

## 《論 文》

## 「共苦」と「受苦者の連帯」の思想

——福祉の思想史的根拠(その1)——

渡 邊 益 男

## (1) はじめに——問題の所在——

ここ2、3年論議されてきた「公的介護保険」は、昨1997年12月その法案が国会を通過し、2000年4月から実施されることになった。良かれ悪しかれ、わが国の社会福祉は、とくに高齢者福祉の領域においては、新たな段階に入ったといわなければならない。なぜならば、それは老人の介護保障の問題に対して、明らかに保険方式を導入したものであり、しかも、すべての高齢者を対象とするという意味で「普遍的」な性格をもつものであって、その限りで福祉の概念に新たな意味を付加するものであるからである。

この法案が提出され、賛否両論が闘わされるなかで、恐らく最も代表的な理論としては、京極高宣氏の著書と里見賢治氏等の著書を挙げることができるであろう<sup>1)</sup>。里見氏らは、公的介護保障の方法として、公的介護保険による方法の他に公費負担方式のあることを示し、両者を対比的に論じつつ、また、福祉先進諸国の例をも引き合いに出しつつ、むしろ後者の方式の方がより適切であることを示すとともに、介護保険方式ならびにその政策立案の過程における問題点を批判している。これに対して、京極氏は、政策立案に主導的にかかわってきた立場から、里見氏らに対する反批判を行い、介護保険方式による利点を強調している。

いずれにせよ、実施までの2年余の間に、法制的強制力によって、すべての地方自治体はその準備に取りかからなければならない。介護保険をめぐる問題点を最小にとどめるために様々な手段が講じられることになるであろうが、われわれは、福祉における「当事者性論」の立場から主要な点の検討を行っておく必要があると考える。

介護保険をめぐる問題は、介護基盤整備の量的ならびに地域間格差の問題、要介護認定をめぐる問題ならびに介護対象範囲の問題、保険料ならびに介護サービス費負担の問題等々、さらにこれらの諸問題を詳細に検討すれば、枚挙にいとまのない程多くの問題が考えられる中で、最も重要な問題点は、最も貧困で最重度・重症の老人たちに具体的に現われる介護問題への対応にあるように思われる。すべての高齢者が対象とされる点で普遍的性格をもつこの制度は、「誰でも、いつでも、どこでも、的確で質の良いサービスを安心して、気軽に受けることができる」という、ゴールドプランに謳われた目的に沿った「普遍主義」的サービスであることが強調されてきた。わが国の場合、社会福祉サービスは、選別主義的サービスから選択的サービスへ、さらに普遍主義的体制をめざして発展してきたという、これまでの理論の展望<sup>2)</sup>にも、それは沿っているように見えるわけである。しかし、現実には、最も重度・重症の人たちは、

介護保険方式に不安を感じているばかりでなく、実際の試算からみても、この制度により、排除されかねないという状況も明らかにされている。保険料ならびに介護費の一割負担額を支弁しえない老人の場合はきわめて深刻な問題で<sup>3)</sup>、生活保護の中に新たに「介護扶助」を設けることによって救済することができるとしても、それは、その人たちに対するスティグマの問題と引き替えになるのであり、また、保険方式を社会扶助によって補完すること自体、そもそもその普遍主義たる性格の自己矛盾を露呈するものといわなければならないのである。

問題は、「普遍主義」的サービスとして、大多数の人々をカバーしうることが強調されながら、それが最も生活の困難な人々に対する配慮が不十分なままに立論されている点にある。福祉はすべての人が享受する権利がある。しかし、現実の歴史的・社会的条件の中では、最も生活の困難な人々に対して最も手厚い保護の手を差しのべることは、「選別的」ではあるが、福祉の原則なのである<sup>4)</sup>。大多数の人々をカバーしうることが「一般的」あるいは「普遍的」の名の下に主張されるのに対して、これは「個別的」あるいは「特殊的」である。個別的、特殊なもの犠牲の上にはじめて成立する一般的、普遍的なものとしてのサービスは、決して真の〈普遍主義的サービス〉ではない。R. M. ティトマスのいうとおり、普遍主義的サービスとは、社会権として与えられる選別的サービスの下部構造であり、土台たりうるもので、決して、差別を生むことにならないことを保証するサービスのことであるからである<sup>5)</sup>。

どんなに重度・重症の「寝たきりで痴呆症の老人」といっても当事者である。福祉の主体は他ならぬこの当事者である。たとえ、その人々が政策の「対象者」といわれようとも、実践領域では、あくまでも主体なのであって、この主

体たるゆえんを全面的に受け入れ、その立場に立とうとするところに当事者性は成り立つ。したがって、当事者性論の観点では、個別的、特殊的存在としての具体的な当事者を立論の基礎からはずすわけにはいかないのである。

ただし、それが普遍主義的でありうるためには、その観点の正当性が明らかにされ、承認されなければならない。障害者福祉の領域では、力量をもった身体障害者のみでなく、知的障害者においても、自立生活運動の成果として、こうした点はすでに社会的に承認されてきたといっ

てよいであろう<sup>6)</sup>。しかし、高齢者福祉の領域では未だしの感がある。その理由は、老人の場合の身体的、精神的限界のみならず、老人に関する歴史的、社会的条件の未成熟な状況があるためと思われる。

したがって、われわれとしては、福祉における当事者、とりわけ最も重度・重症の人々を主体に据えることの正当性の根拠を明らかにしなければならないと考えるのである。このことと関係して、とくに、昨年出版された山之内靖氏の『マックス・ヴェーバー入門』（岩波新書）と一昨年出版された見田宗介氏の『現代社会の理論』（岩波新書）からは、多大な示唆が与えられるように思われる。前者からは、とりわけ最終章「受苦者の連帯にむけて」において、改めてウェーバー・マルクス問題として「受苦者」をめぐる思想を追究することの重要性について、また、後者からは、福祉の積極的意味の追究の必要性についてである。見田氏の場合は、その後、21世紀の社会のあり方を展望して、「福祉資本主義」を提唱するに至っているが<sup>7)</sup>、その場合の福祉は、決して、これまでの福祉の政策的位置づけのように一般の政策を補完するものとしての消極的な意味の福祉ではなく、資本主義そのものの限界を見据えて、その危機的状況を乗り越えていくことのできるような積極的意

味をもつ福祉ということになると思われる。

当事者性論の観点では、最重度・重症の人々を中核として据える福祉が、歴史的・社会的に積極的意味をもつ福祉でありうると確信するものであるが、それは、従前の社会福祉の諸理論の批判的検討を通じて獲得されてきたものであった。ここでは、これらの著書に触発されつつ、当事者性論の正当性の根拠を思想史の中に求め、検討していってみることとしたい。

## (2) J. J. ルソーにおける「共苦」の思想の意味

### 1) 「共苦」の思想の問題提起

かつて、越智昇氏は、論文「住民運動の変容と地域組織」において、「住みつき態度の類型」を提示したことがあったが<sup>8)</sup>、明快なその図において、「福祉文化」が「伝統主義文化」、「力の文化」、「大衆社会文化」と並んで四極の一つを成す代表的な文化型であることを示すとともに、それは、リーダーシップの特徴では「民主主義」であり、集团的行動原理では「共育」、エートスにおいては「安心を高める情熱」であり、また、社会システムにつながる原理は「人間解放」、その文化型をシンボライズするものは「意味（福祉）」であるとした。その際、とくに、自治型の住みつき態度の集团的行動原理は「共育」であることを、「思想としていえば、J. J. ルソーの『共苦』にあたる」<sup>9)</sup>とし、自治型に至るためには福祉文化を先どりし、共楽ではない共苦の次元へ自らを否定的に高める契機が不可欠であり、〈住む〉という態度関係において、相互に〈痛み〉ないしは〈ひけめ〉として自覚し、その克服をたゆまぬ「共育（共苦）」として実践する過程が重要であることを主張されたのであった<sup>10)</sup>。

この越智氏の論は、思想および社会学理論の熟考の上に成立した氏の仮説を展開してみせて

くれたものであったが、それはひとり地域社会論にとってのみでなく、福祉にかかわる者にとっても、大きな示唆を与えてくれたものであった。ただし、福祉における当事者性論にとっては、越智氏のいう「共苦」そのものと、共苦の次元へ自らを否定的に高めるという論理については、改めてルソーの思想にまで遡って追究してみる必要があると思われる。なぜならば、ルソーの『社会契約論』については、すでにそのイデオロギー的性格についてのルイ・アルチュセールによる批判がある<sup>11)</sup>のであって、共苦の実践ということがルソーの論理そのものから出てくるといえるかどうかは疑問であるからである。

さて、J. J. ルソーの「共苦」の思想は、ルソー研究者である樋口謹一氏が、ルソーのいう憐れみ（*pitié*）の概念は同時にコンミゼラシオン（*commisération*）という語も用いられているところから、これを『『共苦』とでも訳しうる』として、「苦しみを通しての連帯という志向にこそ、ルソー的な『貧乏人』、『不幸な人びと』の哲学の独創性が存した」<sup>12)</sup>としたことによるとと思われる。*pitié*、*compassion*、*commisération* はいずれも「同情」、「あわれみ」を意味する語であるが、*commisération* は *compassion* より能動的な意味をもつ語であるから、そこからルソーの「憐れみ」を「共苦」としてよいのかも知れない。また、「苦しみを通しての連帯という志向」にルソーの独自の思想性を認めることができるならば、それは越智氏のように「共苦」の思想といってもよいかも知れない<sup>13)</sup>。しかし、これはルソーの「社会契約」についての様々な《読み方》があった<sup>14)</sup>のと同様に、ルソーの「憐れみ」についての可能な《読み方》の一つなのであって、その解釈の妥当性については検討を要するのではないかとと思われるのである。

われわれは、ルソーの「憐れみ」の概念のも

つ意味の確認から入ってみなければならない。

## 2)『人間不平等起源論』における「自己愛」、 「憐れみ」および「自尊心」の概念

周知のように、ルソーは、デジョンのアカデミーに提出した懸賞論文の第二論文『人間不平等起源論』において、「人間の現在の性質のなかに、根源的なものと人為的なものとを識別」し、さらに、「われわれの現在の状態（社会状態）をよく判断するためには必要であるような状態」<sup>15)</sup>としての自然状態を仮説的に示すことによって人間の歴史に自然状態と社会状態を区別し、不平等の起源は私有と深く関係し、私有から分業、交換が生まれ、貧富の差が拡大することによって、自然状態から社会状態へ移るにつれて不平等は一層拡大したとして、アカデミーの課題に答えたのであった。

まず、その「序文」において、自然状態における人間（人間の魂の最初の最も単純なはたらき）には、理性に先だつ二つの原理が認められるとして、次のように述べられている。「その一つはわれわれの安寧と自己保存とについて熱烈な関心をわれわれにもたせるものであり、もう一つはあらゆる感性的存在、主としてわれわれの同胞が滅び、または苦しむのを見ることに、自然な嫌悪を起させるものである」<sup>16)</sup>と。ここにいわれている前者がいわゆる「自己愛」、後者が「憐れみ」に他ならない。

「本論」においては、自然状態の人間の最も原初的な状態の考察から入るが、自己愛や憐れみなどの基本的な感情は感覚から生まれると考えられており、知覚すること、感覚することが最も根源的なものであって、その限りでは人間は動物と異なるところはない。しかし、人間は「自由な能因」という特質をもっており、欲望や意志が感覚に加わることとなり、動物とは異なるものになっていく。さらに、人間は、自己

を改善〔完成〕する能力をもっている点でも動物とは異なるとされる。この「自己改善能力」という無制限な能力こそ、人間のあらゆる不幸の源泉であり、平穩で無<sup>む</sup>辜な日々が過ぎていくはずの原初的な状態から人間を引き出し、知識と誤謬、悪徳と美德を孵化させ、ついには人間を彼自身と自然に対する暴君にしてしまったのだというのである<sup>17)</sup>。

ルソーは、ホブズの自然状態を批判するとき、「憐れみの情」をももってくる。それはホブズが少しも気づいていなかった原理であるという。「それは、ある種の状況において、人間の自尊心のはげしさをやわらげ、あるいはこの自尊心の発生以前では自己保存の欲求をやわらげるために、人間に与えられた原理であって、それによって人間は同胞の苦しむのを見ることを嫌う生得の感情から、自己の幸福に対する熱情を緩和するのである」<sup>18)</sup>というのである。なお、ここでの自尊心については次のようなルソー自身の注がつけられている。「自尊心〔利己心〕amour-propre と自愛心 amour de soi-même とを混同してはならない。この二つの情念はその性質からいってもその効果からいっても非常にちがったものである。自愛心は一つの自然的な感情であって、これがすべての動物をその自己保存に注意させ、また、人間においては理性によって導かれ憐れみによって変容されて、人間愛と美德とを生み出すのである。自尊心は社会のなかで生れる相対的で、人為的な感情にすぎず、それは各個人に自己を他のだれよりも重んじるようにしむけ、人々に互に行なうあらゆる悪を思いつかせるとともに、名誉の真の源泉なのである。…（後略）」<sup>19)</sup>と。

ルソーにおいては、自然状態における人間は、すべての動物と同様に、自然によって与えられた感覚、欲求に基づき、まず、自己保存の欲求、自己愛をもっており、同時に憐れみの情をもっ

ている。この憐れみの情によって、自己愛は変容されて人間愛と美德を生み出す。しかし、社会状態になると、これとはちがった自尊心が生じ、あらゆる悪や名誉の源泉となるのであると考えているわけである。このように自己愛と並んで憐れみの情を語ったことこそ、ルソーの独自性であるといわれ、また、この二原理こそ、ルソーのいう自然、「帰るべき自然」であり、自然法に他ならないと考えられている<sup>20)</sup>のもゆえなしとしないわけである。

しかし、われわれは、さらにすすんで、ルソー自身の説明に基づいて、憐れみの情の何たるかをみておきたい。

ルソーは、一匹の野獣が一人の幼児をその母の乳房からひったくり、食いちぎっている光景を牢屋から見ている一人の囚人の例を挙げ、囚人でさえ、この母と子に「なんの救いの手ものべられないことに、どうして彼が深い苦悩を覚えずにいられようか！」と述べ、「これがあらゆる反省に先立つ、自然の純粋な衝動であり、これがいかに墮落した習俗でも破壊することのむずかしい自然の憐れみの力である」<sup>21)</sup>という。そして、寛大、仁慈、人間愛、さらには親切や友情などは、特定の対象にそそがれた不変の憐れみの情から生まれたのだともいい、さらに、次のように述べているところも合わせて、われわれは注目しておかねばならない。すなわち、「あわれみが一つの自然的感情であることは確実であり、それは各個人における自己愛の活動を調節し、種全体の相互保存に協力する。他人が苦しんでいるのを見てわれわれが、なんの反省もなく助けにゆくのは、この憐れみのためである。また、自然状態において、法律、習俗、美德のかわりをするのはこれであり、しかもその優しい声はだれも逆らおうとしないという長所がある」<sup>22)</sup>と。また、『「他人にしてもらいたいと思うように他人にもせよ」』というあの崇高

な、合理的正義の格率のかわりに、『他人の不幸をできるだけ少くして汝の幸福をきずけ』という、たしかに前のもののほど完全ではないがおそらくいっそう有効な、自然の善性についてのもう一つの格率をすべての人の心にいだかせるのは、この憐れみの情である」<sup>23)</sup>と。

つまり、憐れみの情は、自然状態においては、法律、習俗、美德の代りをするものであったが、現実の社会状態においても、自己愛と自己保存にとって不可欠の、破壊されえない自然の力なのであり、一般に信じられている「合理的正義の格率」とは異なった「一つの格率」を人々の心に抱かせるものとして、重要な役割を果たすものであると、ルソーは考えていたのであって、それは、今日においても、憐れみの情がいかに重要な概念であるかを説いていると理解することができるのである。

ところで、ルソーのいう自然状態から社会状態への人間と社会の歴史的発展段階は、次の6段階である。①第一段階—純粋の自然状態、②第二段階—群れのように結びつく段階、人間が一時的にのみ、間歇的に結合する段階で、狩猟採集段階に当たるともいわれる。③第三段階—人間が定住するようになり、家族が形成され、家父長的な支配も生じてくる段階、④第四段階—冶金と農業という二つの技術の革命によって飛躍的に農業の進んだ段階、⑤第五段階—この上もなく恐ろしい闘争状態がもたらされた段階、⑥第六段階—最後の「社会状態」の段階。

自己愛、憐れみ、自尊心との関係で注目すべきは、自己保存の欲求、自己愛と憐れみの感情はすでに第一段階において現われるものであること、また、それらの感情をふまえた自由な交渉の段階でもある第二段階は、ルソーにとって一つのモデルと考えられた時代と思われること、さらに、第四段階になると所有が生じ、自尊心(利己心)は利害に目ざめ、有ること(存在)

と見えること（外観）が全くちがったものになったこと、その結果、貪婪な野心、他人を見下したために財産を増やそうとする熱心がよこしまな傾向を呼び醒まし、親切の仮面、嫉妬心などが呼び醒まされ、競争と対抗意識、利害の対立、他人を犠牲にして自分の利益を得ようとするひそかな欲望などが生じてきたこと、以後人間は人間を貪り食うことしか望まないあの餓えた狼のようなものになってしまったことなど、自愛心の自尊心への変容がもたらす欲望・感情の変質について述べられていることである<sup>24)</sup>。

また、さらに、第五段階の戦争状態を経過し、その状態から逃がれて第六段階（社会状態）に入るとどのようなことになったかも注目しておかねばならない。第五段階を経過した人間は、自分を攻撃した者たちの力そのものを自分のために使用し、自分の敵を自分の防禦者にするために、自然法とは別種の格率を人間たちに吹き込む「富者」の説明に従って、法の支配、一つの最高の権力に彼らの力を集中するようになり、かくて、社会と法律が生ずることとなったというのである。そして、「この社会と法律が弱い者には新たなくびきを、富める者には新たな力を与え、自然の自由を永久に破壊してしまい、私有と不平等の法律を永久に固定し、巧妙な篡奪をもって取り消すことのできない権利としてしまい、若干の野心家の利益のために、以後全人類を労働と隷属と貧困に屈服させたのである」<sup>25)</sup>という。そこでは、「万民法（国際法）の名の下に、通商を可能にし、自然の憐れみのおぎないをするために、自然法が暗黙の約束によって緩和されたのであった。そこで自然の憐れみは、人と人との間でもっていたほとんど一切の力を社会と社会との間では失ってしまい、もはや諸民族をへだてる想像上の境界を乗り越え、彼らの創造した最高の存在に倣って人類全体をその善意のなかに抱擁するような、幾人かの偉大な

世界市民的な人々の魂のなかにしかもはや存在しなくなった」<sup>26)</sup>というのである。

このように第六段階における法制度の下での自愛心、憐れみの抑圧状況は、今日の福祉の名の下で巧妙な篡奪が行われようとする政策的意図ならびにそれによる法制化と一体どれほどのちがいがあろうか。もちろん、このような第六段階こそまさに「社会状態」なのであり、その矛盾を越えるために、ルソーの場合、『社会契約論』の展開があることはいうまでもない。しかし、『社会契約論』によって果たして問題は解かれたといえるかどうかは疑問のあるところであり、検討を要する点ではあるが、それについては機会を改めて検討することとし、ここでは、自己愛ならびに憐れみおよび自尊心について、さらに『エミール』の中で検討してみたい。

### 3) 『エミール』における憐愍の思想の展開

『人間不平等起源論』で述べられた人間と社会と文化の歴史的考察において、自然状態から社会状態への発展を人間の文化の墮落の過程と捉えるルソーの観点は、『エミール』においては、社会状態としての歴史的現実の奥に、自然状態から引き継いできたもう一つの人間の本質的側面を捉え、エミールの成長過程とその教育を通じてそれを確保し、発展させる方法を論じることとなる。「共苦の思想」の存立可能性にかかわる人間の「自己愛」、「憐れみ」および「自尊心」については、エミールの青年時代を論じた第IV篇の中で、それらが感情から生じ、自己愛から自尊心へ転化していく過程に即して、一人の青年エミールの成長と教育の問題として論じられているのである。以下においては『エミール』の中でとくに自己愛、憐れみおよび自尊心について述べられている最も重要と思われる点をいくつか取り出して検討してみることと

したい。

まず、「自己愛」と「自尊心」の何たるかについて、また、「自己愛」から「自尊心」への変化の問題について、次のように述べられているところがきわめて重要と思われる。

文①、「子どもの最初の感情は自分自身を愛することである。そして、第二の感情は、第一のものから派生する感情で、自分の近くにいる人たちを愛することである。…（中略）…自己愛は、自分自身しか考えに入れていないものであるから、われわれの真の欲求が満たされていれば満足している。しかし、自尊心は、自分を他と比較するので、けっして満足しないし、また満足するわけがない。なぜなら、この感情は、他人よりもわれわれ自身のほうをたいせつにすると同時に、他人もまた彼ら自身よりもわれわれのほうをたいせつにすることを要求するのであるが、それは不可能だからだ。そんなわけで、自己愛からは優しい、情愛のこもった感情が生まれ、自尊心からは、憎しみに満ちた、怒りの感情が生まれるのである。」<sup>27)</sup>

文②、「どうして、われわれが自然だと思いついてるあの形が自尊心にそなわることになったかがおわかりだろう。そして、どうして自己愛が、絶対的な感情であることをやめて、大人物にあっては誇りに、小人物にあっては虚栄心となり、そしてすべての人にあって、たえず隣人の犠牲のうえに身を肥やしてゆくかということがおわかりになるだろう。」<sup>28)</sup>

文③、「わたしのエミールは、いままで自分以外のものをながめたことがないので、彼が自分の同胞に対して投げかける最初の視線は、自分と彼らとを比較するように彼を仕向ける。そしてこの比較が彼のなかに呼びさます最初の感情は、第一位を望むことである。ここが、彼の自己愛の自尊心に変わる転換点なのであり、自尊心から派生するすべての情念の生まれ出る点

なのである。」<sup>29)</sup>

自然に与えられた感情こそが出発点であり、その感情からまず自己愛が生まれる。それは自己保存の欲求に基づくものであることはすでに『人間不平等起源論』において明らかにされたところであった。この自己愛から自尊心が派生してくる。あるいは文③によれば、自己愛が自尊心に転換するのである。文①から、自尊心がいに利己心であるかが明らかにみてとれるうえに、自己愛からは優しさ、情愛の感情が生まれるが、自尊心からは憎しみや怒りの感情が生まれるとされる。自尊心が生まれると、文②にみられるように、自己愛は絶対性を失い、そのために誇りや虚栄心、さらには隣人の犠牲の上に身を肥やすという、まさに今日いうところの卓越性（ディスタクシオン distinction）が生まれることが示されているのである。

では、「共苦の思想」の成立いかににかかわる「憐れみ」については、どのように述べられているであろうか。次に挙げる文④～文⑧は、その何たるかを示している重要な部分と思われるので、長いが敢えて引用することとしたい。なお、後で検討する際に、とりわけ重要な箇所は下線をもって示すこととする。

文④、「人間に社会性をもたせるのは、その弱さである。われわれの心を人間愛に向かわせるのは、われわれの共通の不幸である。…（中略）…われわれは、その喜びに対する感情よりはむしろその苦しみに対する感情によって、われわれの同胞に愛着を感じるのである。われわれはそこに、自分たちの本性が同一であることを、彼らがわれわれに対して愛着を保証していることを、ずっとよく感じ取るからである。われわれの共通の必要が、利害によってわれわれを結びつけるとすれば、われわれの共通の不幸は、情愛によってわれわれを結びつける。」<sup>30)</sup>

文⑤、「不幸な人が苦しんでいるのを見て、

だれが同情しないであろうか。ただ願いさえすればすむものであれば、だれがその人をその不幸から救ってやりたいと思わないだろうか。想像力は、われわれを、幸福な人の立場よりはむしろ不幸な人の立場に置くものだ。われわれは、あとの境遇のほうが、前の境遇よりも、自分にとって身近であることを感じるのだ。あわれみは快い。なぜなら、苦しんでいる人の立場に自分を置いてみながらも、やっぱり実際にはその人のように苦しんでいないという喜びをわれわれは感じるからだ。…(中略)…憐愍はわれわれを、他人の苦しんでいる不幸から免かれさせ(…中略…)ているように思われる。<sup>31)</sup>

文⑥、「16歳になれば、青年には苦しむとはどういうことかがわかっている。彼自身苦しんだことがあるのだから。しかし、ほかの人たちもまた苦しむのだということはほとんどわかっていない。苦しむを感じないで見ていただけでは、苦しみを知っていることにはならない。…(中略)…官能の最初の目ざめが彼の内部に想像力の火を点ずると、彼は自分を自分の同胞のうちに感じはじめる。彼らの嘆きに心を動かしはじめる。彼らの苦しみを味わいはじめる。そのときこそ、悩める人間の悲しい光景が、かつて心に感じたことのない最初の憐愍を、彼の心呼び起すはずなのである。<sup>32)</sup>

文⑦、「このようにして憐愍が生まれる。それは自然の秩序に従えば、人間の心を動かす最初の相対的な感情である。…(中略)…この生まれつつある感受性をかきたて、豊かにするためには、…(中略)…彼の心に善意を、人間愛を、憐愍を、親切を、本来人間にとって好ましく思われる、あらゆる魅力的な、快い感情をかきたて、羨望や、食欲や、憎悪や、いわば感受性を無にするのみならず、マイナスにし、それを感じる人の苦しみとなるような、あらゆる忌わしく、冷酷な感情の生まれるのを妨げること

にほかならない。<sup>33)</sup>

文⑧、「それゆえ、憐愍が弱さに墮落しないようにするためには、それを一般化し、人類全体のうえに及ぼすことが必要となる。そうすれば、われわれは憐愍が正義と一致するかぎりにおいてしか、その感情に身をゆだねない。あらゆる美德のうちで、正義が、いちばん人々の共通の利益のために貢献するものだからだ。理性によって、またわれわれ自身に対する愛によって、われわれは、隣人よりも人類に対して、よりいっそうの憐愍をもたなければならないのである。そして、悪人にたいする憐愍は、人類に対するきわめて大きな残酷行為である。<sup>34)</sup>

以上の文④～⑧については、引用文はすべて中央公論社版の訳(訳〔A〕とする)に拠ったが、下線の重要箇所または概念については、フラスの原典における原語とともに、岩波文庫の訳(訳〔B〕とする)と白水社版の訳(訳〔C〕とする)を合わせ示しながら検討をすすめていくこととする。<sup>35)</sup>

まず、文④から、人間愛に向わせるのは「共通の不幸」であり、われわれ人間は、喜びよりは苦しみに対する感情によって同胞に愛着を感じるのだとし、本性の同一性が愛着を保證するものであること、また、「共通の不幸」は情愛によってわれわれを結びつけるものであることが説かれている。ここにいう「共通の不幸」の原語は *misères communes* であり、訳〔B〕では「共通のみじめさ」、訳〔C〕では「共通の苦しみ」と訳されているものである。

この「共通の不幸」とともに、文⑤でいわれるように、不幸の人の立場におくものは想像力であり、幸福な人の立場より不幸の人の立場・境遇の方が身近かであることを感じさせるものだという説明には、「不幸」(訳〔C〕では「苦しみ」)そのものもっている人間的であり、人間愛に向わしめる意識(存在論的意味)が述



べられているとみることができる点で注目すべきところである。

しかし、文⑤の途中の「あわれみは快い。」の原文は *La pitié est douce.* で、訳〔B〕では「同情は快い。」、訳〔C〕では「憐れみは甘い。」と訳されているものであるが、その快い(甘い)理由は、「実際には、その人のように苦しんでいないという喜びをわれわれは感じるからだ」とされ、そのうえ、その意味の憐愍は、われわれを他人の苦しんでいる不幸から免かれさせるものだ、ということが述べられているのであって、もし「共苦」を文字通り「共に苦しむこと」だとすれば、少なくともここでの憐愍(憐れみ)は「共苦」とはいえないものであり、むしろ自尊心に近い意識なのではないかと思われる。これは、ルソーの論理自体の矛盾であろうか。少なくともこれは、ルソーの思想を「共苦」の思想というには自ずから限界のあることを示しているのではないかと思われるのである。

しかし、次の文⑥では、「苦しむ」とはどういうことかがわかるのは「苦しんだことがあるから」ということ、「苦しむ」のを見ているだけでは「苦しみ」を知っていることにはならないということ、想像力によって他人の「嘆き」に心を動かし、「苦しみ」を味わいはじめること、など、「苦」そのものについての理解から、「共苦」に向う心の動きとしての憐愍について語られているのであり、文⑦では、こうして生まれる「憐愍」が人間の心を動かす「最初の相対的な感情」であることとともに、その意味での「感受性」を豊かにすることの重要性が説かれているのであって、そこには、ルソーの思想を「共苦」の思想としようる可能性がある点で注目すべきところである。しかし、文⑥における「苦しむ」、「苦しみ」の原語は *souffrir* であり、訳〔B〕では「悩む」、「悩み」と訳され、また訳〔C〕では「苦しむ」、「苦しみ」と訳されて

いるものである。また、文⑦における「憐愍」の原語は *pitié* であって、訳〔B〕では「あわれみの心」、訳〔C〕では「憐れみの情」と訳されている。しかし、文⑦で、感受性を豊かにするためにかきたてるべき快い感情の一つとしてあげられている「憐愍」は、原語では *commisération* であって、訳〔B〕では「同情心」、訳〔C〕では「共苦」と訳されているものであることに、われわれはとりわけ注目しておかねばならないと考えるのである。ルソーの思想が「共苦」の思想といわれるゆえんは *commisération* にあるからである。

このことと関係して、文⑧では、「憐愍」が弱さに墮落しないために、隣人に対する憐愍と人類に対する憐愍および悪人に対する憐愍が区別され、人類に対する憐愍が最も正義に適っている点で最も重要とされ、逆に同じ憐愍でも悪人に対する憐愍は人類に対する残酷行為であると論じていることも注目すべきことである。ここにいわれる「憐愍」の原語は *pitié* であるが、訳〔B〕では「同情」、訳〔C〕では「憐れみの情」と訳されている。

樋口謹一氏の主張のように、ルソーの「憐愍」を「共苦」の思想とというるには、確かに *pitié* のほかに *commisération* も使われているけれども、文⑦の文脈の中で使われている *commisération* を「共苦」としうるためには、その前にみた文④および文⑤における論理と文⑥における論理の間の“ずれ”を埋めるものとして、つまり、自尊心に近い意味にとどまる「憐愍」と、共苦に向う心の動きを示す「憐愍」との間の“ずれ”を埋めるものとして、とくに、文⑥における論理を明確にシンボライズするものとして、「共苦」ということができないのではないのではないであろうか。

## 4) 「憐愍」から「共苦」への意義と限界

以上にみてきたように、*pitié* の訳語としては「あわれみの心」、「同情」、「憐愍」、「憐れみの情」、「憐れみ」等の訳語が使われており、また、*commisération* も「同情心」、「憐愍」から「共苦」へと訳語が変えられてきたのである。翻訳者はそれぞれフランス語にも、ルソーの思想にも専門の人たちであるから、どの訳が正しいとか、誤りであるとかいうのではもとよりない。しかし、それぞれの訳から得られるルソーの思想像には明らかに若干のずれのあることだけは確かである<sup>36)</sup>。訳〔A〕からは、ルソーの思想は、まさに「憐愍」の思想として理解されるのに対して、訳〔B〕では、かなり重要な文脈で「同情」、「同情心」が用いられ、「苦しみ」よりは「悩み」に対する「同情」こそがルソーの思想であるように理解される可能性が強いといえるであろう。これに対して、訳〔C〕からは「憐れみの情」よりは「苦しみ」に対する「共苦」への志向がルソーの思想として理解される可能性がある。これらは、訳者自身のルソー解釈の表われであり、最初に述べたように、それはルソーの一つの《読み方》であるということが、この場合にも明らかにいえるように思われるのである<sup>37)</sup>。

フランス革命よりも30年近く前に、革命後に一般化する市民社会における自由と民主主義の理論を、たとえその自由、民主主義の意味に問題があろうとも、いち早く提唱したルソーの偉大さは認めるにやぶさかではないが、なぜ、その最も重要な概念の一つである *pitié* の概念についての解釈にこうもちがいが生ずるのか。

この概念の解釈上の“ずれ”は、市民社会としての近代以降の現実の社会と人間との関係のあり方に対する把握の仕方のちがいでないであろうか。フランス革命がブルジョア革命であ

り、市民社会の成員がブルジョア的性格をもち、また、それでよいとする規範（ノモス・コスモス）が一般的な「構造」をつくっていた間は、*pitié* も *commisération* も、「憐愍」でも「同情」でもよかったのではないか。しかし、一般的な「構造」がゆらぎ、その「構造」から外部化され、場合によっては排除され、抑圧されてきたものの「苦しみ」とその存在そのものももつ「力」がもはや無視すべからざるものとなりつつあるとき、「構造」の中にどっぷりとつかっている者でさえ、その外部化された存在の苦しみを傍観していることは許されず、まして、それを抑圧するところに民主主義の原理を認めるわけにはいかなくなるのは当然で、したがって、民主主義の源泉を思想として確立したルソーの思想が、単なる「同情」や「憐愍」の思想ではなく、「共苦」こそがその思想の核心であると解釈されるようになったとしても決して不思議ではないのである。

しかし、それにもかかわらず、ルソーの生きた当時の歴史的、社会的条件の中では、「苦しみ」そのものも、「苦悩する人間」も、また、一般的な「構造」の中で自尊心をもって生きる人間の、これらの人々に対する「憐愍」の情も、未だ正当に理解できるほど条件が整っていなかったのではないか。換言すれば、それらに対して十分に妥当な理解ができるほどには、歴史的・社会的条件が成熟していなかったのではないかと思われるのである。したがって、ルソーの思想は、まさに樋口氏が適切に表現しているように、「苦しみを通しての連帯」なのであって、「共苦」を志向した思想であったということではできても、「共苦の思想」というには限界があったと考えるのが妥当であろう。その思想が「共苦の思想」となりうるためには、もう一つの「時代の苦しみ」を経る必要があり、また、もう一つの論理を媒介にした人間論を必要とし

たものと思われるのである。

ただし、今日、福祉の世界においてさえも、「同情はいけない」、「同情は困る」といわれ、あたかも「同情」は福祉から全く排除されるべきものの如くにいわれてきた。もちろん、今日の福祉は、社会事業そのものではなく、ましてや慈善事業ではないから、慈善と結びつき易い「同情」が排除されるところに科学的な社会福祉の考え方が成り立つと考えるのも無理からぬものがある。しかし、ルソーの「憐愍の情」あるいは「同情」は、以上にみてきたように、いまわしき社会状態に対して、自然から与えられた感情を基として、自然状態の人間にこそ備わるべき自己愛と並ぶ重要なものなのであり、同時に、社会状態においても、どんなに抑圧されようとも破壊されえない自然の力なのである。「同情」あるいは「憐愍」が、「共苦」とはどんなに隔っていようとも、実は「共苦の実践」は、「同情」あるいは「憐愍」抜きには成り立ちえないことをルソーの思想は示しているのであって、その「共苦の実践」への芽たるべきものを、芽のうちに摘み取って、科学的な福祉の理論と実践が成り立つかに考えてきたこれまでの福祉の理論は、きわめて重大な問題を誤認してきたといわなければならないであろう。換言すれば、福祉の魂たるべき思想を抜きにした福祉の転倒した姿を、ルソーの「憐愍」の思想は映し出してくれているとみることができるのである。

われわれは、ルソーの思想の意義を、さらにその後の思想や社会理論の発展の中で明らかにしていかなければならないと考える。それは、一つには、「苦しみ」そのものを負わされた人々＝「受苦者」の存在の意義において、もう一つは、自尊心の表われとしての利害状況、とくに内的・心理的利害状況をめぐる社会理論においてである。しかし、ここでは、前者についての考察にとどめざるをえない。

### (3) 「受苦的存在」と「受苦者の連帯」の思想

#### 1) 「人間的解放」とその担い手

ルソーが『社会契約論』の中で、政治的人間を描く際に、「人間から彼の固有の力を取り去って、彼にとって余所ものの力、他人の助けなしには彼の用いることのできぬ力を彼に与えなければならない」としたことを、『独仏年誌』中の著名な論文「ユダヤ人問題によせて」において初期マルクスは評価しつつも、政治的解放を批判して「人間的解放」を主張したのであったが<sup>39)</sup>、その意味するところは、ルソーの『社会契約論』の論理に即していえば、特殊意志をもつ諸個人の、全面的譲渡によって成り立つ一般意志の問題に他ならなかったとみることができるであろう。人間の固有の力(*forces propres*)は具体的な個人の特殊意志の中にあるが、これを全面的に譲渡することによって、すなわち疎外することによって成り立つ一般意志に基づく政治体制が、いかに民主的にみえようとも、すでにこの全面的譲渡において、政治的解放の限界を示していることを批判したのであった<sup>40)</sup>。

したがって、政治的解放の批判として立論される「人間的解放」は、具体的な個人からはじまり、そのうちにある「固有の力」を社会的な力として組織化することにあつた。いわく、「現実的な個体的人間が抽象的な公民を己がうちへ取り戻し、個体的人間として彼の経験生活のなかで、彼の個人的労働のなかで、彼の個人的境遇のなかで類的存在者となったとき、人間が彼の固有の力(*forces propres*)を社会的な力とみとめてこれを組織し、したがって社会的な力をもはや政治的な力の姿において己れから分離することをしないとき、このときにこそはじめて人間的解放の成就があるのである」<sup>41)</sup>(傍点は訳文のママ)と。

もちろん、抽象的な公民を己がうちへ取り返し、類的存在者となるという論理は、ヘーゲルの絶対精神 (absolute Geist) の自己運動の過程としての自己疎外 (Selbst-Entfremdung) と自己還帰 (Selbst-Zurückkehrung) の論理に対して、その逆立ちした論理たることを批判したフョエルバッハの論理に基づきつつ、これを発展させたものであり、フョエルバッハの「類的本質」(Gattungswesen) 概念が、歴史的・社会的条件の中で展開されるマルクスの論理においては「類的存在」として把握され、国家と市民社会への分裂とともに公民と私人との分裂という現実の社会の構造的把握の中での疎外克服の論理に他ならないことが理解される必要がある<sup>42)</sup>。しかし、その論理の展開は、同時に、ルソーのいう人間の固有の力が大前提になっており、現実的、個体的な人間の固有の力を社会的な力と認めてこれを組織することとなっているわけである。換言すれば、全面的譲渡によって一般意志の中に疎外した「公民」としての部分を、現実的な諸個人の特殊意志のうちにある人間の固有の力を社会的な力として組織することによって取り返し、「類的存在者」となることの筋道を示すことで、現実の法制度の限界を示し、かつその批判の先の実践的方法が明らかにされているとみることができるのであって、今日においても、法制度のもつ現実的性格を認識するとともに、同時に、その批判は特殊意志に内在する固有の力を組織する〈実践〉に拠るべきことが示唆されているとみることができるであろう。

こうして、初期マルクスにおける人間論・疎外論は、人間的解放の重要性を説くことから、さらにすすんで、その人間的解放の担い手の追究に向い、それをプロレタリアートに求める理論へと展開されていくこととなる。福祉における当事者性論の思想史的根拠を追究するわれわ

れは、その際に提示された「プロレタリアート」概念をもって示された人間的構造に注目せざるをえないのである。その定義的表現では、次のように述べられている。

「この市民社会の一階級は市民社会のいかなる階級でもなく、この市民社会の一身分はあらゆる身分の解消であり、この市民社会の一圈はその全面的苦難のゆえに或る全般的性格を所有して、いかなる特別な権利をも要求することはない。けだしそれが蒙のはいかなる特別な不正でもなく、ずばり不正そのものだからである。それはもはや何か歴史的な権原ではなくて、わずかになお人間的な権原のみを拠り所にしうるものであり、ドイツ国家制度の諸帰結に一面的に対立しているのではなくて、その諸前提に全面的に対立しているものであり、とどのつまりそれは己れを社会の爾余のあらゆる圏から解放することなしには、したがって社会の爾余のあらゆる圏を解放することなしには、己れを解放することのできない圏であり、一言にして尽せば、人間の全き喪失であり、それゆえにただ人間の全き取り返しによってのみ己れ自身を獲得しうる圏である。社会のこの解消が一つの特殊な身分として存在するのがプロレタリアートにほかならぬ」<sup>43)</sup> (傍点は訳文のママ) と。

われわれは、プロレタリアート概念にまつわる一切の偏見を取り除いてみなければならない。ここに提示されているプロレタリアートとは、階級にして階級にあらずであり、特殊な身分なのであって、その身分は、あらゆる身分の解消であるような身分である。それは、差別的な現実の社会の「構造」的力を解消していかざるをえない立場にあり、また、その権原をもつといえよう。そして、その解放とは、他のすべての圏からの自己自身の圏の解放と、他のすべての圏の解放との双方をぬきにしては自己の解放が不可能であるような、そのような圏なのである。

それは、現実の階層構造をもっている社会の中では、最下の層として位置づけられている人々を指しているともみることができるであろう。そのような全き喪失であるような人間とは、その身分とは、現実の社会においては、もはや「労働者階級」というよりは、「労働者」の下に位置づけられ、福祉の「対象者」とされてきた人々のことであり、とりわけ最も重度・重症で、最も生活の困難な人々ではないであろうか。初期マルクスの論理は、こうした身分・境遇におかれた人々こそが、自らの人間的解放と、人間解放一般との権原たる存在であることを明確に示しているものであり、その論理は当事者の正当性の根拠を与えているものと考えられるように思われるのである。

## 2) 「自己疎外」の克服と「受動的苦悩」

さて、初期マルクスの思想的発展は、上述の『独仏年誌』誌上の論文に続いて『経済学・哲学草稿』の中で進められるが、その第一草稿中の「疎外された労働」断片において、疎外された労働と私有財産との関係から、私有財産の発展の秘密が解かれ、それ以降の経済学的研究についての展望が得られた<sup>46)</sup>あと、第三草稿においては、「自己疎外の止揚」の方途について論が展開されることとなる。その場合、「自己疎外の止揚は、自己疎外と同一の過程を辿っていく」<sup>46)</sup>とされる。それは、すでに「疎外された労働」断片において、国民経済上の現に存在する事実としての疎外の現実が述べられる際の、屢々引用され、解釈上の問題を提起してきた、著名な文、すなわち、「労働の生産物は、対象のなかに固定化された、事物化された労働であり、労働の対象化である。労働の実現は労働の対象化である。国民経済的狀態のなかでは、労働のこの実現が労働者の現実性剥奪として現われ、対象化が対象の喪失および対象への隷属と

して、[対象]の獲得が疎外として、外化として現われる。」<sup>46)</sup>(傍点は訳文のママ、〔 〕は訳者が補ったもの)と述べられていた道程と、まさに同一の過程を、しかし、いわば逆の進み方で、辿るものと思われる。しかし、ここではその道程において、とくに「受苦的存在」に関して述べられている点についてみておきたい。それについては、第三草稿の中で、二箇所ですべて述べられている。すなわち、

文①、私有財産の積極的止揚の下では、「世界にたいする人間的諸関係のどれもみな、すなわち、見る、聞く、嗅ぐ、味わう、感ずる、思惟する、直観する、感じとる、意欲する、活動する、愛すること、要するに人間の個性のすべての諸器官は、その形態の上で直接に共同体的諸器官として存在する諸器官と同様に、それらの対象的な態度において、あるいは対象にたいするそれらの態度において、対象〔をわがものとする〕獲得なのである。人間的現実性の獲得、対象にたいするそれらの諸器官の態度は、人間的現実性の確証行為である。すなわち、人間的な能動性〔Wirksamkeit〕と人間的な受動的苦悩〔Leiden〕とである。なぜなら、受動的苦悩は、人間的に解すれば、人間の一つの自己享受だからである。」<sup>47)</sup>(傍点は訳文のママ、〔 〕は訳者が補ったもの)と。

文②、私有財産の積極的に止揚された段階では、「国民経済的な富と貧困とにかかわって、ゆたかな人間とゆたかな人間的欲求とが現われることをわれわれは見いだす。ゆたかな人間は、同時に人間的な生命発現の総体を必要としている人間である。すなわち、自分自身の実現ということが内的必然性として、必須のもの〔Not〕として彼のうちに存する人間である。人間の富だけでなく、欠乏もまた——社会主義を前提するならば——人間的な、それゆえ社会的な意義をひとしく獲得するのである。欠乏は、

人間にとって最大の富である他の人間を、欲求として感じさせる受動的な紐帯である。私のなかでの対象的存在の支配、私の本質的活動の感性的な発動は熱情であるが、それがここ〔社会主義の前提のもと〕では同時にまた私の本質的活動となるのである。』<sup>49)</sup> (傍点は訳文のママ、〔 〕は訳者が補ったもの) と。

文①における「受動的苦悩」(Leiden)は、苦悩の他に受難の意味があり、いわゆる宗教的な意味での「受難」に通じるものでもあるが、いうまでもなく、天上の批判から地上の批判へすでに向っていたマルクスの場合には苦悩の意である。しかし、受動的苦悩がなぜ人間の一つの自己享受でありうるか。それは、文②と深くかかわっていると思われる。文②における「熱情」(Leidenschaft)は受動的な意味をもっており、それが社会主義を前提とする場合は、同時に能動的な「活動」(Tätigkeit)となることを述べようとしているのだといわれる。ここでの文意をよく理解するためには、われわれは、ひとまずフォイエルバッハに遡ってみる必要がある<sup>49)</sup>。

### 3) フォイエルバッハの「受苦的存在」の思想

フォイエルバッハの「哲学改革のための暫定の提言」は、ライン新聞社の主筆であったマルクスをして、突如として「書齋に引きこもること」を決意させるに至ったほどに強大な影響力をもつものであったと思われる<sup>50)</sup>が、その中では、フォイエルバッハは、新しい哲学を構想し、その唯物論の立場から、従来の哲学、とりわけヘーゲル哲学を厳しく批判する論を展開している。その唯物論は、しかし、「現実的人間学」であって、何よりも、人間における感覚を重視し、質を重視して、存在と意識の統一を説き、時間・空間の中での思考と存在の真の関係の把握を主張するものであった。人間は「質を思考

する前に質を感じる。受動が思考に先立つ」<sup>51)</sup> (傍点は訳文のママ) とし、感性的存在と「受動的な原理」の重要性を説いているのである。

受動的原理の重要性は、次の文によっても明らかである。すなわち、「哲学の本質的な道具、器官は、能動性、自由、形而上的無限、および観念論の源である頭脳と、受動性、有限性、欲求、および感覚論の源泉である心情である。理論的に言いあらわせば、思考と直観である。というのは、思考は頭脳の欲求であり、直観、感覚は心情の欲求だからである。思考は学派や体系の原理であり、直観は生命の原理である。直観においては私は対象によって規定され、思考においては私が対象を規定する。思考では私は自我であり、直観では非我である。ただ、思考の否定から、対象によって規定されていることから、受動から、すべての喜びと苦しみの源泉からだけ、真実で客観的な思想、真実で客観的な哲学は生みだされる。」<sup>52)</sup> (傍点は訳文のママ) と。

受動性の原理は、真実で客観的な思想、真実で客観的な哲学を構想するフォイエルバッハの哲学の原理なのであり、それは、頭脳よりは心情を、思考よりは直観を重視するからであり、その理由は、対象によって規定されている存在としての非我としての私(唯物論的存在)から出発せんがためであり、すべての喜びと苦しみの源泉だからである、ということができよう。

この文脈の中で、かの注目すべき文が述べられているのである。すなわち、「限界もなく時間もなく窮迫もないところには、また、質もなくエネルギーもなく精気もなく情熱もなく愛もない。窮迫した(notleidend)存在だけが、必然的な(notwendig)存在である。欲求のない生活は余計な生活である。欲求一般のないものにはまた生存の欲求もない。それはあろうとなかろうと同じであり、自分にとっても、他のもの

のにとっても同じである。窮迫のない存在は根拠のない存在である。悩むことのできるものだけが、生存するに値する。苦痛にみちた存在だけが、神的存在である。悩みのない存在は、存在のない存在である。悩みのない存在は、感性的でない・物質のない存在にほかならない。<sup>53)</sup> (傍点および括弧は訳文のママ) と。

窮迫した存在、悩むことのできるもの、苦痛にみちた存在だけが生存に値する存在であり、感性的な存在であるが、それは、人間が質をもち、エネルギーをもち、精気をもち、情熱をもち、愛をもっているからであり、欲求、とりわけ生存の欲求をもっているからである。それが根拠のある存在であり、人間存在の根拠である。こうしたことをフォイエルバッハの思想は明らかにしてくれるものであった。

#### 4) 「受苦的存在」の受動性と能動性

したがって、フォイエルバッハにあっては、伝統的に受難として考えられてきた人類の運命は<sup>54)</sup> 個々の人間の「苦悩」として把握し直されているうえに、個々人における苦悩こそ、人間存在の根拠であると把握されているといえるであろう。しかし、それは「受動的な原理」によるものであるから、まさに「受動的苦悩」すなわち「受苦」といいうる。人間は「受苦的存在」であるところにその根拠をもっているといい直すことができるであろう。しかし、フォイエルバッハ哲学は、すでに弁証法的論理をもちながらも<sup>55)</sup> なお基本的には唯物論たる性格をもっているものであって、この受動的苦悩＝受苦はそのことを如実に示しているものといえるのである。

このような性格をもつフォイエルバッハ哲学に重大な示唆を得ながらも、その限界を、能動性をもって越えようとするところに、弁証法的唯物論に向けて精練されつつあったマルクスの思想の積極的性格を、先に引用した『経済学・

哲学草稿』中の文①および文②から読みとることができるのである。再びその二つの文の検討に立ち戻ってみれば、文①では、人間的現実性の確証行為は、人間的な能動性と人間的な受動的苦悩とであるとされているわけで、その際、受動的苦悩は、「人間的に解すれば人間の一つの自己享受である」というのであった。自己享受とは、自己疎外の反対概念であるから、「疎外された労働」の第二規定、すなわち、労働における疎外、その本質的表現である「自己疎外」に対して、「自己疎外」を未だ起していない本来の人間の状態か、あるいは、「自己疎外」を克服したあとの人間の状態を指しているものと思われるのであって、「受苦」は、まさにこの両者を含んでいることを意味していると思われるのである。つまり、「受苦的存在」は、自己疎外を起す以前の人間存在を示していると同時に、現実の人間の自己疎外の克服後の状態、すなわち『経済学・哲学草稿』における論理では、「自己還帰」としての人間のめざすべき境位をも示していると思われるのである<sup>56)</sup>。

さらに、文②では、人間にとっての最大の富としての他の人間との紐帯は「受動的な紐帯」であるとしているわけであるが、フォイエルバッハ哲学の受動的な原理を前提にすれば、それこそが人間的な紐帯であることは容易に理解できるところであり、また、その場合の受苦の「受動性」と同時に「熱情」をも意味する Leidenschaft が、私の（人間の）本質的な活動となるということは、まさに、「受苦」という受動的紐帯によって結びつく人間の連帯＝「受苦者の連帯」の初発の点を表現しているものと解されるのである。換言すれば、受苦的存在のエネルギーの発露としての熱情こそ、人間的な社会を構成するための個々の人間の人間の活動の源泉であることを明らかにしているものであって、今日においても、とくに、福祉の活動

の意味とその根拠を追究するものにとって、その根拠のありかを示しているものとして、その意義は一層大きなものがあるといえるであろう。

#### (4) とりあえずの結論

##### —「共苦の実践」の思想に向けて—

以上に素描してきたように、まず、ルソーの「共苦」の思想は、共苦の実践を含意する「共苦の思想」というには限界を免れ難い、いわば「自己愛と憐愍の思想」というのが妥当のように思われる。しかし、そのなかには二重の意味が込められているように思われる。すなわち、一方では、「共苦」を志向する心の動きが含意されていること、そして、他方では、その動きの源泉は、そもそも人間に自然の贈物として備わっていた自己愛と憐愍（同情）であることが明らかにされていること、の二重の意味である。「共苦」を志向しても、「共苦の実践」にまでは至っていなかったことは、ルソーの思想の限界であり、それにもかかわらず、「共苦の実践」を含意する「共苦の思想」として過大評価するのは妥当とは思われない。この時代的制約を受けたルソーの思想の限界は、その後の思想史的發展のなかではじめて「共苦の実践」を含意した「共苦の思想」となりえていったと思われるのである。

われわれは、それを「受苦者の連帯」の思想の中に求め、ルソーの思想を受け継ぎながらも、これを批判的に発展せしめた「初期マルクス」の思想を通じて検討した結果、まず、マルクス以前のフォイエルバッハの哲学において、「受苦的存在」が人間の根拠であること、しかもそれは、客観的真実を追究する唯物論的立場なればこそ、基礎づけが可能となったことを明らかに知ることができたと思う。しかし、フォイエルバッハの哲学も、「受苦的存在」そのものの存在論的根拠を示しえても、「受苦者の連帯」

の意味はなかったと思われるのである。その点、初期マルクスの論理は、未だ弁証法的唯物論として確立する以前の人間論・疎外論の論理ではあったが、明らかに、「受動的苦悩」が「熱情」と同一のものとして、しかも前者から後者への転回の論理が含意されているのであって、人間の自己疎外の現実のなかで、「受苦的存在」の具体的姿は「プロレタリアート」として、人間の全き喪失ではあるが、逆にそれ故に、自己およびすべての人間の解放という「人間的解放」の権原であり担い手たりうるのであって、その「受苦的存在」が人間の自己疎外を克服し、本来の人間を取り戻しうるために活動することの必然性を解き明かす論理であった。しかし、それにもかかわらず、それは、「受苦的存在」が人間の根拠であり、それ故、受苦者の「人間的解放」の活動がいかに重要であることを示しているが、やはり、「受苦者の連帯」というところまで含意されていたとみることができるかどうかは疑問としなければならないのである<sup>57)</sup>。

「受苦的存在」の受動的性格と同時に能動的な性格をもつことの必然性が、具体的な歴史的現実として明らかにされるには、また、さらに、その必然性が文字通り「受苦者の連帯」の思想とというものになるためには、われわれは、さらなる思想史的展開の過程をみなければならないように思われる。今後進められるべき「共苦の実践」の思想、「受苦者の連帯」の思想の系譜学的追究は、少なくとも、第一に、実存主義の思想、とりわけキルケゴールとサルトルにおける「苦悩」についての思想を検討して見る必要があるであろうし、第二に、フランクフルト学派の苛酷な歴史的経験をふまえた理論の展開の中に、とりわけベンヤミンの「廃墟の視点」の中に、一つの確証行為をみなければならないように思われる。これと関係して、フランクフルトやエリ・ヴィーゼルの苦難の歴史的経験をふま



えて展開された理論もまた検討してみなければならぬであろう。そして第三に、受難＝人間の運命に関して、改めてウェーバの宗教社会学的理論も、そして、さらに、現代思想や現代社会理論の中でどのように発展せしめられているかも検討してみる必要があるように思われる<sup>68)</sup>。

いずれにしても、そこまで辿って見ないことには確たることはいえないが、これまでのところで、とりあえずの結論としていえることは、「共苦の思想」ならびに「受苦者の連帯の思想」に向けての思想史的歩みは、今日の福祉の現実の状況に対して、当事者こそが主体であり、人間的根拠なのであること、したがって、当事者性の観点とその実践をもって福祉の世界を整序しようとする理論と方法の思想史的根拠を与えてくれる可能性が十分にあることである。

#### 注

- 1) 京極高宣『介護革命—老後を待ち遠しくする公的介護保険システム—』、ベネッセコーポレーション、1996年；同『介護保険の戦略—21世紀型社会保障のあり方—』、中央法規、1997年；里見賢治・二木立・伊東敬文『公的介護保険に異議あり—もう一つの提案—』、ミネルヴァ書房、1996年。
- 2) 三浦文夫『社会福祉政策研究』、全国社会福祉協議会、1985年、第11章参照。
- 3) 八王子の特別養護老人ホーム入所中の最重度・重症の老人の場合、毎月の収入3万円余であるが、介護保険料および介護サービス費（ランクⅤ最重度）と食費を合わせ5万円余を支払わなければならない。施設側では採算の合わない老人の介護はできなくなるという。介護保険をめぐる深刻な実態が報告されている（NHK12月8日ニュース）。
- 4) R.M. Titmuss, *Commitment to Welfare*, George Allen and Unwin Ltd. 1968, PartⅢ, Chap.X Universal and Selectiv Social Services. (pp.113~123). 三浦文夫監訳『社会福祉と社会保障』、東京大学出版会、1971年、第3部、I (137~151頁) 参照。
- 5) *ibid.* p. 122, 同上訳書、150~151頁。
- 6) 身体障害者の自立生活運動における力量の成果は、ADA（アメリカ障害者法）の成立やわが国でもJIL（日本自立生活センター協議会）の運動、その他の運動でよく知られている通りであるが、知的障害者の自立生活運動も、ピープル・ファーストの近年の活動は注目されるところである。『第3回ピープル・ファースト国際会議、感想・報告文集』、世界会議旅行団、1994年；ビル・ウォーレル著、河東田博訳『ピープル・ファースト支援者のための手引き』、現代書館、1996年参照。
- 7) 見田宗介「commentary 21世紀を読む、消費社会」、AERA、No.50、(1997. 12. 1)、67頁。
- 8) 越智昇「住民運動の変容と地域組織」、蓮見音彦・奥田道大編『地域社会論』、有斐閣、1980年、とくに312~334頁。
- 9) 同上、331頁。
- 10) 同上、331~332頁。
- 11) アルチュセール、西川長夫・坂上孝訳「ルソーの『社会契約』について」、『政治と歴史』、紀伊国屋書店、1974年、143~209頁。
- 12) 樋口謹一『ルソーの政治思想』、世界思想社、1978年、20~21頁。
- 13) 樋口氏は、「共苦」とでも訳しうるとし、苦しみを通しての連帯という志向にこそ、ルソーの哲学の独創性があるとしたのに対して、越智氏は、「このルソーの思想を樋口氏は『共苦』の思想であるとして重視している」と解説している。ここでは、ルソーの「憐れみ」を「共苦」と訳して、共苦への志向性を強調するのを「共苦」の思想とし、「共苦」を文字通り「共に苦しむ」あるいは「共に苦しむ実践」（越智氏のいう

- 『共苦』として実践する過程」)を含意せしめる思想を内容とするのを「共苦の思想」と表現することとしたい。
- 14) アルチュセール、前掲論文、173～174頁。
  - 15) ルソー著、本田喜代治・平岡昇訳『人間不平等起源論』、岩波文庫、27頁。
  - 16) 同上、30～31頁。
  - 17) 同上、52～53頁。
  - 18) 同上、71頁。
  - 19) 同上、181頁。
  - 20) 樋口謹一、同上書、8頁。
  - 21) ルソー『人間不平等起源論』、72頁。
  - 22) 同上、74～75頁。
  - 23) 同上、75頁。
  - 24) 同上、とくに102～103頁。
  - 25) 同上、106頁。
  - 26) 同上、107頁。
  - 27) ルソー著、戸部松実訳「エミール」、平岡昇責任編集『世界の名著36、ルソー』、中央公論社、1978年、468頁上段～下段。
  - 28) 同上、470頁下段。
  - 29) 同上、476頁下段。
  - 30) 同上、473頁上段～下段。
  - 31) 同上、474頁上段。
  - 32) 同上、474頁下段～475頁上段。
  - 33) 同上、475頁下段～476頁上段。
  - 34) 同上、482頁下段。
  - 35) 原典は、J.-J. Rousseau, *ÉMILE OU DE L'ÉDUCATION*, Paris Éditions Garnier Frères 1951。  
訳〔A〕は、前掲、戸部松実訳、中央公論社版、1978年。  
訳〔B〕は、今野一雄訳、岩波文庫版、1963年。  
訳〔C〕は、樋口謹一訳、白水社版、1986年。  
したがって、翻訳書の出版順は、〔B〕→〔A〕→〔C〕であることに注意されたい。
  - 36) 学生時代に、「エミール」ゼミで、フランス語の上記原典を使い、同時に、日本語訳（平林初之輔訳、岩波文庫版）、英訳、ドイツ語訳を対比的に検討し、いかに日本語訳ではルソーの真意が正しく理解されないでしまうかを勝田守一先生に教わったことがあった。Pitiéをめぐる日本語訳について、同様の問題のあることを思わずにはいられないのである。
  - 37) ルソーの『エミール』に対する解説本で「原典に即して読解した新鮮な入門書」とされる吉澤昇・為本六花治・堀尾輝久著『ルソー エミール入門』（有斐閣新書、1978年）では、ルソーの根源的人間観として、「人間が、社会的・道徳的存在であることの根拠を、人間的悲惨、その弱さとみじめさに求め、共に苦しむ存在としての、『共苦と共感による連帯の思想』がみえる。人間に共通の弱さとみじめさと、それに共感する心（ピティエ）こそ『人間の条件』そのものであり、人間的な自然そのものである。」（24頁）と解説されている。これも一つの《読み方》であり、新鮮さを感じさせるが、読み込み過ぎではないであろうか。
  - 38) K. Marx, Zur Judenfrage, in *Marx/Engels Gesamtaufgabe* (以下、MEGAと略す), Erste Abteilung, Band 2. Dietz Verlag, Berlin, 1982, SS.162～163, 邦訳；マルクス著、真下信一訳『ヘーゲル法哲学批判序論』、大月書店（国民文庫）、1970年、312～313頁。
  - 39) アルチュセール、前掲論文参照。
  - 40) なお、アルチュセールは、『社会契約論』の秘密は全面的譲渡という概念にあり、それによってルソーは全面的な疎外を解決しようとしたが、全面的譲渡と交換との間に存在するずれが特殊利害と特殊意志、一般利害と一般意志のずれを生むこと、さらにその結果、ルソーの論理に内在することとなった何重ものずれを剔出し、ルソーの論理のイデオロギー的性格を明らかにしている（アルチュセール、前掲論文参照）。

- 41) K. Marx, Zur Judenfrage, in *MEGA*. Abt. 1, Bd.2, SS.162~163, 真下信一、前掲訳書、313頁。
- 42) いわゆる「否定の哲学の流れ」として知られる思想の発展のことである。なお、マルクーゼ著、梶田啓二郎・中島盛夫・向來道夫共訳『理性と革命』、岩波書店、1961年；城塚登著『フォイエールバッハ』勁草書房、1958年；城塚登著『若きマルクスの思想』、勁草書房、1970年、参照。
- 43) K. Marx, Zur Kritik der Hegelischen Rechtsphilosophie, in *MEGA*, Abt.1, Bd.2, SS.181~182, 邦訳、真下信一前掲訳書、349~350頁。
- 44) 拙著『生活の構造的把握の理論』、川島書店、1996年、とくに223~230頁を参照されたい。
- 45) K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Heft III, in *MEGA*, Abt.1, Bd.2, S.261. ; 邦訳、城塚登・田中吉六訳『経済学・哲学草稿』、岩波書店（岩波文庫）、1964年、126頁。
- 46) Ibid. Heft I, S.236 ; 城塚・田中訳、同上、87頁。
- 47) Ibid. Heft III, S.268 ; 同上訳書、136頁。
- 48) Ibid. S.273 ; 同上訳書、144頁。
- 49) 同上訳書、274頁、注(30)参照。
- 50) 城塚登、前掲『若きマルクスの思想』、82~87頁参照。
- 51) フォイエールバッハ著、松村一人・和田楽訳『将来の哲学の根本命題』、岩波文庫、1967年、106頁。
- 52) 同上、111頁。
- 53) 同上、110頁。
- 54) 山之内靖『マックス・ヴェーバー入門』岩波書店（岩波新書）、1997年、とくに、終章「受苦者の連帯に向けて」（209~232頁）参照。
- 55) フォイエールバッハは唯物論者であるにもかか

わらず、とくにヘーゲル哲学の批判においては弁証法的であることを思わせられる。

- 56) 疎外論を敬遠する人たちが、疎外されていない状態とか、疎外の克服に対して、理論的でないとする見解は、それ自体、疎外された理論の一つの立場を表明するものにほかならない。

- 57) 吉澤・為本・堀尾著、前掲『エミール入門』では、「<sup>ライデント</sup>受苦的・<sup>ライデンシャフトリッヒ</sup>情熱的存在として他者を必要とする『共苦の連帯』の思想（『経済学・哲学草稿』）を知る者には、マルクスは『エミール』を通してルソーと格闘したのではないかと思われるのではない」（33頁）とある。ルソーの研究を十分にしていたことは確かと思われはするが、『経哲草稿』を「共苦の連帯」の思想というのが妥当かどうかは疑問である。受苦と熱情の転回と統一の論理が活かされないとと思われるからである。

- 58) 「<sup>パッション</sup>受苦の痕跡を醗酵させ、やがてそこから<sup>パッション</sup>情熱の叫びをほとばしらせる奥深い身体などというものは、二元論的図式の時代の神話にすぎなかったのではなかろうか。」といい、そのような劇的空間を《都市的なもの》の只中に切りひらくことを夢見る人々に対して、利巧な観客は、「受苦を情熱に転化させたりする前にふいと席を立てて出て行くだろう。」として、「受苦的存在」の受動性と能動性の問題を軽く批判し去る（浅田彰『構造と力』、勁草書房、1983年、とくに204~205頁参照。）のは、現代のスキゾフレニックな逃走からみれば、尤ものようにも思われる。しかし、いわば近代を十分に生きることなく現代に突入し、その軽い逃走すらできずに苦しみ死に行く人たちと、そこに追いやる「構造」の力を眼のあたりにして、なお「動く砂の王国」に安らうわけにはいかぬ者の“苦悩”を、一体現代思想はどう解いていくのだろうか。すべては今後の課題である。

（わたなべ　ますお、本学科教授）