

社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO.9 1985

シンポジウム：I ユダヤ人問題

II 1930年前後の日本の知的状況と現代



北樹出版

社会思想史学会の創立にあたって

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

社会思想史が学界で市民権をえるようになったのは、国内はもとより国際的にも比較的あたらしいことであり、したがって社会思想史の研究者たちは、既成の各学問分野で訓練をうけ、そこに所属しながら、それぞれの側面から社会思想史を研究してきました。このことは社会思想史という多面的な研究対象に接近するのに、かえって有利であったと考えられますし、今後この接近方法を持続すべきであると考えられます。しかしながら反面では、それらの多様な接近に意見交流の場があたえられるならば、さらに効果をあげうるであろうことを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とした横断組織としての思想史研究者のあつまりであり、思想史の社会的性格への関心を核としたインターディシプリナリなものであります。思想史の関心をおもちの研究者各位の広範なご参加を期待します。

目次

第9回大会記録

〔シンポジウム I〕 ヌダヤ人問題

- ユダヤ人と賤民 ……………阿部謹也…… 5
 ドイツにおける「ユダヤ人解放」期の「ユダヤ人問題」……長沼宗昭……16
 第二帝政期における反セミティズム ……………下村由一……26
 ポーランド啓蒙思想とユダヤ人 ……………中山昭吉……33

〔シンポジウム II〕 1930年前後の日本の知的状況と現代

- 大衆社会化的状況と日常性の原理——戸坂潤を中心として—— 馬場修一……50
 『新興科学の旗のもとに』をめぐって……………渡辺一民……56
 社会科学における「近代」と「現代」……………山之内庸……65
 民衆思想の転回 ……………安田常雄……75

〔自由論題〕

- ルカーチと日本文学研究——とくに丸山静氏の場合——……………深江 浩… 104

公募論文

- 里見岸雄の国体論 ……………福井直秀… 124
 マルクスの実体概念と物象化論 ……………真田哲也… 140

海外研究展望

- オクスフォードでのイギリス革命研究 ……………山田園子… 156

書 評

- 今井宏『イギリス革命の政治過程』……………松浦高嶺… 163
 横山寧夫『社会学理論と社会思想』……………厚東洋輔… 168
 石塚正英『三月前期の急進主義』……………森田 勉… 172
 保住敏彦『ヒルファディングの経済理論』……………上条 勇… 176
 上山安敏『神話と科学』……………三島謙一… 180
 伊藤セン『クララ・ツェトキンの婦人解放論』……………水田珠枝… 185
 日本学術会議会員推薦について…(49) 公募論文執筆・送付要領 (155) 編集後記 (194)

シンポジウム I

ユダヤ人問題

【報告】 阿部謹也／長沼宗昭
下村由一／中山昭吉
【司会】 山下肇／徳永恂

〔1984年10月6日 一橋大学〕

山下 最初に一つお願いですが、シンポジウムあるいは自由論題の発表の際に、最近録音する方が多いことが見受けられます。この点は発表者の著作権の問題にも関わることで、すので、あらかじめ報告者ご本人との了解ずみの場合は結構ですが、それ以外の場合はご遠慮頂きたく思います。

今回のシンポジウム第一日目のテーマは『ユダヤ人問題』で、主としてドイツ史を中心にして、ドイツと関わりの深いポーランド史も含めてそのご専門の方々にご報告を頂きます。ユダヤ人問題、ユードンフラゲとは少し特殊な歴史的な意味、質的な内容があり、限定されている内容です。そういう観点からも歴史の方がまずお取り組みくださるのが相応しいと思いません。

私などはユードンフラゲを研究しているというより、むしろユードントゥームスクンデとでもいうようなことを基本にして今までやってきました。ここからいろいろな普遍性につながる問題が出てきて、社会思想史と深くかかわってくる事柄として、この会にも加えて頂いています。この学会にはユダヤ人問題に関心のある方がいろいろな分野にいらっしや、いままでも何度かインフォーマル・セッションでユダヤ人問題について集まり、メンバーもだんだん増えてきています。今年も神田の学士会館にインフォーマル・セッションの会場を設け希望を募りましたところ、一八人ほど希望があり、この問題について関心の高いことがわかりました。

そういうことでユダヤ人問題は様々な分野から様々なアプロ

イチがあり、関心の持ちかたもそれぞれに違います。ですからそれを共通のテーマで取り上げることとはなかなか難しく、インフォーマルな形でも何かもう少し蓄積を持って、その上で大会のシンポジウムを持ちたいとかねがね考えていました。それが今回、一橋大学で大会をすることになり、開催校でシンポジウムの一つのテーマにユダヤ人問題を取り上げることを決めてくださいました。私共もこれを有難い機会として、今回はドイツ史に限り、歴史の立場からのシンポジウムですが、今後は更に色々なテーマの立てかたで行いたいと思います。従来この問題は一種タブー視されていましたが、実質的には他の色々な問題と深くつながっているのです、今後このシンポジウムを一つの機会とし、基礎とし、社会思想史学会の中でユダヤ人問題のセッションを発展させていきたいと思えます。

この問題は非常に特殊であると考えられる方も多いかと思いますが、実際の特異なユードンあるいはユードントゥームから、非常に普遍性につながる仕事が続々と広められており、一九世紀から二〇世紀、今日ではユードンフラーゲという困難な問題をつぎぬけて普遍的な問題がユダヤサイドからのリーダーシップで広げられてきています。これからは普遍性の問題とどうつながっていくかというところでこの問題を考えていったらよいのではないかと思つてゐる次第です。

このシンポジウムはいずれ年報に収録されることになりましたが、年報の誌面が窮屈になつてゐる関係から、ご報告のあとの質疑応答の部分は若干割愛させていただくかもしれないことを

あらかじめ御了承願ひたいと思ひます。

司会は阿部先生、中山先生を山下が、下村先生、長沼先生を徳永先生が受け持ちます。最初にご報告の阿部謹也先生は非会員ですが、一橋大学の良知先生などのお薦めでご報告を頂けることになりました。

それでは最初に阿部先生のご専門の中世を中心にした『ユダヤ人と賤民』からはじめさせて頂きます。

ユダヤ人と賤民

阿部 謹也

私はユダヤ人についてきちんとした仕事をしたことはありませんが、最近やりかけていた仕事が賤民論であり、いったい賤民とは何かを調べていました。その過程で、ユダヤ人と対比しうるのではないかと思うことがありました。そこで今日の報告は賤民を中心にして、ユダヤ人の問題はどちらかと言えは従になつてゐます。

レジユメでどういふ人々が賤視されたのかをあげてありますが、賤民研究はドイツにおいては一九世紀までは比較的行われていましたが、二〇世紀に入ると少なくなり、一九六三年のウ

エルナー・ダンケルトの『賤民』が戦後唯一のスタンダードワークです。その中でダンケルトは、皮はぎ、牧人、犬皮鞆工等等の扱い方をめぐって「キリスト教が普及する以前におけるゲルマン的な祭祀習慣が、キリスト教の普及以後も残存している、ゲルマン的祭祀習慣とキリスト教の両者が拮抗する中で賤視される物とか、人が成立する」と言っています。もちろんこれだけではなく、いろいろな要素が入ってきますが、私はこれに社会的な条件を考慮にいれないとまずいのではないかとかつて歴史科学協議会の大会で議論したことがあります。

ここではツンフト構成員が下層民を賤視するという現象を扱って、農村から都市に入ってきてようやくツンフト構成員としての地位を確保したものが、自分の地位を維持するために新規加入員を制限し、農村から入ってくる新参者を賤民として位置づけていくという心理的なメカニズムを問題にしました。ですが、当時すでにこのように賤民の成立を共同体からの排除という筋道でとらえるだけでは不十分ではないかという予感がありました。ところが昨年『死者の社会史』という論文を書き、死生観の転換を明らかにする中で賤民の成立についても今までとは別な視角から解明の緒が与えられるのではないかと考えるに至りました。ゲルマンの祭祀習慣が残存しキリスト教化が進んで行く過程で、それらのゲルマン的な遺制がタブー化され、デモーニッシュなものとしていくときに、この二つの文化の重層しあう辺境に賤民層が成立するというのがダンケルトの理論ですが、そこではいろいろな要素が問題にされています。第一

に死です。それから彼岸と死者供養、性、エロス、豊穣信仰、大地、動物、火、水というエレメントとの関わりの中で賤民の問題を考えていこうとしています。そこでダンケルトの賤民成立論をもう少し私自身の関心に引きつけて組み替えていこうとしたわけです。

ダンケルトの賤民成立論は、二つの文化が重層し、前の文化が後からはいってきたより優勢な文化に屈伏させられる過程で、前文化の神々や祭祀習慣がタブー化される。初めは怖れの対象だったものが賤視の対象へ変化するというのですが、これは必ずしも内容が鮮明ではないし、十分に満足のいく説明ではない。むしろ賤視の根を探ろうとするときには、ダンケルトが火、水などのエレメントの関わりの中でとらえようとしているところに注目させられます。

全部で五つぐらいのエレメントがあります。第一群は死、彼岸、死者供養。第二に性、エロス、豊穣信仰。第三群に動物。第四群に火、水などのエレメントをあげ、第一の中には死刑執行人、刑吏、獄吏、捕吏、墓掘り、塔守り、夜警、浴場主、理髪師。もちろん理髪師の中には外科医も入ります。第二のエレメントは森番、亜麻布織工、粉挽き、娼婦。第三の中に皮はぎ、犬皮鞆工、家畜の去勢人。第四の中に道路掃除人、煙突掃除人、陶工、煉瓦工、乞食、乞食取締り、遍歴芸人、遍歴菜士、英雄叙事詩の歌手。第五にエレメントとは直接関係のないものとして、収税吏、あるいはヨーロッパ周辺部の賤民、ジプシー、ユダヤ人等をいれています。これはアジアにまで話は及

びますが、ここに挙げられている賤民の種類は非常に多岐に亘っています。

私はなぜこれらの人々が賤視されたかという根源にさかのぼってみたいと思っています。そこで大事なことは我々がこれらの職業の人々が賤視されている理由を知っていると日常的に考えている、その次元の理解を徹底的に掘り崩すことだと思いません。例えば道路清掃人などは、彼らの仕事は汚物を扱うがゆえに、そしてまたその職につくものが社会的に下層民であることが多かったがゆえに賤視されていると、何となく考える傾向があるのではないか、つまり汚れや穢れが賤視の根底にあると考えているように思います。しかし亜麻布織工とか浴場主、さらに外科医などには現在では全く賤視の痕跡すらない。ときには不自由が賤視の根底にあると考えられてきました。不自由民が賤民の出発点ではないかという議論もありますが、それはむしろ随伴現象といった方がよく、不自由民の方が条件がよいと考えた時には進んで不自由身分に入っていた人も多かった。そのとき彼らは不自由身分に入ると賤視されることになることは予測もしていません。『刑吏の社会史』の中で刑吏の執行は初期中世においては高位身分のもの、あるいは司祭が行ったのであり、その段階では刑吏の執行は決して賤視の対象になるような行為ではなかったことを明らかにしました。刑吏の登場も、刑吏に対する賤視も一三世紀以降の都市に始まった現象であり、この点だけから見ても我々はダンケルトのように古ゲルマンの祭祀習慣にまで遡る必要はない。むしろダンケルトの分類の第

二の方、つまり中世において人々が死、性、エロスと動物、大地、火、水、私はそれに風を加えますが、それらに畏敬の念を抱きながらも、それらと関わりざるをえなかった日常生活の中の怖れのあり方とそれが特定の人々に向けられるようになった事情を中世人の生活の宇宙、コスモスに目を向けることによって理解しなくてはいけないのではないかと考えています。

森羅万象に対する感覚が中世人の場合、現代人とはかなり違っており、その違いを認識することが中世における賤視の原因を探る上でまず第一に行わなければならないことです。それは、私達が現代の人間として持っている基本的な世界像を一旦捨て去るということを意味している。ではその捨てざるべき世界像とは何かといえは、近代科学によって構築されてきた均質的な時間、空間観念によって貫かれていた世界像であると私は考えています。つまり中世の人間は現代の私たちと同じで目で森羅万象あるいは世界を見ていたのではないと思います。賤視とは先ず第一に人やものをみるときの視線、行方であって、その結果生ずるところの動きであると同時にそこから生ずる行動です。それを規定しているのは人間の世界像であることはいまでもない。中世の人間は均質的な時空間観念のなかで生きていたのではなくて、二つの宇宙の中で生きていた。わかりやすく言えば自然界の諸力を人間がかりうじて制御しようと考えられていた範囲内が小宇宙、ミクロコスモスであって、その外側には人間が到底制御しえない様々な霊とか巨人、小人、死などの支配する大宇宙マクロコスモスがひろがっていた。この両宇宙

は排他的なものではなく、同じ要素から成り立っていて、同心円の一つの宇宙を成してもいた。小宇宙とはスカンジナビア人の意識の中ではミズガルト、真中に家があるその世界です。これは人間によって開墾され開発された世界の部分であって、その垣根の外側には人間の手が加えられていない混沌状態の世界が広がっている。そこは巨人や小人や悪魔などが住む。この二つの宇宙の表象はどこにでも見られるもので、スカンジナビア半島だけでなく、イラン、古代インドにもある。これは古代スカンジナビア、あるいは中世においては人体との対比で普通は書かれています。ミクロコスモスが人体であり、マクロコスモスは宇宙全体。つまり天は頭であり、木・枝は指であり等々であるというもので、これは普遍的な概念だと思えます。

中世においてはビンゲンのヒルデガルトが有名なミニアチュールを書いています。人間が円の中心にいて、その円の外側に神が人間を軸として手足を伸ばしている。神の胴体が人間の全体です。そしてミクロコスモスとしての人間は七つの遊星、さらに四大元素に取り囲まれてその影響下にある。こうして人間自体が宇宙のミニアチュールであって、レプリカであると同時に、宇宙も人間としての顔を持っているという表象があった。こういう表象はどこにでもあります。それは知識人の生み出した表象ではないかと思えます。知識人ではない人々が世界をどのようにとらえていたかという、彼らは人体と宇宙の対比を認めてはいたでしょうか、生活者として彼らの意識はもっと具体的だったのではないか。小宇宙たる人間を取り巻く四大元

素は、知識人はただそれを論ずればよいのですが、農民は四大元素の影響を直接受けて、ときにはそれらと戦わなければならぬ。そこから彼らが感得する小宇宙、大宇宙は独自の内容をも持つだろうと思えます。

まず火を見ますと、火は生活に欠かせないものではあったけれども、危険このうえないものです。その限りでは本来天界かたもたらされた大宇宙の要素ですが、竈の中に火を閉じ込めて料理や暖房に使用できるようにしたときに、人類は大宇宙の要素である火を小宇宙の中に取り込んだ。竈の火は古代世界の住民にとっては地から生まれた火であって、竈は本来地面に開いた火の穴に他ならず、地の女神の秘所とされている。その中に火種を降ろしてそこから地の男神の火の精子をめらめらと燃え上がらせるといふ考え方があった。ここにもミクロコスモスとマクロコスモスが人体との対比においてとらえられたということがわかりますが、人々が火を用いるのは竈か野外での火祭であって、その時火は人々がどうやら制御できるものとして現れているわけです。その限りで火という大宇宙の要素を制御するのは家が共同体ということになりますが、火は大宇宙の神秘的な源泉に由来する要素であって、人間が余程注意深く扱わないと、家も共同体も灰塵に帰してしまふ危険なものであって、そういう意味では神聖なものとして崇め、最大限の慎重さを持って接した。竈は家の中で最も神聖な場所であって、家の中の家を成していたといわれ、そのためのさまざまな儀礼が作られていたのも、まさに竈に象徴される火が本来人間には制御不可能

な大宇宙の要素だったからだと思ひます。

ところが火は家や共同体の外にも存在するものです。山火事とか鬼火などの形で野性の火は人々を脅かす。中世の人々は火の科学的性質を知らなかったし、火が発生する仕組みにも無知でしたから、山火事や鬼火は大宇宙の出来事として、人間には全く制御しえない現象とみなされていた。中世人にとっては山火事や鬼火は竈の火とは全く異質か別種なものとして考えられてきたと私は考えています。そのかぎりでは野外の火を扱うことは大宇宙と直接に関わることで、それなりの作法と手続きが必要であり、それを使う仕事は特殊な能力を必要とする。煙突掃除人は各地で賤民に数えられています。例えばウィーンの近くのクロスターノイブルクではダンケルトによりますと浴場主とその職人は一五世紀にあらゆる旅籠の竈を設置し、取り除き、清掃する義務を負っている。浴場主が煙突掃除人を兼ねている場合もあります。

同様な関係は詳しいことは省かざるをえませんが水についても言えます。この他に大地、土も問題になります。中世人にとって大地や土は不可思議な靈力に満ちたものである。例えば魔女を吊す時にも高くつるして、地面に足が触れないようにしたのも、大地に触れることによって魔力が回復すると考えられていたからです。大地そのものが大宇宙の要素である。一七三一年の帝国法典によりますと道路清掃人と川掃除人は賤民に数えられています。オットー・ベネケというハンブルクの古文書館員は、これらの職業は汚れたものを扱うがゆえに賤視されたと

している。ルードルフ・ウィッセルという手工業史の研究者も同様な見解です。彼らが時に死んだ犬、猫を処理したがゆえに賤視されたとみていた。

ところがダンケルトは注目すべき例をあげています。チューリンゲンにおいて二〇世紀になお下水溝、排水溝掃除人はシュンドムンメルと呼ばれている。シュンドはごみ、汚物で、ムンメルはマスク、仮面、妖精、コボルド、デーモンなどと殆ど同義です。ムンメルゼーとは死者、靈の泉を言う。汚物を処理するのは民衆のファンタジーの中ではなにかデーモンとして位置づけられていたということです。腐敗したものを扱うからといって穢れているということにはならない。道路清掃人や小川掃除人は水や土といった宇宙的なものとそれらが混ざった泥や汚物を処理するという点で特徴があり、私たちが汚泥とか厨芥をただそれだけで汚いものであると考える点と対比させて考えなければいけない。

中近世の人間に腐敗の理論が知られていたわけではありませんが、腐敗はまさに物の変化であって、汚物、泥、糞尿、埃などはときに聖なるものとして見られる傾向があった。特に埃は死せる靈に肉体を与えるための媒介物であって、生殖能力をおこさせるものでした。墓地の後ろから飛び散った砂、それは天使の国からやってきたものだとか、天使の国とは最初の死者の国であり、靈の国である。死者の国からスベルマ・マイヨールがおりてきて、新たな生命を宿らせる。こういう表象は中世後期から近世にかけてしばしばみられます。

汚物や糞尿が生命の源泉であるという考え方は近世にいたるまで一般的に見られ、魔女や呪術師が治療にこれらのものを用いたことはよく知られている。汚物や糞尿は人間がかるうじて掌握している人体や共同体から外部へ排泄されたものであって、排泄された瞬間にそれらの汚物は小宇宙としての人体や共同体の外に出ていって、大宇宙の要素となる。それゆえに汚物を処理し、扱う道路清掃人などは大宇宙を相手に仕事をする人間として特別な能力を備えたものと見なされ、畏怖のまなざしで見られていました。

病氣も大宇宙から小宇宙である村や人間に襲い掛かってくるものだと考えられていましたから、例えば患部を自然石にこすりつけたりするという儀礼は一杯あります。結局そういう病氣は大宇宙の遊星の動きによって人間に及んでくる。従って瀉血をする場合にも膺があり、宇宙、つまり七つの遊星のどの星の支配下に現在あるかで病氣を直す手続きがきまってきた。あるいは熱が出たときは、木の皮をはいでそれにくるまる。すると熱が全部樹木に移る。こういうことを我々は迷信だとして無視し、関係ないことだと思っていますが、中世人の意識の中では大きな意味を持っていたのです。

性も小宇宙と大宇宙を貫いて存在している何かであると考えることができ、中世人の考え方の中では大変大きな比重を占めています。人間の体には穴が九つ、ないし十ある。この穴を通して宇宙たる人間は大宇宙と結びついている。その中で大きな意味を持っていたのが口と肛門と生殖器である。ですから人間は

口から大宇宙のものを人体に取り込んで、肛門から大宇宙にもどしている。このようにとらえられていました。ですからそこで娼婦とかあるいは神々との関係がすぐに問題になってきました。

以上細かい話をしましたがこのように観察することによって中世後期以降賤民視されていくさまざまな職業はどのように位置づけられるのかという結論部分に入りたいと思います。中世後期以降賤民視されていくさまざまな職業は全て本来はこの二つの宇宙の狭間に成立したものであると見てよろしいと私は思います。刑吏、獄吏、捕吏、墓掘り人、塔守り、夜警などは死、特に非日常的な死と関わる職業です。皮はぎ、犬皮鞣工、豚を去勢するものなどは動物との関係において。道路掃除人、煙突掃除人、煉瓦工や陶工は火と土を扱う。浴場主、粉挽きなどは大地、火、水との関わりにおいて説明される。娼婦については性との関わりが指摘される。そこで一応今まで触れた賤民について、なぜ賤視されたかという点についての見通しをお話して終えたいと思います。

一二、一三世紀以降に賤視されていく職業が、いまだ職業として成立していない時代において、彼らの営みは小宇宙の枠をはみ出して大宇宙の要素である火や水や嵐や死、性などに関わって、その限りでの特殊な技能を要するものであったことをお話ししました。その限りでは賤視のかけらも無かったことに気が付きます。それがなぜ賤視されることになったのか。この間に答えるためには同じ位置に立ちながら、賤視されることが無か

った職業や人々を見ていく必要があると思います。

例えば神官や司祭や、シャーマンは日常的な小宇宙から大宇宙を見通す力を持つものでなければならぬ。その限りで国王もまたなにがしか非日常的な能力を身につけていなければならなかった。豊稷を祈り、雨を降らすことができる力を持っていて、場合によっては初期中世の王は病氣すら直した。患者に触れることによって病をいやした。しかし、司祭や神官、国王は賤民にならなかつた。それは何故か。これは賤民身分の成立が中世後期の現象であつて、それがまさにキリスト教が普及していき、都市共同体ならびに村落共同体が成立していく時期であつたということに注目しなければならぬ。つまりドイツを主として考えると一、二、三世紀以降です。村落共同体が成立する以前においても、農耕、牧畜に従事していた人々がいましたが、彼らは家単位で小宇宙を形成し、その小宇宙はいまだ村の規模をとるにまでいっていません。家と宅地——ゲヘーフト——こそが彼らの小宇宙であつた。けれども村落共同体が成立することによって、数十戸の家を包摂する一定の空間が垣でかこまれて、平和空間として成立することになった。当初それは小宇宙としての家が並列し、小宇宙の結合体として空間的に拡大したものにすぎなかつたが、しかし決定的なのは一三世紀末には西欧のどの村にも教会ができあがつたという事実です。キリスト教会の出現は人々の空間観念と時間観念に決定的な転換をもたらした。この転換がもたらされた最終的な契機としてキリスト教による死生観の転換があつたことはいままで

もない。村落共同体と都市共同体の成立によってそれまで家ごとと大宇宙に対峙してきた人々は共同体単位で大宇宙と関わることになつた。一例をあげると村落共同体が成立する以前には大荘園にしか水車が無かつた。人々は領主農場で粉を挽くか、手廻し挽き臼で挽くしかなかつた。しかし村落共同体の成立以後多くの村は水車小屋を共同で建設した。ここではじめて小宇宙と大宇宙は独特な緊張感を持って対峙することになる。言い換えれば人々は自然を克服しはじめた。いまだ全く不十分で全く微力だつたけれども、森を切りひらき、村をつくり、畑を耕す。このころフランス内部でもドイツでも大開墾が進み、東ドイツ植民運動が起こっています。人々はいまだ森の霊や死者の軍勢を信じ、生きつづける死者の存在を信じ、さまざまな迷信の世界に生きていた。けれどもキリスト教はそれらを徐々に掘りくずし世界は一つの宇宙からなることを教えた。キリスト教に改宗した王や司祭たちはかつてのようになつた宇宙の狭間に生きることによって王や司祭でありえたのではなくて、一つの宇宙の観念によって成立しつづつあつた村落共同体の小宇宙を取り込もうとしていたのである。

村落共同体は自らが小宇宙を構成し、大宇宙と何とか折り合いをつけようと努力していましたが、キリスト教はこの二つの宇宙の存在を否定し、天地創造の神話を引つ提げて、キリスト教的な大宇宙の論理で小宇宙をも含めた全てを一元的に制御しようとした。村落共同体や都市共同体の中で生活していた人々は、感覚の次元では二つの宇宙の世界の中で生き続けます。し

かし、市当局や教会はキリスト教的な一つの宇宙を押しつけ、キリスト教的な立場に立てば上は教皇、皇帝から、下は貧民、乞食に至るまで多様なヒエラルヒーができていたとしても、それは現世に生きている限りこの世のものとしては対等なのであり、異質なものではない。いわばかつての神々、諸霊が存在していた多元的な世界に変わって、一元的な世界の解釈があらわれた。

その解釈のもとでは火や水や風や土や病氣や性についても、これまでとは異なった全く新しい一元的な位置づけがなされ、全てが天地創造から最後の審判までに至る時間の展開のなかに位置づけられることになる。その限りでこれらの四大元素や死、性などはかつてのような大きな力を神学の上では持ちえない。しかしながら死に関する教えが典型的に示していますようにキリスト教の教義は感覚の次元では人々を納得させることはできませんでしたから、中世後期の人々は伝統的な思考方法と、キリスト教の教義の間で揺れ動いていました。こうしたアンビバレントな状況の中で、かつて畏怖の対象であった職業が賤視の対象へと変化していく。二つの価値観の対立が厳しければきびしいほど賤視も厳しくなっていく。しかしながら公的にはどのようなに賤視されていたとしても、人々は病気で苦しむ我が子のために死刑執行人の家を尋ねて薬を求めたのであって、魔女のところにも通ったし、ユダヤ人のもとにも通ったのです。

大宇宙と小宇宙という分け方は普遍的なものであって、どこ

の民族にも程度の違いこそあれ見られるものです。賤民は本来どこにおいてもこの二つの宇宙の狭間に成立するのではないかと私は考えています。ただし二つ宇宙の狭間に生きる人々が賤視されるようになるのは、感覚の次元で二つの宇宙の存在が前提とされているにもかかわらず、観念の次元で、あるいは教義の上で、二つの宇宙の枠が取りはらわれて一元化されていくときではないかと考えます。国王や司祭は同じ立場にありながら、一元的に世界を解釈していく側に立ったがゆえに賤視を免れた。同様に小宇宙としての共同体が解体し、感覚の次元で二つの宇宙の存在が希薄になり——これは近代のことです——、全世界が均質的な時間と空間によって貫かれているという一元的な世界像が普及したとき、賤民身分そのものは消滅していく。こういう事態は西欧においては一八世紀の啓蒙思想期に見られますが、地域と歴史的事情によって賤民身分の解体に大きなずれがあることはいうまでもないことです。

ところでこういうふうに賤民について説明したうえで本来はユダヤ人問題に入らなければいけないところですが、時間がないので一つだけ見通しをお話しておきたいと思えます。つまり賤視とは何かということですが、我々は何となく身分が低いとか卑しいとか、序列において下の方にいるものは賤視されると考えがちなのですが、同じ賤視であっても日本のえたとか非人に対する賤視とヨーロッパにおける賤視との中身には随分違いがあるのではないかと思います。ただ身分の違いではない、別の要因がないと賤視とはいえないのではないかと。つまり基本的

には怖れの感情、畏怖から賤視へと移っていきませんが、そこでまず賤民が何故賤視されたかという点を考えていく。これがまず第一段階です。

怖れの感情というものがまず最初にあつて、それが何らかの支配的な価値の体系によって怖れの感情そのものが正当化されたときに賤視が生ずるのではないか。そういう権力構造が背後にないときには、ただ怖れの感情、畏怖の感情のみであつて、そこには賤視は加味されないのではないか。つまり、賤視の背後には何者かによる現世の二元的把握、階層秩序が存在する、あるいは成立するという事情があるのではないか。

ユダヤ人が賤民視されてゆく問題については、残念ながら新説を提示するか、あるいは私の考えを充分に指摘することはできないのですけれども、今までお話しした賤民、賤視現象とくらべて見た時に、ユダヤ人が賤視されている事情が全く異なることはおわかり頂けると思います。ユダヤ人の登場そのものは非常に古く、少なくとも一〇世紀、一一世紀までには彼らは商人としてヨーロッパに登場してきます。そのかぎりでは彼らはほとんど外国人としての処遇を受けていましたし、賤視の対象ではない。ところが一一世紀末から賤視がはじまってくるわけです。その時期は同時にヨーロッパにおいて賤民が成立してくる時期でもあり、両者に関係があるかに見えますが、ユダヤ人の存在は、私の考えでは大宇宙のさまざまな要素と関わることによつて成立した職業ではない。彼らの職業は少なくともヨーロッパにおいてはそうではない。彼らに強制された金貸し業

という職業は非常に新しい職業です。そしてそういう意味で、今までお話しした賤民層とは異なつた次元に立っている。では私が今まで申し上げた話はユダヤ人に適用できないのかというと、そうではないだろうと思います。つまり貨幣を媒介とする営利経済という世界が一一世紀、一二世紀から徐々に西欧世界に入ってきます。これは中世後期を通じてカルヴァンがお金がお金を生むと主張するときまでは大きな緊張関係にあつたと考えています。

一六世紀以降については充分にお話しすることができませんが、いずれにしても貨幣経済、貨幣を媒介とする営利経済の世界が徐々に拡大してくることは否めません。これを私は一元化された新しいマクロコスモスの成立ととらえています。これは当然時間と空間が均質化されてゆく世界。そして従来の呪術的なものが一掃されてゆく世界。四大元素そのものが消滅してゆく。つまり一応は人間が制御しうるものになってくる。そういうマクロコスモスとしての営利経済が広がってくるときに、それにうまく適応しえない人間が生まれてきます。従来のミクロコスモスとマクロコスモスの関係のように両者を媒介する呪術が成立していかない。つまり、従来ですとマクロコスモスと家との間、マクロコスモスと共同体との間で何らかの呪術的な儀礼が成立していて、何とかやってきました。しかし営利経済としてのマクロコスモスに対しては個々の人間も共同体もうまく対処するだけの儀礼がない。そういう呪術の成立していかない中で、暮らさなければいけなかつたのがヨーロッパの普通の人

人、農民とかあるいは都市下層民とか手工業者たちであった。彼らにとつては貨幣を自由にあやつるかに見えるユダヤ人に怖れを抱きます。彼らは貨幣に対して我々とは違った感覚を持っており、病氣になつた時には貨幣を粉にして飲んだり、かじつたりしたという事例も報告されているぐらいです。こういう一見奇妙な我々が歴史学では無視してきた事例も無視できないわけで、そういう怖れの念を持っている人々が、貨幣を一目自由に扱えるかに見えるユダヤ人に対して怖れの念を抱いていくことは十分にありえる。

その場合その怖れが賤視へと転化するには、当然キリスト教による新しい社会秩序、あるいは新しい階層秩序の成立が問題になるだろう。そういう意味でユダヤ人以外の賤民が賤視されていたと同じように、一元的な階層秩序、あるいは価値の秩序が成立してきた段階で、新しいマクロコスモスにうまく適応していくかみえたユダヤ人に対して、適応しきれないで新しいマクロコスモスである貨幣経済に対して脅威を抱いている人々が抱いた畏怖の念が賤視に転化していくにあたっては、そういう近代的な支配体系を考えなければいけないのではないかと、いうことを見通しとしてお話しするだけにとどめます。

きょうは『ユダヤ人』という題を最初に持つてきながら、殆どユダヤ人の話を致しませんで賤民の話に焦点を絞りましたのは、従来賤民についてはほとんど日本では研究がなかったからです。ヨーロッパではユダヤ人も賤民の中に入っていますので、その区別をきちっとしておく必要があるのではないかと

いうことで、賤民に重点をおいてお話ししました。雑駁なお話をしましたが、これで終わらせて頂きます。

徳承 以上のような観点で賤民を説明するという、私などには大変フレッシュな視点からのお話がありました。ただしこのシンポジウムはユダヤ人問題である。それとどういう関係があるのかということをやや疑問に感じる方もあるかとも思いますので、このシンポジウムを計画した者としてユダヤ人問題をどういふ形で考えてこのシンポジウムを持つとうとしているのか、それを簡単にお話ししておきたいと思ひます。

ユダヤ人問題とは、非常に広い意味では、数千年來存在してきたユダヤ民族についてのものもその問題ということになるのでしょうが、ごく狭い意味では、非常に限定された意味で使われています。これは、例えば現在ユダヤ人問題についての一歩学的に権威のある本はアレックス・ヴェインが一八八〇年に出した『ユーデンフラゲ』だと思ひますが、その中で使われている最狭義の定義とはこうです。ユーデンフラゲとうきには何が問題なのか。中世のキリスト教的な支配秩序のもとはユダヤ人とは決して恵まれた地位ではなかったが、それなりの地位を持っていて、それについては非ユダヤ人からもユダヤ人にとつても格別のフラゲはおきなかった。従つてその時期にはユーデンフラゲはないという見解です。ではそれはどこから生れてきたか。ユーデンフラゲという言葉は最初ドイツ語圏で発生し——それは一八四〇年とも言われている——、そ

それが論文雑誌等のタイトルとしてはじめて利用されたのが、マルクスの非常に問題的な含みの多い『ユダヤ人問題によせて』が対象として念頭においているブルノー・パウワーの二つの論文です。つまり四三年ごろから一般の学界ないし論壇に知られるようになった。その際のユードンフラーゲの内容は、ユダヤ人解放以前の問題ではなく、ユダヤ人解放を前提とし、その後キリスト教的ヨーロッパ的民族の国家ないし社会にユダヤ人をどういう形で参加させるか。アイングリードルンクという言葉を使っていますが、その問題です。ですから寛容とか同権とか同化とか解放とかの一連のキーワードがそこへ入ってきます。その場合の入れるうづわは一九世紀前半では、いわゆるキリスト教国家、後半にはナシヨナリズムの意味でのナチオナルシュタートになります。容器は変わっていきますが、ユードンフラーゲという言葉はそういう限定された意味で使いたいと言っています。

確かにこの指摘は大事ですが、その問題に限りますと、ユードンフラーゲは一九世紀の後半、八〇年代以降のアンティゼミティスムの問題ぐらまでは、半分ほどはそこに含まれますが、例えばナチスがユダヤ人問題の終局的解決でアウシュビッツをはじめとする絶滅政策を採ったときに念頭においていたユードンフラーゲとは何かとか、イスラエルの独立宣言の中にならわれているユードンフラーゲの解決という問題があります。その場合のユードンフラーゲとは何か。そういう問題がドロップしてしまふ恐れがある。従って私どもとしては、ユード

ンフラーゲという言葉をさしあたりソフトに広くとっておき、素材としての問題対象がドロップしないようにしたあとで、個々の場合に即してその都度、その時期、その場所での問題が誰によってどういうモチーフで、どういうコンテキストで作られたかを押さえながらやっていきたい。特にユダヤ人問題の場合は問題を立てるものが誰かが常に問題で、これは最初非ユダヤ人の側から立てられた問題として出発しています。それが九〇年代以降になると、シオニストたちによって受け継がれ、やがてそれがイスラエル側にも、つまり非ユダヤ人によって立てられた問題を受けた形でユダヤ人にも採用されます。そこで誰がどう、どういう脈絡で問題とするかにより非常に内容が様々になってきますので、そこに留意しながら押さえたいこうと考えているわけです。そういうことで、ではさしあたり一九世紀前半を長沼先生、後半の人種理論的なアンティゼミティスムを下村先生にお願いしたいと思います。

それでは長沼先生お願いします。

ドイツにおける「ユダヤ人解放」 期の「ユダヤ人問題」

長沼 宗昭

はじめに前提めたことを話させて頂きます。「ユダヤ人問題」という用語は、イギリスではすでに一八世紀半ば、Jewish question という表現で登場し、やがて一九世紀にむかう時期に Jewish question と変化していきます。その表現がドイツ語にされたものとして、Judentum という語形が、最初は分離した形で、そして一八四〇年代初頭には一語の用語として定着してまいります。

それから、「ユダヤ人解放」の時期をいつごろと想定するかという点ですが、広い意味では一八世紀後半から一九世紀前半にかけてが問題になります。

つぎに「ユダヤ人」という存在をどういう内容でとらえるか、それがこの「ユダヤ人問題」の大半を覆う問題です。たとえば、ユダヤ教の側では「ユダヤ人」——ここでは取敢えず、

ドイツ語で Jude とか英語で Jew と表現されている存在を「ユダヤ人」としておきます——をどうとらえているかといえますと、ユダヤ教にはハラルハ Halalheit というユダヤ教の掟に関する規定がありますが、そこでは「ユダヤ人の母親から生まれたもの、あるいはユダヤ教に改宗したもの」とあります。閉ざされた体系としての狭い血統主義的な考え方と、開かれた体系としての普遍主義的な考え方とが折衷されているわけで、そこから矛盾も生ずることになりますが、原理的には宗教上の規定として出てきます。そして、現実にはドイツという歴史的環境のなかで、「一八世紀末までは、Jude の概念は教団に帰属していることによって定義されていた」のです。

そうした「ユダヤ人」ユダヤ教徒は、長いあいだ、公権力から一種の共同体として一括して把握され、共同体内部の自治権もかなりの程度まで認められていたのが通例だったのです。しかしながら、近代国民国家の中央集権的構造が確立されていくなかで、さまざまな自治組織は解体をせまられ、統一的な法制関係の導入が企図されるようになりました。そして国家権力は、統治地域内の住民を、集団や共同体というレヴェルにとどまらず、何らかのかたちで統一的かつ個別的に掌握しようとする傾向をみせるにいたります。ドイツにおける「ユダヤ人解放」という現象も、こうした状況のなかで、住民の社会的位置づけが問題になり、検討され、調整されてきた結果、生じたものであると考えられます。ですから、いわゆる「ユダヤ人問題」も、実は「ユダヤ人解放」が問題となるなかで生じてき

た、といえましょう。実際、「教世紀」のあいだヨーロッパには、ユダヤ教徒条例 *Judenordnung* やユダヤ教徒税、時にはまたユダヤ教徒迫害や国外追放といった意味でのユダヤ教徒政策はあったが、『ユダヤ人問題』は一切なかった』のです。そして「ユダヤ人問題」という用語が生じ、ひろく普及していく過程で、単なる宗教上の区分指標としてではなく、社会経済的にも民族的にも、さらには人種的にも特異な存在としての「ユダヤ人」概念が成立していきます。つまり、ユダヤ教徒ではない「ユダヤ人」も登場するわけで、やがて、そうした「ユダヤ人」には世界を支配する危険性がはらまれている、という内容が含意されるにいたりました。

もう一つ、ユダヤ教についても考えておきたいことがあります。しばしば、ユダヤ教とは民族宗教である、という誤解を招きやすい表現がなされています。この表現は、「ユダヤ人」とか「ユダヤ民族」といわれる存在がアブリオリにあり、そのなかでのみ行なわれる宗教がユダヤ教である、という考え方を招きやすいのですが、ユダヤ教自体が一つの啓示宗教であり、開かれた内容を持っているのです。ですから、古代にあっては数多くのユダヤ教への改宗、そしてユダヤ教全体が拡大していく事例があります。この点に関連して、ご紹介しておきたい事実がございます。ただし、私の守備範囲からはそれまですのて詳しいことは申しあげられませんが、四世紀くらいからドン河、ヴォルガ河、カスピ海、黒海というような境界に囲まれた地域にハザル *Chazar* という国家が建設されます。その国王フランが、

八世紀半ばにユダヤ教に改宗いたしました。伝承によりますと、国王は、ユダヤ教、東方キリスト教、イスラームの賢者や聖職者などを呼んで討論させた結果、もつともユダヤ教がすぐれているということで改宗した、とされております。その結果、ハザルの臣民はユダヤ教に改宗させられていった大量のユダヤ教徒が出現し、やがてそこから東方「ユダヤ人」ができあがっていく、と考えられます。

キリスト教ヨーロッパ世界では、ローマ法的な伝統によってユダヤ教の布教は抑圧されましたが、そのなかでもユダヤ教に改宗するケースは出ているようです。たとえば、一八世紀初頭に著わされて以来、反ユダヤのカテキスムスとまで評され流布されたアイゼンメンガー *J. A. Eisenmenger* の『暴露されたユダヤ教』という本がありますが、この本は、三人のキリスト教徒が割礼を受けてユダヤ教に改宗したのを見て、アイゼンメンガーが「義憤」を感じてユダヤ教研究に入ってしまった結果できあがった、とされております。この真偽はともかくといたしましても、こうした形に反映されているように、細かく見ていけば、キリスト教社会のなかでもユダヤ教への改宗というケースが出てくるだろうと思えます。ですから、一般に考えられている「ユダヤ人」や「ユダヤ民族」という存在が、実は、そう単純に民族とか何々人といった表現ではとらえきれないことが、恐らくお分り頂けるでしょう。

きょうは、以上のような内容を大前提とした上で、まず、広い意味で一八世紀後半から一九世紀前半を「ユダヤ人解放」期

とした場合に、その時期に「ユダヤ人」が一体どのような社会的かつ法的な地位を獲得し、どういう状態にあったのか、その歴史的な動向について主にお話ししたいと思います。それに付け加えて一九世紀前半のころのリーサー Gabriel Riesser という解放運動の代表的な人物の議論も取り上げてみたいと思います。そしてこの議論のなかで、ドイツ語の「Jude」という概念が変質していく表れを見ていきます。

二

一八世紀半ばから後半にかけてのドイツと言いますと、私が具体的に言いうるのはプロイセンに関してですが、啓蒙専制主義、あるいは啓蒙絶対主義とよばれている時代であり、しかもその代表格のフリードリヒ大王の時代であります。ところが、啓蒙思想ないし啓蒙主義と「ユダヤ人」の解放の問題はなかなかすんなりとは結びつきません。しばしばユダヤ・サイドの文献では、ヴォルテールが反ユダヤ的な人間としてかなり分が悪く描かれております。もちろんフリードリヒ大王も「ユダヤ人」の状態に関しては相当の責任をもつ人物です。

プロイセンの「ユダヤ人」は、一八世紀後半では、さまざまな重い税金の支払い義務を負わされていたり、しかもそれは連帯責任という形で全員の問題になったりするケースが出てきますが、法的には一七五〇年の「一般特権」によって規定されています。ただしプロイセンの場合、あるいは他のドイツ諸地域でも基本的には同様ですが、各ラントによって適用される法令

がまったく違うことがありますので、ラントごとの「ユダヤ人」のあり方も変わってこざるを得ないという問題があります。一七九四年に「一般ラント法典 Allgemeines Landrecht」が出されますが、この「一般」とは、それぞれのラントに共通して適用されるから、「一般」なのです。わざわざそういう名称をつけること自体、通常、個々のラントに関しては異なった法制が存在しうることを意味しているのであって、この点は特に「ユダヤ人」の場合重要な問題になります。

ただし、一八世紀後半のプロイセンではほとんどが都市の「ユダヤ人」であり、農村地域に居住する Dorfluden, Landjuden という存在はあまり見られません。ベルリンやブレスラウとかグロウガウなどの都市にはかなり大きなゲマインデ——これはユダヤ教徒の教区と考えていいものですが、一九世紀以降では単純に教区とは訳しきれません——があり、そこに「ユダヤ人」は統括される形になっています。ゲマインデのなかでは一定の自治が成立していますので、個々の「ユダヤ人」は必ずしも他のドイツ人とそれほど接触しなくても生きていけることとなります。したがって、地域によってはドイツ語をろくに話せない「ユダヤ人」が存在するという状況が出てきます。

ところが、ポーランド、特にポーゼンの領有によって、状況は大幅に変わってきます。つまりプロイセンは、一七七二年の第一次ポーランド分割によって西プロイセンを、九三年の第二次分割によってポーゼンを併合し、その結果、旧来のプロイセンの場合とは非常に違う性格の「ユダヤ人」社会を取り込むこ

とになります。一般にドイツでは、キリスト教徒からなるツンフトが手工業を排他的に独占していたのですが、ポーランドでは「ユダヤ人」にも認められていました。しかもポーランドでは、農村地域にも大量の「ユダヤ人」が居住しておりました。さらに、人口の面でも大きな変化が生じます。一八世紀半ばの時点の概算ではドイツ——この場合のドイツとは一八七一年以降のドイツ帝国から西プロイセンとポーゼンを除いた地域——全体で、約二二、五〇〇家族、七万人のユダヤ教徒がいたという推計値があります。そのうちの二割強、約二、五〇〇家族、一四、〇〇〇人以上がプロイセン内に居住していました。しかし、一七七二年時点の西プロイセンには二二、〇〇〇人、一八一五年時点のポーゼンには五一、九五九人のユダヤ教徒が住んでいたというデータがあります。そしてポーランドの場合、特定の地域では地域住民の半数以上を「ユダヤ人」が占めていた地区がポーゼンなどをはじめとして出てきます。ですから、ポーランド分割によって、一挙にプロイセン内の「ユダヤ人」人口が高められ、全地域住民のなかで「ユダヤ人」が非常に高い比率を占める特異な地域を抱え込む、という新たな局面を迎えるわけです。そこで今までの「ユダヤ人」規定、一七五〇年の「一般特権」以来いくつか補足的な布告が出されてきましたが、そういうものでは事実上対処しきれなくなってきました。そのあたりから、「ユダヤ人問題」はかなり顕在化された構造をもつようになります。

ポーゼンに関しては、まだあまり調べがついていないのです

が、現時点の感触では、恐らくプロイセンドイツの「ユダヤ人問題」に対する一つのテストケースとして存在していたのではないだろうか、と私は考えております。ここでいろいろなことを試行錯誤し、あるいは立法措置をとるなかで、それが是正されたりして教訓を得、他の地域にも応用していったのではなからうか、と考えています。ポーゼンには、併合以来、一九世紀後半までずっと特別立法が適用されるのでして、一八一二年の「解放勅令」も適用されていないのです。また「ユダヤ人」の兵役の問題についても、ポーゼンは一つの先例を提供しています。一九世紀になってナポレオン戦争を迎えますと、どうやって「ユダヤ人」を軍務に服させるか、それが果たして可能か、あるいはそのことがプロイセン国家の存立にとって危険はないのか、といった類の議論が出てきますが、一七九七年のポーゼンの「ユダヤ人」の制度に関する規定のなかでは志願兵制度が認められており、兵役の議論に際しても参考とされております。ポーゼンの場合、兵士を出していない家に対しては兵役代納税 *Rechtssteuer* を取り立てていましたが、志願兵を出している家にはそれを免除していました。この金額はかなり大きかったので、免除されることは相当の意味を持っていました。ごく一部の資産家がよく目につきますが、「ユダヤ人」全体としては圧倒的多数がきわめて零細な貧しい状態でしたので、兵役代納税は志願に向かわせるインパクトにもなったのです。いずれにせよ、ポーゼンは非常に重要な地域として考えなければいけないと思います。

三

従来とは異質な「ユダヤ人」社会を抱え込もうとするなかで、プロイセンの支配層にも社会問題としての「ユダヤ人問題」に取り組まなければならないという機運が高まってきます。その典型的な事例が、一七八一年に軍事顧問官であったドーム Christian Wilhelm v. Dohn による『ユダヤ教徒の市民としての改善について』の発表です。これが、ドイツにおける事実上の「ユダヤ人問題」をめぐる議論の直接的な起爆剤でした。ドームという人物は、モーゼス・メンデルスゾーンとも付き合いのあった開明的な官僚でした。彼は、いかにして国家のために「ユダヤ人」を利用しうるか、という観点から問題をたてます。そして、ユダヤ教徒の八四％が貧困層に属するという今日の問題をもたらしたのはキリスト教徒の手になる従来の方策の結果であり、そうしたユダヤ教徒の状態を改善することはユダヤ教徒のためばかりではなく、全社会・国家のためになることである、と論理を展開した上で、たとえば職業選択の自由を認め、農業等への進出を認めるなどのさまざまなプログラムを打ち出していきます。

翌一七八二年に、オーストリアで神聖ローマ皇帝ヨーゼフ二世が「寛容勅許 [Toleranzpatent]」を發布します。これは、きわめて実効性の乏しいもので、実際の制度史的な意味では言われるほど重要ではなく、むしろ象徴的な意味合いの方が大きいと思います。ただしここで問題なのは、Nation という言葉で

「ユダヤ人」が表現されていることです。元来ラテン語の nation は、国家や国民、あるいは民族といったような近代の政治的な概念とはかなり異なる内容をもっていたようであり、中世では、学生団体やツunft の統合体を表わす用例もあり、一定の地域的な広がりをもちながらもかなり便宜的に設定される組織のことをも表わしております。また、原義の「生まれ」の系列の用例もあれば、異教徒を表わす用例もあったようで、そうした場合には生得的に異なる別種の存在を示唆するニュアンスが底流していたと思われまます。一八世紀末のドイツ語圏では近代の国民国家的な概念を用いることはできませんし、国民主権のような議論も出ていないのですから、「寛容勅許」のなかの Nation という言葉の意味は相当に慎重に考える必要があると思います。しかしこの Nation の概念が、一九世紀前半の議論のなかで、「Empire」と同様にさまざまな理解がなされ、その理解の仕方に大きな問題が出てくるのです。

一九世紀前半のドイツにおける「ユダヤ人」の地位について考える場合、フランスでの「人権宣言」や一七九一年の「ユダヤ人解放」の規定などの影響もありますが、より重要なのはプロイセンの一八二二年のいわゆる「解放勅令」です。これによってプロイセン内の「ユダヤ人」に公民権が与えられていきますが、ただし個々のラントによって違っております。つまりこの「解放勅令」は、一八二二年時点でプロイセン領であった地域には適用されますが、その後の一八一五年に回復、あるいは新たに獲得した地域に対しては適用されません。たとえば具体

的に申しますと、ポーセンでは一八世紀末の規定が生きていますし、ラインラントの場合も、左岸地帯がフランスに併合されたり、右岸地帯がフランスの支配下におかれた時期がありましたが、そこではナポレオン法典が用いられていたわけで、そうした状況は、プロイセン領になってからの一九世紀前半でも存続していたのです。こうした問題はありますが、とにかく「解放勅令」によって、留保条件もありましたが、「ユダヤ人」にも公民権が認められ、あるいは居住の自由・土地取得の自由・職業選択の自由が認められ、それと同時にキリスト教徒と同様な市民的義務も課されることになりました。

「解放勅令」に接した当時の「ユダヤ人」たちのなかには、プロイセン国家に対する忠誠心や愛国心を育んでいた者もありましたが、その後のプロイセン史では、さらなる解放に向けての法的な措置はとられず、むしろ後退するばかりといつていくくらいです。「解放勅令」の第八条には、「自らに適した大学教授職ならびにその他の教職もしくは地方官職を司ることができる」という規定がありますが、「自らに適している」という表現が現実の運用に関しては問題とされます。そしてこの規定自体が、一八二二年に、「実施に際して明らかにになってきた不調和」を理由として廃棄されました。つまり、改宗せずにユダヤ教を守っている者は有給の教授職に就くことはできず、無給の私講師になるしかない、ということになったのです。

四

ところが、ある程度解放という機運が高まってきた一八一九年に「ヘップーヘップ騒動」と呼ばれている事件が起ります。この事件は、ヴェルツブルク大学の学生を先頭にして起り、全ドイツ的、さらには北欧にまで及ぶ広がりをみせますが、資料的な困難もあり、具体的なことはなかなか分りません。騒動の参加者たちは「ヘップーヘップ」と叫びながら「ユダヤ人」の家屋や店舗を襲撃した、ということですが、この言葉が何を意味するのかについてもさまざまな議論があります。よく、「エルサレムは失われたり Hierosolyma est perita」という語句の頭文字の組合せである、という説明がなされていますが、どうも疑問です。騒動参加者の重要部分である学生たちの行動には、広い意味ではリベラーレンに関係する潮流もありますが、概してドイツの場合、リベラーレンの運動は必ずしも「ユダヤ人解放」とストレートには結びつきません。リベラーレンのなかにも反ユダヤ的な立場をとる者は相当いますし、逆に、リベラーレンの心情から出発して「ユダヤ人解放」もなされるべきだという議論もあり、決して一様な関係ではありません。いずれにしてもこの事件によって、「ユダヤ人解放」の機運は一気に冷水を浴びせられたような状態になります。しかも、ウィーン会議以後の復古・反動期に入っていますので、実際の社会的な状況としては、「ユダヤ人」に対する圧力は強まってきました。そして、一八二〇年代くらいから「同化」が進められてきま

した。「同化」といってもさまざまな内容があり、社会的な「同化」や文化的な「同化」も考えられますが、ハイネの言葉に「改宗がヨーロッパ文化への入場券である」というのがありますように、現実にはキリスト教社会への「同化」が問題なものでした。二〇年代になると、政府の肝いりで改宗を奨励する団体も組織され、そういうところには政府から財政的な補助が与えられる、という事例もでてきます。また、改宗に踏み切ったのは、「ユダヤ人」社会では上層部の、教養もあり資産もある者であった、と一般には考えられているようですが、最近のゲマインデごとの細かい研究などによりますと、必ずしもそうではありません。改宗に際して一種の改宗奨励金が支給され、それが貧しい「ユダヤ人」にとっては魅力になっていた、したがって改宗したところで「主の祈り」もまったく唱えられないようなキリスト教徒がいた、と言われています。

ただし、そうした改宗者に対する圧迫は、この時期にはまだそれほど出ていません。「改宗したユダヤ人 bekehrter Jude」という言葉がありますが、私は、この言葉がどのように成立し、定着していったかということも調べたいと思っています。つまり、改宗者は一般のキリスト教徒とは違い、改宗の動機は疑わしく、単に逃げ出すために改宗したのではないか、そういう真のキリスト教徒とは言えない者は特殊な存在として区別すべきだ、という考え方もその後になると鮮明に出てきます。かつては、改宗すればそこで問題は基本的に解消したのですが、改宗者であってもさかのぼって追及し、それを特別視する

構造が出てくるのです。

一八三〇年代になりますと、今度はユダヤ教内部の改革問題が活発に論議されるようになります。この現象は、「ユダヤ人解放」や「同化」の一定の進展に対する、ユダヤ教の側の一部からの反応でした。この議論の華やかさに眩惑されて、我々はこれが当時の「ユダヤ人」社会の実態を反映していると考えがちですが、どうもそうではないようです。一九世紀半ばぐらいまでは、ドイツにおける「ユダヤ人」の大多数はユダヤ教内の改革の試みとは無関係だったのではないかと考えられます。一九世紀の初頭あたりから、ユダヤ教は大きく分けて三つのセクト、つまり正統派、保守派、改革派に分化していきませんが、大多数の人々は正統派に属しており、そういった人々はまた「ユダヤ人解放」に対して非常に危険な感情を持っておりました。「ユダヤ人解放」とは「ユダヤ人」であることを解放させられてしまおうのではないかと、と危惧していたのです。ですから、一九世紀前半では、大多数の「ユダヤ人」の意識は実際にはなかなか変わっていないようです。

ただし、一九世紀半ばぐらいから、「ユダヤ人」の生活基盤が変化してきます。特に一八六〇年代ぐらいから、農村部や地方小都市の「ユダヤ人」が相当都市部に移り、ベルリンなどの大都市の「ユダヤ人」人口は増加します。一九世紀前半からアメリカなどへの移民も見受けられますが、全体として大量に移動するのは一八六〇年代ぐらいからです。したがって、この生活基盤の構造的な変化によってまた、「ユダヤ人」の宗教的、あ

るいは政治的な構造も改編させられていったらうと思われ
ます。

五

「ユダヤ人」の法的、社会的な地位の問題については、も
とお話したいこともあるのですが、時間が残っておりませ
ん。いずれにしても、一八二二年の「解放勅令」によって公民
権のあらましを与えられたのですが、実際には社会的な抑圧か
らはなかなか逃れられていない状況だったわけですね。一八四七
年の連合ラント議会では、ポーゼンだけを別として、他のプロ
イセンのラントには統一的な「ユダヤ人」規定が行なわれるこ
とになりました。中身は今までの内容とあまり変わっておりま
せんが、法律として一本化され、ほぼ全国的に同じ権利状態に
なった、という点に意味があります。一八四八年革命の際に
は、フランクフルトの国民議会で、基本権をめぐる議論の一環
として「ユダヤ人問題」も登場しますが、それも残念ながら省
かせて頂きます。

それから、プロイセンにおける「ユダヤ人」政策の重要な柱
として、ドイツ化ということがあります。それについてごく
簡単に触れておきます。「解放勅令」の第二条には、ドイツ文
字ないしラテン文字を用いなければならず、契約を作成したり
法的な意思表示をする場合には、「ドイツ語ないし他の現今用
いられている言語」を使わなければならない、とあります。こ
うした義務を果たすことが、公民としての資格の存続要件であ

る、とも明記されており、これはつまり、ヘブライ文字で
表記するイディッシュ語を使用してはならない、という意味で
す。もちろん、ヘブライ語の禁止という意味にもなります。ま
たポーゼンでは、一九世紀前半に、ほとんどすべてのゲマイン
デにドイツ語で教育する「ユダヤ人」学校が設置されました。
こうした表現や措置によってドイツ化政策が進められたのです
が、このことが、ポーゼンの「ユダヤ人」の場合一つの新しい
対立を生むきっかけになってきます。ポーゼンにおいては、住
民全体を構成する最大の単位はポーランド人で、その次に「ユ
ダヤ人」がおり、さらに少数のドイツ人が配置されており、ま
た中間の「ユダヤ人」がドイツ化し、むしろドイツ化の尖兵
として「ユダヤ人」が自覚的に行動していた、というケースす
らあります。そこには、ポーゼンでのポーランド人と「ユダヤ
人」の対立が兆しているように思われます。一八四八年のポー
ランド人蜂起が失敗した原因はポーランドの「ユダヤ人」に帰
せられる、という見解もありますが、大変微妙でむずかしい問
題です。

六

最後に、もう時間的な余裕が乏しいのですが、ガブリエル・
リーサーという人物について紹介いたします。リーサーは、
一八〇六年にハンブルクで生まれ、六三年に亡くなったのです
が、この人は一九世紀前半のユダヤ教改革運動の中心人物であ
り、かつまた解放運動の代表者と見なされています。彼は、リ

ユーベックのギムナジウムに行つていたとき、「ヘッパーヘッパ 騷動」を目のあたりにします。そこでの経験が、とにかく法的な意味で「ユダヤ人」の解放を完全実現しなければいけないと考えるにいたる、一つのインパクトになったと思われれます。そして一八三一年一月に、『ドイツにおけるモーゼの教えの信奉者の地位について。全宗派のドイツ人に告ぐ』という題の処女論文を発表します。二〇年代から三〇年代にかけては、一般に「ユダヤ人」間では、Jude という言葉が汚辱に満ちた表現であるということでも思ひ嫌われた時期で、この題名にも表われているように、「モーゼの信奉者 Mosait」とか「イスラエルびと Israelit」という表現が好まれていました。この論文は、「ユダヤ人」社会内部では大きな反響をよび、二月に直ちに再版が出ています。ここでは、宗教間の対立や、どの宗教が優越しているかという議論に対して、そういう視点を一切捨て、法や権利の問題としてドイツ人であるユダヤ教徒の問題をとらえています。しかも、まだ萌芽的な発表なのですが、Juden が Nation であるという議論を批判しております。この点がもう少しとまってみて出てくるのが、同じ一八三一年五月の第二論文、『H. B. P. パウルス博士の異議に対するユダヤ教徒 Judens 的市民としての同権の擁護』です。これは、第一論文をハイデルベルクの神学教授であったパウルスが攻撃し、「ユダヤ人」を民族として隔離せよと主張したので、折から進行中であつたバーデン議会で「ユダヤ人解放」の審議に悪影響が及ぶのを恐れ、リーサーが急遽執筆したものであります。ですから、「ドイツの

諸立法議会に献ぐ」と副題がついております。ここでリーサーは、「ユダヤ人」は Nation として、つまり民族や国民として考えるべきではない、むしろある宗派に立つ人であつてドイツ人である、ドイツの国民に属するものである、と強く主張しました。「ユダヤ人」の側からこうした議論がとまつて出てくる最初の例がこのリーサーであり、しかもそれは、Nation 概念の変遷をある程度ふまえた上での議論です。

同時代の「ユダヤ人」のなかでは、偏狭な正統派のラビたちは別にして、リーサーに対する支持が、教養ある階層に限られてしましますが、多く出てきます。ところが、やがてユダヤ・ナショナリズムが高まるなかで、逆に「ユダヤ人」の側からリーサー批判が展開されました。つまりリーサーは、「ユダヤ人」の Nationalität を否定してしまつた、単なる宗派として考えたのでは「ユダヤ人」の特質を見損なう、と批判される形で、一九世紀以来今日に至るまで議論を巻き起した人物です。

リーサーの議論からは、一種の政教分離的な思想が「ユダヤ人」のなかに生まれていくことを知ることができます。後のシオニズムにつながっていく運動は、ユダヤ・ナショナリズムを強調する動きに絡み取られていきますが、今日の時点で、ユダヤ教徒やユダヤ教徒が享受すべき市民的同権の問題と、Nation 概念の問題とを区別して考えるべきだ、というリーサーの主張は、それなりに見るべき内容があると思われれます。特に、現イスラエルが相当に宗教色の強い国家であり、そのことに対するさまざまな批判がありますが、そういうものを射程に入れた

場合、ふり返ってリーサーの議論を再検討することは無意味ではないと考えられます。

これで報告を終わります。

- (1) さしあたっては、拙稿「日本のなかのユダヤ人イメージ——ユダヤ人とは何か」(板垣・吉田編『パレスチナ人とユダヤ人』三省堂 一九八四年 所収)を参照せよ。
- (2) Reinhard Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus*, Göttingen 1975, S. 96.
- (3) *ibid.*, S. 13.
- (4) Vgl. Ismar Freund, *Der Judenhaß*, Berlin 1922, S. 8-11.
- (5) 以下の行論に関して、拙稿「ドイツにおける『ユダヤ人』の位置——一八世紀後半から一九世紀初頭における法的規定の検討を中心に——」(『校文論叢』〔日本大学法学部〕第十二巻 一九八二年)を参照せよ。
- (6) Vgl. Horst Fischer, *Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert*, Tübingen 1968.
- (7) Heinz Mosche Graupe, *Die Entstehung des modernen Judentums*, Hamburg 1969, S. 233.
- (8) Gabriel Riesser, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. M. Isler, Bd. 2, Leipzig 1867, リーサーの一八三〇、四〇年代の思想と行動については、また別稿を準備する予定である。

徳永 以上のような長沼先生の報告がありました。私などは第一資料に基づく厳密な歴史学の手続きを省き、簡単に歴史を図式化してしまいう悪癖を持っているのですが、一九世紀後半におけるユードンフラーゲの局面について一寸コメントをさせていただきます。一九世紀の六〇年代ぐらまでは基本的には啓蒙の理念の浸透とともに、宗教的な動機に基づく伝統的なユード

ンフラーゲが、ところによつては違いますが一進一退に解決の方向に向かいつつあった。もちろん底流として、特に民衆の土俗的なメンタリティーの中にはリテュアルモルトなどの風潮に基づく迫害がおきたり、タルムード学をめぐる論争が神学レベルで行われたりしていますが、基本的にはそうだった。そう言えると思います。

七〇年代以降、それまでの宗教的伝統的なアンティセミティスムとは違うような質的な新しいユードンフラーゲがおきてくる。これは政治的、経済的、あるいは心理学的な動機に基づくものだと思いますが、有力な一つとして人種理論があります。これが実際に浸透するのは二〇世紀になってから、特にナチスでそれが直接的な形で実行化されますが、そういう意味では現在に連なるような新しい局面は七〇年、あるいは八〇年代くらいからできてきます。当時のヨーロッパの人口構成をみると、ドイツ連邦の領土のユダヤ人は五〇数万人で、それ以外のフランス、イギリス等では全部一〇万人以下ですから、ある程度ユダヤ人の解放が進み、特にオストニーデンが流入してきたりして、ドイツがユダヤ人の一種の王国のような観を呈していた。そういう中心地での新しい局面の展開が始まると思いますので、その一つの局面としてのラッセンテオリーについて下村先生お願いします。

第二帝政期における

反セミティズム

下村 由一

下村でございます。きょうは一九世紀末ドイツ第二帝政期の反ユダヤ主義の問題と、できましたらシオニズムの問題にまで及んで考えてみたいと思ひます。

ただ、つくづく思うのですが、私もかなり長い間ユダヤ人問題を研究しておりますが、歴史学の方でこのようなことをしていると、あいつはいつか何をしているのだ、何をしているのかよくわからないと言われがちです。私も他の方面で仕事をしたりして、そちらの方でやっていることを時には示さなければいけないこともあります。つまりユダヤ人問題それ自体が歴史の裏通りのような感があると同時に、またこの問題をアカデミズムの中で取り扱うことに一種の抵抗があるようにも思われまゝす。本来ユダヤ人問題は社会思想史学会などの表舞台でやるような問題ではないのかもしれない。もっと薄暗いところで一人でいろいろ考えている方がよいのではないかという気もします。しかし考えようによりますと、ドイツ史、あるいはヨーロッパ

史をみていく場合、ヨーロッパ人なり、ドイツ人なりの生き様を具体的に考えていこうとすると、これはどうしても避けて通ることのできない問題でもある。それを確認して、考えていくのもシンプジウムの意味ではないかと思ひます。

以上のようなことを前置きとして私が調べたり考えたりしていることをお話ししたいと思います。そこで報告要旨との関係ですが、どうも途方のないことを書いてしまつて、とてもこんなお話はできそうにもありません。ただ、こういふことをやれたらいいなということを書いたことになりましたので、その点をおわびしておきたいと思ひます。

反ユダヤ主義を考える場合に一つ言えることは、ユダヤ人問題がさきほど歴史の裏街道といたしましたことに関連があります。例えばエンゲルスは、ドイツで反ユダヤ主義の運動が一八八〇年代に高まつたところにベルンシュタインから手紙をもらいました。ベルンシュタインはエンゲルスに対して、その中で反ユダヤ主義の問題について注意を喚起しています。それを利用して形でエンゲルスは『反ユダヤ主義について』という短い論説、翻訳にして二枚半ぐらいのものを書いています。その中で彼は反ユダヤ主義とは所詮反動的封建的社會主義にすぎない。文明の発展とともにいづれ没落していく階級の思想にすぎないといつて、それ以上問題にはしていません。エンゲルスは当時のドイツで反ユダヤ主義のイデオロクであったオイゲン・デューリング——エンゲルスがそれを書いた時点ではまだそこまでいっていないとも言えますが、その傾向はあつた——の影響

を完全に無視しています。つまり、歴史を考えていく場合に、マルクス主義なり自由主義の理論なり、これら社会思想上のいわばおもて街道にあるような理論は、ユダヤ人問題をこれまで何らかの重要な意味を持ったものとして考えてくることを拒否していたと言えます。

これに対して、ドイツ第二帝政期からワイマル期、そしてナチの時代にかけてドイツの教養ある市民層、ビュルドンクスビュルガの間で広く読まれ、かつ彼らに持続的な影響を及ぼしたとされている著述家たちがいます。例えばローゼンベルクのと『二〇世紀の神話』にも出ていますが、一人はポール・ド・ラガルドであり、もう一人はユリウス・ラングベーンです。ラングベーンは当時のドイツでもっとも著名な思想家として知られていて、一八九〇年に『教育者としてのレンプラント』という本を書いています。また、まだ無名な存在であったニーチェを世に知らしめたのもラングベーンだったようです。これらラガルドやラングベーンも、まぎれもなくユードに由来する一定の観念がその著述の根底にあり、また彼らの考え方の基軸をなしています。彼らを同時代の声高に都市中間層あるいは農民を煽動した一連の反ユダヤ主義の宣伝家たち、たとえばヴィルヘルム・マル、ヘルマン・アールヴァルト、オット・ベッケル、オット・ダラーガウにくらべて、簡単に反ユダヤ主義者ときめつけられないところが、しかしそれだけにまた影響するところの深くかつ広かった思想家です。

これら本来思想史、あるいは社会思想史といったアカデミズ

ムでは無視されている人々の、しかし同時代に及ぼした抜きがたい影響を検討することは、反ユダヤ主義の問題を考える一つの重要な意義ではないかと思えます。ただこういつた反ユダヤ主義者が書いたものは大変多数にのぼっており、それらを丹念に見ていくことは大変退屈な仕事でもありますのでなかなかかどりませんが、そういつた私が現在試みていますことの一端をお話しして、みなさんのご批判をうけたいと思えます。

ドイツ第二帝政期、特に一九世紀末、七〇年代後半以降に反ユダヤ主義が高まってくる。この高まりをどう評価するかはそれなりにいくつかやっかいな問題があるかと思えます。しかし現象面では、ドイツで八〇年代、そして九〇年代に反ユダヤ主義を綱領に正面からうたった政治団体、政党が次々に作られる。つまり反ユダヤ主義が政治運動として成立し、発展したのはまぎれもない事実です。そしてこのような政治運動としての反ユダヤ主義はヨーロッパの他の国々にはなかったのではないかと思われまます。しかしそれにもかかわらず反ユダヤ主義の激しさという点では、ハンナ・アレントが『全体主義の起原』の最初の章で反ユダヤ主義を扱っており、そこで述べているように、一九世紀末においてはドイツよりはフランスの方がまさっているようです。

それはさておき、一九世紀末のドイツの反ユダヤ主義は世紀の交以降急速に衰退し、二〇世紀に入ると反ユダヤ主義政党はほとんど勢力を失ってしまふ。そして第一次世界大戦におけるドイツの敗北、あるいは大戦末期にドイツの軍事的な敗北の様

相が濃厚になつてくるにつれて再び反ユダヤ主義が高まつていく。そのような第一次大戦後のいわゆる戦後の革命的危機における一般的な排外主義の高まりの中で、ナチズムの成立を考へることができますが、このようなドイツにおける反ユダヤ主義の消長をどのように考へるべきかが歴史学の問題としては一つあると思ひます。

一般には、第二帝政期の反ユダヤ主義は、ナチズムによつて代表されるワイマル期以降の反ユダヤ主義と本来その性格を異にするという見方があります。両者のあいだに明白な断絶をみようとする立場です。これに対してハンス・ローゼンベルグという経済史家は、反ユダヤ主義の消長をドイツにおける、あるいはヨーロッパ全体における景気の変動とほぼ一致すると考へています。すなわち第二帝政期から第一次大戦後の時期への反ユダヤ主義の連続性をみとめ、その激発と沈静化をいけば量的な面での推移と考へようとする見方です。

第一の、第二帝政期の反ユダヤ主義は、ナチズムのそれとは無関係であるとする考へ方について、まず検討してみたいと思ひます。この立場は正面きつてそういう議論として明白に提示されているわけではありません。始めにもお断りしましたように、アカデミズムでは反ユダヤ主義の問題は片手間に少しやるようなものですから——七〇年代以降西ドイツでは盛んになつてきたようですが——、正面きつてそういう議論があるわけではありません。ご承知のように、戦後西ドイツの公式史学では、ナチズムを近代ドイツの発展のなかに位置付けてみることに

を拒否するのが長らく主要な傾向であつた。これとの関連で、反ユダヤ主義についてもその連続性をみとめようとしないう人が多かつた。これに対して六〇年代以降このような支配的な傾向に対する批判が、近代ドイツ史における連続性の問題というかたちで提起されました。つまり、ナチズム、ヒットラーの出現、ヒットラーの政策はドイツ史における突然変異なのか、それとも第二帝政期、ビスマルク帝国成立以後の一定の必然的な発展の結果であるかと考へるのかという連続性の問題と関連する議論です。私はやはり第二帝政期の反ユダヤ主義をのちのワイマル期以降の反ユダヤ主義との関連でとらえられなければならないだろうと考へています。

それではどうして連続したものとしてとらえるべきかという場合に一つの議論としては、七〇年代特に八〇年代以降の反ユダヤ主義は人種論をその基礎としている点が指摘されます。人種という基本的なカテゴリーの上に組み立てられた反ユダヤ主義が、ナチズムにおいてもつともラジカルで、もつとも徹底した形を取るに至つたのだというわけです。実際ナチス時代の反ユダヤ主義に関する研究はだいたいそういう叙述をしてあります。

ここでもしるいことに反ユダヤ主義の理論の発展を跡づける場合に、ナチスの歴史研究者はだいたい反ユダヤ主義を、それに人種理論が確固として存在するかどうかで区別しようとしている。ちょうどマルクス主義が社会主義理論の発展を考へる場合に、階級の概念があるかどうかで区別するような感じで、

人種理論を持ち込んでいます。

ここでメルクマールになるのは、一八八〇年に書かれたオイゲン・デュリングの『人種・道徳および文化問題としてのユダヤ人問題』という本です。ここでは人種の観念が明確に出されており、かつまたユダヤ人問題の基礎にすえられています。しかし問題は、果たして反ユダヤ主義の発展の度合を、人種概念を物差しにして整理することができるかどうかということです。このことをきょうは特に中心にお話ししたいと思います。

レジュメにも書いておきましたが、最近レヴィーという研究者が指摘していますように、人種概念で反ユダヤ主義を区別するのはナチスの記述を無批判的に踏襲することになりはしないか。レヴィーは一九世紀の七〇年代後半、特に八〇年代以降に現れてくるドイツの反ユダヤ主義者は多かれ少なかれすべて人種論者であったと言っています。

例えばドイツでユダヤ人問題を宗教上の問題としてではなく提起した最初の一人とされているのは、マルというジャーナリストです。マルは反ユダヤ主義、すなわちアンティゼミティスムという言葉を最初に用いた人物であると一般に信じられています。これには異論もあって、もっと早い用例があるとも言われていますが、少なくともアンティゼミイトと自ら名乗り、アンティゼミティッシュという形容詞を普及させるきっかけを作ったのがマルであったことは確かでしょう。アンティゼミイト、あるいはアンティゼミティッシュが七〇年代末に現われて、八〇年代初頭にはすでにアンティゼミティスム

スという言葉が賛否何れの立場からも広く用いられていたように、その普及は急速なものであったと言えます。このマルがユダヤ人問題を論じたパンフレット『ゲルマン・ネントゥームすなわちゲルマン民族に対するユードントゥームの勝利』の副題に『非宗派的な立場からの考察』という言葉添えています。こうしてマル以降、ユードをユダヤ教徒としてではなく、ユダヤ人としてとらえよう、そしてそのように見た場合に起こってくる問題を考えようという関心が顕著に現われてきます。

主な議論を拾ってみますと、マルに続いて特にベルリンを中心に七〇年末から八〇年代初頭にかけて反ユダヤ主義の先頭に立ったのは、ルター派の牧師であったシュテッカでした。彼はキリスト教社会党という政党をつくり、その政党の宣伝活動の一環としてユダヤ人問題を論じ、当時非常に大きな反響をよび、ベルリンを中心として一時熱狂的な反ユダヤ主義の波が起こっています。シュテッカの場合基本的にはキリスト教の立場からユードンフラゲを考えていますが、しかし彼にとつてその際ユードとはもっぱら宗教集団の問題であるのかといえ、そうでもないようです。彼の演説ではユードであったり、イスラエリートであったり、そしてそれに対照されるのがクリスト、つまりユダヤ教徒対キリスト教徒ではなしに、ユード対ゲルマン、ユード対ドイツチェであったりしているので、人種論的な反ユダヤ主義ではないとも言切れない。実は、シュテッカについては、彼を人種論的なユダヤ主義者とはみなないというのが現在のドイツでも一般的ですが、彼は今日なお、

特にルター派教会の中では高い評価を受けている人物で、それに対する遠慮があるのではないかと思います。シュテツカはナチではないんだ、ナチの反ユダヤ主義とは違うんだという議論は、そう無批判に受け入れるわけにはいかないだろうと思います。

有名な歴史家のトライチケもまた七〇年代末のシュテツカの運動に触発されて、自らユダヤ人問題について発言しています。『プロイセン年報』の論文で「ユダヤ人は我々の災いである」と書き、これが後のナチに至るまでの反ユダヤ主義者の強力なスローガンの一つになっていきます。トライチケの場合、洗礼を受けた人はユードではないとしながらも同時にまた宗教をいわば洋服のように着替えてすむものではないとも言っており、改宗したユードに対するキリスト教徒側からの不信をあらわにしています。このようにトライチケにしても、彼がユードという時にユダヤ教徒だけを問題にしていたとは言えないと思います。

ここでまたデュリングに戻ると、彼はさきに触れました一八八〇年初版の書物でこれは非常に明瞭に、ユードを宗教集団としてとらえてはならない、宗教集団としてとらえることこそ現代の悪の根源であると言いつつ、ユードをラッセ——このときデュリングはまだラッセを英語やフランス語と同じ表記、つまりレイスという形で完全な外来語のままで使っています。このことからこの概念が当時ドイツで使われ始めたばかりだということがここでわかります——、人種としてとらえ

る、つまり、ユードをその本来の意味において、ラッセとしてとらえることが重要であると強調しています。しかし、この書物ではデュリングがラッセをどのように規定さるべき概念であるかという説明は十分になされてはいません。

デュリングは次に論じます——ユードを宗教集団として、つまりキリスト教とは異なった宗教集団への帰属という点でとらえようとするのは、現代の知識人が一八世紀以来の啓蒙の延長線上で犯している誤りである。むしろ民衆はユードをそのようなものとしては決して考えてこなかったし、現在も考えてはいない。つまり、民衆にとってはユードというのはユードそのものなんだ。それは形式的に種が違うのがユードであるというような問題ではない。このように、民衆のとらえ方にこそこの問題の真理への鍵があるという強調が、デュリングの議論特徴であると言えます。もちろん彼は、科学的に宗教とはある民族によって、そしてその民族が歴史的に形成して持っている文化の諸条件のなかで生み出され、規定された一つの側面ではないのだから、宗教だけを民族、あるいは文化の中から切り離してみることはできないと理論化しようとしてもいけません。いずれにせよ私が興味深く思うことは、デュリングがラッセとしてのユードという場合に、それはドイツの民衆の本来的な捉え方であり、それこそがまた文化を総体として、トータルにとらえらるべきものだと言っていることです。

ところで、トライチケの場合、彼の反ユダヤ主義を単純化しますと、キリスト教的・ゲルマン的国家への反対物を具現した

ものがユードである、ということにならうかと思えます。つまり彼にとってはキリスト教の衰退、プロイセン国王を頂点とする祖国ドイツの忠誠心の衰え、都市文明のもたらす頹廢など近代化のもたらす一連の現象の批判がさし迫って必要であり、これら批判・克服されなければならないもののシンボルがユードであったのです。彼にとつてのポジティブな姿は簡単に言つてしまえばキリスト教的・ゲルマン的国家です。少なくともトライチケの場合には考え方の基本的な内容からいえば、一九世紀半ば、例えば四〇年代の議論と共通性が多いのではないかとも思います。これがシュテッカになると、もちろん基本はキリスト教会の擁護であり、プロイセン国家の擁護であり、そのかぎりではトライチケと軌を一にします。したがつて彼らにとつてもっとも危険な敵は自由主義とユードントゥームであるということになります。すなわち当時のドイツでの用例にしたがうならばマンチェスター主義とユードが同一視され、敵視されるのです。

ところがデューリングは、これらの論者とは異なつた議論を展開します。彼の場合には自由主義——ただしフライハイトリックとリベラルを区別し、リベラルはいけなくて、フライハイトリックはいいとする——そのものは積極的なものとして評価されます。彼によれば、経済思想でいうとスミスの思想、これはそれ自体としては積極的な歴史の発展の成果である。ただ自由主義の発展の中でユードがこれに便乗してきているというのです。マルなどの他の反ユダヤ主義者の場合に共通して特徴

的な傾向は、いまやユードントゥームが全ドイツを支配している、あるいは全ヨーロッパ、いや全世界を支配しようとしているという危機感があります。現代の社会、つまり産業革命を終えて急速に独占の段階へ移ろうとしているドイツ資本主義社会において、あらゆる否定的な現象を生み出したのは全てユードであるという議論です。デューリングにも同じ考え方はありますが、しかし彼が強調するのはユードにはそんな力はない、それを生み出したのは別のものだ、ただ、そのような現代社会の基本的な傾向によつて最も恩恵を受け、これにより最も強く助長されているのがユードに他ならないということなのです。ですから彼の場合、ちょうどこの頃はじまつたドイツにおける独占の形成過程を問題にしようとしたとも見ることができます。少なくとも彼がユードンフラゲの中で強く意識している問題の一つとしてそれがあつたように思います。つまり、本来積極的な自由主義的な社会の発展の中で、ユードによりモノポール、独占が作り上げられようとしているという議論です。

こうしてデューリングは他のアンティゼミットとは違つた観点が見られるのですが、これをどのように考えていつたらよいのか。時間がありませんで立ち入つた論証を省いて、あえて議論を飛躍させますと簡単に言つて私は、一九世紀末以降の反ユダヤ主義というのは、ある意味では解放、エマンチパチオーンの觀念の一つの表現ではないかと考えてみてはどうかと思つています。つまり反ユダヤ主義者は彼らの課題をユードンヘルンヤフト、ユードによる支配の打倒、そこからの解放を提起して

いるのです。実際デューリングの忠実な使徒とも言えるアールヴァルトという反ユダヤ主義者は『エマンチパートル』（解放者）という雑誌を発刊しています。反ユダヤ主義者は彼らの運動、思想を一種の解放の運動、思想と考えていたといえるのではないか。

デューリングの『ユードンフラゲ』が出たのとはほとんど同時に、ピンスケルというシオニズム思想の先駆者の一人といわれるオデッサの医者が、ドイツ語で『アウトエマンチパチオン』（自力解放論）というパンフレットを出版しています。これはユードは解放されるのを待つのではなく、自らの力で自らを解放していかなければならない、そのためにユードは民族固有の領土を持たなければならないという議論です。そして一九世紀末のドイツ、あるいはドイツ語圏を中心に解放の課題としてヘルツル、ボーデンハイマらによるシオニズムの運動が成立してきます。そこで、デューリングこそが人種論に基く反ユダヤ主義の確立者であるとされることが多いようです。もちろんこれは一九世紀初頭以来のユダヤ人解放の延長の上に出てくる議論であり、そして少し大風呂敷をひろげさせて頂きますと、ヨーロッパ近代においてヨーロッパ人が解放の問題を議論、また意識する場合——マルクスの場合もそうといっている——、必ずユードンフラゲが出てくるのではないか。つまりユードンフラゲをどう考えるのかということが、ヨーロッパ人にとってエマンチパチオンを考える上で非常に重要な問題となっていたのではないかと考えます。

ただお断りしておきたいことは、私は反ユダヤ主義は一つの解放の理論、観念を代表するものと申し上げましたが、これは反ユダヤ主義を弁護したり、擁護したり、それを合理化するものではないということです。例えばドイツのヘッセン地方における、ベッケルという有名な反ユダヤ主義者によって指導され起こった組織的な農民運動があります。これをどう評価するのか。これは竹中さんが研究しておられますが、これを進歩的な農民運動と考えるべきか、その場合何が進歩的かということも問題になります。しかし、ともかく反ユダヤ主義は少なくともドイツの場合、都市や農村の中間層が自らの解放の理論としてかなり積極的に受け入れようとした観念であったのではないかと思います。

その側面がナチにおけるのちの反ユダヤ主義による民衆動員につながる。単に気が狂った民衆がナチの反ユダヤ主義宣伝に踊らされ、ついていったとはかりは言えない。ナチの提起した考え方の反ユダヤ主義も、一定の人々の中には解放の側面を持っていたのではないかと考えられはしないのか。もちろんこのような考え方は第二帝政期のドイツ社会民主党、オーストリア社会民主党の中にもあって、当時の社会民主党の一般的な言い方では、反ユダヤ主義は「ばかものの社会主義」とされ、特徴づけられています。反ユダヤ主義が「ばかものの社会主義」であったのか、つまり没落する中間層、愚か者にとつての解放の理論にすぎなかったのか、これは今後も考えていく必要のある問題なのではないかと思えます。

ポーランド啓蒙思想とユダヤ人

中山 昭吉

はじめに

戦後ポーランド歴史学界で注目すべき動向の一つに、あの連帯時代からあたかも堰を切ったかのように、各種のユダヤ人関係書が刊行されつつある現状をあげることができます。

こうした新動向は、現ローマ法王が一九七九年六月、法王就任後の帰国第一声で、タブー視されてきたポーランド史とユダヤ人との不可分の関係に言及した結果とされており、これにより、終戦直後のキェルツェでのボグロム、六七七年の「六日戦争」前後の大規模なユダヤ人国外追放などの、戦後ポーランド社会における深刻なユダヤ人問題も、ようやく克服の第一歩を踏み出した感があります。また、こうした新動向は、多数派スラブ的カトリック農民や都市民、それに進歩的シュラフタ（貴族身分）を主体に、複合多民族国家の歴史的传统を軽視する形で再構成が急がれた戦後の国民史に対し、批判の場を提供しつつあります。なぜなら、第二次大戦前にもヨーロッパで最

大の総人口の約一割、約三〇〇万を数え、中世以降にアンケナイズ系ユダヤ人社会の中核体を形成してきたこの国にあって、その国民史を再検討する好機が到来しつつあると考えたいからです。

ところで、連帯勢力自体は今春五月にも戦前の国民的祝日『一七九一年五月三日憲法』制定記念日を、盛大な街頭デモで飾ったばかりです。この憲法は、『アメリカ合衆国憲法』や『人権宣言』をも反映させ、フランスの『一七九一年九月三日憲法』に先行して制定された画期的なもので、一七四〇年代から一八二〇年代にかけて形成・展開をみたとされるポーランド啓蒙思想の最大の具体的成果にほかなりません。そうした現状をも踏まえ、過去の歴史をも含めたユダヤ人を未解放状態に追いやるなり放置する体制自体こそが、ユダヤ人を主体・客体両側面からする総体としてのユダヤ人問題の成立しないしは確立を条件づけるという原則に立脚し、このシンポジウムの主題にも沿い、以下に論及を試みてみます。

一

一八世紀初頭、ユダヤ人の新年祭にポーランドを訪問した異邦人が商用を果たしかねた、というエピソードがあります。また、第一次分割直後の一七七三年、新併合領西プロイセン南部を視察中の一プロイセン経済顧問は、「当地では余りにも多数のユダヤ人に取り囲まれて当惑至極です。医師を必要とすればユダヤ人が応じ、大工をと思えばユダヤ人が出現します。肉屋

もパン屋も揃ってユダヤ人です。この世界では全職人がユダヤ人なのです」とその宰相宛に報告せざるをえませんでした。これらからも、ポーランド社会でユダヤ人が演じていた役割の大きさはもとより、彼等をも社会的構成要素にしていた特殊ポーランドの社会風土をうかがい知ることができず。

こうした社会風土は、この国がすでに一七世紀、オスマン帝国と並んで世界最大規模のユダヤ人口を集中させ、その啓蒙思想の展開期を画したスタニスワフ・ポニャトフスキ王即位時の一七六四年、彼等は総人口の約七%、約七五万を数えていた結果にすぎません。その後、彼等は第二次分割直前の九一年に総人口の約一割、約九〇万にも達し、全土を通じてその三分の二が都市部に居住して、農民（総人口の七五%）に次いで領主層を含む支配階層シュラフタ（同八%）、ドイツ系プロテスタントを主体にしたキリスト教徒都市民（同六%）をしのぎ、いわば最大多数の少数民族を構成していたのであります。その歴史的背景は、彼等が黒死病流行期の一四世紀にドイツ諸国からカジミェシュ大王の誘致・保護政策で来住し、一六世紀には彼等もこの国を「ユダヤ人の天国」と謳歌し、その市民権を最大限に發揮できた経緯にあります。なお、一六世紀後半以降、彼等の社会的序列は教会、シュラフタ、都市民に次ぐにいたったものの、そのシュレツェットルを生活基盤にした独自の自治社会カハル体制を發展させ、その全国組織、四地方協議会のもとで有力な「国家内国家」を確立し、社会・経済面で多大の役割を演じ続けました。例えば、王領都市周辺の教会やシュラフタ領

（ユリディカ）での商工業活動がそれであり、彼等は王権やこれら両勢力とも緊密な相互依存ないしは補充関係を維持しました。また、シュラフタの東部植民に際し、アレンダ制下に領地経営権を賃借して領主権を代行したほどです。競合的な都市民とは極力対決を回避した彼等は、都市民と農民の仲介的役割を演じ、後者との関係にあつては彼等ユダヤ人の「市場がなければ、全てのユダヤ人は餓死し、全ての農民は裸で裸足になるであろう」といわれるほどの関係を保持したほどです。

他方、一七世紀以降、彼等の伝統的なカハル体制も、反宗教改革、フミエルニツキによる一大ボグロム、それにザクセン王朝のキリスト教徒都市民の育成策などで危機的状況に直面し、体制内改革の気運をみました。この国運の衰退期、カジミェシュ大王やルネサンス時代の名君の偉業を継承・發展させる啓蒙君主の登場が待望されますが、そうした状況下に彼等も同化への前提となる背教、離散、改宗を通じてカハル体制の解体に貢献し、一七六四年のポニャトフスキ王即位を機に四地方協議会も解体をみました。この過程と平行して、対ロシア戦が啓蒙的シュラフタ主導のバール連盟勢力により展開しますが、その際、ユダヤ人はシュラフタ勢力に支援・協力するほどの画期性を示しました。この連盟戦争の敗北の結果こそが、第一次ポーランド分割にはかなりません。

旧制度ポーランド社会自体は、『一七九一年五月三日憲法』体制が始動するポニャトフスキ王治世末期まで温存され、第三次分割後にも曲折した道程をたどります。そうした背景をも配

慮して、一七六四年がポーランド啓蒙思想の本格的な展開期の幕開きという観点に立脚し、次にその形成・発展をユダヤ人のハスカラー（啓蒙思想）と関連づけて考察してみましよう。その際、四地方協議会解体時の一七六四年がポーランドの国内問題としてユダヤ人問題を提起し、第一次分割が国際化をみるヨーロッパ・近代のそれをはじめて提起し、その起点となったのではないか、という点が主要検討課題となりましよう。

二

問題のハスカラーは、一八世紀後半以降、オランダと北イタリアからドイツ全土やポーランド諸都市を拠点に展開した背景があります。従って、ドイツとポーランドのハスカラーは、アシケナーズ系ユダヤ人社会のそれとして、ポーランド啓蒙思想の展開と同時性を示した点に留意しておきたいものです。

ところで、ポーランド啓蒙思想の形成に貢献した先駆的第一世代をあげるとすれば、一八世紀前半、ユダヤ人勢力の支援を受けながら王位継承に敗れてロレーヌ公として名声を博した啓蒙的君主スタニスワフ・レシチンスキと、これまたジュラフタ出身で聖職者として活躍したコナルスキが知られております。ポニャトフスキ王即位前のザクセン王朝時代は、一方では反宗教改革が魔女狩りをはびこらせ、二四年には流血のトルン事件をみた反動期ですが、他方では二〇年代にフリーメイソン勢力が開明的領主層に浸透しはじめ、都市民の覚醒下に外来・都市的要素が一六世紀以来、再活性化をみた時期に相当します。ユ

ダヤ人社会も、こうした諸動向に無縁の存在ではありえませんでした。こうして、その展開期を荷ったポーランド啓蒙思想第二世代がポニャトフスキ王はじめ、ともに聖職歴をもつシュラフタ出身のコウォンタイと都市民出身のスターシツなどです。彼等は、第一次分割を契機に国制改革を具体的実践課題として最優先させ、七三年の国民教育委員会の創設を皮切りに四年議会（一七八八―九二）開催を推進し、『一七九一年五月三日憲法』を結実させるにいたったわけです。

その間、四地方協議会解体後に現実化したユダヤ人問題は『一七六八年憲法』などで解決の試みがなされ、その後もユダヤ人の同化を前提にした解放問題が継続的に論議の対象となり、四年議会の主要議題にもなるにいたります。当然ながら、ユダヤ人側も解放を前提に同化問題に取り組みますが、これをユダヤ人社会の主体的な改革運動と位置づけて活躍したユダヤ人啓蒙思想家がマスキール（複数はマスキリーム）にはかなりません。そうした背景からも、四地方協議会解体は国内問題として本格的なユダヤ人問題をヨーロッパ・近代ではじめて提起したとみなせません。また、その直後の第一次分割は、啓蒙的シュラフタとユダヤ人両勢力の第一世代が画期的な密月関係をもった直後であり、しかも分割三列強が警戒を要したこれら連帯的勢力を分割・併合しただけに、ここにポーランド問題と一体化した国際的ユダヤ人問題の端緒を開くにいたったといえます。そうした意味で、第一次分割がヨーロッパ・近代のユダヤ人問題の起点、ないしは形成を画期づけたとみなしたいのです。

以上の全般的背景を踏まえ、ハスカラー自体の形成・発展過程についても触れざるをえません。その先駆には、一七世紀後半以降のシャプタイ派による背教とその影響下の離教があげられ、次いで一八世紀中頃にみたフランク派の集団改宗やその後のハスィディズムの展開が注目されてよいでしょう。その展開期の開幕をみた一八世紀中頃、啓蒙的ユダヤ人勢力はレシチンスキ王と提携関係にあつた親フランス派の啓蒙的大領主ポトツキ家と連合関係を樹立するほどの同化を示しましたが、彼等も、ゲッツェルが到達した先駆的ハスカラーの再生運動に燃えていた結果といえます。その際、西部ポーランドの中心都市ボズナンが重要拠点となつたといわれますが、これ以外にザモンチ、ルヴフ、シュクロフなどがあり、その形成期を荷なう先駆的マスキール第一世代を輩出させました。すなわち、ザモンチ、ケルマ、エリヤなどにほかなりません。彼等は、シュラフタ第一世代とも呼称し、旧制度ポーランド社会の克服をユダヤ人側からも主体的に模索したわけです。特に注目されてよいのはザモンチです。ルネサンス時代最大の開明的領主ザモイスキ家ゆかりのザモンチを拠点に活躍した彼は、すでに四〇年代初頭にベルリンにまで赴き、若き日のメンデルスゾーンの師として多大の貢献もなしたうえ、帰国後は後継的第二世代とメンデルスゾーン・サークルとの緊密な交流関係を開くことでも先駆的役割を果たしたからです。このようにして、ポーランド啓蒙思想の展開期に頭角を現わすマスキール第二世代としてレーフィン、ポロヌス、ヴォルフオイイチ、マイモン、フルヴィチな

どをあげることができません。彼等の多くが、第二世代啓蒙的シフユラタ主導型の国制改革事業に積極的に関与したのはいうまでもありません。例えば、レーフィンが王権擁立勢力の改革派を指導した啓蒙的大領主チャルトリスキ家に重用されて貢献し、宮廷医であつたポロヌスは四年議会開催時に啓蒙的シフユラフタでユダヤ人解放論者のブトゥリモーヴィチなどと提携して活躍しました。特に後者は、解放を前提にしたユダヤ人の積極的同化を唱導しただけではなく、グレゴワールの著作をポーランド語訳で紹介もし、ポーランド啓蒙思想の発展にも寄与しました。晩年をプロイセンで過ごして『自伝』を残したマイモン、フランス革命時代のパリで活躍したフルヴィチのような實際的役割も無視できません。

当時、特にキリスト教徒都市民との間で深刻化しつつあつたユダヤ人問題は、以上のような啓蒙的シフユラタとマスキール両勢力の第二世代の連帯下とその克服が期されるにいたります。そのための、彼等の具体的成果が『五月三日憲法』にほかなりません。その晩年、シレジアにあつたマイモンも、その『自伝』でこの国の啓蒙思想の展開期に期待をかけ、『ポーランドではユダヤ人は完全に近い自由な宗教活動とあらゆる市民的自由をも謳歌している。……』と記し、その積極面を高く評価することを忘れませんでした。

三

それでは、これまでに触れた『五月三日憲法』と、これが意

図したユダヤ人解放とをめぐり一層具体的に考察したいものである。その際、この憲法体制が国際的にも安定的発展を許容されていたならば、第一次分割で形成が画期づけられたとみなしたユダヤ人問題も国内問題として克服されなかつたのかが問われるべきであろう。また、それとは逆に、第二次分割と一七九四年のコシチューン・ユコ蜂起敗北による第三次分割で、都合二度にわたりこの憲法体制が崩壊の憂き目をみた事実から、第三次分割とポーランド国家の解体が国際的ユダヤ人問題を必然的に確立させたとみなせないかが問題となりましょう。

はじめにも指摘しましたように、その完全解放のみがユダヤ人問題の克服への唯一の道であるとすれば、その端緒を開いたフリードリヒ大王やヨゼフ二世の先駆的役割は無視できません。事実、一部のマスキール第一世代も前者による『解放勅令』（一七五〇）に注目しました。しかしながら、後者による『寛容令』（一七八二）をも含め、それらがユダヤ人側の民族解放史では無視同然に扱われているのも事実です。これに反し、第一次分割後のロシアの対応が一応は注目され、問題の『五月三日憲法』を世界に問うたポーランドが重視されている点に注目したいものです。確かに、前二者の不徹底性だけでなく、四年議会開催時の八八年にも約四万のユダヤ人がプロイセンやオーストリアからポーランドに流入した背景もあります。そうした意味からも、マスキール第二世代もその制定に期待を寄せたこの『五月三日憲法』自体に触れ、その歴史的役割と意義を再検討せざるをえません。

この憲法は、当時、副宰相で院外ジャコバン勢力をも指導したコウォンタイが起草して制定をみたもので、伝統的なシュラフタ諸特権の撤廃、未解放都市民、ユダヤ人、農民諸階層の解放理念を掲げ、同年フランスで制定の『九月三日憲法』の先駆ともなりえた近代的成文憲法です。前文で第一次分割以前の伝統的な支配・勢力圏をその統治領域として規定したこの憲法は、第一編で「国教をローマ・カトリック信仰にあり」としながらも、「なんらかの信条をもつ全ての人々にも、信仰上の平和と政府の保護を必要とすべき理由から、ポーランド諸地方の全宗派と宗教の自由は諸地方の法令に準拠して尊重する。」旨を明記し、ほぼアシケナーズ系ユダヤ人全体を事実上国民として認知した点にその画期性があります。こうして、そのユダヤ人解放理念は翌九二年五月、『警察委員会法』制定で具体的施策への道を開き、彼等の身分的保証も確立をみようとしました。

従って、この憲法体制は世界最大規模のユダヤ人社会の全面的解放の第一歩となりえたといえ、ヨーロッパ近・現代のユダヤ人問題の成立・確立を未然に封ずることもできたといえます。後にマルクスも、この『五月三日憲法』に言及し、「その欠陥にもかかわらず、この憲法はロシア、プロイセン、オーストリアの野蛮さとは対照的に、中央ヨーロッパがこれまでで自発的に生み出した自由の唯一の業績であるように思われる。その上、それは特権階級である土地貴族（シュラフタ）によって創られた。彼等のこのような寛大さの例は世界史上その類をみない」と高く評価し、ポーランド啓蒙思想の到達度の高さを

賞讃したほどです。そうした点からも、この憲法自体とその体制がもつたユダヤ民族解放史における歴史的役割と意義が再認識されてもいいでしょう。

しかしながらこの憲法体制は、国内の保守的領土層とロシア宮廷の画策で成立したタルゴヴィツァ連盟勢力と、これを支援したロシア・プロイセン両軍により崩壊を余儀なくされ、九三年に第二次分割をみるにいたりしました。そうした内外情況は、当然ながら、ハスカラーと一体化してポーランド啓蒙思想が構築したこの憲法体制を挫折させ、啓蒙的シユラフタとマスキール両勢力の再度にわたる連帯行動を圧殺することとなりました。つまり、分割列強はあたかも「禁断の木の実」を手に燃えたりつあつた両勢力とその広範な追従者を分断し、逆に、火種を抱え込むような形で彼等を収容するにいたつたわけです。ここに、分割列強はポーランド問題とより一層緊密度を増したユダヤ人問題を客体化させる立場にならざるをえなくなつたといえ、この時点が本格化するヨーロッパ近・現代の国際的ユダヤ人問題の成立を条件づけたものとみなせます。

これに次いで、もともと具体的な実践課題の克服にその行動性を最大限に発揚したポーランド啓蒙思想の推進諸勢力は、『五月三日憲法』体制の再建を意図して立ち上がりました。これが一七九四年のコンチューシニコ蜂起にはかなりません。「自由、平等、独立」をスローガンにワルシャワを一大拠点にして展開したこの国民的蜂起には、文字通り、コンチューシニコ指導下にコウォンタイなどのシユラフタ、都市民、農民はか

りか、ユダヤ人さえもが参加しました。比較的高い動員率を示したユダヤ人は、広範な分野で積極的に蜂起活動に参加し、フランクフルト・アム・マインからの蜂起参加やウィーンでの武器・弾薬の調達などの国際的連帯行動でもその指導性を発揮したほどです。同年七月、プロイセンの首都ベルリンでの製靴工と織布工ストライキもこの蜂起との連動性が知られています。が、そこにポーランド人やユダヤ人の介在も想定できません。いづれにしても、国内にあってはプロイヌスがユダヤ人の決起を促すべく活躍し、ユダヤ人として最大の榮譽を荷うにいたつたのがヨゼレヴィチであるといえます。生地リトアニアで啓蒙的一司教に重用された彼は、数次にわたり西欧諸国を歴訪し、蜂起勃発後は民警として活躍するかたわらユダヤ人正規軍の編成に没頭し、コンチューシニコにより軽騎兵連隊長に任命されてユダヤ人将兵の第一線参加をも実現させたからです。これは、当時のヨーロッパにあっては画期的とされ、蜂起指導のシユラフタとユダヤ人の共同行動を具体的に示したばかりか、より一層行動的なマスキール第二世代の典型をも誕生させるにいたつたのであります。

これまでの二次にわたる分割、それにこの蜂起敗北にともなう第三次分割とポーランド国家自体の解体は、必然的に、都合三度にわたり緊密な連帯関係を持ち、『五月三日憲法』体制が期したユダヤ人解放への啓蒙的シユラフタとマスキールの再度にわたる主体的共同行動を無残にも打破する結果となりました。ここに、三度にわたる挫折で屈折した形の、マスキールと

合体したポーランド啓蒙思想第二世代の相乗的に重層化した挫折感と屈辱感とが、それらとは裏腹に累積されたエネルギーを発散せざるをえない状況を醸成しても不思議ではなかったはずです。こうした情況こそが、ポーランド問題と完全に一体化したユダヤ人問題を、主体としてのユダヤ人と全面的に彼等を分割・統治の形で客体化させた旧体制的分割三列強間にあつて、これまで以上の最高度の緊張関係と深刻な葛藤関係にもち込まれだにちがひありません。従つて、この時点、つまり第三次ポーランド分割がその後のヨーロッパ近・現代のユダヤ人問題の確立を決定づけたとみなしたいのです。そうした問題をめぐり、以下に論及を試みる事が最後に残された検討課題となりません。

四

以上のような観点から、ナポレオン時代とウィーン体制期を縦軸にポーランド啓蒙思想の推移をからませ、このシンポジウムの主題であるユダヤ人問題の原点的把握を試みてみましょう。

そこで、先ず、その主体ともなりうるユダヤ人の人口動態について触れておく必要があります。それによれば、一九世紀初頭、分割三列強は合計約一二〇万のユダヤ人人口を分割・統治したことが知られ、第二次分割直前にポーランドのそれが約九〇万であつたことから、差引き約三〇万は第一次分割後のものであつたと推定できます。従つて、一八世紀末、分割三列強は従

来の約四倍にも達するアシケナイズ系ユダヤ人社会を分割・収容したわけで、それはユダヤ人総人口約二五〇万の約半数に近く、これに次いだユダヤ人社会はトルコ帝国領内のものでした。なお、この第三次分割を契機に、彼等の移住方向が西欧諸国やアメリカ大陸に向けて一大転換をみますが、一八八〇年の時点でもこの特殊ポーランド的社会風土に根ざした分割三列強併合地の東欧には、ユダヤ人総人口の約七五%、約五八〇万が集中していました。第二次大戦前、再建ポーランドのユダヤ人人口は約四五〇万のアメリカ合衆国に次いだものの、第一次分割前のその支配・勢力圏のものを総計すれば約五〇〇万にのぼり、ポーランドに世界最大規模のアシケナイズ系ユダヤ人社会の中核体が健在であつたことが読み取れます。ポーランド問題を欠落させては、ユダヤ人問題の根本的理解が不可能だといふこれまでに立脚してきた立場は、これらの数字からも説明できましょう。

さて、第三次分割の時点がヨーロッパ近・現代の眞のユダヤ人問題の確立を決定づけたとみなしたい理由は、なによりも、『五月三日憲法』体制でユダヤ人も主體的に全面的解放を達成しようとした矢先、ゲットー体制を國家的体質にしてきた分割三列強に分割・統治されるにいたつた背景にあります。つまり、分割三列強は、啓蒙的シユラフタとマスキールが熱烈に独自で克服を期したユダヤ人問題を、振り出しに戻す立場になつたわけです。従つて、分割三列強は戦闘的なポーランド啓蒙思想第二世代のシユラフタに改宗・同化により合体したマスキール

ル第二世代とその追従者をも抱え込んだだけではありません。社会・経済活動でもキリスト教徒都市民をしのぐほどに成長しつつあったユダヤ人を一方で収容したばかりか、分割三列強は難民化したルンペン・プロレタリアートの貧困者層や、彼等を基盤に頑強にその伝統性を固持していた正統ユダヤ人社会をも併合・統治せざるをえなかったのです。こうした階層内矛盾まで内在させていたユダヤ人社会は、それ自体が充分に主体的なユダヤ人問題となりえたにもかかわらず、それを持ち込んだだけでもユダヤ人社会と旧体制的分割三列強との諸関係は、その緊張度をより一層増幅せざるをえなかったといえます。しかも、ユダヤ人解放の旗手でもあったポーランド啓蒙思想第二世代が存在したことも重要です。これらの急進分子は、早速、フランスや北イタリアに亡命し、その結果、プロイセンとオーストリアは背後からもポーランド問題と一体化したユダヤ人問題と対峙せざるをえない情況も生じたといえるからです。こうして、この中・東欧はナポレオン時代の激動期を迎えるにいたったわけです。

その占領地のゲッターを解体したナポレオンは、一八〇七年開催のサンヘドリンでユダヤ人解放政策を明確にし、ポーランドに登場しました。これに反し、分割三列強は画期的な具体的施策を講ずることもなく、『五月三日憲法』体制を圧殺し続けた関係で、ナポレオンは熱烈に歓迎されることとなりました。事実、彼はワルシャワ公国建国に際しても、『五月三日憲法』を尊重してザクセン公を据え、この憲法に沿った『ワルシャワ

公国憲法』を制定し、啓蒙的シュラフタとマスキール第二世代の期待に応じようとはしました。プロイセンとオーストリアの敗北後、彼等が揃ってモスクワ遠征を課題にしたのも当然といえます。ドンプロフスキに象徴される前者とともに、ヨゼフヴィチはその息子とワルシャワ公国軍を指揮して幾多の戦功に輝き、シュラフタのフリーメイソン結社にも迎えられる榮譽を荷い、一八〇九年の対オーストリア戦で戦死し、モスクワ遠征の夢だけは果たせませんでした。いずれにしても、ここに、ユダヤ人問題の主体的勢力ともいえるべき戦闘的シュラフタとユダヤ人両勢力は、都合四度目の密月関係をもったわけで、その後には続く第三世代をも輩出させました。そうした経緯からも、ナポレオンの敗北とこれにともなうポーランド国家の再解体は、国際的ユダヤ人問題の再確立を条件づけたと申せます。

ウィーン体制成立時、アレクサンドル一世はポーランドに當時もつとも進歩的とされた『王国憲法』を授け、『五月三日憲法』体制の再建に理解を示しました。しかしながらその晩年の一八二〇年代初期にはフリーメイソン結社の弾圧や検閲令の施行で反動性を暴露し、プロイセンやオーストリアも『五月三日憲法』体制の圧殺的姿勢を強化しました。そうした情況下、プロイセンとオーストリアのユダヤ人解放は一九世紀中頃以降に、ロシアのそれはロシア革命時まで持ち越されます。従って、その時点までハスカラーが展開した背景があるように、ポーランド啓蒙思想も一九世紀二〇年代に終幕を告げたという支配的見解に反し、むしろ、幾度か振り出しに戻りつつ二〇世紀にも

ち越されたという少数意見に与したいいものです。なぜなら、このウィーン体制期とそれ以降にも、旧体制的分割三列強からの独立回復ばかりか、『五月三日憲法』体制、つまりポーランド啓蒙思想の圧殺に対抗して断続的にその生命力のマグマを噴出させ続ける必要があったからです。

その具体例に、先ず、ロシアに対する一八三〇年代初頭の一月蜂起をあげることができます。独自の市民社会の再建を期したこの蜂起政府の指導者は、啓蒙的改革派の第一人者チャルトリスキヤ改宗・同化ユダヤ人レレヴェルなどで、またしても、シュラフタとユダヤ人両勢力は連帯行動をとりました。彼等は敗北後に西欧へ亡命し、レレヴェルはマルクスと活躍するにいたりますが、これまた同化ユダヤ人シュラフタのショパンがポーランド啓蒙思想第二世代の一人としてこの大亡命時代、故国との別離を余儀なくされました。これに次ぐ例が一八四六年のクラクフ蜂起にほかなりません。中世以来、ユダヤ人から「新エルサレム」と称されてきた旧都クラクフは、こうして、「諸国民の春」の名譽ある起点としてウィーン体制に一大打撃を与えるにいたります。こうして、四八年にかけて旧ポーランド諸都市のシュラフタとユダヤ人が西欧諸国からのこれら両勢力ともども、ベルリンやウィーンでの革命で指導的役割を演じたことが注目されてよいでしょう。ポーランド問題と一体化したユダヤ人問題が、この革命的諸動向と関連づけられる余地があります。改宗ユダヤ人シュラフタ出身で、ユダヤ人ピアニストと結婚したポーランド最大の国民的詩人ミツキエヴィチも、

当時、パレルモやパリなどの革命の最前線で活躍し、ポーランド軍団まで組織したほどで、革命敗北後もクリミア戦争に参加するほどの行動性を發揮してイスタンブールでその生涯を閉じました。

ウィーン体制崩壊後、中欧ではユダヤ人解放がようやく現実化したものの、ロシア領にあってはそれが見送られたばかりか、シュラフタとユダヤ人両勢力の連帯行動は極力排除され続けました。六三年一月蜂起は、こうした反動に対してポーランド啓蒙思想の健在を示した具体例といえましょう。この蜂起も悲劇的敗北を喫し、ポーランド独立とユダヤ人解放自体はロシア革命をまつこととなりますが、その際も、ユダヤ系シュラフタ出身でレーニンの片腕として伝統的ロシアを徹底的に破壊したジエリンスキヤ、ユダヤ人トロツキーなどがあつたことはいうまでもありません。

おわりに

以上の考察・検討を通じ、以下の主要三点に絞って本報告を総括し、さらに若干の課題を提起したいと思ひます。

先ず、ポーランド啓蒙思想を総体として把握・理解する際、ハスカラーの役割は従来どおり無視ないしは軽視できず、その貢献を再評価する必要があります。次に、ポーランド啓蒙思想が到達した『五月三日憲法』体制は、世界最大規模のアッシュケナーズ系ユダヤ人社会の解放を画期づけた歴史的役割と意義をもち、ユダヤ人問題の根元的解明にとって不可欠の検討対象に

なります。最後に、主要課題ともいうべきヨーロッパ近・現代のユダヤ人問題は、ポーランド分割にともなう国際的ポーランド問題と軌を一にして確立した背景があり、基本的には第一次分割がその形成、第二次分割がその成立、第三次分割がその確立を条件づけたという図式が成立します。従って、ポーランド問題を欠落させた従来のヨーロッパ近・現代のユダヤ人問題に関する諸見解の多くは副次的解説の域を出ないものといえます。

なお、ユダヤ人問題はその民族解放を賭けて展開をみたポーランド問題同様、これと一体化して完全解放を期したユダヤ人側の主体的側面と、これを客体化した抑圧的体制の分割三列強側との相対的關係で総体として客観的に把握されるのがふさわしく、こうした視点が前提条件になりました。従って、『ローマ法王が絶大な発言権を行使し、連帯勢力が『五月三日憲法』制定記念日を祝賀せざるをえない現ポーランド社会が存在する以上、ポーランド啓蒙思想はたんなる時代概念のそれではない、今日もその原点に立ち帰りつつその生命力を温存させているといわざるをえません。その限り、ポーランド史における歴史的存在としてのユダヤ人の役割は解放され、戦後、特にフルシチョフ時代に再登場をみた戦後版ユダヤ人問題も克服されるものと期待できましよう。

主題参考文献
(報告時に配布した資料より抽出した
 のより、それ以降の刊行物を併録)

- Checiński, Michael. *Poland: Communism, Nationalism, Anti-Semitism*. New York: Karz-Cohl Publishing Co., 1982.
- Dubnow, Simon. *History of the Jews in Russia and Poland*. 1st ed., 3 vols. Philadelphia: JPS, 1916-20. New edition, New York: Ktav, 1975.
- Eisenbach, Arthur. *Wielka Emigracja wobec kwestii żydowskiej, 1832-1849*. Warszawa: PWN, 1976.
- Fuks, Marian et al., eds. *The Polish Jewry: History and Culture*. Warsaw: Interpress, 1982.
- Hundert, Gershon D. and Bacon, Gershon C. *The Jews in Poland and Russia: Bibliographical Essays*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Lastki, Salomon. *Z dziejów Oświeceni żydowskiego*. Warszawa: PIW, 1961.
- Mahler, Raphael. *A History of Modern Jewry 1780-1815*. London: Vallentine, Mitchell, 1971.
- Mises, Natansz. *Polacy-chrześcijańskie pochodzenia żydowskiego*. T. I-II. Warszawa: M. Fruchtmann, 1938.
- Ruppin, Arthur. *The Jews in the Modern World*. Lon-

don: Macmillan, 1934.

Weinryb, Bernard D. *The Jews of Poland: A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100-1800*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1982.

井内敏夫「ポーランド四年議会と社会の近代化——一七九一年都市法を中心にして——」『歴史評論』第四二二号（一九八四年）。

中山昭吉「五月三日の憲法」とウォンタイの役割』『京都産業大学論集』創刊号（一九七二年）。

——「ポーランド啓蒙思想の源流」『京都産業大学論集』第一四巻第一号（一九八四年）。

——「コンチエーシニコ峰起とユダヤ人」『西洋史学』第一三八号（一九八五年）。

原暉之「近代ロシアにおけるユダヤ人およびユダヤ人問題」『紀要』（愛知県立大学外国語学部）第八号（一九七三年）。

〈全体討論〉

下村 東京大学の城塚先生から「一八七九年代から八〇年代にかけて、プロイセン（または全ドイツ）における経済的・社会的活動の全体のなかで、ユダヤ人はどの程度の役割・地位を

占めていたか、また差別・抑圧されていたかを、客観的に示すデータを示して頂きたい。それがそが、反セミティズムが民衆の解放という性格を持つかどうかを解明する手がかりになるのではないか」という質問がありました。この場合に直ちに問題となるのが、ユダヤ人が一体誰であるのかということです。これは七〇年代や八〇年代のプロイセンあるいはドイツについてはあてはまらないが、例えばカール・マルクスをユダヤ人と考えるのか、考えないのか。あるいはベルンシュタインをユダヤ人と考えるのか、考えないのかということと関係します。第二帝政期、つまりドイツ帝国の成立とともに、それまでドイツであるいはプロイセンで行われていた宗派別人口統計が差別であるとして廢止されます。そのためユダヤ人をユダヤ教徒と考えたとしても、数字でそれを示すこと自体が難しくなってきました。まして母親がユダヤ人でもユダヤ教徒でない人々をどう把握するかについては事実上不可能です。

一般的に、当時の反ユダヤ主義者の議論の中に絶えず出てくるのが新聞ユダヤ人、プレッセユデーです。これは、新聞、特にベルリンの新聞雑誌は完全にユデーの支配下にあるからです。例えばモッセとか、今の西ドイツのマスコミ関係の有力なグループであるウルシュタインなどがプレッセユデーを代表するものとされていて、これが絶えず攻撃の対象となります。そして一般にプレッセを否認するだけでなく、そういったプレッセの中で活躍するジャーナリストたち、あるいはその周辺のジャーナリストたちの中にもいわゆるユデーが非常に多いという

のが、反ユダヤ主義者の議論の重要な点で、それはトライチユケにしてもデューリングにしてもシュテッカーにしても絶えず繰り返していることです。

それからもう一つはゲルトユード、金持のユードです。これは、例えばロスチャイルド、オークシュミットはこの時期にはドイツではあまり問題になりませんが、ビスマルク時代にはビスマルクの財政の事実上の支えであり、私的な友人でもあったといわれるブライヒリーダーという銀行家などがゲルトユードの典型とされ、マンチェスター主義の担い手にもなりました。

ユードの定義をにおいて、比較的伝統的な産業部門で考えると、衣服工業におけるユードのパーセンテージが高い。これは中世あるいは近代初頭以来、東ヨーロッパからベルリンに流れ込んできた無一文のユードが資本もなしにできることは洗濯屋と古着商人だったからです。そこからだんだん上昇して衣服の方にいはっていき、あるものは絶対主義国家における国王軍隊の被服調達を受け持っていたことから関連します。その他に一九世紀末にあらたに起こってくる工業部門では電気などがそうです。これの最も顕著な代表がラーテナウで、最初はインギリです。ラーテナウが最初にAEGという電気コンツェルンをつくりあげていく。それから、このころあらたに起こってくる大量販売形式のシンボルとしてのデパート経営。ここにユードが多いと言われています。

そういったブレッセ・新聞、銀行、デパートという中間層にとつてはより直接的に敵対関係を、あるいは対抗関係を持ちう

るような部分にユードが多いことが反ユダヤ主義の中で、それらの支配からの解放の論理として最大限利用されていくと思います。ですから、民衆の解放という性格を客観的に持っていたかどうか。これは簡単に言えば、ユダヤ人以外にも資本家はいるし、資本家の支配を打倒することが一般的な解放だというのが、マルクスの理論ですが、それがしかし民衆にとつて客観的な意味で解放であるかどうかはともかくとして、民衆にとつて、自分たちにとつて解放の道がそこにありうるといふ観念をおこさせたことを私は当時のアンティゼミティスムスの一つの特徴として考えたいと思います。

大阪大学の徳永先生からはユダヤ人が言う解放と反ユダヤ主義者が言う解放とは意味が違うのではないかという指摘がありました。これはもちろんそうなのですが、私が特に意識しているのは、マルクスが『ユダヤ人問題によせて』のなかで、ユダヤ人解放の問題を論じて、そしていわばそのユダヤ人解放の問題を彼なりに一般的、人間的解放の問題に置き換えていった。つまりユダヤ人の解放が問題なのではなく、そのユダヤ人からの解放が、そしてキリスト教社会からの解放こそが問題だと、解放の意味を逆転させていった。その連関を考え、そしてまたブルーノー・パウワーの議論なども見ますと、一九世紀前半の時期に「解決」という問題が提起されてくる場合に、まず具体的にはユダヤ人の解放の問題をどう考えるのか、どう位置づけるのかということがあったのではないかと思えます。それが一九世紀末の問題とどう絡んでくるのかはまだ充分整理でき

ていませんが、それでもプロレタリアートによる全人類的な解放なのか、それとも民衆によるユダヤ人の支配からの解放が解放なのか、あるいはシオニストが考えるように、シオニズム国家、ユダヤ人国家を作ることが解放なのかという、そういう問題提起がそこで出てくる。その限りでは、解放を同じ時期の様々な人々の解放の課題の具体的な表れと考えることができるのではないかと思つています。

阿部 徳永先生から「ユダヤ人蔑視を、マクロコスモスとしての貨幣経済に対する恐れの正当化と捉える場合、そのマクロコスモスと対照されるミクロコスモスは何か」という大変重要かつ本質的な問題を提起して頂きました。これはユダヤ人問題を正面に取り上げて議論すれば当然その話をしなければならなかったのですが、そこを欠落させましたので補足したいと思えます。ごく簡単に答えればヘルマン・ハイテルの「クライネ・オルドゥング・デス・レーベンス」、日常生活の小秩序という言葉があります、具体的には小さな地方都市内での生活のことをいったり、村の生活のことを言う場合もありますが、これは貨幣によって媒介されていない生活の形態が考えられます。ヨーロッパ、特にドイツの場合は一・二世紀から都市が成立します。その頃から村も共同体、ゲマインデが成立し、都市と農村にいずれもゲマインデが成立するようになります。そして都市共同体も含めたゲマインデが一六世紀ぐらゐまである意味で大きな二つの極の間を揺れ動くこととなります。それはどういふことかといへば貨幣経済はいやおうなしに浸透してきます

が、その浸透度はそれほど積極的に、急速にはなく、都市においても農村においてもじわじわと浸透してきます。

その一方でキリスト教会は商人に対して金利・利子をとることを禁じ、それが一六世紀にいたるまで続きます。そのため貨幣経済そのものは浸透して必然的な力になりますが、それに対して貨幣経済が展開する以前の、私の言葉を使えば普遍的な人間関係の原理であった贈与慣行、互酬関係はなかなか消え去らない。互酬という場合は、人間と人間の間の贈り物の交換のことだけを意味しているのではなく、神々との関係、諸霊との関係も含めて、様々な意味での互酬関係を形成していたわけですから。そういう秩序があり、それをミクロコスモスとして私は考えていますが、それが脅かされてくる。つまり、貨幣経済の展開とともにミクロコスモスはこわれざるをえないが、これを一挙に壊すほどの力には至っていないために、一六世紀にいたるまで両者の緊張が続いていく。それがドイツの中世後期という時代が他の国、例えばフランスなどと違って非常に古いものを残しつつ、その両者の緊張の間で、つまり国家権力が統一を達成出来なかったがために、非常に古いものを残した。都市の自由もそうですが、そういうことが日常生活の庶民の次元においても影響を残しているといえる。

次に北海道大学の花田先生から第一に「中世一部知識人のミクロコスモスとマクロコスモスと普通人・庶民のそれとの違いについて言及されたが、両者にはどんな係わり合いが見いだせるか」という質問がありました。一般に世界中どこでもミク

ロコスモスという場合は人体のことです。日本の場合もそう
で、地名をほとんど人間の体の部分で表し、それが同時に国全
体にまでひろがっているというケースがあります。ヨーロッパ
でも、その他の地域でもほとんどそうですが、庶民の場合人は人
体の対比または類比は、例えば村から見える山や川などについ
ては大いにありえたとは思いますが、その対比や類比という形
で自分たちの世界を、自分が住んでいる村、あるいは自分の体
そのものが観念、感覚の次元では受け止められないことはない
と思います。例えば病気になるたときに、おなかの右の部分
どこの遊星と対応しているということはありえることです。現
実に瀉血のやり方とか、病気の治療の場合にどこの石をどこの
体の部分に持つてくるといふことを説かれています。私が考え
るミクロコスモスという場合は共同体で、最初は家です。村落
共同体が形成される以前は、家と家の周辺に広がっている、自
分たちがなんとかしてマクロコスモスの影響から多少脱し、マ
クロコスモスを浸食しつつ、しかし妥協しながらそれと折り合
いをつけていける空間を考えています。それが二・三世紀以
降はゲマインデ、共同体にまで拡大されていき、そして近代に
なると全国に、あるいは全地球上に拡大されているという、い
わば誤解というか虚構という観念が生まれてきます。我々は今
どこの国にいても、全く同じ空間と時間を生きている。時計
の針さえあわせれば、同じ時間を生きていると同じ時間で暮らせ
るといふ観念を持っていますが、それは擬制、本当の姿ではな
く、実は我々がそれに慣らされているのにすぎないのではない

かという気持ちを持っています。庶民の場合もそういう
感じを考えています。

二番目に「キリスト教会の教義上の異端視」という知的まな
ざしの変容)について、これまでに教義史などで、ある程度あ
きらかにされているが、この異端視と賤視との係わりについ
て」という質問です。私はキリスト教会内部の異端の場合と、
賤視という場合はミクロコスモスとしての、そしてそれは基本
的には贈与慣行、互酬関係によって結ばれている神々や自然や
人間諸関係であり、そういうミクロコスモスとマクロコスモス
との間の関係を媒介する呪術師、シャーマン、あるいは鍛冶屋
などのさまざまな仕事はそれ自体でけっして賤民視されるべきも
のではなく、尊敬されていた。それがなぜ賤視されるかといえ
ば、そういう仕事そのものが二つの宇宙が一つに、日常生活の
小秩序としてのミクロコスモスが拡大し、国家権力というか、
中央集権化が図られていくなかで、更にまたキリスト教が一元
的な価値、秩序を創世神話を通じて、最後の審判に至るまで時
間を一つにくくってしまい、世界の諸秩序、すべてのもの、す
べての人間の生命、過去から未来にわたるすべての人間の生命
も存在も全部一つの価値秩序のなかにくくられてしまった時
に、そういう二つの宇宙観念が消え去ったところに成立する
と思っています。その時に自然の怖れの感情を賤視の方に展開
させていくというのが、私の基本的な考えです。で、異端の問
題とは違ってくるのではないかと思えます。

三番目は「キリスト教ヨーロッパのルネサンス期知的世界

(「ビョウヘイユン」)に「ブライ賤視とは逆の現象があるが、これはどうか」という質問です。「ブライ賤視とは日常生活の小秩序の中に暮らしている、できればそういう生活を続けていたい人間にとって、貨幣経済の展開とはある意味では大変大きなチャンスを含む場でもあります。大半の人間にとっては大変しんどいことでもあります。その意味で、新しく起こってきた貨幣経済、その中で富を築き上げていく商人たち、そして、さらにその中で暗躍しているかにみえるユダヤ人たちに対する怖れとは、自分たちが手を出すことができない、農民のほとんどは貨幣を手にすることができない暮らしをしており、しかしながらそこで非常に大きな穀物の変動などが起こり日常生活が破壊されてくる時に直面すると、その貨幣をいじくる人間、これを操作する人間に対して怖れが生じてくることは日常的な次元で、いわば平民、庶民的な次元の怖れだったと思います。それを組織化したキリスト教会が背後にあり賤視に転化していく。したがって学者とか芸術家などはそういう日常世界の小秩序がふっきれたところに住んでいただけで、そういう人たちの場合には賤視からある意味では自由だったのではないか。つまり「ブライ思想をどんどん受け入れていく人たちがいてもちっとも不思議は無かったと思います。」

最後に高山短大の佐藤先生から「賤視された職業として皮はぎなどがあげられているのだが、婦人の職業で入っているのは娼婦だけである。民衆にとって大事な産婆はどうか。彼女たちのあるものは、特別の能力をもつものとして魔女として迫害さ

れた」というご指摘を頂きました。ダンケルトの研究では賤民には産婆は数えられていません。たしかに産婆は中世において出産の神秘にたちあう能力を持った人間としてみなされてきました。もともと魔女とはミクロコスモスとマクロコスモスの間を介在し、両者をつなぐ女性のことです。しかし中世の農村においては産婆は職業としては成立していません。したがって特別な呪術師として存続していた魔女が時に出産に立会いはいしましたが、一般的には近隣の女性が出産の手伝いをしました。聖者伝などをみていると出産場面が多いのですが、これは出産が非常にきびしかったため、そこで生まれた子は必ず修道士にするということを親が誓っているからです。この場合でもほとんど近隣の人が手伝いにきています。ただし、都市においては産婆が職業として成立していましたが、そこではなぜ賤民にならなかったかといえは、一二世紀以後婚姻がサクラメント化していくということも関わっています。サクラメント、秘跡の一つとなった婚姻の結果としての出産には、かつての出産の神秘という面で見ると、もっと別な尺度がはたらいたのではないのでしょうか。というのは高位の女性が慈善、リーベステイッヒカイトという形で出産の手伝いをしていくというケースがしばしば見られますので、産婆が特定の身分のもの職業には必ずしも限定されていないのではないのでしょうか。これは下層民の場合と上層貴族の場合とは違いがあるかもしれませんが、産婆の問題について私はこの程度のお答えしかできませんが、それでご勘弁頂きたいと思えます。

中山 ポーランド問題にも非常に造詣の深い伊藤さんから、核心を衝いた質問をいただいたわけですが、それを説明するために二、三点あげたいものです。まず第一点は、シュラフタ自体はユダヤとともに、常に都市民との競合ないしは競争関係にあったという背景をあげることができます。その都市民とは、発表でも触れましたように戦後ポーランド歴史学界が比較的無視する傾向があるドイツ系が多く、彼等は主要都市ばかりか地方中・小都市でも支配的地位を誇っていました。これらに対し、両者、つまりシュラフタとユダヤ人とはその社会的地位の維持、保全、それから発展を期す限り共通の利害関係に立ちうる立場が基本的に存在したといえます。次いで第二点としては、シュラフタとは大・中・小ささまざまな土地貴族であつて、大はマグナートと称されて一国の國王に準ずるような権力や財力を持ったものが存在したわけですが、そうした彼等の領地経営に問題があります。その際、特に一六・七世紀以降の大規模な東部新植民で、彼等はスラブ的農民の到底応じ切れない高度な知識や技術が必要としたのは当然といえます。こうした要請から、彼等はドイツ系プロテスタントだけでなく、実にさまざまな異端者までを誘致しました。例えば、当時のヨーロッパでは異端派の最左翼であつた反三位一体派さえも寛大な姿勢で大規模に誘致したほどで、ポーランドはヨーロッパ最大の異端派の避難所になりました。こうした背景は、西方でも異端視されるその進歩的で高度な知識と技術を持った人士を積極的に活用したい、というシュラフタの欲求と合致したところにあり、そ

うした外来的要素にユダヤ人も存在したというわけです。シュラフタと協調できたユダヤ人自体は、西方では迫害されたもののこの国では天国としてこの安住の地に迎え入れられ、その知識と技術とを最大限に發揮して市民権をも謳歌できたわけ、こうした伝統が両者の社会的・経済的協調関係に根強く作用し続けたものといえます。ほぼ以上に尽きますが、そうした諸点を具体的に裏付けるものとして、しばしば言及されるのが、対外戦争や内戦で損害を受けたシュラフタの所領の復興についてです。とりわけ、その復興を見事に達成した所領は、ユダヤ人が積極的に起用され重用されたものであつた、ということですから。こうした見解は、ユダヤ人側の研究者も好んで強調するところ、私自身も、アレンダ制を具体例に触れました。それでは、問題はそうした伝統の由来ですが、これをたどるとすれば矢張りその典型をカジミェシュ大王の統治政策にみることでできます。農民を保護し、ユダヤ人を積極的に活用して都市民と競合させて見事に國家再建を実現したからです。この大王の偉業にあやかりたいとしたシュラフタの潜在的願望が、これに呼応するユダヤ人との協調を社会・経済的にも可能にさせたと申し上げたいものです。

徳永 どうもありがとうございます。これできょうのシンポジウムは終わりますが、この問題は非常に複合的な幅の広い大きな問題だと思えます。今日のシンポジウムは主として西洋史、特にドイツ史関係の方々には歴史的な方法によるアプローチで、歴史的な事実を一同でまず承知したいという主旨で行い、

その点では十分に成果があったと思います。しかしそういう方針でやったことの当然限界もあるわけで、例えばドイツ以外のスペインとかフランスとかその他の地域の問題もあるし、それから歴史的なアプローチ以外にも心理学とか社会学とか、場合によっては差別的論理学というような哲学的な問題も加わってくるかもしれないし、宗教、文学はもちろんのこと、そういう

会務報告

日本学術会議第十三期会員選挙について

この件については、会報第十六号記載のとおり、社会思想史学会に三名の推薦人（第一部、二部、三部に各一名）をだしたが、五月十五日に開催された第三部経済理論研究連絡委員会推薦人会議において、理論経済学会、理論・計量経済学会、経済学史学会、社会主義経済学会、社会思想史学会の十三名の推薦人による協議（投票をふくむ）の結果、社会思想史学会から推薦された候補者、安川悦子氏を第十三期第三部会員として推薦することに決定した（任命は内閣総理大臣により、七月十九日づけ）。

なお、当研連委では、会員定数四に対して、五学会あわせて十名の候補者があったため、比較的大規模の三学会からそ

形での研究も積み重ねなければならぬでしょう。特にこの学会は社会思想史学会ですので、少なくともエダヤ人問題を思想史のレベルに迄深め、広げていくような形で、シンポジウムとして取り上げるかどうかは別として、引き続きやっていきたいと思えますので、ご関心のある方は是非ご協力をお願いいたします。

れぞれ一名を十三名の投票でえらび、のこる一名を、社会主義経済学会と社会思想史学会のうちからえらぶこととし、おなじく投票によって今回は社会思想史学会からだすことになった。その際、両学会の間で（推薦人は、この件に関するかぎり、学会を代表する）、今後はロテーション原則によることが確約されたので、第十四期以降の会員推薦にあたって、この点に特に留意されるよう、おねがいしておく。ロテーション原則の具体的な適用には、両学会以外の学会の意向をどうするか、三年（一期）交替か六年交替かというようなさまざまな問題があるが、それらはすべて将来の検討にゆだねられた。当学会としては、次期に第三部に候補者をださないという点でも、この原則をまもるのではないかとおもう。

（第三部推薦人、水田 洋）

シンプジウム II

1930年前後の
日本の知的状況と現代

〔報告〕 馬場修一／渡辺一民／山之内靖／安田常雄

〔司会〕 水田 洋／安丸良夫

〔1984年10月7日 一橋大学〕

大衆社会化的状況と日常性
の原理——戸坂潤を中心として——

馬場 修一

今、渡辺先生から『新興科学の旗のもとに』と三木清、羽仁五郎を中心とする新しい一九二〇年代における社会科学運動、知識人運動のことをお話して頂きました。そこで『新興科学の旗のもとに』がプロレタリア科学研究所が変わっていくというお話がありました。その後、プロレタリア科学研究所はいろいろな問題がありました。とにかくその中から唯物論研究会が生まれる。その中心的なメンバーが戸坂潤であった。あるいは現存の研究者の方でお名前を上げさせて頂きますと古在さんであったというふうな、当時のさまざまな知識人集団の流れになつていくわけです。そこで渡辺先生の御報告を受けて、私は唯物論研究会を実質上支えていた戸坂潤の理論なり思想なりが現在、どういう意味を持つのかに焦点を絞って話させて頂きたいと思ひます。

今回の研究会の報告要旨を事務局から郵送してもらつた時に、今回で社会思想史学会は第九回大会ということで、もうそんなになつたのかと感無量の思ひが致しました。というのは創

立總會のときのシンポジウムもやはり一九三〇年代の社会思想ということでした。その時に私は一九三〇年代の日本のことを話してほしいという要望がありまして、あのときは中井正一についてお話ししました。それから九年たった社会思想史学会の中でまた『一九三〇年代の知的状況と現代』という問題がシンポジウムのテーマとして組まれるということは、やはり一九三〇年代がさまざまな意味で、政治的、経済的、思想的、文化的に非常に重要な意味を持っていたのだらうと思います。その意味では私自身報告要旨の中に書いておきましたように、例えば現代社会を大衆社会としてとらえることと提起する場合でも、それに対して批判する場合でも、その両方の場合に既にその論点は一九三〇年代に出そろっているというのが私の考え方です。逆に言いますと、一九三〇年代、ないしは一九三〇年代の社会理論なり社会思想をいかにして我々が今の時点で勉強しなおすか、あるいは私は教師ですので、教師の立場で言えばそういう時代の知識人の苦闘と、その中で生み出された社会理論を学生諸君にどう伝えるのが問題と、いいますか、課題であらうと思えます。そういう意味で、今年も社会思想史学会が一九三〇年代を創立總會に続いてテーマに取り上げたことは非常に重要な意味を持っており、幹事の先生並びに一橋大学の先生方に感謝したいと思えます。

今日の報告は現代社会ないしは現代文化との関連で取り上げていきたいと思えますので、どうしても話が渡辺先生のように実証的なものではなく、やや大袈裟になってくるかもしれませ

んが、その点はご勘弁願ってお聞き頂きたいと思えます。

ここに、三年の間に、現代社会の問題を捉える場合に、現代社会は大衆社会であるということで、もう二〇数年まえに日本でも大衆社会論争が行なわれ、大衆という概念についても一応の決着がついていたのではないかと思われていたような状況の中で、改めて今、大衆社会論争といいますが、現代の大衆についてとか、現代社会は大衆社会であるということがさまざまな形で議論されるようになってきたように思われます。そういう状況を社会思想的にどうとらえるかということで考えますと、実は日本でもっとも大衆社会論争、あるいは大衆文化論争というのが活発に行われたのは一九六〇年の安保闘争を前後とする時期、一九五〇年代後半から一九六〇年代前半の時期だったわけですが、そのころの主な論調はアメリカの社会学分野の議論の直輸入で、現代社会は産業社会で、豊かになりつつあるから非常にいい社会であるという考え方で、いやそうではない、確かに物質的には豊かになっているかもしれないけれど、その中で人々は疎外されているので現代社会はマイナスであるという、産業社会対大衆社会という二つの理論が現代社会の捉え方をめぐって展開されました。しかしながら、本題に戻しますと、そういう問題はすでに一九三〇年代に殆どすべての論理が出そろっている。極端に言いますと、実証的な研究、実証的なデータを加えた研究を除いて、理論的な骨格に関しては、第二次世界大戦後の社会学をはじめとする、さまざまな大衆社会論、あるいは産業社会論は一九三〇年代の理論を全く超えていないの

ではないかと思えるほどの印象を受けるわけです。というのは、例えば今申し上げました一九五〇年代末から一九六〇年代初頭にかけての主としてアメリカを中心とする産業社会論と大衆社会論という論争を見ましても、すでに言われていたものです。一例をあげますと、カール・マンハイムがデンマークを経てイギリスに亡命する前後から亡命した後の一九四〇年代始めにかけて書いている著作を見ますと、近代社会の危機という問題、つまり近代社会はこのままでは必ず例えば一九二九年の大恐慌とか、あるいは第二次世界大戦とか、そういういった危機的狀態に陥る。そこで彼は、機能的合理性という概念と実質的合理性という概念を使って、近代社会の危機はどこにあるのかを分析して、それが一方では産業社会的な方向へ、つまり生産力が発展して近代社会がどんどん豊かな社会になっていく。産業社会、通常今日我々が言う意味での産業社会になっていくという一方で、他方ではそれに伴って、そういう産業社会を進めるにあたっては労働者階級をはじめとして、多くの人々に民主主義的な権利を与えなければいけないということで、民主主義が全般的に進行していく。この二つの傾向は近代社会の発展においては決定的な趨勢であって、不可逆的な流れである。そして産業化と大衆化、あるいは民主化が同時に進行していくことだけでしたら何も問題はないわけですが、マンハイムはその二つの流れが、それぞれの進行の内在的な論理から見ると必ず矛盾する、従ってこれはある意味では近代社会のジレンマであり、一律肯否的な原理が同時進行しているのだということをすでに一

九三〇年代に展開しているのです。

そういうことを考えますと、常に現代社会を論じる上でさまざまな社会理論といえますか、社会思想の骨格というのは、例えば現代社会を大衆社会としてとらえるということを考える場合にも一九三〇年代に、細かい点はともかくとして出そろっていたのではないかというのが私の考え方です。そういう意味で一九三〇年代の研究をすることは非常に重要になります。その点から言えば、マンハイムをはじめとして、一九三〇年代のそういう、我々が現代社会を考える上での理論的ないしは思想的な装置を与えてくれる思想家が多々いますが、その中で、最近注目されている一人がオルテガ・イ・ガゼットです。オルテガ・イ・ガゼットの思想については省略しますが、オルテガ・イ・ガゼットのような社会理論、あるいは大衆概念をすでに一九三〇年代初頭に、日本の知識人たちがそれに対して徹底的な批判を加えていたことにやはり注目する必要があるだろうということ、戸坂潤を取り上げたわけです。

これから内容に入っていきますが、戸坂潤の大衆概念とは、要するに大衆というものは自らを組織していく、そしてそういう周りの人々と共に自らを組織していつてさまざまな運動なり、何なりを行っていくことにより自らの関心の広がりとか、考え方を深めていくとか、そういう自律的、あるいは自発的な人々を大衆と呼ぶと彼は力説します。そういう意味でいいますと、オルテガ・イ・ガゼットの大衆概念は愚衆概念である。要するにモップという概念であり、これはファシズム理論の下敷

きになるような理論であるということ、彼は一九三〇年の『イデオロギー概念』で欧米で当時展開された大衆概念の痛烈な批判を行っています。そういうところからまず問題を掘り起こしてみないことには一九三〇年代の社会思想をどういふふう到我々が学ぶか、あるいは現時点、一九八四年における現代社会の問題を思想的に考える場合に何を我々自身が明記しておくかが何か失われていくような気がするわけです。ただ、この二つの大衆概念の問題については、最近大衆社会学がいろいろ喧伝されていますので、少々はしりまして、次に日常性の問題に入っていきたいと思えます。

そういった大衆、あるいは大衆性、あるいは大衆という概念をめぐって戸坂潤は徹底的に自らがその一員であるといえますか、つまり大衆というのが自分とは別の存在で、あの人たちを大衆と言うということではなく、自ら自身の問題として取り組んだところにその特徴があるのではないかと思えます。この点では、一九六〇年代前半に注目されたイギリスのレイモンド・ウィリアムズが昨年『紀元二〇〇〇年代に向けて』という著作を出しました。自分が一九五〇年代末に一九六〇年代のイギリス社会がどうなるかというのを予測し、その予測が当たったではないかというかなり自信を持った本を出しましたので、彼の『文化と社会』ですとか『ロング・レボリューション』とかを勉強しなおしてみました。彼は特に『文化と社会』の中で大衆という概念を非常に重視しております。というのは大衆という概念をどういう意味で使うかによって全くその理論の骨格が

変わってくるということです。『文化と社会』の後書で、普通我々が日常生活のなかで自分のおばさんとかおじさんとかを大衆と言わないだろう」と彼は強調しています。これは大衆という言葉を使う場合には、通常それは自分とは無縁な人々のことを指している。そういう使い方によって自分たち自身の問題を考えることができるのかということを彼は言っているわけです。そういう大衆概念から言いますと、戸坂潤の大衆概念の場合、戸坂自身が強調していますように、自らが周りの人たちと一緒に何かが行っていくという形で、この場合自己を含んでいる大衆が、自己組織化していく。そのことによってあとで言います常識水準なり何なりを高めていくことが重要なんだと彼は強調しています。

この中で強調されていることはレジューメの二番目に書いておきました常識あるいは日常性の原理ということですが、戸坂潤の考え方は日常性の中にこそ歴史性が、現実性があるということです。彼はある論文で、「日常茶飯時」という言葉がある、毎日御飯を食べたり、お茶を飲んだりというそういう些細なことをいふ言葉であるけれども、それこそが我々にとっては大問題ではないかということを強調しています。また当時の社会情勢から言いますと、非常時、非常時ということが言われていた時代ですから、その中で逆に非常時であろうと何であろうと、一人の庶民として生きていく人間にとっては日常性、まさに毎日御飯を食べられるか、美味しいお茶を飲めるかといった問題が重要なんだ、そして日々の生活の中にこそ歴史性と現実性があるん

だということ、日常性の原理を真正面に押し出していった。そのあたりが戸坂の当時の社会に対する批判、そしてこれは現代社会を考える上でも一番基本的な問題であり、日常性の原理を強調していた戸坂から我々が学ぶことは多々あるのではないかと考えるわけです。

その場合に重要なのは次のアカデミズムとジャーナリズムの問題と関連していきませんが、日常性の原理と常識の問題です。これは英語でいえばコモンセンスとなるのですが、自らを含んだ意味での大衆自身がいかにして常識を獲得していくのか、しかも彼の言うような日常性の論理のなかでいかにして獲得していくのかということになるわけです。この場合重要なのは、戸坂が言っているのは、ある一定水準の知識を人々が持っているという静態的な状況での常識を言っているのではなく、自らを含んだ大衆は生活の中で常に常識水準を上げようとしていくんだということです。彼にとつて常識とはある一定の知識を人々が持っているということではなく、ある水準の問題であるということ、それを強調している。そういう常識の重要性を強調し、それにまた日常性の原理と大衆化の論理というのが絡まってきたというあたりが非常に重要ではないかと思えます。

ここで常識の問題についてはちょっと普通の論理と違いますので、戸坂潤の論理がおわかりにくい面があるかもしれません、要するに彼が言っているのは常識とは知識ではない。彼が使う言葉で言いますと見識である。知識というのは一定の知識を持っているということだけの話で、見識というのはそれに基

づいてどれだけ合理的な判断ができるかということです。彼の場合は知識と見識と常識という言葉を使い分けてそういった問題をすでに一九三〇年代に展開していたというわけです。

第三番目は、今までお話ししました大衆化の論理、日常性の原理、常識の問題の論理の延長上にあるアカデミズムとジャーナリズムの問題についてです。彼自身このことについて幾つかの論文を書いています。ここでいわれていますことはアカデミズムというのは専門性の社会であり、ジャーナリズムというのは現実性、実際の社会である。そしてその両者の間に全く交流がないことが問題であると強調しています。本来アカデミズムとジャーナリズムとは別個の社会ですが、協力しようと思えば協力できるはずだ。何故それができないのかということでは彼は分析を行っているわけです。つまりアカデミズムが専門性を表面に出した社会であり、ジャーナリズムが実際性というか日々毎日の現実性を打ち出した社会である。だから両者がなかなか交流しあえないと通常考えられるのですが、それをやはりつなぐべきである。その場合にはまず研究者、あるいは学者の側からそういった問題に飛び込んでいく必要があるということ、彼は強調します。そして一番基本的なことはそういった従来の専門性を旨とするアカデミズムと、現実性ないしは日常性を標榜するジャーナリズム、これは両者が必要なのである。これを結ぶのが先程言いましたような意味での大衆化の論理である。つまり多くの人々が毎日生活していて多くの知識や情報が必要である。そういうものを自分なりに体系化していく作業が当然無

意識にせよなされている。そういう作業とアカデミズム、ジャーナリズムが結びつかない限りはアカデミズムもジャーナリズムも人々の現実の生活とは離れたものになる。その両者を媒介するものがやはり大衆の自己組織化であることを彼は強調します。ただ、このアカデミズムとジャーナリズムの問題については、戸坂潤が展開した時期とは、特にジャーナリズムの発展が全く異なりますので、今の段階で戸坂が言っていることをそのまま繰り返すのは説得的な主張にはならないと思いますが、ただ一九三〇年代において大衆社会論、ないしは大衆概念との関連でそういう理論、考え方が展開されたという点では評価できるのではないかとのことです。

戸坂の大衆社会論の、例えばオルテガ・イ・ガゼットとの最も違う点は自らを大衆として考えている点であるということとを先程強調しましたが、それと同じで、彼は現代社会における大衆化の論理、そしてその中での日常性の原理の重要性、その中で常識の問題、そして常識と科学とがどう結びつくかということ、ジャーナリズムとアカデミズムの問題を展開していきます。その中で自らがそういった一員であるということ考えた場合、アカデミズムの問題はもちろんです、一方でジャーナリズムの問題を考えなければいけない。そこで彼自身、当時の一九三〇年代初頭の圧倒的なジャーナリズムの宣伝その他の中で、プロレタリア・ジャーナリズムを作りた、そして当然それは単にプロレタリア・ジャーナリズムだけでなく、それとアカデミズム、学問研究、思想研究と結びつけるという考え方が

あったと思いますが、そういう位置づけのもとでプロレタリア科学研究所とか、そして彼自身が実質的な中心メンバーとして活躍した唯物論研究会と取り組むことになった。こんなにプロレタリア的という言葉はあまり一般性をもたないので使わない方がいいかもしれませんが、当時の社会にあつてはそういう意味での、つまり在野の側からの新しいアカデミズムなりジャーナリズムなりを作る、そういうものの結節点として、戸坂の場合はどちらかと言えばプロレタリア科学研究所よりは唯物論研究会だったと思いますが、そういう行動に取り組んだということが、非常に今の時点で我々が考える上でも大きな意味を持っている、我々が学ぶべき点ではないかという気がします。

一九三〇年代の戸坂潤を唯一の例としてお話ししていると、非常に堅苦しい教条主義的な読み取り方をしているという批判がすぐでてくる懸念がありますが、私自身はそうではなくて、マルクス主義とかあるいは何とか主義とかというのとは関係なく、やはり一九三〇年代の日本の知識人がいろいろ、その時代的な課題と苦闘したということのある意味では繰り返し勉強しておいていくということが、我々にとっても、重要ではないかという気がしまして、差し当たり戸坂潤に焦点を絞って話させて頂きました。

〔後記〕

時間の関係で詳しくお話しできませんでしたが、関心をお持ちの方は次の論文を参照して頂ければ幸いです。

「大衆化の論理と集団的主体性——戸坂潤・中井正一・三木清の
合——」(講座『コミュニケーション』(研究社、一九七三年) 第六
巻『コミュニケーションの典型』所収)

『新興科学の旗のもとに』

をめぐって

渡辺 一民

このシンポジウムの総題は「一九三〇年前後の日本の知的状
況と現代」となっておりますが、一九三〇年前後を語るには一
九二〇年代を問題とせざるをえない、いかえれば三〇年前後
は二〇年代の結果としてはじめて存在する——そのことはあら
ためて申しあげるまでもありますまい。その一九二〇年代をめ
ぐってここ数年さまざまな議論がおこなわれてきましたが、そ
れはいちおう置くとして、この時代の国際性ないし同時性とい
う性格についてなら簡単にみなさんの同意も得られることと思
います。一〇月革命以後、社会的出来事も文化現象も、もはや
それまでのように一國の枠のなかに留りえず、つねに国際性を
持たざるをえなくなつたということです。しかも日本の場合、
第一次大戦中西欧諸國が総力戦により疲弊しきっている間隙を

縫ひそれを利用して急速に經濟發展をとげ、大戦終結の時点で
はともかくも西欧諸大國と比肩しうるだけの国力をそなえるに
いたりました。加えて一九二三年の関東大震災は、おおくの日
本人に文明と未来にたいする不安をあたえ、西欧の人々が戦争
体験からぬきざしならぬものとして感得した、不安と危機意識
と共通するものを醸成したと言ふことができるでしょう。です
から戦後西欧諸國で誕生した思想も文学も芸術も、その他もろ
もろの文化現象も、たちまちのうちにわが國に輸入されます
が、それらは日本の風土のなかで、この一九二〇年代にはそれ
なりに根づいて新しい展開を見せることができたのです。

ただ一九二〇年代に特徴的なことは、西欧のそうした新しい
動きひとつひとつについて、かならずそれを日本へ持ち帰り種
をまいた仲介者があつたことで、それら仲介者はいずれも大戦
後急激にふえた留学生であり、したがって新しい文化現象は、
留学生の帰國の時期に左右されて、西欧諸國とは先後関係の異
なつた順序で開花するという場合もすくなくありませんでし
た。思いつくままあげてみますと、新感覺派とモダニズム文学
にとつての堀口大学、築地小劇場あるいは新劇にとつての土方
与志、表現派・構成派にとつての村山知義、シュールレアリス
ムにとつての西脇順三郎、プロレタリア文学にとつての蔵原惟
人、マルクイズムにとつての福本和夫……

『新興科学の旗の下に』を創始した三木清も羽仁五郎も、こ
のような仲介者の一人でした。三木は一九二二年五月から二五
年十月までドイツとフランスに、羽仁は一九二一年秋から二四

年春までドイツに留学しております。ハイデルベルクとともにリッケルトに師事し親交を結んだこの二人は、ではその西欧体験から何を日本に持ち帰ったのか、まず三木清について見てみましょう。

三木は四一年の「読書遍歴」のなかで、留学中ドイツは敗戦後の「全く精神的不安の時期」であり、「当時多くのドイツ青年をとらへてゐたあの不安の哲学とか不安の文学」にとらえられた経験を回想しながら、こう述べています。

『考へてみると、私の高等学校時代はこの前の世界戦争の時代であった。『考へてみると』と私はいふ、この場合この表現が正確なのである。といふのはつまり、私は感受性の最も鋭い青年期にあのやうな大事件に会ひながら、考へてみないとすぐには思ひ出せないほど戦争から直接に精神的影響を受けることが少なくてすんだのである。『……』私があの世界戦争を直接に経験したのは寧ろその後一九二二年ヨーロッパに行った時である。』
こうしてヨーロッパで戦争を追体験して帰国した三木の持ち帰ったものを、私は一九二七年一月の『思想』に発表された「解釈学的現象学の基礎概念」にはじまり、おなじ『思想』掲載の、六月の「人間学のマルクスの形態」、八月の「マルクス主義と唯物論」、十一月の「プラクマチズムとマルクシズムの哲学」など、最初のものを除いて二八年に『唯物史観と現代の意識』にまとめられることとなる諸論文に見たいわけです。

「解釈学的現象学の基礎概念」において、人間の生そのものの考察から出発すると宣言した三木清は、「人間の存在の最も

根本的な存在の仕方」である「関心」に注目し、「関心」を条件づけるのが「存在の具体性」であると立証してから、「生そのもの」ばかりでなく「凡て事実的なもの、現実的なものは歴史的存在」と指摘します。こうした「存在の歴史性」をその根底におくのが「解釈学的現象学」であつて、三木によれば、存在の他の存在との交渉の成り立つ場、「我々がその中に生きてゐるところの公共圏」はとうぜん「存在の歴史性」に限定されるものであるがゆゑに、それは「現代の意識」でなければならず、してみれば「解釈学的現象学の唯一の可能な出発点は現代の意識」であるということになります（以上「解釈学的現象学の基礎概念」による）。このような解釈学的現象学が適用されているのが「人間学のマルクスの形態」以下の諸論文で、そこでもっとも基本的な「関心」のあり方を「基礎経験」と名づけ、その「基礎経験」のつくりだすロゴスに二つの段階がある、ひとつが「人間の自己解釈」であるアントロポロジー、もうひとつが「人間の自己了解」であるイデオロギーだとし、アントロポロジーとイデオロギーとの関係について、「アントロポロジーは基礎経験とイデオロギーを媒介するのであるが、イデオロギーの変革はまたアントロポロジーの変革によつて媒介される」（「人間学のマルクスの形態」と述べます。基礎経験から出発してイデオロギーにいたる過程を明確化する、こうした基本作業のうちに、三木は「唯物史観は、いかなる基礎経験にもとつき、いかなる人間学（……）」に倚つて組織されたイデオロギーであるであらうか」（「掲論論文」と問いかけ、そ

れへの回答のための思考の展開が、いわば『唯物史観と現代の意識』全巻をつらぬく経糸となっていると見てさしつかえありません。

そこであきらかにされている三木の所説を要約すれば、唯物史観は、実践＝労働にその構造を規定される無産者的基礎経験にもとづくアントロポロジーにささえられ、その規定する人間の限定のうちに成立しているといふことになります。しかも近代の商品生産社会において「存在の物質化」（マルクス主義と唯物論）が支配的となり、そのため無産者は疎外され「商品化」されている——かようにその存在が否定されているがゆえに、無産者は他に優れて「存在を運動体にして、歴史性に於て把握することが出来、また把握せざるをえない」（前掲論文）ものなのだ。してみれば、「無産者的基礎経験」にもとづく唯物史観こそ現代の人間学でなければならぬといふのです。

このような三木理論について、しばしば福本イズムとの関係が論じられているので、私の意見を簡単につけ加えておきます。

なるほど、三木も福本もルカーチの『歴史と階級意識』から大きな影響を受けていることは否定できません。しかし一九二五年の『欧洲に於ける無産階級政党组织問題の歴史的考察』にはじまる福本理論は、すでに竹内良知（日本のマルクス主義）の指摘しているように、『歴史と階級意識』とレーニンの組織論とを結合させたかたちで展開しています。したがってそこで一貫して問われているのは「いかに闘うべきか」にはかなりま

せん。他方三木理論は、おなじ図式を使うと、ルカーチとハイデッカーの解釈学的現象学とを接合させたものと言つてさしかえないでしょう。けれどもルカーチは、「個々の人間が考へたり感じたりなどするものの総体でも平均でもない階級意識」（階級意識）から出発しますが、三木はあくまでも一人一人の人間の存在まで立ちもどつて思考をかさねていくわけです。ですから、階級意識形成以前にかかわるルカーチ理論の欠落を解釈学的現象学の方法をもって埋めたのが三木清だということになります。そしてそのような作業を三木に課したのもこそ、「いかに闘うべきか」ではなくて、「いかに生きるべきか」という問いかけだったにちがありません。

『唯物史観と現代の意識』が当時、樹田啓三郎の言葉を借りると、「新カント学派や現象学派の哲学を身につけ、しかも一方においてマルキシズムの思想と実践に眼を蔽ふことができず、如何にしても埋めることのできない両者のギャップにほとんど絶望的な悩みを追ひつめられてゐた」（師の恩）世代にどれほど決定的な影響をあたえたかは、樹田ばかりでなく久野収から清水幾太郎までおおくの人々が証言しているところです。福本イズムがインテリゲンチヤの資格で革命に参加しうるかという問題に悩んでいた左翼青年にとつて救いであつたのにならして、『唯物史観と現代の意識』は、一般の哲学とマルキシズムのあいだにはじめて通路を切り開くことによつて、はるかにおおくの青年の共感を呼んだのです。そして彼らを新しい道へと導いていったものこそ三木の繰りかえし強調する「歴史

性」であり「現代の意識」であって、まさしくそれは、大正の教養派であり阿部次郎のいう「人格主義」者であった三木が、ヨーロッパで時代の本質として身をもって学びとったものだったと言つて間違いないでしょう。

一九二四年三木より一足早く帰国して東大の史学科に再入学した羽仁五郎もまた、ほぼおなじ時期、二八年六月の『史学雑誌』に発表した「反歴史主義批判」と八月の『思想』に掲載した「事実の選択と解釈——新しき史観のための考察」によつて、同質の問題を提起していることに注目しなければなりません。前者において、当時のわが国の歴史学の文化的傾向、精神主義的歴史、国民主義的または特殊主義的歴史を批判する彼は——「いまわれわれの歴史となり得る歴史は可能なる仕方において歴史性をのみみただすのでなくて、その根底に於て現代的存在の構造の上に立ち、かくして必然なる仕方にて歴史性をみだすものでなければならぬ」と述べ、後者では、事実の選択を人間の存在の仕方から出発して説明しております。専攻こそ異なれ、羽仁の持ち帰ったものも、三木のそれとまさに重なりあうものだったと言わなければなりません。

このような二人が一九二八年十月発刊させたのが焦茶色の表紙でドイツ語版『マルクス主義の旗のもとに』とおなじ装幀の、平均一五〇ページの雑誌『新興科学の旗のもとに』でした。発行所は新興科学社、三木、羽仁が岩波書店を辞めた小林勇の力を借りて設立したもので、雑誌の編集実務には哲学者の本多謙三があたりました。創刊号の「編輯余録」では、これま

での学術雑誌がおおむね孤立した各大学の研究室報で各専門ごとのものであつたことに注意を喚起したうえで、「だが今や到るところ総合研究の必要が痛切に感ぜられて来た。マルクス学の発展がなによりもこの情勢を誘致した」と述べ、この雑誌が「総合的理論雑誌」であることを謳い、第二号のそれでは、「新興科学のうち最も重要な意味を持つマルクス主義についてわれわれは一定の見方のみ固執しない。解釈は自由だ」と記し、この雑誌がマルクス主義の旗のもとに幅広い総合学の確立を目指すことをあきらかにしております。事実創刊号の巻頭を飾つた三木清の「科学批判の課題」は、ギリシャの「観想」、ルネサンスの「自然科学」にたいする今日の学問の理念として「社会科学」をあげ、その方法として唯物弁証法を位置づける、新しい学問論を展開しているものにほかなりません。

こうした姿勢は、『新興科学の旗のもとに』全一五冊をつらぬいていと言えるわけで、たとえば第二号から設けられた「社会科学文献批評」の欄では、内外の社会科学の新刊書を三木をはじめ笠信太郎、蔵原惟人、有沢広巳といった人たちにとりあげさせるとともに、ヴァルガ、プレハーノフからレーニン、ヘーゲルの翻訳をほとんど毎号掲げていることに、まず窺えるでしょう。しかしとりわけ興味ぶかいは掲載論文の多様性で、専攻分野別に見ると、当時の日本におけるマルクスズムへの関心のあり方を反映して、経済学関係のもの数が他を大きく引きはなし、それに史学、哲学、法学の順でつづくわけですが、執筆者という観点から見ると、その幅広さとふところの

深さがより明瞭に感得させられます。

巻頭論文を執筆し、あるいは誌面に数回登場する常連としては、岸本誠二郎、加田哲二、高島善哉、向坂逸郎、本多謙三といった名があげられますが、そのほか戸坂潤、石浜知行、鈴木安藏もそこでは小さからぬ役割をはたしています。それに専攻の特殊性というところで、拓植秀臣、山下徳治の名が印象的です。けれどもそこに中島文雄、坂本太郎、中川善之助、唐木順三といった名もならんでいとなると、やはり意外な思いを抑えることはできません。中島文雄の「言語の推移発展について」は創刊号に掲載されておりですが、そこでは言語現象の普遍性ということからソシュールやイエルペンセンを引きながら従来の文法家、言語史家のあり方が批判されていますし、二号の坂本太郎の「古代交通史の問題」では、日本古代の民衆の生活に関心が寄せられております。そして二九年八月号の「観想的態度の克服」のなかで、唐木順三は芥川龍之介の死の意味を語りつつ、現代における観想の不毛と「被圧階級としてのプロレタリアートと結びつくこと」の必然をつよく訴えているのです。

とはいえ一年三ヶ月のあいだに、『新興科学の旗のもとに』の誌面がまったく変化しなかったわけではありません。二九年一月の「編輯余録」は、「従来は余りに研究的であつたかと思ふ。その為に孤立し過ぎてゐたかも知れない」と反省を記し、「雑誌にもっと多くの闘志を吹き込」む決意を述べておりますが、このころから理論誌としての性格を堅持しながらも雑誌が

しだいた急進化していくことは否定できません。

すなわち、一方では帯刀利一の「我都市町村財政」のように同時代の地方財政を具体的に分析したもの、北村康の「拓務省新設と植民地の新経営」や寺島一夫の「漢民族の満洲移住の経過と在満朝鮮人圧迫問題」のように朝鮮、満洲における植民地問題を論じたものなど、日本の現実に密着する論文の数が増加するとともに、二九年五月号は「現代ブルジョア思想批判号」と銘うたれ、同時にこの号から雑誌論文批判の「時評批判」欄が新設され、そこでは山川均、安部磯雄、土田杏村とならんで、田中耕太郎、土方成美、高田保馬、巖山政道、吉野作造、高柳賢三、大熊信行ら、アカデミズムの学者たちが祖上にのぼつております。

むしろこうした雑誌の変化は、三木、羽仁二人の思想の動向と密接にかかわりあうものであったことは申すまでもありません。『新興科学の旗のもとに』全一五冊の巻頭論文の過半数は二人の手で書かれています。すでに『唯物史観と現代の意識』を刊行している三木清が『新興科学の旗のもとに』で展開したのは、何よりも現代哲学批判でした。同誌掲載の九篇の論文のうちじつに六篇がそれにあてられ、リッカート、ウェーバー、ディルタイ、ヘーゲル、マックス・シェラーが対象として取りあげられ、とりわけ「歴史性」という観点からの批判を行うじて唯物史観の優位が説かれています。同時に注目すべきは、二八年十一月から翌月にかけて河上肇、大山郁夫編の『マルクス主義講座』に収められた、服部之總の佐伯俊平名による

「唯物弁証法と唯物史観」でおこなわれている、三木哲学批判にたいする反論として書かれた「批判の批判」という副題をもつ「唯物論とその現実形態」(一九二九年二月号)であつて、ここでは服部批判をつうじて日本の従来のマルクシズムにたいする根源的な批判が開陳されているのです。すなわち、「マルクスの学説をただそのままに借り来れる千篇一律の論を繰り返してゐる者」、あるいは「抽象的な真理の土台に固執するマルクス主義」者を「公式主義者」と決めつけたうえで、公式主義者の歴史上の特殊性を拒否する非歴史性、「彼等はみづから思惟する代りにただただ引用する」思惟の怠慢、「引用文によつて直ちに考へ方の同一を推論する」独断的偏向、公式以外を認めぬ偏狭性がはげしく弾劾されているにはかなりません。こうして『新興科学の旗のもとに』をつうじて、三木は現代哲学から唯物史観への道をいつそう明確化するとともに、マルクシズムを絶対化する日本のマルクシストにたいして、「それぞれの歴史の時代に於ける基礎経験の特殊なる性格」にもとづくイデオロギーの構造の特殊性から結果される、マルクシズムの思想としての相対性という概念を打ちだしたのでした。

羽仁五郎は創刊号に、のちに「マルクス主義歴史学の理論と方法による維新史研究の原点」と松島栄一によつて評価された、これまでの維新史研究を総括する「清算明治維新史研究」を発表しておりますが、彼の『新興科学の旗のもとに』における仕事は、「清算明治維新史研究」の流れを引く具体的な日本の歴史研究にかかわるものと、新しい歴史学樹立を目指した、「個

別特殊性の幻想——特に民族文化理論を中心として」、「世界史の可能性と必然性——エッチ・ディ・ウェルス批判」、「唯物史観と発展段階の理論」などの二つの流れに分けることができるでしょう。そしてとりわけ後者において、従来の史観の特殊性の主張にたいして、「歴史科学にとつての唯一の特殊性は、社会の歴史発展段階の特殊性」であることを立証し、そこから発展段階にもとづく一國史でない世界史の可能性をあきらかにすると同時に、新しい史観の出発点として「歴史の現在性」という概念を提起したことを見落してはなりません。羽仁は述べます——「歴史の現在性を理解することによつてのみ、われわれの史観は、「……」歴史的發展性そして積極性を獲得することができる。そしてさらに、かの現在性の現実的理解によつてのみ、この歴史的發展の現実性にしたがつて構造的全体性が精確に把握せられるであらう。」(『唯物史観と発展段階の理論』)

こうして三木清と羽仁五郎は、『新興科学の旗のもとに』をつうじて、それぞれ西欧体験から持ち帰ったものを日本の精神風土のなかにそれぞれの思想として根づかせるとともに、『新興科学の旗のもとに』によつて、アカデミズムに支配されてきた学問の世界にまったく新しい地平を現出せしめたと言ふことができるでしょう。

この雑誌の当時の反響については——「この雑誌は翌年の四・一六事件のあとまでつづいて出ていたわけですから、私たち左翼学生には、左翼の大打進の伴奏をしてくれるような感じでした」(昭和四・五年のころ)という松田道雄の証言と、「この

雑誌を通じて、日本のマルクス主義ははじめて、アカデミーの中に浸透し、それまでの経済学一辺倒から、哲学、歴史学、法学、社会学の諸領域に視野と方法を拡大したのであった」(『三木清——その生涯と遺産』)という久野収の回想をここで引くに留めます。

ところが一九二九年十月十三日、秋田雨雀を所長とする二八年創立の国際文化研究所と、野坂参三を主査とする二三年創立の産業労働調査所と、三木、羽仁の新興科学社が合同して、プロレタリア科学研究所が誕生します。その創立については小林勇が仲介の労をとり、三木清と国際文化研究所の実力者蔵原惟人とが相談して決まったと伝えられておりますが、東大仏教青年会館で開催された十月十三日の創立総会では、「同じ方向を開拓する諸科学の探求者が、嚮を並べ、手を取り合つて、シグザグな科学の難業に向う」ことこそ「最も重要且つ緊急な問題である」と説き、研究所が「プロレタリア科学の研究、総合、普及、解説並びに紹介を任務」とするものである旨の、三木、蔵原、奈良正路三人の起草委員の手になる「創立宣言」が読みあげられました。そして所長に秋田雨雀、書記長に小川信一を選出し、政治、経済、法律、社会を領域とする第一部の部長に榊田民蔵、哲学、歴史、教育にわたる第二部の部長に三木清、文学、芸術、言語を分野とする第三部の部長に蔵原惟人を推し、蔵原を編輯委員長に機関誌『プロレタリア科学』を十一月号から刊行することを決定しました。

『新興科学の旗のもと』は一九二九年十二月号まで刊行さ

れ、最後の二号は『プロレタリア科学』とならんで出るようになるのですが、その最終号「編輯余録」は、「われわれはいまやこの壘塞を出でて攻撃をすすめ、ひろく野に散兵して戦ふ時にのぞんで居るのかもしれない。マルクス主義青年学徒はいまや一層広く到るところに新興研究の歩を進めねばならないのである」と述べ、暗に『新興科学の旗のもと』がその伝統を生かしつつ『プロレタリア科学』に発展解消すべきことを暗示しております。

たしかに『プロレタリア科学』創刊号は、鈴木安蔵の「政治学における絶対主義、民主主義およびマルクス主義」を、第二号は、大川豹之介名の羽仁の「プロレタリア歴史学概論」を巻頭に据えてはいます。けれども創刊号から七ヵ月間の誌面を見ると、『新興科学の旗のもと』と較べていわゆる學術論文がいちじるしく減少し、そのぶんだけ翻訳と紹介、とりわけフリーチェからデボリンまでソヴェトの学者の筆にかかわるものが増大し、他方ソヴェトはじめ各国のプロレタリア運動の情報を収める「国際文化ニュース」にすくなくならぬページが割かれます。執筆者については、三木清は一回、羽仁五郎は三回誌面に登場するものの、その他の『新興科学の旗のもと』の協力者はいえ、後半で常連となった奈良正路と細川龜市および寺島一夫をのぞけば、まったくその名を見いだすことはできません。創刊号に掲載されている所員名簿を見ても、以上述べた以外戸坂潤、山下徳治の名が見つかるにすぎません。『新興科学の旗のもと』最終号の「編輯余録」の示した方向と、『プ

「プロレタリア科学」のそれとがかならずしも一致しなかったことははじめから否定しようもない事実だったので。

そのような『プロレタリア科学』は、一九三〇年六月号に「プロレタリア科学研究所当面の方針(草案)」を発表し、そこで「創刊以来の左翼インテリゲンチヤを中心とした統一組織的研究は成果をあげなかった」と断定し、いまや当面の問題は、「研究を如何にしてプロレタリアートの現実の闘争に結びつけ、そして組織的な関係を保ちつつ発展せしむべきか」にあるとしたうえで、「研究の大衆化」「雑誌の大衆化」「単行本・パンフレットの発行」を揚言するとともに、「全社会民主主義者に対する徹底的な闘争」を訴えます。『新興科学の旗のもとに』の流れのなかに位置づけられた『創立宣言』が、ここでは完全に否定され葬りさられているわけです。こうした研究所の路線の一大転換が、プロレタリア科学研究所より七月早く、プロレタリア芸術家連盟と前衛芸術家連盟との合同によって誕生した全日本無産者芸術家連盟(ナップ)の機関誌『戦旗』四月号に発表された——「この国に於ける革命運動の絶え間ない関心と、それを理解するための相当高い共産主義的教養」の必要を説き、社会民主主義的芸術克服を呼びかける、蔵原惟人の「ナップ芸術家の新しい任務——共産主義芸術の確立へ」に呼応するものであったことは、疑問の余地がありません。そしてさらにその裏には、二九年九月におけるコミンテルン総会での社会ファシスト排撃の決議、アウエルバッハに代表されるロシア・プロレタリア作家協会(ラップ)の作家・思想家に何よりも社

会的実践を要請するという、ほぼおなじころ決定された方針といたったものが潜んでいると、私は睨んでおります。

こうしたプロレタリア科学研究所の新たな方針の具体化としてまずおこなわれたのが、五月二十日に共産党への資金提供の咎で拘留され、十一月中旬まで豊多摩刑務所に収監された三木清にたいする批判キャンペーンにはかなりません。

もはや時間ありませんので、一九三〇年六月以降半年間にわたって『プロレタリア科学』を中心に繰りひろげられた、反三木キャンペーンの要点だけあげていくのに留めます。

その前駆をなすものが、この年の一月はじめから二月末にかけて『中外日報』に三回にわたって三木の発表した、「自然及び社会に関する科学のどのような進歩によっても満足させられないことの出来ぬ宗教的要求は存在する」(如何に宗教を批判するか(二月九日))という前提に立つて宗教家に「プロレタリアートに階級的に結合する」よう勧告した、その独特の宗教論をめぐるものでした。これにたいしては土田杏村のような非マルクシスト(「人間の唯物論と其批判」『理想』四月号)から服部の総(「概念論の粉飾形態——三木哲学の再批判」『思想』五月号)まで集中砲火を浴びせたのです。「プロレタリア科学研究所当面の方針(草案)」の載った『プロレタリア科学』六月号は、巻頭に川内唯彦の「マルクス主義は宗教に如何なる態度をとるか——三木氏と服部氏の所論に就いて」を掲げ、「プロレタリア・ノート」欄に寺島一夫の「三木清とその哲学」を配し、三木をなおマルクシストと認めたいうえで「永遠の懐疑論者」として彼にきびし

い筆誅を加え、社会的実践に赴くようにと勧告しています。このあと、同誌七月号には戸弘河三のペンネームで三枝博音が「唯物史観と哲学的基礎附」を書き、さらに八月号巻頭を書記局名による「三木哲学に対するテーゼ——哲学に対する我々の態度」が飾り、いまや「三木哲学は同伴者のな小ブルジョア的インテリゲンチヤのイデオロギー」として断罪され、「ブルジョア観念論の抽象的概念をマルクス主義の中へ密輸入せんと」した三木の罪状が算えあげられます。このほか、「三木哲学に對するテーゼ」とおなじ号に加藤正の「三木哲学に對する覺書」、「思想」七月号に服部の「唯物弁証法的世界観と自然——三木哲学における弁証法」、八月号に栗原百寿の「相對主義と浮浪的弁証法——三木哲学批判」、「理想」十月号に秋沢修二の「土田杏村氏の三木哲学批判について」、「プロレタリア科学」十一月号に滝田鍊太郎の「哲学並に哲学戦線に是ける政治性、党派性について——本誌『八月号』及び『九月号』に於ける哲学論文に關聯して」とつづいていくのですが、当の三木清がこの間獄舎につながれて反論もできなかったことを思うと、まさにこの批判キャンペーンは、常軌を逸したおおよそ思想とは関係のない異常な出来事だったとしか言いようがありません。

こうしたキャンペーンに、プロレタリア科学研究所内部の一連の肅清と切り離して考えるわけにはいかないでしょう。『プロレタリア科学』に毎号掲載される「研究所彙報」を丹念に追っていくと、七月号では柳田民蔵の脱会、奈良正路の書記辞任、川内唯彦の書記就任が報ぜられ、同月から編集後記の署名

は逮捕された小川信一から寺島一夫にかわり、九月号は奈良正路の除名、三木清、高倉輝、細川龜市、平林初之輔の脱会を告げ、べつに独立した記事が三木清、秋沢修二と連名で服部の総批判の論文「唯物論は如何にして観念化されたか——再批判の批判」(『思想』六月号)を執筆した山崎謙を除名した旨公告しています。ついでに言うところ、三木のもう一人の共同執筆者秋沢は、おなじ九月号掲載の「認識論におけるレーニンの弁証法」の冒頭で、三木哲学の影響下において誤謬を犯したことを活字の大きさをさげます自己批判しています。こうしてプロレタリア科学研究所は、羽仁五郎をのぞいて『新興科学の旗のもとに』に協力したほとんどの人たちを創刊からわずか一年のあいだに排除したのでした。

三木清が大戦直後のヨーロッパから持ち帰った夢は、『新興科学の旗のもとに』をつうじて日本の風土に芽を出しまさに開花しようとした寸前、ロシヤのマルクシズムと日本の儒教の訓誥学の伝統とが結びついて生まれた、日本独特の教条主義によって、きわめて政治的に粉碎されてしまったのです。もともと一九三〇年代前半という時期は、文学や思想の分野で見ると、二〇年代の仲介者の手によってもたらされたさまざまな新しい芽が、まず左の教条主義によって、ついで権力による右のそれによって、いずれも無残に摘みとられ踏みじられていく時代であって、三木清の場合もその一例にすぎなかったと言えるでしょう。とはいえ、いわゆる大正リベラリズムの涵養した教養、人格といったものを否定しきり、それを「歴史性」

「現代の意識」におきかえた三木清たちの功績はけっして貶低されてはなりません。たとえ時代が変わっても、もはや教養や人格が立ちもどつてくることはなくなるのであって、日本浪漫派でさえ、この「歴史性」と「現代の意識」なしには存立しえなくなるのです。そうした意味で、その後一九六〇年代までつづく歴史主義の新しい時代を開いたのが、『新興科学の旗のもとに』であり、それを創刊した三木清と羽仁だったと言わなければなりません。

最後に一言、ルカーチを発展させた三木理論は、戦後「マルクス主義と哲学」や『弁証法の冒険』でメルロー・ポンティの展開した思想の先駆ともいえるものであって、メルロー・ポンティの言葉を使えば、「主体性を随伴現象としてしまうことなしに歴史に合体させるようなマルクス主義」(『弁証法の冒険』)として、国際的に見てもこの時代にきわめてユニークなものであったことをつけ加えておきたい思います。

以上をもって私の報告をおわらせていただきます。

社会科学における 「近代」と「現代」

山之内 靖

一 ウェーバー像の転換

周知の様に、マルクス主義の市民社会派は、その代表者の一人と目される内田義彦氏の「日本思想史におけるウェーバーの問題」(『日本資本主義の思想像』一九六七年、岩波書店)が鮮やかに画きだした様に、一般には対立関係にあると目されてきたマルクスの方法とウェーバーの方法を、日本社会の特有の問題状況を背景としつつ、相互に排除しあうものとしてではなく、むしろ、接合可能なものとして捉えるものでありました。ここにマルクスをベースとして出発しつつも、そこにウェーバーの観点を導入し、日本社会の特殊後進国的問題状況を照射する視点が開拓されたのであります。

言うまでもなく、そこには、多様な専門領域にまたがる極めて個性的な創造的活動が含まれているのであり、これをひとまとめにして特徴づけるのは問題があるのですが、ここで差し当り、内田芳明氏の整理を借りて、講座派および市民社会派に共

通して流れる問題関心の質を諒解しておきたいと思ひます(『日本社会諸科学におけるマックスウェーバー』、『エノノミア』一八号、一九八四年六月)。

内田氏がここで中心に据えた論点は、次の二つに要約できると思ひます。つまり「西欧的な意味での真に近代の市民社会が日本に成立したかどうか」という問いが第一点であり、また、そういう問いを設定するに当つてウェーバー社会学が理論的基軸としての役割を果たしたという主張がその第二点であります。第一点については、日本の近代史を理解する場合、西欧近代の市民社会を基準として用いることが果たして有効であるか否か。もし有効であるとすれば、それはいかなる意味においてであるかが、あらためて問われねばならないでしょう。この場合、特に留意しておきたいのは、基準として用いられた西欧近代社会も決して固定して動かないものではなく、実はそれ自体、変化しつつある歴史的構成体だということであり、先取りするというならば、用いられた物差し自体が、実のところ伸び縮みする変動体だということ、この点を十分に考慮していなかった所に、市民社会派の認識が時代状況に対応し難くなつてくる原因が——恐らくその最大の原因が——あつたのではないでしようか。

そこで、第二点についても、第一点と関わる次の問題が提出されてくると思ひます。なる程、ウェーバー社会学の理念型構成は、宗教改革を経過して始めて現われる合法的支配の型と、家父長的権威への恭順感情を軸とする家産制的・伝統的支配

の型という類型区分の上に立ち、西欧近代社会とオリエントないしアジア社会の質の相違を強調してやまないものであります。だがしかし、果たしてウェーバーは、合法的支配の型の中で産みだされた近代資本主義および近代官僚制の社会秩序を、これ以上は望みようのない良き社会として歓迎していたのかどうかという問いがそれであり、近年のウェーバー研究の進展——ドイツではW・J・モムゼンやW・シュルプター、アメリカではA・ミッツマン、日本では折原浩氏や安藤英治氏、上山安敏氏——が次第に明らかにしてきた様に、事態はむしろ、正しく逆というべきであります。

ウェーバーは近代資本主義や近代官僚制に対して厳しい批判の眼をもっていたのみならず、その歴史的起点として設定された古プロテスタンティズムに対してさえ、あの徹底した被造物神化の拒否(「魔術からの解放」)があらゆる有意味的存在の事象化(Verschlichung)を通して「自然の事態の倒錯」(「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」)を呼び起してゆくという点で、問題なしとはしなかつたのであります。

ウェーバーによれば、小市民層を社会的担い手とするキリスト教のみが、宗教改革に至つて始めて、労働大衆の日常的営為に積極的な意味づけを加え、これに宗教的光明を与えたのであります。だがしかし、現世的な人間の営為たる労働生活が人類史上始めて宗教的意味付けを与えられ、俗としてのカテゴリーから聖としてのカテゴリーに移し替えられたという、この輝かしいカテゴリー転換こそは、現世的事象としての経済的経

営を絶対化し、人間のために経営があるのではなく、経営のために人間があるという転倒性をもたらしたというのです。マルクスは『資本論』の冒頭で、商品形態の中に物象化(Versachlichung)の謎がひそんでいることを解き明かしたのでありますが、ウェーバーの『宗教社会学』は、宗教改革によって与えられた禁欲的職業労働の聖化こそが、事象化(Yersachlichung)という疎外された顛倒性を惹き起す因果的起点となったことを明らかにしたのであります。

ウェーバーが宗教改革をへて現われる自律的近代市民の像をもってアジア的伝統社会の停滞性を批判したのは事実であります。しかし、この自律的近代市民の像もまた、疎外された事象的社会関係をもたらす起点として批判されているのであります。とすると、自律的近代市民を批判する場合の基準は何だったのであるでしょうか。ここでも結論を先取りして言うならば、その基準——必ずしもこれ一つという訳ではないにせよ——となるべき有力な手掛りは、ニーチェによって与えられたのであります。市民社会派が自己の典拠として援用した場合のウェーバーは、いささか過度に自律的近代市民の体现者たるウェーバーという地点にかたよりすぎたのであり、ウェーバーの中のニーチェ的モメントという重大な側面を見落すものであったとしなければなりません。

二 市民社会派と社会史の総合は可能か

ここでつけ加えておきたいのは、市民社会派の問題提起が無

意味であったとか、この派の方法から全面的に訣別せよといった類の短絡した答がここから引きだされる訳では全くない、ということでもあります。この点で私の立脚点は、今日、市民社会派に代つて歴史像構成の新しい拠点となった感のあるアナール派的社会史、あるいは民衆史のそれと、必ずしも同一ではありません。言うまでもなく、私が社会科学の方法論的再検討という作業に取り組むに当り、社会史Ⅱ民衆史の諸成果は大きな刺激を与えてくれました。しかし、私の課題は、直ちに社会史的Ⅱ民衆史的方法と同一化することではなく、極めて鋭く対立し合っているかに思われる市民社会派的方法と社会史的方法の差異を確認しつつ、その差異自体の中に、社会科学によって基礎づけられた新しい歴史理論を構築してゆく可能性を探ること、この点に向けられております。

ここで、社会史グループと市民社会派の間には、現在の所、理論的な架橋というよりは、断層がますます拡がってゆくといつてよい状態がみられることにも、留意しておきたいと思えます。柴田三千雄氏の近著である『近代世界と民衆運動』(一九八三年、岩波書店)は社会史Ⅱ民衆史の研究成果をとり入れて世界史像を書き換えることに成功した画期的な力作であります。そこでは、かつて市民社会派——とりわけ大塚史学——があれほど力を入れて分析したイギリス市民革命の姿は跡形もないといつてよいほど消え去つてしまい、宗教改革のもつた思想史の意味についての言及もほとんど皆無であります。フランス革命についても、柴田氏の先生であった高橋幸八郎氏が、下か

らの小ブルジョアの発展を担った政治勢力として力をこめて画きだしたジャコバン派は、今では、フランス近代化の道を「足踏み」させた無原則的な妥協的グループにすぎません。

だがここで、日本資本主義論争いらい長く闘わされてきたあの周知の論点——つまり、近代資本主義の歴史的起点は、商業資本による流通面での活動にあるのか、あるいは、伝統的共同体を内面から解体させてゆく独立自営の小商品生産者層に求められるのか、という争点——は、単に経済史上の実証にとどまる問題ではなかったのだ、ということとは、この際、いまいちど想起しておかねばならないでしょう。ウェーバーは、カトリックとプロテスタントの抗争、さらにはプロテスタント内での諸宗派の抗争という混乱を経過する中から、最も本源的な意味をもつ人権概念たる「良心の自由」という観点が形成されてきたことに注目しております（『支配の社会学』）。ウェーバーは、これと比べれば、所有権の不可侵や契約の自由、職業選択の自由などは資本主義的体制と結びつく従属的要素に他ならないと述べておりますが、「良心の自由」、つまり、思想と信仰の自由を、単なる個人の内面の問題としてではなく、社会的に不可欠な原理として承認しようとする考え方が、宗教改革と市民革命という複合的な動乱を経過したイギリスにおいて始めて出現したという事実は、決して見過ごす訳にゆかないでしょう。しかもこの「良心の自由」は、ヨーロッパの中でさえ、例えばウェーバーの祖国であるドイツでは中々定着し難かったこと、ましてや、アジアの諸社会ではその成立の条件が著しく制約されて

いたことは、ないがしろにはできません。世界をまたにかけて、ほしいままに利益を追求する冒險商人型の心性は、あるいは、国家権力と癒着して甘い汁を吸う政治志向型の資本主義は、一体、「良心の自由」の社会的制度化を熱心に推進する主体であり得たのか否かということ、このことを市民社会派の研究は問題としたのであります。この点がもつ重要性は、今日もなお、決して失なわれていない訳ですが、民衆生活の日常的心性を一方の極に据え、他方の極には世界全体を覆う普遍的な商業資本的流通世界を据える民衆史的な世界史叙述は、世界のどの地点の分析にも共通して用いられる手法としては一般的な有効性をもつものの、歴史的個性に関わる比較の視点が欠落している点で、いささか平板だという印象を拭きません。

所で他方、市民社会派の方法をベースとしつつ、その上に民衆史的視点を導入しようとする関口尚志氏の問題提起（『開港の世界経済史』石井・関口編『世界市場と幕末開港』一九八二年、東大出版会）が現われていますが、これについてはどう考えるべきでしょうか。

関口氏は、幕末開港期は単に「幕藩体制（＝権力）」の危機であつたにとどまらず、「地域（＝民衆）」の危機でもあつたと指摘されます。というのも、開港は『農村工業』と『局地的市場圏』、別言すれば「近代的な国民経済の形成を志向する地域住民の新たなコミュニティ（＝再生産圏）」という、幕藩体制期に下から芽生えつつあつた可能性を押しつづし、これを國權的な「上からの原始的蓄積」体制の基盤として従属的に再編

成する画期でもあったからです。以後、日本における資本主義の発展は「市民社会の形成土壤たる『地域（＝民衆）』の社会的姿勢（内部成長型産業構造の対外従属型への再編）を土台にして、『近代化（市民社会化）抜き産業化』』というパターンをとることとなった、という訳です。

関口氏の分析は、外在的な世界市場の契機と内在的な個性的条件の総合という視点に立って幕末維新期の危機と再編の動向を捉えており、示唆に富む整理だといえましょう。しかし、氏の論旨は、やはり西欧の近代化＝市民社会化をモデルとして日本を裁断する場合に起り勝ちな欠落を免れていない様に思えます。もし仮りに日本が農民的商品経済＝局地的市場圏の発展という「正常型」の道貫徹し得たとした場合、そこには、我々が問わねばならない問題群は存在しなかつたといえるのでしょうか。「正常型」の発展コースをたどったイギリス市民革命期にさかのぼって考えてみますと、私共は否応なしに、そこにクロムウェルによるアイルランド征服という事態をみることとなります。この点に関し、イギリスの歴史家、クリストファ・ヒルの次の指摘をみておきましょう。「十七世紀イギリスの教養ある有産者がアイルランド人について語る調子は、多くの場合、ナチスがスラブ人について語り、南アフリカの白人が彼等の国の原住民について語る調子に似ていた。いずれの場合にも、侮蔑は収奪の欲望を合理化したのである」（*God's Englishman, Oliver Cromwell and the English Revolution, 1970.*）。私

その末尾の部分で「クロムウェルのうちにナチスの影を、ナチスのうちにクロムウェルの影を見出す」という、極めて示唆深い視点を提出していた事実を、想起せずにはおられません。関口氏の整理は、民衆史的視点を市民社会派路線のうちに取り入れるという実験的試みに外ならないのですが、しかし、民衆史なしい社会史の方法が西欧近代の批判的再吟味に根ざして登場してきたという根本的な次元について眼を閉ざしているために、両潮流の間を媒介するという点では、失敗に終わっているといえます。

三 昭和期の科学史

市民社会派の方法と、社会史・民衆史に代表される現代の新しい研究動向を媒介し、総合してゆく可能性はありうるだろうか。この点に探りを入れるために、その手掛りとして、広重徹氏の著作『科学と歴史』（一九六五年、みすず書房）をとりあげてみましょう。

広重氏の著作から今回の私の報告に関連する論点を拾いだしてみますと、それは次の二点に要約することができます。

第一点は、同書の第四章「科学研究体制の近代化——昭和科学史序説——」をめぐる問題であります。広重氏はこの章で満州事変以降の戦時体制をとりあげ、この時点に進行する科学行政の再編成について、新たな視点に立った歴史的評価を試みています。日本の科学技術について、それまで一般的のべられてきた論調には広重氏によれば次のような特徴がみられまし

た。第一に現状の欠陥を批判するあまり、日本の科学技術政策、あるいは科学や技術は、昔からこうなのだ、少しも発展がないのだ、という一種の宿命論におちいる傾向、第二に「欧米の科学・技術を無意識のうちに科学と技術の理想的形態に擬して、それと日本との違いを日本の後進性、ゆがみとして慨歎し、欧米的形態への接近こそこんにちの欠陥を克服する道だと思ひこむ」傾向。

容易に看取することができるように、こうした二つの傾向を社会科学の領域において代表し、それを理論化してゆく立場を取ったのが、講座派ないし市民社会派マルクス主義でありました。広重氏はこれに対し、昭和期の日本の科学史を、一貫して「近代化」過程をたどったものと規定し直します。

広重氏によれば、明治以降昭和初年までの日本の科学・技術研究体制は「門閥と年功」によって決定づけられた前近代性を強く帯びておりました。しかし、第一次大戦後、とりわけ一九二九年の世界大恐慌以降になって、日本政府は経済界が取り組み始めた産業合理化に対応し、これを上から領導すべく、科学・技術体制の国家的編成に乗りだして参ります。日本の近代化の悲劇は「それが前近代性によってしばしば妨げられ、遅らされた」点にあるということ、これが市民社会派の基本テーゼであったとしますと、広重氏はこれに対し、むしろ「軍国主義化の進展という社会的条件のもとでしか、近代化が始まりえなかった」という点が重要だ、とされる訳です。広重氏のこの視點に従えば、第二次大戦後における日本の急速な近代化は、満州

事変以降の戦時体制下に国家的規模で推し進められた上からの近代化、という歴史的前提条件の上に展開した、ということになります。

広重氏の著作で問題となる第二の点は、科学史を構成してゆく方法に関する論点です。この論点は、主に武谷三男氏の三段階論を批判することに向けられた第一章「科学史の方法」と、近代物理学の自然観を批判することに向けられた第七章「変革期における現代科学」で展開されており、

近代物理学の発展を促すこととなった西欧近代の自然認識は、広重氏によれば、その根本においてデカルトの分析的理性の精神に依拠するものでありました。ニュートンの力学がそうであったことは云うまでもないとして、一般には以前の物理学理論との論理的異質性が強調される量子力学においても、その点で同一だったと広重氏はいふのです。というのも、対象となる自然界を、まずは最も基礎となる要素的実体において捉え、ついでその実体の運動を規定する方程式を導出するという手続きにおいて、それらは質を同じくしていたからであります。方程式の解と実際の実験装置に記録される現象とが直接に結びつかず、あいだに観測論が介入せねばならぬという点で量子力学はニュートン力学と区別されるのですが、しかし、「なんらかの要素的実体があつてその基礎的運動法則があるはず」だとする点では、両者は同一の自然観——デカルトいらいの近代的自然観——の上に立っているのです。

こうして、近代から現代にいたる自然科学の発展においてそ

のリーダーとしての役割を担ってきた物理学は、本来的に一種の要素的実体論の上に立脚するものだと思われるのでありますが、広重氏は、こうした自然認識は決して普遍的なものではなく、歴史的な産物に他ならないこと、そしてまた、「近代的、市民的個人主義を生んだのと同じ思想的土壌」のうえに生じたものであることを力説しておられます。その意味で、自然科学もまた、人文科学・社会科学と同様に、歴史性を帯びたものとして捉えられる必要がある、という訳です。

近代の要素論的自然認識の限界を突破すべく、広重氏はマルクスの中にその手掛りを求めてゆき、「フォイエルバッハ・テーゼ」（一八四五年）の中に、人間存在の本質を「社会的諸関係の総体」として把握する観点がすでにみられたことに着目します。マルクスのこの観点が、その後、廣松渉氏によって取りあげられ、マルクスの哲学体系に関する解釈替えの問題として全面的に展開されることとなったのは、御承知の通りであります。

所で、西欧に生まれた新しい潮流としては、「要素論とはまったく異なる自然へのアプローチ」を内包しているところのサイバネティックスの可能性が注目されております。サイバネティックスもまた、「客観性をそなえた一つの科学であり、人間の生産活動において大きな有効性を発揮している」点で、近代科学の延長上にあります。しかし、そこでは、もはや「自然の『サイバネティックス的運動形態』というようなものの要素的実体があつて、そのしたがり基本方程式が理論の根底にすえ

られる、という構成」はみられない。それは「全体をいわばボタンにおいてとらえ、そのボタンをつらぬく法則性を追求しよう」と努めるのである。広重氏は、サイバネティックス的な機械として電子計算機を例にあげながら、「これはそのときどきの状況を記憶されている過去の情報とつき合わせて、つぎに進むべき方向をみずから決定しながら動作してゆく」という点で、従来の機械論的因果性とはことなる質的に新しい特徴が認められる、とのべておられます。氏によれば「サイバネティックスを指して『新しい機械論』とよぶのは不適切」なのであり、「それはむしろ、機械論とは異なる自然把握の一つの可能性」を示している、ということになります。

広重氏の問題設定に対する私の疑問は、根本的には、要素論的自然観からサイバネティックス的自然観への転換を提示する氏の構想がいささか図式的に過ぎるように思われ、その間に介入しなければならぬ筈の、我々市民一人一人の生のあり方、あるいは倫理的構えの変換が必ずしも浮び上がってはこない、という所にあります。なるほど広重氏も、科学の発展が歴史的に制約された社会関係の中で行なわれること、科学者の文体もまた、そうした歴史・社会的関係性の中におかれていることを強調しておられます。そこでは、もはや、かつての素朴な反映論的認識論がそうであったように、客体的世界の外に立っている科学者が、物理的自然ないし歴史的自然のうちに内包される客観的法則性を発見する過程としてのみ、科学史を画き出す手法は取られておりません。科学史の抱える問題は、科学的

な研究活動の成果が同時に歴史形成活動として客体世界の在り方を次々に変えてゆくという点に向けられなくてはならないのであり、そうなってくれば、もはや我々は、科学の役割を対象としての物理的自然・歴史的自然の内包する客観的法則性の把握に限定することはできないでしょう。と同時に、そのことは科学のあり方にもね返ってきて、単一で普遍的な科学というよりは、歴史的社会的条件に規定された科学のあり方、技術のあり方を常に探索しなければならないという、科学の歴史内在必性が問われることになるのです。

だが、その点はひとまず置いて、昭和期の科学史に関する氏の歴史的評価について、問題点を探ってみましょう。氏は昭和期の科学・技術研究体制は「近代化」に向けて大きく再編の歩みを進めたのだ、と強調しましたが、その場合の「近代化」というて、次のような定義を下しています。ここで「近代化」というとき、歴史学でいわれる「近代社会」の概念を念頭においている。いいかえれば、それは「共同体に基礎をおく封建社会が崩壊して商品生産が支配的となり、商品の生産と流通とが自由になり生まれるよう、所有関係なし労働力の『自由な』状態が実現されること」を意味している。「わたくしが科学の体制の近代化というときには、いま述べたような近代社会の特質が研究体制のなかにまで貫徹することを指している。」

だが、日本學術振興会の設立以降にみられる科学技術研究の国家的な体制整備をみますと、どうもここには、共同体が解体して自立した諸個人の自由な活動が全面化する、というイメー

ジだけでは捉え切れない事態が示されている、と思わずにはいられません。つまり、この事態は、独立自営の商品生産者が市場交換関係を介して対応し合うアダム・スミスの古典的市民社会をあらわすものではなく、個々の研究者が長い訓練期間を経て科学研究の特定の専門分野のスペシャリストとなる、という事態に対応するところの、官僚制化され組織化された社会状況と対応する事態ではないか、と考えられます。広重氏は、昭和期の科学・技術研究体制を「前近代性、封建性」を脱却して「門閥と年功」に代る業績主義が出現する過程とみておられますが、そればかりではなく、ここには、科学、技術研究体制の近代から現代への転換と呼ぶべき内容が、同時に進行しつつあったのではないかと考えられます。氏は、軍国主義化の進展に促がされつつ、国家の主導下に「近代化」が進められたことをもって「日本の科学の近代化の悲劇」と呼んでおられるのですが、しかし、これと類似の事態が、近代化の課題はすでにとつと終っていたはずのアメリカ合衆国でも、第二次大戦中に著しく進展したことが、留意するべきでありましょう。私の乏しい知見からしても、例えば第二次大戦中には、かつておよそ体制とコミットすることの少なかった人類学が、わかに戦略的な意味をもち始め、戦時情報局に集まって、国家権力の手厚い支持の許に、学際的な共同研究体制をとり始めます。ルース・ベネディクトの『菊と刀』がその中から産まれた成果であることは、周知の所です(M・ミード『ルース・ベネディクト』一九七七年、社会思想社)。心理学、社会学、統計学の

専門家を集め、米陸軍情報教育局の主催下におこなわれた膨大な『第二次世界大戦の社会心理的研究』全三巻（一九四九年）の調査も、そうした事例のほんの一部ということでしょう。この三巻本は、ロバート・マートン等が編集した社会調査に関する社会学古典シリーズに収められたのでありまして、社会学的調査のお手本として高く評価されている訳です（*Studies in Social Psychology in World War II*, 3 vols, 1949）。ちなみに先にあげたルース・ベネディクトは、第二次大戦終了後もひき続き米海軍調査局から一〇万ドル——四年の累算では二五万ドル——という、当の本人達が驚くような大規模な資金供与を受け、「現代文化研究」を課題とするプロジェクト・チームを作成しているのであります。

こうして今日の科学研究に従事する人間の多くは、社会の存続にとってすでに必要不可欠なものとして機能している大学の内部で半生を過し、「学問の自由」を制度的に保障されることによって、政治や経済や産業、あるいは司法や医療や都市計画等々の他の制度部門に貢献するよう期待されております。このような事態が、かつて宗教改革期のプロテスタントが「良心の自由」を訴えてその社会的承認を要求した事態とおよそ質を異にしていることだけは、確認しておかねばなりません。

以上の事実を挙げることによって私が問題にしたいのは、昭和期の科学研究体制が(1)前近代性・封建性からの脱却という意味での近代化の課題と、(2)近代からの脱却による現代化の課題とを、同時に解決しようとする複雑な重合的性格のものだった、という点に他なりません。この(2)の課題は、パーソンズを代表とするアメリカの構造機能主義社会学がシステム化と呼んだ過程に他なりません。が、広重氏の論旨では、この二つの過程の複雑な重合関係が見落されている様に思います。パーソンズの「社会システム論」が広重氏のいうサイバネティック的認識と果たして重なり合うのか否かは、慎重に吟味されるべきことでしょうが、「そのとき」の状況を記憶されている過去の情報とつき合わせて、つぎに進むべき方向をみずから決定しながら動作してゆく」という広重氏のサイバネティックスは、パーソンズのいう社会システムにとつても、その本質的な特徴となつているとみてよいように思われます（パーソンズ『社会体系論』、同『経済と社会』等を参照）。

そこで私の疑問はこうなります。広重氏のいうサイバネティック的認識は——あるいはマルクスのいう「社会的諸関係の総体」という認識は——そのままでは、社会的諸機能の分化とそのシステムの統合という、現代の状況を超える手掛りとならないのではないか。むしろそれは、齒に衣を着せずには、第二次大戦下に編成された総動員体制を促進剤として押し進められたシステムの統合の実態を、概念の上で忠実に投影した認識、という制約を免れていないのではないか。もし以上の点が正しいとすると、我々は、氏のいうサイバネティック的認識をも批判的に相対化しうる軸を求めて、一歩先へ進まなければならぬということになります。

四 システム論的認識を超えるもの

西欧近代に産まれ、西欧近代社会の規範をその理論構成のうちに投影させていた社会理論は、一樣に、人間存在を人格的自立性を確保した個人のレヴェルでとらえることから出発しました。政治的ににおけるホモ・ポリティクスも、経済学におけるホモ・エコノミクスも、皆そうした特質を帯びていたのであります。しかし、二〇世紀の三〇年代くらい、欧米の社会科学においては、そうした市民的存在をベースとする社会理論を過去のものとするような様々な転換が進んだといえそうです。例えば J・M・ケインズの『一般理論』の中では、先行する功利主義の社会哲学において合理的行動主体と認められていたホモ・エコノミクスは、著しい懐疑の眼で観察される様になりました。利子に関する流動性選好説や利潤に関する資本の限界効率というケインズの見方においては、経済主体はもはや自己の責任において判断を下し、合理的に行動する積極的な主体とは考えられておらず、むしろ、期待のあり方とか予測値によって左右されるどころの、心理的に不安定な状態におかれた浮動的存在と見なされております。自らの信条としては一九世紀的な市民社会理論に基礎をおいていたマックス・ウェーバーは、にもかかわらず、官僚制論を軸として組み立てられた「支配の社会学」を書くことよって、転換期の矛盾を身をもって表現することとなりました。ウェーバー社会学の動態論がカリスマという極めて特異かつ不安定なモメントと結びつけられているのも、そ

うした矛盾の現われだということができません。アメリカにあってウェーバーを学び取ったパーソンズは、ウェーバーの中に残されていた一九世紀的市民社会論の前提を放棄することによって人間認識の根本的な転換を完成します。パーソンズにあっては、人間はもはや一個の自立した人格として対等に対面し交通しあっているのではなく、多様な専門分野へと機能分化を遂げた社会システムの中で職業上の役割を分担している役割人間に他なりません。

上の事態を、ひとまず市民的社会理論からシステム論的社會理論への転換と呼んでおきますと、この転換が、いずれの場合も、意識的にか否かは別にして、人間存在を本質的に不安定なものとするニーチェとその視点を共有していたことに気づかされます。ニーチェは『権力への意志』の中で「永遠回帰」の思想を解説しつつ、この思想に耐えうるためには「確実にはなく不確実性」に快感を覚える様でなければならぬ、と述べております。ニーチェの云う「権力への意志」とは、実の所、「あらゆる種類の不確実性 (Ungewissheit)、暫定性 (Versuchbarkeit)」を苦痛として避け、神や仏といった超越的な何物か、あるいは何らかの抽象的道德性の中に確実なものを求めるのではなく、むしろ、人間存在の「不確実性、暫定性」を積極的に受け入れ、これを「享樂」しようとする心的態度の別名でありました。これに対しケインズの場合はどうかと云えば、彼の社会理論が確固たる信念の下に行爲する道德的で合理的な存在としての個人に基礎をおくのではなく、確率論的考察を根

拠とするものであったことは周知の通りであります。諸個人の人格の同一性を前提とする理念型的認識論と結びついていたウェーバーの社会学的行為理論においても、「必然性概念の除去」を強調したニーチェと同じく、社会現象は法則的に確定した進路を進む進化や弁証法的発展としてではなく、すぐれて諸モメントの複合的出会いによって制約された「機会」の所産として捉えられておりました。一般に静態論者として非難を加えらるるパーソンズの場合においてさえ、自主的に存在している諸個人の利害はロックやスミスが考えるような予定調和にあるのではなく、全く「ランダム」なものとして、そのままでは「ホッブズの」な全面闘争をもたらさずにいないものであります。彼の社会理論において、ウェーバーでいえば社会的秩序の正当性に当る価値体系の間があれほどに重大な意味をもつのも、実の所一九三〇年代のヨーロッパやアメリカを襲った社会的危機状態を、パーソンズが、生まのままの人間存在の常態を示すものと捉えたからに他なりません。人間存在が本来的にランダムで不安定なものである以上、人間は、社会的に正当なものとして受け入れられた価値体系を抜きにしては、統合された社会秩序を維持することができないのだ、というのです。

以上の点を考えてみると、同じく一九三〇年代に学派としての姿を整えたとはいえ、我が国の講座派マルクス主義や市民社会派の観点から、ヨーロッパやアメリカで進展しつつあった社会学理論上の巨大な転換といかに大きな隔たりをもっていたかが、否応なしに浮び上ってきます。ヨーロッパやアメリカにおいて

市民的社会理論が大きく後退し、システム論的社会理論によるその代置が進みつつあった時、日本においては、市民的社会理論が正当性を主張して登場しつつあったのです。

以下、なお、市民社会派が提起した問題の現代的意味を論じ、さらに、(五) 結び——人間存在の受吉的本質——をもって締めくくる予定であったが、時間の余裕がなく、割愛した。

民衆思想の転回

安田 常雄

一 はじめに——方法について——

一九三〇年前後の民衆思想・民衆文化を現代的視点より多角的に見直すため、ひとつの試みとして報告したいと思えます。ここでは一九二〇年代に生成した多様な民衆思想を、いわば理念型的に構成し、いくつかの観点を提示し、それを基準に、一九三〇年前後に擡頭し、問題化する主要な三つの思想的潮流を、民衆史的観点より批判的に検討したいと思えます。まずその三つの思想的潮流とは「日本モダニズム」、「日本マルクス主義」、

「昭和の農本主義」であり、この三者は一九三〇年前後という歴史空間の中で、いわば共時的に三極をなして拮抗をくりひろげたといえます。またここでの民衆史的観点とは、各々の純粹な理論体系の追求ではなく、何よりも同時代を生きて生活するひとりひとりの民衆にとつての「意味」の解析であり、それは狭義の思想内容である以上に、個体の発想・感覚に始まり、生活行動に表現される生活上の意味としてとらえられるものを指します。また詳細な実証は今後の課題ですが、ここでは、民衆に接近して立つ知識人の思想を含めて手がかりとし、基本的論理を明確にすることを試みてみたいと考えています。

二 一九二〇年代民衆思想

日本の一九二〇年代は近代市民精神の達成を目ざす途上で、早くも帝國主義國としての矛盾をあわせもった屈折の時代でした。いわば近代の解体の上をあるきながら執拗に近代を求めていました。この時、民衆思想は明治的支配体系の相対化^①逸脱としてあらわれました。まずそれは「民衆」の浮上として同時代の「改造基調」の中にあられます。この改造が一方では左翼革命へ、他方では昭和維新への道を潜在的に内蔵させた両義性の上に立っていたことはいまでもありません。大山郁夫によつて「真正デモクラシー」とよばれた改造の理念は、旧来の権威による強制から抜けだす民衆自身の協調^②連帯として像を結んでいます。ここで民衆は非特権的諸階層の総称という位置から、歴史形成の主体として認められ、しかも「民衆」という組

織の中にある各個人」という大山の表現にあるように、単なる量としての民衆ではなく、ひとりの民衆として設定されようとなりました。

つまりここで登場した民衆とは生活するひとりの民衆という視点、しかもたえず内部から生命の力によつて押しあげられ、社会の中にひとつの意味を創造していく人間というイメージが与えられました。これは同時代の知識人ばかりでなく、多くの地方農村青年の中に生成した共通の感覚でした。

民衆の浮上は同時に「民衆―知識人」という構図を生みだしていきます。ここで注目したいのは、この構図が当初からいわずば調和ある協同の時期をもたず、あるかぎりを含んでいたことです。大山郁夫との論争の中で、権田保之助は、文化創造における知識人の専制・同情・親切を疑い、民衆文化は「民衆其の物の間から生れねばならない」と考えました。これは権田の民衆娯楽論の方法が①文献至上主義による上からの演繹を排した調査の徹底性、②定型のカテゴリーの現実へのあてはめでなく、民衆の日常生活の感覚と地つづきの言葉を、いくらか鋭く限定して中立的学問用語として使うという点にあったためだと思えます。この権田の視点を教育の分野で具体化したのが土田杏村であり、杏村は国家の教権による強制・宣伝を排し、生涯ひとりひとりの民衆が働きながら自主的に学べる場として学校を考えました。ここで教育という言葉はほとんど生きると同義に意味づけられます。

こうした一九二〇年代の民衆の浮上は日常性への着目を生み

だし、それは一方で「生活」の価値化と、他方でひとりひとりの生きる場の検討をうながしました。生きる場とは、主に家と地域に具体化されます。

まず生活の価値化は、一九二〇年代における民衆生活の変質（洋服・洋食・文化住宅にはじまり民衆娯楽まで）を社会的基盤に発生します。この時代の民衆の日常生活の構成は、鹿野政直氏が「民間学」とよぶ一連の研究者によって担われました。ここでは①国家本位の学問からの生活の解放、②「制度としての学問」を「運動としての学問」により相対化すること、③調査の重視、④官僚的文体から日常的文体への模索の四点を特徴とします。

次に生きる場の検討はまず家と女性の問題として家父長制への少数者の先駆的なたたかいかいとしてあらわれます。たとえば高群逸枝は、自然・本能を軸に制度を人為管理と批判し、愛を基本とする生活思想を主張し、また「母性保護論争」の平塚らいてうのように、生命の生産という視点によって、人間をたえず物象化する家・文明を批判し、自治と連帯を求める人もあらわれました。しかし大多数の人々は家族道德の枠内に矛盾をかかえたまま自己の生きかたを考えつづけていたのだと思えません。また子どもや老人の問題はそれ自体とりあげられず、僅かに子どもは大正自由教育の文脈で、国家道德の注入に対抗する共和と自治の理想として注目されただけでした。

生きる場の検討は第二に地域の発見として顕われ、民族問題、都市問題の二つに具体化されます。ここで地域とは、「中

央―地方」という明治天皇制的枠組を人類・世界にむかってとびこえ、その思考回路をテコに、いま自分のくらす生活の場に着地させようという媒介された普遍的意味をもっています。柳宗悦の場合、それは民族の美の発見を通して与えられた生活のナショナルリズムです。より正確にはG・オーウエルにならってパトリオティズム (Patriotism) とよぶべきでしょう。オーウエルはナショナルリズムと区別されたパトリオティズムの特徴を「特定の場所と特定の生活様式に対する献身的愛情」とし「他人にまで押しつけようとは考えないもの」と規定しています。それは一言でいえば、くらしの断片のかたどる意味の集合というべきでしょう。

この時代の生きる場としての民族問題とは被抑圧民族の自立であり、同時に被抑圧者への「同情」の質を問うという点にありました。これは、「さまよえる琉球人」に対する沖繩青年同盟の抗議に答えた広津和郎の誠実な内省の中に鮮明に表現されました。また植民地問題では、吉野作造がデモクラットの立場から朝鮮民衆運動の存在理由を説き、矢内原忠雄が植民政策の立場から統治形態の「改善」を主張しました。その中で柳宗悦の朝鮮論は、朝鮮という風土生活の中から生れたくらしのスタイルへの共感を軸にした日本植民政策の思想的批判でした。それは帝国主義国への一元的同化（生活スタイルの画一的統合、神社崇拜、日本語強制、創氏改名）に対する、固有の風土のかけがえないスタイルを認めようとする多元的異化の主張でした。しかしこれは同時代の日本の精神風土の下ではとても

わかりにくい発想だったと思います。国内では地域固有のバトリオティズムを貫ぬく生き方は、郷土觀念を媒介に村落共同体の枠組に封じこめられ、村落共同体を無批判に受容すれば、直ちに天皇制国家の共同性からめとられていくからです(農本主義の項)。また、いわゆる左翼的発想からみれば、地域・パトリオティズムは「普遍的認識」を欠いた狭隘な伝統主義とみなされ、インターナショナルリズムの敵対物とみなされたからです。

この時代の都市問題は都市計画法の公布を契機に震災後の東京復興の中で、国家本位の都市に対する市民のための都市として焦点を結んでいます。だが今日からみる時、この時代の都市論は大枠の設定の域をあまり超えていません。これはおそらく一九二〇年代の日本の都市大衆社会の未成熟の質に関わっています。日本の一九二〇年代は人々に都市への夢を与えました。海野弘氏の着眼をかりれば、佐藤春夫の『美しい町』(一九一九年)は、隅田川下流の新大橋と永代橋の間の中洲に自由な町をつくらうという夢でした。しかし平等な市民による自由な都市という夢は、震災とともにかげつていきます。たとえば震災は都市市民の消費狂乱への天罰だという発想が「農村の都市への反逆」を用意していきます。東京下町の職人の子である堀辰雄が、都市に対して田園、人工に対して自然、病氣に対して健康を対置して都市からの訣別をつげたのが、一九三三年の『美しい村』でした。人々は東京に絶望し、都市への嫌悪をつのらせ、あるものは農村生活に、あるものは大陸に「雄飛」して次々と都会をはなれていきました。日本の一九二〇年代は『美し

い町』から『美しい村』への転換としてその一面を象徴することができました。一九二九年、柳田国男が「村が今日の都人の血の水上であったと同時に、都は多くの田舎人の心の故郷であった」(『都市と農村』)と書いて、都市と農村の相互自立にもとづく分業を提言した時、時代は農本主義ファシズムのとは口に立っていたのです。

都市は多様な運動性と差異化を原理として立つ民衆の社会であると同時に、権力Ⅱ国家の統制と管理の機構です。都市はその意味で国家の垂直的統合と、国家(共同体)の拘束からの解放とがせめぎあう拮抗の場になります。この両義性を、都市にくらす民衆の感覚と思想、生活の社会経済的実態から捉え直すこと、これは今後の民衆史の大きな課題です。

一九二〇年代民衆思想は、このように多様で、多次的な価値の噴出によって明治的支配体系に拮抗する両義的情况をつくりだしました。現実には、天皇制支配体制の重圧の下での僅かな細い可能性にすぎないが、その民衆解放の萌芽は、一九三〇年前後にピークをみる三つの主要潮流との関係(共通性・異質性)の中で、その意味が検証されていくものと思われま

三 一九三〇年前後の三極構造

(一) 日本モダニズム

日本モダニズムの研究は史料集の刊行とともにその端緒に終わったばかりですのでここではその基本的論理を抽出することに主眼をおきます(南博編『近代庶民生活誌』全一〇巻)。こ

で、「日本モダニズム」とは一九二〇年代にスタートし、一九三〇年『モダン日本』の創刊に象徴され、エログロナンセンスでブーケをむかえ、一九三七年のダンスホール禁止で終る「特殊日本的近代化現象」(南博)を指します。その核心は「アメリカ化」であり、特に生活・風俗・思想の三側面にわたるアメリカの価値の内面化の試みでした。ここで生活とは主に物質文明の受容による個人の生活の合理的改革であり、風俗とは生活の合理的改革を通じた生活スタイル(民衆文化)であり、思想とは前二者を通じたアメリカ型民主主義を意味しています。

しかし、結論的にはアメリカ型民主主義の導入は天皇制の下では難しく、生活の合理的改革は都市の極く限られた階層にのみ可能でした(貧困の基盤)。そのため日本モダニズムは、主に風俗の次元で、特に生産点と家庭生活から離れた「自由」な場である「街頭」において最も集中的に展開されました。山本明氏によれば街頭とは社会的矛盾(階級社会の縮図)と風俗化とが背中合せに結合している空間であり、日本モダニズムは日本マルクス主義とともにその街頭を基盤にしていました。つまり日本モダニズムは一九二〇—三〇年代にかけていわば原義としての①生活の合理的改革、②生活スタイル、③民主主義の三つの契機がしだいに収縮し、尖端的風俗に一元化され、しかも批難は集中的に「モガ」に収斂していく構造をもっていました。これが日本の民衆と権力そして知識人によるモダニズム征伐の基本構造だと思われまます。

北沢秀一によつて一九二四年に捉えられた「モダンガール」

は伝統・因襲からの解放、自己のための生活、自然の要求からの出発という意味で「理念としての近代的女性」を意味してました。しかし難関はこの理念を現存社会(特に家庭)で具体化する時にあらわれ、その意味で家はここでもモダニズムの試金石でした。この理念としてのモガ像はしだいに風俗化され、日本固有の道徳を傷つける「断髪洋装の不良少女」と位置づけられていきます(『東朝』)。この時、世評の基盤は日本のか否かにあると論評したのは清沢洸でした。確かに日本のモダンガールは清沢の言うように表層の風俗的模倣にすぎず、近代的価値の自覚との関係で捉えられていなかったが、注意すべきは萌芽的に生成した女性の自覚化に対し、その風俗的尖端部分だけを切り離して断罪し、新たな生きる場の創造ではなく、家庭道徳の枠内に再び多くの女性をしぼる機能を果たしたことです(村松正俊)。民衆は、一方で急速に浸透する生活の合理主義にとびつき、生活革新の文脈で受容したが、他面物質的受容が価値の受容をとまわらないため、それが旧来のイデオロギーを侵犯していくことへの不安を強く感じたと思われまます。ここに民衆の「モダニズム征伐」の社会心理的基盤があつたといえます。

知識人によるモダニズム征伐の論理は、蔵原惟人から大宅壮一にいたるマルクス主義者においてはその非生産性・享楽性・消費性を帝国主義ブルジョアジーのイデオロギーとして批判し、自由主義知識人は精神文化の高みに立って物質文化の低級・通俗を批判しました。だがここで見逃されていたのは、多くの民衆にとつて、たとえ模倣であれ「モダン」の中に「便

利」「実用」「経済性」を読み、その導入によって平板な生活をいづらかでも豊かにする工夫と模索をつづけたその意味であつたと思われまゝ。それは知識人の伝統的な、反技術的態度とはちがって民衆の技術への強い関心を表現しています。

この点から日本モダニズム評価を展開したのが平林初之輔でした。平林のモダニズム論の特質は①その本質を「機械時代」とおさえてその「進歩性」(超階級性)を主張する生産力主義的視点と、②「機械」の導入による民衆の生活変化のみならず、民衆の日常生活の感覚の変化に鋭く着目した点にあります。前者は速度化と能率化による技術革新は社会主義建設のための基礎でもあるとその意味を捉えました。しかし今日からみればそれが来るべきファシズム権力の基礎でもあることは明らかです。平林の立論はこの両義性の上に立っています。後者の論点として、平林は情緒、感情、非科学、ペンシズム、格調、道徳、病的、自然(農村)をあげ、それに替る「機械時代」の価値として、それぞれ感覚、理知、科学、明るい楽天性、スピード、エロティシズム、健康的、都会をあげ、モダニズムの深部にある巨視的な意味を明らかにしました。これは前にのべた、一九二〇年代民衆思想の「機械時代」における方向性を鮮かに表現していました。

総じて日本モダニズムは、民衆レヴェルの生活合理主義と生活としての市民精神という原義をもち、その意味で一九二〇年代民衆思想の「機械時代」における方向を指し示していたが、一方では天皇制の重臣によって「思想からの逃走」として機能

し、他方では日本全域をおおう貧困の基盤の下では民衆の合理的生活態度をつくるまでにはいたりませんでした。何よりも日本モダニズムにとって致命的であつたのは、同時代の農村を何ら射程に組みこめなかつたことだと思ひます。それ故、日本モダニズムは都市中産階級の風俗の次元に収縮(風俗化すること)で民衆の内部に受容)され、一方ではマルクス主義者による批判(非生産性、享楽性、感覚性)と他方で農本主義者による批判(都会性、物質主義)をうけ、最終的には民衆の不安を表現する国家権力の「モダニズム征伐」に道をゆずつていったのです。戸坂潤が、日本モダニズムは「反合理主義、反近代主義、精神主義、蒙昧主義」に対し「立派に進歩的役割さえ引き受けることが出来なくはない」と書いたのは、一九三四年になつてからでした。日本モダニズムは戦時下においてこそその意味を検証されるべきで、それは平林のいうモダンな感覚の諸要素がファシズムをめぐつて、ひとりの個人の内面においてさえ、相互に拮抗する時代になるからだと思われまゝ。

(二) 日本マルクス主義

民衆思想としてのマルクス主義とは学問的体系の問題であるよりも現実生活のための運動の論理であり、何よりも中等以上の教育をうけた青年インテリゲンチヤの運動でした。松田道雄氏によれば、それは人類の救世主としてのプロレタリアートに對する「信仰」であり、それへの一体化を通して自己のプチブル性からの脱却をめざす「殉教の倫理学」というべきものでした。この性格は福本時代に完成されます。福本主義が民衆思想

にとつて意味をもつのは、福本が「敵」の所在を明示したこと
にあり、その「敵」を「習俗化した明治的支配」とし、それを
「絶対専制勢力」と名づけた点にあります。つまり日本マルク
ス主義は一面で青年層の傷つけられた人間の尊厳の回復（『左
傾学生生徒の手記』を明治的支配体系の批判を通して、おし
すすめようとした。その意味で、一九二〇年代民衆思想と
同じ社会思想史的文脈のうちにあります。他面日本マルクス主
義の一九二〇年代民衆思想に還元されない独自の性格は国家権
力を含む社会構成総体の変革を展望した点にあり、その核心は
特有の実践の倫理にありました。一九二〇年代民衆思想を基準
にみると、ここから次の四点の特質を抽出することができま
す。

第一は自己（個体）の問題。一九二〇年代に生成したひとり
の民衆という視点は量としての「階級」の内に埋没し表面化し
ない。マルクス主義はひとりひとりの民衆にとつて不完全な自
己を「絶対」によつて補充し、再生してくれるアイデンティテ
ィの対象となります。その時自我意識は自己の内的成長による
思想の獲得ではなく自己の不断の否定にもとづく絶対帰依とし
てあらわれました（自己の復元に気づくのは転向後のことでし
た）。

第二は理論の問題です。ここで理論とは原理の学習、現状分
析、戦略戦術の全てを含み客観的に実在する唯一普通の真理の
「反映」でした。これが同時代の「社会科学」の意味です。こ
れは一面で旧来の日本型「人間関係主義」を切断する抽象性と

学習により習得可能な技術的合理性をもつた（藤田省三）と同
時に、次のような難点を内蔵していました。それは「理論」の
学習習得が他のあらゆる理論・思想の全面廃棄を意味していた
ため、他の諸思想によつてマルクス主義を相対化することを禁
じ、またいわゆる「経験」（ひいては現実）によつて理論を修
正ないし組みかえる道を封じていったと思われまふ。ここで理
論は現実社会に対する仮説的説明原理という性格を失ってい
きました。

第三は民衆の知性（学ぶということ）について。この時民衆
にとつて「知識の獲得」は絶対的真理＝本質規定からの演繹と
いう操作のなかに封じこめられ、あとは演繹された知識の啓蒙
的伝達しかありません（階級意識の上からの注入）。つまりこ
こでは、「学ぶ」ことが相互の違ひの確認の上で共同で創りあ
げ、また経験によつて修正されていくという性格を失ひ、ただ
「教化と学習」という閉鎖的關係しか残りません。この点はい
わゆる集団的コミュニケーションとしての知的性格の欠如であ
り、これが次にのべるような指導者の道徳的權威と密接に結合
していたと思われまふ。

第四は組織と指導について。日本マルクス主義では理論の修
得と実践は組織への忠誠の基準で、「組織」は両者の前提とみ
なされてきました（松沢弘陽）。同時に組織は道徳的価値をも
て現しています。この時、組織関係は理論によつて高度の忠誠
を体現した上部への服従関係となり、上部から下部を貫く命
令系統がつくられます。それ故、指導も相対的な真理が相互的

コミュニケーションを通してより高い真理に高まるといふ開かれた性格を失い、「押しつけ・ひきまわし」を結果します。これは同時代の党と大衆団体との関係に典型的です。この時日本マルクス主義集団は、政策の変更を下からの要求によって実現する制度的保障をもつことが難しく、組織指令を現実の状況のなかで具体化することができません。同時に青年インテリゲンチヤは大衆団体とのつながりにとぼしかったので、それが「大衆からの孤立」の原因にもなりました。

この四点は日本マルクス主義がもった独自の意味と一九二〇年代民衆思想との断絶の側面を示しています。しかし同時に一九三〇年前後マルクス主義を実践した人々の中には、一九二〇年代民衆思想の継承の上で、マルクス主義を自己の中で生かそうとした人も決して少なくなかったのではないのでしょうか。この観点から地域の実態に即した掘りおこしが必要だと思います。私が以前調べたなかでは、一九三〇年前後全農全国会議に結集した、伊東三郎、関矢留作、そして渋谷定輔という人々の中に、一九二〇年代民衆思想との継承の側面をみる事ができます（詳しくは拙著『出会いの思想史』参照。伊東三郎の中には、たまたか主体の自由を守る原理としての寛容というエスペラント精神が生きつづけ、関矢留作には文献教条主義にひきずられない、農民ひとりひとりの顔がみえていたに違いありません。またマルクス主義の理論・組織・実践を自己の農民としての体験的文脈で考えつづけた渋谷定輔は、一方で農民の直接要求を軸に組織を構想し、他方でコミニニストの人間の主体的条

件を吟味しつづけ、未来構想を自治の「止揚」ではなく、自治の回復として設定しようとした。

日本マルクス主義は、明治的支配体系に対し、一九二〇年代民衆思想と全く別の形の対決と解決形態を模索しました。多くの民衆はマルクス主義的大衆運動に現実生活の窮状突破の希望を託しました。それは民衆のマルクス主義理論体系への同調ではなく、何よりも生活問題の解決可能性のためであったと思われます。こうした民衆とマルクス主義との関係の構図は、権力の弾圧によるマルクス主義運動の衰弱（画期は一九三二年秋）ののち、農本主義と民衆の関係の構図にひきつがれていきます。

(三) 昭和の農本主義

農本主義は基本的に商品経済の論理に対する対抗の心情論理であり、素朴で保守的な人間の自然感情に基礎をおく日本の自然思想の一形態と思われれます。その特質を「働き主義的精神主義」と規定しておきたいと思えます。一九三〇年代、農本主義は昭和農業恐慌によって激発された日本農業（農村秩序）の危機の上で、ひとつの改造思想として登場します。ここでは一九二〇年代民衆思想との関連で次の三点を明確にしていきたい。

第一は自我意識の問題。日本農本主義はその担い手の自己形成史において自我の内面的苦闘を核心とします。橘孝三郎は立身出世主義への絶望から求道の生活をつづけ、神祕主義的回心を通して「百姓」「血の通った生活を土台にした生命あるもの」を高度の精神内容をもつものと意味づけました。農本主義者の自我意識はこのように自己の真理探究の途上で、神秘的

宗教体験を通して絶対を直観し、絶対への自己同一化によって卑小な自己を意味づけるといふ共通の構造を示しています。だがここで注目したい点は、一面で絶対との自己同一化が現存社会（資本主義・国家）を相対化するとともに、他面再びこの絶対を具体化する過程で着地した「農業」が極めて理想的性格をもっていたことです。ここで農業とは理念の共同性であつて直ちに現存社会の農業問題ではありませんでした。彼らを現実にひきよせたのは農業恐慌で「資本主義の破産性」（橘孝三郎）への認識を深めます。資本主義に破壊された農の救済は同時に、資本家・大地主に占拠された天皇制国家をありうべき形態（一君万民）で回復することを意味しました。この農本主義者の自己形成史の中に幸福追求の自我意識が、絶対による救済を通して再び天皇制イデオロギーに収斂していく道を見ることが出来ます（自我救済をもとめた自我消滅の道）。

第二には自治の転回についてです。すでにみたように一九二〇年代民衆思想の核心は民衆・生活から家・子ども、民族・都市を含めた自治の概念（Self-Determination）にありました。これを体現した農民自治会の自治概念と較べる時、農本主義者の自治は、次のような三点の特徴をもっています。①農民自治会の自治が自己の内部生命感覚から出発し、社会の中に自己の意味を創造していく個性の強い自治（アイデンティティとしての自治）であつたのに対し、農本主義者の自治は個体の欲求充足という点を含みながら、それ自体は村落の共同生活関係としての自治であり、共同体への一体化を特徴としています。つ

まりここでは前者の契機は後者の中に埋没し、個人原理の抹殺を意味しました。②農民自治会の自治は、自己を支配するもの一般への抵抗を含み、その意味で対抗文化形成への展望を含むものでした（抵抗としての自治）。それに対し、農本主義者は、権藤成卿のように村落共同体の意味を極限までふくらませ、より上位の共同体からの自治を主張しました。だがこの上位共同体への抵抗としての自治の構想は、農本主義者により具体的に取られてきた形跡はほとんどありません。むしろ一定の運動の昂揚ののち、抵抗の契機は失われ、各人が階級社会の客観的におかれた「役割」の遂行という意味での「自給自足」の中に収縮していききました。③農民自治会の成員が個体の拡充を通して自治をとらえた時、それは同時に生存権と共生を軸とする他者との「相互性としての自治」と捉えられていました。しかし農本主義者の自治論には個人原理はなく、村の相互扶助（外への排他性と少数者への抑圧を含む）という名の村落支配の共同性だけでした。その意味でそこには農民一人一人の中に落ちてくる経済的貧困の解決と、関係の真の共同性をもとめる願いは本来すくいとられませんでした。かえって自治は、天皇制権力の社会的・イデオロギー的基盤として機能していくことになりました。

第三点として、地域パトリオティズムからナショナルリズムへの転回をみれば、農本主義者の地域論はほとんど郷土論であり、これが天皇制国家によって意味づけられた時、郷土観念のナショナルな理念化として、昭和超国家主義の過激ロマンティ

シズムが生れます。

信州の農本主義者和合恒男は当初朝鮮植民論をほとんど柳宗悦と同じ文脈で考えていたと思われまふ（詳しくは拙著『日本ファシズムと民衆運動』）。それは朝鮮民族が生活の中から生み出した芸術の賛美を通し、異質な地域にくらす人々への共感でした。ここから日本帝国主義批判への道もないわけではありませんでした。しかし、彼の朝鮮論は一九三〇年に入ると、朝鮮芸術への賛美と共感が、それ故に一層、日本による「哀しい」朝鮮の「救済」という文脈で語られます（日本の使命）。長い歴史に眠っている朝鮮魂をよびさまし、民衆の生活に安んずる所を与える使命こそ「我等の責任」であり、これは失われた「日韓合併」の理念の実質化を意味しました。この時、地域バトリオティズムは「日本の使命」（日本隆国の大業）という国家的ナショナルリズムに道をゆずってしまいました。この転回の根拠には人間を善性・悪性に還元して捉える思考様式や、柳宗悦のように「美学」の言葉で語る徹底性の欠如もありますが、本質的には自己の共感を他者と制度の幅の中で論理化する回路の欠如に由来しているように思います。

昭和の農本主義は、一面マルクス主義と同様一九二〇年代の改造思想のひとつとして、明治的支配に対抗し、日本マルクス主義と日本モダニズムを外来的方法の日本への適用の故に批判し、理念としての村落共同体を軸にした伝統の復元を企てました。だが結局、伝統の「革新」的再生はしだいに抵抗の契機を失い、民族の絶対化と本来の「働きの精神的な精神主義」に帰って

いきました。ここでも民衆は、農本主義者の運動に、たとえば農家負債の据え置きという生活の解決可能性で一面同意しながら、そのイデオロギー的急進性（昭和維新）には距離をもっていました。

四 むすび——一九二〇年代民衆思想のゆくえ——

ここでは今後の自己の課題を含めた見通しをのべてむすびにかえたいと思います。一九二〇年代民衆思想は、一九三〇年前後の三つの主流によって洗われたのち、戦時体制下でより社会の底辺に沈澱し、戦中の支配思想と僅かな拮抗を保ちながら生きのびたと想定されます。

民衆が物資動員の一環として生産力拡充のための戦力とされた時、消費と文化の主体としての民衆はどうなるのか。生活は「ファシズム下の生活」の概念に組みこまれ、そのスタイル全体が規制されていくが、私生活（日常）の領域にたてこもる可能性はどのような形であったのか。女性も子どもも戦争の道具として動員されながら、どのように不服従が可能であったか。生命Ⅱ母性Ⅱ本能は一面で戦争に利用されながら、絶えず異和をとなえつつけていたのではないか。また子どもは皇国教育の

学習からはなれた「遊び」の中でそれを相対化していなかったか。また隣組を軸に上意下達式に編成された戦時の地域は、相互扶助の理念と実質をめぐって根深い拮抗をその内に含んでいなかったか。また対外侵略戦争への批判が封じられたところで、自己の体験に即した、具体的なひとりひとりの中国人・朝

鮮人などへの共感が胸の奥に生きてはいなかったか。

一九四五年の敗戦の時、民衆の中に残った一九二〇年代民衆思想は一九三〇年前後と戦時下の拮抗をくぐって社会の底流に生きのびた民衆の実感ではなかったのでしょうか。それは、私生活、消費、日常性、遊び、本能(欲求)、個別性、生命、そして他者ひとりへの共感の八つの価値であったと思います。その意味でこれは本来戦後精神の原型となるべきものであったと思われまゝ。これは戦後の民主主義を外來民主主義思想の啓蒙としてではなく、戦中をくぐりぬけた民衆の伝統の文脈で捉え直すことを意味します。何故ならば、それは民衆の生きかたに根をもつ「市民精神」のほとんど唯一の遺産だからだと思えます。

全体討論

安丸良夫(一橋大) ただいまから質問と討論を行います。まず、質問をして頂き、そのあとで報告者からお答えを頂き、それがひととおりすんだあとと全体の討論をしたいと思えます。最初に渡辺さんの報告に対するご質問からお願いします。

北村実(早稲田大) 佐伯峻平たちによる三木批判は、たしかに未熟で性急でしたが、三木のマルクス理解にも問題があったことは否定できないと思います。三木はマルクスの唯物論を

必ずしも十分にその段階で理解していたわけではなく、マルクス主義の人間学的理解はマルクスの正しい理解とは言い難い性質を持っていた。不幸なことに、それに対する批判が佐伯峻平、つまり服部之總などの、これもまた必ずしもマルクスを十分理解していない立場から行われたという事情があるにしても、両方とも問題を持っていた。そして三〇年代にならないと日本におけるマルクス主義哲学の十分な受容が行われないように思いますが、先程のお話ではどちらかという三木にシンパシーを持つ立場から、三木をむしろ擁護するご見解だったので、質問を兼ねてそうした状況について申し上げたわけですが。

鈴木正(名古屋経済大) 渡辺さんは三木に対する左からの批判を、儒教的訓話学的な日本独特の教条主義だといわれましたが、私はそんなに大したものではないと思うのです。儒教に媒介された教条主義ならばもっとあとに生産的なものを生むだろうと思えます。これは完全に輸入理論と外部、上部の権威ある理論におぶさったものでした。なぜ、そのことを言うかといえは、林達夫のようなすぐれた人でさえも反宗教運動の理論においては全く社会ファシズム論なんです。しかし、そういう理論に依拠しながら、あの時、日本の左翼知識人が発散し、行使した批判的エネルギーをやはり評価しなければいけないという難しい問題があると思えます。そこで、林達夫のような優れた人でさえも輸入理論によつてぼつさり切っていたという状況を考えると、その教条主義とはそんなものではなかったのではないかとというのが一点です。

第二に、大会プログラムに「三木清独自の知識人の運動理論」とありますが、それは要約するかどうかということですか。これは、何故プロ科の路線を許したかということと対比してその有効性が問われると思います。それをマルクス主義政党及び、その支配下の人たちは組織力があつて強かったからだといつてしまえばお終いですが、確かにそういう面はあります。つまり、執行部を齟齬し、書記局の名前において獄中にいる三木をああいふうにカンパニアでやつつけてしまふところは、組織力があるからかもしれないが、それだけで切つてしまつたら思想の問題にならないので、三木清独自の知識人の運動理論について聞かせて頂きたい。というのはもうひとつ言いますと、このあとプロ科が壊滅し、唯研が出てきますが、私が『運動史研究』（第二二二号、一九八三年八月）の中で書いたように、戸坂がいかなる唯物論を把持していたかということ、いかなる唯物論研究会を作ったかということの間には落差があると思います。また、西の唯研と言われた中井正一などの『世界文化』について松田道雄氏ははじめて知識人の独立宣言が実現したと言っている。このように何回かの経験を通じて、知識人の運動理論がだんだんと鍛えられていったが、左翼運動の中の知識人の運動理論として三木のそれは一番早いと言っています。そういう意味で三木清の場合について聞かせて頂きたいと思つます。

古田光（横浜国大）『プロレタリア科学』で一九三〇年に急に激しい三木批判を展開したことについての説明がありましたか、これをもう少し詳しく展開して頂けないでしょうか。とい

うのは、三木のマルクス主義理解に理論的に前から批判があつたということもあるでしょうが、三木が共産党のシンパ事件で逮捕された直後にそういう批判をやつたことに、どうしても何か感性的におかしいという感じを私は持つわけです。それは国外からの影響が強かつたのか、それとも国内的といえますか、あるいは批判者の内部事情とかが強かつたのか、その点をもう少し詳しく伺いたいです。

高幣秀和（中央大）いわゆる「西欧マルクス主義」との同時代性として、三木を考えられた発表がありました。むしろ同時代性を日本で探るとすれば、理論構成からいっても三木より福本の方が問題として検討されなければいけないのではないのでしょうか。コミンテルンの批判に基づく批判という側面においても、それから天皇制、国家権力からの弾圧という意味においても、福本と三木とは事後的に言えば同じ形になっているわけです。私は三木哲学独自の意味を全く否定する気はないし、福本の理論にしても、我々の年代の者にはわかりにくいところも多々見受けられますが、発表の中に福本の名前がでてきたものですから、福本についての渡辺先生の御意見をお聞かせ頂きたいと思つます。

杉原四郎（甲南大）一九三〇年代を論ずる場合に、二〇〇年代が問題になると同じように三〇年代の終わりから四〇年代にかけての時期も問題になる。つまり『新興科学の旗のもとに』はもちろん『プロレタリア科学』も姿を消してしまつたあと、三木にしる羽仁にしる、主として岩波書店の雑誌『思想』、あ

るいは『大教育家文庫』などの岩波の出版物をつうじて活躍し、マルクス主義が弾圧されたあと日本の思想界にかなり大きな影響を及ぼすと私は思います。しかもその及ぼし方は三木と羽仁の間にはかなり違いがあると思います。そういう点で、『プロレタリア科学』以降の二人の活動について、『新興科学の旗のもとに』との関係においてどういうふうに評価されているかをお伺いしたい。

安丸 それではまとめて渡辺さんからお答え頂きます。それから司会の気持ちとしては報告者が相互に議論をされることも興味深いことだと思しますので、報告者の方も自分の番が回ってきた時には、他の方に対するご質問をお願いします。

渡辺 まず最初に、佐伯峻平の三木批判は三木のマルクス主義理解に欠陥があったからではないかというご質問からお答えしたいと思います。三木清自身は自分の立場はマルクス主義だと言っていますが、これをマルクス主義と理解すべきかどうかを私は疑問に思っています。むしろ歴史性と現代の意識という問題意識を通じて、解釈学的現象学という方向によってハイデッガーから出発する。そしてマルクスの理論を、この時代の人間学だと主張したところに三木の特徴があると考えたいのです。このことは三木清の転向の問題にも関係しているという議論があります。つまり三木は逮捕、釈放された後転向したのではないかという議論が多いが、私は転向だとは思いません。その後三木清は、彼自身の社会参加を続けています。つまりプロレタリア無産運動が凋落したところで、例えばナチスの焚書問

題について抗議して学芸自由同盟をつくり、人民戦線運動の先駆をなし、そして昭和研究会に入り、これについては議論がありますが、大政翼賛会の文化部の設立に大きな力を尽くした。彼には一貫してそういう立場と理論があった。三木のマルクス主義理解に欠陥があるといわれますが、欠陥というのかどうか。私はフランス文学が専門で、当時のマルクス主義について素人ですが、三〇年代あたりの論文を全部読みましたが、今日読んで、読むに足りるものは皆無だといっても差支えない。そういう意味では、三〇年代に日本の唯物論がきちんとしたものになったということには、私は強く疑問に思っています。その中で唯一独特な発想を持った一つの哲学理論としてあったのが三木理論である。これはルカーチを引きつぐとともに、西欧マルキシズムは二〇年間空白の期間がありますが、ある意味では戦後にでてきたメルローポントイの先駆をなすものだと私は理解しています。

次に鈴木さんのご質問は林達夫に絞ってお答えします。これは羽仁五郎との関係にも関連しますが、林達夫はずっと三木清の側にいましたが、『新興科学の旗のもとに』には関係していません。これは報告者のあいだの相互批判になるかもしれませんが、二〇年代から三〇年代の日本の思想を理解する場合に非常に大事なのは時間ということです。一年違うと意見が非常に変わるとか、外のいろいろな事情によって変わるので、簡単に三〇年代の思想を誰かの理論によって論じようとすると、我々は大きな間違いに陥ります。これは二〇年代から三〇年代の思

想——文学でもそうですが——、の特徵だと思えます。私は実は三木清が専門ではなく、前から林達夫の仕事をしており、三木はその副産物なのですが、林達夫の場合も、今日考える林達夫と、一九三〇年代のはじめの林達夫は非常に違います。例えば一九三八年に三木清も林達夫も『岩波講座文学』で、文学理論を書いています。林達夫は教条主義そのもの。それに対して三木清は、これはすぐに発禁になりますが、今日でもプロレタリア文学理論としてこれだけきちんとしたものがあるかどうかと思うくらいです。林達夫がこういうさまざまな経験を経た上で、独自の理論を生み出したのは、昭和一年『ルソー』以後です。それ以後今日考える林達夫が出てくるわけで、それまでは教条主義者、ある意味では三木清と一緒にしながら——『思想』編集者だった——『思想』にたくさんの三木批判の論文を載せました。三木清が除名になったあとも『プロレタリア科学』に彼は論文を書いています。

羽仁五郎は『プロレタリア科学』へ皆が除名になったときも残り、『日本資本主義発達史講座』に労作を載せます。しかし、彼の場合も昭和一年の『マキャヴェリ』以後に、マルキシズムを一方で使いつつも彼独自の市民の歴史学というものが出てくる。そういった意味で、この時期にまだマルキシズムというちゃんとしたものはなかった。儒教的なものというのも立派すぎると鈴木さんはおっしゃいましたが、私もそう思います。ついでに蔵原惟人についてですが、蔵原も最初はそういう独立性がありました。一九二九年一〇月に入党すると、彼はソビ

エトの理論に直結してしまいません。最近フランスで当時の文学関係の理論とフランス共産党との関係を論じた本が出ましたが、それを見ると、向うで決議されたものがそのまま出て、それが日本の文学史で大きく取り上げられている。そういう意味ではプロレタリア科学研究所では、影の実力者は蔵原惟人であった、というより党があったというふうに考えます。

三木清独自の運動理論というのはないわけですが、ただこの『新興科学の旗のもとに』というような雑誌をはじめ、しかも『プロレタリア科学』とは全然違う、非常に幅広い、これまでの日本のアカデミズムに対立する総合学を人間学というものを頭において、組織して広げていく。それが時代の緊迫感とともに、国際文化研究所と産業労働調査所とも一緒にあって、さらに統一戦線を広めていく。それこそ我々知識人の行うべき方向だと思ってプロレタリア研究所発起人の一人になったわけです。これが見事に裏切られてしまった。こうした行動のなかに三木に独自の運動理論があつて、それは後の彼の昭和研究会の場合や、その他学芸自由同盟などにも一貫しているのではないか。そういう意味では、これまで三木清の哲学は理論からだけ理解されてきましたが、時務論集などを時代との関係でもう少し重要視する必要があります。ではないかと考えています。

羽仁五郎なども含めて、この時代にさまざまなやり方があつたが、結果するのは一九三五年前後で、この時期のいろいろな業績はある意味では国際性をもちうるものです。つまりヨーロッパ語に訳されないから知られていなかっただけで、さまざま

の分野で非常にすぐれたものがあつたと思つています。

プロ科の三木批判の契機は、時間がないため最後をはしりましてので簡単に申しますと、国内の契機は彼独特の宗教論です。これはマルクス主義者と考えるからおかしいのであつて、三木哲学というもので考えればおかしくない。しかも宗教を論ずる場合に、レーニンはある時には宗教家と手を結んで革命を戦つたという根拠を出していますが、これがマルキシズムは反宗教理論であるという教条主義的な前提にコチンときたことは事実で、これがもとで土田杏村などからも批判がでてくる。こうした宗教論が三木批判に利用されたと私は考えています。これについては、例えば加藤正の三木哲学批判を山田宗睦氏などは高く評価して、加藤正理論の出発点だというが、私は加藤正の批判もそう高くは買つていません。要するに、全体として見て今日我々が読む必要もないような批判がほとんどであつたということを申し上げておきたい。しかし、この時期では国内的契機以外の国外的契機は、我々が想像する以上に大きかつた。そういう意味で文学史も思想史もヨーロッパ及びロシアの文献を見た上で考え直す必要があるのではないかと思つております。

最後に福本イズムのことですが、福本イズムは三木哲学流行の前のことです。三木哲学は一九二七、八年が大流行で、ある意味では福本イズムの哲学的な裏付けである。福本と三木をつなげて考える方はこれまででもいらつしやいます。ただ、文学的にいへば福本にとって問題はかにかに戦うべきかであり、三木にとってはいかに生きるべきかであつた。福本イズム自身、さら

にもう少し見直す必要があつて、彼が書いたものを見れば、先程も申し上げたように竹内氏は福本がルカーチとレーニンの組織論を結びつけたと言いますが、ともかくマルキシズムには哲学がある、そういうものが中心にあるということを明らかにしたのは福本和夫の業績であり、その意味では福本イズムを大きく考えなければいけない。しかし今回のテーマは一九三〇年前後で、それ以前に福本イズムの批判は二七年テーマでなされて、日本でそういう決定が下されると物も書けないし、彼自身牢屋に入り、福本イズムは全く展開がなくなつたので、あえて取り上げなかつたわけです。

安丸 それでは次に山之内さんへの質問に移りたいと思ひます。

花田圭介(北海道大) 時間があればご説明があつたと思いますが、副題にある「ニーチェ的テーマの欠落をめぐつて」という点は少し重点を置かれておられると思ひますので、その点について質問させて頂きます。ニーチェ的テーマ、またウェーバーのニーチェへの接近というところでニーチェ的モメントという用語を使われましたが、その時、言われようとした内容の要点は何であるかという説明が無かつたように思ひます。また『理論的』『思想的』という使い分けもおられるので、これは理論的内容であるのか、あるいは思想的な内容であるのか、その要点だけでも補足して頂きたいと思ひます。それから、また別に使い分けられた用語で『近代』と『現代』というのがありました。上述のことは近代的、現代的、そのいずれなので

しょうか。『現代』の説明で、一九三〇年というのが入ってきたものですから、もちろんニーチェが生きていた時代を考えればそれは近代になるのでしょうけれど、おそらく理論的思想的な内容のヴァリディティといったことでは一九三〇年以降、あるいは七〇年代、八〇年代の現代的な何かをお考えであるのかも思います。まとめて言えば、それは近代的な意味を持つのか、現代的な意味を持つのかということです。

城塚登（東京大） 最後のところで急にはしょられたのですが、そのはしょられた内容はどういうことなのかをお聞きしたいのです。そのきっかけとして、民衆史的、あるいは社会史的なアプローチと、市民社会派の持っていた問題意識と、この二つをとともにアウフヘーベンするような境地あるいは境位を目指されているのではないかと思います。それを支持する前提として、一方でサイバネティクスとか、あるいはシステム論をお出しになった。他方で、良心の自由ということをおっしゃった。その二つがカギになる。つまりハーバースマスでいうならば、社会統合とシステム統合という問題、それと重なりあうような何か新しい視点をお持ちではないかと思しますので、その点をお聞きしたい。

中村政則（一橋大） 最初に山之内さんは講座派マルクス主義と市民社会派マルクス主義は我々にとつて何であったのか、今後何でありうるかということ提起されました。これは私自身も最近考えているテーマで、山之内さんの意見を伺いたいです。私はいろいろなところで講座派離れということを書

いています。若い人と話していると、講座派離れという概念自体が成立不能ということがわかってきた。くっついてきたのが離れるというのであれば、講座派離れということの問題が展開しませんが、はじめからくっついていない。よく考えてみると、結局高度成長が日本の社会科学に何をもたらしたかということが重要で、講座派離れという現象も日本人のものの見方、考え方、感性に深く根差していると思います。網野善彦さん流に言えば、日本の古代社会以来一四世紀の南北朝動乱と高度成長の二つが最も社会変動の大きかった時代であった。そうするとこれはかなり大きい問題を社会科学者につきつけている。講座派理論もそうですし、大塚史学もそうです。日本の後進性とか半封建的構造とかをあまりいうものだから、彼らは『ジャパン・アズ・ナンバードン』的な日本イメージを持つようになって外国から学ぶものは何もないような意識を持つに至っているわけです。これはそれ自体検討を要する問題ですが、とにかくこういう感覚の中で講座派マルクス主義とか大塚史学を見ている。そういう現実があるということ踏まえて、今後の学問はどのような内容のものでなければならぬかということをは是非お伺いしたいと思います。

柴田隆行（東洋大） 私の質問は花田先生と同じで、社会科学におけるニーチェ的テーマとはどういうものかということですが。それは市民社会派の問題を克服する点で意義があったとされる広重徹先生の考え方は、実はサイバネティクス理論に基づいているという御指摘でしたが、そうすると、ある意味では

官僚制的再編というものが行われることに對する自覚が、社会学者の中でまだ不足だったというところに、ニーチェ的テーマが欠落していると先生がおっしゃった問題があるのかどうかという質問です。

水田洋（名城大） 山之内さんは、尺度としての近代市民社会自体が伸び縮みするとおっしゃいましたが、その意味の説明をもう少しして頂きたい。

山之内 私の手際で皆さんを欲求不満にさせてしまつて申し訳ありません。最初に花田さんのニーチェ的テーマの欠落の説明ですが、私は用意した原稿のなかではこう考えたわけです。つまり西欧近代化は市民革命及び宗教改革から始まると思いますが、宗教改革以後のプロテスタント的な思想の中では、被造物神化の拒否がある。これは宗教の方から考えられたもので、現世にあるあらゆるものは精霊が宿っているものではなく、神によって作られたものだから、やはり物なんだ。全てを物質化しているわけです。精霊の神話的要素が最終的になくなり、全ての自然もなにもかもが精霊ではなく物質になる。ある意味では人間も物質だと考えてよい。そう考えなければ神の意志に反すると考えられる。これをウェーバーはフエアザツハリッfungと呼びましたが、その考え方の中から、宗教的情熱がなくなつたあとでもそれ自体で支えられているような、資本主義の機構ないし官僚制機構が出来上がつてくる。そうするとそのフエアザツハリッfungだけが無限回転しはじめるというのが、ウェーバーの理解だと思います。そこで、宗教的に支

えられたフエアザツハリッfungと、その宗教的情熱がなくなつてからのフエアザツハリッfungは、違うわけですが、ある意味では共通に考えていたところがある。第一に基本的なことは歴史を進化論的に見ていたということです。神の意志からすれば、現世は永久に不満な世界ですから、どこかに神の欲したまうような秩序があり、それに向かつて無限に努力し続けなければいけない。科学的合理性という立場も、科学の無限の発展を通して対象的環境的自然のコントロールがやがて完成する領域にまでいくであろう。しかし今はまだまだだ。そうなつていくと人間の道德的水準も、科学の発展が保障するような豊かさにつれて高まつていくだろう。つまり、いずれにせよ西洋近代によつて生み出された歴史観は進化論であつた。これはマルクスの考えの中にも濃厚に入っていると私は思います。

ところがニーチェの場合、進化論的思考をまさしく否定したところに最大の特質があると考えます。どんな歴史的状況にあらうとも人間というのは常に非常に不安定な存在であり——それをディオニソスのと言いました——、理性的である人間がいつひっくり返つて動揺するかもしれない。そういう不安定な状況、いつてみれば運命的な状況の中で自分の理性的行為が思わぬ形で反理性的のしか考えられない現象を呼び起こす。それを運命的とも言うわけですが、つまり彼は進化などというのは信用してはなかつた。ですから人間がどんなに文明を發展させようと、キリスト教的な意味での道德性を高めようと、いつでもその根底にはディオニソスの状況があり、永遠に同じ状況を繰

り返していく。そしてその根底には苦痛を与えるものがあるが、彼はその苦痛をこそ直視し、それを苦痛だと思って神や仏やあるいは抽象的理想的のニートピアを考えるのではなく、その苦痛自体を自分の喜びとする生き方を提唱した。彼の永遠回帰の思想は進化論的思考全体を否定し、人間の歴史とは、何かを解決したと思うとそこにまたひょっと別な問題が出てきて台無しにしてしまうということの繰り返しである。それを逆に雄々しく受け止めるというのが人間の人間たる所以であるとしている。ウェーバーの『職業としての学問』には特にこのニーチュエの考え方が強烈に入っていると私は思います。しかし、それを今まで読んでこなかったのではないか。

そのような考え方でなく、進化論的な、段々よくなっていくという考え方に立つとどうなるのか。ディオニソス的なモメントとは、ある意味では人間の苦悩を呼び起こしますが、同時に人間の想像のないいきいきとした可能性をもたらすエネルギーです。しかし、進化論的立場をとると、それは内面に向かっていく他は無くなって、自分自身のディオニソス性が内面の世界で抑圧されるといっています。これはまさしくのちに精神分析学の中でフロイトが展開した要素ですが、そういうフロイト的な要素、これはウェーバーは最後まで拒否はしましたが、ある意味ではそれを受容せんばかりのぎりぎりまで行っているところがいくつか発見できます。これが第二点です。

第三にニーチュエは、受動的ということを非常に強調した。つまり、自分の内面にあるそういうディオニソス的なものの動き

をよく聞かなければいけない。これは敵であるから抑圧し、自然的なものをコントロールして理性的状態にしようというのはなく、ディオニソス的なもののがうごめきを聞かなくてはいい。そしてよく聞けば聞くほど逆にその力に即して、いきいきと動いていこうとするダイナミズムもでてくる。だから受動性に徹することによって、能动性に転化するということを意味している。ニーチュエ自身も認めています、フォイエルバッハによって強調された疎外論とはまさしくそういうものであったと私は思います。そしてそのところをマルクスは全く見落とした。『経哲第三草稿』ではかなりフォイエルバッハに近づき、受苦的存在というフォイエルバッハのテーゼを繰り返し語っていますが、それを実はマルクスは分かっていたいなかった。私はこの三点をニーチュエ的テーマと考えておきます。

次に近代と現代との関わりの問題にいきます。これも大変な問題ですが、今日の報告では広重さんが近代と現代との区別をみないまま、近代化としてとらえてしまったとして咎めただけです。しかし、咎めた上でもう一度考え直すと、現代化された組織化された、パースンズ的にいえば人間が役割構造的なシステム機構の中に組み込まれてしまった社会の中においても、この社会全体の原理としては近代化という宗教改革以来の原理が働き続けているだろう。ただし、そこではこうした近代的精神の原理をもって禁欲的職業人として働き続ける人間はごく少数のエリートとしてあらわれ、社会の設計者になっていく。これに対して多くの大衆はケインズの『一般理論』の中に描かれた

ように、エリートたちのコントロールのもとに、際限なき食欲を持った胃袋として、作り出された体制の中で生み出されたものを次々に消化していき、それによって踊らされていくという構造になっていく。その意味で、近代精神は、現代化されていくと、組織化された構造のなかに再編され、エリートと大衆という、これは馬場さんがお出しになった問題の中に、再構成された形で組み込まれていく。大衆社会を今日語っている一部の人の口吻の中には、大衆ばかりを非難し、いかに大衆はだらしなく、欲求ばかりで危険な存在であるかと、声を大にしておっしゃる方がいますが、私はそういう声に一方では非常に共感をするのですが、この人たちはやっぱり現代社会がエリートと大衆という二層構造の中で、いわば無限軌道の中に入ってしまったということを見落としていて、エリート批判の側面が落ちていっているという気がしてなりません。

そこで城塚先生の質問された点ですが、市民社会派の場合には宗教改革以後の西欧近代をある意味では美化したのですから、ニーチェ的視点というのは出てこなかった。しかし、考えてみると、西欧近代社会が持った内面的抑圧、そういう病理現象を生み起さざるをえないほどの倫理性を見つめなかったらニーチェのテーマもくそもなかるうという気がします。つまり、ニーチェは自分の全エネルギーをかけて、キリスト教的精神と戦ったわけですが、今日の、市民社会派はもう古いと言っている人は、戦わずして市民社会的認識はもう終わったと言っているのだと思います。我々にはまだ戦いは残っているのではあ

て、その残っている戦いを無視して、近代市民社会は何かつまらない、商業資本の展開の延長上にあるかのごときの、そういう錯覚された議論を展開しているのは私には大変危険なことだと思えます。つまり、相手が素晴らしいからこそ危険であるという構造性をどうしても見なければいけない。

ニーチェ的視点をずっとたどっていくと、ニーチェは御存じの通り危険な人間で、貴族主義的精神が芬々としていていやらしいところも有りますが、ちよろちよろとと民衆の言葉を語るどころがあります。先程林達夫の話が出ましたが、林達夫の『政治のフォークロア』の中のある論文で、ニーチェの『悲劇の誕生』からシレンノスの話を引いています。その話は、なんとかという王様がいて、シレンノスという民衆の知恵を代表する人間をつかまえて、おまえの知恵をおれに授けると言ったところ、シレンノスは黙っていた挙句カラカラと笑って、人間にとつて望むべき最大のことは生まれてこなかった方が良かったということだと答えたというものです。これを私は非常に印象深く見たのですが、つまりニーチェ思想をぎりぎりにおし進めていくと、貴族主義だけにいくわけではなく、ニーチェ自身の中に、民衆というのはどうしようもない存在でもあるが、他方ではいわばディオニソスの的なものを直観的に生きているという側面も持っている。そこで私は、今日の大衆を面罵される方々に、その側面を評価しないのは片手落ちではないかということをお言いたい。

中村さんの高度成長が何をもたらしたかということですが、

どうお答えしてよいかはわからないのですが、高度成長とともに市民社会派などというのは古臭いという声が満ち満ちてしまっている、大塚先生も何も放り出されてしまったという状況の中で、それは困ったことであると言いつつ続けたらと思います。実は私は大塚先生の中にニーチェ的モメントがちりりとあるということも言ったつもりですが、そのモメントを私は最大限継承したい。だから少し悪口を言いますと、大塚史学の弟子たちは大塚先生の正面玄関だけを守ろうとしているから駄目になっているんだ。大塚先生には裏口もあるから、最大限裏口を吸収したいと思っていて、決して大塚史学は死なずと思っています。

水田 先生のご質問については、アメリカもちょうど広重さんがおっしゃっていることと非常に似たような形で、第二次世界大戦中に学問の国家統制というか、学問自体を軍事的戦略的機構の一部に組み入れたわけですが、広重さんはどうもその点を見落とされていると思います。

水田 私の質問はそれより前の話です。つまり西欧市民社会というのを固定しておいて、日本にそれが無いという批判ということだったと思います。

山之内 私は理念型という方法はある意味では不可避免的に使わざるを得ないと思っています。だから、認識のツールとして動かないモデルを作って、いろいろ批判基準を立てるのは当然ですが、市民社会派の中には動かないモデルを認識手段として駆使するのではなく、動かないモデルを現実だと考え過ぎていくところがあるのではないのでしょうか。だから相手が変わって

しまった、西欧社会自体がそういう機能主義的社会学によってよく説明できない状態になってしまったことに対する研究がたんならずきた。

水田 わかりました。

山之内 私は馬場さんにお伺いしたいことがあります。馬場さんがジャーナリズムのことに触れられて、戸坂のジャーナリズム論や、アカデミズムとジャーナリズムが民衆といかにかかわらなくてはならないかという視点は、現在では直接には使えないところはあるにせよ、なおかつ評価する必要があるとおっしゃいました。それは私の言ったことに関わりがあるのですが、そういうふうに救ってしまえる面と、やはり救わずに戸坂はここは駄目だったと言った方が良い面とがないでしょうか。

安丸 今の御質問に関係がある内容で水田先生が馬場さんにご質問があるそうですので、それが終わってから馬場さんにお答え頂きます。

水田 戸坂の中の常識だとか日常性だとか大衆だとか、かなり積極的に評価されましたが、それはそういう面が確かにあるのだと思います。私は先程三〇年代の生き残りだと言われましたが、たとえ戸坂が日常性を強調した時、非常時ですから非常時に対して日常性を強調するということですっきりしたような気がして、そのころ読んでいました。しかし、そうすると、日常性の中から結局、日常生活のための生産力の論理という形で生産力理論が出てくる可能性が一つある。それから大衆、あるいは民衆と言ってもいいのかもしれないと思いますが、それを戸坂が

大衆として突き放さない。ところが、そういう大衆が一方では結局ファシズムに取り込まれていく。それでもなお戸坂が大衆、大衆と言っているのは別の大衆だと思えます。その大衆というのは、ちょうどマルクスが存在しなかったプロレタリアートを理想化したみたいに、理想化されたプロレタリアートを大衆という名前で戸坂は言ったのではないのでしょうか。そういう感じがその時してたわけです。

馬場 両先生のご批判はある意味ではその通りだと思えます。まず山之内先生のご質問からまいりますと、現在でもマスコミのあり方には大きな問題があつて、受け手の側から、マスコミを変革するような突破口をどこから見いだすかということになれば、一九三〇年代にはありませんでしたけれど、今流に言えば、いわゆる市民運動とか住民運動とか、あるいは受信料の支払をやめる同盟とかいう形で動いていかなければいけない。そういうことを考えますと、一九三〇年代に戸坂が述べたジャーナリズムの本来のあり方と現在のそれとは違いますが、自ら唯物論研究会等々をやつていった努力から学ぶ点は多々あるのではないかと。戸坂が言っていることが現在の社会にもそのまま当てはまるとは思いませんが、学ぶべき点はあるだろうと思えます。

それから大衆という概念をめぐつての問題ですが、エリートと大衆という形で現代社会の構成を考えただけの場合、大衆を面罵する人が多いが、エリート批判はなされてない、これは問題ではないかと山之内先生がおっしゃいましたが、この点はまさ

に私も同感です。ただ、エリートの方が圧倒的な情報能力なり、管理操作能力なりを持っていて、人数的には圧倒的多数を占める大衆の側が管理操作されている、アラン・トレイヌのいうプログラム化された社会という状況に近い現状の中で、では何をどういうところからそういう社会の問題点を明らかにしていくかということになると、上の方から我々研究者が自ら大衆ではないということでもエリートの立場から現状を批判するというのではなく、我々自身が一人の庶民として、大衆として下からそういう問題を明らかにしていく以外にはないのではないかと。そういう意味で私が今まで社会学、ないしは関連分野での大衆社会学、ないしは大衆に関する概念ということとで勉強してきたうちでは、今でも戸坂の大衆概念は意味を持っているのではないかと気がするのです。

そこで一九三〇年代に戸坂が大衆、大衆ということを書いた時に実際に戸坂が述べたような大衆がいたのか。水田先生が理論的にも、そして当時の体験から言っても、これは戸坂の中にある理想化されたプロレタリアートではないかとおっしゃいましたが、ある意味では私はその通りだと思います。ですから、戸坂の本を読んでいるときには、常にそういう点についての操作をしながら私自身も読んでいくわけで、今日お話ししたことは、戸坂が言っていることが当時の日本の現実にびつたりというか、日本の現実分析として極めて社会科学的に正確なものであったということ強調したいのではなく、当時戸坂が言ったさまざまな理論なり論理の中から、今日私たちが学べる点は色

色あるのではないか、というつもりで報告をしたのです。その点誤解のないようにお願いしたいと思えます。また、後で時間があれば渡辺先生と議論したいのですが、三木清に対する評価についても、私は今の時点で我々が学ぶべきことは多々あるというふうに考えています。

安丸 それでは最後に安田さんに対する質問に移りたいと思えます。

井上公正（奈良女子大） 質問の要旨だけ申しますと、大衆文化的状況が背後にあって、ファシズム化の過程を推し進め、量として一般民衆を戦争へと駆り立てた体制側の思想とは一体何か、つまり、当時のエートス、あるいは思想の主流は何かということですか。日本の知的状況、あるいは現代ということとも関連がありますが、やはり体制側の思想がかなり大きなものを持つていたのではないか。それは天皇制イデオロギーになると思えますが、私自身が戦後かなりなるまで天皇制イデオロギーの信奉者だったという経験もふまえて、特に役割その他で天皇制イデオロギーを取り扱わなければいけないのではなかったかと思えます。というのは現状から危機を感じているからです。例えば靖国神社法案では、国家管理賛成の方がトラックで請願を持ってくるのに、請願を風呂敷で持つてくるのは反対派だという状況があります。また、私はここ五年ほど付属の中・高の校長をしておりましたが、生徒の方から君が代を歌えとか、国旗を出せということをしてくる状況になりつつある。そうすると、きょうお話になったことは実はその当時のマイノ

リティーではなかったか。マイノリティーと言うのは少し変な言い方かもしれませんが、今の我々は社会思想史学会でマルクスその他をいろいろやっていますが、やっているうちに、いつのまにか相手に足をさらわれてしまい、天皇制イデオロギーにまた統一されてしまうのではないかと心配があります。知らないうちにそこにいくという恐れがあるものですから、お答え頂かなくても結構で、その方面に目を向けて頂きたかったということですか。

永井義雄（名古屋大） 一九二〇年代が「改造」基調で、「解放」の可能性を生み出し、それが民衆思想のレベルでもそうなってきたとレジュメに書いてありました。そしてご報告でも二〇年代の民衆思想が戦後民主主義の基盤になったとおっしゃいました。そこで、天皇制のもとで三〇年代と四〇年代前半を二〇年代の民衆思想が生き抜いてきたのだとすると、それは一体どういうふうにしていったのだろうか。民衆思想といましても多様ですから本当は個別具体的にやっていかなければならないのでしようが、ここでは大枠としてどうであったかを尋ねたいのです。特に一番お聞きしたいのは、民衆思想がつぶされないで生きのびるためには、それを可能にする配慮があったのではないかと思えますが、それが一体何だったのだろうかということですか。天皇制に叩かれる側面もあったと思えますが、叩かれれば引込めることで生き長らえてきたのか、あるいはここから先を言うとう天皇制とぶつかるからやめておこうということか、あるいはもともと民衆思想の多くが天皇制という問題

意識を欠如していたのか。ご報告では、二〇年代民衆思想が生きる場としての家と地域を探索したとおっしゃったのですが、そうすると、トータルな社会の問題への関心はもとも欠如していたということでしょうか。つまり、トータルな社会認識の欠如が天皇制とぶつかることから民衆思想を救っていたといえますか、天皇制の問題を回避させたのかということですか。

次にいろいろな形の民衆思想があったと思いますが、それと宗教、仏教でもいいのですが、仏教はそういうものの中でどういう役割を演じてきたのでしょうか。

柴田 安田先生は二〇年代の民衆思想についていきいきとべられ、そこには現代の我々もある程度学ぶ所があるとされましたが、その点と、その前に馬場先生が明らかにされた日常性を原理とするという戸坂潤の大衆概念との関係をお聞きしたい。この質問は、むしろ馬場先生に戸坂潤の大衆概念が、安田先生が明らかにされたような形で二〇年代のいきいきとした民衆思想から何か学んだものがあつたのかどうかと質問を変えた方がよいかとも思いますが、そのあたりをお教え下さい。

古田 私の質問は内容的なことよりむしろ方法的なことですが、民衆思想という概念をどういうふうに使われているか。つまり二〇年代民衆思想と日本マルクス主義と日本ファシズムとが三極構造をなすと言われましたが、後の説明では日本マルクス主義にも民衆思想の面があり、ファシズムにも民衆思想としての面があるということですから、むしろ民衆思想がいろいろな形で分極化していつて、マルクス主義やファシズムが

出てきたと考えられるところもあると思います。そうするとマルクス主義やファシズムに対する二〇年代民衆思想というのは、モダニズムとかアメリカニズムとかを考えていらつしやるのか。逆に言えば、民衆思想とはそういうものだけではなからうと思えますので、その三極構造と民衆思想という概念の位置づけを説明して頂きたいと思います。

また、戦後そういう三極構造的なものは、戦後民主主義が二〇年代民衆思想のところに入れ替わっただけで、ある程度同系的に残っているとお考えでしょうか、それともかなり変形されているとお考えでしょうか。

鈴木 民衆に顔を向けた思想的営みを一九二〇年代から戦後まで面白く語られていたのですが、その結論に接すると、私は民衆思想とは何かということについて疑問をもたないわけにはいきません。例えば民衆思想を民衆を直接担い手とする思想と考えると、モダニズムとかマルクス主義が民衆思想なのかということがあります。民衆には両義性があるから、アメリカのモダンなものにも飛びつくし、反対にそういうモダンなものが自分の伝統的な生活を破壊するから今度はそれに反発するといふのであればそれはそうかもしれないませんが、民衆思想とは何かということをもう少し確かめたいのです。それから結論の部分聞いていて、そうすると民衆思想というのは全く不死鳥だなあという感じがしました。なぜかという点、本能とか遊びとか生命とか消費とかが戦争時代にも底流として流れていて、それが戦後精神の核になったと言われますが、そういうことでしたら

いつの時代だって民衆はそういうものを求めているに決まっている。だが、二〇年代から四〇年代の半ばまでの間に、戦争体験を経て、はじめて戦後精神の核になると思います。それを裸のまま本能だ、生命だと言われると、これは不死身な思想だなあと思わざるをえません。だから問題はやはり前にもどって民衆思想とはどう定義して考えたらよいかということになります。例えば農本主義についても最後には天皇制イデオロギーに収斂し包括されてしまいますが、同じ時代に石川三四郎は土民主義といっていますが、この土民主義と農本主義と民衆とを掛け合わせるとうるのかなという気がします。私は、柳宗悦にしても何にしても、民衆に顔を向けた思想的営みについては大変面白く聞いたのですが、さて民衆思想となるとやはりわかりません。そのような問題についてお答え願えたらと思います。

安丸 安田さんに対する御質問はいくつかの論点に整理できると思いますが、できればまとめた形でお答え願えたらと思います。

安田 大きな論点として、一九二〇年代の民衆思想という言葉で呼んだ内容についての御質問があるので、そこから説明したいと思います。実はレジュメの段階では三極構造という形で書きましたが、それを報告では詳しく説明できませんでした。

ここでは三〇年代の主要な思想的な潮流として、マルクス主義と農本主義ファシズムとモダニズムの三つを同時代の主要な思潮として考えています。そして、二〇年代の民衆に割合接近して定位していた思想家と、さらにこれもある意味では純然たる

大衆というより、むしろ農村とか都市の知的な大衆といわれる人の中に生成した感覚からものの考え方を含めたものについて、そこからまとめていくつかの視点を抽出し、それを三〇年代前後という時代を見る場合の一つの基準にできないかというのが最初のモチーフであったわけです。その時に注意しなければならぬ点は、それが特に大衆レベルにおいては一つの理論の体系という形では出てこず、必ず日常生活に伴う意味、あるいは日常生活をより円滑にいくための方法として登場してくるということです。そこで、生活の中における意味という形で、モダニズム、マルクス主義、ファシズムというものが全体として説明できるのではないだろうかというのが、最初の問題関心です。そういう意味では、マルクス主義というものは何らかの形で受容されて生きており、それが例えば一人の農民とか一人の労働者の中にも生きています。それと同じような意味で受容形態という形で民衆思想というものの方が一方では当然あるのではないかと思っています。

それから一九二〇年代民衆思想という名前前でさしあたり呼んだものは、裸のまま登場しているのではなく、これは報告であり強調できませんでしたが、私の問題意識としては、非常に強い拮抗性をもつことで初めて登場してくると思っています。それは日本の近代史の中で、明治維新を起点として形成されてくる明治的支配体系に関わる価値の体系に拮抗するものとして登場してくる。実証的な量では、拮抗するものは非常に少ない

ったことは疑いもないだろう。拮抗するものがものすごく多くなれば、大正から昭和のような事態は起こらなかつたのであつて、むしろそれは全体としては非常に少ない。そういう意味で言えば、女性問題という形でその思想を展開した人々も非常に少ない。もちろん地域の視点として出されたものも非常に少ない。実証として言えばそういうふうに言うしかないわけです。

しかしその理論というか、そこで出された視点を方法的な装置という形で立てて、それを三〇年代、それから戦争に関わる時代を見るさいの一つの目安にできないかというのが、一九二〇年代民衆思想と私がよんで考察した意図ということになります。

それでは戦争中にそれはどうなつたかということがつぎに問題になります。これは最後のところで大急ぎで話したことですが、当然そのままの形で生き残っているということではないと思います。戦争の潜り方によって、戦後民主主義をなんらかの形でささえる心情ないし感覚として存続してくるという連関になつてきます。私自身の課題として、戦中におけるさまざまな価値の生き残り方に大変関心を持っていますが、それがあつた意味では三〇年代中頃を境にして、運動も組織もなくなつた段階での反ファシズムを考える場合の一つの方法的な手掛りになるのではないかと。子供なら子供、女性なら女性の中にそうした価値がどういう形で戦争のふるいにかけれながら生き残つていたのか。その残つたものが本来ならば戦後精神の核になるべきものであつたのではないだろうか。戦後民主主義も外来思想と

して入ってくるだけでなく、戦争をくりぬけてきたそれ自体は即事的で非常にアモルフなものかもしれないが、そのような核と何らかの形で結合する必要があつたのではないかとという予測を持っています。それぞれの概念自体は歴史の中で様々な形をとつて動いてきますが、そういう動きの二〇年代からの流れを一つ全体として考えてみるという視点を問題提起できればと思つてお話ししたわけです。

水田 どうもありがとうございます。

それではこれから先は順不同でどうぞ。シンポジウムというのは並んで答えるだけではないので、報告者の中でやつて下さい。

渡辺 私は一九三〇年前後というテーマで報告しましたが、安田さんのお話に関連して、やはり一九二〇年代というのは日本の思想の上では非常に大きな意味があるとおもいます。その一つの結論が三〇年前後で、その三〇年前後に先程申し上げたように仲介者が具体化したものが一遍に出ます。文学では『詩と詩論』、女性問題で『女人芸術』などがそうです。その意味で私は一九二〇年代の同時代性ということを主張したい。日本のこれまでの歴史や文学史では、日本の特殊性が強調されていますが、先程安田さんも日本のモダニズムを非常に特殊日本的近代化現象とおっしゃいました。そしてアメリカ化ということも出てまいりました。ところが一九二〇年代のアメリカ化というものは、ヨーロッパと同じです。文学では一九三〇年代になりますが、現象としてはアメリカニズムが非常に大きな問題になり

ってくる。日本の場合も、二〇年代に入ると家の問題では、核家族化が顕著になってきます。都会では家が崩れて、いわゆる家庭が出てくる。これはほんの一例ですが、我々が想像している以上に一九二〇年代というのは都市においては国際化しているのではないかと。そうすると日本のモダニズムというように、日本をつけないで、むしろこれは単にモダニズムとして考えてよいのではないかと。文学の面でも普通文学史ですと、新興芸術派、モダニズム、プロレタリア文学と分けますが、例えば『太陽のない町』は一九一九年に出ています、これをいま読み直すとある意味では非常にモダンな都市小説、都会小説という側面もあり、『蟹工船』などは随分違う。また、横光利一が一九三一年に『上海』を書いていますが、これは一九二七年の革命の上海を歩く話で、これは二年後にマルローが『人間の条件』の舞台にしているわけです。その意味で国際性というのは、二〇年代の思想の大きい特徴である。知識人はモダニズムに対し否定的だとして平林初之輔だけ挙げられましたが、大宅壮一の『文学的戦術論』では文学の都会性が論じられていますし、中井正一も思想の構成美について書いています。知識人は一方では批判をしてはいますが、むしろそういういながら無意識の内の近代化というかモダニズムというものは、だいたい一九三二、三年、『満洲事変』くらいまで、そして生活現象としては一九三七、八年までの大きな特色としてあったのではないかと。モダニズムは日本の特殊現象ではなく、ひろい視野で一九二〇年代を考える場合の非常に重大なモメントではないかと思

います。

山之内　まず一言。ベネディクトの評伝を見ましたら、ベネディクトたちの人類学的な日本研究は戦後において天皇制を存続させる決定を下す上で重要な役割を果たしたということが明記されていますので、その点を言っておきたいと思

つぎにモダニズムの問題ですが、近代化という言葉はあまりにも広すぎまして、私は今までモダニズムというのは、近代と区別されたものとしての現代の思想かと思っていました、それはいかかかというのが渡辺さんに対する質問です。つまり核家族化とか、そういう伝統性から近代への移行の現象とは別のことで、感覚がきらきらしてきて、それまでの個人の自立などという泥臭いものではないのかという気がします。

それから安田さんにお聞きしたいのは、ヨーロッパの歴史学者たちも日本の丸山さんもそうですが、ファシズムというところの中の旧中産階級、伝統性に基礎づけられたそういうモメントに責任があると考えている。モダニズムというより本来の意味での近代つまり一所懸命職業労働に専念したのだけれど体制の側がうまくやってくれないために希望が実現されなかったという、安丸さんのお仕事をお借りすれば出口直みなの、明治一〇年ごろからずっと続いていると思えます。いってみれば近代の精神を具現して一所懸命やったけれど、大恐慌でだめになったとか、そういう人々がファシズムの担い手になってくるということはないでしょうか。つまり、近代の精神そのも

のがファッションズを担うという側面はないかということです。私はそのような要素はあるように思うのです。これはモダニズムと区別したいのです。

渡辺 少なくとも日本では、モダニズム、モダンという言葉は二〇年代独特の言葉です。近代というのは歴史学あるいはそういう理論上の用語です。これに対して、例えば一九二〇年代の大きな特色は日本の女性が洋装しはじめたことですが、そのようなことがモダンということです。我々がヨーロッパと日本を比較して見る場合、理論ばかりみないで現実生活の側面も見なければいけないと思う。そうすると一九二〇年代、特に震災後女性の洋装が増えます。ヨーロッパも今日のようにスカートが短くなるのは第一次大戦後です。第一次大戦のような総力戦で女性を労働力として使うようになって、そのあとシャネルがスカート丈を短くし、流行をつくり出したのです。日本の女性問題もそれと非常に密接にかかわっていて、はじめ平塚らいてうたちも着物を着ていましたが、震災後洋服に変えた。一九二〇年代の女性問題を考えるとき、服装はモダンだけ思想は近代というように日本語では分かれてしまっている。近代というともっぱら思想上のことばかり考えていて、生活の型は考えない。私は、近代という言葉はたぶん二〇年代、マルキシズムの方から出てきたと思いますが、日本では完全にモダンと近代とが分かれるところに非常に大きな問題があったのではないか。つまり、近代化とはいいますが、モダン化とはいわないわけで、モダンというと形而下的な問題、あるいは文学、流行とか社会現

象と考えて思想の問題にはなりえなかった。文学ではモダニズムと言いますが、これも軽佻浮薄なものというニュアンスに用いられることが多い。しかし、実際問題としては、そういうものがプロレタリア文学の中やそのほかあらゆるところにできている。そのあたりをもう一回見直す必要があるのではないかと思つています。

安田 山之内さんのおっしゃったファッションズと民衆思想との関連の問題ですが、近代との連続性をファッションズ論として議論する場合に、今までの日本史的な考え方だと、いわば総力戦国家の生産力の問題という格好で議論してきました。そこで底辺のいわば民衆の内部に、ある意味でウェーバー的などいいますか、労働倫理という形での近代性が根づいていて、それがファッションズを支えるようになっていくというご指摘は、日本史の方ではあまり聞いたことのない観点で、非常に面白いと私は思いました。その場合、そういう底辺の人々の労働倫理と、それから先程私が申し上げた農本主義的な一種の働き主義は、現象としてはかなり同じようなものに見えてくるだろうという予測がつきます。そうした問題を考えるとき、どこで近代というものを評価の軸として入れていったらよいだろうかという点はよくわかりませんが。

水田 どなたか他に。

今日天皇制の問題の指摘はありましたが、その対極のアナーキズムの問題は先程石川三四郎の名前が出てきただけなのですが、どなたかいらつしやいませんか。

では、山之内さんにお伺いしたいのですが、ニーチェの問題というのはそんなに新しく特殊なのでしょうか。

山之内 特殊かどうかはわからないのですが、日本の市民社会派マルクス主義はウエーバーとマルクスの接合という形で、学派として非常に大きな影響力を持ってきた、ところがそこで継承したウエーバーはニーチェをぬいたウエーバーであったと私は思います。しかし、実はウエーバーはニーチェの非常に近くにいきましたので、私はそのところを考えているわけです。そこで例えばハイデッガーとニーチェがどう関係あるかなどというところになりますとよくわからなくて、むしろ渡辺さんあたりにお話頂いた方がよいと思います。

渡辺 私はドイツ哲学は詳しくありませんが、私の専門のフランスでニーチェの影響を考えれば、フランスの二〇世紀の作家はみんなニーチェを経ています。ところが日本のニーチェは、これは日本の学問のあり方そのものの問題でもありますが、ニーチェ学者というのは本当にニーチェだけで、それ以外の人のニーチェというのは結局カントやヘーゲルとどう違うのかということぐらいいしかない。そういう意味で日本と西欧との非常に大きな違いは、マルキシズムでもなんでも、ニーチェがあるかないかということにあるということがあります。ですからニーチェがないために、例えばアンドレ・ジイドの理解にしても、翻訳は昭和六・七年に出ましたが、根づかなかったという側面があります。

山之内 私もそう思っています。つまりニーチェとかフロイ

ドというのは、日本でもある意味で非常にきつちりとした全集の翻訳が出て沢山の人が読んでいますが、社会学者がニーチェを読んで自分の体系を作り直すという形にはどうしてもならなかった。それはどういうことなのかというのが一つです。それからニーチェが現代でどういう意味を持つかわかりませんが、フーコーの『狂気の歴史』などを見ると、ニーチェの影響がものすごく濃厚です。そういう意味ではニーチェは現代的な意味を持ち続けているのではないのでしょうか。

渡辺 全くそうです。ヨーロッパの場合にはニーチェはまだまだ生き続けているという気がします。

水田 ニーチェは七〇年代から書きはじめのわけです。その時にニーチェを最初に認識したのがブランドスです。それでブランドスからスカンジナビアの目覚めがはじまり、イブセン、ストリンドベリイが現れます。大陸の方でもおなじ動向があると思いますが、イギリスにあるのかないのかよくわからないのですが。

山之内 ニーチェがイギリスに直接に影響をあたえたかどうかはわかりませんが、精神分析はニーチェではなくフロイトを経由して濃厚な影響をイギリスに及ぼしている。ケインズは明らかにこの思想系譜から出ています。

水田 あの段階になってそうなんです。フロイト經由でいくのですが、そもそもニーチェが取り上げられるというのは、ニーチェだけでなく主観価値論が出たり、新カント派が出たり、要するに価値のアナーキーの問題が出てきて、特に後進国の個

人の未成熟をカバーするような形でニーチェがあのように強く出してくるのであり、後進国型の問題と資本主義の成熟というか爛熟というか、そこでの価値の多様化の問題とが重なりあつて増幅されてきたのではないか。だから、これは仮定ですが、イギリスでは大陸とおなじような意味で受け入れられる条件は無かつたのではないか。そしてそのように考えると、次に日本の場合はどうだったのだろうかということになってくるわけです。

こんなことで終わりにしてはいけません。終わりにふさわしいご発言はありませんか。それではこういう問題は何かの形で継承して頂くことにして、今日はこれで終わりにします。

創立大会より、第9回大会までの、日時と大会開催校は、下記のとおりです。

回	日 時	場 所
1	1976年11月13日	明治大学
2	1977年10月1, 2日	中央大学
3	1978年10月7, 8日	金沢大学教養部
4	1979年10月6, 7日	慶応義塾大学
5	1980年10月4, 5日	北海道大学教養部
6	1981年10月3, 4日	東京大学教養学部
7	1982年10月1, 2, 3日	名古屋大学経済学部
8	1983年10月1, 2日	松山商科大学
9	1984年10月5, 6, 7日	一橋大学

ルカーチと日本文学研究

——とくに丸山静氏の場合——

〔報告〕 深江 浩

〔司会〕 平井俊彦

ルカーチは一八八五年の生れであるから、来年でちょうど生誕一〇〇年になる。これを機会に、おそらく、彼が二〇世紀の思想や文学、或は政治の上に果たした役割が総合的に検討されることになると思われる。この報告がよくその一翼を担い得るかどうかわからないが、私自身の個人的な動機もあって、ここに、彼が日本文学の研究・批評にとってどんな意味をもったかについて考えてみたい。

一

ルカーチが日本に紹介されたのはかなり早く、すでに一九二七年には『歴史と階級意識』の一部や『レーニン』が翻訳紹介され、同時にデボリーンやルダシュのルカーチ批判も紹介されている¹⁾。彼の文学理論や文学批評については、昭和一〇年代の前半に、京都の「世界文化」同人その他の人々によって、かな

りまとまって翻訳紹介されている。これは一九三五年七月八月に開かれたコミンテルン第七回大会で「人民戦線」戦術が採用され、ソヴェイトに於けるルカーチの立場が好転したことと関係していると思われる²⁾。しかしこの頃、既に日本のプロレタリア文学運動の組織は壊滅しており（一九三四年二月、日本プロレタリア作家同盟解散）、ルカーチ理論はプロレタリア文学運動には影響を与えることができなかった。このことは日本に於けるマルクス主義文学理論の発展にとって不幸なことであったと私は思う。こういふわけで、ルカーチはむしろプロレタリア文学運動崩壊後、やがて太平洋戦争へ突入してゆく暗い状況下で、個人的レヴェルで、少しでも時流に抵抗しようとする文学者達の理論的支えとしての役割を果たしている。日本文学の領域でその例をあげると、小田切秀雄氏の『万葉の伝統』（光書房、一九四一年）、岩上順一『歴史文学論』（中央公論社、一九

四二年）、丸山静氏『島木赤彦』（八雲書林、一九四三年）等をあげることができる。岩上の仕事は服部之総の諸論考とともに、日本に於ける歴史文学論の基礎を据えた大切なものであるが、同時にそこでは「世界観にもかわらず」リアリズムは成り立つ、という論理が駆使され、「自然主義的現実主義」と、白樺派的「ロマン主義」を超える真のリアリズムが主張されている点で、一歴史文学というジャンルにとどまらず、わが国近代文学全体に対する新たな評価基準が提出されている。ここにはルカーチの影響が明白に見てとれる。また、明治維新の近代的側面を強調することによって、皇国史観を暗に批判している点も見落とせない。小田切秀雄氏や丸山静氏の著作では、「調和的人間」の理想や愛国百人一首に見られる「詩的昂揚」がいかに現実の散文的性格から程遠い主観内部のことではないかが批判されている。そこにはルカーチのロマン主義批判の息づかいが感じとれる。

戦後、ハンガリーに帰国したルカーチは旺盛な著作活動を開始し、ソヴィエト時代に書かれた論文も次々にまとめて出版されるようになる。これらはわが国でもただちに翻訳紹介され、五〇年代だけでその数は二〇点を超える。しかし、一九四九年、ルダシュやレヴァイ等によって始められたルカーチ批判や、かつての三〇年代の表現主義論争の紹介等の影響によって、ルカーチは必ずしも肯定的にばかり受け容れられたのではなく、彼を批判することによって、己れの立場をハッキリさせようとする人々も現われてきたのがこの時期の特徴で、それは

今日まで続いているといえる。そういう中で、この時期、国民文学論の具体化のためにルカーチ理論を日本文学の研究・批評の上に積極的にならしたものととして、西郷信綱氏『日本文学の方法』（未来社、一九五五年）、丸山静氏『現代文学研究』（東大出版会、一九五六年）がある。特に後者は蔵原惟人氏の理論的業績を批判しつつ、典型論リアリズム論を深め、文学の分野に於ける統一戦線の理論的根拠を提示しようとした点で重要な意味をもつが、これについてはあとで詳しく述べたい。

一九六〇年代以降の所謂高度成長の時期に入ると、大衆社会状況の出現による個人の喪失、歴史意識の稀薄化といった現象が生れてくる。こうした状況に危機感を抱き、戦後文学の原点に帰って、これを新しい状況の下で活性化させようとしたのが伊藤成彦氏の『近代文学』派論（八木書店、一九七二年）である。氏は同人誌「文学的立場」（一九六五年創刊）で、ルカーチの翻訳、紹介を精力的に行っているが、この『近代文学』派論を読むと、近代文学派の行き詰りを打開し、歴史性を無視する新たなロマン主義や存在論を批判する根拠となるべきものを、ルカーチから多く学んでいることがわかる。大岡昇平氏の『歴史小説の問題』（文芸春秋、一九七四年）や菊地昌典氏の『歴史小説とは何か』（筑摩書房、一九七九年）も、歴史の真実と小説的虚構との間の緊張した問いかけを失った歴史小説ならざる歴史小説が次々と生み出されたこの時期に対する批判をモチーフとしている。その場合部分的な批判を伴いつつも、ルカーチの『歴史文学論』にたえず呼びかけているのは興味深

いことである。この時期、ハンガリーに於けるルカーチの立場は決して安定したものではなかったことは周知の通りであるが、一九六二年、『理性の破壊』を皮切りに、西ドイツからルカーチの全集が出版され始め、日本に於ても『ルカーチ著作集』全一三巻（白水社、一九六八―一九六九年）、池田浩士氏による『ルカーチ初期著作集』全四巻（三一書房、一九七五年）を初め、彼の著書、論文、それをめぐる論争的資料等が翻訳紹介され、これに伴って、彼に関する研究が深まり、初期から晩年に至る彼の全貌が次第に明らかになってきた。これらが日本の文学研究にまた大きな影響を及ぼすであろうことが予想される。主として一九七〇年代に行ってきた私のささやかな漱石研究（『漱石長篇小説の世界』桜楓社、一九八一年。『漱石と日本の近代』同社、一九八三年）もこれらのおかげを蒙っていることをつけ加えておく。

- (1) 池田浩士編訳『論争・歴史と階級意識』河出書房新社、一九七七年による。
- (2) メサローシニの作成にかかる英文年譜一九三五―三八年の項に「新しく採用された『人民戦線』戦術はルカーチのおかれている立場を改善し、たとえ一時的にせよ、『プロレタリア』や『社会主義リアリズム』のジュダノフ版に対する彼の『マルチゼン闘争』を棄じた」とある。I. Meszaros, *Lenin's Concept of Dialectic with Biography, Bibliography and Documents*, The Merlin Press, London, p. 140.
- (3) これについては拙稿「歴史文学論の系譜―服部の総・岩上順一・大岡昇平・菊地昌典」『日本文学』二八巻 一二号、一九七九年 一二月、参照。
- (4) これについても、詳細は右の拙稿を参照されたい。

二

概観はこれ位にしておき、本日のテーマである丸山静氏に就いてルカーチとは何であったかという問題に入る。丸山氏を特にとりあげたのは本日のテーマにとって重要な意味をもつだけでなく、個人的な理由にもよる。即ち、丸山氏は戦後、二〇代の私に最も大きな影響を与えた批評家であるということ。次に、三〇代の中頃、平井俊彦氏の訳による『歴史と階級意識』（未來社、一九六二年）を読んでルカーチに大きな関心をもつようになり、彼の著作を次々に読むうちに、丸山氏のかつてのお仕事がルカーチの深い影響を受けていることを発見し、この二人の批評家の関係をいつかはつきつめて考えてみたい、それによって、私の中にあるこの二人の影響を客観化し、私の文学観や研究方法、批評の基準等をさらに深めるための一つのステップにしたいと考えていたことである。それがたまたま本日この学会で報告する機会に恵まれ、貴重なお時間を拝借することになった次第である。

戦後いち早くめざましい文学活動を展開した文学者集団として、近代文学派と民主主義文学派をあげることができる。敗戦の翌年の一月に出た『近代文学』創刊号に載った本多秋五氏の「芸術 歴史 人間」と同じく、この一月に出された『新日本文学』創刊準備号に掲載された宮本百合子の「歌声よ、おこれ」とは、これからの新しい文学に対する両派の考え方を象徴的に示している。本多氏は彼の痛烈な体験をふまえて、芸術家

は結局自分の「魂の諸要求」に従うことが大切だと主張した。「芸術におけるリアルは、どこまでも個性に即したものであつて、政治と文学が一致するのはいつか幸福な時代のことであつた」とそれまでは、政治の道と文学の道とは喰違ふと覚悟したとへそれがどう喰違はうとも、文学においてはどこまでも文学の見方を固守しようとする覚悟¹したと言ふ。民衆とともに生きるという一方の主張に対しても、「小ブルジョア作家、インテリゲンチヤ作家は、小ブルジョア作家、インテリゲンチヤ作家たることに徹する以外、民衆と共に生き戦ふ道は文学的にはないと思ふ」と言ひ切つてゐる。一方、宮本百合子はいわゆる小ブルジョア作家からプロレタリア作家へと苦難の道を歩いてきたものとして、このように割り切ることはできない。作家の個人的体験を「人民の苦き諸経験」と重ね合せ、社会的・歴史的に捉えるべきだと言ふ。「民主なる文学といふことは、私たちが一人一人が、社会と自分との歴史のより事理に叶つた發展のために献身し世界歴史の必然な動きを胡魔化することなく映しかへして生きてゆくその歌声といふ以外の意味ではないと思ふ」といふのが彼女の主張である。この両派の違いはやがてあの中野重治と平野謙・荒正人との間で激しく戦わされた「政治と文学」論争となるわけである。

ところで、近代文学派と民主主義文学派とはこのように立場は違ふが、そのいう所の「個人」なり「人民」というものがきわめて肯定的に捉えられている点では共通している。ところが、一九五一年、「民族文学への道」(『文学』一九巻、九号)

を發表して注目を浴びた丸山静氏に於ては、この両方ともそのままでは肯定できない矛盾をはらんだものとして捉えられている。この矛盾は日本の近代化の特殊な性格から否応なしに生じたものとして捉えられるのである。それはどういふことかといへば、「上からの資本主義化と下からの民主革命との、相反する力と力との對抗する關係のなかで、しかもけつきよくは下からの力が上からの力に追い越されていつたというような過程のなかで形成され、展開されざるをえなかつた」という日本の近代化のあり方が、同時に、「みづからは徴兵軍隊に召集せられて不自由な主体である一般日本人は、みづから意識せずして他国民に奴隸の足枷を打附ける代行人²となつた」とH・ノーマンが指摘したような屈折した過程を伴つていたことである。丸山氏が痛烈な自省をこめて衝くのは、「こうした歴史のねじれにたいして、それを恢復しようという真の責任の取り方が見失われたところで、しきりに文学者の誠実さとか進歩性が云々されるといふようなこと³」はなかつたかということである。われわれはここで、既に一九四八年に、竹内好が「中国の近代と日本の近代⁴」を書いていたことを思い出す必要がある。それは中国革命成功の一年前であるが、中国の動きを正確に見つめていた日本の一知識人がこれから受けた痛烈な倫理的衝撃を示している。この衝撃をテコに、日本の近代化とは何であつたかを自己の良心の痛みを通して問ひ直している。丸山氏は竹内と同じ質の痛覺を共有していたといえる。しかし、このような衝撃の受け方、このような日本の近代化に対する再認識のしかたができ

るのは他ならぬ知識人以外にはないわけであるから、右のような「歴史のねじれ」を克服するにはまず知識人が従来の自己のあり方を否定して、民衆との関係のとり結び方を変える所から始める以外ないと丸山氏は考える。従つて、氏に於ては、おくれた民衆を啓蒙するとか、逆に自分も他ならぬ民衆の一人だという態度のとり方は出てこないのである。氏の文体に見られるあの息苦しさはここに原因があると思われる。ここに、同じ民主主義文学派のひとりとはいいいながら、丸山氏の特異な位置がある。氏に於けるマルクス主義が、いわば自明の前提として、解決すべき課題に対して上から当てはめられるのではなく、常にものごとをその發生に於て捉える、その場合の方法として機能するという性格をもつのはここにその理由がある。そしてマルクス主義をこのようなマルクス主義として氏に教えた所にルカーチの意味があつたといえる。なぜなら、ルカーチもまた、おかれていた状況は全く違ふとはいへ、それまでの自己のあり方がどうしようもない二律背反に直面するといった危機に直面して、マルクスに目覚め、それまでの自己が否定され、新しく変わるということが同時に、プロレタリアートの発見になつてゆくという思想的な苦闘を経験しており、従つて、彼に於てもマルクス主義は公式ではなく、ものごとをその發生に於て捉える方法としての意味をもつていたからである。

(1) 本多秋五「芸術 歴史 人間」、『近代文学』一卷、一号、一九四六年一月、四一七頁。

(2) 宮本百合子「歌声よ、おこれ——新日本文学会の由来——」、『新日本文学』創刊準備号、一九四六年一月、八頁。『宮本百合子全

集』第一三巻、新日本出版社、一九七九年、二二頁。

(3) 丸山静「民族文学への道」、『現代文学研究』東京大学出版会、一九五六年、三〇頁。

(4) 同右、五三頁。

(5) 同右、三一頁。

(6) 東京大学東洋文化研究所編『東洋文化講座』第三巻「東洋の社会倫理の性格」白鳥書院、一九四八年、のために書き下ろされたもの。「近代とは何か(日本と中国の場合)」として竹内好「現代中国論」勤草書房、一九六四年、所収。

(7) これについては拙稿「ルカーチ文芸論の形成——とくに『歴史と階級意識』の意義について——」、『文学』三六巻、一号、一九六八年一月を参照されたい。

三

さて、講和条約と日米安全保障条約が締結された時とちょうど同じ一九五一年九月の『文学』に掲載されたこの「民族文学への道」は当時の危機感を反映して、日本文学の当面の課題を切迫した調子で次のように指摘している。

もしダレス氏のいうごとき「講和条約がひとたび調印されれば、日本には、その地理的名称と、鎖につながれ、死線にあえぎ、もがく奴隷とが残るのみであろう」というような事態に日本の国民がおいつめられようとしているとき、こんにちこの国土に生きるひとびとの悩みや苦しき、悶えや怒りに表現をあたえ、そのなかから、そのむかひべき方向をさぐりあててゆくことが、さしあたってわたくしたちの文学に課せられていく基本的なテーマであることはいうまでもない。

このような課題、つまり、たんなる個人的モチーフに解消で

きないような、いわば歴史的課題ともいへべき課題に文学者として直面した時、われわれの文学の側に、これに立ち向えるだけの文学観念なり、方法があるのだろうか、と丸山氏は疑問を投げかける。とはいっても、無から有は生じ得ないわけであるから、日本のこれまでの文学伝統を媒介として新しい文学観念なり方法を生み出す以外にはない。宮本百合子も先の「歌声よ、おこれ」の中で、「文学が、かういふ未曾有の歴史の場面において、負つてゐる責任は極めて大きい。……それにもかかはらず、何だか、前進する足場が思ふやうに工合よく堅くない。……十分新らしかるべきものと予想されてゐる日本の今日の文学を、どこから本質的に新しくしてゆけばよいのか、分つてゐるやうで分らないのが、本当のところらしく見受けられる」と正直に告白している。近代文学派の立場の明快さにくらべて、民主主義文学派のこの混迷ぶりを嘲笑するのはたやすいことであるが、平野謙のいうような「自己の肉体の不可変性を偏執せずにはゐられぬ文学者固有の立場」といった所だけに文学者固有の立場を認めるわけにはいかない民主主義文学派の人人にとっては当然の混迷であつたであらう。宮本百合子がこの混迷の原因を明治以来の近代文学の伝統の弱さの中に求めて、その中で、夏目漱石と志賀直哉をわずかに抛り所とすべき遺産としてとりあげているのは興味深いことである。実はこういう所をふまえて、近代文学派との間に論争が行われておれば、もっと総りある論争となつていたであらう。丸山氏もこのような抛り所を過去の日本文学の遺産の中に求めようとするればする

程、「これまで文学そのものがわに、ただ単に立ち遅れなどといつて済ますことのできないような、あまりにもいちじるしい歪みがあつたのではなからうか」という苦い反省を強いられる。こうして氏は日本の近代文学及びプロレタリア文学の検討に向うのである。

丸山氏がまず問題にするのは、日本の近代小説に於て、リアリズムが私小説という形でしか成立しなかつたこと、逆にいえば、「私小説が成立することによつて、近代リアリズムの方法が流産せざるをえなかつた」という事情である。このことは当時中村光夫氏も『風俗小説論』（河出書房、一九五〇年）で『破戒』か『蒲団』かという形で問題にしていた所であるが、丸山氏が中村氏と異なる点はこれを作家の主体の側だけの問題とするのではなく、日本の近代社会の独特の性格と作家主体のあり方との両側面から捉えようとしている点である。

私小説を含めて、およそ近代の文学なるものは「自分があくまで個性的であり、ユニークであらうとする人間的、内面的要求」を根本のモチーフとして成り立っていることを丸山氏は認める。ところが近代社会の現実のあり方はこうした個人をきわめて矛盾した状況に陥し入れることを氏は強調する。それは、どういふことかといえ、近代社会というのは商品経済という形で社会的分業が極度に発展した社会であるから、この社会の全体性は個人には触知できない必然的な力としてあらわれ、個人はこの巨大なメカニズムの歯車のような存在にならざるをえない。ところが、この過程は一方では前近代的な共同体的全体性

の網の目から個人を解放してゆく過程でもあるから、近代の個人は社会的な必然力に支配されていながら、自分を自由であると感ずることが出来るわけである。つまり、孤立的・アトムの人間のあり方に人間の本質的あり方を見出すわけである。従って、近代の個人は自分自身について二重に抽象的な認識のしかたをすることになる。丸山氏の言葉を引けば、「自分が見えざる必然力につらぬかれているにもかかわらず、それを意識しえない」という意味において、それは抽象的である。つぎに、歴史的に限定された、相対的な人間の存在の仕方^①を抽象的に絶対化する^②という意味において、それは抽象的である」ということになる。

このような状況の下におかれている近代の作家には二つの道がある。即ち、個人的モチーフをもとにして、個人の直接的体験を根拠に表現する道と、こうした抽象的なあり方の虚偽に耐えられず、このような「人間の自己疎的なあり方、個人と社会、現象と本質、自由と必然の矛盾、対立^③」を克服して、人間本来の統一の全体を作品の次元で回復しようとする道である。前者の道は近代社会に於ける個人の現象的な存在のしかたに対応しているために、日本に限らず近代文学の一般的傾向ともいえるわけであるが、とくに日本の場合には上からの近代化のために根強く残る封建的な社会慣習や制度との対比で、こうした自己疎的なあり方を新しいもの、近代的なもの^④と肯定的に感じやすく、作家は個人的モチーフに忠実であることを、そのまま西洋近代作家にも共通する近代作家なるものの資格であると素

朴に信ずるがために、それだけにこうした自己疎的なあり方への疑問が生れにくかったわけである。丸山氏の言葉を借りれば、「天皇制の支配する下で、もともと半ドレイに外ならぬ自分をいちはやく純粋な『近代人』として過大に自覚する^⑤」意識、「みずからを悪として自覚する意識」の決定的欠如ということになる。「それは上からの力にまきこまれて、自分自身を見失ったという意味において、しかもその見失ったことに気がつかなかった」という意味において、いわば二重の敗北に外ならなかった」と氏は指摘するが、まさに上からの近代化が作家の意識にどういう作用を及ぼしていたかを鋭く衝いている。ところで、このような道に立つ時、社会を媒介的に捉えることはできなくなるから、彼等が社会的疎的な性格に直面した時、彼等はそれを「世界苦」とか「人生遂に不可解なり」とかいう仕方^⑥でうけとめる以外になく、このうけとめ方を表現しようとするれば造形性を失って人生論的形式で表現せざるをえなくなる。更にこの緊張さえも失われれば、身辺隨筆と見分けのつかない心境小説となる。要するに、前者の道に立つ時、作品は直接的事実性が思想性に抛り所を求めざるをえなくなり、丸山氏によれば文学が文学として成り立つ根拠を失うことになる。

一方、後者のタイプの作家に於ては、彼の個人的モチーフは単に個人的モチーフにとどまることができず、近代社会の客観的なあり方に媒介されざるをえない。彼の生活領域における直接的な体験は自己の経験であるが故に真実であると単純に考えることができなくなる。ここにどうしても虚構という手段が必要

要となり、典型的人物を創造することによってしか彼の「個人的モチーフ」は全き表現を得ることができなくなる。これがリアリズムであり、いわゆる客観的眞実の反映なるものはこのようにしてしか生れてこないと丸山氏は言う。このリアリズムなしには作品は事実性と思想性を文学独自の表現の次元に止揚できず、従って文学が文学として成り立ちうる次元、つまり文学の自律性なるものは成り立ちえないことになる。従って丸山氏に於ては、リアリズムは文学の芸術性そのものの根拠ということになる。文学の自律性という考え方は一般には政治からの自由を意味しやすいのであるが、丸山氏の場合は以上のような意味であることに注意する必要がある。

それでは丸山氏に於ては政治と文学との関係はどのように捉えられていたのであろうか。文学というものがその立場如何にかかわらず、人間性の探求をその本質としているのならば、文学者は人間の自己疎外を強いる資本主義社会に対して批判的にならざるをえない。従ってこの自己疎外を克服して人間を取り戻そうとするプロレタリアートの実践に無関心でありえなくなる。従来の文学はこの地点で自らの無力を自覚しないわけにいかなくなる（有島の「宣言一つ」等）。従って文学はここに於て「文学を自己目的とするという自己疎外」から自己を取り戻す必要に迫られる。つまり文学は政治に媒介されて文学が文学として成り立つ根拠を築き上げなければならなくなる。一方、プロレタリアートの政治的実践というのは疎外からの人間の回復を目的とするのであるから、「人間をかぎりなく人間にして

ゆく以外に、いかなる『手段』もありえない」筈である。従って文学はかかる政治的手段であるには違いないが、「あくまで文学それ自体の目的を追究することによってのみ、政治の『手段』になることができる」という関係にある。従って政治に対する文学の従属とは、ドレイが主人に仕えるようなものではなく、独立自由人が共同体に役立つような関係である。これは確かに大切な提言であり、「政治と文学」論争に於ても、こうした所が問題にされておれば「政治」の側も「文学」の側も、いわばそれぞれの本質的なあり方につき戻されて、もっと根源的な所から議論を進めることができたであろう。

さて以上述べてきた丸山氏の考え方の中に、既にルカーチがいかにか大きな影響を与えているかがわかる。即ち、近代小説の二つのタイプを近代社会に於ける個人の矛盾した存在のしかたから掘り起して問題にしたやり方には、ルカーチが直接性と媒介性という概念をふまえて自然主義かリアリズムかという問題を提出したのを思わせるものがある。虚構性を重視して直接的な事実性や思想性に表現の基礎をおく作品を斥けるやり方には「物語か記述か」とか「傾向か党派性か」というルカーチの考え方と同質のものが見られる。文学の自律性の根拠をリアリズムに求める考え方も、リアリズムは一つの流派といった問題ではなく芸術性そのものの問題なのだとするルカーチと相通する。

以上述べたことは丸山氏に於けるプロレタリア文学再検討の基本的な視座でもある。氏がこの時点でプロレタリア文学を問

題にするのは、それが階級闘争という苛烈な場所で生れてきたものである故に、今日当面している課題を文学的に追求する場合に、どうしても呼び起されなければならない伝統だという問題意識に基いている。つまりプロレタリア文学というのはそのような苛烈な場所で「しかもなお文学が文学としてなりたち、それ自身の存在を主張することができるとともに、文学はそれみずからがどう変つてゆかなければならないか。いわば、その存在の根柢を根柢から再検討し、その存在の意義を新しい基礎のうえに再建し直す必要」に迫られていた筈だと氏は考へる。

つまりプロレタリア文学はそれ以前の日本近代文学を再検討して、リアリズムの回復を、文学の自律性の回復をこそ課題にすべきであつたと氏は考へるのである。ところがそれがそうならず、日本の近代文学は小ブルジョアの文学として否定され、「プロレタリアの前衛の眼」が強調され、「弁証法的唯物論」の認識方法が強調されたわけである。こうなると、プロレタリア文学は固有の方法を創り出すために苦闘するのではなく、そのイデオロギイ的・階級的・認識論的優位性の故に自己肯定的になつてしまふ。それは日本の近代作家が自己の「近代性」に自己肯定的であつたのと同じ轍をふむことにならないか、と丸山氏は指摘する。エンゲルスのバルザック評、レーニンのトルストイ評などではリアリズムはその作家の世界観にもかかわらず成り立ち得るものとして捉えられているのに、ここでは世界観の故に否定されてしまふ。これでは世界観や認識論に還元できない「あるがままの芸術創造の固有の場所」にいつまでた

つても進み出ることができないではないか、と氏は批判する。この「にもかかわらず」の論理にもルカーチの影響を認めることができよう。ではこの「芸術創造の固有の場所」とは何かといへば、もちろん典型の創造、即ちリアリズムということになる。党派性と大衆性の統一という問題も、この典型創造の論理を追求することなしには「ある日突如として天才作家の現われるのを期待しているのと変らない」と氏は言う。確かにこれなしにはルカーチも指摘するように世界観の卑俗な絵解きのような作品になるほかはない。

- (1) 「民族文学への道」、『現代文学研究』二九頁。
- (2) 「歌声よ、おこれ」、『新日本文学』創刊準備号、三一四頁。『宮本百合子全集』第十三巻、一七一―八頁。
- (3) 平野謙「政治の優位性」とはなにか、『近代文学』一巻、六号、一九四六年一〇月、三頁。
- (4) 「民族文学への道」、前掲書、二九―三〇頁。
- (5) 同右、四四頁。
- (6) 同右、四四頁。
- (7) 「プロレタリア文学の問題点」、『文学』二四巻、六号、一九五六年六月、四六―四七頁。『現代文学研究』二二八頁。(この引用は『現代文学研究』所収のものによる)
- (8) 「プロレタリア文学の展開」、岩波講座『文学』五巻、一九五四年、三二―三頁。
- (9) 「民族文学への道」、『現代文学研究』四八頁。
- (10) 同右、四六頁。
- (11) 同右、四八頁。
- (12) 「プロレタリア文学序説」、『現代文学研究』一七三頁。
- (13) 同右、一七五頁。
- (14) 同右、一七五頁。

- (15) 同右、一六五—一六頁。
 (16) 「現代小説」前掲書、一五二頁。
 (17) 同右、一五三頁。

四

さて、以上述べたような丸山氏のプロレタリア文学批判は、具体的には、その最高の理論的達成である蔵原惟人氏の理論を検討するという仕方になされている。確かに氏の功績はそれまでの日本の指導的なマルクス主義文学理論であった蔵原理論を内側からのりこえた所であり、それがルカーチに深く学ぶことによつてなされた所に、日本のマルクス主義文学理論の発展にとつてのルカーチの意義もあつたわけである。ところが本多秋五氏などは「丸山論文における蔵原惟人・宮本百合子・窪川鶴次郎・中野重治と、ずらりと的をかけ並べた攻撃は、動機は別箇に存したのかも知れないが、共産党主流派の希望に抵触しなかつた」と意味ありげな言い方をしている。私は丸山論文をこうした派閥の色分けでもって読むことに反撥を感じたのであるが（それは「良いものは良いのだ」とする本多氏の主張にも矛盾することだ）、実は長い間、私はこの丸山氏の蔵原批判が日本共産党のいわゆる五〇年問題による党の分裂という状態の中でなされたという事情を知らなかつたのである。この点については丸山氏自身が苦い思いをこめてなされた自己批判によつて初めて知つたわけである。『新日本文学』一九六九年七月号に載つた「なぜ言語を問うのか」という久保寛氏によるインタ

ヴューに答えて氏は次のような意味のことを言っている。即ち、それまで蔵原理論に疑問を感じつつも、蔵原氏の党内に於ける権威に庄されて容易に正面切つての批判を口にできなかったのが、たまたま党の分裂という状態の中で、お互いに反対の政治的立場におかれたという条件のもとで、初めて口を開くことができた、という自身の主体性の弱さに対する反省である。もちろん、事情はどうであれ、正しいものは正しいのであるが、しかし丸山氏の蔵原批判にはしばしば必要以上の辛辣さが確かにあり、評価すべき所に対する十分の配慮が欠けている所があるのに気がつく。この点について大切な点だけ指摘しよう。

丸山氏がいうように、蔵原氏に於てはついに典型創造の問題は出てこなかつたのであろうか。また世界観や哲学上の認識論と創作方法との矛盾した関係は意識されなかつたのであろうか。実はそれは決してそうではなく、一九三一年一月の『ナップ』に古川莊一郎のペンネームで書かれた「芸術理論におけるレーニン主義のための闘争——忽卒な覚え書き⁽²⁾」に於て、蔵原氏はそれまでの自身の理論に対して自己批判を加えている。これはソヴェエトに於けるブハーリン、デボリン批判を受け容れて、従来これらを通して輸入されたマルクス主義理論を、マルクス、エンゲルス、レーニン、スターリンから直接に学び、その上に芸術理論もたて直すべきであることを説いたものである。その論点を要約すると、第一に、「政治も文学もともにプロレタリアの前衛の立場に立つべき」だという考え方

は「芸術における非政治主義の直接の理論的根拠ともなりうる」から正しくないとした。第二に、芸術上のプロレタリア・リアリズムと弁証法的唯物論を簡単に対応させて捉えたことは誤りであったこと。第三に、芸術に於ける形式と内容を弁証法的な統一に於て理解すべきこと。第四に、芸術の階級性はこの内容と形式の統一の中に於ける矛盾として捉えるべきであること。第五に、芸術作品の価値をイデオロギーや社会的役割から評価するのではなく、「どの程度まで正しくその時代の現実の客観性を反映しているか」という観点から評価されるべきであること。最後に、封建的とかブルジョア的とか小ブルジョア的とかいうレッテルを貼って芸術史を整理するのではなく、「客観的真理の正しい芸術的反映の発展の歴史」として捉えるべきである、ということになる。また、この「覚書」の直前に書かれた「芸術的方法についての感想」では、作品を「主題と題材と方法の統一」に於て捉えること。「あらゆる現象を全体的に、その複雑性において把握すること。」「報告文学」や「記録文学」では不十分で、現実を生起する多くの現象の中から本質的なものを引き出して「現実よりもっと現実に似ている」現実を描くべきこと。それにはあらゆる人間を「芸術的なタイプ(型)」として描き出すことが必要であること等が主な論点として主張されている。

蔵原氏の以上の論点は丸山氏の主張するリアリズム論とも重なり得るものである。尤も蔵原氏はこの翌年(一九三二年)には逮捕され、この理論を更に具体的に発展させることができない

かったことは確かである。丸山氏は当然この「感想」と「覚書」を蔵原理論の戦前に於ける最高の達成であると評価している。しかし氏の蔵原批判の内容は主としてこの「感想」と「覚書」以前の蔵原理論に向けられている。それはプロレタリア文学運動の実際に与えた影響、従って戦後も容易に克服されないで民主主義文学派の人々に与えていた影響の大きさを考えれば、それはそれとしてもちろん意義はあるのだが、逆にこの「感想」と「覚書」の理論的意義を強調することによって新しい論を展開させるといふ態度もとりえた筈である。尤も戦後の蔵原氏の第一声ともいふべき「新文学への出発」(『東京新聞』一九四五年一月一〇日—二一日)や「新日本文学の社会的基礎」(『新日本文学』創刊号、一九四六年三月)には特に新味がなく、本多秋五氏を失望させたりするが、しかし戦後の蔵原氏の理論的業績が「感想」と「覚書」以前に逆戻りしているのではなく、やがてそれを出発点として具体的に展開しようとしていることは「民主主義文学の前進のために——芸術的方法の問題を中心として——」(『新日本文学』一九四九年九月—一〇月号)などを読めば明らかであるから、そこを丸山氏ももっと評価することも可能であった筈である。

以上のようなことを十分に認めた上で、しかしそれでは結局丸山氏は蔵原氏と同じことを言っていたのかという点、やはりそうではない。そこには発想のしかたに根本的な違いがある。即ち蔵原氏はソヴィエトに於て公的に承認された理論を前提にして論を展開するのに対して、丸山氏は日本の近代社会に於け

る作家の存在の仕方から問題を掘り起してゆくという違いがある。例えば蔵原氏が求めた「認識の全体性」という問題提起の画期的な意義を丸山氏も認める。しかし認識上の問題としてはともかく、創作の現場にいる作家にとってはこれは大変な問題だと氏は指摘する。なぜならプロレタリア作家といえども、まず「彼に固有なモチーフによって捉えられた、特殊な事実から出発する外はない」わけであり、また彼等も現実にはあつた社会的必然力の全体性に貫かれた二重に抽象的なあり方を強いられているわけである。従つて創作方法の次元で、これの克服のしかたを自分のものにしなない限り、この全体性を作品として具体化することはできない筈である。ところがプロレタリア文学は日本の近代小説の伝統を検討して、例外的にかかるとして表現し得た文学遺産をその根源にさかのぼって学ぶという仕事を「おろそかにしてきたために、今「全体性」という問題を提出されても具体的にはどうしていいのかわからないことになる。むしろ「文学的方法における理性的・認識的なものと感性的・技術的なものとが極度の分裂」に陥るほかはないと丸山氏は指摘する。もちろん蔵原氏もこの「認識の全体性」に対応する創作方法を見落しているのではなく、現実の中から本質的なものを抽象して現実以上の現実を創造すること、人間を芸術的タイプとして描き出すことを主張していた。戦後の論文でははっきりと「典型」の創造という言葉を使っている。しかし丸山氏が不満とするのは、この「典型」という言葉の概念が「個々の事件や人物の特殊性とその社会的本質との統一的形象的表現」

といった、いわば定義としてしか正しく捉えられていない点である。近代社会に於ける個人の存在のしかたからして、そのような表現に到達することは実はきわめて困難であり、その困難さは作家の主体的側面からだけではどうすることもできない客観的性格をもっているのであるから、作家がどのようなシチュエーションに立った時に、こうした表現が可能であつたのかを近代小説のリアリズムの遺産の中から探り出してこなければ、作家にとつて具体的な提言とはなりえないと丸山氏は言うのである。氏の鳥崎藤村論、とくに『破戒』の成立の分析はこの問題を明らかにしようとしたものである。このシチュエーションの典型性という問題を提出した所に丸山氏の典型論の功績がある。ここには、ゲーテやバルザックをフローベールやゾラと比較して、作家が社会的実践の生活との共生を可能にするか、観察を余儀なくされるかを両者のリアリズムの質の相違のカナメとして論じたルカーチの視点が生かされているのを感じる。

ところで、この作家のシチュエーションと典型的人物創造との関係については宮本百合子の告白が示唆的である。彼女はこう言っている。「権力からはなれて、つましき良心に立っているわたしたちの社会生活」では、バルザックの典型というのは架空のものという感じである。プロレタリア文学が「英雄的な典型」を芸術的に読者を惹きつけるようには結局創造できなかった事情の機微がこういふ所にあつたと思う。そしてまた『伸子』から『道標』に至る自分自身の道行を考えても、「作家として、とても目ざましい、というような方法をとれな

かった」と言い、これはいわゆる「社会主義リアリズム」の方法としては「誰が見ても低い程度からの試みである」だろうが、自分はここから歩き出すかはなかったと言っている。しかし彼女は更にこう言っている。「ところが、この五年間に、わたしたちの典型に関する現^現実^実は非常に拡大された。わたしたちは、善意の途の上で悪党どもに面接するという経験をもった。その典型は権力の諸関係の大きさにひとしく大きい。……この事實は、まだ文学にあらわれていないが、日本の現代文学とその理性にとって意味がふかい。そして、現代の典型はルネッサンス時代のように、どういう意味においても強烈な個性によって——オセロとイヤゴの例にしても——一定の社会に典型たり得ているという単純なものでないことも着目される。平凡な、人間性のよわい、自主性のかけた人物が、ある機構の特定の性格にしたがった廻転によって、ある場所におかれるとき、その人物は自分としてではなく、その機構そのものの本質を具現する典型となつてあらわれて来ている。……日本の現代文学は、世界の現実としてのこれら日本の現実を描きつくす義務をもっている」²。実は丸山氏は宮本百合子のリアリズム理解に対してきわめて辛辣な批判を加えているのであるが、右に見たような彼女の歩みは氏の理論からいっても十分に汲み上げられ、評価されるべき筈のものであったと思われる。

それにしても、以上見てきたように、戦後の民主主義文学運動、更に国民文学運動の中で、それにふさわしい文学観念、創作方法、批評の基準が模索されていた時、丸山氏が提出した問

題は決して軽く見過されてよかつたとは思えない。しかし桑原武夫氏や新村猛氏といったむしろ外国文学研究者によって評価されたが目立ちすぎるものの、また日本文学協会の近代文学研究者にある程度の影響を与えたものの、近代文学派からも民主主義文学派からも、あまり問題にされなかつたのは残念なことであつた。氏が文学に於ける統一戦線の理論的根拠を提出しようとしていただけに、これは皮肉な現象であつたといえよう。もしこのことが五〇年問題による党内分裂という事情と関係しているのであるのならば、マルクス主義政党的政治的分裂というものが文化の分野にもいかに大きな傷を与えるものであるかという教訓を遺したことをせめてもの収穫とすべきであらうか。

(1) 本多秋五『物語戦後文学史』(完結篇、新潮社、一九六五年、二八頁)。

(2) 『蔵原惟人評論集』第二巻、新日本出版社、一九六七年、所収。以下の要約はこれによる。

(3) これの前編は『ナツプ』一九三二年九月、後編は同一〇月に掲載。谷本清のペンネーム使用。『蔵原惟人評論集』第二巻所収。

(4) 本多秋五「芸術 歴史 人間」、『近代文学』創刊号、一九四六年一月、五頁以下に蔵原氏の「新文学への出発」に対する不満が述べられている。

(5) 『プロレタリア文学の問題点』、『現代文学研究』二二三頁。

(6) 同右、二二六頁。

(7) 宮本百合子「心に疼く欲求がある」、『中央公論』文芸特集号第四号、一九五〇年九月、『宮本百合子全集』第三巻所収。この引用は全集本による。

(8) 『民族文学への道』、『現代文学研究』四〇頁以下。

(9) 桑原武夫「丸山静著『現代文学研究』」、『文学』二五巻八号、

一九五七年八月、新村猛「丸山静著『現代文学研究』」、『日本文学』六卷九号、一九五七年一〇月、宮本顕治「二、三の問題」、『多喜』一と百合子」五号、一九五四年八月、同「プロレタリア文学の評価をめぐって」、同六号、一九五四年一〇月、いずれも『宮本顕治文芸評論選集』第三卷、新日本出版社、一九六八年所収。座談会「日本文学について」、『近代文学』九卷一、二号、一九五四年一月、筆参照。なお、日本文学協会の機誌「日本文学」は一九八二年一〇月、一月号で「国民文学論」の再検討を特集しているが、その中で小泉浩一郎氏が丸山氏の『現代文学研究』については、「プロレタリア文学序説」と「プロレタリア文学の問題点」をとくに高く評価し、「戦後におけるプロレタリア文学・民主主義文学理論についての内的批判の最高の到達点として、今日なお失われぬ本書のアクチュアリティそのものを支えているのである」と述べているのが注目される（二月号、六七―八頁）。

五

ところで、丸山氏とルカーチとの関係はこれで終わったわけではない。国民文学論が終りを告げてゆく五〇年代後半、スターリン批判（一九五六・二・一四）やハンガリー事件（一九五六・一〇・二三）に逢着して、氏は大きな衝撃を受ける。氏は「思想的破産状態」に陥つたと告白している。しかしこれを契機に従来自分を支えてきたマルクス主義についても再検討を加えることになる。この過程でルカーチ理論を批判する契機を捉えることにもなる。氏によれば、これまでのマルクス主義の文学理論の発展過程を整理すると、「社会学的・イデオロギー的段階」（大正の終から昭和の初め頃）から「認識論的段階」（一九三〇年頃、蔵原理論の後期）へと発展してきたことになる。

ルカーチというのはこの認識論的段階に当ると氏は指摘する。確かに、「リアリズムが問題だ」の中で、ルカーチが芸術家の仕事の特長性を「抽象的に獲得された関連に芸術的なおおいをする」というふうに言いあらわしている所などそれを示しているといえよう。丸山氏は文学というものは必ずしも認識した結果を表現するというのではなく、むしろ、あらわしてみて初めて、自分が何をあらわしたかかを発見するという性格をもっているのではないかと考えるわけである。氏はこのように言う、「表現ということとは、表現するという行為がそのまま結果なんです。結果と目的とが重なりあっているわけですから。芸術作品はそういうものとしてつかむと、今までつかむことのできなかつた重層性というか、立体的な構造というものが出てきて、文学作品そのものを対象にして、ほんとうに考えていく道が初めて開かれるのではないかと気がするわけです」と。これは大切な指摘だと思ふ。ゼーガースやブレヒトがルカーチに抱いた不満はこの所に関係していると思ふ。また本多秋五氏の蔵原惟人氏に抱いた不満もここにかかわっていると思ふ。マルクス主義の文学理論は今や認識論的段階から本質論的段階へ進まなければならないと丸山氏は言う。文学の表現の媒体はいうまでもなく言語であるから、氏はこの言語の問題をテコにして表現論への道を模索し始める。『はじまりの意識』（せりか書房、一九七一年）はその試行錯誤の軌跡を示している。

一方、ルカーチはこの言語の問題については極めて消極的である。ハンス・ハイント・ホルツとの対話の中で、ルカーチは

これを「純然たる形式的問題」としてあまり重視していない。そして、「ここでは決定的な意味において、内容的なものこそが根本なのだ」と「内容」を強調している。若き日のルカーチは決してこうは言っていない。『魂と形式』の中で彼はこう言っていた。「学問でばかりにはたつきかけるのは内容であり、芸術ではたつきかけるのは形式だ。……その内容をことごとく形式のうちに溶かしこみ、純粹な芸術となつたもののはじめで、御用済みの運命を免れることができる」と。彼がドストエフスキーの小説にこれまでにない新しいものを戦慄にも似た感動でもって感じとつたのはこのような感受性によつてであつたと思われる。のちに書かれた「ドストエフスキー論」(一九四三年)はこれももちろん興味ある評論であることは確かであるが、若い日に覚えたあの感動はここには表現されていない。この点、むしろ小説の言葉の問題に注目したミハイル・バフチンが斬新な角度からドストエフスキーの新しさを論ずることができたのと対照的である。ルカーチはスターリン批判やハンガリー事件だけでなく、若い時から幾多の苦難を経てきて、しかもマルクス主義者として首尾一貫して生きぬいた。これにくらべて丸山氏の「思想的破産状態」はいかにも脆いではないか、と批判する人もあり得るであらう。しかし思考の枠組の思い切つた移動によつて、従来見えなかつたものが見えてくるといふこともまた確かであり、この「言語」をめぐるルカーチと丸山氏との相違を見る時、このことを痛感する。マルクス主義の文学理論はこの丸山氏が「思想的破産状態」の中から身

をもつて汲み上げてきた成果を自身を豊かにするために十分に検討する必要があるのでないだろうか。

(1) 「なぜ言語を問うのか」、『新日本文学』二四巻七号、一九六九年七月、七二—三頁。

(2) 伊東勉・小森潔訳『リアリズム論』、理論社、一九五四年、二六頁。

(3) 「なぜ言語を問うのか」、前掲書、七四頁。

(4) 本多秋五氏は蔵原氏の「新文学への出発」の中の文章、「現実の正しい姿を描くといふこと、しかもそれを芸術的に描くといふこと」とりあげて、この二つの間に段落がつく事に疑問を提出する。「正しい」ことが、何か社会科学の意味での正しきの独占物であるかのやうだ」というわけである。(『芸術 歴史 人間』、『近代文学』創刊号、一九四六年一月、六一—七頁)。

(5) 池田浩士訳『ルカーチとの対話』合同出版、一九六八年、五五頁。

(6) 同右、五六頁。

(7) 川村二郎訳『魂と形式』、『ルカーチ著作集』第一巻、白水社、一九六九年、二二—三頁。

(8) 新谷敏三郎訳『ドストエフスキー論』冬樹社、一九七四年。

質疑応答

平井 では、ご自由に質問していただきたいと思ひます。

城塚登(東京大学) ルカーチの『歴史と階級意識』の場合、物象化フェアディングリフングという言葉と、同時に人間の自己疎外という言葉を使っている。この二つの関係の問題が、哲学的にもいろいろと議論されるところですが、丸山氏の場合、この物象化と人間の自己疎外との関係の問題について何か考えを述べられていますでしょうか。

深江 丸山氏が一連の論文を書かれた頃はまだ『歴史と階級意識』を知らなかった。これは翻訳が出ていなかったということもあるし、原書自体が絶版になっていたということもあります。この『現代文学研究』に収められた論文は、昭和二〇年代の論文ばかりで、あとで丸山氏は『歴史と階級意識』を知っていたら、あつと元氣よくやれたのだけれども、というようなことを言われている。ですからこの物象化と自己疎外との関係を意識して丸山氏が論じている場面はありません。ただ物象化の中心にあたるようなことは、近代における全体性とは、一種の社会的必然力として表れるという形であらえているのではないかと思います。

城塚 たしかにそうだと思いますが、先程抽象化という言葉を使われましたが、この言葉と物象化は密接な関係があると思いますが、その点はいかがでしょうか。

深江 丸山氏の抽象化とは、つまり自分がそのような疎外的なあり方であるにもかかわらずそれを人間の本質のように考えるという意味において、また、歴史的な産物であるのに、そうでないように考えているという意味で抽象的であるというわけです。そこで抽象化とは物象化現象を主観の側から捕らえた言葉というふうに理解していいと思います。

平井 今の質問ですが、例えば二重の抽象化と言われましたが、その中で分業によるアトム的人間のあり方が存在論的な自己疎外の問題として出されている。それをものとの関係で表れてくるから自覚しえない。そこに認識論的なレベルの物象化の

問題が出てくるというふうに私は理解しているのだが、そういう形で丸山氏は議論していたのですか。

深江 はいそうです。

平井 その点が気掛りだったので確認させて頂きました。

水田洋（名城大学） 二つ質問があります。一つは、ルカーチと重なっていたのでよくわからなかったのですが、いったい丸山氏はどのくらいの功績を残したのでしょうか。もう一つは先程認識と表現、つまり文学者は認識してから表現するのではなく、表現が認識の過程だと言われましたが、それは文学に限らないのではないかと。認識と表現は全部がこういうふうになっているのではないかと。実は自分で論文を書きながら表現は認識の過程だと思うのですが、それが文学の特徴だといえるかどうか。その二点です。

深江 丸山氏の功績とは、一つは蔵原理論を内側から超えたという点です。蔵原氏もリアリズムとか典型論とかいうのですが、丸山氏は近代社会における人間の存在の仕方から問題を掘り起こしていく。そういう問題の立て方をしたのが丸山氏の功績の一つです。それからもう一つは水田先生のあとの質問とも関係しますが、認識した結果が表現ではないということを考えようとしている点です。それはまだ摸索状態で具体的な展開にはなっていないと思いますが、その問題を提起されたというあたりです。そういう仕方でもルカーチを超えようとしている。

ご質問の認識と表現との関係は芸術に限らないのではないかと。ということですが、学術論文の場合、自分が表現した文章なら

文章を、他の言葉で置き換えて言い直すことも可能である。しかし、芸術の場合はそれができない。表現された結果がそのままた身の表現なんです。その変更が許されないという意味において目的と手段とが一致していると丸山氏は考えています。例えば島崎藤村の『破戒』の冒頭の「蓮華寺では下宿を兼ねた。」という初版の文章が、後の定本藤村文庫版では「蓮華寺では広い庫裏の一部を仕切つて、下宿するものを置いてみた。」という文章に変わります。これは認識の次元から言えば、あとの方がより精密になっているのですが、芸術的表現という観点から言えば前者が評価されます。つまり何かそこに皆をはつとさせた新しいものがあつた。だから、文学の文章にはそういうところがあるのではないか。そこをもう少し考えなければならぬのではないか、という問題を丸山氏は提起しているわけです。

水田 科学の場合には文章を置き換えることができると言われましたが、これはできない。できないぎりぎりのところで表現しなければおかしいと思います。ですからできない、ぎりぎりの表現の形が文学と科学とでは違うのではないかと思えますが、その違い方がどこにあるのかということ。それは例えば形象化ということでもかなり分かっているのですが、ただ先程のように言われると区別がつかなくなる。それから丸山氏の功績とはどういうことなのでしょう。つまり、丸山理論といつてよいのか知りませんが、そう言われるまでもなくわかるところは常識になっているし、わからないところはわからないだけの

話で、という感じがします。特に丸山氏の身辺に暮らしていた経験があるとそういう感じがするので。

深江 文学の言葉と科学の言葉をとくに問題にして丸山氏が具体的に論文として展開していないので、私が勝手に解釈することになってしまいますが、文学は性格の表現に関係します。それから形象の言葉を具体的に考えると、絵画や彫刻による形象を表象という形で含み込んでいると同時に音楽の要素があります。そういう音楽の要素、絵画・彫刻の要素をいずれも表象の世界において文学の言葉をイメージしますが、そこが科学の言葉とはおそらく違うのだからと思います。それから、水田先生は丸山理論といつても、わかる所は当たり前になっているのではないかと言われます。それは社会科学をやる方にはそうだろうと思うのですが、しかし国文学界では必ずしもそうではないということがあるわけです。そのこともお含みおき頂きたいと思います。

水田 我々の方では常識なのに常識になっていないのはおかしいという言い方になってしまいますが、そうではなく、いま、芸術の諸形態、つまり造形美術と文学との形象化の違いを言われましたが、そういう形象化の違いが我々にはわからないのです。それを文学の方ではどう考えているか。つまり、芸術は形象化であり、それが科学とは違う。そしてその形象化が現実的認識とどういう関係に立つのか。それは科学の場合の表現と認識と違うのではないか。そしてまた、それが文学と造形美術とどう違うのか。これは文学論として必要なことではないか

と思いますが、それを教えて頂きたいのです。

深江 それは大変なことですね。

水田 ちょうどよい機会だと思うので。また、それと同じようなことは、例えば文学評論の領域で、科学から借りていってそれが現実文学的实践の中で実証されなければ、傍観者である我々にとって説得性はない。また文学評論も所詮傍観者である。そして傍観者であり、しかも文学に片足を突っ込んでいるのだから、文学の領域の實踐を踏まえて出てこなければ説得力がないという感じがします。私は丸山氏を具体的にたくさん知っているわけではありませんが、社会科学やルカーチを持ってきて文学を切る、それだけで終わっているような気がしています。ですからこちらから見ると社会科学の常識を文学に持ち込んだだけではないか。逆に文学の領域からこちらへ突きつけるものがないという感じがします。感じだけで言うてはいけないけれど、ルカーチが使われる場合は特にそういう感じがします。

深江 それは具体的には作品論という形になるので、丸山氏の作品論を読まなくてははいけません。しかし、きょうはルカーチ理論との関係ですので、そういう方面は立ち入らなかつたわけです。『現代文学研究』の中では島崎藤村を論じているものが一番力作だと思えます。しかし、社会科学の理論を借りて切っただけではないかと言われましたが、例えば蔵原理論の場合、常にソビエトで公認された理論を出発点として論じます。それをひっくり返したという功績があると思えます。つまり、上から切っていくのではなく、蔵原理論ではどうしても及

ばない日本の具体的な現実の中から汲み上げていくために、社会科学の理論を適用した点に丸山氏の功績はあると思う。

平井 水田さん、それでよろしいですか。それでは次の方どうぞ。

鈴木正（名古屋経済大学） 五〇年問題の党分裂のときの文学戦線では人民文学と新日本文学がありました。丸山氏はどちらに属していたのですか。人民文学の方ですか。

深江 それは必ずしもそうではないのです。丸山氏は確かに当時主流派に属していましたが、そのことがイコール人民文学派にはならない。また、人民文学派の方もあまり丸山氏を問題にしないところもあります。丸山氏を党派でもって切ると、非常に彼の意図とは違ったものなってしまう。それを党派の色分けで氏を扱うと色々な問題が出てくるのではないかと思えます。ですから蔵原氏が反駁する場合にも、丸山氏をあまり取り上げない。それはどういう意図から取り上げなかつたかはよくわかりませんが、むしろ人民文学の野間宏、高倉輝、神山彰一らに蔵原氏の批判は向けられている。というのは人民文学派の人と丸山氏はイコールではないということであつたのではないか、実際、丸山氏の論文はこれらの人々にくらべて異質です。

鈴木 すると『なぜ言語を問うのか』の中にある自己批判で、党分裂の故に蔵原のような権威ある理論を批判することができたというのは、どういう形になってくるのですか。それはあとからだからそういっただけで、その時では全く混戦状態ですっきりしたものではないということでしょうか。

深江 そのへんの事情は想像の及ばないところもあり、丸山氏の言われたことによる以外にはないのですが、丸山氏はそれまでに蔵原に對しいろいろ疑問を感じていたが、相手は偉い人だから言いにくい。それがたまたま五〇年問題という形で、政治的な立場が逆になったところで初めて批判の言葉が言えた。それ以上のことは私にもわからないです。

鈴木 先生はマルクス主義政党的分裂という不幸なことが非常に文学にも影響を及ぼしているとか、負の体験を楳にして新たな表現論に、と言われましたが、本当の状況からいえば、それ故に新しいものを切開できるチャンスになっているのではないかと、不幸だとか負とかいう評価は既成の枠組にとらわれていない気がします。これは文学の方ではないけれど、この間までの最高指導者が除名されると、あれはあんな男だったという文章がその政治機関紙に載るのが日本の風土です。そうすると、文学者もそう変わらなないとすれば、それは不幸なんかなんかではなく、そういう経験を通じてやっとなんかや、そればかりではなく文化の自律性が切開かれるのではないかと私は思います。このことについての感想をお聞きしたい。

もう一つは、あの時名古屋ではほとんどが主流派であったと思います。東海MLと理学部だけが特殊なルートで国際派が入っていたのですが、その中で丸山氏はどういうふうだったのかなと思ひ、先程の質問をしたわけです。しかし、国民文学論争の過程で丸山氏の仕事は竹内好や石母田正と相互に結び付いた形で、何か切り開いたと思います。あとで石母田正は自己批判

して、あれは歴史学における主観主義を持ち込んだと言っていますが、あの時代に日本の思潮を歴史学がリードしたことは事実だと思ひます。これと結びついて国民文学論争の過程で丸山氏も何か切り開いたと思う。このことをあまりルカーチと関係なく評価された方がよくわかるような気がしたのです。

深江 それについては、国民文学論における丸山氏の功績と、国民文学論とは何かについては私は別に論文を書いていますが、きょうの課題はルカーチと日本文学研究との関係ですから、ルカーチとの関係という観点からしか丸山氏を考へていないわけです。また、国民文学論における丸山氏の功績をはっきり指摘した論文がまずない。竹内好は評価するが、丸山氏は取り上げていない。この点は非常に奇妙であり、また残念でもあります。

鈴木 もう一つの質問は、丸山氏が日本文学派に必ずしも属していないということがわかりましたので結構です。

平井 深江さんは、丸山氏の政治と文学の問題で、文学とは人間の自己疎外を自覚して、限り無く例えば人間性を回復することだと言われましたが、自己疎外の規定をどういうふうに考へているのでしょうか。つまり、個人と政治、あるいは社会とが分裂してその否定的な関係があるということと、もう一つはルカーチの場合には主体の構造の分解が非常に鮮明に出てきますが、その問題はどうか考へているのか、また、自己疎外を回復する場合にどのようにしたら回復になるのか。それは非常に漠然とした問題ですから、そこにイメージがあるのか。あるいは

はルカーチには『魂と形式』でのようにギリシャ悲劇のようなイメージがあり、そこには一つの共同体的なものがどこかにあり、主体と客体、あるいは魂と形式とがどこかでやすらっているように思えるのですが、そのようなイメージがあるのでしゅうか。

深江 プロレタリアの政治ですか？

平井 そうです。

深江 その政治はかぎりなく自己疎外を取り戻していくというものであれば、その点で文学者は無関心ではいられなくなるだろうということ。つまり、本来自分の中にあるものが、反対物として、つまり制度などに外化される。そういう自分のしかかっている自分から生まれた力を、自分のものとして奪い返していくのがプロレタリア階級の政治ではないかと、そういう説明がなされているわけです。それと主観の側における分裂の問題があります。この分裂は客観的なものにより引き起こされているのだから、客観的なものを克服することにより、主観内部の分裂をも克服する。このことは、文学者にとって無関心ではありえないだろうというわけです。つまり、文学者とは自己の内部の分裂を克服したい欲求を持っているはずだから、それを追求していき、プロレタリア階級の政治が客観的なものに転化してしまつた破壊的な力を奪い返していくことにより、自分を取り戻すという、そういう政治のあり方に無関心ではありえなくなるだろうという捉え方です。そこには共同体において魂と外界とがやすらっていることに人間本来のあり方を

イメージしているということがあるかもしれない。それは丸山氏の社会主義リアリズムに対する概念、それはルカーチから借りていると思うが、つまり叙事詩的なものを回復することで近代小説をアウフヘーベンするという仕方では社会主義リアリズム理論を考えているので、そういうイメージを根底に持っていたことはいえると思います。

平井 そうですか。ありがとうございます。これで深江会員の報告を終わらせて頂きます。

里見岸雄の国体論

はじめに

里見岸雄（一八九七—一九七四）は、國家主義的日蓮宗系の宗教団体国柱会会長・田中智学の三男であるが、センセーショナルな題名をもつ『国体に対する疑惑』、『天皇とプロレタリア』、『天皇の科学的研究』等の著者としてその名を知られている。里見は、いわゆる「右翼」の系列に入れられているが、これらの著書からも多少推測できるように、「国体科学」と自称する独自の国体論、天皇論をもっていた。それは、一言でいえば、国体論・天皇の再構成による活性化といえよう。本稿では、里見の特徴的な国体論を明らかにするために、「国体科学」を提示した時代から、それによって批評活動をした「天皇機関説」事件の時代までを検討した。

福井直秀

なお、里見の思想形成という点では、父・田中智学の影響が考えられるが、本稿では、それを除外した。それには以下のような理由がある。一つには、国柱会は、例えば、『新宗教辞典』に「国体を開顕する法華経・日蓮主義による社会的実践を主眼とした」といわれ、また、小林英夫の「田中智学」は、その点を、智学の国体学の特徴として、次のようにのべている。

「智学は、たしかに、日蓮主義と国体を融合させるかたちで王仏冥合論を展開させたが、日本国体の精神が法華経である、とする智学の主張からすれば、日蓮主義は、あくまでも日本国体の精神であり、国体そのものではなく、両者のあいだには距離があり、一体ではなかった。それゆえ、智学は、この距離を埋めるべく、彼の主張する日蓮主義の布教をめざし、教宣活動を全力を傾けたのである。」³

このようなあくまで日蓮主義からの運動であったのに対し、里見は、国体そのものの理論を構成しようとしたことである。二つには、このような里見は、結局、日蓮主義批判に向かい、『吼えろ日蓮』執筆以降、国柱会と疎遠になっていくことである。そして最後に最も大きな理由としては、たとえ里見が心の内に、日蓮主義への思いを残していたとしても、彼の国体論自体は、他の国体論と対等に比べうる内容をもっている点である。

- (1) 里見研究所出版部、一九二八年。なお、『閻魂風雪七十年』によれば、一九三〇年にはアルス社から出版され、五〇版以上を重ねたとされている。
- (2) アルス社、一九二九年。百版以上とされている。
- (3) 先進社、一九三二年。
- (4) 松野純孝編、東京堂出版、一九八四年、八七ページ。
- (5) 『昭和ファシストの群像』、校倉書房、一九八四年、二二四ページ。
- (6) 春秋社、一九三二年。

一 「国体科学」の提示

自叙伝『閻魂風雪七十年』で里見は、一九二七年に至る四年間について次のようにいっている。

「国体科学の名は起したものの、国体科学の研究は一朝一夕にして成るものではない。晨にマルクスの唯物弁証法、唯物史観をひもとき、午下日本書紀、古事記に参じ、夜陰法華経、日蓮聖人遺文に沈潜する日がつづいたが、研究は遅々として進まず、却って疑惑の雲に掩はれ、時には暗澹たるものさへ感じ

た。それどころか、私の心は大きく激しく動揺しいつの間にかマルクスのものに傾斜するのを感じるものがしばしばであった。この心的苦悩は、家庭に於ける一身上の憂悩と絡み、四、五年の間、ある意味では私を痛苦のドン底に叩きこんだものである。

『天皇だつて要するにただの人間ではないか』そんな気にもなつたし、尊厳、神秘などに対抗するそこはかとなき『人間観』なども時折は不敵な面魂で、心中にむくむくと湧きあがる。……(中略)……だが、父智学の庭訓に育つたためであらう、私の深奥の心、仏教心理学でいふ第八識、或は第九識には国体的には天皇が、宗教的には本仏が、動ぜざること泰山の如くに実在する。これが科学的解明は、他人の爲めにでなく、自分の爲めに避けられぬ必死の要請であることを、深く感ずるばかりであつた」¹⁾

天皇崇拜の雰囲気の中で育ってきたが、「マルクス主義」等の擡頭の中で、天皇への疑問が生じ、それを解決する必要に迫られたと告白している。これは晩年の回想だが、「宗教的には本仏が云々」は措いて、他はほぼ信用しうる。なぜなら、一九二八年刊の『国体に対する疑惑』は、そのような軌跡を反映しているからである。

『国体に対する疑惑』は、東・京・早・慶大、陸軍士官学校生等の抱いた国体・天皇制への疑惑の個々に対して、四十九項目にわたって回答したものであるが、それは、里見自身、自らの内で要求したものと重なりあっている。里見が「国体」を論

じねばならないのは、「国体」は生活に苦しむ無産大衆を救いうる、だから「マルクス主義」よりも優位性をもっているということを明らかにするためだったからである。

それでは、里見の「国体」を考察していく中で里見の出した答をみていくことにする。里見は、国体を単に「統治権所在の体様」(二六〇ページ。以下この節はすべて『国体に対する疑惑』からの引用)とする説を排し、次のようにいう。

「日本国体とは何だ。人間生活のあらゆる形式と単位とに必然的に承認されなければならぬ人生の普遍妥当的指導原理であり且つ又統制原理ではないか。然も、それは単なる理念に非ずして、君臣の組織に於て事業化したる真人生創造の天業ではないか」(七二ページ)。

「国体は一面からみればよりよき生活の内容、即ち理想を示してゐるが、他面からみればよりよく生きる方法を示したものだ」(二〇九—二一〇ページ)。

これらはどう読みとればよいのか。日本国体を他国の建国の理念と比較した別の箇所で見れば次のようにいう。フランス革命でも、キリスト教等々でも、理想の道を説いている。そしてこれ自体は、普遍的意味をもっていて、日本の国体の理念と同質である。だが、日本の国体はそれを実現してきたことで、唯一性がある、と。

「道義や理想やは、単にそれが各人の頭の中に一の觀念として閉ちこめられてゐて、少しも集団生活の事業の上に実現されないならば、あつてもなくても同じ事だといふのである。……

(中略)……道の事業化、事業化したる道！それが人生に取つて最大の価値だ。日本の国体の尊貴なるは、実に道の事業化だからである。単なる道の説明や理念でなく、道の実行を性命とする組織としての存在だから日本国体は尊貴だといふことになるのだ」(九七ページ)。

里見は、日本国体の優秀性を、掲げられた理念に求めないので、理念(理想、道などといわれている)そのものについては、あまり論及しない。「共存共栄の原則」(七七ページ)と呈示される位である。問題は、その前の引用にみられる「事業化した天業」あるいは、「方法」であらわされた部分、すなわち「国体」は、理想の実現である、という点である。

「国体」が理想の実現である、となると、必然的に日本歴史は一貫してその過程であることがかかれねばならない、はずである。だが、里見は、このようにしては、彼の国体論を完成していかない。

たしかに、理想実現の歴史的出発を神武天皇に求め、「神武天皇の建国三綱も、文章をよくみると事実の説明をされてゐるのであつて、決して理想なり道なりの意義を説明してゐるのではない」(九六ページ)といつて、「実現」を認め、また、国体は「二千有余年実践し來つた共存共栄の実践なのである」(八四ページ)と、「実現」をかかげる。

だが、「実現」にこめられているのは、現在に対して課せられている使命の方なのである。里見は、「国体」を次のように強調する。

「幸ひに始めて明確に国体の意義が発見されたのだから、身命を賭してこれが実現に突進するかといふ問題である。かく論究し来れば答は唯一つ、実に君民一致国体の実現に身命をなげうつ事あるのみだ。問題の重心は過去よりも覚醒後の未来になければならぬ」(二四三—四ページ)。

里見は、国体を単なる歴史上の産物ではなく、当為として、実現への使命としてえがくのである。

このような国体にとって天皇とは何なのか。私たちは次に、里見の天皇観を検証していかなばならない。

今までみてきたように里見の「国体」とは、歴史的に形成されてきた理想とその実現であった。従つて天皇もこれにより制約される。「国体は即ち日本民族が国家生活に約して樹立したる普遍妥当なる人生の指導原理であり又統制原理であるから、天皇も亦国体に服従したまふ」(一六六ページ)のである。

ではなぜ天皇でなくてはならないのか。里見は次のようにいう。

「国家は必然的に統制的中心をもつ処の組織的生活集団である。……(中略)……群居集団の生活に於て、各人は絶対に他を侵さずといふ事が事実上確証せられざる限り、茲に、各人の自主権を認めると同時に他を侵害する事を得ざらしむる統制権の確立を期せざるを得ない。……(中略)……民主政治だの主権在民だのといふそばから、主権行使の最高人格を、たとへば大統領の名の下に、たとへば委員長の名の下に設定せざるを得

ないのはこの道理に基くものだ。……(中略)……多数者は恒に少数者に統制せられる。これは人類有史以来の原則だ。たとへ多数者があつた少数者を倒しても、その倒した多数者は必然その中の少数者に統制せられざるを得ぬ。多数者を総攬し統制する処の中心人格が無くて、国家生活が管めると思ふ者があれば、それは全くの空想か妄想かである」(一九二—四ページ)。

国家において統制者は不可欠である、だから、日本にも中心たる統制者が必要だが、日本の場合は、「国家統制の人格的中心として、最も理想的、最も完全なる、あらゆる条件を具備した統制人格の極致」(一九五ページ)が天皇だというわけである。里見は、その完全たる所以を列挙していく。歴史上、天皇親政の時の方が人民は幸福だった、正しき国民は頭上に神聖なる天皇を奉戴する事を無上の光榮としている、正当な日本人は道義実践の最高標準として、又道義存在の最高対象として天皇を欽仰奉戴している(以上、一九六—七ページより)等々。

だが、これら国民の天皇に対する支持を成立せしめているのは、道々共存共栄の理念を実践してきた「道統の主たり君たる天皇」(七一ページ)であるとされる。

里見は、たしかに、天皇に倫理的価値も見いだしている。天皇への宗教的感情もいだしている。しかし、天皇に価値が収斂していくとはしない。絶対的なものは国体であつて、天皇はその価値を表現する役割として、価値をもつとされる。この天皇役割論が、里見の理論の一つの核心なのである。

ところで、里見は「マルクス主義」に対抗できる国体論を構

想した、と既にのべた。ということは、当時の国体論の無力さを痛感していたことである。里見によると、「世の多くの国体論者、皇室中心主義者」(二一九一ページ)——その例として、文部省の国民教化運動を推進するイデオロギーなどがあげられている——は、『畏れ多い』『不敬だ』『国賊だ』といふ奥の手一点張りである(同) おどしているだけで、彼らのとなえる「生半可な国体論それに対する安価な感激などは、かへって時に真の日本を誤解させる危険が多量にある」(二七九ページ)のである。『国体に対する疑惑』の扉には、彼らに向かつてこう書かれている。「国体を信ぜんとする者は先づ此の疑惑に答へよ」。

里見はこれら観念的国体論に対して、自らの国体論を「科学」という。里見のいう「科学」とは、客観的に研究するという意味だが、そして、里見の研究がこの「科学」の名に価しているわけではないが、天皇論を神秘の世界からつれだすという点では、観念的国体論にない「科学」性をもっていたのであった。では、天皇論の「科学」化とは具体的に何か。一つは、神話と事実とを区別することである。例えば天照大神の實在について疑問に対して次のように答える。

「天照大神といふ一個の女神が實在の御方でないとするれば、それは明かに日本皇室の累代御祖先の總和に名けた皇祖代表神格に外ならない。即ち、日本書紀が編纂された時代からさかのぼり得る正確なる記憶の範囲外の遠祖であるとするならば、記憶伝承の逸された過去遠々劫の御祖先の総名称として日本書紀

編纂の時代迄伝承されたものに外ならない。記憶伝承の外にあつても然も無限にさかのぼり得べき皇室の御祖先を合祀した代表神格名であるとみるべきだ」(八八ページ)。

實在を強弁せず、皇祖の代表として、合理の世界にもつてくる。同様に天照大神の神勅も「皇統の繁栄十数代或は数十代に及んだ頃に明瞭になった国家意識」(九二ページ)といえようが「それが日本書紀に載せられた頃には、少くとも、その精神、乃至道統の古く且つ尊嚴なる事に就ては、何人もこれを疑ふ者なく肯定したものと見なければならぬ」(九三ページ)とする。事実そのものではないだろうが、当時の天皇が人民にどう受けとられていたかの反映であると、たくみに神話を再生する。神話は、例えば権力者の側の創作である等の説はおくびにも出さず、現実の關係とするのである。

第二には、天皇の現人神規定である。里見は、「我國に於て天皇は『神』なりといふ場合の『神』と、西洋語の翻訳としての『神』」(二二一—三ページ)とは別であるとして次のようにいう。

「我國に於ける神の概念は、少くとも、超凡人性、真理の人格化、天業の垂統者及び継承者等の意義を包含する物であつて、所謂全智全能の創造神ではない。即ち宗教学上の神ではないのだ。従つて天皇を神なりとする神の觀念の出発点が、西洋流の神のそれと全然異つて居り、且つ、天皇を現人神なりとするは事實に対する認識の信仰化せるものであつて少しも独断でない。……(中略)……既に『神』の概念にして斯くの如きも

のとすれば、天皇は神であると同時に又自然人である。」(二三—四ページ)。

天皇は当然自然人であるが、道を実現していく主体であるので、道が彼に体现されることになる、したがって信仰が生じる、このような意味で神でもある、というわけである。現人神という点は離さないが、国体を人格化している、そのような役割への信仰といってしまうてもよい内容をもっている。

第三には、日本史を「金甌無欠の国体」(二二五ページ)としてえがかず、むしろ「多くは是れ国体自覚喪失の歴史」(二一九ページ)とする。そしてその例として、南北朝、武家政治、院政等々をあげていく。日本歴史上只一つ、「如何なる反对者も如何なる反感者も、同様に承認しなければならぬものは……(中略)……如何なる国変に際しても一系の皇室を戴く事を忘れなかつたといふ事」(二二八ページ)にとどまるのである。このことで里見は、日本史において防衛すべき領域を限定するが、それと共に、国体を未来に向かったものとして、実現のための使命を訴えるのである。

「若し反省的指導原理なく、選択的意志活動なくして、天壤無窮が自然法爾に、放任的に、可能であると信じてゐる者がありとすれば、其輩は結果に於て天壤無窮の皇位を滅ぼしつつある者と謂ふべきである。……(中略)……かくて問題は一転して、滅びるか滅びないかの問題より、滅ぼすがよいか滅ぼさないがよいか、滅ぶるに任せるがよいか、盛り立てなければならぬかの問題に移る。即ちこの選択に就ての当為が要求される

訳である」(二三六ページ)。

里見のこのような国体の「科学」化は、復古的国体論のもつていた荒唐さに対して、神話・歴史を民族の心理という観点からみるという方法で、現代化しようとするものである。「天皇も人ではないか。何が神聖なものか」という当然擡頭してくる風潮に対して、一方でその疑問を根拠のあるものとして認め、しかし、正しい国体解釈によれば神聖さを弁証できるとするのである。この意味で、国体論の現代化による再生への試みといふことができる。

里見の国体論は、天皇を中心とし、天皇と人民が一体となって共存共栄を実現する(しばしば「君民於道一致」といわれている)ものであったが、政治論はどのように具体化されているのか。天皇中心ということは、天皇親政を意味しているのだからか。この時期の里見は、この点について明確にしていなかった。もちろん里見が、天皇を政治権力の行使から排除するという考えをもっているわけではない。憲法にのっとって統治権を総攬するのである。だが、里見が天皇を統制の中心とするということとは、天皇の「神聖」性により、国民的一体を作り出すこと——統合の象徴としての役割——を最重要にしているのだから、天皇が現実にとどのような政治的行動をとるべきかについては、不明である。それは、里見が変革論を明確にしていなかったからである。次節以下の検討課題とする。

(1) 錦正社、一九六五年、二三〇ページ。

(2) あとでものべるが、国体については、主権の所在とする法学的

意味と、日本国家の精神、あるいは存在理由等のいわゆる「国体論」的意味に大別される。里見の場合、後者の方に属する。法学的意味に限定しないという意味で、括弧を付した。

二 「国体科学」の展開

里見は、一九二九年十月に、ベストセラー『天皇とプロレタリア』を出版する。ここでの論点の中心は、国体論による資本主義批判である。すなわち、『国体に対する疑惑』のモチーフをうけついで、「無産階級の唯一の味方としての国体」(序文一ページ)。なお、この節では、以降書名を提示しないものは、『天皇とプロレタリア』からの引用)を説き、社会主義を「国体によって摂取し消化して去る」(一七九ページ)ことを軸として改造策を提示し、もって彼の「国体科学」を展開していくのである。

現実糊塗であって「結局、資本家の為に必要な思想政策」(二二ページ)でしかない思想善導に対して、社会主義は、「無産階級の生活の要求としてその動機に於ては現在社会制度の不正を鳴らした正義」(二八〇—二八二ページ)であって、その據頭は当然である。だが、次の三点において社会主義は批判されねばならない。

一つは、里見理論の中心をなす部分であって、唯一、日本の国体こそが共存共栄実現への指針である、従って国体の原理の完全化へ向けて行動すれば、生活苦からも当然解放される、との主張である。ここから、社会主義の「国体化」(一七九ペー

ジ)、あるいは、無産者よ、「天皇と共に進」(二三九ページ)め、などと、センセーショナルにいわれるのである。

二つは、理想社会の実現方法についてである。社会主義は、資本家階級に対する「憎悪の念を燃えさせたせる事」により「階級意識を熾烈にし、進んで階級闘争を激甚猛勢ならしめんとする」が、それは、「凌辱、暴行、虐殺等」(二五〇ページ)をもたらず。これは、「一種の下劣なる個人主義的階級主義」であって、「決して全人類の幸福ではない」(二五一ページ)からである。

三つ目は、精神生活を含んだ解放でなければならぬから、とされる。これは次のような過程としていわれる。

「人間をして、真に雄大、公正、快適、敬肅なる精神の保持者としてつくりあげようとするならば、まづ、その基礎としての物質生活を安定せしめねばならぬ。物質生活の安定によって、精神生活を生じ、而してこの精神生活は逆に、人間を浅薄なる唯物主義から救済するのである」(一九〇ページ)。

里見は、君主プラス平等な人民により構成される「一君万民」思想に基づく「国体」をとなえる。里見によればこの思想は、人民の平等性を当然のこととしている、また、日本国体は倫理の実現を当為としつつすすんできた、したがって、前者は平等性は、社会主義のかかげるところをその内にもち、後者は倫理性は、社会主義の欠点をおおう、そして、歴史的発展の先に、この「国体」の実現は見えている、だから、無産者の解放は、「国体」によってなされる、とされるのである。

では、どのようにして資本主義は廢絶されるのか。「共存共栄に有害であるものだけは」「天皇の御名による公有として統制すべきである」(二七五ページ)として、生産手段をその対象とする。また「全産業組織」の「統制化」(二七七ページ)ともいわれる。だが、これらがどこまでイメージしていかれたかは把握しがたい。ただいえることは、例えば、「民衆の自利心の正当に而して強烈に刺激」(二七八ページ)することが必要だといわれることなどから、ロシア革命との違いを意識していたことである。

里見は、改造策の具体については、『天皇とプロレタリア』以後、展開していかない。例えば、一九三〇年の『国体科学概論』では、改造論は、社会の変化に対応して常に変えられるべきである等々と、その提示の困難さをあげ、「此の仕事は、一里見の仕事でもなければ、二三インテリの道楽でも」ない、「矛盾に晒されてゐる人々の……(中略)……体系的行動」¹⁾によるべきだと終えている。改造案の具体については、里見はエネルギーを注いでいかないのである。

里見は、具体策をいささか欠いても、変革しなければならぬという意志は強くもっている。それは、既成宗教を批判し、それに代わる位置に天皇崇拜をもつてくるべきだと主張してもあらわされている。里見によれば、宗教家は、「現代の社会科学に就ては殆んど無智文盲で」(『日本前史を終る』²⁾、二四ページ)あつて「現代社会の指導など出来」(同二五ページ)

ないが、それは本来的には、既成宗教が「観念的信仰」(同三一ページ)だからであるとされる³⁾。

「客観的に存在せざるものは、それに対する観念は統一し得ず、人により時代により、いよいよ異なる分裂を来すのである」(同三四ページ)。

では、この客観的に存在するものとは何か。それが社会の現実を變革する「国体」というわけである。「国体」こそ、観念論を排して、「現実の社会関係の中に発見されるべき救済と神聖」をもつ「真の宗教」(同四〇ページ)である。そして「真の宗教」としての「国体」とは、各人の恣意にまかされる信仰ではなく、当然皆にもたれるべき信仰ということである。現実の世界で救済されることになってから、必然的に信仰すべき宗教ということになる。里見が「国体」に対する宗教的信仰を求めるのは、一、でみたように、それが道徳倫理の実現であるという点からである。そしてさらには、現代化の論理がこどもも採られ、既成宗教の神に対しては、「科学の発達によつてつひに、かかる途方もない神の實在は虚偽である事が実証され神の一切が暴露されてしまった」(同四六ページ)と文明の視点からも切つてすするのである。

今までみてきたように、里見の叙述は国内改革を目ざしてきた。だが、日本の国体を世界に唯一の、理想の実現とする論理は、世界に冠たる日本という認識をそのうちにもっている。だから、対外問題が組上にのぼるときは、日本の優越性、あるい

は、日本による世界統一が主張されることになる。『国体に対する疑惑』にも、日韓併合について、これを支持し、「日本国体とは普通妥当なる人生指導原則だから」(『国体に対する疑惑』一〇二ページ)「朝鮮の人々は……(中略)……この(「天壤無窮の皇運を扶翼する」)大事業に参加するの光栄を頒ち与へられん事を心から喜ぶべきである」(同一〇四一五ページ)との記述があった。

しかるに対外問題への積極的発言が開始されるのは、「満州事変」勃発(一九三一年九月)直後に書かれた『日本興廢の前夜』からである。里見がいち早くこの事態に対応するのは、けだし当然であるが、それは軍隊の行った行動への支持としてのべられる。

元来、満蒙は、「支那の領土」(『日本興廢の前夜』七九ページ)ではないし、また現在も、「社会としての満蒙は」「支那の維持してゐるところではなく、日本の保護に更生し維持されてゐる領土」である。従つて日本はその「維持を主張し得べき、歴史的、且つ社会的根拠を有してゐる」(同八二ページ)とする。問題は、むしろ日本内部の方であつて「満蒙をブルジョアの權益に捧げてしまふか、九千万大衆の生活の為に確保するか」(同四三三ページ)であるとして、日本が一体化されて、外へ向かうべきだといふのである。

では、対外行動の主体たる軍隊に対してはどのようにか。里見は次のような図式を用いる。資本主義を推進し、支えているのは、ブルジョアジーの意図を代弁する政党である、こ

れに対して、軍隊は、「天皇の軍隊」(同九八ページ)といわれるように、「国体」の側に立っている。そしてこの対立図式は、軍部と「幣原外交」との関係などにあらわされている。だから、「軟弱外交を叩きつぶすといふ事は、結局、外交をブルジョアと、その政党の毒牙から解放して天皇の外交たらしめるといふ事」(同八九一〇ページ)となるのである。

里見は軍による国内改革は意図していない。対外強硬策をとることでブルジョア支配を打破するものとしての役割を軍に求めたのである。したがつて、軍隊への国民の支持を求め、また軍隊をより「国体」に沿うものたらしめようとする方針をうちだす。これは次のようにいわれる。

「軍部はみづから反省猛省、層一層天皇の軍隊たる使命を自覚して、苟しくも、階級的偏見に捉はれざる様行動すべきである。……(中略)……そこに吾等が軍隊を支持し、軍隊を後援し、軍隊を敬愛し、而して軍隊を監視する熱意がわきあがるのである」(同二二五ページ)。

里見の「国体科学」は、予想されたように外へも向かつたのである。

- (1) 国体科学社、二九六ページ。
- (2) アルス社、一九三〇年。数十版を重ねたとされている。
- (3) 国柱会を含む日蓮宗に対しても『吼えろ日蓮』(春秋社、一九三一年)でその観念性が痛烈に批判されている。
- (4) 春秋社、一九三一年。

三 天皇と憲法・政治

里見は、一九三二年『天皇の科学的研究』を出版する。それを彼は「国体科学」の理論的大成と位置づけ、例えばその例言で、「本書の発表と共に著者の過去の国体論を止揚する。」という。確かに、理論は精緻さを含みますが、ここでは、主眼点だけにとどめる。まず里見は、「基本社会」なる語を導入して、国体、国家との関係を整理する。

基本社会とは「一定の結成過程を通じてみたる民族の根本的社会組織を意味」(『天皇の科学的研究』八七ページ)する。この基本社会は「一定の発展的段階に入るや、共同生活の方法として、必然的に国家を構成するに到る」。このとき「社会構成員相互の意識の上にも」「一層一体的意識が涌きあが」(同九〇ページ)り、国体が樹立される。そしてその国体は、「基本社会の根底に深く広く根ざ」(同九一ページ)す程度に應じて堅固であるとされる。また、国体が基本社会に根ざしていれば、社会が発展して(これを里見は、「基本社会」と區別して「時代社会」といっている)いっても、「民族基本社会はその結合の根本を破壊されることなしに次の発展段階に到達し得る」(同九三ページ)といわれる。民族社会の形成のされ方が、将来を規定するという形で、日本国体の確かさを保証していくのである。

ところで、天皇とは、「基本社会の基構として不変的なる最高統制の主体」(同九六ページ)であるので、「国体を構成する

ところの最主要因」(同二〇八ページ)とされる。里見の理論にとって重要なことは、天皇は歴史的に続く社会の基礎に根ざして、一体感形成にとって最も重要な役割をになうということである。このことは、里見の国体論の基礎は、統合の象徴としての天皇であることを意味している。

里見自身そのことに自覚的であって、次のようにいっている。

「天皇は、日本民族の社会及び国家に於ける最高の象徴として、民族の一体性感を強烈ならしめ、生活の統一的目标として機能する。複雑なる各種組織の並列発達の中であって、平素、若干の対立的関係にあるものすらも、所謂一旦緩急あれば、大同團結して、全体社会の矛盾を排除する体系化力の發揮を有効確實ならしめるところのものは、実に、天皇の存在があるが為めであり、天皇を仰ぐ事の出来る為である」(同二九〇ページ)。

このような天皇観から憲法はどのように解釈されるのか。里見は、彼の今までの叙述の上にユニークな解釈をする。一条の「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」は、「万世一系」からもわかるように、「社会基構としての天皇」(同二六一ページ)すなわち「国体事実の中心」(同二六三ページ)をあらわしている。これに対して四条の「天皇ハ国ノ元首ニシテ統治權ヲ総攬シテ此ノ憲法ノ条規ニ依リ之ヲ行フ」は、「国家機関としての天皇」(同二六一ページ)をあらわしている。

この一条と四条との関係は、一条が「統治の実」にあたり四条が「統治の権」にあたる。「実」とは、「実質的なる国体事実

の中心」(同二六三ページ)のことであり、日本歴史を貫いているが、「権」とは、「実」に「発源するところの可変」(同二六二ページ)的なのである。例えば、武家政権の時代は、天皇は「統治の実」だけをもっていた、というような使われ方をする。だから、憲法の基本構造は次のようになる。

「憲法第五条以下の直接大権は、第四条の大権規定に止揚され、而して第四条は第一条に止揚され、更に第一条の法文そのものは、歴史的社会的事実としての国体そのものに止揚される関係にあるのである」(同二六三ページ)。

以上のような憲法解釈から、美濃部達吉らの天皇機関説、穂積八束、上杉慎吉らの天皇主体説が、それぞれ社会機構性、国家機関性を無視するものとして「全く楯の一面を覗てゐるに過ぎない」(同二四九ページ)と批判されるのである。

では、第一節の残された問題、天皇と現実の政治との関係についてはどうなのか。里見は当時、「右翼」の間でとなえられた天皇親政論を批判して次のようにいう。

「或は超階級のイデオロギーを以て、或は大義名分的信念を以て、乃至は道義論的立脚地に於て『天皇政治』とか『天皇親政』とか或は『天皇の為の政治』とかいふことを唱導し、且つ熱心にその実現を期すべく、思想的に政治的に運動しつつある所謂『愛国的』なる人々の諸団体がある。……(中略)……その主張なり論拠なりは卒爾に承認し難い点が多い」(同二八四ページ)。

なぜなら、

「政治は、元来、『人民の為』とか『国の為』とかいふ性質のものであって天皇陛下の為にするものではない。……(中略)……天皇の『大権』構成は『天皇の為』ではなく、『国家の為』『人民の為』である。……(中略)……『大御心を奉体する』といふ言葉は、政治に関係あるものがしばしば口にするところである。然るに、天皇政治を主張する人々によってそのスローガンが強調される場合、それはしばしば、意識的にか無意識的にか、議会や国民意志による政治を否認し若くは能ふ限り迴避し又は抑圧して天皇の御意志のままなる政治を実現するといふ意味に於て宣伝される傾向がある。それはあきらかに反動であつて、封建的ファッショ的独裁政治の観念形態である。……(中略)……統治権に於ける天皇の意志及び行為は、立憲的意志と立憲的行為とであつて、毫末も封建的独裁的であり得ないのだ。だから、天皇の『大御心』とか『聖意』とか『御意』とかといふことは、政治に関する限り、恒に憲法的大御心であり、従つてその行為も亦憲法的行為であるほかあり得ないのである」(同二八四—二八六ページ)。

天皇が国体の中心であり、統治権を総攬するといつても、それは、近代的スタイルである立憲的形態をとるべきだといふのである。そして天皇の統治権総攬というのも、最後の場合が想定されている。

「権力の固定化、権力の独占化を防止して、能ふ限り純粹なる政治法律的活動を保証するには、国家の最高権力を日本民族

社会が有する最後の安全弁に基けるに如くはない。即ち社会基構たる天皇が統治権を統治実¹に於て總攬する制度の確立によつて、政治法律的活動の中から生ずる一切の矛盾を克服解消し以て絶えざる発展を期するわけである（同二九四—五ページ）。

このように里見の政治論は、天皇にはむしろ象徴の意味が求められ、人民の方に参政² 国体の実現が求められる構造となっている。

「参政の本義、本分、職能等を一層明瞭確然たらしめ、以て日本今後の繁栄発展を期する事こそ、立憲国民としての面目でなければならぬ」（同二九五ページ）。

里見は、社会主義に対して、その暴力的手段を非難していたが、天皇をめぐっても、その権威を利用してクーデターを意図するなどは考えられないことだったのである。

このような里見の国体論は、一九三五年におこった「天皇機関説」事件に対して、独自の対応をさせた。事件後に出たパンフレット『天皇機関説の検討』および、『国体明徴と憲法正解』に基いて概観しておく。

すでにのべたが、里見は元来、独自の一条、四条解釈から、機関説、主体説いずれをも採用しなかった。例えば、彼が主筆をつとめる雑誌『社会と国体』でも、両説ともヨーロッパ学説の直輸入だとしていたが、優劣については、「美濃部氏の方が稍々科学的³」だと判定していた。

この事件がおこったときの心境について里見は、前出の自叙

伝『關魂風雪七十年』で次のようにいう。

「機関説問題における美濃部排撃を見るに、排すべからざるものを排し、不敬に非ざるものを不敬とし、国体に非ざるものを国体となし、独断叩りに他を賊となすところ少なからざるものあるを見出し、このような浅い感覚で、国体明徴とやらをやられては、我国将来の大禍となるやも知れぬと考へた。ここにおいて非力ながら、国体学を土台とした憲法学を開拓した者の冥利として、一番、奮起を要すとの覚悟をきめたのである」（二九六ページ）。

また当時の官側の資料『所謂「天皇機関説」を契機とする国体明徴運動』も次のようにいう。

「里見岸雄は従来⁴の天皇主体説及び天皇機関説何れの立場も取らず独自の立場を闡明して従来⁵の両説を止揚し新なる憲法学説を建設せんとする努力が見られる」。

機関説・主体説について既に決着をつけている里見は、たしかに独自の論陣をはり、「機関」ということは狩りに反対すると共に、天皇が国家機関であることを再度論証する。第四条は「元首」なる語が使われていることから「近代政治概念」についての条項であるといつて、次のように続けていく。

「この第四条は……（中略）……帰依信仰の情感に於ける天皇を規定してゐるのではなく、政治法律的功能に於ける天皇を規定してゐるのである。従つて『国ノ』といふ『ノ』の字に注意せねばならぬ。この『ノ』の字は、文法上所有格であるから、この場合の『国』は、この場合の『天皇』より大なる概念であ

る。即ち、文上『天皇』は明かに『国』を構成する一要素として表はされてゐるのである。然も、この『国』が、さきに述べた通り、その下の『元首』といふ文字によつて、一つの有機体的機関と見做されてゐるのであるから、論理の自然に帰結する処、第四条の関する限りに於て、天皇も亦所謂機関として表れてゐるといふ事は、到底これを否定し得ない（『天皇機関説の検討』一六ページ）。

しかし、里見は、決して美濃部を擁護する側についたのではない。事件発生後すぐは、政治的には菊池武夫の側についている。

「自由主義が我國民思想を淺薄ならしめた事は相当大なるものがあるから、博士（＝美濃部のこと）が今その罪の審判に問はれる事も、博士の地位と経歴上やむを得ないものがある。又、菊池男爵始め幾多の論士が、機関銃式に一斉に美濃部攻撃の火蓋を切れる状は、実に一種の壯観であつて、然もその心情の切々として國を憂ひ、皇道國體の大義を宣揚せんとする熱意に触れては、何人も敲肅の感を深うし、流石は日本であるといふ感謝の念を禁ずるを得ないであらう」（同一ページ）。

美濃部の自由主義に対しては、菊池・簗田らと共に撃つているのである。²⁾

事件後一年程経つた一九三六年二月の『國体明徴と憲法正解』になると、今度は、自由主義攻撃ではなく、眞の國体明徴とは何かと問題を立て、「機関説撃つべくんば主体説共に撃つべし」（二三八ページ）と、自らの國体論・憲法解釈を強く打ち

出していく。

事件に対しての里見の態度は、それまでの彼の言論活動からみると当然自叙伝のようになるはずであった。だが実際は、機関説排撃論者を愛國的熱情とやらの限定つきであるが、評価しているのである。このような里見の微妙な変質は何を意味しているのか。『國体明徴と憲法正解』の中で里見は國体問題について最高の決定権をもつ「國体明徴審議會」を作るように提唱しているが、その委員のリストとして、七七名の名前をあげている。その中には里見自身の他に、筧克彦、徳富蘇峰、安岡正篤等の名前がみえる。ところが彼らは、かつて里見が『天皇とプロレタリア』で「観念的國体論」者と規定した人物である。

また、「マルクスのアラ探し」と「憎惡の情感」のみの「札つきの反動学者」と罵倒していた、天皇機関説事件の仕掛人・簗田胸喜までも含まれている。

里見は、『國体に対する疑惑』執筆当時から、無産大衆を救いうる、したがつて「社会主義」に対抗しうる國体論を構想してきた。そしてその時批判すべきは、「社会主義」であると共に、日本國体をおとしめている「観念的國体論」であった。だから、天皇機関説事件を仕掛けた側が、里見にとつて攻撃の対象となるはずであった。だが、今や「観念的國体論」も、その「愛國的」熱意については評価されていくのである。

この理由は、一つには、情況の変化に求められよう。「社会主義」の壊滅、「国家改造」運動の隆盛。だが、里見自身の理論のあり方から見ても充分首肯できるのである。機関説側は懸

法から国体を除外している。これに対して主体説側は、法学的には劣っていたとしても、日本国家の特性（西欧近代がそのまま適用できないという）という視点をもって憲法解釈しようとする。「国体」論者里見が、後者に無意識のうちのシムパシーをもっていても不思議ではない。

また里見は、もちろん「機関」に固執していたわけではない。後には、そのことをすすてる。理由は次のようにいわれる。

① かつては、第四条については「国家有機体説を、文上に於てそのまま生かして用ゐた」（引用者注——「元首」なる語は国家有機体説故の用法だというのである）。だが、「今日以後に於ては」「比喩として取扱へばよい」。だから「機関といふ語を用ゐる必要は」なくなる。

② 「現実には大衆はこの言語文字に対して著しき反感を示してゐる。かかる實際動向に逆行してまで機関の語を使用せねばならぬ何等の名分も何等の必要も無い。」

- (1) 里見研究所出版部、四ページ。
- (2) 里見日本文化学研究所、一九三五年。
- (3) 里見日本文化学研究所、一九三六年。
- (4) 「帝國憲法の新再研究を勃興せしむべし」（里見日本文化学研究所『社会と国体』一九三三年五月号、七ページ）。
- (5) 『思想研究資料特輯』第七二号、一九七五年に東洋文化社が「社会問題資料叢書」として復刊、二一九ページ。
- (6) 原文は「政法」となっている。「政治」のミスプリだろう。
- (7) 前出の『所謂「天皇機関説」を契機とする国体明徴運動』は、全国の「愛国諸団体の排撃運動」として、里見の関係する、里見日

本文化研究所、国体主義同盟をあげている（二二二ページ）。内容は載っていないが、多分、両説を批判しつつ、結局「自由主義者」美濃部を攻撃しているのであろう。

- (8) 『国体科学の国体論』、里見研究所出版部、一九三一年、三三三ページ。
- (9) 『国体科学研究』第二巻、錦正社、一九四六年、一五七ページ。

おわりに

里見は、たしかに「右翼」思想家の中で独自性をもっている。その位置について、若干考察することでまとめとする。里見のモチーフは、次のようであった。一君プラス平等な万民というアジア専制的原理を、人間における物質生活の平等、そして精神生活の完成とえがき、ここから社会主義への優位を導く。それを象徴的に人格化しているのが天皇である。だからプロレタリアよ、国体の完成のために天皇をいだいてすすめとなる。この枠組の中で里見は、天皇の神聖さ、国体の尊厳を、現代化すること、すなわち「理性」に基く再構成を意図したのであった。

ところで、資本主義を激しく批判する里見は、資本制打倒を最大の課題にしていたのか、それとも、天皇に、「国体」に大衆を引きつけるための資本制批判なのか。これは難問である。ただ、次のようにはいえよう。「国体」の完成を頭にえがくとき、それは資本制の廃絶された姿であったとまではいいたいだろう。だが、その観念は、どれだけ地上に根拠をもつかと、里見が自問しただろうか。

里見の国体論においては、当為としてあるということとは、當為にむかつてすすんでいるという理論になっている。だから、歴史的にはいろいろ問題を含みながらも、日本の国体は世界に冠たるとえがきえたのである。したがって當為が現実によつて裏切られたときに、絶望感の中から急進化するなどという構図がないのである。先程の問題である資本制批判との派絡でいえば、以上のようなわけで、資本制打倒が救済の最大課題とはならなくなる。資本制批判——それは軍部支持でも、とにかく資本制に對立していればよい——の風潮の増大自体が歓迎すべきこととなる。だから、人民を一樣に駆りたてるといふ一見急進的にみえる主張も、実は保守的性格をあらわすという構造になっているのである。このことは、先にのべたあり方——天皇制の現代化により、反動的イデオロギーと對立はするが、むしろ天皇の象徴的機能を重視することで、原則的には体制を支持する——と近似している。

最後に、国体論と、政治的天皇論についてそれぞれある対照を示す思想家と比べる。まず前者は、大本教第一次弾圧以前の出口王仁三郎である。出口王仁三郎は、例えば、一九一八年の「国教樹立について」⁽¹⁾で次のようにいう。古事記などの正しい解釈から導かれるのは、国家神道の教義ではなく、大本教が唱えている「皇道」(すなわち、天皇制の本来のあり方)である。だからこの教義を国教とすべきである。そのことにより、現実界に理想境を出現させることができる、そこから世界統一へ向かうべきだと。

このような宗教論は、里見と形式的には似たところがある。宗教に對して現実を救わねば無意味とし、またそれ故、既成宗教を批判し、天皇教を唯一の宗教とするところである。さらに、天皇制の再解釈である点も。だが、残りは決定的に違っている。王仁三郎は、新しい解釈を天皇制におしつける。天皇制は王仁三郎流に変えられ、政治改革の主体は教団がなることになる。天皇教に身をよせ、そこから逆に教勢拡大のために天皇教を利用するのである。里見の方は、人民に對して、より「合理的」で、したがって安定した解釈を示し、天皇への崇拜を増大させる。王仁三郎の信者は、現実とは違う理念上の天皇の崇拜となり(ここから王仁三郎が天皇に擬せられたのではないか等の権力による断罪が出てくる)、里見の支持者は、ゆらぐ天皇崇拜を補強される。宗教の天皇教への一元化、そしてそれによる世界統一は同じであつても、その果たす役割としては、全く変わりうるのである。

「右翼」急進派の思想とも比べる。血盟団・五・一五兩事件のイデオログ権藤成卿はどうか。権藤は、民衆の生活という観点から、その成立する空間に社稷を設定し、ここでの自治が行なわれれば自然に治まるとし、政治指導者天皇はこれを保証すると説く。だから天皇は直接政治に関わらない。大化の改新も、天皇親政ではなく、官治(自治の反対)主義者打倒を通して、天皇が自治を保証したとする。これに對して、事件参加者の方は、変革後のイメージよりも、現状をどう打破するかに力点がある。従つて官治主義者君側の奸を倒せば、天皇と

人民が一如になれるとする。おおわれた天皇を人民の手にふれるように、である。権藤、参加者にいくらかのずれはあるが、万民平等を天皇が保証するという論理は共通している。

里見では、直接天皇が政治を変えろというものは、近代においては、極めて最後のな時であると認識されている。しかし、天皇が権力を直接行使する主体となるかどうかについて里見と事件側に開きがあっても、一君万民なる理念はいずれにも維持されている。一君万民思想に、いろいろな可能性があっても、万民の平等という理念自体には、そう差はない。両者の違いは、やはり現実と当為との緊張関係の大小に帰せられよう。

北一輝との比較については、一つの点を提示するにとどめる。「右翼」思想家の中では特異な、天皇「機関」論を採用していた点に共通性がある（里見は、天皇を一条と四条の二重性でとらえるべきだというので、機関説ではないが）。北はここから、天皇利用の観点を強くうち出す。里見は天皇役割論であった。となると、役割を作り出す理念を操作すれば、天皇を操作できることとなる。そのことは、歴史解釈の中で「皇位」たる所以を創作することによってなされうる。だが、尊皇心厚き里見は、天皇信仰の方を目的化するのである。

- (1) 『出口王仁三郎著作集』第一巻、読売新聞社、一九七二年。
- (2) 権藤成卿及び参加者の思想についての詳細は、拙稿「権藤成卿の社親自治論と『昭和維新』運動における影響」、『大正の教育』、第一法規、一九七八年）参照。
- (3) 北一輝については、『国体論及び純正社会主義』の検討を中心にした拙稿・「初期北一輝の変革論」、『人と思想 北一輝』、三一書

房、一九七七年）も参照願えれば幸いである。

マルクスの実体概念と物象化論

一 はじめに

マルクス物象化論の理論的射程はどのようなものであろうか。

今日の社会諸科学で多用される物象化という概念は、マルクスのそれとの直線的な連続性においてだけでは決して語りえない。そこには過去一世紀以上にわたる様々な理論的立場の対抗と継承が錯綜しつゝ投影されている。

マルクスの物象化論の提出以降、新カント学派による「実体化」物象化」批判の論陣が張られ、この両者と接合する形でルカーチの物象化論が登場する。しかも、これらの諸立場自身がその理論的先行者として、カント、ヘーゲルの方法の深い影響を受けている点が看過されてはならない。マルクスがヘーゲル

真 田 哲 也

の方法と深くかわり、また新カント派がカントの方法を範とし、そしてヘーゲル自身がカントとの連続と非連続の内に自己の体系を確立したのであり、さらにルカーチは新カント派の影響とそれとの対立に刻印されながら、マルクス、ヘーゲルの継承を企図した。現代のわれわれが手にしている物象化という概念には、このような近代思想の巨人たちの理論的格闘が絡みあいつつ直接・間接に反映されているのである。しかもそれは近代認識とその批判という座標軸の設定にかかわるものであった。しかるに、今日の物象化に関する諸議論は、意識的であれ無意識的であれ、いずれもこれらの先行者とかかわっているにもかかわらず、その理論的差異を必らずしも明確化していないように思われる。別言すれば、マルクスの物象化論は新カント派などの物象化論と単純に同一視しえない独自の特徴と方法

的可能性を持っているのである。

本稿では、このような課題意識のもとに、さしあたりマルクス物象化論の独自的特徴として次の点を主張する。すなわち、マルクスの物象化論は「素材の実体」と「社会的実体」を峻別しつつ、カテゴリーの社会的妥当性とその物的隠蔽という二重の転倒を把握するものであり、それは一般的には〈第三者の二項関係化〉の論理として捉えうるものである。次節以下で順に検討していくことにしたい。

(1) たゞそれはラスタは『Hypostasieren』と『Verdinglichung』を同義的に理解してゐる。Vgl. E. Lask: Die Logik der Philosophie und Kategorienlehre, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Verlag von J. C. B. Mohr, 1923, S. 13. 但し、本稿で新カント派哲学の問題性を検討することはない。

(2) マルクス物象化論は多様な問題群を包蔵しているが、本稿はその一部を扱うにすぎない。筆者の見解としてはさしあたり以下の拙稿を参照のこと。「マルクス経済学批判の方法的前提について」、『一橋論叢』九一巻、二号、一九八四年。『回り道』構造と物象化』、『一橋論叢』九一巻、五号、一九八四年。以下引用の際は、各々拙稿Ⅰ、Ⅱと略称する。

二 マルクスの二つの実体概念

マルクス物象化論の意義を確定する上で中核的位置を占めるのは、実体概念の問題である。なぜならば、同じく物象化を批判する新カント派が〈物象化〉と〈実体化〉を全く同一視し、その上で実体から関係へという方向を提起するのに対して、マルクスのそれはそのような単純なものではない。そもそもマル

クスの実体概念は^{「二重のものではない」}。彼は経済学批判構想において二重の実体概念を用いる。一つは「素材の実体」であり、もう一つは「社会的実体」である。従来のマルクス研究においては、この実体概念の重層性が理論的に確定されなかった。「実体」という同一の語が用いられていることに惑わされて、単純にそれは「関係」と対置させられて理解されてきた。しかし、両者は単純な対立関係にはない。後述するように両者は不可分の契機として一定の事態を構成している。換言すれば、実体概念の解明は同時に関係概念の解明と相即する課題なのである。本節ではこの点を考察していきたい。

(1) 使用価値の関係性と素材的実体性

マルクスの「素材の実体」概念は、使用価値と不可分に把握されている。「労働そのもの、つまり合目的な生産活動としての単純な規定性における労働が、関係するのは、その社会的形態規定性における生産手段ではなく、その素材的実体における、労働の材料および手段としての生産手段であつて、それらの生産手段は、やはりただ素材的ののみ、ただ使用価値としてのみ互いに区別されるのである……」(K. III, S. 83)。ここで素材的実体としての生産手段と使用価値としての生産手段は同義に把握されている。しかし、そもそも使用価値という規定は、概念的にどのよう把握されるべきなのであろうか。交換価値との対において語られ、マルクス経済学ではいわば基本的な前提となつている使用価値という規定、これはそれほど自明のものであろうか。使用価値概念の再検討を緒に「素材的実

体」概念を確定していこう。

使用価値とは人間と物との関係性を表示する規定であること
を、マルクスは次のように指摘している。「使用価値は、その
ものとしては、まずなによりも自然に対する個人の関係を表し
ている。」(Gr., S. 899)。「……商品は、その所持者が商品に対
して使用価値として関係行為しないかぎりでは、はじめて商品と
なり、交換価値として実現される」(Ibid., S. 763)。このよう
に使用価値とは関係性を表現する規定なのである。その際、後
述する価値との区別において重要な点は、物は人間の関係行為
によって使用価値となる、と同時に使用価値は関係行為の対象
である物、素材それ自身の特性として存在するものなのであ
る。ここには、二つの契機が見出される。第一、「使用価値は
もちろん、人間に関連して富なのであるが、しかし、それ自身
の属性、それ自身の特性によつてこそ、物は使用価値なのであ
る……仮にぶどうから、それをぶどうにさせている属性を取り
去れば、それが人間にとつてぶどうとして持っている使用価値
はなくなり、またそれはぶどうとして富の一要素であることも
なくなる」(Mar., III, S. 126)。しかし、第二にそれは前述のよ
うに関係性と不可分である。「使用価値と同じものとしての富
は物の属性であり、この属性は人間に利用され、また人間の欲
望との関係を表すものである」(Ibid.)。つまり、一方で「物
は、それぞれ、多くの属性の全体であり、したがっているいろ
な面からみて有用でありうる」(K. I., S. 50)が、他方ではその
有用性というものは人間との一定の関係性の内に置かれること

ではじめて成立する。「これらのいろいろな側面と物の様々な
使用方法を発見することは、歴史的な行為である」(Ibid.)。

すなわち、使用価値に關係性の契機が内包されているといつ
ても、關係性によつてはじめてその使用属性が生成するかのよ
うに理解することは明白な誤りなのである。マルクスは言う。
「ある物の諸属性は、その物の他の諸物に対する關係から生ず
るのでなく、むしろこの關係の中では実証されるだけなので
ある……」(Ibid., S. 72)。關係性は、その物の属性の存在を確
証するだけなのであり、關係行為に先行する物そのものの自立
的な存立性を否定することはできないのである。こうして「…
…ある一つの物の有用性は、その物を使用価値にする。しか
し、この有用性は空中に浮いていて、のではない。この有用性は
商品体の諸属性に制約されているので、商品体なしには存在
しない」(Ibid., S. 50)と言いつるのである。關係性と物体そ
のものの特性の存在、この二つの契機が不可分離に一体的に存
在している点が、使用価値的な關係性、素材的な關係性の重要
な特徴なのである。このような二つの契機を区別しようるのは、
もちろん理論上であつて現実の使用価値的關連の中においては
両契機は直接に一体化している。ある特定の物の有用性と、そ
れをそのような有用物として扱う人間の關係行為とは現実の關
係過程そのものの中では分離不能なのである。

そして人間の關係行為の側面からみれば、使用価値とは物へ
の人間の關係性であり、他方、物として存在している側面から
みれば、物の属性として規定されると言えよう。そのような

「多くの属性の全体」(ibid., S. 49)として諸属性の自立的存在性を概括的に規定するものが、「素材の実体」という概念である。換言すれば使用価値的関係性を物という対象の側で總括的に規定するのが、「素材の実体」概念なのである。

さらにマルクスには、もう一つの使用価値的関連の規定がある。それは先程の引用でも明らかのように労働過程である。引用文中、マルクスが素材の実体として挙げた材料及生産手段は、労働過程という人間—自然の関係性において物が受け取る規定性なのである。したがってまた、素材の実体規定には生産手段や原料ばかりか、労働過程そのものが含意されている。そのような労働過程の素材的・使用価値的性格については別の箇所でも指摘されている。「労働者は、彼が現実の生産過程で生産手段と接触するかぎりでは、ただ生産のための使用価値すなわち労働手段や労働材料としてのそれと関係を持つだけである」(K. I, S. 98)。また次のような指摘もある。「この素材的契機は、それ自身においては質料(原料および用具)と形態(労働)として区別されているが、また両者間の関連としては、……それ自体または単に素材的関連——資本としてのその形態的関連からは区別された資本の内容を構成する二つの素材的要素の関連——にすぎない」(Gt., S. 208)。そして「人間自身も、労働力の単なる定在としてみれば、一つの自然対象であり、たとえ、生命のある、自己意識のある物だといえ、一つの物である」(K. I, S. 217)。したがって、労働という人間の関係行為がそれ自身も「物と物とのあいだの『一過程』」(K. I, S. 200)

であり、物と物の素材的関連なのである。「労働そのものは、かの(自然の)力の物的な発現である」(K. I, S. 217)として把握されるのである³⁾。

このように、マルクスの経済学批判構想には、二つの素材的・使用価値的関連の規定が内包されている。それは、経験的に知覚可能な、人間と物との直接的な関連である。人間の関係行為によって物は一定の使用属性、有用性として捉えられ、労働の関連においては労働材料や労働手段という使用価値属性として指定されるのである。いずれも、物が人間との関係性において受け取る規定性であり、そのような使用価値的関連それぞれにおいて先程指摘した二つの契機が包含されている。人間の関係行為と物そのものの客観的な存立という二つの契機は不可分離であって、それを前者の側面から規定すれば、素材的な関連であり、後者の側面から規定したものが、素材の実体なのである。つまり、素材の実体とは、実体という規定で表現されるとしても、同時に他方で人間と物との素材的・使用価値的な関係性を含意している規定なのである。素材の実体と素材的関連とは表裏一体の規定なのである。使用価値的な利用や労働という人間と物との関係性は、関係性でありつつかつ同時に素材の実体性として存在するのである。

(2) 関係の自立化||実体化と抽象の機能性

他方でマルクスは、それとは全く異なった実体概念として「社会的実体」概念を用いている。マルクスによれば「社会的実体」とは、社会的な関係としての実体性を意味している。

「私は貨幣において、普遍的社会的な力を、普遍的社会的な関連を、社会的実体を、ポケットに入れて持ち運ぶことができる」(Gr., S. 874)。ここでマルクスが社会的関連と社会的実体を同義に捉えていることを確認できる。他方、マルクスの理解では、社会とは関係そのものである。たとえば、ブルードンの、社会の立場からは資本と生産物の区別は存在しない、という主張を批判して次のように述べている。「このいわゆる社会の見地からする考察は、まさに社会的関連(ブルジョア社会の関連)を表わしている区別を無視することにはかならない。社会は個人から成り立っているのではなくて、これらの個人が互いにかかわりあっている諸関連、諸関係の総和を表現している」(ibid., S. 176)。このように、社会とは関係そのものである、したがって社会的な実体とは、社会的関係性としての実体性を意味しているのである。

それでは〈実体としての関係〉とは何か。これは直接的な共同性が解体して、社会的な関連そのものが諸個人にとって外的・自立的なものとして存在するようになる近代市民社会固有の、関係性を示している。先の引用文中においてマルクスが、括弧つきで「ブルジョア社会の関連」という限定を与えていた事実³は、近代市民社会の〈固有の関係性〉についての認識を踏まえていることを裏付けている。「十八世紀に、市民社会ではじめて、種々の社会的関連は、……外的必然として、個人々人に対立するようになる」(Gr., S. 6)。関係そのものが、関係当事者とは相対的に区別されて自立的に存立する事態を、社会的関連の

実体性と呼ぶのである。

しかし、社会的関連の自立化⇨社会的実体の固有性とはどの点にあるのだろうか。素材的実体といっても関係性の契機を持つていることは既にみた通りである。社会的実体が社会的関係の自立化によって生ずる規定であり、関係性と不可分であることは言うまでもない。したがって、社会的実体と素材的実体が区別されるのは、関係性の有無ではなく関係のあり方の違いにある。端的に言えば、それは抽象ないしかテゴリーという思考の契機が独自の意義を持つ点に求められる。社会的な関係の実体性、関係そのものの自立的存立は、その関係を担う当事者との区別においては、思考・抽象することによってのみ存立することができるとマルクスは明言している。「価値は、人間がこれらの諸労働を互いに同等かつ一般的な諸労働として、またこの形態において社会的である労働として取り扱うことに基づいている。これは、すべての思考がそうであるような一つの抽象であり、また社会的諸関係が存在するのは、彼らが思考するが、感性的な個別性や偶然性を捨象するこうした能力を彼ら⁴が持っているかぎりにおいてでしかない」(MEGA Ab. II, Bd. 31, S. 210)。また別の箇所。「両者(商品——筆者注)とは異なったこの第三者はある一つの関係を表現しているから、さしあたり頭脳の中に観念の中に存在する。ちょうど、諸関係が一般に関係し、諸主体との区別において確定されなければならないとき、思考されるにすぎないように」(Gr., S. 61)。換言すれば、社会的な関係性は抽象的・観念的にのみ存立しうる

のである。そしてその関係性それ自体が自立的に存立するといふことは、抽象(物)の自立化を意味する。その際、諸個人からの自立的存立という側面に着目するならば、抽象活動(abstractieren)の所産である抽象物(Abstraktion)・思考活動(denken)の所産である思考物(Gedanke)の自立化として把握することができる。マルクスはすでにこの認識を『ドイツ・イデオロギー』執筆の段階で確立していた。「われわれは、思考物と理念の自立化は、諸個人、人格的関連と関係の自立化の一帰結であることを示した」(MEW Bd. 3, S. 432)。「これらの諸々の普遍性および諸概念が神秘的な諸力として妥当する」ということは、実在的諸関係の自立化の必然的帰結であり、それはその表現である」(ibid., S. 347)。

社会的諸関係の自立化は、抽象物・思考物の自立化と表裏一体の事態なのである。こうして近代市民社会において抽象物・思考物が「神秘的な諸力として妥当」し、「以前は、諸個人は相互に依存し合っていたが、今や、抽象(物)によって支配されている」(Gr., S. 64)という事態が生ずることになる。これが市民社会固有の「思考(物)形態(Gedankenformen)」なのである(次節で再説する)。

以上のことから、抽象的人間労働が社会的実体であるといふ周知の命題の意味も了解される。抽象的人間労働とは、商品関係における社会的関係性そのものが自立的、実体的に存在していることを表示する規定なのであり、そこには具体的有用労働の諸特徴が抽象されることで成立する抽象的労働という抽象

が独自の機能を果す事態が含意されている。現物形態にある物は、その感覚的な存在のままでは直接に関係することができないのであり、抽象的人間労働として抽象化され等質化されることによって商品関係を取り結ぶことができる。使用価値およびそれに含まれている具体的有用労働は、一般的人間労働として通約されるといふ「回り道」をして関係しあうのである。そして、この関係性そのものの自立的な機能性を表示するものとして、抽象的人間労働という独特のカテゴリーが析出されてくるのである。なぜなら、関係性そのものは抽象的な形態においてしか存在しないからである。労働というカテゴリーの抽象的な形態性、抽象物としての質が保有する特有な機能性が、機能という関係性でありながら、かつ、同時に諸個人から自立して実体的に存在している事態、これを規定するものが抽象的人間労働という概念なのである。社会的実体としての抽象的人間労働は、このように関係性と実体性の契機を抽象的社会的機能性という点を介して合わせもつ概念といえる。(関係の自立化)という事態は、関係性が保存されつつ、社会的実体として成立している事態なのである。

こうして商品関係における社会的労働とは、社会的関係における労働であり、それは抽象的人間労働という抽象的な形態で存立することが了解される。「これらの私的労働は直接には社会的ではない労働なのだから、第一に、社会的な形態は、現実の有用な諸労働の諸現物形態とは違った、それらに無縁な抽象的な形態である……」(K. erste A., S. 33)。

この把握は『資本論』段階で明確化されるとはいえ、『要綱』段階で実質的に到達されていた。たとえばマルクスは『要綱』でいまだ価値実体たる抽象的人間労働の明晰な規定に達していないが、〈観念的な労働時間〉こそが価値の実体であることを指摘している。たとえば、観念性について、「価値尺度としての労働時間は、ただ観念的にだけ、存在する……」(Gr., S. 584.)。またその実体性について、「労働時間は交換価値を規制するものであるから、事実上その内在的尺度であるだけでなく、その実体そのものである……」(ibid., S. 584.)。このように〈観念的な労働時間〉とは、現実の具体的な労働時間ではなく、抽象によってのみ把握可能な労働時間であり、それがまた商品関係の実体である、とマルクスは規定するのである。ここに抽象的人間労働概念との連続面を見出すことは不可能ではない。どちらも現実の労働時間ではなく、抽象的、観念的な存在が問題とされ、かつ実体として捉えられている。両者の区別について言えば、抽象的人間労働が抽象的な規定性そのものに即した規定であるのに対して〈観念的な労働時間〉では、観念的な質性とその前提の上で成立する量的規定性である労働時間とが一緒に把握されていると言える。「諸労働の単に量的な相違がそれらの質的な一元性または同等性を前提し、したがって諸労働の抽象的人間労働への還元を前提するところ」には、古典派経済学は考えつかないのである」(K. I., S. 96)。¹⁾と、質性そのものに着目し量的規定性との区別がなされる叙述は『資本論』で完成されるといえる。しかし『要綱』でも次の記述が見出さ

れる。「物の単なる量的な区別は何を前提としているか? その質の同一性である。したがって、労働の量を測定することは、その質の同格性、同一性を前提としている」(Gr., S. 50)。ここで述べられている質的同一性こそ、諸商品を通約する抽象的・観念的な質性であり、感覚的に異なる様々な物は、この質によって同一物として評価可能となるのである。

このように『要綱』段階でマルクスの社会関係論の基礎は据えられており、〈観念的な労働時間〉概念の延長線上に抽象的人間労働という概念も措定可能となるのである。

以上、マルクスの理論構想には、明確に区別されるべき二つの実体概念があることが論定された。そして、重要なことは実体と言ってもつねに関係性と不可分であり、両者がそれぞれ固有の関係性を表示している点である。素材的実体たる使用価値も人間と素材との関係性を内包しており、また価値は諸個人の社会的関係性が自立化し実体的に存在する独特の関係性を表示する概念であり、そこでは抽象が独特の機能を発揮することになる。こうして、〈二つの実体〉に対応する〈二つの関係〉を区別する分析視角がマルクスの方法論の根底に存在していた、と結論づけることができる。

(1) マルクスの文献からの引用は以下の通り略記する。

K. I.—*Das Kapital*, Erster Band, Marx Engels Werke Bd. 23-1, Dietz Verlag, 1977.

K. III.—*Das Kapital*, Dritter Band, Marx Engels Werke Bd. 23-3, Dietz Verlag, 1978.

K. erste A.—*Das Kapital*, erste Auflage, Verlag von Otto

Meisner, 1867.

Gr.—*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, 1953.

Mw. III—*Theorien über den Mehrwert*, dritter Teil, Marx Engels Werke Bd. 26-3, Dietz Verlag, 1968.

MEGA Ab. II Bd. 3—*Marx Engels Gesamtausgabe*, 2. Abteilung, „Das Kapital“ und Vorbereitung Bd. 3, Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861~1865), Dietz Verlag, 1976.

MEW Bd. 3—*Marx Engels Werke* Bd. 3, Dietz Verlag, 1983. 尚、引用文中の傍注はすべて筆者による。

(2) 抽象的・人間労働のほか「生きた労働」「死んだ労働」「労働過程論など、マルクスには多面的な労働に関する規定があるが、その全体的な検討は別の機会に譲る。

(3) 「自然的な実体」と「共同的な実体」という区別がなされている叙述として次の箇所をあげ、Vgl. Gr., S. 183.

(4) 〈関係の自立化〉およびカテゴリー・抽象の媒介的性格については前掲拙稿Ⅰで検討済みである。参照されたい。

(5) 「回り道」論の社会理論的意義については、前掲拙稿Ⅱを参照されたい。

(6) 関係そのものの第三者性については、本稿第五節「および前掲拙稿Ⅰ、Ⅱ参照。

(7) 二つの関係は〈市民社会〉と〈直接的な関連〉と対応すると思われるが、その問題は本稿では検討できない。

三 カテゴリーの妥当性とその物象化

前節でみたように、マルクスの社会的実体概念は、カテゴリー・抽象の機能性と不可分であった。とするならば、カテゴリーが社会的に機能するということは、どういふ事態であろうか。端的にいえば、それは個別的・経験的な圏を超えてカテ

リーが社会普遍的な妥当性を獲得しているということの意味している¹⁾。社会の実体性とは「一定のカテゴリーが社会的妥当性を獲得していることの内に見出されるのである。社会的に妥当なものとしてカテゴリー、抽象物が流通し、諸個人を媒介している事態こそ、社会の実体に固有の存在形態といえる。社会的関係の自立的存立＝実体性は妥当するカテゴリーの客観的固定化によって達成されるといえる。マルクスが「ブルジョア経済的カテゴリー」は「社会的に妥当するゆえ、客観的な思考物形態」であると規定するのは、かかる意味において了解される。

「このような諸形態こそは、まさにブルジョア経済の諸カテゴリーをなしているのである。それらの形態こそは、この歴史的に規定された社会的生産様式の、商品生産の、生産関係についての社会的に妥当する、それゆえ客観的な思考物形態なのである」(K. I, S. 90)。

そして、〈抽象的・人間労働は社会的実体である〉という命題が、マルクス経済学批判構想の軸点となる事情も、このようなカテゴリー・抽象物の社会的妥当性という視角の確定によって一層明瞭となる。

マルクスは言う。「『〇エレのリンネル』一着の上着……が表現しているのは、(1)これらの物の生産に必要ないろいろな種類の労働が、人間労働として同じように妥当しているということ……である」(K. erste A, S. 77d)。二つの物の等置関係とは一見自明のようであるが、それが成立しうるためには「いろ

いろいろな種類の労働」が抽象化されて「人間労働」に通約されることを基礎としており、抽象が二つの物に妥当していることを前提としているのである。現物形態にある感覚的に異なる物が、そのまま関係することは不可能であり、一定の質的同一性において通約され抽象化されることでそれは果たされる。ここでは、抽象が関係成立の上で独特の媒介者となっている。この抽象の媒介的な機能こそ、抽象の妥当性である。抽象的人間労働という抽象が媒介機能を果たすことで、二つの物は感覚的諸性状の違いをもつにもかかわらず、同一の商品形態にある物として妥当するのである。

そのような抽象が社会的・普遍的に妥当するのは近代市民社会においてであり、そこではかかる抽象の妥当性は諸個人にとっては「無意識的・本能的な作用」として「先入見」にすらなっている。「価値表現の秘密、すなわち人間労働一般であるがゆえの、またそのかぎりでの、すべての労働の同等性および同等な妥当性は、人間の同等性の概念がすでに民衆の先入見としての強固さを持つようになったときに、はじめてその謎を解かれることができるのである」(K. J. S. 74)。アリストテレスが、この抽象的人間労働の一般的妥当性を分析できなかったことはこのような社会的妥当性の未成熟を反映していること、カテゴリーの妥当性が社会的に構造化されていないことに対応していること、に言及しつつ、ここでマルクスはさらに「価値表現の秘密」について指摘している。すなわち、価値表現の謎的性格が生じるのは抽象的人間労働の妥当性という固有の事態が隠蔽

される点に求められている。では何故隠蔽されるのか。それは抽象の妥当性がそのような形で現われず、物の妥当性として物的に表現されるからである。抽象的人間労働の抽象的機能性が、等価形態にある感覚的な物の現物形態の機能性としてのみ現われているのである。これこそが「価値表現の秘密」にほかならない。価値形態論の総括的な論述において、価値形態という物的表現の秘密が、じつは抽象的人間労働の妥当性という事態の内にあることをマルクスは指摘しているのである。そして、今述べたカテゴリーの妥当性が物の妥当性として現象する事態こそ、マルクスが「物象化」という術語で表現する当のものなのである。換言すれば、「ブルジョア経済的カテゴリー」は、カテゴリーそのものが直接に透視な形で現出せず、貨幣のような感覚的な物の妥当性として「物象化」して現象するのである。

たとえば、二商品の価値等式においては、等価形態に置かれた物の感覚的な現物形態が、妥当性を獲得する。「上着はここでは、価値がそれにおいて現象する物、また手でつかめるその現物形態で価値を表現している物として妥当している」(K. J. S. 88)。つまり、抽象的人間労働の妥当性が物として表現されている。「等価物として役立つ商品の身体は、つねに抽象的人間労働の具体化として妥当し、しかもつねに特定の有用な具体的労働の生産物である」(K. J. S. 72)。そして、既述のような物象化した妥当性は、一般的等価形態において文字通り社会的妥当性を獲得する。「商品体リンネルの現物形態がすべての他

の商品の価値姿態として妥当してゐる……」(K. erste A, S. 76)。「ある商品が……一般的な等価物として機能する場合には、その商品の現物形態または肉身形態が、すべての人間労働の可視的な化身として……妥当しているのである」(ibid.)。こうして、抽象のもつ社会的妥当性が「物象化」して感覚的な物が社会的妥当性をもつ。貨幣形態とは、ある特殊な物、金という物がそのような妥当性を獲得した形態にはかならない。貨幣とは抽象的人間労働という社会的に妥当するカテゴリーの物象化した姿なのである。

ここで重要なのは、社会的妥当性が成立するのは「共同作業」(K. I, S. 80)によつてであり、個々の主観による妥当請求の積み重ねによつては社会的妥当性は確立されえないという点である。その点でマルクスの価値形態論における形態Ⅰ、Ⅱと形態Ⅲは区別されることになる。形態Ⅰと形態Ⅱでは他の項が一項として価値表現者として妥当しているが、その妥当性は評価主体Ⅱ妥当請求者の「主観的な評価」(vgl. K. erste A, S. 78)に基づいてのみであり、したがつて「私事」(K. I, S. 80)ではない。なるほど、形態Ⅱでは、どのような素材においても自己の主観の評価を貫徹する「市民」的主体(vgl. ibid., S. 77)の自立性は示されるが、この場合においてもそれは他の諸主体にとつても妥当しうる客観的性格をもっていない。妥当者そのものが社会的に固定化されていないのである。それがなされるのが形態Ⅲである。ここでは、「商品世界の統一的な相対的価値形態は客観的な固定性と一般的な妥当性とをからとる」(ibid.,

S. 83)でもある。こうして現実に成立する一般的価値形態としての貨幣は直接に感性的な存在でありながら社会的・普遍的な妥当性をもつ。貨幣のこのような二つの契機(合生、不可視の抽象物が可視的に現存する事態、これが「物象化」と呼ばれるべき事態なのである)。

- (1) マルクスのカテゴリー論にはこうした、経験的存在を超えるものとしてのカテゴリーのいわば超越的性格についての認識が含意されていると思われる。そして、明示的な叙述としては「カテゴリーの妥当性」として捉えられる問題性こそカントとマルクスをつなぐ環であると言える。カント・ヘーゲル・マルクスの理論構想上の区別と連関については別に検討する予定である。
- (2) 経済的カテゴリーの特殊性については前掲拙稿¹参照。
- (3) 同様の指摘として、正木八郎「マルクスの価値形態論と労働の抽象化」『経済研究』三三巻、一号、一九八二年、八六ページ以下。

四 「化身」・「化体」の論理

前節では、関係の自立化によつて成立するカテゴリーの妥当性が、物の妥当性として現象してゐる事態を「物象化」として把握するべきことをみてきた。それを第二節で述べた実体論の視角から再規定するならば、「化身(Incarnation)」(K. I, S. 81, 147)ないし「化体(Transubstantiation)」(Gr., S. 216)の論理として把握することができる。つまり、マルクス物象化論の基本構図をこの視角から示すならば、それは相容れない存在性格を有する二つの実体の合生という事態として描出することができ、感性的、経験的に知覚可能な実体的実体が、抽象

的、観念的な社会的実体の身体として「化体」されて現象して
くるのである。

「商品の一般的交換価値が貨幣において固定されているのと同様に、労働の生産性は資本の生産力になる。……中略……資本に帰属するとされる生産力はすべて労働の生産力の置換であり、転移であることを証明するものは、資本そのものがこのような置換であり、このような転移であることを、また、賃労働そのものが、資本を前提しており、したがって賃労働、それ自身の側からみても、このような化体であり、労働自身の諸力を労働者とは疎遠な諸力として、措定する必然的な過程なのだということ、まさに忘れている」(Gr., S. 215f.)。

ここでは、労働という先程第二節で述べたような素材の実体が、自立した社会的な関係性を表示する価値の自己増殖運動である資本に包摂される事態、換言すれば、労働という素材的な実体が賃労働という資本の素材に転化する事態が、「化体」という術語によって表現されている。労働過程それ自身は前近代においても存在しており、歴史貫通的な人間―自然の質料代謝関係である。しかし、それが価値という近代的な社会的関係に包摂されることで、資本の生産過程の使用価値的側面、素材として位置付けられるようになるのである。素材的な実体であったものが、社会的実体に包摂・合体され、まさに実体転化―化体と呼ばれる事態が生じているのである。

「化体」という規定に対して貨幣を規定する際には「化身」という規定をマルクスは用いている。この規定によって、抽象的

人間労働という抽象物、したがって商品の社会的関係性そのものを示すカテゴリーが、「貨幣の素材の実体たる金銀」(Mw. III, S. 452)、「金属実体」(K. I, S. 113)という感性的な物と合生する事態が意味されている。抽象物が感性的な身体に「化身」しているのである。貨幣とは、「社会的な労働の個別的な化身」(Ibid., S. 152)であり、「その現物形態が同時に抽象的人間労働の直接に社会的な実現形態である商品」(Ibid., S. 156)である。このような、普遍性(社会性)という抽象的な形態が直接性(現物形態、個別性)という感性的な形態に転化しているがため、マルクスはたえずこの二つの契機から貨幣を規定しようとしているのである。

こうして、マルクスの〈物象化〉という規定は、社会的関係の自立化による社会的実体という特有の実体の成立を把握しつつ、さらにその社会的実体が素材の実体と合生してくる事態を指示する規定といえる。これこそが「経済的カテゴリー批判」という作業においてマルクスが与えた〈物象化〉という規定の本義であり、関係の自立化⇨実体化それ自体と〈物象化〉という二つの規定は基本的には区別されなければならない。カテゴリーの社会的妥当性によって確立する社会的関係の実体性という、マルクス固有の社会的実体概念の位相が明確化されることであろう。なぜなら、〈物象化〉という事態が成立するためには、素材の実体とは区別された社会的実体概念の確立が前提となるからである。そしてその固有の社会的実体性が素材の実体に「化身」することで〈物象化〉は生じるので

ある。

社会的関係の自立化という事態を第一の転倒とみなすならば、それが再び素材の実体と一体化してくる（物象化）特有の局面を第二の転倒と言うことができる。（物象化）という事態の概念把握が困難なのはこの点にある。転倒が再転倒されることで第一の転倒の持つ固有の問題性が隠蔽されてしまうのである。だから両局面が混在させられた没概念的理解も生じてくることになる。たとえば、物象化とは人と人との関係が物と物の関係となることだ、という正統的な解釈では、一面の正当性を有するとはいえ、物の背後に抽出される関係そのものが、カテゴリー・抽象が妥当性を持つ近代市民社会独自の関係性であることの問題性が完全に見落とされることになる。そこでは、マルクスの「客観的な思考物形態」論の意義が骨抜きにされてしまっており、したがってまた抽象的人間労働のカテゴリーとしての妥当的性格も見抜きえないことになるといえる。他方では（物象化）と実体化とを同一視する見解もある。両者が区別されるべきこと、カテゴリーの妥当性を問題化する方法的深層を抉出しうることを、これらのことはすでに多言を要さないであろう。

(1) 「化体」という概念は『ヘーゲル国法論批判』執筆以来マルクスの文献に見えられうるが、その理論形成史的検討はここでは省略する。また、『要綱』と『資本論』でその語用は異なるが、本稿では社会的実体の素材的実体との合生という視角からの指摘に限定している。また「化体」と「化身」の区別性についての検討も省略する。引用した『要綱』の叙述は、資本に関するものであるが、資本

の物象性の構造は複雑であり、本稿ではそれを論じてはいい。残された論点は稿を改めた。

- (2) 前掲拙稿Iを参照のこと。
- (3) 正統的解釈として、たとえば『経済学辞典』、大月書店、一九七九年、八一―二ページ。
- (4) 両者を同一視する見解として、ラスク（前掲）のほか、広松氏の見解がある。広松『物象化論の権図』、岩波書店、一九八三年、九六―七ページ。

五 第三者の二項関係化

(1) 社会的実体の第三者性

以上の分析は、さらに第三者性と二項関係という視角からの考察により一層確証される。第二節でみたように、社会的実体とは関係としての実体性を意味していたが、それは角度を変えて言えば、関係当事者から関係そのものが相対的に自立した存在をもつ事態といえることができる。すなわち関係そのものは関係当事者との区別においては、第三者的性格を持つのである。マルクスは言う。「ある物の他の物に対する関係とは、二つの物の関係であつて、その関係がどちらか一方に属しているということはできない」(Mar. III, S. 138)。ここでは二者の関係とは二者のどちらに属するものではなく、「関係そのもの」としては第三者的であることが示唆されている。この点は別の箇所でもより明確に指摘されている。「両者（商品……筆者注）とは異なった第三者はある、一つの関係を表現している……」(Mar. S. 19)。このように「関係そのもの」は関係当事者とは区別されて第三者として把握されるのである。

ここから、抽象的人間労働の第三者性という規定の意味も了解されてくる。周知のように『資本論』の分析において抽象的人間労働は、二商品の等置関係における第三者として「蒸留」されるが、それは商品関係の関係性そのものを表現するカテゴリーであるがゆえに、第三者として抽象されたのである。ここで想起すべきことは先程述べた社会的実体の抽象的性格である。すなわち「抽象性」と「第三者性」という二つの規定は「関係そのもの」という概念を介してびつたり重なり合うのである。一方で、二商品の等式で感覚的に異なる二つの物が通約されるのは抽象的人間労働という抽象が妥当性をもつ点においてであった。他方、二つの物が直接に相互に関係するのではなく、両者から区別された第三者である抽象的人間労働が、個々の現物形態にとられない自立した第三者であるからこそ、それを媒介として様々な性状をもった物が等置され同じものとして妥当するのである。このように「関係そのもの」という概念の確定を介して社会的実体としての抽象的人間労働の、「第三者性」と「抽象性」さらに「妥当性」「通約性」という性格規定の相互関連が十全に了解される。

(2) 価値等式的方法的性格

このような抽象的人間労働の基本性格の理論的意味は従来のマルクス経済学ではほとんど明確化されてこなかった。その要因は既述のようなマルクス「関係」論が未解明であった点などいろいろ指摘することができる。その一つの問題としては、抽

象的人間労働の「蒸留」されてくる舞台装置、価値等式的方法的性格が確定されてこなかった点を挙げる事ができる。筆者は別稿でこの点を検討したことがあるが、抽象的人間労働が折出される価値等式そのものは、現実の資本家的生産様式に存在するものではない。それはそこで等置される商品が貨幣に媒介されず価格をもっていないことを考えれば一目瞭然である。しかし、それが問題である。何故そのような等式が設定されることになったのであろうか。方法的必然性はあるのか。この点を巡っては、これを直接的な物々交換として解釈する見解が生まれたが、その難点は資本家的生産様式の下での全面的商品交換によつてはじめて成立する抽象的人間労働という社会的実体が、何故物々交換から抽出されるのか、という問いに対して説明不能に陥る点にある。他方、そこから宇野理論のように生産過程での価値実体論証という方向も提出されてくることになるが、そこではマルクスの与えた抽象的人間労働の第三者性、社会的妥当性等の性格規定の意義が完全に等閑に付されることになる。

こうして、価値等式の基本性格が未確定のままマルクス価値論の諸解釈が提出されてきたのである。筆者の見解を述べるならば、マルクスの叙述する価値等式は、現実の商品関係の第三者である貨幣の物象的性格を解明するために方法的に抽象されたものといえる。宇野氏が先駆的に指摘したように、商品交換は一般的等物形態にある「第三の商品」、現実には貨幣を媒介として成立している。しかし、現実に現われていては金という

姿においては、手にとることのできる感覚的な存在が第三者として存在しており、それをそのまま分析しても社会的な関係性それ自身を抽出することはできない。既述のように、社会的関係性は抽象によってのみ確定可能だから。「一つの抽象として現れていた価値は、貨幣が措定された場合、そのような抽象として、だけ可能なのである」(Gr. \$ \text{Gelt.})\$。したがって、貨幣の背後に伏在する関係性そのものを確定する必要があるとしても必要となる。現実には機能している商品交換の第三者として貨幣を認識することは、比較的容易である。しかし、そのことの指摘だけでは貨幣の物象的性格および関係としての実体性は解明されない。眼前にある貨幣から抽象的人間労働を直接解析することはできないのである。こうして貨幣の物象性の批判的解明という課題に直面して要請されたのが、貨幣を前提としない商品、つまり価格をもたない商品そのものから、その商品としての社会的関係性それ自体を物化しない形態で純粋に確定する方法であった。そこで設定されたのが、価値等式である。それは現実の商品流通を事実的前提としつつもそのW—G—Wから二項関係を抽出し、貨幣形態と価格形態を捨象することによって方法的に設定されたものである。

そして、そのような商品の関係性そのものⅡ第三者の社会的実体性を確定した上で、翻ってマルクスの分析は、その抽象的人間労働という社会的実体性が貨幣という物として現象する事態の解明へと向うのである。抽象的人間労働の第三者性が貨幣という物の第三者性へと物象化する事態の分析、これが価値形

態論の課題である。

(3) 第三者の二項関係性

そしてこの〈物象化〉の解明にとって鍵となるのが〈第三者の二項関係性〉という論理である。第三者たる価値実体の分析を前提に叙述される価値形態論にはこのような含意がある。すなわち、そこでは関係当事者たる二商品にとっては第三者である〈関係そのもの〉の実体性が、二項関係の内部において一方の当事者に体化して現象してくるのである。価値実体が等価形態にある商品に肉体化、物象化して表現されるのである。確かに、二つの商品は第三者に媒介されるものとして、抽象的人間労働によって妥当させられるものとして、同一の規定を有する。両者は共に「抽象的人間労働の凝固物」という規定を共有するのであるが、にもかかわらず、その一方が独自の役割を担うのである。一方の項の身体、現物形態という感覚的存在それ自身が新たな規定を受け取る。つまり、第三者・媒介者が二項関係の一方に受肉している事態、これこそ再三論及してきた〈物象化〉にはかならない。ここでは第三者の抽象としての妥当性が、二項関係において一項の身体の妥当性として存在している。そして、このような二項関係の独自の機能に即して規定したものが、等価形態と相対的価値形態の二つの形態である。後者にとつては、他者は自己の担う関係性そのものの表現者として現象してくる。他者が当事者であるにもかかわらず第三者の性格を帯びた存在となるのである。

こうして、二項関係において一方の項が第三者・媒介者的役

割を担うが、そのことによって、第三者が存在しなくなるわけではない。〈第三者の二項関係化〉によって「物象化」が生じ、第三者の抽象的・媒介的性格が隠蔽されるが、とはいえず二項間の関係性そのものが消失してしまふわけではない。二つの物が商品として関係を取り結ぶ以上、関係性は現に存在しており、そして当事者との区別においては第三者として確定するほかはないのである。つまり、一見単純な二商品の価値等式のうちには、関係性そのものの存在と、その関係性の現象という二つの側面が同時に存在していることがわかる。そしてその両側面が各々、一方は抽象物として、他方は感覚的のまま固有の媒介性を持つのである。すなわち、ここには第三者の媒介性と二項関係の一項による媒介性と、二重の媒介者が存在している。この二重の媒介性を一身に体現しているのが、価値形態論で示される等価形態に置かれた物である。等価形態の物は一方で他項と共有する同一の規定として「抽象的人間労働の凝固物」として規定されるが、他方ではその抽象的人間労働が具体的な有用労働・現物形態として現象してくるのである。

このような二項関係が、社会的に構造的に確立する形態こそ、第三者が社会的に固定化される形態である。それが貨幣形態であり、そこでは二項関係の当事者であったひとつの特殊な商品種類に第三者的性格が固定化し合生している。そしてそのことによって他の総ての商品は、この「第三の商品」と二項関係を結ぶことができるようになり、その関係を介して他の諸商品と交換されるのである。あくまでも、二商品の関係が現実

の商品交換関係の構成要素であり、商品流通の直接的形態である $W-G-W$ という三項的関連は二つの二項的関連によって構成されているのである。

- (1) 第三者の問題に注目するものとしてたとえれば次のものがある。今村仁司「非対象化労働論」『思想』七〇五号、一九八三年、三月。
- (2) 従来の抽象的人間労働論に関しての筆者の見解は、さしあたり前掲拙稿Ⅱを参照。
- (3) 拙稿「価値等式の方法的性格について」『橋研究』九巻、三〇号、一九八四年、以下拙稿Ⅲと略称。
- (4) 広松氏や久留間氏が価値等式を物々交換と解釈していることの批判的指摘として降旗氏の論稿がある。降旗節雄「資本論」解釈の陥穽」『現代の眼』、一九七六年、二月号。価値等式の方法的性格については前掲拙稿Ⅲ参照。二商品の価値等式は全面的な商品交換が成立していることを事実的な前提としており、そこから方法的に抽象されたものである。したがって、二つの商品が関係すること社会実体が成立するのではない。全面的商品関係を直接に叙述対象としないのは、現実の第三者は物象化した第三者、貨幣であり、それを批判的に解明するためには関係性そのものの確定を先行させざるをえないからである。
- (5) 『宇野弘藏著作集』第三巻、価値論』、岩波書店、一九七三年、三二四ページ。
- (6) この論点は前掲拙稿Ⅲで考察した。本稿ではそれを前提としていえる。
- (7) 『第三者の二項関係化』という論理は別の箇所にも見出せる。個別資本の相互関係が自立化して、当事者にとってはいわば第三者として存在するのが平均利潤である。それは抽象によつてのみ把握可能であるが (M₁W, S₁45%)、その一部である利子は貨幣資本と機械的資本の二項関係において、経験的に知覚可能な形態で物象化して再現してくる。ここに第三者の二項関係化という事態を見出すことができる。
- (8) 第三者性と価値等式両項の同一性の関連については前掲拙稿Ⅱ

参照。
 (9) 「ある一つの商品の形態転換は、この商品の普通の商品と貨幣商品との交換において行われる……」(K. 1, S. 119)。

六 小 括

以上の考察で明らかのように、マルクス物象化論は関係の自立化という事態に基づくカテゴリーの妥当性という固有の問題レベルを包蔵していた。それは素材的実体と区別された社会的実体という規定と不可分であり、物象化とはカテゴリーの妥当性が物の妥当性として現象し、社会的実体が素材的実体と合生する事態を特徴づけるものなのである。

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、注(一)(二)(三)……と入れる。
- 六、引用・参考文献の示し方
 - ① 洋書単行本のばあい
 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, 1953, SS. 75-6, (高木監訳『経済学批判要綱』)大月書店 一九五八年、七九ページ。(書名・イタリック体に下線を引く)
 - ② 洋書雑誌論文のばあい
 F. Tökei, Lukács and Hungarian Culture, in *The New Hungarian Quarterly*, Vol. 13, No. 47, Autumn 1972, p. 108,
 - ③ 和書単行本のばあい
 丸山真男『現代政治の思想と行動』第二版、未来社、一九六四年、一四〇―一ページ。
 - ④ 和書雑誌論文のばあい
 坂本慶一『ブルードンの地域主義思想』、『現代思想』五巻、八号、一九七七年、九八ページ以下。

《海外研究展望》

オクスフォードでの

イギリス革命研究

山田園子

私は、革命期のセクトや民衆運動についての研究をすすめる目的で渡英し、一九八三年夏以来約一年間、オクスフォードに滞在した。そのさい、Dr. G. E. Aymer の徹底した個人指導をうけることが可能になったが、本稿では、この指導をはじめ、セミナーやレクチャアの内容をいくつかフォローしながら、当地で現在どのような革命研究がおこなわれているのか、その一端を紹介したいと思う。したがって、本稿は全般的な研究動向の整理でもなく、またオクスフォードでの革命研究の実態をもうらしているのではないことを、あらかじめおことわりしておきたい。

一 エルマー教授の指導

エルマーによるおおよそ一年間の指導のうち、最初の四カ月は、二次文献の読書とそれについての議論であつた。この間に読んだものは、W. Haller: *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*, New York, 1955 及び B. S. Capp: *The Fifth Monarchy Men*, London, 1972 をかわきりた。単行本だけで三〇点近い。それらのほとんどは、日本の研究者にもなじみのあるものばかりだが、毎回の指導における文献の選定、議論のすすめ方やその背景にある問題意識には、以下の三つの特徴を指摘できると思う。

まず、エルマーの著書をはじめ、A. S. P. Woodhouse: *Puritanism and Liberty*, London, 1938, W. K. Jordan: *Development of Religious Toleration* (vols. III & IV), London, 1939, M. A. Judson: *The Crisis of the Constitution*, New York, 1949 など、一九三〇年代から四〇年代にかけて、ファシズムの脅威にたちむかうべく執筆、出版されたものが、いぜん高く評価されている。これらの研究は、セミナーやレクチャアの場でも、何度も言及されたし、とくにジョーダンの研究については、その重要性があらためて強調されることが多かった。

次に、いわゆる「修正論者」や彼らに大きな影響を与えた人の業績に、積極的に接することを求められ、たとえば、C. Russell(ed.): *The Origins of the English Civil War*,

London, 1975 所収の N. Tyacke: 'Puritanism, Arminianism and Counter-Revolution'、その論旨の極端化による P. Collinson: *The Religion of Protestants—The Church in English Society 1559-1625*, Oxford, 1982、400頁、J. Morrill(ed.): *Reaction to the English Civil War 1642-1642*, London, 1982 中のキリン自筆の論文「The Church in England, 1642-9」などがある。

第三に「修正論者」などの問題提起をめぐると、従来あまり注目されなかった領域や問題、たとえば、貴族院・制限・混合王政論・王党派、保守派などの政治的見解、中立主義などへの目くばりが要求された。

革命期の貴族院研究については、滞英中で E. R. Foster: *The House of Lords 1603-1649*, Chapel Hill, 1983 が出た。この単行本が出版される前夜、ヘルマーは、彼女の雑誌論文を教えてくれたが、そのさいの議論で論点になったのは、まず、貴族院の政体上の地位、よくて裁判権の位置づけ、次に、国王や庶民院にたいする貴族院の実際的な権力とその衰退の過程、さらに、貴族院と貴族各個人とどう二つの視点からみた、貴族のもつ政治的役割や、影響、などについてであった。王政復古後の Cabal Cabinet や一八世紀初頭のウォルポール活躍をひろいあげただけでも、貴族の存在がみのがせにできないことは明らかであり、革命後のイギリスの政治、社会構造を考えるうえで、革命期の貴族、貴族院の研究は不可欠のものになると思われる。

また貴族院の存在とも関連して、当時のイギリスでは、政体の構想をめぐって、制限・混合王政論とどう、独特の政治理論が主張されたか、この点について、C. C. Weston & J. R. Greenberg: *Subjects and Sovereigns, Cambridge*, 1981、R. Eccleshall: *Order and Reason in Politics*, Oxford, 1978、400頁、六世紀にわたる議会と国王の関係の変化について、A. Cosgrove & J. I. McGuire (eds.): *Parliament and Community*, Belfast, 1981 所収の G. R. Elton: 'The English Parliament in the Sixteenth Century: Estates and Statutes' などを見ることができた。そのうちの議論の論点として、国王や現政府への抵抗を正当化する考え方がどこから来たのか、どのような正当化が実際になされたのか、また self-preservation や *Salus populi suprema lex* という原理が、通常の政治過程のなかへどのようにくみこまれていったのか、などが指摘され、これらの点を考えるうえで、よくてエンゲイジメント論争への注目がなされる。同時に、史料集として、A. Sharp (ed.): *Political Ideas of the English Civil Wars 1641-1649*, London, 1983 を教えられた。ハラーやウッドハウスの史料集にくらべ、軽便なていさいのものだが、革命期の王党派、保守派、穏健派などの政治的見解を満載している。革命期の政治思想といえ、近代民主主義の起源をほりおこすという立場からの接近が一般的であったことを考えると、本書は、従来の欠落部分を補う役割をはたしている。ハラーやウッドハウス、また戦後日本の革命思想研究が、その問題意識を継承し、展

開させるうえで、シャープがとりあげた人々の主張にも耳をかたむけ、当時の思想状況にたいして全体的な理解をもつことは、不可欠の作業になっていくであらう。

政治的主張にたいするごうしたひろい目くばりとともに、革命の実際の過程においても、議会派と国王派との対立以外のものへの理解が要求された。この点でエルマーがとくに推賞したのが、マンニングの博士論文——B. Manning: *Neutrals and Neutralism in the English Civil War 1642—1646* (D. Phil, 1957) ホードリアン蔵——である。第一次内戦開始前後の各地方での中立派、中立主義について、これ以上にもうらむで詳細な研究は、まだ出ていないとのことであり、中立派に注目するモリルもしばしば言及している。中立派の存在を指摘することは、内戦やそこでの対立を軽視することには、けっしてつながらない。逆に、中立派の存在にもかかわらず、なぜ国が二つにわかれて闘い、国王が処刑へとおいやられていくのか、という問題への注意深い検討をうながすこととなる。この問題については、とくに一六四一—二二年の長期議会内部における国王派、議会派双方への分裂の過程、内戦にいたるブレッシェアの展開を、あらためて詳細にみなおしていくことが必要だ、とエルマーは考えているようである。

エルマーの指導は、これでむろんすべてではなく、これらの *general reading* ののち、私の研究テーマに沿った指導が続けられたのだが、革命研究全般にかかわって参考になると思われる紹介としては、以上でしめくりたい。右で散見されるエ

ルマーの考え方は、来年早々に Oxford University Press から出版予定の *Rebellion or Revolution?* で展開されるだろうと思われる。

二 セミナーとレクチュア

セミナーやレクチュアは、オクスフォード内外での革命研究の実態を知る、よい機会を提供してくれた。本稿では、セミナーとレクチュア、undergraduate 向けの「セミンナー（graduate 向けの三つ）を、レクチュアとして、Cornell University の C. Holmes が *Waynflete Lectures* としておこなったものを中心に紹介する。

undergraduate 向けの「セミンナー」は、'Commonwealth and Protectorate' と題され、エルマーの主権によるもの（'a dark decade' (J. S. Morrill: *Seventeenth-Century Britain 1603-1714*, Folstone, 1980, p. 31.）と言われる一六五〇年代にまじりからとりくむものであった。学生の報告については（テーマはエルマーによってあらかじめ指定されている）、たとえば、「一体だれが体制のドラスティックな変化を望んだのか？」というテーマの下に、国王処刑にいたる政治過程を検討したものの、「プロテクターはどこまで monarchical だったか？」というテーマで、プロテクターと議会との関係、プロテクターの権限を調べたもの、さらに、軍政官制度の必然性、第一次と第二次のプロテクトレート議会の対照、クロムウェルの対外政策とその王政復古政権下での継承、五〇年代王党派の対抗勢力

としての力量、などの問題を議論したものをあげることが出来る。それぞれの報告は、詳細で熱心なものだったが、タロム・マール体制を別の意味で、'dark' になっている。アイマランド問題について、この学生も関心を示さなかったのは残念だった。この傾向は、オクスフォードでは一般的で、私が出席したこのセミナーやレクチャーでも、正面から革命期のアイマランド、このくんだ企画は一つもなかった。ホルマーは、セミナーの最終回で、マウズマンの口を指摘し、文獻として、T. C. Barratt: *Cromwellian Ireland*, Oxford, 1975 と T. W. Moody, F. X. Martin and F. J. Byrne (eds.): *A New History of Ireland*, (vol. III.), Oxford, 1976 を、またクロムウェルと、G. Donaldson: *Scotland, James V to James VII*, (Edinburgh History of Scotland, vol. III), Edinburgh, 1965 と最近の研究を、ベストのとして、D. Stevenson: *Revolution and Counter-Revolution in Scotland 1644-1651*, Maidstone, 1977 を、それぞれ挙げた。

graduate 向けのセミナーとして、まず、Dr. F. Heal, Miss J. Innes, Dr. P. A. Slack 主催の 'Early Modern English Social History' という、社会史に焦点をあてたものがあった。このセミナーは、一六世紀から一八世紀にわたる広い範囲をあつかい、内容的な傾向としては、地方史研究の一分枝として考えられるタウン研究が主流を占めた。たとえば、一八世紀のニューカッセルにおける mentality とした cultural development に焦点をあてて、それだた、マウズマン・タウンスの真

訣、アリストクラティックな文化への批判、ローカル・シエントリのオリガキーの存在と、それに対する small shopkeepers や labouring poor の反抗を指摘しながら、class structure が「何がその階級固有のふるまい方であるか」という点をめぐって顕在化していく過程を考えようとしたもの。また、一七世紀ロンドンの教区、Southwark の St. Botolph's や St. Saviour's における聖餐式の実態の調査から、教区内部での social discrimination の存在を明らかにして、革命期におけるロンドンでのマティカリズムの背景をせまらうとしたもの。などが報告として登場した。

タウン研究以外には、カンリックのメアリー期(一五五三—一五八)におけるロンドンでの貧困の増大とそれに対する慈善の役割の重要性を指摘したもの。また一八世紀の popular mentality として反カンリック感情に注目したもの。さらにリンカンシャー沼沢地帯の干拓に焦点をあて、ローカル・シエントリをそれ以下の社会層が、ナショナル・ポリシーにくみこまれていく過程を明らかにした報告がめだつた。イギリス革命研究における社会史の動向を、このセミナーでの報告だけから一般化することは、むろん不可能だが、タウン研究にしろそうでないものにして、セミナーからは、地方史研究の延長とその細密化という印象を私はうけた。

右のセミナーでリンカンシャー沼沢地帯の問題をとりあげたのは、C. Holmes である。彼は、一九八四年四月から六月にかけて、Waynflete Lectures という、'Locality and Centre

in Early Modern England: The "County Community" revisited」と題するレクチャーをおこなった。タイトルから判断されるように、このレクチャーは、A. Everitt を論争相手にすえて、地方と中央(国家)の相互関係をフォローしたものである。

ホームズは、一七世紀全般にわたって、「地方への忠誠心」や「地方感情」が存在し、また、とくに一六四〇年代から六〇年代にかけて、county identity が national identity よりも全般的に強力であったことをとらえて、S. R. Gardiner の中央中心の歴史叙述に対すると同時に、local isolation を強調するエヴェリットの見解にも、以下の三点から反対していく。第一に、社交(とくにロンドンでの)や、オクス、ブリッジでの教育をつうじて、ローカル・ジェントリが地縁、血縁の枠をこえた人間関係をもつようになり、州の境界をこえたジェントリの交流が成立していたこと。第二に、四季裁判所に象徴される分権化された統治構造において、治安判事、ローカル・ジェントリが、オーディナンス、コモン・ローの解釈者として機能し、またこの治安判事への番犬として、アサイズ裁判官が、政府にたいする協働的側面を体现することによって、地方のできごとを処理することが、同時にナショナル・システムへの貢献につながるしくみが存在していたこと。第三に、中央と地方両者にかかわる個々の問題をめぐって(たとえば、リンカンシャーの開拓事業)、治安判事、枢密院、治安長官、その他リーホルダーや商人など、相互のあいだで、議論や交渉がくり返される

なかで、行政システムをめぐって、national identity と local identity がともに強化され、一六四〇—四一年には「地方の利害と国家の利害との対等な対話」が成立していたことを、ホームズは指摘している。

ホームズの講義をひきとるように、王政復古後の中央と地方の關係に焦点をあてた報告が Prof. K. Thomas 主催のセミナー、'Problems in Early Modern History 1500-1750' で登場した。'The Restoration Government and the Counties' と題して、A. Coleby は、復古後、名譽革命にいたる時期を、排斥危機の時点で二分し、まず、六〇、七〇年代での州共同体の一体性を強調したうえで、復古政府が、軍事や租税徴収の点などでローカル・ジェントリに依存しつつ、中央の介入を強化していこうとしたこと、また、この時点で、議会が地方の要求や意見をくみあげる通路になっていたこと、を指摘した。しかし、この地方と中央の關係は、七〇年代に崩壊しはじめ、七八年のカソリック陰謀や翌年の排斥法案の提出は、ひろく国内、國際問題にジェントリの目を向けさせる。コルビーは、このことが、州内部でのジェントリの分裂を一般化し、州にたいする忠誠心を衰退させると同時に、中央政府がより monolithic and united なものになっていく原因ととらえた。

ホームズの講義のテーマにかかわるものとして、さらに Dr. E. A. O. Whiteman, Dr. A. B. Worden の 'Partners, Politics and Religion in the Seventeenth Century' や G. A. Fletcher (University of Sheffield) とキールの報告があげら

れる。フレッチャーは、一六三〇年代におけるジュントリの mentality の変化に注目し、一七世紀初頭には、州共同体は isolated community として存在したが、四〇年までには、カソリックの抬頭や船舶税に象徴される国王の課税政策をめぐって州は分裂を深め、ジュントリの州にたいする忠誠心は、たんなるローカリズムをこえた、内政一般への関心の延長線上にあるものとして登場してくる、と考える。この点で、フレッチャーは三〇年代における dying locality を強調するが、彼と対照的に、モリルは、中立主義につらなるローカリズムを強調し、しかもこの問題を國政一般にひきあげて論じる。モリルは、長期議會はけっして内戦の下ごしらえをしたのではなく、たんに国王権力の濫用を制限しようとしただけであるとし、アアランドの叛乱とそれによってかきたてられたカソリックへの恐怖が内戦の直接のひき金になったのだと見る。議會派の戦闘態勢を可能にした民兵令について、モリルは、「議會はまったくいやいやながら」それを公布、発効させた、とコメントしている。

セミナーの報告は、むしろ、これらの「地方と中央」に関するものだけではない。フレッチャーやモリルのほかには、Lord Dacre of Glanton (H.R. Trevor-Roper) が、フォークランド卿のもとに集まったチリングワース、クラレンドン、ホップズらの the Great Tew Circle をとりあげ、そのグループが、エラスムスやグロチウスの精神をうけつぎ、理神論の形成に大きな影響を与えたことを指摘しながら、一六四三年にこのグル

ープが消滅してしまった、という通説への反論をこころみた。テューダー、ステューアートの期の経済にかかわる報告としては、D. Woodward (University of Hull) の 'A Second-Hand Society' があり、この期のイギリスにおける中古品の使用、リサイクルの経済全体にしめる重要な役割を主張している。彼は、書籍、衣服などの中古販売、金属製品、紙、さらに修道院解散後の石、レンガなどの建築資材のリサイクルの実態を調べあげ、国民所得は、これらリサイクルがなければ、当時上昇しなかったこと、また、自給自足の困難なところでは、リサイクルの軽視が原材料の輸入の増大と国の貧困化につながるという認識が、通商政策の背後に存在していたことを明らかにした。

オクスフォードでは、セミナーのさいにレジューメはないので、以上は、私の走り書きのメモをたよりにまとめたものであり、不正確なところや誤解も多いと思う。また、すべての内容を紹介していないので、大事な報告や論点をとばしたのではないかとおそれている。それでも、最後に、全般的な印象を述べておきたい。まず、右で見たものだけから判断しても、タウン史から貴族院にいたるまで、研究対象が多様化し、内容がひじょうに細密なものになってきている。しかも研究者相互の交流は活発で、セミナーの議論などでは、地方史研究をおこなっている研究者や学生から、各テーマをめぐって、それぞれの地方の実情がどんどん紹介され、互いに情報交換をしあう場面がくりひろげられた。地方史研究はすでに革命研究の特殊な一分

野ではなく、地方のおもだった事情は、研究者が当然知っているべき前提になっていた。

さらに、研究対象の年代が、一六世紀から一八世紀にまでひろげられてきている。むろん一六四二―九九年の研究に比べれば、その前後や、とくに、王政復古以降の研究はまだ少ないかもしれない。しかし、セミナーの報告に登場してこない若い学生に研究テーマをきくと、ほとんどがこのギャップをうめるものをもっていった。

オクスフォードで多くの研究報告や研究者に接するたびに、一七世紀イギリス研究における未解決の論点や未開拓の領域の多さを、あらためて痛感させられた。セミナー、個人指導、さまざまな図書館や各地のレコード・オフィスでの地道な研究活動は、圧倒的な研究者の層の厚さに支えられつつ、これからも気長に研究を進展させていくことになるだろうと思う。

二書 評一

今井 宏著

未来社 一九八四年
A5判・三四一頁 三八〇〇円

『イギリス革命の政治過程』

松浦 高嶺

本書は一九五七—七四年の一八年間に発表されたイギリス革命（とくにピューリタン革命）に関する左記の八点の論文をほぼ原形のままに収録し、それに、一九八三年一〇月の時点に執筆された「研究史的補説」を巻末に加えて、一九八四年二月に刊行されたものである。

- ① 「イギリス革命」（一九六九年）
- ② 「イギリス革命研究の問題点」（一九七二年）
- ③ 「独立派の政治理念」（一九五九年）
- ④ 「イギリス革命における『地方』の問題」（一九六四年）
- ⑤ 「イギリス革命における護国卿政権の成立」（一九五七年）
- ⑥ 「イギリス革命における独裁機構——軍政官制度について」（一九六二年）

⑦ 「クロムウェルの言論統制」（一九六四年）

⑧ 「王政復古とミルトン」（一九七四年）

本書を構成する以上の諸論文がそのような執筆・発表の経過を辿ったものであるために、このたび新たに一卷の書として通読する時、そこに以下のような一種の不整合が認められるのも、止むを得ないことであろう。

(I) 著者自身も巻末の「補説」で、「近年量質ともにイギリス革命研究の衰退が指摘され」（三三三頁）るようになった、わが国の昨今の学界動向を認めているが、本書の出版が、たとえ「いっとき、わが戦後史学の関心をさらった研究分野」の業績、というように、いささか時期遅れの刊行であるかの如くに迎えられる傾向があること。

(II) 本書の中でもとくに力点がおかれ、八論文中後半の四論文が研究対象としている、共和政成立前後より以降の政治史に関して、それらの論文の発表のあとで、アンダーダウン（一九七二）、ウォードン（一九七四）、ウールリッチ（一九八二）らによる画期的な新研究が公刊されたということ（以下、年代を付記した人名の当該著書・論文については、末尾の引用文献表を参照）。

(III) イギリス革命の全体像を描いた第一論文においては、「宮廷」対「地方」という、英米の歴史学界で有力になりつつあった二分法が採用され、そのような枠組に即しての革命全政治過程の記述の結論として、「イギリス革命を貫く基調は国家権力の支配からの地域社会の解放にあった」（七〇頁）と述べられ

ている。

本来、歴史記述の常道としては、まず、内外の研究史の最新の動向を把握し、それに立脚して次に本論を展開するのが自然であろう。そして本論で言い足りなかった部分、あるいは訂正の必要な部分が、補論として出てくることになろう。つまり本書に即して言えば、第二論文が「動向」、第一論文が「本論」、第四論文が「補論」という順序になるのだが、見られる通り、それぞれの初出の時間的順序はまったく逆である。しかも最新の研究動向といえ、むしろ第二論文から一〇年余り後に書かれた「補説」がきわめて充実しており、有益である。

このように見てくると、読者の側からの勝手な注文としては、巻末の「補説」で見事に捕捉されている最新の研究史を土台に据えて、まさにこんにちの時点で、あらためて書きおろした「イギリス革命史」を発表してもらうことが、著者に望まれるのではなからうか。

しかしながら評者自身としては、わが身を省みて、到底そのような傲慢不遜な願いを申し出ることにはできない。本書を構成する八本の論文が発表された全期間を通じて、そしてこんにちまで、著者の精力的な研究活動に相接し、折にふれて貴重な啓発を受けてきた評者としては、わが国の歴史学界に散見する、流行り廃りに右顧左眄する上つ調子者たちには目もくれず、一貫してイギリス革命史研究に取り組んできた著者のひたむきな学問的意欲と、着実にしてしかも闊達な史的構想の展開に、深く敬意を表したいと思うのである。本書はまさに、戦後日本に

おけるイギリス革命史研究の代表的軌跡として読まなければならない。

イギリス革命こそは「各世代がそれぞれ独自の歴史をあらためて書く必要がある顕著な事例」であるというコンラッド・ラッセル（一九七三）の言葉が示すように、英米の歴史学界では、一九七〇年代に入ってからラッセルに代表される若い世代によって革命の書き直しの試みが意欲的になされると共に、既成革命史学の側からの積極的反論も企てられ、にわかには状況を呈しつづがある。以下ごく限られた紙面では、本書の全面的紹介・論評は他の書評論文（川北稔他『イギリス史研究』三六号、一九八四年、小泉徹『史学雑誌』九四一、一九八五年、など）に譲り、そのような最近の英米史学界の論争の脈絡の中に本書をおいてみることによって、二、三の問題点の抽出を試みてみよう。

(I) イギリス革命をめぐるこんにちの英米歴史学界の諸学派の対立は、一応以下のように整理してみることができそうである。

① ラッセルに代表される「修正論者」

② エヴェリットおよびモリルに代表される「州共同体学派」

③ 「ホイッグ史学」——以下の分類はヘクスター（一九七八）による。

(a) ガードナーそしてトレヴェリアン以来の「本来のホイッグ史学」

(b) トーニー以来の「マルクス主義史学の色合が加味された

ホイッグ史学」

(c) ストーンに代表される「社会学を取り入れたホイッグ史学」

(d) ヘクスターに代表される「非イギリス系素朴ホイッグ史学」

④ ヒルおよびマニングに代表される「マルクス主義史学」

従来は、たとえばヒル対ヘクスター間の熾烈な論争——パーマー（一九七九）参照——に示されるように、真つ向から相対立してきたマルクス主義史学とホイッグ史学が、今や「修正論者」を共通の標的として共同戦線を形成しつつあるのは、まことに印象的である。ここでは「修正論者」の主張の基本点は、批判陣営から——たとえばラブ（一九八一）によれば——次のように要約される。

① 一六四〇年以前の議會は、本質的に無力であった。

② 議會、とくに庶民院には、「反対党」（オポジション）の如きものは存在しなかった。

③ 一六二〇年代後半以降に宗教が国政レベルで際立った役割を担うまでは、原則・理念上の問題は議會討論の中でほとんど意味をなさなかった。

④ 庶民院議員たるジェントリの院内での言動は、権力をめぐる貴族たちの派閥抗争によって牛耳られていた。彼らの行動規準は、パトロン（貴族）—クライアント（ジェントリ）関係のそれであった。

⑤ 一六四二年の内乱の勃発に至る四〇年間の歩みを「革命へ

導かれる不可避的過程」とみるのは、忌むべき「後知恵」に他ならず、その間の歴史の大勢は、まったく偶発的であり予測不可能であった。

以上のように特徴づけられる「修正論者」に対して、ホイッグ史学の特徴は、ヘクスター（一九七八）によれば、およそ次の通りである。その限りにおいては、マルクス主義史学も広義のホイッグ史学に含まれることになるであろう——「ホイッグ的解釈においては、ある歴史家にとって現代社会の諸相の中で意味深い、あるいは望ましいとみなされる側面を実現するのに貢献したと思われる過去の歴史上の出来事が高く評価されたり、重要視されたりする。」

ところで、「州共同体学派」の主張内容を次に要約してみると、以上のような「修正論者」対ホイッグ史学の対抗関係のもとでは、同学派はむしろ前者に近い存在とみなされる点が少なくないようである——主としてホームズ（一九八〇）およびアンダーダウン（一九八〇）による。

① ナショナルな問題についての著しい情報の不足と関心の欠如——それは州共同体エリートたるジェントリ層の間でも認められる。

② 各州社会の多様性——各州それぞれ独自の階層秩序と政治文化をそなえており、安易な一般化は禁物である。

③ 自分の住む州に対する強い愛着と忠誠心——ジェントリにとっての第一義的な活動領域は、自分の属する州共同体であったし、彼らにとっての「カントリー」とは彼らの州のことであっ

た。

④反中央集権的志向——ジェントリたちは、国家権力によって隣人たちの利益が脅かされるのを阻止しようとする傾向が常にあった。

⑤さて、今井宏氏の本著を貫く視点ないしは方法論を仮に今井史学と呼ぶとすれば、それは学説史上どこに位置づけられるであろうか。著者の言によれば、本著の課題は「イギリス革命の過程そのものと革命の成果としての近代市民社会のどの点にイギリスの歴史的個性が発揮され、またその軌跡がどのように現代に到達しているか」を問うことによつて、「市民革命、あるいは近代市民社会に対する理解にいささかなりとも寄与すること」(一二頁)にある、とされる。とするならば、今井史学とはホイッグ史学、特定すれば「マルクス主義史学の色合が加味されたホイッグ史学」ということになるうか。しかしながら、「イギリス革命を貫く基調は国家権力の支配からの地域社会の解放であった」と結論づけることから推察すれば、「マルクス主義史学ならびに州共同体系派の色合が加味されたホイッグ史学」とみなすべきであろうか。そもそも、今井史学の中でマルクス主義史学と「州共同体系派」との両立は可能であろうか。

元来、「州共同体系派」が「修正論者」との近似性を指摘されるのは、①州社会における貴族—ジェントリ—ノン・ジェントリの階層ハイアラキー的秩序の強調、②州社会の政治国民として貴族・ジェントリのみ視点が集出し、ノン・ジェント

リは支配—恭順関係のものでしか捉えられない、③政治的緊張・抗争の要因として、もっぱら権力に対する欲望や野心が描定され、政治・宗教上の諸原理、あるいは社会はいかにあるべきかについての理念はほとんど問題視されない——大体以上のような、両者に共通する特色のためといえよう。そのような傾向は、「州共同体系派」の中ではとくにエヴェリット(一九六〇・一九六六・一九六九)の場合に顕著であったが、彼を継承するモリル(一九七四・一九七六)になると、ネーミアアーズレット流の伝統主義史観はかなり針路調整されているようである。今井氏の革命論を通読して、「州共同体系派」あるいは「宮廷」対「地方」の二分法をある箇所(たとえば一八頁、八八—九〇頁)ではかなり積極的に取り込みながら、ある箇所(たとえば三三五—六頁)ではそれらに批判的反応を示すような、アンビヴァレントな姿勢がややもすると認められるのは、ひとつには、「州共同体系派」それ自体の無定形というか論理性の希薄というか、そのような構成上の特色によるともいえよう。

⑥それと同時に、「州共同体系派」を受け容れ、それを活用する今井史学の側にも、若干の問題点が指摘されるべきであろう。たとえば第一論文「イギリス革命」では、一六四五年二月のニュー・モデル軍の編成前後から、「中央においても地方においても」地域的な利害よりも革命の遂行を第一義に考える全国的な志向」が台頭してきた事実が強調される(三四頁。以下傍点はすべて松浦)。この指摘は、セント州の州委員会においてこの頃から「州意識に対する打撃と中央集権への強力な志

向」が支配的になったとみるエヴェリット（一九五七）の見解に依拠するものである。ところがそのあとで、著者は一六四七年秋のペトニー軍会議における独立派のスポークスマン、アイアトンの議会選挙権をめぐる提言に注目し、アイアトンにおいては「恒久的・地方的利益」にたつ人こそ『国全体の利益を理解しうる』と考えられて「いる事実の重要性を強調している（二九一四〇頁）。

「ローカル」対「ナショナル」という同一の対極概念が一貫して使用されながら、前者の場合と後者とは含意・脈絡がまったく異なることに留意せねばならない。なぜケント州委員会の場合は、ローカリズムとナショナルイズムが一律背反であり、なぜアイアトンの場合は、ローカリズムがナショナルイズムの不可欠の前提となるのか。それを説明し得る論理こそが「マルクス主義史学ならびに州共同体学派の色香が加味されたホイッグ史学」の名に値するのではなからうか。

（付記）なお「中央」対「地方」という二分法を支える積極的基盤としてのイギリス歴史家の現在意識について、別の機会（『イギリス史研究』三七号、一九八五年）に論及したので、参照されたい。

引用文献表（アルファベット順）

- Everitt, Alan Milner, *The County Committee of Kent in the Civil War*, Leicester, 1975.
 Everitt, *Suffolk and the Great Rebellion 1640-1660*, Ipswich, 1960.
 Everitt, *The Community of Kent and the Great Rebellion*

1640-60, Leicester, 1966.

Everitt, *The Local Community and the Great Rebellion*, London, 1969.

Hexter, J. H., "Power Struggle, Parliament and Liberty in Early Stuart England," *Journal of Modern History*, Vol. 50, No. 1, 1978.

Holmes, Clive, "The County Community in Stuart Historiography," *Journal of British Studies*, Vol. 19, No. 2, 1980.

Morrill, J. S., *Cheshire 1630-1660: County Government and Society during the English Revolution*, London, 1974.

Morrill, *The Revolt of the Provinces: Conservatives and Radicals in the English Civil War 1630-1650*, London, 1976.

Palmer, William G., "The Burden of Proof: J. H. Hexter and Christopher Hill," *Journal of British Studies*, Vol. 19, No. 1, 1979.

Rabb, Theodore K., "Revisionism Revised: The Role of the Commons," *Past & Present*, No. 92, 1981.

Russell, Conrad, ed., *The Origins of the English Civil War*, London, 1973.

Underdown, David, *Pride's Purge: Politics in the Puritan Revolution*, Oxford, 1971.

Underdown, "Community and Class: Theories of Local Politics in the English Revolution," in B. C. Malament, ed., *After the Reformation: Essays in Honor of J. H. Hexter*, Philadelphia, 1980.

Woolrych, Austin, *Commonwealth to Protectorate*, Oxford, 1982.

Worden, Blair, *The Rump Parliament 1648-1653*, Cambridge, 1974.

横山寧夫

慶応通信

一九八四年

A5判・二六三頁 三〇〇〇円

『社会学理論と社会思想』

——現代社会学説史研究——

厚東 洋輔

いわゆる「実証主義論争」は、一九六一年チュービンゲンで開かれたドイツ社会学会を舞台に口火を切られたが、社会学内部の争いとみるのは狭きに失するだろう。というのも「社会科学の論理」が論争のテーマだからである。しかしこの論争の背後には、「社会学とは何か」をめぐる社会学内部での長い争いの歴史がある。社会学の歴史を、実証主義論争を導きの糸として叙述することはもとより可能であろう。本書は、西ドイツの社会学を中心に社会学の現代的展開をサーヴェイした五つの論文よりなる論文集であるが、諸学説を理論的あるいは歴史的に整理するための準拠枠として「実証主義論争」が用いられている点に最大の特徴がある。

「実証主義論争」は、社会学の内部では、一般的には、例えば社会学理論vs社会の理論、社会学以外の何物であろうとしない社会学vsラディカルな文化・社会批判としての社会学、専門学科としての社会学vs哲学・社会科学の総合的統一としての社

会学、等々といった争いの形をとる。しかし社会学の専門分野に応じて「実証主義論争」の戦線はさらに多様な姿をとる。本書では五つの分野がとり上げられ、論争が示す様々なヴァリエーションが検討されている。

まず第一章「レブソウス、シュルスキー、ケーニツヒ論争」では、戦後のドイツ社会学の歴史をどうとらえるかという社会学史の問題が議論される。戦後世代のR・レブソウスが描き出す学史的見取図は明解である。「戦後の〔ドイツ〕社会学は、ワイマール時代とは反対に総合科学の概念に結びついていない。戦前の伝統と切れているが故に、R・ケーニツヒ流の経験的 sociology が戦後の正統派になりえたのである。戦後の発展を肯定的にとらえるレブソウスの見解に対して、戦前と戦後には生まれた「基礎的世代」に属するH・シュルスキーは真向から反対する。社会学の現状は「専門主義」「アメリカ主義」「理念の喪失」という三点ゆえに否定されるべきものである。シュルスキーに従えば、五〇年代に社会学の再建に成功したのは戦前のドイツ社会学の伝統をうまく受け継いだからである。ナチス以前の業績と切れることによって理論喪失に陥っている七〇年代の社会学は、自分達が再建した五〇年代社会学の墮落形態と位置づけられる。

ケーニツヒ、シュルスキー、レブソウスは実証主義的 sociology の系統に位置づけられるが、三者の言い分のきわめて丁寧なフォローから浮び上ってくるのは、実証主義の陣営のなかでも、科学的専門化vs哲学的総合化、アメリカ社会学化vsドイツ社会

学の堅持、という形ではげしい路線争いが存在しかつ継続しているという事実である。

続く第二章では「知識社会学論争」が取り上げられる。知識社会学の様々な議論は、1 マルクス主義、2 批判理論、3 新実証主義（T・ガイガー等）、4 脱イデオロギー的知識社会学（R・K・マートン）、5 新しい異種（P・バーガー）、の五つの傾向にまとめられ、諸家の所説がかなり詳細に紹介される。五つの傾向はそれぞれ同等の重みをもっているわけではない。横山氏が重視するのは12と345の間に横たわる分水嶺である。五〇余りの有名論文に触れるかなり長目の歴史的回顧のなかで前面におし出されるのは、哲学的傾向vs脱認識論（脱イデオロギー）的傾向、という争点である。

第三章「知識人の社会学」では知識人論が検討される。知識人インテリゲンツ論は知識社会学と相関された形で展開されるのが普通だから、前章のに類似の枠組に従って様々な所説が整理される。マルキシズム、マンハイム、ガイガー、ミルズという四つの系統に類別される知識人論は、知識人のもつ批判的機能を重要視している点ではかわりがない。問題は、批判的機能の根拠を何に求めるかである。偏見のない科学的方法に由来するもののみが知識人の職能にふさわしいと考えるか否かによって知識人論は大きく異なってくる。この論文には学説の研究ばかりでなく、ドイツを例に知識人の実態についての議論も含まれている。それだけに争点はそれ程鋭くおし出されない。「知識人の社会学」というテーマに向けて、異なった所説をモ

ザイクのように組み合わせようという姿勢も認められる。

第四章の焦点となるのは経験的調査の位置づけをめぐる論争である。経験的調査は通常実証主義的社会学のトレッドマークと受けとられている。しかしアドルノらは「権威主義的パーソナリティー」という調査研究の古典の著者でもある。従って調査をしないで実証主義か否かを判定する考え方は粗雑にすぎると横山氏は、経験的調査結果にあらわれた事実をどのように解釈するかという「読み方」によって、実証主義的社会学と批判理論を弁別すべきであると主張する。批判理論とマルクス主義という実証主義批判の二大陣営のなかで、経験的調査は一体いかに位置づけられているのか。本章の問題設定は実に鮮やかであるが、結論は今一つ鮮明ではない。マルクス主義社会学よりも批判理論の方が経験的調査に対して不寛容である。批判理論にとって経験的方法が必要なのは、ドイツ社会学における精神科学優位の伝統を解毒し是正する方策としてである。こうした態度に対し「目的過剰」、すなわち都合の悪いデータは伏せ目的に適用データだけを採用するという批判がよせられているという。

最後の第五章では、A・シュッツとM・ウェーバーの社会学が比較検討される。シュッツもウェーバーもいずれも社会学にとつて「意味」の解釈が致命的に重要であることを認めている。しかしシュッツが問題にするのは日常の行為者の主観的意味であるのに対して、ウェーバーは「行為者の立場における共同主観的世界を超え出た客観的世界の中にその意味を問いなお

さなければならぬ」と考えた。シュッツとウェーバーの間には、主観的意味vs客観的意味、ミクロ社会学vsマクロ社会学、という断層が横わっている。

以上のような実証主義論争の社会学的ヴァリエーションに対する横山氏の態度決定は明確である。「戦中派」としてシュールスキーの見解はわが意を得たものであり、知識社会学では、認識論・社会学・倫理性の「魔術的三角形」にあくまで固執する新しい立場に共感を示す。とはいえ実証主義的 sociology を切り捨てるわけではない。経験的調査の位置づけを議論した末に横山氏は次のような結論に到達する。「私は科学は結局パラノスの問題が重要でないかと考えている。」

鋭く対立する立場を、つき混ぜるのではなく、バランスさせるために、用意されている基本的仕掛けは、社会学理論／社会学思想、という区別である（「社会学思想」という概念も提示されているが、「社会学思想」との区別が今一つ判明ではないし、行論のなかで両者が区別されているとも思えない）。つまり社会学説を理解する上で理論と思想という二つの次元を用意しようというのである。一口に「実証主義的」社会学といっても、もしも理論から思想へと理解の次元を変えるなら、それはあらゆる思想に開かれているわけではなく、「価値中立的」という一つの思想的立場に乗っていることに気づかされる。価値中立性という一つの思想的立場を選択している点に自覚が至れば、自らの理論を唯一絶対と見すことはできなくなる。思想次元の相対性の自覚は理論次元での多元主義へと反転せざるをえない。

「社会学思想としての社会学理論」という見方を堅持する限り、社会学のなかで「理念の多元性」が確保されるであろうというのである。

果してこのような期待通りに事ははこぶだろうか。思想の次元は常に多元的なものと前提することは可能だろうか。「思想の多元性は除去不可能である」という命題を、例えばマルクス主義の人々は無条件で認めるであろうか。「科学的」理論という次元は、本来思想の自己絶対化をチェックするものとして析出されたものではなかったのか。こうした疑問に答えるには、「思想」という言葉で横山氏が一体何をいいたかったのかをもう少し立入って考えておく必要がある。「思想」の明示的定義はなされていないので、用法からその意味を推量すれば、そこには大きく異なる二つの意味がこめられている。「思想」とは、一つには「研究者の実存の基礎」（四九頁）すなわち（ペルソナ）のことであり、今一つには「歴史的文化的危機」（一三四頁）すなわち（時代）（歴史）のことである。こうした「思想」の規定はかなり特異であろう。例えば「人間のバトス」は思想的立場を動揺させるものといった形で、「思想」の周縁に位置づけられるのではないだろうか。また「思想」と（歴史）を同一視するのは流出論が典型であり、このような思考様式は時代や文化の固有性を見据えよといった横山氏の要請を、かえって危くする元凶といえないだろうか。さらにまた（人間）と（歴史）をメダルの両面の如きものとは見なすことはできないのではないだろうか。

「思想」という言葉に何か一義的な内容をおしつけると、他の箇所での主張と矛盾してしまふ。このような解釈パターンに固執すると事態は混乱する。「思想」は「残余範疇」なのだと思つたとき、少なくとも私には横山氏の言わんとされることに得心がいった。一つの「学派」とか「陣營」とかいうものは「理論」の次元では明確な輪郭をもつが、それは虚構であり実際にはそれ程判明なものではない。個々の学説は理論上の図式に行儀よく収まり切るものではない。「理論」によつて裁断し切れぬ要素が常に存在する。この割り切れない部分を総括的に指す言葉が「思想」である。「理論」による明解な整理がどの地点で拒まれるかは、問題にされている学説によつて多種多様である。ある学説では「人間」的要素が理論的判明性を脅かし、またある学説では「時代」が理論的含意を変容させる。それ故、学説の「思想」として何が重要となるかは研究者がケースバイケースで確定すべき事柄に属する。ウェーバーの方法論を論じた箇所、理解社会学が「名人芸的洞察」に支えられている点、正当にも指摘されているが、この口吻をかりていえば、「名人芸的洞察」を可能にした必然化するものこそこの「思想」の次元に他ならない。図式化されステロ化されやすい「理論」次元を、流動化し活性化するために、私達は「名人芸的洞察」を企てるといふ危険をあえて引受けなければならぬ。「方法の制覇」が科学の疎外形態とするなら、このような「名人芸的洞察」の活躍する余地を予め確保しておくことは、どうでもよいことでは決してあるまい。

「思想」の指示対象をもしもこのように解することが許されるなら、本書全体のイメージも変わってくるだろう。本書は「実証主義論争」に関する図式的な戦線布置を、「理論」と異なる「思想」の次元に止目することによつて流動化し、戦線の新しい布置状態を追求する一つの試みと特徴づけられるかもしれない。「実証主義論争」の舞台が「社会学」に移されることによつて、従来の争点を復習しようというのではない。新しい争点の発見こそが企図されるべき目標ということになる。

本書に収載されている論文は、「文献の羅列という野暮ったいスタイル」をとっている。議論のための素材をできる限り涉猟し、事実をして語らしめうる以外の解釈をのべることは禁欲されている。そのため本書は近頃には珍しく *Materialien zur Geschichte der Bundesdeutschen Soziologie* という性質を併せもつことができた。「実証主義論争」の相対化という本書とは異なった問題意識に立つて、ここで提示されている素材を解釈し体系化することも可能であろう。本書のメモットを様々な視角からの再構成を許す、という点にも求めることもできるかもしれない。

石塚正英著

長崎出版

A 5判・三九八頁 三八〇〇円

一九八三年

『三月前期の急進主義』

——青年ヘーゲル派と義人同盟に
関する社会思想史的研究

森田 勉

三月革命前期はドイツ近代化の漸次的進行によって社会の激動と諸矛盾が顕著になり、新しい階級が胎動を始めてヘーゲル哲学体系が分解し、世界観的転回を迎える時代である。その中で政治的・社会的問題―弊害の解決を求める思想家たちは、古典哲学で最高峰に達したドイツ精神とフランスの革命的な諸思想とを母胎にして、それらの同盟によって封建制を打倒し、資本主義を超克して人間解放を成就する道を探究する。その中から一九世紀後半以降世界的動因へと成長する革命的な世界観が生れ、近代的社会主義の諸思想が開花するとともに、それにとりなつて創造されてくる社会改革の志向と結合した新しい実践の哲学・歴史―社会観は社会科学誕生の土台となった。

著者、石塚氏は副題に示された二つの潮流からなる三月前期の急進主義の総合的研究に取組んでこられた数少ない研究者の一人である。今までに『叛徒と革命』（イザラ書房）を始めと

して、この分野にかんする多数の労作をきわめて精力的に発表され、この傾向の思想史・運動史の研究に大きく寄与されてきた。その成果を系統的な「一本の論文にまとめ」られたのが本書である。

本書は近代化を当然の課題視する風潮に批判的な意識に立脚して（はしがき、三七二頁）——「第一章 序論―研究目的と研究史」によれば——ドイツの近代化が生み出す諸問題と対決した急進主義を、「社会思想史」の分野に属する研究として「思想運動と大衆運動の両側面から考察し」たものであり、「両者間の作用・反作用の連関を重視する」という叙述スタイルをとる（二頁）。本書の「直接課題」は青年ドイツ派から青年ヘーゲル派へと発展する「自由主義左派の民主主義的・共和主義的潮流」と、この派と関連・対峙しつつ発展する、ビュヒナーの人権協会から胚胎し義人同盟に代表される社会主義的・共產主義的潮流との「二潮流の形成・発展・相互補充を追認し、かつその過程で生じてくる諸問題を検討すること」である（三、三六五頁）。そのさい初期マルクス研究の視座に拘束されないために、「マルクス研究とは別の観点に立」ち、「マルクスを付録の位置において論究する（二―三、三七四―三五頁）。本書の構成を簡単に紹介すれば、第一章の第二節ではこの分野の「研究史・動向」が批判的に検討され、具体的な問題点が提示される。そして「第二章 Vorhitz 急進主義の胎動」で両潮流の一八三〇年代における形成過程を、「先駆的急進主義」としてとらえられた青年ドイツ文学派とビュヒナーヴァイデ

イヒの人権協会に見る。前者の発展として「第三章 共和主義的急進主義」はルーゲを代表としつつ「青年ヘーゲル派の政治的急進主義」を、ついでその大衆運動への「通俗化——光の友協会・自由信仰教会」を扱っている。「第四章 共産主義的急進主義」ではヴァイトリングを中心に「義人同盟の手工業者共産主義」の形成と、スイスでの青年ドイツ派との闘争を通してのその発展から衰亡へいたる過程と、他方これとは異質な義人同盟ロンドン支部が發展して共産主義者同盟の結成にいたる展開とが追究される。そして「第五章 Vornitz 急進主義を構成する諸要素」は両潮流の代表的な諸理論におけるキリスト教観、現状批判と歴史認識、革命路線論、過渡期の独裁論を扱い、各思想家の革命論の要点と特徴を浮きぼりにしている。

以上の研究による結論の要点のみをあげると、急進主義両派はフランス革命が掲げた自由・平等が未成就で、貧富の対立が存続しているという認識を共有しているが、この課題解決の方法にかんして共和主義的急進主義は政治的平等と所有の平等による階級対立の解消を目指すのたいていして、共産主義的急進主義は所有と貨幣を廃止しようとする点で相違する。しかし、両派は独仏同盟という考え方と政治的大衆運動化という点で一八四〇年代には親近性を強めていった(三六五―六頁)。こうして反封建・反資本の急進主義「二潮流は大衆運動の局面ではきわめてかさなりあつて出現し」、「自律の圏を求める労働大衆のイデオログ・アジテーターであった」が、それは「その時代に特有のもの」、「ドイツが、あるいはヨーロッパが近代社会に

転換する、その節目にあらわれた独特の思想・行動様式なのであった」(二七一頁)。

全体として見れば本書は同時代の、しかも親近関係にあった思想的潮流であるにもかかわらず、従来は初期マルクス・エンゲルスを主題とする研究で、これに関連して以外は別箇に取扱われてきた青年ヘーゲル派系統の理論および思想運動と労働者共産主義との両潮流を主題として、当代の政治・社会運動にたいする広い視野と全般的な思想的状況にたいする適確な把握にもついで、その起源から三月革命にいたるまでを総合的・統一的に解明したユニークで貴重な研究書である。これによって本書はルーゲやヴァイトリングなどの個々の思想家の理論にかんする精確な解明を核として含みつつ、三月前期の急進主義の初めて描かれた全体的見取図となっている。

その中で本書の大きな長所は急進主義の二大潮流およびそれらの代表的な思想家たちの思想と理論を比較考察することによって、また論争等の解析をとおして、かれらの相違点や対抗関係あるいは類似性と共通点を明らかにし、とくに政治・社会変革論を構成する重要な諸理論について各思想家の核心的見地と顕著な特徴を明確にしていることである。それによつて三月前期の急進主義諸思想・運動の錯雑・複合した展開や諸傾向の反目・離散・連繫・転成等のすじ道が少なくともそれらの主要勢力と指導的な理論家たちにかんしては明瞭にされており、また「理論を、その時代にひきつけて考慮しようとする本書の視座」(三六一頁)も、かなりの程度成功していると思われる。

さらに兩潮流の思想運動と、その中で各思想家の理論とを、これにかんする従来の大多数の研究におけるように、たんにマルクス主義形成のための一素材として、マルクス主義形成への寄与の見地からとらえるのではなくて、それらがそれぞれに独自の価値をもつものとして把握し、描いている(三、八一〇頁参照)のも、本書の特色であろう。また急進主義研究の中で、光の友協会・自由信仰教会のような、わが国ではほとんど未開拓の分野に照明をあてたことも、本書の功績といえよう。

しかし、さらに欲をいえば、諸流派や代表的な思想家の理論の創造における、ドイツ哲学やフランスの革命思想・社会主義などの思想的源泉や、かれらの属する思想系譜を指摘するだけでなく、それらに依拠しての各思想家のその時代・社会との対決の仕方、当代の社会問題・世界観的諸問題と取組んだ姿勢、その解決のための苦闘の過程、つまりは各思想家の個性豊かで主体的能動的な思想創造の営為、その獨創性・相違・特質の由来—原因の解明にまで進んでほしかった、というのは過大な期待だろうか。また、そうすれば各思想家の思考様式や世界観の構造・性格等がもっと具体的に明らかにされたのではないか。そしてそれぞれの思想や理論を「無神論」・「共和主義」・「共產主義」・「無政府主義」等と規定し分類するにとどまらず、それらの枠の中でそれぞれの思想・理論の豊かな具体的な内容と独自性を明らかにしてほしかった。これらのことは今後の課題としても考えてほしいものである。

また、各所に論拠をあげないままで著者のかなり大胆な推測

がある。それは各理論や運動の特徴や特質をきわだたせるのに大いに役立つてはいる。むしろ史料の欠如しているところでは推測によって補わざるをえないが、その場合でも推測の根拠が重要であり、憶測に墮さないためには史料からくる制約—限界に服さざるをえない。そうでないと、思想史学でなく、「物語」におちいる危険がある。これに関連しているが、各思想家が用いている重要な概念の内容にかんしても、著者は問題点をハッキリさせるために、あるいは傾向をきわだたせるために、その特徴や重心のあり方を自説論証の方向へと簡略化しないしは概括しすぎるきらいがないだろうか。

評者が疑問を感じた個々の点の中から若干の箇所を例示的にあげるとまず、人權協会の「思想的な基軸は共產主義である」(七九頁)とされているが、ビュヒナーがはげしく攻撃した「富者」—ブルジョアジーとはただちにいえないだろうし、またたとえ「かれのブルジョアジー批判は徹底したものである」(八七頁)としても、これによってすぐさま「共產主義」とはいえないのではないか? それもあつてか他の箇所では「曖昧ながら共產主義的ないしプロレタリア的な発想をえていたビュヒナー」(九二頁)と表現を弱められているが、ビュヒナーを「プロレタリア的」というのは余計問題なように思えるし、かれが所有権を否定せず、「貧農のなかに革命主体をみた」(九二頁)という論述とも矛盾するのではないだろうか?

つぎにヴァイトリングを例にとれば、かれの思想—世界観の性格を考えるうえでキリスト教との関係は一つの重要な問題点

であるが、とくに『調和と自由との保証』にはキリスト教色がなくて、その前後の著書には濃い理由を、著者は『保証』の「純理論的スタイル」は「下層労働者」への宣伝面では「災い」となったことだと断定され(二七八頁)、著者自身の思想とは無関係にキリスト教を宣伝のために利用したという面からのみとらえられているが、これらの根拠は何だらうか？ 『貧しい罪人の福音』が濱神のかどで迫害された(二七九頁)ことを考えあわすなら、『保証』のスタイルは宗教的口実による弾圧を逃れるためであった、とも解釈できるのではないだろうか？

またヴァイトリングの私的所有排撃をバプーフの影響と判断されている(三〇四頁)ことや、かれの革命的独裁論の内容である人民独裁と有能な個人の出現、独裁期間とその短縮、独裁の必要悪視と「管理」との関係等にかんする主張の解釈——「推測」の仕方(三四一一、三六一—二頁)については、論拠の提示が欲しいところである。あるいはヴァイトリングはフランクス「大革命を労働者大衆の革命」、「プロレタリア革命の第一歩」と「位置づけ」たとされる(三二二頁)が、かれは大革命を「政治革命」として、これに人民の「社会革命」を対置したのだし、またかれの「富者」の概念内容の理解の仕方も必ずしも精確とはいえないように思える。つぎにヴァイトリングは「反合理化の視点とおうか、要するに機械化を労働者支配の再編強化と一体化したものとして把握している」と書かれている(三〇六頁)。評者もかれの機械観を高く評価するが、しか

し著者はあまりにも今日的視座をもちこみすぎてはいないだろうか。なお、マルクスの共産主義への転回にさいしてのヘスの影響(二三八頁)も、まだ議論のあるところだろう。

今後の課題の一端として一言評者の個人的な関心をつけ加えることを許してもらえば、本書が取扱っている傾向の思想的潮流にかんしては一九世紀後半におけるその思想——理論および運動の転変・変質・発展を見きわめ、それらの性格や特徴を把握して、三月前期のかれらを逆照射することによっても、初期社会主義や市民的ならびに小市民的急進主義の思想的・社会運動史的な意味・役割が新たな視座から問いなおせるように思える。

部分的にはいくつかの疑問や問題を含んでいるとはいえ、全体として本書はここ三〇年ほどの間にめざましく前進した三月前期の社会思想の研究成果を結晶させ、新たな研究段階を開拓したものであって、巻末の文献目録および、今日の研究状況から見て時宜をえた同氏著の『年表・三月革命人(邦語雑誌論文目録付)』(秀文社)とともに、この分野の研究の展開に大きく寄与するだろう。

保住敏彦著

梓出版社
A5判・二六六一九頁 二六〇〇円
一九八四年

『ヒルファディングの経済理論』

——金融資本・帝國主義・組織資本主義をめぐって——

上 条 勇

近年、経済学史の一分野として帝國主義論史を確立し發展させようという意欲的な研究が、数多く発表されている。これらは、もはや帝國主義論の代表的な古典を個別的に要約したり解釈するにとどまるのではなく、また、レーニンの帝國主義論を「絶対的」基準とするのではない。新たな傾向として、帝國主義論の諸家の理論的思想的な全体像を、彼らが生きた社会的時代的背景との関連で浮き彫りにするきめ細かな試みが、多くみられる。さらに帝國主義論史の方法や基準についていえば、たとえば、帝國主義論の各論者がマルクス・エンゲルスの「資本の集積集中」論等をどう継承したかを軸にして、帝國主義論の「系譜的脈絡関係」を整理する視角も、有力視されている。こうして今日、帝國主義論史の確固とした学説史的な基盤が確立されつつあるといえよう。

本書が上梓されたのは、このような背景においてであった。

著者は、我が国における第二インターの帝國主義論争とりわけヒルファディング研究の主要な担い手のひとりである。本書は、著者のこれまでの研究のうち、ヒルファディングに関する五編の論文を、加筆修正の上で収録したものである。

周知のように、ヒルファディングは、オーストロ・マルクス主義の代表的な人物のひとりで、『金融資本論』（一九一〇年）の著者として有名である。彼に関する研究は、帝國主義論史のもっとも重要な分野をなしている。最近の我が国では、『金融資本論』の理論構造全体を考察して彼の帝國主義認識を把握したり、『金融資本論』の成立以前や以後の彼の理論活動を検討した論文が、続々と発表されている。まことに、ヒルファディング・ルネッサンスといつていい体をなしている。その中で本書は、我が国のヒルファディングひいては帝國主義研究の一定の到達点を示す重要な位置を占めているといえる。まず、本書の構成を次に掲げておこう。

第一章 ヒルファディング価値論的特質

第二章 利潤率低下論の歴史とヒルファディングの独占形成論

第三章 資本蓄積論の歴史とヒルファディングの金融資本蓄積論

第四章 ヒルファディングの帝國主義論

第五章 ヒルファディングの組織資本主義論

以上のことから推察されるように、本書は、①価値論解釈、

②独占形成論、③金融資本蓄積様式論、④帝國主義論、⑤組織

資本主義論と、いわば抽象から具体へとヒルファディングの経済理論を配置する構成をとっている。

第一章は、オーストリア学派の巨匠ベーム・バヴェルクによるマルクス批判とヒルファディングによる反批判を手際よくまとめた上、ヒルファディングの価値論理解の意義と限界を指摘したものである。ベーム・バヴェルクのヒルファディング論争については、我が国では、戦前いろいろの価値論論争において、問題別に個別に取り上げられてきたにすぎない。この点、ベーム・バヴェルクのヒルファディング論争を總体的に検討した本章の意義は、大きい。

第二章と第三章は、スマイス、リカード、マルクスの利潤率低下論や資本蓄積論を学説史的に整理し、これを踏まえた上で、ヒルファディング理論の特徴を述べている。第二章では、利潤率低下論の歴史をたどる中で、レーニンの説明とは異なった形ではあるが、『金融資本論』には独占形成を経済学的に説明する論理があることが示される。等三章については、えは、著者は、とくにマルクスの蓄積論の検討で、資本の集積集中論に注目し、ヒルファディングの「金融資本」論がマルクスのこの理論を帝国主義段階に即して発展させたものであると指摘している。この指摘は重要である。同様の指摘は、星野中氏によっても既になされている。それに対して著者の功績は、信用理論、株式会社論、独占論、金融資本範疇論すべてに、マルクスの資本集中論を発展させようというヒルファディングの意図が貫かれていることを、具体的に明らかにした点にあるといえよう。

第四章は、ヒルファディングの政治経済思想とドイツ社会民

主党の帝国主義論に関する著者の研究の実質的な出発点となった論文をもとにしたものであり、本書の最良の部分となしている。ここでは、ヒルファディングの帝国主義認識が、世紀交替期の社会的背景や社会民主党内での論争史との関連で論じられる。著者は、『金融資本論』成立以前のヒルファディングの政治的経済的諸論文を丹念に調べ、修正主義や自由主義を批判した彼の意図を的確に明らかにする。また、カウツキーの先駆的な帝国主義論との関連を問いつつ、ヒルファディングの帝国主義認識が深まりゆく様を興味深く描いている。『金融資本論』の基本的な特徴の考察をへた上で、著者の述べる結論はこうである。すなわち、『金融資本論』は、金融資本の蓄積機構に基づき、帝国主義を總体的「段階」的に把握しており、修正主義者や改良派の実践や理論に対抗して、帝国主義政策が世界戦争と政治的社会的崩壊ひいては社会主義の実現を招いてゆくと主張する左派の立場を論拠づけたものである。

第五章は、ヒルファディングの組織資本主義論の成立史を、①『金融資本論』におけるその萌芽、②第一次大戦前・大戦期、③ドイツ革命期、④ヴァイマル共和国期と、段階を追って考察したものである。その際、著者は、組織資本主義論のポジティブな側面を取り出そうと努め、こう問題を投げかけている。すなわち、ヴァイマル共和国期や現代のように、経済の組織化や国家の経済政策などによって、資本主義経済の矛盾が慢性的に散在的に現われる状況下では、ヒルファディングらの組織資本主義論は、大経済組織（独占的資本組織や労働者組織等）

の経済や政治に及ぼす影響を考察した点で、現代資本主義の構造や運動を説明する上で、検討に値する内容を含んでいるのではないだろうか、と。本章と先の第四章は、経済学史の方法として、理論史の方法と社会思想史の方法を併せ用いようという著者の真摯な研究努力がよくにじみ出ている章であるといえる。

以上、構成にそって、本書の内容をごく大ざっぱに紹介してきた。本書の特徴の一つは、「ヒルファディングの独占形成論や金融資本範疇論が、古典学派からマルクスにいたる資本主義の一般理論の論理的展開として提起されていること」を示している点にみられる。これは、金融資本の蓄積論が、宇宙理論のように類型論的段階論的方法によって説明されるのではなく、一般理論の上向的展開のうちに理論的に説明されるという、著者の基本的な見解に基づく。著者は、このような視角から、前述のように、とくにマルクスの集積集中論とヒルファディングの独占形成論や金融資本範疇論との関係について、新たな問題を提起しているのである。

さらに本書のもう一つの特徴として、帝国主義については、単に一般理論的な展開に解消するのではなく、国家権力を担う階級や階層、各国の社会的歴史的事情の相違を考慮して、タイプ論的に説明することを考えねばならない、といった観点がある。第四章は、まさにこの観点から、社会的時代の背景やドイツ社会民主党の党内論争などを考慮して、ヒルファディングの帝国主義認識を検討したものである。以下、紙数の都合上、とくに第四章的を絞って、著者の核心をなす見解を取り上げ、

これに若干のコメントをつけ加えておく。第四章における著者のシューマを示すと次のごとくである。

すなわち、カウツキーの帝国主義研究には、二つの傾向があった。第一に、保護関税や植民地政策等の帝国主義的諸現象が独占的資本家組織の政策をなすと捉え、資本主義の内在的發展や質的変化として帝国主義を「段階」的に認識する傾向である。第二に、帝国主義を大金融業者や反動派のとる一政策とみなし、これに対しては自由貿易や平和を愛好する産業資本家の存在を指摘し、後者と結びついて労働者階級が自由貿易政策を掲げるべきだと唱える「政策論」的傾向である。ヒルファディングは、カウツキーにみられたこの動揺を克服し、帝国主義的「段階」認識を深化し徹底していった。帝国主義分析において初めて金融資本概念を用いたのは、ヒルファディングである。だが、彼は、金融資本において銀行による産業の支配を一面的に強調し、歴史的発展傾向からいって金融資本がその完成形態において組織資本主義を到来させると抽象的に述べてしまう。とはいえ、『金融資本論』には、「組織資本主義論的な理論内容とならんで、独占資本の現実的分析、具体的な金融資本の認識が散在する」。後者こそが、『金融資本論』における帝国主義分析の主軸をなすのである。

こうして著者は、帝国主義に自由貿易政策を対置するカウツキーに対して、ヒルファディングが金融資本を基軸に帝国主義を総体的に把握し、左派的な立場から、帝国主義に対する労働者階級の政策として自由貿易ではなく社会主義を掲げたことを

高く評価する。換言すれば、ここに帝国主義的段階認識の深まりを見出しているのである。結論的にいえば、著者は、帝国主義論史研究において、「政策か段階か」という基準をたててヒルファディングを評価し、その際、自由貿易か社会主義か、といった判断をもこの基準の一メルクマールに含めている。

ところで、著者の以上の見解に対しては、次のような疑問が思い浮かぶ。すなわち、ヒルファディングは他方で、第一次大戦期やヴァイマル期に、労働者階級の政策として、自由貿易政策を掲げている。これをどう説明すべきか？ この事実をもってヒルファディングが帝国主義的段階認識から大幅に後退したと単純に論断しうるのだろうか？ 翻ってみれば、『金融資本論』の中に既に、後年の彼の自由貿易政策論に結びつくような理論的側面が含まれているのではないだろうか？

著者は、本書において、このような疑問にこう答える。すなわち、ヒルファディングの後年の自由貿易政策論が、社会主義革命の思想から離反した改良主義的な経済民主主義・組織資本主義論の観点に立つものであり、『金融資本論』とは次元の異なる問題をなす。後年の「言動や政策思想から、『金融資本論』を評価することは、段階の相違を無視した非歴史的な評価」に陥ることになる、と。

しかし、他方では、著者も、『金融資本論』には組織資本主義論のみならず、自由貿易政策論や超帝国主義論にも結びつく理論的側面が含まれていると指摘している。そして、これと、帝国主義的段階認識に基づき左派的な立場から社会革命を展望

する理論的側面が並存している、といった事実を認めている。

これは、どう考えるべきか？ 著者は、この点、結局、組織資本主義論や自由貿易政策論に結びつく前者を、『金融資本論』の「矛盾や限界」を示す消極的な側面とみなすことによって辻褃を合わせているように思える。だが、消極的側面、積極的側面と二分法に基づき、これらを切り離す形で『金融資本論』を評価する著者の態度には、いささか疑念が残る。むしろ右の二つの理論的側面がどのように絡みついているのか、さらに情勢の推移に応じていかなる展開や変化を遂げることになるのか、統一の見地から問題を取り上げるべきではないだろうか？ 組織資本主義論や自由貿易政策論に結びつく理論的側面も、単に消極的側面をなすのではなく、種々の問題を孕みながらも、ヒルファディングのその後の現代資本主義認識に発展してゆく重要な可能性を示すものであり、『金融資本論』における彼の帝国主義的段階認識をも大きく規定し特徴づけていると思われる。この点を考慮すると、帝国主義に自由貿易政策ではなく社会主義を直接対置した『金融資本論』の結論にあたる部分も、左派的な立場に立っているからといって肯定的に評価することどまるのではなく、政策論の次元、さらには改良と革命の関係などの次元で、具体的に再検討すべき余地を残しているのではないだろうか？ 以上、本書におけるすぐれた研究に触発されて、最後に少し疑念を呈しておく。

上山安敏著

岩波書店 一九八四年
B 6 判・四〇八頁 二八〇〇円

『神話と科学』

——ヨーロッパ知識社会、世紀末〜二十世紀』

三島 憲一

「この本を書く間、社会科学とは何かということが頭に重くのしかかっていた」と著者の上山氏は「あとがき」で、執筆の主たる動機を性格づけて書いておられる。前世紀末から第一次世界大戦を経てワイマル期に至る時代の、正規のアカデミーの背後や周辺のきわめて錯綜した知的世界のありようとその逆説を、そしてそこにおける予想もせざる親縁関係や、複雑な感慨へと誘う地下水脈の絡み合いを掘り起こし、個々の一回的で特殊な事例に魅せられるままに著者が語り来たり、語り去る本書が社会科学のありかたへの反省的な問いかけに発していることにわれわれはまずもって留意する必要がある。

このおそらくは著者の胃の腑に重くのしかかっているであろう問いは、客体の側の掘り下げ、つまり客体としての成り立ちへの問い——資料に裏打ちされた問い——と、問う主体の側の、この主体そのもののありように向けられた反省的な問いへと暗黙のうちに分節化されているように思われる。つまり、前

者はなによりも『職業としての学問』や『宗教社会学論集』のウェーバーを世紀末から第一次大戦にかけての、単に社会科学内部だけではなく、表現主義や青年運動、精神分析や政治的革新運動の、そしてなによりも新しいサブカルチャーのコンテクストに細密に置き入れて捉えかえしてみよう、それによってウェーバーのテキストに新たな律動的な読みを入れる可能性を見出そうという試みとなって展開されている。ここでは「交錯した問題性を知識人の社会に還元する」という方法がとられている。その枠組には当然のこととして、後期市民社会に固有の通俗性を伴って理解され、喧伝された西洋の合理主義を相対化するバハオーフェンの母権性論や、市民社会の制度の外での無媒介な解放の夢を追うコロニーに集う人物群像の詳細な記述が属する。

後者は、現在の日本の社会科学および精神状況、つまり著者が（そして当然のことながら評者も）そのなかにいて、そこからさまざまな問いを発する状況そのものへの批判的な問いとして、とりあえずは示唆的な形で発されている。例えば、「詩人の王国と認識の檻」と題した、主としてウェーバーとゲオルゲ・クライスのあいだのアンビヴァレントな緊張関係を扱った第一章には次のような文章がある、「専門とディレクタンテイズム、専門人と全人間、因果性と概念に依拠する社会科学と体験的現象学、ロゴスとパトス、直感と認識、科学と知、身体と精神の一体性等々。これらは一九世紀末の歴史的構造物ではない。今日の日本の思想状況に照らして、知的思考を問い直し、

その活性化を求めるわれわれに跳ね返ってくる問題である。」また「あとがき」にもこう記されている。「現在の日本の思想状況をそこに見る思いがした。あらためてウェーバーという人間を取り巻いている知的状況に慄然とした。……現在の日本の思想状況とオーバーラップさせながら、筆を進めたことは事実である。文化人類学、精神分析、記号論、構造主義、人間学と果てしなく新しい地平の広がりを見せる中で歴史主義の解体が進んでいる。……一八八〇年代から一九一〇年代にも、歴史主義の動揺とその解体が、〈学問の革命〉という形で現われた。」だが、その先に著者がつけ加えている留保は、学者の職業的慎重さを越えた問題を宿している。「だがこの二つの時代のアナロジィがどこまで許されるか。とくにドイツのようにネオ・ロマン主義が濃厚に沈殿していた精神風土と現代日本の精神状況との粗雑なアナロジィは許されるものではない。」そこで限られた紙数ではあるが、第一の問題を二つに分けて、(1)著者の記述の方法を紹介し、その生産性と限界について述べ、(2)著者の仕事に啓発されつつ世紀末から二〇年代にかけての時代を見るひとつの——あくまでひとつの——視角とそこから出てくる、著者自身も格闘している理論的な問題を指摘し、(3)最後にアナロジィの問題に批判的検討を加えてみたい。

(1)ウェーバーを多層的に理解し、あわせて後期市民社会からの脱出のさまざまな試み——ミンヘンのシュヴァービングに集う芸術的ボヘミアンであれ、自然のなかで盟約を誓う青年運動であれ、アスノナを舞台とするエロスの狂乱であれ、果て

は、ゲオルゲ的な様式美の追求であれ——相互の、またそれらとウェーバーにおける合理性の問いとの伏流的な関連を見ようとする著者の採用する方法は、〈知識人の社会学〉である。つまり、彼らのテキストそのものの概念的解釈よりも、当時の知識人相互の人間臭い出会い、共感と嫌悪の混じり合いの様子が事実調べによつて語られる。ラウエンシュタイン城でのウェーバーとマウレンブレッヒャー、ウェーバーと後のミンヘン・レーテ共和国のトラヤーやアイスナーとの浅からぬ関係、リヒトホーフエン姉妹とD・H・ローレンス、ウェーバー、オットー・グロース、さらにはフロイトをも入れ込んだ複雑な——思想とその実践をめぐる壮大かつ日常的な悲喜劇を伴う——関係、出版社主ディーデリヒスのロマン主義とウェーバー的な知的冷静さとのあいだに働く引力と斥力、これらは本書に引かれる事実のほんの一部である。何百分の一であるといつても、決して誇張ではない。驚くべき博識によつて多様な事実の糸目が織られていく。その学問分野上の範囲も多岐にわたり、モデルネに果したフォンターネの先駆的な役割や、イプセンの受容をめぐるベルリンの知識人たちの動きなどは、ドイツ文学を多少噛った評者なども一言もないほどである。

そうした〈知識人の社会学〉によつてますますなによりもなされていくのは、これまで日本でかなり長期にわたつて承認されていたウェーバー像の解体、いわば聖人伝説の取り崩しである。もちろんウェーバーの個人的な人生については、これまでもそうしたこととは随分となされてはいるが、ウェーバー自身の学問

的な仕事、特に近代的合理性への態度決定や、『職業としての学問』にある即事象的態度への帰依などを、時代のコンテクストに置き入れることによって、そこに潜む、政治的ロマン主義や、政治の芸術化の思想との単に対決だけではなく、実はそれらと通底もしているさまなどをこれだけ詳細に取り出したのは、——そしてそれを通じてウェーバーの仕事を新しく評価する可能性を開拓したのは、大きな功績と思われる。プロテスタントイデオロギズムによる合理化を論じ、支配の類型学を試みる経済史家や社会学者としてのいわばアカデミックなウェーバーにとどめず、カリスマについての議論ひとつをとっても、あるいは「体験」なる語のウェーバーにおける使用の変遷についても、それらを時代の風潮から汲み上げられた問題として位置づけ、その際にまた例えばレヴェントロフ伯爵夫人の息子の徴兵免除にあたってのアスコナのコロニーを媒介にしての個人的な尽力をも指摘するという手法は、その点で大いに有効である。

こうした手法が、一九世紀的な市民社会とその学問が第一次大戦によって崩壊し、やがてナチスのなかで恐るべき倒錯現象へと至る過程を、国政や経済史、外交史や資本主義の理論だけでは、つまり専門化した個別社会科学だけでは説明し切れず、理解し難いことから選ばれたものであることは確かであろう。しかもこうした個別社会科学におさまりきらない問いの主たる対象として、一方でウェーバー、他方でフロイトの精神分析とバハオーフェンの母権制という社会科学の精髓および、それに大きな衝撃を与える問題を選ぶという手のこんだ形を取っ

ているわけである。だが、この方法は当然のことながら、その有効性もしくは生産性の裏に明らか限界をも宿している。著者も「わたしはこの本で思想史を語らうとはしなかった」と述べているが、多くの場合に話題を、基本的には偶発的でしかない関係と出会いに絞ろうとするあまり、時代の底にあるもろもろの思潮のいわば入れ子になった、あるいは腸捻転を起こしているとも言える〈構造〉として、つまり、〈思想の事柄〉として把握するかわりに、その連関の記述はどうしてもレトリックに頼らざるを得ないという事態が生じている。多くの箇所、サニエ、デオニュソス、母権制、フロイト、コロニー、サブカルチャー・ジャーナリズム、青年運動、芸術の反抗的エネルギーに対するプロテスタントイデオロギズム、市民社会、制度化した学問、官僚制、父権制、といった二項化した対立論理が頻用されていることにそれは現われている。この各項内部での分節化こそがおそらくは、著者のひそかにめざすところと思われるのだが（例えば、母権制がエロスの解放への思いとつながることは直感的には充分に理解できるが、なぜある特定の状況でそうなるのかこそ本来説明されるべきことであろう。ニーチェは母権制論者でなかったことを考えても）。

もともと著者はこうした構造的な理解に「『近代』のパノラマ」と題した第三章で正面から取り組んでいることは確かである。そこでは文学、演劇、神学、法学などにおけるモデルネが非常に説得的に扱われている。だが、事実としての伏流に焦点を絞る方法のゆえか、二〇世紀初頭のモデルネとして欠かすこ

とのできない重大ないくつかの現象がほとんど欠落してしまっている。それは、パウルクレー、カンディンスキー、フランツ・マルクらの絵画であり、ブルーノ・タウトやグロピウスらの建築であり、マラーやシェーンベルクの音楽である。これは詳しく扱えというのではない。本書の分量からいってもそれを理不尽な要求であろう。ただそれらとの分野横断的な内在的連関は、モデルネの問題として当然あってもおかしくはないであろう。さらに、現代思想とのつながりであろうならば、ニーチェ、ハイデガーの線を単なるアンティモダニズムとして見るか、そこにも屈折したモダニズムを見るかといった問題も内在しているわけである。

(2) 著者が格闘しているのは、芸術や反抗的サブカルチャーの形で最も良く展開したモデルネの近代合理性内部での位置づけであり、それゆえまた、そうした運動とアカデミーの学問との関連をどう理解するかという問題である。そこには日本の近代との対比(アナロジーではない)もあり、「ヨーロッパにおいて『近代文学』が生み出した『変革としての近代』がわが国では根づかず、……そのために、戦後の社会科学の側から出された、経済、政治、社会体制の近代化 \parallel 近代に打ち消されてしまったという事情」の指摘は鋭い。いわゆる制度としての近代化、もしくはシステムとしての合理化の抑圧を相対化し、それに反抗し、時にはロマン主義的な解放や、秘教的なものへと逃避するモデルネを、著者は、「モデルネは進歩的反動を自己の中に孕んでいる」と性格づけている。それには異論はないが、こ

の議論はさらにその先の問題、つまり、現代、芸術における、反省度の増大を、そこにおけるエロスの、反省的解放をどう位置づけるかという問題を引き起こす。要するにモデルネを反省の増大と捉えて、単にシステムの近代化に尽きるのではない、近代の内在的論理の延長として見るのか、あるいは科学と情念、制度と感性といった対立図式だけで見るのか、さらにそれゆえに一部に認められる結局は退行現象でしかない多くの「解放」の試みに対する現在からの評価は個人的な好みに尽きるようになるのかという問題である。この点での著者の立場は、問題の複雑性のゆえに当然であるが相当地揺れ動いているように見受けられる。しかし、ハーバーマスなどがモデルネをルネサンス以来のヨーロッパ的近代の最も積極的な面の延長として、自由、基本的人権、支配の正当性の保証といった古典的近代の諸価値と一括して見ようとしているのに較べると、著者は対立図式の立場に近いようにも思われる。いずれにせよ評者としては、この点での判断は差し控え、問題として提出しておくにとどめたい。

ただ評者としては、現実に市民階級を担い手として起きた近代化の矛盾が、その担い手が加える階級的抑圧と並んで、その担い手自身に最もよく現われているのは、自己の感性的欲求に対する抑圧であったという観点が重要であると考える。自然支配は、社会的支配と不可分であったというホルクハイマーの主張はよく引かれるが、それはまた彼自身言うように、自己のエロスの欲求への抑圧でもあったのである。当然この事態は媒介されて、個別社会科学が扱う問題領域に姿を現わざるを得

ない。「権威主義的人格」に関する研究はそれを見事に証明している。それゆえ、世紀末前後の時代の少なくとも文化的諸現象は、この観点からかなり統一的に見る事ができるし、また、自然からの解放、社会的抑圧からの解放という近代のプログラムと、バラレリに、感性への抑圧からの解放、それも近代の至上命令に即しての理性による解放の企てとして見る事ができるのではなからうか。ただし、その際には、当事者たちの自己理解や実際の行動とは別の、現在から見た理論的再構成の問題があり、これ自身がまた解き難い問題を宿していることも確かである。

(3) こう考えて来ると、著者が多少の気迷いと留保をつけながら、そして多少不用意に現代の日本の知的状況とのアナロジーを言う時に抱いている問題意識、危機意識もより明確になつて来る。そのひとつは、社会的な現実を社会科学がそれぞれの分野に応じて分析し、記述する時に、その現実の社会過程に参画している当事者たちの日常の意味解釈——抑圧的な解釈も含めた意味解釈——をも捉える必要があるが、つまり、社会科学的分析にとって文化現象は決して外在的な、附加的なファクターではないことがますますはつきりしてきているが、それをどのように捉え、学の認識過程に取り込むかという問題が、著者の扱う時代から直接に現在のわれわれの状況にも投げかけられているという事であろう。これは著者の言う「社会科学の活性化」の問題でもある。いまひとつは、モデルネの当事者たちも陥った陥穽である、——敢えて簡略化を恐れずに言えば——理

性に対する感性、制度に対するエロス、学問に対する芸術と神話、父に対する母といった二項対立、ウエーバーすらもある程度捕われ、それゆえに『職業としての学問』の激しいポリミクを生んだ対立図式を、多少とも逆説的ではあるが、やはりウエーバー的な理性の立場から乗り越えなければ、ある時期の「近代の起克」論と同じ運命に陥りかねないという危機意識である。

そういつた意味から最後に、著者も引いてはいるが、トーマス・マンの『パリ訪問記』のなかから著者の引用箇所とは違ふところを引いておきたい。「ベハオーフェンとその墓の象徴学によつて、本当に新しいものが始まったのではない。そうではなく、ドイツ精神史の英雄的な賞讃すべき事件であり、劇であるもの、すなわち、ニーチュにおける、そして彼によるロマン主義の自己克服によつてである。」

伊藤セツ著
有斐閣
A5判・五〇九頁 七五〇〇円
一九八四年

『クララ・ツェトキンの婦人解放論』

水田 珠枝

一

本書は、一九六五年の修士論文以来一貫してクララ・ツェトキンを追いつづけた伊藤セツ氏の、研究成果を集約した労作である。そこには、二〇年に近い年月の重みと、多くの資料にあたった著者の努力と婦人解放への熱意とがにじみでており、この点で、巷にあふれている手軽な婦人論の追従を許さない著作となっている。(わたくしは、ふだん、婦人ではなく女性という言葉を使っている。それは、婦人に対応する男性をあらわす適当な言葉がないからである。しかしここでは、著者の用語にしたがって、婦人という言葉を使用することにする。)

全体は三部に分かれており、第一部「予備的考察」では、日本および諸外国でのツェトキン研究の紹介、かの女の伝記、かの女以前のマルクス主義婦人論と婦人運動とがとりあげられ、第二部では、ツェトキンの婦人解放論のなかで、マルクス、エ

ングルス、ベーベル、レーニンの婦人論の影響、ドイツ婦人解放運動史、婦人論の基礎理論、教育論が分析され、第三部では、ツェトキンの婦人解放論のうち運動論が、ドイツ社会民主党(SPD)の婦人政策、雑誌「平等」をめぐるリリー・プラーウンとの対立、第二インターナショナルおよびコミンテルンでの活躍との関連で検討されている。さらに、序章「問題提起にかえて」と終章「クララ・ツェトキンの婦人解放論の今日的意義」において著者の研究姿勢が示され、末尾には、「あとがき」のほか、四〇ページにわたる文献目録、ツェトキンの年譜、家系図、同時代人の生没年、わが国ではなじみの薄い同時代の女性運動家たちの紹介、人名および事項索引がつけられるという、ていねいな構成になっている。

著者は、わが国では、国際的婦人運動を背景にしたマルクス主義婦人解放論の蓄積が正しく伝えられ継承発展させられてこなかったといい、そのことが、婦人運動にたいする保守的婦人論やネオフェミニズム(ウーマンリブ、ニューフェミニズム、女性学)の影響を許しているのだとし、この本において、マルクス主義婦人解放論へのツェトキンの貢献と限界とをあきらかにすることにより、マルクス主義婦人解放論の創造的発展の手がかりをつかみたいとしている。

マルクス主義婦人解放論とは、著者によれば、マルクス主義者たちの理論によって組み立てられるひとつの未完の体系であり、それに貢献した人物は、マルクス、エンゲルス、ベーベル、レーニン、ツェトキンである。これらのうち前の四人に比

べて、ツェトキンの貢献は、つぎのようなことである。すなわち、マルクス、エンゲルスに比べてツェトキンは、機械制大工業が一般化した段階での婦人労働問題に注目して婦人労働者の階級的要求をSPDの綱領的要求のなかで具体化し、ベーベルの婦人論と比較してかの女の婦人論は、ブルジョワ女権論や修正主義との論争というかたちをとり、社会主義下での婦人解放を未来図としてでなく現実の記録としてえがきだし、レーニンと比較するとかの女の場合は、社会主義が実現したソヴェットの婦人運動と、発展のおくれた東洋諸国の婦人運動、先進資本主義国である欧米の婦人運動とを国際舞台において調整した。

著者がまとめたこのようなツェトキンの婦人論の特徴をもっと絞ってみると、ツェトキンは、婦人解放の階級闘争の一環に位置づけ、ブルジョワ婦人運動を批判してプロレタリア婦人運動の正しさを主張し、婦人解放をSPDや第二インターナショナル、コミンテルンの政治的プログラムに組みこんだということになるだろう。この本を通じて、ツェトキンの階級的立場への固執が強調されており、著者はかの女のこうした点を高く評価している。これを序章や終章での著者の研究姿勢に照らしあわせてみると、著者は、ツェトキンの婦人論に示された階級の視点と婦人解放を社会主義の政治運動につなげる努力のなかに、現代の保守的婦人論やネオフェミニズムを批判し、マルクス主義婦人解放論を創造的に発展させるひとつの手がかりをみいだしているといえよう。

わたしたちは、婦人解放の思想と運動の歴史におけるマルクス

主義の意義、当時の状況のなかでのツェトキンが果たした役割を評価している。しかし、ツェトキンの貢献とされる、婦人問題を階級関係で割り切り婦人運動を社会主義の政治運動に組みこむ傾向を、現代のマルクス主義婦人解放論にもちこんできて、それを創造的に発展させることになるとは思わない。婦人問題は階級関係とは違った次元の問題であり、階級関係で割り切ってみても処理できない部分が少なくない。ネオフェミニズムがマルクス主義婦人解放論を批判する論点のひとつはここにあるのであって、この本でのツェトキンの婦人論の分析は、それへの有効な反論になっているとはいいたい。本書の終章の数ページはわたくしへの批判にさかれており、それへの回答も含めて、この問題について考えてみたい。

二

この本に示された婦人論や婦人運動の階級規定を、階級規定の妥当性、ツェトキンの婦人論における階級規定の変化、社会主義者の男女のあいだでの婦人問題にたいする理解の落差という、三つの点から検討しよう。

第一に、婦人論や婦人運動の階級規定の妥当性について。

「マルクスは、プロレタリア婦人運動とブルジョワ婦人運動の結びつきをたち切る剣を作り、その使い方を教えた」（一五九ページ）とツェトキンがいうように、かの女はマルクスから階級闘争の理論を学び、それを婦人運動に適用した。著者は、これがマルクス主義婦人運動論の原則的考え方だという。

だがわたくしは、ブルジョワ女権論とかブルジョワ婦人運動とかプロレタリア婦人運動とかよばれるものの内容が、この本を読んでもあいまいなことを指摘したい。たとえばツェトキンは一八八九年、第二インターナショナル創立大会で婦人労働の重要性を説き、婦人は労働に従事して男性から独立した経済力をもたなければならないと主張しており、これを著者は、「資本の前には婦人は男子と同等であり、賃労働者としては男女は同じ立場にあるということの強調であり、ブルジョワ女権思想への意識的な闘争の構えである」(二二二ページ)と説明する。資本の前の男女の平等は、ブルジョワ女権論的要求ではなく、プロレタリア的要求だといえるのだろうか。他方でツェトキンは、一九二八年にまとめたといわれる論文で、ドイツ・ブルジョワ婦人運動が婦人解放思想史上果した役割について述べながら、「ブルジョワ婦人運動が、プロレタリア婦人運動のための予備工作として提供した最上のものは、男女の同権のために職業労働に当然帰属すべき意義を強調したこと」(一八八—一八九ページ)だとしているのである。

またツェトキンは、一八八六年の論文で、婦人が職業労働に従事して経済的に自立することは、「古い男の支配の上にきざされた家族をも転覆する」(二二四ページ)というかと思うと、一八九六年の演説では、「プロレタリア婦人を、母として、また妻としての彼女の義務から遠ざけることでは、社会主義的婦人運動の課題をやりとげることができない」(二二六ページ)と主張する。婦人が「母として、妻としての義務」を果せば、

資本の前の男女の平等を実現するのは困難である。一体ツェトキンは、プロレタリア婦人運動の方向を、性別役割分業を否定して男女を同等の労働者にするにもとめているのだろうか、それとも性別役割分業を肯定して婦人に家庭での「母として、妻としての義務」を果させることにおいているのであろうか。良妻賢母への批判は、ブルジョワ女権論といわれているものなかに、存在するのである。

さらにツェトキンは、婦人の「母として、妻としての義務」を強調しながら、リリー・ブラウンの母性保険の要求や個別的家政を協同組合的家政に吸収する構想を、「もともと危険な日和見主義形態における空想主義の最新の開花」(三〇〇ページ)と攻撃する。著者も認めるように、家事の社会化は、すでにペーベル『婦人論』で説かれている。ブラウンの母性保険や協同組合家政は、プロレタリア婦人運動の要求にははまらないのだろうか。

著者がいうには、ブルジョワ婦人運動がかかげた諸要求は、原則的にはブルジョワ民主主義の方向で解決されうる性格のものだが、徹底したブルジョワ民主主義革命でさえ、婦人問題に關してはその使命を完全には果さず、ブルジョワ民主主義の枠内で要求を満たしうる層は、ブルジョワ階級の上層に限られた。そして婦人の広範な層にブルジョワ民主主義的要求が満たされていない段階では、プロレタリア婦人運動は、それを新しい民主主義革命の課題としてかかげるのである。

しかしこういふ説明によつても、ブルジョワ女権論、ブルジ

≪♀婦人運動、プロレタリア婦人運動の区別が明らかに became わけではない。婦人の労働権の保障、母性保険、協同組合的家政の要求が、ブルジョワ的のものに分類されるのかプロレタリア的なものに分類されるのかはつきりしないし、性的役割分業や家族のあり方について、どういう姿勢をとるのがブルジョワ的でありまたプロレタリア的であるのか、よくわからない。

こうしたあいまいさは、婦人問題を階級という概念で整理するのが困難であることを示すものだろう。婦人問題とは、分析をすすめていけばそこに提出された諸要求の階級性が解明されるというものではなく、諸階級の婦人が婦人であることによってもっている共通の問題をおおく含んでいるのであって、その意味で階級横断的性格をもっているのである。

このあいまいさは、ツェトキンの場合には、かの女の階級規定の変化という、第二の問題にもかかわりがある。かの女は、ベールやブラウンのような婦人問題についての体系的著作を残さなかった。かの女は、婦人問題の根源をつきつめそれを理論化するよりは、それぞれの政治状況のなかで婦人問題をとりあげ、婦人の要求の階級規定をやった。そこには戦術的判断がからみついており、したがって異なった状況での階級規定を並べてみると、くいちがいがでてくることになる。

ツェトキンは、一八八一年から一八九〇年まで、つまり二四歳から三三歳までの一〇年近くのあいだ、亡命生活をおくった。前述の第二インターナショナルでの演説で資本の前の男女の平等を説き、また婦人の経済的自立が「古い男の支配の上に

きずかれた家族をも転覆する」といったのも、この時期に属する。ところが、一八九〇年、社会主義者鎮圧法が廃止され、帰国してSPDの組織的運動に参加し、『平等』の編集者として活躍するようになる。かの女の調子はがらりと変わる。一八九六年には、『プロレタリア婦人』を、母として、妻としてのかの女の義務から遠ざけることでは、社会主義的婦人煽動の課題をやりとげることができない」というようになる。こうした変化の背景には、家庭に拘束され、そこから脱出できずまた脱出することも欲しない、プロレタリア婦人を対象に宣伝活動をするという、かの女の経験が横たわっていたといえよう。プロレタリア婦人もまた、ブルジョワ、小ブルジョワ婦人と共通の家庭の問題をかかえていたのである。

著者は、一八八九年の演説から一八九六年の演説へのツェトキンのこの変化を、かの女が、プロレタリア婦人の家庭での役割を社会での役割と同様に評価するようになったのだといい、『プロレタリア婦人の成長と力量が、その「かの女たちの役割への」期待にこたえるほどのものになっていたことの反映と考えられる」(二二八ページ)と賞美する。しかし、婦人の家庭での役割を評価することは、家庭への拘束を是認することでもあり、著者のプロレタリア婦人の成長という評価に、わたくしは疑問をもつ。それどころか、ツェトキンが亡命時代に考えた、労働を通じての婦人の経済的独立という解放の方向が、現実の貧しさの前に歪められ、妥協させられ、後退させられたとみている。また著者は、同じ時期にツェトキンが家庭教育を重視す

るようになったことを、教育学者たちの研究を引き合いにだして評価する。わたくしは、この評価にも疑問をもつ。

ブラウンの母性保険や協同組合家政の提案は、家庭に拘束されていく婦人にとってひとつの突破口であったろう。これは、体制変革に直接つながらないとしても、プロレタリア婦人の利益となる可能性をもっている。ツェトキンはこれを、「空想主義」と非難した。そして著者も、「ツェトキンの婦人解放論は、どのテーマをあつかっていても徹頭徹尾労働者階級の婦人問題に視点をすえた婦人解放論であったが、リリー・ブラウンの婦人論は、ブルジョワ階級の婦人運動の視点からプロレタリア婦人運動をあつかい、統一を旨とした」(三〇五ページ)といい、これを現代の婦人運動の統一の問題に関連づけ、「運動を誤った方向に導きかねない新フェミニズム的傾向」(三〇七ページ)に警告を発している。

だが、後年ツェトキンは、「家事からの解放」と婦人運動の組織に「プロレタリア婦人だけでなく小農、小ブルジョワ婦人を含む」という内容をもつレーニンの指示に従って、コミンテルンの「共産主義婦人運動のための方針」を作成することになる。以前の、プロレタリア婦人の家庭での役割を評価する態度は、ここでは買けないことになる。またツェトキンは、ブラウンとの論争でみられるように、ブルジョワ・フェミニズム的傾向からの運動の統一は拒否するが、プロレタリア婦人のヘゲモニーの下での婦人運動の統一は促進しようとする。著者のようにこれを現代の婦人運動にあてはめてみると、こうした方向で

運動の統一が可能であるとはいえない。統一戦線とは、それだけの立場を認めた上で、一致点において連帯をすることだとわたくしは考えている。

第三の、社会主義者の男女のあいだでの婦人問題にたいする理解の落差に移ろう。ツェトキンの演説には、社会主義組織内の男性社会主義者にたいする非難が目につく。もう一度第二インターナショナルでの演説を引用すると、ツェトキンは、「およそ人間の顔をしている者すべての解放を自分の旗にかかげているその人びとが、人類のまる半分を、終局的に従属させることによって、政治的かつ社会的な奴隷にしておくことは許されないことです。労働者が資本家によって押えつけられているように、婦人は男性によって押えつけられています」(二二〇ページ)といっている。ネオフェミニズムの「男・敵論」も顔負けの、男性攻撃ぶりである。著者もこの演説を、「SPD内にある婦人問題についての無理解を啓蒙するという意味もこめられていた」(二一九ページ)と説明する。

またコミンテルン第三回大会で、ツェトキンは、各国共産党の婦人運動にたいする無視あるいは妨害を非難し、「共産主義婦人運動の進歩は、たいていの国で共産党の支援なしに、それどころか、ほうぼうで共産党の公然・隠然の反対に抗して達成されてきた」(二九二ページ)という。プロレタリア男性の、さらにはいへば男性社会主義者の、反婦人解放的性格をここから読みとることができるであろう。著者は、ヴェルナー・テネッセンが「プロレタリアのアンティフェミニズム」という言葉を

使うのを批判して、それは「小ブルジョワのアンティフェミニズム」であり、婦人問題にたいする小ブルジョワの思想のプロレタリアへの影響であると主張する。だが、こうした解釈が妥当だとはわたくしは思わない。社会主義政党内にも、婦人解放をめぐる婦人と男性とのあいだに深い溝があったことを、ツェトキンの言葉からも認めないわけにはいかない。婦人解放の課題は、婦人のあいだには階級を越えて広がり、同じ階級の男女のあいだには対立をもたらすという性格をもっているようである。

三

これまでわたくしは、婦人問題を階級闘争の一環に位置づけ、婦人運動を社会主義運動に吸収することを主張したツェトキンの婦人論と、そこにマルクス主義婦人解放論の創造的發展の手がかりをみいだそうとする著者の研究姿勢に、この本に書かれた文章のみを引用して疑問を提出してきた。しかし著者は、自分の研究姿勢についても少し詳しく説明しているのので、それをとりあげてみよう。

著者は序章で、「わたくしは、歴史的に、あるいは社会思想史的に、クララ・ツェトキンの婦人解放論を扱うものではない。社会問題の一つとしての婦人問題の解明とその解決のために、クララ・ツェトキンの婦人解放論が果たした役割と限界を、あくまで今日の婦人問題の当面する課題を念題におきながら理論的に検討する」(六ページ)という。歴史学的研究も社

会思想史的研究も、趣味としての研究や研究のための研究ではなく(そういう研究がないわけではない)、たとえば婦人問題をテーマとする場合には、今日の当面する課題を念題におき、その解明と解決のために研究するのである。したがって、ここを読んだだけでは、これらの研究と著者の研究との差がどこにあるかわからない。

だが終章には、もうひとつの説明がある。著者によれば、婦人解放理論とは、「婦人問題を科学的に認識し、すべての婦人が、『自由の国』をめざして進む指針となりうるような理論の体系」(四二二ページ)であり、それには、第一に、(1)婦人問題の発生、変化、発展、消滅を歴史の発展法則と関連させて説明できる理論であること、(2)その理論が世界的規模での歴史的検証にたえ、婦人問題解決の指針となること、(3)人間の知識の成果を撰取し、婦人運動の前進によって豊かにされる理論であること、の三条件が必要であり、第二に、婦人解放論が科学的であるためには、(1)科学的世界観に根ざし、(2)科学の経済学に立脚し、(3)科学的階級闘争の理論をもっていなければならない。そして、このような条件を可能性としてもっているのはマルクス主義であると、著者はいう。

どうもわかりにくい説明である。ここでは、婦人解放理論としての条件を第一と第二に分け、それぞれ三条件ずつ計六条件あげている。ところが、この六条件には、さらに分けた方がいい部分もあれば重なりあう部分もあるようだ。たとえば、第一の(2)その理論が歴史的検証にたえてきたということ、婦人問

題解決の指針となるということとは、次元の異なる問題であるし、第二の(1)科学的世界観に根ざすということとは、(2)科学的経済学に立脚するということを含んでいるのではないだろうか。

もっと問題なのは、ここに使われている概念や言葉が、著者は自明のものと思つておられるとしても、必ずしもそうではないということである。たとえば、「婦人問題を科学的に認識する」とはどういうことなのか、「自由の圃」とは何か、「歴史の発展法則」とは何か、婦人問題の研究がすすむとその「法則」は変化しないか、「婦人問題解決の指針」であることをきめるものは何か、科学的世界観とは何か、科学的経済学は家事労働の問題をどこまで分析できるのか、科学的階級闘争の理論とは何か——これらが説明されないと、著者のいう婦人解放理論も説得力をもたない。

もちろん、これらの質問に答えるのは容易ではない。しかしいま、婦人問題だけでなく、マルクス主義には、マルクス主義の常識とされてきたものについて各方面から疑問がなげかけられている。マルクス主義者にとって必要なことは、これら常識とされているものを洗い直し理論をきたえ直すことだろう。わたくしが著者の研究姿勢にたいしていただいた疑問は、著者がマルクス主義の常識によりかかりすぎているのではないかということである。ここに提出された婦人解放論の六条件はその例である。

それはまた、ツェトキンの婦人論の分析にもあらわれている。著者にとって重要なことは、ツェトキンがマルクス主義に

何をにつけくわえたかということであり、マルクス主義の検討ではなかった。マルクス主義は、未完成であるとしても、すでにあたえられたものであった。だがこのことは、著者自身の婦人論の形成をさまたげたようだ。わたくしは、ある思想家の婦人論を分析することは、分析する者の婦人論を示すことだと考えており、この本でも問題にしたいのは、ツェトキンの婦人論だけでなく、著者の婦人論なのである。著者は、ツェトキンの限界として、男女差別の根源をつきつめ分析しなかつたか、男女分業についての理論を展開しなかつたか指摘している。しかし、ツェトキンの限界を越えた著者の見解は、示されていない。著者が男女差別の根源や男女の分業の問題も含む婦人論を提示したならば、わたくしがこの書評で論じた婦人論や婦人運動の階級性について、かみ合った議論ができるのではないかと思っている。

最後に、終章に書かれているわたくしへの批判について検討してみたい。著者の批判は、つぎの四点に要約していいであろう。第一に、わたくしが、婦人解放思想は男性の思想を継承しそのうえに学問上の成果をつけくわえようというのではなく、別な観点に立ってそれを批判するのだ、というのにたいし、著者は、それは「女性学」的発想であり、大切なことは男の思想か女の思想かでなく、科学的合法則性にのつとつたものか否かであるという。第二に、著者は、わたくしがマルクス主義を論じながらレーニンをきりはなし、マルクス、エンゲルスの経済学を無視し、マルクス主義を男性中心の解放思想としたことを

非難する。第三に、わたくしが婦人と男性労働者の状況の差を指摘して、なぜ婦人は労働者になれないのか、どうすればなれるのか、といったのたいし、著者は、これは経済的事実誤認であり、婦人こそは資本主義の生産関係のなかでもっとも搾取されている労働者だとする。第四に、わたくしが性差別は性的差異に根ざし性的分業から発生するとしたのたいし、著者は、差別は社会関係から発生し、その社会関係とは私有財産の発生と階級社会の成立だと批判する。

これら四点のうち、わたくしと著者のもっとも根本的な意見の相違は、第四の点であろう。著者は、性差別が性的差異に根ざすなら、人種差別は人種の差異、障害者差別は障害の有無に根ざすことになるではないかと批判する。わたくしは、これらの差別はそれぞれこうした肉体的差異に根ざしているのであり、したがって、それらの差異が社会関係のなかで差別としてあらわれる時には、異なった構造をとり、差別を克服する方向も異なるのだと考えている。これらの差別と違って、階級差別は肉体的差異に根ざすものではなく、生産関係から発生するのであり、その克服の方法もこれらと違うのである。著者は、こうした諸差別のもつ異質性に目をむけず、差別は社会関係から発生し、その社会関係とは私有財産の発生と階級社会の成立だといって、肉体的差異に根ざす諸差別の問題を、それに根ざさない階級差別の問題によっておおいしくそうとする。著者は、わたくしがマルクス主義は婦人問題を階級問題に解消したなどといっているわけではないからよい、というが、わたくしは、

著者が結局、婦人問題を階級問題に解消したのではないかとみている。

まえの三点は、いずれもこの意見の相違から派生する問題である。第三の点についていえば、資本主義生産関係においては、婦人は階級差別と性差別の二重の差別のもとにおかれ、労働者としての自立が困難であり、それをわたくしは、なぜ婦人は労働者になれないのか、というかたちで問題を提起したのである。婦人を、男性労働者と同様の労働者であるとみることこそ、経済的事実誤認ではないだろうか。こういう状態におかれていたので、ツェトキン¹⁾は、婦人が職業労働に従事し経済的に独立することを主張したのである。著者自身でさえ、「差別的賃金で、単なる家計補助とみなされていた婦人労働者」(労働者) (二一七ページ) といっている。

第二のマルクス主義の評価に関して、わたくしがこれまでレーニンをとりあげなかったのは、レーニンには理論的な問題と政策や戦術的問題とが混在しており、それを整理し分析するにはかなりの時間と労力が必要だからである。しかし、いつかは研究してみたいと思っている。これとの関連でいえば、ツェトキンも理論家というよりは実践家であり、かの女の主要な貢献は、一定の状況のなかでの組織論、運動論の面であろう。それぞれの状況がかかえた問題と、それにたいしてツェトキンがとった判断と行動とを多角的に検討することから、現代のわたくしたちは、おおくのことを学べそうである。

わたくしは、マルクスやエンゲルスの経済学的部分を見

てはいない。マルクス主義とは、経済学を含む体系だと思つて
いる。ただし、その『資本論』体系では婦人問題は解けないの
であり、その意味では男性中心の解放思想である。男性中心で
あったとしても、解放思想であれば婦人も視野にいれなければ
ならないのであり、マルクス主義者たちはそれにとり組み、婦
人解放思想の発達に貢献した。しかし、マルクス主義者以外に
婦人問題をとりあげた男性がいなくてはいけなく、著者がいう
ように、マルクス主義者が「世界で初めてこれらの問題を男性
でありながら提起した（傍著者）」（四一八ページ）のではない
し、婦人問題をとりあげたということが、婦人問題の解決を明
示したという論拠になるものでもない。

この問題は、第一の「女性学」的発想という批判につながつ
ている。これについてはわたくしは、すでに著書『女性解放思
想史』（一九七九年）において、イデオロギーの問題として論
じた。著者は、思想にとって大切なのは、男の思想か女の思想
かではなく、科学的合法則性にとつたものか否かであるとい
う。だがマルクス主義においても、思想は窮極的に土台によ
つて拘束されるといい、思想の階級性、イデオロギー性を重視
し、それをなれた科学的合法則性はないとしている。わたく
しは、婦人と男性とのおかれている状況の差は、労働者と資本
家とのおかれている状況の差に比べて小さくはないとみてい
る。労働者階級の思想と資本家階級の思想が、それぞれの状況
によって拘束されたイデオロギーであるのと同様に、婦人の思
想と男性の思想も、それぞれの状況によって拘束されたイデオ

ロギーなのである。これまでの学問が男性によって担われてき
たことをみれば、その真理性は男性的イデオロギーにおけるそ
れであり、したがって別な（差別されている）状況におかれて
いる婦人は、その真理性を疑い、批判することができると、ま
たしなければならぬ。これは、マルクス主義についても例外
ではない。

はじめに述べたように、わたくしは、この本をまとめた著者
の努力に敬意を表している。この書評に書いたわたくしの意見
は、その敬意を少しも減じるものではない。著者のこの研究が
なかったならば、わたくしたちは長年のあいだ、ツェトキンに
ついてごくわずかな知識しかもちえなかつたであらう。

（付記）本稿は歴史的研究会より依頼をされたものであるが、筆
者が交通事故のため締切りに間にあわず、発表が大層におくれる
ため、本誌に掲載されることになった。）

訂正とお詫び

編集後記(4)に大会記事四九頁となっておりますが、これは編集の都合にて、一〇三頁に移っております。

当方の不手際にて、謹んでお詫び申し上げます。

(北樹出版編集部)

水田 洋

知の商人

——近代ヨーロッパ思想史の周辺——

近代ヨーロッパ諸国の出版事情を中心に、音楽・美術をも含めた思想の伝達・受容のさまざまな姿を語るエッセイ集。「エルセフェイエル書店」「黒猫のスタンラン」「亡命知識人とスイス」「本を愛した外科医」他。 2000円

アダム・スミス著 水田洋訳

道徳感情論

人間の行動が社会的には是認又は否認される根拠は何かという問題意識から、独立・自由・平等な諸個人の日常的交流の世界に分けいり、市民社会の原理を見出したスミスの処女作。初版から六版まで、各版異同対照訳の労作。好評重版出来。

3800円

筑摩書房

〒101東京神田小川町2

☎03-291-7651

マルサス研究

大村照夫著 有効需要論の創唱者であり、最初の社会主義批判家であるマルサスの社会思想と経済理論を解明する。 三八〇〇円 300

ヴェブレンとミッチェル

佐々木晃編著 制度学派成立の社会的・思想的背景を究明しながらヴェブレンとミッチェルを総合的に研究する。 二四〇〇円 300

ミルとマルクス〔増訂版〕

杉原四郎著 マルクス経済学の基本性格と、J・S・ミルにおける社会主義の問題を考察した労作。初版一九六七年・五〇〇〇円 300

市民社会の思想と運動

小柳公洋・桂木健次編著 市民精神の発展を現代の社会運動とのかかわりの中でフォローしたユニークな社会思想史。 二三〇〇円 300

ジョン・ウエズリ研究

岸田紀著 ウェバーのウエズリ解釈を批判的に検討しながら、ウエズリの思想を正当に位置づける。初版一九七七年・五五〇〇円 300

精神の帰郷

J・ホフマイスター久保田勉訳・ゲーテ時代の文芸と哲学の研究 真のドイツ精神の棲家、あの精神の王国への帰還を呼びかけた講話集。 三四〇〇円 300

中世の政治理論

オットー・ギールケ 阪本仁作訳 政治思想における中世の生成と展開を、団体概念の変遷に沿ってダイナミックに分析する。 三五〇〇円 300

ミネルヴァ書房 〒607 京都市山科区日ノ岡塚谷町1 振替 京都2-8076 ☎075(581)5191

信頼されてロングセラー

現代社会学辞典

監修／北川隆吉 編集／佐藤守弘・

三溝信・副田義也・園田恭一・中野収

▽21世紀を射程に収めた現代社会解説のための新たな知識のエンサイクロペディア ▽斯界第一人者による集団討議から生まれた、わが国初の大項目辞典 ▽現水準を一步ふみだした意欲的編集 ▽基本かつ必須の35項目と下位概念である中小項目の綿密な相互連関 ▽累積的理解のための体系的で平易な叙述 ▽豊富でいいいな、和洋事項人名索引・写真・関連資料・文献リストを付す
B5・上製・函入 八〇〇頁 一、二〇〇〇円

戦後四〇年、話題を独占して重版出来

東京裁判から

戦後責任の思想へ

大沼保昭著

▽「文明の裁き」か「勝者の裁き」かに終始した従来の論争を超えて、39年を経た「東京裁判」をとらえ直し、日本人の対アジア責任観の確立を説く ▽マスコミ激賞——論旨きわめて明快で、戦争責任を論じつつ、それをいまにつなぐ視野をひらいてくれ、あの戦争から何を学ぶべき(であった)かを、いや応なく考えさせられる(朝日新聞外)、ほか読売新聞・聖教新聞・週刊朝日・朝日ジャーナル……
一八〇〇円

慶應通信

〒108 東京都港区三田2-19-30

◆Tel. (03)451-3584/振替東京9-155497

社会生活の場面と人間

慶應大学文学部社会学研究室編
A5判 二九八頁 二九〇〇円

社会学理論と社会思想

横山寧夫著
A5判 二七〇頁 三〇〇〇円

社会学概論

横山寧夫著
A5判 三一〇頁 二二〇〇円

社会学史概説

横山寧夫著
A5判 三三四頁 二二〇〇円

増補 日本宗教の構造

宮家 進著
A5判 三六四頁 二四〇〇円

増補 社会的世界の探究

山岸 健著
A5判 七七一頁 四八〇〇円

増補 都市構造論

山岸 健著
A5判 三六八頁 二四〇〇円

社会学の文脈と位相

人間・生活・都市・芸術・服装・身体
A5判 五七六頁 三八〇〇円

社会調査方法史

G・イーストホープ著 川合隆男・霜野寿亮監訳
A5判 二二〇頁 一八〇〇円

歴史と叙述 — 社会史への道

●阿部謹也 歴史をいかに読みとりどのように叙述するか。歴史学の新たな領野を切り拓く歴史家の精選の七論文 ¥1700

ドイツ青年運動 ワンダーフォーゲルからナチズムへ

●ウォルター・ライカー／西村稔訳 文明と理性に反逆する若者の自由な動きが「ブント」をへてナチ体制に収斂する ¥2400

インド・闇の領域

●V.S.ナイポール／安引宏・大工原彌太郎訳 インド系英作家が憤り・共感をこめて描いた母国記(註) ¥1500(袖) ¥1700

奇妙な戦争 — 戦中日記

●J.P.サルトル／海老坂武他訳 一兵士としての眼が光る戦友たちの人間模様とその間に書いた膨大な思索ノート ¥3800

宗教の理論

●G.バタイユ／湯浅博雄訳 聖なるものの誕生と衰滅の過程を追究しあらゆる領域に通底する問題を示した名著 ¥1900

アジアの聖と賤

●野間宏・沖浦和光 インド・中国・朝鮮・日本、日本の中世—近世へと流れる賤民文化を探る(ア) ¥1400(白) ¥1600(2冊分)

600京都市下京区仏光寺高倉西 人文書院 振替京都0-1103 075-351-3391

〔日本翻訳文化賞受賞〕

エルンスト・ブロッホ

希望の原理

全三巻

山下 肇・瀬戸鞆吉・片岡啓治 訳
沼崎雅行・石丸昭二・保坂一夫 訳

第一巻

A5判 定価八五〇〇円
六五八頁
第一部(報告) 小さな昼の夢
第二部(基礎づけ) 先取りする意識
第三部(移行) 鏡のなかの願望像(陳列品、童話、旅、映画、舞台)

第二巻

A5判 定価八五〇〇円
七〇六頁
第四部(構成) よりよい世界の見取図(医療、社会体制技術、建築、地理、芸術と知恵における展望)

第三巻

A5判 定価八五〇〇円
六七八頁
第五部(同一性) 満たされた瞬間の願望像(道徳、音楽、もう一つの死のイメージ、宗教、東洋の自然、最高審)

「希望の百科事典」「現代のバイブル」と言われる畢生 の名著の完訳!

101 千代田区神田小川町三二四 振替東京九三三三八(電)二九二七八一 白水社

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO.9 1985

CONTENTS

Frome the ninth Annual Meeting

Symposia

I The Judaic problems

.....*K. Abe, M. Naganuma, Y. Shimomura, A. Nakayama*... 4

II The intellectual situation in Japan in 1920's and

1930's, and its relevance tothe present.

.....*S. Baba, K. Watanabe, Y. Yamanoutch, T. Yasuda*... 50

Independent Papers

How have the Studies of Japanese literature been influenced

by G. Lukács?

— epecially on a case of Mr. Shizuka Maruyama —

.....*Hiroshi Fukae*...104

Articles

Kishio Satomi's *Kokutai-ron* (National Polity) *Naohide Fukui*...124

Die Substanzbegriffe und die Verdinglichungstheorie

von Karl Marx *Tetsuya Sanada*...140

Overseas Trends of Study *Sonoko Yamada*...156

Review *Takane Matsuura, Yōsuke Kohtoh, Tsutomu Morita,*

Isamu Kamijō, Kenichi Mishima, Tamae Mizuta...163

Edited by

The Society for the History of Social Thought