

マルクス主義者は人権を信奉できるか

Can a Marxist Believe in Human Rights?

スティーヴン・ルークス／中島吉弘訳

Yoshihiro Nakajima

このような設問は、二つの相容れない立場のいずれからみても、非常識なものに思われるかもしれない。

その一方の立場からは、〈人権はだれもが信奉しうるものなのか〉、といった反論がなされるだろう。こうした反論は、自然権を「愚にもつかぬ考え」とみなしたり、自然にして不可侵の権利を「大言壮語のたわごと」とみなすベンサム1)の精神にみられるような功利主義的見地からなされるものである¹⁾。たとえば、サー・ジョージ・コーンウォール・ルイスは、このような精神から、「始原の権利、自然権、破棄できない権利、不可譲の権利、絶対不可侵の権利、相続の権利、不滅の権利、固有の権利、等々」の語句を、以下のようなものだと考えたのである。すなわち、このような語句は、

「自然状態や社会契約にかんする学説に由来している。だがそれらの語句は、この非常識で有害な教義のことなど聞いたこともない人々がさかんに用いており、しかもその教義を知ったなら恐らくそれに拒絶反応を示すに違いない人々がそうしているのである。こうした人々がその考えに従っていわんとしていることは、彼らが〈権利〉と呼ぶところのものは、正しい政策の下で、法によって承認されるべきだという主張にすぎない。彼らの任務は次の点を明らかにすることである。つまり、正しい政策は〈彼らが〉要求するものを要求するということである。しかし、この要求は論証の手続きを必要とするであろうし、またその論証は、多くの場合、考案するのも理解するのも難しいから、彼らは、先にあげた大げさな文句のいくつかを使って、議

論して決めるべき論点を前もって正しいと決めてかかりたがるのである。²⁾

現代のアングロサクソン系の政治哲学者の多くもやはり、功利主義を重視して、それとは正反対の立場からしばしば擁護される権利に基礎を置く道徳理論や政治理論に代わるものと考えている³⁾。

〔二つの相容れない立場からなされる〕もう一方の反論は、非功利主義的見地からのものであろう。たとえば、アラスデア・マッキンタイアは「社会目的論的」見解、つまりある意味でアリストテレス哲学の見解を推し進めながら、やはり次のように述べている。

「中世の終わり近くまで、われわれが用いている『権利』という語句によって正確にいいえられる語句は、古代や中世のいかなる言語にもみられないという・・・事実にかんがみれば、ほかならぬ人間〈としての〉人に所属するこうした権利が存在すべきだとは、いささか奇異であろう。その〔権利という〕概念は、古英語はいうにおよばず、約1400年以前の古典期あるいは中世期のヘブライ語やギリシャ語、ラテン語、アラビア語の語句では表現する術がないのであり、さらに日本語にあっては、19世紀半葉近くになってさえそうなのである。こうしたことから判断して、自然権や人権などは存在しないのだ、ということにはもちろんならない。たんに〔そうした権利が〕存在したとはだれもが知りえなかったにすぎないのだ。そしてこのことは、ある種の問いを提起していることだけはたしかである。だが、その問いに答えようと思いなやむには及ぶまい。なぜなら、真理は明白だからだ。そのような権利などは存在しないのであり、そ

してそうした権利を信奉することは、魔女と
一角獣の信奉者となるに等しいのである。」⁴⁾

マッキンタイアは、「自然権や人権」は「虚構」
だと考えている——同様に「功利」も〔「虚構」
だと考えている〕（とはいえ、「人間の〈究極目的〉」
や「公共善」はそうではないらしい）。

わたしはここで、このような反論に答えようと
は思わない。わたしはただ次のことを述べようと
しているにすぎない。つまり、人権の信奉は極めて
多くの人々に受け入れられているようにみえる、
ということである。というのも、政党政治家や経
済人、国際法学者ばかりか、国の内外で圧政や抑
圧に反対して市民的・政治的な諸権利のために活
動する人々のなかにも、人権の信奉によって動機
づけられた活動が広範にみられるからである。も
ちろん、そうした〔人権の信奉によって動機づけ
られた〕現実参加は、多くの場合、かなり選択的
であり、偽善的すらある。だが、〔彼らの〕現実
参加をすべてそのようなものにすぎないとみなす
ことは、あまりに冷笑的であるといえよう。ここ
でわたしは、次のことだけを確認しておきたい。
すなわち、彼らは左翼の立場に立ち、しかも左翼
のなかでも、マルクス主義者のあいだでもひと
きわ際立つ存在である、という点である。

このことは、本論の冒頭に提示した設問を非常
識なものとみなす第二の、まったく相容れない立
場へとわたしを一直線に至らしめる。なぜなら、
〔このような立場に対しては〕次のように反論する
ことが恐らく可能だからである。すなわち、
明らかに、多くのマルクス主義者は人権を信奉し、
それも誠実に信奉しており、そればかりかその彼ら
の信念に基づいて活動してさえいる。なのにどう
して、マルクス主義者は人権を信奉してはなら
ないのか。次に〔この設問に対する応答の〕一例と
して、G. A. コーエンの言説をみてみよう。

「自然権（あるいは道徳的〔権利〕）という言葉
は、正義という言葉と同義である。それゆえ、
正義を真剣に受け取るものはすべて、自然権の
存在を認めねばならない。今では、マルクス主
義者が正義について語ることはめったにない。
また彼らが正義について語るがあったとし

ても、正義の今日性を認めたがらないのである。
つまり、正義という考えは幻想にすぎないとい
うのだ。だが、わたしのみるところでは、正義
という考えは革命的マルクス主義の信念の中
枢にあるものなのである。それはマルクス主義
者が下す個々の判断にあらわれている。また、
マルクス主義者が物事を判断するときにみせる
力強い感情にも、それはあらわれている。革命
的マルクス主義者の信念は、それ自身の本性
についてははっきりとした自覚の欠如ゆえに、
みずからをあやまって記述してしまうことが
よくあるのである。つまり、正義という考
え方に対するマルクス主義者の軽蔑は、あの
不完全な自己認識の好例である。」⁵⁾

興味深いことに、現代のマルクス主義者は、「
人権」という言葉をいやがらずに使うようにな
っている——ことに、反動的な体制に反対する
闘争においてそうである。

わたしは、全世界のマルクス主義者が、こ
とにナチ党に対するレジスタンス以来、それ
も多くの場合、人権の名において、〔国家権
力による〕あらゆる種類の圧政や弾圧に対
する反対闘争の先頭に立ってきたことを確
信するものである。現にわたしが明らかに
せんとしているのも、基本的な市民的・政
治的諸権利の確立と擁護が、多くの場合、
よく組織された強力な労働運動の影響に
依拠しており、またマルクス主義の立場に
立つ政党や集団が今述べたことを成し遂
げるうえで、しばしば中心的な役割を果
たしてきた、という点なのである。

それゆえに、問題は、実際に人権を
信奉している人々の信念や〔政治上の〕
関係がマルクス主義的であるかどうか、
という点にはないことになる。むしろ
問題は、マルクス主義者が〈一貫して〉
人権を信奉できるのかどうか、である。
だが、このように公式化された設問は、
依然として適切ではない。というのも、
わたしは以下のように確信するから
である。すなわち、マルクス主義者
と呼ばれ、自らもマルクス主義者
と考えており、しかも人権を
信奉する人々の多くは、彼ら
の人権信奉や人権擁護活動と
矛盾しない確固たる信念体系
を持っている、ということである。

したがって設問は、以下のように再公式化されるべきである。すなわち、人権を信奉し、かつマルクス主義者の正典にとって不可欠の中心的諸教義——ここでわたしが念頭に置いているのは、マルクス、エンゲルスの思想をはじめ、マルクス主義の伝統のうちにあるレーニンやトロツキーをもふくむ彼らの主たる信奉者たちの思想である——を矛盾なく共有する人々の信念と〔政治上の〕関係は、マルクス主義的でありうるのか。いうまでもなく、このような設問は、「マルクス主義の伝統」はどうしたら正しく捉えられ解釈されるのか、「真のマルクス主義者」とはどのような人物なのか、といった問題を不可避的に提起することになる。私見によれば（その根拠は以下に示されよう）、この領域にあってはありがたいことに、主流派マルクス主義の伝統にみられる明確で曖昧さのないひとまとまりの見解が存在し、しかもその見解はあからさまな言説とその背後に控えている理論双方の水準において見定めうるものなのである。

ところでこの設問は、さらにもっと純化される必要がある。そもそも人権を信奉するとは、一体どういうことなのか。思うに、人権を信奉するとは人権の存在を信じ、しかもその信念に基づいて潔く活動することである。それどころか、こうした信念を心から抱くことは、いざというときには、その信念に基づいて潔く活動すると思われる〔人権〕の信奉者から厳しく試されることになるのである。注意すべきなのは、人権の存在を信奉することは、かならずしも自然権の存在を信奉することを意味しない、という点である。というのは、自然権の信奉のなかには、人権に帰属する認識特性や形而上学的態度が内包されているのだが、その点については、人権の信奉者は未だに言葉を濁すことがあるからである。

ここでわたしは、以下のように「人権」を定義するファインバーグに従うことにしたい。〔その定義によれば、人権とは〕「一般的には、万人が等しく、つまり無条件かつ不変的に考える根本的に重要なものからなる道徳的諸権利」⁶⁾に他ならない。〔ところで、〕人権は「理念上の権利」とみなされることがある。その場合、人権はかならずしも実際に認識される権利ではなくて、かくあるべき権利、いいかえれば積極的権利であるべきであり、

よりすぐれたあるいは理念上の法体系にあってはかくあるであろう権利、と考えられる。人権はまた、「良心上の権利」とみなされることがある。その場合には、人権は啓蒙された良心の原理に照らして正当なものとして認められるべき権利の主張、と考えられる。〔しかし、このような〕人権は、絶対的なものなのだろうか。

もっとも強い意味で〔人権が〕絶対的であるためには、人権にはいかなる状況の下でも決して例外があってはならないであろう。したがってまた、〔人権の〕合法的侵害に対してもそれは絶対に無防備であってはならないであろう。つまり、人権は他種類の権利や同一人物の他の権利などが含まれる〔政府などの〕政策決定にふさわしい他の論拠に〈つねに〉優越せねばならない。だが、これはとてつもなく強硬な要求である。その要求は国連の世界人権宣言に明記されたあらゆる権利を、ことに能動的な消極的権利（干渉されない権利）や積極的権利（ある意味で干渉される権利）を、実質上、除外するだろう。このような諸権利——たとえば、いわゆる「社会的・経済的な諸権利」であるとか、人並みの人生をおくるに必要な手段、とというよりはむしろ、ともかく生活の手段を与えられる権利⁷⁾——は、それらの内容を具体的な施策によって実現しようとする際には、利用可能な財源に頼ることになるからである。それゆえに、人権はこのような意味において、絶対的なものではありえない。恐らくまったく非の打ちどころのない絶対的権利とは、貶められたり搾取されることのない権利である。もっと一般化していえば、平等な尊重と配慮を受ける権利である。とはいえこの権利がなにを意味しているのかは、具体的には言明しがたい。だから人は、人権の絶対性への要求は恐らくこの〔具体的には言明しがたい〕事実からまさに派生してくるのではないかと考えてしまうのだ。

それゆえ恐らく、人権は、しっかりとした〈プリマ・ファキエ〉の〔つまり、反証によって覆されるまでは一応正しいと推定される〕権利であるといえよう。人権は、通常、人々の死活にかかわる利害関心への擁護として正当化され、また〔政府などの〕政策決定がどんな目的や意図に関係していようがあまり重要でない他の権利の保護に関係し

ていようが、通常、そうした政策や決定にまつわる他の一切の考慮にそれは優越するのである。このように人権は、「頼もしく立派な」⁸⁾外観を呈している。なぜなら、人権を信奉することは、ある人の目標や戦略が、それらの追求に際して、促進されることがなく、それどころか阻害されかねない場合にまさに（というよりはむしろ、[その場合に]とりわけ）、それらの擁護のために献身することだからである。

換言すれば、権利という言葉を用いることは、正義の関係から利益を得る人々の観点に立って、その必要条件を主張する一手法なのである。というのも、正義の関係とは、「〈とりわけ〉選択の自由をふくむ）なにもものかを享受すべき、あるいは当然与えられてしかるべき『他者(たち)』の観点、つまり仮にそのなにもものかを否定するならば、不当に取り扱われるであろう人々の観点」を取り入れることだからである⁹⁾。〈人間の〉権利という言葉を用いるのは、このような観点を取り入れるためなのであるが、それはまた、ある事柄、とりわけ人間にふさわしい人生を謳歌するうえでもっとも大切な事柄にかかわるこうした観点から、基本的にもっとも重要なくブリマ・ファキエ)の〔人間の法律上の〕地位を重視するための一手法でもある。まれにみる極端な事例の除くにしても、〈人間の〉権利主張がそれを実効あらしめる実際の目標や政策や戦略と相容れなくなるときに、それらは潔く放棄されるが、そのことはそうした権利という言葉が真剣に用いられているあかしに他ならないのである。

さらにロバート・ノージックに従っていいかえれば、権利とは「側面からの制約」——合目的な行動に対する道徳的拘束——なのだといえよう¹⁰⁾。このような権利の捉え方は（それは一種の「権利の功利主義」のようなものをあらかじめ考慮して、われわれの目標のなかに権利侵害の極小化を組み込むことではない）、人を単なる手段ではなく目的とみなすカント哲学の根本原理を反映している。つまりそれは、人（あるいは政党や国家）が他者を利用することを認めないのである。権利が以下のもの排除を可能ならしめることについては、難なく理解できる。すなわち権利が排除しうるのは、殺人や物理的攻撃、権利侵害、心理操作、脅

迫、情状上申書の否認や歪曲、心に浮かぶ考えを自由に連想してゆくことや現行の秩序に反対することへの妨害、テロの行使、専断的な逮捕や監禁、無実の人に対する故意の処罰、〔人に〕生れながらに与えられている人格上の特性を根拠とする差別待遇、生活や労働の手段、さらにはある共同体の文化資源に接近することの否認などである。しかしながら、次にみるノージックなどは、いわゆる「自由意志論者の」^{リベタリアン}立場から、以上のように理解された権利侵害には、たとえば他者を利するために人々の合意をうることなく、彼らに課税するようなことも含まれると述べているが、わたしは彼のその説明には同意しない。とはいえ、彼の側面からの制約としての権利（したがって含意としては人権）の分析は、権利の基礎に対する彼の捉え方と同様、わたしは支持する。

側面からの制約としての権利〔つまり人権〕は、

「他人の人格の不可侵性を表現する。だが、人はなぜ、より大きな社会的善のために人々を侵害することが許されないのか。われわれは個人的にはそれぞれ、より多くの利益のためやより大きな損害を避けるために、多少の苦痛や犠牲に耐える場合がある。たとえば、歯の痛みが後でもっとひどくならないように、われわれは歯医者へいく。われわれはその成果のために嫌な仕事をする。人によっては、健康と容貌のために食事制限をする。また老後の生活のために貯蓄する人もいる。いずれの場合にせよ、全体の善をより大きくするために、なんらかのコストが負担されている。なぜ〈おなじように〉、社会全体の善のために、ある人々が他の人々のためにより多くの利益を与えるようななんらかのコストを負担せねばならない、と主張しないのか。しかし、それ自身の善のためにある犠牲に耐えるというような、善を伴う〈社会的実体〉などというものは存在しない。存在するのは個々の人々、彼ら自身の個々の命をもった、各々異なった個々の人々のみである。これらの人々のうちの一人を他の人々の利益のために利用することは、彼を利用して、他に利益を与えることである。なにもそれ以上はない。なにかが起これば、他人のために彼になにかが行なわ

れるということである。社会全体の善について論じることは、この点を隠蔽する。(意図的にであろうか?)。このようにして一個人を利用することは、彼が独立した人格であるという事実、つまり彼の命が彼のもっている唯一の命であるという事実を、十分に尊重し考慮に入れているとはいえない。彼の犠牲によって、〈彼が〉なにかそれ以上の善を得るわけではない……。¹¹⁾

このようにみえてくると、人権を信奉することは、カント的理性にあっては、われわれの目標の追求に対する側面からの制約を受け入れることなのである。ノージックは、人権があらゆる社会的文脈にあって絶対的であり、永久に適用可能だと考えている。しかし、人権を(すでに示唆した理由から)しっかりとした〈プリマ・ファキエ〉のものとし、しかもある種の社会環境においてのみ(少なくとも、社会秩序の最小レヴェルの存続と枠組みが存するところでは)適用可能なものとみなすことのほうが、いっそもっともらしく思える。ここでわたしは、以下の問題には立ち入らない。それは、(1)〈プリマ・ファキエ〉の権利が侵害されるのは、どのような切迫した条件の下でか、(2)人権が有意味に適用されるのは、どのような社会背景においてなのか、(3)拘束はどのような特質をもつ人格のうえに基礎づけられるのか、といった問題である。いうまでもなく、こうした問題はすべて、人権について多少なりとも適切に考慮するなかで、答えられねばならない根本問題である。

かくして、われわれが〔本論の〕冒頭に示した設問は、いまや以下のように特殊化されることになる。われわれは人権を(先に定義したように)信奉できるのか、そして〔その信奉は〕正当派マルクス主義の伝統とつまるところ両立するものとなるのか。わたしは、この設問の答えを二通りのやり方で求めてみたい。一つは、マルクス主義の正典がこの種の話題についてあからさまに語らないと気がすまないものの引用をとおして、そしてもう一つは、そのあけすけな言説の背後に横たわる「深層理論」とわたしがみなしているものの提示をとおして、その答えを求めてみたい。

マルクスとエンゲルスは、『ドイツ・イデオロギ』のなかでこう書いている。「〈法〉〔*Recht*〕に関するかぎり、われわれは他の多くの人々とともに、政治的かつ私的な〈法〉に対する共産主義の敵意を力説し、またそのもっとも一般的な形態が人間の権利〔つまり人権〕であるような〈法〉に対する共産主義の敵意をも力説してきた。』¹²⁾これは「ユダヤ人問題によせて」以後の彼らの全著作について、間違いなくいえることである。

「ユダヤ人問題によせて」において、マルクスは「いわゆる〈人間の権利〉」について、「〈市民社会の成員〉の権利、つまり利己の人間の権利、他人および共同体から切り離された人間の権利にほかならない」と書いている。自由「という人間の権利は、人間と人間との結合にもとづくものではなく、むしろ人間と人間との分離にもとづいている。それは、このような分離の権利であり、局限された個人の権利、自分だけの世界にとじこめられた個人の権利である」。その〔自由という人間の権利〕の実際上の適用は、〈私的所有〉の権利である。マルクスは〈この〉〔私的所有の〕権利、つまり「利己の権利」を、「市民社会の基礎」を形づくり、「各人が他人のなかに自分の自由の〈実現〉をみいだすのではなく、むしろその〈制限〉をみいだすようにさせている」ものと考えている。

一般的にいって、

「人間の権利と思われているものはどれ一つとして、利己的な人間、あるがままの人間、市民社会の成員としての人間を越え出るものではない。すなわち、それは共同体から分離された個人、彼だけの世界にとじこめられた個人、彼の私的な利害だけに心を奪われ、彼の私的な気紛れに従ってふるまう個人を越え出るものではない。人間は人間の権利において決して類的存在とみなされるものではなく、それどころか類的生活そのもの——社会——は、個人の外部にある無縁な秩序として現われ、彼の本来の自立性を制限するものとして現われる。彼らを結合する唯一の紐帯は、自然的必要、欲求と私的利害であり、彼らの財産と彼らの利己的人身との保全である。」

〈政治的共同体〉は、「これらのいわゆる人間の権利の保全のための手段にすぎない」のである。「人間の解放」は、こうした人間の権利（つまり人権）とは正反対のものである。

人間の解放が、

「完遂されるのは、現実の個体的な人間が、抽象的な公民を自分のなかに取り戻したときである。すなわち、個体的な人間でありながら、彼の日常生活、彼の個人的労働、彼の諸関係のなかで〈類的存在〉となったとき、つまり人間が彼の『固有の力』（*forces propres*）を〈社会的な力〉として認識し組織し、それゆえに社会的な力をもはや〈政治的な〉力として自分から分離しないときに、それは完遂されるのである。」¹³⁾

マルクスとエンゲルスは、終始一貫して権利と正義に対する罵倒の言葉を書きつらねている。たしかにマルクスは、1864年の国際労働者協会綱領の起草に助力したが、その会員は「真理と正義と道徳とを、皮膚の色や信条や国籍にかかわらず、彼ら相互のあいだでの、また万人に対する彼らの行動の基準と認めることを」求められ、さらに「〈権利がないところ義務もなく、義務を果たさずして権利は主張しえない〉」という原理の承認を求められたのである。一方、「労働者階級解放のための闘争」は、「平等な権利と義務をめざし、あらゆる階級支配の廃絶をめざす」闘争だと述べられている¹⁴⁾。さらにマルクスは、その『創立宣言』において、「私人の関係を律すべき法にすぎない道徳や正義を、諸国民の交通の最高規則として弁護するよう」強く求めている¹⁵⁾。他方、マルクスは1864年11月4日付けのエンゲルスに宛てた書簡のなかで、このような望ましくない文言について釈明している。マルクスは書いている。「ぼくが余儀なくされたのは、〔規約の〕前文に、『義務』と『権利』という二つの文言と、『真理、道徳、正義』〔という文言〕とを書き入れることだけだが、それらは有害になりえないよう配列してある。」¹⁶⁾

マルクスは『資本論』のなかで、正義という高邁な理念に訴えるブルードンを嘲笑している。

マルクスは次のように問いかけている。

「物質の合成と分解にみられる分子変換の現実的諸法則を研究し、その基礎のうえに一定の課題を解決する代わりに、『自然的性状』とか『親和力』とかいう『永遠の理念』によって物質の合成と分解を統制しようとする化学者について、われわれはどのように考えるであろうか？『高利』について、それは『永遠の正義』や『永遠の公正』や『永遠の相互扶助』その他の『永遠の諸真理』と矛盾するとわれわれがいうとき、教父たちが高利は『永遠の恩寵』や『永遠の信仰』や『神の永遠の意志』とは両立しないといったとき彼らがそれについて知っていたよりも、われわれは本当により多く知っているのだろうか？」¹⁷⁾

さらにマルクスは『ゴータ綱領批判』のなかで、再度、道徳的に用いられる語句に対する彼の拒絶反応をあらわにしている。

「わたしはこれまで・・・『平等な権利』と『公正な配分』とにかなり詳しく立ち入ってきた。それは、以下の試みがどれほど犯罪的な行為であるかを示さんがためである。その一つは、ある時代にはなんらかの意味をもっていたとはいえ、現代では時代遅れの駄弁になってしまった諸観念を、わが党にふたたび教義として押しつけようとすることであり、もう一つは、たいへん苦心してわが党に教え込まれた結果、いまや党のなかにしっかりと根付いた現実的なものの見方を、民主主義者たちやフランス社会主義者たちにはお得意の、権利（〈法〉）だとかなんとかについての観念論的なたわごとでぶちこわすことである。」¹⁸⁾

人権を主張するための道徳的諸基礎に関するかぎり、それらが「良心上の権利」であろうと「理念上の権利」であろうと、マルクスはたしかに譲歩しなかった。道徳には、「宗教、形而上学、その他一切のイデオロギーならびにそれに付随する意識諸形態」とおなじく、「歴史もなければ発展もない。むしろ人間は、彼らの物質的生産と彼らの物質的交流をつくりかえ——そればかりか——彼らの現実的生存や彼らの思考、彼らの思考の生産物

をつくりかえるのだ。」¹⁹⁾そしてさらに、労働者階級は、「没落しつつある時代遅れのブルジョア社会それ自体に孕まれている新社会の諸要素を実現しようとするのではなく、その諸要素を解放しようとする」²⁰⁾のである。

エンゲルスもまた、おなじように述べている。すなわち、彼はブルードンを攻撃しつつ、正義とは、「あるときは保守派から、またあるときは革命派から、既存の経済的諸関係をイデオロギー化し美化した表現にすぎない。」「平等の観念は、そのブルジョアの形態においても、またプロレタリアの形態においても」「永遠の真理でないことだけはたしかである。」

エンゲルスは、『反デューリング論』において次のように述べている。

「それゆえに、道德界にも歴史と民族的差異とをこえた永久的諸原理があるという口実のもとに、なんらかの道德的教義学を、永遠の、決定的な、将来にわたって不変な道德律としてわれわれに押しつけんとする要求を、われわれはすべて拒否するのである。その反対にわれわれが主張するのは、従来すべての道德説は、つまるところその時点で達成された経済的社会状態の生産物であった、ということである。そして、社会がこれまで階級対立のかたちで動いてきたのと同様に、道德はつねに階級道德であった。道德は支配階級の支配と利益とを正当化するものであるか、または抑圧された階級が十分に強力になったそのときからは、こうした支配に対する反抗と被抑圧階級の将来の利益とを表明するものとなるか、のいずれかであった。」²¹⁾

後につづく主流派マルクス主義の伝統は、革命闘争の激化ゆえに、策略を力説するとはいえ、この種の問題に関しては、まったく首尾一貫している。たとえば、カウツキーは、マルクスとエンゲルスのブルードンやラッサールへの批判をそっくりまねて、あざ笑うように述べている。すなわち、「倫理的社会主義」は「われわれの秩序のなかで階級対立を緩和し、少なくともブルジョアジーの一部と妥協しようとする努力」であり、カント的倫理の「歴史的社会的傾向」は「闘争によってブル

ジョアジーに打ち勝つのではなく、対立を和らげ調和させる」のである。カウツキーによれば、道德の諸教義は「社会的必要から発生し」、「あらゆる道德は相対的であり」、またいかなるものが「すぐれて道德的人間であり道德的な掟であるかも、たえざる変化にさらされているのである。」²²⁾

レーニンにいわせれば、マルクス主義には「終始一貫、けし粒ほどの倫理もない」²³⁾のである。彼はまた、1920年の共産主義青年同盟大会で次のように述べている。

「われわれの道德は、まったくプロレタリアートの階級闘争の利益に従属している・・・道德とは、古い搾取社会の破壊に役立ち、新しい共産主義者の社会をつくりだしつつあるプロレタリアートのまわりにすべての勤労者を団結させることに役立つものである・・・共産主義者にとって一切の道德は、この結束した連帯的規律と搾取者に対する自覚した大衆闘争とにつきる。われわれは永遠の道德など信ぜず、道德についてのあらゆるつくり話の欺瞞を暴露する。」²⁴⁾

トロツキーについていえば、彼の小冊子『彼らの道德と我らの道德』が彼の考えをあざやかに示している。つまり、「道德は他のどのイデオロギー形態よりも、階級的性格をもつ」、というのである。「万人が義務として守るべき規範」についていえば——その「最高的一般化は・・・カントの『絶対的な至上命令』である」——、それは空虚であり、しかもそれに訴えることは「階級幻想の力学においては、避けがたい要素」である。

なぜなら、

「すべての決定的問題において、人々は彼らが『社会』の一員であるよりもはるかに深く、またより直接的に階級の一員であると実感しているからである。『義務的』道德の規範は、現実には階級、つまり敵対的内容で満たされている。道德的規範が絶対的となればなるほど、それはますます『万人が義務として守るべきもの』ではなくなる。労働者の連帯性、とくにストライキ労働者あるいはバリケードの闘士の連帯性は、人

間的連帯一般よりも比較にならぬほど『絶対的』である。」

現に、トロツキーは以下のように述べるなかで、問題の核心に触れている。すなわち、このような〔万人が義務として守るべき〕規範は、「階級闘争のとり性格が先鋭化するほど、その力を弱めてゆく。階級闘争の最高の形態は、敵対的諸階級のあいだの一切の道徳的紐帯を空中に吹きとばす内乱である。」

そうだとすると、「虚言、暴力、殺人」はどのようなのだろうか。つまり、それらは「健全な社会主義運動と両立しない」ものなのだろうか。この問いに対してトロツキーは、さらにこう答える。

「だが、われわれは革命をどのように考えるのか。内乱〔つまり革命〕はあらゆる形態の戦争のなかでもっとも厳しいものである。内乱は、第三者に対する暴力なしには考えられないばかりでなく、また現代の技術の下では、年老いた男や女、子供を殺すことなしには考えられない。」

ところでトロツキーは、こうした虚言や暴力は〈それだけ〉非難の理由となるのか、とさらに問い詰めている。

「いうまでもなく、〔非難は〕虚言や暴力をもたらす階級社会をまさに正当化するのである。社会的矛盾のない社会は、当然、虚言や暴力のない社会であるだろう。しかしながら、革命的な手段、つまり暴力的な手段による以外には、その社会へ橋をかけるどんな道もありはしないのだ。革命それ自体は階級社会の産物であり、かならずその特徴をおびている。『永遠の真理』という見地からすれば、革命はたしかに『反道徳的』である。だが、このような見地は以下のことを意味するにすぎない。すなわち、観念論的道徳は反革命的である。つまり搾取者に奉仕するものである。」

しかしそうはいっても、内乱は「悲しむべき例外」なのではないか。つまり、「平時におい

ては、健全な社会主義運動は暴力や虚言なしに運営されるべきだ」とはいえないのか。だがトロツキーによれば、それは「あわれないのがれにすぎない。『平和的な』階級闘争と革命とのあいだには、浸透しない区分線など一切存在しない。あらゆるストライキは、未発展な形で内乱の一切の要素を体現している。」したがって、虚言、暴力、殺人といったものは、「そのもっとも初歩的な形態においてさえ、階級闘争の不可欠の部分」である。しかし「それでも」、道徳家たちは「資本家に対する階級闘争においては、虚言、陰謀、裏切り、殺害、その他一切の手段が許されるのか」、と主張してはばからない。トロツキーの答えは明快である。つまり、道徳的な側面からの拘束という考えをきっぱりと捨てざるのである。彼は、問題を革命的道徳の問題と考えており、それゆえ「革命的な戦略と戦術」からは分離しえないと考えている。

「革命的プロレタリアートを統一し、彼らの心を抑圧に対する非妥協的敵意をもってみだし、彼らに公認の道徳とその民主的共鳴に対する軽蔑を教え、彼らに彼ら自身の歴史的使命の意識をふきこみ、闘争において彼らの勇気と自己犠牲の精神を高揚させるような手段、そしてそのような手段のみが許されるし、また義務的である、とわれわれは答える。」²⁵⁾

わたしが次に引用する文章は、『ドイツ・イデオロギー』からのものである。この著作において、マルクスとエンゲルスは、〈法〉についての彼らの見解、したがって人間の権利についての彼らの見解を明らかにしている。

「〈法〉に関するかぎり、われわれは他の多くの人々とともに、政治的かつ私的な〈法〉、つまり人間の権利のもっとも一般的な形態でもあるような〈法〉に対する共産主義の敵意を力説してきた。」

共産主義が〈法〉に対して拒絶反応を示す深い理由は、なんであろうか。

「〈法〉」〔という言葉〕は「droit」や「diritto」

のように、大陸の法律家が用いるのであるが、英語にはそれらをうまくいい表わす語句がみあたらないのである。

ハートが述べているように、このような語句は、

「英国の法律家からみると、法と道徳とのあいだを頼りなくゆれうごいているように思われるが、それらは実は固有の特質をそなえたある道徳領域（法の道徳）を他から識別する言葉なのである。この領域に属する概念としては、正義、公正、諸権利と責務がある（とはいえ、今日の道徳哲学者の多くはこの最後の概念〔責務〕を用いていない、つまりわれわれが行なうべき行為あるいは行なうべきではない行為をすべて包含するあいまいな一般の標識としては用いていない。）」²⁶⁾

ギールケは、かつて〈法〉の意味を以下のように定義したことがある。すなわち〈法〉とは、「(a)人々にとって外的な規範として客観的に実在する法体系であり、(b)人々がその外的な規範ゆえに、つまりその効力のおかげで、諸権利の「主体」ないし所有者として享受する諸権利の体系」²⁷⁾である。要するに、〈法〉が見極めるのは、ある人の自由が他の人の自由によって制限されるのはどんな場合であり、その結果どのような行為がなされるべきなのか、を決定するあの道徳の部門である。つまり〈法〉は、いかなるものであれ、現実の法体系からなる実定法の主題を見極めるのである。

マルクス、エンゲルス、そして彼らの亜流らは、〈法〉をどのようにみていたのだろうか。マルクスは、法的諸関係 (*Rechtsverhältnisse*) についてこう書いている。「国家諸形態とおなじく [法的諸関係] は、それ自身から理解されるべきものでもなければ、またいわゆる人間精神の一般的発展から理解されるべきものでもない。むしろそれらは、物質的な生活諸条件、つまりヘーゲルが『市民社会』という名のもとに総括している物質的な生活諸関係の総体に根差している。」²⁸⁾エンゲルスもまた、こう書いている。「社会的な正義や不正義は、生産と交換の物質的事実をとりあつかう科学、すなわち政治経済学によって決定される。」²⁹⁾要する

に、〈法〉の諸原理は、客観的規範として理解されるべきではない、つまり社会的諸関係を評価するための独立した一連の合理的諸基準として理解されるべきではない。〈法〉の諸原理自体は、これとは逆に、つねに社会的諸関係から発生し社会的諸関係を統制するものとして説明されなければならない³⁰⁾。

このことは、マルクス主義者が〈法〉に反発する第一の理由、つまり〈法〉が本質的にイデオロギー的である点を示唆している。〈法〉が提示すべく求めているのは、なにが「正しく」「公平」であるのかをはっきりと述べ、しかも「権利」や「責務」を定義する「客観的」諸原理である。すなわち、〈法〉が要求するのは、こうした客観的諸原理が普遍的に妥当し、社会の構成員すべての（そして恐らくは、いかなる社会の構成員であれ、そのすべての人々の）利害関心に奉仕することである。さらに〈法〉は、特定の党派や派閥の利害関心からは「自律的」であることを要求する。しかし、マルクス主義者の観点からすれば、こうした要求はすべてまやかしであり、人の目を欺くものである。そうした要求は、〈法〉がもつ諸原理の真の機能の隠蔽に役立つのである。その真の機能とは、現存秩序と化した社会的諸関係を擁護することである。つまり、〈法〉の要求が広範に受け入れられるほど、いっそうよく充足される機能がそれである。要するに、マルクス主義は、〈法〉がもつ諸原理の真の機能とその背後に控えているブルジョア的利害関心との暴露をとおして、〈法〉の自己了解の正体を暴かんとするのである。

もちろん以上のことから、共産主義者は全員、あらゆるブルジョア的な権利や責務にそむく「不道徳主義者」になることが望ましい、ということにはならない。ともかくそれは、〔あまりにも〕お粗末な戦術であろう。〔以上のことから〕ぜひ理解しておきたいのは、〈法〉の諸原理が純理的に有無をいわさぬ権威をもつことは望ましくない、と共産主義者が考えている点である。しかもこのことから判断すれば、〈法〉の諸原理に従った行動ができないことを論拠とする、つまり労働者の権利等々（ただし戦術的な運動は除く）が不当に侵害されていることを論拠とする資本主義の批判は意味をなさない、ということになる。

だが、共産主義者の〈法〉に対する敵意には、もっと深い理由があるのだ。その理由は、次のように設問するとき、明らかにすることができる。その設問とはこうである。〈法〉の諸原理はいかなる問題に対する応答なのか。この設問に対して、法学者や哲学者はそれぞれ異なった解答を提示している。しかし、そうした解答には人間生活についてのある共通した見解がみられるのである。つまり人間生活には争いが本来的に孕まれており、それゆえ破局しかねないので、たとえば万人の利害関心に奉仕するものとしてその正しさが合理的に立証されうような権威的諸規則の枠組みや強制執行が要求され必要とされるのだ、という見解がそれである。〈法〉とは、恐らくは、人間の条件のなかに本来的に含まれている「道德の条件」と呼ばれるものへの応答なのだ。しかもこの「道德の条件」は、まさにそれへの応答が社会によって異なる形態をとることから判断して、文字どおり深刻なものに違いないのである。

道德の条件に関するデイヴィット・ヒュームの簡潔な説明をみてみよう。ヒュームによれば、「正義は、人が利己心をもち寛大な心に限界があること、そして自然が人間の欲求に対して乏しい量のものしか与えないことにその起源を持っている。」³¹⁾ ジョン・マッキーは、倫理に対する彼の近著のなかで、プロタゴラスやホッブスとともに、このヒュームの言説を引用しながら、彼のいうふるまいに対する特殊な拘束の体系としての「狭義の道德」（それはまさに〈法〉だと思われる）を見定めんとしている——その主たる任務は、当の行為者^{エージェント}以外の人々の利益を守ることであり、またその拘束はある行為者^{エージェント}に対しては、かれが生まれながらにもつ〔行動〕性向、つまりかれの本能的な〔行動〕傾向に対する抑制として現われる。マッキーはヒュームに従いつつ、次のように述べている。このような狭い意味においてかく定義された道德は、人間の窮状に内在する根本問題の解決を求められている。なぜなら、「限りある資源と限りある同情心という、この二つから、競走が生じ、それから争いが、また互惠的協力の欠如が生まれる」³²⁾ からである。あるいは、わたしが道德の条件と呼び、ジョン・ロールズが「正義の環境」と呼ぶものについての、彼の説明をみてみよう。「正義の環

境とは、その下において人間の協働が可能となり、またそれが必要とされる正常の条件であり」、またそれらは「相互に無関心な人々が、穏やかな希少性という条件の下で、社会的に有利な立場の分配に対する相容れない要求をもちだすときには、いつでもえられる」³³⁾ のである。

ところで、マルクス主義の他からはっきりと区別される風変わりな特色は、道德の条件が人間生活のなかに本来的に備わっているものだと考えない点にある。たしかにマルクス主義は、限りある利他主義や資源が、人間の条件のなかに本来的に含まれている不変の特色であることを認めない。それどころか、マルクス主義はそれらが歴史的に決定され、階級社会に特有のものであり、しかもすぐに除去できると主張する。〔マルクス主義にあっては、〕限りある資源も、限りある同情心も、一般的には利害対立や桔抗状態にある社会的諸関係ですら、人間の窮状にとって根本的なものではない。それらが存在すると想定すること自体、(〈法〉によって広められた)イデオロギー的幻想である——つまり、現存する階級にとらわれた社会秩序の永遠化に努める点で、〔その想定は〕イデオロギー的である。マルクス主義にあっては、あり余るほどの豊かさでみちあふれた統一社会は、到来させうるばかりか、歴史上の議事日程^{アジェンダ}となっており、現に、労働者階級には原理的にそうした統一社会を到来させる動機が与えられており、また到来させうるのだと仮定されているのである。

このように〈法〉が本質的にイデオロギー的であるのは、階級社会を安定化し、階級利害を隠蔽するからであり、また普遍的に公正で客観的かつ相互に有利な方法で、競合する諸要求を裁定し、自由を制限し、費用と利益を配分すると偽るからなのである。〈法〉はまた、それを生ぜしめる諸条件の説明を前提とするが、マルクス主義はその前提を否定する。なぜなら、マルクス主義は、おおむね、一切の重要な利害対立を階級対立にまで遡らせなければ気がすまないからである。だからこそ、たとえば、マルクスとエンゲルスは、「人間と自然との対立ならびに人間と人間との対立の、〈真の〉解決」³⁴⁾ としての共産主義について語りえたのであり、また共産主義の下での〔法律上処罰の対象となる〕犯罪の廃止について思弁できたので

あり、恐らく「社会の平和」は「社会の戦争」の後に到来するであろうことを示唆しえたのである³⁵⁾。トロツキーもまた、すでにみたように、「社会的矛盾のない〔将来の〕社会は、当然、虚言や暴力のない社会となっているだろう」と宣言しえたのである。たしかにマルクス主義の正典は、社会的であれ心理的であれ、階級以外の対立の根拠については、実質上、なにも一つ語らないのである。

相容れない要求や利害を調整するための諸原理の提供をとおして、〈法〉は、階級間の妥協を奨励することに役立つのであり、しかもそうすることによって、〈法〉の要らない社会生活の形態を可能にするであろう革命的変革を先送りさせるのである。なぜなら〔〈法〉の要らない社会生活が可能となれば〕、そのときには道德の条件、つまり正義の環境はもはや通用しなくなるだろうからである。この点で、マルクスの〈法〉としての道德観は、彼の宗教観によく似ている、とわたしには思われる。マルクスはその宗教観について、こう書いている。「民衆の幻想的な幸福である宗教を廃棄することは、民衆の本当の幸福を要求することである。民衆が自分の境遇についてもつ幻想を棄てるよう要求することは、それらの幻想を必要とするような境遇を棄てるよう要求することである。」³⁶⁾類推していえば、「人間の権利」や「正義」についての幻想を棄てるよう要求することは、道德の条件や正義の環境を棄てるよう要求することである。

マルクス主義者は人権を信奉できるか。われわれがすでにみてきたように、そうした人権の信奉が試されるのは、人権が求めるものとわれわれの目標ないし戦略が要求するものとが相容れない場合である。それでは、マルクス主義者には、彼らの目的——そのなかには、すでに明らかにされたように、人権の必要性そのものを最終的に廃棄することが含まれる——と相容れない状況の下で、そのような権利を守りかつ擁護する覚悟があるのだろうか。

ところで〔このように問うからといって〕、わたしは、マルクス主義者の大半が人権を立派にそして勇敢に擁護してきたことを疑うものではない。しかし多くの場合、マルクス主義者は、彼らの闘争の目標と彼らが擁護する権利とが矛盾しない状

況のなかで、人権を擁護してきたのである。〔たとえば〕ファシズムに対するレジスタンス、人種差別主義や植民地主義に対する反対闘争、ラテンアメリカの独裁国家に対する左翼の抵抗、ソヴィエト連邦や東欧での抑圧に対抗するトロツキストの一貫した活動などが考えられよう。しかし、人権の信奉が真に試されるのは、闘争や戦略の目標が権利主張の擁護と相容れなくなるときである。この場合、わたしが理解するかぎりでは、マルクス主義の正典には、人権を擁護するための論拠が用意されていないのだ。それどころか、われわれが以下のトロツキーの主張に従うとすれば、マルクス主義の正典は、人権の擁護に反対する論拠さえ与えることになる。そのトロツキーの主張とは、(1)重要な境界線は、平和的な階級闘争と革命とのあいだには引くことができない、しかも(2)共産主義社会へと至る途は、革命的な手段、つまり暴力的な手段による以外にはない、というものである。このような想定の下にあっては、われわれの行動に対する唯一の側面からの制約は、われわれの目的達成の手段をめぐるわれわれ自身の(あるいは党の)戦略的・戦術的判断と化するであろう。

以上〔の分析〕から、わたしの結論は以下のようになる。マルクス主義者は先に示した意味において、人権を信奉できない。それゆえに、人権を信奉する誠実で率直なマルクス主義者の多くは、人権の信奉と両立しないマルクス主義の正典の核心にある諸教義を破棄ないし放棄した修正主義者でのみありうるのである。

(なかじま よしひろ 非常勤講師)

(1994. 1. 10受理)

原注

- 1) "Anarchical Fallacies," *The Works of Jeremy Bentham*, John Bowring, ed. (Edinburgh, 1843), Vol. 2, p. 494.
- 2) Sir George Cornewall Lewis, *On the Use and Abuse of Some Political Terms* (new edition, Clarendon Press, 1898), pp. 33-34.
- 3) H. L. A. Hart, "Between Utility and Rights," in Alan Ryan, ed., *The Idea of Freedom* (Oxford, 1979). をみられたい。

- 4) Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London, 1981), pp. 66-67. [篠崎榮訳『美徳なき時代』みすず書房、1993年、86-87頁]
- 5) G.A.Cohen, "Freedom, Justice and Capitalism," *New Left Review*, 126, March-April 1981, p. 12.
- 6) Joel Feinberg, *Social Philosophy* (New Jersey, 1973), p. 85.
- 7) 具体的には、以下のような諸権利である。「勤労し、職業を自由に選択し、公正かつ有利な勤労条件を確保し、失業に対する保護を受ける」権利、「公正かつ有利な報酬を受ける」権利、「労働時間の合理的な制限および定期的な有給休暇を含む休息および余暇をもつ」権利、「衣食住、医療および必要な社会的施設等により、自己および家族の健康および福祉に十分な生活水準を保持する権利ならびに失業、疾病、心身障害、配偶者の死亡、老齢その他不可抗力による生活不能の場合は、保証を受ける」権利、「教育を受けける」権利、さらに「子に与える教育の種類を〔親が〕選択する」〔優先的〕権利、「自由に社会の文化生活に参加し、芸術を鑑賞し、科学の進歩とその恩恵とにあずかる」権利、等々である。
- 8) Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London, 1977). [木下毅・小林公・野坂泰司共訳『権利論』木鐸社、1986年]をみられたい。
- 9) John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, 1980), p. 205.
- 10) Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford, 1974), Ch. 3. [島津格訳『アナキー・国家・ユートピア』(上)、木鐸社、1985年、第3章、51-52頁]
- 11) *Ibid.*, pp. 32-33. [同上、51-52頁]
- 12) Marx and Engels, *Collected Works* (London, 1975), Vol. 5, p. 209.
- 13) *Karl Marx: Early Writings*, T.B.Bottomore, ed. (London, 1963), pp. 24-26, 31. [城塚登訳『ユダヤ人問題によせて／ヘーゲル法哲学批判序説』岩波書店[文庫]、1978年、53頁]
- 14) *General Rules of the International Working Men's Association: Preamble* (1864) in Marx and Engels, *Selected Works* (Moscow, 1962), Vol. 1, pp. 386-9. [「国際労働者協会一般規約」、望月清治訳『ゴータ綱領批判』岩波書店[文庫]、1978年、162-163頁]
- 15) *Inaugural Address of the Working Men's International Association* in *ibid.*, p.385. [望月同上訳書、156頁]
- 16) Marx and Engels, *Selected Correspondence* (Moscow, n.d.), p.182. [「マルクスからエンゲルス(在マンチェスター)へ」[ロンドン] 1964年11月4日、大内兵衛・細川嘉六監訳『マルクス=エンゲルス全集』第31巻、大月書店、1973年、12頁・下段]
- 17) Marx, *Capital* (Moscow, 1959), Vol. 1, pp. 84-85. [長谷部文雄訳『資本論』第1部上冊、青木書店、1977年、192頁]
- 18) Marx, "Critique of the Gotha Programme," *Selected Works*, Vol.1, p.25. [望月前掲訳書、39頁]
- 19) Marx and Engels, "The German Ideology," *Collected Works*, Vol.5, pp.36-7 ([この引用文は] S. ルークスが改訳したものである)。[古在由重訳『ドイツ・イデオロギー』岩波書店[文庫]、1979年、32頁]
- 20) Marx, "The Civil War in France," *Selected Works*, Vol.1, p.523. [木下半治訳『フランスの内乱』岩波書店[文庫]、1968年、103-104頁]
- 21) Engels, *Anti-Dühring* (Moscow, 1959), p.131. [栗田賢三訳『反デューリング論』岩波書店[文庫]、1974年・改版、158-159頁]
- 22) Karl Kautsky, *Ethics and the Materialist Conception of History*, translated by J. B. Askew (Chicago, n. d.), pp.69, 178, 192, 184. [界利彦訳『社会主義倫理学』丙牛出版社、1913年]
- 23) V. I. Lenin, "The Economic Content of Narodism and the Criticism of it in Mr. Struve's Book," *Collected Works* (London, 1960), Vol. 1, p.421.
- 24) Lenin, *Collected Works*, Vol.31, pp.291-4. [ソ同盟共産党中央委員会付属・マルクス=エンゲルス=レーニン研究所編『レーニン全集』第31巻、マルクス=レーニン主義研究所訳、大月書店、1962年、288、290、292頁]
- 25) L. Trotsky, J. Dewey and G. Novack, *Their Morals and Ours: Marxist versus Liberal Views on Morality* (New York, 4th edition, 1979), pp.15, 16, 15-16, 27-28, 37. [古里高志訳『トロツキー著作集 1937→38・上』柘植書房、1973年、375頁]
- 26) H.L.A.Hart, "Are There Any Natural Rights?," *Philosophical Review*, Vol. 64 (1955), reprinted in

- Richard E. Flathman, ed., *Concepts in Social and Political Philosophy* (New York, 1973), p.442. [小林公・森村進訳『権利、功利、自由』木鐸社、1987年、12-13頁]
- 27) Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*, Ernest Barker, trans., (Boston, 1957), p. 39.
- 28) Marx, "Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy," *Selected Works*, Vol.1, p.362 ([この引用文は] S. ルークスが改訳したものである)。[武田隆夫・遠藤湘吉・大内力・加藤俊彦訳『経済学批判』岩波書店 [文庫]、1978年、12-13頁]
- 29) Marx and Engels, *Kleine Ökonomische Schriften* (Berlin, 1955), p.412, cited in Allen Wood, "The Marxist Critique of Justice," *Philosophy and Public Affairs*, Spring 1972, p.15,
- 30) *Ibid.* and Allen Wood, *Karl Marx* (London, 1981), part 3, "Marxism and Morality." をみられたい。
- 31) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book III, Part II, Section II, L. A. Selby-Biggs, ed. (Oxford, 1888), p.495. [大槻春雄訳『人生論』「第三篇 道徳に就いて」岩波書店 [文庫]、1961年、71頁]
- 32) J.L.Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth, 1977), pp. 106, 111. また、J.L.Mackie, "Can There be a Right-based Moral Theory?" in *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. III, *Studies in Ethical Theory*, 1978 (Minneapolis, 1980). [加藤尚武監訳『倫理学——道徳を創造する』哲書房、1990年、162頁]をも参照されたい。
- 33) John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, 1972), pp.126, 128. [矢島鈞次監訳『正義論』紀伊國屋書店、1979年、100頁・上段]
- 34) *Karl Marx: Early Writings*, tr. Bottomore, p.155 ([この引用文は] S. ルークスが改訳したものである)。
- 35) Paul Phillips, *Marx and Engels on Law and Laws* (Oxford, 1980), Ch.4. をみられたい。
- 36) Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction" in *Karl Marx, Early Writings*, tr. Bottomore, p.44. [城塚前掲訳書、72頁]

訳注

1. この論文は、Steven Lukes, 'Can a Marxist Believe in Human Rights?', in *Praxis International: A Philosophical Journal*, 1/4 (1982) pp. 334-345. [なおこの論文は、現在、S.Lukes, *Moral Conflict and Politics*, (Oxford: Oxford University Press, 1991) に収録されている] の翻訳である。
2. 本文中の引用符は「」で示した。
3. 原則として本文中の書名は『』で示し、論文名は「」で示した。
4. 本文中のイタリックはくゝで示した。
5. 原著者が本文の中で説明として補っている部分は()で示し、訳者が訳文のなかで説明として補った部分については〔 〕で示した。
6. 本文中に引用されている文献で、邦訳書がある場合には、可能なかぎり参照したが、訳者が必要と考えた部分については原文に従って適宜改訳されている。

訳者あとがき

1989年に東欧の社会主義諸国や中国でみられた革命的諸運動とその後のソヴィエト社会主義体制の崩壊という未曾有の歴史的事件は、わたしたちにとってやはり衝撃的な経験であり永く記憶されることになるであろう。この未曾有の歴史的事件をめぐることは、すでに様々な立場から総括的論評がなされており、しかもそうした総括には少なからぬ同調者がみられるように思われる。そうした総括の典型的事例をあげれば、1989年は「共産主義者の神がついに失墜した年」であり、また「1989年の諸革命は・・・西側自由主義をめざしての地域包括的な勝利であった」とする解釈がそれである。また、戦後のパックス・ルッソ・アメリカーナの終焉を象徴する1991年11月のソヴィエト社会主義体制の崩壊も、基本的にはこうした総括のされ方をしていると思われる。つまりそれは、ほぼ1世紀にわたる社会的、経済的、政治的な一大実験の決定的な失敗であり、しかも克服し乗り越えようとした市場経済への復帰として捉えられている。

しかし、ここでわたしたちが注目すべきなのは、こうした総括からただちに社会主義体制を歴史的に現存せしめたマルクス主義思想とその運動の破

綻が安易に宣告されがちな傾向である。わたしはここでマルクス主義思想とその運動を単に擁護しようとしているのではない。わたしがここで注意を促したいのは、歴史的連続体としてのマルクス主義の思想構造上の問題ないし欠陥と歴史上現存しえた共産党による一党独裁体制としての社会主義の破綻との相関関係の実相について、新たな視点から徹底的に再検討する作業もせずに、すでにみたような歴史的・思想的総括がなされてよいのか、という点なのである。とはいえ、マルクス主義思想あるいは社会主義体制がある意味で破綻したことは、やはり歴史的事実である。だが、この歴史的事実を徹底的に考え抜く作業は依然として残されているといえるであろう。かくして、わたしたちにはこうした課題をみずからの知的学問領域の問題として問い詰める作業がいやおうなく要請されてくることにもなるわけである。

ここに掲載されたルークスの論文は、以上に述べたわたしの課題意識からその訳出が試みられたものである。スティーヴン・ルークス(1941-)は、わが国では *Émile Durkheim: His Life and Work* (London: Allen Lane, 1973) や *Power: A Radical View* (London: Macmillan, 1974) の著者としてつとに知られている現代イギリスの社会理論家であるが、最近では欧米における政治哲学、法哲学、道徳哲学、科学哲学などの新たな展開に触発されながら、また彼自身もその展開に参加しつつ、マルクス主義思想における道徳の問題を切り口にして、その鋭く深い概念分析と理論的提言を展開している政治学者としても注目されつつある人物である。

ここに掲載するルークスの論文は、*Praxis International* (1/4 [1982]) 誌上に寄稿された論文の翻訳である。その後、この論文のモチーフはいっそう詳細に発展・展開され、*Marxism and Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1985) としてまとめられている。この著作は、レイモンド・ウィリアムズとの共同編集になるマルクス主義入門シリーズのなかの一冊として執筆されたものである。

ところで、ルークスにいわしめれば、要するにマルクス主義は自らの思想の根源に道徳を置きながら、道徳上の諸問題、たとえば正義や権利、目

的と手段をめぐる戦術・戦略の合法性問題などに対して適切に対応できないできたし、またその結果として、不正義や人間の諸権利の侵害などにも適切に対応できないできた、というのである。こうしたルークスの見解にあっては、究極的には、マルクス主義思想のスターリニズム的独裁への変質が、単なる思想上ないしイデオロギー上の歪曲に留まるものではなく、マルクスとエンゲルスを創始者とし、その後継者たちへと受け継がれてゆく「深層理論」(deep theory) 上の問題として把握されている。この「深層理論」の実証的な析出過程については本論文ならびに *Marxism and Morality* を熟読していただきたいが、重要なのは次の指摘であろうと思われる。すなわち、マルクス主義思想が他からはっきりと区別される特質は、人間存在が本来的にもつ有限性——デイビッド・ヒュームのいう「人間の窮状」(human predicament)——から発生してくる「道徳の条件」(the conditions of morality)——ジョン・ロールズのいう「正義の環境」(the circumstances of justice) と同義——とそれへの応答としての〈法〉(Recht) や正義(justice)、人間の諸権利(the rights of man) などを原理的に忌避する点にあるというのである。マルクス主義の立場からみれば、こうした人間存在に本来的に孕まれる有限性など(ルークスの言葉に従えば、希少性、特殊性、多元性、制限された合理性といった不可避的諸事実がそれに該当する)は先史時代の病理であり、したがって人類の本史においては克服され乗り越えられるべき偶然性にすぎないのである。マルクス主義のいわゆる史的唯物論の立場から展開される社会の発展段階論や階級理論は、その一表現形態である。

こうしたマルクス主義のヘーゲル主義的な人間理性への過剰な信奉は、「長期的視点に立つ帰結主義の完成主義的形態」(S. Lukes, *Moral Conflict and Politics*, p.308) として現象することになる。そこにはつねに、自己の世界体系内へとあらゆる外部性を取り込もうとする〈同一性への意志〉が熱くうずまいている。あるいは、自己の世界体系内へと取り込めない外部性(→経済的、政治的、文化的な複雑性や自然の不確実性)などあってはならないものとして暴力的に排除される、といいかえることもできよう。こうして自己の世界体系

の妥当性や正当性を問いなおす契機が原理的に欠如している傲慢なプロメテウスのマルクス主義のもたらした歴史現実はいかなるものであったか。この点については、もはや議論の余地などあるまい。

真の人間解放のために現実世界を実践的に変革せんと意志するマルクス主義思想がその崇高な志のはてに至りついたあまりにも重苦しい歴史現実から、わたしたちはじっくりと深く学び取っておかねばならないであろう。ここに年代的には少しまえのルークスの論文をあえて訳出したのも、かかる思想と現実の逆説にみちた力学とその歴史的な意味をわたしたちが徹底的に考え抜く手掛かりになるものと確信するからである。

〔謝辞：このルークスの翻訳論文は、オックスフォード大学出版と著者ルークスのエージェントから本紀要への掲載が許可されたものである。また、この許可を得るに際しては、みずず書房編集部の高瀬玲子氏のご助力を頂くことができた。なお、畏友上野継義氏（北海道情報大学講師）からは翻訳上の貴重な指摘と助言を頂いた。ここに記して感謝を申し上げたい。〕