

フェミニズムと啓蒙の弁証法（上）

Feminismus und die Dialektik der Aufklärung (die erste Hälfte)

中尾 健二
Kenji NAKAO

1

「フェミニズム」という言葉が日本語に定着したのは、比較的近年、80年代以降のことであろう。国語辞典にのってはいても馴染みのある日本語とはいいがたかった。そのかわりに「フェミニスト」の方は、「女に甘い男」というほどの意味で、気楽な日常会話の語彙として市民権をえていた。前者を収録していない国語辞典も後者はひろっている。それらのもともとの語義をつたえているはずの「女権拡張論（者）」などといった直訳調というか語義説明的な言葉は、ついに日本語を話す人々の生活文化——そこでは権利の主張はほとんどやくざの言いがかりとえらぶところがない——のなかには迎え入れられなかったようなのである。それどころか、女に甘いにせよ辛いにせよ、そこでイニシアティブを握っているのは男であってみれば、「フェミニスト」という言葉は日本語のメンバーになるにあたって、その言説の磁場で作用している権力の網にかまってしまう、ほぼ正反対のものへと改宗せざるをえなかったのである。しかし、この従来のフェミニスト概念をいまや新参のフェミニスト概念が駆逐しつつあるのだとすれば、そこからこの言説の磁場そのものの変化を展望することが許されるのであろうか。それともフェミニズムの言説の今日の隆盛もまた、商品化されたそれとして一時的に消費され、やがてこれといった痕跡も残さずにバブルのように消えていくにすぎないものなのだろうか。つまり、そこに啓蒙の弁証法の推進力の一端を見てもよいものなのか、それともたんに経済システムの運動が咲かせた徒花を見るべきなのだろうか。

後者の観点はすでにフェミニズム内部から提起されている。山下悦子は「上野千鶴子は女を救えるか」と副題された『「女性の時代」という神話』のなかで、「女性の時代」とは基本的には大衆消費社会をにらんだ企業のマーケティング戦略によって演出されたものであり、そこではもっぱら消費者としての女性がもてはやされることで女性の欲望が肯定され、とどのつまり快樂主義を蔓延

させたにすぎなかった、と主張している。⁽¹⁾ 80年代を彩るアグネス論争、セクハラ、マドンナ旋風といったトピックスのもとで、おもにマス・メディアを舞台としてとびかった言葉には、女性の自立からはほど遠い、「自分だけいかに楽をして生きていくかという幼児的な願望」が乱反射していたにすぎないし、フェミニズムの言説もまたそうした状況を促進する「イデオロギー」の機能をはたしたというわけである。おまけに経済のソフト化や労働市場の変化を視野に入れていた行政の戦略に先回りされてもいたのである。ようするにフェミニズムはシステム御用達であったというわけである。「フェミニズムの有能なマーケット達」という彼女の言い方のなかに、ほぼ彼女の80年代フェミニズム批判の基本的枠組はつくされていよう。ポストモダンの思想家たちを縦横に駆使した『高群逸枝論—「母」のアルケオロジー』⁽²⁾の著者が、ここでは不粋な還元主義的なイデオロギー批判のつかい手として登場してくることにいささか啞然としないわけでもないが、考えてみれば〈軽薄さへの敵意〉という点ではこの著者のメンタリティは、ラディカリスト＝ファシスト高群逸枝をハイデガーからフーコーまで、柄谷から網野まで動員して料理したその処女作以来たしかに一貫している。しかし、イデオロギー批判という武器はブーメランのように自分にかえってくることも忘れるべきではないだろう。フェミニズムの言説を「おもしろくない」と感じていた、つまりそれに嫌悪感をもっていた老若男女、とくに男はすくなくはなかったはずである。その気分を代弁すれば、なぜあえてミスコンやポルノやCM画像への女性身体の使用を攻撃対象にするのだろうか、そんな野暮なことをするまえにもっと重要な問題があるのではないか、車社会を放置して嫌煙権をいいたてるようなものだ、というところだろうか。そうしたフェミニズムの言説を減価してくれる「有能な」議論があらわれれば、その意図するところとはかかわりなく「この辛口批評はなかなかいける」とおおいに喜ばれることになる。つまり既存の先入見を温存するためのイデオロギーとして消費されてしまうのである。甘口（上野千鶴子）ファンにおとらず世の中には辛口ファンもおおいのである。

いったい何人の日本人が舌をかまわずに発音できるのか疑わしいけれども、まがりなりにも「セクシャル・ハラスメント」が日本語に登録されることによって、ある言動なり振舞なりを一定の価値判断のもとに、つまり場合によっては法的制裁の可能性をはらむものとしてカテゴライズすることがはじめて可能になったのである。つまりある言動や振舞を権力作用として浮き彫りにすることが可能になったのである。セクハラしてきた側は「なぜこの程度のことを」と言挙げされること自体に抵抗を感じたにちがいない。しかし、あらゆる差別問

題と同様に、ここではされてきた側の苦痛の経験から出発せざるをえないのである。こうした点で、すなわち体が覚えこんだおおむね無意識的な価値評価や振舞を言語化する点で、フェミニズムの言説の「メジャー化」が果たした貢献を認めないわけにはいかないだろう。軽薄であるからこそ流通したのであり、流通するからこそ軽薄になったのである。その功罪は冷静に検討されねばならない。80年代のフェミニズムの言説のメジャー化は、地道にこれにとりくみできた人々にとって苦々しく思える面がたしかにあるのかもしれない。しかし、ふつうの人々の生活経験に、それを言語化するものとして浸透していくことこそ問題なのである。われわれがなんらかの性として生きている以上、性差別という問題領域を免れている人間などいないはずだからである。

かつて婦人問題や婦人解放論という領域はきわめてローカルな、特別な関心をもった人々の思想と運動だと見なされていた。ところが80年代に様相は一変した。いかに断片的かつ表層的にであれ、おおくの人々の口の端にそうした領域の話題がのぼるようになったのである。これにはさまざまな要因があざかっているにちがいない。しかし言説の横行を「軽薄である」として攻撃をくわえたりうえて、その軽薄さのよってきたる原因はそれらの言説が大衆消費社会に迎合しているからだ還元主義の手法で批判するのであれば、その軽薄さを免れるためには、この大衆消費社会というシステムの抜本的改変という革命主義に論理の筋道からいえばいきつかざるをえないのである。マルクスにあってイデオロギー批判はそのような位置にある。イデオロギーに対抗しうるのはユートピアだけだからである（前衛から大衆への一方向的啓蒙モデル）。もしこのモデルをとらないのであれば、おそらくイデオロギー批判は自己反省としてのみ可能である。大衆消費社会にうかれている人もそれに憤っている人も、ひと儲けたくらんでいる人もそれについて論をなそうとする人も、基本的には同じように大衆消費社会という存在に浸されているわけで、特定の言説をイデオロギーとして批判するような特権的な立場はそこには存在しないからである（素人玄人いりみだれての双方向的啓蒙モデル）。言説をその物質的な前提との関連で問題にするような方法（客体の優位の洞察）だけが普遍化可能なのであって、それは当然のことながら自分のいっていることにも適用される。そういう方法にてらすと、革命主義的言辞も意図せざる結果として現状肯定の合理化にすぎないことがしばしば明らかになるのである。あるいはそうした迂回路をへずとも、軽薄さへの敵意は、軽薄さにたいして生活に根ざした現実主義を対置することで、ただちに現状肯定につながりがちなのである。

フェミニズムの言説をひろく世論にひらいていくうえでおおきく貢献した出来事の一つに、上野千鶴子と青木やよひの論争があった。1985年1月の朝日新聞の論壇時評で見田宗介は、同月の『現代思想』にのった上野の「イリイチ「ジェンダー」論徹底批判」と副題された「女は世界を救えるか」⁽³⁾に言及して「現代の思想の前線の中で、エコロジーと女性解放の運動が、たがいに分断され敵対し合うことになるのだとすれば、不幸なことだ。高見の見物をしている陣営を利するだけである。女性解放に敵対するような「生態系」論の曲解悪用も、エコロジーに敵対するような「フェミニズム」論の不毛も、共に明確に退けられなければならない」⁽⁴⁾と書いている。「エコロジーに敵対するような……」という言い方には見田の心理的バイアスがかかってしまっているが、それ以上に論壇時評という場所柄をわりびいても、見田自身が高見の見物をしているような、とりなすようないいぷりが気にかかる。しかしだからこそかえって、フェミニズムの言説内部に思想の普遍的妥当請求をかかげて論争する論客があらわれた様子がうかがえるのである。もちろんその前史はみじかいものではない。江原由美子は〈主体の交替〉という観点から簡単な時期区分を提案している。⁽⁵⁾すなわち1970年から1977年頃までを「リブ運動の時代」、1978年から1982年までを婦人行政の変化を背景とする研究者による「女性学創出期」、1983年から現在までを「有名人フェミニスト」による「フェミニズム論争の時代」とするものである。運動体に拠る戦闘的な自己表現と告発の時期、行政や大学に拠る学問的対象化の時期、そしてジャーナリズムに拠る評論活動の時期といいかえることもできよう。江原がいうようにこれらをフェミニズムという全体を構成する諸局面と考えるべきなのはもっともなことであるが、時系列的な発展としても考えたいのである。というのは、そもそも「有名人フェミニスト」が活躍しうる前提として、送り手サイドの出版ジャーナリズムにおけるフェミニズムに関心をもった編集者とりわけ女性編集者の増加、読者サイドにおける問題意識とリテラシーをもった女性の増加といった、いわばインフラストラクチャーの充実があげられるからである。これはなんといっても先行する二つの時代なしには不可能だったにちがいない。そして第三の時期にいたってはじめて、フェミニズムは討論にたえうる思想から普通の人々の生活スタイルにいたる厚みとひろがりを獲得したのであった。

さてこの青木やよひと上野千鶴子との論争は成果としてなにをもたらしたのだろうか。わたしはそれを〈近代／反近代〉という対立命題が、すくなくとも

フェミニズムという領域では擬似問題であることを、この論争が明らかにした点であったと思う。

青木はエコロジカル・フェミニズム（以下エコ・フェミと略記）の提唱者として知られている。しかし、このもともとは一致しそうにないエコロジーとフェミニズムが、なぜこのとき合体しえたのであろうか。というのも、エコロジー（主義）が、自然の生態系と調和した生活をめざすことを思想的原理とし、反産業社会の姿勢をもつことはもちろん、それにとどまらず近代市民社会の諸理念・諸制度に対しても懐疑的ないし批判的姿勢をとって脱近代を志向する一方で、フェミニズムはその思想と運動の系譜をたどれば、市民社会における男女の法的平等、つまり近代の諸理念・諸制度の完全化を志向し、参政権獲得などの具体的成果をおさめてきた婦人運動——リベラル・フェミニズムとよぶこともできよう——をひきつぐものだからである。その冠になにがっこうが、フェミニズムがこのリベラルな伝統と完全に切れてしまうことはおよそありえないことである。とすると、ますますこの合体がありそうにもないことになってしまいが、ここに登場するのが〈自然／文化〉の二項対立図式の独特な適用なのである。これこそ合体の仕掛人にほかならない。落合恵美子はこの点を的確にいいあてている。

エコ・フェミの主張は、だいたい次のようなものである。

——女性は生理的あるいは歴史的、象徴的、心理的に「自然」に近い。したがって、男性的価値観が優位して「自然」の支配・収奪が進行しているこの社会では、女性はおとしめられている。しかし、真の女性解放はみずからの「女性性」を否定することにはなく、「女性性」すなわち「自然性」を積極的に打ち出してその復権をはかることにこそある。そうすることによって逆に女性は、エコロジー的危機に陥っている現代社会を救うことさえできるのだ。

女性が自然に近いという根拠は、女性は出産する身体をもっていること、人間の自然性と切り離せない育児・家事を担ってきたことに主に求められる。女性人類学のシェリー・オートナーなどによれば、女性を自然と等置することは多くの社会に見られ、通常はそれこそが女性劣位の根拠とされるというが、エコ・フェミの議論のミソは自然と文化の価値を逆転させることによって劣性を逆に力を変え、エコロジーとフェミニズムをアクロバティックに結合するところにあった。⁽⁶⁾

このエコ・フェミの出現の波紋についても同じく落合から引用しておく。

エコ・フェミの出現は、フェミニストの間に皮肉な波紋をもたらした。もともと日本のリブには反近代主義の心情が色濃くあったのだが、その彼女たちの多くが、エコ・フェミにより反近代主義の具体像を突きつけられたことで、かえって迷いがふっ切れたかのように、次々と自分は反対側陣営につくと宣言しはじめたのだ。学生叛乱の夢を追い続けている男性知識人たちがこぞってエコ・フェミを歓迎しているのとは対照的に。⁽⁷⁾

エコロジー（主義）が、環境汚染、資源枯渇、管理社会化、南北問題といった産業社会がかかえるさまざまな病理に対して正当な問題提起をおこない、人々にエコロジカルな意識を覚醒させる上で先駆的な役割をはたしたことを今日だれも否定しないだろう。しかし、エコロジーがイリイチなどの影響下に近代以前の伝統的社会的過度の理想化にながれたとき、大半のフェミニストたちがこれに猛反発したことは、ある意味で当然といえば当然なことであった。なぜなら、伝統的社会的には、あらゆる陣営のフェミニストが共有してであろう男女「差別」という観念がそもそも存在しないからである。いいかえれば、そこには宗教や神話や慣習によって正当化された多様な男女の位置づけなり役割分担なりがあるだけだからである。「差別」という観念は、人間としての「平等」という観念が前提され、その尺度にてらされなければおよそ生じてこないものである。この「平等」をはじめとする近代社会がかかげた諸理念の抽象性が、しばしば批判的的になってきたが、自然的・文化的属性をすべて捨象してしまうところにこそ、まずはこれらの理念の積極性を見るべきなのである。そこでは、性、人種、職種、貧富などは問題にならないし、またするべきではないのである。これらの理念は、資本主義経済の要請からきているとか、観念にとどまって社会的にいまだ実現していないといったヘーゲル左派的な批判は、その後になされるべきである。日本のフェミニストたちがエコ・フェミに対して示した態度には、彼女たちの意識の一定の成熟があらわれていた、と考えたい。もしまかりに日本のフェミニズムが、たとえば「母性」といった擬似自然性に依拠するような思想性をつよく帯びていたとしたら、エコ・フェミ論争はちがった経過をたどったことだろう。かつてドイツのブルジョア婦人運動が、母性を軸に近代文明に批判的なスタンスをとり、「魂」とか「民族共同体」といった概念をふりまわして、あげくのはてになかば自発的にナチズムに呑みこまれていった轍をもはや踏むべきではない。⁽⁸⁾ そうした自然を呪文で呼び出すような退行

的近代批判にはのせられないほどに日本のフェミニストたちの意識は、十分に近代という現実を生きてきているのである。

ではなぜ、ここでいわれている「男性知識人」は、そうした成熟に恵まれなかったのであろうか。それは異性であるがゆえに、女性を自然として外部化する傾向に陥りがちだからである。もともと内部にあるものを外部化して、これを梃子に内部的なものを、すなわち近代社会という体制をいっきょに改変するロマンティックな夢想にとりつかれたからである。そもそも〈自然／文化〉の二項対立そのものが、〈自然〉という項の賛美をふくめて、近代の文化の産物であったのであり、エコロジカルな危機にのぞんで〈自然〉というカードを対置してみせたところで、この二項対立の外に出られないどころか、かえってそれを強化さえしてしまうのである。男が文化で女が自然だとか、男が理性で女が感性だとかいう通俗的なカテゴリーが、「差異の戯れ」を抑圧し、近代の諸理念以上に概念の暴力であることに、なぜ近代批判を言挙げする人々が想いいたらないのか理解にくるしむ。これが〈差別化〉であることが自覚されないところに「男性知識人」の決定的な未熟さがあらわれているのである。

エコ・フェミ論争が示したのは、フェミニズムという一つの具体的な言説ならびに実践の領域におり立つと、もはや〈近代／反近代〉というクリアカットな対立はほとんど無意味だということである。他の特定領域にあっても事態は同じようなものになる可能性が高い。青木と上野の間でも、その後の論争過程で一定の認識の共有が確認されている。近代主義的な姿勢をとるフェミニストにあっても、近代社会の現状やその公認の文化的解釈パターンをそのまま容認するなどということは原理的にありえないことである。またエコ・フェミの側にしても、「文化革命」にむけて理論化をいそぐあまり、イリイチ、カプラ、ユングなどの理論家に不用意に依拠することで、その趣旨が過去の理想化ひいては現状の性別役割分業の温存と受けとられてしまうと、フェミニズムという立場そのものの自壊につながりかねないことが認識されたのではないだろうか。この論争は残念ながら、エコロジカルな危機にどう対応するかという方向には議論を発展させなかった。しかし、空中で非妥協的に行われる原理間の争い（「神々の闘争」）という児戯から地上におりて、合意可能な〈政策〉レベルで議論がたたかわされるべきことをこの論争が教えているのだとすれば、そのことはエコロジー問題についても妥当するだろう。そこには、フェミニストたちから送られるある成熟への促しがあると受け取りたい。

柄にもなくフェミニズムに言及したのは、以前ホルクハイマーとアドルノの共著『啓蒙の弁証法』のオデュッセイア論を検討したとき、⁽⁹⁾そこでの女性のとらえ方が気になりながらも、それを議論にとりこめなかったことがあるからである。モチーフとして重要でなくはないが、一つのテーマを形成するほどの位置をあたえられてもいないという印象をもったこともあり、また『啓蒙の弁証法』全体を見わたしても、まとまった叙述はこのアドルノがおもに担当したオデュッセイア論にあり、可能性としてはそこで女性論が大きくあつかわれてもいい、ホルクハイマーがおもに担当し、カント、サド、ニーチェを論材として市民社会のモラル批判を展開したジュリエット論にはこのモチーフへの立ちいった論究がなかったこともある。この観点から『啓蒙の弁証法』をあつかった二次文献もおおくはないようである。もともとこの『啓蒙の弁証法』というテキストは、体系的な叙述を企図してはおらず——副題は哲学的断片 (Philosophische Fragmente) である——、エッセイと呼ぶべきものであって、一貫して流れるライト・モチーフはあるものの、そこから学問の土台や柱を形成するパラダイムや定式を導きだすような読み方をすることには慎重であらねばならない。それどころか、著者たちはその序文で「諸学への信頼を捨てざるをえなかった」⁽¹⁰⁾と述懐しているのであってみれば、慎重どころか、そういう態度はとるべきではないことになる。学問営業に化してしまわず、批判的精神を失わない自由かつ柔軟な読み方を、著者たちは期待していたのだろう。それにかなうかどうかはわからないが、こちらの問題意識をぶつけてテキストとすりあわせるような読み方をしていかないと、このテキストは生きてこないように思われる。昨今のフェミニズムの議論をぶつけてみるのも一つの試みとして許されるのではないか。ここではレクチュールそのものもまたエッセイ的な性格を帯びざるをえないのである。

『啓蒙の弁証法』は文明の野蛮への転化をえがくことによって、一種の近代批判の書であるけれども、その近代批判のラディカル化ゆえに同時に近代批判を批判する書でもある。アンチ・モダンの気分にかられた呑気な読者は、このラディカル化を歓迎するかもしれないが、じつはみずからのよって立つ地盤がそれによって掘り崩されているのである。すこし賢明な読者はこの書を避けるだろう。そのライト・モチーフの一方は「神話がすでに啓蒙である」だからである。神話のなかにすでに啓蒙が胎動しており、その発展的発現が啓蒙であってみれば、この啓蒙になんらかの神話を対置してみたところで勝負はすでにき

まっているのである。こうした負け試合を回避するために、なんらかの歴史的過去ではなく、超歴史的な〈起源〉や〈根源〉をもち出したところで、修辭的ないし索出的機能をこえてそれが実体化されるならば、同じように恣意的な断定であるとして啓蒙の批判にさらされることになるだろう。ホルクハイマーは『啓蒙の弁証法』の総括的序論にあたる「啓蒙の概念」で以下のように述べている。

たとえ啓蒙に抵抗する勢力がどんな神話を持ち出してきても、その神話は、すでにその対立にあたって論拠として使われているということによって、じつは自分が啓蒙に対して非難している当の破壊的合理性の原理への、信仰を告白していることになる。啓蒙はすべてを呑み込む (Aufklärung ist totalitär.)。⁽¹¹⁾

ハーバマスならば、「破壊的」という形容詞を留保して、このプロセスを啓蒙の不可逆的な学習過程として画き出したいところであろう。いずれにせよ、かつての神話や宗教のように論拠を問わない、論拠以外のところにその説得力の源泉をもった妥当性の主張は、「たんなる信仰である」として啓蒙の破壊的な批判にさらされ、啓蒙の進展とともにますます不可能になっていくのである。もっとも『啓蒙の弁証法』にあっては、もう一つのライト・モチーフが「啓蒙は神話的論理へ逆転する」であってみれば、リニアーと見えた人類史はじつは出口のない循環にとらわれていたことになる。しかし、これはいわばパラダイム・レベルの話である。もっと細部に、文章表現の微妙なニュアンスに耳をすます必要があるだろう。なぜなら、これはエッセイだからであり、「限定された否定」もまたこの書のモットーだからである。抽象的な否定、たんなるニヒリズムに陥る手前でもちこたえようとしているからである。

ところで、『啓蒙の弁証法』における批判のラディカル化とフェミニズムが「家父長制」という射程の長い概念を持ち出して、近代資本制下の男女や家族のあり方を貫通して、その批判のまなざしを太古にまで遡らせたこととは、解放の希望がその絶望に反転してしまいかねないところもふくめて、一脈つうじるところがある。「家父長制」という言葉は、形容詞としてではあるが「啓蒙の概念」の中にも登場する。

「啓蒙の概念」の著者 (主にホルクハイマー) の念頭には、文明の男性性といった観念が微弱ながら浮かんでいたのかもしれないが、そのモチーフはほとんど展開されていない。ホルクハイマーはここでは、抽象のレベルを上げたと

ころで、思考形式に表現されているものが、じつは社会における支配であることを解明する唯物論的批判の作業——イデオロギー批判の拡張といってもいいだろうが、この作業にはマルクスとならんで「理性と支配の同一性」というニーチェ的モチーフが、その影を色濃くおとしている——にもっぱら専念している。家父長的な神話を仲立ちに、社会における支配と啓蒙の動因である言語的組織化が関連づけられるといった具合に。しかし、性支配はとりたてては問題にされていない。たとえば「男性的文明」に対して、その古層あるいは未来へむけた対案として「女性的文明」とか「両性具有的文明」のごときものが提示されているわけでもないし、ましてやユング—青木やよひ的に男性原理と女性原理の調和的均衡といった理念が、暗示的にすら示されているわけでもない。そんなことをすれば、つまり啓蒙の他者を積極的な項として導き入れてしまえば、啓蒙を総体的 (totalitär) なものとする議論の首尾一貫性をそこなうことになってしまうからである。啓蒙批判はかえって牙をぬかれ、センチメンタルな疎外論か安っぽい存在論になりはてるのがせいぜいだろう。となると、「啓蒙の概念」で展開されているような包括的な歴史哲学的展望の中で、フェミニズムというシングル・イシューにどのような位置価をあたえうるのだろうか。抽象のレベルをとりちがえないで、はたしてうまく関係させることができるのだろうか。ここでのホルクハイマーの議論にその手がかりはほとんどない。したがって、この問いを考えてみる前に、ホルクハイマーとは異なったニュアンスをその叙述ににじませているアドルノの議論を瞥見しておきたい。問題になるのは、かれが主に担当しているオデュッセイア論での女神キルケーにまつわるエピソードを解釈したくだけりである。まずテーゼとなりうるような箇所を引用しよう。

自然を代表するものとしての女性は、市民社会にあっては、抗いがたい力と無力との謎めいた姿になった。このようにして女性は、自然の宥和に代えて自然の超克を唱えるという空しい虚偽の影を支配の上に反映させている。⁽¹³⁾

(つづく)

〔註〕

- 1) 山下悦子：「女性の時代」という神話—上野千鶴子は女を救えるか（青弓社）1991。
- 2) 同上：高群逸枝論—「母」のアルケオロジー（河出書房新社）1988。
- 3) 上野千鶴子：女は世界を救えるか（勁草書房）1986、118頁以下。

- 4) 見田宗介：白いお城と花咲く野原—現代日本の思想の全景（朝日新聞社）1987、12頁以下。
- 5) 江原由美子：フェミニズムの70年代と80年代、同編フェミニズム論争（勁草書房）1990所収。さらに以下の展開は同著女性解放という思想（勁草書房）1985に負うところ大である。
- 6) 落合恵美子：近代家族とフェミニズム（勁草書房）1989、205頁以下。
- 7) 同上：208頁。
- 8) 住沢とし子：ブルジョア女性運動とナチズム（『思想』1985年1月）参照。
- 9) 拙論：アドルノのオデュッセイア解釈を読む試み(1)~(3)（静岡大学教養部研究報告、人文・社会科学編、第20巻1、2号、第21巻、1号）
- 10) Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung. Neuausgabe. Frankfurt am Main (Fischer) 1969, S.1.
ホルクハイマー／アドルノ（徳永恂訳）：啓蒙の弁証法（岩波書店）1990、ix頁。
- 11) Horkheimer/Adorno: a. a. O., S.12. 訳書7頁。
- 12) Horkheimer/Adorno: a. a. O., S.17. 訳書13頁。
- 13) Horkheimer/Adorno: a. a. O., S.79. 訳書102頁。