

社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO.2 1978

シンポジウムⅠ：アジアの社会主義者たち

シンポジウムⅡ：ユートピアの成立

研究展望：J.J.ルソー



ミネルヴァ書房

社会思想史研究 第二号 社会思想史学会年報一九七八年

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啊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、今後もこの接近方法を持続すべきであると考えられます。しかしながら反面では、それらの多様な接近に意見交流の場があたえられるならば、さらに効果をあげうるであろうことも容易に想像されます。

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

社会思想史研究 2号 1978年

第2回大会記録

〔シンポジウム〕

- I アジアの社会主義者たち 2
 荒川幾男/古田光/丸山昇/城塚登
 馬場修一/山之内靖/後藤延子
- II ユートピアの成立 35
 中野泰雄/縫田清二/藤平恵郎/田村秀夫
 徳永恂/高橋誠/沢田昭夫

〔自由論題〕

- I ミルトンの神の観念研究序説 原 田 純 88
- II 48年革命における民族とプロレタリアート ... 良 知 力 100

論 文

- マンドヴィルの道徳理論とスミス 八 幡 正 文 106
- 変革の思想と体制の思想 長谷川 正 史 122
- ウェッブ夫妻の社会主義像試論 岡 真 人 137
- 「獄中ノート」の思想 桜 井 哲 夫 157

研究展望：ルソー研究

- 《起源と剰余》 小 宮 彰 171
- 二つのルソー論 渡 辺 茂 樹 182
- ドイツのルソー研究 高 柳 良 治 189
 —I. フェッチャー『ルソーの政治哲学』—
- 『コルシカ憲法草案』の成立 木 崎 喜代治 193

書 評

- 宇賀教授のアメリカ社会学思想史研究 早 瀬 利 雄 202

海外研究動向

- 北大西洋思想史圏を求めて 佐々木 武 208
- フランスのマックス・ウェーバー研究 松 村 宏 216

編集後記

シンポジウム I

アジアの社会主義者たち

〔報告〕 荒川 幾男／古田 光／丸山 昇
 〔コメント〕 馬場 修一／山之内 靖／後藤 延子
 〔司会〕 城塚 登



城塚 それでは、シンポジウム「アジアの社会主義者たち」を始めたいと思います。このようなシンポジウムを組んだ理由について、一言司会として申し上げたいと思います。御承知のように、現在、社会主義思想は世界的に分極化、多元化してきています。これはそれぞれの国の特有の歴史的条件、社会的条件の中で社会主義思想が受けとめられ、又展開しつつあるのだと見ることもできますが、同時にそのような分極化、多元化していく過程で、社会主義とは何かという根本問題が提起されているといえると思います。従って、ここで皆さんとともに、社会主義とは一体どのようなものであるのかといった根本問題に触れながら、アジア諸国のそれぞれの特殊な歴史的社会的条件の中で、この社会主義思想が一体どのように受けとめられきたのかという問題について考えて行きたいと思えます。学説史的アプローチと社会思想的アプローチはどう違うかといった問題についても、いろいろな議論がありますが、私の考えでは、社会思想的なアプローチの特徴は、一つの思想形態を取扱うさいに、特定の社会的、歴史的条件、つまり政治のあり方、経済のあり方、更に文化一般のあり方といったものの中で、その中に生きている人間が生み出したものとして、その思想をとらえるところにあると考えています。同時に又、そのようにして形成された社会思想が、異なる歴史的社会的条件の中で生きている他の国の社会主義者たちにどう受けとめられたかを解明するようなアプローチが、社会思想的アプローチと言えるのではないのでしょうか。つまり、社会思想を巨視的に客観的な社会

的歴史的条件との連関だけで論ずるのではなくて、同時にその中に生きている人間の問題として受けとめる。特定の個人の生活と思想に照明をあてれば、そこには当然その国の、あるいはその社会の伝統的な人間の生き方、つまりエートスという問題ともからんでくるし、更にその国に特有の政治的・経済的・文化的諸条件が生ましくからんでくることになる。つまり、言ってみれば主体的条件と客観的条件が緊密にからんでくるのではないかと思えます。その意味で、今日は、中国では魯迅、日本では北一輝と河上肇という人たちが社会主義思想と接触して、それとどう対決し、それをどう受けとめたかという問題を中心にして考えてみたいと思えます。

今日の報告者は、東京経済大学の荒川幾男さん、横浜国立大学の古田光さん、東京大学の丸山昇さんであります。まず最初に荒川幾男さんに「一九〇〇年から一九一〇年代の社会主義思想における日本、西洋、アジア——北一輝の場合を中心に」の報告をお願いします。

北 一 輝

荒 川 幾 男

私に与えられた課題は、アジアの社会主義思想を北一輝を中心にして考えることであるが、アジアの社会主義について私はよく勉強していないので、報告は多少片寄ったものになることを予じめお許し願いたいと思う。アジアにおける社会主義の問題を考える場合には、どうしても後進国という問題をぬきしては考えられない。日本の明治以降の百年も言うまでもなく後進国が先進国を追尾する努力を否定なく運命づけられた百年であった。しかし、同時に又明治以降百年をヨーロッパの百年と考え合せてみると、一八六八年の明治維新以降、つまり一八七〇年前後以降の百年はヨーロッパにおいても、大きな変化のあった時期であり、一九世紀が二〇世紀へと転換する変革の時期であったと言えることができる。ヨーロッパ百年と日本の明治百年はいろいろな意味で重なり照応していると言わなければならない。従って、この百年の中での日本の社会主義を考える場合にも、ヨーロッパにおけるこの変動期のさまざまな社会主義と当然パラレルな関係を想定しなければならぬ。さらに、中国の場合を考えて見ても、この時期は、清朝末のいわゆる洋務運動から変法運動へ、そして辛亥革命を経て、始めて近代的な国

民国家の形成をめざす努力が始まった時期である。中国もまた、日本と同じく近代化そして後進国の先進国追尾という課題を負っていた時期であると言って差しつかえない。従って、我がここで問題にしよとするアジアの社会主義は、ヨーロッパにおける変動の百年と重なりながら後進アジアが受け取った、先進国追尾の課題と結び合った社会主義だと考えて見ることができる。そこで北一輝その人について立ち入って考察を行なうというよりも、むしろ北一輝の場合を一つの事例として取りながら、この視点からおおよそその問題点と思われる所を述べて議論の一つの素材にしたいだけだからと思う。

さて、我々は何か既成の社会主義の定義を尺度としながら、明治三〇年代つまり、一九〇〇年から一九一〇年前後に至る時期の日本の社会主義を、ここが足りない、ここが間違っているというように評価する方法はできるだけ避けなければならぬ。むしろ、この時期の日本が置かれていた諸情況の中で、北に見られるような社会主義的な思想が持っていた意味合いを考へることにはしたい。こうした社会思想的な観察を行なうについては、大きく分けると二つの観点から見えていくのが適当と思われる。

その一つは、思想史地理とでも言うべき観点で、これはその国の置かれた地理的な布置からくる思想状況の問題を考へるということである。もう一つは、知識社会学的とも言うべき観点で、その社会におけるある思想の社会的な役割について類型論的にとらえてみるということである。明治三〇年から四〇年

代の時期の北一輝の場合を一つの事例として取り上げて考えてみる場合に、日本の思想史地理的な布置は、ヨーロッパ諸国がアジアに進出して、アヘン戦争以来の中国においても洋務運動が起り、アジアがヨーロッパを取り入れて近代化しなければならぬインパクトを受けながら、日本もそのなかで開国の努力を行ない、それが明治維新となったと言う状況を念頭におかねばならない。これは朝鮮も同様であって、朝鮮においてもやはり近代化を押しとどめようとする保守的な勢力と洋務派の争いがあった。日本は近代化を始める過程において、まず中国に対するヨーロッパのインパクトを一つの事例として既に知りながら、様々な近代化の努力を始めたといえる。そして、その後中国を超えて近代化が成功するような展開を辿り、その後の段階になると日本の明治維新が中国の近代化、改革の一つのモデルと考えられるまでになる。そして、御承知のように一九一一年の辛亥革命が日本からのいろいろな人々の参加を含みながら行なわれることになった。この辛亥革命に参加した人々の中に我々は北一輝を見出すことになる。その場合北一輝は他の大陸浪人と呼ばれるものとはいささか趣きを異にした参加の仕方をしている。大陸浪人には、御承知のように自由民権運動のなかから出て、その後の国憲論の展開から超国家主義へとつながった玄洋社と、その発展と言うべき黒竜会の系統の人々があり、北一輝もまたこの黒竜会からの派遣であった。しかし彼は、それから浪人たちに対して批判的な目を持って後に辛亥革命についての報告をまとめることになった。なぜ、北一輝はこの辛亥革命

に参加したのか、又、辛亥革命そのものはかれにとって何であったのかは、それとしていろいろ問題がある所であろうが、彼自身がなぜ辛亥革命に参加したのかについて直接的に説明する資料を差し当たり我々は持っていない。しかし、『支那革命外史』が示す辛亥革命に関する觀察の背後には、明らかに彼の一番最初のしかもっとも衝撃的な著作であった『国体論及び純正社会主義』で彼が展開した社会主義思想があったと言うことができる。むしろ、北一輝が辛亥革命に参加しようという気持を動かし、又、実際それに向って飛び込んだことについては、いろいろな要因、動機を想像できるが、少くとも自分の考えをそこに実現してみたいという気持が動いたのではないかと推測しても許されよう。この『国体論及び純正社会主義』で彼が純正社会主義という場合の社会主義とは一体どんなものであったのか。それについては、もちろんその著作の中で展開されている問題に立ち入って分析する必要があるが、まず我々は日本の当時の情況との関連を知識社会的観点からとらえておかなければならない。この著作の前書きをみると、そこでは論難する相手として「学者階級」をあげている。具体的にはそれは金井延であり田島錦治であり、あるいは又穂積八束、井上哲次郎、美濃部達吉等々であるが、かれらの多くは帝国大学に講席を保持しているアカデミーの「代表的学者」であり、北一輝はかれらに痛烈な論難の矢を放とうとしている。確かに、この書の中味はいろいろな方々が既に分析されているように極めて興味深い内容を持っていることは言うまでもないが、しかし彼が特にこ

の時点で「学者階級」を論難して、その「学者階級」におのれを対立させる努力を払った理由を我々は考えてみなければならぬ。このような帝国大学の教授たちは、言うまでもなく明治国家をいかにして根拠づけるかという憲法論、国家論をめぐっていろいろな理論を構築しようとしていた。その場合にもっとも大きな力があったのはドイツの国家学ないし国法学からの影響であると言つて差しつかえないと思う。当時のドイツの国法学の見解は、広く当時のドイツのアカデミーにおけるもの考え方と共通する基本的な枠組みがあったが、それは次のように特徴づけられると思う。

ドイツにおいては知識階層が特別な意味合いを持った社会的地位を占めていたと言える。それをF・リンジャーにしたがつて簡単に定義してみると、世襲の特権によるものでもなく、又蓄積した富によるものでもなく、もっぱら高等教育、つまりは大学に学んで然るべき国家試験をパスすることによって得た資質によつて社会的特権的な地位に参入した人達というふうにいえる。身につけた知識と教養とによつて、その出身階層の如何にかかわらず、高い地位につきえた人々である。この人々は、一九世紀を通じて一つの独立した社会階層をなすまでになつたのである。特に官僚制度を通じてこうした社会的特権に参入するようになつたのである。そして彼らは皇帝と国民の間に立つて、皇帝に対しては立憲法治主義への手段によつて皇帝の恣意を抑え、主権を皇帝が私有する形の専制君主制を抑制し、他方で旧貴族層、あるいは、新しく起つてきたブルジョワ層に対しては、

皇帝の權威を背景に法律を造り、解釈し、運用する自らの力によってこれに対抗して、自らを社会的統治層として確立していったことができる。このようなプロイセンを中心としたドイツの知識人層の特別な役割は後進国における土地貴族の没落と産業ブルジョワジーの未熟によってつくり出された均衡の時期の間支配的でありえたと考えられるが、一九世紀の七〇年代以降になると、一つのエスタブリッシュメントとなりそれと同時に又この時期の急速な産業化の進展によってその地位を脅やかされるようになった。かれらは国家の主権を皇帝個人に属するのでもなく、又人民に属するのでもなく、国民精神あるいは文化という言葉で呼びうるような価値としての国家に帰属させ、これへの忠誠を通じて国家を運営する責任と能力を負うものとして自らを位置づけた。

明治の帝國大学の教授達も又、このような考え方を持って様様に明治憲法を理論的に裏づける憲法論を展開した。その場合に一方で穂積八束に象徴されるような、ドイツ国法学からは伝統的な天皇の位置を弁証できないことから、万世一系である天皇の神聖不可侵性を特に強調する立場と、ドイツ国法学に比較的忠実に天皇を国家の機関として考える美濃部達吉の立場が出てくる。北一輝の場合は、明らかにその中で美濃部の立場に立つのであるが、それと同時に彼は国体と政体を分けて、国家の基礎づけを独特な形で展開しようとしている。それは御承知のように国家というものを文化的、人格的な実在物ととらえ、いわゆる専制君主制、立憲君主制そして民主共和制はドイツ国法学

流の文化としての国家の持つ統治権の現われてくる形態にすぎないというように区別するもので、国家を天皇にも属さず国民にも属さず、それらを総合すると同時にそれらから独立した特別な存在として設定しようとしたと言える。このような考え方は、ドイツにおいて国家が容易に精神 *Geist*、あるいは文化 *Kultur* という言葉に結びついたように、日本精神というような国民の一人一人が奉仕すべき価値に結びつけて理解するという理論構造をもっている。そして、彼の社会主義の場合には、まさにそのような国家、彼の言葉で言うならば公民国家が、真に実現され、そこにおいては全体の利益に個々人は奉仕し、そして奉仕することによって個々人の自立を失うものでないような形で全体に奉仕するのが、社会倫理となりうるような理想郷として社会主義が考えられている。もちろん、彼の社会主義の理想は、言うまでもなく、すでにドイツにおいてもヨーロッパ全体においても大きな力を持ちつつあった社会主義に触発されたものである。そのころドイツにおいてはマルクス主義に基づく社会民主党が非常に大きな力を持ち始めていたし、世紀が転換する頃には、ヨーロッパにおいてはドイツは社会主義のメッカになつていたのであるから、そのような意味で彼は、ヨーロッパにおける社会主義思想を十分に取り入れる位置にいた。しかし、彼の社会主義はまず何よりも基本的には自由民権的なフランス革命と貧民との二つの基本的な理想の上にとらえられていた。フランス革命における自由、北流にいえば「個人が奴隸から脱して自由な人間になる」という理想の上に立ってそれがその後

の発展の中で経済貴族を生むことになってかえって貧乏人が再びその奴隷になった現状に対して、国家の本当の意味を確立することによつてこの経済貴族の支配を排し、フランス革命に彼が想定したような自由を実現することが、彼にとつての社会主義であつたと言える。所で先にみたように、このような彼の社会主義国家観と、彼が論難しようとしている帝国大学の教授達の考え方には、いずれもやはり先程述べたようなドイツの知識人統治階層がその特別な社会的特権を弁証しようとして用いた論理と同様の論理が移入されているのを我々は知ることができ。それでは、なぜ北一輝が、それにもかかわらず帝国大学の「学者階級」を激しく論難したかを、考えておかなければならない。彼が著作の中で論難している主な対象の一つには当時の金井延や田島錦治らが輸入した、ドイツのアカデミーの主流的な考え方である講壇社会主義に対する攻撃がある。講壇社会主義は、言うまでもなく皇帝と国民の間立って、すぐれた知的能力を持った階級である知識人統治層が、一つの倫理的目的、つまり文化的国家の実現をめざして、労働者の保護を含めて社会生活の安定を計るといふ発想をもつたものであることは御承知の通りであるが、それに対して北一輝は激しくかみついている。このかみついている理由は、先程述べたように決してそれと別の理論枠組、発想構造で行なわれたのではない。彼の社会主義と帝国大学の教授達の社会政策的な発想との違いは、貧民に対する考え方の違いによつていふと考えられる。しかし、貧民、あるいは労働者という言葉で北一輝が呼んでいるものが、

北一輝にとつて本当にそれを解放し、それに依拠して革命が行なわれるようなものとしてとらえられていたのかというと、そうは言えない。こうした貧民は講壇社会主義的な帝国大学の教授達の考え方の中では、馴致されるべき対象と考えられ、北一輝の場合には、一人一人が解放された自由な人間になることが求められてはいる。しかし、北一輝の場合には解放された個々人は、皇帝、つまりは天皇のものでもなく、又一人一人の人民のものでもない「国家」に帰属し、それへの奉仕の義務を持つ。従つて、その労働者といわれるものも「徴兵」的な「労働軍」であると語られるような性格をもつた国家への奉仕者としての自由民というようにとらえられている。だが自由民となるはずの国家への奉仕者の解放を担うべきものについては彼はほとんど語ることがなかつた。「学者階級」の「国家社会主義」に対して自らの社会主義を根拠づけるための理想論を展開したにすぎない。だが上述したようにその視点の基本枠組は同巧のものであつたといふべきである。そこで彼の社会主義は民衆の社会主義ではなく、明治中期に現われてきた身分門閥にとられず新しい教育を受けて統治層に参入するべき人々の中での、つまり知識官僚という性格を持った人々の中での疎外された知識官僚から発想された社会主義であつたと思われる。このような意味で後進国における社会主義は、知識官僚の統治階層内部での統治の主導権の争いの中で機能するといふことができる。後進国における社会主義とはそのような意味で、後進国を進展させるいわば路線の争いという形で現われてきた。不十分な説明で

あるが、そのような社会主義の性格を、アジアの社会主義の問題として考えてみる必要がある。社会主義の理論内容とともに、このように発想された明治三〇年代の状況の中での選り取りうる路線の相違として、北一輝の社会主義思想を考えてみなければならぬと思う。時間が来たので後で又御説明させていただきますと思う。

城塚 どうもありがとうございます。なかなかユニークな北一輝のとらえ方であったと思います。では、引き続き古田光さんに「河上肇とマルクス主義」というテーマで話していただきます。

河上肇

古田光

「アジアの社会主義者」という全体のテーマに即しながら、河上肇の場合について報告させていただきたい。ただいま荒川幾男氏から北一輝の場合について御報告があったが、そこでも指摘されていたように、日本をも含めて、一般にアジアの社会主義者のあり方について考える場合には、かれらのおかれた歴史・社会的な状況のもつ特殊性、とくに後進国のインテリゲンチアとして担わざるをえなかった課題の特殊性といったもの

に注目し、これを究明する必要がある。こうした観点からみて、以前から興味深く思っていることがある。それは、アジアの諸国をも含めて、一般にいわゆる後進的な諸国において社会主義の思想や理論が受容される場合、とくに歴史における主観的要素の役割という問題、言いかえれば歴史における人間意識の能動性の役割という問題が重視され、強調される傾向が見られることである。

こうした傾向は、たとえばロシア革命のリーダーであったレーニンにも見出されるし、またその後の中国、朝鮮、ベトナムなどアジア諸国の社会主義においても、ほぼ共通に見出される顕著な特徴の一つといつてよいであろう。これは、ある意味では、必然的なことであろう。なぜなら、いろいろな点で社会主義革命への客観的・社会的な条件が未成熟な国々では、そうした遅れた条件のもとでの社会主義的変革の可能性の問題を追求していこうとすれば、必然的に主観的・意識的な要素とその役割という問題が注目され、重視されざるをえないからである。

ところで、この問題は、理論的に突きつめていけば、歴史における客観的・物質的な要素と主観的・意識的な要素との関係はどのようにとらえるべきか、というきわめて原理的・哲学的な論点にもかわってくる問題である。また、他面では、これをどう考えるかということは、たんに理論的な問題であるにとどまらず、たとえばロシア革命のその後の歩みにも示されているように、社会主義の運動や政策の現実のあり方にも大きな影響をおよぼし、時には大きな偏向さえもたらしかねない危険性を

含んだ、すぐれて現実的・実践的な意味をもった問題でもある。そしてまた、当然のことながら、こうした問題の取りあげ方やとらえ方は、アジアの社会主義者たちにおいても、けっして一様ではない。処により、時により、人によって多種多様である。

私がここで取りあげようとする河上肇もまた、このような問題に生涯取り組んで苦闘したひとりであった、といえるであろう。河上は日本におけるマルクス学、とくにマルクス主義経済学の開拓者として知られているが、かれはマルクス主義理論のたんなる直訳的紹介者であつたのではなく、独特の角度からこの問題を終始追求し続けている。そこに河上の思想的・理論的な特殊性がある、といつてもよい。河上はこうした問題に必ずしも十分な解答を与えているとはいえない。しかし、そうした探求の過程においてかれが提出している問題そのものは、今日のわれわれにとつても依然として問題性を失なつていないし、その成果のなかにには再評価されるべき多くのものが含まれているように思われる。

河上肇の思想的な発展の過程をふりかえてみると、『自叙伝』などからもうかがわれるように、かれにとつて最も大事な問題は、最初から最後まで一貫して、自分自身の生き方の問題であつた。つまり、どうしたら自分は自分のなかのエゴイズム（利己心）を克服して純粹に倫理的な（非利己的な）人間として生きることができなのか、という問題であつた。社会科学とか社会主義といったものも、根本的には、そのような問題意識

にもとづいて受けとめられ、問題とされたのである。よく知られているように、河上はマルクス主義者となつてから後に、自分を「宗教的真理の存在を承認するマルクス主義者」と規定し、「これが思想方面における私の特殊性であると自負している」とさえ語っている。もしマルクス主義では真理という言葉はいわゆる「科学的真理」だけを意味するものだとすれば、その他に「宗教的真理」なるものの存在を認めるということとはマルクス主義者としておかしい、といわなければなるまい。しかし、あえて「宗教的真理」という言葉で表現せざるをえなかつたものが、河上自身の内面に大事なものとしてあつた、ということとはたしかである。このことをどう理解すべきであるか。そこにわれわれにとつて再検討に値する一つの問題があるのではなからうか。

河上が「宗教的真理」という言葉で表現しているものは、河上自身においては、かれのきわめて特殊な内面的・精神的な体験にもとづいて主張されている。河上は明治三八年、かれがまだ二六歳の青年だつたとき、読売新聞に『社会主義評論』を連載しはじめたが、その途中で筆を投げ捨て、すべての教職を辞して、伊藤証信の「無我苑」に飛び込む。しばらくして「無我苑」に失望してそこから出てしまふが、その間に生涯忘れられない、非常に特殊な内面的・精神的な体験をした、と語っている。かれはそれを「自我滅却、大死一番の体験」とか「仏教にいう無我の体験」などとよび、こうした体験による所得がかれのいう「宗教的真理」なるものの内容であると語っている。

私自身は河上の言っているような特殊な宗教的な体験をもっていない。したがって、もし河上のいう「宗教的真理」なるものが、そういう種類の体験をもたないものにはわからないことだとすれば、そういう問題について論ずる資格はない。しかし、河上は、他方で、こうした体験の知識に理論的な説明を与えるに当って、これを「意識の自己意識」とか「内界の真理」というふうにも規定している。意識の自己反省的自覚とか自己超越的自覚とよんでもよいであろう。河上のいう「宗教的真理」なるものの内容をこのようなものとしてとらえるならば、それは私のようなものにとつても必ずしも無縁なものではない。だれでもある程度実感しうるような、普遍的な性質のものといえる。われわれの意識は存在によって限定されながら逆に存在を限定しかえすようなはたらきをもっている。このことはマルクス主義者も認めている。そして、このような事態の成立根拠を追求していけば、だれでもこうした問題に突き当らざるをえないのである。

哲学研究者としての私が河上の思想や理論に関心をもつようになったのは、一つには、こうした哲学的な問題についての理論的な関心からであった。すなわち、存在と意識、外界と内界、科学と宗教といったものの関係を、経済学者である河上がどう考えているのか、という点に興味をひかれたのである。先にもふれたように、こうした問題に対する河上の解答はけつして十分なものとはいえない。だが、それは今日のマルクス主義哲学者によつても、なお十分に説明されているとはいえない問題で

あり、再検討を促されつつある問題といえるのではなからうか。ところで、こうした問題に対する河上の関心そのもののあり方をしらべていくと、その根底には、自分の生き方についてのこれ独特の倫理的・実践的な関心がひそんでいることがわかってきた。そしてまた、さらにその根底には、かれ自身の心内に内面化された伝統的なエートス（儒教的な倫理感覚や仏教的な心情）が横たわっていることにも気づかされた。それとともに、そうした東洋的・伝統的なエートスと西洋的・近代的な学問や思想（社会科学的知识や社会主義思想）が、河上自身の内面においてどのような形で結びつけられてきたのか、その結びつけ方自体のなかに再検討を要する問題がひそんでいるのではないかと、といったような点に興味をそそられるようになった。

一般にアジアにおける社会主義の問題を考察しようとする場合、アジアにおけるさまざまな伝統的なエートスと社会主義の思想や理論の接合のあり方を検討し、そのプラスとマイナスを究明するという問題は、避けて通ることのできない重要な問題であり、しかもまだ必ずしも十分究明されているとはいえない問題であろう。私はかつて河上隆についての小さな評伝（『河上隆』東大出版会、一九五九年）を書いたことがあるが、それは河上という一つの特殊な事例についてこの問題を検討してみることによつて、こうした思想的・精神的な問題を究明していくための一つの手がかりを得たいという気持からであった。

河上という人は「求道者」という風格をもった社会科学者で

あったと言われている。そして、かれのそうした「求道の精神」は、必ずしもかれ自身によつてはつきりと自覚されていないにせよ、明らかに東洋的・伝統的なエートス、儒教的・仏教的なエートスに根ざしたものとよびてよいであろう。多くの人がとが指摘しているように、この河上の内部にひそむ東洋的・伝統的なエートスは、マルクス主義的な社会理論、とくに唯物史観を正確に理解し、受容するに当って、大きな障害物としてはたらいだ。河上が早くから社会主義、マルクス主義に対してかなりの理解と共感を示しながら、なかなかマルクス主義者になりえなかった、あるいはなろうとしなかったのはそのためである。しかし、それは社会主義にとつてマイナスの作用しかおぼろさなかつたわけではない。たとえば河上はマルクス主義者になつてから、ファシズムの弾圧に対して、少くとも自己の思想的節操を守るといふ点では、きわめて強靱な抵抗力を発揮しているが、その場合にこの東洋的・伝統的なエートスは、明らかにかれのそうした抵抗を内側から支える精神的エネルギーを提供する役割をはたしているのである。

私はこのような点に興味をひかれ、先にあげた書物では、主としてこうした問題を中心に、河上の精神構造の特質とその功罪の究明を試みてみた。しかし、その後この書物についてはいろいろな批判が出てきているので、ここではそうした批判に対して、あるいはそれらを手がかりとして、現在どのようなように考えているかということ、いくらかお話ししてみたいと思ふ。

批判を受けた問題点の一つは、河上の理論的・ロゴスの活動の根底にある論理的・宗教的な感覚、エートスをどのような性格と構造をもつたものとしてとらえるべきか、という点である。たとえば、住谷一彦氏は『河上隆の思想』（未来社、一九七六年）において、河上が『獄中日記』のなかで「私は、バイブルによつて初めて心の眼を開かれたと言つてもよい」と語っていることを重視し、河上の「求道の精神」の根底にあるエートスは、たんに東洋的・伝統的な性格のものではなく、むしろ西洋的・キリスト教的な性格をもつものであることを指摘し、強調しておられる。実は私も先にあげた書物のなかで、バイブルとの出会いを通しての西洋的・キリスト教的なエートスとの接触・接合がそれまでの河上の精神構造の内面的な組み変えをもたらしていること、したがって河上の「求道」の根底にあるエートスがたんに東洋的・伝統的な性格のものではなく、その内部に東洋的・伝統的なものと西洋的・近代的なものとの「緊張的対立」を含むものであることについては、いちおう注目し、指摘している。したがって、住谷氏の主張そのものには別に異存はない。しかし、河上の根底にあるエートスは、たんに西洋的・近代的なものに還元しうるものでもなく、東洋的・伝統的なものとの複合という性格をもつものであると思う。

このような観点からみて、キリスト教思想との接触が伝統的な精神構造にどのような影響をおよぼし、そのことが社会主義思想の受容や成長に対してどのような役割をはたしたかということ、たんに河上個人の思想的発展のあり方に関する問題と

してだけではなく、全体としての近代日本の思想史、精神史のとらえ方に関する問題としても、今後もっと深く追求されるべき問題といえよう。これは私にとっても今後の研究課題の一つであるが、一般的にいって、伝統的・儒教的なエートスは、

「経国済民」を重んずる「志士仁人」のナショナルリズムという方向をとることによって、一方では社会科学や社会主義に結びついていく側面をもつが、同時に他方では国家至上主義や立身出世主義といった思想に結びついていくような傾向をも含んでいる。ところが河上の場合には、明らかに国家主義や立身出世主義への批判や抵抗への方向をとるにいたっている。その由来をたずねてゆくと、このバイブルとの出会いを媒介とした従来の儒教的・志士的な精神構造の内面的な組み変えのあり方という問題に突き当たってくるように思われるのである。

河上にとって、バイブルとの出会いは、従来の自己の生き方における理想と現実のギャップを痛切に自覚させる契機となった。つまり、志士的・非利己的な人間として生きようとする理想と、現実の自己の立身出世主義的・利己的なあり方との分裂の自覚である。こうした分裂をどう統一していくかということが、それ以後のかれの「求道」の課題となる。そうした河上にとって、社会主義というものは、まず第一に「非利己の人間の共同社会」という意味での理想社会の実現をめざす思想や運動であった。先にふれた明治三八年の『社会主義評論』のなかで、かれは社会主義社会をそのような理想社会としてとらえ、これにきわめて情熱的な讃辭を呈している。ただ、そうした理想社

会を実現するためには、「社会組織の改造」よりも、むしろ「人心の改造」につとめるべきだと考えて、急速に宗教的精神主義の方向に傾斜し、「無我愛」の運動に飛び込んでいくことになる。

つまり、この段階では、現実の社会と人間のあり方に対する科学的な研究、社会主義社会という理想社会へのあこがれ、非利己的人間としての自己の確立をめざす求道的な精神などは、河上の内部でなおバラバラな、きわめて不安定な状態にある。つまり、現実と理想、物と心、存在と意識の関係についての考え方がまだ確立されていないのである。これがいちおうの安定に到達するのは、明治末期から大正の初期にかけてであって、大正五年に発表された有名な『貧乏物語』は、河上の思想的な発展過程から見ると、そうした相対的安定期の所産といえよう。しかし、そこでのかれの考え方は、新カント派的・二元論的な考え方が手がかりとするもので、まだ不十分なものであった。そこで、かれはさらに石原純の科学論などを手がかりとして、存在と意識、土台と上部構造の関係を「相関関係」としてとらえる見解を打ち出す。しかし、福本和夫氏などから、これは唯物史観の経験批判論（マッハ主義）の解釈であるとして、その非弁証法的な性格を批判され、またははじめから考えなおさざるをえなくなるのである。

要するに、近代日本に生きる一人のインテリゲンチヤとしての河上にとっては、どのようにして自己内部の利己心を克服して、純粹に非利己的な人間として生きていけるか、という問題

が最初から最後まで重要な問題であって、社会主義思想や社会科学の知識も、そうした関心との連関において受容され、追求されたのである。したがって、社会科学としてのマルクス主義理論を研究する場合にも、そうした人間の内面的意識の問題が科学の地平でどのように、またどこまで把握しうるか、という問題がかれにとって終始重大な関心事であった。しかし、この問題は、たんに河上個人にとっての関心事であっただけではなく、世界思想的にみても、実は河上と同時代の社会科学者や哲学者たちにとっての共通の関心事でもあったわけである。つまり、ヘーゲルが精神現象学というような形で展開した人間精神の歴史を経験科学の地平でどのように再把握していくべきか、またそれによって人間の内面的・宗教的な意識までとらえきれぬだろうか、というような問題が時代の思想的・学問的課題として課せられていた。このことは、たとえばルカーチ、ウェーバー、マンハイムといった人びとの取り組んだテーマを考えてみれば、明らかであろう。これは今日でもまだ十分に解明されているとはいえない問題である。

それでは河上はこのような時代の思想的・学問的な課題に対して、どのように取り組むか、どのような成果を収めたか。またそのことが社会主義、マルクス主義の理論的な把握と追求において、どのようなプラスとマイナスをもたらしているか。この点の究明がきわめて不十分ではないか、というのが先にあげた私の書物に対するもう一つの批判であって、本日の質問者である山之内靖氏（『社会科学の方法と人間学』岩波書店、一九

七三年）によって提起されているものである。岩崎允胤氏などからの批判もこの点に関連している。このような点に気づいていなかったわけではないが、準備や紙数の不足ということもあって、私は前著ではこうした点についての考察を意識的に簡略化せざるをえなかった。したがって、この点の究明が不十分であるという批判は認めるにやぶさかではない。今後の課題と考えている。

つまり、河上の思想的発展の過程についていうと、「科学的真理」と「宗教的真理」の区別と連関という形でかれの問題を考える前に、いわゆる「科学的真理」の地平において人間の内面的意識の問題、あるいは意識と存在の関係の問題はどうとらえるべきものかという問題があり、榎田民蔵や福本和夫らの批判を受けた後に、唯物史観の理論的再把握という形で、あらためてこの問題に取り組んでいる。大正の末から昭和の初めに書かれた諸論文、なかでもマルクスのいう「社会的意識形態」に関するもの、「唯物史観に関する自己清算」と題された長篇のもの、そうした苦闘の足跡を示すものである。いずれもマルクス主義の立場から意識の問題をどう理解すべきかという問題を主要なテーマとしている。

このうちの「社会的意識形態」論のなかで、河上は、従来の唯物史観解釈の通説に反対して、意識形態のあるもの（経済的意識形態）は経済的土台構造のなかに「織り込まれている」と解釈されるべきであり、したがって土台の研究は同時にある種の意識形態の研究とならざるをえないことを主張した。福本はこれ

を非弁証法的・経験批判論的な解釈として批判したが、福本自身の見解は、ルカーチの『歴史と階級意識』からの影響の強いものであった。そこで、河上は、「自己清算」と題する論文のなかで、ある面では福本の批判を受け入れながら、三木清やフオイエルバッハ（かなり原著を精読している）の見解を手がかりとしながら、自説を再構築し、それを通して福本への反批判を試みている。その結果、山之内氏なども指摘しておられるように、福本説の欠陥（とくにルカーチ的階級意識論と『資本論』解釈との間の不整合）を鋭く衝くとともに、経済構造と意識形態、階級意識と学問的認識などの関係のとらえ方について、多くの示唆に富む独特の見解を提起するにいたっている。

河上個人の思想的発展に即していえば、近代日本における一人のインテリゲンチアとして自己自身の生き方をさぐることから出発し、それとの関連で個人の内面的意識の問題を重視してきた河上は、ここでようやくこうした問題をマルクス主義的な社会科学・歴史科学の地平で考察しうるための、一つの理論的な通路ないし拠点を発見しえたのだ、といつてよいであろう。この問題は、先にもふれたように、例えばマルクス主義の立場からの宗教社会学とか、内面的な精神活動を含めた全体的な思想史学とかがはたして可能であるか、可能であるとすればいかなる形においてか、といったような現代の学問史的問題点にもつながる性質のものである。そして、ここでは立ち入れないが、河上の思想とその成果のなかには、再評価さるべき多くのものが含まれていることもたしかである。

むろん、この問題に関する河上の見解は、それ自体としてはまだ荒けずりな、多くの弱点や欠陥を含むものであり、それがかれの実践のあり方や後の真理観にマイナスの作用をおよぼしていることも否定しがたい。しかし、そうした功罪の再検討を通して、河上の追求しようとした問題の意味をより深くとらえなおし、さらにそれを追求していくことは、われわれ後代のものに課せられた責務といえるのではなからうか。

城塚 では次に丸山昇さんに魯迅を中心に中国の場合について報告して頂きます。

魯 迅

丸 山 昇

私は文学とも思想ともつかない中途半端なあたりをやっている。果して社会思想史学会というような所でお話しするのにふさわしいかどうか心もとないのだが、その点は予じめ御御弁願って話を進めることにする。今日のテーマに沿っていうと社会主義者としての魯迅、あるいは魯迅における社会主義といったことが私が扱うべき問題になるのだろうが、御承知のように魯迅という人物はそのような形では大変論じにくい思想家である。この点は既に竹内好氏が、一九四六年に「思想家としての魯迅」という文章の中で「魯迅はいわゆる思想家ではない。魯迅

の思想を客体として取り出すことは難しい」と言っておられるとおりである。従って、魯迅を考えるとすれば、そのような型、客体として非常に取り出しにくい思想家があれだけの重みを持ちえたのは、又現在持っているのはなぜなのか、又魯迅がそのような重みを持たざるを得なかった中国近代とは何であったのか、という問題をせざるを得ない。ただ私としては、それを論ずる前に一応魯迅の思想、竹内氏が客体として取り出すことは難しいと言ったのはまさにそのとおりなのだが、その思想を、単純化を恐れずに、あえて多少整理して取り出して見たい。その上で、その魯迅の思想、魯迅のような型の思想家が中国の近代に持った意味について少し考えてみたいと思ふ。

御承知のように魯迅の思想は、普通一九二〇年代の末期から三〇年代の初頭を境として、前期と後期に分けられる。そして、その思想は、簡単にいえば進化論から階級論へ転じたのだと言われている。これは瞿秋白がそのように定式化して以来、一応の定式とされている。竹内氏はその点を認めながら、尚かつその中で変らなかつた魯迅が問題であるという定式そのものを否定しては、少くとも進化論から階級論へという定式そのものを否定しては、いかなかった。このように進化論から階級論へという言葉は今日に至るまで中国でも日本でも定式として生きているのだが、その内容は必ずしも明らかになっていない。したがって私なりに、まずいくつかのポイントに分けて考えて見たい。

まず魯迅における進化論とはどのようなものであったかとい

う問題である。これも単純化を恐れずに、あえて言うると、第一の側面はいわば社会進化論を弱者の立場に立って逆転させた独特の進化論とでも言うべきものであったということである。魯迅が進化論に触れたのは、南京の鉱務鉄路学堂にいた時に嚴復の『天演論』によってであるのは、既に御承知の通りだが、そこで魯迅は、進化論の説く適者生存、優勝劣敗の法則を、清末における漢民族の状況を説明し、未来を下するものとして受け取られたということが一つ言える。つまり、漢民族は歴史上の弱者として、敗者として滅亡していくのではないかという恐れが民族的危機感と結びついて、あるいは民族的危機感の基になって、広く青年に受け入れられたのだ。しかし、日本留学中に「文学運動」を始めるようになってから書いた様々の文章に現われている魯迅の思想について見ると、彼の場合進化論は単に中国の漢民族の前途を下するものとして、民族的危機を説明するものとして受け取られただけでなく、そのような弱者の立場に置かれた漢民族の一員として、社会進化論を逆転させてとらえているところが特色だったといえる。彼は西洋列強は「殺戮、攻奪を好み、国威を天下に広げんとするもの」(『破惡声論』)であり、それは人間に進化する前の性質の現われた「獸性の愛国」であると言っている。そして、これが強国に生まれるものであるのに対して、自分が虐げられていながら、それを自覚しないで自分より悲運にある国々を嘲るようなものは奴隸性であって、獸性よりも更に下なるものであるとしている。つまり当時の漢民族の持つ性格を獸性に虐げられている奴隸性

としてとらえるのである。そして彼はもう一つ、そのような「獸性の愛国」ではなく、自ら弱者の立場に立って、強者に抵抗するものを、人間の進化の極致、あるいは理想像としての境地に達したものとして考える。その代表として「反抗の詩人」とか「精神界の戰士」と言われるような存在を置く。その具体的なイメージにあったのが、ギリシャの独立を援助したバイロンなどである。そして、そのような反抗の詩人、精神界の戰士の叫びが様々な悪徳によって現在ゆがめられているが、本来「朴素の民」の心の奥に潜んでいるはずの生命力に点火して、朴素の民のエネルギーが燃えさかることによって中国が救われ、生まれ変わるというのが、青年時代の魯迅の革命のイメージであったと思われる。以上のような社会進化論を弱者の立場から逆転させたものが、魯迅における進化論の一つの側面である。

もう一つの側面は比較的単純であるが、例えば儒教的尚古主義とでもいうか、昔が良くて段々末世になっていくというような考え方、あるいはそれと結びついた伝統墨守主義に対する批判としての進化論、つまり、人類の進歩への信頼のようなものとして働く進化論であり、これは比較的単純である。この二つの側面が彼の前期の進化論の内容であったと思われる。

ただ、ここで少し補足しておく、そのような、進化論者であったと言われる時期の魯迅においても、いくつかの点を指摘しておかなければならない。第一に、彼の進化論は「革命」を排除するものではない、進化をなだらかな進化としてのみとらえていたのではないということである。これは辛亥革命への彼

のかかわり方、あるいは一九二〇年代にはいつてからの国民革命、北伐とかかわり方からも明らかである。彼の師匠章炳麟の言葉に、自分のいう革命とはイギリス、フランスの革命よりは、むしろギリシャ、イタリーの中興に近いという意味の言葉があり（『獄中新聞記者に答うるの書』）、魯迅のそれも章炳麟にかなり近いと言えるであろう。ギリシャ、イタリーの中興、あるいは独立戦争に近い形の革命＝民族的中興、それが先に述べたような形で実現する、というのが、彼の革命のイメージだったわけである。そのような意味での革命を含んだものであったということ、これが確認しておくべきことの第一である。

第二に、前期と言われる時期においても階級という観念は、彼の中に存在していたということである。これもいちいち例証は省くが、例えば士大夫的偽善、非人間性に対して朴素民という言葉で呼ぶ民衆の持つ優位性への信頼、あるいはそれへの共感、青年時代の魯迅には著しい。民衆と士大夫が感性においても知性においても様々の面で異質であるという認識、そして特に民衆の知性、感性への共感、前期からかなり明確に現われている。言い換えれば、文化の階級性の認識はかなり早い時期から魯迅の中にあつたことが指摘される。それが漠然とした感覚的なものであつたことは事実であるし、また青年期に見られる俗衆への軽蔑、嫌悪と朴素の民への信頼との関係は、必ずしも整理されていないが、とにかく右のような意味での「階級」認識が比較的早い時期からあつたことは指摘されると思う。第三に社会主義の問題である。社会主義像は魯迅の場合にやはり口

シア革命によってもたらされたということは大筋で言えるであろう。ただその場合、李大釗が、一〇月革命は二〇世紀の曙光であると誉めたたえたのに反して、魯迅はほぼ同じ頃に「曙光は頭上にあるが、頭をもたげなければそれは見えない」というようなことを言っているように、その社会主義像の持つ意味は、當時いち早くマルクス主義を受け入れて中国共産党の創立へと向っていった何人かの思想家と比べてかなり違っているが、ロシア革命を通じて社会主義像を得て、それが漠然とした形にせよ、一つの関心の対象として魯迅の中に存在していたということは、ほぼ言えるのではないかと思う。以上が進化論者であったと言われる時期の魯迅の思想を、やや図式的になることを恐れず取り出したものである。

このように見てくると、進化論から階級論への魯迅の変化、転換といわれるものは、竹内好氏が「魯迅は世界観としての進化論から、世界観としての階級論、マルクス主義へ移行したのではない」という意味の言葉でいわれたとおりで、それを私流に言い変えるとする、彼の進化論から階級論への転換は、彼のそのような革命像、階級観のいわば構造の変化としてとらえられるのではないかと思う。その変化の味がどのようなものであったかを示すものとされる有名な言葉が二七年から三二年にかけて三つ程ある。一つは二七年に書いた「有恒先生に答える」という文章である。四・一二クーデター、つまり一九二七年の四月に蔣介石が起した反共クーデターを彼は広東で体験するが、その体験を通じて、「かつての自分の思想が破綻し

た」といっている。自分はいままで、とにかく保守的な老人が順々に死んで行けば青年が残るから、それだけ世の中が進歩すると考えていたが、それはあやまりであることを知った。むしろ、青年を殺すのは同じ青年であることを知ったと書いている。それから、三二年に書いた文章（「三閑集自序」）では、二八年、二九年に行なわれた創造社、太陽社など若いマルクス主義文学者達からの攻撃に答えた論争の中で、否応なしにマルクス主義の文献を読まされたことによって、私は進化論だけを信じていた傾向から脱することができたので、この点については、彼らにお礼を言わなければならないと言っている。それから同じ年に自分は従来から自分の属する階級を憎み、その滅亡に対しては何の愛惜も抱かなかったが、今いろいろな経験を通じて新興の無産者階級にこそ未来があることを悟るようになったという言葉を述べている（「一心集自序」）。これらは魯迅の転換を示す言葉の代表として、しばしば引かれるが、私としては革命文学をめぐる創造社、太陽社との論争の中でマルクス主義文献に触れたということよりも、今少し触れた一九二七年の四・一二クーデターの体験の方が、魯迅にとって大きな意味を持ったと考える。この時の体験は、自分の教え子の中から多数の逮捕者死者が出る、その後も毎日のように右派の労働組合や学生が赤狩りをやって左派の労働者、学生を捕えていくといったもので、それを目の当りに見たこと、老人対青年、あるいは旧対新の対立を越えた、より強力な階級闘争の法則が貫徹するのを目の当りに見たことが、恐らく彼に決定的な体験となったに違い

ない。そして、それを契機として、彼の中に生まれ始めていた変化の上に、そのような変化を理論的に説明し整理するものとしてマルクス主義が働いたという方が彼の内面の真実に近いと思われる。従って、マルクス主義の受け入れと言っても、それを直ちにトータルに受け入れることにはならないし、またマルクス主義の担い手である中国共産党の支持という形には働いていない。むしろ彼が実際に中国共産党を支持するようになるのは、後で述べるような彼の思想的態度ともあいまって、現実に中国共産党が中国を変える仕事をし始めていることが彼の目に映り出してきたことよって、あるいはそのような仕事の中で具体的な仕事を積み重ねている個々の黨員への人間的信頼を媒介としてだっただけがいろいろであらう。

以上、魯迅の思想をできるだけ客観化して、その outline を描いてみようとしたものであるが、ただ、魯迅の思想を考える時、そのような形で取り出したものの他にあるいはそのような客観的存在として取り出しにくいもの、又は、彼の思想にないものは何であったかという角度から考えてみる必要があると思う。たとえば彼のそのような思想の中には変革への期待、熱情衝動は非常に強くあるが、変革した後の到達点についてのイメージがないということがよく指摘される。これは問題としては、マルクスやヘーゲルに特にユートピア的志向があったとしばしば言われるが、そのようなものとの関連で魯迅にそのようなものがなかったことによると考えられるのか、そのような傾向を中国の思想の伝統と関連して考えることはどの程度可能かとい

ったことにもつながるかも知れない。しかし、これは現在私も自信のある考えを持ってないし、又、中国の伝統思想についても十分な素養を持たないので、この点についてはここではおかせていただく。むしろ、私が現在気になっているのは、そのような未来像がないということにもかかわるが、思想というものの彼のとらえ方において、現実と具体的かかわりを持った思想、あるいは現実との接点を持った思想とそうでない思想というものについての彼の考え方に独特のものがあるということである。言い換えると、彼はある思想を考える場合に、それが全体としてどのような体系を持っているのか、あるいは未来像としてどのようなものを掲げているかということよりも、むしろそれが差し当りどのような行為を生むか、どのような行為と結びつかかということ、及び、その行為が持つ具体的な効果によって判断するという傾向が一貫して彼の中にあるということが指摘される。しかも、それは、単に、ある思想を、それが生み出す具体的な行為によって判断するというだけでなく、体系的な思想、あるいは遠大な目標を持った思想であればある程、差し当りの具体的な行為を怠り、あるいはそれを避ける役割を果しがちであるという。不信、批判が常に働いていくということが、彼の思想の一つの特色ではないかと思う。例えば、国民党の四・一二クーデターの時のいわばイデオログとして活躍していた呉稚暉という人物がいるが、この呉はかつて中国におけるアナキズム運動のリーダーの一人として、アナキズムの紹介、提唱をさかんに行った人物だった。魯迅はそのことをふまえて、思想

というものは、実際とかかわらない間はどのような立派な事を言っても無事安全であるが、一度現実を変えようとするとなちまちと圧迫に会うものだ、呉稚暉があのような主義を持っていたが現在非常に羽振りをきかせていられるのは、呉稚暉先生の理想は数百年先に始めて実現する理想であるのに対して、中国共産党の理想は二〇年先に実現しようとする理想であるからだというようなことを言っている。自分が緋入れ一枚しか持っていない時、目の前に凍死しそうな人がいる。その人を救うには自分の緋入れを脱いで与えねばならない、さもなければ菩提樹の下で全人類を濟度する方法を冥想しなければならぬのだとしたら、自分は後者を選ぶ、なぜなら、その方が容易だから、ともいう。また、自分の肉を裂いて鷹を養い、自分の身を投じて虎を飼うのは小乗でむしろ空々濶々と説教をするのが大乘であるということになっていてそれが發達してきた機微はその辺にあるというような事も言っている。いわば思想としての「深遠さ」が、現実の具体的な行為をむしろ避ける役割を果しがちであることへの批判、ある意味では自戒が、魯迅の場合には非常に強く働いている。これは一面から見ると彼のパーソナリティと見るべきでもあろうが、しかし、あらゆる思想は何らかの意味でパーソナリティと結びつくものであるし、パーソナリティを通じて作用するものであるとすれば、これはやはり魯迅の思想のあり方として注目してよいと思われる。魯迅がその生涯において様々の形で行動を選択する必要に迫られた時に、その選択に作用する一つの原理としてしばしば働いているという点

ではこれを彼の思想方法とでも言うべきものとしてとらえる事はできないことではない。それでは、それは何に基づいて、形成されどのような意味を持つのかという問題であるが、これは言うまでもなく辛亥革命の挫折を始めたという経験が彼に与えたものであり、いわゆる寂寥、絶望と言われる時期を通じて彼の内部に形成され、蓄積されてきたものであろう。しかし、これを魯迅論を離れて、もう少し客観化、一般化して言うと、先程からいろいろ指摘されている後進国における思想の役割の問題として考えることができるように思う。とくに中国の場合、それは後進国であると同時に一方で三千年の歴史を持った大帝國だったということだけを見ても、それが複雑な側面を持っている社会であることが指摘されよう。そういう社会を全体として正確にとらえる思想が生み出されることの困難さ、それが、魯迅のような思想方法を生んだと同時に、このような思想方法はいくらした社会を全体として正確にとらえる思想の誕生の媒介として機能したということが言えるように思われる。非常に舌足らずな言い方であるが、もう少し違った角度から言うと、被圧迫階級解放の思想とでも言うべきものが、被圧迫階級以外の者によって創始されるのは、先進国においても当然の事であるが、その主張が被圧迫階級の中に広がり、彼らによってとらえられるとともにその思想が彼ら自身の発想、思考方法に従ってもう一度組み換えられることなしには、現実を力を持たないし、又、それが被圧迫階級以外の者によって生み出され論理化されたということの持つ性格をなかなか脱し切れず、そこから生まれる

現実とのギャップはむしろ拡大される傾向を持つということ、その後の中国近代の、あるいは近代から現代へかけての歴史を見て、ほぼ言えることであると思う。その思想が被圧迫階級以外の者に生み出されることによって生ずる現実とのギャップは、先進国におけるよりもむしろ後進国における方がより大きく、そこからそのような思想が被圧迫階級自身の思想に組み換えられる、あるいは再生されるという課題の持つ困難さが、後進国における社会主義思想のいわば共通の運命としてあるように思われる。そのような課題の中で考えると、魯迅のような形の思想のとらえ方、すなわち、思想をその体系なり、未来像なりにおいてとらえるのではなく、その思想が現実にとどのよう具体的な行為して現われるのか、あるいはどのような行為と結びつくのかということを常に問題にして行くという方はそのような思想の組み換え、再生のための強力な媒介として作用する。そのような課題をもっともまともに担った思想家ということで魯迅を位置づけることはできないだろうかと考えている。

コメントと討論

城塚 それではまず最初に荒川幾男さんの北一輝の場合を中心にした報告に対するコメントを東京大学の馬場修一さんにお願います。

馬場 本格的なコメントというよりも、荒川さんが非常に短い時間の中でお話しになったので、このような点はぜひお聞かせいただきたいたいという私の希望を述べさせていただきます。第

一に、北一輝論として非常に新鮮に感じたのは、荒川さんが、疎外知識官僚を社会的基盤とした後進国型の社会主義と北一輝の思想を規定した点であります。非常に貴重なバーソナリティを持っていた北一輝が一面では未来学的な構想力を持っていることを「日本改造法案大綱」等は明確に示しているし、また社会的機能という点から見ても、後の超国家主義的な陰謀、特に青年将校等の決起のバイブルとして、北一輝の著作は機能しました。北一輝自身の意図とは必ずしも一致しないものがあったかもしれないが、社会的機能としては確かにそのようなものがあつた。したがって、荒川さんが思想というものを社会的基盤および社会的機能という形で知識社会学的観点から思想史を把握するという視点で、北一輝を疎外知識官僚を社会的基盤とした社会主義と規定したのは、私にとっても一つの非常に示唆の多い考えであると思います。現代においても、例えば知識官僚をテクノクラシーという言い方をすれば、テクノクラシーと社会の問題、あるいは社会主義とテクノクラシーの問題、一般的に社会主義と知識人の問題は、ますます重要な問題、多くの論点を含んだまだ未解決の問題として残されているので、そのような点を考える上でも、このような指摘は重要であると思います。そこで次の点についてうかがいたいと思います。ここであなたに官僚制、ないしは官僚というように使わずに、特別に知識官僚という言葉が使われたのは、多分、現在ビュロクラシーに対してテクノクラシーという言葉がよく使われるが、そのようなニュアンスを含めているのだらうと、私の勝手な推測で

すが、考えます。そうすると、日本の社会において、知識官僚層が明治三〇年代に出現した、もしくは確立したとおっしゃった内容が私にはあまりよくわかりません。知識官僚という言葉について、荒川さんと私のイメージの違いかもしれません、その辺をもう少し展開していただけたらと思います。私自身は、報告の中でおっしゃったプロイセンの官僚制は、テクノクラシイ的官僚制というよりも、むしろウェーバーが分析した官僚制のもっともドイツ的な発展を示したものと思うので、日本においてそれに類似した体制が明治三〇年代にしだいに確立されていったということであるならば、私もその通りであると思うが、そうではなくて、新しいタイプの官僚層として知識官僚層が生まれてきたというのであるなら、荒川氏を隣においてこう言うのは僭越であります、むしろ一九三〇年代と考えるべきであろうと思います。したがって、新しいタイプの官僚層としての知識官僚層を基盤にした、運動なり、思想なりということであれば、一九三〇年代にこそむしろ主要な論点があると思います。これは、先程述べた知識官僚層という言葉で荒川氏が何を意味しておられるかを伺えば、はつきりする問題であります。第二に、後進国型の社会主義の問題であります、これも、おっしゃる通りであると思うし、レジュメに「社会主義思想における日本、西洋、アジア」とタイトルをつけておられる意図とも関連していると思いますが、後進国型の社会主義を把えるさいに、西洋と日本、西洋とアジアあるいは西洋と東洋というような対比が考えられるというのは御指摘の通りであると思います。そ

の点では私は御報告の趣旨に全く賛成であるが、ただし、その場合に後進国型と言ってもどのような後進国型かということが問題になります。私が繰り返すまでもなく、例えば西洋と東洋、持てる国と持たざる国、あるいは物質的な西洋文明と精神的な東洋文化というような対比が、戦前しきりに行なわれて、日本とアジアは一体であり、それが一体となって西洋列強に対抗していく、その支配を打ち破っていくという、かなり一般化された図式がありました。確かに北一輝を始めとして超国家主義、国家社会主義を唱えた一群の人たちは、西洋と東洋、西洋と日本という対比をしましたが、その場合、西洋ということでは何が考えられていたかと言うと、これはよく言われることでありますが、西洋を批判し、そして東洋と一体となろうという動きの根源には、西洋化され近代化された日本に対する批判がありました。日本は国家権力の手によって資本主義化した、そして資本主義化した結果として現われた現実そのものが、当時の超国家主義者たちにとっては西洋であった。したがって、彼らにとって、日本の現実はまだに西洋そのものとして、否定するべきものであった。都市と農村の対比において、都市が西洋的なものであり、農村は東洋的なものであるというところから、都市化した日本を批判して農本主義が非常に大きな影響力を持ったということとも関連しています。したがって、その場合、否定すべき対象としての西洋、日本があつて、それに対置されて西洋列強に苦しめられている東洋という図式があります。北一輝がなぜ中国革命に参加したか、なぜ多くのそのような人々が中国

アジアに憧れたかという動機づけの一端がそこにあったのではないかと私は考えています。この点は荒川氏も御承知の通りであるが、そこから次の問題として出てくるのは日本とアジア、日本と中国の関係であります。この関係は、二〇世紀に入ってから思想を考えていった場合、具体的な政治とか社会の変化と結びついているが、資本主義と社会主義、ファシズムと民主主義という対抗軸でもとらえられるが、やはり大きなものは、抑圧国と被抑圧国、あるいは帝国主義と民族解放闘争、あるいは帝国主義と民族主義という対抗軸であります。その時に、西洋と東洋という形で対比した北一輝を始めとする超国家主義者たちが、どのような帝国主義認識を持ち、あるいは民族に対する認識を持ち、民衆というものに対する認識を持っていたかという点、そこに非常に大きな欠落があった。つまり、日本は西洋からは抑圧されているが、アジアに対しては抑圧しているという抑圧と被抑圧の二重構造のようなものに関する認識が、北一輝を始めとする超国家主義者たちに全く欠落している。したがって、彼らのなかでは、帝国主義と民族主義や民衆意識のようなものがストリートに結びついてしまう。西洋型の帝国主義には反対するが、そして、明治までの日本の帝国主義には反対するが、国家改造によってアジアを解放し、最終的には革命的世界帝国をつくるというかたちで、国家主義が拡大していく。国内的には国家の一分子として国民をとらえることになる。要するに、中国の革命に期待すると言っても、あるいは西洋に反対すると言っても、その時の西洋についての認識、アジアや中

国についての認識が、非常に一面的で、日本の現状に対する反発をバネとした、きわめて情緒的な認識でしかなかったということがあると思う。第三の問題は、社会主義というイメージであります。北一輝の社会主義論ないしは国体論については荒川さんより簡潔なまとまった御紹介をしていただいたので繰り返しません。北一輝の思想は一体社会主義であろうかということをやはり考えてみる必要があると思います。つまり、今の時点でアジアの社会主義者たちということの問題にしてシンポジウムを開く場合に、これは社会主義であるとかこれは社会主義ではないとかレッテルを貼るということではなく、社会主義とは何であるかを真剣に考えてみる必要があると思う。北一輝が自分で社会主義だと言っているからいいではないかという考え方も成り立ちますが、私自身、社会主義の一番のポイントは何かを定義しろと言われたら困るのですが、戦前の日本の思想の特徴として、戦後もそうかもしれません。国家と社会の論理、国家と個人の論理が、決定的に弱かったという指摘がされています。北一輝においても、一番特徴的なのは、国家と社会という区別が全くないことだと思えます。国家が絶対的主権者として現われてきます。天皇制は確かに否定されて、再解釈されているが、それに代って現われてくるのが国家であります。そして、先ほど御報告の中で指摘された通りに、北一輝によれば、国家に主権があるから社会主義で、国民に政権があるから民主主義であるということになる。これを合わせて社会民主主義ということになりますが、少くとも社会と呼ばれるものが国家か

ら自立性がないところに、どのような意味においても社会主義というものがありうるだろうか、という疑問が私には残ります。私自身にとって北一輝はトータルに見ると非常に興味あるパーソナリティであるし、いつか本格的に北一輝と格闘してみたいという気持をもってはいますが、まだ十分に組みこんでいないので、今述べた点がまだわかっています。そのように見てみると、先程、荒川さんが御報告の中で北一輝の社会主義の原点、出発点はフランス革命と貧民であるとおっしゃったが、その場合の北一輝のフランス革命の解釈についても私は疑問をもたざるをえません。私のそのような疑問について荒川さんから御教示願いたいと思います。

城塚 それでは荒川さんからごく簡単にお願います。

荒川 知識階級、知識官僚というあいまいな言葉使いをして申し訳なかつたのですが、後進国における近代化という問題を考える場合に、これを階級的な観点からとらえようとする、いろいろな無理が出てくるという感じが前からしていました。実はフリッツ・リンジャーという人が書いたものから大きな示唆を得たのですが、後進国の場合は、いわゆるブルジョア革命が成功し、階級的ブルジョアジーが自らを普遍的階級と考えて政治的主導権を握るといふかたちではなくして、何らかのかたちでの外庄のただなかで近代化を上から遂行することになる。その場合の担い手が何であるかという点、ヨーロッパの後進国であるドイツについてリンジャーが分析しているところによると、ブルジョアジーが十分に発展していない、他方また、旧来の土

地所有者、土地貴族の力がだんだん衰えていく、その間隙に、出身の階級の如何を問わず教育を資本として社会的統治層を形成した階層が登場した。この統治層が形成されるさい、教育を受けることによって得た資格で特権を獲得する道となつたのは官僚制である。官僚制は、ウェーバーの分析等々をまつまでもなく、一定の資格能力によって運営されるポジションを持つているが、この場合、官僚制を狭く行政官僚制だけに限定して考えるよりも、むしろ、それが一つの象徴であつて、官僚制という機構に一定の資格能力によって位置を占める者や専門職である医師や法律家、あるいは教師等々、そのようなものを全部含めて考えることができます。これは中国の士大夫という階級とある意味では似た所があるということで、知識を資本にして社会的な主導権を得るような階層を、知識官僚という言葉で呼んでみるということがあります。私もそのような意味での知識官僚を考えてみると、日本の近代化の場合も、いわゆるブルジョアジーが主導権を握るのではなく、封建下層武士を中心にして、近代的な官僚的役割を果しながら、天皇を一つのカリスマ的象徴としてかつぎ、近代化を遂行するといふかたちで明治維新の改革が行なわれた。そして比較的早く日本でも高等教育制度が整備され、人々は出身の階層如何にかかわらずそれを通過することによって官界に、特に明治三〇年代、日露戦争以降は経済界にも大きなウエイトを占めた。日本の大学の場合でも、帝国大学や高等教育機関を経た者が中核となつて発展していった。もちろん資本主義がだんだん発展して行くとブルジョアジーの

力が強くなってくるので、それが官僚の主権と競争するようになった。当然、それはデモクラシー、政党政治という要求になった。明治期に限ってみると、大体明治三〇年代以降、新しく高等教育機関を出たものがだんだん力を持つようになってくる。日露戦争をとってみても、例えば連合艦隊の参謀以下は、ほとんど明治以降、兵学校を出た士官によって占められている。もちろん長州閥、薩摩閥が長く陸軍海軍を支配していて、第一次大戦以降、有名な話であるが長州閥を追い出し、新しい国軍を建設するという動きが陸軍内部にも起ってきた。明治三〇年代の末になってくると、このように知識を得ることによって、たとえ農民の出身であろうと人々が国家の統治層に入り、そして、その層が藩閥官僚をしだいに制圧して新しい近代化の担い手になっていくという動きが見られます。もちろん、藩閥官僚自体も、明治の変革期において彼らが権力を得たのは、直接知識によってではないにしても、彼らの財力、彼らの世襲の権利によってではなく、どこまでも明治国家の官僚制度の確立の過程でそれなりの力を持ったという意味で、知識官僚的な存在であったと見ることができます。乱暴な言い方をすれば、この中に士族層が多かったの言うまでもないが、士族層が幕藩体制の封建制のもとでは知識層であったという意味でも、知識官僚であったと思われまゝ。それから、二つに分かれて、一方は藩閥政府を構成し、他方では自由民権という運動の中で、別の国家をつくる道を主張するようになったと考えられる。この自由民権の流れは、御承知のように、大きく分けると二つに分

かれていった。一方の自由党は征韓論以降、いろいろと弾圧されるが、他方、大隈の改進黨はどちらかと言うと藩閥政府と協調していく。このような経過で、福沢が国権派に晩年は転換するようになると考えられます。当時、大正十年の文章であるが、大山都夫が書いているところによると、自由党系は無知蒙昧で、乱暴な奴が集まっているし、改進黨系は知識もあり比較的紳士的な奴が集まっていて、相互に軽蔑し合っているということです。このパターンは今日なお左翼の中にあるパターンとも言えますが、改進黨系に集まった者は、どちらかと言うと知識官僚層の中で体制派の方であり、自由党系の者はどちらかと言うと知識官僚層の疎外派であると考えられます。もちろん、無知蒙昧で乱暴であると言われる人たちは高等教育を受けたということではないとしても、しかし全体として見ると民衆に対してやはり特権的な政治への関与が可能であったと言える人たちがあります。特徴的なことは、北一輝の場合に端的に現われるが、北一輝もまた、ゆくゆくは高等教育を受けるべくして受けられなかった人物であります。彼の弟は早稲田大学を出てドイツに留学して哲学者として体制内で出世したが、彼もまた胸の病氣にかかったりしなければ、そのような道をとりえた人物であったが、御承知のようにそうした道を進めなかった。しかし、彼は基本的には自由民権の流れを汲む知識官僚的な立場であったと言えると思います。彼の著作を読むと、国家を考える場合にも、国家は天皇と人民の二つの要素の不可分な結合であると基本的に考えられているが、その場合の自由であるべき民衆は、

労働者階級という言葉を使っているが、彼自身の中では決していわゆる労働者階級として実感されていたのでもなく、またみずからがその階級に属するとも思っていないかった。民衆は本来、明治維新において実現されたはずの市民平等のもとで、本当は自由でありえたはずであったが、明治の三〇数年の建設の中で経済貴族が現われて、フランス革命の理想である自由、つまり、民主制、民主国になっただけであつた状態を歪めてしまつた。したがつて、経済貴族を打倒して、民の自由を回復しなければいけないと主張しますが、それは階級という觀念にとらえられたものではなく、市民平等のはずの国民一般のようなもの、つまり民衆という言葉によつて表わされるべきものとしてしかとらえられていません。彼の革命構想を考えても、後の國家改造法案で明らかのように、まず権利をもたない国民の総意を集める。そして天皇の号令を發してクーデターを起し、明治憲法を停止して、彼の考えるような政策を実現する。その中にはもちろん社会主義的と言へる政策も沢山並んでいるのであります。しかしその場合、いかにして国民の総意を集めるのかという点については全く触れていない。したがつて彼の場合には依拠すべき階級を明確にとらえていないし、またとらえるような現実もなかつたといえます。そして彼は絶えず、国民一般、自由の民、労働者階級と言つていますが、それはいわば統治の対象として考えられる抽象的なものであつたと言わなければならぬ。後進国型の社会主義という場合の日本と中国の關係は、日本が民主化して、その民主化した日本のように中国

もしなければならぬという発想であり、中国革命、辛亥革命の中で彼がえた結論は、東洋の國々が独立した自由の國になりうるために何が障害となつてゐるかというところ、それはイギリスの世界制覇の体制であるということであり、日英同盟を廃棄して、中国革命を推進しなければならないが、その場合に袁世凱のような民衆の上に立つ専制君主でもなく、孫文のようなアメリカ式の大統領という社会契約的な個人主義の立場に立つ共和制ではなく、彼の言う國家、つまり人格として実在するような國家に基づく体制を実現すべきだと考えます。その意味で彼が考へる社会主義革命の実現を期待したわけです。そして、それを拡大するための世界革命を世界連邦というかたちで主張し、日本はその主導権をにぎるという構想を示しています。彼が革命というものを考へる場合、日本と中国と朝鮮を一体とした社会主義という構想を持っていたことは確かだと思われまふ。それから、社会主義の問題で、國家と社會の區別がないという質問がありました。例えば、北一輝が、マルクスはユダヤ人であるがゆえに、社會というものを知つて國家というものを知らなかつたと言つて、マルクスの社会主義は國家を無視した社會の社会主義であり、自分のは國家を基礎とするものであり、國家をはつきり確立しない社会主義は社会主義に非ずという議論をしています。その点は一応意識していたと思われまふが、結局、北の場合、國家と社會との區別が曖昧なのは、御質問の通りだと思ひます。

城塚 それでは次に古田光さんの報告に対するコメントを、

東京外国語大学の山之内靖さんにお願ひします。

山之内 私の河上筆への関心の角度は、古田さんとかなり質の違うところがあるので、日頃いろいろ教えていただいたりしているが、すれ違いのようなところがあると思います。一言で言えば古田さんが思想的アプローチと何度もお断りになったように、そこに焦点を合わせておられるのに対して、私はどちらかと言うと社会科学の方法というレベルから河上に興味を持っているという、すれ違いがあるようです。そこで、コメントとか質問が出しにくくて困っているのですが、大きくまとめたいの二つの点について最初に御質問したいと思います。その一つは、マルクス主義における宗教社会学の可能性という問題を一つのテーマとしてお話しただいたと思うので、それが一体マルクスの思想そのものの中で、どのようなものとして存在しているかをお伺いしたいと思います。もう一つは、晩年、あるいは中期に唯物史観に関する考えを進めるさいに、河上がフォイエルバッハに関心を持っていたと御紹介があったのですが、フォイエルバッハが河上の思想の展開の中で、どのような位置を占めていたか、河上はマルクス主義の方法や思想のなかにおけるフォイエルバッハの位置をどのように理解していたのかという点について立ち入ってお話ししていただきたいと思ひます。以上の二点とかかわることとして、一応私なりにマルクスにおける宗教社会学の可能性について、このように考えられないだろうかという一つ未熟な試論をお話ししたい。そして河上のマルクス主義への接近という問題についての私の考えをお話しし

て、古田さんの御意見をうかがうことにしたいと思います。日本における河上研究は、最近になっていわば初期河上といつてもよいような問題関心を深めてきていると思われませんが、これはある意味では片寄った見方になるかもしれない。古田さんの仕事が一九五九年に出版された時、それは河上の全人格、全生涯を対象としたような研究であったのですが、その後、内田義彦さん、杉原四郎さん、そして私もその一部を担当しましたが、そうした人たちの初期河上についての研究が進められてきました。この初期河上というのは、やや強引に対比してみると、『経済哲学草稿』を中心とする初期マルクスという問題と重ってくる面があるのではないかと思われます。初期マルクスについてアプローチする視角も非常に多様であります。一つの視角としてあげるならば、『経哲草稿』について、きわめて現代的なレベルから現代社会における疎外現象の解明という関心にもついで接近するという視点もあります。しかし私はそれは異なり、市民社会認識の成立という点に即して『経哲草稿』をとらえていくという視角をとりたい。その場合、『経哲草稿』は、疎外された労働を中心とする第一草稿と、それ以後の第二、第三草稿との間に、視点の変化があるといえます。それは例えばローゼンベルクは「初期マルクス経済学説の形成」という経済学説史のレベルから、既に経済学ノートの執筆過程でマルクスの古典派経済学に対する認識が変わっていったと述べていますが、しかし経済学的認識の変化ということだけから見ているので、必ずしも十分に『経哲草稿』の第一草稿と第二、第三草稿

の間の変化をとらえることはできないのではないかと思えます。『経哲草稿』の中のアポリア、シレンマといわれている問題とかかわってきますが、私の関心からすると第三草稿の冒頭に出てくる「私の所有と労働」というところで、マルクスはルターが果した宗教改革的認識とアダム・スミスが『国富論』において果した経済学の革新という問題とをつなげながら、私の理解によれば、マルクスは先程の古田さんの御紹介によればエゴイズムによって道徳的に墮落したような、精神の頹落態としての市民社会という市民社会の認識から脱却して、始めて市民社会を、一定の歴史的構成としてとらえるようになる。しかも、その歴史的構成の中に宗教改革を経てつくり出されてくるような新しい倫理の構造をふまえた社会としてとらえた。そのように疎外論がそこで大きく構造転換したのではないかと思われまします。河上の場合をとって考えてみても、古田さんが指摘しましたが、河上は日本に伝来するような儒教の思惟構造と、特に内村鑑三を経由してキリスト教の精神・思惟構造を若い時に知り、大変な衝撃を受けた。そのような宗教の問題を媒介として、しかもそれが一つのバネとなって後の彼の経済学への研究が進められた。特に『資本主義経済学の史的発展』がその一つの頂点になると思うが、これを見ても、資本主義経済学説の理解を、まず個人主義経済学を設定して、個人責任に基づく、つまり個人の生活のあり方、生涯は自分が責任を持つもので、家族とか共同体が世話を見たり、それに帰属する形で処理されていくものではなく、諸個人が自分の生涯なり活動にすべての責任を持

つという、新しい倫理に支えられた主体の形成をふまえ、その展開として資本主義の経済学が出てくるという認識をとっていると思えます。そのような個人主義倫理の形成はロックに始まるとすれば、それがスミスへと発展するのですが、産業革命を経過して、危機に陥る。そこで、ゴードウィンやマルクスを通してラスキに至るといってとらえ方がこでなされていると思われまします。そのような河上の思想の展開過程を考えてみると、初期マルクスはやはりドイツ生え抜きの思想家として出発し、ヘスやエンゲルスの影響を濃厚に受けながら、イギリス市民社会を利己主義によって頹落した、精神の頹落態として見ている。

しかし、マルクスはそこから一度脱却して、『経哲草稿』第三草稿のレベルで、始めて市民社会に内在しながらその可能性をつかんだ上で、その可能性の延長上に市民社会を批判するという論理構造に変わっていったと思うのです。河上の場合もやはり徹底的に西欧の知識構造に内在して、内在していけばいくほど、西欧の科学的真理の底にあるものとしてキリスト教思想に逢着せざるをえなくなりました。そのような意味で、河上が持っている、今日の意味の一番大きな柱は、他にもいろいろの問題があるが、西欧思想を日本というかけ離れた地点でもっとも徹底して追体験した社会科学者である、というところにあると私は考えます。そのような追体験を経過することなく、次から次へと欧米に生まれてきた新しい思想の衣裳を身につけ、前の思想はすでに古くなったと投げ捨てるような思想の革新が行なわれた。あるいはまた、そのような追体験の過程を一切捨象したまま、いきな

り日本にある土俗的な伝統、土着の思想に可能性を見い出そうとする短絡がしばしば見られますが、しかし、そのような短絡によつては結局何回も同じ思想の情況が繰り返されるといふ限界を越えられないように思います。最後に一つ質問を加えるとすれば、何故に宗教という問題を媒介しなければ、また媒介した時に初めて、本格的な形で初期マルクスにせよ、河上にせよ、西洋思想の追体験が可能となり、それを自己の内部で再構築していくことが可能になるのか、という問題を私は考えているのですが、そのような問題の立て方を、どのように御考えてあるかをお話しいただければ幸いです。

城塚 それでは古田さんからお話しく下さい。

古田 簡単にと言われても、皆難しい問題で一口には言えない問題であります。最初にマルクス主義における宗教社会学の可能性についてどのように考えるかという質問があったと思いますが、そのような問題に私は関心がないわけではありません。社会科学の方法論に関心がないのではなく、むしろ思想史の方法論とは一体何であろうかということを追求めながら、科学と哲学を考えて行くことが私の関心であります。哲学の方へ引きずり込んでしまうので、すれ違いのようになってくるのかもしれない。宗教の問題についてある程度はマルクスの『ドイツ・イデオロギー』のなかで、あるいはフォイエルバッハ論を通して指摘しています。フォイエルバッハが宗教批判をやつたので、宗教の問題はそれで終りで、後は社会批判であるというようには必ずしもマルクスは考えていない。人間の歴史の中で宗

教をどのように位置づけていくかについては、若干であるが『ドイツ・イデオロギー』の中で、原始宗教の段階では自然と人間の関係の方が大きな比重をもつが、段々社会が複雑になってくると人間と人間の関係の方が問題になってくるといふ発言をしています。私はむしろそれよりも、もしマルクスイズムの方で宗教社会学が成立するとすると、ウェーバー的なものとどのように違ってくるのかということが気になってきます。ウェーバー流の宗教社会学の観点は、哲学的にみると科学は事実判断であり、価値判断の究極の主体はそのような科学を超えたもので、主観的なものにつながっていくというものであり、ヤスバーズがウェーバーを讀めたような点が出てきます。私は河上が提出しているような宗教的真理の問題を科学的真理の側からかなり解くことが可能であると思うし、河上はそれをやろうとして挫折したのだという見解もついています。しかし、たんに、それは河上の限界ではなく、むしろマルクス主義の限界かもしれないと思う。つまり、河上が宗教的真理というようなかたちで述べている問題は、あるいは社会科学の方法では解けない問題、つまり教育とか実存のような問題にかかわる問題かもしれないと思うわけがあります。マルクス主義の哲学としてはその所は気になる点であるので、私はもっぱらそれを行っているし、山之内さんは経験科学の立場でそのような宗教的真理の問題をどうとらえるかに重点を置いておられると思います。二番目の問題はフォイエルバッハはマルクス主義にとつて何であるかという質問がありました。それは簡単に言えませんが、

河上の場合についていえば個体における人間の意識と社会観との連関、肉体と社会との連関という問題を考えていく場合に、当時は初期マルクスについて知られていなかった段階ですから、河上はフォイエルバッハを手がかりとせざるをえなかった。そしてフォイエルバッハとのつながりでマルクス主義の思想を河上は理解した。そのような意味では、大きな意味を持っているし、フォイエルバッハの持っている意味が現在のマルクス主義の中で十分に生かされているかどうかはまさに問題であると思います。

城塚 次に後藤延子さんから丸山昇さんの報告に対するコメントをお願いします。

後藤 丸山さんのお話しは非常に明快であったし、また魯迅研究者として実績をもっておられる方なので、あらためて質問したいということは何もありませんが、ここに集まっている方々はあまり中国について御存知ない方が多いと思うので、魯迅と社会主義という特殊な事になるので、もう少し補強したいと思います。このシンポジウムの課題は「アジアの社会主義者たち」ということです。アジアの社会主義者たちの共通性を探し出し、そこをもう少し掘り下げるといふ討論をねらっていると思いますが、今までの論議を聞いていて果して本当に共通性があるのかどうかという点について非常に疑問を抱いています。というのは、中国の場合、社会主義を含めて、一切の変革の思想とは、現実には滅ぼされつつある中国をどのようにして救うのかということから発想され、その様々の変革の試みを行って

きた。それがすべてつぶれ、辛亥革命でうまく行ったと思っただのも東の間、結局は軍閥の支配へと流れて行く。そのような中で、中国の出口をどこに探すかというところで社会主義が出てくるのであるから、そのような意味ではギリギリのところを選ばれた道であろうと思います。先程、李大剣が、一九一七年のロシア革命によって人類の曙光は現われた、将来の地球は赤旗の翻える世界であると述べたことについて、魯迅が曙光はあっても、頭をもたげないとその曙光は本当のものにならないと言ったと報告で触れられたが、ロシア革命が中国の人々に非常に好感をもって受け入れられたのは、新しく生れ変わったロシアが中国との間の不平等条約を解消し、中国をはじめて本當の意味で対等の国として扱ってくれるという道を指し示した国だったからといえると思います。そして、ロシア革命の道が中国の行く最後のギリギリの道であると言ったとき、魯迅の場合も李の場合も共通すると思うが、ロシア革命の道が自然必然であるから待機していればよいという受け止め方ではなかったと思います。中国のほとんどの人びとは進化論の洗礼から自由ではなかったが、李大剣の進化論の受け止め方によると見る事ができると思う。ちょうど李大剣と同じく中国共産党の創始者であって初期の指導者であった陳独秀という二人の進化論への対応の仕方は格好の例になると思います。陳独秀の場合、資本主義が進化の最先端であると思っていれば、社会主義が最先端を切るというので、資本主義よりも一歩進んだ社会主義を進化論の立場から受け入れる。そのような意味では陳独秀の場合は先程の

丸山さんの言葉を使えば進化論イコール階級論ということになると思います。李大剣の場合、老大国中国は滅亡するが、滅亡するということはむしろ喜ばしいことである。滅亡するということは生まれ変わるという一つの歩である。したがって新しい中国をつくるためには今の中国を滅ぼさねばならないという点で進化論を受け入れていました。古い白髪の中華を滅ぼして、清新中華をつくり出そうという方向で進化論を受け止めていたのです。ロシア革命をきっかけとしてマルクス主義の学習を李大剣は始めます。李は一九一九年の五月と秋に、「私のマルクス主義観」という題で上下で雑誌に書いていますが、その際、河上肇の『社会問題研究』の「マルクスの社会主義の理論的体系」というのが転載され、マルクス主義を中国に紹介しました。李大剣の場合は、ロシア革命が世界の必然の道であるが、ドイツの社会民主党の指導者が言うようにそれを黙って待ってはいればよいというのではなく、マルクスが万国の労働者団結せよと言っているように、自ら進んでその時代を地上に出現させるために努力するところ、マルクス主義の真髄があるというようにマルクス主義を受け止めています。一九二〇年に中国では社会主義が運動として現実的な力となるうとしたさいに、社会主義論争、そして社会主義と無政府主義をめぐっての論争が行なわれました。この論争で社会主義側で一番活躍したのは陳独秀です。社会主義論争の主題が何であったかという点、ラスキの影響を受けた人が、中国を救う唯一の道は実業を開発して富を増やすことであり、社会主義をめざすような前提がまだ

中国にないではないか、社会主義を言うよりも先に実業を開発することが重要だと主張し、社会主義の運動にブレーキをかけた。それに対して陳独秀はマルクス主義の原則に忠実に従って反論しています。また無政府主義者が未来の社会は無政府であって、自由連合の社会でなければいけないといって論争をいどんだとき、それに対して陳独秀はプロレタリア独裁が革命後には絶対必要であると再三強調して、無政府主義に対して反駁しています。このような論争が無駄であったとは言えませんが、マルクス主義の理論の理解を正確に行うことに一生懸命であって、中国の切実な現実の問題について具体的解決を考えていませんし、そのような問題に対して何ら解決を与えることができなかったという点では空しいものであったと思います。それとは異なり、そのような現実の問題に答える方向に進んでいったのが李大剣であります。李大剣が北京大学の図書館主任であった時に、その助手をしていたのが毛沢東であります。その意味では丸山さんのおっしゃる通りに、魯迅が、思想が本当に現実を動かすものとして、思想を思想としてならしめるべく、現実とときり結べという方法を説き続けた思想家であったとすれば、李大剣や毛沢東に連なる方向の人たちは、思想を思想としてならしめるべく、現実とときり結び、現実との対決の中で理論をつくっていった思想家とすることができると思います。先ほど丸山さんが、魯迅は、いわゆるニートピア、あるべき未来像を未来につくらなかったとおっしゃったが、その点では李大剣にしろ毛沢東にしろ同じではなかったかと思えます。どちらかと言

うど、中国人はモデルをつくるのが好きで、そのような伝統は沢山あるので、特に古代から中国の『礼記』のなかには、大道という一つの未来世界が提示されていますが、そのような未来世界をめぐっていろいろと議論を戦わせ、その未来世界にその人なりの様々のイメージを託すということが歴史的に行なわれてきたのですから、未来のモデルを語るということは中国の人びとはむしろ得意であったと思います。それに對し、モデルを語らないということ、常にその意味で現実ときり結び緊張を強いられることを自らに課したという意味で、魯迅の方向は李大劍の方向、毛沢東の方向と一致するといえるでしょう。中国の社会主義を言う場合には、よく言われることですが、いわゆる思想を改造の問題、独特の倫理主義、精神主義的態度の問題、それからつねにプラグマティックであるということが問題になると思います。プラグマティズムという問題について少しだけ私の考えを述べておくと、先ほども丸山さんが、いくら深遠で精緻な理論を展開しても、それが全然現実ときり結びなければそれは何の意味も持たない思想であるという点を魯迅が非常に強調したとおっしゃったが、魯迅の言葉の持つ意味を、我々日本人がプラグマティズムということで簡単に片付けてはならないと思います。中国の文化の厚みを、何か一つの問題が提起されれば歴史が蘇って、その歴史のもとで一つの言葉が一〇万字、二〇万字に書き直されて、いつのまにかおっしゃべりになって行くといった文化の厚みを背景にしなければ魯迅の言葉の意味が判らないと思います。

城塚 どうもありがとうございます。今のコメントは、むしろ補足していただいたということで、あらためて丸山さんからお話しいただかないことにします。それでは、時間が大変切迫していて残念ですが、会場の方々に御質問をいただきたいと思います。

質問一 群馬大学の高橋康昌です。荒川さんと古田さんにお伺いしたい。最初に荒川さんに質問します。先ほど新式官僚の成立ということをお話を北を取り巻く問題としてお話しいただきましたが、三〇年代の新式官僚というのは自由党系の人々から出てくるというよりも、むしろ明治二六年に文官任用令が改正されるが、十年代から二〇年代にかけて天皇制国家の官僚自体が自立的な運動を始め、新式官僚を生み出していくと考えた方がよいように私は思います。例えば原の例を取り上げても適切なような気がします。質問の第二点として、疎外官僚という言葉をお使いになられた理由について伺いたい。先程馬場さんからも御指摘があったが、あまり釈然としないと言うか、官僚という概念をそこまで拡大することが適切かどうか疑問が残ります。そして仮りに私も疎外官僚という言葉を使うとしても、北を疎外官僚として説明することが本当に適切かどうか疑問に思います。後進国の社会主義思想の問題を考える場合には、やはり民権左派から幸徳まで含め、その系統で初期社会主義を考えることの方が一般的であるし、適切であると思います。その理由は社会主義思想の根拠は、国家と社会の分離であるとか、あるいは国家と個人の分離とか、先ほど馬場さんがおっしゃったが、

このような問題を抱えながら、権力ともっとも激しく敵対しつつ、階級関係を内部認識として抱えているという条件が必要であらうと思います。そのような意味で、この三〇年代四〇年代の社会主義協会、あるいは日本社会党の設立が明治三九年であるが、このような系譜で考える方が通俗的であっても適切なのではないかと思いますが、この点についてお考えを聞きたいと思います。それから古田さんにお伺いしたいが、エトスの面から河上を見ていく場合に、先ほど初期河上という御指摘が山之内さんからあったが、河上は大正五年に大阪朝日新聞に『貧乏物語』を書き、それから八年には『社会問題研究』を創刊します。つまり、民本主義の、いわば経路論的な論証の仕事で、河上はごく短い期間でやめていく。そして、マルクス主義者としての立場を鮮明にして行く過程で彼のエトスを、つまりキリスト教や儒教のエトスを変えていく。産業革命が目に見えるかたちで大正初期にあらわになってきた時に、彼自身の思想、つまりエトスをどのように変化させるのかという点をお聞きしたかったわけです。というのは、河上の転向のかたちというのは社会主義から国家主義へといった方向ではなく、理論は信ずるが実践からは手を引くという特殊なかたちを示しているわけで、その点についてもエトス論からお話しただけなのではないかと思えます。

荒川 第一点については御指摘の通りであると思えます。もう少し実態についてきちんと整理しながら概念化する必要が生じており、御指摘の通りであると思えます。第二点については、

全般的に考えて日本の社会主義者をどうとらえるかという場合に、いわゆる知識官僚の中で、志を得ず体制に入っていくことができなかった者とだけとらえてしまうのは問題があると思えます。しかし、北の場合をとって考えると、例えば『辛亥革命外史』の場合に、それが誰に向って書かれたかと言うとそれは要路の諸公でありました。彼は民衆をより立てて民衆を組織するという発想でもって社会主義を考えているのではないということになります。したがって、自由民権の左派、特に初期社会主義の中で民衆の概念はなお検討し直してみる必要があるように思っています。

古田 エトスの問題は重要な問題なのでこれから研究していきたいと思っています。大正ヒューマンイズム、というものも、エトス的な意味は未だに解明されていません。その点はやはり一つの問題点であると思えます。それから、河上の転向の特殊性についていえば、そこには儒教的エトスが見いだせるように思えます。ガンバル所はガンバルが志を得ない時は隠居して悠々自適するというエトスが儒教の中にある。河上は陶淵明などの詩を非常に愛好して、晩年割合良い詩をつくっているが、そのような心境は、そのような伝統的なものに根ざしていると思えます。

質問二 亜細亜大学の中野泰雄です。今日のシンポジウムは、あるいは辛亥革命に対するそれぞれの思想家の態度ということではぼっていただければ有難かったと思えます。荒川さんはレジュメの中で、「官僚は国家の統治技術知識官僚として、法を

作製し法を運用する専門技術体系をつくり、合法性の名のもとに恣意的な旧支配層の統治を制限した」と書かれているように、プロイセンの官僚を非常に理想化して述べていらっしやるが、これははなはだ事実と反するのではないかと思う。ドイツ帝国におけるカイザートゥームの実質は *Ständestaat* として、そのまま近代にまで至っている。したがって、学者の中でも官僚の中でも、スノビズムが非常に強い。それは日本の明治以来の知識人の場合とほとんど同様だと言える。そのようなスノビズムから逃れることが、いかにして行なわれたかが、問題なのだと思います。このプロイセン・ドイツに対する評価の点が第一の質問です。第二に、早稲田大学の聴講生であった北一輝が大学を卒業しなかったのは、果して彼が卒業できなかったのか、あるいは卒業しようとしなかったのかという問題であります。これは先ほど御質問のあった知識官僚の性格の問題とからんできます。北一輝の性格を果して疎外官僚と言ってよいかということですが。第三に、帝国大学の出身者が、すべて官僚になったわけではない。尾崎行雄とか犬養木堂は新聞記者になることを願ったのであって、むしろ官僚になることを屈辱と感じていた。又、二葉亭四迷の場合も官僚とはならず軍人になる道を選んだ。柳田国男や河合栄治郎などは、むしろ一方は民間の学者になるし、一方は国立大学の学者となつて、官吏よりは自分の能力を生かすことができたのではないかと思ひます。以上三点に關してできればお考えを改めていただければ幸いです。

荒川 ここでは一つのパターンとして述べたのであって、諸

個人すべてがその通りであると言っているのでは決してありません。それから、ドイツのプロイセン官僚の場合も、ここで簡単に述べたことすべてその通りであると言っているわけではありません。もちろん旧支配層と絶えず妥協しそれと通婚してみたり、あるいは民間の人と同じように官吏が土地を取得したりというかたちで力を得ていくのですが、しかし彼らが全くユニカーの代理人であったかというところではないことは御承知の通りであります。官僚がユニカーをすっかり抑えたというような事を言っているではありません。説明不足もあつただろうが、御了解いただきたいと思ひます。それから、北一輝の場合、事情が許せば早稲田大学を卒業したかもしれないが、御承知のように胸が悪くて聴講生として通う中で彼の著作を書くのです。これをどのように理解するかは議論の余地があると思ひますが、少くとも挫折を経験しているということは、大方の研究者の方々が認めているところですが。帝国大学出身者が全部官吏になるといふ事では決してないわけであつて、それとは違つて道を歩む者もあつたに違ひありません。しかし、全体的に見て明治以降の政治の中で、知識官僚と言われているような層が果たした役割を考えてみる必要があると思つてゐるわけです。ちょうど、プロレタリアート、民衆と言へば、それが何か明確に実体的にあるというのではないのと同じように、知識官僚も、実体的にこれだというように厳密に言ひうるものではないことは言うまでもありません。

質問三 京都大学の平井俊彦です。古田さんは御報告の中で

河上の考えの中にルカーチとコルシュの影響があるとおっしゃったが、確かにあの年代の人たちには共通性があると思うが、私個人では河上の考え方に近いのはコルシュの方で、ルカーチはむしろ三木清に近いと思います。その理由を説明すると、主体と客体との同一性という範疇にしても、実践概念として掘むか、それともルカーチのように物象化論として掘むか、が決め手になる。したがって例えば、ルカーチの場合は、個人意識と階級意識を考える場合に、個人意識がブルジョアの意識であり、これが階級意識に転化される。その場合に、客観的な階級意識は、フランクフルト学派などがよく批判するように、いわゆる絶対主義に転化してしまう。そのような問題は、河上の場合にはなかったかどうか。個人を否定すること、全体性というようなもの、あるいは求道の精神というようなものを考える場合に、絶対者が隣り合わせにあるのではないかと思うのですが、その点どのようにお考えになるか、おききたいと思います。

古田 読み合わせてみないとはいけません。お答えできないのですが、特に河上の場合に階級意識を絶対化する可能性がなかったかという点について申しますと、非利己主義やエゴイズムの否定ということで、党とか運動に対して全く没我的になつてしまふという危険はかなりあったのではないかと思います。

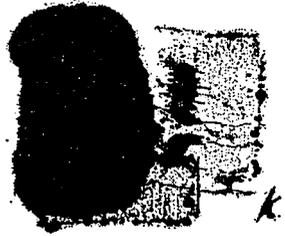
城塚 残念ながら時間になりました。今日のシンポジウムは、何か一つの結論にまで到達するということを意図していたわけではありませんが、とにかく、それぞれの思想家が、社会主義思想をどのように個性的な形で受け止めたかということを確認

する範囲にとどまらざるを得ませんでした。それでも、なおかつ、日本と中国に共通する後進国という条件、ヨーロッパの勢力によって脅かされていた外圧状況の中で、近代化の過程を推進して行く時、日本の場合で言うと、そこに官僚制の問題が出てきたわけです。他面においてまた、日本的なエートスのなかで、特に人間の生き方の問題として、河上肇が社会主義思想と対決した。中国の場合もやはり魯迅が彼なりの独特の生き方の問題として社会主義思想に触れ、その中から滋養を吸収した。そうした条件・情況・姿勢のなかに、つながりが、探れば探り出し得るような気がします。しかし、今日はそのような問題についての結論にまでとはとても到達する余裕がないので、皆さんでこの問題について今後考えていただいで、何年か先には同じような問題を設定して、またシンポジウムで問題を煮つめて行きたいと考えています。どうも今日は遅くまで御参加いただき、ありがとうございます。

シンポジウム II

ユートピアの成立

〔報告〕 中野泰雄／縫田清二／藤平恵郎
 〔コメント〕 徳永恂／高橋誠／沢田昭夫
 〔司会〕 田村秀夫



田村 今年は『ユートピア』の著者トマス・モアの生誕五〇〇年記念にあたりますので、四月にアンジェーで大規模な国際会議があったほか、イギリス、アメリカ、カナダなどでもいくつかのシンポジウムが行なわれております。そこで今年度の大会ではモアを手掛りとして「ユートピアの成立」というシンポジウムを企画したわけです。ただ、ここではモアのユートピアに限定しないで、むしろひろくユートピアそのものについての議論を展開していただくために、三人の報告者にお願ひして、まず最初に日本トマス・モア協会の会員でもある中野先生からモアを素材とした「ユートピアの成立」について、つぎに縫田先生から東西のユートピアを比較しながら、一般的にユートピアそのものが成立するさいの基本的性格について、最後に藤平先生から文学の立場で「逃避型のユートピア」の成立を一八世紀のドイツを例にとって報告していただきます。そして社会学、経済思想、歴史学という三つの側面から、徳永、高橋、沢田三先生にコメントをお願ひして、現代にまで射程を拡げたシンポジウムにいたしたいと考えております。

〔以下の報告は、当日の発表内容をもとにして、報告者自身に執筆していただきました。コメント以下は司会者が録音テープにより編集したもので、なるべく発言に近い文章化を心掛けたものです。〕

ユートピアの成立

中野 泰雄

一 utopia のバベル的状况

本日のテーマは「ユートピアの成立」となっておりますので、このシムポジウムが成果をあげるためには、無用な誤解にもとづく混乱を避けるための、多少とも有用な交通標識をかかげて交通整理の役割をになうとともに、会員のみなさんの「ユートピア」に関するコンセンサスのために役立つことを願って、できるかぎりの努力をいたしますので、御協力をお願いします。

まず第一に私と「ユートピア」とのかかわりについて説明をいたさねばなりません。私は約三十年にわたりマックス・ウェーバー研究を手離さず生きておりますが、十二年前にウェーバーの『Objektivität』論文のなかに「イデアール・タイプスとして形成された思想像は、その概念的純粋性においては、現実のなかに体験的には見つけることのできないものであり、一つの Utopie なのである」という箇所につかかり、トマス・モアの『ユートピア』を読まずにいられなくなり、さらにトマス・モアの時代とかれのライフ・ヒストリーにもとづいてユートピアの理解につとめることになりました。これが結果として私のウェーバー理解に役立つこととなり、モアのユートピアは

私にとってウェーバーのイデアール・タイプスの原型『Utopia-*altypus*』ともいべきものとなってしまったのであります。

また日本語のマルクス主義文献のなかに、マルクスおよびエングルスの「ユートピアン・ソシアリズム」という用語が、今日もなお「空想的社会主義」として流通し、これは原語のもつ現実批判への肯定的な意味と人間の想像力のもつクリエーティブな力を欠落させ、この「空想」と等置された片仮名またはルビ活字のことばとして、「ユートピア」はその本来の意味をうしない、乱用されることばの集積は最近での「ユートピア」流行とあいまって、バベルの塔を思わせるほどです。

私は今日このバベルの塔を解体してその破片の集積をコンピューターにかける用意はございませんが、ただのちの時代のあと智慧によつてさきの時代の知性の輝やきを評価しようというアナクロニズム、進歩主義のキマイラにあざむかれなければ、混沌のなかに秩序をもたらす一歩となると存じます。

二 近代の三つの波

本日のテーマは『ユートピア』の由来となる著作の著者トマス・モアの生誕五百年祭を記念してえらばれたものであります。北方ルネサンス、またはヨーロッパ・ルネサンスが一四八〇年から一五二〇年まで、あるいは一四九〇年から一五三〇年までとしましても、モアがその「時代の子」であることはいうまでもありません。いま仮に一五〇〇年を近代の初まりとしまして、トレバー・ローバーの示唆によつて、一六五〇年までをルネサンスの時代、一六五〇年から一八〇〇年までを開明の時

代、一八〇〇年から一九五〇年までを科学の時代、と一五〇年の大きな波を三つ経過し、現代はまさに第四の波の渦中にあると私は考えますが、この現在が過去と連続であるのか、非連続となるかは、今しばらく時の流れを凝視しなければなるまいと存じます。

私はこの一五〇年の時代の波のなかに、さらに三〇年または六〇年のジェネレーション・サイクルにもなつて、ビジネス・サイクルならぬアイデア・サイクルの波が働いていると考えます。そして晩年のスピノザが第二の時代の波のつもりあがりのなかで、旧来の国家論がすべてユートピアかキマイラであるときめつけたことを思いだしますと、この二つのものを混同してしましますと、折角のスピノザの理性的判断への一步を逆転させることになりす。

三 モアの三つのS

いまロンドンの近郊チェルシーにある旧トマス・モア邸跡に建てられ、テムズ河の流れを見つめているモアの坐像の台座には三つのS、Scholar, Statesman, Saintの三つのことばが三方に金の文字で彫りこまれていますが、これは第二次大戦後のトマス・モア研究の成果を踏まえて、よくモアの人格のもつ多面性を浮彫にしております。当時、時代の先端をゆく新しい学問、ギリシア・ラテン・ヘブライの三つの言語、三つの文字の融合をめざすキリスト教ユミニズムの学識、法律家として伝統のある家に生まれ、ハンブシャー州治安判事ならびにロンドン市司政長官補として多年ロンドン市民のためにコモン・ローの

発展につとめた法律家としての実績、すぐれたラテン語で文章をつづり、才気にみちた弁論を駆使する平民院議員ならびに對外接衝の手腕、さらに青年時代には聖職に入ることを考え、神学の研究にもつとめ、一五〇一年には聖ローレンス教会でアウグスチヌスの神の国について講義するだけの資格をもち、また終生馬の毛で織った肌着を着用してきびしい自戒をつづけ、国王の離婚と議会の決議に対し、神と自己のコンシエンスにしたがつて反対をつづけ、安らかな刑死をとげた信念の倫理と責任の倫理との具現者。このような側面をもち、文化人であるとともに実践人であることができたルネサンスの人間としてのトマス・モアを産業革命後の現代社会における「専門人」さらには「一次元的人間」と等質とみなし、時流の変化にもかかわらず常に商品化する思想のない文芸評論家と混同してはモアのユートピアの本質を理解することはできません。その現実批判のきびしいまなざしと、現実の混乱を克服しようとする深い希望のなかにこそ、「ユートピアの成立」の特質がしめされているのです。

四 『ユートピア』と国際的知的共同体

中央公論社版の『世界の名著』にエラスムスの『痴愚神札讀』とともにおさめられておりますモアの「ユートピア」(沢田昭夫訳)には第一部と第二部とからなる本文のほか、パレルガとして詩と書簡とがおさめられ、実在の人物の詩とともに、ユートピア島への架空の旅行者ヒュトロダエウスの妹の子アネモリッスの六行詩をのせ、プラトンの『ポリテイア』がことばで

表現したものを、人間と資源とすぐれた法制とのなかで示したことにより、Utopia が Eutopia とよばれるべきものであることを歌い、共有制を実現する国制によって福楽の島として描いたユートピアが、現実を批判する照魔鏡ではありながら、「どこにもない」という名称をもつきわめて強いサチールの精神によって支えられていることをあかしています。そして書簡のなかにはエラスムスをはじめ、ブスライデンなど親友であるユマニストたちによる『ユートピア』への讃辞が述べられています。が、単なる讃辞にはとどまらず、それぞれがユートピアを理解するための鍵を提供しているとともに、一五世紀末以来の新しい学問によって結ばれたユマニスト学者たちの国際的知的共同体がその理性を政治に反映させることによって、ヨーロッパ諸国に良い政治と国際平和とをもたらすことができるという希望がみなぎっています。

エラスムスは一四九九年に初めてイギリスをおとずれ、三〇才のかが八才年少のモアの才気の優美に感銘をうけて二人は親友となり、イギリス滞在のたびにしばしばモアの家に起居し、そこで一五〇五年には『ルキアノス小品集』を共訳し、一五〇九年には、イタリアよりイギリスへの旅の途中で着想をえた『痴愚神札談』Encomium Moriae をモアの家で書きあげ、これをモアにささげたことは、一五一六年末のユートピア出版にさがける北方ルネサンスにおけるキリスト教ユマニストたちの知的共同体の好例であります。

そしてこの知的共同体の雰囲気は『ユートピア』第一部のト

マス・モア、ピーター・ヒレス、および架空の冒険旅行者ラファエル・ヒュトロダエウスとの三人の対話のなかにも反映しています。パレルガ中のモアのヒレスあての二つの書簡はユートピアの橋の長さやヒュトロダエウスの消息を伝える点で現実離れをしています。しかし同時代の偏見とイデオロギーとに汚染されている現実描写よりは、現実と虚構との緊張がはっきりと意識されているとき、近松門左衛門流にいえば、「実と虚との皮膜の間にあるもの」という真実が浮びあがってくることもあ

五 モアと余暇

ユートピアの成立に関してその内幕を知っていたと思われるエラスムスは、一五一九年にウルリッヒ・フォン・フッテンへの手紙で、「モアは暇をえたので、その第二部を書き、かれは機会をえて第一部をしあげた。したがって文体がいくらかちがっている」と述べています。ロンドンにあつて腕利きの法律家として多忙でもあり、収入も多い生活を送っていましたので、モアは一五一三年以来、ローマの歴史家の骨法によって『リチャード三世史』の執筆をラテン語と英語とで書きすすめてはいましたが、著作のための十分な余暇はもてませんでした。

ユートピアの劈頭にかかれておりますように、一五一五年五月、モアはイギリス国王ヘンリーとカスティリア国王カルロスとの外交使節団の一員としてフランドルに派遣されましたが、ブルージュで数回ひらかれた会談で合意がえられず、交渉は中断され、モアは閑暇をえて九月にはアントワープにでかけ、同

地でピーター・ヒレスと親交をかさね、このアントワープでの休日がモアのユートピアを産みだすことになります。『ユートピア』の第一部は、モア自身とヒレスとの二人の實在の人物ヒュトロダエウスとの出会いと、三人の対話のなかで、なぜヒュトロダエウスが第二部のユートピア島の状態について説明するにいたったか、その状況を明らかにします。

六 ラファエル・ヒュトロダエウスの本質

このラファエル・ヒュトロダエウスという架空旅行者の特質こそまさにユートピア思想の原型を特色づけています。かれは一見して老年に近く、日焼けし、長いあごひげをたくわえ、外套をさりげなく肩にひっかけて着ており、顔つきや服装からは船乗りとみえましたが、ヒレスの説明によると、『アエネアス』の航海士であったパウリヌールスのように舵をとりながら居眠りをして海に落ちたりする船乗りではなく、抜けない智恵のある勇者オデッセウスや、すぐれた哲学者プラトンのように旅する探究者であつて、一獲千金を夢みるギャンブラーではありませんでした。その意味で、かれはクリストバル・コロンやアメリカ・ヴェスプチのような商人的冒険者ではなく、ラテン語にも通じてはいるが、ギリシア語が、非常によくできる点で、モアやエラスムスのようなユマニストの仲間でした。ヒュトロダエウスはあのアメリカ・ヴェスプチの仲間となり、一四九七年から一五〇四年まで四回にわたつておこなわれたアメリカ大陸への航海のうち、一四九九年に出発する二回目以後三回にわたつて同行し、一五〇四年の春には砦をつくつて二四人を

残留させたというアメリカの實話にもとづき、この残留を志願、土着の人々と交際することに成功します。そして五人の仲間とともに旅にでて、赤道直下にひろがる大砂漠と、蛇や猛獣や狂暴な人間の危険をまぬがれて、より温暖な地にたどりつき、多くの国々を巡遊したのちに、「奇跡的な偶然」のおかげでセイロンに到着、カリカットでポルトガルの船団にめぐりあい、本国に還ることができたとされています。太平洋が初めて横断され、世界周航が成功したのはあのマガリヤンシスの船隊ですが、二七〇人から二八〇人の乗組員のなかで帰還したのは十八人にすぎず、それも一五二二年九月六日のことですので、モアのユートピア執筆後七年近いのちのことです。モアが赤道直下や太平洋について、かれの想像力に与える現実の材料をもたなかつたことは当然です。

クリストバル・コロンによる西インド航路開拓に始まる地理学的革命は、それにとまらぬ商業革命によつて、ヨーロッパを地中海の世界から大西洋の世界へと変貌させますが、一六世紀の前半にはいかにがわしい冒険談をふくむ航海記の氾濫が生じ、その高潮にのつてモアの『ユートピア』も、アメリカの『四つの航海記』の「実」と、その名も「世直し、おじやべり屋」ともいふべき架空の人ラファエル・ヒュトロダエウスのオデッセウスの冒険の「虚」とを組み合わせ、「虚実の皮膜の間」にあつて、痴愚神モーリーの加護とともに幸運の女神フォルチュナの不幸なめぐみをも受けて、ベスト・セラーとなりました。アメリカは最後の航海で二四人の仲間を現地の砦にのこし、「六

カ月分の食糧と白砲一二門とその他多数の武器を残し」たさうですが、これらの人々が生きるのに必要だったのは、「多数の武器」ではなく、プラトンの哲学とオデッセウスの智慧と勇氣とをもつヒュトロダエウスのような人物の活躍であったはずです。コロンの第一次航海で、ナビダーの砦に残された三九名が、十分な兵器と一年以上の食糧とを与えられていたにもかかわらず、原住民にみなごろしになったことはよい教訓であります。

七 メニッポスとカーニバル劇

モアがすぐれたユマニストとしての冒険者としてヒュトロダエウスを造型したのは、当然当時流行する冒険物語りと金銀と奴隸とを目的とする大航海ラッシュへのきびしい批判を含むものとして読まれねばなりません。

ヴェスプチは原住民の性質を「エビキュリアン」と形容していますが、モアやエラスムスがエビキュロスの哲学にもついていた知識と愛情とをかれに期待し、モアへの影響を過大評価することは無理と存じます。なお、『ユートピア』第一部が対話形式をとっていることで、すぐにプラトンを連想し、その影響を過大に見つめることは、一五〇五年にエラスムスとともに共訳した『ルキアノス小品集』のうちモアがその四篇を訳しており、それらが短篇ではありますが、すべて対話形式をとっていることを忘却することになります。その四篇はいずれもルキアノスとモアの思想的態度の近親性を検証する材料となりますが、とくに「メニッポス・冥府との交通者」は、バビロンのゾロアス

ターの弟子の一人によって冥界にゆく方法をまなび、ユーフラテス川を下り、チグリス川を上り、ヘラクレス、オデッセウス、およびオルフィスのように、帽子とライオンの皮と笛をもつて、ついに冥府に行きつくことに成功し、古典的世界の死者たちの死後の生きざまを目撃するという物語です。モアとエラスムスの古典哲学ならびに古典文学への批判的な理解は、アリストファネスやルキアノスの喜劇的であるとともにきびしい現実批判を含んでおり、キリスト教の精神のなかにサチールの精神をもとりこんでいます。ソヴェートのすぐれた文学者ミハイル・パフチンがその『ドストエフスキー論』において、このメニッポスからの系譜をドストエフスキーの独創性の源泉の一つとしていますが、パフチンはモアかエラスムスから影響をうけたフランソア・ラブレールを中世の民衆のカーニバル劇のもつ原初的深みから理解しようとしていますので、われわれのユートピアもまた単に文獻的知識のみならず、混沌として定まらない民衆の深層のエネルギのなかでこそ理解を進めることができるのかもしれない。

モアは『ユートピア』の執筆とほぼ同じ時期に、エラスムスの批判者であるマルティン・ドルプあてに長文の手紙を書き、エラスムスの仕事を擁護しましたが、かれはそのなかでアウグスチヌスについての老齢の学者とのやり合いについてふれ、アウグスチヌスのことばを自説のように引用して、相手が顔をしかめると、「これは私の意見ではありません、アウグスチヌスのことばです。私はこのことばを擁護するつもりもありません。か

れは人間であり、間違いを犯しました。私は多くのことでかれをだれにでもするように信頼していますが、私はだれにたいしてもすべてのことを信頼しはしません」と述べたと語っています。「空想的社会主義」という奇妙な訳語や、トマス・モアがローマ教皇庁によって一九三五年に聖者に叙せられたことによつて、モアとその『ユートピア』とを偏見と先入見によつて見ることなく、近代五〇〇年の原点にさかのぼつて、トマス・モアの生涯と思想ともとづいて、かれの見た歴史的社会的現実の姿を正しく理解することが、この社会思想史学会にとって重要であると私は思います。社会思想史の研究には、ヒュトロダエウスの、またはメニッポスの能力を要求されますが、ルキアノスのメニッポスが大地の裂けたところに冥府への道を見つけたのに対して、ヒュトロダエウスが発見した島は、過ぎ去つた黄金時代でもなく、失われたアトランティスでもなく、現実を批判し、現実をこえることを希望するアトランティスのかなたの空間でありました。新しい学問によつて過去の世界への知性の光が輝きを増すとき、そして新しい大陸の発見によつて、なお大海のかなたの陸地の果てに希望がこざれているとき、過去からの帰還者メニッポスは、ユートピアにおいてヒュトロダエウスに変身し、将来への希望からの帰還者として語る事ができるのであります。新大陸の発見によつてヨーロッパの中心が北西に移動し、一般的危機を迎える中世封建社会の呪縛をさらにときほごすことこそ「ユートピア」の役割であつたと申せましょう。

八 国王の参議会

『ユートピア』の第一部の対話のなかで、学識経験者の宮仕えすることの可否がかなりながく取上げられています。ヒュトロダエウスは、いわばルキアノスの「キニコス」のように、いかなるものにも従属することに反対し、そしてまた真実を語り、ユートピアで実行されているような諸制度を実行しようとしたら、君主たちの参議会で用いられることなく孤立におちいるにすぎないことを強調して、宮仕への勧告をしりぞけました。著者であるモアはヒュトロダエウスの立場にかなり共鳴しながら、結局、宮仕えをよぎなくされ、一五二七年一月にはヘンリー八世の参議会の一員に任ぜられ、宮廷政治家として多忙な道を歩むことになりました。そして、一五二九年十月にはウルジーに代つて大法官に任ぜられますが、ヘンリー八世とアン・ブリンとの結婚の合法性をつくりあげようとする国王と議会とに反対し、神への良心によつて行動し、ついに国王の反逆者としてロンドン塔に捕えられ、一年二カ月のち、一五三五年七月六日に斧によつて首を斬られました。

九 ロンドン塔と「ユートピア」精神

獄中のモアの心境については、暗いロンドン塔のなかで、ペンがないために石墨によつて書かれた娘マーガレット・ローパーへの手紙と、マーガレットが親子との対話の内容を妹のアリスに知らせる手紙のなかに、よく読みとることが出来ます。烈しい危機の時代に、思想と文化とが一つの人格のなかで統一されるとき、どんな甘言も威嚇も暴力も、かれのコンシエンス

の声よりも強力になることはありません。哲学的冒険者ヒュートロダエウスがアナクサゴラスのことばをいいかえて、「天にいたる道のりはどこからでも同じ」という格言にしたがったとすれば、塔の中のモアは、かれに国王の命令にしたがって家に帰ることをすすめた妻のアリスに、「塔も家も同じように天に近くないかね」と答えたということです。モアは塔のなかで神の声と良心の声とに耳をすますことができたように、かれがつくりだしたユートピアの生活を、あの豪華ともいえるチエルシーの邸宅においても常に忘れることはなかったものと思われまふ。

九 ユートピアの原点と思想の力

モアは、友人のエラスムスとともに、公表した思想がそれを表示した人格を離れて、世間に大きな波紋を投げかけたとき、かれらの意図とかけ離れた影響力を嘆かねばなりませんでしたが、「神の道具」として、また「社会思想の道具」として思想をつむぎつづける創造的な思想家たちは、その溜息のかけに、あの「絶望の虚妄なること、まさに希望と相同じ」という魯迅のことばに表現される「どん底」のなかでの希望を持ちつづけたのであります。

私は今夏日本トマス・モア協会の会員として、列席の数人の方々とともに、トマス・モア生誕五百年記念の旅に参加し、モアに関係のある遺物と遺跡とを体験することができましたが、ロンドン塔で刑死したモアの身体の骨は現在ロンドン塔のなかの共同墓に収められております。そして千数百の刑死者のなかで三十四体だけがだれのものか実証的に確認され、そのなかの

一つがモアのものであることがわかり、厚く埋葬をうけています。一方、モアの頭は刑死後さらされていたロンドン・ブリッジの獄門から娘のマーガレットが同志とともに盗みだし、カンタベリー近在のローパー家の教会のなかに埋葬され、頭と身体とは今もって別居をつづけているわけですが、しかし、その頭蓋のなかにはぐくまれたユートピアは、チエルシーでも、ロンドン塔でも生きつづけ、なお人類の多くの頭蓋のなかに宿ることを求めています。

私たちの学会がすぐれた知的共同体として、十分な知的コミュニケーションを達成し、「ユートピア思想」をその成立の原点において把握できますように、旅のために準備不十分で、しかも中間をはしょった報告となつてしまいました。シムボジウムにすこしでも役に立ちますよう、みなさまの御協力のほどをお願いいたします。

ユートピア成立の基本的性格

——東西の場合を瞥見して——

縫田 清 二

はじめに私自身がユートピア思想というものなたいして持っている関心の所在を明確にしておきたい。

私にとって究極的に明らかにしたいことは「生」の意識の

ネルギー⁽¹⁾を形成している「原形質」とはどのようなものであるのかを模索したいということである。この、いささかそれ自体がユートピア的でさえある課題を解明するために、私はユートピア思想というものを素材にして考えている。したがって、第一、そのような「原形質」の抽出に成功することがあれば、個人のユートピア思想やユートピア作品は、もはや私にとっては廃棄物として捨て去っても一向にかまわないものである。

社会思想史上でユートピア思想を問題にするとすれば、個々のユートピアを生みだした時代環境との関連が明確に把握されなければならぬし、それが最も正当な研究態度であることは私も同感するところである。しかし、今回の試みは、それとは逆に、あらゆる時代、民族、社会体制等の別なく、ユートピアがユートピアとして成立するためには共通して現れるいくつかの基本的性格というものがあるのではないかと、この仮説の上に立っている。このような仮説を前提として試みた多少の実験の一端を報告するのが今回の私の課題である。

私がおぼろげに「原形質」というような生化学的な言葉を使用するのは、人間の生理的考察では生化学などの分野でかなり高度にまで進んでいるにもかかわらず、同じ人間の「生」の意識の内容分析という分野は、まだきわめて概念的段階にとどまっているように思われ、しかも、人間の「生」が肉体と精神を分離しては成立し得ないものである以上、私としては、人間が「生」を志向するエネルギーなるものが、どのような要素の組み合わせから成立しているのか、つまり生の意識の原形質にな

っているのはどのようなものであるのかを模索したいと思うからにはかならない。

ところで、思想史という歴史の流れのなかでこの「生」の意識を模索する場合、まずもって私は思想史の原点を二つの点に求め、すべての思想は、この二つの源泉から発する変形パターンとしてうけとめている。その一つはヘレニズム（ギリシャ的思考）であり、他の一つはヘブライズム（ユダヤ的思考）である。

では、なぜ「生」の意識のエネルギーを検出するためにユートピア思想を素材としてとりあげたのか？ 以下、ごく限られた時間内での試論をのべたいと思う。

「夢みる力のないものは生きる力もない」というエルンスト・トラーの言葉がそれをよく示しているように、私はユートピア思想というものを、人間が「生」を志向するときの「意識のエネルギー」の発露と考える。むしろ生を志向する人間の意識のエネルギーはユートピア思想だけにあるわけではない。思想史の上では、それは、その強度に応じていくつかの発展段階が考えられる。しかし、いずれの場合にせよ、生を志向する意識のエネルギーの出発点が絶望にあることにはかわりはない。

この場合の絶望とは、「絶対」すなわち「死」という完全な時間の停止状態に直面した意識が、「生」という相対性を志向する場合の極限状況を意味する。この場合、人間の意識が絶望の一点にありながら、絶対感という時間の停止の方向ではなく、常に動的な、それゆえに相対的な生の方向を志向して最初の行

動を起そうとするとき、そこに現れる意識のエネルギーは実存主義であろう。

むしろ実存主義にはキリスト教的なものもあれば無神論的性格のものもあるが、いまここではその区別は問題にしない。いずれにせよキルケゴールが言うように「絶望して自己自身であらうとするためには無限なる自己の意識がなければならぬ」(『死に至る病』)という言葉は、絶望から生を志向する人間が実感する最初の意識のエネルギーの性格をよく示している。この絶望こそは、別な言葉で言えば「孤独の自覚」であるから、ユートピアの出発点は孤独の自覚にあるということもできる。この場合の孤独とは、真に自由であらうとする者のみに課せられる罰である。この点サルトルは次のように明快にのべている——「われわれは逃口上もなく孤独である。そのことを私は、人間は自由の刑に処せられていると表現したい。刑に処せられているというのは、人間は自分自身を作ったのではないからであり、しかも一面において自由であるのは、ひとたび世界の中に投げ出されたからには、人間は自分のなすこと一切について責任があるからである」(『実存主義はユマニスムである』)。

キルケゴールにせよサルトルにせよ、このような段階における意識のエネルギーの発現形態こそ実存主義に他ならないし、つまりは生きなければならぬという「生の決意」を強烈なかたちで表明したものとすることができる。しかし実存主義は、ではどのように生きたらよいかという次の重要な志向については回答を与えない。

ところでこの「生の決意」の段階から、さらにもっと意識のエネルギーが強まると、そこには一種のニヒリズムが成立する。ただしここで問題になるニヒリズムは、しばしば誤解されているような消極的な性格のものではなく、たとえばニーチェなどに象徴されるような積極的な性格のニヒリズムを意味する。ニヒリズムと社会運動との関係では一八六〇年代などのロシアのそれを想起すればよいであろう。このニヒリズムは、ロシア語の意味が鮮明にしているように明白な「否定主義」と呼ばれるべきものである。このニヒリズムの社会的功罪はともかくとして、意識のエネルギーという点だけからみれば実存主義よりさらに活発な行動に直結し易い。

つまり実存主義が「生の決意を示すものであるならば、本来的な意味でのニヒリズムは「生の創造」の萌芽を常に内包しているものと私は考える。しかし、ニヒリズムには目標がないから、たとえどれだけ社会の「壁」に抵抗し、直接的な破壊活動をするにせよ、ここでもまた、ではいかに生きたらよいかという指標にたいしての回答は得られない。

つぎに、これらの段階から、より一層強く社会の「壁」を意識させられ、同時に自らの無力さが伴っている場合には、生を志向する意識のエネルギーは「逃避」、「寓話」、「風刺」という発現形態をとることもある。

しかし、実存主義といい、ニヒリズムといい、逃避、寓話、風刺といい、こういう形態で現れた批判的意識のエネルギーは、いずれも非人間的な社会の壁のこちら側からそれに抵抗してい

る姿である。

ところが、ここに、人間の考え得る最後の意識的エネルギーとして、その社会の「壁」を飛び越えて、逆に壁の向う側から社会の壁に抵抗する意識のエネルギーの発現形態がある。それがユートピアにはかならない。

このように、ユートピアが成立するためには、その前提条件として、かならずや実存主義やニヒリズムの成立する場合のような、いや、それよりもはるかに峻しく批判的な人間の意識の極限状況が設定されていなければならない。この批判性こそ、ユートピア成立のための最も基本的な動力源である。

ユートピアという言葉がトマス・モアによつて作られ、この言葉が世界的に広く使われるようになったのが一六世紀以降のことであることは周知のとおりだが、そのような思想の源泉はるか古代にまで遡る。トマス・モアに象徴されるようなユートピアがきわめて西欧的な性格のものであることは事実である。しかし、かりに西欧的なユートピアだけを考えるにしても、そもそも西欧的思考の精神的底流がヘレニズムとヘライズムに二つの知的・道徳的源泉をもつものである以上、ユートピア思想の場合とても例外ではなく、西欧的ユートピアもまたヘレニズムとヘライズムのなかに重要な思想的源泉をもつものと考えるべきである。

さらに西欧的ユートピアだけではなしに、広く世界的な立場からユートピア思想史を考察するのであれば、これら二つの源泉のほか古代オリエント、中国、インドなどの古典的なユ-

トピア思想の源泉を無視することはできない。

日本にもいくつかのユートピアがあるが、前述したように意識的エネルギーの発露という視角から検討するならば、日本のユートピアはこれら東西の典型的ユートピアに見られるような構想力にまでは達せず、その大部分が風刺的段階のものと私は考える。

はじめに概念規定を行ったように、本来的なユートピアというものは、人間が生を志向する意識的エネルギーという意味において常に文明の指標になるのだが、文明とは、その語源が端的にそれを示すようにもともとラテン語の「都市」(キウイタス)あるいは「市民」(キウイス)という概念と密接な関係にあり、一言でいうならば「都市建設運動」にはかならない。ということ、ユートピアが常に「都市化」と密接不可分な関係にあることを意味する。

そこでユートピアの特質の第一は、人間による自然の変容ということになる。あるがままの自然の状態や自然のままの風景などは、たとえ、それがどのように神秘的・魅惑的で美しくともユートピアにはなり得ない。ユートピアは、まず批判的精神に裏付けされた人間の構想力から出発して常に周囲の自然に挑戦し、自然を人間にとってよりよきものにするために変化させてゆくような徹底的に人工的な性格のものである。

西欧社会には昔から自然法という一貫した思想の伝統があり、西欧的ユートピアでは常に人間と自然との対立関係が明白になっている。しかし、この点、日本人の伝統的な自然観とは非常

に大きく相違している。

日本では古代から近代に至るまで、自然をむしろ素直に受容して、「花鳥風月」という言葉に象徴されるように、自然の美を精神の高さと一致させて、その次元で高度な精神性を維持し、すぐれた芸術性を発揮してきた。日本人のこの自然観はどこにその原因があるのだろうか？ むろんその説明は大問題に違いないが、ユートピアとの関係で、その根本的な一点だけに着目すれば、日本人の思考の原点には、自然と人間とのきびしい対立関係を規定する西欧的な聖書というようなものがなく、そのかわり、日本人の精神的風土の伝統はほとんど和歌の精神によって伝えられているということが重要な一点として指摘され得ることだと思ふ。

つまり、西欧的思考の原点にあるべき原罪という意識、すなわち原始的自然状態からの人間の分離・独立という根元的な孤独の自覚は、少なくとも日本人の伝統的な思考の原点にはない。日本に現存する最も古い典籍の代表は『古事記』であらうし、それは広義においては一種の「神話」である。しかし、その主たる内容は皇室の祖先神がいかにしてこの国土を生み出し、その子孫がそれをいかにして統治するようになったかを述べたものであって、神の名を語りながらも、実際は古代国家形成時代における国家統治の政治的意図を明白に示したもので、西欧的な意味でいうミトロジーという概念からは非常にかけ離れている。なぜなら、ミトロジーとはもともとギリシャ語の「ミュートス」から出た概念であって、ミュートスとは常にドクサに対立す

る批判的概念であるべきものである。この点、西欧的な意味でのミュートスは当然にユートピアに発展する契機を内包しているのであるが、本来、その思想の出発点にドクサに対立する批判的要素としてのミュートスをもたない日本の神々の話しは、少なくとも西欧的な意味での「神話」ではないし、その結果、これらのなかにユートピア思想の本源的な母胎を見出すことはできない。

日本人の精神の故郷はむしろ『万葉集』の方に集約化しているとみる方が至当であるように思われる。なぜなら、この和歌の伝統は、それ以前の時代から今日に至るまで連続として天皇家や貴族社会を通じて庶民一般の間においてさえ、最も格調の高い精神生活の表明として持続されてきているからである。ところで、これらの和歌を読めばすぐに気がつくように、これらの歌の題材は四季と恋情とが大平を占めているといっても過言ではない。

たしかに日本の一年が四つの季節にかなり明白に区分され、それぞれに美しい自然の風景が現れるのは事実だが、日本人の大部分はこれまで、この四季の推移に強い親しみをもち、自然の細やかな感触のなかで自らの繊細な感受性を養ってきたといえるだろう。その場合の自然は、到底人間が挑戦し改変すべき対象としての自然ではなかった。古代における恋歌にしてもそうである。男女の想いは多くの場合、その恋情をいちど自然のなかに投影させて「花に泣き、月に泣き、風にも露にも心を傷める」という発想になる。

このように自然界の事象と人間の精神性とが一致融合しているところにはそもそもユートピア思想の成立する基盤はない。

このように、自然にたいする対応関係如何ということが東西のユートピアを比較する場合に、それぞれの思考の原点として最も大切なことだと私は考える。むしろ、このような日本人の自然観は日本人の精神的風土の底流に一貫して流れているものであるとはいえ、時代を経過するにつれていつまでもこの古代的な自然観が原始素朴のままの型で維持されているわけではない。

一八世紀の中頃に日本でもはじめて近代的な自然観に目覚めた二つの重要なユートピアが発生する。その一つは安藤昌益の『自然真営道』であり、他の一つは平賀源内の『風流志道軒伝』である。これらはともに当時の封建的支配を徹底的に批判した点においてユートピア成立の第一条件たる批判力と新らしい社会への構想力を示しており、その点では一種の社会改革の鋭い提言という性質をもっている。しかし、このような性格のユートピアはなにも東洋に特有なものではない。とくに安藤昌益の場合は、一七世紀半ば頃のイギリスのユートピアの性格によく似たところをもっている。私がここで思い浮かべるのは、Samuel Hartlib: "A description of the famous Kingdom of Maacaria" (1641). Gerrard Winstanley: "The law of freedom in a platform" (1652). James Harrington: "The commonwealth of Oceana" (1656). などである。

時間の関係で内容の検討に入る余裕のないのは残念であるが、つまり、一つの大きな革命的な時期に現れるユートピアの特色

は、あくまでも現実の社会に密着しているから、それだけに実際の改革案という色彩が濃くなり、その分だけ雄大な構想力はしぼんでしまう。ということは、革命の時代というものは、現実の社会行動によってある種の改革が可能だという確信に基づいているからであり、たとえ現実の社会の「壁」を強く意識したからといっても、自らの現実批判がたちまちその人の死を意味するといった極限状況にまでは追いつめられていないことを意味する。しかも、こういうユートピアの基本的性格というものは西欧も東洋も区別はない。したがって、同じような社会的状況を与えるならば、東西の相違というものは目立たなくなってくる。両者の相違が明白になるのは、最も追いつめられた意識が、生を志向する場合、もはや両者それぞれの思考の原点に立ち戻らざるを得ない場合だけである。

ユートピアの成立を考察する場合、第二の特質として問題になるのが宗教との関係である。むしろこの問題も根源的には人間と自然との対立関係を軸として回転される問題なのだが、少なくとも西欧的思考の原点には常に自然からの人間の分離——それゆえの「孤独の自覚」がある。古代人はその孤独をアダムとイブの物語りに託して表明したし、そこに成立する「原罪」の問題は好むと好まざるとにかかわらず西欧的思考のなかには深く密着してゐる。この「孤独の自覚」は当然に自由への強烈な欲求となって現れる。

西欧において、この自由の問題は昔から永い期間にわたって「自由意志」の問題として追求され続けてきたし、今日でもこ

の問題は、あらゆる学問や理論の根底に大きな問題として横たわっているものと考える。むしろ「自由意志」の問題が永い間、宗教上の教義の主要命題であったことは周知のとおりである。

さて、そこでユートピアと宗教との関係が問題になるのだが、私の視点のように、ユートピアを、人間が「生」を志向する意識のエネルギーの最大なものと規定すれば、宗教もまたそのようなものであるうし、結局は同じことになるのではないかと推測も出てくるかと思われる。たしかにこの両者は類似しているところが多い。しかし、根本的には大きく違っている。この点ではマルチン・ブーバーが『ユートピアの途』のなかで明言しているように、両者ともが「正しきものへの想念」であることは同じであっても、宗教の場合には「それが啓示における正しきものへの想念」であるのに対して、ユートピアの場合には理念における正しきものへの想念であり、その意識のエネルギーの帰結も、「正しきものへの想念」が、宗教の場合には「完全なる時間のうちに救世主的な終末観として完成する」のに対して、ユートピアの場合には「完全なる空間像のなかに完成する」のである。

周知のとおり、この自由意志の問題はとくに世界の一神教においてはその教義上、きわめて重要なものになっている。世界の一神教とは言うまでもなくユダヤ教、キリスト教、イスラーム教であるが、この場合、それぞれの宗教が教義上、自由意志を認めている限り、そこに現れるユートピアと宗教とは対立していない。しかし、それらの宗教で人間の自由意志の存在を許容

しない教義が強調されるときには、ユートピアは宗教の側から「異端」という烙印を押されるのである。

ユダヤ教のように自由意志を認める宗教にあっては旧約聖書がいちばんよい例であるように、宗教上の教典そのものが一つの立派なユートピアにもなり得るのである。ユダヤ教の根本理念は、たとえば『申命記』の第一章にも現れているように、「もしあなたが主の命令に聞き従うならば……(略)、従わないならば……(略)……」という具合に、最後の決定は人間の自由な選択にゆだねているし、『申命記』第三〇章のごときは明白に「あなたはいのちの道を選ばなければならない」とまでいっている。さらに、この教義の核心を紀元一世紀頃のユダヤ教の碩学ラビ・アキバは次のように簡潔に言っている——「すべては予見されている。しかし選択の自由は与えられている」(『ミシュナ』)と。

キリスト教の場合も同様で、初期のカトリックでは概ね人間の自由意志は認められているから、そのような思想環境のなかではユートピアが「神の国」として考えられる場合が非常に多い。しかし、時代が経過するにつれてユートピアは次第に宗教の側から異端と見られるようになってきた。それはキリスト教の教義において、神の恩寵だけが強調され、人間の自由意志の存在は教義的に否定されるようになってきたからである。一五二四年、カトリックの立場からエラスムスが一人のヒューマニストとして『自由意志論』を書いてルターを批判したため、その翌年にルターが『奴隸意志論』をもってこれに答えたことは

あまりに有名である。この頃からユートピアは常にアウトサイダーの思想たらざるを得なくなるのである。

イスラム教でも自由意志の問題はユートピアと重大な関係がある。マホメットの死後におけるイスラム教の初期には、大勢が自由意志の否定に傾いたが、やがてこれにたいする批判がシリアの学者のなかからおこった。つまり、従来の宿命絶対を固守する「ジャブル派」にたいして自由意志を認める批判者「カダル派」が現れた。しかもギリシャ哲学、ことにアリストテレス派の哲学がイスラム世界に導入されるに至ってこの事態は決定的となった。なぜならば、ギリシャ哲学の影響を受けてイスラム教の世界でも「理知」の権威が思想界に重きをなし、コーランの解釈も非常に理論的となり、人間に自由意志のあることが理論的に定式化されるようになったからである。

こういふ時代の精神的風土を反映するかのように、アラブ世界では一二世紀にベルンシャでオマール・ハイヤームが出現し、一四世紀にはアルファラビなどが出現して自由かつ雄大な構想力のユートピアを出現させた。

同じ非西欧的ユートピアについて考えてみても、そこにかなり大きな性格の相違が見られることの根元は、やはり思想の原点の問題に還元して考察しないとその意味が明白にならないと私は考える。同じ非西欧的ユートピアでもアラブ世界のユートピアが日本のそれよりもはるかに西欧的ユートピアに近いというの、かならずしも地理的な理由からだけでは説明できるものではない。この場合には、イスラム教というアラブ人にとつ

ての思考の原点が、ユダヤ教、キリスト教という西欧的思考の原点に接合しているがゆえに、そこにみられる「孤独の自覚」や自由への欲求もかえって西欧的ユートピアの出発点と類似しているのだと考えられる。しかし、少なくとも日本の精神的風土のなかでは、自由意志の問題がそれほど深刻に追究されたことはないし、そのことは日本人の孤独感の性質が、人間としての根元的なものから出てくるのではなく、きわめて即物的もしくは生活次元的なものであるがゆえに、そこから出てくる「生」の意識のエネルギーも、生活次元的な理想に解消されてしまふ場合が多いことを意味する。日本の大部分のユートピアが諷刺的段階でとどまるか政治小説の類になってしまふのはそのためだと思われる。

ただ、あまりに生活次元的なことだけにその「生」の志向がつき進む場合には、非常に危険な方向をたどる可能性も大いにあり得るのである。つまり、現実の社会生活の改善を究極の目標とし、人間の存在的価値の全体的把握を無視したようなユートピアは、結局のところ強烈なる有効性の追究というところへ「生」の意識が集約してしまふ。そして近代の世界史が教えるところ、本能生活的次元における有効性のあくなき追究はまさしくファシズムやナチズムのような決定主義に極く可能性を常に内包していると考えなければならぬ。

とくに本来的なユートピア思想の定着していない日本の風土のなかにおける各種共同体には、いつの場合にもこの危険が伴っている。それは、日本の場合、「農本主義」というものと密

接に関連しやすいからである。

近い過去をふり返っても、日本社会における「農本主義」と共同体との結びつきが常にファシズムの温床として作用してきた事実は忘れなければならない。たとえば日本の最もファシズム的な解決を目指した五・一五事件の指導者の一人に橋孝三郎がいるが、彼がこのファシスト革命に失敗して満洲に亡命し、そこでまとめた記録に『国民共同体王道国家農本建設論』（一九三二）という資料がある。これなどは、日本の農本主義が従来家族制度と結びつき、それを核として天皇制国家を形成し、それが直ちに「国民共同体王道国家」という奇異なユートピアとして、れっきとした日本型ファシズムという侵略体制に奉仕してきた現実を如実に物語っている。

いずれにせよ、本来的なユートピアは常にそのような本能生活的低次元における有効性の追究とは真向から対立するものであるばかりか、そのような傾向にたいする人間としての痛烈な批判として登場するものであることを忘れてはならない。

つぎにユートピアの特質の第三はシンメトリー（対称性）という概念であるが、これもまた根本的には自然と人間との対立関係を主軸にして回転される概念である。一言でいうならば、本来的なユートピアにはかならず幾何学的シンメトリーの概念が一つの重要な基礎になっている。これも結局は人間の理知による自然の変容と、そこに出現すべき空間像の設計を端的に示すものであり、ユートピアの場合には、一般の建築設計とは異なり、常に平等の精神を基調とするゆえに、そこで構想される

空間像としてのユートピアは左右均衡というような幾何学的シンメトリーを重大な構成要素にしている。

西欧的ユートピアの代表的なものにはみなそのような構図になっているのが普通だが、東洋的ユートピアでも典型的なものはこの原則に合致している。

そのよい例はインドの場合で、インドの古典的なユートピアで最も大切なものの一つに「極楽浄土」と呼ばれるパラダイスがある。このユートピアの構想は、仏教の経典の一つである『大無量寿経』のなかにあるのだが、そこに描かれているユートピアの構図を見ると、そこでは祭祀堂の周辺に七重の石垣がはりめぐらされ、七つの寶石でできたさまざま樹が正しく列と列と相對し、幹と幹とあいのぞみ、枝と枝とあいならび、葉と葉とあい向い、花と花とあい従い、実と実とあい応じて茂り、しかもこの並木は直線的で左右に均衡がとれており、その前にある大きな蓮池は、いずれも縦、横、深さは均等の長さで、正方形の池の内側には人工的な階段がほどこされていて、そのユートピアの構造はきわめて幾何学的シンメトリーを基調にしている。

しかし、同じ東洋的ユートピアでも日本人の思考するシンメトリーは絵画的なそれによってしまう。

たとえば、インドで構想された「極楽浄土」というユートピアのイメージは、その後、中国を経由して日本にも伝えられたが、面白いことに、極楽のシンボルである蓮池が日本で作られると、たとえば宇治の平等院のそのように、幾何学的シンメ

トリーに支えられたオリジナルな蓮池の構想とは全く違ったものとなり、庭園のなかの池としてまことに美しく、すなわち絵画的なシンメトリーに支えられた調和の美に変形されてしまうのである。

たしかに、日本の古い首都である京都の街はまことに幾何学的なシンメトリーを基調にしている。しかし周知のとおり、京都の街の母体となったのは平安京であり、それが唐の長安をそのままモデルにしたものであることは明らかである。

このように同じ東洋的思考のなかでも、インドや中国には古くから幾何学的シンメトリーの概念が定着しており、この部分では西欧的ユートピアと東洋的ユートピアとの間に大きな差異はないが、東洋的ユートピアのなかでも、日本の伝統的な思考のなかには、幾何学的であるよりも、絵画的な意味での調和を重視する傾向がはるかに強い。これも日本の美しい自然と、それに対する日本人の受容的な自然観に由来するのであろうし、日本のすぐれた絵画芸術はこういう思考方法に支えられているところが大きいと思われる。が、その反面、そういう思考形態は日本に典型的なユートピア思想の定着することを妨げる結果にもなっている。

報告の時間がきわめて短時間に制限されているので、その他多くの実証過程を省略していきなり結論へと飛躍しなければならぬのはまことに残念だが、私のこれまでのユートピアを素材とする多少の分析結果から言えることは、「生」の意識の原形質なるものが、ちょうど生理的にみた人間の原形質の場合と

同じように、決して一つ二つの要素には集約できないということである。つまり、個々には異質な根元的要素が「関係」的に結合してこそはじめて正常な人間の「生」の意識がエネルギーとして発現し得るのであり、そのパターンを社会的な構図として把握するなら、ユートピア成立の根源にはかならずや共同体的志向が内在的なエネルギーとして存在しているということだけは明言し得るように思われる——この点、マルチン・ブーバーがその著『ユートピアの途』のなかで「あらゆる歴史の本源的希望は真の、同時に全的に共同社会的内容を含む人類共同社会を目ざしている」と断言していることには全く同感するものである。

(1) Henri Bergson, "Essai sur les données immédiates de la conscience", 1889.

Henri Bergson, "L'Énergie spirituelle", 1919.

(2) Paul Dupays, "Utopie hitlérienne en France ; chronique historique, août-septembre, 1940", 1951.

John R. Bengtson, "Nazi War Aims: The Plan for the Thousand Year Reich", 1962.

UTOPIA (Rivista Quindicinale del Socialismo Rivoluzionario Italiano), Direttore: Benito Mussolini, Milano, 1913-1914. Anno 1, N.1, 22 Novembre 1913. Anno 2, N. 13-14, 15-31 Dicembre 1914.

逃避型のユートピアの成立

——シュトールベルクの『島』とハインゼの『アルディングロと幸福な鳥々』を素材にして——

藤 平 恵 郎

一 ユートピアとユートピア的意識

ユートピアを考える場合、三つの概念を明確に区別しないと議論は混乱に陥る危険がある。その三つの概念とは、(一)ユートピア的意識、(二)ユートピア、(三)ユートピア的運動である。この三つの概念のうちユートピア的意識が根底にあり、それがユートピアとして又ユートピア的運動として表現されるのである。ユートピア的意識の定義は社会哲学の分野に属し、実にさまざまな定義がなされている。ごく常識的な一般的な定義をすれば、ユートピア的意識とは現在に対する不一致と違和感の意識であり、その意識はまさに現在と不一致であり現在に対して違和感をもつがゆえに、創造的構想力、批判的構想力により理想性の追求へと向う。ユートピア的意識は強弱の度合いの相違こそあれいかなる国にもいかなる時代にも存在したと言える。ユートピア的意識は思想に内在すると同時に時代の諸条件によりたえず触発される。そして、このユートピア的意識の表現形態がユートピアでありユートピア的運動なのである。この場合、ユート

ピアとは純粋な言語による表現世界であり、ユートピア的運動とは言語による表現世界というよりはこの表現世界と関連した実践行動である。

ユートピア的運動はここでは問題にしないが、ユートピア的意識とユートピアの関係は必ずしも一義的であるとは限らない。ユートピア的意識があつてユートピアが成立する。又、ユートピアがある以上そこには必ずユートピア的意識が存在する。しかしユートピア的意識があるからといって必ずしもユートピアが成立するとはかぎらない。現代がまさにそのよい例である。現代においては、例えばフランクフルト学派に認められるように、ユートピア的意識は強烈に働いている。しかしスキナーの『ウオルデン・トゥー』以後ユートピアと称しうるユートピアはまったく成立していない。オーウェルの一九八四年、ハックスリーの『すばらしい新世界』の系譜をつぐアンチ・ユートピアが特にSFの領域に頻繁にあらわれる一方、闇のユートピア、怪物のユートピアなどという倒錯したユートピア的意識が表現される。そして、閉塞状態におけるユートピア的意識は無数の実験共同体、局地的集団としてのユートピア的運動を生み出している。このようにユートピア的意識が強烈にあらわれていながらそれがユートピアとして成立しないところに、時代閉塞に陥った現代の精神状況が浮き彫りにされており、そこに現代の重要な思想的課題を認めることができよう。

二 逃避型のユートピアの成立

逃避型のユートピアの成立について語るまえに、「逃避」と

いう言葉を使う以上、はたしてニートピアは本来逃避的であるか否かについて言及する必要がある。ニートピアはもともと現在批判と理想設定を本質としており、その間の架橋を考えない。従ってニートピアは本来逃避的な性格をもっているということになる。いうまでもなくエンゲルスの『ニートピアから科学への社会主義の発展』はこの点について説明しており、エンゲルスの著作の読み方は多様であるが、エンゲルスの著作がニートピアの価値をおとしたことは事実であろう。しかしエンゲルスの『ニートピアから科学への社会主義の発展』をニートピア把握の原点と考えるとき、ニートピアは誤解されニートピアの真価は見失われてしまう。

最も重要なことはニートピア概念についての誤解である。トーマス・モアの『ニートピア』に戻れば、もともとニートピアは「どこにもない幸福な場所」としての空論である。モアの偉大さはルネッサンスのユマニストの自由な精神から空論を空論として現在のアンチ・テーゼとして提供した点にある。彼の著作が戯作であると考えられているのもその点に由来している。空論であるがゆえにニートピアが逃避的であるというのは自明の事実である。しかし空論であるがゆえにこそ、逆にニートピアはその効果を最大限に發揮する。ニートピアの基礎には先に述べたように現実を批判する精神、創造的批判的構想力、理想性の追求があり、実はニートピアという表現世界を生み出すこの根本の意識がもつともニートピアを有効たらしめているのだ。表現された世界が空論であればこそその底にある構想力は自由

な精神とむすびつき新たな状況で新たな創造性にむすびつき可能性を孕んでおり、思想運動にも表現の変革にも関与できるのである。ただニートピアの意識がニートピアとしてあらわれるかどうかは時代の諸条件による。

ニートピアとは逆に「科学」という固定した立場に立つとき、それが「科学」であることを宣言するがゆえに、「科学」はあつる場合には「真理」と誤解され、拒否と批判と否定の精神を一面的に限定し、硬直化し柔軟性を失う危険に陥る。ニートピアが本来逃避的であるのはその本質からいって自明の事実である。しかし反面ニートピアは逃避的として拒けることのできない側面をもっているのだ。

逃避型のニートピアという概念はニートピアのもつ本質的に逃避的な性格とは全く別の角度から考察された概念である。ニートピアの一般的な成立構造を規定することは困難である。ニートピアの成立構造を知るために便宜的に再建型又は逃避型のニートピアを区別することにする。再建のニートピアと逃避のニートピアについて語ったのは、私の知る限りではマンフォード、ハツラー、ブリュッゲマン、ブルンナーなどである。マンフォードは観念の世界と現実の世界を分け、観念の世界の二つの作用がニートピアに関連していると考ええる。一つはきびしい現実と直面したとき避難所、代償行為を求める作用でこの作用は逃避のニートピアを生み出す。もう一つの作用は将来において人間を解放する状況をつくり出そうとする作用で、この作用は再建のニートピアを創造する。ハツラーはむしろ宗教的ユ-

トピアと非宗教的ユートピアを区別し、一方はこの世界における人類の未来を問題にし、他方は来世における個人の将来を問題にすると言う。又、ブリュッケマンは十八世紀ドイツのユートピアである『フェルゼンブルク島』に関連して「誠実なもの避難所」という言葉を使っている。

更にドイツ文学における島の表象を研究したホルスト・ブルンナーは十八世紀ドイツの島の表象を社会的ユートピア、逃避的ユートピア、ロビンズナードに区別し、次のように解釈的な立場から定義している。ロビンズナードの島はあくまで流謫の地であり、世界と社会の外にある。島は除外を意味する内面空間で空間は否定的に評価され、島の描写のリアリズムは困難の累積により社会から除外されているという意識を強める。社会的ユートピアは社会状況に対するよりよい反対像で、島は反対像として描かれ、しかし島は外側から考察され内面空間にならない。著者も読者も島の虚構としての性格を知っている。描写は現実を模倣せず模範的で人工的な実験領域を提示する。それに対して、逃避的ユートピアは現実が存在する世界のよりよい反対像で、島は社会の外側にありしかし内面空間になる。人々は島にいることを夢み島にさまよっていく。島はキリスト教の楽園とのアナロジーにおいて考えられており、島には自我への回帰と共同体への回帰の二重の回帰があり、国家と社会は拒絶される。

再建のユートピアと逃避的ユートピアを定義づけることは困難であり、一つのユートピアはある意味では再建のユートピア

であるが、他の意味では逃避的ユートピアであることもありうる。この場合、実際のユートピアの中に両者を区別するメルクマールをさぐる以外に方法はない。すでに述べたようにユートピアのあらわれる基礎には、現実と不一致の意識のゆえの批判的構想力、創造的構想力、理想性の追求がある。このようなユートピア的意識は思想に内在すると同時にたえず時代の諸条件、経済的、社会的、政治的、精神的条件などにより触発される。ユートピア的意識が直接的にユートピアとして表現される場合もあるが、ユートピア的意識がユートピアとして成立する場合にはおおむね表現の世界を構成しなければならぬ。この表現の世界を意識的に構成するとき創造主体は再び時代のものもろの条件、経済的、社会的、政治的、精神的条件などにより規定される。そのとき表現世界としてのユートピアは二つの方向に分かれる。ユートピアの一つの方向は外面にむかい外形化された社会を、人工的な実験領域を呈示する。ユートピアのもう一つの方向は内面にむかい内面空間を創造する。前者は政治的経済的社会的プログラムを提供するが、後者は極端な場合には内面の救済、否定のパスにおわる。前者が再建型のユートピアであり、後者が逃避型のユートピアである。「再建」、「逃避」という言葉は表現世界の構成における態度を意味しておりそれ自体としては価値評価を含んでいない。しかし反面ユートピアとしての評価はやはりありうるであろう。ユートピアは思想と文学の中間にあり、固有の領域を形成しており、ユートピアはあくまでもユートピアとして評価されるべきである。そのとき、

内面性への回帰になり社会的な広がりをもたない逃避型のユートピアはユートピアとしては低い評価を受けざるをえないであろう。再建型のユートピアの最も典型的な例は近代の国家小説であり、逃避型のユートピアの最も良い例は古代、中世の宗教的ユートピアである。

三 シュトールベルクの『島』とハインゼの『アルディングロと幸福な島々』

逃避型のユートピアの一つの例として、十八世紀ドイツのユートピア、シュトールベルク（一七五〇—一八一九）の『島』（一七八八）とハインゼ（一七四九—一八〇三）の『アルディングロと幸福な島々』（一七八七）をとりあげてみる。一般に十八世紀はユートピア無用の時代と考えられている。十八世紀は「ロビンソン・クルソー」の時代であり、未来を楽観的に見通しえた時代で、危機的状況はなくユートピアは成立しなかったとされている。たしかにイギリスでは十八世紀にはユートピアは大体認められない。フランスでは十八世紀には、「善良な野蛮人」という形態でユートピアがあらわれている。それに対してドイツでは十八世紀には多種多様なユートピア又はユートピア的形象が認められる。このユートピア又はユートピア的形象は、あるときは島の表象となり、あるときは牧歌の形式をとり、あるときには学問的政治的施策となり、あるときにはロビンソナーデと結合した形態をとる。

十六世紀以来のドイツの後進性は十八世紀になっても全般的には変化しなかった。十八世紀もなかなばすぎるとフランス、イ

ギリスから文化、思想、文学の流入が激しく、知識人は頭脳の中では社会のあるべき姿について漠然とでも理解するが、現実には見通しがきかないので、そこからユートピア的意識が強烈にあらわれ、多種多様なユートピアとユートピア的形象の表現につながる。しかもそのユートピアは後進性という成立条件に規定されて外形化された表現世界を構成する再建のユートピアよりも社会的広がりのない内面空間を描く逃避のユートピアになる。そして、そこに後進性状況における意識と表現の不一致、批判性と表現の不一致が認められる。

シュトールベルクは「ゲッティンゲン森の詩社」の詩人であり、主としてクロップシュトックの影響下にあつて、本来牧歌詩人、自然詩人である。彼の『島』という作品は対話の形式でユートピアとしての島について語っている。このユートピアの発生の根拠の一つには後進性を背負ったドイツのみじめさ、とりわけ領邦国家の批判であり、もう一つは十八世紀におけるコルシカ島の問題に対する民族主義的心情である。シュトールベルクの描くユートピアは大体次のようである。「島」に生活する人々は賢人であり聡明な隠者である。ロビンソン・クルソーに関する言及があるが、ロビンソン・クルソーもこの作品では隠者として捉えられている。この作品ではいわば隠者が理想的な人間像で、ユートピアのイメージとなつている。「島」では俗界からはなれた自由、隠者のみが所有しうる自由が理想とされる。「島」の生活は全く原始的な生活であるが「善良な野蛮人」のイメージとは違って「島」には健全な道徳の精神が支配して

いる。簡素、知慧、教養、良き習俗、秩序、自制などの生活実践に關連した徳性が尊重され、學問はそのような徳性を墮落させるとして排斥される。單純な政治制度、法律制度、經濟制度しか「島」にはなく、政治制度は家父長制であり、法律制度は習俗に基づいた法律を基礎としており、經濟制度としては財の平等のみをあげており、財の平等と共に知的な平等も主張されている。教育は法律の暗記を基礎とし規律としつけが重要視される。要するに「島」での生活は個性を無視し、道徳的な純粹さ以外の一切の自由のない画一的な生活であり、そこには嚴格な權威主義的な家父長制が支配している。確かに隠者、道徳的な生活、學問の排斥、原始生活などのいづれも時代批判につながるものであるが、その時代批判は本當の意味での社会的広がりもなく展開されていない。

一方、ハインゼが『アルディングゲロと幸福な島々』で呈示したニュートピアはシュトールベルクのニュートピアと好対照をなしている。ハインゼの作品は十六世紀のイタリアを舞台としており、その小説の筋はフィレンツェのメディチ家の政争から父を失ったアルディングゲロという人物が父の暗殺者を殺害し迫害をのがれるためにイタリア各地を放浪し最後にエーゲ海の二つの島にニュートピアを形成することになっている。ニュートピアの發生根拠には宮廷の問題があり、その問題の背後にはドイツの後進性からくるみじめさがある。しかし、ニュートピアの反対世界の叙述がとほしくニュートピアは一切の外界から独立しており、外界を無視しているかのようであり、現実に対応した批判精神

と理想性の追求が稀薄になっている。このニュートピアの本質は宮廷の秩序であれ市民的秩序であれ一切の桎梏から独立し、このニュートピアでは男性も女性も平等で人格の完全な自由が認められる。社会的負担をできるだけ軽くし、生の歡喜、最高の自由、甘美な逸樂をあげ、生を最大限に享受しようとし、このニュートピアの原理は力を享樂すること、対象と享樂、政府と教育はすべてのものを調達し強め美しくすることである。ニュートピア及びニュートピアの構成員の活力を維持するためには戦争も肯定される。要するに一切の抑圧を廢棄し一切の秩序の外側にある生の自由と享樂をこのニュートピアは本質としており、いわば美的選良の支配する社会で、このニュートピアにおいてはデオイオニウスのな生の陶酔と樂園のイメージが融合している。このような矯激なニュートピアが一切の外界を無視して独立して成立するのは、逆にいえば外界が偏狭で固陋で狹隘でしかも動かしがたいからであり、ニュートピアは外界の變革の断念から成立しており、そこに自由な精神がみとめられても内面空間となる一種の逃避のニュートピアとなっている。

シュトールベルクの『島』におけるニュートピアとハインゼの『アルディングゲロと幸福な島々』におけるニュートピアは好対照をなしている。一方は秩序にまもられた安息感、隠者風の内面性にひたるニュートピアであり、他方はアナキスティックな一切の外界を無視するニュートピアである。しかしその二つの対照的なニュートピアの發生する根拠は同じであり、その態度も對照的でありながら同質である。一般に十八世紀ドイツのニュートピ

アは古代への憧憬の形態をとつても、島の形態をとつても、のがれられないドイツの後進性から由来する内面空間を構成する逃避のユートピアになっている。

四 ドイツ古典文学とユートピア的意識

十六世紀から少なくとも十九世紀三十年代までは、ドイツにはユートピア又はユートピア的形象が頻繁にあらわれる。この事實はこの時代の知識人がユートピア的意識を抱いたことの証左であらう。十九世紀初めフランスからの衝撃によりドイツ文化は自己意識をもつようになった。スタール夫人はその『ドイツ論』で高度の文化と非現実的性格というドイツ文化の二元性を指摘し、ドイツが詩の国であり音楽の国であるというロマン主義的なドイツ観を作り上げた。更にスタール夫人に對抗して、ハイネは一八三〇年代にドイツ論を展開し、観念の世界で高尚であることにより現実のみじめさが容認されるとしてドイツ文化を批判した。スタール夫人とハイネのドイツ文化論は理念と現実の不一致というドイツ文化の二元性の認識を基礎にしているが、その評価は正反対であり、二人のドイツ文化論はその後のドイツ文化論の展開の出発点となる。例えばヘルマン・ノールやコルフのドイツ文化論はあきらかにスタール夫人のドイツ文化論を継承しており、啓蒙主義に對抗して起つたとするシュトゥルム・ウンター・ドラングからロマン主義までのドイツ古典文化をドイツの本性に根差す非合理主義的なドイツ的運動であると把握する。一方メーリングの「美的仮象の国」、アプッシュの「内なる王国」、トーマス・マンやルカーチのドイツ

文化の批判、アドルノのドイツ的思惟に認められるそれ自体においてという思考方法の批判はハイネのドイツ文化論の延長線上にある。これらのドイツ文化論の基礎には、スタール夫人とハイネが指摘したドイツ文化における理念と現実の不一致という認識があり、しかしその評価は一人一人で異なっている。理念と現実の不一致とは、ある意味ではユートピア的意識の表現であるとも言える。つまり、理念と現実の不一致ということは、現実と現在に不一致の意識を抱いたものが、その不一致の意識のゆえに、批判的構想力、創造的構想力により理想性の追求へと向い、壮大な理念の世界を構築したと考えられるのである。従つて、ドイツ古典文化又は文学は一種のユートピア的意識の表現である。しかし、先に述べたように、ユートピア的意識とユートピアとは違う。ドイツ古典文化を支えるユートピア的意識がユートピアとして表現されるとき、ユートピアとしての特異性により逃避型のユートピアが成立する。そこに後進性文化における意識と表現、批判と表現の不一致が認められよう。しかし逆に言えば、ユートピアが逃避型のユートピアであっても、ドイツ古典文化が逃避的ということにはならない。この発表は、

シュトールベルクの『島』、ハインゼの『アルディンググロと幸福な島々』という特殊な作品を素材にして、この特殊な問題を(一)ユートピア全体の問題、(二)ドイツ文化の問題性という一般的问题に発展させようとしたのであるが、究極の意図はドイツ古典文学又は文化の本質の解明にあった。

コメントと討論

田村 では徳永先生にコメントをお願いします。

徳永 最初にお断わりしておきたいんですが、司会者の方からコメントをやらないか、というお話がありました。気にかけていたのですが、いざふたをあけてみますと、一応とにかくオルガノンの役割を果たすことになっておりまして、若干当惑しております。私は、ドイツの比較的新しいところの思想をやっているの、モアについては全くの素人、白紙に近い状態です。司会者にお願ひしたいのですが、第二次大戦以後、モア研究というものは非常な蓄積があるようであります。こういう点から申しましても歴史的なモアの『ユートピア』の成立に關して、おそらく論すべき必要な問題点というふうなものは、数限りなくあると思うのです。しかしその点私は分りませんので、司会者の方で、適当な方に発言していただく、というお世話をしていただきたい。

中野先生のご報告をいささかこちらの方へひきこみすぎるといふくらいはあるかと思いますが、お許しいただきたい。強いてモアの歴史的な問題について印象を申しますと、私はせいぜいモアについてはカウツキーが、たしか社会主義についての先駆的な見解というところもあるが、中世へのあこがれも持つという二面性、そういう時代の制約性を受けている、ということをご報告で読んで、先入観として持っていた訳でありますけれども、中野先生のご報告、あるいはお書きになったものを拝見

いたしました。やはりモアはそうではなくて、むしろラテン的な中世には反撥していた。ポリスリズムと経済人の間是非連続であってそういう形でのギリシャ的なポリスをコメントとしていた。

それから私にはよく分らないんですけども、ふつうはやはり新世界の発見と、大航海時代の世界的視圈の成立というのが、モアの現状保持的な視野に対して、一種の開く刺激を与えた訳であります。そういう解釈がすであつたと思いますが、中野先生のご解釈ですと、拝金主義の大航海ラッシュへの道德的な批判というものが、それから新大陸における原始共同体的なものをモデルにしたというよりは、むしろギリシャ的なポリス、つまり近世的なユートピア分類のひとつのカテゴリになります。ドレーンという人の「願望空間と願望時間」というのがありますが、それを当てはめてみますと、どちらかといえば中野先生は時間的な系列で、ギリシャ的なポリスが、モアの原型ではないか、というご発言がありましたので、その辺について少し詳しくおうかがいできれば。

それから、次にはレジヌムにもございますように、エンゲルスの『空想から科学』へと訳されているあれ以後、ユートピアというものの意味がネガティブなものに定着した。それは確かにその通りだと思う。それとは別の文脈でのユートピアの固有の意味を発見すること、これは大事なことだ、という点は私も同感であります。

ただ私が考えますのに、エンゲルスが社会主義のユートピア

から科学へと言った場合、エンゲルスが科学として具体的に何を考えていたか、といえますと、ひとつには勿論現実と理想とのかけわたし、つまりプロセスについての具体的な認識がないということですが、その場合の柱としましては、くだけて言いますと、誰がそれをやるのかということ、単に主観的に行はなくて、実現が客観的に可能なかどうかということ。誰がやるのかということについては、プロレタリアートの自己解放の弁証法であるということ。それから、客観的な保証というのは、剰余価値学説にもとづく、いわば現実社会のマテリアルな条件の中に、実現の可能性があるということだと思ふのです。

そうしますと、そういう考えを「ユートピアから科学へ」というスローガンで表現することが、果してエンゲルスにとつて正しかったのかどうか、これは若干疑問に思ふわけです。エンゲルスの「ユートピアから科学へ」あるいは「空想から科学へ」というのは、本来の社会主義次元のものではなくて、一九世紀当時の、支配的な常識的な価値観であった実証主義のスローガンではなかったかと思ふわけです。「空想から実証へ」ということとはば同意であります。そういうスローガンを俗受けするからといって、社会主義の発展に持ち込んだことがよかつたかどうかは別といたしまして、本来ユートピアという日本語の意味をネガティブに評価する、言ってみればユートピアの敵といえますか、それは社会主義のイデオロギーではなくて、実証主義的な概念ではないのだろうか。

中野先生は、かなり激しいイデオロギーでの反対をお述べに

なりまして、私としては、ユマニスト・モアよりは、ルターの方強さを連想した訳です。つまり敵は、イデオロギーよりは実証主義的な外部概念ではないのだろうか、エンゲルスがそういわなくても現在のテクノロジカルな科学主義は、やはりユートピアの終焉というネガティブなものに考えているはずなのであります。ですからユートピアの固有の意味をつくり出そうとしますと、社会主義イデオロギー批判よりは、やはり科学批判といえますか、そういう課題が生じてくるのではなからうか。

それから、もう一つはやはり近代のユートピア意識を考える場合に、基準的な概念を設定したものとして、マンハイムがあげられる訳ですけれども、マンハイムの場合は、意識的にモアの歴史的一貫性というものから切りはなした構成概念として、ユートピアを設定している。ユートピアのイデオロギーとしての設定をしている。その場合の構成的な定義づけは、二段がまえになっている。

ひとつはイデオロギーと区別する。その場合には、イデオロギーとユートピアの共通性、いわば区別の上位概念になっているのは、色々な言葉を使っておりますが、まわりの現実と一致していないかと思ひます。現実との不一致、あるいは現実超越的である。この点では非常にユートピアと共通でして、ユートピアが先走った形で現実と一致していないし、イデオロギーが立遅れた形で一致していない、という差はあります。基本的には同じである。どこに区別があるかというところ、考えられている表象が実現されようとした時に、大なり小なり現

実を破壊する作用をもつ、あるいは変革する作用をもつ。つまり、存在超越的表象というものが上位概念として、現実変革作用、これが種差だろうと思います。以上が第一段階。

第二段階としまして、絶対的ユートピアに対して、相対的ユートピアという概念を採用しよう。絶対的ユートピアというのは、いついかなる時でも原理的に実現不可能なもの。それとはならないで、特定の集団、社会状況の中でのみ実現不可能と判断されるもの、しかもその場合には、ある時代にユートピアを描いている人たちは、自分の表象をユートピアとは考えないので、敵方がそれをユートピアとみたてる。そういうユートピア規定が社会的ファンクションによって変ってくる。同じ表象が常にユートピアだという訳ではないので、そういう考え方があろうと思うのです。

とにかく、そういう形でユートピア概念を規定しまして、その歴史をたどろうとする時には、どこから彼が叙述を始めたかといいますが、モアではなくて、ミュンツァー以下の千年王国論から始めている。それは、当然現実変革という点からすれば、分らないことはないのですが、あるものの起源をたずねる時には、そのもののディフィニションをどうするかによって変わってくる。そうしますと、仮にモアから出発するようなユートピアの歴史をつくっていくとしますと、その場合にはモアという歴史的な地平から抽象してくる、というのではなくて、モアをケルンとして肯定されるもの、その点を中野先生はいわば、イデオロギーその他によって歪曲されないユートピアの源流をたず

ねようとされた。が、果して、モアにもとづくユートピア概念というものがどういう形で定義できるのか。

それから、次にますます現代にひきつけて申し訳けないのですが、中野先生がユートピア問題をお考えになるきっかけになったのはウェーバーである。ご著書の中で「ウェーバーにひかれてモアまいり」というたくみな言葉があったのですが、この点が実は、分らないのです。特にウェーバーが客観性の論文の中でイデアル・タイプスがウトビーダと言った意味は、全く認識論的な次元の概念模写説に対するもので、現代風な言葉で言えば、実証分析よりは理論モデルなんだといいかえていることだと思えます。この点、中野先生は独自の読み方をされたんだと思えます。ウェーバーからユートピア問題がどういう形で発展してくるのか、その辺がどうしても分らないのです。これはモア問題から離れますので、もし不適當でしたら、司会者の方でチェックしていただいて結構です。だいたい以上です。

田村 ありがとうございます。中野先生にお答えいただく訳ですけれども、いま不適當といわれたのは、そうではなくて、実は徳永先生にコメントをお願いしたのは、いまのようなコメントないし質問がでることは、この社会思想史学会のシンポジウムに大変ふさわしいと思つて、お願いした訳です。従いまして、質問の第一点のモアのユートピアに即しての細かい議論は簡単にご解答いただくということで、今日はあまりモアには深入りしないで、ユートピア一般、それに必要な素材としてのモア、という角度で第一報告をいただいておりますので、中野先

生もどうぞそういう視角からお答えいただきたいと思います。どうぞよろしく。

中野 どの質問にお答えしたらいいか、はつきりしかねるところもございしますが、私はエンゲルスを批判する、というよりは、エンゲルスにも『アンチ・デューリング論』の中から二、三章引き出して、『ユートピアン・ソーションリズム・アンド・サイエンティフィック・ソーションリズム』のような通俗本というか、大衆普及版を出したことによってもたらされた、マルクス主義における、そうした科学万能主義、いわば自然科学万能主義というものの考え方、あるいは進歩主義といったような考え方の中に、マルクス主義がひたりすぎているのではないか、ということ、そういう意味で、マルクスあるいはエンゲルスにもまんざら責任がないのではない。

例えば『アンチ・デューリング論』の原稿の方では、初めトマス・モアをいわばユートピアン・ソーションリストの中で扱っていた。しかしながら再校の場合には、それに対しておそれく疑念を感じたがために、トマス・モアについては言及をさけた。現在、ソ連版の中には確かトマス・モアも、ユートピアン・ソーションリストの中に含められているようですけれども、大月版が青木版の中には、これがユートピア・コミュニニストと訳されておりますので、あるいはソ連版の中にユートピア・コミュニニストという言葉も定着しているのか。私はどうもそうではなしに、先程のカウツキーと現在のソビエトの方々、トマス・モアをユートピアン・ソーションリストというように、エンゲル

スの『アンチ・デューリング論』の原稿の方から類推して、いわば初校の方を重要視しているもの考え方から、逆にそういう偏見に陥っているのではないか、という偏見に私も陥っている訳です。それが一つでございます。

それからイデオロギーとユートピアというのを区別すること、これは私もカール・マンハイムについてその点読んで見ましたが、——モアを読み始めてからカール・マンハイムを読むという、どうもベスト・セラーがきらいな体質で、必要がなければ本を読まないという悪癖がありますので——、この二つを区別するということには私も同意見です。しかし徳永先生の方にはそういう関連はないと思いますが、マンハイムのユートピアという言葉に拡大解釈を与えるという点につきましては、私はドレーンでしたか、ヴンシュラウムとヴンシュツァイトというものの考え方の中で、トマス・モアのユートピアは、いわば希望空間であって、むしろ希望時間といったものから解放されていく、そういう点が私の解釈であります。

その点でユートピアという言葉が現在あまりにも、特に第二次世界大戦後に、どうかスターリン批判以後に混乱しており、その中でユートピアからの脱出をはかるもの、あるいはこれを原理としようとするもの、様々でございますけれども、そういう概念の混乱をさけるためには、できればトマス・モアのユートピア、つまりウートピアとオイトピアという二重の意味をもつものから、私の場合にはマックス・ウェーバーを利用して、いわばあらゆる社会科学的概念というものは、すべてイデア

ル・ティプスすなわち思想像あるいはウートビーである、というふうには理解いたしました。そうした考え方をおしすすめていくことによって、むしろトマス・モアのウートビーの原型を理解できるのではないか。いわばマルクス、エンゲルス及びカー・マンハイムの中で、むしろウェーバー的立場、ウェーバーのイデアル・ティプスの概念をウートビーにあてはめることによって理解できるのではないかと考えている訳です。

これをなぜウェーバーからといわれましても困る訳ですけれども、いわば一九〇〇年代におけるカウツキー的マルクス主義がドイツに氾濫している時に、ウェーバーがあえてイデアル・ティプスを説明する時に、ウートビーという言葉を使っているという事は単なる偶然ではない。彼がモアについて、あるいはモアのウートビーについては書いてある訳ではございませんけれども、私はマルクスあるいはエンゲルス程度のトマス・モア理解を、ウェーバーは充分にもっていたということ、あるいは読み込みかも知れませんが、推定している、ということ次第です。

ご質問にたいして、私が重点があると思っただけにお答えして、あるいは無視していることがあるかも知れませんが、その点について改めて要点を言っていただければ、それにお答えしたいと思いません。

田村 質問の中のひとつで、モアを素材ないしケルンとしてユートピア概念を規定したらどうなのか、ということが入っていたと思うのですが、この点はこれから後の討論で重要にな

りますので、その点ちょっとお答えいいただきたいと思えます。

中野 私の考え方からしますと、モアを素材にしてといわれると困る訳でありますけれども、モアは第一次エンクロージャールの発展しつつある時代の特にイギリス、あるいはヨーロッパ社会というものを意識しながら書いた訳でありまして、『ユートピア』という作品が第一部と第二部とに分れている。第一部は対話によって行なわれ、第二部の導入となっている、という点で現実批判、あるいは現実に対する視角というものが第一部によって行なわれている訳でありまして、いわば常に同時代、先程申しました同時代における風習、ラウム、モアの時代には、いわば大航海時代のために、そうした可能性が大西洋のかなたに見られることができた、あるいは期待することができた、非常にさいわいな時代であった、のではないかと思います。しかも、私の先程の報告の中で申しあげましたが、モアの『ユートピア』が成立したのは宗教改革の開始の直前、あるいは新大陸におけるスペイン人たちのアステック、あるいはインカ文化の破壊、インディオスの破壊というものが行なわれる直前に書かれた。

そしてモアの個人的な理由としましては、宮廷政治家となる前の段階の自由な知識人だからこそ書くことができたのが、『ユートピア』である、という風に考えている訳です。これが宗教改革あるいは新大陸におけるヨーロッパ人たちによる破壊といったようなマイナス要因が働きはじめた時には、フィリップ・シドニーが『アルカディア』というのを一五八〇年代に書

いておりますが、すでにその時には、大西洋のかなたにそうした希望空間は失なわれて、又地中海の中どこかの島に難破してたどりつく、というシーンを考える、ということになる。

こういうことで、私はある意味ではランケが「あらゆる時代は神に直接している」という言葉を利用するなら、あらゆる思想のサイクルというものは、神に直接している。こういうと語弊があるかも知れませんが、それぞれのサイクルの独自性というものを、常に尊重すべきではないか、という風に考えている訳です。もしニートピアという言葉を使うとするならば、それぞれの時代におけるそれぞれの特性を明らかにしなければならぬ、という風に考えている次第です。

田村 徳永先生よろしいでしょうか。

徳永 では、縫田先生の方をちょっと。縫田先生のご報告はある意味では社会思想史の限界であろうような、ニートピアという問題はそういう性質のものだと思いますが、そういういわばニートピアの成立の原点的なところから、あるいは広汎にわたる色々なニートピア問題を含めまして、大変面白くうかがったのですが、ひとつお聞きしたいのはニートピアの成立のフレームとしての自然という問題、これは非常に重大な問題だと思っておりますが、ニートピアというのはいわば生への意志、あるいは生へのエネルギーという風にとらえられて、自然を変更していく、という形でとらえられている。これを別の言葉で言い換えますと、いわば人間による自然支配の進展がニートピアへの志向である、と書いていいとしますと、こういうものを歴史的

にあてはめて考えてみれば、これはギリシヤ以来ということが出来るかも知れませんが、ベロン以来ということですが。人間の力である「知」によって自然を征服していく、これは現代のテクノロジーマのたらずような一種のニートピアにつながるもっている。そういうものとして捉えられる、そういう方向があると思うのです。

それともうひとつは、自然支配の進展ではなくて、自然と融和していくというニートピアがあり得ると思うのです。自然支配というものを制御することを考える場合と、いわば生の意志のある意味では挫折といいますが、そういうもののおかげで融和を考える方向と、相当異なった方向が生まれてくると思うわけです。この二つのものの区別ということ、どういう風にお考えになっているでしょうか。

縫田 今のお話は二つの問題が、一つの問題になると思いますが、あえて私の感想を述べさせていただきますと、確かに先程申しましたように、いわばニートピアというものは、極めて人工的なものである、という発表をいたしました。やはり原点には自然を人間に快適なものに変えていく。現代的な発想から言えば、すぐ公害問題とか自然破壊とか、そういうことの認識に至るかも知れませんが、しかしそれはともかくといたしまして、当然その中にはそういう要因が含まれていると、私はみております。つまりニートピアというものが、仮に「生」のエネルギーであるとすれば、この「生」というものは、決して「善」だけを志向するものではなくして、「悪」というものを含めての

「生」なのであって、これは人間の無限な「善」にも無限な「悪」にも行き得るもの、これは流動的なもの、ある意味では不安定な存在、それを私は人間の実存在という風に捉えている訳でありまして、当然ユートピアというものの中には、それが非常な勢いで現われようとすれば、場合によっては、人間を破壊する、あるいは人間にとって有害な形のユートピアもあり得る。

ちょっと近代で申し上げますならば、例えばファシズムというものの、これは大変面白いことでありますが、ムッソリーニが自分で『ユートピア』という雑誌を編集しておりまして、これはそう長くは続いておりませんが、自分自身で要するに彼の考えた協同組合国家のような概念、それを社会的に建設するために、ほんの一年半位の間ですが、ユートピアという題で、いならばファシズム理論のフォーマルな思想の宣伝に使っております。

でありますから、本日もご質問がありましたように、当然、自然を破壊していく、あるいはテクノロジというものは、人間にとって大変有用ではあるけれども、それだけで進むならば、逆に人間にとって非常に有害な要因を作ることとは分っているんであります、やはりユートピアそのものの中には、そういうものも潜んでいる、ということを私は認めたいのであります。

結果として、今度は第二の問題ですけれども、自然から離れていくのではなく、逆に自然と融和していくことこそが、自然の意識なのじゃないか、ということとは全くその通りでありまして、先程私はすべての思想の原点を二つにおさえて、片一

方はヘレニズムあるいはギリシャ的思考、片一方はヘブライズムでユダヤ的思考、特に後者のユダヤ的思考というのはそれでありまして、いわゆる天地創造から終末へというひとつの系譜。「終末」という言葉、「エスカトロジ」という言葉は、原点とは全然ちがった解釈がふつうされておりまして、日本でも一時期『終末から』なんていう雑誌まで編纂されておりましてけれども、そういう終末というのは何か暗い、何か破壊されていく、人類が滅亡していくというようなことが、予告的、警告的に述べられていると思うのです。

しかし、本来のメシアニズムというものはそうではなくて、現在はまだ人間と人間の対立、人間と自然との対立というものはともにあるが、真のシャロン——平和ということですけれども——というものは人間と人間との間、人間と自然とのシャロン、そういうものが成就しうる、これが終末であるというのが終末論の考え。特にユダヤ思想が基底になっている訳で、まさにひとつの思想の原点が、非常に時間論的な方になります、そういう所があるとすれば、今おっしゃったように、究極的には、誰でもがそういうことを求めたいのである。ユートピアの本質はそういうものである。

それから、第一の中の自然を改変していくという要素は、いい意味も悪い意味も含まれているのではないか。まだそこでははっきりしていない。人間は、あるところまではいけるが、それから先へは行けない。ただ、その要素の中には中和因というものが含まれておりますから、そういうような要素をそこに照

射させれば、当然、そのようなものでチェックしていくということになるように、ユートピアの私なりの要素の抽出というのは決してひとつひとつの要素ではなくて、まだ今日は、三つか四つ、三つ位しか申し上げなかったのですが、少なくとも一〇やそこらはありません。その中にヒューマニズムもあるんですが、余りにも問題が大きくなりますので、ここではほんの見本のよいう形形で申し上げまして、私は第二の問題が、まったくユートピアの本質である、ただ第一の問題は価値観の問題として、そういう危険性も十分にはらんでいる問題なんだ、という風に思っております。

田村 徳永先生、他の問題にはコメントはよろしいんですか。よろしければ、二番目に高橋先生にひとつコメントをお願いします。

高橋 まず、縫田先生のご報告についてですが、報告者ご自身あるいは自らのユートピアを展開することになるかも知らんという前提のようなお話しを始められましたように、お話し下さった内容は、きわめて広大な構想をご開陳のように思われます。いずれにせよ、例えば東西比較のために特に利用されたと思われる、自然との関係にせよ、宗教にせよ、いずれにせよ人間の意識の形態を捉えてこられた。その意味で、意識論というもので統一されているユートピアの一般原論というようなものであった。しかしそれにもかかわらず、なかならず社会思想史上にあらわれ出る社会思想には、ちょっと極端にいつてしまえば多かれ少なかれひとつがユートピアと呼ぶものを内包しているよ

うに思います。そうであるとすれば展開なさったユートピア論意識論によって統一されたユートピア論は、世界の社会思想史といえますか、そういうものの構築を意図されたようにも受けとられました。

したがって、ひじょうに一般的など議論であった訳で、これから若干のことを申し上げるのも、自から抽象的かつ一般的にならざるを得ませんが、僕はこの際、まだ充分理解できないことが多々ありますので、ご報告の主要な諸範疇をめぐって、若干の質問をしたい。

まず第一に、ユートピアというものを「生」に対する意識のエネルギーというふうに規定なさったけれども、「生」に対する意識のエネルギーが、この場合「孤独」、ならびに「絶望」という範疇との関連の中で規定されていると思う。その限りでユートピア、つまり「生」に対する意識のエネルギーというのは、絶えず自己を越えていく意識、ある一定の段階に達している、その一定の段階はどういうところかという問題もあるけれども、そこにユートピアを見よう、というふうに理解される。その「生」へのエネルギーが発するという「孤独」と「絶望」という二つの大きな言葉があるわけですが、もちろん「孤独」にせよ「絶望」にせよ、いつ人間がとらえられるか分からないもので、とにかくそれは意識のひとつの形態である。

といたしますと、ご報告の中では自然によって分たれている、しかもそれは東西の比較の中でのヨーロッパにおけるユートピアのきわ立った特徴として、自然から隔てられていることから

生まれる「孤独」ならびに「絶望」の意識だ、とこういう規定をなさったと思うのです。これらが意識の一形態であるとすれば、それは人間の一定の社会関係の中から直接であれ間接であれ、これとの連関なしには考えられない範疇ではないだろうか。ご報告の中では、時代環境の限定する特殊性を捨象する、という点をご議論の前提であつたけれども、この場合特殊性を捨象する訳で、その意味では人間の社会的な存在性といえますか、少なくともその歴史的な存在性という限りでの概念を、またこの場合前提として捨象されたとは考えられません。

つまり、ここでいう「孤独」あるいは「絶望」という意識は、少なくとも直接ではないにせよ、人間の社会的な諸関係なしには考えられない範疇ではないだろうか。といたしますと、例えば、社会的な階級の対立関係の諸相とか、あるいは生産の社会的諸関係とか、人間の社会的存在のありようといえますか、ご報告での「社会的な壁」から、この「孤独」「絶望」という意識は、生まれてくるものだ、というふうにこの概念を考えてよろしいかどうか。

それから第二点は、もしそうなら人間の「孤独」「絶望」から発するという「生」へのエネルギー、それがつまり高められた意識形態であり、それをユートピアとなさつた訳であります。このユートピア、つまり「生」への意識のエネルギーというもの、これはそういう意味で人間の社会的な存在のあり方と、直接ではないにせよ、ここが重要なんですけれども、こういうものからなお生まれてくる始源をそこに求めている、というふう

になるのかどうか、これが第一の点とかかわつておたずねしたい第二の点であります。

それから第三に、今度はユートピアという概念の規定それ自身についてですが、「生」への意識のエネルギーという限りでのユートピアの概念規定は、未だ抽象的ではないだろうか。そのままで果してユートピアというものと直接に結びつく概念であるというふうには、ご報告をうかがつた限りでは考えられない。例えば、「生」への意識のエネルギーがユートピアに化体するといふか、ユートピアという自己表現の形式をとる、というこの場合両者を媒介するものとして現実の認識、やがて現実批判等々の問題が出てくるが、認識の段階、この歴史的な社会的な現実認識の段階、過程というものがその間には入り込まない。それによって媒介されることはないのか。

あるいはまた次元あるいはその位相の異なる言葉ですけれども、イデオロギーであるとか、あるいはまた価値意識であるとか、あるいは利害関心であるとか、あるいはヴェーバー流にいうとエトスであるとか、そういう媒介項が「生」への意識のエネルギーとそれが自己表現をしてユートピアになるという間には入らないのかどうか。つまり「生」へのエネルギーという、この概念についてのおたずねであります。

それにかかわつて「生の原形質」というのは何によつて規定されるというか、何によつて概念化するのか、という問題と無関係ではないように思つておりますけれども。

それというのも、ユートピアには何度となく、例えば藤平先

生からも、それからまた中野先生からもお話がございましたように、現実批判というひとつの大きな契機をもっている。現実批判のためのおそらくは、もう少し基礎的な前提で言えば、現実認識であろう。その現実認識が可能になるためには、やはりイデオロギーはおくにしても、少なくとも現実を認識するための主体を客体化する、流れを決める、例えば価値意識とかあるいはエトスとかいうものが、やはりありはしないか。

特にユートピアの現実批判という契機を考えるにあたって、この「生」への意識のエネルギーと、それからユートピアというものとを関連づける媒介項として、どのようなものをお考えでいらっしゃるのか。

次に、僕は一八世紀のフランスを少し勉強しているにすぎないのですが、一八世紀のフランスを顧みますと、そこにもまた同じくいわゆるユートピア思想と呼ばれるものがある。それはいずれも何らかの形で、私有財産への批判、否定あるいはその消滅といえますか、私有財産と何らかの関わりをもつという点が、ひとつの大きな特徴であるように思うのです。

したがって私有財産をどうするのか、ということと分配、そして分配をめぐる共同体の構成、というふうになる。そうしますと、これはすでに報告者の方々から出された点でありますが、いわゆる社会主義の範疇の中にユートピアを入れていいのか悪いのか。また社会主義というものをどう理解するかが、これはおそらく昨日のシンポジウムのように大きな問題だろうと思う訳ですけれども、もし、私有財産への批判、否定、ある

いはまたその廃棄、こうした点がひとつの大きな特徴であるとするれば、社会主義思想という大きな枠組の中で捉えなければならぬだろう。この点をお教えいただきたい。これは三人のすべての報告者の方々におうかがいしたい。

その次におたずねしたいのは、ここで規定されましたユートピアが、いわゆる科学的社会主義とどういう関連をもつものと考えたら良いのかということです。エンゲルスの『ユートピアから科学へ』の理解につきましては、先程徳永先生がお話し下さったような理解と同じような理解を僕もっておりまして、言い換えれば、思想はたえず現実の中を人間を通して進んでゆき、思想がどのようにして現実の中で力をもっていくかという、その合理性といえますか、あるいは力といえますか、それを客観的に保証するものという意味でエンゲルスのいう科学である。ですから先程徳永先生は、実証という言葉を使われたが、そのように理解している訳です。

それで「生」の意識のエネルギーをユートピアとすると、そのユートピアがひとつの思想段階では、しかもなかならず「生」への意識のエネルギーであるというからには、現実をそれによって生き抜いていかなければならない。といたしますと、いわゆる科学的な社会主義との連関の中で、規定なさったユートピアは、現実をどう生きようとするのか。つまり「生」への意識のエネルギーというものをもって、「生」をどのように現実化していくのか。

若干ご報告をはなれると思うのですけれども、科学的な社会

義との連関の中でこの点をおたずねしたいのですが、一言でいえば、ユートピアとそれから歴史的な現実等の連関をどのようにお考えになっているのか。これはいづれも最初に報告下さいました中野先生に対しても同じような質問をしたい。特に中野先生には、この問題との連関の中でユートピアをヴェーバーのイデアル・ティプスの概念で掌握なさろうとしますが、先程も徳永先生からご指摘がございましたように、ヴェーバーのいうイデアル・ティプスは、中野先生は現実にはないものだという点を強調なさっておられた。しかしヴェーバーは、現実から抽象されたものだという言葉を使っているように思う。私はヴェーバーについてはよく知りませんが、あの本は読んだことがございますので、確かそうだと思います。それからすでに徳永先生からご指摘がございましたように、このイデアル・ティプスというのはいわゆる理論装置だと思ふ。ですから思想としてのユートピアとそれのもつ対象、それからその主体、目的がおのずから異なりはしないかというふうに思うのです。

しかも、ユートピアの契機が現実批判、さらには未来社会の描写という点をもつとすれば、ヴェーバーが規定したイデアル・ティプスでは捉えきれない側面が、このユートピアには出てきほしないか。もし、そのユートピア思想をヴェーバーのイデアル・ティプスでくくってしまうことになりますと、思想としての現実への力というか、現実を生きる本来の力というか、そういうものが抜け落ちてしまうことになりほしないか。その点どのようにお考えなのかお教えいただきたい。

それから、縫田先生におたずねしたいのは、ユートピアの、なかんずく東西比較の中で導入された例えば自然と人間との関わり方、あるいは宗教、そしてまた特に自由意志という問題、それからシンメトリ、いわゆる対称というような日本語でありますけれども、これは自然にしても宗教にしても、自由意志にしましても、それから、対称というこれは幾何学的という言葉でありましたけれども、幾何学的に構想するということもとの意識の問題でありますから、これまた意識の形態だということにしてまとめあげることが出来ると思うのです。

かたや、ユートピアも意識の形態であることに他ならない、というふうにご報告ではなっておりますけれども、このユートピアを、そういう自然との関係なり宗教なりあるいは自由意志なり、というものに意識を発現させるのと、それからユートピアというものに発現させるものとすれば、その意識をユートピアに、あるいはそういう宗教なりに、人間の意識を分つものは一体何であるか。以上であります。

田村 ます 縫田先生からお答えねがいます。

縫田 沢山課題を出されまして、それでいくつか重なっているかとも思いますので、必ずしも歯切れよくお答えできるかわりませんけれども、時間がありますので、なるべくスピードをあげて、思っていることだけ結論づけたいと思います。足りない分はまた再度ご質問いただきたいと思ひます。

最初の、何か社会環境との関係の中で、ユートピアというのはどういふふうに出て来るのか、それともただ抽象的に

「生」へ志向するというだけでとらえたのでは、ユートピアの問題には不十分ではないか、ということはもちろんであります。コメンテーターがおっしゃったように、私もその点は重々おことわりする意味でそうレジュームに書きまして、ふつうにいわれる社会思想史でユートピア作品、あるいはユートピア思想が扱われる場合には、当然それを生み出した社会的・経済的あるいは歴史的な背景、時代環境との関連においてはじめて具体的なものが出てくる訳でありまして、これについては私は何ら異議はありません。もちろん普段そういう説明をいたしております。

あえておことわりしましたように、当然何かがなければ、いきなり意識だけが出てくるなんていうことはあり得ないんですから、それはもうどういふ場合でも、それを生み出す環境との関連で捉えなければなりません。具体的な問題になるほどできるだけそれを明確にしなければ、はっきりしたユートピア思想のイメージは浮ばないということは、コメンテーターも私も同じなことであります。特にそれ以上異説でも反対でもないんです、まったくその通りなんです。

ただ例えば自然ということと関連して捉えたならば、ということで、それは非常に大雑把な捉え方だということだと思えます。例えばひとつの例ですが、とにかく時代環境、自然なら自然でもいいんですが、非常に大きな漠然とした自然ですが、そういう中でユートピアとの関連が、必ずしもユートピアを浮き立たせないと云われれば、必ずしもそうは言えないのではない

これはまた、日本の場合になりますが、先程ちょっと最終的にひとつのユートピア志向というのは、現実の世界の中では、何らかの形の共同体的志向というものとつながる必然性がある、ということを示しましたが、私はユートピア思想は日本にあま

り長い間定着してない思想であると考えている訳です。そういうような風土に、いわゆるユートピア的なものが入ってくる、特に日本の場合には農本主義というものと密接な関連をもつてくる。非常に近い過去をふりかえってみても、日本の社会におけるいわゆる農本主義と共同体の結びつきが、いわゆるファシズムの温床として作用してきたということ。これは具体的にはすでにご承知の通り、例の日本の最もファシズム的な解決をめざした五・一五事件の指導者の一人に橋本三郎という人がおりました。彼はこのファシスト革命に失敗しまして、満州に亡命して、そこでまとめた記録に『国民共同体皇道国家農本建設論』というのが一九三二年に出ているのですが、これは完全に日本をひとつの共同体とするものでありますけれども、日本の農本主義というものが、日本の従来の家族制度と密着する訳であります。その頂点に当然天皇というものがおかれて、その中で縦の共同体ということになるんです。ですから、自然に對する考え方も、それを単なるひとつの家族主義というよりなものにだけ囲い込んで、その中でひとつの共同体、せいぜいそのイメージだけで、ひとつの国とか国民とか一民族とかだけに区切らんとすれば、これは我々が考えるいわゆるユートピアとは逆の、それ自体ひとつのユートピアかも知れないけれ

ども、本質的には違ったものになっていく。

これは先程、徳永先生から指摘していただいた、自然を克服しようとするもの、テクノロジカルなものにつながる、それは決して現代的にいつて好ましくないものに通じるのではないか、ということと同じでありまして、いつもユートピアの中には、余程そのフレームというか土壌というものをしっかりふまえておかなければ、いつでもそういうものに転化するだけの要因を内包しているというふうに、私は考えたい訳なんです。ですから、一般的に言つてつねにユートピアは、社会関係と無関係ではない、ということはお申すまでもございません。

ただ私がここで説明したかったのは、何時代の何がどれだけ重要か、ということはもちろん大切なんです、先程もいいたしたように、ある「社会の壁」というものを意識した時の向う側に咲きたいわばあだ花であっても、咲いた花の色がいろいろ違つていても、あだ花であることに変わりはないという何か共通分母があるならば、あだ花はあだ花で刈り取つてみて、そういう意味では何か共通的なものがないかと考えます。

それからもうひとつは、その中でそれを意識のエネルギーの系列の中で、「社会的な壁」をおいてみたり、ギャップ・アッブさせてみたりする、その系列そのものは何なのかということになると、例の少し固苦しく言えば、いわゆる「存在と無」という、ひとつの思考のパターンがもたっているだろうと思います。つまり主語と述語の関係で、何々が何々である、という述語一般を規定できないという主体と、存在とそして無とい

うものの統一、これはいかなる場合でもユートピアの基本になつてゐる訳であります。

私が大変感銘をうけています、先日なくなつたエルンスト・ブロッホなどの出発点もやはり、そういうきちんとした思考のパターンというものをふまえた上で、ユートピアというものを思考していると思います。これはユートピア思想だけではなくて、実存でも何でも全部にとつて、「存在と無」という問題は、近代的なひとつの出発点でありましょう。

従つて、あえて、意識の形態として捉えたそれは何なのか、そこに社会関係との関係がなければならぬのではないか、とおっしゃるのはその通りですが、意識の形態として捉えたというのは、ひとつの意識のあり方、フレームをいったにすぎないし、少し口はばつたくいえば、その奥には「存在と無」という、ひとつのロジックというものをふまえた上で考えていきたい。そのロジックにあたるところにユートピアというひとつの空間が出てくる。それは私に言わせればあだ花であるという意味でございます。

第二の問題は現状認識というものがどうしても必要になるのではないか。これも当然のことでありまして、やはり公式的になりませうけれども、パターンとしていわゆる社会的知識と——これは三木清先生が『社会科学概論』その他で、ユートピアについてずい分前に書かれましたけれども、日本ではじめてユートピア論というものを、論理化したのは、私の知る限りでは三木清先生ではないかと思う訳です。私は直接教えを受けた訳で

はありませんが、書物を通してそう思っている訳ですが、その中で述べられているように、これは実に簡単な社会的知識のあり方の問題であります——いわゆる現状認識というものについて、問題なのは、内容ではなくて形態なのだということ。何を問題にしたから社会的知識があり、何を問題としたから社会的知識がない、という内容ではなくて、何が課題を達したかという形が問題なんだということです。それで先程ちょっと言葉をはさみましたが、基本的には知識のドクサ形態、つまりドクサというギリシャ語はちょっと訳せないんだと思いますが、例示的に言えば、一種の常識的なようなもの、そういったドクサ的な形態に対して、常に批判的なものがミュータスとして出る訳です。

それぞれの帰結が、かたやロゴスとパトスというものによってイデオロギーに転化するでしょうし、かたやロゴスとパトスにおけるユートピアという問題、それはちょっと簡単に図式化しておりますけれども、そのような意味で私は社会的認識というものは当然ある訳で、つまり社会的認識もあるから批判もある訳です。社会的認識のない批判はないし、批判のないユートピアはありません。

そういうことで先程から「社会の壁」といって、それに対して、社会的認識をして批判するようにしているんだという意識が全然なかったら、壁に向う意識は出てこない。こういうことであります、二番目の問題については、あるいは公式的であるかも知れませんが、そういうひとつの考え方、論理の社会的

知識の諸形態というひとつの公式をとって、私が模索している訳でございます。

三番目は、「生の原形質」は何であるかということですが、この原形質は大変キザな言葉かも知れませんが、別の言葉で言えば、私としてはエネルギーという言葉でも同様の意味です。エネルギーという言葉は普通物理学の方で使われるのですが、これは私のねつ造ではございません。根拠として私が意識のエネルギーという言葉借りたのは、ベルグソンの『時間と自由』の中に出てくるエネルギー・スピリチュエルという言葉借りて言った訳であります。そういう意味でエネルギーといった訳です。それに私は比喩的に、先程生理的にはバイオケミストリーで、人間の肉体的な構造はどういうアミノ酸からできているとかいうことですが、生理的にはなく同じ生きるということで、意識の中で生きるというのがもしあるとすればですが、その中から自分としてはいくつかを抽出していきたいのだ、というプロセスをみなさんにはんのちよっとご紹介したまでです。ですから原形質の意味はエネルギーと同意義で私は使っています。あるいはここで言っているのは、肉体的なものとは対比させる意味で、わざと原形質という言葉を使ったということでもあります。

それから四項は一緒にさせていただいて、たしかに色々ございます。モレリーの『自然の法典』であるとか、マブリイのフイジオクラットに対するものはひとつのユートピアでありますけれども、そこに描かれているユートピアは確かに私有財産の

ない平等な幸福な社会というものが描かれてますし、これはもうプラトン以来いろんなところで描かれる訳であります。

そういうことよりもむしろ私は、コメントーターがおっしゃりたいのは、現在という社会主義、あるいはユートピア社会主義と科学的社會主義というものを、我々はどうか考えているのかということではないかと思ひます。何かそういうことをユートピアとして描くことはないかと思ひますが、それがすぐ明日そうなるかどうかということよりは、問題になっているのはやはり、いわゆる科学的社會主義というものと、ユートピア・ソシヤリズムとの関係で、これは先程多少問題になったかと思ひますが、私は別にそれは特に抵触する訳ではないと思ひます。

これは色々あると思ひますが、マルクスやエンゲルスの段階、とくにマルクスがああいう立場でユートピア・ソシヤリズムとそうでないものを区別したというのは、きわめて正当だろうと思ふ訳です。それは社会的生命力というもの、それはその場合にはプロレタリアートというものが登場する訳でしょうし、そしてそういったもの出てくる基盤、必然性の論理、それが科学的に論証されなければ意味がないんだと言うことは、まったくその通りだろうと思ふんです。

ただ同時代の人間がある社会認識、經濟認識をする時に、あなたのは大変甘いとか、ひっくり返った捉え方だという形でユートピアだということを使ったのは正しいと思ふんです。しかし、歴史的にみた場合には、むしろユートピア・ソシヤリズムは正しい、ということが言えるのではないかと思ふんです。

この点は、マルクスよりも時代は少しずれますが、かえってレーニンの規定がそれを明確にするのではないかと思ふんです。何か教条主義者みたいですが、分りよくするために私の単なる思惑よりも、その言葉で紹介した方がいいと思ふんです。

ご承知と思ひますが、レーニンが「二つのユートピア」という論文を書いておられますけれども、その中でもまずエンゲルスの言葉を引用いたしまして、「經濟的見地から見れば形式上あやまっていることも、世界史の見地からすれば、それにもかかわらず正しいものでありうる」と、これはエンゲルスのいった言葉なんです。それを敷衍してレーニンが、「エンゲルスはこの深淵な命題をユートピア・ソシヤリズムについて述べたのである。この社會主義は經濟学の見地からすれば形式上あやまっていた。剰余価値を交換の法則の見地からみて、不公正なものと言明した点では、この社會主義はあやまっていた。この社會主義に比べてブルジョア經濟学の理論家たちは、經濟学的見地からすれば、形式上正しかった。なぜなら、剰余価値は交換の法則から『全く自然に、全く公正に』出てくるものだからである。だが、ユートピア・ソシヤリズムは世界的な見地からすれば正しかった。なぜなら、それは資本主義によって生み出された階級、そして二〇世紀はじめの今資本主義に終止符をうつ能力をもち、その方向におさえようのない力で進んでいる大衆的な力に成長した階級の徴候であり、表現者であり、前ぶれであったからである。エンゲルスの深淵な命題が、ロシアの現在のナロードニキあるいはトルドヴィキのユートピアを

評価するに際して、ぜひ命題におかなければならない。おそらく、これはロシアばかりでなく、二〇世紀にブルジョア革命に際会している多数のアジア諸国でも。」

これはレーニンの「二つのニートピア」という中のひとつであります。そういうふうにある部分部分において、当時のマルクスやエンゲルスが、同時代のフランスやその他の人間の言っている経済学的事実とか、そういうものに対して、きわめてニートピア的だと言ったことは、それはまちがっていないと思うのです。しかし、これは世界史というもっと大きな範疇でみた場合に、ニートピア社会主義というものを、私は別にレーニン主義者ではごいませんけれども、レーニンは広い目で評価していると思います。特に社会主義に関しては、レーニンをもって何か虎の威を借りて、その影にかくれるようですが、私自身も同様にそう考えております。

あとは宗教との関係でもうひとつあります。ニートピアと宗教は先程申し上げましたから、もういらぬと思いますが、要するにある所までは、ニートピアと宗教は同じような線をたどると思います。しかしいずれにしても、正しきものへの信念であって、より正しいということでは宗教もニートピアも同じだが、ただそこから先の現われ方が違う。それで宗教の場合には、先程も言ったように、その媒介項があるものは *revelation* 啓示であるはずで、しかも、その啓示をうけたものが、こんどはそれを時間論的な終末論として完成させていくのが、宗教の世界の正しいものを追求する志向であろうと思います。

ニートピアの場合はより正しいものを求めますが、しかしその場合ある信念、イデーといってもいいんですが、それを媒介として、しかもそれを何らかの空間像として完成するというところが、ニートピアの宗教との違いだろうと思います。

高橋 縫田先生以外からでもよろしいですか。

田村 一般の方の討論の時間がなくなりますので、できるだけ短かくお願いします。

高橋 では、ひとつだけ。懇切にいねいにお教えいただきまして、ありがとうございます。ただ東西比較という点ですが、けれども、日本人でありながら、安藤昌益のお話しも残念ながら分りませんので、幸いなことに日本思想史をやっておられる方も、社会思想史学会にもおられますので、その方々にお問い合わせたい、と思います。

田村 それから、中野先生へウェーバーのイデアアル・タイプスの問題についての質問がありますけれども、先程の徳永先生のご質問に対するご解答でよろしければ、あるいはもし補足の必要があれば、簡単にお答えいただきたいと思います。

中野 ニートピア社会主義との関連で言われましたけれども、私は社会主義というのは産業革命の中で、あるいはフランス革命以後出てきた思想で、市民社会を批判し、それを止揚しようとする思想である、と思う訳で、市民社会が形成しはじめた時期において、トマス・モアの考え方をニートピアン・ソシヤリズムに入れるということは、あまりいいだけない。

マックス・ウェーバーが資本主義をモデルナー・カピタリス

ムス、近代資本主義といい、また資本主義というものは、あらゆる時代にあったのだという考えからすれば、やはり近代社会主義というものを、一応考える必要があるのではないか。そして、先程の「ユートピアから科学へ」、あれには「社会主義の発展」がついているはずですけれども、そのなかで何かユートピアから科学へというのが、何か連続ではないかのように、段階を経た飛躍であるかのように考えることが、果して正しいかどうか、というのが私の定立している問題でもあります。

あるいはウートピアの中に色々オイトビーを含んでいて、それを科学として実現するのだ、というものとしての科学をつくりあげよう、というような意欲をもっている。このようにエンゲルスを理解すべきであって、単なる実証性ということで考えるべきではない。私は、縫田先生とちがって、三木清さんをおまじり好きではありませんし、尊敬もしていませんけれども、ただ構想力というか、アインビルドゥンクストラフト、ファンタジー、つまり想像力というものを評価している。

そういう点でマルクス主義者が、とかく現実ベッタリになって現実を分析すれば、現実がそのまま引き出しになってくるのではないか。それを確保するためには、豊かな将来に対するファンタジー、アインビルドゥンクストラフトがなければならぬのではないか。このように言うと、概念論者として批判されそうですが、そうした側面がある。縫田先生のご解答もそうした面を強調されたものと思います。

それから、イデアル・ティプスが現実からの抽象である、と

いうようなことは、何もマックス・ウェーバーは言っておりません。それは、マルクス主義的、概念模写説的に、マックス・ウェーバーを読み込むことになると思います。彼は統一的な思想像として使っている訳であって、私はウートビーと言うのは、ゲダンケンゲビルドゥンクというような点で、あるいはイデアールゲビルドゥンクという言葉も使われるかも知れませんが、そうした側面を強調する必要はないか、と思います。

ウートビーのそうした側面を無視して、単なるオイトビー、現実化することのできない理想、ロバート・オーウェン、フリーエあるいはサン・シモンに対しては、あるいはそういう批判が正しいにしても、ユートピアにどこにも存在しない国という名前を付けているトマス・モアに対しても、同じようなレッテルを貼ることは、非常なアナクロニズムではないのか。私は近代五〇〇年の歴史を、一応一五〇年の周期でくくってみると、近代をそうしたひとつの直線としてみるよりは、三つあるいは四つの波としてお考えいただくことが、重要ではないか、というふうに考えている訳です。

イデアル・ティプスにつきまして、あるいはオイトビーを切り捨てるといふ側面があるかも知れませんが、マックス・ウェーバー自身は、マルクス主義、階級闘争理論あるいはコミュニズムもイデアル・ティプスあるいはウートビーである、と言って、現実限りなく近づき、理解するための装置あるいは道具として考えている訳ですから、そういう点をご理解いただきたい。

マックス・ウェーバー一本でもって、ニュートピア、トマス・モアを理解することには非常に難点がありましようが、これについて従来無視されていた側面、彼のサティールの精神をむしろマックス・ウェーバーによって、ある程度再評価できるのではないか、ということです。強調の仕方にあるいは行き過ぎがあるかも知れませんが、これでよろしいですか。

田村 なお、高橋さんはご不満のようですね、今の問題はあとの皆さんの討論の方へまわしまして、沢田先生よろしくお願い致します。

沢田 私、藤平先生のコメントーターということですが、藤平先生への質問は二つ程に致しまして、あとは時間がありませんので、これを含めて八つ程のコメントを、皆さん方のお話しをうかがったコメントにさせていただきます。

はじめに、藤平先生はドイツでも誰も読まなくなつたつまらないものをやっている文学者だと、ご謙遜されましたが、私はこのハインゼとシュトールベルクという二人の名前を全然知りませんで、藤平先生によつてはじめて名前を知つた訳で、このご発表に大変感謝しております。

それで、その機会にちよつと調べてみましたら、ハインゼの方は六〇年代からドイツで色々研究が出てくるようになった。それから、シュトールベルクの方は七〇年代から色々な研究が出るようになった。ですから、これらは現代的な関心の対象でもあるようです。どうしてこういうことになつたのか、私も知りたいところですが、とにかく、これらは決して誰も読まなく

なつたつまらない本などではない、ということを申しあげたい。第一点は、これは藤平先生への質問ではなく、藤平先生が一般的な議論の中で、ブルンナーという人のニュートピアのクラス・イフィケーションを引用されまして、それにはロビンソンナーデと社会的ニュートピアと逃避のニュートピアの三つがある、と言つておられるようですが、これは私は非常に不十分な定義だと思っています。マンフォードの言葉を使えば、社会的ニュートピアの中に逃避的とか再建的とかいうのがあるかも知れませんが、論理的にも、社会的ニュートピアは逃避的ニュートピアとロビンソンナーデとならぶものではない。

ロビンソンナーデというのは、私の考えているニュートピアには入らない。ニュートピアにはあくまで何か理想性というものがあつて、訳ですから、脱出ということでは、これは似てはいるが、ニュートピアには入らないのではないか。これはブルンナーに対する批判であります。

そして、第二の点は、これは多少モディファイなさいました、マンフォードのニュートピアのクラス・イフィケーション、それは定義ではないんですが、マンフォードもはつきり言つて定義してないので、ただこれを分類しまして、逃避のニュートピアと再建のニュートピアということを言っております。そして、逃避のニュートピアの定義はどういうものの特徴とするか、というとき、エイムレス・エスケイプ、つまり何か気持ちがある、いかにアスピリンでも飲もう、ということ。あるいはマリファナでも飲もうというのが逃避のニュートピアだと言ふことです。

しかし、これも私の考えではニュートピアにならない。ニュートピアというからには、やはり何か理想主義というものがなければならぬ。これは、自分でただ問題から遠ざかる、問題を無視する態度だと言います。ですからこれは、私の考える定義では、マンフォードがいう逃避のニュートピアというのは、ひとつの形容矛盾だと思います。

三番目のコメントは、これは藤平先生に対する質問ですが、確か二つのドイツ一八世紀ニュートピアの例をあげられて、内面的であり、逃避的であるから、これは一八世紀のドイツ文化の後進性をあらわすものだ、と言われた訳ですが、後進性というのはどういうことなのか。

後進性とか先進性とかは大塚史学などでいやという程きいてる訳ですが、一体これはどういう尺度で後進性と言われるのか。ある時代のある一定の社会の立場というものを、例えばイギリスならイギリスを絶対化して、そこからみて、内面的な表象だけから後進的だという場合、何か価値判断が入っていると思うんですが、その尺度は一体どういうところにあるのか。

それから、四番目に、ドイツでは一八世紀にすでにニュートピア的意識とか文学とかが沢山出てきた。なぜかという、ドイツには伝統と理想との不一致が、非常に強く意識された。そういわれる場合、そこに何か論理的な関係があるのを想定しておられるように思われる。理想と現実との不一致が強く意識されるところにニュートピアが出てくると。そうしますと、これは何か当然のことではないか。一六、七、八世紀のイギリスでも、

そういう不一致が非常に意識されて、沢山のニュートピア的な作品ないし文学が出ている訳です。そうしますと、そのことをドイツの特徴ととることが出来るだろうか。この三番目と四番目のコメントは質問でございます。

五番目のコメントは、これはもう縫田先生からお答えいただきましたが、自然の中に入るといことが、一八世紀のドイツのニュートピアの特徴になっていた。縫田先生のお話ですと、自然と対立するところに、このニュートピアがあると。これを世界的な目で見ますと、自然と対立する都市的なものが、必ずニュートピアになるとは言えないのではないか。

六番目は、縫田先生がニュートピア思想の流れの中には、時間的と空間的と両方のもがある。ヘブライズムとヘレニズムというのはいっているという。これは大変面白い指摘だと思えます。この大きな世界思想史の中のニュートピア思想というものを、成蹊大学の佐々木斐夫先生も長く研究をつづけておられて、同じようなことを言っておられるように、私は理解しております。ドレーンという人が二〇年代にニュートピア思想というのを、ウンシュツァイトとウンシュラウムというふうに区別しまして、ニュートピア思想はウンシュラウムのものだ、と断定したが、私は排他的にこう断定することは出来ないと考えます。その意味で、縫田先生が両方入っていると言われたことは面白い。縫田先生が、ニュートピア思想というのはどちらかと言えば、願望空間のものである、というのは正しいと思うのです。ただし、これは必ずしもウンシュツァイトと絶対的に対立するものではない。

それから七番目は、定義の問題です。みんなそれぞれが、同じような概念をちがった意味で使っている。そこに混乱が出てくる。ユートピアとは何かということが解決されないままに、ユートピア思想が論じられている訳ですが、社会思想そのもの、社会とは何かという定義を一致させておかないと混乱が起きてくる。

それで定義が必要なんです、これを縫田先生のように「生」のエネルギーとか、ということにしますと、一方ではこれは大変結構なことだと思ふんです。つまり、もっと大きい世界的観点から見るということが、現在必要だと思ふんです。つまり、一九世紀的な発想法からのみ、一六世紀なりのユートピアを定義することとは、そういう一九世紀的な発想に合ったものだけがユートピアだということですが、これはまちがいだと思ひます。もっと大きな歴史の中で相対化してみなければならぬ。

その意味で、先程のエンゲルス論争の意義があると思ふ。つまり、一九世紀のエンゲルスの立場からのみユートピアというものを空想的なものだ、というふうに見ることはまちがいだ、ということになってくる。

ただし、そういうような世界的な見方というのは、あまり漠然としているので限定の必要もあるのではないか。すなわち、あまりにも大きく見ますと、すべての理想主義がユートピアになつてしまふ危険があるのではないか。例えば、イギリスの古代史家で最近『古代におけるユートピア思想』という本を書いたファーガソンという人ですが、フィロロジストですから、あ

まり細かい厳密な概念をもっていない、ということもありませんが、それにしてもすべてのヴィジョンがユートピアだと言う。ヴィジョンとリアリティーというものが、いつも相関関係にあつて、あらゆる時代にヴィジョンがあつたという意味で、この時代にもユートピア思想があつたのだ、と言うわけです。これ自体まちがった主張ではないけれども、すべてのヴィジョンや理想主義をもつことが、ユートピア思想だと言つてしまつと、これはあまりにも大きすぎる。当然何らかの限定が必要だと私は思ふ訳です。

そこで、最後の八番目のコメントは、例えば、その際限定していくためのものの中には、モアが「ユートピア」という言葉をつくつた最初の人なんです、これを除いてはユートピア思想の作業仮設としての定義も不十分なのではないか。その意味で、マンハイムあるいはドロフというような人たちは、明らかにモアというものを除いて、歴史的なものを除いて、ユートピア思想を構成しようとしている。これは明らかに観念論に陥つてしまふ。

ただモアというのは私の見たところでは、私の読みましたユートピア的な作品の中で、一番理解のむづかしいものの一つであります。それは対話なのですが、対話というのは、例えばペーコンにしても、それから今日お話のありましたドイツのハインゼにしても、非常に機械的な対話で、ただ話を面白くするために二人で話しているだけで、そこでちがった意見を弁証法的に対置させ発展させる、というものではない。

ところが、モアの場合には、対話というのが非常にトリッキイなものとして、二人ないし三人がちがった立場で対話をしている。そして、著者のモア自身は後にいる訳です。著者モアの意図がどのようなものであったか、というようなことは、社会学者がとかくおろそかにしがちなことですけれども、ルネッサンスのレトリックの色んな伝統とか歴史的な研究をキメ細かくやっていたかといふと、よく分らないです。

しかし、これを見ていくと、ふつう言われているような対立がモアの中にはアウフヘーベンされてしまっている訳です。つまり例えば、縫田先生も言われましたエスカトロギー、これは何か恐ろしい来世のものというのではなくて、モアの場合、私の見たところでは、今始まっているエスカトロギー、希望のエスカトロギー、それは来世に逃避するのではなくて、それが現実を変革する力になっている。これは日本だけではなくて、世界的に誤解されやすいエスカトロギーの定義からははずれてくる訳です。しかし、それも含めるようなユートピアの定義にしていかなくはない。もちろん、排除する点もあるでしょう。

それから、同じことが、いわば自由意志の問題、モアの場合には恩寵ということも入ってまいります。同時にそれと対立しない人間の自由意志による変革、というものが調和的に入ってくる訳です。ただし、その場合にも、モアは人間が全知全能だというような立場はとっていない。

ところが、ユートピアと言いますと、人間の全能主義だけを

ユートピアだとする見方が、先程言われたルターの中にもあります。ハンガリーからアメリカに亡命したモルナーという人は、ユートピア主義というのは、神学的に見て、ベレニアル・ヘレンシーである、というように言っている。つまり、現在のモルナーというような社会思想家がみても、モアのユートピアというのはヘレンシーである。

ということは、モアのユートピアをよく理解していない、ということなんです。これをよく理解しますと、通俗的な展開で対置しているようなものが、調和されてしまっている。そういうモアの場合のような調和された場合も含めたユートピアの定義というものは必要なのではないか。

最後に、「モア協会」の広告のようになって申し訳ないのですが、実はこのユートピア論、ユートピアの定義の問題について、「社会思想、文学、歴史」というような立場から、田村先生などにも大変ご協力をいただきまして、「モア協会」が一九七三年にシンポジウムを東京で開きました。その時の記事その他を集めたものが、『ユートピア—文学・歴史・社会思想—』（荒竹出版）という本として出版され、会場の下に出ておりますから、興味のある方はお求めいただきたい。

その時のものは、原点というかゼロに立ち返って、元から定義しなおしていかなければ話がすすまないのではないかと、という意識でやった訳であります。問題はまだ解決していませんが、社会思想史学会の方々にも、これからの仕事の役に立つ文献ではないか、と思えますので、ご紹介した訳です。

以上、八点が私のコメント、そのうち二つが、質問というところで。

田村 では、藤平先生、ご質問の二つの点についておねがいします。

藤平 大変明快なご質問をいただきまして、感謝します。最初は後進性という問題でしたが、ちょっと自己弁解致しますと、文学者であるのにやたらと社会科学の用語を勝手に使う私も、反省すべき面もあります。後進性という概念は、当然相対的な概念にすぎない、ということは事実です。ただやはり歴史区分から言うと、近代の初期に焦点を合わせた場合に、あらゆる側面あらゆるレベルから見ても、ドイツが後進性を負っていた、ということは、確実な事実だろうと思います。

歴史的にみると、常識的に言って、宗教改革があった時、その結果というのは、当然領邦分化の宗教的神聖化におわる。さらに、農民戦争というものも失敗におわる。その後三〇年戦争が起こりまして、ドイツが決定的に痛めつけられる。これは、ドイツの国内で戦われたものでありますし、この三〇年戦争の影響についても、歴史学者の間でも色々議論があると思うのですが、結局どうみてもこれがドイツに決定的な影響を与えた。

その結果、国家というレベルをかかえてのイギリスが統一国家をもった。フランスの絶対王制もある程度まとまりを見せたのに、ドイツは三〇〇いくつの領邦国家に分裂した。

さらに、そういうことを法的に見れば、統一的な公法というものが存在しない。また、社会的な構造のレベルで言えば、イ

ギリス型の市民社会というものも生まれない。さらに、経済的な構造は、これは私は一番苦手なのですが、やはり農業構造の問題でも、非常に封建的な色彩が濃かった。

一八世紀になりますと、特にイギリスとフランスの影響がドイツに非常に強くなりますので、これはイギリス、フランスの対応になってしまふんですが、どう客観的に見ても、あるいは精神的な問題について見ても、ドイツ文化というのは、国民文化として成立しない。そういう意識は、ドイツの文学者に決定的な影響を与えていまして、その遅れというものの意識がどれだけ彼等を表現衝動にかりたてたか、どれだけ彼等が苦悶して、自分の文学、自分の思想を形成して行つたか、そういうことは、我々が一七世紀からの文学者たちの生活、あるいは一八世紀の文化、あるいは文学者たちの生き方を表現した世界を見た場合、明らかに表わしている訳です。後進性は相対的な意味であるとは言え、近代初期のドイツの場合に、そういうことが決して無意味に使われているとは言えない。

それから、第二の問題の、いわゆる現実と理念の不一致というものが、どこにもあるのではないか、ということですが、これもまた相対的な問題であって、程度問題ということになるかも知れませんが、ドイツの文化というのは、ドイツ文学の方でも、英雄詩の時代をひとつの頂点としている。もうひとつは、シュタウベン朝時代の文学を頂点としている。それから第三は一八、九世紀のゲーテ時代であります。これがドイツ文化の頂点をなすとは、ヴィルヘルム・シェーラーという文学者が言っ

たことですが、ある意味ではこれは事実だと思つたのです。

あれだけ高い文化をうみだした、ということは、ドイツの文化あるいは歴史を考えた場合に、考えられない程のことであつた。他面では、どれ程みじめな生活が現実にあつたか、ということも考えられなければならない。したがつて、やはりスタール夫人にせよ、ハイネにせよ、ノール、コルフにせよ、あるいはアブッシュにせよ、メーリングにせよ、アドルノーにせよ、こういう人たちがドイツ論、ドイツ人論といったものを展開する場合、そこに必ず理念と現実の不一致という意識が、色んな変容を受けながら展開されていく基礎がある。

こうした壮大なドイツの歴史の中で、一方で非常に高い文化をつくりながら、現実には非常にみじめである、ということの解明として、理念と現実の不一致というユートピア的意識を提示した。それで、相対的な問題として、ドイツ文化を問題にする場合には、どうしてもそういうことに直面しなければならぬ。事実、ドイツ文化論というのは、そういう形で展開されている。

沢田 確かに社会的に、市民社会とか市民権とか言うものが、ドイツでは、イギリスやフランスに比べて遅れていた、というのは事実です。例えば、シュトールベルクが言っている立場というのは、プロシヤ的な絶対主義国家に対するひとつのプロテストで、小さい領邦国家のあくまで土着的な、民族的な小さなコミュニティというものを、官僚主義的・絶対主義的国家に對して守らう、という発想から、シュトールベルクの『島』と

いう話はできている。それをたして後進性と言えるかどうか。

ちょうど先の議論の枠の中で考えてみますと、エンゲルスがフリーエとかオウエンを空想的なユートピア的な社会主義者だ、と言つてけなしたのですが、そういうユートピア思想というのが今日では新たに評価されなおしている。他の意味で私は色んな意見がありますけれども、しかしプロッホは、むしろ一時けなされていたユートピア思想というものを復活させた、ということができると思う。はじめ空想的、後進的と言われたものに、新しくもつと積極的な評価が加えられた、という背景から考えてみますと、シュトールベルクというものを昔と同じように、ただ後進的というふうに片付けることができるかどうか。

それで、シュトールベルクの発想、そういう民族的、土着的なものを強大な官僚国家に對して、その権利を主張するということ考へは、私が読んでみてすぐピンと来たのは、ユストス・メーザーの考へです。ユストス・メーザーも最近では新たに再発見されて、思想の系譜から言つと、羽仁五郎氏などの系譜などにもつながってくる。そういうところから考へて、これを後進的といつて片付けてしまうことが出来るだろうか。その意味で、そういう価値判断的なことは一応忘れて、もう少し先進とか後進とかいうことの役割を考へてみたらいいのではないか。

例えば、彼がこの『島』という小説の中で打ち出してくる価値というのは、民族愛というふうな考へ、そして、国家権力に對する拘束力のない自由という考へ、それから後にカトリックになります。これを書いた当時はまだビエティストでして、

ビエティストの熱烈な母親から受けた影響というのが、ビエティズムによる世直しという考え、フランス的な冷たい啓蒙の合理主義に対する非合理的なものの勝利というものです。これは当時の歴史的なコンテクストから見ますと、確かに『島』という途方もない、我々から見ると子供っぽいような話の中に折り込まれていますが、ひじょうに具体的な社会的要求というものが、反映されている。つまり、フォルシュタインという小さな領邦国家の中での統治に対するひとつのプロテストとして、充分社会的な意味が評価されているのではない。

ユートピア小説というのは、しばしばどこかの島へ逃げる訳ですけれども、それはただ逃げたのではなくて、それをひとつのゲーゲンビルトとして現状を批判する。シュートルベルクという人は、書斎人であるばかりでなく、官僚として外交官として、色々な社会の問題に接触していたようですから、私は逃避のユートピアだ、と簡単に片付けられないのではないかと思えます。

藤平 ご指摘の点、大変参考になりました。私自身もただ逃避のユートピアだ、と簡単に片付けてしまうのはよくないことだ、と思っています。当然そのユートピアを形成すべき批判性というものがあって、今言ったようなプロイセン的な絶対王制の支配、あるいはルイ一四世のフランス絶対王制の批判、そういうものがドイツ文学の底流にあって、当然シュートルベルクの中にそういう形をとっている訳でありまして、そういうものが表現領域として社会の広がりの中で捉えられるけれども、

どちらかというところ、その内面性の問題として解決していく面が、全体として強い、ということを書いたのです。

それで、批判性の意味、今言った民族感情の問題、こういうものを非常にスッキリしない形で表現するところが、ドイツ的なところであって、そこを問題にしている。逃避という言葉によつて、何らかの価値判断をしようという意図は全くございません。今言ったように批判性が強いということは当然であつて、その点を読みとることが、やはり一番重要であつて、決してユートピア的という形で片付けることが重要ではないのです。

田村 以上でコメントの方の予定をすべて終り、すでに五時をまわり予定の時間を過ぎておりますが、一般会員の方のご意見や質問をまったくおろそかにはいたしませんので、シンポジウムを閉じる訳にはまいりませんので、若干時間を延長して、ご質問なりご意見をいただきたいと思えます。

まず城塚さん、次に水田さん、つづいて、安丸さんという順序で。

城塚登 縫田先生のお話し、私が哲学畑ですので大変面白くおきかせいただいたのですが、それだけにどうも私なりにひっかかる点がございまして。その点について私なりに意見を述べさせていただきます。要するに、「生」へと志向する意識のエネルギーといったものがユートピアである。その基礎をなすものが、死に直面している孤独あるいは実存というふうに表現された。したがって、ユートピアの内容としては、共同体志向という方向が出てくる、というふうにお述べになった、と思う

のです。

私はこれだけのことで、ユートピアの特性というものを充分に捉えられないのではないかと申しますのは、確かに人間の根源的な孤独あるいは実存といったことが、当然ある訳ですけれども、同時に先程コメンテーターからお話があったように、人間は社会的な存在であって、社会的な条件の中に生きている。そこで、色々な抑圧を被る訳でありまして、その抑圧束縛、あるいは苦痛といったものに対するエネルギーが、レーベンのエネルギーとして出てくる、というふうには考えられないだろうか。そういう社会的な条件の中に生きている人間が負っているネガティブなもの、それが現状批判のエネルギーにもなるし、また、構想力を通じて、ユートピアの形成にまで進んで行く、というふうに具体的に考えられないだろうか。

こういう枠組を設けてみると、先程の共同体にしても、内容として例えば自由であるとか、あるいは平等であるとか、平等というより支配関係がないとか、連帯があるとかいうような、もう少し内容のある共同性というものを規定することが、可能になってくるのではないかと。さらに、歴史的な条件を付け加えて言えば、人間生活の中でもっとも重く我々を束縛していくものとして、私有財産制度というものがあるが、ユートピア思想のものに対する否定のエネルギーというものが、ユートピア思想のなかにかんがりの程度濃厚にあらわれてくる、というふうに考えられるのではないかと。

こういう枠組を設ければ、もう少し具体的な規定が可能にな

るのではないかと。これについてご意見をうかがいたいと思います。

縫田 おっしゃるとおりでございます。先程私は象徴的な言葉で、孤独とか絶望とか申しましたけれども、意識の中で孤独や絶望を感じるというのは、何もなくてそれを感じるはずがないのであって、必ずやそれを束縛するものがあるから、総体的にそういう意識というのは、個人的にであれ、ひとつのグループであれ、民族であれ、感じる訳であります。ですから、私が象徴的に「社会的な壁」と申しあげたものは、漠然と衝立てのよう意識するものではなくて、自分が自分なりに自由に生きよう、そういう全人的なものを志向して生きようとする時に、やはり、そのさまざまなるものであります。いわゆる単なる個人の上に、パーソナリティが全人的に十分に自己自身になりえない、というのが、私のいう孤独の意味ですし、それがもっと強烈に意識させられれば、いやでも絶望の淵に立たせられる。ですから、これらのことは先生のおっしゃるとおりであります。私も何か自分を束縛するものから出発していると思えます。それから、私が「孤独」とか「絶望」とかいう、非常にキザな言葉を使いましたために、非常に適正を欠いているかも知れませんが、そういう何かを疎外していくものを意識すればこそ、「壁」を意識する。もしそれを意識しないのだったら、今日も明日もこれでいいんだ、ということと孤独も絶望もない訳です。それから、最後に共同体を志向するのは、確かに非常に短絡的に結びつけたようなところがありますが、これも時間がない

ので。実は先程コメントーターの方から、ユートピアン・ソーシャリズムとサイエンティフィック・ソーシャリズムについて、もう少しキチンとということだったんですが、私はマルクス主義者ではありませんから、それ程文献をくわしく調べた訳ではないんですが、こういうことがある。実は、マルクス自身が批判したものの中には、両者の区別について、非常に大きな揺れがある訳です。

つまり、ある論理構成をたどる時には、マルクス自身の中に、共同体志向というものが散見されますが、実際の社会運動、インターナショナルなどの時に出すテーゼとか戦略的な文書には、非常に中央集権的なものと、また非常にちがったものが出てくる。そういうものがおさまってくると、やはりまた共同体的なもの、この共同体的という意味も問題でしょうが、要するにその意味では、ユートピアン・ソーシャリストたちが志向しているような連合とかいった概念が、随所に出てくる。そういうふうに、いくつかの波がある。

これは、別に私が調査しなくても、ご承知のとおり例のマルティン・ブーバーという人が、丹念にテキストを比較してやっていますので、ここではいちいちそれを引用いたしません。そういうものを経ずに、共同体的という結論的なことを、ポコッと出しまして、説明が非常に不十分だったと思っています。もう少し時間があれば、そこにもって行きたかったんですが、申し訳ありません。

田村 次は水田さんをお願いしますが、時間がありませんの

で、なるべく簡単に、お答えも簡単にお願いします。

水田 洋 では縫田さんに、大体のところまで結構ですが、ムツソリーニの『ユートピア』という雑誌が出たのは何年ですか。

縫田 最初に出ましたのは一九一三年です。

水田 そうしますと、彼のアナルコ・サンディカリスト時代のものですね。それっきりになったんでしょう。

縫田 そうです。それはNo.18までつづいていまして、別にファシズムそのものの思想ではないんです。彼がそれへ出て行く最初のものです。

水田 それから、中野さんにかがいます。中野・高橋論争なんですけれども。僕は、ウェーバーのイデアル・タイプスは、認識論的なものだと思います。中野さんは先程、認識は抽象である、というのはマルクス主義的な考え方だ、というような意味のことをおっしゃいましたが、その意味をもう少しくわしくかがいたい。

中野 マルクス主義的と申しますか、多くのマルクス主義者がアップビルトというふうに考えられるということで、マルクス主義の認識論そのものは、私はあまり研究しておりませんので。

水田 実はその認識が現実からの抽象である、ということは、マルクス主義的なものでなくて、新カント派的なもの、ウェーバーと同様の考え方だと思えます。それで、イデアル・タイプスというものが、現実から離れたものだというところは、現実から離れて、どういうふうに構想してもいい、ということでは

なくて、あくまでも現実を認識するための作業仮設だ、ということ、これはユートピアとは本質的にちがうものではないか、と思うのです。

中野 客観性があるかどうかは分かりませんが、私は拡大解釈でユートピア自体もそういうふうに読めるのではないか、というふうに考えています。

水田 そうしますと、ユートピアというものは現実の中から、そのひとつの部分抜き出して行って、構成して、それからまた現実を認識する、という機能をもつ、というふうにお考えなのですか。

中野 そういうつもりでございます。

水田 それと現実批判の問題とは、どういうふうになりますか。

中野 今のところ、現実批判はウェーバーの場合には出てこない、と思います。

水田 ええ、ウェーバーの場合は、それは出てきませんね。

中野 ただ、トマス・モアの場合にはそれが同時に出てくる。いわば、近代社会、市民社会形成以前の段階においてあったと。ブリヴァートゥムとフブリクムというものが、市民社会の形成後分裂してしましますが、それ以前の形態ではありえた、というふうに考えております。

水田 もう少しおろかがいしたいのですが、時間がないのでこれでやめます。

それからもうひとつ、最後に沢田さんのおっしゃった「対話」ですね。「対話」をちゃんと読んで行くと、ユートピアの中の

モアに矛盾がある、といわれたもの。これは僕是非常に大事な論点だと思います。それをもし短い時間内でお話してできるでしたら、ちょっとうかがいたいんです。

沢田 これはジャンルとしては当時デクラマーティオという仮空論争のような形で、アイデアの競争みたいな遊びとして行なわれたことですが、もしこうであったならばどうだ、というような仮空論争を彼はよくやるんです。こういう場合にあってらどういいう立場をとるか、というような。これは彼のドラマティックなタレントと関係があるんですが、あの本の中ではモアとヒスロディと二人が論争している訳です。ただ平面的に叙述してもいいものを二人が交代で話すというのは、ユートピアの対話の本はほかに沢田あるんですが、あの場合はそうではなくて、まったくちがった立場でこの二人が論じている。

その裏に第三者のトマス・モアというものがおりまして、モアの解釈論争の中で、ある人はヒスロディがモアであるといい、他の人は、いやちがう登場人物のモアが著者のモアである、と言っていますが、私はその両方がモアなんだ、と思います。くわしく申し上げると長くなりますが、そういう意味で非常に多層的な構造をもっている。非常にキメ細かく長いことかかっています、ようやく今頃そういうことがはっきりしてきたのではないかと、と思います。お答えそれ位でよろしいですか。

水田 もうひとつ。先進、後進の問題として、改めてシンポジウムを組んでもいいんじゃないか、それ位大きな問題である、ということだけ申し上げて質問はしません。

中野 水田先生は先程マックス・ウェーバーが新カント派だとおっしゃったのですが、私も沢田先生流に言えば、マックス・ウェーバー研究というのは、いかにマックス・ウェーバーが新カント派でないか、ということ論証するために……。

水田 そうじゃないんです。僕が言ったのは、認識は抽象である、という考え方は、カント以来一貫して新カント派的だ、と言った訳です。僕はウェーバーもそうだと思いますが、今の問題ではそうではない、と思います。

中野 それでは質問を撤回します。

田村 あとお一人だけ最後に簡単にお願いします。

安丸良夫 縫田先生に、日本のユートピアにおける自然の問題について、おうかがいしたいと思います。最初に、全体的な印象から言いますと、縫田先生の理論的な枠組は、いわば非常に原理的・抽象的に構成されていて、そういう意味では抽象的であるが故に、普遍的妥当性をもっていると思います。

ただその場合に基本的なカテゴリーの由来は、やはりヨーロッパの方にあるので、一面で言えば普遍的・原理的であるものが、東洋に適用された場合に、東洋の思想に対しては必ずしも公平ではない、というか、元来はヨーロッパに由来したものを東洋に適用しますと、東洋の現実の問題と少しズレていく点があるのではないかと。

それでその問題も、具体的な場として自然の問題があるのではないか、と思うのです。日本では確かに一般的に言って、縫田先生が言われたように、ユートピアというものはかなり弱い

と言えるし、それが自然の概念と割合くつついていて、それと対抗的に、いわば人工的に構築される、という性格が弱い。そのためにユートピアとしての、いわば思想的な自立性も弱い、という性格もある、と思います。

だから一般論としては別に異論はないんですけども、例えば、安藤昌益の場合を考えますと、日本には自然と分離したユートピアというのは非常にむずかしい。つまり、この昌益の場合ですと、いわば一八世紀の中程の幕藩体制の現実というものが、幕府や藩の収奪という意味でも、農村の階層分解という意味でも、さまざまな形で農民を収奪していく。そういうような現実に対していわば、自然と人間というものを、農耕労働を媒介にして新しい統一にもたらず。そういう意味での自然と人間の農耕労働の間にはさんだ統一性というものを幕藩制社会の現実に対置する、という性格をもって構成されているのではないかと。

その場合に自然という概念を、いわば幕藩制の現実に対する批判の原理として、構築していくということは、幕藩制の中でそういう批判の原理が成立するためには、おそらく不可欠のものであって、そういうものを除いてしまうと、ユートピアというものがそもそも成立しうるのかどうか、ということに非常に疑問があり、とりわけ民衆レベルではやはりそういうものなしには、おそらく成立しないんであって、そのこと自体の中にもう少し積極的な意味を見い出してもいいんじゃないかと。

そのことと関係いたしますけれども、日本の中でユートピア的なものの考え方が成立してきますと、その考え方には農本的

な性格とか、共同体的な一体感を求める、融合的な一体感を求めるといふ性格とか、自然と人間との統一あるいは融合とか、という性格とかは非常に根強くある。そういう例えば農本的な性格といふふうなことは、農民の社会を基盤に考えてみると、どうしてもそういう形で成立するしかないような性質をもってゐるものであつて、それは先程ちょっと例にあげられたように、昭和のある時期をとつてみれば、ファンズムへの傾斜という問題もはらんでいますが、農本的な形での自然と人間との統一という原理を、いわば乏しい思想的な素材の中から作りあげることで、日本の民衆の精神的世界の一定の自立性を確保していくような方向性が、客体であつたとしてもあつた、というふうに考えるべきではないのか。

だから、農本的とか、自然と人間との関係とか、あるいは個の未確立という問題は、現実の中の矛盾に対抗する上で、どうしてもそういうふうなものとしてしか生まれえないようなものとして存在した、という面もあつたのではないかと思います。以上です。

田村 縫田先生、簡単に結論だけお願いします。

縫田 ですから、日本ではそういう形でしか出なかつたのではないか、と。色んな国のユートピアと比べた場合に、何か定着性がない、あるいは弱いといった方がいいかも知れませんが、そういうふうに申し上げた訳です。

それから、先程の三個目のご質問で、私の考え方の思考のフレームが何か西欧を基準にして、東洋を見ているのではないか、

ということですが。それは大いに感じられるかも知れませんが。今日は時間がなくて色んな国のお話しをできなかった。同じイースタンの中でも、例えばインドあるいは中国などのユートピアの本質というのは、非常にウエスタン的な、私なりに抽出したいくつかの要素というものを備えた、非常に規範的な形で出てくるユートピアがある。

ただ日本だけが、どうもユートピアに関しては何か特別にそれが根付かなかつたような印象をもつ。ですから、どうしても何か片落ちのように思うかも知れませんが、私は広い意味の東洋にユートピアがないなんて、全然言っていないんです。テキストカルなものを分析的にやれば、やはり中国とインド辺りには、依然出てくる可能性がある。なお、色々述べたいこともありますが、時間がありませんので。

田村 ここでシンポジウムを閉じるのは、惜しいような気もしますが、予定の時間を大幅に過ぎてしまいましたので、一応この辺りで今回の「ユートピアの成立」というシンポジウムを閉じさせていただきます。

最初から何かはつきりとした結論を出すように交通整理をして、最後にきれいにまとめるという司会の方法もありますけれども、この会の学際的な特殊性を考へて、あえてそういう道はとりませんでした。ただひとつだけ、今日のシンポジウムが「モア論」にならないようにその点だけちょっと発言を整理させていただきましたけれども、その点の制約は先程沢田先生がコメントあるいは質問についてお答えの時に補足されました。

先生のモアの『ユートピア』の読み方は、最近のモア研究の水準を一番よく表現されていると思います。沢田先生は、「国際トーマス・モア協会」の一員でもあり、国際的にも活躍されておりますので、先程のご理解は、現在の研究水準を非常に分かり易く、皆さんに説明されたものであります。

その他につきましては、ユートピアの本質をめぐっての議論が大部分でありまして、それに関連して、あるいはマルクス主義とユートピアとの関連、あるいは広く社会主義とユートピアをどう考えるか、あるいはウェーバーとユートピアという問題など、非常に多岐にわたった訳であります。これは最初に私が報告者、コメンテーターをお願いする時に、今日の六人の方、哲学あるいは歴史学、社会思想史、経済思想史、文学、社会学と、さまざまの方に広くお願いした結果でありまして、今後の社会思想史学会のシンポジウムのひとつのあり方として、今後の方向を考えるひとつの試みをやってみた訳であります。

そんなこともありまして、先程申し上げましたように、結論は今後にもちこず、ということ、先程水田さんのご提案などもあり、今後のシンポジウムにお引き継ぐという可能性も残して、今回の「ユートピアの成立」というシンポジウムを閉じさせていたただきたいと思えます。ありがとうございます。

濱島 朗・竹内郁郎・石川晃弘編 一八〇〇円

社会学小辞典

戦後めざましい発展をとげた現代社会学の最新の水準と関連諸科学の研究成果をふまえて、事項・人名四二〇〇項目を収めた待望の本格的な辞典です。

大山 正・藤永 保・吉田正昭編 一一〇〇円

心理学小辞典

心理学と関連の深い学問の用語も含めて、学習に必要な基本的な用語・人名約二五〇〇項目を選び、各項目を百字から二百字でいどで簡潔に解説しました。

近代日本百年の歴史像を通して新しい日本の未来像を //

近代日本社会思想史Ⅰ 古田 一二〇〇円

近代日本社会思想史Ⅱ 作田編 一五〇〇円

近代日本経済思想史Ⅰ 長 二二〇〇円

近代日本経済思想史Ⅱ 住谷編 二八〇〇円

近代日本政治思想史Ⅰ 橋川編 二六〇〇円

近代日本政治思想史Ⅱ 松本編 三五〇〇円

東京都千代田区神田神保町2
振替口座/東京61370番
 有斐閣

自由論題 I

ミルトンの神の観念研究序説

〔報告〕 原 田 純
〔司会〕 浜 林 正 夫

浜林 はじめさせて頂きたいと思えます。私が東京教育大の浜林ですが第一報告の司会を勤めさせて頂きます。御報告はそこにごさいますように愛知教育大の原田先生からミルトンの神の観念研究序説というテーマでお話を頂きますが、報告と質問と合わせて一時間という時間を与えられておりますので、大体、報告を四〇分ほど頂いてその後二〇分ばかり御質問を受けたというふうに思います。それじゃよろしくお願いします。原田 御紹介を受けました原田でございます。どうぞよろしくお願いします。私の直接の対象はジョン・ミルトンでございますが、ここでジョン・ミルトンについて云々するということよりも、我々の文学の立場からするミルトンのアプローチというのは局所的、閉鎖的でありまして、前々から私はそれに対してどうかしなくちゃいけないという気持を持っておりまして、この学会が出来まして、思想史というそういった立場から

ものを考えるというようなことをだんだん自分なりにしてまいりまして、田村先生から御紹介がありました、この際イギリス革命の思想に対してミルトン研究者がどういう立場でアプローチするかというそういった方法論、特にテキストへのアプローチに関して、考えたことを発表したらと存じまして出てまいりました。

問題はここにイギリス革命があつて、そこに何人かの革命イデオログが参加するのですが、その時に彼らが参加し、そういう中で生み出したテキストというものは我々に現に存在している。しかし、革命は存在していない。ですから、革命が研究する私達の最終対象なのですから、どうしてもテキストを経なければそれに渡り得ないのです。テキストをどう見るか、さらにその前に、我々というこの研究主体がどういふ関係を対象に対してもっているかというように、そういう何と申します

か一般的な問題からはじめないと、ミルトンについて話しても、それは自己満足的なものに終ってしまうのではないかと思うのでございます。我々の仕事はまあ、そういうものであったわけですから、それについての反省の中から始めたいと思ひて考えた次第でございます。それではこれから始めます。

イギリス革命を一つの環とする一九世紀以前の近代革命は、封建身分制並びに中世的不合理から我々を解放すると同時に、資本の私的領有という新しい支配体制を確立しました。エンゲルスはこれらの近代革命を次のように定式化しております。

「これまでの革命はいずれも結局は一定の支配階級を排除して、他の階級支配がこれにかわることであった。しかし、これまでの支配階級はすべて支配される人民大衆に対してわずかな少数者にすぎなかった。一つの支配する少数者が打倒されると他の少数者がこれに代わって国家権力を握り自分の利益に合わせて国家諸機関を改変した。」これはマルクスの『フランスにおける階級闘争』の一八九五年の序文の中にある言葉なんですが、イギリス革命において少数者による支配の交代は、イギリス国教会監督派から長老派へ、次いで独立派に移り最後に長老派、独立派、独立派右派、並びに監督派の連合による王政復古が行なわれ、結局革命は挫折したわけです。イギリス革命のこの保守性は大地の私的領有と資本主義的生産の結合という、イギリス社会の特殊な発展を基礎とするものでありますが、革命が未完に終わったことは近代革命に共通する法的なものでもあります。そしてこの未完部分の実現が一九世紀中葉以後における

資本主義体制変革という新たな課題として我々の前に現われてくるわけでございます。そしてこの課題の解決が展望される現代に我々が生きている事実が、イギリス革命の未完の部分に我々を取り組ませる、また取り組まざるを得なくさせていると言えましょう。

我々はイギリス革命に対して三世紀半の距離において位置づけられておりますが、対象におけるこの過去性、対象が持つ時間距離は、我々が、対象に客観的にアプローチする場を作り出してくれました。と、同時にこの場からする対象の理解は我々が対象と史的に連続した存在であり、対象に制約されるということを明らかにしてくれます。イギリス革命が地上に実現した資本の私的所有制と、その革命が不充分にしか果たせなかった人間の自由の対立、この二つの矛盾がそれ以後の歴史において顕在化しまして、今日この矛盾の解決は我々の生存のもっとも基本的な課題になっていると考えるわけでございます。

そういうふうにして、対象と我々との三世紀半の史的距離というこの事実を確固としてあるのですけれども、そこに置かれている我々というものが、研究する場合に史的距離を通らなければ、対象に客観的にアプローチできないのは事実であります。テキストをどう解釈するかということは、これは抽象的には完全に自由であるのは当り前の話なんです、イギリス革命というものが近代革命であるが故にし残してしまつた、特にイギリス革命がし残した小ブルジョワジーの解放というか、一九世紀終わりになつて一応成就されたような、選挙法の改正といった

問題、そういうし残したものを通じて社会革命の課題がはっきり現われてくるわけです。今我々はその過程にあるわけです。そうすると、イギリス革命がし残した、エンゲルスが法則化した近代革命というものは依然として我々に連続している。我々はここに存在としてそういう連続の中に置かれていられる以上我々は意識としては自由であるかも知れないけれど、生きていられるという形において、ここでの関係というのは、もうのつびきならない社会革命の規定を与えられているわけです。そういう研究主体が持っている、意識においては対象から自由であるが、生存の現実では対象からの史的規定にある二重性と言いますが、そういうようなところから考えてみたいと思うのです。

このように史的距離は一方で我々を意識においては対象から独立させると同時に、他方、存在においては対象に我々を制約しております。史的距離を媒介とする我々と対象とのこの二重の関係は、我々につねに働いているのでありまして、研究主体は対象から自由であり、かつ対象に制約されている複合体として関係文献に出会うことになるのであります。それ故、二重に条件づけられている研究主体のあり方がテキストへのアプローチをつねに規定していることとなります。ではこのような主体に対して、テキストはどのようなものとして現われるかと申しますと、テキストは革命の状況によって生み出されたものであり、その状況が消滅した限りにおいては過去のものでもあります。もっと正確に申しますと、それは過去のものとして現在まで残されているものであって、史的距離の此方の末端にたまたま生を

享けて存在している研究主体のあり方とは異なるものであります。テキストの多くは史的経過の中で種々、注釈や解釈を施され、その意味においては史的連続体として現存していると言えます。しかしながら、この事は、その時々々の歴史的条件によって形成された主体がテキストに働きかけ作り出した付加意義をテキストが持っていることを明らかにすることであって、過去そのものであるテキストの内容を変更するものではありません。

ですから、我々研究主体は今申し上げましたこの距離に媒介される、自由でありかつ制約された複合体としてテキストに出会うのです。テキストというものは、この距離というものを持つことなしに過去そのものとして現われるということは稀なことです。テキストにはもちろんこの限りにおいてはいろいろ、解釈とかコメントというものがずっと続いて、その意味でテキストも史的な複合体であり得ると言えましょう。しかしそれは種々にいじられてきたテキストについては、そうかも知れませんが、そうでないテキスト、新たに発見されるテキストもあると考えれば、テキストそのものというものは全く史的距離を考えずに我々と対するといった、そういうたやっばり研究主体とテキストとの関係というものを規定しておいた方が正しいのではないかということはあるわけです。

我々が自らを主体と呼び得るのは、我々が対象から連続する史的条件によって形成された可塑体であると同時に、対象に対して自由にアプローチできる独立体であるからです。これに対

して、テキストについては、それが対象の当初の状況を伝えるものであるかどうかさえ我々によって検証され認知されるべき完全な受動体であります。と同時にテキストは自らに内在している重要性和価値、テキストが内に持っている事実性と価値を我々研究主体によって変更されることのない不変体であります。対象から自由であり、しかし対象に制約されている主体はテキストを自由に処理できるものとして現われます。しかしテキストは主体が心を空しくして客観的にアプローチしなければならぬ絶対的の権威として存在しております。主体とテキストとの関係はさらに、主体が対象との連続によって形成される史的な存在であるが故に、そしてテキストはその対象の内容を担うものであるが故に、対象というのはこの場合はイギリス革命なんです。そしてテキストはイギリス革命という対象を内容として担うものであるが故に、主体がテキストにアプローチするということは、主体自らの史的成因をテキストに求めるといふ自己認識の道程となるわけです。我々というものが現在、社会革命の課題の中に存在する人間である、そういう前提に立つならば、そういう我々というのはやはり近代革命がし残してきた問題の連続としてある。その連続性の中でテキストという連続の始源を担うものに我々が出会うわけです。

主体はテキストによって現にある史的形體である自己を省察する。そしてこのようなテキスト理解の行為が、主体が現に置かれている資本主義体制変革の課題につながるものであります。それ故、主体とテキストとの関係はナイーブには過去の事実と

価値の客観的な解明という技術的な形として現われますが、その過去が現にある主体形成にあずかる要因であることによって、テキストの解明は主体の今日的あり方を照らし出すものとなります。以上がイギリス革命の思想史研究に際して、主体がテキストを処理する方法の一般原理と考えられるものであります。問題はどのように我々の存在について、幾つかの要因がありますが、我々を形成している一つの形成因としてイギリス革命の未完というものがあつて、そしてそれを担っているテキストというものが存在しているということは我々とテキストとの関係、我々がテキストを読むということは、ある意味では我々の存在の形成因をここに探るといふ自己規定の一つの仕方という問題とも考えられるのであります。

イギリス革命の過程において特徴的なことは、封建遺制を支配の建て前とする絶対主義から近代立憲君主制まで歴史を前進させつつしかも、国民大衆を以前のまま、封建的隷従関係にとどめておくために、より大なる努力をし共和制国家権力の掌握者達が自らを表現するのに宗教イデオロムを使用したこと、並びに彼らの支配に抵抗した側も又、同じく或いはそれ以上に宗教イデオロムによって自己を表現したことを考えられるのであります。

これからテキストの解釈の問題に入ることになります。今言いましたように、イギリス革命が当時者にとっては宗教のレベルで行なわれたというその問題を抜きにしてテキストに入るわけにはいきません。テキストというものが宗教イデオロムに

よって書かれている、この言葉はクリストファールヒルが何べんでも使っているのをお借りしたわけでありませう。イデオムというのは本来、そのものが持っている特性という意味を語源とするものですから、その広い意味では国民とか国家とか、国自身の特性を指す言語、狭い意味ではその地域とか階級とか文化に特有な言葉、それが普通に使われている「イデオム」のことなんです。イギリス革命は近代初期の変革期の思想としては前近代の伝統や構造を受けついでいる、そういう一七世紀初期及び中葉の特性を表わすものが宗教イデオムであるという規定は、私には大事な基本概念になると考えるわけです。

両者が、両者というのはイギリス革命を起こし、しかも反革命に転落して行く側と、それに抵抗する側のことなんです。この両者が共に使用したイデオムは、全知全能の超越者にしてかつ万物の撰理者である神の觀念から演えきされる思惟並びに表現の形式であることによって、普遍妥当な理念として現われてきます。人間が神のイメージとしてつくられたという宗教イデオムは人間を特定の社会階級や階層によって差別しない思惟であります。それは人間一般という普遍概念を本来的に前提としております。宗教イデオムはこのように属性として抽象性と普遍妥当性を有しており、このことによってこれを使用する国家権力の掌握者である少数者があたかも全国民、或いは全人類を代表し得るかのような一般性を確保できるものとして現われてまいります。ここに宗教イデオムがイギリス革命において果たした先導性と偽蘭性の秘密があると思われませう。

イギリス革命はこのような前近代的な思惟形式によって発見され論理化され、関係者のパトスとなって自己を表現したのであります。現存するイギリス革命の関係文献は意識的にも無意識的にもこのような宗教的思惟の様式によって規定されております。それ故、テキスト処理におきまして、宗教イデオムの解釈は最も重要な分野となります。革命当事者にあつては宗教が革命状況のリアリティであり、宗教表現が彼らの階級関係の实体を担いつつ、資本の私的領有を確立することによって革命を未完に終らせたのでありますから。イギリス革命は宗教の属性である真理、正義、或いは愛など永遠的、本源的なものを目指す諸理念によって、人間の自由を地上に実現する積極的なエネルギーを持つていたと同時に、これらの諸概念を身分制と私有財産権の神聖など当時においては自明であつた觀念によって限定する階級論理として働き、このような理論闘争で相手に勝てない場合には、軍隊や議会決議など国家権力を行使したのであります。そしてこれらの権力や機関も又、国家公認の教義、礼拝、礼拝様式、教会制度によって神聖なものとされるという宗教的な構造になっていたわけです。このことは革命によって倒された監督派からそれを倒して支配の交代を行なつた長老派さらに、彼らを追放して政権を手にした独立派に到るまで全ての少数者権力集団に共通したことであります。

イギリス革命におけるこの宗教性は今日のイデオムに従えば、大土地の私的所有性と資本主義的生産の結合というブルジョワの発展の保守の様式を土台にし、その政治形態である再編

された貴族制と立憲君主制に照応する特殊なイデオロギーとして表現されるものでありましょう。宗教イデオロギーは自からの普遍性、規範性によって民衆を動員し、革命を遂行できた積極的な力をもったものであります。又それと同時に革命を未完に終わらせようとする再編された所有者階級の決意とそれを実現させた力を担うものとなっているのであります。宗教イデオムはイギリス革命の内部矛盾を映し出すものとなっております。革命を深化させる力とこれを未完にとどめようとする力の敵対、これら力自身の内部にある矛盾を思惟し表現し得た唯一の形式であると言えましょう。

我々研究主体はテキストの基本枠であり、表現様式である宗教イデオムを処理するに際して、イギリス革命という対象から自由でありかつ対象に制約されている複合体として出発するのですが、その際テキストの著者の意識レベルを所与の基準として宗教イデオムの解釈を行なう方法は、著者の思惟様式の枠内に我々の意識を限定するものとなります。この方法はイギリス革命をピューリタン革命として規定し、思想・宗教のレベルに限定するのであり、階級関係の実体を解明することはできません。従って、革命の未完部分が今日の課題として我々に連続していることを把握し得ないのであります。この方法はテキストと我々との史的距離を認めず、我々がテキストに対して自由である主体を過去に埋没させようとするものと言えましょう。この方法は我々にとって非常に障害になると考えられるものなからですが、テキストが持っている宗教イデオムそのものから

出発するところなるわけです。

それに対して史的距離にある我々が現代のイデオムに従ってこれを解釈するという具合にいけばいいように思われますが、そこにも問題があるのです。例えばエンゲルスがやったようにカルビニズムの予定説、あるいはプロテスタンティズムの信用制度の不安定、それを宗教的に表現していると言います。そういうふうにある宗教イデオムを我々の側のイデオムによって解釈し直すということとは、これはまあ、社会科学者にとっては容易であるし、そういう方向というのは行なわれ、今後ますます行なわれなくちゃならないと思えますけれども、そういうような言い換えの方法だけで果たして、我々が持っている課題が解決できるかということには私にはどうも疑問に思います。と同時に、これまで特に文学関係でやってきた作業並びに日本のある程度の方がやってみえた、宗教イデオムを実体として、アメリカの *The Rise of Puritanism & Liberty and Reformation in the Puritan Revolution* などを書いたウィリアム・ハラなんかがやったように、彼自身がプロテスタントである場合には、宗教イデオムが実体となっております。この枠の中では史的距離が示すイギリス革命の未完という問題は終末論的な彼岸的なものになっております。宗教イデオムを最終実体として読んでしまいますから、当然イギリス革命の思想とはピューリタニズムなんだ、ピューリタニズムの政治的社会的型態の実現なんだということになります。ですから私はこの方法は、史的距離の問題が提起している我々主体がここに今生きているこ

と、主体生存の場には関わり得ないものだと思います。こういった複合体としての主体である自分が自らのイデオロムに裏打ちされつつ、しかもイギリス革命の当事者たちにとって実体であった宗教課題を理解し得る、そういう方法をやはり見つけるようなことをしないとけないと思ひうのです。ウィンスタンリーにしろ、リルバーンにしろ、ミルトンにしろ、ハリントンにしろ、ハリントンはちよつと宗教的なものが少なくなるのですが、これらの人々のテキストに入る場合に、どつちかのイデオムに足を取られるとイギリス革命のトータルな像というものを出し得ない。そういうようなことを考えるわけです。

アングリカニズム、ピューリタニズム、並びにその諸分派はイギリスにおける前期資本主義の発展に照応するイデオロギーの諸様式であり、研究主体である我々にとつては、それらの形式、構造、機能、形成過程が下部構造との関係において法則的に解明されるべき、我々から離れている客体として現われます。我々からすればこうなんですけれども、この客体に研究主体が自からを無にして純客観的、認識的にアプローチする方法は、いわばミイラ取りがミイラになる類でありまして、研究者は自からを主体として確立し得なくなってしまう。主体が無くなるのですから。他方、テキスト著者の意識レベルを経済、政治諸関係において説明する方法は、意識が下部構造に対して、相対的独立に有する固有な機能を認めようとし、口では認めると言っても、論文ではそうなっていないのであります。

我々はイギリス革命における宗教を革命の実体として見るも

のではなく、そのイデオロギー形態であるとしつつ、しかもその形態を内部からフォーローして、意味を理解できる方法を実践的に作り出さなければならぬのです。テキストの著者の意図を内部に入つて会見しつつ、その内容の形態の本質を把握することによって、そこに働く歴史運動を法則的に理解できるように解釈の方法があればと思うのです。現代一般解釈学はそれが可能であることを示唆するように思えます。エミリオベティは次のように言っております。「歴史発展の過程において精神生活の種々の文化体係及び領域―芸術、言語、文学、科学、法、経済ならびに社会構造―の形で人間の文化が発見し或いは創り上げる多様な形態は、それぞれ固有の論理、固有の形成と発展法則を持ち、固有の構造と意味関係の法則を持っている」。そしてベティによれば、個々のテキストが持つている固有の形態法則を見出そうとする技術は、「テキストをその創出と形態、様式と内部構造の一貫性、的確性において再認識し、内側から追構成することによって歴史的な様式発展を展望できる解釈に奉仕できるであろう」と、こう言っているのであります。[Emilio Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (J. C. B. Mohr, 1972), SS. 64, 57]

文学解釈の中で、著者の意図を離れて、テキストそのものの中で全部理解するという形式主義、これは一九三〇年代から五〇年代にわたつて、アメリカもヨーロッパもそうですけれども、テキストだけで全てを割り切るものでありまして、我々も洗礼を受けてきました。その方向が行き詰まつて、六〇年代から、

もういっぺんテキストを作った著者を、日常的な存在以上のもの、一つの創造者というか、デミウルゴスという形で把握し、その意図をフォローし直すという、そういう方向が、文学の中で、今、問題になりかけているのであります。

著者の生き方、思想、教養、著者の時代と環境、彼に先行する時代から彼が継承した文化遺産などを考察する実証的方法、これは一九世紀に行なわれてきた方法であります。これと並んでテキストそのものの構造と論理を明らかにする分析的な方法、これは二〇世紀的な方法なんです。これら二つの方法は手段としては確かにこれまで有効であったわけです。それは認めなければならぬと思います。しかしこれらの方法は解釈学においてはあくまでも操作手段として使用されるものであって、著者の意図の追構成に働らくライト・モチーフはテキストが示す著者の発想パターン、思惟様式及び感情発想の形式を革命状況の転換の様態として把握し、状況がかかるイデオロムにおいてしか自己を表現し得なかつた意味において、著者の意図を客観的実体として定式化しようとするのであります。こうしてテキストに実現された状況としての著者すなわち革命状況としての著者の意図は解釈者の理解の中で著者個人の意識レベルから革命における諸力の運動様式の類レベルを包摂するものとなつて現われます。こうして、類レベルの歴史発展の様態が著者の意図として観念形態となる次第が明らかになります。

解釈学においては、解釈者が著者の意図の外にあって、個のレベルから類のレベルへの抽象や一般化を行うのではなく、著

者の意図そのものが実体の反映でありかつ機能体であり、個から類へ、類から個への移行は解釈者の了解の相として考えられます。これがいわゆる解釈学的循環と呼ばれる全体把握の方法であります。著者の意図は、それ自身、形式、構造、機能によって、研究主体に対して自からの存在理由と様態を持っているわけです。解釈学はテキストを科学的処理の資料としてではなく、価値の存在様式として見ることから出発します。信仰の内容が革命の課題であり、信仰者のロゴスとパトスが歴史運動そのものであるテキストの意味を理解するためには、我々は著者の意図を追構成することによって把握できる様態から、ベティの言うように歴史的な様式発展を展望できる解釈が行なえるよう努力しなければと思ふのであります。

ですからここで、今申しあげましたように、我々の意志を具體的、生存的に持ち、それに沿つて解釈をする場合、方法論は、私は一般解釈学というものになる、何と言いますか、それが一つの原理であらうと思ふのであります。一般解釈学そのものは、聖書解釈から出ますが、ホームー解釈、ダンテ解釈といった文学の分野と法解釈の分野に拡がり、解釈の対象を一般化するにつれて、解釈の一般原理を創りあげてきたインター・ディシプリナリーな方法論研究の学と言えましょう。これは現代にあつては宗教、政治、経済、芸術にいたるまで、さらに考古学によつて発見される石碑まで解釈する一つのまとまつた方法論といつたものを今追求するようになっております。

一般解釈学は（私）とテキストとの了解関係、すなわち解釈と

いうものは可能であるという前提に立つわけです。これは、解
 釈学の公理というか、ある意味では絶対のアポリアなんですけ
 れども、どうして可能かと言うと、これは、シュライエルマッ
 ルのように超越的にそれがすべてに可能であるという前提に立
 つような宗教的な立場もあるし、ディルタイのように、生の歴
 史的な客体化としてテキストがあり、また我々も生というもの
 の中に入っている、だからこの全体の中でそれは可能である
 という非常に抽象的なことを言っているわけです。二〇世紀に入
 って先に申し上げたような意味での史的距離が問題になる社会
 革命の立場すなわち史的唯物論の観点は、現代の解釈学には私
 の知る限りではありません。問題はこれを入れて、一般解釈学
 でベティが言っているように、著者の意図の追構成によって確
 定されるテキストの様態から「歴史的な様式発展を展望できる
 解釈」が行なえるようになることです。この場合、確定される
 テキストの様態はイギリス革命の個のかつ類的なレベルの状況
 を映しているという反映論とその革命状況がし残したさらなる
 革命深化の課題を解釈者が社会革命としてここに自らの問題
 として連続して持つていることとの統一であります。こういう
 統一の中でアプローチされるテキスト、この統一的課題を理論
 的にも実践的にも押し進めてくれるテキスト解釈が、我々研究
 主体に必要であると、現在考えている次第でございます。御静
 聴をありがとうございます。(拍手)

浜林 どうも有難うございました。ミルトンそのものについ
 てはお話して頂けなかったわけで、ミルトンのことに御関心を

お持ちの方は御不満かも知れませんが、思想史の方法論
 についての問題提起であつたと思います。きのうも、宗教の話
 がちょっと出かかって尻切れトンボになつた感じがありますけ
 れども、今日、その点では共通した問題であるように思います
 し、イギリスの思想史だけではなくて、広く思想史一般の問題
 として出されるわけでございますので是非活発な御意見、或い
 は御質問を頂きたいと思ひます。

城塚登 東京大学の城塚でございます。私はミルトンについ
 ては全くの素人ですが、方法論ということで大変興味深
 くお話を聴いたわけでございます。結局、結論的に申しますと、
 我々に与えられているテキストというものを解釈する場合に、
 第一にその著者の置かれていた様々な条件というものを調べる。
 第二にそれとテキスト自身の構造、その他を分析的に把える。
 更に、第三に我々が主体としてそのテキストを書いた著者の意

図、或いは方向付けといったものを追体験する。そういう三つ
 の段階を総合的に把えることが必要なだと私は理解したので
 ございますが、そこで二つ質問をしたいんですが、一つは、先
 ほどお話がありましたように、そのテキストが書かれた時に残
 された問題、或いはそういう客観的な条件といったものが歴史
 を通じて我々にも残されている。つまり、我々の現実を貫いて
 いる。そういう意味で共通性がある。それゆえに追思考とか追
 体験ができるんだという御意見のように聴いたんですけども、
 その場合、我々の置かれてくる条件と明白に違うものについて
 は、追体験ができないのかどうか、例えば我々が現代社会のな

かに生活して資本主義の問題を深刻に受けとめていますし、そういう意味で確かにミルトンの場合と共通性があるわけですが、でも、逆に言つて、その当時の王党派の人達が書いたテキストというものは理解できないのかどうか。そういう点ですね。問題状況が共通するということの意味をもう少し明確にしたいただきたいと思つます。第二の質問点はこういふことです。著者個人の方向付け、意図というものを理解するところにとどまらずして、それを生み出している状況というものを理解しなければならぬ。或いは、そうした状況の反映として宗教イデオロムなら宗教イデオロムというものを理解しなければいけないと言われたわけですが、そこで、個と類という話が出ましたけれども、その類にあたる状況というものは具体的にはどういふ主体なのか。特定の社会集団を意味しているのか。それともその社会集団を支えているようないわゆる客観的な諸条件というよりなものを意味しているのか。その辺のところをもう少しはっきりさせていたいただきたいと思つます。

原田 第一点に関しましては、これは何と申しますか、私自身の行為というか、そういうものでしか話が出来ないもんで、から、御了解願いたいと思つたのです。しかし、私個人ではなくて意識するとしても関ならず、現代というものが社会革命の中にあるというその前提に立つならば、その社会革命をかすかながらも提起し、提起したところで滅ぼされていったイギリス革命が持つておいた未完成という問題、その問題は連続するのは当然であると、そういう所から話が始まりましてその場

合に、反革命の側に立つた連中達、自分は意識しなくても反革命の側に立つてしまった連中もいろいろいるわけですが、その人達が提起し表現した問題というのは明らかに我々が解決しなければならぬ、或いは敢えて言えば、それと闘わねばならない側にある以上、直接にやはり連続体としてある、とそういう理解に立つわけでございます。

もう一つの問題に関しては、先生が大変、きちんと私の言葉をおまとめ下さつて大変有難いと思つました。そこで、解釈学におきましては、解釈学といっても、現代解釈学の中にも色々派がありまして、私はエミリオールベティという、現代ではハンス・リガダマールのような影響力はないんですが、そちらの派をとつているものだから、ちょっと御理解が違ふかも知れませんが、彼が言っているのはテキストそのものの背後に著者の意図があるんだ、著者の意図というものは、これは日常的な著者であると同時に、もっと大きな世界の一つの意志としてエネルギーとして、要するに、もっと大きな世界の一つの意志としてエネルギーとしてあるものが、ここに客観されたんだと。ですから、我々がここと直接交渉できない以上、我々とは表現されたテキストしかないんです。ですから、ここを通じてそこへ行くという、その問題が、彼が言っているナッハ・エアーレーベンというようなものになるわけです。著者自身の特殊な様態がありますけれども、この様態がそれだけで全てであるという立場に立つならば、そこは解釈学の弱いところなんで、それで終わってしまうわけです。その問題はもう一度、解釈し直し考えねばなら

ないところなんです。私はそれは、一種の反映論として、ミメーシスの問題として解釈したいと思っております。それを前提としてまして、この問題の中でその特殊性・形態・相違というのが明らかになる。というのは、テキストがこれを出して我々がその連続として生きて、それを理解する。これを私は状況と考えているのです。この状況というのは解釈学にとつては非常に神秘的な形而上学にもなるんですけども、我々の立場としては、歴史法則として一七世紀のイギリスにおいて実現された、いわゆるイギリス革命、そこにおける一六三〇年代の終わりとか、四〇年代の終わりとか、それぞれの革命、反革命の結節点、そういうところのテキストが現存し、それを我々が読むということは、それによって、当時の内実情を内部構造として理解できる、この場合理解は史的距離の末端に生きて、過去の連続体として課題を荷なっている我々であるがゆえに理解できるんだと思います。ですから△状況▽とは我々の主体によって把握し直されたものと考えます。先生の御質問の答えとしましてはちょっと弱いところがあるようですが。

浜林 時間がもう余りございませんけれど城塚さんどうぞ。

城塚登 今、おっしゃった、その状況ですが、そういたしましたすと、その状況というのはあくまでも私というものが再構成したものであって、客観的に存在するようなものではないというふうにお考えですか。

原田 再構成されたものが客観的に存在している。再構成されたものが客観的なものであると思います。我々研究主体は皆、

再構成しなければ仕事ができないように生きております。テキストというものはいわば活字だけであって、我々がそれをフォローし直して作り上げなければ現存できません。その場合、フォローする我々という主体というものが確立しないと、再構成されたものは客観性に達しません。△状況▽が客観的に存在し得るかどうかということは主体が確立されることによるわけです。ですから、申し上げたように、ただテキストがあつてそれを厳密に読むいわゆる *close reading* といった方法で、科学的、没個人的に読むという、アカデミズムの方法は、それは結局テキストの側からいわゆる△客観的▽に理解しようとするわけで、主体がここに今ある場、時代のコンテキストを捨象してしまいます。大事なことは今に生きているその自分の客観性というものを確立した上でテキストを読むという、それによって我々が再構成したものは、主観的であるけれども同時に客観的なものであるということになります。これの真理性が証明できるかどうかということは、自然科学ではありませんので実験的には不可能です。歴史発展の方向でしか自分の態度が証明できないのです。

城塚 結構です。それから前の方の質問に関して申し上げます。そう致しますと、今さしあたりイギリス革命が問題になったわけですけども、例えば古代ギリシャの時代に書かれたものを読む場合、やはりそこに何か我々まで及んでいる共通性、共通の問題性と共通の客観的な条件というものが故に了解し得るんだというふうにご考えてよろしいですか。

原田 ええ、全くその通りと思います。

浜林 それじゃ、またいろいろと議論がありそうですね、他の方から御発言ございませんか。

芳賀守 ミルトンの神というものを先生どう思いますか。

原田 実は二三枚を予定してききましたが、板書と説明に時間を使いまして、ここで終わってしまいました。ミルトンの神という問題は、そういった意味ではこれまでのように神学的な神云々というようなことで論じたくないのです。革命が頂点に達してチャールズ一世が処刑され、共和国が出来るというその四〇年代後半から下が行く、革命が挫折してしまいうちに、ミルトンは依然としてその深化の方向で行くわけです。この時、この時にです、彼自身の神の観念の重要な部分、すなわちカルビニズムと言われる予定説を捨てるとか、三位一体を批判するという根本的な変化が彼の内部で起きております。彼の神自身の考え、それに神学に関する理解が変更されていくわけです。

と同時に、それまでは英雄詩を書こうとしてアーサー王に關するものを考えていた、そういった意味では古典のナイーブな継承としての叙事詩というものを考えていたのです。しかしこの時になってそうではないのだ、英雄というものは人々の解放の為に自分を犠牲にする人、古代英雄のように国王とか帝王など現世秩序のトップにいる人ではないのだと考えるわけです。伝統的、世俗的な英雄観がミルトンから消えていくのであります。この立場から『菜園喪失』が書かれていくのであります。そういった意味では非英雄叙事詩となっており、これを支える

ものはミルトンの内部で変革された神の観念と考えられます。世間から消えていく、闕えば消されていく人間を、神はすでに摂理の中で生かし、永遠の命を与えていくと。そういうラディカルな救済観はこの時点においてはっきりでてくると考えられます。

だから私はミルトンはやはりイギリス革命の未完という、エンゲルスが出した近代革命のテーゼが、ミルトン自身の内部転回の形で行なわれ、その中心に彼の神の観念の変更があったと、そういう工合に考える次第でございませう。

浜林 どうも有難うございました。

四八年革命における民族とプロレタリアート

〔報告〕 良 知 力
〔司会〕 平 井 俊 彦

〔この報告は、のちに『思想』六四五号（一九七八年三月）所収の論文「一八四八年にとってプロレタリアートとは何か」にまとめられているので、報告者の了解をえて、レジューメと報告当日の質疑応答のみを掲載することとした。〕

レジューメ

ここでは上の主題を一八四八年のウィーンとベルリンに即して展開する。さしあたっては、一般論として論を立てるのではなく、当時のウィーンに与えられた諸条件の実証的吟味をとおして、そのうえで問題を立てる。

四八年革命は、少くとも運動の発端における指導理念からすれば、ブルジョア民主主義革命であった。しかし、パリやウィーンや、そして部分的にはベルリンが示すように、運動が進展するなかで、それは急速に、またラディカルに、社会革命の様相を帯びる。というのもこの革命が、それ自身を展開するなか

で、市民社会を否定してその擬制をあばくものを、自分自身の内部にとりこまざるをえなかったからである。つまり、市民社会の「外部」から、市民社会の彼岸から、プロレタリアートが「死霊」のように「野蛮な」姿をあらわし、こともあるうに市民社会の外縁に住みつく。彼らは市民社会の内部から生れ、育ったのではない。だから彼らは革命の経過のなかで、市民社会のなかで育ったブルジョワ民主主義と衝突し、それを実践的に否認する。できるなら、このプロレタリアートの成立史についても一八四〇年代のドイツに即して述べたい。

四八年革命は一面からすれば民族独立闘争であり、さまざまなレヴェルの民族運動がそこで重層的に交錯する。そして、少くともウィーンの場合、プロレタリアートの多くは、スラヴの流民であり、棄民であった。彼らは、いわゆるブルジョア革命のなかに組みこまれたにもかかわらず、そもその存在からし

て非西欧的であり、西欧市民社会にたいする「アジア的」敵対であった。だからそれは、たんにブルジョワ革命を否認しただけでなく、「歴史なき民族」として、西欧的「世界史」の排他的自己完結性に挑戦したのである。

質疑応答

淡路憲治(岡山大学) 二点、ちょっと質問したいと思えます。良知さんが結論のところまで述べられました四〇年代のプロレタリアートという概念について、レジユメでも少し最後のところで触れられたわけですが、少くともウィーンの場合、プロレタリアートの多くはスラヴの流民であり棄民であった、というふうにいわれている。そしてまた、今の話の結論のところ、それが述べられたと思うんですが、そうしますと、こういうプロレタリアートと工業化が進みかけた、工業化が始まったという状況との関係は、良知さんの場合は、ほとんどないというふうに考えられますか。二つ言われましたですね。工業化が始まったことに関連しているプロレタリアートの概念と、工業化の始まったということと関係はあるけれどもというふうに前提されてますね、そして、こういう流民であり棄民であるというプロレタリアート概念を打ち出されたわけですから、ほとんどお話からうかがいますと、問題のプロレタリアートはほとんど工業化とは関連はないというふうには聞きとつたんですが、そこまでお考えでしょうか。そうすると、これらのプロレタリアートがウィーンの市外区の外に集つたという点は、一体

どうなのか。それが一点です。

それから第二点は、このプロレタリアートという概念ですね。たとえばマルクスが『十八日』のなかで、プロレタリア、ルンペン・プロレタリアートという概念で、これはまあ、はたしてその概念の内容ははなはだむずかしいんですけども、マルクスの場合は、結局、ルイ・ボナパルトによって、ああいう革命の成果というものが完全に壊されていっちゃう。そのさい、ルイ・ボナパルトはですね、パリのルンペン・プロレタリアートを利用して革命成果をつぶしてしまうという形の捉え方を、一面でしていたというふうには、私は記憶しているんです。そういう典型的なルンペン・プロレタリアートですね。いま良知さんが摘出されたプロレタリアートと、それは一体どのような関係にあるのか。その点をおうかがいしたいと思います。

良知 御質問の主旨はよくわかりました。第一点はプロレタリアートと工業化の問題ですけれども、ドイツの場合でいいますと、工業化が本格的に展開していくのは五〇年代に入ってからです。しかし、三月前期にしても、工業化が進行しつつあったことは確かだし、それが当時の社会問題になっていたことは確かです。この工業化とプロレタリアート、私が論証したプロレタリアートと無関係だというふうにお聞きになったとしたら、それは私の言い間違いか、あるいは説明不足だと思うんです。そうじゃなくて、むしろ私は逆にお話しているんです。現在のドイツの研究のなかでこのパウベリスムスなどの研究は、この四、五年かなり進んでいますけれども、そのなかでプロレタリ

アートの問題と工業化とは、直接的には関係がないんだと考えている論者は比較的多いわけだ。代表的なのは、マルクスのポーランド問題などについても本をまとめたヴェルナー・コンツェ。労働運動史や民族問題などで非常に優秀な人ですが、彼などむしろ、プロレタリアートの問題は工業化とは関係がないのであって、工業化以前の別の理由による人口増加から、プロレタリアートが生れてきた、だから、プロレタリアートはこれからおこってくる工業化の中に吸収される可能性はあるかもしれないけれども、少くとも工業化によって生み出された一つの産業予備軍ではないんだということを論証しようとするわけです。だけども私は、このヴェルナー・コンツェの見解にはそのまま賛成できません。たしかにこの時期には、工業化はきわめて不十分にしか展開していなかったし、また四六、七年、ことに四七年にかけて一つの経済的なクリーズのなかで失業が出てくる。四十年代に入ってからおこってきた工業化の現象にもかかわらず、労働者なしプロレタリアートはこの時期には可能的・潜在的なプロレタリアートでしかなかった、とはいえる。けれども、彼らがなぜ、農村での生活が破壊されて農村には住めなくなってしまったのか、また、なぜ農村から流出して流民となったのか、それから、ベルリン、ウィーンその他の大都市の周辺にどうして住みついたのかということになりますと、これは明らかに工業化に触発されて、それに動因をもっているわけです。そういう連中がどういう出身であり、どんな年齢層やどんな階層であるか、働いている人間の年齢なんか、統計的に論

証できます。ほとんど働き盛りなんです。そういう連中がウィーンの市外区の周辺に全部住みついてくる。ベルリンのばあい、そのへんがむずかしいんだけど、やはり同じように城門の外に住みつくんです。この時期の文献にも出てくることなんです。彼らは工場を目標にやってくるわけなんです。その意味で、この時期のプロレタリアートは工業化と関係ないんだといっているのではない。ただ、この時期の社会学的な分析からいえば、彼らは手工業者、職人でもないし、ファブリック・アルバイターでもない。ファブリック・アルバイターは非常に高賃金をとっていた。この時期の統計資料では、ファブリック・アルバイターには大衆的貧困は存在しないんだという論証は成り立つわけです。そういうファブリック・アルバイターではまだなかったというのを申し上げただけです。彼らが潜在的・可能的なプロレタリアートであって、そういう意味で後に近代的なプロレタリアートに当然転化するんだということまで、他面で否定しちゃうたら、一九世紀後半の、また五十年代のドイツの道はなくなっちゃいますよ。それは否定しているわけではないんです。これを私は論証できないんですが、問題にしなればならないのは、工業化がドイツ、フランス、ベルギーなどヨーロッパ大陸でおこっている。ポヘミアは昔から工業化が進んでいるところで例外ですけども、それ以外の東欧のいわゆるスラヴの社会で工業化がおこっているのではないんです。それにもかかわらず、彼らもまた、いわば西欧の工業化に触発されて故郷を流れ出したといえると、思います。その流動する構造をき

ちんと明らかにしなければ、本当の四八年革命はわからないだらうということが一つです。

それからもう一つは、パリのモビールですが、それは御指摘のとおりであつて、パリの場合、モビールがカベニヤックに利用されて、自分たちも労働者であるにもかかわらず、労働者に襲いかかつていく。そういう事態が六月事件の中に確かにあつたわけで、そのことは歴史家のだれも否定できない。しかし、このルンペン・プロレタリアート、いわゆるモビールに編成されたいわば反革命に動員された人間が、一体どんなふうな自分で、どんな階層の労働者であつたかは、ほとんど論証されていらないと思います。論証されていることがあれば、うかがいたいところなんですけれども。たとえばウィーンのばあいでもいいにしても、マルクスが『新ライン新聞』のなかで、一〇月のウィーンが陥落していく事態を描きながら、革命的ウィーンを守つたのは、思考するプロレタリアートである。これを攻め立てたのは、雇われたルンペン・プロレタリアートである、という規定をしていますね。ですけどその場合、攻め立てたルンペン・プロレタリアートは、今日の報告では別に何もふれてはいませんが、スラブの兵隊です。主としてクロアチアとか、ボヘミアあたりからも来ていますが、そういうスラブの兵隊がウィーンの攻撃に動員されて、軍の記録によれば、数千人の死傷者を出しているわけです。守っている側もスラヴ人、しかも、パリケードの先頭に立つたのは全部プロレタリアートですし、これらのプロレタリアートに直接突込んだのも、ドイツ人でなくてス

ラヴ人であることも、はっきり論証されているわけです。そういう意味で、マルクスは雇われたルンペン・プロレタリアートであろうというふうに言つたんだらうと思ふんです。また、はつりしていることは、彼らの故郷つまりクロアチアなどは、そのころ一種のスラヴ的な共同体でしたから、彼らはハウスゲン・センシャフトから出てきたわけですね。そういう連中が一つの雇ひ兵として出てくる。しかし、彼らの意図は、やっぱり彼らなりの民族解放運動です。また、彼らの民族解放を四八年革命の段階でいえば、三月のブルジョワ的な要求に触発されて、その中から彼らが立ち上るのに、傭兵となつてウィーンを取囲むという皮肉なめぐりあわせが出てくる。この点は、ある程度、私でも論証できる。そういう問題とパリのモビールとどう重なるのかという問題は、フランス史研究の方にやつていただかないとわからない。フランスのパリの場合でも、六月蜂起がつぶれたのち、たくさんの労働者が殺され、また、殺されなかつた労働者が数万もアルジェに送られるわけです。これは歴史の資料で、はっきり残っている。じゃ、捕つた労働者がアルジェに送られているのに、アルジェから来た労働者がそのころいなかったのかということ、あるフランス史研究者に聞きまじつたら、「まずい、ない」という答えを得ました。だが、本当にいなかつたんだらうかということ、私はフランス史研究者にお聞きしたいような気がしますが、いまは論証はできないけれども。ベルリンにも同じ問題がある、ということを申し上げておきます。

山本啓（中央大学）

良知先生は昨年の『思想』に書かれた

論文のなかで、ナチオンとナチオナリテートの概念を対比しておられます。その問題で、ローレンツ・フォン・シュタインのナチオン観はどういうものでしょうか。シュタインは故郷のシュレスヴィヒ・ホルシュタインの臨時政府のバリ代表として、四八年革命の過程で出ていくわけです。そして四九年にデンマークがキールを占領するころ、彼はバージされるのですが、彼のナチオン観はどのようなものでしょうか。それと、さきほどちょっと名前が上がりましたが、ヘーゲル左派のアーノルト・ルーゲですね。ルーゲは四八年革命の過程で、まさにヘーゲル主義の最高次概念である自由国家と真の人間性(ほんとうのじんこうせい)を押し出します。そして彼自身はマルクスらの共産主義の概念に對置して、社会の自由主義という概念を使うわけですが、彼らのナチオン観と、先生が論文で押し出されているナチオナリテートの概念とは、どういう関係にあるのでしょうか。

良知 シュタインのナチオンについてどう考えるのか、それから、シュタインがシュレスヴィヒ・ホルシュタインの問題にどうコミットしたかということは、残念ながらよく知りませんので、私の方が教えていただきたいと思えます。ですから、その点は、ちょっと答を保留させていただきます。ルーゲのフライシュタートの概念との関連で、ナチオンの問題について、御質問があったと思います。私自身がナチオンとナチオナリテートの問題を具体的に展開するばあいには、それは多民族国家とのかかわりにおいてです。つまり、その当時、四八年革命のころでいえば、ハプスブルク帝国での問題なのであって、シュタ

インやルーゲらが構想したような、ドイツの民族的統一と、それにレプブリークを重ね合わせるような国民国家構想とは、全く質的に異っている。つまり、この統一過程には政治的な形態による統一が民族的統合に重ね合わされていくという、要するに国民国家の形成の場合に自然に考えられる近代的なナチオン概念につながっていくわけです。そのかぎり、たとえばフランスフルト国民議会のばあいですら、革命の問題を論じるよりも、ドイツ統一の問題をめぐる議会ではなかったかと、思われます。そのなかで、ドイツは統一ということを考えて、ナチオンを持ち出すわけです。ただし、ドイツ人のばあい、スラヴ人の住んでいるところまでドイツだなんていっちゃいます。また、シュレスヴィヒ・ホルシュタインだって、ことにシュレスヴィヒのほうは、困難な民族問題がある。そこで、ドイツ人の民族的偏見が出ているんですが、そういう問題を抜きにすれば、それが一つのナチオンとしての統一だという観点はあるんです。しかし、ハプスブルグの方には、それはないわけです。それは多民族国家ですから、スラヴ人といってもいろんなスラヴ人がいるんであって、それぞれ汎スラヴ主義の問題を立てるんだけれども、みんな言葉、習慣、衣服がちがっていて、それぞれが自分たちの民族と考えている。そういう一つの政治的統合下における多民族のばあいには、この当時、そして今でもそうですが、ナチオンではなくてナチオナリテートという概念規定をします。だから、ハプスブルグのような多民族国家の中でおこる民族問題は、ナチオンの問題ではなくて、つねにナチオナリテートの

問題なんです。

（平井俊彦（京都大学） 最後に良知さんにちょっとお伺いしたい点は、マルクスの古典的プロレタリアートの概念をどう理解したらよいかという点です。マルクスの概念では、単にプロレタリアートの存在構造というだけではなく、意識性や組織性の問題が考えられていると思いますが、良知さんはこの点をどうとらえておられるのでしょうか。）

良知 その点、一つの問題になるだろうと思います。プロレタリアートについての、ことに初期マルクスの考えでは、プロレタリアートは市民社会の外から、一つの非市民社会、反市民社会という形で市民社会と向いあいながら、しかもやっぱり市民社会の中の階級であるという意味あいのことが述べられている。そういうばあい、マルクスが一体、プロレタリアートの自覚性について何を考えているか、非常に興味ある問題ではないかと考えます。



マンドヴィルの道徳理論とスミス

八幡 清文

アダム・スミスの『道徳感情論』は、スミス自身の道徳理論だけではなく、当時に至るまでの主要な道徳学説を論評した部分をも含む。そこにおいてスミスは様々な道徳学説をそれらの特質によって大きく三つに分類しているが、マンドヴィルの学説はどの分類にも属さない特異な理論とみなして、特別に一章を当てて検討している。そのさいスミスはマンドヴィルの学説を「放縱の体系」と規定し、「まったく危険な傾向をもつ」と断定して激しい批判を展開する一方で、「しかしこの体系がいかに破壊的に見えるとしても、もしそれが若干の点で真理に境を接していなかったならば、あのように多数の人々を欺くことも、さらにすぐれた諸原理の味方であった人々のあいだに、あのように全般的な驚愕をひき起こすことも、決してありえなかつたであろう」と付言することを忘れてはいない。マンドヴィルの学説に対するこの二面的評価は、それがスミス自身に与えた衝撃を十分に示唆する。もちろんスミスはマンドヴィルの

直接の後継者ではなく、その道徳哲学はシャーフツベリ、ハチスン、ヒュームと続く「道徳感学派」を本来の母胎としている。だが同時にスミスの道徳理論はマンドヴィルの学説から鋭敏に触発され、またそれと深く理論的に格闘することから生成したものである。そして微妙に交錯しつつも、なおも決定的に対立するこの二つの学説は、思想的に見れば、かつて十七世紀にホッブズが提起した近代社会哲学の根本問題、すなわち自己保存を追求する原子的な諸個人がいかにして社会秩序を形成しうるのか、という問題に独自の原理的解決を与えようとした試みとして理解することができる。本稿の課題は、マンドヴィルの道徳理論とそれに対するスミスの批判の意味を分析することによって、近代社会哲学のこの根本問題に迫る一つの思想的な視点を提起することにある。したがって本論文は、マンドヴィルとスミスとの道徳理論への極めて限定された問題視角からの対比的考察をおこなうものであり、両者の社会哲学の全面的

・体系的比較を企図するものではない。

(1) 『道徳感傳論』の第五版までは、ラ・ロッシュコーもマンドヴィルと同類の著作家として、この章で言及されていたが、第六版においてその名は削除された。水田洋『アダム・スミス研究』未來社、一九六八年、二〇六ページを参照。

(2) A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, edited by A. L. Macfie and D. D. Raphael, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Oxford University Press, Vol. I, 1976, p. 306. 以下に『モラル・センティメンツ』と略記して引用する。なお訳文は、水田洋教授の訳業を参考にした。

(3) *TMS*, p. 308.

(4) *TMS*, p. 313.

(5) スミスの道徳哲学の特質と意義を、ホブズ以来の近代思想の展開の中で問題史的に解明する作業は、特に水田洋教授の一連の研究において強力に推進されてきたものであり、本稿における問題設定もこれらの研究から多くの示唆を受けている。

—

スミスがマンドヴィルの学説を「まったく危険な傾向をもつ」と断定するのは、彼にはそれが「悪徳と徳との区別をまったくとりさるるように思われる」からである。スミスがマンドヴィルの理論を、他の道徳学説とは根本的に異なる特異な学説と把握する根拠は、この点に存する。しかしマンドヴィル自身はその主著である『蜂の寓話』において、こうした主張を直接的には公言していない。マンドヴィルはむしろ、徳が奨励され悪徳が抑止されるべきことを強調している。「私は大きくあれ小さく

あれあらゆる社会において、その全成員の義務は善良であることであり、徳が奨励されるべきであり、悪徳は反対されるべきであり、違反者は処罰されるべきであることを、第一の原理として主張する」⁽²⁾。にもかかわらずスミスがマンドヴィルの学説を、「悪徳と徳との区別をまったくとりさるる」理論と認識したのは失当ではなく、十分な根拠を有する。スミスの認識は、斬新な方法によって構成されたマンドヴィルの道徳理論の論理的帰結を的確に把握しているのである。そこでマンドヴィルの道徳理論の特質を究明する前提として、以下ではまずマンドヴィルの人間認識の方法を分析しよう⁽³⁾。

マンドヴィルは当時にあつては例外と言いうるほどに、明晰な方法意識を基礎として自己の理論を展開しているが、その研究方法の設定においてすでにシャーフツペリをも含む従来の道徳哲学者への批判的視点を、次のように積極的に提示している。「自らを理解している人がごく少数しかない最大の理由の一つは、たいがいの著述家達が人間のありべき状態を彼らに教えるが、人間の現実にある状態を教えようと頭を悩ますことがほとんどないということである」⁽⁴⁾。マンドヴィルが従来の道徳哲学者を非難するのは、彼らが「人間のあるべき状態」を教示することそれ自体にあるのではない。マンドヴィルは道徳哲学者においては、「人間のあるべき状態」に関する教説が、「人間の現実にある状態」の洞察、すなわち人間の本性のリアルな洞察に立脚することのない空理空論に墮してしまつて、これを非難するのである。人間性のザインたる諸事実を基礎とせず

に、ひたすら崇高なゾルレンを説くことに終始する道徳哲学は、いかなるものであれ無力で無益なものではない、というのがマンドヴィルの基本認識であった。このように従来の道徳哲学への痛烈な告発を自説の出発点とする以上、「人間の現実にある状態」を積極的に開示しようと意図するマンドヴィルの方法は、必然的に「批判的方法」⁽⁷⁾としての性格をもつことになる。「人間の現実にある状態」をリアルに開示することが、そのまま従来の道徳哲学への根底的な批判となるのである。

マンドヴィルのこうした研究方法の直接的な基礎は、近代の経験論哲学にある。マンドヴィルによれば「新しく生まれた子供の頭脳は白い紙 (Charte Blanche) である。そして……われわれは、われわれの感覚に負われないかなる観念ももたない」⁽⁸⁾。A・F・チョークの指摘をまつまでもなく、この認識論はロックの哲学を全面的に継承している。次の言葉もまたそれを証明する。「……われわれのすべての知識は後天的に生ずるから、事実以外のものによって推論することは軽率である」⁽⁹⁾。この主張はまた次のようにも表現される。「より有益な知識は、第一原因に立ち入り先天的に推論するという傲慢な試みからよりも、倦むことのない観察、賢明な経験、そして後天的に事実から推論することから獲得されるだろう」⁽¹⁰⁾。マンドヴィルが意図する「人間の現実にある状態」の正確な把握が、「観察」と「経験」とに基づいて「事実から推論する」方法によってはじめて可能になることは言うまでもない。マンドヴィルが人間性の本質のユニークな解明に成功しえたのは、彼がこの徹

底した経験論哲学に自覚的に依拠したからであり、そしてまたこの徹底した経験的方法にこそ彼の「批判的方法」⁽⁷⁾の核心が存するのである。

しかし同時に、マンドヴィルの経験的方法は、人間性の現象の最も皮相な「観察」と「経験」のみを内実とする素朴な経験主義では決してない。まったく逆にマンドヴィルが「人間の本質を作為と教育とからひき離して検討する」⁽⁹⁾ことを宣言しているように、彼には「人間の本質」が現象の次元においてはそのまま露見することなく、「作為」と「教育」とによって隠蔽されているという根本認識が存在する。したがってマンドヴィルが解明しようとする「人間の本質」は、皮相な現象把握によって把握されるものではない。それは独自の方法によって現象の背後から抽出することによってはじめて捉えられる。ここから人間性の研究においてマンドヴィルが採用する特徴的な方法である解剖学的方法が真髄を発揮するのであり、マンドヴィル自身も人間性の研究を死体の解剖との類推において位置づけている⁽¹⁰⁾。さらにマンドヴィルが「人間の本質」と呼ぶ場合の「人間」⁽¹¹⁾とは、「自然の状態にあって、真の神を知らない単なる人間」すなわちいかなる宗教的要素をも払拭したところに見出される人間である。宗教もまた人間性にとって本来的な要素ではなく、その本質を粉飾する作用を果たすものにすぎない。マンドヴィルは、「作為」および「教育」という人為的要素、さらに宗教というイデオロギー的要素を、すべて捨象したところに現出する人間性の解剖を意図するのである。

マンドヴィルはこうした経験的—解剖学的方法によりつつ、人間性の本質があらゆる時代を越えて不変で同一であることを、最も根本的な発見として主張する。「もしわれわれが古代および近代の両方の歴史を調べ、世界史において経過したものを展望するならば、われわれは人間本性がアダムの墮落以来つねに同一であったことを発見するだろう」。しかしこの叙述は注意深く解釈される必要がある。マンドヴィルは人間本性の不変性・同一性を言明することによって、人間界の事象にはいかなる意味でもおよそ変動や進歩が存在しえないと主張しているのでは決してない。マンドヴィルは人間界の事象には、異なる時代によって様々な変化や差異が現象するにもかかわらず、それらの根底には人間性⁽¹³⁾人間の自然としての不変で同一な本質が存在する、と主張するにすぎない。事物の現象と本質⁽¹⁴⁾とへの二重の分析視角は、マンドヴィルの経験的—解剖学的方法から必然的に帰結するものである。

では人間本性の△不変同一性▽を前提とするならば、その基本的特質はどこに見出されるのであろうか。マンドヴィルはそれを二つの側面から把握する。その第一は次の主張において表明される。「私は人間（眼で見て明らか皮膚、筋肉、骨格などを除いて）は、種々の情念の複合体であり、それら情念のすべてはそれらが刺激されて極度に達した時、人間が望もうと望ままいと、交互に人間を支配すると信ずる⁽¹⁵⁾」。ここで語られているマンドヴィルの人間観、すなわち人間の本質を様々な情念の「複合体」とみなし、それらの情念が「交互に人間を支配

する」と断定する人間観は、裏面において人間の理性に従属的意義しか認めない立場の表明でもある。マンドヴィルは人間性における理性の存在を肯定しながらも、「人間は理性的な被造物である。がしかし彼は世界に出生する時には理性を備えてはいない」と述べて、その生得性を否定する。他方彼によれば「あらゆる情念の種子はわれわれにとって生得的であり、だれもそれら〔の種子〕をもたずに生まれはしない⁽¹⁶⁾」。この見解は、マンドヴィルの認識論的立場である経験論からの論理的帰結に外ならない。様々な情念こそが人間にとって「生得的」であることによって、不変で同一な性質を有する。「われわれと共に生まれる情念は変更しがたいものであり、それが作用しようとしまいとわれわれの組織の一部分である。それが変化しようにどのような方法が教えられようと、その本質は同一である⁽¹⁶⁾」。この箇所は極めて含蓄に富んでいる。マンドヴィルはここで、自己の主張する人間性の不変同一性が、実は人間性の本質としての情念の不変同一性に外ならないことを語っている。しかし同時に、マンドヴィルが人間性において「生得的」であると認識するのは、あくまで「情念の種子」であることが看過されてはならない。人間の情念は「生得的」であるとしても、人間の生誕直後からそれらのすべてが活動するわけではない。むしろ人間が成長するにしたがって、「情念の種子」はしだいに開花して活動するに至るのである。さらにまた人間の情念が不変性・同一性をもつとしても、それは情念の「本質」が不変であることを意味するにすぎない。マンドヴィル自身が述べている

ように、「それが変化するように……教えられ」る結果（すなわち「教育」の結果）、「本質は同一である」情念が現象においては無限に多様な様態をとりうる。人間界における事象の変転や差異は、本質的には人間の情念の無限に多様な作用によって生み出されるものである。

だが人間の情念はいかに多様に現象するにせよ、本質的には人間の自己保存を実現するように作用する。これは人間が生得的な情念の活動によって自己保存を本能的に追求する存在であり、それゆえに本来的に利己的な存在であることを意味する。人間の本質的な利己性の鋭利な認識は、マンドヴィルの人間観の第二の特質であり、その思想の核心をなす哲学であるが、マンドヴィルはそれを次のように語る。

「何かをなしうるすべての被造物がそれら自身に対してもつ愛ほど、地上においてあまねく真摯なものはない」人間はあらゆるものを彼自身に集中し、自分自身のため以外には愛したり憎んだりすることはない。あらゆる個人はそれ自身小さな世界であり、あらゆる人間は……その自己を幸福にするよう努力する」。

マンドヴィルは『蜂の寓話』の第一部では、人間が「それら自身に対してもつ愛」を「自己愛 (self-love)」の概念で表現する。自己愛は自己保存を追求する人間の本源的な起動力であり、あらゆる情念の作用を方向づける源泉である。マンドヴィルが「すべての情念は自己愛に集中する」と述べる所以はここにあり、このように「自己保存」→「情念」→「自己愛」を基軸と

して人間性を理解するマンドヴィルの人間観は、ただちにホッブズの人間論を想起させるであろう。事実マンドヴィルの人間観は、かつてホッブズが政治哲学の基礎として展開した人間観を主要な想源としつつ、当時のイギリス社会の実態により即応した独自の観点のもとに構想されている。だがもちろんマンドヴィルの思想は、ホッブズの哲学の単なる再現にとどまるものではない。両者のあいだには、イギリス近代社会の展開を正確に反映する決定的な懸隔が認められる。十七世紀におけるイギリス市民革命の動乱期に生成したホッブズ哲学においては、人間が自由に自己保存を追求する「自然状態」では、道徳はおろかおよそ社会的秩序が成立しえない戦争状態が現出するとされたのであった。しかし市民革命を経た十八世紀におけるイギリス近代社会の安定的発展を背景とするマンドヴィルにあっては、人間の自己保存の追求は決して戦争状態に導くものではない。人間は自己保存を追求するにもかかわらず、いな追求するがゆえにこそある種の「社会性」をもちうるのであり、社会秩序を形成しうるのである。ここからマンドヴィルはホッブズをも次のように批判する。「ホッブズのように、人間が社会に対して不向きに生まれついていると言ひ、そしてそのことについて、幼児が世界に出生するさいの無能力以外のいかなる良い理由をも主張しないのは、哲学者にまったくあるまじきことである」。

ではマンドヴィルは人間の「社会性」の本質を一体どこに見出すのであろうか。人間の自己保存の追求を媒介とした社会性

が実現するのは、いかなる論理によつてなのか。こうした問題は、マンドヴィルの外ならぬ道徳理論の考察によつて最も適切に解明することができよう。なぜならマンドヴィルは人間の社会性に関する独自の認識を、何よりも人間の道徳の本質の解剖を通して展開しているからである。マンドヴィルの固有の人間論は、ここにおいて固有の道徳論へと転回する。

- (1) TMS, p. 308.
- (2) B. Mandeville, *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*, edited by F. B. Kaye, 2 vols, Oxford University Press, 1924, repr. 1966, Vol. I, p. 229. 以下に於いては、書名をFBと略記し、巻数をそれぞれI, IIと表記して引用する。
- (3) マンデヴィルの思想については、田中敏弘『マンデヴィルの社会・経済思想』有斐閣、一九六六年、が体系的な分析を加えており、教示するところが多い。
- (4) FB, I, p. 39. 引用文中の傍点は、すべて引用者のものである。
- (5) FB, II, p. 168.
- (6) A. F. Chalk, *Mandeville's Fable of the Bees: A Reappraisal*, in *The Southern Economic Journal*, Vol. 33, No. 1, July 1966, p. 5.
- (7) FB, II, p. 261.
- (8) FB, II, p. 164.
- (9) FB, I, p. 4.
- (10) マンドヴィルの本来の職業が医者であったことが想起されるべきである。彼の解剖学的方法是、医者としての経験に由来するものである。
- (11) FB, I, p. 40.

- (12) FB, I, p. 229. 同様の見解は、FB, I, p. 275. でも主張されている。
- (13) FB, I, p. 39.
- (14) FB, II, p. 190.
- (15) FB, I, p. 281. 括弧内は引用者による。以下同様。
- (16) FB, II, pp. 91~92.
- (17) FB, I, p. 200.
- (18) FB, II, p. 178. cf. A. F. Chalk, *op. cit.*, p. 7.
- (19) FB, I, p. 75.
- (20) その著作が各方面からの激しい非難をひき起こしたことも、マンドヴィルはホップズと共通してゐる。マンドヴィルへの非難については、田中敏弘、前掲書、第一、三、五章を参照。
- (21) FB, II, p. 177.

二

マンドヴィルは、人間の道徳的な徳を次のように規定する。「人間が自然の衝動に反して、善であろうとする理性的野心から、他人の利益のためもしくは自分自身の情念の克服のために努力するあらゆる行為に徳という名称を与える⁽¹⁾。」

このように徳が人間の利己的な情念の衝動を克服して、利他的行為の実践のために努力することに存するならば、その反対物である悪徳は「人間が社会への顧慮なしに、自分のある欲求をみたそうとしておこなうすべての事柄⁽²⁾」を指すことになる。これは禁欲的なリゴリズムに特徴的な徳の規定であり、したがつて徳の規定に関する限りでは、マンドヴィルの道徳論はキリスト教などの伝統的な道徳思想ともまたシャーフツペリ、ハチ

スンの道徳学説とも矛盾しないように見える。⁽³⁾しかし、マンドヴィルの道徳論の固有の問題はまさにここから発生する。もし人間がシャーフツペリが唱えたように容易に利己的な情念を抑制することができるならば、あるいはハチスンが主張したように本性的に利他的な存在であるならば、上に規定された徳は実現可能であり、道徳論は人間論と整合的に結合しうるであろう。⁽⁴⁾しかしマンドヴィルは人間を自己保存を追求する利己的存在と認識するのであるから、彼においては人間はその生得的な本性——マンドヴィル自身の表現によれば「教育されない本性」(Fought Nature)⁽⁵⁾——にとどまる限り有徳とはなりえない。換言すれば、人間の徳は強力な自己否定(=利己的な情念の克服)によってはじめて成立する。だからマンドヴィル自身、「それなくしてはいかなる徳も存在しえない自己否定」に再三言及している。だが本性的に利己的な人間にとって、この「自己否定」は一体可能なのであろうか。もしこの「自己否定」を何らかの形で実現する原理が存在しえないならば、マンドヴィルにおいて人間論と道徳論は分裂したまま論理的に接合することはないであろう。

しかしマンドヴィルの道徳理論の獨創性は、ここにおいて最も特徴的に現出する。マンドヴィルは人間にとって生得的には不可能である「自己否定」が一定の過程の後には可能となるものとして把握する。つまりマンドヴィルは人間の道徳を歴史的過程の結果として形成されるものとして認識し、道徳の本質をその起源にまで遡及しつつ発生史的方法によって究明しようとする。

する。マンドヴィルが『蜂の寓話』第一部に付加した道徳に關する論説が、「自然道徳の起源に關する一研究」と題されているのは、彼の道徳理論の方法と基本的性格を端的に表現するものである。

では人間の「自己否定」によって、徳の実践が可能になるのはいかにしてなのか。その秘密は根本的には人間性の本質である情念の作用それ自体に存するのであって、マンドヴィルは特に「高慢」(Pride)と呼ぶ情念に着目している。それは次のように規定される。

「高慢は知性をもつあらゆる人間が、彼のすべての資質と事情とに十分通じた公平な判定者が彼に許容しうる以上に、彼自身の事柄を過大評価し、よりよいように空想する、あの生まれながらの能力である」。

高慢は他の情念と同様に人間の自己愛の発現形態であるが、食欲などの本能的情念とは異なる固有の性格をもつ。高慢は人間が「彼自身の事柄を過大評価」する情念であるからその対象は「他人の意見」であり、したがって直接的に社会的な情念である。人間は高慢の作用によって自己を實際以上に過大評価し、それを社会にも認めさせようとして「他人の意見」を顧慮し、世界全体から賞讃され、感嘆されることをめざす。こうした人間の強烈な自己愛の発現として、それは人間性において「一つの主要な情念」であり、他の感情を押さえ、抑制するほどに強力な情念である。けれどもこれほどに強力な情念でありながら高慢はつねに外的に表現されるとは限らず、むしろしばしば

「すべての彼〔人間〕の行為に生命と運動とを与える隠された動機⁽¹⁾」として作用する。高慢がしばしば隠されるのは、人間が「他人のむき出しの高慢が彼ら自身に害を与えるように、自分の高慢も他人に害を与えるに違いない⁽¹²⁾」ことを悟り、高慢をそのまま顯示するよりは隠すことによつて社会から賞讃、感嘆をより多く受けることを欲するからである。だから人間が高慢を隠すことは、決してそれを抑圧することを意味しない。むしろ高慢は「しばしばそれが最も隠されているところで、最高に強烈である⁽¹³⁾」。高慢は抑制されなくとも、教育・経験によつて巧みに隠されることにより人間性の根底において強力に作用する情念である。

高慢はこのように人間の自己愛の強力で、しかも、隠蔽された発現であるが、マンドヴィルは「われわれは、社会にとつてこれほど有益で、それを富裕にし繁栄させるためにこれほど必要な他のいかなる資質も有してはいない⁽¹⁴⁾」と述べる。これは高慢が次のような社会的機能を果たすことによる。人間は高慢かられてより高い社会的評価を獲得しようとするから、それを「隠された動機」として大きな危険や死に立ち向かい、それに耐えることができ、また善行、義務、美德を実践することができる。約言すれば、高慢は人間が〔社会性〕を獲得するよう作用する。だから高慢は隠蔽されることによつて自らが抑圧されるのではなく、逆に他の情念を抑圧するほどに強力となり、その強力な作用によつてポジティブな社会的機能を達成する情念である。高慢は人間の自己愛の最も強烈な発現であるにもか

かわらず、いなそうであることによつて、社会的に最も有益な情念であるという逆説的性格を有するのである。

だが人間が生得的本性にとどまる限り、高慢がこうした社会的機能を十分に達成することはない。高慢は直接に社会的な情念であるから、社会からの刺激を受けない限り本来の活動をおこなうことはありえない。したがつてまた人間の自己否定⁽¹⁵⁾道徳の実践は可能とはなりえない。では高慢を社会から刺激するものは何であろうか。マンドヴィルはそれを「政治家」の活動に見出す。人間の高慢の活動を刺激して、利己的な情念の抑制⁽¹⁶⁾自己否定へと人間を誘導したのは、実に「注意深い政治家の巧妙な管理」である。政治家は力だけでは人間を従順にしえず、また代償なしには人間を道徳の実践に導くことは困難であることを察知して、人間の自己否定に対する「想像上の報酬」を案出した。それは具体的には人間の高尚な性質の賞讃であり、政治家は人間へのこの追従を報酬として自己否定がいかに光栄であるかを人々に説得する。さらに政治家は人間を、自己否定をなしえず私利を追求する卑賤で低級な人々と、自己否定を実行して公共の福祉をめざす高尚な人々との二つの部類に区分し、後者のみを人間の真の代表者と呼んで賞讃したのである。だが高慢は人間性の普遍的属性であるから、人類の中でより堅忍不拔な人々は自己否定の実行によつて自分が高尚な人物として賞讃されることに高慢の満足を見出して、道徳を実践するようになる。また賤しい人々も自己否定を実行しないことによる自分の価値の低下を恥と感し、さらに道徳の実践が結局は自己の利益

を保證することに気づいて、次第に道德の実践へと導かれる。こうして人間の傲慢への政治家の巧妙な追従による刺激は、人間を「教育されない本性」から「教育された動物 (taught Animal)」へと転化させ、道德の形成を実現するに至る。したがってマンドヴィルにとって、「自然道德は追従が傲慢の上に生み出した政治的所産」であり、人間の道德形成の前提となる一定の過程は、政治家による傲慢への追従の過程なのである。

人間の道德がこうした過程の結果として形成されるならば、それは必然的に次の性格を有することになる。まず第一に、道德は政治家の追従を原動力として形成された「政治的所産」であるから、人間の生得的属性ではなく人為的形成物である。しかも社会の大多数の成員を道德の実践へと誘導するためには、長い歴史的過程を必要とする。人類社会の一般的進化につれて政治家の追従は次第に巧妙となり、それによって道德の人為的形成が進展するからである。マンドヴィル自身、「世界がより洗練されたものへと成長するにつれて、追従はよりずうずうしいものではなくなり、人間の傲慢に対するその意図は以前よりもより上手に偽装される」と、人類社会の進化Ⅱ文明化が追従と道德との進化の根本的前提であることを明確に述べている。だが道德が歴史的に進化するものであることは、必然的にそれが決して固定的・永続的な現象ではなく、また歴史的・社会的条件の差異によって様々に変化することを意味する。これはチョークの言う「道德的相対主義」の思想であり、それは直接にはシャーフツペリ批判として展開されている。マンドヴィルは

シャーフツペリの道德哲学の根底には、不変で永続的な美と徳の实在の思想が存在すると理解して、それへの対決としてこの道德観を展開するのである。しかし直接にはシャーフツペリ批判として展開したこの道德観によって、マンドヴィルは実はヨーロッパの伝統的な道德思想一般に対する批判を含蓄しているのである。

マンドヴィルにおける道德の第二の特質は、真の徳を実践する人は非常に少なく、徳の大部分が「偽装された徳」にすぎないということにある。人間が一見して徳を実践しているかに見える根底には、実は傲慢という強烈な自己愛が「隠された動機」として作用するのであり、どれほど高尚な人間の資質といえども傲慢によって偽装されえないものはない。「それ〔傲慢〕によって偽装されないようないかなる仁愛も、善良な性質も、愛すべき資質も、また社会的徳も存在しない」。大部分の徳の実践において、人間の利己的な情念は決して消滅するわけではない。それは傲慢の作用によってただ抑制されるにすぎない。最も高貴な徳の根底にも、傲慢という最も利己的な情念が隠蔽されながら強力に作用している。だからマンドヴィルは徳の本質が「偽装された徳」にすぎないことを、徳を上部建築に高徳を土台にそれぞれ譬えて、次のように表現するのである。「最も美しい上部建築が、腐敗した卑しい土台の上につくりあげられうるだろう」。

「ミスがマンドヴィルの道德理論を「悪徳と徳との区別をまったくとりさるるように思われる」と評したこの意味は、ここ

に明らかとなる。スミスの論評は、ユニークな方法による人間の解剖に基づいたマンドヴィルの道徳理論の本質を的確に言い当てている。もともとマンドヴィルの本来的意図は、「人間の現実にある状態」のリアルな解明であった。これまでの考察から明らかのように、マンドヴィルが「人間の本質を作為と教育とからひき離して検討する」方法を採用した背後には、道徳こそが「作為」と「教育」との最高の結晶体であることによつて、「人間の本質」を全面的に隠蔽しているという認識が存在したのである。だが道徳がこうした機能を果たすものならば、道徳現象の観察によつて人間性の本質のリアルな解明に到達することは不可能である。だからマンドヴィルは逆に「作為」と「教育」とを捨象したところに見出される「人間の本質」の分析を前提として道徳の本質を解明する方法を自覚的に採用したのである。現象の深部に伏在する本質をいったん抽象し、抽象された本質の分析によつて現象を内在的に把握する方法、これがマンドヴィルの解剖学的方法の真髄である。しかしマンドヴィルがこの方法の駆使によつて展開した道徳理論は、論理的帰結としては道徳が人間社会にとつて本質的なものではありえないこと、徳と悪徳との絶対的・普遍的区別はなしえないことを主張することにならざるをえない。さらにそれは他面では、人間性のリアルな認識に立脚しない道徳学者が説く道徳論がいかに無意味であり、また彼らによつて説かれる道徳がいかに無力で真の社会的意義を担いえないかを証明することにもなる。マンドヴィルの道徳理論は、徳と悪徳との区別を堅持し、徳の

推奨と悪徳の防止とを標榜する正統的な道徳学説に対するラディカルな挑戦としての本質を備えているのである。

マンドヴィルの道徳論は同時に、近代人と近代社会とに対する道徳の側面からの一つの透徹した洞察でもある。マンドヴィルが道徳——実は「偽装された徳」——の生成した状態と把握するのは、当時形成されつつあった近代文明社会に外ならない。近代社会における人間は生得的な自然のままの存在ではなく、「作為」と「教育」の組織的作用によつて形成された主体（教育された動物）なのであり、したがつて近代人は無規制に行動する主体ではなく「道徳」規範を実践する「社会性」を備えている。しかしマンドヴィルの認識においては、近代人の道徳性の深部には利己的な情念（高慢）が強烈に活動しているのであるから、その道徳性は人間の利己的本性の偽装された表現であり、近代人は本来的に人偽善の主体⁽²⁶⁾である。すなわち「すべての市民社会においては、人間は彼らのゆりかごから、偽善者であることを気づかないうちに教えられる」。だがマンドヴィルは道徳という人間の偽善的な社会性の背後に、真実の社会性の基礎を見出ししている。それは人間性の本質としての種々の情念・欲望それ自体であり、それを原動力として「すべての人間が互いに払う相互的勞務」が近代人の社会性の本質である。『蜂の寓話』の副題である「私悪は公益」は、「私悪」たる人間の情念・欲望が「相互的勞務」によつて「公益」たる社会の繁栄と発展を実現すると認識するマンドヴィルの近代社会観の凝縮された表現なのである。

- (1)(2) *FB, I, pp. 48-49.*
- (3) J. ヴァンナーが、マンドヴィルの徳の規定が十六世紀以来のマンヌスチヌス主義の禁欲主義に敵対し、「一致する」と理解している。J. Viner, Introduction to Bernard Mandeville, *A Letter to Dion, 1732*, in *The Long View and the Short*, The Free Press, 1958, pp. 334-335.
- (4) シヤーンペンリ、シチヌスの道徳哲学については、水田洋教授の語論文「例えは「イギリス道徳哲学の系譜」経済学史学会編『国富論』の成立』岩波書店、一九七六年、を参照。シチヌスについては、八幡清文「アダム・スミスにおける同感理論の完成」『一橋論叢』六三巻 四号、一九七四年、を論及しよう。
- (5) *FB, II, p. 109.*
- (6) *FB, I, p. 156.*
- (7) この論説は「一七〇五年の小冊子『蜂の巣』が、一七一四年の『蜂の寓話』へと発展したことに付加されたのであり、マンドヴィルが道徳の問題を思想形成の初期から重視していたことが窺われる。
- (8) *FB, I, p. 124.*
- (9) *FB, II, p. 64.*
- (10) *FB, II, p. 75.*
- (11) *FB, II, p. 79.*
- (12) *FB, II, p. 139.*
- (13) *FB, II, p. 91.*
- (14) *FB, I, p. 124.*
- (15) *FB, I, p. 51.*
- (16) *FB, I, p. 42.*
- (17) *FB, I, p. 286.*
- (18) *FB, I, p. 51.*
- (19) *FB, II, p. 152.*
- (20) マンドヴィルの歴史観で着目し、彼の「進化論的視座」が思想の全体に浸透していることを強調するのは、N. ローゼンバインである。N. Rosenberg, Mandeville and Laissez-Faire, in *The Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, No. 2, Apr. June 1963, p. 187.
- (21) A. F. Chalk, *op. cit.*, p. 5.
- (22) *FB, I, p. 230.*
- (23) もっとも J. コールマンも指摘するようだが、マンドヴィルは人間が其の徳を実践する能力を獲得し、それを否定してはいない。ただ彼はその能力が生得的ではないことを主張するのである。J. Colman, Bernard Mandeville and the Reality of Virtue, in *Philosophy*, Vol. 47, No. 180, April 1972, p. 138.
- (24) *FB, II, pp. 100-101.*
- (25) *FB, II, p. 64.*
- (26) *FB, I, p. 349.*
- (27) *FB, I, p. 221.*

二

マンドヴィルの道徳理論が、既存の正統的な道徳学説全般に對するラディカルな挑戦であるとすれば、スミスがそれを「まったく危険な傾向をもつ」と断言して、それとの対決に『道徳感情論』の独立した一章を当てたことは何ら不自然なことではない。マンドヴィルが直接に批判の対象としたシャーフペンリに始まる道徳感学派の継承者として、スミスは「悪徳と徳との区別」を明確に保持する基本的立場をマンドヴィル批判を通して表明している。スミスのこの立場は、「あらゆる情念をいかなる程度においてもいかなる方向においても、まったく悪徳な

ものとして描いていることは、マンドヴィル博士の著作の大きな誤謬である」という主張にも現われている。スミスはマンドヴィルの道徳理論の「悪徳と徳との区別をまったくとりさる」帰結が、あらゆる道徳を人間の利己的本性の偽装された発現とみなす認識を根本的前提としていることを看破し、「あらゆる情念をいかなる程度においてもいかなる方向においても、まったく悪徳なもの」とは決してみなしえないことを論証しようとする。したがってスミスのマンドヴィル批判は、二つの部分すなわちマンドヴィルの理論を情念の「方向」に関して検討する部分と、それを情念の「程度」に関して展開する部分とから構成されていると考えられる。

まず情念の「方向」に関しては、スミスは「マンドヴィル博士は、適正さの感覚から、賞讃と推賞に値するものへの顧慮からなされることは、どのようなことでも賞讃および推賞への愛から、あるいは彼が呼ぶところによれば虚栄心からなされるものとみなす」と述べる。スミスがここで言う「虚栄心(vanity)」はマンドヴィルが言う高慢にあたり、スミスはマンドヴィルがその徹底した利己的人間観によって、虚栄心(＝高慢)をあらゆる行為の原動力と捉え、高度に道徳的な行為をもそれに帰着させて説明するところに、情念の「方向」に関するマンドヴィルの主張の最大の問題性が存することを適切に認識している。だがスミスにとっては、マンドヴィルの主張は異なる情念を強引に混同するものでしかない。「賞讃と推賞に値するものへの顧慮」は「名譽あり高貴なことをし、われわれ自身を尊敬と是

認との適正な対象にし、ようとする欲望」であって、それゆえこれは「徳への愛」であり、決して虚栄心とは呼びえない。さらに「真の栄光への愛」すなわち「正当な理由のある名声と評判とへの愛、真に尊敬しうることによって尊敬を獲得しようとする欲望」もまた虚栄心ではありえない。これらの感情は賞讃と推賞との適切な対象であることをめざすことにおいて、それ自体も是認と賞讃との適切な対象となりうる。虚栄心と呼びうるのは、真に値しない賞讃を欲する情念すなわち「賞讃への浮薄な欲望」だけである。もっともスミスもこれら三つの情念のあいだに「一定のかすかな類似性」を認めてはいる。それは「他人々の感情へのある関連」であり、虚栄心と「真の栄光への愛」とは直接に他人の賞讃と推賞とを欲求することにおいてこの関連を有し、「徳への愛」もまた自己の行為が他人のいかなる是認と賞讃との適切な対象であるはずかを意識することによって、ある意味でそれを有する。これら三つの情念のあいだにある種の関連性があることを認める点では、スミスはマンドヴィルと一致している。しかしスミスにとってはこの関連性は単に「かすかな類似性」にすぎず、それはマンドヴィルのようにこれら三つの情念をすべて虚栄心として同一視することに導きはしない。スミスがこれらの情念の「かすかな類似性」が「この生氣ある著者のユーモラスでおもしろい雄弁によって誇張されて、彼がその読者たちを欺くことを可能にしたのだ」と断定するとき、彼はマンドヴィルが人間性のある側面の強引だが巧妙な普遍化によって、その徹底した利己的人間観を提起している

ことを鋭く指摘しているのである。

人間の情念の「程度」に關しては、スミスはマンドヴィルによる徳の規定の仕方問題の核心がひそむことを正当にも洞察する。つまりマンドヴィルが「完全な自己否定」に徳の規程を設定し、それによって「人間の徳の不完全さを……指摘しようと努力する点」に問題の中心を認める。なぜならマンドヴィルの徳の規定によれば「あらゆるものは人間性の維持にとって絶対的に必要なものを越えたと奢侈となり、したがって清潔なシヤツあるいは便利な住居のなかにさえ、悪徳がある」ことにならるのである。だがスミスはこの禁欲主義的な徳の規定がマンドヴィルのみに見出される原理であるとは認識していない。スミスはそれが一定の学説上の背景を基盤として提出されたものであることを、次のように指摘する。「彼の時代以前に流行し、徳性をわれわれのすべての情念の完全な根絶と絶滅とに置いたいくつかの通俗的な禁欲的諸学説が、この放縱な体系の眞の基礎であった」⁽¹⁵⁾。もちろんスミスはここで、マンドヴィルの学説がその本質において禁欲的性格を継承し、保持していると述べているのではない。それはスミスがマンドヴィルの学説を、「禁欲的諸学説」とは対照的な「放縱な体系」として性格規定していることに明らかである。スミスはここで、マンドヴィルが徳の規程を「完全な自己否定」に設定することによって、「禁欲的諸学説」を継承すると外見的に偽装しながら、逆にそれを楨杓として眞の徳が存在しえないと主張したことを分析しているのである。スミスはマンドヴィルのこの理論展開の方法を「独

創的な詭弁」⁽¹⁶⁾と呼んで、「私悪は公益」というマンドヴィルの命題が作為的な徳の規定と「詭弁」的推論とから導出された欺瞞的な命題であることを暴露することを意図するのである。

以上の考察から、スミスのマンドヴィル批判が、マンドヴィルの人間性の認識の一面性と論理の展開における詭弁性に向けられていることを了解できよう。スミスはマンドヴィルの道徳理論が、「悪徳と徳との区別をまったくとりさる」ことを遂行しえた秘密を、人間認識の一面性と論理構成の詭弁性に見出し、⁽¹⁷⁾しかし同時にスミスがマンドヴィルの道徳理論を単なる、虚偽の理論と断罪するだけではないことに注意しなければならぬ。第一にスミスはマンドヴィルが強引に虚栄心と同一視した三つの情念のあいだに、自らもある種の関連性を認めることにおいて、マンドヴィルの観察が人間性の、一側面を抽出していることを認容している。マンドヴィルの観察は、これらの情念の他者の感情への関連のあり方を提起することを通して、人間の感情の他者指向性の本質に關してスミスに深刻な反省を迫るものであったのである。さらにまたスミスは、マンドヴィルの道徳理論（「放縱の体系」）の「眞の基礎」が禁欲的な道徳学説であったことを分析することによって、マンドヴィルの理論が既存の道徳学説の脆弱性を鋭利に暴露するものであったことを洞察してもいる。だからスミスにとってマンドヴィルの道徳理論の一面性と詭弁性は単に消極的な意義しか有していないか、⁽¹⁸⁾たわけではない。それは一面的で詭弁的であるがゆえにこそ、貴重な眞理の一端——正統的な道徳哲学では説明の困難な一端

——をスミスに教示するものであったのである。マンドヴィルとスミスとの関係は、極めて微妙でしかも屈折している。

- (1) TMS, p. 312.
- (2) TMS, p. 308.
- (3) スミスでは「虚榮の人 (the vain man)」と「高慢な人 (the proud man)」とは区別されている。前者は自己の確信しない優越性の評価を他人に求める人であり、後者は自己自身の確信するそれを求める人である。
- (4) (5) (6) (7) TMS, p. 309.
- (8) (9) (10) (11) TMS, p. 310.
- (12) (13) (14) TMS, p. 312.
- (15) TMS, p. 313.
- (16) TMS, p. 312.

四

スミスがマンドヴィルの理論に認めた貴重な真理性が、まず人間性における利己的要素の強力な位置に対するマンドヴィルのユニークな洞察であったことは容易に推定しうる。スミスの次の言葉は、ただちにマンドヴィルの人間観を想起させる。「あらゆる人は、疑いもなく自然によって最初、また主として、自分自身の世話をゆだねられる。そして彼は他のどの人物の世話より自分自身の世話により適している、そうすべきことは適当であり正しくもある。それゆえあらゆる人は、他のどの人に関することによりも、自分自身に直接関わることに對してはるかに深い関心をもつ」⁽¹⁾。近代社会が本来的に利己的関心に導かれつつ自己保存を追求する諸個人の構成する社会であるこ

と、したがってシャーフツペリやハチスンのように、人間の生得的な道徳性を無媒介に前提することは、近代社会における人間の「社会性」の問題——外ならぬホブズが提起した問題——の真の解決とはなりえないことを、スミスはマンドヴィルによって深く示唆されたに違いない。マンドヴィルは近代社会の道徳理論が人間性の高度な利己性を出発点としなければならないことをスミスに教示した最も鋭敏な著作家であったのである。

しかしスミスがマンドヴィルの理論を「若干の点で真理に境を接している」と評価するのは、ただこの点によるのではない。スミスがマンドヴィルに最大の獨創性を認めるのは、彼が利己的な人間性それ自体の中に人間の社会性を実現しうる原理の備わっていることを発見したことにある。すなわち人間が他人の賞讃・感嘆を欲求する高慢の強力な作用によって、偽善的に道徳を実践するという道徳観こそ、マンドヴィルがスミスに与えた最大の衝撃なのである。スミスにとって、マンドヴィルは人間性における直接に利他的ではない社会性の可能性を追求したことに對して、真の意義を有する思想家だったのである。

だがそれはスミスがマンドヴィルの道徳理論に全面的な真理性を認容したことを、いささかも意味しはしない。スミスにとって、マンドヴィルのように高級な道徳の実践をも高慢の偽装された発現とみなし、人間のあらゆる情念を利己的性格のものと断定することは、人間のあまりに一面的な独断であった。さらにこの人間観を基礎に、真の徳の実践の不可能性を唱え、あらゆる道徳を偽善にすぎないと主張することは、あまりに詭

弁的な論法であった。スマスはマンドヴィルのこの独断と詭弁が社会における道徳の意義を否定し、人間の情念・欲望の無規制な「放縱」に導く結果になることに「まったく危険な傾向」を感じざるをえない。道徳感学派の継承者としてのスマスにとつては、社会秩序の存立のために道徳の役割は必要不可欠であり、人間の情念・欲求は一定の限界内でのみ社会性を獲得しうるのである。

本稿における問題視角から見れば、スマスの『道徳感情論』はマンドヴィルの独断と詭弁を克服しつつ、直接に利他的ではない人間の社会性のより現実的な原理を追求した所産としての実質を有する。スマスが人間の社会性の基礎として提起するのは人間の「自己評価」の原理であり、人間はそれによって自己の利己的な情念・欲望を社会的に許容される水準に抑制し、自己を社会性ある主体として形成する。しかしこの自己評価の規準は各個人の主観的・恣意的な規準ではなく、自己評価に先行して客観的規準として社会的に与えられている。それを生み出すのは社会の成員における相互的同感的作用であり、その集積が行為の客観的な判断規準として社会規範の性格を有するに至る。だから人間の社会性⁽⁴⁾、まず何よりもこの社会規範に正確に依拠しつつ自己評価を実践し、それによって自己の行為を律することに存する。ここにスマスが「自己規制 (self-control)」と呼ぶ原理が形成されるのであり、それは社会における人間の自律性⁽⁵⁾ 社会性を表現するのである。

スマスが自己評価の理論を構成しえた基礎には、マンドヴィル

ルとはおのずと異なる人間性の認識が存在する。マンドヴィルの人間観にあっては、人間は真の自己評価を実践する主体とは決してなりえない。人間は高慢的作用によってただ他者の是認と賞讃を求めて自己の行為を外見的に社会規範に合致させて偽善的な自己規制を行使するとどまるはずである。スマスもまた人間が是認・賞讃の欲求を生得的に有することを認めはする。しかしスマスにとつてこの欲求は人間をただ「徳の外観と悪徳の隠蔽とに」⁽²⁾ 促すものであり、したがって「それだけでは彼を、そのために彼がつくられた社会に適したものともしなかった」ものにすぎない。人間を真に社会に適した主体とするためには、さらには是認・賞讃に値することへの欲求が必要なのである。スマスにとつて人間はこの欲求を容易に有しうる存在であった。すなわち「最も真剣な賞讃さえも、それが賞讃に値することのある種の証拠とみなされえない場合には、ほとんど喜びを与えることができる」⁽³⁾ のであり、人間は「賞讃だけでなく賞讃に値することを、すなわちだれによつても賞讃されないとしても、それにもかかわらず賞讃の自然で適切な対象であるものだろうと欲求する」⁽⁵⁾。しかも「賞讃に値することへの愛は、決して賞讃への愛だけからひき出されるものではない」⁽⁶⁾。この言葉はマンドヴィルの人間観に対する根底的な批判として解釈されねばならない。スマスにとつては、この「賞讃に値することへの愛」こそが「真の徳への愛」⁽⁷⁾ に外ならないのであり、人間はこの感情を有するがゆえにこそ——マンドヴィルの場合とは異なって——真の道徳性を獲得しうるのである。

マンドヴィルとスミスとの対立はここに決定的に現出する。

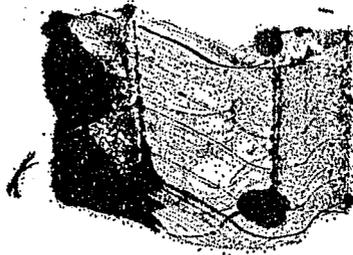
両者はともに近代社会における人間の社会性の本源的な秘密を、直接に利他的ではない他者への関心に発見することでは共通している。だがマンドヴィルにあつてはこの関心は自己愛の強力な発現としての高慢の作用であるがゆえに、それは個人の真の客観化と相対化をもたらすことなく、人間の社会性は偽善にとどまつて個人の真の自律性の原理とはなりえない。他方スミスにあつては、賞讃の欲求は賞讃に値することの欲求へと止揚されることによつて、社会規範は個人に内面化され、自律的な自己評価 \parallel 自己規制の原理に転化する。ここでは人間の社会性は個人の自律性として成立する。さらにスミスにおいては、真に有徳な人にとつて自己評価は他者の評価を必要とせず実践しうるのであるから、人間の道徳性は社会において生成しながら最終的には社会を超越した自己完結的な主体性として構想されるのである。スミスにおける人間の徳性は、いわば近代社会の確立しえた段階における人間の主体性 \parallel 社会性の原理と構造を表現するものであるとみなすことができよう。

(1) TMS, pp. 82-83. スミスのこの言葉を、一節の注(17)(18)を付して引用したマンドヴィルの人間観と比較された。

(2)(e) TMS, p. 117.

(4)(e)(e) TMS, p. 114.

(7) TMS, p. 117.



変革の思想と体制の思想

——マルクス主義史のための一視点——

長谷川 正史

一 問題の提起

ロシア革命はマルクス主義の勝利であった。ロシア革命の成功は、思想が既存体制を批判するだけでなく、既存体制を破壊した後に、批判そのものを発展させて新たな体制を編成しうることを示した。しかし、革命後のロシアの動向は、新たな体制を編成しえたがゆえに、変革の思想がその新たな体制を保守する体制の思想に変質してしまふことをも示した。いうまでもなく、スターリニズム体制の問題であり、マルクス主義のスターリン主義への変質の問題である。マルクス主義が今日もなお変革の思想たらんとするならば、この問題に答えることが第一の責務であらう。

しかしながら、ロシア革命をマルクス主義の勝利と単純にいきってしまうことはできない。マルクス主義を、マルクス個

人の思想としてではなく、多数の諸個人によって担われる（担われた）共同意識として把握するならば、ロシア革命は、大多数のマルクス主義者にとっては、「早すぎた革命」であった。当時、ロシアでは未だ資本家的生産様式は支配的になっておらず、ブルジョワ革命を実現しうるのみであつて、プロレタリア革命を実現して社会主義を建設しようとすることは、無謀な試み以外のなものでもなかつた。歴史の法則的發展を重視することのような立場からすれば、「早すぎた革命」が典型的な・跛行的な展開を示しかつてできないのは、自明のことであつた。

ロシア革命の実現は、マルクス主義の分裂を通してであつた。すでに世紀転換期に、ドイツにおいては、いわゆる修正主義が抬頭し、修正主義論争が行なわれていた。ロシアにおいては、修正主義のロシア版として経済主義が登場していたし、経済主義に対抗した『イストラ』派は、ボリシェヴィキ派とメンシェ

ヴィキ派に分裂した。このように第一次世界大戦前に、左派、中央派、右派というマルクス主義の分裂が進行しており、大戦勃発による第二インタナショナルの崩壊は、分裂の端的な表現であった。ロシア革命の実現は、こうした分裂をさらに進行させ、組織的に固定させるだけであった。国内的には左派が共産主義政党を、右派（と中央派）が社会民主主義政党を組織し、国際的には左派の第三インタナショナルと右派の（再建された）第二インタナショナルとが対抗し、一時的には中央派も独自の国際組織（第二半インタナショナル）をもった。

ロシア革命は、このようなマルクス主義の分裂のなかでの、左派の勝利であった。ロシア革命が中央派や右派にどのような受け止められたかは、左派に属すると見なされるべきグラムシのロシア革命評価によって逆照射されている。グラムシは周知のように、ロシア革命を『資本論』に反する革命と評し、ロシアにおいて、『資本論』が、したがってマルクス主義が、変革の思想としてではなく、資本主義発展の理論としての意味をももっていたことを指摘したうえで、『ポリシェヴィキは……史的唯物論の諸規範は、人が考えることができるほどには、人が考えたほどには、鉄の規範ではない、と主張する』と述べて、ロシア革命の実現がマルクス主義に及ぼす影響を示した。左派であるグラムシでさえこう見たのであるから、中央派や右派がグラムシ以上に、ロシア革命を「史的唯物論の諸規範」に反するものと考えたとしても当然であろう。しかしながら、当のポリシェヴィキは、自分たちが「史的唯物論の諸規範」に反する

ことを行なっていると思っていたわけではない。したがって、ポリシェヴィキの末裔が後に「史的唯物論の諸規範」をグロテスクな形で墨守することになっても、少しも奇妙なことではない。

とはいえ、ロシア革命に対する左派の側からする批判がまったくなかったわけではない。その種の批判は、正確には、批判的忠告ないしは危惧の表明と見なされるべきであろうが、その重要なものは、ローザ・ルクセンブルクの批判であった。かの女は民主主義の実現という観点から、こう述べている。「レーニン、トロツキーの理論の根本的誤謬は、かれらがカウツキーとなんら異なることなく、独裁を民主主義に対立させている点にある」。「権力を握ったプロレタリアートの歴史的使命は、ブルジョワ民主主義の代りに社会主義的民主主義を創造することであって、一切の民主主義を廃棄することではない」。こうしたルクセンブルクの危惧は、「早すぎた革命」であるがゆえのものであり、ロシアにおける社会主義建設の困難さの表明と解されなければならない。しかもかの女の思いは杞憂ではなかった。

ロシア革命勝利の時点では、左派は少数派であった。それゆえ、ロシア革命のさらなる推進と同時に、国内的にも国際的にも自己の組織的伸長を図ることが、左派の任務となった。その具体的現われが、各国における共産党の結成であり、左派の総結集としての第三インタナショナルの創設であった。しかし、左派の結集は容易なことではなく、その進行はかえって左派内

部の分裂を招いた。まず第一に、一九二〇年代初めに、評議會共産主義の潮流が離反し、次いで第二に、レーニン死後のロシア共産党内闘争によってスターリン体制が確立し、各国共産党と第三インターナショナルから、トロツキー派が追放された。

そもそも、世紀転換期から進行したマルクス主義の分裂は、マルクス主義の依って立つ基盤たるプロレタリアートの分裂の反映ないしは結果なのであって、その逆ではない。このプロレタリアートの分裂を、分裂としてではなく、階級意識に目覚めた部分とそうでない部分とか、同じことであるが進んだ部分と遅れた部分として把える考え方がこれまで支配的であった。もちろんこうした考え方にもそれなりの根拠はあるが、しかし問題となるのは、こういう考え方が、自己が階級意識に目覚めた部分であり、進んだ部分であることを暗黙のうちに無条件的に前提としていることである。

本稿は、以上のことをふまえたうえで、第二節において、ヘルマン・ホルテルのレーニン批判を、第三節において、アントン・パンネークのロシア革命批判を、第四節において、トロツキーのソ連論を素材として、マルクス主義が経験せざるをえなかった皮肉な事態、マルクス主義の変革から体制の思想への変質の意味を、考察しようとするものである。

(1) グラムシ「資本論」に反する革命、邦訳『ロシア革命とコミンテルン』(グラムシ問題別選集第三巻、現代の理論社、一九七二年)一七ページ。

(2) ローザ・ルクセンブルク「ロシア革命論」、邦訳『ローザ・ル

クセンブルク選集』第四巻(現代思潮社、一九七〇年)二二〇ページ。

(3) 同前書、二六一ページ。なお、念のために付言すれば、ここでルクセンブルクが主な批判対象としているのは、トロツキーであって、後にかれが同じような観点からスターリンを批判することになるのは皮肉なことである。

(4) ここで評議會共産主義と呼ぶものは、直接的には、レーニンがその著『共産主義内の「左翼主義」小児病』で批判の対象としているものであって、その思想を要約的に述べるならば、労働者評議會(ソヴェトやレーテ)を革命運動の形態であると同時に、未来社会(共産主義社会)の形態であるとするものである。そうした主張の根拠には、労働者大衆の自発性・自立性・創意性に対する信頼があり、その信頼の実践的表現が、ブルジョワ議會への革命党の参加の拒否(反議會主義)であり、古い団結の仕方である既成労働組合への徹底した不信であった。この潮流に含まれる人は、オランダのアントン・パンネーク、ヘルマン・ホルテル、ヘンリッテ・ローラント・ホルスト、ドイツのオットー・リューレ、カール・コルシュ、ポール・マティック、イギリスのシルヴィア・パンクハーストなどであり、さらに若干思想のニュアンスを異にするが、イタリヤのアマーデオ・ボルディエーガを加えてもよいであろう。

この評議會共産主義思想は、たとえトルソーに終わったとはいえず、マルクス・レーニン主義という名称の体制の思想とは異なる、もう一つのマルクス主義であり、レーニンの批判をそのまま鵜呑みにすることはできない。わが国で、最近この評議會共産主義にふれたものとしては、中村丈夫「解説 レーニンと第三インターナショナル」、同編『第三インターとヨーロッパ革命』(マルクス主義革命論史団、紀伊国屋書店、一九七五年)所収、江口幹「評議會社会主義の思想」(三二書房、一九七七年)がある。ただし、中

村氏はボルデイガを「党共産主義」者としており、江口氏は「評議会社会主義」と称して、カストリアディスや情況主義者をそのなかに加えている点で、ここでいう評議会共産主義と異なる考え方を示している。

二 ホルテルのレーニン批判

レーニンの『共産主義内の「左翼主義」小児病』(以下、『小児病』と略記)は、一九二〇年四月―五月に、第三インタナショナル第二回大会に向けて、西ヨーロッパの左翼の分裂・混迷を止揚すべく執筆された。『小児病』においてレーニンは、周知のように、ロシア革命の国際的意義を確認することからはじめ、党と大衆の関係、労働組合の問題、ブルジョワ議会への参加、の三つに関して「左翼主義」を批判し、小児病だと断じている。このレーニンの批判に対して反論したのが、ヘルマン・ホルテルの『同志レーニンへの公開書簡』であった。

ホルテルはまずこう述べる。「あなた〔レーニン〕引用者付記』のこの小冊子の出発点が正しくない。あなたは、わたしからすれば、西ヨーロッパの革命とロシアの革命とを対応させているがゆえに、西ヨーロッパにおける革命の諸条件、いいかえるならば、階級的勢力関係のゆえに、正しくなく、そしてそれゆえに、左派の、反対派の発展の地歩を見落している。したがってこの小冊子は、あなたの出発点を採るならば正しいように思われ、あなたの出発点を拒否するならば(そうすべきであるが)その全体が誤っていることになる。」

ホルテルはこのように、レーニンの主張は出発点から誤っているととして、後進国ロシアと先進資本主義諸国たる西ヨーロッパを区別することから、反批判を開始する。

ホルテルによれば、ロシアは後進国であるがゆえに、プロレタリアートは数的に少なく、その政治的比重も相対的に低く、逆に農民の占める位置が大きく、それゆえ労働同盟の戦術を採る必要がある、またプロレタリアートを指導する革命党の存在と役割も大きかった。しかし西ヨーロッパでは状況がロシアとまったく異なっている。西ヨーロッパは大資本の支配する国々であって、大ブルジョワ階級と小ブルジョワ階級、富農階級と小農階級とが、プロレタリアートに対抗している。プロレタリアートは数的にも多く、その政治的比重も相対的に高く、他の諸階級とは違う、独自の、孤立した存在となっている。

ホルテルはこういう主張を根拠として、まず、党と大衆の問題についてレーニンに反論する。かれは、ロシアと西ヨーロッパの違いから導き出されるとして、レーニンの主張と自分の主張を次の六つの点で対比させて要約している。(一)レーニンは、指導部が大衆かという問題設定自体が無意味だというのが、われわれは未だ指導部を求めているのであって、この問題のもつ意味がレーニンとは異なる。(二)レーニンは、指導部と大衆は一体にならなければならないというが、われわれもそのような統一を求めているのであって、その問題のもつ意味がレーニンとは異なる。(三)レーニンは、共産主義政党には強固な規律と絶対的な中央集権が必要であるというが、われわれもそれら

を効果的に求めているのであって、その問題のもつ意味がレーニンとは異なる。(四)レーニンは、ロシアでは、それぞれ適切な時期に、適切な方法で、議会に働きかけたり、労働組合にとどまったりしたというが、西ヨーロッパでは、階級的諸関係がロシアとは異なっているので、この戦術は適当ではない。(五)レーニンは、ロシアで正しかった戦術——例えば、貧農や他の勤労諸階層との同盟——をわれわれに押しつけようとするが、こういう戦術は西ヨーロッパのプロレタリアートを恐るべき敗北に導いてしまう。(六)したがってレーニンは、日和見主義的戦術——労働同盟、議会や労働組合への参加——をわれわれに押しつけるという誤りを犯している。⁽³⁾

このように、ホルテルの反論の構造は非常に単純である。これはレーニンの主張を否定するのではなく、それはロシアでは有効であったが、西ヨーロッパではそうではないというのである。しかも党と大衆を論じながら、議論が自ずと労働組合と議会の問題に広がってしまっていることが示しているように、かれの主張は有機的なつながりをもっている。

ホルテルによれば、大資本が支配している西ヨーロッパでは、未だ前衛党は存在していない(ドイツを除いて)。確かに労働組合や労働者党は存在するが、しかしそれらはすでに資本によって資本の支柱に転化させられてしまっている。少数ではあるにしても確固たる核が共産主義を宣伝しなければならぬときに、そのような労働組合や労働者党と手を結ぶことはできない。革命が起るためには経済的危機が必要であるとしても、その

みによって起るのではない。革命を成功させるためには大衆の精神の高揚が不可欠である。すでにこれまでに資本は、労働組合と労働者党を通して、労働者階級自体を革命に反対して教育し、統合し、組織してきた。したがって、労働者大衆の精神を変えなければ革命の成功は覚束ない。労働組合を新たな組織に再編成し、議会主義を用いないことが、労働者大衆の精神を自立させる条件である。⁽⁴⁾

以上がホルテルの積極的主張である。こういう主張をかれ自身がテーゼ風にまとめているので、念のために引用しておく。〔一〕西ヨーロッパ革命の戦術はロシア革命のそれとまったく異なるものでなければならぬ。(二)なぜなら、プロレタリアートはここでは孤立しているから。(三)プロレタリアートはそれゆえに、他の全階級に対抗して、革命を行なわなければならぬ。(四)プロレタリア大衆の意義はロシアにおけるよりも大きく、指導部の意義はより小さい。(五)プロレタリアートはそれゆえここでは、革命のために最良の武器をもたなければならぬ。(六)労働組合は不十分な武器であるので、廃止するか、根底から変革して、経営組織にとって代え、ひとつの同盟に結合されなければならない。(七)プロレタリアートは革命を単独で行ない、どのような援助ももたないので、精神的・心的に自らを高めないほうがいい。⁽⁵⁾したがって、革命にさいして議会主義を用いないほうがよい。

この主張から明らかなように、ホルテルにとって革命は、プロレタリア大衆自身の事業である。革命は経済的危機によって

のみ起るのではない。大衆の意識と精神の高揚が必要であり、プロレタリア大衆の階級意識を目覚めさせ、堅固にすること、これが指導部の任務であり、これは革命的行動を通してのみ可能である。それゆえ、革命は単なる経済的改革ではなく、主体の変革をも含むことになる。かれが労働組合や議会への参加を拒否したのは、そのことが大衆の意識を高めるのではなく、ブルジョワ・イデオロギーの洗礼にさらすことになるからである。このさい、とくに注目する必要があるのは、革命実現の条件についてのホルテルの考えである。周知のようにレーニンは、『小児病』において、前衛の存在を前提したうえで、革命実現の条件をこう述べている。「(一) われわれに敵対するあらゆる階級勢力が十分に混乱し、十分に同志打ちを演じ、自分の力にあまる闘争で十分に自分を無力にし、(二) すべての動揺的な、ぐらついた、不安定な中間分子、すなわち小ブルジョワジ、つまりブルジョワジーとは違う小ブルジョワ的民主主義派の正体が人民の面前で十分に暴露され、その実際の破産によって十分に恥をさらけだし、(三) ブルジョワジーに対する断固とした、一身をかえりみないほど勇敢な、革命的行動を支持しようとする大衆的な気分が、プロレタリアートのなかに起り、力強く高まりはじめていくこと」。

レーニンのこういう主張を引用したうえでホルテルは、「それはロシアの話です」として、西ヨーロッパでは「共産主義に對して、大ブルジョワ諸党は団結し、小ブルジョワ民主主義はかれらに荷担するでしょう」と反論する。ここにホルテルの立

脚点が明確に示されている。ロシアと西ヨーロッパを区別し、ロシアで有効であった戦術は西ヨーロッパには妥当しないとするかれの主張は、ロシア革命批判を内包するし、同時に、実践的結論を異にするとはいえ、ロシア革命を時期尚早として批判した中央派や右派と通ずるものをもっている。だがしかし、ロシアと西ヨーロッパとを区別することは論理的出発点ではあっても、ホルテルの思想の実践的・心情的出発点ではない。ホルテルの立脚点は、中央派、右派に対する徹底した不信である。かれは、かれらの動揺を期待したり、かれらとの同盟を図ろうとする試みを一切拒否する。かれは、プロレタリアートの上層がすでに小ブルジョワと化し、資本の手先となってプロレタリアートを分裂させている事実を見すえている。ここには、マルクス主義の正統的な解釈からすれば、ロシア革命は時期尚早であるという問題と、にもかかわらず開始された革命を成就せねばならず、そのためには西ヨーロッパ革命の実現が不可欠であるという問題の、混在がある。

レーニン自身こういう問題に気付いていながらも、第一の問題を等閑にし、そのことによってロシアの経験を西ヨーロッパに押しつけることになり、かえって西ヨーロッパ革命の失敗を招き、第二の問題の展開を阻むことになったのである。ホルテルは、レーニンの誤りの原因を「ヨーロッパ情勢を誤認している」からとしながらも、自分の同志たちのあいだでの興味深い意見を次のように紹介している。「ある者がいうには、ロシアの経済状態がひどく悪いので、なによりもまず平和が必要なの

だ、だから同志レーニンにはヨーロッパで、平和を獲得する助けとするためには、できるだけ大きな力を、「ドイツ」独立社会民主党や「イギリス」労働党などを集めたがっているのだ。別の者がいうには、かれは全ヨーロッパ革命を望んでいるのだ、それには何百万人を参加させなければならない、だから日和見主義になるのだ」。

ここに示されているのは、マルクス主義左派の敗北であり、破産なのではないであろうか。ロシア革命の勝利は、中央派や右派と訣別してはじめて可能となったのであるが、その勝利したロシア革命を維持するために、中央派や右派と協調する必要がでてくるというのは、歴史の皮肉以外のなものでもない。しかも、ロシア革命の維持は西ヨーロッパ革命の援助を必要としているのであるから、二重の意味で皮肉である。しかしながら、レーニンの日和見主義の根源を指摘しえたとしても、それは問題の解決ではなく、はじまりであるにすぎない。ホルテルにとっては、西ヨーロッパにおいて、議会主義と改良的労働組合運動に抗して、プロレタリアートの分裂と闘いつつ、革命を実現することが問題なのである。さしあたり、ホルテルの志向から導きだされるのは、第一に、さらなるレーニン批判を含めたロシア革命批判であろう。ロシアと西ヨーロッパを区別するホルテルの視点からすれば、ロシアが後進国であるということ、プロレタリアートの分裂が未だ広範に起っていないこととなり、ここに後進国であるがゆえの有利さがあり、それがロシア革命勝利の一因であった。したがって第二に、ロシア革

命批判をふまえたうえでの、評議会革命論の構築が、導きだされてくるのであった。

(1) Herman Gorter, *Offener Brief an den Genossen Lenin. Eine Antwort auf Lenins Broschüre: Der Radikalismus, eine Kinderkrankheit des Kommunismus*, Berlin, 1920. 本稿に使用したのが A. Pannekoek, H. Gorter, *Organisation und Taktik der Proletarischen Revolution*, hsg. u. eingel. von Hans M. Bock, Frankfurt a. M., 1969. 第五章「結論」のみの邦訳が、前掲『第三インターとヨーロッパ革命』九七—一〇六ページで収録されている。

(2) *Ebenda*, S. 169.

(3) *Ebenda*, S. 177-178.

(4) *Ebenda*, S. 219-225.

(5) *Ebenda*, S. 227.

(6) 邦訳『レーニン全集』第三巻(大月書店 一九五九年)八三—九三ページ。

(7) A. Pannekoek, H. Gorter, a. a. O., S. 220-221. ただしホルテルが引用しているのは(1)までである。(3)の部分は引用するまでもなく、ここでのホルテルの議論の前提に含まれているからであろう。

(8) *Ebenda*, S. 222.

三 パンネクークのロシア革命批判

そのようなホルテルの志向を共有したのが、アントン・パンネクークであった。かれは、ロシア革命批判を深化させるとともに、評議会革命論の構築に努力した。ここでは、かれのロシア革命批判を検討することによって、主題に接近することにし

た。

パンネクークは、第三インタナショナル第二回大会に向けて執筆した『世界革命と共産主義的戦術』⁽²⁾に、レーニン『小児病』をふまえた「補遺」を書き加え、そのなかで、レーニンとかれに率いられる第三インタナショナルを激しく批判している。パンネクークによれば、重要なのは、レーニンの主張それ自体ではなく、その主張が「ある特定の政策の発現である」ということである。⁽³⁾その政策は、ソヴェト・ロシアを維持するということである。大戦と内戦のためにロシアの生産は潰滅的な打撃を受けた。ロシアは、経済再建のために、西ヨーロッパの資本主義世界と政治的・経済的に協調しようとする。インタナショナルの任務は世界プロレタリア革命であり、それゆえその任務は、形式的にはロシア・ソヴェト政府の政策とは分離されるものであるにもかかわらず、事実はそうではない。ソヴェト政府が必要としているのは、革命を根底から行なおうとする共産党ではなく、自国政府に圧力をかけようような組織された大プロレタリア勢力である。このような政策のもとでは革命の意味が変質してしまう。革命を根底から行なうことは、資本主義との協調を破壊し、戦争再発を招来し、ロシアをも戦争にまきこみ、経済再建を将来へおしやることになるので避けられるべきである。ロシアを手本とした、評議会組織の形態での指導部支配、労働者官僚制、が「共産主義革命」という名称で、望ましいものとされるのである。

パンネクークはこのように第三インタナショナルの政策の意味

を指摘し批判するが、ここにはすでにロシア革命批判が含まれている。パンネクークによれば、革命の展開のなかで、ブルジョワジーを打倒し、評議会体制を樹立したとしても、議会議主義と改良的労働組合運動を基礎とする指導部官僚制が、一時的に政府の実権を握ることがありうる。⁽⁵⁾ロシアで起ったことは、そのようなことであつた。パンネクークはこの批判を、一九四〇年代はじめに執筆した主著『労働者評議会』⁽⁶⁾のなかで、さらに深化させている。

パンネクークによれば、ロシア革命の意義は二つある。その第一は、「革命の真只中で、政治的ストライキの新しい形態を現わした」ことであり、第二は、「闘う労働者の新しい組織形態、ソヴェトないしは労働者評議会、を登場させた」⁽⁷⁾ことである。だがその新しい組織形態、新しい活動形態は、ロシアでは形骸化した。「ロシアにおいて発展した生産様式は、国家社会主義である。それは、組織された生産であつて、そこでは国家が、普遍的な雇用者であり、生産機構の主人である。勤労者はそこでは、西欧資本主義においてと同様に、生産手段の主人ではない。勤労者は賃金を受け取り、唯一の（そしてなんと巨大な）資本家である国家によって搾取されている。それゆえ、国家資本主義という名称をこの体制に与えることもできる。国を指導し統治する官僚の総体が、工場の真の所有者である。その総体が所有階級を形成している。その成員が生産手段の実際の所有者であつて、ばらばらにはなく、各人が自分の分に対する権利をもちつつ、総体として集合的に所有している。西ヨ

ヨーロッパやアメリカでブルジョワジーが果たした機能と任務、すなわち産業や労働生産性を発展させること、を果たしているのが官僚である。ロシアを未開の農業国から近代的な文明国、すなわち大産業をもつ国に変えたのは、官僚である」。

したがってパンネクークからすれば、ロシアは、「勤労者が主人であり、共産主義が支配する国」などではなく、ロシア革命はブルジョワ革命としての意義をもつことになる。「小さな産業と未発達労働者階級しかなかった」ロシアでは、それは必然的な歩みであった。しかし、そのようなロシアが、共産主義について、世界革命について語り、自己の経験をマルクス主義の名によって普遍化し、それを西ヨーロッパに押しつけようとするならば、どうなるであろうか。ロシアにおいては、「マルクスがプロレタリアートの独裁と呼んだものは、共産党の独裁としてしか実現されなかった。労働者階級は党に具現化され、党がその代理者なのである」。(1)したがって、「この党がマルクス主義という名称のもとに広めていた教義は、高度に発展した労働者階級による、高度に発展した資本主義の打倒の理論ではなく、原始的で野蛮な世界から生まれたカリカチュアであり、その世界では、宗教的な迷信に対する闘いが精神の糧となり、近代的な産業化が進歩と同一視されるのであった。すなわち、無神論がその哲学であり、党の支配がその目的であり、独裁への服従が至上の規則である。共産党は、勤労者を、自分たちだけの知性と理性によって自分たちの新しい世界を自ら建設しうる、自立した闘士に変える志向をもってはいなかった。党

を権力の座に就ける従順な召使いにすることだけを望んでいた」。

パンネクークはこのように、ロシア革命とその後のソ連の動向を批判する。かれは、感情的に批判するのではなく、透徹に分析するのみである。ここにはマルクス主義がぶちあたった大きな壁がある。

ホルテルやパンネクークは、ロシアと西ヨーロッパをはっきりと区別することから出発する。このこと自体は、中央派や右派のロシア革命批判と通ずるものである。このことは、ロシアへの、ひいては後進国一般への、マルクス主義の適用の問題である。ロシアにおいては、『資本論』が資本主義発展の書として読まれたのと同じく、マルクス主義は資本主義を発展させるイデオロギーとして機能した。しかし、この問題だけであるならば、それは西ヨーロッパ革命の進展のなかで自ずと解決されるはずである。さらに重要な問題は西ヨーロッパ革命をめぐる戦術である。ロシア革命はマルクス主義の分裂を通してはじめて実現されたにもかかわらず、勝利したソヴェト・ロシアは、西ヨーロッパにおいては、この分裂をさらに進めるのではなく、調停し解消しようとする。マルクス主義の分裂が、プロレタリアートの分裂の結果である以上、この試みは革命を推し進めることにはならない。

そもそも変革の思想としてのマルクス主義は、資本主義社会を打倒し、その成果を享受しつつ新たな共産主義社会の建設を構想するものであるが、そういうマルクス主義が現実には勝利し

たのは、後進国ロシアにおいてであり、そのロシアで進行したのは、正常ならざる資本主義の発展であり、支配の思想となつたマルクス主義は、実際には資本主義的発展であるものを社会主義建設と称したのであった。もちろんこのようなマルクス主義の変質は、なんの抵抗もなく進んだわけではないが、しかし問題となるのは、このようなマルクス主義が、ソヴェト・ロシアの維持を主な動機としつつ、第三インターナショナルを通して西ヨーロッパに逆輸入されたことである。このマルクス主義が、パンネコークのいう通りのものであるならば、曲りなりにも「自由、平等、ペンサム」を通過した西ヨーロッパのプロレタリア大衆に受け入れられる(思想的ではなく)心情的基礎を欠いていることになり、そのようなマルクス主義が、プロレタリアートの分裂の現実を止揚しうるはずもなく、革命を領導しうるはずもない。そうであるならば、資本主義を打倒する変革の思想としてのマルクス主義は、敗北し、破産したといわざるをえない。

(1) パンネコークらの評議会革命論についての検討は別の機会をゆずらねばならない。さしあたっては、江口幹の前掲書を参照されたい。なお、評議会共産主義の再検討は西ヨーロッパでは一九六〇年代末からはじまつており、本稿で主として参考したのは、次の二篇である。Serge Briçanet, *Pannekoek et les conseils ouvriers*, Paris, 1969. Richard Gombin, *Les origines du gauchisme*, Paris, 1971. また次のような著書もある。Dave Smart ed., *Pannekoek and Gorter's Marxism*, London, 1978. 日本語で読めるものとしては、スタンリー・フロンツァマン「左

翼共産主義」K・E・クレア、D・ハワード編『レーニン以後のヨーロッパ・マルクス主義』上巻(現代の理論社、一九七三年)所収がある。研究論文としては、山本秀行「アントン・パンネコークとブレメン社会民主党」、『社会運動史』第三号(一九七三年一〇月)所収、同「アントン・パンネコークとカール・カウツキー」、『思想』第六三三号(一九七七年三月)所収がある。ただし、この山本氏の二つの論文の対象は、第一次世界大戦前のパンネコークである。

(2) Anton Pannekoek, *Weltrevolution und kommunistische Taktik*, Wien, 1920. 本稿で使用したのは A. Pannekoek, H. Gorter, a. a. O. 一部の邦訳が、前掲『第三インターナショナル革命』二七二―二八二ページに収録されている。

(3) *Ebenda*, S. 163.

(4) *Ebenda*, S. 163. -167.

(5) パンネコークが『世界革命と共産主義的戦術』全篇のなかで警告しているのが、この危険性である。

(6) P. Aartsz [i. e. Anton Pannekoek], *De arbeidersraden*, Amsterdam, 1946. 本稿で使用したのは Anton Pannekoek, *Les conseils ouvriers*, Paris, 1974.

(7) *Ibid.*, p. 179.

(8) *Ibid.*, p. 182.

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.*, p. 186.

(11) *Ibid.*, pp. 185-186.

(12) *Ibid.*, pp. 188-189.

(13) 念のため付言すれば、パンネコークによれば、このようなマルクス主義の変質は、レーニン死後、スタンレーン体制確立によって進んだのではなく、すでに一〇月革命勝利直後から進行していたのである。

四 トロツキーのソ連論

このような変革の思想としてのマルクス主義の破産を、もつとも悲劇的な形で体现したのが、レオン・トロツキーであった。トロツキーは、周知のように、スターリン派との闘争に敗北し、ソ連国外に追放されて後も、各国を流浪しつつ、世界革命の實現に努力を傾けた。しかしかれの主張は、スターリン派の政策に反対しつつも、ロシア革命の成果としてのソ連を擁護せざるをえないがゆえに、つねにアンビヴァレントな性格をもっており、それゆえにトロツキー派の内部からつねに離反者を生み出すのであった。そのアンビヴァレンツをもつともよく示しているのは、かれのソ連論である。

トロツキーのソ連論は、二つに分けることができる。一つは、ソ連追放前の党内闘争の時期のものであり、二つは、追放後、ソヴェト・テルミドールの完了を認めた時期のものである。

一九二六年、官僚主義の生成・展開と「合同反対派」の敗北を背景として、ソヴェト・テルミドールが完了し、プロレタリアートは権力を失ない、革命の成果は清算された、という主張が登場した。これに対して、トロツキーを先頭とする左翼反対派は、テルミドールの危険性を警告しつつも、権力のブルジョワジーへの移行は革命的転覆の手段に訴えずには起りえないし、これは未だ起っていないとした。左翼反対派の主張は、党内の潮流を、左派、中間派、右派に分けるものであって、官僚である中間派は、すでにクラークやネップマンと結びついていると

はいえ、同時にプロレタリアートのなかにも根をおろしており、反革命的転覆の危険に直面するときには、増大する農村ブルジョワジーに対抗するために、プロレタリアートを動員することになるであろう、というものであった。左派は、こうした認識にたち、右派を主要打撃し、中間派を左傾させ、党をプロレタリア的路線に復帰させることをその任務とした。ところが、一九二七—二八年冬にクラークの穀物出荷拒否によって起った事態は、左派の予想とは違っていた。左派の主張によれば、中間派と右派の決裂は、左派を中心として行なわれるはずであったが、事實は、クラークへの譲歩を主張する右派を中間派が追い出し、クラーク有和策を取り止め、工業化、次いで農業集団化の政策が採られた。このことは、左派内部に官僚に対する幻想を生み、官僚が左派の政策を採用したと主張するものまで現われた。しかし、官僚の左派追放はかえって激しくなり、トロツキー自身は一九二九年にソ連から追放された。

このような事態は、これまでの左派の主張をトロツキーに再検討させるのに十分であった。かれがこの問題の結着を一応つけたのは、一九三五年二月一日の日付をもつ論文「今日のソヴェト連邦」であった。トロツキーによれば、テルミドールはブルジョワ反革命の第一段階ではなく、「テルミドール九日の転覆は、ブルジョワ革命の基本的成果を清算しはしなかった。権力を、いっそう穩健で保守的なジャコバン、ブルジョワ社会のいっそう裕福な分子の手に移したのである」⁽²⁾。したがって、この類推によって、「左翼反対派の粉砕は、もつとも直接の意味に

おいて、権力が革命的前衛の手から、官僚のいっそう保守的な分子と労働者階級の上皮の手へ移ったことであるがゆえに、ソヴェト・テルミドールのはじまりは、一九二四年であった。現在のソ連は、それゆえ、「統領時代よりも帝政時代に近い型の『ソヴェト』的（もしくは反ソヴェト的）パポナルティズムの体制である」。

このようなトロツキーの自己批判は、あらためて、「ソ連とはなんであり、どこへ行こうとしているか」という問題を提起するものであった。かれがこの問題に答えようとしたのが、翌一九三六年の著書『裏切られた革命』であった。かれはこの書で、一〇年余にわたる反対派の主張を要約し、ソ連の現状を分析し、その革命的再生の途を明らかにしようとしたが、ソ連の性格は、未だ歴史が決定していないとして、「ソヴェト連邦は、資本主義と社会主義との中間にある矛盾した社会である」とせざるをえなかった。トロツキーは、ロシア革命とその展開としてのソ連を、世界革命の総過程、あるいは世界史の総過程のペースベクトイヴにおいて把握しようとしたのであった。したがってかれは、ソ連において官僚主義がいかにびこり、墮落がいかに進行しているとしても、ソ連の反資本主義の意味をけつして見失なうまいとしたのであった。しかしながら、かれの主張は、あらゆる事象を社会的諸関係に還元する「社会学主義」の表現であって、プロレタリアートの分裂の事実のもとで、社会的諸関係に対する価値判断・価値意識の異なるものには、十分な説得力をもつものではなかった。トロツキーの主張の根本

には、プロレタリアートの革命性に対する絶対的な信頼があり、歴史の客観的過程の認識とその目的意識的実践というかれの基本的立場は、プロレタリアートが自らの主観的利害と客観的利害を峻別し、しかる後に統一する能力をもつ、とするものであった。しかし、一九三〇年代のスターリン派による、モスクワ裁判、人民戦線、独ソ不可侵条約の締結といった諸政策は、ソ連に対する心情的・感情的反撥をまず喚起させ、次いで理論的・思想的批判を惹起したのである。さらには、こういう第二次世界大戦前の暗い雰囲気は、プロレタリアートの革命性に対する不信を生み出したのであった。

まず、ブルーノ・リッチが、ソ連も含めて、世界は官僚的集産主義にとって代られつつあるとして、ソ連は労働者国家ではないと主張した。このリッチの主張は、たんにプロレタリア革命の現実性に対する疑念にとどまらず、資本主義の後には社会主義が到来するというマルクス主義の歴史把握に対する挑戦であった。この主張は、トロツキーの率いる第四インターナショナル内部にも流入し、ジェームズ・バーナムやマックス・シャハトマンらが、ソ連は労働者国家ではないと主張しはじめた。トロツキーはこの主張の意味するところに敏感であった。かれはいう。「スターリン国家は、一時的な構成体、つまり孤立した後進国における労働者国家の変型であるのか、それとも『官僚的集産主義』が、世界的に資本主義にとって代りつつある新たな社会構成体である（スターリニズム、ファシズム、ニューディールなど）のか、そのどちらかである。……第二の命題を選ぶ

ものは、公然とであろうと暗黙のうちであろうと、世界プロレタリアートの革命的能力は使い尽され、社会主義運動は破産し、古い資本主義は、新たな搾取階級をともなう『官僚的集産主義』に転化しつつあると認めているのである¹⁰⁾。

トロツキーはこのように、リッチラの主張の意味するものを明瞭に認識していた。しかもかれは、こういう主張にはまったく根拠がないとしたのではない。かれは、独ソ不可侵条約の締結後もソ連の社会的評価を変える必要がないとしながらも、こゝろをいわざるをえなかった。「もし今度の戦争が、革命をではなく、プロレタリアートの敗北を生みだすならば、残る道はひとつである。すなわち、独占資本主義のさらなる腐敗、国家とのさらなる癒着の進行、そして民主主義がまだ存続しているところでは、その全体主義的体制による交替、がそれである。プロレタリアートが社会の指導権を手中に握ることができなければ、こういう条件のもとでは、ポナバルティスト・ファシスト官僚から新たな搾取階級が成長するであろう。……これと同じような結果が、先進資本主義諸国のプロレタリアートが、権力を獲得しはしたが、それを保持することができずに、ソ連の場合と同じように、特権的官僚にゆだねてしまうという出来事のみで起るかもしれない。そのときにはわれわれは、官僚主義的逆行の原因は、国の後進性にもなく、帝国主義の包囲にでもなく、プロレタリアートが先天的に支配階級になることができないうことにあるのだと、否応なく認めることになるであろう。そのときには、現在のソ連は、その基本的性格において、国際的

規模における新たな搾取体制の先駆であったことを、ふり返って証明する必要がある⁽¹¹⁾。

このようにトロツキーにいじめたもの、それがプロレタリアートの分裂という現実であった。もちろんかれは、こうした予測を客観的に、自らに無関係なこととして行なったのではない。プロレタリアートが敗北するならば、という条件が、この文章全体を支配している。トロツキーは、こういうことは起りえない、いや起してはならないといっているのであり、第四インターナショナルの創設は、かれにとっては、第三インターナショナルにとって代る世界革命の指導部の樹立を意味していた。だがしかし、たとえ条件付きであるとはいえ、プロレタリア革命の根拠をそれ自体に対する疑念を表明しなければならなかったことは、トロツキーにおけるマルクス主義の破産を、少なくともその敗北を意味しているのだから⁽¹²⁾。かれは、そう予測しつつも、社会主義革命への期待を放棄せしめる要因はなにもなく、これまでの原則的立場をなら変更する必要はないとして、飽くまで世界革命の実現を希み、努力を傾けた。志半ばで倒れたトロツキーなき戦後世界は、西ヨーロッパ革命の失敗、東ヨーロッパ革命の官僚主義的成功、中国、キューバの摸索、と続き、かれの予測は半ばあたり、半ばはずれたのであった。

(1) 以上の党内闘争については、さしあたり、湯浅越男『スターリニズム生成の構造』(三書房、一九七二)を参照されたい。

(2) 邦訳『トロツキー選集』第九卷(現代思潮社、一九六三)一〇四ページ。

- (3) 同前書、一〇五ページ。
- (4) 同前書、一一六ページ。
- (5) トロツキーの著書『裏切られた革命』の副題。
- (6) 邦訳『トロツキー選集』補巻第二巻(現代思潮社、一九六八)二六四ページ。
- (7) トロツキーの方法を「社会学主義」と規定するのは、ニコラス・クワンに従っている。Cf. Nicolas Crasso, "Trotsky's Marxism", in: Nicolas Crasso, ed., *Trotsky: The Great Debate Renewed*, St. Louis, 1972, pp. 21-22.
- (8) このようなトロツキーのプロレタリアート把握については、筆者の別稿「若きトロツキーのプロレタリアート把握」(名古屋大学『経済科学』第三巻第一号(一九七五年一月)所収)を参照されたい。
- (9) Bruno Rizzi, *La Bureaucratiation du monde*, s. 1. [Paris] 1939. 本稿で使用したのは、Bruno Rizzi, *L. V. R. S. S. : Collectivisme bureaucratique*, Paris, 1976.
- (10) 前掲『トロツキー選集』第九巻、一四二—一四三ページ。
- (11) 同前書、一五二—一五三ページ。
- (12) なお念のために付言すれば、ここで引用したトロツキーの主張を収録した本の題名が『マルクス主義の擁護』(*In Defense of Marxism*)となっていることは、トロツキー自身が付けたものではないがゆえにかえって皮肉である。

五 新たな課題——むすび

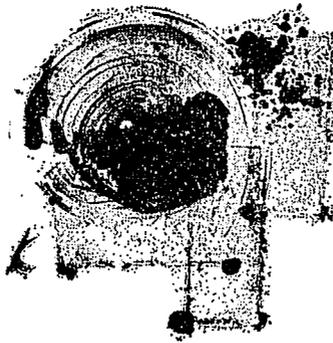
しかしながら、トロツキーが直面したマルクス主義の破産は、ホルテルやパンネテークのそれとまったく同じではない。ホルテルやパンネテークは、まずもって、ロシアの経験を西ヨーロッパ

のモデルとしたり、ロシアのマルクス主義をそのまま西ヨーロッパに移入するのではなく、西ヨーロッパのマルクス主義を中央派や右派と対決しつつ再生することを自己の課題としたことより、こういうことを課題とせざるをえないということが、マルクス主義の分裂の現われであるがゆえに、それ自体皮肉なことではあるが、このことに成功しうらば、かれらにとつてはマルクス主義は破産したことになるのであろう。トロツキーの場合は、事情が少しこみいってゐる。トロツキーは、そしてレーニンも、ロシア一國だけで社会主義が建設できると思っていたのではない。西ヨーロッパ革命の実現と、そこにおける社会主義建設の援助があつてはじめて、ロシアに社会主義が可能となる。第三インターナショナルの創設は、そうしたものを意図してのことであり、プロレタリアートの分裂を止揚するものとして、統一戦線戦術を採つたにもかかわらず、ホルテルやパンネテークの批判する要素を含むことになり、西ヨーロッパ革命は敗北した。ホルテルやパンネテークの思想も、プロレタリアートの分裂の現実を打破ことができず、悪しき西ヨーロッパ中心主義に墮する危険性を内包したまま、実践的には敗北した。トロツキーからすれば、官僚主義抬頭の原因は、西ヨーロッパ革命の遅滞によるロシアの孤立と帝国主義の包囲であつて、パンネテークのようにたんにロシアの後進性のゆえとすることはできない。ここでは、もう一度、高度資本主義諸國での変革を導く思想はなにか、という問題が提起される。

したがって、マルクス主義は、体制の思想としては、スター

リン主義として勝利したが、変革の思想としては、若きマルクスが『共産党宣言』に記した、共産主義を実現する思想としては敗北し、破産したのであり、トロツキーは古典的マルクス主義者としてこの破産を体現し、ホルテルやパンネクークは、この破産を側面から照らした、こう総括してもさしつかえないのではあるまいか。

しかし、そうであるとしても、それは、従来のマルクス主義、ないしは古典的マルクス主義の破産であって、本来のマルクス主義の破産ではない、という考え方があっても構わない。そう考えた発想と心情はある程度理解しようとしても、「本来の」とか「真の」という形で、個人の名前を冠した思想体系を把握することが、すでに無理なのではないか。そうであるならば、ひとまず政治思想体系としてのマルクス主義と区別したところで、マルクスの思想を、さらにはレーニンやトロツキーの思想を、もう少し広く、社会主義―共産主義の思想の流れのなかで把握する必要がでてくる。ここに、新たな課題があるといえるのではないであらうか。



ウェットプ夫妻の社会主義像試論

——第一次大戦直後の確立期における『大英社会主義国の構成』⁽¹⁾を中心に——

岡 真人

一 問題の所在と時期限定

ウェットプ夫妻 (Sidney Webb, 1859—1947; Beatrice Webb, 1858—1943) とはいえ、フェビアン協会の指導者、労働党への貢献者、労働組合・地方自治体・消費協同組合などの社会諸制度の研究者等々、要するにイギリス社会に大きな知的影響力を与えた「たぐいまれなカップル」⁽²⁾としてきわめて有名である。だが、夫妻の思想を対象とする研究は意外に少なく、かつ数少ない研究者の間においても驚くほどに評価のちがいがみられる。たとえば、夫妻は通常福祉国家の礎石を築いたフェビアニズムの伝統の建設者⁽³⁾として賞賛されるが、他方で世紀転換期頃の夫妻を「社会帝国主義者」と規定する見解があり、さらに晩年のソヴェト・コミュニズムへの傾倒⁽⁴⁾をめぐって「官僚主義的全体主義」の礼賛者とみなす批判的見解も存する⁽⁵⁾。

本稿はウェットプ夫妻の思想に対して、最終的評価を与えることを目的とするものではない。彼らの社会主義像の確立期とみなしうる第一次大戦直後から二〇年代前半の時期における彼らの思想の全体系を明きらかにすることが、小論の直接の意図である。右の時期を「確立期」とみなす根拠は、夫妻の生涯にわたる社会主義思想の展開についての別表に提示したとき試論的時期区分にもとづくものである。

著作面からみたウェットプ夫妻の社会主義思想の展開過程

I 萌芽期 (一八八〇年代中葉—一八九二年〔結婚〕)

ビアトリス—C・ブリスの下でのロンドン社会調査。消費協同組合の研究。(主著)『The Co-operative Movement in Great Britain, 1891.』

シドニー—フェビアニズムの理論化。分配理論 (レント

- 理論)の研究。ロンドンにおける都市社会主義。(主著)
Socialism in England, 1890.
- II 発展期(一八九二年—一九一一年頃)(夫妻の共同研究の開始)
労働組合研究—The History of Trade Unionism, 1894.;
Industrial Democracy, 1897. トナムショナル・ミニムム
の提唱
地方自治体研究—The Parish and the County, 1906.
etc.
- III 救貧法廃止運動—The Prevention of Destitution, 1911.
反省期(一九一二年頃—一九一七年頃)
産業の公有化と統制政策の研究—The New Statesman
に論文発表。(単行本としての共著なし)
- IV 確立期(一九一八年頃—一九三三年頃) 研究の総括期: 資本主義批判と社会主義の構想をはじめて体系化。(一九二四—三一年はシドニーの議員活動のため共同研究中断)
A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain, 1920.
- V the Decay of Capitalist Civilization, 1923.
晩年期(一九三二年—死去)シドニー⁽⁹⁾ 一九四七
ソ連邦研究旅行とソヴェト・ロシアニズムへの傾倒。(共同研究の復活)
Soviet Communism, A New Civilisation?, 1935.

別表について詳論するといまがないので、第I期、第II期、第V期については別稿にゆずり、ここでは説明を①第V期が「確立期」とみなしうる理由、②「確立期」に至る「反省期」のもつ意味、の二点に限定しよう。

われわれが第一次大戦直後の数年間の時期を夫妻の社会主義像の確立期とみなすのは、この時期に出版された著作において、夫妻の半生に及ぶ研究が集大成され、彼らの社会主義思想の総括がなされていると考えられるからである。

この時期までの夫妻の半生にわたる研究活動は大きく三つのテーマに分類することができる。すなわち、(a)労働組合運動の研究、(b)消費協同組合の研究、(c)地方自治体の研究である。これらのテーマを一貫して流れる問題意識は、民主制の解明にある。即ち(a)は生産者民主制の研究、(b)は任意加入の消費者民主制の研究、(c)は市民の政治的民主制かつ強制加入の消費者民主制の研究、としてそれぞれ性格づけられる。(a)の主要著作はいくまでもなく『労働組合運動史』(The History of Trade Unionism, 初版一八九四年、増補改訂版一九二〇年)、『産業民主制』(Industrial Democracy, 初版一八九七年、緒論追加一九二〇年)であり、(b)のそれは『イギリスにおける協同組合運動』(The Co-operative Movement in Great Britain 一八九一年、増補版一九三〇年。ヒアトリスの結婚前の著作)、『消費協同組合運動』(The Consumers' Co-operative Movement, 一九二二年)である。また(c)は後に十巻本のシリーズとしてまとめられたが、そのうち特に重要な著作を選ばなければ「特殊目

的のための法的機関』(Statutory Authorities for Special Purposes, 一九二二年)であろう。この著作の後半二章がそれ以前に出版されたこのテーマについての諸著作の総括となっているからである。以上にみられるごとく第一次大戦直後の五年ほどの間に(a)(b)(c)各テーマの主要著作が新著として、あるいは改訂版として次々と出版されている。

しかも一九二〇年には、夫妻自身が彼らの半生にわたる研究のサマリーであると述べている『大英社会主義国の構成』(A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain)が出版された。本書は上記の三つの民主制の相互関係を、政治的国家をも視野に入れて位置づけることにより、建設すべき社会主義国の基本構成を夫妻の生涯においてはじめて展開した著作なのである。したがって、本書においては社会主義思想は確立されたとみることができるのであるが、同時にこの時期には、彼らの資本主義に対する批判も集大成されたことが注目されるのである。

すなわち一九二三年に、夫妻によるはじめての体系的な資本主義批判の書である『資本主義文明の衰退』(The Decay of Capitalist Civilisation)が出版された。夫妻は六〇才をすぎてはじめて資本主義批判の書を公にした理由を「いやしくも肯定を伴わない否定とか、建設の用意なき破壊などへは毛頭も気持を動かさなかつた」からと述べている。『大英社会主義国の構成』を得て、はじめて彼らは資本主義の全面的弾劾を行ったのである。

ところで大戦後のこの時期になってはじめて、彼らが社会主義社会の構想を描き、資本主義批判の書を公刊しえた理由は、上記の夫妻の説明のみによつては必ずしも十分に理解しえない。その背景には、一九〇五—一九一一年にかけて夫妻が全力を傾けた救貧法廃止運動の挫折、大戦直前の産業の大不安期におけるギルド社会主義者からの夫妻に対する激しい攻撃、および第一次世界大戦の影響、があることを指摘しなければならない。

救貧法廃止運動の挫折は、夫妻にとって人生の一つの転機であつたといえる。救貧法委員会の内外における夫妻の精力的活動にもかかわらず、彼らの「防貧」とナショナル・ミニマムの主張は少数派にとどまり、彼らが社会改革の担い手として期待していた自由党への「浸透」戦術は失敗に帰した。⁽¹⁰⁾このことは、夫妻が一八九〇年代以降保持してきたハイ・レベルの政策形成過程への影響力の失墜を意味した。またこれと期を一にするかのように、フェビアン協会の内外から、夫妻を官僚主義者・反民主主義者・国家資本主義者として批判する声が澎湃として起つた。大戦直前の大労働攻勢を背景とするG・D・H・コール⁽¹¹⁾らギルド社会主義者による夫妻の集産主義に対する挑戦である。こうした事態に直面して、夫妻は深い孤立感を味わい、彼ら自身の思想と行動を問ひなおすことをせまられたのである。彼らは一九一一年にフェビアン調査局の設置を提起して、「産業のコントロール」の研究(産業の社会化とそれに伴う経営組織の研究)を新たに開始するとともに、翌年には週刊誌『ニュー・ステイツマン』を創刊して彼らの研究成果を次々に世に問うた。⁽¹²⁾

さらに第一次世界大戦の惨禍は、夫妻に、従来関心の薄かった国際問題への視野を開くことをせまじ、資本主義が戦争の原因となることをはじめて認識させた。⁽¹⁴⁾ また戦時下における各種の委員会活動（戦時緊急労働者全国委員会、行政機構改革のためのホールデン委員会等）を通じて、夫妻は政治・行政機構の諸問題についても認識を深めた。これらの研究と体験を通じて夫妻の社会主義思想は徐々に成熟し、戦後、『大英社会主義国の構成』において結実したとみることができるのである。

このことは大戦直前の時期以降における夫妻の政治行動にも如実に反映されている。世紀転換期を頂点とする自由党（とくにローズベリを首領とする帝国主義派）への浸透⁽¹⁵⁾ 戦術は影をひそめ、労働党への積極的接近が意図されるようになる。労働党を新しい変革の担い手たらしめんとする夫妻の努力は、一九一八年に同党の政策綱領「労働と新社会秩序」(Labour and the New Social Order: シドニーが草稿執筆) となって結実した。またシドニーは一九二二年に、労働党より下院に初当選している。以上によって、ウェッジ夫妻における社会主義論を検討しようとする者にとって、第一次大戦直後の時期が決定的に重要であり、彼らの社会主義像の確立期とみなしうる事が明らかである。

もちろん、晩年における夫妻のソヴェト共産主義への傾倒⁽¹⁷⁾ を考えるならば、この時期に研究課題を限定することは、決して夫妻の社会主義論の全体像を説明することにならないのはいうまでもない。だが同時に、この時期の夫妻の社会主義論の基本

性格を押えない限り、晩年における夫妻の思想も位置づけることもできないであろうことも論を待たない。⁽¹⁸⁾

われわれは以上の理由にもとづき、この時期の夫妻の思想を①資本主義批判、②社会主義社会の構想、③社会主義への移行の順に検討したいと考える。

(1) S. & B. Webb, *A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain*, Logmans, 1920. サイトルに示した訳は古くからの慣例によったが必ずしも意に満たない。強いて訳せば「インダランド・モットランド・ウェールズにおける、社会・経済・国家を包含する社会主義共同体の基本構造」となる。なお夫妻はアイルランドを除外している。

(2) M. I. Cole (ed), *The Webbs and Their Work*, Harvester Press, 1974, p. ix. ユートリスは鋭い感覚の持ち主 シュミニーは実務家タイプの人間であり、夫妻のパートナーシップにおいて各々の資質がどのように作用したかは興味深い問題であるが、本稿はこの問題にはたゞいふならざらぬ。

(3) M. I. Cole, *The Story of Fabian Socialism*, Heinemann, 1961, p. xiii.

(4) B. Semmel, *Imperialism and Social Reform, English Social Imperialist Thought 1895—1914*, Allen and Unwin, 1960, p. 53. ff.

(5) 関嘉彦『英国社会主義——イギリス労働党の理論家達』弘文堂、一九五二年、四五、七一—四一ページ

(6) この晩年期を夫妻の思想の展開過程の中にどのように位置づけるかは研究者によって意見のわかれるところである。ホブズボームは、夫妻がそのフェビアンズムを完全に自己批判しマルクスの歴史観を承認したと解釈する (Ph. D. 論文、タイトルは次節注

- 15)° M. I. コールは逆に夫妻の愛節を批判している (op. cit., p. 253)°。しかし両者のように思想の断絶面のみを強調するのではなく、継続面をもみる必要がある。
- (7) 第一期のピアトリスによる消費協同組合運動の研究が、夫妻の生涯にわたる研究の枠組を決定づけたことをさしあたり指摘しておく。すなわち彼女は、消費組合研究の結論として、消費組合と労働組合の相互協力と、国家や自治体の民主的改組が将来の新世界秩序の基本構成となると考えた。この萌芽的構想が第二期の労働組合研究を媒介として第四期に体系化されるのである。
- (8) M. I. Cole (ed.), *Beatrice Webb's Diaries, 1912—1924*, Longmans, 1952, p. 203, Jan. 1st, 1921.
- (9) S. & B. Webb, *the Decay of Capitalist Civilisation*, Allen and Unwin, 1923, p. 174. (安部磯雄訳『資本主義文明の衰退』社会思想全集、三四巻、平凡社、一九二八年、二二二—二二五)°。以下 *Decay*、安部訳と略記。
- (10) 王立救貧法委員会(一九〇五—一九一九年)において、ピアトリスは貧困の社会的要因を強調し、困窮の原因にそぐした防貧対策の必要を力説したが、その主張は、少数派にとどまった。委員会解散後、夫妻は救貧法打破のための全国委員会を組織したが、この運動は一九一一年に挫折した。この間の事情については次を参照。Beatrice Webb, *Our Partnership*, Longmans, 1948, pp. 316—491.
- (11) 世紀転換期頃を最盛期として、多数の政界要人が夫妻の自宅を訪問し、高度の政策問題について夫妻と意見を交換した。Cf. B. Semmel, *op. cit.*
- (12) キルト社会主義の基本文献としては、G. D. H. Cole, *Self Government in Industry*, Bell and Sons, 1917, Do., *Guild Socialism Re-stated*, Leonard Parsons, 1920, S. G. Hobson,
- National Guilds*, Bell and Sons, 1919. キルト社会主義の夫妻に対する批判の論点は、①夫妻の説く集産主義は、単なる国家権力の増大にすぎず奴隷国家に通ずる。②夫妻は労働者の賃銀奴隷化を無視している。③二点にまごころがとがでる。彼らの目標は、労働者組織(キルト)による産業自主管理にある。
- (13) 次に論文のタイトルを記す。すなわち『ロー・ステインマン』の付録である。°Co-operative Production and Profit Sharing, (Feb. 1914), 'The Co-operative Movement' (Nov. 1914), 'State and Municipal Enterprises' (May, 1915), 'English Teachers and Their Professional Associations' (Sept. 1915).
- (14) 次節(6)を参照。
- (15) B. Semmel, *op. cit.*
- (16) シドニーは一九一五年労働党全国執行委員となり一九二三年まで在職した。
- (17) 『ランドナルドの裏切り』によって第二次労働党内閣が崩壊した年(一九三二年)、夫妻は公的生活を引退した。その翌年ソ連へ研究旅行におもむき、一九三五年に『ソヴェト・ロウニズム』(*Soviet Communism, A New Civilisation?*, Longmans, 1935.) を出版している。ソヴェト旅行以後、夫妻の心は、ロシアのみあつたとされる。Cf. B. Drake, *The Webbs and Soviet Communism*, in M. I. Cole (ed.), *The Webbs and Their Work*, Harvester Press, 1974, pp. 221—234.
- (18) 『ソヴェト・ロウニズム』の第一部 (Part I, Constitution) は、「市民としての人」「生産者としての人」「消費者としての人」の各組織構成の点からソヴェト社会を分析しており、この手法は『大英社会主義国の構成』と全く同じである。夫妻は「自己の理論にひきつけてソヴェト社会を分析し、評価したといえる。

二 資本主義批判

本節の課題は、前述の『資本主義文明の衰退』の検討をうじて、夫妻の資本主義批判の論点と特徴を明らかにし、夫妻の社会主義像が立脚している基本的モチーフを検出することにある。

夫妻によれば、資本主義とは産業革命によって確立された一特殊文明であり、次のような特徴を有している。すなわち第一に、土地その他の生産手段が、少数の個人の私有財産になっており、その他の大多数の国民が賃銀労働者化されていること、第二に、財・サービスの生産・分配組織が、生産手段所有者によって掌握され、私利利潤の追求を至上の目的として管理・運営されていること、である。

夫妻の資本主義規定は以上に尽きており、資本主義に特有な経済法則や運動法則などについての経済理論的分析はみられない。彼らの関心は、もっぱら資本主義の下で発生している諸弊害の暴露をつうじて、社会主義の不可避性を説くことにある。それゆえわれわれは、ただちに彼らの資本主義批判の論点を検討することにした。彼らの論点は(1)所得の不平等、(2)人格的自由(Personal Freedom)における不平等、(3)自由放任・競争経済の非効率、(4)戦争の原因としての資本主義制度、の四点にまとめることができる。

(1) 所得の不平等 夫妻の資本主義批判は、まず貧民の困窮と所得の不平等に向けられている。国民の大多数を占める筋肉

労働者階級が、最低生存費に等しい所得の下で半飢餓状態におちいつているのと対照的に、国民の一角にすぎない有産階級が、全国民所得の半分を取得している事実を指摘しつつ、夫妻は、この圧倒的な所得の不平等が、有産者における奢侈的消費と道徳的退廃を生むとともに、労働者においても貧困ゆえの人間性の墮落をまねき、かくして社会の進歩と民族の健全な発達を損うと批判している。この所得の不平等の原因についての夫妻の説明は、要するに生産手段の一部少数者による私有が、財産相続制度とあいまって、有産階級への不労所得の累積と、無産階級の貧困の増進を不可避にするということである。不労所得発生メカニズムについての理論的言及はないが、いわゆるフェビアン流の「レント理論」⁽³⁾が前提されていることは明らかである。

周知のごとく貧民の困窮を解決する方策として、夫妻は従来から「ナショナル・ミニマム」の制定を提唱していた。⁽⁴⁾これは生計をたて、余暇を十分に享受することが可能な法定最低賃金の保障など、文明国民として、それ以下の生活水準に陥ることを許さない最低限度の政策的保障を意味した。この点は『資本主義文明の衰退』においても堅持されている。しかし、ナショナル・ミニマムの制定のみによっては、有産階級への不労所得の累積と、それに伴う弊害は何ら解消しないばかりかかえって増大させることが指摘され、ここから所得の不平等の根本的解決策として、財産相続権の廃棄と生産手段の社会化の必要が強調されていることが特徴的である。

(2) 人格的自由の不平等 ところで、夫妻によれば、所得の不平等は非常に深刻な問題であるが、必ずしも資本主義のもたらす最悪の弊害ではない。有産階級が、労働者階級に対してのみならず、公共社会全体に対して行使する独裁的権力こそ一層はなほだしい弊害をもたらすものなのである。夫妻はこの権力の基礎が、生産手段の私有にもとづく国民経済組織の掌握にあるとし、その権力の及ぼす影響について次の諸点を指摘している。すなわち①資本家の権力は、まず労働者に対する職場内での直接的支配の形態で行使されるが、その結果、労働者は産業上の諸決定から排除され、無権利状態におかれること、②資本家企業による地方の産業化が広々にして公害を発生させ、地域破壊を伴うことにもみられるごとく、資本家の権力は、人間生存に不可欠な自然環境を支配すること、③営利本位の俗悪な広告・娯楽・酒場などの提供により、国民の精神的環境を悪化させること、④新聞などの支配・経営をつうじて世論を操作し、またその財力によって国家の政治さえもその支配下におさめること、である。かくして資本家の有する権力は、個人的快楽や私的利益の追求という不正な目的をもって行使され、かつ民衆的統制 (Popular control) という民主主義の基本原理の及ばない全く無責任な権力として批判されるのである。

さて、以上に述べた有産階級への金力と権力の集中と、労働者階級の貧窮と無権利状態、すなわち所得と権力における不平等は、両階級に属する人々の「人格的自由」における不平等を必然化することとなる。夫妻によれば、人格的自由とは単な

る無拘束を意味するものではなく、個性・能力の發揮と欲求充足の機会をもちうることを意味する。つまりそれは、人格の尊厳・独立・向上のための必要不可欠な前提条件とみなすことができるのであるが、資本主義の下でこの自由を享受しうるのは有産階級のみなのである。労働者階級は、その貧窮と職場の内外における無権利状態のゆえに、賃銀奴隷と呼ばれる以外にない立場におとめられているのである。

我々は先に、ギルド社会主義者が夫妻を官僚主義者・反民主主義者として批判したことに言及した。その代表的論客は若き G・D・H・コールであるが、彼の夫妻に対する批判の要点は、夫妻が所得の不平等の問題のみに気をとられて、労働者の疎外という重要な事実を無視しているという点にあった。⁽⁸⁾ 夫妻はこの批判をそれなりに受けとめ、権力論を媒介とする、人格的自由の不平等の問題として自己の資本主義批判の論理にとり入れたとみることができるのである。

(2) 自由放任・競争経済の非効率 夫妻の資本主義批判における特徴は、上述の観点とともに、私的利益の追求を根本原則とする自由放任・競争経済の非効率という観点が強調されていることにある。「効率」(Efficiency)とは、ここでは国民経済全般にわたる広義の生産力の問題を批評する基準とみなしてよい。

夫妻は、イギリスにおいて、産業革命期の資本主義が効率の向上を実現し、その利益をある程度国民に均霑した事実が否定できないことを承認するが、一九世紀後半以降における資本主

義は、単に効率低下を招いたばかりでなく、富と正反對のもの⁽⁹⁾さえ生み出すという「逆発展」の経過をたどっていると主張する。逆発展の内容として夫妻が指摘しているのは次の諸点である。すなわち、①盲目的過当競争による過剰生産の発生（生産の非効率）、②仲介取引などの不生産的商業機構の肥大化による流通経費の増大（分配の非効率）、③所得の不平等によって国民的消費構造が奇形化し、財貨が無駄なく国民に均霑しないこと（消費の非効率）、④労働者の酷使による人的資源の浪費、⑤乱開発による資源の浪費と自然環境の破壊、⑥財貨の品質低下、⑦投機的事業など公共社会にとって有害・無益な経済活動の蔓延である。以上の諸点をふまえて夫妻は、自由放任・競争経済が利潤の尺度からみていかに効率的であろうとも、良質・豊富・安価な財貨の国民への提供と、国民的共有財産の保存という観点からすれば、はなはだ非効率であると主張するのである。

以上の点に関連する重要な問題は夫妻の「独占」観である。夫妻は独占に対しては、一方で大規模生産や無駄な経費の節約などの利益があるとし、経済の効率化という観点からは肯定的評価を与えるが、他方で独占が個人の獨創性や企業を奪い、また消費者から物価騰貴防止の保障や財貨の自由な選択の権利を奪った点においてその弊害を指摘する。大戦期間中の独占体の急速な成長という事態をふまえて、夫妻は「今や問題は、トラストが国民を所有するか、国民がトラストを所有するか、選択は強制的である」と結論している。なお、夫妻の産業公有化の具体的な提案については次節でふれるが、公有化の対象と

なる産業はきわめて限られていることをあらかじめ指摘しておかねばならない。

(3) 戦争の原因としての資本主義 夫妻の資本主義批判の最後の論点は、資本主義が、帝国主義戦争や階級戦争(class war)の原因となり、国際平和や国民道徳を破壊する結果を招くという点にある。

夫妻は、第一次世界大戦の生々しい印象の下に、帝国主義戦争の原因が、世界市場をめぐる諸列強資本家間の商業上・金融上の権益拡張斗争であると述べている。この論述の過程で、イギリスの世界市場独占の動揺こそJ・チェンバレンの帝国主義政策の直接的要因であったとする記述や、イギリス国内の利子率低下が資本輸出を促進させたとする記述など、あたかもJ・A・ホブソンの『帝国主義論』を想起させる記述が展開されている。この記述は、世紀転換期頃の夫妻の思想を知る者にきわめて強烈な印象を与えずにはおかない。というのは、イギリス帝国主義の最も露骨な発動といわれるボーア戦争(1898—1902)に対して、夫妻は未開民族に対する文明の波及というたぐいの、まさに帝国主義弁護論的立場からこれに賛成し、ホブソンによって「フェビアン帝国主義者」と批判されたほどだったからである。第一次大戦の現実の中で、夫妻ははじめてホブソンの帝国主義批判を承認せざるを得なかったとみることができ

る。また夫妻は、大戦直後における労資対立の先鋭化、ストライキとロックアウトの頻発という事態を目のあたりにして、これ

を階級戦争と規定し、それが単に経済効率を損うのみでなく、勞資双方の「普遍的怠業」(universal sabotage)⁽¹³⁾という国民道徳の破壊をもたらし、理性的・合理的な社会改革を阻害すると批判している。要するにこれらの二種の戦争は、営利的資本家の独裁のもたらす最悪の弊害であり、また最大規模の「効率」の損傷をもたらすものとして把握されているのである。

以上、四点にわたる検討から明らかなように、夫妻の資本主義批判は、経済理論的分析の裏付けを欠き、いわば文明的観点からする問題批評の域を出ていないようにとれる。けれども、彼らの批判の観点は、それなりに明瞭である。要するに、夫妻は、資本主義を、営利的資本家の独裁が共同社会の生活全般にわたって貫徹しているところの特殊な社会制度として把握し、労働者階級をその貧困と奴隸的境遇から解放するためには、民主主義の原理を政治的分野のみならず産業的分野にまで拡大する以外にないと主張するのである。それは、具体的には、諸悪の根源たる生産手段の私有を漸次的に制限・統制し、労働者の生活と人格的自由の向上のために民主的産業経営を実現することを意図するものである。さらに、夫妻は資本主義を非効率な経済制度として把握している。「効率」は明確に定義された概念とはいえないにしろ、われわれはこの用語のうちに、利潤の観点からではなく、国民福祉の観点から経済活動を評価しようとする夫妻の基本視角を確認しうるのである。

以上総括すれば、夫妻の資本主義批判の特徴は、第一に資本主義社会の非民主性、第二に非効率性の強調にある。したがって

て夫妻によれば、民主主義と効率の統一的実現こそは、建設されるべき社会主義社会の基本的モチーフとなるのである⁽¹⁴⁾。この点を次節で明かにしよう。

(1) S. & B. Webb, *Decay*, pp. 2-4. (安部訳 一一一五ページ)。
(2) *Ibid.*, p. 16 ff. (安部訳 三二二ページ)。

(3) 「レント理論」とは、人口増加に伴う社会の経済発展が耕作限界の低下を必然化し、限界耕作点以上の生産手段所有者に不勞所得 (rent) をもたらす、ということを骨子とする。その特色は、ヘンリー・ジョージ化されたリカーターの地代理論を、土地以外の生産要素に拡大した点にある。S. Webb, *The National Dividend and its Distribution*, in S. & B. Webb, *Problems of Modern Industry*, Longmans, 1920. (1st ed. 1898), pp. 209-28.

(4) S. & B. Webb, *Industrial Democracy*, Longmans, 1919, (1st ed. 1897), pp. 766-84. (高野哲三郎監訳 『産業民主制論』 法政大学出版局、一九三九年、九三七—六〇ページ)。夫妻の政策「メンデルスブルグ」は、S. & B. Webb, *Prevention of Destitution*, Longmans, 1911.

(5) S. & B. Webb, *Decay*, p. 15 ff. (安部訳 二九ページ以下)。
(6) S. & B. Webb, *A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain*, Longmans, 1920, p. xii. (丸岡重徳訳 『大英社会主義国の構成』 社会思想全集 三四卷、平凡社、一九二八年、三三〇—三三三ページ)。以下「Constitution」(丸岡訳)……と略記す。

(7) S. & B. Webb, *Decay*, p. 45 ff. (安部訳 二九二—三〇三ページ)。

(8) G. D. H. Cole, *Self Government in Industry*, Bell and Sons, 1917, p. 100 ff. (島中雄三訳 『産業自治論』 社会思想全

集三五卷、平凡社、一九六ページ以下。コールの思想は、「喜ぶ」としての労働」を説いたW・モリスの強い影響を受けている。
Ibid., p. 302.

(6) S. & B. Webb, *Decay*, pp. 63-146. (安部訳「八六一—七六ページ」)。

(9) Ibid., p. 121. (安部訳「一四七ページ」)。

(11) Ibid., pp. 148-58. (安部訳「一八一—一九二ページ」)。

(12) J. A. Hobson, *Imperialism, A Study*, Nisbet, 1902, p. 238. (矢内原忠雄訳『帝國主義論』上巻、岩波書店、一九五二年、一四〇ページ)。山田秀雄「フビソンの社会主義と帝國主義——南ア戦争をめぐるシロウ・ウエップ、ホブソン」都留重人他編『社会改革への提言』勤草書房、一九六〇年、二〇—二二六ページ、参照。

(13) S. & B. Webb, *Decay*, p. 163. (安部訳「一九七ページ」)。

(14) S. & B. Webb, *Constitution*, pp. xi-xiii. (丸岡訳「三二九—三三二ページ」)。

(15) このキチーフは、すでに初期のシドニーにみられる。彼は「Need for Capital」(1886)という論文で、自由放任主義を「社会正義の観点のみでなく、技術的効率の観点からも批判した。E. J. Hobsbawm, *Fabianism and the Fabians, 1884-1914*, (Unpublished Thesis in Cambridge Univ. Library, 1950) 同様。キチーフは、彼のロンドン都市改革綱領 *London Programme* (1891) *The Industrial Democracy* (1897) にも貫徹して、この *Industrial Democracy*, p. 38. (高野監訳「四五—五七ページ」) 参照。なお次節(注6)の拙稿を参照。

三 社会主義社会の構想

夫妻の社会主義の基本性格は、彼らの資本主義批判の観点か

らずで明らかである。再言すれば、社会主義とは民主主義原理の産業分野への適用により、勤労大衆に生活と人格的自由における最大限の機会均等を保障することを意味する。民主主義はそれに固有な啓蒙的・啓発的性格を持ち、すべての民衆に対して人格の発展・責任の自覚・意志の実行の機会を平等に保障する原理であり、この点で他のいかなる原理に対しても優越するとされるのである。⁽¹⁾

ところで、民主主義は共同社会の成員の多数の意志(一般意志)に従って社会組織の運営をはかることを原則とするが、この一般意志はいかにして発見されるべきかという重要な問題が存在する。夫妻によれば、近代社会の成員は、消費者(Consumer)・生産者(producer)・市民(citizen)の三側面を有し、それぞれ財貨の消費、労働条件、共同社会の政治的・経済的運営に特別の利害関心を持つとされる。いうまでもなく社会を構成する諸個人の複雑な利害関心が、はたしてこのように明確に三機能に区別しうるかは疑問の余地があるが、夫妻は、この三側面に対応して①消費者民主制、②生産者民主制、③市民民主制の三民主制が存在するとし、その具体的組織としてそれぞれ①消費協同組合(地方自治体や国家も、その経済機能においては強制加入の消費組合として把握される)、②労働組合と専門職業家の自由職業組合、③中央政府と地方自治体をあげている。夫妻によれば、共同社会の一般意志とは直接的・一元的に存在するものではなく、上記三民主制の相互補充・調整によって生みだされる。しかし一口に相互補充・調整といっても三民主制

は並列的關係にあるのではない。最終的には市民民主制が消費者と生産者の利益をふまえつつ、共同社会全般の政治的・経済的運営を司どるものと考えられている。⁽³⁾それ故我々は、夫妻の社会主義の構想を、市民民主制の具体的組織である中央政府と地方自治体の改革構想から検討してみよう。

1 政治における社会主義の構想

まず中央政府機構に関する夫妻の批判の要点は、第一に、資本家による政治支配と内閣の強力な権限とにより、政治に対する民衆の統制が不十分なこと、第二に、市民民主制の二つの機能である政治的機能と経済的機能の混交と業務過多とにより、統治の非効率を招いていること、である。夫妻の中央政府機構の改革案の骨子は、上院を廃止し従来の下院を二分割し、政治院（外交・国防・司法・警察・植民地統治を担当）と社会議院（財政・産業経済の統制・教育・社会保障・文化的諸施策を担当）とに改組することにある。夫妻によれば政治議院を構成する議員によって内閣が成立するが、これとは別個に社会議院が成立し、その運営は常任委員会システムにより運営される。この社会議院における各委員会の委員長はその政策決定において相互に干渉されない。両院議院の關係は対等とされているが、課税権は社会議院にのみ属する。夫妻は、両議院の併存から発生する諸困難、特に財政上の問題をめぐる両議院間の紛争を予想し、両院合同委員会、司法部による仲裁、両院同時解散などの制度化を考へてはいるが、それでもなお、このような両院システムが実際に機能しうるかは疑問である。特に社会議院につ

いては、統一的な経済政策や社会政策の必要性がほとんど自覚されていないのは致命的ともいえる。統治の効率化という夫妻の意図は、こうした制度によって必ずしも達成されないと思われるが、しかしこの提案の持ついま一つの意図——統治機能の分割と勢力均衡による基本的人権の保護、民衆の統制の容易化——を過少評価すべきではないだろう。過度の中央集権化の弊害を夫妻は最も恐れていたのである。

次に、地方自治行政機構に対する夫妻の批判の要点は、地域名望家による地方政治の私物化と行政機構の混乱によって、新しい行政課題に速に対応できないということである。夫妻は「隣接居住者の連帯感情は社会主義が保存し強めんとする価値ある社会的財産」であり「画一主義や国家の暴政」に対して有効な歯止めとなると述べ、詳細な地方行政改革案を提起している。⁽⁵⁾その骨子は、自治の基礎単位として人口二千—五千程度の区を設置し、住民間の協議を容易ならしめるとともに、行政サーヴィスの内容に応じて区を適宜に連合化し、住民の多様な欲求に能率的に対処することにある。自治体は、二つの国民議会が制定する所有権と人格的自由の保護に関する法律に抵触しないかぎり、いかなる事業をも営む権利を有するとされている。地方分権による民衆の統制と行政効率の同時的達成こそ、夫妻の政治改革の基本理念なのである。⁽⁶⁾

我々は次に夫妻の社会主義の構想において要の位置を占める産業民主主義、すなわち市民民主主義原理の経済分野への適用について検討しよう。

2 産業における社会主義の構想

前述のごとく、夫妻において産業（経済）への民主主義原理の適用とは次の二点を意味する。すなわち第一に、生産手段の公有化と公的統制によって資本家の独裁的権力の基盤を廃棄または制限すること、第二に、公有化産業における民主的経営の実現を通じて人格的自由と所得の平等化を達成することである。これらの二点に対応させて、夫妻の産業公有化構想と公有化産業における経営について検討しよう。

(1) 産業公有化構想 夫妻によれば、社会主義の下においては、①国家、②地方自治体、③消費協同組合、④私企業という四種類の産業の所有・経営形態が存在する。夫妻の産業公有化構想における特徴点を簡単に列記するならば、第一に、国営産業として石炭、鉄道、精錬、銀行の当座勘定・預金勘定サーヴィスなど一〇種類程度があげられるにとどまっているのと対照的に、地方自治体に対しては社会資本関連事業を中心に広範な事業を営むことが期待されていることである。夫妻は大規模産業の管理を効率的に、かつ官僚主義に陥ることなく行うことの困難を認識し、地方分権的な産業経営を指向しているとみられる。第二に、消費協同組合を社会化の一重要形態と把握し、その発展によって国民の創造性の自由な発揮を強く期待していることである。消費組合は日常必需品の生産・分配のみならず、新聞や教養娯楽施設など多様な分野の経営を担うものとされている。第三に、実験段階にあって、リスクの大きい事業については、それが社会主義の枠組に円滑に組み込まれるようになる

までは、私企業経営の存続が許容されていることである。なお、土地公有化については消極的であり、農業は個人経営の方が効率的で望ましいとされていることも指摘しておきたい。

夫妻の公有化構想を当時のイギリス経済の実態と比較してみると、当時の三大基幹産業（綿工業・石炭業・鉄鋼業）のうち、夫妻の公有化リストに入っているのは石炭業のみで、鉄鋼業については夫妻の言う精錬業に含まれるか否か不明である。また重化学工業については言及がなく、金融・信用関係部門においても、銀行の当座勘定と預金勘定、産業保険があげられているにすぎない。このように夫妻においては、国民経済における諸産業の戦略的重要性から公有化を位置づけるといふ視点が明瞭ではない。なお、以上の構想によれば、産業の広汎な業種において、多数の私企業が存在することになる。夫妻は、各産業の公益性と成熟度にてらして、漸次的な公有化を推進するとともに、私企業経営の下にとどまる産業に対しては政府による統制政策の必要を説いている。これについては次節で述べるが、夫妻が究極的にどの程度の規模の公有化を意図していたかは判然としない。しかし、彼らの述べるところから判断すれば、かなり長期にわたる私企業経営の存続が予想される。そうだとすれば、夫妻のいう産業における社会主義は一種の混合経済とみなしうるが、私企業と公営産業の関係については競争が言及されるのみで、国民経済の計画化、ないし計画と市場の合理的結合という発想はみられない。要するに、夫妻の構想には国民経済の構造的分析の視角が欠如しているのであるが、他方、第二次

大戦後の労働党政権の国有化政策と大差ない構想を先駆的に提示していることも指摘しておかねばならない。

(2) 民主主義的産業経営の構想 われわれは、次に、前述の生産手段の公有化とともに夫妻の産業民主主義における中心的課題の一つである産業経営の民主化について検討しよう。経営機構の具体的提案の検討に先立ち、まず経営民主化構想の基本原則に言及する必要がある。

夫妻によれば、産業経営は、①生産さるべき財貨やサービスの種類と数量、②その生産方法の選択(生産工程・人員等の選択)、③労働者の就業条件を決めねばならないが、これらの決定が誰によって、如何なる仕方で行なわれるかが、経営民主化の基本問題に他ならない。我々は先に、夫妻が近代社会の成員を消費者、生産者、市民の三側面から把握していることを指摘したが、経営の民主化を構想する場合には、消費者と市民の利益を代表する「市民Ⅱ消費者民主制(Democracy of Citizen-Consumers) (具体的には消費協同組合と地方自治体)」と、生産者の利益を代表する生産者民主制(具体的には労働組合と自由職業組合)という両概念が基礎となっている。両民主制の産業経営における特有な機能についての夫妻の特徴づけは次のようにまとめることができる。

まず経営における市民Ⅱ消費者民主制の長所としては①生産手段の共有化によるすべての消費者への剰余の平等な分配、②組織の開放性、③計画的生産と分配、④技術革新や新製品開拓における積極性が存在するが、その欠陥としては①財貨の安価

な享受を追求するあまり労働条件改善を怠り、労働者の人格的自由を無視する傾向と②構成員の経営への無関心による官僚主義的傾向が存在する。他方、生産者民主制の長所としては①労働条件の改善要求を通じての労働者の人格的自由の保護、②労働意欲の助長と職業技術の改善とに対する刺激があげられるが、短所としては新技術や新生産工程の導入に対する消極的態度にみられる如き、生産者の既得権への固執に基づく全共同社会的利益(国民的効率の向上)への無関心が存在することである。

夫妻は以上の論拠にもとづき、前述の産業経営における三つの意志決定において両民主制が果す機能を次のように定めている。まず生産されるべき財貨の種類や数量の決定は市民Ⅱ消費者民主制の機能に属し、労働者の就業条件の決定は生産者民主制の機能とされる。また生産方法(生産工程や人員の選択)の決定は、既得権に固執しがちな生産者に委ねることはできないとし、市民Ⅱ消費者の利益にたつ経営専門家や技術者に委ねるべきであると結論するのである。

以上に要約した夫妻による両民主制の特徴づけと結論とが普遍的妥当性を有するか否かは議論の余地があるが、このような結論を導き出した彼らの意図は明白である。すなわち、ギルド社会主義者の主張する労働者による産業自主管理を非現実的と批判し、市民Ⅱ消費者の産業経営における優越を確保するとともに、労働者の経営参加を限定された範囲内で実現しようとする意図である。

夫妻の産業経営民主化構想が立脚する基本原理は以上である。

夫妻は、公有化産業における民主的経営の制度的保障として詳細な経営機構を提起しているが、国营産業の場合をその例にとつて検討してみよう。

夫妻によれば、彼らの提案の本質的特徴は、政策の決定と日常的管理業務とを分離する点にある。政策の領域には供給されるべき財貨の質と量の決定が含まれ、日常的管理の領域には人員・原料・生産工程などの選択が含まれる。政策決定は、市民 \parallel 消費者を代表する社会議院によって担当され、日常的管理業務は社会議院の任命する中央管理会議が最高の責任を付託される。中央管理会議の構成は、管理役員（経営専門家）、労働者、消費者各の三者同数代表と議長としての理事長一名よりなる。また中央管理会議を補佐する機関として地方管理会議と工場委員会が設けられる。地方管理会議は事業の性質や地方分散の程度に応じて一定の自主決定権を持ち、その構成は中央管理会議と同様である。工場委員会は各工場における労働者の委員会であり、経営機能は持たないが、労働環境や労働協約に定められない事項について管理者側と協議を行う機関である。労働条件に関する全国的協約の締結は、社会議院や右の中央管理会議の権限外とされ、各職業別労働組合の代表が経営管理者側の代表と同数の委員で構成する合同委員会で決定する。従つて労働組合の団体交渉能力については社会主義の下でも変化はないとされるのである。

以上が前述の産業経営における三つの決定事項に対応した経営民主化構想である。三者構成の産業管理会議における労働者

および消費者代表の権限や機能については言及がなく、会議運営が官僚主導に陥る危険性が存在することは否めない。けれども夫妻は、この危険性を全く意識していないわけではない。すなわち彼らは事業管理に何ら利害関係を持たない専門家（*Outside*）の助言が必要不可欠であることを強調しているからである。私心のない科学的な調査を前提としない民主主義は、結局のところ非効率となり、公共善に反する、これが夫妻の根本信条であった。労働者・消費者・市民の参加によって、産業における民主的統制と効率性を同時に実現すること、これが夫妻の構想における中心的意図であり、専門助言者はこの構想の隅の礎石として重要な機能を果たすのである。

最後に、以上の構想を約二〇年前の『産業民主主義論』と比較してみると、かなり大幅な労働者の経営参加が認められている点特徴的である。すなわち労働組合は、従来の団体交渉権に加えて、中央と地方の管理会議への参加権、工場委員会を通じての協議権など多様な形で経営に参画するとされている。G・D・H・コールの労働者による「産業自治」の思想を非現実的として斥けつつも、夫妻は自己の市民 \parallel 消費者優位の原則が許容する範囲内でコールに歩み寄ったとみてよいのである。

なお、以上の社会主義社会の構想、特に産業における社会主義の構想によれば、産業の広汎な業種において多数の私企業が存在することになる。私企業に対する民主的統制と漸進的公有化については次節で検討しよう。

(一) S. & B. Webb, *Constitution*, pp. 99-100. (丸岡訳) 三六六

- 一三)。
- (2) *Ibid.*, pp. xxxix-liv. (大岡訳「三三三—三六三頁」)。
- (3) S. & B. Webb, *Industrial Democracy*, p. 822. (高野監訳「一〇〇八頁—九」)。
- (4) S. & B. Webb, *Constitution* pp. 108-146. (丸岡訳「三四四—三八六—三九」)。
- (5) *Ibid.*, pp. 203-246. (丸岡訳「四四四—四九二—三九」)。
- (6) この地方自治体重視の思想は、若きマドニーが、ロンドン都市改革にたずさわって以来一貫している。岡真人「S・ウェブンにおける『都市社会主義』——『ロンドン・プログラム』を中心にして——、『橋論叢』七三巻、六号、一九七五年、四二—三九以下参照。
- (7) S. & B. Webb, *Constitution*, pp. 168-272. (丸岡訳「四〇九—五一九—二七」)。
- (8) S. & B. Webb, *The Consumers' Co-operative Movement*, Longmans, 1921, pp. 421-4. (山村喬訳『消費組合運動』同人社、一九二五年、四七四—八—三九」)。
- (9) 矢口孝次郎監訳『W・コート、イギリス近代経済史』、ミネルヴァ書房、一九五七年、二四五—三—三九以下参照。
- (10) S. & B. Webb, *Industrial Democracy*, p. 818ff. (高野監訳「一〇〇三—三九」)。
- (11) S. & B. Webb, *Constitution*, pp. 147-167. (丸岡訳「三八七—四〇八—二九」)。
- (12) *Ibid.*
- (13) *Ibid.*, pp. 168-202. (丸岡訳「四〇九—四三三—二九」)。²⁾ 地方自治体の管営事業の場合も、原理的に同様である。*Ibid.*, pp. 203-46. (丸岡訳「四四四—四九二—二九」)。
- (14) *Ibid.*, pp. 197-9. (丸岡訳「四三八—四〇三—二九」)。

四 社会主義への移行

いかなる新社会の構想も、その実現のための現実的方策を欠く時はユートピアたらざるをえない。以上にみた夫妻の社会主義社会は、それではどのような方法により、いかなる過程をたどり、またどのような主体によって実現されるのであろうか。本節の課題はこの社会主義への移行論の検討にある。

1 社会主義への移行論の基調

夫妻の移行論の基調は、一言でいえば、議会制民主主義に基づく漸進主義と特徴づけることができる。この彼らの漸進主義を支えているのは次の三つの観点である。

第一に、急激な暴力的変革は好ましくないとの見方である。その理由として(i)イギリスの労働者は「生活・自由および幸福の追求」における相当程度の水準を享受しており、良かれ悪かれ「鎖以上に失うべき多くのもの」⁽¹⁾を持っていて感じていること、(ii)イギリスの社会主義運動および労働組合運動の指導者たちは、他の国の場合と異り、公共的管理の経験を持っており、急激な社会変革の可能性を熟知していること、(iii)突然のかつ一斉の革命的蜂起の欠点は、たとえそれが成功したとしても、経済社会の基本構造の変革という課題の真の解決とはならず、いたずらに社会的混乱を招くのみであること、である。⁽²⁾

第二に、社会化は現実にかなり進行しているという認識である。すなわち(i)消費協同組合の組織と業務の発展、(ii)自治体事業の拡大、(iii)戦時経済体制下の鉄道・鉱山などに対する国家統

制の成功によって夫妻は社会化が着実に進展しつづけるとみた。⁽³⁾

第三に、社会主義の基礎は民主主義であり、それゆゑ社会主義の実現は民主的方法によって行われねばならないとする観点である。民主主義は境遇や感情や居住地域を異にするさまざまな民衆の過半数の同意と支持に基づいて統治を行うことを原則とする以上、社会主義は民衆の同意を得て一步一步実現される以外にない、と夫妻は考へるのである。⁽⁴⁾

要するに夫妻はイギリス人の国民性と歴史的体験からして急激な変革は不可能なこと、たとへ急激な変革が成功したとしても、十分な計画と国民大多數の承認の下でなければ、単に混乱と無秩序と非効率をもたらすにすぎない、と考へていた。全國民の社会的・経済的組織の変革には相当の時間が必要であると考へられているのである。

約三十年前の『フェビアン社会主義論集』⁽⁵⁾において、シドニーは樂觀的な進化的歴史観にもとづき、社会変革の条件として民主的・漸進的・道德的・立憲的の四条件をあげていた。⁽⁶⁾第一次大戦後の夫妻は、戦後恐慌と労資対立の先鋭化、ロシア革命の衝撃、サンジカリズムやギルド社会主義の復活などを背景とする「直接行動」論の抬頭という事態に直面して必ずしも樂觀的な進歩史観をとっていないとはいへ、漸進的な社会変革という考へ方は、信念として貫かれていたのである。

2 資本主義企業の社会化

次に、夫妻の社会主義への移行論において中核をなす私企業の社会化の方法と、残存私企業に対する民主的統制政策につい

て検討しよう。

既述のごとく、夫妻の社会化プログラムにおいては、特に公益性の強い業種で、かつ社会化に適するほどに成熟したと判断される産業から漸次的に社会化されるのであるが、夫妻はこの社会化を実現する方法として有償方式を提案している。彼らはその理由として、もし私企業社会化を没収によって行えば、①有産階級の強硬な反発が予想され、社会化の円滑な進展を損なうこと、②有産階級によって雇用されている人々の生活を混乱させることをあげ、有償方式は一時的に国庫負担の増大をもたらすものの、結局のところその経費は、累進課税や相続税によって、有産者が負担することになると述べている。⁽⁸⁾

では公有化される以前の私企業に対して、夫妻はどのような措置を考へているであろうか。彼らはこれを私的企業の民主的統制と呼ぶが、その要点は、①工場立法の実施と最低賃銀の保障、②社会の必要とする財とサービスの生産の確保、③生産能率の増進、④生産物価格の統制による利潤の制限、である。さらに私的企業に発生する不労所得に対しては課税によるその社会的吸収が考へられている。夫妻はこれらの諸原則を私企業に義務づけることによって、ナショナル・ミニマムの実現と全社会的な生産能率の向上を意図している。私的企業は、科学的な能率測定にもとづく結果の如何に従って報酬(利潤)を得べきものとされるのである。国家・自治体・労働組合による私企業に対する民主的統制諸原則の実施と監視は、非効率企業を除去し、ナショナル・ミニマム実現の基盤となると考へられてい

る。⁽⁹⁾

3 社会主義への移行の主体

夫妻の社会主義の目的は、民主主義の貫徹によって、勤労大衆に生活と自由における最大限の機会均等を保障することにあつた。従つて彼らの社会主義は明らかに勤労階級のために主張されているのであるが、注目すべき点は、夫妻が勤労階級のうち圧倒的多数をしめる筋肉労働者階級を、社会主義への移行の担い手として必ずしも信頼していたとはいえないことである。夫妻においては、筋肉労働者階級に心々みられる利己的意業的態度に対して、きわめて強い不信任が存在していた。すなわち彼らによれば、「労働者もある意味で資本家以上に商人化している」し、「出来るだけ働かず、出来るだけ高い賃銀を得ようとする売淫にも等しい」⁽¹⁰⁾態度が横行しているのである。

夫妻が信頼し、社会主義社会のあるべき人間像を体現しているとみなしたのは、頭脳労働者であつた。夫妻は彼らを「知的プロレタリアート」(intellectual proletariat)とも、「新社会層」(nouvelle couche sociale)とも呼んでいる。⁽¹¹⁾この階層に属する人々は、すでに労働組合や消費組合の役員として、国家や地方自治体の官吏として、資本制企業内における経営者・会計士・技師など生産手段の所有から分離された有給管理者として、さらにまた各種の自由職業専門家として、多数輩出しているともなされている。夫妻は彼らを、「正直で勤勉で自らの業務を果たすのに適し、その職能を十分に果たし」⁽¹²⁾していると高く評価した。夫妻においては、「知的プロレタリアート」の具

備する科学的精神と營利を目的としない公共奉仕の精神こそが社会主義社会の構成員のエートスとなるべきものである。

夫妻にとって社会主義への移行は、前述の三つの民主主義に対応する諸組織の発展を通じて行われるべきものであるが、この移行において夫妻が「知的プロレタリアート」に期待した役割は、上記の社会主義のエートスを普及させることにより、①消費組合を収賄・情実などの腐敗の現象や、組合員の無関心と役員官僚主義から脱却させ、②労働組合を団体的排他性と狭隘な特殊利益への固執から解放し、③また彼らの社会主義理念を政治的に実現する役割を担うべき労働党を、大労働組合のエゴイズムから救うことであつた。すなわち一言でいえば、国民の圧倒的多数を占める勤労者の啓蒙・啓発、これが知的専門家に期待されたのである。不合理と無理性にかわる知識と科学、私利私欲を否定する奉仕の精神、これこそ社会主義の実現にとって不可欠のエートスとみなされているのである。要言すると、社会主義への移行の担い手は、夫妻にあってはこうしたエートスの具現者によって啓発・指導された勤労大衆に外ならない。

以上が夫妻の移行論の概要である。移行期の経済政策はかなり具体的であり、第二次大戦後の労働党政権下で実施された諸政策の基盤となつた。しかし、移行の動因と主体の把握については不明確さをまぬがれない。民主主義の徹底こそ社会主義であるならば、それをめぐる諸階級の闘争はどのように位置づけられるのであろうか。夫妻は移行期における階級闘争を予想しているが、これは彼らにとって無秩序と非効率しか意味せず、

移行を阻害するものでしかないのである。彼らにおける移行の動因は「社会的奉仕の精神」と「科学的精神」の発展であり、その担い手は知的プロレタリアートであった。けれどもそれは、夫妻自身が述べているように、「われわれの信仰であり、また希望」の表明だとされるものではなかったか。後のヒアトリスの言がある通り、夫妻は「よかれ悪しかれ漸進の不可避性を信じつづけた」のである。

- (1) S. & B. Webb, *Constitution*, p. 319. (丸岡訳、五六七ページ)。
 (2) *Ibid.*, pp. 319-320. (丸岡訳、五六八―九ページ)。
 (3) *Ibid.*, pp. 324-5. (丸岡訳、五七四―五七五ページ)。
 (4) S. Webb, *The Labour Party on the Threshold*, Fabian Tract, No. 207, pp. 10-11.
 (5) G. B. Shaw (ed.), *Fabian Essays in Socialism*, George Allen and Unwin, 1889.
 (6) *Ibid.*, p. 32.
 (7) S. & B. Webb, *Constitution*, pp. 96-9. (丸岡訳、三三三―三三四ページ)。
 (8) *Ibid.*, pp. 332-5. (丸岡訳、五八二―五八三ページ)。
 (9) *Ibid.*, pp. 318-332. (丸岡訳、五六七―八二二ページ)。
 (10) S. & B. Webb, *Decay*, pp. 182-3. (安部訳、一九七―七九ページ)。
 (11) *Ibid.*, pp. 124-5. (安部訳、一五〇―一五二ページ)。
 (12) *Ibid.*
 (13) S. & B. Webb, *The Consumers' Co-operative Movement*, Longmans, 1921, pp. 291-382. (山村喬訳『消費組合運動』同人社、一九二五年、三三三―三四四ページ)。
 (14) S. & B. Webb, *The History of Trade Unionism*, Long-

- mans, 1920, pp. 716-8. (荒畑寒村監訳、飯田鼎・高橋光訳『労働組合運動の歴史』下巻、日本労働協会、一九七三年、八三三―五二二ページ)。
 (15) S. & B. Webb, *Constitution*, pp. 84-6. (丸岡訳、三三二―三三三ページ)。
 (16) *Ibid.*, p. 350. (丸岡訳、六〇〇ページ)。
 (17) B. Webb, *Our Partnership*, Longmans 1948, p. 482.

五 結 び

以上の検討によって得られた確立期におけるウェップ夫妻の社会主義像の特徴点は何か。換言すれば、彼らの提起した問題の核心は何か。以下本稿の総括としてそれを確認しよう。

本稿があげて論証しようとした点は「民主主義と効率の統一の実現」という思想こそは夫妻の魂である、ということにつきる。このことを簡潔に再確認しておこう。この思想は、まず従来の政治と経済の制度を批判する観点によくあらわれている。すなわち、資本主義批判における①盲目的利潤獲得競争による生産力の浪費、②資本家の独裁による勤労大衆の人格的自由の疎外、の二観点。さらに統治制度批判における①業務過多と機能混交による統治の非効率、②資本家の政治支配による民主主義の歪曲、の二観点である。夫妻は以上のごとき現状批判の観点をふまえて政治と経済の民主化と効率化を追求した。夫妻にとってこの二つの原点の統一の実現こそ社会主義に他ならない。国民議会の分割案は、その実行可能性は別として、一方において統治の効率化を達成するとともに、他方で過度の中央集権化

の弊害を除去し、国民の基本的人權を最大限に保護する意図から構想されている。地方自治体の重視とその改革構想も同様の意図にもとづくものである。また産業における社会主義の構想においても、夫妻は国营産業を必要最小限にとどめ、自治体事業と任意加入の消費協同組合の発展のうちに、国民の自由な創意工夫の発露を期待している。さらに、民主的産業経営の構想においては、政策決定と日常管理業務の分離による経営効率化とともに、労働者と消費者の経営参加を媒介とする経営民主化が追求されている。

以上にみられる「民主主義と効率の統一の実現」の思想は、第一次大戦直後のイギリスの状況——一方におけるマス・デモクラシーと大衆社会化、他方における戦争を直接的契機とする政治・経済機構の肥大化と官僚化（独占の成長、政府による経済統制の拡大）のうちに位置づけてみると、その含意は明白である。夫妻は複雑化し巨大化してゆく社会機構の運営にとって、専門的知識にもとづく科学的・合理的な政策形成と意志決定が必要不可欠であることを認識していた。しかし同時に、いかに合理的な政策決定であろうとも、大衆がその意味を理解し協力しなければ実現不可能である。ここに夫妻が解決すべき民主主義の課題（効率的な社会組織の運営と大衆の自治との両立）があった。夫妻はこの課題に対して前述のごとき社会主義社会の構想をもって回答を試みたのである。

ところでこの構想は同時に、ギルド社会主義者からの批判に対する夫妻の回答ともなっていることが注意されねばならない。

ギルド社会主義者は①労働者の疎外の問題を夫妻は無視している、②夫妻の社会主義は官僚的・権威的であるという点で夫妻を批判した。夫妻によれば、ギルド社会主義者の主張する労働者による「産業自主管理」がそのまま実現されれば、労働者のエゴイズムが前面に出て、経営の効率を損い、消費者の利益を阻害する。労働者の利害は、全共同社会の利益と必ずしも一致しない部分利害にすぎず、それゆえ労働者による産業支配は民主主義の否定である。以上の理由で夫妻はギルド社会主義者の主張を斥けたが、他方で彼らからの刺激を受けたことも無視しえない。資本主義批判における「人格的自由」の不平等の強調、経営民主化構想における労働組合代表の経営参加の重視にその例をみることができる。ギルド社会主義者、とくにG・D・H・コールとの思想的緊張関係こそ夫妻が『大英社会主義国の構成』を執筆した一つの重要な動機であったことを忘れてはならない。

以上に指摘したように、夫妻の社会主義の構想は、一般的には第一次大戦後のイギリス社会が解決をせまられていた政治的・経済的再編成の問題への回答を意図し、特殊的にはギルド社会主義への反批判を意図するものであった。彼らの回答に対しては、すでに本文で述べたごとく、多くの問題点や疑問点を指摘しうる。しかしながら、彼らが提起した問題——民主主義と効率の統一の達成——そのものは、その回答の内容いかんにかかわらず、現代的な重要問題であることを何人も否定しえないであろう。

さらに、今一つ、夫妻における知的専門家（知的プロレタリアート）の重視について、改めてふれておこう。夫妻はたびたび官僚的・権威的として批判されるが、それはこの点にかかわる。夫妻が知的専門家に期待した役割は、一方で科学的調査研究をつうじて社会運営の効率化に寄与するとともに、他方で啓蒙と啓発をつうじて大衆に科学的知識と奉仕の精神を注入し、社会運営に対する民衆の参加の意識を喚起することであった。たしかに、これは一面でエリート的であり、見方によっては官僚的ともいえるかもしれない。しかし、官僚主義の弊害を最も強く恐れたのも夫妻であった。それ故にこそ民衆的統制の意義を強調し、それを保障するための具体的措置をもり込んだ新社会の基本構成を構想したともいえるのである。この点は夫妻の全体像の評価にかかわる重要なポイントとなっている。一例をあげよう。わが国の代表的なウェッジ夫妻の研究者関嘉彦氏は、夫妻のソヴェト共産主義への晩年の傾倒が、彼らの生涯と思想を詳細に検討すると必ずしも「転向」とはいえないとし、その本質的原因は、夫妻の思想がもともと科学偏重、官僚重視、民主主義観や自由観における一面的把握、目的実現のための手段の軽視などの「致命的欠陥」をもっていったことに求められるべきである、と主張している。つまり関氏は、ウェッジ夫妻を「官僚主義的全体主義」の傾向を持つ者と把握するのであるが、この種の見解がかなり一面的であることは明らかである。

なお、最後に夫妻のソヴェト・コミュニズムへの傾倒については、これを夫妻の「変節」あるいは「自己批判」とみなす評

価が存する。これについては稿を改めて論じなければならぬが、あらかじめ一言するならば、ソヴェト・コミュニズムを分析する視角とフレーム・ワークはすでにこの確立期の思想の中に看取しうるのである。われわれは別稿でこのことを明きらかにしたいと考える。

(1) 関嘉彦『英国社会主義——イギリス労働党の理論家選』弘文社、一九五二年、四五—七二、七一—四一頁。

(2) M. I. Cole, *The Story of Fabian Socialism*, Heineman, 1961, p. 253.

(3) E. J. Hobsbawm, *Labouring Men——Studies in the History of Labour*, Weidenfeld and Nicolson, 1964, pp. 234-5. (鈴木幹久・永井義雄訳『イギリス労働史研究』ミネルヴァ書房、一九六八年、二三〇—二一頁)。

「獄中ノート」の思想

——グラムシ理論の再構成のために——

はじめに

グラムシ研究は現在新しい段階をむかえたように思われる。まず第一に何といっても、一九七五年にようやく刊行されたグラムシ研究所・ヴァレンティノ・ジェルラターナ編集になる新編集版「獄中ノート」全四巻の存在が今後の研究の鍵となることは誰にも異論の余地のないところであらう。この新版「獄中ノート」の刊行によって年代順にグラムシの理論構築を追跡することが可能になったのではなく、草稿も収録されたことによって完成稿との異同を比較対照することで彼の関心の推移や力点も明確にすることが可能になったのである。更に貴重なのは、グラムシが獄中で読みえた書籍のリストが、総索引と註にあてられた第四巻に収められていることであらう。同時代の知的・政治的環境からグラムシの思想を照射してゆく作業に不

可欠の資料だと思われる。

さて、次に重要だと思われる傾向として、マリア・アントニエッタ・マッチオッキの『グラムシのために』(一九七四年)⁽²⁾に代表される極めて現代的で大胆なグラムシ解釈があげられる。中国の文化大革命の思想とのグラムシ思想の対比や「南部」問題に関する考察を現代の南北問題へと結びつけてゆく彼女の独自のグラムシ論は、イタリア共産党やフランス共産党からの批判を浴び、多くの波紋を生んだとはいえ、多くの知的刺激をもたらさずにはおかないものである。それはまた、六〇年代後半から七〇年代にかけて、獄中にあったグラムシとイタリア共産党との関係について新しい資料がおおやけとなつて、路線転換をめぐるグラムシの政治的孤立がほほ明らかになつたこと⁽⁴⁾とも無関係ではあるまい。つまり、それはグラムシ解釈の非トリアッティ化現象が開始されたとみられるからである。従来と

桜井 哲夫

もすればトリアッティの影が映じていたグラムシ研究の革新、これこそが我々の志向するところに他ならないのである。その意味で、本稿はそのためのささやかな試みにすぎない。

(1) A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratano, 4 vols., Einaudi, 1975. なお、この新版に代つてはすでに竹村英輔氏による紹介がある。『現代思想』第三三号、一九七六年。

(2) Maria-Antonietta Macciocchi, *Pour Gramsci*, Seuil, 1974. イタリア語版は、*Per Gramsci*, Il Mulino, 1974.

(3) この点に関しはマッチオッキ自身の記述をみられたらう。M. A. Macciocchi, *De la France*, Seuil, 1977, pp. 243-261.

(4) マッチオッキは、一九三七年に書かれたトレンソンの証言や、一九七六年に会ったテルラチャーニの証言を紹介している (*De la France*, pp. 249—250) が、その他、党の路線転換をめぐる党内の対立などについては、北原敦「ファシズム時代の大衆の組織化」『社会運動史』第七号、一九七八年、一三頁以下。

一 関係性の弁証法

グラムシの思想の基本的視座として、筆者はここで「関係性」という概念を提出しておきたい。歴史のプロットとかヘゲモニー、あるいは或る社会集団の「器官となる」知識人(有機的知識人)といったグラムシ特有の概念はいずれもこの基本概念としての「関係性」から出発しているように思われる。そこでまずこの点から全体像解明の一步を踏みだすことにしたい。

まず、グラムシによれば「人間とは一つの過程」(process)であり、もう少し正確に言えば「その行動の過程」なのである

(新編集版「獄中ノート」第二巻、一三四四頁、以後これをQⅡ一三四四というように略記)。ここで使われている「過程」という用語は、おそらくマルクスがフランス語版『資本論』の「労働過程」論に註記した次の一文に示唆されているのではないかと思われる。『過程 (Process)』という言葉は、その現実の諸条件の総体(集合)のなかで考えられる一つの発展をあらわしている……すなわち、マルクスは「労働過程」を自然素材に対して人間自身が一つの自然力として相対し、外部の自然に働きかけつつ自分自身の自然を変化させる「過程」、人間と自然との物質代謝としての「過程」として把握しようとしたのである。そしてグラムシもまたそれを強く意識しつつ議論を展開している。彼は言う。何よりも「人間的な自然(人間の本質) (nature humaine)とは社会的諸関係の総体」なのであり、それは「人間一般」を否定し、人間が生成し、社会的諸関係の変動と共に不断に変動することを示している(QⅡ八八五)。だからこそ「人間を一連の能動的諸関係(過程)として把握せねばならない」のであり、しかも「各々の個体(個人)に反映される人間的自らは様々な要素、すなわち(一)個体(個人)、(二)他者、(三)自然、といった様々な要素から成りたっている」のである。こうして近代的個体(個人)主義が批判されることになる。なぜなら近代的個体(個人)主義に呪縛された市民社会の支配的諸科学は、物象化された事実を立脚点とするがゆえにカトリシズムの立場を再生産する、すなわち悪の原因を個体としての人間そのものにおくという、人間を制限された個体として把握する立場におち

こんでいるからである。このように社会諸科学を呪縛する近代的個体主義の根底にある「固有の实体としての自己」という理念は虚構であり、諸個人⇨個体は他者及び自然を通して有機的に複雑な生態系的連関を形成しているのである。要するに「私」とはあくまでも関係的・依他的存在なのであり、他者は「私」の存在条件なのである。かくしてグラムシの「人間」認識は次のような結論へ到達する。「それゆえ各人はその結び目である諸関係の全総体を変化させ、変革する限りに於いて自己を変え、変革するといえる」(以上QⅡ一三四四〜一三四五)。つまり、問主体的⇨相互主体的な諸関係が悪を再生産する以上、社会的諸関係の総体の変革(⇨革命)においてこそ其の自己変革が実現するのだということである。更にこうした社会的変革と自己変革の緊密な結びつきを鋭くみつめるグラムシの視線は、近代的個体主義に支えられた近代デモクラシーの論理をもとらえてゆく。彼は指摘する。「人は近代デモクラシーと形而上学的唯物論及び観念論の一定の形態が平行して発展していることに気づくことができる。平等は一八世紀のフランス唯物論によって人間を自然史の一つのカテゴリリー、つまり社会的・歴史的な資質の査定に於いてではなく、自然的資質に於いて区別されているが、いかなる場合にも本質的にはその同類と等しいとされる生物学上の種の中の個体に還元することのなかに追求されたのである。この考え方は『我々はみな生まれたときは裸だ』という通俗的主張として人々が抱いている世間智⇨常識に伝えられている」(QⅡ一八〇〇)。つまり、近代的個体主義に支配

された近代デモクラシーは、すべてを個体⇨個人の能力(生まれつきの能力)というところに還元することによって平等の名のもとに新たな階級支配の道を開いたのである。更に個体(個人)主義に基礎をおくヒューマニズムについてみてみるなら、ミシェル・フーコーのヒューマニズムの中心をなす「主体」(subject)の理論は「臣下」(subject)の理論でもあるという発言に注目してみよう。すなわち、かけがえない自己といった個体⇨個人を第一に、無条件に是認する思想は、尊厳の証としての「固有の自己」の譲渡⇨疎外、すなわち「狂気」を隔離する思想であつてきた。つまり、個体を統御しえない人間⇨主体はもはや人間ではないとされるのである。しかも「個体の尊重」とは、関係的・依他的存在である「私」の「私物化」を生み、「私の私物化」は必然的に「他者の私物化」へと進まざるをえないという論理⇨イデオロギーに他ならない。かくしてフーコーによれば、一七・一八世紀は規律・訓練的な社会を形成するのであり、一八世紀フランス唯物論を代表するド・ラ・メトリの『人間機械論』は「精神の唯物論的還元であると同時に訓育の一般理論でもあつて、それらの立場の中心には分析可能な身体⇨操作可能な身体をむすびつける『従順』の概念がひろくゆきわたっている」のである。したがって「自動人形」の世紀でもある一八世紀から生まれた近代デモクラシーは、ヒューマニズムと同様に近代的個体主義を基盤とするがゆえにまさに管理社会の支配論理にも容易に転化しうるといふわけである。かくして近代社会ないし近代市民社会は、「排除と選別の体系」とし

て存立してきたのだが、ここでグラムシに戻れば、我々の社会においてはまさに「社会的・歴史的な資質の査定に依じて」人々が評価されねばならず、もっと簡潔に言えば、人々は「生きてきた軌跡」更にはその人々が他者との関係のなかで生みだしてきたもの——例えばそれが「友愛」であってもいい——によって評価されるのである。

ところで、次にこうした近代的個体主義によっておこなわれてきた狂気の排除から精神の矯正^{レギュレーション}規格化に伴って成立する精神医学に対するグラムシの考察を検討してみたい。彼が精神医学、特にフロイト理論に関心を抱いていたことは、「獄中ノート」における「最も新しいイデオログ」としてのフロイトという記述(QⅡ一四九一)などからもうかがえるが、ここでは妻ジュリアの病をめぐって義姉タチアナあての手紙で展開された見解にまず焦点をあてることにしよう。

妻ジュリアの精神不安に関するタチアナからの手紙に答えて、グラムシは獄中からの手紙(一九三二年二月一日付け)の中で次のように言う。自分の中心的な印象では、ジュリアの心理的不均衡状態の最も重大な症状はひどくあまいいな、精神分析療法の理由になるようなものもその事柄にあるのではなく、「彼女がこの療法に頼ったばかりか、それをひどく信用しきつている」という事実」にある(傍点引用者)。精神分析療法はロマン主義文学が言うところの「はずかしめられ、傷つけられた人々(unmiliati e offesi)」(考えられてはいるよりはるかに多く多種多様)に対してのみ有効であるように思われる。続いて彼

は、この「はずかしめられ、傷つけられた人々」について三月七日付けの手紙で補足している。まず、彼は言う。「精神分析の依って立つ基盤から抜けだせる現実的で具体的なことの一切といえば、精神分析を次のように規定することができるし、そうすべきだということです。つまり、絶対的なやり方で義務づけられているように思われることと古い習慣や古い考え方が沈黙した上に築かれた現実の風潮との間で多くの人々の意識の中に矛盾をひきおこしている荒唐を觀察すること、です」(傍点引用者)。すなわち現代社会は、国家による個人への抑圧と統制全体による構成分子への抑圧と統制の増大によって特徴づけられる。通常、人々はこの状況を同調(法に忠実)かあるいは逃避(懷疑主義)によって安易に解決している。だが実は何も解決されてはいないのである。こうした中で抑圧された情念が病的に爆発したり、また官僚統制(という社会的偽善)の強化がもたらされている。「はずかしめられ、傷つけられた人々」とはドストエフスキーが描く、いわば国家の圧力を中間集団の介在なしにもろにこうむるような社会に特有な関係から生みだされている人々のことだ。つまり、現代生活の鉄のごとき規律によって豊かな感受性をこなごなにされた人々なのである。したがって個々人の「解体された感受性」を再び体制秩序に順応させることでは何らの解決にもならない。例えば「俗界の法皇」(papa laico)たるクローチェがイタリヤで果たしているようなイデオロギー機能をこなうことを選ばなかったドストエフスキーもまた自身「はずかしめられ、傷つけられた人々」の一

人であったことをみるなら、それは単に「異常」というレッテルをはってすむ問題ではない。かくしてグラムシは言う。「このような意味で、こういう心理的な病気の枠においては人は『自分自身の医者』になれるし、だからまたなるべきなので⁵⁾」。

さて、このように指摘したグラムシの見解を我々は極めて現代的な認識としてとらえられるはずである。現代の「反精神医学」の地平がR・D・レインの「あらゆる存在者の存在根拠はそれら存在者の間の関係である」というテーゼや、分裂症は患者の中ではなく、それをとりまく関係系の中にあるとするD・クーバーの見解に代表されるとするなら、グラムシがこの立場に極めて近いことは以上の「精神分析」批判の整理のなかで明らかになったと思われる。すなわち、あれこれの意識を分析することが問題なのではない。問題はあくまでもあれこれの意識の総体的変革以外のなものでもないのである。かかる認識にたつてこそはじめて次のようなグラムシの皮肉も理解できようというものである。「だからフロイト主義はなによりも上層階級に適用すべき『科学』なのであり、そしてブルジュエ（あるいはブルジュエについての風刺）を敷衍して説明すれば、『無意識』なるものは何万リラもの多大な所得があつてこそはじめてはじまるものだと行うことができるだろう。」(QⅢ一八三三)

ところで、このように「意識分析」から「意識変革」への移行を説くことは、とりもなおさず「精神医学」ばかりか支配的諸

科学をも批判の射程におくことになる。分析理性の支配する諸科学の「客観的」法則とは、とどのつまり実践の場としての現実から遊離した虚構——例えば経済学における「経済人」という虚構——のうえに構成されたものでしかない。グラムシによれば「客観的とは『普遍的に主観的』(universale soggettivo)」(QⅡ一四一六)なのであり、そのことは客観性が常に「生成」であつて、だからこそ歴史的生成としての実践に結びつけられていることを示しているのである。つまり、「科学もまた一つの上層構造、一つのイデオロギーである」(QⅡ一四五七)とグラムシが言うのは、支配的諸科学の実践から切り離された静態的な構造のゆえであつて、これに対して「実践の哲学」としてのマルクス主義は、客観的な諸事実をその生成の論理において流動化してとらえなおさねばならない。要するに「現実極めて奇妙な結びつきに富んでおり、理論家はこの奇妙なものなかに自己の理論の確証をみつけ、歴史の生活の諸要素を理論的なことばに『移し変える』べきであつて、反対に現実を抽象的な図式によってあらわすべきではないのである」(QⅠ三三三)。更にグラムシの批判は続く。分析理性的な諸科学の生み出す統計法則というものも基本的には人民大衆が受身のままでいるか、ないしそのように仮定されているときのものである。ところが、問題はまさに「政治行動が大衆を受身の状態から抜けたさせることをめざしている」ということ、つまり大衆の法則(筆者註、ある事柄を何回も繰り返すと平均値に近づくという確率論の基本法則)を破壊することをめざしているということ」

なのである（QⅡ一四二九―一四三〇）。したがってグラムシによれば、客観主義者たちの依りどころとしての史的唯物論の公式なるものも解釈しなおされねばならない。つまり「経済学批判」の「序言」に含まれている「人間はイデオロギーの場において構造（土台）の諸々の衝突を意識するという定理は認識論的価値を持った主張として考えられるべきであって、たんに心理学的・道徳的なものとしてみられるべきではない」（QⅡ一四四九）のである（傍点引用者）。そしてここでグラムシの独自の概念の一つであるカタルシス（catharsis）が想起されねばならない。カタルシスとは、もともとアリストテレスの用語だが、ここでは「単なる経済的（あるいは利己的・情欲的）契機から政治的・倫理的契機への移行」更には「必然から自由への移行」などを意味する。いわば物質的生産過程において流通している日常生活意識の変革に他ならない。こうして「構造（土台）」は、人間を押さえつけ、その中に同化し、受身の状態にさせる外部の力から自由の媒体に、新しい倫理的・経済的形態を創り出すための用具に、新しいイニシアティブの源に変貌する」のである。なればこそ『カタルシスの契機の定着はこうして実践の哲学全体にとって出発点となる』のである（QⅡ一四四四）。

このようにみてくるなら、「序言」の公式はまさに静態的な構造分析などではなく、実践を最大の契機とした戦略論とさえみなせるはずである。グラムシの言う「認識論」とはまさに、分析にはじまり法則に終わる支配的諸科学と対立し、実践へと常に帰結する方法なのであった。

さて、以上のように常に実践との関係からものごとをとらえようとしていたグラムシにとって、実践とはいかなるイメージのもとにあったのであろうか。まず彼によれば「ひとは常に大衆的人間（*omini-mass*）ないし集団的人間（*omni-collectiv*）」（QⅡ一三七六）なのだから、実践がひとにぎりの前衛知識人による行為などをさすものではないことは明白である。すなわち実践とはまぎれもなく無数の人々が相互につながりつつ、その関係の中からつくりだしてゆくものであり、目的意識などに無縁で名も無き人々もまた歴史的主体であるドラマそのものである。あらゆる人々がそのつくりだす関係を通してこのドラマの作者であり俳優であり、またこの関係を通して人々は「我もひと・彼（彼女）もひと」という素朴な認識の中から相互に相手の「痛みの内面化」が成しとげられてゆく過程を経験してゆくのである。それをグラムシの言葉をかきり言うならば次のようになる。「あらゆる歴史的行為は『集団的人間』によって成しとげられざるをえない。すなわち歴史的行為は同一の共通な世界観を基礎として異質的な目的を持ちつつ解体されていた多数の欲求（*wants*）が同一の目的のために一つに結合されるような『文化的・社会的』統一の達成を前提とする」（QⅡ一三三二）。

いふなれば、集団的人間による歴史的行為としての実践は、すぐれて共同主体的な協働なのである。かくしてグラムシの「関係性の弁証法」は、人々のおりなす関係から出発し、人々のおりなす関係の生みだす実践にと至る「実践の哲学」として

我々の前にあらわれることとなる。

- (1) K. Marx, *Le Capital*, traduction de M. J. Roy, *Entièrement révisée par l'auteur*, Maurice Lachaire et cie, 1872—73. Reprinted by Kyokuto-Shoten, 2ed reprinting, 1976, p. 77.
- (2) 市川浩『精神としての身体』、勁草書房 一九七五年、八二頁以下。
- (3) 『ブクチャネル』誌主催の討論会(一九七二年一月)における発言(藤田浩一郎『形象と文明』書くことの歴史』白水社 一九七七年、一〇八—九頁)。
- (4) M. Foucault, *Surveiller et punir-Naissance de la prison*, Gallimard, 1975, p.138 (邦訳『監獄の誕生—監視と処罰』田村 徹訳、新潮社、一九七七年、一四二頁)。
- (5) A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di Sergio Caprioglio e Elsa Fubini, Einaudi, 1965, pp.572, 584-585.
- (6) D. Grisoni, R. Maggiori, *Line Gramsci*, Editions universitaires, 1973, p. 222.
- (7) この概念については、花崎皋平「ノートニア的世界の予感」及び「リアリティの共有から」を参照されたい。(いずれも『風はおのが好むところに吹く』田畑書店 一九七六年、に収録)。

二 言語と文化

マルクスの大学時代の専攻が法律学であったことは、自ら「経済学批判」の「序言」に記していることからよく知られている。だが、これに比してグラムシの大学時代の専攻が言語学であったことはあまり知られておらず、その重要性も認識されるのが少なかつたようにみうけられる。第一次大戦前のト

リノ大学時代、彼は「優秀な言語学者になるだろうとみられていた。」⁽¹⁾そして「トリノの大学でグラムシが言語学に抱いた関心及び「獄中ノート」のなかでの言語の諸問題への彼の継続的な研究、それに関連した覚え書は彼に『そのときまで諸方言の世に知られず物化しつつゲットーのなかに追いやられていた民衆的な諸要素を文化面のうえで連結しつつ』(ジャクリヌ・リセ、テルケル誌第四二号、一九七〇年)、すべての人々によって語られる一つの言語体系の必要性を認識させることになる」⁽²⁾のである。さて、そこで我々は「獄中ノート」における言語に対する考察を整理してゆくことにしよう。

まず、最初に注目しておきたいことは、グラムシがその考察のなかで、「linguaggio」と「lingua」なごし複数形の「lingue」とを明らかに区別して用いていることである。それは確かに現代言語学の祖としてのソシュールが区分した「langage(言語活動)」と「langue(言語体系)」に似ているかのようだが、実際には差異がみられる。しかしここではとりあえず他に適当な訳語もないので「linguaggio」を「言語活動」、「lingua」を「言語体系」と訳しておくことにした。

さて、それではグラムシの言うところをみよう。彼によれば「言語活動」とは「基本的には一つの集団的名称であって、時間的にも空間的にも『統一的な』事例を仮定しているわけではない」のであり、またそれは「文化及び哲学(世間智)常識のレベルではまじりけなく」を意味し、実際「言語活動」という行為は多かれ少なかれ有機的に筋道をつけられ、整理された多

数の行為 (atti) なのである。そして「誰でも語る存在は個別的な固有の言語活動を保持しているものであり、すなわち固有の思考及び感覚の流儀を保持している」(Q II 二三〇)とされる。更に簡潔に定義するならそれは「一定の観念 (nozioni) と概念 (concetti) の総体 (集合) (Q II 二七五) なのである。これに対してソシュールが社会制度としてとらえた言語体系に近い意味で使われている「言語体系」についてはより詳細に論じられている。つまり、グラムシによれば、なによりもまず「言語体系 II 歴史」である。したがって「諸言語体系の歴史は言語学的革新の歴史だが、しかしこの革新は (技法におこるように) 個別的なものではなく、一つの社会的共同体全体に属するものであり、社会的共同体はその結果としてその文化を革新し、歴史上で『進歩』したのである」(Q II 七三八)と彼は言う。そして「言語体系を文化の、更には一般的な歴史の要素として、また知識人の『民族性』(nationalità) 及び『民衆性』(popolarità) の主要な表示として了解するなら、このような研究は無意味ではなく、もっぱら示唆に富むと思われる」(Q I 三三五)としている。このようにしてグラムシは言語体系と社会及び歴史との関係に踏みこんでゆくのだが、そこでは当然、イタリア語の歴史をまさにイタリアの歴史としてとらえてゆくとするのである。この点に関して断片的な記述を整理しつつまとめることにしたい。

さて、初期イタリア語 II 俗語は「宗教に関わる理由によって (つまり軍隊の誓約、ラテン語を知らない農民たちによって役

立てられた所有権を確認するための法律的性格を持つ証文)、断片的、偶発的に出現し始める」(Q II 七八九)。つまり初期イタリア語 II 俗語の最古の資料は「ある僧院 (筆者註、モンテカシーノの僧院) の土地の所有権を定めるための個人的証文」であり、「反民衆的性格を持つものであったとも言える (Q I 六四六)。だが、いずれにしろ「その価値がどんなものであれ、初期イタリア語 II 俗語で文学作品が書かれるということは一つの新しい事実であり、本当に重要な事実」(Q II 七八九)なのである。かくして「新しい文化は『国民的』民族の』なものではなく、『政治的』というだけではなく『文化的』にも統一されていない『自治都市的』かつ地域的なかたちを意味する」ものだが、この新しい文化は、それまで存在していた文化の『ヨーロッパ II カトリック的普遍性』に対して「イタリアをその基盤とし、各地域方言を伴い、各都市のブルジョアジーの集団の実際の関心を前面に押し出すことよって」反抗することになる (Q II 七八七、七八八)。そしてルネッサンスとはまさにこの文化闘争の舞台なのである。つまり「初期イタリア語 II 俗語で自己を表現する民衆的・ブルジョアの『世界観』と「ラテン語で自己を表現し、ローマの古代を回顧する封建的・貴族的世界観」との闘争、これこそがルネッサンスを特徴づけるのであって、「勝ち誇る文化のどかな創造」などではないのではないか (Q I 六四五) とグラムシは問いかける。しかし、この新しい文化、初期イタリア語 II 俗語文化のなかでも一三〇〇年代にトスカナ地方で最盛期を迎えたトスカナ方言によるヘゲ

モニーの獲得という事実も結局、社会的・政治的ヘゲモニーを伴わぬものだったので純粋な文学上の事実に限定された。結局のところ「新興ブルジョアジーは固有の方言を押し通したが、民族(国民)語(*una lingua nazionale*)をつくりだすには至らない」(Q17七八)のである。そして「一世紀に始まり、技芸のうえでトスカーナで繁栄することになるイタリアの自然に生まれたルネッサンス(II *Rinascimento spontaneo*)は、人文主義と文化上の意味でのルネッサンス、そして初期イタリア語^{II}俗語に対立する知識人の言語体系としてのラテン語の復活などによって窒息させられた」(Q19三六)。つまり、ルネッサンスは進歩的な潮流と退歩的な潮流とを合わせ持っていたのだが、一五〇〇年代以後退歩的潮流の勝利、すなわち「民衆・民族から切り離されたアリストクラシーという現象として」終わったのである(Q16四八)。言語に関してには次のようにグラムンは言う。「まさに一五〇〇年代までフィレンツェは文化的ヘゲモニーを行使し、それをその商業的、金融的ヘゲモニーに連結していた」ので「下からの、民衆から知識人まで統一された言語上の発展があり、それはフィレンツェやトスカーナの大家たちによって強力なものとされた発展であった」のだが、「フィレンツェの衰微の後ずっと、イタリア語は歴史的な話しことば(*una parlata storica*)との生き生きとした接触を持たずに閉鎖した一つの特権階級の言語体系となるのである」(Q11三三七)。結局「自治都市の没落と王政の到来、民衆から切り離された統治階級(*una casta di governo*)の創出が、ま

に文学的ラテン語が結晶化されたのと同じようにこの初期イタリア語^{II}俗語を結晶化したのである。そしてイタリア語は新しい文字(文章)言語(*lingua scritta*)であって口語ではなく、知識人(*dotto*)の言語体系であって民族(国民)のそれではない。ここにイタリアに二つの知識人の言語体系、ラテン語とイタリア語とが存在することになり、聖職者知識人からの世俗知識人の分離に伴って(イタリア語が)一九世紀において完全に勝利し、優位に立つことになるのである(Q1三五四)。

やや長い整理となったが、「歴史」としての「言語体系」というグラムンの思想は明確にみてとれるであろう。しかも近代科学としての二〇世紀言語学が人間という種に固有の記号体系のしくみを解明する科学、すなわち記号学の一部として存立しようとして生物(学)的言語観に立つのに対し、グラムンは明らかに社会(科学)的言語観に立っている。ここでもグラムンは、言語をできあがったものとしてではなく「歴史的に生成されるもの」として、つまり言語の共同性を人々のおりなす諸関係から解明しようとしているのである。ここで田中克彦氏による「ドイツ・イデオロギー」中の一節の解釈によれば、「言語が生まれたままのすがた」(*Naturwüchsigkeit der Sprache*)は歴史によって、融合によって、あるいは「経済的、政治的な集中にもとく」民族内の諸方言の集中によって民族語へと高められる」とされる。言語の存在形態を言語共同体(*communauté linguistique*)の存在形態との対応のなかでとらえてゆこうとする志向は両者に共通のものであったことがうかがえる。

更にグラムシの言語観は、現代言語学においてチョムスキーに代表される一般文法 \parallel 普通語の論理とも鋭く対立している。チョムスキーが「デカルト派言語学」と名づけた流れの源流にあるポール・ロワイヤル文法は、デカルト的普遍理性への信仰に支えられ、民族や階級をこえる言語の普遍性をうたっていた。

そしてそれが「文法とは話すための技法である」と機能主義的に規定し、一般文法の基盤となっているのに対して、グラムシはここでも「文法とは『歴史』あるいは『歴史的道キュメント』⁽¹⁾だとし、それを「一つの民族的(集団的)言語活動(歴史的かつ持続した発展のなかで形成された)の一定の段階が『写しだされたもの』⁽²⁾かもしれない『写しだされたもの』⁽³⁾の基本的特徴 (traits) (Q III 三四一) だとしていることを指摘しておこう。

さて、ここで簡潔に整理してみたい。グラムシは、ラテン語からイタリア語への言語体系の革新が、結局、当初の民衆の言語体系(歴史的な話しことば)との生き生きとした接触を喪失し、カトリック(教会)知識人からブルジョア知識人へとそのない手に変化したものの、真の言語的変革(言語規範の革命)へと至らなかつたことを確認している。つまり、多様な方言の集合としての初期イタリア語 \parallel 俗語が、ついに国家語 \parallel 階級の文章言語へと上昇してゆくなかで、民衆のほう大な隠語は下層にどみ続けているのである。なにもそれはイタリア語に限ったことではない。ルネッサンス期にラブレールなどによる民衆語の撰取から出発したものの、一七世紀において「純化」され、制

度化されたフランス語でさえ、フランス革命期の一七九四年にブローの司教アベ・グレゴワールが国民公会に提出した報告書によれば、当時フランスには三〇もの地方語のたぐいがあり、更に少なくともフランス人のうち六〇〇万人が国家語としてのフランス語を知らず、それとほぼ同数がフランス語で長い会話ができず、結局、フランス語をしやべれる人間は三〇〇万人をこえず、⁽⁴⁾まともに書ける人間となるともっと少ないという有様だったのである。その当時フランス全土の人口は約二千万人であったから、なるほど階級の文章言語という規定にあてはまるというものである。知識人の言語体系としての国家語が民衆の言語体系を圧倒してきた歴史はこれまたヨーロッパのみならずアジアにおいても同様であろう。柳田国男が「日本には『まるいことば』を使う人々と『四角いことば』を使う人々の二種類いる⁽⁵⁾』と述べたのはまことに暗示的である。そして、グラムシが文字の国としての中国における言語体系に関心を抱いていたことは、我々にとっても興味深い。グラムシは中国に広く普及した民衆文化がなく、演説とおしゃべりとが文化伝播の最もポピュラーなかたちであるという状態を知識人集団と結びつけた学ぶことが極めてむずかしい「文字言語の体系」、すなわち表意文字に帰している。そこから彼は言う。「音綴りのアルファベットの導入は中国の文化構造に極めて重要な結果をもたらすことになろう。『普遍的な』文字言語がなくなれば、民衆の諸々の言語体系と更にこの新しい基盤に立った新しい知識人の集団が浮上するだろう。すなわち現在の『コスモポリティックな』

型の統一が破壊され、そこに厳密な意味で『民族的な』力が湧きでることになるわけである。」そして彼は続けて、現在の中国の状況は中世における西・中央ヨーロッパに比較できるとして、中国では『中世ラテン語』の機能が漢字という『文字言語の体系』によって果たされているのだと論ずる(〇一五五七〜五五八)。いわば近代民族語が中国では確立されていないとグラムシは主張しているわけで、その意味で言語的変革は民族革命に不可避だということになる。思えば辛亥革命の後、魯迅が漢字を廃止してラテン化することを力説し、漢字ゆえに民衆が何千年も文盲にされ、近代化が遅れたと嘆いたという事実がある。⁽⁷⁾このことを考えれば、グラムシの見解も興味深い指摘のように思われる。またもとより中国革命の後の文字改革や毛沢東の漢字表音化論にしても中国における漢字体系と文化の關係のあり方に発していることは異論の余地がないように思われる。

こうしてグラムシの言語論はとりもなおさず知識人論へと接続されていたのであり、そのことをあくまで念頭にとどめておかねばなるまい。

- (1) Giuseppe Fiori, Vita di Antonio Gramsci. 3a edizione, Laterza, 1971, p. 94 (邦訳『グラムシの生涯』藤沢道郎訳、平見社、一九七二年、二二二頁)。
 (2) M.-A. Maccocchi, Pour Gramsci, p. 39.
 (3) この生物(学)的言語観と社会(科学)的言語観という区分は田中克彦氏による。
 田中克彦「国家語イデオロギーと言語の規範」、『思想』第六三号、一九七七年九月号、一頁。

- (4) 田中克彦「言語からみた民族と国家―カウツキー再読」、『思想』第六〇四号、一九七四年一〇月号、四四頁。問題の一節は「聖マクス」のもので、邦訳全集版第三卷六四一頁、岩波文庫版三一七頁。

- (5) R. Bilibar, D. Laporte, La français natinal—politique et pratique de la langue nationale sous la Révolution, Hachette, 1974, pp. 199-200.

- (6) アメリカの社会学者マリオン・リーウィに会った時に述べたという。「まろいことば」とはかな文字、常民のことば、「四角いことば」とは漢字、知識人のことば、だという。(鶴見和子『漂泊と定住―柳田国男の社会変動論』、筑摩書房、一九七七年、八頁)。

- (7) 魯迅「漢字とラテン化」、邦訳魯迅選集第二〇卷、岩波書店、一九五六年、二五〇〜三頁。

三 知識人と大衆

さて、いよいよグラムシの思想の核心となる知識人に関する考察にとりかかるところにしたい。

グラムシの「知識人」概念は、ある意味ではポピュラーなものとなっている。大知識人だけではなく、技術者なども含めるべく拡大され、しかも或る社会集団の「器官」となる「知識人(有機的知識人)」と伝統的知識人という二つのカテゴリーが設定されたことを特色とすることは周知の通りであろう。それまでの知識人観と異なって彼は、「哲学一般」、「人間一般」の存在を否定したように「知識人一般」の存在を否定するのである。彼は言う。知識人と他の社会集団の区別についてみれば、「も

つともひろまっている手続上の誤りは、この区別の規準を知的活動という本質にもとめ、反対に知的活動（そしてそれを体現している諸集団）が社会的諸関係の一般的総体において位置づけられる、諸関係のシステムの総体というところにもとめなかつたということであると思われる。」実際、例えば労働者は肉體労働に従事するから労働者なのではない。あくまでも「一定の諸条件及び一定の社会的諸関係におけるそうした労働によって特徴づけられる」存在ゆえなのである。結局、「押印された社会的性格」（マルクス）すなわち「社会的刻印」だということである。このように考えるならば、純粹な肉體労働というものもは存在せず、意識活動がなされる以上「すべての人間が知識人である」と言うことができよう。しかし、すべての人間が知識人の機能を社会において保持するわけではない」（以上QⅢ一五一六）。なるほど市民社会の中でイデオロギー機能を担う知識人にすべての人がなれるはずもない。けれどもそうした「知識人としての知識人（機能知識人）」だけがグラムシの対象なのではない。「俗界の法王」たるクローチエが、知識人を指導階級とし、その生命力を社会の生命力の規準としたのに対して、グラムシはふつうのひとびと、また潜在的な知識人だという発想の根底的な転換をおこなう。すなわち「すべての人間が『哲学者』である」という原則、すなわち職業のないし「専門的（*technical*）な哲学者たちと他の人々とのあいだには質的な差違ではなく、『量的』な差違があるだけだ」という原則を私は設定する。「ここで言う量とは算術的総利ではなく質的要素の量を指している。

言い代えるなら、詰め込まれた知識の量は違うかもしれないが、それは「もののみかた」を決定づけはしないのだということである。往々にして現場を知らない専門家たちが生活の場にいる人々の生活の知恵の前に敗北する例は枚挙にいとまがない。とにかく「哲学者ではない人間、ものを考えない人間」というものは考えられない。まさしく考えるということこそ人間そのものに固有のことだからである」（以上QⅡ一三四一〜三三）。要するに哲学とは「もののみかた」なのであって、「深い知識を持つた専門家あるいは職業的、体系的な哲学者」という或る一定のカテゴリーに特有の知的活動であるということから何か大変むずかしいものであるというひろくひろまっている偏見を打ち破らねばならない」のである（QⅡ一三七五）。

このようなグラムシの「すべての人間が知識人」哲学者である」というテーゼは、彼を大衆の「自然に身につくもののみかた」（*filosofia spontanea*）の探求へと駆り立てることとなった。ひとびとが何を考え、感じ、何を求めているのか。大衆の原像が追求されねばならない。なぜなら「世界観はすぐれた才能を持つ人々によって練りあげられるほかはないが、しかし『現実』は市井でひっそりと生きている人々（*emili*）、ものごとをむずかしくは考えない人々（*semplici di spirito*）によってひきだされている」のだから（QⅢ二四四〜二四五）。こうしてグラムシが「フォークロアに関心を持つのは、彼によればそれが人々を知るための入口を表わしているからであり、また今まで人々を知ろうとするあらゆる試みが失敗してきたから」である。「フ・

「クロアは奇妙なもの、風変わりなもの、絵空事としてではなく、極めてまじめなこと、まじめに受けとめるべきこととして考えられるべきである」(Q III 三三四)。つまりそれは「公的なオモテの世界観」と対立した「社会の(時間的にも空間的にも限定された)或る一定の階層」の「世界観ならびに人生観」と言えよう(Q III 三三一)。ことを奪われた人々は、支配的言語によって構築される「おえらがたのもののみかた」(Golfassuperiore)に一面では組み込まれて生きている。だが、人々は支配的文化に支配されつつも、本質的に彼らを疎外する文化に対してかたくな「拒否の沈黙」を持って対応する。大衆の沈黙のうちには下降してゆくことは、しかし必ずしもことばを無視することではない。というのも、「民衆の言語体系」と「知識階級の言語体系」のあいだにはやはり長い間にわたって続いた癒着や交流が存在する(Q II 七三〇)からなのである。人々が支配的言語で語ろうとも、人々の想いによって、ことばはその相貌を自在に変えてゆく。このようにみてゆくと、我々はフォークローアとしての大衆歌謡(流行歌)論をグラムシが展開していたことに注目せねばなるまい。グラムシは、始めにエルモラオ・ルビエリりの三つの分類を紹介する。つまり、(一)大衆によって大衆のためにつくられた歌、(二)大衆のためにつくられたが大衆によってつくられたものではない歌、(三)大衆によってでもなければ大衆のためにつくられたわけではないが、それが大衆の考え方、感じ方にあるがゆえに採用された歌、という三分類である。グラムシによれば、大衆歌謡の規定とし

ては第三の規定こそとりあげられねばならない。大衆のために大衆によっていくらか修飾されていようとそれは所詮「オモテの社会」の支配的言語で構成され、表面的には類型としての大衆におもねった歌でしかない。だが実は「一国民(民族)」とその文化的領域において大衆歌謡を特徴づけるのは、芸術的事実でも歴史的起源でもなく、オモテの社会(Golfassuperiore)と対立した人々の世界や人生を理解するやり方だからである。そしてこのことのために、このことのためにのみ大衆歌謡の、そして大衆自身の『共同性』(collectivity)をもとめるべきなのである」(以上Q I 六七九〜〇八)。「歌はこころだ」という一見通俗的で、高踏的な知識人によって嘲笑される表現のなかに我々はことばに対する本質的な不信を読みとるべきなのである。マス・メディアによって送りこまれてくる形式化された「愛」や「悲哀」のことばをひとは歌っているのではない。一人一人のメンタリティーに接触しては或る感情をひきだし、ひとびとに「共有する感覚」を経験させるうたこそ大衆のうたに他ならないのである。なればこそ、大衆の世界(非知)にあつてことばは重みを持たず、うたが雄弁に機能するのである。なるほど決してことばが不在なのではないが、それは「知」としてのことばではなく、「感性」のことばへと置き換えられている。そして「知」はあつても「理解」と「感性」から疎外された知識人、「感性」から疎外されても「知」は存立しうる、すなわち民衆。大衆から切り離されていても知識人たりうると信じている知識人(Q I 四五二、II 五〇五〜六)のことばのフェティシ

ズムとそれはまさに対照的である。こうして知識人は「民衆」大衆の欲求や願望、ひろまっている感情を知らず、「宙に浮いた」存在に根なし草なのである(Q III 二一七)。そしてまさに「大衆から切り離された知識人エリート」が「援軍なき『前衛』、歩兵隊及び砲兵隊なき『突撃部隊』(Q III 一六七六)にすぎないことは明らかであろう。

このように展開されたグラムシの「知識人—大衆」の弁証法は、決して大衆(非知)に安易に依拠するわけではなく、大衆における「知」の欠落を意識しながら、「知識人(知)」と「大衆(非知)」とを同一の視野に入れつつ、「知」が「非知」であり、「非知」が「知」であるという展開を含んでいたのである。言うなれば、「感性」と「知性」との弁証法的統一こそがグラムシの思想的核心だったと言っているように思われる。それを思えば、彼の言う「指導者」がまさに「感性」に関わる「政治家」と「知」の「専門家」との合一(Q III 一五五二)なのは理の当然であった。

(1) 参照、北原敦「自由主義とファシズム—クロチエの政治思想(下)」、『思想』第五三三号、一九七〇年七月号。

(2) D. Grisoni, R. Maggiori, Lire Gramsci, p. 178

(3) この概念については、長谷川宏「沈黙と言語」、『思想』第五三三六号、一九六九年二月号、五三頁。

おわりに

以上グラムシの思想を「獄中ノート」の中から整理してみたが、もとよりすべての項目にあたって再構成するわけにはいか

なかったので見落としている点は多々あると思われる。しかし、従来の研究が看過していた点はそれなりに指摘しえたようにも思う。グラムシを「現代(先進産業社会)のレーニン」と述べたのはマツチオッキ女史だが、その意味で単なる理論家としてではなく革命家としてとらえる研究が今後の主力とならねばならないだろう。まだまだ研究はようやく本格的となったばかりであり、我々のなすべき作業は余りにも多いのである。

なお、註では触れなかったが、廣松渉、真木悠介、足立和浩諸氏の論稿にも多大の教示を受けている。記して謝したい。

研究展望

ルソー研究

起源と剰余

——六十年代以降のルソー研究の動向から——

小 宮 彰

「各々の世代が一人の新しいルソーを発見する」と言われる。ルソーの同時代から現代に至るまで、人々はルソーの著作を読み、事実を集め、それぞれの時代の関心に従って、いくつもの相異なるルソー像を形成してきた。それらのうち、われわれの時代のルソー像は何かと問う時、J・スタロパンスキーが『ジャンロジャック・ルソー——透明と障害』（一九五七年）⁽²⁾において提出した、作品とその背後の人間との一つの見事な俯瞰的総合によるルソー像は、明らかにその最も有力な候補の一つであろう。

スタロパンスキーは、しかし、この著作の後、一九六二年に発表した「ルソーと諸起源の探究」⁽³⁾の冒頭で次のように言う。

「ルソーについては、これで終りだということは決してない。絶えず新たにやり直すこと、方向を定め直すこと、あるいは方向を転ずること、われわれにルソーを親しいものとし、彼を今度こそ最終的に把握得たという安らかな確信を与えてくれていた定式やイメージを忘れ去ることが、常に必要なのである」⁽⁴⁾

スタロパンスキー自身によるこの言明は、いわばスタロパンスキーの総合以後のルソー研究のあり方を暗示している。すなわち、もし彼が言うように、「ルソーについては、これで終りだ」ということは決してないのであるなら、一つの総合の後には、その解体が続かねばならない。実際、六十年代以降のルソー研究においてわれわれが見出すのは、スタロパンスキーのルソー像の否定あるいは別なルソー像の対置ではなく、そこからの離れ、むしろ端的に、一つの総合されたルソー像を形成することからの離れの動きに他ならない。

スタロパンスキーから離れるとは、どういうことか。先に引用した『ルソーと諸起源の探究』は、そのことを逆説的に垣間見させてくれる。スタロパンスキーはこの中で、ルソーの「体系的な」作品群（『人間不平等起源論』『社会契約論』『エミール』等）において、それぞれの主題における△起源▽の探究が、共通した主題をなしていることの意味を問題にしている。

ここで彼の視点は、ルソーにおけるもう一つの別な△起源▽の探究の系列の存在に向けられる。それは、これら「体系的な」著作自体の生み出された△起源▽の探究としての、後期の自伝

的作品群(『マルゼルブへの手紙』『告白』『対話』『孤独な散步者の夢想』等)の系列である。そしてスタロパンスキーは、両者の系列を接続して把えることによって、ルソーにおける(入)起源Vの探究の意味としての、(入)私V、語る主体としてのルソー自身の「特異性」の確認という、隠された主題を見出ししている。⁽⁵⁾

この把え方の基底には、ルソーにおいては、例えば(入)自然Vというような概念も、「思弁的思考が指定し探究する客観的 주제ではなく、語る主体の最も内密な主観性と互に入り混じっている⁽⁶⁾」という基本的な認識がある。このことは、次のようなおよそルソーを読む上での基本的問題を提起する。

すなわち、ルソーのテキストは常に二つの意味の中心に向かって同時に引かれている、ということだ。一方はそこで語られている主題であり、他方はそれを語る主体としてのルソーである。スタロパンスキーが主に注目する後期の諸作品においては、この二つの中心は、語られるルソーと語るルソーとなつて、両者はいわば、ルソーという問題的存在の中に収束する。けれども前期の「体系的な」諸著作においては、両者は距離を置いて対峙している。

この場合、対応の極として二つのあり方が考えられよう。第一に、ルソーを意味の中心として、ルソーにおける各主題の意味を見出すこと。第二に、論じられている主題の問題としての(入)起源Vの中での、ルソーのテキストの位置を定めること。別な言い方をすれば、ルソーのテキストにおいて、人間としてのルソーのドラマを見るのか、それとも彼の扱う主題のドラマを

見るのか。およそルソーに関するあらゆる研究は、この二つの極の間に、何らかの仕方でも自分の位置を定めざるを得ないだろう。

スタロパンスキー自身の立場は明らかに前者であり、先の論文の意図も、ルソーの著述における明示的 주제(起源の探究)がその背後に持つルソー的意味の重要性を指摘することにある。そこでスタロパンスキーは自らの立場の弁明をしている。この弁明は何に向けられているのか。われわれはそこに、C・レヴィイストロースの影を見ないわけにはいかない。

人類学者レヴィイストロースがルソー研究に与えた影響を過大評価してはなるまい。彼はルソーについても作品についても、何ら実質的な説明もたらしはしなかった。彼がもたらしたのは、ルソーの作品を、ルソーにおいて読むと同時に、われわれにおいて読む可能性の示唆だけである。『悲しき熱帯』の終章において彼は、ルソーを二つの点で彼自身と重ね合わせている。⁽⁷⁾

第一に、西欧文明に内在する民族中心主義(ethnocentrisme)に対する、人類学的視野からの先駆的批判者として。第二に、そうした批判の上に立って、根源的に「文明の起源」を問う者として。ここでレヴィイストロースは、ルソーの著作を通して、ルソーをではなく、問題を見ている。それは先の整理によれば後者の方向に属し、かつそこで、現代の知的関心がルソーから取り出す特権的 주제として、西欧の民族中心主義と、「文明の起源」の問題とを提示した。

先のスタロパンスキーの論文は、こうした「起源」の問題に

引きつけたルソーへの関心に対する、ルソー研究の固有の立場からの反論と見ることができる。彼の意図は、どのような主題に拘ってルソーの著作を割り切ろうとしても、必ず剰余としてのルソー自身が残るということを指摘することにある。⁽⁸⁾

しかし同時に、われわれは、そこに裏返しの形で示されている、スタロバンスキーからの離れの一つの方向を見出し得る。それは、先の対立図式における後者の方向、ルソーの著述の中に、ルソーのドラマを見ると同時に、主題自体のドラマを読み取ろうとする方向である。そしてそこでは、レヴィ・ヒストロースによって提示された、今日の知がルソーから引き出す特権的主题としての、 Δ 文明 ∇ あるいは Δ 文化 ∇ の Δ 起源 ∇ の主題が、その中心的主题の位置を占めることになろう。

六十年代以降のルソー研究の中にあつて、以上述べたような方向を推し進めた一群の研究が存在する。それは、L・アルチュセール等の Δ 認識論 ∇ グループのルソー研究、そしてとりわけ、J・デリダによるルソー読解の新たな試みである。この小論の意図は、これらをルソー研究の視野の中に位置づけることによって、今日のルソー研究が置かれている問題状況の一面面を提示することである。

- (1) J. Starobinski, Δ Rousseau et la recherche des origines ∇ , in J.-J. Rousseau: *La transparence et l'obstacle* suivi de *Sept essais sur Rousseau*, Edition Gallimard, 1971, p. 319.
初出: *Cahier du Sud*, n° 367, 1962.
- (2) J. Starobinski, J.-J. Rousseau: *La transparence et l'obstacle*, Librairie Plon, 1957, 初版。

(8) J. Starobinski, Δ Rousseau et la recherche des origines ∇ .

op. cit. 注1, 参照。

(4) *ibid.*, p. 319.

(5) *ibid.*, pp. 324-327.

(6) *ibid.*, p. 325.

(7) C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, 1955, pp. 420-425.

(8) J. Starobinski, Δ Rousseau et la recherche des origines ∇ , op. cit. p. 320.

二

L・アルチュセールを中心とする、パリのエコール・ノルマル(高等師範学校 l'École normale supérieure)の哲学・人文科学研究者の集まりである Δ 認識論 ∇ グループ(Cercle d'épistémologie)は、六十年代半ばから研究誌 Δ Cahier pour l'Analyse ∇ を刊行して、様々な分野において独自の研究活動を推し進めてきたが、現在までに刊行された十号余の Δ Cahier pour l'Analyse ∇ のうち、四号と八号の二つの号が、ルソー研究の特集に充てられている。

まず一九六六年に出された四号は、「十八世紀におけるレヴィ・ヒストロース⁽⁹⁾と題され、J・デリダの「自然・文化・エクリチュール——レヴィ・ヒストロースからルソーへ」と⁽¹⁰⁾J・モスコニの「認識能力の生成理論について」⁽¹¹⁾を収めている。

次に一九七二年に八号「ジャン・ジャック・ルソーのメンバー⁽¹²⁾」⁽¹³⁾が出され、L・アルチュセール『社会契約論』について

A・グロリシャル「ルソーの重力」、P・オシャル「自然的権利と模倣」、M・フランソン「J・J・ルソーの数学的言語」等を取める。

前者の特集題目「十八世紀におけるレヴィストロース」は、彼らのルソー研究あるいは十八世紀思想研究が、前節に述べたレヴィストロースの問題提起を踏まえて初められていることを示しているよう。これらはそれぞれに興味深い論文であるが、ここでは、その基本的な姿勢を見るために、モスコニとグリシャルの二つの論文だけを取り上げたい。なおデリタの論文は、後に、後述する彼の名著『グラマトロジーについて』に、その一部として収録されたものである。

まずモスコニの「分析と発生——十八世紀における認識能力の生成の理論への視点」を見てみよう。この論文でモスコニは、レヴィストロースの提起を受けて、「文化の起源」に関するレヴィストロースの問題意識とルソーのそれとが、どこまで重なり合うものであるかの検証を意図している。

その方法として彼は、ルソーにおいて、「文化の発生」と「知的認識能力の獲得」とが互いに等価な事態として扱えられていることに注目して、『人間不平等起源論』『言語起源論』における認識能力の発達に関する記述を、同時代に同じく認識能力の生成を論じたコンディヤックの『感覚論』および『人間認識起源論』の記述との、形式的比較において把えることにより、ルソーの論述の特徴と新らしさを見出すとする。

彼は、ルソーの論述が、大枠においてコンディヤックのそれ

とほとんど一致、というよりむしろそれに基いていることを認める。けれども彼は次の点に両者の決定的な相違を見る。それは、コンディヤックにおいて、認識能力の生成の問題が、既にある完成された能力の、単純な要素への還元・分析の問題として、身体的基礎からの必然的な形成過程として扱えられているのに対して、ルソーの場合、身体的基礎からだけ発する自然的過程としては、知的認識能力の発生は（それ故「文化」の発生は）不可能であると考えられており、知的認識能力の「起源」は「歴史的」過程の中に求められている、という点だ。

別な面から言うと、生成の基点となる状態（état originel）において、コンディヤックの場合は、既に個を超えたある社会性（une sociabilité）が前提されているが、ルソーはあらゆる社会性を拒否した所から出発している。

こうしてモスコニは、ルソーにおいて、「社会性」と「文化能力」の相互補完性の中での、無からの脱出という逆説として、△起源▽の不可能性と、その逆説を越えてしまった特異な事態としての「歴史的起源」の認識を見出すことにより、そこにコンディヤックの静的な体系（Les systems）の活性化・時間化という、ルソーの論述の基本的性格を引き出している。そして彼は、こうして逆説的に活性化された（agacé）△起源▽の概念のうちに、レヴィストロースの人類学的意識の△起源▽を重ね合わせて見出すのである。

このモスコニの場合、△起源▽の主題として表われた、ルソーの問題意識の特徴的な方向と、その意味の抽出が意図され

ているのに対して、グロリシャールの「ルソーの重力」は、ルソーの理論的著作全体を貫く一つの総合モデルを、こうした問題意識から出発して、設定することを目指している。

グロリシャールによれば、ルソーにおいて、歴史は、△起源▽における失なわれた均衡 (équilibre) を補償しようとすることによって、ますますその不均衡 (déséquilibre) を拡大していく、「見出され得ない重力の中心への果てしない探究」として扱えられている。グロリシャールは、ルソーの理論的著作を、この不均衡な世界に均衡を回復するための対抗加重 (contrepois) の体系として扱える。

彼の視点は、『エミール』の中に、この対抗加重の全体系の中心、すなわちルソーにおける「重力の中心」を見出すことにある。彼は、ルソーにおいて、△起源▽からの乖離は、個人のあり方と社会のあり方の二重の側面において扱えられており、それぞれの本源のなあり方とそこから乖離の認識が、『人間不平等起源論』と『社会契約論』にそれぞれ記されていると見る。そして、この二重の乖離の状況に対するルソーの解答が、『エミール』における、「社会状態の中に生きる自然人」としてのエミールの形成であると扱える。

グロリシャールは、こうした視点から、『エミール』を、後期の著作を含めてルソーの全著作の「重力の中心」として設定し、そこからルソーの各著作それぞれを、『エミール』のテキストの構造に関係づけて位置づけることを試みている。

以上は両論文の骨組の一部にすぎない。けれどもわれわれは

そこに、このグループのルソー研究の、次のような特徴的な方向を見出すことができよう。

第一に、彼らにおいて問われているのは、人間としてのルソーであるより、むしろルソーが明示的および非明示的に提示した主題の束としてのルソーであるということだ。彼らは、ルソーという一人の人間のドラマの中に、ルソーという存在がわれわれに見せてくれる多様な問題の、錯綜と統合のドラマを見ている。

従って、第二に、彼らにおいて何らかの総合が意図される場合でも、それは決して、ルソーとはこのような人間であった、またルソーの思想はこのような体系をもち、このような思想的意味を担った、というような規定による一つの「ルソー像」を目指すものではないと言える。例えばグロリシャールの場合に意図されている「対抗加重の体系」としてのルソーの著作の総合の試みも、ルソーの各主題間の関係づけの枠を出るものではない。

こうした扱え方は、全体としてのルソーを、必ずしも、より明らかなものとはしない。ではそれは何を目指しているのか。おそらくそれは、スタロパンスキーの言う「方向を変えること」(déorienter)、ルソーを再度謎化することによって、ルソーにおいて、従来光の当たらなかつた主題群を顕在化することだ。その意味では、この△認識論▽グループのルソー研究は、一つの方向を示唆するというより、むしろ多様な試み、という意図をより強くもつ。そしてこのような試みの中から、自らを、

ルソー読解の新たなレベルへと形成していったのが、J・デリダの場合ではないだろうか。

- (6) *Cahier pour l'Analyse*, 4, ≪Lévi-Strauss dans le 18^e siècle≫, publié par la société du Graphé, éditions du Seuil, 1966.
- (7) J. Derrida, ≪Nature, Culture, Ecriture (de Lévi-Strauss à Rousseau)≫, *ibid.*, pp. 1-46.
- (11) J. Mosconi, ≪Sur la théorie du devenir de l'entendement≫, *ibid.*, pp. 47-88.
- (21) *Cahier pour l'Analyse*, 8, ≪L'impensé de Jean-Jacques Rousseau≫, éditions du Seuil, 1972.
- (23) L. Althusser, ≪Sur le Contrat Social≫, *ibid.*, pp. 5-42.
- (14) A. Grosrichard, ≪Gravité de Rousseau≫, *ibid.*, pp. 43-49.
- (51) P. Hochart, ≪Droit naturel et simulacre≫, *ibid.*, pp. 65-84.
- (9) M. Françon, ≪Le langage mathématique de J.-J. Rousseau≫, *ibid.*, pp. 85-88.
- (17) J. Derrida, *De la Grammatologie*, éditions des Minuits, 1967.
- (18) 先に挙げたキェルノー論文の正式な題目 ≪Analyse et Genèse: regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIII^e siècle≫ など、目次には「注11に記した形と書かれよう。」
- (61) Condillac, *Traité des Sensation*, 1755, 45頁、Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1749.
- (20) J. Mosconi, *op. cit.*, p. 74.
- (21) A. Grosrichard, *op. cit.*, p. 44.

- (22) *ibid.*, p. 47.
- (23) *ibid.*, p. 48.

三

J・デリダの『グラマトロジーについて』(一九六七年刊)⁽²⁴⁾がわれわれの思维世界にもたらしたものとその意味とは、刊行後十年を経た今日でも、必ずしも明らかではない。けれどもおそらく今言ひ得ることは、西欧形而上学のロコス中心主義の解体とそこから脱出とか、パロールの優越に対するエクリチュールの復権というような大仰な言葉にのみ目を奪われて、この書物に対してはなるまい、ということだ。

『グラマトロジーについて』は、既に別な機会に発表された部分を含めて(例えば、第二部第一章「文字の暴力——レヴィ・ストロースからルソーへ」は、先に述べた ≪*Cahier pour l'Analyse*≫の四号に発表された)大きく二部に分けられよう。

第一部「文字以前のエクリチュール」においてデリダは、シニョール言語学における「意味するもの」(signifiant)と「意味されるもの」(signifié)の区分への批判から出発して、西欧の言語思想の伝統において、一貫してシニョール(音声言語)がエクリチュール(文字言語)に優越して価値づけられており、この特別な価値づけは、西欧の思维の根源にある「究極的な意味されるもの」(真の意味)への信仰と、その直接的現前としての「声」という觀念に根拠を置いていることを指摘する。文字は

(特に西欧の表音文字は)、この「声」の記号、記号、記号、あるにすぎない。

しかし他方で彼は次のことを指摘する。そもそも記号体系としての言語が成立するためには、「意味するもの」も「意味されるもの」も、ともに分節化されなければならないが、分節化とは、直接性の内部への間接的契機の導入に他ならないから、直接的現前に対立する迂回性という根源的な意味でのエクリチュール(デリダが「*Écriture*」と呼ぶ契機)は、実はパロールに先立ってあらねばならない。

ここでデリダが単なる言語理論の枠を越えてしまっていることは明らかだろう。彼が主題化しようとしている事態は、言語のあり方であるよりは、言語をこの世界にもたらした当の事態であって、それは同時に、言語を含む人間の文化一般の「起源」への問い、さらには、この世界をこの世界としてもたらした基底的な事態への問いを含んでいる。それは哲学に属してきてた問いであるが、デリダにおいては、哲学を超えて問われている。

第一部において、西欧の思维の歴史一般に対して問われた「起源」への問いを、デリダは第二部「自然・文化・エクリチュール」において、一つの特定のテキストの逐次的な読解の作業の中で、具体的な事態に即した問いへと仕上げようとしている。選ばれたテキストは、ルソーの『言語起源論』である。

その中でデリダは、『言語起源論』の論述において、「代補」(suaudains)という考え方が主要な役割を果していることに

注目する。例えば、言語におけるアクセントの働きが失なわれて、それを文法的な組合せが代つて補う、と言われる。デリダによれば、この「代補」の構造は『言語起源論』全体を貫いている。最初の分節化された言語は「自然の叫び声」の代補であり、文字言語は音声言語の代補である。すなわち、ルソーにおいては、言語の成立と発達の歴史は、本源的なあり方(「自然の叫び声」)から出発して、それを次々と、より非本来的なあり方が代補するという、代補の系列として扱えられている。

一方、デリダは、同じ「代補」という言い方が、『告白』の中でルソー自身の行為について言われていることを指摘する。ルソーにとって、テレーズはヴァランス夫人の代補であり、ヴァランス夫人はまた失なわれた母親の代補である。こうして「代補」の概念は、ルソーにおいて、言語形成の理論モデルであるばかりでなく、彼自身の行動原理でもある。デリダは、他の著作(『エミール』等)をも引用して、それがルソーにおける基本概念であることを主張する。

この「代補」の概念は、その代補の系列の初項として、最初に代補されるもの、それ自体は代補でないもの、「起源」の存在を指し示す。それは、デリダが第一部に述べた、「究極的な意味されるもの」としての直接的現前の幻想とそのまま重なる。しかしそれが、あくまで「代補」という関係の中にある限り、そのような初項は、実際には存在し得ず、あるのはただ代補の無限の系列だけなのだ。デリダは言う。こうして彼は、ルソーの「代補」の概念に、「差異化し延期する」こととしての自ら

の「différance」の概念を重ねて見ている。

このような読解の作業において、デリダの基本的な立場は、ルソーが意図して「明言」(déclarer)していることと、そうでなく「記述」(décrire)していることを分けることである。彼によれば、ルソーは、文字言語を、言語の生命力を失なわせる要素として「明言」しているが、同時に、デリダの言う「différance」としての根源的なエクリチュールがあらゆる言語活動に先行することを「記述」している、ということになる。

デリダによるこのルソーの読解は、単なる解釈ではなくて、批判的な読み込みの作業である。彼はルソーの中に、彼の言う西欧形而上学のロゴス中心主義の表現と、その必然的に内包する矛盾とを見出している。しかしここで、デリダにとって、ルソーが、単なる批判すべき一つの範例ではないことに注意しよう。

むしろデリダは、彼自身の諸概念を、ルソーから引き出して来ていると言えるのではないか。彼がルソーに見出すのは、直接的現前としての、究極の意味という西欧の思惟の本源を、その限界を越えてまで追求したが故に、自らの意図に反して、そこに内在する矛盾を「記述」してしまった、一人の驚くべき思想家、西欧の思惟の歴史における一つの特異点なのだ。

ここでルソーのテクストに向かうデリダの立場が、先の整理における前者の、主題を中心とする総合にあることは明らかだろう。彼においてルソーのテクストは、「différance」という

主題が否応なく展開される「場」としてある。

しかし同時に、デリダがこの「主題のドラマ」を、「告白」等の読解を通して、ルソー自身の「人間のドラマ」に重ね合わせていたことに注意しよう。主題の歴史におけるルソーのテクストの特異性は、人間としてのルソーの特異性という基盤の上に成立している。さらにデリダは、この「主題のドラマ」を、西欧の思惟の歴史におけるルソーの時代、「十八世紀」の特異な「時代のドラマ」の一面面としても扱っている。⁽²⁸⁾

こうしてデリダは、あくまでも「主題のドラマ」(ここでは「起源」の主題が主要な役割を演じていた)を中心としながら、それと「人間のドラマ」「時代のドラマ」との統合の上に、ルソーのテクストの新たな読解のレベルを打ち建てたとと言えるだろう。しかしそれは、一つの新しいルソー像というより、むしろ、第一部に提示したルソーのテクストにおける二極性の問題への、われわれの時代が示し得る解答の一つの可能性であるように思われる。

(27) J. Derrida, *De la Grammatologie*, Editions de Minuit, 1967. (前出) 邦訳『根源の彼方——グラマトロジーについて』(上・下) 足立和浩訳、現代思潮社、一九七二年。

(28) J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, edition Critique, avertissement et notes par Charles Porset, Guy Ducros, Bordeaux, 1968. なおデリダ自身はフラン版(一九七一年)によって引用しており、その『言語起源論』の部分のプリントが、一九六六年『Société du Graphé』(『認識論』ノルブ)によって刊行された。今までもあまり読まなかった。この

『言語起源論』の「テキストとしての重要性を指摘し、その問題的特質を提示したことは、デリダおよび△認識論▽グループの功績であると評せよう。

(26) J. Derrida, *op. cit.*, p. 347.

(27) *ibid.*, p. 225.

(28) *ibid.*, pp. 145-148.

四

ここで目を日本国内に転じよう。日本でも近年、ルソー研究はますます多様な側面においてなされてきているが、その中で、以上述べてきた諸研究の方向と、その問題関心において関わる研究として、(1)、作田啓一氏「ルソーのユートピア」と、(2)、中川久定氏「ジャン・ジャック・ルソーの基本的問題」の二つの論文について見てみたい。

作田啓一氏の「ルソーのユートピア」は、ルソーの作品において、相対立する二つの社会モデルが、ともに理念において依拠すべき思想的な社会のあり方として描かれていることの指摘から出発する。第一に、『政治経済論』における、スバルタに理念化されたポリス国家、第二に、『新エロイズ』後半において描かれる、ジュリーを中心とした「クララン農場」の共同体がそれである。

作田氏の視点は、この二つの「ユートピア」の間での移行が、ルソーの内部における、精神分析的变化を伴った「自己革命」の深化に対応している、という点にある。すなわち、第一の△スバルタ▽ユートピアは、超越的な父△神に全構成員が持て

る全てを返すことにより成立する、父性原理の支配するユートピアであるのに対して、第二の「クララン農場」のユートピアは、女主人ジュリーを中心に、愛とやさしさによって維持される、母性原理のユートピアとして性格づけ得る。作田氏は、ルソーにおけるユートピアの理念の、前者から後者への移行の中に、「△父△の属性である厳しさを中心とした秩序への共感から、△母△の属性であるやさしさを中心とした秩序へと「退行」する」(29)「第二の自己革命期」のルソーの内面的変化を見て

いる。
以上の限りでは、作田氏の方向は、第一節に述べたスタロバンスキーの場合と同じく、「ルソーのドラマ」を中心にした総合を目指しているように見える。けれども作田氏は、この論文の第六節「文明発生論から見た二つのユートピア」において、問題を再び「主題のドラマ」へと投げ返している。

文明発生論の視点から見ると、二つのユートピアは、ともに文明のもたらした依存関係の「悪」の、異なる二つの方向への止揚を目指している。第一の△スバルタ▽ユートピアは、「文明が作り出した物を、△父△神に一度返還することにより、市民各自の物の所有に関して超越者の批准を得ること」(30)を目指しており、法の成立における△父殺し△の罪からの△父への回帰△を意味する。これに対して、「クララン農場」のユートピアは、より根源的な、△母からの別離△としての「文明の発生△近親婚の禁止」以前の世界への回帰を目指しており、そのことこそ、このユートピアが、ジュリーが自分の排他的恋愛を断

念するといふ供儀によって始めて成立することの意味である、と作田氏は指摘する。

すなわち作田氏は、ルソーにおける「父」から「母」への回帰の移行のドラマの中に、「文明発生論」における、より本源的なものへの溯行といふ「主題のドラマ」を、重ねて読み取っていると云えるだろう。

中川久定氏の「ジャン・ジャック・ルソーの基本的問題」の場合には、ルソーと主題との二つのドラマの関係自体が問われている。そして中川氏においては、「主題のドラマ」は同時に、ルソーが生きた十八世紀西欧の、精神史における「時代のドラマ」として把えられていることに特色がある。中川氏自身、「ルソーの意識のドラマと、時代の精神のドラマとがからみあう局面を、すなわちルソーの意識が、時代の精神の諸表現を撰取し、解釈し、改変していったその様相を理解すること」と、この論文の意図を記している。

この二つのドラマの重なり合いを、中川氏は、一つのテキスト、『ルソーがジャン・ジャックを判断する 対話』⁽³⁵⁾の読解を通して読み取ろうとする。そこで氏は二つのことを見出す。第一に、この著作の基底に、外部の「陰謀」に対する自己の「無罪証明」を「撰理」に依拠して行なうという、強迫観念的な三者構造が存在すること。第二に、この三者を含めてこの著作のあらゆる要素が、「干渉する意志」という基本的構造の中にあること。

次に氏は、この二つの構造を、ルソーの著作の基底的構造、

すなわち、彼の基本的問題である、「どのようにすればこの社会において、『他者』の協力のもとに『自我』の十全な開花を実現することが可能となるか」との問いに対して、見えざる「干渉する意志」に操作される公的あるいは私的な「干渉する意志のユートピア」⁽³⁶⁾を構想することによって答える、という基本構造の、『対話』における表われとして把える。氏によれば、この基底的構造は、ルソーのほとんど全ての著作を覆っている。そしてここに述べた基本的問題は、それらの中で、(1)、個人における自己の救済の問題と、(2)、社会における人間の救済の問題との、二つの焦点を結んでおり、それはルソーにおいては、最終的に「神」の問題へと結びついている、と中川氏は見るのである。

中川氏は、このように把えたルソーの著作の系列の中に、『対話』という特異なテキストの位置を求め、氏によれば、この作品においては、ルソーの「干渉する意志のユートピア」は、もはや幸福を目指すユートピアではなく、外部の「陰謀」からルソーを守る「防衛のユートピア」になってしまっている。中川氏はこのことを、「陰謀」を意識することによって受身となり、やがて能動的な「干渉する意志」を放棄することによって、運命を受け入れる静謐さの確立(=孤独な散歩者の夢想)へと向かう、ルソーの意識における退行のドラマの中の、決定的な転回点として把える。

そこで、中川氏は、『対話』の中にルソーの意識のドラマを讀み取っている。しかしそれが「個人における自己の救済」と

「社会における人間の救済」という基本的問題をめぐって演じられている以上、このドラマは同時に、この主題のルソーにおける、ドラマでもある。そしてさらに、この主題はルソーを超えて普遍的な思想的営為の主題であり得るから、それは同時に、この主題をめぐる、十八世紀西欧の時代の精神のドラマとしても扱え得る。氏は、ここで読み取られたルソーの場合を、同時代の多数の思想家の場合と比較することにより、この「時代の精神のドラマ」の中のルソーの位置づけを行なっている。

こうして中川氏においては、ルソーのテキストにおいて重なり合う三つのドラマの連関の様相そのものが問われていると言えるだろう。

以上、フランスおよび日本における六十年代以降のルソー研究の様々な方向の中から、スタロバンスキーによるルソーのテキストの二極性の認識を出発点として、その二極の新たな関係づけという方向を目指す一連の研究を、仮に整理してみた。われわれは、一体、そこにどのような、今日のルソー研究の状況を見出し得るだろうか。

第一にわれわれが見出すのは、何らかの意味での既成のルソー像の解体、あるいはそもそも「ルソー像」を形作ることから離れ、今日のルソー研究の重要な部分を占めているということだ。第一節では、このことを、スタロバンスキーの総合後の時代状況として論じたが、このことには、もう一つの重要な側面が存在する。それは、ルソーにおける剰余の問題

である。

先にスタロバンスキーが、ルソーのテキストの基本的特性として、どのような分析に対しても何らかの剰余を留保するという特性を指摘したことを述べた。この認識自体は新しくない。われわれの時代は、ただ、この剰余が限りなく豊かな剰余であることを発見したのだ。それは、新たな問題をもって臨む者には、絶えず新たな側面を示してくれる。

このことが単に、視点による見え方の変化などでないことは、デリダの例が明示している。デリダがルソーに見出したものは、単なる範例や先駆ではなく、彼の主題において「最も驚くべきもの」であった。今日のルソー研究の一つの特徴として、それが、ルソーを何らかの既成の枠の中に位置づけるのではなく、むしろルソーの剰余の中から、既成の枠組を越えた「驚くべきもの」を取り出そうとしていることが挙げられよう。

第二に、そのことは、今日のルソー研究において、ルソーを謎化するにとどまらず、十八世紀という時代の意味をも、また謎化する方向へ、われわれを導くということだ。

今日までわれわれは、われわれの「近代」の諸概念から出発して、「近代」の側から、主としてその成立過程として、「十八世紀」という時代を、近代史および思想史の中に位置づけてきた。しかし以上述べてきたような今日のルソー研究は、ルソーの時代をそのような既成の枠組の中に位置づけることを、もはや許さないのではないか。それらは、ルソーを生み出した十八世紀を「驚くべきもの」として示すことによって、今まで十八

世紀を位置づけてきた「近代」の諸概念の意味を、逆に問う。

「近代」が十八世紀を位置づけるのではなくて、十八世紀が「近代」の新たな位置づけを求めていると言えないだろうか。

おそらく、「われわれの時代のルソー」と呼ぶべき、ルソーにおける諸々のドラマの総合にわれわれが到達するのは、この「近代」の新たな位置づけが達せられた後に違いない。しかし、その作業は、今やっと始まったばかりにすぎないのである。

(29) 作田啓一「ルソーのユートピア」、『思想』、一九七五年十一月号、一—一九頁、および同、二月号、九三—一三三頁、岩波書店。

(30) 中川久定「ジャン・ジャック・ルソーの基本的問題——『対話』の読解を通して」、『思想』、一九七七年八月号、一—三五頁、同、九月号、二二—三八頁、同、十一月号、一〇一—一三七頁、岩波書店。

(31) 作田、前掲論文、一九七五年十二月号、九七頁。

(32) 同、一〇〇頁以下。

(33) 同、一〇三頁。

(34) 中川、前掲論文、一九七七年十一月号、一三四頁。

(35) J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, *Dialogues*, écrit en 1772-1775, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, t. 1, Editions Gallimard, 1959.

(36) 中川、前掲論文、一九七七年九月号、二二頁。

二つのルソー論

渡 辺 茂 樹

ルソー研究において歴史的に有名な、個人主義と全体主義（又は集団主義）の対立の問題は、人間の個性性と社会性の二面性、又は社会における個人の位置づけの問題として、社会思想史研究においても重要問題の一つである。ルソー研究者も様々な形でそのテーマを論じているが、ルソーの孤独のもつ意味を掘り下げながら、その問題に正面から取り組んだ研究書は意外と少ない。ポーランドのパチコによるこの「孤独と共同体」という非常に魅力的な題をもつ本書は、そうした研究書の一つであり、一九六四年に出版されて以来久しく翻訳が待たれていないものである。

本書の構成は、各編の表題のみをあげると、次のようになっている。

一、疎外と「外見の世界」

二、「自然」と歴史の観念

三、孤独の意味

四、自由とユートピア

本書の大まかな筋は、編別構成にも見られるように、現実の疎外状況に対する危機意識から、人間がたち戻り、保持すべきものが何であるか、それはまた歴史とはどういう関係があるかが前半において論じられる。そして後半において問題解決の二つの方向として、孤独と共同体（ユートピア）が相互補完的に追及されるのである。こうした探求の意図について、バチコは「諸命題と解決の体系としてではなく、緊張と諸問題の構造として、ルソーの著作が含む世界観の統一を把握することに専念した」（伝訳八頁、以下同様）と述べている。事実、論証の過程において、様々な二律背反、あるいは両義性が指摘され、ルソーが何の問題と取り組んだのが示されている。

しかしながら、本書の読後の正直な感想を言えば、一読した限りでは、著者のルソーに対する態度、あるいは理論に対する評価が必ずしも明確になってこない。勿論それは、この大著において、バチコのルソーの読み込みが浅いというのでは決してない。そうではなく主題が一貫して全体を堅固に支えているというよりは、主題があまりに各所に散乱し、また行きつ戻りつくり返され、あるいは関連する事柄が次から次へと論じられるため、テーマの重要性が薄くなってしまっている印象を受ける。それに加えて、筆者の力量を顧みずに敢えて言えば、バチコの個々の論点には、ルソー研究史において既に了解済みのことが多い。従って尚更、全体として、魅力的な「孤独と共同体」と

いうテーマで、ルソーから世界観として何を引き出そうとしているのかはすぐには見出せず、もどかしく感じられるのである。

そこでまず何よりも、本書の題名に表わされた主題に沿った上で、概略を追ってみたい。第一編において、バチコは、ルソーの世界観が現実社会における疎外現象に対する危機意識から生まれてくると指摘する。この疎外現象とは、バチコによれば、社会、経済の領域にとどまらない、またそこに還元出来ないものである。また、全ての個人間の関係において、「外見」が支配し、お互いに疎遠となり、個人間の交流が妨げられる社会の様相である。即ち、人々は「存在」と「外見」が分裂し、非人格的な絆によってしか結ばれず、ある超個人的な匿名の外的な力に依存し、強制される状況の中に生きている。そしてその疎外の中で、人間の本質的な特性としての人間性と個性を喪失していくことが、ルソーにとって時代の危機として診断され意識されたのである。ここから、その疎外の克服がルソーの理念的課題となるが、バチコは、それを人間性と個性の問題として、究極的には個人の自律と社会での意味づけの問題として把握しているところに一つの特徴がある。

次に、そうした時代の危機状況への対抗、のりこえがいかにして可能かということに関して、第二編は、歴史の進行の中から不可能であることを論証し、啓蒙思想の進歩の観念との対立点を明らかにしている。ルソーによれば、歴史の進行こそが人間の本性を変質させ、人間の個人化と社会化を促してきたものである。その二つの過程は必ずしも本質的に矛盾するもので

はないが、現実の社会においては、人間本性又は個性の実現の点で対立するものとなる。しかし「自然状態への還帰」は不可能であり、また望ましくもない。何故なら社会においてこそ、人間はその能力を発展させるからである。従って「自然への還帰」とは、人間性の始原へ、原理へ戻ることであり、結局、自分自身へ戻ることであることが明らかにされる。即ち、個人の真正性、その内的統一、そして個人の自律の確立であり、歴史はその意識を強めるが、問題を解決しない。その結果、人間は現実の社会との距離を深め、そしてそこから、「自己自身への還帰」の矛盾的な行動が生まれてくるのである。

本書はその題名にも示されているように、ルソーの孤独の意味が共同体との関係において分析されている点に独自性がある。パチコによれば、孤独と共同体（＝理念的な社会）とは、相互補完的關係にある（一六六頁）。第三編は、その連関性の上で、孤独の二律背反的な性格について論証されている。ルソーにおいて孤独は特有の意義を担っている。即ち自分自身へ戻ることにより、自律性を確立し、自己の内に、普遍的、絶対的な道徳的秩序をうちたてることを可能にする。しかしこうした孤独による自己意識の強化、つまり個性性の強化は、一方において、社会との闘争を内在化し、「選択した孤独」の中で、神のように自己自身に満足し、社会との一切の接触を断つ方向をもってゐる。他方、それは、ある全体への参加、人々との交流の内に人間性を実現しようとする、個性性ののりこえの方向をもつものである。このような、個性性の徹底とそののりこえが、ルソー

の世界観の主要なテーマであるとし、そのことが啓蒙の個人主義の発展とのりこえであるとするパチコの見解は、特に目新しいものではないが、正当であり、ルソー研究の重要テーマの一つである。

さて、現実の危機意識、批判意識から、孤独とは異った方向性をもつ、ある一つの全体としての社会的共同体ニユートピアの理念が生み出される。第四編は、まずその共同体が、哲学的、道徳的課題を担いつつ、政治的性格をもつものとして把握される。パチコによれば、政治とは社会関係全体に関係するものとしての権力の問題としてとらえられている。そして個人の自律と共同体への帰属意識は、主権の行使と法を媒介とする自由の弁証法の内に調和される。即ち主権の行為への参加によって、自由を表明しつつ、その個人的自由を制限を加えることは、自己決定であるが故に個性性の原理に矛盾しない。つまり自由と服従の一致である。個性性と自由は、時として全体にとって危険ではあるが、必要なものとして保持されなくてはならない。このように、パチコは個性性、あるいは個人の自律の維持と発展を、ルソーにおける最大の追及課題としているようである。が他方、それはまた共同体においては徳なくして維持しえない重荷であることも指摘される。そしてそのような負担のないものとして、一つは『新エロイズ』に描かれた、法ではなく良き習俗にもとづく、心情の共同体としてのクラランの家父長的社会をあげている。またあるいは、人間の社会的存在の矛盾の和解の場として、様々な二律背反の総合点として人民をとらえ

ている点は興味あるところである。

さて、既に本書の一つの独自性、そしてルソー研究史上における意義として、主題の獨創性があげられるのであるが、まさしくその点においてある問題点が残る。確かに、ルソーにおける個人と社会の関係を解くためには、孤独のもつ意味を掘り下げる必要がある。しかし、バチコが述べているように、『社会契約論』、『エミール』を書いている時、既に孤独の感情に包まれ、それとの関係において共同体のイメージを確立していったとするのはどうであろうか。既にその頃からデイドロやグリム等との仲違いが始まってはいたが、まだ本格的な迫害の時期ではない。ルソーは、『社会契約論』の出版の一七六二年までは、積極的に、客観的対象、即ち人類、歴史、社会、文化、政治について考察し、また社会関係のうちに人間性と個性の確立を展望していたのではないだろうか。孤独のもつ意味が重要になってくるのは、その後であり、その際の孤独とは、バチコの言うところの「強いられた孤独」が基本ではないのか。スタロバンスキーの卓抜な分析が示したように、ルソーの問題追及の明確に異なる局面、積極的止揚の外向的時代と、消極的な内向的時代を区別しつつ、孤独と共同体の持つ意味と関係を把握する必要があるように思われる。またそのことは、バチコが、個性のもつ両義性を解明しつつ、最終的結論として、ルソーの内から、どの方向を意義あるものとして評価し選択し、その根拠を論証するかが必ずしも明らかにされていないことと大いに関係があるようである。

次に、バチコは第一編で、疎外と関連して各個人の生み出した疎遠な力としての「匿名の力」に言及しているが、その極めて興味ある問題が、第四編の理念的な共同体の設立の問題の中に何も論じられていないのは残念である。各所においてバチコがルソーの社会学的視点を指摘する点は、私も同意する。しかし、疎外を論じ、そののりこえとしての共同体を論ずる際に、『社会契約論』における力の集合の問題(第一編六章)をとりあげないことは納得がいかない。従って全体として疎外の克服という課題追及が分散、消失してしまったかのような印象を否めないのである。

しかしながら、今まで何らかの言及はされながら、正面からなされることのなかった、孤独あるいは疎外の問題の探求に注意を促し、問題提起を行ったことは意義あることであり、我々はそれを十分に受け止め、発展させる必要があると思われる。

(1) Baczo, Bronisław. *Rousseau : samotność i wspólnota* Varsovie, państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964, 745 p.
 Rousseau: *solitude et communauté* traduit par Claire Bredhel-Lamhout paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes et Mouton & Co 1974, 420 p.

二

一般に、社会思想史研究においては、その思想家の思想の統一的理解が問題とされ、その全体的世界の中で、個々の論題の評価、意義づけが行われるものである。そうした研究の中にあって、ルソーの思想の統一的理解については、相対立するも

のが極めて顕著であり、また普遍的問題であるために、専門の内外を問わず、極めて強い関心を呼び起すように思われる。

ところで、そうしたルソーの極立った双極性あるいは両義性の問題を、ルソーの著作の連関から探ってみると、私にはその問題は、究極的に、『社会契約論』の世界と、『孤独な散歩者の夢想』の世界の統一的な理解の問題に還元されるものとして考えられる。即ち社会あるいは共同体についての積極的な批判及び提言を行う、一七六二年までと、それ以降の、主として自伝的著作が中心となり、社会から次第に離れていく時期とを、いかにして同じ人間の活動としてその根源において統一的に把握するかということである。またルソー自身、その二つの世界のどちらを望ましいものとして提示しているか、そしてその意義は何かということの解明こそが、様々の双極性の問題を解く鍵となるであろう。

さて、この『ルソー・透明と障壁』⁽¹⁾、ジュネーブ大学教授であり、現在マルセル・レイモン⁽²⁾の後を継いでルソー協会の会長を務めるスタロバンスキーによる本書は、まさしく、ルソーの統一的理解に備する、極めて卓抜した著作に他ならない。間違いないく、ルソー研究史上画期的なものであり、今後最も重要な文献として残るものである。

スタロバンスキー自身が述べているように、本書は、単なる伝記ではなく、またルソーの哲学の体系的な論述を意図したものではない〔序文〕。スタロバンスキーの目指すものは、ルソーの多様な営為のどの側面にも浸透し、ルソーの行動を支配

し活動を導いていく恒常的なものを見出すこと、しかも、それを、あくまでルソーの言語化された世界の中からのみひき出し、ルソーの思想がそれによって成立つものものと、ルソーの全著作を解釈し、秩序づけていこうとするものである。その結果、スタロバンスキーが見出したのが、体系の基礎にある暗黙の志向としての透明の原理であり、その原理に極めて忠実に従っているルソーの意図の一貫性こそが、ルソーの全著作の深く隠された統一をなしているものであるとしている。

この透明の原理について、スタロバンスキーは、必ずしも前もってそれを明確に定義した上で論を進めているわけではない。そこで全体を通じて理解しうるものをまとめれば、一つは自己との関係において、自然の感性的原理に対する純粋性を意味し、他方、他者との関係において、交流における無媒介的な直接性を意味するものである。そのいずれにおいても、人間の内的自然との直接的な交流をもとにするものであり、究極的には、ルソーの内に透明性が保持され、透明の追及が、ルソー自身の内的追求と一体となるのである。

こうした透明の原理をもとにする時、ルソーの双極性の問題の主要なものは解消する。つまり、ルソーは透明の原理にこの上もなく忠実なのである。透明性が一般意志において実現されるならば、社会を選ばなくてはならない。また孤独な生活においてしか達成されないものであれば、孤独な生活を選ばなければならない。ルソーのためらいと振り、運動は透明性が彼に戻されるであろう場所、時、条件にのみかかっている。〕(三章

「孤独」。従って『社会契約論』と他の著作との間の矛盾を指摘する伝統的な批判はみかけだけのものである。また感性と理性の問題についても、その両者の間に優劣を定め、本質的な選択がなされるのではなく、直接性の保持によって等しく意味がある。従って理性論者ルソーも感性論者ルソーも成立しうるのである。ルソー研究史上、これほど明快に、双極性の統一について断言した人が何人いただろうか。

こうして、透明の原理を、ルソーの根源的な、持続する欲求として見出し、縦横無尽にテキストの内在的分析を行いつつ、ルソーの『孤独な散歩者の夢想』に至る過程を次第に解き明かす様は、卓越した見事なものと感嘆せざるを得ない。その中にある、スタロバンスキーの主たる関心、力点は、先に述べた一七六二年以後の、自伝的作家としてのルソーと、その成立の必然性にあるようである。

スタロバンスキーによれば、他者との関係が複雑になり、ルソーの周辺の誤解と中傷が積み重ねられてきた一七六二年から、『マルゼルブ氏の手紙』から、自己を正当化せざるをえないと感じ、その時点において作家となり始めた。何故なら、ルソーは、内面の透明を完全に所有していることへの絶対の確信がある。そしてその自分自身の透明を語り、他者に自己を承認してもらふ必要がある、その時にのみ、実態における透明となるからである。こうして、個人的な弁明と自伝がルソーにとって必要なものとなるのであるが、他者の眼にも自己が透明であることを承認させるためには、ある行動が必要であり、その行動と

は言語活動に他ならない（七章「自伝の問題」）。

ところが、そうした言語に訴えて透明性の証明を求めるところは、透明性の原理と矛盾せざるを得ない。それは既に、他者との直接的な交流ではなく、迂回的な間接的なものでしかないからである。いわば、ルソーは言語の媒介を望まないということを言わんがために言語の媒介を必要としているのである（六章「誤解」）。スタロバンスキーは、こうしたルソーの矛盾的行為の中に、後期ルソーの退行現象をみているようである。というのは、スタロバンスキーによれば、透明の所有への移行は決して直接ではありえない。即ち、手段、媒介、行動の問題を避けえない。そもそも、媒介の間接的な世界は、我々が生きること余儀なくされている世界であり、交流の人間的手段は好むと好まざるとにかかわらず受け入れなくてはならないのである。だが、ルソーは、そうした他者との真の交流が要求する様々な危険や努力を引き受けずに回避する。しかも、自己の透明性を妨げるものを、乗り越え難い障害と自ら規定しつつ、次第に『孤独な散歩者の夢想』における、モノローグ的な語りかけにひきこもっていったのである。

この後期ルソーについてのスタロバンスキーの分析は、極めて鋭く、時として冷徹なまでに厳しいものがあり、それは八章「反省の有罪性」及び「障害」に詳しい。例えば、媒介あるいは障害のもつ意味について、前期ルソーが、積極的な発展の契機としての役割を与えていたのに対して、後期ルソーは、それを透明に対する二律背反的な対立のままに放置し、専ら自我の

内面の透明にのみ閉じこもりとうとする。スタロバンスキーはそうしたルソーに対して、弁証法的な発展的止揚の観念を放棄したと断言している。またそこにおける自由とは、必然的に危険を伴う行動のための自由ではなく、単なる感情でしかないと規定する。

こうしたことから、先に示したように、透明の原理からすれば、社会的生活も、孤独の個人的生活も、ルソーにとっては優劣はないが、スタロバンスキーの眼からは、孤独の「美しい魂」の「甘美な陶醉」は、人間的交流の最良のもの欠如によって成立しているものすぎない（十章「審判」）。しかしスタロバンスキーは、その事自体をルソーが意識していることを指摘しながら、ルソーの全著作の内に、受容し難い社会との闘争の姿勢を読みとらなくてはならないこと、また、晩年においても、ルソーは内面の問題に沈潜しつつ、間接的には外部の社会を指し、常に意識は社会に結びつけられているとしている点は正当であり、ルソー解釈上忘れてはならない点である。

さてそこで最後に、順序は逆になるが、晩年のルソーの孤独がいわば受動的な生活であり、必ずしも望んでなかったものではないことを理解した上で、前期ルソーの、能動的な生活、積極的な人間交流の理論化である『社会契約論』に対するスタロバンスキーのとらえ方を見てみたい。スタロバンスキーは、『社会契約論』について「歴史的指標をもたないひとつの公理」（三章「孤独」として）等、その超歴史的な性格、あるいは実践的問題を回避した純粹に仮説的な性格を指摘しているのが特徴的で

ある。その見解の当否は結局、『不平等起源論』から『社会契約論』への移行の問題と密接に関連している。思うに、スタロバンスキーはその移行問題についてある留保があるようであるというのは、スタロバンスキーは、その移行について、エンゲルスの革命による止揚説、カントの教育による止揚説を対比するのみである。と同時に、プロント版（一九五七年）にあった、それら二著作の補完的役割を述べた一節を、エンゲルスの解釈に対する肯定的評価の一節とともに、ガリマル版（一九七一年）で削除し、ただ単に、『社会契約論』を批判原理のモデルとしているにすぎないからである。この削除、訂正については、二版の間に、ブレイヤード版『ルソー全集』の『不平等起源論』の注解を行っていることと関連があるのかもしれないが、後期ルソーの分析ほどに明快でない点にいささかの不満を感ぜざるをえないのである。

しかしながら、本書は、研究書としてのみならず、一つの文学作品として、ルソーを離れても読むに価する著作であり、またルソーを知る上で極めて貴重な書物であることは疑いない。そしてスタロバンスキーの言語世界に生きるルソーは、我々、主として社会科学の視角からルソーを探索しようとする者にとって、必要不可欠の導きの糸であり、また、本書は、長くルソー研究の発展の踏台として価値を持ち続けるであろう。

(1) Sarobanski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Plon, 1957, 341 p. Paris, Gallimard, 1971, 457 p. (suivi de sept essais sur Rousseau.

ドイツのルソー研究

— I・フェッチャー『ルソーの政治哲学』⁽¹⁾ —

高柳良治

本書は、ヘーゲル、マルクス、マルクス主義にかなする多数の著作によってすでにわが国でもその名をよく知られている。I・フェッチャー教授のルソー論であって、一九六〇年の初版以来すでに三つの版を重ねている（第二版一九六八年、第三版一九七五年——なお、第一・二版の出版社は Luchterhand Verlag であるので、ズールカンフ版としては本書が初版となる）。ドイツにおけるルソーといえば、カント、ヘーゲル、カッシーラー等の名前がすぐに想起されるけれども、フェッチャー教授のこのルソー論は強い共感（カント、カッシーラー）でも強い反撥（晩年のヘーゲル）でもなくて、ルソーのテキストに即した綿密入念な研究である。しかも、「保守的な思想家」ルソーと、フランス革命に対するその「革命的な」影響というテーゼを打ち出している点が何ととっても本書の第一の特徴であろう。まづ目次によって本書の構成を概観しておくことにしよう。

第三版への序文

緒論

第一章 同時代の社会に対するルソーの批判

第二章 ルソーの人間像とその倫理学

第三章 ルソーの共和国

第四章 共和国設立のための諸前提および維持のための諸

手段

第五章 ルソーとフランス革命

初版が手許にないので、第二版と本書との異同についてのみ一言しておく。右の第五章はもともと第二版で増訂されたものであるが、本書ではこれにさらに「ジャコバン主義とルソー」および「サンキュロットとルソー」と題する二項目（約三〇ページ）が追補されている。また本書では、従来の緒論に対して、ルソーの今日的意義——すなわち、直接民主主義およびエコロジという視点からのルソーへの今日のアクチュアルな関心について述べた二ページほどの小論が追加されている。ただし、第二版にはあつた三編の附録が本書では省かれている。

初めの二つの章のテーマはルソーの人間論である。まず第一章においてはルソーの同時代批判の特徴が検討される。著者によれば、第一論文以来のルソーの時代批判は、克服された封建社会というよりは成立しつつある市民社会に向けられている。なぜなら、「農民的・小市民的共同体の昔からの諸形式」(S. 18c)を破壊したのは後者だからである。だが、同時にかれは社会発展の不可逆性と、この発展と結びついた人間の本質の変化

とを自覚していた。それ故に、第二論文や『言語起源論』やその他の著作の背後にはベンジスティックな歴史哲学が潜んでいるといつてよい。この歴史哲学は発展の肯否両面の結びつきを強調するかぎり弁証法的に見えるが、それを『普遍的歴史の諸理念』におけるカントや、のちのヘーゲル、マルクスのオプティミスティックな弁証法と混同してはならない。道徳的観点が決定するとき、発展はもっぱら否定的に評価される。マルクスにおいては発展の評価が逆であるから、発展を促進するための対立の激化の必然性という教説が成立するが、ルソーは自分の課題を「われわれの悪徳の進歩を遅くすること」のうちに見ざるをえないのである。著者はルソーの政治理論もこうした展望のなかで見ることが正しいとする。

第二章においては、前章でもすでに問題にされていた人間の本質にかんするルソーの見解がさらに体系的に検討される。「自己愛と自尊心」「憐れみと祖國愛」「二重存在としての人間（理知的存在——感覺的存在）と自己愛の二つのあり方」「良心と徳」「政治と道徳」といった本章の各節の表題が示すように、ここではルソーの描く人間像の理論的なレヴェルが問題にされるのである。著者はここではドラテの「傑出した研究」(R. Derathé, *Le Rationalisme de J. J. Rousseau*, Paris 1948.) に与しているが、ルソーの「理性」の性格にかんしては新しい発見があったとしている。また、ランクのルソー研究 (M. Rangk, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, Göttingen 1959.) との見解の（偶然的）一致が著者によって喜ばれている。

第三、四章においていよいよルソーの政治哲学がテーマとなる。まず第三章では『社会契約論』がテキストに即して綿密に解釈される。つまり、社会契約、一般意志、法律、立法者、主権者等の、ルソーの主著の「最も重要な構成要素」の「慎重かつ正当な評価」が行なわれるのである。

だが、著者が本書において論証に最も力を込めているのは第四章である。著者はつぎのことを証明しようとする。すなわち、ルソーはかれの「共和国」がただ一定の社会的、経済的、心理学的・道徳的諸条件のもとでのみ成立し維持されうることをよく知っていたということである。これを論証すべく著者は、『社会契約論』第二編第八—一〇章「人民について」、第四編第八章「市民の宗教について」、『オルシカ憲法草案』『ポランド統治論』等々を資料として、「ルソーによって唯一の正当な国家形態として展開された共和国」(S. 172.) を樹立するための適切な時期や大きさ、それを維持するための宗教、教育、慣習、習俗、社会政策、経済政策等についての見解を詳しく検討していく。著者は、ルソーが決して「抽象的な、世事に疎い思想家」ではなかったことを繰り返し説く。たしかにかれは、古代のポリス民主政治の「盲目的な崇拜者」であった。しかし同時にかれは、市民の間にもろもろの強い社会的緊張の存する発展した近代的大国には、それは到底適用されえないことを知っていたのである。ルソーが國家の教育的措置および経済生活への干渉を強調することは、「われわれの悪徳の進歩を遅くすること」というかれの要求から説明される。かれはこの進歩を

「禍に満ちた宿命」と考え、これに対して健康で善良な個人の抵抗力に呼びかけるのである (S. 16.)。

こうしてルソーは、通説に反して「保守的」な思想家として捉えられることになる。⁽³⁾しかもこの思想は、フランス革命に対しては、例えばロベスピエールのルソー崇拜において明らかかなように、「革命的」に作用したのであった。第五章はこうしたフランス革命の革命家たちおよび反革命家たちにおけるルソー受容の問題を、A・ソブール、D・モルネ、J・マクドナルド等の諸研究の上に立って検討する。ここではつぎのような諸点が表示される。すなわち、革命家たちにはルソーの政治理論の正確な知識がほとんど全く欠けていたこと、それにも拘わらずルソーの理論に反する制度や政治的決定が、しばしばかれの名のもとに正当化されたこと (2. Aufl. S. VII) があって、フランス革命の「創始者」「煽動者」「先駆者」ルソーといった決まり文句はじつは大いに疑問であること (S. 288.) 等である。緒論に見られるつぎの一節はこの問題にかんする著者の見方をよく示していると思われる。「一八世紀のしばしば矛盾し合う意図やテーゼから、時代精神はアンシャン・レジームを吹き飛ばした爆発性の混合物を作り出した。ルソーの精神からこの混合物のなかに何が入っていたにせよ、かれ独自の哲学的政治的理論はそこには含まれていなかったのである」(S. 17.)。

この問題に関連して、ルソーがフランスにおける革命の可能性にかんして極めて悲観的な見方をしていたことが示される。

『エミール』第三編には、例えば「私たちは危機の状態で革命

の時代に近づきつつある」とか「ヨーロッパの大國の君主制がこれからも長い間存続することは不可能だと私は考えている」といった言葉があり、これらは普通ルソーにおける革命の予言として受け取られてきた。しかし、著者によれば、ルソーが革命の気配を感じ取っていたことはたしかであるが、かれはそれが「民主主義革命であり、共和國を打ち建てることができる」とは考えていなかった。イギリスやフランスのような大國においてかれが予期したものは、「民主主義的な再生ではなくて君主制から専制政治への移行」なのであった (S. 123.)。

ここで以上の展開を要約してみれば、ルソーは「小規模の、同質的な社会的基盤に立つ共和主義的な徳性国家 (Tugend-Staat)」を唯一の正当な国家と見なしたが、それがヨーロッパの大抵の國家にとって手本となりえないことを知っていた。かれは「資本主義時代における近代ヨーロッパの民主主義の理論家ではなかった」(S. 285.) ということになるであろう。

それではルソー理論の「革命的な」影響はどう説明されるであろうか。著者によればそれは、ルソーがおのれの政治的意向を啓蒙時代の構成主義的カテゴリーを用いて表現したことに起因する。かれは精神的・倫理的な共和主義の共同体の形成によって伝統、慣習、習俗が極めて大きな意義をもつと考えたにも拘わらず、共和国の「成立」を自立的な諸個人の契約による連合によって説明するはかはなかった。ところが『社会契約論』は、かれの政治思想にとって全く特徴的なならざる契約思想によって後世に影響することになった。こうして、全く相異なる政

治的方向が互いにルソーを引合いに出すことが可能となったのである。「ルソーにおける構成主義的要素を除去するならば純粹に保守的な思想に、強化するならば社会主義的な思想に到達する」(S. 256.)。

こうしたルソー論が現在の活発なルソー研究のなかでどうい位置を占めるのか、またこれをどう評価すべきかについて筆者には述べる準備がない。著者の説く通りであるとすれば、例えばルソーをフランス革命のイデオログと見立てて批判してやまなかった晩年のヘーゲルも、フランス革命の革命家たちと同じくルソーの意図を全く見誤っていたことになるであらう。ともあれ、『社会契約論』の性格は——例えば第二編一二章に出てくる「習俗、慣習、ことに世論」なるものをどう評価するかという問題を一つ取っても——決して単純ではなないのであって、著者が本書で問題としたような一面が存在することは否定しえないであらう。

(一) Iring Fetscher: *Rousseaus Politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, 3. erw. Aufl. 384 S., Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1975.

(二) 三編とは、第二論文に対する A・スミス の書評「ルソーの小論文『富のついで』」(Discours sur les richesses)、著者の論文「社会的自然状態とホッブズ、ノーフェンデルフ、カンパレーン、ドおよびルソーにおける人間像」である。

(三) 最近上梓された著者の論文集『支配と解放』には二編のルソー論が含まれているが、ここでもルソー思想の保守性が強調されている。しかも、ルソーを保守主義者と呼ぶことは「ジョン・ロ

ックを全体主義の先駆者として、ホッブズやマキアヴェリを自由の弁護者として、マルクスをマルクス主義の敵として、レーニンを牧歌的・民主主義的夢想家として証明する」ような最近流行の「逆説好み」ではなかと力説されている (I. Fetscher, *Herrschaft und Emanzipation. Zur Philosophie des Bürgerturns*, R. Piper & Co. Verlag, München 1976, S. 135.)。ちなみにこの本についてはガイスマン (G. Geismann) による人の手致した書評がある (Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 31 Heft 3, 1977.)。

(四) とはいえドイツ語によるものはそれほど多くはないようである。ルソーの社会思想 政治思想を対象としたドイツ語による最近の研究書としては、つぎのようなものを挙げるのがかたがたである。R. Brandt, *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, Frommann, Stuttgart 1973. I. Lehmann, *Nobly und Rousseau. Eine Studie über die Grenzen der Emanzipation im Ancien Régime*, Lang, Bern u. Frankfurt a. M. 1975. M. Forscher, *Rousseau*, Alber, Freiburg/München. 1977.

『コルシカ憲法草案』の成立

木崎 喜代治

一七六四年八月三十一日、メジエールに滞在していたコルシカ出身の軍医大尉マチュー・ビュタフォコは、当時スイス国境近くのゾロシヤ領モテエロトラヴェールに住んでいたルソー宛に一通の手紙を送った。この手紙が、ルソーをコルシカに直接的に結びつける最初の絆であった。この手紙は次のようなことばではじまる。

「あなたにたいして深い敬意を抱いているコルシカ人が、隠退所にいられるあなたのお邪魔をあえていたしますことをどうかお許し下さい。あなたのお仕事は、人間の幸福だけをしか目的としておりませんが、たとえあなたが専制を嫌悪されなくても、またその専制に抑圧された不幸な者たちに関心を抱かれなくても、あなたのお仕事が人間の幸福だけを目的としているというそのことだけでも、私に安心感を与えてくれます。

「あなたは、『社会契約』のなかで、コルシカ人についてきわめて好意的に言及してくださいました。このような讃辞は、かくも其率な筆の人によって書かれるとき、きわめて気持ちの

よいものです。これ以上に心を高揚させ、良き行為をなそうという欲望をかきたてるにふさわしいものはありません。この讃辞のゆえに、国民は次のことを希望するにいたりました。すなわち、獲得するのにかくも多くの血を流したこの自由を保持する手段をわれわれに与えてくれることのできるあの賢人になたがなっていただけないであろうか、ということです。コルシカ人は、あなたが、かれらのために、その才能と慈悲心と徳とを用い、その熱意を人間たちの幸福のために、とりわけ、もっとも恐るべき専制にもてあそばされた人間たちのために用いてくださることを望んでいます。……」

ビュタフォコはさらにつづけて、圧制下にあるコルシカ人民が蜂起したのは正当であること、コルシカはすぐれた一立法者の法をうけいれうる状態にあること、コルシカの殺人の習慣は、支配者が正義の味方ではなかったことのゆえに生じたものであり、コルシカ人自身は正義を愛していること、そして鞭をふりおとしたコルシカ人がその自由を保持するようになるためには時間が必要であること、コルシカの男も女も人間的であり、約束を守り素朴であること、コルシカには「技芸も科学も製造業も富も奢侈もない」が、「これらすべては幸福になるためにはなんら必要ではない」こと、この立法計画の作成のために必要な情報はできるかぎり提供すること、ルソーを尊敬しているパオリ氏もそれに協力するであろうこと、などを述べた。

この手紙は、すでにビュタフォコがルソーの思想の核心によく通じていたことを示しているが、同時に若干の説明をも要求

しているように思われる。しかし、それよりもま先に、ビュタフオコがなゼルソーに、コルシカが樹立すべき政治制度の計画案を依頼するさきの手紙を書くに至ったのかを概観しておこう。したがって、われわれはコルシカの歴史にたちいることになる。

大岡昇平氏の『コルシカ紀行』⁽²⁾における表現を借用すれば、コルシカ島の大きさは「ほぼ四国の半分に当る」。この島は長い間、ジェノアの専制的支配のもとにあった。経済上の諸規制、重税、政治的圧迫、社会的分裂の助長、外国軍隊の介入、等々のいわゆる植民地支配のあらゆる手段が用いられていた。このジェノアの支配にたいするコルシカ人の抵抗は一八世紀の初頭から中葉にかけて本格化する。一七二九年、反乱軍は一時、植民地支配の中心都市である北方のバスティアを占拠したとさえある。一七三五年には、さきのビュタフオコの手紙に記されていたバスカル・パオリの父のジョバンニ・パオリはコルシカの独立を宣言した。一七三六年には奇妙なテオドル王の事件が起る。三月二二日、派手に着かざったテオドル・ド・ヌーホフ男爵と名の一人の男がコルシカに到着する。かれはヨーロッパの宮廷を渡り歩いてきたいわばいかさま師であったが、外国の援助軍と物資がまもなく到着すると偽わってコルシカ人を煙にまき、四月一日にコルシカ国王として即位した。しかし、援軍も物資もとどかず、さらにジェノアの軍隊を前にして恐ろしくなり、テオドル王は一月ついに島から逃亡する。この男は二〇年後、借金ゆえに投獄されて病死する。

この間にも、オーストリア軍、フランス軍の介入はやまず、一七三九年七月一〇日には父パオリらは亡命することを余儀なくされる。一七四一年、フランス軍はオーストリア継承戦争のために、その軍隊をひきあげるが、それが終れば再びやってくるであろう。一七四五年五月一七日、フランス・スペインは、コルシカにたいするジェノアの主権を確認する。これは、イギリス・サルディニア軍の動きを牽制するためであったが、この軍隊はバスティアを占領する。他方、コルシカ人もガフォリを指導者として蜂起し、それに抵抗する。一七四七年にはフランスはその介入をさらに強化する。一七四八年一〇月のアーヘン条約はジェノアへのコルシカの返却を決定する。一七五一年、さきのガフォリは総司令官の地位につき、翌年には全般的蜂起が始まるが、一七五三年一〇月、ガフォリは暗殺された。それに代える人として選ばれたのが、ジョバンニ・パオリの息子であり、当時はナポリにとどまる三〇歳のバスカル・パオリであった。一七五五年四月に帰国したパオリは同年七月に独立軍総司令官に任命され、事実上コルシカ島の全権を握る。かれは、盲目的独裁者ではなく、民衆の意見によく耳を傾け、人類史上最初の主権在民を宣言した憲法起草したといわれている。これ以降一〇年間、種々の事件を伴いつつ、独立軍の勢力が優位に立つようになり、ジェノア人をほとんど追いつめ、コルシカは事実上独立しているといえる状態を保っていた。しかし、もちろん、平和維持の口実のもとにフランス軍の介入はつづいていた。一七六四年八月六日、ジェノアとフランスはコンピエ

ーニュにおいて密約を結び、コルシカにおけるジェノアの主権を確認した。

ビュタフォコが一七六四年八月三十一日にルソーへはじめての手紙を送ったのはこのような状況のもとにおいてであった。ビュタフォコとルソーとの文通は一七六五年一〇月までつづき、その間に合計して、ビュタフォコは六通、ルソーは四通の手紙を書く。この間の事情を明らかにするまえに、コルシカの情勢の変化をなお少し追ってみよう。

一七六八年パオリは、ビュタフォコの仲介によって、フランスの事実上の支配者ショワズールとコルシカの独立についての交渉をつづける。しかし、老獪なショワズールは、コルシカの独立を承認する意向を全然持つてはいなかった。なぜなら、パオリとの交渉の決裂が明らかにされた五月二日からわずか二週間後の五月一五日、フランスはコルシカをジェノアから二〇〇万フランで購入するからである。しかし、この購入は買戻条項つき、すなわち、ジェノアは欲するとき、同金額の上にフランスが支払った軍事費を加算した価額で、コルシカを買戻しうるという条項つきであった。ジェノアは名をとり、フランスは実をとったといえる。こうして、コルシカはフランスへ併合される。しかし、同時に抗仏戦争も最高頂に達する。同年五月八日のポンテ・ヌオヴォの戦いに敗れたパオリはイギリスへ亡命し、コルシカの長老会議も六月一六日に降伏を決議する。同年八月一五日に未來のフランス皇帝がここコルシカで誕生することをつけ加えておく必要があるか。この皇帝の父シャルル・

ボナバルトはパオリの秘書であったが、一七七一年にはコルシカ島の司政官となる。フランス革命が始つてのち、一七八九年一月、パオリをおしたてて抗議するイギリスにたいして、フランス国民議会はコルシカの領有をあらためて決議する。一七九四年イギリス軍はコルシカに上陸するが、一七九六年にはナポレオン軍がこの島を掌中におさめる。フランスの支配者となつたナポレオンは、自分の出生地を優遇するであろう。こうして、ウィーン会議さえもはやフランスへのコルシカの所屬に異議を申し立てることはできないであろう。

ただ、かのジェムズ・ボスウェルが、一七六四年一二月にルソーをモチエに訪ね、のち、一七六五年一〇月から一月にかけてコルシカを旅行し、ルソーの手紙をたずさえ、パオリのところにも滞在していることをつけ加えておこう。ボスウェルはこれらの旅行について興味深い日記を残しているだけでなく、一七六八年には『コルシカ案内』³⁾なる一書を公刊している。これはパオリの熱烈な支持者であり、ロンドンに亡命してきたパオリを支持し、コルシカへのイギリス文化使節にならうと欲していたといわれる。⁴⁾

さて、ビュタフォコがルソーへの最初の手紙を書いたとき、ルソーはいかなる状況にあつたらうか。『新エロイズ』は一七六一年一月に刊行され、『社会契約論』は一七六二年四月、『エミール』は同年五月に刊行されているから、この两年は、ルソーの知的活動がもっとも見事に結実した年であつたといふことができる。しかし、周知のように、『エミール』は宗教問

題のゆえにバリで禁書となり、ルソーは六月にスイスのイヴェルドンへのがれる。しかし、同月に、ジュネーブもまた『エミール』と『社会契約論』を禁止する。七月にはルソーは退去命令をうけて、プロンシャ領のモチエントラウヴェールに移る。一月には、『エミール』の弁明書『ボームンへの手紙』を書くであろう。こうした迫害のなかでも、一七六三年には、ヌーシャテル市はルソーに市民権を与え、ジュネーブ市民のなかのルソー支持派もかれに援助を惜しまなかった。おちつきをとりもどしたルソーは、一七六四年六月には、ジュネーブ検事総長トロンシャンへの弁明書『山からの手紙』を完成し、一〇月に公刊する。したがって、ルソーがビュタフォコの第一の手紙をうけとったとき、かれは『山からの手紙』を校正中の頃であったと推測できよう。

さきに引用したビュタフォコの第一信にかえらう。かれがルソーの居住地を隠居所と呼んだ理由はすでに明らかである。ビュタフォコが、コルシカ人へのルソーの好意的言及と呼んでいるものは、『社会契約論』のなかの次の一節である。

「ヨーロッパにはなお立法をうけいれうる一つの国がある。それはコルシカ島である。この勇敢な人民がその自由を回復し防衛するすべをみせたさいの勇氣とねばり強さは、たれか賢明な人間がその自由を保存するすべをかれらに教えるに値する。わたしは、いつの日かこの小さい島がヨーロッパを驚かすような予感がある。」⁽⁵⁾ルソーによれば、ヨーロッパの文明国はすべてすでに末期的症状を呈しているのに反して、コルシカだけが、

なお未来に繁栄を期待しうる国であった。ビュタフォコがルソーのこのような思想に通じていたことは明らかである。

しかし、ビュタフォコの政治的役割はかならずしも明瞭ではない。かれは一七三一年コルシカに生まれた軍人であり、各地を転戦した経験をもつが、つねにフランスの味方であった。かれは、コルシカ購入の立役者であるかのショワズールと通じていた。ステラン・ミシヨールによれば、ビュタフォコは、パオリの平等主義的民主政治の原理に感服⁽⁶⁾をうけるために、ルソーにコルシカ憲法草案を依頼したという。ルソーはこのような策略の可能性に気づいていたかも知れないが、それに重大性を与えはしなかった。というのも、かれは、ビュタフォコの手紙から二〇日後の九月二日に返事をかき、この申し出を一応受諾するからである。

「あなたがわたしに話されている企画にたいしてわたしの熱意をかきたてようとすることは余計なことです。そのことを考えるだけで、わたしの心は高揚し、わたしは夢中になります。わたしの生涯の残りの日々が、きわめて気高く、きわめて有徳に、きわめて幸福に用いられていると考えることでしよう。もし、あなたの勇敢な同国人たちのために、このわびしい残りの日々をなにごとかで良きものたらしめることができるなら、また、なんらかの助言によって、かれらの尊敬すべき首長の意図とあなたの意図とに協力することができるなら、わたしはこれまでの日々の無益さをあがなつたとさえ考えることができるでしょう。この点にかんしては、わたしを信じてください。わた

しの生命とわたしの心はあなたのものです。……」

このような高い調子の書きだしのうち、ルソーは、第一に自分がコルシカの現状について無知であり、第二に自分には健康と平安が欠けていることに注意を喚起し、コルシカの知識をうるために、島を訪問できれば一番よいがそれは不可能なこと、この仕事には時間が必要であることをのべ、ついで、コルシカの状況がどうなるのかについて不安を表明してこの手紙を終えているが、さらに追伸において、政治制度にかんする法だけが要請されていることに不満をのべ、「完全な一立法体系」の樹立に関心があることをほめかしている。

ビュタフォコはルソーの提案をうけいれるほかはなかつたろう。二週間後の一〇月三日にかれは第二信を送り、次の諸点を明らかにした。コルシカへまもなく旅行するので、バオリにこのニュースを知らせること、コルシカに関する資料をできるかぎり送ること、コルシカの旅行はむづかしくなく、気候も悪くないこと、仕事を全部一挙に仕上げるのではなく、基礎部分だけをまず仕上げるというやり方もあること、フランス海軍を完全に追い払えないが、島内のフランス軍との衝突はないこと、コルシカの独立は各国によって徐々に承認されていること、さいごに、政治制度だけでなく、立法の全体系を作成してほしいこと。

このビュタフォコの手紙にたいするルソーの手紙(第二信)は一二日のちの一〇月一五日付である。ルソーはここで次のようにのべる。コルシカへは行けないこと、この大きい仕事は全

体系が仕上がってから提示されるべきであり、そのためには約四年間が必要であること、バオリについて知りたいこと、いかにして総指揮官にえらばれ、いかなる役割を果しているのか、「祖国の解放者の役割を果したのち、その祖国の単なる一市民となることを決心しているのか」どうか知りたいこと。そしてさいごに、ルソーはコルシカにかんして知りたい条項をかなりくわしく列挙している。この質問条項は多岐にわたっているが、経済問題にかんしてことに詳しい点で注目してもよい。

この手紙にたいするビュタフォコの返事(第三信)は、しばらくおかれて一月一〇日の日付をもつ。かれはここで、ルソーが島に来てくれる希望を失っていないこと、資料を送ること、臨時的統治の形態の計画でもよいが、全体ができるだけ早くできあがることを望んでいることなどをのべたのち、バオリにかんして詳しく説明し、バオリは立派な人物であって、ルソーの抱くような懸念は不必要であること、かれは事実上の全権を握っているが、それを乱用してはいないこと、長身金髪碧眼であることを報告している。

それからしばらく、二人の間の文通はとだえる。次の手紙はふたたびビュタフォコが一七六五年二月二六日にコルシカからルソーに宛てたもの(第四信)である。ここで、かれは、ルソーからの返事がないので不安であること、ルソーの手紙はバオリにしか知らせていないから、噂にはのぼっていないはずであること、バオリは紛争の解決にいそがしいことなどを伝えた。しかし、このとき、ルソーはまた新たな困難に遭遇してい

た。すなわち、さきにもべたように、かれは、自己弁明書『山からの手紙』を一七六四年一〇月に公刊していたが、この著作がまたしても非難をうけ、一七六五年二月にはヌーシャテルの市会がこの『手紙』を禁止し、ジュネーヴも同じ措置をとった。三月一八日にはパリで本書が焼かれ、同月二八日にはルソーの住むモチエの村会がルソーを召喚した。もつともルソーは病氣を理由としてそれには応じなかった。したがって、ビュタフォコのさきの第四信がモチエにとどいたときには、ルソーはもつとも苦しい状況に追い込まれていたにちがいない。ルソーは村会に召喚される四日前の三月二四日になってはじめて、つまりビュタフォコが第四信を書いてから一か月近くたってから（コルシカからモチエまで郵便が送られるに要する日数を考慮しなければならぬが）、ビュタフォコへ返事（第三信）を書いた。しかし、これは返事というよりも悲痛な哀願である。かれは、自分がうけている迫害をうったえ、自分の健康状態がそれに耐えることができるかと案じつつも、コルシカへの移住の希望を表明する。それと同時に、コルシカの立法という仕事の完成はもはや望みえないこと、自分はコルシカ人に頼ろうとしているのではなくて、自活するつもりであり、ただ静かに生存する権利のみを求めているのであることを明らかにする。また、コルシカの立法にたいするルソーの態度がビュタフォコのそれと大いに異なるのではないかと恐れつつも、この立法計画を完全に放棄したのではないことをほめかしている。

一八日後の四月一日にビュタフォコは返事（第五信）を書

いた。かれは、バオリもビュタフォコ自身もルソーをコルシカに歓迎すること、ルソーを迎えることはコルシカにとって光栄であること、ルソーはここで不愉快な目には会いたくないだろうが、「寝る道具、台所用品、あらゆる下着類」をもってこなければならぬことを告げた。

しかし、この間に、ルソーにとって周囲の事情は若干好転したし、健康状態については、依然として不安であったので、ルソーは四〇日あまり後の五月二六日に第四信を送り、コルシカへの旅行の断念を告げる。同時に、ルソーへ偽の手紙を送ってコルシカ論を書かせたのは自分だといったというヴォルテールについても、またそれにかわるもう一人の人物ランキュレルについても言及し、また現状ではなにも決定的なことを伝えることはできないが、コルシカのことと自分自身のこと、かれの残りの生涯の二つの関心事だと述べ、ビュタフォコに会いたいとの希望を表明している。「自分自身のこと」というのは「告白」執筆のことであろう。こうして、ルソーはコルシカにおもむくことなく終った。おそらく、ルソーの心変りにビュタフォコも迷惑を感じたことであろう。他方、ルソーは当局の保護に少しは平静をとりもどしていたが、村人の迫害がふたたびはじまると、九月六日にはついにモチエを逃がれ、サン・ピエール島、ストラスブル、パリ、カレー、そして一月にはロンドンへと逃亡の旅をつづけることになる。

したがって、ビュタフォコの第六信が五か月後の一〇月一六日付であるのは、騒動にまきこまれたルソーへの遠慮を示して

いるとしても、同時にまた、ルソーの心変わりへの非難をも示しているのではあるまいか。ビュタフォコはここで、ルソーへのプロシヤ王の保護をたたえ、手紙がおくれたのはフランスへの旅行を計画していたからであること、ルソーの讀める論文はビュタフォコがルソーやモンテスキューやマキアヴェリを混合して作成したものであること、コルシカの革命にかんする若干の資料を送ることなどを伝えた。

これ以降、二人の間に書面は交わされなかったようにみえる。交わされていたとしても、すでにわれわれにとつて直接の關係はうすれる。というのも、すでにのべたように、ルソーはイギリスへおもむき、ヒュームとの争いに疲れ、一七六七年五月二日にはふたたびフランスへ帰るけれども、コルシカは一七六八年五月のヴェルサイユ条約によつてフランスに買いとられ、一七六九年にはフランスに合併されてしまうからである。

ルソーとコルシカにかんする以上の諸事実は『告白』においても触れられているが、やや異なつた事実もまた述べられている。ルソーはここで、パオリがルソーに何度も手紙を送つた⁽⁸⁾と書いているが、パオリからルソーへ送つた手紙は一通も残されていず、ルソーからパオリへの手紙にかんしても、發送されたか否かが疑わしい一通の手紙の下書きが残っているだけである。⁽⁹⁾ランキュレルがパオリの手紙なるものをルソーにとどけたことは事実であるが、それが果してパオリの手紙であつたか否かも不明である。また、ルソーは、ビュタフォコの真意についても不安を感じ、かれとの会見を強く望んでいたが果さなかつた

と述べている。さらにまた、コルシカ島への旅行の計画を断念したのは、コルシカ島での生活の恐るべき不便さ不快さであつたことも明らかにされている。同時に、遠くから仰ぎ見ているときにはすぐれた人物に見えていた人間が、近くに來てみるとそうでなくみえるということからくる不安もまたコルシカ行き⁽¹⁰⁾の断念の理由であつたとされている。

* * *

コルシカの独立戦争とそのフランスへの合併の過程を概観し、ルソーとビュタフォコとの間に交わされた合計一〇通の書簡の内容を知り、『告白』の数節を通覧したあとで、われわれは、とりわけルソーがコルシカの立法にかけた情熱に驚きを禁じえない。ルソーがこの『コルシカ憲法草案』を執筆した時期にかんしては、ヴォーンがそれを一七六五年一月から九月までの間と推測し、ステラン⁽¹¹⁾もそれに同意しているが、この時期も、すでにみたとおりに、ルソーにとつてけつして平穩な時期ではなかつた。二つの著作にかかわるルソーへの迫害、健康状態の不安定、それにコルシカにかんして獲得しなければならぬ多くの知識、さらに、ビュタフォコからのこの依頼が策略かも知れぬという疑念などにもかかわらず、ビュタフォコの最初の手紙をうけとつてから四か月後にすでに執筆体制入つたといふことは、この仕事⁽¹²⁾がルソーをとくに強く惹きつけたからである。『社会契約論』において提示された統治の一般原理を、コルシカの立法において具体化するといふ仕事はたしかに興味

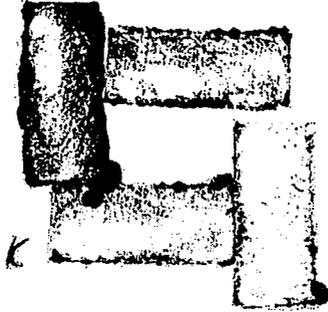
をそその仕事であつたろう。同時にまた、ヨーロッパの文明諸國、すなわちルソーの原理より判断すれば成熟と衰退の極点に近ところまで失墜してしまつた諸國家において非難され焚書にされている『社会契約論』の原理が、まさに本書において讃えられた新しい生まれつつある國家において歓迎され、その著者がこの國の立法者として迎えられとうことは、墮落した文明國家にたいして、ルソーとその著作の存在理由を堂々と示すことでもあつたろう。ルソーはこの企てにおいて絶対に成功しなればならないと感じていたにちがいない。したがつて、正確にいえば、ルソーは、四圍の諸困難にもかかわらず、この仕事に情熱を注いだのではなく、この諸困難のゆえにこそ、そうしたのだといわなければならぬ。『コルシカ憲法草案』の執筆は、鬭争の台間におこなわれたのではなく、この執筆そのものが鬭争だったのである。

『コルシカ憲法草案』の内容の分析そのものはこの小論の課題ではないけれども、ビュタフォコの第一の手紙が要請する政治制度の構成案の作成に異論をとなえ、政治のみでなく、その他諸側面をも含む完全な一立法体系の立案に積極的に関心を示し、コルシカの現状のあらゆる側面にかんする質問状を送つたこと、さらにまた『草案』においても、いわゆる「政治的」諸問題よりもむしろ、「経済的」と称しうる側面に最大の重点をおき、さらに「財政的」問題にきわめて多量のページを捧げていることも、コルシカの立法にかけたルソーの態度を理解するのに留意すべきことであらう。

立法の一般原則を提示する『社会契約論』においてかならずしも十分に展開されなかつた政治と経済との関連が、この『コルシカ憲法草案』においてはむしろ中心的地位を占めており、その点において、この『草案』は『社会契約論』の含意の十全な把握のために不可欠な補充的著作であるように思われる。⁽¹²⁾

- (1) *Correspondance Complete de Jean-Jacques Rousseau*, éd. par R. A. Leigh, t. XXI, pp. 85-96. ナイ編集の『ルソー書簡全集』は以後 CC と略称される。
- (2) 大岡昇平『コルシカ紀行』中公文庫、一九七二年。この興味深い小冊子はコルシカについて多くのことを教えてくれた。
- (3) BOSWELL, J., *An Account of Corsica. The Journal of a Tour to that Island; and Memoirs of Pascal Paoli*, London 1768.
- (4) ノンとボクスマン(Non et Boksmann)の研究がある。LEIGH, R. A., Boswell and Rousseau, *The Modern Language Review*, XLVII-3 (July 1952), pp. 289-318.
- (5) ROUSSEAU, J. J., *De Contrat social*, 1762, *Oeuvres complètes* (Pléiade), t. III, p. 391.
- (6) STELLING-MICHAUD, S., Introduction au *Projet de constitution pour la Corse*, *Oeuvres complètes* (Pléiade), t. III, p. cIII.
- (7) CC., t. XXI, p. 173.
- (8) ROUSSEAU, J. J., *Les confessions*, *Oeuvres complètes* (Pléiade), t. I, p. 649.
- (9) CC., t. XXV, p. 128.
- (10) VAUGHAN, C. E., *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge 1915, Vol. I, p. 294, note 6.

- (11) Stelling-Michaud, S., Introduction au *Projet de Constitution pour la Corse*, (op. cit.) p. cc vii.
 筆者のルソー理解にかんしては次をみられたい。木崎喜代治『フランス政治経済学の生成』未來社、一九七六年。



社会思想史研究 一九七七年創刊号

シンポジウム

I 社会思想の諸類型……………出口勇蔵／竹原良文／中村雄二郎／水田洋

II 一九三〇年代の社会思想……………早坂忠／清水多吉／佐藤康郎／城塚登

自由論題…クリストファ・ヒルの歴史観の変遷…松浦高嶺

論文

ジョジフ・チェンバレンにおける「改革」と「帝国」……………安川悦子

初期ルカーチにおける弁証法的方法の成立……………高幣秀和

ドイツ近代化と秩序意識の転換……………寺田光雄

研究展望…トマス・モア研究

戦後の欧米におけるモア研究……………沢田昭夫

ソヴェトにおけるモア研究……………田村秀夫

日本におけるモア研究……………伊達 功

書評

上山安敏『憲法社会史』／岸田紀『ジョン・ウェズリ研究』

／田村秀夫『イギリス革命とユートピア』／宮島喬『デュルケム社会理論の研究』／土居光知著作集』／木崎喜代治『フランス政治経済学の生成』

海外研究動向

第二インターナショナル史の旅とヨーロッパの

文書館・図書館……………西川正雄

Perspectives on the Emergence of Scientific Disciplines……………吉岡 斉

マンドヴィル研究の現状……………水田 洋

宇賀教授の

アメリカ社会学思想史研究

早 瀬 利 雄

一 宇賀博著『社会学のロマン主義——アメリカ社会学思想史』と『社会科学』から社会学へ——アメリカ社会学思想史研究（何れも恒星社厚生閣発行）の二著は、わが国の社会学思想史、社会学史研究の分野において、まれに見る特異な業績に属している。

アメリカ社会学思想史という、そんなものがあつたのであろうかという声がかぎこえてくる。これが戦前はもちろん戦後においても、わが国の学界（社会学思想史研究の分野）の情況であつたといつてよいであらう。社会学思想史概論めいた多くの著述は、大戦後になってすぐれた研究者たちの努力によってまとめられたものだし、各国の思想史上の特殊的研究も相ついで積み重ねられてゐる。だが、その中で「アメリカ社会学思想史」というレツテルは見あたらない。組織的なアメリカ社会学思想史のまとめ

は今後の課題にのこされてゐるといつてよい。

社会学の立場からするアメリカ思想史の研究分野では拙著『アメリカ社会学成立史論』と大道安次郎著『アメリカ社会学の源流』があるのみで、いずれも二〇年以前の旧著である。私どものあとをついで、宇賀博教授がアメリカ社会学思想史の新研究をまとめられたことは斯学界のため実によいことばしい次第である。

二 宇賀教授はアメリカ思想史をアメリカの社会学運動——その中核に社会学をおいてゐるのであるが——の発芽、成熟、発展の過程の中に見出そうと考へ、R・A・ニスベットなどから得たコミュニティーとソサエティー（community-society）の枠組によつて基本的視線を確立しようと試みた*。

*この点について彼は「私の基本構想は、もちろん私独自のものであるが、清水幾太郎『社会学構義』（岩波書店、昭和二五年）、Leon Branson, *The Political Context of Sociology*, Princeton Univ. Press, 1961. 244頁, Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Basic Books, Inc., 1966. の「主」の三つの書物からおこる影響を受けた」とのべてゐる。

彼の恩師大道安次郎博士にささげられた最初の労作『社会学的ロマン主義』（アメリカ社会学思想史）は、発局的な試論の域を脱しておらず、アメリカ社会学思想史の研究論集となつてゐる。組織的論述は第二著述の方で遂行されてゐるのである。

第一著述の方は、まず彼のいう社会学思想史が総体としてどのような構想から成つてゐるかを明らかにし（第一章）、ついで従来の社会学史を吟味し直しながらアメリカ社会学思想史の

序曲をえがき出している(第二章)。以上の序論的考察において、彼は社会思想史と密着した社会学史として「社会学思想史」という一つの学問領域を構想しようと試みている。社会学思想史とは社会学(説)史と社会思想史との「中間領域」の思想史のことである。「私が社会学(説)史とは別に社会学思想史をあえて構想するのは、社会学の固有の対象や立場にこだわるあまり、近視眼的な、あるいは独善的な社会学史が書かれ、また木をみて森をみず、……モザイクのごとき社会学史がしばしば書かれているからである」(p. 115)

つまり、社会という生きた森にふれるのには、社会学史ではどうしても近視眼的になりがちであるし、また社会思想史では逆に距離が遠すぎるといふ難点があるところから、独自の「社会学と社会思想との関連」を、さらに社会学思想という中間領域に媒介させる方法で構想しようというのである。中間領域なる概念はむしろ対象概念ではなくて方法概念として考えられており、社会学的イデオロギーを分析するための方法的領域でもある。そこでは heuristic な構成概念としてグラムソンから暗示を得た秩序の「維持」と「変化」といふ知識社会学的概念枠を用いて社会学思想の推移をとらえ、記述のための準拠枠として一九世紀思想の一つの大きな特徴をなした「コミュニティーの再発見」——社会学の発生と密接な関係をもつ——を導入し、一八世紀的な「社会」(society)にかわる新しい社会概念を軸とした思想史を仕立てるといふのであった。

著者は、啓蒙主義の時代にはたされた個人の発見即ち *genius*

としての社会観念に対抗して、市民革命と産業革命という二重革命(ホブズボーム)後の、資本主義社会の発展が生み出した社会的現実の変化に対応する新しい秩序づけの理論(社会学)を求めた思想運動——コミュニティーの再発見——を、「社会学のロマン主義」とよんでいる。これが第一著の書名とすらなっているわけである。

三 宇賀教授の研究関心は二著ともにアメリカの社会学思想史である。第一著の第二章にまとめられた部分はその概要にあたっている。第三章以下はそれらの重要な思想潮流を個別にとりあげたものであって、二〇世紀への転換と今日のアメリカ社会学思想の展開過程のうちにひそむコミュニティー再発見の運動形態を説明しようと試みたのである。スペインサーからの解放をはたした十九世紀末のアメリカ思想(第三章)、一九二〇年代のアメリカン・サイエンス樹立の運動——パークなどにみられる社会学思想のアメリカ化——(第四章)、三〇年代の不況とアメリカ社会学思想——例、産業社会学の形成過程などにおけるロマン主義的な第一次集団の再発見(第五章)、アメリカ社会学に導入されたフロイド理論——社会心理学派(新フロイド派)の発展と現在(パーソンズ、ガース、ミルズ)の段階(第六章)、パーソンズとデュルケム、ミードの関係は現代アメリカ思想史の中でどのように位置づけ評価できるか(第六、七、八章)、以上の諸問題を通じて、アメリカにおいていかにコミュニティーの再発見の思想運動がくりひろげられてきたかを総括した最終章にいたる論述が本書の内容をなしている。

本書を読破して改めてうけた感銘は、現代アメリカ社会学思想の性格に対する著者の把握の仕方がきわめて独創的であるということである。彼の思考を導いた方法的視点に示唆をあたえたニスベットの一種の歴史社会学の立場の影響をすよく感じながらも、長い年月をかけて積み重ねたアメリカ社会学思想の彼の歴史的研究には、従来の社会学界には見出されなかった新しい風味がこもっている。アメリカの心理主義思想の発展のとらえ方、産業社会学や都市社会学、現在のパーソンズ主義思想の展開についても、従来のステレオタイプな接近方法とは異なっている。アメリカ風なコミュニケーションの再発見の思想的軌跡の新しい発掘者として、彼は未開拓のめぼしい思想的脈をさぐって歩いたのである。さきに述べた私や大道博士のアメリカ社会学史的研究は、彼の研究過程においてつねに踏み台とされ、より高い水準に手がのばされていることは、第一著において十分に実証されておるところで、この種の研究——アメリカ社会学思想史の研究——にとりつく学者の比較的にすくない学界の現在的情況に徴して特筆に値いすると思う。

四 第二著の『社会科学』から社会学へ』は、宇賀教授の研究序曲または総論ともみられる第一著から、「コミュニケーションの再発見」という基本的仮説をふまえて、アメリカ思想史の諸段階を克明に探究することによって仮説検証を行なうという組織的な試図の前半の部分——（一九世紀思想史）——にあたっているとみることができらるであらう。

この部分はアメリカ社会学史や社会学思想史の領域においても

従来ほとんど未開発の分野に属していたことは、前にも指摘した通りで、アメリカの学界自体においても注目すべき組織的（体系的）著述はきわめて数すくないのである。昭和三十四年の拙著『アメリカ社会学成立史論』のごときアメリカにおける前社会学思想（Pre-sociological thought）の研究についても、私がまとめあげた組織的な労作は「アメリカの学界においても類例があまりない」と評されたほどであったから、拙著の統編と認めても妥当であるような宇賀教授の第二著は、内外の学界を通じて稀れな労作の一つであるといっても過言ではないであらう。

* 拙著に対するこの評価は、当時ヴァージニア大学の社会学史家ハウス教授（F. N. House, *The Development of Sociology*, 1936.）に贈呈した拙著に対する同教授の私にあたえられた私信の中での言葉であった。

ここで第二著が宇賀教授の組織的な試図の「前半的」部分にあたる規定したのは、私の所感であって著者の言葉ではない。然し、著者が「本書は私のアメリカ社会学思想史の一部である」とことわり、第一著の一部（第二章の第二節と第三章）をさらに詳細に展開したものであると述べていることから判るようになり、本書のあとに統編あるいは統々篇をものする構想を把持されているものと察知される。十九世紀から二〇世紀への転換史として二〇世紀におけるいくつかの段階の発展史がこざれているのである。だから、アメリカ社会学思想史の全体の構想の具体化を進めていくという期待をもって本書を理解することが、われわれ同学者のとるべき態度であらうかと考える。

要するに、本書は十九世紀アメリカ社会学思想史である。かつての拙著がアメリカにおける十八世紀自然法思想の時代からはじまり、北部におけるその継承と発展に対する counter-culture としての南部の社会学思想——コントの実証主義の後期的段階たる秩序維持の社会学思想の導入——の発展過程に詳細な考察を加えたものであったのに対比すると、宇賀教授の本書は拙著に接続した北部の社会学運動の発展過程に焦点をおいているといえる。その意味でも私には本書を繕くことは非常なよろこびであった。

本書で扱っている一九世紀アメリカは、前半の産業革命期の社会構造（ローカル・コミュニティ）を背景としたもの（本書第一部）と、後半の南北戦争後の資本主義体制の確立と近代的統一国家形成の時期の社会問題を背景とするもの（第二部の問題）とに分かれている。このような時期区分（社会的背景）をふまえて、アメリカにおける「社会学」の発展——われわれが「社会学」運動とよぶところのもの——について分析し、また「社会学」という思想ないし学問の成立とその課題を明らかにしようとしたのが即ち本書の内容である。

第一部は「共同体主義」(Communitarianism)——(宗教から社会学へ)の発展を取扱い、シェーカーと共同体主義、ロバート・オウエンとアメリカ・フリーニ主義とアメリカおよび超絶主義 (Transcendentalism) の名のニュー・イングランド学派の「社会学」思想に及んでいる。これに対して、第二部では「社会学」から社会学へという本書の主趣が取扱われ、ア

ソシエーションイズムの運動、経済の社会学の展開、アメリカ社会学協会の運動、ソーシャル・ゴスベル運動の展開が考察課題となっている。これらの概要は「はしがき」の中で一〇頁にわたって要約されてあるのであるが、全体にわたって特に重要視される問題点に少しくふれておこう。

五 ヨーロッパ風にいえばユートピア社会学の潮流は、アメリカでは共同体主義の名の下に一八四〇年ごろ流行した。共同体の観念は最初とくに宗教運動と結びついてきた。その起源は宗教改革によって生じた急進的なプロテスタント諸派の宗教的イデオロギーの中に見出される。社会の再生をめざした社会学の実験は宗教的リバイバルの流れとパラレルであった。最もつよいインパクトを与えた「シェーカー」派の共同体建設（一七七四年）にはじまった宗教的共産主義の諸実験は、マルクスもエンゲルスも高く評価して学びとったことが多く、現代の社会学の形成に実際に重要な役割を演じたものであったのである。この点はアメリカの思想史のヨーロッパとは異なる特色の一つであると著者は強調している。こうして世俗化を媒介として神学的共同体主義から「社会改革」へと重点が移動していった歴史的軌跡の中に、アメリカのユートピア社会学——シェーカー主義のエコーともみられるオウエン派やフリーニ派——の運動とその社会学思想の歩みがあとづけられる。

オウエン主義はアメリカでは宗教的共同体主義の伝統の一部であり、イギリスにおけるものとは異なった特質をもつ。このことの研究は、従来の社会学思想史の労作においては殆んど注目

されずに、アメリカの顯著な研究資料の解明も比較的怠られていた問題点であろう。宇賀教授の研究は、アメリカにおけるオウエンの『新社会観』(一八一七年)の受容過程と「ニュー・ハーモニー」共同体の形成、発展、没落の過程について丹念な究明を行なっている。十九世紀初期のイギリス社会の病根がコミュニティの不在にあると診断したオウエンは、「社会の科学」を古典的道德哲学から導き出そうとした。だが、アメリカにおける最初の「社会科学」運動の展開は、オウエン主義よりも、一八四〇年代のアソシエーションイズム、フリーエ主義において見出される。

フリーエ主義をアメリカに移植したブリスベン (Albert Brisbane) や協力者グリーンリー (Horace Greeley) のニュー・ヨークを中心とする社会科学的啓蒙運動——一八四三年『フランクス、社会科学雑誌』を発刊——については、わが国では従来とりたてた研究がなされなかったといつてよい。宇賀教授の詳密な解明はその点で大きな寄与をなしている。ブリスベンの啓蒙運動は、当時のアメリカの社会不安——一八三七年の経済恐慌——を背景にフリーエ主義ブームをつくり出した。四〇年代には数多くの共同体村が建設されたが、それらは主としてニュー・イングランド学派のロマン主義的超絶主義者たちの手によって行なわれたのであった。そこではビューリタニズムの伝統的風土が生きていたのみならず、ある意味では後代のアメリカ「社会科学」運動の重要な知的基盤を成したものであった。

著者はいわゆる「社会科学」運動の発展について論究するため僅に一五〇頁を充當している。アメリカ社会学の形成を導いた母胎の研究として、フリーエ主義「社会科学」運動、コント実証主義の影響、後期アソシエーションイズム、国民主義派の社会科学の展開、アメリカ社会科学協会の形成と発展、ソーシャル・ゴスベル運動、これらの諸潮流に関する議論は、わが学界において宇賀教授の本書が今日最高の地位を占めるものであることを実証しているといえよう。問題提起としては、すでに私が旧著の中で行なったほとんどの分野にわたっており、私自身がその展開を実現し得なかった仕事を、宇賀教授はみごとにはたされたのである。これほどにまとまった十九世紀アメリカの社会学思想史の著述は、長期にわたる蓄積的作業の努力の成果であつて、そうざらにあらわれてくるものではない。著者のたゆまぬ努力に深甚なる敬意を表したいと思う。

私は本稿では著者の立脚した科学的思想的方法的視点について、イデオロギー的批判を加えることはさげたいと思う。もう少し社会的思想史の視点にたつとよいとか、コミュニティ論と科学的社会主義の思想との関係がアメリカでどう受けとられたか——空想より科学へのアメリカ形態の問題、アメリカの改革主義や進歩主義の時代の社会学思想史の再検討を通じて、何故にアメリカの土壌にマルクス主義が根をおろせなかつたのであるかのラディカルな解明をはたすべきである——というような論議は、宇賀教授にとつてはおそらく今後の課題であるにちがいないからである。

ただ、ニュー・イングランド学派の研究においては、ホウ(S. G. Howe 夫妻)、ブラウンソン (O. Brownson)、その他フィスク (J. Fiske) などのもった位地と役割をもっと明確にとらえてほしかったと思う。とりわけホウ夫妻はニュー・イングランドのロマン主義派の一方の代表者であり、アメリカ社会福祉学の先駆者としても、コント理解者としても無視できず、「社会科学」運動史上の重要人物だったからである。パーキンス・スクール——社会学史的関心をもつて本学の書庫を訪れた昭和三十四年八月、私はホウ研究の必要を確認した——の創設者であり、ヘレン・ケイ女史の教育者でもあったホウに関する研究は、わが国では私の指摘以外まだ何一つとして行なわれていない。

最後に、私は著者に渡米を要望したい。ワントン、ボストン等に滞在し、国会図書館およびボストン公立図書館で原著あさりを行ない、十九世紀時代の引用書目の再確認を遂げてもらいたいのである。私がそれを行なったのは昭和三十四年のことでもう古い。今日現在の時点でそれを遂行できるのは教授を措いて他にないと思うからである。

公募論文執筆・送付要領

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

①洋書単行本のばあい、

K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen*

Ökonomie, Dietz Verlag, 1953, SS. 75-6, (高木監訳

『経済学批判要綱』(大月書店、一九五八年、七九ページ)。

ジ)。

②洋書雑誌論文のばあい、

F. Tökei, Lukács and Hungarian Culture, in

The New Hungarian Quarterly, Vol. 13, No. 47,

Autumn 1972, p. 108,

③和書単行本のばあい

丸山真男『現代政治の思想と行動』第二版、未来社、

一九六四年、一四〇—一六一ページ。

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。

海外研究動向

北大西洋思想史圏を求めて

佐々木 武

だというのではない。しかし、これが、この九カ月、トマス・クレイグ（一五三八？—一六〇八）から、ヘンリー・コバーン（一七七九—一八五四）までを追いかけてみてのいつわらざる感想である。日本のスミス研究の隆盛から勝手な想像をしたらとんでもないことになる。ある意味では、研究史などというめんどろなものを無視して、原典につけるという研究の本筋をゆけるから幸せといえはいえないことはない。一昨年スコットランドで調査をされた山崎怡教授が、報告をかれられるとのこと、この分野の大先輩で、ベテランの教授がどのような報告をされるのか、期待しながら、筆者の報告は、合衆国での見聞にもとづいた、筆者の関心にひきつけた研究の動きについていくつか気がついたことをのべることにだけに限定したい。

二

一九七六年秋から七七年夏まで、合衆国、ジョンズ・ホプキンス大学（メリーランド州、ボルティモア市）ですごした後、昨年八月一日、スコットランド、エディンバラ大学に移った。それから九カ月目に入っているが、ここもあと三カ月ほどで去らねばならない。エディンバラでの生活は、大学のカレンダーとは無関係に、大学図書館、法学部図書室、ナショナル・ライブラリーで原典とつきあう毎日だから、この国の研究動向というのとは全く無関係であるといつてよいだろう。というより、ことスコットランド研究に限る、荒っぽくいえば、動いていない、となりのイングランド研究にくらべて、半世紀は遅れているといつてもいいすぎではないと思う。もちろん、皆無

七六年、合衆国は、建国二百年祭と大統領選挙との年であった。当然のことながら、歴史関係の研究集会は建国二百年にちなんだプログラムをいくつかくんだ。しかも、そのプログラムは、たんなるお祭り参加というものでなく、過去二十年余の研究動向のひとつの到達点を示すものであった。その到達点といえるものこそ、筆者にとつての出発点になるものであるうけれども。合衆国滞在中筆者の参加した学会は、十八世紀学会中部・東部部会（フィラデルフィア、七六年十一月）、アメリカ歴史学会年次大会（ワシントン、同年十二月）、政治思想研究者会議（トロント、七七年四月）の三つであるが、出席できなかった

った会議の方に注目すべきものがあつたのである。まず、政治思想研究者会議は、七六年四月九日から十一日まで、「政治思想史における一七七六年」をとりあげた。この集会でよまれた報告はすべてよむことをえたが、欧米政治思想史を横断的にみようとするとあつたことはいふまでもない。ついで、同年五月二日、二日と二日間、ワシントン、フォルジャー・ライブラリーが「三つの英国革命、一六四〇年、一六八八年、一七七六年」というテーマでシンポジウムを開催した。これは、前者がアメリカ独立革命を空間的にとらえようとしたのに対し、時間的にとらえること、当然のことながら英国史の文脈においてみることを狙つたといえる。よまれた報告のうち、筆者がよみえたのは、ストーンの大報告と、ポーコックのものだけであるが、ポーコックの話によるとこの種のものでは、画期的な成果をえるものであつたという。すべての報告がまとまって刊行されるかもしれないとのことであるから、期待される。いまひとつは、七七年九月十五、十六日、ポーコックがジョンズ・ホプキンスで組織した、ハリントン没後三百年を記念したシンポジウムであつた。ポーコックは昨秋、トーランド以来初めてまとまつたハリントンの政治論文集を、長い歴史的序論を付して、刊行したが（この序論は、近い将来に筆者が訳出紹介するつもりである）、筆者の知るかぎり、これがハリントンを記念した唯一の集会であつた。この三つの研究集会の動きに関連したものは、筆者の出席したフィラデルフィア会議で、二つの分科会がそれぞれえらんだ、「革命から革命へ——十八世紀英国と

アメリカとにおけるイデオロギーと政治」と「政治と政治思想、一七五〇年——一八〇〇年」というテーマに、また、ワシントン大会が、二つの分科会でとりあげたテーマ、「英国とアメリカとにおける Court と Country、一六八九年——一八二五年」、「三つの二百年記念——ギボン、ベンタム、スミス」にみられた。いまここに列挙した一連のテーマを通してうかがひがあつてくるのは、欧米というより、むしろここでは英米ということに限定した方がいいかもしれないが、北大西洋をはさんだヨーロッパと合衆国の十八世紀政治思想史をひとつの文脈で、いや新しい文脈でよみなおそうとする動きである。アメリカ独立革命が英帝国内部の大事件であつた以上、少なくとも英米に関しては自明ではないかといわれる向きもあるう。だが、アメリカ革命史学は、平坦な道を歩んで今日にいたつていない。革命史学の動向については、広くよまれていくグリーン論文、思想的には、ウッドの論文があるから、参照していただきたい。筆者がここで指摘したいのは、ロビンズからベイリオンにいたる革命史にたいする思想的接近の流れである。流れといっても、結果としてそういえるだけで、革命史学内部における思想的立場の位置づけについては、ネイミア史学以後の問題がからんで独自の研究史を構成しているのであつて、グリーンとウッドのものをよまれば、核心にふれられるはずである。

ロビンズからベイリオンまでといったが、筆者が日本をはなれる時、きわめて具体的にいうと、バロン、フィンク、パーマー、ウェントリー、ポーコック、ロビンズ、ベイリオンという

研究者の名前が頭のなかにあった。修業時代をハリントンから始め、十八世紀英國政治思想史研究の一環として、スコットランド啓蒙へ進んだ筆者は、これらの研究者たちの仕事を通して、漠然とながらも、北大西洋思想史圏という輪郭があった。もちろんなにもオリジナルなものはない。すでに既知のもの、いいつくされたものを、自分なりにどう理解し、できれば、どう再構成するのか、どんなに身のほど知らずであろうとも、これらの研究者のどれかひとつの仕事に丸ごとコミットすることはできなかつた。これはもともと親近感をおぼえて、じかに教えを乞うたポーコックに対しても同じである。むしろ、これらの研究者に接近すればするほど、異質さをより強く感じるくらいで、だから、かれらにできるだけ教わりながら、この異和感を自分の作品のなかでいかに表現するかが課題であると思っている。

ポーコックが、七五年に出した大著『マキアヴェリアン モメント』⁽¹²⁾の巻末に付されたビブリオには、いまあげた研究者の名前はすべてあがっている。筆者が修業時代の終りにスコットランド啓蒙に集中するなかで、これらの人々に出会ったのであるけれど、ポーコックは、その間に、いやはるかそれ以前に、フィレンツェの著作者たちがのこした原典にとりこんでいた。イタリア語のよめない著者にとって頭のいたい話だが、それはそれとして、スコットランド啓蒙をふくめた、十八世紀英國政治思想史を、北大西洋思想史圏という視座から自分なりにどう構成するのか、先行者たちに学びながら、ひとつでも多くの原典にあたるのが、目下の仕事である。「原典熟読未書否定」こそ

思想史研究の基本的態度でなくてはならない。ところがこの原典にあたるというのが、実は、この場合大変なのである。とりわけ、日本に足場をもつものにとつて困難は倍加する。なぜなら、北大西洋をはさんだ十八世紀英國政治思想史は、ホップズとロックとは構成できない。ここでは、匿名の多数の著作者たちが登場するからである。ブリティッシュ・ライブラリーは別格として、合衆国にあるハンティントン・ライブラリー（カルフォルニア州、サン・マリノ）、フォルジャー・ライブラリーの二つの図書館の利用が最終的には要請されるだろう。多数のマイナーたちによつて構成される思想史は、文脈が第一義的に重要になってくる。文脈が意味を決定するからである。アメリカ革命史学におけるロビンズからベイリオンにいたるコースは、この文脈の問題がひとつの重要な要素として存在する。しかも、革命史学の枠をはずして、フランス革命史の研究者であるパーマー、ヨーロッパ啓蒙からのヴェントリー、そしてフィソク、パロンをふまえたポーコックの大胆な問題提起を北大西洋思想史圏という視座から一括してとらえようとすれば、事態は論争的性格をおびてくるのである。原典をこなすことが文脈なしに第一なのだが、文脈の問題が前面に出てきて、それは方法論の問題にもかかわってくる。いわゆるパラダイム論が、とりわけポーコックにおいて登場するのだが、⁽¹³⁾筆者は方法論をめぐる論議には当面全く関心がないし、方法論を論ずる域にも達していない。自発すると否とにかかわらず、考えながら読むこと自体、ひとつの「方法」の行使だと思っているから、今の

ところそれで充分である。それよりも目下は一点でも数多く原典をこなすことである。

ところでこのテーマを掘り下げていくためにいまひとつ重要な仕事は、イングランドを中心とした十八世紀政治史および思想史研究のファローである。先に、アメリカ革命史学におけるネイミア史学以後の問題ということをいったが、マコーレイ、トレヴェリアンはともかくとして、十八世紀イングランド政治史研究もまた、ネイミア史学を起点としている。これについても論じはじめるとさりがらない。というより、まだ完全にフォローしおえていないのが実情である。北大西洋をはさんだ英帝国内部の十八世紀政治史の把握は、思想史に登場する匿名子が具体的な政治的イッシュューをめぐって発言することが各自の思想を表現しているだけに不可欠なのである。それはいわば、思想的政治史のようなものだからである。こういえば、なぜネイミアが関門になるのかおわかりいただけるであろう。この領域でもっとも成長がましいのが、ジェイムズ二世期から名譽革命をはさんで、ウォルポール時代にいたる時期の政治史研究である。筆者は、この時期の政治史研究の成果をふまえて、「アン女王時代の政治思想」ともいべきテーマを設定しつつあるが、ボーリンブルックについては、充分、期が熟しているからだれかが手をつけるべきである。近年のスキナーの論文はその成果であろう。同学の参加を期待したい。ただ筆者の怠慢で、「クラフツマン」が日本のどこにあるのかまだたしかめていない。関心のもっとも集中されてきた、ジョージ三世期について

は、若いジョン・ブルアの研究が七六年に出ている。また、十八世紀研究に「バラシュートで着地した」トムソン学派の社会史研究を既成史学がどううけとめるか興味あるところだ。さらに、当然十八世紀研究とも関連してゐるのだが、ここでは、ポーコックとの関連で、筆者の関心からスキナーのホップズ研究⁽¹⁸⁾、ウォラスのマーヴェル研究⁽¹⁹⁾、ダンのロック研究⁽²⁰⁾、テモント⁽²¹⁾、ハラーの仕事を想起するにとどめたい。もちろん、チューダー期のエルトン、内乱期のヒルの健在ぶりは周知のところであろう。ラディカルズの研究については、日本の研究者の関心が集中しているだろうから、ふれないことにする。

さて、ロビンズからベイリオンへ、にもどるのだが、シャルホープによるひとつの研究史的スケッチを参照されるようおねがいしておきたい。シャルホープは、独立革命前後の時代に至るアメリカの政治思想の源泉がもっぱらロック中心に求められてきた伝統的理解に対して、十七・十八世紀の英国共和主義思想に求める傾向があらわれ、ロビンズとベイリオンとの仕事を画期として、この方向が、この時期の政治思想理解に大きな転換をもたらした経過を研究的に跡づけている。ここに登場するのが、ロックにかわって、モルズワース、トーランド、ゴードン、トレンチャード、バラ、ホルス、そして、シドニー、ハリントン、ボーリンブルック等々⁽²⁴⁾、「古典的共和主義者」、「シヴィック・ヒューマニスト」、「オールド・ウィッグ」、「(ネオ)ハリントンニアン」、「コモンウェルスマン」、「カントリー・イデオロギー」というさまざまな呼名でくくられてきた人々と、

彼らの表現した思想であった。かくして、「アメリカ革命のイデオロギー的源泉」が北大西洋をはさんだ無数の思想的交流にあったことがまず確定的になったわけである。ロビンズが英本国側に即して跡づけたのをうけて、ベイリインは植民地側を掘りおこしたといえる。このような動きは、個々の研究者の個別研究のなかで、具体的な成果を、たとえば、ストーリツ、ハウ、フォウナー⁽²⁷⁾の仕事を生んできている。筆者が合衆国滞在中、残念に思ったのは、ロビンズの著書のペーパーバック版が絶版になっていたことで、もっぱらベイリイン学派に中心が移っていたように思われた⁽²⁸⁾。この方向から派生したといえるのか、目についたのは、「アメリカ啓蒙」という研究方向の登場であった⁽²⁹⁾。ともあれ、アメリカ革命史学における思想的接近の方向が、ロビンズからベイリインにいたってひとつの頂点に達したことは、まちがいのないところであろう。そして、これが、こんどは逆に十八世紀イングランドの政治思想史研究にはね返ってきているぎざしがみられる。ポーニツクのすぐれた先駆的論文⁽³⁰⁾はむしろ、アメリカ革命史学にインパクトを与えたが、ベイリイン以後はむしろ逆のように思える。今年初頭に刊行された、ディキンソンの新著⁽³¹⁾がそれである。なお、七六年七月二十五日から二八日まで、エディンバラ大学で、「スコットランド、ヨーロッパ、アメリカ革命」というテーマを掲げた研究集会がもたれたことをつけ加えておきたい⁽³²⁾。

三

日本をはなれて以来、一定の枠内とはいえず、できるかぎり、分散拡大させる方向で研究を進めてきているので、見聞したものはすべて未消化なままに、つきからつぎと論点、対象を移しながら、今日に至っている。したがって、この報告も、うわつらをなでただけのものになってしまった。それと、何度もくりかえすようだが、原典第一主義をとっているから、研究動向の把握はどうしても二の次になりがちである。それにもかかわらず、あえて、このように試みたしだいである。思想史研究者はあまり、合衆国の研究状況に目を向けないように思われる。非アメリカの研究者である筆者のまずい報告が、なにかのきっかけになれば望外の喜びである。

七〇年代に入って、戦後の世界で光を放った二人の政治哲学者が亡くなった。レオ・シュトラウス（一八九九年——一九七三年）とハンナ・アレント（一九〇六年——一九七五年）である。そしていまひとり、バーリンは、今年に入って、四巻の著作集の刊行を開始した⁽³³⁾。シュトラウス、アレントは合衆国で生涯をおえたがかれらは英語を母国語としない人たちであった。かれらは、亡命者であった。バーリンもまた生粋の英国人ではない。奇しくもアレントとバーリンは、ラトビアのリガの生れである。北大西洋をはさんだ思想的ドラマは今世紀にも演じられたのである。

- (一) *The Year 1776 in the History of Political Thought*, the Annual Meeting of the Conference for the Study of political Thought, Loyola University, Chicago, April 9—11, 1976. Papers presented: ①James Moore, *Hume's Political Science and the Classical Republican Tradition*, ②Rodney W. Kilcup, *Hume and the Promise of the Moral Sciences*, ③A. Owen Aldridge, *The Influence of Locke and Rousseau on Paine's Common Sense*, ④Isaac Kramnick, "Sophisters, Economists and Calculators": *Bourgeois Radicalism in the Age of Burke*, ⑤David Kettler, *History and Theory in the Politics of Adam Ferguson: a Reconsideration* (cf. *Political Theory* vol. 5 no. 4, Nov. 1977), ⑥Donald Winch, *Adam Smith's Politics and the "Present Disturbances"* (cf. D. Winch, *Adam Smith and the Civic Humanist Tradition*, Cambridge Univ, forthcoming), ⑦Martha K. Zebrowski, *One Cato is Not Enough: the Rhetorical Association and the Extra-Constitutional Regeneration of the Commonwealth*, ⑧Keith Michael Baker, *French Political Thought in 1776: the Problem of Representation*, ⑨Charles E. Butterworth, *Jean-Jacques Rousseau: Citizen or Solitary Walker?*, ⑩Peter Hanns Reill, *Idealism, Historicism and the German Enlightenment* (cf. Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, Univ. of California Press, 1975), ⑪Enid Bloch, *The German Origins of American Political Science: a Rejection of 1776*.
- (二) *Three British Revolution: 1640, 1688, 1776*. The Folger Institute, Washington D. C., May 21, and 22, 1976. Papers presented: ① Christopher Hill, *From Lollards to*

Levellers: An Underground Tradition?, ②Robert Ashton, *Tradition and Innovation and the Great Rebellion*, ③Charles Carlton, *Charles I and the English Revolution*, ④Lawrence Stone, *The Results of the English Revolution, 1640—1688*, ⑤Lois Scwoerer, *1688: A Right Radical Restorative Revolution*, ⑥David S. Lovejoy, *Two American Revolutions: 1609 and 1776*, ⑦J. G. A. Pocock, *1776: The Revolution Against Parliament*, ⑧Alison Olson, *Empire, Interest, and Law: 1776*, ⑨John M. Murrin, *The Great Inversion: A Comparison of the Revolution Settlement of 1688—1721 and 1776—1816*.

- (三) *James Harrington (1611—1677): A Tercentennial Symposium*, The Johns Hopkins University, September 15 and 16, 1977. ①J. G. A. Pocock, *In the Steps of John Toland, editing Harrington and finding contexts* (cf. Pocock, *Contexts for the Study of James Harrington*, to be published in *Il Pensiero Politico*, 1978), ②Gordon J. Schochet, *Harrington, Property and the Constitution*, ③W. Craig Diamond, *Spirits and Mechanics, Harrington and the Science of his Time*, ④Julian H. Franklin, *George Lawson and the Juridical definition of the English Revolution*, ⑤Nicholas Philipson, *Andrew Fletcher of Saltoun; the Pursuit of Civic Virtue in Scotland*.
- (四) *The Political Works of James Harrington*, edited with an introduction by J. G. A. Pocock, Cambridge U.P. 1977.
- (五) The Bicentennial Conference of the American Society for Eighteenth-Century Studies (East-Central Regional, Seventh Annual Conference), Univ of Pennsylvania, Philadelphia, 3—6 Nov. 1976, 1. *From Revolution to*

- Revolution: Ideology and Politics in Eighteenth-Century Great Britain and America*, ①John Brewer, *The Parameters in the Eighteenth Century*, ②John Murrin, *The Great Invasion*, ③Jeffrey Nelson, *The Contradictions of Freedom: Ideology and the Emergence of the Liberal State in Great Britain*. 2. *Politics and Political thought, 1750—1800*, ①Maurice M. Goldsmith, *Faction Detected: Ideological Consequences of Walpole's Decline and Fall*, ②Jeffrey Barnouw, *American Independence: Revolution of the Revolution Ideal. A Critique of the 'Paradigm' of Republican Virtue*, ③Isaac Kramnick, *Tommy Paine*.
- (∞) Ninety-First Annual Meeting of AHA, Dec. 28—30, 1976, Washington D. C. 1. *The American Experience*, ①John Murrin, *Court and Country in Britain and America, 1689—1815*. 2. *Three other Bicentennials, 1776—1976*. ①David Jordan, *Edward Gibben* (cf. DAEDALUS, Summer, 1976). ②Gertrude Himmelfarb, *Jeremy Bentham*, ③Bernard Semmel, *Adam Smith*.
- (∞) J. P. Green, *The Flight From Determinism: A Review of Recent Literature on the Coming of the American Revolution*, the South Atlantic Quarterly Vol LXI, No.2. Spring 1962. Green, *The Plunge of Lenmings: A Consideration of Recent Writings on Brititish Politics and the American Revolution*, South Atlantic Quarterly, Vol. LXVII, No. 1, Winter, 1968. cf. *The Reinterpretation of the American Revolution, 1763—1789*, edited with an Introduction by J. P. Green, 1968 Haper.
- (∞) Gordon S. Wood, *Rhetoric and Reality in the American Revolution*, William and Mary Quarterly, 3rd Series, Vol. XXIII No. 1, 1966.
- (∞) Caroline Robbins, *the Eighteenth-century Commonwealth: Studies in the Transmission, Development and Circumstances of English Liberal thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Harvard, 1959. pap. ed., Atheneum, 1968. Robbins, ed. *Two English Republican Tracts*, Cambridge U. P. 1969. Robbins, *European Republicanism in the Century and a Half Before 1776*, in *The Development of a Revolutionary*, Lib. of Congress, 1972. cf. William and Mary Quarterly.
- (∞) Bernard Bailyn, *Political Pamphlets of the American Revolution*, V. 1, Harvard, 1965. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard, 1967. Bailyn, *The Origins of American Politics*, Vintage, 1970 (雑誌 田中良子編『其長田原集』1970年10月号)。
- (∞) Hans Baron, Zera Fink, Robert Palmer, Franco Venturi.
- (∞) Pocock, *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton U. P. 1975.
- (∞) Pocock, *Politics, Language and Time*, esp. chap. 1, 7, 8. pap. ed. Atheneum 1973.
- (∞) J. R. Jones, K. H. D. Haley, J. R. Western, J. H. Plumb, J. P. Kenyon, H. Horowitz, D. Rubini, G. Holmes, W. A. Speck, H. L. Snyder, G. V. Bennett, E. L. Ellis, A. McInnes, R. W. J. Riley, H. T. Djckinson, J. B. Owen, P. Langford, R. Sedgwick, B. W. Hill, P. Fritz.
- (∞) Quintin Skinner, *The Principles and Practice of Opposition. The Case of Bolingbroke versus Walpole*, in N. Mc-

- Kendrick. *Historical Perspectives*, London, 1974.
- (16) Jone Brewer, *Party Ideology and Popular Politics at the Accession of George III*, Cambridge, 1976.
- (17) E. P. Thomson, *Whigs and Hunters*, 1975. D. Hay, P. Linebaugh, J. Rule, Thompson and C. Winslow, *Albion's Fatal Tree*, 1975.
- (18) Skinner, *Conquest and Consent: Hobbes and the Engagement Controversy*, in G. E. Aylmer ed., *the Interregnum*, 1972. —, *The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation*, in Cranston and Peters ed., *Hobbes and Rousseau*, 1972. —, *History and Ideology in the English Revolution*, *Historical Journal*, 1965. —, *Hobbes's Leviathan*, H. J. 1964. —, *Hobbes on Sovereignty*, *Political Studies*, 1965, —, *The Ideological Context of Hobbes's Political Thought*, H. J. 1966, —, *Thomas Hobbes and His Disciples in France and England*, *Comparative Studies in Society and History*, 1965—6. —, *Hobbes and the Nature of the Early Royal Society*, H. J. 1969.
- (19) J. M. Wallace, *Destiny His Choice: the Loyalism of Andrew Marvell*, Cambridge, 1968.
- (20) John Dunn, *The Political Thought of Locke*, Cambridge, 1969. Dunn, *The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century*, in J. W. Yolton ed., *John Locke*, Cambridge, 1969.
- (21) William Lamont, *Marginal Prynne, 1600—69*, London, 1963, Lamont, *Godly Rule: Politics and Religion, 1603—60*, London, 1969.
- (22) William Haller, *Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation*, London, 1963.
- (23) Robert Shalhope, *Toward a Republican Synthesis: The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography*, *W & M Q.* 3rd Vol. *XXLX.*, No. 1, 1972.
- (24) Robert Molesworth, John Toland, Thomas Gordon, John Trenchard, James Burgh, Thomas Hollis, Algernon Sidney, James Harrington, Lord Bolingbroke.
- (25) Gerald Stourgh, *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government*, Stanford, 1970.
- (26) J. R. Howe Jr., *The Changing Political Thought of John Adams*, Princeton, 1966.
- (27) Eric Foner, *Tom Paine and Revolutionary America*, O. U. P. 1976.
- (28) Bailyn, G. Wood. Pauline Maier.
- (29) *American Quarterly* Vol. XXVIII, No. 2. 1976., Special Issue: *An American Enlightenment*. D. H. Meyer, *The Democratic Enlightenment*, New York, 1976, H. F. May, *The Enlightenment in America*, O. U. P. (N. Y.), 1976, H. S. Commager, *The Empire of Reason*, New York, 1977.
- (30) Pocock, *Machiavelli, Harrington and the English Political Ideologies in the Eighteenth Century* (W & M Q. 1965) in Pocock, *Politics, Language and Time*.
- (31) H. T. Dickinson, *Liberty and Property, Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*, London, 1977.
- (32) O. D. Edwards and G. Shepperson(ed.), *Scotland, Europe and the American Revolution*, *New Edinburgh Review* special Issue. 1976.

(23) Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, edited by H. Hardy and A. Kelly, London, 1978.

The Rota ヲツロ

イングランド、デヴォンにあるエクセター大学の「バイヴァン・ルーツ教授とモーリス・コールドスミス教授によって主宰されている「The Rota Society」が、一九七〇年以來、スチューアートのハンフレットの複刻をひき付けている。今までの、一九九点が刊行され、昨秋は、別れた Thomas Edwards, *Gangraena*, 1645—6 が独立して出された。この新しい企画は、とりわけ日本の研究者にとって益するところ大であると思われる。今後、The Rota が存続、発展して行くため、会員諸兄の支持を期待するところである。関心のある会員諸氏は、直接下記に問い合わせるか、申しこまれるようお願いしたい。入会費は不要で、毎年複刻されるハンフレットの予約購読者になればよいだけである（現在のところ年間£3.）。

The Rota, c/o Professor M. M. Goldsmith, Department of Politics, Amory Building, Exeter, EX 4 4RJ, Devon, England, U. K.

参考までに既刊分からいくつかをひこうと、次のようなものがある。

Jone Liburne, *Come out of her people*, 1639, Jone Trenchard and Walter Moyle, *An Argument shewing, that a Standing Army is*, 1697, Jone Somers, *A Letter, Balancing.....*, 1697, Richard Overton, *An Arrow Against Awi Tyrants.....*, 1646, Henry Sacheverell, *The Perils of False Brethren.....* 1709, Slingsby Bethel, *The World's Mistake in Oliver Cromwell*, 1668, Marchmont Nedham, *A True State of the Commonwealth*, 1654. (佐々木 武)

フランスの

マックス・ヴェーバー研究

——ストラスブルから——

松村 宏

ここに二つの端的な表現を選び、フランスのヴェーバー研究の内面を見たい。「結局その立場は、デュルケーム学派の社会的思想にみられる社会的決定論の無視と、マルクス主義者における社会的決定論の完全な承認との中途にある」——ゴールドマン⁽¹⁾。「根本的にその立場は、プロメテウスとエピメテウスという二つの行為の傾斜の間に逡巡する個人主義の立場である」——フロイント⁽²⁾。この二人は互に反対方向にヴェーバーを踏み越えていった。二人による位置づけは、意図の相違と表現のずれにも拘らず、共にフロンの平衡のとれた理解の地平よりもさらに問題的に深めたところでは類似した試みであった。本稿はその点についての若干の批判的解明も意図している。しかしその前に、より一般的な動向の観察から始めよう。

十七世紀から十九世紀まで、フランスの社会的威信は文化的威信を伴っていた。思想学問についても、フランスを外国人が学ぶべきものと考えていた。ミルとスミスのイギリスとは交流

をもちていたが、それまで相手にしなかったドイツの思想に目を向けたのは十九世紀後半からのことであり、それはルナンなどの才能によるところが少なくなかった。またそれは十九世紀ドイツ思想の契機と一八七〇年の敗戦によるためともみられる。ニーチェはかなり速やかに伝えられた。ジムメルは一九一四年以前にフランスに入っていたが、ヴェーバーが入ってきたのは第一次大戦後である。

ヴェーバーのフランス導入はストラスブルクが河港となつてゐる。まず一九二五年にデュルケーム学派の異端で、姓からして純フランス的でないアルヴァックスの論文⁽³⁾、一九三〇年のラウフェンブルの「アルザスの宗教と経済」、その学生で現在ストラスブルクの、カトリックとしては初めての市長であるブリムランの博士論文「ミュールーズの工業」(一九三二年)が草分けであろう。いずれもヴェーバーの「倫理と精神」の関連研究である。しかし現象学とサルトルの話でよく引合いに出されるアロンのドイツ留学の成果「現代ドイツ社会学」(一九三五年)に始まる「歴史の批判哲学」、「歴史哲学入門」は今日にいたる決定的な権威を確保している。後にソルボンヌでは学生を前に、片やギユルビッチがヴェーバーを酷評し、片やアロンが高く評価して対照をなしたことがあったが、その時以来ヴェーランのフランス首相バルはアロンの弟子のようである。第二次大戦後、第二世代の研究陣が輩出し、翻訳だけでなく始めて厚みのある学説研究が展開されるようになった。ゴルドマン、フライシユマン、ヴァンサン、フロイント、他にメルローポン

ティ⁽⁸⁾などのヴェーバー論は定評がある。フライシユマン⁽⁹⁾はユダヤ教とキリスト教の関係を論ずるほかに主力をヘーゲル研究においている。論争的論文「ヴェーバーからニーチェ」をこの種の問題提起の初の代表文献とする見方があるが、異論もないわけではない。ヴァンサンは「マルクスとヴェーバー」の関連研究を続けている。「隠れたる神」のゴルドマンはさしずめフランスの服部之総というところか。この世代の社会学者は総じてヴェーバーをよく受けとめているが、一九六五年以後、第三世代の新しい傾向が出現した。彼らは日本と同様にアメリカの科学によりつつ成長する傾向があり、以前にも増して直接にドイツに向わず、ドイツ思想にふれるのはアメリカの学者を通してである。もっともドイツでもアメリカを介してフランスを知る傾向はあるようだ。アメリカの研究によつてヴェーバーを受けとめるフランスの第三世代は、ヴェーバーにまともに取組もうとせず、先を急ぐようだが、ドイツに深い素養をもつ例外者が⁽¹²⁾ないわけではない。ベシユラーはフロイントのストラスブルクとパリに学び、現在「ヨーロッパ社会学アルシヴ」の編集陣に師のアロンとその系譜の筆頭ダンビエールと共に名を運んでいる。彼の「資本主義の起源」はヴェーバーの「古代文化没落の社会的基礎」を下敷にしており、日本の部分については慶大の速水融の英字論文を使っている。同じストラスブルクの新教授ラファエルはユダヤ人らしいテーマを思弁、実証、宗教、芸術から経済に亘つて多角的に研究しているが、基本はヴェーバーのユダヤ論をめぐる二つの博士論文にある。そのユダヤ教キリ

スト教連携運動家が若いわりに多産な原因の一つは図書館研究室への勤勉な日参と、サービスを活用した規則的な作業にあるようだ。アルザスとストラスブルにはとくにユダヤ人が多く経済的勢力も強くて、ユダヤ人問題研究の宝庫であろう。そこはフランスやドイツにとって半ば限界内域、半ば限界外域であるだけでなく、中間地域である以上に自力自立の先進地域でもある。ウェーバー自身も此処に生活見聞し、フランス革命への参与が彼等の国民意識を形成していることに論及している。

ウェーバー「倫理と精神」の中で参照されたヴィティヒは⁽¹⁴⁾ストラスブルにおいて一九一八年まではドイツの、以後はフランスの教授であり、その主著「アルザスにおけるドイツ文化とフランス文化」は、ウェーバーも直接手にとってみた大版の美本であり、豊富な挿絵の一つには向き合ったゲーテとヴォルテールの絵が載っている。理解社会学的研究対象としても多くの素材を含むアルザスの地域研究は別棟図書館と研究所と講座においてますます盛況である。

ウェーバーの著作のフランス語訳は、⁽¹⁵⁾一九五九年の「学問」と「政治」のフロイントによる合本訳以来七点ほどあるが、六点まで彼の関与により、内五点は彼のストラスブルの系列の手になっている。フランス人のベスナールによる『倫理と精神』論争史』の編集で世界から取り集められた十七論文の中、フランス語圏ではフロイント、そしてジュネーヴのサユース、ビエラーとリュティがある。⁽¹⁶⁾フランス語圏のウェーバー研究としてはリュティと第三世代の一人、ブリュッセルのヴェヨンベ

ールの長編⁽¹⁷⁾を挙げる必要がある。フランスに根強い批判の一つは、「倫理と精神」論文の限定された範囲での妥当性を認めるにしても、それ以上のフランスへの一般化的適用に妥当性を認めないことにある。その例証としてユグノー銀行家論が使われている。

われわれなりにドイツ思想の導入と展開を顧ると哲学における現象学を受容と発展が一方の主流をなしている。社会認識における現象学の応用も有力となった。歴史認識にとって現象学は「まず有効であるが、分析主義と同様その先は危い。他方、ディルタイ、ウェーバーの理解科学の導入は遅く主流ではないが着実に定着しつつある。これはやむをえざる相対主義⁽¹⁸⁾であり、ここから踏み出すのを潔しとしない人も常に立戻ってみなければならぬ標点なのである。

三つの世代は目下競演中であるが、一九六七年の「社会学的思考の流れ」⁽¹⁹⁾などでアロンの深い底も露わになってきたようだ。第三世代はまだ経過を見守る必要がある。最も力にあふれている第二世代は仲々透明でないだけに魅力があるが、しかしウェーバーに関わった人々の中で理解科学の意味と方法に献身する者は余り多くないようである。アロンに続くストラスブルの二教授の一人であるフロイントは自信をもって断言する。「アロンとギュスドルフ、そして私以外に（ウェーバーの価値関係説を用意した）リッカートの『限界』を読み込んだ者がいるだろうか」⁽²⁰⁾そしてこの二教授は各自の人文科学理論史の中で互に言及し合っている。⁽²¹⁾ウェーバーとの関わり方は多様で自由だ

が、もしより深い関わりを期待するならば理解論と晩年の定式に就かなければならないだろう。これについて、他の方面にも業績を挙げながら、推進している人々がいる。以下その片鱗を紹介しよう。

ここに「前提なき科学——ストラスブル大学歴史学教授の椅子をめぐる論争(ヴェーバーの価値自由説へのプロレゴメナ)」と題する論文が当大学の一九七三年の研究誌にある。これは同年の「人文科学の諸理論」、一九七七年の論文「価値自由」⁽²³⁾、一九七八年の「解明」をめぐる学会報告論文と続くフロイントの本格的な方法論研究の系列の前文である。しかしフランスのカトリックのアルザス・ロレーヌ人ならではの取扱いがみられる点で一見の価値がある。論文の口火は明快にきられる。(以下の断りない、「」はこの長くない論文のものである)。「価値自由説はヴェーバーの天才的直観の突然の所産というよりも、その時代の大学をゆり動かし難題についての長い考察の所産である」。問題は「社会主義者の教授候補に対する大学人の敵意」と「講壇社会主義、自然主義、歴史主義、心理主義」との論争にある。論文はしかし彼の長い論争史の最も目立たぬ部分に鋭く突き入る。大病のためヴェーバーが関与したという事実が全くみられない空白期に、実は価値自由説成立の現実的前史があった。それはプレントナーと老モムゼンの無前提科学論によるストラスブル大学事件介入である。長くなるが、地元の眼の事件像はこうである。

「この大学は、一六二二年創立以来プロテスタント神学部以

外の学部も教授陣の大方がこの宗旨であるということ、プロテスタンティズムの聖域とみなされてきた。(以下要約する) ドイツへの併合により一八七二年にこの大学は注目すべきドイツ人教授陣(アルトホフはその一人である)を供給され再開された。ベルリン大学を模して開設したローゲンバッハは当初ビスマルクの助言でカトリック神学部創設を考えていたが、これは文化闘争の開始とドイツの神学部教授団による教皇不謬の教義否認と古カトリシズム運動のためにとり止めになった。一九〇〇年頃もおアルザス人のフランスへの強い愛着のためにアルザスの多数派カトリックの眼には、プロテスタントの支配するこの大学は官吏の後押しによるアルザスのドイツ化と映り、反ドイツ・アジテーションの一助にされたのである。プロイセンによるカトリック地方の征服と併合は、プレスラウ大学やボン大学のようにカトリックの存続保証の妥協策を必要とした。幾つかの教授ポストをカトリックの指定席として確保し、他は自ずとプロテスタントの占めるに任せた。次にストラスブル大学の場合だがアルザスの対ドイツ世論の好転が期待されていた。前アルザス・ロレーヌ総督のホーエンローネ首相はドイツカトリックの指導者ヘルトリンク教授を仲介に国家と教会の分離法を運動させて教皇庁との交渉を進めた。ドイツのカトリック処遇改善とこの大学のカトリック神学部創設は、哲学、歴史、カノン法を内々に例の指定席とする代りに、同神学部教授指名についてのストラスブル司教の参与権を拒否した。一八九八年からの交渉は一九〇〇年の条約履行開始を経て、一九〇二年調印、

一九〇三年同学部開設の運びとなった。しかし同学部において司教の影響外で若い聖職者が教育されることはアルザスの聖職者の敵意を招くことになったが、そこには一方では反ドイツの抵抗運動組織を破壊する政治的效果も秘められていた。首相はアルトホフと組んでいた。カノン法と哲学は問題なく施行された。自分の後任にカトリックのポイムカーを提案したヴィンデルバンドさえ知らなかった内秘条件は、ポイムカーがストラスブルールからミュンヘンによばれてジムメルと代った一九一二年に初めてラント議会でアルザス人によって暴露されたのである。ドイツ政府はカトリックも非キリスト教徒も学者として対等に処遇せよとつめ寄られた。しかし歴史学では最初から争いをまき起した。一九〇一年、歴史学正教授フアレントラップの後任に学部はマイネッケを、問題外の補欠としてのシュパンと共に提案したが、政府はボン大学のようにカトリックにもという理由でポストを増設し、二人とも任用した。前任教授プレスラウと合わせて近代史は三教授となる。カトリックのシュパンは中央党の有力者の息子であるだけでなく、ウルトラモンタニスムと対決するリベラルな思想で知られており、旗色鮮明のため何かにつけ抵抗を受けていた。教授就任後ただちにストラスブルールの中央党支部を創設している。学部にはカトリシズムと自由な学問とは相容れないとする見解もあり、強引な政府に対抗して遂には皇帝への直訴に出た。これに対する十一月十七日の皇帝の返電にはシュパン任用を裁可し、アルザスのプロテスタントとカトリックの同格化を喜ぶと述べられていた。以上がシ

ュパン事件である。十一月十五日のモムゼン声明「大学講義と「信教」に始まる無前提論争についての典拠は一般的なドイツ文獻によっているが、此処では論争の全過程については割愛することにする。この種の文獻の中で重要なのは、事件と無前提科学論の双方を専ら取扱ったロスマンの「科学と倫理と政治」である。フロイントのは事件の資料としてのみ参照するが、われわれはどうしてもロスマンの詳しい科学(無)前提論を通らねばならないであろう。論文の注意によれば、全大学からの署名を集めるためにベルリンのモムゼンを動かしたのは、同じ「研究無前提」の論拠と発表ジャーナルを用意したミュンヘンのブレントナーであった。かれら流のリベラリズムはカトリック指定席制に対し立ち上り、皇帝を傷つけないために科学論を前面に出したのである。モムゼンの論文については知られているので、「研究と知識は多数の前提の上に建てられている」という立場から反対の声明を出したヘルトリックの見解をみよう。「事実確定の取扱いはわれわれ(カトリック)にも科学の法則が規準となる。誰もプロテスタントの化学者の代りにカトリックの化学者を招聘しようとは考えないであろうが、哲学者と歴史学者にあっては、事実確定だけでなく研究者と教育者の人格が問題となつて現われる。この人格に最も本質的なものはその者の世界観、宗教的問題の立場である」。フロイントの引用はこまめであるが、ヘルトリックは歴史学などの学科にカトリックの見解が存在し、その学者がこの世界観に信念をもって学者の仕事を遂行することこそ大学の品位にかなう、と続けている。しか

しそれならば社会主義者も同様の確信と論法をもって立場間の現実闘争を展開するであろう。さらにギールケのようにすべての信教主義と神学を科学と大学の外に置くべきだと考える見解などを加えた議論の錯綜の渦を「直接に克服しようとしたのがヴェーバーの前提のしつかりした概会であった」。「彼は声明への署名を求めた書状に触れた筈」であるだけでなく、また「論争の殆ど終った頃に取組みはじめた認識論研究」の中で「ほめかもしや言及を行った」だけでなく、それを「生涯論じて止まなかった」のである。このようにこの論文が、「この論争はそれ以降のすべての方法論争の背景となった」と述べているのは示唆的である。私はヴェーバー思想の決定的な形成を彼の前期と後期の中間に認めようとする古くして新しい見地に立ってこの問題を調べたが、思いを新たにしたことである。彼の新生の根拠を探りつつマリアンネによる空白期の情況を読むと、ストラスブル事件と無前提論争と全く同時期に、ヴェーバーは不完全ながら神経症の回復と共に三年半来はじめての本格的読書を猛烈な勢で始めたという。声明合戦を直接に注視する条件は充分であったことになる。一九〇一年から翌二年にかけての冬にローマでジムメル、ルソー、ヴォルテール、モンテスキュー、テームなどを読みふけり、四月にフィレンツェでリツカートの「限界」を読み切ったから、ハイデルベルクの自宅で方法論文の執筆、ついで三年に「倫理と精神」論文にとりかかっている。雑多な読書はこの二領域の仕事の共通の意識的な伏線であることは誰の目にも明らかである。驚くべきことは、彼の最終的な

定式の一つである歴史認識の構造をテームにも読み込んだことである。⁽³⁴⁾この種の彼にとつて最終的に重要な諸定式が一般の人々にこなし難いものであることは確かであろう。「ヨーロッパ社会学アルシウ」の一論文⁽³⁵⁾の整理が示すように、価値自由説の形成時期の確定は、初期説から社会政策学会に合わせた一九〇九年説、十三年説などが揃っている。いずれにせよ或る理論の研究にとつて、その理論の発生した社会史の研究がより優れた意味をもつのは、当の理論の内容構成に社会的制約の意識が刻印されたことを指摘できてからであろう。観念の発動とか適用操作などの状況的考察は、その原観点を解明する場合と、しない場合がある。ヴェーバーは自分の社会的空白の時期にドイツ思想家から、ナシヨナリストのままヨーロッパ思想家へと脱皮飛躍した。この半身的脱皮、中途半端の飛躍は、その成功と失敗を自己の社会的空白性に負っているのであって、社会的な内容の刻印があるとは説明されえないであろう。さてフロイントの論文に立戻るが、モムゼンとの対比を含めて科学の諸前提と価値関係を軸とした価値自由論⁽³⁶⁾についての丁寧な模範解答の部分は立派であるが、その他にこの綿密なヴェーバー理解の上で一步踏み出した部分がある。一つは科学と大学についての見解である。彼は、不可避的に介入する価値を生かしたまま方法として前提項にくりくりつけて中立化する科学構造という構想から生れてくるのが、そのような価値の前提の保証された中立の場としての自由な大学の構想であると見ているだけでなく、さらにこの保証、つまり大学の前提を与えるものは大学内外の権

力関係、とくに外部の政治権力の大学観であると指摘している。もう一つある。「モムゼンが別格とした神学に立向ったヴェーバーは……巧妙に科学としての神学を提起」したが、「科学的精神と直接反発する前提の上に存立」させる点でやはり別格の取扱である。フロイントのヴェーバー批判はここを突く。「啓示の信仰者に……知性の犠牲を言うくせに、社会の究極的な目的を専ら信仰する無政府主義者や社会主義者に」それを言わないのは何故か。何事かを「信仰する者が客観的で確かな信念から出発して他の分野を明らかにしうることを（無政府主義者のアルキメデスの点のように）ヴェーバーは苦もなく認めた。だがそれではなぜ信仰は知性の犠牲を要求すると言いつ出したのか。」「なぜ宗教的信仰は社会主義者のそのような主観的観点の一つとして、省察の要因であるだけでなく科学の発展の要因でありうることを（現代において）認めないのか。この鋭い内在的な問いは、問われる者と問う者の位置をさらに掘り下げるのであろう。それは問う者の立つヨーロッパとくにフランスの最近の急速なモダニゼーションに対し、崩れかけてゆくヨーロッパ様式の中にかんがりの精神的抵抗力があることと関わっている。また問われる者の主知主義と相対主義の問題にも関わっているであろう。このためにも冒頭に置いた定式を考えてみよう。

フロメテウス、エビメテウスと聴いて、ヴェーバー晩年のゼミナリストのカール・シュミットを想起するかもしれない。それは当っている。行動と勉強を共にした親友を銃殺され、自ら

も投獄二年間ニンジンと詩作しか口にしなかったレジスタンス青年フロイントは、主著「政治の本質」の序言に、彼がアロンと共にブレテンベルクのシュミットに研究指導を受け、それは美しい日々であった、と記した。応じたシュミットは「第二政治神学」に「フロイントは私の友と敵（フロイント・ウント・ファイント）の区別をクリテリウムとしては使用せず、体系的構造をもつ政治理論の本質的諸前提とみられる三つの対概念（命令と服従、私と公、友と敵）の一つとして使用している。これについては私の論文『政治思想家としてのクラウゼヴィッツ』を見よ」と記している。フロイントの敵であった第三帝国とシュミットとの関わりについては、政治と人間は二十世紀の核心をつく深刻な認識と同一視されえないという型通りの見解と共に、それ以上の内面的紐帯があると思われるが、ここでは立入るのを控える。いまだに頭脳にくもりをみせないというシュミットの九〇才記念論文集と学者の会合が来る七月に予定されており、彼はアロンと共に参加する。先頃「ハバーマスはあなたをヴェーバーの私生児と評したが」と水を向けたところ、シュミットは即座に答えたそうである。Bisa str, je suis enfant naturel de Weber, mais l'enfant naturel et l'enfant d'amour (Lieblingskind)。「勿論だとも、いかにも私はヴェーバーの私生児。だが愛児たる私生児だ」。この話はその場で笑い飛ばされたが、ハバーマスなどの問題提起は長年の論議の一部をなしている有意義である。粗い表現で一言すれば、シュミットの視角は指導部の有効な政治的決定を確保しようとするヴェーバー

の現実認識の部分を専らに関心事とする。従つてかれらの眼は、アメリカ亡命組の研究者の多くがヴェーバーの民主主義と議会主義の部分を膨らませることによって歪めたことを見逃さないと同時に、たとえば筆者が社会学的アリストクラシーと中間的社会構成の部分を押出して関心を示さないことになる。ヴェーバーの法の自己運動論を法の政治表現論で乗り越えるのも同じいきかたである。さて、推測するにゴルドマンにいたる社会決定論に対決したフロイントは、アロンなど同意見の、しかも見事な定式から出発する。「ヴェーバーはいかなる政治上の主義にも、奇跡を期待しなかつたけれども、とくに人間がたえず自己を脅す決定論を自らの意志で破ることにすれば、人間は大義のために献身しうるものだと考えた」⁽³⁹⁾。だが例にもれずフロイントの力点は価値的プロメテウスとの対決、すなわち一方ではマルクス主義、他方では技術主義との対決にある。シュミットのトクヴィル論を援用できると思うが、価値のプロメテウスでないヴェーバーは「科学的不可知論のためにエピメテウスにならなかつた」⁽⁴¹⁾ことになる。彼はただ「知のプロメテウス」⁽⁴²⁾であった。悲劇の運命に迫つてゆく認識にどこまで耐えられるかという例の思想には、価値のプロメテウスの、熱氣の抜けた、最期はどうでもよいということに耐えてゆこうとする空しさの氣配がある。流れに抗う自由の理念はそうしたものであり、敗北に対する心構えはあつても敗北主義ではない。この自己主張が一步踏み込んでエピメテウスによって行われるところに保守革命の起点があろう。だから自ら一步踏み越えたフロイントから

学びつつ再定式化して、△歴史の前景と後背に住むプロメテウスとエピメテウスの社会的決定論がある。この兄弟の間の限界領域にあってヴェーバーは「昼を面に、夜を背に」そのような現在に力を尽すというわれわれの命題の中に彼を位置づけてよい。ゴルドマンの定式もこの再定式に吸収されている筈である。デュルケームもエピメテウスも負の決定論である。他方、マルクス、ルカーチの他に、プロメテウスは「職業としての学問」で述べられた「真の實在」に向う人々であろう。ヴェーバーには関係のない文献でシュミットとフロイントは、歴史創造の歴史哲学に向うフィヒテなどの中にマルクスが見出した「真の概念を確信して推進する人々」をプロメテウスとして指摘する。これはヴの字も出さない立派なヴェーバー研究である。また日々の仕事というヴェーバーの現在行為主義は、再定式の意味で、一定の相関規定と特殊な組立構造をもつ被投と企投のバランスの上にある。つまり彼は兄弟各々の行き方を殺さずに制御して自己の意識の中の結合をはかる。対立異質の結合には立体的な組立構造が必要である。△ヴェーバーの最終的な理論の部分から抽出できる、一方の定位 *Einseitigkeit* と他方の方向付け *Orientierung* の相異なる二項目の組立結構があり、それは前後見定め難く流動する歴史的社会的運命の波間に割入る人間行為の負荷構造を説明するであらう。彼にとつての相対的な定方向付けの原形式は、あたかもアインシュタインにとつての例の原理に等しい。このような私の研究序説報告と、食ひ下がる議論の中で、フロイントが「これは君のオリジナルとすべき

だ」と言つて助言してくれたのは、先頃合議で研究テーマとして設定していた「合理化と近代化の二層連関」とくに背反の相⁽⁴⁵⁾と「プロメテウスとエビメテウス」を掛け合せることであつた。彼らの「美しい日々」とはこういうことであつたのかも知れない。これで「プロメテウスの合理化とプロメテウスの近代化」の組合せからエビメテウスの合理化とエビメテウスの近代化の組合せに至る四つの交互組合せの表が得られる。この表を見ながら経済主義で鳴らす日本を見ると、元來がプロメテウスのあつたヨーロッパとは対照的に、どうやら依然四つ目のようであるが、フロイントの見当によるとこの二、三十年でプロメテウスに転化するチャンスがあるという。オリジナルがプロメテウスの条件であるが、いかなるチャンス、いかなる転化、そしてその質の問題を含めて、この思案は一直線に加藤周一の雑種論、丸山真男の無構造に向つてゆく⁽⁴⁶⁾。多くの人々の業績の独自の成果を評価しつつ、それとは別に日本のヴェーバー研究の思想的意味を顧みると、やはり一つの指標を丸山から藤田の線にとれるのではないか。保革の違いはあるが、フランスにおけるその発展線を、理解科学の研究に打ち込むフロイントからフロイントにみたいのであるが、どうであらうか。⁽⁴⁷⁾

- (1) Lucien Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, 1952, nouvelle édition, Gonthier, 1966, p. 44. (清水・川俣訳、ルシアン・ゴールドマン『人間の科学と哲学』岩波書店、一九五九年、三五—三六頁。一字訳しかえた)。尚、訳書にはないが、二ページにわたる新版序言には、他の学者との関係が論じられている。

- (2) Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, PUF, 1966, 2e. édition, 1968, p. 22. (小口徳吉訳、ジュリアン・フロイント『フランク・ヴェーバーの社会学』文化書房博文社、一九七七年、一〇—一三頁。若干表現をかえた)。この好訳書に学、教員が多数。
- (3) Maurice Halbwachs, *Les origines puritaines du capitalisme moderne*, dans : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 5, 1925, pp. 132-154.
- (4) H. Laufenburger, *Religion und Wirtschaft im Elsass*, in : *Archiv für Sozialwiss. und Sozialpol.* Bd. 64, 1930, S. 316-331.
- (5) Pierre Pihlin, *L'industrie de Mulhouse*, Sirey, 1932.
- (6) Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Alcan, 1935. (谷本・河原・芳仲訳、レイモン・アロン『現代ドイツ社会学』理想社、一九五六年)
- *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, Librairie philosophique J. Vrin, 1938. La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire, 1950, 1964.
- *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Galliard, 1938, nouvelle édition 1948. (霧生訳、レイモン・アロン『歴史哲学入門』荒地出版社、一九七一年)
- (7) Raymond Barre.
- (8) Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Galliard, 1955.
- (9) Eugène Fleischmann, *De Weber à Nietzsche*, dans : *Archives européennes de sociologie* t. 5, 1964.
- *Métamorphoses Wébériennes*, dans : *Archives euro-*

- péennes de sociologie* t. 5. 1964.
- (10) Jean-Marie Vincent, *Fétichisme et société. De Wever à Marx*, *Anthropos*, 1973. 『社会学的方法的基礎』のクマヤト語訳に精意を付してある。
- (11) Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, Gallimard, 1959.
- (12) Jean Baechler, *Essai sur les origines du système capitaliste*, dans : *Archives européennes de sociologie* t. 9. 1968. Les origines du capitalisme, Gallimard, 1971.
—— *Les phénomènes révolutionnaires*, PUF, 1970.
- (13) Freddy Raphael, *Max Weber et le judaïsme antique*, dans : *Archives européennes de sociologie* t. 11. 1970.
—— *Le rôle des juifs à la naissance du capitalisme selon Max Weber et Werner Sombart*, Thèse de Doctorat d'Etat, Univ. de Strasbourg.
- (14) Werner Wittich, *Deutsche und französische Kultur im Elsass, Illstrierte Elsass. Rundschau*, 1900. ヲイテマシタガ、續いて一九〇九年に「アルサスの文化と國民意識」一九二四年に日文で「戦前戦後のアルサス・ローレンヌ地域の一般的生活」を著している。ペリール編集のヴェーバー遺稿『社会学論文集』にも『ヴァイルヘルム・アイスマーの修業時代』の社会的内容を以て参考した。
- (15) *Le savant et le politique*, trad. par J. Freund, Plon, 1959. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. par J. Chavy, Plon, 1964. 2e. édition, 1967.
Essais sur la théorie de la science, trad. J. Freund, Plon, 1965.
Le judaïsme antique, trad. par F. Raphael, Plon, 1970.
Economie et société, trad. par J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. de Dampierre, J. Maillard et J. Chavy, Plon, t. 1. 1971.
L'histoire économique, trad. par R. Kleinschmager, Thèse de 3e. cycle, Univ. de Strasbourg, 1972.
La sociologie du droit, trad. par J. Grosclaude, Strasbourg, 1973.
Les causes sociales de la décadence du monde antique, trad. par J. Baechler, dans : *Contrepoint*, t.9.
- (16) Philippe Besnard, *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, Colin, 1970. (André Sayous, André Biéler, Herbert Luthy)
- (17) Maurice Weyembergh, *Le volontarisme rationnel de Max Weber*, Académie Royal de Belgique, 1972.
- (18) われら111の相対主義は範圍の域に及ぶたが、価値のついでである。
- (19) Raymond Aron *Les grandes doctrines de sociologie historique*, t. 2. Centre de Documentation Universitaire, 1962. *Main currents in sociological thought*, Basic books Inc. 1965-1967. *Les étapes de pensée sociologique*, Gallimard, 1967. (北川・平野・佐藤・岩城・安江訳) トキモノ・トロノ『社会学の思考の流れ』法政大学出版局、一九七四年)
—— *De la condition historique du sociologue*, Gallimard, 1971.
- (20) Julien Freund, *La neutralité axiologique*, dans : *Jugement de valeur et sciences sociales, Cahiers de l'institut de sciences mathématiques et économies appliquées*, Série M, n 29. 1977.
- (21) Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*,

Les Belles-Lettres, 1960. nouvelle édition, Ophrys, 1974, p. 30. Julien Freund, *Les théories des sciences humaines*, PUF, 1973, p. 99, 138. (宮内・垣田訳『シュリマン・フロイント『人間科学の諸理論』白水社、一九七四年。一五二―一五三―一〇九ページ)。

- (22) Julien Freund, La science sans présupposés.....La querelle autour d'une chaire d'histoire à l'Université de Strasbourg (Prolegomènes à la doctrine de la neutralité axiologique de Max Weber) in: *Revue des sciences de la France de l'Est*, t. 2. 1973. pp. 12-28.

折しも執筆中に、最近登場した上山安敏『ウェーバーとその社会』(ミネルヴァ書房、一九七八年)を読んだ機会を得た。同書は、ドイツ大学論の社会史を主題としたが、それを踏まえ、科学論の内在的研究への意欲を示し、その接点に適確にも科学(無)前提論を据え、整理も簡明に行なっている(同書第三篇、特に第一章、一七四―一七八ページ)。

- (23) Julien Freund, *La neutralité axiologique*
- (24) Lujó Brentano, *Theodor Mommsen*. 一人の論争、自伝はよく知られており、後出ロスマンの著書にも詳しいので、特殊な一点だけ掲げるにとどめる。一人の通達は、フロイントの指摘による。ポリア戦争に対するドイツ知識人の反心を教える価値がある。この戦争は、無前提論争の尻つぼみの三因の一つに挙げられている。Lujó Brentano, *Elsässer Erinnerungen*, Berlin, 1918.
- (25) Clemence Baemker.
- (26) Konrad Varrentrapp.
- (27) Martin Spahn.
- (28) Harry Bresslau.
- (29) Kurt Rossmann, *Wissenschaft, Ethik und Politik*, Lambert Schneider, 1949. シルト・ロスマンは、本稿の他に、ヤ

スベースと名せて『大学の理念』を出している。無前提論争の社会的的根拠については、フロイントの参照する三十余冊の文献の中、このロスマンを含めた四冊ほどで一括せざることはできないであろう。

- (30) Georg Hertling, dans: K. Rossmann, *op. cit.*, pp. 31-32.
- (31) *Ibid.*, p. 32.
- (32) Otto Gierke, dans: K. Rossmann, *op. cit.*, pp. 150-152.
論文とは指宗がないが、この箇所がギールケの要樞に拠っている点見られる。
- (33) Marianne Weber, *Max Weber, Ein Lebensbild*, Mohr, 1926, S. 266, 267. (大久保訳『マリアンネ・ウェーバー『マックス・ウェーバー』みすず書房、一九六三年―一九六五年、一―一〇一―一〇二ページ)。
- (34) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 137. Anm. (坂井訳『マックス・ウェーバー『ロマンティズムとカニスム』未来社、一九五五―一九五六年、一一―一三八―一三六ページ)。
- (35) Allan Sharlin, Max Weber and origins of the idea of value-free social science. in: *European journal of sociology*, vol. 15. 1974. pp. 337-353.
- (36) フロイントの一通の論文における模範解答とそれ以上の切り込みについての議論は、別の機会に展開すべきであらう。ただ、フランス派の価値「中立性」の誤謬については、よく承知して行われたようであり、価値自由についての誤解を全うものではないであろう。
- (37) Julien Freund, *L'essence du politique*, Sirey, 1965. p. 6.
- (38) Carl Schmitt, *Politische Theologie II, Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Dunker u. Humblot, 1970. S. 119. Anm.

- (39) Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, p. 129. (小口訳 一二三ページ)
- (40) 価値的プロメテウスという言葉は、典拠なしでここを用いる。
- (41) Carl Schmitt, *Ex capitulae solus, Erfahrungen der Zeit* 1945/47, 1950. (長尾訳「カール・シュミット」『獄中記』『危機の政治理論』ダイヤモンド社、一九七三年、三〇九ページ) この文脈からすると、「フロイントが」ヴェーバーは「神のみが無神論者である」というミゲル・デ・ウナムーノの逆説的な美しいことばを、恐らく否定しなかったであろう」(sociologie, p. 31. 小口訳、二六六ページ)という時、我々は直接的な意味を認めることができるが、更にそれ以上の強い主張に引き込まれる恐れがあるほどの表現であることみなすのである。
- (42) フロイントのことばである。
- (43) Julien Freund, *Les théories des sciences humaines*, p. 30. (竹内・垣田訳「四九ページ」) Carl Schmitt, *Romantisme politique*, Paris, 1928, p. 109.
- (44) このように考えることは、例えば、メルロ・ポンティの理性と悟性が、二つながらに「弁証法」によって確保されると共にそれ以上の精確な定式を停止せしめられた地点から、前進することとなるかもしれない。
- (45) フランス・ストラスブルでの「合理化」と「近代化」は、我々日本の用語法と、逆の意味で用いられている。歴史的な背景の違いによる。
- (46) 日本がこれまでに示したオリジナルな歴史構想力はなんであつたか。この考察に学ばずして、かつての日本の軌跡についてそうなる他なかつたと考えることは、これからもそうなる他ないとするだけでもある。優秀な産業指導者候補にしてこの見解を出ないということは、世界資本主義と世界社会主義の世界構想力の中で日本の自立が主客一条件について困難であることを示している。
- (47) 大同と小国のいずれにも誤まらせない確固とした中規模社会の構想力が望まれる。
- 大同と小国のいずれにも誤まらせない確固とした中規模社会の構想力が望まれる。
- 戦後民主主義の一つの欠陥は、市民小児病ともいうべき、矮小性から発する理解力の浅薄皮相にある。マス社会の見識力の何たるかは、浅い思い込みの恣意的解釈装置で歴史的事件と人間を裁断する所に実証されている。かつて、山内義雄は筆者に答えて、フランスに「行かなかつたがよくわかる」と述べた。人の人間理解への研究力を信じたいところである。それ以上に、主意的な構想力のある人間行為が、誤解に行手をばはまれることなく前進することこそ望まれる。

【編集後記】

年報の第二号は、なんとか秋の大会までに出版することができました。そのために、三月末を原稿の締切日にしましたが、多くの執筆者がこの期限を守っていただき、御協力ありがとうございました。

(一) 二号は、創刊号よりかなり原稿の量がふえましたので、全部二段組にしました。雑誌の総ページを三三〇ページ前後に揃えるためです。

(二) 今回は、大会の記事が大巾にふえています。創刊号では六〇ページでしたが、二号では一〇〇ページをこえています。

これは大会の開催日が創立大会では一日だったのに、第二回大会では二日にわたり、報告の分量が二倍近くにふえたためです。この二号が今後の年報の標準になるはずで。

(三) シンポジウムの原稿は、前回どおり司会者の責任で作成しました。

(四) 公募論文は五人の方から送っていただきましたが、そのうち編集委員会で四つを採用しました。次回もどんどん論文をよせていただくよう望みます。ただし、年報の内容の増大にともなう、枚数制限は厳格にならざるをえません。四〇〇字五〇枚を超過したばあいは、編集委員会の判断で縮少をお願いすることがあります。

(五) 研究展望としてルソー研究を取り上げました。表紙の肖像は、ルソーであり、裏表紙の図柄は、『エミール』初版の扉

絵です。ルソーの研究はきわめてたくさんありますので、全体を展望することが至難の業であり、やむをえず、個別的研究の書評か、資料ノートという形をとらざるをえませんでした。

(六) 今回は書評が少く、全体のバランスを失したきらいがあります。これは依頼した原稿が、執筆者の御都合でいただけなかったりしたためです。

(七) 論文や書評、研究動向などの執筆者には、わずかですが原稿料をおわたしすることになりました。また、論文などの執筆者には、今回から抜刷を作ることができました。おおい、この種の改善を図っていくつもりであります。

(八) 本誌の編集方針は、毎年秋の大会の幹事会でたてることになっております。編集に関するご意見がありましたら、幹事又は、事務局までおきかせ下さい。

(平井俊彦)

社会思想史研究②	
発行日	一九七八年一月二十日
編集	社会思想史学会 (代表幹事 水田洋)
発行人	杉田信夫
印刷所	天理時報社
株式会社	書房 ミネルヴァ 東京都山科区堤谷町1 電話 075-581-5191

岩波書店



東京千代田一ツ橋
振替 東京 6-26240

社会思想史概論

高島善哉・水田洋・平田清明著

文芸復興から現代までの社会とその社会が生みだした社会思想を跡づけ、人間の社会的解放という課題に迫る。
A5判 四五六頁 二〇〇〇円

『資本論』の成立

経済学史学会編
A5判 四四八頁 一九〇〇円

最近の研究成果にもとづいて、資本論の思想的背景およびその形成過程を明らかにした論文集である。併せて当時の書評類を収録した。

『国富論』の成立

経済学史学会編
A5判 四五六頁 三二〇〇円

アダム・スミス『国富論』の初版刊行二〇〇年を記念して編んだ論文集。スミスの学問的系譜をたどり、『国富論』における分析を解き明かす。

歴史家ヒュームとその社会哲学

大野精三郎著
A5判 二八六頁 二〇〇〇円

歿後二〇〇年を経た今日の新しい問題意識に照らして、ヒュームを近代市民社会の認識方法と理論を追究した偉大な思想家としてとらえる。

名著翻訳叢書

マキアヴェリからレーニンまで

フオルレングラー
宮田光雄 監訳
8000

ヒューマンイズムの悲劇

ウインシュトック
榎山小西 訳
5000

中世の世界

森本芳樹
訳
5500

憲法理論

尾吹善人
訳
3500

儒教と道教

木全徳雄
訳
3500

国家の神話

E. カッシーラー
宮田光雄 訳
3500

フランス農村史の基本性格

マルク・フロック
河野敏昭 訳
2500

十七世紀の思想的風土

B. ウィッレ
深瀬基寛 訳
3000

ヨーロッパ世界の誕生

アンリ・ピレ
中村佐木 訳
2500

東京都千代田区一番町十七
振替東京二一九三四七二

創文社

ANNALS OF THE SOCIETY
FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO.2 1978

CONTENTS

From the Second Annual Meeting

Symposia

The Socialists in Asia *I. Arakawa, H. Furuta, N. Maruyama,
N. Shirotzuka, S. Baba, Y. Yamanouchi, N. Goto ... 2*

The Formation of Utopian Socialism *T. Nakano, S. Nishida, S. Fujihira, H. Tamura,
K. Yamamoto, T. Takahashi, A. Sawada ... 35*

Independent Papers

A Preliminary Study of Milton's Conception of Capitalism *Jun Harada ... 88*

Nation and Proletariat in the Revolution of 1948 *Tsutomu Rachi ... 100*

Articles

B. Mandeville's Theory of Morality and Adam Smith *Masabumi Yawata ... 106*

An Essay for the History of Marxism *Masashi Hasegawa ... 122*

Mr. and Mrs. Webb's Conception of Socialism *Masato Oka ... 137*

Thoughts of "The Prison Notes" *Tetsuo Sakurai ... 157*

Survey on Rousseau Studies *Shinji Komuro, Shigeaki Watanabe,
Ryoji Takayanagi, Kiyoji Kizaki ... 171*

Review *Toshio Hayase ... 202*

Overseas Trends of Study *Hiroshi Matsumura, Takeshi Sasaki ... 208*

Edited by
The Society for the History of Social Thought