的な批判を展開しつつも、ロマン主義の再構成を手がかりに近代の「倫理的な」可能性を救出しようとする姿勢を明確にしつつある。われわれは、テイラーのこういった姿勢においてもバーリンの社会思想との強い継承関係を見出すことができると考えているが、この点に關しての詳細な検討は今後の課題としたい。

注記

* バーリンとテイラーのテキストを引用する際、以下の三著作については次のように表記した。

PAP: James Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, 1994.

VH: I. Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, The Hogarth Press, 1976. (小池桂訳『ヴィーコン・ルター 理念の歴史——二つの試論』みすず書房、一九八一年)。
CTH: I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chap-*

ters in the History of Ideas, Henry Hardy (ed.), Princeton University Press, 1990. (福田敏一他訳『理想の追求』岩波書店、一九九二年)。

*既に翻訳があるものを引用する場合でも、新たに訳し直していることがある。

*本論文は文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

森有札の天皇観

はじめに

森有札はなぜ殺されたのか。直接的な理由として暗殺者・西野文太郎があげたのは、森の伊勢神宮参拝の際の「不敬」行為だった。一八八九（明治二二）年二月一日、大日本帝国憲法発布の当日の朝、森邸を訪れた西野は隠し持っていた出刃包丁で森の腹部を刺し、属官により斬殺されたが、西野の懷中には「森有札暗殺主意書」と題した斬奸状があり、それには以下のように記してあった。謹んで考えるに「伊勢大廟は万世一系」天地と共に永遠の「我皇室の本源たる天祖神霊の鎮座し玉ふ所」であり、「実に我帝国の宗廟」であって、その「神聖尊嚴」は何ものにも代え難い。天子がこれを常に尊崇され敬われるのも当然である。しかし、「文部大臣森有札之に参詣し勅禁を犯して靴を

脱せず殿に昇り、杖を以て御簾を掲げ其中を窺い」、拝礼もせず出てきた。このような無礼はただ神明を冒瀆するのみならず、「実に皇室を蔑如」したものと言うべきである。森の行為は「立国の基礎を傷り、国家を亡滅に陥るものなれば、余は帝国臣民の職分として袖手傍観するに忍びず、敢えて宝剣を以て其首に加」えるのである。事件後、世間の同情は森よりもむしろ犯人の西野に集まり、西野は谷中墓地に改葬され盛大な葬儀が営まれた。宮中に凶報が伝わったとき、森と同郷の子爵海江田信義は「左もあるべきことなり」と叫び、また、谷干城は、「伊勢の挙動」が事実であれば、森暗殺は神罰とも言うべきであり、森にとつては不幸だが「皇室の尊嚴に對しては一層鞏固を加へ生意義なる洋学者の肝を寒くさせるだろう、と述べたという。死の二年前の一八八七（明治二〇）年に森は「閣議案」において、「顧みるに我國万世一王天地と与に際限なく」、「上古以来威

長谷川 精一

「武の輝く所」いまだかつて「外国の屈辱を受けた」ことがなく、「人民護国の精神忠武恭順の風は亦祖宗以来の漸磨陶養する所、未だ地に陥るに至」ったことがない³と述べており、また森は、日本の国体の特質として、古代からの皇室の連続性と日本人の皇室に対する不変の崇敬を、それまでも幾度も強調している。例えば、一八八三（明治一六）年に書かれたとされる『日本の代議政体について』において、森は、「二五四四年前の神武天皇の時代から、日本はいかなる外国の支配にも服従したことはないこと、そして、同一の王朝が今日に至るまで支配権を掌握し続け、皇位は我が国の国家的存在の中心であつたこと、さらに、これら二つの事実を我が国の人々は胸中に大切に持つており、皇位に対する無条件の尊敬と、我が国に対する愛国心を彼らの心中に生み出していること、はひとつの事実である」と記している。また、本稿でも言及するように、森は「御真影」を全国の学校に下付し、祝日大祭日の学校儀式において拝礼し、唱歌を歌うように内命を下した。キリスト教徒のあいだにはこのような政策に対して強い批判がみられた。植村正久は「各小学校に陛下の影像を掲げ、幼少の子弟をして之に向かつて、拝礼をなさしめ」ることは、教育上何の利益があるのか理解できない。むしろ「迷妄の觀念」「卑屈の精神」を生むのではないかと、疑念を表明している。「吾人は新教徒として、万王の王なるキリストの肖像にすら礼拝するを好まず」とする植村にとつて、御真影への礼拝は偶像崇拜に他ならなかったのである。林竹二が明らかにしたように、森は留学生時代にアメリカの宗教家トーマス・レイク・ハリスの教団「新生社」に入つた。森を文教の責任者とするに当たつて、伊藤博文は明治天皇の心配に對して、また、森がキリスト教徒ではないかという元田永宇ら保守派の疑念に對して、自分が責任をもつから、と主張しなければならなかつた。森が「新生社」で得たものと天皇とはいかなる關係にあつたのか。森にとつて御真影への礼拝は偶像崇拜ではなかつたのか。そして、天皇への崇敬の重要性を説いていた森の行動が「不敬」とみられたのはなぜか。西野が「暗殺主意書」に記した伊勢神宮での行動についての噂は、神官らの捏造したデマであつたとしても、福沢諭吉が「時事新報」の追悼記事で述べたように、森が「敢て他を憚らざるの風」であり、「古流古主義の眼」からは「不愉快なること」も多かつたことも事実であらう。「日本人」は「森文部大臣は唱歌を諸学校の科目中に編入し、成るべく之を利用して忠君愛国の心を學生に起さしめん」との強い意欲をもつていた、とする一方で、新皇居移転パレードの際に、森が「万人拝觀の面前に於て、何の憚る所もなく、馬車も張りさけん」ばかりの一大あくびをしたことがあつたと報じている。

このように森は一方では皇室に對する尊崇を欠く「不敬漢」とみなされ、他方では皇室への尊崇を強制する者とみなされた。森は日本の皇統に對していかなる認識をもつていたのだろうか。森が「臣民」にもたせよとした天皇像とはどのようなものであり、森自身が抱く天皇觀と西野や元田が考える天皇觀との相違とは何か。森は近代国家建設という課題の中で天皇の存

在をどのように位置づけようとしていたのか。これらの点を考察することが本稿の課題である。

- (1) 「森文部大臣兇手に罹る」(『時事新報』第二一九八号、明治二二年二月二日)。「森有礼全集」(以下、『全集』とする)第二巻、二八三頁。
- 西野文太郎「暗殺趣意書」(『全集』第二巻、二七九頁)。
- (2) 「谷干城日記抄」(『全集』第二巻、四六八頁)。なお、稲田正次「教育勅語成立過程の研究」講談社、一九七一年、及び、大久保利謙「森有礼」文教書院、一九四四年、は、神官らによる森の「不敬」捏造説を記している。
- (3) 「開議案」(『全集』第一巻、三四四頁)。
- (4) Arinori Mori, *On a Representative System of Government for Japan*, p. 11 (『全集』第三巻、四八七頁)。
- (5) 「植村正久著作集」第一巻、新教出版、一九六六年、二八九頁。
- (6) 福沢「文部大臣の死去」(『全集』第二巻、三五三頁)。
- (7) 「日本人」、一八八九(明治二二)年一月一八日。

一 森と「臣民の天皇」

森は文部省御用掛、文部大臣として、精力的に全国各地を巡視していった。まず、一八八五(明治一八)年には約六〇日をかけて近畿・四国地方を訪れたのをはじめとして、四年間に計八回、のべ二二三日を費やして、関東、東北、東海、北陸、近畿、山陽、四国、九州、沖縄の各地方を視察した。その回数の多さと期間の長さから、森がいかに地方視察を重視していたかが理解される。森は訪れた各地域の官吏、有力者に自らの持論を演説し、地域ぐるみで開かれた大運動会を閲見してまわった。各

地の学校では軍事演習タイプの運動会や遠足が行なわれ、住民たちの注目を集めた。例えば、一八八七(明治二〇)年秋の北陸巡視の際には、森は金沢において金沢、石川、河北三郡連合の運動会に臨んでいる。当日、石川郡普正寺浜には三千余りの人々が砂原に陣を張り、校旗が空に翻り、森大臣が到着すると同時に、号令ラッパの合図により、河北郡生徒は隊列運動と柔軟体操、石川郡生徒は中隊運動、金沢区生徒は隊列運動と柔軟体操と亜鈴体操、師範学校付属生徒は隊列運動と亜鈴体操を行なった。森はとりわけ師範学校付属小学校生徒が「木銃と背囊を担ひて小隊運動をなしたのに対して、「動作の熟練と規律の整肅を歎賞」し、「即時金三十円出して生徒に直与」したとい²⁾う。

森のこのような巡視のねらいは何だったのか。もちろん、森をはじめ、中央の文部官僚たちが地方に向向くことにより各地の教育の実状を的確に把握することも目的であっただろう。しかし、それと同時に、各地の教育関係者(行政官、教員)と生徒、さらには生徒の家族である地域住民が、学校行事の視察というイベントを通じて、国家の文政の責任者である森のまなざしにさらされることこそが、巡視の最も重要な意義であった。森は、帝国大学、高等師範学校、諸公立学校への天皇の定期的な臨幸を計画し、それを慣例化することの予定を取りつけていた³⁾。この天皇の諸学校への行幸も、教育関係者、生徒が天皇のまなざしにさらされることを目的としていた。兵式体操を採り入れた学校行事としての運動会や遠足(しばしば「行軍」と称された)が、軍事演習をモデルにしていたのと符号するように、一八八五(明

治一八八〇年から、陸海軍の演習が大規模化し、天皇やその代理となる人物が臨席して実施されるようになっていく。同年には東京鎮台各隊と海軍艦隊の連合演習、近衛兵諸隊連合演習、広島鎮台演習、熊本鎮台演習などが行なわれ、翌一八八六(明治一九)年には名古屋近郊での陸海軍対抗演習に天皇が臨席している。教育と軍事におけるこのような巡視の儀式においては、人々の視線が巡視者に集中することにより、巡視者には「恐懼」され「仰ぎ見られるべき」存在としての一種の聖性が生じると同時に、巡視される側は巡視者の視線を受けることにより、自らの性能を巡視者に示さなければならない「見られている存在」として自己を認識することとなる。この点で教育巡視における森のまなざしは「天皇のまなざしを代補する」ものだったのである。

そして、森は地方巡視に力を尽くす一方で、学校において皇室に関する行事を定期的に行なう方法もつくり出そうとした。森は、従来休日にながかった国家祝祭日に当たり、すべての教員・生徒が参加する式典を学校の「教育」行事とすべきことを初めて公式に指示した。森は「国風の教育」を盛んにすべきだとし、「国風の教育」とは、国体を彰明にし、日本国民の保持すべき品位資質⁵⁾をわきまえさせ、「自然に忠愛慎重の念を生」じさせることである。その方法としては、学校での平常の談話において「歴史上より本邦建国の万国に秀たること」、及び、歴代の天皇が人民を大切にされたことを説いて、これを「生徒の脳裏」に刻み込み、「紀元節天長節の大祝日に当りては祝賀の式を

挙げ、崇敬歆戴の意を表させ、「継ぎて之を一般の父兄にも及ぼす」ことがとりわけ重要である、と説示⁶⁾し、また、「天長節紀元節は国家の大祝日にして臣民一般に之を慶祝すべきは勿論」であり、諸学校は「教員吏員生徒を集め祝賀式を挙行するを要」し、その「式は専ら唱歌に由るを可とす」として、それにより「自ら忠君愛国の志気を興」すことができる、と演説した⁷⁾。このような祝祭日儀式の学校への導入において天皇礼拝のために重要な位置を占めたのが「御真影の下賜」であった。天皇、皇后の肖像写真である御真影が学校へ下付されるようになったのは一八八二(明治一五)年ころからであり、大阪中学、東京師範、東京女子師範、第一高等中学など、主要な官立学校に対してであった。森文政期の一八八七(明治二〇)年以降は府県立の尋常師範学校、中学などにも下付されるようになり、一八八八(明治二二)年をピークとしてその後一、二年の間に全国のおおむねすべての主要な府県立学校に下付された。一八八九(明治二二)年には文部省は小学校にも「模範となる優等の学校」に限り、願ひ出れば下付することとした。下付された御真影は天皇自身と同じように「聖なるもの」として扱われ、「供奉」「警固」「奉迎」「参拝」の対象となった。御真影は、全国各地の学校において天皇がそこに実在していないかゆえに、否、現実の身体をもった天皇が実在していないがゆえに、より象徴的な「王の身体」¹⁰⁾を現前するものとなったのである。そこでは、国民ひとりひとりが天皇の姿を表す写真にまなざしを注ぎ、同時に、その写真の天皇のまなざし(と想起するもの)に自らの身体をさらすことに

なる。

以上、森の政策をみてきたが、森はどのような意図をもってこれらの政策をすすめていったのか。森は一八七九（明治一二）年に書いた「身体能力」において、教育が促進させるべき知・徳・体の三能力のうち「我国人の最も欠く所」は「身体能力」であるとし、「強迫体操を兵式に取り、成り丈普く之を行ふを最良と為す」と述べていたが、文教の責任者となつて後、中等レベルの学校の男子生徒に兵式体操を導入し、特に普通教育のあり方を決定するものとして重視した全国の師範学校においては、「兵営化」と揶揄されるような徹底した管理の下での寄宿舎生活を組織させた。「師範学校合併に関する示諭」の中で「生徒取締の事は、重に寄宿舎に關係を有し、即ち教室外の教育と云ふべきものなり。此の教室外の教育は、座作、進退、衣食、起臥、其他総ての事に関するものにして、是等は最能く規律を体することを望む」と述べたように、森は生徒が「規律を体する」必要性を強調したが、一八八七（明治二〇）年の「兵式体操に関する建言案」では兵式体操の実施を就学児童のみならず、「学校に在らざる者は別に壯者の隊団を編て之を群区の郷勇と爲し、亦陸軍に囑託して一週二回の操練を爲さしむべし」と学校外にまで拡張していくことを主張した¹¹。上述のような軍事演習をモデルとする運動会や遠足は住民の注目を集めたであろうし、「御真影」の「奉迎式」の後には地域の民衆の「参拝」が許され多数の人々が集まることもあった¹²。これらに着目することから森の意図が浮かび上がる。「兵営化」された監視の空間で教育され

た師範学校生はやがて教員となり、次代の国民となる子どもたちに対して、自らが経験した「規律・訓練」を施していくであろう。学校儀式や学校行事を通じて「規律を体する」ようになった生徒たちは「規律」ある次代の社会をつくっていくであろう。軍事教練タイプの大運動会や遠足において「規律」を身につけた子どもたちの機敏な動きをみた家族や地域住民は、「規律」の何たるかを知るであろう。森は、学校から社会へと「規律」的空間を拡大すること、即ち、日本という国家全体を「規律」的空間へと変えていくことを望んでいた。その「規律」的空間において、国家的な共同性のまさに「機軸」として、天皇が位置づけられるのである。一八八九（明治三二）年に森は、教育の「救済を計るの途は、国君と云ふことを以て励ますこと、最も適当且近道と思考す」「即ち国家と云ふものは、無形なるものなれとも之を仏の如く神の如く大切のものになし仕事をなさしむるも、学科を学ばしむるも、国家と云ふことを以て思想を支配し鼓舞して行くより外良策なかるべく、又實際斯くせざるを得ざるなり」と演説しているが、「無形なるもの」であり抽象度の高い「国家と云ふこと」によって生徒の「思想を支配し鼓舞していく」ために、具体的に身体を有すると同時に象徴的に聖性を帯びた「国君と云ふこと」を「以て励ますこと」が有効であると森は考えた。国家的共同性を生み出すための、言わば「聖なる道具」としての天皇の活用は森は着目したのである。

「はじめに」でふれたように、森は「皇位に対する無条件の尊敬」は日本の一貫した歴史的伝統であるとしているが、実は、

本節でみてきたような教育巡視、兵式体操、大運動会、学校での祝祭日儀式における唱歌と御真影礼拝という一連の施策こそ、国家的共同性を臣民ひとりひとりに対して「深く骨髓に入らしめ」「忠君愛国の志気を興す」⁽¹⁾ために、森が案出した方法だったのである。この点に森の思想と政策の独自性を見出し得るであろう。天皇の巡幸から明治憲法発布式典、戦勝記念式、皇室の葬儀や結婚式等、明治維新以来の天皇を中心とした国家儀礼、国家のページェントの創造は、「日本人」としての共通の「記憶の場」を創出するという、「創造された伝統」を生み出すための努力のあらわれであったが、森の企画した一連の施策を、このような「国民体験」というフィクション、共通の記憶の場の創出、という文脈からとらえる必要があるだろう。そこでは、元田永孚らがしばしば主張したように、日本人だから自然の情として天皇への尊崇、愛着をもつ、あるいは、もたねばならない、のではなく、逆に、天皇の超越性・絶対性を認めた者こそが日本「臣民」なのであり、文化的な意味での「日本人」⁽²⁾日本「臣民」を創出することこそが、森の意図であった。その点で、古代から一貫して続く天皇と臣民との「一君万民」の関係という天皇制についての言説とはうらはらに、日本の「臣民」は近代になって国家指導者たちの明確な作爲によって初めて誕生したのである。「臣民」は英語ではsubjectであるが、この語は「主体」という意味、さらに「従属する」という意味をもつ。「臣民」⁽³⁾「従属する」⁽⁴⁾「主体」。聖性を帯びた天皇のまなざしのもとで国家に有用な仕事を自己規律的に成し遂げる従順な

主体としての臣民。これこそが森の言う「気質確実にして善く国役を務め又分に応じて働く」「我帝国に必要な善良なる臣民」⁽⁵⁾なのであり、このような「天皇の臣民」をつくり出すために「臣民の天皇」が必要だったのである。

- (1) 木村匡「文部大臣学事巡視随行日記」(『全集』第一巻、七二九頁)。
- (2) 「教育報知」「石川県近報」(『全集』第一巻、七二六頁)。
- (3) 「諸学校臨幸に関する御内定」(『全集』第一巻、三四三頁)。
- (4) 吉見俊也「運動会の思想——明治日本と祝祭文化——」(『思想』八四五号、一九九四年一月、岩波書店、一四六頁。なお、このような視覚的效果に関しては多木浩二「天皇の肖像」岩波新書、一九八八年を参照。

- (5) 国家祝祭日の学校儀式に関しては、佐藤秀夫「わが国小学校における祝日大祭日儀式の成立過程」(『教育学研究』第三〇巻第三号)を参照のこと。

- (6) 海門山人「森有礼」八二頁(『全集』第三巻)。

- (7) 「文部大臣演説」(『全集』第一巻、六八六頁)。

- (8) 佐藤、前掲論文、二〇八頁。

- (9) 同上、二〇九頁。

- (10) E.H. カントロウィッチ、小林公訳「王の二つの身体」、平凡社、一九九一年。

- (11) 「身体能力」(『全集』第一巻、三二五頁)。「師範学校合併に関する示諭」(同上、四七九頁)。「兵式体操に関する建言案」(同上、三四九頁。なお、森にとつての「規律」の意味については、拙稿「森有礼の師範学校政策とその意図——「規律」ある身体をめぐる——」(一九九八年度相愛大学・相愛女子短期大学特別研究費研究成果報告書)を参照されたい。

- (12) 佐藤、前掲論文は、福岡県夜須郡甘木高等小学校で「聖影奉戴式」

の翌日、一九二五人の参拝人があつた例、及び、愛知県額田郡高等学校岡崎学校で「奉戴式」の後、一般人民が「非常に雑踏して制止方に苦しみ、ために硝子障子を破損せり」という例を挙げている。

(13) 海門山人「森有札」、八一頁〔全集〕第三卷。

(14) 「閣議案」〔全集〕第一卷、三四五頁…「文部大臣演説」〔全集〕第一卷、六八六頁。

(15) この点に関しては「天皇のページェント」近代日本の歴史民族誌から、日本放送出版協会、一九九四年を参照。

(16) 「和歌山県尋常師範学校において郡区長常置委員及び学校長に対する演説」〔全集〕第一卷、五八一頁。

二 「日本人となること」と天皇

森文政期に第一高等中学校長であつた木下広次は當時を回顧して次のように語っている。「森子は皇室に対し君民接近主義の人であつて国民が皇室に対する礼式上に一大変革を与えた人であることを忘れてはならぬ」、江戸時代には「人民が貴顕に対するには御目障りなきを以て敬の至りとし」たが、「維新以後にあつても此の慣習に支配され皇室に対し極めて隔絶疎遠に生活し各地御巡幸の節聖駕御発着の時も官僚を除くの外人民が進んで敬意祝意を表するなどのことは皆無であつたが」、明治二〇年ころ、新皇居落成の際、「森文部大臣は在京の直轄学校長を召集して各其の生徒を率いて通御の路上に於て」祝意を表すべきことを訓告した。中には異論者もあつたやうだが、余輩は第一高等中学生徒と共に参謀本部の坂にて聖駕を奉迎した」之が抑も学

校生徒否な国民が皇室に対し進んで奉祝の意を表した嚆矢である。夫れより程なく憲法発布式があつて直轄諸学校生徒は二重橋外に整列して奉祝することに定つたが臣民として祝意を表するには一定歓呼の声なかるべからずといふ議が東京大学の中に起り諸先生集議の末万歳、万歳、歳の文句を選定し之を絶叫することに決した。夫れより外山正一氏は大学生を集めて練習し余は第一高等中学校の生徒の音頭を取つて練習したが無論内外官僚の間には聖駕に対し奉り大声を発することは不敬であるとの異論も起つたに相違ないが森文部大臣は遂に耳を假さなかつた。また、憲法発布式を目前にひかえて、『時事新報』は「来る十一日憲法発布式の際帝国大学の学生一同は打揃ふて馬場先御門の広場迄押出し青山練兵場にて觀兵式を行はせられ御還幸の折一同万歳を祝し奉るの趣向は如何と兩三日前森文部大臣が同大学協議会の席上に於て發議したるに一同の賛成を得たるに就き当日は大臣を始め大学総長各教授等大学を挙げて同所に押出し万歳を祝し奉るよし」と記し、『東京日日新聞』は、東京府庁が「来十一日は紀元節並憲法発布に付き祝賀の爲め各公立小学校高等科生徒をして御道筋に於て唱歌させ度付教員には同日午後一時生徒を召連れ出張致すべき旨」の通達を出し、東京音楽学校では発布式後の青山練兵場での閱兵式に「整列して唱歌する」ため「新樂譜を編成中」であり、さらに、「発布式には各地より上京するもの多きことなるが神奈川、茨城、埼玉、千葉等東京近傍の各師範学校生徒にも旅費に差支なき分は孰れも修学旅行として上京し東京高等師範学校生徒と合併して」拝觀し

一同に陛下の万歳を祝し奉る由」と伝えて⁽²⁾いる。そして、発布式の当日には、午後一時十五分に天皇、皇后が初めて同座した馬車が皇居正門を出たが、石橋と鉄橋に整列していた学習院の教職員・生徒は無言で奉礼したのに対し、石橋の外に向かって右に帝国大学、第一高等中学校、以下諸学校、向かって左に高等師範学校、高等商業学校、以下諸学校の順で並んでいた教員・生徒のうち、まず、帝国大学生数千人が外山正一教授の音頭で「天皇陛下万歳、万歳、万々歳」と叫んだ。他校の生徒たちもこれにならない、たちまち群衆にまで波及していった。このように森が天皇に対して「大声を発するのは不敬であるとの異論」に抗して「万歳」の唱和を推進していったのは、前節でみた「規律」をめぐる森の一連の政策の場合と同様に、森が人間の身体感覚や集団心理に着目し、人々の感情の領域にまで踏み込んで、「臣民」を創出するための権力の技法として活用しようとしていたからである。そして、森が、教職員、学生、生徒を動員して「万歳」の連呼という「歓呼の声」によって「祝意を表する」デモンストレーションを行なったのは、前述の演説で語っていたように、それによって「崇敬歓戴の意」を学校教職員・生徒から「継ぎて之を一般の父兄に及ぼす」ためであり、一斉に「万歳」と叫んで両手を上げる動作がもたらす共通の感情が「臣民」としての共属意識と規律を生むために有効であって、「忠君愛国の志気を興」すための重要な手段となり得る、と考えたからだった。

それでは、なぜ人々は「万歳」をするのか。それは自分が「万

歳」をするだろう、と他人が予期するだろう、と予期するからである。「万歳」をしない者は「非国民」と思われるかもしれない。「万歳」をしている人々の中で自分だけが敢えて「万歳」をしないことは抵抗感のともなうことである。なぜ、天皇を「聖なるもの」、崇敬すべきものと考え（あるいは考えるふりをする）かについても、理由は同じである。自分が天皇を崇敬すべきものと信じているか否かに関わらず、他者が天皇を崇敬すべきものと信じている、と自分が想定して行動すれば、結果的には自分が天皇を崇敬すべきものと信じている場合と同じことをやってしまう。仮に意識のレベルで「天皇は崇敬すべきものである」という虚構に無関心、あるいは、これに冷笑的であったとしても、この虚構が当該共同体（即ち、「日本」）の任意の他者によって現実に支持されている、と認知すれば、行動のレベルでは、あたかも自分も「天皇を崇敬すべきである」と信じているかのよう⁽³⁾に、その虚構に準拠して行為することとなるのである。森の時代において、例えば、政治に関しては民権が国権かという対立があり、宗教に関しては、仏教徒もいれば、神道を信じる者も、あるいはキリスト教徒も、また全くの無神論者、さらには、宗教について全く関心をもたず何も考えない者もいたであろう。しかし、天皇を崇敬すべきものとするについてだけは普遍的な合意が想定され得るような空間を成立させたい。これこそが森の意図であり、「日本」の国家的共同性を生み出す上でそれが不可欠なことだと森は考えたのである。

そして、そのような空間が成立してしまえば、御真影に礼拝

し「万歳」を唱和することが、天皇を中軸とする日本という空間を共有する「臣民」＝日本人のあかしとなる。木下広次の言う森の「君臣接近主義」とは、「君」＝天皇の存在との関係から「臣」民たる自己を意識させるという権力の技術に他ならない。「万歳」の唱和はその最もわかりやすくドラマティックな技法のひとつであり、御真影への拝礼や紀元節、天長節の歌の唱和も、皇室への崇敬と皇室への親近感を同時に臣民の心に想起させるためのものだった。「われわれ日本人」という実感をすべての国民がもつためには「感傷が伝播するための装置」がなければならぬ。この「感傷の伝播」は、見ず知らずの人の葬式に出かけて行って、その場にいるうちに「厳肅な気持ち」になり「悲しく感じられて」くるというのに似ている。森が学校儀式や国家儀礼を通じて国民に浸透させようとした天皇への尊崇は、まさに「感傷の伝播」のための装置であり、共感の共同体を構成する従順な主体＝「臣民」を創出するための技術だったのである。天皇との関係性を内在化させることにより、個々の人々は、身分関係に媒介された前近代的な社会編成の一部分（福沢諭吉の言う「客分」）ではなく、天皇の「一視同仁」の対象となる平等な国家構成員としての臣民となる。御真影に敬礼し、「天皇陛下万歳」と叫ぶことにより感じられてくる「厳肅な」「晴れがましい」「気持ち」——主体的に日本を愛する「臣民」の誕生である。前引の『大阪朝日新聞』の記事において木下広次は、日清・日露の「二大戦役を経て世界の一等国と成り遂げた日本帝国は果たして彼に負ふ所はないだらうか。若し戦捷を以て国民教育の

結果なりとせば其の功績の座首には森子を推さねばならぬこと、思ふ」と述べ、日清戦争の際、広島に大本営を移す天皇に對して「鐵路三百里奉迎の団体」が連なり「赤心を披瀝する聖寿万歳の声は昼夜絶えずといふが如き偉大なる状況を見るに至つた。斯く国民が表情の礼式を得ると同時に忠君の情念は愈加ふことあるも減することなく君民休戚を共にする大御心を体する上に於て誠に慶賀の至りであつて其の根元の主導者は即ち森子其の人である」と主張しているが、森の信任を得ていた木下のこのような森評価は、本稿でみてきた「臣民」創出のための森の一連の政策の意図を言い当てたものと考えられる。

ところが、森は憲法発布日に史上初の「万歳」の大歓声を聞くことはできなかった。当日の早朝、森は刺されていたからである。「はじめに」で述べたように、犯人・西野文太郎は「暗殺趣意書」に、森が伊勢神宮で「不敬」の振る舞いをしたことに對して天誅を下すと記していた。どうして森は殺されたのか。「不敬」とは何か。上述のように、「日本人であること」とは、天皇に對して敬意をもち、皇室に関することがらに厳肅な態度で接しなければならぬという、すべての「日本人」に共通の約束事（「建て前」）を守ることである。その建て前のもつ共同性により「日本人としての自覚」「日本人として誇り」という感傷が伝播する。「葬式では厳肅に行動しなければならぬ」という建て前を知らない小さな子どもは、読経中であれ、焼香や法話の間であれ、おとなしくしてはいない。森が学校儀式や国家儀礼を通して国民に浸透させようとしたのは、天皇への崇

敬という建て前であつた。しかし、暗殺者・西野からみれば、伊勢神宮での振る舞いや、皇居移転のパレードでの大あくびといった、すべての日本人がもたねばならないこの崇敬という共同性を破壊する行動、即ち「不敬」な行動を森自身がとつたのであり、西野は「帝国臣民の職分として」(趣意書)森を刺したのである。福沢諭吉は森に対する追悼記事の中で、もし西野が森と知己であり、親しく森と交際していれば、このような凶行には及ばなかつたに違いない、と述べた。犬塚孝明は福沢のこの指摘を肯定し、西野を「フアナティックな国粹主義者にすぎなかつた」としている。しかし、西野が暗殺という自らの行為を「帝国臣民の職分」と表現したように、皇室への崇敬という共同性は、日本「帝国臣民」たる者すべての欠かすべからざる義務であり、皇室の伝統が帯びるこの聖性を活用した国家的共同性の創出こそ、まさに森が企図したものであつた。暗殺という行為は確かにフアナティックであろうが、例えば、後の御真影に殉じた教師たちの行動にみられるように、皇室への崇敬という共同性は、自己の死をもつてしても、「不敬」漢でないことを証明しなければならぬという義務、「国粹主義者」のみならず、すべての「帝国臣民」にとつて逃れられない義務となつていたのである。

それでは、森にとって天皇は果たして「聖なる」ものだったのか。森がクリスチャンだったとすれば、御真影への拝礼は偶像崇拜ではなかつたのか。この問いに答えるためには、森の「新生社」での体験のもつ意味を考えなければならない(この点につ

いての詳細は、拙稿「森有礼の『新生社』体験の意味について」(10)を参照されたい)。森は留学生時代に米国の宗教家トーマス・レイク・ハリスの教団「新生社」に入った。ハリスは、絶対的・超越的な「神」の意志に照らして、自己の思考、行動が妥当であるか否かを休むことなく、絶えることなく、確かめつつ生きているという厳しい自己反省のための修行によつて「新生」した人間が、世界の「新生」という神の意志の実現のために献身すべきだという教義をもつていた。森は教団のコロニーで修行を続けたが、腐敗・墮落した西洋文明にまだ侵されていない日本に大きな期待を寄せていたハリスは、世界の「新生」の始発点として、まず日本を「新生」するために尽力すべきだとして、森に帰国を命じた。出発に際して森は鮫島尚信と連名で旧同志たちに宛てた書簡で次のように述べている。「私たちが出発する目的は、我が国に対する私たちの義務を果たすことです。私たちは知識に乏しく現在の我が国の状態にも全く無知であることは承知していますが、私たちは旅立ち、混乱と暗闇の中に身を投じようとして決心しました。皇国の復興のためにほんの小さな犠牲になることができれば、私たちは十分に満足です。天にまします神が、その愛するしもべであるT・L・ハリスを通じて、地上のすべての人々の救済のために永遠にそして慈悲深く力を尽くされていることに対して、私たちは言い難い感謝の念を感じています」(11)。帰国後の森は、宗教的な修行ではなく、世俗内で日本の「新生」を、欧米列強に伍し得る国民国家の確立という形で実現するために、国家官僚として(言わば「世俗内禁欲」的に)献

身的に働いてきた。ところで、国民国家が成立するためには、その領域に属する人々が、従来の慣習や地域共同体的な背景から解放され、単一の共同性をもった集合体となることが必要である。本稿で検討してきたように、森は天皇を核として日本の国家的共同性を構築するための一連の政策を案出した。この国家的共同性の創出という点から、皇室の伝統の帯びる聖性は活用されなければならない。天皇は一定の超越性、普遍性をもった存在でなければならなかった。しかし、前引の書簡にも示されているように、森にとって、日本という国家の発展は、神による「地上のすべての人々の救済」という最高度に普遍的な目的のための、あくまでも一階梯であり、その意味で、森にとって天皇は究極的な超越性、普遍性を意味してはいない。この点で、森は、森の文部省入りに執念深く反対した元田永孚や、森を暗殺した西野文太郎とは、全く異なっている。元田や西野にとって、天皇への崇敬は単なる建て前などでは決してなく、まさに天皇は準拠すべき究極的な価値の源泉であり、彼らの価値意識の中に、「日本」という範域の外部、「日本」という国家的共同性よりも超越的、普遍的なるものは存在しない。これに対して、本稿で考察してきた一連の施策に表われているように、森にとつての天皇は、「君民休戚を共にする大御心を体する」「忠君愛国の志気」に満ちた臣民の創出という形で国家的共同性を構築していく上での活用すべき「聖なる道具」であつたのである。

それでは、そもそも、偶像崇拜の禁止とは何か。それは、ユダヤ教において典型的にみられるように、どのようにしても直

接に知覚することができない超越的な存在である「神」を、何らかの知覚可能な像（偶像）によって表現することの禁止である。「神」の超越的な実在は、どうしても表現することができないという、その性質によってこそ、表現される。「神」は「表現され得ない」という否定を媒介にして表現されるのであって、「神」の超越的な実在を信じる人々にとって、何らかの知覚可能な像によって「神」を表現しようとする試みは、超越的存在という「神」の本質を真つ向から否定する錯誤に他ならないのである。ところが、上述のように、森にとつてもともと天皇はそのような究極的な超越的存在ではなかつたのであるから、例えば「御真影」のような知覚可能な像によって天皇を表現することは、「偶像崇拜」とはならない。

暗殺者・西野は、天皇の聖性を活用するが自らは天皇を究極的に超越的な存在として全身全霊で心酔していかないという森の心中を、世間で噂となつた森の「不敬」とされた態度のうちに感じ取り、「帝国臣民」としての義憤に燃えて森の存在を抹殺した。明治期後半以降の数々の「不敬事件」が示すように、「不敬」の輩というラベリングは日本という国民的共同体からの徹底的な排除を意味した。森は天皇の聖性を活用して国民的同一化を推進しようとしたが、彼自身がその国民的同一化にもなう均質化のもつ暴力性の標的となつた。この暴力性を「近代」の問題としてとらえ直すこと。森有礼の天皇観について今、考えることの意味はそこにある。

(1) 『大阪朝日新聞』一九〇九年四月二一日。なお、「万歳」の成立につ

いては牧原憲夫「万歳の誕生」(『思想』八四五号、一九九四年一月、岩波書店)を参照。

(2) 『時事新報』一八八九年一月二日・『東京日日新聞』一八八九年二月六日。

(3) 以上の、「他者の想定」についての考察は、大澤真幸の議論を参考としている。大澤は、「共同体の範囲を画定しているものは、共有された信念ではない。人々の集合が一つの共同体と見なしうるのは、それらの人々が、共通の信念を有する他者を共通に想定しているからである」とし、「信念の直接の内容よりも、他者の想定の方が、行為の規定因としてより基本的である」とする(『虚構の時代の果て』、ちくま書房、一九九六年、二二二頁)。

(4) 「感傷の伝播」という考え方については、酒井直樹「序論」(『ナシヨナリティの脱構築』柏書房、一九九六年、二七頁)の議論に負うものである。

(5) 「客分」意識と国民化の関係については、牧原憲夫「客分と国民のあいだ——近代民衆の政治意識」、吉川弘文館、一九九八年を参照。

(6) この「平等」が、個々人の現実的・経済的な差異や社会的・政治的差別とは無関係な、天皇と臣民との関係性としての平等であり、徴兵され国のために死ぬ義務という点での「平等」でもあったことはもちろんである。

(7) 『大阪朝日新聞』上掲記事。なお、「万歳」成立に至る森や外山らの動きについて述べた和田信二郎「君が代と万歳」(『君が代史料集成』四、大空社、一九九一年)も、同じく広島への行幸及び東京への凱旋の際に「国民は熱狂して万歳を唱へました。国民の純情を陛下の御耳に入れ奉る事が出来て、如何にも心がすがすがしくなります」(同書、二二六頁)と記している。

(8) 福沢諭吉「文部大臣の死去」(『全集』第二巻、三三三頁)。

(9) 大塚孝明『森有礼』、吉川弘文館、三〇〇頁。

(10) 『相愛女子短期大学研究論集』第四七巻、一九九九年、所収予定。

(11) 「米国退去の別辞」(原文英文)、『全集』第一巻、三二二頁。

(12) 偶像崇拜の禁止に関しては、大澤真幸「恋愛の可能性について」、春秋社、一九九八年の議論が示唆に富む。

書評

川田 稔著

未来社 一九九八年
A5判 一二二頁 一二二〇〇円

『柳田国男のえがいた日本——民俗学と社会構想』

藤井 隆至

川田稔氏が『柳田国男のえがいた日本』を出版した。「民俗学と社会構想」という副題が添えてある。川田氏は『柳田国男の思想的の研究』や『柳田国男——「固有信仰」の世界』といった研究書、あるいは『柳田国男 その生涯と思想』などの一般書をもつが、新著では、その成果を踏まえつつ、新しい柳田像を一般読書人に平明に提示している。以下に目次を掲げて概要を示す。

はじめに

第1章 柳田国男の生涯と学問

第2章 柳田国男の民俗学

第1節 日本の心性の原像——氏神信仰

第2節 柳田民俗学の体系

第3章 柳田学の形成

第1節 初期柳田

第2節 柳田民俗学的方法的形成

第4章 柳田国男の社会構想

第1節 政治論

第2節 社会経済論と地域改革

第3節 共同性と内面的倫理形成の問題

「柳田学の形成」の章に「初期柳田」や「柳田民俗学的方法的形成」の節を置いていることが示すように、『農政学』（一九〇二年）はもとより、『遠野物語』（一九一〇年）や『巫女考』（一九一三—一四年）などの著作も「初期」のものとして分類し、柳田学形成途上の作品と著者は位置づけている。そして柳田学は、柳田国男がジュネーブから帰国して本格的に郷土研究を推進すると決意した一九二〇年代後半以降に確立した、と評価する。本書の最大の特徴はこの点にある。「柳田の学問と思想の本領は、ジュネーブ以後に本格的に展開されてくる民俗学研究と、それを背後から支えていた独自の社会構想にある」（一五ページ）。本書の副題となっている「民俗学と社会構想」は、時期的には昭和前期の柳田のそれを指す。その「民俗学」と「社会構想」についての著者の見解は、第二章と第四章に具体化されている。著者によれば、柳田学の確立を「ジュネーブ以後」に限定した理由は、ジュネーブ滞在中にマリノフスキーらの「二〇世紀ヨーロッパ人類学」を摂取して「現地調査」という「方法的形成」をおこない、この方法論を援用して「日本の民衆生活の全体像を把握しようとしたことによる」。

川田氏は、「民俗学」を論じた第二章で、柳田国男の「民俗学」

を次のように整理する。——「民俗学」は「日本的心性」を追究する学問であり、その「原像」は「氏神信仰」にある。「氏神信仰」は「日本人の宗教意識の原基形態」をなし、「内面的な倫理意識」と深くかわる(二三ページ)。政府は氏神信仰を再編成して国家神道をつくり、天皇制の強化につとめたけれども、柳田はそれに対抗して、氏神信仰本来の姿を明らかにし、天皇制を議会主義的な方向に改変しようとした——。(補：氏神はもとも多義的な用語で、春日神社と藤原氏の関係のように氏の祖先を指す用語のほか、集落を範囲とする村氏神、屋敷を範囲とする屋敷氏神、同族を範囲とするマキ氏神、等々がある。本書での用語法は村氏神に対する信仰を指し、産土神(うぶすながみ)への信仰と同義である。)

著者によれば、柳田は「氏神信仰」の解明を主たるテーマとしたにもかかわらず、内容が国家システムの根本にかかわることとがらであるために、彼自身は「氏神信仰」について「断片的」(二五ページ)な記述しかおこなってこなかった。しかし全著作を通覧すると「全体としてある体系性」(同)をもっているのが、断片的な記述を再構成していけば全体像を明らかにすることができる、という。したがって第二章が展開する「氏神信仰」論は、柳田の記述をもとにして著者がつくりなおした論理的な構築物となっている。「氏神」とは代々の祖先の霊が融合一体化したものの「(二六ページ)という規定から始まって、日本の民俗宗教にかかわる柳田の種々の仮説を演繹的に結びつけて氏神信仰一元論の形に整理し直している。

もう一方の柱である「社会構想」を論じた第四章では、ジュネーブ以後の日本つまり第一次大戦以後の日本が直面していた政治問題、経済問題について柳田がどのように分析していたかを論じている。同時代の日本が直面していた対外問題は対華二カ条要求に代表される大陸政策、国内政治では大正デモクラシーの高揚にともなう普通選挙制度即時断行や議院内閣制度の徹底など、また経済問題では農村の農業への純化と商工業の都市集中等々であった。その改革を求める柳田の「社会構想」を簡潔に要約している。

そして、右の問題に対する根本的な解決策は、著者によれば、日本人の「内面的倫理」形成にあった。柳田の期待するような「内面的倫理」を日本人が形成できれば、一連の政治問題、経済問題は解決できるはずであった。その「内面的倫理」は「氏神信仰」が強い影響を与えていることから、本書を「内面的倫理」形成の問題で締めくくり、「社会構想」と「民俗学」を結合する論理的な媒介項にしている。

以上の整理から知られるように、本書は一九二〇年代後期から一九三〇年代前期にかけての柳田国男を評価する立場にたっている。これまでの先行研究では著者のような見解は地味な存在であったから、その点で、川田氏が本書のような一般読書人向けの書物で「ジュネーブ以後」の柳田を照射したのは、柳田国男を再検討するうえで貴重な業績といつてよい。社会思想史研究への貢献は、何よりもこの点に求められる。

しかし同時に、いくつかの疑問を禁じえない。

(1)まず「二〇世紀ヨーロッパ人類学」と「民俗学」との関係である。著者によれば、「ジュネーブ以後」の柳田は「二〇世紀ヨーロッパ人類学」を援用して「日本の民衆生活の全体像」を明らかにしようとした。しかし本書で著者が整理する「柳田国男の民俗学」は「氏神信仰」に関する記述に終始しており、柳田が推進しようとしたはずの「現地調査」にもとづく「日本の民衆生活の全体像」は第二章から消滅している。あえて私見を述べれば、「柳田国男の民俗学」を「氏神信仰」の一点に凝集させるのであれば、ことさら「ジュネーブ以後」説を掲げる必要はない。もし「ジュネーブ以後」説を提起するのであれば、「柳田国男の民俗学」は『山村生活の研究』『海村生活の研究』『離島生活の研究』という三部作で代表させるべきではないか。

(2)異見をもう一つ。著者は柳田国男が「民俗学」を「断片的」にしか叙述していないことに否定的であるように見受けられる。しかし観点を変えれば、「断片的」だからこそ意味があるとも評価できるのではないか。たとえば「海上の道」。著者は「海上の道」について、「民俗学的に重要な意味をもち、かつサンフランシスコ講和条約締結後もなお米軍の占領下に残された沖縄に関心をむけ、またそれと関連して日本人が現在の日本列島に渡来してきたコースを問題とする」(二ページ)ようになって柳田が同書を出版したと紹介している。このうち「サンフランシスコ講和条約」云々は、社会思想史学会第一九回大会で福田アジオ氏のおこなった問題提起を受けていると考えられる。「柳田国男の現代的意義」と題するシンポジウムの席上で、福田氏は、

論文「海上の道」(一九五二年)に至る柳田の研究過程とサンフランシスコ講和条約(一九五一年調印)の進行過程に強い相關関係、具体的には講和条約によって日本が沖縄を切り捨てて本土だけが独立することを批判するために柳田が「海上の道」を書いたのではないか、という説を提出した(『社会思想史研究』第一九号、二二ページ以下)。つまり、「海上の道」と講和条約とは「民俗学」と「社会構想」の関係にある、と福田氏は推定するのである。「海上の道」それ自体は「断片的」かもしれないが、その「断片的」研究は同時代の政治状況に対する柳田なりの政治参加だったと評価してよいのではないか。

通読して、本書の記述でいちばん興味深かったのは「政治論」(第四章第一節)の部分だった。川田氏には「原敬」や「原敬と山県有朋」といった著書もあり、日本の政治史についての該博な学識には定評がある。日本政治の展開過程と柳田の「断片的」記述と照合させ、柳田が同時代の歴史の進行に対して何を働きかけていこうとしたのかを分析していけば、「民俗学」と「社会構想」との相関に柳田の「本領」を求めるといふ本書の主題はもっと首尾一貫したのではないか、という読後感はぬぐえなかった。

石川 實著

白順社 一九九八年
B5判 二六〇頁 二五〇〇円

『黒板の文化誌——教育のためのもうひとつの世界』

久保 千一

「学級崩壊」がマス・コミに大きく報じられる現在、学校教育は深刻な問題を抱える状況にあると言えよう。そして、それは小・中学校の問題だけで終わり得ない。このような状況下に本書が出版されたことの意義は大きいものがある。

本書を一読して感じたことは、著者の教育に対する前向きな誠実さと真摯な姿勢である。単なる実践報告でなく、教育現場での長年の実践と研究に基づいたうえでの、教育の在り方を問う研究書であるということである。

『黒板の文化誌』というタイトル、また黒板に着目した著者の視点のユニークさは目をひく。しかし、単なるユニークな研究書ではなく、黒板から板書論へ、そして授業論から教師論へと展開していく。つまり本書は、黒板・板書論の意味と役割を論じているが、つまるところ、著者の教師論であり教育論でもあり、それは現代の教育界への警鐘の書としての意味を持つ。著者がどのような読者を想定したかはわからないが、同じ教育現場に身を置く評者としては教師となつて数年を経た教師達には一読

してもらいたいと思う。

本書の目次を紹介しておこう。

- 第一章 黒板の歴史と教育の発展
- 第二章 白墨の思い・黒板の思い
- 第三章 斉藤喜博の授業論と板書論
- 第四章 教育実践家の板書論
- 第五章 文学作品のなかの黒板
- 第六章 教師と子どもと板書と

上記第六章の中で、第三章、第四章、第六章には著者の取り組みに力が入っているように評者には思われた。特に第六章は抑えがちな文章ながら、著者の眼目とする所ではなかったかと思えた。それはまた教育現場で実践を積み重ねた著者だからこそ書き得たものでもある。教育現場といつても、小・中・高、そして短大、大学と状況はそれぞれに異なる。本書の授業論なり板書論は、小・中の現場での実践をふまえたものであり、必ずしも短大や大学に通じるものではないかも知れない。しかし著者はひかえめな表現で教師論を展開している。そこには、教える立場の人には共通のものであるという思いのようなものを感じる。

第一章では、欧米における黒板文化の系譜と日本における黒板文化の受容、そして日本の近代学校制度の中での黒板の役割を実証的に扱っている。

第二章では、黒板と切り離せないチョークの歴史と人々の生活の中でのチョークに関わる思い出を扱い、チョークの持つ教

育（学校）における見すごしがちな一面を扱っている。

第三章では、斉藤喜博の足跡を通して教師の仕事の中核である授業論を、そしてさらに板書論を通して教師のあるべき姿と教育の理想について論じている。斉藤喜博の授業が創造的行為となるためのポイントとして横須賀薫氏の指摘する二点「教師が、自分の教材解釈をもつことと子どもが見える力をもつこと」を挙げて、著者は「このことは私たちに投げかけた問いであり、重みのある言葉」と記している。また、現場の状況に触れつつ「子どもの行動や生活状況、学習状況の反応を通して、事実をよく見ていくと色々なことがわかってくる。漠然として見ていると漠然としかわからないが、よく見て、よく考えれば技術や方法は何か出てくる。」という斉藤の言葉を引用し、著者は、斉藤の言う「子どもの見える力をもつ」という意味は、「ただ単なる勘だけにたよるものではないし、豊かな経験とか知識・教養、幅の広い一つの教育的資質や習練した指導方法、哲学的とらえ方や、授業を創り出す過程を重視すること」であり、そのような自分自身を磨き上げていく中でこそ「子どもの見える力をもつ」教師となることが可能だと論ずるのである。ここに著者の考える教師像が見えてくる。それはまた、現場の教師に対する警鐘でもある。

日々の授業と板書、これは現場の教師にとってごく日常的なことであるが、その準備や教材研究に多くの時間をあてることのできないのが実状である。授業に学級経営に事務処理にそして委員会等の会議に、また中学校では部活動にと、小・中の教

師は忙しい日々の連続である。さらに時には生活指導で時間が必要なこともある。その実情を十二分に知りつくしたうえでの著者の教師論であることに思いをめぐらす必要がある。さらに著者は、教師と子どもの関係性の重要さを指摘している。関係性とは換言すれば信頼関係であろうし、それこそ教育の基本であり大前提でもあらう。

第四章では、教育実践家の板書論として大西忠治、有田和正、青木幹勇の三人を取り上げている。大西の教育技術とりわけ板書論の実践の項で著者は、「教師は授業で勝負する」という言葉が現場では形骸化すると同時に、口にすること自体タブー視されている傾向があると指摘している。さらには、職員室で情熱に燃えた「子ども中心」の教育論や授業論は影をひそめてしまったとも記している。それは、真の意味での熱意にみちた教師の姿が少なくなりつつある事への苛立ちでもあらうし、また、暗にそのような教育現場を創り出しているものへの批判の思いを含めたいとも言えよう。

有田和正については、その著『授業は布石の連続』を取り上げ、有田の授業論を紹介すると同時に著者の思う所を論じている。教師は、さまざまな教育技術を使って児童・生徒が「どのよう」に勉強していったらよいかわかるようにする」のが役割だとする点に集約されようか。

青木幹勇については、その授業論と板書論を紹介し、「現場へのありがたい警鐘として受け止めたい」と著者は記している。青木の教育実践に基づいた具体的な授業論、板書論に著者の同

意する点が多いようでもある。青木の「話す力に自信をもち、書かないでわからせる教師であることも、板書の技術以上にたいせつなことを忘れずに修練したいものである」という文を挙げ、著者は「総説的授業論」の大切さを指摘している。

第五章は、黒板を扱った文学作品を取り上げて論じている。授業論のみでなく全体の構成にやや変化を持たせたとと思うが、本書の中では、著者の思いがやや弱くはないだろうかと思った。しかし、「或る教授の退職の辞」は興味を持たされた。もう少し書き込んでいたらと思われた。

第六章の「教師と子どもと板書」とは、本書における著者の集約と思えた。著者の長年の実践に基づく思いが記されている。「板書の方法とその実践」では、「教師は教える主体者であると同時に学ぶ主体者でもある」と書き出している。ここに著者の姿勢と教師観が凝縮されていると言えよう。常に教えるつて学び、学びつつ教える、この継続的な努力の実践こそが教師の基本的な姿勢であろう。そして、教師は「ひとりよがりの授業」から脱しなければならぬと自戒の意味もあろうが論じている。そのことは必然的に児童・生徒のための授業でなくてはならない筈である。

「授業を構成する過程は、教師と児童・生徒の活動と教材が一つになったとき成立する」という著者の言葉は実践なくして語り得ない。そして授業は「いわば瞬間、瞬間ごとに教師と児童・生徒と教材との三者による『芸術』をつくりあげるといっても過言ではない」との言葉ともなる。しかし、授業を高めるため

には生徒の豊かな発想や感性を育てようという意図や心構えが不可欠の前提だと指摘する。そして「教師は高度な板書技術はなくとも児童生徒の発想を大事にし、授業を成立させる条件でもある一人ひとりの活動を重視し、学ぶ側に視点をあて、学ぶ側が主人公になる授業構成の取り組みこそ『生きた存在』としての授業構成である。こうした取り組みの継続こそ一つのハードルを越える第一段階」であると論じている。

すでに教育実践家の授業論、板書論を扱った後に記したこの考えこそ著者の基本姿勢であろう。指導書を丸写しで平然としている教師、努力や工夫のない教師たちに投げかけたい思いでもあろう。これが教師の第一歩だ、そこから出発してさらに授業展開、板書を工夫して欲しい、それらの集約される場としての黒板の意味と大切さを考えて欲しい、そんな著者の思いを感じる。

また「板書・教師・子ども」では、板書の意味と重要性を指摘している。だが、板書の技術だけで「わかる授業」は推進できるものではなく、さまざまな技術と多くの要因が関係し合っているものであり、その技術の一つが板書であることを注意している。つまり、「わかる授業」を展開するには、教師の生徒に対する深い思いが不可欠であり、その思いが多くの技術を創り出し、より良い授業の展開へと進む、と言っているように思える。「板書の歴史」は興味を持たされた。日本の近代教育史における板書の歴史を取り上げて板書の重要性を論じているが、板書の固定化は授業の形骸化をもたらすことを指摘している。

八田昭平氏の指摘した三つの板書形態論に触れ、「現在では第四種利用形態に移行しているように思われる」と板書に關し、著者は新しい見解を提起している。それは「機能性」や「関係性」を重視し、子どもを中心として教師が「支援」する形態であるという。新しい提起であり注目したい点であるが、説明がやや抽象的に思えた。この部分については、著者の実践と研究の深化が期待される所である。

教育現場、特に小・中に勤めながら実践と研究を重ねつつ本書を著された著者に敬意を表したい。小・中の忙しさは勤めた経験がないと想像は難しいかもしれない。小学校はほとんど全科目を担当、中学校は教科担任とはなるが、共に学級経営、各種会議、部活指導、生活指導等々の忙しい日々の連続である。そのような状況下で教育の理想を目指して実践する事は大変な事である。そのような状況下だからこそ本書の持つ意義は大きい。本書は他の教師に対する刺激の意味でも、また現在の教育の問題を考えるうえでも大きな意義を持つ。評者も技術論だけでなく、自己を高める努力と同時に生徒を見る目を養わねばならないと、改めて思わされた。そして教育は教師の生徒への深い思いやりにつきるのではないかと思わされた。

以上、本書を読み評者の非力をも顧みずに感じたことをそのまま書かせて頂いた。至らない点は御容赦頂きたい。

高幣 秀知著

未来社 一九九八年
A5判 三一九頁 六五〇〇円

『ルカーチ弁証法の探究』

田畑 稔

おそらく学生反乱の頃であろうか、若き高幣は先生の城塚登に向かつて「弁証法は嘘だ」と「極言した」。城塚は「君は一挙に答えを求めすぎる」と、穏やかに応じた。それから三〇年、本書は高幣の「その後の再考と修練の記録」である(三二七頁)。評者もほぼ同時代を生きてきたせいかな、思わず読みながら力が入った。読みごたえもあった。しかしまたそれだけに、あえて言えば、評者を含む高幣の世代のラジカル派知識人のもつ、時代との出会い方という意味における、ある種の思想的ハンデキヤップも感じずにはおれない。

(1)

この本は、ルカーチ弁証法の「成立」を論じた第一部、その「基幹構成」を論じた第二部、ルカーチ弁証法「からの展開」を論じた第三部からなる。いずれも、この二〇数年間に発表した諸論文に若干の補論や資料を付して編集したものである。

第一部では初期の文学美学論から『歴史と階級意識』まで、

「同一の主体・客体」という「弁証法的主体」概念を中心に、ルカーチ弁証法の成立過程が追跡される。物象化された現実の中に生きる美的創造者が、美的理想を作品化し、読者・観客がこれにカタルシス的に応答するという、美的カタルシスの論理がルカーチ弁証法の原型であったことが強く印象づけられる。

第二部では、ルカーチが、エミール・ラスクの意味論（妥当性論）を踏み台にして「人間的意味の総体としての『新しいもの』」の生成」の概念を展開しており（第一章）、またウェーバーの「諒解関係」論を踏み台にして「階級意識の客観的可能性の理論」を展開していることが確認される（第二章）など、影響史的点検作業がなされる。そして第二部の中心である第三章「ルカーチ弁証法の再構成のために」ではフランクフルト学派、とりわけアドルノによるルカーチ批判を（基本線ではアドルノに対してルカーチを弁明しつつ）対照し、初期ルカーチ弁証法における「実在的自然」の位置づけの弱さの問題性が吟味され、再構成の方向が探求される。

第三部ではルカーチ弁証法「からの」展開、つまり「ルカーチ弁証法を超えるルカーチ弁証法」が探求される。まず後期ルカーチ自身によるルカーチ弁証法の再構成の試みが追跡される。初期ルカーチにおいて主・客弁証法がしばしば客体としての労働力商品と主体としての意識ないし思考の相互関係に還元されていることが反省されて、社会と自然との関係、労働と目的論の関係の面が自己批判的にクローズアップされ、弁証法を実質化しようとする方向が確認される。しかし後期ルカーチには

弁証法的批判が発動されるべき肝心の「社会・歴史理論」の領域の新展開が見られず、存在論が存在論にとどまり、弁証法の積極展開は課題のままに終わったことが指摘される。したがって、この「課題としてのルカーチ弁証法」の立場こそ、高幣の現在の立場となるのである。

そしてその立場から、「ドイツ社会学における実証主義論争」（第二章）と「アルチュセールのイデオロギー論」（第三章）に対する、高幣の論争的「介入」が試みられる。前者では、ウェーバーの「価値自由」の理念を「自我被拘束性からの自己解放」をめざすルカーチの「総体性」論へとつなぐ道を指し示す。後者では、人間存在のイマジネールなあり方は、直ちにイデオロギーへと直結するのでなく、現実認識を形成しつつ「不断の批判的総体化の行程」を歩む形で、イデオロギー批判的でもありうるのだ、という主張がアルチュセールに對置される。

(2)

本書はルカーチ弁証法について、狭い意味での体系的叙述を与えることを直接の目的にしていない。中期ルカーチについては「一定の後退と硬直化」が確認される（五四頁）が、『若きヘーゲル』などに即しての中期ルカーチ弁証法の具体的分析は本書の構成に含まれていない。また「社会的存在の存在論のためのプロレゴメナ」などでも、後期ルカーチの弁証法のポジティブな展開は課題として残されたことが確認されるのである。本書の意図は、言わば「ルカーチ弁証法の弁証法」を追跡す

ることにあると言ってよいだろう。高幣はこれを次のように図式化している（三一五頁）。主体性と客体性の非同一次性（物象化）を「根本的に新しいもの」の創出によって脱却しようとする初期ルカーチの総体性の論理は、人類史が自然史の水準へと逆行するという歴史の暗転（ファッシズム、スターリニズム）の中で自己反省に曝され、後期ルカーチにおいては、認識の事後的性格・社会存在の根源的把握を基盤に、批判的で総体的な認識と、実践の再編成という、方法の再定礎が試みられ、「ここにまさに同一的ならざる「新しいもの」の生成への場が開かれる」と。

ルカーチの物象化論については、その思想的意味や現代的意味を認めないものは少ないだろう。しかし本来、物象化論をその一部として含むルカーチ弁証法の全体については、どちらかと言えば回避されたり忌避されたりしてきたと言える。その最大の理由は、初期ルカーチ弁証法のポジティブな契機である「プロレタリアートの階級意識」が、当時の革命実践の当事者意識の一形態としての歴史的被制約性をあまりにも強く感じさせるためであると思われる。ルカーチ弁証法の核心は、近代社会の揚棄論、端的に言えば「革命的弁証法」なのである。彼の政治的アンガジュマンの帰趨を少なくとも大枠で知る我々読者にとって「プロレタリアートの階級意識」を中心とした彼の弁証法に、大変大きな距離感を感じざるをえないことも事実だろう。

高幣はルカーチ弁証法を「過渡的」であり続けるものとして、歴史の展開や闘争の論争的文脈で「再構成」が迫られ続けるも

のとして、したがってまた「課題としてのルカーチ弁証法」であるほかないものとして、理解し叙述し実践することによって、この空白を埋めようとするのであり、事実、かなりハイレベルでそれを実行していると言えるだろう。

(3)

高幣の要約によれば「ルカーチ弁証法を原基的に構成する諸契機」は、第一に、自然的諸条件を脱却する社会形成の営為が、経済、法、政治、文化の諸領域でどんな物神的諸形象を産出するかを把握する「物象化論」、第二に、そのような事態の揚棄はどのような主体の過程的媒介によって可能かを探求する「客観的可能性の論理」、第三に、この過程的媒介を通して「根本的に新しいもの」の生成を導くべき方法としての「総体性のカテゴリー」である（一五二頁）。

伝統的に弁証法の名の下で人々が解こうとした事柄の中心には、この「過程的媒介」があると見ることができよう。我々の知がドクサから真理へと到るための「過程的媒介」としての対話術、一般原理（抽象規定）から現象的具体形態へと上向する「過程的媒介」としての弁証法的叙述方法、實在の理念化と理念の實在化の「過程的媒介」としての実践的弁証法などである。これに対してルカーチ弁証法は物象化諸形態の複合としての近代市民社会を揚棄するための「過程的媒介」としての「革命的弁証法」（四二頁、一五〇頁）にはかならないことは言うまでもない。

高幣はルカーチ弁証法の再構成の方向として、実質化と過程

化の二つを置いている。「革命的弁証法」という「過程的媒介」の主題から見て、評者としてつけ加えたいのは、アソシエーション過程の位置づけの不在である。危機に立つ主体客体としてのプロレタリアートが、物象化の当事者意識に安住するブルジョワジーと対峙するという枠組みだけでなく、労働者ないし革命主体内部の相互関係性という枠組み（競争と相互反目、自生的連合化、指導集団の自立化と代行主義、権力行使、脱アソシエーション化と再アソシエーション化のダイナミズムなど）を明示的に「過程的媒介」に組み込む論理が必要ではないか。詳細な展開は控えるが、「ルカーチ弁証法」を自分の立場として取ろうとする高幣の方法に基づいて、評者として一番強調したいのはその点である。

(4)

もし「弁証法は嘘だ」と極言した初期高幣の立場が、本書のどこかでエクスプリシットに提示されておれば、読み応えは倍加しただろう。実際、弁証法という言葉は事柄に迫るための武器としてよりも、迫ることを回避するための武器として、はるかに多く用いられてきたのである。確かに、「弁証法は嘘だ」というのは極言であるにせよ、「弁証法」を今日の地平で積極主張するために超えねばならないハードルは大変多く、また高いのである。

「弁証法は嘘だ」という初期高幣の確信はどうクリアされたのであろうか。本書を二度読み通したが、結局はっきりした答

えはえられないままであった。「歴史と階級意識」でルカーチは「単なる方法」を論じているのだと書きながら、「単なる方法」をはるかに超える事柄を弁証法に語らせてしまっており、哲学的共産主義の弱点を曝け出してもいる。このあたりに「嘘」が潜んでいたと言えなくもない。しかしたとえ定式化された姿における弁証法が多くの欠陥をもっているとはいえ、危機に立つ存在が未来へ向かって「過程的媒介」の実践を行わねばならないという事柄そのものは避けて通れないのである。そこで弁証法を弁証法化すること、つまり定式化された姿が、意味を転倒させ、再構成を迫られる過程を追跡しながら、過程的媒介当事者たちに「何であるか、何になりうるか」を語り続けねばならない。高幣は、こういう地平に立った。しかし弁証法の弁証法化とは例の「嘘」を弁証法に組み込んだということではなからうか。

公募論文執筆・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必着のこと。
- 三、送付先は社会思想史学会事務局。
- 四、枚数は、二〇〇字×八〇枚以内。縦書き。
- 五、ワープロにても可。その場合も必ず、B5判用紙にて縦書きにして、行間を広くとり、できれば24行×28字が望ましい。ワープロ原稿の場合はメーカーと機種を明記の上、フロッピーも付して送付のこと。
- 六、欧文タイトルを必ず書きそえること。
- 七、注は各節ごとに、注(1)(2)(3)……と入れる。注も一マース一字とする。
- 八、引用・参考文献の示し方。
- 九、①洋書・単行本の場合
 - 著者名、書名(下線を引く)、出版地もしくは出版社、刊行年、版数(必要に応じて)、ページ数の順。訳書は()内に訳者名、『訳名』、出版社、刊行年、版数(必要に応じて)、ページ数を入れる。
 - (例) K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, 1953, S. 75-6. (高木監訳『経済学批判要綱』(一) 大月書店、一九五八年、七九ページ)。(書名リイタリック体に下線を引く)

②洋雑誌論文の場合

筆者名、論文名、雑誌名(下線を引く)、巻数、刊行年・月・ページ数の順。

(例) F. Tökei, Lukács and Hungarian Culture, in *The New Hungarian Quarterly*, Vol. 13, No. 47, Autumn 1972, p. 108.

③和書・単行本の場合

(例) 丸山真男『現代政治の思想と行動』第二版、未来社、一九六四年、一四〇―一ページ。

④和書雑誌論文の場合

洋雑誌に準ずる。論文名は「」に入れる。

(例) 坂本慶一「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、論文は四部提出すること。論文は返却しない。

十、なお、前年、論文が採用された方は、次年度応募をご遠慮いただければ幸いである。

十一、他学会で発表(口頭を含む)したものと同一内容の原稿は、遠慮いただく。

CONTENTS

Papers delivered at the Twenty-third Annual Meeting at Saitama University,
Urawa, October 16, 17, 18, 1998.

*Symposium : On Idea and Method of the Study of the History of
Social Thought*

- I T. NAKANO, T. YOKOYAMA, K. MIZUSHIMA, D. ARIE 5
 II N. SAKAI, T. MATSUOKA, A. OHNUKI, S. UKAI 32

Independent Papers

- Modernity and Sexuality : Anthony Giddens' Theory of Sexuality
Kuniharu TOKIYASU..... 63
 The controversy about woman in the second French empire—concerning
 the theory of J. D'hericourtYukari SUZUKI..... 66
 Les avatars du savoir editorial au XVIIIè siècle en France et la tactique
 editoriale de l'Encyclopedie DiderotMotoiti TERADA..... 70
 Die Probleme der Textordnung der "Deutschen Ideologie,"
 ihre Verhältnisse mit der junghegelschen, Polemik
Masato KOBAYASHI..... 74
 Die Philosophie des Geldes bei Adorno und Sohn-Rethel
Masaki NAKAMASA..... 79

Special Report

- On Past and Present of the Study of the History of Social Thought
T. HOZUMI..... 85

Informal Sessions

- S. AIDA, H. MIZUTA, T. ANDO, S. UENO, N. TOHYAMA,
 T. YAMANOBE, Y. KATSUTA, T. MATSUOKA, A. OKUDA 87

Articles

- Sujets libres et gouvernement—la position de l'idée politique de Spinoza
Takehide KASHIWABA..... 97
 Property, taxation and the general will : Discours sur l'économie
 politique revistedMasahito SAKAMOTO.....109
 The State of Nature in Hume's Theory of JusticeRyu SUSATO.....121
 Adornos rettende Kritiki zur Freiheitslehre von Kant
Toshihiko HAKOZAKI.....133
 L'éthique dialectique de SartreKoji MIZUNO.....145
 Berlin and Taylor : Two Theories of Pluralism
Takamitsu NAKANO.....158
 Mori Arinori's View on the Emperor of Japan
Seiichi HASEGAWA.....172

Book Reviews

- T. FUJII, S. KUBO, M. TABATA184
-

編集後記

今年の年報編集はこのほか難儀しました。まずは、うれしいことではありますが、公募論文が多数寄せられたことによりレフェリー依頼・論文審査の仕事がかつてなく重くのしかかってきたことです。また、これはちっともうれしくないことですが、大会報告関連ほかの原稿送付・初校ゲラ返却期日の締切が守られなくなってきたことです。少数ながら甚だ常識はずれの会員が増えつつあり、遺憾なことです。

そこで今後は年報編集委員会を①編集・特集企画、②論文審査、③書評・学界動向の三部門に分割し、幹事諸氏の応援を受けまして各パートごとに拡大委員会を設けることにしました。

編集・特集企画では、従来の大衆報告重視を廃し公募・特集論文充実に方向転換します。今回はその手始

めとして、シンポジウム報告・自由論題報告・インフォーマルセッションともに紙幅を大幅に縮小しました。そのかわり予定では、次号から毎号特集（主としてレフェリー制に基づく依頼原稿で構成）を組むこととなります。さらに、論文審査と書評・学界動向では、本会の総力を結集して様々な専門分野・地域と時代に対応できるレフェリーチーム、評者ネットワークを構築します。特集企画等に関する詳細は、今後に発行されます「会報」に逐次掲載してまいりますので、会員各位におかれましては事務局あてで何なりとご意見をお寄せ下さいますよう、お願い申し上げます。

なお本『社会思想史研究』第二三号は、出版費の一部として、日本学術振興会の平成一一年度科学研究費補助金「研究成果公開促進費」の交付を受けました。

（編集主任・石塚正英）

社会思想史研究 No.23

1999年9月10日 発行

編集 社会思想史学会

代表幹事 安川悦子

（事務局）〒467-8501 名古屋市瑞穂区瑞穂町山の畑1

名古屋市立大学人文社会学部 安川研究室

tel/fax : (052) 872-5175

発行者 登坂 治彦

発行所 株式会社 北樹出版

〒153-0061 東京都目黒区中目黒1-2-6 電話 (03) 3715-1525 (代表)

振替 00150-5-173206

印刷 中央印刷・製本 富士製本

ISBN 4-89384-724-4

人種・国民・階級 [新装版]

播らぐアイデンティティ

E.ハリバル／ウオーラステイン 若森章孝 他(訳)

人種主義の独自性は資本主義の階級分割や国民国家の諸矛盾とどのように結びついているのか？ 人種、国民、階級といったアイデンティティの解体と再構築を試み、近代性の再把握をうながす、バリバルとウオーラステインの緊張感に満ちた共同作業。大好評！刷り。

■四六判・上製・四五〇〇円

反システム運動 [新装版]

G.アリギ／T.K.ホブンス／ウオーラステイン 太田(樹) 訳

「マルクス主義」「民族解放運動」「社会民主主義」の三つの反システム運動の歴史的役割とその限界を示し、新しい社会運動の意義とその困難さについて分析する。「アフター・リベラリズム論」など、ウオーラステインの最近の思索についての解説を加えた新装版。

■四六判・上製・二四〇〇円

ノマドの時代 [増補版]

国境なき民主主義 斉藤日出治

暴走する国際市場、蔓延する民族・宗教的憎悪、深化する環境危機……混沌とする世界で、われわれはこうして行こうとしているのか？ 世紀転換期の危機を読み解き、新しい民主主義、新しい経済システム形成の可能性を模索。二十一世紀の社会・政治・経済モデルを提示する。

■四六判・上製・二四〇〇円

三つのエロゾジー [新装版]

フエリックス・ガタリ 杉村昌昭(訳・解説)

地球規模で人類が直面する貧困、荒廃、破壊。全体的危機のただ中で、従来の環境だけではなく、社会・精神を含めた三つのエロゾジーの横断的結合によって世界変革を展望するガタリ最後のメッセージ。生前最後のインタビューの他、訳者のラ・ポルド精神病院訪問記も収録。

■四六判・上製・二四〇〇円

ジェンダーと知

ポストモダン・フェミニズムの要素

S.J.ヘックマン 金井淑子 他(訳)

機能しうるフェミニズムは、差異の政治学やポスト・コロニアリズムに不可欠な視点である。啓蒙主義の二項対立的思考を拒否しつつ、ジェンダー問題の新たな認識の地平を探る。

■四六判・並製・三八〇〇円

デザインのエートス

〈人〉と〈物〉のアイデンティティをめぐる

宇波彰

デザインはその時代の精神を映し出す鏡である。人はデザインに何を求めているのか？ 〈大きな物語〉が消滅し、多様な要素が相互浸透しあう現代における人間と物の関係性を読む。

■A5判・上製・二三〇〇円

イスラーム再構築の思想

新たな社会へのまなざし

アリー・シャリ・アティー 黒田壽郎・櫻井秀子 訳・解説

〈近代主義批判〉と〈伝統の再解釈〉によつて、今なお強い影響を持つイスラーム革命の思想家・シャリ・アティーの構想するイスラーム社会像。個の復権や民族・宗教問題に大きなヒントを与える、待望の原書からの翻訳。

■四六判・上製・三八〇〇円

ブラックジャコバン

トウサン・ルヴェル・チュールとハイチ革命

C.L.R.ジェームズ 青木芳夫(監訳)

フランス革命と同時進行したもう一つの革命！ハイチ革命。アフリカを追われた黒人奴隷がカリブに根を下ろすために、革命フランスに自由・平等・友愛を逆に要求した。未知のカリブ史の鼓動を伝える。

■A5判・上製・五八〇〇円

大村書店

〒101-0054 東京都千代田区神田錦町3-16五十嵐ビル

TEL 03-3293-0432 FAX 03-3293-7670

◆価格税別・目録呈〔¥80切手要〕

http://www.ijnet.or.jp/K3/Oomura/

ブルデュー社会学研究会編

本体価格四、五〇〇円

窪部幸隆著

本体価格四、八〇〇円

象徴的支配の社会学

— P・ブルデューの認識と実践

ピエール・ブルデュー、現代フランスの代表的社会学者というよりも、いま世界の思想家であらう。彼に対する我が国での研究関心は昨今ようやく緒に就いた趣きだが、本書はその魁として彼に親炙した故田原音和教授が創始しその衣針を継いだ研究グループが世に問う我が国最初の本格的かつ総合的なアプローチである。

ウェーバーと政治の世界

マックス・ウェーバーの巨大深遠な学問と思想体系の確な理解はかれの政治論の正当な知悉が不可欠の要諦とされる。夙に周知であるが、かれは折々の時局に臨み屢々多岐にわたりドイツ現実政治へ積極的の発言を試みている。本書はこれらを完全にフォロワー併せてモムンゼンの大著の批判的解説を通してウェーバーの政治論に民主主義論を徹頭徹尾追究した画期的新著。

船津 衛著

本体価格五、〇〇〇円

フロイド・ハンター／鈴木広監訳

本体価格三、三〇〇円

アメリカ社会学の展開

コミュニティの権力構造

従来のアメリカ社会学史は至当な王道としてパーソ

— 政策決定者の研究

ンズの機能主義を中心に構成されている。本書はこの反措定としてもうひとつの社会学史を構想し、その所以をシカゴ学派の社会学理論の展開に求める。この派の理論を精緻に分析し将来に向けて現代社会学の新知見の簇生を期する。昨今ヨーロッパ社会学の活況に比し些か斜陽を託つアメリカ社会学の蘇生を庶幾する労作。

地域社会の政策決定過程研究の古典である本書では名辞がすべて架空であるが、九六年オリンピック開催地、南北戦争最後の決戦場、コカコーラ創業地、『風と共に去りぬ』の舞台等々、アトランタである。著者は蜿蜒と展開されたCPS論争で争点法と対決する声価法の代表的論客。その手腕は一大企業城下町の政治構造を徹底的に分析し尽くし都市社会学の名著となる。

棒 堅二十字仁宏幸十高橋準二十田畑 稔●著

21世紀入門

現代世界の転換にむかって
新世紀にむかって《オールタ
ナティブ》はあるのか。ベルリ
ンの壁崩壊とともににはじ
まった「長い21世紀」の門を
私たちはどのようにくぐっ
てゆけばよいのか? ￥2800



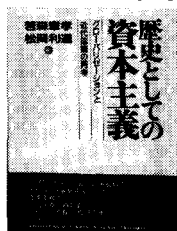
歴史としての資本主義

若森章孝十松岡利道●編

グローバリゼーションと近代
認識の再考

「世界システム」論再構築のな
かから資本主義と近代世界の
再定義を探る。 ￥2800

執筆＝太田仁樹・植村邦彦・梅澤直
樹・岡田光正・佐藤幸男・齋藤日出治



増田知子●著

天皇制と国家

近代日本の立憲君主制 近代日本国家は超国家主義
による国体国家へと変貌した。立憲君主制の成立・展
開・崩壊から、その原因を明らかにする。 ￥5000

藤田 勇●著

自由・平等と社会主義

1840年代ヨーロッパ～1917年ロシア革命 自由と民
主主義に焦点を据えて、社会主義の思想・運動・社会
システムの歴史を考察する研究の第1部。 ￥8500

ここに完結! 閉塞する時代を透視する

高島善哉著作集

全9巻

最終回配本 第一巻 経済学批判に挑んだ若き高島の情熱と学問
初期経済学論集 解説 西沢 保 年譜・著作目録 上岡 修
第三巻 経済社会学の根本問題 第六巻 アダム・スミスの市民社会体系
第四巻 社会科学と愛国心 第七巻 マルクスとウェーバー
第五巻 現代日本の考察 第八巻 現代国家論の原点
第六巻 民族と階級 第九巻 時代に挑む社会科学

21世紀に向けていま、人間を問う

船山信一著作集

全10巻

第四回配本・二冊同時発売

第六巻 明治哲学史研究 解説 岩井忠熊 A5判 上製函入
各巻平均五〇〇頁
第七巻 大正哲学史研究 解説 古田 光 本体各八〇〇頁十税

第一巻 認識論としての弁証法★
第二巻 ヘーゲル哲学の体系と方法★
第三巻 人間学体系的生成と構造★
第四巻 人間学的唯物論★
第五巻 西田・ヘーゲル・マルクス★
第六巻 明治哲学史研究★
第七巻 大正哲学史研究★
第八巻 日本の観念論者★
第九巻 昭和の唯物論哲学★
第十巻 民主主義と漁村★

★は既刊です。

監修者 中西 富
推 加藤 武徳
推薦 清 水 尚
中 山 春
上 村 雄二
梅 田 郎
久 原 平
渡 邊 集
責任 服部 健二

経済学の知恵

現代を生きる経済思想

山崎好裕 経済学の巨人たちの生涯と思想を紹介し、現代経済学を捉える独自の視点を提供する。 2400円

マルクス経済学の歴史

上 1883-1929年
下 1929-1990年

ハワード／キング著 振津純雄訳 マルクス経済学の変遷を批判的に分析。 (上)4600円(下)5200円

ジョン・ロックの政治社会論

岡村東洋光 過渡的時代の思想家としてロックを捉え直し、その構想を新たな視点から論じる。 3500円

社会契約論の系譜

4200円

—ホッブズからロールズまで—
D・パウチャー／P・ケリー編 飯島昇蔵・佐藤正志他訳

寛容と自由主義の限界

3200円

S・メンダス著 谷本光男・北尾宏之・平石隆敏訳

政治学としての解釈学

3400円

S・ローゼン著 石崎嘉彦監訳

岐路に立つ自由主義

3400円

—現代自由主義理論とその批判—
ウルフ／ヒッティングガー編 菊池・石川・有賀・向山訳

(以下続刊)

〈表示は本体価格〉

〒606-8316 京都市左京区吉田二本松町2 ナカニシヤ出版 TEL(075)751-1211 FAX(075)751-2665

18世紀フランスの法と正義

石井三記著

法の専門家主義と素人主義の対抗。制度・事件・思想から刑法改革の流れを革命まで描ききった新しい法制史。 5600円

視覚と近代

観衆空間の形成と変容。近代は視覚の時代か？ 均質な近代イメージの限界、経験の多様な可能性を問う。 3048円

ネイションとエスニシティ

A・D・スミス著 巢山靖司他訳

歴史社会学的考察。ネイションを支えるエスニックな要素の持続性を明らかにしたナショナリズム研究の名著。 4200円

ロシア革命論Ⅰ・Ⅱ

M・ウェーバー著

今なおロシアをラジカルに再考するために不可欠の古典。Ⅰ… 省部幸隆他訳 6000円 Ⅱ…肥前栄一他訳 8000円

ワルラスの経済思想

御崎加代子著

一般均衡理論の社会ウイジョン。現代経済理論の基礎を築いたワルラスの思想的全体像を解明した力作。 4800円

ロマネスク世界論

池上俊一著

ヨーロッパ形成期の心的世界を、思考・感覚・感情・霊性・想像の五つの側面と現実社会との相互作用から解明。 6500円

西洋近現代史研究入門

〔増補改訂版〕

望田幸男他編 研究の視角、主要問題群および代表的文献を案内したベーシックな研究入門の最新版。 3200円

名古屋大学出版会

〒466-8601 名古屋市中区千石1-1-1 名古屋大学出版会内
TEL052/7815353 FAX052/7810697



9784893847249

ISBN4-89384-724-4

C3010 ¥2500E

定価（本体2500円＋税）北樹出版刊（発売 学文社）



1923010025001

**ANNALS OF THE SOCIETY
FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT**

NO.23 1999

Edited by
The Society for the History of Social Thought