

自由人の教育

On the education of the free man

田島 正樹

TAJIMA Masaki

Two gentlemen discuss on the education of the free man. They talk about two ideals : the ideal of communism and that of liberalism. The ideal of the communism is the dream of the bourgeois society that could not be pursued thoroughly by the bourgeoisie itself. This ideal is clearly represented in the classical modern arts, especially by the classical music and romans. But it confronted with the limits of the world-wide free market, because it is identified with the ideal of the free market. It also declines as the classical modern arts do.

On the other hand, the ideal of the liberalism contains in itself a fundamental dilemma : the means of the education (the authorities of teachers etc.) standing against the ends of it(the free spirit independent of any authority). Is there any solution which can break this dilemma?

[学内処分]

A一君は、昨日の電話の話では、君の勤める大学で処分を受けたんだって？なかなか穏やかではないね。いまどき、大学の教師が処分されるなんて話はめずらしいよ。今日は、その詳細が聞けると思ってわくわくしていたんだ。

B一実際、「訓告処分」というのを受けたのさ。理事長が僕を呼んでいるというので、「何かいな」と思って行ってみたら、何やら賞状のようなものをくれたので、良く見たら訓告処分と書いてあった。

A一いったい、どんな悪事を働いて、そんなことになつたのか、ぜひ詳しく話してくれないか？きのう、その話を僕の連れ合いにしたら、たいそう喜んでね。君は彼女のお気に入りの一人だから、君が処分されたってので、一家で大いに盛り上がって、ぜひ詳しくいきさつを聞いてきてくれって、言われているのさ。

B一君の細君は、いい年をしながら大したやんちゃくれだから、そうやって他人の不幸を聞いて悦ぶところがあるね。かわいい子猫をいじめて悦ぶような悪い趣味だ。

A一君がはたしてかわいい子猫かどうか、少々疑問ではあるが、実際どんなことが起こったのかい？端から見れば、うらやましいような、まるで小さな理想郷のような東北の片田舎の大学で？

B一まあ、瑣末なことではあるんだが、少々奇妙(simple and odd)。しかし見方によつては、ありふれているだ

けに普遍的な意味を持つとも言えるから、恥をしのんで語ることにしようか。

A一神の前に告解するような気もちで、君の罪状を正直に白状したまえ。

B一事の起りは、新任の学長（我々の大学では、学長は教授会の意見に関係なく、理事会で天下り式に決定されるんだが）が、自分の所信を表明しようとして、教職員や学生を集めたことに始まる。普通の休日や放課後の時間帯にそれを設定したんでは、人が集まらないものだから、一般の授業時間を一部つぶして、講堂に学生を集めることにしたんだね。それに対して僕が批判したわけだが、それも、学長を揶揄嘲笑するような文章を学内の掲示板に張り出したんだ。

A一いったい、どんな文章だったんだ？

B一ここにひとつ写しをもってきたから、見たまえ。

●●学長のお説教を笑ふ

新学長は、教職員や学生に対して何やらありがたいお説教をたれる意向らしい。7月2日に予定されてゐる学生向けの説教のため、その時間帯の授業は休講になるさうだ。何をどう錯覚したものか、学長は自分の訓辞が、どの授業よりありがたいものと自惚れてゐるものらしい。そんなありがたいお話なら、休日にでも設定しても、皆聴きに馳せ参じるだらうに。

就任三ヶ月で早くも馬脚を現してしまった、このお調子に乗ったうぬぼれ屋を、みんなで大いに笑ひ飛ばしてやらう。

A一なんだ、これだけかい？学長の裸踊りの似顔絵などはついていないのか？

B一残念ながら、そこまでは手が回らなかつた。

A一君の所の学生の中には、似顔絵や漫画が達者なものもいるだろ？

B一まさか、こんな事に学生を巻き込むわけにはいかないさ。

A一ま、それもそうだが。学長が自分の所信を表明したいと考えたことは、一応理解できるんだが、君が問題だというのは、正規の授業時間をつぶして、学生に聞くことを強制したという事なのかい？

でも、学生だって、聞きたくないものは欠席することもできたろう。いちいち出席を取るわけにもいかな

いし。第一、学長には、それが必要だと彼自身判断する場合、授業時間を特別に学長訓話の時間に振り向ける権限くらいあるのだろう。

B一学長にその様な権限が与えられているかどうかということを、僕は争っているわけではない。ただ、その権限に基づいて為した彼の決定が、愚劣で恥ずかしいものだということを、僕の意見として表明したまでなのだ。たまたま権力を与えられた者が、みずから人生の理想や価値理念を説教する立場にあると思いこむ奢りを、指弾し、笑い飛ばしているのだ。

我が国には、様々な組織で、ボスたちが平気で自分の個人的価値観を部下に押しつけることが、まかり通っている。社長が、社員一同に対して自分の人生觀をぶつような光景が、何の違和感もなく受け入れられてしまうのだ。しかしそれは、まさに内面・良心の自由を抑圧する教育勅語的やり方ではないか？業務に関する指図や命令なら、当然それらボスたちの権限に属するが、それは決して内面的価値の領域まで踏み込んであれこれ指図したり、宣伝する権利があるという事ではない。

ところが我が国では、権限に基づかない権力行使が、パターナリスティック（親心的）な思いやりや人情によってオブラーートにつつまれながら、隠微な形で行われる一方、内面的価値の独立に対する配慮も乏しく、外的権力が、ずかずかと個人の内面的領域を侵しても平気なのだ。

これは別の大学の話だが、新聞の全一面を使った大学の広告に、そこの理事長が、自分の「哲学」だか「信条」だかを麗々しく載せているんだ。それがまた、読む方が恥ずかしくなるようなお粗末な内容なんだが、それだって自分のポケット・マネーでやる分には文句のつけようもないが、多分、学生から巻き上げた学校の金だろう。それを、教育に還元もせずに、自己の信条吐露の道具に使ってるわけだ。およそ、けじめも慎みもない。

A一君の言うことはわかるが、君の学長さんに関してもう言えるかどうかという点については、ひょっとして君の決めつけかもしれないぜ。彼としては、そんな価値理念や人生の理想を学生に説教したかったのではなく、単に大学の今後の運営方針とか、せいぜい教育の基本方針を訴えたかっただけかもしれない。学長は

一応教育の総責任者なのだから、彼なりの教育方針を一通り描いてみせることは、学生たちにとつても好都合とも言えるかも知れないだろう？

B一しかし、大学の運営方針だったら、反論が可能な、しかるべき会議の席で語られるべきじゃないか？

A一だけど、君の大学のルールでは、そういう方針は、^{トップダウン}上意下達式にすべからく上で決めることになっているわけだろう？もちろん、そういうシステムが、およそ大学という組織にとって良いか悪いかという点は、大いに議論の余地があるかも知れないけど、一応そういうルールになっているとしたら、それに則って学長が行動したとしても、非難には当たらないじゃないか？

B一いや、もしそうだとしても、権力はその権限を行使すればいいだけで、それを作らが「理解」してやる必要はない。僕が問題にするのは、権力がルールに基づいて権限を行使する点にあるのではなく、それに対する「理解」を権力者の側から求める点、それも半ば強制的に求める点なのだ。公式の大学行事として、学長がみずから権限を行使して、一方的に己れの見解を語るということは、己れの見解を受け入れさせるために、自分の権力を利用する事ではないか？

民主的手続きを基づかない権力は、たとえ合法的に行使することは出来ても、それに対する被統治者の理解や協力を期待することはむずかしい。下々の者としては、「勝手におやり下さい」と言うしかないのだ。上意下達式に意思決定される組織が、一見いかにも効率的見えながら、実際にはいたって鈍重な動きしかできないのも、下々の者の自発的協力や創意に満ちた臨機応変の決断を、期待できないからなのだ。民主的討議は、一見ひどく面倒な手続きを含み、多大なエネルギーの浪費を余儀なくされるものと思われても、構成員から最大の志氣と情熱と責任感を引き出しうるのであり、その結果、組織全体の規律という点でも、部分部分の機敏さという点でも、最後には非民主的組織をはるかに凌駕するものである。上意下達式の社会に生きている者は、民主主義の非効率性ばかりに眼を奪われて、その底力を理解できない。ちょうど、戦前の日本がアメリカを見くびったようなものだ。(いまだにそこの所を理解せずに、アメリカの物量作戦に敗れた信じている人がいるが。)

権力者は、特にこの様な視野狭窄に陥りやすい。非

民主的権力集中によって、自分の意志が速やかに組織の隅々にまで、雑音に煩わされることなく行き渡ることになるものと思い込むのだが、それは彼の哀れなうぬぼれにすぎない。実際には、専制的権力は、眼に見えぬ数々の抵抗、鈍重なサボタージュ、融通の利かぬ愚直さ、眼の届かぬ所にはびこる不正や停滞、上奏される情報の改竄などに、幾重にも取りまかれざるを得ないのだ。その結果、専制権力はまるで落ちぶれゆくマクベスのように孤立し、まったく信用のならないおべつか使いの取り巻きによって手ひどく欺かれ、現場の事情には少しも関与しない無数の法令を、空しく發し続けるだけに終わるのである。

そこで、少しでも現実の組織を動かそうとすれば、疑似民主的な様々な装置に頼らざるを得なくなる。名目的な審議や決定権のない委員会、個人個人を一本釣り式にときどき呼びつけては「フランクに意見を聞く」という聴聞や御注進、また時には一堂に人を集めて志気を鼓舞したり、情に訴えたり、恫喝したりなど…様々な手段で、上下の意志疎通が図られるのだ。

A一しかし、君が実際にしているのは、大学を民主化しろという要求じゃない。むしろ学長に対する個人的批判だ。

B一大学改革の青写真を引くなんて、僕の柄ではないよ。そんな「建設的なこと」は、どこかの偉いさんがやればいい。僕はただ、学長の行動の愚劣さを笑い飛ばしてやりたいだけだ。

A一改革案を提出するより、実際には当局にとっては痛手だね。まったく性悪だな。

B一まさにそこだ。建設的提案など、連中には痛くも痒くもないんだよ。めじめくさった顔つきで「まだ時期尚早だ」などと言ってればいいからね。ところが、個人的に嘲笑されるとなると、もっともらしい権威の基礎が揺るがされるのだ。

実際、学長は公衆の面前で自分が侮辱されたと感じ、僕に対して顧問弁護士を介して、謝罪しなければ「侮辱罪」で告訴するぞという、どう見てもヒステリックな過剰反応としか思えない脅しをかけてきた。

A一それはまた、いつそう痛快だね！「侮辱罪」というのは、「名誉毀損」とは違って、侮辱の対象とされた事柄が真実であるという事を立証しても、阻却されないはずだ。つまり、たとえば、誰かに対して「取締の事実

がある」などと中傷した場合、本当にそれが事実であることが立証されれば、名誉毀損にはあたらないわけだが、誰かに対して「バカ」とか「ハゲ」とか言った場合、仮に彼が本当にバカであったり、ハゲであること立証されたとしても、侮辱罪は成立しうるわけだ。これはなかなかキビシイ事態だぜ。

B一君は、他人のことだと思ってやけに嬉しそうだね。侮辱罪が守ろうとしている法益は、人の名誉感情ということにならうが、公職にあつたり権力を持つ人に対する批判的言説には、高度の公益性があるのだ。はたしてこの場合、いずれの法益が優先させるべきかの最終判断は、司法当局の判断を待つ以外にない。しかし、言論の自由はよほどのことがない限り、最大限の尊重が払われねばならない。たとえば、いわゆるホームズ＝ブランディス規準という考え方によれば、「緊急かつ現在の危険」がない限り、公権力は言論の自由を侵してはならないことになっている。

まあ今の所、僕は実際に告訴されているわけではないから、法律上の細かな議論はおくとしよう。しかし一般社会で認められる言論の自由よりもさらに広範な自由が、大学内に認められねばならないとは思わないか？戦前でさえ、一般社会では「危険思想」とされていた言説が、大学内では（もちろんかなり限定つきではあるが）自由に議論されていた。これは、社会にとっては「危険」と見なされかねない言論でさえ、学問の自由のためには守られねばならないことを示している。ところが、我が大学の理事たちは、大学を何か会社のような組織と考えているらしい。上司の言動を自由に批判したりしては、組織全体の秩序が乱され、効率や業績の低下をきたしかねないと考えているのだろう。彼らには、大学にとって自由な言論がいかに本質的であるのかという、最も基本的なことがわかつていないのだ。

A一しかし、本当に君が考えるように、学長が嘲笑に値するようなことを考えて行動していたのかどうかという点はどうだろう？一歩譲って、君の言論が違法性をもたず、したがって君への処分も不当だとしても、君がやった個人的侮辱が、この場合本当に倫理的に見て正当であったのかどうかという点だ。

君の見方によれば、学長氏は権力者としての傲慢から、自分の価値観を一方的に説教しようとした矮小な

自惚れ屋にすぎないことになるが、ひょっとしたら彼にはそんな意識は毛頭なく、ただ素朴に、もっぱら方針を学生に通知しておく方が便利だと考えただけ、という可能性もあるだろう。その場合、確かに正規の授業時間を持つことがはたして賢明かどうかという点については、議論の余地はあるが、「お調子に乗った自惚れ屋」という表現は、事実としても当たっていることになるだろう。そうだとすると、君の言論はいたずらに彼を傷つけただけという事にはならないのか？君は、ただ外から学長氏の心を憶断しているだけとは言えないか？

B一まさにその点が、今回のこの事件で一番おもしろい点なんだよ。確かに抽象的な可能性としては、我が学長が、ただ純粋に便宜上、事務的手続きとして、彼の所信表明の時間を設定したという事もあり得る。そこに「己れの価値観を権力によって強制しようとする権力者の自惚れ」を見ることは、ただ単なる下司の勘ぐりに終わる可能性もある。彼の内面については、さしあたって憶断的決め付けでしかないのだから。

しかし、喜劇的挑発という言説の面白味は、まさにその様な客観的事象についての不可知論を突破する点なのだ。彼の「自惚れ」に対する「嘲笑」は、もしそれが何の真実も言い当てず、彼の心の実態にはほど遠い、完全な誤解であったとしたら、それは実際に何の効果も果たすことなく、ただ失速して終わっただろう。中傷を受けた本人は、その場合、確かに当惑するかもしれないが、怒ったり反発することは有り得ない。ただ自分がまったく誤解されていることを悲しく思うだけで、それも自分が哀れというよりも、ただ自分を理解しない者を哀れに思うだけで、そんな誤解を招いてしまった自分のやり方を改めようとするのみであろう。なぜなら、まったく自分の良心にはやましさがないわけだから、ただ技術的な点を、誤解を避けるように変更しても、みずから恥じる所は何もないのだからね。

しかし、実際にはそれと全く逆のことが起こった。即ち、指摘された点を改めるどころか、それを改めては汚辱にかかるとでも思ったか、極めて感情的な反発をするとともに、一方的に処分を強行したのだ。つまり、一片の喜劇的挑発が見事に的を射抜き、劇的効果を上げたわけだ。その事によって、この挑発が、実際に

真実を射抜いていたことを事後的に実証してしまったのだ。

普通の科学的言説は、検証されるなど、一定の発話根拠が与えられてはじめて、^{アサーテブル}発話可能となる。それに対し、喜劇的挑発においては、発話がその真理ないし真証(真理根拠)に先行するのだ。発話が先行し、みずからを基礎づける根拠を事後的に創り出すのだ。それはさながら一滴の試薬のように、状況に投じられる。ちょうどハムレットの劇中劇が、クローディアス王の秘密に挑発することによって、停滞していた舞台を真理の露見に向けて動かすのと似ている。国王暗殺劇にみずから転移したクローディアスは、自分が隠していた真理を、自ら行動に出して演じてしまうことによって、露見させるのである。

裸の王様に向かって「裸だ」ということが重大な侮辱になるのは、実際、王が裸だからではないか?さもなければ、「裸だ」という発言は理解されず、不発のまま無意味なものとして無視されるだけだろう。発話 자체が、それを聞く者たちを試練にかけるのだ。

[価値の教育]

A一君は、大学というものを、自由人が集う共同討議と探究の広場のようなものと考えているようだね。

B一自由な空間、各人がそこに集うことによって、互いに自由に振る舞い、また自由に振る舞いあうことを学ぶ空間を提供することこそ、大学の使命ではないか?その事に比べれば、大学教員の専門知識の伝授などは大した問題ではないのだ。思うにこれは、ギリシア・ポリスの姿を伝えるものだろう。

そもそも大学というものが生まれたのは、12世紀頃中世ヨーロッパにおいてだった。パリ大学の場合を見れば、その出発点となったのは、アベラールに代表される哲学者の周りに群がった自由な受講生たちの群だった。つまり、哲学の復活という形を取ったギリシア精神のルネサンスこそが、大学の起源なのだ。だからそれはもともと、ギリシア・ポリスをいわばタイム・カプセルに入れて後の時代に伝えるもので、中世社会においても、都市の華、都市の中の都市として意識されていたものである。農村共同体の延長として大学を考えることなど、倒錯の最たるものだ。ケンブリッジのような田舎にあっても、大学が本質的に都市的精神

を保持するということには変わりない。地域や共同体の因習から独立した自由な個人が学び集う広場という基本性格を失ったような大学は、もはや大学ではない。そんなものは、単なる職業訓練所にすぎない。

A一研究者の自由な広場ということはいいとして、それじゃ、大学の教育の面はどうなるのだ?教育であるからには、未熟な人間を教え導くということだろう。いずれは自由人として自立するとしても、それ以前の段階では、やはり全面的に自由な個人の出会う場とは言えないだろう。自由な個人は前提ではなく、結果として期待されるものじゃないか?

そうであれば、大学といえどもひとつの教育機関として、単に知識を教えるのみならず、むしろそれ以前に知識の価値を教えねばならず、また同時に、自由の価値、自由な探究や討議の価値を教えねばならない。それゆえ、君が言うように、価値は個人の内面の問題とばかりは言ってられないのじゃないか?大学には本質的に、ある特定の価値を説くことが属しているのではないか?大学というものがひとつの文化的伝統であり、とりわけギリシア・ポリスの伝統を受け継ぐものである限り、それはある特定の価値にコミットしていると言わねばならないのではないか?

そう考えると、学長氏が教育の総責任者として特定の価値を説くというのは、許容されるばかりか、必然とさえ見える。そもそも教育が、ある特定の価値を教えることなしに考えられるだろうか?たとえば知識の価値。

すべからく教育の本質には、欲望の操作がある。知識より知識欲の教育こそが問題だ。これは、人間にとつては、欲望が本能的に与えられてはいないということによっている。一方で、我々の欲望は、我々自身に知られていない。つまり自分自身の欲望について、我々は十分に透明な意識を持つわけではない。それゆえ我々は、みずからそれを探究したり、人から教えられねばならないわけだ。また他方で、他人の欲望を模倣することによってはじめて、我々は己れの欲望としてそれを取り込むことになる。それゆえ、他の動物と違って人間は、欲望と欲望の知とを、自然のまま与えられるのではなく、教育によって人為的に与えられねばならないような、種としての運命を負っているのだ。知識欲という特殊な欲望も、この様な人間の種としての運

命にその基礎をおいている。人間に於いて、みずから欲望の本質が自明でないからこそ、欲望は知を求め、かくて欲望がみずからの知への欲望を含まざるを得ないのだ。しかし、知への欲望こそ、本質的に人為的であらざるを得ない。知識を持っていないときに、当の知識を欲求する事がなぜ出来るのか？求めるべきものを見らないのに、何を求めればよいかわかるはずがないのだから。

ここに、教育に於ける権威的要素、人格的要素の不可欠な理由がある。学生は、未だ知の内実が何たるかを知り得ない段階で、知への欲望に目覚め、権威ある人格に誘惑され、いわば欲望の仕方自体を教わることから始めねばならない。

B一教育というものが、君の言うように、自由な主体をはじめから前提するものではなく、むしろ自由な主体へと教え導くものであるとすると、その様なことがはたして人間にとって可能かどうかという問い合わせ、枢要なものになってくるね。これに対しては、古来二通りの答えがあったのだ。

その第一は、言うまでもなくソクラテスのものであり、教育は不可能というものだ。この場合、特に市民としての徳の教育、即ち自由と主体性それ自体の教育の不可能性が問題なのだ、と考えねばならない。というのも、見よう見まねで技術を学んだり、犬に芸を仕込むことなどに、何の論理的困難もないだろうから。市民としての徳は、奴隸の従順、盲目の隸従とは違って、自由で自発的なものでなければならない。しかるに、自由や主体性を教えるとか、強制するということには、本来原理的な困難があるのだ。

しかし、ペリクレスの考えは、ソクラテスとは違っていた。ツキディデスの『戦史』に記された有名なペリクレスの演説によると、アテナイ人の特質は「打算によらず、自由を信頼して恐れず人に尽くすことにある。」即ち、ここでも自由な市民としての徳が強調されているのだ。それは強制にも、恐怖にも、打算にも基づかず、ただ自由なる自発性によって善を為す点に本分がある。「我々のいう善事も余人と異なり、恩恵を受けることにはあらず、それを施して友を作るにあるとする。」そして、かくの如き自由人の徳が、アテナイ人によって全ギリシア人の模範となり、「まとめて言えば〔アテナイ〕全市がヘラスの学校」なのである。即ち、

ポリスこそが自由と自由人の徳を教育し、またアテナイこそが他のポリスを教育するとはつきりと語られているのである。ペリクレスの考えによれば、自由を教育するのは、誰か特定の人によるわけではなく、ポリスという自由な空間それ自体なのだ。

そして生きるための基本的技術を習得する初等教育はともかく、大学という場は、初等教育の自然な延長にあるというよりは、自由人としての在り方それ自身を学ぶ場として、ギリシア・ポリスの遠い残響を響かせているものなのだ。中世社会に、大学というものがヨーロッパに生まれたときから、何か特有のアウラを帯び、そこで与えられる職能的知識の有用性には決して還元されえない不思議な魅力をもつものとして、都市文明の華として見なされたのも、こういう由来によるのである。神学・医学・法学という専門職能の育成と並んで、否、しばしばそれ以上に、大学を大学たらしめていたのは、ギリシアから伝統的に伝えられた七つの学芸（弁証法・修辞学・文法・音楽・天文学・幾何学・算術）であった。自由学芸の具体的な内容よりも、それが自由人の素養と見なされ、ギリシア・ポリスの伝統を引き継ぐものと考えられていたことが重要だ。つまり大学にとっては、時代ごとにどんな知識が伝授されてきたかという事よりも、どのように伝授してきたかという事が重要なのだ。

どんな知識や技術を効率よく教えたとしても、それが強制的・暴力的なものであったり、自由や自発性を阻害してしまうものであったりすれば、それは自由人の教育としては、全くの失敗ということになるだろう。大学に於いて、自由な言論と個人の自律性が、何にもまして尊重されねばならないのはその為なのだ。

A一それにしても、自由それ自体も、ひとつの高次な価値理念であろう。内面的価値の領域は、他人による干渉も強制も受けるべきではないというが、それ自身がひとつの高次規範ではないか？

B一そこには、各人の善の理想と、それらを互いに保証しあう正義の秩序の区別というよく知られた議論がある。つまり、諸個人の内面的価値決断の自由を可能にする正義の秩序こそは、それが具体的にいかなるものであるべきかの議論はともかく、より基底的、あるいはより高次の普遍的価値として共有されるべき価値なのだ。

A—それが、通常のリベラリズムの議論だね。

しかし、自由主義は十九世紀にいったん思想的優位を確立してしまうと、次第に倫理的空洞化を内部に抱えてしまった。個人の内面的自由を獲得目標にして、封建的諸勢力と闘っていたときは、自由主義者にとって、守るべき個人の価値理念や信仰が非常に具体的な切実さで感じられていたはずなのだが、いったん自由主義的秩序が社会の常識となるに従って、価値理念については諸個人の自由にまかせたまま、積極的には何も語らないことが、自由主義者一般の態度になってゆく。

他方で、世界を席巻する経済的自由主義は、諸個人をただの経済的主体に還元してしまう結果、内面的領域は、規範的価値理念(信仰)の領域から、ただの利己心の領域へと変質してしまう。十九世紀末のヴィクトリア時代の妙に説教臭い感傷的道徳主義は、当時のブルジョワ社会に急速に広がっていった倫理的空洞化の裏返しでしかない。

近代科学も、この点では一役かっていたと言えよう。目的論的な世界像を基本にしていたアリストテレス・スコラ的な自然哲学から、ガリレイ的近代科学は一切の目的論的意味を払拭することによって、一切の価値決断を学問の外部へと閉め出したわけだ。近代科学が至るところで成果を収めるにつれて、世界の一切を科学によって記述できると考え、価値はせいぜい個人の内面へと追いやられるのだが、この時もはやその内面性には、かつて中世的世界観と闘って近代科学を押し進めた合理主義の情熱は残されていない。

社会において封建的勢力と闘った自由主義の信仰と情熱が、既に世界を制覇するに至った自由主義的世界の私的内面性には、もはや残されていないよう、近代科学を押し進めた合理主義の情熱は、科学的世界像を所与にして自明のものと見なすに至った実証主義には、もはや残っていないのだ。フッサールがヨーロッパ学問の危機について論じた背景となっていたのは、この様な実証主義が自明と見なす世界の中で、理性的探究と、それを支える規範的意味の領域が位置づけられるべき場所を見失うという事態だった。例えば、数学という学問を、数学を考える心の心理学的(実証的)探究によって基礎づけようとして、数学本来の規範的妥当性が位置づけられなくなってしまう。こうして実証主義は、合理主義の果てに、自ら自身の合理性の基

礎を掘り崩し、学問と学問的営為そのものの基盤を危うくすると思われたのだ。

B—その点では、マックス・ヴェーバーの場合が示唆的だね。

ヴェーバーは、『職業としての学問』の中で、教壇から自分の政治的信条や価値理念を平気で説くような預言者氣取りの学者を、こっぴどくやつつけているが、一方で、学問という営為それ自体が、ある種の禁欲的価値理念によってはじめて可能であることを自覚していた。近代的学問の基礎にある近代合理主義自体、ある種の非合理的価値決断に基づくという洞察こそ、ヴェーバーの歴史社会学の成果であり、またその魅力である。資本主義的合理的経営が、プロテスタンティズムの非合理的信仰に基づいていたようなものだね。

A—あるいは、道徳の起源に非道徳的暴力を見るニーチェの洞察。

B—いずれにせよ、ヴェーバーの価値についての考えは、二つの方向をもっている。第一は、価値はあくまで個人の内面的決断であるという点を強調し、それらの間の客観的・合理的判断基準を否認し、神々の闘争について語るヴェーバー。第二は、合理性や自由を己れのコミットする価値としつつ、それを諸価値の自由な競争そのものを可能にする、より高次の価値とする側面だ。つまり、自由主義と合理主義というヴェーバーが帰依する価値自体、十分な合理的または普遍的根拠に基づくものではなく、決断によるものと認めつつ、同時にそれは他の諸価値と並び立つ諸価値の一つではなく、諸価値の競争と比較考量を可能にする、特別の立場であることを主張するものだ。

A—ヴェーバーは、我が国では一時特別の権威をもっていたものだ。我が国に於けるヴェーバー受容史は、それ自体なかなか面白いものだと思うよ。それは、マルクス主義との関係ぬきでは理解できない。かつて、我が国の社会科学は、ほとんどといってよいくらいマルクス主義の覇権の下にあった。特に著しいのが、歴史学と経済学だが。そこで、非マルクス主義的な知識人は、ヴェーバーを対抗馬として持ち出したわけだ。

この事は、何よりヴェーバーの権威が、マルクス主義的人間理想や価値理念に対抗するために求められたという事だよ。自由主義者でありながら、ヴェーバーは他の連中のよう、内面的価値の領域を、単に個々

人の決断にゆだねるというだけでは満足しなかった。『職業としての学問』では、価値の説教者となることを厳しく戒めているにもかかわらず、ある意味ではヴェーバー自身が、学問に身を挺して生きることはどのようにるべきかを語ることによって、まさに学者としての一つの人間理想を示していると言える。

もちろん彼は、すべての人が学者になるべきだと言っているわけではない。だから、特定の価値を強制するわけではない。しかしヴェーバーにとって、ここで示された人間理想が、どうでもよい単なる一つの生き方と考えられていたわけではないだろう。ここに示されている禁欲主義は、あらゆる職業人に、形をえつつ求められるものであり、学者はそれを自覚的に体現すべきだということにすぎない。他の職業人にとっては、いわば盲目の調教によって教え込まれる職業倫理が、学者の場合には、意識的・自覚的に追求されねばならない。なぜなら、学者は知ることを己れの職分にしているために、自らの存在基盤・倫理的前提をも知つていなければならないからである。彼にとって、禁欲主義は、諸価値をめぐる自由な討議・神々の闘争を可能にする一つの卓越した価値決断として、特別な位置にある。その意味では、自由主義が善の様々な価値理想の多元的競争を可能にする正義という価値に、一種の特権的地位を宛てるようなものだ。

A—いずれにせよ、普通は明示的に語られることのない自由主義的価値理想や人間理想をはっきりと語りだした点で、ヴェーバーは、自由主義の内に広がりつつあつた道徳的空洞を埋め、マルクス主義に対抗しうる倫理的バック・ボーンを与えるように思われたのだ。

B—しかし、これはずいぶん危うい路だね。真理という価値を追求するために、己れの主観的価値決断を禁欲するという価値決断をするというわけだから。

A—必ずしも、価値決断をすべてシャット・アウトするわけではなかろう。価値関心ぬきに社会科学を進めるなど、どう見ても幻想だからね。ヴェーバーの関心は、何といっても自分自身の合理性、ひいてはヨーロッパ精神の歴史社会的起源への探究という点に収斂している。それは、己れの立場への価値コミットぬきには有り得ない探究なのだ。

B—しかし、価値への禁欲主義があつてこそ、己れの不可欠な関心の価値加担が自覚されることにもなる。こ

の点で、フッサールの還元に似た「価値論的還元」とでも呼べそうな効果を、「価値自由」の態度は發揮するわけだ。

ヴェーバーにおいては、価値への禁欲と価値決断とが、危ういバランスを取っていた。しかし、この様な緊張を耐え抜いて達成されるバランス拮抗は、理論的に定式化するとどうしても矛盾したものにならざるを得ないし、従って万人に利用できる方法論にもならない。むしろ、互いに相対立するものを統合していたものは、ヴェーバー個人の人格的魅力なのであり、他の人がそれを模倣するすべのないものだった。だからこそ、ヴェーバーに魅せられた研究者は、単にその個々の学説の妥当性や独創性に印象づけられるよりはむしろ、それを支えているヴェーバーの人格に惹かれてという事がよく起こるのだ。逆に言うと、ヴェーバーのエピゴーネンたちには、ヴェーバー自身にあった人格的魅力が決定的に欠けてしまう結果になる。なぜなら、ヴェーバーにあっては、自らの矛盾を一身に引き受け立つ実存的孤独がその人格の中心にあったのに、エピゴーネンたちは自らの人格によってそれを引き受け必要がなく、はじめからヴェーバーの権威によりかかることによって、その内的緊張を避けることができるからだ。他律的権威によって自らの孤独な価値決断を回避するエピゴーネンたちの心性ほど、ヴェーバー自身に縁遠いものはないだろうが、彼の人格的魅力自体が、自立心の弱い人たちにとって、安心立命を与える頼りがいのある理想像になってしまふという逆説が、まま生じるわけだ。

A—ことほどさように、自由な人格の教育は難しいということだろうね。強い人格による教育が、換えて弱い人格を育てて、独立独歩の人格が、換えて追従的な人々の心の支えになってしまうのだからね。

ヴェーバーの場合、自由主義的な人間理想を、いわば達人的に実現し得た例外的人格と言えるだろうから、万人にとってとても模倣できるものではないし、そもそもその様な試み自体、ヴェーバーの精神に反するものだろう。しかしその前に、もっと歴史的にスケール大きく試みられた人間理想について、考えてみるべきだろうね。即ち、共産主義の人間理想だ。

[共産主義的人間]

ハロルド・ラスキは、共産主義の登場を原始キリスト

ト教になぞらえていた。これは、西欧のリベラルな知識人にとって、マルクス主義の魅力が理論的なものではなく、むしろ精神的・倫理的なもの、あるいは新しい人間理想を提出した衝撃にあつたことを示している。

それでは、ラスキが共産主義の中に見た「新しい信仰」はどのような新しい人間理想を歴史上登場させたのか？我々は、アンドレ・ジードの『ソヴェート旅行記』の中で、オストロフスキーとの出会いについて記されたところに、それを見ることができる。ジードの『ソヴェート旅行記』(1936)は、革命後のソ連の現実が、ますます革命の理想から遠ざかりつつある様を、鋭い批判的観察眼をもって記した旅行記であり、かなり抑制された調子で書かれていたにもかかわらず、当時出版されるや否や、ソ連に同情的な西欧知識人たちから喧々囂々の非難を招いたいわくつきの本である。それに反発したジードは、さらに歯に衣着せぬ批判を『ソヴェート旅行記修正』として出版して、骨のあるところを示したのだ。今日読み返してみると、ジードを批判した人々よりも、よほどジードの方が現実を偏見なく見てきたと思われるのだが、今僕が注目したいのはその中でも、ジードがソ連の労働者出身のこの作家の中に、明らかに新しい希望を見ていたという点なのだ。オストロフスキーは、不慮の事故にあって、労働によって祖国と革命に奉仕できなくなった後、やむを得ず作家になった人物だ。ジードは書いている。

私は、心の底から敬意をかたむけないでオストロフスキーを語ることはできない。もし私たちがソヴェトにいなかつたら、私は彼を聖人と呼ぶだろう。

宗教といえども、これほど美しい人間の姿をつくらなかつた。こんな人物をつくり出すのは、何も宗教に限られていらないという立派な証拠がここにある。燃ゆるような信念があれば、それで足りりののだ。たとえ来世の償いに望みをかけなくとも。きびしい義務を果たしたという満足の他に何の酬いはなくとも。

…

私たちは心を躍らせながら、オストロフスキーが長く離れたことのないベッドのそばに座を占めた。私は枕元に座ると、彼に手をさしのべた。その手を彼はしっかりと握った。というよりも、その手を人生への絆であるかのように奪い取った。そして、我々の訪問が終わるまで、彼のやせおとろえた指はたえず私の指を愛撫し、それに絡み合わせながら共感に

ふるえる心を伝えるのであった。

…

私はオストロフスキーに、あなたの不撓不屈の様を目の当たりにして、異常な精神力を汲み取ることができました、と言った。が、私の賛辞は、むしろ彼を困惑させるように見えた。彼にとっては、ほめ讃えるべきものはソ連邦である。ソ連邦によって成し遂げられた巨きな努力であるのだ。彼の関心はひたすらこの事にかかっていて、彼自身の上にはない。

… (同 新潮文庫 p - 104 ~ 105)

B—オストロフスキーの自伝的小説『鋼鉄はいかにして鍛えられたか』は、ずいぶん前に読んだことがあるけど、確かになかなか感動ものではあったね。一人の人間が、特別の教養も名もない貧しい労働者として生きながら、ロシア革命に触れることで生まれ変わり、まったく献身的に祖国と革命のために働く姿には、ある意味では人間の可能性の極限が示されているとも言える。

しかし、いかなる大義のためとはいえ、それほどまでに自己を歴史や社会の全体の運命に一体化するという事には、何か不自然なものを感じるのだ。あの作品は、その点で第一級の小説にはなっていない。あまりに革命の大義が自明視されているために、我々読者は、道徳的に恫喝されているような印象を持つのだ。

これに対して、古典的な第一級の小説では、そんな形で一方的に道徳やイデオロギーの大義が宣伝されることはない。たとえばトルストイの中には、『戦争と平和』のピエール・ Bezuhovとか、『アンナ・カレーニナ』のリョーヴィンのようなタイプの主人公が登場する。彼らは、何か特定の性格といえるものをもたず、もちろん特定のイデオロギーや信仰も持たない主人公であり、「特性のない男」という点を唯一の主な特性にしている人物だ。彼らと、ロシアの主人公の常として、信仰や何らかの理想に対する確信を得たいと強く願つてはいるのだが、それらに安住することはできない。いくつか彼らを特徴づける性格や望みもあるかに見ても、ふとしたはずみで、それらを裏切るようなこと、思っても見なかつたこと、およそ自分に似つかわしくないようなことをやってしまうから、かえっていかなる性格も仮初めのものにすぎないことを暴露してしま

う。我々は、時として彼らとともに、深い瞑想と苦悶の果てに、世界についての見方・人生や自然の光景さえ一新するような崇高で厳かな瞬間が訪れ、宗教的回心と言つてもいいような場面を体験するのだが、その時、どんなにこれからは万人を慈しみ、愛するのだと堅く誓っていても、次の瞬間には、たとえば下男の瑣末な愚劣さにいらだって叱りとばし、たちまちその崇高な決意も、元のもくあみになってしまっているのである。

我々は、トルストイのこの様なページに、何よりも第一級の小説特有の質を見るのではないか？それと比べてみると、オストロフスキイは、確かに自分自身を史上希有な人格に鍛え上げたという点では称賛に値するものの、小説としてみると何か薄い印象を与えてしまう。オストロフスキイにあっては、個人が理念の中に完全に呑み込まれてしまうからだ。

〔近代小説〕

A一もともと近代小説には、何かの観念にとりつかれた個人を描くことによって、彼自身とその観念のギャップを次第に明らかにし、逆にその観念の一面性を暴露していくといった面がある。たとえば、感傷的恋愛小説を読みふけって少女期を過ごしたエンマ・ボヴァリエが追い続けている心ときめかす恋の夢は、砂をかむような現実の前に次々と欺かれてゆく。あるいは、中世騎士道物語を読みふけって頭がおかしくなったドン・キホーテは、現実と彼の幻想とのギャップのために、つぎつぎにとんちんかんな事件を起こすが、やがて彼の幻想から醒めて、現実と和解しながら死んでゆく。近代小説には、もともとこの様に一種の小説批判が組み込まれているわけだ。

およそ小説というものは、神話と物語の中間に位置するものと見なせるだろう。神話というものは、ある共同体なり文化なりの、一般的規範とか世界観を教えるものだ。様々な筋立てで物語られる家族神話——寸法師、白雪姫、シンデレラ、眠り姫——多くは、様々な試練を経たあげく、めでたい結婚で終わるものだが、これらの底には常に変わらぬテーマがくり返し姿を変え、あらわれ、共同体や家族の掟を教示している。そこでは、個人とか個性は問題ではない。いかなる個人も、共同体の中で生きる以上、歩むべきひとつの生き方のタイプがあり、従うべき規範があるのであって、たま

たまその規範を逸脱したり、秩序の攪乱が起つたとしても、それは、やがては元の秩序が復帰せねばならないことを示すためにすぎないのである。

他方、物語はどうか？ここでは、個人史や民族史などを含めて物語と呼ぶわけだが（その点で、アイザック・ディネーセンやハンナ・アレントの言葉づかいにならうわけだが）、物語というものは、もっぱら個別的なもの、個人や家族や地方にまつわる特殊性に固執するものである。話す個人にとって、ゆずり得ぬ価値を持つ細部をつづりあわせて、身近な家族や友人に對して、理解可能な一まとまりの意味ある小全体にまとめあげたものが物語であろう。たとえばいろいろ端で話される年寄りの若いときの冒険譚、軍隊時代の武勇談、女たちの戦争中の苦労話、虐げられた民族の受難の歴史など。それらは、身近なゆかりある人には興味深いものであっても、必ずしも全ての人にとってそうであるわけではない。しかし、いろいろの新しい出来事が起り、またそれに対して意味を問いつつかわる人々が生きている限り、常に新たなエピソードや物語が、新鮮な驚きと問い合わせとともに語り出されるであろう。つまり、神話に於いては、個人が本質的には意味を持たず、一般性や類型に還元され、いかなる出来事も何ら新たな意味もたらさず、この類型的意味の反復に終わるのに対し、物語は、個人という場を手放さず、それゆえ常に新しい出来事の新しい意味を開かれている代償として、一般性は断念し、関心を共有する身近な者の理解に甘んじるのである。

これに対し、小説は、個別性と普遍性の両方を両立させようとする。そこでは、個人はかけがえのない独自な者として呈示されながら、なお彼は普遍的な意味を求めて奮闘する。当然、個人の限られた視野による偏りのために、彼の獲得する認識は、世界の客觀的な在り方や他者による意味づけとはギャップがある。しかし、はじめから鋳型に当てられたような類型や掟によって、ネジ巻き人形のように動くのではなく、個人が個人としての認識と情熱をもって出発するところに、近代小説に於ける近代性があるのである。

ちなみに、かかる近代的個人の意識は、プロテスタンティズムの宗教意識に深い起源をもつと言えよう。中世社会では、諸個人は、空間的にも時間的にも、ある世界秩序のなかに区分された節目をもって、その枠内

で生活していた。空間的には、士農工商とか、貴族(スペード)、僧侶(ハート)、商人(ダイヤ)、農奴(クラブ)などのような身分によって、明確な区分があつたし、時間的にも、洗礼から終油まで、人生の春秋には秘蹟によって区切られた節目があり、一年は一年で、多彩な祭りによって区切られる季節があった。これらの区分を超えた全体の秩序は、不動のものとして神によって定められ、教会によって管理されていた。その意味でそれは、不变の客觀性・普遍性をもっており、個々人は、それを教会にまかせて安心していられたのだ。

しかし、中世の共同体が商品貨幣經濟に浸食され、諸個人が共同体的絆や土地の封建的くびきから解放され、いろいろな意味で自由で孤独な個人として市場へ追い立てられる時代になると、それと平行して、その時代にふさわしい時代精神として、プロテスタンティズムの信仰が起こってくる。即ち、共同体から解放され、伝統的枠組みによる意味づけから独立した個人は、今や教会の権威に頼らず、みずからの方でみずからの存在の意味を探究せねばならない。それはさし当たり、自分で聖書を読んで、その中に己れの生の意味を読みとる信仰という形を取るだろう。それ以前では、ラテン語の聖書を読める人は限られていたし、第一わざわざ自分で聖書を読まなくても、世界に於ける自分の立場は、意識しようがしまいが明確に定められており、いざとなれば司祭に聞けば良かったのだ。

自由な個人として自由な市場に投げ出された人々は、ちょうど市場で自分の有用性を証明してゆかねばならないように、みずから己れの存在の意味を探究せねばならない。イエスの生涯を語る福音書や聖書物語の中に、自分自身の生のアレゴリーを見出すことによって、自分の生とその様々な出来事の意味を解読しようとする態度、これが実際に小説が生まれる以前に、小説の読者層を形成していたのだ。この様な態度は、プロテstantに発しながらも、宗教戦争とその不安を通じて、瞬く間にカトリックにも伝染した。かくて小説は、その中に読者が自分の生の意味を探究し、そのアレゴリーを読みとるものとして成立する。

たとえば、最初の近代小説とされる『ドン・キホーテ』の場合、これは騎士物語の神話(固定観念)を徹底的に批判したものだが、ある意味でセルバンテス自身

の体験に裏打ちされているんだね。牛島信明氏によると、セルバンテスの生涯は、ドン・キホーテのそれとよく似たところがあるんだ。つまり、「理想の幻滅」だね。セルバンテスは、若くして詩人として名を挙げたが、その後十年ほど故郷を離れている。はじめは野心あふれる軍人として、レバントの海戦を闘い、左手を失うほどの武勇を示し、軍功を挙げているのだ。勲章などをもらって、意氣も高く故国へ帰る途中、サラセン人に捕まつて、アルジェリアあたりに四・五年幽閉された。スペインの栄光とカトリックの大義に燃え、この苦難にも耐え、九死に一生を得てスペインに帰つて来るんだが、スペインはその十年ほどの内にすっかり変わっていたんだね。つまり、スペインの短い栄光の時代は速やかに過ぎ去りつつあり、もはやセルバンテスを受け入れるゆとりは宮廷にはなかった。冒險心と理想主義に満ちた時代はもはや過去のものとなり、みみっちい保身と卑しい駆け引きの現実に、セルバンテスは直面する。かくて、理想主義をもつてかえってきたセルバンテスは、浦島太郎のように、時代遅れの産物として、至る所でくり返し幻滅を味わうことになるのだ。

セルバンテスには、己れの理想や若き日の情熱について、またその冒險について、語るべき事がたくさんあったに違いない。しかし、もはやそれを聞いてくれる読者はいなかつた。彼の物語が普遍性をもたないことに、いやというほど気づかされたあげく、すでに人生に希望もなくなった五十を越えて、再三の投獄の憂き目さえ見たあげく執筆されたのが『ドン・キホーテ』だ。

しかしこの小説は、セルバンテスの個人的理想や個人史をそのまま語るのではなく、その幻滅、彼の理想的破綻と個人史の非普遍性そのものを描くことによって、かえって近代の人々の普遍的運命を描くことができた。それは、この小説がたちまちヨーロッパ中のベスト・セラーになったことに示されている。セルバンテスが己れの個人的理想や個人史的特殊性を乗り越え、ついには普遍的觀点に立ち得たように、ドン・キホーテは、ついには己れの幻想を克服して、現実と和解するにいたる。ここには、確かに何か崇高なものがあるだろう。ある断念を経てはじめて獲得される普遍性、理想をもつ単純な普遍性に対する幻滅の果てに得られるほろ苦い認識。ここには、個別性と普遍性の和解が示

されているのだ。そして、小説が神話として固定された意味理解の枠組みを一新し、新しい世界を見出し、新しい意味理解そのものを実現するものである事が、いつも雄弁に示されている。

今、僕が強調したいのは、近代小説で示された個と普遍の統一、普遍的個人の理想こそ、実は共産主義的人間理想そのものだということなのだ。

[近代芸術]

小説によって示された理想は、近代芸術そのものの理想になってゆく。即ち、近代に於いてはじめて、芸術作品は、それ自身の中に鑑賞者が己れの生の意味を読みとるべき小宇宙と見られることになるのであり、かくて、かつては宗教に求められていたものを与えるという世界観的意義を負わされるものとなるのだ。芸術が芸術として統一して考えられるようになるのは、何といつても近代を待たねばならない。それ以前、例えば古代ギリシアでは、詩人の業と彫刻家の業とが同じ（芸術という）範疇に属するということなど、思いもよらなかつたのだからね。

この事を一番はつきり意識していたのは、おそらくヘーゲルだろう。彼は、芸術を、宗教や哲学と並んで絶対精神にかぞえ、絶対的理念の直観的表現こそ芸術の使命と見なした。これは何よりも、芸術が近代になって、宗教に代わって我々に人生の意味を教えてくれるものとして享受されるようになったことの雄弁なる証拠だ。つまり、それはもはや娯楽とか感覚の快楽とか暇つぶしといった、人生に於ける部分的有用さとして享受されるものではなく、生活全体から疎外され、生活連関の外に立って、その全体を意味づけるものとされる。食事中に背景に流される食卓音楽のような音楽から、音楽会場で張りつめた緊張と静寂の中でうやうやしく聴取される音楽へと、享受態度が変化するとき、そこにおのずから教会礼拝のような精神態度が見られるようになるのも当然なのだ。生活に於ける有用性の文脈におかれる工芸品から、芸術作品が鋭く分離されるのも、近代になってのことである。

B一君の考えによれば、小説はもっぱら近代のものということになるが、『アラビアン・ナイト』とか『源氏物語』はどうなるのか？

A一それらはいずれも、厳密にいえば小説ではない。い

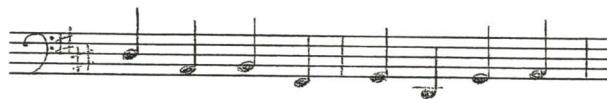
ずれも、読者の関心を主人公の運命に集中するようなものとは言えないのだ。

光源氏は、読者が自己同一化するような個性ではなく、物語の場面場面に骨格を与える政治的権力構造を示すものとしてある。帝の寵愛を受けながら、更衣腹のために臣下に下ったという源氏の複雑な政治的特殊性が、すべての物語のエピソードを起動させる原動力になってゆくのだからね。個性的に描かれるのは、彼と交渉をもつ様々の女君たちの方なのだ。物語の聞き手は、おそらく初めから一貫して物語を聞いたものではないだろう。むしろ、順不同にある段ある段をそれぞれ独立して鑑賞し、その場面の美的完成を楽しんだものだろう。だから、源氏物語絵巻の作者のねらいは、原作に忠実なものだと言える。

それが証拠に、源氏物語では、全体の筋から見ればあまり重要でない場面場面が、それぞれの興味のままに描かれることがある。例えば『蛍』の段一権勢の盛りにある源氏は、玉鬘（夕顔の忘れ形見）を六条院に引き取って、後見人として婿捜しをしているが、その有力候補である兵部卿の宮を屋敷に招いて、玉鬘を「かいま見」させようとする。源氏は、玉鬘の御簾の中に蛍を放つて、彼女の面影が蛍の光にほのかに浮かび上がるところを、兵部卿の宮に見せるように仕組む。実際、玉鬘のエピソード群は、物語の中でも主要ストーリーからはずれたものであり、何か途中で無駄な道草をしているような印象を与えるところだね。しかし、『蛍』の段の面白味は、いつにかかってこの興味一暗闇に蛍のかすかな光で美しい女の姿が浮かび上がるという場面の、絵画的効果にあるのだ。作者はそれを意識していたに違いないし、話の聞き手も、主要な筋はこびとは別にそれを楽しんだに違いない。ここで、主人公に同一化してその運命に関心を集中するといった態度を取つたら、作品のおもしろさは半減してしまうだろう。我々は、それぞれの場面を、さながら一幅の絵を鑑賞するように、じっくり味わうべきなのだ。その様な態度は、近代小説が想定している読書態度とは別のものだろう。千夜一夜にわたるシェーラザードの話として枠づけられる『アラビアン・ナイト』についても、似たようなことが言えるだろう。

B一音楽史の中で小説にあたるものを探すとすれば、きっと古典的ソナタ形式をあげるべきだろうね。

バロック以前の音楽には、フーガとかカノンといった形式が多用されている。これは一定の時間をおいて同じ様なメロディーが追いかけていくものだが、そんな風にずれていっても、各声部が和声的に調和していくなくてはならない。こんな事がどうして可能なのかと以前から不思議に思っていたんだが、ある時パッヘルベルの『カノン』を聴いていて気づいたんだ。カノンというのはフーガの簡単なもので、まあ輪唱のようなもんだが、パッヘルベルの『カノン』には、二小節まとまりで終始くり返される低音部があって、これがいわゆる執拗低音だね。



その上に、四小節一まとまりのメロディーが、次々に波のように繰り出されてゆくんだが、それぞれのまとまりは、執拗低音の音形と同じ和声で進行するようになっている。つまり、和声進行は低音部の反復ということによって固定するので、全体が、二小節または四小節ひとまとまりのブロックからなることになる。従って、二小節づつずれて同じメロディーが追いかけてゆくならば、そっくり同型の和声進行により重ねられてゆくため、不協和に陥る心配がないのだ。変奏が華麗多彩に変化しても、全体として妙にスタティックな印象を与えるのは、このブロックが積み重ねられる構造に搖らぎがないためだ。

この様に反復する低音部に支えられた構造は、パッサカリアとかシャコンヌといった、より古風な形式とかノンやフーガに共通するものと言えよう。パッサカリアなどでは、パッヘルベルの『カノン』に見られたようなことが、よりはつきりと示される。なぜなら、初めに表示される執拗低音の旋律は、この場合明らかに後の変奏のもととなるテーマとなっているからだ。つまり、執拗低音の上に、その変奏が次々に姿を変えてのせられていく形式。

これらの諸形式に対して、古典的ソナタ形式においては、テーマのあり方がまるつきり違っている。つまり、テーマはより個性的な姿をとつて、和声の海の中からくつきりと際立つて立ち現れる。カノンやパッサカリアにおいてはテーマは和声的枠組みであり、諸変

奏を図として浮かび上がる地になって沈んでいたのに、ソナタ形式にいたって、まさに地と図の転換が起こつてくるのだ。

すると、聴取者の聴き方も、以前とは違つてくる。なぜなら、今や聴取者の関心はテーマに自己同一化し、その運命をたどることに向けられるからである。初めに表示されたテーマは、確保されたあと展開されるが(展開部)、これは変奏とは違つて、テーマの全体を変形するのではなく、部分的動機を捉えてそれを変形しデフォルメするものとなっている。テーマ自体、半音階的進行を含む個性的流麗なメロディーとなっているので、その全体を変奏するにはもはや適していないのだ。展開の果てに、ついにはテーマは解体され尽くして、もとの姿は見失われる。その時に、再びもとの主題が回帰してくる瞬間—それが再現部だが—それこそソナタ形式の感動の中心をなす瞬間である。つまりソナタ形式とは、主題が解体と隠蔽を経由して、再び回帰し再発見されるドラマを上演するものであり、それに対し主体は自己同一化するのだ。

この様なドラマが、実際に近代的個人が社会に対して演じるドラマになっていることを、最も雄弁に示すものは、ヴァイオリン・コンチェルトであろう。それは、ピアノ・コンチェルトなどとは違つて、初めから明確なものではなかった。というのも、もともとヴァイオリンは、オーケストラの一員にすぎないのだから。ヴィヴァルディのコンチェルトの多くは、例えば有名な『四季』の様に、コンチェルト・グロッソの形を取つている。そこでは未だ独奏ヴァイオリンは十分に独立せず、複数の独奏者の一人にすぎない。単一のヴァイオリンが、オーケストラ全体に拮抗して立つ独立した重要性をもつ古典的ヴァイオリン・コンチェルトは、ソナタ形式の発展と歩みをともにしている。そこではじめて、独奏ヴァイオリンは、いわば近代的主体性として、社会的普遍性を代表するオーケストラと拮抗して立つことになるのだ。独奏パートのオーケストラからの独立の過程は、ちょうど個人が共同体から独立してくる近代化の過程に比べられる。だからこそ、古典的ヴァイオリン・コンチェルトにおいて、第一楽章の再現部は、まさに個と普遍の和解の瞬間を表現することになるわけだ。それゆえ、この様な和解が信じられなくなると、ヴァイオリン・コンチェルトは真っ先に没

落する運命にある。バルトークは、コンチェルト・グロッソの形式を、彼の『オーケストラのためのコンチェルト』において復活させているが、それに比べると、彼の書いた二曲のヴァイオリン・コンチェルトの方が、ずっと古風な印象を与えるものになっている。

トーマス・マンの『ファウスト博士』の中でも、主人公の前衛音楽家アドリアン・レーヴェルキューンの作曲したヴァイオリン・コンチェルトについて語られている。「この作品は音楽的な手法からすれば、みまごうべくもなくレーヴェルキューンの曲であるにもかかわらず、彼の最高にして最も誇り高い曲の一つではなくて、少なくとも部分的には愛想のいい、謙遜なところがあつた、あるいは腰の低さがあつたと言う方がいいかもしれない」

A—近代に於ける芸術という概念の成立ということでは、「美術」と「美しいもの」との分離も合わせて考えるべきだろうね。ルネサンス美術においては、未だ美術は美しいものを描くという点は疑われていなかつた。美女美女、英雄か女神、そうでなければ宗教的意味を持つものか王侯貴族の肖像を描くものと決まつていた。その意味では、絵画は室内を飾る美しく豪華な調度としての意味を担つていたのだ。

ところが、十七世紀のオランダ絵画においては、絵画は完全にこの様な主題から解放される。屠殺された家畜の肉を描くとか、何の変哲もない市井の市民生活の一齣、それも取り立てて美しくもない人物の、取り立てて晴れがましくもない場面を描くなど、それでいてながら画家たちの芸術家の自意識はかつてないくらいに高くなつてゐたのだ。あえて美しくもないものを描きながら、世界の全体・人生の総体に拮抗しうる様なものを描こうとする。その市井の一齣を描くことで、その中にはらまれた世界の全体を表現することができるのだ、という自負が生まれている。レンブラントの肖像画には、もはや王侯貴顕を美しく威厳ある様に描いて取り入ろうとするような動機はなく、ただもっぱらその人物の生涯をそこに凝縮した様な表現がめざされている。特に、度々試みられた自画像には。またフェルメールの描く市民生活の一齣には、その人が生活しているオランダ社会が一瞬に凝結されているように、我々は感じる。個物の中に全体が映現している、それゆえ、どの個物にも無限に豊かな細部が織り込まれて

いる—これこそまさにバロック的な精神であろう。

この様な美術が、十七世紀オランダに出現したのは決して偶然ではない。世界のなかには、いかなる特権的人物も、特権的に意義深い出来事や領域も存在せず、世の中のどの一隅も、どの瞬間も、神の前には平等な意義をもち、全体を構成する不可欠の部分であるのみならず、神の摂理を通して全世界と緊密に結び合い、全体を映現しているかけがえのないものだ。それは、市場を通して世界につながつてゐる個体という意識と言ひ換てもよい。歴史上はじめて成立した世界市場と資本主義の頂点に立ち、世界を日々一新しつつある、誕生したばかりのブルジョワジーの敬虔な自負を、我々はここに見るだらう。

世界市場・市場経済は、個と全体を媒介し、個人にして普遍的で有り得る立場、普遍的個人という理想を、人々の意識に示した。古典的ブルジョワ芸術は、この様な理想によって動機づけられ、突き動かされているのだ。

[近代恋愛]

B—芸術が、近代を生きる個人にとって宗教に代わる意義を占めたとすれば、現実の生活の中で芸術の代わりの役割を担うことになるのが「恋愛」ではないだろうか？

恋愛というものの歴史的起源には、いろいろの意見があるだろう。有名なところでは、ルージュモンの中世吟遊詩人起源説だ。十三世紀アルビジョワで徹底的に弾圧されたキリスト教の異端カタリ派の信仰が、形を変え姿を隠して吟遊詩人に歌い継がれていた。それがトリスタンとイゾルデに代表されるような、決して肉体的に成就しない恋の物語だとされる。つまりカタリ派の、どちらかというとグノーシス派やマニ教を思わせるような靈肉二元論を、アレゴリー的に歌い続けたのが、吟遊詩人の恋愛だといふんだね。これによつて、肉体的情動とか生物学的性欲などから完全に切り離された奇妙な情熱の形式として、恋愛が成立したのだとされる。

この他にもいろんな説が有り得るだろうが、ともかく恋愛なるものが特殊歴史的な、おそらくは近代ヨーロッパ特有の文化であるという事には、大方の異論はないところだろう。もちろん、万葉集や源氏物語にも

恋が描かれているし、近松の劇にしても恋の悲劇だと言われるかもしれない。しかしそれらはいずれも、性愛と厳密に区別される恋愛という、近代的恋愛の要諦を欠いているし、従ってまた、生活的な部分的意味から切り離され、逆に生の全体を照射する光源となるという宗教的意義も帶びてはいない。万葉での恋の歌とされるものが、単純に個人の感情を歌ったものかどうか疑問だし、一般に和歌で詠われる恋は、社交の延長であり、平安時代の男女関係は、片や政治の延長、片や(夫婦)生活や扶養関係の一部であった。つまり、和歌というものは、近代芸術のように生の全体に拮抗するものではなく、生活の一部、社交の道具だったのだ。和歌で詠まれた恋心を、純粹に個人の内面を歌ったものと、あまりに真面目に取るのは、近代的錯覚だろうね。

それだからこそ、我が国が近代化するとき、恋愛の観念を導入するにあたっては、かなり不自然なイデオロギー的装置が必要だったのだ。つまり恋愛は、近代的個人主義やキリスト教などとともに、異様で新奇なものとして、明治になって入ってきた。そんなわけだから、近代・個人主義・キリスト教・恋愛至上主義などを一身に体現していた北村透谷などは、おお真面目で『処女の純潔を論ず』などを発表しているくらいだ。つまり、セックスしない恋愛関係というものを、透谷はこれぞ本物なりとして、一般大衆に教えなければならなかつたわけだ。そうして「恋愛」を、遊女との遊びなどから区別する必要があったのだ。

それというのも、近代的恋愛においては、それが芸術の代替物としての意義が求められたからだろう。近代的個人さえ存在していなかった明治初期に、近代人の孤独と不安という問題と、それからの芸術的(美的)・恋愛的救済という解決とを同時に教え込まねばならなかつた透谷の苦労がしのばれるね。

A一近代小説においてくり返し恋愛が主題として取り上げられたのも、恋愛こそが近代人がそうたやすくは手放すことのできないオプセッションだからなのだろう。騎士物語にとりつかれるのはラマンチャの郷士くらいなものだろうが、フローベールやコンスタンが、くり返し恋愛の虚妄を描いたにもかかわらず、そのつど姿を変えて現れてくる。おそらくそれは、恋愛が本当に不可能であることが証明されれば、小説も同時に不可能になるような必然的連関が、両者の間にあるためで

あろう。

近代的恋愛は、まず個人として「恋愛市場」に投げ出されることを前提とする。家族主義が根強かつた我が国では、家と家とが取り結ぶ婚姻の形式に対する反逆として、恋愛のこの面が小説などでは強調されてきた。家族や地域共同体の泥沼対近代的個人、という対立図式の中で、個人の自立のきっかけとして、恋愛が描かれてきたのだ。つまり恋愛こそ、芸術と市場の中間にあって、両者を媒介するミッシングリングと言えよう。

B一自由恋愛には、どこか自由市場に似たところがあることは認めるけど、典型的恋愛小説では、恋愛はしばしば経済的打算と対立する原理として描かれるのじゃないだろうか?『金色夜叉』の話は別としても、例えばスタンダールの小説では、世俗的打算のみにかかわって生きている連中と際立った対照をなして主人公たちの「情熱恋愛」が描かれるのが常だ。ファブリスは、逮捕され不自由の身にありながら、クレリアを間近で見る幸せに浸る。さながらカントの「現象界」と「物自体」の区別のように、主人公を取りまく薄汚く打算にまみれた因果的世界と、それから超然として自由に羽ばたく主人公の恋心の対比。そんなスタンダリアンの好みからすれば、恋を駆け引きとしてあつかうジュリアン・ソレルのやり方は、十分にスタンダール的ではないことになる。ジュリアンがスタンダールの主人公らしさを發揮するのは、恋愛の駆け引きも出世欲も忘れて、空に旋回する鷺を眺めるようなところ—その中で自由を直觀し、世俗現象界からのひとときの自由を主人公が享受するようなところなのだ。

A一まさにそういうようなスタンダリアンがうつとりするような小説の瞬間こそ、人生の中にあって、芸術のアレゴリーとなる瞬間なのだ。

B一プルーストの場合だと、マドレーヌを口に入れた瞬間だとか?

A一マドレーヌを紅茶に浸して口にした瞬間に、その印象にまつわる思い出が湧出するというところだね。確かにプルーストの中では有名なところだが、そこで感動を呼ぶのは、厳密にはどの要素なのだろう?だって、思い出される情景は、どれを取っても平凡な事実にすぎないのだ。例えば、昔のコンプレーでレオニー伯母の煎じ薬の味だの、何の変哲もないものを思い出すだ

けなのだから、昔それを経験した時点で何の感慨も湧かなかつたそれらの思い出が、何故ことさらなる感動を呼び起こすのか？

B一それは、現在の感覚の中に過去の記憶が凝縮してつまっている点だろうね。つまり、現在のマドレーヌの感覚がただそれだけのものにとどまらないで、同時に過去の煎じ薬の味でもあるという風に二重化されるわけだ。

プルーストの中には、こんな風に現前の事態が同時に過去の何らかの反復として受け取られるといった場面が、至る所に出てくる。例えば、ヴァントイユといううだつの上がらないシャイな音楽家が登場する。彼は、客を自分の部屋へ招き入れるとき、自分の作曲した曲の楽譜をさりげなくピアノの上においておくのだが、つまり客の方からその曲を聴かせて欲しいと催促して欲しいわけだね。ずっと後になって、彼の身持ちの悪い娘が描かれる場面—彼女が悪徳の快楽に耽るために愛人を自室に呼び込むとき、わざわざ亡くなった父の写真をさりげなく飾っておくのだが、それというのも、同性愛の恋人に対してさりげなくそれに注意を促して、自分の感覚の刺激にしたいためなのだ。倫落の快楽に耽る娘の癖の内に、ヴァントイユの内気さとつましさが姿を変えて反復しているのだ。

A一プルーストに於けるこういった場面は、プラトンのアナムネシス想起に比べることができるだろう。プラトンにあっては、永遠的真実在であるイデアこそが想起されるのだが、プルーストにあっては、想起される事物そのものは取るに足りない日常的瑣末事なのだが、想起され反復されることによって、はじめてあるイデア的実在性を獲得するようになる。つまらぬ虫を、永遠の静謐の中に閉じこめる琥珀のようなものだね。つまり、プラトンにあってはイデアの実在こそが想起の根拠なのだが、プルーストにあっては、想起こそがイデア的実在性の根拠となっているわけだ。

B一反復によってイデア的実在を示唆するなんて手法は、本来、音楽の専売特許のようなものだったと思う。姿を変えて主題が変奏される事は、音楽の極めてありふれた技法にすぎない。

最近僕が気づいた箇所を、一つ紹介しようか？ ヴェルディの『ラ・トラヴィアータ』の中で、ヴィオレッタがアルフレッドとの満ち足りた愛の生活を営んでいる

ところに、アルフレッドの父ジェルモンが二人の仲を裂くために訪ねてくる場面があるね。

A一ジェルモンの有名な「プロヴァンスの海と陸」だね。

B一あれは、ヴィオレッタに去られて一人悄然とする息子を諭しつつ、ジェルモンが歌うアリアだが、その前に彼女と二人だけの場面で、息子と別れてくれるよう頼む場面がある。初めはもちろん拒絶しているヴィオレッタだが、やがてけなげにも自分が身を引いて犠牲になろうと決意する。その時、ヴィオレッタが歌う旋律にすすり泣きのところがある。



ところが、このすすり泣きのメロディーは、それ以前に、アルフレッドの愛の告白に現れ、ヴィオレッタの死の床でも反復される愛のテーマの姿を変えた反復になっているのだ。



つまりこの様に、一方では愛に目覚めたときの心の悦びとおののきを歌うアリアの旋律が、最も痛切な哀しみと自己犠牲の極みにおいて歌われる旋律の中に、姿を変えて現れることによって、逆に彼女の心情が印象づけられるのだ。つまり、社交界の華であったヴィオレッタの中にはじめて芽生えた恋の真心の深さ、純粹さが、このすすり泣きによってはじめて、遡って知らされることになるわけだ。

この様に時間の厚みを利用して、存在の深みを演出することは、もともと音楽の独擅場だったわけだが、プルーストはそれを自分の文学に大々的に応用しているのだ。

A一プルーストは、どこまでも上滑りの日常生活の中に、突出して我々に真実在と生の意味を啓示してくれるような特権的瞬間を探し出し、その上に己れの作品の堅固さを築こうとしている。彼にとっては、カントの物自体のようにふだんは経験の彼岸にある真実在が、現象界に一瞬姿を現すことになるのだが、それによって、通常の生活や社交界の方が、たちまちあたかもプラト

ンが描く洞窟の壁に写し出されて、ゆらめく影絵の如き虚ろいやすい仮象へと変貌を遂げることになる。するとこの仮象の世界は、魔法から醒めたときに、うつて変わってそこに残されているガラクタのように、今やすべての秘密のからくりを、その惨めにしみつれた相貌とともに、そこに暴露せずにはいないのだ。かくて、シンデレラの馬車もかぼちゃに変身する。

プルーストの作品の魅力の秘密は、この永遠的イデア的実在と、欲望の因果性が張り巡らされる現実とが、特權的瞬間の中で接触したかと思うと、それぞれの特徴が対比的に際立たれて、それぞれの方向へその乱反射の光を投げ返す点にあろう。現実のむなしさが強調されることになるのは、特権化された英知的瞬間との対比によってだし、こうして啓示される芸術作品の永遠性が際立つことになるのは、スノビズムや欲望の世界の虚妄をいやというほど描き尽くすことによってなのだ。

B—サルトルの『嘔吐』の中に、>Anneという女性が描かれている。彼女は「完璧な瞬間」というものをこの世界に求め続けている。サルトルに言わせれば、もちろんこの様な試み自体虚妄であるか、自己欺瞞という事になろう。つまり彼は>Anneの造形によって、プルースト批判をやっているつもりなのだね。ちょうど、フローベールがエンマ・ボヴァリーの造形によって、感傷的恋愛の虚妄を描いたようなものだ。こんな点では、サルトルの小説はまことに古典的であり、やや図式的なまでに伝統的と言える。

A—それにしても、小説家というのは大変な仕事だね。小説家は、常にそれ以前の小説家が切り開いた世界を一新せねばならないのだからね。既に開かれた世界をなぞるだけでは十分ではない。それでは、紋切り型になってしまう。小説家は、他の芸術家と違って、小説特有のスキルというものをもたない。例えば詩人なら韻律を整える技術とか、彫刻家なら、鑿を使う技術とか、そういうものは一切小説家には要らない。小説家は、素人でも書けるような普通の文章をつづればいい。だがその為にかえって小説家の芸術の困難はいや増すのだ。彫刻家なら、自分の技法を様々の「主題」に適用することができよう。アポロンを彫ったり、ヴィーナスを彫ったり、といった具合だね。しかし小説家の場合、同じ技法を使っていろいろな筋立てを考えることなんかが問

題ではないのだ。そもそも何の「技法」も彼にはないのだから。むしろ彼は、その作品によって、まったく異なった世界の見方、新しい想像力と感じ方を切り開かなくてはならないのだ。

イノベーション
その点では小説家は、新機軸を打ち出すことによって、その都度市場の情況を一新してゆくシェンペーター的企業家に似ているね。企業家が、新機軸によって利潤を生み出すように、小説家は新しい見方をもたらすことで、彼の世界を再定義してゆくと言えよう。彼自身の特有の見方が、万人によって認知され受け入れられてゆくものとなるのが「小説」であるとすれば、それは、まさに彼の実存の個別性と社会の普遍的認知が出会い、和解する場所ということになる。

B—君の話では、近代芸術は共産主義的人間理想を示すものだったはずじゃないのか？ところが今の話だと、小説家の理想はむしろ企業家という事になるね。

[市場の普遍性]

A—僕の考えでは、企業家の理想と共産主義の理想は、まったく異質なものであるどころか、むしろ同質・同根のものなのだ。共産主義は、ブルジョワ社会の理想に背を向けるのではなく、それを額面どおり受け取り、あるいはそれをより徹底化することによって、現実の社会を批判するものなのだ。その意味では、共産主義とは、ブルジョワ社会に対するイロニー的かかわりと言えよう。

ブルジョワ社会は、オランダ絵画に見られるように、極私的空间の中に全宇宙を凝縮し、近代小説に見られるように、神話化された因習的想像力を常に打破していくと同時に、個と普遍を媒介する理想を掲げ、また古典的ヴァイオリン・コンチェルトに見られるように、自由な個人と共同体との対立と和解を思い描く。それらはいずれも、ブルジョワ社会と世界市場が当初約束するかに見えた理想に他ならない。近代芸術は、この理想を表現することによって、芸術にかつてないような世界観的意義を与えたのだ。

この様なブルジョワ社会の理想は、しかしながらその現実によって裏切られてゆく。実際に登場した資本主義は、個と普遍を和解させるどころか、階級対立を激化し、社会を傷ましく引き裂いたのだ。市場経済が、個人の自由と社会全体の福祉を同時に実現してくれる

最適の装置だという信頼は、社会の階級的分裂と、恐慌をつうじてしだいに破壊力を増す経済法則の残酷性によって、しだいに崩れてくる。

階級闘争の激化によって、自らの地位が脅かされないと感じ始めたブルジョワジーはしだいに保身的・反動的となり、旧来の封建的遺制を打破することより、ともかくも社会秩序の維持を第一と考えるようになる。かくて、ブルジョワ社会が約束した理想は、ブルジョワジー自身によって放棄され裏切られる。プロレタリアートの共産主義は、ブルジョワジー自身が打ち捨てたブルジョワ社会の理想を新たに担い、その最後の帰結まで徹底的に追求したものにすぎないのだ。つまり、共産主義とは、市場の理想によって市場の現実を批判するイロニー的(弁証法的)戦略なのだ。ブルジョワ社会は、自らの中から、自らの現実を克服する理念を生み出すのみならず、その変革を現実に担う存在をも、革命的プロレタリアートとして排出してくるのだ。かくて、ブルジョワ社会の夢見た理想、約束しつつも果たされなかつたものを、プロレタリアートが果たす準備が整う。

共産主義を、市場経済の理想と称するのには、深いわけがあるのだ。というのも、資本主義経済の前提でもあり、帰結でもあるプロレタリアートにとって、「労働力商品」という実存規定こそ、その自己意識を社会の普遍的認識たらしめものだから。つまり、資本主義社会においては、すべての財貨が商品として現象するため、商品というカテゴリーが、全社会をすみずみまで覆い尽くすことになるが、自らが労働力商品であるプロレタリアートは、その規定を自らの実存の深部において受けとめざるを得ない。即ち、なおも他に頼むべき資産とか、特権とか、「才能」をもっている小ブルジョワと違って、プロレタリアートは、労働力商品という規定以外に、自らを規定すべ何等の特性もはぎ取られているがゆえに、自らの実存と向き合うには、社会の普遍的認識へと突き進まざるを得ないような存在だからである。

それゆえ、自らの個別的実存を真正面から直視し、引き受けようとするならば、彼は同時に社会の普遍的認識を引き受け、かくて個と普遍の統一というブルジョワ社会の理想そのものを体現せざるを得なくなるのだ。かくて共産主義は、プロレタリアートの階級意識—即

ちプロレタリア的実存の、眞の客観的可能性としてのみ存在する。

マルクスによれば、ブルジョワ社会の基本的矛盾は、プロレタリアートとブルジョワジーの階級闘争に還元される。それゆえ、プロレタリアートのみが、ブルジョワ社会のあらゆる課題、あらゆる階級闘争を最も徹底的に、かつ最後まで闘い抜くのであり、そうする以外には自己を解放することができないこと、あらゆる抜け駆けや例外的救済が有り得ないことを、醒めた諦観をもって自覚することになるのだ。

Bー君の共産主義は、君の立場からは首尾一貫したものに見えるかもしれないが、それは初めから唯物論的な見方をしているからそう見えるまでで、僕から見ると論点先取をしているにすぎないように思われる。

君はブルジョワ社会の理想は、市場社会が用意するかのように語っているが、経済関係そのものは、何の理想も語りはしないのだ。君は、市場経済が個人の自由を実現したと考えているようだが、経済の現実と自由という法的・権利関係を混同するものにすぎない。経済の事実は、それだけでは決して自由を保障するものではない。世界市場の奴隸貿易や植民地主義が、経済だけの力で自然に廃止されたとは思わないだろう？

自由は、むしろある特殊な法的伝統によってこそ、かろうじて何とかかんとか実現されるものなのだ。もちろん、その場合も、多くの不十分性や未解決の課題をこみにしてさ。社会の変動について様々の新たな問題に直面するが、その解決の試みを通じて、法的伝統も発展し、それとともに自由の内実が変化する事はあっても、それは決して単なる経済社会の反映といったものではない。アラビア商人によって開拓された国際的市場や、宋の時代の中国経済が、必ずしも西ヨーロッパ的な人権や市民的権利の伝統を生み出さなかつたのを見てもわかる。だから君がいうブルジョワ社会の理想、実現し損ねはしたものの、少なくとも一時は約束し夢見ることのできた理想が、単純にブルジョワ社会という下部構造の反映と考えることはできないのだよ。封建的・共同体的呪縛から解放されたら、自動的に近代市民社会の秩序が成立するといった単純なものではない。こういったことはすべて、ヴェーバーが強調したことだ。ヴェーバーは、近代資本主義の合理的経営が成立するためには、プロテスタンティズムの世俗内

禁欲のようなエーツスが不可欠であったという点を強調した。これは、歴史の中で、宗教的・イデオロギー的因素が転轍手の役目を果たすことがあると言われている事態だね。

A—ヴェーバーのようにエーツスの要素を強調するのはどうだろう。それは、資本主義の成立と世界市場の成立との重要な関係を、見失わせることにならないだろうか？新大陸からの銀の大量流入によるインフレと、イギリスに於ける修道院の土地の摂取と売却による土地投企が、たまたま重なったことが、資本主義的な投資エンジンの最初の機動力となったのだと言う人もいる。

B—どんな説明が一番説得的かは、専門家の研究に待つしかないが、いずれにせよ、資本主義が、それ以前の社会からの内発的発展の結果生まれたのだとする見方は、少々一面的と言わざるを得ない。ヨーロッパのたまたま客観的状況と新大陸発見などの外的事情、それにおそらくは宗教的エーツスなどの主体的条件などが、うまく（あるいは悪く）組み合わさって、偶然にも資本主義が生まれたというのが実際のところだろう。それはちょうど、古代ローマ社会が崩壊して中世ヨーロッパが誕生したときに、ゲルマン人の侵入というどちらかと言えば偶發的事情を無視することができないようなもので、当たり前のことだと思う。唯物史観のように、歴史をすべて何らかの原理で統一的に説明できると考えるのは、全くの幻想だ。

A—実は僕自身も、プロレタリアートが個と普遍を統一する共産主義的人間理想を体現するのだという考えには、疑問をもっている。それは、逆説的に響くかもしれないけど、市場というものが、マルクスが考えたほど、普遍的なものと考えてよいかという疑問なのだ。市場の原理の徹底の果てにそれをくつがえすマルクス的アプローチがイロニー的であるとすれば、その原理そのものに距離を置く僕のアプローチはユーモア的と呼べるかもしれない。

確かに共同体の狭間に生まれた世界市場は、しだいに共同体自身の内部を蚕食し、かつては商品化されていなかった財・サービスが次々に商品化されてゆく。しかしだからといって、すべてが商品化され、世界の完全な市場化が実現するということは決してない。例えば、家族は完全には商品化されないだろう。家事・育

児・しつけなどの重要な労働は、シャドウ・ワークとして完全には商品化・賃労働化しない。もちろん、その幾分かは市場化することもできようが、残余の部分は決してなくならないし、市場化を押し進めようとする場合の費用が、ますます耐え難い額になってゆくだろう。そして、ある種のフェミニストが主張するように、賃労働とシャドウ・ワークの分離が近代に於ける性差別の根であるとすれば、賃金労働者たるプロレタリアートは、主婦の利益を代表することはできないことになるし、性差別に対する闘いは、その意味でプロレタリアートの階級闘争に決して還元しきれない部分をもつことになるだろう。だから、プロレタリアートの普遍性の主張は崩れるわけだ。

しかもこの事は、決して単なる例外としてかたづけられるものではない。問題は、市場化が決して全面的・普遍的ではあり得ないという点であり、この事は環境・安全・教育といった重要な諸領域にもおよんでいる。例えば、環境問題は、市場的に評価されない資源が私的に無制限に消費される結果、社会全体にとっては、私的に得られた便益の総体以上の費用を負担せねばならなくなることから生じる。つまり環境は、市場で取引される財貨の生産の前提でありながら、それ自身は市場化されていない外部的要因なわけだ。

B—しかし、環境問題を市場的に解決しようとする考え方もある。例えば、公共財（空気など）がただだと考えると、それをいくら消費してもいいとばかりに皆が野放団に経済活動する結果、全員にとって不利益になるという不合理が生じる。そこで、公共財に対する一定の消費に対して、例えば税金の形で負担することにすれば、各事業体は、公共財に対する費用も計算に入れて適正規模で経済活動するようになるだろう。つまり環境に対して与えた負荷に応じた税負担を引き受けるわけだが、この税は公共対が環境の修復に回される。こうして、公共財をその収支決算とともに市場内部に取り込むことができるわけだ。

あるいは、公共財に対して初めから所有権を各自に割り振って、環境に負荷をかけるような事業を行う場合には、あらかじめ被害を被る人々から、その所有権の一部を買い取らねばならなくなるような制度も考えられる。二酸化炭素排出権の市場取引のようなものだ。このやり方でも、市場外部にあった公共財は市場化さ

れ、市場による合理的最適資源配分が実現すると考えられる。

A一しかし、佐藤俊樹氏が主張するように、そこには大きな見落としがあるのだ。つまり、何が自分にとって真の利益になるかについて、市場の各主体が十分に知っていること、ならびに、市場取引の結果によってクリティカルな影響を受けながら、自らは市場に登場できないような主体が存在しないことを、これらの解決は前提しているのだが、これらは氏によれば、いずれも疑わしい。

また、これも佐藤氏が主張していることだが、現実には市場には多かれ少なかれ独占情況があり、完全に自由な選択は難しいということもある。例えば、騒音被害が大きいからといって、住民が自分の生活圏を諦めて遠くに立ち退くことが難しいとすれば、彼は意にそまぬ補償額（移住権取引の市場相場額）にも応じなければならないだろう。彼にとって、その土地の市場価値よりも、そこで住み続ける価値は大きいからだ。一般に環境は、他のものによって代替不可能な唯一性を帯びたものが多く、従って、その様な公共財をめぐる「市場」は、独占市場（不完全競争市場）になってしまうのが常なのだ。

また、自らは市場に登場できないのに市場の影響を受ける人々とは、例えば熱帯雨林に住む少数民族のような場合とか、近世の囲い込みによって農地を追われた農民、プランテーションで働く小作農など、広範に見られる。

B一将来世代も、当然これに含めることができるだろうね。

A一自己の利害についての十分な知という問題に関していえば、教育の場合に明白になるだろう。選択の主体は、選択のための完全な情報と能力が前提となるが、その様な主体をつくるために教育が必要だとすれば、教育を市場化することの原理的不可能性は明らかだ。ここに、僕が日頃力説している、教育に於ける「権威的要素の必要性」があるんだが、それはともかく、教育・育児・司法などを全面的に市場化する場合の文化的・社会的荒廃は当然恐るべきものとなるだろう。

かくて今日では、市場というものがそれだけで一つの世界をなすわけではなく、より広い社会的文脈の中においてはじめて市場としても機能し、また理解可能

にもなるということは、しだいに明らかになりつつある。

されば、労働力商品としてのプロレタリアートの立場も、市場の限定性によって制約を帶びたものとなり、市場外的なものも含めた社会全体の普遍的利害と普遍的歴史的使命を与えられたものとも、言いにくくなるだろう。労働者は、他の一層虐げられた人々に比べれば、多くの場合かなりゆとりと特権を享受できるのであり、失業者とさえ利害を同じくしていない。労働者の賃上げの要求は、雇用を縮小するし、解雇に対する抵抗は労働市場の流動性を低下させ、いずれも失業者に不利に働く。

市場外部または周辺部において様々の差別や収奪の対象となる人々の闘いは、労働者の闘いに収斂するものではないし、互いに共通するとも限らない。性差別に対する闘いと、プランテーションの農民の闘いや、共有地を追われる少数民族の闘いが、共通スローガンや原理で闘う必然性は存在しない。せいぜい、人権といった法的なスローガンが共通項になり得るだけだろう。そして人権が、特定の社会に由来する特殊な伝統であることは、認めざるを得まい。彼らの闘いのいくつかに共同の課題を見出し、限定つきとはいえ、「共闘」とか「共同歩調」を取れるような政治的プログラムを案出することは可能かもしれないし、また実際必要でもあろうが、その様なプログラムを見出せる保証はないし、いずれにせよそれは経済法則の問題ではなく、政治的英知の問題であろう。

共産主義は、皮肉なことに、自らの自称する普遍性と力を、資本主義的市場の「普遍性」に負っており、その普遍性が疑問に付されるに従って、自ら明確な輪郭を失ってしまうのだ。

そして、もしその経済的関係によって規定される階級とその可能性としての階級意識というものがブルジョワ社会の唯一の、あるいは最も本質的な問題なのだということが否定され、そのつど多様な政治的対立が問題なのだとということになると、階級闘争の重要性は背景に退くことになるだろう。階級対立の問題自体の重要性は依然として残るもの、それを単に階級闘争へと還元することが政治的英知に適したことかどうか。いずれにせよ、それらの利害を含む様々な利害対立に、何らかの政治的解決の道を見出す政治的英知が

問題なのだ。これらの諸問題に対して、あらかじめ万能の解決策が与えられているわけではない。それぞれが新しい困難と本質を帯びて生起してくるのであり、我々はその都度新たに、創造的に解決を模索することしかできない。

B—マルクス主義者達の社会分析には、それなりに貴重な洞察もあると思うんだが、問題は、彼らが自負する分野、即ち政治的実践の領域に関する限り、いたって幼稚な考えしかもっていないと思われるところなのだ。即ち、彼らの階級闘争史観は、存在する全ての社会問題（たとえば、貧困とか、失業とか、環境とか…）には、必ずその背後に、その問題に責任のある邪悪な人々がいるといった想定、それゆえかかる一握りの悪漢を排除しきさえすれば、後はおのずからうまくいくといったナイーヴな描像があると思う。この点では、マルクス主義はアナキズムと同根なのだ。

A—その点でも、マルクスは市場原理主義者と共通している。階級を排除した後は、おのずから自生的秩序が生じるというわけだ。

B—そもそも政治的英知とか政治的決断という点は、本来公論の場での自由な討議によって論じられ公的解決を模索すべきものなのに、あたかも経済関係からおのずから結論が流出してくるように考える唯物論的発想に、根本的錯誤があるのである。いかなる政治的決断にせよ、経済的事実から自然法則のように流出するものではない。それが、多少とも賢明なものであるにせよ、愚劣なものであるにせよ、政治的行動は、社会問題に対する主体的決断に基づくものなのに、その主体性を唯物論は隠蔽し、「歴史」という宗教的（超人間的）実体から発する唯一の声であるかのように、みずからの決断を装うのだ。これはまさに、実際には存在する多様な利害や意見の対立を、表層的なものとしつつ、己れの立場をこれらに対して超然としうるものとして特権化・絶対化する「腹話術的詐術」でしかない。

A—その点はマルクス主義者内部でも、かつて問題にされたことがあったのだ。いわゆる「主体性論争」といわれる議論だ。梅本克己のような人は、マルクス主義の政治的実践がある倫理的決断である以上、その前提となる主体性と唯物論的理論構成とをどのように調停すべきかということを問題提起していた。ところが、いわゆる「正統派マルクス主義者」たちは、この問題提起

の意味すら理解できず、「主体性」の主張の中に、「小ブルジョワ的觀念論の残滓」しか見ようしなかつたのだ。この様に、一般に問題について自分の頭で考えてみようとしてすること自体、精神のスターリン主義者達の眼から見れば、マルクス主義の権威に対する重大な挑戦のように思われたのだね。まさに、この様な思考の自立に対する秘密警察ばりの不信こそ、彼らの中に根を下ろした全体主義的メンタリティーなのだ。実際にそれが全体主義の体制や運動に結実するかしないかは、もちろんいろいろな社会情勢によるだろうけれど。しかしどもかく、せっかく本質的問題を提起していた梅本たち自身、唯物論という点自体を疑うことは決してなかった。それほどまでに、マルクス主義の権威が無批判に信奉されていたわけだ。その為、彼らはついに最後の理論的盲点を突破することはできなかつた。それをすると、マルクス主義を否定することにならざるを得ないからだ。そうなっては、自分の「魂の救済」の拠り所が失われてしまうと、思われたのだろう。これを思うと、つくづく思想的問題が、知性の問題というより、勇気の問題だという事がよくわかる。

B—我々は、共産主義的人間という人間理想を検討してきたわけだが、結局問題は一巡して、自由人とか自由な決断をしうる政治主体へ、つまり自由主義的人間理想という案外平凡なところに到りついたのではないか？経済という「下部構造」が我々の運命の最終審ではないし、またあるべきでもない以上、政治的公論に対し超然としうる、いかなる権威も言説も有り得ないのだ。それゆえ、自由な政治的公論を保証する制度が、個々の価値理想に先んじて必要だという自由主義的主張が可能になる。それは、価値をめぐる自由な論争そのものを可能にするいわば超越論的価値なのだ。

[自由主義の人間理想]

A—制度論としてはともかく、自由主義は共産主義と違って、一定の人間理想のようなものは提示し得なかった。それが必ずしも自由主義の弱点とばかりは言えないが、最近橋本努氏は、この点に関して非常に野心的な試みをしている（『社会科学の人間学—自由主義のプロジェクト』（勁草書房））。彼は、ヴェーバーを手がかりに「近代的人間」の人格理想モデルを描き上げ、さらにそれとの対比で、自分の人格論を単に記述的理

論としてではなく、一種の規範理論として提出しているのだ。

簡略に要約すると、氏によれば、「近代主体」が自律的・自覚的に価値を選択し、実践諸領域に於けるそれぞれの事象に即した価値的要請を、自らの実存の中に統合するのに対して、橋本氏は、己れの中核的関心を、価値に代えて問題におく「問題主体」のモデルを提案するのだ。それは、実践諸領域の価値連関を統合するかわりに、自ら担う諸問題を「問題系」として統合してゆく探究的主体とされる。問題主体という人格理想は、諸観点の対立拮抗を自らの内部の問題として担い、問い合わせ返す主体を想定するものであり、その点で、多元的価値が対立拮抗する事を許し、否、むしろ奨励する自由な社会の理想と、同型的かつ親和的とされる。

B一橋本氏は、いかなる権威や資格があって、他人に規範的理義を説くことが出来るのか？法なら、授権の源泉として法源泉のようなものがあろうし、宗教なら、神にまで遡る権威の源泉があろうが、橋本氏は自分の説教をどんな権威の下におくのか？単に学問的説得力とは別のものに依らねば、規範的価値を示すことなど出来るはずもあるまい。

A一氏の問題意識は「社会科学が陶冶しうる、また陶冶すべき人格理想は何か？」というものだから、定言命法の様な絶対的規範を説くものではない。社会科学の探究という仕事にコッミットする限りにおいて、すでに我々が暗黙裏に承認し、またその過程でますます明確化されてゆくべき精神的価値を、反省的に自覚しようとするものだと言えよう。その点で、「自由な社会が前提とし、また教育目標ともすべき人格理想は何か？」という一般的問題に答えようとするものではない。

しかし氏のもくろみは、社会科学の人格陶冶という点から出発しながらも、そこから進んで自由主義的人格理想一般の問い合わせとアプローチすることにあるだろうし、その問題に関して氏の人格論が単なる部分的エピソードにとどまらず、主導的な重要性をもつものと考えられているだろう。

B一実際、氏が手がかりとして参照するヴェーバー自身にとっても、自らが生きる近代ヨーロッパの自由と理性の歴史的・社会的起源を問う彼自身の社会科学的探究を支えていた人格理想が、同時に彼自身の探究の対

象でもあった。つまりヴェーバーにとって、探究の対象と主体的的前提とが、結局いずれもヨーロッパの精神的理想的理想であることになっており、この事が彼の学問に一種の哲学的深みを与えていたのだ。それゆえ、おそらく橋本氏においても、正義論のような今はやりの社会の規範的理義が成立するのなら、その議論自体の倫理的反省を通じて、かかる理義的探究を為すことによって陶冶される人格の理義も同様に成立すると、思われているのだろう。

しかしそれは、ある意味では危うい主張だ。なぜなら、科学的探究の結論として、何らかの価値決断が支持されるというのだから。しかも氏の野心は、単に規範的社会理義（自由主義の擁護）にとどまるものではなく、積極的に規範的個人理義（理想の人間像）を打ち出そうという何とも大胆なものではないか？

A一ともすれば説教臭くなりがちな人格理想の呈示において、橋本氏が巧みなのは、「問題主体」とするだけで、具体的な問題を示さないところだろうね。様々な問題と取り組む主体とは、結局理性的主体というのと同じ程度の広がりをもつだろう。しかし、「理性的主体」という場合、その内実を抽象的に示す理義が要求されると思われるのに対し、「問題主体」は、個々の具体的問題に即して、様々な態度を取ることが許されている。理性がアприオリな理義を想定するのに対し、問題主体は問題の具体性に対して開かれているのだ。

B一しかし、それは問題をすり替えただけのことではないか？問題を解決するのが理性だとすれば、理性は問題ごとにその都度その対応を考えざるを得ない。従つて理性の内実は、実際に得られた問題解決の総体として以外、定義のしようがないだろう。だが、「理性的主体」というかわりに「問題主体」というだけなら、單なる言葉の違いにすぎず、別に有害ではないかもしれない。

しかし問題は、「問題」という存在についての橋本氏の理解の仕方なのだ。問題主体ということに積極的内実を与えるためには、解けた問題を理解するという意味での理性的主体というのでは、もちろん不十分だろう。しかし、理性が未だ解き得ぬ問題を解く能力だと考えるのは馬鹿げている。解く能力があるのに未だ解き得ていないことになるのだから。そこで、氏の問題主体が、二つの理性を媒介する役目を負わされるわけ

だ。つまり、ただちに今解く能力があるわけではないが、問題を積極的に構成し、整理し、吟味しつつ解法を模索できる主体。(同 p - 205)

しかし、問い合わせ設定し問う能力とは何なのか? 「問い合わせ設定する上で自律している」存在とは何を意味するのか? 問いは、自由に設定することが出来るものなのか? おそらくは、適切な設定と不適切なそれとがあるだろう。それは答えが得られてはじめて判明する。「自由な設定」には何の意味もない。不適切な問い合わせの設定には、問題解決にとって何の意味もないのだ。問い合わせは、そもそもどれがその適切な問い合わせかがわからない、という形を取るものなのだ。問題解決とは、調べたものを分類し、相互の連関を調べるといった事ではない。一般にその様な方法論は立てられない。従って、不適切なアプローチは解決への一歩どころか、それ自体問題の隠蔽の一助でしかない。従って、問題を設定するという言い方自体が不適切であろう。問題の整理ということも、無条件に問題解決への一歩とは言えない。それによって、かえって問題の本質から遠ざかってしまっているかも知れないのだから。問題とは、多様な部分をもった複雑な調べものといったものではないのだ。

A—どうも、問題といふものについてのイメージが、君と橋本氏とでは少し違うようだ。君は、パズルとか幾何学の証明のようなものを問題の典型と考えているようだ。しかし橋本氏は、問題といふものが、価値に代わって個人内の一貫性とかインテグリティを与えるものとされる(同 p - 85)。つまり、氏にとってそれは、とりわけ自分と自分を取りまいている社会状況の意味への問い合わせのようなものが、典型的なものとして考えられているのだろう。そう考えれば、この意味への問い合わせが、その内に様々な問題系を含み込み、また各人がそれを一貫して問いつつ、たえずそれが生成し、変化していくものであることも、十分理解できる。しかもこの各自に固有な意味への問い合わせは、それが問い合わせ進められ、十分な分節化が為されるにつれて、普遍的に理解され、あるいは共有されるものになりうるのだ。

B—いずれにしても、解答が与えられなければ問題は正確に描けないことに、かわりはないだろう。つまりどのように、どんな概念を使って件の事態を描けばよいのか、問題の本質が知られていない段階ではわからな

いのだし、その本質はまさに事態の意味への問い合わせが答えられてはじめて知られるのだから、取り組むべき問題自体が何なのかわかっていないのだ。だから適切に問題設定することが出来るようになっていれば、もう問題はないわけだ。つまり解決がついているわけだ。だから、「問題系の一貫性」ということも、はじめから保証されているわけではない。なぜなら、実際に解決が見出されるまでは、それが同一の問題系に属するものであったのか、異なる二つまたは多数の問題系の混同によるものにすぎなかつたのか、決定できないはずだから。だから、人格の「実存的統一」とか「生の統一」に代えて、「問題系の統一」によって人格のインテグリティを与えることもできるとは限らない(p - 81)。橋本氏は、「問題主体の理想は、問題(系)を自分で設定することにある。従って、設定すべき問題の性質は明示的かつ理念的でなければならない。問題は、明示しなければ設定できない」(同 p - 96)という。しかし言わせていただければ、問題は明示できないし、それゆえ設定できないのだ。問題を語るべき基本語彙自体、不明確なのだから。

思うに、問題といふ問題には、理性一般と自由をめぐる全てがかかわっている。形而上学のこちたき議論をここにしようとは思わないが、橋本氏の議論には、問題についての先入見と同時に、自由と合理性についての先入見が絡まりあつてゐるから、少々それについて述べておこう。つまり、氏が問題設定主体の主体性を想定することは、問題解決についての何らかの先行了解というか、方法論的指針のようなものを主体に認めることだが、それは同時に、理性と自由についてあらかじめアприオリな一般理論を想定することもある。しかし、もし我々が述べたように、問題とはその解決に先んじてその本質を知られ得ないものであり、問題解決は各問題ごとに新たに探索される他はなく、問題一般に対する万能の解法とか、解決能力としての理性など存在しないものだとすれば、理性についての何らかの一般理論などもち得ないと言う事になろう。

A—君の考えでは、「理性的主体」という事と「自由な主体」ということが同義的なことになるんだね。そして問題解決という事が理性と同義だとすれば、我々には自由な行動をするという能力もないことになってしまうのかい?

B—我々の認識は、個々の経験を他の類似した経験との関連において捉える所に成立する。孤立した経験も、反復可能な可能的経験のパターンとして捉えられるからこそ、我々は有限な経験から普遍的法則の認識へ飛躍することも出来るわけだ。その際、どんなパターン認識が実際の現象解釈に適合的かをめぐって、様々の新しい語彙や概念が試行され、開発されてゆく。とりわけ近代科学の構成的認識観は、認識を、新しく開発された諸概念によって現象を合理的に構成し再構成するものと描くことによって、この様な理性(悟性)の能動性を強調したのだ。つまり、現象を何らかの概念、または語彙で捉えるということは、それを一定の反復可能な概念の事例と見ることであり、その限りで、個別的経験を可能的経験と照らし合わせるという事とも言えよう。我々が習得している概念を使って、分かり切った現象を記述するだけの場合には、問題は何もない。しかし科学あれ何あれ、実際に問題を解決せねばならなくなるのは、我々の手持ちの道具立てと慣れ親しまれた記述方法では、間に合わなくなる場合だ。そんな場合、うまい解決とは、想定されていた使用を大きく超えて概念が使用され、我々自身慣れ親しんでいた可能的経験の枠組みを、一変しながら拡大するものとなるだろう。

我々が自由を見るべきなのは、この様な意味での問題解決のことだ。そうであれば、我々には、あらかじめその問題を解く能力があるとは言えないように、解決する自由があるとは言えないのだ。つまり我々の可能的経験そのものを拡大する自由(可能性)は、その可能的経験そのものの中にはない。それは事後的に拡大された可能的経験の中に位置づけられるにすぎないのだ。だから、我々は、理性についてと同様、自由についてもまた、どんな一般理論ももち得ないと言うべきだろう。それゆえ、自由な社会を設計することもできなければ、それに対応する自由人の人間理想を規定する規範理論も、不可能という事にならざるをえない。もちろん、すでに存在する社会の中で、ある程度自由と言えるものに範を仰いだり、その法伝統を継承することによって、己れの地域や文化をより自由なものに改革することはできる。多くの諸国の近代化は、その様にして為されたものだ。しかし、自由な社会の普遍的理想的を語る規範的一般理論のようなものは不可能である。我々は、自

分の社会がすでにもっている法的文化伝統という資源を駆使して、生起する問題に立ち向かうしかない。我々の自由は、その都度生起する諸問題に対し、うまい(あるいは拙い)解決を与えてゆくところにしか存在せず、あらかじめ起こりうる全ての可能的問題に解決を与えておくことなど、出来るはずがないからである。

当然、それと同様、自由人一般の理想について語る規範的人格論など、不可能となろう。自由な人格とはいかなるものかを、一切の状況から独立して規定することは出来ないし、個々の状況に対して何を為すことが真の自由なのは、まさにそれこそが個々人に問われていることであり、傍観する理論家が、万能の規準を手にしうるわけではないからである。

A—君の話では、結局自由主義の方も、人間理想の規範理論としては何も語れないという、身も蓋もない結論になるね。橋本氏の努力も水泡に帰すわけだ。

B—橋本氏の議論に対し僕が疑問に思うのは、この点ばかりではない。もし彼が提起する理論がまったく正しいとしても、それで我々は納得できるだろうか?彼によれば、社会科学の勉強によって人格を陶冶できるというんだが、当然彼の議論自体、かかる社会科学の一翼を担う理論であるから、それが人格陶冶の教育的効果を上げるはずだ。しかし、そんなことが信じられるか?橋本氏は、確かに問題主体という画期的な理想を発見し、それを鮮やかに描いて見せてくれたかも知れない。もちろんその理想に魅惑されて、その様な理想をめざし努力し始める人がいてもよい。しかし、氏が考える規範理論とは単にそんなものだろうか?たまたまそれに魅力を感じるというのでは十分ではない。むしろ、全ての人々がこの理想に説得され、普遍的に共感すべきなのではないか?

彼はこの点、あまりにも野心的にすぎるのではないか?自らの人格理想を、理性的説得によって人に与えることなど出来そうもない。パスカルの議論がこの点をついている。即ち、イエスは、自らが救世主であることを決定的に証明してしまうような証拠を我々に与えはしない。それというのも、彼が望むのは、我々が信仰へと強制されることではなく、信仰への我々の自由な決断だからだ。どんなに橋本氏の議論が巧みでも、我々が決断するためには十分ではないだろう。むしろ、決断の余地を残さないような理論的説得は、この場合不

適切なのだと言うべきなのだ。つまり、理想を描き、理想的人格の類型を明確に説くだけでは十分ではないのだ。問題は、読者を実際に誘惑することである。橋本氏の議論は、この点パスカルやキルケゴーのそれと比べると、芸がなさすぎる。

パスカルに於いては、理解と決断は橋本氏のように切り離されてはいない。理解した上で信仰へと決断するわけではなく、決断することによって、己れが何に決断したのかが理解されるのだ。キルケゴーに於いても、似たような事情がある。それ故にこそ彼は、可能性がまずあって、その中から何かが選択されて実現したり実行されるわけではなく、現実性が可能性に先行すると述べている。我々がこれまで論じてきた「問題解決」は、まさにこれが成り立つね。ジグソーパズルとか幾何学の証明を考えてみればいい。我々はジグソーパズルのピースの一定の配置に気づかないわけだし、幾何学の証明問題で、どこに補助線を引くべきか気づかなかつたりする。ちょうどそのところだけが盲点のようになって、意識にのぼらない。そこに補助線を引きさえすれば、一目瞭然に証明が得られるのに、それが実際に遂行されるまでは、事実上その可能性は我々から阻まれている。この問題に関しては、その解決の可能性を未だ我々は所有していない。我々の可能的経験を拡大するのは、現にその一手、その配置、その構成を実行することなのだ。かくて、この現実性(それまでは我々の可能的経験の中に位置を占めていなかったこの実行)こそが、現にそれを可能にし、かくて我々の可能的経験を拡大する。

これと同様のことが信仰への決断とその理解の間にあるとパスカルやキルケゴーは考えるのだ。実際、キルケゴーは書いている

生成の変化は現実性に属するが、生成への移行は自由によって行われる。いかなる生成も必然性を帯びてはいない。生成してくる前にも。というのは、もしそこで必然であつたら、およそ生成にいたることは有り得ないから。また生成してきたあとでも。というのは、もしここで必然であるのなら、それは生成してきたのではなくて、もとから存在していたのであるから。 キルケゴー『哲学的断片』第4章1節

[法の精神]

A—自由な社会のための社会理論として我々が述べることは、様々な法的伝統を尊重して、それをその都度、出現する諸問題に適用しつつ対処するというような、保守主義的処方箋ぐらいしかないけれども、これで十分ということにはならない。いかに立派な法制度があったとしても、それだけで自由な社会が実現され、維持されるとは限らない。それを生かし、その中に生きる諸個人に、それにふさわしい人格やエートスがなければ、ワイマール共和国の例に見られるとおり、全体主義を生み出さないという保証すらないのだ。

「自由な社会」を、制度論においてだけ考えてしまうと、制度が諸個人の自由を自動的に保証してくれるかのような錯覚が生じ、制度を動かし機能させるのが人間であることが、ともすれば忘れられてしまう。ヘーゲルは、ローマ帝国に代表されるような私法的個人主義の共同体を、法機構 (Rechtszustand) という言葉で総括している。

個と共同体の生き生きとした [ギリシアのポリスに見られたような] 直接の統一が失われて、上からの全体的統一が図られる共同世界は、精神なき共同体であって、個々人が無意識のうちに共同体精神を体現するということではなく、個々人は今や独立した個として、自分こそが実体なのだと考えている。まったくばらばらのたくさんの個へと拡散した、死せる共同体精神のもとに成り立つののが、万人がそれぞれに人格を認められるような平等の関係である。(『精神現象学』 p - 325)

ローマ法は私法的関係を規定するだけで、それだけでは十分に国家(人倫的共同体)を成さない。ヘーゲルによれば、政治的共同体(国家)は、死を覚悟して、それを防衛する市民の自覚を必要とする。死を媒介にして、個人と国家とは緊密に結ばれる。ローマは、公的秩序の面を、もっぱら外的暴力(皇帝権力)に頼る。つまり、私法体系としてのローマ法支配は、帝国の恣意的権力に支えられており、その意味では、個々の市民は政治的には無に等しい。

ヘーゲルは、ギリシアに言及するときのノスタルジーとはうってかわって、法機構について語るときには、露骨に軽蔑の色を隠さない。これは、公的責任に対してはまったく無関心なブルジョワ個人主義に対する

彼自身の感情を重ねているのだろう。

ここには、市場に介入しさえしなければ、おのずから自由な秩序が成長すると考える市場原理主義者の秩序観にも共通する錯覚がある。ヘーゲルによれば、その様な秩序は、皇帝権力の外的で絶対的恣意によって支えられたものであり、そこに、人権や個人の自由の尊重の保証など有りはしない。もちろん市場経済は、何らかの秩序を生み出すだろうが、それが人権や個人的自由に適合的なものとなる必然性は、経済的にも自然的にも有りはしない。

ヘーゲルによれば、奴隸や虐げられた人々や民族が、何らかの形で承認されるためには、市場より死闘が必要なのだ。もちろん、死闘を演じさえすれば、自由な秩序が自動的に出来るわけではない。承認を求める闘争は、暴力の要素と同時に、要求の合理性とか説得力といった要素も必要とするに違いない。ただ暴力だけで、理解可能な要求を一切もたなければ、危険な動物とか災害と同じで、自由な主体として承認されることもないからである。

実際の承認は、ヘーゲルが描いたままのドラマを形成するとは限らない。つまり、主人と奴隸の支配関係の創設と、それに続く長い階級支配の苦難と労働を経て、次第に奴隸が「教養」を積むというような筋書きをヘーゲルは描くが、現実の政治闘争や民族紛争は、何らかの政治的妥協=法の創出で(少なくとも一時的に)終結するだろう。もっともそれがあまりにも一方的なものだと、復讐戦の序章になることもあろう(たとえば、ヴェルサイユ体制の場合)。しかし、多少不平等な平和であっても、それが何らかの紛争解決である以上は、新しい法の創出であると言える。それは、一定の承認を双方にもたらし、それ以後の問題処理の範型を示すことになる。この様に法と法によって示された問題処理の範型は、政治闘争を背景にしてはじめてその意義と含蓄を理解できるものであり、法の支配は、潜在的にはかかる闘争を秘めていて、いざという時には、それが社会の表面に顕現しうるものである。

それゆえ、問題を処理するための公的関心と切り離して、法機構を物象化すると、実際、法は空洞化し、いざというときには、一挙に恣意的暴力の支配に譲らざるをえなくなる。それはちょうど、死闘から逃れるために主権者に一切の公的権力を譲り渡す社会契約を為

すホップズの臣民のようなもので、あとは公権によって許された範囲内で、私的利害に専心する利己的個人が残されるばかりである。他方で、公権は主権者の全くの恣意にゆだねられてしまうのである。実際、ホップズのように、自然状態から法状態へ移行したとん、公的な関心から一切無縁になるようでは、法機構そのものが維持できないのだ。

法機構は、常に闘争の準備と覚悟を備えた市民による強い公的関心と監視によって、支えられねばならない。モンテスキューは、法が、それを生きる人々の精神(エーストス)によって支えられることを強調した。專制が恐怖によって支えられるという点は別にして(なぜなら、これはもはや法の支配とは言えないから)、君主制を支える名誉や、民主制を支える美德(愛国心)といった精神は、それぞれの政治共同体の法を担う主体の態度を特徴づけるものである。

B—嶋津格氏によれば、ハイエクの自生的秩序論は、法を、行動パターンやマナーが模倣によって受け継がれ、また社会的に淘汰されたものとして進化論的に説明する。その際、それが主体にとって意識されたり、意図されたものである必要がないこと、しばしば盲目的に模倣され受け継がれたものであることが、強調される。我々は、自分がいかなる法秩序に従っているのかも自覚しないまま、極めて複雑な形の社会的活動に従事してしまっているのが常なのだ。この事は、我々の言語活動のことを考えてみれば明らかだろう。

この様に考えると、事実と規範との峻別ということが、従来考えられてきたほどは明らかではなくなるだろう。事実上身に付いている習慣や癖のような行動パターンと、従うべき規範とは連続的に考えられるのだ。これは、規範を自然主義的モデルで考えることを意味する。

A—その様な進化論的説明が、規範の規範性を説明できるとは思えない。現に為されている行動パターンと、為されるべき行動パターンとの区別を無視してよいとは思えないし、無意味なものとも思えない。その考えによれば、規範とは、それを為すことが多数者の行動と適合的のものであり、多数者の行動パターンが進化論的淘汰を経たものであることを考えれば、それに適合的に行動することが賢明であると予想される行動であるということになろう。

しかるに、この様な描像は、規範というものが実際に働く文脈とかけ離れたものであろう。規範というのは、それに従わない個人に対する批判のさい参照されるものとして使用されるのだ。それは個人が生きてゆく上で、それに従うのが賢明である行動の目安とか、多数者の行動について知る情報源として使われるのはない。なぜその様な批判の間主観的ゲームが成立するのかといえば、規範の習得そのものがかかるゲームを成すからである。我々ははじめから、かかる間主観的ゲームにさらされることによって自らの内に規範を取り込み、主体へと自己形成するのだ。つまり規範は、本能や単なる模倣によって自然に身に付くものではなく、他者の権威的介入とサンクションによって、人為的にたたき込まれるものなのである。

言語を例にとると、それを構成する記号は、煙が火のしるしと言われるような自然的因果的記号とは違って、他者によって教え込まれるものである。これは、自然的には等しく可能であるものから、他者によってひとつだけ選ばれて、ひとつの記号へと決定されるという恣意性の契機が存在することを意味している。この際、本能のままに、自然的に水路づけられた一定の定型へと決定されるのではないということ、即ち、自然的可能性としては様々に開かれた可能性の内、恣意的ひとつだけが選ばれるということが、重要なのだ。どの音素を使うこともできるのに、その中の一定のものだけが選ばれて記号とされ、他の文法でもよいのに一定の文法に従う。

もちろん、かくして成立した様々な規範の間の競合とか、淘汰とか、進化について語ることもできるだろう。あまりにも煩瑣な文法規則などが、簡略化されてゆく傾向があるかも知れない。あるいは、より大きな分解能を求めて、さらに多くの記号が導入されるかも知れない。しかしそれらの変遷は、いずれも言語の規範的性格を前提とするもので、規範性そのものを位置づけたり説明するものではないだろう。つまり、規範の変遷を一部進化論的に説明できるかも知れないが、規範の本質それ自体は、進化論的に説明できるものではない。

規範が言語のように他者の権威によってはじめから批判ゲームによって習得されるものであるがゆえに、自ら規範を身にきざみつけた主体（規範に服従するこ

とを学んだ主体）は、新たにその規範に則って、他者を批判することが出来るようになるのだ。かくて、他の動物に芸を仕込むことが出来ても、それを、芸を仕込む教師にすることが出来ないこと、即ち、動物を規範の主体にすることが出来ないことに、人間の場合との大きな違いが存在する。事実と規範との連続性を強調する自生的秩序論は、規範のもつ批判的機能・主体構成機能を無視する点で、即ち動物たちの習慣的秩序との原理的区別を見ない点で、大きな盲点をもつのである。

B—規範の習得の原点に還元不可能なやり方で他者性の契機があることに注目することは、主体の多様性の理解に道を開くものだろう。クリプキが、ルールに従うことをめぐって展開した議論によれば、一定のルールを一義的に伝達するために十分な手だてなど存在しない。この事は、いかなる習得もある意味では、「誤解」の可能性から免れないということ、言い換えれば規範の伝達には、常にある多様な偏差が存在しうることを示している。

これは、法というものの危うさとも見えようが、却つてその豊かさと見ることもできる。なぜなら、法を自分なりに受け取り、自分のかかわる状況へと適用するとき、他の何人にも代えられない独自さを発揮することも出来るわけだから。つまり、法と自由は、敵対するものではなく、また自由は単に法の許す範囲で認められた私的残余というわけではなく、まさに、法の独自な適用の中に発揮される場合があるのである。実際、革命的法創造が起こる場合は、決して新しい法をデザインした設計図に基づいて人が行動するわけじゃない。むしろ、ないがしろにされ、長らく無視され続けた古き良き掟を再発見し、再適用するという形で革命がもたらされるのだ。

A—法秩序が、何か人々から独立して機能するマシンなどではなく、モンテスキューが強調した「法の精神」によって裏打ちされ、注視と関心と献身とによって維持されるものとしても、その様な精神が何によって陶冶され教育されるのかというはじめの問題が、片づいたわけではない。むしろそうなると換えって、自由な社会を支えるために必要な人格理想の問題はいよいよ重要になってくるわけだ。

この際、法や規範が教えられ、習得されねばならな

いということは自明としておこう。もっとも、その習得には、多様な受け取り方があり得、それゆえ法の解釈の細部をめぐって、常に闘争が(あるいは論争が)存在するということは、理論上も、実際上認められたとした上でだが。我々の自由のために、これらの法伝統や法解釈学の伝統が必要不可欠だという保守主義者の言い分は、そつくり認めた上で、なお僕が強調したいのは、それでは十分ではないということなのだ。

ここで我々は、そもそも法現象の生きた姿というものを、リアルに見つめなければならない。法体系とか法秩序というものを、何か完結したものと見なしてしまうという誘惑は強いが、法は常に無法とか法外部といったものとかかわり合うものと見なしてこそ、その実際の活動を理解できるのだ。社会的諸力が対立拮抗する中でともすれば無秩序に傾きそうな中に維持された危ういバランスの形として、法秩序が存在しているということが忘れられるべきではない。これは、単に法秩序の不安定さとか、法の網目を逃れる者がいるとか、司法判断がゆれるといった問題ばかりではない。むしろ法の意味それ自体に、ある種の不安定さというか、とりあえずの処置といった、何か根本的不完全性が付きまとつということなのだ。それゆえ、あいまいさを避ける性急で過度な潔癖さは、法を、一方では単なる暴力的支配に還元しようとするだろうし、他方では、宗教的正義(神の裁き)にゆだねようとするだろう。いずれの路をとっても、人間固有の法の本質は雲散霧消してしまう。

B—昔から、刑法には大きく分けて二つの見方がある。ひとつは、いわゆる応報刑論の考え方であり、もう一つは教育刑の立場だ。前者によれば、人間は基本的に自由意志を持つ存在として、己の行動に責任をもたねばならない。それゆえ、人を害したり傷つけたりしたら、その行為に応じた償いをせねばならない。しかしこの場合、あくまで処罰の対象は、為された行為であるから、人格そのものを敵視するわけではない。従ってどんな人格に対しても、単に危険があるというだけで処罰することは出来ないことになる。後者によれば、刑罰とは、社会にとって有害・危険な人物を、教育によって矯正し、無害化したり、やむを得なければ、隔離したり追放したりすることである。それは、善惡という道徳的価値とは関係なく、社会の自衛手段をこうずること

である。

しかしいずれの見方も、一方だけに純化してしまうことには無理があるようだ。社会の自衛手段と見る刑法觀は、刑事政策的なリアリズムにかなっているように見えるが、それを純化してゆけば、刑法のもつ規範的価値そのものが消えてしまうだろう。刑罰は公衆衛生のようなものにされてしまうのである。また、応報刑論の方はといえば、この応報ということ自体を正当化する事が難題であろう。それは、国家権力を使った復讐である。あるいは、神の裁きの、人間による代理?

[復讐と許し]

一般に復讐は、本当は不可能であり、無意味なのに、想像的錯誤によって、有意味に思えるにすぎないのだと言われよう。なぜなら、なされた非行や暴力に対して、厳密に等価な復讐をすることなど不可能だから。なされてしまったことは、どんなことによっても取り返しがつかないし、償いようもない。愛する身内が殺された人は、どんな復讐によっても埋め合わせるとは思わないだろう。従って、ともすれば過剰な復讐に走り、それでもまったくしたりないと感じるだろう。かくて復讐は、双方の側で釣り合いがとれないと感じられ、復讐の連鎖に果てしがなくなるのである。ハンナ・アレントは、復讐が、呪われた過去に呪縛されたものであるのに対し、赦しによってはじめて我々は自由になり、新しい出発ができるようになるのだと述べている。

しかし、もし私的な復讐が無意味なのであれば、公的な応報刑も同様に無意味なのではないか?それなら、復讐同様、我々は刑罰に訴るべきではなく、むしろ赦しこそが正しい行為ではないか?かくて、一方では、犯罪に対しては、社会防衛や威嚇というリアリストイックな対応、他方では既になされたものに対しては、赦しと忘却こそが適切かつ合理的な態度ということになろう。すると刑罰を位置づけることは難しい。

A—その様な見方には、そもそも復讐についての思い違いがあるのだ。僕は、復讐に意味がないなどとは思えない。それは、およそ人類史上何万年にもわたって有意義で立派なこととさえ見なされてきたのだ。復讐が悪とされるようになったのは、たかだか数百年、ギリシアから数えても二千年かそこらの歴史にすぎない。復讐を単なる等価交換とのみ考えるなら、それは厳密

には不可能と言うしかない。しかし、復讐も刑罰も、そして赦しも、僕に言わせれば本質的に同根のもの一即ち一種の通信に他ならない。アレントの様に考えてしまえば、復讐はもちろん、赦しの本質も見逃すことになると思うよ。やはり、赦しは復讐の一種、高度に洗練された復讐と見なすべきなのだ。

通信（コミュニケーション）と見なす場合、中でも復讐が一番簡単だが、それでも単に受信したままを発信するだけではない。いかなる通信にも、等価性と不等価性の両面がある。僕の考えでは、復讐とはすぐれて意味論的な行為、即ちなされた犯罪・暴行などを遡って意味づける行為なのだ。実際には、なされてしまった暴行や破壊や殺害などには、それ自体何の意味もありはしない。それらは何一つ建設的内容をもたず、ただ破壊的なだけだが、あまりにも大きな苦痛をもたらす。それがただ憎しみや別の破壊衝動しか生み出さなければ不毛なだけだろう。復讐とは、かかる苦痛を單なる破壊にとどめずに、コミュニケーションの一環として捉え返し、コミュニケーションとしてそれに応答することによって、それを完成させようとする試みと言えるだろう。それゆえ、復讐にも粗野な復讐と、より洗練された復讐がある。それは、犯罪者は復讐による応答をこそ求めていたのだと、捉え返すことなのだ。この事は、正義の裁き＝刑罰には、もっと明白に言えることだ。犯罪は通常、犯罪者が自ら陥った社会的袋小路や慢性的八方ふさがりを開こうとする、絶望的で暴力的な試みとして発生する。その意味では、犯罪者が自ら気づかないまま本当に望んでいるのは、正義の裁き（＝刑罰）なのだと見える。なぜなら彼は、公の裁きによってはじめて社会との紳・社会的意味＝認知を獲得するからだ。裁きがなければ、ただ不毛な破壊に終わった被害者の苦悩も、裁きによって意味を帯び、意味を認知されるわけだ。

B一犯人がうまく逃げおおせる場合もあるだろう。

A一犯人というのは、ちょうど鬼ごっこで隠れている子供のようなものだと思うよ。隠れていながらも、どこか心の底では見つけられるのを求めているものなのだ。なぜなら、犯人が本当に求めているのは富などではなく、社会的承認だからだ。そしてそれは、犯人が隠れたままでは達成されないのである。

少なくとも刑法制度は、犯人をその様なものとして

扱う。即ち、犯人が本当に求めているのは社会とのコミュニケーションであり、社会的承認と和解なのでして対処する。だから、犯行に対して刑罰で応答し、犯人を犯罪者として認知するわけだ。犯罪者としての認知でも、全くの無視に比べれば、まだしも人間的と言えるからね。

一般に、犯罪の暴力とは広義の愛に由来するのであり、それに対し刑罰は、暴力を愛のメッセージとして受けとめ、愛の行為へと反転させる試みだと言えよう。そもそもすべての愛には、コミュニケーションへの衝迫として、いくばくかの暴力的要素がつきものなのだ。それゆえ、暴力の中に愛を想定し、それにふさわしく応答することによって、そこに愛の意味（通信としての意味）を与えることもできるのだ。ここに、愛と暴力の深いつながりをこそ見るべきだ。アレントの見方は、愛に関しても暴力に関しても、この点、少々狭すぎると思うね。アレントに於いては、暴力はもっぱら権力と区別されて、否定的なものしかもたないし、愛の方はもっぱら私的親密性として捉えられ、一切の政治的・公共的文脈を欠いたものでしかなくなってしまうからだ。

B一イエスは、復讐を否定して「右の頬を打たれたら左のほほも差し出せ」と言ったという。ここに我々はウイットのようなものを見るべきだろうね。右の頬を打たれて左も出すという行為は、破れかぶれのユーモアとでも見なければ、合理的には理解できないものだろう。打ったり打ち返したりする因果応報の世界から身を遠ざけるユーモアだね。しかし、このユーモア感覚ぬきにして、それ自体を一つの律法のようにすると奇妙なことになる。つまり、本当には許すことのできない相手を、仮初めに表面上許したふりをすること、その実、内面ではより大きな復讐をするといったルサンチマン的心性が生まれるのである。実際上復讐できない相手に対して観念上復讐するというようなことを、イエスが考えていたとは思えない。「自ら裁かれたくなかったら、他人をも裁くな」という言葉もあるが、逆に「自分も裁かれていいから、他人をも裁く」という立場も可能だろう。そして、刑法はまさにその精神によっているだろう。

しかし、復讐と刑罰が連續しているように、裁きと赦しも連續しているのだね。

旧約聖書の『創世記』に、ヨゼフの物語というのがある。兄弟たちからの嫉妬をかったヨゼフは、半殺しのめにあって奴隸商人に拾われ、エジプトに下る。結局はいろんな試練を経て、エジプトの地でヨゼフは出世をして、ついにファラオの宮廷顧問官のような地位に昇るのだ。時しも起こった飢饉に、的確な備えをしていたヨゼフのエジプトの下へ、カナンの地にいた兄弟たちが、食料を求めてやってくる。宮廷顧問官がヨゼフだなどとはつゆ知らない兄弟たちは、やがて宮廷でヨゼフと対面することとなる。今こそヨゼフに復讐されると思って恐れおののく兄弟たちを、ヨゼフは手厚く遇するわけだ。いわば災いが、神の力によって福に転じ、万事万々歳といった話になっている。ヨゼフは、仇に対して恩で報いたわけだが、これを赦しといつても、高次の復讐といつてもいいような気がしないか？これこそ、暴力を昇華させ、そこから愛と赦しを取り出す神的なウィットといつてもよいだろう。

もう一つ旧約の話をあげれば、ヤコブと天使の相撲というのである。人生の危機に直面したとき、ヤコブはヤボクの渡しのほとりに野営した夜、天使が現れ、ヤコブと夜中をかけて相撲を取るのだ。天使に挑みかかるヤコブの必死の暴力行使は、天使からすればどう見えるだろうか？粗野な人間なればこそ、暴力的な形を取るとはいえ、つたない求愛の表現と見えるのではないか？天使はそれを受けとめ、天使にふさわしいやり方でそれに応答しようとするだろう。レンブラントの絵に、それを描いたものがあるが、それを見ると、ヤコブの必死の形相に比べて、天使の顔には静かな哀れみとか慈悲といった表現が現れている。暴力行使も、愛によって受けとめられ、恩寵によって報われる所以である。ここでは、暴力と愛とが一体のものとして描かれ、天使によって人間の暴力が恩寵を介して愛に変形する様が示されている。

A一刑法は、復讐と赦しの間に位置し、暴力を愛へと変容させる試みの中間にとどまるあいまいさを帯びている。一般に法は、より高次の法秩序への暫定的なものにとどまる中途半端なものという性格をもたざるを得ないのだ。

〔預言者〕

旧約聖書には、律法と並んで預言者というものがあ

る。律法はそれ自身の解釈史的伝統ともども尊重されねばならないが、それだけで十分ではないという英知がここには示されている。預言者は、律法に反することを言うわけでは決してないが、その存在は律法によらず、いわば例外者として律法の外部に立っている。いかなる正義の一般理論も、あらかじめ起りうるすべての問題に答えておくような事はできない。法が想定していなかったような事態に対して、創造的に問題解決を模索することが我々の自由であるとすれば、自由の内実をあらかじめ規定することもできない。それゆえ、自由に適合的な制度は、いわば自らの外部として、例外的情況を想定し、そこに何らかの形で余地を残しておかねばならないのだ。

B一信仰なき時代にあって、なおどんな形の預言者が可能だというのか？

A一またま悪い巡り合わせによって、社会の問題を自ら担わねばならないような目に遭う人々がいるだろう。血友病患者でHIVに感染した人とか、水俣病になった人とか、三里塚で空港建設の犠牲になった人とか…。こういった人々は、通常の法的手手続きによる救済を受けるまでずいぶん長い間、困難で孤立した闘いをしなければならない。大きな組織に対して個人で闘いを挑むことが困難であるばかりではない。空港問題や水俣病問題においてそうであったように、不当な被害を被った人が、社会的に無力な少数者であり、それ以外の多数者が、この少数者の犠牲によって利益や便益を与えるというような構造が出来上がっているため、それまでの法的手手続きに従うだけでは、有効に犠牲者を救済することができないのだ。もう少し規模の大きい問題としては、沖縄がある。安全保障の問題をどう考えるとしても、沖縄だけが過重な基地の負担を引き受けさせられることが公正や正義に反することは、誰が見ても明らかであろう。それなのに、事態はいっこうに変化しない。これは、他の地域の人々が多数であり、多数者の利益関心にそって政治が動くため、少数の犠牲者の声を、民主的手手続きで生かす路が事実上ふさがっているからだ。この問題では、司法に訴えても、多分司法の現状では、門前払いの判決が鬱の山であろう。

この様な運命を被って、その問題を逃れ得ぬ自らの実存的問題として引き受ける人々こそ、現代の預言者と言えるのだ。彼らは定型化された行動をくり返すだ

けではない。むしろ、それまで思いもかけなかつたような行動様式を編み出して、いわばゲリラ的行動を模索する。それは必ずしも違法の行動に訴えるとは限らないとしても、通常の法秩序が想定しないような行動であることが多い。責任者に直接話し合いを要求するとか、加害者や公害企業の前ですわり込みをするとか、公道上で責任追及や抗議の断食をするなど…。また実定法に抵触する場合も、より高次の法感覚とか、正義に訴えて抵抗することもあるだろう。

これら多くの社会運動で実験されてきた手段がすべて彼らの活用資源となるだろう。しかし、基本となるのは、個人として担われた問題の提起のために、これぞ万能と言える手段はなく、むしろ己れ自身で新しい形態を見出してゆくことである。

B一千葉県の東京湾谷津干潟の保存運動をやり続けて、ついに住民を動かし、行政を動かして干潟の保存を実現した森田三郎というタクシー運転手がいる。かれは、干潟の埋め立てが決定され、市の埋め立て利用計画も発表されてしまって、みるみる干潟がごみ捨て場になっていくのを目撃したとき、悪臭紛々たる干潟から、一つ一つゴミ拾いをすることを決意したのだ。当時(1974年)まだ干潟の自然浄化のエコロジカルな意義はよく知られていなかつたし、森田氏自身そんな知識から始めたのではない。この人は、子供の頃谷津干潟で潮干狩りを楽しんだ思い出をもっていたというが、当時は市川にすんでいて、谷津干潟のある習志野市の住民だったわけでもない。いわば部外者でしかないのだ。そんな人が市と交渉しても、取り合われるはずもないね。

一人で干潟に捨てられたゴミを拾い続けるという行動は、その単純明快さにもかかわらず、一般にも行政当局にも思いも寄らぬほど新奇なものだったろう。森田氏は、自分の行動の意義について、一日とて疑問のわかぬ日はなかつたと言つている。そりやそうだと思うよ。しかし、そんな行動を、毎日一人だけで実に三年間やり続けたのだ！

はじめは人目をはばかって、人が見てもバードウォッチャーに間違えられるように、隠れてゴミ拾いをしていたと言うんだが。ところがやり続けて三年目に、たまたま交通事故に遭い、少し休んだ後、ギブスをつけたまままた再開したところ、近所の主婦がそれを

見かねて、少しづつ協力を申し出る人が出てくるのだ。それから次第に多くの人々の協力を集めてさらに十数年ゴミ拾いをしたあげく、ついに谷津干潟保護を訴えて習志野市議会議員に当選する。結局1993年には、ラムサール条約に登録されるなどにより、干潟保護の方向が確定した。

A一まるで現代のメルヘンじゃないか？

B一実際、話を聞いたときにはそう思ったね。この様な個人を、我々の社会は予想できただろうか？彼の行動はいかにも突飛だが、それを目撃した人に、ある種の倫理的覚醒を促す力を持つのだろうね。それにしても三年間は、遠巻きに恐ろしいもの・汚いものを見るよう眺めていたんだよ。見て見ぬふりをしつつも、遠くからしっかりと観察しながら、内省を余儀なくされた人々、そしてついにおずおずと協力を申し出た人々の魂のドラマを想像すると、そこに何か宗教的回心のようなものさえ感じられるような気がする。ところがそれをやっている本人自身は、自分の行動を恥じ、人に見られそうになると、にわかバード・ウォッチャーに身をやつしていたと言うんだから、笑っちゃうね。

A一その話で何より心を打つののは、森田氏が自らの行動に対し常に懷疑に陥り、ゴミ拾いをやめようかと考えなかつた日はなかつたというところだね。己れを何かの教祖に仕立て、自らいかがわしい信仰を説き回るうちに、自分もその教説に幻惑され、ついには自ら確信してしまうというのが、おおかたの贋預言者の実態じゃないか？

B一出発点になったのは単純な行動であったのに、強い自己懷疑の淨火にたえずさらされ続けることによって、多くの賢慮や洞察を身に引き集めてゆくことができるのだろうね。議員に立候補するなどといふことも、はじめは思いも寄らなかつたことだろう。今では千葉県議をしている森田氏だが、議員として何もしなかつたとしても、既にそれ以上の活動成果を上げていると言えるだろう。実際、「三番瀬保護」を掲げてトップ当選してきた議員がいるというだけで、今や行政はその要求を、実質的には政策の中に取り入れて行かざるを得ないので。彼は、当選するだけで、議員活動の最も重要な働きを既にしてしまっているわけだ。

A一森田氏の場合は、たまたま谷津で潮干狩りをした幼少の思い出が、彼を預言者の路へと召喚したと言える

だろう。いずれの場合にも、この様な運命のエリートを選び出すのは、偶然の巡り合わせ、それも多くの場合不運なそれでしかない。

しかし、同じ様な巡り合わせにあっても、その問題を真正面から受けとめ、中途半端な逃げ道や懐柔策、形だけのリップ・サービス、抜け駆け的な救済などのすべてを振り捨て、一途に己れの運命に立ち向かう者のみが、眞の預言者と言えるのであり、その様な人は当然、極めて少数の選ばれた者たちのみという事であらざるを得ない。そして、自由人の教育ということでは最も重要なのは、この様な運命のエリートをいかに訓育するかという事である。自由を、その深部において担うのは、かかる例外的少数者たちであって、与えられた秩序の中にぬくぬくと己れの私利の夢を見ている小ブルジョワ的個人ではない。およそこの様な欲ばけの小幸福主義者の大衆など、いくら集まつても、破滅への路を列をそろえて進むくらいのことしかできはしないのだ。

B一君のような極端なエリート主義は、実際の社会運動のダイナミズムを少しも理解しないものであり、それこそ君の頭の中だけの妄想の産物でしかないと思うよ。実際に重要なのは、共感のネットワークが広がることであって、苦悩する少数者がいるかどうかは、それ自体重要ではないのだ。一見軽薄なところから出発した行動でも、意外に社会的有効性を捉えることがあるし、独りよがりな預言者などがいても、社会的に意味のないものもある。

第一、現代の預言者として期待される運命のエリートたちは、それぞれが独自な課題と運命とを担つて出現するわけだから、彼らに共通する理想も理論も有り得ないだろう。だから、彼らを一様なプログラムで教育することはできないだろう。それでは結局、預言者という人間理想は、ソクラテスの言うように伝達不可能と言うしかないことになる。そればかりか、実際にその様な人がいても、それが本当の預言者なのか、それとも贋預言者かを判断する明確な規準も、存在しないだろう。そもそも、そんな規準がどこかにあったところで、彼は絶対的に孤立することによって預言者であるわけだから、我々が実際に彼を判断するときには、十中八九彼を誤解しているはずなのだから、我々がこの正しい規準を実際に適用しうるという可能性は乏し

いのだ。もし万人が認めるような規準を明示できるとしたら、眞の預言者として社会的に公認された彼は、もはや預言者である必要はないだろう。

これらのこととは、「預言者」というカテゴリーが、我々がもはや関与しない遠い過去の歴史を語る場合はともかく、現実に進行する政治社会を論じるカテゴリーとしては、まったく機能し得ないということを示している。

A一君の指摘は、このカテゴリーの特殊性を際立てるだけで、それをもってこれを無意味だと決めつけることはできない。預言者という存在は、自らを神との関係において位置づける存在であり、我々はこの彼自身の自己理解と切り離して彼を記述することはできないのだ。つまり、預言者とは、我々が客観的に性質規定する存在ではなく、自分を神との関係によって規定する存在として、我々が規定するようなものなのだ。それゆえ、預言者が神から与えられた規定、即ち神の言葉を預言せよという命令が、この際重要となる。(「預言者である」とは、二人称で、「お前は預言者なのだ」と語られた命令形において、まず理解されねばならない。) 預言者は、単に自分を一定のものと規定するのではなく、神からの命令を受け、それに応答する主体として理解する限りで、預言者となるのだ。つまり、「預言者」という範疇は描写したり、記述したりする語用においてではなく、命令一応答のゲームの中で意味を持つものなのだ。

この点、イエスの言葉「汝らは地の塩なり」の場合に近い。これも、聴衆に向かって客観的な観察結果を述べているものではない。一種の命令、あるいは課題を課す言明を行っているのだ。聞き手が、イエスのこの言葉に答えて、自らの中に地の塩としての課題と資質を見出しがちが、求められているのである。どのようなことが、地の塩として生きることなのか？それを問われた各人は、自分の中で考え、自分なりに応答せねばならない。

預言が託されることも、これと同様である。預言者に神が選んだからといって、人間の側では何も考えずに神の手先として動けばよいということではない。神が問題や課題を示したとしても、それにどのように応答するかは個人にかかっている。新約聖書では、主人から金を預けられた僕たちのそれぞれの応答が比べら

れ、ある者は褒められ、ある者は叱られるという場面がある。預言もその様なものなのだ。まして神が沈黙し続ける中で、不幸な運命の下に立ち続ける現代の預言者たちは、己れ自ら自らの応答を考えてゆかねばならないのであり、それは何よりも自分自身が本当にその様な眞の預言者なのかという問いを、同時に担わねばならないことを意味する。自分は預言者でも地の塩でもなく、ただ単に一人よがりの道化者にすぎないのではないか、という疑惑につきまとわれないような預言者はいないのだ。つまり預言者とは、あくまで自分に対する一つの問い合わせとして存在する。それゆえそれに決まり切った内容の答えを与えることはできない。それはちょうど、自由という言葉に、一定の内実を与えることができないようなものである。だからといって、自由という言葉は無意味だろうか？

B—旧約の預言者なら、神との関係で自らを位置づけ神の問い合わせに応答していくという事も有り得たかもしれない。しかし、信仰のない人は、どのようにして自らを位置づけ、何に対して応答すると言えるのか？「現代の預言者」は、せいぜい自分勝手な思い込みに重みをつけるために、神を持ち出すのが関の山ではないか？

A—古代人が、家族や地域にまつわる八百万の神を退けて、唯一絶対なる神に帰依したとき、現代人ほど孤独にさいなまれずすんだものだろうか？唯一の神しか存在しないということが、被造物の物神化の拒否をもたらし、我々にあらゆる因習や惰性を超えて行動する自由を与えてくれるものだとしても、その決断の孤独から我々を癒す安心感を与えてくれるものかどうか？疑問だと思う。

しかし、神なき現代の預言者にとって、自己否認の誘惑がずっと大きいということは、認めなければならないだろう。それは必ずしも信仰の力が衰えたからとばかりは言えない。むしろ、例外者というものに対する社会的敵意や警戒心が、病的に昂進していることが多い。大衆社会にあって、個人として自由にとどまることがそれゆえ、以前にまして難しくなっているのである。

アリストテレスは、「起こりそうもないことが起こるということこそ、実際に起こりそうなことだ」と言っていた。古代人にはこの様に、人知の有限性の感覚が

備わっていたものだ。社会にも至る所例外者がいて、彼らにもそれなりの意義と役割が与えられていた。白痴や気狂いは、社会から排除されず、我々には理解できないが、神の不思議な計画によるものとして、ことさらにそこに神の御業が見られるとして、それなりに尊重されたのである。しかし現代の大衆社会では、市場の平準化機能によって、人間までもが既製品化し、それにはずれる人は警戒され、排除されるのだ。

ニーチェが、ルサンチマンの病理学的分析から出発しながら、一見奇矯な哲学を説いた意義は、まさにここにあると言つていい。ニーチェ哲学の核心は、それが万人に一般的真理や一般的正義を説くものではないという点にある。真理一般、認識一般、正義一般を説く哲学に対する拒否こそが、彼の哲学の際立った独自性なのだ。それはまた、一般的人間理想なども説かず、読者を密かに選別しながら、例外的少数者に語りかけるのだ。

B—ニーチェの貴族主義には、まったくうんざりさせられる。いまどき位階秩序を大まじめに説くのにもいい気がしないが、高貴性だとか、卑賤だとか、差別意識まるだしの言い口には反感しか覚えない。民主主義の欠点を冷静に論じるのなら、それもいいさ。そんなことはニーチェ以前にも多くの人によって論じられてきたことだし、それなりに説得力もある。しかしひニーチェのは、実際民主主義のために為されてきた人民の努力も理解せず、政治に無知なまま為されるディレッタント的見解にすぎないじゃないか？

A—ニーチェが、現実の階級制度の維持またはその強化を目指していた極右的思想家だという見方は、根本的に間違っていると思うよ。それは、マキャヴェリを、いわゆるマキャヴェリストの類と考えるのに似た誤りだろう。

ニーチェの言う位階とは、現実の社会に存在する階級とは何の関係もない。それはむしろ、ニーチェのテクストとの出会い方によっておのずから決定されてゆく差異なのだ。つまり、ニーチェの教説の中に己れを見出し、その様なものとして己れの運命を肯定しうる人と、あくまでその中に映し出された己れの姿を否認し、否認するものとして、己れの運命を直視できない人とに、読者は弁別される。かくてニーチェのテクストは、それ自身読者を試練にかけ、弁別してゆく試薬

として、働くことになるのだ。

この点は、僕が以前に長々と論じたことがあるので、ここではこれ以上論じないが、今強調したいのは、この様な試練としての哲学は、実際には、これまで僕が論じてきた運命のエリートの教育になっているという事なのだ。ふとした不幸な運命によって、無理矢理問題を担わされ、己れの意に反して大きな社会的課題の前にたつことになった人間、同じ様な境遇の人々の次々の離反や裏切りにあって次第に孤立してしまった人間にとて、己れの運命を呪い、己れの「不器用さ」己れの「物わかりの悪さ」「頑固さ」を呪うことほどたやすいことはなく、己れを哀れな道化と見なし、自嘲と自己憐憫の中に身を持ち崩してゆくほどありふれたことはない。ニーチェの哲学は、この様な人間に対してこそ、本当に語りかける言葉をもつだろう。彼らは必ずやニーチェのテクストの中に自らの姿を見出し、一見道化のように思われた自らが、実に英雄的預言者として、アレゴリカルに表現されていることに気づく。そして同時に、それが肯定されるべきものであり、肯定することこそが求められていることを理解し、とりわけ自らへの呼びかけとして聞くことになるだろう。自らこそが地の塩であり、自らにこそ社会の自由がかかっており、自らこそが将来の法の提示者であり預言者なのだということを、ニーチェの哲学はアレゴリーとして指し示す。例外者には例外者の使命があり、人にあざけられ、法の保護が及ばず、万策つきた孤独の中で、自らの使命を担い直すべきことを、肺腑にしみとおるような仕方で教え諭すこと—それこそがニーチェ哲学の政治的意味である。

その哲学が、どのような指針を示すのか、右か左か南か北かなどと問うても、何の答えも与えられない。ニーチェの沈黙は、その様な点では徹底している。なぜなら、それらは問われている我々自身の責任で応答すべき事なのだから。しかし、己れの問題に真正面から対峙し、己れの問題を誠実に担い、己れの幸不幸を度外視してその運命に従う気概を育てることは、その哲学の教育的課題となる。例外者としての気概を育てる教育は、例外的であらざるを得ないので。

B—確かに、自由のために緻密にしつらえられた法機構が、必ずしもその自由のために闘う気骨を鍛えるとは限らない。自由は、その制度に甘んじ、その内部で私的

利益を追求するだけの個人によってではなく、常に自由のための挑戦を試み、更なる自由のために努力するような個人によって、かろうじて維持できるだろう。その意味で、自由とは単に保守していけばよいものではなく、たえず再獲得され、更新され続けなくては存続できないものなのだ。

自由や自由な制度について語る人が、実際に自由のために闘うとは限らない。自称リベラリストが、通信傍受法についていかなる闘いをしたか？普遍的正義論者は、難民問題や入国管理体制について、どんな発言をしているか？あるいは外国人の参政権について？この様にもっとも彼らの真価が問われるところですら、彼らは何一つしていない。オウム真理教信者の人権のために、彼らが何を為したか？僕が彼らのリベラリズムの底の浅さを疑うのも、理由があるのだ。

実際に僕が期待をかけるのは、この様な自称リベラルではない。自らをリベラルとも思わず、いざというときには立ち上がるガッツをもった少数の人々だ。彼らは、1943年ワルシャワにいたら、ゲットーの中に立てこもったであろうし、1956年ブタペシュトにいたらソ連軍の戦車に対して火炎瓶を投げたであろう。1940年代の中国であれば八路軍に加わるであろうが、1989年には天安門広場で軍と対決するような人々—彼らこそ、地の塩と呼ばれるべき人々である。彼らはいつの時代にあっても、少数者にとどまるだろう。彼らは、ごく普通に己れの本性に従って生きている内に、いつしか歴史の最前列に押し出され、最も苦き杯を飲み干し、最も困難な前線を担うのだ。彼らに必ずしも幸福は約束されていないだろう。しかし彼らには、いついかなる時にあっても、誇りという報いがあるだろう。苦しみ多き人生にあって、それは十分すぎる報いと言るべきではなかろうか？

A—結局、自由は語り尽くすことが出来そうもない。それは何らかの一般理論の中に収まるようなものではないのだからね。法や正義は、自由のために必要ではあるが、十分ではない。自由は制度ではないのだ。

自由を担う個人は、それを何かの秘教を学ぶように、他の自由人の生き方を範例にして学んでゆく。しかしそれは、何らかの共通理念を共有することによってではなく、むしろ自分自身の固有の課題をみずから担うことによってなのだ。それゆえ、自由は他人の自由の

中に、みずからのアレゴリーを見て取ることによって
会得され、引き継がれてゆくのだ。だから、彼らが掲げる
旗の色は問題ではない。まったく異なったイデオロ
ギーをもつバルチザンたちの間に、自由の精神は密か
に受け継がれてゆくだろう。彼らは、互いに遠く隔たつ
た峰々のように照らしあい、理解し合うことが出来る
のだ。

神は近くにあって、しかも捉えがたい。
しかし、危険の大きいところ、そこには
救いの力もまた育つ
暗闇の中に、鷺は棲み
恐れも知らず
アルペンの子らは渡りゆく
深淵の上に危うく架かつた橋の上を
しかし、時代の峰々はあたりにたたなわり
愛する者たちは、身近に棲みながら
離ればなれの峰の上に疲れ切っている
されば我らに、清らかな流れを与えよ、
ああ、翼を与えよ
誠の心もて、彼方にゆき
此方に戻ってくることが出来るよう
.....
ヘルダーリン『パトモス』