
現代日本社会の動態分析のための社会理論の再審と
新しい理論的枠組みの構築

(課題番号 06301018)

平成6年度～平成8年度科学研究費補助金(基盤研究(A)(1))

研究 成 果 報 告 書

平成10年3月

研究代表者 北 村 寧
(福島大学行政社会学部教授)

は し が き

本報告書は、平成6年度から平成8年度まで、文部省科学研究費補助金（基盤研究(A)(1)）の助成を受けて実施した「現代日本社会の動態分析のための社会理論の再審と新しい理論的枠組みの構築」をテーマとする研究成果報告書である。

本研究は、従来の人文・社会科学における諸社会理論を批判的に検討し、転換期にある現代日本社会の動態を分析するための新しい理論的枠組みの構築を目指したものである。3年間にわたって、各メンバーの研究発表を中心とする研究会活動を行ってきたが、本研究の結論は以下のとおりである。

1. ホッブス以降の個体主義的社会理論を批判的に検討し、人間を生命＝有機体として把握するヘーゲルの「有機体」理論に新たな社会理論の可能性を見出した。
2. マルクスとマルクス主義の社会理論を検討し、①マルクスの物象化論が「常識批判」の方法として固有の意義を持つこと、および、②マルクス主義社会理論は「階級闘争史観」から脱却する必要があること、を明らかにした。
3. ジンメルの社会学理論を検討し、今日のグローバリゼーションに伴う諸問題を解析するうえでの重要論点が彼の「圏の理論」にあることを明らかにした。
4. ブルデュの社会学理論を検討し、彼の「暫定的な客観主義」が社会科学の認識論として重要な意義を持つことを明らかにした。
5. 欧米の社会学のcitizenship理論を検討し、「権利としての社会教育」という見解が現代日本の社会教育の発展のために理論的・実践的に重要な意義を持つことを明らかにした。

以上の結論は現代日本社会の動態分析にとって重要な意義を持っている。これらの知見を総合した理論的枠組みの構築が今後の課題である。

1998年3月

研 究 組 織

研究代表者	北村 寧	(福島大学行政社会学部教授)
研究分担者	伊坂 青司	(神奈川大学外国語学部教授)
//	小林 一穂	(東北大学大学院情報科学研究科助教授)
//	佐久間 孝正	(東京女子大学文理学部教授)
//	高橋 満	(東北大学教育学部助教授)
//	中山 伸樹	(東洋大学社会学部教授)
//	藤山 嘉夫	(横浜市立大学商学部教授)
//	松田 純	(静岡大学人文学部教授)
//	安田 尚	(上越教育大学学校教育学部助教授)
//	湯田 勝	(福島大学行政社会学部教授)
//	横井 修一	(岩手大学人文社会科学部教授)

研 究 経 費

平成6年度	2,100 千円
平成7年度	1,700 千円
平成8年度	1,100 千円
計	4,900 千円

目 次

- I 近代的自我の再審と新たな社会理論の可能性 1
- II 「階級闘争史観」とエンゲルス 15
- III 商品交換と物象化－『資本論』『交換過程論』の読解 28
- IV グローバリズムと「世界市民性」－ジンメル社会学の現代的意義 46
- V P. ブルデュにおける社会科学的認識論 64
- VI 社会教育の政治経済学－国家・市場・市民的公共性 75

I 近代的自我の再審と新たな社会理論の可能性

伊坂 青司

はじめに——現代日本社会の問題状況

近代市民社会の構成原理をなしてきた<個人主義>あるいは<個体主義>は、現代の日本においては、「家」意識というイデオロギーの残存によって、現実的な原理としては未成熟なままである。それは明治時代以来の国家主義イデオロギーによる国民支配と無関係ではなく、それが戦後世界においても意識の深層において隠然と働いているといわなければならない。確かに戦後の新憲法制定によって、国家主義は崩壊して主権在民を原理とした民主主義国家に生まれ変わったはずであるが、しかし国民精神が過去の「家」意識から完全に解放されたわけではない。

このような現代日本における後進的な血縁主義も、この間の民法改正議論に見られるように揺れ動きつつ、戦後世代が日本社会の中若年層を占めるに至った現在、大きく変容してきている。こうしたなかで、これまで未成熟であった<個人主義>が、日本の家族関係においても次第に浸透しつつある。しかしそのことによって現代の日本社会に自立的な個体原理が成熟しつつあると結論づけることもできない。すなわち、家族そのものの紐帯が解体することによって、個人がその代替原理を見いだせないでいるのが現状である。家族主義的集団が解体する中で、拠り所を見いだせなくなった個人が、自己の自立性をいまだ確立できず浮遊状態のままに社会のなかを漂い、その不安を宗教教団への帰依によって解消しようとするように、旧来の家族の外部に個人の拠り所を求めようとする。それは個体主義の原理的確立ではなくて、むしろ紐帯を喪失した個体の浮遊と存在感の希薄化をもたらしている。このように個体主義の浸透と家意識の崩壊という状況の中で、新たな社会構成の原理の模索が課題となっているのである。

このような現代日本の問題状況を視野に入れながら、西欧近代を貫通してきた個体主義の系譜とその問題性を再検討したい。<個体主義>の発祥した西欧世界は同時に、その限界がいち早く自覚化された世界でもある。その自覚化のなかで新たな原理が模索され、もう一つの西欧思想の潮流ともいべきロマン主義思想が近代という時代の中に生じたのだった。それは近代思想への反省というモチーフによって、近代を超える新たな原理の探求という側面と同時に、伝統的な社会原理への回帰という側面をも窺わせる。この小論では、現代日本における家意識の解体と西欧の原理としての個体主義の浸透という歴史的接点に定位して、個体主義の背景をなす近代的原理としての「自我」論の再検討を図りながら、人間存在の把握の転換と新たな社会理論の可能性を、哲学的な視角から試論としてスケッチすることにした。

1 近代的個体主義の再審

(1) 個体主義と社会契約論

われわれはまず近代西欧に特徴的な<個体主義>の考察から始めなければならない。近代的な個体主義の先駆形態については、ホッブズの社会契約論の理論的原理としての<個人>をまず思い浮かべることができよう。彼の主著『リヴァイアサン』(1651年)によると、自然のままの人間は<個人>として生まれながらに平等であり、もって生まれた能力に程度の差はほとんどない。だからこそ諸個人は取るに足りない能力の差によって互いに競争し合ったり、相互不信に陥ったりするのであり、結局のところ「各人の各人にたいする戦争状態」(1)がもたらされることになるというのである。そのような諸個人間の戦争状態は、もともとは各個人の自己保存の欲求に根差している。つまり自然状態のままでは社会は、諸個人の利己的欲望のぶつかりあいのもとで化してしまうというわけである。

このような個体主義を基礎にしている限り社会は混乱状態に陥り收拾がつかなくなるので、諸個人による所有権の譲渡によって国家が人為的に作られたというのである。デカルトが人間を自動機械として描いたのと同じように、同時代のホッブズは国家を人為的な自動機械として描いている。つまり「国家」を「自動機械」のように働く巨大な「人工人間」になぞらえ、人工人間はその「心臓」が「ゼンマイ」のように、「関節」が「歯車」のように働くというように、その身体全体が時計のような精密な機械装置として理解されるのである。このように自動機械になぞらえられた「国家」は「リヴァイアサン」と名づけられ、自然のままの人間よりもはるかに強大で、諸個人を保護することを目的にして人為的に作られた人工国家として構想されるのである。

このように個人から出発する国家モデルは、社会契約論という近代的な社会理論を構成する。この社会契約論は、所有権を有する個人を社会の構成原理にするのであるから、国家権力の絶対性をも<個体>原理によって相対化する役割を果たすことになる。社会契約論が王権神授説によって根拠づけられる君主の血縁的世襲制、さらには君主を頂点とした血縁的同族集団としての封建的国家体制を解体し、市民革命の理論的背景として歴史的役割を果たしたことは周知のことである。ところがしかし、社会契約論は同時に、あらゆる社会的紐帯をアトミズム的關係へと分解し、自然的な生命感情によって結ばれた家族的紐帯をも解体する結果を招来するのである。

こうして<個体>概念が近代社会を成り立たせる原理として通用するようになる。個体はもともと生物学的な家族関係の中に生み出され、成育して初めて個体(自我)としての自覚と自立性を身につけてゆく。しかし<個体>概念は、社会構成の原理的な位置を獲得することによって、そもそも社会を成り立たせる<実体>であるかのような役割をはたすことになるのである。

(2) 自我論の転換と汎自然主義

近代社会において個人は、汎通的に通用する普遍原理としての抽象的な「自我」という

仮面を身につけて社会の中に登場する。その普遍原理が近代哲学によって自我論の系譜として形成されてきた。すなわち〈自我〉をいかに普遍的な原理として定立するかという問題こそ、近代哲学の焦眉の課題をなしてきたといえよう。それはホッブズにおいてはすでに見たように自己保存の主体として、大陸のデカルトにおいては思惟作用 (cogito) の主体である理性的な「考える自我」として、そしてドイツ観念論においてはカントの「超越論的自我」、更にはフィヒテの「絶対的自我」として先鋭化してきたのである。こうして自我論の系譜の極限に達したのがフィヒテであるといえよう。彼は「自我 (Ich)」をあらゆる存在に先立つ実体とし、自我以外の存在を「非我 (Nicht-Ich)」として自我によって定立される非自立的従属物にした。

ポスト・カント哲学を担うドイツの若い知識人たちは、このように先鋭化したフィヒテの「絶対的自我」の洗礼を受けたのだった。とりわけ18世紀末のヘルダーリンやシェリングは、自我の絶対的自由を主張するその自我論に一時は傾倒しながら、同時にその批判を梃子として自我論の背後に隠されたモチーフを明るみに出した。それは18世紀末のロマン主義的傾向の時代のなかで、近代的自我から根源的な自然への回帰という方向性を示し始める。それは人間存在の根底を貫く生命性の自覚でもあったのである。カントからフィヒテに至るドイツ観念論の流れの内部で、その限界を突破しようとする動きが生じ、そこに自我論の決定的な転換が図られるのである。その典型的な担い手をわれわれは、初期のシェリングにみることができよう。彼は「自我」を「非我」の措定主体として理解するフィヒテの〈自我主義〉に対して、否定の対象でしかなかった「非我」を、「自然」として積極的に読み換えようと試みる。シェリングの「自然哲学」は、「自然」に「自我」に代わる根源としての位置を付与しようとするのであって、その意味でそれは〈汎自然主義〉として特徴づけることができよう。こうして、自然は決して自我によって措定されたり、認識主体としての自我によって構成されたりするものではなくて、むしろ自然こそが自我をも産出する根源的存在として位置づけられたのである。

このような根源的「自然」を基礎にした「自我」の再構成のために、シェリングがキーワードとしたのが「有機体 (Organismus)」である。この概念は、もともとは当時の生物学において注目されていたものであるが、シェリングはこの生物学的概念を、自然のポテンツと精神のポテンツを結びつける概念として使用するのである。自然は同時に精神的存在として、すなわち「見ることのできる精神」として、また精神はそもそも自然的存在として、すなわち「見えざる自然」として、自然と精神が結合されるのである。こうして人間は、デカルトにおけるように自然から截然と区別された理性存在ではなくて、自然を基盤とした生命存在として理解されるのである。

当初はフィヒテの〈自我主義〉に染まっていたシェリングが、汎自然主義的な「自然哲学」へと転換した要因はどこにあったのであろうか。その最大の要因として、彼が初期の哲学形成過程で受容したスピノザの汎神論思想を挙げることができる。スピノザは 1785

年にヤコービによって火が付けられた「汎神論論争」に至るまでは、「死せる犬」と称され忌避されてきたが、その汎神論思想が18世紀末の自然の再発見という風潮のなかで復活し、近代的自我論を転換する重要なきっかけを与えたのである。それは、無限実体としての神を、自己産出する自然として理解する「神即自然」の思想である。したがって自然そのものが無限な実体として、したがって人間の自我もまたその神としての自然のうちに包摂される存在として理解されることになるのである。こうしてスピノザの汎神論は、シェリングがフィヒテ流の「自我哲学」から汎自然主義的な「自然哲学」に転換するにあたって、決定的なインパクトを与えることになったのである。

(3) 精神と身体の合一

スピノザ哲学はシェリングに受容されただけではなくて、ゲーテやノヴァーリスなど18世紀末のロマン主義思想に広く受容され行き渡っていた。こうしてわれわれは、人間を精神と身体との「合一」という観点から問題にした哲学者としてのスピノザに新たな光を照射することができよう(2)。確かに彼は、『エティカ』の第二部「精神の起源と本性について」のなかで、人間精神と身体との関係について「人間は精神と身体から成り立ち、また人間身体は、われわれがそれを感知するとおりに存在する」(定理13の系)(3)と述べて、「人間精神と身体との合一」(同、注解)を主張するのである。それでは精神と身体との合一は、はたしてどのような仕方で実現されると考えられているのであろうか。それは、「人間精神は、人間身体の中に起こるすべてのことを知覚しなければならない」(定理14の証明)という文言の中に示されている。この部分を読むかぎり、スピノザは身体にたいする精神の優位を前提にして、精神の知覚作用による身体との統合を主張しているように思われる。

スピノザは、デカルトのように延長物体としての身体から区別された精神の優位性を主張するのと対照的に、精神にとっての基盤ともいうべき地位を人間身体に与え、身体全体にたいする注意深い配慮を怠ってはいない。われわれはスピノザがいかに身体について、その独自の存在を認めていたかを次のような文言からも窺い知ることができる。「人間の知恵をはるかにしのぐ多くのことが、動物の中にしばしば観察されることや、また夢遊病者が、覚醒中にはつとめて抑止しているようなことを睡眠中にしばしば行っていることなどについて、ここで言及する必要はなかろう。ただこのことは、明らかに精神でさえ驚くような多くのことを身体自身が自己の本性の法則のみに従ってなしうるという事実を、あますところなく示している」(第三部、定理2の注解)。このような文言がフロイトの夢についての精神分析を髣髴とさせることはともかくとして、ここで明らかにスピノザは、デカルトを意識して、身体にその独自の法則を認めようとしている。このことは、スピノザがデカルト流の心身二元論を批判して、デカルトによって辱められた身体の地位を復権し、理性としての精神からはみ出して計り知りえない身体法則の豊饒さを承認することを意味しているのである。スピノザにみられるこのような身体への配慮は、『エティカ』の

「第五部 知性の能力あるいは人間の自由について」のなかでより明確に、次のように述べられている。「永遠の相のもとで認識されるすべてのものは、精神が身体の現在の現実的存在を考えることによってではなく、身体の本質を永遠の相のもとで考えることによって認識される」(定理29)。「永遠の相のもとでの認識」というスピノザ特有の方法は、こうしてみると精神よりもむしろ身体にこそその基盤があるのであって、身体の本質を認識することがすなわち神の認識へとつながるという方向性を明確に示すのである。このような身体論は、近代的自我論の枠組みを解体して、新たな人間観を提示するものである。

2 近代的社会理論の再審

(1) ロマン主義的な社会理論

近代自我論の系譜に対して、とりわけ近代ドイツにおいてその限界を指摘し批判の先鞭を付けたのがロマン主義であることは前に述べた。ドイツ・ロマン主義の潮流は、文学、美術、音楽を初めとして、哲学や宗教そして自然科学などほとんどすべての分野に及んだのであるが、社会理論という側面からもその影響力と特異な歴史的役割を見ることができる。ドイツ・ロマン主義はその形成過程において、次代を担う世代の社会思想をも育んだ。ここでは特にドイツ観念論の形成との関連で注目されるある綱領的文書を取り上げ、そこに表現された社会構想を垣間みることにしたい。

後に「ドイツ観念論最古の体系プログラム」(4)と名づけられることになるこの文書は、筆者が筆跡鑑定から未だ無名の青年ヘーゲルであること、そして執筆時期が1796年頃であることがほぼ確定されている。しかしその内容からすると、それはヘーゲル独自の思想表現というよりも、むしろ当時彼と思想的交流の深かった同世代の友人たち、つまりロマン主義的傾向を有するヘルダーリンやシェリングとともに構想された理念を起草したものであると理解することができる。

この文書はまず、カントからフィヒテへと受け継がれ、若い哲学徒たちをも捉えていた哲学的理念、つまり「絶対的に自由な存在としての私自身についての表象」から出発する。この自由の理念から「自然学の領域」へ転じた後、「自然から人間の作品へと到達する」として「国家」が主題化される。ここで「人間の作品」と形容される「国家」は社会契約によって成り立つ近代国家であり、そしてこのような人工的な国家が、「国家=機械」として特徴づけられる。そのうえで「国家は何か機械的なものであるがゆえに、そもそも国家についての理念など何もありはしない」として、機械論的に理解された国家イメージが痛烈に批判されるのである。そして注目すべきは、近代国家にたいする批判だけには止まらずに、「われわれは国家を越えなければならない。——なぜなら国家はすべて、自由な人間を機械的な歯車装置として扱うからである」として、最終的には「国家は廃されるべきである」という国家廃止論にまで至っているということである。

ここには、国家を人工的な「機械」とするホップズ流の契約国家論が批判の俎上に乗せ

られているばかりか、国家の存在そのものが懐疑に付されている。したがってこの部分は、近代国家そのものとその基礎になっている個体原理の限界を問い、「自由な人間」の理念実現の方途を展望しているといえよう。「自由」を人間の根源に据えたルソー的な共和主義の理念を背景にして、国家権力とそれに癒着した既成のキリスト教会のくびきから人間を解放して自由を手にすることが、当時のドイツの青年知識人に共通した志向であった。しかし彼らが熱狂したフランス革命は「自由」の理念とは裏腹に、テロリズムの横行する恐怖政治へと転じ、熱狂は一転して幻滅と落胆に陥っていた。こうして彼らは現実世界に明確な展望を見いだせないまま、むしろ精神革命に期待をかけることになる。

ロマン主義的傾向の強い彼らは、そのような時代の変転を背景にしながら、変転する現実の政治世界ではなく、国家成立のはるか以前から存在した根源的な自然世界に、そして自然生命に感応する内面的な感情に、人間の本来的なあり方を見いだそうとした。例えば先の文書の起草者の一人と目されるヘルダーリンは、その主著ともいべき『ヒューペリオン』（第一部・1796年）の中で、傲慢な人間悟性を批判し、未だ分裂のない、愛に満たされた根源的な自然を人間の帰るべき場所として憧憬する。根源的自然との一体感からすると、現存する国家は人間にとっての桎梏でしかないのである。「国家とは、生命の中核を包む固い殻であって、それ以上の何ものでもない。それは人間の花と果実に満ち満ちた庭園にめぐらす石塀なのだ」(5)。国家は人間の根源的あり方からすれば、本質的な存在ではないばかりか、廃止されるべき存在だというわけである。しかし彼においても、未来の社会構想は明確な形として提示されることなく、近代国家の否定という段階にとどまらざるをえなかった。

(2) 「有機体」としての家族国家

「国家＝機械」論への先鋭な批判を行ったロマン主義が構想した社会は、人為性の排除と自然性の復活を志向している。19世紀初頭のロマン主義的な社会理論は、具体的な国家像を打ち出すことはなかったものの、近代国家の限界にたいする批判意識をバネにして「機械」モデルの国家像に対して、「有機体」をモデルにした共同社会をデザインした。この社会像は、個体原理によってもたらされた旧い共同体の解体に対処する代案として提示されたのである。

ここで、ロマン主義的な社会理念を基礎づけることになる「有機体 (Organismus)」概念は、前にも述べたようにもともとは生物学的概念であって、近代の解剖学において観察された機械的な生物理解に対抗して提起されたという経緯がある。生命活動の中核に据えられた「有機体」概念は、「機械」とは異なって生命力をもって絶えず流動し、諸部分が相互に関連しあいながら全体としての同一性を得ているというイメージを有している。これが社会理論として使用される場合には、自然生命のイメージが社会のあり方に適用されることになる。自然を無機的で死んだものとする「自然＝機械」論に対して「生命＝有機体」論が主張されるのと平行に、個体主義に基づく「国家＝機械」論に対して社会が

諸個人の生き生きと連関し合う有機体として把握されるのである。

このようなロマン主義的な「有機体」概念は、もともとは自然を解説する原理として構想されると同時に、その生命イメージが社会の領域にも投影されて、自然と社会を結びつける両義的な概念として構想されるのである(6)。こうして「有機体」概念はロマン主義の社会理論のうちで、原子論的な「社会契約」論に対抗して、社会を諸個人の人為的な結合としてではなく、自然的な結合によって成り立つ全体性として構想されることになる。このような社会構想は、個体原理に基づいて国家を正当化する近代国家論の基本的枠組みを打ち破るインパクトを持つものである。

ロマン主義的な社会論を具体的かつ現実的に「国家＝有機体」論として展開した人物として、アダム・ミュラー (Adam Müller, 1779-1829) の名を挙げるができる。彼のロマン主義的な社会理論は、ドレスデンの皇太子の前で行った講義『国家学綱要』(Die Elemente der Staatskunst, 1809) の中に見ることができる。ヘーゲルとほぼ同時代人であるミュラーは、ベルリン時代 (1809-1811) にプロイセンの近代化改革 (「シュタイン＝ハルデンベルクの改革」) を批判し、それが原因で改革派官僚ハルデンベルクによってベルリンを追放される。彼の批判は、国家主導によってツンフト (中世的な同業組合) を廃止し、マニュファクチャー工場の建設を推進しようとするプロイセン帝国の上からの近代化政策に向けられた。プロイセン帝国は「フリードリヒによって国家全体に刻印された機械的な概念形式」のせいで墮落の方向をたどっていると、彼の目に映ったのである。

近代国家を批判する復古的な傾向の強いミュラーは、中世的な身分制に意義を見いだそうとする。すなわち、第一身分の聖職者は「天国」に、第二身分の貴族は彼らの基盤ともいべき「土地」に、第三身分の商工業者 (市民) は金銭的欲望によって「移ろいやすい生活」に結びついている、というようにそれぞれの身分が特徴づけられる。その中でも貴族の役割が重視されるのであるが、それは「土地所有者が……四季に依存し、自然に服従しており、したがって国民的統合の存続とより密接に結びついている」(ME.187f.) からだという。ここには自然への回帰を謳い大地を重視するロマン主義的傾向が顕著に見られる。このような土地所有者に対して、第三の新興の商工業身分は、貨幣の力によって近代市民社会を拡大して古い土地所有制度と伝統的な麗しい人間関係を蚕食するものとして忌避されるのである。

しかしミュラーは押し寄せる近代化の波を無視することもできず、農業と近代的マニュファクチャーとの調整を図って、「農業」と「工業」との競合的均衡の維持を主張する。例えば「穀物価格の安定」など農業の保護政策を説くことが一つの方途として提起される。しかし彼の主張を最もよく特徴づけるのは、中世におけるギルド的同業組合である「ツンフト」の存続策である。彼はツンフトにおける親方と職人と徒弟の人間関係を理想的なものとして次のように述べる。「[ツンフトにおける] 親方・職人・徒弟は独自の道徳的人格をなし……詩人であり学者であり芸術家である」。このようなツンフトにおける道徳的

な人間関係こそ、彼の国家構想のモデルになる。すなわちツンフトにおいては、物質的利益を目的とした無慈悲な競争が排除され、親方と職人・徒弟との「心からの結びつき (die herzliche Verbindung)」(ME.193) による伝統的な人間関係が生きているという。

こうして彼は、「私的所有」に基づいた近代市民社会を批判することによって、ツンフトという伝統的な組織形態をもって有機体的な国家像をイメージしようとする。このようなツンフトをモデルにした国家の原理的あり方が、次のように提示される。「自己と他者、つまり……隣人を愛すると同時に配慮すること、このことが生活と国家哲学の根本原理である」(ME.191) と。他者への配慮によって結ばれた「有機的結合」が、国家の原理をなすというわけである。生命＝有機体とのアナロジーを通して理解されるこのような有機体的な国家にとって最も抑制すべきは、全体の調和を破壊する個人の利己的な欲望である。

「人間の病気と同じように国家の病気はすべて、個々の一面的な器官が他の器官を超えて、つまり有機体という全体を犠牲にして支配することにある」(ME.200)。健康な生命＝有機体にとっての最大の障害がある特定の器官の異常な増殖であるように、国家にとっての最大の障害は、特定の個人が利己的な欲求をもって行動し、有機的に組織された国家全体のバランスを崩してしまうことにあるとされる。このように国家を有機体としてみるミュラーは、諸個人があたかも家族の中に生きるように国家に織り込まれた調和状態、すなわち家族国家を理想としている。

(3) 市民組織としての職業団体

復古主義的なミュラーがベルリンから追放になった後、ベルリン大学に招聘されたヘーゲルは、プロイセンの近代化政策に対応するかのよう「法の哲学」を講じたのである。ミュラーと対照的に「家族」と「国家」との間に「市民社会」を媒介項として挿入したことは、家族と国家を区別すると同時に、市民社会を独自の領域として位置づけることにもなる。このようなヘーゲルの立論の特徴は、ミュラーの社会理論との比較においてより明確になる。すなわちヘーゲルはその社会理論の構築において、ドイツにおいて当時まだ残存していた封建的な社会制度(7)に依拠するのではなく、ミュラーが忌避した新興の市民階層に依拠しようとしたのだった。ここでわれわれは、「国家」の前提として配置された「市民社会」へと目を向けて、ミュラーと比較対照しながらその特色を探ってみることにしよう。

ヘーゲルが市民社会から家族を区別するメルクマールは、「自然的なものという形式」、すなわち「感情」にある。自然的な感情で結ばれた家族から市民社会が区別され、それが独自の領域として位置づけられる。家族的な紐帯に依存していた諸個人も、市民社会に登場するときには、一個の独立した個人として存在し行為する。そのとき確かに個人は、利己的な欲望の主体として他者を排除し、ひたすら自己保存を目的としている。しかしヘーゲルは、ホッブズのように利己的な個人を人間存在の原初的な形態としては見ていない。ヘーゲルはホッブズ的な<個体>の原理から出発するのではなくて、他者との関係性とい

う観点を導入する。「自らが特殊な目的としてある具体的人格は、欲望のかたまりとして、そしてその自然必然性と恣意として、市民社会の一つの原理をなしている。しかし特殊な人格は本質的には、他者のもつそのような特殊性にも関係しているので、各人格は他者を通して、そして同時にもつばら普遍性の形式という別の原理によって媒介されたものとしてのみ、自分を貫徹し満足させる」(HR.339)。個人は市民社会において、一方では、自分だけの目的を持って利己的に行動しているが、しかしヘーゲルはそれが個人の一面でしかないと考える。むしろ彼によると、そのような個人は単に一人だけでその目的を実現できるわけではなくて、他者との関係を媒介としている。したがってそこには、自己と他者とを貫く何らかの共通性、つまり「普遍性の形式」が介在していることになる。このような普遍性は、自己と他者との相互承認関係として市民社会のなかで実現されている。このような関係は、独立した個人として形成される以前に、すでに家族という人倫の中で、他者との感情的な結びつきを通して、潜在的には形成されているともいえよう。近代的な市民に依拠しようとするヘーゲルにとって、農村共同体における家父長制的な家族関係は時代遅れ以外の何ものでもない。むしろヘーゲルは普遍性の具体的形式を、「職業団体(Korporation)」のうちに見ようとする。職業団体の成員は<近代的な個人>であって、したがって職業団体はあくまでも近代的な市民社会に基礎を置くと考えられている。この点は、中世的な身分制によって編成される「ツunft」(同業組合)とは対照的である。個人の自由な活動を規制する排他的で閉鎖的な「ツunft」と比較してみると、職業団体の成員は基本的に自分自身の目的に従って労働する自由を有している。それと同時に「職業団体」は、それぞれが利己的に行動するのではなく、個々の構成員は全体の目的に関わるとされる。「職業団体の成員(商工業身分)は利己的目的を持つと同時に全体に属し、この全体の没利己的な普遍的目的に関与する」(HR.395)、というわけである。ただ、このように個人が普遍的な目的に従うためには、職業団体の成員は自らの行動に対して自覚的でなければならないであろう。しかし職業団体にヘーゲルは予定調和的な自律性をすべて認めているわけではない。「このような職業団体に対しては、もちろん国家の上からの監督がなければならない。そうでなければ、職業団体は融通がきかなくなつて自らだめになり、浅ましいツunft組織になりさがるであろうからである。職業団体はそれ自体としては、決して閉ざされたツunftではないのである」(HR.397)。つまりヘーゲルは、ツunftのような閉鎖的な組織に陥ることを防止するために、職業団体に対する国家による監督指導を容認する。つまり職業団体は国家から完全に自由であるわけではなくて、国家の全体的な目的から逸脱することに対しては、歯止めがかけられているのである。このような限界設定の発想には、中世的なツunftをそのまま国家モデルに結合しようとするミュラーの保守的な国家思想に対する批判が意図されていると考えることができよう。

ミュラーがツunft組織と国家を無媒介に結合しようとしたのに対して、ヘーゲルは国家の前提として市民社会を配置し、近代的な職業団体に国家の倫理的基礎を求めようとし

たのだった。こうして近代国家においては、個人が自立性を発揮しつつも、市民社会を媒介にして普遍的・公共的な目的へ関わるのが要請されるのである。その点でヘーゲルは、国家を短絡的に家族的な関係に基づけようとするミュラー流の国家論に対峙している。家族は自然的な結合であるのに対して、国家はあくまでも市民社会という人為的な結合を基礎にして成り立つというように、家族と国家は明確に区別されるわけである。

3 生命と社会理論の新たな編成

(1) 生命＝有機体としての人間

人間を理性的存在とする理性主義と、同じ人間の身体をあたかも機械のように見なす人間＝機械論とは、近代的な人間観の両面をなしてきた。ここでわれわれは、「生命＝有機体」の概念を手がかりにして、近代的なこのようなアンビヴァレントな人間観の代案を提示しなければならない。

すでに見たように、身体と精神の二元論にたいして、自覚的に一元論の視点から両者の融合を試みたのはスピノザであるが、ドイツ観念論における「有機体」概念はその発想から、身体と精神の合一を試みたのである。シェリングをその先駆者として、ヘーゲルにおいても「有機体」が自然哲学の中心的概念として位置づけられている。「自然」から「精神」の生成を視野に収めたヘーゲルの「有機体」論は、「自然哲学」の究極のテーマであり、「精神哲学」への橋渡しの役割を担っている。そのような自然哲学的概念が、ミュラーにおけるようにそのまま社会理論に適用されるわけではない。

「有機体」論のモチーフは、自然生命の全体を一つの「生成の運動」として捉えることにある。つまり自然生命の生成の運動とは、自然が「自己」に至る運動であるという。「非有機的なものはまさに有機的なものにおいて自分自身へと還帰するのであって、それは一つの自己である」(GW VIII,109)。有機的生命は、非有機的世界(自然環境)のなかで生まれながら、最終的に「自己」へと至る自然生命の壮大な目的論的運動のプロセスをなすというわけである。すでに「動物」は、「自己内に反省した一つの統一」として自立的な「自己」を有する個体として特徴づけられる。この場合の「自己」とは、とりあえず動物が個体として独立し完結した生命活動を営んでいることを意味している。動物は独立した個体として一つの完結した循環過程をなすとされる。つまり動物有機体は、「非有機的自然」である自然環境と不断に関わりながら諸分枝や内臓器官の形態を獲得し、その内に「リンパ液」や「血液」の流動的な循環系を有することによって生命活動を維持している。こうして動物個体はその独立した循環機能によって「有機的一者」としての自立性を保ち、「感受性」と「興奮性」を統合している。

動物が本来の意味で「自己内に還帰する」のは、「皮膚」を通して始まるとヘーゲルは考える。皮膚には外的自然と有機体内部の接触面をなすという役割が与えられるのである。「皮膚は自らを外面性から自己内へと取り戻し自己へと関係するような、自己に内的なも

のである」(GW VIII,154)。感覚のはりめぐらされた皮膚は、外部に対して開かれていると同時に、内部へと向かう媒介的役割をなすというわけである。こうして意識は、皮膚感覚から自己内へと還帰して自己意識の生成へとつながっている。皮膚は、身体の単なる表面(外皮)ではなくて、外部に開かれた自己意識として、人間の精神にとって不可欠の要素をなすと考えられるのである。ヘーゲルの自然哲学の内部にすでに、有機体を介して精神への通路が開かれている。

(2) 人間精神の生成

ヘーゲルにおいて人間精神は、動物的な感覚から神経組織のより高度な分節化を経て形成されると考えられている。彼はカントと異なって、人間の理性能力といえども先天的に与えられたものとしてではなくて、有機体の中に次第に形成された能力として位置づけている。例えば精神の生成が次のように述べられる。「有機体はこのように自らの一者〔個体〕になることにおいて、一つの内的な組織となる。それは有機体として、自分自身の内への自己反省であり、そして有機体の自分自身への反省は、内的な組織の分節化である。この媒介組織は……感覚器官の組織において理論的で普遍的な〔精神の〕過程へと形成される」(GW VI,245)。ヘーゲル哲学は精神の自然にたいする優位を説いていると一般に考えられているが、それは一面的な見方である。精神の立場から見れば自然はその下位に位置しているように見えるが、しかし自然からみれば、有機体が生命活動を営み、それを基礎にして初めて精神が形成されるというように、人間の理性能力さえも元を正せば自然生命を根源として成り立っている。この観点は、自然から精神への生成という過程によって、身体と精神の二元論的分離を事実上論駁するものである。

人間精神の生成について、ヘーゲルはもう一つ別の興味深い観点を提起している。すなわち人間精神が生成する過程には、「病氣」が積極的な役割を果たすというのである。動物有機体に生じる病氣という現象は、決してマイナス要因にはならないどころか死へのプロセスを介して動物のなかに類的意識が生起するという。「病氣は〔生命の〕プロセスの継続である。有機体は、病氣に耐えることができない。病氣に対立して、普遍的なものである類が現れる。——動物は死ぬ。動物の死は〔人間の〕意識の生成である」(GW VIII,72)。動物は病氣に罹ることによって、本能的に死の恐怖を感じるであろう。そして死の恐怖を前にして動物のうちに、その個体を超えた類的意識が形成され、それが人間精神を生み出すというわけである。生命個体にとっては否定的な「病氣」が、人間精神を自覚させるという肯定的な役割を果たすことになる。こうしてみると人間精神はヘーゲルによって、その生成過程からして本来的に類的であり、社会関係によって根底的に規定されていると考えられている。

(3) 生命倫理における個人と家族

死は生物学的には個体の消滅ではあるが、しかし人間存在という観点からみると、それは単なる個体にふりかかる出来事としてのみ局限して考えることはできない。すなわち死

は人間の個体を取り巻く社会関係のなかの出来事である。とりわけその社会関係は、国家というレベルではなくて、個体に密接につながる家族を直接的には意味するであろう。したがって死の問題は、人間存在の生命＝有機体としての本性に根ざしているといわなければならない。

生命倫理という問題群の中で、日本における個人と家族の関係を考える際に取り上げるべきテーマの一つに終末期医療の問題があろう。それは例えば、ガンの告知、終末期における治療のあり方、死を迎えるにあたっての患者個人の事前の意思表示など、個人と家族の関係が深く関わる一連のプロセスをなしている。

死に向かう個人の身体は誰に帰属するものなのか。それは、精神的存在としての個人に属するのか、あるいは生命を司り死を看取る家族に属するのか。この問題は、有機体としての個体生命と市民社会的な個人の人格との接点において、現代焦眉の課題となっている。例えばガンの告知を取り上げてみても、日本において医師は患者本人よりも前に家族に告知をして、そのうえで家族が本人に告知するかどうかを判断するというのが現在のところ大半のケースである。このような順序は、患者本人にまず告知をして、そのうえで家族に知らせるという欧米の医療現場とは対照的である。そのような相違の背景には、死を迎えるにあたって、患者本人を一個の独立した人格と見るか、あるいは家族の中に属する存在と見るかという人間観の違いがある。それは端的に、個体主義と家族主義の相違というように言うことができよう。患者は一個の人格であるとしても、死に向かうときには家族がその精神的・身体的支えとならなければならないという倫理が優位にあって、患者本人の知る権利は二次的な位置しか与えられていないというのが現代の日本社会の実状である。

それではなぜこのような家族主義が、個体主義の浸透しつつある現代日本でも相変わらず根強いのか。それは欧米と日本との宗教的土壌の違いという点から説明することもできる。すなわちキリスト教文化においては、個人の存在が神との直接的な契約関係において自覚されるために、死の問題もまた神との直接的関係において自らが引き受けるべきであるという態度が、幼少期から<死の教育>を介して訓練されているといえよう。それに対して日本的な伝統文化においては、個人を神との契約関係において捉えるという素地が希薄で、基本的に氏神の宿る家集団が、それに帰属する個人の死を看取る受け皿としての役割を果たしてきたといえよう。それは現代社会においても、死に向かう患者個人と家族との次のようなもたれ合いの文化的背景になっている。すなわち、患者は自ら死と向かい合うことを忌避し、家族は死に向かう患者を支えようとするという相互の関係が成り立っているのである。このような家族主義は、一見したところでは患者本人の支えとなっているように見えるが、しかし患者個人の人格を真に尊重しているかということになると、本人の自己決定を家族に委譲しかねないという点で、陥穽におちいりかねない危険性をはらんでいる。それは患者が自らの病気について知る権利や自らの身体についての自己決定権という、医療における権利問題と深く関わるものである。

コミュニケーション能力の形成は、個人が死に直面したときに選択する〈死の自己決定〉のあり方に深く関わっている。現代の日本において、死に方の選択を家族が引き受けるのは、自己の身体についての選択を自らの意思を表明できない自己決定とコミュニケーション能力の欠如によるであろう。家族の意思が終末期に直面した患者本人の意思に代行しうるのかどうかという問題は、日本における個人の自立の不徹底ゆえに、〈死の自己決定〉という問題を曖昧なものにしてしまっている。しかし死の現場こそ自然性（生命）と人格性（人権）のせめぎ合いの場になっている現状から見て、市民的コミュニケーションの論理が必要とされている。とりわけ自己決定権の曖昧な日本的文化においては、改めて自己の自立性の確立という問題を顕在化させなければならないであろう。「死」の決定は、国家が介入すべき性質の問題ではありえない。

このような生命倫理の問題群に対して、ヘーゲルの提起した家族の自然性の論理と市民社会における相互承認の論理はいまなお有効であろう。個体原理によってもたらされた近代の共同性喪失に対して、家族関係を基礎にした〈有機体〉理論が現代においていかなる有効性を持ちうるか、その現代的意義が生命倫理という問題群のなかで検証されなければならない。

注

引用文に付した略号は次の文献を示す。略号の後の数字は巻数と頁を表す。

GW: G.W.F.Hegel *Gesammelte Werke*, hrsg.von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

HR:G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Suhrkamp, 1976.

ME:A.Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, Berlin, 1936.

- (1) 『世界の名著・ホッブズ』中央公論社、156頁。
- (2) シェリング哲学に与えたスピノザ汎神論の影響については、次の拙論を参照されたい。「シェリング哲学の方位——「自然哲学」から「同一哲学」へ」（伊坂・森編著『シェリングとドイツ・ロマン主義』（晃洋書房、1997年）所収。
- (3) 『エティカ』からの引用にあたっては、工藤・斎藤訳「エティカ」（『世界の名著スピノザ・ライブニッツ』中央公論社、昭和53年）に従った。
- (4) *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in: *Hegel Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, 1971. I, 234-236.
- (5) 『ヘルダーリン全集第三巻』、手塚富雄訳、河出書房新社、26頁。
- (6) 「有機体」が社会の構成原理として理解される場合、一般に特定の目的によって結合した団体や協会などの集団を意味している。有機体が自然概念として使用される

場合にも、もともと目的論的な発想と結びついている。そのように有機体を目的概念と結びつける発想は、すでにアリストテレスの自然学に見られるが、近代においてはカントの『判断力批判』(1790)のなかで展開される目的論的自然観に見られる。

- (7) ナポレオン民法典の影響下に 1794 年に発効したプロイセンのラント法においてさえ、当時のドイツではまだ、「貴族の男子」は「農民や低い市民身分の女子」と婚姻することが禁じられたり、父親の結婚同意権が認められて家父長制的な「家的婚姻」が支配的であったという。ここにヘーゲルの「市民社会」論の先進性を垣間みることができよう。

〔参考文献〕

柏木哲夫『死を学ぶ』(有斐閣、1995年)

加藤尚武『ヘーゲルの「法」哲学』(青土社、1993年)

河井徳治『スピノザ哲学論攷——自然の生命的統一について』(創文社、1994年)

若尾祐司『近代ドイツの結婚と家族』(名古屋大学出版会、1996年)

II 「階級闘争史観」とエンゲルス

北村 寧

はじめに

現代が何らかの意味で「転換期」にあることは共通の認識であろう。とくに、ソビエト=東欧社会主義の崩壊と「冷戦」の終結は、資本主義の世界的勝利とアメリカを中心とする新しい世界秩序の形成を少なくない人々に予感させた。しかし、現実はどうかと言えば、新しい世界秩序の形成どころか、ますます「危機と混迷」が深まり、行き先不透明になっていることは否定できない。

現代が「転換期」であるとすれば、「転換期」は社会理論に何を提起しているのだろうか。竹内啓は「このように現代世界が転換期にきているにもかかわらず、その将来についての展望が与えられていないとすれば、現在の社会における基本的課題は「近代科学技術文明」に代わる新しい「文明」を構想することでなければならない」(1)と述べている。彼はマルクス主義の世界観が「近代技術文明」の枠内にあるとし、「新しい『文明』」の構想に対するマルクス主義理論の寄与について否定的に評価している。

他方、竹内は、近年、日本の社会科学においてマルクス主義理論の影響力が衰退し、若い人に顧みられなくなっていることを「嘆かわしいこと」とし、「マルクス主義は、欠点もあるにせよ、とにかく歴史的な社会を総体として把える一つのビジョンを与えるからであり、そのようなビジョンなしでは、社会科学的研究は、いたずらに複雑な現象の表面を追う、皮相な経験主義的分析に陥るか、形式的整合性だけを追求する無内容な、しばしば高度に数学的な形式的理論に墮してしまう」(2)と言う。彼は、「二十世紀末から二十一世紀にかけての世界的転換期を考えるには、やはり大きなビジョンを与える枠組みが要求されるのであり、そのためにマルクス主義のような考え方が必要である」(3)としつつ、19世紀の理論家マルクスの時代的制約についても言及し、留保つきではあるが、転換期の社会理論に対するマルクス主義の理論的寄与の可能性を認めている。

本稿の問題意識は、転換期の社会理論を構築するうえで、マルクス主義理論がどのような可能性を持っているか、ということである。その可能性を探るためには、マルクス主義理論そのものの自己点検が不可欠である。マルクス主義理論の諸命題のうち、現代社会の分析にとって有効なものと歴史的使命を終えたものを選り分けることは必須の作業である。その場合、少なくとも、マルクスその人の理論と、1930年代に旧ソビエト連邦で確立し、その後通説として世界的に流布された「旧来型マルクス主義理論」(ほぼ「弁証法的唯物論」と「史的唯物論」に該当)の区別が必要である。マルクスその人の理論を社会科学理論として相対化し、その展開可能性を探るためには、マルクスその人のオリジナル

な理論の全体的な発掘・解明とともに、「旧来型マルクス主義理論」の克服と政治的・イデオロギー的呪縛からの解放が避けて通ることのできない課題といえよう。

こうした問題意識のもとに、本稿は、「旧来型マルクス主義理論」における「階級闘争史観」を批判的に検討し、階級闘争を全歴史（社会発展）の原動力と見なすような見解から脱却する必要があることを述べたものである。なお、本稿はマルクスの階級論を直接に考察したものではないが、その社会科学的展開のための予備的作業の一環をなしている。橋本健二は「現代日本において『階級』という用語は、社会科学用語として使用するにはあまりにも大きな政治的バイアスを背負ったものとなった」(4)と述べているが、私は、「大きな政治的バイアス」は上述の「階級闘争史観」と無縁ではなく、階級論の社会科学的展開のためには、「階級闘争史観」からの脱却が必要だと考えている。

そこで、本稿では、階級闘争を全歴史（社会発展）の原動力と見なす見解を中心に「階級闘争史観」の内容を解明し（第1節）、そのような「階級闘争史観」の源流と見なされるエンゲルスの見解との異同を検討し（第2節）、そのうえで、「階級闘争史観」の難点を指摘し、「階級闘争史観」からの脱却を主張したい（第3節）。

1 「階級闘争史観」の概要

端的に言うと、「階級闘争史観」とは、全歴史（原始共同体崩壊以降の3つの階級社会の歴史。すなわち、最初の階級社会である奴隷制社会から、封建社会を経て、最後の階級社会である資本主義社会が止揚されるまでの歴史）を階級闘争の歴史と見なし、階級闘争こそがそうした歴史発展（階級社会の発展）の原動力であるとする考え方である。このような「階級闘争史観」は従来の史的唯物論のテキスト類の共通の立場であっただけでなく、わが国において現在でもなお根強く残存しているように思われる。そこで、スターリン存命中の1950年に刊行され、わが国でも多数の読者を獲得したコンスタンチーフ監修（ソヴェト研究者協会訳）『史的唯物論』上・下巻（大月書店、1954年）の「階級闘争史観」を見ることにしよう。

(1) 史的唯物論の定義

コンスタンチーフは言う。「史的唯物論は社会の発展のもっとも一般的な法則にかんする科学である。・・・もろもろの社会科学（経済学、美学、言語学）は、社会生活のあれこれの個々の側面の発展、一定種類の社会関係の発展を研究する。史的唯物論はこれらの科学とはちがって、全体としての社会発展の法則を、そのすべての側面の相互作用において研究する。・・・個々の国および国民の社会生活におこった諸事件の経過を具体的に述べる歴史とはちがって、史的唯物論は歴史過程の一般法則の研究をその任務とする」(5)。このように、「社会の発展」や「歴史過程」には「一般的な法則」が貫徹しており、それを研究するのが史的唯物論なのである。

(2) 経済的社会構成体概念と歴史の5段階把握

コンスタンチーノフは、マルクスが「歴史上特定の生産関係の総体およびその上にそびえたつ政治的・法律的小およびイデオロギ的小上部構造の総体としての、経済的小社会構成体という概念をつくりあげた」(6)とし、歴史を5段階の発展史として把握する。「歴史は五つの経済的小社会構成体を知っている。すなわち原始共同体制度、奴隷制社会、封建社会、資本主義社会および共産主義社会であって、この共産主義社会の第一段階である社会主義は、ソ同盟ですでにつくりだされた」(7)。以上のようなマルクスの経済的小社会構成体概念の理解および歴史の5段階把握は「旧来型マルクス主義理論」に共通した、特有の見解である(8)。

(3)歴史の「特殊法則」としての「階級闘争の法則」

コンスタンチーノフは、歴史(社会)の「一般法則」と「特殊法則」を区別する。「一般法則」とは、すべての社会構成体に作用する法則であり、具体的には、「社会の発展において物質的生活の諸条件が規定的役割をはたすという法則、または生産関係にたいして生産力が規定的役割をはたすという法則、生産関係が生産力の発達にたいして能動的な反作用をおよぼすという法則、または社会の経済的小土台の変動の結果として社会的上部構造に変化が生ずるといふ法則」(9)などである。

「特殊法則」には、敵対的な社会構成体(階級社会)に固有な法則と特定の経済的小社会構成体(歴史の5段階把握に対応する5つの社会を指す)に固有の法則がある。「階級闘争の法則は、階級間の対立に基礎をおく敵対的な社会的構成体にもみ固有なものである」(10)。生物学の法則が実在性と普遍性を持つのと同一意味で、階級闘争も「一つの法則」である。「なぜなら、それは、敵対的な階級が存在するところでは、どこでもつねに作用するからである。この場合に、もちろん現代プロレタリアートの階級闘争は、奴隷の階級闘争または農奴の階級闘争とは、その目的からみても、形態および結果からみても異なっている。すべての敵対的な社会形態にとっては、ブルジョア社会にとっても、資本主義から社会主義への過渡期にとっても、階級闘争は決定的な主要な法則であり、発展の原動力である」(11)。

以上のように、「階級闘争の法則」は歴史(社会)の「特殊法則」とされ、すべての階級社会を貫く「決定的な主要な法則」であり、階級闘争は階級社会の「発展の原動力」とされるのである。

(4)階級社会の発展の原動力としての階級闘争

上記の引用文はすべて『史的唯物論』「第一章 科学としての史的唯物論」からであったが、「第五章 マルクス=レーニン主義的階級理論と階級闘争理論」では「階級闘争史観」の内容がさらに詳細に論じられている。ここで、コンスタンチーノフは、『共産党宣言』冒頭の周知の文章「これまでのすべての社会の歴史は階級闘争の歴史である」を引用した後、次のように述べている。「階級闘争は、階級社会の発展の原動力である。階級闘争をとおしてのみ、一つの生産様式から他の生産様式への移行が実現される。一つの社会

制度が、他のより高度な社会制度にとってかわられることは、諸階級の衝突のもっとも尖鋭な形式である革命によっておこなわれる」(12)。奴隷制社会では奴隷所有者と奴隷との階級闘争が、封建制社会では封建領主と農奴との階級闘争が、資本主義社会ではブルジョアジーとプロレタリアートとの階級闘争が、それぞれ当該社会の発展の原動力である。そして、プロレタリアートの階級闘争の進展が社会主義革命を必然化し、資本主義社会の転覆と社会主義社会の樹立が実現するのである。

(5)まとめ

上述の「階級闘争史観」の骨子を3点にまとめることができる。

①原始共同体から社会主義社会(共産主義の第一段階)までの歴史全体(すべての社会)にあてはまる「一般法則」(生産力と生産関係の照応と矛盾など)が存在する。この「一般法則」を研究するのが史的唯物論である。

②階級社会に固有の「特殊法則」として、「階級闘争の法則」が存在する。この法則は歴史における3つの階級社会(奴隷制、封建制、資本主義)全体に貫徹する。

③階級闘争は、階級社会の発展の原動力である。すなわち、奴隷制社会では奴隷主と奴隷との階級闘争が、封建社会では封建領主と農奴との階級闘争が、資本主義社会ではブルジョアジーとプロレタリアートとの階級闘争が、それぞれ当該社会を発展させ、次の新しい社会(封建社会、資本主義社会、社会主義社会)への移行を準備し必然化する原動力である。

ここで、詳論することはできないが、以上のような「階級闘争史観」は、特殊歴史的な社会としての近代ブルジョア社会に位置を定め、そこから過去を照射し、未来を展望するというマルクスの歴史認識とはほとんど無縁だと言わざるを得ない。しかし、エンゲルスの「唯物史観」とは一定の類似性を認めることができる。そこで、次節で、エンゲルスの唯物史観と階級闘争に関する見解を見ることにしよう。

2 エンゲルスの見解との異同

エンゲルスの法則観および歴史の「一般的法則」と唯物史観との関係については別稿で検討しているので(13)、ここでは、前述の「階級闘争史観」の骨子(3点)に即してエンゲルスの見解を見ることにする。

①歴史全体(すべての社会)にあてはまる「一般法則」について

エンゲルスは、原始共同体、諸階級社会、共産主義社会など発展段階を異にする、いかなる歴史的な社会にもあてはまる「一般法則」(例えば、「生産力と生産関係の矛盾」のような「一般法則」)の存在を想定していないと考えられる。エンゲルスはしばしば歴史の「一般的法則」に言及しているが、この場合の「歴史」とは、原始共同体崩壊以降の社会の歴史、すなわち、階級分裂と商品交換が存在している諸社会(奴隷制、封建制、資本主義などの諸階級社会)の歴史であり、「一般法則」とはこうした諸階級社会の歴史全体を

貫徹する法則のことである。『反デューリング論』（1878 年刊）では、ヘーゲルが人類の発展過程の「内的な法則性」を捉えるという「課題」を提起したことを「功績」としつつ、この「課題」を引き受けたのが「近代唯物論」であるとし、「近代唯物論は、歴史を人類の発展過程と見ており、この発展過程の運動法則を発見することを自分の課題にしている」と述べている(14)。そして、「古い観念論的な歴史観」に代わって、階級闘争を「物質的利害にもとづく階級闘争」として把握する新しい歴史観、すなわち、「唯物史観」が打ち立てられたとして、それを定式化している。それは、「これまでのすべての歴史は階級闘争の歴史であったこと」という文言で始まっており、ここで言う「歴史」に原始共同体や共産主義社会が含まれないことは明らかである。注(14)の「人類の発展過程」の「運動法則」も上述の歴史全体を通じて「物質的利害にもとづく階級闘争」が貫徹することを意味していると思われる。

『家族、私有財産および国家の起源』（1884 年刊）では、前述の「諸階級社会の歴史」に内容的に一致する「文明期」という概念が用いられている。「文明とは、分業と、分業から発生する個々人のあいだの交換と、この両者を総括する商品生産とが完全な展開をとげて、それ以前の全社会を変革するような、社会の発展段階である」(15)。文明期とは具体的には次のような時代のことである。「……この奴隷制とともに、搾取する階級と搾取される階級とへの社会の最初の大分裂が起こった。この分裂は文明期全体をつうじてつづいた。奴隷制は最初の、古代世界に固有な搾取形態である。それにつづいて、中世には農奴制、近代には賃労働が現れる。これが文明の三大時代をそれぞれ特徴づける隷属の三大形態である」(16)。このように、文明期とは、古代、中世、近代の「三大時代」と、奴隷制、農奴制、賃労働制の「隷属の三大形態」、すなわち、三つの階級社会を含んでいる。

エンゲルスによれば、このような文明期全体を通じて商品生産の「経済法則」が貫徹する。「商品生産のこれらの経済法則は、この生産形態のさまざまな発展段階に応じて形を変える。しかし、だいたいにおいて、文明期全体がこれらの法則に支配される」(17)。エンゲルスは、奴隷制、農奴制、賃労働制という三つの階級社会すべてを商品生産が支配している「社会の発展段階」＝「文明期」として捉え、そこに、商品生産の「経済法則」が形を変えながらも、だいたいにおいて(im Ganzen und Großen)貫徹すると考えたのである。

以上のように、エンゲルスは、諸階級社会の歴史全体＝「文明期全体」を貫徹する「一般法則」として、「物質的利害にもとづく階級闘争」や「商品生産の経済法則」を考えていた。旧来型マルクス主義理論は、「生産力と生産関係の矛盾」といった社会発展の「一般法則」が原始共同体－諸階級社会－共産主義社会という人類史の全段階を貫徹する、と考えたが、エンゲルスはそのような「一般法則」を想定していないといえる。

ところで、エンゲルスは『反デューリング論』第一編「哲学」で、周知の弁証法の定義をしている。「弁証法とは、自然、人間社会、および思考の一般的な運動＝発展法則にかんする科学という以上のものではないのである」(18)。ここで言われている「人間社会」

の「一般的な運動＝発展法則」とは何であろうか。エンゲルスは、弁証法の「否定の否定の法則」を自然、歴史、思考のすべてに当てはまる「一般的発展法則」だとして、各領域からいくつもの「実例」を挙げている。歴史の「実例」として示されているのは、原始段階での土地の共同所有→（共同所有の否定としての）さまざまな中間段階を経たうえでの現在の土地の私的所有→（否定の否定としての）将来社会での高次の共同所有、という土地の所有形態の発展である。この3段階の土地所有形態を社会形態に置き換えれば、原始共同体→諸階級社会→共産主義社会、となる。

そうすると、「否定の否定の法則」は人類史全体を貫く「一般的な運動＝発展法則」ということになるが、「否定の否定の法則」は、旧来型マルクス主義理論が言うような、すべての歴史的社會に当てはまる「一般法則」と同じであろうか。エンゲルスの趣旨は、「人間社会」の歴史を全体的に捉えてみれば、「否定の否定の法則」に従って運動している、ということである。エンゲルスは「否定の否定の法則」を原始共同体、奴隷制、封建制、資本主義など、どのような歴史的社會にも共通に当てはまる「一般法則」として捉えていたわけではない。確かに、エンゲルスは「否定の否定の法則」を人類史全体を貫く「一般的な運動＝発展法則」と考えていたが、それは旧来型マルクス主義理論の「一般法則」とは異なっていると言わねばならない。このような相違点はあるものの、人類史全体に、ある種の「一般法則」が貫徹すると考える点では、エンゲルスと旧来型マルクス主義理論の間に一定の「類似性」を認めることができよう。

②階級社会の固有の「特殊法則」について

前述のように、旧来型マルクス主義理論では、すべての歴史的社會に当てはまる法則を「一般法則」とし、階級社会に固有な法則と特定の歴史的社會（例えば、資本主義社会）に固有な法則を「特殊法則」としていた。そして、階級社会の固有の「特殊法則」が「階級闘争の法則」とされていた。

すでに述べたとおり、エンゲルスは階級社会に固有な法則を「特殊法則」ではなく、「一般法則」と考えていたのであり、この点は旧来型マルクス主義理論とは異なる。エンゲルスが「特殊法則」として捉えたのは、特定の歴史的社會の法則、例えば資本主義社会の経済法則であり、この点は旧来型マルクス主義理論も同様である。エンゲルスはマルクスが死去した1883年3月14日の直後に書いた「カール・マルクスの葬儀」で、マルクスが発見した2つの「法則」について次のように述べている。

「ダーウィンが生物界の発展法則を発見したように、マルクスは人間の歴史の発展法則を発見しました。……中略……

それだけではありません。マルクスは、今日の資本主義的生産様式と、それが生み出したブルジョア社会との特殊な運動法則をも発見しました。剰余価値の発見とともに、この分野に突然光がともされました」(19)。

エンゲルスは、「人間の歴史の発展法則」と「今日の資本主義的生産様式と、それが生

みだしたブルジョア社会との特殊な運動法則」をマルクスが発見した2つの「法則」であるとしている。これと同じことを『反デューリング論』では「この二つの偉大な発見、すなわち唯物史観と、剰余価値を手段とする資本主義的生産の秘密の暴露」(20)と述べている。「人間の歴史の発展法則」とは「唯物史観」の別の表現である。『反デューリング論』の「唯物史観」の定式化は前述のとおりであり、「人間の歴史の発展法則」は諸階級社会の歴史を貫く「一般法則」を意味している。それにたいして、資本主義社会の経済法則は「今日の資本主義的生産様式と、それが生みだしたブルジョア社会との特殊な運動法則」として捉えられている。

エンゲルスは、『反デューリング論』第二編「経済学」で、生産・分配・交換などの経済活動における法則、すなわち、「経済法則」について考察し、これを「一般的な諸法則」と「特殊な諸法則」に区分している。エンゲルスは、「経済学は、もっとも広い意味では、人間社会における物質的な生活資料の生産と交換とを支配する諸法則についての科学である」と定義しながらも、「経済学は、すべての国、すべての歴史的時代にたいして同じというわけにはいかない」とし、次のように言う。

「だから、経済学は、本質上一つの歴史的科学である。それは、歴史的な素材、すなわち、たえず変化してゆく素材を取り扱う。それはまず、生産および交換のそれぞれの発展段階の特殊な諸法則を研究する。そして、この研究が終わってはじめて、生産および交換一般にあてはまる、少数の、まったく一般的な諸法則を打ち立てることができるであろう。だが、その場合、特定の生産様式や交換形態にあてはまる諸法則は、そういう生産様式や交換形態を共通にしているあらゆる歴史的時期にもあてはまることは、いうまでもない。たとえば、金属貨幣が採用されるとともに、一連の法則が作用しはじめるが、これらの法則は、金属貨幣によって交換が媒介されるあらゆる国や歴史的時期にもやはりあてはまるのである」(21)。

ここでのエンゲルスの叙述には不明の点もあるが、「一般的な諸法則」とは、「生産および交換一般」にあてはまる法則のことであり、金属貨幣の採用とともに始まる「一連の法則」を指していると考えられる。その詳細は記述されていないが、商品の生産と交換が存在するかぎり、あらゆる国および歴史的時代に共通して作用するような「法則」、すなわち、『家族、私有財産および国家の起源』の用語で言えば、「文明期全体」に貫徹する「商品生産の経済法則」のようなものと推察することができる。

他方、「特殊な諸法則」とは、生産と交換の特定の歴史的発展段階における固有の法則のことである。エンゲルスは、「資本主義的生産様式とそれに照応する交換諸形態との法則」(22)と言っているが、これは「特殊な諸法則」である。重農学派やアダム・スミスの経済学にたいして、「彼らが発見した生産および交換の諸法則は、それらの活動の歴史的に特定の形態の法則ではなくて、永遠の自然法則であった」(23)と批判しているように、エンゲルスは資本主義的生産様式には固有の経済法則があると考えていたのである。

以上の考察から、エンゲルスが、諸階級社会全体を貫く法則を「一般法則」として、特定の歴史的な社会、例えば、資本主義社会の固有の法則を「特殊法則」として捉えていたことは明らかであろう。エンゲルスが言うところの「一般法則」は旧来型マルクス主義理論では諸階級社会の歴史を貫く「特殊法則」ということになる。「一般法則」にせよ、「特殊法則」にせよ、諸階級社会の歴史全体を通じて、ある種の「法則」が貫くと考える点はエンゲルスと旧来型マルクス主義理論との共通点である。

③「階級闘争は階級社会の発展の原動力である」という命題について

注(12)の引用文のように、旧来型マルクス主義理論では、『共産党宣言』冒頭の「これまでのすべての社会の歴史は階級闘争の歴史である」という命題から、「階級闘争はすべての階級社会の発展の原動力である」という命題へ飛躍する。奴隷制社会→封建制社会→資本主義社会と発展する階級社会の歴史において、それぞれの階級社会の階級闘争が当該社会を発展させるとともに、次なる社会への移行を準備し必然化するのである。こうして、階級闘争は歴史の原動力、社会発展の推進力に転化する。

以上の見解がエンゲルスの見解を下敷きにしていることは否定できない。エンゲルスは論文「カール・マルクス」(1877年6月執筆)のなかで、マルクスの2つの発見のうちの「第一のもの」(唯物史観)について、次のように述べている。

「第一のものは、世界史の全体的とらえ方に彼がもたらした変革である。従来の歴史観全体は、すべての歴史的変化の究極の原因は人間の観念の変化のうちに求めるべきであり、かつまたすべての歴史的変化のうちで政治的変化が最も重要であって、これが歴史全体を支配するのだという考えをもとにしていた。だが、これらの観念はどこから人間の心に向かってくるのか、また政治的変化を推進する原因はなにか、こうした質問は出されなかった。フランスの歴史家と、部分的にはまたイギリスの歴史家との比較的新しい学派だけが、こう確信せざるをえなかった。すなわち、すくなくとも中世以来、ヨーロッパの歴史の推進力(die treibende Kraft)となっているのは、発展しゆく市民階級と封建貴族との、社会的・政治的支配権をめぐる闘争であるという確信である。いまや、マルクスは、従来の歴史全体は階級闘争の歴史であること、さまざまな複雑な政治闘争のすべてにおいて、もっぱら社会諸階級の社会的・政治的支配権、つまり古い階級の側での支配権の固守と新興の階級の側での支配権の獲得だけがかねめであることを証明した」(24)。

ここで、エンゲルスは「すくなくとも中世以来、ヨーロッパの歴史の推進力(die treibende Kraft)となっているのは、発展しゆく市民階級と封建貴族との、社会的・政治的支配権をめぐる闘争であるという確信」から、ただちに、「いまや、マルクスは、従来の歴史全体は階級闘争の歴史であること、……を証明した」へと飛躍している。前段で「すくなくとも中世以来、ヨーロッパの歴史の推進力(die treibende Kraft)となっている」と限定されていた階級闘争が、説明抜きで、後段では「従来の歴史全体」へと押し広げられている。歴史的に限定されていた階級闘争が「歴史全体」にあてはまるものとして過度に「一

般化」されているのである。このエンゲルスの見解と、「階級闘争はすべての階級社会の発展の原動力である」という命題とは近い距離にあると言わざるを得ない。

エンゲルスは『フォイエルバッハ論』(1888年刊)第4章で「マルクスの歴史観の一般的輪郭」を叙述しているが、そこで、階級闘争が「現代の歴史の推進力」であると主張している。彼は「人間社会の歴史のなかで支配的な法則として貫徹される一般的運動法則を発見すること」(25)を課題として提起する。社会の歴史と自然の歴史には「意欲され意識された目的」の有無という点で本質的な「差異」があるが、社会の歴史にも自然の歴史と同じように「一般的法則」が貫徹しているとしている。

エンゲルスは、「歴史の真の究極の推進力(Triebkräfte)となっている原動力(treibenden Mächte)を探求する」ためには「どんなに卓越した人間であろうとも個々の人間のもつ動機」より「諸階級全体を動かしている動機」を捉えることが重要であるとし、「行動している大衆とその指導者たち……との頭脳のなかに、意識された動機として、……反映されている推進的原因(treibenden Ursachen)を探求すること——これが、全体としての歴史をも個々の時代と個々の国の歴史をも支配している諸法則をつきとめることのできる唯一の道である」と述べている。以前の時代には、このような歴史の「推進的原因」を探求することは、その原因と結果が複雑にこみあってきたために、不可能であったが、現代はこの連関を単純化したので、その謎が解けるようになった。

エンゲルスによると、イギリスでは、大工業の確立以来、政治闘争が「地主貴族」と「ブルジョアジー」との間で行われていることが明確になり、フランスでもブルボン家の王位復帰以来、同じ事実が認識されるようになった。さらに、両国では、1830年以来、プロレタリアートが第三の闘争者であると認められるようになった。ここから、エンゲルスは次のような結論を引き出す。「……ことさらに目をつむらないかぎりだれでも、この三大階級の闘争と利害の衝突とが現代の歴史の推進力(treibende Kraft der modernen Geschichte)だということを見ないわけにはいかなかった」。

このように、エンゲルスは現代の歴史の推進力が階級闘争であることを明らかにした後、さらに、階級闘争がどのような原因にもとづいて発生するか、を解明しようとする。ブルジョアジーとプロレタリアートの発生と発展はまったくの「経済的な原因」によるとし、「経済的諸関係」の産物であるとする。階級闘争における第一の問題は「経済的利害」であり、政治権力はこの経済的利害を実現するための手段であるにすぎない。

こうして、エンゲルスは主張する。「そういうわけで、すくなくとも(wenigstens)現代の歴史においては、次のことが証明されている。それは、政治闘争はすべて階級闘争であり、諸階級の解放闘争は、どうしても政治的形態をとらずにはすまないにもかかわらず、……すべてけっきょくは経済的解放を中心としている、ということである」。

以上のエンゲルスの見解を3点にまとめることができよう。①歴史(すくなくとも現代の歴史)の推進力は階級闘争である。②階級闘争は、政治闘争として行われても、けっき

よくは「経済的利害」をめぐる闘争である。③したがって、「経済的諸関係」が階級闘争そのものを生み出す究極の「推進的原因」である。

見てきたように、『フオイエルバッハ論』では、「すくなくとも現代の歴史では」という限定を付したうえで、歴史の推進力は階級闘争であるという主張をしている。このエンゲルスの見解から、「階級闘争はすべての階級社会の発展の原動力である」という命題を引き出すことは困難である。「カール・マルクス」では、「すくなくとも中世以来」という歴史的限定がありながら、「従来 of 歴史全体」に一般化していたことを考えると、『フオイエルバッハ論』の叙述は慎重な表現になっているといえる。

しかしながら、エンゲルスは、「歴史の推進力は階級闘争である」という命題は「現代の歴史」にだけ言えることで、それ以前の歴史にはあてはまらないと言っているわけではないことに留意すべきである。エンゲルスの課題は「人間社会の歴史のなかで支配的な法則として貫徹される一般的運動法則を発見すること」であり、その結果、歴史の推進力として階級闘争を析出し、階級闘争そのものの「推進的原因」として「経済的利害」・「経済的諸関係」を探り当てたのであった。「人間社会の歴史」の「一般的運動法則」を発見すると言う以上、「現代の歴史」だけでなく「従来 of 歴史全体」が想定されているのではないだろうか。そう考えると、階級闘争は「現代の歴史」を含む「従来 of 歴史全体」の推進力である、というのがエンゲルスの基本的な見地であろう。「すくなくとも現代の歴史では」と限定したのは、歴史的事実を挙げて説明したのが「現代の歴史」だけだったからであり、「現代」すなわち近代ブルジョア社会以前の歴史については、原因と結果が複雑に絡まりあってエンゲルス自身が未解明のため発言を差し控えたのだと思われる。

けっきょく、「歴史の推進力は階級闘争である」という命題については、エンゲルスと旧来型マルクス主義理論との間で、一定の共通性を認めることができる。しかし、両者の大きな相違点は、エンゲルス自身が発言を差し控えた近代ブルジョア社会以前の階級社会（奴隷制社会と封建制社会）に旧来型マルクス主義理論が踏み込み、階級闘争が社会発展の原動力であることを主張していることである。

3 「階級闘争史観」からの脱却

私は、旧来型マルクス主義理論の「階級闘争史観」から脱却しなければならないと考える。とくに、階級闘争を歴史全体の推進力と見なすような考え方から訣別すべきだと考える。なぜなら、そうした考え方は実際の歴史の経過を説明できないという難点があるからである。注(12)の引用文に、「階級闘争をとおしてのみ、一つの生産様式から他の生産様式への移行が実現される」とあるが、例えば、奴隷制社会における奴隷主と奴隷との階級闘争は奴隷制社会を発展させる「原動力」であり、次の封建制社会へ移行させる「原動力」なのであろうか。この点をコンスタンチーノフは次のように説明している。

「奴隷の革命運動は、ついには奴隷制度を下からほりくずし、これを滅亡させるにいた

った。内的には奴隷制生産様式の諸矛盾によって、また外的には奴隷の革命による打撃と蛮族の襲撃とによって弱体化された奴隷制ローマ帝国は、五世紀の末には没落した。しかしながら、奴隷制度の廃絶に大きな歴史的役割を果たした奴隷の革命も、奴隷の勝利とかれらの政権獲得をもってはおわらなかったし、またおわるができなかった。それはなぜかといえば、奴隷の階級は、あたらしい、より進歩的な生産様式の担い手ではなかったからである。奴隷は、奴隷身分からの解放を願ったけれども、あたらしい社会を創造する立場にはなかったし、またかれらの闘争がなににみちびくかをはっきりと理解することさえできなかったのである。

奴隷制社会における階級闘争と、その闘争の最高の形態—奴隷の革命—とは、ローマ帝国の廃墟のうえにしだいに形成されていった封建社会への移行を準備した」(26)。

ここに書かれていることは、奴隷の階級闘争（奴隷の革命）がローマ帝国を解体に導いたにもかかわらず、新しい生産様式の担い手にもなれず、新しい社会を創造することもできなかった、ということである。引用文末尾に「封建社会への移行を準備した」とあるが、その内容は説明されていないのである。つまり、コンスタンチーノフは「階級闘争は、階級社会の発展の原動力である」と言いながら、奴隷制社会の階級闘争が奴隷制社会を発展させることも、次の封建社会への移行を準備することもまったく説明できていない。

そもそも奴隷制社会の発展や封建社会への移行は当該社会の歴史的諸条件にもとづいて多様な要因から具体的に説明するべきものであり、奴隷の「階級闘争」を「原動力」として一義的に説明すること自体が無理なものである。「階級闘争は、階級社会の発展の原動力である」という抽象的・一般的命題を特定の歴史的社會（ここでは奴隷制社会）に直接的・無媒介的に適用するから無理が生じるのである。

ここで、「階級闘争は、階級社会の発展の原動力である」という命題が『共産党宣言』本文冒頭の「これまでのすべての社会の歴史は階級闘争の歴史である」から引き出されている点に言及しておきたい。この一文から「階級闘争は、階級社会の発展の原動力である」という命題を引き出すことはできない。冒頭の一文に続いて「自由民と奴隷、貴族と平民、領主と農奴、同職組合の親方と職人、要するに、抑圧するものと抑圧されるものとは、つねに対立して、ときには隠れた、ときには公然たる闘争をたえまなくおこなってきた」(27)と叙述されているように、冒頭の一文はこれまでの歴史を通じてさまざまな階級闘争が行われてきたという歴史的事実を述べたものである。

冒頭の一文が属する「—ブルジョアとプロレタリア」の本文では、封建社会の没落から近代ブルジョア社会が生まれ、近代的大工業とブルジョアジーが現れたこと、近代的大工業は世界市場をつくりだしたこと、ブルジョアジーが歴史上革命的な役割を演じたこと、ブルジョアジーの支配の存立条件であるブルジョア的所有関係が危うくなっていること、ブルジョアジーの発展とともにその対抗勢力であるプロレタリアートも発展していること、ブルジョアジーの没落とプロレタリアートの勝利は避けられないこと、等々が叙述さ

れている。つまり、本文の主題は近代ブルジョア社会の経済構造とそこでの階級闘争の展開であって、奴隷制社会や封建社会の経済構造や階級闘争が考察されているのではない。冒頭の一文から「階級闘争は、階級社会の発展の原動力である」という命題を引き出すことは本文の内容と主題を無視したものであり、乱暴な解釈と言わねばならない。

しかし、冒頭の一文から「階級闘争は、階級社会の発展の原動力である」という命題を引き出すのは、それなりの理由があつてのことだと思われる。その理由は、歴史を「一般法則」が貫いている、と想定するからではないか。そういう想定をすると、冒頭の一文を歴史における階級闘争の法則的展開を叙述したものであるかのように解釈することが十分に可能だと言えよう。「階級闘争史観」からの脱却のためには、歴史や社会に「一般法則」が貫くという発想からの脱却が必要である。その意味では、エンゲルスの「唯物史観」も再審に付されねばならない。

注

- (1)竹内啓『高度技術社会と人間』岩波書店、1996年、17ページ。
- (2)前掲書、234ページ。
- (3)前掲書、234ページ。
- (4)『『企業社会』日本の階級・階層構造と女性労働者』『日本労働社会学会年報』第6号、東信堂、1995年、55ページ。
- (5)『史的唯物論』上巻、15 - 16ページ。以下、本稿におけるアンダーラインはすべて引用者のものである。
- (6)前掲書、53ページ。以下、本稿の傍点はすべて原著者のものである。
- (7)前掲書、53 - 54ページ。
- (8)北村寧「社会構成体」(『マルクスカテゴリー事典』青木書店、1998年)参照。
- (9)『史的唯物論』上巻、54ページ。
- (10)前掲書、54ページ。
- (11)前掲書、55ページ。
- (12)前掲書、288ページ。
- (13)北村寧「『自然史的過程の通説的理解にたいするエンゲルスの理論的影響』『行政社会論集』第8巻第4号、福島大学行政社会学会、1996年、および、「エンゲルスにおける歴史の『一般的法則』と唯物史観」(細谷昂編『現代社会学とマルクス』アカデミア出版会、1997年、所収)参照。なお、以下の叙述で上記の論文と重複している部分があることをお断りしておく。
- (14)『マルクス・エンゲルス全集』第20巻、23-24ページ。Marx Engels Werke, Bd.20, S.23-24.以下、『マルクス・エンゲルス全集』は『全集』、Marx Engels Werke は MEW と略記する。

- (15) 『全集』 21 卷、172 ページ。MEW, Bd.21,S.168.
- (16) 『全集』 21 卷、174 ページ。MEW, Bd.21,S.170.
- (17) 『全集』 21 卷、173-174 ページ。MEW, Bd.21,S.169-170.
- (18) 『全集』 第 20 卷、146-147 ページ。MEW, Bd.20,S.131-132.
- (19) 『全集』 19 卷、331 ページ。MEW, Bd.19,S.335.
- (20) 『全集』 第 20 卷、26 ページ。MEW, Bd.20,S.26.
- (21)以上の『反デューリング論』からの引用文は『全集』第 20 卷、152 ページ。MEW, Bd.20,S.136-137.
- (22) 『全集』 第 20 卷、155 ページ。MEW, Bd.20,S.139.
- (23) 『全集』 第 20 卷、156 ページ。MEW, Bd.20,S.140.
- (24) 『全集』 第 19 卷、110 ページ。MEW, Bd.19,S.102.以下、ドイツ語挿入は引用者による。
- (25) 『全集』 第 21 卷、301 ページ。MEW, Bd.21,S.296.以下、ページ数は省略するが、すべて『フォイエルバッハ論』第 4 章からの引用である。
- (26) 『史的唯物論』上巻、290 ページ。
- (27) 『全集』 第 4 卷、476 ページ。MEW, Bd. 4 ,S.462.

1 問題提起

現代社会と「常識」

近年、近代ブルジョア社会の歩みとともに構築され固化してきた「近代合理主義」に対する批判が高まっている。しかし、「近代合理主義」は学理的に示されるものだけに現れているのではない。というよりも、そうした理論的な形成物を産み出す土壌として、つまり、われわれが生きている現代社会のなかでの、われわれの思考や行動の規範として、近代的な「常識」となっている。たとえば、利益の追求、目的にとって最適な手段の選択、効率の重視、競争の肯定、等々。

一方で「近代合理主義」への批判が叫ばれているのとは裏腹に、他方では、こうした近代的な「常識」が、むしろさらに堅固になっていく風潮があるのではないだろうか。現在の日常的な生活状況に対する消極的な肯定。多様な選択肢があるようであり、結局はすでに前提条件となってしまう現状と未来との、あきらめに近い受容。そうしたなかで、自己をとりまく外的世界には手をつけずに、内的世界へと沈潜していく「個化」が進んでいるように思われる。近代的な「常識」が、動かすことのできない既成態として各人の前に立ち現れ、それを前提条件的に肯定することで日常的な生活が成り立っているように見える。

「常識批判の学」としての社会科学

ところで、社会科学は近代ブルジョア社会の「自己認識の学」といわれている。その「自己認識」という意味内容には、近代ブルジョア社会がその構造から産み出す近代的な、いかえればブルジョア的な「常識」を批判的にとらえる、ということも含まれる。むしろ、社会科学の歩みは、そうした「常識」批判の深化の過程だったとさえいえるだろう。

そこで、ここでは、現代社会をとらえる理論枠組みを再構築するという観点から、「常識批判の学」としての社会科学という位置づけを試みたい。そして、「常識」批判の歩みを推し進めてきた社会科学の一環であり、一つの画期をなすものとしてのマルクス社会理論をとりあげて、そこでの「常識」批判の方法を検討する。

経済学批判と「常識」批判

マルクス社会理論における「常識」批判を、かれの思想形成のなかで初期から後期へと

追っていくと、そこには「イデオロギー批判から経済学批判へ」という流れが見いだされる。その課題は、『ドイツ・イデオロギー』におけるマルクスの執筆経過のなかにおいて提示されたものである。

マルクスは、『ドイツ・イデオロギー』において、当時のドイツにおける青年ヘーゲル派を中心とした諸思想の展開を、ドイツに特有なイデオロギーとして批判するが、その過程で、順次に、イデオロギー一般に対する批判、特殊ドイツ的な小市民的イデオロギーに対する批判、近代ブルジョア社会のイデオロギーとしてのブルジョア・イデオロギーに対する批判、を展開している(1)。その到達点として、『ドイツ・イデオロギー』執筆の最終段階においては、ブルジョア的な日常意識とブルジョア・イデオロギーとを区別し、日常意識の思想体系化、理論化としてイデオロギーを位置づけている。ここでは、近代ブルジョア社会において、人間の諸活動が貨幣関係への一面化として現れ、この一面化が、諸個人の日々の諸活動に照応した日常意識にも、それが体系化され理論化されたイデオロギーにも現れる、ということが示され、そこからブルジョア・イデオロギーが批判されている。

しかし、『ドイツ・イデオロギー』におけるマルクスのイデオロギー論は、ブルジョア・イデオロギーに対する批判としては不十分なままだったといわざるをえない。というのも、イデオロギーが体系化される基礎となっている日常意識の成り立ち方そのものに対する批判的検討は、ほとんどなされなかったからである。

そこで、近代ブルジョア社会における貨幣関係の存立メカニズム、そしてそれに照応したブルジョア的な日常意識の把握が、次の課題となる。そのためには、『ドイツ・イデオロギー』ではほとんど展開されなかった資本制的生産のメカニズム、そしてそれに照応する日常意識もまた批判的に把握されなければならない。

この課題はマルクスが中・後期に構築していった経済学批判体系のなかで展開された。経済学批判体系のなかで、日常意識批判の方法が確立することによって、ブルジョア的な日常意識が批判的に把握されたのであり、「常識」批判としての社会科学が示された。マルクスの思想形成における、初期のイデオロギー批判から後期の経済学批判へ、という道筋は、マルクスにおける「常識」批判としての社会科学の構築過程だったといえるだろう。

「常識」批判と物象化論

筆者は以前に、『資本論』「商品章」を読むなかから、マルクスが明らかにした貨幣の物象化のメカニズムを確認してきた(2)。そこでの概要は次の通りである。

われわれが生きている日常的な生活世界は、基底的には、われわれ人間が自然との不断の物質代謝過程を営んでいるということにほかならない。人間は総体として生産活動を営んでいる。われわれは、多様な欲求を充足するために多様な有用物を生産している。それは、みずからの欲求充足のためだけではなく、他者の欲求を満たすための有用物を生産する活動である。そうした「人間相互かつ対自然」(S.78,135 頁) (3)の活動が日々営まれて

いる。ところが、近代ブルジョア社会においては、人間の生産活動の近代における形態である労働の社会的性格は、人々にとっては商品交換を媒介する貨幣の社会性として現れる。そのことによって、貨幣が諸個人を相互に結びつける主体であるかのように現れる、という貨幣の物神性が展開する。直接生産者相互の社会的関連が、当事者には、商品と貨幣という物象と物象との社会的な関係、商品関係として現れる。こうして、人間相互の社会的な関連が物象化された商品－貨幣関係として自立化しているかのようにみなされる。

近代ブルジョア社会に生きるわれわれには、こうした商品－貨幣関係が、問うまでもない当然の日常として現れており、自明のものとされている。このブルジョア的「常識」を批判的にとらえるものとして、マルクス社会理論がある。マルクス社会理論は、近代ブルジョア社会の存立メカニズムを解明するとともに、それにもとづいた「常識」の批判、つまり、近代ブルジョア社会におけるブルジョア的な日常意識に対する批判として展開されている。そして、そこでの「常識」批判の方法がいわゆるマルクスの物象化論なのである。その点からいえば、マルクスの経済学批判体系は、物象化論を方法とした、ブルジョア的な「常識」の思想体系化である古典派経済学への批判となっており、その頂点に『資本論』が残されているといえるだろう。

以下では、『資本論』を「商品章」から「交換過程論」へと読み継ぐことから、「常識」批判としての社会科学をマルクス社会理論のなかに確認する作業をおこなう。

- (1) 拙稿（小林、1992）の第2節を参照されたい。
- (2) 拙稿（小林、1997）を参照されたい。
- (3) 『資本論』からの引用は、頁数のみを本文中に略記する。

2 交換過程論

商品交換の担い手

ここでは、『資本論』第1部第1篇第2章交換過程すなわち「交換過程論」の論旨を追いながら、そこにおいて、『資本論』「商品章」で提示された物象化論がどのように展開しているのかを確認する。

「交換過程論」の冒頭においては、交換される諸商品の持ち手である「商品所持者」（S.82,144頁）が再確認される。

この点には、誤解も見受けられる(1)けれども、商品交換の担い手としての人間が「商品章」において無視されていた、というのではない。「商品章」において商品そのものに即してその相互の交換が叙述され「交換過程論」にはいつて商品の所持者としての人間が登場する、というのではない。

すでに、われわれの「商品章」価値形態論の読解からも明らかになっているように(2)、商品交換は、いうまでもなく、商品世界に生きる人々によってもたらされる。交換する際の、商品と商品との等置は、「価値関係の内部で」(S.57,97 頁)の、人々の「取り違い (quid pro quo)」(同前)という意識における顛倒によってもたらされる。そしてこの「取り違い」は、商品世界に生きる人々の「みなし行為」にもとづいている。

商品世界に生きる人々は、商品の価値を見てとることはできない。かれらが判別できるのは、さまざまな商品に属するそれぞれの使用価値だけである。商品Aと商品Bとの使用価値が異なるにもかかわらず、それらの所持者は、それらを同一とみなして交換する。これが、使用価値が相異なる2つの商品を等置して両者を同一とみなす、という商品所持者の「みなし行為」である。

この「みなし行為」において、商品Aに等置された商品Bの使用価値が商品Aの価値とみなされ、そのことによって、商品Bの使用価値が商品Bの価値と取り違いられる。ある商品の価値は他の商品の使用価値で表さざるをえない。つまり、ある商品は「他の商品の自然的外皮をそれ自身の価値形態にせざるをえない」(S.57,97 頁)。この、みずからの使用価値で他の商品の価値を表現する商品もまた、人々にとってはその使用価値しか見えない。そこで、人々には、その商品が価値表現、すなわち「等価形態を、直接的交換可能性という属性を、重いつか寒さを防ぐとかいう属性と同じように、生まれながらにもっているように見える」(S.58,98 頁)。この、みずからの使用価値で価値を表現する商品が、いうまでもなく貨幣である。

そして「商品章」物神性論においては、商品世界に生きる人々が、商品や貨幣のその自然的属性そのものが自立的な社会的性格をもっているかのように錯認することが明らかにされている(3)。商品や貨幣は、それ自体が社会性をもつので「相互の間でも人間の間でも関係を結ぶ自立的姿態のように見える」(S.72,124 頁)。そこで、商品に実現されている労働の社会性は商品それ自体の自然的属性として錯認され、人々の相互の関係は商品や貨幣という物と物との関係として現れると錯認される。

したがって、マルクス社会理論における物象化とは、商品世界に生きる人々の「みなし行為」のなかで、商品の使用価値と価値との「取り違い」が生じ、そこで、商品や貨幣の自然的属性が社会的性格をもつものと錯認され、商品や貨幣それ自体が社会的諸関係を結ぶかのように錯認される、ということである。

このように、交換される商品が同一であるということが、そして商品の価値が貨幣によって表されるということが、商品世界に生きる人々の「みなし行為」によって成立している。商品の相互の交換は、商品という物そのものが交換行為をおこなっているわけではない。このことは、以上のように、価値形態論においてもすでに示されていたが、この「交換過程論」の冒頭で、簡潔に次のように再確認されている。商品交換においては、商品が「自分で自分たちを交換する」(S.82,144 頁)のではなく、商品所持者が商品を交換する。

すなわち、商品所持者が「その意思をそれらの物に宿している諸人格として相互に関係しなければならない」(同前)。

と同時に、ここでは、この商品交換が、「一方は他方の同意のもとでだけ、したがってそれぞれが1つの共通な意思行為を媒介としてだけ」(同前)成り立つということも示されている。交換当事者は、自分の恣意的な意思によって商品交換することはできない。

「みなし行為」は個々人が単独でおこなっているのではなく、交換当事者が相互にかかわることによって成立する。商品Aに等置された商品Bの使用価値が商品Aの価値とみなされ、そのことによって、商品Bの使用価値が商品Bの価値と取り違えられる。それはまた、逆に、商品Bに等置された商品Aの使用価値が商品Bの価値とみなされ、そのことによって、商品Aの使用価値が商品Aの価値と取り違えられる、ということでもある。

けれどもまた、交換当事者は、みずからがかかわる眼前の交換において「共通の意思行為」をおこなうのであって、共通の「みなし行為」が全社会的に成立しているのではない。むしろ、人々が商品交換する際の「意思関係の内容は、経済的関係そのものによってあたえられている」(同前)のであって、商品所持者は「相互に商品の代表としてのみ実存する」(S.83,144頁)にすぎない。したがって、商品交換に登場する人々、すなわち商品世界に生きる人々は、商品の担い手という限りでの交換行為を営むしかない。ここにも、当事者の個別の恣意的な意思を超えているという意味での客観的な社会過程が商品世界を貫徹していることが示されている。人々は、商品世界においては、「経済的諸関係の人格化」(同前)という限りでの人間であって、そうした限りでの「意思行為」を営まざるをえない。

物象化論の「循環論法」

以上のように、「商品章」では、近代ブルジョア社会において、商品あるいは貨幣に内在している人間労働の社会的性格が、商品世界の客観的な社会過程をもたらし、そこでの当事者の意識における顛倒を媒介して価値形態が現象し、それが人々にとっては貨幣の物神性として錯認される、ということが明らかにされていた。それでは、ここ「交換過程論」では、何が問題となるのだろうか。

じつは、「商品章」では、商品－貨幣関係における物象化のメカニズムが明らかにされたものの、しかし、そこには、問題が残されたままになっていた。というよりも、「商品章」における叙述は不十分だった。それがこの「交換過程論」で確認されるとともに、それを解消する論理が示される。

まずは、商品の使用価値と価値との実現をめぐる問題点が示される。

商品は、「商品章」価値形態論で示されていたように、「商品にとっては、他のどの商品体もそれ自身の価値の現象形態としての意味しかもたない」(S.83,145頁)。商品相互の交換は等価交換であり、したがって、交換される商品は社会的平均労働の一定量の生産物

として、相互に同等なものでなければならない。

ところが、「商品章」価値実体論でも説明されていたように(4)、それを生産した当事者にとっては、その商品がもつ有用性、すなわちその商品の使用価値は、「他人にとっての使用価値」である。商品の使用価値は、その商品の所持者にとっては、それは他者が必要とする使用価値であるがゆえに他者へと譲渡しうる、という意味をもつだけである。逆に、商品を交換する当事者にとって、他者がもつ商品は、自分自身の欲求を充足させる使用価値をもっている。そこで、かれは他者と交換にはいるわけである。つまり、「すべての商品は、その所持者にとっては非使用価値であり、その非所持者にとっては使用価値である」(同前)。そこで、諸商品が商品所持者の間で交換されることになる。

ここで、1つの問題が生じる。「諸商品は、みずから使用価値として実現しうる前に、価値として実現しなければならない」(同前)。なぜなら、交換される諸商品は、相互に同等の価値をもっていることが確認されなければ、交換にはいることができないからである。ところが、「諸商品は、みずから価値として実現しうる前に、みずからが使用価値であることを実証しなければならない」(S.83,147頁)。なぜなら、交換される諸商品は、相互に他者にとって有用な使用価値をもっていることが確認されなければ、交換にはいることができないからである。こうして、価値として実現するためには、その前に使用価値として実現されていなければならない、使用価値として実現するためには、その前に価値として実現されていなければならない、ということになる。

この問題、商品における使用価値の実現と価値の実現との間の矛盾は、価値形態論の第1形態においても、商品世界に生きる人々の「取り違い」において、いわば「循環論法」的な価値形態の論理構造として示されていた(5)。前述のように、人々は、商品Aに等置された商品Bの使用価値を、商品Bの価値と取り違えるが、それは、商品Bを商品Aの等価物として等置して、商品Bの使用価値を商品Aの価値とみなすからである。それを媒介して、商品Bの使用価値が商品Bの価値と取り違えられる。ところが、商品Bが商品Aに等置されるのは、「取り違い」によって商品Bの価値が商品Bの使用価値で表現され、商品Bの使用価値によって商品Aの価値が表現されるからである。「取り違い」によって等置されるが、等置されなければ「取り違い」は生じない。

こうした価値形態論における「循環論法」的な叙述がかかえる難点が、ここ「交換過程論」では、前述のように、使用価値の実現と価値の実現との間の矛盾として明らかにされている。

交換過程の社会性の矛盾

次にとりあげられているのは、交換過程が「すべての商品所持者にとって、同時にもつばら個人的であるとともに、もつばら一般的社会的である」(S.84,147頁)という問題点である。

商品所持者は、他者がもっている商品の使用価値によってみずからの欲求を充足しようとして、交換にはいる。「その限りでは、交換はかれにとって個人的な過程でしかない」(S.83,147 頁)。他方で、かれにとっては、自分ももっている商品の使用価値は問題とはならず、他のどの商品であっても等価交換によってその価値を実現しようとする。「その限りでは、交換はかれにとって一般的社会的な過程である」(同前)。商品所持者は、他者がもっている商品で自分の欲求を充足しようとするのだから、他者の商品は特殊的等価物として妥当する。すべての商品所持者がそうするのだから、諸商品は「自己を価値として等置し、価値の大きさとして比較する一般的相対的価値形態をもってはいない」(S.84,148 頁) ことになる。

この問題は、価値形態論の第2形態において、すでに、第2形態の「欠陥」(S.64,110 頁)として指摘されていた。そこでは、諸商品の相対的価値形態が「他のどの商品の相対的価値形態とも異なる価値表現の無限の一系列」(同前)であり、等価形態は、「ただ、相互に排除しあう制限された諸等価形態にすぎない」(同前)と述べられていた。それが、前述の矛盾と同様に、ここでも「交換過程論」において明示されている。

矛盾の解明

以上の、使用価値の実現と価値の実現との矛盾、個人的過程と一般的社会的過程との矛盾、をどのように考えたらいいのだろうか。

すでに「商品章」でマルクスは、価値形態論の第1形態において、上着をつくる裁縫労働という具体的有用労働が、リンネルをつくる織布労働という具体的有用労働に等置され、そのことによって、裁縫労働は「人間労働という両方に共通な性格に、実際には(thatsachlich)還元」(S.52,86 頁)されている、と指摘していた。また、第2形態から第3形態への展開の際に、第2形態の「列に実際上は(der Sache nach)すでに含まれている逆の連関を表現すれば」(S.65,111 頁)第3形態となる、と述べていた。さらに、第3形態から第4形態への展開については、一般的等価形態の「特権的な地位を歴史的に(historisch)かちとったのが」(S.69,119 頁)金である、と述べている。

「商品章」価値形態論で展開されていた商品の価値形態を貨幣形態まで追跡するという分析は、確立されている商品世界を対象としている。商品世界では、現に貨幣が商品交換を媒介している。したがって、この分析は、確立している商品世界における商品交換過程の論理的な構造を解明することによって、貨幣の必然性を証明するものだった。そこでは、「実際には」貨幣を媒介として営まれている商品交換を前提としたうえで、論理的に「貨幣形態の発生を立証する」(S.49,82 頁)作業がおこわれている。したがって、この価値形態論の論理展開においては、前述したような、「交換過程論」で指摘されたような矛盾は、問題としてとらえられていなかった。というのは、この問題は、確立されている商品世界においては、「実際には」貨幣の存在によって現実に解決されているのであって、その貨

幣の「発生」の論理的なメカニズムを説明するのが「商品章」の狙いだっただからである。そのようにいわばかっこにくくられていた問題をとりあげて、論理的な循環構造そのものがいかに存立しているのかを再考しようというのが「交換過程論」なのである。

「商品章」においては、できあがった、客観的な社会過程が不断に展開されている商品世界の、循環している過程を分析の対象としつつも、そこでは貨幣の「発生を立証する」ために、論理的な必然性が追求された。しかし、その論理的な展開そのものが商品世界を前提しており、したがって貨幣形態を前提していた。「商品章」は、貨幣の必然性をめぐって、いわば「循環論法」的に叙述されていた。そのように叙述せざるをえなかったといえるだろう。

「交換過程論」では、商品交換過程を、1回限りの商品交換としてではなく、不断に循環する過程としてとらえる。そこでは、その担い手としての人間の「実際の」行為から解明される。

マルクスは、「はじめに行為ありき」(S.84,148 頁)と述べて、商品所持者は「考える前にすでに行動していた」(同前)という。商品所持者は、自分もっている商品を、一般的等価物としての商品と「対立的に関連させる」(同前)ことによって、交換にはいることができる。「このことは、商品の分析が明らかにした」(同前)。しかし、「もっぱら社会的行為だけが、ある特定の商品を一時的等価物にすることができる」(同前)。そして、「一般的等価形態であるということは、社会過程によって、この排除された商品の独自の社会的機能となる」(同前)。一般的等価物は、「交換の歴史的な (historisch) 深化と拡大」(S.84,149 頁)のなかで、貨幣という形態をとる。

確立された商品世界の交換過程においては、商品と貨幣とが相互に交換されているが、それは商品所持者の相互の「意思行為」による。等置が先か、それとも「取り違え」が先か、あるいは、個人的な過程か、それとも一般的社会的な過程か、という問題の立て方は、貨幣の必然性を論理的な「発生」のメカニズムとして分析することによって生起するのであって、「実際には」商品世界に生きる人々が、不断の過程のなかで、商品交換を「社会的行為」として現実に営んでいることそのものが交換過程を存立せしめている。したがって、価値形態論で示された貨幣の必然性は、商品世界に生きる人々の、日々の「社会的行為」によって現実のものとしてされている。「交換過程論」はこのことを明らかにしている。「貨幣結晶は、種類をことにする労働生産物が、実際に (thätlich) 相互に等置され、それゆえ実際に (thätlich) 商品に転化される交換過程の、必然的産物である」(S.84,149 頁)。

歴史的な経過による解明

このように、交換過程は不断に循環して展開している。それでは、こうした商品世界における交換過程の循環構造の初発は、どうなっているのか。つまり、交換過程はどのよう

に始まったのか。次に続く論述によって、循環する過程として叙述する前提性が歴史的に解明される。

商品所持者は、「相互に独立の人格として、相対する」(S.85,150 頁)が、こうした「相互に他人であるような関係」(同前)は、「自然発生的な共同体」(同前)の内部では存在しない。したがって、「商品交換は、共同体の終わるところで、諸共同体が他の諸共同体または他の諸共同体の諸成員と接触する点で、始まる」(同前)。そして、そこから「反作用的に」(同前)共同体内部でも商品交換が始まる。しだいに、「交換の不断の反復が、交換をひとつの規則的な社会過程にする」(同前)。「時の経過とともに」「諸物の使用価値は、諸物の交換価値から分離する」(同前)。そして、交易の発生とともに、諸商品が「第3の商品と交換され、価値として比較される」(S.86,151 頁)ことになり、この第3の商品が「一般的または社会的な等価形態をうけとる」(同前)。それは、「商品交換の発展につれて、もっぱら特殊な種類の商品に固着する。すなわち、貨幣形態に結晶する」(同前)。こうして、最終的に「商品交換がそのもっぱら局地的な束縛を打破し、それゆえ商品価値が人間的労働一般の物質化にまで拡大していくのと同じ割合で、貨幣形態は、一般的等価物という社会的機能に生まれながらにして適している商品に、すなわち貴金属に、移っていく」(S.86,152 頁)。

このように、マルクスは、貨幣の「発生」つまりは交換過程の登場を、歴史的な始源として提示している。これは、いわば、『資本論』第1部の展開のなかで、資本-賃労働関係の自立的な循環する過程が示された後に、その循環過程の始源として本源的蓄積論が述べられている、という位置づけと類似しているといえるだろう。『資本論』第1部では、資本の再生産過程が基底的に示され、そのことによって、近代ブルジョア社会が不断の循環過程にあることが明らかにされた後に、その循環過程の始まりが歴史的に解明される。それと類似して、商品から貨幣が「発生」する論理的な必然性が「商品章」で示された後に、ここ「交換過程論」で、商品世界の、すなわち商品と貨幣の不断の交換過程の、歴史的な始源が示されている。つまり、「どのようにして、なぜ、何によって、商品が貨幣である [になる-フランス語版] のかを把握する」(S.89,157 頁)ということが歴史的に説明されている。このことによって、交換過程の循環構造の存立が示されている。

過程の循環と物象化

「交換過程論」の最後の部分では、「われわれがみたように」(S.89,158 頁)と述べて、「商品章」で展開された物神性論が再確認される。

価値形態の第1形態においてすでに、その価値関係にある商品が、「その等価形態を、この関連から独立に、社会的な自然属性としてもっているかのように見える」(同前)と示されていた。そして、そこから貨幣形態へと至る「虚偽の仮象の確立を追求した」(同前)のが、価値形態論にほかならなかった。貨幣形態において「この外観は完成する」(同

前)。

ここでマルクスは、「媒介する運動は、それ自身の結果のうちに消失して、なんの痕跡も残さない」(同前)と述べる。つまり、「諸商品は、みずから関与することなく、自分たち自身の価値姿態が、自分たちの外に自分たちとならんで実存する1商品体として完成されているのを見いだす」(同前)。貨幣それ自体のうちに、価値形態論で示されているような、「最も簡単な価値表現」(同前)から、その「結晶」(同前)である貨幣形態へと至る論理的な展開を見いだすことはできない。また、「交換過程論」で示されているような、貨幣の歴史的な始源の足跡を見いだすこともできない。現に存在するのは、諸商品が貨幣に媒介されて不断に交換されている商品世界であり、交換過程の論理的な循環構造のなかで、貨幣はすでに確立されているものとして存在している。そのことによって、貨幣形態のもつ社会的な性格が、「社会的な自然属性」として貨幣体そのものに存在するように錯認される。貨幣は、そのあるがままの姿で「いっさいの人間の労働の直接的な化身」(同前)として存在する。「ここから、貨幣の魔術が生じる」(同前)。これこそ「貨幣物神の謎」(S.90,159頁)にほかならない。

以上のように、『資本論』第1篇第2章「交換過程論」においては、「商品章」において分析された、商品世界における商品交換過程の循環構造が、どのように現実には展開しているのかを、商品所持者の「社会的行為」によって説明し、また、循環構造の初発をなす歴史的な始源を明らかにしている。このことによって、「商品章」で解明された貨幣の物神性が、近代ブルジョア社会の不断の循環過程のうちに存立していることが示されている。

「商品章」においては、商品世界における錯認が、客観的な社会過程のもとでの、交換当事者の「みなし行為」と「取り違え」を媒介として生じていることを分析したが、さらに、ここ「交換過程論」では、不断の循環過程のなかで、この媒介過程が「結果のうちに消失」してしまい、交換当事者の錯認が日常的に確証されていることが、つまり当事者の日々の日常的な社会的行為のなかで錯認されていることが明らかにされている。こうして、「交換過程論」は、「商品章」の分析をふまえて、商品世界における物象化が不断の循環過程のなかで、日々展開していることを明らかにしている。

- (1) 一例として、大塚久雄、1966、24 - 25 頁。また、大塚久雄、1977、93 - 94 頁。
- (2) 拙稿 (小林一穂、1997)、180 - 188 頁。
- (3) 拙稿 (小林一穂、1997)、188 - 193 頁。
- (4) 拙稿 (小林一穂、1997)、174 - 180 頁。
- (5) 岩井克人氏も価値形態論における「循環論法」を指摘している (岩井克人、1993、42 頁以下) が、その理解はわれわれとは異なる。

3 商品流通論

過程の消失

以下では、『資本論』第1篇第3章貨幣または商品流通、すなわち「商品流通論」を簡単に検討することにしよう。「商品流通論」では、貨幣の諸機能を分析して、それぞれを3つの節に分けて叙述しているが、そのなかで、すでに「交換過程論」で示されていた、物象化にもとづいた現象が解明されている。

まず、「諸商品の一般的な相対的価値形態は、今や再び、その最初の、単純なまたは個別的な相対的価値形態の姿態をとる」(S.91,162頁)と述べられる。貨幣形態が確立しているので、価値形態論で展開されたような、第1形態から第4形態への論理的な展開からみれば、その最初の第1形態へと戻っていること、したがって、現に存立している貨幣においては、その論理的な、同じく歴史的な「発生」の過程が消失してしまっていること、が示される。商品交換過程において貨幣が商品と商品との媒介となる、という過程が消失しており、貨幣はたんなる価値の尺度として機能している。

また、価値の度量基準としての機能についても述べられるが、ここでも、「貨幣名においては、価値関係のすべての痕跡が消え失せている」(S.95,171頁)と、媒介過程の結果における消失が指摘されている。こうして、貨幣名という「没概念的で物象的な、しかしまた、まさしく社会的な形態」(S.96,172頁)において、物象化が展開している事態が示されている。それとともに、「商品章」と同様に、こうした物象化が、「社会的労働時間にたいする、一つの必然的な、この商品の形成過程に内在する関係」(S.96,174頁)という当事者の個別の意志を超えた客観的な社会過程にもとづいていることが言及される。

さらに、価格形態において、「価格と価値の大きさとの量的不一致の可能性、または価値の大きさから価格が背理する可能性」(S.97,174頁)から、「ある物が、価値をもつことなしに、形式的に価格をもつことがありうる」(S.97,175頁)という「想像的な価格形態」(同前)が生じる。これは、まさに貨幣形態という価値表現が、その媒介過程を消失してしまっ、それ自体が自存していることを示している。

不断の過程

本稿前節で検討した交換過程の不断に循環する論理構造が再確認される。

「すでに見たように、諸商品の交換過程は、矛盾し互いに排除しあう諸関連を含んでいる」(S.98,177頁)。「商品章」の分析では持ち越されていた矛盾は、前述したように、「交換過程論」ではその矛盾が「実際には」解決されていると解明され、それがここ「商品流通論」では運動における解決として示される。「商品の発展は、これらの矛盾を取り除くのではなく、これらの矛盾が運動しうる形態を創り出す。これが、一般に、現実の諸矛盾が自己を解決する方法である」(同前)。

また、「商品章」で示された社会的分業体系のあり方が、同様に交換過程という観点から説明される。人間の労働生産物である諸商品が人々の間で相互に交換されることによってそれぞれの欲求を充足する、という「社会的物質代謝」(S.98,178 頁)は、社会的分業体系が商品生産とその交換として展開していることによって営まれている。この「社会的物質代謝を媒介する諸商品の形態変換または変態」(同前)が運動として展開されている。

すでに「商品章」において、「商品の使用価値と価値との対立がある商品と他の商品との対立となる」ことが述べられていた。それがここでは、「諸商品のこれらの対立的な形態が、諸商品の交換過程の現実の運動諸形態である」(S.99,179 頁)とされて、たんに対立的に存在するだけではなく、現実の運動として示されている。すなわち、交換過程における商品交換の運動として示されている。「交換過程論」においても、商品交換は、商品世界に生きる人々という交換当事者の「社会的行為」による過程として示されていた。そこでの諸商品における使用価値と価値との対立が、交換過程の運動において展開されているということが、ここで明示されている。

そして、商品所持者からすれば、「全過程は、彼の労働生産物と他人の労働生産物との交換、すなわち生産物交換を媒介するにすぎない」(S.100,180 頁)。確立されている商品世界においては、社会的分業体系のもとで商品交換過程が展開しており、そこでの交換の様相は、商品所持者にとっては、みずからの欲求を充足するために、みずからが必要としない生産物を手放し、他者が生産した生産物を手に入れるということであり、「その結果のなかでは過程そのものが消え失せている」(同前)。

ところで、社会的分業体系のなかでは、商品所持者の労働生産物が、社会的分業体系のなかで交換過程に入っていけるかどうかは、彼の恣意を超えた客観的な社会過程による。つまり、彼の恣意は「市場で直ちに客観的に訂正される」(S.101,182 頁)。また、商品世界での社会的分業体系は、量的にも質的にも「自然発生的・偶然的」(S.101,183 頁)であり、したがって、社会過程が当事者の恣意的な意思を超えた客観的なメカニズムとして展開している。

こうした商品の形態変換、つまり商品の貨幣への転化においては、「商品は貨幣への生成のうちに消失するから、貨幣を見ても、どのようにして貨幣がその所持者の手にはいったか、あるいは何が貨幣に転化したかはわからない」(S.103,187 頁)。貨幣そのもののうちに、商品の貨幣への転化という過程は消失している。

このように、商品の形態変換を見てくると、それらが循環過程をなしていることがわかる。商品－貨幣、貨幣－商品という「商品変態のこれら2つの相反する運動局面は、1つの循環をなしている。すなわち、商品形態、商品形態の脱ぎ捨て、商品形態への復帰、がそれである」(S.104-5,190 頁)。多種多様な諸商品のそれぞれの循環過程の絡み合い、「この総過程は、商品流通として現れる」(S.105,190 頁)。

そうすると、貨幣は、ある商品と他の商品との1回限りの交換を媒介するにすぎないの

ではなく、つねに流通流通の内部にとどまり、不断の過程を媒介する。循環する過程としての商品流通においては、「貨幣は、商品が立ち退いた流通上の場所につねに沈殿する」(S.105,191 頁)。

貨幣の通流

こうして、「商品流通の媒介者として、貨幣は流通手段という機能を受けとる」(S.107,194 頁)。ある商品は、交換過程に入ると貨幣と交換され、その使用価値を必要とする購買者によって消費される。つまり、商品交換過程においては、商品はずねに過程に入り過程から出ていく。しかし、貨幣は、交換者の手から手へと移っていくのであって、つねに交換過程の中に存在する。したがって、商品流通は、貨幣の通流をなしている。この貨幣の通流によって、商品流通という過程は隠蔽される。

こうした貨幣の通流は、これまでの分析で示されたように、貨幣の社会的性格による。貨幣のもつ社会的性格が、このように、商品交換過程における貨幣の運動として現れる。貨幣がその社会的性格を自然的属性としてもっているかのように錯認される、という物象化が、この貨幣の通流による商品流通においては、「貨幣の運動は商品流通の表現にすぎないにもかかわらず、逆に、商品流通が貨幣の運動の結果にすぎないものとして現れる」(S.108,196 頁)。

貨幣の自立化

マルクスは、「商品流通論」の最後の部分で、貨幣の自立化について述べている。社会的な物質代謝が展開する交換過程は、商品と貨幣とが形態変換することによって、つまり、形態変換を媒介として展開している。しかし、「商品を買うためにではなく、商品形態を貨幣形態に置き換えるために、商品が売られる。この形態変換は、物質代謝のたんなる媒介から目的そのものになる」(S.121,220 頁)。貨幣そのものの取得が目的とされる。また、貨幣が「富の社会的表現となる」(S.121,221 頁)のも、貨幣において、労働すなわち人間活動の社会性がその自然的属性とされているがゆえに、貨幣そのものが富を社会的に表すからである。ここに、貨幣に対する欲求、「黄金欲」(S.122,222 頁)が生じる根拠がある。

前述したように、貨幣のうちには、それが労働の社会性の表現であることは消失している。貨幣がそのものとして価値であるように現れる。あらゆるものがこの価値を体現する貨幣によって売買可能とみなされる。そうなると、「すべてのものが売れるものとなり、買えるものとなる」(同前)。

さらに、「商品流通の発展とともに、商品の譲渡がその商品の価格の実現から時間的に分離される諸関係が発展する」(S.125,228 頁)と、貨幣は支払手段としての機能をもつに至る。支払手段としての貨幣は、もはや商品と商品とを媒介するのではない。それは、交

換過程において、一つの独立した位置を占めている。つまり、貨幣が商品そのものとなる。商品交換の媒介として存在し、商品交換の発展とともに成立した貨幣が、その機能として、商品そのものになる。ここに、「諸商品の自立化された価値である」(S.109,197 頁) 貨幣が、「実際に」自立化して現れる。

4 商品世界における物象化

「交換過程論」の意義

『資本論』「商品章」においては、まず価値実体論で商品が動的にとらえ返されて、商品が人間の生産活動の結果としての労働生産物であること、商品世界という社会的分業体系のなかで、商品交換が展開していることが示された。そして、価値形態論では、価値の現象形態の「発生」が論理的に追跡されて、貨幣の必然性が論証された。さらに、物神性論では、商品生産労働の社会性が貨幣の自然的属性そのものの社会性とされ、貨幣体そのものが社会的性格をもつという貨幣の物神性が明らかにされた。

ところが、「商品章」価値形態論での貨幣の発生の論証では、交換されるためには同等でなければならないが、同等であることは交換によって確認される、という「循環論法」的な難点、交換は個人的個別的だが、一般的社会的に展開されていなければならない、という矛盾が残されていた。「交換過程論」ではこの問題が解明される。交換はその当事者が実際におこなう社会的行為に媒介されていること、商品の交換過程は1回限りではなく、不断に循環する過程をなしていること、が明らかにされる。さらに、こうした循環構造としての交換過程の始源が歴史的に解明される。循環構造として存立している過程はどのように始まったのかが、歴史的な経過のなかで説明されている。

こうして、「交換過程論」では、商品交換が不断の過程をなす循環構造においてとらえられて、そこから、商品世界における物象化が展開されている。「交換過程論」で強調されるのは、そのように不断の過程をなす循環構造として商品交換が展開されているために、貨幣が商品と商品との交換の媒介をなしているという過程が結果のうちに消失する、ということである。

このように『資本論』「商品篇」をみてくると、まず、「商品章」において物象化のメカニズムが解明され、次に、「交換過程論」で、そのメカニズムの論理的・歴史的初発の解明、また媒介過程の消失が示され、さらに、「商品流通論」では、以上をふまえた貨幣の機能の分析がなされている、といえるだろう。こうして、「商品篇」は全体として、商品世界における物象化を解明するものとなっている。

物象化のメカニズム

マルクスにおいて物象化とは、人類史貫通的規定という次元における現象なのではない。物象化は、あくまで商品世界の展開を前提とする。人間の労働は、人類史貫通的規定においては、人間の自然にたいする物質代謝活動すなわち生産活動にほかならない。この生産活動は、みずからの欲求充足だけではなく、他者の欲求を満たすための生産物を産み出す社会的な活動である。近代ブルジョア社会において全面的に展開する商品世界においては、人間の生産活動は、商品生産労働という特殊歴史的形態をとり、社会的分業体系は不断に循環する商品交換過程として展開する。そのなかで、労働の社会的性格は貨幣の物神的性格として現れる。こうして、近代ブルジョア社会において物象化が展開する、というのがマルクスの物象化論である。物象化という現象は、人類史貫通的なものではなく、特殊歴史的な近代ブルジョア社会において現れる。マルクスにおいては、物象化は商品交換が全面的に展開する近代ブルジョア社会においてのみ問題となる(1)。

『資本論』「商品篇」で示されている物象化とは、商品交換過程における交換当事者の「みなし行為」と「取り違え」を媒介として、貨幣が物神的性格をもつことである。いいかえれば、商品世界に生きる人々は、貨幣の自然的属性そのものが社会的性格をもつかのように錯認し、したがって商品や貨幣が自立的に相互に関係を結ぶかのように錯認する。これが商品世界の物象化である。

商品交換の当事者は、商品の価値を貨幣の価値と同一とみなして等置し交換する。この「みなし行為」においては、交換当事者は商品に等置された貨幣の使用価値をその貨幣の価値と取り違えている。つまり、使用価値と価値との「取り違え」である。このことによって、貨幣は、その自然的属性そのものが社会的性格をもつかのように錯認される。

したがって、物象化とは、端的にいえば、社会的性格を自然的属性と錯認することである。そして、そこからいくつかの特徴的な現象が生起する。

その1つは、媒介過程が結果のうちに消失するという事態である。貨幣それ自体には、商品の価値形態の第1形態から最後の形態である貨幣形態までの論理的な「発生」も、歴史的に形成されてきた「発生」も見いだせない。現に存在する商品世界のなかでの不断に循環する交換過程において、貨幣はすでに確立したものとして存立している。交換過程における当事者の「みなし行為」と「取り違え」という貨幣の「発生」過程における諸契機は、貨幣という結果のうちに消失してしまい、貨幣それ自体が自存している。

また、自立化という事態が生起する。貨幣体そのものは、自然的物体であり、独立自存している。ところが、これまでも述べたように、物象化とは、この貨幣体が価値であるかのように錯認されることである。そこで、貨幣体をもつ社会的性格もまた、貨幣の自然的属性であるかのように、したがって、自立して存在するかのように現れる。商品世界に生きる人々が相互に商品交換をおこなう、という人と人との関連も、自立して存在する貨幣が商品とみずからとを結びつける、という物と物との関係として錯認される。人と人との

関連が物と物との関係として現れると錯認される。

疎外と自立化

ここで、マルクスの物象化論において、物象化概念との区別と関連が問題になる概念をとりあげて、その異同を検討しよう。

まずは、疎外概念である。疎外概念も、物象化と同じように、媒介にもとづいた論理構造をもっているが、その内実は異なっている。疎外は、行為主体が働きかけた結果としての客体が自立化して、それが主体に対して対立的に現れることである。それに対して、物象化は、媒介過程が消失して、結果が自立化し、結果がそれ自体で主体的に運動しているかのように現れることである。つまり、疎外という把握は、客体が主体に対立するという点を強調しており、いわば、人間の諸力が、それが対象化された事物にそなわる諸力として人間を圧迫することである。物象化という把握は、自立化した結果が行為主体とは関わりなく運動しているかのように現れるという点を強調する。

また、一般的な自立化という概念との異同だが、前述したように、物象化にもとづいた現象として、貨幣の自立化、物と物との関係の自立化、という事態が生起する。しかし、物象化にもとづいた現象としての自立化という事態は、当事者の錯認によって存立している。それに対して、生産の自立化、諸関係の自立化、とは、社会的分業体系が「自然発生的・偶然的」であり、したがって、社会過程が当事者の「背後で」、すなわちかれらの意思を超えた客観的なメカニズムとして作用している、ということである。人間の恣意によって左右されないという点では同じ事態であるが、物象化は人々の「共通の意思行為」としての「みなし行為」と「取り違え」によって存立しているのであって、一般的な自立化が、人々の意志行為を超えた客観的な社会過程として展開している、というのとは異なっている。

錯認と日常意識

商品世界における物象化とは、貨幣が物神性をおびること、つまり、商品世界に生きる人々が貨幣の自然的属性を社会的性格と錯認することである。商品交換は交換当事者の「みなし行為」と「取り違え」によって成立しているのだが、交換する当事者には、その媒介過程は目に見えない。かれらには、貨幣体がそのものとして価値であるように見える。このように媒介が結果のうちに消失することによって錯認が生じる。

錯認は、商品世界において生じる特殊歴史的な社会的現象である。したがって、立場が異なれば違って見える、というのではなく、商品世界に生きる人々に社会的に妥当している。たとえばススキの穂を幽霊と見間違える錯覚は、錯認と異なって、それがススキであると認識すれば解消する。これに対して、錯認は、日常的な「社会的行為」によって日々確証されているのであり、その存立の根拠を認識したとしても解消するわけではない。

このようにして、近代ブルジョア社会においては、人々のブルジョア的な日常意識は、錯認から成り立っている。商品には価格をもつ。なぜなら、商品には価格を表わす貨幣で購入できるからである。貨幣で商品を購入できる、つまり貨幣が商品と交換できるのは、商品と貨幣の価値が同一だからである。その価値は貨幣が表現しているが、それができるのは、貨幣たとえば金のもつ自然的属性そのもの（色、輝き、等々）が価値をもつからである。

では、金の自然的属性は「どのようにして、なぜ、何によって」価値をもつのか。それは、ブルジョア的な日常意識ではわからない。これを明らかにしたのが、『資本論』「商品篇」における物象化論の展開にほかならなかった。つまり、マルクスの物象化論は、ブルジョア的な日常意識が成り立つ根拠を明らかにしている。

ブルジョア的「常識」の批判

以上みてきたように、『資本論』「商品篇」における物象化論は、近代ブルジョア社会における商品世界の全面的な展開にもとづいた物象化の現象を解明したものである。商品世界に生きる人々は、貨幣の自然的属性をその社会的性格と錯認し、そのことによって、貨幣が自立的存在として商品との社会的関係を結ぶかのように錯認する。しかし、こうしたブルジョア的「常識」は、たんなる錯覚なのではない。それは、彼らの日常的な「社会的行為」すなわち商品交換行為における「みなし行為」と「取り違え」によって、日々確認されている。そのことによって、この錯認は人々の間で社会的に妥当する近代ブルジョア的な日常意識すなわちブルジョア的「常識」として通用している。

けれども、ブルジョア的「常識」が商品世界における物象化、そこでの錯認であるということは、この「常識」が特殊近代的な現象だということを意味している。商品世界の物象化は特殊歴史的なものなのであり、そうした錯認にもとづいたブルジョア的な日常意識もまた、特殊歴史的なものである。ブルジョア的「常識」は、近代ブルジョア社会における特殊歴史的な日常意識なのである。したがって、この「常識」は人類史貫通的なものではなく、その歴史的必然性とともな歴史的限界もまた内包している。

マルクス社会理論は、近代ブルジョア社会の変革の道筋を明らかにするという課題設定のもとで、「固有な対象の固有な論理」（『ヘーゲル国法論批判』）を追求することによって、マルクスの生涯にわたって彫琢された。そうした、現実のなかから現実をのりこえる契機をつかみとる、というマルクス的な現実批判が、このブルジョア的「常識」への批判にも示されている。

マルクスのブルジョア的「常識」批判は、いわば人々の日常意識における特殊近代性、ブルジョア性を批判する。『資本論』「商品篇」における物象化論は、「貨幣の謎」が交換当事者の錯認にもとづいており、このブルジョア的「常識」が商品世界の展開における商品交換から必然的に生起するものであるとともに、それが特殊歴史的なものであることを明らかにしている。こうして、マルクスの物象化論はブルジョア的「常識」批判となって

いる。

本稿では、こうしたブルジョア的「常識」がどのように思想的に体系化され、ブルジョア・イデオロギーとして展開されるのか、というイデオロギー批判の課題を検討することはできなかった。また、ブルジョア的「常識」に内在する個人の自由、相互の平等、独立した人格、という人類史的普遍性については言及できなかった。これは、近代ブルジョア社会の展開とともに形成され、さらに近代を超えて継承されていく普遍性である。こうした課題の検討については、他日を期したい。

- (1) もちろん、こうしてとらえられた物象化の論理によって、近代以前の商品交換の場における現象をとらえることはできる。「人間の解剖が猿の解剖のための鍵となる」(『経済学批判要綱』序説)。

[引用文献]

- 岩井克人 1993 『貨幣論』筑摩書房。
大塚久雄 1966 『社会科学の方法』岩波書店。
大塚久雄 1977 『社会科学における人間』岩波書店。
小林一穂 1992 「「国家＝幻想的共同体」論」岩佐茂・小林一穂・渡辺憲正編『『ドイツ・イデオロギー』の射程』、創風社、271-300頁。
小林一穂 1997 「労働の社会性と貨幣の物神性」細谷昂編『現代社会学とマルクス』、アカデミア出版会、171-199頁。
Marx 1991 K.Marx, Das Kapital vierte Aufgabe, Marx/Engels Gesamtausgabe, Abt. II, Bd.10, Dietz Verlag. 資本論翻訳委員会訳『資本論一第1分冊』、新日本出版社、1982年。

IV グローバリズムと「世界市民性」－ジンメル社会学の現代的意義－

佐久間 孝正

1 はじめに

先ごろ私は、「アジア・南太平洋成人教育会議」第二回総会に出席するためオーストラリア訪問の機会を得た。オーストラリアは初めてであり、滞在中は、先住民民族アボリジニの生きざまに大きな衝撃を受けたが、ここで述べたいことはそのことではない。1週間の滞在期間を無事終えた私は、日曜日の夜にシドニーをたち、月曜日の早朝に成田についた。月曜日に講義とゼミを1つずつもつ私は、いったん自宅に帰って旅装をとく間もなく学校にてかけ、午前中の1コマと午後の1コマをこなし、さらにそのあと卒業論文の指導をしていつものように夕方帰宅した。

ただこれだけのことであったが、私はこのとき、世界が確実に狭くなっていることを身をもって実感したのである。東北や北海道からの出稼ぎ労働者が、夜行でたち東京や大阪でその日から働くことは、よくあることであろう。この国内で起きていることが、近年の輸送機関の発達によって世界的規模で可能になっているのである。滞在中に聞いたことであるが、お金さえ続けば週末をオーストラリアで過ごすということも、今や夢ではない時代なのである。

ライト兄弟が飛行機の実験に成功したのは、今世紀初頭の1903年のことであった。そのときの滞空時間は3分である。それからほぼ1世紀たち、滞空時間も飛躍的に増大しかつスピードも加速化した。こんにち、ボーダレス・ワールドとかグローバリゼーションが、社会科学の中心課題とされるのもこうした「日常的な状況」があるからである。外国人労働者が先進国を中心にみちあふれ、従来までの「国民国家」が大きく揺らいでいるのも、このような時代状況にわれわれが生きているからである。21世紀は、外国人労働者がさらに増え、「国民国家」をめぐる議論がますます盛んになるだろう。

ところで外国人労働者問題を検討するとき、前から気になっている思想家がいる。それは、G・ジンメルである。ジンメルは、その難解な文体、才気煥発な筆の運び、「微視社会学」の巨匠とも形容されるこまやかな描写、脱線が多くしばしば本論からはずれんばかりの論理展開、寸鉄くぎを刺す感性的筆致によって、これまで凡人には近づき難い社会学者の代表のように考えられてきた。しかしこんにち、一方での大量生産ー大量消費という従来の「近代化（モダン）」とは異なる、1人1人の個性に合わせた多品種少量生産下のポスト・モダンの状況の進行と、他方で旧ソ連邦の崩壊や勝利したはずの西側諸国の長期的低迷が続くなかで、世界がますます不確実性や不透明度を増しつつあるとき、旧来の大理論に依拠するのではなく日常生活世界のこまやかな人間の心理や葛藤、対人関係を素

材に構成されたジンメルの理論に、世紀末の混迷する「世界社会」を解説する上で珠玉のアイデアも隠されているように思われる。以下、ジンメル理論のこんにち的な意味を探ってみたい。

ただしこの小論は、ジンメル理論の厳密なテキスト・クリティークを意図したものではない。かつてジンメルは、われわれの認識とは、客体のありのままの認識ではなくその客体についての伝統的で権威的な見方に過ぎないのではないのか、われわれ1人1人は弱き存在のため、ありのままの客体を直視することに耐えられず、従来の見方や偏見に依拠することによって、無力な自分の洞察力を隠蔽しているのではないかという趣旨のことを述べたことがある(1)。この小論は、ジンメルのこの発言に勇気づけられつつ従来のジンメル解釈にはこだわらず、現時点で重要と思われる理論や方法上の特質を確認する場としたい。

その場合、過去の偉大な思想家が現在においてもその地位を失っていないとすれば、それはわれわれの生きている現代の課題をも解く手がかりを与えているからである。彼が生きている時代には、まだ大きな問題と化していない事象についても解明のヒントを与えているところに「人類の知的遺産」とも「巨大な思想家」ともいわれる理由もある。

その意味でいうと私は、過去の社会学者に限らず思想家は、こんにちわれわれをとりまく3つの大きな問題、すなわちエスニシティ、ジェンダー、自然や環境問題をどう考えていたかによってその「偉大さ」が試されているように思われる。この3つの問題は、21世紀をひもとくキー概念でもあるが、ここではそのなかでもエスニシティ論に限定し、ジンメルが「世界社会化」が現実的なものとなるなかで、こうした問題に対してどのような視点を準備していたかをみていくことにしたい。

2 「圏」の思想

ジンメルは、しばしば断片的にして非体系的な思想家といわれる。彼の理論にヘーゲルやマルクスと類似の体系性を求めることは困難である。体系性を重んじることが、ときに甘美な形式の保持に気をとられるあまり、それに合わない個性的現象や特殊性を排除するなかに作為的なものをみた彼にとり、自然や社会が人間の好むような体系を保持していないことを指摘するだけでも大きな意味があった。しかしそのような体系性は拒否したとしても、彼の社会学をある理論に着目することによってそこに一筋の糸をたぐうことは可能である。私が、以前からジンメル社会理論の統一的理解のために注目している理論は、「圏」の思想である。圏についてジンメルは、明確な規定をしていないわけではないが、ここでは相互交流の行なわれる範囲・領域としておきたい。人々が、直接・間接に触れ合い、コミュニケーションする領域といってもいい。

さてジンメルによると人類は、歴史をさかのぼればさかのぼるほど地縁的にして血縁的な単純な圏に所属して生きている。この場合圏は、他の社会科学的な概念でいえば「共同

体」といってもよく、人類は始原的には、地縁的かつ血縁的な「氏族共同体」に運命的に投げ込まれていたのである。ここで人類に最初に胚胎する意識は、「われわれ意識」であり、「自己」意識や「個人」意識は、歴史的にかなりあとになって成立したものである。

人類の歴史とは、この圏が重層的に発展・交差していく過程である。一方では戦争が、他方では産業の発展がそれぞれ相異なる圏と接触させ、あるときは1つの圏が他の圏を包摂し、また他のときには、圏どうしの相互交流を促進させる。こうして人類は、同時に所属する圏の数が少しずつ増えていく。この圏の数・交差の頻度を一層飛躍的に増大させたのは、近代社会の通信や輸送技術の発展によってである。これらの技術の発展によって人間は、同じ国内の人々のみならず他国の人々とも相互関係をもつようになり、同時に所属する圏の数も累乗的に増大する。

ところでこのように1人の人間が同時に多くの圏に所属することは、従来にない新たな問題をも提起する。それは一方で、複数の圏に同時に所属することは人間の「自由」を促進させる。というのも所属する圏の数が増えていくことは、人は1つの圏には人格の一部のみを帰属させ、かつて少数の圏しかないときのように全人格を丸ごと帰属させることはなくなるし、できなくなるからである。このことが、各人と所属する圏との「距離」を可能にし人間の自由を著しく促進させる。つまり彼は、1つ1つの圏に対し相対的に自立した人間になる限りで自由にもなるのである。

だが他面では、人間の「自己分裂」の契機をも促進させる。所属する圏が少数のとき、彼は全人格をその圏に帰属させその圏がもつ価値に全面的に依存して生きること、その圏の構成員と運命を共にすることができた。彼は、生涯をその圏の価値や世界観に従って、ある意味でそこに埋没して生きることができたのである。ここには、「全体」と「個人」の分裂の入り込む余地もない。彼は、「個人」でありながら「全体」であり、より正確に言えば個人であることを自覚させないような集合的存在でもあった。しかし、所属する圏が複数化するにつれて彼は、所属する圏ごとに人格を変えねばならず、それゆえに、その切り替えがうまくできなくなると彼は、自分は何者なのか、どこの圏に所属している自分が本当の自分なのか、否どの圏に所属しても身の平衡を感受できない「自己分裂」、アイデンティティ喪失の危機に陥るのである。

ジンメルにとって歴史とは、こうして所属する圏の単一性から複合性・多様性に向かって進むものであり、「現代」とはその圏が無数に分岐・交差している時代なのである。ここに、現代人の自由の成立基盤があると同時に、自己分裂の原因もある。現代人とは、「自由」の代償として「自己分裂」への危機を秘めた存在なのである。

3 「数」の社会学

こうした理論の背景には、彼が「数」に対して鋭敏な思想家でもあった一面をうかがわせる。世に社会学者とよばれる人は多いが、数のもつ意味について積極的な考察を加えた

社会学者はジンメル1人であろう。彼は、数それ自体がもつ「形式的意味」について「形式社会学」の角度から検討を加えている。その一端は、個人の所属する圏の数が増えるだけで個人の自由や存在に質の転化をもたらすというなかに顕著であるが、そればかりではない。ジンメルが、当時有力になりつつあった社会主義的平等に疑問をもったのもこの数のもつ形式的な意味問題にあった。

彼はいう。平等は、なにがしかの「共通性」を前提にしている。2人の人間には、多くの共通性がある。そこでは、平等も確立しやすい。しかし、構成員が増えるにつれて共通性はますます少なくなる。さらに、国家的規模にまでその範囲が拡大されると構成員に共通なものは何もなくなり、あっても一般的なもの、凡庸なものだけになってしまう。しかも経験的事実の示すところでは、高貴なるもの、非凡なものに大衆を合わせることは不可能なので落ち着くところは、平凡なものにならざるをえない。ジンメルにとって社会主義的平等とは、高貴なるもの、非凡なるものを空洞化していくものであった。ここには、同じ時期に官僚制の角度から社会主義の問題をかぎとっていたウェーバーとも異なる重要な論点が見みぬかれていたのである。そこから自由なき平等か、平等なき自由かは、彼にとって調停し難い大問題であった。

同じような数へのこだわりは、彼の「家父長制論」にもうかがえる。家父長制の特徴とは、家長を中心とした「親密性」と「連帯性」とにある。しかし、そうなるところでも数について2つの重要な認識が得られる。それは一方で成員の数が増えれば、親密性や連帯性は徐々に少なくなる。それゆえ、家父長制を支えるには、数の上での「上限」がある。他方で、このような結束には、一定の人数をも必要としている。その意味では、数の「下限」をも前提にする(2)。そして社会が発展して、多くの人間と接する機会が増えるにつれて親密性や連帯性は重大な挑戦を受け、やはり家父長制は滅びるのである。ジンメルは、歴史変化にしめる数の役割をこのようにみていたのである。あえて大胆な推論をするならば、ほかの条件が変わらずとも数の変化だけでも対象の性格は、このように変わりうるものなのである(3)。

このように数に敏感なジンメルは、人間の心理に潜む「孤独」に対しても数の角度から鋭い見方を提起している。それは孤独とは、「1人の人間」にあるのではなく「多くの人間」との「関係」に存在するとみたなかである。だからそれは、本来的に村にあるのではなく都会にあるものである。孤独とは、相互作用のなかで生れるものであり、その意味で心の空間への恐怖なのである(4)。同じく子どもを扱ったところでも、1人の子どもしかもたない親は子どもの奴隷だが、多くの子どもをもつ親は、子どもの餓鬼大将であるというなかに数に派生する子どもと親との心理関係が鋭いまでに洞察されている(5)。

いずれにしても多様な「圏の交差」との関係で自由と分裂を説くジンメルには(6)、数それ自体がもつ意味についての重要な形式社会学的考察が含まれていた。

4 「量的個人主義」から「質的個人主義」へ

ところでジンメルは、こうした人間の自由の深まりのなかに質的な区別をもみぬいていた。それは、彼の「量的個人主義」と「質的個人主義」とを区別するなかに顕著である。量的個人主義とは、人間がただ人間一般として他のものから区別されることである。18世紀の個人主義の時代は、人間の特徴や尊厳がその他のものとの比較で注目された時代であった。人間が動物と異なり、理性的であったり、本能からすら自由に生産を行うなどの特質をもった存在であることが注目されたのである。このような人間一般に共通する特徴で、人間の尊厳が語られる時代の個人主義を、ジンメルは「量的個人主義」とよんでいる(7)。

しかし、所属する圏の数がさらに増大すると、人は、ますます共通するものが少なくなり、特殊な存在となることによって人間一般には還元できない時代をむかえる。むしろ1人1人の人間が異なることこそ、人間にとっての「本質」となる。「私」は、人一般に置きかえることはできないかけがえのない「私」なのだという「個性」の問題が、本質をなすものとしてとらえられてくる。こうしたのちの実存哲学に近い「個性的実存」の人間観をジンメルは、「質的個人主義」とよんでいる(8)。つまり、一度に多くの圏に所属する人間は、やがて人一般の量的個人主義から1人1人の個性の違いによる「質的個人主義」を生みだしていくのである。

同じ時期に、隣国の社会学者デュルケムによって産業社会の固有の問題として直感された「価値」と「連帯」をめぐる問題は、ジンメルによってこうして「差異」と「個性」に置き換えられて新たな次元からとらえなおされたともいえる。

こうした結合をジンメルは別に、「個性化的な結合」ともよんでいる。個人が多くの圏に所属するようになればなるほど、単一の集団しかなくてそこで固定した地位をいつも得ている状況—例えば部族の首長は、どこに行っても首長として固定した地位にあるが、—このような状態が克服されればされるほど、人は地位とか身分といった外面的属性によって結びつくことが少なくなり、より内面の「人格」に関心が向けられるようになる。多くの圏が交差することは、人格に対する関心を深めるのである。そして各人の人格に対する関心が強くなれば、個性や関心、趣味を同じにした共同体がいくつもできるようになる。これこそ、地位や名誉、身分に拘束されない近代社会の「個性化的結合」の姿だというのである(9)。

ここでは人は、ただ特有の人格の担い手としてのみ結合する。このような個性的な結合は、近代社会になって多くの人間がいくつもの圏や社会集団に所属し、それぞれの集団のなかで違った役割を果たし、地位を得ることによって可能になるとジンメルは考えている。デュルケムのいう産業社会における「異質的な人間の結合」の問題は、ジンメルにとって差異に基づく連帯、すなわち「個性化的な結合」としてとらえなおされたのである。その意味では、デュルケムが未来社会に求めた自由・平等・友愛は、ジンメルによって個性・差異・連帯として再措定されたといってもよい。

こうした質的個人主義を生み出す過程は、ジンメルにとって「私的空間」と「公的空間」が分離されていく過程でもある。個人の所属する空間の重層的発展のなかに歴史の成熟をみたジンメルは、同時に歴史を「私的なもの」と「公的なもの」とが分離していく過程としてもとらえた。歴史の初期には、私的空間と公的空間とは未分離であり、すべてが私的活動でもあり公的活動でもあった。

ところが産業化、さらには近代化の過程で、「公」と「私」とが完全に分離してくる。人は、公的空間にあつては「公人」として振る舞うことが要求され、そこから解放されて初めて「私人」になれる。これらの分離によって初めて人は、「プライベート」な領域をもつことになり、プライバシーへの権利をも有するようになる。マルクスにとって歴史とは生産力の発展の過程であり、ウェーバーにとっては官僚制化への度合いが発展を見定める尺度であったとすれば、ジンメルにとってはプライバシーなり私的空間の確立が歴史の発展を測る尺度となる。

こうした歴史観を貫く一本の赤い糸は、「分化」である。そもそもジンメルが処女作で『社会分化論』を書いたのはなぜだろう。つまり経済的な「分業論」ではなく、社会的な「分化論」だったのはなぜだろう。それは彼が、経済学ではなく社会学に関心をもっており、分業の問題を社会的に問いたかったこと、そうすと分業の問題は、個性の分化、分裂、差異、自由となって現われたのである。人類の壮大な歴史の過程は、経済の世界からみれば労働の分業に基づく交換の問題としてとらえられたが、同じ過程は社会学の世界からみれば、「差異」に基づく「個性の分化」の問題としてとらえられたのである。

5 社会関係の成熟度としての「秘密」

私的空間のもつ意味をジンメルは、「秘密」のもつ社会学的意味、アナロジーとの関連で進めている(10)。われわれは、秘密というと何かうしろめたいものを連想する。しかしジンメルによれば、秘密とはもっと積極的な意味をもつ。人の一生でも秘密をもつには、それだけ精神の成熟を前提にする。子どもの時代、彼はすべてを両親の管理下に置かれている。そこでは、秘密をもつ可能性すら奪われている。やがて成長するとともに自己の精神の固有の動きも生じてくるが、秘密は自己の固有の精神の動きと活動の自由が獲得されて初めて可能となる。

「嘘」も同じである。嘘は、私的空間と公的空間とが分離されていないもとでは成り立たない。同様に嘘は、自己の精神的活動領域が成立していないもとでもおきない。嘘は、それだけ社会なり精神の成熟を前提にしているのである。

歴史も同じである。歴史の初期のもとでは、私的領域も公的領域も区別なく、すべてが構成員の衆目の管理下にある。しかし歴史の発展は、多くの機能を多面的に発展させ、他者の関知しえない、あるいは権力の関与しえない私的な空間をもつくりだす。ここに私的秘​​密も存在基盤を与えられる。私的秘​​密の存在は、社会発展の成熟度を表わしているの

ある。

これらの背後にある歴史観は、氏族的共同体の解体－社会関係の分化－全体関係の成立の解体－生の一部的な領域のみでの関係の成立－個人なり個的人格の確立－友情の芽生えの困難化－他者の入りえないプライバシーの確立－秘密の発生－秘密を許容するまでの社会関係の成熟なり複雑性の発展－個性と自由という連関なのである。マルクスにとり産業社会の根本問題は、所有と階級をめぐる問題に収斂していったが、デュルケムはそれを価値と秩序をめぐる問題に置き換えた。しかるにジンメルは、この同じ局面を個性と自由をめぐる問題としてとらえ直していくのである。

6 現代都市論

こうしたプライバシーなり私的領域がもっとも発展している領域は、現代の巨大都市である。現代都市の見本ともいえる大都会は、多くの圏の複雑に交差する所でもある。それゆえにジンメルにとって、格好の生きた社会学の実験室である。ジンメルにとり、量的個人主義から質的個人主義への転換を果たしたものこそ大都市の存在なのである。大都市の存在によって、初めて人間の「個人的な独立性と個人的な特殊性の発達が育まれた」のである(11)。なぜであろう。

ジンメルは都市は、食料獲得をめぐる人間と「自然との闘争を人間をめぐる闘争」に変えた所とみている(12)。この点ジンメルもまずは人間とは、自然との闘争のなかで自分の存在を獲得するものとみている。ところが都市は、この人間の食料闘争の「形式」を自然との闘争から人間との闘争に変えた所だというのである。こうなると人間は、この人間との闘争に勝っていかなければならないが、ここですぐおきるのは、各人が労働を専門的に分化することによって防衛しようとすることである。各人は、誰にも負けないような技能、能力、労働の専門化によってこの食料獲得のための生存闘争を勝利に導こうとする。かくして都市は、まさに多くの人間が集合的に生存することによって生存闘争も激化させるが、分業－つまり各人による労働の専門化も極点にまで高まるとみるのである。

こうして各人の労働の専門化がおきると、同時に各人の個性や能力が息づく場も与えられ、ここに単なる人間一般には解消しえないお互いに他者と区別された個性の全面的な発達の間、活動のチャンスも与えられるのである。したがって巨大都市は、人々に「孤独」や「無関心」を与える場であるが、それと引き換えに個性と自由を付与する場でもある。こうして都市は、人口が集積すればするほど労働を専門的に分化し、各自をそれぞれの労働分野の専門家とすることによって生存闘争に勝ち抜く手段を与え、そのことによって分業をますます発展させる。

そして個々人の個性を発展させつつ、自由の活動の間をも広げていく。ここにあるのは、存在する人間の量的増大－生存闘争の必然化－都市による対自然への闘争から対人間への闘争への転換－お互いの活動の間を区別することによる共存共栄の模索－専門家どうしに

よる闘争の回避と激化—一層の分業の発展—個性の伸長—自由の領域の拡大—質的個人主義の開花という道すじなのである。

しかし、こうした分業の拡大による都市の存在は、個人の全存在レベルで見ればやはり個人の能力の退歩である。個人の特殊な才能は、一面においては発達したが、全体存在としては退歩している。そこで都市的な人間、一面的に専門化した人間を結びつけることによって、「一存在としての退歩を総体関係の優位さ」によって補おうとする。こうして個人の全存在レベルでの退歩は、ますます分業のなかで他者との結びつきを不可避とし、そのことによって乗り越えようとする(13)。

これまたデュルケムが、分業の進行のなかに「相互依存関係」の深化をみ、そこからかの有名な「分業は経済的なもの以上に道徳的なものである」と述べたが、ジンメルも近代社会の不可避的な分化傾向のなかに人々との普遍的な結合の契機をみて、そこに同時に「道徳的」なものの成熟をみているのは、社会学者としての時代の関心を共有しているようで興味深い。いずれにしてもジンメルにとって大都市は、人間がさまざまな生きざまをさらけ出す実験場であった。

7 「無視」「無関心」の効用

この場合ジンメルは、都市的生活を分析するときにも従来の理論にはない鋭い見方を随所で展開している。その一端は、都市人の「無関心」、「無視」の効用を積極的に評価するなかに顕著である。一般に社会学者の多くは、都市居住者の他人に対する「無視」、「無関心」を利己的態度なり疎外と関連づけて否定的にとらえる。しかしジンメルは、刺激の多い都市で人が正常に生きるには、直接に自分と関わりのないことを「無視」する態度に、逆に都市で生活する場合の不可欠な心構えをみている。

人間が、刺激に対して反応できる範囲や量にはおのずと限界があるが、都市はその臨界点を極点にまで高める。その結果人は、自分が反応しなければならない関心を極力節約する。そうした節約の一端が、「無視」なのである。もし人が、直接に関係のないものを「無視」しないならとっくにその人の生活は崩壊していただろう。「無視的態度」は、都会で快活に生きるための自衛の手段なのである。その意味では、大都市に生きる人間は隣人に無関心になることによって生存可能なのである(14)。

こうしたジンメルの視点は、彼自身ユダヤ人として、その意味では「異邦人」として、当時の大都会ベルリンで生活していたことが大きく関係していたのではなかろうか。一八四八年に人口わずか四〇万のベルリンは、一九一四年までに四〇〇万人となりヨーロッパ屈指の大都会となっていた(15)。こうした大都市に生きるには、自分に直接関わりのないものを「無視」することなしには生活できないのである。

しかしジンメルは、そこに都会の危険をかきとっていた。「顔は、人間と人間のあいだにまなざしの最初の客体としてあらわれる」ものである(16)。顔は、心の履歴書なので

あり、その顔を見ることによって人は、不安になったり驚いたりして話す。ところが盲人には、この表情がみえない。ここに盲人の他人の表情にまどわされない、平和で安らかな表情がある(17)。

ところで盲人は、「みる」ことはできなくても「聞く」ことはできる。しかるに人間にとって、「みる」ことができて「聞く」ことができない方がはるかに「不安」である(18)。ところが現代の都市化は、この「聞く」ことができずに「みる」ことのみ多くする傾向を増大させる。巨大都市に生活するものを不安にかりたてるものは、この「聞く」こと以上に「みる」ことを一方的に肥大化させる傾向のなかにあるというのである。これは、単に都市だけの問題ではなく現代社会を貫く技術的合理性が、文明の方向性が、ますます人と人とを「視覚の関係」にゆだねていく過程と関係がある。ここにこそ、巨大都市なり現代社会に生きる者の「総体生活における方向喪失と孤独化との感情」があるのである(19)。

8 「人格化」と「物象化」

こうした議論を通じて、ジンメルがわれわれを連れていきたい領域、それは「人格化」と「物象化」の問題である。これをジンメルは、支配関係との関連で説いている。ジンメルによると支配には、3つの支配を区別することができる。1つは「個人支配」、2つは「多数支配」、3つは「原理」による支配である(20)。支配関係で重要なのは、彼が支配を「上位-下位関係」とみて、この関係を「人格」によるものと「客観的な力」によるものとのわけ、人格によるものには個人支配と多数支配を、客観的な力によるものとしては原理による支配をあげ、それを物象的なものによる支配とみていることである。これがもっとも典型的な形でみられるのは、経済界のなかである。

経済の歴史は、「現物経済」から「貨幣経済」へと進展してきたが、「貨幣経済」は「世界経済」の開始である(21)。しかしそれはまた、人間関係の物象化の始まりでもある。マルクスを思わせるような口調で彼はいう。「経済圏の拡大によって生産者が消費者をますます知らなくなればなるほど、ますます生産者の関心は彼が消費者から得ることのできる価格の高さのみへともつばら向けられるようになる・・・」(22)。

現代の交換とは、商品Aと商品Bとが、物々交換されるのではない。もしそうなら、双方の商品所持者とのあいだに人格的な交流も関係の発生も可能であろう。しかし現代の交換は、商品Aが貨幣Xと交換され、同様に商品Bも貨幣Xと交換されることにより、初めて事後的に貨幣Xにともに等しいAとBとが交換されるのである。ここに、多くの商品を媒介するものとして貨幣の介入せざるをえない必然性もある。だが貨幣の介入する頻度が増すにつれて、双方の商品生産者への関心も消失してしまう。その意味では、貨幣経済こそ物象化の生みの親であり、それを大規模に創出するものこそ大量生産である。

「注文労働」は中世を支配していたが、「この注文生産は消費者の商品に対する人格的な関係を残している」。それゆえに「商品は、生産者に所属するのとやや似た仕方での内的

に消費者にも所属していた」(23)。ところが、近代の大量生産、機械による専門的な生産によって「生産物は今や消費者とは独立に成立し、商品は今や客観的な所与となり・・・何か自立的なものとして消費者に対立させる」ようになっている(24)。

経済活動それ自体の自立化は、産業社会の運命でもある。労働者は、資本家に服する。しかし資本が、徐々に拡大すれば経済の運動が巨大化し、資本家をも共通の運命に巻き込む。こうして経済法則は、労働者ばかりか資本家にとっても無視しえぬ共通の運命の執行者となる(25)。主人と奴隷の関係の場合には、そこには人間的な感情に基づく相互関係があり、支配者はどんなに絶大な権力をもつていようとも非支配者の意識によって反作用を受けていた。ところが、非人格的な客観的な原理による支配では、この最低限の感情すら生じないのである。人間は、規則によって、法律によって、次第に服する対象を人間から非人格的なものへと変えていく。

現代社会とは、この物象化が凱旋行進する場なのである。「人格と人格」の、「人と人との関係」を「ものともとの関係」に置きかえる作用は、生活のあらゆる領域に浸透している。すでにジンメルは、この時点で「自動販売機」の出現に注目している(26)。ここでは、通常小売り店で目撃される店主と顧客の人格的な関係は一すなわち情熱を込めた商品の説明や案内、それへの顧客の反応は、貨幣という「もの」と引き換えに、無機質的な金属性の商品収納庫から商品(「もの」)を手にする純粋に「ものともとの等化物の関係」に置きかえられている。

そればかりではない。物象化の波は、手紙のようなたぐいにも機械化の進展によって押し寄せてきている。ジンメルは、いち早くタイプライターの性格に着目している(27)。手紙なら字は人を表わすのたとえ通り、書いている者の性や年齢、ときには気分まで一急いでいるとか落ち着いているとか、字のはね具合や句読点のうち方から推測することができる。そしてときには、その字のなかに人柄を忍び、読むものをして書く者と同一の世界に誘うことすら可能である。しかるにタイプライターの字からは、性や年齢はもとより、そのときの気分すら判別することは不可能である。規格化された均質的な文字からは、当の人格性はすっかり捨象され、ただ書かれた内容だけをザッハリッヒに受け取るだけである。ジンメルは、タイプライターの手紙は、人格性をはぎとることによってただ書かれた内容だけを伝えることに注目している(28)。

流行も同じ運命にある。「流行は、その本質からすれば階級の流行」であった(29)。流行の採用によって、ある階級は他の階級と区別した。しかもこの時代、流行の浸透には長期を要した。しかるに現代の流行は、はるかに短命なものになった。速度も早く、かつ広範な圏を巻き込むようになった。その結果流行は、「自立的な運動として現われ、自己の力によって発展し、それぞれの個人から独立した道を進む客観的な力として現われるように」なってしまったのである(30)。以前は流行が、「なお相対的に長期間持続し、しかも相対的に狭小な圏を結合させていた限りでは、主体と流行の個々の内容とのあいだに、い

わば人間的な関係が生じたのであった」が(31)、今や流行からも人格的な関係はなくなった。したがってこんにちの流行は、「ほとんど個人に依存せず、個人もほとんど流行に依存せず、流行の内容がちょうど進化主義的な世界のように独立に発展すること」になってしまったのである(32)。

こうした物象化のなかでもこんにちの民族対立やナショナリズムを解く上で参考になるのは、「理念の物象化」についての考察である(33)。人間はさまざまな利害対立の関係の下に置かれているが、これらの対立は通常、直接的なものから間接的なものへ、即自的なものから対自的なものへと移行する傾向をもつ。しかも対立関係が、即自的なものから対自的なものへと移行することによって対立自体も長期化し、かつ広範なものとなる。

一例をあげれば、労働者Aが経営者Bと賃金をめぐって対立しているとす。もし、2人だけの関係なら対立も直接的にして人格的なものである。このような人格的な関係のもとでは、Aに同情したBが賃金をあげれば、対立は一時的に解消するかもしれない。しかしAが、そこで問われているのはその他の労働者にも共通の「階級関係」にあるとして、自分だけの賃上げが目的なのではなく階級の廃棄を目的にするならば、対立は個人的なものから集団的なものへ、部分的なものから全体的なものへ、一時的なものから永続的なものへと転換されることになる。そして対立の内容も、AとBとの「人格的」な関係・次元から、労働者階級対資本家階級という世界観や理念をめぐる対立へ「抽象化」、「物象化」されることによって、闘争も一段と普遍的にして長期的なものとなる。

こんにち世界各地でみられるナショナリズムの対立にも、こうした「理念の物象化」がいたるところに横たわっている。宗教にしてもイデオロギーにしても、これらは対立が特定の人間の直接的にして人格的な対立から、間接的にして物象的な対立に代わっている。それゆえに諸民族間の対立も、いつしか日常世界に横たわる平凡な反目が原因なのではなく、民族の精神なり、宗教上の理念をめぐってなのだと高度に抽象化、物象化されることによって闘争も譲るに譲れぬ問題として「合理化」されていくのである。

こうして今や近代社会では、物象化の波は生活のあらゆる領域に浸透しているが、その原動力が貨幣の作用にあることもジンメルは洞察していた。それを考察するためにジンメルは、ここでも面白い動向に着目している。それは、貨幣の価値評価の機能がいよいよ発展してくるのは、罰金の歴史をみればわかるというのである。逆説的にいえば、罰金の発展のなかに貨幣の価値評価の力の向上過程がよく現われているというのである。

その上でイギリスで、王の殺害に対して二七〇〇シリングの「殺人賠償金」がかけられたことに注目している。この金額は、当時としては天文学的数字であり、個人には調達不可能なものであった。そこで考えられたのが、その罪を犯した人間は、自分はもとより全親族が奴隷として売られなければならないということなのである(34)。しかしそれ以上に重要なことは、「人間の価値を貨幣で表現せんとする傾向」である(35)。これは、人間をも貨幣という「もの」で表示しようとする近代社会に不可避的な物象化の表われなのであ

る。

したがってジンメルにすれば、こんにちの生命保険こそはまさに貨幣による物象化の典型となる。そこでは1人1人の人間の値段が、まさに貨幣という「もの」で数量的に表現されているのである。近代社会では、「人と人との関係」が「もの」によって置きかえられているだけではなく、個人の命までもが「もの」の価値に等置され、「もの」の価値で表示されるのである。

しかしジンメルは、物象化の過程を一方向的に否定的にのみみていたのではなかった。歴史は、人々の関係を物象化することを通して多くの自由をもはぐくんでいくのである。それは、彼の貨幣論のなかに遺憾なく発揮されている。

貨幣は、確かに人々の関係を物象化するほとんど完成形態にも近いものである。しかしこんにちのように、社会関係が貨幣関係で維持されるなかに、いくつかの進歩・発展の契機も含まれている。例えばわれわれは、商品の購買を紙幣を用いて行なっている。だが、紙幣に書かれた数字を具体的な商品の価値と等置できるのは、一定の抽象的な能力を前提にしてこそである。そうでなければ、一方の記号化された数字が、他方の具体的な商品価値と等しいなどということは成立すべくもない。貨幣経済の背後には、「抽象化的能力の発達」が前提にある(36)。しかもそこにはさらに、相手はもとより取り引きの全行程に対する信用関係も前提にされている。

この意味で貨幣は、人間の抽象能力や信用関係を前提にした近代の自由な人間関係の象徴でもあるのだ。マルクスもまた貨幣をさまざまな角度から検討しているが、彼の場合はマイナス面が強調されており、貨幣のもつ積極面は評価されていない。ジンメルは、このような当時の「労働価値説」に基づく貨幣論を前に、むしろ彼らが見落としている積極面を指摘したといえる。このような貨幣の諸機能を多面的に分析した『貨幣の哲学』という書物は、それゆえに「ジンメル研究会」でも話題になったように、「貨幣の心理学」でもあり、また「貨幣の現象学」といえるものでもあった。

このような貨幣が、全面的に活動する領域は「世界」である。この貨幣に先導される形で、精神の「国民性」から「世界市民性」へと発展する条件も成熟してくる。彼はすでに未来社会では、国民ではなく世界市民性が中心となることを見抜いていた。しかしこの世界市民性の成熟には、個々の個別具体的な市民性に対してではなく、広く普遍的に妥当する人権に対する関心が、人権への関心は、人格や人類への関心を前提にするが、それは以下のような経路をたどる。ここでもジンメルの議論は、圏を、より精確に言えば「社会圏の交差」を前提にしている。

9 「社会圏の交差」による「世界市民性」の獲得—圏の応用理論

前述したように近代社会になればなるほど人は、ますます多くの圏に所属するようになるのであった。そうになると個人の外面的な属性は、ますます意味をもたなくなった。例え

ばAは会社では社長であるが、ある宗教団体で信徒なら、そこでは社長として振る舞うことはできない。彼は、自分に課せられた固有の役割を演じていかなければならない。さらにAは成人教室にも通っており、そこでは生徒だとすればここでもAは、生徒としての義務を果たしていかなければならない。こうして社長という外面的な属性は、所属する圏が異なればさほど意味はなさなくなる。

こうして人間が、多くの圏に所属すればするほど彼らは、自己としての人となりや外面的な属性によってではなく内面的な属性によって、つまりは、「人格」によって表示しなければならなくなる。かくて近代社会において人は、初めて人格に関心を示すようになるのである。ジンメルはこの論文は、近代社会で人は、なぜ人格に目覚めていくのかについて考えさせてくれる。以前デュルケムは、近代社会になると人々の属性はあまりにも異なってくるので、唯一共通なものとしての人格一人はただ人であることによるのみ等しいとして人格に関心をもちに至ると述べていたが、それと同じような事態がジンメルによってもとらえられていた。

この人格論から人権論も生まれる。多くの圏に所属する人は、個性も多様化し、共通なものはなくなるが、人一般がもつ権利は共通である。多くの圏に所属することによって、質的個人主義が誕生することによって、ここでも唯一共通のものとしての人権が注目されてくるのである。

ここでもまたジンメルは、デュルケムと重なってくる。デュルケムは、なぜ人は人格に関心をもちに至るかと問い、それは分業の進展により余りにも多くのものが異なるとき、唯一共通するものとして人一般がもつ共通性に着目したが、同じことがジンメルによっても主張されている。

ジンメルはいう。一種類の木しか存在しなかったなら「木一般」という概念は、成立しなかったろう(37)。同様に1つの民族しか存在しなかったならば、人類という概念も必要なければ、人類愛という概念も無用であろう。世界市民性は、人間が多くの圏に所属し、さまざまな違いを越えたところでつかみとられる人類なり、人類愛の展開するところに初めて生れる。ジンメルはいう。「しっかりと分化し教養と活動とが多方面にわたる人々の方が、一面的な性質をもつものよりもはるかに世界市民的な感覚と確信への傾向をもつ」と(38)。

この「圏」の理論は、ジンメルの場合人間ばかりではなく西欧社会の一神教成立の背景をも説明するものになっている。人間の所属する氏族共同体が単一の圏の場合、神や神聖なものも多くの特殊性を帯びている。しかし、圏の交差の範囲と頻度が増大するにつれて地方的な部族の神々や高貴なるものななかから、およそ神と呼ばれるための必須な内容が抽出されていく。特定の部族の神が君臨しているとき、それらの神と部族との関係も直接的であったが、より多くの部族にも受容されるにつれて、神の内容も抽象化され部族との結びつきも以前より間接的なものとなる。しかし、特定の民族とは間接的な関係になった

なかに、世界宗教が特定の部族を越えた普遍性を獲得する理由もある。

これらの視点は、現在の日本の外国人労働者問題を考える上でも重要な視点を提供している。日本人は、従来まで「同質的」な価値しかもたず、ある種の固定した生き方しかできなかつた。しかしこのところ、多文化・多民族化の促進と相まってさまざまな世界の価値や生き方を当の文化にからめて理解し、われわれがこれまで無意識のままに受容してきた文化を相対化することが要請されてきている。自国の文化のみを絶対化するところにその極限状態としての戦争が、反目・対立が生じる。日本が最近国際化しつつあるということは、ジンメル流に言えば多くの異質な圏に日本全体が巻き込まれていくことにより、これまでの文化を相対化していくことを物語る。その作業を通じてわれわれは、人類が生きるさまざまな文化なり、形式があることを知る。こうしてわれわれは、自国の文化のみを絶対化することなくそれによってまた一段と自由にもなるのである。

しかしまさに日本人でありながら、個々の成員がいくつもの圏に所属することは、民族の分裂、アイデンティティ喪失の危機をももたらす。日本全体が、多くの圏にますます巻き込まれることによって、これまで暗黙のうちに価値ありと思われてきた思考からわれわれは自由になることも可能であるが—自国の文化や伝統のみを絶対化することなく、相対化することによって自由にもなるが、しかしこのことは、他面、アイデンティティ喪失の危機をももたらすのである。でも世界市民性は、こうした回路をへて初めて現実的な課題として形成されていくのである。

10 生理的嫌悪感の源泉としての「匂い」

ところでジンメルは、世界市民性の形成を阻害する対立要因もみていた。それは、意外にも「鼻」の問題である。彼は述べている。「人間を取り囲むあの匂いの領域につきまとう本能的な反感と好感とは、ますます思考と意欲との抵抗をみいだすことも少なくなり、そして例えば、同じ領域に生活している2つの民族の社会学的な関係にとってもたしかにしばしば重要となる」(39)。

貨幣に基づく商品交換の世界的な連関は、各国の相互依存関係を強める。そのことによって、人々の相互交流や移動も過去の時代とは比べものにならないくらい進展する。現代社会とは、労働力の国際移動が日常化する時代なのである。こうしてわれわれは、たとえ自らは他国に出ていかずとも、地域社会にトランスナショナルなかたちで多くの外国人労働者を迎える時代に生きている。しかしその際、民族どうしの共生を妨げるもっとも大きな壁は、匂いに関する生理的な嫌悪感であるというのである。

ジンメルは、他の所で違ったものどうしの接触なり接近は行なわれるべきであるが、実際はその理想と反対に「嗅覚印象の克服不可能性において挫折している」ともいい(40)、この嗅覚印象が、異なった人種、民族の共生を妨げる最大の要因とみている。ここからジンメルは、「社会問題は単に倫理問題であるのみではなく、また鼻の問題でもある」とい

う。理由は、文明の洗練化によって知覚の鋭さは低下するが、「感覚の快と不快の強調は上昇」するからである(41)。

つまり、知覚力は減退しても、快、不快の生理的反応はより鋭くなる。これは社会が、近代化によりますます「衛生」的にして「清潔」になるからであろう。このことによって嗅覚による選別の度合いは、文明化と共に高まるとみている。この嗅覚による選別の重要性を示すのにジンメルは、ニーチェを引用している。ニーチェは、憎むべき「人間類型について異様なほどしばしば『彼は良い匂がしない』」と述べ、生理的判断をしているというのである(42)。この意味で嗅覚は、「社会解体的な感覚」とすらなるのである(43)。これほどまで匂いに対する生理的感覚は、文明化と並んで重要な要因なのである。

こうした認識は、地域社会が多民族化し、共生が現実的な課題となっているこんにち重要な阻害要因を指摘したものといえる。私は以前、海外でホテル住いをしたことがあったが、食堂に集まる民族の匂いに辟易した経験をもっている。それは、理性や道理をほとんど越えた経験であった。こんにち、イギリスの学校でも多民族共生を妨げるものとして、匂いに関する生理的嫌悪感が大きな注目をあびている。インド系の生徒に対する嫌がらせとしてよくカレーの匂いが話題となるが、これもその一例である。そこで、イギリスの学校では、この生理的嫌悪感を一掃するために、カレーや香辛料の匂いを実際にかがせ当の自然や文化にとってそうした嗜好品を使うことが、いかに日常生活を送る上で不可欠な食品となっているかを理解させるようにしている。ジンメルは、この時点ですでに民族共生にとって匂いの問題を克服することの重要性を指摘していたのである。

ここからジンメルは、さらに匂いとの関連で「人工香料」についての分析へと筆を進ませている。「香料」は、「鼻の媒介によってその他の装身具が目の媒介によってなすのとまさに同じことをする」。「香料は人格に何か完全に非人格的なもの」を添加、付加して「人間が発していると思われるほど人格と一致する」ものを作りだす。香料は「人格の領域を拡大する」のである(44)。つまり香料は、人格的なものではないが人格に近い匂を発することにより、人格を拡大し、触れ合う領域を拡張することによって社会関係を円滑にするのである。その点で、目に果たす装身具と同じ機能をもっている。これらの分析は、まさしくこんにちの演技する主体なり、表出する自己の諸理論とも結びつくものである。

11 むすびにかえて

すでに与えられた紙数もかなり超過したので、これまでの議論を要約しまとめにかえたい。

従来ジンメルの議論は、主に方法論や社会学の性格をめぐる議論に集中していた。そこには、デュルケムの「社会学主義」やウェーバーの「理解社会学」と並んで、科学としての社会学の確立に腐心したジンメルの「形式社会学」を紹介する上でやむを得ない事情もあった(45)。しかし、その次元でジンメル社会学の紹介を済ませるのは、まことに惜しい

学者といえよう。ここであえて「形式社会学」をめぐる議論を省略し、「圏の理論」を中心に彼の都市論や人格化論—物象化論、世界市民性論、生理的嫌悪感、微視的な心理分析等を紹介してきたのは、世紀末時代のグローバリゼーションに伴う諸問題を解析する上でも、重要な論点が隠されているとみただからである。

20世紀もわずかとなったこんにち、いよいよはっきりしてきたことは、ボーダレス—すなわち従来まで明示的に「境界」と思われていたものの消失が、単に国家間のみならず経済、政治、文化はもとより男女間にも、学問の世界にもあらゆる領域で進行していることである。この旧来の秩序が、大きく揺らぐなかで既存の知的コスモスに常に距離を置き異邦人として振る舞った彼の理論は、混乱の時代を解きほぐす上で大きな指針を与えてくれるはずである。ここではそのほんの一端を、彼の圏の理論のなかにみいだす作業を行ってきたのである。

注

- 1 G.Simmel, Soziologie:Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Duncker & Humblot, Berlin, 1908. (居安正訳『社会学』上・下、白水社、1994年、pp.220-1)。
- 2 前掲訳書、上、p.85.
- 3 これは、弁証法の基本ということもできよう。
- 4 この記述は、ジンメル研究会での居安正先生の発言に学んでいる。特に哲学者の三木清の好んだ表現だともお聞きしたが、研究室を移転して書棚の整理が済んでいないため『三木清全集』でまだ確認していないことをお詫びしたい。
- 5 『社会学』上、p.113を参照のこと。
- 6 前掲訳書、下、pp.21-2.
- 7 G.Simmel, Grundfragen der Soziologie:Individuum und Gesellschaft,1917.(清水幾太郎訳『社会学の根本問題』岩波文庫、1992年、p.126)。
- 8 前掲訳書、p.126.
- 9 『社会学』下、pp.30-1.
- 10 前掲訳書、上、pp.371-2.
- 11 居安正訳『大都市と精神生活』p.9 (なおこの訳は、研究会で先生のご好意で配布されたものである。記して感謝申し上げます)。
- 12 前掲訳書、p.10.
- 13 前掲訳書、p.8.
- 14 前掲訳書。
- 15 ジンメル研究会での居安正先生のご教示による。なお、成瀬・黒川・伊東編『ドイツ現代史』山川出版社、1987年、pp.53-4も参照。
- 16 『社会学』下、p.250.

- 17 前掲訳書、下、p.252.
- 18 前掲訳書、下、p.252.
- 19 前掲訳書、下、pp.252-3.
- 20 前掲訳書、上、pp.156-7.
- 21 前掲訳書、下、p.356.
- 22 前掲訳書、下、p.357.
- 23 G.Simmel, Philosophie des Geldes,1900.(『ジンメル著作集』3、「貨幣の哲学(総合編)」、居安正訳、白水社、1987年、p.288)。
- 24 前掲訳書、p.289.
- 25 『社会学』上、pp.224-5.
- 26 『貨幣の哲学(総合編)』、p.294.
- 27 前掲訳書、p.308.
- 28 前掲訳書、p.308.
- 29 前掲訳書、p.294.
- 30 前掲訳書、p.295.
- 31 前掲訳書、pp.295-6.
- 32 前掲訳書、p.296.
- 33 『社会学』上、p.284.
- 34 前掲訳書、p.125.
- 35 前掲訳書、p.126.
- 36 『ジンメル著作集』2、「貨幣の哲学(分析編)」、p.193.
- 37 『社会学』下、p.48.
- 38 前掲訳書、下、p.48.
- 39 前掲訳書、下、p.258.
- 40 前掲訳書、下、p.258.
- 41 前掲訳書、下、pp.258-9.
- 42 前掲訳書、下、p.260.
- 43 前掲訳書、下、p.260.
- 44 前掲訳書、下、p.261.
- 45 こうした方法論議に関心が集中していた時期に、ジンメル社会学の真価を疎外論にみようとされた横井修一氏の解釈は、こんにちのジンメルの豊かなアイデア発掘の先駆けとなる研究であった。横井修一「ジンメル社会学と疎外論」阿閉吉男編『ジンメル社会学入門』有斐閣、1979年。

*本稿は、短期間で作成しなければならなかったため、筆者の読書ノートを部分的につ

なげたものである。より精緻な展開は、ここで取り残したジンメルのジェンダー論や自然・環境論を含めて、他日を期したい。なお、本稿を作成する上で、ジンメル研究会の講師をお引き受けいただいた龍谷大学教授居安正先生と同研究会主催の筑波大学教授副田義也先生を中心とする研究会から学んだもの多く、ここに記してお礼を申し上げます。

(1997年2月完)

V P. ブルデュにおける社会科学的認識論

安田 尚

1 社会学における疑似問題

ピエール・ブルデュの社会科学的認識論から見れば、従来の社会学がその基本範疇としてきた「社会と個人」、「構造と主体」、「マクロ社会学 [的論理] とミクロ社会学 [的論理]」等々といった二項対立的分析視角は一種の疑似問題、つまり誤った問題設定と言わねばならない。こうした分析視角はどちらか一方を、あるいは又両者を「実体(substance)化する」ことでそれらを至高の存在に変えてきたのである。すなわち一方では「個人」、「主体」、「ミクロ的論理」などにとって「社会」、「構造」、「マクロ的論理」などは、手のつけられない如何ともしがたい一種の「運命」、「よしなしごと」であり、超絶した存在として受け取られてきたのである。又他方、前者の「個人」や「主体」や「ミクロ的論理」が実体化されると、後者との関連を断たれた何ものにも拘束されない「自由」で「万能な」主体＝創造的主体としてこれらは捉えられてきたのである。言うまでもなく、それは身体化された「過去」からも、構造化された「過去」からも拘束を受けない、一瞬々々自らを創り出す自由な存在として諸個人を措定してきたのである。しかし従来多くの社会学が採ってきたこうした二律背反に対する解決策は、つまるところ何らかの「折衷主義」であったと言えよう。「役割」、「集団」、「社会化」、「中範囲」などが「媒介」概念として設定され、両者の属性が部分的に付与、混交された接ぎ木細工が作り上げられてきたのである。ブルデュに言わせればこうした問題設定は疑似問題なのである。この点をブルデュは「コレージュ・ド・フランス教授就任講演（一九八二年四月二三日）」で次のように述べている。

「つまりモノの幻想 [=権力をモノと見る] とヒトの幻想 [権力を某かのヒト、人格と見る] は対立するどころか、一対(ペア)なのです。人格的個人、内面性、唯一性と社会的なモノ、外的なモノの対立と言った疑似問題は数え上げればきりがありませぬ。つまり個人や個人的なもの、個人主義に絶対的な価値を与える人たちと社会や社会的なもの、社会主義に第一義性を認める人たちの間に倫理的—政治的論争があります。そして絶えず復活する理論的論争、つまり社会唯名論と社会实在論の理論的対立の背後にこの倫理的—政治的論争が在るのです。社会的唯名論は社会的現実、集団、制度を客観的实在性を欠いた理論的な人為的構成物にし、これに対して社会实在論は[理論的]抽象物を物象化(réifie) [モノ化] します。」(Pierre Bourdieu, 1982, pp.35-36.)

(下線と強調は安田。特別に断らない限り、以下同様。)

すなわち、権力を何らかの人間にとって外在的なモノと見るのか、あるいはある特定の個別的な人間と見るかは対立するどころか互いに相補関係にあり、また互いに他方を前提

にして成り立つ一面化の所産だと言うのである。こうした問題の立て方は「社会的なモノ」、「外的なモノ」か「人格的個人」、「内面性」、「唯一性」かと言った二者択一を迫る問題の立て方と同様に一種の「疑似問題 (les faux problèmes)」なのである。そしてこの対立する主張、いわゆる「社会主義」と「個人主義」、あるいは又「社会実在論」と「社会唯名論」の対立の背後には、倫理的—政治的利益を賭けた争いがあると言うのである。この倫理的—政治的利益が両者の主張の背後にどのように配分されているかは、ブルデュ自身はこの「就任講演」では明言していないが、筆者の見るところではそれは錯綜した状況を呈していると思わなければなるまい。つまり単純に前者に被支配者の利益を割り振り、後者に支配者の利害を割り振りと言ったことは出来ないであろう。

とまれこうした視点から、社会学的論争を知識社会的に分析することはさて置くとして、本稿ではかかる「疑似問題」を生み出している社会科学や人文科学における認識論上の障害に関するブルデュの分析に光り当てて見ることにしたい。

2 認識論上の前提条件

ブルデュはその著『社会学者のメチエ』（原書の初版一九六八年、改訂版一九七二年。シャンボルドン、パスロンとの共著）において、人文・社会科学が陥りがちな「認識論上の障害」を克服しようと試みている。それは初学者のためのテキストの体裁を取っているものの実際は、人文・社会科学に内在する方法的諸問題とそれらの知識社会的分析に費やされている。有り体に言えば、本書は社会学方法論の平易な解説書でも入門書でもない。率直に言って本書は社会学の初学者が読むにはあまりにも難解であり、尋常な覚悟では読みきれない書である。訳者である水島和則も指摘するように、初学者のためのテキストという点では、ブルデュの高弟たちによって書かれた"Initiation à la pratique sociologique"(1990)の方が妥当するであろう。むしろ本書は、一九六〇年代から七〇年代にかけて戦後フランス社会学を席卷したアメリカ仕込みの「実証主義」を、主要な論敵とした社会科学批判の書と言ってよいであろう。このアメリカ流の「実証主義」を代表していたのが「ラザースフェルド派」であったことは言うまでもない。ブルデュ自身本書の書かれた「経緯と文脈」を、ペアーテ・クライスのインタビューに答えて次のように述べている。

「この本を書く仕事は一九六六年頃に始まりました。…。この書物の、…出発点にあったのは教育の目的であり、この本は教科書として出版されたわけです。とはいえ、同時にもっと大きな狙いがありました」。つまり、「方法論の明示化が是非とも必要だ」という感を強めたのは、当時フランスで『ラザースフェルド派』の侵入が最高潮に達していたという事情によるものです。この本は、経験的研究を[所謂]実証主義とは別の仕方でおこなうための理論的基礎づけを目的としており、ラザースフェルドが飛躍的に発展させた技術—その点に疑いを容れることはできません—を**実証主義とは別の認識論に奉仕せしめようとするもの**であった、ということです。それがこの

本を書いた真の目的でした。」(一九九四年、四六四頁)

つまり、当時隆盛を極めていた「ラザースフェルド派」の「実証主義」が隠し持っていた認識論的前提を、つまりその前提として問題視されることなく密輸入される「実証主義」の「常識」や「直感」を批判することに本書の真の狙いがあったのである。もちろん経験的・実証的研究を軽視すると言ったものではなく、より良い経験的研究を為すにはどうすれば良いのかに真の狙いがあったのである。それは端的に言えば「理論的に基礎付けられた経験社会学」(一九九四年、四六五頁)に他ならない。当時二つの対照的な誤りがあり、その一つはフランクフルト学派に代表される(フランスではリュシアン・ゴールドマンに代表される)ものであり、「経験的研究を行なうことなく、実証主義の危険性をあらゆる点で告発する」一種の「理論主義」である。もう一つは言うまでもなく上に述べたアメリカ流の「実証主義」である。これら二つの誤りを克服することを狙いとしているのが、「理論的に基礎付けられた経験社会学」なのである。

しかもブルデュ自身はその経歴上、多くの実証的研究に携わった豊富な経験を持っているだけでなく、とりわけ「国立統計研究所」の研究仲間から統計的手法も学んでいる。本書を書く少し前にブルデュは、統計家の養成機関である「国立統計研究学院」で教えており、統計的方法・技法に習熟し、その有効性と限界を十分に熟知したうえで所謂「実証主義」批判を行っているのである。この点は彼の一つの強みと言えよう。ブルデュは統計的手法を知らずして毛嫌いしているわけではないのである。これに加えて更に、本書にはブルデュが学生時代から親しんできたフランスにおける認識論(エプステモロジー)の伝統が縦横に駆使されており、本書のもう一つの決定的な強みをなしているのである。つまり、「たとえばバシュラール、カンギレム、コイレによって代表されるエピステモロジーの伝統をそっくりそのまま[本書に]移植しようと思いました」。何故こうしたことが必要だったのか?それはフランスの認識論の伝統において「共通の基盤となっているのは、対象の構成を重要視すると言う点です。科学的行為のなかで最も基本的なもの、それは対象の構成です。仮説なしに、また対象を構成する道具なしに、現実に向かうことはできません。一切の前提を捨てていると思っているとき、知らず知らずのうちにも対象をつくっているのであり、しかもその場合、たいていは誤った仕方で対象をつくってしまっているのです。社会学の場合、対象構成に注意を払うことほど切迫した課題はありません。」(一九九四年、四六六頁)。

こうして本書を書いた六〇年代では、「実証主義に対して理論の立場を強化しなければならなかった」のであり、しかしその後「七〇年代にアルチュセール主義が怒濤のようにおしよせてきたときには、行為者を構造の担い手の状態に還元してしまう理論主義に対して経験的立場を強化する必要があったのです」(一九九四年、四七二頁)。つまり六〇年代には、社会学の主要な誤りは「実証主義」に傾いていたのであり、これに対して七〇年

代のそれはアルチュセール流の「構造主義」、すなわち一種の「理論主義」に傾いていたのである。したがってそれを矯正するため、「実証主義」に対しては「理論」の必要性が強調され、「構造主義」に対しては逆に「経験」が強調されねばならなかったと言うわけである。さらにこのインタビューが行われた八〇年代では、その後二〇年を経たにもかかわらず「本質はそれほど変わっていませんね。『実証主義』パラダイムはなお根強く残っています。理論的構想力なしに、真の理論的反省というよりも『学者』の常識の産物であるような問題を立てて、経験的研究が続けられています。他方、グランドセオリー、経験的研究から完璧に離れてしまった永遠のグランドセオリーがあります。そのうえ、この二つがうまく手を携えて行なわれているのです。つまり一人の学者が、実証主義的なタイプの経験的研究を行ないながら、理論的理論をつくり出すとができるわけですね。」（一九九四年、四八一頁）と述懐している。そしてアメリカにおいては「グランドセオリー」が衰退し、「思考されざる認知の道具」（一九九四年、四六七頁）に着目する「エスノメソロジー」（しかし、ブルデュは「ディスクールがそのなかで生み出される社会空間や、ディスクールの規定している諸構造を無視する」彼らの弱点も指摘している）や「インタラクショニズム」などの実証主義パラダイムから解放された潮流が形成されているにもかかわらず、ヨーロッパでは依然としてこうした「グランドセオリーと実証主義的経験主義の二元論」（一九九四年、四八一頁）が幅を利かせていると指摘している。さらに当面の問題として「一種のニヒリズム、極端な場合には反啓蒙主義的な責任放棄」が生まれている点に警告を発している。認識論的反省が行き過ぎると何もかもが胡散臭く見えてきて科学不信、反科学主義が生じると指摘している。「科学って何なんだ！飯の種でしかないじゃないか！」といった風潮が見られると質問者であるベアーテ・クライスは応じている。しかしブルデュの主張する認識論的反省はあくまで「社会学の科学性を前進させるための予備的な認識論的批判」（一九九四年、四八二頁）である。「実証主義」と「理論主義」、「グランドセオリーと実証的経験主義」、そして『実践感覚』（一九八〇）で取り上げられた「レヴィ＝ストロースの構造主義」と「サルトル流の現象学[＝想像的人間学]」と次々と役者は変われども、繰り返される対立の背後にある真の対決点は、「主観主義と客観主義の対立」であった（1980, p.43.一九八八年、三七頁）。この対立を超克すべく主体の側に設定された概念が「ハビトゥス」であったことは言うまでもない。『実践感覚』で語られていたのはまさに認識論的反省の必要性であり、その結果としてこの概念「ハビトゥス」が構築されたのであった。

さて日本の社会学の状況を振り返れば、その事情はなるほどフランスと同じ奇跡を辿って来たようにも見える。しかし日本の場合、多少事情は複雑である。ブルデュの指摘によれば、戦後のフランス社会学では戦前のデュルケム学派の伝統が、アメリカ社会学の流入によって断絶し、アメリカ流の「実証主義」が隆盛を極めた、という。これに対して我が国では戦後直後においては、マルクス主義と実証主義的研究（「農村社会学」等々）が相

補的關係を成し、これに啓蒙主義的な「近代主義」が同伴的に後押しをするという構図があったと思われる。その後六〇年代以降パーソンズに代表される「グランドセオリー」とアメリカ流の「経験的実証主義」の相補的關係はフランスと同様の経過を辿ったとは言え、フランスにおいて大きな影響を發揮したサルトル、レヴィ＝ストロース、アルチュセールはあくまで「輸入学問」の域を出なかったと言える。つまり後者の理論は生硬で上滑りな「紹介」はなされたものの、決して日本の社会学者の研究を方向づけるだけの影響力を持ったとはいえない。ブルデュ流に言えば「社会学者のメティエ」を形成するには至らなかったのである。即ちこうした潮流は日本の社会学者にとって研究の「産出原理」たる「ハビトゥス」とはなり得なかったのである。その上日本の場合、戦前からのマルクスとウェーバーの影響を見落とすわけにはゆくまい。その意味で「理論主義」の伝統は長く残存し得たと言えよう。筆者にはこうした点を詳論する能力も余裕もないが、少なくともフランスとは異なった条件は、日本の社会学が「輸入学問」として形成されつづけていること、またマルクスやウェーバーの理論的影響（デュルケムは研究方法としては定着しなかったと思われる）が無視し得ない点だけは言えそうである。日本の社会学史は「語られることを多くして理解されない」、従って研究者のハビトゥスとなり得なかった学説の宝庫と言えるのではあるまいか。しかしフランスと共通する点は、理論を欠いた素朴な「実証主義的研究」が、圧倒的な影響力を及ぼしつづけている点であろう。さらにブルデュが危惧するような「ニヒリズム」の潮流も見逃すわけにはゆくまい。我が国においても一定程度その影響を見ることが出来る。いわゆる社会学の「ジャーナリズム化」であり、言わば「知的好奇心」に任せて「新しい社会現象」を追い求める「面白イズム」的風潮である。それは社会科学的に「説明」することも実践的に「解決」することも放棄した一種の理論的「ニヒリズム」とも言える。そこには「ソ連」や「東欧社会主義」の崩壊（歴史的 방향感の喪失）の影響も受けながら、ソシユール言語論を淵源とする「構造主義」の影響も無視し得ない。つまりそれは「言語[構造]の恣意性」が、言語論の領域を越えて「理論の恣意性」にまで拡張され、あらゆる「理論の相対化」＝「理論不信」を生み出したと言えよう。それは「何でもあり」の相対主義や、「真理などありはしないのだ」「言った方が勝ち」だと言った饒舌なる「ディスクール」、「レトリック」の氾濫を生み出している。こうした「理論喪失」の時代風潮は、日本の社会学者を表面的な経験的事実の「確かさ」に追いやっているとも言えよう。この事情はフランスの場合、認識論的反省が自己目的化すること（あらゆる理論が疑問に付され、つまるところ反省が懐疑だけを残して終わることになる）で「言葉」や方法に対する相対化、そして不信を生み出したとされる。つまり、「言葉の戦略や、観察、インタビューの戦略に対する批判が自己目的化してしまうと、…一種のニヒリズム」が生じ、「反啓蒙主義的な責任放棄」に至ると言うのである（一九九四年、四八二頁）。言うまでもなくブルデュの場合、こうした「実証主義」の対極で、実証における理論の先行性、優位性を強調する共に、社会学の「倫理的責任」を問うていたのであ

る (1982, pp.54-56.)。

さて以上のように本書を位置づけた上で、ブルデュの社会科学的認識論の論点を紹介してみよう。まず本書は大きく分けて二つの部分から成っている。その一つは人文・社会科学の内在的な論理に分け入ってその認識論的批判を試みる部分(=「誤りの論理」の解明)であり、もう一つは社会学者を知識社会学的に批判している部分(=その社会的地位に起因する知の歪みの自覚)である。つまり前者の内在的な認識論的批判は、「真理を発見する論理を組み立てるためには、何よりもまず誤りの論理を把握しようとする」ものであり、「真理を発見するための論理とは、誤りに対する闘いであり(バシュラール)、また科学の近似的真理と学問の方法とを、系統的(方法的)にかつ永続的に[営々として]修正していくこと(カンギレム)だからである」。また後者の知識社会学的批判は、研究主体の誤りを研究者個人に帰するのではなく、この研究主体が「社会的場」において占める「地位」に起因するものとして把握しようとするものである。つまり、「学者共同体」が全体社会で占める「地位」やこの「学者共同体」の中でそれぞれの学問領域(法律学、経済学、社会学、教育学など)が占める「地位」、あるいは又「学閥」、「学派」、大学制度内における「地位」、又その「学問に固有な歴史」などによって規定される「認識論的地位」によってその誤りの論理を把握しようとするものである。これら両者があいまってこそ、社会学者の認識論的誤りが解明され、その克服が可能になると言うのである(1973,p.14.一九九四年、二六頁)。

まずその序論において、A.コントを引きながら「研究の実践から方法を切り離して」学ぶことの無用性が強調されている。つまり「社会学方法論」と銘打った世の多くの著書が、実際には「応用されたことのない方法論」(R・ニーダム『構造と感情』)を「方法論のお手本を教える講壇の席」から述べるのみで、「研究の実際的な操作から方法または理論…を分離するという点で、まことによく共通している」(1973,p.12. 一九九四年、二三頁)と批判している。問題にすべきは、研究者が実際の研究操作において採っている「アクティブな性向[こつ](dispositon active)」(1973,p.14. 一九九四年、二七頁)なのである。したがって「社会学的実践のそれぞれの操作(operations)を認識論的理性によって疑問に付し、誤りを正確に認識し、またその克服を可能にする方法のメカニズムを発見しうる認識論的警戒の態度を教えなければならないのである」(1973,pp.13-14. 一九九四年、二五頁)。ブルデュはこのように方法論は、社会学の教科書風に一般的な「方法論」を対象とするのではなく、研究者が実際に用いる研究操作つまり、「概念」の構築や「技法」の操作の実際を対象にすべきだと述べているのである。言ってみれば実際の研究における「頭の働かせ方」、「認識の過程」が問題なのである。

こうした視角からすれば、研究の成果である個々の「社会システムの理論(les théories du système social)」とそれを生み出した「社会学的知の理論(la théorie de la connaissance sociologique)」は区別されねばならない。マルクスやウェーバー、デュルケムの理論が対

立しうるのはこの「社会理論」のレベルであり、むしろその根底にある「社会学的知の理論」のレベルにおいては、それぞれが共通あるいは対立しうるのである。つまり彼らがその「社会理論」を生み出した根底的な方法、言わば「認識の過程」こそが問題なのである。したがってそれは「もっと正確に言えば、社会学者の『メティエ（身体化された業）』、社会学者のハビトゥスのうちで実際に遂行されている」（1973,p.16.一九九四年、二九頁）ものなのである。その意味で社会学的な「発見の方法(ars inviniendi)」が問題なのであり、それは事後的な「証明の方法(ars probandi)」と混同されてはならない。ここでブルデュはポパーの『歴史主義の貧困』に代表されるような、「発見」を「私事に属することにしてしまい、「証明」の仕方に偏した方法論を批判している。この点を筆者の乏しい知識で敷衍すれば、数理統計学は「証明の方法」を教えることは出来ても、「発見の方法」、つまり有効な「仮説」を組み立てる方法や研究に値する「事実」を発見する方法を教えるものではないことを想起すれば良いであろう。

更に人間科学と自然科学における認識論を対立させてはならないのであり、バシュラールやカンギレムが明らかにした「自然科学が獲得した認識論的成果」は社会科学にも適用しうるのである。周知のようにディルタイは自然科学と精神科学の方法を対立させ、精神科学の独自性を強調していた。一方で「実証主義」は恣意的な「自然科学のイメージ」を作り上げていた。しかし両者に共通していたのは「自然科学がどんな哲学[認識論]をもっているのかを正確には知らなかった点」（1973,p.18.一九九四年、三二頁）である。こうして自然科学の方法と社会科学の方法を恣意的に対立させたり、「ヒューマニズム（人間主義）」の礼賛に走ったり、「経験とは現実の模写である」といった素朴な「実証主義」に陥ったのである。その結果「硬直した実証主義に対する批判が、社会的事実の主観的性格を主張させるのに貢献し、この社会的事実の主観的性格は科学の精密の方法には馴染まないと言う主張を生み出した」（1973,p.19.一九九四年、三二～三三頁）のである。これが人文・社会科学の認識論における「主観主義と客観主義の対立」を生み出したことは言うまでもない。

以上のような学説上の対立を乗り越えるためには、既存の科学の成果を検討する「古典的な認識哲学」ではなく、「作られつつある科学」つまりは「科学的実践」そのものを対象とする「認識論的警戒(vigilance)」を行わなければならない。この「認識論的警戒」は、絶えず誤りと対決しなければならない科学的実践自体を問題として、「誤りの中から真理を発見し、真理性の程度を高める条件」を発見しようとするものである。それは「古典的な認識哲学」が希求してきたような「固定した合理主義」（1973,p.20.一九九四年、三四頁）を避けなければならない。つまりこの哲学は「意味の不変性」に執着するあまり、ある命題や概念が生み出されてきた「過程」やこれらが他の命題や概念を生み出してきた「過程」を理解することなく、「もっぱら抽象的な命題間の永遠不変の関係だけを関心の対象にする」誤りに陥るのである。つまり「定義における弾力性」や「科学言語の『意味の開放性』」

をこの「認識論的警戒」はもたねばならないのである。またそれは「一遍に、あらゆるものをあらゆる状況で明確に定義できる厳格性を正しいとする技術的厳格主義」とも統計的な「精度」に拘泥しすぎる「手続き偏重」主義にも警戒をしなければならない(1973,p.21. 一九九四年、三六頁)。何故ならこうした必要以上の厳格さが、社会学者が実践しなければならない肝心の事を忘れさせるからである。つまり、社会学者が何を科学の対象にすべきなのか、またそうした「技術的厳格主義」が何を確証しようとしているのか、あるいは統計的「道具」が何を測っているのか等を検討せずに済ませてしまいかねないからである。これをブルデュは「認識論的警戒の対象のずれ」と呼んでいる。その場合、それは本当に警戒すべき事をないがしろにする誤りに陥るのである。その上、「学校流の野心や予言的な野心」が「あらゆることについて、整然とした形で語らねばならない」という強迫観念を生み出すことのかねないのである。恐らくこれはブルデュ自身が若いころ陥った「厳密性への憧れ」への反省でもあろうか。ブルデュはこのように柔軟で開かれた姿勢で「近似的真理」への接近を図ること、厳格性を発揮すべきところを履き違えないよう警告しているのである。

これに対してブルデュがポジティブに提起する「認識論的警戒」が本当に対象とすべき事柄を簡単に見てみよう。ソシュールは「言語学者に対して、彼が行なっていることが何であるのかを示」さなければならないといっている。つまり、学問をすることは何をする事なのか、もっとはっきり言えば研究者がしていることが何なのかを知ることである。「それは、単にさまざまな理論や方法の有効性やその形式的厳密さについて問うというだけではない。その方法や理論が対象に対してどんなことをしているのか、どんな対象をつくっているのかをハッキリさせるために、方法や理論が実際に用いられる度に、それらを問題にするということである」。つまり実際に研究者が研究行為を行っているそれぞれの段階で「認識論的警戒」を行わねばならないと言うのである。ブルデュはバシュラールの文言「科学的 事実は勝ち 取られ、構成 され、実証 される」("le fait scientifique est conquis, construit, constaté, ")を引きながら(強調はブルデュによる)、社会科学的認識の過程を次のように定式化している。すなわち「実証は対象の構成に従い、対象の構成は認識論的切断に従うと言う認識論的ヒエラルヒー」が成立する(1973,p.24. 一九九四年、四〇～四一頁)。つまりブルデュは最も重要で、とりわけ「認識論的警戒」を要するのが「認識論的切断」であり、科学をすることはこれら三つの認識過程を注意深く遂行することなのだと言っている。そこにおいて何よりも重要でかつ困難な作業は、「認識論的切断」である。

3 社会科学における認識論的切断

社会学にとって「認識論的切断」が最も困難な認識論的作業である理由は、社会学の「認識論的障害が社会的世界の身近さにある」(1973,p.27. 一九九四年、四四頁)からである。社会学が扱う対象と方法の身近さが科学的に見て架空な着想や体系を生み出していなが

ら、それに不信をもたれることなく、大きな説得力を持ち得たのはこの「社会的世界の身近さ」のお陰なのである。一九世紀の社会学はその道徳的・政治的主張によって「学問的中立性」を侵犯し、二〇世紀のそれは様々なレベルのイデオロギー的影響を受けている。しかし政治的・道徳的価値やイデオロギーが「科学的認識」に対して何らかの影響を与えることは周知のことであるため、それを意識的に警戒することも、その価値的立場を自覚的することも可能であるのに対して、前者の認識論的障害の場合、それが見るものと言うよりも、見るあるいは思考する行為そのものに身体化されているだけに科学的認識にとって一層厄介なのである。こうして「盲目的自明性(les évidences aveuglantes)」に支えられた「自然発生的社会学 (la sociologie spontanée)」と手を切るとはとりわけ困難なのであり、認識論的警戒を情ってはならない課題なのである。つまり、いま少し具体的に言えば社会学が用いる「科学言語」が「日常語」と区別できない故に、また知覚と科学の分離が難しい故にこの課題は困難なのである。両者の区別や分離をたすける方法、つまり「認識論的切断」の方法には、その一つとして認識の「客観化の技術」である統計的手法や日常語の理論的批判・語彙論的批判がある。社会現象における一見したところ見えない関係を抉り出す上で、統計的分析もそれなりに有効（常識に逆らって深部の関係を暴露）であり、また日常語の批判的分析は日常語のもつ「ハロー効果」（周辺の意味の効果）からの脱却を助ける上で有効だと言うのである。しかしこれだけでは十分ではない。

更に重要なのは、自然発生的哲学を支える「人為主義(artificialisme)」の問題である。つまり、学者は「個人的省察だけで、社会的事実を理解でき説明できるというイメージ」（1973,p.30. 一九九四年、四八頁）を持つのである。社会学の古典はこうした幻想をことごとく否定している。デュルケムは、社会的事実を「個人の意志(l'arbitraire individuel)に基づかない性質、必然的な関係を派生させる性質」と規定していた。また周知のようにマルクスは、人間は「彼らの生活の社会的生産において一定の、必然的な、彼らの意志から独立した諸関係に入る」と述べていた。さらにウェーバーは「行為の文化的意味を行為者の主観的意図に還元するのを戒めていた」というのである（p.30.四八頁）。またこれは余り知られていない事実と思われるが、デュルケムはマルクスの方法を是認して次のように述べていたとブルデュは指摘する。すなわちデュルケムは「社会生活は、それに加わっている人々が抱く見解によってではなく、意識が取り逃がしている深い原因によって説明されなければならないと言う考え方を、われわれは稔り豊かなものだ信じている」(Durkheim, "Essais sur la conception matérialiste de l'histoire", Revue Philosophique, déc., 1897, vol. XLIV, 22e année, p.648.) と指摘していたのである。以上の三者に共通していたのは、個人の意識にはあらゆる事が見えていると信じる「透視の幻想」を断ち切れという方法論的態度であり、ブルデュの言う「非意識の原理(le principe de la non-coscience)」に他ならない。それは「方法論的決定論(principe du déterminisme méthodologique)」とも言い換えられる（p.31.四九頁）。しかしこの「非意識の原理」を「無意識の原理(principe de l'inconscient)」と同じものとし

てはならない。何故なら、これを「無意識」と言う言葉で表現してしまうと、「内面の神秘に固執しながら、距離化せよと言う定言命題と折り合いをつけようとする」(p.31.四九頁)意図を表してしまい、「その結果、無意識という語の使い方の大半は『隠された本質(essances cachées)』という誤謬推理に陥ってしまうのである」(p.38.五九頁)。つまり、無意識は結局は見えるものになってしまうのであり、非意識つまり意識を超えた存在とは似て非なるものに変質してしまうのである。これは微妙な問題ではあるが、ブルデュの指摘は重要と思われる。

さらにこうした自然発生的社会学が頑固に、つまり繰り返し執拗に形を変えて社会学的知に浮上してくるもう一つの理由は、「ヒューマニズムの哲学」にある。すなわち社会学者は自らの社会学を「人間の権利、自由に行為する権利、行為について明晰な自覚を持つ権利の主張と折り合いをつけようとする」するからである。その結果社会学者は「社会的主体の経験の生きられた真理を擁護することに熱中し、自然発生的社会学が持っている素朴な行為哲学に逆戻りせざるをえない」のである。(p.33.五一頁)。かくして自然発生的社会学は言わばヒューマニズムの罫にかかって「自分自身と、他ならぬ自分の真理の支配者、所有者たらんとし、自分の決定についての決定以外の決定論には耳を貸そうとしないのである」(p.32.五一頁)。つまりこのヒューマニズムは、自分の預かり知らぬところで何かが知らぬ間に決定されていることに我慢がならないのである。従ってその決定を知りたい、また知り得るとするこうした「素朴なヒューマニズム」こそ、自然発生的社会学を根底で支えているものなのである。だから自然発生的社会学は、ブルデュの主張する「非意識の原理」、すなわち「方法論的決定論」を認めようとはしないし、出来ないのである。かくして彼らは「動機づけ(モティベーション)」といった問題にその「素朴なヒューマニズム」の証を見出し、「選択の哲学」(要するに、個人の「選択の自由」を無条件に認める哲学)を擁護しようとする。しかしこれに対してブルデュの主張する「方法論的決定論」とは、「最も個人的な、そして最も『透明』な行為の意味さえも、その行為を遂行する主体に属するのではなく、それらの行為がその中で、又それによって遂行される関係のシステム全体に属する」とするものである(p.31.五一頁)。

要するに「認識論的断絶」を可能にさせる方法的態度である「社会学的知の原理」は、二つの原理によって構成されるのである。その第一の原理は、前述した「非意識の原理」つまり「方法的決定論」である。それは社会的事実が行為者の意識や意図には還元されないとする立場である。そして第二の原理は、第一の原理の展開である「諸関係のシステム」として社会的事実を捉える方法である。後者は「社会的諸関係は、意図や『動機』によって行為する諸主体間の関係には還元されないのである。なぜなら社会的諸関係は、さまざまな社会的条件と社会的地位の間に成立するものだからであり、又同時に社会的諸関係が結びつける諸主体よりもリアリティをもつものだからである」(p.33.五二頁)。「諸個人の

抱く表象」を直接的に対象とするのではなく、この「諸関係のシステム」のなかに位置づけてみることによってこそむしろ十全にこれらの「表象」、「動機」、「満足」、「参加」「コミュニケーション」といった問題を把握し得るのである。こうした行為者の主観的問題を直接的に把握しようとするのではなく、「非意識の原理」にもとづいて「諸個人を組み込んで

いる客観的諸関係のシステムを、また主体が表明する意見や意図の中よりも、経済学や形態学(morphologie)の方に適確に表現される客観的諸関係のシステムを構築しなければならない」のである (p.33.五三頁)。この意味でブルデュの客観主義は、あくまで言わば「方法的客観主義」なのである。したがって「この暫定的な客観主義(objectivisme provisoire)は、主体の客観的真理を把握する条件であり、同時に客観的諸関係のシステムにおいて主体が自分の客観的真理と取り結ぶ生きられた関係を完全に理解する条件でもある」(p.34.五三頁)。つまり、行為主体が客観的な構造と取り結ぶ関係行為の世界、主観的な生きられた表象世界の真実を把握しうるのは、実は逆説的にも「この暫定的な客観主義」の方法なのである。この点から言えば、リチャード・ジェンキンスの「ブルデュは客観主義—主観主義という二元論の超克を追求すると言いながら、依然として客観主義に基づいている」、「ブルデュは決定論を断固拒否しながら、社会的過程の決定論的モデルを構築している」(Richard Jenkins, *Pierre Bourdieu*, 1992,p.175)といった論難は全くの的外れと言わねばならない。ブルデュの立場はブルデュ自身が認めているように断固とした「決定論」なのであり、「暫定的な客観主義」(戦略的に考え抜かれた方法的客観主義)なのである。

引用・参考文献

- (1) Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passiron(1973): *Le Métier de Sociologue*, Mouton Éditeur, Paris. (ブルデュ、シャンボルドン、パスロン『社会学者のメチエ』(一九九四年) 田原音和・水島和則訳、藤原書店。) 言うまでもなく、筆者の訳語と訳文はこの邦訳書に必ずしも忠実ではない。
- (2) Pierre Bourdieu(1982): *Leçon sur la leçon*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- (3) Pierre Bourdieu(1980):*Le sens pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris. (P.ブルデュ『実践感覚1・2』(一九八八年) 今村仁司・港道隆訳、みすず書房。)
- (4) Patrick Champagne, Remi Lenoir, Dominique Merllie, Louis Pinto(1990):*Initiation à la pratique sociologique*, Paris, Dunod.
- (5) ガストン・バシュラール『新しい科学的精神』 関根克彦訳、中央公論社、一九七六年。

1 はじめに

社会教育理論には「国家論」がない、という宮坂氏の指摘をうけつつ、黒沢氏が「社会教育における国家の問題」を考究してからすでに久しい。その後、「権利としての社会教育」論は、国家論的視角をふまえ、現代的課題に理論的に応えてきたであろうか。

周知のように、福祉国家の危機が喧伝されるなかで、新自由主義をイデオロギー的基礎に社会行政システムの再編がすすめられている。この一環として、科学技術の高度化という課題に対応するとともに、さらに、市民の興味関心にもとづく「自主性」「主体性」に即した「選択」「多様性」を有する教育システム＝生涯学習の体系化がはかられつつある。この際、市場原理を基軸に教育システムの再構築がはかられるのだが、こうした生涯学習市場は、はたしてどのような意味で教育機会の拡大や高度化を実現するのであろうか。あるいは、国家の支配・介入の後退を意味し、かつ、市民の自主的・主体的な社会参加を保障する学習を実現しうるのであろうか。

理論的にも実践的にも社会教育における民主主義をめぐる問題が重要性を増しつつあり、したがって、こうした課題に基礎的検討を加えることが緊要の課題であろう。本稿では、欧米の社会学・社会理論で重要な位置をしめている *citizenship* 理論に学び、福祉国家における社会的権利として教育・社会教育をとらえ、新自由主義の政治経済学によるその再編の性格を批判的に検討しつつ、転換期の社会において「権利としての社会教育」を理論的・実践的に発展させる可能性を展望したい。

2 社会的権利と国家・市場

2-1 *citizenship* 論と社会変動

マーシャルによれば、近代社会の市民権 (*citizenship*) は、市民的自由の権利である *civil rights*, 政治力の行使に関する権利である *political rights*, そして社会的権利 *social rights* の3つから構成される。最後の社会的権利は、教育・健康・住居・雇用・消費など適切な生活水準に加わる権利としてとらえられる。私たちが市民権に注目するのは、それがこうした諸権利にアクセスする成員の地位資格および参加能力として理解されるからである。教育・社会教育の権利は、この社会的権利としての教育へのアクセスと参加の権利として、他の2つの権利に遅れて資本主義の独占段階への移行期＝福祉国家への移行期に成立している。

マーシャルは社会的市民権を自動的に前進するものとして、すなわち社会進歩史観のも

とにとらえる。しかし、彼も認識しているように、社会的市民権の原理・制度と資本主義の原理との間には避けがたい矛盾・緊張が存在するとすれば、社会的市民権が自動的に発展していくものと考えすることはできないであろう。オッフエのいうように、その意味で、「資本主義と民主主義の両立」が問題となるが、この矛盾・緊張を調整するのが国家にほかならない。したがって、福祉国家における社会的権利のあり方は、何か固定した静態的なものではなくて、力動的に変動しうる。新自由主義的再編もこうした相互互酬関係の調整をめぐるものにほかならない(1)。

ところで、周知のように、福祉国家の危機が喧伝されるなかで社会的市民権が争点として浮かびあがっている。第1に、他の2つの権利が資本主義の自由主義的段階に発展してきたのに対して、社会的市民権はそもそもからして福祉国家の発展と相即して発展してきている。つまり、社会的市民権と福祉国家は不可分離の関係にあり、それに構造的に埋め込まれているといえるからである。しかも第2に、ロッヘ (Roche, 1992) がいうように、他の2つの権利の内実が、この社会的権利の在り方によって規定される。第3に、他の2つの権利が普遍主義的性格を有し財的資源の配分と直接かかわらないために、新保守主義・自由主義の批判においても大きな争点とならないのに対して、彼らの批判の中心がこの社会的権利の在り方、すなわち、これを供給する際の「市場原理」と「国家原理」をめぐる問題に焦点がおかれている。

だからこそ抽象的ではなく、こうした現代国家をとりまく諸条件の変化のなかで、この調整をめぐる国家の介入の位相がどのように変化しつつあるのかが、たえず現実的にとらえられねばならないだろう。ここに社会教育の政治社会学が求められる理由がある。

2-2 現段階的位相—国家と市場

かつて、黒沢氏は、福祉国家における社会的権利としての社会教育に対する補償的国家介入をすぐれて「現代」的性格をもつものとしてとらえた(2)。

しかし、新保守主義的政策が批判の対象としているものこそが、こうした補償的措置による社会的権利の保障であり、周知のように、「現代」的性格はこれ以降大きく変化してきている(3)。この新保守主義の特徴的認識様式は、問題の原因を社会構造変動ではなく、行動様式や意識に要因を求めることであろう。それに対応して解決の展望も消費問題におかれ、そして周知のように、これを公的供給ではなく、市場原理、市場機構の導入により解決することに固執する(4)。

だが、左翼も同様な理由から福祉国家を批判し、義務的側面を強調する。つまり、彼らの批判の矛先は、福祉政策が、貧窮者や失業者や人種少数者のあいだに「依存」の構造をつくりだす傾向にむけられている。国家権力は、こうした「依存」の構造を通じて、社会的統制を効果的に押し進めるために社会的弱者の存在を利用し、彼らを操作の対象としてきた。さらに、彼らの批判は、こうした受動的社会的権利が、「依存者」たちが本来的に

有していた連帯と相互扶助を基軸とする政治文化を破壊してしまうところに向けられる。つまり、「依存性」「周縁性」としてのアイデンティティを押しつけながら、彼らがもっている本来的な連帯と相互扶助の意欲をスポイルしている、というのである。

こうして左右両翼の批判のなかで福祉国家の「資本主義と民主主義」の新たな段階での調整が国家と市場をめぐって展開される。

2-3 新自由主義の戦略

福祉国家の批判の先鋒となった新自由主義の基本的考え方はどのようなものであったのか、これをごく簡単にふりかえてみよう。

フリードマンにしても、ハイエクにしても各論者に共通なのは、国家介入をできるだけ狭く限定すべきだという主張である。なぜなら、市場システムは目的の一致を必要としないのに対して、政治・行政システムによる問題の解決は目的と手段についての見解の一致を要求かつ強制し、個人の自由を拘束するだけではなく、グループ間のコンフリクトを激化させるからである。したがって、不平等の改善は市場システムへの直接的介入ではなく、教育機会均等などの間接的措置にまたねばならない。しかしながら、すくなくともこの機会の参加が自由である限り、結果の不平等はさけられないこともかれらはよく知っている(5)。したがって、「結果の不平等」を指摘しても批判としては弱い。

しかし、こうした理論の主張どおり、国家介入を停止しえるのか。そうではない。国家と市場の関係を新たに調整するのであるが、ではどのように介入戦略が転換するのか。ひとつの国家の介入戦略は、経済的構造の問題をできるだけ回避することと関わり、直接的な問題解決だけではなく、予測しえないような諸問題に準備したシステムをつくりあげるといふ戦略である。革新戦略としてのバリエーションの拡大。おかしいかもしれないが、直接効果をもってはならない。なぜなら効果がつづけばよいが、それはいつか限界につきあたることになる。したがって介入戦略は、「補償措置→制度的措置→制御・社会的措置へと戦略は移行」していくことになる(6)。

すぐわかるように、生産、消費、分配をめぐる国家介入には限界がある。というのは制御国家としては資本蓄積により達成された財政的手段により危機に対応しなければならないからである。周知のように、経済危機・財政危機のもとで国家介入の限界が顕著である。しかも、新保守主義は市場原理を強調するが、現段階において、市場だけが十分な調整力をもちえるとはかんがえられないであろう。だからこそ、ある意味では逆説的だが国家は経済的葛藤を政治的葛藤、争点に転移することをとおして社会統合をはかる(7)。ここでとられる新保守主義の手法ともいうものが、経済的問題の政治化 (Greven 1980, s.105) である。私たちは、よい例としてわが国の行財政改革を想起できよう。マスコミを含めて statism や官僚制への「激しい」批判が展開される。これによって「非効率」「不正」など否定的福祉国家像が国民の意識に深く定着する一方、その「効率性」により「自由と繁栄

を実現するものとして「市場原理」が喧伝（Roche 1992）される。

こうした戦略のもとで、社会的権利の諸領域で「公的なもの」と「私的なもの」との「相互浸透」ないし「逆転」がはかられつつある。すなわち、私的セクターが種々の公的機能や責任を請け負うことが奨励され、「公」と「私」の区別がますます曖昧にされただけでなく、まさに「私的領域が公的領域を浸食する」事態が生じた、といわれる。しかし、問題は、こうした事態をどうとらえればよいのか、ということである。それは福祉国家からの転換なのであろうか。国家の支配・介入の後退なのだろうか。

結論からいえば、それをわれわれは現代資本主義の危機の極限的形態ととらえる必要があり、だからこそ国家は、その支配権力の縮小化では決してなく、種々の異なった形態や機能への支配権力の分節化と拡充をはからねばならない。一方において私的セクターの公的機能の請負を積極的に奨励しながら、他方、市民社会の私的部門の隅々に浸透していく柔らかい権力の形成。また、こうした再編のなかで、財政的にも、国家支出の削減ではなく、国家支出の再編、国家の直接的統制から国家の市場に対する援助としての転換として把握できる。ここに現段階的調整の特徴がある。

3 市民的公共性

3-1 「思想的視座」の現実的契機

では、こうして進みつつある再編下、どのような契機に自由と平等に立脚した市民の社会参加とそのための社会教育は可能を見いだすことができるのであろうか。

黒沢氏は、その契機を次のように求める。

「現代の社会教育批判の思想的視座は共同存在としての人間であり、互いに教育しあう人間関係である。この人間存在＝発達の共同性・社会性を国家に疎外させている関係、しかもそれが人間の共同存在から切り離されて自存的に実存しているかのごとく個々人の眼に反映している倒錯状態を常態としている関係を打破していくこと」(黒沢『序説』1984, 194頁)。

われわれも、こうした「思想的視座」を共有しよう。しかし、社会教育の段階的特質を抽出する必要性を指摘しながら、その「思想的視座」の抽象性。現代的課題として、市民的公共性の再建をとおして「視座」を具体的契機のなかにとらえることが求められよう。

生涯学習政策は、基本的に新自由主義の視点に立ち、市場原理に立脚した教育機会均等政策を展開しつつある。それはしたがって、「選択」と「競争」の自由を保障するものであるが、民主的参加と共同の契機を含むものではありえない。「競争」の展開により、敵対的競争の再確立。「自主性」「主体性」と「責任」の強調されるが、そこで想定されている個人は、合理的・利己的に自己の利害を追い求める孤立した、原子化した個人にほかならない。

たしかに、新自由主義にとって、社会的市民権により平等を実現することなど、まして

「民主的市民権のための教育」など峻拒される。こうした情況のなかで、孤立した個人に分解し、大衆消費社会の問題＝市民の政治的受動性、アパシーがひろがりつつある。しかし、こうした質的転換を経た大衆社会および大衆民主主義状況のなかから、また、そこにしか市民的公共性の可能性を見いだすことはできないであろう。

「公共性」の疎外体として国家はとらえられる。しかし、それによって、国家への依存性がつくられてもきた。つまり、それは受動的市民権を生みだす存立構造でもある(8)。しかし、いまやさまざまな契機により(9)、この構造そのものが問い直されつつある。公共性、政治的なものを国家や企業に見いだすのではなく、「自主性」「主体性」をもつ市民の共同行為のなかに見る可能性がうまれつつある。

3-2 民主的市民権と社会教育の課題

その際に、先に新自由主義の調整戦略として指摘した、「公的なもの」と「私的なもの」の相互浸透と拡散が積極的契機としてあらわれる可能性を有する。公共性の疎外形態としての国家変革の契機＝政治の拡散が大事である。なぜなら、こうした基底のうえに、「公共性」や「政治的なもの」をつねに国家のなかにもみ見るのではなく、生活の場における市民相互の共同行為をとおして公的領域をととして組み換えていくことが可能となるからである(10)。われわれが実証的には「新しい社会運動」に注目するのは、受動的市民権から民主的市民権への移行の契機としてこれをとらえることによる(11)。

大事なことは、新自由主義が「貧困の文化」において都市アンダークラスの「市民的徳性」を問題としたとすれば、民主的市民権もまた異なる意味で「市民的徳性」を問題とすることになる。

千葉の言葉をかりれば、民主的市民権は「民衆の権力行使の有する民衆自身への政治教育の可能性を前提とするものにほかならない。民主主義的権力の目的は、まさにこうした市民の政治教育を可能にさせる制度的および精神的条件を保証し、政治の種々のレベルでの市民参加を促すあらゆる条件を確保することにある」(同、99-100頁)。これはある意味で、*duty-based citizenship*の主張に通底するわけであるが、社会的市民権としての社会教育はこうした基礎のうえに存立することになるし、また、その存立の基底を保障する役割をはたすこと、ここに現代的課題がおかれよう。

註

(1)この点で、社会的権利としての社会教育の権利の力動をとらえる小川理論の業績が評価されるべきである。しかし、黒沢氏が指摘するように、小川理論の問題は、社会的権利としての教育と国家介入としての教育を対立的にとらえ、そして、社会的権利が労働

者階級の運動によってのみ、資本家階級の譲歩によってのみ前進するという図式のもとに「現実」を整理するところにある。その結果、福祉国家における政策、あるいは社会的権利の二重性を正しくとらえていないところにある。

国家は、資本の価値増殖を実現しなければならないが、同時に、市民により正しいと認められる限りでその遂行能力が保障される、いわば「民主的な社会」においてその政策を遂行しなければならない。「資本主義と民主主義」は矛盾と緊張をはらみながら運動するが、その運動は「資本の利害の貫徹」というよりも、ときに資本からも労働からも相対的に独自の戦略をとる「国家自体の利害」により規定される。しかも、現段階的特徴は、諸集団の社会的「合意」と「制度的妥協」の産物としてそれが遂行されつつあること、国民による支持を受けつつ遂行されつつあるところにある。

- (2)「公教育としての社会教育は、学校教育としてすすめられている近代公教育を補完し、国民の教育を受ける権利」を保障し、国民の「教育を受ける機会を国家が生涯にわたって確保することによって、具体的には、社会教育機関の人的・物的施設を拡充し、国民の自主的な社会教育活動を助長することによって、以上の権利、機会均等を実質的に保障することを課題とする点で、すぐれて「現代」的性格をもつというべきである」（黒沢『序説』1984, 184頁）。もちろん、氏はそれ以降の現代的性格について精力的に考究している。
- (3)周知のように、ラディカル・ライトは、福祉国家を否定し、これに対して新保守主義は国家による整備の必要性を認めつつも、義務の履行を権利行使の前提として強調する。
- (4)この根拠は、新保守主義の *underclass* 問題に関する理解に求められよう。彼らによれば *underclass* の問題は経済的水準の問題ではなく、彼らの「福祉への依存」「非婚」「犯罪・逸脱行動」「学校からのドロップアウト」などであると行動主義的に、さらに *culture of poverty* 「貧困文化」に求められる。自発的な *non-work* 選択や *work ethic* の解体。したがって彼らは、市民権理論には「権利」があるが、「義務」の側面が欠落していることを批判するわけである。 *duty-based citizenship* が要求される。
- (5)彼らの政治経済学では、民主主義と経済成長はトレードオフの関係に立つ。結局、民主主義の解体は、経済の健全さのために支払われるべきわずかの対価ととらえられる。教育においても、経済的効果や生産性のために教育が「売られる」のだ。「選択」「多様性」「卓越性」など市民の琴線に触れる言葉が使われるが、経済的課題に結びついていく。つまり、端的には、「選択」の自由は認めるが、民主的参加を峻拒する。
- (6) Wingens (Wingens 1984, s 51-54) は、3つの介入を区別する。第1に、補償的措置＝社会保障、社会福祉による資源の再配分、社会的サービス。第2に、制度的措置＝学校など制度体で、例えば、neo-Keynesian の労働市場政策。そして第3に、制御・社会化措置で、教育による社会的・文化的行動、態度形成に向けられた介入。これらは単純に区別できる実態としただけではなく、相互に関連する機能的側面として把握することができる。

- (7)こうした戦略とともに、個別的消費領域への着目があり、生涯学習政策、継続高等教育政策をとおした教育機会均等政策もこうした文脈のなかで理解される必要がある。
- (8)近代の主権的国民国家システムに有機的に関連づけられた法的地位から与えられる諸権利がとわれつつある。第1に、福祉国家の目標であった完全雇用と補償的国家介入の規定を保障してきた national economy：国民経済の困難増大と変容という事態。不平等の解消もこの経済的発展により支えられてきた。第2に、nation state：国民国家の自明性の崩壊。経済のグローバル化がすすむ一方で、政治的には依然として国民的民主主義として福祉国家は構成される。その矛盾は市民権をもたない移民や難民の増大により激化することになる。また local なものの重要性の増大ということ。第3に、移民問題とともに、ジェンダーやエコロジーなどをめぐる新しい社会運動などを契機として、福祉国家が前提としてきた common culture の内実が批判され、またその解体が進行しつつある。
- (9)在日外国人の地方参政権や教育など社会的市民権をめぐる要求・運動の展開。原発事故問題、住専問題やエイズ問題、官僚の汚職問題など、官僚制や専門家に対する信頼が揺らぎ、市民の批判が噴出しつつある。また、住民投票の動きなど、福祉国家という「民主的社会」を支えてきた間接民主主義の限界に対する洞察が生まれつつある。ボランティア活動など、自らの生活をとおしてより多くの連帯への欲求と公共的事項への反省と参加への要求がうまれつつある。
- (10)千葉 真著『ラディカルデモクラシーの地平』1995, 121 頁。
- (11)ここで重要なのは、上記の形式的市民権の基本をなすところの能動的市民の政治参加と自治の営みであり、公的領域を媒介とした市民の言論と活動である。「市民の政治的アイデンティティーは、まさにこの意味でのシチズンシップの遂行によって、すなわち公的領域における市民の政治的権利と義務の履行のたびごとに獲得され、再認されていく。したがってシチズンシップはここでは、上記の法的権利としての参政権を市民が実質的に参加的に行使する行為そのもののなかに表される。それは、市民の政治的能力＝政治的権利＝参政権の実行を意味している。…シチズンシップは、ここでは政治的諸制度を創始する市民の基本的権利にほかならない」（前掲、126-127 頁）。

