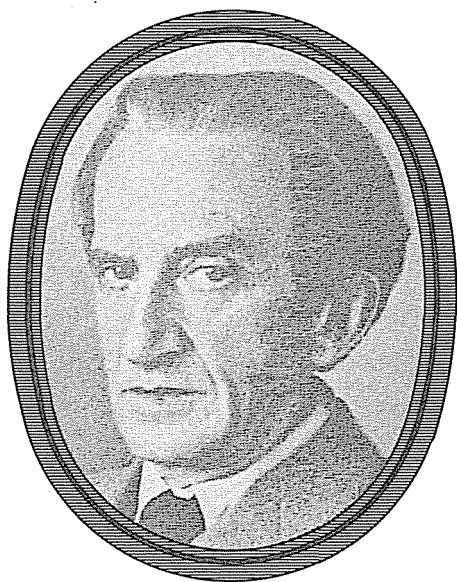


社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO.10 1986

シンポジウム：ルカーチと現代



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。思想史的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

第十回大会記録

〔シンポジウム〕

ルカーチと現代——ルカーチ生涯百年記念

西南ドイツ学派とルカーチ

『歴史と階級意識』の「過渡性」試論

〔自由論題〕

I 長崎原爆の思想化をめぐる

——永井隆から秋月辰一郎へ——

II L・ガルとF・シュトロマイヤー

——「三月期」期の協同思想——

III 政治理論史上のマルクス、エンゲルス

——国家起源論からの照射——

IV ローザ・ルクセンブルク『資本蓄積論』の歴史的背景とその意味——中国・ドイツにおける国際シンポジウムについての報告とともに

V イタリア啓蒙思想のために

——ミラノからの視点——

VI 十八世紀ロシアの啓蒙思想家ロモノソフと

ノヴィコフにおける啓蒙主義とナショナリズム

VII 日本の近代と福沢諭吉の啓蒙思想

公募論文

ロシアとクニースにおける理解論

奥山 隆男

三

岸川富士夫

高橋 秀知

高橋 眞司

近田 錠二

大藪 竜介

伊藤 成彦

堀田 誠三

今井 義夫

安川寿之輔

三

二六

二四

二六

二六

二六

二六

二六

二六

二六

八太舟三のアナキズム思想……………

岡崎 正道……………一五

「人間本性」と「歴史・社会的現実」……………

藤 茂……………一五

——W・デイルタイにおける心理学の特種性の論証

私的所有と共同意志……………

高田 純……………一六

——カントの私的所有の根拠づけ——

提 言

十年を経て——回顧と展望……………

水田 洋……………一六

国内研究展望

わが国における最近のヒューム研究の動向……………

田中 秀夫……………一五

——ヒュームの「人間の科学」と『イギリス史』——

海外研究展望

トマス・リードとスコットランド啓蒙……………

田中 敏弘……………一八

——「トマス・リード哲学二〇〇年記念国際会議」について——

第三回・ソ連東欧研究世界大会報告……………

今井 義夫……………一四

ルカーチをめぐる現状……………

丸山 圭一……………一〇

——生誕百年記念のハンガリーからの報告——

書 評

内田弘著『中期マルクスの経済学批判』……………

時永 淑……………一三

大井正著『ヘーゲル学派とキリスト教』……………

石川 三義……………一四

植松忠博著『地球共同体の経済政策』……………

大西 威人……………一五

松嶋敦茂著『経済から社会へ』……………

早坂 忠……………一四

公算論文執筆・送付要領(一七八)

一〇〇回を迎えた日本学術会議(二一九)

編集後記(二五九)

シンポジウム

ルカーチと現代——ルカーチ生誕百年記念——

〔報告〕 岸川富士夫／高幣秀和

〔司会〕 平井俊彦

〔1985年10月13日 熊本商科大学〕

1 西南ドイツ学派とルカーチ

岸川富士夫

一九二二年にハイデルベルクへ赴いたルカーチは、ヴィンデルバントやリッカードの講義に出席するとともに、ラスクやウェーバーと親交を結ぶこととなります。このハイデルベルク留学時代に構想された「ドストエフスキー論」と「美学体系」にいたるまでのルカーチの思想は、かれ自身の回想をまとめれば次のようになります。

唯物論哲学は、認識論的には完全に克服されたものであり、「意識の内在」に関する新カント派の理論がかれの階級的地位や世界観には適合していた。ジンメル『貨幣の哲学』とウェーバーのプロテスタンティズムに関する著作が、かれの「文芸社会学」にとって模範であった。マルクスは、社会学者として、まずジンメルとウェーバーによって定められた方法的眼鏡を通して読まれ、さらに、第一次大戦のころに、ヘーゲルとマルクスをヘーゲルにもとづいて総合し「歴史哲学」をつくりあげるといふ関心

から、かれの青年時代の哲学的著作が研究された。

ルカーチは、『魂と形式』において、資本主義社会における個人と社会の分裂を、「日常的な生」と「真正な生」との止揚しがい分裂として、いわば実存主義的に分析しておりますが、『小説の理論』では、総体性概念を導入することによって、個人と社会の分裂＝総体性喪失の時代にあつて、総体性の理念を求めようとすればどのような形式をとらざるをえないかというところを、歴史的に展開します。そこでは、ギリシア世界と對比されて、近代社会の存立が、「精神の創造力」を獲得した主体と無意味化した世界との対立として理解され、この近代の主体が世界をふたたび有意味的なものへ形象化する試みが、小説形式の分析をとおして、追究されています。そして、ルカーチは、無意味な文化世界への自然の対置をおこなうトルストイをこえて、文化世界の物象性そのもののなかに人間の姿をひとつひとつ明らかにしていくドストエフスキーの作品に、近代社会の主体と客体の分裂を止揚する新たな世界の創造の可能性を求めて、ハンガリー革命へ身を投じ、その経験の思想的総括として、『歴史と階級意識』を書きます。

このように、ルカーチの思想を貫く中心問題は、文化の可能性、「疎外から解放された生の可能性」を探究するということです。そして、その場合の理論装置は、ルカーチ自身の回想からもわかるように、当時のドイツ精神文化を土壌としてつくりあげられたものでした。『歴史と階級意識』は、この文化の間

題に対するルカーチ自身の解決の試みであり、ルカーチは、資本主義社会の物象化構造を分析し、それを止揚するプロレタリアートの階級意識の客観的可能性を示すこととなります。それは、同時に、かれが身を置いていたドイツ精神文化との対決という意味をもっていました。ルカーチのマルクス主義は、もちろん俗流マルクス主義批判でもありましたが、ウェーバーを含めた西南ドイツ学派やジンメルによる資本主義社会批判を、マルクス主義によって克服することを主眼とするものでありまして、このことが、ルカーチのマルクス主義に独自性を与えています。この報告では、『歴史と階級意識』を、その思想的背景であるドイツの思想状況、とりわけ西南ドイツ学派との交流と対決という視点から、とらえなおしてみようと思います。

二

周知のように、リッカートは、現実を非合理的な混沌とみなし、認識主観の価値に関係づけることによって、現実のなかから文化意味をもつ事象を選択し、その個性を理解する文化科学をつくりあげようとしていました。存在と価値の二元論にたつて、主体による価値判断として認識を理解するという、この発想の根底には、価値を意志する実践的主体が置かれています。リッカートの理想主義的価値哲学は、資本主義社会の客体的世界を支配する自然法則の決定論に対抗して、文化価値を実現する能力をもつ自律的主体としての「文化人」へと、個々人を形

成する試みに他なりません。つまり、リッカートにとって、人間を自然の「非自立的な器官」とみなす「方法論的自然主義」は、資本主義的社会過程が事物の支配する世界として硬直化しつつある現実に対して無批判的なものであり、リッカートは、こうした非人間化を強いる社会的現実からの人間の解放を求めて、新たな人間と社会を構想します。それは、普遍妥当的な文化価値の実現をめざす「文化人」が社会的主体となる「人間の文化生活」です。リッカートにとって人間の自律とは、なによりも、自己の自由な決定によって、「規範的に普遍的な社会的価値」をその妥当性のゆえに肯定することでした。そして、このような意味での「文化人」が、学問、芸術、宗教、倫理といった文化価値を、「共同の事柄」として承認し、実現するところに、自然的存在をこえた人間の社会生活、つまり、「人間の文化生活」が営まれることとなります。自己目的化した資本主義的経済法則は、万人の万人に対する涯しなき闘争を人間に強制し、人間から「文化人」としての人間の本質を奪っているものであって、リッカートは、こうした経済法則の人間の手による管理を基礎にして、人間が「文化人」となるための感性的条件をつくりだすような社会主義的政策を主張します。

けれども、リッカートには、資本主義社会の非人格化的な客体的世界の歴史的生成をとらえる論理が欠けていました。リッカートは、文化価値の「開かれた体系」を構成し、それによって、「人間の文化生活」の先験的諸形式を明らかにしようとしていますが、この時には、主体は、歴史的・社会的存在を超越する

理性として、歴史過程に静観的な態度をとるようになります。このように、リッカートの「文化人」は、歴史的・社会的存在に対するイデオロガ的批判でした。

リッカートにおける、このような資本主義的非人間化への抽象的批判をこえて、この非人間化過程の歴史的生成を把握し、それと対抗しうる主体を導出するという試みは、ウェーバーによっておこなわれます。ウェーバーは、「文化人」の実現を、資本主義社会の現実のなかでおこなおうとするのであり、このことによって、現実の問題、つまり、「普遍的な官僚制化」へ迫ることになります。

ウェーバーにとって、世界の合理化は、「現世固有の非人間的な諸法則を発見して現世を支配」することによって、人間が、自由な個人として人格の完成を実現することでした。近代社会は、個々人が「社会的諸関係の合理的な事象化」とおとし、かれらの実践的目的を方法的に達成することを可能とするものでした。しかし、この人格的完成のためにつくりだされた、計測可能な事物からなる形式合理的な世界は、自立化し、その固有法則性にしたがって展開することになります。「近代的経済組織の、あの強力な世界秩序」は、「官僚制組織」と結合し、あらゆるレヴェルの社会的関係に貫徹します。ここでは、形式的合理的な事象性そのものが実質的価値となり、個々人を「専門人」や「享楽人」として陶冶しつつ、隷従の容器へと転化することになります。この「官僚制化が間断なく前進する基本的事実」こそが、ウェーバーにとって、時代の全生活を

支配するものでした。

こうして、ウェーバーは、官僚制化に対抗しうる主体の人間のあり方を模索することになります。そして、それは、相対立する価値理念と生の意義に対して「恒常的な内的関係」を維持し、価値理念にしたがって「意識して世界にたいして態度をとり、かつ世界にある意味を賦与しようとする能力と意志とにめぐまれた、文化人」でした。ウェーバーは、こうした主体の行為の意味連関の世界を、官僚制化につぎつづけてきました。人間は、自己の実践を支える究極的な価値理念を自覚する人格でなければなりません。さらに、かれは、目的実現行為の社会関係のなかで使用される手段と、それにもなう一切の結果とについて、「明晰さ」をもつ「責任をもつて行動する人間」でなければなりません。

けれども、このようにして個々人が「文化人」として覚醒されるとしても、かれらから価値をうばう客体的世界そのものは、揚棄されることはありません。むしろ、個々人は、この自覚化によって、かれらがつくりあげる客体的世界の止揚不可能な非人間化との宿命的対立へ導かれることになります。

このように、ウェーバーの思想のなかで極限までおし進められた、近代社会における主体と客体との、自由と必然性との相対主義を克服し、統一をみいだそうとしたものこそ、ルカーチの『歴史と階級意識』だろうと思います。ルカーチは、近代社会の客体的世界の対象構造そのものの論理を追及し、そのなかでそれを止揚する意識の可能性をさぐります。このことは、同

時に、マルクス主義の核心として物象化批判の弁証法を再構成することでした。しかも、こうした方向は、西南ドイツ学派自身のなかから芽を出していました。ラスクと左右田喜一郎は、法的価値と経済的価値が諸個人に普遍的に妥当していくしかたを問うことによって、諸個人によって形成されながらも、かれらから独立して存在する、近代社会の物象化的な客体世界の把握へ、いいかえれば、主観的観念論から客観的観念論へむかっています。

三

ラスクは、形式的・抽象的な形態をとって存在する近代法秩序へ迫るために、法哲学上のカント主義とヘーゲル主義の両面批判をおこないます。カント主義の立場においては、価値は個人人格にあるから、すべての社会的諸制度は、この個人人格という究極目的に解消されることになります。他方、超人格的な価値の存在を主張するヘーゲル主義においては、人倫的世界という社会的存在が究極目的であり、このことによって、個人人格の意志から独立した社会的共同生活の对象的秩序そのものを認識する道がひらかれます。しかし、ヘーゲル主義は、共同体の有機的連関への個人の統合への道をひらくものでもありません。ラスクは、個人の自律化をめざしつつも現実の社会的過程の認識において無力だったカント主義と、この限界の克服をめざして共同体への個人の直接的統合の強調へと進んだヘーゲル主義を批判します。そして、この両面批判をおして、ラスク

は、「絶対的自己目的としての個人の承認」を基礎にしつつ、「社会的連関が有する、独自の絶対的意味」をさぐることによって、諸個人から形成されながらもかれらから独立して存在する客体的世界としての法的世界の把握へむかった、ヘーゲルの意義を明らかにします。ラスクによれば、人間の共同生活は、個々の場合の道徳上の複雑さを考慮しない形式的・抽象的な法秩序をとおして可能となり、個々人は、「生きた人間の個性から……人格とか権利能力とかいう抽象物を遊離する、法的意味での人格者」として、法秩序の社会的形成に参与します。このように各個人が、「実体的な精神的諸関係から引き離された原子」として関係しあう「文化生活のたんなる法的諸形式」の析出を、ラスクは、ヘーゲルにみまします。ヘーゲルは、「古典的国民経済学の社会概念」把握を基礎にして、近代社会の法的世界の認識へむかい、しかも、法秩序を、「客観的な諸文化目的の、しだいに具体性をましていく系列」のなかに、止揚されるべき一段階として、位置づけたのでした。

このように、ラスクは、カントからヘーゲルへの移行をとおして、近代社会の特質をおさえます。そして、かれは、生きた社会的基盤である個々人の具体的活動から、どのようにして、この形式的・抽象的な法的世界がつくりだされるのかを、明らかにしようとしています。ラスクは、生きた社会的基盤の上に法的世界を構成する法理的態度の契機として、目的論的概念構成と形式主義的概念構成とを導きだします。諸個人は、社会秩序を形成・維持するという目的のために、かれらの活動に類型を与

える「共同体意志の実定的命令」をつくりだす。この社会的目的を実現するために、例えば、物体が物象へ、人間が人格へというように、社会的基盤に、内容的な目的論的加工がおこなわれます。同時に、人間生活の具体的総体性からの「等質的部分断片」の抽象化という形式主義的加工によって、具体的な社会的基盤が一般化・均一化されます。こうして、具体的個人が抽象的人格として社会的に関係しあう法的世界が、社会秩序形成の範型として、成立することになります。しかも、ラスクによれば、このような法理的態度そのものが前法理的な生活実在に依拠するものです。すなわち、生活諸関係がすでに、「法的規制を受けるばかりになっている素材」を提供しており、法理的態度は、この生活諸関係の類型化に普遍性を与えていくものなのです。生活諸関係のなかに、抽象的人格を主体とするような社会関係の型が抽出されており、ラスクは、社会秩序形成主体としてこの抽象的な社会関係の型を抽出する意識を、目的論的概念構成と形式主義的概念構成によって、対象化しようとしていました。

さらに注目すべきことは、法的世界の抽象的内容が具体的な個々人を担い手としつつ生きた力として実在化することに、ラスクが法的世界の完成をみているということです。「抽象的内容と具体的な担い手との癒着」は、「抽象的内容の実在的な独立的存在という仮象を創造し、したがって抽象的内容が素朴な意識のなかで実在化することをいつでもひきおこす」と述べて、ラスクは、このような社会的世界の客体的実在化の秘密こ

そ、マルクスが商品物神性として説明しようとしたものだ、といっています。

以上のように、ラスクの法哲学は、諸個人が、かれらから独立した客体的世界として抽象的な法的世界をつくりだし、みずからの具体的存在をこの抽象的世界の素材的担い手と化しつつ、社会形成をおこなうという、近代社会における人間の社会的存在形態をさぐりました。たしかに、ラスクは、近代社会の客体的存立の論理から、それを止揚する主体性をひきだしてはいません。しかし、ラスクのこの問題提起は、『歴史と階級意識』の思想的背景を考えるうえで、重要な意味をもっています。こうした思想状況のもつ意味は、左右田の経済哲学を考えることによって、より照らしだされるのではないかと思えます。左右田の思想は、ルカーチが答えることになる問題を提起しています。

四

ラスクが近代社会の客体的な法的世界の認識へむかったように、左右田は、貨幣形態によって総合された経済的世界の存立の論理をつかもうとしました。さらに、ラスクをこえて、この経済的世界の存立構造のなから、どのような人間的主体性が生まれるのかを示します。

左右田は、経済的世界の成立を、各個人の評価作用から、それに客観的表現を与える貨幣価値の「評価社会」ができあがることであると理解します。特定の個別的対象をそれ自身のため

に評価する個人が、他の個人を自分と同等の評価個人として意識し、そして、自分が他の個人と同等の意義をもって存在しこれらと或る関係に立っていることを意識するとき、ひとつの社会的評価作用が成立する。この「同等の意味を有する評価個人」を担い手として形成される社会的評価作用の主体が「評価社会」であり、その評価強度のちがいが交換の基礎です。この評価社会の形成は、新たな対象を獲得するための手段として、ある対象を評価する評価社会が成立するとき、すなわち、貨幣価値が成立するとき、完成します。個々人の評価作用は、貨幣形態をとおして他の個人の評価作用と全社会的に結合します。諸個人の織りなす経済活動は、「凡ての物質的価値進んでは精神的価値までも一度貨幣の数量に引き直すことによって」社会的に実現されるのであり、ここでは、個人は「単に数量上の一員として」あらわれることになります。

左右田は、こうした近代社会のあり方を、「協同体」と「社会」との対比によって、明らかにしています。「協同体」においては個人に対して「協同体」が第一次的なものであり、個人は「協同体」の意義を担って全人格的に関係しあいます。したがって、その「協同体」がいったん崩壊すれば、個人人格もなくなってしまう。このような「協同体」が解体し、諸個人が集まって、特定の共同の目的のために結合するとき、「社会」が生まれます。ここでは、個人人格が第一次的なものであり、この個人人格の核心から分割された活動が、諸個人の共同の目的に応じて相集まり、外面的に結合します。「社会」において

は、ある特定の目的のために人格の核心から分割された社会的活動だけが考察されるから、かえって個人人格は無視されて、代替可能なものとして、数量的な扱いを受けます。つまり、人間は、「外皮の表面的な」社会関係の一類例として、抽象的一面性において存在するだけです。

このように、左右田においては、近代社会における人格の自律とは、同時に、物象化した抽象的な社会関係の成立を意味します。そして、近代社会とは、左右田にとって、諸個人が、この抽象的な社会関係をおして、人間的共同性への欲求を蓄積していく過程なのです。「協同体」とはことなつて、近代社会では、個人人格が第一次的なものでした。このように「人格の自覚」が基礎にあるがゆえに、この基点としての個人が社会的過程を経過するときには、数量的に扱われることから脱却して、「自由独立する人格の完成」への欲求をもつことができると左右田は考えます。それは、諸個人が全体の意義を担いつつ、しかも、古い「協同体」のように全体に埋没するのではなく、かれら独自の代替的な人格の価値を発揚することが可能となるような人間的共同性への欲求です。左右田の「文化主義」は、近代の社会的過程を媒介してでてくる、人格の完成へむけてのこのような自律的個人の主体的欲求を表現したものでした。そして、左右田の「協同体社会」概念は、このような個人の意識的努力の究極に立つイデオロギイでした。

さらに、左右田は、資本主義社会の階級対立に注目します。階級意識の確立は、人類歴史上の重要な収穫だと左右田は述べ

ています。しかし、左右田にとって問題なのは、階級意識を確立すること、階級文化を創造することが、階級をこえた妥当性をもち、人類文化そのものに対する意義をもつということを明らかにしないかぎり、階級意識は歴史形成の力とはなりえないということなのです。それは、いかにして階級意識は人格の数量化を止揚する地平を示しうるのか、という問いかけに他なりません。この問いに対するかれ自身の答えとして、左右田は、古い「協同体」からの人間の独立が同時に人間の抽象化となる近代社会の存立構造からでてくる、個人の文化的主体性を、資本家、労働者をつつみこんで、新たな歴史形成の力としてとらえようとした、といえます。

五

西南ドイツ学派は、経済活動を含めた文化的活動総体という視点から人間の主体性をとらえ、人格に対する事物の支配からの脱却を試みようとしていました。「歴史と階級意識」は、こうした西南ドイツ学派の資本主義社会批判、「文化人」という人間の主体性に対して、マルクス主義はどうこたえるのかを、その課題とするものではなかったかと思えます。ルカーチは、西南ドイツ学派が迫っていた近代社会の矛盾へ切りこむために、近代社会総体を把握する物象化理論、近代社会の意識諸形態の批判理論として、マルクス主義をきたえあげていこうとします。同時に、ルカーチは、プロレタリアートの階級意識が、資本主義的非人間化を止揚する客観的可能性を示すことによつ

て、西南ドイツ学派の「文化人」からプロレタリアートへと、新たな歴史形成の主体を転換させます。

ルカーチにとって、近代社会は、封建的な身分制社会の非合理的拘束を解体し、「自分の背後に押しやる」ことによって独立した人間が、同時に、みずからが産出した現実のなかに、人間関係を蔽いかくす「純粹事実性」という物神的な外観」をとりつつ、「人間を宿命的・法則的にとりかこむ第二の自然」をつくりあげていく社会を意味しました。ルカーチが物象化概念によってとらえようとしたのは、人間の自律と、そのための社会的関係が、物象性の蔽いをもつ抽象的世界の実在化と、そこへの人間の隷属化であるという、近代社会の論理構造であります。こうした物象化の構造を、ルカーチは、「社会をかたちづくる普遍的形態」である商品形態を基点にして説明し、ウェーバーの「計算可能性」、「形式的合理性」をとり入れながら、経済、法、行政における物象化の過程をたどっていきます。

ルカーチの物象化論でもっとも意味あるのは、資本主義社会の物象化された意識構造がどのように近代哲学において表現されるかを示したことだと思えます。近代的思考の主体は、測定され、計算可能な対象と化した世界を、合理的な思考形式によって整理し、すべての現象を合理的体系へくみ入れようとしています。しかし、それは、世界を自分の産出物として概念的に合理化しようとして、それ自身の限界、すなわち、みずからの産出物とすることができない所与の非合理性につきあたります。思考形式の合理性と思考内容の非合理性との二律背反は、カント

の物自体にもっとも顕著に示されていますが、ルカーチは、ここに、近代的思考の限界として、諸形式の内容の把握不可能性と、さまざまな部分体系を統合する総体性の把握不可能性とをみます。存在全体を認識する普遍的方法として登場した近代合理的思考が物自体という克服できない限界につきあたりたということは、合理主義的思考がその存在基盤に規定されて、社会の具体的内容と社会総体の歴史的生成とを把握できないということを意味しています。

このように近代の合理的思考を理解しえたとき、ルカーチは、西南ドイツ学派の限界を認識できる地平を獲得することになります。自然科学的方法を批判して、社会的・文化的現象を認識できる文化科学をつくりだすという、西南ドイツ学派の試みには、たしかに、物象化された世界と人間との矛盾についての自覚が存在しています。しかし、それは資本主義社会の物象化構造の核心をつかむことはできない。ルカーチは、それ以上遡源できないものとしての「文化価値」という西南ドイツ学派の主張のなかに、資本主義社会の定在がそのまま受容され、すべてのものの説明原理になっているのを見ます。また、価値関係の認識は、物象化された世界と、それに対応する思考形式のレベルでおこなわれるものであり、直接的な存在の無数の事実から、ひとつの選択を可能にするにすぎません。したがって、思考と存在の二律背反の存在基盤は手つかずのままなのです。ルカーチは、この存在基盤までおりていき、資本主義社会の物象化構造のなかにその核心として存在している人間的な社会関

係の具体的な歴史的生成を明らかにします。そして、この歴史的生成の主体として、プロレタリアートの階級意識を導出します。

商品形態によって支配された社会的存在の現実性は、ブルジョアジーにとってもプロレタリアートにとっても同一であるが、商品形態が具体的な人間的関係を硬直化した物的関係へ転化する過程は、ブルジョアジーとプロレタリアートの意識に対してことなつたかたちで自己開示する、とルカーチは考えます。この過程は、ブルジョアジーの意識には、自己の主體的な行動の成果として、対象の数量化の拡大を意味し、したがって、ブルジョアジーは、この物象化の過程の主体であるという意識をもつことになります。プロレタリアートには、こうした見せかけの主体性は存在しません。「抽象的な反省カテゴリーによる対象の規定」は、「労働者自身について遂行され、かれらから労働力を切り離し、……これを自分に属する商品として販売することを余儀なくさせるような抽象過程」に他なりません。量的カテゴリーは、労働者にとつては、「肉体的、精神的、道徳的など自分の実存全体の決定的な質的なカテゴリー」なのであり、かれのなかで、主体としての「人間的・心的本質」と、それを否定する物神のカテゴリーとの対立が意識されるのです。この意識が物象化構造を止揚する階級意識の客観的可能性の出発点です。ルカーチは、この自覚を、主体と客体の分裂という資本主義社会の形成原理そのものの矛盾についての自覚であると考えます。したがって、労働者の自己意識は、かれの

活動をかれの全人格から切り離して、商品の客体的世界の論理に従属させる社会的過程の認識へむかわなければなりません。労働者が自己の社会的存在を意識する過程は、かれの社会的存在から一切の「人間的なもの」を遠ざける「資本主義的社会化」の本質についての意識にまで高まるときに実現されるのです。

ルカーチによれば、資本主義社会がもつ歴史的意味は、人間を「自然的限界」から解放し、「人間社会全体の——最初の——現実的な社会化」を実現したという点にあります。伝統的な共同体から解放された人間は、物と物との関係を媒介にして、全社会的・普遍的に結合します。そして、人間が物象化された世界を通過するとき、その全人格と、商品化された自己の活動との分裂が生じるのであり、資本主義社会は、このような分裂をとおして、人間の社会的本質を、「抽象的一般性という形態」で実現します。このことは、人間が普遍的な社会関係に参加するのは抽象的部分人としてであり、人間の自律は同時に孤立化であるということです。プロレタリアートは、このような「資本主義的社会化」の二律背反的構造の中心に立っており、そのことによって、かれらは、人間を抽象的部分人としてのみ結合する抽象的・合理的体系の蔽いをはぎとり、人間の孤立化を否定して、共同性を意識することができるようです。プロレタリアートの階級意識をとおして、資本主義社会の「人間に疎遠な、むしろ非人間的な客観性のただなかで、その中核としての社会化された人間が発見されうる」のです。そして、このときに

は、それまで人間に対して自然法則性をもってあらわれた「社会的構成体とその歴史的運動の人間に疎遠な事物性」は、「人間社会の発展の一定の段階で人間社会が自己を客観化したもの」に他ならないことが明らかになり、したがって、歴史は人間社会がこの対立をこえて同一性を回復する「人間の歴史」として意識されることになります。このような「歴史的に発展する社会の自己意識」が、プロレタリアートの階級意識なので

す。

このように、ルカーチは、歴史の発展を、歴史的・社会的存在を批判する意識の問題として展開しました。歴史を自然法則ととらえる自然科学的思考は、すでに西南ドイツ学派によってこえられていました。『歴史と階級意識』は、西南ドイツ学派による資本主義社会批判の問題をうけつぎ、その限界を突破できるようなマルクス主義理論の形成をめざしました。こうして、ルカーチは、資本主義社会総体の物象化構造の基軸である労働力の商品化までおり、この物象化構造を止揚するプロレタリアートの階級意識の客観的可能性を示したのです。人間は、プロレタリアートの階級意識をとおして歴史へ主体的に働きかける場合のみ、資本主義社会の対象性形態のなかに新たな社会への歴史的展望をもつことが可能である、とルカーチは考えます。それは、資本主義社会のなかでは人間に対立して実現された人間の社会化が、人間の自由な行為となるような社会であり、そして、この新たな社会において、人間は、かれを抽象的部分人へ変質させてきた資本主義社会の経済の自立的法則の人

間の管理を基礎的枠組にして、近代社会ではただ理念として求められたにすぎない「自己目的としての人間」を実現していく可能性を獲得します。経済が人間とその欲求に従属し、「経済による社会の支配」が揚棄されると、「これまでたんなる『イデオロギー』として人類の不可避的な発展過程に付随してきたもの、つまり、人間の自己自身との、人間仲間との、自然との関係における人間らしい人間の生活」が人類の生活内容となる、とルカーチはいいます。そして、このことに、ルカーチは、「文化の社会的可能性」をみるのです。このようにして、ルカーチは、人間が物象化された社会形態のなかでもつ、新たな歴史への人間的欲求を、プロレタリアートの階級意識としてつかむことによって、資本主義社会批判と人間の文化的主体性の実現という、西南ドイツ学派の問題提起に答えようとしたのではないのでしょうか。

2 『歴史と階級意識』の 「過渡性」試論

高 幣 秀 知

はじめに

ルカーチの全貌は一見したところ、極めて錯綜しており、今世紀のふたつの世界大戦を経由していただけでなく、一九一九年のハンガリー革命、一九五六年のハンガリー動乱に参画し、そうした経験をその都度の自己形成の背景としたルカーチの理論活動総体にたいして、様々な解釈や評価の立場が分立し対立するのは、従ってむしろ当然の事態とも考えられます。そうした解釈の多様性を前提としたうえで、この報告では、初期のルカーチを代表するとされる『歴史と階級意識』のいわゆる「過渡性」なるものの意味するところを検討したいと思ひます。と申しますのは、後にみていきますように、『歴史と階級意識』については、一九二四年にコミンテルン・サイドからの批判がおこなわれたというだけでなく、一九三三年にはルカーチ自身、自己批判をおこなっています。また一九六七

年、四四年ぶりに再刊された『歴史と階級意識』に寄せられた序文ではその「試行としての性格」が強調されております。こうしたことから、「初期ルカーチ」はいわゆる「修正主義」だったのであつて克服されなければならない、という結論をひきたすとか、あるいはまた「初期」以後のルカーチはいわゆる「正統主義」へ屈服したとして揶揄する、あるいは彈劾する姿勢をとるとか、といった評価が生じます。しかし、この報告では、ルカーチはその「過渡性」を廃棄して終着点についたというのではなくて、とりわけその最晩年の時期には『歴史と階級意識』の論理のより根源的な再構成を試みることをつうじて、あらたな過渡性の水準をひらこうとしていたという点をあきらかにしておきたい、と考えます。

一

まずはじめに『歴史と階級意識』の論理構造をごく簡単に確認しておきます。それはマルクスの経済学批判にウェーバー社会学の成果を重ねあわせることによつて、近代の合理化過程を物象化の過程として把握します。さらに、等しく物象化された意識構造から成立した近代的思考形態の二律背反を、認識原理、実践原理、芸術原理などにわたつてあつづけるとともに、ヘーゲル弁証法の革新をつうじて、階級意識の客観的可能性を探求するといふ構成になっています。つまり「事物のどのような状態のもとで、仮象を現実的に洞察すること、総体一般との現実的連関にたちいることが可能となるか」と問題が設定されたう

えて、同一の主体・客体たるプロレタリアートこそが、そうした物象化過程の産出物であるばかりでなく産出者であるというアルキメデスの一点において「仮象を現実的に洞察し、総体一般との現実的連関にたちいること」、すなわち物象化を克服してゆくことを客観的に可能とするということになります。

後の議論との関係上ここで確認しておきたいのは第一に、こうした変革の担い手たる同一の主体・客体とは、ここでは使用価値を生産するばかりでなく価値を社会的な自然属性とする物象化された商品世界を不断に産出しつつある二重化された主体を直接的には意味するということです。物象化された受動的な客体であるばかりではなく能動的な実践と変革、そして認識の主体でもあり得るというこうした危機的な主体・客体とはしたがって、主体と客体との所与としての非同一性をこそ契機としているのであって、その非同一性を批判的に揚棄していくかぎりにおいて、課題、目的としての同一性をも展望することができるといふことになります。同一の主体・客体という弁証法的な主体概念は、いわゆる主体性と客体性との同一性とは区別されなければならない、と考えられます。

また第二に、ウェーバーから批判的に継承された客観的可能性のカテゴリーについていえば、それは階級意識論のレヴェルでは、物象化され二重化された主体・客体は、その意識化、自己と社会総体との認識を媒介としてはじめて階級意識の成立、新しいものの生誕を客観的に根拠づけるという論理です。いいかえれば、客観的可能性の論理とは、主体をもふくみこんだ客

体的世界の可能性の論理、客体化されてあらわれる事物、世界、人間の可能性の論理であるということになります。こうした理解からすれば、階級意識の組織的形態として政治的前衛の不可欠性がある種の倫理主義的色彩をとまなつて主張されるようになるとしても——この点のちに徐々に論議されることになりましたが——それがそもそも自発性と目的意識性を媒介する総体的な関係性そのものとして、客観的可能性のカテゴリーの延長上に位置づけられているそのかぎりにおいては、官僚主義批判、つまり変革と解放の主体を操作と管理の対象へとおとしめてしまふ「官僚主義」的諸傾向に対する批判が方法的に表明されてもいると考えられます。

さらにまた第三には、こうした物象化克服の過程そのものが直接に目的の達成を意味するものではないという点です。社会主義革命をつうじて創出される社会秩序を条件としてはじめて、自己目的としての人間という理念の真の実現が可能になる、『新しい』文化の創造が人間の自由にゆだねられる、というのがルカーチの考え方です。その意味では、一九一九年のハンガリー評議会共和国での文化政策は、『ハイデルベルク美学論稿』を頂点とする超越的志向と『近代演劇発展史』、『小説の理論』などにみられる歴史的現実感覚とを統合するとともに、革命を可能性の条件としてはじめて、自発的かつ目的意識的な人間の間人間的な人間化を実現しようとする彼の思想と実践のひとつの具体的頂点をなしていたと考えられます。

二

周知のとおり、一九二四年レーニン死後のコミンテルン第五回大会で、ルカーチはドイツのコルシュその他とともに「極左的偏向」、「理論上の修正主義」として批判されています。その「批判」というのも、「弁証法の自然への適用可能性」いわゆる自然弁証法と、「社会的意識とは社会的存在の映像であるという唯物論的原則」いわゆる反映論とを、正統性の審判基準としようとするきわめて政治主義的性格の強いものだったといえます。ルカーチは後年、ハンガリー語版『マルクスへの私の道』で次のように述べています。「当時の公式の批判者達は、その本（『歴史と階級意識』）の誤った主張をもちろん誤ったかたちで批判するとともに、その批判の砲撃といったものをしばしば、その本のなかの意識されていない傾向として前進的なもの、未来を指示しているものに対しても向けることになった」。そうした「批判」にたいするルカーチの積極的な反論としてここでは、「ブハーリンの『史的唯物論の理論』への書評」をあげておきます。そこでは、社会の発展は技術に依存するとするブハーリンの主張は次のように批判されています。「もし技術がそのときどきの生産体系の契機として理解されず、また技術の発展が社会的生産諸力の発展から説明されるというのでなければ——そうした〈技術〉は——人間にたいして超越的に対立する物神の原理となってしまう」。これは、「自然とは社会的カテゴリーである」とした『歴史と階級意識』の基本的見解のひとつ

つの具体化であると考えられます。ただ、デボーリンによる断片的なルカーチ批判のうち次のような部分、「労働過程、生産の過程、活動、社会の自然との闘争と把握してのみ、この（主体と客体との）交互作用は唯一の唯物論的意味をもちうる」といった指摘は、デボーリン自身のいう意味とは別に、一定の正当性をもつと考えられます。というのは、『歴史と階級意識』には、意識または思考と等置された主体が客体としての労働力商品に對置されてしまっている箇所があるからです。それは、対象化がただ対象化としてのみ現象する歴史の既成性にたいする「革命の現実性」を前にして、『歴史と階級意識』では実践がもっぱら政治的変革の問題として追求されているという構図に対応しています。のちに『若きヘーゲル』（一九三七年、成稿）で労働と目的論の問題があらためて論じられ、それが晩年の『社会的存在の存在論のために』、そして『社会的存在の存在論のためのプロレゴメナ』の主題のひとつとならなければならなかった所以であります。

一九二九年の『ブルムテーズ』をめぐるルカーチの政治的敗退については多くを説明する必要もないかと思われませんが、ここでは「迫りつつあるファシズムに対する闘争に参加するため」の入場切符を得るためにおこなわれたという翌年の自己批判の『声明』の後のものと推定される、V・セルジュとルカーチとの対話の一部を紹介しておきます。「なんでもないことのためにほんの小さな屈辱を拒絶したりして……流刑（あるいは国外退去）に処せられないよう注意して下さい。誹謗中傷とい

ったものは私たちににとってはもう大きな意味をもっていないのです。……時代がよいくないのです。私たちは暗い転換期にいるのです。力を蓄えておきましょう。そのうちきっと、歴史が私たちを呼び出すでしょう。セルジュによれば、ルカーチはこう言いながら「不断の恐怖のうちに勇氣をもつて生きていた。……モスクワではひとは『歴史と階級意識』をはじめルカーチの著作を黙殺しようとするようになっていた」とあります。ルカーチは一九三三年ヒトラーの権力掌握後のベルリンからモスクワへ移り、コミンテルンのビルの階段ですわりこみストライキを実行したうえで科学アカデミー哲学研究所の協力者という場所を確保しています。

こうした情勢のなかで同年はじめて、『歴史と階級意識』にたいする自己批判がおこなわれるのです。「マルクスによってヘーゲルを克服し揚棄するという試みをかなり意識的に行ってきたにもかかわらず、弁証法における決定的な諸問題は、いまだ観念論的に解かれていた(自然弁証法、模写説など)。わたしはまだルクセンブルクの蓄積論に固執しつつけていて、それが極左的主観主義的な行動主義と非有機的に混合していたのである」。それは、翌年の「共産党のポリシエヴィキ化にとっての『唯物論と経験批判論』の意義」にみられる自己批判ほど懐疑的ではなかったにせよ、反対派「批判」を回避するための方便であったというだけではなく、一片の真実をも含んでいないというものではなかったようです。というのも、ルカーチは既に一九三〇年、リヤザノフを通じて、タイプ印刷されていたマ

ルクスの『経済学・哲学草稿』や、同年公表されたレーニンの『哲学ノート』を読んでいて、「大きな期待にあふれた高揚した気分」が生じていた、というのもあるが誇張ではないと考えられます。というのは、それらの著作は一方では、エンゲルスの啓蒙書やレーニンの論戦書に依拠したかつての「批判」よりもむしろ『歴史と階級意識』の正当性をうらづけるとともに、また他方ではとりわけ『経済学・哲学草稿』の把握、「あらゆる事物と関係の根源的に物質的な特性としての対象性」といった把握に触発されて、「もういちど、全くはじめてからやりなおさなければならぬ」と考えるに至ったからです。

しかし、それ以後のルカーチ言うところの「バルチザン戦争」、つまりスターリンから少し引用などしたうえで自分の見解を「歴史的條件が許すかぎり」表明していくという戦術、ファシズムと「スターリン主義」に対する二正面作戦は、現在の時点からみると若干の成果を除いて、さして遺さるべきものを直接的には生まなかったのではないかと、一方では考えられます。ルカーチ弁証法的方法的原理としての総体性は、それが不断に自己を揚棄するそのかぎりにおいてのみ現実的であることがでる、それにもかかわらず、完結した客観的現実が前提されるかぎり、その弁証法は発動しようもないからです。この時期、ルカーチがひとたび着けた「仮面」は容易にはがれはしなかったのではないかと考えられます。しかし他方また、こうした批判は無責任な放言にとどまるものであつてはならない。かりにルカーチがあるいは他の誰かがスターリン時代を、

認識し、把握しつくしていたとしても、それが孤立した亡命者にとつてどういふ実践的意味、ないし実際の結果をもち得たか、『爾清^{ニハツキ}されていればよかった』などというのは、それはもはや批評ですらない。こうした問題連関にたいしては『フランクフルト学派』をはじめ様々な議論があり得ます。また、ルカーチの自伝メモ『生きられた思考』に付されたインタヴューでも多少の事実関係はあきらかにされていますから、ここでは、『ルカーチはその晩年、この時期の著作から距離をとろうとしていた』（つまり仮面を脱ぎ去ろうとしていた）というマールクシュ・ジェルジ氏の話——これは一九七七年、彼をふくめた『ブダペスト学派』がハンガリーを出国する直前にうかがったのです——を結びとして、『社会的存在論』の問題圏に移らせていただきます。

三

一九四五年ハンガリーへ帰国したルカーチは、一九四九年の『ルカーチ論争』を潜りぬけ、一九五六年のハンガリー「動乱」への参画の後、公的活動の舞台から退き、これまでの「思想的発展の本質的成果を集約」すべく体系的著作の完成に向かっていったわけですが、『美学第一部、美的なものの特性』を一九六三年、著わしたあと、まず倫理学の著作を予定していたといわれます。しかし熟考ののち、一九六九年まで『社会的存在の存在論のために』の論稿を書き続けております。ところがその『社会的存在論・論稿』（と略させて頂きます）が、ヘラー、マール

ルクシュ、フェーヘル、ヴァイダといった当時の「ブダペスト学派」のメンバーによる綿密な批判的論評——その詳細は『ルカーチ再評価』（*Lukács Revisited*, Basil Blackwell, 一九八三）のなかの「ルカーチ存在論についてのノート」に収められていますが——をうけた結果、あらたに書きはじめられたのが『社会的存在の存在論のためのプロレゴメナ』です。一九七〇年秋、書きおえられたそれをルカーチ自身はもはや読むことはできなかつた、とあります。

ここで問題になるのは、一九六七年三月の日付をもつ再版『歴史と階級意識』への序文です。『歴史と階級意識』にたいするその厳しく自己否定的な論調の背景には、『社会的存在論・論稿』にたいして、より自負するところがあったのだらうと考えられます。しかし、その「最初のテキスト」、「社会的存在論・論稿」が批判され、「その改訂と出版についてはルカーチ自身、決断を留保」せざるを得なかつた。そしてその後をうけて『社会的存在論へのプロレゴメナ』（と略させて頂きます）が起稿された。事態は錯綜していますが、こうしたことから以下の範圍では、一九六七年以前におこなわれたとさしあたり推定するしかない。『歴史と階級意識』自家本への書きこみを手がかりにしてこうした遺稿、おもに『社会的存在論へのプロレゴメナ』の内容にたちいてみたいとおもいます。

(1) 『歴史と階級意識』にみられる弁証法的方法の歴史的社会的現実への限定、弁証法的方法是自然認識へと拡張されてはならないという主張の部分には「誤り」という書き込み、自然

のたんに客観的な運動の弁証法と社会的弁証法の方法的区别を論じた部分に下線が引かれています（参考資料①参照）。従って自然の弁証法はいかにあり得るのかという問題が提起されるのですが、『社会的存在論へのプロレゴメナ』では、まずエンゲルスの「否定の否定」「量から質への転換」といったヘーゲルの論理主義的傾向に由来する思考法が批判されています。つまり、わかりやすい例でいえば「 $1-1=0$ 」をかけるのとたしかに $2=2$ となりますが。なぜ乗法であって加法であってはならないのか、またヘーゲル論理学にいう無規定な存在とは単なる思考のうえでのつくりものではないか、むしろマルクスのいうように存在とはいずれも自然的であるばかりでなく、活動的な、したがって対象的な存在である。ルカーチがここで言いたいのは、自然と社会とにたいして同等な権原をもって適用される弁証法原則があるというのではなく、非有機的存在、有機的存在、そして社会的存在といった多次元的な存在の一般的性格としての非可逆性、それらが非可逆的過程の複合をなしているということです。しかも、社会的存在は、非有機的存在、有機的存在などの存在性格を基礎としながら、しかし決してそれらに還元されるものではない能動的適合、目的論的活動という特性をもつ、ということです。

(2) 『歴史と階級意識』の、「自然とは社会的カテゴリーである」という部分以下の横に点線がひかれ、「主観主義的に定式化されている」、「質料変換が欠けている」と書き込まれています。質料変換、いうまでもなくそれは「人間生活の永遠の自然

条件」としての労働過程による人間と自然のあいだの社会的媒介された—質料変換をさしています。労働をモデルとする目的論的活動は、客観的過程の因果系列を適切に作動させるかぎりにおいて、またそのことをつうじてのみ、その目的を実現することができると。その過程は選択的であり、また意識的な過程でしかあり得ない。したがってこうした過程的存在としての社会的存在の次元においては、いわゆる「社会的存在による規定」とは、二者択一的な実践的決断の条件が限定されているということであって、意識と存在とのいづれが先行的であるかといった「認識論的」問題設定は消滅するということになります。ちなみに『歴史と階級意識』の関連箇所に加えられた書きこみから読みとり得るのは（資料②を参照していただくほかないのですが）、いわゆる「模写説」的なものをすくなくとも契機としてはとりいれながらも、あくまでも思考と存在とを同一の弁証法的過程の契機とした新しい現実性の生成をこそ真理の基準とするという立場であります。

(3) 厳密には資料③を検討していただく必要がありますが、ルカーチはマルクス『経済学批判序説』の一文から「カテゴリーが定在形式、実在規定である」ことを読みとろうとしています。歴史的・社会的カテゴリーが歴史的・社会的な諸関係の所産であるということ、したがっていいかえればむしろ逆に「定在、実在がカテゴリーとして表現される」ということは、さらにいえば、その都度の選択的な人間実践が所与の対象性規定を突破し革新していくということを意味します。交換、言語、

科学といった対象化活動を媒介にして人間は、その再生産に要する社会的に必要な労働時間を減減させ、自然的制約を後退させ、世界市場を現実のものとするまでになっています。ものいわぬ一般性としての類から、市民社会を形成するまでになり、さらに人間の社会を形成して社会的人類たることを客観的に可能とするまでになっている。矛盾、敵対をはらみながらも類としての発展傾向はまさに非可逆的である、「彼等はそれを知らない。しかし彼等はそれをなす」というマルクスの「テーゼ」をルカーチはまずこうした意味に解釈するのです。

しかし、あらためて言うまでもなく、こうした類としての人間の発展は同時に分業、階級社会、イデオロギーの形成過程としても実現されてきたのであって、マルクスのこの「テーゼ」のうちにも物象化現象の把握に至る契機がふくまれていたと考えられます。この点は、報告の最初に確認しておいた同一の主体・客体の理解に係わる問題です。自然的ならびに社会的存在の無限性、非可逆的な過程性の故に実践についての認識の事後的性格が生じる、というルカーチの『社会的存在論へのプロレゴメナ』での指摘はそれ自体、正当です。しかし、その数年前の『歴史と階級意識』再版への序文で次のようにいうとき、すなわち同一の主体・客体においては「認識内容はなるほど認識主体へ回帰的に関係づけられるとしても、それによって認識行為がその外化された性格を失うわけではない」として、かつての同一の主体・客体の「思弁性」を自己批判するとき、それは問題次元の不当なすりかえではないかと考えられます。同一

の主体・客体における自己認識と総体性への志向こそ、「それなしには没落せざるを得ない」bei Strate des Untergangsという危機的にして実践的な認識であり、「理論的」に完全な認識の不可能性を排除しないからです。たしかに前衛主義的独断論は実践によって不断に乗り越えられうる。しかしそのことは、みづから解放へ向かおうとする実践的意識をも無差別に否定してしまうものではない。そもそも同一の主体・客体とはルカーチなりの危機的経験を概念化したものだったのであり、そうした実践的な自己認識を思弁的であったとして神話化しうえて批判して済ませられるというのであれば、逆に生産力の発展による人間の類としてのいわゆる「発展傾向」なるものもまたひとつの神話ではないか、否か、が検証されなければならぬ。すくなくとも『社会的存在論・論稿』とは違って『社会的存在論へのプロレゴメナ』の範囲内では、みづから自身の実践と意識とを超越の対象へと転移してしまうという人間の一般的傾向性が指摘されたうえで（例えば、創世紀の神は世界創造のあと七日目におやすみになる）、この時代のいわゆる物象化、疎外といった問題運関は、したがって、階級意識の客観的可能性問題もまた、カテゴリー論としての「存在論」に立脚した「人間活動の社会的・歴史的理論」が解くべき次元の課題とされています。こうした最晩年の構想こそが顧慮されるべきだと考えられるのです。

このようにルカーチ晩年の思想のなかで、いわゆる「発展傾向」がかならずしも物神化されているわけではないことをしめ

すために最後に、類と個の問題にふれておきます。ルカーチはガットゥングス・ヴェーゼン *Gattungswesen* 類の本質、類的存在という表現よりも、個と類とを媒介するガットゥングス・メーシューヒカイト *Gattungsmöglichkeit* 類的適合性（とさしあたり訳しておきますが）という概念を多用しています。類と個の相互規定はもちろんであるとしても、なによりも社会的存在における個と類との直接的非合一性、対立ないし葛藤といった事態が把握されているわけです。そうした了解のうえであげられるのが例えば芸術であり、そのなかでも悲劇形式、主人公の没落によってこそ疎外された現実を照写し類的適合性の所在を指示する形式です。しかし、そうした没落という結末が単なる喜劇への転調によってではなく、むしろ多様な媒介を経ることを通じて克服されなければならないとすれば、すなわち社会の社会化、人間の人間化によって類的適合性が現実のものとならなければならないとすれば、ここには、かつての『悲劇の形而上学』から『ハイデルベルク論稿』と『小説の理論』等を経て『歴史と階級意識』へと辿られた方法が、あらためて実質化されようとして反響しているのだと考えられるのです。

結びにかえて

以上、この報告の最初におこなった提起、すなわち「初期」ルカーチの「修正主義」が非難されなければならないというのでも、また「後期」ルカーチの「正統主義」への屈服が弾該あるいは擲揄されなければならないというのではない、そうした

主張はいずれも事態の一面をさしているにすぎず、むしろ最晩年のルカーチは、『歴史と階級意識』をその若き日の思想的達成のひとつの頂点とする思考の再編成をはかることによってあらたな過渡性の水準をひらこうとしていたのだ、という提起の概略は御理解いただけたかと思います。

もちろん、『プロレゴメナ』はまさにプロレゴメナでしかない、カントにおけるように『純粹理性批判』の後の『プロレゴメナ』でもなければ、マルクスにおけるように『資本論』の前の『経済学批判序説』でもないというばかりでなく、その内容についても討議されなければならない点が多々あり得るとおもわれます。ちなみにほんの一例をあげますと、カニバリズムから奴隷制への展開をそれはそれなりに進歩でもあった、とルカーチは言うのですが、カニバリズムが奴隷制へと転化したという実例は歴史的事実のレベルではほとんどないようです。いずれが俗流人類学か、確言し難いところです。

また、これはルカーチのいわゆる「社会的・歴史的理論」の次元に属することになりますが、一九三〇年代以後の世界についてインタヴューなどでもマニブレーションの全面化、スターリンの戦術主義的偏向などが言われてはおります。しかし、資本主義のいわゆる変貌を前にして政治経済学者達はルカーチにいわせれば「壁の前の牛のように」右往左往するのみ、といった状態であり、ひるがえってまた、独ソ不侵条約の「肯定」などにみられるルカーチ自身の戦術的対応もその時代の全体のなかで再検証されなければならない、と考えられます。

〈シンポジウムの討論〉

平井俊彦（京都大学） まず、城塚会員から岸川会員の報告に対して「ルカーチに対するヘーゲルの影響」について質問が、出されています。

城塚 登（東京大学） 先の報告で、特にリッカートやラスクなどの問題意識、およびそれらとの連関におけるルカーチの受けとめ方という話があったわけですが、私の考えではそこにもう一つ、ヘーゲルが入っていると思うのです。そうだとすれば、西南ドイツ学派とヘーゲルとの対決という形で、ルカーチの立場が築かれていったというように、私は理解しています。報告ではなぜ、ヘーゲルが全然出てこなかったのか、その点をお聞きしたい。

岸川 たしかに、ルカーチの思想の発展は『魂と形式』からのち、カント・ヘーゲル・マルクスという三つの段階で考えられる、と思います。ルカーチ自身も回想しているように『歴史と階級意識』はヘーゲルよりもヘーゲル的だとさえ、いえます。だが、私の報告で主張したかったのは、カントや新カント派がブルジョア的な思考として、ブルジョア的存在構造をどう超えていったのかという論点を、ヘーゲル弁証法やルカーチは受けついでいるのではないかということです。ラスクは、カントおよびフィヒテを継承しながら、かなりヘーゲル弁証法に近いものがあると、私は理解します。だから、ルカーチは新カント派からの問題意識を継承しても、ヘーゲル弁証法を同時に撰

取したといえるように、思います。

平井 この論点をもっと明確にするためには、『歴史と階級意識』が形成されるまでのルカーチの思想形成の段階をはっきりさせる必要がありますか。私の理解では、一九一〇年の『魂と形式』では、ヘーゲルの要素はきわめて薄く、カントやキェルケゴールの影響が強烈です。一五―一六年の『小説の理論』になると、新カント派と並んでヘーゲルの影響が濃厚になり『歴史と階級意識』ではヘーゲルの影響が決定的ですね。もちろん、ウェーバーやジンメル の思想も無視するわけにはいきません。だが、マルクスも含めてさまざまな思想を、ヘーゲル弁証法のなかに包摂しようとしているのではないのでしょうか。この点、報告者はルカーチの初期の作品のなかで最も新カント派的だとされるのは、どの作品だと考えているのでしょうか。

岸川 ルカーチの作品のなかで、全面的にこれが新カント派のものだといえるような作品は、ないと思います。ただ、『魂と形式』のなかには、ジンメル の影響は強くあらわれていますが、ジンメル の形式と内容との関連のつかみ方は、きわめて新カント派的だと考えます。

平井 従来ヘーゲル的にみられていた『歴史と階級意識』を、岸川会員は新カント派から照明をあててみて、個体の自律性の問題や物象化の問題をルカーチがどう捉えようとしたのかという論点を、左右田哲学との関連で解こうとしたのではないかと思います。これに関連して、清水会員から「市民社会の文化人の概念」に関する質問が、出されています。

清水多吉(立正大学) 古典的な市民社会像をモデルとして構築された文化人という概念とプロレタリアートとの文獻的な説明はわかりましたが、岸川会員自身が、この文化人の概念をプロレタリアートが代行しうるものと、お考えなのでしょうか。

岸川 私自身は、そういう古典的な市民社会の文化人という発想は、もっておりません。

清水 古典的な市民社会をモデルとして申し上げたのは、自律的な主体としての市民的個人とでもいうべきもので、十八世紀後半から十九世紀初頭にかけて、市民社会の古典的概念を打ち出したときに用いられた概念です。この概念を、二十世紀のプロレタリアートが代行しうるものと、報告者自身がお考えなのかということです。

岸川 私が文化人といいましたのは、資本主義的な分裂のなかにあって、この分裂に対決するような形で出て来た文化人です。ウェーバーにみられる文化人を考えています。

清水 ルカーチの市民像というものは、私にはよくわかりませんが、少なくともレジュメにある文化人概念ですと、自律的な主体といい、市民的個人といい、きわめてクラシックな感じがします。ウェーバーのいう文化人は、目的合理性によって官僚制へと突っ走っている時代に入っているのではないか。二十世紀初頭にウェーバー・クライシスから出て来たルカーチが、ウェーバーを十分に知りながら『歴史と階級意識』を展開したと思います。ルカーチはこのなかで、ウェーバーに対しては余り批判していませんね。私がお聞きしたいのは、この時代の市民

像は、古典的市民社会時代よりずっと崩壊しているのではないかとという点です。

岸川 ルカーチは、近代的な個人が市民社会の物象化した構造に巻きこまれていくことに対して、批判的だと思います。たとえば、『小説の理論』にみられるように、理念に対する憧れをいだきつつも、その理念が現実の資本主義社会のなかで裏切られていく。だから、この理念の実現を社会主義に託したのだ、というふうに考えています。

平井 岸川会員の報告について、「西南ドイツ派のマルクス主義に対する認識は、どうであったか」という質問が出されています。

山本晴義(大阪経済大学) 新カント派ことにリッカートは、すでにチューリッヒ大学在学時代、亡命していたロシアの革命家、マルクス主義者と接触してマルクスを知ったようですが、唯物論あるいは史的唯物論をどのように認識していたのでしょうか。私は、リッカートは結局、形而上学的な俗流唯物論を対象にしていたように思うのですが、どの程度、唯物論またはマルクスを知っていたのかを、教えていただきたい。

岸川 リッカートは、マルクス主義を経済決定論ということとで、自然主義的な歴史把握だとみなしています。たとえば、フヒテの社会主義に関する論文では、マルクス主義の科学的社會主義は、唯物論的な歴史把握、つまり自然主義的な哲学にもとづいている、といっています。リッカートは社会主義を自然法則的に捉えるのではなく、人間の文化生活を目指すものとし

て捉えている。つまり、価値哲学によって社会主義を位置づけようとしていた、と思います。

平井 では、高幣会員に対する質問に移ります。福山会員から「フランクフルト学派のルカーチ批判」という論点が提起されています。

福山隆夫（国際短期大学） 高幣会員はどうも『歴史と階級意識』の中心概念として、客観的可能性の概念を重視しているようですが、この概念は新ヘーゲル主義的な傾向を表わす言葉ではないかと思います。もともと『戦略と倫理』のなかで、たしか客観的可能性または帰属性（*Gezogenheit*）の概念が使われていたと思いますが、この概念は抽象的で図式的な感じがします。ハーバーマスは、ルカーチのいう歴史の主体と客体との同一性としてのプロレタリアートなる概念を、新ヘーゲル主義的であり、意識哲学の中で動き回っているにすぎないと批判している。このルカーチ批判は、フランクフルト学派全体に共通する考え方だと思えます。これに対し、ルカーチがどのように答えることになるのでしょうか。ルカーチについては、むしろ私は具体的な総体性（*Totalität*）の概念を重視すべきだと考えます。

高幣 ルカーチにたいするフランクフルト学派からの批判的論及については、まずその背景にある時代構造の転換が考慮されなければなりません。いまあげられたハーバーマスの『理論と実践』にみられる、新ヘーゲル主義云々といったルカーチ批判については、すくなくとも思想的にみるかぎりのはずではないか、と私は考えています。ルカーチは、ウェーバーの

『学問論』のうち一九一三年に書かれた『理解社会学の若干のカテゴリ』に萌芽的にあらわれている客観的可能性の考え方を継承するとともに独自の方向へ具体化していったのだ、というのが私の把握です。ウェーバーの場合、客観的可能性といえど普通、歴史的事象を一定の構造をもった因果的連関へと構成する操作、すなわち客観的可能性判断がいわれるのですが、『若干のカテゴリ』では、市場、支配、言語共同体などの事例においては、協定や定律がなくとも「他者の行動への期待に向けられた行為は、この他者はそうした期待をもつことをその行動にとって意味ある妥当なものとして実際のにあつかうであろうという可能性が客観的に存在しているからこそ、経験的に効力のある可能性をもつという事態」、すなわち諒解関係がみられる、と述べています。いわば、認識の手続きとしての客観的可能性判断とは区別された、実在的なレヴェルにおける客観的可能性ともいべきものをウェーバーはこの一時期、展開している。こうした二重の意味をもつ客観的可能性のカテゴリを、ルカーチはその問題関心に応じて階級意識論として歴史状況へと具体化しようとしたのだと考えられます。まず、生産過程のなかの一定の類型的状態に帰属されそれに適合する反応としての階級意識、例えばブルジョアジーはどう動くのか、またプチ・ブルジョアジーはどうかといった類型学としてであり、これは客観的可能性判断です。さらにまた、あらかじめ指定された規則があるからそうするというのではなく、それがなくともそういうふうには動きうる、あるいは動くであろうという期待

が「客観的に根拠をもっている」という意味での客観的可能性のカテゴリーを、ルカーチは、同一の主体・客体と把握されたプロレタリアートの総体的な関係性のうちに探求し活用しているとしています。物象化された対象の世界総体のうちに、みずからをもふくみこんだ客体的世界それ自体のうちに、いわゆる具体的総体性が客観的可能性として基礎づけられているというこうしたルカーチの根本的姿勢は、したがってそのかぎりでは、ウェーバーの方法論を「死者が死者を葬る図式主義」と批判したうえで「物自体とは客体のファンタジーである」とまで断言するプロッホのユートピア的思想にも連なりうる側面をもっています。しかし、プロッホと違ってルカーチの客観的可能性論が、マルクスにウェーバー社会学の成果を統合したうえで構想されているかぎり、その総体性をまさに具体的な総体性とすることができる構成になっている、と考えます。

伊藤成彦（中央大学） 高橋会員への質問のまず第一点は、ルカーチが晩年『オントロギー』を書いた動機、目的はなにか、その最も中心的なものは何であるか、考えておられるかという論点です。第一点は『プロレゴメナ』は『存在論』の中の何を、どのように修正したのかということですが、

高橋 『社会的存在論・論稿』を書くことになった動機についての御質問ですが、まずルカーチ自身のうちに『歴史と階級意識』にたいしてあのままでは駄目だ、通用しないという自覚があったからだ、と申しあげておきます。報告でもふれましたように、ことに『経済学・哲学草稿』の衝撃は強烈であったは

ずです。さらにまた、さきほど「仮面を脱ぎ捨てていく」という言い方をしましたが、自分に被せた仮面が容易にはがれないという事情があります。自分の思考がきわめて安易に客観主義へと傾向化することへの危機意識があります。そうした傾向は『社会的存在論・論稿』が「弟子」たちによって批判され、あらためて『社会的存在論へのプロレゴメナ』が起稿されなければならなかったという経緯のうちにもうかがわれるところです。『社会的存在論・論稿』のうち、現時点で刊行されているのはルフター・ハント社の小冊子も含めて「オントロギー・アルバイト」までです。それ以後の「再生産」、「觀念的なるもの」とイデオロギー、そして「疎外」の三つの章については公刊されていない（コピーはあり）という理由から、今回の報告では省かせていただきました。ただ、その論稿の全体にたいして、ヘラー、マールクシュ等がおこなった詳細な批判の「覚え書き」は発表されています。そこで彼等が共有した批判的論点の骨子のみをあげれば、(一)自然の弁証法の可能性の否定、(二)認識論における反映理論の拒否、(三)歴史の進歩についての決定論、経済レヴェルにおける成長などといった自然主義的觀念の拒否、(四)人間活動から独立した社会的・歴史的諸法則の拒否、(五)価値概念に中心的な役割を与えなければならない、というとりわけヘラーによつて展開される主張。こうした論点が、ルカーチがあらためて『社会的存在論へのプロレゴメナ』を起稿するさい、再考され修正されなければならないということになります。さしあたり、以上です。

伊藤 もちろん、『歴史と階級意識』では不十分だから、修正していきたいということは、新版への序文のなかで自己批判していると思います。しかし、ルカーチはハンガリー事件以降、一度も政治については語れなかったのです。しかもハンガリーのなかにいるわけです。こういうルカーチが晩年、あれだけの名著『オントロギー』を書いたわけです。この間ルカーチは、高幣会員のいわれたように、二つの世界大戦を経験し、しかもスターリン主義でルカーチ自身がもしかしたら粛清されたかも知れないような状況を、潜り抜けてきました。五六年のハンガリー事件を経験してルーマニアに幽閉されていました。ルーマニアでもいつ殺されるかわからない状況におかれていた。こうした厳しい状況を潜り抜けてきたルカーチが、ようやく筆の自由をもったときに、なぜ『オントロギー』を書いたのか、という謎を解く必要があります。『オントロギー』では存在の可能性があるのだといっている、『オントロギー』の謎は解けないのではないのでしょうか。この論点が晩年のルカーチを解く鍵ではないかと思えます。高幣会員の報告はこの点ではあまりにも抽象的で、生きたルカーチが浮んでこないわけです。やはり、歴史に生きたルカーチを掴まえる必要があると、私は考えます。

平井 この点について、一言述べさせていただくならば、初期の『歴史と階級意識』から晩年の『オントロギー』へと、ルカーチの思想はどう変ったのでしょうか。ルカーチの初期の著作を支えていた歴史意識が、一体、後期にまで生きていたかど

うかは、きわめて大きい問題だと思われます。これと関わりの中で、高幣会員が『歴史と階級意識』の過渡性をどのように捉えているのかという問題を、清水会員が出しておられます。

清水 『歴史と階級意識』が社会存在論への過渡性をもった著作であることは、文獻的にはわかりました。ところで、高幣会員自身は、過渡性でなければ『歴史と階級意識』が今日、意味がないと考えておられるのかどうかお尋ねしたい。過渡性といいますが、フランクフルト学派へ批判される形で流れていく方向性もありますし、ハイデッガーの方向へ私はねじ曲げだと思えますが――への過渡性もあります。要するに、過渡性でなければ『歴史と階級意識』の意味がないと思っておられるのかどうかです。

高幣 『歴史と階級意識』は、当時の状況との極めて緊密な関係のなかで、その理論と実践とが有機的に結合しうる状況のもとで書かれています。そうした著作の根本的意義を私は先ほど述べましたように、主体の弁証法的把握と客観的可能性の論理(物象化論と階級意識論といってもよい)にあると考えています。「過渡性」でなければ『歴史と階級意識』には意味がないと考えているかどうかという御質問はしたがって、マルクス弁証法の再建というその志向が社会的「存在論」へと集約されてよいのかという問題、そもそも「弁証法」はどうなっているのかという問題だと理解させていただいてよいとおもいます。『社会的存在論・論稿』と、とりわけ『社会的存在論へのプロレゴメナ』を読みこんでいきますと、極めて論理的かつ抽象

的なレビューで論述がおこなわれておりますが、そこにこめられたルカーチのバトスにはうたれるところがあります。そこには積極的弁証法へと展開されう契機がないではありませんが、しかし、存在論と区別された「社会的―歴史の理論」に相当する次元の問題は、むしろ個別的なインタヴューなどで時論として述べられるにとどまっています。「社会的存在論」があくまでも存在論として展開されることになった背景にはやはり、歴史の現実の問題、すなわち端的に弁証法を語り出すことをルカーチに許さない、状況からの強大な圧力があると考えられます。こうした意味では、『歴史と階級意識』が志向した課題は完遂されていない、未完であるといつてよいとおもいます。

平井 その点で、問題点をもっとはっきりさせていただけないでしょうか。高幣会員の議論では、多少とも変化があったとしても、『歴史と階級意識』から『存在論』へと連続しているんだという側面が強調されています。だがルカーチの自己批判いかんにかかわらず、私は一つの大きい断絶があると考えているのですが、いかがでしょうか。『歴史と階級意識』は、当時の客観主義的な唯物史観をとる第二インターのマルクス主義に対決して、歴史を認識し変革する主体の問題を提起し、新しい歴史を切り拓こうとする緊迫感に支えられていたと思います。もっとも、その反面で物象化した意識を追求して、その意識と歴史を変革する階級意識との格闘が、弁証法として結実したわけです。その意味では、マルクス主義の硬直化に対する徹底した批判だったわけです。その点では、当時のローザ・ルクセンブル

クなどとの共通の思想的土壌にあったと思います。もちろん、のちには党重視のいわゆるレーニン主義におちいりますが、初期のルカーチにはこうした変革のバトスがみなぎっていたようです。ところが、晩年のルカーチには、たしかにスターリニズムやハンガリー事件を潜てきて、伊藤会員の指摘されたように大へんな危機の中にあつたわけですが、存在論のなかには、危機意識は薄れて、しだいに客観主義への方向へと移っていくと思います。かつて、初期の著作のなかで第二インターに対して静観的立場だといって厳しく批判していたその立場に、晩年のルカーチもおちいってきます。もちろん、後期のルカーチには社会存在論だけではなく、きわめて多くの著作があり、それだけの著作についてみれば、すぐれた価値のあることは、私も認めてはいます。高幣会員の指摘されるように、ブタベスト学派の若い学者も、注目すべき仕事をしております。だが社会存在論にはそれ自体として意味があることは否定できませんが、社会主義はすでに実現されてしまっていますから、曲折をへながら理想社会へと近づくのだというオプティミズムがみられはしないでしょうか。だから、表面的にはヘーゲル哲学に対する批判が強まってくるに比例して、パラドキシカルなことには、むしろ晩年のヘーゲルのような体系化におちいっていると思います。極論しますと、ルカーチの著作のなかで歴史に残るのは『歴史と階級意識』のほうだと考えますが、どうでしょうか。過渡性というのは、メサ・ロシュのいうように「非連続の連続」として理解すべきだ、と思つています。

伊藤 報告者を置いてやって、平井会員と議論することになって申しわけないんですが。私はやはり「過渡性」といわれるばあい、何から何への過渡性であるのか、その内容は何なのか、を規定する必要があると思います。人間存在は全て、ある意味で人類史上の過渡的な存在なんで、思想は全て「過渡性」をもっている。その意味では、過渡性という言葉では規定できないものを作品はもっている。ただ、今の平井会員の『歴史と階級意識』が最高であって、その後のルカーチは晩年のヘーゲルだというのは、どうでしょうか。私は『プロレゴメナ』を読んでないんです。それで伺ったんです。ルカーチは『歴史と階級意識』で問題を提起した、主体Ⅱ客体の弁証法を体現してゆく階級意識を持ったプロレタリアートという、当時のルカーチが資本主義体制、資本主義文明を越えてゆく主体とその客観的な可能性は何かということが、『歴史と階級意識』で追求されたわけですね。それを追求した時のルカーチが第二インターのあのいわば客観主義といいますが、あるいは待機主義と非常に鋭い緊張関係を持ちながら、例えばルクセンブルクを通して全体性の概念を獲得してゆく、あるいはレーニンを通して決断という契機を取り入れてゆく。それは平井会員のお考えに全く賛成です。ただその後ですね、ブルム・テーゼを通して統一戦線ということやルカーチは考え始めるわけです。つまり民主主義の革命性ということやルカーチは考えて、これは明らかにスターリンとの対立から出てくることだと思えます。そして、それを言わばロマンの理論として発展させますと、トマス・マンの

評価、あるいはトルストイの評価というところに行くわけです。更に三十年代からファシズムの時代、いわゆる「二正面作戦」の時代を潜りながら、戦争が終った時に、彼はかなり幅の広い民主主義的変革論を出して、それがブルジョア的な思想だといってレーバイの批判を受けるわけです。そこからルカーチはハンガリアの中で、言わば民主主義的変革論とレーバイのスターリン的な官僚的な統制との間で苦しみながら、結局一九五六年に行くわけです。その間にルカーチの中で一貫してあったのは、『歴史と階級意識』の中で問題提起したあの主体を、どういう風に客観的に、客観世界の中に位置付けて行くのか。その場合に『歴史と階級意識』におけるプロレタリアートの意識を持った主体という概念では狭いんじゃないのか。当時のあの考え方はいわば知識人が観念としてのプロレタリアートに移行してゆく一種の主観主義だったのではないかと。本当の意味で世界を変革してゆく知のあり方というものは何なのか。そこから私はルカーチにおけるテロスという考え方が出て来たんだろうと思うんです。つまりある物を作る時にはやはり綿密な計画が無ければならない。人間の労働というものは、やはり理性と知性に支えられていくんじゃないか。つまり人間存在の根本的な在り方、そこからもう一度世界を組み立て直していく必要があるんじゃないか。そこにルカーチが『オントロギー』を書く理由があったんじゃないだろうか。その場合に一つ非常に重要な事は同時に『ソルジェニーツィン論』が書かれていることだと思えます。私はルカーチが死ぬ三ヶ月前にブタペストで彼と一時

間半位、話しました。その時ルカーチは、ちょっと意外だったんですが、もうすでに『オントロギー』は殆ど終わっていたわけですが、フロイドと対決するということを言っていました。フロイドの提起した問題は、問題としては正しいけれども解き方が間違っている。人間を拘束してゆくのは、ただ内面ではない。では一体、フロイドが提起したような人間を内面から拘束してゆくものをどう解いたらいいか。その問題はおそらくルカーチが『オントロギー』から継続して考えていたことだっただろうと思います。まもなくルカーチは死にましたが、私は晩年のルカーチは言わば『歴史と階級意識』で提起した問題を一層客観的なものに、あるいは一層普遍的なものにしようとしていたように思います。そういう意味では私は連続の断絶みたいで——ルカーチという人はいつもぐるぐる回りながら発展する人ですから——その間にはやはり連続性があつたと思います。しかもルカーチなりのいろんな体験を通して、もっと深い所へ降りようとしていたのじゃないか。あるいはもっと広い基盤を作ろうとしていたのじゃないか——これが私のルカーチの晩年についての狙いなんです。まだ論証することができませんので、そのうちに論証を試みてみたいと思います。

平井 最後に城塚会員から『歴史と階級意識』の現代の意味について議論が提起されています。

城塚 今日「ルカーチと現代」というテーマですので、何か現代の問題と結びつけてみたいという風に考えたわけですが、『歴史と階級意識』の中でブルジョアの意識のこの特徴と

言いますか、諸規定が出て来ている。例えば固定性だとか部分性だとか、あるいは静観的だとか、あるいは寄生性といったいろいろな規定が出て来ていると思うんですが、このブルジョアの意識、あるいは物象化された意識と言ってもいいんですけれども、これが我々の住んでいるこの現代社会の中ではどういう形で展開しているのか。例えばマルクゼなんかが言う一次元的人間の中に出て来る意識の規定っていうのは、かなりこれと同じ面を持っていると思いますし、或いはフランクフルト学派で言ってるポジティブイズム、実証的な意識の在り方、これもこのルカーチの規定にかなり近い所がある。で、お二人に御質問したいのは、現在の我々の意識をこういう規定で押え切れるものか、或いは又別の面が表われているという風にお考えなのか。それが第一点。で第二点としては、それを克服するものとして、伊藤会員も言及されたように、プロレタリアの階級意識というのを出している。これをプロレタリアートという集団に求めようとした訳ですけども、実質的にはそれはイデオに留まったという風に私は思いますけれど。然らば現代社会の中でそういうこのプロレタリアートと言われた様な意識を生み出す主体というものがどこにあるのか。そして、また、今無いとすれば将来どういう形で形成して行きたいとお考えなのか。その二点についてお二人に御聞きしたいと思います。

岸川 最初に、ルカーチの物象化された意識論で現代の状況を全て掴まえる事ができるのかということですが、ルカーチが『歴史と階級意識』を書いた時には、自然の問題というのは、

例えば、物が商品化されたから、物が本来もっている固有の質的性格に対する志向性が無くなったとか、そういう表現をつかって、自然と人間の関わりとか、その意味が開かれてくる様なことを少しは言ってたように思うんです。そういう自然の問題でもう一つこう深めなければいけないところがあるんじゃないかと思います。それから今、虚偽意識ということで、精神分裂、価値の剣奪、生きてる世界に対する意味付けの転倒というかたちで、ルカーチを使うという方向がある。そういう問題へどこまでアプローチできるのか、この点でもルカーチの思想が検証されるだろうと思います。では、現代の疎外状況の中で、ルカーチの様な批判主体が成り立つのか、という、もう一つの問題ですけれども、現在、階級が無くなっているとか、階級意識が成立しないという意見というのは、かなり出て来ていると思います。けれども、労働力の商品化というのは存在しているわけだから、そこでやはり人間の連帯した批判力というのは生まれるんじゃないのかということが一つ。それから、わたし自身はルカーチの階級意識というのは、やはり物象化された直接的な意識からどうやって階級意識までいくかというところで、ハーバーマスのように、ルカーチの客観的可能性は歴史的必然性を意味するものなんだという。そこまでは批判するつもりはありませんが、やはり跳んでるところがあると思います。じゃそこでその物象化された直接的な存在、要するに物象化された個別的な個人というものがどこまで、社会に対する批判力を持ちうるかということで、今日の報告で左右田とかウェーバ

ーとかをだしたわけです。そういう個人の物象化に対する批判力と、ルカーチの様な集合的な形で批判力とを、どういふふうにつなげるのか、個人の批判力に支えられた集合的な批判力というか、その辺の問題を一つ考えなければいけないと思います。そのための手立てということで、今日の報告では、ルカーチが切ったものを出してみようと考えたんですけど。

高幣 今世紀のむしろ初頭の時代の様相、時代経験から発想された『歴史と階級意識』の意識規定がそのまま現状にも通用するとは考えられません。それ以後の、社会的存在と意識の統合がより進化した時代、さらにまたファシズムないしスターリン主義の時代を経て数十年もたったこの現在（もちろん、そのいづれもが克服された過去に属するというのはない。そうした時代全体のトータルな把握はむしろ、ようやく個々のレビューではじまりつつあるばかりだと考える）の意識構造を規定するために、多様な媒介が必要とされるはずです。例えば、『ブルジョア思想の二律背反』という箇所でもルカーチは近代合理主義の原型を規定して、内容の捨象Ⅱ形式の支配、物象化された静観的態度ととらえ、それに「真の実践」を対置していますが、ファシズム期以後のより統合化が進行するとともに錯綜した様相を示している時代の意識状況については、あえてルカーチの規定を適用しようとすれば、むしろその逆転された形態への転化、つまりそこでは、捨象されていた「内容」と物象化された「形式」とが結合され更に無差別な「実践」が横行するといった形態への転化がみられる、ということになります。こ

うした段階については、いまあげられましたフランクフルト学派やマルクゼ、それからフロムなどの分析は手掛りのひとつになると思いますが、現在でも依然として妥当する部分的「合理性」とか受動的直接性といったブルジョア的に物象化された意識のルカチによる規定が本当に生かされるためには、ひとまずとりわけファシズムとしてスターリン時代の社会的意識と存在構造をどう規定することができるのかという問題設定が必要不可欠であると考えています。ただですね、われわれは現在、例えば「エリート・サラリーマン」などといったそれ自体矛盾した言葉が通用し得る市民社会の現実のなかにいます。そこでは、この市民社会に関与していないかぎり事実上、発言権すらあたえられない。また、その成員であるというだけでは個々独自の意向といったものも殆んど無化されてしまうといった強力な統合の形態が、少なくとも日常の経験的世界においては確認されるところがあるのではないかと思われまします。したがってそこでは、自己の経験ないし生活世界の反省的把握といったものを個々の自らがこなすといふという前提がどうしても必要ではないかと思えます。そうすれば例えば、市民社会と對比されるいわゆる「第三世界」との関連なども（唐突に「第三世界」などといっても海外のそればかりではなく、この国内の「第三世界」的構造が）この市民社会そのものの亀裂として、個々人の生活過程の亀裂として意識される機会があるのでないかと考えられます。というよりむしろ逆にそうした実在的矛盾が個々の反省的意識化を惹起しようというのが順当でしょう

が、問題は、そうした反省的把握を不可能にする、あるいはすくなくとも困難にはするイデオロギー構造にさしあたり収斂することになります。ここでイデオロギーというのは、新実証主義風に「客観的な、したがって正しい」意識に対置される「誤った」意識といったそれではなく、経済的・社会的基礎の変革に発する社会的葛藤ないし闘争が意識化され、また闘い抜かれた諸形態としてイデオロギーをとらえかえた場合——ここであらためてルカチの方法にかえりますが——社会的存在の次元においては「土台」なるものが単に物質的であるだけではない、観念的な本性をもつ、あるいはまた逆に「上部構造」なるものが単なる観念に留まるものではない、物質的な性格をもつといった複合した全体構造がみえてくる。つまり例えば、商品の存在をとつてみれば、労働生産物が商品となるやいなや、それが幻影的対象性、物神的性格をもつようになる。これはマルクスですが、また逆に、ウェーバーが法律について述べているところを例にとれば、プロイセンの官憲が頭に鎗のような形をしたものをつけた帽子を被りますね、そうした人間がやっつけて従わない場合には強制力行使してはじめて法律というものが実在するようになる。つまり観念的なものが実在的なものになるというわけです。私としては、こうした複合の全体の把握を「プラクティスとイデオロギー」という方向へと具体化して、例えばアルチュセールなどのイデオロギー論と対照させながら、この時代の社会的存在構造に対応したイデオロギー批判の可能性を探求していきたい、と考えるところだす。

(一九五八年二月二日)

長崎原爆の思想化をめぐって

——永井隆から秋月辰一郎へ——

緒言

〔はなはち〕

被爆四〇周年のことし、わたくしは社会思想史学会が「反核と平和」についてシンポジウムを開催することを願ってきたが、もっぱら私の力量不足で幹事会等に十分な提起ができず、今日にいたったことをおわびしたい。そこで私は私なりに被爆四〇周年を記念する心持をこめて、長崎原爆の思想化をめぐって報告したい。〈長崎にあつて哲学する〉ということを私は大事にしてきたが、今日の報告も〈長崎にあつて哲学する〉私の営みの一つである。

長崎原爆の特徴として、私は、偶然的性格、実験的性格、否定的性格の三点を指摘したい。否定的性格というのは、長崎原爆はその発端から誤報、無視そして忘却の対象であつたからで

ある。広島との対比において、私は長崎をあえて「劣等被爆都市」とよぶ。長崎が広島に比して劣位に立つてきた事実と今日のわたくしの論題とは無縁でない。

ひとびとが長崎原爆をどううけとめてきたか。それを私は長崎原爆の〈思想化〉formulations ということばで一括する。社会思想史学会での報告として私がここに取上げるのは、永井隆による長崎原爆の思想化——それを私は〈浦上燐祭説〉とよぶ——とその批判である。そのさい、永井隆とかれの思想を私自身が直接批判することはさし控え、あくまで社会思想史として禁欲的に論ずるつもりである。

〔永井隆への関心〕

一九八〇年代に入つて、永井隆への関心は増大しつつある。そのいくつかを拾えば、一、木下恵介監督「この子を残して」(松竹・ホリ企画提携、一九八三年) 二、永井隆の主著「長崎の

〔報告〕 高橋 眞 司

〔司会〕 伊 達 功

鐘』のあたらしい英訳 *The Bells of Nagasaki*, translated by William Johnston. Kodansha International, 1984. 三『筒井茅乃「娘よ、ここが長崎です」(くもん出版、一九八五年)等がある。

ところで、永井隆とかれの思想を自由に真向から批判するとは、長崎においては、いぜんとしてタブーの気味がある。七〇年代のはじめ、長崎の詩人山田かんは「聖者・招かざる代弁者」というすぐれた一文を『潮』一五六号に発表した(ただし『潮』編集部は「偽善者永井隆を告発する」と改題して発表した)。それに対して、地元の『カトリック・グラフ』(一九七二年七月)がただちに「反証」の特集を組み、『永井隆の生涯』の著者片岡弥吉は電話でとなり込んできた、という経緯がある。しかし、今日は学会の席でもあり、自由な立場で論じてみたい。

一 永井隆と長崎

〔永井隆〕

永井隆(一九〇八—五二)の生涯には二つの画期的出来事がある。一九三四年、天主公教浦上教会で洗礼をうけてカトリックに改宗したこと、および、一九四五年原爆に遭遇したこと、の二つである。この二つの出来事によって、永井隆の生涯は三つの時期にわかれる。

永井隆はもともと長崎の地下者ではなく、「出雲の山の奥の、肥の川沿いの村で育った」。改宗以前のことまで論じら

れたことがないのは、隆の父永井寛は、大國生命を祀る出雲大社教の信者であったことである。これは墓碑によってもたしかめることができる。

一八七三年、出雲大社大宮司千家尊福が出雲大社敬神講を結成した。これが出雲大社教の起源である。出雲大社教の教義は、千家尊統によれば、「経国治幽」と「和讃の精神」を説いたといえることができる。前者は「皇基を万世に奉護し国体を無窮に保持するは、臣民の義務」という国体論であり、後者は「ダイコクさまの譲りにより日本は國家として誕生したのです。労資和合することにより産業は興り工場の機械は運転するのです」という労資協調の立場にもなる。千家家に特別の家訓はないが、「皇室の弥栄と國家、民族の繁栄とを祈」るのが出雲の国造千家家の使命ときけば、神社神道出雲大社教のおおよその見当をつけることができる。永井隆はこうした教えのもとに生長してきたと考えられる。

永井隆は高等学校の時代に「唯物論のとりこ」になっていた、と述べる。しかし、その唯物論はマルクスレーニン主義というより、人間に尊厳性はない、だから「飲め！ 歌え！ 踊れ！ 遊べ！」を合言葉とする享樂的な快楽主義であったにすぎない。

永井隆は「満州事変」と「日華事変」に二度、つごう合わせて約四年間出征。中國大陸に軍医として従軍し、「七十二回の合戦」に参加した。「満州事変」から帰還して、一九三四年六月受洗、つづいて森山緑と結婚した。受洗の動機について、

W・ジョンストンはバスカルの「パンセ」、浦上天主堂の鐘の音、そして森山緑の三つを指摘している (*The Bells of Nagasaki, Introduction*)。それに対してわたしは、母の死 (一九三〇年) バスカルの「パンセ」、そして森山緑の三つを指摘したい。母の死によって永井隆は靈魂の存在を「直感」し、「バスカルによつてすつかり……思想を破壊しつくされ」、浦上の隠れキリシタンの潜伏組織の頂点に立つ「帳方」森山家の血すじをひく森山緑によつてカトリックに導かれたのであった。

長崎医科大学卒業直前に、かれは中耳炎をわずらい、そのために聴診器を用いる内科を断念して物理的療法科、すなわち放射線科に転じたのである。研究テーマは「レントゲン間接撮影法の研究」および「身体組織の微細構造の研究」であった。これは尿石の研究について「いささか新しい知見」を得て、一九四四年学位を取得した。

一九四五年六月、透視台の上に立って「慢性骨髄性白血病」と自己診断、「余命あと満三年」の予後判断を下した。八月九日、永井隆は大学病院本館にあった「ラヂウム室」自分ノ机床、古イレントゲン写真ヲ整理シテ、教材ト破棄トニ分ケテキタ」とき原爆が炸裂、「こめかみの動脈を切られ」る負傷を負った。重傷を負いつつも、長崎医大第十一医療隊を指揮、八月十一日自宅跡に緑夫人の遺骨をひろい、翌十二日、義母森山ツモと誠一、茅乃の二児を疎開させていた西浦上木場郷藤の尾に退避した。この疎開先をねじろに三山救護所を開設。十月八日

まで五十八日間、原爆被災者の救護活動に従事。その折の活動報告が被爆後二十五年目にして発見され、話題をよんだ。『長崎医大原子爆弾救護報告』(朝日新聞社、一九七〇年)がそれである。

〔長崎の二重構造〕

長崎の旧市街の人々と浦上のキリシタンとのあいだには、キリスト教伝来以来の弾圧、迫害、差別のながい歴史がある。斎藤茂吉は長崎医学専門学校教授として長崎に滞在中、つぎのような歌をのこしている。

ゆふぐれて浦上村をわが来ればかはす鳴くなり谷に満ち
つつ

浦上の女等の生活異りて西方のくへの歎きもぞする

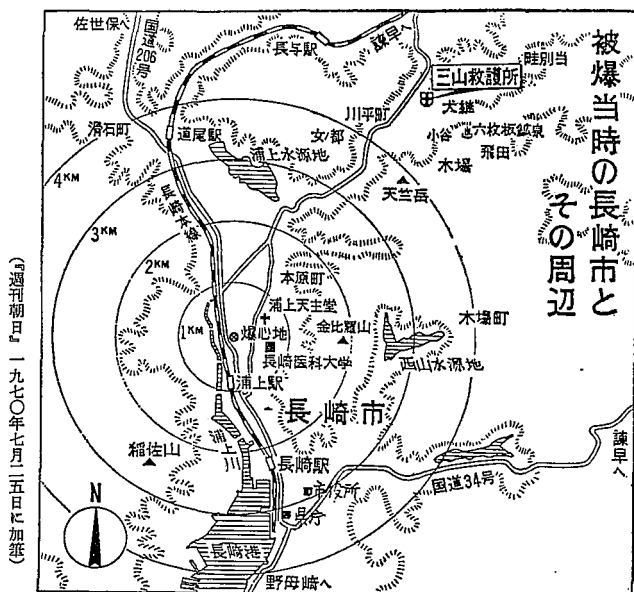
牛の背に皇つものをば負はしめぬ浦上人は世の唄うたはず

(斎藤茂吉歌集『つゆじも』岩波書店、一九四六年)

浦上山里村が長崎市に編入されたのは斎藤茂吉が長崎に滞在していたころ、正確には一九二〇年一〇月一日のことであった。

永井隆は、浦上と旧長崎市街のこの区別を、「キリシタン長崎の名で示される靈魂の町」と「港長崎の名で知られる肉体の町」の対比によって示し、端的に「マリアのまち」と「エロスのまち」ともよんだ。

原爆の炸裂後、長崎県知事永野若松は防空総本部長官、西部軍管区参謀長ほかにあてて被害状況を報告している。長崎県庁や市役所は長崎駅よりさらに南東に、爆心地から約三キロ前後のところに位置していた(別掲地図参照)。右にのべた区別でい



えば「港長崎」でなく「キリシタン長崎」が爆撃されたのである。県知事の発した「防空情報第一報」の末尾に「追而 県庁員幹部ニ死傷ナシ」と追記してあるのは、何よりも雄弁にそのことを物語っている。県知事が「浦上一帯ノ概ネ二軒平方ノ地域ハ家屋殆ンド全壊」したのを把握したのは、当日一五時から二〇時までの間に発せられた「防空情報第四報」においてであった。

また、長崎市長岡田寿吉は、九月四日および五日被災地の視察に来崎した久松待従に、「浦上地区ハ元浦上山里村ト称スル部落デアリマシタガ大正九年長崎市ニ編入サレタノデアリマス」云々という「言上書」を提出している。

浦上をキリシタン部落として差別する長崎の二重構造のなかで、永井隆の浦上燔祭説が形成されたのである。

二 浦上燔祭説

〔浦上燔祭説の呈示〕

浦上燔祭説は永井隆が「天主教浦上信徒代表」として読み上げた「原子爆弾死者合同葬弔辞」(一九四五年一月二三日)、および「浦上合同慰霊祭弔詞(第一週年)」(一九四六年八月九日)のうちに表明されている。前者は『長崎の鐘』に、後者は『ロザリオの鎖』に収録されている。今回わたくしは永井隆直筆のエンピツ書きの「弔辞」と、騰写版刷りの「弔詞」を確認することができた。原文と単行本所収との間には相当の異同があるが、ここでは論じる余裕がない。

さて、私たちは長崎原爆について、一、そもそも長崎原爆をどう見るか。二、原爆の死者をどう見るか。そして、三、生き延びた被爆者は何をなすべきか、といったものもの問いを立てることができる。永井隆がこれらの問いに、一、摂理、二、燔祭、三、試練、とこたえたとき、そこに〈浦上燔祭説〉が成立する。

第一に、長崎原爆の性格にかんして、永井隆は浦上に原爆が投下されたのは偶然や偶発事でなくして、神の摂理によると考へる。八月九日の真夜中、浦上天主堂が炎上したことで天皇が「終戦の聖断」を下したこと、聖母の被昇天の大祝日に「終戦の大詔」が発せられたこと、これらの「奇しき一致」は決して「単なる偶然」でなく「天主の妙なる摂理」による、と「解釈」するのである。

第二に、原爆死没者にかんして、永井隆は神の祭壇に供えられた犠牲すなわち「燔祭」(holocaust)とみる。原爆死没者とは「むごい死を政治によって強制されたひとびと」(高橋眞司「原爆死について」一九八五年)ではなく、「まことの死処」を得て「美しい最後」をとげた「汚れなき小羊」である。「戦乱の闇まさに終り平和の光さし出する八月九日、此の天主堂の大前に焰をあげたる嗚呼大いなる燔祭よ！ 悲しみの極みのうちにも私たちはそれをあな美し、あな潔し、あな尊しと仰ぎみたのでございます」。永井隆は、「昭和二十年八月九日の純心学園をおもひて」、

燔祭のはのほの中にうたひつゝしらゆりをとめ燃えにける

かも

と歌った。この「燔祭」のうたは、こんにち長崎純心学園の校墓(旧奉安殿)にレリーフとして嵌めこまれている。

第三に、原爆にからうじて生き残った者にとって原爆とはいったい何を意味するか。永井隆はこう記す。「数々の殉教、不断的迫害、原子爆弾。これらは皆やがて教を異にする者にさえ、天主の光栄を世に示すための試練であつたことを悟らしむるもの」である。「浦上を愛し給うが故に浦上に苦しみを与え給い、永遠の生命に入らしめんが為に此世に於て短かきを与え給い、しかも絶えず御恵みの雨をこの教会の上にそそぎ給う天主に心からの感謝を献ぐるものでございます」。原子爆弾は神によって与えられた「試練」である。「浦上を愛し給うが故に浦上に苦しみを与え給う神に「心からの感謝を献ぐ」べきだ」というのである。

〔永井テーゼ——浦上燔祭説その他〕

浦上燔祭説は、しかしながら、永井隆のなかで単独に存在したのでなく、さまざまな観念や偏見とも結び合わされて「永井テーゼ」とも呼ぶべき総体を形成している。

主著『長崎の鐘』の出版がGHQの検閲のためにおくれている間に公刊された『ロザリオの鎖』(ロマンス社、一九四八年)の中には、「科学者の夢想」と題する小文があるが、そこには巧妙かつ狡猾に共産党批判が挿入されている。「歯車」という随筆には、戦後の民主化闘争にたいするシニカルな冷笑も認められる。あるいは、他の随筆では、共産党を「社会を滅ぼす伝染

性思想病」ときめつけ、「共產熱にとりつかれている人は哀れな患者なのだから、どこまでも愛を以てこれに接し、百方手を尽して熱病から助け出して上げる」のが「義務」だ、という（共產黨員を愛せよ）一九四九年。『この子を残して』、『いとし子よ』のような、甘いセンチメンタリズムで出発する書物のばあいにも、反ソ・反共主義の露骨なことばがちりばめられていることを見逃してはならない。

三 浦上燔祭説の背景と意義

〔社会的背景〕

では、なぜ浦上燔祭説のような思想が出てきたのか。その背景はなにか。ここに〈長崎の二重構造〉がふかくかかわっているのである。

港長崎とキリシタン長崎の歴史的地域的対立の根底には人間的・宗教的対立があった。『諏訪さん』（諏訪神社）とその祭礼「ぐんち」を盛り立ててきた旧市街の人々は、浦上の「切支丹」を「クロシウ」あるいはたんに「クロ」と呼んだ。浦上のカトリック信者は、逆に旧市街の異教徒を「ゼンチョ」と呼んだ。いずれも侮蔑のひびきがある。前掲の地図によって確認してほしいが、長崎駅より南東にひろがる長崎の旧市街に「ゼンチョ」の末裔が居住する。そして長崎駅より北北東へ約三キロ、浦上天主堂を中心に「切支丹」が住む。原爆はどこに投下されたか。原爆は浦上のキリシタンの上で炸裂した。すると、浦上のキリシタンの上に原爆が爆裂したのは、諏訪神社にお詣

りにこないからだ、天罰だ、というような考え方が、旧市街の人々の意識の底に形成される。

永井隆が『長崎の鐘』のなかで、隣人の山田太郎さん（存命）に語らせているのはそのような見解である。「誰に会うてもこう言うですたい。原子爆弾は天罰。殺された者は悪者だった。生き残った者は神様から特別の御恵みを頂いたんだと。それじゃ私の家内と子供は悪者でしたか！」

それに対して、永井隆は「私はまるで反対の思想をもっています」と切り返す。「原子爆弾が浦上におちたのは大きな摂理である。神の恵みである。浦上は神に感謝をささげねばならぬ」と。浦上のやつは諏訪神社にも全くお詣りにこない。だから原子爆弾は天罰なのだ、といった俗信・俗説にたいする切り返し、論理として定式化されたのが「浦上燔祭説」だったのである。そうして、永井隆による「弔辞」や「弔詞」の朗読をきいて、浦上の信徒らは胸のつかえがおりるように感激したのであった。

〔歴史的意義〕

浦上燔祭説の歴史的意義として、何よりもまず、二重の免責ということがあげられる。長崎への原爆投下がもし神の摂理によるのであれば、無謀な十五年戦争を開始遂行し、戦争の終結を遅延させた、天皇を頂点とする日本国家の最高責任者たちの責任は免除されることになる。同様に、原子爆弾を使用したアメリカ合衆国の最高責任者たちの責任もまた免除されることになる。永井隆は『ロザリオの鎖』や『長崎の鐘』（日比谷出版社、

一九四九年）が公刊されたとき、そこに盛られた浦上燔祭説がこうした責任の追及を封ずることになるのを自覚していた、と私は思う。「何が私たちをこんな涙と灰の谷に突き落したか」を問うて、かれはこう答える。「あの美しかった長崎を、こんな灰の丘に変えたのはだれか？——私たちだ。おろかな戦争を引き起した私たち自身なのだ。あの活気にあふられていた町を、大火葬場に、いちめんの墓原にしたのは、だれだ？——私たちだ」（「長崎の鐘由来」）。原爆投下の責任と、原爆投下を招来した日本の侵略戦争開始遂行責任の追及を、永井隆はこのようなレトリックを用いて封殺しているのである。戦争責任、そして原爆投下責任というすぐれて政治的な問題に、永井隆は非政治的接近をこころみて、それらの責任を免除しようとしたと言わなければならない。ここで非政治的接近というのは、天主堂の鐘やロザリオの鎖に象徴されるカトリックの信仰（Catholicism）と、『この子を残して』『いとし子』等の「父性愛記」、お涙頂戴のセンチメンタリズム、の二つである。「占領軍に対し破壊的な批判を加えたり、同軍に対し不信や怨恨を招くような事項を掲載してはならぬ」と規定したプレス・コード下にある、原爆被災にかかわる報道および調査研究が禁止規制されていた時代に、永井隆は占領軍および戦後日本の支配者層によって意図的・政治的に引立てられ、「一躍ジャーナリズムの寵児」（式場隆三郎）になったのである。

浦上燔祭説の歴史的意義は、戦争責任と原爆投下責任の二重の免責につぎるものでない。永井隆は、「浦上ガ犠牲ニナツタ

カラコソ終戦トナツタノデアル。コノ犠牲ニヨツテ十数億ノ人類ガ戦乱ノ惨禍カラ救ハレタノデアルト思フモノデアリマス」と述べていた（「弔辞」原文）。それは原爆投下の是認と、ひいては原子爆弾そのものの肯定に道をひらくものといわねばならぬ。

浦上燔祭説の呈示による日米の支配者層にたいする二重の免責、反ソ・反共主義の鼓吹等によって永井隆に与えられた報奨は、天皇の慰問（一九四九年五月。永井隆は「これは余にも、もつたない次第でありました」と答礼した。『いとし子』終章）、「長崎市名誉市民」なる称号の授与（一九四九年一月）、ヴァチカン・教皇ピオ十二世からの使徒的祝福（一九五〇年三月）、内閣総理大臣表彰・銀盃下賜（一九五〇年六月）とつづく。

内閣総理大臣吉田茂の表彰状には、「たまたま原子爆弾に負傷し、病床につく身となつた後は著述に力を尽し『長崎の鐘』『この子を残して』等幾多の著書を出して社会教育上寄与するところ少なくなく、その功績顕著である。よつてここにこれを表彰する」とある。いうところの「功績顕著」とは、十五年戦争下の、天皇を頂点とする日本の支配階級の政治的および道義的責任の免責、ならびにアメリカ合衆国の原爆投下責任の免責、さらには、朝鮮戦争勃発の前夜における反ソ・反共主義の鼓吹といった「社会教育上」の寄与・功績の顕著と読むことができるであろう。

「まさに聖者の面影がある」とジャーナリズムにもてはやさ

れ、一連の政治的セレモニーによって永井隆が政治的引立てを蒙ったとき、その華やかな脚光のかげで、長崎の被爆者たちは沈黙を余儀なくされ口をつぐまざるをえなかった。永井隆とこれの信仰（浦上燐祭説）をあれこれ取沙汰することは、いわばタブーとされた。長崎の被爆者が原爆にたいする怒りと恨みをたたきつけ、その責任を追及し、補償をもとめる道はこの側面においてもかたくとざされざるをえなかったのである。

結 論

「永井隆から秋月辰一郎へ」

長崎原爆をめぐるこうした状況のなかで、永井隆とその浦上燐祭説とを批判したのは秋月辰一郎であった。

秋月辰一郎（一九一六—）は、戦後二〇年におよぶながい沈黙を破って上梓した『長崎原爆記』（弘文堂、一九六六年）のうちで、「師弟」の間柄としてはギリギリのことばで永井隆を批判した。「永井先生の外向的なカトリック的人類愛と、私の内向的な仏教的的人生観は、あまり合わなかったのである。私は、ただ結核医として、放射線医学を勉強した。むしろ、永井先生の詩情と人類愛、隣人愛を白眼視する傾向さえあった。」

秋月辰一郎は自分の「原爆白書」とよぶ本書の末尾に浦上燐祭説の批判をつぎのように書きつけた。

「幾千と集まった浦上の信者の、死者追悼のミサに出なかったのを私は残念だとは思わない。幾千人の前で、読みあげる慰霊祭文を聞きたいとも思わなかった。私は永井先生の『神

は、天主は浦上の人を愛しているがゆえに浦上に原爆を落とした。浦上の人びとは天主から最も愛されているから、何度でも苦しめねばならぬ」といった考え方にはついていけないものを持っている。」

「ついていけない」！ まことに含蓄のふかい言葉である。それは一八世紀イギリス道徳哲学の sympathy の理論を想起させる。たとえば私は、故太田可夫がスミスの sympathy について「同感は、同様な地位に置かれたときに我々が感ずるであろうところのものである。勿論所謂同情ではない。fellow feeling である。to go along with である。づいてゆける、ことである」と述べた一節を思い出す（『イギリス社会哲学の成立と展開』四〇八ページ）。秋月辰一郎は、永井隆の浦上燐祭説にはまさに「ついていけない」と言い、「天主の試練もひどすぎる」と叫ぶ。

永井隆と秋月辰一郎の関係をここで詳述することはできないけれども、原爆によって破壊された浦上の原子野で目と鼻の先で互を意識しながら生活していた両者のあいだには、求道者として宗教者として、また医学者として医療従事者として、師弟なるがゆえにいつそう熾烈の度合をまし加えたたたかいがあったと想定すべきである。そうした人間としての全面的な対決を総括することばとして、秋月辰一郎は「ついていけない」という意味深長な一語をえらんだと理解すべきである。そして、この『長崎原爆記』が出版された一九六六年を境に、永井隆と浦上燐祭説を批判した秋月辰一郎の思想的営為が、被爆地ナガサ

キにおける新しい思想形成をうながしてきたと総括することができるであろう、というのがわたくしの結論である。やがて発足する「長崎の証言」運動は、数次の変革を経て今日に持続するが、われわれは秋月辰一郎をつねにその先頭に認めることができるのである。

一九八一年二月二五日、教皇ヨハネ・パウロ二世は、広島において「平和アピール」を発し、翌二六日長崎を訪問、雪空のもと巨大な野外ミサを執り行った。「戦争は人間のしわざです。戦争は人間の生命を奪います。戦争は死そのものです。……過去を振り返ることは将来に対する責任をになうことです。広島を考えることは、核戦争を拒否することです」。ローマ教皇の「平和アピール」は、被爆地長崎にあつては、もはや永井隆の浦上燔祭説の文脈においてでなく、それを批判した秋月辰一郎の反原爆の思想においてうけとめられたことは明らかであつた。

「おわりに」

報告の大意は以上であるが、さいごにひとこと付言したい。家永三郎氏は今夏『戦争責任』という非常にすぐれた、倫理的資質のたかい著述を刊行した。このなかで、家永氏は「将来への危険を阻止し、世界の平和と人類の安全とを確保するためにも」戦争責任の追及は「回避できない責務」だという。わたくしもまた、ただ単に過去を総括するという意味においてだけでなく、責任としての未来にたたく向き合うためにも、とりわけ「長崎にあつて哲学する」者として、永井隆とかれの浦上燔祭説とをシッカリ批判しておかなければならないと考えるので

ある。

質疑応答

伊達 功（松山商科大学） どうもありがとうございます。長崎に対する原爆投下、ならびに、とくに永井隆の考え方について、相当にするといいご指摘がいろいろありました。二時まで約七分間ありますので、どうぞ、どなたでもご質問をおねがいします。

城塚 登（東京大学） 要するにこの「浦上燔祭説」というのは、カトリックの一般的な論理から出てきているものだというふうにお考えになるのか、それともその永井氏の幼い頃からの、例えば出雲大社教ですか、そういう日本の特殊性といいますが、そういうものの中から出てきているというふうにお考えになるのか。つまりカトリックの論理からすれば、殉教者というのは神に愛されているが故に最も苦しい試練に晒されるんだという論理があると思うんですね。そういう論理から出てきているというふうな考え方であれば、日本だからというようなことはあまり関係ない。つまりどういう状況の中でもカトリック的な考え方からそういう展開が出てくるということになるんじゃないかと思うんですね、その辺の関係について、お聞きしたいと思います。

高橋 微妙な点にふれた、たいへん重要な指摘だと思います。「浦上燔祭説」というのは、カトリック的な受けとめ方の枠組の中で出ていることは、私自身も認めます。浦上の信者達

は、この永井隆の「合同葬弔辞」を聞き、一周年の祭詞を聞いて、みんな涙を流して、そしてそのことを今も感激を持って語るのですね。そうして、それを批判しようとする人間、たとえば山田かんさんみたいな人は、「ああやっぱりカトリックじゃないから」ということになる。ですから私が「浦上燐祭説」を今のような文脈で批判する時にも、ある意味では慎重でなければならぬ。さて、私自身が「浦上燐祭説」をどうみているか、という件ですけれども、私自身は「浦上燐祭説」は、歴史的な文脈の中で、他の諸々の、たとえば反ソ主義とか、反共主義と結び合って出来上っている。そういうものとして「永井テーズ」があるとおもいます。ですから、「浦上燐祭説」は純粋にカトリック的な理論としてのみ捉えることはできない。私の考えを率直に申しますと、戦後のプレスコード下で、彼の主著『長崎の鐘』が出版された経緯のうちには、当時の官憲がこの書物は原爆の被害を叙述しながら、しかも原爆被害の責任を追求するものでないということを見きわめたことがあるとおもいます。そういう点では、「浦上燐祭説」は、基本的には浦上のキリシタンをクロシユウと蔑称する長崎の二重構造の中で切り返しの論理として、構想されたものだけども、それだけではない文脈の中にある、というふうに私は思います。

なお、パスカルの小品集の中に収められております「病の善を用を神に願う祈り」という作品を読んでもみますと、いわば苦しみを通じて主の栄光にあずかる、という考え方が出ています。永井隆も何とかそういう考え方を苦しみの中でとり続けよう

したということが言えると思います。そこに永井隆とパスカルの関係、パスカルとのつながりを見ることができるとおもいます。

伊藤成彦（中央大学） 高橋さんのお話し、大変興味深く伺いました。長崎の持っている独自性、あるいは特殊性というものの根っ子といえますが、そういうものがある程度、解明されたと思うんですが、長崎のもつてる独自性というものを解明されるために、特にこういう風に堀り下げられたと思うんですが、しかし又、じゃあ広島、長崎という二つを全く切り離していいかという問題が一方で当然出てくるんじゃないかと思うんです。つまり今、高橋さんは長崎の独自性というところに絞っておっしゃいましたので、今のような問題がいろいろ出てまいりますけれども、たとえば永井隆の『原子爆弾救護報告』といいましたでしょうか、たとえばあれは科学者永井の眼の確かさというものを、出してるんじゃないかと思えます。イデオロギーとしての永井隆と、あるいは永井隆のイデオロギー的表現とですね、それから科学者としての観察との間には、ある矛盾といえますか、それがあつて、そしてあの記録はやはり原爆というものを具体的に記録したものとしては非常に重要なものじゃないだらうかと。そういういわば観察が、今おっしゃったようなイデオロギーに変っていく、あるいはそのイデオロギーしか出せなかったというところに、アメリカの対日占領政策というものが、非常に深く関与していたんじゃないかと思えます。たとえば広島の場合、『中国文化』が発刊されますのは四十六

一月だったと思いますが、あの冒頭の巻頭言は確か、今、永井隆氏が私達自身の責任だというふうに言われた、というのですが、やはり同じようなトーンが貫いているんですね。たとえば太田洋子が被爆した直後に書いたエッセイの『海底のやうな光』というエッセイは、私は戦争には反対だったんだけれども原爆を受けてから、私はむしろこの戦争は徹底的に戦うべきだというふうに思うようになったという。その太田洋子が『屍の街』を書くんですが、『屍の街』の初稿の中にはですね、天皇様はどうなさってるだろうかという、天皇の身を思う言葉があったんです。それをその直後に太田洋子は自分で消しています。つまり太田洋子は被爆直後から、あの年の暮れまで、『屍の街』を書き上げるまでの間に、天皇の問題、戦争責任の問題、前後で非常に大きく揺れてたわけです。そういう揺れは、私は日本人全体にあったし、特に広島、長崎の被爆者には非常に強くあったと思うんですね。そういう揺れと、プレスコードを敷いたアメリカの対日占領政策というものの、いわば永井隆への外圧という問題をもう一方では考える必要があるんじゃないだろうか。で、特に永井隆にはカトリックを通してかなりの援助資金が来ていたと思います。そういう形で、いろいろな形でアメリカとの関係というものを、どんなふうにその場合お考えになってらっしゃるのか。簡単に結構ですけれども。

高橋 貴重なご指摘ありがとうございます。反ソ、反共主義の裏面に、たとえば北方から帰ってきた引揚げ者は、パンの

話ばかりをしている、それはソヴィエト共産党の指導者達の意図的にやっていることである。それに対して南方から帰ってきた人達は、いわば物見遊山であつたという、そういう対比がなされています。そして、アメリカの友人達からコーヒー等が送られてきて、ねむい頭をおこして執筆にあたつた、云々と書く。戦後の日本の復興の中でのアメリカの援助、そういうものがやはり微妙に、永井隆の戦後の思想活動に反映しているということは、伊藤先生の言われるとおりだと思います。

あと幾つか提起されたことにつきまして、私自身コメントしたいこともあります。長くなるといけませんので別のところでお話したいと思います。

伊達 それでは水田先生、手短かにお願いします。

水田 洋（名城大学） 定刻をすぎましたので僕は質問をやめますけれども、僕は高橋君に個人的に言えるからいいんですけれども、こういう風に時間を守らないと、他の質問を封じることになるから、気をつけて頂きたいと思います。これがむしろ質問です。

伊達 どうも。二時を若干過ぎましたけれども、開始時間が少しくれましたので、まだたくさん御質問がおりかと思えますけれども、ここで終らせて頂きます。どうもありがとうございます。（拍手）

自由論題 II

L・ガルとF・シュトロマイヤー

—「三月前」期の協同思想—

〔報告〕 近 田 鏡 二
〔司会〕 伊 達 功

最初にどういふ点を中心に話を進めていくのかということを通じておきます。

ガル (Ludwig Gall, 1791—1863) をドイツ社会主義の先駆とする幾つかのガル解釈がありますが、ガルの基本的論理を追求していくと果たしてそういえるのかどうか、という疑問があります。著名なマルクス研究者、コルニユのガル解釈などはほとんど誤解に基づくものではないであろうか、という気がします。社会主義の先駆という場合、ガルの「社会主義」はかなり限定された意味で理解される必要がある、ということです。農村窮乏化問題の解決策としてガルが提唱した「普遍的穀物倉庫制度」から、後の「普遍的社会化」構想Ⅱ協同組合的企業体としてのゲマインデ建設に到るまで、彼の基本的立場は開明官

僚、開明的在村地主主導の体制内改革として特徴づけられ、資本主義の基本原理を克服しようとする意図をガルは持たなかったのではないか、ということです。むしろ、そのようなものとして、彼の一連の努力は理解され、歴史的位罫において評価されるべきではないかと思ひます。

シュトロマイヤー (Franz Strömeyer, 1804(?)—48) については二、三の文献がドイツのフリーエ主義者としてごくわずかに言及している程度で、その思想自体はこれまで注目されてこなかったわけですから、私の関心は、彼のフリーエ主義が意味するもの、「共同義務的ゲマインデ」と呼ばれる彼の共同体が提起する理念にあります。バーデン自由主義者として思想形成を始めたシュトロマイヤーが、自由主義の理想を貫徹することにより、逆に、自由主義国家、自由主義経済秩序を否定し、彼の共同体Ⅱ社会主義を構想するに到ったという観点か

ら、自由主義理念の継承と現実批判という形で、産業的ゲマインデ自治を本質とする共同体構想の基本論理と性格について検討してみたいと思います。

ガルはフリーエ主義者というよりもむしろ一定のオーエン主義者、シュトロマイヤーは自他ともに認めるフリーエ主義者である、といつてよいと思いますが、彼らはそれぞれ、一九世紀前半のドイツ近代化Ⅱ資本主義化の時代状況の中で自己の固有の課題を産業的ゲマインデ改革と申しますか、新たな共同体建設によつて解決しようとした独自の思想家であり、その思想はヘスとヴァイリングによつて代表されるドイツ初期社会主義にあつて、従来あまり知られることのなかった一つのタイプを示すものと思われまゝ。ここで二人を取り上げ、それぞれの思想を検討し紹介してみようと思います。

二

最初にガルを取上げます。ガルはプロイセン政府の一介の地方書記官ですが、マルクスの生れ故郷、トリアーを中心に、当時の貧困問題の解決のために多面的に活躍した人物であります。一時期、移民問題と関わり、合衆国ペンシルヴェニアで植民生活を体験していること、農業恐慌下の農民経営Ⅱ農村経済の救済というアクチュアルな社会的関心から、農事研究に励み、農事改良家として多くの業績を残していること等は、人物ガルの実践的性格を物語るものとして記憶されておくべきであらうと思います。

ガルの主著『何が救済できるか』（一八二五）はナポレオン戦後の経済不況とそれに引き続く厳しい農業恐慌下の社会的窮乏に対する社会改革的提言の書であります。いかなる改革の論理に貫ぬかれたものであつたのかという問題を無視するわけにはまいりません。従来のガル解釈は主著の内在的分析に基づくものであつたとは言ひ難く、社会改革家ガルの開明的性格を敢えて無視してきたのではないかとさえ思われます。主著においてガルは大土地所有者（ユンカー）本位の農業政策と自由主義的経済・関税政策を基調とするプロイセンの近代化路線に対する啓蒙的批判の意を込めて、主に、失業対策事業、保護貿易、公共穀物倉庫制度の実施を社会的窮乏対策として政策当局に提言しているわけです。三つの改革提言の論理的関連をまず明らかにしておきます。

ガルが最も重視するのは公共倉庫設立による農民経営Ⅱ農村経済の再建ということでありまして、当時の農業・農民問題の解決こそがドイツの近代的発展の前提条件であるというわけです。彼は「農・商国家」から「農・工国家」への転換という、いくらか国民経済的観点から次のように論じています。

農民経営Ⅱ農村経済の再建は農民の最大の収入源たる穀物の良価を維持し得るか否かに関わっており、これを抜きにした経営合理化案、信用組合設立案、地租軽減・廃止案等はほとんど実効力を持ち得ない。農業国ドイツにあつては、主要商品たる穀物が国民経済に占める比重は著しく、穀物価格の変動は農業のみならず国民経済全般に決定的な影響を及ぼす。穀物価格の

低落は農民所得を押し下げ、工業製品と労働力に対する需要を縮少し、「他の勤労階級を没落させる」ことになる。こうして「住民の貧困化とともに国家の資力も枯渇しなければならぬ。」これに対し穀物の良価、「農業家に剰余を保障する価格」は、「勤労階級を雇用する。」このようにガルは穀物良価の実現による農民所得の向上という形で農業剰余を蓄積基盤とする農・工相互の国内市場の形成が国民的福祉の基礎を成すと考えているわけだ。

国内市場形成Ⅱ「農・工国家」の観点からみると、ガルにとって当時のプロイセンの自由主義的関税政策が問題でありました。イギリス資本主義のドイツ制圧に対する強い危機感を抱いて、ガルは自由貿易が先進工業国イギリスの経済的侵略の別名に他ならず、ドイツの国民的福祉を犠牲にして、国内の一部の階級的利益に貢献するものでしかないことを主張し、統一的国内市場形成という国民経済的要求と、失業・倒産の打開というアクチュアルな社会政策的要請に基づく保護貿易を主張するわけでありました。その際、彼の自由貿易批判Ⅱ保護貿易論は次のような確信に基づくものでありました。「一國の最高の繁栄、普遍的福祉は全く外国貿易に依存するものではなく、その國の固有の農業と工業の全く妨げられることのない相互作用から生じる。」そして「農業とマニュファクチュア産業の繁栄は相互に条件となり、全人口の福祉はこの二大営利部門における収益豊かな経営に依存する。」

農・工業における私営営利活動の繁栄を、富と生産的雇用の

増大という形で、ただちに国民的福祉の基礎としてガルは考えていますから、農業及び工業における資本Ⅱ賃労働関係は問題とされることはないわけでありました。私企業の繁栄によって完全雇用が達成されること、ガルによれば「国家によって、これまで以上に多くの経済活動が公共労働に適用されることのない」状態が最も望ましいということになります。従って、ガルにとって失業対策事業は一種の必要悪なのでありまして、社会の安定化Ⅱ失業貧民の「有用市民」化策として、また、不況対策Ⅱ有効需要創出策としての効果が期待されているわけで、そのようなものとして要請されているわけです。

以上のような論理的関連において、三つの改革提言が理解されることとしますと、主著『何が救済できるか』を社会主義の立場から社会問題を扱ったものとみるコルニユの見解は論拠に欠けるものといわざるを得ません。しかもコルニユは、社会問題解決のため、ガルは資本主義的搾取を廃棄し、高賃金を保障する「国立工場」を提唱した、というわけですから全く理解に苦しむわけでありました。ガルは貧困と失業の克服Ⅱ勤労階級の福祉向上を私営営利活動の発展、農・工相互の国内市場形成に展望し、その起点を農民経営の向上、農業剰余の蓄積に求めているといえるのであります。そうしますと、ガルにとって説明すべき最大の問題は農民経営Ⅱ農業剰余を破壊するもの、農村窮乏化の根本的原因は何かということになります。そこで、彼の社会批判的側面を検討します。

ガルはラインラントの小農社会をモデルとしていると思われる

ますが、三階級構成の「市民社会」を分析し、扶養階級たる農民及び手工業者と浪費階級たる「富者」「資本家」とも呼ばれる」との利害対立及び後者による前者の搾取の実態を明らかにしています。地代・利子・賃賃料は「富者」が自己の「貸与された資本の利用と引換えに農民や手工業者から受けとる代償」であるから、彼らは「自ら働くことの労苦から免れることに成功する」とガルが述べていますように、彼は小生産者の剰余労働の一部が、地代・利子・賃賃料という不勞所得として地主や「貨幣特権者」に高利貸によって取得される事実を明確に認識しています。ガルの階級対立把握及び不勞所得把握に注目し、ガルをドイツの最初の社会主義者として高く評価する論者もあるわけですが、ガルのいう「資本家」「富者」とは近代的な産業資本家を意味するものでないことは自明です。そして、ガルの階級対立把握に特徴的なことは、地主と高利貸に「前期的」商人の直接的生産者に対する社会的性格が区別され、高利貸による小生産者収奪のみが問題とされ、批判されているということです。すなわち、高利貸に「前期的」商人は第一に生産物価値の貨幣表現たる価格の人為的操作に不平等取引によって小生産者を収奪し、第二に、仲継的活動によって得た利潤を「資本」に転化し利子・賃賃料を取得し小生産者の蓄積を破壊し自立的発展を阻害するものとして批判されるわけですが、地代取得者、地主はどうかと申しますと、地主は小作人に依存する立場として把握され、地代が小作（農民）経営を圧迫するという地主と小作の対立関係、土地所有関係は一切不問にされ、

高利貸に対する農民と地主の同一利害がもっぱら強調されているわけです。農民の没落、農業の低滞は地代収入の減少・不安定という形で土地の資産価値の減少・不安定を意味しますから、ガルは小作農の運命と比べて「地主の運命」もさして変わらぬ「今や鉄の乙女『貨幣支配』が徹頭徹尾骨のずいまでしほり尽くすまで地主を捕えて離さない時代が到来している」と述べ、没落地主のあわれな現実を指摘しているわけでもあります。

以上申しましたことから明らかなように、ガルの課題は、高利貸資本からの小生産者、とりわけ農民の経済的解放という点にあったわけですが、没落地主の救済ということも意図されていたわけでありまして、ガルの農民保護、小生産者救済の立場は、一定の地主的利益を擁護しながら、その利害のみに捉われないことのない開明的地主的立場として性格づけられるのではないかと、そして彼が立脚する階級的基盤は、プロイセン政府の重視する大土地所有者（ユンカー）ではなく、彼が活躍したライオンラントの中小地主であったと考えるべきであろうと思います。

こうした開明的地主的改革とでもいうべきものが一行政区一倉庫の設立原則に基づく、公共穀物倉庫制度であります。その設立目的は、農民経営に農村経済再建にあり、高利貸を追放し、農業剰余を約束する穀物良価を実現し維持するということにあります。この制度の特徴的な点を述べてみます。

公共倉庫はゲマインデ住民の一種の穀物販売協同組合として、人口二〇〇〇〜四〇〇〇人の行政区単位で、それを構成す

る各ゲマインデの財政負担によって設立されます。倉庫責任者として三名の理事が各ゲマインデの村長によって選出されますが、当該行政区の定住者ということの他に自己の不動産で各ゲマインデに対し連帯責任を負うという理事資格規定がありますから、当然、理事は在村有力者ということで、地主＝富農層ということになり、彼らにこの制度の実質的推進主体としての役割が期待されているわけです。

倉庫は穀物生産農民が個別窮迫販売によって獲得し得ない正当な利潤を穀物をブールすることによって保障しようとするわけですから、市場価格が一定の高さに達するまでは販売を差し控えます。穀物出荷者は倉庫が交付する穀物証券を取得し、一定の高さの市場価格の実現時にそれを倉庫で換金することになりますから、穀物証券は引渡証券とみてよいのですが、単にそのようなものであれば、一定の市場価格実現時まではタイムラグが生じるわけですから、出荷者にある程度の前渡金が支給されて然るべきです。ところが、ガルの倉庫は前渡金というものは考えてはいません。何故かといいますと、ガルは穀物証券を穀物本位貨幣として、「交換手段」として活用することを考えているわけです。彼の表現によればそれは「貨幣と同様に他の事物の価値基準」となるのでありまして、こうしてガルは小生産者の貨幣不足につけ込む高利貸＝「前期的」商人を流通過程から排除し、農民と手工業者間の交易＝相互需要を活性化し彼らの自立的発展を促進しようするわけです。穀物証券は万人の第一の必需品たる穀物に裏打ちされていること、値上がり

が期待されるということからゲマインデの「通常の取引」では十分「交換手段」として機能し流通するとガルは考えているわけがあります。

以上申しましたことをまとめてみます。ガルは小生産者の個別生産を自明の前提とし、合理的な流通機構を創出することにより、農・工相互需要の活性化をはかり、小生産者の独自の発展を期待し、その延長上に調和的なドイツの国民経済＝「農・工国家」を展望した。その際、彼には資本主義の原理的把握が欠けていますから、ラインラントの小生産者社会＝小商品経済の発展が矛盾なくストレートにドイツの資本主義的国民経済と結びついているわけです。そしてガルにとって商品経済＝分業の基礎は人間の基本的欲望としての一定の欲求追求＝享受志向にあり、これを解放する私的営利追求という近代的原理は自明の前提でありました。「自己労働に基づく享受が勤労意欲を倍化させる。それが欠けるならば、人間存在の魅力は失われ、最も寡欲な人間は愚鈍と粗野に落ち込む。」とガルが述べていますように、「自己労働に基づく享受」が彼の経済原則＝倫理でありますから、勤勉と儉約によって生活向上に励む実利的合理精神に満ちた独立小生産者のこの経済原則＝倫理を破壊する無制約な営利心はガルの敵であり、それが高利貸＝「前期的」資本であったということです。このようにガルの主著は、コルニユのいうような社会主義の立場に基づくものではなく小生産者の自立的発展に基づくドイツの近代的発展を意図した開明的地方官吏によるいわば「上から」の改革の論理に貫か

れているとみるべきであります。

主著執筆後十年、ガルは自叙伝的小論述「我が願望と活動」において、「普通の社会化」を提唱し、新たなゲマインデ建設を主張するに到りました。ガルがユートピア社会主義者と呼ばれるゆえんでもありますが、これをどのように理解すべきかが問題であります。まず、内容を概観しておきます。

ガルの共同体Ⅱ「真に社会化されたゲマインデ」では、「結合力」は「個別力」より大なる能力と効率Ⅱ節約を発揮する協同原理が生産及び消費の生活全般に適用されることとなります。生産手段の社会化、共同労働、共同消費を基盤に、農業から工業部門へと生産が拡大されゲマインデの経済的繁栄Ⅱ高収益が期待されることとなります。協同組合的利潤分配に従って、第一に、賃金、租税、必要経費が全収益から控除され、次に、資本に対する五%の利子が控除され、その残余は内部留保と配当に折半され、配当は構成員に関しては家父は独身者の二倍、資本に関しては出資額の大小に関わらず均等に支払われることになっています。構成員の最低生活保障を前提にした適正な分配に基づいて、ガルは「文明社会に生きる人間は単に労働の権利のみならず、労働と引換えに、人間的尊厳に値する生存手段を期待する権利がある」と述べていますように、全ての成員の「労働権」と「生存権」を保証しながら彼らの福祉向上を展望したのであります。

しかし、ガルの共同体構想は実スケッチの域を越えるものではなく、その実現方法、管理・運営原則、国家や外部世界と

の関連等、具体的には知ることができないわけです。何故そうなったのかということを考えますと、ガルにとって教会とか国家といった既存の宗教・政治制度や、自由競争や私的所有といった資本主義の基本原理そのものは自明の前提であり、彼の共同体は元々、資本主義の体制変革を意図したものでなかったからであろうと思われます。「真に社会化されたゲマインデ」は「貨幣特権者」に対抗する「唯一の方策」であるとガルが強調しますように、やはり彼にとって最大の問題は農村共同体からの高利貸の追放ということであつたと思うわけです。自由主義的近代化Ⅱ原蓄の一面面である高利貸資本の農村収奪、そして農村共同体の解体過程で生じる農村下層民・失業貧民の増大という問題をガルはひたすら解決しようとしていたのであつて、資本主義秩序そのものを批判し克服しようとする意図はも

たなかつたといえるわけです。ガルの共同体構想は、その意図に即して考えれば、政府の社会政策Ⅱ失業対策事業に委ねられていた失業貧民Ⅱ下層民の救済及び高利貸資本からの小生産者の経済的解放という彼の従来からの二つの課題を同時に解決する新たな社会改革構想として、プロイセンの自由主義的近代化に対抗し、小生産者にとつての矛盾なき近代化Ⅱ協同社会形成の出发点を形成しようとしたものであつたといえると思います。客観的にみれば、その「普通の社会化」思想は一定の社会主義的要素を含んだものであつたということになると思います。ガルがこうした共同体を着想するに到つた理由として、ガルが小生産者はもはやそのようなものとしての独自の発展が期待し得な

いという、産業革命前夜の小康小生産者社会の事実認識を深めたこととともに、貧民救済の具体的方策の示唆をとりわけオーエンから得たということを描くことができると思います。

以上述べてまいりましたように、ガルは産業資本形成期の社会変動を高利貸資本による小生産者収奪として捉え、鋭い事実認識を示した社会改革家でありましたが、資本主義の基本原理の理論認識を欠き、その一連の社会改革的提言は、「勤労階級」農民・手工業者・手労働者にとつての矛盾なき近代化協同社会形成を意図した開明的地主的改革として性格づけることができます。資本主義の未確立な彼の時代を考えればこうしたガルの努力は、むしろそのようなものとして十分評価されるべきであらうと思われます。

三

ガルの「普遍的社會化」思想は「社会問題」が激化し政治化した一八四〇年代中葉に、ヘスを中心とするケルン改革派社会主義の代表的人物、H・ピニットマンによつて注目され、ガルの思想はドイツにおける最初の「社会主義」として紹介されることになりましたが、ガルの協同組合的利潤分配と私有財産肯定という点だけは意図的に伏せられています。恐らくその理由は、ヘスやピニットマンの中心問題がガルとは違つて、資本主義の基本原理たる自由競争、私有財産の克服という体制変革が問題となつていたからであります。こうした時代状況の中でシュトロマイヤーも資本主義的経済秩序の変革を「共同義務的ゲ

マインデ」と称する共同体と産業的ゲマインデ自治構想において意図し、ドイツ社会のあるべき発展方向を模索することになります。そこで、シュトロマイヤーに話を移したいと思ひます。

彼は元々、政治活動のレベルでバーデン自由主義を代表する一人でありまして、一八三〇年代前半の「自由と統一」の運動を啓蒙宣伝の強化による大衆的基盤の上で推進しようとした人物であります。彼が発行した自由主義的新聞『ラインの監視人』（一八三三）はブファルツの著名な自由主義者で、ドイツ自由主義運動史上に名高い「ハンバッハ祭」を主宰したジーベンファイファーの新聞『西方の使者』が発禁処分になつた後、その継続という形で発行され、当時の西南ドイツ自由主義の議会外勢力を結集する機関紙的役割を担つたものであります。自由主義者シュトロマイヤーのこの時期の課題はプロイセン及びオーストリーを盟主とするドイツ連邦が絶対主義統治体制に基づいてドイツ国民の自由を抑圧するという観点から、ドイツ連邦を打破し統一ドイツ立憲・法治国家を実現するという政治改革に置かれていました。『ラインの監視人』第一号の「統一と自由」と題された彼の冒頭論説を要約しますと次のようであります。

「人格的自由」は人間尊厳と不可分であり、譲渡し得ぬ全ての人間の「母なる自然の贈り物」である。従つて、個人が国家・社会に帰属する際にも「個人に留保された権利」としてそれは存在する。ここに市民的自由の成立根拠がある。それは人

間の相互関係Ⅱ社会の中で「人格的自由」の具象化されたものであり、これを保証するものが「総体意志の支配」Ⅱ「法の支配」である。しかし、現状は、ドイツ連邦が「総体意志が発現する器官」を拒絶しバーデンのような小国の立憲制及びその下で許容されている一定の自由をも抑圧しているから、ドイツ国民の自由の発展のためにはドイツ連邦Ⅱ「恣意の支配」を打破する以外に道はない。現在必要なことはドイツ国民の自由の意識化と「恣意の支配」に抵抗すべく国民的結集である。

この論説において、主著「労働の組織」(二八四四)との関連で注目しておかねばならない点は、シュトロマイヤーの政治思想の根本に一定の自然法的人間観に立脚した「人格的自由」の概念が置かれていたということである。これは自明なものとされていますから具体的規定は与えられてはいませんが、市民生活において個人の意志と行動が自由に発揮されることを意味すれば、それが一定の法形式、民主権として考えられる「総体意志の支配」によって実現されると、当時のシュトロマイヤーは考えていたということであります。

しかし、「ハンバッハ祭」後の弾圧強化Ⅱ逮捕を免れるため、一八三二年秋以降亡命生活に入ったシュトロマイヤーは、コンシデラン等のフリーニ主義者との知的交流や産業革命後のイギリス資本主義の悲惨な現実を直視する過程で、市民的自由と立憲・法治国家の実態を認識するに到ります。すなわち、自由主義国家、自由主義経済秩序が人格の尊厳の基礎を成す、自由な活動と独立を保証し得ず、逆に大多数の人間からそれを奪って

いる、という認識を得、個人の自由の実現形態の問題を追求していった、といえるのではないかと思います。主著「労働の組織」は、その基本的モチーフに即してみれば、バーデン自由主義者として彼が抱いていた「人格的自由」という自由主義的理念Ⅱ人格尊重思想を貫徹し、深化させたものとみることができると思います。その内容を検討してまいります。

彼は「文明社会」と呼びますが、彼の資本主義Ⅱ近代社会批判の基本的モチーフは、すでに申しましたことから知られるように、文明社会は人格の尊厳をなす個人の自由と独立を保証し得ず、逆に大多数の人々のそれを奪っている点にあります。言い換えますと、文明社会とは法の権威や権力によって少数の有産階級が大多数の無産階級を支配し従属させる階級社会であり、社会規範としての「フマニテート」を喪失した社会でありました。彼の表現によれば、「フマニテート」とは「人間は世俗生活において最高であり、この崇高なる人間尊厳は全ての個人において、いかなる事情にあつても常に尊重されねばならない」という社会規範であります。こうした基本的モチーフに基づく彼の資本主義批判は、自由競争、分業、私的所有の三点においてまとめることができます。

彼によれば文明社会の産業活動の推進力たる自由競争は個人間から階級間に到るまで、人間相互の利害分裂Ⅱ不和を表現し促進するものであり、「多数の實力と能力に乏しい者」を「産業戦争」の一部の勝者に従属させ、貧困を強いるものであります。企業家による「労働の実際の価値以下」への賃金切り下げ

や商人による中間利潤の不当な搾出にみられるように、文明社会では「商業精神」が一般化し「市民生活のあらゆる関係で詐欺と欺瞞が日常茶飯事となる」というわけです。注目すべき点は、彼が、通常、害悪の根源としてみなされる利己心は競争の結果であって、害悪の原因ではない、と強調している点であります。彼は利己心を「諸個人の自己充足の要求」として、元来否認され得ない人間の本性とみなし、生産的労働の「不可欠な推進力」として是認しております。彼にとって問題は、利己心を敵対関係におく文明社会の競争原理であり、それを不可欠とする「転倒した産業秩序」にあるわけですから、彼の利己心肯定は、既存の産業秩序を容認し、全体の福祉に名を借りて個人の利己心の抑制を説く、既成道徳・宗教に対する批判を意味するものであったわけです。

シュトロマイヤーの分業批判はスミス分業論を逆立ちさせたものとして特徴づけられると思います。彼はスミスを参照し、分業の利点として、生産力の増大という点は認めた上で、それに余る害悪として、第一に、生産力の増大という思恵から労働者は排除されていること、第二に、分業による身体的・精神的諸力の一面的固定化が労働者の「精神的愚鈍と身体的無能」をきたすことを指摘しております。工場労働者の労働とビーバーの巢作りを比較した場合、共に画一的作業という点では同じだが、「自分のために」働くだけ、まだビーバーの方がましである、と彼は述べ、工場労働者の人格が徹底的に踏みじられて、彼らがあたかも動物以下の存在におとしめられていることを

「不幸な機械人間」という象徴的な言葉で表現しています。分業の利点のみを継承する産業組織Ⅱ労働様式が要請されることになりました。

次は私的所有批判ですが、これは彼の文明批判の核心をなすものであると同時に、その共同体構想の中心的論拠となるものであります。

彼は、人間の生存と活動に不可欠である土地の「産出力の利用」は全ての個人の「自然権」Ⅱ「本源的権利」として存在すること、土地は元来、「人類の普遍的所有」であって、労働の生産物ではないから「個々の人格の排他的・合法的所有たり得ない」ことを理由に、特定個人による土地の「排他的所有」を合法化し正当化する既存の私的所有制度を大多数の無産労働者の「本源的権利」を侵害し、かつて未開人が享受できた自由な活動Ⅱ土地利用と「明日への安心」感を彼らから奪うものとして批判します。彼によれば、無産労働者に「本源的権利」を回復するか、それともその代償として「労働の権利」を保証するかいづれかは社会の「義務」である。ところが文明社会は労働の機会及び労働に応じた欲求充足手段を労働者に保証しないどころか、「彼らからその本源的権利を奪った人々の財産」を「社会の刑罰」によって擁護する。そして「これが文明社会が無産の構成員に行使する社会的正義なのである。それは富める財産所有者のために社会の権力者によって行使される法(Ⅱ正義)なのである。」

かつて未開人が享受し得た自由な活動Ⅱ土地利用という「本

源的権利」から、その代償として「労働の権利」をシュトロマイヤーが導いているように、これはコンンデランの議論を踏まえたものですが、注目すべきは、「労働の権利」ということで彼が何を意図していたかということです。彼は土地の「排他的所有」及びそれを合法化する文明社会の所有制度を批判するわけですが、土地の所有権が誰に帰属すべきか、ということは述べておりません。というよりも、土地は「人類の普遍的所有」として、特定の国家や個人の所有権の対象たり得ないことを主張しているわけでありまして、土地は人類の共同財産として人類の生存と進歩のために活用されるべきもの、従って、全ての個人に共同利益権が存するということを主張するわけでありまして土地国有化論や土地均分化論は否定されます。そして、それらが国家権力による強制を必要とし、時に、自己労働に基づく個人的所有が侵害されることを強く警戒したからであります。彼にとって個人的所有は神聖不可侵でありまして、個人的財産処分権を制約したり奪うことは、いかなる理由をもつても許されないわけでありまして、国家の「上級所有権」論や「財産共同体」論は厳しく否定されます。彼が「労働の権利」において意図したことは、土地の社会化により共同利益権が確立され、自由な活動に労働の機会が恒常的に保証され、自己労働の成果が個人的所有として取得され蓄積されるということ、すなわち、無産労働者を含む全ての個人が人格と財産を備えた自由かつ独立の主体として回復される、ということであります。彼がシュレージエンの織工反乱に言及し、それを

「所有の権利と労働の権利の闘争」として特徴づけ、その原因を「労働の権利」が侵害されているからであると指摘していますように、彼は「労働の権利」を保証することによって階級対立の階級闘争の原因を除去し、自由かつ独立した人間の調和社會を意図していたといえるわけであります。「倫理的、理性的である人間は自由をあらゆる倫理的、理性的行動の条件として享受する。……従って、個々の人間の自由は彼の固有の存在の発展に好都合な状態にある。」このようにシュトロマイヤーが述べる時、自由とは単に外的力から無拘束の状態を意味するのではなく、人格の尊厳と向上を可能ならしめる機会、すなわち、個人がその固有の能力と個性を自由に発揮できる機会が恒常的に提供されている状態を意味するのであり、「労働の権利」の内実を示すものに他ならないといえるのです。こうして、バーデン時代の「人格的自由」概念はその内実を与えられ「労働の権利」として具体化されたといえると思います。

以上申しましたように、シュトロマイヤーの文明批判に一言するものは個人の自由と独立という近代的個人（独立小生産者）の理想であり、それを相互に保証しようとする時、文明社会は批判され克服されねばならなくなるわけであります。従って、シュトロマイヤーの「共同義務的ゲマインデ」と称する産業的ゲマインデ自治の共同体はさしあたり、近代的個人の理想を回復すべき新たな社会組織として構想されることになりました。そこで、次にその内容及び特徴を検討します。

シュトロマイヤーは人口一二〇〇人程度の、ドイツにおける

「通常のゲマインデ」の産業的組織改革を、さしあたりは実験という形で提唱するわけですが、その成功により同様なゲマインデ改革が全国各地で展開されるであろう、と予測します。新たな産業的ゲマインデ自治に適用される諸原則は構成員相互の自由意志に基づく「社会契約」とみなされ、それ故ゲマインデ改革から一切の暴力・強制は排除されます。

構成員は自己の不動産の運用権を一律ゲマインデに委任しなければなりません、不動産に関しては、どの程度委任するかは各自の自由裁量に任されます。自己の財産の運用権をゲマインデに委任した人には抵当権として「利付き参加証」(株式)が交付されますから、所有権は各人に保証されているわけでありまして、確実な利子取得と資本の保全という観点からみた場合、ゲマインデは有利な投資先である、とシュトロマイヤーはいうわけですが、こうした利益誘導により、彼は土地及びその他の生産手段の「排他的所有」を廃棄し、従って資本を社会化し、「労働の権利」の前提条件を創出しようとするわけであり

ます。

この共同体では「集団と系列」に従って多様な業務が組織され、各人の好み、気質に応じた業務選択と交替がなされ、各人の個性と能力が豊かに発揮されることになっています。これはフリーエの適用でありまして、労働が魅力的になるといわれます。従って、文明社会の分業の害悪(労働の疎外)は克服されるとともに、その利点Ⅱ生産力のみが継承されることになるというわけです。彼によれば、この共同体経営は大土地経営と

小土地経営の両者のメリットを兼ねることになる。前者は機械・技術の導入等がもたらす経営合理化Ⅱ節約ということ、後者は、生産意欲の刺激ということでありまして、各人は全体の利益を向上させることによってしか自己利益のそれを期待し得ないから勤勉さを失うことはないというわけであります。生産力の増大と公正な分配を前提に、豊かな欲求充足が期待されることとなります。ゲマインデの粗収益から資本利子、賃金、必要経費が控除された後、生産貢献度に応じた分配がなされ、「無産の手労働者にも」純収益の一部が割り当てられる結果、「全ての構成員がそのわずかな貯えをすぐに参加証の獲得のために費すことができ、そうしてゲマインデの総土地財産の本来の共同所有者になり得る」とシュトロマイヤーは述べています。分配方法はフリーエとは異なっていますが、こうしてシュトロマイヤーは、ゲマインデ内の最も貧しい人々を含めて、全ての構成員を人格と財産を備えた自由かつ独立の主体として回復しようとするわけであります。その際、彼のドイツの課題に即して考えれば、バーデンの小農Ⅱ小生産者社会にみられる如く、独自の資力をもってしては自由と独立を保持し得ない大多数の小生産者層の利益擁護ということが彼の課題であったと思われる

です。

共同体経営に関しては、経営参加の「正義」Ⅱ実質的平等及び経営効率の観点から間接民主制が導入されます。全ての構成員は自己の所属する業務集団において「完全な効力を有する発言権と選挙権」を得るわけでありまして、「熱意と能力」にたけ

た人は、多くの業務集団に属するはずだから、その分だけゲマインデ全体に対する影響力は増すことになるというわけです。こうしたことを前提に、間接選挙により集団代表↓系列代表↓ゲマインデ代表が選出されます。彼によれば日常的業務や日常的交流により、各人の「能力と熱意」についての適正な相互判断が保証されるから、下からの積み上げ方式によって、最も有能な人物がゲマインデの最高指導者として選出され、「全体に對する正義」が保証されるということになります。言い換ええますと、シュトロマイヤーは選挙人と被選挙人の無定形なつながりを廃棄することにより、選挙の私物化、形骸化を防止しようとするわけでありまして、経営参加の実質的平等を各人に保証しようとするわけでもあります。これも、小生産者の権利要求として考えられるわけですが、各人の発言権と選挙権は「彼が実際に理解し判断できる事柄」に限定されていますから、財産及び身分に基づく特権とともに、「数の暴力」といいますか、形式的権利要求は否定しようとするわけです。こうした間接民主制はゲマインデ代表↓地区代表↓州代表↓国家代表という形で貫徹され、ゲマインデを基本単位とする新たな社会体が形成されることとなります。産業的ゲマインデ自治の普遍的拡大によって社会から自立した権力国家は消滅するであらう、と彼は予測します。「統治という表現の最も完全な意味において、善き統治とは、あらかじめ産業諸力が組織され産業活動の自由と正義の保証が存在している場合にのみ可能である。そうしたことが実現されるならば、実際、悪い統治は不可能である。」

この共同体では、物質的にも精神的にも調和的な人間関係が成立するであらうと、彼は確信します。彼によれば、全構成員が次第に「参加証」を獲得するから彼らにゲマインデ財産に対する「共有意識」が芽生えるとともに、一定の業務集団における協働を媒介として有産者と無産者の双方に「相互認知と相互の幸福という感情」が得られ、そして、様々な「教養手段」により「習俗、作法、交際の類似性」が生じ、両階級間の交流を妨げる身分意識は解消される、というわけです。こうして、「全体の幸福は個人の幸福の条件である」という社会規範Ⅱ「共同義務」(Samtverbindlichkeit)が自覚され実践されることとなります。

シュトロマイヤーの共同体構想は、その基本的枠組においてフリーエのフランジュに依拠するものであることは明からであります。内容的には、フリーエ的情念論の展開を中心とするものでないことはこれまで述べてきたことから理解されると思います。もちろん、シュトロマイヤーは人間の本質の規定としての労働観や、情念調和の思想をフリーエから積極的に吸収しておりますし、「自己充足の要求」としての利己心は自明の前提でありましたから、一定の利益誘導が新しい共同体建設には必要であり、労働、「能力と熱意」に応じた利益分配も不可欠であったわけですが、彼の「共同義務的ゲマインデ」構想に特徴的な点は、「共同義務」Ⅱ「共同拘束性」という言葉が象徴しますように、共同性を獲得すべく相互連帯の精神Ⅱ社会規範の重視という点と、人間としての最高の価値を人格の尊厳と向

上に認める「フマニテート」は人格尊重思想の徹底的追求という点でありまして、この点にドイツのフリーエ主義者、シュトロマイヤーの個性がみられます。言い換えますと、かつてバーデン自由主義者として、「人格的自由」の実現という問題を法統形態の問題として考えていたシュトロマイヤーが人格の尊厳と密接不可分な個人の自由と独立という自由主義的問題意識そのものは一貫させ、フリーエ主義を媒介にして、「労働の組織」は社会形態の問題として継承し深化させることにより、彼固有の産業的ゲマインデ自治構想に到ったということになると思います。彼の共同体は、共同性を媒介にした個人の自由と独立の相互保証の体系とでもいうべきものですから、そこにおいて、単に近代的人の再現が意図されたわけではありません。シュトロマイヤーにとって、近代的人の理想は、全ての個人において共同性が獲得されてこそ始めて実現され相互に保証されるということでありました。

こうした彼の共同体構想は共産主義及びブルジョア民主主義批判と密接不可分であり、最後にこの点に触れ、シュトロマイヤーの思想の基本的性格について述べてみます。

シュトロマイヤーは個人の自由と独立を実現し得ないとみるあらゆる思想・変革を拒否します。彼がバプーフ、カペー、ヴァイトリングにみたものは個人の自由と独立を欠落させた「財産共同体」であり、「最も耐え難い専制支配」としてそれを厳しく批判しますし、こうした共産主義が無産労働者に浸透することへの恐怖を強く抱いております。他方、自由主義的・共和

主義的国家の樹立という政治変革は彼にとって、無定形なブルジョアの個人の解放であり、その場合「国家主権の行使」は「事実上は少数者の手による主権の行使」を意味し「個人の権利の自由な行使を不可能とする」ものであります。多分、バウアー兄弟を念頭に置いていると思われませんが、個人の自由を統治形態に求める限り、青年ヘーゲル派のように「アナーキー」の立場しなく、「国民の政治的自由はあらかじめ労働の権利の保証が創出されていなければ不合理である」とシュトロマイヤーは述べています。権力や財産を有する人間を替えることによって個人の自由と独立、社会調和は実現され得ないというほとんど絶対的な確信を彼は抱いているわけでありまして、こうした非権威主義的・非政治主義的立場が「平和的・調和的手段」に基づく彼のゲマインデ変革を規定しているといつてよいと思います。啓蒙・教化と一定の利益誘導により財産所有者自体をゲマインデ変革に着手させようとするわけでありますから、彼らを含む全ての構成員の合意に基づく産業的ゲマインデ変革によってしか、彼の理想は個人の自由と社会調和は実現され得ないということでありました。

シュトロマイヤーはイギリス資本主義を反面教師として、ドイツの非資本主義化を意図し、ドイツのあるべき未来社会の基盤として注目したのは資本主義によって解体させられようとする当時のドイツの農村共同体であったわけです。未だイギリス的な資本主義的階級分化はみられないバーデンのような小農社会を念頭に置きながら、彼は、資本主義対共同体という対立図

式に基づいてゲマインデ住民の共通の利益を非資本主義化Ⅱ非階級社会化という点にみ、彼らの産業的自治組織としての共同体を提唱したわけであります。この共同体Ⅱ社会主義は、すでに没落したか、自己の資力をもってしてはその存在を維持しない小生産者の自由と独立をゲマインデ住民の一致協力により回復し、そうした自由な主体から成る調和社会Ⅱ非階級社会を実現しようとする小市民的社會主義として性格づけることができ、「三月前」期の一定のドイツの現実Ⅱ農村共同体の要求に根ざした変革論として注目され得るのではないかと思います。

四

以上で報告を終えさせて頂きますが、ガルの場合でもお分り頂けたと思いますが、まだまだドイツ初期社会主義研究は本格的な個別研究が不足しているのではないかと思います。ミニ・マルクス像やマルクスの「思想圈」のみが問題とされているところに、個々の思想家に対する誤解が生じているのではないかと、そして、「思想圈」から外れた思想家は無視されてきたのではないかと、思っております。

質疑応答

植村邦彦（熊本大学） 今、ガルは誤解されシュトロマイヤーは無視されてきたというふうに言われたわけなんですけれども、ガルとシュトロマイヤーを取り上げて「と」で結んだことですね、ガルとシュトロマイヤーというそのテーマを取り上げ

られた問題意識をもう少し話して頂けたらというのが一つ。それからもう一つは今最後におっしゃいましたけれども、マルクスの思想圈という形で初期社会主義思想を研究するんじゃないんだということなんですが、このガルとシュトロマイヤーを三月前期の思想の見取り図みたいな所で位置付けるとしたらどういう所に位置付けたらいいのかということ、この二つをちょっとお聞かせ頂ければと思います。

近田 一つはガルとシュトロマイヤーというテーマの問題意識ということですが、従来、ドイツ初期社会主義はマルクス主義形成史や三月革命思想（運動）史の枠組みで論じられることが多かったわけでヘスとヴァイトリングによって代表されてきたわけですが、元来、そうした枠組みでは捉えられないタイプの思想家は誤解されたり、ほとんど問題にされることがなかったと思うわけです。コルニユのガル解釈では、ガルの問題、従ってまた、ガルが直面した時代の問題が明らかにならないわけですし、シュトロマイヤーの一定の時代の要求に根ざした共同体理念についても注目されることはなかったわけです。従来の枠に捉われず、ドイツ初期社会主義を、様々なヴァリエーションにおいて検討し、理解し、個々の意義について考えてみる必要があるのではないかと思っているわけです。

伊達 それでよろしゅうございますか。

植村 もう一遍……ガルとシュトロマイヤー、それぞれの重要性を今言われた様な視角から見ているんだということはいくつもありましたけれども、ガルとシュトロマイヤーの内に「と」

を入れてるといふのは、ただ、たまたま二人共これまで要するによく知られていなかった、或いは無視されていたということだけなのかどうかというのが一つめの方で、それからもう一つは、非常に大きな問題だとは思ふんですけれども、社会主義者、たとえばガルの方で言いますと、社会主義者と言うようはむしろ近代化論ではないかというおっしゃり方をしたと思うんですけれども、三月前期の思想諸潮流の中のガルの様なたとえば協同思想といったものの位置付けを、大雑把な見取り図でもいいんですけれども話して頂けたらということだったんですが。

近田 ガルとシュトロマイヤーの関連の問題ですが、彼らの協同思想は、産業的ゲマインデ改革と申しますか、共同体建設、再組織の思想ということで、後の時代の協同組合思想とは異なります。その場合、ドイツ近代化Ⅱ農村共同体の崩壊という問題が彼らに共通した問題であつたわけですが、ガルにはシュトロマイヤーのような近代社会Ⅱ資本主義認識がありませんから、ガルの共同体はひたすら「社会問題」の克服策として考えられているわけですが、シュトロマイヤーの場合には、近代社会の克服が意図されているということです。従つて、ガルの思想は、客観的には一定の社会主義的要素を含みつつも、矛盾なき近代化を意図したものではなかったかと思ひます。彼らの協同思想の位置づけということですが、十分お答えができませんが、シュトロマイヤーについていえば、彼は元々、バーデン自由主義者であつて、自由主義の普遍理念たる個人の自由Ⅱ人格尊重思想を継承した独自のタイプの社会主義であるといえる

と思ひます。権力（国家）支配、資本支配からの個人の解放ということが彼の基本的モチーフで、ブルジョア的自由主義はもとより、共和主義、共産主義も相容れないゲマインデ自治論者ということになると思ひます。

伊達 どうもありがとうございました。まだ若干時間がございますけれども、もう三時になりますので、もしございましたら、あと個人的に御質問頂きたいと思ひます。どうもありがとうございました。（拍手）

政治理論史上のマルクス、エンゲルス

— 国家起源論からの照射 —

最近年、マルクス主義国家論に関する研究の新しい動向として、マルクスは確たる国家論作を著わすにいたらなかったし、マルクスに代つてエンゲルスが遺した国家論著は、重大な難点を有しており、マルクス主義本来の国家論とは言えない、およそこうしたマルクス、エンゲルスの国家論についての批判的見識が、西欧においても日本においてもかたちづくられてきています。この期間「国家論ルネサンス」として喧伝されている、西欧諸国で隆盛のマルクス主義国家論研究では、その理論的特徴の一つとして、マルクス主義において確固とした国家論は存在していないということを、各論者がまずもって異口同音に述べています。そしてまた、従来マルクス主義国家論の定説と見做されてきた後期エンゲルスの国家論について、それに対する正面きつた批判はなお限られているのですが、依拠すべき理論としてはこれを却けています。マルクス主義における国家

〔報告〕 大藪 龍 介
〔司会〕 浜 林 正 夫

論の不在という認識、それと表裏一体的な後期エンゲルス国家論からの離脱、かかる否定的な理論的姿勢をとっていることにおいてなによりもまず、今日の西欧マルクス主義国家論研究は、まだ模索的試行の域をでないとしても、後期エンゲルス国家論を原型とした教義体系を絶対化しているスターリン主義的な「正統」派と袂を別つています。わが国でも、通説的なマルクス主義国家論の批判的再検討を深めて、その原典である後期エンゲルス国家論そのものを批判の俎上に載せる研究が進展してきています。マルクス主義国家論の永きにわたる停滞と低俗化を自覚的に打破せんと志向して、マルクス主義の一世に及ぶ歴史を通して国家論の正統的教説とされてきた後期エンゲルスの国家論を根本的に見なおす地平が、今日開かれつつあるのです。

マルクス主義の国家論については、経済学の場合とは違つ

て、マルクスよりもエンゲルスの貢献が広く認められてきました。マルクスは、その学問的生涯のなかば以降、経済学批判と『資本論』の創造を畢生の大事業とするにいたり、本格的な国家論研究に取り組むことができませんでした。唯物史観の形成以降、学問的研究の圧倒的大半を経済学に傾注することになり、『資本論』に相当する国家論の形成のために独自の研究を果すまでにいたりませんでした。そのマルクスに代って、特に彼の死後、マルクスが仕残した課題を遂行する形で、エンゲルスが国家論研究をおこないました。しかしながら『反デューリング論』、『家族、私有財産および国家の起源』、『フォイエールバッハ論』などの代表的著作で展開された後期エンゲルスの国家論は、先入観にとらわれず予断を排して、冷静に吟味すると、方法的にも内容的にも、多くの基本的欠陥を含んでいて、つまるところ科学以前のレヴェルにとどまっていると論評せざるをえません。わたし自身、後期エンゲルス国家論について批判的に論じ、それをのりこえるマルクス主義国家論の建設に挑戦してみようと四苦八苦してきているのですが、その一部をここでも繰り返して述べることにします。

この報告では、国家起源論の一点に絞って、後期エンゲルス国家論を検討に付し、近代政治理論史のなかに位置づけてみながら、マルクス（主義）本来の国家論として考えた場合の限界や欠陥を明らかにしたいと思います。古典的な政治理論以来、国家論として扱うべき論域は、国家起源論、政治的イデオロギ―論、政党論、国家機構論、国家権力論、国家機能論などに区

分されますが、そのなかで基礎的地位を占めるのが国家起源論であり、後期エンゲルスが最も力を注いでいるのも国家起源論です。その意味で、この論目は、後期エンゲルス国家論の到達地平を測るのに、一番当を得ているでしょう。制限があるので細目は省き大筋で議論していきます。

国家の起源に関する後期エンゲルスの論説を追跡すると、すでに『住宅問題』のなかに簡単な言及が見いだされますが、まとまった形ではまず、『反デューリング論』の経済学の篇に示されています。ここには、これまで多くの解釈が論争的に重ねられてきた「諸階級と支配関係の発生」の「二通りの道筋」について述べた行があるのですが、その論点にも関連して、エンゲルスは国家の起源について、次のように要言しています。

「社会は、特権的な階級と不遇な階級、搾取する階級と搾取される階級に分かれる。そして、国家というものは、同一部族に属する諸々の共同体の自然発生的な諸群が、初めはただその共同の利益（例えば、東洋における灌漑）をはかり、外敵を防衛することだけを目的としてつくりあげたものだが、このとき以後、国家は、それらの目的とならんで、支配する階級の生活および支配の諸条件を、支配される階級に対抗して暴力によって維持することをも、同様に目的とするようになる」。

これによれば、国家は、社会の共同利益の遂行と外敵の防御にあたることに於いて発生し、その後社会が諸階級に分裂するとともに、階級支配とその諸条件の維持にあたるようになり、社会の共同利益を執行し外敵から防衛するための機関であ

る国家が、社会の階級的分裂に伴い、支配階級の存在諸条件を守護するための支配の機関でもある国家へ転化するのです。こうした論述は、明らかに、二段階論あるいは二元論的に分裂しているし、若き日のエンゲルスがマルクスとともに築きあげた唯物史観の一部をなす国家観、『ドイツ・イデオロギー』や『共産党宣言』などで展開した唯物史観としての国家論から逸脱してもいます。

次に、エンゲルスは、国家論上の主著である『家族、私有財産および国家の起源』において、原始社会から古代へかけての国家の歴史的発生過程の実証的分析を踏まえそれを総括して、国家の起源につき、以下のようにまとめています。この周知の論述によると、国家は、社会の諸階級への分裂と諸階級間の経済的利益の敵対性、そして諸階級相互の間で繰り広げられる闘争に基づいて、その階級闘争を支配階級的に規制するべく発生します。「国家は、……社会が自分自身との解決不可能な矛盾に絡みこまれ、自分ではらいたのける力のない、和解できない対立物に分裂したことと告白である。……相争う経済的利益をもつ諸階級が、無益な闘争によって自分自身と社会を消耗させることのないようにするため、外見上社会のうえに立ってこの衝突を緩和し、それを「秩序」の枠内に引きとめておく権力が必要になった。……この権力が国家である」。

『起源』のこうした論説は、当時公刊されたモルガン『古代社会』に接して原始社会の歴史的研究の躍進を得ることにより、『反デューリング論』での国家の起源に関する二段階論的

説明を克服したものとして解釈されてきました。そして、国家の起源に関するマルクス主義の定説的見解とされてきました。

レーニンも、『国家と革命』の当初のプランでは、『反デューリング論』の論述をうけて「階級発生以前の社会の国家と階級社会の国家」というふうに論題を立てますが、「階級発生以前の社会の国家」、これは、マルクス主義国家論の根本原則に背反します。そこで、これを捨てこれに代えて、『起源』の右の命題に依拠し、『国家と革命』の冒頭部では、「階級対立の非和解性の産物」という見地で国家の起源について論じています。

それでは、果して、『起源』の論説は『反デューリング論』のそれを自己批判的に克服したものでしょうか？ そのように見えるのですが、否です。

まず、文献考証的な事実として、これ以後再び、国家の起源に関する二段階論的説明がしばしば繰り返されます。その一つを、『フォイエルバッハ論』から引用します。「社会は、内外からの敵に対してその共同の利益を守るために、自分のために一つの機関をつくりだす。この機関が、国家権力である。この機関は、発生するやいなや、社会に対して自立するようになる。しかも、一定の階級の機関となり、この階級の支配権を直接に行使するようになればなるほど、いよいよそうなる」。

また、理論的な事柄として、『起源』の論説では、国家の発生は、社会の諸階級間の敵対的な分裂と闘争に、それらの支配階級による規制や抑圧に基づいているとともに、他面では必ずその社会の共同利益の遂行にも基づいているという、このこと

が見失われます。国家の起源に関し、当該社会の共同利益の執行の契機を捨象して、諸階級間の対立と闘争の抑制の契機に一面化しているのです。ちなみに、この問題に関連するマルクスの論述を、一つだけ示しておきます。「村の橋や校舎や公有財産からフランスの鉄道や国有財産や国立大学にいたるまで、およそ共通の利益は、たちまち社会から切り離されて、より高い、一般的な利益として社会に対立させられ、……政府の活動の対象とされた。「それとともに他方」議会的共和制は、革命に反対して闘う際に、弾圧手段を強めるとともに、政府権力の手段を増大させ、その集中を強めざるをえなかった」。これは、『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』からの引用ですが、類似的記述は幾つも見いだされます。『起源』の論説は、問題の単純な割り切りであり、問題の全体像を捉えた論定ではありません。

このように見ると、後期エンゲルスには、国家の起源について二通りの論説が併存していることになります。一方で『反デューリング論』や『フォイエールバッハ論』の所論、他方で『起源』の所論です。そして、両方の論説のいずれも、欠陥を免れていません。

ところで、後期エンゲルス国家論は、マルクスとは異なる彼独自の方法に従い、近代国家を対象としてではなく、原始社会から移行した古代の国家を対象として、国家一般論として構制されます。それ故、後期エンゲルス国家論は、先行の古典的政治理論の批判的継承に乏しい。そのなかで、後期エンゲルスの

国家起源論の理論史的源泉を尋ねるとすると、ルソーおよびスキムスの所論を検討しなければならないでしょう。別言すると、マルクス主義国家論が国家起源論に関して批判的に摂取すべき業績の最たるものは、ルソー、スキムスのそれであると考えられます。

ルソーは、『人間不平等起源論』において、国家の起源につき、富者がその財産を守るために貧者との間で欺瞞的な結合契約をかわして国家を創設するという、画期的な新理論を提唱しました。それによると、自然状態から社会状態にうつると、冶金と農業の発明を機に、土地が分割され私有財産が導入されて、富める者と貧しい者との階級的分化が生じますが、その社会状態が更に財産の不平等を拡大し人間の道徳的墮落を深めて、悲惨な戦争状態にたちいたると、財産を保全するべく、富者はもっともらしい大義名分を掲げて貧者達に政治的な結合を呼びかけ、うまうまと貧者達を欺いて国家を設立するので

す。こうしたルソーの議論は、近代政治理論史のうえで先立って展開されていた暴力的征服論や社会契約論を超え、国家の起源に関する考察の新しい地平面を開きました。ホッブズやロックが創唱し展開した、自由で平等な諸個人間の社会契約という理論が担った歴史的意味は、近代国家の人工的な、しかも精神的に人工的な性格の弁証とともに、被支配階級たる民衆をも等しく構成員として包みこむ近代国家の国民的な性格、国民的統一国家としての性格の弁証にありました。その社会契約論を、階

級的地位の異なる富者と貧者の間でのエセ社会契約に組みかえることによって、ルソーは、国民国家である近代国家のブルジョア階級の性格を、更にまたこの国家のイデオロギー的性格を闡明して、近代ブルジョア国家の起源をめぐる根源的な事態を抉り出したのです。

しかし、ルソーの説論では、その社会状態における共同利益の所在やその共同利益の国家による遂行については一顧だにされず、国家は公共の利益をなんら配慮せず、ただ富者の特殊利益の確保のみにあたるとされていきました。これとはまったく対照的に、他方でルソーが『社会契約論』において描き出す理想国家は、自己優先的に各人の私利私欲をめぐる特殊意志やその総計としての全体意志を厳しく排斥し、かの一般意志に導かれて公共の利益のみを実現するとされました。従って、ルソーの場合、『人間不平等起源論』での既成国家の分析においては、国家が歴史の一定の発展段階でもつ進歩的性格はすっかり無視されて、国家は絶対悪として弾劾され、逆に『社会契約論』での将来国家の構想においては、国家そのものが近代の完成段階以後には歴史の発展の桎梏と化すことはいささかも予想されずに、国家は至高善として称揚されました。

ルソーが唱えた国家起源論は、スミスによって、立場を変えて引き継がれ発展させられました。スミスは、歴史的方法をとって狩猟社会から牧畜社会への移行に伴う国家の発生について論じるわけですが、『諸国民の富』では、国家の起源に関し、次のように述べます。「市民政府は、それが財産の安全のため

に設立されるかぎり、実際は金持を貧乏人に対して防衛するために……設立されるのである」。のみならず、近代自然法の方法に従って『商業社会』の解剖に取り組んでいる『諸国民の富』では、財政論の見地からではあるが、国家が果たすべき役割についても闡明しています。すなわち、国家が遂行すべき義務として、「第一に、その社会を、他の独立の諸社会の暴力と侵入に対して、保護する義務、第二に、できるかぎり、その社会の各成員をその他の各成員の不正または抑圧から、保護する義務、第三に、一定の公共事業と一定の公共施設を設立し維持する義務」を挙げ、それらについて個々に詳論しています。上に引いた「金持を貧乏人に対して防衛する」という行は、実は、この国家が果たすべき三つの義務のなかの第二のその説論部に属しています。

一方での財産とその所有者の保護、他方での社会全体の便益たる公共事業や公共施設——公道、橋、運河など、また青少年の教育のための諸機関など——の設営、および外からの攻撃に対する社会の防衛、これらの考察によって、スミスは、国家の起源をめぐる論点を豊かにし、国家の起源の真相の解明にまた一段と近づいたのです。

ルソーやスミスの所論を受ける形で、エンゲルスは、前述の諸論説をつうじて、国家の起源について二つないし三つの契機を摘示しています。一つは、その社会の共同利益の執行、それに外敵の防衛、他の一つは、社会を分かつて諸階級の対立と闘争の抑制です。国家は、一見相互相反的なこれらの契機を、発

生根拠として二重的ないし三重的に抱合しているのです。ところが、エンゲルスは、それらの諸契機を併せて国家の起源について論じると、『反デューリング論』の論説が示すように、社会の共同利益の遂行および外敵の防御の契機と諸階級間の対立、闘争の抑制の契機との二段階論的ないし二元論的に分裂した説明に陥ってしまいます。そこで、今度は、国家の階級性をしっかりと押さえ、社会の諸階級への分裂を基礎にして国家の起源について論じると、『起源』の論説がそうであるように、上述来の諸契機を諸階級間の対立、闘争の抑制に一面化して、他の契機を切り落した説明にはまりこんでしまいます。いずれにせよ、エンゲルスは、それらの諸契機を包括的に関連づけ統一して国家の起源を説き明すことに失敗したのです。

こうして、後期エンゲルスの国家起源論は、ルソーやスミスの所論を批判的に改作して、それらを超えるマルクス主義独自の国家起源論を創出するにいたっていない、と言わざるをえません。

後期エンゲルスの国家起源論の失敗、とりわけ国家の起源の二段階論的説明は、また、その方法的欠陥と分かちがたく結びついています。エンゲルスは、その研究対象を直接に歴史的に大昔の原始・古代の時代へと遡行させ、原始社会から古代への移行期における古代国家の発生過程を歴史的に分析し、それを論理的に概括して、あらゆる国家につく一般的規定を組み立てる方法をとります。この「歴史的・論理的」方法は、エンゲルスがマルクス『経済学批判』に寄せた書評のなかで最

初に提示されたのですが、しかし、『経済学批判要綱』序説で「経済学の方法」としてまとめられ、更に『資本論』において完成された姿でつらぬかれているマルクスの論理的・歴史的・方法、場所的・過程的方法の曲解に立つ、それとは似て非なる非主体的で非唯物論的な方法に他なりません。ただし、直接的所与をなすのは近代ブルジョア国家であり、この対象の現実をなすブルジョア国家を、その国家による支配に直面させられている階級として実践的に変革するために理論的に認識するというプロレタリア階級の場所的な立場を喪失しているからです。また、研究対象を理論が抽象されうる客観的基礎として反省しつつ、近代ブルジョア国家という歴史的に最も豊かな発達を遂げた国家の編成構造との関係においてこそ科学的な国家論を創造しようという唯物論的な見地を欠如しているからです。

マルクス（主義）経済学が『資本論』として創出された所以をその主体的ならびに客観的な可能根拠において省察するならば、国家の科学的理論も、なによりもまず近代ブルジョア国家の本質論として創造されなければなりません。しばしば批判されているように、エンゲルスは、マルクスの論理的・歴史的方法を歴史主義的に、場所的・過程的弁証法をたんに過程的に歪曲しているのです。そうすることでまた、マルクスにより『資本論』に後続さすべく開かれていた国家論的地平から退転してしまつたのです。

加えて、エンゲルスは、諸々の対象の質的差異を抹消してこれらの形態的共通性を括りあげる形式論的方法に頼っていま

す。歴史的、階級的に性質の異なる対象——原始社会の共同利益と古代社会の共同利益、また、古代国家と中世国家と近代国家など——を、場所的に分析してそれらの独自性において明らかにするのではなく、たんに過程的に類比してそれらを平板化し共通するものとして捉えるのです。かかる種差の捨象による類共通性の抽出という方法も、「独自の対象の独自の論理を掴む」という、マルクスが『ヘーゲル国法論批判』において早くも打ちだし終止堅持した方法的立場、一定の対象の独自性、固有性の究明を眼目とするそれに反します。

ここで、国家起源論の方法をめぐる、注目すべき先行の政治理論を極く簡略に振り返ってみます。

近代政治理論の原型を築いたロック『統治二論』は、勿論、政治社会としての国家の起源、始まりについて、社会契約論を唱えているのですが、それとは別に、「もし歴史の存するかぎり、国家の起源を遡るならば、それは一般に一人の統治のもとにあったことがわかる」と述べて、歴史的事実としては国家の起源が族長の君主などの統治にあることも認めています。国家の起源について、「本来いかにあるべきか」と「いかにあったか」の同一視を批判して、論理的、本質的な意味と歴史的、現実的な意味をはっきりと区別したうえで、現在の起源の論理的、抽象的な考察を基本におき、それに過去の起源の歴史的な考察を付加しているのです。こうしたロックの方法をマルクスが学んでいるかどうかは不明ですが、これと同様の方法的論理が、『資本論』における貨幣の発生や資本の発生、資本の蓄

積などの叙述にあたって示されています。

いま一つ、ルソーの『人間不平等起源論』の場合、当時著しい発展をみた歴史的研究の影響を蒙っているわけですが、その自然状態は「歴史的真理ではなく、たんに仮説的で条件的な推論」と言明しているように、歴史的な原始状態では決してなく、論理的抽象と歴史的分析和を重ね焼きにしたような性格のものとして設定されています。そして、自然状態から社会状態への上向的な記述も論理的な意味と歴史的な意味を一個二重的にダブラせているし、国家の起源の考察にも論理的と歴史的の両義性をもたせています。これが、ルソーの方法的特徴ともなっているように思います。たんなる歴史的過去の分析ではないからこそ、ルソーの国家起源論は、すぐれて近代ブルジョア国家の起源の実相に良く迫ることができたのです。

ロックはもとよりルソーと比べても、エンゲルスが歴史的方法を第一義的に重視してそれに偏位していることが、明らかです。ともあれ、このエンゲルスに特有の方法に導かれて、その国家起源論も展開されているわけです。通俗的な解釈のごとく、エンゲルスが『反デュリング論』で国家の起源の二段階論説明に陥ったのを、原始・古代の歴史について氏族社会の存在に未知であったせいに帰してしまうことはできません。

後期エンゲルスの方法とマルクスの方法の重大な相異について指摘しておいて、マルクスの国家起源論に目を移します。中期から後期にかけてのマルクスの国家論的著述としては、フランス国家の現状分析論（フランス三部作）がかなりまとまった

ものとして一つありますが、結局は『資本論』から円熟したマルクスの脳裡にあつた国家論——当然にも近代ブルジョア国家を対象とした本質論的研究——の構想を探らざるをえません。

前に『ブリュメール一八日』から引いた一文なども参考しながら、『資本論』のなかに散見される国家に関する断片的な論及から、ブルジョア国家本質論の端緒論域としての起源論を再構成していく必要があります。

『資本論』の叙述過程に散在する国家や法律に関する諸記述は、経済学批判体系プランの一項目に挙げられた「国家の形態でのブルジョア社会の総括」にかかわっているのですが、ブルジョア国家本質論の見地から捉え直すと、資本主義社会の共同利益の国家による遂行の問題として包括的に規定されます。貨幣の度量標準の確定および貨幣の鑄造、商品交換の規範の遵守、いわゆる公共事業や公共施設の設立と運営、国民教育など、こうした資本主義社会の共同利益は、イデオロギー化されて公共的利益として押し出されますが——これ自身、無階級的でないし超階級的なものではなく、資本主義的性格を刻印されブルジョア階級の特権利益の一部をかたちづきます——、これの遂行が、ブルジョア国家の一方の発生根拠に位置づけられます。『資本論』の展開過程にはまた、資本家階級と労働者階級の間で繰り広げられる諸闘争についての記述も折りこまれています。だが、ブルジョア国家の他方の、しかも決定的な発生根拠をなすと考えられる両階級間の階級闘争については、その第三巻の最終章「諸階級」が書き残されているように、「諸階

級の対立関係から必然的に生じる階級闘争」という表現は見うけられるものの、独立のまともった論述にいたっていません。

『資本論』から発掘されるのも、極く僅かな要点の示唆にすぎません。それでも、それを手がかりにして、ブルジョア国家の起源論、その場所的な起源の論理的解明に取り組めば、資本主義社会の共同利益の遂行がその抽象的契機をなし、プロレタリア階級闘争の抑制がその実在的契機をなす、というように論じることができるのではないかと考えています。他方、ブルジョア国家の過去のな起源の歴史的解明は、ブルジョア革命の史的考察になります。

マルクス、エンゲルスの国家論上の達成がいかなるものかを、国家起源論について大雑把であれ検討してきました。国家論の他の論目は、国家起源論にもまして不十分のまま残されています。マルクス主義の創始者達は、初期において『ドイツ・イデオロギー』を代表作とする唯物史観としての国家観を形成して以来、中期、後期におけるフランス、ドイツ、イギリスなどの国家の現状分析的研究、国家の一般的な概念規定や定義、またプロレタリアート独裁国家論、それに後期エンゲルスによる前近代諸国家の歴史的研究および国家一般論など、それぞれに貴重な国家論研究を達成しました。しかし、先行の全経済学の革命を遂行した経済学批判やイギリス経済史の綿密周到な調査的分析に匹敵する政治学批判や政治史研究は、そこに見いだすべくありません。なによりも、科学的な国家論の拠点たるブルジョア国家本質論、経済学での『資本論』にあたり近代国

家の政治的運動法則を究明する本質的理論の創造にまでいたらなかったし、総じて国家論を科学として樹立するに達しなかったのです。唯物史観から科学へ、あるいは定義の国から法則の国へ、この理論的な深化と発展を、国家論についてはマルクスもエンゲルスも成し遂げずに終った、と言わざるをえません。そして、それは今日においてもなお、未達成のままに残されているのです。

質疑応答

浜林正夫（一橋大学） どうもありがとうございました。時間の厳守に御協力をいただいて、大変司会としてはありがたいのですけれども、国家起源論の方法という大変興味の深いこの報告の中では一番重要かと思われる部分を省略されましたので、この点をめぐってはいろいろご議論のあるところかと存じます。どなたでも結構ですけども御意見、御質問いただきたいと思います。

古賀英三郎（一橋大学） 未完であるという意見は同感ですけれども、この二段階論ですか。大蔵さんは、公的権力と政治的権力の区別をされていますか。マルクス主義にはその区別があるんですよ。公的権力と政治的権力、これを区別しているんですよ。『宣言』の中で言っているように、国家の消滅というのは、公的権力が政治的性格を失うと、こう言っているわけです。決して公的権力が無くなることは言っていないんです。原始社会も

公的権力はあるんです。それが共同の利益です。それを継承する面がありまして、つまりこれが経済学における使用価値に当たるわけです。これは超歴史的ですよ。それを基礎に、価値としての階級関係が乗っかるわけです。そのように考えないと混乱する、と私は思います。以上です。

大蔵 公的権力と政治的権力を区別するという、その限りではいいんですが、内容が問題です。話を伺いますと、質的な区別を持ったものとして、捉えておいでですね。政治的権力とは違って、公的権力というのは原始社会にもある。つまり超歴史的なものとして存在すると。これは僕は間違いだと思えます。

古賀 ただしね、それは歴史と共に中味が変わります。

大蔵 ええ、変わりますが、まず文献的な事実として、マルクスにおっしゃられるような使用の仕方があるでしょうか。エンゲルスにはあります。エンゲルスには、後期に、原始社会に關していろいろ論じるなかで、たまたま公的という概念を使います。これはしかし誤っていると思います。公というのはあくまでも私に対する概念です。公私という対概念であって、公というのとは全体が階級的に疎外された形態であり、他方での私の発生に対応するのであって、いわば見せかけの全体性、そして支配階級的な性格を帯びてゆく、そういうものとしてある。ところがエンゲルスが誤って、公的ということ、原始社会の階級的に疎外されていない全体性に關しても述べているのが、一カ所が二カ所あると思うんです。それを正当化するのはいや

間違ひであると私は思います。

古賀 いやね、何て言うかな、社会的職務活動ってよく言いますね。あれはやっぱり共同利益に関係すると思うんですね。社会的職務活動を遂行できなくなると、政治的支配が危うくなるという面がありますね。それはどうつながりますか。

大藏 そうだと思っています。その場合、その社会的職務の遂行、社会の共同利益の執行、それ自身が歴史的に形態転換をとけるわけです。原始社会の共同利益と古代社会の共同利益、これは形態的には似ているけれども、前者は無階級的であり後者は階級的であって、質的には異なっているわけです。その本質的に異なったものを、形態的な共通性で形式論理的に括りあげると、社会の共同利益というのは、超階級的なものになってしまふ。これがエンゲルスのやり方です。マルクスがどうやっているのかといいますが、そういう方法はとってないと言える。商品の使用価値と生産物の使用価値つまり使用価値としての使用価値とははっきり区別をしています。

古賀 いやそれはそうですけども、その社会的職務活動とか、公的権力というものの意味が変わるといふのは、使用価値が歴史と共に変わるのと同様で、変わるんですよ。それを認めた上で、やはり公的権力と政治的権力との区別がないと、二段階論が混乱に見えちゃうんです。謎に見えちゃうんです、と私は思います。

浜林 それじゃ、他の方。伊藤さん。

伊藤成彦（中央大学） 大変無知な、プリミティブな質問を

しますんで、教えていただきたいんですが。あのマルクスは国家論というものを体系的な形で著してなかったっていうのはその通りだと思いますけれども、しかし今のお話のようにマルクスは『資本論』で少したく、ちょっとほのめかしているだけだと言われますと、はてそうだったかな、と思うんですが、でもう一つはそれに関連して、公共的なものを代表し守るという機能と、階級的な利益を守っていくというのは二段階的だというお話があったんですが、実はそういう国家というものの持っているいわば、何と言いますか、二重性、あるいは多面性というものをこそ、マルクスはずっと探求し続けたんじゃないかたんだらうか。たとえば、じゃあ一体『ドイツ・イデオロギー』というものをどうお読みになるんだらうか。あるいは『共産党宣言』というものをどうお読みになるんだらうか。あるいは『ブリュメール十八日』という論文をどうお読みになるんだらうか。あるいはバリ・コミュン論ですね、『フランスの内乱』をどうお読みになるんだらうか。これらは全部マルクスの国家論じゃないだらうか。いわばマルクスは『全体的なもの』というものを創り出して行くメカニズム、つまりイデオロギーというものを追求したんじゃないだらうか。ですから、制度的な問題だけに還元して行なわれる国家論、あるいはルソウの契約国家論という風な、いわば外面的なものだけでなくて、いわば人間の幻想の中から、あるいは人間に幻想を与えながらそれを統合化してゆく、そういうイデオロギーのメカニズムというものをマルクスは徹底的に追求したんじゃないか。そうい

う意味で、私はマルクス主義というのは、やっぱり立派な国家論を持つてるといふ風に考えてきましたんで、今お話、伺いまして私は大変遅れていたと思ったわけです。よろしく願います。

浜林 今の御質問に答えるのは、ちょっと大変だと思いますけども――。

橋本 剛（北海学園大学） ついでに。たぶん関連すると思いますけれども。もう一つ、これよくわからないで聞いていたんですけど、一方では共同性、共同的な統合という事と階級対立という中でその克服のあり方と、その二段階論じゃだめと言っていて、今度階級対立の一元論でもだめだと、こういう具合に今、おっしゃったかと思うんですけど、そうすると歴史的な段階論ではだめだけれども、両方の要因を長期的に捉えるという、その方法論が確立されればそれでいいとおっしゃっているのかどうかですね。その場合、その長期的な展開の方向性ですね。これがもう一つ語られずじまいだった様に思うんです。あるいは語ったのかもしれないんですけど、ちょっと受け取れなかったんですね。それと今、伊藤先生の方でいろいろマルクスの国家論としての諸著作を挙げたわけですけど、今度もっと先までマルクスを辿りまして『ヘーゲル国法論批判』という形で翻訳されている、初期の論文の中に出てくる国家概念。これには触れられなかったんですが、あれはもう既にマルクス自身によっても国家概念としては間違ひとして振り切られてしまったものと考えておいでなのか、あるいはそうでないのか、そ

の辺の関連もついでに。

浜林 じゃあ、まとめてお答え頂きますので。

城塚 登（東京大学） 今の御質問と直接連関するわけですが、先程その『唯物論から科学へ』という様な表現を使われたと思うんですが、後期のマルクスは科学の立場であって、前期の立場は唯物史観の立場だと、こういう風に考えられているのか。そういう見方が僕はちょっと理解できないんですけれども、一応そうだとしても、たとえば『共産党宣言』ですね。あれは唯物史観と密接な結び付きがあるわけですが、あの中で国家の死滅という問題を出している。あそこで公共的な権力が政治的の性格を失うと、つまり階級支配というものが無くなれば、政治的の性格が無くなるんだと、そして例のアソツィアツィオンという概念を出すわけですね。あの時に考えられている公共的なものの、あるいはあなたのお言葉で言えば共同利害の遂行という事と、それから政治的の性格を失う、つまり階級対立における階級支配という考え方と、その二つがそこできちんと出て来ている様に思うんですが、これが科学ではなくて唯物史観だと言われる根拠がどこにあるのか、その点をお聞きしたいと思います。

浜林 それでは、以上で質問は打ち切りまして、まとめてお答え頂きたいと思います。

大藪 質問が全般に渡っておりまして、この場で、それらの一つ一つにお答えすることは、とてもできません。マルクス、エンゲルスが遺している国家論的著述については、大変申しわ

けないのですが、それに自己宣伝になって恐縮でもありますが、以前に上梓しました『マルクス、エンゲルスの国家論』で、いま言われたいいろいろな問題につきましてもおおよそ、自分なりの解釈をして論点を展開しておりますので、その拙著を一読していただけると誠に有難く思います。返答にはなりません、そういうことで勘弁して下さい。一つの論点として、唯物史観と科学をはっきりと区別していることはあります。唯物史観の一部としての国家観は、唯物史観としての国家観と呼んでいるのですが、『ドイツ・イデオロギー』を代表作として『共産党宣言』あたりまでの国家論述を指します。これは、大旨、あらゆる歴史的時代の国家につうずるところの、社会の総体的構造のなかでの国家についての外面的な規定です。唯物史観としての国家観は、それ自身としてはイデオロギー的な仮説にとどまっているという大きな限界をもっています。それに対して、科学としての国家論は、唯物史観としての国家観を前提にしながら、マルクスの用語では導きの糸として役立てながら、近代ブルジョア国家をはじめとして、それぞれの歴史的時代の国家のそれぞれに独自の構造の内部的な理論的解剖をおこないます。この場合、歴史上最も豊かな発達をあげているとともにプロレタリア階級が現に直面している近代の国家を、まずは取り扱うのですが、現実には種々様々の形態をとる近代ブルジョア国家のなかでも、その典型的に発展した形態——これがフランスかイギリスかはまた一つの大きな問題ですが——を対象にして、それ自体の内部的構造を分析し究明していくというこ

とになります。唯物史観とは区別した科学、これは、法則の体系という意味です。周知のように、『資本論』は価値法則その他、諸々の経済法則を近代社会の経済的運動法則として解明しています。それとおよそ同じ様に、近代国家の政治的運動法則を解明すること、これが科学としての国家論の基軸たる近代ブルジョア国家本質論の課題です。しかし、近代国家の政治的運動法則としてマルクスやエンゲルスが明らかにしているものに、一体何があるでしょうか？ このように考えると、マルクス、エンゲルスによる国家論上の達成の限界は明らかのように思います。マルクスやエンゲルスが彼らの理論的生涯の初期に形成し、その中期および後期にも折々に再説した唯物史観としての国家観、あるいはまた国家についての一般的定義、それによりながらうちだした国家の死滅の展望などが、間違いだと言うのではまったくありません。けれども、それらは未だ論証されないはいったっていない、科学的なレヴェルにまでは達していないということを述べているのです。それからいま一つ、国家起源論として、一方での共同利益の遂行と他方での階級闘争の抑制という、一見相反するような二つの事柄をどのように統一して説くかという問題があります。まず方法的に、典型的に発達した近代資本主義社会とその国家に対象を特定します。そうしますと、資本主義社会の共同利益は、具体的には貨幣の铸造とか商品交換の規範の遵守、また公共事業、公教育などの形をとって存在しています。これらは勿論階級性がきざみこまれているのであって、無階級的、超階級的では決してありません。

他方でのプロレタリア階級の闘争の抑制は、まさしく階級的で
す。双方は相反するように見えるけれども、真実には相反する
ものではなく、ブルジョア階級の支配として階級的に統一され
ているなかでの双面的契機に他なりません。では、この両契機
は国家の起源としてどのような相関関係にあるか。これについ
ては『近代国家の起源と構造』という拙著のなかで試論を展開
しています。「可能性——現実性——必然性」のトリアードを
適用するのですが、資本主義社会の共同利益の執行は、国家の
可能性であっても抽象的なあるいは形式的な可能性にすぎな
い。それは、現実性に転化しうる動力を備えていない。対する
に、プロレタリア階級闘争の抑制は実在的な可能性である。こ
れは、現実性に転化しうる、すなわち必然化しうる可能性であ
る。つまり、ブルジョア階級とプロレタリア階級のあいだでの
階級闘争を動力もしくは推進力として、国家は必然的に発生す
ることになる。簡単に言えば、こういうふうに考えています。
以上、お答えとさせていただきます。

浜林 どうもありがとうございます。今の御説明について
もいろいろ御異論はあると思いますけれども、時間がまいりま
したので、これで大藪さんの報告と討論を終らせて頂きたいと
思います。どうもありがとうございました。

それでは引き続きまして、中央大学の伊藤会員からローザ・
ルクセンブルグの『資本蓄積論』の評価と、ルクセンブルグ・
グラムシ国際シンポジウムについてということで御報告をいた
だきたいと思います。

自由論題 IV

ローザ・ルクセンブルク『資本蓄積論』の
歴史的背景とその意味

—中国、西ドイツにおける国際シンポジウムについての報告とともに—

〔報告〕 伊藤 成彦
〔司会〕 浜林 正夫

一

本題のローザ・ルクセンブルクの『資本蓄積論』についての報告の前に、今年（一九八五年）、中国の上海と西ドイツのハンブルクで行なわれたローザ・ルクセンブルクに関する二つのシンポジウムについて紹介しておきます。

中国のシンポジウムは、「中日学者ローザ・ルクセンブルク学術討論会」というもので、四月一日から四日までの三日半、上海の華東師範大学で行なわれました。主催は中共中央編訳局と上海社会科学学院で、日本からは城塚登氏を団長に、菊地昌典、庄司興吉、松岡利道、丸山敬一、安川悦子氏と私の七人が参加しました。中国側の出席者は、主催の中央編訳局から林基

洲局長をはじめ五人、上海が社会科学学院の藍英副院長はじめ十人、それに北京の中共中央党校学校の韓樹英副校長、山西大学の程人乾校長、山東大学、南京師範大学の教授たちなど二十数人でした。

いま中国でこういうシンポジウムが開かれる理由は、中国は数年まえからローザ・ルクセンブルクに関心をもちはじめ、昨年（一九八四年）秋にローザ・ルクセンブルクの選集の上巻を初めて刊行しました。この編集に当たっては私も個人的にいささかお手伝いをしたのですが、そういうこともあって、ローザ・ルクセンブルク選集の刊行開始を機会に、ローザ・ルクセンブルクに関心をもつ中国と日本の学者が双方に都合の良い四月初旬に、北京よりは暖かい上海でこのシンポジウムを開く

ことになったわけです。

シンポジウムの詳しい内容は時間がないので省略しますが、中国側の参加者の報告では『ロシア革命論草稿』に関する報告が一番多く、内容も印象的でした。実は私も『ロシア革命論草稿』の成り立ちとその意味について短い報告をしたのですが、中国ではいま「四つの現代化」をすすめる中で、「社会主義民主」をいかに創りだすか、ということが重要な理論的テーマになっています。そういうこととの関連から、ローザ・ルクセンブルクの著作の中で、とくに『ロシア革命論草稿』が注目されているのだということがわかりました。もちろん『ロシア革命論草稿』を無条件に評価するのではなく、「社会主義社会でも自由は歴史的な条件の下にある」という風に慎重に限定づけられてはいましたが、「ローザ・ルクセンブルクの社会主義における民主主義の主張は大変啓発的だ」「この思想を学ぶことには積極的な意味がある」という風に、かなり踏み込んで高い評価をしていました。

その他に、私が前から親しい山西大学の程人乾教授——この人は三年まえに日本に来て、名古屋大学で開かれた社会思想史学会の大会で講演をしてもらったことがあります。中国のローザ・ルクセンブルク研究の草分けともいえるべき学者で、まだ五十前後ですが、最近、山西大学の学長になっていました——その程人乾教授がローザ・ルクセンブルクの民族問題論について報告をしたのですが、中国の民族問題の解決の仕方としては、レーニンの民族自決権よりもローザ・ルクセンブルクの民

族自治論の方が現実に合わせている、というものでした。ローザ・ルクセンブルクの民族自治論は、民族自決論の強い母国のポーランドでは評判が悪いのですが、六十近い少数民族を含む中国がソ連のように諸民族の連邦制によってではなく、各民族の自治区を設けることで民族問題を解決している現実を考えますと、なるほど、と思われるものでした。その他のテーマとしては、会議前に渡された報告予定リストの中には、ローザ・ルクセンブルクの修正主義批判の意義についての報告がいくつかみられたのですが、時間の不足から、口頭報告は省かれました。

ルクセンブルクの『資本蓄積論』についての報告が全くみられなかったのも、『資本蓄積論』への関心、一般に帝国主義研究に対する関心について訊いてみましたが、中国はいま世界のあらゆる国と友好関係にあつて、アメリカを含めて今日の資本主義国家を帝国主義とは見ていない、ということのようでした。このことは、今日の私の『資本蓄積論』についての報告にかなり深く関係することなのですが、それについてはまた後で触れることにします。

時間が限られておりますので、先を急いで、次にハンブルクでのシンポジウムについての紹介をします。

このシンポジウムはハンブルクのドイツ・イタリア友好協会が主催したもので、八月十六日から九月二十五日まで「ドイツ・イタリア文化祭」が一カ月以上にわたって開催され、その中心的な催しとして、九月一日から八日まで、ハンブルク労働運

動の中心であったカンブナール工場（現在、工場がそのままの形でハンブルク市の文化施設として保存されている）で「アントニオ・グラムシとローザ・ルクセンブルクにおける文化、政治、人間の解放」という連続講演会と討論が行なわれたのです。連続講演は世界中からグラムシとローザ・ルクセンブルクのいろいろな研究者を招いて、一人二時間ずつ、毎日午前十時から夜八時まで行なわれました。私も二時間を割り当てられて、『資本蓄積論』について一時間半講演し、その後三十分質問に答えたのですが、そういう講演が朝から夜まで丸々八日間続けられたので、講師は三十人か四十人になったことと思います。その中には、「緑の人たち」の代表の一人のペトラ・ケリーやドイツ社会民主党書記長のベーター・グロツツのような人もいました。また講師数人を一堂に集めて、マルクス主義の現状を議論するシンポジウムもありました。

そして夜の八時に講演やシンポジウムが終ると、今度は音楽や演劇になって、それが深夜まで続きます。ドイツ人ではピーアマンやエバ・マリア・ハーゲン、イタリア人ではジョバンナ・マリニー、イバン・デラ・メアなども来て反戦歌や反ファシズムの歌を語り唄いました。そしてそれと並行して、パゾリニの映画祭が行なわれていました。

こういう風景を見て改めて感じさせられましたことは、ヨーロッパ左翼における文化の比重の高さとそれを支える人たちの層の厚さということでした。この文化フェスティバルのメイソン・テーマも「グラムシとルクセンブルクにおける文化、政治

及び人間の解放」となっていて、文化と政治と人間の解放の三つが一体のものとして掲げられています。グラムシとルクセンブルクを合わせて一つのテーマとして取り上げたのも、これまで政治だけに限定されてきた左翼の視野を文化・生活にまで広げて、人間の全体的な解放をもたらし新しい文明をめざす、という考えの現われであったわけです。

中国とハンブルクのシンポジウムはこのように、片やアジアにおける「社会主義民主」の追究、他方ヨーロッパでは「人間の解放」の追究という主題の中で同じようにローザ・ルクセンブルクに関心が向けられていて、大変印象的でした。しかし、二つのシンポジウムの紹介はこのくらいにしまして、そろそろ本題に入ります。

二

私の今日の論題は「ローザ・ルクセンブルクの『資本蓄積論』の評価」というものですが、私のような経済学の門外漢が、社会思想史学会のソーソーたる経済の専門家の皆さんを前にして『資本蓄積論』やマルクスの『資本論』について語ることは、神をおそれぬ行為のように思われます。事実そう考えて、私はこれまで『資本蓄積論』に触れることを避けてきたのですが、それがなぜいま、あえてこのテーマと取り組んだか、取り組まなければならないと考えたのか、まずそのことについて簡単に触れておきたいと思います。

私は今年五月に丸山氏との共訳でローザ・ルクセンブルクの

ロシア革命を論じた文章を集めた『ロシア革命論』（論創社）を出版しましたが、あの中に収めた『ロシア革命論草稿』の新訳は、実は四、五年まえにすでに完成していたもので、その後、その解説として「ローザ・ルクセンブルクとロシア革命」という論文を書く中で、『ロシア革命論草稿』もつと広くみてルクセンブルクの社会主義論は『資本蓄積論』と表裏一体の関係にあるものとみなすべきではないか——ルクセンブルクはドイツ社会民主党に参加した当時から一貫して帝国主義に注目してきた人で、帝国主義論はルクセンブルクの中心的関心事であり、帝国主義をどのようにのりこえて社会主義という新しい文明世界を創りだすか、ということこそがルクセンブルクの思想の中心にあり続けた問題意識だったのではないかと考えたのです。

そんなことは当たり前すぎるほど当り前のことで、あらゆる社会主義者の関心はみなそうである筈だ、といえはそれまでのことになりましたが、現実には、『資本蓄積論』はルクセンブルクの思想全体との関連の中で論じられることがなく、もっぱら経済理論の観点から、例の拡大再生産表式の是非が、彼女の思想全体の文脈から切り離されて論じられてきたように思われます。

ところで、論争的性格が強く、そして未完のものも少くないルクセンブルクの作品の中で、『資本蓄積論』は量的に彼女の最大の作品であるというだけでなく、作品としてもっとも完成度の高いものです。しかもルクセンブルクはこの完成にエネルギー

ギーを集中してほぼ一年間で書き上げたのですが、実はこの作品は、一八九八年のベルンシュタインとの論争の発展であり、いわばそのまともを意味する作品であったと思われます。

しかし、不幸なことに、『資本蓄積論』は発表され、論議の的となつて、まだルクセンブルクがそれへの反論を書かないうちに第一次大戦が始まりました。そして第一次大戦後には、あの有名なブハーリンの『帝国主義と資本蓄積』という、批判というよりも誹謗というべきような、大変難な論文によって否定的に論じられました。

一九二五年に『マルクス主義の旗の下に』に発表されたブハーリンのあの論文は、レーニン死後のスターリンとトロツキの対立とそれを反映したコミンタイン内部での「社会民主主義的残滓の掃蕩」という政治的な動きの中で書かれたものです。ブハーリンはそうした第三インスターの中の動きを見渡しながらあの論文を書いたものと思われませんが、当時のドイツ共産党の中でその役割を負っていたのがルート・フィッシャーでした。ルート・フィッシャーはドイツ共産党内でのローザ・ルクセンブルクの影響力を「梅毒菌」にまでたとえて、その根絶を主張していました。それは、逆にみれば、ローザ・ルクセンブルクの影響力が当時のドイツ共産党の中でいかに強かったかを語るものともみることが出来ます。

ルート・フィッシャーはその後まもなく、「極左派」としてコミンタイン執行部から批判されて失脚します。ブハーリンはその後日本の二七年テーゼを起草したともいわれるコミンター

ン有数の理論家で、やがて農業政策をめくってスターリンと対立して失脚し、一九三八年に粛清され処刑されました。私はプハリーンを当時のコミンターンの中では優秀な理論家だったと考えていますが、「帝国主義と資本蓄積」はプハリーンの著作の中でもお粗末なものです。ところが、そのプハリーンの『資本蓄積論』評価が、プハリーンの失脚、粛清後も引きつがれて影響力をもち続けたのです。

『資本蓄積論』がこのように発表当時から批判的になり、そしてプハリーンの粛清後も、その否定的な評価が残り続けた原因は、『資本蓄積論』がマルクスの『資本論』第二巻の拡大再生産表式を否定したことでした。つまり、当時の社会民主党と、大戦後のコミンターンのタブーに触れていたのです。『資本蓄積論』では、そのおよそ三分の二の分量が、マルクスの拡大再生産表式の考察に当てられています。このことは、ルクセンブルクにとってもまた、マルクスの権威がどれほど大きく、重いものであったかを示すもののように思います。

ルクセンブルクの『資本蓄積論』を考える場合に、マルクスの拡大再生産表式に対する彼女の主張をどう評価するかという問題の検討が当然必要になりますが、その場合同時に、これまで不動のもののように考えられてきたマルクスの『資本論』のテキストそのものの妥当性も含めて考える必要があると思います。というのは、ルクセンブルクは、マルクスの『資本論』第二巻第三篇のテキストそのものを疑って、結局それを最終稿とはみなかったからです。

ルクセンブルクは、この場合だけでなく、しばしばそういう必要に迫られました。例えば、マルクスの『フランスの内乱』へのエンゲルスの有名な序文についても、重要な部分がカウツキーの要請によって削除されていたことがずっと後になって明らかになりますが、当時のルクセンブルクはそのことを知らずにその「序文」を読んでプロレタリアートの闘争形態が街頭戦から組織、選挙への参加へと変わってきていることは納得できることであるにせよ、それだからといってエンゲルスが革命における暴力の問題にまったく触れていないことは考えられないことだ、とドイツ共産党設立綱領を説明した際に述べています。ロシア問題でもポーランド問題でも、トルコ・バルカン問題でも、同様のことがあつて、ルクセンブルクはマルクスのテキストを絶対不動のものとは考えずに、むしろマルクスの精神によってそのテキストの欠陥を補って、マルクスの思想を現実で検証しながら発展させたのです。

『資本論』第二巻の拡大再生産表式の部分についても、ルクセンブルクはそれを慎重に検討した上で、それを「未定稿」とみる判断に達しました。

実際、『資本論』を編集したエンゲルス自身が、第二巻への「序文」の中で、草稿が七稿もあり、「断片的な草稿の多いこと」が（編集の）仕事を困難にしたと書いています。とくに第二巻末尾の第三篇「社会的資本の再生産と流通」の部分は、「論理的序列はしばしば中断され、取扱いはところどころ不十分で、殊に結びのところは全く断片的である」ために、「彼

(マルクス)にとつては、書きかえることがぜひ必要だと思われた」と説明しています。

ルクセンブルクはこうしたエンゲルスの説明をも含めて検討した結果、次のような判断に達します。

「いまもし誰かが、資本主義的蓄積というこの重要問題の解決が、なぜマルクスの『資本論』の中に見出せないのかと問うならば、何よりもまず、『資本論』第二巻は完結した著作ではなく、言葉なかばで中断された原稿であつた、という事情が考慮されなければならない。とくに第二巻の最後の数章は、その外形を見ただけでも、読者を啓発するために仕上げられたものというよりも、むしろこの思想家自身の理解のための覚え書だということがわかる」(『資本蓄積論』第一篇第九章)

こうしてローザ・ルクセンブルクは『資本論』第二巻の拡大再生産表式を「未定稿」と判断したのですが、彼女がそう判断したのは、ただ編者エンゲルスの説明によつたというだけのことではありません。端的にいえば、マルクスの拡大再生産表式によつては、帝国主義という現実の理論的な説明ができないと考えたからです。

よく知られているように、マルクスは「研究の対象をその純粹性においてとらえる」ために、「全商業世界を一国とみなし、また資本制の生産がいたるところに確立してあらゆる産業部門を征服した」という前提のもとで、単純再生産と拡大再生産を表式化しました。ところがルクセンブルクが問題としたのは、

その前提そのものでした。

「マルクスの拡大再生産表式は、蓄積の過程が現実に行進し、かつ歴史的に貫徹していく姿を我々に説明することはできない。その原因はどこにあるのか。それは表式そのものの諸前提のためにほかならない」(同前第三篇二十六章)

ルクセンブルクがこのようにマルクスの表式の「前提」そのものを問題にしたのは、マルクスが考えた単純再生産表式を拡大再生産へと転換させていくその間にこそ帝国主義が生じているのに、マルクスはその段階をとりこえて、全世界が均一に資本主義化された状態を想定し、その状態を極端に抽象化して拡大再生産表式をつくつたと考えたからです。

「マルクスの蓄積の表式は、資本の支配がその最後の限界に到達する瞬間についての理論的表現に他ならないが、その限りでは、資本制生産の出発点を理論的に定式化する単純再生産表式同様に、科学上のフィクションにすぎない。しかし、この二つのフィクションの間にこそ、資本蓄積とその法則についての正確な認識がふくまれているのだ」

(同前第三篇二十九章)

マルクスの単純再生産表式と拡大再生産表式という「二つのフィクションの間に」含まれるべき「資本蓄積とその法則についての正確な認識」とは、独占化した資本主義がさらに大きな利潤を求めて非資本制地域に侵入して支配、収奪を拡大していく実態と法則への認識——つまり帝国主義についての認識にはかならなかつたわけです。

ルクセンブルクは『資本蓄積論』に対する批判への反論を第一次大戦中に獄中で書きましたが、そのいわゆる『反批判』の中で、その間の事情をもう一度はつきりと次のように説明しています。

「帝国主義の本質がまさに、資本の支配の古い資本主義諸国から新しい地域への拡大と、そのような地域を獲得するための資本主義諸国家間の経済的・政治的競合の闘争にあることは周知のことだ。しかしマルクスは『資本論』第二巻で、全世界がすでに『一つの資本主義国』になり、その他の経済、社会形態はすべて消滅したものと仮定している。だが、帝国主義が入りこむ余地の全くない社会で、帝国主義を説明することがどうしてできようか？ この点に批判を加えなければならぬ、と私は考えたのである」。

三

今日、『資本論』第一巻末尾の「近代的植民論」と『資本蓄積論』を読みくらべてみるだけでも、マルクスの時代とルクセンブルクの時代の植民地をめぐる状況の変化がどれほど大きなものであったかがわかりますが、ルクセンブルクは、そうした大きな変化をもたらした帝国主義の台頭の様相を、十九世紀末から注意深く追究していたのです。

ルクセンブルクの帝国主義への注目は、一八九八年、ドイツに移住してベルンシュタインを批判した論文『社会改良か革命か？』を書いた頃からもう始まっています。もともと、その当

時はまだ「帝国主義」という言葉は使われず、「世界政策」(Weltpolitik)という言葉が用いられています。ルクセンブルクはすでに『社会改良か革命か？』の第一部で、資本主義と軍国主義と世界政策の三者の構造的関係に注目していました。

そして『社会改良か革命か？』の第一部(一八九八年秋)と第二部(一八九九年春)の間に書いた「民兵と軍国主義」という論文では、軍国主義が各社会階級にとってもつ意味を次のように分析しています。つまり、軍国主義は、1、社会全体にとつては「莫大な生産力の浪費」以外の何ものでもなく、「不可解な不経済」で、2、とくに労働者階級にとつては、「生活水準の低下」と「奴隷としての社会的地位の固定化」をもたらすものだが、3、資本家階級にとつては、「経済的にこの上なくすばらしく、何ものにも代えがたい投資の対象」で、「つぎることのない利潤の泉」であり、「社会的、政治的にみれば、階級支配の最良の支柱」だ、と見ていたのです。

『社会改良か革命か？』「民兵と軍国主義」は、いずれもベルンシュタインが当時提唱していた革命ぬきの社会主義への接近という考え方を初めて公然と批判した論文ですが、ルクセンブルクの軍国主義と世界政策の分析は、そういうベルンシュタインの主張の根底にあった資本主義観を批判する一環として行なわれたものです。

ルクセンブルクのこうしたベルンシュタイン批判に続いて、ベーベル、カウツキーなど当時のドイツ社会民主党の主流派もベルンシュタインを批判して、いわゆる修正主義論争が拡がり

ますが、カウツキーたちのベルンシュタイン批判がエルフルト綱領の解釈の仕方の相違というスコラ的な性格のものであったのに対して、ルクセンブルクのベルンシュタイン批判の根底には、変化しつつあった資本主義と世界情勢に対する新しい認識があったので、ルクセンブルクの批判の鋒先は、本質的にはカウツキーをも衝いていたとみる事ができます。つまり、端的にいえば、ルクセンブルクとベルンシュタインとは世界の見方、認識方法、世界像が大変異なっていたのです。ベルンシュタインにとつての「世界」とはヨーロッパを中心とするもの、あるいはヨーロッパを中心とみる眼でみた世界のこと、だからヨーロッパの中では資本主義は洋々たる発展をしながら徐々に社会主義に変わるという見方や、植民地を開発することはヨーロッパ先進文明国の「文明的使命」だとする見方がされたわけです。

一方、ルクセンブルクにとつての「世界」とは、文字通り地球全体のことで、ヨーロッパはその一部にすぎず、ことに十九世紀の最後の十年間にアジア、アメリカで起こりつつあった大きな変化に、世界の変化の兆しをみていました。とりわけルクセンブルクが注目したのは、日清戦争であつて、日清戦争が世界政治の軸をコンスタンチノープルからアジアへと変えた、とみていいのです。彼女は、一八九九年一月九日に恋人のヨギヘスに宛てた手紙の中で、その考えをおよそ次のように伝えています。

「一八九五年頃に重大な変化が相ついで起こった——日本の

戦争が中国の門戸を開き、資本と國家の利益に馳られたヨーロッパ諸列強がアジアに殺到した。コンスタンチノープルは後景に退いた。ここに國際的な鬭争と政治の展開する広大な領域が開けた——全アジアの占領と分割がヨーロッパの政治の追及する目標となつた」

この認識は、その二カ月後に發表された「世界政策の地すべり」(Verschiebung in der Weltpolitik, 一八九九年三月)という論文にまとめられ、その中で彼女はさらに、「アジアの新しい販路によつてもたらされる産業の強力な發展が、古いヨーロッパ諸國の国内で、小企業の没落とプロレタリア化を促進させる」という見通しをつけ加えています。つまり、ルクセンブルクは、日清戦争の結果、世界政策の軸が近東からアジアへと変化し、そのインパクトが米西戦争を呼びおこし、市場を一挙に拡大して資本主義を大きく変化させ、帝國主義列強の國際的利害対立が深まり、列強国内での軍國主義化がすみ、階級対立が深まる、という認識を一九世紀の末にもつていたのです。

ルクセンブルクは一八九八年九月末に『ザクセン労働者新聞』というドイツ社会民主党の地方新聞の主筆になりましたが、党地区指導部との意見の対立から一カ月余りで辞職し、その後生活のために、『ザクセン労働者新聞』の「経済・社会政策展望」というコラムを担当しました。このコラムを書くために、彼女は毎週図書館に通つて、当時の世界の政治・経済・社会の新しい動向についての資料を集め、米西戦争がアメリカ大陸と世界にあたえた影響、アメリカ経済における独占体の成立

とその意味、ドイツの建艦政策、列強の植民地政策、ボーア戦争といった一九世紀末に相ついで起こった世界的な動きを分析しました。

そうした論文の一つで一九〇〇年一月に書いた「世界政策の結果」というボーア戦争を分析した論文の中で、ルクセンブルクは初めて「イギリスの帝国主義的野望」(seine imperialistische Gelüste)という形で、「帝国主義」という言葉を使っています。

その年、一九〇〇年の秋に、ヨーロッパの社会主義運動が初めて帝国主義を論じた二つの重要な会議がありました。一つは、九月十七日から二十一日までドイツのマインツで開かれたドイツ社会民主党の年次党大会で、社会民主党執行部はこの大会で初めて「世界政策」を議題にのせました。それは、「義和団の乱」——つまり中国の民族運動に対するヨーロッパ列強と日本の集団的介入に対して社会民主党の中に、ルクセンブルクら左派をはじめとして強い批判がおこり、党執行部はそれととりあけて、党としての意志表明をせざるをえなくなったからです。

それに続いて九月二十三日から二十七日までパリで第二インターの第五回大会が開かれました。ルクセンブルクはこの二つの会議を通して、終始、列強の植民地争奪が各国の軍国主義化をすすめて世界戦争にいたる危険性を警告して、それに反対する全世界のプロレタリアートの国際的抵抗運動をよびかけました。それは国際的反戦運動の初めての提起でした。

一九〇〇年という年はこのように、近代帝国主義論元年とも呼ばれるべき年です。幸徳秋水の『帝国主義』は、まさにこうした一九〇〇年の世界的な反帝国主義の動向を日本に紹介した作品で、ドイツ社会民主党マインツ党大会の決議文が引用されています。秋水の『帝国主義』は一九〇一年に発表されましたが、一九〇二年にはホブソンの『帝国主義論』が刊行されます。そのホブソンが指摘しているように、「帝国主義」という言葉は古代ローマ帝国や神聖ローマ帝国のイメージと重なって、十九世紀末までは「先遊文明国の威信」を表わす意味をもっていたので、そのために第二インターの社会主義者の中にも植民地支配を「先進文明国の使命」とみる見方があったのです。

そういう帝国主義イメージを転換させて、その実態を明らかにする上で、ルクセンブルクの「世界政策」批判の活動は、この時期に重要な意味をもったと思います。この頃からしばらくルクセンブルクは「世界政策」と「帝国主義」という言葉を併用し、やがて「帝国主義」という用語だけになりますが、ルクセンブルクの帝国主義批判は、第二インター・パリ大会以後も、日露戦争を背景とした一九〇四年のアムステルダム大会から一九〇七年のシュトゥットガルト大会、さらに一九二二年のバーゼル大会へと引き続き展開していきます。

とくに一九〇七年のシュトゥットガルト大会以来、レーニンと協力して、帝国主義戦争を内乱へ、という主張を第二インターの決議文に盛り込むように努めました。それは、戦争反対とい

う一般的な意思の表明だけでは帝国主義戦争を防ぐことは困難で、戦争をなくすためには帝国主義体制そのものを変えなければならぬ、という考え方を反映したものです。

四

一九一一年五月、第二モロッコ事件の直前に、ルクセンブルクは「平和のユートピア」(Friedensutopien)という大変興味深い論文を書いています。それは日清戦争以来の十五年間の世界情勢の変化の意味を分析した論文ですが、ヨーロッパ大陸では一八七一年の普仏戦争以来四〇年間にわたって戦争がなかったために、「永遠の平和的發展」が語られ、ドイツ社会民主党のカウツキーも、レーデブルもアメリカ合衆国に対する「ヨーロッパ合衆国」の構想に同調していました。ルクセンブルクは、こうしたドイツ社会民主党の中央派や左派の中にまで浸透していたヨーロッパ中心主義の「平和ボケ」に対して、日清戦争以来、ヨーロッパの外で起こってきた現実をつきつけて批判したのです。

彼女はまず、日清戦争以後十五年間の戦争や紛争——米西戦争、ボア戦争、中国への列強の集団介入、日露戦争、アフリカでのヘロ戦争、ロシアのペルシャへの軍事介入、フランスのモロッコ介入といった事件を一つひとつ挙げて、「この十五年間に戦争のなかった年はほとんどなかった」という事実を指摘しています。そして、「今日ではヨーロッパは国際的関連および対立の錯綜した連鎖の一分肢にすぎず、しかも決定的に重

要なことは、ヨーロッパの対立自体がもはやヨーロッパ大陸だけでなく、全世界、全大洋で行なわれているということ」であるのに、「ヨーロッパ大陸の事件しか眼に映らないもの」は、かえってそのために、「過去四十年間、ヨーロッパでは戦争がなかった、ということに気がつかないのだ」と、ヨーロッパの外で行なわれていた、植民地をめぐる列強の帝国主義的対立の深化に気づかず、に、「ヨーロッパ合衆国」による永久平和という夢にふけていた「平和のユートピアニスト」たちを鋭く批判したのです。

事実、ルクセンブルクがこういう批判をした直後に、その批判を裏証するような事件が起こりました。第二モロッコ事件です。

第二モロッコ事件は、フランス軍がモロッコの首都フェズを占領したとき、ドイツが戦艦パンツェルなどを派遣したことに発した事件で、結局、独仏交渉とドイツ側の譲歩によって収まるのですが、この事件を通してルクセンブルクはとくに二つのことに注目します。第一は、ヨーロッパ戦争の危機がまさにヨーロッパの戸口にまで迫っていること、第二に、それにもかかわらず、ドイツ社会民主党指導部は、こうした列強の帝国主義的対立と戦争の脅威を、資本主義発展の必然的帰結とはみなさず、「愚かで危険な政策」としか考えていない、ということでした。

ルクセンブルクは、第二モロッコ事件が起こった一九一一年七月から九月のイェナ大会までの二カ月間に、この事件に関

する論文を「モロッコをめぐる」「平和のためのデモ」「モロッコの危機と党幹部会」「モロッコ」「小ブルジョア的世界政策か、プロレタリア的世界政策か」「わが党のモロッコ・パンフレット」と立て続けに書きます。これはすべて、ドイツ社会民主党指導部のモロッコ事件に対する消極的な姿勢を批判したものです。

ドイツ社会民主党指導部がモロッコ事件を取りあげることに消極的であったのは、その半年後の一九二二年一月に予定されていた帝国議会選挙をまえにして、モロッコ事件を政府との争点にしても、選挙には有利な効果は期待できない、と判断したこと、より根本的にはモロッコ事件を世界戦争の危機と結びつけて考えてはいなかったからです。党執行部のこうした態度と考え方は、党内からの批判におされて八月八日におくればせながら刊行した「世界政策、世界戦争と社会民主党」というパンフレットに表われていました。このパンフレットは匿名で発表されましたが、筆者は実はカール・カウツキーでした。

ルクセンブルクは、選挙をまえにしているいまこそ、内政の停滞の原因が軍国主義、帝国主義政策の結果であることを国民のまえに明らかにするべきだ、と主張するとともに、とくにカウツキー執筆のパンフレットについて、それがカウツキーの筆によるものとは知らないままに、次のような批判を加えました。

「パンフレットは表題が約束しているように、モロッコ事件を广大で全面的な関連の中で説明せずに、ドイツとイギリス

の部分的な対立だけに帰している。そのために、世界政策を資本主義発展の法則的産物と説明せずに、逆に資本主義の立場からみても、無意味で愚かなものだ、と説明するのに汲々としている。」

「パンフレットは、植民地原住民について、彼らの権利、利害と世界政策がもたらした苦しみについて一言も述べていない。」

「パンフレットは、何度も『イギリスの輝かしい植民地政策』を語りながら、インドの周期的な飢饉や、オーストラリア原住民の絶滅や、エジプトの農民たちの背中に加えられているカバ皮の鞭については全く触れていない。」

そして九月にイエナで開かれたドイツ社会民主党大会では、植民地化された地域の住民の気持や生活の現実を考慮しない党指導部に対して、次のように主張しました。

「忘れてならないことは、モロッコでは、すでにずっと以前から原地住民に対する戦争が行われていることであって、我々は文明諸国民の間の戦争に反対すると同時に、こうした戦争に対しても反対しなければならない。」

これは、今日の言葉でいえば、「第三世界」における人々の立場をあざやかに主張したものでした。

ちょうどその頃、ルクセンブルクは党学校での講義録をまとめた『国民経済学入門』の最終章の仕上げに入っていました。この頃、彼女は恋人のコスティア・ツェトキンに宛ててほとんど毎日手紙を書いています。一九一一年十一月十六日付の手

紙の中で、次のように書いています。

「経済学の仕事をすすめています。それもまさに最終章で、帝国主義の根源の解明をしようと思っています。厳密に経済学的な立証をしていくうちに、まえまえからおかしいと思っていた『資本論』第二巻の結末のマルクスの表式にゆきつき、いまいい加減なところが次々とみえてきました。」

ルクセンブルクは、『国民経済学入門』の最後を帝国主義の理論的分析でしめくろうとしたところ、マルクスの拡大再生産表式の考え方は帝国主義を理論的に解明することができない、と考えるにいたったのです。そのために、帝国主義を解明する新しい著作に取りかかることになりました。それが『資本蓄積論』で、その動機・事情・意図を、ルクセンブルクは『資本蓄積論』の「序文」で次のように説明しています。

「この本を書く動機となつたのは、私がずっと前から出版を準備しながら、党学校での仕事や党活動に妨げられて完成に至らなかつた一般向きの国民経済学の入門書だった。

今年の一月、帝国議会選挙後に、マルクスの経済学説の解説を、せめて概略だけでも仕上げておこうとして再び取りかかったときに、私は思いがけない困難にぶつかった。資本制生産の総過程を具体的な関係とその客観的、歴史的な限界の中で十分明確に叙述することがうまくできそうにないように思われたのである。さらに深く考えてみた結果、それはたんなる叙述上の問題ではなく、理論的にはマルクスの『資本論』第二巻の内容に関連し、同時に今日の帝国主義政策とそ

の経済的根源の実際にもかかわる問題が存在しているためだ、という見解に達した。

もし私がこの問題を科学的に正確にとらえる試みに成功すれば、この仕事は純理論的な関心のほかに、帝国主義に対する我々の実践的な問いにとつても、いくらかの意味をもつものとなるうと思われる。」

五

このようにして書かれた『資本蓄積論』が本来、著者のルクセンブルクが意図したものとして初めて理解されるようになったのは、ようやく一九六〇年代に至って、それも第三世界の理論家たちによつてだったと思います。

一九七三年九月に、北イタリアのレッヂョ・エミールリアで、ローザ・ルクセンブルクについての初めての国際会議が開かれたときに、ベネズエラの経済学者アルモンド、コルドバがルクセンブルクの『資本蓄積論』を高く評価したことは大変印象的でした。コルドバは次のように述べたのです。

「『資本蓄積論』は、世界資本主義体制をトータルにとらえようとした最初の試みであつて、支配諸国の発展と従属諸国の未発展の過程が、資本主義体制の矛盾にとんだ歴史的発展過程の両側面として徹底的に理論的に追及された。」

それ以前に、チリ出身のアンドレ・グンダー・フランクも同様な見解を次のように述べていました。

「マルクス自身は、世界資本蓄積の第三段階における植民地

世界の転形を目撃するほど長生きしなかった。レーニンはこの問題に注意を払ったが、それも主として当面する政治戦略の諸問題と関連しての話にすぎなかった。やっと最近になって、低開発諸国に関する研究者や、そしてしばしば、アミンのような、低開発諸国自身の研究者が前世紀を通じる低開発世界における生産様式の転形の実証研究と理論分析に従事し始めた。

こういった状態の中で、一つだけ際立った例外として、ローザ・ルクセンブルクがいた。彼女は半世紀以上も前に、この問題にかなり注意を払い、理論的総括を試みた。彼女が剰余価値の実現と中枢の資本主義発展の継続という理論問題への関心からそうしたという事実、またこの点での彼女の理論が、レーニン以降のすべてのマルクス主義者によって根拠のないものとして拒否されたという事実は、植民地の転形についての彼女の分析そのものの重要性と有益性を減じるものではない。とりわけ、それ以後の五十年間に、彼女の分析をしのぐものはあらわれなかったからである。」（『従属的蓄積と低開発』）

『資本蓄積論』はこうして六十年代後半から七十年代にかけて、第三世界の理論家たちによって、第三世界の立場から帝国主義を分析した先駆的な仕事として高く評価されるようになりす。その理由は、フランクも指摘していますが、レーニンの帝国主義分析は帝国主義国家内部の分析で、それが支配を及ぼした周辺部の状態にまで分析が及んでいなかったのに対して、

ルクセンブルクの『資本蓄積論』は、具体的な事例を豊富に引きながら、当時の「非（半）資本制地域」——今日の「第三世界」に侵入した資本が、資源を収奪し、人々の従来の生活を破壊して、人々を隷属させて行く様相を具体的に明らかにしていたからだ、と思われす。その、第三世界の人々の心情を自分の心情とした分析・叙述の具体性が第三世界の理論家たちの心に訴えたのだと思います。

そしてそのことには、ルクセンブルク自身が差別の中で育ったユダヤ人で、しかもロシアの支配下にあった、当時のヨーロッパの中では「第三世界」ともいえるべきポーランドの出身であったということがかわっています。つまり『資本蓄積論』の引用や指摘は、ヨーロッパの中心的大国に育ったものもたなかった心と眼による引用、引例、指摘だったのです。

例えば、アフリカから移植されたアメリカ黒人への「柔かい暴力」についてのシモンズからの引用、南アフリカ、キンバリーのダイヤモンド坑山での「監獄部屋」の様相についてのブライスからの引用、奴隷制と賦役制の混合支配の下にあるエジプトの線花農場や南米のゴム農園の姿。その上ルクセンブルクは、南アフリカにおけるブーア人とイギリス政府の植民地収奪の方法の相違を指摘しながら、「ブーア人とイギリス政府は黒人たちの背の上で、何十年にもわたって争いを続けている」と、新旧両植民地主義者相互の対立をも描いていました。これはまさしく、今日の南アフリカの状態にそのままつながる問題です。

ルクセンブルクがこうした植民地支配と資本の収奪の具体的な例を豊富に引いたのは、「資本主義的蓄積は、その運動のために、その環境として非資本主義的社会構造を必要とし、それとのたえざる質料変換によって前進し、そしてこうした環境を見いだす限りでのみ存続することができるという弁証法的矛盾の中にある」という彼女のテーゼを実証するためでした。いや、むしろ彼女が手にした数多くの具体的な事例から、彼女は帝國主義というものの実相・本質を知り、その分析から、そのようなテーゼを導き出したとみるべきかもしれません。

しかし、そうした侵略、収奪、隸属の具体的な事例だけでなく、ルクセンブルクが『資本蓄積論』第三篇の「蓄積の歴史的諸条件」として指摘した自然経済や農民経済との闘争での人間と自然の破壊や、先進国が後進国に「合法的」に介入する「国際借款」の問題や、海外での植民地支配と国内での軍国主義化との関係や、軍国主義化のための間接税の役割などの問題は、古くして、しかも今日の問題でもあります。しかも彼女は、『資本蓄積論』の続篇としての『反批判』の中では、植民地本國における労働運動と社会主義政党が体制に統合されて無力化する事実をも指摘していたのです。そしてその『反批判』の末尾で、彼女は次のように述べていました。

「四〇〇年に及んだ資本の膨張は、アジア、アフリカ、アメリカ、オーストラリアにおけるあらゆる非資本制諸民族の生存と文化を不断の動乱と巨大な没落にゆだねた後に、いまやヨーロッパ自身の文明諸國民を破局の中につき落とし、その結

果は、文化の没落か社会主義生産様式への転換以外にはありえない。このような見方からすれば、帝國主義に対するプロレタリアートの立場は、資本の支配との絶対決戦とならざるをえず、その基本線はすでにあの歴史的な二者択一^{アルティメイト}によって決定されている。」

ルクセンブルクがここで述べていた「あの歴史的なオルタナティブ」とは、その後彼女が世界大戦とドイツ革命の中で、スローガンのように繰り返して警告した「社会主義か野蠻への転落か」という二者択一^{アルティメイト}でした。この「野蠻への転落」の「野蠻」とは、もとより直接には戦争による殺戮と破壊を指すものですが、『反批判』の文脈からみれば、そうした殺戮・破壊をもたらす帝國主義そのものを指していたこともまた明らかだと思われます。つまりローザ・ルクセンブルクにとっての「社会主義」とはなによりも、彼女が『資本蓄積論』に描きだして告発したような帝國主義の文明を克服したところに生まれる新しい文明社会を意味していたのです。

そして、そうした社会主義を志向していたルクセンブルクにとって、レーニンとボルシェヴィキが切り開いたロシア革命による社会主義への展望は、歴史の必然を現実化したものとして基本的には強く支持しながらも、同時に、その民主主義のありよう、人間の基本的権利と生き方についての考え方に、強い危惧を感じさせるものだったので、だからこそ彼女は、獄中であの大部の『ロシア革命論草稿』を書き残したのだと思われます。したがって、『資本蓄積論』と『ロシア革命論』は表裏一体

の関係にあり、この両極を軸にしてルクセンブルク思想の全体が成り立っているのです、これを分離してはルクセンブルク思想を全体的に理解することはできない、というのが私の考えです。

『資本蓄積論』の評価」という表題を掲げながら、その内容にあまり立ち入らないうちに時間が来てしまいましたので、それはまた別の機会にさせて頂きたいと思います。

質疑応答

浜林正夫（一橋大学） どうもありがとうございます。二つのシンポジウムの報告と『資本蓄積論』の評価など、盛りだくさんな、大変興味深いお話を頂き、相当急いで、駆け足どころか、早足で、結局、終わらせて頂いたんですが、まだ若干時間がございますので、御質問、御意見をいただきたいと思いますが、どなたかございませんでしょうか。

松岡利道（竜谷大学） ただ今の御発表ですね、ほぼルクセンブルクの『資本蓄積論』の持っている問題状況に迫っていると思います。私も専ら経済学的側面からルクセンブルクの『資本蓄積論』を見てきたわけですが、最近ずっと考えておりますのは、何故ルクセンブルクはマルクスの表式批判というような事をしようとしたのか、あるいは何故それがマルクス批判というような形になったのか、というところでですね。要するにマルクスの認識を引っ繰り返してみようという意図については、先程マルクスのテキストは完全なものじゃないとか、あるいは

カウツキーの批判というような事があるとおっしゃったわけですね。しかし何故表式批判かという、それは先程、コスティア「ツェトキンへの手紙ですね、「表式にゆきついた」というようにおっしゃいましたので、その辺に『資本蓄積論』が何故そういう形の問題設定したかという問題があると思うんです。

その点、実は私自身も問題で、まあちょっと自分で考えている事を申し上げて、それが伊藤先生のお考えに合っているかという事を伺いたいのですが、丁度一九一一年の三月といえますとヒルファディングの『金融資本論』が出まして、その後なんです。その時に『金融資本論』について書評するつもりである、と言いながら全然書評しなかったんですが、その『金融資本論』に関しては非常に「marxistische manner」という言葉使いました、これどう訳したらいいか、マルクス主義的手法でよく描かれている、「hidden」と書いてたと思いますが、マルクス主義的手法をもつてのみ描かれている。しかし問題を素通りしているというように、要するに『金融資本論』的な帝国主義理解ではだめだという事を考えていた様ですね。その後、僕これちょっと気になってるんですけども、コスティア「ツェトキンに、十一月頃だと思えますけども、「私は『資本蓄積論』で、ある思想の経済学的側面を描きたいと思った」といつている。ある思想というのは一体何なのかということとはちょっとわからない。それ以上の展開してないですね。でまあ、そういうことをちょっと考えてまして、実はルカーチとの関係なんかも考えましてですね、『資本蓄積論』には非常に批判論的な

性格が強いんじゃないか、批判理論という性格を何故ルカーチが相対性論という形で取り上げていくのかという事も関係するんですけどね。まあ僕はこの「ある思想」というものは実はドイツ・マルクスムスという、要するにドイツのマルクス主義ですね。こういう認識、要するに支配的なマルクス主義という言葉使ってますけども、支配的なマルクス主義、或いはドイツのマルクス主義、カウツキーのマルクス主義。で、こういうカウツキーのマルクス主義とは何かという、非常に早い時期にそういう問題意識を持ったということですね。ですからおっしゃるように社会改良か革命かという段階で、この帝国主義論というものが認識されてきまして、専ら恐慌論だと思えますけれども、恐慌論理解をめぐって非常に困ってるわけですけど、それ以降ですね。それに加えてドイツのマルクス主義というものが、マルクス主義の本来の展開というものはかってないんじゃないかという、要するに批判的な、批判理論の性格というものを持ったことによって、『資本蓄積論』の構成というものがある、ああいうようなものになっていったのではないかと、要するにマルクスの『資本論』自体を、全体的に見直してみようと、そういう様に考えてるわけで、先生が翻訳なさってるその手紙等々でも恐らくそういう事は書いてると思いますけど、そういう「ある思想」というものをどのように考えたらいいか。これはまあ『資本蓄積論』の思想的な読み方という事ですけど、その辺をちょっと教えて頂きたい。それだけお願いします。

伊藤 大体、松岡さんの言われたとおりだと思います。私の観点も。それで、ただルクセンブルクはそこまでマルクスを批判的に見ていたかというと、それはもうちょっと曲折していて、やっぱりカウツキーが社会民主党の中では、言わばマルクスの一種のエイジェントみたいな、スポークスマンだった。そうするとカウツキーのマルクスではもうだめだ。つまりルクセンブルクはやはりカウツキー批判という形でマルクスを生かそうとしていた。カウツキーを通してマルクスというのは、やっぱり一つの解釈学になってるわけですね。ルクセンブルクの場合は、つまりマルクスは革命思想家なんであって、解釈学になったマルクスを、カウツキーを批判する中でも一度、革命思想家としてのマルクスにしていこうとしている。ですからルクセンブルクは自分が読んでハテナ？ と思った部分は、かなり保留を付けますけれども、マルクスは本当はこうは言わなかったんじゃないかという風な疑いをもつ。ということとは、つまり今、我々はマルクスの全集いっぱい持ってますけど、当時のルクセンブルクのマルクスというのは、エンゲルス——ベルンシュタイン——カウツキーを通して出て来るわけですね。そのこの関門を通じて出て来るわけですから、これは本当にマルクスか、と絶えずルクセンブルクは見ながら読んでるんですね。しかし、テキスト・クリティックできないわけです。その関門を通過して出て来ているから、どこか削られているんじゃないか、どこか変えられているんじゃないか、ルクセンブルクは絶えずそういう疑いを持っていたと思います。そういう中で、どうし

でも承服できない部分については批判したり、あるいは修正を試みたりしている。その背後には、おっしゃるようにマルクス主義、あるいはSPDの乗り越え、あるいは批判があったと、こういう風に考えます。

保住敏彦（愛知大学） 一つお伺いしたいのは、ローザが『ザクセン労働者新聞』で、『社会経済展望』の執筆の中でいろいろ帝国主義現象を論じたという話を貴方が言ったけども、ローザの友人だったマルヒレフスキですね。マルヒレフスキは『ライプレフ・ツァイト』の中で、『ライプツヒと経営新聞』でですね、あの中で同じ様に「経済展望」を書いて、その中で帝国主義論とか独占の問題を論じてるんですね。で、特にそこでの記事をいくつか読むと、重工業とか大銀行の問題を取り扱ってまして、理論的には非常にヒルファーディングに近い話があるわけですね。で、そこらの政治路線的な、マルヒレフスキはローザと非常に近かったわけで、そういう点でマルヒレフスキの帝国主義についての見方ですね、これは、『帝国主義か社会主義か』というパンフレットが出ていますけれど、そういうものについてローザがどういう風に考えていたのか、どういう風に評価したかという風な事を、もし何かありましたらお聞きしたい。これが一つです。もう一つは一九一一年のモロッコ事件の頃にカウツキーなどは、非常に平和ボケで、ヨーロッパでは戦争は起こらんだらうという風に見ていたという風な話なんですけども、カウツキーについても一九〇〇年から一九一〇年の間についてはヨーロッパ戦争の可能性と世界戦争の可能性

と言ってます。それから一九一一年以降、カウツキーと政治的に近い立場にあるのはヒルファーディングですね。ヒルファーディングはバルカン戦争とモロッコ戦争を批判する論文の中で、やはりバルカンにおける民族問題から始まって世界戦争にと始まってゆくだろうという風な事を言ってるし、それから一九一二年のケムニッツ党大会でハーゼは帝国主義について論じるわけですけども、そこでもやはりヨーロッパ戦争の可能性ということ言ってる、それに対するSPDとしてはやはり反対運動をやらんといかんというようなことをいっているわけですね。SPDの中央と、SPDの党指導部とがヨーロッパ戦争の危機というものを見ていなかったという風な事は言えないんじゃないかという感じがするんですね。で、僕はローザとSPD指導部の違いは、その戦争の危機に対してどういう風に対応してゆくのかという点にあつて、SPD指導部は議会議長の枠でやっぱり考えているわけですね。ローザの場合はその最初から、行動にもつと出て行かんといかんという風な、そこらの対応の違いであつて、戦争の危機というものについてはSPDの指導部も、僕はかなり深刻に捉えられていたんじゃないかという感じがするんですね。以上、二点についてお伺いします。

浜林 時間がもう参っておりますが、他に御質問があれば、まとめてお答え頂けませんが、他はございませんでしようか。よろしいですか。それでは。

伊藤 まず第一点のマルヒレフスキですね。かれとルクセンブルクは十九世紀末から二十世紀初めの頃はほとんど一緒に居

りますから、資料の交換をしたり、それからあの頃マルフレスキは博士論文を書いていたんで、その資料はルクセンブルクが提供しておりますから、非常に書くものは似ています。マルフレスキがヒルファァディングに近いという事は、どういう風な根拠でおっしゃっているかわかりませんが、私はそれ程でもないように思います。それから当時は大体みんな戦争の危機を感じてはすじやないかという事です、戦争の危機という事は一般的に新聞も言っていました。あの頃、モロッコ事件からバルカン戦争へと皆言っています。ただ、じゃあ本気でそう思っていたのか。それを帝国主義戦争であって、言わば世界大戦というものがそのプロセスから必然的に生まれてくると思っていたのか。これはカウツキーもレーデブルもハーゼも、やはり回避できると考えていた。大体第二インター・ウィーン大会の開催が考えられていた訳ですから。ですから皆、集まれると思っていた。ところが戦争になると一気に全部、政府側に回っていつちゃう。雪崩を打って変わってゆく訳ですね。あの一九一四年八月の事件というものが起こっているというところ自体が、社会民主党執行部は帝国主義戦争は本当にやってくる、世界戦争がくる、という事を本気で考えていた、とは考えられない訳ですね。そういう意味では帝国主義戦争必至論というものを持っていたのはごく僅かだったと思います。

保住 ちょっと——。まず第一点のマルヒルフレスキの見解についてですけども、これは前に『帝国主義の古典的学説』という御茶の水書房から出てる、入江さんと岸野さんの編集され

た論文集の中で、私は書いたんですけど、『帝国主義か社会主義か』というマルヒルフレスキの論文ですね。これを読むと、これは帝国主義の問題を金融資本の概念を中心にしてとらえてゆく訳ね。そういう点ではローザのように資本蓄積の過程で非資本主義的な生産様式を独立に生産して越えてゆくと、いう風な再生産論から、アプローチするのは全然違うあれをやっている訳ですね。しかもさっき出てきたライブレフ・ツァイトにおける諸論文というのを読むと、これは——。

伊藤 何年ですか？

保住 これは一九〇二、三年頃から一九〇六、七年頃に、ライブレフ・ツァイトのエコノミシエ・ロングシヤルでしたか、というこの『経済展望』という枠で、これにマルヒルフレスキが書いているんですね。僕はヒルファディング自身がマルヒルフレスキから学んでるんじゃないかと思う節がある位、似てるところがあるんですね。そういう、とにかく帝国主義を捉える場に、捉え方として一つは帝国主義というものを金融資本範疇とか、あるいは独占資本範疇という、そういうものから見てゆく見方と、それともう一つは資本主義と非資本主義的生産様式の世界市場的な連関から見ていく見方とがあるわけですね。ローザは後の方を採ったわけですけども、マルヒルフレスキはポーランド出身なんですけども、それは経済理論的にもヒルファァディングに近いものを『帝国主義か社会主義か』という論文でやっている、という風なところをですね、これが一つと、それから後の方のSPDの中央派の件ですけども、これも僕は確かにヒ

ルファードイングの場合も帝国主義戦争になってしまおうと戦術の選択の余地が無くなってしまおう。従って帝国主義戦争に対して反対だと言ったのは、第二インターの中でそれを批判してるのはフランス人なんですが、フランスのバイヨンとか、そういうグループは言う訳ですね。ローザなども言うんですが、一番言うのはフランスの急進的な過激派が言う訳ですけども。それに對してヒルファードイングが、戦争になってしまおうと戒厳令状態になりますから戦術の選択の余地が無くなる、従って帝国主義戦争になってしまえばもうこれは負けなんであって、戦争になる前に戦争を起こさせない様にしないでだめだ、という風な事を論じたわけですね。それで第一次大戦が始まった時に、SPDは戦争の経緯というか、つまりこれは抽象的表現では戦時交替の関係ですけど、戦時交替の関係にもなってきたというというのは、これは普通レーニン何かも言う様に、いわゆるボルシェビキ派の人の言う様に簡単なものじゃない訳ですね。かなりカウッキーとか、ハーゼとかそういう自由な人間のグループは、これは全く戦時交替反対というんで、やってくべきだという風な事を言ってますし、それからSPDの指導部でもやはり何人かの人はスイスに逃がしてあるわけですね。それは結局、党指導部がどうしたという事もありますけども、確かに真剣に帝国主義戦争に反対したかどうかというものでもありませんけれども、同時に四十年間近い平和がヨーロッパにあったという事で、大衆の中で、戦争が起こった時に突然それをばつと持って行けば、そういう大衆的なあれが一つあったんじゃないかという感じがするわけで、単に指導部だけが何か、そこで突然何言ってるんだという様な話では僕はないと。もったこの大衆的なレベルで、戦争になった時に大衆は愛国主義とか排外主義にのめり込んでゆく、そういうその指導部がもう全然頼れなかったという、そういう問題も、社会的な事実もあるんだであるという風に考えるわけです。

伊藤 ここで議論しますと長くなりますけれども、確かに一九一四年八月、ハーゼはドイツ社会民主党の議員団長だから、最初は戦時公債反対を個人として主張しようとしていた。しかし、議員団全体の会議で少数派になった時には変えるわけですね。それからカウッキーももちろん戦争そのものには反対であった。だから一九一七年頃からスウェーデンなどを通して、新しいインターを通して意見交換ということを始めわけですけども、ただその帝国主義というものについての見方が、やはりルクセンブルクと例えばカウッキーとは、かなり違う。で、実際問題として、にもかかわらず戦争が起こってきた時にどうするかという問題はあると思いますが、その場合に大衆が先か、指導部が先かということもこれは非常に難しい問題で、ただ一九二二年一月の総選挙は、SPDは結党以来の大勝利だったんですね。票数を百万票も増やしている。一九〇七年には三百万票台、それが四百万票台で議席数が三桁になってますね。議席数が二・五倍近かったんですね。これをどう見るかということで、ルクセンブルクと党指導部はまた違う。党指導部は、だからこれは党の勝利だと喜んだのですがルクセンブルクは選

挙の結果は勝利かもしれないが、これは逆に言えば戦争に対する大衆の不安の現われではないのか、そこまで大衆は心配しているから社会民主党に票を投じた。だから言わば戦争が切迫しているという一つの証として受け取るべきだ。そういう大衆の意志として受け取るべきだと主張している。ですから大衆は戦争を欲していたんだとは、私は必らずしも言えないんじゃないか、むしろやっぱリーダーシップの責任というのは大きいんじゃないだろうかと思えます。

浜林 それでは、まだいろいろ御意見がおりかと思えますけれども、時間をすでに十分、超過をしておりますので、本日の自由論題の発表はこれで終わりたいと思います。どうもありがとうございます。(拍手)

自由論題 V

イタリア啓蒙思想のために

——ミラノからの視点——

最初にイタリア啓蒙の時代区分をしますと、始まりは、一七四八年、つまりオーストリア継承戦争がおわった年、終わりは、もちろんフランス革命がひかかるわけですが、一七九六年か九七年、つまり北イタリアをナポレオンが制圧する時期であります。思想家は、非常に便利に死んだ人がいまして、ムラトリーは一七五〇年、ピエトロ・ヴェッリが、ナポレオンのミラノ占領中、一七九七年です。ヴェッリは官僚としてナポレオンにひっぱりだされて働らくわけですが、その最中に死んでおります。十八世紀の前半は、スペイン継承戦争によって、それまで百五十年ほどイタリアを支配していたスペインの重石がとれて、そのあとの政治的な混乱のなかで、戦争がつきましてイタリアをどう分けるかという時期だったわけですから。一七四八年に勢力範囲が確定しまして、以後イタリアでは、ナポレオンの侵入まで、半世紀にわたる平和がつづきます。

〔報告〕 堀 田 誠 三
〔司会〕 永 井 義 雄

そういうなかで、十八世紀前半を総括し、時代の転換をつける書物として、ムラトリーの『公共の福祉について』が、一七四九年に、オーストリア継承戦争が終わった翌年に出ます。そのなかでは、新しい平和の時代がきて疲弊しきったイタリアをどうやって改革するかという問題意識がはっきり打ちだされておりまして、「貨幣について」というところでは、経済学的な貨幣論ではなく、新大陸からきた金銀つまり貨幣がどこにいくのかという世界的な貿易の構造をおさえています。これは、新大陸の労働力は、アフリカとの奴隷貿易によって供給されており、現地民をも酷使しているという点に言及しているということも含めて非常に適確であります。そのなかで、「昨年の和平」といっており、明らかに、四八年をもってオーストリア継承戦争がおわったということを意識し、それに触発されていきます。ムラトリーがいうのは、まず戦争の惨禍から回復しなければ

ばならないということです。たとえば、租税が重すぎる。ヨーロッパは、平時であつても、戦争体制のなかにある。その戦争のための費用を租税の形で取りあげるわけですが、これが続くならば、イタリアでは、それに耐えきれない部分も出てくるであらうという認識をしめています。そういうところからイタリアを救うために、君主とその官僚は何をなすべきかということが、『公共の福祉』のテーマであります。

ムラトリーは、君主とその手足となつてはたらく官僚の（ミニストロといつていますが）、教育の問題を取りあげます。これはつまり学問の問題であるわけですが、従来の学問体系をとりあげてゐるなかでも、たとえば数学は、十八世紀に發展してきた実学とむすびついた自然科学の基礎であるから重要なんだといひます。つまりそういう形で生産力が問題なんだということを言うわけです。学問論のなかでも、つねに出てくるのは、生産力です。そこで新しい生産力をどうやってつくっていくかということになりますが、その時に、ムラトリー自身が育つてきたような、旧来のルネッサンス的な人文主義的な伝統をうけつた文獻学および歴史学の方法では間に合わないのです。これを、はつきりかれは意識しておつたと思われまゝ。かれは学派の争いはやめよと言ひますし、自然学、論理学、形而上学を論ずる場合になりますと、かれは宗教的にはカトリックですから、形而上学は神の存在を証明するために非常に重要であるといひますが、実質的に取りあげてゐるのは、自然学のなかでも実学的な部分です。ですから、かれは、大哲学者とは何かとい

えば、靴下編機の發明者が大哲学者と呼ばれるにふさわしいといひます。実学が重要なのであつて、それをうちたてるためには、かれ自身の教養は、適していないといふことは意識しておつたと思われまゝ。ただし、それはかれが努力しなかつたといふことではなくて、かれは、奢侈をとりあつてゐるところでは、ムロンの、一七三四年に出ました『商業についての政治的論考』を評価して、経済の問題についてはそれを見よとか、ブロッジャが一七四三年に出した『租税、貨幣、公衆衛生にかんする論考』を見よといつてゐます。ムラトリーが新しい時代に対応する経済学的体系をもたなかつたことは事実ですが、こういう評価は、一七四九年ですからイタリアにおいても非常に早いし、フランスとの対比においても、かなり早い時期のものだと思ひます。『公共の福祉』はこのようなイタリアにおける時代の転換とそれを担うにたる教養と学問の質の転換を告げるという意味で、十八世紀の前半から後半への時代の変わり目を象徴する本であつて、それゆゑに「公共の福祉」という題名が、つぎの新しい世代の課題を表現するスローガンとして残されるわけだ。ムラトリーは、アルキヴィストであり、イタリアの分立体制を前提とした改革に直接タッチすることが少なかつたので、イタリア全体を視野にいれるという方向につながつて、そういう意味でも、十八世紀前半のイタリアの総括といえると思ひます。

十八世紀の後半になりますと、ぼくがお話するのはベッカリアとP・ヴェッリですが、かれらはミラノで、官僚として改

革の實際にたずさわっています。その場合、イタリア十八世紀全体がそうですが、旧来の都市国家体制は変えませんが、ミラノ公国であるとかナポリ王国であるとかいった政治的枠組を取りはずそうという考えはまだ出ませんので、ぎやくにこれらの視野は、狭くなってミラノ公国といった自分の国にかぎられ、そのなかで生産力の問題を考へるということで、経済学がとりあげられる。経済学への傾斜は、イタリア啓蒙全体に共通しているのではないかと思われませんが、それを条件づけたものは、ひとつは、イタリアは後進国であつたという要因です。これは、ムラトリも盛んに、アルプスの向こうでは、インダストリーが栄えている、それをこちらにもつてこなくてはいけないといひます。アルプスの向こうというのは、イギリス・フランス、ドイツです。ドイツもはいります。そこで發生してきた生産力というものを、いかにしてイタリアで養成するかという問題、であります。

それにはふたつの側面がありまして、ひとつは、生産力を直接になう個々の人間、もうひとつは、上からの近代化によつて、教養の質を、つまり学問をいかにして変えていくか、そして新しい学問を身につけた官僚をどうやって育てるかという課題です。前者は貧民問題という形ででてきます。貧困の程度は相当なものであつて、たとえば、貧民の売春を取りあげていますが、ムラトリは、貧民の妻が売春をしてくると、悪い病氣をひろつてきて夫にうつす、そうすると夫が働けなくなつて、これはいけないという形で、売春を、まさに生産力の問題とし

てとらえています。こういう貧民の子弟は、泥棒か乞食になるしかなく、怠惰と貧困の悪循環をたちきらなければならぬので、かれは、強制授産所をつくれともいつています。それからたとえば遊びはどうか。かれはそれをリクリエーションとして、つまり労働力の再生産という観点からとらえて見世物は大事だといひます。つまり、それを見ていい氣持になつて家へ帰ると、貧民の貧しい食事のおいしいおかずになるから大事だといふふうにいひます。あらゆる手段をつかつて、貴族から貧民にいたる人民、つまり臣民ですが、の全階層のなかに勤勉の氣風を確立しなければならぬわけです。

これは、習俗にかんするキリスト教的な哲学、つまり道徳哲学の問題であり、道徳哲学こそ諸学の頂点にたつべきであつて、学識ある者は、これには官僚がふくまれるのですが、道徳哲学を研究しなければならぬ。法学および医学は金もうけの学問であるとはつきりいわれます。ですから、この意味でも、新しい時代をになう学問として狭い意味での法学が登場する余地はなかつたので、新しい学問としては経済学が中心となるといえるのではないのでしょうか。

この点をつぎの世代は受けつぐわけで、それは、ヴェックが、われわれの時代は商業の時代なのだといったことに象徴されています。そしてムラトリが出した問題は、ひとつは、ベッカーのなかで、貧民の子弟が犯罪者となるという形でうけつがれます。この犯罪者は、処刑・逮捕・拷問という運命を目前にしながら、旧来の体制の法律は、富者を守るためのもの

だということを、はつきり宣言します。こういう主体的意志をもった犯罪者として、ベッカーリアにおいて近代的個人の萌芽が出てきます。もうひとつは、ヴェッリにおいて、ルネッサンス的な博識という教養からはなれ、新しい啓蒙的な教養を身につけた知識人となります。こういう知識人は、ヴェッリが一七六三年に出しました『幸福論』のなかで登場します。それは賢人という形で出てくるわけですが、ヴェッリの賢人は、旧来の体制のなかで位階勲等という名譽にまもられた俗物にたいするつよい嫌悪をもつ一方で、社会的に認められない自分がそういうものに反発する拠り所として、学問文芸上の栄光を、これは永続する栄光ですから、求めます。それを賢人は、みずから幸福に生きるために求めなければならないとヴェッリはいいます。たとえばかれは、セルバンテスの時代の第一の寵臣の名は、すでにわれわれの時代には伝わっておらない。しかし、ポロを着てポロ屋に住んでわずかな灯りで『ドンキホーテ』を書いたセルバンテスの名は伝わっているのだから、こういう学問文芸上の栄光を求めるべきだということです。

こういうように、イギリスとはちがつて、イタリヤでは、近代的個人はある意味で最初から挫折を運命づけられている。犯罪者は、犯罪者であることを自己否定しないかぎり、新しい社会のインダストリーを、生産力を担う主体として成立することはありません。ベッカーリアは犯罪者の言葉としてのはつきり、勇氣とインドゥストゥリアで、われわれは富者の法を否定して、自由と独立の状態へ帰るんだといっています。しかしこ

のインダストリーは、ここでわかりますように、新しい時代を担う生産力ではありえない。こういうインダストリーを生産力へ転化し、他方で新しい社会秩序を担う主体となる必要がある、つまり犯罪者ではなくなる必要があるわけです。しかし犯罪者にはそれができない、できれば犯罪者ではなくなっていますから。ですから、そういう近代的個人の萌芽を、救い出すことを、ベッカーリアは君主および官僚に求めるわけでありまして、それが刑罰制度の改革として死刑廃止という形で表現されるわけです。ヴェッリにしましても、近代的個人が、賢人であるがゆえの社会的孤がりをもったのではない。ヴェッリの賢人の場合には、いわば社会的な挫折をつうじてしか、近代的個人としての自律を獲得できないことになります。ですから、啓蒙思想そのものにロマン主義的な近代的個人の挫折という状況があつて、そして、いったん成立しかかった近代的個人が挫折するのではなくて、挫折をしながら挫折をつうじて近代的個人が成立してくるという状況があると思われまふ。

この場合に、もちろん、「公共の福祉」というスローガンがありますから、俗物の世界を軽蔑したまま放つて置くことはできません。ベッカーリアは、その俗物の世界のなかに新しい秩序を見ようとする、ヴェッリも、見ようとはするわけですが。

ヴェッリもベッカーリアもいっていますように、俗物には理性がない。つまり社会秩序を認識する理性を、かれらは俗物の世界に認めることができなかったわけで、ヴェッリなどはとくに

普通なんだ、そのことを賢人はよくよく身にしみて覚えておきなさいというのです。ですからぎやくに、かれらが感情や感覚という感性、つまり俗物の世界の原理を打ちだしたことは、旧体制にたいする意図的な否定であつたと考えられます。こういう感情や感覚の世界をどう把えるかという視点から、かれらは、美学、美的感覚の問題にとりくむので、ベッカリアでは、『文體論』、ヴェッリでは『快樂論』があります。そこでは、美的快樂、芸術的快樂が、人間の行為原理である利己心を、いかにして誘導していくかという問題として取りあつかわれます。

ヴェッリは『幸福論』のなかでは、民衆の秩序形成の可能性はあるんだということを強調します。つまり行為は、理性に支えられている場合は弱く、感情に支えられてこそ強いのであるが、そういう場合に社会性をもった感情の原理は、友情と同情^{シンパチ}として誰にでも備わっているといえます。ですから、ヴェッリは非常に反発しながら俗物の世界から、なんとかして秩序をひきだそうとしているのです。

しかし、そういう同情は、苦しんでうめいている人をみれば、誰でもその念をもつけれども、その場合に、苦しんでいる人をその状態から脱出させるか、もしくは自分が逃げていくかのどちらであるということになっています。そこで、逆にいいますと、逃げていけば同情の念はなくなってしまうわけですから、社会秩序をつくりあげる原理としては、まったく狭いところであらうとしかいえないから、道徳哲学のレヴェルで社会理論を

つくりあげることは、まず無理です。それだからこそ美的感覚でつかまえて、いつてみればいかにして苦しい真理に美という甘い砂糖をかぶせて人民に飲ませるかという形で、美的感覚の問題が出てくるわけです。この点については、ベッカリアも大體いっしょであると考えていいと思います。

ベッカリアは、文體の美によつて、どのようにして民衆教育をするかということを考えて、一七六四年から六六年にかけてヴェッリが中心となつて出された『イル・カフエ』という雑誌の、『定期刊行物について』という論説で、それを単行本より高く評価します。それは、たくさんの人に読まれる可能性が高いからで、文筆家の名譽は、感情の移ろいやすい女性にでも、こういうと女性の方には大変失礼ですが、ベッカリアがそう言っておりますから、読まれることなんだと言われます。

ベッカリアは、美をつうじた民衆教育を考えて、それが道徳哲学につながるわけですが、道徳哲学になりますと、道徳感情を重視しますが、そのとき他人の行為を見て、それについて自分が道徳的判断をくだすことは可能ですが、それをひっくりかえし、自分を客観化して自分の行為について自分が道徳的判断をくだすところのメカニズムを、つくりうとして結局つくれなかつた。ヴェッリの場合には『快樂論』で道徳哲学を構築しようとするさいになりますと、かれは、一所懸命、俗物の世界へ出ていこうとしますけれども、かえてそこでの断絶が論理的に明らかになつてきます。ヴェッリは、快樂をモラルの快樂とフィジカルな快樂に分けます。フィジカルな快樂であれば、誰

でももっているものでありますから、民衆の世界とつながります。そういうフィジカルな快楽を官能の問題として芸術へつなげる。そういう意味で、芸術がフィジカルな世界とモラルの世界を結びつける鍵になります。そういう鍵の典型は音楽ですが、音楽的な美、快感は、非常にフィジカルでリアルなものだといえます。ところがそのもつともフィジカルでリアル・実体的な音楽は、同時に具体的な形象として表現されませんから、それについての評価がもつとも分かれるというように音楽の性質をとらえるのです。そういう音楽は、社会的な実態としては、せいぜい貴族が楽しんでいたという状態ですから、つなげようとする、かえって断絶が明らかになりますし、そういう芸術の方法を世俗社会に應用すると、いかに高位高官のごきげんをとって自分を引き立ててもらおうかというところでは表現されない。最大限進みましても、ヴェッリは快楽の本質は、苦痛の急速な断絶であつて、疲れて帰つてベッドにころがつた時などを例にあげますが、沈没したと思つていた商船隊が、無事に帰つてきたと友人から知らされて喜ぶ商人の心という『ヴェニス』の商人「みたいな例もあげます。ですから、明らかに、ヴェッリはルネッサンス的な教養を抜けたそうとしながら、その限界のなかにとどまつて、そのなかから、思想的に最大限の民主化をしようとしたのだと考えられます。ベッカリアは、フィジカルな運動論的な、ホップズのなかに似た体系を考えます。かれは、快楽論で人間の行為を考えるとときに、フィジカルな原理をとることによって、民衆の世界とのつながりをつけ

ようとする点は、ヴェッリとちがいますが、結局うまくいきません。

そこで、民衆の世界をどうつかまえるかということになると、上から経済学をもつてきて、その形式的な合理性、前提をあたえて理論さえ考えれば、あとは一応できあがつてくるという形式的な合理性にこれからはいかなるをえなかつたし、形式的な合理性を基礎にしたうえで、であるからこそ、現実的には生産力の発達の可能性がなかなか認められないところにあつて、その可能性を、経済学のなかからつかんで、社会制度の改革に使おうとした、こういうふうを考えられます。この場合に、ヴェッリは、経済の実態を非常によくとらえているのですが、まったく安易といえますか、『快楽論』の最後のほうで、快苦計算は、普通の人間にはできないんだけれど、日常生活のなかでは、それを商業の行為つまり、商品と貨幣の交換という形でやっているんだということで、貨幣つまり経済学へつなげていきます。そこで、ヴェッリは、七一年の『政治経済学』にかんする省察で、貨幣的な論理をのべます。需給説で価格を説明するわけですが、価格は安いほうがいいですから、そのためには供給をふやす必要がある。そのためには、金が、資本が必要なので、貿易差額でやりなさいといっています。そうやって増えた資本が旧来のように、高利貸資本であるとか商業資本の手中にはいらずに、下のほうの普通の人民にまでいけば、一方では生産的な方面に投下されて、また資本の供給が増えると利子率が下がって、いままでは高利貸資本として死んで寄生的な性格をもつ

ていたものが、利子率の動きを媒介にして生産のほうへ出てくる。こうして全体として生産がふえ、そうすると供給が増えるから価格は下がるといふ、都合のいい理論になっています。しかし、そのメカニズムが論証されているとはいえないし、もう一方で、貨幣、貨幣といひながら、貨幣の流れの裏にある実物の循環は見えていない。ですから、国民経済の実態を実物の流れのなかでつかむという再生産論的な方向へすむ視点は抜け落ちてしまつて、その意味で、ロック以前の段階にとどまつてしまふといえます。

ベッカーは、貿易差額論批判によつてそういう段階から抜けだしてきます。貿易差額論批判については、イタリアでもよく知られていて、ヴェッリも当然知っているわけですが、ヴェッリにとつてはそれは現実的な議論とは恐らく考えられなかつたのですが、ベッカーは、国内市場の問題を、貨幣的にではなくて、国内市場での交換であれば、それを生産するのに要した労働がふたつ交換される。外国市場とであれば、国内で生産したものはひとつしか動かない、だから国内市場のほうが大事なんだといひて、生産の問題とむすびつけて貿易差額論をきりながら、未完には終りましたが、改革の理論としての経済学体系を志向していきます。またさっきのべました『文体論』でレトリックが問題とされるといったルネサンス的限界を、もちろんベッカーは持っています、ヴェッリとくらべて、それを越えて一歩踏みだす方向をしめしていたのではないかと思います。

質疑応答

永井義雄（名古屋大学） 僕はいまよくまとめられるという自信は無いのですけれども、大体、一七四八年、四九年から九六年頃までのイタリア啓蒙について、三人の思想家を通しての図式が語られたと思います。狭い都市国家ないし領邦国家という枠の中で、主として従来の意味での啓蒙が語られるということになる。一方で、近代的個人が確立されようとする。しかし、近代的個人と生産という問題、つまり同時にその個人を新しい生産力の担い手としてどう鍛えるかという問題が、はつきり出てくるわけですが、それが中途半端な形で挫折を重ねてゆく、というのが報告の趣旨だつたと思います。それにもかかわらず、例えばベッカーは、フランス、あるいはイギリスにも影響を与えていますし、それからイタリア啓蒙は遅れた啓蒙思想とばかりは言えないところがあるわけですが、そういうことも含めまして、先進国の啓蒙との違いなどに関して、ご質問を頂きたいと思っています。取り敢えずは、まずはイタリア啓蒙に内在する事柄についてご議論を頂き、それから後、他の諸国との影響関係について、質疑に入つて頂けたらというふうに考えております。無ければ広く質問して頂いていいですが、まずイタリア啓蒙思想に内在した御質問がありましたらお願いいたします。

水田 洋（名城大学） 三つ質問。一つは、近代的個人が挫折によつて成立——、何かへんな言い方をして、よくわからな

いのだけれど、そのところをもう少し説明してもらいたいと思います。その次に同じように説明不足だと思うのは、供給が増えると資本が増えるというふうに言ったけれども、供給が増えても売れなければ資本にならないわけだから、それはいいたかどうかということなのかということ。三番目は、ベッカリアのルネッサンス的限界と言ったか、ヴェッリの方だったか、そのところがちょっとよくわからない。その三つです。

堀田 最初の近代的個人の成立の仕方ですが、近代的個人の典型として捉えたものが、ベッカリアの場合には犯罪者であり、そしてヴェッリの場合には賢人であったということです。これは近代的個人そのものがホップズ的な、つまり理性と、それから戦争状態を勝ち抜き、勝ち抜きたいと最初から思うようないけば暴力的な素質をも備えた近代的個人が、暴力的な素質の方は、一方では犯罪者として成立し、理性的な側面は、それが非常に弱々しくなった形で賢人として、もう一方で成立する。こういう状態の中で分裂して成立したことそのものがつまり挫折を予感させるでしょう。犯罪者が近代的個人そのものであるということはどうしても言えないわけで、犯罪者は近代的個人の萌芽にすぎない。それから賢人であっても、それは社会的広がりや絶対持っていない。俗人は下らぬ奴だということを確認する中で、彼は自分が賢人であるということを見ずしてくるわけですから、最初から社会的なレベルで賢人が成立するということは閉ざされていて、その閉ざされているというところを自分が自覚するところが賢人の賢人たる由縁であるということ

とをヴェッリが言っているわけですから、そういう意味で挫折を通じて近代的個人が成立すると言いたいわけですね。成立するといふか、成立しかかるといふか、そういうことです。だからホップズで考えて頂くところと困るんですが。

それからその需要供給というのはつまり、ヴェッリは需要が先だと言っているわけですね。需要が先で需要を生むものが貨幣である。貨幣であるから外国貿易の貿易差額をプラスにして、そのする需要が増えるから、需要に応じて生産が増える、そこでどんどん貨幣が入ってきますと、供給がどんどん増えるというわけです。で、どうしても増えるかということはないです。そここの論理はないです。けど増えるんだと。とにかく増えるんだと。だから供給が増えて、価格が需給関係で規制されますから下がって、公共の福祉というものが、つまり皆が安い価格で物が豊富に買えるという状態が成立するんだというわけです。

それからルネッサンス的限界というのは特にヴェッリの場合ですが、彼は一見、さっきも言いましたように非常に近代的な方向へむかって快樂のつまり利己心の問題として模索するわけですが、揚句の果てに出てきたものが、処世術としては、いかにして自分より上の者におべんちゃらを言って引き立ててもらふかという問題、ルネッサンスの都市位の宮廷の中で宮廷もしくは貴族的な体質の中で位階を昇進するためにはどうするかという問題と、それと外れたところで、いわば本質的な問題として出てくる場合は、『ヴェニス商人』のような、商船隊は沈ん

だと思って、非常に悲嘆に暮れていたら、帰ってきてうれいしと、これこそ快楽の本質であるという形で出てくる。ですからこれはやっぱりルネッサンス的な利己心というものを、越えようとして越えられなかった証拠であろうというふうに思えます。

永井 ベッカリアは『文體論』がまだ、やっぱり。

堀田 ああそうですね。これはヴェリもそうですが、理性を持っているのは大体、賢人で知識人でありまして、他の俗人は理性を持たないわけです。そうして分裂して成立したうえで、ベッカリアは『文體論』で快楽の本質というものを非常に運動論的に、ホッブズ的に考えまして、外部感覚から頭の中へ振動が伝えられたのが、いかにして共鳴回路をつうじて振動によって与えられた苦通が治まるが、それが快楽であって、こういう快楽が人間の行為の基礎なんだと言いますから、そのレベルでは賢人も俗人も区別がないわけです。で、そのレベル、その運動論的なものを基礎にして、彼は上へ積み上げていってモラルにまで達しようということをしますから、思想史のいわばホッブズ段階というものを、どのようにイタリヤにおいて通過しようとするかという点で考えれば、ヴェリに比べればベッカリアの方は、ホッブズ段階を通過するということの意味というものはある意味で悟っていたんではないかと。ヴェリの場合、ホッブズ段階、そういう運動論的なものは、証明できない、そんなことに言葉を費やすのは無駄であるという。ある意味で非常に正しいことをいうわけです。けれどもそれを

言うが故に、思想史上のホッブズの段階というものをいかにして通過するかという問題は抜け落ちてしまう。だから、彼は思想の民主化というのを考えるんですけども、うまく行かずに結局はルネッサンス的限界の中に留まってそれを民主化しようとしたというふうに評価されるんじゃないかと思うわけです。

杉山忠平（東京経済大学） 司会者がお分けになったのに、無理に順応させて頂くことにします。後でもう一つ質問があるんですけど、それは後で質問します。今、水田さんが供給が増えても売れなければ資本にならないじゃないかというお話をされてまして、まさにその通りだと思いますけれども、逆に供給が増えるためには資本が増えなければなりませんのでね、一体どうしたらじゃあその前提としての資本は増えるのかということと関連して、どうもお話が、私はうまく腑におちないのですけれどもね。水田さんは厳しく、整理不十分とおっしゃいましたが、どうも報告者はまず最初に貨幣の供給をお考えになっているようです。貨幣の供給量の増加は、当然に需要を喚起し、かつ利子を下げるんだということは、いわゆる貨幣的経済学を、これはベッカリアの場合ですけれども、考えていたとみていいのかどうか。そのことは最後の結論的部分とつながるんですけども、利子が低下すれば生産力は自ずから増加するだろう、こう言っているながら、報告者に従いますとベッカリアは貨幣の増加だけを言って、それを支えるはずの実物の増加を考えていない、従ってベッカリアの経済学は全体的に言ってロック以前に戻ったと特徴付けられるであらう、と言われたように

理解しました。そう考えてもしいいとすれば、貨幣的経済理論ということと、ロック以前と性格付けられるべきだということと、報告者は、どうつながると御理解でしょうか。他の質問はまた後で。

永井 時間がありませんので、ついでにもう一つお願い致します。

杉山 それではついでにもう一つ。この次の今井報告は、後進国ロシアの啓蒙主義がナショナリズムと結び付く、ということのようです。このレジュメを拝見しますと。更にその次の安川報告も同じようにか、違っているかもしれないけれども、後進国日本の啓蒙主義がナショナリズムとどう結び付くか、その場合のナショナリズムというのはどういうものか、というお話しのです。そこでイタリアの啓蒙主義は、イタリアはロシアと、あるいは日本と違って都市国家であるので、話が微妙のようです。レジュメを拝見し、御報告を聞いていますと、ミラノがイタリアの中で先進国と言ってよろしいですか、先進国である。しかしイタリア全体としては疑いなく後進国である。そしてその後進性の克服こそが、そのイタリア啓蒙主義といった時に、ベッカリアのことだと思えますけれども、最大の問題であったと、こうありますね。その二つの絡み、つまり域内先進性と対外後進性というふうなことが、あったと思いますけれども、後のロシア及び日本の御報告と関連させようような一般的性格、後進国の啓蒙主義の一般的性格というふうなことにいくかどうか、それを教えて頂きたいと思えます。

堀田 簡単に言いますと、後の方の問題はイタリアという概念がありますので、ナショナリズムの起源というふうに評価する研究は特にイタリアの中ではありますが、そういう評価はすべきではないと思います。つまり彼等は都市国家体制というより分立体制そのものを崩そうと考えることは全くないわけですから。ナショナリズムの問題が、近代的国民国家形成の問題として出てくるのは、やっぱりナポレオンの占領以降で、これは十九世紀の問題になってくると僕は思います。特に十八世紀ではイタリアの場合に断絶は、僕ははっきりしているというふうに考えています。それからイタリアの中で先進、後進と、ヨーロッパ全体との問題なんですけれども、ミラノは、域内では、ほぼ先進であるわけです。それがどう微妙な位置を持ってるかというのですが、後進の方の、例えばナポリとかは、まだ見ておりませんので、そこところの質問には今のところはちょっとお答えできないことしか申し上げられません。それから貨幣的経済理論と言ったのはヴェッリであります。ベッカリアは貨幣的経済理論ではないというのが僕の考えであります。ベッカリアの方は、要するに貿易差額をプラスにして、どんな資本が入ってきて、貨幣が入ってきて、それを今までは外国商人と高利貸が溜め込んでいる、現実のミラノの体制は、そういう体制なんです。そういう溜め込んでいる奴を無くして下の方にまでバラ撒けば、後は資本の増加によってうまく行くということなんです。それはたぶん需要供給による価格決定論において証明されているというふうにヴェッリは考えているから、

それ以上のものをまるで考える必要はない。ただそこで生産がふえて物がふえればいいんだから、それ以上のことは考える必要はないので、だから全体として国内の実物レベルでの循環なんてことは全然考えていなかったというふうに思います。

永井 もうお一人だけお願いします。

浜林正夫（一橋大学） 一つは事実について、もし御存知ならお教えて頂きたいんですが、この時期のイタリアで本当にその犯罪人とか、貧民というのは増えていたのかどうかということなんですけれども、イギリスでは十八世紀に犯罪人が増える、貧民も増えるということがありますが、そういう状況があったのかどうか。もしあったとすれば、それはどういう原因なのかということが一つです。そのことと関連してもう一つ伺いたいのは、これは、僕は非常に大雑把に言えば、後進国の近代化というのは生産関係に手をつけないで生産力だけ高めようという傾向を持っているというふうに思っているんですけども、そういう点で今のお話し何ってますと、この三人の思想家、それぞれ、生産力、つまり技術導入による生産力は考えているけれども、生産関係、特に土地所有関係について、何かそういう言及があるのかどうかということをちょっと伺いたい。

堀田 最初の犯罪者の数ですが、そういう社会的な、実証的研究はイタリアでやられているでしょうが、ぼくは読んだことがないですけれども、十八世紀の前半は戦場になりました、軍隊が行ったり来たりするわけです。でありますから当然、犯罪人や浮浪者というものが増えていたであらうと思われま

後半になってどの程度、それがどういう推移であったかということは、今はちょっとわかりません。非常に一般的な話としてそういうことしか申し上げられないわけです。後の生産関係の問題なんです、つまり土地所有関係の問題では、大土地所有はいかんであるということとは皆、言います。これは共通して言います。生産力の問題というのは、大土地所有であると、領主が不在地主になってしまつて、吸いあげるだけであるし、農民ははじめに働かないからだめだという形で大体言うわけです。ただですね、それをどうやって救い上げていくかという論理、つまり生産関係そのものを把握する論理というものはないわけです。ヴェッリもそういうものはないです、ムラトリーの場合も、生産関係そのものを把握する論理はあんまりない。実はその生産関係を把握する論理がない、ということでは、ヴェッリの場合、土地所有は小さい方がいいとは言うんですけど、私的所有というものは大事で、それを破壊しないことが新しい社会の原理だと思つていますから、そうするとその私的所有という原理でフラットにつかまえますので、土地改革を上からやるということとはだめである。つまり所有の尊厳を侵すからいけないんだというふうにヴェッリは言う。ベッカリアの場合には、そうではなくて、所有論でいいですよ、実体的な所有と社会的な所有権というのを区別しまして、これもホッブズの的であると思いますが、所有を所有権として認めるのは社会的承認を経ているから認めなんだ、というふうにいいいます。ですからこれを引き返しますと、社会的承認を持たないような

者の場合には、土地所有そのものを変革してもいいんだ、とはいませんが、いいんだという論理に恐らくつながるだろうというふうに考えます。そしてそれをベッカリアの場合は生産力問題とも絡めて、小生産者の方が資本蓄積は早い、という問題として出していきますから、生産関係との絡みでいいにしても、ルネッサンス期的といいますが、商業資本的なものを抜けて出してゆくような方向を持っていたんじゃないか、と思います。ヴェッリはそういうものを持っていない。商業資本的な方向を否定しながら抜け出す論理がない。で、ベッカリアの場合には、それを抜け出す論理というものを、端っこくらいはつかまえてたんじゃないかなというふうに思います。

永井 時間がきましたので、まだ議論があると思いますけれども、これで討論を終らせて頂きたいと思います。後進国の啓蒙としてのイタリア啓蒙の特質が浮き彫りにされた御報告であったと思います。どうもありがとうございました。

自由論題 VI

十八世紀ロシアの啓蒙思想家ロモノソフと

ノヴィコフにおける啓蒙主義とナシヨナリズム

〔報告〕 今井義夫

〔司会〕 田村秀夫

はじめに^①

従来、わが国の社会思想史研究においてロシアの社会思想史の地位は不当に軽視されていたように思われる。とくに十八世紀ロシア啓蒙主義はわが国で出版された社会思想史の通論ではほとんど空白の部分として残されている。その主な理由は旧来の西欧中心史観による他地域への研究者の不足によるものである。しかし、十八世紀ロシアの啓蒙主義は単にロシアの近代史において重要であつただけでなく、全ヨーロッパの啓蒙運動史のなかでもその史的意義は見逃すことのできない大きなものがあつた。^{②③}

後発国としてのロシアの啓蒙思想家たちは、自国の国際的地位と民生の向上のために西欧の先進文化を貪欲に摂取すると

もに、自国の民族文化を擁護し発展させるべく努めた。ロシアの啓蒙主義思想が西欧主義的な傾向とともに強いスラヴ的ナシヨナリズムの傾向を伴うのはそのためである。

本報告ではピョートル大帝の治世（一六八二—一七二五年）からエカテリーナ二世の治世（一七四一—一七九二年）にいたる西欧化政策の影響のもとにロシアの独自の啓蒙主義思想を展開した二人の思想家、ミハイル・ヴァシリエヴィッチ・ロモノソフ（Михаил Васильевич Ломоносов, 1711-76）とニコライ・イヴァノヴィッチ・ノヴィコフ（Николай Иванович Новиков, 1741-1818）をとりあげて、彼らの啓蒙活動を紹介する。彼らの啓蒙活動の特色である啓蒙主義とナシヨナリズムの共存の例を具体的に示して、十八世紀ロシア啓蒙思想の実像を理解するための一助としたい。

一 ペテルブルク科学アカデミーの

創設とロモノソフ

ロシアの啓蒙主義はピョートル大帝の改革とともににはじまる。彼の改革は自己の絶対主義権力の確立を目ざしたもので、農奴制の強化という矛盾を伴ったが、後進的ロシアの近代化、西欧化を進めた画期的な事業であった。そのうちのひとつは、一七二五年にペテルブルクに科学アカデミーを創設したこと、ピョートルの没年の最後の仕事となった。

ピョートル大帝が科学アカデミーの設立を思い立ったのは、自ら西欧諸列強を視察したあげくのこと、その治世のかなり早い時期であったが、うち続く戦争（対スウェーデン、対トルコ）のために、その構想の実現が遅れたのである。彼がその構想を立てるに当って相談役を選んだのはドイツの啓蒙思想家ライプニッツであった。ライプニッツの死（一七二六年）の後は、その高弟クリスチャン・ヴォルフが引きついでその実現を助けた。ロシアの西欧化に当っては地理的に近いドイツからの影響が強く、科学アカデミーもその例外ではなかった。最初ヴォルフは科学アカデミーの初代総裁就任を要請されたが、これを断わり、その代り、科学アカデミーの外人スタッフの幹旋や科学アカデミー付属ギムナジアの学生のドイツ留学を受け入れるなどの協力を惜しまなかった。ピョートルとライプニッツの構想の特色は、科学アカデミーに付属のギムナジアを併設して、当初すべて外人によって占められたアカデミーの教授たちにロシ

ア子弟の教育の義務を課したことである。

ロモノソフはそのギムナジアから鉱山学の修得のためドイツに派遣され、マールブルクのヴォルフのもとで基礎教育を受けて帰国し、後には科学アカデミーで最初のロシア人化学教授となった。当時のロシアでは各種の学校は主として貴族階級の子弟のみ入学が許されていたが、ロモノソフは例外的に庶民の子であった。彼は白海沿岸に近いロシア領のミャンスカ村の出身で、父親は国有地農民であった。幼少の頃から家業を手伝い父の持舟で北海廻りの行商にも出かけた。好学心を抑え難く、十九歳の時（一七三〇年）モスクワに向けて出奔し、身分を偽ってスパスキ修道院のスラヴ・ギリシャ・ラテン学院に入学した。その後、科学アカデミー付属ギムナジアの生徒募集に際し選抜されてペテルブルクに送られ、さらに一七三六年に二人の学友とともに鉱山学の習得のためにドイツに派遣される。マールブルクのヴォルフのもとで基礎教育を受けたロモノソフは、ライプニッツとヴォルフの自然哲学を習得し、自ら微粒子論についての二つの論文³を書いてペテルブルクの科学アカデミーに送っている（一七三八～三九年）。これらの論文は物理化学の研究者としてのロモノソフにとって最初の学術的労作であった。ヴォルフはロモノソフの才能と勤勉さを高く評価したが、ロモノソフも彼を敬愛し、帰国後もその学説の紹介に努めている。ロモノソフはその後、独自に微粒子論を発展させた。その理論は今日、近代分子論の一先駆として科学史上高い評価を受けている。⁴

ドイツに留学中のロモノーソフはその目的であつた自然科学研究や鉱山学の修得以外に、ロシア文学の改革の上でも画期的な業績をあげた。彼はベテルブルク科学アカデミーにロシア語による自作の頌詩「ホーチン占領」(一七三九年)およびロシア語による作詩法を論じた「ロシア詩の規則についての書簡」(同上)を送り、彼の文名を母国で一躍高めた。それまでロシアで使われていた教会スラヴ語では西欧風の韻を踏んだ詩をつくることは難しいとされていた。トレヂャコフスキーが工夫したロシア語による作詩法をロモノーソフはさらに改良して、自らの作例をも示したのである。帰国後も彼は多くの頌詩と戯曲を創作し、また『修辭学要諦』(一七四四年)、『ロシア語文法』(一七五五年)などを著わしている。ペリンスキーによつて「ロシア文学のビョートル大帝」と呼ばれたのはそのためである。彼の詩の主題はその最初の作品「ホーチン占領」がロシア軍のトルコの要塞占領を讃えたものであつたように、その他の作品もロシア人としての愛国心を吐露したものや、啓蒙君主を讃えたものが多い。科学の効用を歌った詩もロシアの発展に科学を役立てるといふ趣旨で、ナショナルな志向を反映している。一般的に、ロモノーソフにとっては彼の學術研究も文学的創作活動もすべて祖国ロシアの発展に奉仕するという目的と不可分に結びついており、それ故に多面的にならざるを得ない。そのような志向は、チエルヌシエフスキーが指摘したようにロシアの啓蒙主義者にとつての特徴的な傾向であつたといえる。

二 ロモノーソフの啓蒙思想の特色

ロモノーソフの思想の特色を数えると次の七点を挙げることでできよう。

(一)ルネサンス人的万能 (二)理神論的傾向 (あるいは唯物論的傾向) (三)反教會的反神學的傾向 (四)科学の実用化志向 (五)民族的自負心と祖国愛 (六)庶民出身の思想家としての民衆性 (七)啓蒙絶対君主制支持。次にそれらの内容について簡単に解説したい。

(一)のルネサンス的万能人という点は、彼の活動領域が文学、歴史、美術、鉱物学、物理学、化学、数学、光学、天文学、氣象学、航空力学、航海術、經濟地理学、統計学などに及び、しかも、それぞれの領域で独創的成果を残していることから想像されよう。このような彼の活動の多面性は、当時、改革期のロシア社会が要求していたものに応えようとする彼の努力の結果ともいえる。詩人プーシキンはロモノーソフを「彼自身がわれわれの大学である」と呼んだという。しかも彼がロシアの片田舎の庶民の出身であつたことと相まって、彼の多面的才能はロシアの民衆がもっている文化的潜在能力の偉大さを示したものととして今日までロシア国民の誇りと敬愛の対象とされている。

(二)ロモノーソフの自然哲学はライブニッツやヴォルフの影響を受けている。さらに、彼はボイルの実験物理学の成果を取り入れ、自らの実験研究によつて形而上学的性格を克服してよ

り唯物論的な世界観に到達したとされる。今日、彼の「微粒子（コルプス）論」は、近代的な分子論の先駆として評価されている。彼が一七四三〜四四年に創つた自然哲学詩「神の偉大さについての朝の思索」および「偉大なる極光の時、神の偉大さについての夕べの思索」は、文学的に成功を収めただけでなく、ロシアで最初の科学的自然観を扱った作品としても歴史的な意義をもっている。

(三) ロモノソフは教会の支配力の影響が学校教育や學術研究に及ぶことに極力反対した。モスクワ大学の構想についての建白書でも、彼は大学のカリキュラムから神学を除くことを要求している。彼の諷刺詩には、ロシア正教会の僧侶の蒙昧さを批判して宗務院の怒りをかった作品「ひげ讃歌」（一七五七年）がある。科学の普及を自国の発展の原動力とみなしたロモノソフにとって、ロシア正教会の存在は否定的な意義しか持ち得なかった。

(四) ロモノソフにとつての専門研究領域は物理化学の理論研究であつたが、ピョートル改革につづく産業の近代化・技術の革新の要請に応じて科学の応用の面でも大きな成果をあげた。彼が科学的発明や改良によつて産業界に貢献した例は少ない。高価な輸入品に頼っていたモザイク原料の国産化はその一例である。そのためロモノソフは当時ロシアで最初の近代化学実験室と呼ばれた彼の実験室での研究に基づいて、多色硝子工場をペテルブルク近郊のウスチ・ルーディツァに建設し、その製品を用いて自ら各種のモザイク壁画や肖像画を製作

した。彼はこの企画を実現するに当つて自ら元老院に働きかけ、「硝子の効用についての書簡」（一七五三年）と題する自作の詩を印刷、配布して啓発に努めている。

ロモノソフがその晩年、北海經由の東インド航路の開発について提言したのも、また東南シベリア海への航路を論じたのも、ロシアの国家的発展のために科学を役立てようとする彼の意欲のあらわれであつた。

(五) ロモノソフは強い民族的自負心の持主で、ペテルブルクの科学アカデミーの外国人教授たちのロシア人への民族的偏見や差別に抗議し戦つたことで有名である。すでに助教時代の一七四三〜四四年に科学アカデミーのロシア人技術主任ナルトーフらによつて科学アカデミーをロシア人によるロシア人のための機関とせよという改革運動が起り、それに関連してロモノソフも自宅監禁の処分を受けたことがある。その後は、科学アカデミーの有力者ドイツ人歴史家G・F・ミューラーが、ロシア国家ノルマン人起源説を説いたことに反対して、ロモノソフはスラヴ人起源説を擁護し、自らもロシア史についての労作を発表している。またヴォルテールの『ピョートル大帝期のロシア帝国史』についても事実の誤りを指摘した。ロシア人にたいする西欧人の偏見や誤解と思われるものになんとしてそれを黙視しない彼の強い姿勢には、彼の自国文化への自負心が端的に示されている。

ロモノソフは一七四七年に、エリザヴェータ女帝に捧げた頌詩の中で、ロシアは自分たち自身からブラトンやニュートン

たちを生み出し得ると歌って、ロシア人の科学的才能への自信を吐露したことがある。

(六) ロモノソフはロシアの文化的発展のためにロシア人の子弟の高等教育機関をモスクワに設立することを求めた建白書を一七五四年に元老院に提出した。その建白書では学生の入学資格の上で貴族と非貴族の出身階級の差別を設けないことを前提としている。ロモノソフが今日、モスクワ大学の真の創設者であると称せられるのは以上の彼の主張に関連している。

(七) ロモノソフの政治思想は、一言でいえば啓蒙絶対君主主義者といえよう。とりわけピョートル大帝がロシアの近代化を進め、ロシアの宿敵を破り、ヨーロッパにおける国際的威信をたかめたことを高く評価して破を「祖国の父」と讃えている。彼はピョートル大帝の改革の事業を引きつぎ、推進させることを自らの課題とみなしていた。そのため一見重商主義的な産業振興策や人口増加政策、領土拡大策などを政府に建言している。

『ロシア社会思想史』の中で著者Г・В・プレハーノフはロモノソフを啓蒙主義者とみなしながら、彼の政治思想を保守主義と規定し、その原因を師のヴォルフの影響とみなしている。しかし、ピョートルの改革を支持する立場は、その後もロシアにおいては改革派を意味し、一九世紀の西欧主義者や革命的民主主義者たちにも受けつがれていったことを想起すべきであろう。ロモノソフはそのような改革者としてのピョートル

の積極的評価を作り出すのに先駆的役割を果たしたのである。ロモノソフの重商主義的提言も、国民の物質的福祉の向上という見地からなされたのであり、むしろフィジオクラートの立場に近いとみなす説も今日存在する。

しかし、農奴制については、ロモノソフはその個々の現象を批判しても、全体を制度的にとり上げて批判したことはない。(その理由についてプレハーノフは、ロモノソフの郷里に国有地農民が多く、その境遇が比較的自由であったことの影響であらうと推測している)。専制と農奴制の革命的な批判者として知られる次代の啓蒙思想家ラヂシチェフ(A. H. Radtsig, 1763-1802)は、自著『ペテルブルクからモスクワへの旅』(一七九〇年)の最終章をロモノソフの生涯と事業への讃辞に当てている。その中で、ロモノソフの政治的見解に触れて、彼が専制君主たちを讃える詩をつくったのは、時代の制約によるものであり、彼のロシア国民文化の発展に尽した功績こそ讃えらるべきだと弁護している。確かに彼の進んだ自然科学的業績にくらべてその政治・経済的見解が遅れているのは当時のロシア社会の限界であったといえよう。モスクワの啓蒙主義思想家ポソニコフ(M. T. Poshonkov, 1652-1726)も「ピョートル改革を支持し、経済改革を論じたが、農奴制の廃止を要求してはいない。専制・農奴制にたいする体制的な批判が登場するのは、次に述べるエカテリーナ二世時代の啓蒙思想家たちからである。

三 エカテリーナ二世とノヴィコフの

啓蒙出版活動

ロモノソフが主として活躍した女帝エリザヴェータの治世（一七四一—一六二年）の政府の実力者イヴァン・シュヴァーロフ（И.И.Шваров, 1727-97）は、エルヴェシユース、ヴォルテールなどフランス啓蒙思想家たちと親しく交際し、彼らの思想をロシアに導入しようと努めたが、その風潮は次のエカテリーナ二世の時代にさらに強化される。

啓蒙君主をもって任じたエカテリーナは、もともとドイツ系の女性でヴォルテールの心酔者であった。ロシアの皇室に興入れしからも、ヴォルテールやディドロと親しく文通し、フランス啓蒙主義のロシアへの導入について初めは熱心であった。彼女は自らの諷刺雑誌に匿名で執筆し、外国図書翻訳協会の設立（一七六八年）に財政援助を与えている。この協会からはフランス百科全書の抄訳やモンテスキューやヴォルテールの著作のロシア語訳などが出版されて、若い読書人に歓迎された。しかし、エカテリーナ二世は一方では農奴制の強化を行い、プガチョフの農民叛乱の原因をつくった女帝としても知られている。彼女は概してロシア人やその文化的伝統には無理解で、ロモノソフにたいしても一時（一七六三年五月）、科学アカデミーの会員から除名の処置をとっている。

エカテリーナ二世の時代に啓蒙主義的出版活動によって知られたノヴィコフは、小貴族の出身でモスクワ大学付属ギムナ

ジアの創設当初の生徒であった。エカテリーナの設けた新法典編纂委員会の書記を勤めた後、一七六九年以降出版活動にたずさわる。最初に彼が出版したのは諷刺雑誌で、当時のロシアの貴族社会の腐敗と農奴制下の地主の野蛮な風習を痛烈に批判したが、同時に支配階級のフランスかぶれ（Galomania）をも諷刺の槍玉にあげている。彼はまた前記の外国図書翻訳協会と連携しつつ自らの出版協会を設立し（一七七三年）、外国書の翻訳と出版を促進した。その出版活動は私的な市民層の協力によるもので、ロシアにおいては政府や貴族の支配から独立した民主的な出版事業のはじまりとして画期的なものであった。彼の出版物の中にはラデーシチェフの訳によるマブリの著作も含まれている。カラムジーン（H.М. Карамзин, 1766-1826）も当初彼の翻訳出版活動に協力した。ノヴィコフは諷刺雑誌でもまた外国書の出版活動でもエカテリーナのライバルであった。しかし、ノヴィコフはそのほかとくに自らの仕事としてロシア文学の普及のための出版活動を行っている。『ロシア作家歴史辞典』（一七七三年）や『古代ロシア文学選』（一七七三—一七七五年）の編集出版がそれである。ノヴィコフは西欧的な啓蒙主義とともに古いロシアの民族的文化の再評価というナショナルな事業への関心をもっていたのである。彼が一面で西欧主義者でありながら、他面ではスラヴ主義者であったという評価を受ける由縁である。

一七七九年以降、ノヴィコフはモスクワに移り、モスクワ大学の印刷局と十年間の賃借契約を結んで精力的な出版活動を

再開する。彼の出版物には経済新聞や自然科学誌などのほかに彼が加入していたマソン（フリー・メイソン）関係の出版物が含まれていた。当時、ロシアの知識人層には各国のマソンのロッジが拡がっており、多くの貴族知識人がこれに加入していた。ノヴィコフは自らの信仰問題について、「ヴォルテルと神の間」に在ると友人に記したことがあり、当時マソンのロッジに加入していた。^⑤しかし、彼の活動の本領は宗教活動よりも啓蒙出版活動にあった。そのことはソビエトの研究者が強調するだけでなく、最近の英国の研究者の指摘するところでもある。

エカテリーナ二世はブガチョーフの乱などに脅かされて次第に社会的改革に熱意を失い、さらにフランス革命への反動として啓蒙思想を敵視するに至る。革命の翌年、彼女は専制・農奴制批判の書を匿名で著したラヂーシチュフを捕えて、シベリアへの終身流刑を宣告した。さらにその二年後（一七九二年）には、ノヴィコフを捕えて、シリッセリブルク要塞監獄に監禁している。

ロシアの啓蒙主義運動は、その後専制政府のもとでの受難を繰り返えしながら、その批判精神とナショナリズムの独自の結合を深めてゆく。

むすび

十八世紀ロシア啓蒙思想の様相は複雑であり、個性的である。西欧からの啓蒙思想のロシアへの流入経路を見ると、ドイツやオランダにはじまり次いでスコットランドやイギリスやフ

ランスからと拡がってゆく。それらの思想がロシアの伝統的な文化や思想と時には拮抗し、時には融合して独自の啓蒙思想が形成される。これらの過程を具体的に確める作業は、ロシア啓蒙主義の普遍性と特殊性を明らかにするために必要であるだけでなく、その後のロシア文化やそれにつづくソビエト文化の理解にも有益である。

冒頭に述べたように、十八世紀ロシアの啓蒙思想史研究は、わが国では僅かな例を除いて多くが未着手のままである。ロモノソフとノヴィコフをめぐる本報告もまた概説的な試論の域を出ないが、研究上の空白を埋める一助となれば幸である。今後の完成を期したい。

〔注〕

(1) 本稿は一九八五年十月十二日熊本商科大学における大会報告のために準備されたものであるが、報告者の手違いで当日会場での報告の内容と違った部分もある。不手際をお詫びしたい。なお当日、報告会場では、自作の「エム・ヴェー・ロモノソフ年譜——その生涯と主要な著作」、「ロシアの啓蒙思想家ノヴィコフ略歴」および「参考文献一覧表」を配布したので、本稿ではそれらの文献の表示を省略した。文中のロモノソフの著作としては全集 M. B. Ломоносов: *Полное собрание сочинений, томов 10, АН-СР, Л.-М. 1950-59.* があつた。

(2) ソビエト科学アカデミー出版の『ソ連邦諸民族の哲学・社会・政治思想概要』第一巻（一九五六年）では、十八世紀後半のロシア啓蒙主義をフランスのそれと並ぶ当時のヨーロッパの啓蒙主義の二大中心のひとつとなしているほどである。いささか、我田引水の感を免れないが、一考に値する。Очерки по истории философии и общественно-политической мысли народов

СССР. Под ред. Г. С. Васченко и др. Изд-во АН СССР. Москва, 1956. Том I.

- (c) 「液体のなかの固体の変化に関する物理学的研究」(一七三八
年) (原題) 《Specimen physicum de transmutatione corporis
solidi in fluidum a motu fluidi praeelementis dependente》
「連結した微粒子から成る混合体の区別について」の物理学論文「
(一七三九年) 《Dissertatio physica de corporum mixtorum
differentia, quae in solaeione corpusculorum consistit, quam
exercitii gratia conscripsit Michael Lomonosov matheosus et
philosophiae studiosus, anno 1739, mense martio》
(4) に関連する研究論文は多いが、邦訳の文献としては次のものが重要である。田中表「近代原子論の形成における化学の役割」『東京工業大学学報』第二十九号、一九六五年所収。

- (5) 《Ода блаженный памяти государыне императрице Анне Иоанновне на победу над турками и татарами и на взятие Хотина 1739 года》

- (6) 《Письмо о правилах российского стихотворства》

- (7) 《Краткое руководство к риторике》

- (8) 《Российская грамматика》

- (9) В. Г. уелинский, *Добранные Философские сочинения*, том I, стр. 83.

- (10) Н. Г. Чернышевский, *Многие собрание сочинений*, том III, стр. 137, М., 1947.

- (11) ロモノソフの多岐な「ソビエト科学アカデミー付属のロモノソフ博物館(レニングラード)に展示されている彼の業績なふ」のばれる。

- (12) 前掲田中表論文参照。

Cf. Boris N. Menshutkin: *Russia's Lomonosov, Chemist, Courier, Physicist, Poet*, Princeton University Press, 1952.
ロモノソフはウォルンの物理化学理論を継承しながら、ギ

ャの物理学を学ばせようとする近代的な自然科学的理論に到達した。しかも自らの化学実験室での実験によってボイルの燃焼説、火粒子説の誤りを指摘し、質量保存の法則が化学変化の場合に成立することを証明している。ロモノソフはその後のロシアの自然科学のみでなく、ソビエト科学の先駆者となっている。

- (13) 《Грешнее размышление о божием величестве》

- (14) 《Вечернее размышление о божием величестве при случае великого северного сияния》

- (15) 《Гимн боролде》

- (16) 《Письмо о пользе стекла》

- (17) 《ДРЕВНЕЙ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ》[Замечания на диссертацию Г. Ф. Миллера "Происхождение имени и народа российского"] 1749.

- (18) Примечания [на рукопись "История российской империи при Петре Великом" вольтера 1757г.]

- (19) 《Ода на день восшествия на престол императрицы Елизаветы Петровны 1747 года》

(20) 一七五五年に創立されたモスクワ大学の創立者は、革命前はエリザベータ女帝とその寵臣イヴァン・シュヴァーロフだとされていた。シュヴァーロフは一七五〇年代のロシアの内政外政に絶大な権力を振った人物で、エルヴェジウス・ウォルテルなどフランス啓蒙思想家をはじめ西欧の文化人との交流も広く、ロシアに啓蒙主義的な政策をとり入れようと努めた。自ら学者・芸術家の保護者をもつて任じ、ロモノソフにとつても最大の庇護者であった。モスクワ大学の創立を行政的に実現したのも彼の力によるところが大きい。それにもかかわらずソビエトの学者たちは、ロモノソフこそモスクワ大学の真の創立者であったと主張する。その代表的な一人、ベリヤフスキーは、ロモノソフが一七五四年に提出したモスクワ大学創立に関する構想をシュヴァーロフが敢えて人目のつかないようにして、創立者の名誉を独占したのだと主張する。ロ

モノソフの構想はオランダの大学を範例としたブルジョア的なものでシヤールロフの貴族的構想と違つてより民主的なものであつた。M. T. Великий: *М. В. Ломоносов и основание Московского университета*. Изд. Московского университета. 1955.

- (21) 《Недальше I. К статье Петра Великого》
 - (22) Г. В. Плеханов, История русской общественной мысли, Часть III, *Сочинения*, том XXI, стр. 147.
 - (23) АН СССР, Институт экономики, *История русской экономической мысли*, Госполитиздат, М. 1955, том I, ч. I, стр. 431.
 - (24) Г. В. Плеханов: *Сочинения*, том XXI, стр. 140.
 - (25) А. Н. Разнцев: Путешествие из Петербурга в Москву, Соч., том I, стр. 379~392, "Слово о Ломоносове" 渋谷一郎訳『テテルブルクからモスクワへの旅』東洋経済新聞社、一九五八年、三〇一~三三六ページ。
 - (26) АН СССР, Институт экономики, История русской экономической Мысли, Госполитиздат, том I, ч. I, стр. 359.
 - (27) 《Опыт исторического словаря о российских писателях》
 - (28) 《Древняя российская византика》
 - (29) W. Gareth Jones, *Nikolay Novikov, Enlightener of Russia*, Cambridge University Press, 1984, p. 99.
 - (30) Cf. M. H. Ломоносов, *Новиков и Московские Математики*, Москва, 1867.
- なお、わが国では、佐々木照央氏の近年のノヴィコフ研究において彼とマノンとの関係がとりあげられている(一九八四年ロシア史研究例会会報発表)。
- (31) Г. Макаренков: *Николай Новиков и русское просвещение XVIII века*, Л.-М. 1952.
 - (32) W. Gareth Jones, op. cit. p. 164.

質疑応答

田村秀夫(中央大学) 先程の堀田会員のイタリアと比較して、ただいま井さんからロシアの啓蒙主義についてお話を伺いました。大変有益な年表とかビブリオを書いて下さっていますし、また楽しく聞けるように写真を回覧するという細かい気配りをして頂きました。経歴の紹介のレジюмеの中で、ノヴィコフの略歴をさつきちょっと見ておりましたら、ノヴィコフが引退して、つまり本当は大学の出版所との契約が延長できなくて、彼が引退した一七八九年であります、その年、実は出版の中心地の一つだったペテルブルクでは、ロシアで最初のトマス・モアの『ユートピア』の翻訳が出版されます。これは後進国の啓蒙を反映しまして、フランスのルソーによる『ユートピア』のフランス語訳を底本にして、ロシア語訳が始めて出版されたのですが、その『ユートピア』に副題がついています。『楽しいと同じ位有益な黄金の小著』、というのです。ただいまはそういうものを伺ったような感じもします。堀田会員のイタリアのものと比較しまして、生産力的な問題が両方共通の足場になったようにすけれども、先程の御質問で明らかになったようなナショナリズムの問題が、イタリアには無くて、ロシアの方にはみられる。しかし今井会員の御報告を伺っている限りでは、イタリアにあった近代的個人の問題は、どうもあまり出てきていなかったように思います。この点については、会場におられる啓蒙の先進国であるフランスやイギリスの十八世紀の専門

の皆様で討論していつて、今日午前のいわばミニ・シンポジウムである啓蒙思想の問題を發展できればと期待しております。どうぞ会場から自由な御質問、あるいは御意見を頂きたいと思っています。

堀田誠三(日本福祉大学) 先程、お話の中でロシアの人民が劣等ではないというお話と、今一番最後に言われた全体のヨーロッパの問題に関わりますが、つまりロモノソフには、文芸共和国という概念がありますが、それがあったのか無かったのかということと、あるならば自分がその中の一員であるというふうに考えていたのかそうじゃないのか、という問題を、かなりロシアの場合は皆留学して行くわけですが、その留学体験というものと結びつくのか、つかないのかという点も含めて教えて頂ければ有難いのですが。

今井 文芸の何でしょうか？

堀田 文芸共和国という概念です。フランスがたぶん元じゃないかと思いますが、つまり知識人の一種の共同体があるんだという考えです。それはヨーロッパ全体を結ぶ共同体があるという考えなんです。

今井 はい。ロモノソフは、先程申しましたように、ピョートル大帝がスウェーデンとの十年戦、あるいはトルコの侵出と戦って、ようやく脆弱なモスクワ帝国をヨーロッパの一つの強大な帝国にした時代の影響が強く出ていまして、国家の独立、民族の自立というように関心が強く向いておりまして、先程、司会の田村先生から御指摘のあった個人の自立(リ

ーチノス)の問題ということは、十九世紀のロシアでは御存知の通り、ゲルツェン、ペリンスキー、ラヴロフなどにとつて、社会性の問題と並んで最大の問題となります。しかし、十八世紀前半までは民族的な独立、文化的自立というようなことに関心が強くて、先程の御質問の文芸共和国というような超民族的発想はまだ見られません。その後、十八世紀後半のカラムジーンにはその初期に近いものがありました。同時代のノヴィコフの場合も民族主義的傾向があると同時に、個人主義や国際的志向が見られます。当時フリーメイソンに彼は入っているのです。ロシアではマソンと呼ばれていたのですが、フリーメイソンはある意味で、私の思うには、その役割は国際的な知識人の国境を越えた連帯ということで、ロシアでも当時、大変流行した現象なのです。ノヴィコフはそこで宗教的活動を展開したというのが一つの通説になっていましたけれども、ソ連のみでなく最近ケンブリッジで出たW・G・ジョーンズという人の研究では、その啓蒙出版活動からしても、やはりノヴィコフは宗教者であるよりも啓蒙主義者だったとされています。ただ当時、ノヴィコフ自身が、ヴォルテルと神の間を動揺しているということを告白したことがあります。彼には啓蒙主義的理性ともう一つ神への信仰が並存しています。しかし、信仰的な意味以上に、彼の場合は当時イギリスやドイツやスウェーデンから入ってくるマソン、すなわちフリーメイソンのロッジに所属することによって、国境を越えた知的な交流をすることができたことの意味が大きかったようです。エカテリーナ二世が

彼を処罰した主な原因は、彼がフリーメイソンの会員であったことで、これは彼女がそこに反権力的、反ロシア的な国際的連帯ということを感じつけて危険視したわけです。啓蒙運動についてもそうですが、フリーメイソンについても、エカテリーナが専制君主という権力者の観点から、これを抑えたというのが真相のようです。お尋ねの文芸共和国という問題になりますと、ノヴィコフの場合に比べてロモノソフには、そういう国境を越えた連帯を感じていたということとは少ないようです。

田村 他にどなたか。

今井 もう一つ付け加えさせて頂きます。今の御質問にも関係しますが、例えばアメリカのマーク・ラーエフ教授は十八世紀のロシア啓蒙思想研究のアメリカの権威で、近年コロンビア大学を退任されましたが、最近「ロシアの十八世紀は十七世紀か」というテーマのディスカッションを雑誌に発表しました。そこで十八世紀のロシア啓蒙思想を論じているのですが、ラーエフに言わせるとロシアの啓蒙思想というのは、普通のヨーロッパの啓蒙思想とかなり違うものです。違うところの一つは、啓蒙思想が、先程も言いました様に、まずドイツから入ってきてることです。ロモノソフもやはりドイツやオランダからの影響を受けています。その後、彼の後継者達、ノヴィコフやラジシチェフとか、その他の人達、デスニッキーやトレチャコフ、及びコゼリスキー等は、十八世紀の後半からスコットランドやイギリス、フランスの啓蒙思想の影響を受けるという風に西欧の啓蒙思想の流入経路がその発生の順と逆なのです。

そして内容的にも各種の思想の混合といえます。ラーエフ教授は、そのような西欧との違いを強調したのです。

ロモノソフに例をとると、ライプニッツのモナド論の影響を強く受けて自らの世界観と学説を創りましたが、後にニュートンの『プリンピキア』などがロシアに入ってくるとその理解に苦勞しています。アメリカの研究者でヴァレンチン・ボスという人がいまして、『ニュートンとロシア』（一九七二年）というロシアの自然科学史的な研究書を書いています。その中で「ロモノソフと光学」という章を設けています。ロモノソフはライプニッツ的な单子論を学んで物質論を展開したのですが、ライプニッツと対立するニュートンの万有引力論にはなかなか馴染めなかったようです。それはオカルトだとさえ言っている初めは非難するのですが、やがてロモノソフ独自の知的旺盛さでニュートンの学説を吸収しようと非常な努力をする。つまりロシアには先にドイツ的なライプニッツ・ヴォルフ哲学が入っているために、イギリスから後に入ってきた異質的な科学原理を理解し、総合させるために独自の工夫をこらしている。概してロモノソフは自らの専門の科学理論において、その出発点でヨーロッパ的影響を受けつつ、ロシア独自のものを創り出そうとしているのです。本日の報告では彼の啓蒙主義の特色についてお話ししましたが、自然科学研究の面でロモノソフの業績を論ずることができませんでした。しかし、それがむしろロモノソフ研究の主流でありまして、ロモノソフの全集、十巻の大半が自然科学関係なのです。だから、当然のことかと

思います。

田村 多少、時間がありますがどなたか。

今井 今日はこの機会を与えて頂きまして大変感謝しております。日本ではこういうテーマの報告はまだ僅かです。私事になり恐縮ですが、ひと度、日本を出ますとロシア思想史研究というのはかなり人気がありまして、この会に引き続いて私はインディアナ大学とワシントンのソ連東欧研究・世界大会で、関連した報告を予定しています。欧米の学界ではたくさんの方が共通の問題として討議する可能性がありますので余り感じないことですが、日本の学界のことを言いますと、まだ何となくロシアというのは後進国であり、孤立した国であるというふうに印象付けられているようです。ところがソ連の学界では、十八世紀ロシアをフランスと並ぶ当時の啓蒙思想の二大中心地の一つとみなしていることは既に報告の中でも申し上げました。それにはそれなりの理由があったのです。

最近、中央大学の山中隆次先生のお勧めで『社会思想史講義』（一九八五年）という本の中に、ようやくロシアのことを書かせて頂いたのですが、それでも紙面の制約から十九世紀のロシア社会主義についてのみという限定があつて、遂にロシア啓蒙思想家としてのロモノソフ、ノヴィコフは割愛致しました。そういうわけで、今後何か折がありましたら、こういう機会を利用して頂きまして、ロシア社会思想の問題点をもう少しはっきりとさせていきたいと願っております。前の田村先生の『社会思想事典』（一九八二年）にも執筆致しましたが、そ

の際には城塚先生から批評をいただきました。その中でロシアのことが採り上げられていることが事典の利点だという趣旨のことを書いておられました。そういう評価は、最近見られるようになったことです。ヨーロッパやアメリカに比べますと、やはり日本のロシア研究は大変遅れているという感じが致します。今後とも微力ですが、社会思想研究の中でロシア、とりわけその啓蒙思想の紹介に努力したいと思っています。よろしく願ひ致します。

田村 どうもありがとうございました。予定時間が大分、超過しておりますので、ここで時間調整をさせて頂いて、イタリア、ロシアに続いて、日本（バトン・タッチしたい）と思います。

日本の近代と福沢諭吉の啓蒙思想

はじめに

最初にひとつお断わりしたいのですが、レジューメの第二パラグラフで、「日本の社会の現状は、いま一度、初期啓蒙段階の福沢の思想を根底から洗いなお」す「必要」性を示唆しているとか、あるいは、服部之総の言葉を借りて、福沢は今なお「研究されなければならない」存在であるとか書いてありますが、その意味は、今回の報告でその洗いなおしの成果を私が報告するとか、今後とも私が福沢研究を続けますという意志表明の意味で書いたのではないということです。

事実から言っても、私は十五年前に福沢研究を『日本近代教育の思想構造』（新評論）にとりまとめて以来、一度、六年前に増補版用に少し福沢にかかわりをもっただけで、福沢研究とはすっかりご無沙汰しており、目下のところは、部落問題の教育

〔報告〕 安川 寿之輔
〔司会〕 水田 珠枝

史的研究とか、十五年戦争期の日本人の思想形成の研究にかかわっています。したがって、今回の報告も、今日の〈自由論題〉を後進国の啓蒙思想で揃えようという学会の幹事会の意向で、無理に報告にひき出されたというのが実情であります。

ただ、そうした事情はありながら、悪い癖で、報告する以上は、報告の存在意義を明らかにしなければと考えて、レジューメに先程指摘したようなことをつい書いてしまったわけです。書いた以上は、それが一体どういう意味においてであるかということ、今日の報告の導入として、しばらく話させていただきます。中味は、目下研究している十五年戦争期の日本の社会の思想と福沢のつながりということです。

今年、家永三郎『戦争責任』（岩波書店）と並んで、日本社会の戦争責任問題についての著作（『東京裁判から戦後責任の思想へ』有信堂）をまとめた大沼保昭さんが、太平洋戦争について、こ

う言っています。この戦争は、日本が「アジアの盟主」として欧米列強と肩を並べようという、脱亜入欧信仰に基づく無限上昇志向のためみない歩みの一環であり、近代日本の軌跡の行きつくところであった。」(傍点—安川、以下同様)と。大沼さんの指摘自身はごく常識的な把握ですが、それを私のように福沢の思想一般につなげて、十五年戦争期の日本の社会思想に福沢の思想が余りにも多く生き続けていると指摘しますと、「まさか」と受ける方の方が多くいるかと思えます。例えば、羽仁五郎は、あふれるばかりの読みこみによって、軍国日本の思想と福沢のそれが如何に違うかを描きだしたことで(『白石・論吉』岩波書店)、よく知られています。

しかし、私はもちろんその「まさか」の方を考えています。一つは、小松茂夫が十五年戦争期の日本人の政治意識の最大の問題点として、この時代には、労働者だけでなく知識人迄が「国家」の本質、起源、存在理由への問いを欠如していたという衝撃的な事実をかつて明らかにしました(『思想』第四一〇号)。私自身も近く活字になる本(『十五年戦争と教育』新日本出版社)で、十五年戦争期の戦没学生遺稿集『きけわだつみのこえ』その他の手記を本格的に分析してみても、同じ事実を否応なしに確認せざるをえませんでした。この(『国家』の本質、起源、存在理由)への問いの欠如という一九三〇年代日本の問題が、福沢の初期啓蒙の代表作『学問のすすめ』に始まることは、今日の報告でくわしく論及します。

以下、十五年戦争期の支配的イデオロギーと福沢におけるそ

の原型と考えられるものを簡単に列挙してみます。「満蒙は我國の生命線」という虚偽イデオロギーの福沢における原型は、「日本島……の防禦線……は必ず朝鮮地方たるべきや疑を容れず」(『全集』⑩一七七ページ)であり、「八紘一字」とか「大東亜共栄圏」思想は、福沢の「亜細亞東方の保護は我責任なり」(⑥一八六ページ)という日本「盟主」論になります。また、福沢が日本のブルジョアジーの「道徳の標準」と主張し続けた「報国尽忠」は、そのまま近衛内閣の「国民精神総動員」運動の三大スローガンの一つに再生しています。

さらに、福沢の天皇制ナショナリズム、つまり「帝室の尊嚴は開闢以来同一様にして、今後千万年も同一様たる可し。是れ即ち我帝室の帝室たる所以なり。」殊に一般臣民の帝室に忠誠なるは世界に其類を見ざる所にして、苟も帝室の爲めとあらば生命尚ほ且つ惜むものなし。況や財産に於てをや」(⑤二四九ページ、⑥六八三ページ)、あるいは福沢の(『天皇の軍隊』構想、つまり日本兵士は皆天皇の「御馬前に討死の覚悟を以て」「帝室の爲に進退し、帝室の爲に生死する」(④六四三ページ、⑤二九六ページ)ものであるという構想が十五年戦争期迄そのまま生き残っていることは、明らかであります。

最後に、日清戦争で獲得した台湾の「植民地」経営について、福沢が「土人の如きは眼中に認めず、一切の殖産興業を日本人の手に経営して大に富源を開発す可し。」「苟も反抗の形迹を顕はしたる輩は一人も余さず誅戮して醜類」を「殲滅」す可しという主張(⑩二六九、四七七ページ)を見ると、私はつい南

京アトロシティ、南京大虐殺を思い浮べます。もちろんこの場合は、私の勝手な読みこみであり、福沢は大虐殺の時のような婦女暴行、強姦迄を勧めているわけではありません。しかし、抵抗する醜い輩は一人残らず殺しつくせという福沢のアジア人蔑視の姿勢と非情な植民地支配の方式は、目をおおわしめるものがあります。

ただ、以上のような指摘に対しては、初期の啓蒙期の福沢とのつながりなら問題は別だが、民権運動を契機に「挫折」あるいは「保守化」したと言われる後期の福沢の言論と十五年戦争期の思想を対比するのは酷であるという意見はありうろと思えます。また、さきの大沼さんの指摘のように、十五年戦争期を日本の近代化の軌跡の必然的な延長と考える人も、多くの方が、その軌跡は一八八〇年代に「自由民権運動」が敗北して、大日本帝国憲法Ⅱ教育勅語体制に帰着していく時期以降の日本のことしか一般に考えていないという問題があります。

そこで、今日の報告はもともと啓蒙思想家としての福沢の報告が求められていますので、報告はあくまで日本の啓蒙期の最後と考えられている一八七七（明治十）年迄の福沢論吉に限定して（もちろんその場合も十五年戦争期の日本の思想の原型を福沢にさぐるという課題意識はおろさないまま）、具体的な考察を始めたいと思います。

一 福沢の「自然権」思想と国家論の関係

福沢の啓蒙思想にとって最大の問題は、かれの自然権思想と

国家論との関係であります。

最初に一番のポイントを申しあげますと、福沢には自然権、天賦人権の考えはあるが、その自然権を保障・擁護するために政府あるいは国家が存在するという視点が決定的に弱いということです。この私の把握は丸山真男さんの把握と正面から対立しますが、それについては、丸山さんの把握が読みこみにもとづく、いかに無理な把握であるかを私の著書（前篇補論）で詳しく論証していますので、ここでは触れないことにします。

福沢の自然権は、『学問のすすめ』第二編でかれが「其権理通義とは、人々其命を重んじ、其身代所持の物を守り、其面目名誉を大切にすることの大義なり。」という、生命・私有財産・面目名誉の「人権宣言」をしていることで、よく知られています。もっとも、この人権宣言の内容自身もフランスの人権宣言やアメリカの独立宣言と対比すると、さっそく沢山の問題が出てきます。例えば、二つの宣言にある「自由」と「圧制への抵抗」の自然権が欠落していることに加えて、逆に両宣言にはない「面目名誉」が最も重要な人権と把握されているのは、一体どういう意味をもつかが問題になります。

しかし、ここではやはり一番のポイントに焦点を絞って話を進めます。福沢が自然権の保障・擁護こそが政府あるいは国家の存在理由であるという欧米の思想を知っていたことは、まず明白な事実です。つまり、彼は『西洋事情』初編（一八六六年）でアメリカ独立宣言を翻訳して、「人間に政府を立る所以は、此通義（動かす可からざるの通義）を固くするため」であると

いう考えを正しく紹介していますし、四年後の『西洋事情』第二編でも同じ思想を紹介しています。

問題は、欧米社会の紹介書ではその思想を明示しながら、その二年後、廢藩置縣を契機として、自らの思想にもとづく積極的な啓蒙にのりだした福沢が、なぜその考えをおしだして行かないかということであります。その理由は『文明論之概略』を分析対象にして、すぐ考察するとして、その前に『学問のすすめ』第三編の有名な定式へ「一身独立して一国独立する」にもとづいて、国家の存在理由の欠落という重要な事実を確認しておきます。なぜなら、この定式は「民権」の確立の上にのみ「国権」の確立も可能になるという意味の主張であると永年にわたる解釈され、福沢研究史上、これほど勝手な読みこみの行なわれた言葉はないという事情があるからです。

ただし、これについても既に私の著書（前篇第一章、第二章）で詳しく論証していますし、この点は、オーバーな言い方をすると、本屋の店頭で十分間だけでも直接『すすめ』第三編のその部分をのぞいていただければ納得いただける程度のひどい読みこみですので、ここでは結論だけ申しあげます。

定式へ「一身独立して一国独立する」は、国家の存在理由を問わないまま、福沢が「一国独立」の課題をアプリオリな前提的課題と措定して、その課題を達成するための方策として、「一身独立」の必要性を一方的に主張した定式であります。したがって、この国家独立にむけての彼の「一身独立」の中味は、先行研究のような「民権の確立」などという意味ではおよそな

く、「国のためには財を失ふのみならず、一命をも抛て惜むに足ら」ない「報国の大義」の気風のことであります。

丸山真男さんは、私と対立する把握の今一つの根拠として、『すすめ』に社会契約思想が見られることをあげています。しかし、『すすめ』の社会契約説なるものに問題のあることは、さすがにひろく知れています。福沢のそれは、一八七三（明治六）年の段階で日本の人民は「専制の政府」（③五〇ページ）のものですでに社会契約を実現しているという無理な飛躍、つまり虚偽を前提にして、かれは、明治政府にたいする実質的な抵抗権ぬきの一方的な服従と自発的な納税の義務を説いたものであり、それを象徴するのが、人民は「国法は不正不便なりと雖ども」これを遵守しなければならず、政府が戦争を始めようと外国とどんな条約を結ぼうとも、「政府の政に關係なき者は決して其事を評議す可らず」という主張であります。

つぎに、『すすめ』がこのように自然権の擁護や「民権の確立」と無関係にひたすら「一国独立」「報国の大義」の主張に傾斜していった理由を把握するためには、福沢が『すすめ』諸編の刊行と並行して執筆・刊行した、かれの歴史観・社会観を体系化した著作である、『すすめ』とならぶ啓蒙期福沢の代表作『文明論之概略』を考察しなければなりません。

同書において、欧米先進資本主義諸国による中国・印度・ペルシャ等への植民地支配が、「欧人の触るる処にてよく其本国の権義と利益とを全ふして真の独立を保つものありや。……欧人の触るる所は恰も土地の生力を絶ち、草も木も其成長を遂るこ

と能はず、甚しきは其人種を殲すに至るものあり」という。「其処置の無情残酷なる実云ふに忍びざる」現状を告発した福沢は、このような弱肉強食、マイト・イズ・ライトの支配する「外国交際」においては、「一視同仁四海兄弟の大義と報国尽忠建國独立の大義とは互に相戾て相容れざる」以上、「外国人に対して、其交際に天地の公道を頼にする」ことは「迂闊も亦甚し」と指摘する。

したがって福沢は、こうした国際関係の現状分析にもとづいて、「我國の文明の度は今正に自國の独立を保たんがためのみ。故に國の独立は目的なり、國民の文明は此目的に達するの術なり」という、日本の近代化に関する当面の基本的な綱領的課題を提起したのである。「斯の如く、結局の目的を自國の独立に定め」た以上は、「今の人間万事を鎔解して一に帰せしめ、悉皆これを彼の目的に達するの術」にせよという『概略』の福沢の主張が、『すすめ』のさきの定式へ一身独立して一國独立するの内幕（論理構成）をそのまま裏づけていることは明らかといえます。

しかしさらに踏みこんで福沢は、『概略』終章において、この「自國の独立」達成のための「文明の方便」として、「國体論の頑固なる」ものや「彼の暗殺攘夷の輩」も「一片の報國心」をもっているのであり、同様にして、「忠臣義士の論」も「儒者の論も仏者の論」も「君臣の義、先祖の由緒、上下の名分、本末の差別等の如き」もので、すべて國家の獨立達成のための有効な人間やイデオロギーとして利用すればよいと大膽

に主張したのであります。

この終章の福沢の立論は、体系的な歴史観・社会観の著述としての『概略』の国際関係の現状分析をふまえた真面目な、しかし従来の啓蒙期福沢のつくられたイメージとはおよそ整合しない提言であります。そこで従来は、たとえば丸山さんがそうであるように、啓蒙期福沢の国際関係認識は基本的に自然法的な國家平等の国際社会観であったが、『概略』のそれは、マイト・イズ・ライトの国際社会観への過渡期の性格をもつという苦しい（無理な）解釈が出されています。しかし、幕末以来の福沢の基本的な国際関係認識は、マイト・イズ・ライトであります。そのことを確認しておきます。

啓蒙期福沢の自然法的国際社会観の根拠とされているのは、「唐人往来」と『すすめ』第三編の記述です。草稿にとどまった「唐人往来」は、福沢自身が断わっているように、一八六五（慶応元）年に攘夷論に対抗して、「江戸中の爺婆を開國に口説き落さん」ために書いたものであり、当然そのために國家平等の「天地の公道」を強調したバイアスをもつものであります。また、『すすめ』第三編については、岡義武も指摘したように、「維新以来日が浅い当時において国内になお残存していた攘夷的思想への戒め」という「对症下药の見地から」、福沢が國家平等説や自然法的国際社会観による国際関係の平等的「側面」を強調したものと把握するのが自然です。そのことは半年後に書いた同じ『すすめ』第十二編の草稿（その内容を『概略』終章にゆずったために遺稿にとどまった、と推測され

ている)が強烈なマイト・イズ・ライトの国際関係認識であることをにも示唆されているのであります。

幕末以来の福沢の国際関係認識の道のりを簡単に辿ってみます。一八六〇年から六七年にかけての三回の外国行きの途次、香港・シンガポール・セイロン・スエズなどにおいて、先進諸国による「傍若無人」の植民地支配の非情さを驚きをもって目撃したことについては、彼は後年くりかえし記述しています。しかし、それは後年の発言であるための当然のバイアスをもつと考えられるので割引くとして、幕末当時の彼の記述・発言に即して見ておきます。一八六八年『西洋事情』外編において、福沢は、「各国自立して其本国を守り其所領の地を失はざるは、多くは兵力の然らしむる所なり。」と書き、「万国公法」の建前や「国力の平均」の現実があつても、「各国交際」の実情は、「今日に至るまで尚は往古夷民の互に匹夫の勇を争ひしものに異ならず。」「各国政府の不正強暴を制して全くこれを止む可きの方術あることなし。是即ち天下に戦争の止まざる所以なり。」という明確なマイト・イズ・ライトの国際社会観を提示しています。ロンドン滞在中の福沢は、この認識をふまえて、中津藩の有力者宛の手紙で「先づ当今の急務は富国強兵に御座候。富国強兵の本は人物を養育すること専務に存候。」と書き送るわけであります。

次に啓蒙期福沢をみます。『概略』より一年以上前に書いた『すすめ』第十二編草稿では、「舌に藉^{たす}くに軍艦を以てし、筆に次ぐに鉄砲を以てし、暗に兵力の端を示し事を成し、遂に我

国を第二の印度に陥れんとするの目論見ならん。万国公法は何処にあるや。……公法は歐羅巴各国の公法にて、東洋に在ては一毫の働をも為さず。」という強烈なマイト・イズ・ライトの国際社会観を表明し、福沢は自由貿易と内地雑居への反対論を書いています。『概略』がマイト・イズ・ライトの国際観への過渡期であるという丸山さんの把握は、一年以上前のこの草稿の存在一つによつても、その無理は明らかであります。

以上のように、幕末以来の国際関係をふまえていたからこそ、福沢が『すすめ』において一国独立を当面の至上課題と把握していたことは、「結局我輩の目的は我邦のナショナリチを保護するの赤心のみ」という一八七四年の馬場辰猪宛の手紙や、二年後の「学者安心論」で、学者は「区々たる政府の政」は度外視して、至難の「外国交際」・国家独立の課題にとりくめと主張していることにも明らかであります。

至上課題としての「一国独立」を福沢が自然権の擁護や民権確立の課題とぎり離して把握していただけでなく、その一国独立達成のためには、国体論から儒教・仏教のイデオロギー迄動員していいのだと、ほかならぬ『概略』で主張していたことを見落さなければ、啓蒙期の福沢のナショナリズムが、当然ながらデモクラシーの原理と結びついた下からの思想として組み立てられたものでなく、国権主義的なナショナリズムにとどまざるをえなかったことが十分予想されるわけであります。

事実、啓蒙期の福沢は、『すすめ』初編では、「誰か本国の富強を祈らざる者あらん、……是即ち人たる者の常の情なり」と

とらえるだけで、同年の『董蒙教草』でも、それが「天然の情」と言うだけであり、その愛国心は、「誰か故郷を思わざる」という郷土愛的愛国心を一歩も出ていなかったものであります。

そして逆に、啓蒙期以後の福沢がくりかえし日本のブルジョアの「道徳の標準」と主張する「報国尽忠」は、「君に忠を尽すは人臣の当然」という前提のもとで、啓蒙期の場合においてもすでに、一八六七年「或云隨筆」、七二年『董蒙教草』、七五年『概略』において、三度にわたって登場しているものであります。この事実とは、同じ時期に「親に孝行は当然のことなり。」「父母の心宣しからずして無理をいふとも、子たる者はこれに堪へ忍びて尚も孝行を尽さざるべからず。」と主張していることとあわせて、啓蒙期福沢のとらえなおしのために、大要注目してよい問題であります。

ところで、ここ迄話してきて、誤解は生じていないと思いますが、私の福沢把握の真意が理解出来ず、未だにアレルギー反応を示す方がいますので、念のために申しえます。私は、啓蒙期の福沢が自然権の擁護や民権の確立と切れたところで、「一国独立」を至上課題にしたこと、その結果として、ナショナリズムも下からのものとしては不十分なものにとどまったという事実を明らかにして、その報告をしているのであって、それとをとかく批判しているわけではないのです。そして、福沢の偉大さは、彼自身もそうした自分の近代化の綱領的課題は不十分なものであり、今後さらに発展的に組みかえていかなければならないものであるという見解を明確に表明している点であるとい

う、福沢の名誉にかかわる重要な事実も明らかにしているのであります。

ところがこれ迄の福沢惚れ、「福沢いかれ派」の研究者たちは、福沢の偉大さを示しているこの本人の重要な自覚と将来への組みかえの意向表明には全くのように注意を払わず、つまり福沢自身の意向や見解に反して、啓蒙期の福沢がすでに政府あるいは国家の存在理由を自然権の擁護に求めているとか、国民主義的なナショナリズムを主張していた、と勝手に把握しているので、それは「いかれ」ぶりの論証にはなっても、事実にも福沢の意向にも反していますよ、と私は指摘しているだけのこととあります。思想史研究である限りは、やはり「歴史離れをするにはあまりに謙虚」(丸山真男)な対象への徹底的な内在化を怠ることは許されないこととあります。

『概略』終章で、「国の独立は目的なり、今の我文明は此目に達するの術なり。」という日本の近代化の当面の基本綱領を提起した直後に、福沢は、「此今の字は特に意ありて用ひたるものなれば、学者等閑に看過する勿れ。」と断わっていた。つまりかれは、その近代化の基本方針は、「一視同仁四海兄弟の大義と報国尽忠建国独立の大義とは、互に相戻て相容れざる」という「今の世界の有様を察して、今の日本のためを謀り、今の日本の急に應じて脱き出したるもの」であるという制約をもっていることを明確に自覚していたのであります(今日の時点から見ても、初期の福沢が至上課題とした「一国独立」路線自体は、不平等条約からの脱却と独立の確保という防衛的

な意味において、積極的な課題設定であつたと考えられます。

福沢が「一国独立」至上路線をあくまで当面の限定的な課題であるとあえて断つたのは、彼には、ほんらい「外国に対して自国の独立を謀るが如きは、固より文明論の中に於て瑣々たる一箇条に過ぎ」ないという正当な文明観、歴史観があつたからであります。さらに晩年の考え（理論的予見）も紹介すると、福沢は遠い将来における天皇制の消滅どころか、国家の消滅するユートピアも展望しています。そういう人類史の「永遠高尚の極」「人間智徳の極度」の展望は別にありうることを十分念頭においた上で、福沢は、『概略』において「今の我文明と云ひしは文明の本旨には非ず、先づ事の初歩として自国の独立を謀り、其他は之を第二步に遺して、他日為す所あらんとするの趣意なり」と書いていたのであります。

したがって、福沢の思想を評価する場合の最大のポイントとは、このように、日本の近代化路線をめぐる啓蒙期の自分の綱領的課題の限界を見事に自覚していた福沢が、それ以後の思想の歩みにおいて、初期の不十分な論理をどう組みかえていくことによって、歴史の課題（民衆の期待）に応えていったのか、それとも、自覚的に「第二步に遺し」ていた「文明の本旨」追求の課題を結局放置して、民衆の期待を裏切つていったのか、という点であります。しかし、その解答が今回の報告の範囲をこえることは言うまでもありません。

二 福沢啓蒙思想のその他の問題点

以上、福沢啓蒙思想の最大の問題点の報告に時間を取りすぎましたので、かれの啓蒙思想のその他の問題点と思われるものについては、三点にだけ限って、簡単に報告します。

一つは、宗教論です。啓蒙期の宗教論は、一般に宗教を理性とのつながりにおいて再構成しようとする理神論の姿をとりますが、福沢の宗教論はそれと明確に異なります。「人間世界を支配するものは情と理と相半するもの」（『徳教之説』⑨）、「七分の情に三分の理」（ただし「馬鹿と片輪」の「下流群民」は「情」だけの存在）などと、「情」と「理」を切り離したうえで福沢は、「情」の世界を、次第に拡大しながら、（自らは信じない）宗教をもつばらこの「情」の世界とのかかわりでとらえる方向にのめりこんでいき、百篇をこす熱心な宗教振興論を書いたことで知られています。この福沢の宗教（振興）論の基本的な骨格が、すでに啓蒙期から見られるという問題です。

「国権可分の説」⑩において、「八年前の王政維新」は「人民」が「暴政府を倒して全権を得たる」フランス革命同様の「大騒乱」であつた、という特異な維新観を提示した福沢は、人民について、「其人民は、所謂水飲百姓、人力車挽の類なる可しと雖ども……何ぞ独り無智の小民を頼むことをせん。」と書いて、『すすめ』初編からわずか三年後、『概略』刊行直後の一八七五年六月のこの論文において、民衆一般の啓蒙への絶望感を次のように表明した。「百姓車挽の学問を進めて其氣力の

生ずるを待つは、杉苗を植へて帆柱を求めるが如し。法外なる望ならずや」。

このように人民の「独立の氣力」啓蒙路線への絶望を自ら表明した福沢は、それと見事に照応するかたちで、翌年、初めて「宗教の必用なるを論ず」(19)という宗教必要論を説きます。宗教は「理窟に適はずとも……慥に功能あらば之を善とし……地蔵様と云ひ、阿弥陀様と云ひ、何様蚊様と、八百万の神仏……愚にもせよ、……苟も美事を成すあれば之を如何ぞ功能なしと云ふ可けんや。……今の世の中に宗教は不徳を防ぐ為めの犬猫の如し。一日も人間世界に欠く可らざるものなり。」という主張がそれであります。

この後、自由民権運動に対抗する姿勢を強めていった福沢は、「馬鹿と片輪に宗教、丁度よき取合せならん」という、人民「独立の氣力」啓蒙路線にかわる「馬鹿と片輪」の宗教教化路線の泥沼にはいりこんで行くのであります。

二つ目は教育論です。もともと啓蒙は、蒙をひらくという性格からいって、人間形成に教育の役割を過度に重視するという傾向をもっています。しかし福沢の場合は、なぜかれがその積極的啓蒙を、ほかならぬ『学問のすすめ』つまり教育の勧めによつて開始したのかということが問われる必要があります。また、かれが、その民衆啓蒙と並んで、慶應義塾の教育者・経営者として生涯を送るという広狭二重の意味で教育者であったのはなぜかということも、日本の近代化そのものの特質の反映として、問題になりえます。同じ問題であります。後には福沢

自身が教育によつて立身出世が出来るなどという考えは「事物の因果を転倒した」世間知らずの教育家の論理でしかない」と批判をするのに、福沢の『すすめ』はなぜその教育による立身出世を主張したのか、しかも、その世間知らずの教育家の論理を展開した『すすめ』がなぜ爆発的に迎えられたのか、などということと自体が大変興味ある問題であります。しかし、今は福沢の展開した啓蒙期の教育論の特徴だけに言及することにしめます。

第一の特徴は、国家の存在理由としての自然権の擁護という視点が弱かった事実に対応して、欧米先進国の場合と異なり、福沢には、教育を児童や国民の権利として把握する視点が全くありません。福沢の公教育論は逆に、「人を罰するの権」利をもつのと同様に政府が「人を教育せしめる権」利をもっているものであり、「仮令ひとの身に苦楚疼痛を覚へしむるとも」、この国民への教育の強制は「必ず之を行はざる可らず」という典型的な強制義務教育論であります。

国民の教育権の視点を欠如したことに対応する福沢の教育論の第二の特徴は、「学問・教育の独立」「教育の自由」の主張が一貫して微弱であったということです。それが啓蒙期からの福沢の特質であったことは、一八七〇年や七二年の「学校之説」その他の論説によつて確認することができます。つまりそれは、「官の学校」でも「私立の塾」でも教育の内容や方法に差異はないのだから、私学の方が(国の)教育費が安くて済むではないかという主張であります。また、「政治の規範に文学(学

問の章——安川」を繋ぐべからず」という福沢の「文学の独立」論も、「文学を以て政治を籠絡すべからず」、学者に「妄に国政を是非せしめず」という主張とワンセットとなっていたことを見落してはなりません。

福沢啓蒙思想の最後の問題点は、かれの歴史的現実主義の発想であります。

「苟も思想を将来の進捗に及ぼすものは、空理を輕忽に看過す可らざるなり。」と言って、思想（空理）の社会進歩にはたす積極の意味を承認していた福沢は、それにもかかわらず、多くの場合、「現在の有様に於て便宜なる者を以て暫く正理とす」、「本来無きものを造るは、既に有るものを利用するに若かず」、「政治の変更は国民の風俗習慣の変更するに従ふべきもの」という歴史的現実主義、現状追隨主義の道を歩んでいきます。啓蒙期の福沢におけるこの歴史的現実主義の道のりを確認しておくことにします。

一八七一年の廃藩置県を大歓迎しながらも、福沢が同年、士族の禄のとりあげに反対の建言書⁽²⁰⁾を書いたのは、「文明」推進の担い手とかが考える「ミッツルカラッス」がなお自生的な階級として維新当初の日本には形成されておらず、「方今日本の文明は士族の手に在り」という認識にもとづく福沢の消極的な対応といえます。

また、すでに見た『概略』終章における「自国の独立」達成のためには、国体論、忠臣義士の論、儒者の論、仏者の論、君臣の義などの封建的なイデオロギ―も総動員・総利用しなければ

ばならないという福沢の大胆な主張が、この歴史的現実主義の典型であることは、明らかであります。

一八七五年から七八年という啓蒙期の最後の時期（以降も含む）に書かれた「覚書」⁽²¹⁾には、天皇制についての対照的な考えが書かれていて、その一方の論が福沢が共和主義者であったことの論拠に使われたこともあります。しかし、『概略』で「立君の国に於て君主を奉尊し、行政の権を此君に付するは、固より事理の当然」と書き、また、同じ「覚書」で「日本の人心は、正に国王の聖徳を信じ……先生を信じ、……親方を信ずるの時代なり。」と書いた福沢にとっては、天皇の存在自体は、初期啓蒙期からの自明の前提であります。

しかしまた福沢は、同じ『概略』において、「然るに我國の人民は數百年の間、天子あるを知らず」という封建時代の歴史的事情から、維新後「新に王室を慕ふの至情を造り、之をして真に赤子の如くならしめんとするは、……頗る難きこと」であるという妥当な判断を提示していたのであります。ところが、そうした妥当な判断を一方にもちながら、『概略』以降の福沢は、ひたすら「一国独立」「富国強兵」を呼号するばかりで、その基礎としての「民権」確立の課題に背をむけ、「他日為す所あらん」と自ら公約した「文明の本旨」の課題の追求を放置したまま、激動の自由民権運動期をすごしたのであり、その当然のつけとして、福沢は、自分のかつての妥当な判断をかなぐり捨てて、「新に王室を慕ふの至情」をつくり出すという「頗る難きこと」に自らとりくむはかなくなっていたのであります。

す。

その後の思想家福沢が「我帝室」を「日本人民の精神を收攬するの中心」にすえるという絶対主義天皇制構築の先頭に立っていく道のりは、かれの歴史的現実主義による日本の近代化路線をめぐる最大の選択の一つであったと考えられます。

質疑応答

水田珠枝（名古屋経済大学） どうも大変ホレミクな御報告で。まず十五年戦争期の思想的原型として福沢を押さえ、その上で、問題を、一八七七年までの福沢論吉に限定し、そしてその当時の日本の状況のなかで、福沢は、西欧的な自然法思想の影響を受けながら、国際関係を弱肉強食の一つと捉え、一国の独立を（至上課題とした）こうした文脈の延長線上に日中戦争があった、という御見解であったと思います。福沢自身についても、さきほどのイタリア、ロシアの思想との関係についても、討論して頂きたいと思いますが、時間がそうたくさんございませんので、どなたでも御自由に御発言頂きたいと思っています。

堀田誠三（日本福祉大学） 自然権思想の、生命、財産、名誉という三つのなかで、特に名誉についておうかがいします。生命、財産の二つと、名誉との関係、つまりどれが一番重いのかということ、それから名誉が、福沢の中でどういう原理として捉えられているのか、具体的な原理の内容を教えてください。

安川 具体的な例で申しあげますと、辞書の『言海』の出版

記念会に福沢が招待された時に、伊藤博文よりも自分が末席に置かれたので彼は激怒して、『言海』という学術図書の出版の席に政治家が自分よりも上座に置かれるとはなにぞだ、これはすつきりしないといっている。そういうのが彼の「面目名誉」です。面目と他の人権とがどういう関係にあるかということとは、「施政」に無関係な「面目名誉」が「官尊民卑」の風習への抵抗として最も重要であると主張していること以外は、ちょっと今すぐは答えられません。

伊藤成彦（中央大学） 安川さんのおっしゃった福沢像というのは、私は大体、賛成なんです。福沢の実像、つまり「民主主義者」福沢、〈偉大な啓蒙思想家〉福沢という像が、ずっと戦後も伝えられてきた、それが本当なのかということを問い直して行かなくてはならないという中で、福沢の実像をお出しになったと思うんです。しかし、今度は逆にですね。例えばそういう福沢が、『学問のすすめ』によって、あるいは『学問のすすめ』以前からの三田での演説会なんかによって、植木枝盛の民主主義思想を触発してゆくとか、そういう形で福沢の持っていた平等の観念が、福沢を超えて行く人達を創り出して来るのではないだろうか、ということ。あるいは福沢を読み込み過ぎたと言われます羽仁五郎にしましても、丸山真男にしましても、羽仁五郎の「論吉論」、丸山さんの「福沢論」が戦後の民主主義に与えてきた影響ですね。これをどう考えたらいいんだろうか。そういう意味で私は、「福沢論」というのは非常に複雑なんじゃないかと思うんですが、いかがでしょうか。

安川 それは、歴史研究とは何か、という大きな問題にもなるのではないかと思うんです。おっしゃるように、例えば植木枝盛は、「天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らず」という言葉に触発されて、人間平等の考えに目覚めていくわけです。福沢と言えはこの「天は人の上に人を造らず」という言葉が紹介されるんですけれども、私はまず、あの言葉が、「……と言えり。」という伝聞で結ばれているのは何故かと言うことを、問題にします。福沢は、たくさん翻訳を下敷として使いつながら、それを自説として書いていくわけで、その旨を断わっている場合もありますが、自分の思想として消化して紹介する場合は、当然、自分の言葉として述べていく。にもかかわらず、ここでは何故「……と言えり」という伝聞態の表現をしたのか。それは、正確にはアメリカ独立宣言にヒントを得たと言われていますが、『すすめ』の冒頭を自説の宣言としてではなく、消極的な伝聞でしか表現しなかったことに私はこだわっています。

小松茂夫も指摘しているように、福沢の著述は、例えば「天は人の上に人を造らず」というラディカルな冒頭で始まりながら、内容はその冒頭と整合しないという場合が大変多くあります。だから、私は、「天は人の上に云々」というのは『学問のすすめ』全体の論議を集約する言葉ではない代表と考えています。それに類することは、福沢の場合、たくさんあるんです。

つぎは、それを読んだ読者が、それによって刺激されたり目覚める事例、あるいは羽仁五郎や丸山真男が、福沢を多様に読

みこんでいくことをどう考えるかという問題です。もつともその論法でいくと、右よりの人物、例えば佐藤栄作のような保守的な人達も、参議院選挙の時に、いかに「明治」の日本人が国家意識が強かったかという例証として、『すすめ』の福沢の文脈を乗り越えて、乗り越えてかまふ正しく継承してかは別として（笑）、使っていくわけです。

だから、思想史研究としては、福沢自身がどういう意味でそれを書いているかということの解明、つまりまずどうしても対象への内在化という作業をやらなければいけないと思うんです。その言葉が、本来、著者が使っている意味を離れて、歴史に於て一定の前向きや後向きの役割りを果たすということはありうる。しかし、だからといって、その言葉がそういう役割りを果たしたから、福沢の言葉は進歩的だったんだとか、保守的だったんだという解釈をするのには、明らかに無理があるんじゃないでしょうか。思想の内容・論理と、その思想の役割、読まれ方とは、研究上明確に区別されなければならないと思います。

鈴木 正（名古屋経済大学） 安川さんの福沢像というのは、福沢の半面を出すという点では、なる程そういうことをいろいろ書いているんだなということがわかるんだけど、それを広げて行くんですね、中江兆民だって天皇のことについて、「貴き故に貴き存在だ」と書いているんだし、先程福沢先生が偉いと言って佐藤栄作がくるように、例えば田中正造の所には中曽根だってくるんでね。だから私は、福沢を否定的に、というかそ

の消極的な側面を強調するということの意味を問題にしたい。

こういうふうならわかります。こういう点もありますよというふうに教えて下さるのならば、わかります。けれども、安川さんの、どういうモチーフで構成される福沢像かなということになるとわからないから、その点をお聞きしたいということです。逆に言うそうですね。丸山や羽仁五郎が福沢を読み込んだというわけですが、私は読み込むには読み込むだけの論理的拠り所があると思うんですね。その拠り所を、ただ間違っているというふうに言われるので、まあ、そうですかでもいいんですが、私はそんな単純なものではないような気がするんです。だから、それをもすくい上げるような形でないと、ただ別の面がありますよということだけになるんじゃないかと。

それからもう一つ、私は、福沢に対して樽井藤吉を非常に注目するんです。前にアジア的市民性を持った人物の何人かを「アジア経済研究所」で書いた時に、私は樽井藤吉を書いたんですが、樽井藤吉は、福沢の脱亜論に対してまさに合邦論ですね。アジア連帯論で。スケールから言ったら樽井藤吉というのは小さいんですけど、その点だけに關しては、私は非常に重要な意義を持っている存在だと思うんです。これでもですね。最後はやっぱ排外主義的な方に行っちゃうんですね、だから明治という時代状況の中で、確かに今から見たらひどいことを言っているんですが、それをもう少し立体的につなげるような立論が聞きたいという注文なんです。

それから、ちょっと印象批評ですので、これは答えて頂かな

くてもいいけど、安川先生というのは、福沢という、明治時代に日本の問題について答案を書いた者に対して、またそれを研究する学生の答案に対して、非常に厳しい先生ですね。ものすごく厳しい読みと丁寧な読みですね、違う面を、こういう点もあるから減点、こういう点もあるから減点、という印象を受けて聞きました。以上です。

安川 どうも。自分の印象批評まで聞かせてもらうことができてありがたうございました(笑)。やはり基本的に噛み合わないなと思ったのですが。というのは、どうして福沢の半面を書くのかとおっしゃいましたけれども、私は、福沢の思想の全体像の基本を出しているというふうに考えているのです。だから私のどこに無理があるかという形で反論を出さない限りは、半面だと言われても、それは私は半面とは考えてないということなのです。具体的に、例えば中江兆民について私はほとんど知識はありませんが、兆民の場合は「個人、目的なり、国家、手段なり」という、私が今日、一番問題にした点においては、基本的人権の擁護を基本に据えています。民権運動の、植木枝盛にしても兆民にしてもいろいろ問題があると言われながら、その点では福沢とは際立った違いを持っていたんじゃないかというふうに私は押さえているわけです。ですから、やはり中江兆民と同じというふうにはとても答えられない。

それから、読み込むについては読み込む拠り所の論理があるはずだという点、私もそう思っている。余分なことまで言っちゃうと、私が福沢研究に入った動機は、「戦後民主主義世代」

の幼時からの福沢のイメージがあつて、ちょっとした事情ではじめて『学問のすゝめ』を直接読む機会があつて、イメージとのズレに衝撃をうけたからです。私が尊敬する丸山さん、そびえるような存在で、いっぱい教えられてきた、そういう人物の福沢解釈が、私が読んだ内容とあまりにも違うので、そんなことではないはずだ、誤つて批判しては失礼だから、『すゝめ』以外の著作も確かめてみようということで、思いがけず福沢に深入りすることになったというのが、私の個人的な動機です。読み込む場合にはそれなりに読み込みを可能にするだけの論拠があるはずです。そうした読み込みの論拠が見られないままに、文字通り勝手に読み込んでいる事を私は批判しているのです。つまり、軍部批判や戦後民主主義の定着のために人が福沢を勝手に解釈する事はありません、思想史研究の読み込みの許容範囲の逸脱は許されないと云つてゐるのです。

それから、樽井藤吉だつて最後はひどいことを言つてゐるというふうな、まあお互いに年を取るとボケるというふうなことで、福沢を問題にしているのではないんです。今日敢えて自分で禁欲的に一八七七年までの福沢に限定したのは、福沢の生涯の発言、著述を使つたら、何とでも言えるように言われるように、極左から極右にまでだつて理論構成できるぐらいである。それがまた元来、日本の思想の一つの特徴かなと複雑な思いをもつてゐるわけですが、そういうことでなくて、従来、少なくとも初期啓蒙においての福沢は、文字どおり国民主義的なナショナリズムだとか、民権の確立のための国家論の構成だというふ

うに捉えられてきた、その捉え方そのものに無理があるんじゃないかということを言おうとしたんです。後期の言論で福沢の思想の評価を云々言おうとしているんではありません。

水田 もし慶応義塾大学の方で、一言ございましたら(笑)。もしございましたら、他の方どうぞ。

城塚 登(東京大学) 大変、知的な関心を触発する発言をして頂きましてありがとうございます。先程ロシアの啓蒙というわけでロモノソフの御紹介を頂き、そこでこの啓蒙思想の特質として、六つ程、挙げて頂きました。その中で例えば唯物論的な科学思想とか、あるいは実用的学問への志向とか、あるいは民族的な自己主張、啓蒙君主への期待とか、そういうところはどれも福沢とかなり重なるところがある。すると、決定的に違うものは何なんだろうということになります。一つは先程、庶民性というような問題が出てきたわけですが、その点、福沢の場合は庶民を軽蔑しているというふうなこともおっしゃいました。それと連関すると思うんですが、ロモノソフの場合は反教會的な傾向を持っていたと。つまり啓蒙思想というのは迷信の打破とか、あるいはそういう反宗教的なものを一般に持っていると思うんですけれども、福沢の場合、先程御紹介頂いたのは、庶民が無知だから、それを導くために宗教を利用する、という御紹介だったと思うんですね。そうすると福沢自身は宗教に対してどういう態度を持っていたのか。それから迷信の打破というようなことは、恐らく私の読んだ限りでも随分出てきたように思うんですけれど、そういうものとどう関わ

るのか。その点、お聞きしたいと思います。

安川 無神論者みたいだと言いましたが、個人の信念(思想)としては無神論であるが、思想家としてはやはり宗教を否定しないという姿勢をおしていることで、おもしろい話があるので、簡単にいいます。お宮「参り」に出かけて行つて、福沢は懐から金を出して、御賽銭は入れる。しかし、手を合わせない。何故かと学生が尋ねると、バカ言え、俺は日頃、神なんて存在しないと云っているじゃないか、但し神社、仏閣を保護しなければいけないという(笑)宗教振興論について、百を超す論文を書いているじゃないか。お寺やお宮が壊れて無くなったら困るから、御賽銭を出したんだ、という見事な「思想」の使いわけをやっています。

山本晴義(大阪経済大学) 鈴木正さんと安川さんとの折衷みたいになるんですけども。僕は、福沢論吉というのは、本来的には、民主主義というカテゴリーからは、国際的な視点から見ても、ずれているんじゃないかと。つまり、むしろ自由主義である。この自由主義というのは、例えばカントに対する新カント主義とか、ヘーゲルに対する新ヘーゲル主義というような意味を持っているわけです。

それに対して兆民の場合は、はっきりと民主主義である。ということ、ルソーとつながる、あるいはルソーよりもデイドロにつながる感じがするんです。そういうことから見てまいりますと、今、安川さんは分けられたわけですけども、大体、明六社の場合、多かれ少なかれ、民間であるかどうかは

別にして、結局ずっと適者生存という方向にずれて行く、日本の場合にはそれが宿命的にあつたんじゃないかと。加藤弘之なんか間違っていたというようなことを途中で言うわけですけども、実質的には、論理的にはそう途中で坐折するとか、あるいは対立するというような形のものではないんじゃないかというような気がするんです。その点について。

安川 私は福沢以外の人物については、ほとんど学習しておりませんので、申し訳けないのですが、明六社の啓蒙思想家の中での福沢については、申し上げられません。

水田 それでは時間になりましたので、討論はこれで終わります。どうもありがとうございました。(拍手)

「ロッシャーとクニース」における理解論

奥 田 隆 男

一 はじめに

一九〇三年にその第一部が發表されたマックス・ウェーバーの「ロッシャーとクニース」^①は、一九世紀末から二〇世紀初頭のドイツにおける人間科学の方法をめぐる論争に対するウェーバーの解答の試みの端緒をなすものであった。一九世紀後半における自然科学の興隆を背景に、自然科学の方法の人間科学への導入を主張する自然主義ないし実証主義と呼ばれる潮流と、それに対して人間科学の独自性を強調する潮流との対立が、この論争の基調をなしていた。ただし人間科学の独自性を主張する立場は、決して統一されていたわけではない。大きく言つて、そこには二つの方向があった。一つはドローゼンやディルタイに代表される方向である。彼らは自然科学の方法論的特質を「説明」Erklärenに、彼らが精神科学と呼ぶ人間科学のそ

れを「理解」Verstehenに見ている。もう一つの方向は、ヴィンデルバントとリッカートによって代表される。彼らによれば、概念構成の相違が自然科学と、リッカートの命名に従うならば文化科学と呼ばれる人間科学の相違を決定する。すなわち、自然科学は対象の法則性の探究を旨指して概念構成を行なうのに対して、文化科学は何よりも対象の個性の探究を旨指した概念構成を行なうのである（リッカートの謂うところの一般化的認識と個性化的認識）。ドローゼンやディルタイの精神科学と、ヴィンデルバント及びリッカートの文化科学の相違は、しかし単なる方法論上のものではない。むしろその根底には、自然とは異なる存在としての人間の「生」の全体的把握を旨指す志向と、認識の妥当性は対象の模写の程度如何にかかわるとする自然主義的認識論を打破するために、認識主観の構成機能に着目していこうとする新カント派的志向との相違がひそんで

いた。

「ロッシヤーとクニース」はその標題からもわかるように、国民経済学の方法論の再検討という意図をもって書き始められている。しかし今述べたような論争状況を背景にして、人間科学全般の方法論にまで議論は広げられることになった。とりわけ、一九〇五年と翌一九〇六年に発表された第二部と第三部においては、ディルタイの精神科学論の鍵をなす概念とも言うべき「理解」概念の検討にその多くの部分が費されている。ウェーバー自身は、すでに第一部の冒頭近くで一般化的認識と個性化的認識に関するリッカートの命題を紹介していることからわかるように、さしあたりはリッカートの論理的な科学区分を前提にしている。しかし彼はリッカートとは異なり、理解概念による人間科学の基礎づけの可能性を必ずしも否定していたわけではない。むしろ後年彼独自の社会学概念が、理解社会学という形で結実したことを考えるならば、「ロッシヤーとクニース」における理解概念の検討は、理解社会学という方法意識の形成のための準備作業であったとすら見なければならぬだろう。この作業は理解の重要性を強調した幾人かの論者に対するボレミックという形で遂行されている。したがって、ウェーバー自身の理解概念を把握するためには、これらの論者との比較は欠かせないだろう。そこで、「ロッシヤーとクニース」での扱いの順序に従って、ミュンスターベルクとジンメルから見ていくことにしたい。

(一) Max Weber, Roscher und Knieps, in: *Schmollers Jahr-*

buch, 27, 1903, 29, 1905, 30, 1906, auch in: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4. Aufl., Tübingen 1973 (以下 *WL* と略記)。松井善親訳『ロッシヤーとクニース』(一)・(二) 未来社 一九五五年。

(2) 代表的な論争の一つとして、たとえば九〇年代後半の歴史学におけるランプレヒト論争を挙げるのがよい。

(c) Johann Gustav Droysen, Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft, in: *Historische Zeitschrift* 9, 1863; Wilhelm Dilthey, *Einführung in die Geisteswissenschaften*, 1883, auch in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 7, Göttingen 1973, 日本英一・上田武訳『精神科学批判序説』(上)。(下) 以文社 一九七九年・一九八一年。

(4) Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, Straßburg 1894; Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1896-1902。

(5) 「ロッシュ、ゴームおよびカントが構成した認識主観の血管を流れているのはなまの血液ではなく、たんなる思惟活動としての理性の薄められた液にすぎない」とし、自らは、たんに思惟するだけではなく感じもし意欲しもある存在としての人間、全体的人間を研究の根柢に据えると主張するディルタイはその一例である。W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Göttingen 1973, S. X 以下, 日本・上田前掲訳書(上) 一三三頁。

(9) この立場を最も鮮明に表わしたものがこの H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Freiburg 1892。

(7) *WL*, S. 3ff.; 松井訳『ニーヴェーグ』。

(8) *WL*, S. 12 Anm. 1; 松井訳『ニーヴェーグ』。

(6) ここでミュンスターベルク、ジンメル、ゴッテルにしばしば触れてみることにしたい。ウェーバーが検討した理解概念の全領域がこの三者ではほぼカバーできるように思われるからである。ウェーバーはディルタイの名を挙げているが、立ち入った検討は意図

的に避けてゐる。WZ, S. 91 Anm. 2) 松井訳「四五ページ」。

二 ミュンスターベルクの主観化科学論

ミュンスターベルクはその『心理学綱要』^①において、主観化科学と客観化科学という科学区分を提唱しているが、この区分の根底には、学的認識以前の体験世界についての独自の把握がある。したがってまずこの点について触れておかなければならない。

ミュンスターベルクによれば、直接体験ないし純粹経験においては世界は私の「根源的自我」*ursprüngliches Ich* ないし「生き生きとした自我」*aktuelles Ich* ないし「態度をとる主観」*stehungnehmendes Subjekt* と関係したものととして現われ、またこの関係によって實在性を獲得する。他者との関係がこの世界のあり方の原型を示してくれる。

「あらゆる實在が生きたとした自我との関係に基づいているこの真の世界において、人々もまた私たちの眼前に現われる。彼らは動き、声を発し、身ぶりを行なう。しかし彼らが身ぶりや言葉によって示すものは、私たちにとっては視覚対象でもなければ聴覚対象でもない。それは私たちが受け入れるか拒絶するかしなければならぬ要求であり、承認するか否定するかしなければならぬ主張なのである。」^②

私の周囲にある物の世界も同様である。体験世界においては物も単に存在するもの、言いかえれば単なる知覚対象ではない。物もまた意欲され選択される対象である。つまり物的環境

も他者同様に私の生き生きとした自我にとつての価値・目的・手段の世界に属する。^③ 体験世界とは価値の世界、目的論の支配する世界なのである。そこでは存在 *Sein* ではなくて妥当 *Gelten* が、受動的な知覚ではなく能動的な体験が、単なる物理的存在や心理的存在ではなく態度をとる主観とそれに関係づけられた対象がある。^④ 「主観化」*Subjektivierung* とは、世界をこのこの態度をとる主観・生き生きとした自我に関係づける作用であり、その基本的なカテゴリーが理解と評価である。これに対し「客観化」*Objektivierung* とは、生き生きとした自我と世界との結びつきを断ち切り、世界を価値的品格を喪失した単なる存在として見つめる作用を意味する。その時、諸々の対象は主観化の場合におけるように目的論的連関の中に置かれることはもはやない。それぞれが互いを原因とし結果とする因果連関の網目にとられることになる。^⑤

主観化と客観化の区別は認識の対象の物かあるいは生物かといった性格の差異に即したものでなければ、ヴィンデルバンツトやリッカートに見られるような方法論的区別でもない。それは生き生きとした自我との関係づけの有無という面から見た存在論的な区別なのであり、そしてこれこそが世界認識における根源的な区別なのである。ヴィンデルバンツトやリッカートの普遍認識と個物認識という方法論的区別はそれ自体としては否定しうるものではないが、しかし二次的なものにすぎない。^⑥

しかし、主観化と客観化の存在論的区別は体験世界には客観化が存在しないということまでも意味するものではない。むしろ

ろ「この二つの認識様式は共に現実の生に役立つ。なぜならば生は私たちが主観化に際して行なうように、真に体験された実在を認識すること、人間の意欲とその価値を理解し評価することを要求するのだが、しかし他方では、将来の現実の姿を予想させるすべてのもの、諸々の制限や助けになる手段を認知することを要求するからである。そして後者の事柄を私たちは客観化によって行なうべく努める」。

たとえば今私がコーヒーを飲みたいと思ったとする。私は目の前にある陶器をコーヒー・カップとして知覚し、願望をみたすために使おうとする。この場合、陶器はさしあたりコーヒー・カップという一つの物として客観化してとらえられている。この客観化を媒介にして私は陶器が私の願望充足のための一つの道具であると認知しコーヒーを飲むという行動に移ることができる。このように考えるならば客観化は私たちの目的行動から成っている体験世界にとって不可欠と言える。しかしそれは主観化こそが本源的であるという事態を損なうものではない。コーヒーを飲みたいという私の願望がなければ、陶器のコーヒー・カップとしての知覚は私の体験世界にとっては何の意味も有さないだろう。客観化は私の態度決定や行動に役立つ限りでのみ私の体験世界に入り込み得るのであって、体験における生き生きとした自我と世界との本源的統一はそのことによつていささかも損なわれない。むしろ客観化は私の体験世界の豊饒化に役立つとすら言える。

ところで、こうした主観化と客観化の区別に基づいて科学区

分を行なうことができる。物理学に代表される自然科学や心理学は対象を生き生きとした自我との関係から切り離し、その因果連関を記述し説明しようとするところから客観化科学と呼ばれることができる。これに対し、歴史学や規範科学と言われる倫理学・論理学・美学等は対象の因果連関を追求するのではなく、対象を理解し評価する、すなわち目的論的観点の下に考察するという意味で主観化科学と呼べる。たとえば歴史学をとりあげてみる。過去の制度や人物はそれが過去にあったというだけでは歴史学の認識対象にはならない。歴史家の意欲あるいは関心に触れてはじめて過去の制度・人物は歴史になる。言いかえれば歴史的世界とは歴史認識を行なう者の体験世界に属するのである。それ故に中国人の歴史家にとっての歴史とドイツ人の歴史家にとっての歴史とが異なるという事態が生じる。中国人の体験世界に属する過去の出来事もドイツ人にとっては無縁ないわば自然事象と異ならないという場合があるからである。

ミュンスターベルクは歴史学を主観化科学と規定することによつて結局因果認識をそこから排除してしまっている。この点で後に見るように彼はウェーバーから厳しい批判を被るようになるが、しかし彼の議論で注目すべきなのはそうした目的論と因果論の区別にあるのではない。むしろ、体験世界における人間存在の基本的な「かまえ」の一つとして理解があることを強調した点こそ着目されなければならないように思われる。十分な展開がなされているとは決して言えないにせよ、ミュンスターベルクはここで理解の存在論的規定を提起しているのだ

る。

(1) Hugo Münsterberg, *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig 1900.

- | | |
|---|----------------------------------|
| (2) A. a. O., S. 50 | (3) A. a. O., S. 53 |
| (4) A. a. O., S. 25 | (5) A. a. O., S. 53 |
| (6) A. a. O., S. 61 | (7) A. a. O., S. 34 |
| (8) A. a. O., S. 62 | (9) A. a. O., S. 64 Vgl. S. 106 |
| (10) A. a. O., S. 35 | (11) A. a. O., S. 37 Vgl. S. 118 |
| (12) たとえば、主観化の基本的なカテゴリーとして理解と並んで評価が挙げられているが、両者の関係は何ら論じられてはいない。さらには体験世界における客観化の存在を認めながらも、それが主観化科学にどのような影響を与えるかという点に關しても何一つ述べられてはいない。 | |

三 『歴史哲学の諸問題』第二版における

ジンメルを理解論

一九〇五年に刊行されたジンメルの『歴史哲学の諸問題』第二版は、その序文で初版と比べて全く新しい書物であると謳っているにもかかわらず、初版の記述をそのまま引き継いでいるにもかかわらず、全体として把握するのが極めて困難になっているが、その理解論に關して言えば、ほぼ三つの論点に集約できるように思われる。(1)自己と他者の心的構造及び体験の同一性に基づく他者理解。(2)ウェーバーが注目した話されたことの理解と話者理解の区別。(3)表現の意味の理解としての理解。ジンメルによれば歴史認識とは究極的には心の認識に帰着するが、日常生活における他者理解がその祖型を示してくれ

る。この他者理解が成立するためにはしかしいくつかの前提がある。

「人と人とのあらゆる交わりは、どの瞬間でも、次のような前提に基づいている。すなわち、各人の身体の一定の動き——身ぶり、顔つき、声——の根底には、知的であれ感情的であれ、あるいは意志的であれ、心的な事象があるという前提がそれである。私たちは外的なものからの類推によってのみ内的なものを理解する。たとえば言語がそうである。言葉自体は外的直観の世界に属すが、その言葉を通してあらゆる心の事象が指し示される。しかし他方では、人間の外的なものはその根底にあると考えられる内面性からのみ理解することができるのである。」

こうした心身二元論的構造を持つ内——外の關係に基づく理解が可能なのは、認識主観である私の自我に關する経験が、内的——心的事象と外的現象との結びつきのある程度の必然性を教えてくれるからである。すなわち自己経験の先行があつてはじめて他者理解が可能になる。私が笑ったことがあり、その時の心の状態と表情との関連を知っているからこそ、私は他者のある表情を笑いとして理解することができる。しかし、他者理解のこうした解釈が成立するためには、私の心と他者の心が同じ構造を有するという第二の前提が設定されなければならない。この前提はしかしジンメルによれば永久に仮説にとどまらざるをえないのだが、にもかかわらず他者理解が成り立つためにはどうしても欠かすことのできないア・プリオリなのである。

ところで、このア・プリオリに基づく他者理解において二つの事態を考慮することができる。一つは他者の意識内容の模写、直接的な再現としての他者理解である。この模写によって理解が完了すると言えるのはしかし理論的な思考内容が問題になる場合に限られる。理論的な命題といってももちろんその表現者⇨話者を通してしか表現されえないが、しかしこの命題自体を理解しようとする時には話者は聞き手の視野から消え去ってしまう。つまりここでは話者ではなく話されたこと *das Gesagte*、*Chene* が理解されるのである。しかしこの話者の動機——怒りからなのかそれとも不安からなのかといった——を知ろうとする場合には、話者自身の理解が目指されている。歴史上の人物理解もまさにこの話者理解に属する。

ところで話者理解においては、話者によって意欲されたことが理解者によって共に意欲され、感じられたことが共に感じられなければならない。理解者の主観に即して言えば「私の表象ではあるのだがにもかかわらず他者の表象」として問題の心的表象が把握されなければならない。これはジンメルによれば、話者と理解者の心的構造の同一性を前提にして両者の心的表象の間に模写関係が成立すると考えることによって決して説明できない事態である。むしろ両者の間の一種の心理的な転換式として考えられなければならない。換言すれば話者理解とは理解者である私の表象の他者への投影 *Projizierung* としてある。この投影は空間把握や時間把握に似た認識主観の一種のア・プリオリな表象形式なのであり、その想像力の結合形式の一つな

のである。

この、話されたことの理解と話者理解の区別は、ウェーバーによって理解概念に関するジンメルの功績として評価されているにもかかわらず、極めて曖昧なものだと言わなければならない。ここでは二つの事柄が混同されている。一つは理解される内容に関する区別である。この面からすれば、話されたことの理解は、話者自身によって認識されている理論的命題をその理解対象としており、それに対して話者理解はこの命題の表現にともなっているさまざまな動機・感情を対象としている。もう一つは理解という作用に関する解釈の相違である。この面で見れば、話されたことの理解は、他者理解を他者の心的内容の直接的模写と解釈するものであり、そこでは理解者の主観の構成機能は何ら問題にはされていない。話者理解という概念によつてはじめて、「私の表象の他者への投影」という表象形式として他者理解が規定されることを通して理解者の主観の構成機能がとり上げられることになったのである。その意味では話者理解概念によつて、理解概念の修正が行なわれていると言われなければならない。つまり、理解とは理解者と被理解者の心的同一性に基づく心的内容の機械的な模倣であり、したがって歴史的な理解もまた歴史上の人物の心理をありのままに再現することだとする歴史的リアリズムを克服することが、この話者理解概念によつてできると考えられているのである。

しかし、一種のア・プリオリな表象形式として考えられているにせよ、「私の表象の他者への投影」は結局は、心身二元論

に基づく感情移入（自己移入）*Einbildung*であり、極めて心理主義的色彩の濃いものだと言わなければならない。ただ、第二版で加筆された部分には、そうした方向からの脱却が模索されていると思われる個所がある。

初版の記述をそのまま受け継いだ個所でジンメルは次のように述べている。

「心理的な対象の追構成 *Nachbilden* または理解とは、理解者がまさにこの心的過程を自分の中で経過させること、この過程の認識に彼が没頭するということだが：……（中略）……また彼がこの瞬間には実際にはその心的過程であるということをも意味する。」

ここでは彼自身が話者理解概念において否定した模写理論が残されていると言われなければならないが、第二版ではしかしそれに続けて、「ここで問題となっている心的同一性とはもの出来事の機械的な模倣であるのではなく、その出来事の理解しうるように書き換えられた内容もしくは意味」の把握であるという留保が付け加えられている。すなわち「歴史認識を行なう者は心的な出来事のカオスの実在を自らの中でもう一度生じさせるのではなくて、プラトンにおいてイデアが学的に表現可能な内容を現実の個物と共有するのとはほぼ同様に、普遍的に理解可能な意味をこの心的な出来事と共有するだけなのである。」¹⁰ 理解を「表現—意味理解」の構造においてとらえようという解釈学的発想をこの加筆部分にはうかがうことができる。その意味ではそれは、ジンメル自身の、初版以来の心理主義的な理

解論を克服しようとする試みの萌芽であったと言えるかも知れない。しかし『歴史哲学の諸問題』第二版では結局この試みはそれ以上進められることはなかったものであり、その点からすれば、この書物の理解論は全体としては心理主義の枠内にとどまっていると言わなければならないだろう。

- (1) Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 2. Aufl., Leipzig 1905. (1. Aufl. Leipzig 1892). 生松敏三・亀尾利夫訳『ジンメル著作集1 歴史哲学の諸問題』白水社 一九七七年（なおこの訳書の原典は一九二二年の第四版である）。
- (2) A. a. O., S. VII. 前掲訳書一二二ページを参照。
- (3) A. a. O., S. 9. 前掲訳書一二二ページ。
- (4) A. a. O. 前掲訳書一二二ページ。
- (5) A. a. O., S. 28. 前掲訳書五二二ページ以下。
- (6) A. a. O., S. 31. 前掲訳書五九二ページ以下。
- (7) A. a. O., S. 39. 前掲訳書・七〇二ページ。
- (8) *WL*, S. 83. 松井前掲訳書「四八二ページ」。
- (9) *Vgl.* G. Simmel, *a. a. O.*, S. VI f.; S. 40. 前掲訳書九二ページ以下。三二二ページ参照。
- (10) A. a. O., S. 56. 前掲訳書一〇四二ページ。 *Vgl.* G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1. Aufl., S. 19 f.
- (11) G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 2. Aufl., S. 56. 前掲訳書一〇四二ページ。
- (12) 晩年一九一八に年発表された「歴史的理解の本質について」という論文において「ジンメルは「我—汝」関係の根源性という想定による感情移入論の克服を試みつつある。G. Simmel, Vom Wesen des historischen Verstehens, in: ders., *Brücke Und Tür*, Stuttgart 1957, S. 67 f. 酒田健一訳「歴史的理解の本質について」『ジンメル著作集12 橋と扉』白水社 一九七六年、七二二ページ以下。

四 ミュンスターベルク

批判とジンメルの規定の解釈がえ

「ロッシャーとクニース」でとり上げられている理解論には、これまでの検討からもわかるように二つの方向があった。一つは理解を人間存在の根源的なまへの一つとして存在論的に解釈しようとするミュンスターベルクに見られる方向であり、もう一つは、『歴史哲学の諸問題』第二版でのジンメルに見られる心理主義的な方向である。

ウェーバーは「ロッシャーとクニース」において、こうした存在論や心理主義それ自体は問題にしていな。彼が問題とするのは、人間科学に理解という認識様式が存在することをもって、直ちに人間科学が因果認識とは無縁だとみなしてしまう発想であった。そうした観点から、ミュンスターベルクの主観化科学論が批判されている。

歴史学の認識対象に関してウェーバーは次のように述べている。

「歴史学は行為者の内面領域だけを対象としているのではなく、外的世界の歴史的な全状況を、歴史的行為の担い手の内的事象の一方では動機として、他方ではその結果として把握する。」

歴史学がこのような客観化的な因果認識を用いるのは歴史的人物の外的状況に対してだけではない。歴史的人物そのものに対しても客観化的認識が用いられる場合がある。たとえば狂人

の行為を歴史的に考察しようとする場合には、それはもはや通常の意味では理解不能であるから、精神病理学を用いて説明しなければならない。つまりミュンスターベルクの考えるように目的論と因果論とを対立させて、歴史認識から後者を排除するのは事実上不可能なのである。ウェーバーもまたミュンスターベルク同様に歴史学と心理学とは別であると考えているが、その根拠は主観化と客観化の対立にあるのではない。

「歴史学もまた客観化された心的状態を扱うという点では心理学とかわりない。両者の相違はむしろ次の点にある。つまり、歴史学は確かに概念と法則とを個性的なもの因果帰属に役立つ場合には用いるが、しかし心理学とは異なっており、これはこのような法則の形成は目指さないのである。つまり、心理学がとっているような実在からの疎遠化の方向をとる理由をもたないという点にあるのである。」

心理学における「実在からの疎遠化」という言葉には少し注釈がいる。この言葉はリッカートの見解をそのまま引き継いだものである。リッカートによれば、法則の構成を最終的な目標とする自然科学的概念構成の論理的完全性は、経験的直観が概念の内容から消失する程度にかかっている。私たちが直観において経験する実在の世界は、物体界であれ人間の心的生活であれ、その広がりにおいてもその内容においても無限かつ多様である。この世界を単純化し私たちの認識を可能にすることがリッカートによれば自然科学的概念構成の論理の本質なのである。したがって経験的直観における世界の多様性が概念構成に

よる世界の單純化によつて克服されればされるほど自然科学的概念構成の目的は満たされることになる、言いかえれば經驗的直観が概念から排斥されることがこの目的にかなうのである。

しかしこの排斥は同時に実在からの疎遠化をも意味する。なぜなら、リッカートによれば經驗的直観における世界の多様性とは、実際には個物の集合としてある世界をうつしだしたものであり、したがつて多様性の克服とは結局は実在の世界における個々の個物の特徴を除去してしまい、個物を個物らたしめてゐるものを抹消してしまうことにはかならないからである。そうした意味で、法則形成とは実在からの疎遠化をもたらすものだと言えるのである。²⁾

こうした発想を含めて、先に引用した文章がリッカートの論理的区分に依拠していることは明らかである。つまり歴史学も因果認識を用いる点では他の經驗科学と異ならないという事はウェーバーにとっては当然であり、ただその目標が個性的な因果帰属なのかそれとも法則形成なのかという点でのみたとえ心理学と区別されるのである。したがつて歴史学と心理学の区分の根拠は個性化的認識か一般化的認識かというところに置かれてゐるのである。

こうして、歴史学において理解と因果認識とが共存しようという観点が、リッカートの発想を含みつつ、ミュンスターベルク批判において立ち現われてゐるのを見ることが出来る。しかしより注目すべきなのは、日常の他者理解そのものに因果認識が関与しようとウェーバーが考えていることである。

先程も少し触れたように、ウェーバーは理解概念におけるジンメル功績を話されたことの理解と話者理解とを区別した点に求めている。彼は、話されたことの理解と話者理解をそれぞれ、ある表明の意味、*Sinn* の客観的な理解と話者あるいは行為者の動機の主観的な解釈、*Deutung* ととらえ直し、その上で、話されたことの理解をジンメルのように、理論的表現の理解にのみ限定するのは狭すぎる見解だと批判している。つまりミュンスターベルクの言う体験世界においてもこの種の客観的な意味理解が行なわれると言う。たとえば戦場で命令が発せられた場合、命令受領者にとっては命令の意味の客観的理解が重大な事柄になる。

しかしジンメルの立てた区別までもが無効になるわけではない。ジンメルの言う話者理解は、ある表明の客観的な意味理解が必要であるにもかかわらず、それが容易には成り立たない場合に登場する。たとえば戦場での命令の意味が命令受領者にとって曖昧である場合には、彼は命令発令者の動機の解釈を通してその意図を見抜き、それによって自己の行動の指針を見い出そうとする。しかもこの命令が発令者のどのような心理状況から発せられたのかという因果論的な問いを立てることによって彼はその解釈を遂行しようとする。したがつて主観的な動機解釈はむしろ因果認識と分かち難く結びついていると言わねばならないだろう。

こうしてウェーバーは、ジンメルのように「いかにして他者理解は可能となるか」という超越論的な問題設定は行なうこと

なく、現実には機能している理解の構造を説明する姿勢の中で、動機解釈には因果認識が結びついていることを強調しているのである。言いかえれば、ミュンスターベルクの言う体験世界における基本的な「かまえ」としての理解そのものに因果認識が含まれうることを示唆しているのである。こうした態度はゴットルの行為世界論の検討の後、より鮮明になるだろう。

- (1) 後に見るゴットルも基本的にはミュンスターベルクの立場に近い。
- (2) テオドール・リップスの感情移入論もこうした心理主義的理解論の一種である。Theodor Lipps, *Grundlegung der Ästhetik*, Hamburg. Leipzig 1903, S. 111ff, S. 120 ff.
- (3) WL, S. 78 松井訳四一六ページ。
- (4) WL, S. 78f. 松井訳四一六ページ。
- (5) WL, S. 90f. 松井訳四二二ページ。
- (6) H. Rickert, *Die Grenzen der natur wissenschaftlichen Begriffsbildung*, S. 230.
- (7) A. a. O., S. 238 あとはまた「自然科学的概念構成の限界を形づくるものは経験的实在以外の何ものでもなく」A. a. O., S. 239, このような限界を有する自然科学に対して歴史学は個性的なものの把握を目指しているが故に实在そのものへの接近が可能である。そうした意味で、自然科学が概念科学と呼ばれるのに対して歴史学は实在科学 *Wirklichkeitswissenschaft* と呼ばれる。A. a. O., S. 263.
- (8) WL, S. 93 松井訳四八二ページ。
- (9) WL, S. 95 松井訳五一ページ。客観的な意味理解が「直接的理解」*aktuelles Verstehen*とも言われつつある(WL, S. 94 松井訳五〇ページ)ことからわかるように、ここには後年の『社会学の基礎概念』における直接的理解と説明的理解 *erklärendes Verstehen* との区別が示されている。

hen とういう規定の原型が見られる。Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., Tübingen 1976. 清水幾太郎訳『社会学の根本概念』岩波書店一九七二年 一四二ページ以下。

五 ゴットルの行為世界論

一九〇一年の『言葉の支配』¹⁾においてゴットルは、自然と異なる人間独自の世界を、経済学の認識対象に関するクニースの定義を引き継ぐ形で、行為世界と規定している。彼によれば、私たちの認識は自然に対しては外側にあるが、行為世界に対しては内側にあると言える。なぜなら行為世界は私たち自身が体験する世界であり、行為の織りなす連関に私たち自身が入り込んでいるからである。もちろん入り込んでいるとは言っても、さしあたりそれは自身の行為に関してしか言えない。しかし他者の行為の知覚に際しても私たちは自己の自我を他者の中に置き入れることによって、すなわち感情移入によって他者の行為の内側に入り込むことができるのである。しかしすべての人間的生起がこうした自我の鏡像から把握できるわけではない。たとえば狂人は行為世界には属さない。私たちは自身の自我を彼の内部に移入することができないからである。このような移入の限界の彼方が自然になる。行為世界が私たちの体験世界そのものであるから、その認識における概念もこの世界の内部から現われてくる。つまり概念と概念把握とが行為世界の認識においては手をたずさえているのである。これに対して自然認識の場合、まず自然現象があって後から概念すなわち自然法則が私

たちの思考によって付け加えられる。そうした意味で自然に対して私たちの認識は外側にあると言われるのである。

一九〇三年の「歴史の限界」⁽¹⁾では行為認識の問題が歴史認識の問題としてとり上げられている。

歴史家が遺跡を観察するという場合、そのこと自体は一つの手段にすぎない。目的はその背後にある体験された出来事の発見にある。出来事は自然認識の場合今在るものを説明するために自然法則に基づいて挿入されるにすぎない（たとえば地層形成を説明するために火山爆発という出来事が想定されるといったことである）が、歴史認識においては出来事自身が私たちの関心を引く。なぜならそれは私たちの行為の構造を示してくれるからである、たとえばローマ時代の石造物遺跡を見る時この石造物がどのようにして作られたか、この石材がどのような手順で建築に用いられたか、こうした事柄は一つの因果連関として考えることができるが、しかしこの因果連関はさまざまな事柄を結び含ませ、諸々の出来事から一つの出来事を作り上げる接着剤のいわば原料であるにすぎない。この接着剤が理性的な考量と言われるものである。つまりある石造物を作る際の諸々の行動は、この石造物を作るためには何をする必要があるかという理性的な考量に沿って行なわれる。しかもこの理性的な考量の背後には最終的に論理的な思惟法則 *logisches Denkgesetz* がある。したがって、自然認識では出来事は自然法則から把握され挿入されたのに対し、「歴史学は出来事を論理的な思考法則に基づいて把握し、理性的行ないの織み物として解明する」⁽²⁾。

だから、歴史認識にとつての出来事が示す行為の構造とは、私たち自身の理性的な行為の構造にほかならない。それ故、歴史的出来事は私たち自身の認識様式に対して、自然の出来事よりもより密接な関係にあり、その意味で歴史認識は自然認識よりもより確実なのである⁽³⁾。自然史における出来事は現在生じている事柄からの類推によって概念把握されるにすぎずしかも絶えず経験による検証を必要とするが、これに対し、「歴史的な出来事はその内的連関から理解することができるのである」⁽⁴⁾。

理解を体験世界の認識における基本的なカテゴリーとみなす点でゴットルはミューンスターベルクと共通しているが、この世界を行為世界と規定することによって、具体的な分析としては一歩進んでいると言ふことができる。

(1) Friedrich v. Gottl-Othilienfeld, *Die Herrschaft des Wortes*, 1901, in: ders., *Wirtschaft als Leben*, 1925.

(2) Karl Kries, *Die politische Ökonomie vom geschichtlichen Standpunkte*, 2. Aufl., Braunschweig 1883, S. 2.

(3) F. v. Gottl, *a. a. O.*, S. 192. 以下は「私たちは社会の諸々の事態を内面から理解することができぬ。……(中略)……自然は私たちにたいしてよそよそしい。自然は私たちにとって外のものにすぎず内的なものでないからである。」というディルタイの言葉はほとんどそのままである。W. Dilthey, *a. a. O.*, S. 36 山本・上田掲訳書五七二頁。

(4) F. v. Gottl, *a. a. O.*, S. 161.

(5) *A. a. O.*, S. 164.

(6) F. v. Gottl, *Die Grenzen der Geschichte*, 1903, in: ders., *a. a. O.*

(7) *A. a. O.*, S. 362.

- (8) A. a. O., S. 363f.
- (9) A. a. O., S. 371, S. 373
- (10) A. a. O., S. 373.

六 ウェーバーの立場

ゴットルに対するウェーバーの批判は多岐にわたっているが、しかし基本的には、行為は内側から理解できるが、自然は外側からしか認識できずしたがって経験による検証が必要であり、その意味で、行為認識の方が自然認識よりもより確実であるとする主張に対する批判としてまとめることができよう。ウェーバーからすれば行為認識も経験に基づく検証を必要とするという点では自然科学と何らかわらない。

「認識の論理構造は、その経験的な妥当性が具体的事例で問われ、それ故、実証されなければならない場合にはじめて明らかになる。まずこの実証は、用いられた概念が（相対的にせよ）確定されていることを絶対に必要としているし、また一般化的認識を前提にしている点でも例外はない。——この二つの事が、感情移入されたにすぎない共同体験あるいは追体験が思考へと加工され、そして経験へと転化されるための基礎になる。そして人間行為の解釈のための経験規則 *Erfahrungssregel* の使用が、具体的な自然事象における同様の手続きと違っているというのは、全く見かけ上のことにすぎない。」

行為認識も自然認識も経験による検証が必要であるにもか

わらず、ゴットルが前者に関して必要でないかのように思っているのは、彼が認識の明証性 *Evidenz* と妥当性 *Geltung* とを混同しているからである。⁽²⁾

確かに「理解されたもの」や「理解可能なもの」は経験規則だけから、「概念把握されたもの」とはその明証性の質において異なっている。人間の情熱の動きは自然事象とは質的に違った意味で追体験できるし直観的だと言える。しかし理解を通して解釈されたもののこうした明証性は妥当性とは別ものなのである。ある認識がいくら明証であつても、現実分析においては、それだけでは仮説かある理念型としての意味しか持ち得ない。⁽³⁾ ある時点では自明と思われ、それ故に確実だとか必然的だとか主張された命題が、時がたつと共にその妥当性を喪失していく——そうした運命を物理学の公理と呼ばれたものに、あるいは社会科学のさまざまな理念型に見てとることができる。⁽⁴⁾

こうして、ゴットルの批判的検討を通して、理解を用いる学がそれだけで特権的地位を主張しうるものではなく、経験科学としては自然科学と同じ条件の下に置かれていることが確認される。ウェーバーは「主観化科学」の検討の総括として次のように述べている。

「ある認識に際して、その認識の資料の素材的性質も、この資料の存在の存在論的な区別も、最後にまたこの認識過程における心理的経過も、この認識の論理的な意味と認識の妥当性の前提とを決定することはできない。精神的なものの領

域での経験的認識も外的自然でのそれも、すなわち私たちの内の事象領域での経験的認識も外の事象領域でのそれともいずれも概念構成の手段に制約されているのであり、しかも概念の本質はこの二つの対象領域において論理的に同一なのである。歴史的認識が自然科学的認識に対して有する論理的特徴は、心理的なものと物理的なものとの区別や人格や行為と自然物や力学的自然事象との区別とは何の關係もない。そして、事実上にであれ潜在的にであれ意識された内的体験への感情移入が有する明証性……(中略)……を、解釈可能な事象に特有の経験的確實性と同一視することはなおさら許されない。^⑤

さらに、理解の存在によって因果認識としての歴史認識の性格が左右されるものでないことが再度強調されている。

しかし、ミュンスターベルクからゴットルに至るウェーバーの批判的検討が右のようないわば消極的な結論しかもたらさなかったと考えてはならないだろう。

先程見たように、ゴットルは歴史認識の確實性の根拠を理性的行為の背後に論理的な思维法則がある点に求めている。ウェーバーからすればそこでは確實性と明証性^⑥とがとり違えられており、論理的思维法則なるものも自然認識を支える経験規則と異ならないのだが、そうした修正をふまえた上であらためて合理的行為の理解の明証性の根拠を彼は尋ねている。

「私たちが、人間の行為を、目的がはっきりと意識された意欲されており、同時にその手段も明瞭に認識された上で

生み出されているものとして理解する場合にはこの理解はかなりの程度の高い明証性を得ることは疑いがない。このことは何に基づいているのか問うてみよう。その根拠として直ちに明らかになるのは、手段の目的に対する關係が合理的なものであり、法則性という意味での一般化的因果考察がかなりの程度可能である、という事情である。行為が行なわれる際には、現実の断片がこの行為の対象や手段として考慮される。合理的な行為は、そうした断片の合理化なしには、つまり特定の行動からどのような結果が生じると予想できるかを言う一連の経験規則にそうした断片を組み込むことなしにはありえない。^⑦

そしてこの

「経験規則が信頼できるという信念がなければ、意図した結果のための手段を考量することに基づく行為はありえない。」^⑧

さしあたりここでは、経験規則が行為者にとってのものであることが注目される。経験規則とはここでは行為者の世界解釈の図式の一つなのである。しかもそれはある行動をとればこれこれの結果が生じるであろうとする法則論的な解釈図式なのである。そしてこの図式に基づいてはじめて合理的な行為が可能となる。とすれば、合理的な行為がそれ自身としてあるのではなく、法則論的な知としての経験規則に基づいて行為を行なおうとする「かまえ」こそが合理的行為と呼ばれるものの真の意味であると言われなければならないだろう。因果論に関して言

えば、ウェーバーが繰り返し述べているような、学的認識における因果認識と感情移入的な理解との共存が可能であることを確認することが重要なのではない。そうではなくて、合理的行為の基盤として因果認識が必要であると言われるときには、この因果認識自体が世界解釈の一つの態度になっていることを確認することが重要なのである。つまり、行為にまつわる諸々の事象を因果論的観点から眺めることそれ自体世界を解釈し理解する一つのかまえないのである。したがって、ある行為を理解するとは、この行為を成り立たせているかまえないとしての解釈図式を把握することにはかならない。

このことはジンメル⁽¹⁾の投影Ⅱ感情移入論に典型的に見られた心理主義的な理解解釈が廃棄されなければならないことを意味する。そして行為の意味解釈として理解は考えられなければならない。

行為の解釈学とも言うべきこうした行為把握の方向は、「ロッシュャーとクニース」で萌芽として見られるにもかかわらず、十分に展開されているとは決していえない。クニースやゴットルから受け継いだ行為という概念を意味論と結びつける視角がなお展開されていないのである。「行為の主観的に思念された意味」という理解社会学の基本概念に直接結びつく議論は一九〇七年の「R・シュタムラーにおける唯物史観の〈克服〉」で展開されることになる。「ロッシュャーとクニース」はその点ではウェーバーの方法意識の展開史における過渡期の産物だと言わなければならない。

- (1) WL, S. 111 松井前掲訳書(一) 八六ページ。
- (2) WL, S. 116 松井訳(一) 九七ページ。
- (3) WL, S. 115 松井訳(一) 九二ページ以下。
- (4) WL, S. 117 松井訳(一) 九七ページ。
- (5) WL, S. 125f 松井訳(一) 一五二ページ以下。
- (6) WL, S. 126 松井訳(一) 一六二ページ。
- (7) WL, S. 127 松井訳(一) 一七二ページ。合理的行為が法則論的な経験規則を前提にする以上、こうした行為の認識に際しては、リッカートの立てた一般化的認識と個性化的認識の論理的区分は無効になるだろう。なぜなら、個性的な行為といえども合理的な行為である場合にはその認識は、合理的行為に関する法則論的な経験規則を認識することなしには不可能だから。しかし「ロッシュャーとクニース」ではウェーバーはリッカートの方法論的枠組を自覚して相対化しているとは言えない。この点に関しては後述注(11)を参照。
- (8) WL, S. 128 松井訳(一) 一八二ページ。
- (9) M. Weber, Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, 1913, in: ders, WL, S. 423 林道義訳『理解社会学の「カテゴリー」』岩波書店、一九六八年、一六二ページ。
- (10) M. Weber, R. Stammlers „Überwindung“ der materialistischen Geschichtsauffassung, 1907, in: WL, S. 291-359 松井秀親訳「R・シュタムラーにおける唯物史観の『克服』」『世界の大思想Ⅱ「ウェーバー」宗教・社会論集』河出書房、一九六八年所収。
- (11) シュタムラー論文において、理解社会学における目的合理的行為と価値合理的行為にあたるものが目的一格率 Zweck-Maxime, 規範一格率 Norm-Maxime と二つに分けられていて、WL, S. 334, 336 松井前掲訳書四三、四五ページ。また自然のいくつかの概念規定が検討される中で、自然対歴史というリッカートの図式が、自然(＝無意味)対意味という図式によって意識的に相対化されるに至っている。WL, S. 332f. 松井訳四二二ページ。

八太舟三のアナキズム思想

はじめに

八太舟三（一八八六～一九三四）は「アナ・ボル」の対立に勝利したマルクス主義及び社会民主主義の潮流により革命運動・労働運動が領導されていった、大正末～昭和初年頃に活動したアナキストである。明治学院中退後牧師となった彼はやがてアナキズムに傾倒してキリスト教を放擲、「自由労働組合」を結成するなど社会運動に没入していった。震災後は東京でアナキスト系の労働組合運動に関与するとともに、近藤憲二・岩佐作太郎らと黒色青年連盟の成立に尽力した。

八太は幸徳秋水や大杉栄ほど著名ではないが、彼の遺文の中にその思想的内実を捉える作業を丹念に行なうなら、そこには大杉らとは一味異なる相当に特異な思想形成の行跡を見出すことができる。殊に反マルクス主義の原理にはかなり豊富な内質

が存するように思われるのである。

さて八太のマルクス主義批判のポイントは、概ね次の三点に集約できる。まず第一に、労働価値論をスミス以来の価値論の脈流に位置づけ、「真の共産主義」の立場からこれを否定する観点、次にヘーゲル弁証法及び唯物弁証法を、人間の自由を束縛する決定論として批判する立論、そして歴史認識における唯物史観を、いわば一種の生命史観とも言うべき視点に基いて批判し、而して革命論としての階級闘争を否認する点の三点である。そこには生の哲学や実証主義等、今世紀初の思想状況よりの少なからぬ示唆も窺われるが、本質的にはクロポトキンの影響を受けた絶対自由主義の理論形態と総括することができる。そこで順次、各論点についての考察を重ねていきたいと思う。

岡 崎 正 道

一 分業と生産基本主義の批判

八太の反マルクス主義経済思想の基本は、旧来の価値論がいずれもより高い生産力の実現を第一義とする「生産基本主義」に立脚していることへの疑念から、労働価値論をもその表象と捉えて否定し、これを根本より逆転させて「消費基本主義」を原理とする経済論を打ち立てねばならないと説き、この見地から分業制を否認して「地方分産の共産制」すなわち自給自足のコミュニン制の原理を追求するという点にある。そしてその所以は、生産基本主義は生産の社会化の実現の後も分業制を残存せしめる原因であり、かつ労働者各員の総合的生産活動への参与を否定するゆえに、ここに中央集権的統治機関が必須となり、管理と統制のための権力組織の発生を防遏し得ないというところに求められた。

「資本主義経済組織の中に含まれたる要素を新しき社会制度に応用する時は、それを如何様に応用するとも必ず権力を発生せしむる。生産が社会化せられても分業が行はるゝ時にはそこに中央集権的・最高経済会議が必要となり、それが姿を変へたる権力となることは言ふまでもない。」

八太が力説する分業制の弊害を要約すれば、まず労働者を巨大な生産機構の構成単位的存在に微小化し彼らを「機械」化してしまふ点、次いである生産に従事する労働者が他の生産に対して関心も理解も責任も有しない点、さらにかく細分化した生産を総合するための超越的機関を不可欠とする点等々である。

特に大生産組織と賃金雇用制を核心とする近代資本主義の特質たる「分業」が、資本制を揚棄したはずの社会主義体制下にも存続していることが大きく問題視される。そこでは労働者個々人が統合と管理の権能に関与し得ないため、勢い少数の特定者がそれを掌握することとなり強権への階梯となる懸念が生ずる。

このように経済機構の集中化が強大な中央権力の存在を必然化することへの疑念は、アナキズムの原理的思考からして自然なことだが、八太において特徴的なのは、中央集権の素地たる「超越的総合」の下では個人の生産と消費の自由が否応なく剝奪されるという、生産と消費に対する特有の把握に基く認識であろう。では「労働価値説」が生産基本主義に通じ、これが即ち権力支配並びに人間の生産と消費の自由の侵害をもたらす故にマルクス主義の革命論は否定されなければならないというのは、如何なる謂であらうか。

八太の約言によれば近代資本主義を支える経済理論の柱幹は「欲求無限説」と「欠乏価値論」、つまり人間の欲求は無制限に増進するゆえに常に欠乏感の絶え間がなく、この無限に高昇する欲望が生産力向上の根因であるというものである。この欠乏価値論はやがて効用価値論・生産価値論等を経て終極価値論を生んだ。すなわち人間の生存上の基本的欲求から最も遠い物資を少量・欠乏の故に最高価値と定める如き価値論―例えば多量の水は無価値とし、僅少のダイヤを最大価値とみなす―である。それは少数資本家の無秩序生産を擁護し、分配の原則にお

いてもこの理論の適用によって彼らの最大利得を正当化するとともに、圧倒的多数の労働者・民衆を欠乏の下に貶視せしめる根源をなしてきた。

商品の欲望を満足させる性質に着眼したかかる経済学原理に對しては、これを主観価値論として擯斥するマルクス主義経済論からの反駁が当然あり得る。そこではマルクス経済学にいう使用価値なる商品の有用性を、個人の効用・満足度として実体的価値視する点が疑問の第一とされるし、またこの価値論が根本的には個人を自立した消費者とみなすことにより、生産関係内部における階級関係や所得分配の關係等を所与の前提として本質を隠蔽してしまう点も指摘されるはずである。そしてこのような批判に立脚したところに、商品価値の実体を諸商品の有用性や物質的性状を除いてなお残る人間の労働生産物であるという共通性に求め、かつ労働を具體的有用形態を捨象した抽象的人間労働に還元することによって、商品の価値量を生産に要する社会的労働時間によって決定されるとする労働価値論が成立する。

労働価値論に対する八太の論駁の要点は、第一に社会的労働は無限の量を有するゆえに測定不能であるという点、第二に複雑な生産機構と諸生産事業の高度な関連性を特色とする現資本主義の下で、社会的労働を特定の集団に帰するのは無理であるという認識、さらに労働は量ならざる質において把握されるべきであり、その場合労働価値論は空理化するという三点である。

「労働は量に於て意義を有するのであるが故に、搾取を減ずることなく見えて、その実万人の労働の結果を或る特定者の労働中に併合し、依然として搾取行為が継続せらるる……マルクスが労働価値論をとる限り彼は資本主義の根本原理より脱することが出来ず、一方には集団的個人主義となつて眞の共産主義より離れてしまひ、他方には国家、又は一小社会の資本主として民衆を皆労働者とする一大貨幣制度を確立して民衆を永久の鎖の中に縛してしまふ。」（「社会生理学の片影」四二ページ）

欠乏価値論と裏腹な労働価値論の「欠陥」の中に、八太は「眞の共産主義」とは疎遠な、無産階級の解放に結実しない国家資本主義の陥穽を予知している。

こうした旧來の価値論に対する八太の批判の鋭鋒は、それらが例外なくより高い生産力の達成を至義とする生産基本主義に立脚しているという点に向けられているが、これらに対する彼の価値論の基調は、消費を経済活動の根本原理とし、欲求を生産に表すことこそ眞に個々人の必要を満たす良策だとするところにおかれる。他の価値論はいずれも生産を基点とし、より大規模な生産物を如何に分配するかということに顧慮してきたが、しかし生産には厳密な価値の尺度なるものは存在し得ない。また労働量を指標とする分配論も、それは個人の最も素朴かつ直接的な経験たる欲求を考慮したものでなく、社会的必要量の充足といった没個人的抽象的レベルに止まるものであるゆえに、大きな背理と言わざるを得ない。経済行程を生産から

発想し生産によって消費を規定する行為に、個人の欲求の抑圧
 自由の否認の根源を見る八太は、「生産—分配—消費」とい
 う社会的再生産過程を「消費—生産—分配」へと逆倒させねば
 ならないことを力説する。そもそも価値を計量し得るといふ思
 考自体が誤りであり、価値に普遍妥当性は存せず、何か他の要
 素でこれを計することはできないにもかかわらず、それをあえて
 行おうとするところに、生産品なり労働なりを価格づけ交換対
 象化するという経済行為が生じ、分業制の必然化を招き（社会
 主義体制下でさえ）賃金制度を存続せしめる原因となるという
 彼の説論は、端的なマルクス主義価値形態論の否認である。

畢竟八太の「消費基本」の経済理論は、自給自足と相互扶助
 並びに「各人が能力に応じて労働し、必要に応じて享受する」
 という真の平等分配の原理である。そこでは各個人の生産活動
 に要する能力が「芸術価値のように個性化」（二三〇ページ）さ
 れ、マルクス主義において「抽象的人間労働」なる觀念のもと
 に度外視されがちな人間の労働意欲・勤勉性・健康条件等の個
 別特性や、生命の必須作用たる食欲・性欲・知識欲等の不可
 測の諸要素が重視される。そしてこれらの原則を根基とする社
 会形態が、先記のコミュニティ自給自足体制としての地方分産的
 共産制にはかならない。ここにおいて初めて、分業—商品交換
 —労働量計測—相互搾取—労働の奴隷化という悪循環過程の克
 服が可能になるというのが八太のアナキズム経済論の結論であ
 った。この所論では資本主義社会におけるブルジョア・プロレ
 タリア両階級対立の固定的思念を彼が取らず、現在の体制を

「万人が万人を搾取する」体制と認識している点に着目しよ
 う。それは、価値の基底に労働をおいたマルクスが現存の資本
 を過去の労働者の労働の蓄積と見、生み出される剰余価値をそ
 の所産と捉えたことを批判したクロポトキンの言説を援用する
 形で、現存の資本は単に労働の所産に非ず、古今東西の万人の
 「社会的相互扶助」により創出されたものであるから、その価
 値は労働者（階級）のみが享受すべきでなく万人がその必要に
 応じて配分されるべきであると説き、労働者の階級的利益とい
 った視点を排して、「誰でも生きとし生ける人間は一人残らず
 生活する権利がある」（七四ページ）といった非階級的社會観に
 立つ彼の立場と即応しているのである。

- (1) 「分産制度の二意義」『八太舟三全集』黒色戦線社、一九二七
 年、二三ページ、全集からの引用は以後ページ数のみを略記する。
- (2) より正確には「現存の社会的に正常な生産条件と、労働の熟練
 及び強度の社会的な平均度をもって何らかの使用価値を生産するた
 めに必要な労働時間」（刊行委員会訳『資本論』第一巻一、大月書
 店、一九六八年、五三頁）である。
- (3) その意味で、個人主義的アナキズムの創始者と言うべきブル
 ドンが労働者搾取の撤廃のための妙策として構想した「交換銀行」
 制度なども、その不徹底さを批判されることになる。

二 弁証法と唯物史観の問題

八太のマルクス主義思维原理への批判の第一の眼目は、弁証
 法及び唯物論を、経験と事実の基礎に立脚する認識論の立場と
 は本質的に撞着する「形而上学的臆断」（五五ページ）と断裁し

たことである。「世に最も嘆ふべきものがありとすれば、それは陰陽道と弁証法である……弁証法は、ヘーゲルの高調したる詭弁哲学であつて、一切の現象の進展する形を正・反・合で説明しようとするのである」(五〇六ページ)といった言説は、「科学的世界観」としての弁証法を「形而上学的」思维の対立物と規定する見解を逆手に取つたものと言える。ここでは弁証法が「正反合の定律以外に、自由の天地を見出すことを許さない論理的鉄鎖」(六ページ)、すなわち事物認識のフレイシビリティを否定するドグマ的思考様式の典型とみなされている。

むしろ弁証法の「詭弁」視に対しては、真の弁証法を、事物発展の根本原因を内部的要因及び外部との連関、相互の影響性に求め、特に事物の内部に存する対立的諸側面の闘争と統一の過程に着眼しつつ科学的に解析する学説と規定し、絶対的矛盾を逆説的、超越的に和合せようとする如き文字通りの詭弁(神秘的弁証法)とは無縁だとする抗駁があり得るし、この点から言えば確かに八太の弁証法理解には大きな欠陥が内有されているとも言えよう。ただその場合、彼においては「存在」や「自然必然性」の原理的考究は、もとより「説明原理」(六ページ)として関心の埒外におかれており、あくまで「欲求の妥当性」に基いて「在るべきものと在るべからざるもの」を直感的に弁別する直截的二元論により、否定の論理を破壊的行動に具現化するという「行動原理」(同)が当為として高唱されているのであつて、その意味でのいわば為にする弁証法論難であつたことを了解しておかねばならない。論理学としての弁証法が

概念や法則の固定性・絶対性を認めず、可動的・相対的な相互連関性のうちに対立と統一を認識する点を指して、八太がこれを一切の事物存在の肯定に帰結する悪しき合理主義の所産と捉え、即自的な否定・破壊の原理に対する背反と非難するとき、そこでは思考の自由の観点が何よりも重視され、何らかの外的な力が人間の意志を掣肘する決定論を断じて認めないという彼の原則的立脚点が確認されている。そしてこの原則が、歴史における必然性や階級闘争論に対する彼の批判にも直結していることは、以下の行論により徐々に明らかとなろう。

さてレーニンによれば、「物、環境、世界がわれわれの感覚、われわれの意識、われわれの自我、および人間一般から独立して存在する」という点に唯物論の基礎がある。それは人間の意識に対する物質的存在の根源性の主張であるが、ここでは精神を高度に組織された特殊な物質(「脳髓」)の所産と見て、非物質的な靈魂や精神一般といったものを認めず、従つて人間の認識を外在するものの頭脳による反映として解悟する。

対するに八太の唯物論認識は、約言すれば「唯物論は宇宙の一切を物質一元で解釈し尽そうとする暴挙」(八二ページ)さらに「心・精神・意識等のごとき、非計量的な要素を計量しやうとする愚行」(同)というものである。この偏見とさえ言うべき論難の骨子は、唯物論を物質的必然の因果関係の内に自立せる個人の存在を解消せしめる一元論と明断したところにある。だから歴史と社会における個人の自由意志を第一義的なものとする彼の思考は、唯物論のみならず、觀念に客観的妥当性を付与

するため絶対的非我を指定する観念論哲学をも、演繹論理によつて人間の実存を過小視する形而上学的思惟として一蹴してしまふ。すなわち八太はあくまでアナキズムを人類解放のための実践的自覚と位置づける観点に立つて、哲学的思弁を無益な遊戲と排撃したのであり、その意味では、「人間の思惟に對象的真理が届くかどうかの問題は——何ら観想の問題などではなくて、一つの実践的な問題である」という、人間の感性的活動による現実の主體的把握を既成哲学超克の前提とするマルクスの想念と共有の側面を持つとみなすこともできる。しかしマルクスにおいては、唯物論に基く現実認識が常に革命的实践の問題に接合させられているのに対し、八太は唯物論を端的に観念哲学——就中一八〇一九世紀のドイツ観念論——への反動と断案し、双方共を「動搖せる人心の迷蒙の表現」(二八ページ)と喝破して、世界観の確立の試行自体をほとんど否定しきるところが大きく異なっている。

「人間は……先づ第一に生きんとする意志に従つて生活をするのである……その生きんとする意志が、脳細胞と云ふ物質の力によるのか、或は又、或る物質から放散されるエネルギーであるか、斯かることは……意味のない……又何程考へても実験しても解かることではない。そんなことは怎うでも可い。形而上学者に取り扱はしておけば可い。吾々は現実の事実から行くのである。」(八六ページ)

こうした言辭は、物理的認識のみによつては不可能な生命の流動の歴史、すなわち生命の意志を發条とする(と八太が捉え

る)歴史の發展の方向の法則的な解釈の否認を意味するとともに、認識論における彼の不可知論的立場を示顯しているとも言えるのである。

歴史観としての史的唯物論に対する八太の批判の眼目は、それが「歴史と社会とは、個人の自由意志によつて作られるものではなく……物質的価値化の形式……生産の形式によつて決定せられる」(八三ページ)と説明される点、すなわち生産様式の変転を歴史の發展段階と規定し、人類の生の拡充のための闘争の真義を忘失する誤りを犯していることへの嫌忌に集約される。無論八太は歴史の進展過程における經濟的役割を決して輕視せず、又資本主義止揚の方法として經濟的變革を必須とする点自体にも異論はなかったが、ただ唯物史観の大きな誤謬は經濟という「条件」を「決定」的動因と錯視したところにあるというのが、彼の立論の主旨であつた。

ここで八太が批判するのは、所謂「土台・上部構造論」である。この「物質的生活の生産様式が、社会的、政治的及び精神的な生活過程一般を制約する」という論理において、生産力の發展に伴い旧來の生産諸關係が「桎梏に一變する」(同)状態に至らない限り現存の社会構成は決して没落しないから、變革の時期は人間の意識から判断することができないと説かれる点に、彼の疑念は集中する。要するにそれは「必然待望論」であり、この論理に固着して現実の害悪を甘受することはいかなる意味でも革命的ではないという主張である。ここでもまた、「社会

的労働」なる抽象概念に立脚して相互扶助に基く人間労働の集積という「事実」を軽視したマルクス主義経済理論を非難したのと同様な筆法で、生命の流動の歴史つまり「生きんとする意志の相互扶助により物質的条件を改造する」(三ページ)ことで進行する歴史の発展に対する、演繹的解釈が否定されているのである。

ところで八太の「生命基本主義」による唯物論、唯物史観批判の論点の中に、科学就中近代合理主義の支柱というべき物理学や数学の思考様式に対する大きな疑懼が見られる点は注目に値しよう。

「生命の現象は……意欲を離れては認識が出来ない……相互の因果的必然関係によつては認識の出来ないものである。

マルクス主義の学者の科学的認識方法は数学的、物理学的であつて……謂はば、旧式の科学である……生命現象は生物の生きんとする意志とそれに対する生活の物質的条件との関係に於て観察せらるべきものである。」(八八・八九ページ)

無政府主義を非科学的と決めつける「科学的社會主義」からの非難に応酬して、八太は科学殊に自然科学は資本主義の社會体制と密着した知識体系であり、民衆を殘害する「悪用されたる知識」(一〇ページ)だと断言する。すなわち純朴なる原始社會においては知識が全成員の利福のため活用されていたのに対し、古代よりは支配階級と宗教的權力がこれを篡奪して特權化した。かくして古代には長老的支配と科学の前身たる魔法の癒

着、中世には封、建、奴、隸、制、支配をドグマなる哲學的宗教的知識體系が輔翼、さらに近代においては、資本主義とブルジョア代議政體と科学が三位一体の關係となつて、民衆を「公平無私、平等普遍性の原理」(二六ページ)で欺罔する。この認識は、自然法を始めとする超人間的法則の否定、普遍性を根基とする原理體系の拒否へ通ずるが、そこには、知識とは民衆の素朴な実生活における効用以上のものである必要はなく、一切の體系性を要しないから、数理や物理も専ら科学的普遍性を離れ、「特種と……実用と幸福」(二二ページ)に貢献することのみを求められるべきだとの確信があつた。そしてマルクス主義の「科学的³⁾世界観」を近代合理主義の產物として攻撃するのも、この論旨に依拠しているのである。

このような確信から八太は、「科学」に代わる万人解放の新社會建設原理としての「社會生理学」を指定する。その本旨は「大衆勞作の叫び」(二六ページ)に基く人間の欲求の全面的充足の方途を考究することであり、従つて社會主義生理学は既成の經濟学や社會学、倫理学等を尽く忌避するところに存立し、全く新しい視座から社會生活上のあらゆる問題の包括を試みるものと規定されるのである。そこでは各人の欲求を起点とする生産と消費の自由が第一義的に保証されるが、その根拠として相互扶助Ⅱ社會連帶性の原理並びに、利己意識を超越し得る倫理的本能とが想定されている。ここにはクロポトキンの思想からの示唆が感得されるが、同時に、この相互扶助・社會連帶のもとでは「社會成員が互の欠けたるを補ひて、以て他人の中に

自己を感じ、成員各自の自由と個性と生活とを全ふ」(五一ページ) するという理念が権力の介在なしに実現され得るのだという意思は、「名人の自由な発展が万人の自由な発展の条件となるような一つの結合社会」というマルクスの定言と同趣旨の、理想社会の形容の描写と受け止めることができる。

畢竟八太の立論の要核は、労働価値論や唯物弁証法といったマルクス主義の枢要な概念を整然たる合理主義の所産と把握し、社会科学的思想原理を、多分に人間の情意を重視する見地から根源的に懐疑するところにあつたと了解されるであらう。

(1) 『唯物論と経験批判論』大月書店、全一四巻、七三ページ。

(2) 真下信一訳『フォイエルバッハに関するテーゼ』大月書店、国民文庫六、二二二ページ。

(3) 岡崎次郎訳『経済学批判』大月書店、マルクス・エンゲルス全集一三、六六ページ。

(4) 「二〇世紀マルクス主義の継述者たるF・ユルスナーは、マルクス主義の普通主義に対する批判に応酬した一文で言う。「科学」とりわけ自然科学の全発展は、証明しえないものがきわめてよく認識され、証明されることができるといふことの証拠である……弁証法的唯物論の偉大な発展は、ほかならぬそれが科学的世界観をつくりあげたという点に存した。」(崎山耕作訳『現代マルクス主義とその批判者』大月書店、国民文庫四〇六、一九六～七ページ)。

客観的実在に対する不可知論や実証主義の立場からの懐疑を、世界観の確立を放棄した怠惰な非科学主義と攻撃するこの種の見解こそ、何より八太が嫌悪するドグマティズムにはかならなかった。

(5) 村田陽一訳『共産党宣言』大月書店マルクス・エンゲルス全集四、四九六ページ。

三 マルクス主義革命論の批判

八太の反マルクス主義思想の真髄は何よりも、階級闘争論に集約される革命論と現実のソビエト革命の態様に対する仮借なき駁撃を、絶対自由主義の立場より展開した点に求められる。そこでは、個人の尊厳と自由の究極的位置づけが、マルクス主義革命論においてはなされ得ないと強く確信された。

「マルクス主義の学者は、個人と自由とを重んずることは資本主義と無政府主義との特徴であると言ふが、これ程大きな間違いはない。人間はいつでも覚醒すれば、個人と自由とを高調する……凡ての新興運動は、皆個人と自由とを尊重する。而して資本主義も封建制度に反抗して立ったときは御多分に漏れず、個人と自由を尊重した……しかしその本音は支配と搾取に外ならない……これと同じ矛盾がマルクス主義にある。即ち……表に解放、裏に独裁」(二〇二ページ)

周知の如く弁証法的唯物論に基礎づけられた自由の概念は、自然的必然性並びに人間の肉体的精神的存在を規制する諸法則の真正な認識に基き、我々自身と外的自然とを支配することであり、意志の自由なるものも自然法則からの独立というような「夢想」を意味せず、そうした法則を特定の目的のために作用させる可能性、すなわち「知識をもつて決定を行う能力」であるゆえに、人間の判断が自由であればそれだけなお必然性による大きな制約を受ける(「反デューリング論」というもので、ここにおいて初めて自由と必然の弁証法的統一が可能になったと

説明される。だが人間社会に対する必然性原理の適用自体を、觀念の自由を否定した「力学的認識」として排する八太の所感においては、自由が何よりもあらゆる圧迫からの解放、自己の精神的及び肉体的自立という意義で解されるから、そこでは市民革命を通じ封建的束縛からの解放として獲得された社会的自由の絶対性が揚言されていたと言える。また各個人の欲求の追求がもたらす秩序混乱の可能性云々という懸念に対しては、相互扶助の徹底せる社会における人間の共同性の流露が強調され、利己的欲求が真の自由に敵対する精神的病理として、權威による睥睨や外的抑圧によらずして自ずから克服され得るという確信が披瀝される。

ここからマルクス主義による革命は人間の自由にとって最大の敵対物であるとする結論が導かれるのであるが、その眼目が階級闘争論への批判である。

「マルクスの階級闘争説が事実と符合しないことは明らかであつて、資本主義が進展しても中間階級は決して消滅することなく、社会は資本階級と労働階級とに二大別されはしない。社会には多くの他の階級があつて、しかもそれらの人々が労働階級以上に社会の变革を望み、また努力もしている……また資本主義の発達したる国では労働階級は他の階級よりも生活条件が良くなつてゐるため、彼らは反逆心を起さず、労働条件の維持改善だけしか考へてゐない」(「階級闘争説の誤謬」二三ページ)

奴隸制・封建制・資本制という社会体制の変転の根底に、発

達せる生産力と既存の生産関係との矛盾が生み出す、その時々
の支配階級と被支配階級の衝突Ⅱ階級闘争が存するという史的
唯物論の定式は、現存の資本主義が財富と權力を占有する資本
家と圧倒的多数の貧困な労働者の両階級の不可避の対立を昂進
せしめ、過剰生産による恐慌の発生が共產主義革命を惹起し
て、ついには収奪と抑圧なく全体と個の眞の統一が回復された
自由の王国を実現—ここに人類の歴史が終了—するという予見
を基調とし、この革命の担い手として、資本主義社会における
特権的負の歴史主体たるプロレタリアートを指定するところに
その核心を有している。

しかしこのプロレタリアートという概念は、一八四、五〇年
代当時の現実の都市労働者の様況から經驗的に帰納されたもの
というよりも—ヘーゲル弁証法の示唆のもとに—人倫の喪失態
として先驗的に構成された、多分に形而上学的抽象概念である
傾きが濃いと思われる。それ故英国をはじめとする先進資本主
義国のその後の歴史の進展が必ずしも労働者の絶対的窮乏を招
来せず、社会福祉など改良的施策の推進も与かつて多少とも労
働者階級の「生活条件が良くなって」くるに伴い、プロレタ
リアートの死活を賭した決起がなされぬことから、少くとも先
進国革命の理論としてのマルクス主義の非妥当性が指摘されか
けてきたのが、様々な修正主義現出の要因であつたことは概ね
首肯され得るであらう。八太の階級闘争論への批判にはこうし
た意味での修正主義理論との近似性が幾分感じられ、特に中間
階級論などにそれが窺われもする。

けれども彼の中心的発意をそのような脈絡で捉えるのは、やはり的確ではない。そこには、無産階級と有産階級の区分法は現実の支配者（＝打倒対象）と被支配者（＝革命主体）との関係を必ずしも正確に表出していない故に、所謂「無産階級」を主体とする「階級闘争」は真の共產革命の方図たり得ないという主張が見られるからである。彼が「階級闘争」と「革命」とを「因果関係をもたない……全然相異なる二つのもの」（二二二ページ）と断案するのは、前者があくまで対立する二階級の存在を前提としての「反覆と漸進」を事とする主客争いであるために次第に「常則」ができて闘争が慢性化し、よって利害近接の度合に応じて妥協・迎合等も生じがちなのに対し、後者は資本主義を歴史の必然的段階視せず即時覆滅の対象とする視点から、両階級の共在を断じて認めず、「常理」に依らざる死活を争う絶対非妥協の激突であると認識するためである。これは直接には、ベルンシュタインらに代表される修正主義や労働組合運動の穏健化に対する擲激であるが、同時に階級闘争を「戦術」視するボルシェビズムが内蔵する強権主義への批判も含意されていたと思われる。

既述の如く、分業制を否定し得ない社会主義革命は結局、国家に雇用される賃金奴隷的労働者群とその統轄のための超越的中央機関を必須ならしめるが、かの機関が国民の創造性と自由を庄殺する最悪の権力と化するであろうことへの危惧が次のような表白となつてあらわされる。

「フョイエルバッハは弁証法を唯物論的に使用してマルク

スとレニンの赤色帝国主義に資したのである。弁証法は由来、人間を奴隷にするのに大変役立つ理論である……歴史の必然のみを認めて、その自由の生命を無視することによって、民衆を先づ思想的に牢獄に投じやうとする弁証法が、独裁政治の根底をなすのは当然のことである」（九五ページ）

この苦評はやや極論の気味もあるが、八太の考えでは、資本主義及びその下での権力支配の揚棄の不徹底さが社会主義体制下でプロレタリア独裁という名辭の圧政を生み出す所以とされ、その原因も、現実の生ける民衆を基礎とせず唯物弁証法理論から演繹的に構成された「プロレタリアート」を基底に措いた点に求められる。そして、市民革命後の社会が自由の虚名の下ブルジョア独裁なら、社会主義社会はそのブルジョア的自由の内実すら封殺した必然性原理に立地する共産党の独裁であるうという主意のもとに、「マルキシズムの害毒」（九六ページ）がもたらす悪弊が激越な論鋒によつて指弾されるのである。例えば、「日本がもしソビエト社会になったと仮定したら……民衆の自由は全く奪われ……共産党のテーゼ以外には何等の行動原理も許されなくなり、日本はロシアの属国になってしまう」（九七ページ）といった言葉は、一見頑迷な反共主義の口吻に類似しているようにも思われる。しかし八太の意図は、資本主義の打倒を即時権力廃滅の理想社会実現へ直結させようとする彼の革命論に比べ、マルクス・レーニン主義のそれがあまりにも段階論的なものに映じてしまうことへの不信に根ざしていると考えられる。そこでは、例えば次のような観念に鋒先が向けら

れていたと見られる。

「社会主義の課題は……できるだけ完全な社会体制を完成することではなくて、これらの階級とその対立抗争を必然的に発生させた、歴史的な経済的な経過を研究し、この経過によって作り出された経済状態のうちにこの衝突を解決する手段を発見することであつた。」（空想から科学へ）。

専ら現実の「科学的」分析が重視される結果、人類史の病根たる資本主義を「簡単に悪いものとして拒否」し「労働者階級の搾取を激しく非難」（同）するという至純な「革命的」行為が、事の本質を捉えそこねた浅薄な行動主義と冷笑し去られる傾向のうちに、八太は、マルクシズムは革命の美辞の下に新たな支配秩序——しかもより「合理的」的体裁を整えた管理と抑圧の体系——の構築をめざす反动思想であるとの確信の根拠を見出し、ているのである。

コミンテルンの主導の下、日本の共産主義運動などは特に大主義的偏向を免れにくかつたと思われる一九三〇年頃の国際共産主義の状況において、八太が展開したマルクス主義への批判は、確かに共産党の指導下に民衆に対する過度の統制と抑圧を辞さなかつたスターリン政権及びソビエト国家への警鐘として、かなり正鵠を射たものであつたように考えられる。だがそのことは、八太の議論がマルクス主義の本有せるはずの「反国家主義」に対する批判として、全面的に適正たり得ていることを必ずしも意味しない。例えばエンゲルスは、ロシア国家へ

の伏拝を辞さぬラサル派の「自由国家」——即ち国民に対し「自由」であるような専制国家——論を弾劾した文脈で、自分達が唱道する「人民国家」は「社会主義社会が実現されるとともに……おのずから解体し消滅する」存在にすぎないことを強調してきたにも拘らず、遺憾にも「無政府主義者からあきあきするほど攻撃」されてきたと述べ、国家とはあくまで革命成就のための「一時的な制度にすぎない」のだから、今後は誤解を避けるため「国家というかわりに、どこでも共同社会ということばを使う」よう提言するとまで書いているように、マルクス主義は元来、国家否定のコミュニケーション主義をその根本原理として有していたはずだからである。

要するに問題は、マルクス主義の本質とレーニン主義の間における思想の内質の、発展と変容の関係をどのように把握すべきかということに関わってくる。結論から言えば、八太のマルクス主義批判は、少くともレーニンによって理解され継承された理論に対する批判という意味に限定するかぎり概ね正当であるということになろう。

『国家と革命』等で展開されたレーニンの過渡期における独裁不可避免論は、資本主義の鉄鎖から一応解放された民衆も所詮無知蒙昧な存在であり、彼らを正しく教導することが、革命戦士たるプロレタリアートの代表としての前衛党が担うべき至要の責務であるという思念に基くものと言えよう。しかしこの考え方は、自己疎外の超克による人間性奪回に至義的課題としたはずのマルクス主義を、独裁国家存置論に転落せしめる危険性

をも随伴する。

国家とは「階級対立の非和解性の産物」(『国家と革命』)であり階級的抑圧のための機関だから、ブルジョア国家廃絶後に出現する、社会の名において生産手段を掌握した最も「民主的」なプロレタリア国家(半国家)は、社会関係に対する権力的干渉を徐々に無用にし、ついには人間への統治を否定して「死滅」するというレーニンの「エンゲルスらの示唆を強く受けた」国家論では、その国家「死滅」の日程が明示され得ず、ただ残存する反動勢力の抑圧と人民教化のための独裁の絶対的必要性が明言されている。いかなる弁疏にも拘らずこれは、独裁は人間の精神的及び物質的自由の侵害と彼らの奴隷化を招く強権支配にはならないという、八太の批判に対する説得性ある回答を用意することは困難であらう。

- (1) 寺沢恒信訳『空想から科学へ』大月書店、国民文庫二、八六ページ。
 (2) 山辺健太郎訳『ペーベルへのエンゲルスの手紙』大月書店、マルクス・エンゲルス全集一九、七ページ。

四 むすび

幸徳秋水の後を受けて大正期アナキズムの指導的人物となった大杉栄は、『近代思想』の創刊、「生の闘争」の発表など「冬の時代」の閉塞状況を打破すべく精力的な活動を行ったが、そこではニーチェやベルグソンらの生の哲学の影響のもと矯激な個人主義精神が叫号され、天皇を頂点とする権威・権

力の前に抵抗心を喪失した「自我」の解放が強く謳われていた。そしてこの見地に立つとき、社会主義の思想もまた、個人の解放、精神の革命を軽視した経済変革偏重の傾きを厳しく非難されたのである。

「社会主義は此の社会的周囲を過重するの結果、其の社会論から個人的要素を除き去って……社会主義は此の謂はゆる物質的史観説に立脚して、社会進化の要素として経済的行程……を過大視するの結果、彼の必然から自由への飛躍を、外的強迫から内的発意への創造を、単に到着点としてのみ強調して、等しく又これを出発点としなければならぬ事を忘れて了った……斯くして吾々は、自我の個人的発意の、自由と創造とを思ひ、且つ此処に個人及び社会の進化の基礎を置かねばならぬ。(『生の創造』)

「自由への飛躍」を思惟の基底におき、「個人的発意」の尊重という観点から、外的条件の過重と捉えた唯物史観を非議する想念は、八太の原理的思考とその根本において響応するものと言える。だが友愛会流の改良的・協調主義的労働運動に反対した大杉が、「本能的反逆」の方法としてアナルコ・サンディカリズムを高唱し、『労働新聞』の発行や北風会の結成等を通じてその実践に赴いたのに対し、八太においてはこのアナルコ・サンディカリズムが革命運動としての有効性はもとより、その発想自体を疑問視され、否認されていることは重要である。

周知の如く、大杉等に主導されたアナルコ・サンディカリズ

ムは大正初期の労働組合運動に影響力を持ち、議会主義否定、直接行動論の昂揚に与かったが、日本社会主義同盟の蜜月を経て、一九二二年のロシア共産党大会におけるアナキスト・サンディカリスト排斥の決定を契機に、山川均らを中心とするボルシェビズム派が台頭し彼等は秘密裡に日本共産党を結成して「アナ・ボル」の確執が強まった。大杉らはロシア革命の実態及びコミンテルンによる強圧的干渉を難じて、ソ連の指導と中央集権組織の緊要性を説く山川らと対立したが、「自由連合」を唱呼するアナキスト陣営は次第にボル派に圧倒されていった。八太のサンディカリズム批判はこうした背景をふまえたものだが、彼の考えではサンディカリズムをバクーニンの思想的脈流に位置づけるのは誤りであり、またクロボトキン・マラテスタ・ルクリュ等第一インターの直系に属する高名なアナキストはほとんどがサンディカリズムの批判者であったと認められている。ではサンディカリズムは、どのように批判されるのであろうか。

階級闘争主義がややもすれば「資本家と労働者の夫婦喧嘩」(七五ページ)すなわち労資の無定見な妥協による御都合主義に墮しやうい一方、革命勝利後には労農国家という名の新たな専制国家を創成する危険性に鑑み、アナキストの「創造的暴力説」(二二八ページ)を加味したアナルコ・サンディカリズムは、政治権力の把持を否定した経済行動第一主義を打ち立てたものと認識される。しかし急進的労働組合運動による社会変革をめざすアナルコ・サンディカリズムは、階級闘争論に立脚しなが

ら政治権力の奪取を拒否するのである故に、国家権力に対する最後の勝利を望み得ず、従って闘争理論としてのレーニン主義の後塵を拝することになるのは必至である。そもそもサンディカリズムの内包する根本的欠陥は、やはり分業制と生産基本主義を基調とすることに発する強権現出の悪循環過程の必然化にあり、また生産者による自治管理という反集権主義的発意も、畢竟過渡期を念慮したソビエト主義の所産にほかならない。だから、アナキズム精神を注入された労組運動をもって至高の革命運動と捉えるのは、マルクス主義の礼賛と同断の誤りであるというのが、真の「自由連合」に執心する八太の主張の眼目であった。

確かに大杉は「ボルシェビキ国家は残忍極まり、共産党は陰險極まり。しかし……ロシアの無産階級と其の国家的及び私人的資本主義との間の闘争は猶進行しつつある」などと書き、ソビエト政府のアナキスト弾圧やその独裁的偏向を強く非難し、かつネップを評して「国家資本主義」への反転と断罪したが、それでも大杉において共産党主導の強権的革命運動への疑念は屢言され、またそのことが日本共産党や左翼社会民主主義者による彼への今なお変らぬ憎悪と偏見さえ惹起しているとはいえず、マルクス主義思想全般へ向けた根源的批判というべきものは十分に深められてはいないように思われる。否組織論や革命の方法を除けば、アナキストと称する人々もその思考原理において、マルクス主義の発想より少なからざる影響や恩恵を蒙っているとさえ言えるのではないだろうか。八太が万言を費して

力説したのは、このような日本アナキズムというよりアナルコ・サンディカリズム¹⁾の、マルクシズム批判の不徹底さの克服とその内面化の必要性であった。

八太の思想的営為は昭和初期の数年間が中心で、遺文も大部分がこの時期に集中している。それはあたかも、度重なる弾圧にも拘らず日本共産党の不撓の闘争が展開され、また日本資本主義論争などが行われていた時期である。さて満州事変勃発等の情勢を背景としてコミンテルンより示された「三一年テーゼ」は、日本帝国主義の支配の核心を天皇制を頂点とする地主的土地所有並びに独占資本の構造と認識し、絶対主義の確立に凝縮させた明治維新観をふまえて、「政治的反動と……封建制の一切の遺物の主要支柱」たる天皇制の打倒をブルジョア民主主義革命とこれに連続する社会主義革命の至要の課題と位置づけたが、同時にそこでは「プロレタリア独裁の国に対する世界帝国主義の武力干渉の直接に差迫れる危険」(同前六一四ページ)からソビエト国家を防衛することも重大な任務と規定されていた。こうした状況のもとでなお、「民衆にとっては、共産党やファッショ²⁾が天下をとろうが現在の金融ブルジョア³⁾の代議政治であろうが、圧迫と搾取をうけることは同じである」(一七八ページ)などと説いていた八太には、確かに天皇制を軸とする社会的経済的基礎構造の科学的解析など望むべくもないし、さらに彼のマルクス主義理解にも浅薄な誤認や偏見が少なくないのは明らかである。だが結果的に、日本における反帝国

主義闘争としてのマルクス主義運動は多分に教条主義的傾向を免れず、やがて苛烈な弾圧に屏息(あるいは転向)を余議なくされ、一方穩健な社会民主主義諸党派もファシズム権力の軍門に下ってしまう。そうした中で八太が、マルクス主義を痛撃する一方アナルコ・サンディカリズムをも批判する視座を打ち立て、真の反権力・反資本主義原理としての純正アナキズムの構築のために果した営為は率直に評価されるべきではないだろうか。戦後世界を二分する勢力と化した社会主義国家における、意思決定を一手に行う党の国家との癒着とソビエト機関による民主的手続きの形骸化、そしてその物質的基礎としての経済的「貴族」とテクノクラートによる生産上の管理権限の壟断といた、集権的社会主義体制の様々の矛盾・弊害を散見するにつけて、八太の立論は時代的制約を越えて、現代管理社会一般に対する警鐘ともいえるべき普遍性を有しているようにも思われるのである。

(1) 『大杉栄全集』世界文庫、一九六三年第一巻、五二一―五五六ページ。

(2) 同『全集』、第二巻六〇四ページ。

(3) 『現代史資料』みすず書房、14、六一〇ページ。

『人間本性』と「歴史・社会的現実」

——W・ディルタイにおける心理学の特権性の論証——

一 ディルタイと心理学

一九世紀初頭ドイツの思想界を圧倒的に支配した知識のヘーゲルの「体系」は、彼の死後、一転、形而上学的思弁として懐疑の標的とされる。その結果、知識を全体として統一化するための道がゆるんでしまう。いまや個別諸科学は相互に分散化してしまい、歴史学は、世界史全体への眺望を見失う。要するに知識は、その本来の体系性を失い、たんなる断片的「素材」へと墮落してしまふのである。

このような知識における体系性の喪失状況は、一九紀中葉以降、自然科学の人間の科学への影響がますます強まってくるに依りて、解決すべき「問題」として人々に強く自覚されるようになる。なぜなら、人々の目には、自然科学はすでに知識としての統一の体系性を「科学的に」実現しつつあるかのように見

えたからである。ひるがえって、人間の科学はなんと遅れていることか。

ここではつきりと、人間の科学における、新しい、すなわち経験科学に対応した形で知識の「体系」の樹立が「課題」として自覚される。仏・英の実証主義者、とくにA・コントは、すでにこの自覚においてドイツに先行していた。彼の科学ヒエラルヒー論は、ドイツ思想界に大きな衝撃を与えた。そしてこの自覚をドイツにおいて最も典型的に担ったのは、ディルタイである。ディルタイは、彼のいう“representativity”という意味で、時代の「課題」を自らに課せた人物である。では彼はいかにしてこの「課題」を解決しようとするのだろうか。

ディルタイは、実証主義的精神の影響のもと、形而上学的思弁を排し、一切の思考は、「経験」に即すべきであると考えた。だが彼は他方で、哲学を個別諸科学に解消しようともしない。

應 茂

彼は、哲学の職務は、あくまで「全体を把握する」(Gesamtheitlichen Schritten, Vandenhoeck & Ruprecht Bd. 19, S. 39)ことであると考える。しかし「経験」に即した形で、一体いかにして哲学は全体を把握しうるのだろうか。この問題に対し彼が選択した戦略は、個別諸科学の成果を相互に関連づけることでそれらを綜合するという方途である。

しかし彼のこの「精神諸科学の連関」という方途は、それ自体としてはまだなんの問題の解決にもなっていない。というのも諸科学の「連関」を実現するためには、諸科学のパラパラの個別アスペクトを相互に関連づけ統一化できるようななんらかの土台となる基準が必要であるからである。ディルタイの「全体を把握する」という究極の課題にとって、本當に決定的に問題なのは、このような全体の土台となる基礎を説得的に用意できるか否かなのである。

では、ディルタイはこのような根源の土台として何を考えるのであろうか。勿論彼はここでもはや形而上学的な「理念」に助けを求めるわけにはいかない。とすれば、何を根源的基礎と考えるのか。それは心理学である。すなわちディルタイは、諸科学の「連関」の確かな土台として、心理学にその役割を求めるのである。だが心理学は、実際にそのような特別の役割をはたしてみたことができるのだろうか。心理学も一つの個別科学にすぎないのではないのか。心理学のこのような特権的役割は、すでに証明された自明の事柄なのでは決していない。このような特権性は、それ自体論証されねばならない事柄である。さ

もないと、心理学への特別の期待は、たんなるドクサとなる。この論証は、ディルタイの思索全体の究極的成否にとって、致命的に重大な問題である。では、彼はこの問題を一体どのように論証しようとするのだろうか。

ディルタイにおける心理学の特権性の論証を説明しようとするとき、我々はまず彼のどの作品を手掛りにすべきであろうか。通常直ちに思いうかぶのは、九〇年代の「記述的・分析的心理学の理念」や「個性研究への寄与」、あるいは八〇年に執筆された「プレスラウ完成稿」などであろう。だがこれらの作品は、すでに心理学の特別の位置をそこで部分的に所与として前提してしまっているという点で、手掛りとしては私には不十分であるように思える。私の考えでは、この問題に関し決定的に重要なのは、七五年の「人間、社会、国家の諸科学の歴史の研究について」(「七五年」論文)と、八三年の『精神諸科学序説(第一書)』(『序説』)、およびこの二つの作品の習作的関連論稿である。

我々はそのさい、この両作品で示されている「人間本性」概念をめぐるディルタイの一種屈折した論述に注目したいと思う。ディルタイは、知識の「体系」の根源に、心理学をおく。この発想は、「人間本性」概念を梃子とした人間論から歴史・社会理論をトータルに組み立てようとする立場を、我々に想起させる。ディルタイ自身、この立場と自身との類縁性を自覚している。だからこそ彼は、それを第一の「論敵」とみなす。つまり彼は、この「人間本性」概念の批判的論究を導きの手掛り

として、心理学の特権性をめぐる彼固有の「論点の構図」とそれへの解答を提示しようとするのである。それゆえ、この概念をめぐる論述とその周辺をフォローしていけば、彼の心理学の特権性をめぐる基本的考え方が、解明できるはずである。ではそれはいかなるものか。ディルタイにおける心理学論を解明するための第一歩として、この「論点の構図」とそれへの解答の基本的方向をまず取り押さえるということ、これが本稿の課題である。

(1) 通常ディルタイは、反「実証主義」の代表的人物の一人と考えられている。しかし他方で、彼は「実証主義」から深い影響を受けている。ディルタイにおける「実証主義」問題の究明は、今後の重要な課題の一つである。Vgl. E. Rothacker, *Einführung in die Geisteswissenschaften*, Mohr, 1920.

(2) この問題のディルタイの思索における決定的重要性をいちはやく指摘することによって、ディルタイの思考の成立そのものに疑念を投げかけたのは、T・シーグラーとC・A・ティロである。T. Ziegler, Rezension über W. Diltheys "Einführung in die Geisteswissenschaften" in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 71g. 1883. (in *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 1. Vandenhoeck & R. 1983 S.105), C.A. Thilo, Rezension über "Einführung", in *Zeitschrift für exakte Philosophie des neueren philosophischen Realismus*, 13, 1885 (in *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 1. S. 176-177)

二 「人間本性」と「相互作用」

「七五年」論文においてディルタイは、心理学を基礎として

の「精神諸科学の連関」の樹立というテーマに、正面から取り組む。そこで彼はまず、このテーマをめぐる現在の既成の主要な立場を論難することから話を始めようとする。

「七五年」論文において、ディルタイがボレミークの対象とするのは、イギリスの経験論的伝統に端を発する心理学説である。彼はこの立場の特性を「諸々の要素から社会の行為する生を、心理学的に演繹する」(Bd.5, S.58) 立場と規定する。あるいはまた、言い換えて、「人間本性の法則にもとづいた演繹的な科学」(Bd.5, S.42)とも規定する。この場合、「人間本性」の「要素」としては「ある特殊な、自然に我々に備わっている衝動」(Bd.5, S.59)が想定される。すなわちここでディルタイが批判しようとするのは、個々の人間の根底になんらかの自然なものと考えられる欲望なり衝動なりの「本性」を想定し、それを構成原理として現実を組み立てようとするような立場のことである。したがって、ここでは、精神諸科学の「連関」は、この「人間本性」の学、つまり心理学を基礎として形成される。

イギリスにおいて中心的に発展した心理学的伝統、いわゆる連合心理学の潮流は、J・ロック、D・ヒューム、G・バークレイから、D・ハートレイ、J・ブラウン、A・ベーンを経て、現代に至るまで連綿とつづく。しかしここでディルタイが念頭においているのは、心理学史において問題とされるような、限定された単一学科の潮流のことではない。彼が想定しているのは、この心理学説の発想の影響をなんかの形で受けた人

間・社会観の総体のことである。彼によれば、ここには極めて広い諸学説が一括されている。すなわち、この立場には、例えば経済学におけるA・スミス、政治学におけるT・ホッブス、倫理学におけるJ・ベンサム、歴史学におけるH・バックル、論理学におけるJ・S・ミル……といった一連の思想家の学説が包括されるのである。ディルタイは、いわゆる「自然法」も、基本的にはこの傾向に属する立場であると考えている。彼によればこの傾向は、それ以前の思弁的傾向に比べて、「より現実的」(Bd. 5, 58)であつたがゆえに、一八世紀以降の西欧の精神科学に、決定的な影響を及ぼす。

このように広い諸学説を「人間本性の法則にもとづいた演繹的な科学」としてある意味で乱暴に一括していいのだろうか、またこの立場は、事実思想的にみて、イギリスの連合心理学に中心的にその源泉をもっているのかどうか、これらの問題は、とりあえずここでは除けておこう。というのも、ここではこういった議論の内容的、歴史的妥当性が問題なのではなく、これを糸口として提示される彼自身の心理学観こそが重要であるからである。

ディルタイは、「七五年」論文において、精神諸科学の「連関」を「人間本性」の心理学説を基礎として実現しようとするこの立場を、「論敵」として、徹底して斥けようとする。なぜか。彼は、ドイツにおいてこの傾向の影響をうけていた人物の一人、アーノルドを例として、この立場に対し、次のように論駁する。

「社会の根本的諸力は、いかなる理論家においても、それを確定することがどんなに困難なことであるとしても、当然、複雑で派生的な事実としてみなされなければならない。しかしアーノルドが個人の心理の三つの先天的な根本衝動を、さらに遡って心理学的事実として主張するとき、この仮定は思弁的哲学の向こう見ずな構成以上のものではまったくないのである。学問の最も不明の最も重大な問題の一つ、すなわち、社会の、我々がそこに生まれ落ちそして死んでいく、強力で生き生きした諸々の秩序の根源という問題は、ここでは頭で捻り出された先天的衝動なるものによって説明されてしまう。しかしこの衝動は、社会の秩序が存在しているという事態に、その秩序の存在のための何か神秘的力のごとき能力を、思考によって付け加えたにすぎないのである。社会の相互作用 Wechselwirkung の要素である個々人を、その相互作用から切り離し、それに先天的衝動を備え付けようとするこういった考え方は、間違つた個人主義 falscher Individualismus である。いかなる厳密な心理学も、現在の手段をもってしては、かくも広くなされているこういった仮定を根拠づけることはできない。この仮定は我々の経験の圏域を越えて、孤立した個人を根源的に構成しようとしてゐる。しかしそんな個人など、どこにも存在しないのである。」(Bd. 5, 58-60)。

連合心理学においては、物理学における原子に比定される形で、感覚や表象、快・不快の感情といった。経験の単純要素が

想定される。そして、意識の機構は、この究極の心的要素のもとの、引力の法則に準えられるなんらかの連合メカニズムによって、成り立っているものと想定される。このような発想様式の影響をうけた人間・社会観は、まず、ある単純な先天的な欲求、すなわち「人間本性」を、意識の機構の中心におく。そして現実の社会を、この「本性」を備えた孤立した個人のメカニク的な集積として構想する。しかしディルタイは、そのような「個々人の孤立化とメカニク的な集積」(Bd. 5, S. 63)は、根本的な誤謬であると考ええる。現実とは、複雑で多様な派生的諸事実から成り立っている。ところがここでは、この現実から切り離された、架空の単純な人間が前提されてしまうのである。

では、現実の人間とは、いかなる存在なのか。ここでディルタイは、自己のポジティブな人間・社会観を示唆する。そのさいの鍵となるのは「相互作用」という概念である。

「社会における意志の相互作用がそのなかで動く、安定した諸様式が存在する。この様式は、個々の意志そのものは生の舞台上に現れてはまた消え去るにもかかわらず持続しつづける。意志相互の間でその意志の性質にしたがって、つねに大地の一般的諸条件のもとで立ち現れ、そしてそれ自体個々人の登場と退場にもかかわらず存在しつづける、この関係の様式 Weise der Beziehung は、諸々の体系 System として現出する。仮に我々に完全な洞察が可能であるとすれば、我々はそのときこの様式の性質から、その体系を導き出すことができるであろう。そしてつぎにそういった体系は一般的な概

念と法則を包含しているがゆえに、そこから社会の実践的生活の当該の諸側面が理解されうることを知るのであらう (Bd. 5, S. 60)。

ここにディルタイの人間と社会に対する見方が、集約的に示唆されている。意志に突き動かされる行為は「相互作用」のなかにある。この「相互作用」は、個々人を越えた安定度と持続力をもったある関係を産み出す。これをディルタイは「関係の様式」という。この「関係の様式」は、空間的拡がりにおいて個人を越えるとともに、時間的持続においても個人を越えて伝承されるものであり、この「関係の様式」を媒介としてはじめて、歴史的継承が可能となる。彼によれば、この「関係の様式」がさらに互いに累積することによって、より包括的な関係、すなわち彼のいう諸「体系」が産み落とされる。そしてそういういった諸「体系」がさらに相互に関係しあつて、現実のトータルで複雑な機構が成り立っているのである。ディルタイはここで、この個々の「体系」の法則性と論理がわかることにはじめて、現実の分析が徐々に可能となるはずであると語っている。

だがこうした、「相互作用」から「関係の様式」が形成され、さらにそれが累積されて「体系」が出来上るという考え方には、ある落し穴が待ち構えている。というのもこういった、個人を超越したある全体を想定するという発想は、民族精神や有機体といった概念がよく示しているように、ドイツ思想圏においては、むしろ馴染みの深いものであったからである。ここで

ディルタイは、なんのことはない、こういった伝来のロマン主義的な形而上学的観念に依拠して、アングロサクソンの発想を叩いているにすぎないようにもみえる。

しかしそれは違う。彼はそういった観念の神秘性を他方で同時に斥ける。彼は「相互作用」における関係性を、決して形而上学的に実体化しようとはしない。彼にとって、個人を越えた関係性は「厳密に区画された」(Bd. 18, S. 33) 形で、そして「具体的な形で」(同上) 確認されうるかぎりにおいてのみ、言明の主語となりうるものである。その意味で、ディルタイの着想は、旧来のドイツ的思弁と、はつきりと異なるものである。このことは過少に評価されるべきではない。つまり彼はあくまで、経験の地盤にとどまろうとするのである。

ディルタイが「七五年」論文において提示するこういった着想は、決して一時の付け焼き刃的な「未反省」なものではない。例えば一八六〇年代のごく初期のある草稿において、彼はこういつている。「相互作用とは、人間世界においては、個々の活動能力の社会からの生起、そしてその社会へ反作用してそれを強化することとして現出する。そこにこそ個性とか個人史もある」(Bd. 18, S. 34)。ここで彼は、人間の活動が、それがどんなに個性的であったとしても「相互作用」との相関のなかでのみ、はじめて成り立ちうるものであることを断言している。こういった発想は、七〇年代初頭の草稿にも確実に継承されている。例えば彼はある箇所で「意志が互いに関係しあって全体となり、一箇の行為体系 System von Handlungen を産み

す。それが様々な視角のもとで考察される。」(Bd. 18, S. 35) と語っている。

「七五年」論文の議論が、たんに未反省の偶然的なものではないという証左として、これが六〇年代からの持続的思索の成果であったという事実のほかに、ディルタイ自身が「相互作用」概念が自己の思考の中心概念であると、はつきりと断言している箇所がある。七六年頃に執筆されたとされるある草稿において、彼は「七五年」論文の要旨を自ら解説しているが、そこでこう語っている。

「それゆえこの論文においては、諸科学の全体において結合されている諸事実の領域が俯瞰された。そのことで、この学問領域における、認識の、対象への構えの特色を把握するためである。そこでは、いくつかの衝動から心理学的に演繹するやり方が斥けられねばならなかった。社会における個々人の相互作用のなかにこそ、出発点は求まれるべきなのである。すなわち、個々人の登場、退場にかかわらず持続しつづけ、諸々の体系として現出する一定の関係の様式、これこそが出発点なのである」(Bd. 18, S. 34)。

我々はいまや、明確な二項対立を眼前にみる。すなわち、一方での、「人間本性」の前提とそれを備えた個々人の集積としての社会という考え方、他方での、行為の「相互作用」とその諸「体系」からなる複雑な現実という考え方である。ディルタイによれば、個々人は決してアブリオリに孤立したものではなく、「社会の相互作用の要素であり、この相互作用の様々の体

系の交叉点なのである」(Bd.5, S.63)。彼はいまやはつきりと心理学を断罪する。

心的生起の科学は、個人心理学として発展した。しかしそれは、死せる抽象である。それは、社会の歴史的根幹から、それゆえ、その相互作用から切り離された個人を前提におくという問題を追い求めた。だが例えばは意志の基本的な諸関係は、なるほどその作用の舞台を個々人のなかにもちがするが、その説明根拠は個々人にはもっていかないのである」(Bd.5, S.63)。

我々はここで、ディルタイの議論の進展にある方向性を期待する。すなわち、彼の議論は、当然、心理学に完全に見切りをつけて、今日いう意味での社会科学・歴史学の方へ転換していくであらう、という展望である。だが、実際はそうはならないのである。これは一体、どういうことなのだろうか。

- (1) "Assoziationspsychologie" の人間・社会理論への広範な影響については、例へば G. Mackenroth, *Sinn und Ausdruck der sozialen Formwelt*, Westkultur Verlag, 1952, を参照。
- (2) "Wechselwirkung" の概念を今日の意味で人間・社会科学に本格的に持ち込んだのは、ディルタイである。これをジンメルが継承する。Vgl. H. Joach, *Hendelnder Mensch und objektiver Geist, Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*, Anton Hain, 1974, S.23-25.
- (3) ディルタイは "System" とする概念を終始一貫偏愛した。これは彼が、現実をカオス・システムではなへ、「連関」を成していると考えたことにかかわっていると思われる。彼はこの概念を、テキスト解釈学と、生理・生物学から学び取ってきたものと思われ

るが、細かな概念的究明は、今後の課題である。Vgl. P. Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft, Wilhelm Dilthey's Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Suhrkamp, 1968.

- (4) いろいろな議論はいわゆる「個人と社会」問題への、ディルタイの解答とよめる。事実彼は、八〇年代のある草稿において、個人と社会の関係という問題が、「自己の思考にとって」「主要な問題 Hauptfrage」(Bd.19, S.283)であると語っている。ただその場合、ディルタイの関心は、別に社会の基礎理論の構成にあったのではなく、あくまで「科学論」であったことが、銘記されるべきである。後者の枠内で必要なかぎり、彼は社会について論じている。
- (5) G. Misch, *Vorbericht zu W. Dilthey, GS. Bd.5, S.XLVII*.
- (6) 初期ディルタイの社会科学的諸緒に注意を促すことは、ディルタイの文獻を参照 H. Joach, *das schon genannte Buch und Dilthey's Philosophie des Subjekts und die Grundlegung der Geistes- und Sozialwissenschaften. Zur Aktualität der »Einleitung in die Geisteswissenschaften« in Dilthey-Jahrbuch Bd.2, 1984, M. Riedel, Einleitung zu, Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, 1981, H.-U. Lessing, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, Alber, 1984, の場合、この端緒を指摘するほど自体は別にディルタイがしようとはしなかった。むしろ問題なのはそれと、彼の心理学への志向とが、どう関係にあったのかである。本稿は、その解明を意図している。

三 「方法」批判の限定

『序説』においてディルタイは、個々の人間の心的生を対象

とする心理学を「精神の個別諸科学のうち第一の最も基礎的なもの」(Bd. 1, S. 33) すなわち「基礎学」(Bd. 1, S. 32) と規定したうえで、その課題に関し、こう語っている。

「とすれば、人間学と心理学こそが、歴史的生のあらゆる認識ならびに社会の指導とその一層の形成の規則の基礎である。この科学はたんに人間の自己観察への沈潜を意味するものではない。歴史家と、彼がそこから諸々の人物の生に血をかよわせようとする史料との間には、つねにある種の間人本性的の類型というものが存在している。この人間本性的の類型は、社会の現実と、この社会を形成するための規則を考案しようとする政治思想家との間にも、歴史家の場合におとらず存在している。人間学と心理学は、こういった主観的な類型に、正しさと実り豊かさを加えようとするだけである。この科学はこの個々の単位を主語とし、社会と歴史の理解に有益でありうるような、この単位についてのすべての言表を述語とする一般的諸命題を展開しようとするのである (Bd. 1, S. 32-33)。

ここでディルタイは「人間本性」概念をあきらかに肯定的意味で使っており、そのことによって、心理学の特権的意義を解説しようとしている。これは一体どういうことなのだろうか。

「七五年」論文の直後、突如ディルタイが自己の見解を変えてしまった、ということはいえない。というのも、『序説』は、一方であきらかに「七五年」論文の成果を前提し、それを継承しているからである。彼はそこで、現実を「相互作用の

劇」(Bd. 1, S. 36) から成る複雑で多様な「歴史・社会的現実」(Bd. 1, S. 35) と規定する。そのうえで『序説』におけるディルタイは、「七五年」論文とまったく同じ構図の議論を呈示している。すなわち、彼は一方で、民族精神、有機体といった全体論的概念を、「神秘的」(Bd. 1, S. 4) として斥ける。他方でまた、経験論的心理学説にもとづく人間・社会観も否定する。そのさいこの後者の立場において現実の基礎的構成原理と考えられる「人間本性」概念をめぐって、彼はこうのべている。「相互作用の累積は、多くの世代の継続のなかで遂行されるものであり、今日知られているような人間本性なるものから、より以前の時代の状態を直接に導き出したり、あるいは今日の状態を人間本性の一般的類型から帰結させたりすることは、許されないことである」(Bd. 1, S. 35)。

このように、ディルタイは『序説』においても、内容的に「七五年」論文を確実に継承し、その成果を基礎においている。とすると、ディルタイにおける「人間本性」概念の批判とは、一体何であつたのだろうか。これは極めて重要な問いである。というのもこれが判明しないかぎり、『序説』という作品の意味、ひいてはディルタイのいう心理学の意味は、絶対にわからないからである。

ディルタイは七〇年代初頭のある草稿で、自らの「自然法」をめぐる議論の性格について、こう解説している。ディルタイにおける心理学批判の意味を考えるさい、この一節が重要な手掛りとなる。

「ここでは、方法の考え方がこそが、根本条件である。自然法というのは、演繹的方法を現象へ適用した一つの個別事例である。演繹的方法のこの適用は人間科学の最も輝かしい局面である。ここでは、思考と論理的能力が、王者のごとく事実を力に揮う。事実のいくつかの要素から出発して、思考と論理的能力は、自らの法則にしたがって自己を展開していく。そして、ある進んだ地点で、自己の推論全体の正しさが、いまこうして構成された現実によって証明されるだろうと、信じ込むのである」(Bd. 18, S. 30-31)。

ここでディルタイははっきりと、自らの心理学批判の背景に潜んでいた限定性に言及している。彼は「七五年」論文において、彼の批判する心理学説を「人間本性の法則にもとづいた演繹的な科学」と規定していた。ディルタイの批判の標準は、この規定における「演繹的」という「方法」にこそ、むけられていたのである。では、彼のいう「演繹的方法」とは、いかなるものをいうのか。彼はいう。「演繹的方法は、現実の一部分から同じ性質をもった一定の諸要素を抽出する。そして次に、抽象によってえられたこの要素すべての性質を研究し、それらを一箇の体系にまとめあげる。そしてこの体系から現実の複雑な事実を説明するのである」(Bd. 18, S. 32)。あるいはまたこうもいう。「演繹とは、人間本性の諸条件から、ある特定の方向のみの優越を必然として導き出すことである」(Bd. 18, S. 33)。こうした発言に前章での議論を重ねて考えてみると、ディルタイがここで心理学における「演繹的方法」といっているものの性

格がわかる。第一にそれは、心的要素として、ある特定の一つあるいは若干の要素のみを、具体的には、なんらかの「ある特殊な、自然に我々に備わっている衝動」のみを「人間本性」として前提する。第二に、そのような「本性」を備えた個々人を現実にも先立つて前提することにより、その個々人のメカニク的な集積として「歴史的社会的現実」を構成する。

ディルタイがその心理学批判において叩いていたのは、なによりもこの二つの特性からなるある特定の「方法的」態度である¹⁾。ここで我々はもう一度「人間本性の法則にもとづいた演繹的科学」という命題を想起してみよう。よく考え直してみると、ここには二つの異なった論点が含まれている。すなわち、「人間本性」と「演繹的方法」という二つの論点である。我々はこの中で、ディルタイは後者はたしかに前面否定しているが、前者の「人間本性」概念そのものは、必ずしも否定しているわけではないということに気づく。だがこの場合、ディルタイが「人間本性」ということで、一体何を考えているのが、問題となる。彼は時折、この概念を心的諸事実における「斉一性 Gleichförmigkeit」(Z. B. Bd. 1 S. 32)と言い換える。この言い回しは、J. S. ミルに由来すると思われるが、この言い換えからして、ディルタイが、この「人間本性」という概念のもとで、個々人の心的機制的根底にあるとされる斉一的な心的要素とその要素ならびに要素間の法則を念頭においているということがわかる。ではディルタイは、この心的斉一性という発想を、積極的に肯定しているのだろうか。この肝心の問いには、

しかし我々は早急には答えられない。というのも、この概念が肯定されるためには、予めどうしても解決しておかなければならない前提の問題があるからである。

考えてみよう。「人間本性」と「演繹的方法」は、完全に別個の主題として、はたして互いに分離可能なものであろうか。前者を肯定し、後者を否定するのだとすれば、それが可能でなければならぬはずである。心理学という学科は、視角としては、根本的に個人を対象とする学問であると、ディルタイは考えている。だがそのような学科を諸科学の「基礎」としようとする、おのずと社会の「まえに」、抽象的な心的要素を備えた個人を想定し、そこから現実を構成するという形になりがちである。ディルタイは、それを不当だという。彼はそれに対し「相互作用」とそこにおける個人を越えた「関係の様式」という発想を対置する。しかしこの発想と、「人間本性」の概念とは、うまく馴染むであらうか。いま挙げた、「演繹的方法」の二つの特性は、二つの論点からなる「問題の構図」として整理できよう。すなわち、第一は、心的諸要素の現実的内容に関する問題。第二は、個々の心的生と現実との関係をどう考えるのかという社会観レベルの問題である。問題は、この二つの論点を、ディルタイが、一方で「相互作用」という鍵概念を横杆としつつ、他方で心的機制における普遍的斉一性という発想を保持しつつ、説得的に乗り越えることができるかである。これができないかぎり、ディルタイにおける「人間本性」概念の有効性、ひいては心理学の特権性の論証は、その初発の地点で挫折

してしまふことになる。彼は『序説』において、この乗り越えに正面から立ち向かう。

(I) ディルタイにおける既成の心理学への批判はのちに「説明心理学」批判として集大成される。その場合彼によって批判の対象とされる心理学には、ここで言及されている経験論的心理学説のみならず彼が「粗野なマテリアリスムス」(Bd. I, S. 86)とよんでいる生物学的・生理学的心理学の立場、さらには形而上学的觀念にもつく心理学説……なども含まれている。ディルタイは、これら様々な傾向を一括して「演繹的」のちに彼は、「構成的」という形容をより好むようになるが——として批判する。それゆえこの「演繹的」という言葉は、一方でかなり漠然としたひろい意味、具体的には、現実を歪めてしまふそれに即さない、といった程度の意味で使われることも多い。だが勿論、他方で、個々の心理学説特有の「演繹的方法」の内実も問題となる、ここでの我々にとっては、経験論的心理学説に特徴的な「演繹的方法」が問題となる。

四 心理学の特権性の論証

(1) 「文化体系」と「組織」

『序説』における心理学の特権性の論証は、「七五年」論文とは異なった構図のもとに論議される。というのもここでディルタイは、この問題を「文化体系 Kultursystem」と「組織 Organisation」という目新しい対概念を通して究明しようとするからである。

『序説』においてディルタイは「相互作用」からなる「歴史・社会的現実」を「文化体系」と「組織」という二つの契機に区分する。それに応じて、精神の個別諸科学も二つのグルー

ブに編成される。そしてそのうえで、その二つの科学群の根底に心理学が設定される。なぜなら「文化体系」と「組織」は、ともに「人間本性のある要素」(Bd. I, S. 43 Ver. Bd. I, S. 68)にもとづいているからである。

「精神諸科学の諸研究は、人間学の諸真理をその前提とする。つまりそれは、その諸真理を自然連関の諸条件のもとでの個々人の相互作用に適用する。そうやって、文化の諸体系とそれの諸形態の科学と、社会の外的組織とそのなかでの個々の結合体の科学がうまれる」(Bd. I, S. 41)。

現実の「文化体系」と「組織」への分割、そしてそれらの心理学への対応づけ。これが『序説』の論述の明示的な構図である。この構図は、一見いかにも疎略にみえる。心理学の特権性をめぐって、ディルタイはここに、一体いかなる意匠と独自の解答を込めているのだろうか。それが問題である。

ディルタイは「文化体系」概念の基本的意味を、こう説明している。

「そうやって、文化諸体系の各体系は、諸個人の本性のある要素にもとづく、その要素から多様に展開された活動様式の一つとして形成される。この活動様式は、社会の全体のなかで、その一つの目的をみだす。その場合それは、その活動の目的に役立つような、外界のうちに産出された永続的な手段、あるいは行動と関係して新たに作り変えられる手段を身に備えている(傍点引用者)(Bd. I, S. 51)。

ここから「文化体系」概念の基本的意味がわかる。それによ

ると「文化体系」とは、ある特定の目的をみたそうとすることにかかわる特定の活動様式と、そのための手段の体系なのである。それゆえ各「文化体系」は、個々の特定の目的に対応して区別される。つまり「文化体系」とは、「相互作用」からなる「関係の様式」を、目的内容、言い換えれば文化内容の異種性に対応して考察するさいに浮上してくる概念なのである。

では「組織」はどうか。ディルタイによれば「組織」とは「持続的な諸原因が、諸々の意志を一箇の全体として合一させることによってある結合 Bindung を形成する」(Bd. I, S. 43)という観点から抽出される現実の一契機である。ディルタイは、この「組織」をめぐって、「そのような意志統一は、ある構造をもっており、諸々の意志は、一定の形式において共同の活動へと結合される。」(Bd. I, S. 70)と述べている。彼によるとそれは、たんにアモルフな「相互作用」の一時的な関係ではなく、「持続のメルクマル」(Bd. I, S. 71)と「目的と機能ならびに構造の関係」(Bd. I, S. 71)をもった意志の結合体なのである。こういった性格づけから、ディルタイが「組織」といつているものが、今日社会科学で通常使われている「集団」概念に対応するものであることがわかる。すなわちディルタイは「文化体系」とならぶ「相互作用における持続的關係のもう一つ別の形式」(Bd. I, S. 51)として、人間の行為連関が「集団」を形成するものであることに着目するのである。

「文化体系」と「組織」という二つの概念の意味がこのようなものであるとすると、では一体この二つの概念は、心理学の

特権性の論証という主題に、いかなる関連をもっているのだろうか。

ディルタイは、これから「文化体系」、つづいて「組織」を論じようという一連の章のその冒頭において、「社会生活の諸体系」という概念を理解するうえで出発点を形成するのは、個人そのものの生の豊かさ *Lebensreichtum* ということである。」(Bd. I, S. 49) と警告している。この発言は、ディルタイがなぜこの二つの概念を用意する必要があるのか、それを知る手掛りを提供してくれているように思われる。彼はこの「生の豊かさ」というテーゼをめぐる、こう語っている。

「実際には、個人の生の豊かさは、知覚と思想、感情、意志作用に分けられている。そこにおいて、なおその他どんな分離と結合が生じようとも、すでにこのことによって、心的な生の自然な区分 *Gliederung* を通じて、この生の内容は、社会の生における諸体系の異種性 *eine Verschiedenheit der Systeme* を可能とさせているのである (Bd. I, S. 50)。

「文化体系」と「組織」とは、ここである「社会の生における諸体系の異種性」の、具体的内容であろう。ディルタイは、「七五年」論文において「相互作用」から個人を越えた諸々の「体系」が形成されると語っていた。そのような諸「体系」が絡み合い重畳しあうことで、現実の多様性と複雑性が形成されている。「序説」において「生の豊かさ」というテーゼのもとに示される「諸体系の異種性」ということは、この「七五年」論文をうけた発言である。だが、「序説」においてディルタイ

は、たんに以前の発言を反復しようとしたのではない。彼はそこで議論をさらに一歩進めて、この「諸体系の異種性」ということで、複雑で豊かな現実を分節・編成する原理を呈示しようとしているのである。その原理こそ「文化体系」と「組織」の概念である。

では、なぜそのような分節・編成原理を呈示する必要があるのだろうか。その狙いは、この短しかし重要な一節からあきらかである。彼は一方における現実、他方における心的生、この両者の分節・編成原理(彼がこの箇所という *"Gliederung"*)を互に対応づけることによって「相互作用」からなる「歴史・社会的現実」と心理学を媒介しようとしているのである。ディルタイによると、現実とは、最も大きくは、それぞれ固有の法則性をもった「文化体系」と「組織」に分割される。そしてそれぞれは、さらに下位の異種性を包含する。「文化体系」においては、法、政治、経済、芸術、宗教……などの各領域が、それぞれ固有の運動メカニズムをもったものとして区別される。「組織」においては「共属性と共同性」、「支配と依存」という二つの異種性が区別される。現実の一見カオティックなまでに豊かで多様とみえる複雑性は、こうして二つの上位のクラスと、それぞれに属する一群のサブ・クラスの関係に分節・編成される。そして、それぞれの各クラスにその異種の固有法則性をもたらす「基礎」として、同じくそれぞれ固有の心的要素、すなわち「人間本性」が想定されるのである。そのさい、異種の諸「体系」の関係は、心的要素間の関係に対応しているもの

と、考えられる。

では、このような形で現実と心的生の対応づけは、ディルタイが批判していた心理学の「演繹的方法」とどこが異なるのだろうか。それこそが、問題である。私のみるところ、このような形での対応づけは、彼の「演繹的方法」の二つの性格づけのうち、第一の特性に對置されるべきものである。この第一の特性は、心的要素の現実的内容にかかわる問題である。この特性は整理すると二つの属性からなる。(a) 心的要素を抽象的に一つあるいは若干の要素のみに限定する。(b) 具体的には、その要素として、若干の自然な個人的欲求や衝動を想定する。この二つの属性は、現実の、ディルタイによれば豊かな、心的内容をも、著しく歪めてしまうものである。ディルタイは、ここでこのような一面的歪曲を乗り越えようとする。

(a) の心的要素の抽象的限定化の陥穽を、いかにしてかわすか。これはここまでの議論ですでに実質語られている。すなわちディルタイはこれを、複雑な現実の分節・編成原理を一方でおさえておき、そしてそれに対応するように、心的生の諸要素を想定するということによって、克服しようとするのである。この場合、心的要素は、現実の質的に異なる諸々のクラスに対応するように、そのクラスの数だけ多様に想定される。そのことによって、ある特定の「本性」のみの限定的強調の危険を遮断できる、というわけである。

しかしここではたんに「本性」の数が現実の豊かさに応じて多様になるというのみではない。現実の分節・編成原理と

心的生の対応づけは、むしろ心的要素の質に中心的にかかわってくる問題である。それは、(b) の「欲望主義」の問題にかかわっている。ディルタイは、彼の考える心的要素の例として、「法意識」、「公同心」、「社交性欲求」、「支配感情」などを具体的に挙げてゐる。これらはいずれも、「相互作用」からなる「文化体系」と「組織」を形成する諸々の心的契機の一例である。心的要素をめぐるこういった具体的な内容的例解の狙いは何か。『序説』では、この例解は、いわばほんの少しさわりの部分にふれた程度にとどまっており、こういった心的要素が何を意味しているのか、幾分曖昧になっている。その狙いは『序説』における「文化体系」と「組織」をめぐる議論を適用した具体的各論である、その意味で『序説』の統編の一つである彼の「倫理学」講義（一八九〇年、Bd. I. 0）において、最もはっきりと示されている。

彼はそこで「功利主義」を「本来的な敵³⁾」として攻撃する。これがポイントである。「功利主義」は、彼の批判する「人間本性」論の一ヴァリアントである。「功利主義」は、個々人の私的欲望から出発して、「社会という機械の奇蹟ともいえる合目的性」を説明しようとする。しかしそれは、無謀な試みである。ディルタイは、私的欲望の存在を否定しない。しかし人間の動機は、それにつきないと考える。これだけでは「相互作用」の織り成す、複雑で豊かな現実⁴⁾は産出されえない。ディルタイは、ディートリヒがいうように、「他の倫理的主体への願⁵⁾」を保証するようななんらかの心的契機が同時に存在してい

と考える。例えば、愛、同情、信頼、他者理解……。つまり、彼は、人間間の関係を保証する倫理的「本性」を要請するのである。

この「倫理体系」をめぐる例解からわかるように、ディルタイが「相互作用」からなる「文化体系」と「組織」の根底におく「人間本性」は、人間間の関係を保証するような心的要素である。彼は、そのような「本性」の想定によって、「欲望主義」の一面の狹隘さを越え出ようとするのである。

こうして、ディルタイ流の現実と心的生の対応づけの戦略、すなわち現実の分節・編成原理を一方で立てておき、他方で心的生の分節をそれに対応するものとして考えるという方策は、一応論理的には、一見うまくいきそうにみえる。少なくとも、こういう手順で考えれば、現実の豊かさが心理学によって毀損されるという事態は、防げそうだ。だがまだ問題が残っている。彼の批判する心理学説の二つの特性のうち、また第二の問題をどう克服するのか、不明のままである。

(1) ディルタイはこの二つの概念を実体的に区別しすぎているからにはあるが、基本的には、これは分析的な区別である。彼は、「人間存在と社会的連関の根本においては、文化体系と外的組織とは一つに絡み合って発展する。だから考察様式のちがいのみがそれを分かつことができるにすぎない。」(Bd. I, S. 76~77)と語っている。この両者は、「一方が他方の存在の条件となる」(Bd. I, S. 55)関係である。

ところで、この「文化体系」と「組織」の概念は、『序説』解釈上、なんとも厄介な障壁となってきた。通常この概念は「チャル

タイ自身の語いた字面通りでなく、そのまき再叙述されたあらべうで、現実の「やむをばらう」(M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, The Univ. of Chicago Press, 1975, pp. 123-4) などのおからなげで物として片づけられるか、外在的な二分法に「比定」されて体よく棚上げされてしまいか、どちらかであった。後者の場合、例えばこの対概念は、「インテリ」の「文化」と「文明」、クーゲルの「市民社会」と「国家」、シムメル「内容」と「形式」、さらにはフーコーの「文化」と「社会」……などの二分法に「対応づけられてきた」この対概念をめぐって、いくらか多様な解釈があるが、例えばズルを参照。H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, Teubner, 1930, Kap. I, H. Joch, *Ibid.* S. 62~73, A. Bergstrasser, *Wilhelm Dilthey and Max Weber: An Empirical Approach to Historical Synthesis*, in *The International Journal of Ethics*, Jg. LVII, 1947, pp. 92~110, R. Prew, *Max Webers Wissenschaftsprogramm*, Suhrkamp, 1979, S. 153~221, P. Krausser, *Ibid.* S. 170~171, N. Kreisel, *Das Rechtsphänomen in der Philosophie Wilhelm Dilthey's*, Hebing & Lichtenbahn, 1970, Hauptteil B. 2 Teil.)

たしかに、『序説』におけるディルタイのこの概念をめぐる論述には、ある種の混乱があり、明晰に理解しにくい面がある。その最大の原因は、私のみるにこのディルタイが「文化体系」の規定をめぐって何箇所かで提出している「Fürsichsein」(Z. B. Bd. I, S. 54, 74) という概念にある。この概念は、「相互作用」の概念と矛盾するところから、「文化体系」と「組織」の両概念を実体的に離反させている。この概念の問題性をさしはやく指摘したのは、O. キーネルン(O. Gierke, *Eine Grundlegung für die Geisteswissenschaften*, in *Preussische Jahrbücher*, Bd. 53, 1864, in *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. I, S. 138ff.) であるが、たしかにこの概念は

着目するとき、「文化体系」と「組織」の意味は、まったく混沌としてゐる。

この問題について詳細に論ずるには、別稿が必要である。が、我々の考えをごく簡単に示しておく。この「*Frühsichsein*」はディルタイにおいては、人間の目的活動すべてに適用される概念ではなく、なかならず芸術領域に關係して提起される概念だ、ということとを銘記すべきである。それゆゑこの「*Frühsichsein*」という概念は、ディルタイにおける、社会科学的・実践的志向と、芸術的・観想的志向の角逐という、今後の究明をまたぬばならない大きな研究課題に關連している。だが、いづれにしても、『序説』の論述の中心は、前者の関心に支えられており、後者は対抗的傍流にすぎない。そのことさえふまえてけば、「文化体系」と「組織」概念の基本的意味は、比較的簡単に了解できるように思われる。ここでの心理学の特権性という主題にかかわつては、その基本的意味さえ押さえておけば、十分である。

- (2) 「組織」の分節・編成原理という問題は、じつはむづかしい問題である。というのも、「文化体系」は目的の異種性に應じて分ければよいが「組織」は、個々の無数に存在する意志の結合体に対応して分けるわけにはいかないからである。そこでディルタイは、「組織」内の關係の普遍的形式という視角から、「組織」を二種の異種性に分割する。このアイデアはのちのジッセルの形式社会学に部分的につながる側面をもっている。ただその場合、ディルタイは、それをさらに「内容」と「形式」に二分し、後者の幾何学を確立しようとはせたく考へてゐた。Vgl. W. Dilthey, *Zusätze aus den Handschriften über "Einleitung"*, G.S. Bd. I, S. 421,
- (3) H. Nohl, *Vorwort des Herausgebers zu W. Dilthey, G. S. Bd. 10*, S. 11.
- (4) W. Dilthey, *Brief an den Grafen Yorck*, G.S. Bd. 10, S. 11.
- (5) R. Dietrich, *Die Ethik Wilhelm Diltheys*, L. Schwann,

1937, S. 77, Vgl. C. Zöckler, *Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik und die Geschichte ihrer Rezeption*, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1975, S. 30~44.

(2) 「第二次秩序」概念

ディルタイは、「文化体系」と「組織」の根底にあるとされる心的要素の性格をめぐつて、次のようにのべている。

文化の諸体系と社会の外的組織の諸科学は、主にあの心的ならびに精神物理的諸事実によつて、人間学と結びついている。そのような諸事実を私は、第二次秩序 *die zweite Ordnung* の事実と名づけた。社会における個々人の相互作用のなかで形成され、決して人間学の諸事実には、完全には解消されえないこの諸事実の分析は、この諸事実を基礎とする個別諸科学の理論的厳密さを、いちじるしく制約しているのである (Bd. I, S. 14)。

このディルタイにおける「第二次秩序」という概念は、注目に値する。というのも、この概念は、彼の心理学批判の第二の論点、すなわち、個々の心的生と現実との關係をどう考えるのかという社会観をめぐる問題にかかわつていふように思えるからである。

経験論的伝統にもとづく「人間本性」論は、「歴史・社会的現実」を、なんらかの「本性」を備えた個々の心的生から、いわば一氣に構成的に説明しようとする。いうならば社会観における「原子論的還元主義」とでもいふべき立場である。ディル

タイ自身、この立場を「原子論的」(Atomistic)と形容している。だがディルタイは、この立場を斥ける。なぜなら、現実の説明根拠は、個人にはないからである。「序説」もまた「七五年」論文のこの「原子論」批判をうけつづ。そこで彼は、現実の説明根拠の問題を、「次元」の相違の問題として規定しなおす。

ディルタイは、この引用箇所で行われているように、現実の「文化体系」と「組織」の根底にある心的事実は「社会における個々人の相互作用のなかで形成され、決して人間学の諸事実に完全には解消されえない」ものであると考える。彼によれば、この「第二次秩序」の諸概念は「個人心理学で使われる概念と特に異なった概念」(Bd. I, S. 5)なのである。ディルタイのこういった発言の主旨は、素直にうけとれば、あきらかである。彼のいつているのは、「文化体系」と「組織」の根底にある諸事実は、個人次元の心的生の諸事実に還元できない、ということであろう。要するに、今日の言葉をつかえば、「歴史・社会的現実」の、個人心理に対する「創発的特性」の問題である。この問題をめぐっては、我々は通常まず第一にE・デュルケムの心理学批判を想起するが、デュルケムに先立って、ディルタイもまた部分的によく似た議論を展開していることは、もっと注目されてよいことであろう。だが、彼の発言の主旨を、我々はたしてそういうものであると断定してよいのであろうか。じつは、それが問題なのである。

たしかにディルタイの「第二次秩序」概念は、デュルケムの「社会的事実」論に似ている。両者の議論は、連合心理学とい

う共通の仮想敵にむけられている。その意味で両者の議論に一部共鳴しあう側面がみられるのは、むしろ当然かもしれない。だがそれは文字通り一部にすぎない。というのも、両者の思想全体を嚮導する根本的問題関心が、そもそも異なるからである。

デュルケムの場合、問題は、自立的学科としての社会学を、方法論と実証研究の両面において確立してみせることである。だがディルタイはちがう。彼の目的は、精神諸科学を基礎づけ「連関」づけることによって、知識の「体系」を樹立するところにある。そのために彼は「基礎学」として心理学を要請する。デュルケムとちがってディルタイは、自らの最終目標の実現のためには、心理学を部分的に批判・修正することはできても、完全に棄却しすることはできないのである。まさにこのディレンマにこそ、心理学をめぐるディルタイの対応の、決定的特徴がある。そこで、この知識の「体系」というディルタイの究極的問題関心を付け加えて、彼の心理学をめぐる「論点の構図」を、もう一度整理しなおしてみよう。そうするところなる。

第一 抽象的に歪められない形で、現実の心的生の質的内容を取り戻す。

第二 「原子論的」社会観の克服。

第三 心理学を「基礎学」としての、知識の「連関」の確立。この三点からなる「論点の構図」を踏まえて、もう一度、「創発的特性」という問題を考えてみよう。この第二のみを独

立に切り離して考えれば、問題は別にない。しかしこの三つの論点を相互に関連させて考えてみると、重大な難問にぶつかってしまふ。というのも、もし仮にディルタイのいう「第二次秩序」概念を「創発的特性」問題として解釈するとすれば、その形で第二の論点に対する解答は、第一、そしてひいては第三の論点に矛盾することになるからである。言い換えると「第二次秩序」という発想は、心理学の特権性を論証するどころか「文化体系」や「組織」の諸科学の心理学に対する自立性を根拠づけることによって、むしろ逆に心理学の特権性を完全に剝奪しかねないものである。ディルタイは「序説」において、この致命的矛盾にいかに対処するのだろうか。

ディルタイが「序説」においてとった方策は、私のみるところ、一口でいうと、第一と第二の論点の折衷案とでもいうべきものである。ディルタイにおける第一の論点に対する解答は、あくまで心理学の修正であつて、その否定ではない。彼はそこで、個々の心的生の根底にある斉一性の前提という発想を、保持しつつけている。彼はそのさい、「相互作用」を保証する人間間の多様で豊かな心的要素を、個々の心的機制に前提すること、うまく心的生と現実の齟齬を乗り越えようとする。だが他方で彼は、第二の論点をめぐって、現実の根底にある諸事実は、「社会における個々人の相互作用のなかで形成されるのだ」という。たしかに「原子論的」社会観を否定しようとするかぎり、こゝにいわざるをえない。この第二の論点は、第一よりもずっと厄介な問題である。へたをすると、この論点は、心理

学の特権性の否定論につながってしまふ。一体、心的「本性」が先なのか「相互作用」が先なのか。後者が先であるとする、個々人の意識機構を分析する一個別学科としての心理学そのものは勿論残るとしても、その現実科学としての射程と意義は、著しく狭められたものとなる。ディルタイは「第二次秩序」の心的事実といっている。なんとかこの二つの相反する見解を、彼は調停せねばならないはずである。

いかなる文化体系も歴史・社会的現実の全体のなかで發展する。というのもどんな文化体系も、人間本性の一つの要素の所産、すなわちその要素に備わっている、社会的生活の目的連関を通じてより詳細に規定される、näher bestimmt 活動の所産であるからである」(『断片引用集』(Bd. I, S. 55)。

ディルタイの解答の鍵は、おそらくこの引用文でいわれている“näher bestimmt”、ということにある。ディルタイによれば、心理学は、あくまで個別精神諸科学の一つにすぎず、現実の「部分内容」にしかかかわりえない。しかし同時にその「部分内容」は、現実にとって「普遍的特性」(Bd. I, S. 55)でもあるという。だからこそ、心理学は、個別科学の一つでありながら、同時に他方で別格の地位を占めうるのである。この「普遍的特性」ということで、我々は、何か完成した具体的属性を想い浮かべるかもしれない。しかしそれだと実質社会の「まえに」完成した個人を仮想することになり、彼の批判する「原子論的」社会観と同じになってしまう。ディルタイは、そうは考えない。“näher bestimmt”という表現に注目するならば、こ

ここでディルタイは「相互作用」を触媒としてはじめて具体的形態をとるような、部分的に可適的な心的「素 Grundbaue」を考えているのである。それゆえ彼は、この心的な「普遍的特性」をめぐる、「様々に変容しながらも繰り返す(傍点引用者) (wiederholt)」と語るのである。つまり、その「特性」が、「歴史・社会的現実」における「相互作用」を不可欠の触媒としているかぎり、それは、一方で偶然的な契機を身に帯びざるをえない。だからそれは「様々に変容」せざるをえない。しかし、歴史・社会的な刻印を帯びた「相互作用」が関与できるのは、ある部分的可塑性に対してのみである。心的要素のエッセンシャルな部分は、不変である。それゆえ、根本的には、普遍的斉一性が「繰り返」されるのである。この引用箇所におけるディルタイのいう *"höher bestimmt"* のインプリケーションを、我々はこのように解釈するはかばかしい。

このディルタイの採用した方策は、なかなかうまい解答である。というのもし心的要素の特性の普遍性という点に着目すれば、彼が第一の論点において提起した「人間本性」論、すなわち、現実の分節・編成原理に対応した、人間間の関係を保証する多様な豊かな心的要素という論述が生じる。他方で、その心的要素が可能態にすぎず、現実の展開のなかではじめてその具体的形態をとるという点に着目すれば「第二次秩序」概念における「創発的特性」論が、勿論完全な形においてはありえないとしても、生きてくる。論点の第一と第二を、心理学の特権性を損なわずに——そのことが第三の論点の前提である——辻

褓を合わせようすると、これ以外の可能的選択肢は、まず考えられないかもしれない。しかし、ここで重要なのは、ディルタイの解答の論理的整合性の程度なのではない。問題なのは、経験的分析のなかで、実際に、現実を制約するそのような可能態としての「普遍的特性」の存在を、呈示してみせることができるかどうかであろう。これが出来ないかぎり、ディルタイの思想は、前に進むようがない。

『序説』におけるディルタイは、自己の議論がまだそのような経験的例証の域に達していないことを素直に認めている。そのさい彼は、自己の思索の成否がここにかかっていることは、よく承知している。それゆえ彼は「序説」以降の作品で、このような論理的要件をみたす心的要素の具体的例証に、全力をあげることになる。つまりこの具体的例証の課題こそが、ディルタイの心理学研究の内実を基本的に方向づけることになるのである。

精神科学のそのような基礎づけのすべての問題の中心は、心的生単位の認識の可能性と、こうした認識の限界ということ、さらに心理学的認識の第二次秩序の事実への関係ということである。この第二次秩序の事実によって、社会の理論的諸科学(「文化体系」と「組織」の科学——引用者)の性質が決定されるのである(傍点引用者)(Bd. I, S. 86)。

(一) ディルタイとデュルケムとの親近性については、R. König, Einleitung zu E. Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, 6 Aufl. Luchterhand, 1980. を参照。ただし「二

ツとは、両者の違いの方には、目を配っていない。

結 語

ディルタイは『序説』以降も引き続き、心理学の特権性の論証という課題に取り組みつづける。だがその論証の基本になる「論点の構図」は「七五年」論文と『序説』という二つの論稿において一応の輪郭をもって決定されている。我々がここでこの二つの作品に目をむけたのもそのためである。

ディルタイにおける『序説』以降の心理学との取り組みは、精神科学の基礎づけをめぐる理論的作品のみならず、倫理学、教育学、美学にかかわる諸研究、さらには、多くの精神的モノグラフィーにおいてもまた試みられている。そこにおける心理学をめぐる様々の着想や概念は、いずれも可能態としての「普遍的特性」という問題をめぐって、提起されるものである。

そのさいこの問題の経験的具体的例解の課題をめぐる、ディルタイは二つの問題と格闘しているように思える。第一は、心的事実のうち、どこまでが普遍的で、どこまでが歴史・社会的に拘束されているか、といういわば両者の境界区分の問題である。第二は、前者の普通の部分を、実際に心的生の機構の分析を通じて、具体的に例解してみせることである。第一の問題をめぐる、**「形式」と「内容」**の区別が提起される。そして第二の問題をめぐる、**「類型」や「構造」**といった諸概念が提起される。我々はさらに、この二つの問題を詳細に追求して

いく必要があろう。

ところで、このようなディルタイにおける心理学の特権性の論証の究明は、研究史上常識化している「心理学から解釈学へ」という発展図式¹⁾を、部分的に訂正することになろう。晩年のディルタイにおける「解釈学的」思想は「生のカテゴリー」論と「客観的精神」論の二つの契機から成り立っている。このうち後者の「客観的精神」論は、心理学の特権性の「論点の構図」のうち、第二の論点にすでに契機として萌芽的に内在している。ただその十全の展開が、第一の論点の牽制によって抑制されていたのである。他方第一の論点も「転回」によって完全に霧散してしまうわけではない。というのも「生のカテゴリー」論を制約している「個人」視角は、第一の論点におけるそれを継承したものであるからである。しかも、この「客観的精神」論と「生のカテゴリー」論の二つの契機は、ディルタイの思想において十分に有機的に関連づけられていない。とすれば、第一と第二の論点の調停という課題は、形をかえて、晩年に至るまで持ち越されるということなのである。

それゆえ、周知の発展図式は、思われているほど図式的にきれいな変容ではまったくない。最初から互いに矛盾しあう複合的諸契機が存在し、それらが微妙に絡み合いながら、螺旋形的に進展していく。それがおそらくディルタイの思索の特徴であろう。それゆえそこには変化、断絶、飛躍とともに、屈折を孕んだ連続性の契機も存在している。我々は、この両面に公平に目を配らなくてはなるまい。心理学の特権性の論証の究明とい

う問題は、この複雑なダイナミズムを解きほぐすので、最も難しいシニカルな観点になるはずである。

(一) Vgl. B. Groethuyzen, Vorbericht zu W. Dilthey, G.S. Bd. 7, G. Misch, Vorbericht zu W. Dilthey, G.S. Bd. 5, ders. *Lebensphilosophie und Phänomenologie, Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Teubner, 1931, O. F. Bollnow, *Dilthey-Eine Einführung in seine Philosophie*, Kohlhammer, 1955 (麻生健郎『デュルタイ——その哲学への案内』未来社、一九七七年)。

公募論文執筆・送付要綱

- 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、原稿用紙は二百字詰。タテ書き。
- 五、注は各節ごとく、注(一)(二)(三)……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)。(書名・イタリック体に下線を引く)

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。

私的所有と共同意志

——カントの私的所有の根拠づけ——

高 田 純

一 はじめに

私的所有の成立とその根拠をいかに理解するかは近代社会思想における根本問題の一つであった。ところで、この問題をめぐる論争点の一つは、私的所有の成立にとって他人の同意が必要かにかつた。私的所有の根拠づけを先駆的におこなったグロティウスは、私的所有は人々のあいだのなんらかの種類の同意にもとづいて成立したとみなした。これに対して、フィルマーは、万人のあいだでの同意は非現実的であるという理由によつて、私的所有の根拠づけそのものを否定しようとした。ロックは、周知のように、事物に労働を投下した者は他人の同意なしにこの事物を私的所有物とすることができる、と主張したが、この主張は、私的所有をフィルマーの攻撃から擁護する目的でおこなわれた。

このような近代における所有論争との連関においてみると、カントは『人倫の形而上学』第一部「法論の形而上学的基礎 *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*」(以下では『法論』[R]と略記)のなかで、その先驗哲学の立場から独自の見解を提示したといえる。その結論は、私的所有は「アブリオリな共同意志」によつて根拠づけられる、というものである。

『法論』における理論展開はしばしば錯綜してゐて、必ずしも明瞭ではないが、本稿では、法論の草稿——『法論の準備稿 *Vorarbeiten zur Rechtslehre*』(『準備稿』[*Vorarbeiten*])と略記)、『法哲学の覚書 *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*』(*Reflexionen*)——をも考慮に入れつつ、『法論』の叙述を整理して、カントが、アブリオリな共同意志によつていかに私的所有が根拠づけられるとみなしているか、また、この見解は先行の近代

の所有論と比較していかなる特徴と意義をもつか、を検討する。

(1) ここには、私物所有の根拠づけという困難な問題を扱うさいのカントの苦悶の痕跡がある。シラーは、カントの『法論』の出版の遅延の一つの理由が「所有権の導出」の課題の解決に彼が悩まされたことにあった」と推測している。アカデミー版『カント全集』第六巻のナートルプの注解、参照。S. 158.

(2) カントの著作の引用はアカデミー版『全集』にもとづき、その巻数をローマ数字で示す。『法論』については、節番号のみを記すばあいがある。

二 私的所有の相互人格的根拠づけ

(一) 可想的占有と経験的占有

カントは『法論』において、経験的(感性的、物理的)占有から区別された「可想的占有 *ein intelligibler Besitz*」(理性的、知性的占有)がいかに可能か、という問題の考察から出発する。法的占有のばあいは、個人が或る物件を物理的に所持してはなくても、それは彼の所有物である(*Pr. L. § 4 III, S. 267*)。法的占有がこのような非経験的性格をもつことは一般に承認されうるであろう。カントはこのことを彼固有の先驗哲学の立場から把握して、法的占有は、経験的条件に少しも依存しないという意味で可想的占有であるとみなす。

(二) 占有の相互人格性と相互拘束性

カントはこのように可想的占有は、経験的条件から独立した物件にたいする人格の「知性的関係」(*§ 7, S. 253*)であるとも

なしたりえて、さらに、この関係は人格相互の「知性的関係」にもとづくと理解する。「諸対象にたいする人格の関係としての占有のこれらの感性的条件を……捨象するとき、そこに残るのは、人格の「他の」人格にたいする関係のみである」(*§ 11, S. 268*)。このようにして、占有の先驗的根拠づけはそのいわば先驗的—相互人格的根拠づけとして説明されることになる。

法的占有における人格相互の知性的関係は、法的占有にとりなり相互拘束性の分析をつうじて具体的に明らかにされる。或る物件が或る人間によって法的に占有されるとき、他人は、これを使用するのをひかえるよう拘束される(*Pr. L. § 6*)。カントによれば、この拘束性はあくまで人格相互の関係から生じるのであって、この拘束性を物件にたいする人格の直接的関係から生じるとみなすのは「物件の擬人化」である(*§ 11, S. 269, § 17, S. 269*)。

(三) アプリオリな共同意志

物件の占有にかんして人格のあいだの相互的拘束が可能となるためには、人格のあいだの意志の合一が必要である。だが、意志の合一は経験的条件に依存するかぎり、個別的、偶然的であることをまぬがれない。これに對して、カントは先驗哲学の立場から、普遍的、必然的に合一した意志を「アプリオリに合一した意志 *ein a priori vereinigter Wille*」あるいは「アプリオリな共同意志 *ein gemeinsamer (gemeinschaftlicher) Wille a priori*」とよぶ。「一方的意志は……万人に拘束を課することはできない。このことをおこなうためには、或る……偶

然的にでなくアプリアリに、したがって必然的に合一した……意志が必要である」 (§14, S.283)。「外的……占有にかんする一方的意志は万人にたいして強制法則を与えることはできない。」「万人にあの保証「相互拘束の保証」を与えることができないのは、或る……集合的普遍的 (共同的) ……意志のみである」 (§8)。

カントによれば、アプリアリな共同意志は「一つの理念」 (§6, S.281)であって、必ずしも経験上現存しない。しかし、それは、人格相互の知性的関係にもとづく法的占有を根拠づけるものとして、いかなるばあいにも (国家においても、その設立の以前においても) 前提されなければならない。この意味で「法的な実践的実在性」 (Vgl. §7, S.283) をもつ。

このようにして、カントは、法的に可想的占有を可能とするのはアプリアリな共同意志であるという見解に到達し、以後この原理を具体的に展開しようとする。

- (1) ただし『法論』においては、このような立場が方法的に必ずしも貫徹されていない。この点については、拙論「カントの所有論——可想的占有の相互人格的根拠づけをめぐって——」上、『帯広畜産大学学術研究報告』第二部、第六巻、第四号、一九八五年、二の(四)、四、三の(四)、参照。
- (2) 『法論』においては「共同意志」の術語はわずかしき登場ないが、草稿においてはしばしば用いられる。なお、「意志 Willé」が「意思 Willkür」といいかえられることもある。両概念の厳密な区別については「人倫の形而上学の序論」参照 W, S.213。

三 私的所有の前提としての根源的共有

(一) 根源的取得の根拠としての根源的共有

カントはアプリアリな共同意志による可想的占有の根拠づけを、根源的取得と根源的共有との関係の考察をつうじて、具象的に示している。

私的所有を成立させる個人の最初の法的行為は「根源的取得 the ursprüngliche Erwerbung」とよばれる。それが根源的であるのは、或る物件を他人のものから導出することなしに自分のものとして占取 (占有獲得) する *besitznehmen* 行為であるからである (R, §10, S.258)。ところで、カントによれば、あらゆる物件の「実体」をなすのは土地であり、そのうえにある物件はその「偶有性」であって、土地を取得することなしに、そのうえにある物件を取得することはできず、したがって、根源的取得は土地の根源的取得にはかならない (§12)。

カントは、土地は或る個人によって根源的に取得される以前には「根源的な総体的占有 ein ursprünglicher Gesamtsitz, eine ursprüngliche Gemeinschaft」であつたと想定し、根源的取得の「可能性の根拠」は根源的共有にあるとみなす (§13)。カントはこのことの理由を明示していないが、それには二つのものが考えられよう。第一に、根源的取得は、物件を他人のものから転化させることなく自分のものとして占取することであるが、カントによれば「それ自体で無主なもの」はありえない

のであり (§2, S. 240)。³ 物件は根源的に取得される以前にもならなかのしかたで占有されていなければならず、物件は、また特定の個人のものではないという意味で共有のもとにあるとみなされなければならない。³ 「占有者は土地の生得的な共同占有に根拠をおく……。(なぜなら、そうでなければ、占有者のいない物件はそれ自体で……無主物となるであろうから)」 (§6, S. 250)。³ これは消極的理由である。第一に、カントが積極的な理由とみなしていたと思われるのは、つぎのようなものである。すなわち、すべての個人に根源的取得と私的所有の可能性を認めるためには、根源的取得にさきだつて彼らが平等に物件を占有していたと想定されなければならず、このような占有は根源的占有である、というものである。³

(二) 根源的共有と共同意志

このようにして、カントは、個人が物件を根源的に取得できるのは、根源的共有のもとにあった物件を個人が私的に使用するのを承認されることによってである、とみなす。このような承認を個人に与えるのは、根源的共有のなかに(ただし明示的にでなく、潜在的に)存在する共同意志(「根源的、共同意志」)であろう。「物件における権利とは、私がすべての他人とともに(根源的な……) 總体的占有をなす或る物件を私が私的に使用する権利のことである。」「一方の意志によつては私は、或る物件の使用をひかえるよう他人を拘束することはできない。」

「總体的占有のなかにある万人の合一した意志によつてのみ私はこのような拘束をおこなうことができる」 (§11, S. 261)。『準

備稿』においては、より明確につきのようにいわれる。根源的共有においては「各人に彼のものを規定する……自然法則がその根底になければならない。——このような法則は根源的な總体的意志にはかならない」(Vorarbeiten, XXIII, S. 311)。³

(三) 根源的共有と原始的共有

近代の少なからぬ思想家は、原始的共有のもとにあった土地を取得すること(根源的取得)によつて私的所有が成立すると説明しようとした。グロティウス、プーフENDORF、ロックは、原始状態においてはすべての人間は土地およびそのうえの物件を使用する権利を平等にもっていたが、やがてこのような共有物の使用権が特定の個人による排他的使用の権利へ転化した、とみなすことによつて、諸個人の平等な私的所有権を根拠づけようとした。³ カントもこのような見解をふまえているといえる。

しかし、カントは「根源的共有 *ursprüngliche Gemeinschaft, communio originaria*」を「グロティウス、プーフENDORF、ロックがこう「原始的共有 *uranfängliche Gemeinschaft, communio primæva*」から明確に区別する(R. §13)。³ 彼らは一方で、原始的共有の存在の典拠を聖書に出す(神学的説明)が、他方で、それを歴史上実在したものとはみなす(歴史的、経験的説明)。カントはこのような原始的共有を、一方では「虚構の、だがけつして説明できない」ものであり、他方では「経験的な時間的条件に依存する」ものであると批判する。これに対して、カントが主張する根源的共有は一つの

「理念」、「実践的理性概念」である (R. § 6, S. 251, § 13)。したがって、そのばあい、諸個人が空間と場所において現実に結合して共有をなす、とみなされる必要はない。しかし、カントによれば、根源的共有はたんなる仮構ではなく、私的所有を根拠づけるものとしてつねにその前提に必然的に想定されなければならない⁽⁵⁾。この意味で「実践的実在性」をもつ (§ 6, S. 251, § 13)。

(1) (2) カントは一七八四年の『自然法論議』では、このような共有においては、すべての事物は「無主物」であること (これは後期的見解とは異なる)、「また、いかなる者もこれらを平等に使用で *averit* を明らかにしつゝる (XXIII, S. 134f.)」。

(3) ここでいわれる根源的共同意志は、根源的共有の根底にあるという意味と、いかなる法的行為 (個人による占有獲得) にも先行して存在して、この行為を根源的に根拠づけるという意味とを含む。

(4) Hugo Grotius, *De jure belli et pacis*, Lib. II, Cap. II, § 2.1, Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, Lib. IV, Cap. IV, § 4, John Locke, *Two Treatises of Government*, II, § 26, § 27.

(5) 根源的共有は「すべての場所における多くの人格の現存在の〔経験的〕結合」を意味するのではなく、「同一の対象にかんして『アッリオリ、根源的に』合一した意志」を表現するにすぎない (*Vorarbeiten*, S. 314)。ただし、根源的共有はつぎの点では経験的条件に依存する。「この占有は球面としての地球のすべての場所の統一のために、共同的占有である。というのは、もし地球面が無限の平面であるならば、人間はその上に散在して、相互になんらの共同 (共有) をもたないであらうから」 (R. § 13)。

(6) 国家 II 公民の状態における私的占有も根源的共有を理念的前提とすることによって根拠づけられる。物件における権利は「すべて

の他の人格とともに (公民の状態において) [「根源的」共同占有をなす人格との対抗において誰かに帰属する権利] である (§ 11, S. 261)。

四 根源的共有から私的所有への転化

(一) 先占と共同意志

カントによれば、根源的取得は先占 *Bemächtigung*, *occupatio* によつてのみおこなわれうる。すなわち、土地の一部を他人よりも時間的に優先して占取する者がそれを自分のものとすることができる (R. § 10, S. 259, § 14)。このような見解は取得の権原を無主物の先占に見出すローマ法以来の伝統をふまえたものである。しかし、カントは、根源的に取得される以前の土地は「それ自体で無主物」ではありえないとみなし、それは根源的共有のもとにあったと考えるのである。

ところで、このばあい問題となるのは、先占は或る個人の一方的行為にすぎない (§ 10) にもかかわらず、またそれは他人よりも時間的に優先した物理的把握であるという点で経験的条件によつて制約されている (§ 17, S. 268) にもかかわらず、このような行為によつて取得されたものがなぜこの個人のものとなるのか、である。この問題にたいして『法論』では直接の説明はない。しかし、彼の主張全体から、彼の見解はつぎのようなものであると推定される。すなわち、根源的共有のもとにあった土地の一部を他人よりも時間的に先立って把握すること、それを根源的に取得するための経験的 (現象的) 要件である

ことに、根源的、共同意志（根源的共有の根底に潜在する）が承認を与える、というものである。カントはいう。先占において、一方的意志が、「外的取得を権利づけうるのは、それが、アプリオリに合一した……意志のなかに含まれるかぎりである」（§14）。「取得の経験的権原は、土地の根源的共有を基礎とした物理的占有〔先占〕……であるが、法の理性概念に従った占有には現象における占有のみが付加されうるのであるから、このような権原にたいして知性的占取……の権原が対応しなければならぬ。……取得の理性的権原は……万人のアプリオリに合一した意志の理念のなかにのみある」（§15, §26）。「このような共同占有の理念においてつねに専断的取得が可能であつて、この取得においてじつさい共同意志が……最初の占取〔先占〕を可能とする」（*Vorarbeiten* S. 323）。

(一) 先占と共有地の分配

それでは、根源的共有のもとにあった土地を先占によって取得することを、根源的共同意志はいかなるしかたで承認するのであろうか。このことをカントはつぎのように具体的に表象していると思われる。すなわち、根源的に共有されていた土地は根源的共同意志によつて各個人に分配されなければならず、この分配が各個人のがわからみられるとき、それは先占による土地の根源的取得である、と。このことはつぎのカントの叙述から推定されうる。「各人にたいして〔根源的〕共有の土地における特殊的占有を規定しうる法則」つまり「土地にかんして各人にたいして私のものおよび君のものを分配する法則は」「根

源的かつアプリオリに合一した意志からのみ生じうる」（§5）。「準備稿」ではつぎのようにいわれる。「私のものおよび君のものは、理念における（アプリオリな）合一した意志のみに依存する。いかなる物件も先占〔それ自体〕によつてではなく、分配的意志によつてのみ私のものとなる」（*Vorarbeiten*, S. 306）。「共同的な生得的占有に対応する根源的に共同的な意志は分配的占有の根拠〔である〕はずである」（*Ibid.*, S. 321）。

(二) 私的所有の成立の必然性

グロテュウスは原始的共有から私的所有への移行を歴史的、経験的なものとして説明した。それによれば、人間が簡素な生活に満足しなくなり、相互の素朴な友愛を失うにつれ、また人口の増加、技術の発達につれ、原始的共有が放棄されて、私的所有が登場した。プーフエンドルフもこれに近い見解をとっている。これに対してカントにあつては、根源的共有は歴史的、経験的に実在したものではなく、理念的なものであるから、そこから私的所有への移行も理念上必然的であるということになる。しかし、私的所有の成立の必然性についてカントは明確な説明を与えていない。

カントはつぎのようにいうにすぎない。「すべての人間は根源的に全地球の土地の總体的な占有をなしており、……彼らには（それぞれ、その土地を使用する意志が自然的に属している……）。もし、この意志が同時に、各人にたいして共有の土地における特殊的占有を規定しうるような法則を含まなければ、この意志は、或る人間の意味と他人の意味との自然的に不可避

的な対立のために、共有の土地のあらゆる使用は不可能となるであろう」(R. §16)。「生得的なものであるこのような總体的占有……からつぎのような権利、すなわち、各人が……或る場所を特殊の占有として……選択しそれを専断的に「先占によって」自分のものとする権利が必然的に帰結する」(Vorurtheil, S. 31)。「このような共同占有は……空間を占めるさいに……いかなる人間もおこなわざるをえない抵抗のために、今や或る法的行為「根源的取得」先占」を……必然的とする。この行為によって占有は各人にたいして分配的なものとして規定される」(Ibid., S. 320)。

ここでは、カントは、共有地の現実的使用は各個人によって私的におこなわれるという前提に立って、このような共有地の使用権が私的所有権に転化したとみなしていると思われる。カントによれば、すべての人間は、生来自然的におかれた土地を使用する生得的権利をもち、根源的共有はこのような権利を含んでいる(R. §13)。このような権利は「潜在的占有」の権利といつてよい。しかし、共有の一環であるにすぎないこのような潜在的占有は他人による侵害(対抗)から十分に保護されていない。土地が各個人に分配されることによって、土地にたいする彼の生得的権利は確固としたものとなる。「分割の原理……なしにはどこかにいるという人間の権利は全く実効性をもたず、普遍的対抗によって否定されるであろう」(Vorurtheil, S. 383)。また、個人による土地の生得的、潜在的占有は法的行為にすぎたつ占有であるが、この占有は限られた範囲にとどま

る。すべての土地が現実的に使用されるためには、それは各個人の法的行為(根源的取得「先占」)によって私的に所有されなければならない。このようにして、潜在的占有は本来の私的所有へ移行するとカントは考えていると思われる。

(四) 共同意志の具象化としての根源的共有

以上のように、カントは私的所有の成立を、根源的共有↓共有地の分配、および先占による取得↓私的所有、として表象している。この過程の出発点にあるのは根源的共有であり、この過程全体を支えるのは根源的、共同意志である。カントはアプリアリな共同意志による私的所有の根拠づけをこのような過程として具象的に表現したといえる。

カントは、共有が私的所有から独立に、またこれと対立して実在するとはみなしていない。彼によれば、実在する共有は、私的所有から導出された、設立された(私的所有者が相互に同意し、各自の権利を放棄することにもとづく)共有である(R. §6, S. 261, §10, S. 266)。彼が、私的所有に歴史的に先行するような原始的共有を否認するのも、このためである。彼が主張する根源的共有は私的所有に理念上先行するものにすぎず、しかも、それは、あくまでも私的所有を根拠づけるために想定されたものである。

- (一) Grotius, *Ibid.*, Lib. II, Cap. II, §2.1, 2.3. Pufendorf, *Ibid.*, Lib. IV, Cap. IV, §6, §12, §14.
- (二) 個人は共有地の一部を「本来的な彼のもの」としてではなく、「潜在的な彼のもの」として生得的、根源的に占有する (Vorurtheil, S. 285, S. 321)。

(3) したがって、カントの根源的共有論のなかに「集團主義的要素」や「社会主義的要素」を見出すのは不適切である。例えば、フ・レンダーはそのなかに「経済的社会主義」の要素を見出して、¹² Karl Vorländer, *Kant und Marx*, 1911, S. 31, Kant, Bd. 2, 1924, S. 233. による傾向に対する批判として、¹³ Richard Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, 1973, S. 23.

五 自然状態と私的所有

(一) 自然状態と暫定的占有

以上みてきたような、共同意志によって承認された私的所有のあり方は、国家（公民的状態）の設立以前の、あるいはそれを描象した状態、つまり自然状態におけるものである。共同意志が明確なかたちで実現され、このような共同意志によって私的所有が決定的に、*peremptorisch* 保証されるのは、国家においてであるが、それ以前の自然状態においても私的所有は暫定的に、*provisorisch* 可能である、とカントはみなす。「公民的体制の以前に（あるいはそれを描象して）」、つまり「自然状態において、たしかに或る現実的な、だがたんに暫定的な、外的な私のものおよび君のものが成立しうる」（*R. §9, S. 256*）。

このような見解の前提には、自然状態においても共同意志が分配意志として潜在的に存在し、これによって私的所有が暫定的に承認される、という理解があると思われる。このような潜在的分配意志は、根源的共有における根源的共同意志の具体的表現形態である。¹⁴ 「このような権力の確立以前にも、たしかに

法や法律の根拠が存在する……。この根拠をなすのは潜在的共同意志である。同様に、国家の法律の根拠をなすのは現実的（顕在的）共同意志である」*Reflexionen*, XIX, S. 482。

自然状態においても私的所有が可能であるというカントの見解は、ホッブズの見解とは異なり、ロックの見解に近い。ホッブズによれば、自然状態は「万人の万人にたいする戦争」の状態であって、そこにおいては、「あらゆる事物は力によって獲得し保持しうる者のものとなる」が、それはまだ「所有（*property*）」ではなく、所有は「国家の設立とともに始まる」¹⁵。これに対して、ロックによれば、自然状態は戦争状態から区別されるのであり、そこにおいては「だれも他人の生命……あるいは所有（占有）*possession* を侵害すべきでない」ことを命じる「自然の法」に従って、私的所有が或るしかたで保証されている¹⁶。

ところで、自然状態をめぐるロックとカントとのあいだの基本的相異の一つは、ロックが自然状態を経験的に実在したものとみなすのに対して、カントはこれを理念的、非経験的なものとみなすことにある。客観的にみれば、ロックがいう自然状態も一つの理論的仮定であることは否定できないが、彼自身は、自然状態の実在性を強調し、それが仮構にすぎないとする見解に反論している。¹⁷ しかし、カントによれば、自然状態は、国家に理論的に先行する状態、あるいは、国家における共同の権力を描象することによって把握される状態である。のちにみるように、カントにあっては、自然状態は、国家における個人の私

的所有を根拠づけるための理念に純化されている。

(二) 自然状態と戦争状態 カントは自然状態と戦争状態とを区別しながらも、前者が後者へ転化する可能性を認めている。この点でも、カントはロックに近い立場をとっている。ロックによれば、自然状態においては、私的所有の尊重についての自然法があるが、万人はこれをつねに厳密に遵守するとはかぎらず、私的所有はなお不確実にとどまる。自然状態においては、各人は私的所有を他人の侵害から自分の力によって防衛しなければならぬ。自然法に背反して私の私的所有を侵害する者は平和状態としての戦争状態を自ら放棄して、私との戦争の状態に入るのであって、私は彼にたいして反撃し、彼を処罰する権力をもつ。ホッブズは、戦争状態としての自然状態においては各人は、自分が獲得した事物を保持するために、他人の攻撃にたいして機先を制して他人を攻撃する権利をもつ、とみなしているが、これとは異なつて、ロックは、他人の攻撃が生じたばあい(§)にのみ、これにたいする反撃の権利が認められる、とみなしている。

ところで、カントは自然状態における反撃の権利をロック以上に限定して理解しており、ここに彼の見解の一つの特徴がある。カントによれば、自然状態において、或る個人が自分と他人の私的所有の真の相互保証のために国家の設立に同意し、その実現をめざすのに対して、他人がこのことを望まずに、彼の暫定的占有を侵害するばあいに、彼は、他人にたいして對抗する権利をもつ。²⁾「主体が待ち構えるこの状態〔公民的状態〕が

設立される以前には、この設立に同意しようとせず、彼の暫定的占有を妨害しようとする者にたいして彼が抵抗しても正当である。」自然状態における或る対象にたいする権利は、「誰であれ、公的な、法律に従った自由な状態を私とともに設立することを望まない者があえてこの対象を使用するのを、すべて阻止する権利」である (R. §9, S.257)。

このような主張の主旨はつぎのようなものであらう。すなわち、国家の設立を望まずに、私の暫定的占有を侵害する者は、自然状態のなかにある潜在的な共同意志に背反するのであり、私はこの共同意志に従い、その実現のため国家の設立をめざすかぎり、彼による侵害に對抗する権利をもつ、というものであらう。ロックは、自然状態における自然法に背反した者にたいする對抗の権利を主張したが、カントはこれを、潜在的な共同意志に背反した者にたいする對抗の権利としてとらえなおしたといえよう。

(三) 自然状態から国家への移行

ホッブズは、自然状態においては私的所有は不可能であり、それは国家においてはじめて可能となるとみなしたので、対して、ロックは、自然状態においても私的所有は可能であり、国家においてそれが確実なものとなるにすぎないとみなし、自然状態における私的所有と国家におけるそれとを連続的なものとして理解した。カントもこのようなロックの見解をふまえていると思われる。公民的体制によつては「各人は自分のものを保証されるにすぎず、本来これが成立させられ、規定されるの

ではない」(R. §9, S. 265)。「もし、公民的体制の設立の以前には、暫定的にさえも、全くなんらの取得も法的なものとして承認されえないならば、公民的体制そのものが不可能となるであろう。自然状態における私のものおよび君のものにかんする法則(掟)は、形式の点では、公民的体制において諸法則(諸法律)が規定するものと同一のものを含む……。相異は、公民的体制においては、これらの法則(法律)が……執行されるさういふ条件が指示されることにある」(§44, S. 313)。このように、カントは、自然状態における暫定的占有が国家における私的所有の前提であることを強調する。彼によれば自然状態は、私的占有が共同意志によってすでに承認されたという一つの理念的状態であって、これによって国家、およびそのもとでの私的所有は基礎づけられるのである。

ところで、カントは、自然状態における占有から国家における占有への移行をロック以上に連続的に把握している。第一に、カントによれば、自然状態における暫定的占有の根底には潜在的共同意志があり、これが顕在化、現実化することによって国家が設立され、暫定的占有が決定的占有に転化される(一参照)。これに対して、ロックにあっては、同意は国家の設立のさいにはじめて登場する。

カントの見解の第二の特徴は、自然状態において或る個人の占有が暫定的に承認されるのは、彼が国家の設立をめざすかぎりである、とみなすことにある(二参照)。「自然状態において或るものを自分のものとして持つ仕方、……或る公的立法

における万人の意志との合一によってこの占有を法的〔決定的〕占有としうるといふ法的推定を含んでおり、これを待ち構えるものとして比較的な意味で法的占有とみなされる」(§9, S. 267)。「公民的体制の理念との一致においてのみ、すなわち、この体制とその実現とを顧慮することによってのみ、たんに暫定的にであるが、外的な或るものは根源的に取得されう」(§15, S. 264)。カントはこのような主張をやや唐突におこなっているが、この主張は、潜在的共同意志の顕在化という彼の見解と関連づけるとき、合理的に理解されうるのであろう。すなわち、自然状態における或る個人の暫定的占有は潜在的共同意志によって承認されるのであるが、このことがおこなわれるのは、彼の意志がこの共同意志と一致するかぎりであって、この一致についての自覚は、この共同意志の顕在化による国家の設立を待ち構えることにつながる、というのがカントの主張の論拠であると思われる。

- (一) Vgl., Saage, *Ibid.*, S. 21, S. 55, Wolfgang Kersting, *Wohlfürdne Freiheit, Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 1984, S. 147f., S. 206f.
- (二) Hobbes, *Leviathan*, reprinted from the edition of 1651, Oxford, 1965, §13, p. 98, §15, p. 110f., §24, p. 189f.
- (三) Locke, *Ibid.*, II, §6.
- (四) *Ibid.*, II, §14, §91, §101.
- (五) *Ibid.*, II, §17, §18, §123.
- (六) Hobbes, *Ibid.*, §13, p. 95, §14, p. 99.
- (七) ただし、カントは『法論』以外の著作で、しばしばハッペン流に自然状態を戦争状態と同一視している。Die Religion, V. S.

95ff., *Anthropologie*, VI, S. 330, *Zum ewigen Frieden*, VI, S. 348f. また『法論』のなかにも、一部このような叙述が含まれている。例えば、自然状態において、人間は「他人にたいして主人としてあるまい」、「相互に攻撃しあう」と述べ、しかも、他人のじつさいの敵対行為を待たずに他人にたいして強制を加える権能をもつと主張するはあいがそうである。R. §2, S. 307, §4, S. 312. Vgl., *Hobbes Ibid.*, §13, p. 95f., §14, p. 99. 一般的な叙述は、自然状態を国家（法的状態）と「対照させ」て（R. §2）把握するため、戦争状態へと転化したものとしてその極限的あり方において示したものであらう。「カントの自然状態におけるホッブズの契機」については、片木清「カントにおける倫理・法・国家の問題」法律文化社、一九八〇年、一六〇ページ以下、が詳しい。

六 国家と私的所有

(一) 国家への私的所有の放棄と国家による私的所有の保証
私的所有は国家において決定的に保証されるのであるが、この保証の仕方についてもカントは独自の主張をおこなっている。彼によれば、国家はアプリアリな共同意志にもとづいて設立されるが、この共同意志は諸個人の意志のあいだの経験的一致から完全に独立したものであるから、この共同意志の具現としての国家も個々人の意志に依存せず、これにたいする優位性をもつ。国家の優位性についてのカントの見解は、社会契約によって国家を設立するさいに個人はその権利（所有権を含め）を国家にたいして全面的に放棄すべきである、という主張のなかに明確に示される。しかし、カントはこのことによつて、け

つして国家による個人の私的所有の否定や制限を唱えているのではない。カントは、このことによつて個人の私的所有は少しも損われずに、むしろ確実なものとして保証される、とみなすのである。「根源的契約」によつて「人民に所属するすべての者……はその外的自由〔私的所有を含め〕を放棄するが、それは、共同社会（公共体）の……成員としてこの自由を直ちに再び受け取るためである……。国家に所属する人間は彼の生得的な外的自由の一部分を或る目的に捧げたということはできない。彼は粗野な無法律的自由を完全に放棄したのであり、それは、……法的状態において彼の自由全般を、減少させることなく再び見出すためである」（R. §47, S. 315f.）。

このような主張は、ルソーの『社会契約論』における見解にきわめて近い。第一に、この主張の前提としての、アプリアリな共同意志（「偶然的にでなく必然的に合一した意志」）にもとづく国家の実現というカントの理解は、「一般意志」にもとづく国家の管理というルソーの見解をふまえている。ルソーは、諸個人の特殊の意志のたんなる総和としての「全体意志 *Volonté de tous*」から、彼らの意志が必然的、恒常的に一致したものであるとしての「一般意志 *Volonté générale*」を区別した。カントのアプリアリな共同意志は、「この一般意志を理念として純化したもの」といえるよう。

第二に、国家における私的所有の理解については、カントはおそらくつぎのようなルソーの見解を念頭においていると思われる。ルソーによれば、社会契約にもとづいて諸個人が国家を

設立するさいに、彼らはすべての権利（財産にたいする権利を含め）を全面的に譲渡しなければならぬが、このことによってこの権利は少しも奪われず、むしろより確実なものとして彼によってとりもどされるのである。社会契約をつうじて「各構成員は自分をそのすべての権利とともに共同社会に全面的に譲渡する。」この譲渡において特徴的なことは、共同社会は諸個人の財産を受け取りながらも、彼らからそれを奪うのではなく、彼らにその合法的占有を保証するにすぎないということにある³⁾。

(二) 私的所有の理念的前提としての国家的所有

所有にかんする国家の優位性についてのカントの見解は、国家（あるいはその統治者）が土地の「最高の所有者」とみなされなければならないという主張のなかに具体的に示されている。個人の土地の取得権はすべて「国土支配者 Landesherr」として、あるいは最高の所有者 Oberigentümer（領主 *dominus territorii*）としての主権者から導出されなければならない」（*R.* §49, S. 323）。「最初の所有権は国家に所属する。その他のすべての所有権は「それから」導出される。」「すべての国家権力は、公民の権利を構成する最初の行為としてのこのような普遍的所有権にもとづく」（*Reflexionen*, S. 482c）。

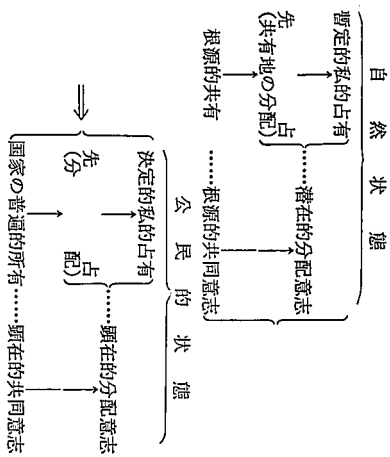
ここでの「国土支配者（領主）」という用語は前近代的内容を想起させるかもしれない。しかし、カントはこのような用語を用いながら、むしろ国家による個人の私的所有の保証を主張しているのである。これまでみたように、カントにあつては、

根源的共有が、前国家的な自然状態における個人の暫定的占有を根拠づける潜在的、根源的共同意志の具象化であつたように、国家の「普遍的所有」は、公民の状態における個人の決定的占有を根拠づける共同意志の具象化である。すなわち、根源的共同意志が共有地を個人に分配することによって、自然状態において個人の私的所有を暫定的に承認する、とみなされたことに対応して、公民の状態においては、顕在化された共同意志にもとづく土地の占有はまず国家による普遍的所有とみなされたいうで、国家がこの土地を個人に分配することによって、個人の私的所有を決定的なものとして保証する、と表象されている³⁾。「この最高の所有者は、特殊の占有を規定するために、人民に所属するすべての私的所有が或る公的な普遍的占有者のもとで必然的に合一することを……、法概念にもとづく区分（土地の割当）の必然的な形式的原理に従って表象するための公民的合一の理念にすぎない」（*R.* §49, S. 323）。

したがって、国家の普遍的所有はあくまで理念的なものであつて、これによって個人の私的所有の否定や制限が考えられているのではない。カントは明確に、公民の状態における現実の所有者は、個々人のみであるとみなしており、個人の私的所有に優越しこれと対立するような国家的所有の存在を否定している。「最高の所有者はなんらの土地にたいするいかなる所有権をも現実には持たず、土地は人民（しかも、集合的にでなく個別的に考えられた人民）のみに所属する。」（§49, S. 323d）。

(一) カントは、国家は個人の私的所有に真の保証を与えろとみなし

- ているが、ロッタラとは異なり、國家の目的がそこにあるとは考えない。カントの理性國家は、個人の經驗的な幸福の實現のための私的所有の保全を超越した「公的正義」を原理とする。この点については、拙論「カントの所有論」下、『哲広畜産大学學術研究報告』第三部、第七卷、第一号、一九八六年、七の四、参照。
- (2) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, II, §1, J.-J. Rousseau Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, vol. 3, p. 368f.
- (3) *Ibid.*, I, §6, p. 360, §9, p. 367.
- (4) *Vgl. Sage, Ibid.*, S. 55ff.
- この点、ルソーにもカントと類似の見解がある。ルソーによれば、諸個人が國家にたいして彼らの財産を譲渡することによって、國家は彼らの「全財産の支配者となる」が、このことば、じつは國家が彼らを「公共の財産の受託者（保管者）depositaire」として扱うことによって彼らの財産を真に保証することを意味する（Rousseau, *Ibid.*, I, §9, p. 367）。



(5) 以上みてきたカントの所有論を図式化すると、前表のようになる。

七 私的所有と同意

(一) 取得の権原と同意

以上、カントの『法論』の錯綜した叙述を再構成して、彼の所有論の基本的特徴が、アプリアリな共同意志によって私的所有を先験的に根拠づける点にあることを、明らかにしてきた。

カントは、諸個人のあいだの平等な私的所有権を根拠づけるために、諸個人が平等な使用権をもっていた根原的共有をまず想定し、彼らのあいだに潜在的にある根原的共同意志が、共有物を個人が根原的に取得する（先占をつうじて）ことを承認する、とみなした。

近代の社会思想においても、平等な私的所有権の根拠づけるために原始的共有を想定することが主流の見解であった。しかし、原始的共有にあった事物を個人が取得して私的所有物に転化するさいに共有者の同意が必要であるか否かをめぐって、見解の相異があった¹⁾。この点をめぐる近代の論争と関連づけたとき、カントの主張はいかなる特徴と意義をもつであろうか。このことの検討をつうじて、彼の所有論の固有性を再確認することにした。

グロティウスは、原始的共有から私的所有へ移行するのは、「分割によるように明示的にか、先占によるように暗黙にか」、「いずれかによる一種の協約 pactum をつうじて」である、

と主張した³。すなわち、原始的共有にある事物が共有者のあいだの明示的な協約Ⅱ同意によって分配される以前にも、暗黙の同意にもとづいて最初の占有者が共有物を私的所有物とすることができる、というのである。グロティウスのこのような思想はその後、私的所有を正当づけようとする新興の市民階級に理論的拠り所を与えた。

これに対して、フィルマーは王権神授説の擁護の立場から、所有権を君主のみに所属するものとみなし、諸個人の私的所有権を否定するために、グロティウスの見解を批判した。その内容は、グロティウスにおけるように、原始的共有が仮定されるばあい、これが私的所有に転化されるためにはすべての共有者の同意が必要となるが、このような同意は不可能である、というものである³。

ブーフエンドルフは、グロティウスがいう原始的共有は、事物がまだ誰のものでもなく、その使用が万人にたいして開かれているという意味での消極的共有であるとみなしたうえで、グロティウスの見解を継承して、共有のもとにあった事物は「暗黙の協約」によって最初の占有者のものとなる、と主張した³。

カントは、根源的共有の私的所有への転化は、この共有をなす者のあいだの潜在的、根源的共同意志の（非明示的）承認によつて可能であるとみなすが、この見解は、暗黙の同意Ⅱ協約による私的所有の承認というグロティウスとブーフエンドルフの見解を純化したものといえよう³。カントはつぎのようにいう。「外的物件……の占有〔先占〕が私のものおよび君のもの

を根拠づけうるのは、この占有が「根源的」共同占有〔にもとづく〕とみなされる、つまり、客体を占有するすべての者の「潜在的」共同意思から導出されたとみなされるかぎりである」(Vorarbeiten, S. 319)。

(二) 取得の権原と労働

原始的共有から私的所有への転化の根拠について独自の主張をおこなったのはロックである。周知のように、彼は、共有物に労働を投下した者は、他人の同意や協約が全くななくても、それを自分のものとして取得できる、とみなした。彼は、このように理解することによつて、原始的共有から出発して私的所有を権利づける試みをフィルマーの攻撃にたいして十分に擁護できると考えた。ロックのこのような見解はその後、広く受容されることとなった³。

しかし、カントはロック流の見解をつぎの二点において批判する。第一に、労働による土地の加工は「実体」としての土地の「偶有性」を変化させるにすぎず、土地が前もって取得されていなければ、土地に労働を投下しても、この労働の成果を取得することはできない(Rt. §15, S. 265, §17, S. 268, 三の(一)参照)。第二に、個人の事物にたいする権利は彼の事物にたいする直接的関係から生じるのではなく、彼の他人にたいする関係から、つまり他人とのあいだの同意にもとづいて生じるのであつて、他人の同意なしに労働のみによつて事物にたいする権利をえることができる³とみなすのは迷妄である(§17, S. 269, 一の(二)参照)。カントによれば、労働による取得もやはり他人との

あいだの同意、つまり共同意志にもついてもみ可能である。^①
 ロックは、他人との社会的関係をぬぎに個人と事物との直接的関係にもついても私的所有の成立を説明しようとしたが、このような試みは根本的弱点をもっており、カントはこれを鋭く指摘し、その克服をめざしたといえる。

ところで、ロックの主張の積極的内容は、たんなる先占による取得から区別して、事物にたいする人間の能動的活動としての労働を取得の権原として明確に位置づけたことにある。これと比較すると、カントは労働を先占の一つの変様としかみなしにおらず、取得の権原としての労働の独自の意義を軽視している。しかし、このことは、私的所有を社会的連関において根拠づけようとするカントの試みの卓越性を損うものではない。

(三) カント所有論の近代性と前近代性

カントは、私的所有はあくまで社会的連関において正当化されうるとい立場に立つて、同意にもとづく私的所有の確立についてのグロティウスやプーフENDORFの所説をふまえながら、これを理論的に純化し、徹底させようとして、アプリアリな共同意志による私的所有の根拠づけという見解に到達した。この点で、カントはまさに、近代における私的所有の窮極的根拠づけの試みを正統に継承したといえることができる。彼は私的所有に制限を設けることなく、これを終始擁護している。彼が主張する国家の普遍的所有一見私的所有と対立するようにみえるかもしれないが、それは、国家による私的所有の保証のために想定されたものにすぎない。私的所有権の不侵性の擁護と

いう点でのカントの近代性は、ホッブズはもとより、ロックやルソーも国家による私的所有の制限の可能性を認めていたことと比較しても、明らかであろう。

しかし、カントの所有論には、当時のドイツ社会の後進的狀態によって制約された面があることも、看過できない。例えば、彼は家父長権（家父長の僕婢にたいする支配権）を承認したり（§30）、能動的国民と受動的国民（商工業者の徒弟、使用人、小作農民など）とを差別している（§5a, §5b）ことにみられるように、限られた範囲の人間のみを私的所有の主体とみなしている。だが、それにもかかわらず、カントによる私的所有の根拠づけの試みそのものは近代的性格を失わないといえるべきであらう。

経験論的、実証主義的立場からすれば、カントが私的所有の根拠づけのために想定したアプリアリな共同意志はたんなる仮構的な抽象物であると思われよう。しかし、私的所有の窮極的な根拠づけや正当化をめざす近代の試みは総じてなんらかの点で、経験的証明が不可能な原理（その意味で一種のアプリアリ、先験的な原理）に依拠しているのであり、カントはこれを理論的極限にまで押し進めたのである。カントによる私的所有の先験的根拠づけの限界は、私的所有の窮極的な根拠づけそのものの限界を示しているとみるべきであらう。

(一) 近代における所有をめぐる論争については、田中正司『市民社会理論の原型』御茶の水書房、一九七九年、一一一ページ、一二四ページ以下、参照。Vgl. James Tully, *A Discourse on Pro-*

berly, John Locke and his adversaries, 1980, p. 69ff., p. 99f.

(2) 管見では、このような思想的背景をふまえてカントの所有論の特徴を明らかにする試みは少ない。注(一)の文献参照。

(3) Grotius, *Ibid.*, Lib. II, Cap. II, §2.5. 「原始的」共有が放棄されるや否や、だが分割がまだおこなわれないあいだは、人々のあいだで、先占「占有」されたいかなるものも彼の所有物とされず、あくまで共同同意された、とみなされべきである。」(*Ibid.*)。

(4) 「世界の万人が、万物の自然的共有を私的所有に転化させることについて一度に相互に同意するな」ということは、それな幸運である。」(Robert Filmer, *Observation upon H. Grotius De JURE BELLI ET PACIS* 1652, in *Patriarcha and Other Works*, Ed. by Laslett, 1949, p. 273)。

(5) Putendorf, *Ibid.*, Lib. W, Cap. W, §2, §3. カント『自然法講義』でロートウムの原始的共有は消極的共有とみなされるべきである」と述べている (XXIII, S. 134ff.)。

(6) 「事物の私的所有権は人間相互の暗黙のあいだは明示的な協約から直接に生じた。」「最初の占有行為は、このように占有されたもののためにする権利が所属するようになる……暗黙の協約によっている。」(Putendorf, *Ibid.*, Lib. II, Cap. II, §5.)。

(7) メンガーは、カントがグロティウスの見解を継承して、アフリオリに合一した意志があたかも各人の取得行為にたいして「暗黙の」同意を与えたかのように仮定している」と指摘している。Wilhelm Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, 1917, S. 96. ケルメンテンは「アフリオリに合一した意志についてのカントの所説は「方法論的に不明確であった」契約による所有という「グロティウス、プーフエン、ドルフ」観念の主要な内容を明確に再構成」した」と述べている。Kersting, *Ibid.*, S. 165.

(8) 「自然が準備し、そのまましておいた状態から彼「人間」が取り出すものは、なにであれ、彼はそれに自分の労働を混じえたのであり、このことによってそれを自分の所有物とする」(Locke, *Ibid.*, II, §27)。「この部分を取るにせよ、このようにしてすべての共有者の明示的同意を必要としなす」(*Ibid.*, II, §28)。

(9) ルソーもロックのこの見解を受容している。Rousseau, *Ibid.*, I, §9, p. 365. Cf. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 173.

(10) フラントは、カントのこの批判はロックを直接の対象としてはいつたが、と述べている。Reinhard Brandt, *Eigentumsheorien von Grotius bis Kant*, 1973, S. 254, S. 267.

(11) 取得の権原と労働との関係についてのカントの見解は必ずしも明確ではない。この点にかんじは、拙論「E. の変」参照。Vgl. Brandt, *Ibid.*, S. 168ff., S. 174f., Christian Ritter, *Der Rechtsgebanke Kants nach den frühen Quellen*, 1971, S. 211ff., S. 338.

(12) 「最初の取得が問題となるばかり、加工は占取の一つの外的標識にすぎず、この標識は、より少く労働力しか必要としない他の多くの標識によって代用される」(R., §15)。サーゲは、カントの見解は所有の根拠を労働にではなく、「実力」による占有に見出すもので、当時のドイツの半封建的制度によって拘束されているとみなす。(Sasse, *Ibid.*, S. 25.) これは異なると、知念英行氏はカントの所有論は「実力による所有」という当時の「ゲヴァレGewere」の観念にたいする批判にもとづいて指摘する(『カントの社会思想』新評論「一九八一年」一二二頁以下、一三三頁以下)。(13) この点について、ホッブズとルソーは類似の見解を述べている。ホッブズによれば「すべての土地の私的所有は本来、主権者の恣意的分配から生じた」のであり「主権者は各人に分け前を与えるやうに」「主権の自身が「公平と共同利益に一致すると判断することによって従う」(Hobbes, *Ibid.*, §24, p. 190)。ルソーによれば「各

人が社会契約によって譲渡する能力、財産、自由はすべて、その使用が共同社会にとって不可欠な全体の一部にすぎず、しかも、「その必要性を判断するのは主権者だけである」(Rousseau, *Contrat social*, II, § 4, p. 373)。ロッキングは「国家による個人の所有の規制」(Locke, *Ibid.*, II, § 120, § 129, § 136)は、諸個人のあいだの所有の相互保証のためのものにとどまらない。彼のこのような見解は私的所有の不可侵性の立場と矛盾する。この点については、田中正司『ジョン・ロッキング研究』未来社、一九六八年、三一八ページ以下、参照。

(14) カントのこのような見解が当時のドイツの後進的状况によって制約されていることについては、片木清、前掲書、一四三ページ以下、一八二ページ以下、参照。Vgl. Kersting, *Ibid.*, S. 194f., S. 252f.

社会思想史の展開

城塚 登編著 A5上製 定価二〇〇〇円

近代化の反省と現代の乗り越えという問題意識をもつて、英・仏・独・露及び日本の近代化を推進した社会思想をきわめて平易に概観し、ついで現代の深刻な諸問題と対決しようとした社会思想をとり上げて解説した最新の書と好評。

イギリス道徳感覚学派 板橋重夫著 三五〇〇円

——成立史序説

核時代の思想史的研究 内藤 酬著 五〇〇〇円

ヨーロッパ精神史 飯塚勝久・水野建雄編 二四〇〇円

美と時 白木淑夫教授哲学論文集 一三〇〇〇円

東と西——永遠の道 北山淳友著 峰島旭雄監訳 六〇〇〇円

行動科学入門 梅岡義貴・田所作太郎編著 二〇〇〇円

社会心理学の交叉路 星野 命編著 二〇〇〇円

科学・技術人名事典 都築洋次郎編 二二〇〇円

北樹出版

〒153 東京都目黒区中目黒1-2-6 TEL (03)715-1524

提言

十年を経て——回顧と展望

水田 洋

1

社会思想史学会が創立されたのは、一九七六年の十月だったから、ことしで十年になる。七六年という年は、アダム・スミスの『国富論』が出版されて二百年目にあたり、グラーズゴウ大学は、『グラーズゴウ版アダム・スミス著作集』の出版を開始するとともに、三月には記念シンポジウムを開催した。それよりすこしまえ（六〇年代末か七〇年代初頭）から、国際的にも、スミス研究のなかでの『道徳感情論』の比重がおおきくなり、『哲学論文集』中の『天文学史』が、クーンの科学革命にむすびつけられることもあって、全体として経済学史よりも社会思想史接近が、増加してきた。この点では、日本のはうが先行

していたともいえるであろう。

——日本のスミス研究は、いわゆる「スミス研究の第一世代」（高島善哉・大河内一男）によって、戦時体制下に開始された。大道安次郎の両著をそのなかにふくめるはあいもあるが、これはその先駆性にもかかわらず、紹介であって研究ではない。思想史研究とは原典（*Text*）解説であって、研究書の研究ないし解説ではないということが、戦後のスミス研究の出発点であった。このことは、それまでそうでなかったことがふしぎなくらい、あたりまえなのだが、いくつかの例外をのぞけば、研究書の（とくに外国の）解説が研究としてみとめられてきたのであり、その傾向は現在でもなくなっていない（研究史の研究は性格がちがうが、ここではふれない）。

内田義彦、小林昇にはじまるスミス研究の第二世代の特徴は、ウアクンデのほかに、ふたつあった。ひとつは総体把握指向であって、これはスミスの諸著作の総体ということだけでなく、スミスをふくむ同時代の総体ということでもある。もうひとつは、スミスの「市民社会」(正確には商業社会)概念の絶対化あるいは規準化、理想化であって、これは、大塚史学による西ヨーロッパ近代社会の評価とむすびついていた。もちろん、いまあげたふたりだけをとってみても、三つの特徴をおなじようにもっているわけではなく、たとえば小林昇は、タッカー研究によってむしろスミスを相対化し、「市民社会」という用語法自体を拒否している。

たしかに、「市民社会」という用語法の日本的形態は、ヘーゲル・マルクスのそれとはまたちがった意味で、この用語法の伝統から逸脱していて、国際比較思想史の研究対象となりうるものであるが、それは別の機会にゆずらなければならない。

いまの問題は、このような第二世代の研究のあとに、なにがでてきたかということである。スミス研究の例についていえることは、おそらく、思想史研究の全体、あるいは歴史学の全体についても、いえるであろう。

2

社会思想史という研究領域は、日本では戦後に市民権をえたが、そのときは、哲学、倫理学、文学、政治学、法学、経済学、社会学などの、既存のさまざまな研究領域からでてきた

(はみだしたといったほうが正確であろう)研究者が、破ったばかりの殻をまだ身につけたまま、模索していた。この状態はまだ継続しているといつていいかもしれないが、とにかくそれからの脱却を目ざして、社会思想史の単一学会をつくらうという希望は、かなり早くから存在した。山崎正一、本田喜代治、高島善哉、桑原武夫などによる共同研究の組織あるいは論文集の編集に、その先駆形態をみることができよう。

全国的な規模で、学会の先駆というべきものは「季刊社会思想」(一九七二—七三年)であり、この雑誌の編集委員会からやがて学会創立の動きがおこるのであるが、雑誌自体は経営上の理由から短命におわった。それが『知の考古学』と題名をかえて、わずかながら刊行されたことは、あるいは思想史研究の第三世代の出現を暗示するものであったかもしれない。

もうひとつの動きは(ほとくの身辺だけにきぎっていえば)、名古屋における「思想史研究者協議会」の組織であって、それを推進したのは守本順一郎であった。当時の主要なメンバーをあげれば、土方和雄、中川久定、永井義雄、岩間一雄、安川悦子、安川寿之輔などであり、竹内良知、長谷川正安、平田清明も臨時に参加した。守本は、不幸にしてがんに犯され、ぼくは学会の創立大会の席上でその訃報に接したが、かれがいなかったら、おそらく、協議会だけでなくこの学会自体も、すくなくともあの時点では、結成されなかったであろう。

ここに守本の名をあげたのは、学会創立にあたってのかれの貢献を記録しておくためだけではない。病院にかれをみまった

とき、かれは病床で読んだ最近のスマス研究にふれて「だいぶ害毒をながしてるな」といった。それは、スマス研究における経済学から社会思想への視野の拡大（かれによれば拡散だろう）と「市民社会」の絶対化が、ぼくの責任だということである。かれが生きていたら、論争はつづいたであろうが、その後のスマス研究、そして社会思想史研究の全体が、かれの憂慮を、かなりちがった方向や形態においてあれ、実証してしまつたような気がするのである。

3

さまざまな研究領域から、社会思想史の研究者がでてきたとき、経済学の支配が圧倒的であつた。それはマルクス主義の支配ということでもあつただろうし、経済学だけが社会（とくに資本主義社会）分析のための理論体系をもつていた（すくなくともそう信じられていた）ということでもあつただろう。とくに日本資本主義論争をつうじてマルクス主義経済学が、日本資本主義社会の後進性をあきらかにしたことは、それを戦後に継承した大塚史学が、逆に、典型としての西ヨーロッパ近代社会をえがきだしたことにともなひ、功績として否定できない。この評価は、近代をどう評価するかということと、直接に関係がないし、また日本資本主義論争が究極的には社会主義革命を指向していたにもかかわらず、その前段階（ブルジョア民主主義）に貢献してしまつたという皮肉な事実とも関係がない。

だが、このような歴史把握を、歴史に対する理論の専制と感

じ、図式主義として批判した人びとがいたことは、もちろんである。さしあたつてこの論争（大塚史学批判）が、東京対京都という東西対抗のかたちをとつたことは、関が原の近くに住むものにとつてはおもしろい光景であつたが、東西対抗にかぎられたわけではなく、理論に対する歴史家のいわばインフィオリティ・コンプレクスとして、ひろく潜在していた。それだからまた、論争としてはうまくかみあわなかつたのである。

大塚久雄が、西ヨーロッパ近代社会（とくにイギリス）の「史実」としてあげるものは、じつは、原資料に裏づけられた史実ではなくて、二次文献からさらに理論構成されたものであるから、これに対して、なまの史実の断片をもちだしても、論争にはならない。論争のためには、大塚に対抗するだけの高度の理論構成能力が必要であつた。逆に、高橋幸八郎のように、フランスで原資料のなかにはいると、理論構成がくずれるばあいがある（かれの国際的名声は、くずれるまえの業績にもとづく）。

そもそも、外国の史実にさかのぼるということが、われわれにとつて、どれだけ可能であろうか。戦前に上原専禄、戦後に柴田三千雄による、直接に手記文書にあつた研究があるけれども、大部分はせいぜいのところ、印刷公刊文書を使用しているにすぎず、それさえも（前述のように）戦後の特徴といつていいほどなのである。われわれにとつて、利用可能な原資料は、その大部分が、公刊された著作、すなわち広義の思想史の原典のかたちをとっている。それだからこそ、大塚自身もしいに

思想史に力点を移行させたし、小林昇による大塚史学補強として、「経済史への経済学史的接近」が必要かつ可能になるのである。

大塚「史学」批判のためには、小林昇の文献実証と理論構成が批判できなければならない。それはおそらく、いわゆる歴史家の手にはおえないであろうから、そのかぎりでかれらの劣等感は存続するはずであったが、救いの手がおもいがけない方向からさしのべられた。その点にたちいるまえに、わざわざ「小林昇の文献実証と理論構成」ということばを使ったことに、注意をもとめておきたい。それは借用したアイディアにあわせて資料を裁断するプロクルステース方式のことではない。一見おなじようなことをやりながら、かれと吉田静一、佳谷一彦などとの、落差は歴然としている。

4

救いの手はどこから出てきたか。ひとつは生産力至上主義の崩壊であり、これ自体がさらにいくつかの側面をもつが、そのことにたちいるまえに、第二、第三の源泉をあげておくと、第二は、世界的とはいわないまでも地球のかんりの部分をおおった学生革命の崩壊であり（これは直接にはマルクス主義への関心の高揚と退潮につながる）、第三は、これもほはおなじような規模での、保守政権下における資本主義の相対的安定感である。第三を安定、「感」と書いたのは、これが現実的な安定であるよりも、保守政権による巧妙なからめとりの効果（たとえ

ば、「論壇」あるいは「言論」の消失、一億総中流階級感）だという意味であるが、こういう注釈を必要とすること自体が、ひとつの危機的状態なのである。

生産力至上主義の崩壊は、資本主義生産力が、環境破壊と資源枯渇を生みだして、逆に人間生活をおびやかすようになったということだけではない。社会主義の側にもこの問題処理する能力が、すくなくともいまのところでは、存在しないだけでなく、生産力の社会的管理という社会主義の基本的特徴のひとつが、官僚制を生みだしてしまったのである。もちろん、社会主義とはそういうものであるべきではないという、意見も運動も存在する。しかし、資本主義と社会主義の現状と絶縁された理想的社会主義像をくみだててみたところで、それは「科学から空想」への転換にすぎないであろうし、現実の反体制運動に体制の刻印がおされることが、避けがたい。運動の暗い面をみると、その運動の指導部がいうようでは、大本営発表を信じて勝利の日をまてというにひとしい。

このようにして、生産力至上主義が崩壊し、先進資本主義から社会主義への「進歩」という展望がとざされると、近代経済学のGNP至上主義が解体しただけでなく、マルクス主義もその魅力をうしなつて、歴史学は魔法から解放されたかのようにであった。とくに日本では、マルクス主義がまえにのべたように近代民主主義思想を代行するという性格をあわせもっていたから、マルクス主義神話の崩壊は近代神話の崩壊でもあった。

近代的価値体系も社会主義価値体系も崩壊してしまったとす

れば（これは仮定である——あわてものの読者のために）、歴史家はどのように歴史記述を組み立てるのか。ある価値をえらぶにしても拒むにしても、一定の理論構成が必要なのだが（それを書くことが必要だというのではない）、歴史家には苦手のしごとだから、たいていは、史実にかたらせるという、かたちで、価値をしのびこませるのだが、いまや、しのびこませようにも、価値がなくなってしまうのだ。これはむしろ、ありがたいことだろう。

そこに登場したのが、いわゆる社会史であり、それとかなって、崩壊したかのようなふたつの価値体系とかかわりがない中世史である。あるいは、中世史には近代史に対する、社会史（中世史とかならない部分）にはブルジョアジーに対する、敗者の怨念がひそんでいるのかもしれない。そうだとすれば、それも一種の価値観といえるのだろうが、そういうことを意識したり表明したりしないのが、主流的やりかたになっているようである。良知力の『青きドナウの乱痴気』について、阿部謹也が「本書の敘述だけから……心情の吐露であると簡単に断じてはならない」と書いている（『月刊百科』一九八六・三）。阿部はここで慎重に二重の限定をつけているから、かれを直接に批判の対象とするわけにはいかないけれども、心情告白がないこと、できないことが、流行としての社会史と中世史の特徴なのではないか。

社会史の本来のようにいわれているアナール学派は、もともと、伝統史学の政治史偏重の些末主義への批判として、登場し

たのであった。そのような総体把握への志向があったからこそ、ボルケナウの『封建的世界像から市民的の世界像への移行』への数すくない書評のひとつが、この雑誌に、リュシアン・フェーヴルによって書かれたのである。おそらく現在の『アナール』ならば、この本をとりあげないであろうし、その能力もないであろう。現在の『アナール』は、本来は総体把握をめざしていたはずの社会史という名称のもとに、些末主義にもどっているのだ。

「思想ではなく事実を」とくりかえしているフランコ・ヴェントゥーリでさえ、アナール派のミクロ・ヒストリーに対して、出発点以前への逆もどりだと、嘲笑をあびせる。かれによれば、プロデル（またはプロデルであってプロードルではない）の影響力はフランスの政權とむすびついた政治力によるところがおおきいのだそうである。国際的な史学界の事情についているかれが、ウォラーステインをしらなかつたことも、特徴的であつた（一九八六年四月十日、トリノでの談話）。

知られない事実、あるいは知られている事実の細部や背景に光をあてて、歴史を書きかえるというしごとと、知られないエピソードをエピソードとして語ることは、まったく別である。近代的またはマルクス主義的価値体系（部分的に両者はかなる）の崩壊のあとに登場した社会史の、大部分はそのようなエピソードとしての断片史（というより断片）なのだ。

中世史のほうは、じつは明白な反近代的価値体系をもっているのだが、それを表面にださずに、中世の生活が人間本来の生

活であつて、近代が非人間的であるかのように、中世（または近代による中世の破壊）をえがきます。この論法は、すでに近代自然法思想が中世的自然法に対して使用したものであるから、復讐戦で敵の武器を使つたのはあつたといふべきか、やはり二度目は喜劇といふべきか。近代的価値体系にとらわれない自然のままの人間生活という点で中世史は（じつはひとつの価値体系をかくしもっているにもかかわらず）、社会史およびエコロジーとそれぞれむすびつく（たとえばイリイチとそのエビゴーン）。

5

このような状況のなかで、社会思想史の研究がどうなっているか、ということがここでの問題である。

スミス研究の第一、第二世代に、スミスの絶対化がみられ、それに対する批判があつたと、まえにのべたが、その批判は、たとえば守本順一郎のばあいには、スミスではなくマルクスが規準なのだといふことであろう。ところが、近代的（スミスの）価値体系もマルクス主義的価値体系も、ともに崩壊してしまつたとすれば、スミス研究はどこへいくのであろうか。第三世代による先行者への批判は、萌芽のうちに、崩壊の衝撃をうけて消えうせてしまつたようである。

国際的にも国内的にも、スコットランド啓蒙思想の研究はひろがつた。とくにポーコックによる市民的ヒューマニズムの概念の導入は、内外の歴史家の理論的無能力に乘じて、成功をお

さめた。七九年にビザで、ヤン・ロスにあつたとき、「シヴィック・ヒューマニズムの流行は、いったいどういふことだ」ときいたら、「スミスといえば資本主義、というような傾向への反撥だろうが、すこしはやりすぎだね」とこたえたが、さすがにその後の研究状況を見ると、ホントとイグナティエフ編の『富と徳』（一九八三年）では、いちばんポーコック図式にいかれてゐたようなフィリップソンでさえ、ヒュームとスミスの出現（経済学の成立）にいたるとこの図式が崩れることを、さとしたようである。このポーコック図式もまた、一種の近代批判であり、そういうものとして、これまでのべてきたような状況のなかで、一時的に人気をえたのであつた。しかし、これもまたスミスの新解釈のツールとなりえないとすれば、第三世代の先行世代批判の武器は、なんであらうか。といっても、ぼくがここで、つかうべき武器を提案することは、批判者に対する侮辱であるから、「なぜ、いまなおスミスなのか」を積極的のべることによって、一種の挑発をしておきたい。それは特殊スミスだけの問題ではなくて、近代社会思想史全体の問題であり、近代のほかの個々の思想家のばあいにも、それぞれの限定をつけてあてはまるであらう。いいかえれば、崩壊したといわれる近代的価値体系は、ほんとうに崩壊したのか、ということである。

生産力至上主義が拒否されても、近代的諸原理のなかで、残るもの残すべきものは、民主主義であり、ややくわしいえば、独立平等な個人による社会生活の自主管理である。それは社会の頂点における政治権力の解体、底辺における家族制度の

解体を指向するであろう。

だが、そのことの当否よりも、いったいアダム・スミスがどこでどのように、それに関連をもつのかと、質問されるにちがいない。ここでもまた、あわてもののためにいつておかなければならないのは、アダム・スミスが、そういう思想をもっていたといっているのではない、ということである。このような近代価値の理解とアダム・スミス研究とは、相互促進的であつて、一方から他方がでてくるのではないが、このような関係をもたない個別思想史研究は、流行の社会史研究と同一の性格をもつ。第一、第二世代のスミス研究において、「市民社会」が強調されたのは、用語法に混乱があり、内容が明確さを欠いたとはいへ、ようするにスミスを近代民主主義の文脈において理解するためであつた。第三世代では、そのことはどうなるのであろうか。

このスミス理解においては、経済学の専制もマルクス主義の支配もない。しかし、スミスがもし経済学をもたなかったとすれば、かれは前述の市民的ヒューマニズム、すなわち都市共和制の枠内にとどまつたであらうから、経済学ぬきのスミス理解ではないのである。他方、マルクス主義との関係についていえば、民主主義は、マルクス・エンゲルスにとつてもレーニンについても、いわばアキレス腱であつた。かれらの著作には、ブルジョア民主主義の偽善と横暴についてのするどい指摘が充満しているが、そのあとにくるべき社会主義社会における民主主義については、片言隻句があるにすぎない。

マルクス、エンゲルスにとつては、民主主義とは、プロレタリアートが政権をとる手段としての多数決原理のことであつたし、レーニンにとつては、後進ロシアにまず必要なことは、ブルジョア文化の獲得であつた。マルクスの理想化されたプロレタリアート像には、良知がくりかえして指摘したようなプロレタリアートの現実が反映していないだけでなく、階級と個人のギャップという問題意識が欠落していた(レーニンとルカッチは、それぞれのやりかたで、このギャップをうめようとした)。

かつて経済学史学会が、レーニン死後五〇年記念のシンポジウムをおこなったとき、レーニン(およびマルクス)には、政党論がないというほくの発言に対して、服部文男と横山正彦(と記憶する)の反論があつた。学会事務の都合で、回答する余裕がなかったが、マルクスにもレーニンにも、秘密結社や前衛党の組織論はあつても、近代政党論はない。だから、統一戦線、大衆的前衛党、民主集中制などという用語が、十分に成熟しないまま乱用されているのだ。民主主義(主として党内の)についての、レーニンの悪戦苦斗への共感ないし同情と、かれのその点での思想的達成への評価とを、とりちがえてはならない。ついでについておけば、ここにも思想史研究の基本的な問題のひとつがある。それは、対象にほれこまなければ、本格的な研究はできないが、対象をつきはなさなければ、研究は完成しない、ということである。

階級と個人の無条件的な同一視は、マルクスが啓蒙思想から

うけつたものであつて、スミスもちろん、啓蒙思想の枠内にある。ところが、スミスの同感理論は、集団のなかの個人々の異質性を、個人の自己客観化を通じて解消しようというところみであり、そのかぎりでは、出発点において個人の独立性を確認しているのである。だが他方でスミスには、政治論とくに政治権力論がないし、経済学においても（ガルブレイスでさえ指摘したように）、集団・組織の力に対する認識が欠如している。自由競争の放任こそが独占を生むのであり、したがって独占禁止法（政府の介入）こそがスミスの自由主義の継承者なのだという歴史的逆説（岡田与好『自由経済の思想』一九七九年、東大出版会）は、スミスの視野のかなたのできごとであつた。

まさにそのような見通しのあましさによつて、スミスの思想はアナキズムにむすびつく。政治論の欠落が、政治権力の否定として継承されてしまうのである。ホジスキ、ブルドン、クロボトキン、例としてあげていいであらう。『国富論』出版二百年記念の連続講演会が、慶応義塾大学経済学部でおこなわれたとき、ぼくはスミスとアナキズムのむすびつきを指摘して講演をしめくくつたが、教授諸氏は、かれら自身の講義のなかでの人物羅列とおなじものとしたか、理解しなかったようであり、かえつて学生のほうから敏感な反応があつたのに苦笑させられた。

ここでアナキズムとのむすびつきというのは、例としてあげたアナキストたちのスミス理解がただししいということではない。かれらがスミスに対して親近性を感じたことが、スミスの

思想の性格を示しているというだけである。そして、ここでアナキズムというのは、現実の組織問題に対する途方もない甘さにもかかわらず、それが近代民主主義の原点としての個人の思想だという意味においてである。

アナキズムそのものについて、これ以上説明することは、スミス研究の問題ではない。いまはただ、スミス研究がこういふかたちで、現実の問題につながりうるのだと、いつておけばいいのである。ただ、アナキズムというところ、組織の絶対的拒否とつけとられやすいので、ここであつていふのは、組織の硬直化に対する民主主義的闘争の原理なのだということを、つけくわえておきたい。そのうえで、スミス研究にかぎらず、社会思想史の個別研究の現実的意味を問いたいのである。

6

もうこれでおわりにしてもいいのだが、社会史との関連で、ひとつだけつけくわえておく。それは、スミスその他の研究が、個々の思想家（大知識人といつてもいい）の思想史であるのに対して、社会史の側から、民衆の思想（というより心情）の欠落を指摘されることについてである。

これについては、すでに、断片的ながら何回も言及しているので、かんたんにおくが、第一に、過去の民衆の心情を、どうして知るかという問題、第二に、それを知りえたとして、敗者の怨念としてのほかに、現代にとつてどういう意味をもつかという問題があるだろう。良知が一八四八年のウィー

ンについてやったほどの、原資料の収集なしに、民衆の心情について語ることはできないのであって、たまたまひろいだした一つ二つの原資料があったとしても、その比重や信頼性がわからずに紹介したのでは、研究の域に達しない(まして、二次文献の紹介では、横のものを縦にしただけのことである)。石牟礼道子の水俣は、創作であって歴史記述ではないのである。

資料の問題が解決されたとして(民衆ではなく二流三流思想家のばあい)、この問題は比較的容易に解決される)、その研究は、敗者の怨念をひきついで体制と対決する方向にむかうか(たとえば安丸良夫、色山大吉)、二流・三流の思想ではあっても、そのおかげでまがりなりにも現代に到達したのだという諦念(たとえば日本経済思想史における杉原四郎)を生むか、どちらかであろう。敗者の怨念といえば、スミスの民主主義だって、その後の歴史のなかではおなじような運命をたどっている(対決がないから敗北感がないだけのことである)のだから、それをほっておくことが無意味なわけではないが、どれだけの方法的自覚と問題意識をもってするかが問われなければならないだろう。

一九八六・四・一八

シチリア島タオルミナにて

社会思想史学会年報

社会思想史 研究

編集

社会思想史学会

定価

5～10号 各2500円

〈第4号〉1980年版

シンポジウムⅠ：ポップスにおける人間・
国家・社会他 2200

〈第5号〉1981年版

シンポジウム：一九世紀ロシア思想に
おけるヨーロッパ

〈第6号〉1982年版

シンポジウム：ヘーゲル没後150年記念

〈第7号〉1983年版

シンポジウム：ロック生誕250年記念

〈第8号〉1984年版

シンポジウム：マルクスと現代思想
——マルクス没後百年記念——

〈第9号〉1985年版

シンポジウムⅠ：ユダヤ人問題
Ⅱ：1930年前後の日本の知的状況と現代

〈第10号〉1986年版

シンポジウム：ルカーチと現代
——ルカーチ生誕百年記念——

北樹出版刊

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

国内研究展望

わが国における最近のヒューム

研究の動向——ヒュームの「人間の科学」と

『イギリス史』——

田 中 秀 夫

—

内外とわず、ヒューム研究史上の画期的な著作であるD・フォーブズの『ヒュームの哲学的政治学』(D. Forbes, *Hume's philosophical Politics*)が刊行されたのが一九七五年であり、同じ年に*Hume Studies* (昨年 Vol. X No. 2まで出た外に一〇周年記念号が出た)が発刊をみ、その翌年にはエディンバラ大学とマクギル大学でヒューム没後二〇〇年を記念する国際的なヒューム会議が開かれ、以来今日までヒューム研究はますます盛況に向ってきた。ヒュームの哲学、宗教観、政治思想、経済思想、歴史認識、正義論と道徳哲学などを個々にとりあげる通例の研究がいつそうおし進められるとともに、啓蒙思想家としてのヒュームの全体像を統一的に捉える本格的な取り組みも

始まってきたといいうるであろう。

加えて新版『イギリス史』(*The History of England*, 6 vols., Liberty Classics, 1983—5. ヒュームの加筆訂正した最終版の一七七八年版を底本とする)が完結したし、『道徳・政治論集』も新版がハーバード・バックで出た(*Essays Moral, Political, and Literary*, ed. by E. F. Miller, Liberty Classics, 1985)。さらにようやく最初の本格的な『ヒューム著作集』(*The Collected Works of David Hume*, 8 vols., ed. by D. F. Norton, T. Beauchamp, M. Stewart)が来年から刊行される予定であり、研究上の不便を嘆かざるをえなかったヒューム研究者にとってこれは大きな福音となるにちがいない。そしてその結果、内外のヒューム研究はさらに進むことであらう。但し、それが果して画期的な展開に直ちに結びつくかどうかは、推測をさしひかえたい。⁽³⁾

視野をわが国のヒューム研究に限るとして、およそ過去一〇年間のヒュームについての主だった著作(邦訳も含む)としては次のような作品をあげることができよう。

(1) 福鎌忠恕・斎藤繁雄によるヒュームの宗教論の邦訳——『宗教の自然史』(一九七二年)、『自然宗教に関する対話』(一九七五年)、『奇蹟論・迷信論・自殺論』(一九八五年、これには「郷土よりエディンバラの一友人に宛てた手紙」や「自伝」の邦訳なども収められている)。以上いずれも法政大学出版局・叢書ウニベルシタス。

(2) Hume, *Political Discourses* (1752) の全訳——田中敏

弘訳『ヒューム政治経済論集』（御茶の水書房、一九八三年）と小松茂夫訳『市民の国について』の完結（岩波文庫、（上）一九五二年、改版一九八二年・（下）一九八二年、これはヒュームの二つの『評論集』からの編訳。以上によってヒュームの主要な小論説がほぼ邦語で読めるようになった。

(3) 杖下隆英の『ヒューム』（勁草書房、一九八三年）と神野慧一郎の『ヒューム研究』（ミネルヴァ書房、一九八四年）。両著作とも狭義のヒューム哲学の伝統的・正統的な読解の試みであり、前者はヒュームの狭義の道德哲学・倫理学までを対象としているのに対して後者は認識論・プロパーの業績である。そして渡部峻明の『ヒューム社会哲学の構造』（新評論、一九八五年）も思想的というより哲学的作品であって、杖下とはほぼ守備範囲は等しい。

(4) 大野精三郎の『歴史家ヒュームとその社会哲学』（岩波書店、一九七七年）と舟橋喜恵『ヒュームと人間の科学』（勁草書房、一九八五年）。ヒュームについてのモノグラフではないが、D・フォーズのわが国の学界への紹介者でもある田中敏弘の『イギリス経済思想史研究』（副題「マンデヴィル・ヒューム・スミスとイギリス重商主義」、御茶の水書房、一九八四年）は、最近のヒューム研究の動向について広汎な論及をもつとともに、独自のヒューム解釈を展開しており、ここにあげられてしかるべきであろう。

個別論文については論評の対象としないけれども、この一〇年間に多くの論文が書かれてきたし、わが国のヒューム研究の

視野は次第に拡大してきた。水準も着実に上昇してきている。今ではほとんどすべてのヒュームの著作が研究対象に据えられ、さまざまな角度から分析されるに至っているし、とりわけヒュームの政治思想・法思想と『イギリス史』の研究は長足の進歩を遂げつつある。こうした動向のなかで、ヒュームの「人間の科学」の幅は「スミスよりさらに広い」（田中敏弘）のであるから、ヒュームの諸著作を個々に分析するだけでなく、全体を統一的に把握する必要が強調されるのも当然であろう。しかし統一的把握を強調するあまり、ヒュームの思想の突出部や多様性を無視するような性急な総括に走ることは避けなければならない。

以下では、紙幅と筆者の能力等の制約があるために、上述の(1)～(4)のうち研究書に限定し、まず(4)から舟橋女史の著作を中心にとりあげて社会科学サイドのヒューム研究の動向の一端を回顧し、次に(3)の系列の研究に若干言及し、最後に我國のヒューム研究の問題点と課題についていくつかの問題提起をすることにした。

二

舟橋氏の『ヒュームと人間の科学』はほぼ二〇年に渡る女史のヒューム研究を集成されたもので、中心をなす諸章は過去一〇年間に書き継がれた論文から編まれている（第二章から第八章まで順に、『イングランド史』¹⁾の評價、ヒュームの「哲学的歴史」、人間本性不変の原理、旧国家制度をめぐる歴史論争、

ヒュームの政治思想、「自由な政府」論、中庸と不偏性、その政治的意味。第一章は女史の若き日の力編が再録され（『人間の科学』の構想——初出タイトル『人間本性論』における道徳哲学と政治学、名古屋大学『法政論集』四〇、一九六七年六月）、補論に収められた論説はヒューム没後二〇〇年を記念する『経済研究』の特集号に書かれたものである。

内田義彦の強い影響をうけて、『人間本性論』を対象として、ヒュームの「人間の科学」の構想と成果の意義と限界とをスミス、道徳哲学体系と対比しつつ明らかにするところから出発した女史は、田中敏弘、大野精三郎を追うように『イギリス史』の研究に本格的に取り組み、相当の成果をあげたのち、分析の主要対象を『評論集』に転じて、ヒュームの法・政治哲学の特質と意義を究明してきたというのである。これは、人間論から歴史へ、さらには政治論へと女史の関心が変化してきたということではない。ヒュームの「人間の科学」と歴史認識→歴史叙述、政治思想とが不可分の関係にあるはずであり、その関係を明確化することによって、初発から社会科学の体系として構想されていたヒュームの「市民社会の理論」（二ページ）を、不当な分断的取りあつかいから救い出すこと。ヒュームの著述家としての活動に一貫するモチーフである文明社会の自由（↓近代市民社会Ⅱ名譽革命体制）の擁護論が歴史と政治の論争の文脈とどのような関連に立つのかをさぐることによって、ヒュームの知的活動の時論的文脈と理論的学問的課題と達成とを明確にすること。この問題意識の展開と深化をそこにみかけ

ればならない。

とはいえ、中心部分は第一に『イギリス史』の分析に献げられており、第二に『評論集』に展開された法・政治思想の解明にあてられていることは一見して明らかである。あえて単純化すれば、ヒュームにおける歴史と政治が中心問題であり、そしてこれが従来の長いヒューム研究史にあつての「弱い環」であつたことは改めて述べるまでもない。

わが国においてヒュームの『イギリス史』研究に先鞭をつけたのは「社会科学者としてのヒューム」（一九七一年）の田中敏弘であつた。同氏はその第十一章（初出は一九六八年）において、『イギリス史』の文明史的側面（氏の表現によれば「社会・文化史的側面」）に注目し、その主題が「産業活動の増進と安定した政治とによる市民社会の成立」（二七五ページ）であること、*Arts and Industry* の発展は安定した政治をもたらし傾向があること、というのがヒュームの『イギリス史』にも貫徹した優れた着眼であつたこと、「人間の慣習、それが生み出す諸制度の、未開から文明へという方向づけをもった漸次的進化過程」というのがヒュームの歴史の見方であり、さらには財産関係の変動が政治権力に影響を与えるというハリントンの視点を継承してヒュームは社会変動を理解したこと等を指摘した。右のような社会観・歴史観に立つて、アングロ・サクソン人は「粗野で非文明」であつたこと、*Arts and Industry* の漸次的発展は財産関係の変動を生みだし、封建的土地所有と農奴制を解体し、人格的自由をもたらし、さらには市民的Ⅱ政治的自由を実現する

可能性さえ生みだしたことを主張したのがヒュームであり、そうした Arts and Industry (→ Commerce) → Liberty を歴史把握の基調とする歴史家ヒュームの影響は『国富論』第三篇の歴史分析をおこなうスマイスに相当みられることも、田中氏は正當に指摘していた。

この田中氏とはほぼ同時期に、同様の視角——スコットランド歴史学派との関連におけるヒューム、というパスカル・ミークを継承する視角——からヒュームの『イギリス史』研究に着手した大野精三郎は、やがて田中氏自身フォーブズの研究に接することによって視野を拡大したのと同じように、クラムニックのウォールポール時代の政治思想史研究と、ポーコックのネオ・ハリントニアン・パラダイム論に接することによって、新しい視座と文脈からヒュームの知的活動、とりわけ『イギリス史』を分析することに成功したのであった。というよりわが国では大野氏によってはじめて『イギリス史』に本格的に鉄が入れられたのであった。

氏の達成のほどは、『イギリス史』研究については田中敏弘氏により適切な評価とコメントがなされているので、多くを語る必要はないが、舟橋氏の業績との関連で二、三の点にふれておかなければならない。

三

既に述べたように大野氏はヒュームの知的活動をウォールポールの体制下の論争——とりわけ公債増発⇨金融革命の国制への影

響(腐敗を帰結するのから自由を拡大するのか)をめぐる政治・経済論争(ボリングブルック⇨ポウプ⇨スウィフト⇨クラフツマン⇨デフォー⇨ハーヴェイ⇨マンデヴィル⇨ロンドン・ジャーナル等)の文脈においてとらえるべきとし、その文脈でヒュームの政治・経済論文(『道徳・政治論集』一七四一—二年、『政治論集』一七五二年)を分析し、さらにその政治・経済論争のいまひとつの側面としての国制(大野氏の用語では「憲法機構」——原語は、'Constitution')理解の相違『国制論争としての歴史論争をふまえて、ヒュームの『イギリス史』を分析すべきことを提唱し、その課題を相当程度まで達成したのであった。

大野によれば、ヒュームの政治・経済論文は反ウォールポール派(ボリングブルックらのトーリーと Old Whig の連合体——大野は用いないが要するにカントリ)とウォールポール派(Moderate Whig——要するにコート)のそれぞれ一面を継承しつつも別の一面を批判するものであった。すなわちヒュームは人間活動における欲求⇨情念の優位を確認・肯定し、その立場から奢侈を大胆に容認する(ボリングブルック一派と Old Whig の偏狭な道徳批判⇨ Modern Whig の擁護)反面、ウォールポール派の公債政策は金融業者との癒着によって無意味な対フランス戦争政策の泥沼にイギリス国民をひきずりこむし、為政者階級の中核をなすジェントリ層の没落を帰結する誤まれる政策だとしてこれを厳しく批判した(Old Whig 的側面)。しかしまたヒュームはイギリスのような混合政体にあつてはある程度の「腐

敗 (Corruption) と「影響力」(Influence) は不可避免的に発生するのであって、それによって政体のバランスと政治の円滑な運営が可能になるとした点でウォールポール派 Modern Whig の政策を擁護した。ヒュームの関心は「市民社会における法の支配の制度を完成すること」(二八ページ)であり、その観点からヒュームは政党政治における両党の歩みよりを要求し、さらには国家による経済活動の育成・援助(たとえば特惠関税制度の擁護——一三ページ)も限定的ながら要求するのである。従ってまたヒュームは Modern Whig の検閲政策と常備軍増強政策を専制の道具となる危険性があるとしてそれに反対し、民兵制度を提案したのである。

そうとすればヒュームの政治思想にハリントンの共和主義の流れが探知されるのも当然であって、大野氏はポーコックに拠ってヒュームのハリントンへの依存と対抗も指摘した(二二—四六ページ)のであったが、ヒュームの思想体系の統一的把握という大野氏の問題意識の一環に必ずしも組みこまれない形——補論——のままこの論点は放置されたのであった。

以上のようなヒューム政治・経済論の把握を踏まえて、再び一七三〇年代のボリングブルック Old Whig『クラフツマン』対ウォールポール派 Modern Whig J・ハーヴェイの国制Ⅱ歴史論争の文脈をたどることによって、大野は『イギリス史』の課題を確定しようとする。

ボリングブルックは歴史を自由の精神と党派の精神のせめぎあいとみ、前者は議会の独立に表現されるのであるが、議会を

腐敗させる党派的利害の追求をウォールポールの政治にみる。そしてサクソンの自由はノルマン・コンクエストを打破ってイギリスの歴史を生き抜いてきたのだが、エリザベス朝をピークに党派精神が憲法機構を蝕み、以来現体制に到るまで自由は損われてきた。こうしてロックの契約説を援用して自由を回復するための抵抗権に訴えるべきことを説き、ペティ、シドニー、テレル、とけわりウィッグの公式の歴史家ラパンの『イギリス史』を利用した。

これに対して、ウォールポール派Ⅱ政権党によればサクソンの自由は存在しなかった。それどころか名誉革命以前のイギリスでは専制君主が支配し、人民はすべて奴隷であって、自由は名誉革命に由来し、しかもその革命の思想を體現しているのがウォールポール政権であり、名誉革命で確立された憲法機構に最も忠実なのだと反論し、Exclusion Crisis に活躍したトリー史家ブレディを援用したのであった。

ところが政権党に対して、一七四五年のジャコバイトの叛乱は Old Whig の愛好するラパンを放置する危険を痛感させ、体制を強化する必要に眼を開かせる。ウィッグ政権の要求はこうである。「ジャコバイトの叛乱は正しくない。しかし「一七世紀の」自由の戦士たちは榮譽に価する。しかも国王を傷つけることなく、また叛乱者としてではなく、われわれの自由体制をもたらしした恩人としての榮譽がかれらに与えられなければならない。そのためにはもはやラパンもブレディ「ブレディ」も役に立たない」(二五七ページ)。この時代の要請に答える歴史、

それがヒュームの『イギリス史』であった。

四

「ヒュームが『イングランド史』を執筆した直接の動機」は「一八世紀にいたるも未決着で、しかも党派の歴史解釈によってもみくちやにされていたこの論争 [Ancient Constitution をめぐる論争] に、かれ自身の見解を示すことだった。『イングランド史』に、党派の論争から自由でありたいという動機がつよくはたらいているのは、そのためである。」これは舟橋女史の言葉である(二〇二ページ)。こうして舟橋氏の解釈は大野氏のいまた卓抜な解釈——目的論的とまでいいたいくなるような巧妙な解釈——と真っ向から対立するかにみえる。女史の近著の要の章から結論部分を読んでみよう。「ヒュームは既存の名誉革命体制をうけいれることに、まったく懐疑的でなかった。……ヒュームは、イギリス社会の繁栄を、疑いもなく認めていた。そして、その背後には、歴史的検討による進歩と繁栄を裏づける歴史認識をもっていた。……『イングランド史』には、そういう意味でのウィッグ的感情が随所にあらわれている。そしてこのウィッグ的感情が「歴史論争」にもこまれると、きわめて明快な議会支持がうちだされてくる。たとえヒューリタン革命が、宗教的狂気の産物であろうとも、時間の経過は、狂気の鎮静と寛容の普及を生みだし、なににもまして、いまここに平和と繁栄を享受している社会があるからである。ここにも、まぎれもない結果判断があった。「旧国家制度」の自

由は、理論的にはフィクションだったけれども、現に確立している支配体制は歴史の生みだした成果であり、しかも現体制が社会の進歩をうながしてきたものであるかぎり、先例主義を断ちきったあたらしい自由は勝利したのである。確立された支配体制 (establishment) となったのである。ヒューム『イングランド史』は、こういう体制のできあがっているところであった。体制擁護の歴史 (establishment history) であった」(二五一ページ)。

この解釈——基本的にフォーブズを継承する解釈——は大野説と真っ向から対立しないどころか、かなり近い解釈であり、しかも、おそらくヒュームの『イギリス史』の基本性格を巧みに示している。大野説がヒュームをモダン・ウィッグに解消する傾向がいくぶん強いのに対して、女史は慎重に体制擁護と表現することによって党派的文脈への還元を賢明にも避けたといえよう。そしてもし体制の語がコート・ウィッグの呼称を含有しているのであれば大野説と一致することになるが、コートとカントリが議会を士族に対抗し、政策において競争することによって、さらには国王と議会が権威と自由を盾に対抗することによって、混合政体にあざわしい三つのパートのバランスを維持している状態、それが名誉革命体制であり、女史のいうイスタブリッシュメントであるとすれば、筆者はこの把握に賛成である。

大野氏は舟橋氏に先立って『イギリス史』の主張の骨子を大略提示した。大野の研究を踏まえ、それを学んだうえで、解釈

を一步前へ進めること、それが舟橋女史の課題であった。歴史論争に密着し、その文脈のなかでヒューム『イギリス史』を解釈することが、クラムニックに深く学んだ大野氏のスタンスであったのに対して、『イギリス史』に対する同時代人の論評から一九世紀のウィッグ史家のヒューム評価を介して現代の史学史家たちの評価までを時系列的に跡づけることによって、『イギリス史』の史書としての問題性の多様な側面を浮び上らせるとともに(第一、三章)、それがすぐれて「哲學的歴史」であることをクローズ・アップし(その示唆はパスカル・ミークとマインケッペ・フォブズに由来する)、その根拠としての「人間本性不変の原理」というヒュームのいはば公理とも称すべき「哲學的前提」と人類史の多様な展開——イギリスの自由の固有性・例外性の主張もその一環——との関係をヒュームはどのように考えていたのかを、フォブズに深く学びながら追求し(第四章)、そしてヒュームの確かな歴史感覚の根拠をバタフイルド(↓モスナー)に従って懐疑主義と相対主義に見出し、この二つの精神態度が旧国家制度——Ancient Constitutionのこと——をめぐる論争を分析し叙述するヒュームの筆先にいかに滲み出たか、その「積極的な効果」のほどを見極めること(第五章)、それが舟橋氏のアプローチの仕方であった。ここに遅れて来た者の強みと苦心をみるのは筆者だけではないだろう。そしてそのアプローチによって舟橋氏は見事にその課題を果したと評価されてよい。

五

女史の『イギリス史』解釈は第五章に結集されている。「王党派と議会議派の旧国家制度をめぐる論争」——大野が Old Whig と Modern Whig の論争と表現していたのに対し、女史は一貫してトーリーとウィッグの対抗を座標軸に据えている——に対してヒュームはどう裁定したのか。ヒュームはイギリス史を検討して、「旧国家制度は、議会がいうほどふるくも、また自由にたいして寛大でもなかった」し、「マグナ・カルタの自由は封建貴族の自由ではあっても、ビュリタン革命期の議会の構成員で、都市や、県の代表であった庶民 (the commons) の先祖たちの自由ではなかった」という結論に達した。「では、ヒュームはどのような経緯をへて、この結論に」至ったのか(以上引用は二五ページ)。こうしてヒュームのイギリス史の三区
分(1)アングロ・サクソン社会、(2)ノルマン・コンクエストからリチャード三世までの「封建社会」、(3)テューダー朝以降の「近代」社会)に従って、順次ヒュームの歴史認識を要約的に示した(「国家制度と自由」と題された)三つの節をもつ本章は、まずウィッグ神話をヒュームがいかに解体したかを跡づけて(三、四節)、次にトーリーが絶対化するテューダー・コンステイテーションが、事実上の専制に傾きながらも、なぜ自由のプランへの接近を可能にしたかを追求するヒュームの歴史変動へのすぐれた視点、各階級集団のそれぞれの目的意識的な利害の追求を貫いて(従ってその限り偶然的にそして)客観的に

「歴史過程」に実現する Arts and Industry = Commerce → Liberty 認識を跡づけることによって（五、六節）『ヒュームの『イギリス史』が党派論争の水準を超えた Establishment History であったことを論証したのであった。

すでに示唆したように女史の『イギリス史』解釈はフォープズの研究を基本的に継承するものであり、したがって必ずしも新説ではないけれども、しかしフォープズの研究に学びながら、わが国の研究水準を高めた功績は大きい。

大野のヒューム研究が『イギリス史』を中心とし副次的に政治・経済論を分析したように、女史も『イギリス史』を主とし、政治思想の分析を従としてゐる。ヒュームが論じた政治問題は多岐にわたり、従って女史の論点も、政治学における一般原理の樹立の問題、政体と国民性の関連、自由な政体論、政治的中立性の問題等にわたっているけれども、中心主題は、強引に単純化すれば、文明社会Ⅱ近代市民社会における自由の樹立と保存であるといつてよい。それはヒュームの政治思想さらには法思想の中心問題であつたし、また女史の問題関心の中心でもあつて、二重の意味で中心に位置する問題である。それは大野氏によつても実は中心に据えられていたし、フォープズ、田中敏弘氏も強調してきたところであつたが、さらにはつとにハイエクが巨匠の筆で見事に描き出したものでもあつた。

六章以下での舟橋氏の議論のうち「国民性の相違は政府形態からくる」（二七三ページ）というヒュームの政治社会学的認識——モンテスキュー批判を意味するその因果性認識——を説明

した部分はとりわけ啓発的であつた。政治社会学的認識に基礎づけられたヒュームの政治思想（たとえばヒュームの「法の支配」論の性格も純粹の法的な議論ではなく如上の性格のものと言つて正しい）の輪郭もかなり明らかにされたといひうるであらう。

田中敏弘氏の最近のヒューム研究は、Arts and Industry の発展をモテーフとする経済思想を根底に置いて時代の諸問題に取り組んだのがヒュームだという基礎視角は堅持しつつ、氏のいわゆる「統一的把握」をさらに押しすすめるべく、とりわけ政治思想の守備範囲内への囲い込みに着手している。「ヒュームの『政治経済論集』と市民社会分析——ヒュームにおける政治・経済・社会・歴史——」という氏の総説的論文に氏のヒューム研究の現段階が示されている。

いま新しい動向の一端を示したのだけれども、『イギリス史』研究の進展と平行して、ヒュームの法思想・政治思想の研究も急速に進んできている。その理由の一斑は、法思想・法哲学サイドからハイエクのコンスティテューション論が近年とみに注目を集めてきたことにあるといえよう。ハイエクの自由主義は、周知のように、一八世紀のイギリスの自由主義思想、とりわけマンデヴィル→ヒューム→スミス、ファアガソンの系譜で展開された「自生的秩序」の思想に深くインスパイアされたものであつた。そして他方で一八世紀イギリス政治思想史研究の活況、とりわけコート・カントリ図式による分析の活発な展開とボーコックのシヴィック・ヒューズニスト・パラダイム論の

影響をうけて、それぞれヒュームの政治思想をとらえ返す試みが着手されつつあるという情況を指摘しなければならぬ。後者は我国では具体的成果を未だ生んでいないけれども、それが出るのは時間の問題であると思われる。

六

しかし、以上概観してみた社会科学系のヒューム研究が十分満足のいく成果をあげているかどうかというと、不十分な点も多々あるように思われる。しかしながら、その点はあと回しにして、これまた最近とみに活況を示しつつある哲学系のヒューム研究にいくらかふれておこう。

杖下氏と渡部氏がその守備範囲を等しくしており、理論哲学Ⅱ認識論と倫理学を対象としているのに対して、神野氏が前者だけを対象としていることは冒頭にふれた通りである。しかし杖下氏と渡部氏の立場が同じかというともよりそうではなく、杖下氏は「ヒューム哲学にとつての根本問題」かつ「古代から現代に至るまでの活発な哲学的論議の対象」として五つのトピックを選び、ヒュームの思考の内在的理解を経てヒューム哲学の「全体像を浮き彫り」にする道をとると言い、それに対して渡部氏は「イギリス経験論は、ヒュームの道徳哲学を経て、アダム・スミス以降の社会科学へと発展した」とのパスベクティヴを前提にして、ヒューム哲学を「社会哲学」としてイギリス経験論の文脈の中で解釈しようとする。それに対して神野氏は、今世紀の経験論の興隆に雁行してヒューム哲学の研

究ははなばなしくおこなわれたにもかかわらず、「ヒューム哲学の解釈はその大綱においてすら意見の一致を見ない」、あるいは「ヒューム哲学の全体的な真意」が懷疑論にあるのか自然主義なのか未だに決着がついていないとしたうえで、ヒュームの経験論を自然主義として解釈しきろうというのである。^⑧

ヒュームを自然主義者として解釈したのはN・K・スミスであり、今日の我国の学界ではN・K・スミスの権威は完全に確立したかにみえる。しかし神野氏はN・K・スミスに無批判的ではない。こうして三人の研究は、それぞれ独自の問題設定からヒューム哲学を内在的に読むという労働の成果として、読みごたえのある作品に結実したと、とりあえず、いわなければならぬ。とりあえずというのは、社会科学的方法アプローチに比較的开かれていた渡部氏の作品にして既に、思想的というより哲学的であり、哲学史上のまた解釈史上のぶあつい蓄積に対する相当の知識なしには、正鵠を射た評価ができようはずはないからであり、残念ながら筆者にはそれを果す能力がないからである。

けれどもヒューム読みのひとりとして、三人の研究は立派な研究成果であると思うし、自覚的努力によって哲学プロバターのヒューム研究の成果を摂取しなければ、ヒュームの思想的探究は未完成に終るといふ懸念、したがってまた思想的探究の課題は確かに存在するのであって、安易な道が選ばれてはならないことを確認しておきたい。

ヒューム哲学の哲学史上の係争問題にのみ関心を限定する時

代は去った。三人の研究者の労作は哲学的アプローチの「神経の回復」(P・ゲイ)がいよいよ本格化したことを告げているように思われる。今後、哲学サイドからの社会科学サイドへの「歩みより」がどこまで進むか、注目したい。杖下氏のばあいには断り書きがある(二一九ページ)が、三者とも共通して、我国のヒューム研究の成果は全くサウヴェイしていない。これは早期に改めるべき悪習である。それとも読むに値する研究は我国には皆無だともいうのだろうか。

七

では総じて我国のヒューム研究の現状をどう診断すべきであろうか、何が期待されるであろうか。

まず近年の欧米での研究動向に照して、スコットランド啓蒙とヒュームの関連、あるいはスコットランド啓蒙の一環としてヒュームの知的活動をどこまでつかめるか、という点の突っ込んだ考究が待望される。この点ではその視野の広さという点でウィンチの研究が参考になるであろうし、フレッチャーからスミスへの橋渡しの役割をヒュームにみるロバートソンの研究が批判的に摂取されるべきであらう。つまりヒュームにおけるシヴィック・トラディションと自然法学の比重問題を追究していくという視角であって、この視角をおしすすめるとき、『シスター・ベッグ』の執筆者の同定作業も要請されるであらう。

スコットランド啓蒙におけるヒュームというのは意外なほど我国では問題になっていない。そのコララーとしてスコット

ランド歴史学派の中でヒュームの『イギリス史』を位置づける作業もかけ声(大野精三郎による)だけで必ずしも果されたいは言い難い。大野氏には歴史家ロバートソンやファーガスン、ミラーの研究があるけれども、分析は断片的なまま放置されている。この欠落はきちんと埋められる必要があらう。舟橋氏の『イギリス史』研究にしても、ヒュームの歴史認識→歴史叙述をロバートソンやファーガスン、ケイムズやミラー、さらにはキボンやモンテスキューやタッカーやステュアートのそれと対照させる作業はなされておらず、随所にスコットランドの先駆的歴史主義とスコットランド啓蒙について、珠玉の発言をしのばせたままであるのは惜しまれる(二五四―五、二三三の注(2)三〇四ページなど)。佐々木武氏の未完成のエチュード¹⁹⁾が仕上げられればこの欠落は相当まで埋められるであらう。

政治思想の分野ではフォーブズの研究がかなり消化されたことによつて長足の進歩がもたらされた。今日ではクラムニクやポーコックの作業仮説も用いることができるわけで、コートー・カントリ、オールド・ウィググー・モダン・ウィググ、科学的ウィググー俗流ウィググといった方法概念(といつても実体を反映した概念であることはことわるまでもない)を自由に駆使して、ヒュームの政治論の時論的文脈を精密にたどることが可能になってきた。ぎりぎりまで使ってみる試行が大切であらう。

法思想の分野ではヒュームの『Convention』の概念と「法の支配」の思想に注目が集まってきたのは当然といふべきであ

って、正義論の微細にわたる分析もその意義を否定するものではないけれども、ハイエクのようにより大きな枠を見とどけておくことが不可欠であろう。

個別にわたる書き方をしたのは不本意であって、政治・法・経済・歴史・道徳・宗教等のほとんどすべての分野において、おそらくヒュームの知的活動は新しいパラダイムの形成にむかっていると言って大過ないと思われる。一七世紀的自然法思想から一八世紀的社会科学のパラダイムへの転換の大道を疾走したのがヒュームであった。前者を解体し後者を形成すること、そのことによって眼前のイギリス社会が幸運にも実現していた前代未聞の「自由な国制」を保守する方法を可能なかぎり発見し、説くこと、それが自律的（文筆に生活をかけた）知識人ヒュームの選んだ存在証明であった。そうしたヒュームの全体的位置をみつめながら、卒直で大胆な研究を押し進めることが肝要であろう。いくぶん詳しく紹介したフォーブズ→大野→舟橋の『イギリス史』解釈といえども、唯一可能な解釈といったものではおよそなく、『イギリス史』は多様な読み方がなお試みられるべきである。

そうした研究の推進にとって渴望されるのは日本語版ヒューム著作集の刊行である。今日の我国では研究者が協力さえすれば困難でない。少くとも『道徳・政治論集』の初版か二版を底本にし異同を示した邦訳が出るのが望まれるし、入手困難な『人間悟性の研究』と『道徳原理の研究』の新訳の刊行がまたれる。そして『イギリス史』にしても、今ほど邦訳の出る条件

の整った情況はこの先も余りないかもしれない。この好機を生かしたものである。そして中央大学の購入した J.V. Price のヒュームを中心とするコレクションは、大いに役立つであろう（カタログあり）。今後の研究の着実な発展が期待される。

（一九八六年四月）

- (1) エディンバラの会議については次のものを参照のこと。水田洋「ヒューム没後二百年」エジンバラ会議に出席して」（朝日新聞、一九七六年八月三〇日）、平野吹「ヒューム会議に参加して」（理想、五二三号、一九七六年二月、一六—一三三ページ）、田中敏弘「ヒューム没後二〇〇年記念 エディンバラ、ヒューム国際会議に出席して」（『経済学論究』三二巻四号、一九七八年二月、一〇三—一七ページ）。後に『イギリス経済思想史研究』一後出に再録）
J.G.P. Morice ed., *David Hume: Bicentenary Papers*, Edinburgh, 1977 はその副産物。ヤギル大学での会議の成果を D.F. Norton, N. Capaldi, W.J. Robison eds., *McGill Hume Studies (Studies in Hume and Scottish Philosophy I)*, San Diego, 1979 として出版された。さらにまた一九七四年創立のヒューム学会 (The Hume Society) の母体となったインハイでの七〇年代初頭のヒューム会議の産物として D.W. Livingston, J.T. King eds., *Hume: A Re-evaluation*, New York, 1976 がある。

- (2) ヒューム著者説を掲げ出版された D.R. Raynor ed., *Sister Peg: A pamphlet hitherto unknown by David Hume*, Cambridge U.P., 1982 については以下を参照のこと。

- (3) 一九七〇年頃までのわが国の社会科学サイドのヒューム研究の動向については、山崎伶「ヒューム研究——その社会科学像をめぐる」(『季刊社会思想』二巻一、一九七二年)を参照のこと。
(4) ヒュームの *History of England* を『イギリス史』と表記す

る(田中敏弘、大野精三郎)か『イングランド史』とするかは、ささいなことのようにみえるが、ヒュームに対抗したロバートソンに『スコットランド史』があることも考えたと無視できないこと、しかも速断しにくい問題であるが、スコットランド史中心でないがスコットランド史を排除しているわけではない、当初は『グレイ・ブリテン史』と題して出はじめ、三巻目から改題されたといういきさつからも、『イギリス史』でよいと思われる。

(5) 二八巻一号 一九七七年一月。

(6) このように豊饒な実りを約束するかにみえた多くの種子の所在を指摘しながらも、その後の田中氏が『イギリス史』研究に本腰を入れず、断片的なままに放置されたのは、とりわけ氏の視角の研究が余人によって十分に継承されたようにみえないがゆえに残念であった。

(7) 但しバスカル・ミークにはヒュームをスコットランド歴史学派の中心人物として位置づけることは思いもよらなかったようである。さらにまた「スコットランド歴史学派」の呼称もうやむやのうちに消失し、「スコットランド啓蒙」の独り舞台になってしまったのは、惜しむべきであって、少くとも「スコットランド歴史学派」の概念が何であったのかを明確化しておくことは大切であろう。それが作業仮説であったのは確かであるが、「スコットランド啓蒙」によって棄つ取られたのだとすれば不幸としなければならぬのであって、少くとも明確な位置づけを与えて吸収すべきであろう。

(8) Isaac Kramnick, *Bolingbroke and his circle: The politics of Nostalgia in the age of Walpole*, Harvard U.P., 1968.

(9) J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, 1957. Do., "Machiavelli, Harrington and the English Political Ideologies in the Eighteenth Century," *William and Mary Quarterly*, 3rd Series, Vol. 22, Oct. 1965 (later in, *Politics, Language and Time*, New York, 1971). 「ヘン

クの思想史研究の概要については拙稿「ボークック思想史とスコットランド啓蒙(上)(下)」(『甲南経済学論集』二五巻二号、二六巻四号、一九八四年一〇月、一九八六年三月)を参照されたい。

(10) 『経済研究』二九巻三号、一九七八年七月掲載の書評。後に『イギリス経済思想史研究』に再録(三〇五—二一ページ)。

(11) そうした示唆はつとにモスナーが与えていた(E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, (1954), 1980, Oxford, pp. 130ff.)が、かれはその文脈をたどってほり下げた分析をしなかった。

(12) フレクスマンとマクウィーンという二人の牧師の書評と反論の書——それについてはモスナーとフォーブズの簡単な論及がありはするけれども——を紹介しながら、ヒュームの宗教観を浮び上からせたこの部分はとりわけ出色である(六八—九〇ページ)。

(13) "The Legal and Political Philosophy of David Hume", (1963), in F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London, 1967 (田中真晴他編訳『市場・知識・自由——自由主義の経済思想』シネルヴァ書房、一九八六年所収)。

(14) 前出『イギリス経済思想史研究』所収。尚、本書の書評が舟橋喜恵によって書かれている(関西学院大学『経済学論究』三八巻二号、一九八四年八月)ほか水田洋(週聞読書人、一九八四年九月一〇日)と新村聡(『土地制度史学』一一〇号、一九八六年一月)による書評があり、併せて参照されたい。

(15) 紙数の制約もあり、ここでは桂木隆夫と隅田忠義という二人の若い世代の名を期待を込めてあけておきたい。経済思想中心のヒュームへのアプローチは、さらに進んでおり、坂本達哉「新村聡・川久保晃志らの仕事に注目した」。

(16) 田村均による書評(京都哲学会『哲学研究』四七巻九号、一九八五年一月)を参照。

(17) Donald Winch, *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision*, Cambridge U.P., 1978.

(18) John Robertson, *The Scottish Enlightenment and the*

Militia Issue, Edinburgh, 1975.

- (19) 「スコットランド学派」における「文明社会」論の構成(1)~(4)、『国家学会雑誌』八五巻七・八号~八六巻一・二号 一九七二—三三年。

- (20) フォーブズのこの対概念の危険性についての山崎怜による警告

〔一〇〇回を迎えた日本学術会議〕

日本学術会議第一〇〇回総会は、四月二三・二四日の両日に開かれ、「日本学術会議傍聴規則」および「日本学術会議の運営の細則に関する内規」を決定し、また「脳死をめぐる諸問題」について意見交換を行った。

第一日、午前。会長より前回総会以後の経過報告を受けた後、諸委員会、部、研究連絡委員会の報告があった。広報委員会中川委員長より、「日本学術会議だより」を多数の学・協会(三八七団体、約九〇万部)の機関誌などに掲載される運びになったことに對して感謝の意が述べられた。高齢化社会特別委員会青井委員長より「高齢化社会総会研究センター」(仮称)の設立についての中間報告があった。平和問題研連川田委員長より、SDI研究への参加をめぐる最近の動きに對して憂慮の念が述べられた。

諸報告の後、会長より「日本学術会議傍聴規則案」が提案

——やもすると科学的ウィッグイズム偏愛であつて急進主義を評価できなくなるとの趣旨——は顯られるべきである。「スミス研究とスコットランド歴史学派」、『経済学史学会関西西部会通信』第二号 一九六三年七月、一六七ページ。

され、従来の傍聴についての内規を規則にして公にすることが適切であると説明された。次いで「日本学術会議の運営の細則に関する内規案」が提案された。この大部分は、いままでの諸内規、慣行を整理したものであるが、いくつかの点で新しいものを含んでいる。主な点は、(一)学術会議が勧告などを行う際の取り扱い及び講演会、シンポジウムなどを開催する手続を明確にしたこと、(二)研連委員の在任期間を原則として通算三任期(一任期は三年)までとしたことなどである。第一日、午後。近藤会長司会の下に「脳死をめぐる諸問題」に関する会員間の意見交換が行われた。これは会員のための一種の勉強会で、第一三期から始められた新しいスタイルの総会の持ち方の二回目にあたる。問題の一般の関心の深さを反映して傍聴席は満席となった。勉強会は四会員による講演と、各講演に關連した四名の指定発言者によるコメントよりなり、予定より約三〇分超過し、三時間半にわたつて、異なった分野からの意見開陳が行われ、人文・自然両系よりなる学術会議にふさわしい内容であつた。

《海外研究展望》

トマス・リードとスコットランド啓蒙

——「トマス・リード哲学二〇〇年
記念国際会議」について——

田中 敏弘

近年スコットランド啓蒙の研究が盛んであり、とくに一九七〇年代以降めざましい発展がみられる。それもスコットランド特有の制度史的研究から、政治・経済・社会史的研究、文化史的研究など広い分野にわたり、それらが、その思想的研究を促進すると共に、その内容を豊富にしている。こうした今や一つのうねりとさえ言うてよいスコットランド啓蒙の研究は、本年夏にエディンバラで企画されているIPSE (Institute Project Scottish Enlightenment 1986) での四つの国際会議で一つの頂点に達しようとしている。

スコットランド啓蒙思想の研究は、これまでスミス『国富論』二〇〇年記念やヒューム没後二〇〇年記念の国際会議の開催などにみられるように、スミスをもつグラスゴウ大学と、ヒュームを擁するエディンバラ大学を中心に展開されてきた。思

想家としてのスミスやヒュームのしめる位置は動かし難いとはいえ、かれらは必ずしもスコットランド啓蒙の中心ではなかったし、そのすべてではとうていなかった。ヒュームやスミスに刺戟され、かれらを批判する形で展開されたアバディーン大学を中心としたモン・センス哲学グループの活動は重要であり、それを無視してスコットランド啓蒙を取上げることはできない。今回のリード国際会議には、リードを擁するアバディーン大学がグラスゴウ、エディンバラの両大学に、ある意味で對抗するような雰囲気を感じられないでもない。これは、リードを中心とするアバディーン・サークルによるモン・センス哲学の展開がスコットランド啓蒙においてしめる意義を強調するアバディーンの自然な主張とみることができるだろう。

リード国際会議は、一九八五年九月二日から四日にかけて三日間、アバディーン大学のキングズ・カレッジで開催された。参加者は一二カ国に及び、海外から四〇名、イギリス国内から四〇名の、計八〇名であった。その内訳をみれば、アメリカが二二名で圧倒的に多く、フランス四、日本三、カナダ、オランダ、オーストラリア各二名、あとはドイツ、スイス、デンマーク、イスラエル、南アフリカ連邦から一名ずつというところだった。日本からの三名は、既にリードにかんする論文も発表している篠原久氏（関西学院大）と、グラスゴウ大学に留学中の坂本達哉氏（慶応義塾大）と私とであった。一九七四年に訪れたことのあるアバディーン大学は、由緒あるキングズ・カレッジとオールド・アバディーンのたたずまい、ドン川の流れと北海の

眺望と共に少しも変わっていなかった。

リード Thomas Reid (1710~96) は、一七二〇年にアバディーンの西南約三〇キロメートル、バンコリーに近いストローン Strachan で生れてゐる。ヒュームよりも一年、スミスよりは一三年の年長者である。アバディーン大学のマーシヤル・カンニングを卒業してのち神学を学び、New Machar の牧師となったが、一七五一年にアバディーン大学のキングズ・カレッジの哲学教授となり、論理学、倫理学、数学、自然哲学を教え、一七五八年にはアバディーン大学を中心とする知識人からなる「アバディーン哲学協会」の設立に中心的な役割を果たし、コモン・センス哲学の展開と啓蒙活動に大きく貢献した。一七六四年にはスミスのあとに、グラスゴウ大学の道徳哲学教授となった。周知のように、リードのコモン・センス哲学は *An Inquiry into the Human Mind* (1764), *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), *Essays on the Active Powers of Man* (1786) の三部作に示されているが、二番目の『人間の知的力能論』の出版から数えてちょうど二〇〇年に当るところから、会議はこれを記念する意味で「リード哲学二〇〇年記念」と題されたのであった。

参加者はオールド・アバディーンのキャンパス内にある一つのホールがあてられ、会議はリードゆかりのキングズ・カレッジで行なわれた。会議の中心は、全員参加の招待講演と、三ないし二会場に分れての計三九の一般報告とであった。招待講演は、以下のように、ステュアート・ロバートソン、キウ、

デヴィッド・三教授によるもので、一時間の講演と続く二〇分の討論がなされ、本会議のハイライトであった。

J. C. Stewart-Robertson (Univ. of New Brunswick, Canada), This young Ascanius of the Mind: Reid and the Spectres of Pneumatology; Peter Kivy (Rutgers Univ., U.S.A.), Seeing (and so forth) is Believing (among other things): On the Significance of Reid in the History of Aesthetics; Yves Michaud (Univ. of Rouen, France), Reid's Attack on the Theory of Ideas: From the Reassessment of Reid's Arguments to that Theory of Ideas.

これらの招待講演に対して一般報告は、報告時間が一五分、討論一五分とづつ短いものだった。ただ講演と違って、報告のフナチキンをすべて前につづ印刷・配布されてなり、報告者はペーパーの力点だけを取上げて、必ずしもその要旨を繰返さずに、補足や関連した論点にふれたりして、すぐ討論に入るものも少なくなかった。以下は一般報告の報告者とその論題である。

W. P. Alston, Reid on Perception and Conception; A. E. Pitson, Sensation, Perception and Reid's Realism; G. A. Wells, Reid on the Nature of Ideas; P. Wood, Reid on Hypotheses and the Ether: A Reassessment; D. Channell, The Role of Thomas Reid's Philosophy in Science and Technology: The Case of W. J. M. Rankine;

P. Theerman, Joseph Henry and Scientific Method: Scottish Philosophy in American Context; V. Chappell, The Theory of Sensations; N. Nelkin, Reid's View of Sensations Vindicated; A. Ben-Zeev, Is there any Conflict between Reid's Theory of Ideas and his Sensation-Perception Distinction?; J. Fruchtman, Jr., Common Sense and the Association of Ideas: the Reid-Priestley Controversy; M.T. Dalgarno, Taking upon Oneself a Character: Reid on Political Obligation; S.M. Nadler, Reid and Arnauld; G.L. Kline, Gustav Shpet's Account of Thomas Reid's Theory of Language and Communication; J.T. Haldane, Reid, Scholasticism and Current Philosophy of Mind; S. Silvers, Reid, Realism and Contemporary Theories of Representation; M. Malherbe, Thomas Reid on the Five Senses; J. Somerville, Making out the Signatures: Reid's Account of the Knowledge of other Minds; W.J. Ellos, Reidian Belief as Ethical Cognitive Ground; H. Jensen, Reid versus Hume: A Dilemma in the Theory of Moral Worth; K. Mackinnon, Thomas Reid on Justice: A Rights-Based Theory; V. Morawski, Reid's Two Replies to Berkeley; K. Mulligan, Austrian Reid; A. Sinclair, The Neglect of Thomas Reid by Recent British Philosophers; D. Schultness, Did Reid Hold Coherentist View?; G.S.

Pappas, Common Sense in Berkeley and Reid; D.C. Holt, The Defence of Common Sense in Reid and Moore; D. Bell, Common Sense and Conviction; K. Holcomb, Reid in the Philosophical Society; C.E. Channell, George Jardine's Course in Logic and Rhetoric: An Application of Thomas Reid's Common Sense Philosophy; E.H. Duncan, Thomas Reid's 'Common Sense' Philosophy; and the American Southwest (with special reference to Dr. William Carey Crane); I.A. McArthur, Of Dr. Reid's Account of Perception, Reason and Action; R. Gallie, Active Power; R.F. Stalley, Causality and Agency in the Philosophy of Thomas Reid; C.A.J. Coady, Reid on Testimony; M.J. Ferreira, Reid: Scepticism and 'Probable' Reasoning; C. Engel-Tiercelin, Reid and Pierce on belief; J. Troyer, Hume, Kant and Reid on Geometry; T.J. Sutton, The Scottish Kant?; J-P. Cotten, Thomas Reid in the Age of Eclecticism.

以上の論題がひびく限り、ほぼハートレーは認識論中心のいわゆる純粋哲学の領域に属する報告であり、その1/10ハートレーくらいだ。倫理学、美学、政治学、論理学、修辭学、言語学、教育学などにかんするものであった。こうした傾向は、ヨーロッパ学会の国際会議などと同じものと言える。ただ対象の違いもあるが、近年におけるヨーロッパ研究の認識論的幅の広がりから見れば、リード研究のベース・テクニクの広がりもこれ

からの課題なのであらう。

一般報告のうち、ここでは私にとって興味深かった、ダルガーノ教授 (M. T. Dalgaard) による「リードの政治的義務論」についてのみ、簡単に紹介するにとどめたい。報告でダルガーノは、リードの未公表手稿類中、八頁にわたって、政治義務にかんする契約説を扱った手稿にもとづいて、リードが地位身分や職務を考慮に入れて契約理論を支持し、一種の二重の契約説を提示していることを明らかにしている。

リードを取上げるに当って、まず、十八世紀の契約説をめぐる三つの発展とその意義にふれている。一つはプーフENDORフに始まりカーマイケル、ハチスンに至る二重契約説である。ここでは各個人が社会を形成するさいの最初の契約たる「社会の契約」と、ついで形成されるべき現実の政治制度に必要な第二の契約たる「統治の契約」とが区別されて主張される。これに対してウィッグ・イデオロギーとそれに対するヒュームの対応がつづく。名誉革命の弁護論者たちによる原始契約説にヒュームが批判を加えたが、そのさいヒュームは「社会の契約」と「統治の契約」に明確な区別をもうけなかったのであり、エッセイではかれは、本来の統治契約説をはげしく拒ける一方、社会の契約について懐疑的となる傾向に反対したのであった。このヒュームの原始契約説批判がリードによる批判のターゲットとなる。リードはヒュームのエッセイのもつ実地的、政治的傾向を批判する。リードにとっては、ヒュームのエッセイは、その背後に一六八八年の政治的落着の取消を促進する実地的意

図がみられないという点から誤りなのである。ヒュームに対する反対は、リードに一種の契約説を弁護させることになった。

もうひとつの展開はルソーの『人間不平等の起源』(二七五年)の出版である。ルソーによる人間の自然状態の理解にたいして、ヒュームやファーガソンが観察と歴史のデータを重視する立場から批判したが、リードもこの点ではヒュームと変らなかった。ただリードはヒュームの社会形成論を批判し、社会のすべての状態は等しく自然的と考え、前社会的状態における自然の人間を仮設的に構成することをしない。ただリードの場合、自然の人間とは單純に諸々の能力や潜在能力と精神的・能動的な能力とをもった存在であった。したがってリードは社会的結合の起源を人為的な方策に求めなかったとされる。

ダルガーノによれば、リードは契約に不可欠な同意がいかに表現されるかをひろく考えて、暗黙の義務という概念を強調し、さらにある地位や立場に属する義務の概念を説く。たとえば、医者場合には、その職務に属する義務を忠実に果させるに当って誓うべき宣誓というのは、すでに暗黙のうちに契約された義務を単に強化することを意図したものにすぎない、とリードは言う。しかし他面では、リードは原始契約の考えを利用しようとしているとされる。というのはリードは、政治的契約はいつなされたのが問題になれば、それは国家が存在し始めたときであり、この契約はさまざまな革命や統治形態を通して確固としたものであり続けるとされる。これは原始の永続的契約である。そして特定の国王が王になったとき、その国王との契

約はかれがその職務を果すあいだ継続する。したがって、かれが王位についたときに引受けた国王としての不可欠の義務に違反した場合、かれは契約を破るのだとされる。このように、ダルガーノは、リードの契約説を原始の永続的な契約説と、この永続的契約の作用を通して発展した職務上の義務を人が暗黙の同意によっていかに果すかにかんする学説、との二つからなる二重の契約説だとしている。

これらの講演や報告に先だって、第一日のレジストレイションに続いて、アバディーン大学の古文書の専門家であるDr. Dorothy Johnstonによつて、「リードの手稿にかんする例証による説明」が多くのスライドを使用して行なわれた。これはリード研究の現状からみて最も適切なプログラムであり、参加者にとりありがたいユニークなオープニングであつた。

この講演は、会議に合せて開かれた、大学のクイーン・マザー図書館での展示に関連していた。この展示は「啓蒙の研究——トマス・リードとそのアバディーン・サークル——」と題されていた。リードの主著をはじめ、ヒュームやその他リードに関連したスコットランド啓蒙思想家たちの著作の他に、リードやアバディーン哲学協会に属したアバディーン・サークルの人々の著作および手稿などが展示されていた。アバディーン大学には、Birkwood Papersと呼ばれるリードの手稿を中心に、アバディーン・サークルに入る、Thomas Gordon, David Skene, George Campbell, James Beattie, John Gregoryの手稿コレクション、ならびにアバディーン哲学協会の記録と

キングズ、マールシャル両カレッジの古文書類があり、スコットランド啓蒙のうちアバディーンを中心とした動きを知るうえで不可欠の文書が集められている。ただ展示場で配布された資料によれば、Alexander Gerardについては、ほとんど文書が残されていないことが嘆かれている。これらの手稿類のコレクションにかんして、リードのバークウッド・コレクションの手稿類のSummary List (1981)と、この文書に関連した手稿で、一九八〇年に大学図書館に奇贈されたリードのエッセイやノート類のInterim Summary List (1980)とのコピーを入手することが出来た。他にSkene CollectionのDescriptive Catalogueも見ることが出来た。しかし、リードの手稿類の完全なカタログの作成には、文書の性質からして、まだかなり時間がかかりそうであつた。

かなりタイトなスケジュールに追われながらも第二日の夜には、リード二〇〇年記念のカンファレンス・ディナーが用意された。最初に会議の組織委員の中心であり長老であるエディンバラのデイヴィ教授による乾盃の音頭があつた。たち上ったデイヴィはリード合議の意義を感動をこめて説き、かなり長いデイヴィらしいスピーチを行なつた。ディナーのあと、アバディーン大学の二人の女性による十八世紀スコットランド音楽が披露された。ひとりにはヴァイオリンの演奏、もうひとりは歌曲であり、しばし十八世紀オールド・アバディーンに想いが寄せられた。

この会議の息抜きは、最終日の午後には計画された、リードの

生地を訪ねるコーチ・ツアーだった。バスは大学を出てアバディーン市内を離れると、間もなく小さな町のバンコリーまでディ川の美しい渓谷に沿って走り、そこからビートで透き通った褐色を呈する美しいフュー川を渡って、リードの生地ストロインの小さな山村に着いた。リードは父がこの村の教会の牧師だったとき、その牧師館で生れたのであった。牧師館といっても、それはこの地方の慣習に従って農家風の小さな石造りの家だった。そのすぐ裏は古い墓地となっていた。しかしこの家は現在個人の所有であり、私達は少し離れたところから外形を見るだけで遠慮しなければならなかった。ついでリードがいた村の教会もみたが、これは後から建て替えられたものだった。聞けばストロインの人口は現在わずかに、三百人とのことだった。こんな小さな山村に世界の各地から集った三〇人ばかりの学者がバスで乗り着けたのだから、これはやはり記念すべきことに違いない。バスに戻ってから、今回の案内役を引受けた組織委員の一人、アバディーンのマッシュューズ氏はユーモアたっぷりの話しをしてくれた。バスがストロインの村に着き、「ストロイン・ヴィレッジ・ショップ」という看板のかかった、小さな何でも屋さんの前で停車したとき、かれはこの店に入って行って、驚く店の女の人に、「私達はすぐ前にある牧師館に以前いた牧師のトマス・リードのことで来たんだが」と言うと、かの女は即座に「ああその人ならちょうど引退したところですよ」と答えた、ということで行大笑いとなった。

リード会議の記録としては、会議での招待講演と一般報告の

うち主なものがまとめられ、いずれ出版される予定である。なおこの会議を機会に、*The Reid Newsletter* が発行されることになった。編集はアバディーン大学のダルガーノ教授が責任をもち、ステュアート・ロバートソン、ストック、ウッドが協力する。年二回の発行で、第一号は昨年十二月刊行予定（ただし遅れている）で、ホーコンセンの Reid's Politics: A Natural Law Theory や、ステュアート・ロバートソンの Reid Editorial Conference (1983) and Publication Series などが予定されている（日本からの場合は年九ポンドで、連絡は The Editor, The Reid Newsletter, Department of Philosophy, University of Aberdeen, Aberdeen AB9 2UB, Scotland）。ダルガーノ教授からの依頼で取りあえず私が日本のコレスポンドメントということになった。なお、リードのグラスゴウ大学講義とその他の未公表の草稿類は、ステュアート・ロバートソンによって出版される予定であり、その刊行が待たれているが、遅れるとのことであった。

リード会議と関連して、その最終日と一部重複しつつ、「アバディーン大学創立五〇〇年（1495-1995）歴史会議」が、「変化するカリキュラム」と題して、九月四日―五日に行なわれた。四日はリード会議との重複のため出席できなかったが、Peter Jones 教授の *The Public Academy in the Eighteenth Century* という報告の他、十八世紀スコットランドの哲学教育や大学のカリキュラムにかんする報告がなされた。五日の午前中だけ出席することが出来たが、そこでは「スコットランドの講

義の伝統とカリキュラムの変化」や「アバディーンにおける啓蒙のカリキュラム上の変化」といった報告を興味深く聞くことができた。

リード会議に戻るが、九月三日付のアバディーンの地方新聞は、開会パーティの写真を大きく掲載して、会議の模様を報じ、ヒュームの懐疑主義を批判するリードを中心とするアバディーン哲学協会の歴史的意義にふれていた。もちろん今回のリード会議がスコットランド啓蒙の研究にいつそのの刺激を与え、研究をさらに豊富化し深化することは間違いないところであり、スコットランド啓蒙思想研究への貢献は大きいと言わねばならない。リード・ニューズレターも、リードとアバディーン・サークルだけに狭く限定せず、ひろくスコットランド啓蒙全体の解明に向けての編集が期待される。

はじめにふれたエディンバラでの一九八六年スコットランド啓蒙研究プロジェクトに対応して、わが国でも経済学史学会では十一月の大会において、共通論題として「スコットランド啓蒙と経済学の成立」が予定されている。これまでの、スミスやヒューム、あるいはせいぜいファーガソン、ミラーなどに偏らず、わが国のスコットランド啓蒙研究も、もつとスコットランド啓蒙の多くの思想家とそのグループをも視野に入れて個別研究を積みあげ、スコットランド啓蒙の全体像に迫ることが必要であろう。

第三回・ソ連・東欧研究

世界大会報告

今井 義夫

ソ連・東欧研究者の国際的研究機関として知られる「ソ連・東欧研究国際委員会」(International Committee for Soviet and East European Studies: ICSEES)とアメリカの学会連合「スラブ研究振興アメリカ連合会」(American Association for the Advancement of Slavic Studies: AAASS)が主催した第三回ソ連・東欧研究世界大会 (III World Congress for Soviet and East European Studies) は一九八五年十月三〇日から十一月四日にかけて、ワシントン・D・C.のシェラトン・ホテルを会場として開催された。

この大会は五年毎に開かれるもので、第一回は一九七五年カナダのバンフで、第二回は一九八〇年西ドイツのガルミッシュ・パルテンキルヘンで開催されており、次回は一九九〇年に英国のハローゲイトでの開催が予定されている。

今回の大会のプログラムには、会議の目的が次のように記されている。

「第三回世界大会の目的は、ソ連・東欧研究に関心をもち学

者たちの国際的コミュニケーションを通じてインフォメーションを交換する機会を与え、かつ拡大することにある。この大会は、最近の研究成果の発表と科学的論題についての討論のための公開の広場を提供するものである。この大会は、専門分野での諸研究は勿論、学際的研究並びに比較研究を振興することによって、ソ連と東欧の分野での知識の向上を促進しようとするものである。」

今回の大会への参加国は過去二回の大会を上まわって、四〇カ国を越える規模となり、六日間の会期中の参加人員は二〇〇人以上、分科会の数も約二〇〇、報告者数も六〇〇人を越えた。日本からの参加者の一人、望月喜市氏（北大スラブ研究センター教授・ソビエト経済論）の表現を借りれば、それは「ソ連・東欧研究者にとつては、オリンピックに匹敵するようなイベント」であった。もともと、その参加者のうち、約七割は地元のアメリカからで、他の国からの参加者は、西ドイツ六パーセント、イギリス五パーセント、カナダ四パーセント、フランス三パーセント、その他は一パーセント以下で、日本からの参加者は僅か十数名であった。これではオリンピックといっても、西側だけの催しの感をまぬがれない。

プログラムの上で予定されていたソ連や東欧諸国からの研究者の参加は、大会の間近になって取り消された。その理由は公表されていないが、前回の西ドイツでの第二回大会の時と同様、政治的な理由のようであった。筆者の聞いた話では、大会への東側からの政治亡命者の参加がその主要な理由のひとつと

のことであった。欧米のソ連・東欧研究者の参加拒否は国境や体制の違いを越えた学術的交流の場を期待している大会の性質上、残念なことであった。これにひきかえ、中国からはじめて一〇名の聴講者があったことが注目された。

大会プログラムの二〇〇余の多彩な分科会（パネル）についてすべて紹介することは紙数の制約上むずかしいが、専門分野別、対象地域別については、前記の望月氏の報告が参考となる。すなわち、地域別ではソ連を対象とした研究が圧倒的に多く八〇パーセント、東欧研究はそれに比べて約二〇パーセントにとどまった。専門分野では、政治関係が首位で、次いで経済関係、とくに時事問題に関連するものが約五〇パーセントを占め、ついで人文系統の研究が約三〇パーセント、残りの二〇パーセントのうち民族学的研究と史料、文献学的な研究が比較的大きいことが指摘されている。

欧米の学会で書誌・史料に関するインフォメーションの交換が重視されることは周知のことであるが、この大会でも、その期間中に書誌・史料・文献・図書館学関係の各種研究集会が開催されており、日本からも北大スラブ研究センターの松田潤氏と秋月孝子女史が報告会に参加した。会場のホテルの地階で展示即売された欧米出版社のソ連・東欧関係の出版物も、参加者にとって貴重な資料収集の場となった。

なにしろ、二〇〇余の分科会（パネル）が六日間に集中するので、会場の大ホテルの各種会議室や特設会場では朝から夜にかけて午前と午後三つのセッションを設け、それぞれに同時

並行的に十幾つの報告が行われることになる。人々はかなり濃厚なプログラムを参照しながら、興味のありそうな報告会場に向って廊下を往き来する。バム鉄道建設問題とか、アンドロポフの政権に関するパネルなどには廊下にはみでるほどの聴衆が集まっているかと思うと、わずかに数人の聴講者で開かれている地味なパネルもあって、参加者たちの関心の偏りを示していた。

これらのパネルには、それぞれ二カ国以上の参加国から平均三人の報告者による報告と一人から三人のコメンテーターたちによる批評が行われる形式がとられた。報告は主として英語で、その他ロシア語と僅かながらドイツ語、フランス語によるものもあった。

この大会でのロシア・東欧の社会思想史に関連するパネルは、その数からして少数部門に属していた。十月三十一日午前の「N・G・チュルヌイシエフスキイ・最近の研究」、同日午後の十八世紀ロシアの書物、印刷文化および観衆」、同「Velo Incunata: ベーター・チャアダーエフ、初期ロシアの非正統派」。十一月一日の午後の「十九世紀と二十世紀ロシアの史学史・新しい展望」、十一月二日午後の「スターリン主義の再検討」、十一月三日午前の「一九一七年以前のロシアにおける市民的諸権利」、同日夜の「A・V・ルナチャルスキイの美学——理論と実践」および「ロシア正教、一八九〇——一九一七年」などを挙げる事ができよう。

ここでは、筆者自身が報告者として参加したパネル「N・G・チュルヌイシエフスキイ・最近の研究」を中心に、同大会で見聞した二、三のパネルの状況を報告したい。なお、大会の主な報告は、大会報告集(十二巻)としてアメリカで近い将来その出版が予定されている。

日本の学会にはこの種の国際学会についての情報が行き届いていない場合が多く、今回以前の二度の大会について筆者は知る機会なしに過していた。幸い今回の大会については、たまたま一昨年春にワシントンD・C・のウイルソン国際研究センターのケナン研究所に研究員として滞在中に、テキサス(オースチン)大学のマイケル・カツ教授から、チュルヌイシエフスキイの研究パネルに報告者として参加するように誘われて知ったのである。

十月三十一日の報告者は、当のカッツ教授とカルフォルニア(ロサンゼルス)大学のイリナ・パペルノ女史および筆者の三人で、コメンテーターはボストン大学のグレゴリー・タマルチェンコ教授、カナダのダルハウジー大学のN・G・Oペレイラ教授、およびアメリカのウィリアム・カレッジのウィリアム・ワグナー助教授の三人であった。

タマルチェンコ教授は、少くとも一九七〇年代までレニングラードに在って、チュルヌイシエフスキイの小説『何をなすべきか』の研究者として指導的なソ連の文学史家であったが、現在アメリカに移り住んでボストン大学のロシア研究所長になっている。ペレイラ教授はチュルヌイシエフスキイについての個

性的なモノグラフの著者として知られているし、ワグナー助教は十九世紀ロシアの法政史の専門家である。

このパネルの企画の中心人物で、報告者でもあるカツ教授は、ゲルツェンの『誰の罪か』の英訳者としても知られるアメリカのロシア文学研究者である。今回も、チェルヌィシエフスキイの小説『何をなすべきか』の主人公ヴエーラ・パーブロヴナの夢をとりあげて、そこにあらわれたチェルヌィシエフスキイの社会主義的ユートピアについて、主として文学史的観点からの分析を展開した。

ペレイラ女史はエストニアのタルトゥ大学の文学史家・言語学者として知られるロットマン教授の下で学び、後にスタンフォード大学で学位を得たロシア文学研究家である。『何をなすべきか』の構成——小説Ⅱ「神話」と題して、チェルヌィシエフスキイのこの小説の構成にはキリスト教の聖書やロシア正教の聖人伝からその筋書きやアレゴリーが豊富にとり入れられており、それが彼の小説の若者たちの間での絶大な人気を博した原因のひとつであることを論証したものであった。

筆者の報告「ロシア協同組合運動の先駆者——N・G・チェルヌィシエフスキイ」は、従来のソ連、アメリカおよび日本での研究で見落されがちであったチェルヌィシエフスキイのロシア改革論における社会主義的協同組合思想について論じ、さらにその影響について言及したものである。結語のなかで、彼の協同組合思想は一八六〇年代後半のロシアの協同組合運動の発生をうながしただけでなく、後年、レーニンの社会主義的協同

組合思想にも影響していることを指摘した。筆者の報告の本文はいずれのコメントイターからも好評であったが、しかし、その影響をレーニンやソ連の協同組合にも及ぼとする結語にたいしては、タマルチュエンコ教授およびペレイラ教授から批判的意見が述べられた。とりわけタマルチュエンコ教授は、ソ連における協同組合運動とチェルヌィシエフスキイの思想との関連について否定的であった。筆者はこれにたいして、スターリン時代の「上からの」強制的協同組合化（集団化）は、チェルヌィシエフスキイの自由な協同組合という思想に反するものであるが、レーニンにおける協同組合の自主性の重視には共通するものがあると反論した。両者の主張はその点で対立したが、少くとも、この報告を通じて日本のチェルヌィシエフスキイ研究の最近の具体例を示すことができたと思う。

十月三十一日午後の十八世紀ロシアの出版物に関するパネルの報告者は、ケムブリッジ大学のA・クロス教授をはじめとする「十八世紀ロシア研究グループ」のメンバーであった。筆者はこのパネルに出席できなかったが、報告者の一人で、ロシアの啓蒙思想家ニコライ・ノヴィコフに関するモノグラフの執筆、報告者として知られるW・G・ジョーンズ氏（フリス・ウェールズ大学講師）と会場で知り合い、その報告原稿のコピーを受けとることができた。「N・I・ノヴィコフと十八世紀後半のロシアにおける書物のビジネス」と題する同氏の報告は、ノヴィコフの啓蒙活動を利得に無関心な文筆家・思想家としての活動として見るペリンスキイ以来の理解を排して、この時期には

じまるロシアの商業的出版事業の先駆者としてとらえる視点を提起している。当時ペテルブルクやモスクワでノヴィコフの出版活動を可能にしたのは、啓蒙君主を自任したエカテリナ二世の出版の庇護と首都のイギリス、ドイツ、オランダなどからの在留外人商人たちの支援であった。ノヴィコフはこれら外国商人たちの出版事業の経験や技術や財政援助に支えられて、採算のとれるビジネスとして各種の雑誌や翻訳書を発刊し、ロシアに商業的出版市場を創出しようとしたのである。彼は西欧の経験から学んで、書物を単に啓蒙運動の手段として扱うだけでなく、経済活動の有力な分野として自覚していたという。しかし、彼がフリー・メイソンにかかわる出版を通じて市場を拡げることには、エカテリナ二世は危険を感じてその出版活動を規制し、あげくの果には彼を捕えて投獄したのである。以上のような趣旨の報告は、近年クロス教授とそのグループが活発に進めているイギリスの十八世紀ロシアの翻訳出版活動の調査と結びついた成果として興味深いものであった。

十月三十一日午後のチャアダーエフに関するパネルでは、参加を予定されていた座長のH・ウィレットツ氏（オックスフォード大学）、コメンティターのA・ヴァリツキ教授（キャンベラ大学）や外川継男教授（北大スラヴ研究センター）がいずれも都合で不参加となり、期待外れの内容となった。わずかにイリノイ大学の若い研究者R・テムベスト氏が「ピョートル・チャアダーエフと若きプーシキン」と題して両者の交流をめぐる手堅い実証的研究を報告して注目された。これについてポーランド出身

のアメリカの女性研究家が「チャアダーエフのロシアの民族的アイデンティティについての覚書」と題する報告をした。彼女の報告はチャアダーエフのロシア専制政府への抵抗に託して今日のソビエト政府のポーランド政策への非難を籠めたもので、その政治性は鮮明だが、内容には乏しいものであった。そのため、報告の途中で席を立てて他のパネルに移動する聴講者が相次ぎ、彼女の報告の終る頃には会場の半分が空席となっていた。

十一月一日のロシアの史学史に関するパネルでは、特別ゲストとしてイタリアの碩学F・ヴェントゥーリ教授が来講するというので会場は満席であった。来日された頃にくらべて、同教授のソビエト史学界への批判的な見解がかなり厳しくなっているのを感じた。この席でのアメリカの史学界の長老R・バイルネス教授の報告「クリュチエフスキとその学派へのソビエトの歴史家たちの見解」は、教授の博識ぶりと話術の巧みさによって聴衆を魅了させた。

十一月二日午後の「スターリン主義・再検討」のパネルは聴衆が廊下にはみ出るほどの盛況であった。S・パトリック女史が「スターリン時代への社会的展望」と題する報告を行った。彼女が実証的で論理的なのをたいして、討論者として立ったS・コーエン氏の批判はいささか政治的で挑発的でした。彼の批判の主眼は、彼女のスターリン時代への報告にテロの制度化についての認識が欠けているということであった。パトリック女史の困難な立場に今日のアメリカのソ連研究学界の

一面を見る思いがした。

第一日の開会パーティーに来賓として演説した国務省の高官のむき出しの反ソ的論調は例外としても、やはりワシントンでの大会には、アメリカ政府やそこに参集する東側からの政治的亡命者たちの政治的傾向が強く反映することは否定できなかった。ソ連や東欧諸国の政府や学会が参加を拒否する理由がそこにあることも容易に想像できる。しかし、この大会に参加した四〇カ国以上の専門家たちとの討論や各種の分科会やパーティーでの交流は研究者たちにとってかけがえのない貴重な機会であった。それだけに、ソ連と東欧からの研究者たちの欠場と日本からの参加者の少いことが惜しまれた。

今回の大会に参加してあらためて感じたことは、われわれ日本のソ連・東欧研究者にとって研究の国際化のために一層の努力が要請されているということであった。

(一九八五・一〇・二六)

- (1) 望月喜市「ソ連・東欧研究世界大会(第十三回)」『経済評論』一九八六年二月号所収。
- (2) 前掲論文三八ページ。なお、この大会の組織委員として、北大スラブ研究センターの木村汎教授が活躍した。
- (3) 府城別の研究として、和田春樹氏の参加した一九三〇年代の朝鮮人・ソビエトのパネルや東アフリカにおけるソビエト学のパネルなどは小じんまりとした報告会ながら貴重なものであった。その他伊東孝之氏のポーランド問題のパネルでの報告などもあった。
- (4) ボウリング・グリーン州立大学のD・K・ロウニイ教授の編集による十二巻から成る報告論文集の出版準備がアメリカで進行中である。

(5) 筆者の英文報告は、前記(注3)の大会報告論文集に収録されることになっている。また、その日本語版というべきものが「工学院大学研究論叢」第二十三号(一九八五年)に収められている。

(6) 当日、筆者は、金子幸彦、石川郁男、細谷新治および筆者を編者とする『チェルヌィシエフスキー—生涯と思想』社会思想社(一九八〇年)を紹介し、副島種典教授の論稿にも言及した。

(7) W.G. Jones: *Nicolaï Novikov, Enlightenment of Russia*, Cambridge University Press, 1984.

(8) 日本におけるソ連・東欧関係の最近の研究の水準は欧米の研究水準に劣らぬものがあるが、それにふさわしい国際的評価を得ていない。従来、発表が主に国内向けであったから。今後の発表は、国際的な発表機関を通じての対外的な努力が強く望まれる。因みに、筆者はワシントンでの大会の途上インディアナ大学スラブ研究所に招かれて「最近の日本におけるロシア史とロシア社会思想史研究」と題して報告したが、日本のロシア研究についてはあまり知られていないことを感じた。

ルカーチをめぐる現況

— 生誕百年記念のハンガリーからの報告 —

丸山 珪 一

ルカーチ生誕百年にあたる一九八五年、これに因む国際会議やシンポジウムが世界各地で開催された。「ルカーチと現代ブルジョア・イデオロギー」というテーマを掲げたベルリンでの国際学術コロキウム(三月)、を皮切りに、パリ(三月)、イタリアのフェ拉拉(三月)、ユーゴのドゥブロヴニク(四月)、ニューヨーク(四月)、マドリド(四月)、モスクワ(五月)、プラハ(九月)、ウィーン(十一月)などで、諸外国からの招待者をまじえ、この思想家の現代的意義について、その生涯の仕事のあれこれの側面について、さまざまな角度から講演や議論がおこなわれた。『美学』の出版を開始したソ連でのルカーチをめぐる事情の変化は注意をひくが(四巻本の第一巻二万八千部はすぐ売り切れたという。『若きヘーゲル』刊行が続く予定)、東ドイツの変化はそれ以上に注目される。戦後の十年間、アウフバウ社の著作集は世界へルカーチを送り出す源であっただけでなく、ル

カーチは民主的ゲルマニスティクそのものの育ての親だったと言っても過言ではない。それにもかかわらず——それだけに覚えてと言うべきか——一九五六年以後のルカーチ批判キャンペーンは酷烈をきわめ、一時はその深い影響も根こそぎにされたに近い感があった。ようやく数年前から『美学』やリアリズム論集『芸術と客観的真実』の刊行などに変化の兆しが現われていたが、改めてルカーチから学ぼうとする動きは今や決定的なものになったと思われる。上述の国際コロキウムが単に形式的な身ぶりにとどまるものでないことは、党の社会科学アカデミーやまた文学者たちも別にルカーチ会議をおこなって真剣な議論をかわしたことに示されている。ブダペストの東ドイツ文化センターでもドイツとハンガリーの文学者たちの集いがあり、これに出席したブレヒト・アルヒーフのヘヒトは、ルカーチに全面的に対置する形でブレヒトが持ち上げられてきたことを正しくなかつたと認め、現代の社会的転形の中での個人とその形象化の問題をルカーチ再評価への一視点としてあげている。

ルカーチとの取り組みがもつとも活発だったのはイタリアであった。フェ拉拉の国際会議のほかに、ウルビノ、フロレンス、ローマでそれぞれ大規模な会議がおこなわれたが、もともとイタリアはルカーチに関するモノグラフィーのもつとも多い国でもあり、これらの現象の背後に同国のコミュニズム運動の志向とルカーチの思想的努力との間の深い相互共感があったことは容易に見えてとれるところである。総じてそれぞれの国のル

カーチ受容はマルクス主義一般の受容の状態、そのあり方に大きく依存している。

「死後三〇年して私の作品の五パーセントが、五〇年経って三パーセントがマルクス主義の拡大に役立つなら、私の人生は無駄でなかったと言えるだろう」とルカーチは語った。晩年の彼の心を「マルクス主義のルネサンス」への期待が支配していたことはよく知られている。にもかかわらずマルクス主義の全面的地盤沈下の趨勢は相も変わらず続くばかりだが、彼の死後早や十五年、何パーセント云々はともかくとして、百年記念の年を機に、彼の思想的遺産の客観的受容の条件が国際的にも形成されつつあることをとりあえずは喜びたいと思う。ここでは今後の国際的な受容と研究の動向をある意味で左右する位置にあるハンガリーにおけるルカーチをめぐる現状を概観的に紹介するにとどめたい。

二

今日のルカーチ研究の基を築いたのは、一九七一年この思想家の死後いち早く決定されたルカーチ・アルヒーフの創設であった。ドナウ川にのぞむ七階建ての建物の、彼が第二次世界大戦後亡命生活から帰国して二五年間暮した住居は、そのままアルヒーフに転用され、今日活発な小型図書館といった様子を呈している。百平方メートルあまりの四つの部屋からなる空間は、一方では彼の机やベッドや置物など個人的遺品を保存し、蔵書や手稿や手紙を管理・整理するとともに、他方ではルカー

チに関する書物や論文を集め、新聞の関連記事を切り抜き、五人の常勤職員が国内外から訪れる研究者に助言を与えている。

彼の蔵書は稀覯本も含んで一万冊を超えており、手紙も一万通以上ある。手紙の大部分はルカーチ宛てで、大半は戦後のものである。それ以前からは一六三三通のルカーチ宛て手紙が残っている。これら进行处理すべきコンピュータはまだ導入されていない。手稿はおよそ八百にのぼり、その一部は未公刊である。晩年ついに書かれることなく終った『倫理学』のために用意されたメモは、小さな紙片からA四版大まで小さきままだが、およそ八百を数えている。これらのメモやルカーチ自身の蔵書書き込みまでを研究対象と想定すると、まだまだ息の長い仕事待ち受けている。当面アルヒーフ自身がつとも重視している仕事は、未公刊の手稿を解説し公刊することにあり、公刊についてはアカデミー出版社から助力を得ている。ここから一九八〇年「ルカーチの遺稿から」シリーズの刊行が始まり、十五冊の計画のうちすでに五冊が日の目を見ている。『現代ドラマの発展史』の母胎をなす『前世紀第四半期におけるドラマの主要方向』、エッセイ時代のモチーフを開く『日記、審判』、『理性の破壊』の前段階と言うべき『ファシヨ哲学はいかに成立したか』及び『ドイツはいかにして反動イデオロギーの中心となったか』。そして昨年『小説の理論』の原構想を含む『ドストエフスキー、メモと構想』が出た。六冊目として、モスクワでの三〇年代末の『リアリズム論争』が予定されている。このシリーズの狙いは、アルヒーフ所長シクライが述べて

いるように、「ルカーチの知られざる著述、遺されたテキストのオリジナルな言語と形式による完全な、信頼するに足る出版」にあるから、言語はハンガリー語であつたりドイツ語であつたりさまざまで、『日記』のようにハンガリー語で始まりドイツ語で終るケースすらある。

さらに一九八二年からは、アルヒーフの素材をもとに、ルカーチと直接間接に関わる形で「アルヒーフ・ノート」シリーズも刊行され始めた。『バラジのルカーチ宛て書簡』、ザライ『体系の一般理論』、『西欧のルカーチ受容、一九五六—一九六三』、『ルカーチとプロッホ』、パウアー・ヒルダ『回想、ルカーチへの手紙』の計五冊がこれまでに出版されている。ここにブダペスト大学哲学科と共同で出版した資料集『二〇年代の論争の中の「歴史と階級意識」』（四巻）、『文学と民主主義、文学論争のドキュメント（一九四九—一九五二）』（二巻）をつけ加えると、アルヒーフがこれまでに積み上げてきた着実な文献学的成果は目を見張るほどのものに達しており、事実また内外から高い評価を得ている。ここ数年西ヨーロッパとアメリカで刊行されたすぐれたルカーチ研究書は、ほとんどがアルヒーフでの研究をもとに執筆されている。

三

ルカーチ生誕百年記念に向けての準備は、すでに前々年、社会主義労働者党中央委員会のもとで活動する文化政策グループが「ルカーチ生誕百年への指針」を発表したことで事実上始ま

り、その翌年六月には、中央委員アツェールを議長とする三人の記念委員会が設けられて具体化の段階に入った。「指針」については後に触れるとして、百年記念の一環としておこなわれた主な行事を紹介しておこう。四月、「二〇世紀のマルクス主義理論の発展におけるルカーチ・ジェルジの役割と意義」のテーマのもとに、科学アカデミー、教育文化省、党史研究所、党大学の共催で、三日間にわたって国際学術会議が開催され、十二カ国から四百人の参加があった。世界各地でおこなわれた催しとともに、この思想家がいかに大きな国際的影響を及ぼしてきたか、また現に及ぼしつつあるかを示すものであった。秋には哲学研究所とブダペスト大学の主催で、やはり三日間「ルカーチと今日の文化」というテーマで学術会議がおこなわれ、三〇近い報告がなされた。私が参加することのできたのは後者だけだが、大学の会議室でおこなわれたという場所柄も手伝って、哲学科の学生たちが多勢聞きに来ていて活気があった。またすでに報告者に少なからず若い世代が登場してきていることが注目された。

シンポジウムはブダペストだけでなく、デブレツェンやベーチヤセグドなど地方文化の中心都市でもかなり大規模かつ用意周到におこなわれた（いずれも一五前後の報告がなされた）。例えば、八四年から大学でルカーチ理論を基盤に系統的文学研究の試みをしているベーチの場合、ルカーチの文学理論的仕事に報告を集中し、『社会存在論』を中心とした哲学的仕事に報告を集中したセグドの場合には、数年来若い哲学教師たちの

ルカーチ読書会が活動しており、それぞれ独自の視点と研究の蓄積にたつて準備のなされたことがうかがわれる。そして地方のこうした動きはそれぞれの都市を基盤に編集発行されている月刊誌の紙面にもそのまま反映し、ほぼ主要な雑誌が年内のどの時点かに一度独自のルカーチ特集を組んでいる。これらの地方雑誌に公的色彩が多少とも薄いことを考えあわせると、その意義は倍加すると言ってよいだろう。

首都のベテロフィ文学館では四ヵ月間ルカーチ展が開催され、多くの人を集めた。生涯と仕事と影響が目で追えるように、数百の写真とドキュメント、多数の本が陳列されただけでなく、書齋が再構成され、ハイデルベルク時代に美学と取り組んだ机が新たに購入されて並べられ、ビデオとカセットで声や姿もしのべる工夫がなされた。ドナウ川べりのセント・インツトゥアーン公園には、コシュート賞の彫刻家ヴァルガ・イムレの手になる散歩姿の老ルカーチ像が建てられた。また生涯百年を機に、ルカーチ研究促進のための奨学制度が設けられ、二年に一度アカデミーの審査で二名の若い研究者に奨学金が与えられることになった。出版では、ルカーチ・アルヒーフの仕事との関連で先に書いたが、アルヒーフがゴリリキ図書館と共同で『ヒューマニズムと野蠻の闘争』⁽⁹⁾を刊行したことをさらにつけ加えておきたい。これは亡命地のタシケントで出版されたファシズム批判の書で、長い間忘れられたままになっていたものである。『社会主義リアリズム』、『社会存在論』、『美的カテゴリー』としての特殊性』などがこの機会に再版され、また独自の

編集で『マルクスとレーニン』⁽¹⁰⁾、『運命の転回』⁽¹¹⁾といった論集も出版された。『批判的リアリズムの今日的意義』⁽¹²⁾が今回初めて完全な形で読めるようになったという事実は驚きであった。つまり、これまでほぼ三十年間第三章『社会主義社会における批判的リアリズム』は読むことができなかったわけで、ここらあたりに不均等なルカーチ受容の現状の一端があらわれている。なお『ルカーチ・ジェルジ、一八八五—一九七一』⁽¹³⁾という読むのに拡大鏡が必要な超ミニ本も出版されて愛嬌だが、ここにはブレヒト葬儀のさいのルカーチの弔辞など他で読めないものも含まれている。主要な出版社がほぼ少くとも一点ずつルカーチを刊行した。

四

以上の紹介からもうかがえるように、ルカーチへのさまざまな取り組みは、一方では系統的組織的に準備され導かれたとともに、他方では巾広い活気にとんだ雰囲気が見られる。そしてこのような雰囲気は、『指針』に見られる新しいルカーチ評価の形成に負うところ大であると思われる。

「指針」は若きルカーチにも一貫して進歩的姿勢を強調し、全体として彼の積極的側面を前景に押し出していることが特徴で、いく度も批判の十字砲火のまっただ中に立たされたこと自体を、彼が投げかけた問題のアクチュアリティの証しとしてとらえ返している。そして『歴史と階級意識』やブルム・テーゼへの批判、一九四九—五〇年のルカーチ論争、五六年事件後の

ルカーチ批判キャンペーンがいずれも上からのドグマチックな断罪という性格をおびていたことを指摘し、充分な研究の労をとらぬ「批判」を戒め、さらに重要なことには、ここから一歩進めて理論的欠陥と政治的誤謬が相互に演繹しえないものであり、またしてはならぬという教訓を引き出している。「指針」は、晩年のルカーチが社会主義的民主主義の展開の必要性を強調したことを重視しており、ドグマチズムの今なお重い負の遺産にあえぐ現状を打開する途上で、ルカーチ生誕百年を、単にハンガリー・マルクス主義を初めて国際的水準に高めたこの思想家の祝祭に終らせることなく、まさに現時点での政治的イデオロギーの機能の一端をあわせ担わせるべく期待されていることが、その記述から読みとることができる。

ルカーチ評価の転換の最も典型的な例は、『理性の破壊』の評価の仕方にあらわれている。「唯物論と観念論の闘争を合理主義と非合理主義の対立に狭めた」というこれまでの批判は「かつての傾向的な批判家たちの見解」と再批判され、「虚偽意識、歪んだイデオロギーが社会的歴史的発展の過程でいかに形成され、そしていかに社会的に破壊的な力になるか、その過程をマルクス主義的唯物論的方法で分析した」という一歩立ち入ったルカーチにより即した評価に席を譲っている。周知のように、『理性の破壊』は、『歴史と階級意識』と並んで、全くちがった形ではあるが、もともとも激しい批判の対象であり続けてきた。たしかにニーチェやウェーバーなど個々の思想家の評価、ジャーナリストイックな文体、戦後非合理主義の位置

づけなど大いに議論あるところでもあるが、一方ではファシズムへの全面的対峙と戦後の新たな冷戦体制の始まりのもとのその成立史的事情、他方では今なおこの書を凌駕する非合理主義の歴史的分析があらわれるにいたっていない事实は、『理性の破壊』を評価するに当ってなおざりにしてはならない前提であらう。

いづれにせよ、『指針』はルカーチへの多様な接近を許容するだけでなく刺激もし、ルカーチの全体像形成とアクチュアリティをめぐる活発な議論を呼び起した。これは公的なルカーチ・ドキュメントとしては画期的なものであった。

五

「指針」の歴史的位置の理解に資するためにも、戦後ハンガリーにおけるルカーチ受容をふり返り、簡単に跡づけておこう。

一九四五年ルカーチは亡命先のソ連から希望をもって、また多くの人々の期待を受けて帰国した。モスクワで書かれたおびただしい分量の著作が次々と刊行されただけでなく、若き日の仕事への追憶も彼の権威を高めるにあずかって力があつた。リアリズムと新しい民主主義の主張が、彼が精力的に展開した批評活動の柱だったが、この一九四五―四八年の時期は、彼の生涯においてイデオログとして社会変革の過程にもっとも具体的集中的に関わった時期であつた、党内では高い地位につかなかつたものの、一般には共産党を思想的に代表する存在として

受けとられていた。しかし社共両党の合同後、人民民主主義のプロレタリア独裁への読みかえを通じて、それまでインテリゲンチヤを党のまわりに結集する最大の武器と見なされていたルカーチ自身が、「転換」の何たるかをわきまえぬ者として批判の矢面に立たされるようになった。「転換」がきわめて恣意的かつ強引になされたこと、言わゆるルカーチ論争が政治的反対派一掃後のイデオロギー的「整理」を狙いとするものであったことは、今日すでに完全に明らかになったと言つてよい。彼は公的生活から身を引くことを余儀なくされたが、大学からも研究所からも追われたことは、この天性の教育者にとって不遇な時代の訪れであつた。この後スターリン死後の思想的政治的激動の中で、スターリン主義の批判者として再び公的舞臺に姿を現わし、一九五六年の事件ではナジ政府の閣僚として一時期政治的役割すら演じたことは周知の通りである。彼のそれまでのやり方に反して自己批判の要求に応じなかつたことは注目されるが、そのために五七年以降修正主義者、ヘーゲル主義者として激しい反ルカーチ・キャンペーンが展開された。これは、五八年の芸術政策の指針など党の公的ドキュメントにも姿をとどめており、さらに六十年の「哲学のレーニンの党派性について」ではルカーチの見解を「反マルクス主義的見解の関連しある体系」と特徴づけている。すでに印刷にまわつていた『美的カテゴリーとしての特殊性』（一九五七）を最後に、彼の著書は完全に店頭から姿を消した。それ以降彼の著書はもっぱら西ドイツで出版されるが、ハンガリー及び社会主義諸国での版權は

留保されている。

しかし政治的経済的安定の訪れとともに、一九六五年の「ハンガリー社会主義労働者党の若干のアクチュアルなイデオロギー的課題」は、ルカーチの政治的見解と区別して哲學的美学的見解を本質的にマルクス主義的と見なすにいたり、さらにこの年アカデミーでの八十才祝賀、『美学』ハンガリー語版の刊行によつて一般大衆の目にもルカーチ復権は明白なものとなつた。六十七年ルカーチは党へ復帰したが、彼にとつては十年前に手紙で要求したことの実現であり、党にとつては始まらんとする経済改革を中心とした基本政策への支持をとりつてのことであろう。直後のチェコスロヴァキア事件の評価をめぐつて新たな意見対立があつたものの、彼をめぐる政治上の風はほおさまつた。六八年からはテーマ別四卷六冊の選集が刊行されはじめた。（この選集は基本的に「ブダペスト学派」の仕事であるが、事項索引のついた立派なもので、ルカーチの概念の発展を追うのを容易にしている。）だが、これに先立つ十年近い空白の損失は大きく、ルカーチの著述の一行も目にしなかつた一世代、しかも政治的非難の余韻のみを耳にして育つた一世代が介在している。六十年代後半も彼の思想的地位は急速には回復しなかつた。七十一年彼が亡くなつたとき、すでに国外では先駆的な研究が現われはじめていたが、ハンガリーには組織的体系的研究もなければ、一つのモノグラフィすらまだ存在していなかつた。しかし昨年の会議で私が若い報告者たちから得た印象は、『美学』と選集によつて初めてルカーチと出合った新

しい研究世代の登場、それがようやく一定の成果に達しつつある現状を示している。七十年代前半には、ルカーチ・アルヒーフの設置、新たな著作集の刊行開始（今日十五年冊を数える）、ハイドベルクでの若き日のトランクの発見など大きな刺激を受けて、ルカーチ研究の昂揚、ルカーチ崇拜すらもがあった。彼の死は、全体像の探究、ハンガリーの歴史と文化への彼の関わりを問い直すきっかけを持たした。その後『社会存在論』の刊行があり、論議はようやく美学、文学理論中心の枠組を超えはじめ、いくつかのモノグラフィも出版された。

六

以上のごとく、ルカーチ受容はたえず政治的変動の波にさらされ、その時々には彼はマルクス主義者になったり反マルクス主義者になったり、また半マルクス主義者になったりした。だが晩年、政治的なレベルではルカーチと党の関係は基本的に純化され、これが「指針」の背景をなしていることは疑いない。結局のところ、ハンガリー・マルクス主義の最大の成果がルカーチとその影響下から生み出されたことは争うことのできぬ事実である。

マルクス主義は一九四九年以降公的なイデオロギーの地位を占めるにいたったが、私は当地に来てはじめて、そのことが即支配的イデオロギーでもあることを意味しないという、考えてみれば至極当然のことによりやく気がついた。マルクス主義は諸科学の成果とともに形を変える複雑な思想体系であり、簡単

に身につけうるものでないという事情も勿論ある。しかし学校でマルクス主義の断片を多くの教科の一つとして教えられることによつて、マルクス主義と出会うさいの世界観的衝迫力がかえって失われざるをえないという社会主義国独特の事情もつけ加わるようである。（八〇年代に入つて、ルカーチもギムナジウムの文学教育の素材に入りこんだ。十代の若者たちはルカーチの美学、リアリズム論、カタルシス解釈のさわりを知る。関心を抱いた者はたしかにルカーチを読み始めているから、この点では教師の指導性が肝要ということになる。）ハンガリー・マルクス主義は、十九年革命の短い一時期を除けば、大雑把に言つてこれまでに二度、民衆に、とりわけ若い世代に決定的影響を与えうる機会をもった。ファシズムから解放された一九四五年後の時期はそのような最初の機会であつた。マルクス主義は、搾取と不正と戦争からの出口をさし示し、社会の根源をつかむ思想として青年たちに新鮮な衝撃を与えた。マルクス主義への態度は、社会に対する態度の生きた一部であつた。この時期のルカーチの多面的な活動もまた、この点で大きな役割を果たした。しかし、多くの青年たちをとらえたマルクス主義への素朴な共感、ドグマチズムの勝利と冷戦体制の固定のもとで急速に幻滅に転化した。階級構造の変化と「三百万の乞食」の一掃に明らかな成果を見ることができ、無法なテロルを伴う強引な政策と重工業化のための耐乏生活の強制は五六年の事件の源となつた。この時代の青年たちこそ今日の親たちの世代であり、その幻滅感はい今日の青年たちの世代にまで影を落とし

ている。

だが、マルクス主義への素朴な信頼と共感の波は六〇年代にもう一度訪れている。政治警察の廃止、農業を中心とした経済改革の始まり、何よりも生活水準重視政策によってハンガリー経済は「黄金の十年」を迎え（テレビ、電気洗濯機、電気冷蔵庫など耐久消費財はこの時期にはほぼ全家庭に行きわたった。これに対し、五十六年までの平均的生活水準は世紀初めとほとんど変っていないかった）、これがマルクス主義への新たな関心の背景となった。政治警察の廃止や指令経済撤廃への第一歩は、ルカーチをカードールの党へ引きよせた要因でもあった。彼はいくつかのインタヴューで民主化徹底のための論陣を張り、また当時始まった文学理論、音楽美学、社会調査などの興隆、社会構成体理論再考の動きなどに基づいて、彼の希望を「マルクス主義のルネサンス」という言葉で表明した。『社会存在論』もまたその一環であり、この動向の哲学的基礎づけとして想定されていたことは疑いない。しかし、マルクス主義への第二の一般的関心の昂まりが、経済発展と生活上と結びついていた限りにおいて、それに対する幻滅も早かった。七十年代の石油ショックに始まる世界経済危機のあおりをまともにくらい、ハンガリー経済はゼロ成長を続けることを余儀なくされるようになったからである。しかもその間にあったチェコ事件は再びハンガリー事件を思い起させた。このような条件のもとでマルクス主義への共感の第三の波を招来するためには、マルクス主義が社会生活の全分野で徹底的な民主化を指導することなしに不

可能であろう。そしてこの観点からはルカーチ百年祭はまたとない好機でもある。

七

今後のルカーチ受容に大きな影響を及ぼすルカーチの直接の弟子たち、「ルカーチ学派」についても簡単に触れておきたい。政治的評価の変動や内部の意見対立による離合集散があり、「ルカーチ学派」自体すでに何期かの歴史を持っている。『美学辞典』第三版にはこれが項目としても立てられ、人脈がたどられているが、ここでは立ち入らない。

私の観察では、現在ほぼ三つの傾向に分けてよいかと思う。第一は、ヘルマンやゾルタイたちで、アカデミーや大学の中核を担っているが、まとまったグループはなしていない。直接の弟子ではないがルカーチから大きな思想的影響を受けた人たち（テークイなど）とともに「現存する社会主義」の民主的革新がそのプログラムだとみてよい。第二は、『美学』と『社会存在論』の翻訳者エルシに代表される。「現存する社会主義」をテロルと欺瞞を払拭しえぬものとみなし拒否するが、代る展望は見出せない。この立場は、ルカーチ自伝インタヴューにつけた彼の序文にもはつきり出ている。ハンガリーではこのインタヴューが出版されず、エーゴのハンガリー語雑誌に掲載されたものがコピー製本され、サムイズダートとして出まわっているが、おそらくインタヴュー内容のゆえでなく、版權者エルシの序文のゆえであろう。エルシはこの序文の思想を劇にもした。

ルカーチ百年祭の中でルカーチが「国有化」されかねない雲霧氣に対抗して、あえてルカーチ批判の形をとっている。

第三の傾向は、ヘルレル（ヘラー）、フェヘル、マールクシュたち旧ブダペスト学派で、主力は国外に去った。「現存する社会主義」「ソ連型社会」を社会主義でも資本主義でもその中間でもない全く別個の社会構成体とみなし、その独自の法則性を探究しようとする。「欲求に対する独裁」というその特徴づけが示しているように、それは史上最大の抑圧的社会でもある。彼らはルカーチ晩年のものとも身近な弟子たちで、『社会存在論』草稿をめぐって彼らとかわした討論の後、新たに書き著わされた『社会存在論へのプロレゴメナ』は彼が最後に到達した地点を示している。ルカーチ自ら「ブダペスト学派」と名づけて、彼らを国際的な場に押し出したように、彼らをその才能に見合った社会的部署につけさせることは、復党に際してのルカーチの条件の一つでもあった。しかしこれは直後におこったチエコ事件の評価をめぐる党中央との新たな軋轢のために実現されなかった。ルカーチは党中央へ手紙を書いて、ハンガリー軍の出勤に抗議し、民主化問題をめぐる論文と取り組んだ。この『民主化——今日と明日』は、その後三つの部分が雑誌などに分載されたが、その全貌はまだ明らかでない。一方ヘルレルたちの今日の立場の形成も、その発端はチエコ事件の評価にさかのぼる。そして七十年代以降体制内改革の展望を捨て、むしろこの体制こそが何よりもまず打倒されるべきものと考えてるにいたった。マルクスへ立ち帰り、そこから現代社会の

諸現象を独自に解明しなすというブダペスト学派の精神は、『現存する社会主義』の具体的評価をめぐって真二つに分れることになった。この分岐と『社会存在論』をめぐる師弟の見解対立がどのように関わるかは一つの大きな問題である。

ヘルレルたちの主張を対極におきつつ、ハンガリーにおける動向——ルカーチの新たなテキストの公刊、全体像の再構成、社会主義的民主主義のためのアクチュアルな論議との連動——を見すえていくことが、ルカーチ思想が今後いかに生きていくかへの重要な視点となるであろう。

八

ルカーチのテキストの出版状況についてはすでに述べたので、最後にこの機会に出版されたモノグラフィを簡単に紹介し、ルカーチをめぐる議論の動向に少し触れておきたい。

いずれも大きなものではないが、四冊のモノグラフィが出た。ヘルマン『ルカーチの生涯』は、ほぼルカーチの自伝を骨格とし、全生涯を包括する初めての伝記である。ルカーチとの個人的接触から得た見聞が要所に書込まれていて興味深い。ゾルタイ『一知識の帰還』は、ルカーチの戦後の活動を——民主主義、『美学』を中心に——分析している。ルカーチに言わば学の実存を負っているこの音楽美学者の思想的自己対象化の試みとも言える。ウルバーン『ルカーチとハンガリー労働運動』は、一九一八年以来半世紀に渡るルカーチの政治的経歴を跡づけている。この関連でのこれまでの空白を埋めるだけでなく、

党史研究所の党内資料が駆使されていて全く新しい。クラウスとメシユテルハージの共著『作品と歴史』^②は、同じく彼らの共編になる資料集『二十年代の論争の中の「歴史と階級意識」』の副産物で、手堅い資料操作によって二十年代のルカーチの諸作品をめぐる国際的論争を歴史的に分析している。いずれの書も、ドグマチズム、セクト主義の批判を有力なモチーフにしていることは特筆に値するであろう。なお計画されていたハンガリーでのこれまでの研究成果を紹介する英語版ルカーチ論集は、残念ながら間に合わなかった。四月の国際学術会議のテキストが『生けるルカーチ』と題して今年うちに刊行されることになっているから、いっしょに期待してよいだろう。

おそらくこの一年間にハンガリーでルカーチを主題として書かれたり発表されたりした報告・論文は、百を下るまいと思われ、取り扱われている時期も視点も全くさまざままで概括のしようもないが、もともと目立っていたのは民主主義の問題であった。

この問題でルカーチから学ぶことと、この問題において彼のアクチュアリティを検討することの両方が意図されている。戦争直後の時期のルカーチの見解と活動及びそれを閉じることになったルカーチ論争にも多くの関心が向けられたが、これらもまた民主主義の問題のケース・スタディの側面を持っていると言つてよいだろう。それだけにルカーチの民主化論文の全貌がこの機会に討論素材として公けにされなかったことは残念というほかない。公表された部分から判断するかぎり、古代民主主義、ブルジョア民主主義の歴史的な位置づけを与え、「現存する

社会主義」の危機からの脱出路の一選択肢としてブルジョア民主主義を想定することを拒否し、社会主義的試みの現時までの歪みを批判的に検討しているものと考えられる。もとより議論の枠組として何ら新しいものはないが、ルカーチが現状をどのように深刻に受けとめ、打開の方途をどこに求めているか、そのためにどのような論証を用意しているか、まことに興味をそそられる。『社会存在論』が多くの報告テーマにとりあげられたことも新しい特徴で、このことはそれ自体としても、また民主化論文がその政治哲学的副産物であったという関連からも注目し得る。数年前まで存在論的視点へののはめかしが流行だったが、刊行されて十年になろうとする現在、その段階をはつきり乗り越えたことを示している。『歴史と階級意識』から『社会存在論』への途を検討することが、ルカーチの全体像の基軸になるであろう。他方、基本的な点でハンガリー美学界に定着したと見られる『美学』受容も、『社会存在論』との関連でもう一度新たな検討を迫られることになる。

文化の問題も多面的に論じられたテーマの一つであったが、ジャーナリズムを舞台とする「文化の商品性」をめぐる議論などにも派生している。これもルカーチのテーゼ「文化は商品でない」^③にさかのぼるもので、博物館に——さし当り象徴的に——入館料が導入されたとき、彼がその観点からきびしく反対したことはよく知られている。経済改革の進展とともに、文化分野をも全面的に市場に引き渡すべしという有力な見解が登場し、これが新たな論争の火種になった。(ハンガリーでは基礎

食料品、国内交通とともに文化関係に国家による価格支えがある。) ルカーチによれば、社会主義的民主主義とは「日常生活の民主主義」にはかならず、その本質は「各人が自己の生活において社会的利害と一致しつつ、自己のやり方で生きる」ということにある⁽³⁾。独自に情報を集め、独自に判断しうることなしに社会主義的民主主義は実現しえず、この点に文化の本当の役割がある。そして書物、美術館等々の安価こそが、労働者・農民大衆を文化に導き入れることのできる前提である。「現存する社会主義の各派的に社会主義的な性格を疑うことは……マルショアの無理解と中傷の部類に入る。しかしこの社会の主観的に社会主義的な性格を形成し、仕上げることは、社会主義を資本主義の諸矛盾から脱け出る真の途として誠実に評価するすべての者にとって、現在・未来にわたって相変わらず大きな問題であり続ける⁽⁴⁾。」とルカーチは民主化論文の中に書いた。社会の主観的に社会主義的な性格を形成することとここで言われている「大きな問題」が何よりもまず民主主義の問題であり、文化の問題であることは明らかである。

ルカーチ百年記念の年は、そのものとしては華を閉じた。大きな期待で迎えられた年であった。ルカーチ研究の促進とルカーチ思想の継承、マルクス主義の「失地回復」、民主化問題でのコンセンサスの獲得——どの側面をとつてもさまざまな思惑がいりみだれ、それは今も続いている。議論文化が定着しつつあることに、とりあえず新しい始まりの兆しを見たいと思ふ。

(一) Lukács György hagyatékából

Lukács György: *A drámaírás főbb irányai a múlt század utolsó negyedében*, 1980 / Lukács György: *Napló-Tagebuch (1910~11)* *Das Gericht* (1913), 1981 / Georg Lukács: *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* (1933), 1982 / Georg Lukács: *Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?*, 1982 / Georg Lukács: *Dosotofewski Notizen und Entwürfe*, 1985

(2) Archivumi füzetek

Balázs Béla levelei Lukács Györgyhez, 1982 / Béla Zalai: *Allgemeine Theorie der System*, 1983 / Lukács-recepció Nyugat-Európában 1956~1963, 1983 / Ernst Bloch und Georg Lukács. *Dokumente. Zum 100. Geburtstag*, 1984 / Bauer Hilda: *Emlékeim. Levelek Lukácshoz*, 1985

(3) Krausz Tamás / Mesterházi Miklós (szerk.): *A „Történelem és osztálytudat” a húszas évek vitáiban*, I ~ IV. Kötet, 1981

(4) Ambrus János (szerk.): *Irodalom és demokrácia. Azirodalmi (Lukács-) vita dokumentumai (1949~1951)*, I ~ II Kötet, 1982

(5) Irányelvek Lukács György születésének 100. évfordulójára, *Társadalmi Szemle* 1983.8 Lukács György: *Marx és Lenin*, 1985 註譯

(6) Lukács György: *A humanizmus és a barbárság harca* (1943), 1985

(7) Lukács György: *Marx és Lenin*, 1985

(8) Lukács György: *Sorsforduló*, 1985

(9) Lukács György: *A kritikai realizmus jelentősége ma*, 1985

(10) *Lukács György 1885~1971*, 1985

(11) *Lukács György válogatott művei 1968~72*

- (12) Lukács György összes művei 1971~
 (13) *Esztétikai kísérlet*on, 3. kiadása, 1979
 (14) eörsi István: az utolsó szó jogán, életrajz-magnószalagon (interjú Lukács Györggyel) 1~5, új symposion, 1981~82
 (15) István Eörsi: *Die Stimme seines Herrn, Absurdes Dokumentarspiel in zwei Akten*. Berlin 1984 (ヘンカリー語版は出ていない。
 (16) F・フニール/A・クレール/G・ヤールタシエ「欲求に対する独裁——現代社会主義の原理的批判」富田武訳、岩波書店「一九八四年
 (17) Herrmann István: *Lukács György élete*, 1985
 (18) Zolnai Dénes: *Egy írástudó visszatér Lukács György 1945 utáni munkásságáról*, 1985
 (19) Urbán Károly: *Lukács György és a magyar munkásszozgalom*, 1985
 (20) Krausz Tamás: Mesterházi Miklós: *Mű és történelem. Világ Lukács György műveiről a huszas években*, 1985
 (21) Simon István: *Írószobák*, 1976 ルカチットのインタビューが収録されている。
 (22) 同
 (23) Lukács György: *Demokratizálás ma és holnap, Világosság*, 1981, 8~9

創立大会より、第10回大会までの、日時と大会開催校は、下記のとおりです。

回	日 時	場 所
1	1976年11月13日	明治大学
2	1977年10月1, 2日	中央大学
3	1978年10月7, 8日	金沢大学教養部
4	1979年10月6, 7日	慶応義塾大学
5	1980年10月4, 5日	北海道大学教養部
6	1981年10月3, 4日	東京大学教養学部
7	1982年10月1, 2, 3日	名古屋大学経済学部
8	1983年10月1, 2日	松山商科大学
9	1984年10月5, 6日	一橋大学
10	1985年10月12, 13日	熊本商科大学

二書評二

内田 弘著

有斐閣
A5判・三三六頁 四八〇〇円
一九八五年

『中期マルクスの経済学批判』

——「要綱」とヘーゲル「論理学」——

時 永 淑

『資本論』の形成過程を明らかにすることはマルクス経済学にとつては極めて重要な課題である。というのは、形成過程研究の究極的意図は、『資本論』の理解を深め、ひいてはその意義と限界とを確定して、経済学そのものを拡充させ発展させることにありと考えられるからである。現在、ほとんどの経済学が危機に陥つていると言われるような事態にあることを考えるならば、このような意図からする『資本論』形成過程の研究は、地道ではあるが必要不可欠な作業として、今後、ますます注目されなくてはならない研究分野であろう。

形成過程の研究は、かなり古くから、いわゆる「プラン問題」などを中心として行われてきたが、当時は、基礎資料そのものが不十分であった。それらが整理され研究者の期待に答える形で提供されるようになったのは、比較的近年になってから

のことである。そのうちの最も特筆すべき資料が「一八五七—五八年の『資本論』草案」すなわち『経済学批判要綱』に所収の「七冊のノート」部分である。この「要綱」は、最初ソ連のMEL研究所が二冊本で一九三九、四一年に小部数公刊しただけで、西側の諸国では一九五三年に複製本が出されるまでほとんど知られることがなかった。それより前ロマン・ロスドルスキーが一九四八年当時「要綱」をたまたま手にすることができたのは幸運であったが、『要綱』そのものの研究は、彼が二巻本から成る詳細な解説的研究書『資本論成立史』（初版一九六七年、改訂版一九六九年）を公刊したときから始まったと言つてよい。日本でも、ほぼその時期から、周知のように、一連の諸論文や研究書が出されるようになった。こうした『資本論』形成史の先駆的な諸研究をいっそう刺激することになったのは、もちろん、新しい『マルクス—エンゲルス全集』（MEGA）の刊行（一九七五年以降）であった。それによつて、従来の研究成果は、資料考証の点だけではなく理論的内容の点でも一段と精確さを要請されることになり、現在では、新たに本格的な研究が進められるべき段階を迎えている。

本書の著者は、このような本格的な研究段階に入った現時点における最も注目すべき研究者の一人である。著者は、先に『経済学批判要綱』の研究」と題する大著を公刊されている（新評論、一九八二年）。著者の言を借りれば、本書は、先に公刊されたこの著書の「いわば姉妹編」であり、「両者は……中期マルクス研究として補完しあう」関係にある。したがっ

て、ここでも、両者の関係の詳細はともかく、少なくとも両者に共通する研究視角、つまり『要綱』を経済学史的側面からだけではなく哲学史的側面からも検討しようとする特徴的な研究視角には前もって触れておくべきであろう。

著者は、『要綱』の形成過程とその理論構造のうちに、ヘーゲル哲学、とりわけその『論理学』からの「援用」、さらにはアリストテレスからの「援用」までもが見いだされることに着目して、その点の検証に力点を置いた形成過程研究の重要性を強調している。前書では、このような研究視角からヘーゲルの『論理学』を「導きの糸」にして『要綱』そのものが一つの理論的体系を構成することになったことを検証し、それによって、マルクスの初期の哲学的思考が市民社会の解剖を経済学に求めるようになる出発点だったという定説的見解とは対照的に、むしろ「哲学はマルクスの社会科学の不可欠の要素となり再生産されている」のだとする観点を強調している。この観点からすれば、『要綱』だけではなくマルクスの社会認識と歴史理論それ自体も「経済学史と哲学史の両面批判」に摂取に……基礎づけられている」ものだとする分析視角からした場合にはじめて十分な理解が可能だということになろう。

こうした独自の分析視角からする考察内容は、一面では、従来の『資本論』形成史の研究において不十分だった側面を充足させるための寄与として高く評価されるべきであろう。だが、他面、マルクスの哲学的思考の側面を経済学的その側面といわば並列的に重要視して『資本論』の形成過程を明らかにしよ

うとする分析視角は、多くの異論を呼ぶことが予想される。といっても、両方の著書とも長年の丹念な研究成果の結晶であることからすれば、異論を唱えるにしても、著者の考察内容を内在的に批判し逐一検討するのではなければ説得的なものにはならないであろう。ここでは、紙数の関係から、最初に触れた成立史研究の最近の動向とのかかわりにおいて主要な論点の紹介と疑問点とだけに限定せざるをえない。

ところで、前著はもっぱら『要綱』を中心とするものだったが、ここで対象とする著書は全体で四章からなっていて、前著と直接の関係があるのは第三章である。その他の三つの章は、それぞれ主題を異にし、読者は、それらを通して著者の形成史研究についての関心の全貌をほぼ知ることができるものになっている。特に第一章がそうである。

第一章「中期マルクスの経済学批判」は、いわば本書の総論的性格のものである。「時論・理論・史論」の三つの側面からする総合的研究の成果として『要綱』が形成されたとする観点から、三つの側面に関する著者の従来の研究成果が系統的かつ網羅的に叙述されている。なかでも興味深いのは、マルクスによって「ヘーゲル哲学は近代国民経済学とホモロガス」なものとして批判の対象とされながら彼の経済学批判体系構築の根拠として援用された点、しかもその端緒が一八五一年のリカードウ研究に見いだされる点である。他面において、著者は、「スミスのな生産一般」から出発したマルクスの経済学批判体系構想の転回根拠をもっぱら「労働の二重性」

把握に求めている。そのために、スミスからリカードウへの経済学体系の変容がマルクスの経済学批判の体系構築にとってもった関係は、ともすればヘーゲル哲学の陰に隠されてしまいがちな傾向を生みだしている。こうした傾向は、スミスにおける近代的な人間像把握とヘーゲルにおけるそれとが、「ヘーゲルは近代国民経済学と同じ立場に立っている」という著者の基本的分析視角からした場合に、まったく同一視されがちになっている点にも現れている。この後者の点について言えば、その点の十分な解明があれば、著者自身が第一章の最後に説いている「自由時間論」つまり「自由な個体的・社会的所有の可能態」論の内容も、いっそう興味深い内容になったのではないかと思われる。それはともかく、第一章は、総論的性格のものであるだけに、著者の研究意欲と形成史研究の問題所在を知るのに最も適したものになっている。

第二章「中期リカードウ研究」は、第一章の内容からも知られるように、リカードウの『原理』をマルクスの経済学批判の体系構築との関係で考察するというのではなく、マルクスの「ロンドン・ノート」に注目しつつ、マルクスがリカードウの経済学を分配と機械の経済学として読み、それによって相対的剰余価値の生産と実現の把握を可能にしたのだとする著者の見解を説くことに主眼点がおかれている。リカードウの機械論に重点をおいた著者の研究視角は、最近のリカードウ研究の現状からすれば、多くの異論が予想されるが、同時に、他面では、こうした著者の分析視角からする理論的考察が従来の形成史研

究のなかで不十分だったことを考えれば、注目に値する。

第三章『経済学批判要綱』とヘーゲル『論理学』は、前者と直接の関係にある本書の中心部分である。著者は、『経哲草稿』中のマルクスの「ヘーゲルは近代国民経済学の立場に立っている」という言に依拠して、マルクスは、ヘーゲルがスミスやリカードウと同様「エッセ自然主義・没歴史的な立場に立っている」側面に対してはまったく対抗的な立場に立ちながら、しかも、反面では、その『論理学』を徹底的に「援用」して『要綱』を構築したことを論証しようとしている。その内容は、前書の内容について著者が不備と考えた点を補充するだけにとどまらず、改めて『要綱』の叙述全体を追って、逐一『論理学』の各箇所と『要綱』のそれらとの実に詳細な対照的考証を行っている。ここでは、その内容にまで立ち入る余裕はないが、ヘーゲルとマルクスとの今後の対比的研究の進展にとっては欠かせない研究成果だと言うことができよう。

最後の第四章『経済学批判要綱』における生産過程の結果論』は、マルクスの『一八六一一六三年草稿』のうち『剰余価値学説史』部分の執筆時期と『資本論』第三巻の利潤論部分に相当する『資本論』第二次草案中の「第三章、資本と利潤」部分の執筆時期との確定という、国際的にも論争点になっている文献考証上の問題に触れ、マルクスの執筆順序は『一八六一一六三年草稿』のなかで分業論から剰余価値学説史に移行したのではなく機械論（そのうちの前半部分）から剰余価値学説史に移行したのだとする著者の見解を示している。そのうえで、こ

の見解のもつ理論的重要性を明確に示すために、まず『要綱』に即して「二つの生産過程の結果論」が見られることの意味を検討し、そのあと、執筆時期に関する著者の見解は、不変資本と可変資本とへのマルクス独自の資本区別、とりわけ不変資本概念の明確化が、実は、一面では剰余価値と利潤との区別に基づく独自の利潤論の展開を可能にし、他面では相対的剰余価値の考察から生産物価値($C+V+M$)把握を媒介として社会的総資本の再生産論に進む理論的展開を可能にしたのだという、いわゆる「二重の不変資本問題」として展開されている。この点は、単に文献考証の範囲にとどまることなく、その考証の結果に基づき理論的展開まで明確化しようとしているものとして高く評価されるべきであろう。

以上は、各章の内容に簡単に触れたにすぎない。なお多くの注目すべき論点が見落とされていることは否定できないが、それはともかくとして、最後に、本書の内容との関連において、評者が従来の形成史研究について一般的に疑問と考えている点を付け加えておくことにする。まず第一に、基本的にはやはり形成史研究として哲学史的側面と経済学史的側面との関係をどのように理解するか、という点が問題になろう。第二に、マルクスによる経済諸学説の批判は、周知のとおり、彼独自の種々な理論内容を従来の諸学説によって確認し問題所在を明確にさせるという形のがほとんどであるが、現在では、スマイスにせよリカードウにしても、対象自身に即した内在的研究の成果が随分多く見いだされる。したがって、これらの研究成果か

らした場合、当然、マルクスの経済学説批判は十分なものだったかどうか改めて問われるべきであろう。そのうえで、諸学説の批判に基づくマルクス自身の経済学の体系化にはなお多くの限界が残されていることが確定されなくてはならないであろう。というのは、こうした作業過程を経ることによってはじめ、形成史研究は、経済学のいっそうの理論的拡充と発展とを可能にすると考えられるからである。この点は、マルクスの諸学説批判がそれぞれに特定の視角からのものであったと言って済ますわけにはいかない。第三に、同様のことはヘーゲルを中心とする哲学史的側面についても言えるであろう。これらの点を考慮すると、豊富な資料が与えられ新しい段階を迎えた形成史研究は、現在、その研究のあり方そのものを根本的に問われているように思われる。本書についても、評者としては、なお、こうした観点からする研究によって、その長年の綿密な研究成果が十分に生かされるような進展を期待したい。

大井 正著

未来社
A5判・二三五頁 二二〇〇円

『ヘーゲル学派とキリスト教』

石川 三義

ヘーゲルからマルクスへの継承、マルクス主義・唯物史観の究明という問題において、かつてはヘーゲル学派を軽視して観念論者ヘーゲルと唯物論者マルクスという全く敵対する両者を直接対比する探究の方法がとられてきたが、この二十年ほどの間に、わが国でもヘーゲル学派とりわけA・ルーゲ、M・ヘス、B・パウアー、A・チエスコフスキーなどの青年ヘーゲル派が新たな研究分野として開拓され、その重要性が注目されている。

だが、そこには、ヘーゲル学派人のうちから初期マルクスに類似する章句を探しだして、彼らと初期マルクスとの接続を捉える「実証主義的な研究態度」もみられるし、またマルクス思想の形成という観点からだけヘーゲル学派を逆照射する方法も相変らず堅持されている。

著者、大井氏は従来の研究方法や態度に疑問を呈して、先の継承問題や唯物史観の究明においては、ヘーゲル学派内の論争

や分裂の事実、この学派によるヘーゲル体系の分解・ヘーゲル哲学の変質という経過をつきとめなければならないとする。かかる研究視座に立つて、著者はこれまでに『マルクスとヘーゲル学派』（一九七五年）を著わし、ヘーゲル学派の研究を精力的に発表してきた。本書は、宗教・神学の分野でのヘーゲル学派に関するわが国最初の本格的な研究書である。従って、本書で取り扱われている書物も、わが国では全く未開拓な分野であったヘーゲル学派の神学思想にかかわるものである。即ちD・F・シュトラウス著『イエスの生涯』（一八三五～六年）と『論争集』（一八三七年）、B・パウアー著『共観福音物語批判』（一八四一～二年）と『書評「イエスの生涯」』などであり、最後は周知のフオイエルバッハ著『キリスト教の本質』である。

まず本書の構成に従って内容を簡単に概観すると、「序」では、フィヒテの無神論論争とカントの筆禍事件に絡めて彼らの不可知論や哲学的神学や国家と宗教の結びつきの有様が明らかにされる。このドイツにおける国家と宗教のしがらみ、宗教的保守性、キリスト教と哲学者の葛藤、キリスト教批判家の受難は三月革命まで続いた。

「I キリスト教における神話と教条」D・F・シュトラウスでは、『イエスの生涯』の神学思想の主要な特徴が「聖書批判」と「キリスト論」に分けられている。著者はまず、シュトラウスに従って、従来の聖書解釈の型つまりライマールスの「自然主義的解釈」やアイヒホルン、パウルスの「合理主義的解釈」そしてシュリング、クルーク、ホルストらの「神話的解

釈」を追跡したのちに、シュトラウスの聖書解釈を聖書全体への神話的解釈の適用というラディカルな聖書批判と捉える。聖書物語が神話であるのは、それが「共同体(教団)における無意識的な、無意識的な伝説、伝承」にすぎなく、そこにはユダヤ人共同体に生れた「世界改造の理念」が形象化している。聖書の神話的解釈という聖書「批判」の後には、「教条」としての「キリスト論」が「イエスの生涯」の終章「イエスの生涯の教条的意義」で展開されるが、著者はシュトラウスのキリスト論を、「神の性質と人間的性質の統一」という神人理念」がイエス・キリストという一個の人間にではなく、全人類・類(Gattung)において実現されるものとして明らかにし、シュトラウスの神話学説やキリスト論の思想的意義をフォイエルバッハとマルクスの宗教論や唯物史観との関連から意欲的に論攷している。ここは、読者の関心を大いに引くところであろう。

「Ⅱ 批判にかんするヘーゲルとシュトラウス」は、一八三七年の『論争集』第三分冊をもとにヘーゲル・シュトラウス関係を扱う。(1)の「神学批判にたいするヘーゲル哲学の一般的関係」では、シュトラウスのドイツ観念論(カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲル)解釈と評価、フィヒテ評価の先駆者シュトラウス、カント的批判の立場に立つ偉人キリスト論への修正などが考察され、更にシュトラウスの中に「唯物論的な逆転を帰結する要因」をみている。つぎに(2)の「福音物語の史実的価値にかんするヘーゲルの見解」からは、シュトラウスが自分の神話理論やキリスト論を論証するために、いかにヘーゲルの

『精神現象学』や『宗教哲学』を読み込んで、ヘーゲル学説の一部を切り落したり、強調したかが窺い知れる。最後に(3)「ヘーゲル対シュトラウス」は、ヘーゲル学説の分解を促進するさいの決定的要因と思われる点を扱う。聖書物語の表象から概念(教条)への移行のために、シュライエルマッハーから受け継いだとされる「史実的批判」が、結果的には、ヘーゲルをキリスト教からひき離し、ヘーゲル体系の崩壊つまり宗教と科学の分離をもたらしたと、指摘している。

「Ⅲ ヘーゲル学派の分裂」では、まずシュトラウスの『論争集』におけるヘーゲル学派の最初の分類法が紹介され、併せてヘーゲル学派人ミシュレとカール・レウィット、リュッベの区別基準も説明される。「キリスト論」にもとづくシュトラウスの分類法は、聖書物語が「神の性質と人間的性質との統一の理念」を含んでいるかということに対して、それを全面的にと主張するのが「右派」、部分的に「中央派」、全く否定するのが「左派」である。つぎのパウアー・シュトラウス論争の中に、著者は、分裂するヘーゲル学派の発端や崩壊するヘーゲル哲学体系の思想的な本質がすでに埋蔵されていると見做し、この論争に精しく言及する。ヘーゲル右派パウアー(『ベルリン年誌』での「書評イエスの生涯」と左派シュトラウス(『論争集』)との論争点が「イエスの生誕」、「奇蹟」、「神人」、「思弁と批判」などの六項目に整理されて描きだされる。なおここでのパウアー像は、ヘーゲル正統派時代におけるパウアーの思想と同時に、その後のパウアーの思想的飛躍を理解するうえでも

貴重な資料となる。

「Ⅳ 二つの聖書批判と二つの受難」。ここでは二人のヘーゲル学派人（シュトラウスとバウアー）のキリスト教批判による受難が紹介されながら、シュトラウス著『イエスの生涯』の神話的立場とキリスト論が再考され、更に青年ヘーゲル派転向後のバウアー著『共観福音物語批判』における思想的特徴が議論される。著者は『共観福音物語批判』のなかに、ユダヤ伝説から切り離して純キリスト教的メシアを立証するバウアーの「メシア論」、そこに潜む「政治的反ユダヤ主義」、「ヨハネ伝優位説」、「自己意識の哲学」などの思想をみているが、それらはバウアー研究上興味ある貴重な論述となっている。

最後の「Ⅴ 人間学的批判」では、ヘーゲル学派におけるキリスト教批判の「総合的な試み」という意味から、フォイエルバッハ著『キリスト教の本質』を取りあげ、これを「キリスト論」と「人間学的方法」の二つに焦点をあてて考究している。従来、『キリスト教の本質』はヘーゲル観念論批判や初期マルクスの思想形成という視座から主に捉えられてきたが、本書の特色は、ヘーゲル学派の神学思想に内在する仕方、特に「キリスト論」という独特な角度から捉えたことにある。まずその「キリスト論」では、第一部第五章「化肉の秘密」、心情の本質としての神」と第六章「受難する神の秘密」と第一十六章「キリスト教キリストの秘密」、または、人格神の秘密」の三章が取り出されて、神・神の人間化の「心情」主義的解明やシュトラウス神人論との差異や「情感」・「夢」と宗教の関係などが指摘さ

れている。最後に、フォイエルバッハのキリスト教批判における「心理的病理学」という方法、つまり心理・意識・精神の三分法という独自の方法を分析して、そこにキリスト教神学の人間学への還元やシュライエルマッハーの「主情主義」の継承、「科学的処理」としての徹底性をみると同時に、キリスト教に対する「歴史学的処理」の喪失を確認している。

それでは、評者が本書にたいして感じたいくつかの疑問や問題を提示しよう。

まず、ヘーゲル学派内の論争や分裂を明らかにするには、バウアー・シュトラウス論争だけに限定しないで、ヘーゲル右派のゲッセルや中央派のローゼンクランツとの比較考察を加えた方がより成果が上がったと思える。

それから、バウアー・シュトラウス論争の「イエスの生涯」などでは、『イエスの生涯』におけるシュトラウス自身の論述を基盤にしていけないので、バウアーの批判もシュトラウスの『論争集』での反駁も、評者には理解しにくい。ここでは『イエスの生涯』を土台にして、両者の論争点を追究すべきではなからうか。

シュトラウスが神話概念を「歴史的な神話」、「詩的な神話」、「哲学的な神話」の三つに分け、シェリングの「哲学的な神話」概念を継承したことや俾人キリスト論とシュライエルマッハーとの関係など、種々な神学的影響関係が考えられるが、本書は少しヘーゲル哲学理論からみすぎているように思える。

本書の「Ⅱ」では『論争集』の第三分冊をヘーゲル哲学との

関係から考察して、その第一・第二分冊の超自然主義神学や復古的敬虔主義への批判には立ち入って論究していない。だが注意すべきことは『論争集』はもちろん『イエスの生涯』も当時の合理主義者やヘーゲル学派の思弁神学者への批判よりも一九世紀初頭ドイツで起った「信仰覚醒運動」、それに伴って復活した聖書の超自然主義的解釈や復古的敬虔主義との対決・批判に重点がおかれていたことである。シュトラウスのラディカルな聖書批判は、信仰覚醒運動に伴って復活し支配的となった超自然主義的解釈の反動的試みとの対決の中から生れたと考えられる。本書もこれらのことをもう少し視野に入れて広く論究すべきだと思えた。

同じく、ヘーゲル学派の聖書批判・キリスト教批判をドイツ観念論との思想的系譜から探究する作業と並んで、前者の批判が当代のどのような宗教運動や社会的・時代的背景から発生してきたのか、つまりその時代、社会との関連から、歴史学的処理からみることも重要ではなからうか。そうすれば、ヘーゲル学派によるキリスト教批判の思想的・歴史的価値がより一層深く解明されるのではなからうか。

宗教や神学の分野でのヘーゲル学派人は、特にヘーゲル以外の哲学者や神学者、たとえばシュリング、カント、フィヒテ、シュライエルマッハー、パウルなどからも史実的批判や神話概念や依存感情やカント的批判やキリスト論など種々の理論を受け継いでいる。従って、我々は、ヘーゲル学派人の思想史を断片的・一面的に狭く限られた視点から追究するのではなく、ヘー

ーゲル学派人における錯雑とした思想の融合・連繋などを適確にかつダイナミックに把握すべきであらう。

以上、評者の願望を交えて、若干の問題や疑問を提示してみたい。

だが言うまでもなく、本書がヘーゲル学派研究のうえで大きな前進となり、これまで全く未開拓であったヘーゲル学派の神学思想の分野を切り拓き、ヘーゲル体系の分解やヘーゲル哲学の変質の過程を究明し、ヘーゲルからマルクスへの思想の流れを明らかにした本書の功績は高く評価されるものであらう。ヘーゲル学派はまた、著者が言うように「一九世紀ドイツ思想史の要」である。従って、この分野に新たな照明をあてたことは、ヘーゲル学派研究においてはばかりでなく、今後の一九世紀ドイツ思想史研究においても新たな展望を開くことになるであらう。

植松忠博著

成文堂
A5判・二五六頁 二八〇〇円
一九八五年

『地球共同体の経済政策』

——絶対的貧困とBHN開発戦略、国際社会保障——

大西 威人

本書を通じる著者の主張はほぼ次のように要約できよう。現代の世界経済の基本的問題は、戦後、高度成長時代、現在に至る間、アジアの低所得国と三十数カ国の最貧国 (the least developed countries) を中心に世界が抱えている約十億人の絶対的貧困層の存在である。しかも先進国や新興工業国 (NIC) の国民の生活水準と絶対的貧困層のそれとの格差は拡大しつつある。然るに、現在までのところILOや世界銀行が進めている絶対的貧困対策以外に開発途上国の貧困に対する理論的研究と実践的対策が講じられていないのである。そこで著者はまず、絶対的貧困層が世界横断的に存在することを種々の資料を用いて確定した後、現代の社会保障論が絶対的貧困から相対的貧困に論を移しているとは批判し絶対的貧困概念の重要性を強調する。続いて世界銀行のP・ストリーテンに従って、現代の絶対的貧困層とは統計に現れる失業者ではなく人間として不可

欠な生活上の基本的ニーズ (Basic Human Needs、略してBHN) さえ剝奪された層であることを明らかにすると共に、自力更生的な(援助を中心としない)「下から」の農村開発政策(具体的には土地制度改革・農村工業導入・貧農教育・技術普及等を内容とする)に基くBHN戦略の紹介を行ない、従来の援助政策を克服する途上国自身による開発政策を展望している。

著者は続いてメスを縦に入れ最貧国の問題を取り上げる。ここでは一転して開発途上国は同質の国の集まりではないという視角が強調される。こうしてブレトン・ウッズ機構 (GATT, IMF, IBRD) も新国際経済秩序 (NIEO) も共に最貧国の立場に立つものではなく、最貧国自体も近代工業導入を焦り過ぎたことが批判される。但し、最貧国向けにソフトローン(緩和された融資条件)の形で事実上は援助を行なう譲許的融資機関である国際開発協会 (IDA) の活動のみは評価されている。

以上のように二面から現代世界の貧困問題を描きだした後、著者は議論のレベルを変え、ロールズの社会正義論に基いてこの問題を解決する基礎理論を提示しようと試みる。ここでは多国籍企業の展開や移民労働者のEC諸国への流入等による国際相互依存の深化という事態や、ローマ・クラブ報告書『成長の限界』等による地球規模の生態系の制約という認識が国家の壁を越える地球共同体意識を成立させるとされる。この地球共同体において国際社会正義論が国民国家の壁を突き破る国際社会

保障論として現実化し、正しい相互扶助意識の導入に基く絶対的貧困の撲滅は世界経済の活性化を実現することになる（少なくともその理論的基礎となる）というのである。

最後に著者は絶対的貧困撲滅には長期の視点に立った開発資金の動員が必要であり、この為にこれまでの民間資金援助と二国間政府援助に代わる「自動的資源動員」（SDRリンク及び国際税）の諸形態を検討し、この有効性を読者に訴えかけている。

二

本書の構想の枠組みはプラント委員会報告書を彷彿させるものである。それは貧困と飢餓が現代の最重要問題であり、これに対し人類が一つの共同体（世界共同体）になりつつあると認識し、社会正義の実現の為にグローバルな政策の必要性を強調する点である。プラント委員会報告書はこの立場を支える根拠として相互利益の分野が確実に増大しているという趨勢判断を示して保護主義を批判すると共に、開発途上国（とりわけ最貧国）への資金移転を積極的に推している。具体的には種々の形の国際税（貿易税、武器輸出税、海底資源税）の導入を特に求め、全世界的な自動的開発資金調達システムを形成しようというのである（これは勿論援助を軽視するものではなくない）。

とはいえ、プラント委員会報告書と本書には政策論の提出方法としてかなりの相違が存在する。前者はいわば先進国からみた当面の経済分析にかかわっている。すなわち、石油危機、それにひきつづNICsの発展以後の「北」側の保護主義的傾向

に警戒の念を表明し、「南」の開発は「北」にとっても利益であることを強調すると共に、貧困問題の解決には第三世界の工業化が不可欠であり、これにより世界的なエネルギー、食糧、基本的ニーズの問題を解決していこうとするものである。このようなプラント委員会報告書の経済政策的処方箋は開発金融政策として示される。すなわち、石油危機以降先進工業国の経済活動は、巨額の余剰資金を民間商業銀行を通じて主として中所得開発途上国に還流させることによって支えられてきたが、開発途上国の債務急増、先進国政府のインフレ警戒の状況下では、もはや国際資本市場と民間銀行が公的機関による仲介メカニズムなしに自らの力で資金還流を行なうことは期待できないだろう。そこで第三世界を助けると同時に世界貿易を拡大し、先進国の成長と雇用を促進させる大規模な資金還流メカニズムを創り出そうというのである。

これに比べた本書の特徴は絶対的貧困の事実を紹介・確定することに努めると共に、これに対する従来の対応体制を順次批判的に検討するという形で議論が進められていくところにある。プラント委員会報告書が国際金融体制を中心にした世界経済の現状分析から政策提言を行なっているのに対し、本書の場合はその意味での分析的アプローチは求められていないといえよう。むしろ著者は、国際社会保障政策の欠如↓絶対的貧困層の経済的苦難↓世界経済の不活性という因果連関系列を前提しており、従って力点はこの系列の始原に位置する地球共同体における貧困撲滅対策の成否におかれる。著者はその為の思想的

基礎を求めようとする試みに向かう。ロールズによって国際社会保障論（著者のいう規範理論）を構築するという意気込みもこの方向への著者の関心を示すものといえようし、地球横断的に絶対的貧困の諸事実を種々の資料を用いて精力的に読者に示し「絶対的貧困」概念と苦闘する努力もこの関心に支えられている面が多いのだろう。また著者のBHNプローチへのこだわり或いは積極的評価や、プラント委員会報告書のように先進国側の利益を強調することが余りないのはこの立場のゆえかもしれない。

とはいえ上述の意味での（換言すれば資本の運動自体に基づく）グローバルな分析の欠如は、逆に本書の政策的主張に（プラント委員会報告書との対比を越える意味で）幾分弱い印象を与えていることも否定し難い。例えば著者はIDA融資を唯一評価しているが、その資金確保・拡大一つとってもおそらく先進国の景気動向、インフレ等に影響されざるを得ないのではないのか。であればこそ長期的視野に立った「自動的資源動員」も必要とされるのであろう。しかしいづれにしても、現実とかがわる政策論としては規範論の域を超えてそのあたりのダイナミックな説明が欲しいものである。また例えば、多国籍企業が地球共同体においてどんな役割を果たすかといった点でも大きな問題を指摘せざるを得ない。プラント委員会報告書がむしろ多国籍企業には移転価格、技術、政治力といった面に注目して警戒的で、一定の規制が必要であることを認めているのに対し（或いは開発途上国の手による流通・購買の為の多国籍企業の

設立を求めたりしている）、著者の場合には多国籍企業の果たす役割（或いはその問題点）が比較的軽視されているのである。著者が多国籍企業を地球共同体成立の第一条件である相互依存の増大に位置付けている点からみても、このことは国際経済関係に自然法思想を適用しようというユニークな着想に内実を対応させ難くするのではないか。遡っていえば著者のスキーマに内包されている民間投資の（分析上での）軽視が、この点では企業と国家との緊張関係を射程に入れ難くする一因となっているともいえないだろうか。国家の自然法的位置付けという面でホップズを継承しないロールズから理論構成していくのが興味深いとはいえ、総じて資本主義経済の特徴的諸指標自体の変化に十分即し得ていない形で思想的「接合」は、多くの解決すべき問題を提出しているように思える。

しかしこれらのことは著者のグローバルな経済分析の欠如というよりもむしろ、本書に大きな素材を提供している世界銀行・IDAの立場によって絶対的貧困問題が取り上げられてきた経移を反映するにすぎない、という方がより正当な評価なのかもしれない。

三

一般的な絶対的貧困問題と最貧国問題とは、著者のいう国際社会保障という点から考えれば、同一の問題として処理できるのだろうか。著者のいう国際社会保障とは少し複雑であるが、その根拠は貧富の格差の存在が道義に反するから資源移転を行なうというものではない。むしろ「国際的に最低限の生産環境

(或いはBHN)を表現——(略)——し、国際的経済効率を引き上げる」という目的の為の手段である。しかし貧富の格差の存在自体が少なくとも第一義的な基準ではないとすると、いかなる原則を以って「国際社会保障」を行なう地域及びその程度が決定されるのか。また手段はうまく目的に結び付くだろうか。これは社会保障の問題ではないのではないか。また仮に一人当りGNP(これ自体は国内の不平等を測定するものではない)を基準にして最貧国という国の単位で地域的枠組みを決めるとするなら(著者がこの仮定を認めるかどうかとも明らかでないが)、この場合国家に対する資源移転を正当化する根拠は何か。それとも国際社会保障の概念は国家単位の資源移転を含まないものなのか。それなら最貧国問題と直接関係しないことにならないか。著者の基礎理論はこういった疑問に何も答えていない。また著者の上述の目的に際して(国際的或いは国内)投資はどう位置付けられるのであろうか。著者は国際経済からの離脱の主張を批判する一方で、先進国の民間資本の活用は避けようと論じている。この主張の論理的関連の説明ももう少しあってもよいと思われる。これらの説明が明確でないならば、一般的な貧困問題という位置付けから保障対策を論じるよりもむしろ、例えばラテン・アメリカを始めとする発展途上国がこれまで採ってきた輸入代替政策という特殊な形で工業化政策の帰趣を問うたり、NICsの諸事例を見たり、IDAが当初その融資総額の半分近くを向けた最貧国インドのあげた成果を分析したりすることの方が、少くとも先行することになるのではな

からうか。

貧困問題一般としての抽象化に対して構成された社会正義は多くの内容を含むことができるが、ロールズの原初状態の個人に当るものが国際関係における国家なのか小社会なのか個人なのか確定し難いことも正義論の政策的適用に多面の可能性を残している。著者はベイツの興味深い国際社会正義論Ⅱ国家消極化論(問題国家への介入許容論を含む)を自らの貧困政策論の大きな支柱としているが、著者の場合それは援助する側の主観的効率願望以上のものになり得るのだろうか。もう少し広い意味で世界中に存在している社会不正義と貧困問題のリンクにも適用できるのだろうか。例えば南アフリカについてはどうか。大きくみてブラント委員会報告書が政治的にはデータに対応したとすれば、もし援助から抽象された限りでの社会正義論ならば、途上国における国家の役割の解明に代えてまた最貧国問題の構造的追求に代えて、強国の思い通りに被援助低所得国の国家権力の政策的無能(不正)を糾弾(転覆)する論理に小さく限られてしまうことになる恐れはないか。

ブレトン・ウッズ体制、NIEOを検討しながら縦割の最貧国の立場から通貨体制、貿易政策・融資(援助)のありかたを批判的に探っていく部分において著者はIDA以外を総批判し、求めるべき国内政策として農村開発・農村工業主導を唱えている。しかし上述のような著者の基本的立場の不明瞭さからこの主張は外在的にとどまっている。開発金融の方法ばかりに重点を置くらぬいのある議論に比べてここでは著者は「下か

ら」の内発的な農村開発政策論を取り入れることによってパランスをとっているが、それを著者の社会正義論と有機的に結び付けるのはどのような論理を通してなのかがむしろ興味のひかれるところである。ベイツのNIEO天然資源恒久主権論否定にも見られるように、国家を超える国際社会正義論と最貧国問題の結び付けはかなりの論理的緊張を伴うはずである。それはまた本来的に国境を越える資本主義経済自身の歴史的展開とそれに対する種々のレベルでの評価・性格付けの問題として社会科学が絶えず問い続けてきた事柄なのだろうか。

著者は結局のところ真の経済発展のあり方は工業社会化だと論じたりもしている。しかしもしそうであるならば著者がせっかく「地球共同体の経済政策」という魅力的な書名を上梓されたのだから、「地球共同体」の環境上の限界という認識と「南」の工業化の推進との相克が自然法Ⅱ国際社会正義の立場からみてどう処理されるかということも論じていただきたかったと思うのは、この興味深い著作に対して評者の要求しすぎなのだろう。

松嶋敦茂著
みすず書房
四六版・VI十三四九+XV頁
三〇〇〇円
一九八五年

『経済から社会へ』

——パレートの生涯と思想——

早坂 忠

一

本書は、七〇年代初頭からパレート研究に恵念し、しばしばパレート論文を発表され、八〇—八一年にはローザンヌ大学の「パレート文庫」にも直接接してきた著者が、これまでの成果を集大成された、単に第二次大戦後にかぎらず、日本で最初のパレートの全面を論じた研究書である。

おそらく本誌の読者で知らぬひとはないほど、偉大な経済学者・社会学者、そして「今世紀最後の『大体系家』の一人」として、パレートの名は、よく知られている。だが、その名の周知性にもかかわらず、経済学、社会学のどちらか一方だけにかぎっても、わが国で彼について知られていることは非常に限られている。彼の日本への紹介がとくにおそかったわけではない。パレート（一八四八・七・一五—一九三三・八・一九）の主要著書が公刊されたのは一八九六（明治二九）年から一九一六（大正五）年にかけてだが、少なくとも第一次大戦直後には既にそ

の名は日本に伝えられており、一九三〇年代には経済学、社会学の両面で、当時の日本のこの面における学問水準からすれば、かなりの研究が行なわれている。戦後も、ウェーバー研究や近年のフランクフルト学派への関心などには比すべくもないが、少数者はバレートにも関心を寄せていた。しかしその関心は経済学面と社会学面（しかもそれぞれの（一部）に分断されがちだったし、大多数のひとつとしてはバレートは、いたずらに名のみ高いが、全貌は多分に霞のなかの存在に近かったはずである。

これには幾つかの理由があろう。かなり長期的視野からすればわが国における思想の流行性ないし一過性、短期的にはニッチェとナチズムとの関係にも類したバレートとファシズムとの関係性（それをどう解するにせよ）、等々。そして一般読者からすれば、それぞれの膨大さにもかかわらず、バレートの著書には一冊の完全な邦訳もないこと（戦後は部分訳すら皆無）。邦訳の不存在、研究者の稀少性、思想の一過性、等々、これらの要因はすべて相互に依存しあっているわけだが、とにかく奇妙なことに、それぞれが多くの巻数を擁する河出書房の「世界大思想全集」、「世界の大思想」、中央公論社の「世界の名著」、講談社の「人類の知的遺産」等、そのどのシリーズをとってもバレートは収録されていない。

このような日本の状況に照らし、また六〇年代以来「バレート全集」の刊行とも関係して欧米でバレート研究がとみに盛んになっていることを考えれば、今回の本書の刊行はまことに時

宜をえたものであり、眼の不自由さにもかかわらず、わが国における今後の全面的バレート研究のための貴重な礎石を提供された松嶋氏に、先ず心からの敬意と謝意を表明しておきたい。

さて、ここで本書に接する私の立場について一言しておくのが適当であろう。というのは、私は、大学三年時（一九五二年）にヒックスの『価値と資本』を通してその名を知って以来バレートに少なからぬ関心をもち（ないしもたざるをえなくなり）、仏訳書を通して、『経済学講義』（原イタリア語初版 一八九六—一九〇五年）とも（全巻を通読したわけではないが）全体の構成を知り、また『一般社会学概論』（原イタリア語初版 一九一六年）も四半世紀ほど前の滞英時に英訳であちこち読み嚙ったりはしたにせよ、他の事情とともに言語能力の制約からもバレートを中心的研究対象としている者ではないからである。厳密にいえば、原著者が書いた原語で原書が読めぬかぎり著者の思想の完全な理解は不可能だし（もちろん原語で読めさえすれば必ず理解可能というわけではない）、さらにいえば、そもそも「分る」とか「理解する」とはどういうことなのか、といったことも問題になるわけだが、いまそこまでは立ち回らないまい。ともかく私の立場は多分に一般読者としてのそれ、つまり本書を通して、かねがね関心はもつが種々の事情上自分では手に負えぬバレートについて何かかなり手ごたえのあるその全体像をつかみたい者としてのそれだが、現在の日本でのバレート理解の状況からすれば、このような立場から本書に接することにもそれなりの意味はあるもの

と(いささか不遜かもしれぬが)勝手に決めこんで、以下、本書の内容に筆を進めていくことにしたい。

二

経済学、社会学の両面にわたるパレートの全体像は日本ではよく知られていないと書いたが、実はその両面にわたるごくかいつまんだ紹介なら、たとえば河出の『経済学説全集』第9巻(一九五五年)所収の、わが国におけるパレート研究開拓者の一人、早川三代治氏のパレート論や、田中・山下編『テキストブック近代経済学史』(有斐閣ブックス、一九八〇年)所収の、本書の著者松嶋氏のパレートを扱った部分、などに既に記されている。本書の最大の価値は、それらではあまり簡略で、ああそうですかというより仕方のないものに、多分に肉付けを与えた点にあるのだが、それだけにそれをまた要約したのでは、その価値をほぼ無にするも同然である。そこで、要約に代えて、本書の構成を記すことにしたい。本書の概要と問題意識は、それだけによってもかなり伝わると思うからでもある。

先ず冒頭に一四頁の「序章」があり、副題「パレート理解の諸類型」からも分るように、わが国も含めたこれまでのパレート理解を通してパレート把握の多様性が紹介される。以下、第一部「時代と思想」(二〇章、一一四頁)、第二部「経済学」(二〇一頁)——第一章「パレート経済学の展開」(六節)、第二章「ワルラスとパレート——パレートの経済学方法論——」(五節)、第三章「パレートのマルクス経済学批判」(五節)。第三部「経済学から社会学へ」(九六頁)——第一章「経済学と社会学

の間」(六節)、第二章「分配と『勢力』——パレートにおける経済と政治」(五節)、第三章「パレートにおける『合理性』の意味と意義」(五節)。以上の本文の後に、「パレート年譜」(二〇頁)、「あとがき」(七頁)、『ヴィルフリード・パレート全集』目録「(二頁)、人名索引(五頁)、事項索引(八頁)」が付されている。

本書の主要な意図が述べられているのは「序章」と「あとがき」であり、ごく手短かにいうと、上記構成からも分るはずだが、それは「パレートの全体像を構成する」ことであり、なかなか、従来相互に切り離して論じられがちだったパレートにおける経済学と社会学との関係を明らかにすることである。こういつてしまふことは簡単だが、これは大変な仕事だ。

わが国では普通、パレートは経済学から社会学へ移った、と考えられている。一般に彼の主著とされるのは『経済学講義』と『経済学提要』および『一般社会学概論』だが、『経済学』と銘うたれている前二著と、「社会学」と銘うたれた第三書とのあいだには(原イタリア語版で)十一年の間隔があるからである。しかし、社会学の方にはほぼ全力をあげたのはかなり後になってからにせよ、パレートの経済学は、初めから、社会学的視野を伴なって構築されていた。そのことは、彼の経済学が日本で論じられるときはほぼそのみに言及される純粋経済学部分とは、『講義』の二割弱、『提要』の「付録」(そこがかなり拡大された仏訳版で全体の二割弱)に限られていること、また『講義』と『提要』の中間で社会学面に大きな比重をかけた二巻、

九〇〇頁の『社会主義体系』（一九〇一年）が公刊されていること、などからも明らかにはずである。経済学における『講義』以来の「オフエリミタ」（通常の経済学用語では「効用」という有名な新造語の導入も、彼の社会学的考察に由来している。そして日本では通常（今日の経済学での慣用語で）「基数的効用理論から序数的効用理論（ないし選択理論）への転換——今日厚生経済学との関連でひんばんに援用される「パレート最適」概念の導入もこの転換に起因する——としてのみ理解されている『講義』と『提要』のあいだには、社会学面の考察とも深く関係する経済学の性格規定やその方法論上の飛躍ないし大転換があり、その点を把握することによって初めて、『講義』の時にすでに現われていたワルラスとパレートのあいだでの「応用経済学」の差異や、パレートによるワルラスの「社会経済学」の拒否の意味も十全的に明らかになる。要するに、これまで余り問題にされてこなかった（単なるワルラス理論の継承彫琢としてではない）パレート経済学独自の様相は、当初から存在する彼の社会学面への考慮を視野のうちに収めて初めてその全容を明らかにしてくるのであり、その点を本書は、種々の視角から、よく説明している。

だが、本書の最大の狙い（ないし少なくともその少数の一つ）である経済学と社会学との関係という点になると、それなりにかなりよく説明され、ある点まで納得的でもあるのだが、正直にいつて、何かもうひとつ釈然としないものを残す。著者自身いうように「パレート研究者のほとんどすべてが関心を寄

せる問題」である彼における両者の関係については、「断絶」説と「連続」説との二つがあり、著者は断絶説に立つ。しかし、そのどちらの立場にたつ解釈に対してはせよ、それに賛否を表明しうるためには、「断絶」または「連続」で何を意味するかが十分説明されていなければならないはずだが、そして本書にその説明がないというのではないが（というより筆は相当に割かれているのだが）、私にはその説明はとも十分とは思われない。著書も強調するようにパレートにおける社会学は今日流の社会学つまり経済学と同列にたつ個別科学としての社会学ではなく、「社会学」なる新造語の導入者コントにおけると同じく社会現象のほぼ全てを対象とするいわば総合科学としての社会学なのだから、経済学が（パレートの用語で）「論理的行為」を対象とし、社会学の主対象が「非論理的行為」であり、人間の社会的行為の大部分は「非論理的行為」だということのみから直ちに——著者もそう簡単なことをいっているわけではないが——両者の断絶が帰結するわけではない。ここには、「論理的」「非論理的」などの基幹的用語の意味も含めて、日本語でのそれと西欧語でのそれとのあいだの関係などにも係わる言語上の問題、等々、言われなければならぬ相当沢山のことがあるはずだが、紙幅の制約もあってか、従来の簡単な説明よりはずっと肉付けが増しているにせよ、本書の説明にたいしては、私はいぜんかなり隔靴搔痒の感を抱かざるをえない。

世紀変わりめころのパレート思想転換の背景としての当時のイタリヤ情勢や、パレートと他の思想家たちとの関係、等々、も

つと詳細な説明が望ましかった点は他にも数多い。とはいえ、日本でのパレート理解の現状上、パレートのほぼ全面を論じた本書は、研究書であるとともに、パレート全体像への入門・紹介書ともなっているわけだが、今日の出版事情上やむをえぬことにもせよ、この両面をこの厚さの中でかなり十全的に展開すること自体が、すでにやや無理なのである。いまの段階ではそれが同時に研究的側面をももつる全パレート像の紹介は本書の出現でひとまずなされたものとし、研究的側面でのより詳細な、一般読者にも賛否いずれにせよ、よりはっきりした理解ないし評価を抱かせうる労作の出現は、著者その他の方々の今後に大いに期待することにして、以下では、本書は今後当分のあいだパレートに関心をもつ者の手引として大いに活用されるであらうから、その側面での本書について多少の感想を述べておくことにしたい。

三

本書の三分の一強をしめる「序章」と第Ⅰ部は本書のために新たに執筆されたものだが——他の部分は、かなり改訂敷衍されているにせよ、既発表論文（「あとがき」に記載）が基になっている——、第Ⅰ部はもつとずっと簡単にし、そのかなりの部分を第Ⅱ部・第Ⅲ部の該当個所にまわした方が、読みやすかったと思われる。やや重複があるし、それはよいとしても、一般読者は前に書かれていたことの全てを記憶しているわけではないから、後を読むときに度々前に戻らなければならず、またそれを怠ると（前の該当個所の検出も概してページ数で記され

ていない等々のこともあって非常に容易ではない）後の叙述の理解も不十分になりがちである。

パレートに特有な術語がかなりあることから、事項索引には伊仏両語で原語も入れ、また単にページ数を記すだけでなく、最小限、定義ないしや立ち入った説明が登場する箇所はゴチにするなど、もう少し親切さがはしかった。章・節（という言葉が使われているわけではなく、異なった活字の数字で区別されているのだが）の分け方や、注番号のつけ方、注の印刷されている場所が、第Ⅰ部と第Ⅱ部・第Ⅲ部とで不揃いで、これまた読んでいくうえで、折々よけいな手間がかかる。また引用ないし参照した雑誌類にも、単に巻・号数だけでなく、刊行年も入れることが望ましい。

しかし、以上は、事項索引のゴチを除き、簡単には改訂しにくいことだが、次の点は容易に可能なことのはずだから、出版社への要望にもなるが、増刷の際、是非実行されることを強く希望したい。引用・参考文献の文獻目録と、（単に現行の『パレート全集』の目録だけでなく）刊行時順のパレートの主要著作（主要論文を含む）の原語での著作表とを巻末につけると。パレートの著作表の方は「パレート年譜」で、邦語にせよ、ある程度補えるが、引用・参考文献目録は、本文中でしばしば著者名の後に「前掲書」等の形で記されていることが多い関係からも、ほぼ必須と思われるし、またそれらを付加することによって、今後のパレート研究者の必読書としての本書の有用性は飛躍的に増大するはずである。

〔編集後記〕

(一) 年報も今回で十号となりました。これを機会に、社会思想史学会の先輩に社会思想史研究の意義や方法を提言してもらうことにしました。連続して取上げるつもりです。

(二) 御承知のように、日本学術会議は、この第十三期から、学・協会との関係が緊密となり、同会議からの要請もあって、学会の機関誌に「学術会議だより」を掲載することになりました。

(三) 今回は公募論文も多く、また、依頼した原稿の集まりもよくて、六〇ページを超える増ページになりました。経費もかさみますが、がんばっていきたいものです。

(四) 幹事の改選が行われ、山下肇幹事が今回で編集委員を退かれ、第十一号より徳永恂幹事が編集主任を担当されます。

(五) 本号の表紙の写真は、ジェルジ・ルカーチです。

(平井俊彦)

社会思想史学会事務局

京都市左京区吉田本町 一六〇六

京都大学経済学部 平井研究室

TEL 〇七五 七五一 一二二 一 (内線 三四二五)

社会思想史研究 ⑩

発行日 一九八六年一〇月一日

編集 社会思想史学会

(代表幹事 平井俊彦)

発行人 登坂治彦

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

ドイツ奉公人の社会史

若尾祐司著・近代家族の成立 近代市民家族の成立とともに家父長的支配から解放されていった奉公人の本格的な研究。三五〇〇円 千300

ドイツ・ギムナジウム200年史

M・クラウル著 望田幸男他訳・エリート養成の社会史 ドイツ特有の中等学校の歴史を政治史・社会史から捉える。二五〇〇円 千300

チャーティスト運動の研究

古賀秀男著 徹底した原史料主義で、イギリス史上最初の大衆的政治運動の全貌を、運動思想史的観点から究明。復刊・五五〇〇円 千300

民族と国際関係の理論

E・カルデリ著 高屋定國／定形衛訳 ユーゴスラヴィア「自主管理」社会主義を支える連邦制度と非同盟外交を考察。二五〇〇円 千300

ミル・マルクス・河上肇

杉原四郎著・経済思想史論集 歴史と社会に幅広い関心をもつ理論家・評論家として共通点の多い三人を取り上げる。三二〇〇円 千300

モラル・サイエンスとしての経済学

間宮陽介著 知識論・人間本性論、倫理観などを、スミス、ヒューム、ケインズ、ハイエクの読み直しで、経済学に復位。二八〇〇円 千300

富裕化と金融資本

馬場宏二著 宇野金融資本概念を再検討し、貧困論から富裕化論へのマルクス経済学のパラダイム転換を企図した。二八〇〇円 千300

ミネルヴァ書房 〒607 京都市山科区日ノ岡堤谷町1 振替 京都2-8076 ☎075(581)5191

社会思想史の窓 集成第1巻

月刊『社会思想史の窓』第1期刊行完結記念版(第1号〜第25号)・定価2,000円(送料別)

- ローレンツ=シュタイン『法秩序』から(中期シュタインの決定版・森田勉訳)
- ブルーノ=パウアー『類と大衆』(青年ヘーゲル派資料・林真左事訳)
- フリードリヒ=フォイエルバッハ『将来の宗教』(マルによる縮刷版・滝口清栄訳)
- 『タシュロー文書』(ブランキ研究の一般資料・高草木光一訳)
- カール=フリードリヒ=ケッペン『フリードリヒ大王とその敵』から(石川三義訳)
- 『ロンドン労働者教育相互扶助協会図書目録1845年度』(義人同盟資料・石塚正英訳)
- 『友愛民主主義者協会の活動記録——“ノーザン・スター”記事から——』(白倉弘之・高橋隆一郎・滝口清栄・鈴木勝秀共同訳)
- 『トリアのヴァイトリングからヘスへの書簡——1845年9月2日付——』(瀧津伸訳)
- ツッカー編著『アメリカへ渡った三月革命人・人名辞典』(亡命者の軌跡・石塚正英訳)
- 大井正『社会主義における“科学的”と“空想的”』
- 布村一夫『フェティシズムをめぐる』
- 田村秀夫『トマス=モア研究の展望——2つの国際会議について——』
- 藤田勝次郎『ブルードンへの手紙』
- 堀川哲『ルカーチはいかに克服されるべきか』
- 長尾伸一『ヘルダーとヘーゲル』
- 柴田隆行『ヘーゲルに学ぶもの』
- 工藤豊『80年代に死ぬ言葉』
- 薮田小彌太『尾からヘーゲルを齧る』
- 滝口清栄『ヘーゲル人論論の形成過程を追って』
- 石塚正英『(ヴィギント四季報)掲載の宣伝広告に(三月前)期をよみとる』
- 井上五郎『「窓」編集部に——「1845年9月2日付書簡」の差出人をめぐる』
- 林真左事『ブルーノ=パウアーをめぐる若干の問題』

発行所 『社会思想史の窓』刊行会：〒336 埼玉県浦和市本太2-27-8 石塚正英気付
☎0488(85)3863/振替・東京2-85552

発売元 長崎出版株式会社：〒270-01 流山市松ヶ丘2-320-44
☎0471(44)2168/振替・東京2-53356

●小誌の定期購読をご希望の方は発行所へ直接ご連絡下さい(年間購読料2,000円)。

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO.10 1986

CONTENTS

From the tenth Annual Meeting	
<i>Symposia</i>	
Georg Lukács and Modernity.....	F. Kishikawa, H. Takahei... 4
<i>Independent Papers</i>	
Some considerations of Dr. Nagai's conception of Nagasaki Atom Bomb.....	Shinji Takahashi... 33
Ludwigh Gall und Franz Stromeyer —Die Genossenschaftsidee im Vormärz—.....	Jōji Kinda... 44
Marx·Engels on the origin of the state in the tight of classical poltical theory.....	Ryūsuke Ōyabu... 59
Historical background of the "Accumulation of Capital" by Rosa Luxemburg and it's Meening.....	Narihiko Itō... 72
An approach to the Italian Enlightenment.....	Seizō Hotta... 92
The enlightenment and nationalism in the Russian Enlighthners of 18 century, Lommonosov and Novikov	Yoshio Imai... 104
Japanese modernization and the enlightening thoughts of Yukichi Fukuzawa.....	Hisanosuke Yasukawa... 116
Articles	
Die Begriffe des Verstehens in Max Weber "Roscher und Knies"	Takao Okuyama... 131
Hatta Shuzo's Anarchism idea	Masamichi Okazaki... 145
Die Menschennatur und die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit: Ein Widerspruch in der Psychologie als Grundwissenschaft in W. Dilthey	Shigeru Cho... 159
Privateigentum und gemeinschaftlicher Wille —Kants Begründung des Privateigentums.....	Makoto Takada... 179
Suggestion	
After Ten Years.....	Hiroshi Mizuta... 198
Survey of Studies	
Japanese Trends of Study —David Hume—.....	Hideo Tanaka... 205
Overseas Trends of Study.....	T. Tanaka, Y. Imai, K. Maruyama... 218
Review.....	F. Tokinaga, M. Ishikawa, T. Ōnishi, T. Hayasaka... 242

Edited by

The Society for the History of Social Thought