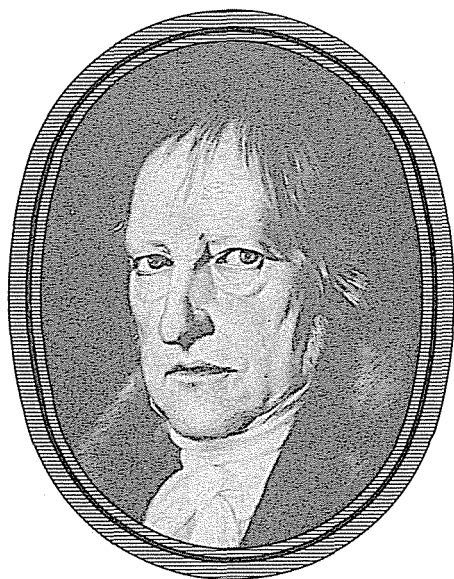


社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO. 5 1981

シンポジウム：一九世紀ロシア思想における西ヨーロッパ



北樹出版

社会思想史学会の創立にあたって

このたび、さまざまな研究領域において、思想史の社会的性格に関心をもっているものがあつまり、社会思想史学会をつくることになりました。

社会思想史が学界で市民権をえるようになったのは、国内はもとより国際的にも比較的あたらしいことであり、したがって社会思想史の研究者たちは、既成の各学問分野で訓練をうけ、そこに所属しながら、それぞれの側面から社会思想史を研究してきました。このことは社会思想史という多面的な研究対象に接近するのに、かえって有利であったと考えられますし、今後この接近方法を持続すべきであると考えられます。しかしながら反面では、それらの多様な接近に意見交流の場があたえられるならば、さらに効果をあげうるであろうことも容易に想像されます。

私たちが意図しているあたらしい学会は、このような意味で既成諸学会の存在を前提した横断組織としての思想史研究者のあつまりであり、思想史の社会的性格への関心を核としたインターディシプリナリなものであります。思想史の関心をおもちの研究者各位の広範なご参加を期待します。

目次

第5回大会記録

〔シンポジウム〕

- 一九世紀ロシア思想における西ヨーロッパ……………4
外川継男／長縄光男／今井義夫／工藤孝史／渡辺雅司

〔自由論題〕

- I ベッカリアの経済思想……………堀 田 誠 三…… 69
II イギリス急進主義研究の諸問題……………永 井 義 雄…… 82
III 社会思想史的法思想史研究の課題……………今 井 弘 道…… 93
——カント道徳哲学に即して——
IV バークのフランス革命論の一断面……………森 本 哲 夫……111
——『フランス事情に関する意見』(1791年12月)を中心として——

論 文

- 初期モアの政治思想……………鈴 木 宜 則……122
ジョン・リルバーンにおける宗教と政治……………山 田 園 子……141
ブダペスト日曜サークルとその思想史的諸問題……………丸 山 珪 一……157

研究展望

- 戦後ヨーロッパのヘーゲル研究……………上 妻 精……173
——主に社会倫理を中心として——
特定の思想家(日本人)を主題とする研究雑誌目録……………杉 原 四 郎……198

書 評

- 雀部幸隆『レーニンのロシア革命像』……………田 中 真 晴……208
田中正司・平野耿編『ジョン・ロック研究』……………中 村 恒 雄……211

海外研究展望

- 現代フランスにおける社会主義像の模索……………水 島 茂 樹……215
——アンドレ・ゴルト『さらばプロレタリアート』によせて——

編集後記 (223)

シンポジウム

一九世紀ロシア思想に
おける西ヨーロッパ

〔報 告〕 外川継男／長縄光男／今井義夫／
工藤孝史／渡辺雅司
〔司 会〕 今井義夫

今井 ロシア思想史の研究者は、六三〇人ほどの会員のなかで二人、四％弱で、日本の社会思想史学界のみならず、西ヨーロッパ中心のなかたよりの象徴だと思ふのですが、さいわい今回ロシアを、とくにヨーロッパとの関連というかたちで、私たちの、ロシアを孤立的にとりあつかわないという研究方向にそったシンポジウムを、設定していただくことになりました。

1 チャアダーエフにおける

「ロシアとヨーロッパ観」

外川 継男

私のテーマはチャアダーエフにおける「ロシアとヨーロッパ観」ということですが、一応、チャアダーエフの生涯にわたって、その主要な著作、論文の中から、彼がロシアとヨーロッパについてどのように見ていたかということ、まとめて御報告させていただきますと思います。

最近、チャアダーエフに対する関心が、国際的にも高まってきたように思われます。今月の一五、一六日にパリのストラブ研究所で、「国際チャアダーエフ・シンポジウム」が行なわれることになりましたが、これは、初めてのことで、フランス、

イギリス、スイス、アメリカ、および日本のチャアダーエフの研究者がそれぞれ研究発表をする予定ですが、このようなチャアダーエフに対する新たな関心の背景には、以下に申しますような、二つのことがあるように思われます。

一つは、新しいテキストの刊行です。今までチャアダーエフの研究の一番基礎になっておりましたのは一九一三年から一四年——これは革命の前ですが——に出版されました、ゲルシエンゾンの編集した二巻の『著作・書簡集』でした。しかしこれは、たいへんに不完全なものでして、最も主要な『哲学書簡』につきましても、八篇から成る書簡であるにもかかわらず、五篇しか収められておりませんし、しかも、その番号づけが、間違っておりまます上に、最後の第五番めのものに至っては、本来、『哲学書簡』にはいっていない別なものを収めるという、大きな誤りを犯しておりました。

このような誤りが初めて指摘され訂正されたのが、スターリンの政治体制が確立した頃、一九三五年で、この年、ロシアの『文学遺産』の叢書の中の一冊に、シャホスコイが、今までわかりませんでしたチャアダーエフの手稿の中から全八篇の『哲学書簡』を発見いたしました、初めて発表いたしました。これは本来、フランス語で書かれてあったものですけれども、シャホスコイはこれをロシア語に訳して全部の形を初めて明らかにしたわけでありまます。しかし、このことは、たまたまた時期が一九三五年ということもありまして、あまり知られておりませんでした。それは、私ども日本だけではなくて、ヨー

ロッパの非常にすぐれた学者でも、たとえばアイザイア・バーリンのような人でも、そのことを、知らなかったのではないかと思います。このバーリンのチャアダーエフに対する見方——特に一八四八年の革命の時期のチャアダーエフの態度についてのバーリンの見方というものは、非常に皮相な、表面的なシニカルなものでありまして、後に発見されたチャアダーエフのいろいろな手紙とか、あるいは散文などと較べますと、そのようなイメージは絶対でてこないということで、かつて私は批判をしたことがあります。

さらに、チャアダーエフが書きました、オリジナルのフランス語の『哲学書簡』のテキストは、一九六六年に、ボストン・カレッジのマックノーリーという人がドイツの雑誌に、初めて発表いたしました。チャアダーエフの『哲学書簡』は、ロシアの社会思想史のうえでは、必ずとりあげられるものですけれども、このような重要な資料が、初めて『哲学書簡』、第一書簡が発表された一八三六年から、実に一三〇年も経って、オリジナルな形でもって、八つの完全な形で現われるようになったということは、驚くべきことであります。その後、さらにアメリカのホリンス・カレッジのゼルジンという女性の学者や、フランスのムードンのロシア研究所の神父のルーローさんによりまして、同じようにチャアダーエフの『哲学書簡』および『狂人の弁明』のオリジナルなテキストや英訳が発表されました。これらは、その本来の手稿がソ連にあるわけですが、二つのバリエーションがありまして、それらをさらに検討してマックノ

リーやルーローはテクストを発表し、またマックノーリーとセルジンは英訳を出したわけであります。

私も三年前にソ連に参りました時に、チャアダーエフの手稿——これはいくつかの博物館や研究所に散在しているのですが——が比較的多くまとまってあるレニングラードの「ロシア文学研究所」、別名「プーシキンスキー・ドーム」に行きまして、そこで未刊のチャアダーエフの作品を研究いたしました。その中でも、最も重要であり、かつ興味があらうと思われますのは『断章と随想』とでも訳しましょうか、『*Fragments et Pensées Diverses*』という題のものであります。これはいつ書かれたものかわからない、それからまた、ページづけも、どうも正しいと思われない、手稿であります。しかもそれは、チャアダーエフ自身の原稿ではなくて、彼の甥のジハリョーフがフランス語の原文を片一方のページに書き、ロシア語の翻訳をもう片一方のページに書き、そして表紙に、『*Fragments et Pensées Diverses*』と記し、そして執筆年代は、一八二八年から三一年までと、あと、いつかわからない年に書かれたということが記されてあります。私はこれを写してまいりまして昨年『スラブ研究』の第二三号に発表いたしました。

ソ連の場合には、ソビエト国内で印刷したことのない手書きの手稿は、マイクロフィルムに撮ることはできないので、やむをえず、手で写してきました、日本へ帰ってからタイプにし、字句を修正して、ページづけを直して発表したわけであります。なお、さらに公刊されたことのない短いエッセイみたいの

もあるようですし、さらにかんりの手紙が、まだ、未刊行のまま残されております。このように、つまりチャアダーエフの資料そのものが現在、次々に、発表されるようになってきているというところ、それに基づいて、改めてチャアダーエフの全体像というものを総合的に検討するようなきつかけができるようになったというのが、学問的には、チャアダーエフに対する関心・注目が、近年強くなった一つの大きな原因だらうと思えます。

それから、もう一つの原因は、これはチャアダーエフの思想の中に、とりわけ今まで等閑視されておりました、一八三七年に書かれた『狂人の弁明』以降の二〇年間ぐらいに、彼が折にふれて書き綴ってまいりました、いろいろな文章の中に、現在のソ連の反体制知識人の思想に通ずるような考え方がみられるということが指摘できるかと思われます。とりわけ彼がクリミア戦争のまさに前夜に書きましたものの中に、ロシアの思いあがり、軍事的な大国であることを思いあがることを戒めて、それよりも、もっとロシアの将来にとって本質的に重要なことはいったい何かということを取りあげている点が、現在のソ連の反体制知識人、直接的には、きのうクラスノフさんが話をしたソルジュニツィンなんかの思想にも非常に通ずるようなところがあるように思われるわけでありまして、そういう点から、チャアダーエフに対する関心が起こってきているように思われます。

なお、最近邦訳も出版されました、ソルジュニツィンの自伝というべき、『子牛が樫の木に角を突きつけた』という、ロ

シアの諺からとった作品がありますが、その最初のところで、ソルジェニーツィンは、プーシキンとかラジーンエフと並んでチャアダーエフが長いこと、暗号で原稿を書いていたと述べまして、たとえばプーシキンの『オネーギン』の第一〇章が暗号でもって書かれていたということは誰でも知っているけれども、チャアダーエフが長い間暗号でもって書いていたということとは知られていないと、申しております。しかしこれは暗号ではないのでありまして、はなはだ読みにくい字のロシア語で書いたものであります。そしてチャアダーエフは、それを本の間に挿んでおいたのであります。後になって、それをたまたま、製本した時に、本の扉のところに入れて製本してしまつたのですから、ようやく一九三五年にシャホスコイがこれを発見して、公刊することができたという次第です。この文章は、一八四八年の革命の時に書かれた微文であります。そういうようなことが、改めてソルジェニーツィンによつてとりあげられて、広く人々に知られるようになってきております。

おそらく以上のようなことが、チャアダーエフに対する関心が近年改めて強くなつてきた理由ではないか、と思われるわけですね。

私は初め、ゲルツェンの研究から出発いたしましたして、チャアダーエフの『哲学書簡』を、もう二〇年近く前に、翻訳しまして『スラブ研究』に発表いたしました。しかし、この時にはまだ、オリジナルなフランス語のテキストを入手することができ

なかつたものですから、全部の八つの書簡のうち、一九一三、四年版に現われた三つの書簡は、オリジナルなフランス語から訳しましたけれども、あとはロシア語から重訳せざるをえないという状態でした。しかし、先ほど申しましたように、現在ではマックノーリーや、あるいはルーローの仕事によつて、『哲学書簡』全八篇がフランス語で読めるようになったわけです。なお、『狂人の弁明』につきましても、これについては後に述べるところでありますが、古いゲルシェンゾンの版とは違う版を、マックノーリーやルーローが発表しております。このルーローの一番新しい版に基づいて、私は本年、『スラブ研究』に邦訳と解説を発表いたしました。

チャアダーエフが問ひかけた問題と申しますのは、言うまでもなく、ロシアは果たしてヨーロッパに属するのか、それともアジアに属するのか、あるいは、そのいずれでもないのか？ ロシア文明は本質的に、西欧の文明と異なるのか、それとも同じなのか？ 世界史におけるロシアの存在理由は、いったい何なのか？ また、この国の果たすべき使命とは、いったい何なのか？ ロシアの歴史的発展というのはヨーロッパに較べて、単に遅れているだけなのか？ ロシアもまた基本的には、西ヨーロッパと同じ発展のタイプを有するのか、それとも、ロシアは、独自の発展の道を歩むべきなのか？ また、それは、果たして可能なのかどうか？ という、そういう問いかけであります。これは言うまでもなく一九世紀の四〇年代に始まるあのスラブ主義者と西欧主義者の論争の口火を切るものであります。

た。しかし、ロシアの社会思想史を通じてみますと、これはなにも、スラブ主義と西欧主義の間の問題だけではなくて、ロシアの革命運動におけるナロードニキ主義とマルクス主義の対立、あるいは、マルクス主義内部におけるボルシェビズムとメンシェビズムの抗争、あるいはさらに、スターリンの一国社会主義とトロツキーの永続革命論の相克さらにまた、現在の反体制知識人の中における意見相違に至るまで、一貫してつながる、基本的な問いかけであらうかと思われまします。

さらにまた、この、チャアダーエフの問いかけというのは見方を変えてみますと、これは、ロシア一国に限ることではないようにも思われます。西ヨーロッパ文明のインパクトのもとに近代化を迫られた、日本を含めた国々における、近代化と伝統の問題とか、あるいは、その近代化の衝撃というものがそれぞれの後進国にどのような反応を生み出したのか。そこには、どのような共通点と相違点がみられるのか、そのような相違が出てくるとすれば、その由ってくるところは何か、というような問題にも通じるものがある、と思われまします。私が知る限り、日本でも、先頃亡くなられた神奈川大学の山本新先生が、チャアダーエフの『哲学書簡』と夏目漱石の文明論とを対比し、そして、そこに本質的に共通するものを指摘しておりますけれども、そういうように見ることも可能になるわけでありまします。

ところでこのようなチャアダーエフの「ロシアとヨーロッパ観」は、従来、『哲学書簡』ないし『狂人の弁明』のみを取りあげて論ぜられることが多かったわけですが、これから申しま

すように、『哲学書簡』と『狂人の弁明』とは、全く、一見、相反する結論を引き出しておりますために、『哲学書簡』のみを取りあげる研究者は、ともすればチャアダーエフを安易に西欧主義の陣営にいれたり、あるいは、『狂人の弁明』のみを重視する研究者は、ともするとチャアダーエフをスラブ主義の陣営に、あるいは人民主義の先駆として扱うような扱い方をしまいりました。けれども、やはり、全体像というものを資料にそくして見る必要があると思ひます。

そのように考えますと、チャアダーエフの思想の歩みは、彼がその生涯に書きました作品に基づいて、以下の四つの時期に区分することができるよう思われまします。

第一の時期は、一八二九年から三一年までの時期で、これは、『哲学書簡』執筆の時期に当たります。『哲学書簡』そのものは一八三六年に発表されました。これはチャアダーエフが知らないうちに、フランス語の原文を誰かわからない人がロシア語に訳してナジェージンの編集する『テレスコープ』に、第一書簡のみ、発表されたわけでありまします。ちなみに、この書簡によってチャアダーエフは皇帝ニコライ一世から、公的に、「狂人」である、このようなたわけなことを書くのは「狂人」以外にありえないということ宣言され、流刑を免れましたが、当初から毎日、医者を監視のためさし向けられた上に、以後一切、その書いたものの発表が禁じられてしまいました。したがって、彼が生前に発表することができたのは、これだけであります。敵密に言うくと、わずかに『断章』の一部がその少し前に、同じ

『テレスコープ』に出ておりますけれども、『哲学書簡』の第一書簡、だけと言って差し支えないと思います。しかし、これが書かれたのは、ただいま申しましたように一八二九年から三年の時期でした。

それから、第二の時期は、一八三三年から一八三七年の期間でして、この三七年に『狂人の弁明』が書かれました。「狂人」の宣告をされたチャアダーエフは、自ら発表するあてもないままに、一つのエッセイを書いておりまして、それに『アポロジ・ダン・フー』という題をつけたわけで、これが、第二番めの時期であります。しかし、この『狂人の弁明』において述べられておりますチャアダーエフの思想は、一八三三年から三五年ぐらいいにかけて、彼が友人アレクサンドル・ツルゲーネフに宛てた、かなり長文の三通の手紙に、すでに出ております。したがって、この手紙も、あわせて検討する必要があるかと思ひます。

第三の時期は、一八四六年にチャアダーエフが、フランスの友人でありますシルクル伯に宛てた書簡、これもかなり長文な書簡ですが、この中に、第三の時期の典型的な考え方が出てくるように思われます。

それから最後が晩年でありまして、一八五四年、彼がクリミア戦争たけなわの時期に書きました最後の論文に出てまいります。これは『ユニベール』という題がついておりますが、これは、フランスの雑誌の『ユニベール』というのに送るつもりでもって書いたのか、あるいはどういう意図でこのようなタイト

ルをつけたのか、その理由はいまだはっきりしませんが、この最後の論文の中に、チャアダーエフの見解が現われております。この『ユニベール』というのも、一九七四年にルーロー氏がフランスの雑誌に発表したものでして、ごく最近に初めてオリジナルな形でもって読むことができるようになった論文であります。

以下その四つの時期にわたりますチャアダーエフの「ロシアとヨーロッパ観」というものを、簡条的にまとめて申しあげたいと思ひます。

なお、チャアダーエフは、非常に非体系的な思想家といつてよいかと思ひますが、やはりその作品の本領というのは、書簡であり、書簡体の論文であり、エッセイであり、アフォーリズムであつて、その思想を整理してまとめることには、危険無しとしないのでありますけれども、あえて、その危険を冒してまとめてみたいと思ひます。

まず、チャアダーエフが『哲学書簡』の中で、ロシアとヨーロッパをめぐる歴史哲学について述べておりますのは、第一書簡と第六書簡と第七書簡の三篇であります。そして最後の第八書簡がその全体のしめくくりと言えるように思われますので、ここではもっぱら、第一、第六、第七、第八という四つの書簡を取りあげます。

まず、彼の主張を整理いたしますと、次のようになります。

第一 歴史とは、神の摂理の絶えざる働きかけのもとに、この地上に神の御国をうちたてんとする人類社会の継続的發展に

他ならない。しかして、歴史研究の目的とは、「神が虚無の中から引き出されて、自らの御手をもつて人間精神の中に入れられた根本の思想を、確実に把握する」ことであって、単に、過去の事実を明らかにすることではない。したがって歴史とは何があったかという事実の集積ではなく、人間に對し、具体的現実の中における自らのイメージを教えると同時に、過去と現在を説明することによって、未来をも予見させるものでなければならぬ。これは第六書簡の中で述べているところであります。

第二したがって現在要求されているのは「全く新しい歴史哲学」であり、我々にとって必要なことは「歴史上の偉大な時期の精神的特質を明らかにすべく努力することであり、各時代の特徴を厳密に規定すべく努めること」である。このように考えるならば、「歴史の教えるもの」とも重要な教訓の一つが、人間精神の記憶の中に、世界史の舞台から消え去った一連の民族を、それぞれしっかりと固定すると共に、現在の諸民族の意識をば、彼らが果たすべく運命づけられた使命感で満たすところにあるということも理解できよう。もし、各々の民族が自らの過去の様々な時期についてしっかりと理解するならば、現在の生活のあらゆる真相についても理解できるようになるであらうし、さらに、将来自分たちがたどるべき道をも、ある程度前もって知ることができるようになるであらう。このようにして、すべての民族の中に、いくつもの確実な思想や自らの思い出の中から引き出された明白な真理や、すべての精神を多少なりとも支配しそれらを同じ目的にむかつておし進めるような深い確信か

ら成る眞の民族意識が形成されることであらう。その時になれば、今まで民族と民族を引き離していたにすぎない民族性というものも、その理性のくもりや偏見に満ちた利害を脱して、一つの調和のとれた普遍的な成果を生み出すべく互いに統合するようになり、諸民族が、よく考えてみれば各民族の利益に他ならないところの人類全体の利益という正しい自覚のもとに、互いに手を差しのべあう姿も、おそらく見られるようになるであらう。これも同じく第六書簡に述べられています。

第三しかして、民族のエゴイズムを超えて、我々に人類全体の統一という概念を形成することを許すものは、宗教的観点、なかんずくキリスト教的観点だけである。この観点のみが我々に人類社会の進歩と退歩を正しく評価する基準を与え、様々な文明や歴史上の人物の役割を理解する可能性を与える。「眞に思想的関心によって動かされるのはキリスト教社会だけであり、この思想的関心こそ、近代民族の完全性の基礎をなすものであり、ここにその文明の神秘がある。」キリスト教以外のすべての文明は、ギリシア・ローマの文明から、インド、中国、あるいは日本の文明に至るまで、すべて「物質的存在を満足させることしか考えてこなかった。」キリスト教社会が、「一つの統一体」として存在した姿は、ヨーロッパの中世において見ることができ。「中世史」というのは、文字どおり、ただ一つの民族の、すなわち、キリスト教民族の歴史なのである。しかして、この社会の基礎をなしていたものは、倫理的な思想の動きであって、純粹に政治的なできごととは単に二次的な地位を占めてい

たにすぎなかった。」

以上は第六書簡の中の言葉でありますが、第一書簡の中でもチャアダーエフは「もし我々がわが国のある人の意見を信じなければならぬとするならば、ある意味で日本はロシアよりもはるかに文明化していることになります。」ということを言っております。このある人が誰かということが、まだわからないのですけれども、おそらく、ゴロヴニンではないかと推測しております。彼は、御承知のように、一八一一年から、三年近くの間松前に幽閉されて、帰国後『日本幽囚記』を著わしたわけでありますが、この著作は出版されるや否や、争って読まれまして、すぐにドイツ語、フランス語、英語などに訳されて、ロシアのみか、ひろくヨーロッパの人々に読まれた作品であります。特にこの著作の第二部において、日本の文明についてゴロヴニンが論じている箇所は非常におもしろいところであります。

第四 このようなキリスト教が人間精神の発展のうえや近代文明のうえに及ぼした影響は、いまだ充分評価されていない。そして、その責任の大半はプロテスタンティズムに帰せられるべきである。キリスト教の作用は、個人的であると同時に社会的なものであつて、それは社会を通して個人に働きかけ、個人を改革することによって社会に作用する。それゆえに、社会と切り離して個人の救済を考えるプロテスタントの見方は、誤りでもあれば危険でもある。こういうことをチャアダーエフは第六書簡と第八書簡で言っております。

第五 しかるにロシアはどうかと言えば、この国はかつて一

度たりとも人類という大家族の一員として他の民族と共に歩んだことがなく、「東洋でも西洋でもなく、そのいずれの伝統も有さぬ」まま現在に至つた。「人類の普遍的な教育というものを受けて、時の流れの外におかれていたこの国が、自らの道德的規範として求めたのは、諸民族の深いさげすみの対象たるあわれなビザンツの中においてであつた。」ここに、この国の不幸の源泉がある。そういうことを言つて、彼はロシア文明の決定的な弱点として、それが西ヨーロッパ文明と本質的に違うビザンツのギリシア正教を取り入れたことを指摘しているわけであります。これが、『哲学書簡』の時期の考え方であります。さらにチャアダーエフは第一書簡の中で次のように言っております。このようなヨーロッパ社会には、ヨーロッパをして一つの倫理的存在たらしめる思想的遺産がある。「それは義務、正義、権利、秩序といった思想である。」「ところが、遺産とてなく、我々よりも前にこの地上に住んだ人間とはいかなるつながりもなしに、あたかも私生児のごとく、この世にきたつたわれわれは、自分自身の存在より前の教訓は、何ひとつ心に留めていないのである。」「我々は自分自身にとつても、いわば他人である。我々の時の中における歩み方というのは、進むにつれて過ぎ去つた日が、自分には再び帰らぬといった奇妙なものである。これこそ、輸入と模倣の文明が招いた結果である。我々には、内的発展とか、自然の進歩といったものは何ひとつない。……我々は、成長こそしたが成熟することはなく、進む時は斜めに、

すなわち目的には達しない方向に進んでいるわけである。「個人と同様、民族というものも道徳的存在である。年が個人を教育するように、世紀が民族を教育する。しかし我々は、いわば例外的民族なのである。我々は人類全体を構成するよりも、世界に大きな教訓を与えるためにだけ存在するといった民族の一つなのである。」

最後に第六 ロシアには、ヨーロッパが継承してきた「とき思想的遺産はなく、また、この國が「事実上いかなる普遍的道徳体系に属していないとしても、その社会的生活様式の外見からして、西ヨーロッパと結びついている」ことは否定できない。「たしかにこの結びつきは弱いものであり、想像されるほどしっかりと我々をヨーロッパに結びつけるものもなく、また我々の全存在にわたって、ヨーロッパで起こっている偉大な運動を感じさせるものでもないが、それにもかかわらず、それは、我々の未来の運命をヨーロッパ社会の運命に従属させているのである。したがって、我々がヨーロッパと一体化せんと望めば望むほど、我々の状態は向上することであろう。」これは、第七書簡のことばであります。それゆえに、もしもロシアが「他の文明國民に似た立場を自らに与えんと望むならば、なんらかの方法で、人類のなしてきた教育というものを繰り返さなければならぬ。」これは第一書簡で述べているところでありますが、これこそその時期のチャアダーエフのいわば結論といつていいことばであります。

先ほど申しましたように、この『哲学書簡』が発表されたこ

とによりましてチャアダーエフは、以後一切執筆が禁止されたわけでありすけれども、しかし、この書簡の発表された、一八三六年から翌年の初めにかけて『狂人の弁明』と題する一篇の書簡を書いております。これは、実は『哲学書簡』が先ほど申しましたように、すでにもう六年ぐらい前に書きあげられていたのでありますが、チャアダーエフは自分の考え方がその六年間に変わってきているにもかかわらず、人々が六年も前の『哲学書簡』で述べた自分の見解をもって現在の自分の見解であるとみなすことには、耐えられない、というふうに考えたのが主な執筆の動機と考えてよいかと思ひます。この『狂人の弁明』と、それからその前の時期の一八三三年と一八三五年に書かれた、友人アレクサンドル・ツルゲーネフに宛てた手紙の中からこの時期の彼の見解をまとめてみますと、以下のようになります。

第一 「ある民族の歴史というのは、一連の事実だけではなく、一連の思想を意味する。」事実は「思想に翻訳されて」初めて歴史になる。したがって、民族の歴史というのは、その民族が実現すべく運命づけられた思想を完全に把握し、それを追求しだした時に始まるのである。しかしロシアに欠けていたものは、「まさにこのような歴史であった。」今こそ、厳しい思索と公平無私の分析とをもって、自らの歴史を哲学的に考察しなければならぬ。もしも、ロシアの未来の発展が可能であるとしたら総てはこの作業にかかっている。これは『狂人の弁明』のことばであります。

第二 「世界は遙かの昔からオリエントとオクシデント、東洋と西洋とに分かれていた。これは単に地理的区分ではなく、知的存在の本質そのものに由来する自然の理である。それはまた、自然の二つのダイナミックな力に發展する二つの原理でもある。」しかし、「東洋にあって人間精神が力を見出すのは、自己集中、冥想といった内的方面であるのに対し、西洋においては、外に広がり、あらゆる方面へと拡散し、全ての障害を乗り越えてすすむ。」(『狂人の弁明』)

第三 ロシアは東洋の西端に位置しているとはいえず、いまだかつて東洋に属したことはなかった。この国は「過去三百年来、西洋と一つになることを欲し、そこから自らの全ての思想と教育と喜びとを引き出してきた。」ピョートル大帝は、ロシアを白紙と見て、その上に、「ヨーロッパとオクシデント」と書いた。この時以来、ロシアは、ヨーロッパと西洋に属するところとなった。このようなピョートルの改革が可能であったのは、彼以前のロシアに、改革に抵抗するだけのものが何一つなかったからである。ロシアの「歴史的特徴は、社会的發展に自発性が欠如している」ということ、あらゆるものが外から押しつけられてきたということであって、そこには一つ一つの事実を結びつける絆というものが全くない。これは事実なのだから認めなければならない。」(『狂人の弁明』)

第四 今日、ロシア人は、自分自身の流儀ではあるが他の民族と同じように無我夢中でひたはしりに走っている。しかし、かかるロシア人が、ひとたび偉大な思想をしっかりと把握した時

には他のどこよりもそれらの思想を容易に実現させ、個人の中に具現化することができることであろう。なぜなら、ロシアには他の民族のように、闘うべき根深い偏見や古い習慣や面倒なしきたりがないからである(一八三三年のツルゲーネフ宛ての手紙)。

第五 「ロシアは無限の知的生活をもつべく運命づけられている。いつの日にかロシアは、ヨーロッパが現に取り組んでいるあらゆる問題を解決するにちがいない。」ヨーロッパの人々の精神を押し流す速やかな流れの外に身を置いているロシアは、ヨーロッパにおいて魂を揺るがせ、熱中させているすべてを、「冷静さと公平無私とをもって考察できる」からである(一八三五年のツルゲーネフ宛ての手紙)。

第六 ロシアが、ヨーロッパの国々よりも遅れて歴史に登場したということは、これらの国の経験や過去の誤りを学ぶことによって、今後より良くすすまんがために他ならない。あらゆる文明の中でも、最もすぐれた文明を生み出した西ヨーロッパ諸国の今日の状態を見ると、そこにはエゴイズムと虚栄心と党派性が顕わである。しかるにロシアには、これらヨーロッパの国々のような、対立する利害や、既成の偏見や、慢性的憎悪は存在しない。これはロシアの恵まれた状況である。ロシアが、混乱した舞台から身を退いて、より高い観客席から見物し、判断することができるのは、我々の「特権」である。

そして最後に、彼は次のように結んでおります。「我々には人間精神の総ての歩みを再び繰り返すことはできないが、未来

の歩みに参加することはできる。」我々は近い将来、古いヨーロッパ社会に生まれた思想を完成させ、多くの社会的問題を解決し、人類が取り組んでいる重要な問題に発言するように運命づけられている。「未来は我々のものである。」(『狂人の弁明』)

以上が第二の時期、すなわち、『狂人の弁明』に代表される時期のチャダーエフの見解であります。私は、かつて『哲学書簡』から『狂人の弁明』に至るチャダーエフの見解の変化、ないし発展を取りあげて発表しましたが、ありました。そして、それについて批判も受けておりますけれども、今日の発表では、そのことについて論ずる時間がありませんので、さらに第三の時期に移りたいと思います。

第三の時期のチャダーエフの見解は、先ほど申しましたフランスの友人シルクールに宛てた手紙の中にみることが出来ます。これは、一八四六年に書かれたものでありますが、その中で彼は次のように言っております。

第一 民族の文化は宗教的原理の産物である。しかして、この原理が実を結ぶためには、それが地上の権力から独立している必要がある。ヨーロッパにあつては、聖職者は独立心に富み、常に宗教的權威を世俗的權威の上におくように努めてきた。しかるにロシアがビザンツから受け継いだキリスト教にあつては、教義の純粹性を保持したものの、教会が世俗的權威に服従することによって、発展とか進歩とか未来とかいった原理は内に閉じこめたまま、もっぱら禁欲的原理のみを主張してきた。これは、ディオクレティアヌス帝によって始められ、コ

ンスタンティヌス帝によって強化されたデイスボチスム・オリアンタル「東洋的専制」の原理にまでさかのぼるが、ロシアはこの原理と共に、自由を欠如した宗教制度を採用したのであった。

第二 リューリクの招致に始まるロシアの歴史は、自己放棄の歴史であつた。歴史上どの民族をみても、隸属は流血と征服の結果、生じたものであるのに対して、ロシアの農奴制は流血と征服によらずして、国民の一部が他の一部の奴隸となつた希有な例である。しかもこの奴隸制の完成が、教会の最盛期、すなわち総主教制の時代であつたということは、注目しなければならない。

ピョートルの改革についても、大部分の国民はそれを喜んで受け入れたのであつて、国民の一部にあつた反抗はピョートル個人に向けられた気まぐれなもので、ピョートルが打ち建てようとした思想に対する真剣な反対では決してなかつた。このように、外からのものであれ、君主によってであれ、押しつけられた思想を容易に受容することにこそ、ロシア人の氣質の本質的な特徴がある。これを恥じたり否定したりする必要はない。大切なことは、これを事実として認識することである。

第三 しかし、ロシアにも未来への発展の萌芽はある。ただこの国には、イニシアチブが欠如しているのである。そしてこのイニシアチブが、過去においても現在においても、ヨーロッパに由来するものだということは否定できない。ロシアが本當に心からその未来を望むならば、自らの「過去を未来の發達に

とって有益になるようなやり方で考察」しなければならぬ。このように、彼は申しております。

最後に、チャアダーエフの晩年の見解を、『ユニベール』と題する、先ほど申しました、一八五四年に書かれた論文の中で、みてみたいと思います。

第一 ロシアの歴史には、二つの要素がある。それは、地理的要素と宗教的要素である。第三の要素として、農民の隷屬をつけ加えることもできるが、これは先の二つの要素の結果として生じたものである、ヨーロッパにとってロシアとは何か、と問うならば、「それは日毎恐るべき割合で世界の地図の上に拡張しつづけている一つのあらわな事実である。」しかしこの国の力は、その大部分をヨーロッパ文明に負っているのであって、もし、それがなかったならば、ロシアは軍事的にはるかにすんだ近隣諸国の餌食になっていたことであろう。また、もし、この国がその内的発展の結果、現在のごとき政治的強國に達したと仮定するならば、それは全く別の事態を生んだことであろう。

宗教的要素について言うならば、ピョートル以前のロシアは、教会以外の如何なる教師も知らなかった。したがって、それまでのこの国の全道徳的發展は、もっぱら教会によるものである。このようにチャアダーエフはそれまでかなり批判的にみておりましたロシアの教会、正教会の役割というものを、留保をつけてではありますが、晩年には評価するようになってまいります。

次に、ロシアの農奴制は、決して暴力によって成立したのではなく、この国の「内的生活、宗教感情等に由来する、事物の論理的歩みの結果に他ならない。」その証拠には、「ロシアの自由人を見るがよい。彼と農奴の間には、如何なる相違も存在しないのである。」このようなロシアの農奴制は、その起源からしても、独特な性格からしても、歴史に先例のない、ユニークなものである。人間性に反した、もろもろの本能の混在の中にこそ、ロシア民族の墮落の源があるのであって、それゆえ、ロシア人にあつては、「その習慣の中にも、性癖の中にも、教育の中にも、またもし多少でもあるとしたら自由の中にすらこの隷屬が印されているのである。」

第二 これに対して、「ヨーロッパは全体として自由である。そこでは、王も、内閣も人民もリベラルである。」このようなヨーロッパが、ロシアに真の共感を抱くようなことがありえるであろうか、ヨーロッパとロシアの対立は、「光と闇との当然の対立である。」今日、ヨーロッパの諸國民がロシアに対して従来よりも一段と激しい憎惡を抱いているのは、――これはクリミア戦争の時期でありますから、特に、このように書いたわけでありますが、――ロシアが一強國としてヨーロッパの政治機構の一部を構成するだけで満足せず、いまや他の文明諸國の中にあって、自分のほうがより文明化していると居直り、局外者とし安んじて、ヨーロッパが最近陥つた破局をみているからである。このような態度は、ひとりロシア政府だけではない、国全体が、きのうまで師であつたヨーロッパの先生になつたつもり

でいるのである。ここに、すべての問題がある。

第三 強国としてのロシアには、他のヨーロッパの列強に較べて、一つの大きな違いがある。それはこの国の人民が、「ピョートルであれ、イワンであれ、一人の人間の意志や気まぐれや幻想に―つまり、ツァーリであります―全く、忠実に従ってきた」という点である。ロシア人は「人類の全法則に逆らつて、ひたすら自らの隷属と、周辺諸民族の隷属とを目ざして進んでいる。したがって、かかるロシアが今までのやり方を改めて、新しい道を進るとしたら、それはひとりロシア一国にとつてのみか、他の諸国民にとつても、利益となるであらう。」

このような発言の中に、現在の反体制知識人、とりわけソルジュネーツィンなどに近い思想がみられると思います。ソルジュネーツィンもまた、「クレムリンへの手紙」の中で、ロシアが強国としての発展を目指すことを、批判しているのであります。

このような、四つの時期のチャアダーエフの見解をみてまいりますと、なるほど、結論から言えば、第一の時期のチャアダーエフの結論は、「もしロシアが今後発展をすることが可能であるとすれば、ロシアは人類の歩んできた道を、もう一度繰り返すはかばかしい。」ということになります。即ち、西ヨーロッパの文明というものを、うわべだけを真似して進んできたロシアの基本的な限界、問題というものを指摘して、ロシアもまたヨーロッパの歩みというものを、自らの歩みとして進むことを主張したのでした。これに對しまして、第二の時期、す

なわち、『狂人の弁明』の時期におきましては、そのように人類の歩みをロシアが再び歩むことは、これはもう不可能である。むしろ、ロシアは自らがおかれている立場、即ち、ヨーロッパの国々に較べるならば、遅れて歴史の舞台に登場してきたという事実から、過去においてヨーロッパの諸民族が犯した誤り、失敗を学ぶことによって自らの立場を有利な条件として利用できるのでないだろうか。つまり、後進性の有利ということとを前面に押し出しているのであります。しかし、第三、第四の時期の考え方は、しだいしだいに、ロシアの中の排外的な、狭い意味での愛国主義、ショーヴィニズムを批判するようになってまいります。即ちチャアダーエフは、ロシアの歴史を、一度一度振り返ることによって、そこにヨーロッパと較べて本質的な相違、つまり自由の欠如、個人の自由が確立するには至らなかったこと、内的な発展がなかったことを、再び『哲学書簡』の時期にもとつて、批判するようになるのであります。

このようにチャアダーエフの思想というものは、きわめて一貫しているわけでありまして、それを単に『哲学書簡』の時期と、『狂人の弁明』の時期との二つの時期に分けて、両者の結論だけをもってチャアダーエフの思想をみるということは、誤りだと言わねばなりません。やはり彼の全生涯を通じて、考察しなければならぬのであります。この点に関して申すならば、御紹介することができませんでしたけれども、彼の『断章と随想』に現われた短いアフォリズムの中にもられた思想を考察することによって、より一層、彼の思想の全体像がつかめる

のではないかと思われるわけであります。

その全体像とは、スラブはスラブ主義と西欧主義とのシンテーズにはかならない、と言えるのではないかと思われます。

今井 あと一五分、関連質問をいただきます。

城塚登 ロシア文明の欠陥の源泉として、ビザンチン、ギリシア正教を指摘している、ということでしたが、このギリシア正教の思想内容と、世俗的な権力に対して従属的である、といういわば歴史的な経過と、その内容的な結びつきは、どう考えられるのでしょうか。

外川 チャアダーエフはロシアが西ヨーロッパ文明から離れた原因を、ロシアがカトリシズムではなくて、ギリシア正教を採用したことにあるとみて、それを、第一書簡に書いたわけです。しかしその後、第二の時期、『狂人の弁明』に至る時期までに歴史家のカラムジンやスラブ主義の思想家のキレーエフスキーの歴史観や宗教観を学んでその影響も受けております。さらに、第三の時期、第四の時期に至る、つまり四〇年代から五〇年代にかけては、スラブ主義の宗教面での最もすぐれた思想家でありましたホミャーコフから多くを学んでいます。ホミャーコフと彼は、非常に深いつき合いをしております。そのホミャーコフから、ギリシア正教についての、さらに深い理解のしかたを学んでおるわけであります。したがって、第三、第四の時期になりますと、ロシアが採用した正教の評価というのが、第一の『哲学書簡』の時期に較べますと、非常に深くなってきたように思われるわけです。

ギリシア正教の特質は、スラブ主義者によって、いろいろと喧伝されたわけですが、とりわけ、ホミャーコフによって最も強く高く評価されたのは、「ソポールノスチ」という概念だったと言えるかと思われます。この「ソポールノスチ」という概念は、いかなることばにも、翻訳できないので、カタカナでしか表現できないのですけれども、同じギリシア正教を信じる信徒間の、愛と自由と信仰によって結ばれた関係、一体性であります。そこにおいては、いろいろな物事を決めるのに、決して多数決で決めたりはせずに、お互いの立場を理解しあつて、話し合いで、説得で、そして、心からの賛同によって決めていく。同じギリシア正教を信じる正教徒間にあつては争いというものが、力づくで解決されることはない。そういうことを、ホミャーコフが指摘しているわけです。ギリシア正教の非常にすぐれた美意識、あるいは、西ヨーロッパのカトリシズムにみられるところの、上からの権威主義とか形式主義、プロテスタンティズムにみられるところの、極端なまでの個人主義や合理主義などに対してのギリシア正教の純粋性を、スラブ主義者はそれぞれの研究に基づいて、三〇年代、四〇年代に主張していくわけであります。チャアダーエフは、そのようなギリシア正教に対するスラブ主義者の研究をも取り入れて、正教を評価したうえで、その欠点を指摘しているのであります。即ち、歴史上の、事実はどうかと言うならば、西ヨーロッパにおいては、世俗的な権力と、精神的な権力との境界がはっきり分かっていたのに対して、結局、ロシアにおいては、それが分かれる

ことがなかった。ギリシア正教は、結局のところ、国家のしもべになりさがってしまった。ツァーリの権力に迎合し、それを支持するものになってしまった。このようにチャアダーエフは、はつきりと、正教を批判しているわけであります。正教についてチャアダーエフが最も評価しているのは、教義の純粹性という点であります。しかし他方、そのような正教が結局、ツァーリ権力、公の権力との関係において、さらにまた農奴制との関係において、政治的に利用され、教会としての独立を保つことができなかった点をチャアダーエフは批判しているわけであります。

中野泰雄 社会的身分、基礎的学力と、それからもう一つは、一八三〇年の七月革命が、『哲学書簡』の時期にあたっているのですけれども、その八つの書簡の中で、多少の変化があるのではないか。

外川 社会的身分から申しますと、彼は非常に高い家柄の生まれであります。幼くして、父親を、それから間もなく母親を失っておりまして、孤児として育てられました。チャアダーエフの家柄というのは、公爵の家柄でありまして母親のほうのおじいさんは有名な歴史家のシチェルバートフ公爵でありまして、ロシアの名門の出であります。生まれたのが一八世紀の末の頃でありますから、当時の名門の貴族の教育慣習として、大学に入るまでは一流の家庭教師について勉強しております。その家庭教師の中には、モスクワ大学の教授などもありました。

それから一八三〇年の七月革命との関係であります。これ

はその通りでありまして、第二の時期の『狂人の弁明』の執筆にあたって、七月革命における西ヨーロッパの混乱ということが、やはり大きな影響を与えております。つまり、あのヨーロッパの混乱を我々が観客席で観ることができるのは我々の特権だというような考え方、当時のヨーロッパの混乱を泥沼というような表現でしておりまして、これは明らかに七月革命を指すということです。いずれの研究者も認めているところでありまして、したがって、第二の時期に七月革命が影響を与えているということがわかります。

田中真晴 チャアダーエフがヨーロッパを、ロシアよりもすぐれたものとする場合、典型的には中世ヨーロッパが考えられていると思うのですが近代ヨーロッパ、市民革命と産業革命をもったヨーロッパについては、どうなのか。

今井 午後にお答え下さい。

2 イワン・キレーエフスキーと アレクサンドル・ゲルツェンの 西欧像

長縄 光男

ほぼ同時代を生きたこの二人の思想家には、一見相異と思わ

れるものの中に思わぬ類似性が隠され、また逆に、類似と思われるものの背後に深い、本質的な差異がひそんでいる、という奇妙な関係がある様に思われます。それ故、私は、かねてより、両者の思想的特性は互いに比較、対照することにより、相互に際立たせることができるのではないかと思っておりました。今回は、両者の西ヨーロッパ像、特に西欧思想史のイメージを検討することによって、二人の思想の特質を明らかにしてみたいと思います。手短かに言えば、同じような問題関心から出発して、異なつた回路を経て、そして、ほぼ似たような結論に到達した、というのが両者の思索の歩みを比較することの面白い点であります。そこでまず、両者の共通性から話を始めたいと思いますが、第一に指摘されるべきことは、二人が共に古い家柄を誇る名門貴族の出であるという点です、もつともゲルツェンの場合、母親がドイツの小官吏の娘で父は彼女を妻として正式に迎えることをしなかつたため法的にはゲルツェンは「庶子」ということになっています。この事は彼の思想を解剖するにあたり看過すべからざる要因ではありますが、しかし、法的立場は別としても、ゲルツェンが名門貴族の子弟にふさわしい生活環境を用意されていたことはまぎれもない事実であつた訳で、したがって、ゲルツェンとキレーエフスキーの共通性の第一に貴族出身という点を挙げても不当ではないと思うゆえんです。さて、次に、キレーエフスキーの生まれたのは一八〇六年であるのに対して、ゲルツェンの生年は一八二二年ですからキレーエフスキーが六歳の年長ということになります。しか

も論壇へのデビューという点から言えばほぼ一二年の差があります。とは申せ、いずれも主たる思索の背景がニコライ一世治下のロシアということで一致しており、したがって、両者の生きた時代状況が同じであつたということも、第二の共通項として挙げることができるでしょう。

ところで、ニコライ一世のロシアがどのような時代であつたかと言へば、この時代（一八二五—一八五五）は、ソビエト時代を別とすれば、ロシア史上最も完備した警察体制の下で、表面上の平穏さにもかかわらず、農奴制の専制体制の矛盾は確実に深化していった時代といつてよいと思います。むしろ矛盾の深化を隠蔽するためにこそ警察力の強化が要請されたわけで、ゲルツェンもキレーエフスキーも、一再ならず、その犠牲者となつております。

しかしこうした暗黒のロシア社会から西欧に眼を転じたところで、そこも必ずしも光明にあふれていた訳ではありませんでした。フランス革命の栄光は色褪せ、早くも市民社会のメダルの裏側が誰の眼にも明らかにやつあつたからです。このことはこの時代の多くのロシア人旅行者の証言するところでありますがキレーエフスキーやゲルツェンもまた、その例外ではありませんでした。もつとも問題は何をメダルの裏側と見るか。あるいは何をメダルの表側と見るかにあるのですが、この点には先にいつて述べるとして、ここではさしあたり、ゲルツェンとキレーエフスキーの兩人にとつて、西欧が決して肯定されるべき存在ではなかつたということを描いておくにとどめたいと

思います。つまり、二人とも、ロシアと西欧の社会秩序と精神のあり方を共に否定し、これら二つの世界を一举に超克しようる視点を求めること―このことを彼らの思想的なテーマにしていたということなのです。これが両者の第三の共通点であります。

次に問題となるのは、キレーエフスキーとゲルツェンにとつて否定すべき西欧とは一体何であったのか、ということです。

キレーエフスキーと西欧との出会いは一八三〇年のドイツ（ベルリン・ミュンヘン）であり、ゲルツェンの場合は、一八四七年のバリであります。このように時期と場所とは異にしていますが、私はまず、西欧に対する両者の反応の似ていることに注目しておきたいと思います。つまり、それは、大衆の散文的で通俗的な日常生活に対する嫌悪感であります。たとえばキレーエフスキーの一八三〇年三月四日（西暦）付の手紙ではゲーテの戯曲の観劇にことよせて、役者や観客が「ボエジー」を理解していないことが嘆かれ、結論的にこんなことが書かれています。「ドイツ人は、その高い教養にもかかわらず総体としてみれば、軽薄で愚劣だというのが私の観察の結論です。」また、ゲルツェンに関しては、四七年四月二三日付バリからの手紙が好例でしょう。そこでもバリでの芝居見物に事よせて、その通俗ぶりへの嫌悪感が吐露されているのであります。

西欧の風俗・文化に対する嫌悪感の根底にあるのは何かと言えば、それは町人の支配に対する反発だといってほぼ間違いないと思います。たとえばゲルツェンが「ブルジョアジー」あるいは「メシチャンストヴォ」と言う時、そこで具体的に念頭に

置かれていたのは主として都市の中・小の商業従事者であり、その転義は、俗物根性・プチ・ブル根性ということでありました。キレーエフスキーの場合、ゲルツェンの「ブルジョア」、や「メシチャンストヴォ」に対応する様な、具体的な言葉は見当りませんが、フランス革命に対する彼の批評には、いわゆる第三身分に対する嫌悪感があからさまであります。すなわち、一八三三年、西欧遊学から帰って最初の論文「一九世紀」には次のように書かれています。「自由という言葉で理解されていたのは、これまでのような抑圧のないことにすぎず、人類とは、ただ人々の物理的な多数者、すなわち、従来の觀念によつてこの語に含まれていた少数者に対する対立概念にすぎなかった。理性の支配と称されるのは、偏見あるいは偏見とみなされていたもののないことではあるが、果たして蒙昧なる大衆の裁きを前にして、偏見でないものがあるだろうか。」

フランス革命をめぐる両者の評価には、たしかに極めて大きな隔りがあります。ゲルツェンにとつてフランス革命とは何よりも人民の革命でありました。そこで革命の推移はアンシャン・レジームの打倒という人民の革命の成果がブルジョア、すなわち町人によつて纂奪される過程でありました。つまり、ゲルツェンは「第三身分」の中にすでに相對立する二つの勢力を認めている訳で、この点、フランス革命以後のヨーロッパをおしなべて「第三身分」の支配する社会とみなしているキレーエフスキーと著しい対照をなしているのであります。しかし、ゲルツェンによるブルジョアと人民との対立は、経済的利害の

対立に由来するのではなく、むしろ精神のあり方に由来するものであります。しかも、その対立の基準をなすもの、すなわち、没理念的・没個性的で狭隘なエゴイズムの権化たるブルジョアと、自立的個性を持ち高潔な理念に生きる新しいモラルの担い手たる人民との対立の基準には、決して普遍妥当的な根拠がある訳ではなく、むしろ、ゲルツェンのナロード像には彼の一方的な思い入れがうかがえるのです。そして人民に対する彼の思い入れの根底に横たわっているのが、実は、キレーエフスキーにおけると同様の貴族的心情からする、中世以来伝統的な反商業主義的倫理感であるように思われるのです。もともと、この反商業主義を貴族的心情のみに由来させることには異議をはさむ向きも多いことと思います。なぜならば、六〇年代以降の非貴族出身の思想家の中にもこうした傾向は顕著であり、その意味で反商業主義なロシア思想の特質の一つであると言ってもよい程だからであります。したがって、この反商業主義は農業を主軸とするロシアの経済体制そのものに根拠があるといった主張の方が広い妥当性を持つことは疑いありません。しかしこうした異論を承知した上でなおかつ、私は、この時代、すなわち、三〇—四〇年代の思想を六〇年代の思想から区別する要因の一つとして、貴族的心情・美感からする反商業主義的倫理感というものを指摘しておきたいのであります。こうした心情・美感・倫理感のゆえに、彼らは西欧社会にはびこる私利私欲と物質第一主義、さらにはその帰結としての富の偏在、産業の進歩と裏腹な貧困の増大と社会対立の激化とを批判するので

あります。

しかし、このような現象認識の共通性にもかかわらず、現象の背後にある問題の捉え方において、両者は著しく違った道を歩むこととなります。結論を先に言うならば、キレーエフスキーは商業主義的西欧社会の根本倫理として合理主義を認め、それから生ずるエゴイズムを個人の内面的分裂と人間相互の孤立化の原因とみなし、かくして、社会の有機的一と連帯性の欠如を西欧社会の根本問題とするのに対して、ゲルツェンは、西欧の物質主義を前にした生身の人間の尊厳性の無視、人間性の喪失こそ西欧社会の直面する根本問題だと考えているのです。

ちなみに言えば、キレーエフスキーの思想にとつてのキー・ワードはツェーリノスチ（全一性）であり、ゲルツェンのそれはリーチノスチ（人格・個性・個人性）であることは、両者の問題把握の違いを端的に物語っていると申せましょう。

通説によればキレーエフスキーは一八三〇年代の半ばを境として「西欧主義」から「スラブ主義」に「転向」したとされていますが、私はすでにある小さな論文の中で、キレーエフスキーの「スラブ主義」は初期の「西欧主義」の深化の帰結であって、原理的な変化ではなかったことを主張しております。今その主旨を、彼の一八三二年の論文「一九世紀」に即してかいつまんで申しますと、三〇年代の初頭において彼が「西欧主義者」と称されるゆえんは中世の西欧、すなわち、カトリシズムを精神的な絆として汎ヨーロッパ的規模で信仰共同体を形成していた中世の西欧世界を理想としていた点にあります。一八

世紀後半以降の西欧、つまり、今日の見方から言えば、市民革命と産業革命の時代に突入して以降の西欧については、これを従来の社会の有機的一統が破壊され、従来の文明の継承性と漸進的進歩の歩みの断絶された時代として捉え、辛うじて、シェリングの積極哲学の企図、言い換えれば、ドイツの保守的のロマン主義に通常の宗教の復権への傾向に未来の西欧の可能性を認め、このような宗教的絆によって再統合された西欧文明への参加をロシアの未来の採るべき方向として示唆していたのです。

このように初期のキレーエフスキーの「西欧主義」とは、つまりところ、ドイツの保守的のロマン主義への共鳴に立脚していたのであります。

ところが、この論文が検閲の網にかかり以後一〇年近く公的沈黙を余儀なくされますが、その間彼は、一方で三〇年革命後の西欧社会の亀裂を横目で見ながら、また他方で、ロシアを西欧化の道に引き入れた、ピョートル大帝の後裔たるニコライ一世の政府への反感をつのらせながら、次第に、中世の西欧世界をも含めた西欧へのトータルな批判を深め、今度は彼はスラブ主義の論客として、論壇に登場することになるのです。

キレーエフスキーのこの変貌は外見から見るかぎり「転向」あるいは「改宗」と呼びうるものですが、しかし、後期の西欧批判の論点そのものは、初期キレーエフスキーの西欧への共感の論点と同じなのです。つまり、図式的に言えば、信仰共同体としての中世キリスト教社会に代わって、ギリシア正教を内面的絆とするロシアの農村共同体が、肯定的価値として前面に登

場して来たということなのです。では、カトリシズムとロマン主義をも含めた西欧はどのような視点から批判されているか、それを以下にかいつまんで見ておきたいと思ひます。

キレーエフスキーによれば、西欧文明を構成する要素は(1)キリスト教、(2)若い蛮族の生命力、(3)古代の異教的世界の遺産であります。このうち、同じキリスト教文明圏を形成するロシアと西欧との決定的な差異は古代の異教世界、とりわけローマ世界の遺産の有無であります。そしてこの遺産こそ西欧思想を特徴づけている合理主義の伝統の淵源にはかなりません。キレーエフスキーによればこの伝統はギリシア哲学にまでさかのぼることができます。彼はギリシア哲学を代表するアリストテレスの体系が「知的自意識の全一性を破壊し、人間の内的信念の根拠を道徳的・美的意味から離れた分別的理性という、抽象的認識に変えてしまった」と述べています。そして、その結果、真理の認識の真偽は抽象的論理の働きに委ねられることになってしまった、とキレーエフスキーは言うのです。すなわち、「真理を認識しうる手段は知性の論理的働きと外的世界の客観的観察に限定された」のであります。これをキレーエフスキーの別の言葉をもって言い換えれば「事物の内面的本質的認識」に対する「外面的な悟性認識」あるいは「自然的理性」の優先ということです。そしてこの「外面的な悟性認識」あるいは「自然理性」が信仰の領分を犯し、その正当性・真实性・本質性を判定する唯一の手段を僭称するに及び、信仰の真偽は実質的には、個々の主観的・恣意的判断に委ねられ、さらに、主観

性・恣意性を隠すものとして論理的整合性が幅をきかすようになることによって信仰共同体としての社会の存立基盤が掘りくずされていったのです。かくしてキレーニフスキーによれば、古代ローマ社会は、かかる合理主義的認識に汚染された孤立的諸個人の集合体にすぎず、社会を社会たらしめている絆は、私的所有権を媒介とした個々人の利害計算であり、連帯も高々、利害を共にする者の党派的連帯にすぎなかったということになります。そこから社会の外面的統一を保持するために法治主義が生まれて来ます。そして西欧はこうした認識方法とそれに由来する社会の存立のあり方をすっかり取り入れてしまった、とキレーニフスキーは論じます。以下、彼の論法をたどりますと――キリスト教社会は元来外的な制度や言語化された教典に依拠している訳でなく、超個人的な精神共同体であり、「愛と真実の生き生きとした有機体」であり、したがってそこには個人の恣意的・主観的判断は、たとえそれが論理的に筋道が通っているとしても、容認されるべくもないのである。しかるに、西欧は古代異教世界から引きついだ合理主義の精神に則り、教典解釈の正当性を外的論理の整合性にすりかえ、それによって、東西キリスト教世界の分裂の原因を作り出してしまった。これがキリスト教に対する合理主義の第一の勝利であつたとすれば、宗教改革は第二の勝利である。これによって信仰は個人的良心、個人の確信の間に矮小化されるに至つた。カトリック教徒はプロテスタンチズムの理性偏重を非難するがプロテスタンチズム自体、カトリシズムの合理主義の申し子にすぎないのだ。そ

して現代の新しい哲学、特にデカルトの懐疑論、カントの不可知論は宗教への不信をあおり、ヘーゲルの汎論理主義に至っては、人知の倨傲の最たるものである。かくして無神論とエゴイズムとが、合理主義の発展の最後の必然的帰結なのである。

これに対してロシアはギリシア正教の影響下にあることによって西欧的な合理主義にむしばまれることがなく、しかも、西欧と異なり、国家が征服によるのではなく、人々の自発性に基づいて成立したため、治者と被治者とは信頼関係によって結ばれ、他方、政治と宗教、聖界と俗界についての職掌の分担も画然となされ、これら兩者を結びつけるものとしてミール（農村共同体）があつた。つまり、それは、行政的には土地の共同所有に基礎を置く自治的単位であり、しかも正教を自治の精神的絆とする信仰共同体であつた。ロシアとは、つまるところ、ミールを精神的・物質的構成分子とした有機的結合体に他ならない。ところが、イワン皇帝による絶対的権力の確立は、聖界と俗界との調和を崩し、さらにビョートル大帝による西欧文明の強制的移入は信仰によって結ばれたロシアの一体性を破壊してしまつた。その結果、西欧の合理主義的思想におかされた「進歩的」知識人たちは祖国（大地・民衆）との内面的絆を失い、流浪人になつてしまつた。しかし、幸いなことに、伝来の正教信仰はミールの中に、民衆の生活倫理の中に、原初的な形で残されている。それ故、ロシアの未来は知識人たちが西欧流の合理主義的思考を捨て、ミールの倫理と正教の信仰に立ちかえり、かつての信仰共同体としての統合性・一体性を取り戻すことに

ある。そうすることによって初めて、知識人たちも自らを内的分裂から救い、その人格の統一性を取り戻すことができるだろう。しかも西欧文明になれ親しんで間もないロシアの教養階級にはまだそれが可能なはずである——というのであります。

以上がキレーエフスキーの西欧批判から共同体思想へと至る大筋であります。

キレーエフスキーの西欧批判の眼目がその信仰による有機的全一性の喪失という点にあったとすれば、ゲルツェンの西欧批判の根底にあったのは個の原理の確立への要請でありました。

周知のように、ルター信仰義認論とデカルトの「コギト」以来の西欧思想の主潮は、神の権威からの人間の自立・独立の歩みと言つてよいと思いますが、ゲルツェンが身をおいていたのも、人間の知的能力に対する絶対的信頼を前提とするこの流れの中でした。ゲルツェンはこの前提に立脚し、個々の人間にとつて外在的な、あるいは超越的な諸規範からの人間の精神的・道徳的自立を求め、他方、個々人の肉体的尊厳性の承認とを求めて来たのでした。その彼にとつて新しい社会たる社会主義の理念とは、人間の内発性に依拠しあらゆる外的権威をも持たない、自立的個性の十全なる開花にこそあったのです。しかも、「個の自立」の要請は、農奴制と専政体制下におけるロシアの知識人と民衆に対する変革への主体形成という意味をも含んでおりました。

このようなモチーフを持つゲルツェンの目から見ると、西欧には相変わらず神の権威が生き延び、支配と隷属の体系、すな

わち、彼のいう「封建制」が厳然として存続し、その下で、貧困に起因する精神的屈従と肉体的悲惨とがいたるところで眼につくのであります。ゲルツェンに言わせれば、これはつまるところ、西欧人の中にいまだ人間性への信賴の念、個々人の精神的・道徳的自立性や肉体的尊厳性の思想が確立していない証拠と思われました。一般にはルネサンスと宗教改革によって近代が画され、デカルトとベーコンは近代思想の祖と仰がれています。しかし、ゲルツェンによれば、ルネサンスと宗教改革は「カトリシズムと封建制の最後の段階」にすぎず、また、デカルト——ヘーゲルをして真の抽象的思惟はデカルトにはじまると言わしめたデカルトも、ゲルツェンの目から見れば、「原理的に新しい哲学、新しい科学を提示していない」のであります。

以下、彼の言い分を紹介しますと——

「新しい哲学の運命に宗教改革の運命に似ている。」それは大きな前進であつたが中途半端であつた。純粹思惟なるものは新しい科学のスコラ哲学である。それは丁度純粹なプロテスタントイズムがカトリシズムの生まれ変わりであるのと同様である。封建制は宗教改革を生きのび、ヨーロッパの生活のあらゆる現象にしみこんだ。たしかに新しい力強いものが生まれはしたが、それはいずれも封建制の後見のもとにある。……あからさまで粗暴な封建制が合理的で柔軟な封建制に、自信に満ちた封建制が自己弁護的な封建制に、血の封建制が金の封建制^{ギルド}に、つて替つただけのことで、スコラ哲学は科学の封建制たる位置を占めているのである。そうである以上、それは十全に科学た

りえただろうか、そこに人間の棲むことが期待できたのだろうか、否である。」

ところで、このような時代認識はいかなる思想史像に由来するのかという点、それはテーゼとしての古代、アンチテーゼとしての中世（現代の西欧をその最終段階とする）、そしてジン・テーゼとしての来たるべき時代、という図式であります。つまり、ゲルツェンにとつて現代とは過渡期にはかならなかったわけですから、これはそれぞれ別の時期は一体どのような原理に支配されていたとゲルツェンは言うのでしょうか。まず、古代——ここでは人間と自然、存在と思维が即自的・直接的に同一とみなされていた時期と捉えられています。いうところの「自然的直接性」の時代であります。これに対して中世は、この兩者の即自的・直接的・同一性に反省が加えられ、存在と思维、人間と自然が対立関係におかれ、その結果、現実の人間に関する理解が一面的になってしまった時代と特徴づけられます。すなわち、ギリシア・ローマの時代が都市の市民であることによつて人間性を認められ、奴隷については人間性が認められていなかったのに対してキリスト教世界は神を前にした人間の普遍的価値を承認した点に大きな進歩を為し遂げた反面、古代への反動として、肉体的なるもの・自然的なもの・物質的なもの・時間的なもの・個別・具体的なるものを非本質的なものとしてしりぞけ、精神的・永遠的・普遍的・抽象的なもののみを、本質的なものとして認めたのでした。ここからキリスト教の論理たるスコラ哲学の二元論が生まれます。しか

も、近代の西欧思想も本質的にはこの二元論の枠内にあるのです。すなわち、それは中世において対立させられていた二つの原理——肉体的・物質性と精神的とが別の道を独自に歩み始めたにすぎないのです。二つの道とは、つまり、今日の区分においてはめると、一つはデカルトに始まる大陸合理論の系譜であり、もう一つは、ベーコンに始まるイギリス経験論の系譜がそれであります。

たとえばデカルトの懐疑とその帰結たる「コギト」は、ゲルツェンによれば、「汝自身を知れ」という古代からの呼びかけに対する応答として画期的な意義を有してはいたものの、その彼が懐疑の対象をもつばら思维の世界、精神の世界に限定してしまったことは、中世的スコラ哲学との妥協にほかならず、その結果、現実に対する思维の働きかけを不可能にしてしまったのであります。そして、デカルトからカントに至る系譜は主として思维の独立性を主張する余り存在への思维の働きかけの契機を見落としてしまった潮流であります。

これに対してベーコンに始まるイギリス経験論の系譜は、物質性を本質とし思维の自立的意味を認めない点において、実際には、あるがままの現実思维を屈從せしめることになっている。これはスコラ哲学のもう一つの一面性を継承するものにはかならない、とゲルツェンは言います。この流れを徹底化した思想家としてゲルツェンがあげているのは、ヒュームですが、彼はヒュームの思想において、「宇宙は個別的現象の奈落におちこみ、我々の自我は個別的感覚の奈落におちこみ」「理性や

思惟や本質や因果律の現実性、自らの自我の認識は消えうせてしまふ」と書き、「本能や印象への信頼は果して抛りどころになりうるか」と問い、否と答えているのであります。

かくして、現代の課題は両極に分解した二つの潮流・二つの原理の統一、存在と思惟の同一性という理解による人間と自然と歴史との生き生きとした現実的な把握でなければならぬこととなります。シェリングからヘーゲルに至る哲学の歩みはこの課題を解決せんとするものではあったものの、いまだに従来からの観念性から自由ではありません。たとえばヘーゲル・彼は存在と思惟との真にあるべき関係を理解してはいたが、その関係の論理たる弁証法を抽象化し絶対化することによつて汎論理主義に陥り、その結果、現実を観念の犠牲にしてしまった。

つまり、ヘーゲルにとつて人間や自然や歴史はあくまでも応用論理学にすぎず、主体はあくまでも抽象的・絶対的理念にはかならなかつたのだ。したがつて、ここでも人間の現実的生の復権はいまだしと言わねばならない、というわけなのであります。

今お話して来たことは主として、四〇年代の半ばごろに書かれた「自然研究書簡」に基づいているのですが、この中でもはもつぱら思想の歩みの普遍性のみが語られ、この歩みの中のロシア固有の役割については何も触れられていないことが注目されます。思惟の歩みの普遍性を強調する立場が、ロシア思想の独自性を主張するスラブ主義に対する批判を意味していることは、容易に推測しうるところですが、そのゲルツェンに「ロシアへの回帰」なるものが生ずるのは、この論文の書かれて間も

ない四七年、西欧との直接的な出会いの時以降のこととされています。もっとも、このターニング・ポイントについては諸説あり、ここでその一つ一つに立ち入って紹介・検討しているゆとりはありませんが、視点を交えてみれば、ゲルツェンの「ロシアへの回帰」は、キレーニエフスキーの「スラブ主義」が彼の改宗あるいは転向ではなかつたのと同様、ゲルツェンにとつても「ターニング」でなく、むしろ、四〇年代の思想の深化・徹底化の帰結と見なすことも可能だと思ひます。事実、個人の精神的・道徳的自立とそれに支えられた人間の精神的・肉体的尊厳性の要請という四〇年代以来のモチーフは、四八年革命以降の西欧を裁く基本的視角として一貫しているのです。

彼はマルクスが最初の階級決戦と呼んだ四八年六月の日々をパリにあつて逐一目撃していますが、彼がそこで見たものは、共和制・秩序・人民の福祉という名のもとで生身の人間が大量に抹殺されてゆく現実であり、また、民主主義あるいは人民の自発性の名のもとに君主制が復活してゆくというパラドックスでありました。ゲルツェンにとつて実に失望的であつたのは、西欧の思想家の中でも例外的存在とみなしていたブルードンが五八年に「革命と教会とにおける正義」を書き、思いもかけぬ侮辱的女性観を口走り、家庭の秩序や抽象的な正義の理念を無上の価値として提示したことでした、彼は知人への手紙の中で「女性に対するローマ・カトリック的な侮辱の書を書ける人間はもはや自由な人間ではありません」と書き、不快の念をあらわにしております。

このように、臨時政府のいう「共和制」や「秩序」や「人民の福祉」という大義名分からブルードンの「家族」や「正義」に至る諸々の理念が生身の人間の生に勝利する論理の背後にゲルツェンが見たのは、中世以来不変のキリスト教の論理たる二元論の支配にはかなりませんでした。彼によれば、この二元論は、現実の人間存在にとつて不可分の要素たる精神性と肉体的性、類性と個別性、愛とエゴイズム等、一見相反する諸要因を「美德」と「悪徳」とに二分し、あらゆる「悪徳」を人間の原罪的属性とみなし、他方人間の弱さ・邪悪さ故に陥る「墮落」から人間を救うものとして「美德」の権化たる神を想定し、これに対する絶対的帰依を人間に求めて、また、来世における霊の救済の名のもとに、現世の貧困や不幸はないがしろにされて来たのです。そして神の祝福を司る教会とそれによつて聖別された国家とは權威と権力とを掲げて人民の後見人・庇護者、実に時としては断罪者として人々に君臨して来たのであります。が、ゲルツェンが現にまのあたりにした国家は、共和制と民主主義という衣をまとい、また西欧思想は人間理性への信頼を標榜しながらも、その実質は中世以来の論理と何ら変わるどころがなかったのであります。つまりここでゲルツェンは、現代が中世の枠内にあるという四〇年代半ばの図式を改めて確認せざるをえなかったということなのです。

では、個の自立、人間性の尊厳という西欧が生みだした偉大なる理念はいかなる土壌の上で実現されるのか、そこで登場するのがロシア、とりわけ、農村共同体のロシアなのです。

すでに述べた様に、キレーエフスキーにとつてミールは西欧の合理主義に侵されることのない純粹の正教理念の保持されている場であり、また、利害関係によつて分断されることのない有機的統合の保持されている場として、未来社会への基盤たる価値を有していたのですが、これに対して、ゲルツェンにとつてのミールの価値は、キリスト教にも国家権力にもなじまない、自治と平等と友愛の共同体である、という点にあります。たとえば、村の長老の選挙や土地の再分割や地租の割当等についてのミールの意志決定は成年に達し納税義務を負った全てのものが同等の発言権を有する村会でなされ、しかもさしたるトラブルもなくやつて来ていますし、しかも、村長とミールの成員の関係は支配・被支配の関係でもありません。その上、農民のこうした習慣は彼らが農村を離れて都市に移り住んだ後にも保持されています。つまり、彼らは自発的にアルテリを組織しそこで賃金の再分配をはじめ、互いに助け合つて生活しているのです。また、キレーエフスキーが認める農民の信仰心については、ゲルツェンは聖職者に対する彼らの侮蔑的態度の中に、彼らにとつての信仰が皮相で便宜的なものではないことの何よりの証拠を見ているのです。こうして、彼は次のように書くこととなります。「農村共同体はロシアの人民を蒙古の野蛮や皇帝による文明化から、またヨーロッパ風に染まった地主やドイッ流の官僚主義から救った。共同体は激しく動揺しながらも、権力の介入を阻止して来た。それゆえそれは、ヨーロッパにおける社会主義の発展の時まで無事に生きのびて来たのである。

こうした事情はロシアにとつて限りなく重要なことである。」
 もつとも、ゲルツェンはありのままの共同体がそのままで未来社会の礎になるなどと考えているわけではありません。つまり、そこでは農民たちが農奴制の軛に忍従していることに見られるように、個の尊敬性・個の精神的・道徳的自立の念が余りにも稀薄であります。それゆえ、共同体には、西欧的教養を身につけた若い知識人によつて、西欧の知的成果たる個の原理を移植する必要があるということです。つまり、「共同体を維持しながら個を自立させること」、言い換れば「ロシア的原理」と「西欧的原理」の結合の中に、ゲルツェンはロシア社会主義の可能性を認めようとしているのです。

以上、私は、ロシアと西欧の現状をトータルに超克しようという共通の問題関心、すなわち、反封建・反資本という共通の問題関心から出発した二人の思索者が、互いに対立する西欧近代の思想的成果を武器として、これらをいわば純化・徹底化させることによつて西欧を批判し、さらにその結果、共に自らの祖国の共同体の存在に目を向けるに至るという「先祖帰り」の跡を、極く大雑把に辿つてみたのでありますが、次に問題となるのは、こうした二つの世界観がロシアをも含めたヨーロッパ全体の社会思想史の中でどのように位置づけられるのかということですが、これについては、ここでは二つの説を紹介しておきたいと思ひます。一つは、ソ連邦の思想史家に通有の見解であり、もう一つは、ポーランドの思想史家、アンジェイ・ヴァリッキの学説であります。

ソ連邦の思想史学の前提となっているのは経済決定論と、封建制―資本主義―社会主義という世界史の行程をロシアも自生的に歩んで来たという認識です。この前提からして、ロシア資本主義の始まりとされる一八六一年以前のロシア社会に封建的イデオロギーとブルジョア的イデオロギーと勤労者大衆のイデオロギーの存在を認め、スラブ主義を封建的地主層の保守的イデオロギー、西欧派内の右派グループをブルジョア・イデオロギー、そして、ゲルツェン、ペリンスキー、チエルヌシエフスキーを農民大衆の利害と心情を代弁する「革命的民主主義」として説明するのです。しかしごく素朴に見て、ゲルツェンが多くのスラブ主義者と同様、貴族の出であったことを想起しただけでも、こうした説明が必ずしも説得力を持つものではないことは明らかであります。

これに対して知識社会学の立場に立つヴァリッキ氏に特徴的なことは、ロシアという枠組を一旦取りはずし、ロシア思想の展開を市民革命と産業革命を契機とした一八世紀末の汎ヨーロッパ的規模での社会変動の渦中に投じ、これをこの社会変動によつて生ずるヨーロッパ思想界の変化との連動関係において論じようとしている点にあります。こうした観点から氏は、四〇年代ロシアのスラブ主義と西欧主義とを、前資本主義的社会構造に根差した二つのユートピアと考えています。すなわち、ヨーロッパにおいて資本主義が全面的に勝利しそれゆえにその暗黒面も露呈されつつあった時期にブルジョア体制に向かって始動する必要に迫られていた後進ロシアにあって、思索する人々

は彼らの祖国に残存している前資本主義構造のうち、いまだに生命力を失わない要素をよりどころとして、新しい体制を分析することを可能にした、というのです。こうした知識社会学的方法論に基づくロシア思想の分析は、スラブ主義思想の解釈にあたり、極めて有効であるように思われます。とりわけ、スラブ主義の教義とドイツの保守的ロマン主義との類似性を指摘し、これをウェーバーやテンニエスのいくつかのカテゴリーによつて説明していることは、ヴァリツキ氏の独創に属するところであります。しかし他方、西欧主義、とりわけゲルツェンの思想は同じ後進的資本主義国たるドイツにどのような対応思想を持つのか明らかにされておりません。もしこれがないとするならば、スラブ主義ではなくゲルツェンの思想こそがロシア思想の独自性の証しということになるでしょう。また、同じ社会階層に属する二人の思想家が何故西欧の思想に対して相対立する評価を持つに至ったのも、ヴァリツキ氏の方法によつては説明されえないのであります。こうしたことからロシア思想史の總体的理解には、いまだ不十分な点が多く残されていることがわかるわけで、今回もイギリス、フランス、ドイツをはじめ各国の思想史研究の場からの有益な示唆をいただきたいと念願している次第です、大変長くなりましたが、とりあえず、私の報告はこれで終らせていただきます。

今井 予定の時間をかなりすぎましたので、質問は午後にしたいと思いますが、報告の内容を確かめておきたいという意味での質問があれば、簡単におねがいします。

佐藤茂行 五八年のブルードンとの関係で、家族とか、正義の問題についての、ブルードンの考えに、ゲルツェンが失望したと、おっしゃったと思うのですが、五八年頃の両者のちよつとしたトラブルは、ポーランド問題をめぐる意見の違いではなかったか、その点確かめておきたいのですが。

水田洋 二つ質問があります。一つは二人の思想家が別の経路を通じて、同じところに到達したというお話だったと思うのですが、共同体に到達しても、その共同体に対する態度がまるつきり違っているようなので、そのところをもう少し説明していただきたいということ、それからもう一つは、今の佐藤さんの話のブルードン。ブルードンの女性観に失望したというのなら、ゲルツェンの女性観は、どういふものであったのか。

3 ヘチエルヌイシエフスキーの生涯と思想の紹介

今井 義夫

このシンポジウムをくむにあたって、私はチエルヌイシエフスキーを報告しようと思いましたが、左近さんにはバクーニンをというご依頼があつたそうですが、時間の関係で、こういうことになりました。そうしますと、チャアダーエフ、ゲルツ

エン、キレーエフスキーから、ソロヴィヨフへとぶことになって、そのあいだにある一段階がぬけてしまう。その段階を代表するのがチエルヌイシエフスキーだと思えます

たとえば、先程からたびたび出てきております、アンジェイ・ヴァリツキのロシア思想史に関する叙述では、ゲルツェン、長縄さんの報告されたゲルツェンなどは、ヘーゲルの西欧主義からロシア的社会主義へとという表題で紹介されておりました、その後で、「六十年代の啓蒙主義者達」という題で、チエルヌイシエフスキーとか、ドブロリヌーボフとかいった人達を扱っているんです。その後に、「反動思想」という章が出てきてダニレフスキーやレオンチエフなどが紹介されております。これもロシアと西欧を論じた非常に興味深い思想家達を含んでいます、たとえば鳥山先生などはこの点で先駆的な著書を書いておられますが、今回は参加しておられません。ヴァリツキはその後に、「預言者の文学とメシア哲学」という章をおいていまして、ドストエフスキーやソロヴィヨフなどはこの「預言者の文学とメシア哲学」の中に入っているわけです。そしてその後「ブレハーノフと資本主義論争」と、こういう章分けを彼は試みております。ブレハーノフに関しては、田中先生がお書きになっているとおりですし、ナロードニキに関しては、日本では和田春樹さんなんかはかなり大胆な作品を発表されております。しかしどうもこの六〇年代の啓蒙主義思想、具体的にはチエルヌイシエフスキーに関してはあまり日本では研究ができていない。この二人を抜いてしまいますと、ナロードニキ思想

も、またブレハーノフからレーニンに至る思想も傾向も、充分ふまえられないままに、このシンボジウムがある面を強調して終わるんじゃないかという気も私はしらないではない訳で、最初にお願いましたように、報告者の時間を取らないように一〇分位このチエルヌイシエフスキーについて御紹介し、かつ私達最近そのことについて共同研究いたしましたのでそういうものも御紹介しておきたいと思えます。

短い時間なのですべては尽されませんが、御存知の通り、『父と子』という小説がツルゲーネフにはございまして、一八五〇年代から六〇年代の一種の思想の世代論争的なものが大きなテーマになっております。先程の報告にありましたゲルツェンの一八四八年の革命のリアクションが、表面的に大きな思想潮流として現われるのは、ロシアでは一八五六年のクリミア戦争後の改革期だと思っております。五五年開戦で五四年にはニコライ一世の死がありまして、反動政治の崩壊、ロシアの帝政の軍事的な敗北、こういうことで五六年以降ロシアは大変な改革期を迎えます。具体的には農奴制の廃止という問題なんです、この間に登場する思想にはそれまで潜在していたロシアの諸要素が出てまいります。今日ソビエトではその中で革命的な民主主義と呼ばれるチエルヌイシエフスキーやドブロリヌーボフ、ピーサレフ、そういう人達を非常に強調する訳ですが、しかしその時には同時に現実的にはロシアの自由主義者たちが登場いたしましたして、農奴制改革の政治的なプログラムでは非常に大きな役割を演ずる訳です。こういう過渡期の問題をぬいては、そ

の後の発展は非常につかみにくいわけですが、その五〇年代後半に登場します思想家の自由主義者としてはカヴェーリンとかナチーリンとかがいます。これも西欧ではぼつぼつ研究されており、ソビエトでも最近一、二の研究が出ておりますが、まだ本格的にロシア自由主義の研究ができていない段階なんです。このロシア自由主義と対決しながら農奴制改革を非常に徹底したものにしようという潮流がもう一方にありまして、これがチエルヌイシエフスキー、ドブロリヌーボフ達、および先程から論じられているゲルツェンの流れなのです。

ところが、ゲルツェンが四〇年代人としての哲学的素養と政治観を持って登場した時には、もう六〇年代人と呼ばれるかなり出身階層の違う、すなわち貴族ではない思想家が登場してまいります。御存知の方には大変くどい話で申し訳ないんですが、出身地盤の違うラズノチーニツという雑階級人の思想家達は、ゲルツェンの思想のロシア社会主義という思想に育てられながら、現実に対する考え方が大変異質的でございまして、これをツルゲーネフが見て、『父と子』という作品の一つのモチーフにしたわけなんですけれど、この子の世代にあたるラジカルな非貴族的知識人、インテリゲンツィア、これを何とか研究したいというのが私はじめ、かなりの研究者の欲求でございまして。たとえば、ゲルツェンと同じように農村共同体を社会主義の基盤として考えながら、彼らはゲルツェンと違いました、西欧とロシアとは違った原理に立つ別の世界とは考えておりませんでした。チエルヌイシエフスキーはこの一八六一年と

いう過渡期の一つのピーク、農奴制改革が行われたこの時に、チャダーエフの『狂人の弁明』という先程外川さんが御報告なされたテーマを取り上げまして論文を書いていますが、フランス語で書かれた『狂人の弁明』をロシア語に翻訳して載せて、これに対して批評を加えた訳なんです。この批評は、実はゲルツェンとかスラブ主義者に対する批評を意図したものでして、チエルヌイシエフスキーは、『狂人の弁明』は非常に古いタイプの観念的な歴史理解の作品であって、我々はそういうロシアと西欧というような、比較論、文明論では現実が解決できないと思っている、より現実的な歴史哲学が必要であると、強調しております。これはチャダーエフに対する批判以上にゲルツェンへの批判であったと考えていい訳です。

しかし同時に『狂人の弁明』が定義いたしました、遅れたものの優位という論理は、彼は継承していく訳です。これはゲルツェンが発展させておりますから、社会主義への論理として利用するのですが、これをチエルヌイシエフスキーはゲルツェンと違って、歴史の弁証法的発展における最初の契機は最高の段階と似ていると、すなわち農村共同体の共同体的生活様式は将来の社会主義に通ずると、こういう考え方で、むしろ後進国の条件を是認しつつこれを高度の社会主義にもって行こうと、こういう風に考える訳です。この点チエルヌイシエフスキーの共同体を基礎にしたロシア社会主義論は、ゲルツェンをふまえながらかなり異質なものになって来ている訳です。それから具体的な実現の方法としては、ゲルツェンが漠然と指摘しておりました

プガチョフ、ラージンなどの農民反乱の力というものを、もっと組織化された具体的な革命的方式に組み込もうとしたしまして、やはりインテリゲンツィアの革命組織を構想いたします。そして農民の全国的な組織的な反乱によって帝政を揺り動かす、即ち、ゲルツェンが期待していた上からの、皇帝からの改革よりも、下の一般庶民の政治意識の向上と不満の爆発、これを組織化して体制を切り崩していこうというので、その為に御存知の通り、『何をなすべきか』という獄中で書いた有名な作品の中で新しい人間像、すなわちインテリゲンツィアの革命像を描きまして、彼らに農民の組織化と将来の社会主義の実現を期待する訳です。

こういった動きが六〇年代、一八六一年の改革の後に登場いたしました。彼らの哲学、世界観はかなり四〇年代のゲルツェンその他と違ってまいります。とりわけ観念論的なものを批判して唯物論へ行こうとする訳です。これがニヒリストと呼ばれたロシアの新しいタイプでございます。この辺をしっかりとつかまないと、ロシア思想史は、ついベルジャエフとか東西文明論的な方へ流れていってしまつて、レーニンその他の方へつながつて行く手がかりを失うんじゃないか、彼らなりの西欧ロシア観、西欧対ロシアという考え方がある訳で、ブレハーノフなんかのレーニンとの論争なんかにそれが反映している訳です。こういうチエルヌィシエフスキーの、ドブロリヌーボフの重要性ということは、ソ連ではかなり強調されるんですが、それはソ連なりの方法でありまして、私達は必ずしもそれについて行けな

い。たまたま一九七八年に、チエルヌィシエフスキーの生誕一五〇周年で膨大な出版物が出ました。論文だけでも私達が集めましたのは七八点、書物も相当出ました。全部あわせると一〇〇点ぐらいになるでしょうか。こういうものに対応しつつ独自のチエルヌィシエフスキー観を提示したいというのが私達の希望でありまして、チエルヌィシエフスキーの世界観や生涯活動などを二人でまとめました。今年一二月に社会思想社から『ロシア解放思想の先駆者』という題で出ますので今日私が報告できない穴を埋めてくれるかと思ひます。

これで一応司会者としての前置きを終えまして、最初から予定していました第三の報告者の工藤さんのソロヴィヨフの報告に移りたいと思ひます。

4 ウラジミール・ソロヴィヨフに おけるヨーロッパ的知識の批判 をめぐつて

工藤 孝史

私がこの報告で明らかにしたいと考えておりますのは、ソロヴィヨフのヨーロッパ像の特徴であります。今までのお話の中でもロシアとギリシア正教会の関係であるとか、スラブ派と正

教の關係であるとか、その辺の話がかなり出た訳でありますけれども、ソロヴィヨフについても色々な言われ方がありまして、彼はギリシア正教的な世界観を哲学的に表わした人であるとか、そうではなくて、ローマ・カトリックの世界観に基づいている哲学者であるとか、様々に言われています。したがってソロヴィヨフについて、ロシア思想史の中における一定の位置を定めるのは、非常に難しい問題であると考えています。今回、この報告の機会に、そういったソロヴィヨフの立場が、キリスト教の歴史とか、哲学史の中で、どのような位置にあるのかを、私なりに明らかにしたいと思っております。

ソロヴィヨフは、一八五三年に生まれて、一九〇〇年に死ぬ、つまり四十数年しか生きていない訳で、この短い生涯の過程で思想的な変遷といえますか、否、思想的にはそれ程変わっていないのですが、生活そのものが時期を分けて様々な方面に関係するということがあります。その前期を大学の研究者として哲学に従事していた時期、そして中期、そして晩年は詩などで活躍したというような、基本的な分け方があります。この前期のソロヴィヨフの哲学について特徴を少し述べたいと思います。

私の今日の報告の論題は「ヨーロッパ的知識の批判をめぐって」となっておりますけれども、これはソロヴィヨフの哲学者としての立場、あるいはそういった立場から展開された思想に光をあてた時に、意味を持って来る題名であると思っています。すなわち、ここでヨーロッパ的知識の批判と申しますのは、ソ

ロヴィヨフ自身が行ないましたヨーロッパ哲学史の批判的な検討、ないしはその結果ソロヴィヨフが獲得した哲学的立場の性格を表わしていると思うのであります。もちろん、このような立場において、いわゆる、ヨーロッパ的な知識というものが明らかにになり、さらにそれに代わる新たな哲学原理が確立されたか否かという問題は、このソロヴィヨフの仕事それ自体に深く立ち入って検討しなければならぬ問題であります。まずこの時期の、すなわちこの初期のソロヴィヨフの哲学探究の特徴をピックアップしておく必要があると思います。

ソロヴィヨフの最初の著作は、『西欧哲学の危機』と題しまして一八七四年に出ております。この本の序文でソロヴィヨフは、「もっぱら理論的抽象的な認識という意味での哲学はその発展を終え、二度ともどらぬ過去の世界へと移り去った。そういう確信が私にはある」と言っています。この場合、「もっぱら理論的で抽象的な認識」ということを、いわゆる実証主義者が形而上学を否定するような意味で言っているのではなく、彼は、形而上学を擁護していく、あるいは形而上学そのものを新たにうち立てようとする立場から、ヨーロッパの哲学が持っている本質を抽象的な認識と呼ぶ訳であります。先程長縄先生が、キレーエフスキーの哲学に触れたのですが、ソロヴィヨフもこの新たな認識、すなわちヨーロッパの抽象的な認識に代わる認識を、いわゆるスラブ派の用語を借りて「全一的認識」と名づけそこでその新たな認識の可能性を考察していった一人の哲学者です。この過程で展開される認識論の特徴を見てみ

るならば、合理主義の抽象的な認識と経験論の経験的な認識の立場を非難し、それら各々の見解の相対的な真理性、あるいは、それが相対的であるがゆえに不十分であることの根拠を論じる、という点にあったと思います。ソロヴィヨフは、「西欧哲学の限界性は相対的かつ抽象的な概念を具体化し続けるという点にあり、すべての西欧哲学に共通した立場がこのようなものなのだ」と言っております。もちろん彼のこの様な哲学的立場に今深く立入ることはできませんが、ヨーロッパ哲学へのこのようななかかわりを經過して、彼の、いわゆる「ロシアとヨーロッパ論」が展開されていくのことを指摘しておきたかった訳であります。ただ今申し上げましたのは、ソロヴィヨフの初期の哲学がどのような方向に向いていたかということ、を、前提としておさえていただくためであります。

さて、私はこのソロヴィヨフにおけるロシアとヨーロッパ、あるいはソロヴィヨフのヨーロッパ観を考察するにあたりまして、汎スラブ主義の教科書といわれたダニレフスキーの『ロシアとヨーロッパ』が一八六九年に出ますが、これをめぐってソロヴィヨフと思想家ストラホフとの間に起こった論争を材料として、そこに表われたソロヴィヨフのヨーロッパ観を考察していきたいと思います。ダニレフスキーの『ロシアとヨーロッパ』は、一八六九年に『ザリャ』という雑誌に掲載されて、その二年後に出版されています。一八六九年という年は、ロシアの社会思想史の中にあります。ラヴロフの『歴史書簡』これは一八六八年から六九年、そしてミハイロフスキーの『進

歩とは何か』これが六九年から七〇年でありますけれども、このような著作が世に出た年でもあります。こういうことになりうかがえますように、六〇年代の後半になりまして、ロシアの思想界は、ある意味で実証主義の時代とでもいうべき様相を呈して来る訳であります。そしてそれまで、いわゆるヨーロッパとロシアという問題を、非常に抽象的なレベルで論じていたロシアのインテリゲンツィアも、全体としてナロードニキなどに代表されるような社会改革の方向へと、実践的変貌を遂げていく訳であります。ダニレフスキー自身は、四〇年代の終わりにペトラスィエフスキーなどと一緒に捕まれますけれども、ナロードニキに与する思想家ではありません。しかし、一方ではこの時代の実証主義的な風潮に感化を受けまして、科学主義といったような立場から、スラブ派的な理論に実証的な根拠を与えようとしたひとりの学者——彼の専門は生物学でありましたが——であったということができると思います。彼は『ロシアとヨーロッパ』において、生物界のシステムを歴史に応用することによって独自の文化史的類型クリトウールノ・イストリーチエスキー・チープの理論というものをうちたてていたのであります。このダニレフスキーの「文化史的類型の理論」の特徴点をかいつまんで申し上げますと、それまでの歴史区分に従えば、世界史が、古代、中世、近代——このように分けられてきている。しかし、歴史とはむしろ多くの文化類型が相次いで出現しては、その仕事を果たして消えてしまうところの舞台である。それぞれの文明はそれぞれの古代、中世、近代を持っているのだ、した

がつてヨーロッパ中心の歴史観からする全人類の歴史というものは存在せず、それは抽象的な概念にはかならない。人類は一度にはなく連続的に、それぞれ孤立していくつかの文化史的類型を作り出していく。それぞれの文化史的類型は全く独自の世界であって、ここでは宗教、社会、風俗、産業、科学、芸術等の発達が、独立した独自の次元で行なわれる。以上のようなものがこの文化史的類型の理論の特徴であります。しかしこのような理論が一体、ダニレフスキーにあって、どのような問題意識に支えられて展開していったのかということに目をむけてみますならば、それは何よりもスラブ民族の独自性にかなる科学的な根拠を与えることができるか、という点にあったと考えられます。

話を六九年にもどしますと、前述のラヴロフとミハイロフスキーの著作、『進歩とは何か』と『歴史書簡』は、出版されるとすぐにロシアの青年層をひきつけてナロードニキ運動の源動力となっていくのですが、しかしダニレフスキーの著書の影響力は、これとはだいぶ違っていたと言わなければなりません。すなわち、出版が六九年でありましたが、これがある種の影響を持ってくるのは、それからほぼ二〇年位いたしまして八〇年代の後半、すなわち一八八八年のあたりであります。一八八八年にこの本の第三版が出ますと、翌年にすぐ第四版が出る。そして九五年には第五版が出る。このような状況を考えましても、ダニレフスキー的な問題意識は、八〇年代の後半になって関心の的となっていたのではないかと推測されます。

ソロヴィヨフは、ダニレフスキーの『ロシアとヨーロッパ』に対して、彼とは全く違った立場からこれを批判する訳であります。この八〇年代の時代特徴等を述べる必要があるかと思われませんが、時間も制約されていますので、ここではただダニレフスキーの著書『ロシアとヨーロッパ』が出版されてからは二〇年たつて、ソロヴィヨフの批判論文―文化史的類型の理論に対する批判が展開されていったことを、指摘しておきます。

さて、ソロヴィヨフとストラホフの論争ですが、この論争は具体的には一八八八年『ヨーロッパ報知』誌上にソロヴィヨフの『ロシアとヨーロッパ』―混乱しやすいのですが、ソロヴィヨフのこの批判論文そのものが、また『ロシアとヨーロッパ』と名づけられた訳であります―が一八八八年に『ヨーロッパ報知』に載りますと、それに対してストラホフがダニレフスキーを擁護してソロヴィヨフを批判するという形で展開された訳であります。ソロヴィヨフは先程申しましたようにキレーエフスキー等の哲学の用語を使っていたり、あるいは『西欧哲学の危機』という著作の中ではヨーロッパの知識体系を批判するということをやっていましたので、一見するとスラブ派の思想家ではないかと思われるのですが、彼はこの論争の中でヨーロッパに対する評価を肯定的に行なっている訳であります。それに対してストラホフは先程申しましたダニレフスキーの汎スラブ主義的な理論を高くかっている訳で、ソロヴィヨフのこのようなヨーロッパ的なヨーロッパ評価、つまりヨーロ

ッパに対する高い評価が、俗な言い方をすれば気に入らなかつた訳であります。

この論争は非常に多岐にわたっておりまして、最初は人類文明の問題、さらにキリスト教の問題、さらには今日の科学の問題等々という具合ですが、私なりにこの論争の基本テーマを二つに分けて、ここにおける問題点を指摘していきたいと考えております。

まず、論争の第一のテーマは民族と歴史ということであります。この場合「民族」というのは、ロシア語では、Народность (ナロードナスチ)です。ナロードナスチとНационализм (チェラウニーチニストヴイ)ということが論争の第一のテーマとなっています。すでに指摘しましたように、ダニレフスキーの「文化史的類型の理論」はヨーロッパ中心の文明論を否定した訳であります。そしてそれはまた、人類という観念を否定することにもつながっていた訳です。ヨーロッパが自己の文明に他の民族を従属させ、あたかもそれを世界文明であるかのように語る時、その文明論を支えている観念が人類である—このような認識が、ダニレフスキーにはあったと思われまゝ。人類という概念を非常に抽象的なもの、あるいは非現実的なものと見たダニレフスキーは、ある民族、または民族グループに固有の文明は、ヨーロッパ文明とは無関係に考察できると考えているのであります。全人類的な文明を否定し、それに代わって個々の文化史的類型の中に観察できる現実的文化、を記述していくこと—これがダニレフスキーの中心的方法であつたと思われま

す。実際、ダニレフスキーのその著書においてはシナ文明などが考察されまして、羅針盤であるとか火薬の發明であるとか、—ダニレフスキーはそれをシナに独自の文化であるという訳でありますが—そういうものが考察されております。これは今日でも意味を持つ視点であるかとも思いますが、しかし、一方でダニレフスキーがロシアの農村共同体、あるいは先程来問題になつておりますギリシア正教会、このようなものに注目する視点もまた、今申しましたような視角からであつた訳であります。ダニレフスキーにとつては農村共同体であるとか正教であるとか、そのようなものは、ロシアの独自性(サマブイトノスチ)を支える現実的基盤でもあり、またロシアの将来に輝かしい—輝かしいと申しますのはヨーロッパ文明に代わるスラブ、ロシアの自立的な発展に輝かしい光を投ずるといったような意味ですが—未来を保障する光源のようなものでもあつた訳であります。このようなダニレフスキーの主張と、ソロヴィヨフの論争相手であるストラーホフの主張は、基本的に一致しております。ストラーホフはこのダニレフスキーの著書を実際に自分で編集いたしましたして、それに序文をつけております。その中でダニレフスキーのこの本こそはスラブ派の聖典であるというようなことも言っています。ストラーホフ自身の立場は、今申しましたようなダニレフスキーの基本的な考えに一致すると、考えてよろしいのではないかと思います。

次にソロヴィヨフであります。ソロヴィヨフはダニレフスキーが行なつた、このような人類を否定すること、あるいは文

化史的類型というようなものをうちたてて、それによつて根拠を与えられたロシア民族の独自性を主張していくこと、こういうことを一切受け入れない訳であります。この点で彼は農村共同体—このような一般的にロシア的な存在とみなされているものをも、ロシア的なものとしては認めておりません。民族と人類というテーマで申しますならば、ダニレフスキーにとつては民族が人類よりも第一義的なものであったとすれば、ソロヴィヨフにとつては人類が逆に第一義的なものであったということができると思います。しかし、なぜソロヴィヨフにとつて人類という概念が重要であつたかということを、次に考察していかなければなりません。

元来人類という概念はキリスト教的な概念であります。ソロヴィヨフは異端から発したキリスト教が世界的な宗教に成長しえた根拠として、民族の偏狭をうち破つたこの宗教の内的な力というものに注目しております。ちょうどローマ帝国が傘下の諸民族に市民権を与えたように、キリスト教は愛、神の愛、実際のな行為としては洗礼—こういったものを異民族に与えることによって、非常に多様な民族を統合していったのです。ソロヴィヨフが考えるヨーロッパは、ローマ帝国の外的な力とキリスト教的な理念とによつて表象された世界であるとも言えます。彼は、さらに、このように形成されていったヨーロッパが知識として受け継いでいったものはギリシアの要素であるということとを述べております。これは基本的に我々が今日持っている、ヨーロッパ像でもある訳でありますが、ソロヴィヨフの言いま

すキリスト教的理念の普遍的な性格、つまり民族の偏狭を越えるという意味でのその普遍性は、ギリシア世界、さらにヘレニズムの時代を過ぎましてローマ帝国の成立、このような歴史的な経過に対応した世界観の拡張というものに拠つても、説明されていきます。具体的に申しますと、プラトンやアリストテレスの世界観からヘレニズム時代のコスモポリタニズム、さらにローマ時代の哲学者、セネカとかキケロとか、そのような人々の考え方に見られる世界観の広がり注目されています。あるいはローマの自然法が持っている人間主義的な性格も注目されていきます。さらにパウロとセネカが並列的に考察されたりもいたします。このあたりの叙述を読んでいきますと、ソロヴィヨフがいかにヨーロッパ的な意識でヨーロッパをとらえているかということがわかつて来ると思います。

論争相手のストラホフはソロヴィヨフのそのようなヨーロッパ的意識を批判する訳であります。ストラホフは、ソロヴィヨフはヨーロッパ的意識でものを考えている、Бродячское сознание (エウロペイスキエ・ソズナニエ) ということを言います。しかしソロヴィヨフのこのヨーロッパ的意識—これがいかに彼にとつてヨーロッパを定義する際に重要な意味を持っていたかということが問題になってくると思います。実際、ソロヴィヨフはこういうことを言っております。古代史—これは先程も申しましたようにキリスト教が非常に多くの民族に向かって拡がっていく過程、そしてローマ帝国が成立していく過程であります。—この古代は我々にダニレフスキーが言う文化史的

類型の単なる交替の代わりに、それらの諸類型が持っている偏狭で部分的な要素がより広い普遍的な文化へと吸収されていく過程、統一を示すのだ。そしてこの統一、つまり個々の文化史的な類型というものが統一されていく過程、それがヨーロッパを形成している原動力であるとソロヴィヨフは認めているのです。そしてロシアに関しても、彼は、たとえローマ支配を知らなかったとしても、本質的にはこのような人類統一の過程に組込まれた一要素にすぎないという考えを基本的に持っていると言わなければならないと思います。したがってソロヴィヨフにはロシア対ヨーロッパという対立は基本的にはないのでありまして、ドストエフスキーなどにおいてもみられるような「ロシアとヨーロッパの統一」というテーマが展開されていく訳であります。しかし、ソロヴィヨフの場合、この「ロシアとヨーロッパの統一」という問題は、ドストエフスキー以上に深くキリスト教の歴史というものにかかわっていたといわなければならないと思います。

このソロヴィヨフのヨーロッパ観を特徴づけるもの、つまり人類の概念に代表されるヨーロッパ観を特徴づけるものを、さらに明らかにするためには、次にこの論争が持っていたと考えられる第二のテーマに話を移さなければならないと思います。それは歴史の問題であります。あるいはキリスト教と歴史という問題であります。たしかに全人類的な文明を否定し、あるいはヨーロッパ中心の世界観を批判していくことは、ヨーロッパ以外の民族に目を向けるという意味で価値があった訳ですが、

それによって人類的な歴史過程からロシアが切り離されてしまうと、ソロヴィヨフにとってはそれは歴史を無視することであり、またキリスト教的理念から逸脱してしまうことでもあった訳であります。ちなみにソロヴィヨフはこういう点でスラブ派そのものを前期と後期に分けまして、前期のスラブ派においてはそういう人類的な観念は否定されてはいないのだ、したがって前期のスラブ派、すなわちホミャコフであるとかキレーエフスキーであるとかサマリーンであるとか、そのようなスラブ派というのはキリスト教的理念を保持しえていたということ主張しております。ダニエフスキーの人類の否定、それはソロヴィヨフにとつて歴史の否定につながっていくものであります。ストラホフとの論争の中では、この歴史観の問題が全く異なった立場から展開されていく訳であります。ソロヴィヨフとストラホフとの間における、この歴史観の相違というもののについて、今、ここで細かく立入る余裕はないのですが、一つだけ申しますと、ストラホフはソロヴィヨフの歴史を、非常に直線的かつ幾何学のようなものであると批判しております。したがってそれは理念であって現実性を持たない、この点をストラホフは非常に執拗に批判していく訳であります。しかし、今は、ソロヴィヨフのこの歴史の見方そのものに、もう少し立入って見る必要があると思います。

ソロヴィヨフにとつて「歴史」―特にこの論争で問題になった限りでは、古代史に見ることができるヨーロッパ形成であります。この「歴史」は民族的偏狭が崩壊し、より高次の普遍

的な要素が実現されていく過程であります。しかしこのような歴史をヨーロッパとロシアの問題にそって論ずることに、一体どのような意味があるのかを、見ていかなければならないと思います。この問題を明らかにするために、話が少しとびますが、一つの仮説を立てて言及していきたいと思ひます。

一九世紀のロシア社会では、思想の上でも文学の上でも宗教問題が非常に大きな意味を持っています。しかし一方で、この宗教問題は、有神論と無神論の対立ではないかと私は思っております。ヨーロッパ論とかかわりていえば、こういう対立的な把握がヨーロッパの像を規定していたという面が、指摘できるのではないかと思います。すなわち、ヨーロッパは無信仰に落ちこんだ。それに対してロシアには信仰が維持されている。ヨーロッパがすでに忘れかけている、あるいは忘れてしまった信仰、これをロシアは保持しているのだという意識、こういうものがヨーロッパを、いわゆる無神論的な世界観の象徴であるかのようにとらえる傾向を、生み出していったのではないかと、いうことが指摘できると思ひます。したがってこの時代、宗教ということばは先程指摘しましたストラホフがソロヴィエフに対して使いました、「ヨーロッパ的意識」と、真つ向から対立していたと言わなければならないと思ひます。ストラホフのソロヴィエフ批判には、そのような角度からの指摘が非常に多く、基本的にストラホフの態度をつらぬいている宗教観も、このようなものであると思ひます。

一方ソロヴィエフは、いかなる意味でもキリスト教問題をこ

のように論議しておりません。彼にとってキリスト教問題は歴史の問題なのであります。彼はキリスト教的ロシアを無信仰なるヨーロッパに対立させていません。ヨーロッパ形成に果たしたキリスト教的原理の意味からいっても、キリスト教はヨーロッパ的知識に矛盾しないのであります。ロシアにおける多くの宗教的思想家にとって、キリスト教はほとんどロシア正教、あるいはその起源としてのギリシア正教に結びついていたことを想像いたしますと、ソロヴィエフのこの立場はロシアにおいては特異なものとして感ぜられます。しかし、このような歴史的キリスト教理解というのは、最初に前置として申しましたソロヴィエフの初期の哲学の立場、すなわちそこにおけるヨーロッパ哲学の哲学的叙述の中にも、はつきりと表われていると思ひます。

先程申しました『西欧の危機』からの引用であります。「中世の西欧諸民族の一般的な生活は、ある一定の宗教的な見解によつて完全に決定されていた。ローマカトリック教会において与えられたような形態をとつたキリスト教によつて、それは正に決定されていた。だとすると西欧に哲学が芽生えたのは、このカトリック教会の教義が若干の個人にとって彼等自身の思惟と一致しなくなり、したがつてその教義が彼等の内的確信でなくなり、外的な權威にすぎなくなった時に他ならなかった」このようにソロヴィエフは述べております。すなわち、当時におけるヨーロッパの英知、これを支えているものは、ヨーロッパを支配して来たローマカトリックの權威と個人的確信との間に

生じた個々人の悟性的思惟なのである、ということこそソロヴィヨフは確信しているように思われます。したがって彼にとつて、ヨーロッパの形成というものは古代より続くキリスト教社会の歴史の一事件にすぎないのであります。しかし、そのように形成されたヨーロッパ社会には、あるいはそれを支えたヨーロッパの理性には、今申しましたように、おもにスコラ哲学にその原理を見ることができ、權威と個人的な思惟との対立が起こつたのであり、この点で、それを抽象的なもの、あるいは相対的なものであると批判していく訳であります。簡略化して申しますならば、宗教という客觀的（絶対的）基準に結びつかなくなつた理性―それは相対的かつ抽象的であると考へてゐるわけです。

ソロヴィヨフという人は、グノーシス派に比較されることがありますが、ソロヴィヨフの東方問題への関心というようなものも、このようなヨーロッパ理解というものに関係するのではないかと思われます。ソロヴィヨフは次のようにも言っています。「西欧哲学の發展の窮極的な、しかも必然的な結果が、理性的認識という形をとつて主張してゐる真理、これと同じ真理を東方ヨーロッパの偉大な神学者達、一部は古代東方の学者達、特にキリスト教神学者達は、信仰と靈的觀照という形によつて主張してゐるのである。哲学と宗教、この普遍的な統一の実現が、知的發展の最高目的、及び窮極の結果とならなくてはならぬ。」ここでわかるのは、いわゆるヨーロッパ的知識なるものの根源を、單にギリシア的精神、あるいはそれ以降受け継がれ

たヨーロッパの中に見るだけでなく、むしろヨーロッパ形成の初期と、それ以降の中世ヨーロッパが持つていた問題を歴史的視野におさめつつ、クレイエフスキーが抽象的な認識といつてゐた認識の根源は、キリスト教的理念が個人の思惟と矛盾してくる時期、すなわちスコラの時期だと見てゐると言へると思ひます。ストラホフにとつてヨーロッパ批判の武器であつたロシアのキリスト教が、ソロヴィヨフの歴史的哲学の中ではヨーロッパのキリスト教と出会い、その起源へとさかのぼつていくのであります。

ソロヴィヨフは東西の対立という現実を、奥へ奥へとさかのぼり、究極的にその統一に至る道を志向してゐたと言つても良いのではないと思ひます。最初に申しました独自の認識論を確立せんとする探究にも、このような古代へのあこがれにも似たものが感じられますが、そのようなものに支えられつつ、東方の知識に対してと同様に西欧の知識に目を向け、そこから全一的知識―これはクレイエフスキーの言葉であります―を構築せんとする構想がうちたてられる訳であります。ソロヴィヨフにとつては、ヨーロッパは以上のような構想において、とらえられてゐるのだと言わなければならないと思ひます。

このようなソロヴィヨフの哲学を考えます時に、ロシアとヨーロッパというテーマはソロヴィヨフによつて全く相対的な意義を与えられるに至つた、ということが指摘されるのではないと思ひます。このような相対化なくしては、ソロヴィヨフの思想は生まれえなかつたと考えられる訳であります。

問題点を要約するためにもう一度申しますと、ソロヴィヨフが行なったヨーロッパ的知識に対する反省の視点は、単に抽象的な思惟、あるいは悟性的な理性と言われているものに対する批判だけに限定されるものではなくて、むしろ、そのようなヨーロッパ形成の歴史過程の中に生じた一事件を、古代にひきもどしつつ、そこから全一的知識を確立せんとするところに意味があった訳であります。したがって全一的知識というようなスラブ派の言語を用いながらも、その知識を確立せんとする背景には、スラブ派のようにいわゆるアンチ・ヨーロッパの根拠として意味を持つ「ロシア的なるもの」への依拠というものはないのでないかと考えられます。このようなヨーロッパ受容のしかたは、ロシアのいわゆるインテリゲンツィアの中で展開された、「ロシアとヨーロッパ論」の伝統には合致しないソロヴィヨフ的な観点である——このように指摘できるものと私は考えます。八〇年代以降になりまして、ソロヴィヨフの影響力は様々に広がっていく訳ですが、こういうヨーロッパとロシアの相対化（等価な評価）という作業がなければ、道標派であるとか、あるいはロシアのシンボリストたちの活動とか、そういうものは理解できないのではないかとこの風に考えております。

尻切れとんぼの報告になってしまいましたけれども、一応このようなことで、ソロヴィヨフのヨーロッパ的知識の批判の背景というものを探ってみました。

5 ナロードニキと自由民権運動

渡辺 雅司

ロシアの思想家は、ヨーロッパの知識の抽象性を批判したのですが、議論がこれまで、かなり観念的になっていると思うので、ここで少し話を地上にもどしたいと思います。

レジュメにも書きましたように、私は自由論題で話すことになっていたのですが、事情があつて、急遽こちらのシンボジウムに入りましたので、もしかしたら、自由民権運動の方は今後の展開ということで、予想だけを述べることになるかもしれません。

私のテーマはナロードニキと自由民権運動ですが、第一の主眼点はロシア・ナロードニキのアジア認識、アジア観ということとであります。そこでなぜ、ナロードニキのアジア観に着目するようになったのかということ、今日のシンボジウムのテーマであるヨーロッパ観とも考え合わせて、若干述べたいと思います。

もちろん、ロシアの思想家にとつて、先進国であるヨーロッパ、西欧観というものは非常に大事なのですけれども、従来見

落とされてきたそのアジア観が、ある意味では、それに劣らず大事ではないか、と思い始めたのは、先程今井さんからもおっしゃられましたように、チエルヌイシエフスキーの共同体論を扱った時なのです。

チエルヌイシエフスキーは、先程お話があったように、共同体から社会主義へということを考えるわけです。ところが、これまでの、チエルヌイシエフスキー研究、特にソビエトの研究は、ほとんどがマルクス主義の立場からのものでして、結局、チエルヌイシエフスキーは、史的唯物論にまでは到達できず、啓蒙主義の段階にとどまったとされ、またその原因は、ロシアの資本主義的な立ち遅れであるというような結論が支配的であったと思います。

結果論的にはたしかにそうかも知れないのですけれども、その一方で、そうした今日のマルクス主義の視点からの捉え方というのは、一九世紀のロシア社会が現実におかれていた後進性という歴史状況がある意味で捨象しているのではないか。つまり、農奴制が依然としてある後発国のロシア、しかも、クリミア戦争によってイギリス、フランスの列強に敗北したロシア、そこに、生きた先進的思想家であるチエルヌイシエフスキーの苦悩は、もっと複雑であったに違いはないと思うわけです。

チエルヌイシエフスキーは、よくマルクスに比較されますけれども、実際に彼自身、思想的な軌跡としては、フランスのユートピア社会主義、ドイツの観念論哲学、そして、イギリスの古典派経済学を研究しているわけです。このチエルヌイシエフ

スキーがなぜ、クリミア戦争を境に、ロシアの農村共同体という、スラブ派が唱えていたような、土着的なものに目を向けるようになったのか、これを探らないとチエルヌイシエフスキーの共同体論の中身はわからないのではないか、というように思いました。

この謎を探るために、当時の彼の目に、世界史像というのがどのように映っていたのか、を考えた時に、これまで彼のヨーロッパ観についてはかなり研究されていますので、従来、検閲のがれのための隠喩というようなものとして、かたづけられてしまった彼のアジア観にスポットを当ててみると、何か出てくるのではないか。こうやって、彼のアジア観に注目しつつ、一八五〇年代から六〇年代の初頭に至る彼の、一連の論文を仔細に検討いたしますと、彼が当時、太平天国の乱や、セボイの反乱を論じていることに気づきます。太平天国の乱に言及したのは、チエルヌイシエフスキーがロシアで初めてであります。これらの論調をみてみますと、そのなかに、チエルヌイシエフスキーの革命家としての「ナシヨナル」な危機意識とでも呼ぶべきものを感じるわけです。このナシヨナルというのは言葉が悪いかも知れませんが、一応、「ナシヨナル」という言葉を使っておきます。誤解のないように言い添えておきますが、彼の場合、国家に照準を合わせた「ナシヨナル」というものではなく、あくまでも、民衆の福祉を見つめたところから出てくる「ナシヨナル」な危機意識があったのではないか、こう思ったわけです。

たとえば、チエルヌイシエフスキーは、共同体から社会主義への過渡期を、二五年から三〇年というように予想します。また別の論文では、イギリスやフランスの資本主義がロシアに浸透してくる時期をやはり二五年後と考えている。この、時間的な一致は、決して偶然ではなかったであろう。彼は非常に普遍的な進歩史観を持った人ですから、ヨーロッパに対して目をつぶることはありません。おそらく当時の思想家の中では、最もヨーロッパを見ていた人だと思います。それが、なぜ共同体に向かったか？ おそらく、先進国の外圧のもとで資本主義が入ってくることに、ロシアの農民が疲弊する、零落する状況が彼の前にあって、それを何よりも恐れたからこそ彼は共同体に着目したのでしょう。

これは私の仮説ですが、一九世紀後半の具体的歴史認識を得るにさいして、彼は、アジアを通してひとつの示唆を受けた。そこから、当時ヨーロッパに比べて遅れていた、半アジア的なロシアの進むべき具体的道を模索したのではないか。そこで出会ったのがロシアの農村共同体であった。たとえば、クリミア戦争以前には、チエルヌイシエフスキーは、ロシアの古きものに対して、私は全然着目しない、尊敬しない、と言っている。ところが、クリミア戦争を境にして、突如、スラブ派の意見に私は賛成であるというようなことを言う。このへんから、チエルヌイシエフスキーの、世界史像におけるアジアの位置というのが、かなり重要ではないかと思ったわけです。

私は論文の中で、一面的にアジア観ということを展開したか

もしれないのですが、そうだからといって、決して、チエルヌイシエフスキー自身がアジアにのめりこんでいったわけではなく、彼は、片方の目で必ずヨーロッパを見て、片方の目では、アジアを見ていた。チエルヌイシエフスキーは一方では理想主義的、他方で非常にリアリスティックな人です。そういう彼の思考の性格が両方を、つまりアジアとヨーロッパを見ることを可能にしたのではないか。

かつて書いたことがあるのですがチエルヌイシエフスキーは、マルクス以上に、西欧主義者であったと私は思っています。これはマルクスの「ザスリーリッテへの手紙」における過渡期論の問題で、ここでのマルクスの共同体観はチエルヌイシエフスキーが一八五八年に「共同体所有に対する哲学的偏見の批判」で示したものにそっくりなのですが、チエルヌイシエフスキーの方が、マルクス以上に西欧に執着していたように私は思っています。ただ文明の進む一般的な方向というのを彼は信じて疑わないけれども、そこへ至る具体的な道程は、地域的あるいは歴史的な特殊性によって変わらうのではないかと彼は考えるのです。こういう複眼的な視点が彼の中にあったと私は思います。

ところでチエルヌイシエフスキーもまた「後進性の優位」という思想を展開する訳ですが、こうしたチエルヌイシエフスキーの立場は、歴史進歩の普遍性の名において、歴史がロシアに与えた千載一遇のチャンスである自国の後進性、すなわち具体的には農村共同体ですが、これを前衛党の強力な指導によつ

て、社会主義へ至る一つの手段として位置づけたというような、解釈も可能である訳です。現に、六〇年代の初頭に、アレクサンドル・ゲルツェンは、チュルヌイシエフスキーのこうした姿勢をさして、ジャコバン主義への危険性をはらんでいると、いつて批判しています。

それでは、ゲルツェンやチュルヌイシエフスキーの思想的遺産を受け継いだとされる七〇年代からの狭義のナロードニキにとって、共同体論の中核をなしていた「後進性の優位」の思想は、どうなつてゆくのか、よく、ナロードニキには、経済学が欠如していたと言われますけれども、それはある程度事実だと思ひますが、彼等にとつて、おそらく経済学的な共同体の基礎づけは、チュルヌイシエフスキーによつて解決がなされていて、むしろ、七〇年代以降のナロードニキにとっては、共同体あるいは後進性というものを、社会学のあるいは民俗学的に把握していくという方向に重点が移つていったのではないか。

七三年ぐらいから「ヴ・ナロード」ということで、民衆の中にはいつていく訳ですが、その中で、今述べたような作業が、どうしても不可欠のものであったと思ひます。このことはナロードニキの多くが、地理学や、民俗学や、人類学というようなものを専門にしていたことで、ある程度立証できると思ひます。そしてこういうことから、私は一つの作業仮説を考えた訳です。それはナロードニキたちが、チュルヌイシエフスキーのように、共同体を単に経済、あるいは歴史理論的に位置づけるのではなくて、共同体そのものを、また、そこで生きているナロ

ード民衆の土着的な習俗を社会学的に研究する中で、共同体あるいは後進性に対する観点の転換というのが起こつたのではないかということです。すべてのナロードニキがそうであるとは言えませんが、ナロードニキの一部には、そういう転換が起こつたのではないか。

チュルヌイシエフスキーにあつては、あくまでも歴史的な後進性の所産であつた共同体が、ナロードニキのある部分にとつては、それ自身が何か意味を持っているものとして位置づけられたのではないかと思ひます。つまり、ロシアのナロードニキというのは、政治革命を拒否して、かたくななまでに変革主体としてのナロードに固執するけれども、そうする以上、民衆が現実に行き詰る生活の拠点である共同体を、それが頑迷固陋だとか、旧習だとか言つて、切り捨ててしまふ訳にはいかなかっただらう。

それではどのようにこのことを検証していくかと考えた時に、やはり、新たな方法を考えなければいけないと思ひますが、私自身はナロードニキ研究における、（ことばは熟さないのですが）垂直的な方向と、水平的な方向というように考へているのです。

垂直的方向としては、これまでほとんど研究されてこなかった、ロシアの歴史的に培われてきた土着的な民衆思想を、やはり思想史をやる以上、取り上げなければいけない。少なくとも、視野におさめなければならぬ。なぜかという、ロシアの場合には、伝統的な農村共同体ばかりでなく、分離派という

宗教の一つの派がありますが、そういう派は、実際に自分たちでコミュニティを作っている訳です。現に、ナロードニキが、たとえば、アレクサンドル・ミハイロフという人たちは、分離派の運動に着目している訳なのです。だとすれば、そのことを一方でやらなければならないだろう。これは歴史的な時間軸にそって民衆思想を追求することと言い換えてもいいかも知れません。

他方で、水平的な方向では、歴史的深みではなく空間的に視野を広げてインテリゲンツィアであるナロードニキが、ヨーロッパ以外の地域、具体的に言えば、シベリアとかアジアを、どのような視点で見ていたかを明らかにする必要がある。なぜこうするのかというと、知識人であるナロードニキの変革思想が、どこで民衆の思想と出会って、どこで離れたのか。また、社会主義へ至る単なる手段として、共同体という後進性を利用したにすぎないのか否か。こういうことがある程度、それによって明らかにするのはないかと思うのです。

なぜかといいますと、当時のヨーロッパにとって、準後進国であったロシアのかかえていた問題は、より多くアジアに凝縮された形であつたはずで、そのアジアの後進性を、もし、ナロードニキが完全に、後進性だということで切り捨てたのだとしたら、結局は、ナロードニキたちが、共同体に寄せた期待も、社会主義へ至る、単なる経済的な基盤にすぎなかったということになるでしょう。これは、どの程度、立証できるかどうかわかりませんが、私自身はこのことの検証をさせては、ナロード

ニキを論ずることはできないような気がする訳です。

さて本日のテーマである「ナロードニキと自由民権運動」に移りますが、このテーマで私は二人の人物をとりあげたい。この二人の人物というのは、ほとんどソ連、ロシアもそうですが日本でもあまり研究されていない人物なのです。

この二人は、明治七年に、東京外国語学校が開設された時にそこで出会います。一人は、レフ・イリイチ・メーチニコフという、密偵のついた亡命革命家で、細菌学者のイリヤ・メーチニコフの兄であります。彼はロシア人教師として、東京外国語学校に二年ほど滞在します。もう一人の人物は、村松愛蔵といって、これは板垣退助の『自由党史』をみましても、自由民権運動におけるロシア通として知られた人で、彼が首謀者となつて起こした飯田事件というのは、ロシア虚無党の影響を受けたと言われているわけです。

先程も、言いましたように、自由民権運動の中身についてはあまり触れられないと思います。それで、ここでは、日本にきたメーチニコフのアジア観を通して、ナロードニキにとってアジアとは何か、ということを中心に話したいと思います。

なぜ、メーチニコフに着目するかといいますと、まず第一には、彼は埋もれた思想家ではありますが、国際アナキズム運動の中で非常に重要な役割りを果たしている。これは彼の略歴を言えばいいのですが、非常に長くなってしまふので、ここでは省きますが、彼がつきあった仲間としては、バクーニン、ゲルツェン、クロボトキン、ブレハーノフ、チホミロフ、トカチ

ヨーロッパとかそれ以外に、ガリバルジー、等とかかわっている。第二に、彼は民俗学者・地理学者であって、しかもその研究の対象が東洋であった。しかも次に、彼は日本における二年間の滞在中に、膨大な資料を集めて、これに基づいて、日本論とか明治維新論を書いて、ロシアおよび、ヨーロッパにとつての、最新の日本情報をもたらした人物であるということ。それから第四に、彼は、東京外国語学校で中江兆民にあっていました。当時の東京外国語学校の校長が中江兆民であつたわけで、この中江兆民を初め、多くの進歩的知識人と交わっています。これについては彼自身、一八八一年に、シケエドソンという作家に手紙を書いて、『観国雜記』という雑誌に、自分の日本滞在記、つまり、日本の進歩的知識人たちの交遊をもとに小説を書きたいということを書いて述べているのですけれども、実際には、アレクサンドル二世の暗殺のあと、その雑誌が廃刊されてしまつて実現をみなかった。

やはりメーチニコフの略歴を簡単に紹介した方がいいようです。彼は、一八三八年生まれですから、比較的知られている思想家ではトカチョーフらと同世代です。もともと、ルーマニア系の貴族で、ハリコフ大学に入学し、そこで、医学を専攻していましたが、学生紛争が起り、放校されます。それから、ベテルブルグに移り、ベテルブルグ大学に入りますが、ここでも彼は、放校されます。ところが、その時に彼は、東洋語学校で、同時にペルシア語を習っています。ペルシア語を一年程習った後、エルサレムに行くロシア側の外交団の通訳として

ロシアを離れる、それが一八五八年です。それ以後、彼は三〇年間ずっと、ヨーロッパを放浪し、各地を転々とする。彼は六〇年に中東からイタリアに渡つて、イタリアで絵の勉強をするのですが、その時に、ガリバルジーの解放戦争が起り、そこにスラブ義勇軍を組織して入ります。最終的には彼は、ミルヴィッツ將軍の副官となつて、ナポリ陥落には非常な功績を残すこととなります。ちなみにこの時のガリバルジーの戦争にはロシア人が五〇人程、義勇軍として入っていたといひます。

ガリバルジーと知り合つたということが、後に、バクーニンとの関係で重要になってきます。と言うのもバクーニンがシベリアを経由して、ヨーロッパへ逃げる訳ですが、帰つてきたバクーニンとメーチニコフは、六四年に、フィレンツェで出会ひまして、当時物心両面で苦境に立たされていたバクーニンの世話をしております。その頃、ポーランドで反乱が起つてゐるわけですが、ポーランドの亡命革命家からバクーニンに、スラブ義勇軍を送つてくれないかという話が起るのですが、その時にバクーニンは、メーチニコフに、ガリバルジーを動かして、軍隊を黒海から送ろうじやないかということに依頼して、実際にそのことにあたつたのは、メーチニコフであつた訳です。そればかりではなく、彼は、六八年にはジュネーブに移り、そこで「若き亡命者たち」というサークルに入つて、第一インターナショナルのロシア人支部にも所属し、七一年のパリ・コミューンの時には、救援活動をしております。ひと所にじつとしない人で、スペインで革命運動が起りますとそこに彼は、

六カ月程飛んで行きます。イタリア人のアナキストのファツネーリなどと、ほとんど同時期にスペインへ渡っています。

その後、なぜ彼が日本に来ることになったかという、ジュネーブで大山巖、後の元帥に会う訳です。大山巖はその時、フランス語の勉強に来ていたのですが、メーチニコフというロシア人が訪れて、日仏語の交換教授をしようということになり、結局は、大山のフランス語はそれ程でなかったようで、メーチニコフの日本語は、その時、もうかなりできたということなのですが、結局、一方的にメーチニコフがフランス語を教えるということになるのです。その後、大山の口ききで、木戸孝允を通して、日本の東京に来る訳です。

日本に二年間いまして、ジュネーブにもどった彼は、ヌーシヤテルのアカデミーの教授になって、比較地理学と統計学を教えることになりました。彼は一八八八年に五〇歳で死ぬが、その時に、彼の長友であった無政府主義者で、地理学者のエリゼ・ルクリュに『文明と歴史の大河』という、未完の草稿を託します。彼はほとんど独学で、二十数カ国語に通じたといいますが、日本語につきましては、山形弁もわかったということです。その彼が、古今東西の歴史文献と自らの足で得た実地観察に基づいて書いたこの本の中で、名もなき民衆の創造物である文明史を、地理学的に綜合してそれを通して、アナキズムの理論の正当性を立証しようとした。これは、今日再評価され始めている生態史観の先駆でもあり、また、水利体系に規定された協同 (cooperation) と連合 (association) に、東洋の専制と文

明の発生因をもとめた点で、ある意味で、ウィットフォーゲルの理論を半世紀以上も先取りしていたと言えると思います。

この本の中で、彼が何よりも明らかにしたかったのは、人間社会の内的な発展を根底において規定するのは何か。なぜ文明が偏在するのか。また、時代によってなぜ文明の中心が移動するのか。さらに、歴史的な進歩、すなわち文明は、正(プラス)の面だけではなくて、悲惨な負(マイナス)の側面も持っている。にもかかわらず、人類はなぜ、原始状態から文明という名の歴史の賦役へとかりたてられるのか。このことを学問的に明らかにしようとしたわけです。

これは先程の工藤さんの報告にも関係しますが、ちょうど、七〇年代、八〇年代といえますと、歴史というものを科学的に裏づけようとする作業がロシアでも行なわれているわけで、現実に、ラヴロフやミハイロフスキーといった人たちもそうしたことから出発する。それからまた、ダニレフスキーにしても、文明の類型化というところにゆきつきますが、彼の方法は実証的な生物学的な方法であるわけです。

そしてまた、当時のナロードニキの中には、コントとかスベンサーの影響が非常に強く入ってきて、社会学というものを精密科学たらしめようとする風潮が強く、そういう風潮の中にメーチニコフもあった。ただし、ラヴロフやミハイロフスキーだと、結論的には、歴史を実証的に裏づけようとしながらも、最終的には「批判的に思考する個人」というところにゆきつく。おそらく当時、ラヴロフの『歴史書簡』があれだけ読

まれて、青年たちが実践活動に移っていったのも、一つにはそれが歴史における、個人の問題を正面に打ち出したからだと思えます。

それに対して、ダニレフスキーの場合には個人が欠落して、文明論的になつてしまつたがゆゑに彼の『ロシアとヨーロッパ』が読まれるようになるには二〇年間のタイムラグが必要だつたという感じがします。ラヴロフやミハイロフスキーにあつては歴史の解釈が非常に主観主義的になつていく。これに対して、メーチニコフはこう言っています。「ひとつの荷を運ぶ二人の人間は、社会学的な原基、つまり、細胞とみなされるけれども、生涯を一軒の家に下宿する、あるいは、大英博物館の図書室で二〇年間毎日顔を合わす一〇〇人の人間は社会性の胚種をいささかも持たない。」

これは、『革命と進化』という論文で言っています。この言葉に示されますように、歴史における個人の役割りを重視するのは、社会学、歴史学をまたざる形而上学に貶めることになると警告し、それと同時に個人の自由の問題を抽象的レベルで論ずるのは、非常に不毛である。東洋的な専制イコール自由の否定であると断ずるヨーロッパ的な見方の一面性への批判にもこれはつながつてゆく。

彼は、亡命してから非常に長くヨーロッパにいるわけですから、しかもヨーロッパの言論界でもかなりの評論活動をしておりますので、当時流行していた、人種論とか社会ダーヴィニズムが、ヨーロッパ、言い換えれば白色人種イコール文明、アジ

アあるいは有色人種イコール野蛮という歴史の現状肯定的な御用理論であることを批判するために、非常にオリジナルな方法をとるわけです。その方法として、彼は、水利体系という総合的な自然要因が人類に及ぼす影響を考察の対象とする。この方法は、一見、地理的決定論、ないし風土論と混同しやすいのですが、メーチニコフが目指すのは、これとは対極的に異なつておりました。

彼が注目するのは、自然環境がある種族や民族の心理や生理に及ぼす影響ではなくて、自然環境が、社会環境、あるいは、社会制度に与える影響であります。つまり、メーチニコフに言わせれば、地理的決定論というのは、名を変えた人種論に他ならない。言い換えますと、自然環境、特に彼の場合には、河川ですが、河川が社会環境を媒介として、人間の性格、あるいは民族の性格、あるいは、文明というものを規定してゆく。

こうした把握の仕方は当時であつてかなり独創的であり、読むものに、衝撃を与えるものだったといふことは、ブレハーノフがこの書物に、非常な感銘を受けていることからわかります。ブレハーノフの評価については、後述しますが、ナロードニキの立場から、マルクス主義へと移つた時期のブレハーノフはこの書物、つまり、文明あるいは歴史を唯物論的に解釈しようとするメーチニコフの本から非常に示唆を受けたといえます。

それで、先程の引用からもある程度わかりますように、メーチニコフは、協同と連合を進歩の動因と考える。そして、文明の段階を河川段階から内海段階、それから海洋段階と、三段階

に分類し、それにそれぞれ対応するのが、強制的連合、これは専制です。それから、半強制的連合、これを彼は、寡頭制を特徴とする奴隸制に基づく連邦共和制と言っています。第三に、自発的連合、これは、自由、平等、友愛に基づく階級を廃絶した無政府状態である。これらがそれぞれ対応するのである。それでこの三段階を貫いてゆく進歩の指標としては、人間の自由の発現ということを考えています。そして、ヨーロッパの場合にナイル川で始まった河川文明が生産技術の発達に伴って、広汎な交換の必要が生じ、そこから、地中海文明へと移ってゆく。そして、フェニキヤとかカルタゴ、ギリシア、ローマの文明を生んでゆく。ヨーロッパの中世から近世までを含め、メーチニコフはこの文明段階の延長上に位置するにすぎないと捉えます。

ただ、一九世紀になると、ヨーロッパは、すでに海洋段階に入りつつあるが、それが進化してゆけば、必ずや、文明の中心は、大西洋からさらに太平洋へと移ってゆくであろう、と予言しまして、一九世紀以降の歴史における、アメリカおよび日本の役割が重要となることと予想しています。彼は、こうした古代文明にみられる専制が、たとえ強制的であっても、大規模な連合、つまり進歩の重要な動因である連合を組織しえたことが、人類史における偉大な一歩であったことを、その語学力を生かして、創世神話とか、古代法典、年代記、民謡、土俗的信仰、土着的信仰などを分析して立証しようとしたわけです。

それでは、なぜ、ヨーロッパ圏において、段階的な発展が見

られたのに対して、東洋諸国、特に中国においては、河川段階の特徴である専制が長期にわたって保持されたのであろうか。

これについて、メーチニコフはこう言っています。「中国が我々にとって興味深いのは、ファラオやアッシリア、バビロニアの国家が、はるか昔に考古学の領域へと去ったのに対し、中国は今なお我々と同時代の現実だからである。もちろん、その長い歴史過程で、中国は古代の諸制度を本質的に発展、変型させたが、その否定には至らなかった」と。では、なぜ、否定に至らなかったのかというと、当時の西欧の支那学は、その原因を中国の儀礼主義とか、頑迷な保守主義という民族性に求めた。こうした見解は、メーチニコフに言わせれば、ヨーロッパ的偏見であって、彼はそれを正すために、諸子百家、特に儒家の思想ですが、これの再検討を試みるわけです。

結論を先に言いますと、彼は、専制という枠組み、あるいは外枠を残しつつ、内的には専制からアナキーへと至る中国文明の特殊型を中国に見出すのです。彼の論証の仕方は『礼記』を例にとりまして、儒家の思想は、非常に礼節を重んじるけれども、これだけをもって中国の形式主義を批判するのはあたらない。なぜなら、中国語で言う、礼とは、メーチニコフによると、セレモニーとしての儀礼ではなくて、野蛮から、文化的人間を区別する、無数の慣習や品行や儀式の集積を包括する一種の社会宗教の規約のごときものである。それは、原始の野蛮状態への復帰を防ぐ進歩的機能を持っていたことを見落として

はならない。

また、保守主義であるとの批判に対しては、孔子や孟子の合理主義的な世界観を、彼は例にとつて論駁します。たとえば、『詩経』について論じたところでメーチニコフは「孔子の著作を読むとき、アナキズム思想と響き交すものにすら出会う」と書いています。しかも、こうした思想が孔子のなかに胚胎したのは、孔子が実は、中国の一大変動期を身をもって生きたことの証左であつて、孔子の出現自体が、中国文明が強大な専制を必要とし、特徴とする河川文明段階から脱しつゝあつたことではないか、というように推理するわけです。

このなかで、アナキストであるメーチニコフが最も注目するのは孟子であつて、孟子の王道政治論とそれを支える民衆観は、一九世紀においてすら迫害されるほどラディカルな内容を持つてゐる。と言いましても、孟子の思想が民衆の抵抗権を謳いあげてゐるということだけでしたら、実は五〇年代の末に、チエルヌイシエフスキーがすでに、太平天国を論じた時に言っていることで、おそらく当時の常識であつたと思うが、メーチニコフの分析が鋭いと思うのは、もしこのように表現してよければ、急進主義者の孟子ではなく、保守主義者孟子のなかに、逆に革命性を洞察したということにあるのではないか。彼は、老荘の神秘主義とか、静寂主義、あるいは、楊朱の個人主義、墨子の兼愛主義的な実用主義などを分析し、反国家性、野党性ということでは、儒家よりもはるかに、それらは急進的である。だが、孟子がなぜ、彼らの急進性を執拗に批判したかという点、これに、孟子の方が、中国の置かれた自然的社会的条件

をよりリアルに見据えていたのではなかったか、というように考えてゆくわけです。

ではなぜ、中国文明だけが、消滅することなく専制の内部でそれなりの進歩を果たしたのかであるかという点を、メーチニコフは地理学的に探ろうとします。その場合に彼が提起するのは、中国の場合には、黄河と珠江と揚子江という三大河川が平行して流れている。このことが、中国の特殊性である。つまり、黄河から発生した中国古代文明は、ピラミッドではなくて、より実利的な大運河網や堰堤を残した、ここに、中国的専制の第一の特徴がある。しかも、これらの治水灌漑事業はエジプト以上の強力な専制権力と民衆の強制的連合を必要としたはずである。しかしながら治水工事が一応終わり、黄河流域から洪水の危機が去つた時に、もはや、初期の広大な専制権力は不要となる、そして黄土地帯では、土地や権力の分割が進行し、そこに家族的、共同体的自治の感情が育まれたであらう。おそらく、儒家の思想が持つてゐる家父長的性格の起源はこのへんにあるのではないか、というように彼は見るわけです。

しかしながら、洪水ばかりでなく、北からの脅威にさらされてゐた中国は、それから南の方へと文明を拡げてゆくわけですが、その場合にも、黄河と同一の歴史過程が辿られる。そのことによって専制権力は外枠として残されることになるのではないか。つまり、そうした治水灌漑事業によつて、三大河川が形成する巨大なデルタ地帯は、モンゴルから東シナ海に至る広大な商業水路をもたらし、そのことが河川文明段階を越えた独自

の進歩を可能ならしめたのではないか。

こういふふうに中国文明を捉えたわけです。それでは彼は、ロシアをどのように捉えたか？これについては、残念ながら彼は書いておりません。先程言いましたように、『文明と歴史的大河』というのは未完に終わってしまふわけです。

この彼の理論を実地にロシアに適用したのがブレハーノフであつたと考えられます。実は、ブレハーノフとメーチニコフといふのは個人的にかなり親交があつて、ブレハーノフが亡命した最初の頃、いろいろな世話をしたのがメーチニコフであります。なぜ、ブレハーノフがこの書物に注目したかと言いますと、おそらく、ナロードニキと目されていた社会学者のなかから、歴史の唯物論的把握が出てきたことは、当時「労働解放団」を組織して、ロシアへのマルクス主義の浸透をはかつていたブレハーノフにとって、恰好の材料であつただろうというところが一点。第二に、ロシアへのマルクス主義の適用にあたり、ロシアの変動する文化状況の評価に非常に苦労していたブレハーノフにとって、中国に関してメーチニコフがみせた、東洋的専制の把握というのは目を見まはすべきものであつただろう。

ここで得たものが、それから二〇年後の例の『ロシア社会思想史』という本のなかで、ロシアを東洋的専制国家と位置づけることに生かされてゆくのではないか、と思います。

たとえば、彼は、こう書いています。「ロシアの歴史過程の完全な独自性などというものは問題にもなり得ないし、社会学は一般にこのような独自性を認めるものではない。しかし、全

く独自ではないとしても、ロシアの歴史過程はやはり若干の非常に重要な特質によつて、フランスの歴史過程と異なっている。ロシアには、西ヨーロッパのすべての国々の歴史過程と著しく異なり、東洋の偉大な専制諸国の発展過程を想起せしめる特殊性がある。」

このように、マルクス主義者になつたブレハーノフが言っているが、この時におそらく彼は、メーチニコフの中国観、中国の東洋的専制観、これを思い出していたのではないか、というように思います。ブレハーノフはメーチニコフの本をこう評しています。「誇張なくこう言うことができる。メーチニコフの本は、歴史哲学の最も根本的な問題に触れており、それらにくつかりには、全く満足のいく解答が与えられている。」

ブレハーノフのメーチニコフ批判については、後ほど質疑応答の時に答えたと思いますが、次に、このメーチニコフが日本について、非常に貴重な証言を残しているのので、そのことを言いたいと思います。

メーチニコフは、実は私の調べた限りでは日本について一八点にものぼる著作を残しています。代表的なものが、『明治維新論』、これは、第一論文、第二論文とあります。それと、七〇〇ページにのぼる、『日本帝国』という、フランス語の本があります。これらの書物は明治初年の激動する社会状況に関するひとりのアナキストの歴史的証言としてはもちろんですが、民俗学者の立場からする比較文化論としてもきわめて価値の高いものであると私は考えます。このことが、後に『地人

論」を書いていた、エリゼ・ルクリュに彼をひきあわせ、また、八〇年代に東洋に注目し始めていた、ウラジーミル・ソロヴィヨフに『日本』という論文を書かせるきっかけを与えた、と言えるでしょう。

さて、東洋を専門とするメーチニコフが日本にきて最も驚いたのは、日本というのは東洋にあつて東洋ではないのではないかとしたことです。彼は、ジュネーブで大山に会う前から、欧米で出版された日本論の類いにはほとんど目を通していましたが、現実に見た日本は、予想以上に反東洋的であつた。非東洋的であつた。そこから、従来の日本論は、あまりにも、中国というブリズムを通して日本を眺めすぎたのではなかったかと考えていく。たとえば、彼は『明治維新論』の中で次のようなことを書いています。

「復興、あるいはより正確には、明暗両面をもつた国際的文明への参加が、日本の場合何か、恣意とか、歴史の一時的偶然性の所産ではなく、日本の生活そのものの、不可避的帰結であつた」と。明治以降の、脱亜入欧という日本の近代化の方向が、盲目的借用文明の道にすぎない、という批判は今日でも後を断ちませんが、メーチニコフに言わせると、そうした批判は、実はヨーロッパ的偏見である。

西欧文明の移入に際して、日本がみせた姿勢というのは、ヨーロッパ文明に対する肯定か否定かといった単純なものではない。当時日本にいた多くの欧米人が、日本語も解さずに居留地から遠くモンゴルの野蛮人として日本人を見下して、日本は西

欧文明をそっくりそのまま無批判に利用するか、あるいは、拒絶するかのはずれかであると考え、なおかつ欧米人自身が、下品で無教養なふるまいで、東洋のフランス人である日本人の聲をかつているということを、メーチニコフ自身、苦々しげに書いております。

つまりヨーロッパ人には、「日出ずる国」である日本への内在的な理解が欠けている、と判断した彼は、短期間ではあるが、記紀神話に始まり、国学の系譜に至るまでの、膨大な量の歴史書や地理書を渉猟して、しかも、兆民を始めとする思想家とも交わつて、いろいろと日本を内在的に理解するよう努めております。その結果彼は、日本人の歴史的な特性として、進取の気質とヨーロッパにも例のない高度な社会的平等観念というものをひき出します。そして、こうした日本人の特性は、おそらく日本の海洋的風土に由来するのではないかと、推理しています。彼の分析によりますと、日本人は単一民族ではなく、アイヌ、ギリヤーク系の原住民、それから第一次征服民としてのモンゴル、さらに、第二次征服民で、大和朝廷の祖先になるのではないかと思われる、マレイ・ポリネシア系の民族からなる雑種民族であるというように、彼は推理しております。そして、海洋性と征服という二つの地理的歴史的要因がメーチニコフをして、日本をイギリスのアナジョーとして捉える見方を提供するわけです。

メーチニコフによると、土着民族が征服されると、日本の専制権力は、その専制政治の必要性を失って徐々に衰退してゆ

き、四世紀ごろの日本はすでに、ジョン王時代のイギリス段階の貴族政治に移行している。そして専制権力の弱体化が徐々に身分的障壁を崩していつて、一六世紀には、日本は、身分的平等という点で、ロマンス・ゲルマン系の諸国の先を越している。そしてこの身分的な平等主義を現実にしたのが、実は、明治維新であって、決して偶然的に起こったものではない、これは、第一論文ですが、第二論文になると、明治維新の評価をめぐってかなり、様相は変わってきます。ちょうど、征韓論をめぐって大久保政権が出てきて、それによって官僚的な国家機構が肥大化してゆく、その中で必ずや明治維新は民衆の生活との間に非常な軋轢を生むのではないかと彼は予想するようになります。たとえば、その中で彼は徴兵制というのが、農民層の非常な不満を呼んでいるということ、あるいは、自由民権運動の兆しが見えるということ、それから、新聞紙条例というのが日本の進歩的な運動に対して非常な障害となるだろうと、そのようなアナキストらしい意見を表明しています。

なかでも特筆すべきは、無神論と経済志向に支えられた日本人の進取性、これは長所でもあるわけですが、これが他の東洋諸国にとって、両刃の剣として作用するのではないか、という予言をしていることです。この論文の書かれた、明治七・八年には、台湾征討とか征韓論をめぐって政府内は非常にゆれていくわけですが、こうした事実を目撃した彼は、明治政府の持つ侵略性とその底にある日本のアジアに対する優越意識を嗅ぎつけて、このように書いています。「日本が残る東洋の再生の先

頭に立つことになるか否か。この問いには、ひとり時間だけが答えてくれよう。」こうして、彼は答えを留保するが、日本の将来についておそらく大変な危機感をもっていたらうと思います。

結局彼は貧血症ということで、日本を二年後に去るわけですが、このとき彼は、すでに『日本帝国』という本の草稿、七〇〇ページに及ぶ草稿を携えています。この内容は非常におもしろいのですが、特に、第二部の民衆篇は、民俗学者のメーチニコフが見た、日本民衆文化論という内容を持っており、日本民族の起源から、言語、音韻構造、いろいろな宗教の分析、大衆芸能、フォークロア、さらに、鬼神論、すなわちデモノロジーの紹介まで含んでいます。しかも、興味深いことに、彼はそういう、フォークロアとか、鬼神論のデータを集めるわけですが、その時、日本の知的風土というのが最も障害となったということを書いていきます。こう書いています。「残念ながら日本の鬼神論に関する我々の概要は、きわめて不完全なものとなる。なぜなら異国の観察者が交わりうる唯一の人種とも言うべき教養階級が、民衆の無知の創造物に対し、きわめて輕蔑的な態度をとっているからである。彼らは民俗学的重要性など、思いもかけないのである。」このようにメーチニコフは言っており

ます。結論を言いますと、これまで全く忘れ去られていた、ひとりのナロードニクであるメーチニコフが、後進性の象徴のように考えられ、かたづけられてきた東洋に、あるいは日本に独自の

文明というものがあると洞察した事実、これこそナロードニキを再評価するうえで重要なものとなる、ということです。かといってそれはダニレフスキーのやったように、文明の類型化ということではありません。彼の発展段階説、先程も言いましたように、三段階でありまして、結論的には、チエルヌイシエフスキーが一般的な進歩の方向というものを信じながら、なおかつ個性・具体性をそこに認めるという立場と同じようなことだと思いますが、メーチニコフは、そういう意味での独自の文明というものがあることを洞察した訳です。

このことは、おそらく、ナロードニキが標榜していた「後進性の優位」という思想が、単なる空文句、あるいは対ヨーロッパを意識した裏返しのコンプレックスではなく、ロシアを含め、後進性の中味を地道に掘り下げる作業が革命運動と平行して行なわれていたということを、示しているのではないか、と思います。

このことをメーチニコフの一つの例をとって普遍化することは危険ですが、私としては今後とも、ミハイロフスキーやエリヤエフという、後に自由主義的なナロードニキと言われた人達、そういう人達の思想を掘り下げることによって、検証していきたい。ただし、私は、ロシア思想家のヨーロッパ観を無視して良いと言っているわけではありません。我々はこれまで、あまりにヨーロッパを通してロシアというものを眺めすぎてきたのではないかと思うのです。

したがって、ロシアの社会思想を総体的に捉えるためには、

やはりアジアを通して見るという見方も、意外に有効でないかと私は思っています。時間がないので、自由民権運動の方には触れられませんが、先程言いましたメーチニコフの教え子である村松愛蔵、彼が自由民権運動の事件の中では、非常に特殊な例である、軍隊を動かすという飯田事件を起こし、しかもその根底には、ロシア、ナロードニキの思想が、特に民衆との連帯という思想、あるいは保守的な組織とも、それを単に保守的ということと切り捨てるのではなくて、そこにもコミットしていかうとしていること、あるいはこの村松愛蔵は後にロシアに渡り、そのあと帰ってきて、自由党の代議士になる。ところが明治の三〇年代に彼は、救世軍にはいります。その場合に、なぜ彼が政治家から宗教へと、信仰家へとというように移ったかということを考えると、メーチニコフから受けた、トルストイの影響が非常に濃厚であったというように思います。ちなみに、トルストイに『イワン・イリイチの死』という作品があります、このイワン・イリイチというのは、メーチニコフの兄がモデルとなっております。

6 全体討議

今井 質問はかなりできていますので、整理が必要かと思いますが、とりあえず外川さんに補足をしていただきます。

外川 報告の中で時間の関係で御紹介できませんでした、私がレニングラードで写してまいりました断章の中のいくつかのアフォリズムを御紹介いたします。これらのアフォリズムはおそらく五〇年代の初め頃と思われる時期に書かれております。

「社会的秩序とは何か？ 一時的苦痛に対する一時的頓服である。」「立法的・政治的・司法的諸機関およびこれに類する諸制度は、いったい何をするものか？ それは自らが犯した悪を訂正するものである。」「フランスでは思想は何に用いられるのか？ 喋るためである。ドイツでは？ 整理し、分類する為である。我國ではどうか？ 何にも用いられることがない。しかして君達はその理由を知っているだろうか？」

「社会主義は勝利するであろう。それは社会主義が正しいからでなく、社会主義と戦うほうが間違っているからだ。」ちなみにチャアダーエフは社会主義と言う言葉をこれ以外どこにも使っていないし、最近の研究によつてチャアダーエフの蔵書が明らかになってまいりましたけれども、その中に社会主義に関するものも見あたらないのでありまして、一体どこからこういう様な考え方が出て来たのかまだわからないところであります。

「幸にも私は、祖国の利益の為に理論や体系を採用したことは一度もなかった。」「幸にも私は、ぬくぬくとした社会的地位を保持するために、偏見や迷信と共に、無知から流行の思想に従ったことは一度もなかった。」「私の見るところ、君達はみな（いまだ）生徒なのだ」

クリミア戦争の始まる直前と思われる、やはり五〇年代の初

めに次のようなことを書いております。「トルコ人は下劣な野蛮人だという。そうだろう。しかしトルコの野蛮は世界の他の民族にとつて恐るるにたりない。他のある国の野蛮さの方が、はるかに恐るべきだ。トルコの野蛮とはその国内で戦うことができるのに、他の国とはそれができないからだ、ここにすべての問題がある。」「ロシアがヨーロッパにとつて脅威とならず、自分達が唯一の文明であり、唯一にして真の宗教であると自称せぬかぎり、ロシアは好き勝手に置かれた。しかしロシアがヨーロッパに対してひとつの精神的・政治的勢力たることを自任するや、ヨーロッパは一体となつて立ちあがらなければならなかった。」「この戦争は一体何だろうか？ 真の信徒間の内輪揉めではないだろうか。」最後に「トルコの領土を保全するために戦争を開始してはならない。諸君が恐れなければならぬ唯一の競争相手はアメリカである。現代において野蛮が文明を打ち倒すことはない。コンスタンチノーブルの占領が、ロシアに威力を与えることにはならない、コンスタンチノーブルを領有しているトルコが、いかに衰れた状態にあるか、見てみるがよい。」

最後にソルジュニツィンが「クレムリンへの手紙」の中で書いている一節だけを引用します「内的な発展の必要は、国民としての我々にとつて、外的な国力拡張の必要とは比べものにならぬほど重要である、全世界史は、帝国を築きあげた国民が常に精神的な損失をこうむってきたことを示している。大帝国の目的と国民の道義的な健康は両立しえない。」以上、補足さ

せていただきました。

今井 では質問に移らせていただきます。すでに午前中からの質問は要旨として出しておいております。外川さんへの質問はすでに中野先生から出ております。これの御答えは一度済ませていただいたということになりますね。

外川 私はそう考えております。

今井 よろしいでしょうか、

中野 すみません、ただ思想的な背景と言いますか、その中からどういことを学んだかと言うことを。

今井 そうですね。これは皆さんも御関心がある事だと思います。

外川 それでは簡単に申し上げたいと思います。チャアダーエフの思想的な背景を考える場合に、四〇年代のスラブ主義者や西欧主義者の世代とは近いのですけれども、少し上でありまして、かなり幼い時から典型的なフランス語による教育を受けていたという点が重要かと思われまします。彼はすでに一六歳の頃からバリの本屋に発注し、蔵書家として知られておりました。

二〇代の末に三年に及ぶ外遊に出ておりました、これは全く目的を定めない旅であります、その過程でおそらく後年『哲学書簡』に結実する色々な思索が経験と共に学ばれたことと思われまします。思想的な背景について申しますと、一つは彼が一八二五年に蜂起を起こすデカブリストと全く同じ世代に属していたということ、そしてまた一八一二年のナポレオン戦争に参加し、その過程でロシアの民衆の出身である兵隊とも接した点が

指摘されねばなりません。そして、何よりも、初めてこの戦役の中でヨーロッパを見、バリの生活をした訳であります。デカブリストと同じように彼はそこでヨーロッパとロシアの大きな現実の違いを見た訳であります、デカブリストが後年もつばらそれを政治改革の方へ、あるいは立権君主制を、あるいは共和制を目差すような方向をとったのに対しまして、チャアダーエフは突如軍役を退きまして、人との交際を断ち、哲学的な思索に入っていく事になります。そのような中で一時、非常に良く読みましたのが、フランスのカトリックの思想家、特にラムネー、あるいはドゥメストル、ボナルドなどの作品でありました。チャアダーエフの『哲学書簡』の中の文明というものに対する考えには、やはりこれらのカトリックの思想家の影響が非常に大きいように思われます。それからその後で外遊する訳であります、その外遊中の大きな出来事として、彼がこの頃一所懸命読んでおりましたシェリングに会っております。そしてシェリングに会った後に、彼と書簡のやりとりもしております。チャアダーエフは、とりわけシェリングの啓示哲学から大きな影響を受けたと言われております。それと前後しまして、カントについても勉強していることがその『純粹理性批判』に対する書き込みの中からわかる訳であります。最後にヘーゲルでありますけれども、これは一八三六年頃からヘーゲルの哲学に接する様になったと言われております。さらにポーランドのヘーゲリアンのチエシコフスキも読んでおります。なおそういう西ヨーロッパの色々な思想家、哲学者の思想がチャアダーエ

フの上にどのような影響を及ぼしたかということは、さらに検討しなければならぬ課題だと考えております。

それからその次に城塚先生および水田先生からの質問であります。ギリシア正教が、なぜ教義の純粹性を保ちながら、権力の僕となってしまったのかという点であります。これはチャアダーエフの考え方によれば、ということでもって、お答えをさせてもらいますと、彼はその理由を直接的な形で述べておりません。けれども前後のコンテキストからして、結局ロシアにおいては、民衆であれ、エリートであれ、すべてのロシア人が自らの意志というものを持たず、ひたすら外的な權威、権力を受け入れてきた、それは建国の伝説―あのリューリクの招致の伝説から始まって、奴隸制や農奴制を受容してきたということ、本来奴隸制などというものは、征服者と被征服者との間に起こるものであるのにロシアの場合にはそうでなかったということ、ロシアの歴史をずっと通して見て、そこに權威に対する全く従順な態度というものが見られる、自らの確固とした意志が確立していない、自由が存在しないロシアにあつては一人の大公、あるいはツァーリ以外はみんな自由な人間ではないのだという、このような前後のコンテキストから考えて、正教の権力への癒着、あるいは正教会が権力の僕となったという風に考えていたのではないかと思われまふ。

それからその次は政教分離というものが中世にあつたのか。これは一般的にどうなんだという様な御質問が水田先生の方から寄せられた訳でございすけれども、これは少なくともチャ

アダーエフの書いているところでは、ヨーロッパの場合には宗教的權威と世俗的權威との間にはっきりした分離があつたのだ、それぞれが、それぞれを尊重していたのだというように明瞭に言っております。このような理解の仕方は、当時チャアダーエフだけではなくて、恐らく一般にロシアの知識人がそのように理解していたのではないかと思われまふ。

それから田中真晴先生がおっしゃられたことですが、チャアダーエフの場合には、その理想としておりましたのは、ヨーロッパについては中世のヨーロッパでありまして、産業革命以降の近代産業社会になつてからのヨーロッパはどうかということ、これは全く触れてない訳であります。それから特徴的なことは民衆ということも問題にしておりません。彼の『哲学書簡』の中で非常にはつきりしているのは、歴史を動かすのは、モーゼとか、あるいはキリストだとかいうような、神によって選ばれたエリートが、神から与えられた啓示を人々に伝えるべき役割を担っているということで、いわば、選良主義的な色彩の強い考え方をしております。のちの四〇年代以降のロシアの思想家に出て来る様な民衆観とか、あるいは産業社会との問題とかかわりは、チャアダーエフには全く欠落しております。にもかかわらず、先程の様な「社会主義は勝利するだろう」というような言葉が、そのアフオリズムの中には見られるのでありまして、この点は全くわかりません。

最後に左近さんの御質問に関係することではありますが、私はこのチャアダーエフの研究においては、ソ連の研究からはあま

り得るところがないまま現在に至っております。ゲルシェンゾンに始まるそれぞれの研究にも負うところにはあったのです。近年ソ連におけるチャアダーエフの研究は、私の知る限り一九六〇年に出ましたシュクリノフという人の書いた『チャアダーエフ—その生涯と業績と世界観』それから六五年に出ましたレーベジェフの『チャアダーエフ』という二つの研究だけであります。前者は極めて堅いマルクスレーニン主義の枠の中で議論を進めておりまして、貴族の階級的な限界、貴族の思想家であるチャアダーエフの階級的な限界ということをもつぱら強調しております。それに対してレーベジェフの方は文学的な解釈と言えるかと思いますが、そういう面で鋭い所があると思いますけれども、新しい事は何も言っていないわけでありまして、恐らくソ連でもチャアダーエフの研究が全くない訳ではないと思いますが、しかし著しく少ないと、少なくとも私の目にとまるものは非常に少ないという事は申し上げられるかと存じます。現在に至るまでチャアダーエフ研究の一番の基礎になるのは、一九三一年に出ました、フランスのカトリック神父のシャル・ケネーの書きました、『チャアダーエフと哲学書簡』です。これが今でも価値を失わないものだと思っています。最近ではアメリカのマックノーリーが七一年に書きました『チャアダーエフとその友達』というのが、新しい、ゲルシェンゾン以後のインフォメーションを与えてくれる点で有益であります。そういう訳で、ソ連でもって、チャアダーエフについて主な業績というのは、知りません。概説ではロシアの啓蒙主義者とか、初

期の啓蒙主義者の範疇でもって扱われておりますが、納得のいく様な説明が私には見られないまま現在に至っております。

今井 私もちよと一つ質問があるので簡単にお願いします。先程外川さんの御報告の中でバーリンのチャアダーエフ評価が事実誤認を含んだ上に大きな判断の間違いがあるという御指摘がありました。それがたまたま出ているのは「ロシアと一八四八年」と言う論文です。かなり保守的なバーリン先生が、私の先生だったので、非常に短いのですが、チャアダーエフについて次のような規定をしています。これについて外川さんの評価を一度うかがったことはあるですが念のためにもう一度うかがいたいです。バーリンはこういう風に規定しております。「チャアダーエフは自由主義者でもなかったしましてや革命家ではなかった。彼はどちらかといえば浪漫的な保守主義者であり、ローマ社会の西方の伝統への賛美者であり、東方教会とビザンチウムへのスラブ主義者の妄執に対する貴族的な反対者であった。彼は右翼的な人物で左翼ではなかった。しかし彼は当時の支配体制に対して自らが認めた恐れを知らぬ反対者であった。彼は何よりもその個人主義とその意志とその性格の打ち破りたい純粹さと強さと權威に屈服することへの誇り高い拒否によって尊敬されている。」これが、短いですが、バーリンのチャアダーエフの思想家としての性格づけで、この後には、外川さんが御指摘になったようなこと、つまり一八四八年の革命の波及によって非常に緊張した、ニコライの弾圧で緊張したチャアダーエフが、その後にはたまたま一八五一年

でしたかゲルツェンがフランスで発表した『ロシアにおける革命思想の発展』という論文の中でチャアダーエフを革命的な思想家として扱ったことで、反発というか驚きを感じて、憲兵隊第三課のオルロフ將軍に自分と彼は全く関係無いという手紙をわざわざ届けるということが書いてあります。事実その様なエピソードがあったのですけれど、どのような間違いで、バーリンのこのような結論になったのかについて、外川さんの論文が『スラブ研究』にございますが、この前段で私が朗読いたしましたこの規定については外川さんのお書きになった論文でもまあこの辺は了承するという様な調子だったような記憶があるのですが、いかがでしょうか。

外川 アイザイア・バーリンはその論文を一九四八年に、一八四八年の革命の百年記念に書いた訳ですが、その時に恐らく彼が目にしたのは、一九一三年から四年にかけて出されたゲルシェンゾン編集の二巻の『著作・書簡集』だったことは間違いないと思います。彼は一九三五年に出た新しい資料は見えていないと思います。まして彼は第二次大戦後、一九六〇年代以降に出たものはないのでありまして、したがって私があえて訂正を申し入れるとすれば、ロシア正教に対するチャアダーエフの評価、とりわけホミャコフの影響もあって一八四九年の頃のチャアダーエフは、『哲学書簡』の時期『狂人の弁明』の時期も加えて私の分け方で行けば第一、第二の時期とは変わってきているということ、そしてそれと同時にカトリシズムに対する評価というものが、これも変わってきている、簡単に言え

ばロシア正教の良い所は良いとして評価する。それからまたカトリシズムについてもその限界、あるいは場合によっては欠陥というものを指摘する、そういうことがありますので、アイザイア・バーリンの評価は、その当時の概説で書かれた評価と全く期を一にするものだと思います。恐らくチャアダーエフの場合、一番問題になるのは、一体彼におけるカトリシズムとは何だったのか、ということだと思えますけれども、現に西ヨーロッパでは今もなお、チャアダーエフの研究者はカトリックの聖職者が多く、またそれらの人々によってチャアダーエフはロシアにカトリシズムの優位を宣伝した人として取り上げられるのですが、やはりそうではなく、彼はあくまでロシアのアイデンティティーを求める中で、ロシアと西ヨーロッパの本質的な違いは何か、というところからカトリシズムに注目したのだと思います。したがってそれは宗教としてのカトリシズムでも、自分が信仰するということとは違っておりますし、現に彼はカトリックに帰依しておりません。ですからバーリンの評価は、私は八割位当たっているけれども二割位的がはずれていて、全体としては訂正しなければならぬだろうという風に考えております。

今井 どうもありがとうございます。時間が無いのに司会者までが紛れ込んで失礼しました。時間的には、一人一〇分位の答えとなりますので次に長縄氏の御報告への質問に移させていただきますと思いますが、前に聞きました水田先生と佐藤先生の二つは手元にありますか。

長繩 私が承っておりますのは、五八年に「教会と革命における正義」に対してゲルツェンが失望しているという事だが、むしろポーランド問題の方が決定的な要素ではないのかと、言う御指摘だっと思ひますが、どちらにウエイトを置くかということになると思ひます。たしかにポーランド問題についての齟齬ということもあります。しかしこれは別に五八年に突然始まるということではなく、むしろそれ以前が底流としてあると思ひます。その意味で、衝撃的な影響という点ではやはり、例の本についての失望ということが大きいウエイトを持つのではないかと私は考えた訳であります。で、それからもう一つは水田先生からのゲルツェンとキレーエフスキーの思想は相反するというより一つの「対」をなすものではないかという御指摘ですがこれは全く私もその通りだと考えておりまして、二人を対応させることによって言いたかったのはそういう事だったのです。実は従来の、たとえばソビエトの図式で言いますと、デカブリストからゲルツェン、ゲルツェンからチェルヌィエフスキー、チェルヌィエフスキーからナロードネストヴォ（人民主義）と、そういう図式が一つあります。また他方先程も触れましたヴァリッキ氏の理解つまりゲルツェンのロシア社会主義論というのはスラブ主義の「人民の原理」、「共同体の原理」、これと西欧主義の「個性の原理」とを結合することによって古典的スラブ主義の反資本主義の遺産をナロードニキにつなげたものだという図式的な理解というものがあるのですが、私はその二つの考え方に疑問を持っております。私の

今の予測により示すと両者の思想はニコライ一世の時代の（ヴァリッキ氏の言葉を借りれば）社会構造から出てくる二つのパターンと考えるべきではないかと思ひます。したがって六〇年代に出てくる共同体論というものは必ずしもゲルツェンからの継承というよりも、むしろ六〇年代あるいはそれ以降の、社会構造とそれに根差した社会的な課題から生まれてくる一つの帰結であってゲルツェンやスラブ主義の共同体論というものは六〇年代の思想家たちにとってはアイデアあるいは着眼点としてあったということだと思ひますが、そのことと影響関係として継続されているということとは、ちょっと違うんではないかと考えている訳です。そういう意味でキレーエフスキーとゲルツェンの共同体論というのは、三〇年代ないし四〇年代における一つの対^{ダイ}つまり一方は「個」から出発し、一方は「全体」から出発して共同体というもので一緒になった—そういう対的なものとして把握しているということにして、その意味でまさに先生の御指摘の通りだと思っております。それから次にゲルツェンの女性観はどうかという御質問があつたのですが、私自身あまりフェミニストでないせいかゲルツェンの女性観についてまともに考えたことがなかったもので、しかもゲルツェン自身、これを読めばゲルツェンの女性観がわかつていった著作を残していないのではないかと思っております。E・H・カーの『ロマン的亡命者』を読んでいただければ具体的な個々の事実の中からゲルツェンの女性観を探る上での素材がかなり得られるのではないかと思います。さてそこでゲルツェンの女性観とは問

われた場合に答えるとするれば、結局ジョルジュサンド風の「肉の復権」と言いますか、「肉体の解放」と言いますかそういう考え方がゲルツェンの女性観の根本にあります。その意味ではブルードンのように家庭というものを男女を結びつける媒介項と見るという考え方とは異質な考え方がゲルツェンにはあると思います。つまりあくまでも男と女とは対等の愛によつて結ばれ、その愛の証しとしての肉体的結合を積極的には認する訳で、したがって男と女とはあくまでも対等な関係に立つということになります。そういう意味では女性も男性と同様精神的にもまた、肉体的にも自立しているべきだということです。ただ、果たしてゲルツェンが女性の経済的自立を言っているかどうかということになると思います。ちょっと疑問だと思ふのです。とにかく先程の御質問の答としては抽象的にはこの程度しかお話しできないのですが、これを具体的な事実関係の中で言いますと、彼には小説もいくつかありまして、それらを丹念にたどって行くとゲルツェンの女性観を知る上での貴重な素材が得られるとは思ふのですが、今はその用意がありませんので、ここではゲルツェンの生涯を通じての最も重大な試練であった例の有名な出来事、すなわち詩人ヘルヴェークとゲルツェンの妻とゲルツェンとのいわゆる「三角関係」にふれてお答えをしたいと思ひます。問題はこの関係の中でゲルツェンが何を最も深く悩んでいたのかということですが、ゲルツェンが一番悩んでいたのは、果たして自分は妻に値するの、妻は本当にヘルヴェークを愛しているのだろうか、もしそうだったら自分は身を引くべきだ、

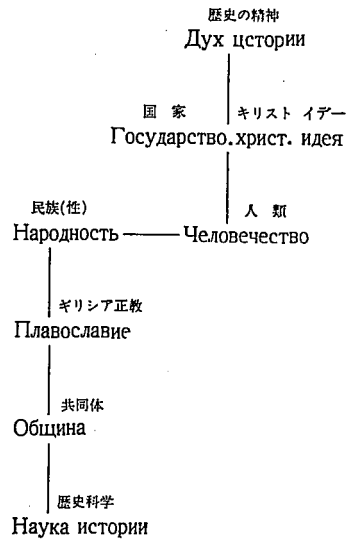
つまり家庭とか子供とかそういう外的な絆によつて妻を自分は束縛するべきではないだろう、ということでした。また他方ゲルツェンは果たして妻に対するヘルヴェークの愛というのは、本当に純粹なものであったのかどうかということも非常に真剣に考えるわけで、結果において妻に対するヘルヴェークの愛というのは、極めて打算的なものでしかない、しかも本当に妻を愛しているのは自分の方である、とするならば、自分はヘルヴェークから妻を守るべきだ。自分は彼女と別れるべきではない、という結論に到着するわけです。そういう一つの具体的な事例を取って見ればゲルツェンの女性観を、垣間見ることができないではないかと思ひます。ともあれ、あまり的確な答えではなかったかと思ひます。いずれ、「ゲルツェンの女性観」というテーマで少し論文を書かせていただきたいと思ひます(笑)。

今井 長縄さんへのもう一つ質問で、松原さんからの。

松原 先程のヴァリッキの事でわかりました。

今井 それでは次は工藤さんの方へ質問を移させていただきます。工藤さんへはもう一つ松原さんから、ソロヴィヨフの思想、時代区別の関連で、彼の経歴を簡単に述べて欲しいという質問もあります。これは時間があつたら。

工藤 いくつかの点にわたつて御質問があつたと思ひますが、それに個々に答えることができるかどうかわかりません。簡単な図を示しまして先ほど問題になった、全一的知識の内容が少しあいまいであるという点と、ストラーホフのような思想家において、ギリシア正教と科学が同居できたのはいかなる理



由だったのかということをも補足的に述べたいと思います。ここに挙げました図は、全人類の文明をとるか、あるいは個々の文明をとるかという点で、ソロヴィヨフとストラホフの両者がそれぞれの思想をつくりあげていく基盤を示したものです。左側がストラホフが持っている構想、右側がソロヴィヨフが持っている構想を表わすのではないかと思います。

まずストラホフの側から言いますと、ダニレフスキーにしても、ストラホフにしても、いわゆるコントとかスベンサーの、実証主義の哲学をそのまま総体として、受け入れているのではないと私は思っています。むしろそのような実証主義者の思想を受容する過程で科学の方法論というのが問題になりました。科学を方法だけに結びつけてゆくようなことがあったと思うわけです。したがって、ストラホフとかダニレフス

キーにとっては、科学という言葉はほとんどメソッドを意味しているということが指摘できると思います。実際ストラホフは、ダニレフスキーの文化史的類型に現われた歴史観とは、いわゆるイデアリスティックな歴史観ではなくて人類歴史の生理学あるいは生態学なのであって、ソロヴィヨフが考えるようなイデアリスティックな歴史とか、そこで果たす人類、あるいはその理念の役割は問題にはならないのだということを指摘しているのです。したがって、彼は全人類から切り離れた個々の民族の文明・文化を記述していくということを、科学的な方法で捕えて、それを、ナロードナスチとスロバブラヴィエ（ギリシア正教）に結びつけてゆく中で果たそうとしたわけであります。それをさらに農村共同体（オブシーナ）とも結びつけてゆく。こういうような構想を基本的に彼は持っていたのではないかと思います。そのような構想を支えていたのは、ストラホフ自身、言っておりますけれども、下に書きましたこの言葉です。ナウカイストリーと書いてありますが、いわゆる歴史科学であったと思います。

それに対してソロヴィヨフはどうかといいますと、ソロヴィヨフが人類という概念を非常に重んじていた背後には、その表現としてのローマ帝国、すなわち国家という概念を基本的に認めてゆくということがあります。しかし、その国家という概念は何によって支えられているかというところからいうと、国家という概念は何かによって支えられているかというところはキリスト教的な理念であると。すなわち国家を支えているのはキリスト教的な理念であって、しかもこの場合にキリスト教的理念というのは東のキ

リスト教か、西のキリスト教かという問題ではなくて、先程も指摘しましたように布教の時代のキリスト教、そこにおけるキリスト教というものをソロヴィヨフは想定していると思います。

ロシア思想史の中では「国家」か、それとも「共同体」かという議論がさかんなされて、ストラーホフもソロヴィヨフの国家論みたいなのも、「国家」志向のようなものを批判するわけでありすけれども、その場合に、ソロヴィヨフが言っている国家というのは、当然、権力と結びつかざるをえません。それに対して共同体の場合は権力という概念が非常に薄いわけで、この点においてもストラーホフの側からの批判がソロヴィヨフに向けられてゆくわけでありす。しかしソロヴィヨフの国家の観念が、権力と結びついているという点で、すぐにヨーロッパがもっていた他民族を支配してきた権力というものを考え、ソロヴィヨフが、単に暴力的な、つまり民族を圧制してゆくための権力を肯定していたと考えることはできないのです。むしろスコラ哲学が発生してくる起源として彼がみていたローマ・カトリックの権威、これは彼にとっては、歴史精神というものを支えてゆくためのいわば精神的な権威であるわけでありす。ソロヴィヨフの哲学体系それ自体はその意味でたしかにストラーホフの歴史観と対応させますと、非常にイデアリストティックな歴史観（哲学）であるということができると思えます。というように、実証主義が直接ストラーホフ、あるいはダニレフスキーの立場であったのではないということ、もう一つソロヴィヨフの考える哲学のイデアリストティックな性

格というのを今、指摘したわけす。

もう一つ、ソロヴィヨフはヨーロッパの哲学の流れの中に単にネガティブなものを見ているだけではありません。ヘーゲル以降、生まれた哲学、特にショーペンハウエルとか、エドワード・ハルトマンであるとかの哲学が持つている意義をむしろポジティブに見た評価もあるわけでありす。それはヨーロッパ哲学それ自体が、引用ですが、「現実的な実在を認識しながら、かつ同時に生にとつての至上の原理を与えるような哲学」そういう哲学を欲し始めているという認識となつて現われています。

したがってソロヴィヨフが、ヨーロッパ哲学の原理を単に悟性的な思惟だけに認めて、ヨーロッパの哲学はもう終わり、崩壊してゆくのだということだけを主張したと考えるべきではないと思ひます。それは基本的にヨーロッパの哲学の流れを見た場合にそうなのであつて、しかもその中のネガティブな性格がそうなのだという事で、一方にはポジティブな面として後になつて「生の哲学」に代表されるに至つたような志向がヨーロッパ自身の中に現われてきているという把握があると思ひます。たとえばヘーゲルの論理体系を考察するに際しても、ソロヴィヨフは先程述べましたように一方で西のヨーロッパの知識の中に、もう一方では東のヨーロッパ、おもに神父たちが行なつた説教の中に哲学的考察の足場を置いて、言葉はキレーエフスキーの言葉でありますけれども、全一的な認識というようなものを考えていったと言うことができると思ひます。しかしそ

の場合に全一的な認識というのは、あくまでもヘーゲル論理学などに代表されるような、相対的な真理というものの、さらにその真理を具体化してゆくという点を補おうとする問題意識によって展開されたものであって、いわゆるロシア的な基盤というようなものを哲学的に代表してゆくというような志向ではなかったと思います。ドイツ近代の哲学、あるいは現象学等の現われと、ソロヴィヨフの志向とのかかわりという点は機会を改めて考えていきたいと思います。

今井 時間があればまた。ちょっと長くなりそうなので渡辺さん、お答え願いますか。

渡辺 左近さんから質問が五つ出ていますけれども、最初の御質問はメーチニコフをナロードニキと規定しているのかどうか、あるいは私がアナキストという言葉を交互に使いましたので、どちらに重点が置かれているかということです。まず第一に言っておきたいことは、私はロシア語のナロードニチェストヴォという言葉はイデオロギーではないので、様々な潮流がその中にはあるということです。しかも一般的な特徴としてナロードニキ主義の中にはアナキズムの要素が濃厚にある。ですから普通ナロードニキといいますが、ヴ・ナロード運動を実践したということが指標としてあるようですけど、それは私にとってナロードニキの規定に必要なことではない、これはロシア思想史の研究者でも、ナロードニキの定義についてはたとえば、ヴェントゥーリなんかは、かなり広い意味で使っているわけで、私も広い意味で使いたいと思います。ですからその程

度に理解してほしいと思います。

次にアナキズムがどうして彼の中に入ってきたかということですが、これを確定する事実にはつきりしないのですが、先程触れませんでしたけれど彼は一八六四年に『コーカル(鐘)』というゲルツェンの新聞に『ブルードンへの手紙』というのを書いています。それから六七年には『ブルードンの新しい理論』という論文を四回にわたって連載しているわけです。おそらくアナキズム思想というのが彼に入ったとすれば六三年以降であらうと思います。

それからミール共同体の評価がアジア認識を出発点としてチエルヌィシエフスキーにおいて現われたのかということですが。そうした場合にロシアの共同体をアジア的一般現象の発現とみたことになるのかということですが、これはチエルヌィシエフスキーの場合には、アジア的な文明の、歴史的進歩の型の違いというものは認めないわけで、彼は有名な言葉でロンドンもヤクトも同じだと、つまり発展の段階が違うだけでそれ自体ヤクトの中にもロンドンブリッジを生んだような発展の萌芽はあるといっているわけです。必ずしもアジアに着目したことによってロシアの共同体をアジア的なものとしたとはいえないと思います。

現に共同体論を書く前にはロシアの共同体のようなものはゲルマンにもあったということはいっているわけです。ただ遅れたところにつまり後進国といわれるところに残っているロシアの共同体・農村共同体ですね、チエルヌィシエフスキーはセバ

イの反乱に言及した時にもインドの共同体の例をあげていますし、そういうものがロシアに近い、段階的に近いものであるということは彼は認めています。ですから誤解のないように言っておきますと、チエルヌイシエフスキーにとってロシアがアジアか西欧かという問題ではなくて、あくまでも歴史進歩の段階として把握したということです。参考までに彼自身はジョン・スチュアート・ミルの経済学を翻訳しておりますけれども、それに評釈をつけまして（事実上は評釈の方が長いわけですが、それども）それへの序文を獄中で書いているわけですね。獄中のためこれは発行されなかったんですが、こう書いています。「ヨーロッパ文明というのはその起源をギリシャ・ローマ及び若干アラブ社会におうており、それ以外の文明原理を知らなかった。だが近代ヨーロッパは徐々にアジアの文明を知りつつある。それとともに中国的停滞という見方が偏見であることに気づきはじめています。ライプニッツ・ヴォルテールを見よ。事実、ヨーロッパあるいは野蛮状態を脱したすべての國がそうであったように、支那においても生活は決して留まることはなかった、それなりに進歩していたのである。にもかかわらず、このような偏見が生まれたのは、両者の接触がなかったからである。だが時代の趨勢からして、これからは両者の接触が増すであらう、接触が増せば……」その次は色々と削除があるんですけども、「シナ民族はヨーロッパの制度・慣習・理念の影響のもとで急速に自らの生活を改造しはじめよう。（問題は二側面を持つ）」この部分は削除されています。「このことは……と

ありまして、……を示すかもしれない」これも削除です。「その後崩壊する」——削除です。「だがどの程度までヨーロッパは、あの完全な——この部分も削除されていますけど——ヨーロッパはかわりに中国の影響下にさらされないとはたして確信できょうか」こういうことをチエルヌイシエフスキーは獄中で書いています。

チエルヌイシエフスキーはジョン・スチュアート・ミルという西欧の経済学者をかりて、そこで彼自身の経済理論を展開し、なおかつ共同体が社会の基盤になるんだということを説いたわけですが、その時におそらくチエルヌイシエフスキーは実は自分がそれで西欧の経済学者をかりて表現したかったのは、一つには、今述べたような見方、つまり中国にも、アジアにも歴史的な可能性はあるんだということだと思っています。ただなぜ彼はそれを表立って書かなかったかということになりますと、チエルヌイシエフスキーはスラブ主義的なことに傾斜することを非常に恐れたと思うんです。ロシアではクリミア戦争の後、スラブ主義的なつまり愛国主義的な力つていうのが強くなってゆくわけで、実際にスラブ派の著作が発表されるのは、ほとんどがクリミア戦争のあとなんですけれども、そういう中で自分の思想がそれと同等のものとして解釈されることを恐れて、獄中で書きつづつたのではないかと思えます。

次にメーチニコフの考えていたアジアとはいかなる範囲であったか、初期の関心の中心となった中近東はその後の関心からはずされてしまったのかということですが、これはメーチニコ

フの考えたアジアというのはベルシア以東であります。それでなぜメーチニコフがベルシア語を若冠一九歳で習う気になったかということですが、これははつきりわからないですけれども、ただ彼が若い時から、非常に民族問題に興味を持っている、特に少数民族の民族に対して非常な関心を持っているわけで、そういう民族問題への着目からおそらく東洋というものに目を向けたのではないかという気がします。

ちなみに彼はモンテネグロの解放戦争にも加わっておりまして、民族問題への着目から、アジアということになったのではないかと思います。その後、たとえばベルシア、中国以外のアジアの文明に対して関心がなくなったのかというとそうではなくて先程の『文明と歴史的大河』という本では、ナイルそれからチグリス・ユーフラテス、それからインドと中国、この四つを並べて論じているわけで、しかも晩年、彼はオセアニアへと自分の関心領域を広げてゆきます、ただそのエリゼ・ルクリュなどにいわせると、メーチニコフの視野からは未開民族に関する関心が欠けていたというのですけれども、これはたしかに文化人類学的な観点から言えば、それをぬかしてはいけないと思うんですけれども、メーチニコフ自身はやはり、ひとりの革命家としての、あるいはアナキストとしての、自分なりの文明発展論を書きたかったので、おそらく、そういう未開民族に対する分析というのはやっている暇がなかったのではないかと思います。

それからメーチニコフが日本の庶民文化の実態をどのように

知るに至ったのか、彼が当時の知識層を媒介としたのであれば、いかなる理論で日本の鬼神論に関する知識を得たのかということですが、メーチニコフは先程山形弁がわかったと言いたけれども、飯炊きのおばあさんが山形の出身でして、彼女がいるんなフォークロアついていますか。民間の信仰について話しているんですね。それを彼自身が『明治維新論』の中で、しかも山形弁をまねして書いている。山形弁をまねしてロシア語になおすっていうのは非常にむずかしいんですけれども、やっているわけなんです。

実際に彼の『日本帝国』という本では、鬼神論の部分は少ないです。これはどうも彼の書いているものから判断すると、日本の知識人に聞くんだけれども、どうも日本の知識人は話したがらなかった。一つには、それと日本の知識人がそういうことをよく知らなかったということもあると思うんです。実際に彼は二年間でずから日本の国中を歩いたわけではないんですけれども、江戸に関しては相当民衆の中に入っているんですね。それではなぜ民衆から直接フォークロアを聴取しなかったのかということになりますけれども、それはおそらく当時としては一般の庶民が外国人に接するということは、危険があると思うんです。で、どういうことを彼が書いているかといえば、大道占いのことなんか、くわしく占いの理論を書いているわけですね、それから芝居に行くと、その芝居でどういう掛け声がかかるかということも非常にくわしく書いてあります。あるいは彼の歴史に関するニュースソースは、ほとんど『日本外史』で

すけれども、日本の古典文学、ちなみに彼は『古事記』をフランス語に翻訳しています。これはジュネーブにアツメグサ（晩採草）というオリエント関係の出版社がありまして、そこに『古事記』の翻訳をのせています。ちなみにその出版社は『平家物語』の翻訳も出しています。これは一八八〇年の初めであります。ですからおそらく日本知識人からは鬼神論、つまりデモノロジーについては彼は知りえなかっただろう。ついでながらロシアの鬼神論に關しましては、彼は『デューロ（事業）』という名まえの雑誌に、デモノロジーについて一つの論文を書いています。

それから村松へのメーチニコフの影響があったとすれば、具体的にどのようなことが指摘しうるのかということですが、これについては色々あるんですけども今までいわれてきたことは、飯田事件というのは、非常に組織的であって、しかも事前に植木枝盛の書いた檄文をばらまこうとするわけですね。しかも軍隊に、名古屋鎮台に自分たちの仲間を送り込んで軍隊の火薬庫を爆破する。それを機に囚人を監獄を破って解放し、一団となって飯田にのぼってゆき、飯田からは甲州街道を東にのぼって、それで峠をこえて、上野にたてこもるといふような計画だったわけです。つまりそういう組織性ですね。飯田事件というのは秩父事件の直後であります。しかも村松たちは、もつと時間をかけてやろうとしていた。ところが秩父事件が起こってしまったがために、それに呼応して決起しようとするわけですけども、結局、未然に発覚するわけです。論点がずれてしま

ましたが、こうしたことがメーチニコフの影響かどうか目下のところまだはつきりとはわからないのです。

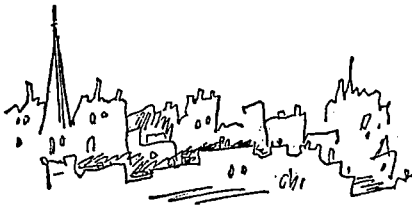
実はその、この二人の人物はほとんど研究されていないものですから、実際に足でさがさないと史料は手に入らない。むしろメーチニコフの方がビプリオがしっかりしているんで、まだ集まるんですけども……。それにしても一説によるとメーチニコフが書いたものは数百点にのぼるというのですが、私の集めたのはまだ四〇点にもいかないわけで、完全なメーチニコフ像ができないわけです。ところが日本の場合にはですね、そういうビプリオが非常に弱いので、この分野では、地方史の方々が地道にやっております。ついでながら村松愛蔵というのは近々映画になるといふことを聞きました。ただしそれは資料的には非常に不足したものに基つた映画であらうと思うんですけども。

それ以外にここに『愛岐日報』という新聞がありまして、これは明治の八年〜一七年ぐらいに出ていた新聞なんですけれども。これにしても名古屋の中日新聞の資料室にしかないような状態です。それを見ますと当時、自由民権運動といふと、普通はフランスの思想とかイギリスの思想の関係で扱われることが多いんですけども、これを見ますと、圧倒的にロシア虚無党（ナロードニキ）に関する記事が多いんです。しかもこれだけではなくて、当時の『自由新聞』とか、『曙新聞』といった民権運動関係の新聞では、ロシア虚無党つまりナロードニキ、直接的には「人民の意志」党ですけど、その情報というの

が入ってまして、しかもかなり深く理解しておるようです。しかも一八八〇年代と言いますと、日本の民権運動にとつて、参考にすべき革新的運動というのは、ロシアしかなかったということまで書かれています。つまりヨーロッパの社会主義運動がかなり保守的な傾向をみせてゆく中で、ロシアだけが頑張っているというのです。マルクスの中にも、そういう期待というのはあったと思うんです。

またこの『愛岐日報』にはナロードニキの微文なども引用されていますし、あるいはワイトリングのことも書いてあるんですね。ワイトリングについて研究したのは、おそらくこの時代としてはかなり早いのではないかと思います。たとえばワイトリングについてこうあります。「フリーエ党中に裁縫を業とするワイトリングがごときは小冊子を著し、職工等を煽動し、あるいはこれを口に唱え、賤民等を動かし、ついに小さな町の住民一揆を蜂起し、兇暴残虐いたらざることなく、国中を猖獗し……」。ただし、これでは言葉使いからすると、そういう過激なものに対して、否定的だったように映るんですけれども、これは新聞紙条令を意識してのことだと思えます。ちなみに村松はこのために処罰されるというか、検閲当局からおこられるわけで、それで彼は言論ではどうにもならないということから飯田事件を画策するわけです。それともう一つ愛知県の先程言いました民権結社だけではなくて、非常に保守的な愛国交親社という組織があって、そこは三万人の社員がいたといえます。これは撃剣というから、剣道の試合とか、角力なんかやって、人

を集めたわけですけども、そういう組織との連帯をはかるということもしている。ということとは単に意識的な革命だけではなくて、もっと自然発生的なものもそこに加えていこうとするロシア・ナロードニキの思想が反映しているのではないかと私は思うわけです。雑然としていてちゃんとした答えにはなっていないと思いますが、これでいいでしょうか。



ベッカリアの経済思想

ベッカリアといへば、『犯罪と刑罰』を思い浮かべるのが普通で、これは間ちがつてゐるわけではないのですが、かれの最初の著作は、『犯罪と刑罰』の出版の二年前、つまり一七六二年に出版された『一七六二年のミラノ国における貨幣の混乱と救済策について』という小さなパンフレットです。つまり、かれは経済問題を語ることから出発したわけです。ベッカリアの経済学者としての側面については、シュンペーターが「イタリアのスムス」という過大ともいえるような評価をくだしていますし、スムスとの関連でいへば、分業論の先駆というセー以来の評価が、現在でも存在します。ですけれども、ベッカリアの経済学そのものの分析には、ほとんど手がつけられておらず、『犯罪と刑罰』出版二〇〇年を記念して、一九六四年にトリノで開かれた国際会議で「経済学者ベッカリア」という報告を

〔報告〕 堀田 誠 三
〔司会〕 水田 洋

ロマーニがしていますが、その内容は要するに研究のすくないことを嘆いて今後に期待するというものです。この状況は、現在でもたいして変わっていません。それで、結局はベッカリアの経済学などは、なにも二〇〇年後の日本で研究するに値する価値などはないのではないかという考えも当然でてくるでしょうし、実際、理論史という観点から経済学史をとらへば、そういうのもいいかもしれません。しかし、ベッカリアが、経済学に関する著書を出したいという意志を生涯にわたつてもつていたということは、ほぼ確実でありまして、ベッカリア研究者としては、この事実を無視するわけにはいきません。かれの経済学書は、結局死後一〇年たちまして、一八〇四年にクストディの『イタリア経済学古典選書』のなかで、『公共経済学概論』として出版されるわけですが、残念ながらこの本は、かれ

の遺志を実現したものとはいえません。というのは、クストディは、一七六九年から一七七〇年にかけてベッカリアがおこなった経済学講義のノートを出版したわけですが、この時に利用された手稿は、ベッカリアが出版を拒否したもので、これとは別に、かれが追加・訂正などをした自筆手稿が保存されており、この自筆手稿を息子が写しました写稿が最近ファクシミリで出版されまして、これを使つて、成熟したベッカリアの経済思想に接近することができるようになりました。

そこで、貨幣に関する小論にもどりまして、ここでベッカリアが述べているのは、当時ミラノで流通していた各種の金貨および銀貨の名目価値が貴金属含有量に比例しておらず、そのことが混乱の原因となり、不当な貨幣の退蔵を招くから、それを正すために、正しい換算表を作成すること、および、金銀の国外流出防止のために国内での交換比率を国際的比率に合わせよ、という具体的提言です。

これは、一七世紀以来の貨幣の混乱を救うための提言という時論の書といえますが、ベッカリアは、貨幣の名目価値と貴金属含有量との乖離が商業におよぼす悪影響の原因を、なによりも、流通貨幣量の減少にもとめています。貨幣流通量の減少は一国の繁栄の基礎であるインドゥストゥリアをおとろえさせるから望ましくないというのです。逆にインドゥストゥリアを盛んにするためには流通貨幣量の増大が必要となりますが、ここでベッカリアは重商主義的思考にしたがって一方の得は他方の損であるとし、諸国民はインドゥストゥリアによって戦っ

ているのだといっています。こうした「インドゥストゥリアの戦い」という概念は『犯罪と刑罰』にもうけつがれて、そこでは貨幣の護得＝貿易差額対策は、主権者があらゆる力をつくしてなすべきことだとされています。

こうした認識は、ほぼビエトロ・ヴェッリの直接的な影響のもとで形成されたと思われます。かれはベッカリアより一〇歳年長であり、当時結婚問題で勘当のような状態にあったベッカリアを援助し、ベッカリアの才能をみとめて貨幣論や「犯罪と刑罰」の執筆をすすめたのです。そのヴェッリが主宰し、ベッカリアももちろんそのメンバーの一人であった若い知識人の集まり、「こぶしの会」の機関誌、『イル・カッフエ』が一七六四年から六六年にかけて刊行されます。ヴェントゥーリは、これを「イタリア啓蒙思想のもっとも生氣ある雑誌」と評価しています。この雑誌にビエトロ・ヴェッリは、「商業論」という小さい論文をのせていますが、そのなかで、貿易差額の順調は、一国民の繁栄の指標であり、逆調は、一国民の崩壊と周辺諸国民への従属をしめすのであって、貿易差額の順調を達成することによって独立を維持することが、ヨーロッパの現体制のなかで提起しうる唯一の目標であるとし、そのためには、「商業の研究」こそ我々のなすべき課題であると述べています。同じくこの雑誌にのせられているフランチの書いた農業改革の提言も、貿易差額の逆調対策として述べられています。つまり貿易差額の獲得＝国富増大をめざす改革政策の理論的基礎を提供すべき経済学の研究こそ、時代の要請であると「こぶしの会」

にあつまつた若い知識人たちは考えており、ベッカリーアの貨幣改革に関するパンフレットも、その成果のひとつであるといえます。

こうした貿易差額への熱中にたいして、当然古い世代からの批判がおこりますが、ここではカルリの批判をとりあげます。カルリは、ピエトロ・ヴェネツィリより八歳年長ですが、ヴェネツィリとは友人関係にあり、『イル・カッフェ』にも寄稿しています。一七六五年に、経済改革の推進のために経済最高委員会が設けられると、その委員長に就任します。この委員会にはヴェネツィリも加わっています。したがってカルリの批判は、改革に反対する立場からのものではありません。カルリによる批判の要点は、まず第一に差額の計算に関する技術的な問題で、それには、計算の基礎となる税関の台帳の信頼性、貿易外収支・移転収支等の取り扱い、密輸の三点があります。そしてカルリは、こうした不確定要因が入るために差額計算そのものが信用できないとします。つぎに差額そのものが仮に正確に算定できたとしても、それは一商店の経営でいえば、現金の出入が判明したにすぎず、それをもって経営全体に富をはかる基準とすることはできないとして、貿易差額にかわって富をはかる指標として、利子、人口、為替レート、地価および物価をあげます。カルリの批判は、一国の経済と商人の経営とを同一視していることからわかるように、経済学的認識の基礎となる自立的な国民経済の想定はなされておらず。したがって貿易差額論への疑問は提出しえても、その理論的な批判にまでは至らなかったと

いうことができます。

ベッカリーアは、『公共経済学概論』で、この理論的な批判をおこないます。ベッカリーアによりますと、一国の差額の逆調は、しばらくの間は退蔵貨幣によって支払われますが、それがおわると流通している貨幣が流出し、流通貨幣量の減少は物価低落を招き、輸出の増大によって差額の均衡が回復するといふのです。したがって諸国民間の貿易は、長い目で見れば均衡しているのであって、貿易差額もそうであることは、『幾何学的厳密さ』でもって明らかである、といっております。ですから、差額計算の信頼性云々といった議論はのかぎりでは問題にならないわけです。ベッカリーアが、ヒュームの『政治論集』を読んでいることはほぼ確実ですから、この機械的な貨幣数量説による貿易差額論の批判は、ヒュームから学んだものであると推測できます。ただし、ここで注意しなければならぬのは、均衡状態におちつくという場合に、差額の逆調は回復するものの、貨幣が流出してそれに応じて経済活動が縮小したままである場合がありうるということです。ですから逆に生産的活動の総量の増大は、差額の順調としてあらわれるわけです。したがって正確に差額を知りうれば、それは有用なのですが、その場合にも、差額の順調はあくまでも結果であって、生産的活動の増大こそが真の順調であるといえます。

だから問題は、生産的活動の増大にたいする外国貿易の関係をどうとらえるかということになります。ベッカリーアは、国産品どうしの取引は、外国製品との取引にくらべると倍の労働

を表現するといつて、生産的活動の増大にたいする外国貿易の効果を二次的なものとし、国内商業を重視しています。しかもその場合に、洗練された奢侈品よりも、より一般的な便宜品の取引のほうが重要であるとしていますから、大衆的国内市場の成立を想定したうえで、外国貿易の比重を低くしたのだと推測できます。ただし、この国内市場についての議論は奢侈を取り扱った章でなされており、便宜品も広い意味での奢侈品のなかに入ることになります。奢侈の問題はあとでお話することにして、このような大衆の消費需要を基盤とする国内市場の構造について、ベッカーは、第一部「一般の原理」の第二章「労働と報酬の性質について」で、人口のピラミッド的構成として問題にしています。ベッカーによれば、人間の生存を支える食料も、衣料といったその他の必需品の原料も、すべて土地の生産物ですから、これを生産する農民階級が人口のもっとも多数を占めていなければならぬ。ところが農民も、もちろん裸で暮すわけにはいきません。したがって、かれらに粗末な生活必需品を提供する階級、すなわち必需品製造業に従事する階級がつぎに多数でなければならぬ。こうして、農民階級からの距離が遠くなるにつれて各階級の人口は減少していくのであって、これをピラミッド形とよんでいます。したがって製造業は需要によって発達しますが、第一次的第二次的な生活必需品の需要は、全国民によって決定され、必要性のうすい品物については、ほとんど土地所有者によって決定されますから、余剰労働力は、農業に近い部門すなわち必需品製造業へ向けられる

べきであつて、こうした低位の技芸の発展はより高位の技芸の発展をうながすのですが、逆の事態はない、とベッカーはいつています。そして労働諸階級の配分が、ピラミッド形になされたとき、最大量の有用労働が実現されるとしています。この有用労働、したがって有用な生産物を可能なかぎりふやすことが、経済活動の第一原則であり、経済政策の目的なのですから、大衆的国内市場を基礎とする自立した国民経済の建設が、ベッカーの目的であり、またその形成の論理こそ、抛るべき原理であつたわけですから。

すでに市場関係が前提されていますから、ここである有用労働は商品生産に向けられた労働でなければならず、ベッカーはもはつきりとそのことを意識して、最大量の有用労働を、最大量の取引される生産物といいかえたり、労働一般の最大量ではないとわざわざことわつたりしています。

そしてこの原則の適用によつて、社会を豊かに、幸福にするのであるとして、「最大多数の最大幸福」という『犯罪と刑罰』で述べた学問の最終的目標ないしは公準をうけついでいます。が、その実現のプロセスについての認識が具体的に形成されていくにつれて、ベッカーは経済思想に関してもピエトロ・ヴェッリの影響を脱して、みずからの体系をきづきあげていったわけです。ヴェッリは、貿易差額論をまもつて、かなり早い時期に貨幣の役割を重視した、かれの経済学体系をつくりあげ、一七七一年に『政治経済学に関する省察』を出版します。

ベッカリーアの場合には、有用労働をふやせという主張は、第一部第一章「一般原理」のなかで、商品生産社会の成立を歴史的に考察したうえでその結論として述べられています。ベッカリーアによりますと、まず最初には孤立して狩猟・採集によって生活する家族がいますが、かれらは自然の収奪および人口増大というふたつの圧力を受けて、土地の耕作によって生活を支えなければならなくなり、ここに農耕状態への移行が必然となるといいます。そして、このさい投下される労働・労働用具等を、「創業者資本」とよんでいます。こうして農耕社会が成立すると、そこから必然的に技芸と職業分化が発生し、商品生産社会の成立を見るわけです。この職業分化すなわち社会的分業の発生を具体的に描写した一節が、最初に述べたベッカリーアの分業論といわれる部分です。これは、マルクスも『資本論』の第一巻第四篇「相対的剰余価値の生産」の第二章「分業とマニファクチュア」の注で引用している個所です、ちょっと読んでみます。「つぎのことは、誰にでも経験からわかることである。つまり、手や頭をいつでも同じ種類の仕事や生産物につかっていたら、各人が孤立して、必要とするものを自分でつくっているにすぎない場合よりもより容易に、より豊富にかつより立派にその結果を得ることができるということである。こうして、諸技芸は結びつきかつ分割されており、そういうやり方によって、公的および私的な有用性のためにさまざまな階級や身分に分かれる」。マルクスは、「分業に関してはほとんどただ古代人の口真似をするにすぎない一八世紀の二・三の

著述家」と酷評しています。

たしかに、このマルクスの注は、ベッカリーアが社会的分業の展開をただ職業分化つまり使用価値視点からのみとらえていることを明らかにしており、したがって、ベッカリーアの分業論なるものを、スミスの先駆とする見解にたいする反論としては有効ですが、ベッカリーアに内在してみれば、かれは分業の展開過程を商品生産社会の発展過程とパラレルにとらえているのですから、「古代的」と断定するのは、やや無理があります。けれども、社会的分業の展開過程が、相対的剰余価値の生産の視点からとらえられていないことの指摘として読めば、それはやはり注目すべきことです。このことは、ベッカリーアの目前にあったロンバルディアの社会が、まだそのような段階にまで達していなかったことを示しているように思われます。したがってベッカリーアが、さきに引用した社会的分業の展開過程は、「観念上の国民」が、農耕状態に入ったのちに必然的にたどる道であるといったときの、この「観念上の」という意味は、現実の過程を理論的に抽象したものというよりも、先進国の理論を学んでえた認識であるということをしめしているように思われます。このことは、ベッカリーアの経済思想の性格を考えるうえで非常に重要です。

かれが社会的分業の展開が必然であるといったときに、その基礎には、農業剰余の増大があるという認識が当然あります。これは歴史認識としては、いま述べた部分ではなく、のちにあって第四部「商業について」の序論的部分で、商業の発生を歴史

的に考察するさいに述べられていますし、一般的原理の部分では、有用労働の増加という目標は、より具体的には商品化しうる土地生産物の増加であるといいかえられています。したがってベッカーリアの政策目標としては、第一に農業剰余の増大、第二に商品化の促進ということになります。すでに述べましたように、土地生産物が食料と原料を提供します。そして、ベッカーリアは、富を必需品、便宜品、嗜好品として、使用価値視点からとらえますから、土地生産物が現実的基礎となつて、経済学体系のなかでは、一般的原理につづく第二部として農業政策が論じられます。つぎに第三部では技芸と製造業について論じるわけですが、その最初に、「すでに第一部で技芸と製造業についての基本的真理のいくつかは述べたから」この製造業に関する部分は短いことわっています。ベッカーリアは製造業を軽視していたわけではなく、すでに述べましたように、農業剰余が発生し商品交換がおこなわれるようになれば、自然必然的に製造業は発展すると考えていたことが、製造業については長くは論じないとしていたことの意味であると思われる。

じつさい、ベッカーリアは、土地の肥沃な農業国では製造業は繁栄しないという意見があるが、それはイギリスの例によって否定されると述べ、さらに、クストディ版にはありませんが、製造業を繁栄させる政策を述べた個所のはじめに、製造業をおこすための前払が可能になる程度にまで農業が発達することが前提条件であるとしています。そして、次に必要なのが野蛮な世紀の法、つまり封建法を廃止し、利己心を解放して商品化を

促進することだとしています。つまりかれは、イギリスの発展過程をモデルとして想定しつつも、そこからおくれをはつきりと意識していたのです。ロンバルディア経済は、いまだ製造業の発達をそのおどろくべき生産力増大という視点から、したがって、分業論のところで述べましたように相対的剰余価値の視点から考察することを可能にするような段階に達していなかったといえます。その意味で製造業は、ベッカーリアにとつて興味深い対象とはいいがたく、かれは、第四部「商業について」の冒頭で、これは「農業のつぎに興味ぶかい部分」であるとしているのです。だから、いちばん最初のオーストリア政府に提出した講義計画では、農業につづいて第三部が商業、第四部が製造業という、『公共経済学概論』とは逆の順序になっていました。ベッカーリアの計画では、第五部「財政」、第六部「行政」を論じる予定となつていますが、この部分の原稿は存在せず、『公共経済学』は未完のままにおわっています。

ベッカーリアの経済学の体系的構成を簡単に紹介しましたが、そのうえで、農業剰余の増大と商品化の問題をベッカーリアがどのようにとらえていたかを、これから述べようと思います。農業剰余増大の方法としては、ベッカーリアはフィジオクラートの影響を受けて、大農法の採用を主張したとする見解が、クストディ版に依拠するという文献上の限界もあつて従来は一般的ですが、これは、まったくちがいます。たしかにベッカーリアは、『百科全書』の「借地農論」の名をあげて、非常にくわしい紹介をしていますが、これに論評を加えて、問題は

牛による耕作つまり小農法か、馬による耕作つまり大農法かというところにあるのではないとして、分益小作制度こそ本質的な問題であると指摘しています。つまり資本主義的な大借地農経営の推進というケネーの主張を、分益小作という半封建的な土地制度の否定として受けとっているわけです。クストディ版の叙述では、大農経営の生産力的優位をみとめたうえで、分益小作制がその導入の障害、であるとされています。つまり分益小作制のもとでは大農経営を導入するための資金がえられないというかたちで当時の土地制度、直接には、半封建的な地主的な土地所有を批判するわけです。ところが、クストディ版では、それに代わるべきものを積極的に提示することなく、つまり、地主的な土地所有の解体の論理が欠如したままに、大農経営の生産力的優位はみとめてしまうものですから、農業の繁栄の障害のひとつとして、「土地があまりに少数の手に集中していること」をあげても説得力に欠ける結果となります。その理由は、こういうことです。大農経営をのぞましいものとするかぎり、そこにはなんらかの形での大土地所有を想定せざるをえません。これは、理論的には、封建的土地所有の解体ののちに土地の商品化をつうじて土地の集中がおこなわれた結果生じる資本主義的大土地所有であるはずですが、この解体の過程をおさえたいないために両者の区別がはつきりなされず、大土地所有という形態上の共通性があるために批判が弱まるわけです。

ところが、ベッカリーアのより成熟した思想をしめす写稿では、この難点が、大農経営の生産力的優位そのものを否定し

て、小土地所有および小経営こそより高い生産力を実現しうるのだと主張することによって、解決されています。こうした転換が可能になったのは、ベッカリーアが、小経営のモデルとしてクストディ版では地主に従属した分益小作を考えていたのが、写稿では、小土地所有農民に代表される独立した小農民を考えるようになったからです。ベッカリーアは人間の行動原理として、快楽苦痛原則を想定しています。したがって独立した小農民にとっては、生活の基盤は土地しかないのですから、みづからの境涯の没落を防ぐためにせよ、改善するためにせよ、土地の利用に大きな注意を払わざるをえない。さらに、人間の活動力には限界があるから、土地がある程度の大きさをこえると労働の集中度がおちるとして、小経営の有利さを論証します。そしてまた、経験によれば、大土地所有者の土地はどこでもなおざりにされ、小土地所有者の土地は生氣があるとして、独立した小農民の生産力的優位が事実によっても確認されるのだといっています。この場合、かれは経営の独立した小借地農をもそのなかに含めていますけれども、モデルとしているのは小土地所有農ですから、ベッカリーアは、分割地所有農民に代表される独立自営農民を、半封建的な地主的な大土地所有のもとの分益小作農に対置したといっていると思われれます。

したがってかれは、写稿に至って、はじめて近代社会の成立過程の出発点を把握したわけで、すでに分業論にかかわって述べました、農工分業の展開を必然的とするさいの、その必然の論理の基礎をここで獲得することができたといえます。した

がつて、かれは、半封建的な土地制度を根本から批判したうえで、新しい社会の成立について語ることが出来るわけで、それを「土地がより多数の人びとに分配されればされるほど、まず第一に土地はより良く耕作され、第二に技芸はより刺激されその効用はよりよく分配される」と定式化することができたのでした。第一点の土地がより良く耕作される、つまり、生産力の上昇についてのベッカリアの論理は、いま述べたものです。つぎに第二点については、ベッカリアはこう説明しています。「家族がすんでいる土地の上に二家族がすむとすれば、食糧以外の基礎的な生活必需品は倍増する。土地によって生産された食料は、より多数の職人に分配される」というわけです。ここで想定されているのは、必需品製造業ですから、農村と都市の分業でなく、農村内部における社会的分業を、ベッカリアは念頭においていたものと考えられます。事実、かれは、製造業をあつかった第三部の第三章「さまざまな技芸や製造業の選択と配分について」のなかで、まず第一に選択されるべきは、生活必需品たる粗末な衣服の製造業であり、製造業を設置すべき場所としては、都市よりも農村のほうがよいとしています。また人口論のなかでは、人口減少の原因のひとつに、農村を犠牲とした都市の発展をあげています。したがって、さきほどの定式のなかでの「技芸の効用」のよりよい分配とは、農村内部における社会的分業の展開を基礎とした製造業の発達を意味するものとしてよいでしょう。こうして、かれは、低位の技芸の上に高位の技芸が発達する場合にのみ、後者は前者を害す

ることはないとして、すでに述べた人口のピラミッドの構成が成立する筋道を明らかにしたわけです。そのうえで、かれは、「土地の分割によって農業とその諸利益が増大することが論証された」と結ぶことができたのでした。

しかし、もちろんかれは、過度の分割によって零細経営におちいる危険性をみのがしていたわけではなく、つづいて、「この分割には限度があるかないか」と問い、たんに肉体的必要のみをみたしうるように分配された場合には、一人の手に土地が集中したのと同じで、剰余は発生しないとしています。興味ぶかいのは、これと同様の立言が、奢侈を取り扱った第四部第五章で再現されることです。そこでは、土地が全員に平等に分配された場合には、労働は、土地が一人の手に集中した場合と同様の水準にまで減少するだろうとしています。つまり農業剰余が発生しないというわけですが、奢侈論のなかでいわれていることからわかるように、ここでは、剰余生産物の商品化の問題とかかわらせて論じられています。主に製造品にたいする需要となつて、商品化＝農分工業を促進するものとしての奢侈の費用は、ベッカリアによれば、不平等に比例しているのですから、全員が平等になったら、農分工業そのものが展開せず、かれの経済学の最終目的である有用労働＝商品生産の増大には逆行するわけです。しかし、大土地所有に反対していることからもわかるように、過度の不平等も好ましくないのとして、不平等が大きすぎると、全体としての奢侈の費用はかえって減少するとしています。つまりベッカリアは、便宜品を中心とす

る生産者大衆の消費需要を奢侈としてとらえていたわけで、これが、貿易差額への批判のところでお話した国内市場論であるわけです。だからベッカリアが、第三部で製造業を分類したさいに便宜品製造業を必需品製造業より有用であるとした意味は、商品化を促進するものとしての奢侈の役割を念頭におけば、理解できます。

このような奢侈の捉え方は、ヒュームを思わせるものです。したがって、農工分業の結果成立する自律的な国民経済の構造に関する認識、すなわち国内市場論としての奢侈論が貿易差額論への批判を可能にするという、ベッカリアの経済理論の骨格にかかわる部分で、ヒュームの大きな影響を見い出すことができます。

しかしながら、これまでにみた、近代社会の成立過程に関する認識は、あくまでも、「観念上の国民」に関する理論的認識であって、ヒュームの場合とちがって、製造品への大衆的需要をもたらした、国内市場を形成する端緒となるべき豊かな独立した農民を、ベッカリアは眼前にみることはできなかったのです。かれは、農業の障害の第二として、もつともよく働き、もつとも有用な階級たる農民の悲惨な状態をあげ、「ほそぼその黒パン一個、しばしば濁って泥だらけな水、すっぱかったり、未熟だったたりする二三口のワイン、これらがつかれをしらぬ農民の食物や飲物である。多くの家族がせまくなるしい家の中で、ぼろ布や汚れた服をきて寄り集まり、動物の重苦しくにごった息のあいだで寒さをよける。これがわれわれの兄弟の運命」であ

るといっています。豊かな農業にはぐくまれた製造業をもつベッカリアの目にうつったイギリスからのおくれは決定的であり、それが、奢侈論のなかでの動揺をもたらします。かれは写稿のなかの抹消された部分で、奢侈禁止令が有害か否かを検討しています。国産原料による製造業をもつ国民と、仲介商業による国民とを区別して、前者には有害、後者には有益とするのですが、みずからの労働によってたつ前者の製造業をもつ国民の場合にも、本来無気力である人間を鼓舞して、「公衆の労働精神」をたもっておくための費用、つまり奢侈の費用を支払うのは、怠惰な土地所有者以外にはないといっています。これは抹消部分ですから、ベッカリアの本意ではないかもしれませんが、すくなくとも、かれの動揺を読み取ることは不当ではないでしょう。この動揺は、ヒュームの奢侈論とは対立した認識、つまり、大衆の消費需要などほとんど存在しない以上、労働を喚起するもの、すなわち商品生産社会の起動力としては、地主の奢侈的需要を考えるほかないという現実認識が存在したことをしめすものだと思います。

ベッカリアは、先進諸国の経済理論から、近代社会の成立過程にたいする展望を学んだけれども、ロンバルディアの現実のうえにたつたかれは、それをほるか後方からながめたのであって、かれにとつての課題は、なによりも、そうした発展の起点をつくりだすこと、つまり商品化さるべき農業剰余を農民の手に確保することであり、そうなればあとは、農工分業の過程が自律的に展開するというふうに考えられています。最初に

述べました、シュンペーターの「イタリアのスムス」という評價にひっかけていえば、スムスの出発点であった「商業社会」が、ベッカリアにとつては最終目標である到達点であったといえます。こうした将来への理論的展望の獲得が現実批判をつよめ、それ故、かれは、『公共経済学』の使命たる国富の増大とそのよりよい使用のための政策の提示を、さまざまな障害を列挙しそれらを除去する方法の提唱というかたちでおこなうことになり、農業の発展の障害を論じた第二部第一章の冒頭では、人間精神のプリミティブな力を發揮させないような障害をとりのぞくこと以外になすべきことはない、とまでいっています。つまり、図式的にいいますと、近代社会の自律的發展過程にたいする認識が、自由放任の主張に結びつくのではなく、自由に放任しておいてもよい体制を実現するための政策的介入を要請する論理として機能することになります。

こうした機能転化を引きおこすのは、すでに述べましたような、近代社会を生みだすべき主体の欠如であります。したがって近代社会の形成を目標とするベッカリアにとつては、そうした主体の形成が必要となります。かれは農業振興策として、農産物の良^よ価^かの確保とともに、農学研究や農民教育をあげ、良価の確保がなによりも必要であるといながらも、具体的には、農学研究や教育について多くの紙数をついやしているわけです。また、製造業発展のための二つの原理というのは、第一に報奨金によって利己心を刺激し民衆を誘導することが、過渡的措施としてあげられており、そのうえで第二の措置として関

税による国内産業の保護をいっています。そして、「行政」にあてられる予定であった『公共経済学』の第六部では、社会および自然の諸法則を知らせること、つまり、学問、教育、良い秩序、公共の平安の安全がその対象としてあげられており、ベッカリアの経済学体系のなかには、教育がその不可欠の一環としてはいりこむこととなります。いまはこれを詳しく検討している余裕がありませんので、このことを確認して、報告をおわらせていただきます。

討 論

水田 ご質問はありませんか。こちらから指名してよろしいでしょうか。河野さんがいらっしゃいますので、フランスの奢侈論との関連について何かありましたら。

河野健二(愛知大) ご報告の前提になっていることなのですが、若干うかがいたいことがあります。お話の中でベッカリアが書物をオーストリア政府に渡したと、そういう話をされましたですね。それはミラノ公国というのはオーストリアの勢力圏の中に入ると、そういうことですか。

堀田 そういうことです。一七一三年にスペインからオーストリアに変わっています。

河野 そうすると、あの時代の農業を發展させるとか、あるいは、貿易差額の問題を考えると、という場合には、オーストリアからの独立というか、あるいは北イタリアの統一というか、そういう問題を、当然前提としているように思うのです

が、その辺との関連で話していただかないと、輸出入とか貿易差額とかいっても、何か空論をやっているのではないか、という印象を受けるのですが。

堀田 その問題は少し複雑ですが、ナショナリズムの芽のようなものではできませんけれども、まだ北イタリア全体として統一というふうに考えているわけではございませんし、それからオーストリア政府についても、彼らはみな、先程すこし述べましたように、オーストリア政府の中で官僚となって働いてゆくわけですから、オーストリア政府からの独立というふうに直接的にはなりません。けれども、イタリア全体の規模ではなくて、ミニ民主主義みたいなものの萌芽はできていると思います。

河野 そうしますと、農業を発展させるというか、あるいは、小農民の経営をもうすこし楽にするように考えるといっても、現実の制度といいますが、土地所有の問題というか、そういうのをもうすこし表面に出してこないと、現実的な経済論にはなりにくい、と思うのです。

水田 現実的な経済理論にならないことが、このテーマなのです。つまり、スミスの出発点がベッカリアにとっては到達目標であったという。ただそれにもかかわらず、オーストリアの支配形態がよくわからないために、多分上から支配して、実際には大して収奪する余地もなかったと思いますけれども、支配形態と彼らが官僚になったといった関係がわからない。それから、貿易差額という場合、どこを単位にして考えているかわか

らない。そこらあたりちょっとあいまいなのです。

堀田 貿易差額は、ミラノ公国だけで考えていますけれども。

水田 そういうことでしょうね。オーストリアの貿易差額を考えているわけではない。

河野 そうすると、ミラノの都市国家というか小さいところの貿易差額、そういうことですか。

堀田 そうです。ミラノだけで考えています。

河野 そうすると、あまり重商主義ということにはならない。

水田 イタリアの場合は、全部単位が小さい。だから国民経済といっても、本当にそういえるのかどうかかわらないような国民経済です。トスカナはトスカナでまたやっている。

渡辺雅司（札幌大） 農民を底辺とするピラミッド型の人口構成を枠組としておさえて、農民的分割地所有を理念的に追求してそこにおける剰余形成がその上につかって人口をささえてゆく、そういう考えを展開しているというご説明を受けたのですが、農民のところで形成されてゆく剰余が、その上につかってゆく諸階級に転化されてゆくメカニズムを、ベッカリアは経済理論として展開しているのかどうか。

堀田 メカニズムについては、ほとんど述べていません。そこまでゆかないわけです。ずっと手前のところまでとどまっているわけです。

山中隆次（中央大） ジュームズ・ステュアートとは、ベッ

カリニアは、余り関係ないのでしょいか。

堀田 ステュアートとは、余り関係ないと思います。イタリアへの経済学の導入経路は、フランス経由でして、ヒュームの場合もフランス語訳を通じて入っているわけですが、ヒュームの場合はヒュームとかフォルボネとかその他のフランス語の本です。したがってステュアートの影響はひとめられないと思います。

佐々木武（東京医歯大） ご報告はベッカリアの経済論ということで、非常に限定されたお話があつたのですが、一八世紀イタリアにおけるベッカリアに関する予備知識がないわけでは、できれば、あなたご自身のご意見でも、あるいはその領域における研究者の通説でも結構なのですが、一八世紀のイタリアの社会思想的な問題、課題と、その中におけるベッカリアの位置、それからどうしてベッカリアの経済論がでてるのかということ。我々は『犯罪と刑罰』という岩波文庫の翻訳があることは知っていますが、せいぜいその程度しかないわけで、その辺若干イントロダクション的なことをお話ししていただいて啓蒙していただきたいのです。

堀田 イタリアの啓蒙という場合には、啓蒙としてはマイナーなものになるといふ評価が通常であると思います。イタリア啓蒙の研究としては、ヴェントゥーリのものが著作としては、まず依るべきものだと考えます。問題になるのは、フランスおよびイギリスの先進諸国の思想がどういう形でイタリアの中に入

ってきて、それを当時のイタリア知識人がどう受けとめて、現実のイタリアの問題にどういう形でかかわらせていったのかという、思想の機能転化という問題が特にイタリアの啓蒙思想というものを考える場合に、もっとも興味のある部分だと、私としては考えています。したがって、そこから逆に、一般的な話になりますけれども、イタリアを足場にして、逆にヨーロッパ啓蒙を、直接には、フランス、イギリスということになりますけれども、ながめてみる、その足場になりうると考えています。というのは、先程ヒュームについて述べましたけれども、イタリアの場合には、スミスが入るのは、非常におくれまして、これは驚くべきおくれでありまして、その差は、果たして、ヒュームとスミスのちがいのどこに原因があるのか、という問題。それからケネーの場合にしましても、『借地農』は入りますけれども、『経済表』は入らない。なぜそうなるのかという問題。そういう問題として、ヨーロッパ啓蒙全体とかかわらせて考えてゆく非常に面白い素材になるのではないかと考えています。

水田 『犯罪と刑罰』の改革的な意図とベッカリアの官僚としての役割とか、そういう点は。

堀田 オーストリアが具体的にどういう支配をしていたかということは、まだあまりよくわからないわけで、私にとっても今後の課題になるわけですが、その中で『犯罪と刑罰』の問題でいえば、ベッカリアの意図としては、『犯罪と刑罰』によって全体としての社会論、社会契約説ののつとつた社会論というものを考えていたわけです。『犯罪と刑罰』は刑法思想に限

定されて考られているのですけれども、そうではなくて、やはり社会契約説にのっとった社会理論としてあればあるものでありまして、したがって先程述べましたように、最初に「最大多数の最大幸福」ということをベッカリアはいうのであります。

それを具体的にはオーストリアの支配の中に入って、その官僚として、要するに改革の担い手がないわけですから、インテリが官僚の支配の中に入って、上から改革してゆく以外には現実問題としては方法がないというふうに考えていたと思います。

オーストリアの絶対権力の問題と社会契約説を基礎とした近代的な社会理論とのからみあいについてどうかということになりますと、私自身まだそこまで研究をすすめておりません。先程述べた『犯罪と刑罰』が、なぜ刑法思想、刑法の改革問題としてのみとらえられてきたか、という問題は、ひとつには編集の問題がありまして、フランス語訳になって、モレルがフランス語に訳したときに、自分で勝手に大体刑法思想というふうに限定する方向で全部改ざんして、編集しまして、それがずっと流布してきたものですから、刑法思想、刑罰思想ということだけに、限定されやすかったという事情が、文献的な問題としては、今はあるといえます。

お知らせ

ベッカリア全集(全15巻)の刊行が今年末から開始される予定であるが、これは市販されず図書館および関連の研究者へ寄贈されるので、そのリストを送ってほしいという連絡が、イタリヤよりありました。図書館は左記の大学を考えています。この選択にご意見のある方、また入手を希望される方は、その理由をもお書きそえのうえ、左記へご連絡ください。

記

北海道大学、東北大学、東京大学、一橋大学、早稲田大学、慶応大学、名古屋大学、京都大学、大阪大学、神戸大学、九州大学

〒507

多治見市坂上町一〇一〇三

堀田 誠三

イギリス急進主義研究の諸問題

〔報告〕 永井義雄

〔司会〕 浜村正夫

〔この報告は、プログラムで予告された津島陽子会員の報告が、急病により不可能になったため、その穴埋めとして、大会直前に依頼したものです。——事務局〕

タイトルに諸問題と書きましたのは、今からお話することが、私の報告というよりはむしろ私の方から、会員の皆様方におたずねをしたいという意図をこめて、諸問題としたわけです。

一年イギリスに居りましたが、そこで集めたもの、見たもの、読んだもの、そういうものはいへん断片的で、まとまってここでお話するようなものになっておりませんが、その断片をどうやってつないでいったらいいかということで皆さんの御意見をうけたまわりたいと、そういう機会にしたいと思ひまして津島さんの穴埋めすることにしたわけです。

問題は主として、一八世紀の問題で、そこに書いておきましたように、人の名前としては、ブライス、ブリーストリーとペンサムとそれからペンサム主義者ということなんですけれども、一八世紀、特に一八世紀後半のイングランドの思想をどういうふうにつかまえたらいのか、ということが中心なのです。その一八世紀後半のイングランドの思想といひましてもいろいろあるわけですけれども、今日の午後ありますパークもありますれば、今お話のありましたベッカリアの刑法が翻訳されてイングランドでも読まれるわけですが、この問題も実はペンサムとかかわっておるわけですけれども、その中で、ラディカリズムという問題に絞って、おたずねをしたいというふうに思うわけです。

私がイギリスに行く前に考えておりましたことと、むこうに

行つてから少し調べてみて、だいぶちがうという印象を持ったのは、特に(一)の小市民的急進主義と書いておきましたほうですけれども、この小市民的急進主義というのが、名譽革命体制批判の問題を課題といたしますけれども、これがかなり生臭い政治的党派の争いのなかで考えられ、提起されておつたのではないかという点なのです。具体的に申しますと、リチャード・ブライスはジョーゼフ・ブリストリーもそれからその後のベンサムも実は、シュエルバーンという伯爵とかなり深いかわりを持つわけです。このシュエルバーンというのは、ウィリアム・ベティーの娘の方の曾孫が初代のシュエルバーンで、今日、問題にするシュエルバーンは二代目の伯爵でランズダウン侯爵としては初代だと思います。その初代ランズダウン侯は生涯の初期からシュエルバーン伯として政界のなかを、泳いでおるわけですが、このシュエルバーンは、このあたりのトーリーとウィッグの、またウィッグのなかでも派閥ができたり消えたりくつついたり、これは御存知だと思いますけれどもなかなか正体がかまえてにくいのです。シュエルバーンはとにかく主として、最初はピット、親父のほうつまりチャタム伯の腰巾着のような存在で、チャタムが急逝いたしました後、一七八二年、総理大臣の職にもつくことがあります、やがて息子のピットに政權をゆずっていくわけです。C・J・フォクスのようにトーリーからウィッグに移る人もいますから、党派のレッテルはどうでもいいのですけれども、このシュエルバーンについては、『シュエルバーンとリファーム』という研究があるくらいで、わりと開明的、この頃の

泥臭い政界を泳いでいたなかでは最も開明的な人の一人であったと言ふことができるだろうと思ふのです。

このシュエルバーンとブライスはがどういふふうにして出会うかということについてはトマスの『ジオオネスト・マインド』という著作が数年前にでておりますが、かなり早くに甥のモーガンによつて書かれたブライスの伝記を踏襲して、シュエルバーンが最初の奥さんを亡くした時にその悲しみのなかで、ブライスの著作を読んで、それでブライスに対して知己を得たと思つて知りあいになつたというふうな、出典を示すことなく書かれておるのです。けれども実は、一九世紀の末にシュエルバーンの孫によつて書かれたシュエルバーンの伝記があつて、シュエルバーンの孫が明白にモーガン説はまちがいであると書いております。シュエルバーンとブライスはが出会つたのは、シュエルバーンが奥さんを亡くす前のことであつて、モーガンの記述はまちがいであると書いておるのですが、トマスの最近の著作は出典を示しておりませんために何を根拠にしてモーガン説を復活させたのかわかりませんけれども、いずれにせよ一七六〇年代の終り、一七六九年、シュエルバーンとブライスは出会うわけです。そのブライスの著作は五〇年代の後半からはじまつておりますから、ブライスの基本思想というのはすでに確立されていたとみてよろしいと思ひます。

ブライスがやがてアメリカ革命について発言をし、そしてフランス革命のときにも発言をいたしますが、このブライスの発言のなかにシュエルバーンが意外に大きな影をおとしてゐるので

はないかということを感じようになつてきたわけですね。一七七〇年ちやうどに、ブライスは『リヴァージュナリ・ペイメンツ』という著作で、掛金を掛けておいて老齢あるいは労働が不可能になつた場合に金を受取るという、一種の保険、あるいは老齢年金のシステムを考えていますけれども、これの第二版がシエルバーンにささげられるのです。初版がささげられたかどうかよくわからないのは、ぼくはその第二版を持っておりまして、シエルバーン伯にささげられた献辞が書かれておるのですが、初版をブリティッシュ・ライブラリーで調べてみましたけれども献辞がないのです。その部分がなくなつたのかあるいはともとなつたのか、もうちょっと調べてみたいとわからないと思うのですけれども、いずれにしてもこの『リヴァージュナリ・ペイメンツ』がシエルバーンにささげられる。この『リヴァージュナリ・ペイメンツ』はだんだん資料がつけ加えられていくうちに、財政問題を議論して国債の問題を議論するようになります。それがちやうどシエルバーンがアメリカ問題で政界の中を悪戦苦闘しておるときなのです。シエルバーンはこのアメリカ問題についてはわりと開明的な立場をとつて課税に反対するわけなんです、そうしてもちろん戦争に反対いたしますが、主としてそれを財政問題の視角からおこなうわけですね。ブライスの財政問題への傾斜を、すぐにシエルバーンとの出会いにくつつけていかどうかわかりませんが、もともとブライスのモラル・フィロソフィーにはそういう社会問題に展開するようなものを持っておりますから、シエルバーンとの

かわりだけが、ブライスを財政問題に傾斜させていったとは言えない、内在的なものともブライスにあらたと思ふんですけれども、このあたりシエルバーンの関与を読み取ることができないのではないかと考えたりするわけなんです。そのへん、そう考えていいのかということをおたずねしたいというのが第一点です。

やがて、一七七六年にブライスがたいへんよく売れた『シヴィル・リパティイ』という著作を書いてアメリカとの戦争に反対することは、よく知られた事実ですからあらためて申し上げるまでもないのですが、この『シヴィル・リパティイ』の結論のところ、実は自分で翻訳しておいて、最近こういうことに何となく気をひかれるようになってあらためて、興味深く読み直しておるのはちよつとはずかしいのですけれども、結論のところでブライスは、アメリカとの戦争がイギリスにとってはたいへん危険であり、財政的な破滅をさせようだということをいろいろ指摘してきた後で述べる結論であります、それではどういう対策を提案するかと読者は私に期待しておるかもしれないけれども書いて、対策としては自分では何もださないで、最近シエルバーンが上院で提案したそれを紹介するというふうにして、自分の結論にかえるんですね。その対策そのものは、さしあたりの議論には不必要だと思ひますので省略いたしますが、とにかくこうしてシエルバーンはブライスのその著作・思想の中にやはり一定の影をおとっていると言わなければならぬと思うんです。そうするとこのブライスがパークによって批

判される場合に、パークは御存知のとおりロッキンガム・ウィッグですから、パークのブライス批判というのはシエルバーン派に対する批判——といいますが、バークとビットというのは、思想的にそんなにちがいはないんで、むしろ同質のようなものを持っているわけですけれども——そういう側面つまり政治的党派の争いの側面を持つということがあるんではなからうかと思ったりします。要するにそういうところまでいってしまっているものだらうかどうかということでもあります。

ブリーストリーがシエルバーンと出会いますのは、シエルバーンがブリーストリーの著作を読んで感銘をうけて、ブライスを紹介をもとめることに端を発するということは、シエルバーンの資料からみてもブリーストリー側の資料からみても一致しております。シエルバーンがブライスの進言をうけられて、年二五〇ポンドという、当時のブリーストリーにしてみればたいへんなお金をあたえることになって、ブリーストリーはそれまでの、食うや食わずの状態から一挙に抜け出して、思索を専らにすることができるようになるわけですが、それが七〇年代のはじめ、一七七二年と言えらると思います。ところがこのシエルバーンとブリーストリーの場合はブライスとはちがいで、途中で断絶してしまします。その理由はわかりません。ブリーストリーは自分に何の落度もないのにシエルバーンのほうで厚意を示さなくなったというので、ブリーストリーは自らの年金の授与を辞退することをブライスを通じて申し立て、それが受けいれられて、シエルバーンとブリーストリーの仲は断

絶をするのです。これがシエルバーンとベンサムが会おうしばらく前です。ベンサムの最初の著作、七六年の『フラグメンツ』を、シエルバーンは一七八〇年に読んで知己を求めます。ブリーストリーとシエルバーンのつながりは一七七九年にぎれますから、七二年から七九年まで、七年ばかりということになると思います。ブライスのほうはそれでもずっとシエルバーンとつながりがあります。七〇年代の終りに、ブライスがジョン・ホーン・トゥークといっしょに著作を書くとき、シエルバーンが中止を申し入れると、ブライスはそれを受け入れて共同執筆からぬけます。ホーン・トゥークのほうはそれを聞きいれませんが、本をだしてしまふんですけれども。シエルバーンとブライスはそうにしてつながっていくのに、ブリーストリーのほうは完全に切れてしまふのではないのです。が疎遠になる点、ブライスはブリーストリーのちがいがうかがえるのだらうと思います。ブリーストリーがフランス革命のときに暴徒におそわれた事件については杉山先生の著作がありますので触れませんが、ここで申したいのは、シエルバーンの庇護を受けて著作と実験をしたことのあるこのブリーストリーが、ベンサムの思想的先駆者であったということです。ベンサムが、御承知のとおり最大多数の最大幸福という定式を得たのは、ベッカーリアではなくてブリーストリーだというふうに書いておるんですけれども、これはロンドン大学のユニヴァーシティ・カレッジにあります原稿のなかか、ジュネーブのデュモン・コレクションのほうだったか忘れましたが、と

にかくベンサムの手稿のなかに、ブリーストリーの初期の小さなパンフレットのなかに最大多数の最大幸福ということばがあったということが書かれてあります。これはバウリング版でバウリングが、ベンサムが言ったこととして記録しているものにくらべますと、やや正確といえますが規定がこまかいんです。バウリング版ではブリーストリーの、まちがつて『ファースト・プリンシプルズ』からとったんだというふうに、バウリングが記録しておるんですけれども、ベンサム自身はブリーストリーの初期の小さなパンフレットと書いております。私はそれに従いまして、ブリティッシュ・ミュージアムで、ベンサムがフラグメンツを書く七六年より前のブリーストリーのパンフレットをあるかぎり全部みてみたのですけれども、なかったんで、ベンサムの記憶ちがいではなからうかとも思いますけれども、いずれにしてもそのようにして、ブリーストリーとベンサムの継承関係は認められるわけです。

ブリーストリーの場合には、教えていただきたいと思うのは、歴史意識というものが欠如しておるのではなからうかという点なのです。ブライスの扱い方と次元の違う問題のだし方になってたいへん恐縮なんですけれども、これは私が報告すべきまとまったものを持たなくて、断片的なものを、つないでおしやべりしているというところでお許しいただきたいと思うんです。ブリーストリーは確かにキリスト教の歴史とか、わりと歴史を書いてはおりますけれども、ブリーストリーの書きます歴史は、われわれが普通言うような歴史というよりは、むしろ、

変化の意識ではなくて、現在の理論ないし思想に対する例証のようなものとして、つまり教訓みたいなものとしてもってくるという面があるのではないかと思うのです。具体的に申しませんと話になりませんが、そういう点では、スコットランドの啓蒙とはだいぶちがう所があるのではないか、その点はブライスも実は同じなんで、イングランドの急進主義といえますか、モラル・フィロソフィーはその点でスコットランドとちがうものを持っているのではないかと思います。『ファースト・プリンシプルズ』で使いました歴史の叙述みたいなもの、つまり近代社会というのは分業社会として展開してくるというような形、つまり過去から現在までの変化が量的な変化としてとらえられるというつかまえ方、これがブリーストリーの場合の歴史のつかまえ方の主な側面ではないかと思えます。もしそうだとするとやはりブリーストリーとベンサムのあいだには思想の継承関係がかなりあると言えうかと思えます。ベンサムには明瞭に歴史意識がないわけでありまして。そうだとしますと、このブリーストリーにおける変革と申しますかラディカリズムとはいいたい何だったらうかというふうに思うんです。

ブライスもブリーストリーも、確かに選挙権の問題、あるいは二人ともディセンターですから、宗教的寛容の問題では、古いものと戦う、すなわち名誉革命体制を変えようとしています。もう一度シュルバーンにもどりますが、シュルバーンはアイルランドの出身ではありますが、カソリックではなくてプロテスタントであります。宗教的寛容に好意を持つわけでは

それから選挙権の問題でも御存知のとおり、ピットは選挙法う正を提案しますし、もうちょっと前にはリッチモンド公爵とい改、これは精神状態がおかしかったんだという話もあったりするんですけども、リッチモンド公爵が、普通選挙を提案したりするということがありますし、宗教的寛容の問題についてはかなりの政治家が賛成をし、国会でとりあげようといまして、ブライスはブリーストリーも共に、シエルバーンその他の人びとに対して依頼をしますし請願を提出するということを続けております。そうだとしますと、さまざまな政治的党派の争いのなかで選挙権の拡大が、いつの時代でもそうでありますけれども、党利党略に都合がよければだすし悪ければひっこめる。ピットだって後でひっこめるわけですから、そういうようなことがあるのではないかと思います。

宗教的寛容の問題も同様で、現実的な動きとしては、政治的な党派とのかかわりのなかで、考えられなければならない。ラディカリズムをそういう形で、みる必要がある、つまり一八世紀イングランドの場合には、思想史を社会史の一部としてみていくという視点が要求されるのではないか、それはあたりまえのことだと言われてしまうとぼくの気のつきかたが遅かったという事なんですから、そういうふうな思うわけなんです。そのことはまた、こういうことにもつながってゆくんです。それは名譽革命体制というのは、どんな体制にしてもできてから二一三〇年あるいはせいぜい半世紀もたてば、どこかガタがくるに決っているわけで、したがって名譽革命のあととしばらく

くしてから、さまざまに批判と擁護という議論がでてくるのは当然のことだと思えます。実は、このベンサムの問題は、そういうガタがきた名譽革命体制に対する批判をとおして近代的統治の一般的ありかたを考えたところにあると思えます。

ベンサムの課題は、そういう一般的な、近代的統治の原理を示すことにあったと、最近、ぼくは考えています。それをブラックストーンの批判をもつて開始したということはどなたも御存知のことだと思いますけれども、そのブラックストーンでさえ、たとえば大学教育についてはオックスフォードの教授であつただけに、大学教育を反省して大学教育の改革を考えなければならんということを言ったりします。ですから、さまざまな形で改革ということが一八世紀の後半に問題になってくるわけですが、そういうなかでベンサムは一挙に理想的な統治原理をもとめようとしたというふうに思うんです。そのためにベンサムはどうするかと言うと、統治を計量化するといえますか計算で統治をしようとしたというふうに思うわけです。

ベンサムの場合には御存知のとおり、ミス批判があつて、ミスが利子率法定を考えるのに対して、ベンサムは利子の動きは自由にまかせたらいいいので、法律で規制する必要は全くなく、それぞれの責任で、高利で金を借りるなら借りたらいというふうなことを言いますが、つまりベンサムは市場の自動調節機能にまかせられるところは全部まかせてしまふ。それがアレヴィーの言った利害の自然的一致の原理であると思えます。アレヴィーは利害の自然的一致の原理と利害の人為的一致の原

理の二つがベンサムにはある。これがあい矛盾し、拮抗すると言うのですけれども、これは、ぼくは法の分野と経済の分野の問題だと思ふんです。で、ベンサムは経済の分野はすべて市場の自動調節機能を信頼するという態度をとり、あと権利問題で衝突がおきるのを法的に、調整し規制しようとするわけですが、この問題を考える場合にベンサムは徹底して計量化の方向を考えたと思います。つまり人間を快楽と苦痛の二つの主権者のもとにあるととらえるわけですが、この考え方でもって人間の行動を、少なくとも法的分野においては規制してコントロールしていかうと思ふんです。それによって名誉革命体制が持っていた一切の古臭いものを捨てて新しくすることができるとベンサムは考えていたように思います。

したがって、ベンサムにおける功利主義哲学は法哲学としてでてまいりますし、とりわけそれは刑法を基礎づける哲学としてでてきておったと思ふんです。その点では実は、一九四八年のベンサム生誕二〇〇年シンポジウムのほうが、ベンサムの持っておりまして課題とその課題の解決のしかたの方法をより的確にとらえる方向を持っておったのではないかと思ふわけです。一九四八年のテーマは、「ベンサムと法」となっておりまして、昨年おこなわれました、ベンサム・スタディーズ・コンファランスのほうでは、別にそういう統一的なテーマが掲げられませんでした、むしろバラバラに、五人の報告者が、「ベンサムの擬制の理論」つまり、自然権とはフィクションだとして否定をした自然権理論批判、それから「ベンサムの救貧法の提案」

「ベンサムの民主主義理論」、「リカードウ理論の初期の発展におけるベンサムの役割」、言語と政治、言語と政治といましても実はあつかわれた問題は宗教論ですけれども、こういうふうに昨年の研究会議では多面的になっています。しかし、さきほどの、一八世紀をつかまえる場合には思想を社会史のなかでつかまえるという観点からしますと、昨年のベンサム研究国際会議というのはたいへん実り豊かなものを持っていたと思います。

そういうなかで考えますと、ジェイムズ・ミルとロバート・オーエンが、どういうふうにみられるかという点についてもお話ししようと思いましたが、これはカットすることにして、話を一応ここで終らせていたきたいと思います。

討 論

浜林 どうもありがとうございました。ブライス、ブリーストリー、ベンサムについてそれぞれ新しい問題をいくつかお出しただいたわけですが、御専門の近いかたもいらつしやいますので、少しこまかい話になった気もしますが、御質問がございましたら。

水田 シェルバーン側に何か資料はないんですか。それが第一。それから第二に、ベンサムの政治の計量化ということは結局経済学の原理、市場の自動調節機構、それを政治のなかに導入して、それを実現するというふうに考えていいのか。これが第二。

永井 シェルバーンのほうの資料はおそらくあると思うんです。今でもまだランズダウン侯というのはいるわけですから、そこに膨大なマニエスクリプトがあるらしいんですが、とてもそこまで余裕がなかったんで調べてないんですけれども、かなり未整理のまま置かれていっているらしいです。アメリカ問題ではシェルバーンは相当尽力をするといいますが、シェルバーンは、要するにアメリカ問題担当国務大臣なんです。ですから、いろんな人が提案をしますし、彼もいろんな人から意見をもとめるわけで、シェルバーン・ペーパーズというのはかなりアメリカにも行っておるんです。それから二番目の自動調節機構を政治のなかでという御質問の趣旨がよくわからないんですけれども。

水田 スミスは独占を否定するために、一定の政治的な措置をやれとはいっていない。自由放任、フェアプレーの自由競争をおこなうための政治的な措置が必要であるかないかについてスミスは触れていないわけで、ただ政府が保護をやめれば後はよくなると考えていたらしい。それと同じようなことをベンサムが、政治の領域で、最初の一つ何か立法をすれば、あるいは最低限の立法をすれば後は自動的に動いてゆくと考えたのかどうかということです。

永井 どういうふうに言ったらいいのかよくわかりませんが、彼は『コンステイテューショナル・コード』というたいへん大きなものを書くわけで、今お手もとにあります『社会思想史研究』のほとんどの「資料から」というなかにちょっと触れておきましたけれども、新しい版がベンサムの原稿にもとづいて用

意されている。これが、実は憲法というよりは基本法みたいな意味でかなり詳細な法規定を設けておるんですね。いっぺんそれをつくってしまえばあとはまかせつきりではないというのが、ベンサムの基本的な考え方です。

水田 その場合に経済のほうでいくとスミスの場合には利己心が原動力になるわけですが、それに対応する政治の領域のプリンシプルみたいなもの、それを快樂苦痛原則というふうに考えていいの。基本法の枠さえあれば、あとはそのなかで政治的な人間の活動の原理みたいなものが自由に動く、自律的な政治秩序ができあがるというようになっているとすれば、その原理はなんですか。

永井 それはやっぱり利己心です。

杉山忠平 思想史と社会史というお話はたいへんおもしろくて、それが結論だというふうにうかがいましたが、社会史の側面を強調しすぎると思想史の自律性があやふやになるし、自律性のほうを強調しすぎると社会的な背景があやしくなるという意味で、ややもすると社会思想史学会の諸先生は思想史の自律性のほうに関心がおありでしょうから、結論的なサジェスションはおもしろいと思いました。その一つとして、パークのブライス批判は、シェルバーン派、政治的な党派としてのシェルバーン派批判があつたんじゃないかということをおっしゃったようにうかがいましたが、それは、まだ具体的な材料を持つてお話になったようではないので、そのへんをもう少し具体的な材料で御展開をいただいたらたいへん興味があるのではないか

と思いました。これから先、いくつか質問したいことがあるのですけれども、シュルバーンが宗教的寛容に理解があったというこの理由として、彼はアイルランド出身であったがカソリックではなくてプロテスタントであるということをおっしゃいましたけれども、当時のイングランドにおけるカソリックというのは宗教的には寛容を要求していたグループであったのであって、カソリックでなかった、アイルランド出身でカソリックでなかった、プロテスタントであったということは彼の宗教的寛容を説明する根拠になるのか、どういうプロテスタントであったかということが問題なのであって、このことはブリーストリーとブライスのとの、またブリーストリーとシュルバーンとの関係にも深いかわりをもっているのではないか。最後には、ブリーストリーとブライスは仲が悪くなり論争をいたします。論争のはじまるちょっと前ぐらいに、ブリーストリーはシュルバーンと袂をわかつ。でおそらくこれはまた、具体的な材料を持ってと要求しながら自分が持つていなくて申しわけないんですけれども、唯物論と自らも称し、人からも言われたところの、プロテスタンティズムにブリーストリーが移っていくにつれて、シュルバーンはもてあまし、かつブライスはブリーストリーと不和になるのではないかと思ひます。

それから、ブリーストリーの歴史は量的な、過去から現在への変化を質的に確定するのではなくして、量的な発展としてとらえている点が、スコットランド啓蒙とだいぶちがう、というふうにおっしゃいましたが、スミスをどの程度スコットランド

啓蒙にいられていいのか悪いのか知りませんが、スミスだってかなり量的な要素の強い歴史のとらえかた、経済学はまさにそうですね。『モラル・センチメンツ』でもそうだと思いますけれども、それをブリーストリーを特徴づけるのに、どう理解したらいいだろうか、またブリーストリーの歴史観が質的な要素を持たないといつていいかどうか。たとえば例にあげられましたあの膨大な『ヒストリー・オブ・クリスチアニティ』、それから『ヒストリー・オブ・インテクトリシティ』という論文によりますと、野蛮から文明へという歴史観がなかったとは、言えないんじゃないかと思う。それから最後に、私は「ペンタム」と呼びますけれども、ペンタムが最大多数の最大幸福をブリーストリーから学んだのは、『ファースト・プリンシプル』ではなくてパンフレットであるとかいっているようですが、私の記憶が、ブリーストリーを読みなおさないと不確かですけれども、一七八八年だったと思うんですが *Lectures on History and General Policy* という本が、ダブリンとバーミンガムで出まして、その中に六〇年代のパンフレットがいくつか合本されているんですね。そして、そのどれかに、まちがいなく、最大多数の最大幸福に近いことばがある。私の記憶ちがいでしょうか。

永井 シュルバーンの宗教については言わずもがなのことを言ってしまったんですけれども、別にプロテスタントだったからトランスだったと言ったつもりはないのであって、ただその事実関係を指摘しただけのことだったんです。その寛容の問題にしても、選挙権の問題にしてもそれが党派の問題であった

のではないかということを書いたわけなんです。それから二番目の歴史の問題は、おっしゃるとおりだと思いますけれども、ただ、ミークが強調したような唯物論的な歴史観といいますが、生存状態が社会形態を決定するという意味での歴史の変化のつかまえかたは、ブリスストーリーにはなかったと思って、その点をほめかしたかったんです。それは、ぼくが後でジェイムズ・ミルのことを申しあげるとき、ジェイムズ・ミルが、スコットランドからそれを持ってゆくという面があるのではないかということをおもうと思って、伏線としてそれを申し上げておこうと思ったんですけれども、野蜜から文明へというのはもちろんあったことを私も認めるわけで、それは『ファースト・プリンシプル』にあるわけです。それが、ただ野蜜から文明への歴史の進化が分業の拡大という点でとらえられていたのだと思っているわけです。それから最後の、最大多数の、最大幸福のことばの問題ですけれども近いことばはあるんです。ただ the greatest happiness of the greatest number ということばそのものはないんですね。近いことばがあるということはずで何人かの人が指摘しておいて、ぼく自身も確かめておるんですけれども、そのものはないんだと思います。

佐々木武 名譽革命体制についての議論がりましたが、ブライスは名譽革命をレヴォリュションと呼んでおるし、パークもレヴォリュションと呼んでおる。しかし革命と反革命という形ででていくわけですね。仮に、八九年という時点とするとすると、その後すぐトリーがリアクションをして、非常

に転変めまぐるしいわけですね。だからアイデアとしての名譽革命という問題だけではかたずかない問題がでてくる。アイデアとしても非常に、アンビギュアスで言う人によってちがってくる。そういう一八世紀の政治および思想についての理解、そういうキー概念について、やはり一定の問題点の指摘などがないと、こういう議論の場合、非常にややこしくなるのではないかと。ブライスとかブリスストーリーについてそれぞれの細かい議論でいうのは必要かもしれませんが、そういうことをさしておいていくら議論してもしょうがないんじゃないかと思えます。それから杉山先生、質問者に対して意見があるんですが、思想史と社会史という問題のたてかたで議論するよりは、どういう問題をたててそれに対してどういう答をだすのが一番有効かというふうに個別的なケースにしたがって問題をたてていけばいいのであって、思想史か社会史か、そういうだいたい境界があつてないようなものですから、あまりそういう議論は意味がないのではないかとこのように思うわけです。

浜林 じゃあ、後半はけっこうですから前半を。(笑)

永井 いやむしろ後半がおもしろいので(笑)、ぼくは分けるつもりはないのであって、分けないほうがいいのではないかということを書き上げたわけなんです。名譽革命体制というものは確かにあいまいなことばで、ウォルポール体制といったほうがよかつたかもしれないけれども、ウォルポールがおそらく一八世紀の半ば以後の統治形態をほぼ決定したと思うんです。あいまいですけども、ついでに私として考えている問題

を申し上げると、ウォルポール体制以後、しだいに議院内閣制ができてくるというわけですが、それも少しがうのではないかと、という考えを実は持つておるわけなんです。ですから、名譽革命体制は何であるかということになりますと、少し議論する余地があると思いますけれども、一八世紀のブリテンでは、かなり国王の権力はあったと思います。ペンサムはバノブティコンの計画が水泡に帰したときに、ジョージ三世がいなかったならば、イングランドの刑務所はすべて私の管理下にはいつていただろうと言うのです。けれども、国王というのは、任免権を持つていても、シェルバーンなんかキングズフレンドからはなれたところにおるんですけれども、無視できないわけなんです。そういう国王の権力、上院の権力、下院の権力、これらが、モンテスキューが言ったほどうまくかみ合っていたのかどうかということは名譽革命体制を考えるうえで重要なポイントになるのではないかと思っております。

浜林 あと一分ぐらいですが、これでおしまいにします。

花田圭介 簡単に申します。きょう永井先生がおっしゃいました内容に関することよりも扱いかたに関することですけれども、一つは小市民的急進主義と哲学的急進主義という用語で整理されているわけですが、その用法自身が、当時の思想の表現のなからこういう用語がでてきたのか、あるいは永井先生御自身が整理されるうえでつくりだされて使われた用語なのか、永井先生御自身じゃなくても、こういう専門家のあいだで、整理する都合でつくりだされたのかというのが一つの

点。それからいずれにしても、哲学的ということがあつて、それで先ほどのお話のなかに、たいへんおもしろい点の一つには、スコットランドのモラル・フィロソフィーとイングランドのいうことをうかがいました。その場合に、モーラル、フィロソフィーということばを使われましたが、その場合、「哲学的」という用語を使う場合に何を意味するかというのは各時代・地域によつてちがっていると思いますので、哲学的急進主義という場合、「哲学的」というのはどういう意味であつたかという、その特色の一番大きな点だけでも一つ、教えていただきたいと思ひます。

永井 最初の小市民的急進主義というのは、実は水田先生の用語を踏襲しておるのです。残念ながらぼくが整理する際、あみだしたものではありません。二番目の哲学的急進主義というのは、アレヴィーが、今世紀の初頭ですからもう八〇年近く前に『哲学的急進主義の形成』という書物を書いて以来、ペンサムを中心とする一団の改革者グループがそう呼ばれるようになっておるわけで、その場合の哲学とは、功利主義をさすというのが普通の理解だと思ひます。なお、実は申し上げるとボロがでると思つてやめておきましたけれども、ヒュームがやはり、ブライスの場合でもブリストリーの場合でも、一つの先駆であり対抗的であつたということがあると思ひますし、それから、こういう議論の発端には、ボーリングブルックがいたような気がして、それぞれに教えていただきたいと思つておつたんですけれども、割愛したことをつけ加えておきます。

社会思想史的法思想史研究の課題

——カント道徳哲学に即して——

〔報告〕 今 井 弘 道
〔司会〕 平 井 俊 彦

一

一九二六年に、法哲学者ラートブルフは、「ごく最近まで：全法律思想を支配していた……人間観」を否定し、ロビンソンやアダムのような孤立した個体としての「法における人間」像を「社会の中なる人間、すなわち集合人」におきかえて、近代市民社会の諸矛盾の激化により余儀なくされた社会権、社会法をこの人間観の転換によって根拠づけようとした。このことは周知のところですが、そこで彼は否定されるべき古典的近代法における人間観をこう描いております。それは「利潤追求と打算に終始する商人像」、「利己主義の化身としての人間」であつて、「ルネサンス・宗教改革」、「共同体からの個人の解放」という歴史的前提の下で、ローマ法の継受を通して形成されたも

のだ。又それは自然法論における人間像でもあり、古典派経済学のホモ・エコノミクスと同一のものである。かくして法は「すべての人を商人と同一視しており、労働者さえも『労働』という商品の売手とみているのである」、と。

ラートブルフのこの指摘の背後には古典的市民法が既にその正当性を深く疑われていたという事情があるのですが、それはとも角、この指摘は近代市民法体系の存立を支えている形而上学的前提の内幕をズバリむき出しにしたものだといつてよいと思われまゝ。サヴィニーを始祖とする古典的近代法の基礎的思想枠組、基本的諸概念がカントの道徳形而上学に由来するものだということは近代法学史上の一般的了解となつていゝと思われまゝですが、この意味における近代市民法の形而上学的前提はこのラートブルフの批判において事実上串刺しにされている、と

思われるわけです。

何故そのようにいえるのか、という問題をここではラートブルフの同時代人であるハンス・ケルゼンを想起することによって一応の答としておきたいと思います。ケルゼンは『純粹法学』第一版において、古典的市民法学は權利概念——それは究極的には私的所有權を原型とするものだとかケルゼンはみている——を法律概念に論理的・時間的に先行させ、且その權利概念のコロラリーとして權利主体、あるいは人格の概念をとらえる。そしてそれを出発点として私法体系を構成するが、それは自然法学的、或いは道德形而上学的な前提に立脚したものだ。そのような前提に基づく法体系の構成は「私的所有權が法に対して超越的な範疇であり」、法律秩序以前のものだと表象させてそれを絶対化するイデオロギー的機能をも有する。又所有權を人格と物の間の關係であるとする規定自体が擄取という「所有權の社会経済上の根本的機能」をカモフラージュするものである、などとイデオロギー批判を行っております⁽²⁾。このケルゼンのイデオロギー批判、法律學に即した所有的個人主義批判が、古典的近代法を通してカントの道德形而上學にまで及ぶものであることは、あるカント解釈家の次の言葉をみた時明らかであるといえるように思われます。それによれば、カントの物自体の世界としての実践の世界は、「單に私という一つの人格が存在するだけの世界」ではなくて、「多くの人格者達からなる世界」であり、そこには「価値づけられた物件の存在もまた場を許される……」そしてかかる人格者達を結ぶ根本法則が：普遍

的立法の原理なのである⁽³⁾。というのであります。このカント解釈は、カント道德哲學が同時にすぐれて法哲學でもあり、その法哲學を經由して近代市民法的領域が原理的に確保された所以を端的に示している。ケルゼンの古典的市民法批判がカントの道德形而上學にまで達していると述べたのはこのような文脈においてであります。

さて、そうだとするならば、古典的市民法における人間像が「利潤追求と打算に終始する商人」、「利己主義の化身としての人間」であったとするラートブルフの指摘がこのケルゼンの言葉と有機的に接合できるものであるはずだ。この問題を思想的に捉えれば「スミスとカント」という問題が現われてくる。それを私は本報告において、カント道德哲學の論議領域を基本的に制約していたものにスミスの社会哲學があつた、という観点から問題にしてみたいと思います。

- (1) G. Radbruch, *Der Mensch im Recht*, 桑田三郎・常盤忠允訳「法における人間」ラートブルフ著作集9所収、三一—八頁。
- (2) H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 1. Aufl. S. 39ff. 横田喜三郎訳『純粹法學』六八—七五頁。
- (3) 高坂正顕「カントに於ける睿智的世界の構造」高坂正顕著作集第三卷所収、四二四頁。

二

カントは『純粹理性批判』出版の三年後、そして『人倫の形而上學の基礎づけ』の前年、即ち一七八四年に發表した『世界公民的見地における一般歴史の構想』という論文の中で、A・

スミスの自由放任政策の主張を彷彿とさせる口調で次のような意味のことを述べております。

① 公民的自由 *bürgerliche Freiheit* を侵害するならそれはあらゆる営業部門、とりわけ 商業部門の 不利益を 顕著なものとし、諸力の発揚が阻害され対外的な国力の衰退を招くこと、② この公民的自由とは「公民が他者の自由と共に存しうる一切の任意の仕方で自らの福祉を求めること」であること、③ この自由の制限は次第に緩和され、啓蒙は次第に実現されつつあること、④ これは又統治者が自己の利益の何たるかを理解しさえすれば、彼の利己的意欲と一致するものであること、⑤ このようにして人格的自由・啓蒙の浸透はやがて国家体制の根本的方针の変更にまで及ぶものであること。⁽¹⁾

まず第一にここでカントはスミスの経済政策的主張を流通面に着目しつつは受け入れているといえると思われれます。その上で注目すべきは、カントが公民的自由を「公民が他者の自由と共に存しうる一切の任意の仕方で自らの福祉 *Wohlfahrt* を求めること」と規定していることであります。注目すべき点というのはこの文中の福祉という言葉に法則という言葉に置きかえたならば、それは直ちに『純粹理性批判』におけるプラトンの理念の実践的うけ入れに、即ち「各人の自由が他者の自由と共に存しうるようにする法則に従うところの人間の最大の自由の憲法」との表現にびつたりと重なってしまふからです。『純粹理性批判』においてこの理念は「少なくとも一個の必然的な理念であって、国家憲法の最初の草案のみならず、あらゆる

法律においてもその根柢におかれねばならない」ものだ⁽²⁾とされ、その観点は晩年の『人倫の形而上学』にも貫かれておりますが、そのモチーフがここでは行為の形式に即してではなく、行為の実質に即して、営業・商業等における浸潤さと国家全体の諸力の充実という文脈の中におかれている。即ち「各人の自由が他者の自由と共に存しうるようにする法則」という形式は一切の実質を排除するどころか、スミスの世界・商業社会をその実質として有する、それ故にこそ公民的自由を「公民が他者の自由と共に存しうる一切の任意の仕方で自らの福祉を求めること」と規定しうるわけであります。カントは「法論の形而上学的基础論」においては「意志の実質は：視野のうちに入ってこない」としてこう述べております。「たとえは或る人が自分の商売のために私から買う商品について：彼がそれによって利益を得るかどうかは問題とならず、双方の意思の關係の形式だけが問題となるのであり、またこの形式によって両当事者の一方の行為が他方の自由と普遍的法則に従って調和させられるかどうかは問題となるのである。だから、法とは、或る人の意思が他人の意思と自由の普遍的法則に従って調和させられるための諸条件の総体である⁽³⁾」と。この言葉に示されるように商業社会は一面で意志關係が合理的な形式をまといながら、公共性を形成する機能として前面に踊り出でくる社会でもある。又この領域を固有の領域として構成することは商業社会の内在的要求でもあります。カントの道德形而上学の諸概念は、カントがそのことにどの程度自覚的であったかはともかく、こ

の点にその最も深い根源を有していた。こうしてこの商業社会は意思をエレメントとする普遍的妥当法則の世界としてあらわれてくることになり、しかもその法則はかの実質とは存在次元を異にするものとして扱われます。まさしくこの点にカントのスマス理解ひいては近代市民社会理解が彼のプラトンの理念の扱えなおしの中へ吸収され、形而上学的パラダイムの中へおき入れられながら、逆にその形而上学的パラダイムを商品世界に対応する普遍的妥当の領域につくりかえていくプロセスがあるのではないか。そしてこのことのうちに、カントの法的道徳の世界がスマスの国富論の世界に対応する一面と離反する一面を共に有する所以があるといえるのではないか、と思われまゝす。この点をふまえた上で、ここで次の二点を指摘しておきたいと思ひます。第一は、E・トービッチのイデオロギー批判のカントへの適用もこのような事情を配慮したらもう少し内容のあるものになったであろうが、形而上学的パラダイムの系脈をあげつらうだけでは、その批判自体が空虚な公式に墮しかねないということでもあります。第二はカントがこのように近代市民社会的諸関係を無時間的に妥当する法則の形において扱えたことは、カントを社会思想的に把える場合一つの困難を成すということでもあります。従来カント哲学は往々にして後進国の思想として評価されてきました。その評価は、成程一面においては正当であるわけですが、もしそのことによって無時間的妥当の領域をめぐっての問題設定が後進国思想として、つまり歴史的時間の問題として解消されてしまうことを意味するなら

ば、それはカントの重大な歪曲である。無時間的妥当の領域の存立は、カントが示したように道徳的・法的領域におけるそれとしては、近代市民社会の重要な一面をなしているからであります。そして少なくともカント哲学の思想的理解のためには、近代市民社会の存立構造と無時間的妥当の領域の存立構造との内在的連関を論理的に埋めていく作業が不可欠なものとなると思われまゝす。ちなみにゾーン・レーテルはこの関連に関して重要な成果をあげているということができようかと思われまゝす。

さていささか議論を先廻りしてしまつた感がありますが、以上のことをいいうるために次のことを確認しておきたい。それはカントにとって意思の実質とは二つの意味、即ち前近代的利己心に対応するものと、近代的な利己心に対応するものとがありその都度いずれの意味において用いられているかを識別する必要があること、カントの形式は前者に対し排除的だが、後者についてはそれを前提すると同時に度外視するのみであること、この点に着目すれば、道徳が法を媒介として経済につらなるとでもいふべき視角があらわれてきます。

B・ウィルムスは最近のフィヒテ論において、C・B・マクファーンソンを援用しながら所有・権利・人格・意志・自由という一連のドイツ古典哲学における法哲学の基本的諸概念には構造的同一性があるとした上で、近代の「所有的個人主義」の伝統に属するものとしてカントをホプス・ロックとならべて挙げておりますが、その主張もこのような関連を更に深めていけば、一層説得力を増すのではないかと私には思われます。因

にいえば田中正司氏は「従来の思想史の通説において、近代自然法と一八世紀の市民社会理論との関係が、もっぱら合理主義対経験主義のシニエマ⁽⁴⁾においてとらえられてきた」、それは「近代自然法と一八世紀の市民社会理論との主題の連続性が十分認識されていなかった」からだといっておられますが、カントにも同様のことがいえるのではないか、つまりカント研究においては多くの場合合理論と経験論とが相互媒介されながらその両者が克服されて批判哲学の形成に至るという点に関心が集中してきたし、又それはそれで決して誤りではないわけですが、それが必ずしも近代市民社会をめぐる問題状況の中で理解されず、抽象的理解におわる傾向が強かったのではないか、と思われまふ。その意味で、リュシアン・ゴルドマンは「カントは人間の現存在の主要カテゴリーとしてのトタリテートを、やつとプロブレマティシユな性格においてではあるが認識した近代で最初思想家である」、とし、合理論者・経験論者たちの「原子論的・個人主義的世界観を最も鮮明な形で表現し、更にそれを究極的な帰結に至るまで貫徹した」としてそこに近代における人間の現存在のトタリテートを把えようとする試みとみようとしますが、これは大いに示唆的であるといつてよいと思われまふ。ただ、カントは人間の現存在のあり方を法思想のレヴェルで、形式的統体性としてのゲゼツツのレヴェルで把えたのだ、といったなら、その方がゴルドマンの指摘の一層正確な表現となるように私には思われまふ。

あるいはゾーン・レーテルを使って次のようにいいうるかも

知れませんが。「分業化された人間の相互依存を、一つの生活能力ある全体にまとめ」るところの「社会的総合」をカントは意志関係・法関係のレヴェルにおいてみたのである、と。しかも、このカントの理解が本質的にカントの「アダム・スミスに対する関係に関わるものであることは、カントが『法論の形而上学的基礎論』において、次のように述べている言葉にハッキリと示されております。『貨幣とは……「アダム・スミスにしたがえば」その譲渡が、人間たちや諸国民が相互に労働を取引するための手段であると同時に基準である、そうした物体である。』——この説明は、ただ有償契約における相互的給付の形式だけに注目し……私のものと汝のものの交換一般における法概念だけに注目することによって、貨幣の経験的概念を知性的概念へと導いていく」し、その貨幣の知性的概念によって、契約について行われる「ア・プリオリな教義学的区分の表の適切さが示される」という言葉がそれでありまふ。⁽⁵⁾

- (1) I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, S. 27f., 藤田英雄訳『啓蒙とは何か』他四編 四三—四四頁。
- (2) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A316 B373, 高峯一忠訳『純粋理性批判』二四九頁。
- (3) I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, S. 230, 加藤新平・三島淑臣訳『人倫の形而上学』第一部「中公名著」カント所収 三五四頁。
- (4) 田中正司『市民社会理論の原型』一四四頁。
- (5) L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft u. Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, S. 24f., 三島淑臣・伊藤平八郎訳

『カントにおける人間・共同体・世界』三五一—三六頁。

(6) A. Schn-Reibel, *Geistige u. körperliche Arbeit*, S. 19,

寺田光雄・水田洋訳『精神労働と肉体労働』三三—三四頁。

(7) I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 289, 前掲邦訳、四二

二頁。

三

商業社会を、正義・法したがって又一般的規則という象面において把えようとする視点はスミスの『道徳感情論』においても一つの重要な視点をなしておりますが、カントはこの点に強く絞りをかけながら近代市民社会をみております。この近代市民社会は、その完成態としては法則の支配する体制、法治国家として把えられます。更にその法治国家の形成をカントは「自然が人類に解決を迫る最大の問題」であるとし、その法的秩序設定の原因となるものとしてアンタゴニズムと非社会的社会性をあげる。そしてその原因を法治国家という結果へと媒介するものは、「自然の意図」であるとする。ここにもスミスの作用因——目的因の関係と同じ論理があらわれているということができるわけであります。

ところで、この点とカント道徳哲学の関係をめぐる問題には後に立ち帰るとして、このカントの法治国思想の歴史の意味について、マックス・ウェーバーの議論によりつつ簡単な確認を行っておきたいと思ひます。ウェーバーは大陸における法の合理化をすすめた社会的主体的勢力には二つのものがあつたとしております。第一に「封建的等族制秩序を打破し、統一国家を

樹立しようとする絶対君主の政治的「行政的利害」であり、第二には近代市民層の経済的利害であつた。前者は支配機構としての官僚制度における合理性の追求を介して合理化の推進に寄与したが、その合理性は「実質的功利的合理性」という性格をもち、後者、即ち「市場的社会関係と自由な契約を基礎」とし、「貨幣の知性的概念」に対応する「形式的合理性」、市民法の合理性とは反発しあう側面をもつ。しかし他面で両者は共通の利害を通して合理的法秩序の形成を強く促した。そしてローマ法はその二つの異なつた意味での合理性に対して技術的基盤を提供したのだ、というのであります。したがって法律的な合理的体系思考は、類型的にいえば、この形式的合理性に立脚したもの——例えばいわゆるパンデクテン法学、概念法学に基礎づけされた古典的民法体系に体现される体系思考——と実質的合理性に立脚したもの——典型的には啓蒙専制的福祉国家の法典編纂作業を領導した体系思考——の二種をあげることができることとなります。この整理に即していうとすれば、カントは近代市民社会の市民間の経済関係の側に、したがって形式合理的法思考の側に立ちながら、そのメカニズムに行政的な実質的・功利的合理性を従属させ、国家を交換的正義の外的保証機構たらしめる、そのことによって統治体制の転換、法治国家体制の実現を展望している。二の冒頭でみた『一般歴史の構想』の論旨は簡潔にこのことを主張していたわけです。それはそのことによって一方で啓蒙専制体制のイデオロギーたる合理論的法学を批判的に克服する、と同時に他方でサヴィニーが、カント

倫理学・法学の諸概念を古典的ローマ法に読み入れながら『現代ローマ法体系』をうち立てるということを可能ならしめたところのカントの立場を含んでいる、といえようかと思われる。更に、そのような転換——合理性概念の転換——には、啓蒙専制的福祉行政の対象としての人間が、私的自治、自律の主体へ、ひいては立法的主体へと転換するという人間観のレヴェルの転換が内包されております。

(一) Vgl. M. Weber, *Rechtsoziologie*, 世良晃志郎訳『法社会学』参照、又、加藤新平『法学的世界観』三三—三五頁。

四

カントが、アンタゴニズムス、非社会的社会性を法治国家形成の原動力として高く評価していることについては先程ふれましたが、そこにおいてカントは、十分に利己的でない者はむしろ商業社会における公共の福祉の増大を妨げる者であるというスミスの論理に服しているということができると思われます。カントにとっても、人間を牧歌的生活の自足的幸福からひきずり出して、人類の内に潜んでいる「一切の才能」を展開させると共に、法治国家形成の原動力となるのは「人間の間の不和合、互に妬み合いながら競争する虚栄心、飽くことを知らぬ所有欲……支配欲」であるからです。ここにはルソーの文化批判をスミスの立場をとり入れながら批判的に継承するというカントの文化への視点がみられるように思われます。以下この点を敷衍していきたいと思えます。

ルソーは『学問・芸術論』の結論において「素朴な魂の崇高な知識である徳」を知るためには「労苦や準備」は不必要である。「その掟を学ぶには、自分自身を省み、情念をしずめて良心の声に耳を傾けるだけで十分」だ。「ここにこそ真の哲学がある」と述べております。⁽¹⁾このルソーの姿勢は学問的知のあり方を徳の立場から批判し、知に対する徳の優位を鮮明にしてその転倒を批判するものであり、その意味で文化の自己批判的自己揚棄運動のうちに自らを定位させようとする姿勢であります。それは同時にカント哲学の魂として継承されるものでもあります。そのことを示すかの如くにカントは「世界公民的状态」に到達する前に人類は「最悪の状態を経験する、そしてその悪とは——うわべだけの繁栄というごまかしの仮面を被った福祉にはかならない」と述べてこう続けております。「もし我我人類がこれから登りつめねばならぬ……最終段階」、即ち道徳性の段階を見落とすならば、「文明よりもむしろ未開人の状態をよしとした」ルソーの説も「さほど間違っていないかった」。「我々は芸術と学問とによって高度の文化に達している。……また諸般の社会的な礼儀や都雅の風に関して、煩わしいまでに文明化している。しかし我々自身をすでに道徳的にも教化されていると見なすには、まだ甚だしく欠けている……文化は、更に道徳性という理念を必要とするからである」。⁽²⁾ここでみられるのが『学問・芸術論』においてルソーが示した文化と道徳との対抗図式であることは明らかであります。しかし、文化の評価に含まれるもう一つのヴェクトル、スミスの観点が同じ著作の

中で見出されます。カントはアンタゴニスムと非社会的社会性こそが、人間を安逸な生活からひきはがし、その自然的素質を展開させるのだという先にふれたコンテクストの中でこう述べているわけです。「文化とは、もともと人間の社会的価値にもとづいて成立するところの状態にはかならない。そしてかかる状態においてこそ、人間が具有する一切の才能が次第に展開せられ、趣味が開発せられ、更にまた不断の啓蒙によって道徳的善悪を区別する純朴な自然的素質を、時と共に一定の実践的原理に転化し、また最初は感性的動因によって強いられて結成された社会を、ついに道徳的全体に転化し得るような思考様式を根拠づける……のである」⁽³⁾。このカントの立場は、「奢侈、放縱、奴隸状態」とは「幸福な無知の状態から……我々が抜け出した傲慢に対する罰であつた」⁽⁴⁾と述べるルソーを離れ、明らかにスミスの思考の痕跡を示しております。要するにカントはスミス社会哲学を押し進めたところに自らの道徳哲学を据えている。カントの次の文章は、彼の道徳哲学のシンボルともいえるべき「善なる意志」が、以上をふまえた位置を占めるものであることを示しております。カントはこう述べております。世界的な法治体制の形成という「課題を解決するに必要なことは次の三点である。第一は可能な公民的憲法の性質に関する正しい認識である。また第二には、幾度か世徳の変遷を経て訓練された豊富な経験である。更にまた第三には、かかる組織を受け入れるために準備された善なる意志である」。

(1) J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*,

- Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau, tome 1, p. 20, 平岡昇訳『学問・芸術論』中公名著、ルソー所収、九六頁。
 (2) I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, S. 26, 前掲訳書、四一頁。
 (3) *Ibid.*, S. 21, 同、三〇—三二頁。
 (4) J.-J. Rousseau, *op. cit.*, p. 9, 前掲訳書、七八頁。
 (5) I. Kant, *op. cit.*, S. 23, 前掲訳書、三五頁。

五

以上で確認したように、カントは文化の段階の否定面と肯定面の両面を見た上で、それを道徳性の段階へと止揚しようと考えている。比喩的というなら。カントの文化論はスミスの市民社会論を受け入れ、それをふまえた上でルソー的批判精神を生かそうとする。このことは又、カントがスミスのある一面を深化させながら、他の一面を克服しようとしているといえることも可能である。カントが深化させようとするのは、所謂存在と当為の二つの論理的次元の峻別であり、道徳的価値を当為の領域に属する普遍的道德法則に由来せしめようとする志向であり、批判しようとするのはスミスにおける「転倒」である、と一まずいっておきます。そして前者の問題は後で論じることにして、ここでは「転倒」の問題を扱いたいと思います。

スミスにおける「転倒」の問題を例えば大河内一男氏は、次のように定式化しております。「スミスに於いては、近代の富への途、換言すれば、営利的経済活動に専念することは、そのまま同時に、最も確実に徳へ到るの途でもあった。徳への途が直接徳への努力としては現われず、かえって一見それと逆行す

るごとく見える富への途を媒介として達成せられると考えるところに、この価値関係の顛倒した資本主義的経済倫理の成立における特殊性が在る⁽³⁾。ここで我々はまずルソーが知と徳の転倒を文化批判として徹底的に遂行したということを想起しつつこの問題の議論を進めたいと思います。さて、水田洋氏によれば「目的と手段のこの転倒は、あきらかに、健全な精神からすれば、一つのゆがみであって、生産力の発展はこういう犠牲のうえに成立する。スマスは、この犠牲をほとんど犠牲と考えてはいない。自然がこうして人間をだますのは、いいことだとさえいうのである」。更に「犠牲はこれだけではなく、第二に富の不平等、第三に分業による人間の奇形化」があるとされ⁽⁴⁾ます。カントによってとりあげられるのは、この第一の犠牲としての「転倒」の問題であります。第二・第三の犠牲がとりあげられないことは、この第一の転倒に対する批判のあり方を決定的に制約している。しかしそれでもそれは決して小さな問題ではないのであります。

さて、カントにとって道徳性とは、帰責可能性をもつ人格たる人間が、道徳法則を自らの格率に受け容れるところに成立する。そのことをカントは定言命法のある法式において「汝は汝の格率を通してあたかも諸目的の普遍的王国における立法的構成員であるかのように行為せよ」と表現しております。つまりカントにとって道徳性とは「諸目的の普遍的王国」たるゲマインヴェーゼンへの自覚的・自発的参与のうちに成立する、と考えてよいと思われます。

このように自覚性・自発性という主観的側面に注意を集中したカントと比べれば、成程スマスの体系は近代社会を主観客観両面にわたって捉えているという意味でまさに圧倒的である、これに比肩しうるものとしてはヘーゲルを俟たねばならぬということは否定しえないところであります。しかし実はスマスは徳への道が富への道でありうるという方向に力点をおいた結果、富への道が徳への道でありうる所以を深くつきつめず、道徳性に固有の問題を必ずしも明瞭にすることがなかった。その結果富への道とゲマインヴェーゼンへの道とを主客転倒させるということに必ずしも批判的な視線を注がなかった。スマスは『道徳感情論』において、間主體的な関係の中で生きる人間が自己内に普遍的なものを抱えこむ個体となる論理を大凡示しているが、この主體的関係が現実の実現される資本主義的生産Ⅱ交通の中では、人は富の量的拡大に心を奪われることによってこの間主體的な関係を手段に転落せしめ、それに敵対させるに至ること、その時人は自らの個性性存立の根源を私し、否定することになること、に十分に意を払っていない。別の面からいえば、スマスにおける市民は社会形成を担う諸部分をそれぞれ受け持ちながらもそれを自己目的化された富への手段と見、瞞着に身を委ねてしまつて、真実には自らが何を行っているのかを知らないでいるという一面を残しているわけです。したがってそこに成立する個人は必ずしも深みをたたえたものではない。

これに対してカントの立場は次のようになるかと思われま

す。即ち(i)カントは近代市民社会とそこに働くメカニズムをそれなりに認識し、それに立脚する一物一価の等価交換によって普遍的に可能となるところの権利・義務同等の關係は、單に欲望を充足させるだけでなく、同時にそれこそが道德的尊嚴を有する人格の存在を可能ならしめる外的条件であるとしその意味でそれを積極的に承認する。(ii)したがって人々は單にそのメカニズムに動かされるにとどまらず、そのゲゼルシャフトの底に潜む不可視のゲマインヴェーゼンに自覺的に参与すべきであり、そのことによってのみ人は本来の人、個体たりうる。(iii)その参与は心情の革命、転倒の自覺的克服によって可能であり、ゲゼルシャフトとその外粹たる法治体制はそれが万人にとって可能となる前提である。(iv)真に心情の革命がなしとげられるなら、その人はそのような外的条件の成立以前に、常に既にその不可視のゲマインヴェーゼンに参与している。(v)そして逆にそのことが法治国家体制を生み出すテコともなる。(vi)法治体制と、そこにおいて可能となったゲマインヴェーゼンの中において人間はその自然的素質を剩すところはなく開展しうる。こう主張しているわけです。

このようにいろいろの限りでは、カントは單に「所有的個人主義」にとどまるわけではない。諸個人を旧來の歴史的场所から解き放つという意味ではそれを不可欠の前提とした上でそこに成立する物象的連関のその奥に成り立つ不可視の共同体への自覺的・意識的参与、そしてその自覺的・意識的参与の主体たることによって始めて可能となる強靱な個体的人格の成立、こ

こにカントの主眼があるといわねばならない。この点においてカントの思索は時間的に制約された問題状況の中での問題解決の試みでありながら、それに徹することによってかえって、いわば「今、ここにおける絶対的なもの」とでもいうべきものに遭遇しているのであって、決して市民社会の外部の倫理を市民社会にもちこんで、市民社会批判とするものだとはされてはならない。ましてそれは近代市民社会以前の思想でもない。このカントの思想も又市民社会が生み出した現実の立場であるといふべきであります。

ゴルドマンはカント哲学のこのような面をとりあげて、それがマルクスや若きルカチにつながるものであるという意味のことを述べております。ゴルドマンに俄かに同意しうるか含かは別として、少なくとも私が確信をもっているのは、カントはスミスの到達点としての市民社会そのものを相対化し、それを批判的に見ることを可能ならしめる哲學的基礎を、市民社会の深部にひそむゲマインヴェーゼンを見据えることによって準備しているということであります。

このような問題連関の背後には、ゴルドマンの指摘するところの商品論にまつわる次のような展望——それはジョージ・トムソンやゾーン・レーテルの議論と切り結ぶところのある展望であります——が控えているし、又その問題こそが商品が全社会的規模において浸透していく近代における「スミスとカント」という問題の核心をなすものだ、と私には思われます。そのゴルドマンの展望とはこうであります。

「…商業や市場生産、ならびにそれらを基礎に展開された個人主義が、人間精神の最高の獲得物のひとつである個人的自由の価値に対してヨーロッパの人々の目を初めて見開かせた」。この商業こそがイオニア人のアジア的技術に結びつき、次いでアテナイやギリシャ植民地に初めて哲学的思考のものを成立させた当のものであった。…それは…哲学が商業のひとつの産物であるという…意味においては、個々人の特殊性に立脚した具体的な諸特質や諸関係のすべてが買い手と売り手の或る普遍的で抽象的性格に道を譲ってしまうからこそ、人間の思考もまた同じ普遍的特質を指向せざるをえないのだという意味においてである。

すべてに先んじて、アテナイ人もスパルタ人も、富者も、貧者も男も女も、買い手と売り手という普遍的特質の蔭に姿を消してしまつたがゆえに、思考もまた人間の普遍的問題そのものに立ち向かうことができたのである。

そしてまさしくこれこそが純粋に生物学的なものや集团的なものを克服しようとする精神の恐るべき戦いであった。人間はついに極めて重要な根本的問題へと駆り立てられた。哲学が誕生したのである⁽³⁾。

(1) 大河内一男『スミスとリスト』大河内一男著作集第三巻、一三頁。

(2) 水田洋『アダム・スミス研究』二五一頁。

(3) L. Goldmann, *op. cit.*, S. 149f., 前掲訳書、一八五—一八

六頁。

六

この意味からいえば実はカントによって展開される視点がスミスになつたわけではない。むしろスミスが市民社会に徹底的に内在して行つた考察そのもののうちにはカント的な思想の発展の萌芽が秘められていたのであつて、むしろカントのその思想の展開はスミスにより用意されていたと見るべき面が少なくない。この点はカント七〇年代に残した覚え書において「スミスの体系において、何故に公平な裁判官（彼は当事者の一人ではない）は普遍的に善なるものを受け容れるのか。何故彼はそれに満足する⁽¹⁾のか」と自問しているところにも窺えます。以下、この面に着目して議論を進めていきたいと思ひます。

カント道徳哲学の体系はひとまず一七八五年の『人倫の形而上学の基礎づけ』にはじまるということが出来る。その序言冒頭においてカントはスミスを想起させることを「一、三述べていて、いささか気になるところですが、ここでは直ちに第一章におけるカントの議論に立ち入ります。さてこの『基礎づけ』第一章冒頭において、カントは「無制限に善とみとめうるもの」は「ただ善なる意志しか考えられない」とし、その文章を「理性的で公平な観察者」は、「幸福に暮す」人間を見ても「その人が純粹かつ善なる意志」を見えていなければ「決して愉快を感じることではない」。したがって「善なる意志は、人間が幸福であるに値するためにも、不可欠な条件」であると受けて

おります。⁽²⁾ここで「理性的で公平な観察者」及び「幸福」「幸福であるに値する」という言葉に注意を向けるならば、「基礎づけ」冒頭のカントの議論はスミスの道徳哲学を下敷にしていることが明らかになってきます。スミスが「称賛または非難の基礎」は「その行為がでてくる心の意図または意向 intention or affection」⁽³⁾にあつて外的行為にも外的結果にもないとしているのも、カントの *Gesinnung* との親縁を感じさせます。又スミスは「称賛」と「称賛に値すること」をハッキリ区別してこう述べています。「無知で無根拠な称賛は：確固とした歓喜：満足は何も与えることができない」、反対に「何の称賛も：与えられないとしても：我々の行為が：通常、称賛と：是認が：与えられる尺度、規則に、適合していたということを反省すると、それは我々に：本当の快適さを与える。我々は称賛を喜ぶだけでなく、称賛に値することをした、ということを楽しむのである」。更にいう。「人が行動の尺度を正確に守つたのだと自ら意識しているならば」、又「彼がその振舞を中立的観察者が見るであろうような見方で見る」⁽⁴⁾なら、「その人は彼自身の振舞の適宜性を満足をもって反省する」⁽⁵⁾。この立場は外部の人の司法権と内部の人の司法権の区別に連なり、存在と当為の二元論を事実上指示しております。

ところで対応はそれにとどまらない。『基礎づけ』第一章はこのような背景に支えられた「善なる意志」から更に「義務」の概念を経て「法則への純粋な尊敬」を析出させ、そこから定言命法の諸法式を確定していくという段取りをとります。ここ

で我々はカントが第二批判において「義務に対する尊敬」を「唯一の真正な道徳的感情」であるとし、更に「幸福を受けるに値する」という言葉を「理性的存在者の道徳性」といいかえているということを想起したいと思ひます。しかも更に注目すべきことは、カントが「唯一の真正な道徳的感情」であるとしたこの「法則への尊敬」というモティーフも次のような文脈の中で既にスミスによつて着目されていた、ということでもあります。スミスはこう述べております。

「過去の経験が彼に刻印したその規則への尊敬が：何をするのが適切かについて、彼の情念の激烈さを阻止する……。もし彼が、この規則を蹂躪するまでに情念によつて押し流されることを自分に許す：場合においてさえ、彼はそれを見る時にもつのを常としていた畏怖と尊敬を全く投げ棄てることはできない」⁽⁷⁾。

そしてこのような規則、法則に対する尊敬は既にスミス自身において、理性と関わるものである。否、更には宗教的なものへ超越していく契機を含んでいる。彼は「情念の激烈さ」を阻むこの規則への尊敬の深みに「理性、原理、胸中の人、内部の人、われわれの行為の偉大な裁判官にして裁決者」をみております。更に道徳性のそれらの重要な規則は神の命令であり法であるという意見によつて、この規則への尊敬は更に一層高められるのだとも述べております。⁽⁸⁾

以上要するに、カントの『人倫の形而上学の基礎づけ』に始まる一連の道徳哲学的著作が、アダム・スミスの社会哲学のこ

のような一面に制約されていたのではないか、それ故にこそカントの普遍的道德法則は、商品の形態性に由来する近代社会の形式的構造との対応を示し、それに適合的たりえたといえるのではないか、と思われまふ。

- (1) I. Kant, *Reflexionen zur Moralphilosophie*, Nr. 6864, Kant, Gesammelte Schriften, Bd. 19, S. 185.
- (2) I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Kant, Gesammelte Schriften, Bd. 4, S. 393, 野田又夫訳『人倫の形而上学の基礎づけ』中公名著、カント所収、二三四頁。
- (3) A・スミス・水田洋訳『道德感情論』一四六頁。
- (4) 同、一七五頁。
- (5) 同、一九四頁、又、I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 439, Anm., 森口美都男・佐藤全弘訳『徳論の形而上学的基礎論』中公名著、カント所収、六〇一頁注〔一〕参照。
- (6) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant, Gesammelte Schriften, Bd. 5, S. 85, S. 130, 波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳『実践理性批判』一七八頁、二六一頁。
- (7) A・スミス、前掲訳書、一九一―一九二頁。
- (8) 同、二〇一頁。
- (9) 同、二二二頁。

七

さて、このように私にはカントの道德哲学上の著作がアダム・スミスの社会哲学に制約されていた一面をもつ、と思われまふ。しかしそれは直ちに両者の思想の等質性を意味するものではない。両者は共に近代的な商品交換社会を把握するものでありながら、異質の論理的思考様式に立脚していたといわねばならない。ゾーンレーテルはカントの認識論上の『アプリアリナ

カテゴリー』は実は「社会的に前もって形成されたもの sie sind vorgeformt」であるが、カントはこの形成過程を「認識へ押し入れて時間的ならびに場所的に局限しえない魔術的な『超越論的綜合』とした」と述べております。普遍的道德法則をめぐってもこのような事情はあるのではないか、そしてスミスはいわばそれが「社会的に前もって形成され」るプロセスを把握したのに対して、カントはそれをアプリアリなものとして把握した。ここに両者が商品交換社会に迫る論理的思考様式の差異が生じるといえるのではないか。以下この点を若干敷衍しながら、ここにひそむ二、三の問題点を指摘したいと思います。

さて、スミスは『道德感情論』においてこう述べております。「道德性についての一般的諸規則は、究極的には、我々の道德的諸能力が…個々の実例において、何を是認または否認するかにについての経験にもとづいている」⁽²⁾。こうして「一般的諸規則が形成」されていく。そしてそれらが「人類の一致した諸感情によって普遍的に承認され、確立されている時には、我々は…それを一定の諸行為に帰属すべき称賛または非難についての…判断の規準とし、行動の正・不正の判断の究極的基礎とする。このような事情が「正邪についての人類の本源的判断が司法上の法廷の諸決定のように」形成されるとする誤りへ導いたのだ、即ち、「まず一般的規則を考察し、それから第二に、問題となっている特定の行為が適切にその包摂範囲に入るかどうかを考察することによって」判断が形成されると考える誤りへ導いたのだ⁽³⁾。と。つまりスミスは道德的判断の存立根拠を社

会外の何らかの超越的規範に求めるのではなく、間主體的な社会的關係のうちに求め、それが帰納的に一般化されて市民社会全体に対して妥当性を有する一般的規則へと形成されていくと考える。そしてしかる後にはじめて、個々の行為がこのようにして成立した一般的規則に包摂されるという形式で価値判断が成立するといういわゆる包摂的思维が成立し、それが法律的判断の形式的構造をなすのだと考える。つまりスミスは道徳的、法律的価値判断は経験的感情の基礎をもちながら、同時に理性的性格をも帯びると考えるのであります。それは又、近代市民社会における「普遍的なるもの」の成立・存立のメカニズムとそれが客観的妥当性を有する所以を社会的基礎にまで降り立って説明していると考えることができず。

スミスは『感情論』のある注においてこう述べている。「現在の研究は……權利問題に関するものではなくて、事實問題に関するものだ。我々が現在検討しているのは、完全な存在者がどんな諸原理に基いて悪い諸行為の処罰を是認するか、ではなく、人間のように弱く不完全な被造物がどんな諸原理に基いて、現實に、事實上それを是認するか、にある」。(1) スミスはこのように權利問題ではなく事實問題を考察しているわけですが、實際にはそれによって新たな權利根拠に到達している。つまり彼は「人間のように弱く不完全な被造物が、どんな諸原理にもとづいて現實に、事實上それを是認するか」という事實問題から出発することによって、人間的立場における權利根拠をさぐり、神の立場からする權利問題という神学的・形而上学

的立場を否定したのである。スミスが「胸中の法廷」の設立の源泉は「世間の權威」にあるという意味のことを述べているのも、この点に関わっている。つまり、スミスの言葉でいえば、「完全な存在者」から「so weak and imperfect a creature」へと權利根拠をおきかえているのである。スミスの法学について論ぜられる場合、多くはあらゆる文明社会を通じて法がどうかわってきたかという法史的側面に關心が向けられます。しかし『道徳感情論』に内在した場合には、この一般的規則の正当性根拠、又刑罰權の正当性根拠の問題が、契約論を全く超克したレヴェルで論じられていることが見落とされてはならない、と思います。

このようなスミスの観点は同時に經濟的再生産過程に参与している個々の市民主体のうちに法の正当性根拠の源泉がある、ということを含んでいる。更にいうならば、個々の市民はその正当性を承認するというその行為において承認された規範を自らのうちに主体化・内面化し、それを自らの行為の原理・価値判断の基準たらしめるということを含んでいる。そのことにより個体は自らのうちにいわば普遍的なるものを刻印し、それによって自らの感情・行為を規制すると共に不断に客観的なるものとしての法をうみ出し維持するわけです。又スミスはこのような視点から翻って、この社会的事實關係に支えられた帰納的一般化をみない思考様式、このプロセスにより正当性を与えられるのでない一般的規則、あるいは実体化された普遍の立場を断言的に提起する思考様式を批判しているわけです。

このスミスの立場にあつては、一挙にすべてを洞察し、上から人々に法を与える賢明な立法者は必要でないし、又社会契約の擬制も必要ではない。立法者はただ客観的なものにまで展開された道徳感情を法とすればよいのである。しかもスミスは社会契約論のメリットを経験的論理の中に十分保存しえているわけです。

ところでカントの場合には、普遍的道徳法則のこのような帰納的・社会的由来は見失われている。それは次のような事情に由るものだと思われれます。或る意味ではスミスが帰納的一般化としてみた局面をカントも見つめている。それは『基礎づけ』第一章の標題を「通常の道徳的理性認識から哲学的な道徳的理性認識への移行行き」とし、その出発点をスミスにおいていることに窺えます。しかしカントはこの「移行行き」を帰納的一般化としては把えない。即ち普遍的道徳法則は「継続的な観察」によって形成されると考えるのではなく、個々の是認・否認という経験的判断のうちに既に論理的に前提されている、というように考えたのであった。ドイツには帰納的推論を可能ならしめる等質的社会が現実として成立していないという事情がそこに与っているということができるかも知れない。しかし帰納からは論理的には得られない普遍的道徳法則を求めようとするカントの胸中に、あらゆる人間を作用・反作用同等なニュートンの法則とアナログな関係、即ち権利・義務同等の関係の主体たるべきことを説き、以って主人と奴隷の関係を原理的に否定した批判的意識が秘められていたこと、それを眼前の非等

質的社会に妥当せしめるといふ批判的機能を営む当為として要求し、それ故にこそそれに経験をこえた妥当性を求めたのだ、ということも又看過されてはならないであろう。ゴルドマンはこの点をアッサリこういつています。「世界を形成する諸要素間の連関如何という重要な問題に対して」、それは「アブリオリに必然的ではないが、にもかかわらず事実として習慣や表象の連合などによって成立している」と答えるのは「既に権力を掌握した階級だけ」だ、と。しかしいまだ支配に達していないドイツにあつては、このような思想はむしろ背信とすら映じかねない。このような事情に促されてカントはその普遍的道徳法則を道徳感情に、健全な道徳的意識に論理的に先行するものとし、それを分析することによってえられるものと考えた。このカントの思考法は一面でスミスが提起しながら十分に彫琢はしなかったところの包摂論理、即ち大前提としての規則——普遍的法則——に個々の事実を包摂せしめて価値判断を成立させる、その論理操作に善悪の規定を求めるといふ包摂論理を完成に至らしめ、演繹の体系と包摂の論理をこととする近代市民法の地盤を用意しているということが出来る。しかし又他面でそのことによって個々の社会的事象は常に普遍的法則との関係における包摂の成否如何という視角の下でのみ把えられて、社会的事象相互の社会的、歴史的関わりには十分な注意が払われず、社会の統体性認識はこの法則のレビュールでのみ把えられたという結果をも招くことになります。

更にはゲマインヴェーゼンへ自覚的参加が一般的法則への自

發的服従へと事実上矮小化され、一般的法則とゲマインウエーゼンとの内的関連が問われない、という問題が生じてきます。カントは人間存在のトタリテートを法思想のレヴェルで、ゲゼッツのレヴェルで扱えたということをめぐる問題の核心はこの点にあるように思われます。

さてども角もこのように、カントは道徳法則を個々の道徳的判断の帰納的一般化によって形成され、且そのプロセスにおいて正当性が認証されるものとはみななかった。むしろ彼は普遍的法則を論理的・時間的に先行させ、事後的にそのような構造が成立することを求める。「それが普遍的法則となることを汝が同時に意志しうるような、そういう格率に従ってのみ行為せよ」という定言命法は、カントのその要求を示すものとみることとできる。ここから、その要求が充足される時カントの思想は民主的たりうるが、それが充足されない時、官僚による上からの改革思想として機能するという宿命的な問題が生じてきます。ここに現実の市民を理想の実現の担い手とみることでできたスミスと、その担い手としての市民の創出それ自体を道徳哲学の一つの課題としなければならなかったカントとの落差があるといえるかも知れない。そしてその落差を超えようとしたカントはスミスには充分に明確化されなかった人間の道徳的あり方を現代を考える上でも重要な手がかりとなる思想的遺産として残した。私にはカントの人格主義的哲学の核心は集団主義に對置される個人主義にあるというよりはむしろこの点にあるように思われます。

- (1) A. Sohn-Rehder, *op. cit.*, S. 22, 前掲訳書、三六頁。
- (2) A. スミス、前掲訳書、一八九頁。
- (3) 同、一九〇―一九一頁。
- (4) 同、二〇頁。
- (5) 同、一九七頁。
- (6) I. Goldmann, *op. cit.*, S. 27, 前掲訳書、三八頁。

八

F・C・フォン・サヴィニーは古典的近代市民法学の父といふべき人ですが、『現代ローマ法体系』の第一巻においてカントを継承していることが明白な「權利」の定義を与えております。そして彼はそれに続けて法と人倫の親縁性と差異についてこう述べております。「法は人倫に仕える。しかしそれは法が人倫の命法を成就するということによってなされるのではない。法があらゆる個々人の意志に内在する人倫的力の⁽¹⁾発展を「外的に」保障することによってなされるのである」。この思想も又カントの法治国家体制の道徳性に対する関係についての思想を直接に継承するものであることは明らかです。ところでサヴィニーは、法と人倫との間のこの関連によりも、むしろその関連にもかかわらず「法の存立は自立的なものである」ということに着目する。その事をふまえた上で、彼は安んじて法治国家体制を支配する法則は法律自体の精練にとりかかります。そこに、純化されたローマ法の継受あるいはローマ法への近代市民社会の読み入れ、カント倫理学の読み入れが重要な役割を果たしたことについては御承知の通りですが、ともあれ以

上の枠組を用意しながらも、視野をこの意味での法律に限定することによってサヴィニーは資本主義発展の社会的枠組となる法の形成に重要な寄与を行う。このサヴィニーとその学派から古典的な近代市民法体系がその原型を現わしてくるわけです。

ところで、以上をふまえた上でみると、先程の引用に続くサヴィニーの言葉には大いに興味深いものがある。サヴィニーはこういつております。「法の存在は自立的なものであり、それ故、個々の場合には現実に存在する法が非人倫的に行使される可能性がある」がそうだとすると「別に何ら矛盾ではない」ここでサヴィニーは、法を人倫から切り離れた時、そこにスミスにおいてみられたと同じような意味における「転倒」の生じる可能性のあることをハッキリと示している。この可能性を内に抱えこむと同時に、法学はカント倫理学の形骸を保持しながら、個別科学として技術化すると共に全体性を喪失していくことになる。そして「転倒」の可能性はドイツにおける資本主義の成立、展開と共に直ちに現実性に転化していくわけです。この意味で、この展開はスミスの道徳哲学的体系の有機的一環をなしていた政治経済学が、スミス以後狭義の経済学として技術化・専門化されていった事態とパラレルであるといえるかも知れない。そして「転倒」が現実性に転化した時以来、法律と法学は法の正当性根拠、妥当根拠の問題に悩まされ続けているわけです。その問題は既にヘーゲルの『法哲学』において、貧富の差の拡大、分業による人間の奇形化などとの問題もからめた上でいち早く予見されているところであります。冒頭に

紹介したラートブルフ、ケルゼンの言葉もこの点につらなっているといえるわけですね。

(1) F. C. von Savigny, *System des heutigen römischen Rechts*, Bd. 1, S. 332.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

〔後記〕 学会では私の不手際からくる時間的制約のため、八を割愛しましたが、ここであわせて掲載して頂きました。その他内容については、出典を注記した他実質的に全く手を加えておりません。

討 論

石井（龍谷大） 最初の方で今井さんはカントを、いわゆる近代法以来カントを商品社会という面でおさえられたが、しかし後の方で近代商品交換社会という言葉も現われてきている。その関係を述べていただきたい。というのは、商品社会という場合やはりそこでの「……」生産関係の問題、この問題は、産業資本主義社会になるといわれるまいわれた問題での法的人格というのとは単なる経営者だけではなくて、産業資本主義社会では労働者の問題が出てくるということです。つまり、レジューメの「……」の近くの四番でそれに対する批判的視点というところで、いわゆる批判的視点がカントの場合いわゆる自由な独立した人格としてあらわれてくるのか、または労働者の問題としても現われてくるのかという問題にもかかわると思います。

今井 最初の方でいわれたのは、商業社会と近代市民社会と

は違うんじゃないか、ということですか。

石井 具体的にいうと、今井さんがいわれた近代法というのは、具体的にどういう時代をさしているのか。いわゆるスミスの時代というものをさしているのか、産業資本主義的なものを含めたうえで近代法とか近代社会というものを使われているのか、という問題にかかわると思うんですが。

今井 僕がここで想定しているのは、いわゆるパンデクテン法学、概念法学、それ以降のドイツ民法典というような一連の歴史的な過程というものが、カント倫理学の諸概念をいわば公理としながらそれをふまえて展開されていたのだ、というヴィアッカーとかフリーング等の指摘ですね。それが念頭にあったんです。カントの倫理学がドイツの近代市民法の原理を提供したというときに、どうしてカントの倫理学的諸概念が近代市民社会の諸関係に適合的なものとして妥当するのか、という問題が出てくるわけです。そうすると、カントの倫理学思想の淵源が何か市民社会的なものに決定的に規定されておった事情がもう一つあるのではなからうか。いろいろ読んでみるとスミスのな用語がいろんなところで出てきたりします。ですから一番最初にラートブルフの言葉で示唆しましたように、労働力商品の登場ということを前提とすることによって、あらゆる人間で商人として現われてくるのが、あらゆる人間が法的に平等な人格を持つておるのだというような法的な出発点と重ねあわされるのだ、カント道徳哲学・法哲学はこの局面に大きく関わるものとしてあるのだ、というふうに僕は理解しております。

田中（横浜市大） 結果的にということになりますけど、今井さんの考え方はかなり私の考えと近い感じですよ。いわば近代市民社会思想の本質をカントならびにヘーゲルが一番概念的に把握していたのではないか、という考え方をしているわけですよ。今日の御報告は、そういう意味でかなり貴重だと思うのです。ただ一つあえていわせていただきますと、今日のはスミスとカントという形でおさえられたわけですけどカントがスミスの『道徳感情論』から影響されていたというより、近代市民社会思想という形で問題を把えていたんじゃないかということ、その市民社会思想の本質を一番突込んだ形で答えていたのがスミスの『道徳感情論』だったということ、という形でスミスとカントの問題が市民社会理論をベースにして展開されているんじゃないか。この意味で、市民社会理論というものをベースにしておさえた方がいい。とすれば、今井さんの御報告ももっと底が広がつて展開されてくるんじゃないか、という感じをもつのが一つ。そうしてもう一つですが、カントのスミス受容がカントの思想形成過程である程度違ってくるんじゃないかという点。その点、今日の御報告では時間の関係等もあって一本にまとめて御報告なさったんじゃないかと理解しておりますけれど、機会がございましたら、私はカントの後期的場合ある程度微妙な違いがあるんじゃないかと思っております。その点をふくめてあらためて御教示いただきたいと思っております。

今井 御趣旨に全く異論はありません。有難うございました。

バークのフランス革命論の一断面

——『フランス事情に関する意見』

(一七九一年二月)を中心として——

〔報告〕 森 本 哲 夫

〔司会〕 田 村 秀 夫

さきほどの様な声明が出されることになった後で、バークについて御報告することとは、いささか気がひけますが、よろしく願います。

一七九一年二月にしたためられました『フランス事情に関する意見』を中心に、バークのフランス革命論の特徴的な点について、申し上げたいと思います。

一七九一年といえますと、六月には、フランス国王ルイ一六世の逃亡事件が起りました。これを契機にして国王の權威は、失墜してゆきます。それと共に、ヨーロッパに、君主制を救おうとする動きが、非常に顕著になってまいります。それから、御承知のように、八月二七日には、レオポルドとフリードリッヒの間で、ピルニッツ宣言というのが、署名されました。これは、ポーズにすぎなかったといわれますが、一つの特徴ある

動きだったと考えられます。他方では、バークが、『フランス事情に関する意見』を書いた時には、フランスで、ブリッソー派が勢力を得て、革命十字軍を唱えはじめます。こうして、バークが『フランス事情に関する意見』を書いた時には、君主制の危機と戦争の危険性が、非常に深まってきている時であったと、言えると思います。こういう事情を反映して、『フランス事情に関する意見』は、フランス革命論の新しい進展を示している、と、ジョン・モーリーや、フリードリッヒ・モイゼルは、指摘しております。たとえば、モーリーは、この時期はバークが革命の本質的傾向を、さらに、深く見ぬいていたと、言っているし、モイゼルは、『フランス事情に関する意見』は、革命の性格についての理解の著しい進展を示しているというように、述べております。それで、『フランス革命の省察』に表わられてい

るように、一六八八年のイギリス型の改革をバークはもはや期待しなくなったというように、述べております。それほど、フランス革命が、深刻に受けとめられるようになったということが、言えると思います。そこで、バークは、新たな境地から、フランス革命の性格を分析して、中立的な政策をとっていたイギリス政府に対して検討するよう、強く要望して、その著作を政府に送っております。

私は『フランス事情に関する意見』におけるフランス革命論の特徴的な点を、次のような順序で、説明したいと思っております。説明の輪郭を述べておきますと、まず第一に、フランス政治体制を新体制としてとらえているという見地であります。あらかじめ申し上げておきますと、この新体制というのは、フランスの伝統的な政治との関係からいわれていることはいうまでもありませんが、特に、強調されている点は、ヨーロッパの中で、ヨーロッパの伝統的な政治との関係からいわれているという点であります。それは、ヨーロッパにとつての具体的な危機の現われであり、また、その危機をもたらしめている革命の原理の危険性が、具体的に現われているというふうに考えているからであります。第二に、新体制を産み出している原理そのものに注目して、革命の非常に特異な性格を見ることになるわけですが、その点が、実は、私の報告の中心的なテーマになります。フランス革命が、ヨーロッパに起った従来の政治的な変革と異質のものであるという点を示す為に、宗教改革とのアナロジーでもって、説明しております。より具体的に言えば、フラ

ンス革命の特質を、「教義と理論的定説の革命」としてとらえ、そのような革命の効果として、国際的な波及力を非常に強くもつていると、その結果として、ヨーロッパの内部分裂をひき起しているという点が、強調されております。

以上のような点について、御報告するわけですが、第一に、新体制について、バークは、君主制がヨーロッパにおける伝統的に正当な国家形態であるという見方をしており、その点から、新生フランス国家を批判しております。この点について、バークは、次のように述べております。「その王国——すなわちフランス——とヨーロッパのあらゆる列国とのあらゆる外交関係においては、君主制が合法的かつ合憲的政体であり、唯一の同盟資格を付与された政体であると、みなされる」と、こういうように述べております。フランス革命は、その君主制を破壊したという理由で、新しいフランス国家をヨーロッパにおける正統な国家として認めることはできないというのが、バークの批判であります。フランス国王は、実際には存在していたわけですが、いわば、存在すれども統治せずという状態になっていると、バークは考えております。すなわち、フランス国王は、革命派によるこの圧力に屈せられ、権威を失墜し、権力を意のままにできなくなっている、と。御存知のように、特権が停止されておりました。このような状態を、フランスの大臣、モンモランが述べているように、国王は、もはや、「大臣達の中の筆頭」に過ぎない。だから、国王は、事実においても、名称においても、元首とはみなされないと、バークは述べております。

パークがフランスを新しい原理に基づく新種の政府と判断したのは、以上のような理由からであります。そしてこういう政治体制を、新体制と表現しているわけであります。すなわち、それは、新しい原理が支配する政治体制となっている。一七九一年六月の国王の逃亡事件以後のフランスを、パークはそういう確信をもって、眺めていたということでもあります。

パークの場合には、一般に、政治原理を判断する場合、その実際の帰結といえますか、その原理の下で生じている政治の現実を問題とするという方法、すなわち政治の現実の中で起っていることを見て、政治の原理を判断する、パークのフランス革命批判の方法は、そういう方法だと、私は考えております。パークは、革命のマイナス面を拾い上げて革命を非難していく、まさにアラ探しをするわけですが、それによって革命原理の性質を判断するという方法をとっております。革命原理の欠陥を証明するために、論理的というよりも、むしろ、革命の実際面から、さまざまなマイナス面を指摘することによって、証明するという方法です。そして、ヨーロッパの伝統的政治と異質なフランスの新体制がヨーロッパの危機であるとするのは、まさに、ヨーロッパの政治と異質であるがゆえにであります。危機の真の原因は、新体制を形成している原理にあるとみなされているわけがあります。なぜなら、国家形態だけが問題になるならば、ヨーロッパは、フランスを疎外することも、あるいは封じ込めることも可能であります。革命の原理あるいは精神となれば、それは波及しうるし、あるいは飛火現象を起しうる

わけですから、その点を非常に重視していると考えられます。こういう単純には阻止しえない革命原理に、パークは最も注目しているわけであり、そういう点で、フランス革命は、きわめて特異な性質をもつものだということになります。そして、この特異な革命を説明するために、パークは、宗教改革とのアナロジーでフランス革命を説明するという方法をとります。

次に、第二の宗教改革とのアナロジーという点からの革命の性質についての説明に、移ります。フランス革命が宗教改革に類比されるからといって、宗教改革と同様にキリスト教内部の宗教的見解をめぐる対立から、革命が生じたのだ、と考えているわけではなくて、政治的原理に基づいて行なわれているのだと見ております。しかし、フランス革命は政治原理に基づく革命でありながら、従来の革命とは異なつた、むしろ、宗教改革に類似している特徴をもっているというのが、パークの見解であります。フランス革命はヨーロッパの従来の革命と類似性も共通性もたない。すなわち、それは教義と理論的定説の革命であるという意味のことを述べております。フランス革命は、改宗精神がその本質的な部分になっている、すなわち、革命は、従来の精神生活とそれを指導していた原理そのものを変革する、そういう性質をもつものだとみなしております。こうして、フランス革命は、イデオロギー闘争がきわめて独自の分野を形づくに至ったイデオロギーの時代の始まりを、象徴するにふさわしい顕著な性格を有していたという点をパークははっきりと認識していたといえます。したがって革命の影響は、人

間の精神的な営みの所産全般の変革をもたらさずにおかない根本的かつ広範にわたるものである、ということになります。

また、宗教改革との類似という見地はまだ出されておられませんけれどもバークが革命による精神的改造という点を非常に力説し、したがってまた、『フランス事情に関する意見』で示されているバークの見解と非常に深いかかわりをもったと私が考えますのは、一七九一年一月に書かれた『国民議会の一議員への手紙』という著作であります。そこでは、革命におけるルソー精神に基づく精神的改造というテーマが取り上げられております。精神的改造という点では、バークはルソーを非常に重視して、そういう精神的改造に寄与している革命家をバークは、誰彼となく、ルソー主義者とみなしているようです。バークが、ルソー精神だとして批判しているのは、権利であるとか、あるいは自由・平等というような思想、そしてその実現という、そういう点だと考えられます。バークの批判が、最も集中的に示されているのは虚栄という徳で、それは、キリスト教の謙譲の徳のまさに反対物であると、批判しております。

それで、バークは、あいかわらずルソーの精神を彼の行動と、それから、生活のアラ探しというか、そういうことによってルソー思想を批判するという方法をとっております。「虚栄の哲学のその偉大な教授にして創設者」、すなわちルソーですが、かれはイギリスに滞在したことがあり、その際に、「毎日のようにルソーの行動を知る機会があった」とバークはいい、そういう点から見るとルソーは「虚栄以外には、彼の心に影

響を与え理解力を導いている原理をいっていないんだ」ということを確信したと、言っています。このようにルソーの実際行動と生活の面からルソーの思想の質を問うという方法であります。そのような方法によれば、ルソーの思想というのは、たとえば、人と仲たがいするとか、あるいは、自分の子供を孤児院に捨てるとかいうことを意味することになるだろうと思います。そういう例を挙げながら、ルソーの考え方は虚栄だと言っているように思います。よく知られているように、バークは、その著作で『新エロイズ』のことを「哲学的情事の有名な作品」と呼んでいます。サンブルとジュリーの、身分あるいは偏見にとらわれない恋愛、その限りでは、平等主義的な思想と言えると思いますが、そういう点についての批判が、バークの本心だろうと思います。バークのルソー批判をフランス革命批判に置き換えて考えるならばわかることですが、フランス革命が、道徳的感情あるいは社会的関係を変えろという性格を有している点が重視されております。そういうように、バークがルソー思想に着目した時には、革命の非常にきわ立つたイデオロギー的、あるいは社会関係の変革という面、したがって、革命の非常にラディカルな傾向を見てとっていた、ということが言えます。

そのように『国民議会の一議員への手紙』の中において、ルソー批判を行ないながら、フランス革命の精神的改造という点について、バークはすでに批判していたわけですが、『フランス事情に関する意見』においては、バークは「教義と理論的定

説の革命」という視座に立つて、フランス革命の特異な性格をより明確に集中的にみることができ、そして、人権説とか人民主権という革命の政治学説、いいかえれば、理論的定説の革命に焦点が合わされる時には、すなわち、宗教に代わる原理でありながら、宗教改革と同様の効果をもつ政治原理に焦点が合わされる時には、パークが重視した相手はコンドルセでありました。

コンドルセは、ブリストリの通信相手として、イギリスではよく知られておりましたし、フランスでも知られておりました。パークが『フランス事情に関する意見』を書いた直後、新しい十字軍を主張したブリッソー派の中心的な理論家でもあり政治家でもあったということですから、パークがコンドルセを非常に危険な人物であるとして、コンドルセに批判的を述べたのは、そういう意味からすれば、当然であったと思われる。コンドルセは、国王の逃亡事件以後、ブリッソー等と共に、君主制廃止論へと傾斜していったといわれております。コンドルセと一体になっているバリのアカデミー会員達が、もっともすさまじい共和主義者であるという意味のことを、パークは述べております。「君主制の外見の回復にさえ反対している文書」だとパークが評しているコンドルセの論文から、割合長い引用をしてきて、コンドルセの見解を紹介しておりますが、ここでは、引用文を読みあげることは止めます。その論文で、コンドルセが大体言っていることは、決して君主制を革命的に破壊して共和制の樹立を計るという見解ではなくて、人間の自然

的平等と人民主権説についての真理を皇太子に教えることによつて、なしくずし的に共和制に移行していく。つまり、皇太子自身を啓蒙することによつて共和制の実現を計るという見地に立っていたと、私はみています。しかし、パークにとっては、それは、革命原理そのものだということ、コンドルセが、ヤリ玉にあげられるということになるわけであります。

最後に、革命の効果ということに移つて参りますが、そういう「教義と理論的定説の革命」という性格の革命は、国際的な波及力といえますか、あるいは国際的な革命といえますか、そういう性格をもつのだと、パークは考えております。その点、まさに、宗教改革の効果というものと非常に類似しているというところで、宗教改革の効果に関して、パークは述べておりますが、その要点だけを拾い上げてみますと、「宗教改革の効果は、地域や自然的環境から生じたものとは異なる主張を、あらゆる国々に導入することであつた。宗教改革の原理は、その本質上、地域的ではありえず、それが発生した国に制限されるものでもありえなかつた。……理論上の問題は、場所によつて左右されないように、事情によつて左右されない。したがつてその場合、宗教改革の精神は、あらゆる方面に大きな融通性をもつて広がつていった」。このように、宗教改革の原理というものが浸透していくのだと、指摘しているのですが、国の内外にその浸透していった結果、どのような事が生じてくるかという点、国の内外に新旧両派の対立を生じた。それから同じ新教の内部でも、多くの諸派を生んでいる。さらに深刻な問題は、これらの対立

と差異は一見して宗教上のことであるが、政治上の差異と結合することによって、ヨーロッパに分裂をもたらすことになった。そういう点であります。

パークが非常に重視しているのは、このような宗教改革の原理がもたらした政治的な結果あるいは精神的な危機であるということになると思います。したがって、この宗教改革によってもたらされた結果は、人々の思想上、あるいは政治上の組み合わせを変えて、自然な愛国心を弱め、人々の自然な社会的、政治的結合を弱めた、ということだと考えられます。ですから、ヨーロッパではすでに、フランス革命という大地震に対してもろい状態が、すでに宗教改革によって作られていたのだと、考えられていると思います。で、パークは、同じように、フランス革命の原理が、宗教改革がもたらした効果と同じような結果をもたらすものだと考えています。すなわち、宗教改革の原理に代わって、フランス革命の原理が登場し、それが新しい主義として、ヨーロッパに対立をもたらし、国境を越えて、人々を引きつけている。そしてそのような原理の唱導者として、パークは、コンドルセに目をつけたということになります。フランス革命によってもたらされている結果を、具体的に次のように述べております。「自然的平等とか、あるいは人民主権というような定説を実行に移すために、フランス共和主義者および他の諸国にいる仲間たちは、古い既成の諸制度のあらゆる痕跡を破壊し、フランスの人間の権利に基づいてそれぞれの国に新しい国家を形成しようとするが、終始、その革命家たちの任

務となり、しばしば、彼等の公職となる」と、述べております。で、このように、フランス革命と宗教改革との類似性という見地に立つて、フランス革命を分析していくことによって、パークは、フランス革命について非常に鋭い基本的見方をもったわけで、いろいろフランス革命について以前ふれられていたような諸論点が、こういう基本的な見方へと集約されていったところに、この論文の重要な意義があるのではないかと考えております。

討 論

田村 たいへん時間をきびしく守っていただきまして、質問時間がたつぷりありますので、今の森本さんの御報告、最後にお述べになりました様に、一七九一年のこの著作に限って御報告されたわけですが、しかし、イギリスのパークだけでなしに、フランスにも、いろいろ問題が及んでいるわけでした、両方の国の研究者の中から、御質問なり、御意見をうけたまわりたいと思います。

白井厚 三つばかり質問したいと思います。一つは、パークの場合には、フランス革命論ばかりではなくて、アメリカ革命に対する議論がいろいろあるわけですね。今日の報告では、フランス革命の原理的な教義の革命という点が強調されたわけですが、既に、アメリカ革命の段階において、自然的な自由、あるいは平等、あるいは権利、といったことが主張されておったわけです。それに対するパークの対応と、それからフランス革

命に対するバークの対応が非常に違うのは、いったいどこからきたのか、というのが第一点。それから、第二点は、最後の方でおうかがいできると思っておったのですが、バークのフランス革命論全体の中で、今日のお話の『フランス事情に関する意見』というのが、いったい、どういう位置を占めておるのか、明確にお伺いしたい。第三番目は、バーク研究の場合には、例のコンシステンシーの問題がございまして、バークは、たいへん開明的なりベラルの思想家であった。ところが一転して、フランス革命において、保守反動の思想家になったということで、バーク研究において異論の多いところですが、今日の御報告の『フランス事情に関する意見』の御研究が、そのコンシステンシー論に対して、何か新しい光を当てるものであろうか。以上の三点を、お伺いしたいと思います。

森本 いずれも、私自身にとっては非常に難しい問題でして、バークの思想全体を眺めていなければ、お答えできないような点があるわけですが、まず第一点は、アメリカ革命の時代に、すでに、独立宣言などに示されているような見解があったということですが、私は、バークは、アメリカ革命というものを、人権とか自由とかそういう点から、評価していたわけではないと思います。それではどういう点からかという点、これはあくまでも、アメリカがイギリス帝国の中で自治的な存在であるのに、それが危機にひんしているという点で、バークはアメリカの自治の拡大について評価しても、アメリカが人権の立場から独立していくことに賛同してはいたわけではないと考える

わけであります。それから、第二番目の御質問についていえば、今日の報告は、フランス革命論全体を眺めて、バークのフランス革命論を説明するというのではありませんでしたので、非常に中途半端な報告で、申しわけないんですが、やはり、宗教改革とのアナロジーという点で申し上げましたようなところを、フランス革命についてはつきりと考えるようになったことが、特徴だと思えます。すなわち、フランス革命が、従来のヨーロッパの伝統的な政治体制でありました君主制、あるいは君主制を支えていた精神というものを変革するものであり、したがって、それは、イギリス人にとっては言うまでもなく、ヨーロッパ全体にとって、非常に危険なものだということです。そして、そういう考え方が出て来ます背景として、フランス革命というのは、ヨーロッパに普及していく性格をもっているのだという点を、宗教改革との類似性という点から、非常に明確にうち出したことだろうと思えます。それで、それ以後のバークのフランス革命論について、私はまだ詳しくやっているわけではありませんが、そういう考え方が背景になりまして、それ以後のバークのフランス革命論は、ヨーロッパの中においてフランス革命がどういった性格をもっているのかという点を、非常に重視するようになった。したがって、フランス革命勢力と反革命勢力との抗争というのは、これはシビル・ウォーである、というような見解が出てきます。そのように考えます。

第三点。バークの思想の一貫性という点についてであります。アメリカ革命というのは、ある程度、イギリスの伝統とつ

ながるようなところがあつて、また、つながるような限りで、バークは、アメリカの自治権拡大の運動といえますか、そういうものを評価することができたのだらうと思いますが、フランス革命の場合には、そういうヨーロッパの伝統的な制度であるとか、精神であるとかいうようなもの、それは主としてバークの場合にはイギリスのものと思ひますけれども、そういう射程の中にフランス革命というものが入らないということで、むしろフランス革命のもつ特異性の方が非常に従来のヨーロッパと違うという点で、バークが非常にそれに対して批判を展開するようになった。だから、バーク自身の一貫性の問題もありますけれども、そういうフランス革命のもっている特異の性格とのかかわりの中で考えてみます時に、バークの一貫性というものが何かつかめるのではないかと、私は考えております。

白井 アメリカ革命の原理ということについて言えば、非常に明白に独立宣言に出てきているわけですね。それでも、バークが見ていないわけではないし、それに、アメリカ革命で、非常に特殊な性格というのは、共和制の原理というものを非常によくうち出して、それが今日では、一貫して、アメリカでは流れているわけですね。そういうことに対するバークの評価というものはないのかどうか、その点、もう少し伺えればと思うのですが。

森本 現在の段階では、その点、確信をもって申し上げることはできないのですが。

永井義雄 アメリカ問題について言えば、バークは、リベラ

ルだったかどうかという点に疑いをもっています。つまり、イギリスでアメリカ問題が問題になりますのは、主として、まあ、独立宣言前の段階で、課税をめぐる問題なんですけれども、バークは、その場合にはつきりと、イギリスに課税権があると主張しております。しかし、バークは、プリンシプルはガバメントに従属すると言って、イギリスに課税権はあるけれど、実際に課税していかどうかは政治的な判断によるんだという態度をとっていたと思うんです。それが結局、植民地放棄論というんですか、結局、アメリカの独立する方が、後の通商の問題等々を考えて、母国にとって、得だという判断だったとぼくは思うのですが、で、その点では、バークはフランス革命の場合に変わるわけでなくて、かなり最初からコンサーヴァティヴという点では、コンシステントだと思うんですが、そう考えてよいのかどうかというのが、第一点。二つめは、フランス革命の中でバークに対する反応がどんなものであったんだらうかということです。いろいろ調べてみましたけれども、フランスの中で、バークの、その書物、あるいは、その前の、前年の『フランス革命についての省察』に対する反応は、あまりたくさんはないと思います。ただ、ラリートランダルという貴族が、バークに対して意見を出しておるように思うんですけれども、もし、フランスにおける、バークに対する反応、賛成にしろ反対にしろ、バークに対するフランスについての反応についておきかせいただけたら。

森本 第一点は、フランス革命以前にも、バーク自身が、コ

ンサーヴァティブであつたんじゃないかという点ですが、私自身、そういう見方をしているわけで。すでに、初期のバークの思想の中にも、やはり近代の合理主義的な思想を批判する見解が出ておりますし、いわゆる、近代保守主義の内容になっているような思想は、すでに早くから見られると私は考えております。それから第二番目、これは、フランス、一七九一年二月の段階ですから、亡命者達とのつながりというのがある、バークがその亡命者に対してどれだけの思想的な影響力をもっていたかという点、よくわかりませんが、思想的な影響力というよりも実際の亡命者のめんどろをみるということをやっていただけないかと思ひます。彼のこの『フランス事情に関する意見』という書物が、フランスの中でどういふふうに関与とめられていたのかという点については、私は調べておりません。

田中八忠 御報告の内容についてまったくの門外漢でございますが、今、伺っております、バークがフランス革命を宗教改革との類比において、批判的に見るというふうなお話して、とくに、宗教改革が、国際的に波及力をもった結果として、ヨーロッパが不安定化したと申しましょうか、そういう結果をもたらしたと。その事から、革命に対して批判的になるといふのはわかるのですが、レジュメの最後の反革命干渉戦争ということには、何か、ほかに、ステップがあるのではないかという気がするんですね。つまり、宗教改革によって、安定化が延ばされたということには、当然、宗教戦争という問題が視野に入っ

ていると思ひますし、ウェストフェリアというかたちで、妥協的というか、中途半端な決着がついたということも視野に入つてたんじゃないかと思うんです。そうすると、反革命干渉戦争を行なうということは、やはり、宗教戦争のような一層の混乱の拡大、さらには不安定化ということをはたけようという可能性も見ることができたのではないかと思ひますので、やはり、そこにステップがあるのではないかと思うのですが、その点はいかがでしょうか。それと、それに関連いたしまして、たとえば、寛容という考え方を受け入れるというふうな解決の仕方が、宗教改革のとらえ方からすると出て来ると思ひますが、バークの宗教的寛容に対する考え方は、どういふものなのか。その二点について、教えていただきたいと思ひます。

森本 まず、最初の点は、御指摘のとおりだと思ひます。一七九二年に出されている論文の中で、この反革命干渉戦争といひますが、そういう考え方が出て来るわけで、一七九一年二月のこの中で、こういう形で出て来るのではないわけで、それに導くような背景を論じたということだと思ひます。それで反革命干渉戦争ということを中心とした時には、フランス自身の内部において、反革命をもちや期待できないという点があつて、そういう点を見てとつて、主張するということであり、レジュメの一番最後の所は誤解を与えるような表現になっていふかと思ひますが、どうも失礼しました。それから、宗教的寛容という考え方。やっぱり私の推論なんですけれども、寛容といふことですから、宗教的な絶対的な自由を認めるわけではなく

て、ある範囲の中での自由だろうと思うのですね。それでは、
 どういう範囲の中における宗教上の自由かと言うと、この一七
 九一年のこの書物を見ます限り、キリスト教は、バークは認め
 ているわけで、その限りではローマ・カトリック教とプロテス
 タントというものの、その両方をキリスト教の土俵の中で見る
 ということで、そういう意味から言いますと、キリスト教の範囲
 の中における自由と言いますが、そういう点はある程度容認す
 るという態度があると思いますが、このフランス革命が国際的
 に波及していくことで、キリスト教世界全般にとって、非常に
 危険なものになったという点で、バークは、旧教も新教も両方
 ともキリスト教だということで、容認するような立場に立っ
 た、あるいは、擁護するような立場にあるということではない
 かと思えます。

田中 今の御説明の最初の点で、反革命が内部的には期待で
 きないから、反革命干渉戦争へという、論理を展開されました
 が、さきほどの御報告の中で言われた効果という側面から見ま
 すと、結局、反革命干渉戦争をやっても、宗教戦争がカトリッ
 クの權威を奪い返すことができなかったのと同様に、やはり、
 旧来の精神構造がすでに大幅に動揺している以上、反革命干渉
 戦争をやっても、それを覆すところまではいけないという予見
 は、できなかったのかということなんです。だとすれば、あき
 らめてしまふかしやうがないという気もするのですが。

森本 反革命干渉が失敗に終るのではないかとという予見はし
 ていないと思えます。むしろ、革命勢力の震源地になつており

ますフランスにいる革命勢力そのものをつぶすというところ
 に、彼の反革命干渉戦争における非常に大きな特色があるわけ
 で、その本拠地をたたいて、革命勢力そのものを、根絶しなけ
 ればだめなんだと、周辺からその勢力を閉じ込めることはでき
 ないんだという、そういう考え方だと思えます。

田村 あと一分ほどありますけれども、どなたか？ もし、
 フランスの関係の方で御意見のある方は。河野先生いかがです
 か。

河野健二 では、時間をつぶすために。私はよく知らないこ
 とを教えていただいたのですが。ルソーとコンドルセの理論に
 非常に強く反応したという意見は、非常におもしろかったので
 すが、ただ、ルソーの場合、理論の内容というよりも、御紹介
 によれば虚栄心というんですか、ルソーという人物は非常に虚
 栄心に満ちた人間であるということ、ルソーを批判したとい
 うことですが、ルソーの理論の、政治論のどういふ点に強く反
 論したかということ、もう少し教えていただきたいかったとい
 う感じがいたします。それからバークが代表していた立場です
 が、イギリスがオーストリアとか、後にはプロシアをまき込ん
 で、イギリスの方が反革命の干渉戦争の一つの主要な震源地に
 なるわけですから、そういう点では、バークのフランス革命を
 つぶさなければならぬという立場は、非常に政治的に大きな
 役割をもったし、事実何度の干渉戦争ということになって
 現われたわけですから、歴史の中で見ればこういう考え方のも
 つ歴史的意味というんですか、そういう事をもっと強く考えら

れていいのではないかという感じが、私はいたします。具体的に、リットランドの名前が、永井さんの方から出ましたけれど、おそらく、フランスから亡命した人達の間で、パークは読まれ、理論的影響を与えたということはあるということをして、想像はいたしておりますけれど、具体的にどうかということとは、私には、それ以上は、わかりません。



哲学の歴史

高橋正二編著

定価 二九〇〇円

実存主義、解釈学、分析哲学等もうろの立場から現代哲学における歴史の観方を論究し、ついで哲学史上著名な歴史哲学を解明する。

- | | | |
|-----------|-----------|-------|
| 哲学への道 | 茅野良男編著 | 一五〇〇円 |
| 現代の哲学 | 藤田幸野・柏原編著 | 一五〇〇円 |
| 社会の哲学 | 徳永 恂編著 | 二五〇〇円 |
| 科学の哲学 | 竹尾治一郎編著 | 二五〇〇円 |
| 文化と文明の哲学 | 平井 正編著 | 二〇〇〇円 |
| 西洋倫理思想史 | 小倉志祥編著 | 一五〇〇円 |
| 東洋倫理思想史 | 相良 亨編著 | 二五〇〇円 |
| 美の哲学 | 斎藤・伊藤編著 | 一五〇〇円 |
| 新版 ことばの哲学 | 坂本百大編著 | 近刊 |
| 生命の哲学 | 三輪 正編著 | 二四〇〇円 |

北樹出版 発売 学文社

・東京都目黒区中目黒1-2-6 TEL (03)715-1525 〒153・

初期モアの政治思想

ちょうどこの世に裸でやって来たように、わたしは、この世を裸で去るであらう。死が裸であることを知りながら、⁽¹⁾どうして空しく骨折らうか。

序

一聖職が結婚かの選択に悩んだ二〇台半ばのトマス・モアが、俗人として法律家の道を選び、政治の悪魔性を知りながらも、やがて請われてヘンリー八世に仕え、宗教改革期の政治と宗教の葛藤を真向から引き受け、遂には断頭台の露と消えたのは、一五三五年七月のことである。爾来四世紀半、モアが一貫して政治を問題にして来たにも拘らず、いわゆる『ユートピア』に見られるものを除き、その政治思想の全体は、殆ど本格的に取り挙げられることがなかった。⁽²⁾それは、一つには、モアが政治を体系的に論じていないことに依らうし、もう一つには、それを

最もまとまった形で取り扱っているのが、新世界に舞台設定された国家小説『ユートピア』であることに依るであらう。

しかし、モアの政治思想は、三つの意味において本格的な研究に値する。第一に、その政治思想史における独自性のゆえにであり、第二に、モアの政治行動の十全な理解——これは、逆に、モアの政治思想のより正確な把握を可能にする——のためであり、第三に、その高度の修辭性ゆえに、それ以外の作品の検討を抜きにしては十分な把握にまで達し得ない、『ユートピア』の理解に寄与するがゆえにある。

しかしながら、ここで論じようとするのは、主として第一と第三の二点であり、取り扱う時期も、比較的初期に限定される。ここでいう「初期」とは、モアの政治思想の原型が提示され、彼が国王に仕官した一五一七年頃⁽³⁾までを指す便宜的な用語である。

鈴木宜則

したがって、本論文の目的は、まず第一に、トマス・モアの初期の政治思想の特質——とりわけ、その理想の精神性と、それにも拘らず理想と現実との架橋を試みていること——を明らかにすること、第二に、『ユートピア』⁽⁴⁾に表現された政治思想とモア自身の思想との距離を測定すること、第三に、現実政治に身を委ねたモアにおける理論と実践との関連を探ることである。

なお、第二の課題の性格上、『ユートピア』に表現された政治思想とその他の作品に見られる政治諸概念とを対比するという論述方法を採用するため、ある程度論文としての体裁を犠牲にせざるを得ないことを予め断っておきたい。

- (1) *The Latin Epigrams of Thomas More*, ed. I. Bradner and C. A. Lynch, Chicago, 1953, No. 7, pp. 9, 131. (翻訳: 田中 E と略記) 原則として引用箇所を本文中に示す。
- (2) モアの政治思想全体を検討しようとしたものとしては、塚田富治『トマス・モアの政治思想』木鐸社、一九七八年。M. Fleisher, *Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More*, Genève, 1973 などがある。なお、日本独自の研究成果については、手許に資料がないためここには言及することはない。
- (3) J. A. Guy, *The Public Career of Sir Thomas More*, Brighton, 1980, p. 6.
- (4) 筆者の『ユートピア』解釈に関しては、次の三論文参照。(a) 『最善国家としての『ユートピア』』トマス・モアの社会思想史的意義解明のために「研究年報『経済学』三五巻、一号、一九七三年、七五—九一頁」(『ユートピア』の戯作性を強調する解釈の批判)。(b) 『ユートピア』の構造(田村秀夫編『トマス・モア研究』御茶の水書房、一九七八年、一二九—一七七頁)(正義の観念の分析による『ユートピア』の構造の解明)。(c) Yoshinori Suzuki, *Utopia Reinterpreted*, in *Moreana*, Vol. XVII, No. 67-68, *Thomas More Gazette*, No. 2, 1980, pp. 31-4 (『ユートピア』解釈の一般的枠組の提示)。

なお、特に(b)に数多く見られる筆者に有責無責の誤植は、本論文に関する限りここで訂正しておく。

一 政治の現実

『ユートピア』*Utopia* (一五一六年刊。ラテン語) 以外の初期作品の中で、現実政治に関するモアの透徹した洞察力を最も良く示しているのは、『リチャード三世王史』*The History of King Richard III* (一五二一—一八八頃著、死後出版。英語並びにラテン語) である。これには、英語版とラテン語版の二版があり、両者は、ほぼ同時か後者が若干遅れて書かれ、内容的には、前者が後者より豊富で、少なくとも前者は未完と解される異例の作品である。⁽¹⁾

ここで描かれているのは、エドワード四世の死後、摂政の地位に飽き足らず、手段を選ばぬありとあらゆる策を弄してその二人の若い王子——エドワード五世とその弟——をロンドン塔に幽閉して自ら王位に就き、遂にはこれらの甥を殺害する迄に至る、リチャード三世による王権篡奪の過程である。ラテン語版は即位式までを描写し、英語版では、二人の王子の暗殺とその後のリチャードの煩悶、彼の陰謀に加担したバックンガム公に對するモートン司教による謀反の示唆まで書き進められている。⁽²⁾

『リチャード三世王史』は、史実に忠実な伝記というより

は、むしろ個人の人生の一時期に焦点を絞った言わば伝記小説であり、これは、一五一三年に未だ継嗣のいなかったヘンリー八世が、エドワード四世の甥エドマンド・ドゥ・ラ・ポウル Edmund de la Pole を専横にも処刑し、暴君化の兆しを見せ始めて間もなく構想されたものと解される。こうした歴史的背景に照らして、この生前未刊の作品は、英語版とラテン語版とは、訴えたかった読者層にイングリランドとヨーロッパ全体の違いはあれ、暴君 tyrant の遣り口と危険性、及び運命を民衆に示すことを目的としていたものと推測される。⁽⁴⁾

しかし、暴君に対するこうした嫌悪感と警戒心は、エラスムスの指摘を俟つまでもなく、モアが常に抱いていたものであった。すなわち、彼自身、既に早く一五〇四年に、下院議員としてヘンリー七世の不当な要求を議会において修正へと導いた際、その危険性を体験しているが、これを反映してか、モアは、その殆どの初期作品の中で暴君を論じているのである。

一五〇六年に、モアは、エラスムスと共にルーキアーノスの対話作品の一部をラテン語に翻訳し、これを *Lucian's viri...* という長い書名のもとに出版している。これは、「キニクス」 *Cynicus*、「ネクロマンティア」 *Necromantia*、「フィロフソイデス」 *Philopseudes* という三篇の対話、「ティラニキダ」 *Tyrannicida* というデクラマーティオ *declamatio* (修辭的論述)、並びに、これに応える自作のデクラマーティオを収録したものである。これらの三篇の対話を取り挙げたのは、モア自身が自分の翻訳への序文として掲げた、その献呈者であるラッ

トホール Thomas Ruthall 宛の書簡の中で指摘しているように、それらが、楽しみを有用性と結びつけるという点で際立って優れている点にあった。⁽⁵⁾

これに対して、「ティラニキダ (僭主誅殺)」は、僭主を殺すべくアクロポリスに出かけた男が、僭主を見出せず、その息子を殺害し、その体内に剣を残してきたところ、帰宅して我が子の死体を見た僭主が、息子を受する余り同じ剣で自害を遂げたことを理由に、僭主殺しの賞金を法廷に申請するという話である。これに対するモア自身のデクラマーティオは、僭主殺害の賞金申請者自身が僭主を殺したわけではなく、それは、神の慈悲 (と幸運) によってもたらされたのであるから、彼に市が賞金を支払う義務はない、この男を赦免し神々に感謝しよう、という反対討論である。

モアがルーキアーノスの作品の中で「ティラニキダ」を選んだのは、確かに、彼の演劇愛好心や法律家としての職業的関心に基づくことも否定できない。しかし、モアの論述の仕方と出版された時期に照らして、それは、何よりも、暴君に対する批判と天恵 (と幸運) によるその終焉へのモアの願望の現われと解される。

例えば、モアは、その中で僭主を「誇りで胸をふくらませ、権力欲によって駆り立てられ、金銭欲によって促され、名譽欲によって動かされ、自分の子供に対してすら激しい怒りを示す者として描いている (L. 10)」のである。モアの意図をこのように理解すれば、彼が序文の書簡で「僭主誅殺」には一言も言及

せず、デクラマーティオの形で応えていることは、ヘンリー七世を意識した慎重な配慮だった（模擬論述に過ぎないとして逃げる事が可能）とさえ考えられるのである。

その証拠に、モアは、それからおよそ三年後の一五〇九年に、ヘンリー八世王と王妃キャサリン即位記念奉詩（ラテン語）の冒頭で、「この日は、我々の隷従の終わり、自由の始まり、悲しみの終わり、喜びの源」と謳っている（E, No. 1, pp. 16, 138）のである。この詩は、新王の即位と結婚を祝福し、一八歳の若い王によってもたらされるであろう未来を美化したものであるが、その真意は、常に存在する暴君化の可能性を見越した君主教育——賞讃することによって導こうとする——にあったものと解される。

こうした現実政治に対する強い関心、特に悪政批判の立場は、『その『警句集』Epigrammata（一四九七—一五一七年頃著、一五一八年刊。ラテン語）においても見られる。これは、二五〇篇余りの詩（ヘンリー八世への奉詩を含む。数篇を例外として各篇の成立時期不詳）を収録したものであり、その内三割足らずがギリシア語からの翻訳、他は基本的にモア自身の手になるものである。その題材は、女性・動物・一般民衆・占星術者・医師・聖職者・君主といった具体的なものから人生や死という抽象的なもので、その内容も、たわいもない冗談から人生の空しさを観じたもので多岐にわたっているが、その多くは人間の不合理や非合理、弱点や高慢の諷刺に充てられており、その刊行の意図が窺われる。

ここで興味深いのは、全作品の一割に及ぶ二〇数篇が君主や暴君など政治に関するものだということである。これは、短詩の題材としては当時類例のないモアの特徴を成しており、彼の善政への関心がいかに強いものであったかを示してなお余りある。その中で暴君を直接取り挙げたものは四篇（自作）であり、それぞれ、①死の前では暴君 Tyrannus もいかに無力であるか、②無法な暴君はその臣下を奴隷と考えること、③暴君は絶えず不安に苛まれること、④暴君は、多数の者の生殺与奪の権を持つ無益な存在であり、護衛が付いていなければ睡眠中は常人と全く変わらないことが指摘され、もう一篇（自作）では、悪王は狼であること、さらに、他の一篇（翻訳）では世界を破壊する君主の財産欲批判が示されている。

ところで、モアのこの定義と説明とに従えば、リチャード三世はタイラント Tyrant なのであろうか。『警句集』においてモアは、主として合法的に即位した君主のタイラント化を念頭に置いていたように思われる。これに対して、『リチャード三世王史』の主人公は、同じくタイラントと規定されている（R, 86, 80, 91）が、非合法的な王権の篡奪者である。政治思想的に見ると、タイラントという言葉は、古代ギリシアにおいて僭主として政治権力の篡奪者の意味に使われていたが、後世では、両義を有する暴君ないし圧制者の意味で用いられている。それゆえ、論文の形では政治を論じることのなかったモアは、明確に両者の区別をしていないが、リチャード三世をタイラント（暴君）と規定することは妥当であり、『警句集』にお

ける定義とも矛盾しない。⁽¹³⁾ 思うに、モアにとつては、両者の區別は第二義的なものであり、法を無視し、民衆の生命・自由・財産を危うくする、要するに、極度の不正を働く意圖と行為を示す者がこそが問題だったのである。

この場合、暴君に対して強い嫌悪感を抱いていたモアの態度は、単なる感情的な反発に留まるものではなく、現実政治に対する深い洞察力を伴うものであったことを見逃してはならない。モアは、『リチャード三世王史』の中で、社会に混乱をもたらす傾向のある政治の主体を次のように描いている。「自然と法によつて誰よりも互いに一致しなければならない人々の間ほど甚しい争いが見られる所はない。かくも危険な蛇は、野心であり、虚栄心・支配欲であり、それが貴族達の間にかくも深く忍び込んでしまったために、分裂と不和によつてすべてを書悪に変えてしまう。——初めは次善を求め、その次には最善と同等を、そして遂には最高位、最善よりも上位になりたがるのだ」(R, 12)。

しかも、こうした王侯・貴族達の中には、リチャード三世のように、目的のためには手段を選ばず、流動的な政治状況に対して臨機応変に対応しうる恐るべき心性の持主も存在するのである。モアは言う。「彼は、打ち解けず、心開かぬ、陰險な偽善者だった。表情はへり下つていても、心は傲慢で、内心では憎んでいても上辺は親しげで、殺そうと思う者に接吻することのためらわない。いつも悪意からではないがよりしばしば野心ゆえに、また、安全かそれとも財産ゆえに、彼は、意地悪く残

酷だった。友も敵もかまわず、自分の利益になる時には、彼は目的のためには誰を殺すことも厭わなかった」(R, 86)。

このような主体によつて動かされる政治の世界は、文字通り命を賭けた危険極まりない世界となるはずである。モアは、一般の言説として政治の世界を次のように描写している。「それで人々は言ったものだ。こうしたことは王様達のお遊び、言わば舞台劇で、多くは断頭台で演じられる。そこでは、身分の卑しい者はただの見物人にすぎない。だから、賢い者はこれ以上手出しはせぬものだ。何となら、時には近寄り共演する者は、自分の役を演じられないと、芝居を混乱させ、しかも、自分自身のためにもならないからだ」(R, 81)。

ここには、現実政治に対する一片の幻想もない。

これらの作品に対して、『ユートピア』は、周知のように複雑極まりない一種の國家小説であるが、それは、編者であるエラスムスとヒレスも証言しているように、社会悪並びに善の根源を示すために書かれている。⁽¹⁴⁾

その第一巻は、主として、イギリスを初めとするヨーロッパ社会ととりわけその政治の批判に充てられている。モアの理想的側面を代弁する架空の人物ヒュトロダエウスが、その現実的側面を代弁している「モア」と「ヒレス」(鉤括弧は、書中の登場人物であることを示す)によつて勧められたところかの国王への仕官を辞退する主要な理由として挙げた、三つの事例——劇中劇ないし対話中の対話——は、社会批判のための場面設定である。そこでなされているのが、各場面毎に、第一に、罪刑

不均衡のイギリス法、常備軍がもたらす弊害、社会上層部による土地の囲い込みと市場支配、第二に、フランス王の手段を選ばない拡張政策、第三に、ある国王の恣意的な財産増殖政策、並びにこれを抑制しないばかりでなく、彼に迎合し、民衆の福祉と平和を蹂躪している参議会員と廷臣に対する批判、要するに、民衆の福祉を顧みず私利私欲の追求に躍起となっている君主とその側近、すなわち腐敗墮落した宮廷による悪政の徹底的批判である。

なお、専制への言及は、国家の最善状態を描いた『ユートピア』第二巻にすら散見され、専制に対するモアの警戒心の深さが窺える。

しかも、この宮廷という政治の世界では、臣下は、失脚の恐ればかりでなく、常に生命の危険にすら晒されるのである。モアは、ヒュトロダニウスに言わしめている。「悪い提案をしおしお替めるような人間は、スパイかまたは謀反人に近いものとみなされてしまいます」(U, 102-3, 九四)。

第一巻で論じられている社会批判に次ぐもう一つの問題、すなわち仕官の是非に関する論点は、腐敗した現状であるがゆえに政治に関わり合わない「観想的な生活」*vita contemplativa*か、それにも拘らず政治に関与しようという「活動的な生活」*vita activa*かの選択の問題である。これは、政治の現実を知り尽くした上でなされる、実存的な厳しい二者択一の問題だといえるのである。

以上のように、モアの初期の作品には、現実政治への強い関

心と悪政に対する批判的見地が一貫して見られ、また、なかなく『リチャード三世王史』と『ユートピア』には、彼の透徹した政治についての洞察力——例えば、君主制自体が持つ悪政化傾向の認識——が現われているのである。それでは、悪政を批判する基準は何なのか。次に、モアの理想的政治像が検討されなければならない。

- (1) R. S. Sylvester, Introduction, in *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 2, *The History of King Richard III*, New Haven and London, 1963, pp. xvii-cvi. (以下「R」で略記) 原則として引用箇所を本文中に示す。また、イェール版の他の著作については「CW」と略記) ただし、一五六五年のルーヴァン版に於ける「マチン語版」形本訳 (R, 82 の末尾参照) と内容が異なる (T. G. Heath, *Another Look at Thomas More's Richard III*, in *Moreana*, *Bulletin Thomas More*, No. 19-20, 1968, p. 18) との差が完結した作品に見られることである。これに対して、英語版の力は、モア自身本文中で「ヘンリー七世の時代か、マキン・ワーベック *Pertin Warbeck* の経歴も書く用意があることを仄めかしている」(R, 82-3) ことからも窺えるように、名実共に未完成である。
- (2) 両版の内容の相違は、キアが想定した読者の進捗を示唆する (R. S. Sylvester, *op. cit.*, pp. 1-1v)。
- (3) *Ibid.*, pp. lxi, ci.
- (4) R. J. Schoeck, *The Achievement of Thomas More: Aspects of His Life and Works*, Univ. of Victoria, B. C., 1976, pp. 46-7. cf. R. E. Reiter, *On the Genre of Thomas More's Richard III*, in *Moreana*, Vol. VII, No. 25, 1970, pp. 5-16.
- (5) 一五九九年刊『エラスムス・ロターダム』*Opus Epistolarium des Erasmi Roterdami*, ed. P. S. and H. M. Allen, Oxford, 1906f., Vol. IV, No. 939, p. 15. (以下「OE」で略記)

- (9) E. E. Reynolds, *The Field Is Won. The Life and Death of Saint Thomas More*, London, 1968, pp. 51-2; R. W. Chambers, *Thomas More*, London, 1935, p. 81.
- (10) *Translations of Lucian*, ed. C. R. Thompson, CW3, Pt. 1, p. 3. (以下、Lと略記) 原則として引用箇所を本文中に示す。
- (11) 神々と共に幸運を享けようとするのは僅か一箇所 (p. 101) に過ぎない。
- (12) C. R. Thompson, Introduction, in *L*, pp. xxxiv-v.
- (13) キンバ『サトウ・チヨウ王』の「最善の国家状態とは何ぞ」との詩の中で、君主政の悪政に傾向を指摘している (R, p. 5; *E*, No. 182, pp. 83, 204)。
- (14) L. Bradner and C. A. Lynch, Introduction, in *E*, p. xxvii.
- (15) *E*, ① No. 62, pp. 39, 161-2; ② No. 91, pp. 41, 171; ③ No. 92, pp. 48-9, 171; ④ No. 96, pp. 49-50, 172-3; No. 97, pp. 50, 173; No. 124, pp. 57, 180-1.
- (16) 『ローマ』とは、専制の特徴を民衆の抑圧と隷属に求めている (124-5, 200-1, 117-124)。
- (17) M. Fleisher, *op. cit.*, p. 15.
- (18) O.E. *op. cit.*, p. 21. ヲノのトクライチン宛書簡。CW4, *Utopia*, ed. E. Surtz, S. J. and J. H. Hexter, 1965, pp. 22-3. (以下、Uと略記) 原則として引用箇所を本文中に示す。(沢田昭夫訳『ユートピア』中公文庫、一九七八年、二五頁)。(以下、沢田訳の引用箇所は原則として本文中に漢数字で示す。)
- (19) U, pp. 122-5, 164-5, 196-7, 200-1. (沢田訳、一一二—一四五、一四一、一四五頁)。
- (20) キンバ『廷臣』という詩の中で、君主を人に馴れたライオンと喩えている (*E*, No. 144, pp. 69-70, 190)。
- (21) Introduction, in *E*, p. xxviii. (以下、キンバー八世への奉詩と『ユートピア』との間に見られる、キンの暴君に対する態度の不变性が指摘されている)。

二 政治の理想

モアが政治の理想像を描いているのは、『警句集』と『ユートピア』においてである。まず、両作品から彼の「最善の国家状態」を知ることができる。前者の中でそれについて論じているのは、「何が最善の国家状態か」*Quis Optimus Reiob. Statys* と題する詩においてである。その要旨は、次の通りである。

君主 rex と長老会議 *senatus* とでいづれがより良く治めるかの問題であるが、もし(しばしばそうなのだが)両者とも悪ければ、どちらも良く治めることはない。しかし、もし両方とも良ければ、長老会議の方が良い。理由は二つある。一つは、その数ゆえにである。より優れた善は、多数の良い人々の中にあると考えられるからだ。恐らく良い人々の集まりを見出すことは難しいけれども、君主が悪くなる方がより頻繁に起こり易い。長老会議は、善でも悪でもないだろうが、そういう君主は得られそうもない。長老会議の場合、悪い長老会議議員は、自分より優れた者からの助言によって影響を受けるが、君主の場合、一方的に影響を及ぼすだけである。もう一つは、その地位に就く手続である。長老会議議員が民衆によって統治すべく選ばれるのに対して、君主は、出生によってである。一方では、合理的な同意が、他方では、盲目の偶然が支配する。一方が、民衆によって議員にされたという気持があるのに対し、他方は、民衆こそが支配されるべく君主のために造られたのだという気がある。しかも、君主は、治政の初めは常に極めて穩健である

が、長年の間に、欲深い君主は民衆を疲弊させてしまふであらう。君主には反対する者がいないのに対して、重大な不一致が長老會議の決定を妨げるという反論があるが、前者の悪弊の方がより大きい。

ここに見られるのは、民衆によつて選出された代表者から成る合議体の方が、長期的に見て、世襲の君主に比して腐敗することがより少ない、という見解である。これは、政治思想史上特に新しいものではない。しかし、それが抽象的な、道德的立場からではなく、公共の福祉という観点から相対的な比較の問題として把握されていることが重要である。

これに対して、その書名が示すように、「最善の国家状態」Optimus Reipublica Statusを主題とする『ユートピア』において、ユートピアの政治形態が説明されているのは、「役職について」De Magistratibusという一章においてである。⁽³⁾

それによると、ユートピアでは、民衆の意志を基盤とする一種の連邦制が採用され、政治の日常的単位は都市 *civitas* であり (U, 112-3. 一〇五)、その運営に参加する基礎単位は家族 *familia* である。主要な役職は、内政に関しては、部族長 *polyarchus* など、Syphograntus・部族長頭領 *prophylarchus* など、Traniborus・都市統領または市長 *princeps* ないし *Ademus* の三種類であり、対外関係については外交使節 *legatus* がある。これらの役職は、部族長を除き、司祭 *sacerdos* の場合と同様に、司祭の推薦と部族長の秘密投票によつて学問研究専従者に指名された学者 *literator* の中から選出される

(U, 120-3. 一一八—九)。部族長は、三〇家族毎に選ばれる任期一年の役職であり、その主な任務は民衆の労働監督であり (U, 126-7. 一二五)、ほかに、農村部の部族長には市部の為政者との連絡 (U, 116-7. 一〇七)、市部 *urbs* のその場合は、上述の学者の選出に加えて、都市統領の選挙と市政への参加の任務がある。部族長頭領は、一〇部族長、したがって三〇〇家族に一名の割合で選出されるが、その手続の詳細は不明である。その任期は一年と定められているが、実際には再選されることが普通である。任務は、都市統領の選出過程への関与と市政への参与である。都市統領は、市部の各区 *Paris* の民衆 *populus* が推薦した四名の候補者を長老會議 *senatus*、すなわち部族長頭領団が承認した上で、宣誓済の部族長二〇〇人によつて選出される。⁽⁵⁾ その任務は市政への従事であり、この役職は原則として終身職である。ほかに任期一年の役職が幾つか存在するが、その実体は明記されていない。なお、ユートピアの創建者はユートプスであるが、彼は、プラトンやルソー的な意味における立法者的な存在だと解される。⁽⁷⁾

市政 (公共の諸問題) の決定機関は、上記主要三役職の合同會議である。すなわち、都市統領・部族長頭領、毎回異なる部族長二名の協議会 (以下、市議會と呼ぶ) が少なくとも二日置に開かれ、そこで公共の問題が検討される。この市議會は、立法機能のはかに民刑事に関する司法機能も有する。⁽⁸⁾ 犯罪が重大でない場合には、夫の妻に対する、また親の子に対する懲戒権が認められている (U, 190-1. 一六七)。都市統領は大権を有

し、民衆の投票による場合と共に、犯罪者に対して恩赦を施すことができる (U, 130-3. 一六七)。市議会では一種の二議会制が採用され、慎重審議が期されている。さらに、民意反映の方法が制度的に確立している。すなわち、重要事項はすべて部族長會議 *Synphantorum comitia* に持ち込まれ、部族長が各家族構成員と協議の上自ら検討し、その結論を市議会に報告するのである。市議会と部族長會議の権限関係は不明であるが、ここに見られるのは、一種の二議会制である。

この制度は、専制に対する予防措置でもある。すなわち、公共の問題について市議会並びに民会 *comitia publica* 以外の場所で協議することは厳禁され、違反者は極刑に値する。専制を議論む都市統領が任期半ばで失格することは言うまでもない。また、官職獲得の希望を持つ者に対しては、官途が閉ざされる (U, 192-3. 一六九)。

ユートピア全体に関わる共同の問題は、全島會議 *consilium insulae* で検討される。これは、各都市から三名ずつ派遣される経験ある長老によって構成され、毎年首都アマウロートゥムで開かれ (U, 112-3. 一〇五)、そこでは、各都市に生じた生産物の過不足の調整措置など全国的な問題が検討される (U, 146-7. 一二二)。

こうした政治制度を運用する役人ないし為政者 *magistratus* は、権威主義的、特権的でないばかりでなく、公共のために尽力する奉仕の精神によって規律されている。彼らは、「父」*pater* と呼ばれているように、父親のような存在であり (U,

194-5. 一六九)、享受する特権も、主要な役職に労働が免除される (U, 130-1. 一一八九)、都市統領・部族長頭領・外交使節に對し、司祭長 *pontifex* と外国人と共に、食事に特別の配慮がなされる程度に過ぎず (U, 140-1. 一二六)、部族長は、労働免除の特権を実際には行使しない (U, 130-1. 一一八)。為政者が、狭い自尊心に囚われて公共の福祉 *salus publica* を犠牲にするようなことはない (U, 124-5. 一一三)。それゆえ、例えば、仕事の需要がなければ、労働時間が短縮される (U, 134-5. 一二二)。その理由は、ユートピア人の幸福観に求められる。すなわち、ユートピアの社会制度が追求している唯一の目標は、「全市民に対して、公共の必要 *publica necessitas* という点から許されるかぎり最大限の時間を、肉体労役分から解放し、精神の自由と教養のために確保することです。そこにこそ人生の幸福 *felicitas* があると彼らは考えているのです」 (U, 134-5. 一二二)。

ここに見られるのは、精神の自由と教養を内容とする各人の幸福のためになされる、奉仕としての政治である。

このようなユートピアの政治形態は、その制度的側面に関する限り、民衆の意志に基礎を置き、各都市に広範な自治権を認める共和制的な連邦制であるように見える。しかし、これだけでは、その本質を把握したことにはならない。というのは、これまでの考察には、政治制度に規定されながらも、これを合目的に機能させる人的要素が欠落しているからである。次に、政府を構成する為政者の側とこれを作り出す一般民衆の側双方

の人間的特質を検討することにした。

各都市政府の中樞を成しているのは、部族長頭領と都市統領であり、その数は合計二一名である。各都市人口の内人数が算出できる市部とその近郊地帯の成人数は、六万人ないし九万六千人である (U, 134-7, 111) から、彼らのこの成人数に対する比率にしても、二、八五八人ないし四、五七二人に一人に過ぎない。しかも、彼らは、幼少時から優れた素質・才能・学芸愛好心が認められて学問研究に専従する (U, 158-9, 139) 三〇〇人足らずの学者集団 (U, 130-1, 118) の中から選出され、長期間その職務に従事するのである。したがって、彼らは知的精鋭中の精鋭と言える。

これに対して、自ら為政者であると同時に都市統領の選挙人でもある部族長、並びに為政者の選出者である一般民衆も、等しく幼少の時に学問の手解きを受け、通常、余暇を利用して学問を続ける学問愛好者である (U, 158-9, 128-9, 139-140, 116)。しかも、教育は司祭によって行われ、その際、知性の涵養と同様に、徳性の陶冶についても深い配慮が払われており、彼らも、学者ほどではないにせよ、全人的な人間であることに注意しなければならない (U, 228-9, 198)。

けれども、為政者を選出し、自己の見解を表明するこうした一般民衆は、近代民主政治が予定する、共同体的規制から自由な自律的個人とは異なる。というのは、既に見たように、ユートピアにおける政治の基礎単位は家族であり、ここでは、年少者は年長者に、妻は夫に服従し、男子の最年長者である家族長

が指導的な役割を果たしている (U, 136-7, 134-5, 113-14, 112) からである。ここでは、家族長が、経験的知恵と年齢から来る權威によって、家族の意志を統合することが期待されているように思われる。

なお、ユートピアに存在する三種類の階層に着目して、その政治を階級支配と直ちに理解してはならない。「奴隷」*serfs* という用語が使われているにせよ、その多くは囚人であり、これは犯罪に基づく地位に過ぎず (U, 184-5, 161)、解放の道も開かれている (U, 190-3, 167)。同様に、学者と職人 *offices* の間にも、学問の進歩如何により相互移動が行われる (U, 131-3, 119)。ここに見られるのは、個人中心の機能主義的、合理的思考であり、固定的な階級や身分の存在しない、基本的に平等な市民 *citizens* から成る社会である。

以上の考察から、ユートピアの政治の特質が、何よりも、部族長と家族長の経験的知恵と部族長頭領と都市統領の学問的睿智とに基づく、少数の知徳兼備の学者主導の政治、すなわち哲人政治にあることは明らかであろう。それゆえ、『ユートピア』の第一巻と第二巻の政治理想 (哲人政治) に矛盾があるわけではない。両者に相違があるとすれば、それは、第一巻において哲人王ないし哲人君主政が考えられている (U, 86-7, 81-112) のに対し、第二巻では、言わば哲人共和政が提起されている点にある。これは、前者が既存の政治形態である君主制を前提にした議論であるのに比して、後者は、現実的可能性をそれほど重視しない、理論的な議論を展開しているためであろう、ここ

で、改めてユートピアの政治体制の性格規定を行えば、それは、共和制的、連邦制的哲人政治ということになる。

とすれば、ユートピアの政治体制と『警句集』に見られる「最善の国家状態」との関係は、どのように解すればよいのであろうか。後者が、君主政との比較において民衆——その内実は不明であるが——によって選出される議会 *senatus* 政を最善とするのに対し、前者は、やはり民衆——長老が中心——を基礎とする議会 *senatus* による哲人政治であり、いずれも、

民衆を代表する議会政治という基本的な点で共通性を有している。その相違は、両者の持つ作品としての性格の違いによる。ところが大きいものと解される。すなわち、『警句集』の作品が、短詩の形式を採った政治形態の優劣の比較であるのに対して、

『ユートピア』は、ユートピアの政治形態を含む社会全体の説明なのである。換言すれば、前者では、現実との鋭い緊張意識の下に成される価値選択そのものが問題になり、後者においては、選択された価値の説明に力点が置かれているのであり、後者の方がより詳細且つ理想的になったものと考えられる。したがって、ユートピアの説明の直後でヒュトロダエウスが評価している (U, 236-7. 一〇五) ように、モア自身、少なくとも政治に関しては、共和制的、連邦制的哲人政治の社会を最善の (理想的) 形態と事実考えていた、と言うことができる。

ここで興味深いのは、モアと同時代人マキアヴェッリとの共通性である。すなわち、等しく現実政治に対する強い関心と透徹した洞察力を持ち、それぞれの主要な目的に民衆の福祉と国

家の栄光の違いはあれ、同じく共和制的な政治形態を理想としながらも、その実現主体を超人的な立法者的存在に求めざるを得なかった点において、両者は共通している。

ところで、私有財産制の廃止が民衆の幸福な生活の第一要件 (U, 104-5. 九〇) だとすれば、その結果である共同・共有制、政治的には哲人政治の社会の実現は、可能なのであろうか。その手掛りは、『ユートピア』第二巻の末尾におけるヒュトロダエウスの次の言葉である。「自分自身の利益にたいする各自の配慮、あるいは「みずからの偉大な英知によってなにが最善のものかを知りたまわぬはずはなく、またその慈悲によって、最善なりとみずから知ったもうことを知らせたまわぬはずはない」救世主キリストの権威、そのどちらかのおかげで、全世界はとつくの昔にこの (ユートピア) 社会の法を採用していたにちがいない……こういう事態は、もしも、あらゆる災禍の首領であり母親であるあのだ一匹の恐ろしい怪獣、すなわち高慢心が反抗してさえないなかったら実際にこりえたでしよう。この高慢心は、自分の利益ではなく、他人の不利をもつて繁栄の尺度としています。……高慢心は自分の富を見せつけて惨めな人々を苦しめ、その貧をあおりたててやろうとしている……」 (U, 243. 一〇九—一〇)。

ここから、ユートピアの実現を妨げて来た究極の原因が、高慢心 *superbia*、すなわち、富や権力や地位などありとあらゆる手段を用いて他者と神に優越しようとする衝動にあったこと⁽¹⁵⁾ がわかる。この場合、この件の直前で、社会の上層部——直接

的には、貴族や富者、間接的には、為政者——の不正な手段による一般民衆の搾取が痛烈に批判されている (U, 238-43, 二〇六—九) ことに照らして、ここで指摘されている高慢心は、誰よりも社会上層部のそれと解される。

それでは、将来、この社会悪の根源である高慢心の克服は可能か。引き続きヒュトロダエウスは言う。「この高慢心は人間の心のなかにあまりにも深くはいりこんでしまったので、容易には追いつけません」 (U, 244-5, 二一〇)。確かに、モアは、一方で、制度や慣習が高慢心を助長あるいは抑制することを認めている。しかし、彼は、他方、制度が高慢心を完全には規制できず、逆に、それが制度を濫用または改変する側面を重視している。換言すれば、モアにとって高慢心は、制度の関数としての側面を持つけれども、根本的には、人間本性に根差すものだったのである。とすれば、ユートピアの実現は、極めて困難だということになる。モアは、「モア」に次のように告白させて『ユートピア』の幕を降ろす。「今私が容易に認めるのは、ユートピアの社会には、われわれの諸都市においてもそうあることを期待したいというよりも、希望したいようなものがたくさんあるということである」 (U, 245-7, 二一一)。

では、モアは、なぜ殆ど実現可能性のない社会像を提示したのか。ヒュトロダエウスは告白する。「それだからこそ私は、少なくともユートピア人のあいだに、あらゆる人々に採用してもらいたいと希望するような社会形態ができあがったのを、ことさらに喜んでいるのです。彼らは自らを律するために定めたあ

の生活方式によって、彼らの社会の基礎を最もめでたいしかたでというだけでなく——人間の予測がみきわめられる限り——永続するような形で設定したのです」 (U, 244-5, 二二〇)。ここに窺われるのは、*「範型 paradigm」としての社会形態*という思考様式とその永続性の主張である。『ユートピア』所収のブスライデンとビュデの書簡が、これを裏付けている。

以上要するに、モアの描いたユートピアは、根本的且つ徹底的な社会批判の継続のための、したがってまた、永続的社会改革のための範型としての社会像であった。そして、先に見た『警句集』所収の短詩「最善の国家状態とは何か」の末尾で、モアが、実現可能性に優先する問題が理論的選択であると指摘している (E, No. 182, pp. 83, 205) ことは、*「範型」としての価値選択*という思维様式が、モアの精神の深部に根差すものであったことを示している。

- (1) E, No. 182, pp. 83 204-5.
- (2) Introduction, in E, pp. xxvii-viii.
- (3) U, pp. 122-5. (矢田訳、一一二—一三頁)。なお、この叙述は、*「ユートピアの社会には、われわれの諸都市においてもそうあることを期待したいというよりも、希望したいようなものがたくさんあるということである」*と一致する。
- (4) J. H. Lupton, Introduction, in *The Utopia of Sir Thomas More*, Oxford, 1895, p. xiv.
- (5) ここで言う長老会議は、部族長団と解する余地がある。しかし、以下の理由でこれを斥けた。モアは、長老会議という言葉を次の四つの意味で用いている。①全島会議 (116, 146, 一〇八、一一三)。¹⁶②部族長頭領だけの会議 (150, 一三四)。¹⁷③部族長頭領と都市統領の会議 (122, 124, 150, 一一三、一六七)。ここから窺われる部族長頭領の重要性を、別に部族長会議が存在すること (124, 一一三)。

- (9) U, pp. 112-3, 120-1, 220-1. (沢田訳「一〇四一五」二一〇、一九一一画)。
- (10) C. Morris, *Political Thought in England: Tynedale to Hooker*, London, 1963, p. 19.
- なお、モアは『ユートピア』の出版を控えた恐らく一五二六年一月四日付のヒュムズ宛書簡の中で、ユートピアの王に選出された夢を云えづる (OE, Vol. II, No. 499, p. 414; *St. Thomas More: Selected Letters*, ed. E. F. Rogers, New Haven and London, 1961, p. 85) など、創設者モーアンズになつた夢であらう。
- (11) この章以外に U, pp. 190-1. (沢田訳「一六七頁」参照)。
- (12) モアは『リチャード三世王史』にならうと、君主と民衆の相互愛と民衆の君主に対する喜び愛しながらする服従の理想を示し (pp. 4-5)、『警句集』でも「良い君主は父親であつて主人ではなかつた」詩 (自作) の中で、両者を父子関係とみなしてゐる (No. 83, pp. 49, 172)。
- (13) ハイムズは「ユートピア」の政治形態を君主制ではなく共和制・都市連合と解してゐる (R. Ames, *Citizen Thomas More and His Utopia*, Princeton, 1949, p. 87)。
- (14) モアは、ヘンリー八世への奉詩 (E, No. 1, pp. 19, 141) と『ユートピア』第一巻 (104-5, 九七) でも、学識ある者が公職に就くべきだといふ見解を示してゐる。
- (15) 家族長を初め年長者の重視は、ユートピアの社会に散見される一般大衆に対する不信の念 (142-3, 150-1, 188-9, 194-5, 216-7, etc., 二二八、二三四、一六五、一七〇、一八九等) にも対応してゐる。
- (16) J. H. Hexter, *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli, and Seyssel*, New York, 1973, p. 196.
- (17) モアは『リチャード三世王史』にならう。経験を知恵の真の母と呼んでゐる (p. 91)。
- (18) これと同様な見解が、『ユートピア』に散見される (例えば、

138-9, 一二四) は、『リチャード三世王史』(p. 12) や『警句集』(No. 62, pp. 39, 161-2) にも見られる。

(19) 「あなたは、制度の健全を、完全を、望まじやうにおいて世界中どこにも見られぬようなあの社会の理想と生活風習のパターンと完全な模範とを、道理のわかる人間の目の前に呈示するという方法をおとりになりました。……これが、多くの民族にとっておそるべきものとして映るだけでなく、みな尊崇の対象、また同時に全世紀を通じて人々の設辞の対象となつてもふしぎではありません」(U, 32-5, 三三-三)。「われわれの時代も、これに続く時代も、彼のこの叙述を、洗練されてゐると同時に有益な諸制度を育む育成所だと考えることではない」(U, 14-5, 一九)。

三 政治への接近

このように、モアにおいて、ユートピアは、理想的国家の範型ないしプラトンのなアイデアとして考えられていた。したがつてまたそれは、実現が強く望まれるけれどもその保証はない、否、むしろその可能性が極めて少ない社会像でもあった。とすれば、社会の在り方を決定する政治の望ましく且つ達成可能な状態、言い換えれば、次善の政治像が問われなければならぬ。それは、消極的には、悪政の防止であり、これについては、モアの初期作品の多くが取り挙げていた。他方またそれは、積極的には、君主制を前提にした善政の推進であり、『リチャード三世王史』、『警句集』並びに『ユートピア』がこれについて論じてゐる。モアは、『リチャード三世王史』において「エドワード四世を理想化して次のように描いている。「彼は、立派な人物で、極めて君主らしく、心勇敢にして思慮分別あり、逆境において心乱さず、順境にあつて誇るというよりは嬉しげ

であり、平時は公正で慈悲深く、戦時には抜け目なく荒荒しく、戦場では大胆にして強壯、分別の許す範囲で向こう見ずですらあった」(R. 4)。

そして、この直後に、民衆の君主に対する自発的な服従と両者の相互愛が語られている (R. 45)。ここに見られるのは、エラスムスらしいゆるい「君主の鑑」の著者達が強調した、知恵・勇気・節制・正義・公共の福祉に対する熱意といった君主の諸徳である²⁾。

『警句集』では、四篇の詩(いずれも自作)が善王を論じている。その要旨は、次の通りである。①君主は、法を尊重し、臣下を自分の子供と考³⁾える (E, No. 91, pp. 48, 171)。②自分の義務を立派に果たす君主は、子供に事欠かず、全王国の父である (E, No. 93, pp. 49, 172)。③王国は、その全部分において人間に似ており、自然の愛情によって一つに保たれる。君主が頭で、民衆が他の部分を構成する。君主は、各市民を自分自身の身体の一部と考⁴⁾える。(だから、彼は、そのただの部分⁵⁾を失っても深く悲しむ。)臣下は、君主のために努力し、自分達が身体を提供する君主を頭とみなす (E, No. 94, pp. 49, 172)。④良い君主は、番犬、群の守護者であり、吠えることによって羊に狼を近づけない (E, No. 97, pp. 50, 173)。

ここに表わされているのは、君主と民衆の関係を父と子、頭と身体⁶⁾の他の部分、番犬と羊のそれに喩える立場であり、君主の義務を憲法と民衆の保護に求める見地である。

ている、『ユートピア』第一巻においては、君主と民衆は、羊飼いと羊との関係に準えられ、君主の任務が、自分ののではなく、民衆の生活の改善と平和の実現にあることが説かれている (U, 94-7, 56-7, 八八-九, 五六-七)。そして、現実の社会問題の具体的解決策として、農場・農村の復興・再建、富者による市場支配の禁止、農業・織物業の再建による失業者・浮浪者の就業 (U, 68-71, 六七-八)、刑法の改正 (U, 74-9, 七一-四) が提案されている。

これらのモアの初期三作品に共通しているのは、国家における君主の中心性の認識、政治が一方的な権力的支配であつてはならず、君主が民衆に福祉と平和を保証すること、並びに、そうすることによって民衆が君主に自発的に服従するような両者の関係の要請、要するに、政治を奉仕 *administratio* と考⁷⁾える立場である。その際興味深いのは、人間と制度との関係についてのモアの見方である。

モアは、制度は人間が一定の目的を実現するために作り出し、運用するものであるが、この人間によって生み出された制度が人間を規定することに着目して、私有財産制と貨幣経済が廃止され、万人に等しく各人の幸福を保証する社会が実現するものではないとしても、人間としての最低の生活条件については、政治権力が人為的に介入することによって強者の欲望を強制的に制約し、弱者の生活を保障することが可能であり、また、そうすべきであると考⁸⁾えていた。さらに、社会に混乱をもたらすもう一つの問題——宗教界の腐敗・対立——も、解決さ

れなければならぬ。その方法を示唆しているのが、ユートピアのミトラス Mithras 信仰（最少信仰箇条）なのである。ここに、私有財産の法的規制、王権の法と議会による制限⁽⁵⁾、宗教界の漸進的改革などが、モアの当面の課題になって来る。改革の鍵は、「不滅の泉」(U, 56-7, 五六)たる君主である。

しかしながら、君主は、何故に悪政を行い暴君化する傾向があるのか。モアによれば、その原因は、君主側近の虚栄心、追従(U, 56-7, 五七)・行政担当者の貪欲・偏愛であり(U, 196-7, 一七一)・王子の悪環境(R, 11; U, 86-7, 八二)・君主の無為・高慢(U, 96-7, 八九)・何よりも、高慢心である(E, No. 62, pp. 39, 162; No. 96, pp. 49, 172)。要するに、人間(君主)の内なる秩序を乱す高慢心が社会に混乱をもたらす、というわけである。しかも、これに拍車をかけているのが、貴族達の心に巣くう分裂と不和の元凶である、野心・虚栄心・支配欲なのである(R, 12)。人間を何よりも道德の主体として捉え、徳の実現を組織原理とするユートピアに特権階級が存在しないのは、不勞生活者としての貴族とその臣下に対する批判(U, 62-3, 六一)と共に、貴族による社会秩序の破壊という点にも関わっているのである。

それでは、社会を混乱に陥れる悪政を行う者が現実に登場した場合、それに対して、民衆は、いかに対処すればよいのであろうか。この問題を解く手掛りを与えているのが、『リチャード三世王史』なのである。モアは、リチャードの出現を次のように説明している。「(リチャードが二人の甥にしたことを)ど

の点からとくと考えても、この世の状態がいかにほかないものであるか、どんな禍を傲慢な心の高慢な企てがもたらすものか、そして最後に、いかに悲惨な結末をかくも悪意に満ちた残酷な行為が引き起こしたかを示す、これほど顕著な例を神はこれまでこの世にお与えになったことがない」(R, 86)。

その理由として、王子殺害に関与した四人の男の悲惨な末路とリチャードの道徳場のない不安、並びにバックingham公らの謀反の開始が語られている(R, 86-7)。

ここに窺えるのは、神が極悪非道の篡奪者にして暴君であるリチャードを、恐らくは民衆に対する教訓としてこの世に遣わし、そして滅ぼしたという見解である。その際、リチャードを滅亡に追いやる火付け役になったのが、イーリーの司教ジョン・モートンである。長期にわたる幾多の経験によつて政治と社会の動向について深い識見を身に付けた彼は、失意のバックingham公に対して、神の名において、リチャードの王位継承権の問題としてではなく、「この王国の福祉のために」、巧妙に反乱を示唆する(R, 90-3)。

ここから読み取れるのは、一種の革命権の思想である。すなわち、そこでは、神意の解釈者たる見識ある第一級の司祭の判断に基づき、公共の福祉のために成される、社会の指導者による暴君の廃位権が説かれているように思われる。この点で興味深いのは、ユートピアにおける専制排除の問題である。そこでは、都市統領と部族長頭領の専制化防止の手段として、市議会と民会以外の場所で公共の問題を論ずることが禁止され、重要

問題はすべて部族長会議と一般民衆に諮られることになっている。これは、言わば抵抗権の制度化であるが、少なくともその第一次の主體は部族長であると推測される。これは、一種の下級統治者の抵抗権理論である。

そして、モアにおけるこうした抵抗権論を支えているのが、一種の信託の思想である。モアは、「民衆の同意が統治権を与え、取り上げる」と題する短詩において、「支配権を持つ者は誰でも、このことを臣下に負っている。すなわち、彼は、臣下が望むより一瞬たりとも長く支配権を持つてはならない、という⁽⁸⁾ことを」(E, No. 103, pp. 52, 175), と明確に主張している。

しかしながら、抵抗権の行使は、双方に大きな犠牲を強い、社会を混乱に陥れる。とすれば、これは、極限状況において訴えられるべき最後の手段でなければならぬ。ここに、君主の暴君化を日常的に予防する方途が問題になって来る。一六世紀の初頭において、これに答える最善の方法は、著述によつて間接的に君主の教育を試みるだけに留まらず、君主との日常的な接触を通して直接彼を教導することである。その可能性と是非を論じているのが、『ユートピア』第一巻の顧問官論争である。ヒュトロダエウスの主張は、君主が自ら哲学に心を向け、自分の思想を生かす可能性があれば仕官してもよい、という点にある。これに対して、「モア」は、社会を変革できないとしても、哲学を単なる理論として留めておくのではなく、所与の条件の中でそれを可能な限り社会改革、社会の悪化防止のために生か

すべきだと主張する。これは、エラスムスのいわゆるキリストの哲学（真のキリスト者は、形式ではなく、実質——心情と実践——にあると見る）の立場である。⁽⁹⁾

この對話の結論は、書中では明示的には出されず、モアの私淑したピコ⁽¹⁰⁾（後述）とは反対の行動（仕官）によつて示されるわけである。否、実は、その答は、第一巻の中で既に示唆されているとも言える。それは、ヘンリー七世の大法官ジョン・モートンに関する記述であり、また、これこそが、第一の對話中の對話の登場人物「ジョン・モートン」の劇中の役割とさえ言える。モアは、ヒュトロダエウスに指摘させている。「私がいた当時」彼の助言に王は信頼をよせること多く、社会はそれに依存すること大であつたようでした」(D, 580f. 五九)。ここに、王に対する助言の有効性が告白されている。それゆえ、モアは、政治の世界を断頭台上の演劇に喩え、民衆は見物人に留まるべきだという、一般の常識に逆らつて行動したわけである。けれども、このように現実社会に対する深く強い関心があつたにも拘らず、モアには、常に現世否定的な陰影が色濃く付きまとっている。まず、一五〇四—五年英訳された『ピコ・デッラ・ミランドラ伝』(一五〇九ないし一〇一年刊)⁽¹¹⁾がそうである。これは、あるイギリスの婦人に新年を祝して捧げられたものであるが、その内容は、知性・徳性に秀で、この世の榮達や富を求めず、清貧な在俗の一学者に終わったピコの人となりや生涯、靈的な処生訓であり、モアが、単に一女性に留まらず広く一般に自分が模範としてゐるピコの人物と教訓を伝える目的

でこれを出版したことは、その序文として掲げられた彼女宛の書簡からも明らかであろう。この中でモアは、ピコと共に神への愛やこの世の空しさを強調しているのである⁽¹⁾。

また、『警句集』には、人間の死や運命、この世の空虚さを主題にした詩が二〇篇弱あり、初期のモアの関心の所在を示して余りある。そこでは、例えば、人生そのものが死への旅であること (E, No. 57, pp. 37-8, 160. 自作)、死の万人に対する平等性 (E, No. 22, pp. 28, 150, 翻訳)、運命の変わり易さ (E, No. 54, pp. 37, 159-60. 翻訳)、人事に真の重みを持つものは何もないこと (E, No. 51, pp. 36, 158. 自作) が、様々な形で吐露されている。人生が死への旅であり、死の前では誰しも平等であること、天上界が目的の地であることを最もよく示しているのが、ユートピア人の礼拝式の際に唱えられる最後の祈りの文句である。「その時が早い、かおそい、かは自分で決めようなどとは思いませんが、安楽な死のあとで私を御許に引き取って下さい。けれども、神の威光を傷つけることがないかぎりには、どんなに運のよい生涯であろうとも神から長いあいだ遠ざけられているよりは、たとえ苦しい死を味わっても神の御許に参れるほうが私にとってはずっと本懐です」 (U, 236-7. 二〇五)。

モアにおけるこうした現世否定的な側面は、彼の現実政治に対する強い関心と一見矛盾するように見える。しかし、実は、両者は、モアの世界においては統一されているものと解される。というのは、モアにとって、来世が究極の目的であり、この世がいかに空しくはかないものであるとしても、此岸に最適

常少なくとも何十年かは留まるとすれば、これを可能な限り幸福且つ有意義に過ごすことは、自然であり、合理的だったからである。その際、モアは、この世において万人が等しく幸福な生活を送ることは、諸悪の元凶である高慢心を抑制することにつながり、各人の魂の救済による天上界への到達の可能性を高めるものと考えていたように思われる。ここに見られるのは、キリスト教的希望の原理に導かれた、終末論的实践という見地である。

- (1) D. Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, ed. L. K. Born, New York, 1936, p. 140.
- (2) 北方ヨースト・ウィットゲンシュタインの諸徳の中心性については、例として Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. One: *The Renaissance*, Cambridge, 1978, pp. 228-36 参照。
- (3) アンリ八世の奉詔の中、君主の遵法義務が説かれている (E, No. 1, pp. 19, 141)。
- (4) エラスムス・ド・ロザの『The 'Adages' of Erasmus, ed. and tr. M. M. Phillips, Cambridge, 1964, p. 341.
- (5) 『フォーチュン・テイル』の第10章の冒頭に於ける註文 (104-5 九)。
- (6) J. A. Gueguen, *Reading More's Utopia as a Criticism of Plato*, in *Quintessential Essays on St. Thomas More*, ed. M. J. Moore, Boone, N. C., 1978, p. 51 参照。
- (7) この点に関し、Q. Skinner, *op. cit.*, pp. 265-62 参照。
- (8) 徹底性には欠けるが、エラスムス・ド・ロザの契約思想が認められる。The *Education of a Christian Prince*, *op. cit.*, p. 252.
- (9) 例として *Ibid.*, p. 153.
- (10) R. S. Sylvester, *A Part on His Own: Thomas More's*

Literary Personality in His Early Works, in *Moreana* No. 15 and 16, 1967, p. 37.

(11) 能動的政治家としてのキント・ピコ J. A. Guy, *op. cit.* 参照。

(12) R. J. Schoeck, *op. cit.*, p. 40.

(13) V. Gabrieli, Giovanni Pico and Thomas More, in *Moreana*, No. 15 and 16, 1967, p. 45.

(14) G. F. Pico, *Pico della Mirandola, Life*, tr. Thomas More, ed. J. M. Rags, London, 1890, p. 4.

結

以上三部から成る論述から、本論文の課題であった三点に関して次のことが明らかになったであらう。

まず第一に、『ユートピア』に示された政治思想が、例えば理性と哲学にだけ依拠するものではなく、基本的に紛れもないキリスト者モア自身の思想であること。確かに、『ユートピア』以外の諸著作に見られる政治諸観念は、極めて断片的、部分的であり、一種の国家小説であるがゆえに不十分、不明確なところが少なくない『ユートピア』に記述されたことすらすべて包摂してはいない。しかし、両者からモアの政治思想の基本的な枠組を知ることが可能であり、また、両者には基本的に同質性がある。現実政治の曇りない認識とそれへの強い関心、悪政、なかならず専制に対する批判的立場と理想としての一種の権力分散的な議会制、要するに、民衆の福祉と平和への強い願望という見地が、その共通性である。

第二に、初期モアの政治思想の特質は、直接的には、理想の社

会——全市民に等しく物質的基礎が保証され、各人が自由に自己の個性を発展させうる哲人政治の社会——の実現が殆ど不可能であるにも拘らず、常に理想（イデア）への接近を意識しながら、同時に、現実問題に対しては具体的な状況に即して対処し、少なくともその悪化防止に尽力しつつ、民衆の福祉と平和の実現を目指すべきことを説いた点にあったが、間接的には、こうした政治の営みが、モアにおいて天上界に至る過程として位置づけられていることにある。すなわち、一方で、この世に在る間は、天性の理性に反しない楽しみ、即ち幸福を各人が等しく享受し、他方、同様に魂の救済が得られて、目的の地である「神の国」*civitas Dei* において、共に神との交わりの内に無上の幸福に浴するという構図の中で、奉仕としての政治が、言わば救済のための手段として考えられている。これを中世的と見るか近代的と解するかという議論は暫く措くとしても、少なくとも初期モアの政治思想は、政治を平等な各人の文化価値実現のための営為として捉えている点において、恐らく先行者には見られない独自性を有するものと解される。個別的な点では、一種の政治権力に関する信託思想とこれに基づく抵抗権思想、広義における宗教寛容思想、政治の一手段としての合理的戦争観などに新しさが見出される。

第三に、ヘンリー八世に強く要請されたためとは言え、モアが政治の世界に身を委ねたのは、第二のところで指摘した政治思想の現実への適用と解されるが、その際、山積する法律問題を迅速且つ適切に処理し、国王をモア的な観点から扱いうるの

は自分を措いてほかにいないという使命感が、至難な選択を決定したのではないかと推測される。『ユートピア』第二巻の結尾で、「モア」は、ヒュトロダエウスを奇しくも「他のことについては論議の余地なく最高学識者、人間界の最高経験者である」(U, 244-6, 一二二)と評価しているのである。したがって、同時代人マキアヴェッリとは逆に、プラトンと共に、求められてこそ政治に携わるべきだと考えていたモアは、⁽¹⁾キリスト教的希望の原理に支えられて、終末論的実践の実験へと乗り出して行ったわけである。

(1) 上述のように、ユートピアでは、官職を獲得しようという野心の持主は官途に就けないことを想起せよ。



公募論文執筆・送付要領

- 一、論文提出の資格は、社会思想史学会会員に限る。
- 二、締切日は三月末日。送付先は社会思想史学会事務局。
- 三、枚数は、二百字×一〇〇枚以内。
- 四、原稿用納は二百字詰。タテ書き。
- 五、注は各節ごとに、注(1)(2)(3)……と入れる。
- 六、引用・参考文献の示し方

① 洋書単行本のばあい

K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, 1953, SS. 75-6, (高木監訳『経済学批判要綱』(一)大月書店、一九五八年、七九ページ)。

② 洋書雑誌論文のばあい

F. Tökei, Lukács and Hungarian Culture, in *The New Hungarian Quarterly*, Vol. 13, No. 47, Autumn 1972, p. 108,

③ 和書単行本のばあい

丸山真男『現代政治の思想と行動』第二版、未来社、一九六四年、一四〇—一ページ。

④ 和書雑誌論文のばあい

坂本慶一「ブルードンの地域主義思想」『現代思想』五巻、八号、一九七七年、九八ページ以下。

ジョン・リルバーンにおける宗教と政治

山 田 園 子

一 研究史の整理

イギリス革命（ピューリタン革命）を闘った諸党派のなかで、議会において中心勢力を占めた長老派は、おもにロンドンの大商人層から成り、国王との取引による革命の妥協的終結を望んだ。また独立派は、クロムウェルを中心とする議会軍に基礎を置き、おもに上級士官層により支持され、兵士層に浸透した平等派と激しい論争の末、それを弾圧していく。こうした長老派や独立派と異なつて、平等派は、軍隊に浸透するまでは組織的なバックをもたず、ロンドンの民衆を中心とした大衆運動からはじまり、都市の小生産者層に社会的基礎を置いていたと言われ、研究史上の比重は、この平等派が最大であるように思われる。

一九一五年のピーズの『平等派運動』⁽¹⁾をはじめとして、ロバ

ートソンの『平等派民主主義の宗教的基礎』⁽²⁾、フランクの『平等派』⁽³⁾、ブレイルスフォードの『平等派とイギリス革命』などの研究は、平等派の自然法思想、合理主義、社会契約論、人民主権論、普通選挙制、政教分離の主張に注目し、平等派をイギリス革命のなかでもっとも民主的な党派であると評価した。さらに、ベルンシュタインは『イギリス革命における社会主義と民主主義』⁽⁴⁾で、またホレンショールは『レヴェナーズとイギリス革命』⁽⁵⁾で、平等派運動を社会主義運動の先駆としてとらえ、チャーティズムとの関係を重視した。

これらの研究にたいして、一九六二年にマクファースンは、『所有的個人主義の政治理論』のなかで、平等派の主張する選挙権の範囲を検討し、平等派の生得権（birthright）概念における所有的個人主義（possessive individualism）の考え方が、平等派に、使用人（servant）と施物受取人（alms-taker）

とを選挙権の枠から切りすてさせ⁽⁹⁾、として、平等派が普通選挙制に代表されるような徹底した民主主義的主張をもつという定説をくつがえした。マクファースンの見解は、平等派の生得権概念にたちいて分析をすすめた点で、画期的なものであるが、選挙権規定の限界を強調する方向で生得権の性格を語るために、積極的な評価を平等派に見出すことを困難にし、従来与えられてきた民主的党派あるいは社会主義運動の先駆という平等派評価をしりぞけていくことになる。

彼の見解にたいし、いくつかの批判や当時の使用人さらに所有 (proprietor) 概念についての検討がおこなわれてきたが、これらの論文は、マクファースンが提起した平等派の生得権概念の性格自体について、十分な説得的批判を展開せず、平等派内部の意見の多様性、状況による変化を指摘するに止まる。平等派理解のうえで、使用人や所有概念を中心にして、当時のウィッドな社会把握が必要とされるのはもちろんであるが、平等派内部の多様性を指摘するのみではなく、それをくみいれつつ統一の運動体としての平等派を考えていくためには、リルバーン、オーヴァトン、ウォルウィンら平等派の指導者の思想にさかのぼり、彼らの主張や運動をつうじて、たんに選挙権という制度上の問題を扱うのみでなく、平等派の生得権概念や民主主義的主張を支える思想を考えていくことが必要であろう。

日本において平等派研究は戦後になってからすすめられ、選挙権規定における平等派の小生産者の限界、資本主義の立場から見て立ち遅れた側面が指摘され⁽¹⁰⁾るとともに、民主主義的性格

や資本主義にたいする先駆的批判者としての側面が評価されてきた。マクファースン後は、平等派をどう統一的に把握するか、どういう点から積極的な評価をしていくかという関心から、指導者達の思想的な研究において、浜林正夫氏をはじめとするいくつかの業績が生まれた。

平等派の指導者達のなかでも、リルバーンに関する記述は、彼の起伏激しい生涯が、平等派の消長を体现するものとして、他の二人の指導者 (オーヴァトンとウォルウィン) に比べて、大きな割合を占めている。海外での研究を含めて、平等派研究のなかで彼にふれていないものはないし、伝記も出版されている。リルバーンに言及した海外の研究をいくつか見ると、およそ以下の二つの視角で検討がなされてきた。

第一に、リルバーンの政治活動に力点を置き、彼の自然法思想に注目しつつ、オーヴァトンやウォルウィンの合理主義の影響を重視するものであり、ビーズ、ベルンシュタイン、フランク、ブレイルスフォード、グレッグ⁽¹¹⁾の研究が、だいたいこの部類にはいると考えられる。

彼らの研究において、信仰がリルバーンの闘争を支えたことは指摘されているが、もう一歩ふみこんで、彼の思想の宗教的側面に力点を置き、そこから彼の政治活動を理解しようとする研究としては、シェンク、ロバートソン、ギブ、ハラー⁽¹²⁾のものがあげられる。しかし、それらにおいても、リルバーンの信仰と政治思想との論理的連関は明快でない。シェンクは、「実際、彼の宗教的信条は、アダムの子孫の平等にたいする確

固とした基礎を、彼に与えたが、これら平等な個人から社会を形成するに至った時には、彼は世俗的な考え方に依拠した⁽²⁰⁾。としているが、「宗教的信条」と「世俗的な考え方」との関係については明確にしていない。またロバートソンとギブは、リルバーンのカルヴィニズムや選民思想は、政治的な民主主義とは原理的に矛盾すると指摘し、政治的原理つまり自然法思想の面では、オーヴァトンの影響を重視する⁽²¹⁾。ハラーは、宗教的体験をもった初期と政治活動に専念した中期におけるリルバーンの信仰の同質性を言い、また視角は異なるが、グレッグは、初期から彼に世俗的抵抗の姿勢を認め、自然法概念には、彼がオーヴァトンらと出会う前にすでになじんでいたとして、リルバーンにおける初期と中期の一貫性を検出しようとするが、彼らにおいても、初期からあるリルバーンの信仰と、とくに中期に明瞭になってくる自然法思想との連関は、はっきりしていない。

日本でリルバーン研究が盛んになったのは、一九六〇年代後半になってからのことであるが、それ以前にも、山崎時彦氏がおもに第一の視角から業績を残し、一方、横越英一氏や田村秀夫氏は、リルバーンの選民意識が、彼の政治活動の原動力となりながらも、貴族的、非民主的性格をもつとして、政治活動の原理とは矛盾すると指摘した⁽²²⁾。マクファースン後の研究としては、先に述べたように、小生産者の限界にかたづけられないような平等派の積極面をさぐり、平等派を統一的に把握しているところとする問題意識から思想分析、とくに宗教思想の分析に力点が置かれた研究が出された。

リルバーン自体の研究ではないが、一九六六年に大木英夫氏は、『ピューリタニズムの倫理思想』のなかで、ピューリタニズムを契約神学として、近代的個人主義的エートスの核心を形造つたものとして把握し、リルバーンの選民意識を「契約神学のコントラクチュアルな要素」(傍点著者)から生まれたものとしている⁽²³⁾。しかし彼の選民意識が、どう人間の平等性、デモクラティックな主張へと展開していくのかという点については、なお疑問が残されるところである。

同年、浜林正夫氏は、『イギリス革命の思想構造』のなかで、近代思想との親近性をもつオーヴァトンやウォルウィンの合理主義にはない側面Ⅱ「革命性」を、リルバーンから引き出そうとした。彼の特質は、「古さ」——自然法をマグナ・カルタのなかに具体化されているものとして考える「伝統主義」——とカルヴィニズムに求められるが、氏にあっても、彼の選民思想は民主主義につながらず、彼の民主主義思想への展開については、オーヴァトンらの自然法思想の影響を強調している⁽²⁴⁾。

この浜林氏の所説の極端化とも言えるのが、一九七一年から始まる山本隆基氏の一連のリルバーン研究である⁽²⁵⁾。氏は、リルバーンら平等派の運動を宗教運動とし、政治的世界の独自の意義を認めない非近代的な思想をもつものとしたが、リルバーンの政治思想の近代性を、彼の思想における濃厚な宗教性のゆえに否定した場合、彼の思想の歴史的 성격が何であるのか、また宗教がはたして近代的思想とあいられないものであるのかという疑問を生じさせる。

一九七八年に出版された渋谷浩氏の『ビューリタニズムの革命思想』は、リルバーンの「自然権意識」と「宗教的特権意識」⁽³⁵⁾の「回心体験に裏付けられた選民意識」との並存を指摘した。この指摘は、リルバーン研究における新たな視角として注目すべきものであるが、氏は、リルバーンの「神秘的徹底的個人主義」的側面は社会を形成することにはほとんど興味を示さなかった、として、平等派の民主主義理論の形成を、オーヴァトンの近代合理主義におうものとした⁽³⁶⁾。この点で氏は、自ら興味深い視角を提出したにもかかわらず、結局、従来の評価に傾斜してしまっただけである。

以上のような、内外でのいくつかの研究をふりかえって、そこから引き出せる結論は、リルバーンの宗教思想は、彼の政治活動を支えながらも、その原理としてオーヴァトンらがもつとされる近代的、合理主義的自然法思想とはあいられないもの、それによって克服しつくされないものであり、また宗教性が「伝統主義」とセットで考えられることによって、極端に言えば、反動的性格をもつものにはかならない、ということになるのである。こうした評価は、小生産者の限界にかたづけられないような平等派の積極面をさぐるものとする、リルバーンの思想分析の当初のねらいに反して、結果的には、小生産者反動という従来の平等派評価をこえるものにはならないであらう。

問題は二つある。第一は、リルバーンの宗教思想がオーヴァトンの自然法思想や民主主義とあいられないものであるのか、ということ、第二は、どのような意味で宗教思想が彼の政

治活動を支えるものとして存在したのかということである。第一の点で両者のあいだに矛盾がなく、第二の点で両者の必然的連関が明らかだということになれば、従来、政治闘争の敗北の結果としての神秘の世界への逃避、初期の宗教的体験のエコー、あるいは、リルバーンにおける神の国と現世の国とのかっとうに終止符をうつもの、として評価されてきた晩年のクニイカーへの回心についても、その意義を考えなおす必要があるように思われるのである。

- (1) T. C. Pease: *The Leveller Movement*, Gloucester, 1915.
- (2) D. B. Robertson: *The Religious Foundations of Leveller Democracy*, New York, 1951.
- (3) J. Frank: *The Levellers*, Cambridge, 1955.
- (4) H. N. Brailsford: *The Levellers and the English Revolution*, London, 1961.
- (5) E. Bernstein: *Sozialismus und Demokratie in der grossen englischen Revolution*, Stuttgart, 1922, in English translated by H. J. Stanning, *Cromwell and Communism*, London, 1930.
- (6) H. Holmshaw: *The Levellers and the English Revolution*, London, 1939. 佐々木重三郎訳、未来社、一九六四年。
- (7) チャーティストムとの関係については、ノブリスフチャーも言及している。(H. N. Brailsford: *op. cit.*, p. 562.)
- (8) (9) C. B. Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1962, pp. 142, 144-148. 藤野逸他訳『所有的个人主義の政治理論』合同出版、一九八〇年、一五七—一五九—一六三頁。
- (10) J. C. Davis: "The Levellers and Democracy," *Past and Present*, No. 40, 1968. R. Howell et D. E. Brewster: "Reconsidering The Levellers," *Past and Present*, No. 51, 1970. A. L. Morton: "Leveller Democracy—Fact or Myth?", *Our*

- History, No. 51, 1968. I. Hampsher-Monk: "The Political Theory of the Levellers: Putney, Property and Professor Macpherson," *Political Studies*, Vol. XXIV, No. 4, 1976. 書誌番号 C. Hill: "Possessive Individualism," *Past and Present*, No. 24, 1963.
- (11) ファン・ドーンの使用人概念への批判について A. L. Morton: *op. cit.*, P. Laslett: "Market Society and Political Theory," *The Historical Journal*, Vol. VII, 1, 1964, 参照。所有概念に關して I. Hampsher-Monk: *op. cit.*, 47 田中正司「ファン・ドック研究」未來社、増補版一九七七年、二〇四—二〇四頁参照。
- (12) 横越英一「インテラント革命における水平派運動」『フェニックス革命の研究』日本評論新社、一九五四年、一一五—一二七頁。水田洋・水田珠枝『社会主義思想史』社会思想社、一九七一年、七六頁。
- (13) 竹内幹敏「平等派運動と資本主義の精神」(水田洋編『イギリス革命』御茶の水書房、増補版一九七六年)参照。
- (14) 右の諸研究や、「人民協約」の邦訳を掲載した、川村大膳「人民協約の研究」弘文堂、一九六二年、など。
- (15) 水田洋・水田珠枝、前掲書、九一—〇頁。
- (16) P. Gregg: *Freeborn John*, London, 1961.
- (17) W. Schenk: *The Concern for Social Justice in the Puritan Revolution*, London, 1948.
- (18) M. A. Gibb: *John Lilburne*, London, 1947.
- (19) W. Haller: *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*, New York, 1955.
- (20) W. Schenk: *op. cit.*, p. 35.
- (21) D. B. Robertson: *op. cit.*, pp. 92-93, 97-101. M. A. Gibb: *op. cit.*, pp. 113, 119-120.
- (22) 本稿では、彼の生涯を「一六四二年議会軍参加までを初期、それから一六五〇年代はじめまでを中期、以後を後期として区分する」。
- (23) W. Haller: *op. cit.*, p. 271.
- (24) P. Gregg: *op. cit.*, pp. 70, 95.
- (25) 山崎時彦「イギリス革命水水平派の政治思想」法学雑誌、第四卷、第三・四号、一九五八年、「庶民院への『大抗議』より人民への『アピール』」法学雑誌、等五卷、第一号、一九五八年。
- (26) 横越、前掲論文、一一〇頁、田村秀夫「イギリス革命思想史」創文社、一九六一年、一〇三頁。
- (27)(28) 大木英夫「ピューリタニズムの倫理思想」新教出版社、一九六六年、三九四—三九五、四〇一頁。
- (29) 浜林正夫「イギリス革命の思想構造」未來社、一九六六年、二四〇—二四一頁と序章、参照。
- (30)(31)(32) 同書、二四〇—二四一、二〇七、二二二、二二七と二二九頁参照。
- (33) 山本隆基「初期 J・リルバーンの思想」(二)(三)、九大法学、第二四、二六号、一九七二、七二年。「J・リルバーンの中期政治思想」政治研究、第二号、一九七三年。
- (34) 山本隆基「J・リルバーンの中期政治思想」五三—六七頁参照。
- (35)(36) 渋谷浩「ピューリタニズムの革命思想」御茶の水書房、一九七八年、六四—七〇頁、四五—一四六と一八七—一八八頁参照。
- (37) 右の他、主要な平等派研究として、法思想の分析を中心とした、小池正行「変革期における法思想と人間」木鐸社、一九七四年参照。氏は「リルバーンに『選びの思想』」「非カルヴィニストに對する敵対的バトス」と「人権思想」」「人間の本源の平等性」と思想の自由の理性的自覚」」「ロクス」との「相剋・矛盾」を見る。

二 宗教思想の形成とその展開

(一) 迫害体験と「選民」の確証

ジョン・リルバーンは、一六一五年頃、ダラムの下級ジェントリの二男として生まれ、一五歳のとき、ロンドンの織物商トマス・ヒューソンのところへ徒弟として送られた。⁽¹⁾ リルバーン自身の記述によれば、修業のあいまに彼は、聖書、ルター、カ

ルヴァン、さらにエリザベス時代のビュリタンであるカートライトやパーキンスらの著作を読み、徒弟仲間の聖書講読のサークルに参加し、またビュリタンである親方をかいて、当時ロードの宗教政策に反対して迫害された長老派のバストウィックらと、接触している。

この時期に、リルバーンは、なぜビュリタンの信仰に積極的に接近したのかは明らかではないが、彼の周囲の状況を見ることは、多少その点を明らかにするだろう。彼がロンドンで働いていた一六三〇年代は、絶対王政の末期であり、カンタベリ大主教ウィリアム・ロードとストラフォード伯を中心として、強制と弾圧でもって絶対王政を維持しようとするロードヒストラフォード体制がしかれていた。³ そのもとで、王室財政の危機を解決する手段の一つとして、独占体制が強化され、また、絶対王政のイデオロギー機関たる国教会に反対するビュリタンが弾圧された。独占をはじめとする絶対王政の諸政策にたいする国民の反感は、一六三〇年代におけるリルバーンの身辺にうずまいていた。彼の親方自身がビュリタンであり、国教会によって迫害された長老派の人間と親しかったことは、当時の一人人における、絶対王政批判のあらわれとして考えることができる。こうした環境のなかで、リルバーンは長老派のバストウィックやブリンに、共感や尊敬の念を抱くにいたるのである。⁴ リルバーンは、徒弟修業の修了間際になって、父親の困窮のために、マーチャント・アドヴェンチャラーズへの入会金を支払えないという事態に直面する。⁵ 毛織物貿易の枢軸であり、商

業独占の最たるものであるマーチャント・アドヴェンチャラーズに入会を許されなかったリルバーンは、オランダでビュリタン非合法文書の印刷にとりくむことになる。そのことは、彼の独立のための資金獲得手段であると同時に、徒弟時代につかわれた彼の信念の明示的实践を意味した。非合法出版は、国教会にたいする、また書籍商組合をつうじて、印刷、出版、販売を規制し、マーチャント・アドヴェンチャラーズの方で彼の利害に直接対抗する絶対王政への、彼の積極的な対決の出発点を意味していたのである。

リルバーンは、非合法出版に従事したために、一六三七年一二月に逮捕される。逮捕、裁判、および刑の執行という一連の迫害体験について、彼は『キリスト者の試練』と『獣の所業』のバンフレットを残しているが、刑の執行（一六三八年四月）前に執筆された『キリスト者の試練』（一六三八年三月）⁶ に比べ、刑の執行後に書かれた『獣の所業』の方が、国教会への抵抗の根拠を明確にするといった思想的な成熟のあとを見せている。以下では、刑の執行後に書かれたバンフレットが、どういう形で、また、なぜ刑の執行前に比して内容的な深まりを見せているのかという点を考え、『獣の所業』後に書かれた国教会批判のバンフレットも使いながら、迫害に抵抗する彼の論理やそれを支える内的契機を検討していきたいと思う。

逮捕の後、リルバーンは、予審をへて、絶対王政の支配機構の一つである星室裁判所で裁判をうけた。この過程で、彼は『獣の所業』の叙述にしたがえば、国法、神法、自然法に支え

られた自己保存の権利を主張し、それにもとづいて宣誓拒否と黙秘で抵抗した。裁判の開始にあたって、真実の答弁をなすことを宣誓するよう要求されたリルバーンは、宣誓自体の合法性に疑問を抱き、それを拒否している。彼によれば、この種の宣誓は、国法Ⅱ権利請願、神法に違反し——神は何人にも自分自身を告発することを求めず、告訴されたときには、二、三人の証人を必要とし、キリストは大祭司の前でも自分を告訴しなかった——、さらに、もしこの宣誓をすれば、自己に不利な証言をしなければならぬために、自分自身を破壊させることになり、そのことは、自然はつねにそれ自身の保護者であるという自然法にも反するものだと思われる。

それらの法にもとづいて、リルバーンは、宣誓や証言を拒否し、自己に不利な供述を自らすることからまぬがれようとした。彼の抵抗が、国法だけでなく、神法と自然法によって裏づけられているのは、それが、すでに人間によってつくられた法や、マグナ・カルタが保護の対象としていた封建貴族のような特定の階層にある人間の権利にもとづくものではない、永遠に、すべての人間がもつべき権利によるものであると考えられていたからであろう。神法、自然法に依拠して、逮捕や告訴にさいして証人つまり明確な理由の提示を求め、宣誓を自己保存に反するものとして拒否するという彼の行動は、彼において、神法、自然法が、既存の伝統的秩序を支えるものではなく、生きている人間諸個人を自然のものとし、この個人の自然の権利Ⅱ自己保存を侵害する既存の制度の側に、その制度のあり方や行

動の責任を問うものである、ということを明らかにしている。

宣誓拒否などの抵抗が、国法、神法、自然法にもとづくものである、とリルバーンによって自覚的に表明されるのは、刑の執行を経て書かれた『獣の所業』においてであり、刑の執行前に執筆された『キリスト者の試練』では、抵抗の根拠が、神法と国法に求められているものの、内容的には具体的に展開されてはいない。自然法にもとづく抵抗の自覚化は、両者のあいだに、彼の権利意識を先鋭化させる何らかの体験とそれにもとづく内面的変化が存在したことを示しているように思われる。この問題を考えていく準備として、ここで、リルバーン自身が、国教会批判によってひきおこした身辺の変化に関して、どう考えていたのかについてふれておかねばならない。彼は、とくに、逮捕後の周囲の人々の態度の変化について以下のように述べている。

「私は郷紳ジェントルマンの息子である。私の友人達は、ここから二〇〇マイル離れた地方に住むれっきとした身分の人々だ。今のこの状態において、私は彼らすべてから見捨てられた。実に、私の知る限り彼らの誰一人、さそり（主教ども）に刺されたこの有様の私に手を貸してくれようとしなないのだから。私の知るいかなる理由をもつてしても、私が彼らから顧みられることは二度とあるまい」⁽¹⁰⁾。

グレッグの伝記は、当時、父親リチャードが、息子ジョンの牢獄生活を楽にするための経済的余裕をもっていなかったことと、リチャードが関わった所有地に関する訴訟への影響を考え

て、一家がジョンに冷淡だったことを指摘している。¹¹⁾ 経済的援助はおろか、肉親が面会にも来ない状況のなかで、リルバーンは、自分が属しているはずだと確信していたジェントリの世界から排斥されたと感じる。彼は一人で国教会と対決し、裁判で決定された刑の執行に耐えねばならない。それが可能になるかどうかは、彼が、階級や血縁にたいする依存心を克服し、自らの支えを自分でつくりあげることにかかっている。この依存心の克服と主体性の確立とが、刑の執行をつうじて得られる、彼が神の「選民」であることの確証によって果たされることになるのである。

『獣の所業』によれば、リルバーンは、刑の執行の直前に、祈りのなかで、自分が「選民」の一人であることを確信している。

「私はこう神に祈って準備を整えた。『神が私とともに在すという約束と、喜びと勇気をもって苦難を受けることを得させるという約束を果たしてくださいませうに。』…神の民に与えられたこのような恵み深い約束のことを考えて、彼の選民の一人である私は、それらの約束における私の分け前と取り分を『神に』求めた。すると限りない恵みの主は、それらの約束に全身を投げかけてしっかりと縛ることを私に得さしめられ、私は彼がご自分の約束を完全になしとげることができ、またそうすることをお望みになる誠実と力の神であることを知り、かつ固くそれを信じたのである。」¹²⁾

彼の「選民の一人」であるとの確信は、刑の執行によって試

されるべきものであった。そして実際に群衆のなかで打ち打たれ、さらし台へと引かれていくなかで、彼は刑に耐えられることを確信するのである。そのことは、彼が、たんに肉体的苦痛を克服したことを意味するのではなく、多勢の見物人の前でむち打ちという、ジェントリの息子としてのプライドを打ちのめすような屈辱的な刑に耐えうるような、つまりジェントリのプライドをのりこえるような新たな精神的支柱、すなわち、神の「選民」としての確証を得たことを示しているのである。

「今日は私の結婚の日だ、と私は考えた。今日、私は主イエス・キリストと結婚するのだ。今こそ私は彼が私を愛し給うことを知ったからである。今日、主はかくも豊かな衣を私に与え、彼のために受難するにふさわしい者と私を評価してください。このことによって、そのことを知ったのだ。」¹³⁾

このような、神やキリストとの直接的関係の強調は、多くのリルバーン研究において、彼の神秘主義的傾向と見なされてきた。だが、彼が「受難」をつうじて伝統的社会から断絶した個を自覚し、さらにその個を支える神の「評価」Ⅱ「愛」を見ること自体を、神秘主義といえるであろうか。これは、晩年におけるような現実逃避の神秘主義ではない。しかも、前述のように、まさにこの段階で自然法が意識されてくるのである。

(二) 宗教思想の特質

従来、リルバーンが神秘主義的だと言われるとき、その理由としては、キリストとの「結婚」として語られるような、リルバーンにおける神との魂の直接的結合の確信があげられる。し

かし、神との結合の意識自体を神秘主義的だと直ちに言いうるのであろうか。神秘主義が、霊の直接的啓示による救いを主張するものであるならば、彼において霊の問題はどのように把握されていたのだろうか。クニイカーにおいては、カルヴィニズムにおける聖書と霊の緊張的關係は分解し、霊の働きが重視されるのであるが、リルバーンが、「私は神の御霊の快い臨在に力強く満たされていた」と霊の働きを強調するとしても、彼は聖書と霊の結合を完全に否定したのではない。彼が刑場をとり囲む群衆にたいし、「神が、聖書のなかにひそめた霊的にして隠れた真理を一生懸命さがしなさい。」⁽¹⁶⁾とうたったように、彼は、神の意志＝真理はあくまで聖書に示され、真理を探索しようとする人々にたいして、「主は、ご自分のことを正しく知ろうと励み努める彼の民すべてに対して、明るく照らす御霊を与えることを約束された」として、神が霊を与えることによつて、人々に真理を明らかにするものと考えていたのである。

聖書にひそめられた真理を探索する人々すべてに神が霊を与えて真理へと導くのであれば、神の真理を認識するために、特殊な能力や教育、さらに聖職者集団による宗教の共同体の統括組織たる教会は必要とされず、個々人がひとしく神と直面し、独立して自由に真理を探索する可能性が生まれ、国教会制度の存在は真理認識にとつて障害と見なされる。

「彼らは反キリスト的で不法な職務を利用して神の民に説教するのである。この職務を利用して説教を続ける牧師が敬虔で有能であればあるほど、その牧師はますます大きな害を加え

る。……人民は真理の全部を心から受け取れないように邪魔され、いつまでたってもキリスト信徒にはほなりかかった状態か、一部分だけなつた状態に留まるのである。」⁽¹⁸⁾

国教会批判は、そこから分離せよ、という完全分離の主張へと展開される。リルバーンは、「神ご自身の御声が選民のすべてに——かれらは長い間の反キリストの奴隷的権力と國のもので生きていたのだが——その権力と國への服従と隷従を止めることを、ついに命じておられるのだ。」と述べ、「神の人民は、義務と良心において、イングランド国教会から分離し、それと交わりをもたないことを強制される。」と主張する。⁽²⁰⁾「反キリスト的」な国教会から分離した人々のつくる教会は、「自由かつ独立の団体、または、キリスト以外のだれをも首長として依存することのないコングリゲーション」⁽²¹⁾であり、そこで人々は一
人前の教会構成員として、聖職者を選出する権利をもつのである。「キリストは、彼の個別教会（国教会ではない）の教会員に、神の言葉を説く聖職者を選び、任命する権力を与えた。」⁽²²⁾このような各個人の国教会からの分離、その結果として、分離した信者からつくられる個別教会の自立化は、国教会のいかなる「姑息な改革」をも拒否するものとして主張されたのであり、リルバーンの徹底した国教会批判は、後に、議会主導の国教会再編という、いわば「姑息な改革」をねらう長老派にたいする、国家と教会の結合の否定＝政教分離にもとづく良心の自由の主張として展開されていくのである。

リルバーンは、彼自身と神との霊的結合を確信するなかで、

神から人々に付与される霊を重視し、万人の神意認識の可能性を主張することによって、聖職者の位階的秩序によって神と人間の間にたちはだかる国教会を排除して、聖書に示された神意を各人の努力により直接に探求しうることを認めたのであった。したがって、従来、神秘主義的とされた彼の宗教思想は、神意認識の主体として各人を、神から霊を与えられたものとして、神と直面する自立した、自由なものとみなす宗教的個人主義の徹底化を意味し、そのことが、彼の国教会批判を支えているのであるが、この国教会批判のなかで、彼が念頭においている「選民」の内容が明らかにされていく。彼が「選民」として「反キリストの奴隸的権力と国のもとで生きていた」人々を念頭におき、彼らにむかって国教会からの分離をうったえるとき、彼は、自己をも含めた「選民」として、国教会や絶対王政下で抑圧された人々に目を向けていったのである。「神は、この世のやり方にしたがって多くの金もちや賢い者を選ぶのではない。神が選んだのは、この世の評価においては、愚かな者、無知な者、卑しく軽蔑すべき貧しい者と女達なのである。」

このような貧しい者、虐げられた者こそを「選民」として見るリルバーンについて、ハラーは、以下のように語っている。

「人民の護民官および人權運動家としてのリルバーンの生涯は、どのビュリータンの聖徒の生涯と同じく、宗教的回心で真に始まった。そのさいの彼のパンフレットは、サムエル・クラークのどの文書にもある聖徒の精神的伝記と同じく、神の恩恵によって、真に呼び出され、義認され、そして聖化されたという

告白であった。ただ一つ以下の相違があった。神は、ジョン・リルバーンが、彼の苦難を目撃する群衆の前に出るまでは、彼を呼び出すことを適当だと考えてはいなかった、ということである。」

「群衆」の前に出てはじめて神の意志にこたえうる者として、神と「群衆」との間に立ったリルバーンは、受刑中の彼に励ましを与え、さらし台からの彼の演説に耳を傾ける「群衆」にたいし、「今こそ、我々がイエス・キリストの善き兵士であることを示すべき時だ。彼の真理・大義・栄光が大変な危険にさらされているのだから。それゆえ勇敢に決心し、あらゆる偽りの権力と宗教から頭と魂を引っ込め、この霊的な戦いを勇ましく戦え。」と呼びかけ、彼自身の「使命」が「国教会と闘い、真実を守る」ことであるとして、「我が信頼する神の御力により、生きようが死のうが、イエス・キリストの善き兵士の武器を勇敢に用いるであらう。」と、キリストの「兵士」として、人々とともに闘うことを決意するのである。

リルバーンは、国教会批判をつうじて、国教会に絶対王政のもとで抑圧され、困窮する人々こそを神の「選民」とし、彼自身が「選民」の一人として、何らかの特権を主張するのではなく、自己の救済の確証をてことして、社会の底辺の人々とともに、彼らの救済、換言すれば、何人によっても侵害されてはならない自己保存の権利の擁護のために、「偽りの権力と宗教」にたいして闘うという使命感をもって、キリストの「兵士」として生きようとするのである。このように、彼の「選民」たる

この確信は、使命感として展開され、自己の選びを他に誇り特権として主張する、いわゆる選民意識を意味しない。

「私はイエス・キリストの僕の中で最も卑しく価値なき者の一人にすぎないが、この私という道具が見すばらしく弱々しいからといって、あなたがたに語りかけていることを軽蔑しないで頂きたい。」⁽²⁹⁾「私は若者で、世間の流儀に従えば、結構な豊かな暮らしもできそうである。それにもかかわらずキリストの大義のため、彼に仕えまづるため、私は父・友・富・快楽・安楽・満ち足りた生活・欲望に別れをつけた。」⁽³⁰⁾

「受難」をつうじた「選民」の確証に媒介された「神の道具」としてのリルバーンの自覚、使命感は、刑の執行前に感じた、ジェントリの世界からの疎外感、裏返して言えば、階級や血縁のもたらす利益への依存、ジェントリの子としてのプライドにとつてかわり、彼自身「選民」として、同じく彼の目には「選民」として映じている被抑圧者、困窮者という一般大衆の立場に彼を置くにいたる。その過程をへて、彼は自らの闘争Ⅱ使命の根拠を、特定の人間のもつ特権の擁護ではなく、社会の底辺における人間の生存に、つまり他に譲渡しえない自己保存の権利に求めたのであり、このことが、『キリスト者の試練』にはない、『獣の所業』における自然法に支えられた抵抗の自覚化をもたらしたのである。

(三) 政治活動への出発

初期に顕著な国教会批判という主として宗教的な主張から、リルバーンは、どのようにして具体的な政治活動のなかへとは

いつていくのだろうか。この過程は、彼が政治活動に専念する契機になった、議会軍従軍後の中期のパンフレットにおける、良心の自由の問題に関する議論——ウィリアム・プリン批判——のなかで明らかにされるように思われる。長老派のプリンは、『教会統治に関する十二の重要な問題』⁽³¹⁾(一六四四年)等のなかで、当時「厳肅な同盟と契約」によって推進されていた長老制国教会の建設に反対する独立派や諸宗派への批判をおこなう。プリンはじめ長老派は、彼らが主流を占める議会をつうじて、文書による批判のほか、リルバーンら諸宗派のパンフレットの印刷、出版を妨害した。この事実をたいして、リルバーンは、『ジョン・リルバーン中佐により書かれたウィリアム・プリン氏への手紙』(一六四五年。以下『手紙』と略記)を著わした。⁽³²⁾すでに、『獣の所業』などで、国教会からの分離を人々にうったえたリルバーンは、『手紙』のなかで、政教分離、良心の自由の主張を明らかにする。

リルバーンの政教分離などの主張は以下の五点を根拠としている。第一に、旧約聖書における条例、法、権利、祭儀は、キリストによって廃棄されたのであり、新約においてキリストの定めたものがしたがわれるべきものであること。第二に、キリストは、この世の聖徒の間に王国をたて、それを目に見える形で、かつ霊的に支配すること。第三に、キリストのたてた王国の実質、形式、法、礼拝、条例、行政は霊的なものであること。第四に、この王国とその臣民にたいしては、議会、教会、会議、皇帝、王国、支配者のだれも、霊的権威や管轄権をもた

ないこと。第五に、良心のゆえに迫害することは、神がおこなうことではなく、反キリスト的なことであること。以上である⁽³³⁾。

リルバーンにおいて、旧約と新約が区別され、新約とキリストへの服従が強調されるのは、「長老派は、旧約聖書の長老的制度にモデルを見出して、長老会つまり支配的な長老や牧師の団体に権威を与えた。彼らの教会は自律的ではなく、地区と全国の長老による位階的な統制に従った。彼らの目標は、すべてを包括する国教会——ジュネーヴでのカルヴァンの教会国家のような——の建設だった。」とグレッグによって指摘される、旧約に依拠するカルヴィニズム⁽³⁴⁾長老派への批判と、新約にしたがう真の信者による個別教会^{Individual Church}を重視することのあらわれとして考えられる。『獣の所業』で明らかのように、神の真理は、それを探求するすべての人々に認識可能なものであり、さらに、真理を探求するさいのキリストと聖徒との結びつきは、自発的なもの、霊的なものであるから、長老派国教会のような、神意の解釈独占体とも言える統括的な聖職者集団は必要とされないし、宗教にたいし世俗権力の干渉があつてはならないと、リルバーンは考える。

プリン批判における政教分離にもつく、いかなる政治権力によつても支配されることのない良心の自由の主張は、たんなる宗教的問題にとどまらない。リルバーンは『手紙』において、政治Ⅱ国王の宗教への介入が、キリストの法さえも専制支配に適合的なものと変質させてしまうことを認めた⁽³⁵⁾。宗教の世界

がそれ自体正しくあるためには、それに干渉せず、良心の自由を認める正しい政治Ⅱ世俗世界のあり方が求められる。この点で、リルバーンのプリン批判は、国教会制度自体への批判だけでなく、プリンらの政治Ⅱ世俗の把握のしかたにたいする批判でもある。リルバーンが政治からの良心Ⅱ宗教の解放を主張するとき、プリンの「長老派統治は、神のことはと政府と法にもっとも一致するものとして、教会会議と議会の一般的同意により我々のあいだに確立される⁽³⁶⁾。」という発言で明らかな、長老派国教会を支えるものとしての議会Ⅱ政治のあり方にたいして、「あなたは、人民の良心を沮喪させないように、人民にたいする好意と尊敬を持続させるように、議会に働きかけるべきである⁽³⁷⁾。」と、批判の目を向けていくのである。

プリンの『議会と王国の主権第一部』(一六四三年)では、「国王は議会において、そして議会によって、絶対的君主ではなく、議会の一部門、一メンバーとして連けい^(copulative)に考えられ、法と議会に劣る、絶対的ではない単なる混合政治の王^(Bak Politique King)である。」として、議会における国王の位置がうち出されると同時に、人民個人も、議会においてはじめて国王に対抗しうるものとして、個として自立した主体としては扱えられていない。「もし、臣民が個々別々に考えられるのなら、国王は各臣民の上に立ち、同等な者や上に立つ者をもたない。しかし、もし臣民が一体となり、全王国を代表するような議会において集合的に臣民を我々が把握するのであれば、彼らは国王の上にあり、また国王の行動、誤まっ

た行政を抑制し、異議をとなえることができるし、そうするべきである。⁽³⁹⁾

プリンにとつて、人民個々人は、国王にたいして自立的主体たりえないと同様に、神にたいしても、それに直面し、自由に神意を探究しうるものではない。「独立派 (Independents)」のまさにタイトルが、自然的には一人の人間として、霊的にはクリスチャンとして、どんな人間、クリスチャンにも、まったく不適切なものである。彼らは、仲間や他人の援助、国教会を必要とする社会的依存的創造物なのである。⁽⁴⁰⁾とプリンが見、さらに、彼によって聖書のさまざまな箇所が、「国教会、およびそれにたいし個々の集会の牧師がしたがいすべき、共通の長老派の古典的統治の確実な証拠と正当化ではないのか。」⁽⁴¹⁾として解釈されるとき、個々の人民は、議会に代表されなければ王権掣肘の可能性をもたないのと同様に、聖書の独占的解釈者としての聖職者の集団である国教会に従属してはじめて、神意の認識が可能になる、とみなされているのである。

プリンにすれば、各人民は、議会や国教会に媒介され「集合的」に把握られてこそ、王権の掣肘や神意認識が可能になるのであるが、彼にたいして、リルバーンが、『手紙』において政教分離を唱え、諸宗派の人々の良心の自由を主張するなかで明らかにしていたことは、国教会に反対し、その結果、議会によって出版妨害などをつうじて弾圧されている人々が、プリンの言う「集合的」には、把握されえない、いわば議会外の人民である、ということであった。

「事実のとおり、神の子と神の聖者達はあなたにはほとんど恩義をうけていない。あなたは神が罪をあがなった人々に、彼らの主であり王である人に仕えるための良心の自由を享受することを許そうとしないし、キリスト自身がこの世にあるすべてのものにたいする真の権利を与えたにもかかわらず、あなたは人々が生まれた国において、しっかりと地位をもつことも許そうとしない。人々は、彼らの血でもって、生まれた国を束縛と隷従から救い出そうと、あなた自身よりもずっと努力しているのだ。」⁽⁴²⁾

良心の自由を求める人々は、長老派議会の下でも、「しっかりと地位」の許されない、「束縛と隷従」下にあるものとして把握られ、彼らにもキリストは「真の権利」を与えたとされる。『手紙』において、リルバーンは、議会や国教会の抑圧下にある、被抑圧者、困窮者という初期の「選民」概念の延長線上にある、議会外の人民の存在を明らかにし、彼らにたいして、人間としてもつべき「真の権利」、つまり良心の自由を含む、「束縛と隷従」の下に置かれぬ自己保存の権利^{II}自然権を保障し、彼らに確固とした社会的地位を占めることを認めるような社会が必要とされることを認識したのである。リルバーンは、プリンとの対立を経た後、プリンら長老派の国教会体制を支える議会専制自体への批判にいたり、そこにおいて、議会の諸政策を問題にすると同時に、長老派議会によって「集合的」に把握されていた人民個々人にたいし、自然権にもついで社会を構成する権利^{II}選挙権を認め、人民自身により形成さ

れる自由で平等な社会を求めていくのである。

- (1) 父親の所領は、二〇〇エーカーの耕地と三〇〇エーカーの牧草地などから成り立っていた。ジョンが育ったころの一家の生活は楽ではなかつた。(P. Gregg: *op. cit.*, p. 26.) 所有地に関する訴訟で、父親が破産になつたことを指摘されてゐる。(H. N. Brailsford: *op. cit.*, p. 78.)
- (2) J. Lilburne: *The Legal Fundamental Liberties*, London, 1649, p. 21.
- (3) この辺の事情について、浜林正夫『イギリス市民革命史』未来社 増補版一九七一年、七五—七九、九六—一〇六頁参照。
- (4) たとえば、リルバーンの以下の記述。「ウィリアム・プリント・ハストウィック博士にたいして、私にできる限りの、手入での惜しみない敬愛のこもつた尽力と奉仕をもちこむことを私の義務としてみなした。」(J. Lilburne: *Innocency and Truth Justified*, London, 1645, p. 7. 水田洋編『調査と資料』第四三三号、一九七〇年 所収。)
- (5) H. N. Brailsford: *op. cit.*, p. 80.
- (6) 『キリシタン者の試練』(J. Lilburne: *The Christian Mans Trial*, London, Second Ed., 1641. 水田洋『調査と資料』所収) は、一六三八年三月二二日に執筆されたと思われ(マニッダによれば、リルバーンが逮捕されたのは、一六三七年末であり、翌三八年一月になつて、尋問をうけるなどした。(P. Gregg: *op. cit.*, p. 53.)) 本文中では、執筆年は一六三七年とあり、法学研究 第二四号(明治学院論叢、第二九号)一九八〇年の「基督者の試練」の渋谷氏による訳文解説でもそのままであるが、リルバーンや浜林氏の文献目録では、一六三八年としてゐる。この相違は、当時、また曆の調整が行なわれていなかったために、現行の規準より一六三八年三月二二日の日附は旧年度、つまり一六三七年に属するものとみられていたことによるものではなかつたかと考へられる。『顔の所業』(J. Lilburne: *A Worke of the Beast*, London, 1638. in W. Haller (ed.): *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647*, Vol. II, New York, 1965. 渋谷浩訳「顔の所業」(自由民権の訴へ、早稲田大学出版部、一九七八年 所収)。ただし渋谷

氏のテキストは、一六四一年に『キリスト者の試練』の付録として再版されたものである。以降、訳文引用のさいには、多少変更したところがある。)は、内容から見て、一六三八年四月一八日に刑を受けた後に書かれた。

- (7) *Ibid.*, pp. 12-13. 邦訳、一六七一頁。
- (8) マナー・カルタなどにたいするリルバーンの態度は、リルバーン研究史上、一つの問題であるが、初期のペンフレットの限りでは明らかでない。ただ、『顔の所業』になつて、国法が本稿で示されるような性格をもつ神法、自然法と並べて考えられている点は、リルバーンにおけるマナー・カルタが、もはや封建貴族の権利を擁護するものとしてみなされていないことを示しているように思われる。
- (9) J. Lilburne: *The Christian Mans Trial*, pp. 3, 9. 邦訳、一七三—一八五頁参照。
- (10) *ditto*: *A. Worke of the Beast*, pp. 20-21. 邦訳、二七頁。
- (11) P. Gregg: *op. cit.*, pp. 72-73.
- (12) (13) J. Lilburne: *A Worke of the Beast*, pp. 3-4, 8. 邦訳、一一三—九頁。
- (14) 浜林正夫「神祕主義の思想」「イギリス革命の思想構造」、『第四章 大木英夫『ユートリタニズムの倫理思想』三三三—三三頁参照。
- (15) (16) J. Lilburne: *A Worke of the Beast*, pp. 24, 17, 19, 17, 18. 邦訳、三三—三三頁、一一三—一一三頁、一四頁。
- (20) *ditto*: *Come out of Her My People*, 1639, p. 35.
- (21) *ditto*: *An Answer to Nine Arguments Written by T. B.*, London, 1644, p. 38.
- (22) *ditto*: *Come out of Her My People*, p. 4.
- (23) *ditto*: *An Answer to Nine Arguments Written by T. B.*, pp. 33-34.
- (24) *ditto*: *Innocency and Truth Justified*, London, 1645, (一六三八年の手紙の部) p. 14. (水田洋『調査と資料』所収。)
- (25) W. Haller: *The Rise of Puritanism*, New York, 1938, p. 283.

- (26) J. Lilburne: *A Worke of the Beast*, p. 22. 邦訳「一九頁」
 (27) ditto: *Innocency and Truth Justified*, (手紙の部分) p. 13.
 (28) — (29) ditto: *A Worke of the Beast*, pp. 30, 19, 21. 邦訳「四〇—四一頁」「二二—二八頁」
 (30) W. Pryne: *Twelve Considerable Questions touching Church Government*, London, 1644. (Questions へ略記) 他
 1644. 後述いふ、独立派や諸宗派の存在が、政治的に「マナーキー」だったこと (Ibid., pp. 5-6). また彼らの厳格な教会契約が、彼の自身の主張と反って、良心の自由を抑圧するものである (Ibid., pp. 8-9.) という見解が見られる。マリン (一六〇〇—一六六九) の生涯は「マナーキタン革命から王政復古までの過程をカンパニー」のちのち (cf. W. M. Lammont: *Marginal Pryne, 1600-1669*, London, 1963.)、革命初期におけるマリンの見解について、本来ならば「革命期全般にわたるマリンの主張のなかで、その性格が明らかにえられなければならない。しかし、ここでは、ひとまず、リルバーンとの対立が始まった時点でのマリンの「インフレンツ」の一部を扱うにとどめた」。
 (31) (32) J. Lilburne: *A Cople of a Letter Written by John Lilburne Leui, Cottonell to Mr. William Pryne Esq.*, London, 1645, (W. Haller(ed.) *Tracts on Liberty in the English Revolution, 1638-1647*, Vol. III, 所収) pp. 2, 3-4. (*A Letter to Pryne* へ略記)
 (33) P. Gregg: *op. cit.*, p. 38.
 (34) J. Lilburne: *A Letter to Pryne*, pp. 4-5.
 (35) W. Pryne: *Questions*, p. 6.
 (36) J. Lilburne: *A Letter to Pryne*, p. 6.
 (37) (38) W. Pryne: *The First Part of the Sovereigne Power of Parliaments and Kingdoms*, London, 1643, pp. 46, 104.
 (39) (40) J. Lilburne: *A Letter to Pryne*, p. 6.

三 小 括

本稿のねらいは、すでに述べたように、研究史の整理をつうじて、とくにリルバーンの宗教思想にたいする評価の問題点を指摘し、その検討をつうじて、近代合理主義との対比からだけでは見落とされるような、リルバーンの思想のもつ積極面をさぐる手がかりをうることであった。

上述した検討において、神に選ばれたという彼の意識に神との直接的結合の確信が、万人の神意認識の可能性の主張にもとづく国教会批判のなかで、被抑圧者や困窮者こそを「選民」として把握し、彼らとともに救済の障害となるものになんとして闘うという使命感を意味するものとして展開されていたこと、その使命感が、ジェントリの子であるという彼のプライドにかわるものとして存在し、彼の闘争が、社会の下層に生きる人間でさえも他に譲渡しない自己保存の権利に自然権にもとづくものであることを自覚させたことを明らかにした。

この使命感に媒介された自然権およびそれを正当化する自然法思想は、中期になって、良心の自由に関するプリンとの議論の過程で、たんなる既存の体制にたいする抵抗の論理としてではなく、個々の人民による新たな社会形成を要請するものとして意味づけられていくのである。後に、彼の自然法思想は、個人を「隣人愛」隣人の苦しみへの共感を内在する自立した平等な者とみなすと同時に、人々の同胞的結合を求めるものとしての内容をもち、彼の闘争は、「隣人愛の実践」使命として意識

される。そして晩年のクエーカー回心は、客観的には、現世逃避であるとしても、彼においては、絶対的な愛の感情に支えられた、現世と妥協することのない人々の新たなつな(1)がりを求めるものとしてあったように思われるのである。

リルバーンの自然法思想の形成については、従来、オーヴァトンやウォルウィンの影響が重視されてきた。その影響や、個々の問題にわたる彼らの意見の異同については、考えられなければならないし、そのことは、オーヴァトンとウォルウィン各各の思想の分析を経たうえで果たされなければならない。ただ、ここで強調しておきたいことは、リルバーンの自然法思想の大枠が、オーヴァトンらと接触する以前に、自らの思想形成のなかで、できあがっていたこと、また彼の自然法思想は、彼の宗教思想とは矛盾せず、それによって媒介されたものだ、ということである。そして、弱い者、貧しい者、隷従のなかに置かれた者こそを「選民」として、真の仲間として把握し、彼らこそを「真の権利」の主体としてみなすリルバーンの宗教思想の内容自体は、平等派の構成員の間に、個々の問題にたいしてさまざまの見解があったにせよ、長老派および独立派にたいする平等派全体としての闘争の根幹となり、リルバーンとオーヴァトンらとの結束を支えていたと考えられるのである。

(1) これらの点については、山田園子「ジョン・リルバーンの自然法思想」法政論集、第八六号、一九八〇年、参照。



ブダペスト日曜サークルとその思想的諸問題

丸 山 珪 一

一

第一次世界大戦下の一九一五年末、ブダペストで、ルカーチとその友人バラジのまわりに一つの小さなサークルが生れた。この私的なサークルは、そのメンバーたちが後に海外でなしとげた業績のおかげで、今日日曜サークル A Vasárnapi Kör という名で広く知られるようになった。彼等二人のほかに、哲学のフォガラシ、知識社会学のマンハイム、芸術社会学のハウザー、美術史のアンタルとトルナイなどの名を挙げるだけでも、この小さなサークルのもつ意味の大きさを推し測るに充分であろう。サークルの常連メンバーは、一九一七年春には、精神諸科学自由学院 Szellemi Tudományok Iskolája を創設し、より広い共鳴の場を求めて公衆の前に登場した。この試みに

は、社民党左派の領袖サボーや音楽家のバルトーク、コダーイなども協力者として顔を並べている。しかし一九一八—一九年のハンガリーの二つの革命とそれに続く反革命は、各人の政治的決断とやがてサークルそのものの解体をもたらし、メンバーは世界各国に散り散りになった。

この重要なサークルの存在が長い間知られずにきた理由は、第一に、反革命ホルティ政権が、多くの共産主義者や亡命者を生んだこのサークルの存在を、ハンガリーの歴史から抹殺することに努めたからであり、第二に、後に共産主義者になったメンバーには、ファシズムからの解放（一九四五年）後も、自らの「観念論的」時期に言及し難い雰囲気支配していたからであり、第三に、西欧諸国に亡命したメンバーは、冷戦体制のもとで故国の文化的伝統から切り離されたなかで仕事することを

余儀なくされたからである。しかし日曜日の午後の思い出は、数十年の間メンバーの心の中で生き続けた。それは常に「現在よりはるかに現在の」であり続けた。彼等の相互の私信や後の回想は、繰り返しこのことを証言している。サークル再発見のきっかけは、やはりメンバーの一員でアメリカに在住していた詩人のレスナイによって与えられた。彼女は、一方でマンハイムを研究中のケトラーに証言を提供し、他方で同じ六〇年代半ば、一時帰国した際のインタヴューによって、すでにハンガリーで大きな関心を集めていた今世紀初頭の思想的探究に新たな一石を投じた。ケトラーの論文は、日曜サークルについて邦語でも利用しうるほぼ唯一の文献として重要なものであるが、ハンガリーの原資料に当たっていないため、さまざまな不正確な記述を含んでいる。また日曜サークルを「革命的文化主義」概念の例証という見地だけから見ているので、振幅の大きい、矛盾と問題性をはらんだこのサークルのありようが少なからず平板化されて扱えられている。しかし今は亡き人々から貴重な証言を集めたことをはじめ、研究の先駆的な役割を果たしたことは疑いない。ハンガリーのルカーチ研究は、一九七一年のルカーチ死後、アルヒーフの設置と遺稿の整理、全集の刊行、草稿や書簡を含む若き日のトランクの発見などにもつき、とりわけ実証的な面で着実な日進月歩を示している。日曜サークルについても、この中から二つの重要な書物が近年あいついで公刊された。一つはノヴァークの研究書『日曜協会』であり、いま一つは資料集『日曜サークル』である。主としてこれらに依りな

がら、本稿ではまず日曜サークルの歩みを概観し、思想的な観点からいくつかの問題点を整理しておきたいと思う。

このサークルの意義については、他のメンバーたちの熱狂的な回想とは対照的に、その過大評価を戒める他ならぬルカーチ自身からの異論がある⁽⁵⁾。ルカーチ・グループとも別称されるこのサークルが、ルカーチ自身にとつて他のメンバーたちにとつてでは、もつ意義を異にするのは当然であろうし、さらにルカーチが自己のマルクス主義への転回に先立つ時期の仕事を通じて重要視しなかったのに対し、他のメンバーたちの苦しい時代の思い出の中では、若き日々の真剣な思索とひたむきな議論はますます様式化されていったであろうから、評価の対照はこれによって不可避免的に強められたと考えられる。しかし日曜サークルは、ここから巣立ったより若い思想家たち（因みに発足当時ルカーチが三〇歳、マンハイムは二二歳であった）の思想的原像を形づくただけでなく、ルカーチ自身の思想的転回に直接先行する危機の時代の重要な対話の場として——彼の言にもかわらず——軽視しえぬ役割を果たした。そして何よりも、「平和な」一九世紀が終りを告げ、資本主義があらゆる矛盾を顕在化させはじめた時点での、鋭敏な若いインテリゲンチヤたちの彷徨と探究、希望と絶望の交錯の記録として、日曜サークルの歴史は、戦争と革命のこの世紀の思想的原流の一つをなしており、またそのようなものとしてそのまま今日の我々の議論の素材でもある。

(一) この領域でのスタンダードワークは、Horváth Z., *Magyar*

századforduló. A második reformmenekedék története (1896-1914) [ハンガリーの世紀転換期], Gondolat Kiadó, 1961, 1974 であるが、副題が示すように、大戦前を対象としているため、日曜サークルには触れていない。日曜サークルとの関係で最も重要なのは Hermann I. (szek.), *A magyar filozófiai gondolkodás a századokon* [世紀初頭のハンガリー哲学思想], Kossuth Könyvkiadó, 1977 である。

(2) D. Kertler, *Martínus und Kultur. Mannheim und Lukács in der ungarischen Revolutionen 1918/19*, Luchterhand Verlag, 1967. (徳永訳「若きルカーチとハンガリー革命」『ルカーチ研究』所収、白水社、一九六九年)。なお邦訳が出たあと、改訂英語版が発表されている。

(3) Novák Z., *A Vadszárk Tűrszárk*, Kossuth Könyvkiadó, 1979. ノヴァークは日曜サークルと精神諸科学自由学院をあわせて日曜協会という名称で区別している。

(4) *A Vadszárk Kör. Dokumentumok*, Gondolat Kiadó, 1980. この資料集にはメンバーたちの回想、バラジとレスナイの当時の日記、書簡、当時の論文や書評などが集められているほか、ヴェゼール、カラディ、阿女史によるきわめて有益な序論が附いている。本稿はこの序論に多くを負っている。

(5) Lukács Gy., *Magyar irodalom-magyar kultúra* [ハンガリー文学—ハンガリー文化], Gondolat Kiadó, 1970, 14 old.

二

ルカーチのまわりに、あたかも太陽をまわる遊星のように、友人たちがとりまき始めたのは、ほぼ一九〇八年頃であった。言わば日曜サークルの前史にあたるこれらの動きの中から最も重要なものを挙げるとすれば、一九一一年に二号刊行された哲学雑誌『精神』*Szellem* の試みであろう。フェレプとルカーチ

によって編集されたこの雑誌には、バラジ、当時ギムナジウムの生徒だったマンハイム、作家のリトヴィクの他、独創的な現象学哲学者で、ち若くして戦場に倒れたザライなどが加わっていた。この雑誌がハンガリーの思想界に容れられなかったことは、ルカーチが故国を去った大きな原因の一つであった。⁽¹⁾ ルカーチが国外へ出て以降も何度かなされたグループ組織化の試みは、いずれも失敗に終わった。

これは、結局一九一五年末、友人たちの私的な集まりとして実現した。その決定的なきっかけは、ルカーチが兵役にとられ、ハイデルベルクから戻ってきたことにあった。彼は前線勤務を免れ、自由な時間の大半をバラジの家で過ごした。バラジは前年の開戦を熱狂的に迎え、自ら兵士の運命を身に引き受けるべく志願したが、負傷して除隊し、ちょうどヴダに小さな家を借りたところだった。ルカーチの一九一一年の危機は、ハイデルベルク移住によって表面上解消されていたが、戦争の勃発とそれにもなうドイツ知識人の中の孤立によって、逆に絶望的なまでに深まっていた。周知のように、ルカーチはかの地で『小説の理論』(ドストエフスキー論の構想の第一章として成立した)を書き終え、その中でこの第一次世界大戦の時期をフィヒテの言葉を借りて「完成せる罪業の状態」と特徴づけていた(芸術はそれに対する「最後の審判」と見なされた)。戦争に対するバラジとルカーチのこの一見対蹠的な態度は、それにもかかわらず共同でサークルをつくる妨げにはならなかった。二人はそれぞれに痛切な孤独を体験し、共同体への途を

手探りしていた。サークルは彼等にとって孤独解決の試みのための枠組であり、手段でもあった。

そのお膳立てをし、組織したのは、バラージであった。サークルはやがて日曜日の午後恒常的におこなわれるようになり、日曜サークルと呼ばれた。常連メンバーはルカーチ、バラージのほか、リトーク、アンタル、フォガラシ、ハヨーン（バラージの妻）、シュラマディンガー（のちバラージの二番目の妻）、当時大学生で「子供たち」と呼ばれていたハウザーとマンハイムであった。やがてレスナイとラング（のちマンハイムの妻）、少し遅れてフュレフが参加した。一九一八年には自由学院の聴講者の中から、もう一つ若い世代のゲルゲイ（画家で、のちレスナイの二番目の夫、カールドル（ジャーナリスト）、ラドヴァーニ（のちゼーガースの夫、マルクス主義労働者学校校長）、トルナイが加わり、彼らが「子供たち」の呼び名を受け継いだ。さらに秋には作家のシンコー等が加わった。その時々にはさまざまの人が招待されたが、メンバーになることは、まじめで形而上学的な志向のある人だけに認められた。メンバーは正直に話すことを義務づけられた。奇妙なことだが、彼等はずつと互いに敬称で呼びあっていた。ハウザーによれば、彼等は「午後三時から夜中の三時までたむろしていた。十二時間のうち十時間はルカーチがしゃべった。」サークルの精神的指導者はルカーチだった。彼は討論の中心になり、入り組んだ発言を一定のテーマに導いた。バラージやレスナイの日記によって確認されるように、討論の内容とルカーチの書いたもの

との緊密な連関は明瞭である。大雑把に言って恒常的なテーマは二つあった。一つは芸術の問題であり、さらにこれは、ルカーチがハイデルベルクで取り組んでいた美学にかかわる理論的諸問題と、メンバー（とりわけバラージ、レスナイ、リトーク等）の作品に即した実践的諸問題とを含んでいた。第二のテーマはより一層重要で、魂の本質の把握、倫理と経験的生のありよう及び相互関連などが論じられた。ここには彼等の精神的道徳的危機が直接にうつし出されている。このテーマ群は、とりわけルカーチのドストエフスキー論の計画と結びついており、たとえば、ふざかしい生の可能性としてドン・キホーテ及び聖者と並ぶ第三の可能性があるかどうかという議論をバラージは書きとめている。⁽³⁾ドストエフスキーとキルケゴールは、サークルで最も多く引きあいに出される名前であった。鋭い倫理感覚、インターナショナルな視野は若い世代をルカーチのまわりに引き寄せた。彼等はローカリズムから脱却しただけでなく、インターナショナルな場そのものの問題性にも目を向けた。

しかし一九一六年七月、ルカーチは兵役を解除され、再びハイデルベルクへ戻った。これはサークルにとって大きな打撃だった。議論の理論的水準は明らかに低下し、内容を欠くようになった。その打開のため、主として各自が作品を持ち寄って朗読し、これについて議論しあうという形がますます多くなった。バラージたちが、このようなサークルの不満な現状を打開するために新しい活路を求めはじめたことと、ハンガリーの精神生活において自分たちが占めている独自の位置の重要さの予感

とが結びついて、何か学校のようなものをつくらうという計画が生れた。これは、私的な領域から一歩踏み出て、より広く彼等の理念を訴えかけることを意図するが、逆にまたそのアクチュアリティを問われることをも意味し、そのことはさらに彼等の独自性をより具体的に自覚することにつながる。こうして国外にいるルカーチを含めての再結集がはかられた。計画は早急に実行に移され、一九一七年三月には、バラージとフォガラシの講義を皮切りに「精神諸科学の領域からの講義」が始まった。これは社会科学協会 Társadalomtudományi Társaság が一九〇六年以来労働者のために開いている自由学院の方向をはって、精神諸科学自由学院と名づけられた。社会科学協会はブルジョア急進主義者のヤーシによって指導され、英仏系の自由主義、実証主義を喧伝し、後進ハンガリーの政治的改革に情熱を燃やしていた。バラージの手になると推定される学院の趣意書は、この既存の自由学院とのちがいが、それと並んでの存在理由を示すことをほとんど唯一のモチーフとしている。それによれば、第一に、講演の性格という点では分りやすさという点に意を用いない、第二にその対象及び目的という点では「新しい唯心論の世界観をひろめ、その諸問題と取り組む」——この二点で異なるとされている。新しい自由学院は、その時代を「形而上学的観念論への決定的転換」の時と規定し、その担い手としての「新しい世代——共同体」に呼びかけている。この意味では日曜サークルそのものがその中核となるべき青年サークルであり、先述のようにサークルは学院の優秀な聴講者を加えて拡充

された。

講師と内容を掲げると、第一期は、バラージ「ドラマツルギー」、フォガラシ「哲学思想の理論」、フュレブ「ハンガリー美術における民族性の問題」、ハウザー「カント以後の美学の諸問題」、ルカーチ「倫理学」、マンハイム「認識論と論理学の諸問題」、リトーク「美的作用の諸問題」、ゼミとしてアンタル「セザンヌとセザンヌ以後の絵画」、ユダーイ「ハンガリー民謡について」であった。第二期はフォガラシの入営と冬の石炭不足で遅れ、一九一八年二月に始まった。「魂と文化」と題するマンハイムの開講講義は、学院の綱領的内容を示すきわめて重要なもので、彼等の先駆者の名を挙げ、共同の精神的立場、文化の危機に対する共同の態度を明らかにし、さらにそこから各講師のテーマの説明に及んでいる。予告された講師とテーマは、フォガラシ「精神史の方法」、ルカーチ「美学」、バラージ「抒情の感性の発展」、「ハンガリーの抒情詩人たち」(ゼミ)、ハウザー「芸術上のデイレクタントイズム」、アンタル「現代絵画の構図と内容の形成」、サボー「マルクス主義の究極的諸問題」、ユダーイ「ハンガリー民謡」、バルトーク「民衆音楽と現代音楽」、マンハイム「認識論体系の構造分析」、ヴァリヤシ「現象学研究」であった。第二期は夏まで続いたが、講義の一部は、敗戦の兆しと社会対立の激化という情勢の中で——サボーの場合には病氣のために——予告通りになされなかったものと思われる。どの講義にも平均して七〇名の参加者があり、聴講者たちの真摯な姿勢はバラージたちを喜ばせた。こうして一年後には

学院のまわりに、決して数多くはないが、「新しい哲学的な倫理的に真剣な世代」が形成され、これは既成の大学と公認の文化の側から激しい不安と妬ましい注目を呼びおこした。

一九一八年になってから、精神諸科学自由学院と社会科学協会の自由学院の合同をはかる提案がヤーンからなされた。「社会科学協会はどこから金を手に入れて、その学院の改革をもくろんでいる。さわめて水準の高い反大学にしようというのだ。さしあたって学科は二つ。一つは社会学、国民経済学で、もう一つは精神科学だ。完全自立という保証つきで後者の充当のために我々の学院を求めている。」と、バラージはこの年七月の日記に書いているが、社会科学協会が三月におこなった会議はすでに二つの学院の共同行動の第一歩であった。ここには日曜サークルからも参加して進歩と観念論の関係をめぐって議論がなされた。さらに社会科学協会の機関誌『二十世紀』*Husadith Sa'ad* 誌上で展開された民族問題討論へのルカーチの参加も、共同行動の一つのあらわれと考えられる。しかし結局合同は実現しなかった。一つにはガリレイ・サークル *Galliei Kor* (社会科学協会の影響下の学生団体で、大戦中反戦活動を始めた) の禁止などに見られる外的事情の困難が増したためであり、いま一つには、逆に事態の急進展によって、やがてメンバーが革命政府下の大学に迎えられ、そもそも反大学が不要になったからでもある。

三月の会議で観念論をめぐる議論の基調となる報告演説をおこなったのが、フォガランであったことは偶然ではない。彼は

社会科学協会でも数年来系統的に哲学史の講演をおこない、また日曜サークルの「第二の理論的權威」として、唯一人両方にまたがった活動的メンバーだった。フォガランの報告「保守的観念論と進歩的観念論」の主眼点は、哲学と政治の關係にかかわっている。「すべての哲学的観念論は保守的世界観の同盟者であり、進歩的思想は自然科学的世界観とこれに照応する実証主義あるいは一元論にその確証を見出す」という考え方(社会科学協会と社会民主党の理論が念頭に置かれている)を、彼は批判の組上にのせ、これに対して逆に「進歩的観念論」と進歩的政治の関連の必然性を主張する。しかし彼によれば進歩的政治とは、現実政治(権力政治)でなく、世界観的政治でありえず、この世界観は美的世界観でも形而上的世界観でもなく——これらが「保守的観念論」と結びつくとされる——倫理的世界観なのである。討論の中心に立ったのは、とりわけサーボールとルカーチだった。ルカーチはフォガランを支持しつつ述べている、「倫理的観念論は政治に向うかぎりにおいて、倫理的理想にもっともよくかなう制度の産出、理想の実現を阻む制度の廃棄以外の何ものをもそこに求めることはできない。そしてすべての倫理的観念論にもとづく政治は、到達しうるものが政治にすぎないということ、すなわちその発展を積極的にしる消極的にしる助けるような制度の産出にすぎないということ、いついかなる瞬間にも自覚している。」これらの発言において、ルカーチ自身後に「右翼的認識論と左翼的倫理の総合」と名づけた立場が最も純粋な形で表現されている。そして観念論的立

場よりする革命的行動の基礎づけが多かれ少なかれ必然的にそうならざるをえないように、この左翼的倫理を支えているのも、カント＝フイヒテの倫理の立場——その内容化、具体化という形ではあれ——である。

前年のロシア革命の成功は、全世界の進歩的インテリゲンチヤに対して、歴史哲学と社会主義革命の関係、政治と倫理の関係の問題を提起した。この観念論をめぐる論争の重要性は、ルカーチとそのサークルがはじめて公然と政治的見解を表明したこと、しかもその際無条件に進歩の側に加担することを表明したことにある。これは日曜サークルの政治的転換に途を拓くことになった。論争は第二インターナショナルの理論的実践的破産の中で——これは当時の情勢のもとで少なからずマルクス主義そのものの破産と同一視されたが——進歩の側に立とうとするインテリゲンチヤの出口探究の興味深いドキュメントとなっている。

敗戦は多民族国家ハプスブルク帝国の解体と民主主義革命に導いた。しかし既存のどの政治的立場とも自らを同一化しえなかったルカーチたち日曜サークルのメンバーは、一〇月のブルジョア民主主義革命を準備する政治過程において重要な役割を演ずることはできなかった。彼らはもっぱら道徳的な見地から政治的過程を判断していた。しかし革命的情勢の進展は、最終的に彼等をキルケゴールの「あれかこれか」の決断の前に立たせた。もともと単なる政治的解放にとどまることに甘んじえなかった彼等は、ロシア革命によって提起された問題を考えつめ

ていた。日曜サークルの議論において、これは革命的テロル、暴力による人類の救済の問題をめぐるテーマとしてあらわれる。

ひとは自己の最も大事なものの、個人の道徳を、人類の救済という高次の目的のために犠牲にすることを要求しうるか、すなわち暴力による救済は、「汝殺すなかれ」の絶対的命令を侵犯した罪を自らにひきうけねばならず、この場合魂は自己の救済のために魂そのものを犠牲に供し、現実政治家となるのである。一方このことを認めぬ人は、反動の側のあらゆる罪過を身に負わなければならない。しかしまた暴力が人類を救済しうる保証はどこにあるであろうか。この保証をいかなる知ももたらすことはできず、それは信念、より正確には信じようとする意志の問題なのである。メンバーは——反動の側に移ったリトヴィクを除いて——この点で信じようとするものと懐疑的なものとに分岐した。ルカーチもしばらくためらった。彼はボルシェヴィズムを道徳的に断罪する名高い論文を書いたが、その論文が印刷された時点ですでに新生のハンガリー共産党に入党していた。日曜日と日曜日の間に「サウロがベテロになった」ことは、彼に近い仲間をも驚かせた。が、やがてメンバーや学院聴講者の多くがルカーチに続いた。ノヴァークはこの一九一八年一月二月のルカーチ入党をもって基本的に日曜サークルの終りと解している⁽¹⁰⁾。この意味では、前述のテーマは日曜サークル最後のテーマ、倫理的観念論の自己止揚と言うことができよう。

しかしその後の日曜サークルについて、後史としてであれ、若干のことをしるしておくとなれば、第一に一九一九年三月の

プロレタリア革命政権樹立以後、サークルのメンバー（アンタル、バラージ、フォガラシ、ゲルゲイ、ハウザー、レスナイなど）は教育人民委員となったルカーチのもとで、それぞれ重要な働きをした。マンハイムやフュレブは大学で講義をした。この段階では、ちがった結論を引き出したメンバーたちの共同行動が、文化運動の領域においてまだ可能であった。広範で多様な文化政策は、政治的手段に関して一致できない人々をもプロレタリア政権のまわりにひきつけた。サークルのこの頃の主要テーマは政治と文化の関係であった。

第二に、一三日間で革命政権があえなく崩壊したとき、サークルのメンバーのほとんどが亡命を余儀なくされたが、かつてのメンバーたちが数多く顔を揃えたウィーンで、再び日曜日の集まりがもたれるようになった。作家ガーボルら新しいメンバーが加わり、レーヴァイがしばしば訪れ、オーストリアの作曲家アイスラーもやって来た。だがマンハイムとハウザーは逆に姿を見せなくなった。倫理的、哲学的テーマと並んで、ますます政治的テーマが正面に出てきた。これは主としてプロレタリア革命挫折の原因、今後の運動の展望の問題にかかわっている。すでにかつての日曜サークルに比して、メンバーの個人的結びつきは弱まり、対話もばらばらになっていたが、相変わらず自分の住居をサークルの場として提供してまとめ役をつとめていたバラージが、一九二六年ベルリンに移るとともにサークルの歴史は最終的に幕を閉じた。

もともと単なる談話サロンとしてでなく、時代の矛盾に引き

裂かれた青年たちの真剣な途の探究として出発した日曜サークルが、革命と亡命の波の中に没していったことはけだしふさわしい終末と言うべきであろうか。

- (1) 他の重要な原因として、この年親友のボッセルが病死し、恋人イルマが自殺、心の絆が断たれてしまったと感じたこと、フダヘスト大学で教授資格申請が拒否されたことが挙げられる。
- (2) 前掲ケトラ、徳永訳、二二六頁。
- (3) 一九一五年二月二八日の日記 (Novák, *ibid.*, 41 old.)。資料集にはこの重要な部分は採録されていない。
- (4) 学院の趣意書は、資料集の写真部分に掲載されている。
- (5) A Vasknapi Kör, *ibid.*, 186 old.
- (6) *Ibid.*, 91 old.
- (7) Fogarasi B., Konzervatív és progresszív idealizmus, A Vasknapi Kör, *ibid.*, 247 old.
- (8) Lukács Gy., Hozzájárulás Fogarasi Béla Konzervatív és progresszív idealizmus című előadásához, *Ifjúkori műveik* (1902-1918), Magvető Kiadó, 1977, 841 old.
- (9) G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, Luchterhand, 1971 (Sammlung Luchterhand), S. 16.
- (10) Novák Z., *ibid.*, 5 old.

三

日曜サークルを思想的に位置づけるに当って、最小限必要と思われる問題に限ってここでは考察してみたい。

まず第一の問題は、その思想的統一をどこに求めるかということであろう。サークルがもともと友人たちの私的な集まりであった以上、ルカーチが言うように「統一的な日曜サークル的立場が存在したなどということは論外」であろう。しかしこの

ことは共同の世界感情とでも言うべきものの存在を否定するわけではない。これは、日曜サークルが公けの舞台に登場し（精神諸科学自由学院）、他潮流との論争の場に出る（進歩的観念論をめぐる論争）につれて、限定を受け、明確になっていった。

自由学院の基調として、バラジは「唯心論、新観念論、問題感覚」をモシ、またルカーチによれば「講師たちを本質的に結びつけていたのは、観念論哲学の名における資本主義への反抗であった。実証主義に対するこういつた拒絶が一同に共通した態度だった。」⁽³⁾マンハイムの講演「魂と文化」では、倫理的美的見解における規範主義、世界観における形而上学をめざす観念論、研究方法における多元論をあげ、さらにその根底に文化に対する統一の見地を指示している。すなわち、文化の諸領域が肥大化してリヴァイアサンのようになり、文化に対する我々の関係は危機に陥った、しかし各領域の構造が認識されるようになった現在、世界像の性急な完結は望めないにしても、やがて新しい形而上学の光がそれらの内的構造を照し出すことを期待しうる時点にまで到達した、と。

日曜サークルの思想を特徴づける契機は、まず形而上学へのこのアンビヴァレントな志向である。「世界像の完結」への姿勢は、メンバーによって多少重点のおき方を異にするが、その両極は、日曜サークルの外にあって、メンバーに大きな影響を与えた二人の哲学者ザライ、ブロッホの名によって代表される。すなわちザライの方向は、諸領域の独自性と方法的多元論を、ブロッホの方向は領域の踏み越えと形而上学的努力を示す。日

曜サークルのメンバーにとつて、形而上学は体系的形態において展開される対象でなく、言わば彼等の様々な試みの精神的背景であった。サークルの外から彼等に向けられた「ドイツ的」「あいまい」という非難は明らかにこのことに結びついている。

彼等の創作やエッセイの背景をなす形而上学的核心はきわめて簡明であつて、日常の経験的生と真の生、価値の世界の対置、後者による前者の批判という点にある。彼等による哲学的実証主義の、倫理的相対主義の、政治的自由主義の、芸術上の自然主義と印象主義の批判はここに基づいている。問題は二つの世界の統一が可能か否かにある。生の無意味、空虚さはなくならうであろうか、価値（文化）の諸領域の孤立は止むであろうか。この視角からは芸術作品の存在は特別な意義をもつていて、サークルでの芸術をめぐる議論は、すべてこの世界観的問題と結びついていた。作品は経験的生の優位をゆさぶり、すでに存在するだけで価値秩序を示している。しかし作品は、結局日常的生の希望のなさを強調するだけで、それを変革することはできない。日常的生からの昂揚は瞬間的にとどまる。ここにあらわれた文化の危機、芸術家の悲劇はサークルの重要な論点であつた。このように作品を介しての統一の望みなきがゆえに、サークルの倫理的テーマをめぐる議論はいっそう重要である。とはいえ彼等は、文化の客観的世界からの後退を意味する内省的な途、魂の内での絶対（神）との直接的統一という神秘主義的方向をとらなかった。彼等の求めたのは、ドストエフスキー及びキルケゴールの独特な受容と関わって、「魂から魂へ

の途⁽⁵⁾」の探究であつた。あるいは階級、出身などの社会的諸規定の衣がぬぎすてられる「魂の現実」としての共同体の実現であつた。これが倫理的觀念論の基礎をなしている。「魂の革命」「人間革命」として政治革命に對置して言われた共同体への呼びかけは、現実の政治過程への觀念的無批判性の反面、事實上社会革命（政治革命を超えた）へのラディカルな要求としての機能の一面をも内在させていた。

第二の問題は、日曜サークルの社会的基盤の問題である。⁽⁶⁾オーストリア＝ハンガリー帝國の一部として、その農業後背地をなしていたハンガリー王国は、今世紀初頭封建的起源の（だがますます資本主義化しつつある）大土地所有の貴族と新興大ブルジョアによつて経済的に支配されていた。しかし政治的な実権は、大貴族とその目下の同盟者たるジェントリ（下級貴族）の手に握られていた。官僚層はこのジェントリに占められていた。資本主義の發達とともにジェントリはますます没落したが、二大支配階級の對立を利用して、その政治的比重をたかめさせた。ブルジョアジーの層はまだうすく、少数の大都市と工業地帯に集中していた。労働者階級もまたそれに相應して弱体であつた。それを代表する社会民主党の活動は、改良主義的オーストリア社民黨の影響下にあつて、主として労働者の日常の利害の擁護と普通選挙權の獲得に向けられていた。人口の大多数を占める農民大衆は政治的にはほとんど組織されていなかった。

ハンガリーブルジョアジーの大多数は同化したユダヤ人から

成つていたが、政治においても文化においても半封建的指導層に順應していた。前世紀の六〇―七〇年代以降、ユダヤ人の同化は、政府の推進策によつて――少なからず国内少数民族民族に對する對抗策としてであるが――かなり進んだ。それゆゑ同化の過程にあつたブルジョア第一世代は、半封建的体制に継ぎ木されたこの自由主義的政策の翼の下に首をすくめ、世紀転換期までは、法的宗教的レヴェルでの解放に満足して、政治的文化的解放の觀念を自分自身から遠ざけていた。そしてそのことによつて人民大衆の擄取において、また少数民族民族の収奪において体制の眠れるパートナーとしてふるまつた。しかしもっぱら経済的致富と地位向上に意を用いたこの第一世代に對し、ブルジョアジーの次世代は知識と教育の獲得を正面に押し出した。世紀はじめにすでに自由業の經歷において大きな比重を占めていた新しいインテリゲンチヤは、この同化したユダヤブルジョア階級の第二、第三世代を中核とし、旧インテリゲンチヤの民主的部分をひきよせて、ハンガリー社会の半封建的桎梏とたたかい始めた。これがいわゆる第二改革世代（一八四八年革命を準備した第一改革世代にならえて）であり、世紀はじめの思想芸術革命の社会的基盤をなしている。

しかし世紀はじめには、他方で政治的反動とナショナリズムの擡頭があり、ユダヤ人は同化を阻まれ、その帰屬意識を深刻に揺さぶられた。ルカーチ、ザライのブダペスト大学教授資格取得の失敗も、この反ユダヤ主義にその真因があると思はれている。⁽⁸⁾日曜サークルのメンバーは、しばしば自分がハンガリー

人でなく、最初のヨーロッパ人だという誇り高い信念に苦しんだ。バラージの日記に何度か触れられているコンミュニンの夢は、その最も興味深い例である。ルカーチ、バラージ、二人の女性（ハヨーン、シュラマディンガー）は、ドイツのどこかに庭と大きな書庫のある家で共同生活をする構想を繰返し語りあった。その際生計は野菜栽培によって立てる、より正確には、女性二人が野菜を作って売り、男二人は文筆にいそしみ、かつ若い世代の指導に当たるといのである。彼等の「魂の現実」は革命によって実現される大コンミュニンから、典型的な小ブルジョアのユートピアであるこの小コンミュニンまで包みこんでいる。（なおマンハイムの後の「自由に浮動するインテリゲンチヤ」概念も、一方ではプロレタリアートのヘゲモニーが弱く、インテリゲンチヤの社会的比重が大きかったこと、他方では同化ユダヤ人の帰属の不安定さに本来の出所をもつものである。）

彼等はこうしてハンガリーの社会的発展の半封建的後進性、その上に立った帝国主義への移行、第一次世界大戦の勃発による重圧、ナショナリズムと政治的非合理主義をとりわけ鋭く自己の身に体験した。ユダヤ系ブルジョアインテリゲンチヤのこのような部分が、日曜サークルの社会的階級的基盤なのである。自由学院の趣意書に言う「新しい世代—共同体」の実体もここに求められる。社会的出身からも世代的にも他のメンバーと異なるリトークが反革命陣営に移ったことは、日曜サークルの全体としてのこの社会的性格を逆に裏書きすることになる。

彼等を取りまく社会的危機がさしあたり文化の危機一般の従属的契機としてとらえられたのも、この社会的基盤に照応している。

さて第三の問題は、世紀初頭ハンガリー精神生活における日曜サークルの位置づけである。言うまでもなく、この時期の思想芸術革命は一九一八—一九一九年革命へと歩むハンガリー社会の発展の反映であり、またその要因でもあった。この思想芸術革命を担った諸潮流、諸グループの中で日曜サークルが占める独特な位置は、このサークルがそれらの中で一見もつとも右に位置し、最も現実から遠く、しばしば非合理主義的な一面を見せたにもかかわらず、革命の最も急進的な支持者、働き手は、このサークル及びその影響下から最も多く輩出したという事実に象徴されている。日曜サークルは既成の体制を拒否し、とりわけそれとの妥協を拒否したが、何ら明確な政治的プログラムももたず、したがって革命の準備過程で一個の政治勢力としてふるまうことはもちろん、ほとんど政治的影響力をもつこともなかった。政治的見解⁽¹⁰⁾という点では、サークル内でも一致していなかったであろう。

彼等は概して理論的抽象的高みから、社民党やヤーシたちの選挙法改革などのための地道な日常的政治活動を見下していた。社会科学協会と『二十世紀』誌は、スベンサー、コント、デュルケムなど社会学と実証主義を系統的にハンガリー思想界に導入したが、このグループの社会的基盤もまた主としてユダヤ系の自由主義的な都市ブルジョアジーであった。ドイツ観念

論に重きをおく日曜サークルはヤーシたちの実証主義的傾向とも相容れなかった。ヤーシ夫人であったレスナイは、同時に日曜サークルの重要な一員としてそのディレンマに悩み、これが後にヤーシと分れる基因となった。しかし他方日曜サークルのメンバーは、社会科学協会の場合で講演をおこない、『二十世紀』誌に寄稿し、共同討議に加わり、さらに共同で反戦行動の試みもおこなった。これらの事実が、『二十世紀』グループと日曜サークルがハンガリーの半封建的後進性の批判という社会的課題において客観的に一致していたことを示している（共同行動のイニシアティブはいつも社会科学協会の側にあった）。この点から見れば、社会民主党に関しても基本的に同じことを言えるであろうが、同党とは間に立っていたサボーやヴァルガを除けば何の直接のコンタクトももっていなかった。

文学雑誌『ニュガト』*Myugat*との関係はもう少し複雑であった。進歩の側に立とうとする若い世代のすべての才能ある作家、批評家がこの雑誌で協働した。ハンガリー語で西という意味のこの雑誌のタイトルは、すでにその西欧志向をあらわしており、ハンガリーの文化的後進性の克服の問題を射程に入っていた。日曜サークルのメンバーもほとんどが『ニュガト』の寄稿者であった。しかしこの雑誌の主流から彼等は概して敵対心をもって迎えられる。アディを「革命なき革命性の詩人」と規定したルカーチの名高い論文は、『ニュガト』で拒否されたため、『二十世紀』誌に掲載されねばならなかったし、『ニュガト』の有力な詩人バビッチによるパラジ・非ハンガリー人という

非難はルカーチとの論争を呼んだ。『ニュガト』はもちろん多様な傾向、多様な資質の作家たちの連合体であったが、その支配的な雰囲気は芸術的には印象主義であり、社会的には国家公認の半封建的文学と闘うのでなく、むしろそれと並んで存在を認められることをめざしていた。日曜サークルのメンバーが『ニュガト』運動の中で完全に孤立していたのは、彼等が芸術的にも社会的にもそうした相対主義的な妥協の立場と相容れなかったがゆえである。このことは、やはり『ニュガト』運動の中にあつて孤立していた非妥協的な革命詩人アディに彼等を近づけた。アディの詩からは徹底的な民主主義革命の思想が鳴りひびいてくるだけでなく、その芸術形式においても現代そのものであった。それゆえラディカルに思考する何びとも彼の魅力からまぬがれることはできなかった。日曜サークルのメンバーの多くにとって、アディの詩は真に浄化的な体験であった。しかしアディ自身はいかなる類の形而上学とも無縁であった。あまつさえ日曜サークルの政治的匿名性がここに加わり、彼らとアディの間にも直接の協働関係は生れえなかった。

こうして日曜サークルは自身の機関誌をもたなかったため、『二十世紀』にも『ニュガト』にも、またアカデミーの『アテネウム』*Athenaeum*（自由主義的なアレクサンデルが編集を引き受けて以来）にも執筆したが、どこにも自らを解消することができず、またのぞまず、批判的距離を保ちながら、すべての進歩的努力との間に暫定的な関係を結んでいた。

次に日曜サークルに思想的理論的影響を及ぼしたドイツの諸

サークルとの関わりについても触れておきたい。(これが第四の問題である)。バラージ、リトーク、ルカーチはジンメルの家でおこなわれていた私的コロキウムのメンバーであったし、ルカーチがハイデルベルクでウェーバーサークルの重要な一員だったことはよく知られている。日曜サークルは、その自由な談話会形式において後者のほうに近いが、その非社会的神秘的な一面は、むしろ同じハイデルベルクのゲオルゲサークルを思いおこさせるかもしれない。ウェーバーが自己の「世界観の対極」として一方でゲオルゲを、他方でルカーチたちを挙げていた事実は示唆に富む。一九一〇年代には、ヨーロッパ到るところの思想サークル、文学芸術サークルに新たな世界観への渴望が顕著にあらわれた。これは帝国主義段階に移行したブルジョア社会の深部の危機の投影であり、直接には、前世紀後半に支配的であった実証主義的、自然主義的印象主義的諸潮流及びアカデミックな形式主義に対する反動として登場した。日曜サークルはこれらのヨーロッパ的動きに対応し、かつ匹敵するハンガリーの存在であった。しかしこの場合ハンガリーのVという形容詞が重要である。日曜サークルの独自性は、基本的にこの点に還元されると思われるからである。

すでにサークルの前身『精神』誌は、ドイツの新カント派哲学雑誌『ロゴス』Logosと期を同じくして創刊され、まさにハンガリーの『ロゴス』たらんと意図していた。しかし『ロゴス』がアカデミーの中心であったのにたいし、『精神』はアカデミーから敵視されただけでなく、非哲学的な反対派にも容れ

られなかった。このことは『精神』が一方でアカデミックな専門哲学の枠にとられぬ全一的世界観を志向したこと、しかし他方この志向がそれ自身再び哲学的な(観念論的な)形態をとったことにもとづいている。これは先に形而上学へのアンビヴァレントな志向として特徴づけたところである。またルカーチの例で言えば、彼はハイデルベルクで教授資格を得るために、基本的に新カント派的な専門哲学的枠組のなかで美学と取り組んでいた。しかし第一次大戦の勃発は、戦争に熱狂した圧倒的多数のドイツの思想家たちの中で彼を孤立させ、さらに時代を断罪した彼の「小説の理論」は専門哲学者として歩む経歴をだいたしにするものだとし、ハイデルベルクの友人たち(ウェーバー、ラスク、ヤスパーズ)の非難を受けた。専門哲学がエッセイかの二者択一として定式化しなおされて受けとめられたこの問題も、いわゆるプロッホの無作法にもとづくウェーバーサークルからのしめ出し問題同様、時代に対する形而上学的全一的世界像形成の問題を根底にもっている。

日曜サークルのメンバーたちによる生の哲学の再解釈もこの問題群と結びついている。彼等は生の哲学の認識論的問題(生と体験の等置、直観の強調)よりは、もっぱら世界観の問題、とりわけ文化危機の理論と取り組んだ。生はここでは魂の疎外された対極と解される。彼等もまたジンメルと同様、疎外を歴史的社会的基礎からきり離して、文化一般の危機のあらわれとみなした。マンハイム「魂と文化」は明らかにジンメルに依拠しつつも、文化の危機を「人間の条件」そのものにすることに

よってそこから諸念をひき出したジンメルと異なり、文化革新の課題を正面に押し出している。

極言すれば、ウェーバー、ジンメルたちと日曜サークルのちがいは、一方に未来がなく、他方に未来が開かれているというところにある、これは究極において各々の社会の中でのインテリゲンチヤの位置のちがいを反映している。日曜サークルの独自性はこの意味では、ルカーチの弟子の一人の言を借りるならば、「ハンガリーの民族的後進性の実り多い裏面」であり、あるいはもう少し広く東ヨーロッパ独特のオプティミズムと結びついていると考えられる。実証主義を克服して新しい世界観をうちたてようとする努力は、ドイツをはじめ西ヨーロッパ諸国では、その一歩ごとに非合理主義への転落を意味した。日曜サークルは、これらの努力と同じ問題意識をもち、その影響を受け、またそれを自己の思想の一モメントとしてとり入れつつも、現状（彼等の未来としての西ヨーロッパの現在を含めて）の根本的批判こそが、彼等の思想的核心を規定する課題であった。

こうして我々は最後の問題——日曜サークルとマルクス主義の関係——に到達した。革命前の日曜サークルの議論でマルクス主義が話題にされることはほとんどなかった。彼等はマルクス主義を単純に無視はしなかったが、克服されるべき潮流とみなしていた。マルクス主義は概してジンメルとウェーバーの方法論的めがねを通してながめられていた。彼等はマルクス主義を史的唯物論に解消し、その中から階級闘争の理論を社会学的

事実の説明としては受入れたが、マンハイムの講演に言うように⁽¹²⁾、上部構造論、土台による決定の唯物論的命題を否認した。したがってマルクスは、彼等の築き上げるべき世界像の一モメントにのみ関わる特殊な社会学者として理解された。このことは一つには当時のマルクス主義が修正主義的日和見主義的な第二インターナショナルによって代表されていたことにもとづいている。その影響下にあったハンガリー社会民主党は、それのみか少数の者（サボー、ヴァルガ、クンフィなど）を除いて理論的能力を全く欠き、そして知識人全体に強い不信の念を向けていた。日曜サークルが実証主義的漸進主義的な自然科学的世界像を批判するとき、社会科学協会とともにつねに社会民主党がその念頭におかれていた。

しかしハンガリー革命の展開は、日曜サークルのメンバーを共産主義と労働運動に結びつけるとともに、改めてマルクス主義との対決を強いた。以前サークルで議論されたことが、マルクス主義との関わりで再議論され始めたが、ドイツ観念論をくぐってきた理論の高さと強い倫理的モチーフは、革命のなかにとびこんだ多くのインテリゲンチヤを彼等のまわりに引きつけた。日曜サークルが当時のマルクス主義の状態にもたらした変化は、すでに「自然科学的」なマルクス主義の洗礼を受けてから、遅く日曜サークルに加わったレーヴァイやシンコーの変化にはつきりあらわれている。日曜サークルとマルクス主義の結合は、「実践の哲学」と呼ばれる二〇年代マルクス主義のある種の相貌の源の一つとなっている。これはまず、唯物論に基

礎をおいた全一的世界観としてのマルクス主義というより、言わばマルクス主義の哲学化運動であつて、史的唯物論はその自己適用によつて資本主義社会にその妥当範囲を限定された。文化危機の理論は物象化論として資本主義的疎外の批判の方向に具体化されたが、これを克服する共産主義は経済に対する文化の支配と解釈された。

この日曜サークル的マルクス主義のアキレス腱は明らかに唯物論問題にある。この意味では、講壇マルクス主義とは言えないにしても、プロレタリアートのヘゲモニーの確立されないハンガリーの運動に規定された一種のインテリゲンチヤマルクス主義と言えよう。唯物論問題はルカーチ自身の場合にも一生つきまとわれる問題として残る。日曜サークルの形而上学の核心をなしていた経験的事実と価値世界の対立は、たとえばルカーチ理論と呼ばれる一九三〇年代以降の彼の文学理論の中で、自然主義とリアリズムの対立としてより高い段階で回帰してくるが、初期の文学論との連続と非連続の統一において再検討されなければならぬであらう。さて一方日曜サークルの世界観の観念論、超越志向こそが、メンバーたちの革命の側への転換を促したという見解がある。はたしてこれは正当であらうか。たしかに彼等の世界観の諸契機——すべての経験的現実から前進しようという要求、部分解決をめざす改良主義からの距離、社会的現実の単に社会学的な考察を越えること、個人の決断、信念に訴えること、等々——がその転換に寄与したことは疑いないが、これらのいずれの契機もそれ自身としては観念論的超越

的というわけではない。パラージにおいて問題感覚という名で、のちにルカーチにおいて全体性概念によつて包含されたこれらの契機は、その現実的基礎が把握されなかったかぎりにおいて観念論的形態において統一されざるをえなかったと考えられる。

最後につけ加えておかなければならないことは、自明のことながら日曜サークルのメンバーの一部だけがマルクス主義者になったのであつて、他の一部はちがった選択をおこなったということである。しかしマンハイムの知識社会学もハウザーの芸術社会学も、そしてアンタルとトルナイの美術史も、それぞれの若き日のマルクス主義との出会いから実り多い衝撃を受けた。この出会いなしには彼等の業績は考えられないであらう。

これまた日曜サークルとマルクス主義の関係のもう一つの重要な側面である。

研究の現段階において、日曜サークルの当事者をも含め、事実の確定においても連関の解釈においても、一致しない多くの事柄がある。のみならずサークルの個々のメンバーの見解からサークル全体に共通のものを分離抽出することは、それ自体きわめて困難なことである。本稿においては、日曜サークルのあまり知られていない諸事実の中から基本的な重要性をもつと思われる事柄を紹介しつつ、思想的な連関の中に位置づけるためにさし当って必要ないくつかの問題をとり出し、簡単に整理分析することに課題を限定した。なおこの時期の各メンバー

の見解の具体的な検討、彼等相互の関係の解明、進歩的観念論をめぐる論争やハンガリー革命の文化政策の分析についてはそれぞれ別稿を期す。

- (1) ルカーチ回想 (A Vasárnapi Kör, *ibid.*, 56 old.).
- (2) バラジ日記 (*Ibid.*, 83 old.).
- (3) 前掲ケトラ、徳永訳、二三六―七頁。
- (4) 最も代表的な例は詩人バビッチによるルカーチ、バラジ批判である。
- (5) ルカーチの一九一五年の手紙 (Paul Ernst und Georg Lukács, *Dokumente einer Freundschaft*, Verlag Lechte, 1974, S. 73.).
- (6) 以下のハンガリーの階級関係の記述に際しては、前掲ノヴァーク及びホルマンに依った。
- (7) 医者、教師、弁護士などを指すが、とりわけ注目されるのは商業学校の教師たちである。商業学校はブルジョア中堅幹部養成機関として最も自由な精神に富み、当時の学校制度の中で特殊な位置を占めていた。ハウザー、ヴァルガ、フォガラシ、フェレプ、マンハイム等が、Várnai A., Varga Jenő pályakezde, Hermann I., *ibid.*, 249 old.).
- (8) Novák Z., *ibid.*, 23 old.
- (9) バラジ日記 (A Vasárnapi Kör, *ibid.*, 89 old.).
- (10) ルカーチの回想によれば、表明されたかぎりではメンバーの多くは西欧民主主義的で、彼自身は孤立していたという (*Ibid.*, 56-57 old.).
- (11) F. Fehér, Das Bündnis von Georg Lukács und Béla Balázs bis zur ungarischen Revolution 1918, in: *Die Seele und das Leben, Subkulturbuch*, 1977, S. 136.
- (12) Mannheim K., Lélek és Kultúra, A Vasárnapi Kör, *ibid.*, 200 old.
- (13) *Ibid.*, 36 old. これは編者の一人カラディ女史の主張である。

〔最新刊〕

・目録進呈

明治国家の苦悩と

日本政治史の一断面

変容

明治大学教授 富田信男編著

定価 一八〇〇円

日本の「ブルジョア支配」は何時はじまったか。軍部はいかにして政治の実権を把握したか。理念型としての「天皇」とはどのようなものであったか。これらの諸問題を的確に把え総合的に解明した本書は、きわめて意欲的、個性的な研究成果と注目される。

〔目次〕第一部明治国家の変容―第二議会から第三議会に至る選挙権拡張をめぐる論争―院外の選挙権拡張運動―第四回帝國議會における選挙法改正とその意義 第二部明治国家の苦悩―統帥権独立制の形成と戦争指導―井上毅における近代国家の追求

議会政治への視座

富田信男著

政治意識の構造

上條末夫著

政治心理学

堀江湛他編著

近代日本政治史研究

藤井徳行者著

近代日本史の新研究

手塚豊編著

近刊

北樹出版

発売 学文社

研究 展望

戦後ヨーロッパのヘーゲル研究

——主に社会倫理を中心として——

上 妻 精

はじめに

今年（一九五〇年）に当る。このとき、この間にヘーゲル哲学が迎った運命を回顧するとともに、現在におけるヘーゲル哲学の研究動向を展望することは、自己のうちに内面化するという言葉の本来の意味においてヘーゲル哲学を記念するにふさわしい課題であろう。まして、ヘーゲルの死後から今日に至る一世紀半における思想運動が、マルクス主義や実存哲学をはじめとして、すべて直接間接にヘーゲル哲学に対していかなる態度を取るかによって決定されているとき、この課題は今日の思想的境地を自己確認するものとしても極めて意義ある

ことであろう。もっとも、それだけにこの課題を全面的に果すことは、それ自体優れた思想史研究として、この報告の範囲を越えることである。ここでは第二次世界大戦後のヨーロッパにおけるヘーゲル研究、ことに彼の社会倫理を直接に主題にした研究を中心に、しかも動向を辿るという趣旨から、個々の研究内容の解題よりも、その研究の背景、傾向、問題、影響を問うことに主眼を置くことにしたい。

ところでヘーゲル哲学、ことに彼の社会倫理は、彼の祖国ドイツの現実の歩みと結びついて、彼の死後今日に至る一五〇年の間にさまざまな解釈を受けている。そして、そこにおのずといくつかの時期区分が可能であるように思われる。基本的には五時期に区分することができよう。第一期はヘーゲルの死後より一八七一年のドイツ帝国の成立に至る時期であり、第二期は一九一四年の第一次世界大戦に至る時期であり、第三期は第一次世界大戦の破局に続くワイマル共和国の時代であり、第四期は一九三三年にヒトラーが独裁権力を掌握してから一九四五年度の第三帝国崩壊に至る時期であり、第五期は第二次世界大戦後今日に至る時期である。このとき、戦後ヨーロッパのヘーゲル研究が立つ第五期の特色として、われわれは、これまで支配的であった右派の系譜に代わって、中央派と左派の系譜を引くヘーゲル解釈が主流となったこと、右派の系譜の後退と表裏して、ドイツではピスマルクからヒトラーに至るドイツ史の中でヘーゲル哲学の果たした役割への反省が一つの系譜を形づくるに至ったこと、しかし従来こうした視角からのヘーゲル批判の強

かったアングロ・サクソン圏などではむしろヘーゲル哲学の再評価が流れとなっていること、かくして今や国際的広がりの中でヘーゲル研究が進められるようになったこと、そして最後にヘーゲルの哲学研究と文献学的研究とが両立するようになったこと、などを挙げる事ができよう。総じて、今日ヘーゲル哲学は再建期を迎えていると言うことができるのである。

一

ヘーゲル哲学の解釈史は、基本的に、ヘーゲル死後に始まる三つの系譜、すなわちヘーゲル左派、中央派、右派の流れがいかなる展開を示しているかによって特色づけられ得る。ここに今日のヘーゲル研究の高みを示すために、簡単にこれまでの各時期のヘーゲル解釈の動向を回顧してみよう。⁽²⁾

ドイツの現実には立ちながら、イギリスの産業革命やフランスの政治革命の投げかける問題をみずから引き受けることによって、世界史が現在において達した高みとして、自由と共同との統一からなる人倫的國家の理念を展開したヘーゲルの社会倫理は、また対立する諸要求を弁証法論理によって止揚するところに成立するものとして、すでにそれ自身のうちに、さまざまな解釈を許す諸可能性を潜めるものである。第一期は、一八三〇年の七月革命から一八四八年の三月革命にかけての激動の時代を背景に、これらの諸可能性が一斉に開花した時期である。ヘーゲル学派の分裂は、はじめ神学問題をめぐって進行したが、四

〇年代に入ると政治問題が中心となり、ここに一八三七年にD・シュトラウスが、当時の神学運動を特色づけるものとして提起した左派、中央派、右派というヘーゲル学派の区分原理は、神学的定式を越えて政治的定式となった。これを大きく特色づければ、左派はヘーゲル哲学からドイツの全面的な変革を打ち出す急進主義、中央派はヘーゲル哲学から穩健な自由主義の立場を取り出すもの、そして右派はヘーゲル哲学に立つて現存するプロイセン國家の支配の正当化をはかる保守主義と言えよう。分裂の口火を切ったのは、神学問題と同じく、政治問題でも左派である。一八四二年『ヘーゲル法哲学と現代政治』を発表したA・ルーゲや、一八四四年に『ヘーゲル法哲学批判』を発表したK・マルクスが左派を代表するのに対して、中央派を代表するのがK・ローゼンクランツである。そのヘーゲル理解は一八四四年の『ヘーゲルの生涯』の中に示されている。そして右派を代表するのがJ・E・エルドマンである。彼が一八五一年に発表した『國家に関する哲学的講義』は、三月革命後のプロイセンの保守主義の定式を示したものである。

ここに一八四八年を頂点に、ヘーゲル哲学は時代の哲学としての力を次第に喪失していると言つて良い。このことを端的に示すものは、一八五七年に發表されたR・ハイムの『ヘーゲルと彼の時代』である。何故ならば、この書物は、政治的には三月革命を経験し、思想的には唯物論・実証主義が支配的となる新しい時代の動向に立つて、ヘーゲル哲学を世界史の審判にかけて總決算することを目指したものである。そして、この

傾向は一八七〇年に入ってプロイセンによるドイツ統一が曲りなりに達成され、そしてビスマルクの強力な指導の下にドイツ国内が相対的安定を迎えると決定的となった。哲学運動の主流は、ヘーゲル哲学に代わって、ヘーゲル哲学の否定を本質動向として、唯物論、実証主義から、さらに新カント派や生の哲学が占めるに至った。そしてヘーゲル哲学は、エルドマンの系譜を引く右派がビスマルク体制と結びつくことによって生き残った。その代表者はC・ロエスラーとA・ラッソンである。彼らはヘーゲルのフランス革命批判から個人主義、自由主義への反対を導出するとともに、エルドマンの人倫的有機体としての国家観を権力国家観と結びつけることによってビスマルク体制に哲学的表現を与えたのである。ローゼンクランツも、一八七〇年には『国民哲学者としてのヘーゲル』を著わして、ヘーゲル生誕一〇〇年に捧げているのである。ここに第二期の特色は明らかであろう。

第三期はヘーゲル復興の時期である。これを導いたのは、思想的には新カント派の運動であり、ディルタイの生の哲学である。新カント派は実証科学の発達を受けてその認識論的基礎づけを目指したのであるが、認識が存在するものに向うかぎり、その徹底は認識の形而上学から存在論に赴かざるを得ず、このことによってカントからヘーゲルへの道を追うものとなったのである。また、生の哲学は、それが非合理的な歴史的生の合理的理解を目指すとき、これによってヘーゲルの弁証法論理に接近するものとなったのである。そして、さらにこれには第

一次世界大戦を挟んでのヨーロッパの危機的状況が与った。ニーチェやキルケゴールの思想が広く注目され始めたところに窺えるように、人々の関心は認識より存在へ、そして人間的生に向うに至り、文化や歴史が問われるに至ったのである。一九一〇年、W・ヴィンデルバントがハイデルベルク大学総長就任に際して行った演説『ヘーゲル主義の復興』は、新しい時代を迎えたヘーゲル哲学の認知であると言って良い。そしてヘーゲル死後一〇〇年に当る一九三一年を挟んで、一九三〇年ハグ、一九三二年ベルリン、一九三三年ローマで開催された国際ヘーゲル聯盟によるヘーゲル・コンGRESは、この新ヘーゲル主義の運動の掉尾を飾るものと言えよう。ところで、このように第三期は、新カント派そして決定的にディルタイによって開かれた地平においてヘーゲル哲学の復権がはかられたところに特色をもち、このかぎりでディルタイやT・ヘリングなどによる初期ヘーゲル研究や、R・クロナーやH・グロックナーなどによる哲学史研究によって、生の哲学者としてのヘーゲルや、ドイツ観念論の完成者としてのヘーゲルなど、その影響が今日にまで及ぶヘーゲル像が打ち出されるほか、H・ノールをはじめ、G・ラッソン、J・ホフマイスター、そしてグロックナーなどによってヘーゲル遺稿の文献学的研究も推進されて、その成果に見るべきものがあることはたしかである。⁽⁵⁾しかし、ヘーゲルの社会倫理の解釈に関するかぎり、この新ヘーゲル主義の主流は右派の系譜に止まった。これを代表するものに、われわれはG・ラッソンを挙げることができる。彼は父であるA・ラッソ

ンの立場を継いで、第一次世界大戦に際しては一九一四年の理念をヘーゲル哲学から説いているし、そして戦後においてはドイツの再生をヘーゲル哲学に拠って政府と国民との有機的統一にもとめているからである。そして、彼とともにドイツを代表して国際ヘーゲル連盟に名前を連ねる人々、グロツクナー、ヘリング、さらにJ・ビンダーやK・ラーレンツなど、いずれもヘーゲル哲学に立って西欧の民主主義の理念に拠るワイマール体制に批判的な態度を取っているのである。この意味では、新ヘーゲル主義の運動は、第二帝国から第三帝国への橋渡しをした思想運動と言えるのである。

もともと、この第三期をここに挙げた人々によってだけ捉えるのは十分ではない。ドイツ帝国の崩壊を受けて、この時期、中央派や左派の系譜を引くヘーゲル理解も復活しているからである。中央派の系譜を代表したのはF・ローゼンツヴァイクである。彼は一八二〇年『ヘーゲルと国家』を発表し、そこにおいてヘーゲルの立場を革命理論と正当性理論との中間に位置づけることによって、ローゼンツヴァイク以来の系譜を再興させただけでなく、ヘーゲルの説く現実における理性の認識と、理性の現実への実現をもって救済の神的行為と捉えることによって、ヘーゲルにおける哲学とキリスト教との結びつきに右派や左派とは異なる解釈を下したのである。⁽⁸⁾そしてローゼンツヴァイクに続くものとしてはG・ギーゼやJ・レーヴエンシュタインのヘーゲル研究を挙げることができよう。また、この時期、嘗てのヘーゲル左派の精神からヘーゲル哲学に接近した人々とし

て、K・コルシュやG・ルカッチを先導とする若き世代のE・ブロッホ、H・マルクーゼ、M・ホルクハイマー、T・アドルノなどの人々がいた。⁽¹⁰⁾彼らの多くは一九二三年にフランクフルトに創設された社会研究所に拠って活躍した。一八三三年に公刊されたマルクーゼの『ヘーゲルの存在論と歴史性の理論』は、彼がフライブルク大学で学んだハイデガー哲学の強い影響下に立つものであるが、同年に発表された彼の初期マルクスの研究とともに、この時期における彼らのヘーゲル理解を代表するものと言えよう。⁽¹¹⁾しかし、ローゼンツヴァイクによるヘーゲル社会倫理の神学的政治的解釈も、ルカッチをはじめマルクーゼらの革命実践の理論としてのヘーゲル哲学の批判的解釈も、それが指導的な影響力をもつに至るには第二次世界大戦以後を俟たなければならなかったのである。

ナチズムの支配する第三帝国においては、その全体主義的な国家理念に合うかたちでのヘーゲル解釈しか存在を許さなかったことは言うまでもない。左派の系譜はもとより、中央派の系譜も影を消した。ルカッチはハンガリーからソヴィエトに移り、コルシュ、ブロッホ、マルクーゼ、ホルクハイマー、アドルノらはアメリカに逃れた。ローゼンツヴァイクはすでに亡く、またギーゼは右旋回した。そしてグロツクナー、ヘリング、ビンダーなどワイマール共和国時代に活躍していた人々に加えて、ことにビンダーに導かれたラーレンツ、M・ブッセ、G・デュルカイト、C・A・エムゲ、K・ナドラー、W・シュェンヘルト、W・シュミットなど法学者グループが、ドイツ法の

復活の指針としてヘーゲル法哲学を解釈することによって、この時期のヘーゲル主義を代表するものとなった。⁽¹²⁾ もっとも、ナチズムとこれらのヘーゲル主義との関係についての見方は、今日において必ずしも一定していない。蜜月の関係と見る人々もあれば、両者の区別を説く人々もいるからである。⁽¹³⁾ しかし、いかなる見方に立つにせよ、この時期のヘーゲル理解が右派の系譜を引くものであることには間違いないであらう。

ここにドイツに視圈を限つてのことであるが、ヘーゲル解釈史を辿るとき、一九世紀後半より第二次世界大戦終結まで、基本的には右派の系譜が支配的であつたことが知られよう。これに對して、今日のヘーゲル研究は右派の系譜の全面的な後退と、左派と中央派の系譜の全面的な復活によって特色づけられるのである。この様子を、つぎに見てみよう。

二

戦後の西ドイツにおけるヘーゲル研究を、とくに彼の社会倫理の研究を中心に俯瞰してみると、左派の系譜を代表するものとして、われわれは一九五〇年フランクフルトに再建された社会研究所に拠つたホルクハイマー、アドルノ、ハーバーマス、そして彼らにマルクレーゼやブロッホを加えての、いわゆるフランクフルト学派を挙げることができる。⁽¹⁴⁾ これに對して中央派の系譜を代表するものは、ミュンスターのJ・リッターと、彼に結びつくG・ロールモーゼル、R・K・マウラー、O・マルカード、H・ルニッペ、H・M・ザイツなど、いわゆるリッター学

派の人々である。そしてさらにハイデルベルクに戦後歸つたK・レヴィットと、彼に続くM・リーデルなどの人々、或いはミュンヘンのH・マイアーと彼の徒であるR・K・ホーチェヴァルなどの人々も、この系譜に数えることができる。⁽¹⁵⁾ そして、これらに對して右派の系譜は影を消してしまつてゐる。その代りに、ヘーゲル哲学を第三帝國に至るドイツ史において果たその役割への反省に立つて清算しようという動向が、ヘーゲル哲学の積極的な見直しの動向と並んで有力なものとなつてゐる。これを代表するものとしてK・ポッパに続くF・トリービツチュをはじめ、W・アーベルト、A・マルティンそしてH・キーゼヴェッターなどの人々を挙げることができる。⁽¹⁶⁾ もとより、この俯瞰図は主流を、しかも代表的な人々によって示したもので、この影響圏下に尚多くの注目すべき人々が存在することとは言ふまでもない。例えば、シュブランガーの徒として出発しながら、フランスのコジエーヴなどとともに、マルクレーゼなどフランクフルト学派の影響を受けてヘーゲルからマルクスを追試するI・フェッチャーのような人もゐる。また広くヘーゲル研究ということになれば、この俯瞰図にさらに書き加えられるべき有力な流れが存在することも忘れられてはならない。例えば、ヨーロッパ形而上学の伝統の中のヘーゲル哲学の解釈ということになれば、ハイデガーとその影響圏に立つH・G・ガダマーをはじめとするD・ヘンリヒなどの人々を筆頭に挙げなければならぬであらう。⁽¹⁷⁾ またヘーゲルの宗教哲学の解釈の今日の高みを示すものとして、W・パンネンベルク、H・キユ

ング、W・D・マルシュ、J・モルトマンそしてM・トイニッセンといった人々を欠かすことはできないであろう。¹⁸そして、これらの人々の研究の中にも社会倫理の研究にとって貴重なものが見出される。しかし、例えばトイニッセンが、みずからのヘーゲル解釈に親近するものとしてロールモーゼルの名を挙げているように、ヘーゲルの社会論理の研究に関しては、基本的に右に示した三つの主流をもって代表させて良いであろう。

フランクフルト学派のヘーゲル研究を語るに際しては、これに先立って戦後におけるヘーゲル左派の精神からするヘーゲルの批判的研究を主導したG・ルカッチについて一言しなければならぬだろう。彼はハンガリーの人であるが、学問的教養をハイデルベルクをはじめドイツ諸大学で身につけ、そして第一次世界大戦の破局に示されるヨーロッパ文化の危機と、ソヴィエト革命とこれに続く革命的高揚の時代に生きて、のちフランクフルト学派を形成した人々と共通の問題意識から思索を出発させているからであり、しかも彼が第二次世界大戦後の一九四八年に公刊した『若きヘーゲル』¹⁹は、これまで支配的であったディルタイに始まる生の哲学者としての若きヘーゲル像を打破して、謂わばマルクスに先立つマルクス主義者として若きヘーゲルを描き出すことにおいて、東ヨーロッパよりも西ヨーロッパで高い評価を受け、戦後のマルクス主義の視角からのヘーゲル研究に先鞭をつけるものとなっているからである。ところで、これを追うフランクフルト学派のヘーゲル研究は、彼の哲学を近代社会の批判理論として評価することにおいて左派の系

譜を継承するものであるが、現代の西ヨーロッパに立つものとして、おのずと東欧マルクス主義とは異なつたヘーゲル接近を示すものとなっている。その主な特色として、つぎの三つを挙げる事ができよう。第一は、マルクス主義をその源泉に遡って再構築するという姿勢においてヘーゲルに接近しているという事である。第一次世界大戦後、ソヴィエト革命の余波はルカッチの祖国ハンガリーから、プロッホやマルクーゼの生きるドイツに及んだが、しかしソヴィエト革命は成功したが、他の革命は挫折した。彼らの出発点はこの挫折への反省にあり、ソヴィエトに指導される第三インターのマルクス主義に対する批判にあつた。彼らはみずからの生きる現実から見て、未来への展望を切り拓くべく、マルクス主義を源泉から見直すことを己れの課題としたのである。そして、この問題意識は第二次世界大戦後においても変わることなく、むしろ東欧のスターリン体制と西欧の高度資本主義体制の狭間に立つて一層切実なものとしてフランクフルト学派を貫くものとなっているのである。第二は、この問題意識にもとづいて、フランクフルト学派の関心は、疎外の問題と、これを克服する革命的実践の理論の問題に在り、ヘーゲル研究もこの視角から遂行されているということである。そして、このことはヘーゲルの弁証法を理性と社会と歴史の批判理論として固有の哲学的投企の下で解釈することであり、現実との和解を説いたヘーゲルよりも、フランス革命の決定的な影響下に現実との対決に激しく生きた初期ヘーゲルに問題基盤を見出すということであり、著作で言えば『法

哲学』よりも『精神現象学』の評価に向うということでもある。この姿勢は一九三二年にマルクスの『経哲草稿』が発表されるや、直ちにそこに示される疎外概念を中核にマルクス主義の再構成をはかったマルクーゼや、『若きヘーゲル』の発展を『弁証法と経済学との関係』において辿り、外化の概念を中核に据えて『精神現象学』を解釈したルカッチ以来、弁証法を近代的思维の経験の地平で読み直すというアドルノの『ヘーゲル三研究』、ヘーゲルの弁証法の原型を「承認をもとめての戦い」のうちに見出し、弁証法を人倫的諸関係の弁証法として基礎づけるハーバーマスのヘーゲル研究などを通して窺えるところであらう。第三は、マルクスの思想形成をヘーゲルに遡って追試するとしても、ヘーゲルやマルクスと現代との間にはマルクス主義の体系化は言うまでもないとして、またショーペンハウエル、キルケゴール、ニーチェ、ディルタイをはじめ、M・ウェーバー、S・フロイト、そしてE・フッサールさらにM・ハイデガーの思想運動がある。そこにフランクフルト学派の人々は、これらの思想運動にも敏感に反応することによって、レーニンに始まるマルクス主義の立場とも異なるヘーゲル・マルクス理解を打ち出しているということである。彼らがヘーゲルにおける体系の完結性を批判し、弁証法の否定性の契機を重視してその徹底をはかるとき、そこにはマルクスやエンゲルスのヘーゲル批判とともに、キルケゴールやニーチェの実存哲学からするヘーゲル批判との結びつきが指摘され得るのであり、彼らがマルクス主義の人間学的基礎づけを存在論としてはかると

き、そこにはハイデガー哲学の決定的な影響を見出すことができるのである。

戦後におけるヘーゲル中央派の系譜の復活がリッターやレヴィットに負うと語られるとき、書物としてはアメリカ亡命中の一九四一年にレヴィットが出版した『ヘーゲルからニーチェ』および一九五七年のリッターの『ヘーゲルとフランス革命』を指すのは言うまでもない。それでは、彼らに導かれたヘーゲル研究の特色にはいかなるものがあるか。第一は、解釈学的研究として特色づけられ得るヘーゲル接近を示していることである。具体的には、ヘーゲル哲学をヨーロッパ形而上学の伝統を完結するものとして捉えるハイデガーのヘーゲル解釈を追って、例えばレヴィットはキリスト教伝統との結びつきで、リッターはアリストテレス哲学との結びつきで、そこに相違はあるにせよ、いずれも彼らはヘーゲル哲学をヨーロッパ精神史の文脈の中で歴史的に把握しようとしているのである。第二は、フランクフルト学派が現代のヘーゲル左派を代表するものでありながら、キルケゴール、ニーチェからハイデガーに至る思想運動の強い影響下に立っているのと同様に、この現代のヘーゲル中央派は、ハイデガーの影響圏に立ちながら、ヘーゲル、マルクス問題も決して無縁なものでなく、彼らの問題意識はフランス革命と市民社会の哲学者としてヘーゲルを追う左派のヘーゲル理解の決定的な影響下に立っているということである。この姿勢を端的に示すものとして、例えばわれわれはロールモーゼルの『主体性と物化』（一九六一年）を挙げることできよう。

この意味で、今世紀初頭のヘーゲル復興が新カント派とディルタイによって導かれたとすれば、今日のヘーゲル復興はハイデガー哲学とマルクス主義によって導かれていると言えるのである。第三は、左派の系譜に立つヘーゲル理解が、エンゲルスにおける方法と体系とを区別したり、ルカッチのように初期ヘーゲルと後期ヘーゲルとを区別し、そこに革命家ヘーゲルと現実と和解した保守主義者ヘーゲルの二重像を描き出す傾向が強いのに対して、この中央派の系譜は、歴史の連続性に立って、将来に背を向ける反動にも、過去を否認する革命にも反対して、両者の調停をはかり、近代国家を擁護した哲学者として、ヘーゲルの思索の一貫性を見守る立場に立つものであるということである。第四は、この見解を裏づけるためにも、復古体制の擁護者という左派的立場および自由主義的立場からのヘーゲル批判に答えるため、今日の中央派は『法哲学』の再検討に向い、当時のプロイセン国家の様子やヘーゲルの言行の実証的研究を通して、その歴史的性格の解明に関心を払っているということである。われわれは、この成果を示すものとして、例えばリードルの『ヘーゲル法哲学研究』（一九六九年）をはじめとする諸研究、またホーチェヴァルの『ヘーゲルとプロイセン国家』（一九七三年）などを挙げることできよう。

自由主義的立場から、右派のヘーゲル像を逆手にとって、ヘーゲル哲学を個人の自由を全体の中に解消してしまふ哲学として批判する動向は、すでに第二次世界大戦に先立っても存在した。遑ればハイムにその源泉を見出すものであろうが、ことに

ワイマール共和国の時代、ドイツの破局を招いたビスマルク体制への反省と結びついて、ヘーゲルを権力国家観、国民主義の先駆的思想家とする解釈は一つの系譜を形成している。これをわれわれはL・ランケを先駆者として、F・マイネッケ、H・ヘラー、F・ローゼンツヴァイク、P・フォーゲルにおいて辿ることができる。ことにヘラーの『ヘーゲルとドイツにおける国民権力国家観』（一九二二年）は、この系譜を代表するものと言って良い。そして、この系譜は、第三帝国の崩壊をへた第二次世界大戦後、改めてナチズムへの反省と結びついて復活している。ト・ピッチュの『救済論と支配イデオロギーとしてのヘーゲルの社会哲学』（一九六七年）と、彼の徒であるキーゼヴェッターの『ヘーゲルからヒトラーへ』（一九七四年）がその代表であり、これにト・ピッチュが学んだポッパーの『開かれた社会とその論敵』（一九四五年）を教えることができる。このとき、戦後のこの系譜の特色として、大きくつぎの二つを指摘することができよう。第一は、彼らが戦後の有力な哲学運動である新実証主義、言語分析の立場に身を置くことによつて、ヘーゲル批判をその思惟形式にまで遡って遂行しているということである。これによって、例えばポッパーはヘーゲルからプラトンにまで遡るのであり、ト・ピッチュはエックハルト、ベーメからカバラ思想を通してユダヤ教にまで遡るのである。第二は、彼らが実証的な科学概念を唯一の尺度とし、これに包摂され得ない一切の意識形態をミユトスとして裁断するとき、彼らの弁証法批判はヘーゲルを越えてマルクス主義にまで

射程が及んでいるということである。

三

ヨーロッパ各地におけるヘーゲル受容は、ヘーゲル哲学が母国ドイツにおいて衰退した一八五〇年以降において始まっている。『法哲学』を中心とするヘーゲルの社会倫理の受容についても、例えばわれわれは、イギリスのT・C・サンダース、S・W・ダイド、B・ポーザンケト、アメリカのG・H・モリス、フランスのM・A・マラスト、E・ボシール、L・レヴィ・ブリュール、イタリアのミラグリア、そしてロシアのP・レドキン、B・N・チチュリンなどの人々の仕事を挙げることができる⁽²²⁾。そして今世紀初頭のヘーゲル復興の波はヨーロッパに広く伝播し、例えばわれわれはその代表者としてフランスのA・コワレ、J・ヴァール、イタリアのB・クロッチェ、G・ジェンティール、ロシアのJ・イリン、イギリスのJ・A・スミスなどの名を挙げることができる⁽²³⁾。しかし、二度に亘る世界大戦を通してドイツと敵対関係に立ったヨーロッパ各地では、ヘーゲル哲学の置かれた環境は必ずしも良いものではなかった。このとき今日のヘーゲル研究の動向として、ヘーゲル研究が各地において地歩を得ただけでなく、国際的交流の中で研究が推進されるに至っていることを挙げることができるのである。何よりも顕著なことは北アメリカにおけるヘーゲル研究の着実な発展であり、そしてソヴィエトを始め東欧諸国における、スターリン批判以後のヘーゲル哲学の積極的見直しの動

向である。こうした背景にはいろいろなことが考えられるが、何よりも指摘されるべきは、ヘーゲルが引き受けた問題が、特殊ドイツ的な問題であることを越えて、尚克服されていない近代世界の問題であることが広く人々に自覚されるに至ったことであろう。さらに一九三三年以降、ナチズムを忌避して多くの学者がアメリカ、イギリス、フランスなどに逃れ、そこでヘーゲル研究を育てたことも看過できないことであろう。また、戦後における東西対立が微妙な影を落していることも見逃せない。東欧マルクス主義におけるヘーゲル研究が、左派の精神を独自の仕方で作出すフランクフルト学派など西欧マルクス主義におけるヘーゲル研究と対決するとき、それはイデオロギー闘争の様相を具えるものとなっているからである。それでは、こうした西ドイツ以外のヨーロッパ各地のヘーゲル研究の現況を具体的にみてみよう。西ヨーロッパについては、基本的に西ドイツにおいて辿ったと同じ動向が見出される。

左派の系譜を代表するものは、戦後もアメリカに留まって活躍したマルクーゼと、一九三三年以来フランスで活躍したA・コジエーヴの二人の亡命者である。マルクーゼが一九四一年に発表した『理性と革命』は、ヘーゲルの弁証法的理性の否定性のもつ進歩的性格を取り出したもので、第二次世界大戦中ヘーゲル哲学をドイツ・ファシズムの源流と見る風潮に対して両者の区別を説いたものとして、アングロ・サクソン文化圏の戦後におけるヘーゲル研究の素地を開拓したばかりでなく、フランクフルト学派のヘーゲル研究の原型を示したものと言って良

い。ルカッチの『若きヘーゲル』とともに、戦後における左派の精神からするヘーゲル解釈の出発点に立つものである。エジューヴが三〇年代バリ高等学院で行った諸講義は『精神現象学』を中心にしたものであるが、それは一方ではフッサール、ハイデガーの現象学運動との結びつきで、他方では『経哲草稿』の公刊によって惹起された初期マルクスの人間学への関心から、その基盤を問うという問題意識に支えられたものであった。そして主奴関係の承認の構造を社会と歴史の理解の根底に据えて、『精神現象学』を発生論的歴史的人間学と見る彼のヘーゲル解釈は、ドイツにあつて新しいヘーゲル研究の息吹きが屏息せしめられていた時代において、大陸で左派の系譜を戦後に伝えた唯一のものであった。われわれは、彼の聴講生の中に、戦後のフランス哲学運動を担ったサルトル、メルロー・ポンティ、R・アロン、G・フェザール、J・イボリットなどの姿を見出すことができるのである。

中央派の系譜に立つものとしては、われわれはフランスのE・ヴェイル、E・フライシュマン、J・ドント、F・グレゴワールなど、アングロ・サクソン圏ではT・M・ノックス、J・N・フィンドレー、W・カウフマン、Z・A・ペルチェンスキー、S・アヴィネリ、C・テイラーなどを挙げることができる。もとより、これらの人々の諸研究は、その間にヘーゲル接近の仕方において相違をもち、それが各々の研究の特色を形づくっている。ヴェイルがローゼンクランツを承けて、憲法、国会、法の前での万人の平等、裁判の公開、陪審制度、言論出

版の自由など、『法哲学』に説かれていて当時のプロイセンに存在しない諸制度を挙げてヘーゲル哲学の進歩的性格を指摘するに止まらず、シュタイン²⁶ハルデンベルクの改革の路線に在った一八二〇年のプロイセンは、長子相続を除いての土地財産の譲渡の自由、農民解放、賦役労働の廃止、地方自治の確立、地方民会の改革、貴族特権の廃止、学問の自由、職業軍隊の国民軍隊への改組など、フランス革命の成果の多くをすでに実現して、当時に在ってはイギリス、フランスに比しても決して反動的な国家ではないことを証明し、ルーゲやハイム以来のヘーゲル批判が当たらないことを示せば、ドントは若きヘーゲルの政治思想がフランス革命当時に大量に出版されたフリーメイソン団のパンフレットに培養されていることを考証し、その革命的性格を明らかにし、またベルリン時代のヘーゲルも、時に語る言葉が曇らせることがあるにせよ、その行動を見るかぎり、はつきりと自由と進歩の立場に立つものであることを、彼のドイツ学生同盟との関係などの分析を通して明らかにする。そして、こうした実証的歴史的研究に対して、グレゴワールなどは、ヘーゲルが理性と現実との和解を語るときの実在性の概念の論理的分析を通して、ヘーゲルが決して眼前に現存する一切を正当化するものではないというローゼンクランツ以来の指摘を受け継ぐとともに、ヘーゲルにおける絶対精神と客観的精神との区別に立つて、ヘーゲルにおいて国家が決して絶対視されていないことを説くなど、どちらかと言えば体系的展望に立つてのヘーゲル研究を示している。また、アングロ・サクソン

圏のヘーゲル研究は、アヴィネリ²⁸の書題が『ヘーゲルの近代国家論』であり、テイラー²⁹の書題が『ヘーゲルと近代社会』であるところに端的に示されるように、ヘーゲルの社会哲学をホッブス、ロック、モンテスキュー、ルソーなどを通じる近代政治理論の文脈で解釈するところに一つの特色を有している。しかし、このような接近の道の相違は在るにせよ、彼らはヘーゲルを法の下に個人の自由と権利を保証する近代国家の擁護者と見ることにおいて共通しているのである。

自由主義の立場からするヘーゲル批判は、ことに第一次世界大戦から第二次世界大戦にかけてアングロ・サクソン圏では強いものがあつた。この系譜に属する人々として、例えばわれわれはJ・デューイ、L・T・ホップハウス、C・E・ヴォーリン、G・H・セービン、S・フック、E・F・カリット、J・ブラメナツなどを挙げることができよう。また、彼らに二人の亡命哲学者E・カッシーラーとK・ポッバーを加えることもできよう。ここでも、そのヘーゲル接近をめぐる諸研究の間に相違があることは見逃されるべきではない。例えばデューイやポッバーハウスなどが、ヘーゲルの政治哲学を個人の自由の原理を否認し、国家を神聖化し、戦争を讃美する極めて反自由主義的反民主主義的な傾向に立つものとして、ハイム以来の古典的なヘーゲル批判を展開し、ヘーゲル哲学を全面的に否定するに對して、ブラメナツなどに至ると、その内容は承認し難いものであつても、その問題意識においてヘーゲル哲学はそれなりに優れた社会政治理論であると評価する姿勢を示す。また、フ

ックなどはそのヘーゲル批判をマルクスとの対比において展開すれば、ポッバーはマルクスもまたヘーゲルとともに批判の俎上に載せる。また、セービンなどがヘーゲル哲学の性格をドイツの現実の後進性から説明すれば、カッシーラーはカーライルに遡る英雄崇拜論やスピノザを通ずる汎神論また神義論の系譜においてこれを説明する。しかし、そこにヘーゲルを保守反動の思想家と見るか、保守的ではあつても反動的、ましてナチズムの民族理論や全体主義とは無縁であるとするかの相違はあるにしても、ヘーゲルを自由主義者と個人主義の反対者と見ることに於いて彼らは共通する系譜に立つのであり、そして今日アングロ・サクソン圏でもヘーゲルを近代国家の弁護者と見る動向が高まる中であつて、彼らの所説はこれに對抗する影響力を行使しているのである。

ここに東欧圏のヘーゲル研究についても一瞥しておこう。これらの地方のヘーゲル研究がソヴィエト・マルクス主義の立場からのものであることは言うまでもない。すなわち、ここではヘーゲルは常にマルクス、エンゲルス、そしてレーニンとの結びつきで問われているのである。しかし、それでも一九五六年のスターリン批判を境に、それ以前と以後とは、その把握の仕方に明瞭な相違が見出される。スターリン体制下にあつては、ヘーゲル哲学をもつてフランス唯物論とフランス革命に對する貴族的反動であり、復古体制の擁護者であるというイデオロギー批判が支配的であり、これによつてマルクスおよびエンゲルスがヘーゲルを含めて一切の先行の哲学体系から質的に相

違った新しい思想を創造したのだという主張が強調された。戦後のこの時期を代表するヘーゲル研究として、例えばわれわれはソヴィエトのA・A・ツダーノフ、東ドイツのR・O・グロップなどのものを挙げる事ができる⁽²⁹⁾。しかし、スターリン批判以後、このようなヘーゲル理解によつてはマルクスとの結びつきが見通せなくなるといふ反省に立つて、ヘーゲル哲学をもつて当時の上昇するドイツ市民階級のヒューマニズムの哲学的発展の頂点に立つものであり、人間の自由と理性を讃美し、必然性の認識としての科学的認識と、個人の連帯としての人類共同体の理念を確立することによつて、たとえそこに歴史的條件からくる限界はあるにせよ、マルクス、エンゲルス、レーニンの名前と結びつく革命的運動の創造的出发点に立つものであるという評価が支配的なものとなっているのである。われわれは、このようなスターリン批判以後のヘーゲル理解を代表するものとして、ソヴィエトにおけるT・L・オイゼルマン、東ドイツのG・ステイラーなどと挙げる事ができる。また、オーストリアで活躍するW・R・バイアーも、この系譜に数えることができる⁽³⁰⁾。しかし、このような立場からする包括的な『法哲学』解釈としては、A・A・ピオントフスキーの『ヘーゲルの国家および法についての教説と彼の刑法論』(一九六〇年)をはじめとする諸研究が挙げられるべきであらう。彼は『法哲学』の中に封建的土地貴族と妥協するかぎりでもつ反動的性格を指摘しながら、基本的には市民階級が政治的経済的に進出して行く上に不可欠の諸条件を展開するヘーゲルの姿を見

出しているのである。

ここにわれわれはヘーゲル研究が今や国際的規模で進められているのを見たのであるが、この最後に国際ヘーゲル学会の事情について一言しておこう。嘗てヘーゲル復興の高揚の中で一九三〇年ハーグで創立された国際ヘーゲル聯盟 (International Hegel-Bund) は、ナチス政権の成立とともに崩壊した。そして今日二つの国際学会が存在している。一つは一九五六年W・R・バイアーの提唱によつてニュルンベルクに設立された国際ヘーゲル協会 (Internationale Hegel-Gesellschaft) であり、他は一九六二年ハイデルベルクのH・G・ガダマーを中心に設立された国際ヘーゲル連盟 (Internationale Hegel-Vereinigung) である。それぞれ、前者は『ヘーゲル年報』、後者は『ヘーゲル研究』の機関誌を有し、また隔年毎に定期大会を開催するほか、記念行事を行っている。一九七〇年ヘーゲル生誕二〇〇年に際しては、協会の方はベルリンで、連盟の方はシュツットガルトで大会が開催されたが、ヘーゲル死後一五〇年に当る今年は、協会はメキシコで、連盟は再びシュツットガルトで大会を開催する。協会の方はソヴィエトを始め東欧圏の学者を擁して国際学会の名に相応しい性格を具えているが、会長バイアーの立場が示すように、全体としてマルクス主義的色彩が感じられる。連盟の方は西ヨーロッパ中心の学会であるが、ヘーゲルの文献学的研究や解釈学的研究の面で優れた成果を挙げている。尚、連盟の方は一九七〇年以来ハイデルベルクのD・ヘンリヒが会長に選ばれている。二つの学会が並存することはヘー

ゲル哲学にとって決して望ましいことではない。最近、西ドイツなどで若い人々の間に二つの学会の間の関係改善を要求する声が上がっている。見守りたいと思う。

四

思想研究にとって、その前提として研究資料の文献学的研究が不可欠なことは言うまでもない。⁽³²⁾ところで一九世紀において、ヘーゲルが遺した草稿の文献学的研究はほとんど行われなかった。キルケゴールやマルクスをはじめとして、人々はすべてヘーゲル死後ガンス、ホト、マールハイネケ、ヘニングなど「故人の友人」によって公刊された全一八巻二一冊の全集を手掛りにしてヘーゲル理解を行ったのである。しかし、この全集はヘーゲル生前に公刊された諸著作のほかはベルリン大学での諸講義を中心にするものであって、イエナ以前の遺稿、イエナ時代の諸講義の草稿など全く無視されているほか、『論理学』や『エントュクローペディ』にしても、ヘーゲルが晩年に手を入れたものを底本とすることにおいて、これらの初版は顧みられていない。またヘーゲルが『法哲学』の自家用本に書き込んだ覚書なども収録されていない。さらにベルリン大学での諸講義にしても、ヘーゲル自身の草稿と聴講者の筆記ノートの部分とを区別せず、しかもこれらが属する時期をも無視して換骨奪胎して一つにまとめられたものであり、最小の文献的配慮をも欠くものである。こうして、この全集はヘーゲルの思索を生成の姿において全体を伝えるものでなく、伝えられたかざりで

も、ヘーゲルの生きた思索を極めて固定した、硬直した姿に歪曲してしまっているのである。全集が刊行された一八三〇年代、四〇年代は、内外からヘーゲル哲学が揺すぶられ始めた時期である。この状況を前にして、編集者は完成した姿でヘーゲル哲学を描き出すことによって師の哲学を守ろうとしたのであり、そしてこの意図が反って逆効果をもたらす結果を生むに至っているのである。

ヘーゲルの遺稿は、その一部は全集編集に参加したF・フェルスターやK・ローゼンクランツの許に残されたが、多くは未発表のままヘーゲルの遺族の許に残された。そして一八五五年ヘーゲルの未亡人マリー・ヘーゲルが死歿すると、その管理は長男カール・ヘーゲルに委ねられた。彼は一八三九年以来全集編集に参加、そして一八八七年に書簡集二巻を全集の補巻として刊行したが、これを最後に全集刊行が完了したのを機会に、一八八九年に手許に在ったヘーゲルの遺稿をプロイセン王立図書館に寄贈した。さらに一八九五年、新たにヘーゲルの樞底に見つかったためか、彼によって「宗教の概念について」などの草稿が王立図書館に寄贈された。そしてベルリンに在るこの図書館は、引き続いて一九〇四年にはF・フェルスターの家族から古書商に流れ出ていたヘーゲルの遺稿を入手するほか、一九〇六年にはヘーゲルの次男イマヌエル・ヘーゲルの未亡人から初期ヘーゲルの民族宗教とキリスト教に関する草稿断片の寄贈を受け、また一九三五年にはイマヌエル・ヘーゲルの孫娘フリーダと結婚したハンス・ハインリヒ・ジックスから初期ヘーゲ

ルに属する草稿や往復書簡を入手して、ヘーゲルの遺稿の宝庫となった。尚、ロイゼンクランツの許に残されたニュールンベルク時代の哲学予備学に関するヘーゲルの遺稿は、その一部は彼によって記念として各方面に贈られたが、多くは彼の親族の手をへて一九一一年にハーバート大学図書館に収められるに至った。³³

ところで、ベルリン王立図書館に眠るヘーゲルの遺稿の価値に最初に注目したのはディルタイである。彼は一九〇〇年一月にK・フィッシャーのヘーゲル研究の書評に寄せて、この遺稿によるヘーゲルの発展史的研究の重要性を説き、進んでこれをプロイセン科学アカデミーの懸賞問題として広く人々に訴えたほか、みづから一九〇五年この遺稿を利用して『ヘーゲルの青年時代』を著わし、初期ヘーゲル研究に先鞭をつけたのである。

すでに一八九三年にG・モラは、王立図書館所蔵の遺稿の中から『ドイツ憲法論』および『人倫の体系』を整理出版しているが、このディルタイの提唱によって遺稿出版の気運は急速に高まり、ここに一九〇七年H・ノールによる『初期ヘーゲル神学論文集』の刊行をはじめ、G・ラッソンやJ・ホフマイスターによるイェナ時代のヘーゲルの草稿の発表など、哲学運動におけるヘーゲル復興と呼応し合つて草稿の文献学的歴史的研究が推進された。そして、この中にはラッソンによる『法哲学』自家本へのヘーゲルの覚書の発表や、ホフマイスターによる『イェナ實在哲学』二巻の整理出版など、ヘーゲル社会倫理の研究にとつても貴重な資料が含まれているのである。しかし、それ

にもかかわらず、この時期のヘーゲル草稿の校訂出版作業は、G・ラッソンやホフマイスターと言つた個人の仕事に負うものであり、しかも彼らはこれをフェリックス・マイナー書店の哲学叢書の計画の一環として遂行したのであり、そこにおのづと限界を有していた。尚未発表の多くのヘーゲル草稿が未整理のままベルリンの国立図書館の書庫に残されたのであり、また刊行されたかぎりでも哲学叢書の刊行意図との結びつきで、時に教育的見地が文献学的配慮より優先した編集になっているなど問題の余地を残しているのである。このとき、われわれは第二次世界大戦後のヘーゲル研究の特色として、その哲学研究と並ぶ文献学的歴史研究の発展を挙げることができるのである。何故ならば、一九五五年ホフマイスターが他界したのを契機に、一九五七年ドイツ学術財団の後援でH・ハイムゼーを委員長とするヘーゲル委員会が設置され、旧プロイセン国立図書館所蔵の草稿を中心に、散佚している草稿をも広く蒐集して、これらのすべてを改めて厳密な文献学的考証にもとづいて整理し、すでにヘーゲル自身によって公刊された著作をも併せて、完璧なヘーゲル全集を刊行することとなり、この事業を具体的に推進する機関として一九五八年ボンにF・ニコリソンやO・ペグラーなどを中心とするヘーゲル・アルキーフが創設（一九六八年にボッフムに新設されたルール大学に編入）され、ここに公的機関による本格的なヘーゲル文献の刊行事業が始まつたからである。すでにカントについては、今世紀初頭プロイセン科学アカデミーの手によって全集が刊行されている。このとき文献学

的研究に関して、遅れること半世紀にして漸くヘーゲル研究はカントの水準に達したと言って良いのである。

今世紀初頭のノールによる初期ヘーゲルの草稿の刊行が、若きヘーゲルの姿を明るみに引き出したように、この戦後のヘーゲルの文献学的研究もヘーゲルの哲学研究に新たな光を与えるものとなっている。例えば、ラッソンによって『イェナ論理学・形而上学・自然哲学』として刊行された草稿が、これまでは一八〇一年秋から一八〇二年秋にかけて成立したものと推定されていたのに対して、H・キムマールによって改めて一八〇四年夏から一八〇五年初にかけて成立したものとされた。これによって今やイェナ時代のヘーゲルの正しい姿に接近する道がわれわれに拓かれたのである。また一九一七年にローゼンツヴァイクによって発表されて以来、筆蹟はヘーゲル自身のものであるが、筆写ではないかと言われ、その内容の作者と、成立した年代をめぐって論争の行われてきた断片『ドイツ観念論の最古の体系プログラム』について、一九六九年ベゲラーは綿密な考証にもとづいて内容的にもヘーゲルのものであり、彼がフランクフルトに赴いた直後の一七九七年初にヘルダーリンの影響下に書いたものと推定し、従来有力であった作者のシェリング説、そしてベルン滞在最后の一七九六年夏のヘーゲルの筆によるものとする意見に反論を加えた。もとより、このベゲラーの所説に疑念を表明する論者も決して少なくなく、そこに考証論争が再燃している。しかし、こうした論争が活発に行われること自体、厳密な文献学的歴史研究の下にヘーゲル哲学研究を進

めようという戦後のヘーゲル研究の動向を端的に示すものと言えよう。ところで社会倫理の研究にとって最も特筆すべきは、一九七三年に始まるK・H・イルティンクによる『ヘーゲル法哲学講義、一八一八年—一八三一年』の刊行である。全六巻のものであるが、今日までに最後の注釈書二巻を除いて四巻が刊行されている。その主な内容を示せば左のごとくである。

第一巻。一八一七年のハイデルベルク・エンツェクロペディーからの客観的精神と、これについての一八一八年から一八一九年にかけてのヘーゲルの講義の覚書。C・G・ホーマイヤーの聴講ノートによる一八一八年—一八一九年の自然法と国家学。『法哲学』に対する同時代の書評。六〇三頁。

第二巻。一八二〇年の『法哲学』および一八二二年から一八二五年に至るヘーゲルの講義の覚書。八一六頁。

第三巻。H・G・ホトの聴講ノートによる一八二二年—一八二三年の法哲学。八四一頁。

第四巻。K・G・グリースハイムの聴講ノートによる一八二四年—一八二五年の法哲学。ベルリン・エンツェクロペディー(第二版一八二七年、第三版一八三〇年)からの客観的精神。D・F・シュトラウスの聴講ノートによる一八三一年の法哲学、およびヘーゲルの講義の覚書。九二五頁。

ここに、われわれはこれまで知らなかったハイデルベルク時代のエンツェクロペディー講義の覚書を知るだけでなく、今日入手困難となった『法哲学』発表当時の最初の反響を見出すのであり、そして何よりもこれまで個々の研究者により言及さ

れたに止まったヘーゲル法哲学講義の筆記ノートに容易に接近し得る道を得たのである。また、ヘーゲルの講義覚書にしているも、右側にテキスト、左側にこれに対応する覚書を配することによって、はじめて本来的に役立つものとなったのである。もとより、イルティンクが読者の便宜を考えて附した見出しや分節化が果して妥当なものか、ヘーゲル自身に属するものと他の人々に属するものとを同じ一卷に収載するのは妥当なことか、など尚文献学的に問題がないわけではない。しかし、このイルティンクの仕事が今世紀のヘーゲル研究の最大の成果の中に数え入れられるものであり、今後のヘーゲルの社会倫理の研究にとって不可欠のものであることは疑問の余地のないことであろう。

五

ここにヘーゲル解釈史を通して三つのヘーゲル像が描き出されていると言える。第一は、ヘーゲルをもつて自由主義、契約思想、功利主義など、個人に出発して国家を基礎づける一切の立場を批判して、精神的倫理的共同体として国家を説いた国家哲学者として描き出すものである。これは右派の系譜のヘーゲル像であるが、裏側から言えば、市民社会のもつ解放の傾向を国家によって歯止めしようとした保守主義者としてのヘーゲル像、国家を聖化し、滅私奉公を説いた全体主義者としてのヘーゲル像に通ずるものとして、ハイムからポッバーに至る自由主義的ヘーゲル批判の描き出すものとも言える。第二は、主体的

自由と実体的一体性との統一のうちに近代国家の特質を見出し、これを何とかドイツの現実を湛り抜けたところで実現しようとした近代国家の擁護者としてヘーゲルを描き出すもので、中央派の系譜のヘーゲル像と言える。第三は、ヘーゲルをもつて、近代社会のもつ人間解放の機能を正しく承認しながら、それがもつ人倫の喪失態に陥る可能性をも明確に認識した最初の思想家として評価し、市民社会の哲学者として描き出すものである。これはまた社会主義の先駆的思想家としてのヘーゲル像であり、左派の系譜によって代表されるものと言って良い。ところで、これら三つのヘーゲル像は、それぞれ『法哲学』などに十分な根拠をもつものではあるが、それだけに三つのヘーゲル像は単独では一面的であることを免れない。むしろ、これら三つのヘーゲル像が重なり合うところに真のヘーゲルが存在すると言わなくてはならない。そして、こうしたヘーゲル像を果して描き出すことが可能かどうか、可能とすればいかにしてか、これが今日のわれわれの課題であらう。ところで、これがためには改めて三つのヘーゲル像がそれをめぐって展開する問題の所在を確認する必要がある。そして問題は相互に深く結びついたのであるが、整理すれば大凡つぎのごときものとなる。

第一は、社会倫理を展開するヘーゲルの学的立場に関する問題で、具体的にはヘーゲル哲学における全体と個人との関係の問題であり、理性と現実との和解の問題であり、総じて体系の完結性と弁証法とをめぐる問題である。言うまでもなく、ヘー

ゲルが人倫の理念の最高の現実態として国家を語り出すとき、そして世界史における理性の狡智を語るとき、個人は全体の中に消失している。またヘーゲルが理性的なものと現実的なものとの一致を説くとき、歴史の進行は停止され、在るところのものの理解のうちに批判と実践とは解消し、現在が絶対的理性の聖化を受けることになるというのは、左派をはじめとするヘーゲル批判の集約的表現であると言って良い。これに対して中央派の系譜は、ヘーゲルにおける主体性の原理の強調を指摘し、ヘーゲル哲学はむしろ全体における個人の倫理的把握にもつばら向っていると説く。また、ヘーゲル論理学における現実性（ヴィルクリッヒカイト）と現存（エクスステンツ）との区別を引照して、ヘーゲルにおける理性と現実との和解は決して現存するものの一切の正当化を意味しないことを弁護する。ここにおいて今日のわれわれの課題は、個人と全体との関係の問題については、先ずは個人の概念をはっきりさせることであろう。ヘーゲル哲学では個人は消失していると批判する側においても、例えばキルケゴールとマルクスとでは語られる個人の理解は相違しているし、他方弁護する側にしても、個人の所在を指摘するに止まり、ヘーゲルにおける個人の把握を明確に取り出すまでには至っていないように思われるからである。また、理性と現実との和解の問題については、改めて現実性の範疇の再検討がもとめられよう。左派の系譜が、ヘーゲルが『法哲学』序文で語る「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」の命題を、基本的に前半は実践の原理、後半は認

識の原理と解釈するのは、理論と実践、存在と当為の統一を説くヘーゲルの立場に照らしても、また理性が思惟する理性であるとともに存在する理性でもあるヘーゲルの理性概念に照らしても問題を孕むものであることはたしかであるが、しかし現実性と現存との区別を説く中央派の立論も、この両者のクリテリウムを具体的に示さないかぎり、今日では最早有効な反論とは成り得ないからである。そしてこれらの問題は、結局はヘーゲルにおける体系の完結性と弁証法の問題に帰着する。ここにおいても左派に代表されるように、体系と方法を区別し、前者において保守的、後者において革命的なヘーゲル像を描き出すのは、ヘーゲル哲学の批判的自己同化の立場からは許されるにしても、ヘーゲル理解としてはヘーゲルの二重像を作り出すものとして問題があらう。このときヘーゲルの統一像を描き出すためには、改めてヘーゲル哲学の学的性格を明確にすることが先決であらう。ヘーゲルが理論哲学と実践哲学という伝統的な学的区分を踏襲していないところに示されるように、両者の統一において成立するヘーゲル哲学において、その完結性は決して悟性的な立場から有限的なものが囲まれてあると同じ意味のものでなく、まして哲学する主体と無関係に成立するものではないからである。⁽⁴²⁾

第二は、社会倫理の内容に関する問題であり、具体的にはヘーゲルの市民社会と国家の区別に立っての市民社会の評価をめぐる問題であり、君主権の問題であり、さらには宗教と国家の関係をめぐる問題であり、総じてヘーゲルの国家観に関する問

題である。一般的に、右派は欲望の体系として市民社会を有機的な国家生活を破壊するものとして捉え、この角度から市民社会を人倫の相対的な段階に止め、政治的国家による止揚を説いたヘーゲルを評価する。これに対して、左派は市民社会を人間の自己実現の場として捉え、ヘーゲル体系の秘められた中心地とする。そして国家による止揚は仮象にすぎず、市民社会の矛盾の克服は労働者階級の力による社会変革によってのみ可能であると説く。そして中央派は国家権力による危険を認めながら、また個人の自由と権利を制度を通して客観的に保証するものとして国家の役割を評価する。この立場から、市民社会と国家を媒介するものとして、ヘーゲルの市民社会と国家の区別を解釈するのである。このとき、右派の国家哲学者としてのヘーゲル像は、市民社会の問題に無関心であるし、左派の市民社会の哲学者としてのヘーゲル像は、マルクスなどにより国家の死滅が説かれるかぎり、市民社会と国家とを区別したヘーゲルの視点を限局化するものと言わなくてはならない。また、中央派の近代国家の擁護者としてのヘーゲル像は、ヘーゲルの国家観を多元的国家観に解消するものであり、マルクスに通ずるヘーゲル哲学がもつ近代を越えた地平に眼を閉じたものであろう。このかぎり、それぞれのヘーゲル理解は、なお克服すべき問題を内に孕んでいるのである。そして、ここにわれわれの態度を決定するためには、何よりもヘーゲルの市民社会論の現実的背景を探るとともに、これをホッブス、ロック以来、ことにA・フーガソンからA・スミスを貫く市民社会論の系譜の中で正

しく位置づけることがとめられよう。そこにイギリス古典経済学とヘーゲル哲学との関係が問われてくることも言うまでもない。また、ヘーゲルの国家観に関しては、『法哲学』の副題が『国家学と自然法』であるところに端的に示されるように、一方ではアリストテレス以来の国家学の伝統との関係が、他方ではホッブス、ロック、ルソー、カントに連なる近代自然法理論との関係が問われなくてはならないであろう。そして、さらにヘーゲルが『法哲学』で展開する職業団体論、都市自治論、代議制度論、官僚制論などについての木目細かい研究が待たれよう。宗教と政治との関係については、右派は国家を聖化し、その有機的生活を支える精神的基盤を培うものとして、ヘーゲルにおける宗教と政治との結びつきを積極的に評価するのに対して、左派は宗教批判こそ政治的解放の前提と説き、ヘーゲルにおける政治と宗教との関係に革命家と反動家、無神論者と正統派神学者の共存を見出す。これに対して中央派はキリスト教的理想の世俗的実現を目指すものとしてヘーゲルは政治を捉えているとし、そこにヘーゲル哲学のキリスト教的意味の確認を通しての解釈を説く。左派がここでもヘーゲルを二重人格者に仕立てているかぎり、ヘーゲル解釈としては中央派の方が説得的であるが、しかしそれがキリスト教ことにプロテスタント信仰を人間自由の宗教とする前提に立つかぎり、この前提は改めて検討されるべき余地を残すと言わなくてはならない。ことに宗教が教会の問題と絡みつくとき尚更であろう。君主権の問題については、左派はヘーゲルにおける自然性の規定よりの世襲

君主制の導出を衝いて、そこにヘーゲルのプロイセン国家との妥協を見る。これに対して、中央派はヘーゲルにおいては君主は立憲君主であり、形式的決定の頂点に立つに過ぎず、したがって君主は大統領でも良く、すなわちヘーゲルの立論は立憲民主制にまで射程をもつものであることを説く。左派は基礎付けを問題にし、中央派は機能を問題にするのである。ところで、この問題は深くヘーゲルの発展史的研究の問題でもあるのである。⁽⁴³⁾

第三は、ヘーゲルの思想の発展史に関する問題である。例えばルカッチやマルクーゼなど今日の左派は、若きヘーゲル、ことにベルン時代のヘーゲルは共和主義者であり革命的であるが、フランクフルト時代をへてイェナ時代に入ると現実との和解に転じ、観想的姿勢に変わっていると見る。そこにフランクフルト時代の危機が語られたりする。また、時にイェナ時代のヘーゲルとベルリン時代のヘーゲルとの間の思索の關係も問題にされる。『精神現象学』においては精神の発展段階として人倫より道德性が高い位置を占めるのに対して、『法哲学』では両者の關係が逆転しているからである。さらにイルティンクは一八一九年のヘーゲルの立場の転向を説く。これに対してローゼンクランツ以来、中央派の人々は基本的にヘーゲルの思索の発展を連続性において捉えようとしている。ローゼンクランツの捉えかたには、ベルリン時代からの逆算による再構成の傾向が無いわけではない。しかし、途中にいかに危機や転向があるにせよ、思想の発展が思想家の人格性に裏付けられているかぎ

り、そこには変化とともに一貫するものも存在するはずである。ここでの問題は、ヘーゲルの思索の歩みに即して両者を見分けることである。そして、この研究は、ヘーゲルの社会倫理の問題としては、ことに異論の多いフランス革命、君主権、自然法、政治と宗教などのヘーゲルの理解をめぐる問題を解決するために極めて大切であると言わなくてはならない。ところでヘーゲルの思索が常に現実との対決において進められているとき、このヘーゲルの思想の発展史的研究も、現実史の歩みの対応關係において進められなければならない。ヘーゲルは『ドイツ憲法論』ではオーストリアに、『精神現象学』ではライオン同盟に、『法哲学』ではプロイセンにドイツ再生を期待している。これをいかに見るか。そして、ここにヘーゲルの『法哲学』の国家観と現実のプロイセンの国家体制との対応關係の問題も位置するのである。ところで、このヘーゲルの発展史的研究と言うことになると、ヘーゲル哲学をビスマルクからヒトラーに至るドイツ史を支えたイデオロギーとして批判するポツバーやトビーッチュなどのヘーゲル研究において最も欠落している面であり、そして中央派の系譜が最も精力的に進めているところと言える。しかし、例えばヴェイルの研究も、ドントの研究も、尚一面的であるように思われる。イルティンクが、その文献学的研究に立つて附したヘーゲル解釈は、ヴェイルやリッターやアヴィネリなど中央派の人々の自由主義的なヘーゲル理解を受け入れたものであるが、頭敎家としてはプロイセン国家と妥協した保守的なヘーゲル、秘敎家としては進歩的自由主

義的なヘーゲルという二重像を描き出すかぎりで、基本的には左派のヘーゲル像を追うものと言える。そして彼は、一八一七年に発表された『一八一五・一六年ヴルテンベルク王国地方民会の討論』や、ホーマイヤーの一八一八年から一九年の聴講ノートと、『法哲学』とを比較して、そこに一八一九年のヘーゲルの転向を帰結し、その背景としてカールスバートの決議に続くプロイセンの復古体制の強化を挙げるのであるが、しかしその立論は必ずしも説得的ではないように思われる。何故ならば、彼の言葉にもかかわらず、彼の挙げる君主権、自然法、フランス革命などの理解において、前後においてヘーゲルの見解に基本的には変化は見出せないと言えるからである。尚、ヘーゲルには『カル親書』訳から『ドイツ憲法論』をへて晩年の『イギリス選挙法改正案批判』に至る一連の政治論文があり、これらの理解もヘーゲルの社会倫理研究に極めて重要と思われる。しかし、今日において、この方面の発展的研究は未だ十分ではない。これも残された課題の一つであろう。

第四は、ヘーゲル・マルクス問題、より広く言えばヘーゲル哲学とマルクス主義の関係の問題である。この問題が今日最早左派の系譜を引く立場からのヘーゲル研究にとってだけでなく、中央派の系譜に立つヘーゲル研究にとっても無縁の問題ではなくなっていることは右に示したところである。それは今日、マルクス主義運動が大きな曲り角に立っているだけでなく、西欧民主主義の理念がマルクス主義運動の挑戦を受けて激しく揺すぶられるに至っているからである。ここに疎外、弁証

法、理論と実践などの問題を中心に、或いはヘーゲルからマルクスを追試し、或いはマルクスからヘーゲルに遡源する方向で諸研究が盛んとなっているのである。ところで、東西の政治的対立も反映して、この問題の理解には、例えば東欧マルクス主義の立場とフランクフルト学派の人々との間には厳しい相違が見出される。今、この両者の間の論争を詳しく辿る余裕はないが、一言で尽せば、正統マルクス主義の立場からは、初期マルクスを後期マルクスから区別し、そこに革命の実践の哲学者を見出し、このマルクスとヘーゲルとの関係を追う傾向の強いフランクフルト学派の立場は、結局はマルクスをヘーゲルまで後退させ、実在の論理である弁証法を観念論的に歪曲して主観化するものであると言うことになり、他方フランクフルト学派の立場からすれば、東欧マルクス主義はエンゲルスによつて歪曲されたマルクス主義理解を追うものであり、つまり弁証法を自然法則化し、社会的実践における主体的契機を軽視するものだと言うことになる。これに対していかなる態度を取るべきかは、われわれ自身の問題であるが、些か附言すれば、両者の立場はみずからの哲学的投企の中でヘーゲル・マルクス問題を取り扱っていると言える。このかぎり、われわれ自身がこの問題に接近して行くためには、改めてテキストに即しての態度がもとめられるのではないだろうか。そして、この際、これまでの研究は主にマルクスの『経哲草稿』とヘーゲルの『精神現象学』、マルクスの『資本論』とヘーゲルの『論理学』の関係が主軸となつて展開されているようであるが、マルクスが『経哲

草稿」に先立ってヘーゲルの『法哲学』と対決していることを顧慮すれば、同時に『法哲学』のヘーゲルとマルクスとの関係が、しかもマルクスがいかに批判したかとともに、その背後で何を学んだかという視角において取り上げられるべきではないだろうか。私が寡聞のためであらうか、またはすでに解決済みとされているためであらうか、『法哲学』をめぐるヘーゲル・マルクス問題の論究は、他に比べて、余り進んでいないように思われるからである。

結 び

ここに簡単に今日のヘーゲル研究の動向と高みを社会倫理の研究を中心にはあるが展望した。もとより尚語られるべきことが多く残されている。しかし、この展望においても、ヘーゲル哲学が今日の再建期を迎え、しかも研究情況が百家争鳴の中に立っていることは示し得たと思う。われわれ各人が各々の問題意識に立ってヘーゲルに向うとき、それぞれのヘーゲル像が描き出される。そこにヘーゲル哲学の偉大さがあり、アクチュアリティが在ると言える。ヘーゲル哲学は尚乗り越えられていない今日の哲学なのである。

(1) すでに別の機会に私は左記の報告を発表している。本報告で触れることのできない諸研究についても言及してあるので補論として参照されたい。また、一部論旨に重複するところあることをお断わりしたい。

「ヘーゲル哲学研究の動向」思想五五・三三号、昭和四十六年五月。

「初期ヘーゲル研究の動向」社会思想二・一、昭和四十七年六月。

また、ドイツにおけるヘーゲル研究の動向については J. Derbo-

lay, Über die gegenwärtigen Tendenzen der Hegel Aneignung in Deutschland, in: *Hegel-Studien*, Bd 5, 1969, 25-27. O. Pöggeler (Hrsg.), Hegel. Einführung in seine Philosophie, 1977. Chr. Heffrich, G. W. Fr. Hegel, 1979 などと検索せよ。また、著者『法哲学』解説史の包括的研究として H. Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Bd 1, 1977 が発表されている。本報告を書くに際して、この書物より多くの示唆を得た。

尚、わが国でヘーゲル研究動向を論じたもので、私の知るところでは左記のものがある。本報告を補うところ多いであらう。

大野精三郎「ヘーゲルと古典派経済学」経済研究八巻三三三、昭和三年。

細見英「新版『ヘーゲル復興』の動向」経済学史学会年報九巻、昭和四十六年。

(2) 過去のヘーゲル解釈史をこの三系譜に即して批判的検討に附したもので、先掲の H. Ottmann のものはマルクス主義の立場からの批判。W. R. Beyer, Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen. 2. erweiterte Auflage, 1967 など。

(3) A. Ruge, Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit, 1842.

K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1844. MEW Bd 1.

K. Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, 1844. Nachdruck, 1963.

J. E. Erdmann, Philosophische Vorlesungen über den Staat, 1851. Ein teilweiser Wiederabdruck bei Lübbe, Die Hegelsche Rechte, 1962.

(4) R. Haym, Hegel und seine Zeit, 1867. Nachdruck, 1962. C. Rössl, System der Staatslehre, 1867. Ein kurzer Ausschnitt davon bei Lübbe, Die Hegelsche Rechte, 1962.

A. Lasson, System der Rechtsphilosophie, 1882.

- K. Rosenkranz, Hegel als Nationalphilosoph, 1870. Nachdruck, 1965.
- (10) W. Dilthey, Jugendgeschichte Hegels, 1905. Diltheys Gesamte Werke, Bd. IV, 1959.
- Th. Haering, Hegel. Sein Wollen und sein Werk, Bd. 1, 1929, Bd. 2, 1938, Neudruck, 1963.
- R. Kroner, Von Kant bis Hegel, 2 Bde., 1921/24. H. Glockner, Hegel, Bd. 1, 1918, Ed. 2, 1940. XXI. und XXII. Bd. seiner Jubiläumsausgabe von Hegels Sämtlichen Werken.
- (11) H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907.
- G. Lasson (hrsg.), Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe, (Philosophische Bibliothek) 1905-1940.
- J. Hoffmeister (hrsg.), Sämtliche Werke, Neue Kritische Ausgabe. (Philosophische Bibliothek), 1952ff.
- H. Glockner (hrsg.), Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, einer Hegel-Monographie und einem Hegel-Lexikon, 26 Bde. 1927-4. Aufl. 1965-4. 通 8 (8) 巻 照
- (12) G. Lasson, Hegel und die Ideen von 1914, in: *Hegel-Archiv* Bd. 3, Heft 2, 1916.
- G. Lasson, Hegel als Geschichtsphilosoph, 1920.
- (13) F. Rosenzweig, Hegel und der Staat, 2 Bde., 1920. 1962.
- (14) G. Giese, Hegels Staatsidee und der Begriff der Staats-erziehung, 1926. Derselbe, Hegel und der preussische Staat, 1930.
- J. Löwenstein, Hegels Staatsidee, Ihr Doppelgesicht und ihr Einfluß im 19. Jahrhundert, 1927.
- (15) 19の世紀のヨーロッパの思想の発展とその歴史の概観
Rafael de la Vega, Ideologie als Utopie, Der Hegelianische Radikalismus der Marxistischen "Linken", 1977 不掲載
- (16) H. Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, 1932.
- (17) J. Binder, K. Lorenz, M. Busse, G. Dulceit, C. A. Emge, K. Nadler, W. Schönfeld, W. Schmitt. 彼の著作の概観
H. Kiesewetter の解説と註文。 8 (8) 巻 照
- (18) H. Kiesewetter は彼の著作の概観と註文。 8 (8) 巻 照
Marcuse, M. Riedel などの著作の概観と註文。 8 (8) 巻 照
W. R. Beyer は、直接の経路と間接の経路を論じている。それは右派のヨーロッパの思想の発展と左派のヨーロッパの思想の発展との間の差を論じている。 8 (8) 巻 照
- (19) 19の世紀のヨーロッパの思想の発展とその歴史の概観
M. Horkheimer, Kritische Theorie, 1977³.
- M. Horkheimer/Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, 1947.
- Th. W. Adorno, Negative Dialektik, 1966.
- Th. W. Adorno, Drei Studien zu Hegel, 1963.
- J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, 1968.
- J. Habermas, Arbeit und Interaktion, in: Technik und Wissenschaft als Ideologie, 1968.
- J. Habermas, Hegels Kritik der Französischen Revolution, in: Theorie und Praxis, 1963, 1969³.
- H. Marcuse, Reason and Revolution, 1941, 1954².
- E. Bloch, Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel, 1951, 1962.
- E. Bloch, Über Methode und System bei Hegel, 1970.
- (20) 19の世紀の思想の発展とその歴史の概観
J. Ritter, Metaphysik und Politik, Studien zu Aristoteles und Hegel, 1969.
- G. Rohrmoser, Subjektivität und Verdinglichung, 1961.
- R.K. Maurer, Hegel und das Ende der Geschichte, 1965.
- K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, 1941, 1964⁵.
- M. Riedel, Theorie und Praxis im Denken Hegels, 1965.
- Derselbe, Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, 1969.

Derselbe, Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel, 1970. Derselbe (hrsg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2 Bde., 1975.

R. Hočevár, *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*, 1968. Derselbe, *Hegel und der Preußische Staat* 1973.

(16) E. Topitsch, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, 1967. Derselbe, *Kritik der Hegel-Apologeten*, in: Kaltenbrunner (hrsg), *Hegel und die Folgen*, 1970.

W. Apelt, Hegelscher Machtstaat und Kantisches Weltbürgertum, 1948.

A. v. Martin, Geistige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs, 1948. Derselbe, Macht als Problem, 1976.

H. Kieseewetter, Von Hegel zu Hitler 1974.

(17) 代表的なもののみを左記する。

H. G. Gadammer, *Hegels Dialektik* 1971, 1980.

D. Henrich, Hegel im Kontext, 1971.

(18) いろいろな代表的なものだけを掲げる。

W. Pannenberg, Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, in: Gottesgedanke und menschliche Freiheit. 1972.

H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, 1970.

W.D. Marsch, Gegenwart Christi in der Gesellschaft, 1965.

J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1964, 19687.

M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. 1970.

(19) G. Lukács, Der junge Hegel 1948. weitere Auflage 1967.

(20) 注(15)参照。J. Ritter, Hegel und die Französische Revolution, 1957. 中、リッターの前掲書を収載。

(21) いろいろも代表的なものだけを左記する。

F. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 1908, 1929f.

Derselbe, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, 1924.

H. Heller, Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland, 1921. Neudruck, 1963.

F. Rosenzweig, Bücher über Hegel in; Kleinere Schriften, 1937.

P. Vogel, Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz v. Stein, Marx, Engels und Lassalle. 1925.

(N) T. C. Sanders, S. W. Dyde, B. Bosanquet, G. H. Morris, M. A. Marrast, E. Beaussire, L. Levý-Bruhl, L. Miraglia, P. Redkin, B. N. Čičerin.

(23) A. Koyré, J. Wahl, B. Croce, G. Gentile, J. Ilin, J. A. Smith.

(24) 戦後のアンソロ・サクソン國のペーゲル復興は、イギリスでは J. N. Findlay, Hegel. A Re-examination, 1958. アメリカでは W. Kaufmann, Hegel. Reinterpretation, 1965 の出版によって尊敬されると言つて良い。そして、アメリカにおけるペーゲル研究の着実な盛況を示すものとして、一九七〇年に The Hegel Society of America が組織され、社会倫理研究としても、同学会によって出版の書物は出版されていることを要するところだを言ふ。

Hegel's social and political Thought, Edited by D. P. Verene, 1976.

(25) A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, 1947.

(26) ここでも代表的な研究を掲げるに止める。

E. Weil, *Hegel et l'État*, 1950.

E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, 1964.

J. d'Hondt, Hegel secret, 1968. Derselbe, Hegel en son Temps, 1968.

Fr. Grégoire, *Études Hégéliennes*, 1958.

T.M. Knox (Transl.), *The Philosophy of Right*, 1952.

T.M. Knox (Transl.), Hegel's political Writings, 1964.

- (Z) Z. A. Pelczynski, Introductory Essay, in: T.M.Knox's translation of Hegel's political Writings. 1964. Derselbe, The Hegelian conception of the State, in: Hegel's political philosophy, Edited by Z.A.Pelczynski, 1971.
- S. Avineri, Hegel's Theory of the Modern State, 1972.
- Ch. Taylor, Hegel and modern society, 1979.
- (J) J. Dewey, German Philosophy and Politics, 1915.
- L.T.Hobhouse, The metaphysical Theory of the State, 1918.
- C.E.Vaughan, Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau Vol II, 1925, 1960?
- G.H.Sabine, A History of Political Theory, 1937, 1962?.
- S. Hook, From Hegel to Marx, 1936, 1958?.
- E.F.Carritt, Reply in: Hegel's Political Philosophy, Edited by W. Kaufmann, 1970. 通' リヨカハトノ纏の討論集は、ヘッタクズ「アキヤネウ」でエス・フンクシー「オクトンダニクーケル理解者」とカリム・フックの「ヘッタル批判者の間に与えられたもの」(第)を挙げたことでエス・フンクシー『論文』社(第)や著したエッセイの論文集として、今日のフントロ・マツノ関心とヘッタル社会理論の発展高度を底上げするに寄与せよ。
- J.Plamenatz, Man and Society, Vol 2, 1968?. Derselbe, History as the realization of freedom, in: Hegel's Political Philosophy, Edited by Z.A.Pelczynski, 1971.
- (E) E.Cassirer, The Myth of the State, 1946.
- K.R.Popper, The Open Society and its Enemies, Vol. II, 1945.
- (A) A.A.Zdanov 及び R.O.Gropp の「ソート」社(一)のJ.Derbolat 報告によつて。通' 社(四)参照
- (S) 社(四)参照
- (P) A.A.Piontkowski, Hegels Lehre über Staat und Recht und seine Strafrechtstheorie, 1960. A.A.Piontkowskij usw., Studien zur Hegels Rechtsphilosophie in UdSSR, 1966.
- (B) 邦編『ヘッタル著作研究史』美空主筆五三号昭和四十五年参照
- (G) G.W.F.Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 bis 1831, Edition und Kommentar in Sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, 1974—.
- (K) K.H.Nusser, in: Philosophisches Jahrbuch 83 Jg. (1976), H.Ottmann, in: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd, 33, Heft 3, (1979)
- H.Schmitz, Hegel als Denker der Individualität. 1957, 「参考」
- M.Theuerlitz, in: Hegel-Studien Beiheft 4, 1969.
- R.Bubner (hrsg.), Das älteste Systemprogramm, Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus, Hegel-Studien, Beiheft 9, 1973.
- G.W.F.Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 bis 1831, Edition und Kommentar in Sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, 1974—.
- P.Wern, in: Zeitschrift für Katholische Theologie, Bd. 96, 1974. R.P.Horstmann, in: Hegel-Studien 9 (1974), Hegel-Studien 11 (1976), K.H.Nusser, in: Philosophisches Jahrbuch 83 Jg. (1976), H.Ottmann, in: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd, 33, Heft 3, (1979)
- H.Schmitz, Hegel als Denker der Individualität. 1957, 「参考」
- M.Theuerlitz, in: Hegel-Studien Beiheft 4, 1969.

nissen, Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion in Anschluß an Hegel, *Philosophische Rundschau*, Beiheft 6, 1970.

(42) 拙稿「論理学から見たヘーゲル」日本論理学会論集15, 昭和五十一年, 参照。

(43) この点, 以上において詳述したもので, ヘーゲルの社会理論をめぐって真意を問われざるを拒止せねばならぬ。

K.H. Ilting, Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1962.

P. Chamley, Economie politique et philosophie chez Stuart et Hegel, 1963.

J. Barion, Hegel und die marxistischen Staatslehre, 1963.

G. Ahrweiler, Hegels Gesellschaftslehre, 1976.

K. Rothe, Selbstsein und bürgerliche Gesellschaft, Hegels Theorie der konkreten Freiheit, 1976.

E. Angehrn, Freiheit und System bei Hegel, 1977.

W.R. Beyer, Denken und Bedenken, Hegel-Aufsätze, 1977.

G. Göhler, Dialektik und Politik in Hegels frühen, politischen Systemen, in: Hegel Frühe politische Systemen, 1974.

(44) ヘーゲル・トラスク問題を論じたもののうち, 根本的であるものを掲げる。

マルクス主義の立場からのものについては

R.O. Gropp, Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2 Jg., 1945, Heft 1, u. Heft 2 通”の論文発表と雑誌と同雑誌で一九五六年に於いて Diskussion: über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels. に関する論争が展開されている。

T.I. Oiserman, W.I. Lenin und die Hegelsche Dialektik, in: *Deutsche Zeitschrift für philosophie* Heft 7/1970.

G. Stiehler, Hegel und der Marxismus über den Widerspruch. Zur Frage der kritischen Überwindung der idealisti-

schen Dialektik durch die wissenschaftliche materialistische Dialektik, 1960. Derselbe, Zur Methode des Aufsteigens vom Abstraktion zum Konkreten bei Hegel und Marx, in: *Hegel-Jahrbuch* 1961. Bd II.

西ヨーロッパの政治思想の発展について

L. Landgrebe, Hegel und Marx, in: *Marxismusstudien*, 1954.

J. Hippolite, Etudes sur Marx et Hegel, 1955, 1965².

I. Fetcher, Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel. in: *Marxismusstudien*, Dritte Folge, 1960.

G. Hillmann, Marx und Hegel, 1966.

L. Colletti, Il marxismo e Hegel, 1969 (Marxism and Hegel. 1973, Hegel und der Marxismus. 1976),

D. Horster, Die Subjekt-Objekt-Beziehung im Deutschen Idealismus und in der Marxschen Philosophie, 1979.

(45) ヘーゲルとマルクス主義の関係をめぐって

O. Negt (Hrsg), Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, 1970.

G.K. Kaltenbrunner (Hrsg), Hegel und die Folgen, 1970.

E. Lange (Hrsg), Hegel und Wir, 1970.

H. Ley (Hrsg), Zum Hegelverständnis unserer Zeit, 1972.

R. Heede u. J. Ritter (Hrsg), Hegel-Bilanz, 1973.

特定の思想家（日本人）を主題 とする研究雑誌目録

杉原 四郎

ここでとりあげるのは、『福沢手帖』とか『柳田国男研究』とかいった種類の雑誌である。だからわが国で出ていても外国人の思想家についての研究雑誌は当然除外する。わが国の思想家のものでも個人全集の附録として出された月報のたぐいはここではとりあげない。

日本の思想家を主題とする研究雑誌は、戦前にもないわけではないが、戦後はいろいろのかたちで続々と出るようになった。その場合個人雑誌、あるいは小グループの研究会の機関誌として出されることが多いので、一般の人に雑誌の存在がなかなか知られにくい。いくつかの人物文献目録、たとえば『人物文献索引』（人文編、経済・社会編、国立国会図書館、一九六七・六九年）や『日本人物文献目録』（法政大学文学部史学研究室編、平凡社、一九七四年）や『日本社会運動人名辞典』（編

者代表塩田庄兵衛、青木書店、一九七九年）などを見ても、この種の雑誌が十分には紹介されていない。私がこの目録の作成を思い立った所以である。

ただこの種の雑誌が割合よく国立国会図書館にあつめられているということは、その『和雑誌目録、昭和五四年末現在』（一九八〇年）を点検してみると判明する。本稿はこの目録をベースとし、そこに収録されていない若干の文献を追加して作成したものである。

思想家という規定について一言しておかなければならない。大隈重信や渋沢栄一は思想家よりも政治家乃至実業家のイメージが強く、島崎藤村や石川啄木はむしろ文学者乃至詩人とよぶべきであろうが、これらの人々も広義の思想家と考えて、とりあげた。また中には雑誌というよりは小冊子の体裁に近いものもあるが、実質的に雑誌とみなされるものは入れてある。編者や発行所の変動はいちいち記すことをはぶき、原則として最近号のものを書くにとどめた。配列は思想家の氏名の五十音順とする。*印は国会図書館の目録にないことをしめしている。

(1) 安藤昌益（一七〇三年頃—一七六〇年頃）

『季刊昌益研究』編集・発行、安藤昌益研究会（勝浦市出水二二九九、代表泉博幸）、創刊号、一九七四年一〇月、第二三号、一九八〇年四月。別に会報（第六号・一九七九年八月）も出ている。

昌益論と資料紹介との二つで、前者では、たとえば第五号（一九七六年一月）が「昌益の医学を考える」の特輯で五人が

執筆、第二五号(七八年四月)に今宿純男「安藤昌益の医学思想」、第三号に高城駿「安藤昌益の世界観」がのっている。

後者では、第八・九合併号(七六年九月)が「稿本自然真営道大序巻」の写真版、第二七巻(七八年一〇月)が東大図書館蔵「稿本自然真営道」第二五巻の写真版をおさめている。

(2) 石川啄木(一八八五—一九二二)

『啄木研究』編集人、町山美子(第二号より山田美佐子)、発行者、梅田鉄夫、発行所、洋洋社(東京都新宿区南町一五一〇二)、創刊号、一九七六年三月、定価九六〇円、第六号、一九八〇年一〇月、定価二二〇〇円。第一号の編集後記にいう、「啄木生誕九十年を機会に、啄木研究の専門的な雑誌がほしいという読者の強い御要望に応え、研究論文を中心に、各界の様々な人々が、啄木をどう捉えているかという特集『啄木私観』を組み、『啄木研究』(二年一号)を出版することになりました」。毎号特輯が組まれているが、荻野富士夫「啄木の社会主義思想」(第三号)、双木秀「石川啄木と丸谷喜市先生」(第四号)、森一「啄木のワッツワス受容」(第五号)などに関心がひかれる。第六号(一九八〇年一〇月)の特集は「啄木と大逆事件」で、絲屋寿雄「大逆事件と啄木の位置」、小西豊治「石川啄木と幸徳秋水」など五つの論稿がおさめられている。

(3) 石橋湛山(一八八四—一九七三)

『自由思想』編集・発行、石橋湛山記念財団(事務局、東洋経済ビル内)、創刊号、一九五〇年五月、年間二・三号発行、第一六号、一九八〇年八月。誌名は一九四七年十一月に石橋が設

立した自由思想協会から採られた。記念財団の法人・個人の賛助会員の他にも広く配布されている。時事問題についての討論記録の他、「湛山日記」(一九四八年以降)や「東洋経済と石橋湛山」が連載されている。第一六号には石橋湛山「中国を再び訪ねて—北京だより—」(一九六三年に書かれ、同年一〇月発行の『湛山叢書』に掲載されたが、全集には洩れている)と、大原万平、「日中復交にかけた石橋さんの夢」などがのっている。

(4) 猪俣津南雄(一八八九—一九四二)

『猪俣津南雄研究』発行、猪俣津南雄研究会(東京都新宿区新宿一二四一八、第一得丸ビル)、第一号、一九七〇年三月、三六ページ、頒価二〇〇円、第一六号、一九七四年二月、五六ページ、頒価四〇〇円で終刊。

内容は、猪俣の業績の紹介、年譜、著作・雑誌論文リストなど資料的なものと、猪俣研究の論稿とからなる。特集号はつぎの通り。第九号(一九七二年一月)、「没後三〇周年記念号」、第一一号(七二年三・四月)、「準戦時統一戦線の教訓」、第一二号(七二年八月)、「横断左翼」論とその展開、第一三号(七二年一〇月)、「猪俣理論と中国革命認識」、第一四号(七二年十二月)、「日本人民戦線」、第一五号(七三年五月)、「労働同盟と統一戦線」、第一六号(七四年二月)、「猪俣の大都市—農村√論をめぐって」。第一六号に総目次がある。この研究会の中心は高野実であった。津村喬「高野実と猪俣研究」刊行運動、「一階級戦士の墓標—高野実追悼録—」、猪俣津南

雄著作・遺稿刊行会、一九七五年七月所収。参照。なお一九七五年一月以来『猪俣研通信』が同じ場所から出ている。

(5) 内村鑑三（一八六一—一九三〇）

*『内村鑑三研究』キリスト教図書出版社（東村山市諏訪町一—三—一三）、創刊号、一九七三年二月、定価七〇〇円、第二号、一九八〇年一〇月、定価一五〇〇円、編集者は、中沢治樹、田村光三、石倉啓一、泉治典、渋谷浩、矢沢英一、高木謙次。

論文、紹介、資料の三部からなり、論文では、蛭沼寿雄「内村鑑三とニューイングランド」（第一号）、高橋正幸「小国主義と内村鑑三」（第二号）、佐藤全弘「朝鮮問題と内村鑑三」（第三号）などがある。

(6) 江渡狄嶺（一八八〇—一九四四）

『江渡狄嶺研究』編集、『江渡狄嶺研究』編集委員会、発行所、狄嶺会（東京都杉並区高井戸東一—八—二二 江渡方、創刊号、一九五九年二月、第二号まで出ているようであるが不詳、不定期刊）。

『江渡狄嶺書誌』（狄嶺会、一九七三年）に本誌の第一—一九号（一九七二年二月）の主要目次がのっているが、その「はしがき」にいう、「はじめは江渡家で発行され、有志に配布されていたが、十三号からは狄嶺会が発行の責任をとり、会員に頒布している。編集には狄嶺周辺の人々や、狄嶺会編集委員会の意向が反映しているが、その主務に当たった者は中込友美（一一一〇号・一三—一四号）、柳沢七郎（一一—一二号）、大

西伍一（二五—一九号）である」。

論考と資料との二部よりなる。手もとにある二冊をみると、論考では大西伍一「江渡狄嶺の人と思想」（一七号）、渡辺敏夫「中国の郷村指導者と狄嶺」（二八号）、資料では「百姓愛道場関係文書（二七号）、江渡狄嶺「手記——トルストイについて——」（二八号）などが目につく。

本誌の他に『狄嶺会だより』（国会図書館に第三号・一九七〇年一月・以降入っている）が出ているが未見。

(7) 大隈重信（一八三八—一九二二）

『大隈研究』編集・発行、早稲田大学大隈研究室（代表渡辺幾治郎）、第一輯、一九五一年六月、最終号は第七輯（一九五六年三月）で、これは早稲田大学社会科学研究所から出ている。この研究室は社会科学研究所へと発展的に解消し、本誌もその研究所の機関誌『社会科学研究所』に吸収された。

第二輯には尾崎行雄と松村謙三との大隈観が、第六輯には渡辺幾治郎「大隈重信と福沢諭吉（一）」や高垣寅次郎「大隈重信と維新後の銀行制度」などがのっているが目につく。

(8) 大隈信行（一八九三—一九七七）

『大隈信行研究』編集・発行、大隈信行研究会（事務局、東京都豊島区長崎三の一六、松重二〇一、論創社内）、季刊、会員頒布制、創刊号、一九七九年二月、第四号、一九八一年三月。研究論文の他、諸家の「回想の大隈信行」、森下紀夫「書評紙にあらわれた大隈信行」、大隈信行「経済学的回想」が連載されている。

(9) 大塩中斉〔平八郎〕（二七九三—一八三七）

『大塩研究』発行、大塩中斉先生顕彰会大塩事件研究会（大阪市浪速区日本橋東三丁目三、内外廢物新聞社内）、創刊号、一九七六年三月、年二回刊、第一〇号（創立五周年記念特集）、一九八〇年一〇月。第一〇号に既刊号の総目次と執筆者索引あり。大塩事件関係の資料紹介が中心。内田九州男「大塩の乱と部落住民——考察のための基礎作業——」（第六号、第七号）など。

(10) 尾崎士郎（一八九八—一九六四）

『士郎研究』編集、都筑久義、発行、尾崎士郎文学研究会（安城市姫小川、都筑方）。

手もとにある第一一号（一九六八年一月）には都筑久義「尾崎士郎伝(5)——文学的出発——」がのっており、尾崎が高島素之の食客となりながら『近世社会主義発達史論』（一九二〇年）や『逃避行』（一九二二年）を書いた時代、そしてその後上海放浪に旅立った頃のことを書いており、資料として尾崎が上海から朝日新聞に寄せた紀行文をのせている。創刊号や第一二号以降については未詳。

(11) 賀川豊彦（一八八八—一九六〇）

『賀川研究』編集兼発行人、横山春一、発行所、賀川研究社（東京都世田谷区祖師谷一ノ七二）、第一冊、一九四八年五月、第二冊、同年十二月、第三冊、一九四九年五月。

本誌は国会図書館には第二冊しかないが、同志社大学人文科学研究所には三冊ともあり、さらに同所は、本誌の前身と見ら

れる『賀川研究』第一号（一九四〇年九月）、同第三輯（一九四二年三月）、第四輯（同年五月、これは『死線を越へて』の記録である）、第三輯（一九四七年五月）を所蔵している。いずれも横山春一の編集・発行である。

私の手もとにある第二冊・第三冊は、論文と資料の二部よりなり、横山の他、杉山元治郎、鍵田研一、山室武甫らが書いている。

(12) 河上肇（一八七九—一九四六）

河上の研究団体が東京（代表幹事白石凡）と大阪（世話人代表住谷悦治）とにあり、それぞれがつぎのように機関誌を出している。

『東京河上会会報』代表幹事、白石凡、事務所、高木法律事務所内（東京都中央区日本橋室町四一五）、第一号、一九六一年一〇月、編集兼発行人、小林輝次、第四六号、一九八一年三月。
『河上肇記念会会報』世話人代表、住谷悦治、事務所、千代田商事内（大阪市南区長堀橋筋一—三、丸善石油ビル）、第一号、一九七五年十二月、第九号、一九八一年二月。

ともに会の行事の報告記事をのせるが、その他に、河上に関する論考や新資料の紹介、それに研究文献リストも随時掲載されていて有益である。天野敬太郎の手になる『東京河上会会報』（第一—四二号）の総目次——、号（発行年月）順と主題別の二部よりなる——が田中文蔵『河上肇研究の一側面』（一九七八年）に収録されている。

(13) 木下尚江（一八六九—一九三七）

『木下尚江研究』木下尚江研究会、創刊号、一九六一年三月、第一〇号、一九六七年八月。当初は年三回刊行だったが後不定期となる。現在休刊。一九六九年の生誕百年記念に『木下尚江著作集』（明治文獻、全一四巻）が出はじめたので、その方に力が注がれたからであろう。第一〇号に既刊号総目次がのっている。執筆者の中心は有賀義人、千原勝美、山田貞光、後神俊文ら。なお『木下尚江研究資料』がベリカン書房から第四号まで出ている。第四号は後神俊文編『木下尚江参考文献目録稿』（一九七五年）。

(14) 小泉信三（一八八八—一九六六）

『泉』編集兼発行人、石原邦男、発行所、文化総合出版（東京都文京区本郷二—三—一〇、お茶の水ビル）、季刊、創刊号、一九七三年六月、定価五〇〇円、第三号、一九八一年二月、定価六五〇円。

創刊号の編集後記にいう、「われわれは今、亡き先生の遺志を受け継ぎ、本誌を刊行することによって、真の幸福は何かを読者とともに考え、生き甲斐への指針を見出すべく、小泉精神ひいては福沢精神の敷衍・滲透を、より多くの人たちにはかろうとするものです」、「本誌は毎号、小泉先生に関する未発表の資料を掲載してゆく予定であるが、本号ではまず、侍従長入江相政氏にあてた先生の書簡四通を取りあげた」。編集委員は、高村象平、富田正文、石井小一郎、山本登、杉野忠三、土橋俊一の六人である。第二二号（一九七六年五月）は歿後一〇年記念特集「小泉信三——人と学問」で、回想記、論文、座談会

の他、全集未収録の新資料や小泉信三関係参考文献目録がおさめられている。

(15) 幸徳秋水（一八七—一九一一）

『大逆事件ニュース』大逆事件の真実をあきらかにする会。私の手もとにある第一七号（一九六九年二月）は発行所が東京都新宿区大京町二、森長英三郎方、一九号（七一年二月）は東京都世田谷区桜上水四—一—一〇五、大原慧方となっている。創刊号や終刊号の発行時など未詳。大丸義一「幸徳秋水全集について」（第一七号）、小松隆一「秋水のアナキズム」（第一九号）、など、秋水関係の文章が多い。

(16) 渋沢栄一（一八四〇—一九三一）

『龍門雑誌』本誌は明治一九年四月渋沢邸に寄寓する書生の集団龍門社の機関誌として創刊。明治二二年四月から月刊、第五一八号（昭和六年十一月）は青淵先生薨去彙報。第五三五号（同八年四月）より「青淵先生伝記資料編纂室より」（後に「青淵先生伝記資料編纂所通信」と改題）の連載はじまる。また第六〇八号（昭和一四年五月）より「青淵遺芳」という欄が設けられ、ここに渋沢に関する研究や資料紹介が、のるようになる。土屋喬雄がしばしば執筆している。第六七七号（同二三年二月）で休刊、二四年四月『青淵』（月刊）と改題、第一号を発行（発行所も従来通り渋沢青淵記念財団龍門社、東京都北区西ヶ原二—二六—一）、現在にいたる。最近号は第三八五（通算一〇六二）号、一九八一年四月、定価一七〇円。『龍門雑誌』の総目次は『渋沢栄一伝記資料』別巻第八（一九六九

年）に収録。

(17) 島崎藤村（一八七二—一九四三）

『島崎藤村研究』 編集、島崎藤村研究会、事務局、双文社出版内、発行所、双文社出版（東京都渋谷区落合二一四—三）、創刊号、一九七六年一〇月、定価七五〇円、第六号、一九八〇年九月、定価一〇〇〇円。

創刊号の「発刊のことば」にあるように、本誌は、藤村没後二〇年（一九六三年）記念に発刊され、静子未亡人の死（一九七三年）までつづいた藤村研究誌『風雪』（全一一冊、これは一九七三—七四年に教育出版センターから復刻された）の後継誌である。研究、回想、資料などの欄があるが、思想的関心からは、高阪薫「藤村の透谷像——透谷像の変容とその思想的背景——」（第五号）、藤一也「『逃げ水』論——禁忌侵犯をめぐって——」（第六号）などが注目される。なお『風雪』の第五集は藤村が一九二二—二三年に編集刊行した婦人雑誌『処女地』の特輯号で、その雑誌にはJ・S・ミルやエレン・ケイの婦人論が紹介されているだけに、この号は、当時の藤村の社会思想をうかがうえに参考になるところが多い。

(18) 高群逸枝（一八九四—一九六四）

『高群逸枝雑誌』 編集・発行、橋本憲三、創刊号、一九六八年一〇月、季刊。

本誌は、高群逸枝全集（全一〇巻、理論社）が一九六七年に完結した後に、逸枝の夫憲三によって創刊されたが、彼の死（一九七六年五月）によってその前月に出た第三号を以て終

結、一九八〇年十二月二五日に第三号が終刊号として憲三の妹橋本静子によって刊行された。発行所、水俣市幸町六一、高群逸枝雑誌編集室、定価五〇〇円。この終刊号には、村上信彦「高群逸枝の女性史学」と石牟礼道子「朱をつける人——森の家と橋本憲三——」とがのっている。この二人は『高群逸枝雑誌』に最も多く寄稿した人である。なお本誌の総目録（立山ちづる編）は、大童美子「高群逸枝（本名・橋本イツネ）年譜稿」とともに、『女性史研究』第四号（高群を偲ぶ特集号、家族史研究会編、一九七七年六月）にのっている。

(19) 田中正造（一八四一—一九一三）

『季刊田中正造研究』編集兼発行、田村紀雄、発行所、わらしべ書房、発売元、伝統と現代社（東京都新宿区市ヶ谷田町二の五）、創刊号、一九七六年五月、定価三〇〇円、第一〇号、一九七九年二月、定価四〇〇円。「私にとっての田中正造」を宇井純、荒畑寒村、林竹二らが、「義人伝説——思想史の出会い——」を田村紀雄が連載、他論文——東海林吉郎「田中正造と『栃木新聞』」（第三号）や安在邦夫「田中正造と自由民権運動」（第一〇号）などや書評がのる。

『田中正造と足尾鉾毒事件研究』、渡良瀬川研究会（代表幹事布川了）編、発行所、伝統と現代社、発売、現代ジャーナリズム出版会。第一号、一九七八年七月、第二号、七九年八月、第三号、八〇年八月、いずれも一六〇〇円。

田中正造論の他に、足尾鉾毒事件そのものや事件と田中以外の人物とのかかわりをとりあつた文章も多い。田中論とし

ては、広瀬順晴「半山・秋水・正造——直訴の周辺——」(第一号)、小松隆二「田中正造における『中央と地方』——田中正造にかんするメモ」(第二号)、鹿野政直「近年の田中正造研究とその意味」(第三号)などがある。

(20) 土田杏村(一八九一—一九三四)

『土田杏村とその時代』編集兼発行、上木敏郎(日野市旭ヶ丘二二—二二五)、不定期刊、創刊号、一九六六年二月、第一六号、一九七二年四月(頒価一五〇円)、現在停刊。

本誌は「貫して上木氏の手づくりになる小冊子で、『創刊のことば』にあるように、『蒐集された資料、お寄せいただいた玉稿(場合により私あての私信の一部公開をおゆるし下さい)および私の中間報告を掲載する」もの、第七・八合併号(一九六八年三月)は「自由大学運動」の特集であり、第一一号(一九六九年九月)には小特集「麦僊と杏村」がのっている。また、特集ではないが第四号(一九六六年九月)には、土田杏村「河上博士について見るところ」と渋谷定輔「杏村と河上肇について思うこと」および上木編「土田杏村の河上肇に関する文章目録」とがのっている。国会図書館には第一—六号がある。

(21) 徳富蘇峰(一八六三—一九五七)

『蘇峰会誌』——『民友』編集発行、財団法人蘇峰会(東京都中央区銀座八—三七、静岡新聞ビル二二階)。

『蘇峰会誌』は戦前に刊行されており、一九四一—四四年は季刊(ただし一九四三年以降は合併号が多くなる)であった。『民友』は一九六五年四月に創刊された月刊誌で、一九八一年

二・三月合併号は定価一五〇円、研究誌というよりは会の機関誌という性格がよい点で渋谷栄一の場合(『龍門雑誌』→『青淵』)とよくにている。『民友』は第五五号(一九六九年一〇月)以後国会図書館にある。

(22) 中里介山(一八八五—一九四四)

『中里介山研究』編集・発行、中里介山研究会(東京都西多摩郡羽村町五の神二〇、武蔵書房内)、創刊号、一九七三年四月、頒価五〇〇円。

創刊号には秋元巳太郎の「中里介山氏の手紙」や編集後記を書いている桜沢一昭の「介山拾遺(一)」などがのっている。「拾遺」は第七号(一九七五年八月、頒価六〇〇円)まで毎号連載される。なお『研究』は第七号までで、東京民衆史研究会(武蔵書房内)の編集・発行する『東京民衆史』(第一号、一九七九年一月)へと発展した。『民衆史』の第五号(一九八一年二月)は頒価一〇〇〇円で、茅原健「介山遺文(4)」などがのっている。

(23) 永田広志(一九〇四—一九四七)

『永田広志研究資料集』編集・発行、永田広志著作文庫(東京都江東区大島八—五—八、吉岡ビル・4F)、発行、記念資料集刊行会、発売、外山書店(京都市左京区北白川久保田町六五—五、第二巻による)、第一巻、一九八〇年四月、第二巻、同一月。

一、二とも没後三三周年記念の限定版だが、第三巻(生誕七七周年記念)が一九八一年春に出ることが予告されている。

内容は遺稿、年譜、著作目録、研究文献目録などで、二には永田広志を偲ぶ会編「永田広志の回想」(一七人寄稿)がのっている。編集責任者は一、二ともに西山正彦。

(24) 新島襄(一八四三—一八九〇)

『新島研究』 編集責任者、義中章光、発行、同志社新島研究会、第一号、一九五四年一月二十九日(この日は新島が「官許同志社英学校」の看板を掲げた日)。年三回(新島の誕生日二月二日と、彼の海外渡航記念日の七月一日と、十一月二十九日と)刊、会員頒布だが、最新号の第六〇号(一九八一年二月一二日発行)は一部四〇〇円とある。本号には諸種の資料紹介の他、武邦保「新島襄の究極にあるもの——その祖国愛と信仰」がのっている。

(25) 平出修(一八七八—一九一五)

『平出修研究』 編集発行、平出修研究刊行会(東京都文京区本郷一—三二—二、平出禾方)、年刊、第一集、一九六八年七月。

平出の歿後五〇年記念に出た『定本平出修集』(春秋社、一九六五年)を契機にスタートしたもので、第一集には『定本平出修集』に対する書評があつめられ、第二集(一九七〇年九月)には『定本平出修集(続)』(一九六九年)の反響がおさめられている。一九七一年以来年一回刊行のペースで進み、一九七九年七月には第一集が「生誕百年特集——歌碑と講演——」というテーマで出た。その「はしがき」にいう、「平出修研究」は発刊以来すでに一〇年、その間一一冊を出したが、「今まで平

出家に所蔵されていた資料もほぼ全部収録し、その他発見された作品の追録及び新旧の諸研究や資料的意義あるものの取りまとめに努めてきた。これにより一応当初の目的を完遂したものと考え、今後装いを改めて再出したい所存である。」第一集巻末に第一—一〇集の総目次がある。「『修研究参考文献目録』が第五集以降連載されているが、大逆事件の弁護人としての平出の側面にふれたものがすくなくない。

(26) 福沢諭吉(一八三五一—一九〇二)

『福沢手帖』 福沢諭吉協会(東京都港区三田二丁目一九—三〇、慶応通信株式会社内)、季刊、創刊号、一九七三年二月。第二八号、一九八一年三月。

『福沢諭吉年鑑』 同協会、創刊号、一九七四年八月、第七号、一九八〇年一〇月。

『手帖』第一号にのった富田正文「社団法人福沢諭吉協会の発足」の中に、この協会は福沢諭吉著作編集会のあとをうけ、研究センターとして発足したもので、「学術的な研究論文や新資料などを中心にした『福沢諭吉協会年報』や、読みものの風のエッセイを主にした『福沢手帖』(季刊)のような印刷物により、当分の間は研究者相互の連絡と情報交換などのような仕事から着手して行こうと考えている」とある。

『年鑑』の方はI新資料(書翰が多い)、II研究論文、III再録研究論文、IV研究文献目録の四部より成る。A5版で約二〇〇ページ。II研究論文では、山下重一「トクヴィル、福沢諭吉、徳富蘇峰」(第二号)、青木功一「福沢諭吉・朴泳孝・梁啓超の

新民論——東アジア近代思想の相互関連性——」(第三号)、安西敏三「福沢諭吉とJ・S・ミル『女性の隷従』」(第五号)、同「論沢諭吉とA・D・トクヴィル『アメリカにおけるデモクラシー』序説」(第六号)などが目につく。

なお『福沢研究』(福沢先生研究会)が昭和二〇年代に出ていた(慶応義塾大学図書館には第四一七号・昭和二五—二九年がある)ようだが未見。

② 三浦梅園(一七三—一七八九)

『梅園学会報』 梅園学会(東大教養学部漢文学、小川晴久研究室内梅園学会)、創刊号、一九七六年五月。

創刊号には、一九七五年五月四日に梅園旧宅で開かれた第一回梅園学会で田口正治が『玄語』の最後の稿本の成った一七七五(安永四)年から二〇〇年目の一九七五年に梅園学会ができた次第をのべた「御挨拶」と当日の二つの講演記録(田口正治「玄語稿本を中心に」、古在由重「私にとって三浦梅園」)がのっている。第二号(七七年)、第三号(七八年)、第四号(七九年)、第五号(八〇年)まで出た。

この会報の前身として梅園研究会から『梅園研究』(高橋正和編)が四冊出ていた。第一号(七〇年)、第二号(七一年)、第三号(七三年)、第四号(七五年)。それには高橋の他田口正治、小川晴久、湯川秀樹らが書いている。会報と研究の総目次については、中尾弥三郎編『三浦梅園研究文献目録(増補改訂)』

(一九八〇年五月)を参照。

② 宮武外骨(一八六七—一九五五)

『宮武外骨解剖』編集、宮武外骨解剖の会、発行所、崙書房(千葉県流山市大字加一二九六)、不定期刊、創始号、一九七一年一月、頒価二〇〇円、第九号、一九八〇年二月。第一号には会の代表者鈴木国郭の「人開満開の精神、宮武外骨の人と刊行物概観」と編集者吉野孝雄の「宮武外骨の人間性——思い出を交えて——」とがおさめられている。西田長寿「宮武先生の思い出」が第五一七号に、また石井良助「明治新聞雑誌文庫のこと」が第六号にのり、吉野による「宮武外骨著作・出版目録」が第七号(一九八〇年一月、頒価三〇〇円)から連載中である。

② 柳田国男(一八七五—一九六二)

『季刊柳田国男研究』編集人、季刊、柳田国男研究編集委員会(谷川健一、伊藤幹治、後藤総一郎、宮田登)、発行人、今泉民雄、発行所、白鯨社(東京都新宿区南元町四一三八)シャトレ・ヌ信濃町二〇一号、創刊号、一九七三年二月、定価四〇〇円、一九七三年に三冊、七四年に四冊出て、第八号(一九七五年四月、定価一〇〇〇円)が終刊となった。

第四号(一九七四年一月)は「柳田国男の農政思想」という特集で、座談会「柳田国男と農政思想」(神谷慶治、谷川健一、川本彰、後藤総一郎)と山下紘一郎「帝国農会と柳田国男」とがおさめられている。

③ 山本宣治(一八八九—一九二九)

『山宣研究』編集・発行、同志社山宣会(事務局、京都市上京区烏丸今出川上ル、同志社中学内 小田切明德気付)、創

刊号、一九七六年十二月、第五号、一九八〇年五月。第五号の末尾に、バックナンバーは残部があるので申込みは事務局へとある。

第一号の「発刊の辞」によれば、「この雑誌の目的は、單なる若干の研究者の同人誌ではなく……広く開かれた雑誌で、研究、追想、未発表資料などを中心とするが、いずれ彼の「時代とその諸々の問題をも、多少とも関連のあるかぎりは積極的にとりあげたい」。第二号（一九七七年七月）は特集「山宣の人柄」、第四号（七九年三月）は歿後五〇年記念号で特集「山宣の曲」「山宣」、第五号は歿後五〇年事業総括号。第五号に「山宣歿後五十周年記念事業実行委員会ニュース」（一一八）が再録されている。

以上は一号でも私が実物を見ることを得たものであるが、今日まで全く見ることのできなかった同種の雑誌を国会図書館の和雑誌目録からあげると、『神山茂夫研究』、『聖徳太子研究』、『親鸞聖人論攷』、『藤樹研究』、『日蓮教学研究所紀要』などがある。また文学者のものは、久保栄、太宰治、田山花袋、宮沢賢治、与謝野晶子など枚挙にいとまのないくらいでている。それらの補充は他日に譲る。

本稿をまとめるにあたっては、つぎの方々からの御教示にまところが多かった。記して謝意を表する。

井上五郎、大国克子、大森郁夫、上木敏郎、坂本武人、高阪

薫、滝沢秀樹、田中真人、細川元雄、松尾尊兌。

追記 余白を利用してその後わかったことを一、二書き加えておく。

(31) 神山茂夫（一九〇五——一九七四）

『神山茂夫研究』 季刊、編集・発行、神山茂夫研究会（東京都板橋区東新町二一〇——一渡辺方）、創刊号、一九七五年一〇月、第六（終刊）号、一九七九年四月。B5版約一〇〇ページ、頒価五〇〇円。毎号特集あり、「大恐慌下における労働運動と神山茂夫」（第一号）、「神山茂夫と文化問題」（第五号）など。他に資料、回想記、年譜、また神山茂夫著作目録が一一六に連載されている。

(32) 聖徳太子（五七四——六二二）

『聖徳太子研究』 編集・発行、聖徳太子研究会（羽曳野市壇生野一三〇八、四天王寺女子大学、現在国際仏教大学と改名）、年刊、第一号、一九六五年、第一四号、一九八〇年十二月。約一〇〇ページ。二〇〇〇円 毎号数篇の研究論文がのっている。

一書評一

雀部幸隆著

未来社
A5判 V・四二三・V頁 一九八〇年
五五〇〇円

『レーニンのロシア革命像』

田中真晴

レーニンのロシア革命像についてのまとまったモノグラフィではなく、最近一〇年余りのあいだに著者が発表してきた諸論文に、若干の未発表稿を添えてまとめた書物である。「マルクス、ウエーバーとの思想的交錯において」というサブ・タイトルがつけられている。

第一章 マックス・ウエーバーのロシア革命論——レーニン土地国有論との対比において——

第二章 オプシチナの歴史的性格

第三章 晩年マルクスのロシア認識Ⅱ革命像

第四章 レーニン革命理論の形成と展開

第五章 いわゆる革命後の割替共同体の復活・強化をどう理解するか

第六章 展望 レーニンと社会主義建設の根本問題

大体、章の順序は論文の発表の順序である。それらの論文、したがって本書を一貫している著者の意欲は、世のレーニン離れあるいはレーニンの *Entwertung* の流れに抗して、レーニンの真実をあきらかにし、できるかぎりレーニンを学問的に擁護しようとするところにある。このような立場は、ロシア・ソビエト史研究者の間では、稀少な存在になったし、マルクスの市民社会思想をいう立場からも、レーニンはしりぞけられている。それだけに、流れに抗しての著者の主張は、慎重に聴かれねばならないであろう。それでは、著者はレーニンのなにを擁護しようとするのかといえば、つきつめていえば、農業の資本主義化のアメリカ型の道の理論である。著者はそこに、レーニンの個性性の認識、市民社会的なるものを踏まえての社会主義という思想がある、というのである。そして著者のロシア・ソビエト史の認識の仕方、とりわけ共同体のつかみかたもそうした認識と適合的である。

まず第一章では、ロシア第一次革命および二月革命にかんするウエーバーの論文を農業問題を中心にして紹介し、ウエーバーの所論を高く評価したうえで、しかしながら、ウエーバーの限界はレーニンによって乗り越えられている、と主張せられている。すなわち、ウエーバーは、農民の一部に市場志向型（ベシエホーフ）があらわれているのを認めると同時に、農民の大勢は保守的で共同体にしがみついており、土地社会化の要求をかかげるエス・エルがその後者を代弁するとみた。それゆえ、ウエーバーは農業問題に対して、またロシアの市民革命の展望

に対して悲観的であつた。それに対して、レーニンはナロードニキの社会主義は、アメリカ型の道を進む農民の思想的外皮であると読みとり、労農同盟のもとにおける土地国有化によって、農奴制の残基も共同体もすべて清掃されうると考えたのであり、レーニンの思想はウエーバーを包摂してウエーバーを越えている。と著者は論じている。

著者の主張には多くの問題がある。もともと、本書第一章の論文は、林道義氏の先行論文「ウエーバーのロシア革命論」(一)(一九六八—一九九年、同『ウエーバー社会学の方法と構想』一九七〇年所収)が、レーニンではなくてウエーバーの農民・共同体論を正しいとしているのに対する批判を意図して書かれたのであつた。それに対して林氏はさらに批判を加え、林Ⅱ雀部論争として当時注目をひいたのであつたが、林氏のその批判(ロシア革命・レーニンとウエーバー——雀部幸隆氏との対質——『スターリニズムの歴史的根源』一九七一年所収)に対して、今回書物にまとめるに当って、なんの言及もないのは、了解しにくいといわねばならない。もちろん、無視しても差支えないような批判ならば別である。しかし、林氏の批判は、そうはいえない。実は私自身は、ウエーバーのロシア論の読解については、林氏に対しても疑問をもつ点があるのだが、その点は措くとして、林氏が雀部氏に加えている批判は鋭く射ていると思う。レーニンが一体としてとらえた農民が、客観的に異なる二つの部分から成り、そして大勢は共同体志向の保守的農民であつたというのが、その後の歴史からみて正しかった(ウエー

バーが正しかった)という論点、カデットのプログラムのウエーバーによる紹介をウエーバー自身のプログラムのように解しているという論点、レーニンの労農同盟論の失敗をどう解するかという論点等は無視できない。

レーニンが正しいかウエーバーが正しいかという議論は、共同体(オプシチナ)の性格をどう理解するか、という問題につながる。林氏がオプシチナを、基本的にはマルクスのアジア的共同体と考え、ウエーバーの実質的平等性の原理の支配という点でゲルマン的共同体との異質性を強調するのに対して、著者はオプシチナを基本的にはゲルマン的共同体と解する。この論点は本書第一章においてもすでに述べられているが、第二章と第三章で本格的に取り組まれている。そして、私は本書のうちでもっとも充実しているのはこの二つの章であると思う。

著者は、マルクスの共同体論をもっともすぐれたものとして基本的に依拠し、歴史的段階的に考えるのであるが、オプシチナは「種族的Ⅱ氏族的な血縁組織とはいかなるかわりあいをもたない村落組織である。」オプシチナの成員は個々の農民家族であるが、「標準農家の構成は、家父長夫婦を中心として二人ないし三人の既婚・未婚の直系男子労働力(息子)を包含するものと見なされる(家父長制的な直系家族と規定されるべきもの)」(六四—六五頁)であるから、アジア的共同体ではない。オプシチナは基本的には西欧の封建村落と同一の封建的共同体として把握されねばならない。西欧にくらべて大家族であり、また労働手段において劣位であるけれども、三圃制が主要

地帯には導入され、オブシチナ成立以前（一七世紀以前）にくらべれば、生産力的に大きな前進が認められる。たしかに、定期的割替は「かれらの封建的な個的所有に經營に一定の不確定要因を残すもの」（九五頁）であり、そこに「封建共同体のロシア的特質」があるわけだが、中国の封建共同体におけるような血縁擬制はロシアには存在しない。このように著者は主張する。すこしく典拠が薄いからいはいはあるけれども、比較史的な方法には新鮮さがある。オブシチナ性格規定には迫力がある。ただし、農民家族の構成については、肥前栄一氏などの研究は、相当にちがった事例を豊富に提共している。そして問題の核心として残るのはやはり、耕地の定期的割替制をどのようにみるのか、という点であろう。この問題は革命後一九二〇年代のロシア農村の理解の仕方にかかわる。

第三章の前半は、晩年のマルクスのロシア認識・共同体再生可能論とレーニンのロシア資本主義化論との対立・断絶をい、かつ、レーニンを抑さえてマルクスを押し出す傾向に対する批判である。マルクスの当時の状況と問題のたて方にそくしてマルクスを理解せよという著者の主張はそれ自体としてはもつともであり、また私は晩年のマルクスの見解は「共産党宣言」ロシア語第二版序文が最終決定的であるという著者の意見に賛成であるけれども、私はそういう議論がマルクスとレーニンを積極的になど結びつけることになるのかが分らなかった。むしろ第三章後半部には、マルクスの「諸形態」と「手紙」草稿の理解の仕方について、ねばりつよい思考の展開があつて、

刺激的である。

第四章は、レーニンの初期から十月革命までの、革命家としての認識の展開過程の叙述であり、本書の書名にもつともあてはまる章であるけれども、やや概説的である。

第五、第六章は、革命後過程を対象としており、その点で第四章に続くわけであるが、いずれも書評に寄せて自説を織りこんだ論稿である。第五章はダニエロフ著、荒田洋、奥田央訳『ロシアにおける共同体と集団化』（一九七七年）を紹介し、革命後に定期的割替が全面的に復興したという事実認識の有力な典拠になっているダニエロフ自体の行論から、むしろ、割替といつても種々の種類があつて一様でないことを引き出し、かつ、革命後の農村の土地団体は、本来の共同体ではなく半・共同体といふべきではないか、と提言している。

第六章は奥田央氏の大著『ソヴェト経済政策史——市場と營業』（一九七九年）に拠つて、革命後のレーニンの思想を展望した論稿である。著者は、前章で革命後農村の旧さをできるだけ抑さえる理解をしたのに対応して、本章では、革命後の農村の近代化を押し出す。農村工業（クスターリ）の発展、局地的市場圏の発展に、著者は「ナロードニキの民主主義的資本主義」をみる。そしてレーニンの社会主義建設のイメージは、そのような動向にそつての農工結合理念にあつたのではないか、というのが著者の展望的結論である。それではレーニンは、ネオ・ナロードニキとどこで一線を画したのだろうか、ということとを私は問いたく思う。

田中正司・平野耿編

御茶の水書房
A5判 四二八頁 一九八〇年
四八〇〇円

『ジョン・ロック研究』

——イギリス思想研究叢書 4——

中村恒雄

日本イギリス哲学学会が刊行した第二冊目のイギリス思想叢書である本書は全一三編の論文と三〇年間（一九五〇—七九年）にわたる内外の文献目録および年譜・人名索引とから成っている。ラヴレイス・コレクションを中心とする新資料の公開・公刊およびこれに触発されたロック研究の展開という事態のなかで、本書は「現代の研究水準を踏まえた多角的ロック研究を組織してゆく必要」性の自覚のもとに編集された「試論集」であり、その特色は、研究の専門化・細分化という現状に対して、研究者「それぞれの角度からロックに接近することを通じて、新しいロックの全体像を描き出そうとした点にある」とされている。一三編の論文の構成については「第一章〔各一章が一論文〕から第四章までの認識論的研究を基底にして、第五章以降の思想形成過程の分析に進み、その上に彼の政治・経済思想や宗教・教育思想を説明しようとしたものである」と説明され

ている（以上の引用はすべて本書の「はしがき」より）。以下、イギリス近代社会思想史の一研究者という限られた視点から、本書を読んだ感想を少し述べてみたい。ただし右の視点と同時に紙幅の関係もあり、個々の論文に関してはきわめて限られたものにしか言及できなかったことを予め述べてご容赦いただくこととする。

目下ロック研究はいわば星雲状態にあるようにみえる。もとよりそれは社会のケイオス状況と無関係ではない。しかしそれはひとまずおくとして、ロック研究の客体的側面からみれば、この原因はロックに関するさまざまな新資料の公開・公刊である。戦後ライデン Leyden, W. von の編になる『自然法論』*Essays on the Law of Nature*, 1954 にはじめて新資料の公刊は「新しい『ロック著作集』*The Clarendon Edition of the Works of John Locke*, 1975—の刊行にまで至り、現在までに『書簡集』（全八巻中）六巻と『人間知性論』とが刊行されている。と同時に、研究の主體的側面からみれば、内外における研究者の絶対数の増大に伴うロック研究者の増加であり、またその研究成果の大量化である。すでに引用した「はしがき」にもみられるように、本書の編者はロック研究のおかれているこういう状況を自覚的にとらえて本書を編集している点、十分評価されてしかるべきであろう。

ところで右に述べたように、編者の認識と努力には敬意と評価を惜しまないし、個別論文にも優れたものも多いのであるが、半ばこういう論文集の常として、本書もまた、玉石混淆の

印象を免れない。例えば問題意識についてである。ロックに關する新資料はほとんど刊行されているし、海外でも、ひと頃ほどではないにしても、ロック研究の書物や論文が相当数にされている。しかしそうであるからといって、「山がそこにあるから登るのだ」式に、やたらにロックにつきあう必要もないだろう。なぜわれわれが今ロックにつきあう必要があるのか、より一般的にいえば、なぜわれわれが今西ヨーロッパ近代を問題にするのか、といった素朴ではあるが基本的な問題意識がないがしろにされているはずがない。しかしどうもこういう意識が稀薄ではないかと疑わせる論文も残念ながら散見される。

欧米における最近のロック研究の傾向をどう分類していいか、これは難しい問題であるが、さしあたり、つぎの三つに大別しておこう。ひとつは先年亡くなったガフ Gough, I. W. に代表される自由主義的解釈、第二にはマックファースン Macpherson, C. B. に代表されるマルクス主義的解釈、第三にはダンナム Dann, J. に代表される歴史的解釈、以上三つである。⁽¹⁾これらの解釈はもちろん絶対的に対立しているわけではなく、相互批判、相互滲透が行なわれているのであるが、一応こう分けていいであろう。こういう欧米における最近の研究動向、さらに研究史の展開をふまえることは、われわれの問題意識を具体化するうえで、もちろん必要であるばかりかたいへん重要なことである。ただわたしが、先の問題意識のこととの関連で、訝しく感じているのは彼我の問題状況の同一性と差異性を意識せず、欧米での研究動向に無自覚的に対応しているかに見える

点である。とくに、差異性について一例をあげてみると、一〇年ほど前に田中正司氏が欧米のロック研究の動向を述べた際、ロックの寛容論に言及し、「寛容の問題を独立テーマとしたものは数少ないので、ここでは割愛したい。」と書いている。わが国の歴史的経過からして、寛容をめぐる諸問題は現下のアクチュアルな問題であることは周知のとおりであり、それに触発された問題意識をもったわが国のロックの寛容論研究が欧米に比較してはるかに多いのは、彼我の問題状況の相違からして当然のことといえよう。

(1) cf. e.g. Hunderdt, E. J.: *Market Society and Meaning in Locke's Political Philosophy, Journal of the History of Philosophy*, Vol. XV, No. 1, Jan., 1977, pp. 33-35. Jenkins, J. J.: *Recent studies in Locke, Philosophy*, 45, 1970. なお第三の歴史的解釈という命名は、わたしが一九七七年秋タンに会った際、この問題について話をし、かれの同意もえておいた。この問題についての邦語文献としては、田中正司「ジョン・ロック研究の動向」『季刊社会思想』1-2 一九七一年八月、三八八-四〇六頁参照。

(2) 前掲田中論文 同誌 三九五頁。

つぎに個別論文の方にウェイトを移し、わたしの問題関心から興味深く感じた論文を若干あげてみると、まず一六六〇年代後半から七〇年にかけての医学を中心とするロックの自然研究に光をあて、その認識論的意味を解明した「科学革命とロック」と題された平野論文。従来、科学革命とロックの思想形成との関連の重要性が内外で指摘されてきたが、とくにわが国では具体的研究がほとんどといっていい程なされていなかった。平野論文は、ロックとボイルおよびシンドナムとの関係を詳細に

検討して、ロックの思想形成と科学革命との関連の重要性をより具体化させたものといえる。同じようなことは「ロックにおける市民社会理論の形成」と題された田中論文についてもいえる。田中論文は、市民社会形成理論としての所有論について、カンバーランドおよびブーフエンドルフとロックとの所説の相違を論じて、労働に基づく所有と労働による富の増大というロックの所有論の特色を明らかにしている。さらに田中論文は、この点をふまえて『政府論』第二論文の第二十九章の市民社会形成理論としての重要性を指摘している。ただロックの労働に基づく私的所有や労働による富の増大が他方において非ヨーロッパ世界に対して著しい攻撃性もついていたとされるような問題提起がされている今日、ロックの所有論にまったく別の角度からする検討も必要とされることはまちがいないであろう。またこの点は「ロックの経済思想」と題された浜林論文にも及ぶ。この論文はロックの経済思想を手ぎわよくまとめたもので、妥当性を有するものであるが、右に田中論文に関連して述べた視角からする検討を改めて必要とするであろう。くり返すことになるが、わたしの指摘している点は、所有論を含めたロックの経済論・経済思想のもつ汎世界的意味の検討の必要性である。とくに非ヨーロッパ世界との関係では、ロックの植民地論の詳細な検討が要求されるであろう。

そういえば、この論文集には政治および経済の、さらに両者の関係についての論文がどちらかといえば少ない。もっともこのようにないわば学際的領域の研究はこれまで内外とも少なかつ

たのであるから当然といえば当然のことである。また本書全体の構成的バランスへの考慮によるものかもしれない。しかし、前に述べたことも関連するが、この問題は、なんといってもロック思想の世界的意味を考えるべきは、根幹であることには違いない。ないものねだり的なことをさらに少しいわせてもらえば、一六七五―七九年のロックのフランス旅行を究明した論文がないのも惜しまれる。また、本書(一〇―一二ページ)でも指摘されているとおり、アンソニー・アシュリー・クーパー Anthony Ashley Cooper、後の初代シャフツベリー伯 1st Earl of Shaftesbury とロックとの関係はさまざまな点で重要であるが、この問題を真正面からとりあげている論文がないのももの足りない感を拭いきれない。改めて書くまでもなく、ロックとシャフツベリー伯をめぐる問題は、先に述べたロックの経済論・植民地論を説明していく際、要点のひとつとなるのである。

なお「ジョン・ロックと宗教」その体系の根底にあるもの——と題された服部論文は、ロックの宗教思想そのものをとり扱った論文として、わが国の研究としては比較的珍しく、また貴重な内容をもつものと考えられる。宗教について考えるとき、つねにそれを政治や国家との関連という視点からだけしかみてこなかったわたしには、この論文について十分な評価はくだしえない。しかし、服部氏が晩年のロックの思想を規準に「理神論者でないこと」(二八五頁)を強調していることは、半ば意味がわかりかねる。ロックが、一方において敬虔なキリスト教徒であり、終生イギリス国教会に属し、その意味でかれ

の生活と思想を生涯支えたものがかれのキリスト教信仰であったということ、他方でロックが政治社会を世俗的なものと原理的に確定し、さらにその社会の近代思想的基礎を与え、また経済社会の近代的認識の萌芽を育てたことが、相並んでいるところに、まさにロックのロックたる、やや大げさにいえば西ヨーロッパ近代の西ヨーロッパ近代たる、所以が存するのではないだろうか。

はじめにふれたように、本書には文献目録や年譜が付されている。三〇年間にわたる内外の文献をまとめた尽力は十分な敬意に価する。しかし、例えば福田歓一氏の『近代政治原理成立史序説』などのように、ロックだけを研究対象にしたものではないにせよ、ロックの少なくとも政治思想研究にとつての基本的研究書が除外されているのは、もとより理由があつてのことであるが、首肯しがたい感がある。また太田可夫氏の『イギリス社会哲学の成立と展開』の除外も同様の感がある。年譜・年表の類をやたらに作製するのは、日本人の非立体的(?)歴史意識、歴史観をますます平板化するおそれあり、というのがわたしの持論なのだが、それらがやはり便利であることには違いない。本書の年譜もよくできていて便利である。

教育法規事典

兼子 仁・神田 修編著

一八〇〇円

利用しやすいハンディな小事典の型になかに立体的・重層的な編集で教育法制用語の問題項目すべてを網羅した研究・実務に必携の最新事典と好評

日本文学史

小田切秀雄編著

一九〇〇円

日本文学史の要点をきわめて平易・簡潔にまとめたあけた体系的概説書であり、既成をこえた清新な文学史としてテキスト・参考書に絶好の書である

哲学概論

岩崎武雄・山本 信編著

一八〇〇円

哲学とは何かより説き起こし、古代から現代に至る哲学史の流れを平易にまとめ、ついで認識論・存在論・価値論等全般にわたりとらえ解説した好著

心理学の展開

梅岡義實・大山 正編著

一九〇〇円

心理学の各領域における基本的問題を最新の学問的成果を盛りこみつつ、簡潔に解説することにより、その基礎的知識を正確に把握させたテキスト

東大駒場三十年

山下 肇著

一五〇〇円

駒場の最古参教授として大学・学生・教育問題の風雪の中に立ち続けてきた当代の論客たる著者が去来する感懐をこめて織りなす珠玉の名隨筆集

北樹出版 発売 学文社

・東京都目黒区中目黒1-2-6 TEL (03)715-1525 〒153・

《海外研究展望》

現代フランスにおける

社会主義像の模索

— アンドレ・ゴルトツ

『さらばプロレタリアート』によせて —

水島 茂樹

はじめに

社会主義は、資本主義の矛盾を克服し、人類史に画期的な新しい段階を開くはずであった。しかし、現存する社会主義諸国に見られる生産力発展の停滞、国家機構の異常な肥大、市民的自由の抑圧といった事実が、それが目指していたイデオロギイと余りにもかけ離れている。この理念と現実の隔絶は、旧来の社会主義思想そのものに問題がはらまれているせいではないか。こうした問題意識から、フランスにおいては数年来、一連の社会主義論が刊行されてきた。主なものとして、グラノー Andre Granou の『資本主義と生活様式』*Capitalisme et mode de vie*, 1972. マスリ Jacques Attali の『言葉と道具』*La parole et l'outil*, 1975. ローラン・ペロン Pierre Rosanvallon の『民主

管理の時代』*L'âge de l'autogestion*, 1976. ボー・ジャン・ルイス Beau の『社会主義の生産様式』*Socialisme et mode de production*, 1980. トゥーレーヌ Alain Touraine の『社会主義以後』*L'après-socialisme*, 1980. そして、ゴルトツ Andre Goltz の『さらばプロレタリアート』*Adieux au prolétariat*, 1980. を挙げるべきであろう。彼らの主張は、むろん、同一ではない。例えば、トゥーレーヌにとつての問題は、脱工業化がはらむ社会への巨大な衝撃を正確に認識し、それに対応する手段を見出さなければ、われわれは、かつて経験したことがないほど深く、広く、巧妙な権力支配のもとに従属しなければならぬだろうということである。ところが、産業社会に対応するイデオロギイにすぎない社会主義思想は、この問題に答えられぬばかりか、それを考えることさえ妨げる。彼は、このように考えて、社会主義の終焉を宣言する。これに対し、ボーにとつての問題は、資本主義的な分割・集中・支配の原理によって人間の生活全般がとどまることなく支配され続けることである。彼は、この過程を逆転せしめる思想的契機を、マルクスに見出すことができると考える。かくて、彼は既成社会主義の現実と社会主義の本来的理念とを区別し、理念の再構成（＝新構成）を試みる。しかし、こうした差違をこえて、彼らすべてに共通しているのは、従来の社会主義論が生産力と生産関係の矛盾、労働者階級による国家権力の掌握、生産手段の国有化といった、いわばマクロ的な問題に関心を集中し、しかも、それらを歴史的必然性や階級の歴史的使命という見地から論じてきたことに対して、批判

的立場をとっていることである。彼らはいずれも、従来の既成の視点を転換して、生活様式、市民的権利・自由、政治権力のあり方といった個人に直接かわりあう次元との関連において、社会主義を問い直している。

ここで、彼らすべての主張を論ずることはできない。それゆえ、わたしは、ゴルツの『さらばプロレタリアート』をとりあげ、そこに展開されている彼らに共通な志向の典型的特質を検討することにした。ゴルツは、本書において、まず旧来の社会主義論の内在的限界を明らかにし、次いで社会主義に代る選択肢として二元論的社会 *société d'attente* の構想を提示している。本稿も、その順序に従って、彼の思想を検討することにした。

一

ゴルツが、まず批判を向けるのは、「科学性」を誇るマルクス主義に内在する「神話」である。彼は生産力、プロレタリアートをめぐる二つの神話をとりあげている。

旧来のマルクス主義によれば、資本主義的生産力の発展は、それ自体社会主義の物質的基礎をなすと同時に、他方において、社会主義の社会的基礎、すなわち、生産および社会を集団的に管理する力をもつ労働者階級をうみ出す、という。しかし、ゴルツは、この主張は現実の検証にたええないと批判する。

資本主義的生産力の発展は、科学・技術の応用を特質とし、産出高の飛躍的増大を最も見易い特徴とするから、体制中立的

なものと見られかねない。しかし、ゴルツは、資本主義的分業の歴史に関する研究に基づき、生産過程への科学・技術の応用という一見中立的な行為の底に、工場内で労働者を支配し、規律に服せしめ、軍隊的に編制するという資本家の目的が隠されていることを明らかにする。資本主義的生産組織においては、

丁度、軍隊における兵士のように、労働者は上から与えられる細分化された任務を果たすだけで、全体に関する展望をもたない。他方で、資本家とその代行者は、将校、下士官と同じで、生産の戦略決定、指揮機能を独占する。ゴルツによれば、この軍隊的位階制と類比的な性格こそ、資本主義的生産力発展の構造的特質なのである。これが適切な指摘であるとすれば、社会変革の根本目標は国家権力の獲得ではありえない。なぜならば、権力の掌握は、それだけでは位階制を廃棄し、人間を解放するという変革本来の目標を達することはできないからである。この目標を達成するためには、位階制を必然化している現実的生産力発展の構造が、つまり、工場内分業の様式、生産単位の規模、地域的・社会的分業の構造等が問われなければならない。資本家とその代行者の機能は、この構造が存在する限り必然的に要請されるものであって、それが位階制を作り出すわけではないのである。ところが、社会主義は、資本主義的生産力発展は社会主義へと向いつつあるという神話を信じてきたから、この本質的問題を見ることができず、もっぱら誰が権力を握るかという問題に関心を集中させてきた。だからこそ、社会主義革命は、例外なく、単なる政權担当者の交代しかもたらさ

なかつたのである。ゴルツにとっては、既存の生産力構造を前提したままで、それを共同的に領有・管理するよう労働者階級に要求することは、彼らに自らを縛りつけている鎖を自主管理せよと要求することに他ならない。

この鎖の自主管理を正当化し、その矛盾を隠蔽するのが、プロレタリアート神話の役割である。現実の労働者階級は、上で見たように、資本主義的生産機構という「軍隊」の中の「兵士」にすぎない。したがって、彼らが社会主義革命およびそれにひきつづく社会建設の主体たるために不可欠の生産・社会に関する全体的展望とか、新社会建設を方向づける新しい合理性とかをもっていると想定することは、全く非現実的であるとゴルツは言う。ところが、従来マルクス主義においては、彼らはあくまで革命の主体であり、新社会の主人であるとされてきた。なぜか。マルクスとレーニンが、そういつているからである……。

ゴルツは、プロレタリアートの哲学は、その発見の構造からして宗教的であったという。それは、労働者階級の経験的分析からねりあげられたのではなく、予言者の精神にのみ与えられる啓示と同じ性格をもつて、若きマルクスによって発見されたにすぎない。そしてまた、その妥当性は、宗教的啓示と同じく、それについてどれほど語られようと、実際には、検証されたことがなかったのだ。

若きマルクスによって定式化されたこの哲学Ⅱ神話によれば、プロレタリアートは現実のプロレタリアの意識や意志・欲

求と何のつながりもたない。個々のプロレタリアが、あるいは全体としてのプロレタリアートがどう思おうと、プロレタリアートは革命的であるはずであり、必ず社会主義革命を遂行するはずなのである。それが、彼らの歴史的使命なのだ。この定式化のうちに、ゴルツは、個人の現実的意志、欲求の第一義性を否認し、歴史的大義や使命への奉仕・献身を個人に強制する現実の社会主義社会に共通のイデオロギーの基礎を見出している。

彼によれば、レーニンがテイラー主義の、そしてトロツキーが労働の軍隊化の支持者であったことは、歴史的事情のせいだけではない。プロレタリアート神話によって、プロレタリアートを現実の労働者から独立した実体として見ることになっていった彼らにとっては、細分化され、位階制的に編制された個々の労働者の無力と、結合された全体的労働者Ⅱプロレタリアートの全能との間には、何の矛盾も存在しなかったのである。この個人の無力は、宗教におけるのと同じように、個人の全能者への奉仕、献身、帰依によって、つまりは全面的従属によって「のりこえられる」と社会主義イデオロギーは鼓吹するだろう。かくして、解放を基礎づけたはずの哲学は、労働者階級が自己の従属を自主管理することを正当化し、鼓吹する宗教へと転化するのである。

マルクス主義の神話に対するゴルツの批判の基礎となっているのは、社会変革の根本目標である個人の現実的解放が、個人の自由な企図を通じてのみ果たされうるのだという、かれの根

本思想である。

二

ここでは、社会的問題あるいは矛盾を一元論によって解決しようと考える社会主義に対するゴルツの批判を要約し、彼が二元論的社会を構想するに至った問題意識を明らかにすることにしよう。経済計画化がはらむ問題性に関するゴルツの考察に従って論をすすめてゆくことにする。

計画化の根本問題は、共同目標の設定であるが、これは個人、集団相互間の目標媒介・調整を前提する。この作業は、生産構造の複雑さに比例して複雑なものとなるだろう。ところで、のちに見るように、社会的分業を全面的に制限することとは望ましくないとすれば、生産構造の複雑さは、家族・友人間程度の範囲で構成される共同体がもつ透明な単純性に還元されることはないだろう。そうであれば、個人が社会的生産過程全体に関する展望をもち、共同目標設定を容易になしうると想定するのはかなり難しい。むしろ、それを専門的に果たすテクノクラート出現を予想する方が現実的かもしれない。いずれにせよ、より重要なことは、共同目標がどのような手続きで設定されるにせよ、個人がそのうちに自己に固有の欲求や意志を見出すことは原理的に困難であるという事情である。なぜなら、計画が表現しうるのは市場と同じく異質な選好の平均以上のものではないからだ。現実には、平均的選好をもつ平均的大衆なるものは存在しない。それゆえ、共同目標は、すべての個人にとって

外的なものとして存在することになる。そのうえ、計画達成は、その本来的性格からして当然、社会の規模的目標となるはずだから、個人は自己に疎遠な対象に奉仕することを強制されることになってしまう。だとすれば、計画化は、市場経済に特有の無計画で、気まぐれな生産・行為の絡み合いがもたらす諸個人への外的支配・強制を廃棄するために構想されたにもかかわらず、個人の立場からすれば、市場と大して扱ふところのないものとなってしまふだろう。

それだけではない。ゴルツはさらに、計画化は多様性の承認と両立しにくいと言う。なぜならば、諸個人の活動の相互作用の結果が、予定された結果と一致しなければならぬという計画化の原理は、個人が自分の行動を計画された社会的結果の関数として調整せねばならぬことを、したがって、そのように振舞わない個人は容認しないということを含むからである。古典的社会主義は、計画化に内在するこの矛盾を捉えていないために、政治的・社会的多様性を承認しにくいのである。これに反して資本主義は、言葉の上で多様性を賞讃し、擁護することができる。ゴルツは、この点に、先進資本主義国において社会主義が不人気である理由を見ている。

計画化は、例えば規格化された財の生産に限定して適用されるならば、資本主義につきまとう無用の経済的混乱を克服し、人びとの生活安定に寄与しうらうだろう。しかし、それ以上のことを期待してはならない。それは、経済調整の原理としても、個人の多様な自発的欲求は満すことのできない限定的なものな

のである。

ゴルツは、計画化に対する社会主義の態度の底に、それに固有の一元論的幻想を見ている。すなわち、社会主義は、それを適用しさえすれば問題は一挙に解決されるといった、それ自体としてよき社会原理が存在するという幻想を信じていると彼は言うのである。ゴルツにとっては、そうした一元論的原理は存在しない。計画化であれ何であれ、どれほどすばらしいものに見えようと、あらゆる原理は限定された対象にしか効力をもたないのであり、それを越えて用いられれば、ただちに抑圧原理となってしまうのである。社会主義へのこの批判が、彼の二元論的社会構想の出発点である。

三

ゴルツは、二元論的社会的着想の根が、マルクスの「必然の王国」・「自由の王国」に関する思想にある、と言っている。マルクスが、そこで主張したのは、二つの「王国」は決して融合しないということ、そして、「自由の王国」における個人の自由な能力の発展こそ社会の第一目標であること、しかし、それは「必然の王国」の上のみ存在することができ、「必然」を適切に制御することによってのみ拡大されうるという思想である。ゴルツは、この思想をさまざまな対象に適用して、二元論的社会構想を浮き彫りにしようとしているが、つねに彼の念頭にあるのは、個人と社会の関係であり、個人の自由な能力発展の場が、いかにすれば社会的必然の論理に包摂されることな

く保証されうるかという問題意識である。

彼は、マルクスとは反対に、個人が全面的にその社会的存在と一致することはありえない、と主張する。例えば、優しさや愛、美学的創造や享楽、苦悩や近親者の死の悲しみといった個人的実存に関わるものは、社会的規範によって扱ひうる性格のものではない、という。この主張が、性愛に対する禁欲的・抑圧的態度、そして政治による文学や芸術の指導という検閲的態度を特徴としてきた旧来の社会主義に対する批判を踏えて提出されていることは、明らかだろう。しかし、逆に社会的規範の必要性を否定してしまうこともできない、とゴルツはいう。例えば、ラッシュアワーの人間の行動や道路におけるクルマの流れといった、複数の個人が同一の空間に存在することから、一定の規範的強制の必要性が個人に生ずることを考えれば、このことは明白であろう。こうした問題を、個人の道徳的判断に任せることは馬鹿げたことであり、不可能なことであるから、個人から独立した社会的規範である道路法規に、したがって一定の権力にその処理を委ねるほかないというのが、ゴルツの考えである。この点をも含めて、彼の考えをもう少し詳しく知るために、最後に二つのテーマに関連させて、二元論的社会構想を見ておくことにしよう。

(一) 自律的生産と分業

個人の自律性の度合は、他者の介在なく生活を営みうる程度によって測られうるといえる。この基準からすれば、社会的・技術的分業構造の中で特殊な一領域にのみ従事し、分業の成果

たる多様な生産物の消費に生きがいを見出している現代人の状況は、自律性喪失の極限であるといえよう。しかし、この状況を裏返せばどうなるか。

いま、固定的で狭隘な自給自足の共同体の再建が可能であるとしよう。その場合、生活水準の急激な下落が生ずるだろうが、それを補って余りある成果として、社会関係の透明さをもたせられると考えられるかもしれない。しかし、ゴルツはこれをメリットと考へない。この透明さは、個人の自由を制限することを代償としてのみ得られるからである。狭い共同体の中の相互監視、相互束縛という状況は、いくら透明であろうと監獄につながれているのと変らない。分業を通じて社会的生産に参加することは、余りに統合度の高い共同体のこうした圧力や緊張から個人を保護するという長所をもつだろう。さらに分業は、孤立した個人や共同体だけでは到底実現しえない巨大な知識の蓄積と社会化を可能にする。そして、労働の細分化・単純化といった分業発展の否定的結果とされてきたものさへ、労働倫理から解放されて自己の自由な能力発展を第一義とするようになった個人に担われる場合には、万人の労働参加や全般的ローテーションを容易にして、個人の社会的経験を豊かにしたり、労働時間を短縮したりすることに貢献することになるだろう。こうして、ゴルツは自律的生産と分業の適正な組合せだけが個人の自律性発展を保証しようと考へる。この組合せ、共同体の規模、社会的分業の編制・範囲等の最適状態がいかなるものかという重要な問題の解明は今後の課題であらう。

(二) 市民社会・政治・国家

ゴルツは、過去の革命が一般に失敗した原因を、それらが一切の支配の廃絶をめざして、機能的権力までも廃絶しようとした点に求めている。機能的権力とは、社会がある限り、すなわち個人が集団的に共存する限り、個人や集団の相互作用の結果、個人間、個人―集団間、そして集団間に不可避的に発生する矛盾の調整・調節を行う権力のことである。現代の国家権力のもとでは、機能的権力は、支配としての権力と絡み合っているが、それとは別個の存在理由をもつのである。先に挙げた道路法規の例のほかに、ゴルツは貨幣および価格体系と警察の必要性を挙げている。前者は、物々交換につきものの煩わしい価格交渉や相互不信からわれわれを保護してくれるし、後者は、各人がたえず相互に警官である必要を除いてくれるという長所をもつというのである。

社会の機能自体が必然的に要請するこうした法や強制の見かけの上での廃棄は、実際には逆転して、強制の全般化を招き、遂には、本来社会化不可能な愛や献身といったものまで他律的な義務的行為へと転化してしまうとゴルツはいう。それゆえ、機能的権力の必然性を認め、その対象領域を明文的に限定することによってのみ、個人の自律性に委ねられる領域Ⅱ市民社会の存在が保証されるのだと、ゴルツは考へるのである。国家は、こうして機能的権力を司る機関へと縮小されるけれども、永久にその必要性を失うことはないのである。

二元論的社会においては、政治もその機能を変える。その本

質的役割は、もはや権力の行使ではない。逆に、権力の活動領域を限定し、方向づけること、その手段と目的を与えること、そして、権力はその領分を越えることがないよう監視すること、これが政治の機能となる。それは、国家と市民社会のいずれにも還元されず、その間にあって、そこで両者の志向がぶつかり合って社会の根本問題が決定される公共性の場なのである。

二元論の社会の原理を大筋で捉えるには、以上で充分だろう。

おわりに

六八年五月に、学生たちによって掲げられたスローガン、「科学的社会主義からユートピア社会主義へ」、「想像力が権力を掌握する」、そして、当時の運動の指導者のひとりD・コーンバンディによって吐かれた逆説的な言葉、「われわれは、人生の一分たりとも革命に捧げはしない」——こうした言葉のうちに、ゴルツが既成社会を批判して向かおうとしている地平が、既に暗示されていた。六八年五月に続いたリップの労働者たちの自主管理運動、さらにエコロジスト、フェミニスト、そして地方分権要求を掲げる人びとの運動もまた、既成社会主義にさまざまな新しい問題を投げかけるものであった。かつての、資本主義のラディカルな改良を通ずる社会主義の実現という主張から、遂に社会主義自体の批判へと辿りついたゴルツの思想の歩みは、こうした問題提起を正面からうけとめ、現実の資本主

義および社会主義を分析し返し、再考するというひとりの思想家の誠実な知的努力の歩みのあとに他ならない。しかし、既成社会主義の立場からすれば彼の思想は、恐らく修正主義のレッテルに最もふさわしいものであらう。実際、既にフランスでは、彼の思想は労働者の活動の意義を否定するものだとか、階級闘争を否定しブルジョワ陣営に投降するものだといった批判があらわれている。しかし、こうした批判は生産的であるとは思えない。なぜなら、それは、旧来の観点からの常套句のくり返しでは、現実の問題を捉えることができないというところから出発してゴルツが提起している問題に、なんら答えようとしていないからである。

社会主義の神話に対するゴルツの批判を、とるかたらぬかは別にして、そうした神話が存在し、さまざまな否定的影響を及ぼしてきたことは否定しえない。社会主義を論ずるものは、この問題を避けて通ることはできないだらう。これは、社会主義の原理自体に関わる問題だ、とわたしは思う。したがって、そこを問うことなく、現存社会主義が抱えている矛盾を、それらの社会の「後進性」に由来するものへと還元し、「先進国」における社会主義革命は、その理念本来のものを実現するだらうといった考えに、わたしは賛成できない。こうした主張が基になっているのは、「先進国」の経験的分析でさえなく、その理想化された姿と、社会主義の理念との関わりを問うという単純な観念的作業にすぎないように思われる。ゴルツの仕事は、こうした主張と違って、社会主義論は理念の検討にせよ何にせよ、

何よりもまず現実の経験的分析に基づかねばならぬというあたりまえの原則を実行してみせてくれている点で、まず第一に評価されるだろう。

社会主義が、社会変革の唯一の原理として信じられることのできた時代は、ある意味では幸福であつたのかもしれない。真理は既にそこにあり、変革の主体も既にそこにいた。変革を欲するものは、その真理を手に取り、指定された主体のもとへ赴けば良かったのである。しかし、この社会主義の宗教的性格がもたらした災いの大きさを知ってしまった以上、われわれは、もはやそこへ戻ることはできない。ゴルツの二元論的社会論に、社会的矛盾の一刀両断的解決策が全く提示されていないという事実は、恐らくわれわれの立っている地点を明確に示しているのだろう。こうした時代に、よりよき社会を構想する作業は困難なものとならざるをえない。しかし、逆に、こうした時代であるからこそ、それをめぐって、さまざまな問題が提起され、論議されねばならないともいえる。ゴルツの仕事は、この困難な課題に正面から、誠実かつ大胆に取り組んでいることによって、読まれ、議論されるに値すると、わたしは思う。

現代思想選書

中村 元監修 ￥1900
技術者のための 哲学
伊藤友信他著 ￥1800
転換期の倫理
峰島旭雄著 ￥2300
宗教と哲学の間
堀 光男著 ￥2000
人間的生き方の探求

新井昭広他著 ￥2000
思想史の巨人たち
池田隆正編著 ￥1700
道徳を問う
白石・小坂著 ￥1900
哲学叙説
霞信三郎他著 ￥2000
人間と思想

峰島旭雄編著 ￥3800
東洋の論理 西田幾多郎
の世界
雲井昭善他編著 ￥2200
比較思想と比較文化
長谷正当他著 ￥2700
認識と超越
湯田 豊著 ￥2200
宗教・モーゼから大乘仏教まで

北樹出版 発売 文 社

・東京都目黒区中目黒1-2-6 TEL (03) 715-1525 〒153・

【編集後記】

今回で、年報も第五号になりました。編集主任の役を平井俊彦常任幹事から引継いで最初の号なので、何らかの手落ちがあるのではないかと心配しています。

一 昨年一〇月の北海道大学における第五回大会のシンポジウムおよび自由論題の報告を収めました。

二 公募論文は四人の会員からいただきましたが、そのうち一篇は締切期日後にといたこと、紙幅の余裕がないことという理由で、残念ながら掲載できませんでした。

三 ヘーゲルについての研究展望に対応し、表紙に晩年の肖像を、裏表紙に『精神の現象学』を執筆した当時の肖像を掲載しました。

〔城塚 登〕

社会思想史研究 ⑤

発行日 一九八一年九月三十日

編集 社会思想史学会

(代表幹事 水田 洋)

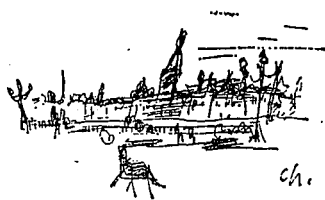
発行人 北野 登

印刷・海外印刷

北 樹 出 版

東京都目黒区中目黒 1-2-6
〒153 電話 (03) 715-1525

発売/学文社



岩波書店



東京千代田一ツ橋
振替 東京6-26240

■内田義彦

作品としての社会科学

社会科学が管理の学としての性格を強めつつある現在、社会認識を人間的自覚の中軸にすることの重要性を完熟した形で論究した書。

B 6判上製函入・三八六頁 定価二〇〇〇円

■芝原拓自著

日本近代化の世界史的位罫

その方法論的研究―明治初期の天皇制政府が軍国主義・帝国主義の方向に統治能力と国家威信の確立を求めたことの意義と問題性を明らかにする。

A 5判上製函入・四八六頁 定価四八〇〇円

■平田清明著

社会形成の経験と概念

社会認識と社会闘争の関連を通して、マルクス理論の普遍性とヨーロッパにおける自己管理社会主義の模索の持つ歴史的意義を究明する。

B 6判上製函入・四八八頁 定価二二〇〇円

浜井 修

十二月刊／予価三四〇〇円

ウェーバーの 社会哲学

― 価値・歴史・行為 ―

- 第一章 認識と価値の問題
- 第二章 歴史認識の問題
- 第三章 行為理解の問題
- 補論 合理性の問題

厚東洋輔／現代社会学叢書 4

二四〇〇円

ヴェーバー社会理論の研究

宮島 喬／現代社会学叢書 2

二八〇〇円

デュルケム社会理論の研究

細谷 昂／現代社会学叢書 7

二八〇〇円

マルクス社会理論の研究

視座と方法

徳永 恂

二二〇〇円

現代批判の哲学

一一三 東京都文京区本郷七三一
振替東京六五六四〇／電話八二八六四

東京大学出版会



株式会社 ミネルヴァ書房
〒607 京都市山科区日岡堤谷町1
☎(075)581-5191 振替京都 8076

国富論体系の歴史と理論

小柳公洋 18世紀資本主義勃興期に形成されたスミス理論の現代的意味を新しい視角から照射する労作。二五〇〇円 千300

ヴィクトリア時代の政治と社会

村岡健次 18、19世紀イギリスの富と繁栄を歌った黄金時代を生活史的視点から多角的に究明する。三八〇〇円 千300

ワイマル文化を生きた人びと

W・ラカー 最初の現代文化を駆けぬけた八〇〇人を描写するワイマルの一大パノラマ。脇圭平他訳・二六〇〇円 千300

芸術を生みだすもの

●歴史における原因について 芸術作品を通して歴史と芸術創造の秘密に迫る話題作。川西進他訳・三五〇〇円 千300

中世を生きた人びと

日本の中世とはどんな時代であったのか。中世史研究に新たな一石を投ずる人物論による時代論の試み。一六〇〇円 千250 横井 清

和辻哲郎 近代日本哲学の運命

和辻の生涯と思想の軌跡を通して近代日本哲学の悲劇的運命を見ええた書きおろしの本格的評伝。二〇〇〇円 千300 湯浅泰雄

戦後精神 その神話と実像

哲学・歴史・文学・社会科学など、戦後史にはらむ神話の構造と内なる戦後精神の可能性を探る。一六〇〇円 千250 菅 孝行

戦後思想三話

戦中から戦後にかけての日本人の精神史をたどりなす。著者の思想のすべてが見事に凝縮された一冊。一四〇〇円 千250 鶴見俊輔

高島善哉

四六並製 二〇〇円

社会科学の再建

人間と社会を見直す目

社会科学の終焉が声高に叫ばれる今日、日本の社会科学は如何にして再生の道を切りひらくことができるのであろうか？高島善哉がこれまで六〇年の学究を遂にこの一冊に凝縮して、新しい感覚と新しい目と日常のことはで今こそ熟く語りつくす現代の「社会科学入門」！初学者用テキストとしても最適。シャルル・ペギー／大野一道訳 四六上製 一六〇〇円

もう一つのドレフュス事件

社会主義への洞察 事件の真相究明を通して社会主義者の中に潜む権威主義を世界で初めて真向から糾弾した歴史的証言の書

近刊予告

知念英行

A5上製 予二〇〇円

カントの社会思想

カントの思想のもつ近代的・市民的性格をポジティブに評価し古典派経済学の社会思想を媒介にヘーゲルへの思想発展を究明 四六上製 予二〇〇円 阪上孝

フランス社会主義

ミッテラン政権誕生後のフランスで最も関心の高い管理が自立のテーマをサン・シモン、ブルードンら源流に遡って解明！

新評論

東京都新宿区西早稲田3-16-18(〒160) 振替 東京6-113487 TEL03(202)7391

第2次大戦下の反ナチ抵抗雑誌

☐ SAMMLUNG

Literarische Monatsschrift unter dem Patronat von André Gide, Aldous Huxley, Heinrich Mann.

Edited by Kraus Mann.

Vols. 1-2(all publ.). Amsterdam, 1933-1935.

clothbound ¥37,680.-

☐ MASS UND WERT

Zweimonatsschrift für freie deutsche Kultur.

Edited by Thomas Mann and Konrad Falke.

Vols. 1-3(all publ.). Zurich, 1937-1940.

clothbound ¥70,320.-

ナチス時代の言論統制や迫害から逃れ、世界各地に亡命した、ドイツを代表する多くの作家が寄稿した貴重な雑誌の複製版。

日本総代理店



株式
会社

雄松堂書店

本社 東京都新宿区三栄町29丁目160 ☎03(357)1411(代)

丸善は《知識の宝庫》

として、ひそかに自負しております

本

社会の情報化、多様化が進むにつれ、ますますさまざまな知識が要求されてきております。書籍の価値をより深く認識せざるを得ません。丸善は書店として生きて100余年。洋書・和書・外国雑誌——世界中の一般書から専門書まであらゆる分野の《本》を揃えて、皆様のご要望におこたえております。

書籍・文具・事務機・洋品の総合専門店

■丸善では図書館設備用品を総合的に揃えております。また、館内レイアウトのご相談も承ります。



丸善

東京・日本橋
(〒103) ☎(03) 272-7211

本支店共通商品券・全国共通図書券をご利用ください

・日曜定休・

御茶の水書房

モアの『ユートピア』

J・H・ヘクスター／菊池理夫訳

四六判・二二〇〇円

〔ある思想の伝記〕 書物としての『ユートピア』の分析・評価を意図したものではなく、モアが抱いていた、『ユートピア』に対する「理念」の生涯の軌跡を伝記的にあつづける。

ジョン・ロックと主権理論

フランリン／今中比呂志・渡辺有二訳

四六判・二〇〇〇円

〔イギリス革命政治思想における混合王政と抵抗権〕ロックを経て近代的伝統となった主権理論における根本的転換Ⅱ人民制憲権力論の形成過程を分析し、ロックの革命性を解明。

ジョン・ロック研究

田中正司・平野耿責任編集

A5判・四八〇〇円

〔イギリス思想研究叢書4〕ロックの認識論的研究と思想形成過程の分析を通して、政治・経済思想や宗教・教育思想を解明し、多面的なロックの全体像を浮きぼりにした労作。

市民社会理論の原型

田中正司著

A5判・三五〇〇円

〔ジョン・ロック論考〕近代自然法の最後の代表者Ⅱロックについての綿密な研究を通して、スミス・マルクスの線で捉えられてきた近代市民社会理論の根本的な理解を試みる。

J・S・ミル初期著作集全4巻

杉原四郎・山下重一編訳

A5判・既刊①②③各三五〇〇円

初期論稿を公表された著作のみならず同じ時期に書かれた手紙や演説草稿なども適宜収録し、それらを原則として年代順に配列することにより思想形成の理解に役立つよう編集。

ヘーゲルの政治哲学(上下)

ベルチンスキー編／藤原保信他訳

四六判・上二五〇〇円・下二四〇〇円

〔課題と展望〕ヘーゲルの政治哲学の今日的意義を問い直すべく、精神現象学「法の哲学」の再検討をはじめ、国家、自由、戦争、自然などについて多面的に解明した集団労作。

ドイツ現代政治思想史

H・ヘラー／安世舟訳

四六判・二四〇〇円

近代ドイツ政治思想史のなかに民主主義思想の脈脈を探りあて、「社会的民主主義」以外にワイマル・ドイツの進むべき道のないことを政治思想史的に論証した古典的名著。

ジンメルとウェーバー

阿閉吉男著

A5判・三八〇〇円

ジンメルの方法的相対主義、ウェーバーの方法的個人主義を検討し、それとの関連でデュルケムの方法的合理主義をふくめて、それぞれのよってたつ問題関心の異同を解明する。

哲学と自由

小松茂夫著／田中浩編集

四六判・二八〇〇円

知を愛し不正を何よりも嫌った自由の人Ⅱ小松茂夫先生の遺著出版。第Ⅱ部では、神島二郎・久野収・武田清子・橋川文三・山崎時彦氏ら16篇の人物と学問を偲ぶ追悼文を収録。

復刻版 フランス経済学古典シリーズ



サント＝ブーヴ

19世紀－哲学・政治・文学新聞の復刻版
《グローブ》紙・在庫好評発売中

GLOBE(Le)



サン・シモン

Volumes 1-12 (Tout ce qui a paru).

Réimpression de l'édition de Paris, 1824-avril 1832.

Genève. 1974-1978. 12 vol. dont 7 in-4 et 5 in-folio

¥ 672,000

(Les Grands Economistes, item No. 62)

18世紀の自由主義の潮流を受け継いだ新聞であったが、当時の保守的なヴィーレル内閣の弾圧を避けて、文学新聞の装いにて創刊され、1826年、哲学、文学新聞、1928年政治・哲学・文学新聞と名目を変じていった。

はじめは、王党派の傾向のロマン主義者に対抗していたが、ユーゴ、シャトブリアン等、ロマン主義派の巨匠の作品を掲載し古典主義との闘争で敢然とロマン主義擁護の論陣をはり、王政復古末期の「自由主義的ロマン主義」の基礎を築くのに大いに貢献した。

文芸批評を担当したサント＝ブーヴの寄稿が当紙の価値を大いに高めた。一方、1830年以降は、サン・シモン主義派の機関紙に発展し、19世紀前半の政治思潮研究の必須文献となっております。他に、クーザン、ギゾー、コンスタンが寄稿者として名を連ねております。

(「フランス経済学古典シリーズ」の全タイトルのカタログが出来ておりますので、ご請求下さい)



SLATKINE Reprints GENÈVE 3

— 日本総代理店 —



株式会社 紀伊國屋書店

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO.5 1981

CONTENTS

From the Fifth Annual Meeting

Symposia

- The image of Western Europe in the 19th century
Russian thoughts T. Togawa, M. Naganawa,
Y. Imai, T. Kudō, M. Watanabe... 4

Independent Papers

- Economic thought of Bentham Seizō Hotta... 69
Some problems of the studies on English radicalism Yoshio Nagai... 82
History of legal thought under an aspect of
social thought Hiromichi Imai... 93
A phase of Edmund Burke's discussion
on the French Revolution Tetsuo Morimoto... 111

Articles

- Early political thought of Thomas More Yoshinori Suzuki... 122
John Lilburne's thought of
politics and religion Sonoko Yamada... 141
Several problems of Budapest Sunday circle Keiichi Maruyama... 157

Survey of Studies

- Survey of studies on G. W. F. Hegel's philosophy
in postwar Europe Tadashi Kōzuma... 173
A list of journals devoted to
individual Japanese thinkers Shirō Sugihara... 198

- Review Masaharu Tanaka, Tsuneo Nakamura... 208
Overseas Trends of Study Shigeki Mizushima... 215

Edited by
The Society for the History of Social Thought