

社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO.13 1989

シンポジウム：一九二〇年代のドイツ・オーストリア
——二〇世紀パラダイムの登場——



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

第十三回大会記録

〔シンボジウム〕	一九二〇年代のドイツ・オーストリア——二〇世紀パラダイムの登場——	四
ワイマル共和国とヒルファディングの組織資本主義論	保住敏彦	四
「神々の争い」の行方——二〇世紀政治思想の回顧	長尾龍一	一四
ユング	上山安敏	二四
ベンヤミンとハイデッガー	三島憲一	三三
全体討論		三五
〔自由論題及び質疑応答〕		
I マルクスの原始フェティシズム理解		
——ド・フロス著『フェティシシュ諸神の崇拜』(七七六〇摘要へ八四二巻)の解明	石塚正英	五二
II スピノザ政治哲学の再検討	水嶋一憲	七〇
III 自由主義的ユダヤ人解放論とシオニズム	野村真理	八一
——東欧ユダヤ人問題をめぐって		
IV マツハとフロイト——実証主義と精神分析	今井道夫	九四
公募論文		
自決か自治か——比較民族理論への一試論	丸山敬一	一〇六
李達社会学とマルクス主義	木下英司	一一九

「L・フォイエエルバッハの思想的転回とシュティルナー」……………滝口清栄……………一三二
 フランソワ・ケネーの思考法——マルブランシュとの対比……………森岡邦泰……………一四五

学会・動向

「ハイデガーとナチズム」問題の所在……………矢代 梓……………一五八
 一九八九年イギリス経済史学会大会……………福永智全……………一六七
 最近の名誉革命史研究……………浜林正夫……………一七〇

書 評

安藤隆穂著『フランス啓蒙思想の展開』……………木崎喜代治……………一七四
 今井義夫著『協同組合と社会主義』……………白井 厚……………一七七
 田中正司編著『スコットランド啓蒙思想研究——スミス経済学の視点——』……………永井義雄……………一八〇

資料紹介

京都大学所蔵の特殊文庫……………木崎喜代治……………一八四
 日本学術会議だより(一八八) 公算論文執筆・送付要領(一四四)
 ラスキ文庫のこと(六九) 一橋大学社会科学古典資料センター(八〇)
 一九八八年度大型コレクション(抄)(二三二) 編集後記(一八九)

〔表紙の写真はフリッツ・ラングの「メトロポリス」の一場面〕

シンポジウム

一九二〇年代のドイツ・オーストリア

—二〇世紀的パラダイムの登場—

〔報告〕 保住敏彦 長尾龍一
 上山安敏 三島憲一
 〔司会〕 清水多吉 笠井雅洋
 木前利秋

〈1988年10月9日立正大学〉

ワイマル共和国とヒルファデー ングの組織資本主義論

保 住 敏 彦

一 はじめに

一九二〇年代の中欧、とりわけドイツのワイマル共和国の政治・経済情勢のなかで、どのようにしてヒルファデーニングの組織資本主義論が成立したのか。また、その歴史のおよび理論的意義は、どのような点にあるのか。こうした問題を明らかにするため、まずワイマル共和国の政治・経済情勢の特徴とドイツ社会民主党のヒルファデーニングのおかれた立場、ついでヒルファデーニングの組織資本主義論の生成と展開、さいごに現代におけるヒルファデーニング組織資本主義論の評価をめぐる論争を検討したい。

二 一九二〇年代の中欧とワイマル共和国

一九一七年のロシア革命は、最初の社会主義革命としてヨーロッパひいては世界におおきな影響をおよぼした。とりわけ東欧や中欧の諸国においては、ロシア革命にならったレーテ共和

国のこころみがみられた。たとえば、ベラ・クンを指導者としてルカーチもくわわったハンガリーのレーテ共和国や、ドイツのバイエルン、プレーメンなどにおけるレーテ共和国の樹立と挫折がそれである。ドイツにおいては、帝政が廃止され、議会制民主主義の実現をはかるブルジョワ自由主義政党政や多数派社会民主党、レーテ独裁の社会主義共和国の樹立をめざす共産党、および議会とレーテとの結合により社会主義共和国をめざす独立社会民主党とが対立していたが、ドイツ共産党による一九一九年一月蜂起が社会民主党政権の手により鎮圧されて以後、革命は退潮にむかい、国民投票によるワイマル憲法の承認がなされる。

ところで、ヒルファディングはドイツ革命期には、USPDの指導者のひとりとして、機関紙「フライハイト」を編集しつつ、それに関与した。かれは自己管理団体による基幹産業の社会化をつうじて、社会主義を実現するという見解をもち、たんなる議会制民主主義の実現にも、ロシア革命にならったレーテ独裁による社会主義化にも反対であった。しかし一九二〇年のコミンテルン参加をめぐるUSPDの分裂とその多数派のKPDへの合流により、かれの路線を実行する基盤はなくなり、かれは一九二二年には少数派とともにふたたびSPDに復帰する。この合同社会民主党は、一方では共和国の議会制民主主義をになう立場にあり、他方では党是として社会主義の実現をめざす立場にあった。ヒルファディングの組織資本主義論は、そうした困難な同党の政策を根拠づける経済民主主義論と結びついた

資本主義観だった。

三 ヒルファディングの組織資本主義論の生成と展開

ヒルファディングは、処女論文「保護関税の機能変化」⁽¹⁾において、保護関税がリストの主張するような育成関税からカルテル保護関税へと機能変化した事実を中心に、競争的資本主義から独占資本主義への変貌の真相をドイツ資本主義にそくしてあきらかにした。カルテル保護関税のもとでは、資本家たちは個別利害によって分断されず、かれらの行動は「組織された、統一した、意識的な行動」であり、かれらの利潤を増大させるために、国家的手段をもちいる。そしてこの大工業とユンカー・主農派の高率保護関税制度が、資本主義の最終局面を開始するとみている。「資本は、利潤率の低下という資本主義のこの運動法則を阻止するために、自由競争を排除し、みずからを組織し、そしてその組織によって国家権力をわがものとし、いまや直接および間接にこれをその搾取利益に役立てることができるようになる」⁽²⁾と述べている。このようにヒルファディングはその理論活動のはじめから、資本の組織化という視角をもっていた。このさいその契機は、利潤率の低下への反作用とされていた。

ヒルファディングはその後、ドイツとオーストリアの経済状態と帝国主義の諸政策を研究し、一九一〇年にその著者『金融資本論』⁽³⁾を発表したが、そのなかにおいて金融資本の成立過

程とその蓄積様式を解明し、さらに帝国主義を金融資本の政策ととらえた。同書は、レーニンらしい金融資本範疇を解明したことに功績があるとみなされてきたが、同時に改良主義的な組織資本主義論の源泉をなすものと批判されてもきた。かれは同書の第三編「金融資本と自由競争の制限」において、重工業における固定資本の巨額化に由来する個別利潤率の平均利潤率以下への低下に抵抗して、この部門の資本はカルテルやトラストなどの独占的資本組織を形成するという主張からはじめて、これらの独占的組織形態が他の産業部門へ波及し、全産業部門にわたるゼネラル・カルテルが形成されると予想する。さらに、産業における資本の集中・集積の進展と銀行の産業支配の進展から、金融資本の成立を説き、この金融資本によって社会的生産の組織化がなされるという見通しをのべた。

このように第一編から第三編までの理論編においては、資本蓄積の進展にともなうより組織的で社会的な資本形態の形成という社会化論的視角により、社会主義の実現の可能性を証明しようとした。ところが、第五編「金融資本の経済政策」においては、通商政策・資本輸出・植民地政策などの帝国主義の諸政策を、金融資本の経済政策ととらえ、諸帝国主義国の経済的対立から帝国主義戦争の必然性を証明しようとした。そして帝国主義にたいしては、自由貿易ではなく、社会主義が対置されるべきだとみなした。帝国主義か社会主義かという二者択一を提起し、社会主義を実現することにより、帝国主義戦争の勃発を阻止するというのが、同書の結論であった。したがって同書に

は、資本主義の組織化の進展による資本主義の安定化への見通しと、帝国主義戦争か社会主義かという二者択一を提起する二面性があり、同書の結論としては後者の側面でもまとめられている。換言すれば、ヒルファディングは経済的には資本主義の崩壊をみとめなかったが、政治的には帝国主義戦争というかたちでの崩壊をみとめたのである。

第一次大戦中の一九一五年に、ヒルファディングは論文「諸階級の労資協同体⁽³⁾か」を発表し、そのなかで金融資本が生産の無政府性を弱め、無政府的な資本主義的経済体制から組織された資本主義体制への変化の萌芽をはらんでいるとのべた。そして社会主義の勝利のかわりに、「たしかに組織されてはいるが、支配に適した、非民主主義的に組織された経済体制が可能になるようにみえる」(S. 322)と予想した。さらにこの資本主義の組織化の進展のなかで、労働運動のなかにも、社会改良的な政策による直接的利害の充足という思想が支配するにいたつたとみている。この時期にはかれはまだそうした社会改良主義には反対であった。

第一次大戦末期の一九一八年一月にはドイツにおいても革命が勃発し、大戦後のドイツの政治体制をどのようなものにするのが問題となった。ヒルファディングはUSPDの指導者として、ロシアとはちがったドイツの社会主義化の道を提起しようとした。それが自己管理団体による基幹産業の社会化という提案である。かれは第一回全国経営協義会大会での報告「社会化と諸階級の勢力関係⁽⁴⁾」において、資本主義の組織化傾向

は「ある種の組織された、階層的につくりあげられた資本主義」にゆきつくのであり、これは労働者が下級従業員から生産の管理者にいたる階層制にくみこまれていような資本主義であるとみなした。これにたいして労働者階級のとるべき態度は、基幹産業の社会化と（資本家を排除し、生産者・消費者・国家の代表からなる指導部をもつ）自己管理団体によるその管理運営をつうじて、「社会主義的民主主義的経済」を実現することにあると考えた。

しかし前節で述べたように、ドイツ革命は一九一九年一月のKPDの蜂起の敗北以後退潮にはいり、一九二〇年のUSPDの分裂によりその過半数の党員を吸収し大衆の基盤をえたKPDも、それを覆せなかった。ヒルファディングの属したUSPDも、分裂後しばらくして一九二二年にはSPDと合同する。こうして革命による社会主義化の道はとざされ、ワイマル共和国の政治体制のもとでの社会主義化の道が模索されるようになる。ヒルファディングの組織資本主義論・経済民主主義論は、この過程で確立されてくるのである。

この時期にはヒルファディングは、自己管理団体による社会化の遂行という思想を放棄し、むしろ議会での社会民主党の活動、労働組合や消費協同組合の活動や労働者の経営参加によって、組織資本主義を労働者の直接的要求に適合したものに变革すべきだという、経済民主主義論を提起するにいたった。もはや革命と新しい生産管理組織の創出によってではなく、既成の政党と労働組合による経済の民主主義的統制によって、組織資

本主義を改良することが目指されるにいたる。

合同社会民主党の理論機関紙『ゲゼルシャフト』の創刊号に掲載され、SPDにおいて綱領的文書とみなされたかれの論文「この時代の諸問題」⁽⁵⁾のなかでは、組織資本主義はどのようにとらえられていたのか。自由競争の資本主義の特徴は無政府性ということにあるが、金融資本に諸資本の統一によってこの無政府性が克服され、「経済の意識的秩序づけや指導」がなされるようになる。かくして組織資本主義とは「組織されてはいるが、敵対的形態で階層的に組織された経済」であり、「生産手段を所有する階層に有利な社会的生産力の規制と組織化のころみ」だと定義している。またこの組織資本主義に固有の矛盾は、「経済の意識的に規制された性格が；以前の組織されない資本主義から受けついだ対立した所有の基礎と、明白でもはやおおい隠しがたい矛盾におちいる」(S. 3)点にあるという。

したがって組織資本主義の概念そのものはじゅうらいの見解とかわっていない。ところがドイツ革命期とはことなりワイマル期には、この組織資本主義の矛盾は、社会化によってではなく、経済民主主義によって解決されると主張する。経済民主主義は、階層制に組織された経済を民主主義的に組織された経済に転換しようとするものである。そして組織資本主義は経済民主主義という課題を提起するとともに、「あらゆる段階の熟練、半熟練、未熟練の労働者および職員にわかれた大衆の利害を、生産過程の支配者にたいして統一」(S. 5)し、経済民主

主義を表現するような労働者の精神的態度を作り出すという。

ワイマル期の組織資本主義、経済民主主義論は『ゲゼルシャフト』誌上のその他の論文や講演で述べられているが、見落とすことのできないのは一九二七年のSPDキール大会でのヒルファディングの基調報告「共和国における社会民主党の課題」⁽⁶⁾である。この報告での組織資本主義観の特徴は、これまでは未来の予想として語られてきた組織資本主義が現実のものとなったとする点である。すなわち「決定的なのは、われわれが目下、資本主義が盲目的の市場法則の暴力によって完全に支配されていた自由競争の時期が本質的な点では克服されてしまっているような、資本主義の一定の時期に生きているということであり、われわれが経済の資本主義的、したがって諸力の自由運動する経済から組織された経済に至っているということなのである」(S. 166)と。ついで組織された経済の特徴を幾つか挙げたのち、「組織資本主義は現実には、自由競争という資本主義の原理を、計画的生産という社会主義の原理によって、原則的におきかえることを意味している」(S. 168)と結論づけている。これまで組織資本主義は、その敵対的で階層的な性格のゆえに否定的に評価されてきたが、いまや計画的生産という社会主義の原理をもつものとして肯定的に評価されるにいたつたのである。この報告ではかれの組織資本主義にたいする評価はより肯定的なものになったとおもわれる。

経済民主主義論の内容も変化した。「われわれの世代は国家の援助により、意識的で社会的な規制の助けにより、この資本

家によって組織され管理された経済から、民主主義国家によって管理された経済への変革という課題をたてる」(S. 169)という。労働者の諸組織よりも、ワイマル共和国の国家権力による経済の変革という課題が強調された。民主主義は国家意志を形成する技術であり、ワイマル共和国にあつては、国家意志は個人の政治的意志から合成される。議会において多数派となり政府を形成し、国家意志を左右するという方法で、国家の社会政策や経済政策に影響を及ぼし、このことによって経済の民主主義的統制を行うというのが、この時期のヒルファディングの経済民主主義論であつた。

これまで述べてきたヒルファディングの組織資本主義論の生成と展開をふまえて、その理論構造の特徴をあきらかにしよう。まずヒルファディングは組織化というものを、利潤率の低下に対抗して資本が自ら組織化すると捉えているといえる。カルテル、トラストなどの企業家組織をつうじてにせよ、銀行の産業支配としての金融資本をつうじてにせよ、資本は社会的生産と市場を支配して超過利潤を獲得し、利潤率低下に対抗するのである。ついで、資本はおなじ目的のために、国家権力に影響をおよぼすとみているが、国家そのものが資本主義の組織化を押し進めるといふ側面はじゅうぶんには洞察していない。ところで資本主義の組織化にたいする態度としては、ワイマル期のはじめにはそれが権威主義的階層的資本主義をもたらすとして、それにたいして社会化により民主主義的社会的な経済を実現すべきだと主張していたが、のちには(すくなくとも)一九二七

年のキール大会の報告では)組織化そのものが社会主義的原理であるとみて、経済民主主義をめぐす労働者階級の活動による組織資本主義の改良を主張するようになった。こうして資本主義の組織化をより肯定的に評価するようになったのである。

四 最近の社会史学派によるヒルファディング 組織資本主義論評価をめぐる論争

ヒルファディングの組織資本主義論はこれまで否定的に評価されることが多かった。もちろんかれの組織資本主義論が経済民主主義論という政治的含意をとまなうものである以上、そうした非難は避けられないものであった。しかしそのもつ政治的含意をはなれて、かれの組織資本主義論の資本主義分析上の理論的射程について問うならば、それは第一次大戦以後の資本主義の特質をかなりうまく捉えていたといえる。最近のドイツの比較社会史の歴史家のあいだでなされてきたことの評価をめぐる論争を検討しつつ、かれの組織資本主義論の有効性と限界について考えてみたい。

ヒルファディングの組織資本主義論を先進工業国の比較社会史的な研究のための理念的な概念として利用するという方法は、ヴェーラー、コッカなどの社会史の研究者によって提唱された。しかしすでに一九七八年レーゲンスブルクでのドイツ歴史家会議における「組織資本主義の諸前提と端緒」という分科会の討論において、フェルドマンによってその概念に疑問がだされたが、とりわけ当初ヒルファディングの組織資本主義概念

を積極的に評価していたヴィンクラーが、この会議をへて、のちにこれに否定的な評価をくだすにいたったことにより、この概念の妥当性が問題となってきた。この組織資本主義概念をめぐる論争の焦点は、それが資本主義の一時代の経済と社会の構造の特徴をとらえた時期区分の概念、つまり新しいパラダイムとみなすことができるかどうか、ということにあった。

まずヒルファディング組織資本主義論を積極的に評価する見解を代表するのは、社会史学派の長老ヴェーラーとコッカである。たとえば、ヴェーラーは論文「ドイツにおける組織資本主義の勃興と干渉国家」⁽²⁾のなかで、歴史的パラダイムはある時代の本質的な諸構造を捉えるとともに、時期区分の単位をしめすというふたつの必要条件を充たさねばならないが、「組織資本主義およびこれと並行に、これを補完するかたちで興隆する干渉国家の概念は、これらの条件を満たすことができるようにおもわれる」(S. 36)とのべた。そして組織資本主義を生み出すことになった三つの主要要因として、工業経済の組織化の傾向、工業労働者の組織化および国家を挙げている。

コッカは論文「社会史の諸理論、歴史的階層分析にかんする提案」⁽³⁾や、「組織資本主義か国家独占資本主義か」⁽⁴⁾のなかで、一九世紀末以来の資本主義の変貌をとらえる概念としては、国家独占資本主義よりも組織資本主義の概念のほうが適切であるとみなし、その論拠を示した。かれによると組織資本主義の概念は、一九世紀末からはじまり第一次大戦中に絶頂に達したつぎのような諸変化を意味していた。① 産業のいくつかの部門、

銀行、端的には商業や保険業において、集積・集中運動が開
 始され、促進された。② 主として株式会社として編成された
 大企業において、所有と管理との分離がますますつよくなった。
 企業家機能はほとんど管理者の手にわたり、企業特有の官僚制
 化への傾向が生じた。③ 生産の領域でのこうした変化の結果、
 社会的な階層形成の面にも変化が生じ、管理職・経営者・上級
 技術者層と中級・下級のホワイトカラー層が増加した。④ 労
 働市場、階級対立およびその他の分野において、意識的な集団
 的組織化の原理が、個人的な競争・交換・契約の原理をおしの
 けてしまった。労働組合や雇用手団体は国民的レヴェルで結合
 されるようになる。⑤ 資本主義の原理のもとで社会経済的領
 域と国家的領域とのより緊密な結びつきと絡み合いがくりだ
 される。経済的社会的領域への国家の干渉が増大する。⑥ 帝
 国主義的な工業国の対外政策が工業化していない地域への領土
 的膨張の傾向をもつようになる。⑦ 国家的領域の変化として、
 官僚主義的伝統のある国で秩序行政の型から能率行政の型への
 変化が生じ、また政党制度がますます組織された諸利害を処理
 しなければならなくなった。⑧ 理念、イデオロギー、および
 集团的メンタリティーの領域にも、それに応じた変化が生じる。

このようにヴェーラーもコッカも、組織資本主義の概念が資
 本主義社会の一発展段階の歴史的分析をおこなうための、有効
 な概念だとみている。しかしこれらの組織資本主義概念はヒル
 ファディングのそれとは異なっている。というのもヒルファ
 ディングの組織資本主義論は、既存の資本主義社会を労働組合
 や労働者政党の活動により、またこれらの影響をうけた国家の
 干渉政策により組織資本主義を社会主義的民主主義的経済にま
 で改革するという、経済民主主義論とむすびついていたが、
 ヴェーラーやコッカは、ヒルファディングから資本主義発展の
 一段階の分析のための理念型的な概念として組織資本主義の概
 念をうけいれつつも、こうした政治的な含意には距離をおいて
 いるからである。(とはいえ前記の諸点のうち⑦以外の諸点は、すで
 にヒルファディングによって指摘されていた)。

ところでヴェーラーやコッカが、ヒルファディングの組織資
 本主義概念そのものをかなり高く評価するのにはたいして、おな
 じ社会学派のプーレは、論文「発展した産業資本主義の歴史
 的概念、『組織資本主義』と『コーポラティズム』¹⁰⁾」や、論文
 「合衆国における組織資本主義への移行」¹¹⁾などにおいて、ヒ
 ルファディングの組織資本主義概念のもっている誤った仮定と
 か証明されていない政治的含意を批判するのは容易だが、一九
 七〇年代はじめいらい歴史家たちが用いてきた、より包括的に、
 より政治的に中立的に把握された組織資本主義の概念にはその
 批判はあたらないという。プーレは組織資本主義の決定的特徴
 が、経済、社会、国家等の領域のますます緊密になる絡み合い
 にあるとみる。また、労働階級の組織が賃金や提携のパート
 ナーとして受け入れられ、体制に統合され、労働関係が国家的
 関与のもとに統制された時、組織資本主義の完全な実現を語る
 ことができるとみた。さらにケインズ主義と福祉国家が危機に
 陥った一九七〇年代をもって、組織資本主義の終末の日付とみ

ている。

これに反して組織資本主義の概念を歴史分析の概念として有効でないとするのが、フェルドマンや見解変更後のヴィンクラーである。フェルドマンは論文「戦争期およびインフレーション期（一九一四—一九二三）におけるドイツの組織された資本主義」のなかで、組織資本主義を一つの時期区分とらえ、ヴェーラーのみならずそれが一八七三—一八九六年に開始されたとする、組織されない資本主義は一八五〇年（産業革命）から一八七三年のわずか四半世紀しかつづかなかつたことになり、ふたつの時期のあいだの時間的不釣り合いが生じること、組織されない資本主義といわれる時代にもさまざまな組織が存在したことなどの理由から、組織資本主義の概念を否定した。さらに組織資本主義の概念は柔軟で中立的なこと、資本主義の崩壊を想定しないことなどの点ですぐれているが、おおくの点で包括的すぎて無意味だと批判した。

ヴィンクラーは、一九七二年レーゲンスブルクのドイツ歴史家会議での組織資本主義論に関するシンポジウムの成果を収めた「組織された資本主義」（一九七四年）という書物を刊行し、組織資本主義をめぐる論争をひきおこした。かれは同書の「序論」において、ヒルファディングの組織資本主義論が、ケインズの反景気循環政策による経済の安定化の思想を先取りしている、と高く評価した。また組織資本主義論によると「資本主義経済制度の必然的崩壊への信念によるよりもはるかに現実的に、資本主義経済制度の安定化のチャンスが規定できる」（S. 13）

と述べ、さらに同書の巻頭論文「ヒルファディングの組織資本主義論への注解（序論）」において、この概念にかなり好意的な評価を与えた。

同書のまとめのなかでヴィンクラーは、ヒルファディングの概念の三つの問題点を指摘した。第一は、その概念が取り出されるべき歴史的時期の問題である。第二は、時期区分の問題であり、何時から組織資本主義の時期にはいったのかという問題である。コッカが第一次大戦以後に始まるとみなしたのにならして、ヴィンクラーは一九三〇年代にケインズ理論にもとづく反景気循環的景気政策が遂行されるようになって初めて、発達した組織資本主義について語りうるといふ。第三に、概念の限界にかんして、ヒルファディングの概念が前資本主義的要素の役割を考慮していないことを指摘している。

ところが一九七八年一月二二日に「スイス政治の歴史と社会学にかんする研究センター」の討論会での報告にもとづく「組織資本主義か？—総括の試み—」¹⁴では、かれはヒルファディングの概念にますます懐疑的になったと述べ、その疑問点を三点にわたって論じた。第一は、「組織されない資本主義はこれまでけつして存在しなかったことである」。産業資本主義は最初からもろの組織をともなっていたし、重商主義期においても商人カルテルのような組織があった。第二は、「組織資本主義」のモデルにおいて、「組織」の出現の前と後の区切りが、非常にするどく強調されているのに、それ以後の発展の時間的輪郭はぼやけたままである」こと。ここでかれは、ヒ

ルファディングの組織資本主義概念がケインズの反景気循環的景気政策の先取りであるという、前掲書でのべた評価を撤回した。第三は、『組織資本主義』の概念と『干渉国家』のそれとの間の関係は、今日までのところ説明されないままである」とこと。以上のような理由からヴィンクラーは、組織資本主義の概念が「経済史の時期区分には役立つ」と結論づけ、ヒルファディングの組織資本主義論の復活を図るのは誤りだと主張するにいたつたのである。

論争を整理すると、社会史学派の人々は、組織資本主義の概念がファシズム的政治形態とも民主主義的政治形態とも結びつきうる中立的な概念と捉えられていること（政治的多価のテーゼ）、資本主義崩壊を前提にしない資本主義像であることなどでメリットがあるとみている。しかしそれが資本主義の一時期を特徴づける概念として有効であるかどうかについては評価が分かれているし、また組織資本主義と干渉国家との結びつきについても明確でないと批判している。さらにヒルファディングの組織資本主義論の評価については、資本主義の歴史的一時期をとらえる概念としてその概念を提出したことは高く評価されているものの、それが経済民主主義という政治的含意を伴っていること、前資本主義的要因の重要性を認めないことなどにたいして批判がなされている。したがってヒルファディングの組織資本主義概念は、その改良主義的な政治的含意をとりさられて、一九世紀末以来のドイツないしはその他の先進工業国の歴史的一時期をとらえる分析のための概念として歴史家に

よって受容されたが、その概念内容についてはまだ評価がわかれていないといえよう。しかし少なくとも資本主義崩壊論にもとづいていた第二インターの資本主義論にくらべて、崩壊論にもとづかずに資本主義の一段階をとらえる概念として、組織資本主義概念は有効な概念内容をもっていると評価ができるのではないだろうか。

五 ヒルファディング組織資本主義の

歴史的意義と理論的意義

ヒルファディングの組織資本主義は、ドイツ革命の敗北により、重要産業の社会化と自己管理団体によるその経営を根にドイツ社会を社会主義化するという路線が不可能になり、ワイマル共和国の議会制民主主義と既存の労働組合や政党を前提とした社会主義化の道をさぐるなかで形成された。すなわち、社会民主党がワイマル共和国の議会制度を利用して政府に影響をおよぼし、政府の干渉政策により経済にはたらきかけるとともに、経済社会における労働組合と企業家団体との交渉により労働者に有利な労働条件をつくりだしてゆく。こうした努力をつうじて、漸次、階層制約主義的な組織資本主義を社会主義的民主主義的な経済に改革してゆこうというのである。かくしてヒルファディングの組織資本主義論は、ワイマル共和国のドイツ社会民主党の路線である経済民主主義論を基礎づける資本主義観として機能した。しかし、かれの組織資本主義—経済民主主義論は、国家をどの階級もが利用できる中立的なものとみるよう

な欠陥をとまっていたので、一九二九年の世界恐慌のような非常時には、有効な行動の指針にはならなかったのである。

だがこの理論は、ヒルファディング自身が第一次大戦以前には第二インターの他の理論家と共有していたような資本主義崩壊論を放棄している点で、新しい立場にたっている。第二インターと第三インターの主要な理論家にみられたような資本主義崩壊論にたつ社会主義思想は、積極的な政策の提示をしなくてもよい構造をもっている。むしろブルジョワ政府の政策を批判することにより体制に巻き込まれないようにすることに、ポイントがおかれていた。資本主義崩壊のうちに、旧体制の相続人になるためには、体制に手をかさないことがよいとみなされたからである。ところがワイマル共和国における社会民主党のように、体制の一翼をになう存在になると、そうした否定的な態度だけではすまされなくなる。積極的に政策を立案し、それを遂行する必要がある。崩壊論の否定にもとづく組織資本主義論は、こうした現実的要請から生じてきた。と同時に『金融資本論』のなかには、資本自身による組織化の結果として資本主義の安定化の傾向が生じるといふ論理が潜在していた。こうした外的要請と内的論理があいまってヒルファディングの組織資本主義・経済民主主義論は形成されたといえよう。

ところでヒルファディングの組織資本主義論を現代的に評価しようとするばあい、前述の社会史学派の論争においてなされたように、資本主義の一段階を解明する概念として有効かどうか問題となる。組織資本主義と干渉国家という概念は、第一

次大戦以後、とりわけ一九二九年頃以後の資本主義の特徴を捉えるうえで有効だともわれる。というのも、それはファシズム的な社会をも民主主義的な社会をも分析できるからであり、経済、社会、政治の三領域の絡み合いを柔軟に把握することができるからである。しかしこの場合も、ヒルファディングの組織資本主義概念がそのまま有効なのではなく、それをあらたに構築してゆく必要がある。また一九七〇年代以後については、たとえば環境問題やケインズ政策の機能不全のような、組織資本主義概念ではじゅうぶん捉えられない現象があらわれてきたことに、注意する必要がある。

- (1) Der Funktionswechsel des Schutzzolles, in: *Neue Zeit*, 21-2, 1903.
- (2) *Das Finanzkapital*, Wien 1910.
- (3) Arbeitsgemeinschaft der Klassen? in: *Der Kampf*, 8. Jg., 1915.
- (4) Die Sozialisierung und die Machtverhältnisse der Klassen. Referat auf dem 1. Betriebsrätekongresse, gehalten am 5. Oktober 1920, Berlin 1920.
- (5) Probleme der Zeit, in: *Gesellschaft*, 1-1, 1924.
- (6) Die Aufgaben der Sozialdemokratie in der *Republik. Rede auf dem Parteitag der SPD zu Kiel*, Berlin 1927.
- (7) H. U. Wehler, Der Aufstieg des Organisierten Kapitalismus und Interventionsstaates in Deutschland, in: *H. A. Winkler* (Hrsg. von.), *Organisierter Kapitalismus* 1974.
- (8) J. Kocka, Theorien in der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte. Vorschläge zur historischen Schichtungsanalyse, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 1-1, 1975.

- (9) J. Koeka, Organistierter Kapitalismus oder Staatsmonopolistischer Kapitalismus? Begriffliche Vorbemerkungen, in: *H. A. Winkler* (Hrsg. von.), a. a. O.
- (10) H.-U. Puhle, Historische Konzepte des entwickelten Industriekapitalismus. "Organistierter Kapitalismus" und: "Korporatismus" in: *Geschichte und Gesellschaft*, 10 Jg. 1984.
- (11) H.-U. Puhle, Der Übergang zum Organistierten Kapitalismus in den USA, in: *H. A. Winkler* (Hrsg. von.), a. a. O.
- (12) G. A. Feldmann, Der deutsche Organistierte Kapitalismus während der Kriegs- und Inflationsjahre 1914-1923, in: *H. A. Winkler* (Hrsg. von.), a. a. O.
- (13) H. A. Winkler, Einleitende Bemerkungen zu Hilferdings' Theorie des Organistierten Kapitalismus, in: *H. A. Winkler* (Hrsg. von.), a. a. O.
- (14) Organistierter Kapitalismus? Versuch eines Fazits, in: *H. A. Winkler, Liberalismus und Antiliberalismus*, 1978.

「神々の争い」の行方

——二〇世紀政治思想の回顧

長尾龍一

個人の生涯においても「棺を蓋うて事定まる」というから、二〇世紀の回顧などをするのは、(ノストラダムス信者の「一九九九年大破局説」は別としても)尚早と思われるが、最近思うのは、二〇世紀思想、少なくともヨーロッパ政治思想は、第一次大戦とロシア革命の衝撃を主題として展開し、近年において漸くその衝撃から醒めつつあるのではないかということである。それを標語的にいうならば、「神々の争い」の終焉ということになる。

一 ノアの洪水

最近若い世代の学者・思想家たちの間で「保守主義」とよばれる政治思想が流行している。落合仁司氏の『保守主義の社会学論——ハイエク、ハート、オーステイン』(勁草書房)などはその一つであろう。このような保守主義の重要な哲学的パトロンに、日常言語学派の哲学がある。その哲学と保守主義を結ぶのは、恐らく、人々が展開している日常言語派の世界は、そ

れ自体として固有の価値をもつもので、それを超えた超越的の世界観なるものによって、それを根本的に改革しようなどという試みは、不確定な仮設と引き換えに現実の秩序を放棄しようとする誤りだということにあると思われる。

このような保守主義の対極にあるのが、象徴的に言うならば、ノアの洪水の再来への信仰である。洪水の瞬間まで、ノアが箱舟に入るまで、人々は「食ひ、飲み、めとり、とつぎ」などをしてきている（マタイ二四・三八）。そこには法も道徳も習俗もあり、それを体現した日常言語もあって、お互いの行動を「善い」とか「悪い」とか、「偉い」とか「駄目だ」とか、「美しい」とか、「醜い」とかと評価し合っている。そして「善い」「偉い」「美しい」人は、社会的名誉や地位が与えられ、「社長」とか「先生」とかと呼ばれている。まさしく保守主義者たちが、それ自体として価値をもつという「人間的秩序」の世界である。しかし「主は人の悪が地にはびこり、すべてのその心に思いはかることが、いつも悪いことばかりであるのを見られた。主は地の上に人を造ったのを悔いて、心を痛め、『わたくしが創造した人を地の上からぬぐい去ろう』と決意する（創世記六・五〜六）。神の価値は、人間的価値とは全く次元を異にする超越的価値であり、人間の世界で「善い」とか「偉い」とかと言われているものも、神の目の前では何の意味もない。「我が思いは汝等の思いと異なり、我が道は汝等の道は異なり」（イザヤ五五・八）。神の目から観ると、突然命令されて、山の頂上に船を作ったり、愛児を殺したりする人物だけが、即ち人間の世界

の価値や常識を全く無視して行動し得る者のみが、善き者とされるのである。神はある日、大洪水を起して、その他の者の生きる日常的世界を破滅させる。

人類の思想は、このようなノアの洪水の再来（超越的価値による日常的世界の破壊）を信ずるものと信じないものとに分類することができ。信じない者は、現実主義者になり、保守主義者になり、せいぜいリベラルに、穏健革命派になる。しかしそれを信ずる者は、何らかの意味での革命家にならざるを得ない。

東洋思想史にも、弥勒下生信仰のようなものが無いではないが、少なくとも中国文化圏においては、（毛沢東時代になるまでは）主流ではなかった。だが、ヨーロッパ思想史においては、ユダヤキリスト教の伝統は、メシアないし再臨するキリストによる、現世の秩序の根本的逆転の信仰をその本質的要素としてきた。ノアの洪水の再来への信仰は、西洋精神史の正統派である。

もっともユダヤキリスト教徒がすべて終末論の真摯な信奉者だという訳ではない。「仮りにそういうことがあるとしても、当分先のことだろう」と、実際に終末の問題を度外視して生きるキリスト者も多い。その上、キリスト教の多くの教派は、ユダヤ教や原始キリスト教の本来の教義に反して、終末の場を現世から来世に移した（ケルゼン「聖書における正義」『ヤハウェとゼウスの正義』参照）。

しかし、堪え難き不幸・不満の中に生きる者の中から、切迫する終末への待望に身を委ねようとする者が輩出するのは、社会心理学的必然でもある。こうして、ノアの洪水の再来への信

仰が、歴史を激動させる時代が幾世紀かことに現れる。

二 ホップズの世紀

ルターが宗教革命を唱えた一五一七年までの千数百年の間、西洋精神界は「地上におけるキリストの代表者」の支配下にあつて、人間的な世界、日常言語の世界は、アダムの原罪によつて一部罪にけがれているもの、なお大体において神的正当性を賦与されていた。ルターは、教皇は「アンチ・クリスト」であり、その下の秩序は、「真の神」の欲した秩序ではないという理由で、その正当性を否認した。教皇を頂点とする教会組織、司教・神父などの聖職者とのその行なう儀式、教皇によつて戴冠された神聖ローマ帝国皇帝、その下の世俗の支配者たち、長い慣習や先例によつて築かれた制度の体系、この体制の正当性の切れ端に与つて、小権威・小権力をもつ都市や部落の有力者などの権威や権力、一千年以上にわたつて疑われずに営まれてきた人間的秩序は、その根底においてその正当性が争われることになつた。ルター個人がどこまでこの点でラディカルであつたかはともかく、彼に続いた人々の中からは、徹底的にラディカルな現世的価値の否定者、切迫する終末の信仰者の群が抬頭した。こうして宗教戦争の世紀となる。

宗教戦争は、終末において救われるか救われないか、二者択一であるから、「現実的妥協」が不可能である。カトリック教会のように、天国と地獄のあいだに「煉獄」を挿入して、この二者択一を緩和する神学もあるが、プロテスタント神学は煉獄

の存在を否定してしまつた。

一七世紀思想は、「自然」の中に宗教戦争から中立的な領域を発見し、自然科学・自然法則・自然法などを普遍的な体系原理とした世紀であつた。それでもデカルトやホップズの、日常的世界、日常言語の世界を白紙に還元して、哲学や社会理論をゼロから再構成しようとする試みは、宗教的ラディカリズムの哲学版という性格をもっている（それ故彼等の思想は、「デカルトがその心の中のものすべてを疑つた時、疑いえないものとして日常言語があつたはずなのにそれを無視した」として、またホップズの「自然状態」において人々が共通の日常言語をもたなければ、契約を結ぶことは不可能であるとして、現在の保守主義者たちから、攻撃されている）。しかしホップズは、終末論を棚上げして、人間的秩序を創造しようとする、世俗的國家の使徒であつた。彼は宗教戦争を、自らの神が真の神だとする教派指導者たちの根拠なき主張の産物と見て、そのような *sinners* を抑圧し、「死の恐怖、快適な生活への願望、それを勤勞によつて実現しようとする希望」をもつた現世的人間の世界を実現しようとした（*リヴァイヤサン*）一三章。

一八・九世紀は、もつぱら生命・自由・財産という現世的財貨を求める「ブルジョワ」の時代であり、ホップズが思い描いた社会、アダム・スミスとベンタムの時代であり、最近の保守主義者たちに追隨者を見出しつつあるヒュームやバークの時代でもある。いわばノアの洪水の再来など全く念頭に無い時代であつた。

この「ブルジョワジー」に終末をもたらすべき選民の最後の敵という性格づけを与え、新たな終末の予言者として登場したのがマルクスであった。マルクスはブルジョワ世界の生活世界、日常言語の世界の徹底的な破壊者として登場した。これまで人々の生活を支配していた道徳は「ブルジョワ道徳」とよばれ、法は「ブルジョワ法」とよばれ、国家は「階級国家・ブルジョワ国家」とよばれ、思想や哲学は「ブルジョワ・イデオロギー」とよばれて、搾取と人間疎外への加担者とされた。後にレーニンが登場する及び、既存の国際秩序を「帝国主義国際秩序」とよび、国際法を「帝国主義国際法」とよぶ言語の革命を生じた彼等は既存のすべてのものに、「ブルジョワ的」とか「帝国主義的」とかという形容詞を附すれば、それでその正当性を否認することができ、日常言語の世界の価値を逆転させることができたのである。彼等は、やがてはこのような「ブルジョワ的」「帝国主義的」秩序が地上から消え失せ、プロレタリアという「新たな民」の理想社会が地上に現出することを予言した。現代版ノアの洪水信仰である。

三 「神々の争い」

二〇世紀は、一般的なオプティミズムとともに始まった。当時流行したソーシャル・ダーウィニズムも、新カント主義も、社会主義諸思想でさえも、第一次大戦後の諸思想に比べれば、「良き時代」の反映であった。

ソーシャル・ダーウィニズムは資本主義の自由競争を人類進

歩の原理として讚美したが、自由競争は、闘争と異なつて、基本的ルールを共有した者の間の平和的關係であった。それでも新カント主義者たちは、その中に潜む倫理的ニヒリズムに不安を感じて當為の固有領域の存在を唱え、ヘルマン・コーヘンなどの新カント派社会主義者たちは、人類連帯の理念によつて、資本主義の弊害を修正しようとした。

ドイツ社会民主党は、「ブルジョワ的」なものの一切の否定と、終末論的未来論をもつた「正統派」が支配しているように見えたが、実際にはベルンシュタイン的修正主義がその実践を支配していた。本当の非妥協的な「正統派」は、ロシアのレーニン、ポーランドのローザ・ルクセンブルクなど、ドイツの外の人々と、ドイツにおける少数の極左派思想家のみであった。したがつて、第一次大戦が始まると、社会民主党は「ブルジョワ国家」の側に与した。

ただ、帝国主義の方は、ヨーロッパ列強が、ヨーロッパ文化圏の外で、ルール無き戦い、「競争」と區別された本来の意味の「闘争」を展開する世界であった。一九〇五年と一一年にモロッコで生じた独仏の武力衝突は、ソーシャル・ダーウィニズムに内在する倫理的ニヒリズムが、ヨーロッパ文明世界を自壊させることの予震であった。

第一次世界大戦と、それに随伴したロシア革命こそ、特殊二〇世紀的世界の出発点である。明日を知らない人間の哀れさは、一九一三・四年に書かれた諸著作作者の文章をみると、如実に感じられる。ハンス・ケルゼン「政治的世界観と教育」も、カー

ル・シュミット「國家の價值と個人の意義」ともに、ソーンシャル・ダーウイニズムや征服國家論などの無規範主義的法哲學の支配した一九世紀に代るべき、倫理の世紀の到来を讀んでいるのである。

世界大戦の破局を経験した後、未來を知らなかった自分たちを自嘲した作品としては、ロバート・ムージル『特性の無い男』が挙げられよう。一九一八年がオーストリアのフランツ・ヨーゼフ皇帝の即位七〇周年、カイザー・ヴィルヘルム二世の即位四〇周年に当るので、兩國で協力して大文化行事を開催しようとして、張り切っている知的エリートたちの姿がそこには描かれている。

ドイツ人たちは、戦争はかつての普仏戦争や普仏戦争のように短期で終わると感じていた。もとよりドイツの勝利に終わる予定である。それが五年の長きにわたる総力戦となり、そしてそれが敗戦に終わった。オーストリア・ハンガリー帝国は解体し、ドイツは苛酷な終戦条件を押し付けられて、経済的破綻に瀕した。唐突に襲った破局、堪え難き窮乏と屈辱は、終末論的信仰の格好の土壌である。實質上の敗戦国であったロシアにおいて、最も非妥協的な正統派マルクス主義者による革命が成功し、「ブルジョワ的」「帝國主義的」な一切の秩序の仮借なき抹殺が試みられた（実際の次元では、もとより妥協は不可避であった）。

ロシア革命の衝撃は、直ちにヨーロッパ全土に波及したが、特に敗戦国のドイツ、オーストリア、そして大帝國から突如切

断されて経済的混乱に陥った中欧諸國において、その衝撃は激烈であった。しかもその衝撃は、左派勢力に対するものよりも、右派勢力に対するものの方が、深刻であったように思われる。革命が切迫し、既存の秩序が破局の脅威下にあるという恐れは、彼等を別方向の終末論へと駆り立てた。ロシアにおけるブルジョワジーと富農の抹殺とナチ・ドイツにおけるユダヤ人の抹殺は、人為的ノアの洪水ともいいうる。

一九一九年、左翼革命と右翼の反動とが激突したミュンヘンにおいて、マクス・ヴェーバーは、その時代の状況を「神々の争い」と定式化した。各神にとつては他の神は悪魔であり、我々はその何れかを自らの神として選ぶよう強制されている、と。

第一次大戦前に讃えられた「二〇世紀における倫理の復権」は、自己を絶対化する狂信という仕方では現出したのである。

ハンス・ケルゼンは、一九二〇年、ロシア革命の衝撃のもとで、小論『民主制の本質と価値』（選集『デモクラシー論』所収）を発表し、神（絶対的価値）の不可知性を説き、諸々の政治的イデオロギーが相互的に自己を相対化することによって、妥協による地上的秩序を創造することを訴えた。議会こそ、多数派工作という地上的配慮の必要の故に、「神々の争い」を人間化する場だといふのである。世界観対立は妥協不可能であるが、利害対立は妥協可能である。それ故天上の世界観対立を地上的の利害対立に引き下ろすこと、これが「人間の秩序」創造への途だといふのである。

それに対しカール・シュミットは、「神々の争い」、及びそ

の世俗的形態としての敵味方の政治闘争を人間界の宿命であるとし、それを相対化しようとする自由主義・議会主義・法治主義などは、見込みのない試みであるとした。その理由は、(1)人間は、アダムの墮罪以来、「自生的秩序」を作り得ない闘争的存在であり、(2)「政治的存在」としての人間は、集団をなして闘争する本質をもっており、(3)人間が自力で地上に楽園を創造し得るとする人間主義(マルクス主義はその典型である)と、罪深き人間は自力では救われたいとするキリスト教の人間観との間には、妥協はあり得ず、(4)しかも二〇世紀はこの世界観的闘争が窮極的決着をつけるべき時代だからである、と。

ワイマール体制は、結局大体においてシュミットの予言したような経過を辿って自壊し、ナチ時代へと突入した。

四 戦後世界

ノアの洪水の再来を求める思想は、現実を堪え難い苦難と感じ、許し難い悪にとらえる心情の産物である。その思想は、終末後の未来はともかく、現実の人間界についての性悪説を前提としている。ロシア革命以後の二〇世紀思想史は、基本的な性悪説の上に展開した。

マルクス主義者が、資本主義体制に連なるあらゆるものを、性悪説的にとらえたのはその思想の必然的帰結でもあるが、特にロシア革命政府は、その悪しき力によって自分たちが包囲されているという意識をもった。これはもとより、革命直後各国の軍事干渉や、その後の各国の反共政策から説明されるべき部分

もあるが、それ以上に資本主義的なものに対する神学的罪惡視という「世界観」に由来するところが大きい。ソ連はまた、自国の民衆についても、封建的・ブルジョワ的意識をもち、少しでも拘束を緩めれば直ちに反動に向かうという性悪説をもった。その結果として、恐らく歴史上空前絶後ともいふべき「閉じた社会」が創出された。

それに対しマルクス主義の相手方となった諸勢力(戦間期のファシズム、戦後の米國など)も、このような共産圏を敵視し、自分たちの体制の世界観的敵とした。そしてその行動の一つ一つを、「破壊活動」であるとの疑惑の眼をもって見た。日本の治安維持法や戦後米國のマッカーシズムなどもその現れである。

このように相互が、極めて性悪説的な国際社会観を生み出し、それが今世紀政治哲学の基調をなしている。アメリカ外交政策に大きな影響を及ぼしたといわれる「ゲームの理論」は、徹底的に信用できない相手との対応のモデルであり、それがヴェトナム戦争において、マクナマラが採用した戦略の基礎をなした。西洋思想史における代表的な性悪説的思想家といえば、トマス・ホッブズの名を挙げることに異論は少ないであろう。

ホッブズは、闘争への情念である *van glory* と平和への情念である「死の恐怖」の均衡関係として人間界をとらえ、徹底的に自己中心的な人物を平和へと赴かせる情念は、「死の恐怖」をおいてないとした。戦後米ソ関係を支配した「恐怖の均衡」は、まさしくこの上無き自尊心をもったレヴィアタンとビヒモス、相互に憎み合う両大国に、戦争を控えさせたものは、人類滅亡

への恐れ、即ち「死の恐怖」であったことを物語っている。戦後国際社会は、ホップズのモデルの上で推移してきたのである。

第二次大戦後の世界は、この米ソ間の「恐怖の均衡」の下での冷戦の膠着化の過程として進行した。その中で、西側世界の中では、「神々の争い」の世俗化・相対化が進行した。極右・極左勢力は、殆ど無視しうる少数派となり、諸々の世界観的立場は、少なくとも議会制に順応する程度には自己を相対化し、政権に接近し得るほどの大政党は基本的に利益政党化した。

戦後日本は、ワイマール体制と酷似した状態から出発した。敗戦によって傷ついた民族的自尊心、経済的窮乏を背景に、偏狭なイデオロギーをもった諸勢力が、理想主義的で自由主義的な憲法の下で争いあっていた。

一九四六年八月二十四日、野坂参三は衆議院で次のように演説した。

ワイマール憲法、あれは理想的な民主的憲法といはれてをりました。しかしながらこの憲法が、しかも社会民主党の手によってつくられ、このもとにこれが執行されてゐるそれにもかかはらず、——このやうな民主的憲法にかかはらず、その後においては、ヒトラーはこの憲法を土台として、あのナチ・ドイツを実現している。いまの日本はドイツにくらべればまだ保守反動的な残物がのこつてゐる。かういふときにこのやうな非民主的の特権者〔「天皇・皇族」をのこすといふことは、あきらかにわれわれの将来に重大な危険をのこすといふことになる……〕

こういう発言は識者の間で、広く行なわれたところであった。「六〇安保」期までの左右の激突は、「神々の争い」というワイマールのモデルが、日本政治の状況分析にも有効なように見えた。憲法学者宮沢俊義が「神々の共存」という講演を行ったのは、一九六二年の憲法記念日のことである。

その後四分の一世紀の日本は、殆どが思いがけないほどに、ワイマール・ドイツとは異なつた方向に進み、かつて世界親政党的ように見えた殆どの政党が利益政党化した。これには日本の経済的成功と、左翼勢力の間で共産圏への幻想がさめたこととが大いに与つて力があつたと思われる。

米國においては、六〇年代に、一種のワイマールの状況が現出した。それはアラン・ブルームによれば、ヴェーバー的世界観闘争のライフスタイル版である。この時期に、黒人その他マインリテイアの公民権闘争、ヴェトナム反戦運動、大学紛争、フェミニズムなどの「硬派」の闘争とともに、性の解放、同性愛の公認、ヒッピー、LSD文化などの風俗革命が進行した。ブルームは、ヴェーバーのすべての神々（世界観）を等価視する相対主義は、アメリカナイズされて、すべてのライフスタイルに寛容を要求する風俗相対主義に転化したという。このような状況の中から生れ出たジョン・ロールズの「正義の理論」は、「神々の共存」のルールづくりの試みとも解しうる。

ちょうどワイマール初期における左翼の跳梁が、激しい右からの反動を招いたように、充分な国民的合意のないままに遂行された六〇年代の革命は、保守派の激しい反撥を招いた。南部

白人やカトリックなど長く民主党の基盤をなしてきた社会層が共和党に支持を移した。七〇年代以後六回の大統領選挙において、五回は共和党が勝利し、今世紀において民主党がホワイトハウスを奪回することは困難ではないかという観測も行なわれている。

このように見てくると、レーガンはヒトラーに、少なくともヒンデンブルクに相当する位置を占めることになる。しかしアメリカの危機は、ワイマールの危機ほど深刻ではなく、アメリカ保守派の「改革」への怒りは、ワイマール期におけるドイツ保守派の怒りほど激烈ではなかった。そのことが、レーガンとヒトラーの相連の一理由であらう。

五 ゴルバチョフ

上述したように、西側諸国の内政は、「神々の争い」の克服、「神々の共存」、更には神々捨象、政治勢力の利益政党化という方向を辿った。だが国際政治は、依然として「恐怖の均衡」という性悪説モデルに従って展開し、レーガンのSDI政策にまで連なっている。この状況が、一九八五年三月、様々な偶然の競合によって突如クレムリンの主となったゴルバチョフという人物によって、変わったのかどうかが問題である。私は、仮に彼の「世直し」(ベレストロイカ)が成功するとすれば、それは二〇世紀政治史上の事件であるばかりではなく、政治思想史上の事件でもあると考えている。

ゴルバチョフについては、数多くの書物があり、彼の言動は

日々マスコミによって報じられており、彼の著書『ベレストロイカ』の邦訳もある(田中直毅訳、講談社)。しかし彼の政治思想をその生きた姿において知るためには、その語録『ゴルバチョフはこう語った』(中沢孝之訳、潮出版社)ほど適当なものはない。なぜなら彼のスタイルは、語ることによって人を動かすことをその核心とするものであり、それ自身が、合理的説得の可能性についての彼のオプティミズムの上に成立している。これは強制・抑圧・隠蔽というスターリン・ブレジネフの政治スタイルの性悪説的人間観(人間は強制されなければ言うことを聴くものではないという)と顕著な対照をなしている。

彼は例えば次のようなことを言っている。

ベレストロイカは、……社会主義の価値および理想から、官僚主義というサビをとり除き、すべての非人間的なものを排除し、人間の最善の創造力に対する足枷をはずして、個人の精神的繁栄を保証する必要がある。ベレストロイカは、まるでパレードのときのように人びとを並ばせることによってではなく、さまざまな人間的可能性、願望、利益、能力にもとづいて、彼らを真に団結させることのできるアイデアを社会に提供する。ベレストロイカは、各人の知識、知能と経験に、最良の人間の本質に依存している。

(八八年二月総会、五一―二頁)

民主主義の拡大は、一部の人びとの間に疑問を引き起こすかもしれない——社会を解体させないか、規律、秩序、責任に対する要求を低めないか、というのである。……率直

に言つて、民主主義の拡大は好ましくないと考えている人は、明らかに一つの重大な誤り、しかも政治的に重大な誤りを犯している——すなわち、わが国民を信用していない。

……「民主主義は」市民的な成熟への信頼と、ソビエト国民としての社会的責務の自覚に対する信頼を基礎とした社会の自己統制である。民主主義とは権利と義務の統一である。

(八七年二月、全ソ労働大会、一〇七―八頁)

人びとは、良いことも、悪いことも、知らなければならぬ。良いことをふやし、悪いことに対しては、妥協のない闘争をおこなうためである。……粉飾やペテンは、わが社会主義家族から、わが社会主義社会から、灼熱した鉄で焼きとつてしまわなければならない。

(八五年九月、スタハノフ運動参加者との会合、一一五頁)

この世界は、矛盾し、複雑ではあるが、相互依存のきずなで客観的に結ばれた世界である。この国際関係とは、利益のあらゆるちがひや衝突はあつても、数千年にわたる「強者の権利」の伝統にしたがつて暮らすことははやできない関係だ。

(八六年七月、ウラジオストク、一六七頁)

現代の世界——これは理性と無分別、道徳と野蛮、生と死の闘争の世界である。われわれはこの闘争における自分の位置をはっきりと最終的に定めた。われわれは理性、道徳、生命の側に立っている。……政治的目的を達成する手段としての武力や、他の諸国民を「敵」として描くことと結びついた古い思考は、二つの世界大戦へと導いた。古い思考

は「冷戦」と現在のきわめて危険な情勢を引き起こし、世界を予測不能な結果を招きかねない瀬戸際へと導いた。

(八七年三月、英首相歓迎夕食会、一七六―七頁)

誰も自分の信条を放棄し、自分には無縁のものを受け入れる必要はまったくない。一人ひとりが自分の信念を守り、自分の神を信じればよいのだ。必要なのは、人類の集団的な経験の糧やかな共有である。

(八七年四月)

「恐怖の均衡」は抑止要因ではなくなつてきている。それも、一般に恐怖というものは、理性の助けにはならず、その結果を予言できない。(八六年八月、テレビ演説、一八五頁) かつてボルテールは、人間の正常な共同生活の必須条件として、理性の勝利を夢見ていた。このフランスの偉大な思想家の訴えは、大弓と剣に代わつて核兵器が登場したこんにち、とくに切実なものになつている。

(八五年九月、仏国営テレビ、二二九頁)

われわれはみずからのイデオロギーの正しき、各国民がみずからの意思で選んだ制度の優越性は、武器の力によつてではなく、もつぱら模範の力によつてのみ証明されるべきだと考える。(八五年一〇月、仏国民議会議長公邸、二二〇頁)

このような発言は、ホップズやシュミットの政治思想に親しみ、毒々しい言葉を投げ合つた今世紀のイデオロギー闘争史の中で生きてきた我々には、途方もなくナイーヴに見える。ゴルバチョフ自身も「われわれは楽天主であり、人類のよい未来を信じている」と言う(二三三頁)。

ゴルバチョフはモスクワ大学時代に、「ルソー、ヘーゲル、マキヤヴェリ、ミル」など多様なヨーロッパの思想家の著書を読んだ (Dusko Dober, *Shadows and Whispers, Power Politics inside Kremlin from Brezhnev to Gorbachev*, p. 282) というのが、このヴォルテールへの言及、及び「われわれの発言すべてに対する世界の最初の反応はこうだった。——これはユートピアだ、新しい、政治に不慣れた指導部が出現した、そして、この指導部は、いわばフランスと英国の空想的社会主義者たちの道を歩み始めたのだ、というものであった。ところで、私はフランスと英国の空想的社会主義者たちに対する軽蔑の態度を許すわけにはいかない。彼らは人文思想、人間の思想と政治を豊かにした。彼らの遺産はこんにちにいるまで進歩的な役割を果たし続けている」と言う言葉 (一八一頁) などを見ると、ゴルバチョフの思想的系譜の少なくとも一本の線は、フランス啓蒙思想から空想的社会主義に至る線ではないかという気がする。

彼は、ホップズ・シュミット的人間観・政治観を色々な機会に批判している。「人間には生来『暴力本能』、『戦争本能』が植えつけられている」という説に対し、彼は非軍事的世界の実現が可能であると言い (一八四―五頁)、「平和を望むなら、戦争に備えよ」(Pacem volo, bellum paro) という古代ローマの格言に対し、「われわれは、平和に通じるのは別の道、軍縮への道だと確信している」と言う (二〇二頁)。

仮に今世紀における憎悪と偏狭と不信の政治哲学の拠点であったクレムリンの新支配者ゴルバチョフが、このような哲学

を實踐して成功するならば、二〇世紀政治哲学史は、オペティミズムに始まり、第一次大戦後長きベシミズムの時代を経て、再びオペティミズムに終ることになるであろう。

今ゴルバチョフは、党官僚の特権、民衆の怠惰、そして少数民族のナシヨナリズムという、合理的説得の最も通用し難い障害を前にして苦境に立っている。そしてロシアの「ヨーロッパの家」への復帰を夢見る文明人であるゴルバチョフの視野の周辺では、黒人神学やイスラム原理主義が、「北」に対して「神の争い」を挑んでいる。ソ連の回教徒の間で、子にアヤトラという名をつけるのが流行し、ソ連当局が神経をとがらせているというのも、こうしたことの表れであろう。

ユ
ン
グ

上 山 安 敏

戦後、カール・グスタフ・ユングの翻訳も盛んになり、最近になり大部の著作の邦訳も手にすることができるようになった。今日社会思想史の観点からユングを考えるさいに問題になるのは、一つは、スイスのアスコナで開催された「エラノス」会議の動きであり、もう一つは人間の始源をめぐって闘わされたフロイトとユングの対立点であり、最後は、一九二〇年代から三〇年代にかけての、様々な角度から評価され、批判されているユングの政治的態度であろう。この問題は、ユングが親ナチスとか反ユダヤ主義者ではなかったかという点に関係してくるだろう。

一 アスコナ会議の思想的人脈

一九三三年からユングを中心にして開かれたアスコナ会議は、東西文化の交流をめざした知識人の集まりであった。エラノス会議はその後ずっと毎年開かれ、今年（一九八九年）六〇回で終るらしいが、戦間期と戦後の時代に神秘主義の殿堂であり続

けた。この会議一九三三年から「エラノス年報」を刊行していたが、さらに一九四五年になって創立されたボーリンゲン財団が「ボーリンゲン・シリーズ」を発行している。「ユング全集」、「バハオーフェン全集」、「ホーフマンスタール選集」が出され、R・クルティウス、P・ヴァレリー、M・エリアーデ、鈴木大拙らの著作の翻訳も行われており、思想的流れがうかがえる。

ところが、このボーリンゲン・シリーズの執筆者には必ずしもユング派の流れでない識者が加わっている。そのメンバーを見ると、アメリカの観念（イデオロギイ）史紀要の共同編集者であったジョージ・ボアズやアビ・ヴァールブルク・グループのパノフスキー、ゴンブリッチ、セズネックも参加している。

従来ユング派の集まりと見られていたエラノス会議は一九四〇年代になって、イスラエルから、M・ブーバー、G・ショールム、E・ノイマンらをレギュラーのメンバーに迎え入れて、ユダヤ神秘主義の碩学の集まりとなったのだが、そうしたユング派とイスラエルのユダヤ神秘主義者との交わりだけでなく、アメリカの観念史グループとヴァールブルク・グループとも知的交流サークルになっていることが分る。

そうするとラヴジョイ、アビ・ヴァールブルクとユングのエラノス・グループとの間にどのような思想的脈絡があったのだろうかということの問題になる。これは一九四〇年代以後のヨーロッパの新しい潮流だったのだろうか。どうもそうではない。一九一〇年代から二〇年代にかけ三つのグループがそれぞれ、スイス（ユング）、ドイツ（アビ・ヴァールブルク）、アメ

リカ（ラヴジョイ）と国を別にしながら、互いにヨーロッパの知の抬頭を示し合っていたのではないか、二〇年代の思想史の中で注目すべき知的脈というべきだろう。

ところが、ヨーロッパの一〇年・二〇年代、さらに三〇年代に激動する政治状況の中で三者の間に直接的な接触はない。しかしこの三者は、出発点を精神分析、美学、哲学というように全く異なっているが、それぞれが専門領域の境界をとり去り、人類学、民俗学、神話学と様々な諸領域と交差していることは共通しているのである。そこにはヨーロッパキリスト教観、未開と文明の観念の組替えが見られる。その意味でユングが一九〇六年、丁度精神分析運動の中で「リビドーの変容と象徴」を準備している段階で、ラヴジョイの論文に出会い、共鳴している。

それは、ラヴジョイの「原始哲学の基本的思惟」の中に、当時のイギリスの人類学、ドイツの文化圏民俗学、フランスのデュルケム派を含めた人類学の間で最大の論争であったアニミズム論争に切り込んで、未開人の原始思惟をアニミズムと捉えたとらえていた従来の考え方に對して、新しく「原始エネルギー」概念を導入し、アニミズムから原始エネルギーへの転換を図ろうとするものだった。

両者が共通して批判したのは、タイラーらのアニミズム論が擬人論的であり、それは未開人の呪術現象を脱呪術化の視角から整理している、という点であった。ラヴジョイはそういうアニミズムの先行形態として創造的な心的エネルギーが人間に

宿っていると見る。これがユングの「心的エネルギー」リビドーであり、ワグネル原像である。

同じ原始的エネルギー説に依拠したラヴジョイとユングは、当時タイラー、フレイザーらのアニミズム論に對抗しようとした。後者はアニミズムを宗教から分離させて、ヨーロッパの宗教から見れば遅れた未開人の呪術と規定し、さらに宗教から科学へという発展シェーマの中に未開人の思惟を押し込めてしまいう進化論に歩調を合わせている。

ラヴジョイは、アニミズム、トテミズムの観念で未開人の思惟を考えてきた人びとは一七世紀以降の民俗学者の行った観察眼から抜け出していない、と批判する。キリスト教宣教師や探検家たちが批判の対象になる。アメリカ建国運動に功績のあったロジャー・ウィリアムズもその例外でない。

このラヴジョイの未開と文明の観念に、原像、神話類型を経て元型論にたどりつこうとしていたユングは波長を合わせたのである。彼はヨーロッパ人が未開社会に進出して、現地の土着の原始宗教と闘ってキリスト教文化を布教してきた行為が侵略行為であったと断罪している。彼は元型論が固まっていく過程で、どうしても通過しなければならない、原始思惟の見直しが必要だと考えた。そのためにユングは神話学、人類学、民俗学の文献を渉猟したのである。

ではアビ・ヴァールブルク・グループとの関係はどうであろうか。ヴァールブルクとユングとの間には何ら具体的な接触はみられない。しかしヴァールブルクがイコロロジ研究者であり、

ユングが臨床精神科医であることからそのことは考えられるとしても、二人とも人間の頭脳に貯えられた記憶の像としてのアルケタイプスを探求した。

ヴァールブルクは、ヤコブ・ブルクハルトから^{ビルト}の発見の直感を学びとる。そしてルネサンスの異教的な祝祭遊戯のもつ意味をつかんでゐる。ヴァールブルクの祖^{アグチン}型はルネサンスの異教的な祝祭とギリシャの古層にあるディオニュッソスの祝祭とアリカ・インディアン^{アグチン}の熱狂的な祝祭を比較同定しながらつくりだされている。人間の最も深い情動や欲望にもつ表現形式や高揚した身振りに、ユングやフロイトの考える「太古の遺産」を重ね合せている。偶然かヴァールブルクもユングもアメリカ・インディアンのプエブロ族を訪問している。ヴァールブルクは部族の舞踊や儀式とくに蛇の踊りに魅せられて図像学的に考察する。二人は方法論の違いはあるとしても、ともにアルケタイプスの科学的な根拠を当時支配的になつたムネメ理論に求めている。つまり記憶像の遺伝の法則である。このムネメ理論はリヒアルト・ゼモンのムネメ・エングラムという有機的記憶像である。彼にとつて、研究者は過去の作品を解釈することによつて、その中に貯蔵された経験の遺伝管理人となる。だから研究者は歴史的作品を手にして、社会的記憶の機能のあり方を研究すべきだ、ということになる。

ヴァールブルクは、ヨーロッパの古典古代、地中海文明、ルネサンス文明の文化層を遡源することによつてその古層を見出し、さらにギリシャに求められた古層に刻まれた象徴と現代の

アメリカ・インディアンのそれとの類比の中に心像のアルケタイプスを求めるのである。

そのように見ていくと、第二次大戦後、パノフスキー、ゴンブリッチ、セズネックらのヴァールブルク・グループが、エラノス・シリーズの企画の中に参加してもおかしくない。ヴァールブルクの図像学もユングの分析心理学も人間の原質と始原を追い求める知の探検者であるからだ。

二 フロイトとユング

ここで人間の始原と未開人の思惟をみつめるユングの観察のあり方を、フロイトのそれと対照させながら述べて見たい。ここに両者のヨーロッパ文明観についての微妙な食い違いが浮び上ってくる。二人が一九〇九年あたりから方法論的違いがはっきりし始めたときこそは、両者が民俗学、人類学、宗教学に取り組んだ時期にあたる。それがどういふ食い違いかというところ、フロイトはアニミズム、タブー、トーテミズム、フェティシズムという一九世紀ヨーロッパの民俗学者の共有していた未開人の思惟概念によつていたのに対して、ユングはそれらを超える始原状態を模索していたといえるだろう。

一般的に原始医学と精神分析との出会いという点で二人は共通している。フロイトもユングも近代医学の研究者である。当時近代医学は自然哲学や生気論の克服に向けて、解剖学的、物理学的、生理学的実証主義が支配的であり、エスタブリッシュ化しつつある。ところがフロイトやユングは、医学部の医局体

制の中で上昇志向を持ちながら、はみ出した精神医学者である。原始医学は、悪魔祓い、メスマーの動物磁気術、催眠術、さらに心霊術という回帰現象となつて、実証主義的近代医学に揺ぶりをかけていた。精密医学の進展と機械論の勝利の中に次第に迷信と非科学の烙印を押されてきたこの原始医学の系譜が、新しい精神医学の産婆役になつてゐる。フロイトとユングは、近代医学の壁をつき破つた立役者だつた。

ところが、ユングが「リビドーの変容と象徴」を執筆し始め、それに対抗するようにフロイトが、「トーテムとタブー」の論文を構成したのを比較してみると、未開人思维についての両者の懸隔がはつきりしてくる。それはどういふことかというところ、フロイトは、アニミズム、タブー、トーテムイズム、フェティシズムという民俗学者による未開人思维を使つて、自分の独創的な理論であるエディプス・コンプレクスが人類の起源から現代人に至る普遍的な無意識であることを論証しようとした。つまり未開社会のトーテムイズムと子供のエディプス・コンプレクスと神経症患者の退行との間に平行関係があることを論じたのである。

そのさいフロイトが立論するために利用した資料と文献は、驚くほど当時の人類学でのある傾向を示していた。彼はイギリス人類学の成果に依拠してゐるのだ。J・G・フレイザーの『金枝篇』、『トーテムと族外婚』、タイラーの『原始文化』、W・R・スミスの『セム族の宗教』、アトキンソンの『原始法』などである。ダーウィンの進化論、H・スペンサーの社会進化

論が背景にあることはいうまでもない。だから未開社会の組織や未開人心性をさぐるために利用したこれらのイギリス人類学者とフロイトは、宗教観においても一致していることが分る。スペンサー、ダーウィンらの脱宗教化の動きの中で誕生した人類学者の仕事はキリスト教会から異端視されてゐる。

彼らはアニミズムを宗教から離して宗教以前のものと考へ、しかもタイラーの説に見るように、宗教の発展を呪術崇拜からトーテム崇拜、さらに多神教を経て一神教に至るといふ説は合理的な西洋宗教に進化論的基礎づけを与えている。このようにして、アニミズム―宗教―科学の三段階把握が確立する。フロイトはそれに呼応するようにして、アニミズムをナルシズムに対応させ、宗教段階を両親への固有を特徴とする対象化の段階に対応させ、さらに科学段階を快楽の追求の断念と外的対象の選択を求める個人の成熟期に対応させているように、人類の発展と個人の発展とを平行させて考へてゐる。

それと同時に、第二にあげられることは、フロイトの思想を育て上げた文献が当時のヨーロッパ知識人の教養、いいかえるならばギムナジウムなどの公教育の知識源と一致していることだ。そのため彼はギリシャ古典学やユダヤキリスト教の正統派の言説が彼の精神分析の血肉になつてゐる。たとえば、エディプス・コンプレクス、ナルシズムなど。彼が人類学、考古学に関心をむけてもセム族が中心になる。

それに対して、神話類型、元型を探ろうとしたユングは、そうしたアニミズム―宗教―科学といったダーウィン進化論的発

想に対抗しようとする。フロイトもユングもヨーロッパ人の心に内にある原始的思惟は共有しているとしても、その原始的思惟、太古の遺産の測定値が違ってくる。ユングの場合には、原始的思惟の核に聖なる人間を据えようとする。

そのために、彼はフレイザーやタイラーやスミスらのアニミズム、トールテミズムを批判する形で、イギリスの人類学に対抗したドイツの文化圏民族学に属するA・パスティアンの「原初思惟」、アフリカ探検家で民族学者、宗教学者であったレオ・フロベニウスのアフリカ神話学、さらにフランスのデュルケム学派にあたるレヴィ・ブルジュールの「神秘的融即」、ユベール・モースの想像的先天的諸範疇、それに言語学の側からフリードリヒ・クロイツァの、ギリシャの象徴と神話学が素材になっている。

ドイツの文化圏民族学がイギリスの人類学に対して異議申立したのは、伝播論を通して単一的な進化論に挑戦しようとしたからである。人間の原質を追い求める中に、「未開人」を「古代人」に読み替えて、古代人の宗教感情や神話の再生を狙っており、その点がユングの元型論と波長が合ったといえるだろう。さらにフランスのレヴィ・ブルジュールの未開人の神秘融即にみるように、神秘的なものに聖なるものによって未開人心理をみようとすると見方とも親和性があった。

こうして、アニミズム、トールテミズム、フェティシズムの解釈替えが進み、アニミズム—宗教—科学の発展段階が、宗教観の変遷で覆されていく過程で、宗教史の側からもマレットのプ

レアニミズム論、アンドリユー・ラングの「宗教の生成」、ヴェルヘルム・シュミットの原一神教論が登場する。そういう中にユングがもつとも自分の元型論を援護する理論が宗教学の中に現われる。それがルドルフ・オットーの『聖なるもの』である。

「宗教はそれ自身で始まるものであり、それ自身すでに神秘的なもの、デモニッシュなものの前段階で働いている」という彼のヌミーズ体験が、ユングの元型と同定されるものであった。オットーは進化論的自然主義への対抗という地点から出発している。ユングはヌミーズを後に多用している。両者の親密な関係はその後の交友を見ても分る。最初に述べたアコナのエラノス会議が一九三三年に開催されたが、エラノスという名をつけたのはR・オットーであったし、将来の「東と西の出会いの場所」として定義づけたのも彼であった。

このように見ていくと、フロイトとユングの間では、人類学、民俗学、宗教学と精神分析とのかわり方が違っている。世紀末からヨーロッパの知識人社会に登場した人類学、民俗学や宗教学が既存の諸学の体系を揺がし始めていたときだ。そのときフロイトは初期の人類学に内在するヨーロッパ的、ギリシャ的、ユダヤキリスト教的文化圏にあった。彼は精神分析の誕生にあたって、フランスのシャルコの催眠術を取り入れたが、これがヨーロッパの伝統的な悪魔学の系譜にあることを知っていた。悪魔祓い、メスマーの磁気術、催眠術、自由理想というように一連のつながりがある。フロイトが性的外傷と神経症との因果性から空想による原風景と神経症の因果性へ転換をしたとき、

彼は神経症患者と精神分析家との関係を魔女と悪魔の関係になぞらえたが、明らかにヨーロッパの悪魔学が触媒剤になっていた。しかもフロイトが精神分析に神話を導入したとき、ユダヤキリスト教の文献にとらわれている。したがって、前述のようにエディプス・コンプレクス、ナルシズムのように、ギリシャ悲劇やシェクスピア劇が素材になっているし、またモーセ以来のユダヤ神話学が彼の情報源になっている。

ところがそれに対して、ユングの方の神話学との出会いは、ベルシャのミトラ教やアフリカ神話、アメリカ・インディアン神話であり、さらにユダヤ教に関してもモーセ以来の正統派ユダヤ神話学でなく、異端のユダヤ神秘主義である。このユダヤ主義については後述するように、フロイトはユダヤ人であるが、啓蒙以来ドイツ人とユダヤ人との同化を志向した同化主義の信条の持主である。それだけにヨーロッパ人とユダヤ人との科学の同質性を信じており、そのためにヨーロッパのエスタブリッシュメント、エリート集団への参入を許されている。それに対して、ユングの関心は同化主義のユダヤ人よりも非同化主義者に向けられている。彼は啓蒙以来の同化主義によってユダヤ人の西洋化が押し進められ、ユダヤ人の本質的なものを喪失していくことを憂うという心情を持っている。その点で同化主義を拒否してイスラエルにユダヤ国家を建設しようとするシオニズムの考え方に理解を示す方だといえるだろう。だから彼は決して反ユダヤ主義者ではない。彼の周辺にそれほど多くのユダヤ人が三〇年代に集まったということは、そういう事情を物

語っている。いずれにしても、ユダヤ教に関しては、宗教を幻想と見たフロイトがモーセ以来の正統派ユダヤ教に関心を持ち続けたのに対して、ユングはユダヤ教が忘我宗教、神秘主義として現われる異端の系譜に注目していたことが分る。このことは後期のユングがキリスト教に対して異端的な立場にあったグノーシスとか錬金術に研究のエネルギーを注いだのに対して、フロイトが「モーセと一神教」というユダヤ教の正統派の歴史像に晩年心血を注いだのと対照的である。

こういう観点から見ると、フロイトは、従来の一九世紀のヨーロッパの知識人の共通の文化財、いいかえるならばギリシャ・ローマの古典古代（ヘレニズム文明）とキリスト教によってユダヤ教が世界的宗教に転回したユダヤキリスト教（ヘブライ文明）の正統的文化財によって自分の精神分析の思考を醸成したのに対して、ユングはスイスの地方都市バーゼルの教養社会に育ち、プロテスタント教会牧師の子として、子供の頃から父とは離れてヴォータンの異教にとりつかれていた。そこにプロテスト、カソリックの正統教会への距離感と民俗の土着信仰への親近性がある。彼が晩年になり、グノーシス、錬金術という異端視された宗教へのアプローチと深く関連していることが分る。

ユングは、チューリヒのブルグヘルツリ病院で精神分裂症患者者に治療にあたっていたが、ここで本格的に神話学に取り組む。これは精神分裂病という精神障害の患者の個性的で独創的観念が古代の神話の中に類型としてしばしばあらわれるということ

を確信したからである。有名な例はある精神分裂病患者の妄想がミトラ祭式文にある太陽のファルスという神話的言説に類似していることが元型構想の手掛りになっている。彼がベルシャのミトラ教神話に触手をのびしたのは、ニーチュエのゾロアスター教への関心と関わりがあるといえよう。

ユングは太陽のファルス神話と精神病患者の妄想を、またアフリカ神話につないでいる。彼は地球に現実に住むアフリカの黒人とその神話類型が宿っていることを見た訳である。ここから彼はアメリカ旅行にいつても黒人の精神病患者を診断し、太陽に車を縛られたイクシオンの有名なモチーフが現われることを確認する。ユングにとって、黒人の神話モチーフに興味を一層そそのかしたのは、フロベニウスの遺作『太陽神の時代』である。ユングが元型の中で死と再生のモチーフを表現している「夜航路」は、ミトラ教とフロベニウスのアフリカ神話から採録したものである。

ユングにとって、アメリカ人の心の影は黒人だけではなかった。もっと重要だったのは、アメリカ原住民のインディアンであった。そのことを彼に確信させたのがフランク夫人のファンタジーである。フルールノアという、スイスの精神医学者から診断を受けた、このアメリカ婦人の詩を読んだとき、ユングはインディアンハイアワサ神話が彼女の心の意識にも無意識にも投影されているのに驚く。このことが後の彼のアメリカ観に重要な意味をもったのである。彼は白人によって征服されたかに思われるインディアンは、実はアメリカの白人の心の中で理

想化され、言葉、身振り、建築美などに投影されていることを発見している。

このようにユングの目は非ヨーロッパのアフリカ、アメリカ・インディアン神話と心にそがれる。そこにみる原始心性は従来の進化論的宗教観とは異なる。宗教の本源は忘我宗教、スピリチュリズム、シャーマニズムに求められる。これらは、ユダヤ・キリスト教の教会宗教から排除されて来たものであった。こうした人間の原質を追い求める探求は、リヒアルト・ヴィルヘルムという易経研究者との出会い、宗教学のルドルフ・オットーとの交友によって東と西の文明の架橋というプロジェクトに拍車をかけるようになっていく。前述したエラノス会議はこうした私的雰囲気の中で開かれているのである。

三 ユングとナチス

最後になったのが、ユングの三〇年代にみるナチスへのかかり方である。一九三三年ナチスの政權掌握の年に「一般精神療法医学会」の副会長であった彼が、会長のクレッチマーがユダヤ人であることから、ナチスの圧力によって辞任を強要された後に会長の役を引受けたということ、それとフロイトの精神分析がユダヤ人の精神医学であるとし、アーリア人の精神医学との差を述べたことが一九三〇年代であったこと、これらがユングに親ナチス、反ユダヤ主義の疑いをかける原因になっている。前者については我が国でも種々紹介があり、それにまかせたいが、ユングが学会の会長になり、学会の規約を改正して、

学会を「国際一般精神療法学会」という国際組織であることを明確にし、その下にドイツ分会、スイス分会などがある形に再編成し、ナチスの統制を受けるドイツ分会から学会を区別し、学会が上部組織であるという形式をととのえた。彼の狙いは機関紙「中央誌」を国際学会に属するものとし、本部をチューリヒにおき、自分が編集責任者になることだった。これはドイツ分会から除名されたドイツ系ユダヤ人が、個人の資格で国際学会に加入できるという条項を、規約改正の中に入れることによつてユダヤ人の社会生活を守るためのものだった。

しかし、この措置はナチスの「統制」を前提にした上での良心的な行動であり、亡命したユダヤ人にとっては政治的に疑わしいと見られても仕方がないものだった。現に会長に就任した三ヵ月後にナチスの最高指導者の一人だったゲーリングの従兄弟がドイツ分会を組織しているのである。しかもナチスに忠誠を誓うゲーリングの宣言が手続のミスであれ、「中央誌」に掲載されるといふ事件まで起している。さらにスイスの精神医学者バリー博士からの非難も受けている。

そういう事態の中で、フロイトの精神分析がユダヤの精神分析であるという発言を行なったユングが反ユダヤ主義者ではないかという懐疑を起させることにもなっている。ところがユングの身边にはユダヤ人が多いし、またナチス体制の下でもユングはユダヤ人のために親身になっていることは事実である。こうした事態をどう解釈すべきか。ここではナチス体制を政治的次元での分析だけでなく、さらに内面的なところまで探測の

器を投入しなければならなくなる。

ここで一で取り扱ったアスコナのエラノス会議の成立の経緯に戻って見たい。結論の方から述べると、彼は元型の構想を固める段階で、ユダヤ神秘主義に深い関心を寄せていた。その彼がもっとも接触したのは、マルティン・ブーバーのネオハシディズムであった。このネオハシディズムは正統派ユダヤ教から異端的存在と見られていたハシディズムの中に真正のユダヤ教を見ようとするものであった。とくにブーバーらのユダヤ神秘主義者は、西欧との同化主義、啓蒙による解放をねがう正統派ユダヤ教会からの離反を企てていた。ところがユダヤ人社会での、宗教的な正統と異端の矛盾は、キリスト教内部でも同じように顕在化しており、両宗派とも揺れ動いていたのである。

端的にいうならば、この両宗派の変動の力学の中で、ユングは制度化されたキリスト教教会から脱却して、異教、アジア・アフリカの宗教に神話類型の宝庫を求めたユングは、ユダヤ教に対しても異端のユダヤ神秘主義に学問的親近性を感じていたのである。

だからユングは、すでに二〇年代にいろいろ的的サークルを通じてユダヤ神秘主義者と交流があった。一九二〇年にダルムシュタットで開設された「知恵の学園」ではユングはレオ・ベック、ブーバーと懇意の間柄になった。その間に仲介になったのはH・カイザリングである。ユングはこの学園で初めてリヒアルト・ヴィルヘルムと識り合い、中国の易经に眼をひられ、ヴィルヘルムと「黄金の華の秘密」を著わすことになる。

東西文明の架橋の構想の引金になったのはこのサークルの知的雰囲気であったといえるだろう。さらに同じ一九二〇年にはヨラント・ヤコビが事務局の仕事を引き受けた、ウィーリンの文化連盟もこれらの人びとのつながりを緊密にしている。

第一次大戦の時期でのユングとブーバ、レオ・ベックらユダヤ神秘主義との交遊が、第二次大戦後の「エラノス」会議へのユダヤ神秘主義者の参加となっているのである。エラノス年報には、ゲルショム・ショーレム、E・ノイマン、カール・ケルニイらが参加し、協力している。ショーレムなどはレギュラーになり、数多くのユダヤ神秘主義に関する論文を発表している。これらのエラノス会議でのユダヤ神秘主義の碩学の共同研究がなり立ち得たことが、ユングのユダヤ人に対する姿勢の一端を示している。しかし、悲劇的ナチス体験をしたユダヤ人にとって心のわだかまりが完全に払拭はし切れない。第三帝国体制下での政治的疑惑とその解消について伝える挿話は、ショーレムの告白である。彼はナチス時代のユングの態度について苦情を聞いていたので、アスコナのエラノス会議への招請状を受けとり、迷って、イスラエルにいたレオ・ベックに相談したところ、ベックは無条件に出席すべきだと奨めた後、次のように話をしたという。一九四三年に強制収容所に入れられ、戦後解放された後チューリヒでユングの訪問を受け、二時間程深刻な内容の話に及んだ。そのときユングがいかにもナチス体制下でしくじったと告白した。ベックはこれですっかり和解し、エラノスへの招聘を受けたという。

ユングに一九三三年にあのような行動をとらせたのは何か。西欧の啓蒙と進歩と合理主義への嫌悪感が西欧の啓蒙と知性への一体性を願った同化主義のユダヤ主義への拒否につながる。これが逆に西欧への同化を拒否し、正統ユダヤ教に対して異端の姿勢をとり、忘我宗教と神秘主義によって真正のユダヤ教の再生を願ったユダヤ人に対しては共感をもっている。彼らの政治的姿勢はシオニズムの運動となる。そこにユングのユダヤ人に対するアンビヴァレンツが認められる。

そのことはナチスへの姿勢においても相似した関係が見られるだろう。一九三三年に見せたナチスへの漠然とした期待感、ただちに失望に代わり、少なくとも一九三六年の「ヴォータン」を発表する頃には、今まで信頼していたヴィルヘルム・ハウアのドイツ的信仰運動がナチスへの結びつきをはっきりするようになって、ユングはそれへの批判的立場を示すようになる。彼はアメリカ・イギリスなどの西欧諸国の側へのシンパシーを明らかにするが、非ヨーロッパの未開民族でキリスト教布教の罪悪を糾弾する姿勢は変わらない。しかも次第にドイツに進行する異教観念の浸透を懸念するようになる。一九四〇年にはナチスのブラックリストに指定され、著作物の売却は禁止されたという。その年に彼は国際一般精神療法学会の会長を辞任するに至っている。

この問題についてはなお微視的な問題に入らなければならず、今後の研究に待ちたい。ドイツの現代史の解釈に触れる問題である。

ベンヤミンとハイデッガー

三 島 憲 一

一

まず、二〇年代についての問いがどのようなアクチュアリティを持っていいのかを問題にしたい。よく、歴史家は二〇年代末のナチスの登場と現代が似ている云々といった議論をする。しかし、政治状況も経済規模も当時と現代とはまったく違っている。したがって、このような事情のもとで、二〇年代と現代とをパラレルなものとして論ずるのは、あまり正当化されえないと思う。では、私がここで問題にしようとするアクチュアリティとは何であるか。あの当時も市民社会の正当化が不可能であったにも拘らず、あやしげな正当化が行なわれ続け、それが現代にまで及んでいるということ、それ故、そのような市民社会の正当化に対する批判の有効性を問う続けること——これが、私にとって二〇年代を問うにあたっての今日的アクチュアリティである。とは言え、ゲオルゲ、ユンガー、ハイデッガーといったあの当時の文化的モデルネ批判が、今日も青年保守派に受け継がれてきており、あるいは、シュールレア

リズムの絵画が、今日、会社の重役室に飾られているという現実をふまえて、改めて、市民社会批判の有効性を問い直さなければならぬと思っている。

二

以上のような問題意識をふまえて、ベンヤミンとハイデッガーとをとりあげてみたい。ベンヤミンの場合、二〇年代市民文化への批判が太古（彼にとつての太古とは存在したのではなく、あくまでも比喩的なものであったのだが）への思いへと結びついたのであるが、そのような思考のフィギュアをさぐり、ハイデッガーの場合と比較してみることである。もっと言うなら、ベンヤミンの市民文化批判の手法は歴史哲学へと収斂して行くのだが、彼のそのような手法をハイデッガーの『存在と時間』の手法と比べてみたいということである。

市民社会批判と言う際の「批判」とは何か、と問われれば解答は大変むずかしい。しかし、ベンヤミンを含むフランクフルト学派の場合、「批判」の意味はまず二つあったのではなからうか。①一つは、イデオロギー批判である。つまり、市民社会的価値が永遠視されていることへの批判、これが彼らの出発点であったと思う。しかし、彼らの場合、「批判」はそれだけにとどまらない。②二つには、イデオロギー批判を継承しながら、実現していない市民社会の理想を、自己批判を通して実現して行くこととする批判的態度である。この二番目の批判は、具体的には、第二、第三インターでも解けなかったテオリイとブラク

シスのアポリアをたち切り、徹底的にテオリの側に即して行くということである。更に言うなら、社会主義社会の中にも見られる市民文化の頹落した部分の継承を徹底的に批判して行くこと。以上が主として、ホルクハイマーの言う「批判」の要趣だったと思う。

アドルノの場合は、ホルクハイマーのこの二つの「批判」に、更にもう一つのもの加わる。手法としては次のようなものである。つまり、市民社会的理性の自己実現は自己批判によってなされるというのがホルクハイマーの立場であったのだが、アドルノの立場は、この自己批判に、自己に対する否定的なものとの抗争がつけ加わる。「現実の総体として提示されるものは、論争的なるものだけだ」というのは、アドルノの言であった。

この主張は、理性の自己実現は論争的なものよってのみだということ、即ち、理性はその対立物である物質的なもの、自然的なものとの対立、抗争を通してのみ自己実現がはかれるということを意味している。理性の自己実現は終局的には可能だといふかすかな希望をいだきながらも、うちひしがれた希望とというのが現実の姿である。だからこそ、現実的なるものを限定的に否定することを積み重ねて行くこと、対立するものによる限定的否定を積み重ねて行くことよってしか、理性の自己実現ははかられない——これがアドルノの立場である。このような彼の主張から、ニーチェに対する一定のシンパシーも生れてくることになる。勿論、当時の単なるニーチェ・エピソードに對する彼の批判は辛辣ではあるけれども。

三

今まで述べてきたホルクハイマーとアドルノの三つの「批判」、即ち、①イデオロギー批判、②実現していないはずの理性の操作概念化批判、③限定的否定を通しての救済願望という三つの「批判」を前提にして、ベンヤミンは更に幾つかのものをつけ加える。基本的には、公認の芸術や、総体的現実の中にはなく、断片化された現実、日々の日常生活の中に救済の契機を見てとるといふ態度がそれである。今日、われわれは彼の『パッサージュン・ベルク』に、このような態度をもつてする更なる問題提起を見ることが出来る。

ここに、『パッサージュン・ベルク』の第一巻五九四頁以下の諸文章を参考資料として提示する。これらの資料によつて読みとれる彼の更なる問題提起は、④歴史を連続性としては見ないということである。この点はベンヤミンの最も特徴的な思考性である。⑤というのも、あの『啓蒙の弁証法』にさえ、このような思考性がないのを考えてもらえばよからう。⑥したがって、歴史をそれ以後に起きた事象の観点からは見ないということである。⑦更には、どんな歴史現象の中にも、その現象の中にか読みとれないウァ・ゲシヒテを読みとるといふことでもある。⑧とすれば当然にも、読みとり作業として、過去と現存との出合いが問題になる。これは過去のアクチュアライズすることである。⑨最後に、このようなアクチュアライズが可能なのは瞬間性においてであることが主張される。

さて、以上のようなベンヤミンの思考の諸特徴が、ハイデッガーの思考とどのような類似性をもっているだろうか。そのことを、『存在と時間』の第二編四―五章、なかなんぞく五章三九―一頁のさまざまな文章を提示することによって示してみたいと思う。ハイデッガーのこれらの文章には、言葉使いの類似性にいたるまで、いかに類似の思考フィギュアに貫かれているかを見てとることが出来るだろう。

しかし、両者の思考の類似性を指摘するだけでは片手落である。両者の間にはまた大きな差異性もある。端的に言えば、ハイデッガーの思考には、単なる決断主義に陥ちて行くのに何の歯止めもない。それに対して、ベンヤミンには歯止めがかかっているということである。時間があれば、その歯止めについても論じてみたい。

最後に、ベンヤミンの思考を問うことの今日的意味を再度考えてみたい。確かに彼の生きた二〇年代、三〇年代はさまざまな危機がコンステレーションされていた時代であった。これは古典的マルクス主義者にとっても、市民社会の文化主義的な知識人にとってもそうであったろう。しかし、現代をあの時代と同じように考えることは不可能だろう。現代では危機の意味がまったく違ってきているからである。では、どのようにすればベンヤミンの思考を今日のものたらしめることが出来るのか。昨今の日本の社会現象を考えるにつけても、ベンヤミンの言葉「伝統の継承の仕方そのものがカタストローフである」を思い出さざるをえない。彼のこの意識を今日持ちうるかどうか、そ

れがベンヤミンを現代に生かす方法だと考えている。

全体討論

司会 清水多吉（立正大学）

笠井雅洋（立正大学）

木前利秋（立正大学）

司会 それではこれから全体討論に移らせていただきます。

谷嶋喬四郎（東京大学） 長尾さんのご報告のポイントは、私の理解によれば、神々の争いの中にどのようにして共存の道を見い出すかということがケルゼンないしはシュミットの目標とするとところであり、努力したところであった。しかしながら、どうしても規範主義という観点からでは目標を達成することができなかった。その結論として、新カント主義の解体の後にレジュメに書いておられる新しい四つの思想的状況というものが生じた。ところで私の質問なのですが、この四つの事象の根底において共通しているものは、いったい何でありましょうか。すなわち、新カント派の次の時代の特徴は何であるのかというのが質問の一つです。もう一つは、一九七〇年代以降、すなわち二〇年代から半世紀たった後に、神々の争いという視点は失なわれたというふうにおっしゃっておられますが、そういった事態の背景にある基本的ファクターはいったい何であろうか、

ということについて、ご教示いただければと思います。

長尾龍一（東京大学） 谷嶋先生のご質問は大変難しいもので、それをちゃんとやりはじめたら大変なのですけれど、まず第一に、ケルゼンは神に対する懐疑者ですから、神々の争いといわれているものを地上の争いに引き戻すことを考えた思想家であったと思います。シュミットの場合は、神々の共存を図るといった思想家ではありません。彼の政治的なもの、敵味方関係の背後には、もう一つ奥の層があります。それは彼の終末論でも言うべきものです。人間の力による地上の楽園を築くというマルクス主義的な地上の終末論や、機械文明、つまりアメリカ文明による地上の楽園を築くといった楽園信仰は、アンチ・クリストスの誘いであり、実はそれは地獄への道だ。それに対して、二〇世紀は、そういう近代文明が産み出した誤った道を総決算する世紀になるだろう——といった一種の終末論を持っていたと思います。ですから、谷嶋先生のご質問の一つに対しては、ケルゼンとシュミットはまったく違うとお答えしたいと思います。

以上の問題と新カント主義解体以後の問題とは直接関係はないと思います。そもそもカント主義というのは、私が考えますに、やはりデカルト以来の宇宙の問題を観察するにあたって、自分を中心に観察するという近代哲学の潮流に立っているわけです。これは、イギリス経験論やカントからショウペンハウアーの流れ、現代でなら現象学といったものにつながる潮流です。この潮流は、もともとコスモロジーを考えるのに、人間の

認識の根拠を問うという形で主観に帰る。しかし、やがてはこの主観を自己批判してもう一度世界認識にもどることになる。したがって、新カント主義のような認識論はやがてまた客体の世界に目を向けかえるようになる。これは思想潮流の一種の宿命なのであって、新カント主義が一時流行し、やがて解体されて行くということに、特定の時代背景、例えばワイマール期の社会的混乱といった視点をに入れて解釈するのは別な視角がありうると考えています。

次に現代との関係についてですが、これはいろいろ申し上げればきりがありません。ただ例として一つだけ述べておきます。これはご存知の方も多いかも知れませんが、去年、アメリカでアラン・ブルームの『アメリカン・マインドの終焉』がベスト・セラーになりました。ブルームが言いたいことの中心は、一九六〇年代におけるアメリカの諸運動、例えばフェミニズム運動やヒッピー現象、あるいはLSD文化といったさまざまなマインオリティ運動が、アメリカのピューリタンの伝統、合理主義的伝統を破壊したと云うのです。彼は、学生当時、コーネル大学の一番学生運動の激しいところにおいてショックを受け、そこでアメリカ文明批判を行うのですが、アメリカ現代文明の思想的源泉をニーチェに見ています。ニーチェを批判することによって、アメリカ現代文明を批判しようとする。あの本はそういう構図をとっています。アメリカ人はニーチェなどにあまり関心をもたないようなのですが、ブルームによると、これが三つのルートを通してアメリカ精神を支配しているというのです。

一つはフロイトで、もう一つはマックス・ウェーバーで、三つ目はハイデッカーとかサルトルを通してというわけです。フロイトのために、倫理の問題が性的欲求不満に解消されてしまい、ウェーバーのために、なんでもかんでも受け入れるという相対主義を深め、ハイデッカーやサルトルのために、アメリカの学生運動が非合理的な行動に走ったり、左傾化したりするようになった、というのです。これは、アメリカ的神々の争いに対する保守派思想家の反撃で、この本が非常な反響を呼び大変なブームを巻き起こしたという点が重要なことでして、このような保守派的思考性が、例えば、今日のわれわれの大学をとりまく状況にも無縁ではなくなってきた、ということを申し述べたかったわけです。

司会 その他、長尾先生に、流通経済大学の知念先生より次のような質問が寄せられております。「(a)ワイマール期のケルゼンについて説明された時、自由の問題を取り上げられましたか、それを、ある者の自由の主張はまた他の者の自由の主張の制限になるといふふうに理解してよいでしょうか。(b)もしそうなら、彼の思想はカントの第二批判書を踏まえたものと理解してよいでしょうか」という質問です。

長尾 ケルゼンがそう問いかげられたら何と答えるであろうか、私はちょっと分からないのですが、ケルゼン自身の問題のたて方は必ずしもそうではなかったのではないのでしょうか。人間の中には他者を廃棄したいという反社会的攻撃的な衝動がある。この衝動がデモクラシーを求める意志の出発点ではある。

しかし、この衝動は人間社会の中で実現されるべきではなく、社会的カテゴリーに転化されなければならない。こうして社会的カテゴリーに転化された自由というのは、難に言えば、多数決による集団の決定です。だから、自然状態において自分のことを自分で決定する自由、個人の自治が、集団の自治に転化することだ、こういうふうになっております。これはルソーの『社会契約論』を踏まえたものです。ですから、ケルゼンにおいてはまず第一に自由というのは、アナキーな自然状態の自由。

第二がデモクラシー。第三番目の自由というのは、デモクラシーの限界として少数者の保護のための自由。いわゆる多数決によって奪われない自由、基本的人権などの話につながる自由です。ただし、この三番目の自由についてのケルゼンの理論は、必ずしも明確ではありません。この点を比較的明確にしたのは、一九五一、二年頃の“Foundation of democracy”という論文です。デモクラシーとは、多数決の自由と少数者の自由との并存であるといった趣旨のことを言っていますが、どのような形で并存かについてはあまりはっきり言っていません。ケルゼンの批判者に言わせると、やはりケルゼンの法実証主義が基本的人権や自然権を認めないところに問題がある、というのです。知念先生のご質問に正面から答えられないのは、要するに、ケルゼンには三番目の自由の観念が必ずしも明確でないからで、これは、ケルゼンのデモクラシー論が本当にデモクラシーなのかという問題にもつながり、また、自由主義と民主主義の対立の中で両者はどういう関係にあるのか、という議論ともかかわ

るものだと思っています。

司会 どうも有難うございました。では、次に保住先生に出されている質問にお答え願いたいのですが。

保住敏彦(愛知大学) 一つは伊達先生からハイリソッヒ・アウグスト・ヴィンクラーが、組織資本主義を積極的に評価するグループとそれを否定的に評価するグループとの両方に分類されているのは何故かという質問がありました。先程少しお答えしたのですが、もう少し詳しく言いたいと思います。ヴィンクラーは『組織資本主義論』(一九七四年)を刊行して、その冒頭の論文「ヒルファディングの組織資本主義への註解(序論)」においては、ヒルファディングの組織資本主義論の形成とか意義というものについて紹介しております。「もちろん長い目で見れば組織資本主義論は一つの手掛りを与えたのであり、これによると資本主義経済制度の必然的崩壊への信念よりも、はるかに現実的に資本主義経済制度の安定化のチャンスが規定できた。ヒルファディングが早々と予測した、ますます広範囲な国家的干渉への傾向は、世界経済恐慌の圧力のもとにはじめて古典的形態をとるにいたった。J・M・ケインズが反景気循環的な景気政策の基礎付けにより意図したような、恐慌との予防的な闘いは、理論的な関連から言えば、まったくのところ、組織資本主義の概念のなかですでに基礎づけられたものの、いっその発展とみなすことができる」と言っています。……結論的に言えば、ケインズが反景気循環政策で基礎づけられるとしたような恐慌との予防的な闘いというふうなものは、実は理論的

な観点から言えばヒルファディングの組織資本主義論の中に入っていたのだ。つまりケインズが展開したような国家の反景気循環的な景気政策論——これは一九三〇年代以後アメリカその他の国で取り入れられますが、この景気政策によって資本主義経済を安定的に成長させることが組織資本主義の重要な特徴になってくるわけです——の基礎的なものは、ヒルファディングの組織資本主義論の中に含まれていたという評価を与えたのです。それはヒルファディングが先ほど紹介した「この時代の諸問題」(一九二四)という論文において、組織資本主義のもとでは国家が中央銀行を用いて信用調整をやり、このことによつて景気変動を調整しているというようなことを言っているのですが、そういうことを踏まえながらそういうふうには評価したのです。ところがヴィンクラーは『自由主義と反自由主義』(一九七九)という論文集に発表した論文「組織資本主義か? 総括の試み」においては、ヒルファディング組織資本主義論に対するそうした高い評価を撤回しているわけです。これは「スイス政治の歴史と社会学に関する研究センター」というところで、一九七八年、つまりレーゲンスブルクの歴史家会議の六年後に行つた報告にもとづく論文ですが、この中でヒルファディングの概念に懐疑的になつたと述べているのです。その疑問点として、まず第一点は、組織されない資本主義はそもそもなかった。組織されない資本主義についてアダム・スミスなどが言っているけれども、それは思想史の話であつて、つまり理想の話であつて、現実の経済において組織されない資本主義はなかつたと

いうことが第一点です。第二点は、組織資本主義のモデルが時期区分に役立つかどうかに関して、組織されない資本主義と組織された資本主義との区切りははっきりしているけれども、組織された資本主義の後がはっきりしない。その後はどうなるのか。ずっと組織された資本主義は続くのかどうか。それから第三点は、組織資本主義の概念と干渉国家の概念との間の関連がはっきりしないこと、および前資本主義的要因の意義が十分に捉えられていないことです。この三つの点を指摘してそこから組織資本主義の概念は比較社会史においては役立たないし、ヒルファディング組織資本主義論の再評価も有益とは言えないと言っているわけです。

もう一つ、中央大学の伊藤先生から質問をいただいたのですが、「保任の問題意識は、ヒルファディングの組織資本主義論も、むしろ現代の資本主義に関して新たなパラダイムを提起したものと評価できないか」という問題を検討すべきだということだが、新たなパラダイムとは具体的に何をさすのか」という非常に難しい質問です。ヒルファディングの組織資本主義論は改良主義的な意味合いをもっていたために、非常に誤解され非難されたわけですが、そういう政治的な意味合いというものを抜いて、ヒルファディングの組織資本主義論を読んで、資本主義の変貌がどのように捉えられているかという点を見ていった場合に、やはり資本主義崩壊論を前提にしない資本主義像を出したということが大きな点です。カウツキーにして崩壊論だし、ヒルファディングの場合でも、『金融資本論』

(一九一〇)の中では資本主義の経済的な崩壊は考えていないけれども、帝国主義戦争による政治的な崩壊はありうるのだと見ていたわけです。ところがワイマル共和国期になりますと、資本主義の崩壊ということは経済的にも政治的にも考えられない、そういう崩壊というものを前提とした議論ではなく、労働者の意識的な行動によって経済的民主主義を実現するのだというようになる。つまり資本主義の組織化という側面と、私有財産制度(私的所有)との矛盾というものを、労働者の意識的な活動によって社会主義的民主主義的経済を実現することにより、解決するのだという考えをとるようになった。崩壊の待機よりは改良の可能性を主張し、その条件として資本主義の組織化の進展に注目したのです。ただ崩壊論の否定そのものは、すでにベルンシュタインが一九世紀末に修正主義論争の中で主張しているわけで、それとの比較という問題は残りますが、いずれにせよ、ヒルファディングの場合、ドイツ革命の後、ワイマル期に大きな理論上の転換があったのではないかということです。

伊藤成彦(中央大学) 例えば、超帝国主義を主張したところのカウツキーなども崩壊論に立っていないと思うんです。ですから、特に第一次大戦以後のカウツキーとヒルファディングとの関係、それと現代のいわゆる多国籍企業のような形での在り方、そのへんの間を保任さんは、ここで考えられているのかなと思っただけですが、それはどうなんでしょうか。

保任 そこまでは考えておりません。

司会 徳永先生より三島先生に質問が出ております。

徳永恂（大阪大学） 城塚さんの先程の質問とほぼ同じ主旨なのですが、ご報告になったように時間意識の点では、ハイデガーとベンヤミンには共通性がある。つまりベンヤミンの場合には、「今という時」に連続性を打破する主体が、モナドとしての対象を捉える、そういう瞬間性の強調という時間意識と、それからハイデガーの決断の中で開示される現在というものの優位という考え、これは共通性といえますか、少なくとも同型的な、あるいはパラレルな発想がある。これはそのとおりだと思います。ただ、ベンヤミンの場合は、進歩史観とその基礎にある時間の批判というところから出てきているわけでしょうし、二〇年代には同じような考え方はあちこちにあると思うのです。たとえば、パウル・テューリッヒ、これはマールブルク時代のハイデガーの影響を受けて、フランクフルトにきて、ベンヤミンと直接の関係があったかどうか分かりませんが、ロゴスに対するカイロスを強調する。場合によっては『歴史と階級意識』のころのルカーチに時間意識論を書かせれば、やはり似たようなことを書くかも知れない。従って共通、同型的な発想があるというだけでは、問題が煮詰まってこない。確かに技術論というのは両者を比較する共通の地盤にもなるでしょうし、両者の差をはっきりさせる点でもあろうかと思うのですが、その場合に、同型的な時間意識があったにかかわらず、なぜ技術に対する態度が違ってくるのか、あるいはベンヤミンのそういう時間意識の中にハイデガーの三〇年代の帰結を回避するような、つまり現在でも我々が反復しうる可能性があるのか、こう

いう点についての見通しをお聞きしたいと思います。

三島憲一（学習院大） 時間の制約上、ベンヤミンとハイデガーの思考の同型性への指摘になってしまいました。本来の私の意図は、徳永先生が言われたように、ハイデッガーの帰結に行かないベンヤミンの中の仕組を、現代芸術の経験とか、技術の問題を通して論じてみることにあったのですが……。

徳永 下世話な形に直しますと、ハイデガーには直接、政治論としてシュネーベルガーが伝えるような総長時代の発言をしていなくとも、帰結としては「決断主義」に通じる危険、可能性があると思います。ただベンヤミンの歴史哲学テーゼの時間意識を仮に直接に政治路線に仮託させるということをやってみますと、たぶんひょっとするとフリーエをブランキズムで表現しようというふうなそういう路線につながるかも知れない。そういう余地もある。したがってその歯止めがなければならぬ。いだろうというのが城塚さんの発言にもあったかと思えます。ただ、ベンヤミンは少なくともあれはボードレル論、つまりパッサージュ論への認識論的序章として書いているので、そういう方向へ持っていくのはちよっと筋違いかと思うのです。が、ただやはり、（パッサージュ論というのはとても読みにくくてお手上げなのですが）パッサージュ論つまり一九世紀論というのを書くことが彼の時間意識論の目標だったとすると、やはりかなり過去への愛着と言いますか、そういう方向への傾斜が晩年には強かったのではないかというのが私の予想なのです。そういう点は、パッサージュ論をやっておられてどのようにお考えに

なっているのか。それから、もう少し言わせていただきますが、私はベンヤミンから見れば『啓蒙の弁証法』はやはり連続性だと思つていますが、ただ『啓蒙の弁証法』を書いたときにアドルノとホルクハイマーはすでにベンヤミンの歴史哲学テーゼを読んでいるわけです。従つてある意味ではベンヤミンを読んだことの結果として書いていると思うので、その時にはベンヤミンのような非連続性の立場は成り立たないという一種の諦めがあったのかも知れない。そういう点では、ベンヤミンの方が先に進んでいるのか、『啓蒙の弁証法』以前だったのか、というようなことも考えているのですが。

三島 ベンヤミンが文化保守的な側面を強調する態度があることは承知しています。それをイデオロギー批判的に批判することは可能ですが、テキストを読んでみますと、やはりそれは無理なベンヤミン解釈ではないかと思わざるを得ません。といいますのも、古典的なイデオロギー批判の要素も依然としてベンヤミンには強く残っているわけです。これはアドルノの影響だという人もいます。ですが個人の思想の影響を云々するのはベンヤミンの方法に合わないと思います。

また、ベンヤミンを短絡的に政治につなぐとフリーエとプランキズムに癒着することになるという指摘はその通りだと思いますけれど、ベンヤミン自身は短絡的に政治に結びつけないように書いているんじゃないでしょうか。あくまでも彼は芸術というメディア、芸術という文化現象を記述するという方法をとつてゐるわけですから。

それから『啓蒙の弁証法』とベンヤミンの関係ですが、『啓蒙の弁証法』でも積み残される問題をベンヤミンは考えていたのだとすれば、相互の共同プロセスを考えることが出来るのではないのでしょうか。

司会 それでは次に、個別的な問題でも結構ですから、質問はございませんでしょうか。

高幣秀知（北海道大学） いまの三島先生と徳永先生の応答に若干補足しておきたいと思うのですが、ルカーチの立場から時間意識におけるベンヤミンとハイデッガーのある種の同型性ということを言われたのですが、ルカーチのサイドからひとつ論点があります。それは彼の一九一〇年頃のもので「悲劇の形而上学」という短い論文のことです。その中で、悲劇の形式にとつて死というのは、常に内在する現実性であるということが述べられています。これは、ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』にも引用されているものです。ルカーチの場合は、そういう悲劇形式の把握と同時に、トタリテートへの問題提起がなされていたわけですね。ベンヤミンは、そういったルカーチ的トタリテートは可能かという問いを発したわけで、ハイデッガーの発想とは、そもそも問題設定が違ふと思います。この点を一言述べて置きたかつた次第です。

司会 高幣先生のご発言は質問というのではなさそうです。ほかにご質問はございませんか。

松村宏（慶応義塾大学） これは四人の方にも、司会者の方にもお伺いしたいと思つます。まず、このシンポジウムの設定の

意味を改めてお聞きしたい。何故こういう質問をするかといえ
ば、お聞きした限りでは、現在、一九二〇年代の危機意識を共
有しないという状況があるようです。今日、神々の争いはない。
経済的危機もない。また米ソ大國間の激突といった政治的危機
もない、ということですね。では何故四人の方は一九二〇年代
を研究されておられるのですか。それぞれのの方は、ご自身の研
究対象にどのような距離を保っておられるのですか。ここは社
会思想史学会ですので、あえてお伺いするのですが、例えば、
政治的民主制と経済的集中をどう調和させるのか、また近代産
業をどう管理するのかといった問題は、社会主義社会を含めて、
あの当時と今日とで共通するものがあるのかないのか。あるい
はまたヨーロッパ社会と日本社会とでは直接還元しえない差が
ある。身分制、インテリ機能、官僚の内的構成といった点で。
こういった差異にそれぞれの方は、どのような距離をとってお
られるのか。相関社会科学を模索しているわれわれの現状を考
えますと、学問の世界であの当時の金融資本に相当するような
新たなものが、例えば、哲学の世界で成立しているのか、と
いったことも関心があります。最後に、新カント派には歴史性
がないということですが、ではウェーバーにあったのか、といっ
た点についても、お答えいただければ幸いです。

司会(清水) 司会の方にもご質問をいただきましたので、
ここで改めて、このシンポジウムを組んだ趣旨をお聞きいた
だきたいと思います。

従来、国家と社会との関係については、一九二〇年代末を転

機にして三〇年代を時代の転機として捉える考え方が一般的で
あった。特に経済学、経済史学の問題提起として、国家資本主
義か国家独占資本主義かは別として、資本主義の新しい展開と
いう提起が非常に多くなされてきたわけです。しかし、よく考
えてみますと、時代の転換というのはいささか早かったのでは
ないか。一九二〇年代を、一九世紀的な伝統社会の秩序の崩壊
の時期、そして二〇世紀的なパラダイムの登場の時期という予
測を立ててシンポジウムを組んでみました。

二〇年代における二〇世紀的なパラダイムという話も、例え
ば自然科学の分野でなら、アインシュタインがどうの、ハイゼ
ンベルクの理論がどうの、あるいはボアアがどうのという形で
多く論じられてきています。また、逆に、都市論だの風俗史な
どの分野でも、二〇世紀的フィギュアの登場が論じられ、昨今
のモダン論、ポスト・モダン論にまで話題を提供してきていま
す。ただ、四人の先生方がいみじくも自覚しておられる通り、
一九二〇年代の問題が今日にまで連続しているとするのは、あ
まりにも短絡的だと思えます。二〇年代に登場した二〇世紀的
なもので、なおかつ今日的状況と断絶した面も持つパラダイム
の模索という問題意識のもとに、シンポジウムを提起いたしま
した。

そこで、幹事会の数名の方々と相談の上、若干、僭越ではご
ざいりましたが、私の方から四人の先生方に意見をお送りしまし
た。保住先生には、組織資本主義という言葉をストックに新
しいシステム統合の登場と捉えていいものかどうか。ここでい

うシステムとは、よかれあしかれ最近よく言われている社会システム論でのシステムととって下さっても、世界システムとしての資本主義という意味でのシステムととって下さっても結構です、という趣旨の手紙をお送りしてあります。長尾先生のお話を伺っておりますと、ケルゼンの規範主義は何となく、一九世紀的な雰囲気、新カント派的秩序世界を背景にしたものとお聞きしたのですが、ケルゼンの悲劇は、そのような秩序世界の崩壊の後まで、その主張を押し通そうとしたところにあるものかどうか。さりとて、シュミットの決断主義に簡単に移行するわけにはいかない。新たに形成される規範はどうあるべきか、ハーバーマスの合意の合理性によってか。とはいいながら、合意がそんな簡単に形成されるなら苦労はいらないわけで。とすると、またもや何らかの決断主義が頭をもたげてくる。当時における、そのへんの葛藤と現代的意味とを長尾先生にお尋ねしたいと思っております。上山先生に対しては、次のようなお願をして置きました。フロイトによって構築されたあのエディプス・コンプレックスはギリシアをモデルにしている。つまり、西欧世界の真に西欧的伝統をモデルにしている。これに対して、ユングのあの集合的無意識は西欧的伝統に由来するものではない。とすると、精神分析の分野でも、フロイトとユングとの間で西欧的伝統、ヨーロッパ的概念が崩壊し、圧倒的に非西欧的なものが登場してきたととってよろしいものかどうか。その断絶は今世紀初頭であったのだらうけれども、両者の差異が社会的に認知されるようになったのは、やはり、二〇年代の社会的

カオスの中においてであるとしてよいものかどうか——これらの点についてお答えいただければとお願ひして置いた次第です。三島先生とは別な場所、次のような討論を交わしております。一九二〇年代から三〇年代にかけての西欧思想は、唯名論的動向をとっていた。フッサールの現象学なども、まさにそのような傾向の代表的思考であった。だが他方、このような動向に対する危機意識も高まって来た。ハイデッガーは、現存在の危機状態を訴える点では当時の風潮のただ中にありながらも存在思考の点では唯名論的動向に対する実在論的リアクションであったと考えられる。このようなハイデッガー的リアクションに対して、ベンヤミンのレアリティーが考えられるべきではなかろうかというような話合いをしたことがあります。

以上が、四人の方々に前もってお伝えして置いたこのシンポジウムの趣旨です。では、それぞれの方々にご意見を伺いたいと思ひます。

保住 すごく難しい問題で、一言では言えません。私の場合は経済学あるいは経済政策論が関係すると思うのですが、とにかく現在のマルクス経済学にしましても近代経済学にしましても、一種の行き詰り状態にあるということははっきりしているわけです。マル経の場合には、国家独占資本主義論にしましても、大内力さんの理論以後には新しい展開がほとんどないわけです。まして正統派の国独論はいわゆる全般的危機論に結びついたもので、現在の状況にあてはまらないわけです。こうした観点から過去のマルクス経済学をみた場合、ヒルファディ

ングの組織資本主義論についてはある程度現在も通用する面があるのではないかと考えたわけです。ただ、ヒルファディングの組織資本主義論は、今日の報告の中でも言いましたように、現在の研究水準から見ても非常に素朴なものであるわけで、現在の社会史家の組織資本主義の概念では、干渉国家と組織資本主義の関連やおののメルクマールについて、新しい考えが付与されています。そういうふうな形で、経済と政治というものを、経済における組織化の進展と国家の社会および経済に対する干渉政策の展開という両面から見てゆくと、社会理論的なアプローチをやらなといけなのではないか。特に国独資論が決定的にだめな点は、一九六〇年代以降の日本のいわゆる高度成長ということについては国独資論の理論的な枠組みでは全然説明できないわけです。そういうふうにと考えると、現代についての社会理論的な方法論にもとづく研究を、もっと深める必要があるのではないかと考えております。

長尾 非常に鋭い質問で、私も色々反省させられました。それとともに、非常に簡単に中心的なテーマだけ申し上げます。ちょうど二〇年くらい前かと思いますが、『歴史と人物』という雑誌に私は「ワイマール体制と戦後民主主義」というのを書いたことがあります、それは昭和四〇年代が始まったころです。今思いますと、要するに、終戦直後、日本が日本国憲法体制を制定した時の状況はワイマール共和国と非常に似ていたのですね。つまり、敗戦国であること、憲法だけは非常に理想主義的であること、民衆はとげとげしくなっており、そしてイデ

オロギー対立が激しくなっていること、敗戦に対する欲求不満、生活の困窮、そしてもう少し行くと、当時は五五年体制のできる前ですから、小党分立。こういうようなことで、非常にワイマール体制に似ている。当時、昭和二〇年、二一年頃に色々な人が書いたものを見ておますと、「じつに憲法は立派なものだった、しかしワイマール憲法だって当時世界で一番立派だった、しかしそれはやがて滅びたではないか、こういうことを言っている人が、これは野坂さんが議会の質問でも言っていることです。そのほか色々な憲法学者が色々と言っています。ですから、私は、それで二〇年前に書いたものがはたしてそうだったかどうかということをやっている、おそらく日本はワイマールの運命を免れたのではないかと、このことを当時示したように思います。私は六〇年安保のときちょうど学生でありまして、当時はやはりイデオロギー対立の激しい、荒々しい大衆運動とそれに対する保守派の反撃というふうなことで、たいへんワイマール体制に似ていた。そこで私がケルゼンとシュミットに関心を持ったということは、その時の状況がワイマール体制のモデルで理解するということは、非常に理論的にも手近であったし、それからケルゼンやシュミットの分析が非常に魅力的であったから始めたわけです。それで先程言いましたように七〇年代から日本の法哲学界がすっかり変わって、ワイマールモデルの理論がはやらなくなっているわけで、しかし、世の中にはまだ神々の争いということもあり、様々な危機もあって、決してケルゼンやシュミットの言っていることが無意味になっ

たのではないということで、若い人たちと話し合ってきたのですが、最近はなかなか分が悪くなっておりまして、私もこれから理論的な身の振り方というものをよくよく考えなくてはならない。つまりケルゼンやシュミットばかりやっていたのではうまくいかないのかどうか、もう少し頑張る必要があるのかどうか、新しいパラダイムに移るべきなのかどうか、孔子が五〇にして天命を知ると言っておりますが、私などまだ天命があるのかどうか分らない状態です。報告では二〇年代の話をしたのですが、本当に考えているのは、こういうことがどれだけ、現代、レアリテートを持っているかということで、完全に次の世代の軍門に下ったのではないのですが、今、五〇代をこれからどうやって過ごそうかとしみじみ考えているところです。これが第一点です。

第二点は、二〇年代とおっしゃいますけれど、大きな転換は一〇年代の終わりに起こった、つまり第一次大戦、ロシア革命、それからその後のドイツ革命、オーストリア革命。ここに大きな転換があったと私は思っております、たとえば神々の争いはまさしくこの時期であります。ですから私から見ると二〇年代よりも少し早い、第一次大戦の非常なショック、今までの与えられて所与だと思っていた運命の破壊ということが新しいパラダイム、新たな混乱の時代、混乱の半世紀を開くことになった。それとの関連で一言だけ言いますと、日本においてもそうであって、日本は第一次大戦は急にドイツに参戦してチンタオをとって、日本帝国主義も日本資本主義も日本民主主義も

進展しそうに見えた。第一次大戦から戦時景気で資本主義もいし、政党内閣もこれからの展望が開けてきた。けれども、これが非常なショックがあって、日本のその後の歴史が大きく変わったのは、やはり、一九一八、九年だと思えます。一つはロシア革命、これから日本の左翼運動が非常にはっきりとした組織上の中核を持つことになるし、それから次の年の三・一朝鮮独立運動、これは日本帝国主義、日本の植民地支配への根底からの挑戦というわけですね。それから中国の抗日運動、日本が進出していこうとする中国の大きな反帝国主義運動。それから米騒動。これは日本の国内におけるプロレタリア革命とも申しますが、大きな運動です。このときにみんながよく考えればよかったのだけれども、考えていなかったことがその後の歴史になったと思うのです。そういうふうに転換期はすこし前になるのではないかということです。それから松村先生がおっしゃった、ウェーバーと歴史との関係ですが、これはちょっと……。ウェーバーの歴史学研究というのは、歴史的ではあるけれども、あえて例えばヘーゲル流の歴史哲学というものを排除する、そういう面をもっている。だから、例えばエーロス、古代ユダヤ教から近代資本主義のエーロスというような観念の中には、いわゆる歴史学の歴史発展段階説みたいなものを阻止する姿勢がある。歴史学を研究すれば歴史的这个のだけれど、やはりある意味で新カント主義の非歴史性、発展段階説的歴史を阻止する姿勢をなかにもっていると思えます。

上山安敏（京都大学） 私には現代の問題にはさっぱり自信が

ないので、現代のことについては余り考えの中に入れていないことにしております。清水先生からこの報告を頼まれましたときに、フロイトとユングの関係は、日本の民俗学の柳田国男と折口信夫との関係と似ているのではないといわれまして、成程と思って直観的に感じたのですが、フロイトとユングという無意識の世界の発見者の間で、両者を分つ分水嶺というものが何かということをしゃべれという意味に理解したわけです。実際の報告はあまりそれに応えておりませんが、ところがその分岐点に関しては、今日のニュー・サイエンスと関係しているように思えます。それはニュー・サイエンスの人びとが一様にユングの元型に触れているからです（カブエ）。それでニュー・サイエンスをどう見るかということをご述べておられることが司会者の方からの要求だったと思うのですが、それについては勘弁していただいたわけです。

しかし実際は、ユングをニュー・サイエンスの中で生かし現代的に読み直されていることは明らかであって、それを思想自体のレベルで論ずることはできませんが、ユングの同時代の思想状況が大きく変わり始め、その地殻変動のシグナルを、フロイトとユングの対立の論争点ももっていたのではないかと思うのです。そこに清水さんが御指摘になった点、フロイトの思想はエディプス・コンプレクス、ナルチズムというように、端的にギリシャのテーマでヨーロッパ人の心の源流を問題にしてスタートしたのに対して、ユングの場合には非ヨーロッパ的な世界をスタートにして登場しているのではないか、という問題に

かかわって来るわけです。

従来の諸科学に対して精神分析なり、民俗学なり、人類学、それから宗教学という新しい学問が市民権を持ち始めて来て、今までのヨーロッパ観というものが問い直されるようになった。フロイトとユングはこれらの学問に取り組んだわけですが、前に申したように、フロイトはエディプス・コンプレクス、性リビドー論を固めるにあたって、ギリシャ劇、シェクスピア、古典文学など当時のヨーロッパ教養層が知的教養とした文化財の中に限られている。それと同時に人類学も、当時イギリスの人類学の成果に依存している。ダーウイン、スペンサー、R・スマイス、アトキンソンら進化論的シエーマにとらわれている。宗教にしても、呪術—多神教—一神教というようにキリスト一神教へに宗教進化のシエーマを前提にしているが、これらの単線的進化のシエーマが問い直されつつあった。こうして人間の始原をどう見るか未開社会の研究者の間で分岐する動きがでてきた。民俗学では、ドイツの文化圏学派、フランスのレヴィ・ブルユール、モースらの人類学である。現代の人間をどうみるか、ヨーロッパの文明をどう見るかが、ストレートに人間の始原型態をテーマにしてそのまま反映していくことになりました。そのときユングが、フロイトのエディプス・コンプレクス、性リビドーに対抗するために知的に依拠したのは、これらの人類学の諸成果であって、フロイトの依拠したイギリスの進化論的人類学ではなかった。ユングは当時の教養層の愛好したギリシャ文明、地中海文明は、すでに文明化した時代のものであり、神話

類型としては貴重なものではない。そしてアニミズムとかトーテムといわれものよりもっと古層に神話類型の宝庫があるのではないかと見る。そのためにギリシャ神話の古層に遡って、ディオニソスを発見したニーチェや、母権制を発掘したバハオーフェンと同じようにギリシャ文明から中央アジア文明へのつながりを見ようとしている。しかもそのことと平行して、ヨーロッパ文明圏から非ヨーロッパ文明圏へ射程を拡げ、したがって、アフリカ、アメリカ・インディアン、インド・仏教圏、中国にまで人間の始原的思惟や神話、叡智を探し求めるようになりまます。ユングの思想をそういう視角から見ることでもあるのではないかと思えます。

三島 私の場合、ご質問の趣旨を生かした形で、ベンヤミンの報告をしたつもりです。簡単にいつつまんて振り返らせていただくなら、日本の現状と二〇年代が似ているという議論は、はっきり申しまして、いぶん馬鹿な議論だと思っております。社会のさまざまな複雑な構造変化が、この間にあったにも拘らず、例えば「逆行理論」が絶えず云々され続けてきた。やれ言論の自由が犯されるだの、特高警察がやってくるだのといった言い方がそれです。しかし、この言い方はやはり間違っていた——間違っていてよかったです——と思えます。確かに、階級対立は今も存在していますし、資本の集中も大規模に進行しているわけですが、そういったことだけでは捉え切れないのも、現代社会の動きは、勿論、人文科学も社会科学から影響を受けていますから、そういったパターン化された言語を用

いて語ることもありませんが、そのようなパターン化された言語、言葉の彩は、もう一度、文学でも、法学、経済学でも考え直さなければならぬ時期にきているようです。

そうしますと、先程述べたこととも関係するのですが、危機のコンステレーションという時、二〇年代と現代との実体面の同質性を言ってもあまり意味がないわけで、現代では別の危機、抑圧が起きていると考えます。ベンヤミンの時代と現代の相互に違う危機が会出现うところに生れる可能性の模索に意味があると思っています。

司会 それでは時間の関係もございますので、挙手による質問はこれで終らせていただいて、すでに質問用紙を提出していただいている伊藤先生、城塚先生に、ご質問の要旨を簡単に述べていただきます。

伊藤（中央大学） この一九二〇年代のドイツ・オーストリアというものを一つのサンプル・ケースとしてひきだして、そこで二〇世紀のパラダイムを考えようとみなさん苦労された。またそれは現代にとっていったいどういう意味があるのかという質問も出ました。私は、いきなり一九一〇年代、二〇年代、三〇年代が現代にどう繋がるかというふうに、直接関係づけるというのはなかなか難しいことだと思っております。それで、やはり今日のテーマは、つまり、どういうふうに関わりをもつかということ、個々人のそれぞれの思想形成の問題でもありまますので、むしろ共通に討論してみたいと思つたのは、一九二〇年代というものを思想史の対象として考えていく場合

の特徴というのは何なのだろうかということなのです。私は、四人のかたちのご報告の中にそれぞれに出ていると思いが、やはり一つ大きいのは第一次世界大戦、ロシア革命というものが非常に大きなインパクトを与えて、そこからさまざまにそれに対する対応、反発、反動と色々なものが出てきていると思うのですが、先程の質問に対するお答えの中で何人かの方がお触れになりましたけれど、もう一つ大きいのは、ロシア革命のような直接的な大きなインパクトではなかったのですが、しかしじわじわとその後のヨーロッパ文明に対して、あるいはもっと広くヨーロッパ、中部ヨーロッパの思想形成を介して日本などにも影響を与えてきたのは、やはりアメリカの影だったのではないだろうか。これは、たとえばレーニン自身がすでにそういうことに気がついていましたけれど、トロッキも気がついていましたけれど、第一次世界大戦以後にヨーロッパは、あれだけの戦争をすれば壊滅的な状態になるということとは分かってはいたわけですが、その後は何が来るのか。アメリカだろうと。これはカウツキーもそう言っております。それでそこから、つまり正面にソ連ボルシェニズムの成立があると同時に、海の彼方からアメリカの大量消費・生産手段というものが入ってきて、テラー・システム、フォード・システムというものが入ってきて、たとえばアントニオ・グラムシが、一方ではロシア革命がなぜヨーロッパに展開していかないのだろうかということを考えながら、むしろヨーロッパ社会というものはアメリカニズムを受け入れる力の方が大きい。つまり今後のプ

ロレタリアートが対応すべきものというのは、まさにこういう形での新しい社会の転換だということを、グラムシはかなり早い時期に言っております。そういう意味で、アメリカニズム、これは色々な、ただ単に生産の形式というだけでなく、たとえばジャズに象徴されるような文化の問題、つまり一九世紀ヨーロッパあるいはヨーロッパというものが持っていなかった新しい発想と同時に現代的な社会のシステム、生産のシステムというものがそこに持ち込まれてきた。つまり、ロシア革命とアメリカニズムという両面から攻撃されたところに一九二〇年代のヨーロッパ、特に中部ヨーロッパ、たとえばフランスのように戦争はしたけれども負けたわけではなかった、イギリスにしてもそうだけれども、それと第一次大戦で決定的に敗北して王政を失った、つまりアイデンティファイするものを失ったこのドイツ、オーストリアの場合とは、やはり受けとめ方が違っていたと思うのです。そういう意味でアメリカニズムというものが、いったい、四人の先生方のご報告の場合にはどんな影をさしていたのかということ伺いたったのですが、時間もありませんし、もし一言でもおっしゃっていただける方がいらっしやればということでけっこうです。

保住 ヒルファディングは、『金融資本論』を書いたころ、マルクスがロンドンにおいてイギリスの資本主義を見ながら『資本論』を書いたように、ニューヨークで見られるような資本主義の競争の実態を見ながら新しい議論を進めなければならぬということをおっしゃいます。それでアメリカの資本主義の動

向については関心を持っていたと思うのですが、それ以上のことはちょっと分かりかねます。

長尾 マックス・ウェーバーはセントルイスの博覧会に出席し、アメリカの資本主義をまのあたりにして、あの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を書いたわけで。その意味で、アメリカはウェーバーに大きなインパクトを与えた。

ところで、法哲学の領域におきまして、先ほどのアラン・ブルームがこんなことを言っております。マックス・ウェーバーはかつて『職業としての学問』の中で価値判断が学問的に立証しうるなどと言っている人間は子供だ、大学の研究室にとどきこんな大きな子供がいる、と。ブルームに言わせると、そんなこと言えば、ジェファーツンが書いたアメリカ独立宣言だって、「我々は次の真理を自明なことで考える」といって、次にざあーと価値判断が並んでいるわけで、そういうことを自明だというのは、まさしくアメリカ人がすべて子供であったわけで、デュレイ哲学だって子供の哲学だということになるというわけです。もしウェーバーの主張が正しければなんです。ケルゼンから見れば、アメリカ法哲学なんぞは、そのような意味で子供の哲学だと思っていたらしくて、全然、相手にしてありません。シュミットの場合はまったく違います。まず抽象的には、アメリカはアンチ・クリストで、地上における技術の楽園の幻想を見る集団だということです。もっと具体的に一九三二年に書いた『現代帝国主義の国際法的諸形態』という長い本がありまして、この中で、現在のアメリカ帝国主義は債権の帝

国主義だと言っています。それから、アメリカ帝国主義は国際連盟に入らず、しかも中南米諸国を支配することによって、国際連盟を支配している。これは実に巧妙なやり方だ。その上、モンロー主義をにかけて、アメリカ大陸への介入を許さないくせに、ヨーロッパにはいくらでも介入してくる。こうして、ヨーロッパの具体的秩序はロシアのイデオロギー侵略、アメリカの債権帝国主義によって脅かされている。とまあ、シュミットはそのように言っております。

上山 先程申しましたように、ユングのアメリカ観という場合、彼が神話類型Ⅱ元型を求める文化圏が、ギリシャ・地中海文明からアフリカ、アメリカ・インディアン、イラン、中国へと拡がりを見せる過程でアメリカ・インディアンに出会ったということが重要であろうと思います。ですからマックス・ウェーバーがプロテスタンティズムの精神がアメリカの合理主義的な資本主義経済倫理とどうからんでいるかという実験地アメリカに目を向けたのと違って、アメリカの黒人やインディアンという征服された人びとの深層心理と神話を媒介にしてアメリカという国に関心を向けています。彼がアメリカのインディアンの神話に触発されたのは、丁度、フロイトが『トーテムとタブー』を書いて、人類学、宗教学を駆使してエディプス・コンプレクスが普遍的無意識であることを論証しようとしたのに対して、ユングは『変容の象徴』という著作をつくって、アフリカ神話、アメリカ・インディアン神話、ユダヤ神秘主義を手がけていたときでした。

したがって、近代の資本主義の精神とプロテスタンティズムの倫理との相関性に関心を持ち続けていたウェーバーが、現代資本主義諸国の中で例証しうる唯一の国としてアメリカに注目しました。そのために一九〇三年にアメリカを訪れ、合理化と機械化されつつある資本主義のメカニズムの最尖端を見ようとしたのに対して、一九〇九年にフロイトと一緒にアメリカを訪問したユングは、それからよくアメリカを訪れているわけですが、アメリカの中にひそむ野生なものに注目しているということがいえると思います。彼はアメリカに渡った黒人と原住民のインディアンの思考、行動様式に魅せられておりまして、プエブロ・インディアン族を訪れています。彼は、ヨーロッパの白人は文明人として、ニグロとかインディアンを征服したかみえるけれども、心の領域では逆にアメリカ人は彼らに克服されたところがあるのではないかと見えています。アメリカ人は原住民たちと接触することによって宗教的にも習合が起こっているとみるわけで、それは行動様式なり文化にも影響がみられるというわけです。こういう見方をしたのは、ユングの文明観がヨーロッパ中心主義を離れていたからであろうと思います。

三島 例えば、ヒットラーが政権をとった三〇年代でさえ、ずっとコココーラが売られていたそうです。当時の写真を見ますと、コココーラの大きな広告が目につきます。こんな形でドイツ人の実際の日常生活に及ぼすアメリカの影響は非常に強かったと思います。また哲学の方でならハイデッガーですが、彼はアメリカ嫌いで有名でした。一九三五年の彼の『形而上学

入門』の中に、ロシアとアメリカを技術と平凡人の絶望的狂乱だといって非難し、東京でのコンサートがドイツでもどこでも聞えるという同時性は、歴史としての時間性を奪ってしまう云々といった調子の文章が出てきます。あそこで、ハイデッガーがロシアとアメリカをまとめて論じている論じ方は、『啓蒙の弁証法』における文化産業批判の最初に出てくる現代文明批判とある意味で共通している。しかも、ところどころ両者に使用される言語でさえ共通な部分がある。要するに、生活感覚的にアメリカは十分彼らヨーロッパに入ってきて来ているのだが、知的世界ではまったく受け容れていないわけですね。

このような知的世界にある程度変革をもたらしたのは、やはり、ハーバースマスだろうと思います。彼がフランクフルトに戻った最初の授業で、ドイツ人学生とアメリカ人学生とを比べ、ゼミナルなどでも単純素直に質問をぶつけてくるアメリカ人学生を態度を学んで欲しいというようなことを述べているわけですが、彼のところで大きな世代の違い、アメリカを文明批評的に見るのではない視角が見えてきていると思います。文学の方では、あのトーマス・マンなんかも二〇年代の小説を見ますと、やはり受け容れていない。あの当時、アメリカを本当に文学に表現したのはブレヒトではないかと思えます。シカゴに象徴されるアメリカ資本主義ですが、とにかく、当時、最尖端知識人であるはずのハイデッガーも、フランクフルト学派第一世代も、ライフ・スタイルとしてのアメリカの可能性にはまったく目が届いていないと申しあげて置きます。

司会 それでは、最後に城塚先生に総括的な質問になると思いますが、お願いします。

城塚登（共立女子大学） ここでは私の個人的な感想を少し付け加えておきたいと思います。先程伊藤先生が言われたように、一九二〇年代と今日とを短絡させるということは難しいというのは、これはそのとおりだと思うのですが、やはり今日の思想状況の中でいったい何が問題なのか、我々の生活の中でいったい何が問題なのか、そういう問題を考えていきますと、さっき組織された資本主義という言葉なども出てまいりましたけれども、クリシス＝危機といったものは、今日、経済的な領域においては回避されている、しかし国家の正当性の問題といえるのがまだかなり問題として残っている。これはハーバースの『シュベートキャピタリズムにおける正当性の問題』の中に出てまいりますけれど、この国家の問題というのがひとつあるのではないかというふうに感じるわけです。それと同時に、やはりそういう国家の正当性を支えているものは実は文化なのであって、それで今日の声明（天皇問題についての声明、公報№23参照）などにも関わる問題であって、そういう文化の問題というのが今日の我々にとって非常に重要な意味を持っている。社会科学のパラダイムでこれをどういうふうに捉えていくのかという点も、一つの大きな課題なのではないか。たとえば、ユングとかあるいはベンヤミンというような話が出てまいりましたけれども、それらの人びとは文学、精神分析に直接かかわっているわけですが、そういうものを社会科学のパラダイムでな

か捉えかえすことができるかどうか。そのへんのところが一つの問題として残っているのではないかという印象を持ちました。それからもう一つ付け加えれば、今日の思想状況の中で、やはり我々がなんとなしにのほほんと生きている、しかしそこで日本の資本主義というものが世界の中で果たしている役割、そういう問題も実は深刻な問題としてあって、今日の話では全然出てきませんでしたけれども、いわゆる南北問題、そういう問題のパラダイムというものはいつごろから出てきているのだろうか、そしてそれが我々にとってやはり一つの根本問題、つまり我々が引受けなければならぬ根本問題として残っているのではないだろうか。まあ、今日は時間が過ぎてしまいましたので、以上、私のまったく個人的な感想を付け加えさせていただきます。

司会 有難うございました。本来ならこれから四人の先生方をめぐって活発な討議が展開されるのでしようけれども、シンポジウムというのはいつものことながら、本格的ぶつかり合いの手前で終わってしまいます。速くにお帰りなる先生方も多数おいででございますので、不本意ながら、今回のシンポジウム「一九二〇年代のドイツ・オーストリア——二〇世紀的パラダイムの登場——」を終らせていただきます。

マルクスの原始フェティシズム理解

——ドゥブロフ著『フェティシズム諸神の崇拜』(一七六〇)摘要(一八四二春)の解明——

〔報告〕 石塚 正 英

〔司会〕 生方 卓

マルクス思想の主要な術語の一つに、フェティシズム (Fetichismus, Fetischismus) があります。これは、わが邦の経済学界ではつとに物神崇拜、あるいは呪物崇拜と訳されて紹介、研究されてきたものでありまして、その使われ方を最近の研究書において確認してみますと、次のようです。例えば、保井温氏の著作『人間観の転換——マルクス物神性論批判——』(青弓社、一九八六)を開きますと、次の一文が読まれます。

「マルクスにすれば、事物の社会的性格、社会的規定性、社会的支配力等が労働から説明されていないから物神崇拜だとしているわけでは決していないのだ。そうではなくて、人間でもないのに事物(Ding Sache)が社会的規定を付与され、それによって社会関係を取り結んで、他の事物や人間を支配するように現われることがそもそも倒錯した、逆立の現実なのであり、これに対してそれを当然のように見なし、その転倒性に気づかない

のが物神崇拜なのである。」(同書、一四頁)以上が保井著作からの引用です。

次に、勉強好きな人であれば高校生の時代に既に手に取るような、新書判の経済学概説書でフェティシズムを見ると、どうなっているか。ここでは宇野弘蔵氏の著作『資本論の経済学』(岩波書店、一九六九)を例に引きますが、そのなかで宇野氏は、フェティシズムのことを、或る文脈では「物神崇拜」と日本語で記し、また或る文脈ではカタカナ書きの「フェティシズム」を用いています。それらはちゃんと区別されていて、前者はマルクス経済学上の用語、後者は、宇野氏の言葉で言うところ「本来の」とか「いわゆる」とかの形容の付いた、宗教上のフェティシズムであります。一カ所だけ引用してみましよう。

「……資本の場合は、貨幣と異って特定のものとしてあるわけではないので、その物神もまた直接に物としてあらわれるわ

けではありません。しかしそれにしてもここでもいわゆるフェティシズムのように単なる幻想をなすものではない。資本主義的経済に特有な、経済性のあらわれとなるのですが、それと同時に商業活動を媒介にして生ずる資本物神は、逆に他の産業資本にも、銀行資本にも、資本の利潤の一部分をいわゆる企業者利得として、その資本家的活動の報酬たらしめる常識的観念を形成することになるのです。」(同書、一二六―一二七頁)以上が宇野著作からの引用です。

いま保井氏と宇野氏のお二人の著作を例に引いて、わが邦におけるフェティシズムに対する観方の代表を取り出したのですが、マルクス思想の重要タームとしてのフェティシズムは、通説ではもちろん漢字書きする方のフェティシズム、つまり「物神崇拜」であって、内容的には保井氏の言葉にあるごとく、「転倒」を意味しております。これに対し、宇野氏が「いわゆる」とか「本来の」とかの限定を付けつつカタカナ書きして述べる方のフェティシズムは、マルクス思想の研究者には殆ど知られていない、いや、いままでは知らうとさえしてこなかった、調べるだけの価値のない思想、古代の幼稚な信仰と判断されて来たものであります。或いは、宇野氏が述べるように「単なる幻想をなすもの」でしかなかったのであります。

ところが、当のマルクスは、この、わが邦の研究者がたんなる幻想としかみなさない方のフェティシズムについて、若い頃と最晩年との二度、重大な記述を遺しております。それは、二度とも、わずかにかれの読書ノートに記された、他人の著作か

らの抜粋ないし要約にすぎないものではありませんが、その筆致は、これを読む者の学的探究心を奮立たせずにおかない鋭さと魅力とを持っています。そこで今回は、そのようなマルクスのフェティシズム読書のうち、特に若い頃、具体的には一八四二年春のことと推定される、シャルルドロス著作からの抜粋ノートおよびドロロス著作そのものの内容を紹介し、あわせて若いマルクスにとってこのドロロス読書が持つ意義というものを解説してみたいと思います。報告を進める順序としては、まず第一にドロロス著作からのマルクスの抜粋ノートについて説明し、第二に、ドロロス著作そのものとそこで説かれていたフェティシズムに言及し、第三に若いマルクスの理解したフェティシズムを解説するという運びになります。

一

若いマルクスは、一八四二年一月二十五日付の『ライン新聞』紙上で、人類の古い世界に言及し、これを二種に分けております。それをマルクスが記した言葉通りに述べますと、その第一のものは「偉大なる聖なるもの、すなわち聖なる人間の (des großen Heiligen, des heiligen Humanus) 高貴な、自由に交流し合う構成分子」からなる世界にして、「みずから区別する人類の世界」であります。また第二のものは、前者(第一のもの)と真向から対立するもの、「ごくひろい意味での封建制度」「カスト制度の国」つまり「区分された人類の世界」(邦訳マル・エン全集第一巻、一三三―一三四頁、一部改訳、以下同

様)であります。さらに——ここからはわたしの判断となりませんが——マルクスはそのような二種の古代世界について、これを宗教面から見て、第一のものをフェティシズムの世界、第二のものを多神教ないし一神教の世界と考えている。そうしておいて、この二種の宗教世界を、相互にまったく異質な、対立する世界と考えているようであります。

そうは申しまして、以上のような二世界の対立とか、決定的相異とかを、『ライオン新聞』記事だけに依拠して、フェティシズム世界対多神教・一神教世界、というふうには確定的に読み取ることができずであります。それは無理であります。一八四二年一月から翌四三年三月までケルンで発行された『ライオン新聞』中にマルクスがたとえただけ自己主張を印象付けたとしても、また秋からは自らがこの新聞の編集人となったのではあるとしても、にもかかわらずこの新聞記事だけから、若いマルクスのフェティシズム観、原始宗教としてのフェティシズムに対する捉え方を、先に申しましたような対立図式のなかに整理することはできないのです。

だがしかし、一八四二年一〇月に若いマルクスが原初的人間のことを「偉大なる、聖なるもの」と形容したこと、の根拠を、あくことなき知的探究心でもって問い詰めていくと、そこに、一七六〇年ジュネーヴで刊行された、ある匿名フランス人、つまり啓蒙思想家の一人、ディジョンのプレジダン、シャルル・ド・ブロス (C. de Brosses, 1709 - 77) の著作『フェティシズムの崇拜 (Du Culte des Dieux Fétiches, ou Parallèle de l'an-

cienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle Nigritie, Paris 1760)』のドイツ人ピストリウス (C. B. H. Pistorius) による独訳本 (Ueber den Dienst der Feischengötter, Berlin und Stralsund 1786) があつたのであります。ひとよつては、ピストリウスを介してド・ブロスからマルクスに伝えられたフェティシズムを〈疎外〉と結び付けたり、〈転倒〉と読み換え、或いは「資本論」のキーワードとしたりするのですが、一八四二年春にマルクスがド・ブロス著作の独訳本を読んだ時、および『ライオン新聞』で政治的論説をものした時には、そのような結び付きや読み換えは未だ殆ど意識されていないのです。そうではなく、この時フェティシズムをド・ブロスからじかに学んだマルクスは、端的に原始社会の、或いは未開社会の精神運動たるフェティシズムを捉えたのであります。

マルクスがそのド・ブロス著作から抜粋ノート——わたしはこれを布村一夫氏にならつて『フェティシズム・ノート』と呼んでおりますが——を作つた時期は、このノートを活字にして一七六六年に刊行した『新メガ』編者によると「一八四二年四月初から五月末までの時期」と仮定されております。この前後一年くらい、マルクスはボン、トリリア、ケルンの間を行つたり来たりして過ごすのですが、このノートはボンで作成された、やはり『新メガ』編者によって推定されております。ところでこのノート、『新メガ』編者が『ボン・ノート (Bonner Heft)』と呼ぶものは七冊から成っております。第一冊目はカール・フリードリヒ・フォン・ルモールの『イタリア研

究 (Carl Friedrich von Rumohr, *Italienische Forschungen*, Th. 1-3, Berlin 1827-1831.) からの抜粋、第二冊目にはヨハン・ヤーコプ・ブルントの『ギリシアの絵画』または絵画の成立・進展・完成そして没落 (Johann Jacob Grund, *Die Malerey der Griechen oder Entstehung Fortschritt, Vollendung und Verfall der Malerey. Ein Versuch*, Th. 1.2, Dresden 1810-1811.) からの抜粋、そして第三冊目がド・プロス著作の抜粋およびカール・アウグスト・ヘンティガーの『芸術—神話学の諸理念 (Carl August Böttiger, *Ideen zur Kunst—Mythologie*, Bd. 1, Erster Cursus, Sammlungen der Religionen des Alterthums, Einleitung zur vor—homerschen Mythologie der Griechen. Dresden, Leipzig 1826.) からの抜粋であります。さらに第四冊目にはクリストフ・マイナーの『宗教の一般的批判史 (Christoph Meiners, *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, Bd. 1, 2, Hannover 1806-1807.) からの抜粋が、第五・六冊目にはベンジャミン・コンスタンの『宗教について (Benjamin Constant, *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, T. 1, 2, éd. Paris 1826, T. 2-5, Paris 1825-1831.)』からの抜粋、そして最後の七冊目にはジャン＝ド・バルベイラクの著作『教会教父の道德概論 (Jean Barbeyrac, *Traité de la Morale des Pères de l'Eglise*, Amsterdam 1728.) からの抜粋が収められています。以上七冊の抜粋帳には、どれもみなマルクスの直筆で「ボン—一八四二年」というように、執筆場所と執筆年が記されていますから、ド・プロスからの抜粋が、確

かに一八四二年春に行なわれたのではありましよう。しかし、常識的に考えて、これだけの著作群を、すべて一八四二年四月初から五月末までの二カ月弱に初めて読んで、しかも同時に要点メモを執ったと考えるのは不自然であります。そのうちの幾冊かは既に四月以前に手に入れ、概略なりともななめ読みをし、或いはメモを執るに値するかどうかを判定していたと推測して、けっしておかしくはありません。そのことはド・プロス著作についても言えます。

その証拠というか根拠として、わたしは、一八四二年三月二〇日付トリリアのマルクスからドレスデンのアーノルト・ルーゲ宛書簡を挙げたく思います。そのなかでマルクスは、次のように述べています。「奇妙なことに、人間の動物化を信ずることが統治信条となり、統治原理となつたのです。ところが、おそらく動物宗教 (Thierreligion) こそ宗教のもっとも首尾一貫した存在なのでしょうから、そのことは宗教性と矛盾しません。おそらく遠からぬうちに、宗教的人間学 (die religiöse Anthropologie) ではなくて、宗教的動物学 (die religiöse Zoologie) を話題にすることが必要になるでしょう。」(邦訳全集、第二七巻、書簡集一八四二—一八五一、三四三頁) この書簡に表明された動物宗教という宗教形態を、マルクスはいったい何を通して学び、どこから引き出したのでありましようか。イギリスの社会思想家デイヴィッド・マクレランは一九七〇年刊の『マルクス主義以前のマルクス (D. McLellan, *Marr before Marxism*, Macmillan, London and Basingstoke 1970.)』のなかで、

一八四一年後半におけるマルクスのスピノザ読書に触れて、次のように述べています。「マルクスは一八四一年後半、非常にたんねんにスピノザを読んだ、そしていかに貧困が幻想を生み、宗教が慰めに役立ち、政治に利用されるかについてのべた多くの文章をコピーした。」(七八七九頁、西牟田久雄訳、勤草書房、一九七二、一一八頁)一八四一年後半における、宗教に関するこのような読書を考慮すれば、一八四二年三月二〇日付ルーゲ宛のマルクス書簡に表明された動物宗教は、一概にド・ブロスからの全面的影響とはいえないわけです。だがそれでも、マクレランが『マルクス主義以前のマルクス』を起草した時、かれは未だマルクスの「フェティシズム・ノート」を読んでいないのです。そのノートのなかでも、特に次の一節を読んだわたしとしては、たとえこのノート作成の時期が一八四二年四月と五月であるにしても、その直前の三月二〇日頃、マルクスは確かにド・ブロスを読んでからルーゲ宛書簡を草したとしか考えられません。ド・ブロス著作からの抜粋であるその一節とは、こうです(二重カギカッコ内はド・ブロスの文章)。

『アルタルコスとディオドルス(アウグストゥス帝時代の歴史家)』の報告によれば、エジプト人は、ノモス(へ州)によって分割された時に、各々のノモスに個別の崇拜を指令された。それは『エジプト人が『反乱を起こさないように、また束縛を脱せんと一致団結するのを阻止するためであった。』宗教の差異『ほどに、人びとを引き裂き、相互に遠ざけるものはほかにないからである。』『賢明にも(次のとき)配慮がなされた。』

『自然のあり方からして憎しみをもっているような』『そうした動物を、相互に分断されたノモスに対して指定すること』、『それは、各々が自分の神を隣人によって『虐待された』とみるか、或いは隣人によってかれの神の敵が崇拜されたかとなした場合、それによって住民の』この『憎悪をいっそうかきたるためにである。』(De Brosses, *ibid.*, pp. 285~286, SS. 192~193, 石塚訳、『社会思想史の窓・集成第二巻』二〇五頁)

この抜粋は、マルクスが一八四二年秋に、例の一月二五日付『ライン新聞』で発表した記事に利用したと考えられるのですが、この抜粋にみられる「人びとを引き裂き、相互に遠ざけるもの」としての宗教ないし宗教の差異は、マルクスがルーゲに宛てて認めた三月二〇日付書簡にみられる動物宗教そのものなのです。その線に沿って、マルクスは、同じ一八四二年の一月三〇日付ルーゲ宛書簡では、もつとはつきりと、宗教はそれ自体無内容であり、転倒した現実の理論だ、と述べるに至るのです(邦訳全集、第二七巻、三五七頁、参照)。

さて、ここからわたしの本日の発表の中心テーマに入ることになるのですが、実は、一八四二年三月二〇日付のルーゲ宛書簡や一八四二年一月二五日付の『ライン新聞』記事、それから一八四二年一月三〇日付ルーゲ宛書簡にみられるこうした動物宗教(Hetereligion)とか、それに準じた宗教について、マルクスはこれらをフェティシズムとはしていない、ということなのであります。一八四二年の春、ド・ブロスからの抜粋を行なったマルクスは、動物宗教——ド・ブロスの言うズーラトリ

(Zoolatrie)——とは違ふ宗教、動物宗教以前のもっとも原初的な宗教を学んだのであります。そして、動物宗教以前のその原初的宗教をフェティシズムとし、動物宗教の方をイドラトリ (Idolatric) としたのです。わが邦ではイドラトリのことを「偶像崇拜」と訳しておりますが、こちらの方をマルクスは、一八四二年という時点で、〈転倒〉という現象に結び付けることになりました。例えば、一〇月二五日付『ライオン新聞』記事「木材窃盗取締法に関する討論」中に、次の一節が読まれます。

「木の偶像 (die hölzernen Götzen) が勝利を収め、人間は敗れていけにえになるのだ！」(邦訳全集、第一巻、一二八頁、カッコ内は石塚の挿入)

但し、この記事でマルクスは、邦訳で偶像となる箇所の原文につき、Götzen というドイツ語を用いているだけで、Idolとか Idolatrie という語を用いてはいません。この問題はたいへん重要なのですが、本日の報告で詳しく触れる余裕はありません。その点に関しては別の機会に述べるとして、次には、マルクスにフェティシズムという言葉とその内容を教え込むことになったド・ブロス著作そのものに入つて、このフランス人啓蒙思想家の言うフェティシズムを確認することにしたいと思います。

二

マルクスが直接読んだド・ブロス著作『フェティシシュ諸神の崇拜』のドイツ語訳本には原著者名が記されていないのですが、

これは、原著者そのものが匿名であったことから当然のことです。但し、ドイツ語版訳者のピストリウスは、その訳者序文で次のように記述しております。「訳者は、この論文が以前ディジョンのプレジダン(ディジョン高等法院の院長評定官)であったド・ブロス氏のものであるとの記述を、どこかで読んだと記憶している」。(Ueber den Dienst der Feischengüter, Berlin und Stralsund 1785, S. vi.)したがってマルクスは、この『フェティシシュ諸神の崇拜』がド・ブロスのものであるらしいことを念頭に置きつつ、読書を進めていくのであります。因に、マルクスは、ド・ブロス著作のフランス語原典は読んでおりません。

さて、そのド・ブロス著作ですが、これは全体が三章から成っております。各々のタイトルは、第一章が「ニグロおよびそのほかの未開諸民族におけるフェティシズム」、第二章「現在のフェティシズムとの比較における古代諸民族のフェティシズム」、第三章「フェティシズム発生の諸原因の考察」でして、その全体に対し、巻頭に序文が付いています。それは次の言葉で始まります。

「古代神話のこつたまぜは、ネオ・プラトン派哲学の比喩的解釈を用いる限り、現在の人びとにとって説明しがたいカオス、或いはたんなる恣意的判じ物以外の何物でもない。すなわちその解釈法は、自然界に関しても奥深くに潜在せる原因についての知識を野蛮で蒙昧な諸民族に付与したのであり、また愚鈍にして粗野な人びとの子供じみた風習の塊のなかに、もっとも意味深長な形而上学の知的観念を発見したものと信じたので

あった。(仏語原典、p. 5. 独語訳版、p. 1. 以下引用頁はたんに p. 5. で示す。また邦訳するにあたって文章の基調は独語に依り、個々の訳語選択においては仏語を参考に行っている。)

引用文中の「比喩的解釈」は、フランス語では *figurisme* ドイツ語では *die figurliche Erklärung* であります。ド・プロスは、ネオ・プラトン派哲学を批判するのに、このフィギュリスムのほか、アレゴリー (*Allegorie, Allegorie*) という術語をも、この哲学派に結びつけます。ド・プロスのフェティシズムを解釈するのに、われわれは、さしあたってこの二語を重視せねばなりません。ド・プロスは述べます。「いったん比喩的な説明の体系を受け入れたなら、ひとはそこにあつて、あたかも雲の上にいるかのごとく、自分の欲するものすべてをいとも簡単に見いだすのである。多少なりの機智と想像力とを持ちあわせてさえおれば、打ち勝ち難い困難とたたかうには、けつして及ばない。」(p. 78, S. 2.) こうした論調において、ド・プロスは本論の全体において、ギリシアのプラタルコス (Plutarchos, 46 編 [205 節]) とアウグストゥス帝時代ローマの歴史家ディオドルス (Diodors) を批判していくのであります。

次に、われわれが普通へ神話」と称している伝承ないしその記録について、ド・プロスは以下のように解説します。

「西洋人によって居住地を発見された原初的な諸民族の歴史に十分精通し、また東洋の諸言語にも熟達した若干のいっそう理性的な学者たちは、ギリシア人が神話に対して負わせて不適切に結びつけてしまった補遺をきれいに取り除いたあとで、こ

のあらゆる原初的諸民族、かれらの考え、かれらの支配者に関する実際の歴史のなかに、ついに真の解決の鍵を発見し、また数多くの素朴な言葉——それを使用し続けている人びとにとつてそれらの語の意味はこれ以上には理解されなかつた——に対する誤つた翻訳のなかに、さらには、様々な添え名でもって表現された或るひとつの主体からとするとすこぶる様々な実在ななし人格をつくり出しがちだつた同音異義語のなかに、ついに真の解決策を発見したのである。かれらは、ギリシア語の *fabulae* がエジプト語の *Muth* すなわち *mois* (ラテン語で死の意) に由来し、それはカナアン語のなかに同じように見いだされる語に由来していることからして、神話 (Mythologie) とは、その名称自体が予示しているように、死者の行動の歴史ないしその物語以外の何ものでもないことを認識した。ヒプロスのフィロは、サンコニアトン (フェニキア人の歴史家) のテキスト中に見いだした *Muth* (仏語原典では *Mouth*) なる言葉を翻訳するのに *Dearto* すなわち *Pluto* (仏語原典では *Pluton*, 希腊で冥界の王の意) を用いている。因にその翻訳は、われわれに対し、エジプト語とフェニキア語の間の明白な類似性を予示している。ホラティウス (古代ローマの詩人、前六五〜前八) は、ギリシアの神話に結び付いた観念をラテン語に置き換えるのに、純然たる逐語訳によつて *Fabulae nanae* (仏語原典では *Fabulae nanae*, 神のように尊敬された死者の意)、すなわちさわめて頻繁に物語られる死者とするのを気に入っていたらしく思われる。そのようにして神話という語のたんなる起原が同

時にその語の眞の意義を発見することになるわけで、そこには神話がいかなる観点から考察されなければならないかが示されており、またそれを説明する最良の方法への教示が存在しているのである。これらの人びとがわれわれに遺してくれた字識ある諸解釈は、異教的古代の有名な人びとの生涯における實際的出来事に対する、説話の、巨細に亘る適用の点でも、また正しく理解された表現にして、物語を普通の日常的な出来事に引き戻し、それらに粉飾され続けて来た偽りの奇蹟事を取り除いた表現の解釈の点でも、これ以上望み得ないほど、ほぼ完璧といえる。だがしかし、歴史的偽作の識別にすこぶる役立つこの解釈の鍵は、だからといって原初的諸民族の奇異な教義と儀礼との原因を挙げるに際しては、常に十分であるとは限らない。異教徒の神学のこの二つの部分は、サベイズム (Sabisme, Sabotismus) の名で知られる星辰崇拜に基づくか、或いはたぶんそれに劣らず古く、アフリカのニグロたちのものでフェティシユ (Fétiches, Fetischen) と称される、或る種の世俗的・物質的対象への崇拜のどちらかに基づいている。これらのあいだではこの崇拜 (独訳版では Götzendienst, つまり《偶像崇拜》と訳されているが、これは誤読) が行なわれているのだが、これをわたしは、この根拠 (つまりフェティシユ) に関連させて、フェティシズムと名付けることにする。(pp. 7-10, SS. 2-6)

故人となった英雄的人物、カリスマ的人物についての伝説は、中世ヨーロッパの復活伝説——例えば第三回十字軍で戦死したドイツのフリードリヒ一世バルバロッサ (一一二四—九〇) と

その孫のフリードリヒ二世 (一一九四—一二五〇) における〈終わりの日の皇帝〉の出現など——とは違ったもので、あくまでも過去に実在していた英雄に関する、生前の事績についての、ふくれあがった、誇張された物語なのであります。神話に対するこの解釈は、三・四世紀交ギリシアの哲学者ユウヘメロス (Euhemeros) が説いたところから、ユウヘメリズムと称するのですが、ドゥブロスは、神話解釈を死者の物語に片付けることはしないで、むしろ死者の物語を後世にまで伝え続けて来たその時どきの生者の観念に結びつけるのです。死者の名を借りた、生者の物語に引き戻すのであります。或いは、死者が崇拜されるのではなく、かつて実在した人物が死後において崇拜されるようになった過程をさらに問い直すことによって、けっきょくは、神話形成のモメントを生者の側に見いだし、此岸の現実界に崇拜の対象を見つけようとする方向に探究心を深め、強めたのです。そうして、ついにドゥブロスは、人類の最古の、原初的崇拜様式として二つのものを、つまり、サベイズムとフェティシズムとを発見したのであります。

ところで、ここに読みあげた引用文中にも見られますように、この二様の崇拜中、フェティシズムの方はドゥブロスによって名付けられたものです。それまで、この原初的信仰は特定の名称を持たず、いろんな地域で様々に異なった名称で呼ばれていたか、或いは他の信仰と混在していたため、一つの体系だった宗教としては実在それ自体が確認されずに来たのでしょうか。いずれにせよ、ドゥブロスが命名するまで、この原初的信仰に

ついで特別の、そのみ単独の、観察記録は存在していません。さて序文に続く第一章では、ド・ブロスにとつての現代、すなわち一八世紀中頃当時のアフリカやアジア、アメリカの諸大陸に存在したとされる原初的信仰が分析・解説されており、ド・ブロスによると、当時のアフリカ西岸ギニア地方にはジュイダー (Juidah) という黒人の国があつて、その人びとはとりわけ編蛇を崇拜の対象にしていたとのことです。またアフリカのそのほかの諸民族を観察すると、かれらは蛇のほか樹木、山、海、木片、ライオンの尻尾、小石、貝殻、塩、魚、植物、牛とか羊、山羊、象などを、いわば手当たりしだいに崇拜の対象にしていた。そのようなフェティシユの典型、ギニア地方ジュイダーの編蛇について、ド・ブロスは、「ニグリシアのその地方をしばしば訪れたことがあり、したがつてその風俗についてすこぶる通じている」(p. 27. S. 17.) 三人、アトキンス、ボスマン、それにデ・マルシエの著作に依拠しながら、次のように描写しております。

「ほとんどすべてのニグロは、そのような(フェティシユたる)蛇を見かけ、それを楽しく自分の仲間とし、飼育するならば、これほどの幸せはないと考える。かれらはそれをミルクでもてなす。もし仔を孕んだ雌の蛇であつた場合には、より楽に仔を産むことができるよう巣を作つてやり、またその仔については、自分で餌を探すことができるようになるまで世話をしてやるのである。したがつて、かれらが蛇に害を加えることは考へられず、また同様に、蛇の方から誰かの感情を害するという

こともあり得ない。だが白人であろうとニグロであろうと、もし誰かが一匹を傷つけるか或いは死なせるかして、不幸を為そうものなら、民族総出の復讐戦が始まることになる。犯人がニグロである場合、かれは捕らえられるや否や、その場で火刑にされる。」(pp. 31—32. Ss. 21—22.)

ジュイダーのフェティシユ蛇は、その住民よりも尊ばれる。その人間の生命よりもフェティシユ蛇の生命の方が重いのです。また、こうした蛇信仰は、ギニア地方のみならずアフリカ輿地でも古くから存在していたし、西暦四世紀エチオピアでも蛇はそのような信仰の対象だつたとのことです。

だがしかし、フェティシユに選ばれた動物は、別の場面では、そのフェティシユを崇拜して来た人びとによつて殺されることになります。そのあたりの事情をド・ブロスは、プルタルコスの記事からの、次のような引用によつて説明しております。

「早魃が——とプルタルコスは述べる——この国の夥しい貧困とペスト性の病弊を蔓延させた場、司祭たちは聖なる動物を夜のあいだ或る秘密の場所に置き、まづもつてそれに、きわめて残酷な威嚇を告げる。それでも弊害が止まぬ場合は、黙つてその生命を奪い、かかるところを或る悪霊に対する処罰とみなす。」(p. 102. S. 74.)

以上の孫引きはド・ブロス著作第二章からのものですが、次に第三章では、太古の昔に存在したフェティシズムが、その後やがてイドラトリに変質していく点が述べられます。しかしまた、たとえフェティシズムから、それと正反対のイドラトリが

生じたとはいへ、それでもイドラトリはフェティシズムの一変種であること、或いはまた、原初的なものから逸脱してしまつた方の、文明時代の宗教たるイドル崇拜者中に、実は依然として原初的なままのフェティシユ崇拜者が存在していることが述べられます。このことをド・ブロスは、例えば北アフリカのイスラム教徒ムーア人を題材にして、次のように解説しております。

「かれらのもとでは、マホメット教に改宗したにもかかわらず、依然としてフェティシユの祭儀が一般に普及しており、かれらの司祭、すなわちマラボウスによって聖別されている。これらの人びとはフェティシユのことをグリギリスと呼ぶ。かれらのあいだで見られるマホメット教の影響といへば唯一、いまやフェティシユが副次的な威力、すなわち、あらゆる類の悪弊や不幸な出来事に対する保護手段として役に立つ護符と考えられていることである。」(p.p. 233—236, SS. 176—178. 石塚訳、『社会思想史の窓・集成第二巻』二〇二頁)

さて、以上において紹介致しましたド・ブロス著作のフェティシズムについて、ここで簡単にその特徴をまとめると、次のようになります。まず第一に、ド・ブロスにおいては、生物であろうと無生物であろうと、それ自体を崇拜の対象とする信仰がフェティシズムであること。崇拜は直接的であります。これは、何か別のものの象徴、比喩、偽物として刻まれる偶像への崇拜と決定的に異なる点であります。第二に、ド・ブロスが観察し考察した原初的なフェティシズムおよび未開社会のフェ

ティシズムにあつては、神つまりフェティシユは崇拜される対象である分だけ、同時に攻撃される対象であるということです。原始人や未開人にとって、フェティシユとは、崇拜する限りでかれらの支配者ですが、けつして無条件に拜跪する対象ではなく、時に打ち叩いたり殺したりする対象——攻撃を前提とした崇拜の対象、和解を前提とした攻撃の対象——であつたのです。すなわち、フェティシユとその崇拜者とは交互的な依存の關係にあつたのであります。いっぽう、ド・ブロスが述べるイドラトリの方は、このフェティシズムの二大特徴と正反対の特徴を持つています。すなわち、偶像崇拜にあつては、偶像の背後ないしそれより一段高いところに真正正銘の神がいます。また、偶像崇拜においては交互的でなく一方通行の信仰しか成立せず、崇拜者の側が神とその偶像よりも一段低く、神と偶像に加護されるのみであります。それは例えば拝火によって象徴されるゾロアスター教徒、カーバの黒石によって象徴され、これを通してアラール神に跪くマホメット教徒において観察されるのであります。このようにフェティシズムとイドラトリとを明確に区別するド・ブロスを、若いマルクスはしっかりと読書し、そこからマルクスなりのフェティシズム観を、にわか造りではありませんが、築くことになるのです。その点を次に検討したく存じます。

三

マルクスが書き遺したいわゆる「フェティシズム・ノート」

は、全部で五八箇所の抜粋から成っております。『社会思想史の密』第四六号から第五〇号にかけて分載したわたしの訳文には、それに沿って五八番まで通し番号を付けてあるのですが、この抜き書きはド・ブロス著作の全体に亘るものです。したがって、この点から推測される限りで、マルクスはド・ブロス著作の全体に目を通したのです。ところが、一八四二年の『ライン新聞』記事を読みると、特に動物崇拜——マルクスにおいては *Thierreligion*、ヒストリウスにあっては *Verehrung der Thiere*、ド・ブロスにおいては *Zootarie*——について、ド・ブロスとマルクスの二者の間に捉え方の相異があることに気づきます。結論的に述べますと、ド・ブロスにとって、フェティシユとは、何よりもまず蛇のごとき動物と、石ころのごとき無生物なのですが、マルクスでは、動物はどうやら原初的信仰から派生した宗教、いかなれば文明時代の、本来の宗教に入るのであって、本人は特にそう断わってはいないけれども、イドラトリの対象なのであります。そのことをより詳しく説明するために、一八四二年七月一〇日付『ライン新聞』に載った『ケルン新聞』第一七九号の社説」と題する記事から引用します。

(マルクスの論説を批判する『ケルン新聞』編集人ヘルメスの)「社説は、フェティシズムを宗教の『もつとも粗野な形態』と呼んでいる。だから、『動物宗教』のほうがフェティシズムよりも高い宗教形態であるということ、論説は承認しているわけであるが、このことは、この論説の同意をまたずして、

だれでも『学問的研究』にたずさわる人間にははつきりしていることである。ところで、動物宗教は、人間を動物よりも低い地位に引き下げはしないだろうか、動物を人間の神とならせはしないだろうか?」(邦訳全集、第一巻、一〇五頁)

このように、マルクスは、動物宗教における崇拜の対象である動物を、人間よりも高い地位にあるものと考えてのであります。これは、ド・ブロスが注目したフェティシズムとしての動物崇拜と大きく異なっております。ド・ブロスにおいては、たとえ神であろうと動物は、その神たる資格を人間によって与えられているため、同じく人間によって、時にはその資格を奪われ、殺されることもあるからです。では、マルクスにとって動物がフェティシユでないとなれば、一体何がフェティシユなのか。その点については、いま引用してご紹介した一八四二年七月一〇日付『ライン新聞』記事の後続部分にマルクス自身による証言がありますので、読みあげます。

「フェティシユ崇拜者は、欲求の幻想にあざむかれて、『生命のない物』が人間の欲情をかなえるためにその自然的な性格を捨てざるかのように思いこむ。したがって、フェティシユがフェティシユ崇拜者の粗野な要求をもつとも忠実にかなえることを止めるときには、崇拜者はそのフェティシユを破壊してしまふのである。」(邦訳全集、第一巻、一〇五頁)

この記述によれば、マルクスは、フェティシユのことを、特に「無生物」に限定しているわけです。これに対し、動物の方はイドラトリ的に扱うのです。こうした区別、ド・ブロスでは

明確でなかった生物すなわちイドルと無生物すなわちフェティシュという区別に関連して、マルクスが興味深い見解を表現した記述があります。それは、一八四二年一月三日付『ライン新聞』中の、「第六回ライン州議会の議事、第三論文、木材窃盜取締法に関する討論」と題する記事に含まれておりますので読みあげます。

「キューバの未開人は黄金をスペイン人のフェティシュだとみなした。かれらはそのために祝祭を催し、その周りで歌い、しかるのちそれを海中に投げた。キューバの未開人がライン州身分議会議に出席するとしたら、かれらは木材をライン州人のフェティシュと考えるのではなからうか？ キューバの未開人は、しかし、次の会議ではフェティシズムには動物崇拜（*Animal-worship*）が結び付いていることを教えられ、そして人間を救うために、兎を海中に投げ込んだであろう。」（邦訳全集、第一巻、一七二頁）

いま読みあげました記事の最後のところには全集編者の注解が付いております。それはこうです。「これは、第六回ライン州議会での特例規則違反取締法案の討論にあてつけたものである。この法案によって農民は、自分の保有地で兎をとる権利さえうばわれたのである。」（邦訳全集、第一巻、六六〇頁）この注解をも参考にして考えますと、マルクスは、木材や兎はライン州の人びとにとってはフェティシュだが、キューバのフェティシストにとっては害を及ぼすもの、争いの種だ、というふう

ろで、ここに出て来る「キューバの未開人」の話ですが、それはド・ブロスの著作『フェティシシュ諸神の崇拜』からのほぼまる写しなのです。ド・ブロスが言うには、キューバの未開人に代表される原初的なフェティシシュ崇拜者は、自分たちの神を大切に扱うだけでなく、黄金のごとき他国人の神をも粗末に扱うと崇りがあると考えたので、たとえ自分たちにとっていかに害ある他国の神でも、いったんこれを称え、その為に祝祭を催し、しかるのちそのよそ者の神に遠くへ去ってもらおうという風習があったのですが、その条りの一部分をマルクスは、まず例の「フェティシズム・ノート」で第一七番目に抜粋し、またそれをそっくり自分の記事に引用したのであります。そうしてみると、マルクスが、この『ライン新聞』記事のなかで木材と兎とを共にフェティシシュとして扱った理由は、何よりもまず、ド・ブロス著作を模倣したからだということになります。但し、マルクスには同時に、動物崇拜は人間を神以下に低めるがフェティシシズムは人間を神と同等におき（一八四二年七月一日付『ライン新聞』）また動物崇拜はフェティシシズムの後にこれから派生するというド・ブロスとは少々異なった発想があります。ですから、あえてこの一月三日付の記事中で、フェティシシズムしか知らないキューバの未開人がライン州会議で動物崇拜をも教えられる、としたのでしよう。

さて、このあたりで、フェティシシズムとイドラトリ、それにゾーラトリの三者に関連する、若いマルクスの原初的宗教理解

を整理します。まず第一、マルクスは、ド・ブロスが考えたような、生物・無生物双方を含むフェティシユを想定せず、フェティシユとは特に無生物であるとします。そして、このようなフェティシユたる無生物を崇拜する未開人は、時にその神を投げ捨てることがあり、神を破壊することさえあるのだと、ド・ブロスにならって、そのように考えます。しかしド・ブロスと違って、動物崇拜については、これは人間を神たる動物より一段低い存在にするもので、神との交互的な、対等な関係でなく、神への一方的服従を特徴とするもの、と判断するのです。そして、このような動物崇拜こそ、本来の宗教、「転倒した現実の理論」(一八四二年一月三日付ルーゲ宛書簡、邦訳全集、第二七巻、三五七頁)なのであります。

若いマルクスのフェティシズム観についてのこのような整理は、以下に挙げますマルクスの発言を根拠にしたものです。重複しますが列挙します。①人間の動物化を語った一八四二年三月二〇日付ルーゲ宛書簡、②初めてフェティシズムに言及した一八四二年五月一〇日付『ライオン新聞』、③フェティシユは破壊されることもあると綴った一八四二年七月一〇日付『ライオン新聞』、④相互に分裂する以前の聖なる人間を謳った一八四二年一月二五日付『ライオン新聞』、⑤スペイン人のフェティシユはキューバの未開人によって投げ捨てられたとのド・ブロス著作を引用した一八四二年一月三日付『ライオン新聞』、そして最後に、⑥宗教は転倒した現実の理論だと語った一八四二年一月三日付ルーゲ宛書簡。以上六篇の資料を読めば、マルク

スがフェティシズムについて意識的にか無意識的にか、二様の解釈をしていることが明瞭にわかります。その第一の解釈は、原初のフェティシストは聖なる人間にして、相互に自由に交流しあう人間であるというものです。これをわたしはポジティヴ・フェティシズムと名付けております。こちらは、就中、神への攻撃・和解という、神と人間の交互的關係を特徴としております。そして第二の解釈は、例えばキューバの未開人にとつての黄金のように、いかに他者の神ではあれ自分たちには死をもたらずやもしれないような、害悪そのものであるような、よそ者のフェティシユを自分たちの周囲から排除しきれなかった時に登場して来る、一方的におしつけられた神、自分たちよりも一段高いところにあつて、常にそれに拝跪するだけの、そうしたフェティシズムである動物崇拜ないしイドラトリであります。こちらの方をわたしはネガティヴ・フェティシズムと名付けております。マルクスは、この二種の傾向でもって一つのものであるフェティシズムをド・ブロスから学んだのであります。

おわりに

ここで結びに入ります。一八四二年三月から一月にかけて記された例の六篇の資料によつてはつきりしました二種類のフェティシズム、すなわち一方における神への攻撃と和解を特徴とするポジティヴ・フェティシズムと、他方における神への服従を特徴とするネガティヴ・フェティシズムのうち、マルクスは特に前者ポジティヴ・フェティシズムをド・ブロスを通し

て初めて学び知ったのでありまして、『ライン新聞』記事中に出てきますフェティシズムは、すべてポジティヴな意味で使われております。ところが、それから約二年経た頃に書かれた、いわゆる『経哲手稿』では、ポジティヴなものとしてのフェティシズムでなく、ネガティヴなものとしてのフェティシズムが、端的にフェティシズムという術語を用いて記されることになり、その傾向は、以後一八六七年『資本論』段階にまで一貫して続くことになるのです。この時期のマルクス・フェティシズム論の特徴については、本報告の冒頭で紹介しました保井氏や宇野氏のお仕事に十分示されているので、ここでは割愛します。

それよりも、ここでどうしても述べておかねばならない重大な事実がございます。それは、マルクスが死ぬる半年ばかり前の一八八二年秋に、イギリスの民族学者ジョン・ラボックの著作『文明の起原と人類の原初状態』(John Lubbock: *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*, London 1870) を読書した際、いま一度、若いマルクスに立ち戻って、ポジティヴ・フェティシズムに注目したことであります。ラボック読書の際マルクスが遺した抜粋、いわゆる「ラボック・ノート」を見ますと、次の一文が目が止まります。但し、わたしの言わんとすることは、邦訳で読んだのではよくわかりません。ラボックの原書と、それにマルクスが綴ったドイツ語・イギリス語による原文をあわせて読まねば見えてこないでしょう。その「ラボック・ノート」中でマルクスは、ラボックのイギリス語による記述を自らドイツ語に要約して、こう記します。イ

ドルを「フェティシユと混同してはならない」(Sind nicht zu verwechseln mit Fetisch.)と。そのあとにすぐ続けて、今度はラボックの文章をほぼそのまま書き写して、こう記します。

「フェティシズムは、神的存在に対する攻撃であり、偶像崇拜はそれに対する屈服の行為である。」(邦訳全集、補巻四、五五三頁、ドイツ語は石塚の挿入、それ以外の箇所はイギリス語)

ところで、ラボックの、一八七〇年刊のこの『文明の起原』という書物には、ド・ブロスの名が刻まれ、かれの著作として『フェティシユ諸神の崇拜』フランス語原典が参考文献に挙げられ、また実際にそれが本文のなかで活用されております。ということとは、一八八二年秋になって、つまりちょうど四〇年の歳月を経て、老いたマルクスは、ラボックを介してド・ブロスと再会したこととなるのです。けれども、このラボック読書後、老マルクスは急速に体力を失い、翌八三年三月に歿するのです。ですから、最晩年における老マルクスのポジティヴ・フェティシズム観というようなものは、かたちあるものとしては何も遺されなかったわけです。ですから、わたしの報告ではそのような老マルクスに関して今のところ確定的なことは主張できないのですが、ただ次のことだけは、ここで強調しておきたい存じます。それは、『ライン新聞』から『共産党宣言』までの若いマルクスにしても、『経済学批判要綱』から『資本論』までの壮マルクスにしても、原始社会とその歴史・内実については事実を擱めず、したがって科学的な理論を樹立できないで来たのですが、『資本論』以後、とりわけロシアのコヴァレフスキー、

アメリカのモルガン（正しく発音すればモーガン）、それにイスのバツハオーフェンの著作を学ぶに至つて、がぜん、原始社会とその歴史について、唯物史観の立場からその内実を究明し得る根拠を擲んだということ、この点が、マルクスのフェティシズム論を理解するのにたいへん重要なのです。主としてモルガンに依拠した老エンゲルスの進化主義的原始社会論と微妙に異なる、老マルクスの幻のフェティシズム的原始社会論をわたしは推測するのですが、その論題は本報告のテーマから既に離れ出しておりますのでストップしましょう。この点についての詳細はわたしの論文「唯物史観と原始労働——エンゲルス・クローノー・デュルケムの差異」（『クリティーク』第八号、青弓社、一九八七）に試みとして記してございますので、それをこらんにただければ幸いです。

ここで話題をいま一度若いマルクスに戻して、本報告を締め括ります。一八四二年春、『ライン新聞』に關係する直前、マルクスは匿名ながら明らかに著者をド・プロスと判断し得る著作『フェティシシュ諸神の崇拜』をピストリウスによる独訳本で読み、その抜粋を行ないました。ところでマルクスは、そのド・プロス著作中に、神を崇拜すると同時にこれを攻撃すること最大の特徴とする原初的人間の精神運動たるフェティシズムを読み知つたのですが、また同時にそのフェティシズムは、神への服従を強制する動物崇拜を伴うこともあると考えました。そのようにスーラトリと化したフェティシズムは、もはやもとのポジティブなものではない。つまり、聖なる自由な人間によ

る神との間の交互的な精神運動でなく、転倒した現実の理論たる本来的な宗教であり、分裂した諸個人にみあう、カースト制度の国にみあうイドラトリなのです。若いマルクスは一八四二年段階において、フェティシズムとスーラトリ（ティーアデーリンスト）とイドラトリ（ゲッツェンディーンスト）とを、このように区別ないし関連付けて捉えたのであると、わたしは主張したのであります。そして、その三者のうちイドラトリの仮面をかぶつた、わたしの言うところのネガティヴ・フェティシズムが、やがて『資本論』のキーワードとなつてマルクスの経済学研究に活かされていくことになつたのだからと推測します。なるほどマルクス自身は、自分がどこからフェティシズムという語を引いて来たか、また、この語にポジとネガとがあるとか、イドラトリはフェティシズムの亜種であるのかどうかについて説明したことは、生涯に一度もありません。また使われ方がまったく違うにもかかわらず、『ライン新聞』時代にも『資本論』においても、フェティシズムという語を何の注釈も付けずにそのまま用いております。ですが、今回の報告でわたしが紹介しました『ライン新聞』記事中のフェティシズムを、あの『資本論』第一巻でのマルクス自身によるフェティシズム定義と比べたならば、そこに二種の、それも正反対の概念が提示されていることが、明らかに看取し得るでありましょう。よつて、一八四二年当時にマルクスがド・プロス読書によつて捉えたフェティシズムに関しては、間違つてもこれを〈疎外〉とか〈転倒〉と読み換えてはならないのでありますし、況や、『資本論』にお

けるフェティシズムと同一のものの萌芽がこの『ライン新聞』時代に生まれたなどと、何の媒介項も考慮せずに短絡させて結論付けてはならないのであります。それから、一八四二年段階のマルクスを理解する上で重要な問題である宗教批判については、聖なる人間であるからこそ神を攻撃するという、このド・ブロスの構えが、実はフォイエルバッハの著作『キリスト教の本質 (L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1841)』のモチーフと相当程度重なっている点を指摘しておくたく存じます。よって、原初的崇拜たるド・ブロスのフェティシズムを若いマルクスが自由な人間と結び付けたこと、それと同時に、疎外の論理に立ってキリスト教を批判するフォイエルバッハにおける聖なる人間、人間は神なしに、それ自身で最高の者、聖なる者であるという発想を受け容れたということとは、メダルの表裏のようにみなし得るのであります。つまり、若いマルクスにとって、神を攻撃するフェティシズムは、未だ本来の意味での宗教でなく、それと正反対の、文明以前の、原始的精神運動であったのでありましょう。したがって、一八四二年春のド・ブロス読書の裏にはフォイエルバッハ読書(全集第一巻の年譜によると一八四一年七月、しかし実質的にはド・ブロス読書以降)ありということになるのです。或いはド・ブロスとフォイエルバッハをマルクスの思想形成上の重要性から比較して言い換えれば、逆に、フォイエルバッハ受容の影にド・ブロスあり、ということもなっております。

これで、わたしの報告を終えたいと思えます。ご清聴、誠に

ありがとうございました。

質疑応答

司会 生方卓 それでは質疑応答に移りたいと思えます。

谷嶋喬四郎(東京大学) ただいまのご発表を聞いておりますと、マルクスのフェティシズムに対する評価がポジティブな面とネガティブな面があるということであったと思いますが、マルクスがフェティシズムの世界を非常にポジティブに評価したという立場ですが、これは石塚さんが日本で最初に言われたことであると思います。外国を含めてマルクスにおけるフェティシズムの問題をあなたと同じような観点で論じている文献がございましたら、お教え願えないでしょうか。

石塚正英 じつはこのテーマそのものについてわたしが関心を持ったのは最近のことです。それ以前はずっと、大学一年の時から、唯物史観という原理なり法則なりがはたして原始社会をも貫くものであるのか、もし貫くものであるにしても文明社会におけるのとは違ったものではなかるうかといった意識から研究を続けてきました。最近になってなれば偶然に、なれば必然に、原始フェティシズムに行き着いたのです。ですから特にフェティシズムということでは、外国の文献や動向の調査を行なっております。その点についてのご返答となると無能をさらけ出すだけです。ですが、なぜわたしがこのような研究を発表することに決めたかと申しますと、一九七六年にこの「フェティシズム・ノート」が活字のかたちで『新メガ』に発

表されるまで、若いマルクスのこのドープロス読書ノートの内容について、わが邦は勿論、外国の研究者にも詳しくは捉えられなかったということ、それからまた、これを直接読んでみて、わたしは、若いマルクスの理解した原始フェティシズムには「転倒」よりも「交互」の方がいっそう明瞭に表現されていたと判断したからです。

ところが、この問題についてわたしは直接勉強させてもらった向坂逸郎先生の一九六二年刊の著書『マルクス経済学の基本問題』には、一八四二年『ライオン新聞』時代のマルクスのフェティシズム観がそのまま『資本論』段階の発想のものになっていてと記されているんです。しかも向坂先生は、モスクワのマルクス・レーニン主義研究所でドープロス著作のドイツ語版・ピストリウス訳版を自分で閲覧していらっしやる。その上でこのような判断をされる。でもおそらく先生は、マルクスの「フェティシズム・ノート」の方は読まれなかった。その存在は既にご存知でしたが、当時は未だロシア語でもドイツ語でも活字になってはいなかったのです。もしこれを読まれたならば、若いマルクスがメモを執ったいろんな箇所をみて、そこにフェティシシュ神に対する崇拜と攻撃との「交互」がありありと表されていることを見抜かれたことでしょう。またマルクスは『ライオン新聞』の中で、『ケルン新聞』のヘルメスとの論争において、自由な人間の自由な交流という発想でフェティシズムを表現したのですが、こうした発想をマルクスはその後語らなくなくなります。それに対し、「転倒」の問題が宗教との絡みで前面に

出てくるのですが、それは一八四二年一月のルーゲ宛て書簡に至る過程においてのことです。

このようなことからわたしは、一八四二年の春から秋にかけて、マルクスはフェティシズムについてポジからネガへとみかたを変えていったのだと理解したのです。ご質問に対してはまったく返答にならないのですが、日本でフェティシズムのポジティヴな面を取り上げて論じておられる方は布村一夫先生をはじめ何人かいらっしやいます。ポジの意味は違いますが栗本慎一郎氏や丸山圭三郎氏もそうです。今村仁司氏もそうです。ですが、若いマルクスがフェティシズムにポジティヴな面を見いだしたということはわたし自身が述べたことです。今後反論も出てくると思いますが、今のところわたしに責任があります。一九七六年の『新メガ』刊行から十数年たっておりますが、外国にもわたしのような発想の文献はないと思います。

氏名不詳 ポジティヴなフェティシズムは、いわば、宗教信仰仰にさまざまな形態がある中でその一つとしてフェティシズムを考え、大変素朴な形であるけれども宗教批判を含めたような宗教であると考えていらっしやるということでもよろしいのでしょうか。

石塚 ポジということは、この場合は、原始フェティシズムに対するマルクスの捉え方が、神を攻撃しているという意味でポジであるということ、あるいは人間が神を創り、規定し、これを支配しているという意味です。ただそうは申しませんが、崇拜と攻撃という交互の枠内での攻撃・支配であるということ

をぬきにポジ・ネガ論は語れません。そういう意味あいをマルクスがド・ブロスの中に読み込んだということです。そうしたド・ブロスの発想でもって『ライン新聞』の記事を書いたのです。これはヘーゲルの影響などではないですね。ヘーゲルは『宗教哲学講義』の中で、動物宗教とフェティシズムの成立順をド・ブロスとは逆に考えています。また、ヘーゲルはフェティシズムのことをフェティシユデーニストと独訳しますが、ピストリウスの独訳版ではゲッツェンデーニストなんです。マルクスはやはりヘーゲルからでなく、ピストリウスを介してド・ブロスからフェティシズムを学び、そのポジティヴな形態のものを『ライン新聞』でそのまま吐露したのでしょう。とにかく、ヘーゲルの発想では、原始宗教の中に交互とか依存とかの関係はまったくないのです。『歴史哲学』の中で、そのことを明瞭に述べています。ですから、若いマルクスにはまずド・ブロスの意味でのポジティヴなフェティシズムが入り込んだことは確かなことと思います。

司会 それでは時間がまいりましたので、これで終わりにしたいと思います。

ラスキン文庫のこと

財団法人「ラスキン文庫」(東京都中央区築地2丁目15-15 電話〇三―五四二―七八七四)は歌舞伎座あるいは新橋演舞場に比較的近い、交通の便のいい所にある。小さい図書館だが、ラスキン関係はもとより、周辺についてもよく収書しており、ラスキンの活動そのままに多方面の人びとの利用が可能である。会員制で運営されているものの、非会員で飛びこみで利用させてもらえる。

「ラスキン文庫」は、図書室のほか、「ラスキン研究講座」を開いており、九月に第十五回を数えた。六月で第十六回に達した「読書会」は、ラスキン文庫の二階で開かれるが、「研究講座」は通例、虎の門国立教育会館が会場である。

ここはまた、「ラスキン文庫たより」を出しており、第十四号が六月に出ている。12ページのちょっとした研究誌である。第十四号には、「バーン・ジョーンズとラスキン」(河村錠一郎・一橋大)、「ラスキンの理想社会とその現代的意義」(伊井玄太郎・早大)、「ラスキンとブルースト(3)」(辻邦生・学習院大)、その他翻訳、書評、エッセイなどが収められている。

年会費五千元。日曜および月曜日休館。

スピノザ政治哲学の再検討

はじめに

バルフ・デ・スピノザ（一六三二—一七〇四）の諸著作をめぐる研究水準は、近年、飛躍的に向上している。六〇年代末以降、主にフランスを中心に推し進められたスピノザ読解は、国際的なコロケーションの開催や高水準の研究誌の刊行へと発展し、「スピノザ・ルネッサンス」と称される状況を呈しているのだ。

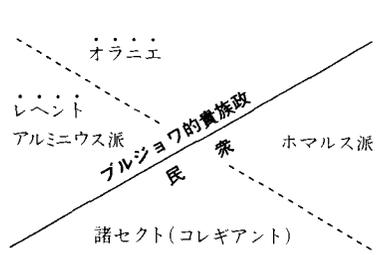
従来、哲学者はスピノザの政治論文（『神学政治論』と『政治論』）をその哲学（『エティカ』）のアペンディクスとして放置し、政治学者はスピノザ哲学の精密な読解を怠った上でその政治理論をホッブスの亜流として位置づけてきた。しかし、スピノザの「哲学」と「政治（学）」を分断するこうした伝統的視座は、アントニオ・ネグリの衝撃的な研究——『野生のアノマリイ…スピノザにおける力能と権力』¹⁾——の登場によつ

〔報告〕 水嶋 一憲
〔司会〕 舟橋 喜恵

て決定的な転回を迫られたと言えるだろう。もとより、ここでは、「スピノザ形而上学の政治的中心性」を強調するネグリの議論を検証することはできない。だが、少なくとも最近の研究は、次のことを共通の前提にしているのである。すなわち、『神学政治論』と『政治論』はその理論的基礎を『エティカ』の存在論や人間論に置いており、『エティカ』は二つのトラクタトゥスによって準備・発展されねばならなかったということである。この立場を踏まえたいえで、スピノザを特異な政治哲学者、あるいは社会哲学者の一人として提示することが本報告の目的である。

一 政治と宗教——『神学政治論』による介入

『エティカ』の執筆を中断して書きあげられた『神学政治論』は、当時のオランダ共和国における宗教的かつ政治的な敵対状



自由を擁護すること。このような単純な理解は、しかし、スピノザを一方ではエラストゥス主義者と呼び、他方ではプロト・リベラルとして位置づけてしまおうだろう。けれども、宗教と政治の関係、最高権力 (summa potestas) の権利と個人の自由の関係をめぐって試みられた『神学政治論』の分析を、ホッブスのなキリスト教コモンウェルス論の垂流として捉えたり、最低限ロックにまで遡れる自由主義的伝統に組み込んだりはできないのである。

そこでもまず最初に、国家と宗教との関係をスピノザがどのようにに分析しているのかを検討してみよう。そのためには、『神学政治論』の背景、すなわち、異質な利害・関心を抱えた諸党派および諸宗教が敵対していた当時の社会状況を簡単に再構成しておく必要がある。ここでは、パリールが作成した配置図

況への介入の書物であった。宗教と政治が循環するコンフェッ

ションナリズムの時代に匿名で出版され、そのスキャンダラスな内容のゆえに禁書処分を受けたこの書物の目標は、一般的には次のような両面作戦として理解されている。すなわち、神権政治を標榜する宗教権力に対しては都市の世俗権力を擁護し、世

を用いて議論を進めることにする。

まず政治的には、君主主義的な国家統一を目論むオラニエ党派と自由党を名乗るレヘント(都市貴族)党派が対立している。さらに前者は厳格なカルウアン主義的正統派(ホマルス派)と結託し、後者はリベラルなアルミニウス派と結びつく。しかし宗教的には、アルミニウス派のみが正統派に敵対していたのではない。他にも多くの異端(コレギアント派、ソチニ派、メンノー派等)——コラコフスキーの言う「教会なきキリスト者たち」——が存在しているのだ。これらは、予定説を斥け自由意思説を肯定するという点でアルミニウス派と共通しホマルス派に敵対するものではあるが、富裕なレヘント層に支持されていたアルミニウス派とは異なり、ホマルス派と同じく民衆層をその基盤としていたのである。

このように異質な諸党派・諸宗派が対峙する戦線へと、『神学政治論』は介入して行く。まず、「自由な共和国」を危機にさらしているオラニエ党派とカルウイニストの共謀を絶ち切らなければならない。カルウイニズムは教会と国家相互の自立性を唱えてはいる。だが実は両者の関係は非対称的であって、聖職者の権威の世俗政治に対する干渉が含意されているのだ。オラニエ党派は、宗教的な信念に基づいてというよりは政治的な計算に則って、カルウイニズムを統一の宗教たらしめようとすするホマルス派を利用している。なぜなら、オラニエ党派にとっては、富裕なレヘント層を批判し大衆の支持を受けていたホマルス派の教説は、レヘント党派に對抗して民衆を煽動するため

のイデオロギー的な武器となりえたからである。「神学政治論」は、カルウアン派の大衆が抱いている神学的な幻想の原因を内在的に解明し、彼らを君主派から切り離すことを切迫した任務としているのだ。

レヘント党派とアルミニウス派は次の二点について基本的に一致している。すなわち、教会に対する世俗権力の優位、ならびに、宗教的かつ世俗的な平和の条件としての寛容。しかしながら、これら二つの主張は両立するのだろうか。最初の主張が、「*ius circa sacra* 宗教的事柄に関する権利」を国家に帰属させるものである以上、個人的な信仰の実践を重視する「教会なきキリスト者たち」に対する不寛容へと転じてしまうのではないだろうか。

そこで、こうした事情を明らかにするために、レヘント党派の立場に立つL・アンティスティウス・コンスタンスの『教会法について』(4)をとりあげてみよう(ビエール・ベールの伝えるところによると、この書物は一部でスピノザの作と解釈されていたのである)。コンスタンスは、ホッブスの理論を利用しながら次のように議論を展開する。諸個人は、神の意思ではなく理性に導かれて、その権利と力(*Potestas*)を主権者へと全面的に委譲する。その結果、主権者は神の代理人となり、聖職者は主権者の代理人に落としめられる。言い換えると、国家が外的宗教に関する権利を完全に掌握したうえで教会にその管理を委任するのだ。同時に、内的宗教は個人的な良心の裁きへと還元される。なるほど、外的宗教と内的宗教の区別が認められ

てはいる。しかしホッブス同様、コンスタンスにとって重要なのは、あくまで世俗権力の絶対性なのである。

スピノザは、正統派教会からの国家の世俗的自律化という要請をレヘント党派と共有している。実際、彼は「*ius circa sacra*」という概念をめぐってコンスタンスとある程度まで同じ議論を展開しているのだ。「宗教は、命令する権利を有する者の決定によってのみ法的効力を取得し、また神は、国家を統治するものを通してのみ人間に対する独自の支配を手にする」(TTP/XIX/229/下二五〇)。けれども、コンスタンスの議論が理性に導かれて国家の世俗的超越性へと収斂するのに対し、『神学政治論』は大衆の宗教的情念から出発して外的宗教と内的宗教の区別に辿り着くのである。確かに、この区別は最高権力をして「宗教と敬虔の解釈者」(同228/下二五六)たらしめるものではある。しかし、最高権力が、聖書の厳密な読解を通してのみ引き出される最小限の「信仰箇条」(5)を越えた宗教的ヴィジョンを諸個人に押しつけるのを禁じるのである。

「教会なきキリスト者たち」——とくにコレギアント——は、聖職者のヒエラルキーを排した信者の自由な宗教的結合を求める。彼らは信仰の内面化・個人化を宗教的共同体において実現しようとしているわけである。スピノザは一方でコレギアント派の運動を支持するような発言をしている。「宗教は外的な諸行為の中によりも心の純真さと誠実さの中に存するのであり、いかなる公的な権利や權威にも依存しない」(TTP/VII/116/下二七三)。だがその反面、先に述べたように、「宗教的事柄に

関する権利」を国家に帰属させているのだ。この矛盾は、内的宗教(私的圏域)と外的宗教(公的圏域)の区別によって解消されるかと思える。しかしながら、内的宗教は「普遍的信仰の諸教義」へと純化されるのであり、これらを越えた信仰は国家によって統制されるのである。

このように、『神学政治論』は、教会の精神的自律性/国家の世俗的超越性という二元論にも、さらには政教分離にも還元されない視点から、政治と宗教の特異な関係を分析しているのだ。別のタームを用いて言うと、信者であると同時に国民でもあるような諸個人がその分析対象なのである。したがって、信仰の自由をめぐる問題は公的意見の自由をめぐる問題と必然的に関連することになる。では、最高権力の権利と個人的自由の関係は、どのように分析されているのだろうか。スピノザは、国家権力(imperium)と個人の言論の自由を絶対主義的に対立させてはいない。かといって、公的圏域(公的権利)と私的圏域(私的権利)、国家と市民社会という自由主義的な二分法がふまえられているわけではない。スピノザは、言論に対する国家の不介入を理念化することなく、国家の安定性と言論の自由との必然的な結びつきを分析しているのだ。「人間の性質(ingenium)は、自分が真であると信じる意見を罪と見なされたり、自分達を神や人間に対する敬虔へと駆り立てるものを抑圧されたりすることを何よりも絶えがたく思うようにできている。……従って……意見に関して設けられる法律は……国家(imperium)に対する大きな危険を伴わずには維持されない

ことになろう」(TTP/XX/24/下二八二)。言論に対する抑圧は、必然的に国家に対する暴力的運動へと逆転するのである。

『神学政治論』の立場は、既存のいかなる諸党派・諸宗派のそれとも厳密には一致しない。スピノザは、政治的自由を求めるとレヘント党派とも、宗教的良心の自由を求めるキリスト教徒たちとも異なった立場から、自由をめぐる問いを提起しているのだ。「国家(Republica)の目的とは実際には自由である」。

(TTP/XX/24/下二七五)。『神学政治論』の介入目標は、この「自由」を実現するための諸条件を開示すること、換言すると、言論の最大限の自由・異質性を保証しようするような絶対的な統治形態(imperium)をいかにして成立させようかということであったと考えられる。そのためにはまず、神学者・「俗衆(vulgus)」の迷信を内在的に解明し、彼らを君主派から切り離さねばならない。しかも、国家と教会、教会と宗派、諸セクト間の抗争を終結させるべく、大衆の宗教的情念を真の宗教へと純化したうえで、共和国の政治を民主政的方向へと改善しなければならぬ。つまりは、政治を宗教に隷属させたり(神権政治)、宗教を政治に隷属させたり(エラストゥス主義)、政治と宗教を分離させたりせずに、両者にとっての共通の土台を構築する必要があるわけである。こうした土台が設定されるなら、宗教的良心の自由と公的意見の自由は、互いに寛容を交換しながら、国家の安定性にとっての前提条件を構成するだろう。しかしながら、両者の間には隔たりがある。前者が各人による神との契約と関連するのに対し、後者は個々人相互の社会契約と

関連するからである。

二 契約と服従——『神学政治論』のリミット

『神学政治論』の中で、スピノザは「契約 pactum」という概念に独自の機能を与えている。始めに、社会「契約」について述べられた重要なパッセージを引用しておきたい。「……さてここに、これに従えば、自然権と何ら矛盾することなしに社会が形成されることができ、またすべての契約が最大限の誠実さをもって守られることができる決まりがある。すなわち、各人はその有するすべての力能 (Potentia) を社会に委譲しなければならぬのであり、そうすれば社会のみが万事に対する最高の自然権を、言い換えると最高の統治権 (imperium) を保持することになるだろう……なぜなら、全員は、自分を守るすべての力能すなわち自分のすべての権利を最高権力へ譲渡したらそのときに、そうしたことを暗黙的になり明示的になり契約しなければならなかったからである」(TP/XVI/93/下一七三)。

まず注目されるのは、権力が力能に等値されているということである。権力が最初なのではなく、あくまで力能が最初だということに注意しよう(『各々の権利は、その特定された力能が及ぶ範囲にまで及ぶ』(同/98/下一六四))。力能とは現実的な活動力のことである。各々の権利は、その力能に等値されているのであって、力能から派生するのでも力能に基づくのでもない。ゆえに権利という概念は、「客観的権利」や「主観的権利」という属性としてではなく、各人が所与の諸条件において実際

になしうることのすべて、つまりは実際的な活動性として捉えられているのだ。

では、力能の譲渡によって結ばれる「契約」とは何を意味するのか。ホッパスの場合を考えてみよう。周知のように、まず自然状態が仮定される。そこにおいては、各人が自己の生存を維持するためにあらゆることを行なう無制限の自然権を有しているがゆえに、「万人の万人に対する闘争」が繰り広げられる。つまり、諸個人間の双対的な相互関係が想定されているのだ。そこで、こうした状況から「脱出」しなければならない。双対的な相互関係を超越する第三者、すなわち主権者へと各人の自然権を全面的に譲渡し、自然状態が人工的な個人、政治社会へと移行する必要があるわけである。ここでは、諸個人の意味は主権者の意思によって全面的に代行されることになる。諸個人は社会契約を通してそのような代行を自ら制定するのである。スピノザに戻ろう。彼によると、社会契約は、「全員が自分の力能を最高権力へ譲渡したらそのときに」「契約しなければならなかった」という仕方では結ばれるのである。先にも述べたように、権力が力能に等値されている以上、力能の譲渡は必然的に権利の譲渡となり、最高権力は現実的な力能としての権利を有することになるわけである。しかしながら、これは主権者への非可逆的かつ全面的な自然権の譲渡なのではない。なぜなら、まず第一に、「欲することのすべてを命令するこの権利が最高権力に属するのは、それが最大の権力を実際的に有している間だけなのである。もしこの権力を失えば、同時にすべてを命令

する権利をも失うのであって、この権利はそれを獲得し保持することのできる人あるいは人々に帰する」(TTP/XVI/80/下 一七四)のだから。つまり、逆説的なことに、最高権力の絶対性とは事実状態のことなのである。第二に、「契約」の効果として産み出される臣民は奴隷ではないからである。最高権力は臣民の力をゼロに縮減することはできず、彼らの権利には常に活動性が含まれているのだ。ゆえに「統治権の掌握者は、外敵と同様に国民をも怖れざるを」(TTP/XVII/190/下 一九五)えないだろう。ホッブスの場合、自然状態は国家の外側へと放逐され、前者は後者を外側から脅かし続ける。だがスピノザにとって問題なのは外的な自然状態ではなく、国家を内側から脅かし続けるような大衆の運動なのである。

こうしてわれわれは、スピノザ的社会契約が、ホッブスのように互いに絶対的に対立する自然状態と国家状態を媒介する契機でもなければ、契約の当事者ではない第三者による契約当事者達の意思の代行でもなく、諸個人の力が集団的かつ連続的に公的な力能へと譲渡・転送されるプロセスであることを理解できる。裏返せば、スピノザ的社会契約は、諸個人を服従させるためのイデアルな保証とはなりえないということである。マテロンが指摘するように、最高権力が諸個人を服従させ続けるためには、彼らから「そのつど合意を引き出し続けねばならぬ……しかも将来に対する何らの法的保証なしに」(傍点原文)。

ところで、スピノザはもう一つの「契約」に言及している。つまり、各人による神との個別的な契約、神への個人的服従で

ある。この第二の宗教的契約は、宗教が国家によって統制される限りにおいて、最初の世俗的な契約を保証する役割を果たすことができる。『神学政治論』は、「契約」を世俗的かつ宗教的な二重の形式として機能させているのであり、臣民の「服従」を現実的かつ想像的な二重の社会的効果として分析しているのだ。したがって最良の体制と声明される民主政においても、その存続を維持するためには、最高権力が共通の利益に関係する現実的な行動を臣民に命令する絶対的権利を有しているだけでは十分ではない。それと同時に、最高権力は臣民の想像的な合意によって保証される必要があるのである。すなわち、真の宗教が伝える隣人愛と正義の実践を宗教的情念に優越させねばならないという彼らの合意、これによって、けれども、このような想像的合意は国家/教会の權威によって押しつけられたものではない。真の宗教、普遍的信仰の諸教義、最小限の信仰箇条、これらは教会と諸セクト、正当と異端の絶えざる抗争を終結させるべく聖書の史的物語から引き出されてきた普遍的な宗教的規範なのであり、各人に内面化されるべき普遍的な法なのである。全員が、そして個々人が、大文字の声たる「神の声」(TTP/I/21/上七一)を内面化すること、これこそスピノザがキリスト教に見いだした実定性ではなかったらうか。神への服従は国家への服従に絶対的に還元されてしまうわけではないが、国家への服従を保証するのだ。しかしそうであるなら、内的信仰(fides)は国家への信義(fides)と区別されず、同胞は隣人と区別されないのではないだろうか。おそらく、われわれ

はここに『神学政治論』のリミットを認めることができる。

三 群衆とコミュニケーション

——『政治論』と『エティカ』

『エティカ』完成の後、死によって中断されるまで書き続けられた『政治論』において、スピノザは「社会契約」に言及することなく、国家の統治権を「群衆・多数者 (multitudo)」の力能として規定している。ホッブスは群衆を個々人の間の双対対称的相互関係（すなわち諸々の交換）の総計に還元する。しかしスピノザは群衆をそれを構成する力能の総体に還元するのだ。⁽⁸⁾「群衆の力能 (multitudinis potentia) によって規定されるこの権利はふつう統治権 || 国家 (imperium) と呼ばれる。この統治権は、共通の同意に基づいて国事を担当する者、すなわち法律を制定し、解釈し、廃止し、都市を防備するなどの任務を担う者によって絶対的に掌握される。そしてこの任務が群衆全体から成る会議体に属するとき、その統治権 || 国家は民主政と呼ばれる。またその会議体が選ばれた何人かのみから成るときには貴族政と呼ばれ、そして最後に、国事の担当、ゆえにまた統治権 || 国家が唯一人の者に属するときには君主政と呼ばれる」(TP/II/17/282)。統治権は、群衆の力能によって規定されるのであり、統治者の力能によって規定されるのではない。群衆こそが統治権の保有者なのであって、統治者はその掌握者 || 運用者にすぎないのである。それゆえ民主政においてのみ統治権の保有者とその掌握者 || 運用者が一致するわけである。だ

からこそスピノザは民主政を「完全に絶対的な統治形態」と呼んでいるのであり、貴族政と君主政においては統治者の力能と群衆の力能との均衡が求められねばならないのである。

とはいえ『政治論』は未完の著作である。君主政から貴族政へと統治者の決定と群衆によるその受容の問題——すなわち全体的な合意形成の問題——が分析されて行く。ルソー的な一般意思を仮構することなく、「群衆」内部の能動と受動の連鎖との関連において、では民主政においてはどうかなのか。そこにおいては統治権の保有者と掌握者が一致するのだから、スピノザの言う全体意思が自動的に獲得されるわけであろうか。決定的な瞬間で論証が宙に吊られているのである。ここではこの疑問に正面から答えるわけにはいかない。『エティカ』へと遡ることによって、そこから『政治論』における群衆概念の基礎をなす「政治的」テーゼを引き出すことで満足したい。

『エティカ』は社会性の問題を扱っている。第四部定理三七によると、社会は二通りの仕方ですみ出される。社会が形成されるには理性から出発する仕方と情念から出発する仕方の二つがあるのである。まず理性の働きについて見てみよう。あらゆる自然的諸個体がそうであるように、人間は自らを維持しようとする限りにおいて、互いに「一致 || 和合する」ことに直接的な関心を抱いている。理性は人間に和合つまり社会性が不可欠であると勧告する。けれども理性は超越的なものを何ら有していない。理性は人間が「自己固有の利益」を求める限りにおいて発現し展開されるのである。この意味で理性は外部から移

入されるのではなく、人間自然（人間本性）の一部を成していると言えらる。しかしながら人間自然は理性のみによって規定されるのではない。それどころかスピノザは絶えず人間自然は理性と同時に無知・想像・情念によっても規定されると主張しているのである。

そこで情念（受動情動）のメカニズムを分析することにしよう。スピノザによると情念は社会性のアンチテーゼなのではない。社会は、情念自体から出発し、その境域の中からも産み出されてくるのである。無論、情念から出発して生じた社会は、理性に導かれて形成された社会とは違つて、和合へと必然的に導かれはしないだろうが。人間は、情念に隷属している限り共に無力であり、共通するものとしては「否定」しか持ちえない。共通した利益の対象をもっていないのだから、人間は、本性上、一致しているなどとは言えないわけである。しかもこうした状況は、各人にしてみれば、このうえなく不安定かつ不確定である。要するに、人々は互いに一致していないばかりか、自分自身とも一致していないのである。しかし、こうした不一致はどのようにして形成されるのだろうか。人間は共に愛している対象を各々が違つたふうに想像している限り互いに憎み合う。つまり愛と憎しみの揺らぎ、「心の動揺」（第三部定理三三証明）を覚えるわけであるが、これもまた葛藤に満ちてはいるけれども社会性の一つの形式なのである。ところで愛と憎しみは主体間の相互再認なのではない。常に部分的なものでしかない情動の繋がり、スピノザの言う「情動的模倣（*affectuum imitatio*）」

（同定理二七注解）のプロセスを通して産み出されるのである。この「情動的模倣」という概念によってスピノザは、各人を横断する情動的ネットワーク、ある個人の情動が別の個人へと彼らのイマジネーションを通して伝達して行くプロセスを考えている。⁽¹⁰⁾この概念は極めて重要である。まず第一に、「同類」——宗教における「隣人」、政治における「同胞」——は、あらかじめ所与の存在として実在しているのではない。そうではなく、想像的同一化のプロセスを通して構成されるのである。しかも情動の対象としての他人のイマジネーションは根底的にアンビヴァレントである。人を引きつけると同時に斥け、安心させると同時に脅かすのだ。

以上の議論を通してバリエーションは、スピノザにおける社会性を次のように規定している。社会性とは、ミスティックな「社会的紐帯」などではなく、「現実的な和合と想像的なアンビヴァレンスの統合」であると、『エティカ』（特に第三・四部）におけるイマジネーションの概念を、スピノザ独自の社会・政治理論として析出させたバリエーションの分析は現代的な意義をもつが、これに対し能動情動のアクティブな役割を強調することもできるだろう。「受動である喜びと欲望のほかに、活動する限りのわれわれに關係する喜びと欲望が存在する」（第三部定理五八）。こうして『エティカ』は、能動情動としての喜びを強め、活動力を増大させることによって、悲しみ・憎しみ・怖れを実践的に減じることのできる可能性を認める。しかもこれは集団的実践となりうる。愛と憎しみのイマジネーションを縮減し、

喜ばしい生、集団的自由に向けて空間を開いて行くこと。だがこれはユートピアの夢想、「国家の中の国家」を想像しているにすぎないのではないか。

「次のことは確実であり、われわれは『エティカ』においてその真なることを証明している。すなわち、人間は諸情動に従属する」(TP/II/5/275)。「政治論」は一切のユートピアを拒絶することによって開始される。われわれもまたこの反ユートピアから出発しよう。諸情動間のコミュニケーション、情動による諸個体間のコミュニケーションに立ち戻ってみよう。これが相互再認や間主観性でないことはすでに述べた。各個体は主体ではなく、それぞれ他に還元できない性質(ingenium)を備えた特異≡単独性として捉えられなければならない。この意味で、群衆とは複数の特異≡単独性間のコミュニケーションの別名にほかならない。ここでわれわれは二つの相反する方向性を想定できる。一つは、個々の特異≡単独性の否認、「一般観念」による制圧へと向かう方向性である。この場合、群衆は衆愚(vulgus)として統治者によって抑制されるべき対象となるだろう。もう一つは、個々の特異≡単独性が「共通観念」に従って繋ぎあわさり、集団的な能力の増大へと向かう方向性である。この場合、群衆は能動的な政治主体となるだろう。『政治論』における群衆概念の把握し難さは、これら二つの方向性が共存していることにその一因があるのではないだろうか。いずれにせよ、ユタヤ人共同体からの「破門(excommunicatio)」によってその哲学的実践を開始したスピノザが、「合一(communica-

tiō)」という神秘的な観念を斥け、独自のコミュニケーション概念をもって単独的かつ集団的な自由の戦略を探索したことは疑いをいれない。

スピノザのテキストからの引用については、以下の凡例に従って出典箇所を示す。

TPP/VII/116/エー二七三：『神学政治論』第七章・一一六頁(Gebhardt版スピノザ全集第三巻の該当ページ数)・岩波文庫版下巻の該当ページ数。

TPP/II/17/282：『政治論』第二章・第一七節・同じスピノザ全集の該当ページ数。

(一) A. Negri, *L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, 1981.

(二) E. Balibar, *Spinoza et la politique*, 1985, p.32. スピノザと当時のオランダ共和国における「神学・政治的」状況との関係について M. Frances, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle*, 1937, L. Muggner - Poller, *La philosophie politique de Spinoza*, 1976, pp.50 ff., A. Tssel, *Spinoza ou le crépuscule et de la servitude*, 1984, chap. 3, Balibar, *op. cit.*, pp.26 ff. を参照。

(三) cf. L. Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise trad. franç.*, 1969.

(四) L. A. Constans, *De Jure Ecclesiasticorum liber singularis……*, 1665, cf. P. F. Moreau, *Jus circa sacra, in Studia Spinozana*, vol. 1, 1985.

(五) cf. P. Bayle, *article 'Spinoza' de Dictionnaire historique et critique*, note L. (野沢訳『歴史批評辞典』(11)法制大学出版局「一九八七年 六五九ページ」)

(六) それについての詳細な分析は A. Mathéron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, 1971 を参照。

(七) A. Mathéron, *Spinoza et la problématique juridique de Grotius, in Philosophie*, n° 4, 1984, p.83.

- (∞) cf. E. Balibar, *Jus, Pactum, Lex, in Studia Spinozana*, vol. 1, 1985, pp.129~.
- (9) 以下の議論は E. Balibar, *op. cit.* Spinoza et…….pp. 91-105の要約である。
- (10) cf. E. Balibar, Spinoza, *l'anti-Orwell. La crainte des masses, in Les Temps modernes*, septembre 1985, pp.384 ff. 拙訳『スピノザ：大衆の恐怖』現代思想 15-10, 1987, pp.163 ff.
- (11) ヘルトランはバリバールに先立って、ラカンの精神分析理論につながるスピノザのイマジネール概念に注目した。cf. M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, 1983.

質疑応答

司会 舟橋喜憲 それでは、ご質問のある方、どうぞ。

生方卓(明治大学) 簡単な質問ですが、potentia と potestas の二つの概念の違いについて、もう少し説明して下さい。

水嶋一憲 『エチカ』第一部を参照しながら、両概念の差異を明らかにしたいと思います。ゲルールの分析を踏まえて言えば、potentia が現実的な活動・生産力であるのに対し、potestas はキャパシティ、行使したりしなかったりする余地のある潜在能力であると申し上げられるでしょう。スピノザは言っています。「神の力能(potentia)は神の本質そのものである」(『エチカ』第一部定理三四)。つまり、神において問題なのは内的必然性としての力能のみであって、創造したり破壊したり、産出したりしなかったりできる「自由な」能力ではないという

ことです。こうして神の自由意思が否定され、神の決定は自然の諸法則に同一化されます。スピノザは、神の本質から出発して可能なことと、現に存する世界の間にいかなる不均衡も認められておりません。逆に言えば、神学的幻想はこうした不均衡の投影なのです。『神学政治論』で展開された神学批判——予定説と自由意思説の両方に照準を合わせた——は、このような立場を推し進めたものにほかなりません。

高幣秀知(北海道大学) 『政治論』が中断されてしまったので「エチカ」に支持を求めるといふ形の議論でしたが、『政治論』が解こうとした問題がどのように設定されなければならぬのか。「エチカ」において探られた答えを、たとえばホッブスとの対比で説明されたわけですが、ルソーなんかとの対比でどういふ問題を持っているのか。この点を説明していただければと思います。

水嶋 ホッブスとルソーの社会契約説の間には論理的な相同性が認められます。ホッブスの場合、諸個人は互いに契約を結びつつ、その権利を主権者に譲渡するわけですが、主権者自体は契約の当事者ではなく、契約の外に立つ第三者として事後的に構成されます。アルチュセールは、こうしたホッブス的な「外部性(君主)への全面的譲渡/疎外」を「内部性(共同体)への全面的譲渡/疎外」と置き換えたものとして、ルソーの社会契約を分析していました。スピノザの『政治論』を見てみましょう。ここでは、社会契約という概念は基本的に排除されています。群衆の力能が中心的概念となります。群衆の力能に

よって規定される権利が国家／統治権 (imperium) なのであり、両者の相互作用が分析されているのです。したがって、合意形成に関しても、ルソー的な一般意思を仮構することによって自動的に獲得されるのではなく、国家の機能状態と群衆の運動の間の均衡が探られているのです。そもそも、スピノザが言う群衆には、ルソーの人民のようにサンボリックな意味はこめられておりません。群衆とは他に還元できない異質な個体が構成する政治主体であり、個体(単独性)から群衆(集団性)へ、群衆から個体へという二重の運動性において捉えられなければならないと考えます。いずれにせよ、ホップス・スピノザ・ルソーという従来の系譜を繰り返すのではなく、スピノザのアノマリー(異例性)を精密に測定し、マキアヴェッリとマルクスを結ぶ線の上でスピノザのアクチュアリティを開示することが今後の課題であろうと思います。

司会 それでは時間の都合もございますので、これで終了させていただきます。どうもありがとうございました。

一橋大学社会科学古典資料センター

一九七八年に学内共同利用施設として、付属図書館から独立したこのセンターは、付属図書館に隣接して、こぢんまりと存在するが、内容は、一橋大学が商法講習所として一八七五(明治八)年に発足以来蓄積してきた貴重書を一括して集中管理する研究図書館である。

この主な活動の一つに、西洋社会科学古典資料講習会がある。西洋社会科学古典資料にかかわる書誌的情報、収集や保存の基礎的知識の講義、社会科学古典研究の解説などがおこなわれる。研究者と図書館職員との交流を意図しており、年一回、開催される。

この『年報』は、一九八一年の創刊以来、センター所蔵資料の紹介、研究者の研究ノート、新収図書リストなどを収める。これらはすべて、文献情報として貴重である。このセンターはまた、年に二、三号の Study Series という研究情報用小冊子を刊行している。水田洋「社会科学ドキュメンテーション——社会思想史研究と書誌」(第四号、一九八三)、杉原四郎「思想史研究と雑誌」(第七号、一九八四)などの書誌的なもの、古賀英三郎「モンテスキューの『法の精神』の草稿について」(第五号、一九八三)ほかの文献学的なものなど、既刊19冊に及んでいる。

自由主義的ユダヤ人解放論とシオニズム

— 東欧ユダヤ人問題をめぐって —

〔報告〕 野村 真理

〔司会〕 谷 嶋 喬四郎

第一次、第二次世界大戦という、二つの戦争を体験した二〇世紀前半の激動期に、消滅してしまつた世界があります。その一つが、ロシアの西部から現在の東欧諸国にかけて、二〇世紀初頭で推定七四〇万人いたといわれる東欧ユダヤ人の世界です。この東欧ユダヤ人は、西欧諸国ではユダヤ人の法的解放が完了し、少なくとも公にはユダヤ人問題が解決されたかにもえた一九世紀末になつて、ポグロム難民として、あるいは第一次世界大戦の戦争難民として、西欧への流入を開始します。そして彼らは、いわゆる西欧中心の「世界史」に登場するやいなや、その「世界」の秩序を混乱させる厄介者となるのです。

この東欧ユダヤ人の問題は、今日の報告で述べますように、問題の悲惨さと西欧世界に与えた衝撃の大きさにもかかわらず、それとして取り上げられることが少なかつたように思われず、その理由の一つは、当時、東欧ユダヤ人が難民として西欧に逃

れてきたさい、彼らにたいして西欧ユダヤ人が示した拒絶的な態度にあります。東欧ユダヤ人は、差別されたユダヤ人のなかで、さらにユダヤ人からも差別された存在でした。そのため第二次世界大戦後、西欧ユダヤ人の冷淡な仕打ちにたいし東欧ユダヤ人から厳しい批判の声が上がり、ナチの暴虐は、このような西欧ユダヤ人にたいする天罰、という者さえいたといわれます。つまり東欧ユダヤ人の問題は、多くのばあいユダヤ人自身によつて行なわれているユダヤ人問題、ないし反ユダヤ主義研究の中の暗い部分に属しているのです。しかし当時の西欧のユダヤ人がこだわつた西欧ユダヤ人、東欧ユダヤ人という区別立てが、人種的反ユダヤ主義の前では結局無駄であつたことは、歴史が示すとおりです。東欧ユダヤ人の西欧流入は、啓蒙思想以来の西欧自由主義世界の、同化を前提とするユダヤ人解放論を根底からくつがえし、一方ではナチによるユダヤ人問題の「最

終解決」を、他方ではシオニズムを世界史の日程にのぼらせることになりました。

今日の報告では、西欧自由主義世界におけるユダヤ人解放の破綻とシオニズム運動の起きた必然性とは、ともに、東欧ユダヤ人の問題にも着目しなければ理解できない、という私の見解にもとづき、まず東欧ユダヤ人、すなわち西欧の外からの侵入者によって、西欧の従来自由主義的ユダヤ人解放論の限界が露呈されることになった所以、つまり普遍的に妥当すると思われていた理論が、その理論の通用する西欧世界の外側からの衝撃を受けて破綻せざるをえなかった所以を述べ、ついで、それから東欧ユダヤ人の問題をバックにして出てきたシオニズムの問題点にふれたいと思います。一言お断りしておけば、一九世紀末の西欧に発生をみた近代的反ユダヤ主義は、いうまでもなく複合的な要因からなる政治的、社会的現象であり、私の報告の意図もまた、ユダヤ人問題の破局を東欧ユダヤ人の問題のみに帰そうとするものではありません。

それではまず最初に、西欧ユダヤ人が拠り所とした近代のユダヤ人解放論とは、どのようなものであったでしょうか。

近代ヨーロッパがもつめた自由主義国家は、法の下に平等で自由な市民から構成されることを建前とします。この平等で自由な個である人間が、自己の能力をいかんなく発揮する場が、「欲求の体系」としての市民社会なわけですが、そこでは各人は、自らの欲求を充足させるために他人を利用し、また他人から利用されます。そのさい自由競争を原則とする市民社会が要

請した法的制度としての国家の機能とは、個別的な利害間の闘争をアトムとして担わなければならない市民を守るため、本来、領土内のすべての住民を、その民族的帰属性とはかかわりなく平等に、法的に保護することであつたはずす。しかしハナ・アーレントが指摘しているように、理念としては民族に無関心なはずの国家は、歴史的現実としては、個々の市民を国家の名の下に統合する唯一の紐帯を、すべての個人に共通する民族的帰属性に求めました。¹⁾すなわち現実の国家は、民族的帰属性と国家とが、国民の民族的共同性にたいする自覚において一体化されることにより、国民国家、ないし民族国家として成立しました。なぜそうでなければならなかつたかということ、あるいは近代の国民意識がいかにして形成されたかということは、それ自身、大問題であり、私の報告の範囲を越えますので、ここでは事実的な結果をおさえるにとどめます。ともかく民族と領土と国家の基本的同一性を要請する国民国家において、法的保護を保証されるのは、その国家を構成する民族に帰属する者のみとなり、他方、別の民族的同一性を保持した異民族の並存にたいし、国民国家が不寛容となることはいうまでもありません。そのような異民族の存在は、国家内にもう一つ国家が存在すること、いわゆる「国家内国家」の存在を意味するからです。

一般に、支配民族の民族性と少数異民族の民族性とが対立関係におかれるとき、後者には、あらゆる負の価値が負わされます。というのも、国家内に住みながら国家の外にたつ異民族は、社会の普遍的な利害にたいして無関心だとされるからです。反

ユダヤ主義者の議論においては、ドイツという国土とドイツの血、すなわちドイツ的民族性とは不可分であるとされ、そのドイツ的民族性の対極に、異邦人であるユダヤ人の民族性（ユーデントウム Judentum）があらゆる負の価値を負わされて対置されます。そのさいドイツ的民族性とは、西欧的進歩、健全な市民社会を維持するために必要な倫理的自己抑制を代表し、かたやユーデントウムとは、ヘーゲル以来の議論を用いるならば、西欧のように普遍的理念へと高まることのできないアジア的停滞性、市民社会の隙間に巣くい、暴利商売によって利益をしばりとる反社会的異分子を意味しました。このようなステレオタイプ化された対立図式の背景には、中世以来のユダヤ人に対する偏見がはたらいており、さらに非西欧的なものにしたがる偏見、エドワード・サイードのいう「オリエンタリズム」を指摘することもできるかと思えます。

このようなユダヤ人にたいし、国民国家が、解放の条件として民族的アイデンティティの放棄を要求するのは、いわば当然のこととなります。同化はユダヤ人解放の絶対的前提であり、同化しない異民族は、その国から排除される定めにあります。国民国家の枠内で生じた民族的対立の解決としては、少数者の完全な同化か、つまり事実上の民族性の消滅か、あるいは移民かという、二つの選択肢が残されるのみなのです。それでも、絶対数が少なく同化の進行していた西欧のユダヤ人を問題にすきたかもしれません。事実ドイツのユダヤ人たちは「同化」の

道を選択し、ドイツ社会への彼らの同化の事実を盾として、ようやく法的解放を手にいれてきました。そして多くの西欧ユダヤ人たちは、ドイツにも持続的な経済的繁栄が維持され、それを基礎にして自由主義が十分に成熟したならば、ユダヤ人問題はやがて消滅すると信じたのです。

この西欧ユダヤ人の確信にもとづきつつ、一般に一九世紀後半のドイツの反ユダヤ主義は、遅れて近代に参入したドイツの経済的、政治的弱体性を映し出す、一つの鏡であるといわれます。一八七三年のいわゆる「泡沫会社恐慌」に始まり九六年まで続いた長期の不況は、まず自由主義経済体制にたいする国民の不満を表出させ、この不満は、やがて自由主義そのものにしたがる不信となり、ようやく発展の端緒にいたればかりの自由主義から、政治的地位も、社会的規範としての地位も奪ってしまします。この過程で国民の不満にたくみに対処したのが、反ユダヤ主義者たちでした。彼らは、早くから金融業や商業に従事してきたユダヤ人にたいする伝統的偏見を最大限に利用しながら、資本主義社会のいっさいの社会悪の責任をユダヤ人に帰し、ユダヤ人さえ排除されればあらゆる社会問題が解決されるかに説きます。つまり反ユダヤ主義は、革命や包括的な社会改革を伴うことなく国民の不満にはけ口を与える、便利なやり方であったわけです。

近代の反ユダヤ主義研究において、このようにユダヤ人は、ドイツの自由主義体制行き詰りの罪を負わされたスケープゴートであった、という結論に一定の説得性を認めながらも、しか

し、ここで再検討してみたいことは、ドイツにも持続的な経済的繁栄と、それを基礎にして自由主義が十分に成熟する時間が許されていたならば、ユダヤ人問題の破局は回避されえたのかということです。というのも、同化という前提をまったく欠いた東欧ユダヤ人たちが西欧世界に入りこんでくるやいなや、同化にもとづく解放論の限界はたちまち露になるからです。西欧世界の外から突如として進入を開始した東欧ユダヤ人たちは、しかも数においては、西欧ユダヤ人をはるかに凌いでいるのです。それゆえ西欧のユダヤ人たちは、ようやく手にいれた解放がよそ者の東欧ユダヤ人のために無に帰することを、何よりも恐れたのです。

西欧がはじめて体験した東欧ユダヤ人の大量流入は、一八八一年のロシアのボグロムを契機として起ります。ちなみに一八八一年という年は、東欧ユダヤ人の西欧への大量流入、さらにアメリカへの移住の開始点であると同時に、近代のシオニズム運動の開始点でもあり、ヨーロッパのユダヤ人の歴史において一大転換点となった年でした。近代シオニズム運動の開始点であるという意味は、ボグロムに衝撃を受けたレオ・ピンスカーが、ロシアにおけるユダヤ人解放に見切りをつけ、ユダヤ人自身によるユダヤ人解放、つまり『自力解放』というパンフレットを著してユダヤ人国家の建設を提唱したこと、そして実際、ごく小規模ではあれ、ユダヤ人のパレスチナ入植活動が組織されたことによつています。

ここで簡単に、当時の東欧ユダヤ人の状況についてふれます

と、一九〇〇年当時約七四〇万人いたといわれる東欧ユダヤ人の人口は、地域別にみると、資料にしめましたとおり、ロシアに約五二〇万人、ガリツィアに八一万人、ハンガリーに八五万人、ルーマニアに二七万人であったといわれます。東欧では、ユダヤ人もとは農村に住み、主な生業は、荘園領主から荘園の一部を賃借して行なう製粉業や酒造業、農民、領主を相手とする仲買、小売り、行商等でした。しかし一九世紀後半ともなると、ユダヤ人が領主、農民とのあいだにとり結んでいた伝統的な経済関係が崩壊し始めたのに加えて、ロシアでは八〇年代に入ると、ユダヤ人の居住を「定住区域」内に制限したうえ、さらに農村から排除する政策がとられます。その結果、ロシアの約五二〇万人のユダヤ人のうち、八〇%近くが、その「定住区域」内の、さらに都市またはシュテットルとよばれるユダヤ人集落に集中して住むことになりました。都市によつてはユダヤ人が人口の四〇八割を占め、非ユダヤ人を相手とする商売は飽和状態となり、ユダヤ人の九〇%は、極度の貧困状態に陥つてゆきます。商売をやめ工場等に職を求めようにも、当時の生産水準では、彼らを労働者として吸収することは不可能でした。オーストリア領内のガリツィアでは、ロシアよりも早くヨーゼフ二世統治下の二七四四年に、ユダヤ人の荘園賃借、酒類販売が禁止され、ガリツィアに住むユダヤ人の三分の一が生活の術を失います。それにユダヤ人の人口爆発も加わつて労働力はますます過剰となり、ユダヤ人のいわゆる大衆的窮乏化が急速に進み、毎年、五、六〇〇〇人のユダヤ人が飢えて死ん

だといわれます。このように一九世紀末のロシア、東欧世界では、西欧とは逆にユダヤ人になりたいとする法的制限が強化されたり、あるいは現地の実情を踏まえないユダヤ人政策のため、東欧ユダヤ人社会は急速に窮乏化し、彼らは、はげ口さえあれば流民法寸前の状態にあったのです。

その彼らに、ロシア、東欧世界からの脱出のチャンスを与えたのが、皮肉なことにも一八八一年のロシアのポグロムでした。彼らは集団をなして、ぞくぞくとロシア国境を越え始めます。先に一八八一年はユダヤ人のアメリカ移住の開始点であると述べましたが、ここで、多少細かい数字をあげますと、一八八一年にロシアからアメリカに移住したユダヤ人は三二二五人であつたのになし、ポグロムの影響のあらわれた一八八二年には、三倍以上の一〇四八九人に急増するのです。一八八一年のポグロム難民は、東欧ユダヤ人社会の窮状を西欧ユダヤ人に知らしめたにもかかわらず、東欧ユダヤ人難民にたいする西欧ユダヤ人の拒絶的な態度は、この時点ですであらさまでした。西欧のユダヤ人は、ポグロム難民が一刻も早くアメリカへ移住して立ち去ることを望み、他方、突然の大量移民に見舞われたアメリカは、裸同然の、教育も技術もない難民を養う余裕はないとして、彼らの受入れを拒否します。結局ポグロム難民は、たらい回しにされて行き場のないまま、もとのロシア本国に送還され、また新たなポグロムの波に襲われてしまうのです。

一八八一年から第一次世界大戦までを、東欧ユダヤ人の西欧世界流入の序段とすれば、流入を本格化させたのは第一次世界

大戦でした。

戦争中、東欧のドイツ占領地域から、捕虜あるいは労働者としてドイツ本土に強制的に連れてこられた者、あるいは出稼ぎ労働者としてきた者が約七万人いたといわれ、戦前すでにドイツに居住していた他国出身のユダヤ人が九万人であつたのにたいして、四年後の戦争終結時には、こうしたユダヤ人の数は一六万人となります。これに、ポグロムや、戦争難民として逃れてきた者が加わります。戦後、東欧の政治的再編により、これらのユダヤ人の国籍は混乱し、無国籍者となつた者も多く、また東欧の郷土は戦争によって荒廃し、掃蕩しても生活の目処はなく、彼らの本国送還は、ほとんど不可能でした。これらドイツに流入し、そのまま残留したユダヤ人の四〇%以上は、ベルリンの、しかも穀倉街(Schmenviertel)とよばれる狭い貧民街に集中して住み、ベルリン市民の反ユダヤ感情を刺激することになるのです。ベルリンにおけるユダヤ人口の増加と、他国出身のユダヤ人が占める割合については、資料を参照していただければ幸いです⁽⁵⁾。

ちなみに人口のうえでは、一九二五年のベルリンにおいてユダヤ人の占める割合は四・三%、そのうち他国出身のユダヤ人が占める割合は四分の一強ですから、ベルリンの人口の-%にすぎません。だが反ユダヤ主義者はその東欧ユダヤ人の数を誇張することによって、第一次世界大戦後の住宅難、食糧難、失業等、あらゆる社会的困難の原因を彼ら居候のせいにします。ドイツの労働組合もまた東欧ユダヤ人の弁護者ではありえず、

ドイツ人に失業者がいるかぎり外国人労働者は受入れざるべきではないとします。他方、西欧ユダヤ人側では、東欧ユダヤ人のための収容施設の建設、職業斡旋等の救援活動を開始します。しかし、大部分の西欧ユダヤ人の本音は、自分たちと東欧ユダヤ人をいっしょにしてほしくないというところにありました。彼らにとって東欧ユダヤ人は、厄介なお荷物以上のものではなかったのです。ここで一言付け加えれば、この評判の悪いベルリン・ユダヤ人の態度は、彼らが、周囲のドイツ人にたいして自分たちのドイツ同化ぶりを証明したいからそうしたのだ、とばかりはいえない面もあります。ピーター・ゲイが、「ベルリン『ユダヤ人魂』という小文で指摘しているように、ベルリンのユダヤ人は本当にドイツ人だったから東欧ユダヤ人にたいして冷淡な態度をとったのだ、という側面も否定できないということです。⁶⁶これは彼らにとつてはある意味で悲劇的なことですが、彼らはそれほどまでにドイツ文化に根づいており、東欧から来たユダヤ人たちを、無骨で、騒々しく、貪欲で、劣等な人種だとみなしたのです。たしかに、西欧的な啓蒙思想や自由主義の恩恵をこうむることのなかつたロシア、東欧のユダヤ人は、西欧のユダヤ人と異なり、差別された小民族集団としてなお強烈な民族的アイデンティティを保持していました。第一次世界大戦まで、一般の西欧のユダヤ人と東欧ユダヤ人との接触はなかつたといつてよく、同化の進んだ西欧ユダヤ人にとつて、東欧ユダヤ人は、同胞というより、異邦人に近い存在だったので

東欧出身のユダヤ人の多くは、ドイツに流れこんだ後もその出身地の生活様式にしたがい、同じ出身地の者同士で結婚する割合が高く、慈善施設等を除けば、同化した西欧ユダヤ人やユダヤ人ゲマインデとはほとんど係わりをもちません。一般に西欧のユダヤ人ゲマインデのシナゴグがユダヤ教改革派の典礼にもとづき、また多くの西欧ユダヤ人はすでに宗教に無関心であったのたいし、東欧ユダヤ人の多くは、ユダヤ教正統派を信奉して西欧ユダヤ人とは別のシナゴグをもち、ユダヤ教の戒律にもとづく日常生活をなお保持していました。彼らは、服装においても、イディッシュ語という言葉においても、西欧のユダヤ人とは似つかぬ異質な民族集団を形成していました。そのことがまた彼らをその実数以上に目立つ存在とし、周囲の反ユダヤ感情を刺激したのです。そのため西欧ユダヤ人の一部は、彼らを災いの元のようにみなしてはばからなかつたのです。ヨーゼフ・ロートが『放浪のユダヤ人』のなかで描き出しているように、東欧ユダヤ人は、反ユダヤ主義者からはいうまでもなく、労働組合からも、さらに同胞のユダヤ人からも見捨てられた存在でした。ロートの一節によれば、「彼らは子だくさんで、衛生とか清潔といった習慣はもたない。だから彼らは嫌われている。誰も彼らの面倒を見ようとはしない。」西欧のユダヤ人たちは彼らと親戚であることを望まず、ユダヤ人の福祉事務所に行つてもキリスト教徒のところと比べてまじなわけではなく、かえつて冷淡な扱いを受けることもしょっちゅうだ、「他国者の東欧ユダヤ人の運命ほど過酷なものはない、」

というのです。

この東欧ユダヤ人の流入は、ドイツ人側では、国民国家の一体性を脅かす半アジア人の侵入と意識されて強烈な反発を呼び起こします。当時の反ユダヤ主義文献の一節を紹介すれば、「今日、文化諸国家のユダヤ人の立場にたいして、もつとも都合の悪い影響を及ぼしているものは何であらうか。それは、東欧から、間断なく流れこむユダヤ人の補充隊である。彼らのために、アリア系文化諸民族は、経済的にも社会的にも、知的な関係においても、人種としての全権限を脅かされている。」東欧から猛烈な勢いで押し寄せ、目的も計画もなく文化諸国家をうろつき回っている膨大なユダヤ人プロレタリア大衆は、ついに今となつては、経済および政治全般にわたる災いと言わざるをえない」というのです。東欧ユダヤ人にたいする反感は、反ユダヤ主義宣伝のなかに取りこまれて、やがて西欧ユダヤ人にも、いしても区別なく向けられることとなります。

ともあれ、同化を前提とするユダヤ人解放論が、これら同化を受けつけぬ東欧ユダヤ人集団を前にして行き詰ることは明らかです。国民国家は、彼らのようになお自らの民族的同一性を保持している異分子を取りこむわけにゆかぬ以上、彼らにもとの居住地に帰ってもらうか、あるいは、もはやそこで生活できる条件がないというのであれば、アメリカへでも、パレスチナへでも、出ていってもらわなくてはなりません。

繰返しえば、民族と領土と国家の基本的同一性を要請する国民国家において、少数民族に許された選択肢は、完全な同化

か、移民かのいずれかでした。西欧のユダヤ人の問題はさておき、第一次大戦後流民となり、西欧の国民国家のはざまに、無国籍者として無権利状態におかれた東欧ユダヤ人の生命の問題をどうするかは、当時の国民国家の枠内では解答のえられない問題です。東欧ユダヤ人貧民に同化を期待することはできず、同化しなければ、西欧の国民国家において救済される手立てはないのです。

西欧の国民国家が彼らの受入れを拒む以上、彼らは、自らの帰属すべき国家の設立を要求し、国際法によってその国家の主権が保障されるよう求めます。同化論の立場にたち、原則的にはシオニズムに反対する西欧ユダヤ人の中にも、こと東欧ユダヤ人の問題に関するかぎり、パレスチナ植民によって彼らの困窮が多少でも緩和されるならばそれも一つの方策だ、という見解をとる者が少なくありませんでした。そしてそのパレスチナにおいて、東欧のユダヤ人プロレタリアートの窮乏が再び繰返されぬよう、東欧ユダヤ人のあいだから社会主義シオニズムが生れるのは、もつともな成行きでした。

東欧の社会主義シオニストにたいして、西欧のシオニズムの理論家は、同化の過程で西欧のユダヤ人が陥った民族的アイデンティティの喪失をまず強調し、シオニズムは、ユダヤ人の民族的自己同一性の回復運動であるとします。たとえば、一八九七年にパーゼルで開催された第一回シオニスト会議で、テオドル・ヘルツルに続く三番目に演壇にたったマックス・ノルダウは、シオニズムの意義について、シオニズムは、東欧ユダ

ヤ人にとっては物質的困窮からの脱出でしかないが、すでにパンをもっている西欧のユダヤ人にとっては、民族的アイデンティティ回復の運動であると述べます。しかしあえていえば、東欧ユダヤ人の問題がなかったならば、シオニズムは、ヘブライ、イーディッシュ文学復興にみられるような哲学的、文学的シオニズムにはなりえても、実践的な政治運動となりえたかどうか。シオニズムの理論的美化は、シオニズムが、西欧の国民国家にとってのみならず西欧のユダヤ人にとっても、東欧ユダヤ人を厄介払いするための、移民という名の棄民として開始された事実を、おおい隠す危険があると思われます。

さてそのシオニズムは、東欧ユダヤ人をヨーロッパの外に連れ出し、パレスチナにおいて、彼らが帰属すべきユダヤ人国家を建設しようとした。そのさいシオニストたちは、左派も右派も、パレスチナに領土を獲得しさえすれば、何ものにも妨害されることなくユダヤ民族の理想郷を築くことができるかのように錯覚していました。だがパレスチナに侵入したユダヤ人国家は、近代ヨーロッパ型の国民国家を建国の原理とするかぎり、必然的に、先住民族のナシヨナリズムと衝突せざるをえません。シオニズムの理論家たちは、非ヨーロッパ民族であるユダヤ人の民族的独自性を強調して、同化による解放の可能性を否定し、ユダヤ人国家建設運動のバネにしようとしました。だがシオニストは、パレスチナにおいて、当の非ヨーロッパ諸民族にたいしては、行動においても意識においても、ヨーロッパからの侵略者として振舞ったのです。再びハナ・アーレントが

指摘しているように⁽⁹⁾、先住諸民族との共存の可能性をさぐるまじめな努力がなされぬまま、ユダヤ人国家は、悲劇的にも、パレスチナ人という新たな難民を再生産することになったのが、今日の状況かと思われます。以上で、私の報告を終ります。(この報告は、拙稿「シオニズム草創期の西欧における東欧ユダヤ人の影」『橋論叢』第一〇〇巻、第二号、一九八八年、八月、にもとづくものである。)

(1) Vgl. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt a. M. 1955.

(2) 一九〇〇年当時のユダヤ人の人口(単位一〇〇〇人)。

Jakob Leschinsky, *Die Umsiedlung und Umschichtung des jüdischen Volkes im Laufe des letzten Jahrhunderts*, in: *Weltwirtschaftliches Archiv*, Bd. 30(1929/II), S.132.

(表1)

I ヨーロッパ	
西 欧	五二〇、〇
ドイツ	三五七、〇
(うちプロイセン)	
ベーメン、メーレン、	三一〇、〇
ニーダー・エスタライヒ	二〇〇、〇
イギリス	一一五、〇
フランス	一八三、五
その他	
計	一三二八、五
東 欧	
ロシア	五一七五、〇
(うちポーランド)	一三二五、〇

ガリツィア	八一、〇
ハンガリー	八五、〇
ルーマニア	二六七、〇
その他	二五七、〇
計	七三六、一〇
Ⅱ アメリカ	一一七五、〇
Ⅲ その他	七三七、〇
計	一〇六〇、一五

(3) 「定住区域」とは、ほぼバルト海からアゾフ海にいたる線の西側にあたる、ベロルシア・リトヴァ六県、小ロシア二県、右岸ウクライナ三県、新ロシア四県、ポーランド一〇県の計二五県をさす。

(4) ロシア、オーストリア、ハンガリー、ルーマニアからアメリカに移住したユダヤ人の数。

Samuel Joseph, *Jewish Immigration to the United States. From 1881 to 1910*, New York 1914, p. 93.

(表2)

年	人数
1881	5692
1882	13202
1883	8731
・	・
・	・
1900	60114
1901	57493
1902	57283
1903	75010
1904	104201
1905	113594
1906	143990
1907	137427
1908	91726
1909	48971
1910	74667

(5) ベルリンにおけるユダヤ人口の増加と他国出身のユダヤ人の占める割合。

S. Adler—Rudel, *Ostjuden in Deutschland 1890—1940*, Tübingen 1959, S.164 f.

(表3)

年	ユダヤ人口	他国出身のユダヤ人	%
一八八〇	五三九一六	二九五四	五、五
一九一〇	一四三九六五	二一六八三	一五、一
一九二五	一七二六七二	四三八三八	二五、四
一九三三	一六〇五六四	四八〇七五	二九、九

* 一九二二年当時のベルリンの人口は、四〇二四一六五人。

一九二五年のドイツに居住する他国出身のユダヤ人一〇七七四七人の国籍。

S. Adler—Rudel, a.a.O., S.166.

(表4)

出身国	%
ポーランド	四七、三
オーストリア	一一、五
チェコスロヴァキア	五、二
ハンガリー	三、〇
ルーマニア	三、〇
ロシア	八、八
リトアニア、ラトヴィア	二、九
その他	七、二
無国籍	九、二
不明	〇、九

(6) Peter Gay, *The Berlin—Jewish Spirit*, in: Peter Gay, *Freud, Jews and other Germans*, New York 1978.

(7) Joseph Roth, *Juden auf Wanderschaft*, 1927, in: Joseph Roth,

Romane, Erzählungen, Aufsätze, Köln/Berlin 1964, S. 586.

(50) Camilla Therner, *Antisemitismus und Nationaljudentum. Ein arischer Beitrag zur Lösung der Judenfrage*, Wien 1908, S. 39, 51.

(51) Hannah Arendt, *Der Zionismus aus heutiger Sicht*, 1945, in :

Hannah Arendt, *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a. M. 1976.

質疑応答

司会 谷嶋喬四郎 どなたかご質問があれば、いただきたいと思えます。ご発表の議論の設定は多岐にわたっておりますが、まず最初に歴史的な背景について述べられましたので、そちらの方面のご質問を先にしていただき、その後でこの議論の全体の枠組みの中でご質問があればいただくというふうにいたしたいと思えます。

先ず最初に歴史的な観点からのご質問はございませんか。

石塚省二(中央大学) 歴史的な質問かどうか確信はもてませんが、先生のご報告の中では主に社会的・政治的な連関において東欧ユダヤ人問題を扱われたと思いますが、ここではエトースとの関連で東欧ユダヤ人差別という問題についてお伺いします。たとえばポーランドにおいては、現在、相当多数のユダヤ人が入り込んでいますが、御存じのようにポーランドでは今日に至るまでカトリシズムの影響が非常に強い。それで一九八五年にイスラエルのドキュメンタリー作家ランツマンという人が「ショウア」というポーランドにおけるユダヤ人差別をテー

マにした映画を作りました。このランツマンの映画のテーゼは、「アンティセmitismusはカトリシズムのもうし子である」というものでした。そういうエトースとの関連では、東欧ユダヤ人差別はいかがだったのでしょうか。

野村真理 西欧キリスト教世界の歴史哲学と反ユダヤ主義との関連についてですが、報告のなかで、自由主義的なユダヤ人解放論を再検討したところで述べましたように、西欧キリスト教世界の支配民族の民族性は、健全な市民社会を維持するために必要な倫理性や、ヘーゲルのにいえば、人倫的理念の普遍性へと自覚的に高まりうる能力をもつものとされるのにたいし、かたやユダヤ人の民族性、ユードントゥームは、市民社会の隙間に巣くひ、暴利商売によって市民から利益をしばらくとる反社会的なもの、普遍的理念へと高まる能力のないものとされています。西欧キリスト教世界の歴史哲学は、ユードントゥームにたいするこのような見方をいわば理論化したものという側面をもっています。つまり、キリスト教がユダヤ教の狭隘な選民思想を克服して、普遍的人間愛への道を開いたのに、いまだにキリスト教の前段階であるユダヤ教に固執しているユダヤ民族は、市民社会の普遍的利益や、人間愛といったものに無関心な利己的な民族だとされます。キリスト教の普遍的理念へと高まることのできなかった、その意味で西欧と歴史的進歩とともにしなかった民族という意味で、ユダヤ民族は、歴史的に停滞した民族であるともいわれます。西欧キリスト教世界の歴史哲学に立脚した反ユダヤ主義をもっとも整理された形で表現したの

が、ヘーゲル左派の一人、ブルーン・パウアーです。パウアーの著した『ユダヤ人問題』は、マルクスの書評「ユダヤ人問題によせて」によって有名なのですが、そこでのパウアーの議論は、西欧世界と歴史的進歩をともしないかぎり、ユダヤ民族には解放される資格も無いというものです。民衆の宗教的エートスと反ユダヤ主義との関連は、このような哲学的議論とは、また問題が違ってくるでしょう。

山中隆次（中央大学） レジユメあるいはご報告にありました「同化を前提とする解放論」ですが、これはユダヤ教からキリスト教に改宗せよということでしょうか。

野村 必ずしも改宗を意味しません。自由主義的なユダヤ人解放論という場合の自由主義は、宗教や信条のいかんにかかわらず法の下で自由・平等であることを原則としますから、改宗そのものは、ユダヤ人の法的解放が達成された時点で問題にならなくなります。改宗が、ユダヤ人が社会的地位を得るための絶対的条件とされたのは、法的解放の遅れたドイツでも、一八四八年革命より以前のころまでではないでしょうか。そこでご質問の同化の内容ですが、それは改宗という具体的な形式をとるものではなくて、より文化的な価値観にかかわるものです。そしてその場合、同化の程度をはかる基準は、当然、きわめて曖昧になります。たとえばドイツでは、一八七一年にユダヤ人の法的解放が最終的に達成されるまで、ユダヤ人解放に関して「同化の程度に依じて、段階的に」平等な権利を付与するという政策がとられました。この政策は、ユダヤ人差別をかえつ

て公認する見地にたつものであり、ユダヤ人にたいする偏見を長きにわたって持続させる一原因になったともいわれています。いずれにせよ、同化と改宗とは、必ずしも同じではありません。山中 ユダヤ教徒であつてよいのであれば、どのような形であれば「同化」といえるのですか。

野村 先に申しましたとおり、同化の程度をはかる基準はきわめて曖昧ですが、ドイツ人の側からすると、同化とは、ユダヤ人がユダヤ的な民族性を放棄し、ドイツ人の文化的、社会的価値観を全面的に受入れることを意味していると思われれます。反ユダヤ主義の議論においては、その「ユダヤ的民族的放棄」の基準の曖昧さが利用され、ユダヤ人がいつまでも同化しないことが反ユダヤ主義の口実とされるのです。

徳永恂（大阪大学） 三つほど申し上げたいのです。東欧ユダヤ人の問題がユダヤ人問題の中で非常に重要だということは確かでしょうし、今のご報告も大筋のヒストリーと言いますか物語としてそのとおりだと思います。ただ細かい点では、第一に反ユダヤ主義という場合、例えば一九世紀の七〇年代以降のドイツ語圏の中で近代反ユダヤ主義が起こってきますが、これには二つの面がある。ベルリン大学のトライチュケをめぐる論争では、これは明らかに東欧ユダヤ人を念頭において、しかもレベルの低いものとしてのユダヤ人への反発です。しかしジャーナリズムの場面でのマルとか、シュテッカー達の運動ではむしろ近代のドイツの中でユダヤ人の占める優越的な地位への反発です。つまり片方はユダヤ人に対する優越感から、片方は劣

等感といえますか危機意識からです。この両面を適当に使い分けるという形で反ユダヤ主義のキャンペーンが成功していくわけですから、東欧ユダヤ人の問題を一面的に固定するのは問題だと思えます。これが第一点です。

それから第二点は、一九世紀の末のシオニズムに限って申しますと、東欧ユダヤ人はイデオロギーとしての狭い意味のシオニズムには、むしろ傍系的にしかかかわっていないと思うのです。つまりホーヴェベ・チオンとか。これはいわばパレスチナ帰郷運動という色彩をとりまします。ドレフュース事件に反発して起こってくるような西欧のシオニストのイデオログ達とは、ちよつとグループも考え方も違うわけです。そういう意味では同化派とシオニスト派の対立はもちろんあるわけですが、シオニズムの内部にもかなりの対立がある。そういう点を区別して議論しないと混乱するのではないか。

それから三番目は、オリエンタリズムとおっしゃいましたが、サイードのオリエンタリズム概念をそのまま適用するのは、疑問ではないでしょうか。やはりヨーロッパ人のアイデンティティは外部の異教としてのイスラムと、内部の異端としてのユダヤ人への緊張感で作られてきたわけです。これを、ちよつと無難作に適用させるのはどうかと思うのです。以上です。

司会 ただ今のご発言は、質問というよりはむしろ補足コメント、垂訓的コメントという色彩が強いと思われましますので、これはこれで承っておけばよろしいのではないかと思います。

そのほかにご質問のあるかたどうぞ。

伊藤成彦（中央大学） 報告者の野村さんは、論題にあがっておりまますように自由主義的ユダヤ人解放論というものもっている限界、あるいは自己矛盾、偽善性ということをおそらく主題におかれたのだと思えます。そういう意味では、今日のご報告は、ちよつと東欧のユダヤ人がいかに流入してきたかというところに中心があつて、この自由主義的ユダヤ人解放論というものの具体的な展開がなかったわけなのですが、なぜバルフォア宣言までいって、そして今日のイスラエルができてくるのか、それを西側の思想史の中でどう見ていくのか、という問題がおそらく野村さんのご関心の中心ではないかと思われまします。その場合に、ロシア革命とロシアのユダヤ人の問題というものを、野村さんの問題意識の中ではどのように位置づけられるのか。つまり社会主義とユダヤ人問題という問題を、この中でどんなふうにお考えになつていらつしやるのか。そのことを、今日は触れていらつしやらなかつたのですが、一言お願いします。

野村 バルフォア宣言以降のシオニズム運動とロシア革命、ロシアのユダヤ人問題との関係については、また文献をフォローしていませんので、ちよつとお答えできません。ロシア革命以前について申しますと、ロシアの社会主義運動と、同じロシアから起こつたといへ、社会主義的シオニズムとは、結局のところ共同はありえなかつたといえると思ひます。ロシアの社会主義運動が、農民に基礎をおく人民主義者と、労働者に基礎をおく社会主義者の二つに大別できるとすれば、その農民と労働者のどちらかが反ユダヤ主義的なのわけですが、そうすると、

ポグロムで下層農民や下層労働者がユダヤ人に襲撃をしかけたさいなど、民主主義者も社会主義者も、農民や労働者の支持を失わないために、積極的にユダヤ人を擁護しないということになってきます。これは、文獻的に裏付けることができます。ユダヤ人を擁護しないかぎり、ユダヤ人の社会主義者の一部は、ロシアの社会主義運動とは協調できず、シオニズムに流れこんでゆきます。両者とも社会主義者である以上、将来の社会主義体制においてはユダヤ人問題もまた解決されるという点では一致するとしても、将来の計画のために、現在、現にポグロムの脅威にさらされているロシアのユダヤ人を見捨てるわけにはゆかないということで、第一次世界大戦以前のロシア、東欧を中心とする社会主義シオニストたちは、ロシアの社会主義運動とは袂を分かつてゆくのです。ただし、社会主義シオニズムのなかにも多数の見解がありますから、以上は一般論にすぎません。

司会 そろそろ時間でございますが、司会者としてすこし述べさせていただきます。ユダヤ人問題というのは、非常に複雑な構造をもった、一種の社会科学的な複合問題であるということができると思います。ユダヤ人問題は、ユダヤ教というものに立脚しているという意味では宗教の問題であります。同時にユダヤ人というのが一つの社会層であり、非常に貧困な社会層であることが多く、そしてまた世界的にこの民族が政治的な原因で移動を行ない、それが移動した地域で経済問題となつてクローズアップされるというわけです。その点ではユダヤ人問題は、政治問題であり、経済問題でもあるわけです。さらに突き

詰めていえば、ナチスの時代にはユダヤ人を民族のレベルで排除しようとするような動きがありましたし、今日でも、たとえばヨーロッパの各地で、やはりユダヤ人にたいしてなんらかの圧迫を加えようとする動きがありますが、これは深層心理にもかわる問題であり、個人心理である以上に社会心理の問題であると思います。このように複合した問題であると思うのですが、ただいまの野村さんのご発表は、主として政治経済的な観点から、しかも東欧のユダヤ人を対象としてのものであります。そのような観点からしても、遠からざる将来において、ユダヤ人問題というのは、やはり社会思想史学会の一つの主題として扱われるべき時期が来ているのではないかと、私は思っております。

マッハとフロイト

— 実証主義と精神分析 —

私は「マッハ哲学の『源泉』」において、マッハをドイツ神秘主義に関連づけることを試みました。思维様式の同型性にもとづいてそれを立証したのですが、思想的には困難をばらんでおります。したがって、ここではそれについてはふれないでおきます。ただ、そこで得られた視点、また確信により、一九世紀後半から二〇世紀にかけての西欧思想史の見直しをはかりたいと考えており、以下はそうした思想的試みのひとつです。

一 問題の設定

カール・ポパーは『推測と反駁』のなかで、みずからの科学哲学的研究の出発点を回顧しております。それは当時問題となっていた四つの理論の科学性の問題でした。アインシュタインの相対性理論、マルクスの歴史理論、フロイトの精神分析、アドラーの個人心理学がそれです。そして反証可能性の基準を

たてて、あとの三つの理論を非科学的として断罪しました。

一般にマッハの実証主義から論理実証主義をへて現代の科学哲学へという流れを考えればあい、それと精神分析との接点を求めるのは、困難のように思われます。(柔軟に思考し始めている後期ウイトゲンシュタインも、フロイトの精神分析の理論としての価値には批判的です。そこに思弁の産物を見ております。)二つの流れのあいだに、接点を見出すのは、困難のようにみえます。

実証主義的立場と精神分析のあいだにある断絶——以下ではこれを埋めることはできないにしても、その接点と分岐点を探るために、マッハとフロイトの関係を思想的に問題にしてみようと思えます。

〔報告〕 今井道夫

〔司会〕 広松 渉

二 マッハとフロイトの関係

ヒューズ『意識と社会』は両者のあいだに断絶を見ます。マッハなどはフロイトの眼中になかったといっており、いわゆるオーストリア(ウィーン)精神を象徴するふたりのあいだになにか共通のものを見たいと思う気持ちに水をさします。なお、ヒューズはふれておりませんが、マッハのフロイトへの言及はわずかに一箇所ありますが、あまり重視しえないものですし、『夢判断』への言及はまったくみられません。

これに対し、トーマス・S・サスは両者のあいだに、ある積極的な関係を見ようとしています。これは、私の知るかぎり、そうした見方をとるもののうちでは、もつとも検討に値するものであり、以下ではこれを検討してゆきたいと考えます。(後にブラックモアのようなすぐれたマッハ研究者でも、フロイトはマッハの影響を受けたといっておりますが、それは初歩的な誤解にもとづいております。——私がサスまで遡るゆえんです。)

サス『感覚の分析』(ドゥヴァー版英訳序文)は、次のように話を進めます。アーネスト・ジョーンズの『フロイト伝』によるかぎり、マッハとフロイトのあいだには個人的接触はみられません。だが、たとえ個人的関係はなくとも、両者のあいだに、あるひじょうに重要な関係を見出しうるのではないかと、サスは考えます。

そして、サスはまず、両者をつなぐ人として、ヨーゼフ・フロイアーの名をあげます。フロイアーはフロイトの年長の友人

であり、フロイトの精神分析形成にとつて、かけがえのない人であることは周知のとおりです。他方、このフロイアーは若い時期に、運動感覚(平衡感覚)の研究をして、マッハとほぼ同時にその成果を発表し、それが機縁となつて、両者のあいだには交流がうまれました。——こうした事実は留意すべきであり、クーンのいう「科学者集団」の概念にてらしてみても、考慮に値することです。しかし、これをもってマッハとフロイトの接点とするには、漠然としすぎています。

さて、次にサスは、フリース宛のフロイトの書簡(一九〇〇年六月十二日付)を引用します。

「いつかこの家に次のように書いた大理石盤が掲げられるようになるだろうということを君は信じますか？」

一八九五年七月二十四日、この家において

ドクトル・ジークムント・フロイトに

夢の秘密が解き明かされた。

そうなる見込みは現在までのところ僅かです。しかし最近の心理学書(マッハ『感覚の分析』第二版、クレル『魂の構成』など)——これらすべては私の作品と同じような狙いをもっています——で夢に関してどんなことが言われているかと思つて読んでみると、やっぱりよくはあの童話の小人と同じように、「お姫さまは御存知ない」ことに嬉しくなつてしまふのです。」

(ここで童話といわれているのは、グリム童話中の「ルンペルシュテイルツヒェン(がたがたの竹馬こそぞう)」であると思われるので、邦訳のニュアンスに多少問題があるように思われま

すが、人文書院版の邦訳をそのままとっておきます。）

フロイトの、親友フリース宛の書簡は、フロイトの思想形成を知るうえで重要な資料とされます。そして右の箇所を読み解くことは、私のマッハーフロイト解釈にとっても、重要なポイントとなることを、あらかじめ言っておきます。

三 フロイト書簡の解釈にもとづくサスの

マッハーフロイト関係の把握。それへの批判

サスはこの書簡のなかに、マッハーに対するある種の劣等コンプレックスを読み取ります。マッハーは当時、ウィーン大学の教授であり、物理学者・哲学者としてゆるぎない名声を確立しておりました。フロイトの方は社会的認知を得るために苦闘しておりました。ここでサスは、ふたつの点を指摘いたします。

① フロイトは自分の大著『夢判断』と、夢を主題にしたわけではなく、あまり関係のあるとはいえないマッハーの『感覚的分析』とを比較し、自著の独創性と価値を示そうとした。

② だが、他方でフロイトはマッハーの心理学的著作にある一般的な方法論的見地の影響を受けていた。特に物理学（医学）と心理学の関係にかんして、フロイトはマッハーの見地を取り入れていた。

以下で、サスのこのふたつの指摘を批判したいと思えます。それをおしてマッハーとフロイトの接点と分岐点を明らかにしたいと考えます。

フロイトの『夢判断』は一九〇〇年付となっておりますが、

すでに前年末に出版されました。フロイトはこの書簡を書いたとき、大著を仕上げた充実感、それとともに自己の理論のプライオリティーに多少の不安感を抱いていたでしょう。そして夢について扱って、いそうな新刊書に気を配っていたと思われまます。『感覚的分析』第二版はそうにして手にしたと推定されます。『感覚的分析』は初版は一八八六年に出ています。第二版はクレル『魂の構成』とともに一九〇〇年に出版されました。『感覚的分析』は版が進むにつれて改訂増補されてゆきますから、第二版に直接あたってみる必要があります。それでフロイトが夢にかんして眼にしたと推定されるのは、第二版の一六三―一六四ページ（注）の箇所です。（後の版からの訳である邦訳書では、二〇七―二〇八ページにあたり、そこでは独立の一节となっております。）そして、そのうち半分弱は第二版による追加です。

初版では、夢についての性格づけをおこない、そして自分自身のみた特異な夢を三つあげております。第二版でつけ加えられた部分では、こうした夢の解釈の問題にふれ、また五官のそれぞれにあらわれる夢のかたちの問題、最後に夢における良心の働き方についてふれられています。

マッハーがこのように夢を問題にしている以上、フロイトが嬉しくなったのは、夢についてふれられていないとか、まったく見当がいのことが書かれているということのためではありません。むしろ、まだ気づいていない、夢の秘密のひそむあたりを徘徊しているのだが言いあてることができないのを

見たからです。

『感覚の分析』中にとどきみられる「自分自身の無意識、夢、子供時代の観念連合」(フォイヤール『アインシュタインと科学革命』)の記述をフロイトが見落としたとは思われません。当時の状況から考えると、フロイトは『感覚の分析』初版の内容を知っていたように思われます。そして、そこで夢についてふられていたことも覚えていたかもしれません。そうだとすると、それを再確認するとともに、さらに敷衍されているのを見ることになりました。

フォイヤールでなくとも、初版の注の最後に記された、水を充たしたビーカーのなかで燃えるロウソクの夢については、そこに性的意味を読み取りたくなります。けれどもこれについてもマッハ自身は、日中の体験にあったことに還元してゆくという方向をとっています。(こうした「日中残滓物」の問題についてフロイトは『夢判断』でくわしく扱っており、フロイトの視点からみれば、マッハの解釈はひじょうに表面的ということになるでしょう。)感覚や表象には意識にのぼらなかつたり、意識にのぼりにくかつたりするものがあること、夢のなかでは連合が散漫になること、他方「知覚や思想が夢のなかで紡ぎ継がれる」ということにマッハは気づきながらも、そのメカニズムを問おうとしない点でフロイトと分岐してしまいます。第二版において、ついには良心の働き方の問題にまで注目します。(夢の中における倫理的感情」という節があるほど、この問題は『夢判断』で立ち入って追究されるべきテーマです。)けれども、

結局、マッハはフロイトの夢解釈のような地点にまでは進みません。かくして、第二版においても、マッハは——フロイトの眼からみれば——夢の理論を明らかにすることはできなかった。また精神分析を理解することもできなかった。それゆえ、そこに近づいている面があるものの、やはりわかつていない、とフロイトは安堵したのです。劣等コンプレックスどころかフロイトは、優越感を率直に語っているといってもよいほどです。

次に第二の点にうつります。フロイトはマッハの認識論的見地を取り入れたのでしょうか。フロイトはヘルムホルツ派のエルンスト・ブリュッケ門下として、後年にいたるまである種の物理学主義(あるいは生理学主義)を保持しておりました。他方、マッハは早くから、物理学と対等の位置を心理学に認める認識論を確立しておりました。心理学の独自の領域のあることを確認するところに精神分析は成立しますから、サスは、フロイトがマッハの認識論を取り入れることによってこの物理学主義から抜け出し、精神分析を確立していったと考えようとしています。

しかし、サスは見る事ができなかったのですが、次のポパーリョニコイス宛の書簡(一九一六年八月四日付)がこれを否定しています。

「亡くなったあなたの友人マッハに対するあなたの素晴らしい羨ましくなるような評価は、私も『フォス新聞』の読者なのです。すでに拝見しておりました。私は残念ながら、より狭い私の視点からは彼に通じる道を見出すことができなかったため、心

理的な事柄を扱う彼のやり方を非心理学的だと考えざるを得ませんでした。物理学者と心理学というのとはなかなか反りが合わないものです。」

マッハは夢に注目したにもかかわらず、それをもっぱら以前の経験（感覚ないし要素連関）に求めるといふ「物理学的」見地を押し通しており、その意味を探る「心理学的」方向を取らなかったことなどをフロイトは言っていると考えられます。

結論的にいうと、フロイトは、いつまでも古い認識論を温存していたのですが、少なくとも「技法上」は、そうした物理的（生理的）基盤を離れて「純粋に心理学的」な道を進んだのです。さらにそうしたフロイトの道からすると、マッハにおいて心理学の位置は確保されたものの、心理学も物理学も種類はちがっても同じ要素連関を扱うものとなり、結果的に心理学の独自の位置が確保されているようには見えなかつたのです。サスは『感覚の分析』における物理学と心理学の関係についてのマッハの見解とフロイトのそれとのあいだに、理論的共通性を見るのですが、むしろ両者の分岐の方がきわだつていているといえます。

四 結 論

夢、幻想、死の観念といった問題について、マッハもフロイトも深くかかわつております。フロイトの方はそれらの展開のメカニズムを追究してゆきました。それに対しマッハは、それらに結局は本文に対する注の位置を与えるのにとどまりました。それらは経験の枠内に還元されました。——ここでマッハとフ

ロイトははつきりと分岐してこざるをえません。

そうした両者の立場の相違を背景にして生じたマッハとフロイトとの思想的かかわりは、以上のようなものであり、ほば以上につきております。どちらかというとなガティヴな関係といふことになりませんが、にもかかわらず、この関係を確認しておくことは意義あることであらうと思ひます。まず、心理学方法論、科学方法論の問題としてですが、次には広く思惟様式の問題としてです。マッハはたしかにフロイトの心理学（精神分析）には行きつきませんでした。けれどもそのばあい、マッハがフロイト的な心理現象に深くかかわっていたにもかかわらず、フロイトの心理学（精神分析）に関与しなかつた精神的思想的背景が問われなければなりません。私の想定によれば、マッハの背景には、啓蒙主義的经验主義と西欧神秘主義の伝統の一体化したものがあつたのです。（拙論「マッハ哲学の『源泉』」参照。）その思惟様式によれば、自我という心的単位は相對化されておりますので、自我を基準として展開される精神分析は受け容れにくいでしょう。また意識の作用（心的作用）の軽視ないし無視の傾向がありますから、願望や願望充足、抑圧や検閲の働きを理解にはむかいません。——要するに心的メカニズムを問ふこと少なく、フロイトのいう夢の作業を追究する姿勢に乏しかったのです。

五 残る問題——その展望——

通常思想史のうえでみるかぎり、マッハ—フロイト関係は、

以上につきまして。資料のうえであらたな事実が出てくる見込みももうすといえます。それでヒューズ的な冷淡な割り切り方に戻ったとしても、不当とはいえないでしょう。けれども、直接的関係は以上につきるとしても、問題領域を広くとるとき、あらためて接点が出てくるように思われます。そこで、いささか断片的になりますが、手がかりになりうることを二点にわたって述べてみたいと思います。ひとつは思想史的影響関係から、他は理論的内容からです。

① マツハはフェヒナーから強い影響を受けました。しかしそれは、マツハ自身明言しているような感官生理学の面だけではありません。たとえばマツハ『感覺の分析』第一章「反形而上学的序説」のなかの次の箇所を参照してください。

「この(自我の)連続性は、自我の内容をしつらえて保障する一手段にすぎない。肝腎なのは自我ではなく、この内容である。が、この内容は個体に局限されない。個体が死んだ後にもとるに足らない瑣末な追憶に至るまで、他人の裡で存続しつづける。」「個人の意識要素は強固に結びあっているが、それにひきかえ、他人の意識要素との結びつきは弱く、偶に気付かれるにすぎない。そのため、各人は自分を不可分な・他人から独立な統一体だと考えて、自分についてしか知らないと思ひ込む。しかしながら、一般的な意味での意識内容は、個人という枠をつき破って、己れの母胎となった人格から独立に、——無論別の個々人と再び結びついて——普遍的・非人格的・超人格的な生存を続ける。これに寄与することが、芸術家、学者、発明家、

社会改革家、等々にとつての無上の喜びである。」(角カッコ内は第二版による追加部分)

この箇所は、実証主義的反形而上学の原則を、一貫して適用したもののようによみえます。しかし、そこにフェヒナーの、特に『死後の生についての小冊子』(一八三六年、第二版、一八六六年)の影響が隠されているのは、ほぼ確かです。フェヒナーの『小冊子』は、科学的知見と自由な発想が渦巻いているといった種類のものです。死はいわば第二の誕生であり、この世での肉体の殻から解放されることである。そして魂は自由にあらゆるものに接し、浸透することができるようになるといった形而上学的発想をフェヒナーはそこで述べたりしております。しかし、それとともに次のような形而上学的とはいえない、いわば、現実内在的なレベルでの議論もしております。すなわち、死者が生前、作り、行為し、考えたことは、それで滅びるわけではなく、後の人々のなかで生き続け、彼らのなかで独自に発展し、彼らのある大きな目標に突き進ませる。——このようにして死者の精神は、生者のうちで生き続ける。ゲーテ、シラー、ナポレオン、ルターがそうであり、最大の例はキリストである。キリストは真のキリスト教徒のなかに生き続ける。しかしこうした偉人のみならず、有為な人々はすべて生存中の精神の活動によって死後もこのように生き続けることができるのである。

先のマツハの叙述は、こうしたフェヒナーの思想の影響下にあったと考えられます。なお、ジョンストン『ウィーン精神(オーロリア精神)』によれば、この『小冊子』は、異端臭のある

ものですが、オーストリアでは多数の人々に読まれていました。マッハが世紀末に急速に受け容れられてゆく背景には、こうした素地もあつたことも、今後考慮されてゆくべきだと私は考えております。別の面からみれば、マッハの実証主義には、このようないだが隠されているのです。

ところでフロイトの方ですが、医学者としての彼は、ヘルムホルツ学派のエルンスト・ブリュッケの強い影響下にありました。それは『夢判断』でも受け継がれています。しかし、それとともに——おそらくはブローイアーに導かれつつ——フェヒナー的なものに接近します。晩年「私はいつもG・T・フェヒナー氏の考えが近づきやすいと思っており、大切な点については、この思想家にたよることにした」(『自己を語る』、一九二五年)と語っております。フロイトのフェヒナーへの言及で、いちばん重視されるのは、『快感原則の彼岸』(一九二〇年)におけるものです。フロイトが「フェヒナー氏の考え方」への依存を語るとき、この種の思弁的思索のさいを念頭においているものと思われます。一九一〇年代以降、フロイトがメタサイコロジリーにかかわってゆく思弁的時期には、フェヒナー的思想圏に近づいているように思われます。

詳細については、フェヒナーの思想とその影響の解明にまづほかありませんが、フェヒナー的思想圏を媒介にして、マッハとフロイトの接点を考える可能性があると思います。

② こうしたフェヒナー的思想圏と関係しているかはいまのところ判断できませんが、理論的内容の点で注意されるべきこ

とがあります。フロイトは『夢判断』の頃には、もっぱら「意識」の概念を多用し、「自我」の概念はめつたに出てきません。いわれているように無意識・前意識・意識の局所論が展開されているわけです。ところが、思弁的時期になると、「自我」が多用されます。エス・自我・超自我の構造論への転換がはかられるわけです。マッハにおいて自我はもっぱら批判の対象にさらされているようにいわれます。しかしそれは、旧来の固定した自我概念を根底から批判したということです。そうした上で、後の『認識と誤謬』においては、いわば機能化された自我概念を、気楽に用いております。この「自我」概念はマッハとフロイトの理論的接点になりうるように思われます。ただし、それは、思想的共通性よりは、思惟様式の対照がはかられる地点という意味においてです。ちなみにフロイトのマッハへの著作中でおそらく唯一の言及は、『無気味なもの』(一九一九年)においてであり、自我にかかわるものであることを付言しておきます。

ところで、マッハは、従来の自我概念を批判しているなかで、リヒテンベルクを引きながら、「考える」というのは、『Ich denke』というよりも、*es denkt* という方が適切だと述べていることはよく知られています。フロイトは『自我とエス』(一九二三年)という書名が示すとおり、自我をエスと相関させております。フロイトはこの概念をグロデック『エスの書』(一九二三年)から借用しました。そのさい、次のように述べています。

「グロテック自身、たしかにニーチェの例にしたがっている。ニーチェでは、われわれの本質の中の非人間的なもの、いわば自然必然的なものについて、この文法上の非人称の表現¹⁾がいつもつかわれている。」

両者において、同じエスの概念がキー・ワードとなっていています。ただし、マッハにとつてそれは小文字のエスであり、いわば空白のエスです。フロイトにとつて、それは大文字のエスであつて自然必然的な力をもっており、マッハのエスと鮮かな対照をなしているのを見ることが出来ます。

マッハ・フロイト関係は、直接的なものとしてはすでに前節までで述べたことにつきておりますが、問題領域を広くとるとき、さらに両者の関係を問うことができることを、上述の状況は示していないでしょうか。

参考文献

Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, 1886. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, 2. Aufl., 1900. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, 9. Aufl., 1922.
 フォン「感覚の分析」須藤・広松訳、法政大学出版局。
 Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, 18 Bde., 1940-1968. *Briefe 1873-1939*, ausgewählt und hrsg. von E. & L. Freud, 1960, 3. Aufl., 1968.
 『フロイト著作集』(全十一巻)、人文書院。
 Gustav Theodor Fechner, *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*, 1836.

5. Aufl., 1903.

K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, 1963, 5th. ed., 1974. (本
 一『推測と反駁』藤本・石垣・森訳、法政大学出版局)

H. S. Hughes, *Consciousness and Society*, 1958. (ヒューズ『意識と社
 会』生松・荒川訳、みすず書房)

Th. S. Szasz, "Introduction to Dover Edition", in E. Mach, *The Analysis of Sensations and the Relation of the Physical to the Psychological*, 1959.

L. S. Feuer, *Existenz and the Generations of Science*, 1974. (フョイヤー
 『アインシュタインと科学革命——世代論的・社会心理学的のア
 ローチー——』村上・成定・大谷訳、文化放送)

W. M. Johnston, *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History 1848-1988*, 1972. (ジモンストン『ウィーン精神——2』井上・
 岩切・林部訳、みすず書房)

今井道夫「マッハ哲学の「源泉」」『北海道大学文学部紀要』三五の
 二、一九八七年、所収。

(付記) 発表前に参照することができなかったが、上山安敏教授は「フロイトとユング——ラマルク主義と精神分析——」『思想』第七二三号(一九八四年)、および「国家の幻想——ケルゼンの国家論とフロイトの精神分析——」『法學論叢』第一一六卷、第一一六号(一九八五年)において、マッハとフロイトの関係にふれており、後著においては両者をつなぐ人として、すでにフェヒナーに言及しておられる。また前者において、右で取り上げたフリース宛の書簡を引用しておられるが、Sigmund Freud, *The Origins of Psycho-Analysis: Letters to*

Wilhelm Fliess, *Drafts and Notes: 1887-1902*, ed. by M. Bonaparte, A. Freud, A. Kris, 1954. に拠っている (サスもこれに拠っている)。私は発表にさいして、右に掲げた *Briefe 1873-1889*、およびそれからの邦訳(『フロイト著作集』)から引用したため *The Origins of Psycho-Analysis* にはみられる「これらすべては私の作品と同じような狙いをもっています」が欠けていた。このため、フリース宛書簡の現在もっとも完全な版である Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904 Ungekürzte Ausgabe*, hrsg. von J. M. Masson, 1986. に拠って調べ直した(この)箇所(“die alle nach ähnlichen Richtungen zielen wie meine Arbeit”)がある。 *Briefe 1873-1889* においてはなんらかの事情により脱落したものとと思われるので、今回の引用にさいして、これを補っておいた。私の述べたように『感覚的分析』は『夢判断』と内容的に関係がある。しかし、『感覚的分析』が『夢判断』と同じような狙いをもっているというには無理があり、サスのようにフロイトのうちにある種の劣等コンプレックスを見ることもできるであろう。ただしそのばあいでも、私の論旨に格別の影響はない。

質疑応答

司会 広松渉 質疑と討論を一括しておこないたいと思います。

徳永恂(大阪大学) 私はマッハはほとんど知らないのですが、フロイトのどういう面、どういう時期がマッハと結びつけ

られるのか。フロイトに仮に方法というものがあつたとすれば、ひとつは物理学的な生理学のリビドー、エネルギー論のモデル。もうひとつはメタ・サイコロジ以後の、特に最近リクールやハバーマスが注目している解釈学モデル。これは時期的に言えば一〇年以降ぐらいです。仮に、マッハとフロイトを比較する場合に、主として夢判断の時期で書簡その他、つまり一九〇〇年代一桁前後でなさっているわけですが、たとえば「科学的心理学草稿」のような一九〇〇年以前には、明らかに、フロイトは、マッハに影響を受けたかどうかわかりませんが、実証主義の立場を意図的にとるわけです。しかしそれ以後は、そういう傾向は、無意識的に残存はしていくけれども、特にメタ・サイコロジ以後はそれは否定されるだろう。この場合に、マッハとフロイトを比較し、関連づける場面は、どこに設定されるのか。純粹に歴史的な事実問題としての影響関係なのでしようか。それとも今井さんの体系的思考の中で比較舞台が設定されるのか。なぜその両者を比較しなければならないのか、ということ。最後に暗示的におっしゃっていらっしゃいますが、ちょっとはっきりしないように思います。

今井道夫 私はマッハについてはいろいろと読んで検討してきましたが、フロイトのほうはそれほど検討しておりませんので、フロイトについて必ずしも十分なことは言えません。サスは関係づけようとするのですが、ヒューズのように関係ないといってしまうほうがすっきりするかもしれません。ただ、先ほど申しましたように、サス以後、ブラックモアもそうです

が、関係あるのだということをいろいろと言いだす人がいるわけです。その話に一応の決着をつけようということがまずあります。そのことをご了解いただきたい。それから、最近、理由はともかく、オーストリア文化、ウィーン文化が非常に注目されるので、そういうことで言いますと、哲学や思想面でマッハとフロイトはともに代表的人物のひとりです。そうした両者の関係を明らかにしておくことは意義があるのではないかということですね。それには、結論を述べたあとで提起したような問題もあります。狭い意味での思想史的確定とともに、さらに広い意味での思想史、あるいは哲学の問題ということにもなるでしょうが、そうした問題をも私としては重視しております。そういう趣旨で今日の発表をさせていただいたわけです。

徳永 細かいことをひとつお尋ねします。フロイトがマッハを媒介したのではないかというのは私はちょっと疑わしいと思うのです。フロイトはむしろ、『ヒステリー研究』では大きな影響を持ったでしょうが、心因説から性因説に移る過渡期中で、フロイトは袂を分かっただけです。したがってそれ以後にフロイトがマッハを媒介したというのは疑問に思います。もうひとつ、最後のエス問題ですが、エスをいわば三人称単数ではなくて非人称主語として読むという読み方は、私はそのとおりでだと思えますけれども、しかしそういうふうには読む読み方は、現在のフロイト正統派の自我心理学の読み方とは真つ向から対立しかねないので、何か特別の哲学的解釈が必要のように思いますが……。

今井 プロイトについては、誤解されるような言い方をしましたようですが、フロイトがマッハとフロイトを媒介する人だと言ったのはサスです。サスがフロイトをそう言ったのです。私はそういう学者同士の人間関係というのはある程度手掛かりになるではあるうけれども、漠然としたことであって、それだけではマッハとフロイトを結ぶ手掛かりにならないというのが私の見方です。それからエスについてですが、私の認識不足からよく理解できなかったのですが、先生が言われたのは、どういうことなのでしょう。

徳永 フロイトの言うエスが非人称の主語で、つまり自我というものをむしろ非人称的に規定している優越者である。もちろん、治療という場合には、失われた、あるいは歪められた自我を回復するというのが目指される方向かも知れないのですが、フロイトの哲学というものを想定した場合にはやはり、小賢しい自我の回復ということが彼の基本的な問題ではなかったのではないかと私は思っています。

司会 時間がせまっておりますが他の角度からのご発言はありませんか。

上山安敏(京都大学) マッハとフロイトとの関係につきまして、実際の人脈をたどっていきますと、当時「記憶と遺伝」という感覚的生理学のテーマについて、フロイトとヘーリング、それからマッハが共同研究者になっているわけです。そういう意味で、フロイトの第一の父といわれるフロイトとマッハとは非常に親しい仲です。ですからフロイトはフロイトを

介してマッハと知っていたに違いないと思うのです。ところがフロイトはヘルムホルツ派の支配したウィーンの医学部に属しており、自分がヘルムホルツ派にあると自覚しております。にもかかわらず、フロイトは精密科学の自然科学を確立しようとした解剖学的生理学の訓練を受けて、その科学主義の傘にありながら、大胆なその枠を逸脱した発想にとりつかれていきます。男性ヒステリー、性リビドー、催眠術、自由連想というようにメタ解剖学の世界に飛躍するわけです。そのさいフロイトは、フロイアーを通じて、ヘルムホルツ派からマッハ派に変化をとげたかという点、どうもそうでもなく、どちらにも距離感をもって独自の方法を模索していったと考えてよいのではないかと思います。フロイアーと分れて第二の父親となるW・フリースとの交際期、この時期がフロイトの精神分析の誕生の時期なのですが、この時期にはっきり、性リビドー理論、エディプス・コンプレクス理論が固まります。このときには『ヒステリー研究』を共同執筆したフロイアーとも出発点を異にした地点に到達しています。フロイトの弟子であるフェレンツィの語るところによれば、フロイアーと同じように、マッハもフロイトが性リビドー理論を取るかぎり、それを認めないという立場に立っています。だからフロイトはたしかにマッハの文献を引用し、マッハの感覚要素論も読んで刺激を受けておりますが、ヘルムホルツ派からマッハ派に宗旨変えをしたというようなことは認められません。フロイトは「科学的心理学草稿」と平行的に性リビドー理論を構築しようとしており、それが変化だと

はいいい切れないと思います。また実体的な傾向をまだ残しており、その点で二元的な傾向がフロイトにはあるのではないかと思われます。

司会 司会の立場からですが、ちょっとよろしいでしょうか。私は今井さんにお会いしたのは今日が初めてでございますけれど、以前に活字になさっている論文を拝見しますと、今井さんとしてはマッハ・フロイト問題を神秘思想というコンテクストのなかで考えるモチーフをお持ちのようでございます。今日はその方面に言及されませんでしたために、論点にわかりづらいところを生じたうらみがあります。ご質問への直接の応答だけでなく、必要とあれば背後のモチーフをもこの折にお話し下さい。

「マッハとフロイト」という問題設定そのことにも関わる事柄なのですが、近代西洋哲学のパラダイムをなしてきた意識概念に対して、それを突き崩すような新しい意識観を彼等が提出したという視角があると思います。私は、マッハの翻訳を出したとは申せ、マルクス教条主義者ですので、マッハに追随する気はありませんけれど、彼がインネルヴァチオンというような概念で説いている一種の「無意識的意識活動」の機制には注目してよいと考えます。これは、実体主義的な自我概念を持ったうえでフロイト式の「無意識」とはおよそ別ではありながら、前世紀末から今世紀初めにかけて、オーストリアで提出された一群の新しい意識観の流れに棹さすものとして、思想上の重要な一テーマになると思うのです。

狭義の社会思想史ということになれば、マッハもフロイトも場違いという印象があるかもしれません。しかし、マッハはオーストリア社民党との微妙な関係がありますし、フロイトのほうも、フロイト左派、ライヒやライヒエといった人々の思想や運動との関連という問題などもあるわけですね。今井さんとしては、非常に大きな射程で問題を設定しておられるのだということを追認しておきたいと思います。

西欧神秘主義思想との関連でのモチーフだけでもこのさいおっしゃって頂いてはどうでしょうか。

今井 言いだすと長くなるのですが、神秘主義と関連づけたという点だけで誤解を起しやさいので触れなかつたのです。というのも、マッハ自身もミスティシズムという表現はネガティブに使っているので、その思想を神秘主義に関連づけるには、西欧の地下水脈と言われる神秘主義の伝統、一見、反啓蒙主義的なその伝統を確定したうえで、それとの関連ということをやらなければならぬと思つたのです。その西欧の神秘主義の伝統には、例えば、因果律に対する反発とか、あるいは自我概念の否定があります。また、マッハは思惟経済を言っているのですが、思惟経済というのは非常に合理的な科学的考え方のように見えるのですが、それをいろいろ考えていきますと、思惟の否定と言いますが、あるいはアウフヘーベンという表現がいいかもしれません、そういう内容を持ちえるものです。ところがそういう傾向が西欧神秘主義にもあるので、おそらく関連があるのではないかと。ただし、それについては、思想的

・文献的に確定することは今できませんし、おそらく無理かも知れません。ただ状況証拠はいろいろとありまして、フリッツ・マウトナーという人がいますが、マウトナーという人はマッハをそういう形で受け取ろうとしている。このような状況証拠はいくつかあるので、それを踏まえてマッハを神秘主義に関連づけるという議論をしてみたのです。

なお、思想的な方向のもうひとつの線として、インネルヴァ・チオンの概念と関係するのですが、運動感覚の問題がありまして、『運動感覚論綱要』の検討をいま行っているのですが、それを検討しますとマッハとプロイアーの関係などもう少しはつきりと見えるし、マッハの思考様式についても少し突っ込んで言えるのではないかと思います。それをさらに検討して機会があれば何かの形で発表したいと思います。

司会 神秘主義とのつながりということを言われますと、マッハという人は実証主義的・経験論的であるから到底無理ではないかという印象が強いかと思いますが、彼の発想は普通に考えられているような実証主義とは違って、もう少しドイツ文化圏の思想的な伝統の中にある。そういうところでの共通する面がありうるということはおそらく皆さんもお認めになるのではないかと。しかしどう詰めていくかという段になると、そう簡単には話がすまないことでしょう。

時間もまいりましたので、ひとまずこれまでといたします。

自決か自治か

比較民族理論への一試論

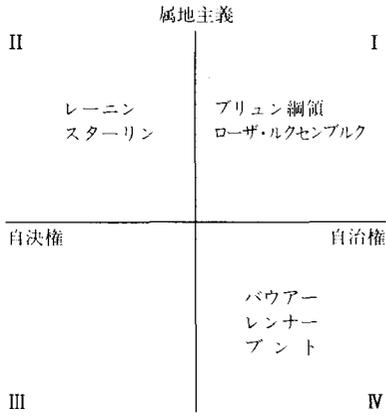
はしがき

マルクス主義者の民族理論は、内容的には二つに分かれる。一つは、『民族とは何か』という民族本質論（いわば民族の定義）を展開した部分であり、他の一つは、マルクス主義の立場から当面する民族問題を『如何に解決すべきか』という民族政策論を提出した部分である。民族問題に関して発言したマルクス主義者は数多い。しかし、民族を正面から定義した人は決して多くはない。私の知る限りでは、民族を正面から定義した最初のマルクス主義者は、オーストリアのオットー・パウアーであると思われる。彼の定義に異論を唱えたのはカール・カウツキーであり、この両者の論争の中からスターリンの有名な民族の定義が生み出されてきたのであった。この過程の詳細については別稿で論じたが、一言でいえば、パウアーは民族

丸山敬一

を性格共同体として定義し、カウツキーは言語共同体、地域共同体、経済共同体とし、スターリンは両者を折衷したのであった。しかし、このような論争だけから、さまざまのマルクス主義者の民族理論を相互に比較するためのマトリックスを作り出すことは不可能である。ここではむしろもう一つの内容である民族政策論の方に注目して、そこから比較民族理論のための枠組を作り出してみたいと思う。

民族政策論の内容をみると、まず民族自治論を唱えた人々と民族自決論を唱えた人々に大別される。同じ自治論者の中にも、一定の領域の上での自治、すなわち属地的自治を唱えた人々と、地域にかかわりのない人的団体に自治権を与えるという属人的（非属地的）自治を唱えた人々とがいる。それゆえ、自治権―自決権、属地主義―属人主義という二組の主張を組み合わせて四つの領域を作り出すことができる。



第Iの領域に入るのは、オーストリア社会民主党が一八九九
年に採択したブリュン綱領と、ローザ・ルクセンブルクである。
ここでは一定の地域の上に立つ民族自治が主張されている。
領域Iのようなやり方では、民族混在地域の少数民族の権利
がまもられないとして、居住地域にかかわりなく、各人の自由
な申告にもとづいて民族台帳を作成し、それを根拠にして形成
される人的集団に自治権を与えようとするのが領域IVであり、
ここに属するのは、オーストロ・マルクス主義者のカール・レ
ンナーとオットー・パウアーである。だが彼らは、この属人的
自治論のみを唱えたわけではなく、属地的自治論を主体としつ
つも、それだけでは解決しえない問題を、この属人的自治論で
補足しようとし
たのであった。

その意味で、彼
らにとつては、
屬地主義が主要
原理、屬人主義
が補助原理なの
であつて、領域
IとIVの双方に
属するのである
が、属人的自治
論というきわめ
て特徴的な理論

を唱えた人々という点で、屬地主義一本槍の人々と區別して領
域IVにおくことにした。

領域IIに属するのはロシア・ポリシェヴィキのレーニンとス
ターリンである。彼らは、オーストロ・マルクス主義者やロー
ザ・ルクセンブルクを激しく批判し、民族自決権を唱えた。こ
の自決権という言葉は、民族のあり方を自由に決定する権利と
いうような広い意味にとることはできない。そうすれば、自治
権もその中の一形態に含まれてしまうからである。本稿では、
自決権という言葉を、レーニンが厳密に定義して使つた意味、
すなわち「政治的分離独立の権利」としてのみ使用することに
する。こうした狭義の意味に解してはじめて自治権と自決権
とは対立する概念となりうるからである。

政治的に分離独立した国家を形成する権利というものは、一
定の地域を前提とするものである。領域IIIというものは事
実上考えられないし、またそれを主張した人物はいない。
以上述べた三つの領域の民族政策論を相互に比較検討してみ
ることによつて、一九世紀末から二〇世紀初頭にかけて行なわ
れた民族問題論争を民族政策論の観点からほぼ統一的に把握す
ることができるようになる。従来の研究は、それぞれの理論家
の個別的な研究のみに限定されていて、それらを相互に比較し
てみようという視念に欠けていた。本稿は、あえて比較に重点
をおこうとするものである。
なお本稿はあくまでも理論の領域における追求である。ここ
に登場する革命家たちが、政権掌握後現実にどのような政策を

とったかは、このように紙数の限られた論文では不十分にしか扱えないので初めから全面的に捨象してある。

(1) 丸山敬一「民族の定義をめぐって」パウアー・カウツキー・スターリン「現代世界と政治」(猪木正道先生古稀祝賀論集)、世界思想社、一九八八年、一一七ページ以下。

(2) レーニン「民族自決権を次のようにきわめて明確に定義した。「われわれの綱領の条項(民族自決にかんする)は、政治的、自決という意味、すなわち分離して独立国家を形成する権利という意味以外に解釈することは断じてできない」『レーニン全集』第一九巻、二四七ページ。

一 オーストロ・マルクス主義者の民族自治論

一九世紀後半から二〇世紀初頭にかけてのハプスブルク帝国は、内にドイツ人、マジャール人、チェコ人をはじめとして、一〇を超える民族をかかえており、ヨーロッパ諸王国の中でも最も困難な民族問題に直面していたといわれる。これら諸民族の民族闘争の激しさは、時に国家活動を麻痺させる程のものであったし、当時ようやく成長しつつあった社会主義運動や労働運動を民族別に分裂させる危険をはらんでいた。第IIインター所属の諸政党の中で、マルクス主義の立場から最も早く民族問題にとり組んだのがオーストリア社会民主党であるのは何ら偶然ではない。この党は、一九世紀の最後の年(一八九九年)、メーレンの都市ブリュンに党大会を開き、当面する民族問題解決のためブリュン綱領を採択した。この綱領の内容は、次の五ヶ条から成るものであった。

一、オーストリアは、民主的な諸民族の連邦国家に改組されなければならない。

二、歴史的に形成されたオーストリア諸領邦を廃止して、民族的に区切られた自治的な地域を設け、その立法と行政は、普通、平等、直接選挙にもとづいて選出される民族議会が行なうものとする。

三、同一民族のすべての自治的な行政区域は、いっしょになつて一つの民族的に統一された連合体を形成し、この連合体が、その民族の民族問題を完全に自治的に処理するものとする。

四、少数民族の権利は、帝国議会によって決められる特別の法律によって保証される。

五、われわれは、いかなる民族の特権も認めず、したがって、単一の国家語の要求を拒否する。共通語がどの程度必要であるかは、帝国議会が決定するであらう。⁽¹⁾

この五ヶ条に目を通して明らかなように、この綱領は、属地的民族自治論の原則に立脚したものであり、民族混住地域の少数民族の権利の保証は第四項にみる通り、帝国議会の手によだねられていた。この点に関して、南スラヴ党の代表から、この党大会において、属人主義を基礎とする解決の方がより一層望ましいとする反対論があったようであるが、属人主義の原理は、すでにこの党大会の直前カール・レンナーの著書『国家と民族』(筆名、Stenhaus)において展開されていたものであった。この原理は、さらに一九〇二年には、同じレンナーの著『オーストリア諸民族の国家を求める闘争』(筆名、Rudolf Springer)

においてより入念に仕上げられた。だが、ここでは、紙数の関係から、このレンナーの影響を強く受けながらも、大著『民族問題と社会民主党』を著して後世により大きな影響を与えることになったオットー・パウアーの主張を主としてとりあげた。彼は、この大著の中でブリュン綱領を批判しているが、この綱領の第一項から第三項までは、民族自治の適切な表現であるとして全面的に受け入れた。問題は第四項であった。パウアーはいう。「第四項は、民族的少数者の問題に答えるものではなく、誰がそれについて決定する権限があるかを宣言しただけにすぎない。だが、党は少数者綱領を決してなすすますことはできない。何となれば、この民族的少数者こそ、いつも最も激しい民族闘争の対象となつてゐるのだからである」と。そして、彼は属人主義の原理にもとづく公法的団体として民族的少数者を組織すべきであるという要求を提出し、前掲のブリュン綱領の第四項を次のように全面的に修正した。

四、あらゆる自治行政領域内部の民族的少数者は、公法的団体として組織され、自分たちの学校制度を全く自治的に管理し、官庁および裁判所において同胞に対して法的援助を与えることができる。

共通語の要求を定めた第五項については、パウアーは、これはむしろ国家の必要事ではあつても、社会民主党の綱領が要求すべきプロレタリアートの必要事ではないとして削除している。それゆえ、彼の民族綱領私案ともいへべきものは、ブリュン綱領の初めの三ヶ条に、前掲の全面的に修正した第四項が加わっ

て四ヶ条から成り立っている。これは、ブリュン綱領の属地主義を属人主義によつて補つたものであるといふことができる。

それでは、パウアーのいう属人主義の原理とは、一体どのようなものであろうか。

属人主義の原理は、彼のいうところでは、民族を領域団体としてではなく、民族性に従つて純粹な人的結合として組織しようとするものである。すなわち、成人に達した市民は、みずからどの民族に所属するかを自由に申告し、この申告にもとづいて民族台帳を作成し、居住地域にかかわりのない民族団体へと構成されるというものである。一つの町の中で、二、三の民族が相並んでお互いに邪魔されることなく、民族自治を行ない、民族的教育制度をたてることにならう。ちょうど一つの町の中で、カトリック教徒、エヴァンゲリッシュユ、ユダヤ人が相並んで独立して宗教活動を行なつてゐるように。

パウアーは、このように属人主義を定義した後、オーストリアハンガリー帝国を言語の観点からみて二つの地域に分け、具体的な民族自治のあり方を詳述する。それによると、オーストリアハンガリー帝国は、①一言語県、②二重言語県、の二つに分けられる。一言語県においては、県議会が公的行政も民族行政もともに行なう。二重言語県では、民族に関係のない公的行政は県議会が、民族文化行政は、それぞれの民族の県民族評議会が行なう。一言語県といへども、常に民族的少数者が存在する。彼らの数が独立して民族行政を行なうほどに多くない場合であつても、もし彼らが望むならば、民族台帳にもとづい

て民族自治団体を形成することができる。

この県は、二重の仕方で相互に関係し合いながら国家を構成する。①県は、一定の民族に関係のない業務のためには領土的団体を形成する。たとえば、ペーメンのすべての県は、その住民の民族性の差異にかわりなく、ペーメン州を形成し、一定の領土的問題を共同で処理する。②民族的に統一しているすべての県と二重言語県での民族自治団体——すなわち県民族評議会——は、一体となつて法的な民族統一団体を形成する。たとえば、民族的に統一的な県のすべてのドイツ人と二重言語県で民族台帳に登録されているすべてのドイツ人は、ドイツ民族を形成し、民族議会を選ぶ。この民族議会は、独立してドイツ人の民族問題を処理し、大学、博物館等々を建て、民族的に統一している県および二重言語県に住むドイツ人に課税する権利をもつ。他の民族も同様である。

このような制度にもとづく民族問題の具体的解決策は、パウアーによれば、次のようになっている。①まず学校問題について。一言語県では、市町村議会、郡議会、県議会が、小学校および中学校について配慮する。二重言語県では、各々の民族——その機関が市町村民族評議会、郡民族評議会、県民族評議会である——が、自分の学校を独自に建て、他方で、全地域の行政を行なう市町村議会、郡議会、県議会から学校教育に対する影響力を奪い取る。民族の大学については、民族議会が配慮する。一言語県に住む民族の少数者もまた、民族的自治団体を形成して、みずからの力で学校制度を維持する。

②次に官庁や裁判所における言語問題について。一言語県においては、官庁の言語は多数者の言語である。この地域に住む民族の少数者は、官庁の言語を知らないことから不利益をこうむることがないように、市町村、郡、県の各段階にある民族自治団体によって法的援助を与えられる。二重言語県でも、民族行政は、それぞれの民族の言語で行なわれる。問題が起るのは、民族に関係のない全領域に共通の行政の場合であるが、その場合には、各人は、市町村、郡、県の民族評議会に援助を求めることができる。

以上、私はパウアーの名著を要約するにはあまりに簡潔すぎるやり方ではあるが、彼の民族自治論の大筋を概観した。彼の民族自治論の特徴は、次の三点にまとめることができる。①オーストリア社会民主党のブリュン綱領の属地主義原則のもつ欠陥を指摘し、属人主義によってこれを補おうとするものである。②国家行政を民族に関係のない行政と、民族自治行政の二つに分け、それぞれを異なった機関に分担させて、国家を二重の仕方⁽⁸⁾で組織しようとするものである。いわゆる「二次元の連邦」である。③民族自治行政の主要な課題を、(a)民族学校の維持、(b)官庁や裁判所での言語問題の解決、という二点にみていることである。このことは、オーストリア・ハンガリー帝国の民族問題が、主として言語問題をめぐって発生していたことによる。それゆえ、パウアーにとっては、母語によって教育を行ない、自分たちの文化を伝授する民族学校の創設と維持、および官庁や裁判所において、多数者の言語を知らないがゆえに

起る不利益から民族的少数者をまもってやる制度の創設こそが、民族間に平和をもたらすための主要な手段であると考えられたのである。

こうしたパウアーの民族自治論の大前提にあるものは、オーストリア・ハンガリー帝国の版図の維持ということである。もとよりパウアーはマルクス主義者であるから、オーストリア・ハンガリー帝国の政治制度をそのまま維持しようとしたわけではない。政治制度は民主共和政に変えるべきであると考えていたが、その領域はそのまま維持していこうと望んでいたのである。この点が、後にもるように諸民族の分離独立をも認める用意があると主張していたロシア・ボリシェヴィキのレーニンやスターリンの民族自決権論との大きなちがいである。パウアーが、このように、オーストリア・ハンガリー帝国の解体を望まなかったのは、主として次のような理由による。①オーストリアの全民族と全階級がハプスブルク王朝に愛着をもち、オーストリア・ハンガリー帝国の存続を望んでいる。⁽⁹⁾②ドナウ経済圏という広大な経済領域の保持が、ブルジョア階級にとつてもプロレタリアートにとつても経済的に必要である。⁽¹⁰⁾③オーストリア・ハンガリー帝国の諸民族が、かりに分離独立したとしても、それらは周辺の大国、すなわちロシア、ドイツ、イタリアなどの支配下に入ることになって、結局は他民族に支配されることになり、今よりもよい状況になることはないであろう。⁽¹¹⁾このような理由から、オーストリアの諸民族は、分離独立に走るべきではなく、オーストリア・ハンガリー帝国の版図内にと

どまって民族自治に甘んずるべきである——以上が、一九〇七年時点でのオットー・パウアーの主張であった。それゆえ、彼の民族自決権批判は戦略的・戦術的なものであつて、後に彼のローザ・ルクセンブルクのように原則的なものではなかった。後に彼は、一九一八年頃から急速に民族自決権論の側に移行していつてしまふのであるが、このような転換が可能であつたのは、彼の自決権批判が何ら原則的なものでなかつたという理由にもとづくものであるうと思われる。

(1) この綱領の全文は、さまざまな本に引用されているが、このことは、O. Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, in: *Otto Bauer, Werkstücke, Europa Verlag*, Wien, 1975, Bd. I, S. 576-77, をあげておく。

(2) 矢田俊隆『ハプスブルク帝国史研究』岩波書店、一九七七年、三〇七ページ。

(3) *Synopticus, Staat und Nation*, Wien, 1899.

(4) Rudolf Springer, *Der Kampf der Österreichischen Nationen um den Staat*, Leipzig und Wien, 1902.

(5) Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wien, 1907.

(6) 注(1)の『パウアー全集』の五七八―八二二ページ。

(7) 以下の叙述は注(1)の『パウアー全集』の三七三―四三三ページをみよ。

(8) Hugo Hanisch, *Die Geschichte Österreichs*, Graz - Wien - Köln, 1962, Bd. 2, S. 450.

(9) 注(1)の『パウアー全集』の四九五ページ以下。

(10) パウアーの経済領域概念については、上条勇「オットー・パウアーの『経済領域』論」『経済学研究』(北大)第三〇巻第三号、一九八〇年、二三五ページ以下、をみよ。

(11) 注(1)の『パウアー全集』の四九七ページ以下。

(12) この過程については、紙数の関係で本稿では扱うことができず。本稿では、あくまでも一九〇七年時点のパウアーの主張に限定して述べた。

二 ロシア・ポリシェヴィキの民族自治権論

レーニン、オーストロ・マルクス主義者の民族理論を文化的民族自治論と呼び、これに対して終始一貫激しい批判を加えた。その直接のきっかけになったのは、「在リトワニア・ポーランド・ロシア・ユダヤ人労働者総同盟」(通称「ポント」)が、レンナーやパウアーの民族自治論を援用し、ロシア社会民主労働党の中で組織的にも民族自治を要求しはじめたことであつた。だが、レーニンの批判は、中央集権的な党組織をまもらうとする当面の組織問題上の必要から出ただけではなく、次にみるように、はるかに原理的なものであつた。彼の批判を私なりにまとめてみると次のようになるであらう。

第一に、資本主義の発展は、諸民族をますます接近させ、融合し、混淆させている。しかし、レンナー、パウアーの唱える文化的民族自治論は、この流れに抗して、民族を分離し、人為的に構成し、固定化して、相互に離間させるものである。その結果、プロレタリアートの国際的組織は、民族別に寸断され、各民族内部では、プロレタリアートはブルジョアジーの影響力のもとにおかれることになる。一言でいえば、文化的民族自治論は民族主義の強化と階級闘争の後退とをもたらすものであ

る。

第二に、文化的民族自治論は、「洗練された民族主義」であり、民族問題に適用されたブルードン主義である。なんとすれば、ブルードンは、資本主義とその基礎である商品生産をそのままにしながら、そこから生み出される弊害のみを除去しようとしたのであるが、文化的民族自治論もまた、民族主義を絶対化し、それを創造の極致に祭りあげておきながら、民族主義の生み出す不正のみを摘みとろうとするものだからである。つまり、パウアーの根本的な誤りは、「搾取のない、つかみ合のない、小さいな民族主義」を提出したところにある。

第三に、文化的民族自治論の具体的政策は、学校事業を民族別に分割することに行きつくが、マルクス主義者は、この政策を決して認めることはできない。なぜならば、①学校事業の領域のみを諸民族の政治的・経済的・法律のあるいは生活上の結びつきから切りはなすことは不可能であるからであり、②眼の当りする諸民族の不平等と発展水準の不均等をそのままにして、この政策を実施するならば、それが必ず学校制度にも反映して民主主義の原則に反するからであり、③学校制度の民族的分割は、必ずプロレタリアートの分散、離間、弱体化をもたらすことになって、プロレタリアートの階級闘争の利益にも反するからである。

レーニンは、このようにオーストロ・マルクス主義者の民族自治論を批判したのち、次のように、国際主義的な方針を提案する。①民族を隔てるのではなく、民族を接近させ、融合さ

せて、あらゆる民族のプロレタリアートを単一の組織——党や組合——に團結させること。②民族別の学校をつくることではなく、あらゆる民族の子弟を当該地域の単一の学校に通学させ、同一の教育を受けさせること。

これらの要求は、国際主義の要求であり、すべての民族のプロレタリアートを民族を越えて團結させていこうとする要求である。しかし、他方でレーニンは、自由に分離独立する権利、すなわち民族自決権をすべての民族に認めていた。この二つの要求は矛盾するものではないであろうか。前者は国際主義の要求であり、後者は民族主義の要求ではないであろうか。もし民族自決権が完全に実現されれば、ロシアは百数十におよぶ小民族国家に分裂してしまふであろう。このような小国への分裂をレーニンは本当に望んでいたのであろうか。いや、そうではない。彼は連邦制にも地方分権にも反対し、「自覚したプロレタリアートはつねにより大きな国家を望むであろう」として、中央集権的な巨大国家形成の方向を歴史の發展方向とみなしていた。民族自決権の要求と中央集権的の巨大国家形成の方向とは矛盾するものではないであろうか。この矛盾を解くことが、レーニン民族理論を理解する上での第一の鍵である。

この矛盾は、この二つの要求を目的と手段の關係として理解することによつて解決される。社会主義の究極の目的は、レーニンによれば、中央集権的の巨大国家における諸民族の接近と融合にある。しかし、諸民族が、真に民主主義的な、真に國際的な基礎の上で接近し融合するためには、その手段として、民族

自決権が十全に承認されていなければならない、というのであった。レーニンはいう、われわれが「大ロシア人以外の諸民族の分離の自由を断固として認めれば認めるほど、他の諸民族はわれわれとの同盟へますます強く引きつけられ、摩擦はますます少なくなり、實際上の分離の例はますますまれとなり、ある民族が分離している期間はますます短かくなり、ロシアのプロレタリア農民共和国と、他の任意の民族の共和国との兄弟のような同盟は——結局は——ますます緊密となり、強固となるであろう」と。つまり、民族自決権の承認は、国家の分裂をもたらしすのではなく、逆に諸民族の自発的な接近と融合とを結果するだろうというのである。それゆえ、民族自決権の目指すものは、この表現が直接意味するものではなく、まさにその反対物にあつたのである。

レーニン民族自決権論の性格を理解するための第二の鍵は、この権利が無条件に認められる絶対的権利であるのか、それとも革命の利益に従属すべき相対的権利であるのか、という問題である。レーニンは、一方で「われわれは……諸民族間の暴力による結合が見られるいたるところで、各民族の政治的自決、すなわち分離の権利を無条件に、きつぱりと主張する」と述べているのであるが、他方では「われわれは、まさにこの（階級）闘争の利益に、民族自決の要求に従属させなければならぬ」と述べているからである。この矛盾した言説を、いかに統一的に理解すべきであろうか。私は、その理解のために、かつて一つの理論的枠組を提出したことがある。それは、民族

自決権を対外的側面——民族相互間——と対内的側面——各民族内部——とに分け、対外的には絶対的権利(無条件の承認)、対内的には相対的権利(条件付承認)として理解してみようとするものである。すなわち、レーニンの歴大な著述の中で、民族自決権の無条件の承認を主張している言説のすべては、これを民族相互間に適用すべきものとみなし、民族自決権が革命の利益に従属すべきものだと言張している言説のすべては、これを各民族内部のプロレタリアートの民族問題に対する主体的態度を解明したものとみなすべきだというわけである。

もし民族自決権が、対外的に絶対的権利でなく、革命の利益に従属すべき相対的権利であつて、革命の利益に反するとの口実のもとに他民族からの介入が正当化されるとすれば、およそ民族自決権を承認する意味は全くなつてしまふであらう。それゆゑ、民族自決権は民族相互間では、自然権にも比すべき絶対的権利でなければならぬ。それなくしては、レーニンの究極の理想である諸民族の自由意志による接近と融合はありえず、民主主義も国際主義もありえないからである。

だが、各民族内部にあつては、プロレタリアートは——ブルジョア民族主義に堕さない限り——民族問題をすべてに優越する課題としてかかげるわけにはいかない。ここでは、まさに「社会主義は第一位にあり、民族闘争は第九位にある」のだ。プロレタリアートは、あくまでも自民族の発展ではなく、自階級の発展を目指さなければならぬ。それゆゑ、民族自決権の行使に際しても、その各々の場合について、「社会の発展全体の利

益の見地」から、「社会主義をめざすプロレタリアートの階級闘争の見地」から、全く自主的な判断を下さなければならぬ、ということになる。つまり、ここでは民族自決権は、革命の利益に従属すべき相対的権利であるということになる。

このように民族自決権を二つの側面に分けて理解してはじめて、マルクス主義者は、公然たる民族主義、一〇〇パーセントの民族主義と明確に一線を画しつつ、なおかつ各民族の自決権を十全にまもることが可能となるのである。

だが、レーニンは必ずしもこのように明確な形で民族自決権を定義しなかった。いや、彼はむしろ次のような危険な発言さえしていたのである。

「もし国際政治にツァーリズムが優勢な影響力をもつていた時代にマルクスが当面していた具体的な情勢が、またもくりかえされるなら——たとえば、若干の民族が(一八四八年にヨーロッパでブルジョア民主主義革命を開始したように)社会主義革命を開始し、他の民族がブルジョア反動派の主要な支柱となるというような形で——、われわれもやはり、後者にたいする革命的戦争に味方し、それらを『おしつぶす』ことに味方し、そこにどんな小民族運動がおしすすめられていようと、そのすべての前哨陣地を破壊することに味方しなければならぬ」。

ここでは革命の利益を口実とする他民族からの民族自決権の暴力的否認が正当化されている。レーニンのこのようなあいまいな態度が、後にスターリンによって歪曲されて、革命の利益を口実とした民族自決権の全面的な否認という事態をひき起す

遠因となったものと思われる。

(1) ここでは主として國民文庫『民族自決権について』および『民族問題に関する批判的覚書』に載っている文化的民族自治論批判の諸論文からまとめた。

(2) レーニン、村田陽一、坂井信義訳『民族問題ノート』大月書店、一九七七年、六一ページ。

(3) 『レーニン全集』第二四卷、三五〇ページ。

(4) 同右、第二〇卷、二二二ページ。

(5) 同右、第六卷、四七一ページ。

(6) 丸山敬二『レーニン民族自決権論の性格』『政治学と現代世界』(横越英一教授退官記念論集) 御茶の水書房、一九八三年、五五五ページ以下。

(7) 『レーニン全集』第二二卷、三九八ページ。

三 ローザ・ルクセンブルクの民族自治論

ローザ・ルクセンブルクは、ロシア・ボリシェヴィキの民族自決権の公式を正面から激しく批判した人として知られている。彼女の批判は、次にみるように、原則的、根底的なものであった。オーストロ・マルクス主義者たちのような戦略的、戦術的なものではなかった。彼女の民族自決権批判の論点は、多岐にわたっているが、きわめて簡潔にまとめるならば、次の三点になるであろう。

第一に、民族自決権という公式は、一般的・抽象的な公式であって、具体的分析の必要を説くマルクス主義の方法とあい入れない。個々の民族問題に対してマルクス主義者が、いかなる

態度をとるべきかということ、民族自決権というような「永遠に通用する公式」によってではなく、その問題をとりまく具体的・歴史的状況を分析してきめるべきなのである。

第二に、民族自決権の要求は、資本主義の発展方向——中央集権の巨大国家形成の方向と帝国主義国による植民地拡大の方向——に一致しない。このような資本主義の発展方向に逆らって、民族自決権を十全に実現しようとすることは、中世的小国家、しかもはるかな昔、一五および一六世紀以前にもどろうとする希望と同じものである。

第三に、民族自決権は、近代社会主義の基本的な理論——階級社会の理論——を完全に無視している。近代国家の内部は諸階級に分裂しているのであって、全階級に共通する民族問題の解決法などといったものは存在しない。それゆえ、全国民に共通する民族自決権の要求などは、階級社会においては決して実現されることのない空辞である。

このように、ルクセンブルクは、民族自決権の要求を、何もをも約束しない形而上学的な空文句以外の何ものでもないとして全面的にしりぞけた。彼女が求めていたものは、民族問題の具体的・実地的な解決法なのであった。その点で、彼女はオーストリア社会民主党のブリュン綱領に対して比較的好意的で、この綱領も「民族間の争いや民族的困難を完全には除去できないであろう」としつつも、「民族問題の困難に対するプロレタリアート党の実際の解決のひとつの試み」であるとして高く評価している。⁽²⁾

それでは、彼女自身が提出した民族問題の具体的解決法はどのようなものであったであらうか。

彼女はまず、資本主義に内在する強力な中央集権化傾向の認識から始めている。即ちいう。「あらゆる国の資本主義的發展の顕著な傾向となっているのは、……内政、経済および資本主義の中央集権化、つまり、経済、立法、行政、司法、軍事などの面で、国家領域をひとつの全体に集中、結合する傾向である」⁽³⁾。と。だが、こうした近代国家の中央集権主義は、必然的に地方自治を不可欠なものとする。地方自治は、中央集権的官僚制のもつ、とりわけ画一性・硬直性といった諸欠陥を矯正する手段として、また資本主義の發展から生じたもろもろの社会的要請——たとえば、保健厚生が必要、都市問題の解決、普通教育制度の確立、交通手段の整備、個人と財産に対する公的な安全保障など——に対処するための手段として、さらには、新たに形成された地域的有機体（大都市など）の特殊な要請に答えるものとして、中央集権主義の民主主義的補充物なのである。このように、ルクセンブルクは、中央集権制の歴史的必然性から地方自治の不可欠性を論証するのであるが、さらに論を進めて、地方自治は、一定の諸条件のもとで、その最高の形態である国内自治（＝民族自治）に發展するといふ。その諸条件とは、①民族的・文化的独自性、②一定の経済的・社会的独自性、③一定のブルジョアの發展、であり、これら三条件のすべてを備えているのは、ロシア帝国内ではひとりポーランド王国のみである。リトワニア人、白ロシア人、ウクライナ人、カフカー

ズの諸民族などには、これら三条件が欠けているため、国内自治は認められず、ただ特定の民族的性格を持たない、いかなる民族にも特権を与えない、農村、都市、郡、県の自治が適用されるべきであるといふ。一言でいえば、ルクセンブルクの民族問題の具体的解決策は、ポーランド民族に対してのみは民族自治を、その他の民族に対しては、地方自治を、というものであった。

民族問題を何よりも文化的問題（言語問題や教育問題）としてとらえた点で、彼女はオーストロ・マルクス主義者に大変近い。しかし、彼女は非屬地的民族自治論にはくみしなかった。彼女は、ユダヤ人の民族自治を論ずる中で次のように述べた。「民族自治というものは、一般に地方自治と共に、近代のブルジョア民主主義的發展にもとづいて歴史的に發生するものであつて、ブルジョア国家自体そうであるように、本来、一定の地域と切り離せないものである」から「地域のない民族自治など、およそ考慮に値しないのである」⁽⁴⁾。と。それゆゑ、彼女はポーランド民族のみの屬地的民族自治論者ということができる。

(1) 以下の叙述は、ローザ・ルクセンブルク、加藤一夫、川名隆史訳『民族問題と自治』論創社、一九八四年、による。この論文に対するレーニンの批判は、紙数の関係で本稿では扱ふことができないが、「民族自決権について」『レーニン全集』第二〇巻、四二一—四九〇ページに展開されている。両者の主張を公平な立場で比較検討したものとして、丸山敬一「民族自決権をめぐるレーニンとルクセンブルク」『中京法学』第一九巻第四号、一九八五年、がある。

(2) ルクセンブルクは、前掲書にブリュン綱領の全体を好意的に引用している。五七七ページ。

(3) 前掲書、九七ページ。

(4) 前掲書、一八四ページ。

む す び

以上で私は、民族自治論者としてのオーストロ・マルクス主義者およびルクセンブルク、民族自治論者としてのロシア・ポリシェヴィキの主張を、相互の批判点も含めながら概観しえたように思う。だが、ロシア・ポリシェヴィキのレーニンやスターリンも、ただむやみに自決権のみを唱えていたわけではなく、民族自治論や地方自治論についても若干の言及をしている。すでに第二節でみたように、レーニンは自決権が行使されることなく、諸民族が大国家の中で「平和のうちに仲よく暮らす」ことを理想としていたのであるから、その場合にこれら諸民族の關係はどうあるべきかを当然考察していなければならないはずである。最後にこの点を見てむすびに代えることにしよう。

レーニンもまたルクセンブルクと同じく中央集権的な巨大国家の形成を歴史の発展方向と認めながら、それのもたらす官僚主義的弊害を地方自治からの民主主義的コントロールで補おうとしている。そして、彼は、地方自治を認められるべき単位として、①住民の民族的構成、②経済上の条件、③生活様式上の条件、④三点を考慮して決めるべきだという。①の原理にもとづいて地方自治を認めることになれば、それはそのまま民族自治にな

るので、レーニンも民族自治を認めていたことになる。彼自身「あらゆる民族的圧制をのぞくには、まとまった単一の民族的構成をもった自治管区——たとえそれがごく小さなものであっても——を設けることが、きわめて重要である」と述べている。

しかし、彼は①の原理だけで地方自治を構成することには反対する。住民の民族的構成は、もっとも重要な要因の一つではあるが、唯一のものではなく、その他の要因に比べて特別に重要というわけではない。たとえば、都市は資本主義のもとでは、もっとも重要な経済的役割を演じているが、この都市はどこでも住民の民族的構成がきわめて雑多である。都市に経済的にひきつけられている村落や近郊地から民族的契機を理由にして、この都市を切りはなすことは、ばかっているし不可能でもある。それゆえ、マルクス主義者は、もっぱら民族的地域主義の原則だけに立ってはならない。②、③の要因も考慮した上で、自治的な地方の境界と自治議会の管轄の範囲とを決定すべきである。

レーニンの立論は、地方自治を主体としながらも、住民が特殊な民族的構成を持っている所では、民族自治も認めようというものであった。この点まではすでにみたルクセンブルクの立論と同じである。しかし、ルクセンブルクが民族自治の認められるべき条件を厳しく限定し、結果としてポーランド民族にしか民族自治を認めなかったのに対し、レーニンはかなり人口の少ない民族にもそれを認める用意があった。彼はいう。「なぜ五〇万の人口はおるか五万の人口でも有する自治的な民族管区

は、ありえないのか⁽²⁾、と。それゆえ、レーニンの民族自治論は、ルクセンブルクのそれよりもより普遍性を持っていたということができようであろう。

スターリンはどうであろうか。彼は、一九一三年に、主著『マルクス主義と民族問題』の中で、次のように述べている。「だから、民族自治制は、問題を解決するものではない。では出口はどこにあるか？ 唯一のただし解決方法は、地方自治制、すなわちポーランド、リトワニア、ウクライナ、カフカーズ等のような、規定された単位の自治制である⁽³⁾。また、一九一七年四月二十九日のロシア社会民主労働党（ボ）第七回（四月）協議会での『民族問題にかんする報告』の中でも、「私は、ツァーリズムが打倒されたのちには、諸民族の十分の九が分離を欲しないだろうと思う。だから、党は、分離を欲しないで、しかも生活様式や言語などの特殊性によって異なっている諸州、たとえば、外カフカーズ、トゥルケスタン、ウクライナのためには、地方自治制をもうけることを提案する⁽⁴⁾」と述べている。地方自治制のもとにおいて、民主主義を完全に実現し、少数民族の自由な発展を保障する特別な法律を制定して、彼らの権利を完全に保証してやれば、民族問題は解消するであろうというのがスターリンの主張であった。だから彼の理論には、民族自治の領域はなかった。民族自決権を行使しない民族には、直ちに地方自治を、という主張であった。ポーランドを唯一の例外とすれば、ルクセンブルクとスターリンの民族政策論は意外に近いのである。

(1) 『レーニン全集』第二〇巻、三七ページ。

(2) 同右、同ページ。

(3) 国民文庫『マルクス主義と民族問題』二二八ページ。

(4) 同右、一四〇ページ。

李達社会学とマルクス主義

はじめに

一九一九年李大釗によって本格的に中国へ紹介されたマルクス主義は、社会主義論戦を経て中国初期マルクス主義と称するものへと形成されていった。以降中国のマルクス主義はその内容を豊富なものにされてゆく。こうした努力の跡を瞿秋白や恽代英等の著作に見出すことができる。例えば瞿秋白は弁証法（当初互弁法と言っていた）や唯物史観について詳しく述べているし、恽代英は不完全ながらも唯物弁証法について自らの所論を展開している。本稿で論じようと思う李達の「現代社会学」（一九二六年）はそうした努力の集大成された著作の一つである。その書は李大釗以降の中国マルクス主義のもつ難問を克服して、中国革命の道をマルクス主義に依拠して指し示そうとしたものである。私は李達の最終目的とした中国革命へのプ

ログラムの形成過程を軸としてこの著作を読み直し、併せて中国マルクス主義の展開をみたいと思う。ただその前に、李達の言わんとする所をより明確にするために、当時李達が課せられていた中国マルクス主義の持つ難問について概述しておく。

（一）李達『現代社会学』湖南現代叢書社、一九二六年、のち『李達文集』第一巻、人民出版社、一九八〇年。李達についての履歴は『李達文集』第一巻の「李達同志平生事略」に詳しい。以下『李達文集』は『文集』と略記する。

一 中国マルクス主義の持つ難問

中国マルクス主義にとっての最大の難問は、マルクスの言うような生産基盤のない中国にどうして階級闘争が発生するのかを論証することにあつた。これは換言すれば階級なき階級闘争、

木 下 英 司

プロレタリア不在情況下におけるプロレタリア革命発生の必然性に答えるものであった。

中国の初期マルキスト達の解答は二つに分類される。一つは外因論的解釈、もう一つは内因論的解釈である。前者は列強をブルジョアジー、中国をプロレタリアにみたてて中国民族をプロレタリア民族と規定することで、列強に反対するプロレタリア意識の存在、更に階級闘争発生の必然性を説いたものである。しかしこうした説明では中国国内における生産力と階級闘争発生とが説明できないという欠陥があるために、内因論的な解釈が施されることになる。それはマルクスの指し示すコースを正規なコースと認める一方、正規なコースをとらなくとも革命は可能であるという前提の下に、人間の意志により社会は変革可能であることを説いたものであった。しかし、かかる二つの説明は極めて主観的なものであり、お世辞にもマルクス主義に即して解釈されたものとは言い難いものであった。⁽¹⁾

李達はこうした二つの不完全な解釈をマルクス主義に基づいて止揚して階級なき階級闘争、プロレタリア不在情況下におけるプロレタリア革命発生の必然性を論じ、かつ中国革命の道を明確に示そうとしたのである。以下李達のこうした努力の跡を辿ってみようと思う。

(1) 詳しい経過については木下英司「中国初期マルクス主義の形成」『社会思想史研究』第二二号、一九八八年、八三—九六ページ参照。

二 基本的な枠組み

李達はその根本原理にマルクス主義を据えた社会変革の学問としての社会学を構築しようとしている。そのために李は自らの依り所とするマルクス主義と、それを根本原理に据えた社会

表 1

	< 契約説 >	< 生物説 >	< 心理説 >
【所論】	社会は個人の同意により成立し、また個人の同意により改造できる。	社会はその自然的発展に委ねるべきであり、人力では支配できない。	社会改良は先ず人類の天性を改良すべきであり、経済組織を改良すべきである。
【批判点】	初期ブルジョアジー民主主義政治を樹立する論拠となる。	ブルジョア自由主義樹立の論拠となる。	ブルジョアジーの温情主義的な社会政策樹立の論拠となる。



ブルジョアジーの擁護

学の正当性を論じなければならなかった。

李達はまず真理そのものに疑問を投げかけ、真理に階級性があることを指摘している。即ち所謂真理というものが本当の意味での真理とは必ずしも合致するものではなく、「特殊な階級」ととって安全か否かの基準によって決定されていると指摘する。李に従えば、しかもこうした情況は社会学にも反映され、最も危険な学説と見なされているマルクス主義を根本原理に据えた社会学は、最も危険な社会学であるとして一般の社会学者からは敬遠されている。マルクス主義学説こそ真理であると認めている李は、これを正当化するために三つの社会説即ち(1)契約社会説、(2)生物社会説、(3)心理社会説を挙げてその特徴を述べ、それら社会説が共にブルジョアを擁護するものであると批判し(表1)、「社会学の眞の使命を完成させるために、以上の三説を退け唯物史観の社会説をとることを主張」⁽²⁾している。

次にマルクス主義が社会学の根本原理に据えるに足ることを論じている。李は社会学の定義、目的及びその方法について次のように述べている。

「社会学とは社会科学の一つであり、その研究の目的は社会進化の原理の探究であり、その研究方法は過去を遡って現在を説明し更に現在から逆に未来を推しはかることである」⁽³⁾

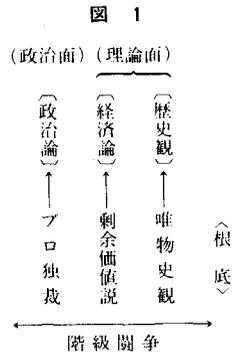
李はマルクスと社会学との関係について、マルクスはこれまで社会学を研究したことはないが、「彼(筆者注・マルクス)の作りだした唯物史観の学説は社会学上の価値において実に空前絶後

と言い得るものである」と言い、唯物史観が社会学にとって極めて価値のあるものであることを認め、その理由を挙げている。

- ① 社会組織の核心を発見したこと。
- ② 社会進化の方向を明示したこと。
- ③ 社会改造の方針を提供したこと。⁽⁴⁾

ここから唯物史観こそが李の構想する社会学と合致し、「社会学の眞の使命」である社会変革へのガイドであったことが分る。つまり李達は唯物史観が過去の歴史ばかりでなく、現在社会のとらえ方、更に未来社会への見通しまで含めた全体的な社会観であり、それこそ自ら構想する社会学に合致すると認めたのである。だがここで留意すべきは、李が唯物史観を重要視して唯物史観の社会説と言っても、唯物史観の社会学とは言わずに、マルクス主義の社会学と言う時、唯物史観以外のマルクス主義の理論をも根本原理に据えた社会学を構想していると考えるべきである。事実そうでなくてはこの著作において李は自ら意図したプログラムを描くことは不可能であった。李はマルクス主義を次の様に概観している。

「マルクスの社会主義の内容は歴史観・経済論・政治論の三つの部分に分けることができる。歴史観と経済論は理論方面に属し、政治論は実際の政治面に属する。歴史観の根底は唯物史観説であり、経済論の根底は剰余価値説であり、政治論の根底はプロ独裁であり、唯物史観、剰余価値説、プロ独裁の三大原理を貫いて有機的に関係をつないでいるのが階級闘争である」⁽⁵⁾



以上の記述から李達にとってマルクス主義とは唯物史観、プロ独裁及び剰余価値説の三大原理と階級闘争説を内容とするものであることが分る。李はこの中から主に唯物史観、プロ独裁及び階級闘争説を骨子として革命のプログラムを構成している。即ち唯物史観から社会についての理論的な認識を固めて階級闘争の必然性を述べ、更に革命によりプロ独裁へと至る過程を述べている。これは同時に過去、現在、未来という時間軸と対応するものであった。次節からは李達がこの骨子にどのように肉付けをしていったのかを見ることとしよう。

(1) ここに言う三つの社会説を代表するのはマキャベリ、ホップス、ルソー、ジャン・ボダン(以上契約社会説)、コント、スペンサー(以上生物社会説)、ジメメル、ウイゼ(以上心理社会説)等と考えられる。詳しくは李達『現代社会学』第三版、上海崑崙書店、一九二八年及び『社会学大綱』筆耕堂書店、一九三七年、を参照されたい。

(2) 『文集』二卷、二四〇ページ。

(3) 右同書、二二七ページ。

(4) 右同書、一三七ページ。

(5) 右同書、二七〇ページ。このような理解は李大釗と同じである。『李大釗選集』人民出版社、一九七八年、一七六一七七頁。

三 社会についての理論的認識

李達の社会についての研究は、その構造と発展に主眼が置かれている。李はまず人間の欲求から構造を説き明かそうとする。李は人間の欲求を基本的欲求と非基本的欲求の二つに分類し、前者を更に快楽を求めて苦痛を避ける生存欲と性関係による種族の存続を目的とする生殖欲に区分し、後者を知識欲、審美欲、支配欲の三つに区分している。李達はこの二つの欲求から社会が構成されると言う。李に従えば基本的欲求は生産関係(=物質関係=経済関係)と生産力を発生させて下部構造を形成し、非基本的欲求は精神関係を発生させて上部構造を形成し、この二つが結合したものが社会なのである。しかもこの社会は生産力の発展により発展するとして、下部構造の上部構造に対する優越を認めている。このあたりを李に基づいてもう少し詳しく述べておこう。

李は人類が種々の関係を結ぶのは、根本的な動機がその間に介在するからであると言う。この根本的な動機というのは中国の先哲の言う『男女飲食』であり、李の言う『生存と生殖』であり、ここから人間の結合が生じ、これは更に労働過程を経て生産関係を発生させる。しかもこうして出来上がった生産関係は生産力に適應したものである。要するに李達は基本的欲求から各人は労働過程の中に分配されて一定の関係を即ち生産関係を発生させて下部構造を形成すると説き、しかも生産関係の根本要因として生産力を認めたのである。では社会を發展させる生

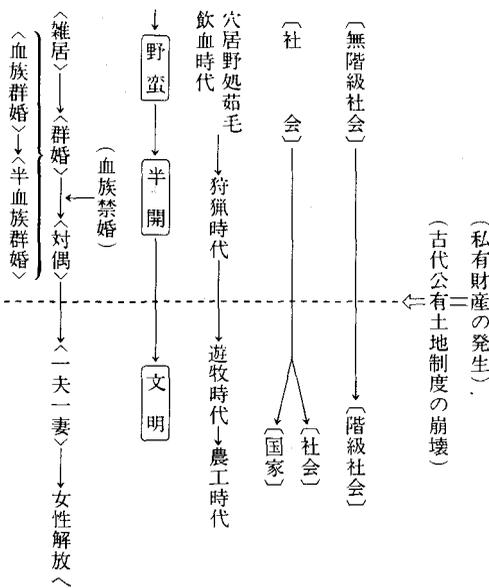
産力を發展させるものは何であろうか。李は生産力發展の原因として①人口の増加と②欲求の増進を挙げ、人は「この二つの理由のためにその生産力の發展に努力するしか」なく、ここに發展の手段を人は求めるとしている。ここに言う發展の手段とは①労働の社会化と②労働手段の二つである。李は労働の社会化について何ら定義を与えていないが、明らかに協働の意である。李によれば労働の社会化過程は共同操作→協力へと發展し、協力もその内部において単純協力→複雑協力へと發展し、複雑協力は分工(＝分業)の集積である。またこの分工によって商業・産業資本が生ずると言っている。労働手段については李は広義の器具であると定義して労働手段も労働の社会化過程に従って複雑化し、生産力を高めるように作用するとしている。以上を集約して李達は次のように述べている。

「生産力は生活資料の産出力であり、物質資料製造の可能性である。生産力の發展と生産手段の進歩は比例する。生産手段の進歩は労働手段、労働方法の変化あるいは両者の同時発生した変化と比例する。……生産力を倍加させるには労働手段や労働方法を変えるか、両者を同時に変化させることである。この時の労働生産条件の変革は、換言すれば生産方法と労働過程を必ず変革させるということである。従って労働手段の変化と労働方法の変化は因果関係にある。……以上の叙述を総合すると生産関係の成立は必ず生産力に適應しており、生産力の發展は必ず労働手段の変化に行きつくのである。人類が一旦新しい労働手段を發明すると新しい生産力を獲得できるし、一旦新しい

生産力が獲得されれば、生産関係を改造する。生産関係の改造即ち社会の基礎の改造により社会の構造は改造されることになる。」

ここに李は社会構造の変動要因を下部構造とりわけ生産力に求め、こうした視点から李は社会の發展図式を描いている。(図2)

図2 「社会の發展図式」



- (1) 「文集」一巻、二四〇―四四五ページ。
 (2) 右同書、二五八―五九ページ。
 (3) 右同書、二五九―六三ページ。
 (4) 右同書、二四六ページ。

四 階級闘争

しかし、こうした発展は平和的に実現するものではなく、ある時期から他の時期への移行の際には激しい変動を伴う。李達はこうした現象を「人群の戦争」と呼んでいる。ここに言う「人群の戦争」とは民族闘争と階級闘争の二つを指す。この二つの関係について李は民族闘争は階級闘争の先駆であり、階級闘争の結果であるが、全歴史から見て民族闘争は階級闘争の一形式であると見なせるので、人類の過去の全史を階級闘争の歴史であると言ってもさしつかえないと結論を下している。

では李は階級並びに階級闘争をどういうものとして見ていたのであろうか。李はこれについて以下のように言っている。

「生産力の発達は生産関係の根本条件を動かし、同時に階級闘争は社会を変革する唯一の動力となる。古代社会の土地公有制度が崩壊してから過去の一切の社会構造は悉く階級対立の上につくられている。階級と言うのは即ち経済的利害の相反する経済的階級のことである。……社会組織は生産力に従って変動するとは言っても、社会組織の改造を謀ろうとするならば、社会の多数の人の手を借りなくては駄目である。従って一定の社会組織が変革される時、必ず一群の主動者が改革の事業を担当

し、一定の運動に従事しなくてはならない。しかも運動の中心勢力は必ず現社会組織下で不利益な地位にいる階級でなくてはならない。」

ここから李は①階級闘争が社会を変革する唯一の動力であること、②階級は経済上の利害の相反する階級であること、③階級が古代土地公有制崩壊後に発生したものであること、そして④変革の中心が不利益な地位にある階級にある階級であること
を明らかにしていることが分る。

このように階級並びに階級闘争を理解した李は階級闘争を階級の発生情況、性質及び生産力と社会組織の関係から二つの時期に区分している。これを李に従って概要を述べておこう。

第一期は経済闘争の時期である。即ち経済上の利益の争奪を目的とするのである。この時期生産力と社会組織の関係は調和しており、一群の人々は他の階級に対して一階級を成してはいるが、そのことを自覚していない状況にある。

第二期は政治闘争の時期である。即ち政治上の権力を争奪するのを目的とする。生産力と社会組織は衝突し、一群の人々は自らが一階級を成していることを自覚している。

そして階級闘争は第一期から第二期へと必然的に移行する。その間の事情について李達は次のようにのべている。

「社会組織の改造は権力階級にとっては不利であるために……彼らに社会改造をさせようとしても……殆んど不可能である。従って被圧迫階級は現社会の組織が自らにとって不利であると痛切に感じているために政治運動に従事して自らが国家権力を

掌握しようとする、経済の改造を實行するのである。よつて階級的自覚が一旦発生すると、階級間の経済利害の衝突は更に進んで政治上の闘争を喚起することになるのである。」

こうして階級闘争が支配・被支配の關係そのものを廃止する社会変革の闘争へと発展したものを李は革命であると認めたとである。

以上のように階級闘争について述べた李達は、社会変革の要因を生産力の自然的な発展にのみ委ねるといふ経済決定論的な見方を回避し、生産力と人間の意識の両面のバランスの上に「意識行動」としての階級闘争を主張している。つまり李達は物質生産における変革を社会革命の決定的な前提として認めると同時に人間の意識的・目的的な活動の必要性を説いたのである。

「社会は意志ある各個人が集まって組織されたものであり、社会組織の変革は一方において物質条件の拘束されるところとなり、一方において各人の意識的行動を持ってはじめて実現できるものである。従つて物質条件と個人の努力の二つはすべて社会変革の要件である。……各個人はそれ自らの努力に頼り任意に社会を改革できないし、また静かに社会の自然変化を待つだけで、社会に対しての努力を怠ることはできない。現社会に生まれ今の人となるのは細かく社会の潮流を觀察し、時代の精神を熟審して自らの歴史を作りあげ、社会の進歩を促進すべきである。……時代の潮流に逆らうべきではない。無益な努力である。また自らの責任を放棄すべきではない。深遠で微妙な空言に頼るだけである。」

以上が李達の社会についての理論的認識である。即ち李達はまず社会の構造を分析し、続いて社会の発展を生産力の発展に求め、各時代の境目には階級闘争が発生して社会が変革されるということ把握したのである。こうして社会についての理論的認識を完了した李達は現実社会へと目を向けるのである。

(1) 『文集』一巻、三五三—三五四ページ。

(2) 右同書、二七六—二七七ページ。

(3) 右同書、二七七—二七八ページ。

(4) 右同書、二七八—二七九ページ。

(5) 右同書、二八四—二八六ページ。

五 現実社会の分析と世界革命

李達はこれまで述べたところから土地公有制崩壊以降の社会を階級社会であると理解している。李に従えば階級社会とは元來存在していた社会から生産力の発展とともにできた国家が、社会の上に君臨して階級対立を引き起こしている社会であり、ここに言う国家とは政治組織であり、また生産力発展の産物であつて、階級対立が発生する時、この対立を保全することを目的とするものである。

李達は視界を更に現在にまで狭めて分析している。その際に李は列寧の所論に依拠して現社会を帝国主义段階と認め、帝国主义並びにその形成過程について次のように述べている。

「レーニン氏の所見によれば、帝国主义は資本主義の最高段階である。資本主義から帝国主义の間に一つの過渡期があり、

この過渡期の経済的基礎は資本主義の独占組織の成立と自由競争の排除である。自由競争は資本主義及び商品生産という基本特性を持っているが、独占は自由競争とは正反対である。しかし自由競争が独占組織へと変貌し始めた時、大資本は小資本を呑み込み、大企業は小企業を駆逐し、資本集積と生産集積の現象が成立し、その結果ついにカルテル、シンジケート、トラストなどの企業団体の資本と銀行の資本とが融合し、少数独占の大銀行の資本が形成される。同時に自由競争が作り出した独占は自由競争から離れることができず、かつ自由競争と共に存在し、終に激烈で広大な軋轢と闘争を引き起こし、ここに資本主義は帝国主義へと化するのである。」

李達はつづいて帝国主義の特徴を挙げて帝国主義の発展順序と結びつけ、その窮極状況としての世界戦争を述べている。李に従えば帝国主義の特徴は五つである。

- ① 生産の集積と独占の成立
- ② 金融資本と金融寡頭政治
- ③ 資本の輸出

④ 国際資本の世界市場分割

⑤ 列強の世界領土分割の完結

李は更に帝国主義を経済的な要素と政治的な要素に分け、帝国主義と階級闘争、民族闘争及び世界戦争とのかわりを政治・経済の面から動態的にとらえようとしている。

李によれば、帝国主義の経済的要素は資本主義であり、帝国主義の政治的要素は国民主義である。李達は前者は〈独占〉↓

〈金融資本〉↓〈金融専制〉↓〈全世界の分割〉↓〈全世界の対立〉という順に、後者は〈国内の階級闘争の鎮圧〉↓〈殖民地・半殖民地の制御〉↓〈プロレタリアとの協力による世界戦争制覇〉という順に進行すると言っている。しかも資本主義と国民主義の二つは別個にはなくて同時に進行して、階級闘争↓民族闘争↓世界戦争という順に発生させてゆく。李によれば階級闘争の原因は資本主義と国民主義の第一段階である〈独占〉と〈国内の階級闘争の鎮圧〉であり、民族闘争の原因は資本主義の第四段階である〈全世界の分割〉と国民主義の第二段階である〈殖民地・半殖民地の制御〉であり、世界戦争の原因は資本主義の第五段階である〈全世界の対立〉と国民主義の第三段階である〈プロレタリアとの協力による世界戦争の制覇〉である。かくして「列強の世界領土に対する分割は既に尽き、かれこの勢力範囲は完全に確定し、この後世界平和を保持しようとして相互不可侵とし妄りに他国の勢力範囲に指を染めようと移動すれば、すぐ様全体にまで伝わり、国際戦争が興ることになる。」こうした世界戦争の結果、最も痛い目に会ったのが各国のプロレタリアと世界の弱小民族である。何故なら「帝国主義戦争の結果、全世界は暴風烈雨の場と化し、戦勝した帝国主義者はその新しく全世界を分割するという目的を達成し、同時に全力を尽くして大挙してプロレタリアを搾取し、戦争中に受けた損失を補おうとした」からである。これに対してプロレタリアと弱小民族は黙っていた訳ではなく、「各国プロレタリアと弱小民族は前回の大戦の教訓を感じとって痛く考え込み、

国際的な団結を謀って帝国主義を撲滅しようとする革命に備えた」のである。この「帝国主義を撲滅しようとする革命」こそ李達の求める「世界革命」であった。

李達に従えば世界革命の具体的な内容は民族革命と社会革命の同時進行である。ここに言う民族革命とは弱小民族が強大民族の支配から脱することを意味し、社会革命とはプロレタリアがブルジョアジーの支配から脱することを意味するものである。民族革命と社会革命を同時に進行させる理論的根拠はどこにあるのだろうか。李達の所論は以下のようなものである。古代においては民族間の征服、被征服という民族闘争が経済上の搾取、被搾取という階級闘争の形式で起った。即ち、民族闘争は階級闘争の先駆であり、階級闘争の結果だったのである。時代が下って封建、近代に至ると民族闘争と階級闘争が同時にかつ二重に進行し始めた。即ち封建時代には優勝民族対劣敗民族、封建地主対工商農奴、近代では優勝民族対弱小民族、有産者対無産者という形式で同時かつ二重に民族闘争と階級闘争が進行しており、とりわけ近代において「弱小民族の優勝民族に対する隷属は一変してプロレタリアのブルジョアジーに対する隷属関係」になっている。こう見てくると「民族隷属と階級隷属、民族闘争と階級闘争の変遷の形式は異なっているが、その起源は経済的・政治的利害の衝突にあり同じもの」である。従って「階級隷属の事実が消滅すれば民族隷属の事実も消滅する」し、逆も又言えることになる。こうした所論に基づいて李は人類の歴史をすでのべたように階級闘争の歴史と認めたが、これを

民族闘争とのかかわりてみたとき、「近代の無産と有産の階級闘争は階級闘争の最終形式であり、同時に近代の弱小民族と強大民族との闘争はまた民族闘争の最終形式」であつて、「民族闘争は階級闘争に先じて生まれ、階級闘争に従つて止む」とし、ここに社会革命と民族革命との同時進行の必然性を主張したのである。

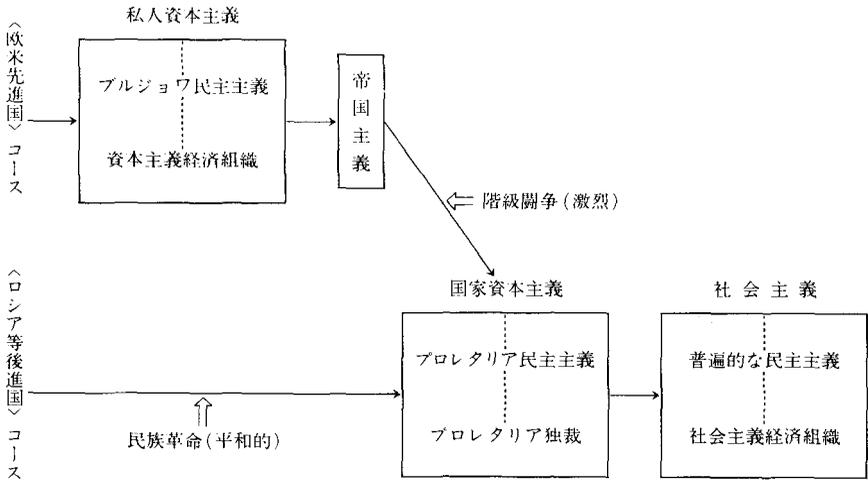
以上のように階級闘争と民族闘争を同一視することで民族革命と社会革命の同時進行による世界革命の必然性を説いた李達は、この世界革命についての対象、主体、最終目的及び革命のコースとその実現可能性について明らかにしている。

李達は世界革命の対象を帝国主義、主体を弱小民族・プロレタリアにおいている。これは今までのべた所から明白であろう。目的について李は「民族革命と社会革命の対象は帝国主義であるが、その理想目標はどうであるかと言え、社会進化の原則からこれを推しはかれば難しいことではなく、このことは現代の階級闘争と民族闘争の傾向が証明している」と前置きして古諾の『共産党宣言』についての解釈に基づいて「世界の大同社会の基礎は世界経済であり、この基礎と適応する世界政治は世界社会連邦である。」⁽⁶⁾と言ひ、世界社会連邦の創設を世界革命の最終目的としている。

次に李達は民族革命と社会革命の同時進行による社会主義段階への移行について次のように述べている。

「経済組織の進化の順序に依拠して言えば、資本主義が成熟した後には始めて社会主義へと進むことができる。弱小民族の産

図 3



出力は幼稚であり、封建状態にあるものもある。(しかし)民族革命を実現させて資本主義を实行させることが可能である。これは世人が認めるものである。しかし資本主義にも私人資本主義と国家資本主義の区別がある。私人資本主義は帝国主義の前身で現在先進各国が盛んに行っているものであり、国家資本主義は社会主義への過渡期であって、現在ロシアが行っているものである。両者の性質は異なっているが、産業の発達を促進できるという点では同じである。従って民族革命が成功して小資産階級が勢力を得れば必ず私人資本主義を採るであろう。無産階級が勢力を得れば必ず国家資本主義を採るであろう。もし国家資本主義を採れば平和のうちに社会主義へと達することができる。もし私人資本主義を採れば進化の過程において必ず一度は激烈な階級闘争を経なくてはならない。」

この記述から社会主義へと至る二つのコースを看取できる(図3参照)。一つは欧米先進国の辿るコース、即ち今や帝国主義段階にあり、国内では激烈な階級闘争が発生しているが、将来はプロレタリアが勝利して国家資本主義へと移行し、その後には社会主義へと至るコースである。もう一つはロシアにおいて行なわれているもので、民族革命を経て平和的に国家資本主義段階へと入り、将来社会主義段階へと至るコースである。

李達はこの二つのコースのうちのいずれを採るべきかについて、「中国は今日、一般人の産業政策に対する見解の多くは労資協調主の採用を主張し、社会政策によって資本をコントロールすることを期待している。しかし社会政策が実行できるので

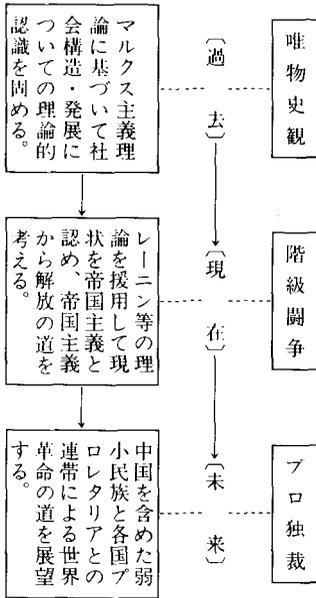


図 4

あれば、国家資本主義も実行すべきであり、私人資本主義を用いて将来階級闘争を引き起こすよりは国家資本主義を採用した方がましである」と言い、後者のコースを採用すべきであるとしている。

最後に革命の実現可能性について李達は、単独で革命を行うのであれば実現は難しいが、先進国のプロレタリアと共同戦線を張れば可能であるし、実際先進各国のプロレタリアとの共同戦線も「時間の問題である」としている。その理由として李は、先進各国に労働貴族が存在するために革命が妨げられているが、弱小民族の反帝運動が高まれば労働貴族も自らの地位を失い、弱小民族と同一レベルにまで落ちてしまうからだと説明している。

以上李達の中国革命のプロگرامを述べてきた。その全体の構成を今簡単に整理すれば次のようになる。

- 李達はまずマルクス主義の理論に基づいて社会の構成と発展についての基礎的な認識を固め、続いて主にレーニンの所論に依拠して現在を帝国主義段階と認めて解放の道を模索し、最後に中国を含めた弱小民族と各国プロレタリアとの連帯によって世界革命を展望している。今述べた構成と既に第二節で示したプログラムの骨子とを重ね合わせてみると、李達の革命プログラムの構造が一層明確となるであろう。(図4)
- (1) 『文集』一卷、三四五ページ。
 - (2) 右同書、三五四―五、三四八―九ページ。
 - (3) 右同書、三四九ページ。
 - (4) 右同書、三四九ページ。
 - (5) 右同書、三五三ページ。
 - (6) 右同書、三五四ページ。
 - (7) 右同書、三五四ページ。
 - (8) 右同書、三五六一―五七ページ。
 - (9) 右同書、三六〇―六一ページ。
 - (10) 右同書、三六一ページ。
 - (11) 右同書、三六二ページ。

結びにかえて

最後に当って、李達の所論について思うところを若干述べて結びにかえたいと思う。

既に述べた様に中国初期マルキスト達は社会変革を人間の意

志等精神的な側面を前面に押し出して生産条件を葬り去り、階級闘争を人間の意志から発生するものとした。これに対し李達は、物質と精神両面のバランスを図ることで即ち生産力を見据えた上で階級闘争の発生を論じている。この点李達の方が初期マルキスト達よりもマルクスの理論を忠実に解釈していると言える。にもかかわらず、そうした解釈をそのまま現実の中国にあてはめるには無理があった。李達はこうした局面を開闢するために多くをレーニンに依拠せねばならなかった。

李達は現段階を資本主義が発展した帝国主義段階と認め、そうした社会において民族闘争と階級闘争が同時にかつ二重に進行していることを看取し、ここからマルクス主義の発展図式に合致した二つの発展図式を描き出したのである。この図式のおかげで封建↓資本主義↓社会主義というマルクスの提示した発展図式が中国にもあてはまると確認できたばかりか、革命によって中国が社会主義へと移行できることを正当化することができた。

勿論この図式には問題がある。その最たるものが国家資本主義という語彙の使い方である。周知のようにレーニンはソビエト連邦の過渡期において家父長的農民経済、小商品生産、私経済的資本主義、国家資本主義そして社会主義という五つの経済制度が存在すると言っているが、この場合の国家社会主義というのは、小商品生産や私経済的資本主義のウクラートを打破して社会主義を強化する政策であり手段であった。李においてはこうした意味あいには殆んどいい程持ちあわせておらず、

ただマルクスの発展図式に合致した図式を作りあげるために用いられている。それは実質的には資本主義を経ずして社会主義段階へと至る必然性を説くためであったと思われる。即ち李は階級発生基盤のない中国における階級闘争の発生と社会主義段階への移行を階級闘争と民族闘争を同一視し、更に二つの革命コースの共通段階としての国家資本主義を設置することで、資本主義を経ずに社会主義へと至ることを説いたのである。こうみてくると、既に掲げておいた中国マルクス主義の持つ難問は、外因論的な解釈が拡充・精緻化されて内因論的な解釈を統合した形で解決されようとしていることが見てとれる。その結果、国内における生産力と階級闘争との関係は等閑視された形となり、国内の矛盾をながめる際にも、それを世界の状況の中に置いて始めて見透せるといふ構図となっている。

このような欠かんはあるものの、李は資本主義よりも帝国主義を打倒の対象と認め、民族闘争を中国が社会主義社会へ至るのには階級闘争よりは必要であることを示すことで中国革命への道を明確にしていたことは評価すべきである。李達のこうした図式に革命の主体として労働者、農民とりわけ農民を中心勢力を据えた時、我々のイメージする中国革命は完了する。しかし李は当時明らかに陳独秀ら中共の主流派の考え方とは意見を異にしていたが、¹⁾具体的な革命主体を登場させていない。ここから李達はマルクス・レーニンの理論からプロレタリアや弱小民族という革命の主体を見出したものの、中国の現状から具体的な革命主体をこの当時はまだはっきりと確定していな

かったと言えるであろう。

不幸にしてこの著作が世に出た翌年に四・一二クーデターが起り、国共合作は破綻する。この事件は中国革命史からみても、全民族的な革命から労働者・農民を中心とする農民革命へと転換してゆく嚆矢であった。と同時に李達を含めた中国マルキスト達は中国社会そのものを理解するだけでなく、中国社会変革の主体についても再考が迫られることになったのである。

(1) 一九二五―二六年当時、中共の理論は陳独秀の「二回革命」に依っていた。それは国民革命の主体をブルジョア階級に置き、プロレタリアの指導権を否定してブルジョア民主主義的な諸要求を押しつけたものであった。これに対し毛沢東と瞿秋白は中国革命をブルジョア民主主義ではなく、非資本主義的な発展を主張し、その過渡的な権力として反帝国主義的なプロレタリアの指導に委ねて動労大衆の民主主義的独裁を打ち立て、然る後に社会主義革命へと移行することを主張していた。李をこうした二つの対立した主張の中においてみると、李は陳の主張とは異なり、毛・瞿の主張に近いことが分る。

一九八八年度大型コレクション(抄)

- | | |
|-----|------------------------|
| 北教大 | 全米記録文書所在総目録 |
| 東北大 | 英国下院議会議文書集 二〇世紀初頭 |
| 東外大 | ロシア・ナロードニキ研究資料集成 |
| 茶女大 | 「婦人問題」研究コレクション |
| 新潟大 | カナダ法・政治関係資料 |
| 金沢大 | ファイナンシャルタイムズ 一八八八―一九八五 |
| 豊技大 | ドイツ表現主義コレクション |
| 京教大 | 全英記録文書所在総目録 |
| 島医大 | 江戸から東京へ――西欧から見た日本の近代化 |
| 広島大 | 英国学位論文各科教育論 |
| 徳島大 | ウォール街雑誌 |
| 高知大 | 米国カリキュラム資料集成 |
| 長崎大 | 日本古写真コレクション |
| 熊本大 | シェイクスピア研究書コレクション |
| 島根大 | ラフカディオ・ハーン文庫 |
| 九州大 | 大隈文書 |

L・フォイエエルバッハの思想的転回とシュティルナー

はじめに

論争にはスレ違いがつきものであり、批判が批判として機能することはめずらしい。ヘーゲル哲学を共通の地盤とし、そこから分岐したヘーゲル左派の論争状況も御多分にもれない。しかし、シュティルナー『唯一者とその所有』(一八四四年一〇月刊)を引金として生じたフォイエエルバッハ・シュティルナー論争の様相はいささか異なる。フォイエエルバッハの「人間主義」から「自然主義」へとも言うべき思想的転機の中に、シュティルナーによるフォイエエルバッハ批判がはつきりと刻印されているからである。折しも、一八四四―四五年頃は、ヘーゲル左派の——といっても幾つかの系譜に分かれるが——思想的総括が意識されてくる時期であり、この課題意識に基づいた著作・草稿などが現れてくる。この動向に棹をさし、「センセーシヨナ

ル」な論議を巻き起こしたのが『唯一者とその所有』に他ならない。彼の書は何よりもまず、この思想圏の超克という明確な課題意識に根ざしており、その衝撃の程は、B・パウアーとならぶ左派の巨頭フォイエエルバッハがシュティルナーの批判点を屈折を通しながらも受容したという点に認めることができる。フォイエエルバッハ・シュティルナー論争は、この点において決してヘーゲル左派史の一エピソードではなく、画期をなすものであり、ヘーゲル―ヘーゲル左派の思想圏の対自化を迫るものであった。この論争を見定めることが、左派の論客たちの思想準位を測る橋頭堡たりうる所以である。本稿では、まずシュティルナー思想の本領を「唯一者(Einziges)」と「連合(Verein)」の思想に探り、その上でフォイエエルバッハの応答と思想的転回の軌跡を詳らかにしておきたい。

滝 口 清 栄

一 シュティルナー思想の境位

1 ヘーゲル左派思想圏の超克をめざして

『唯一者とその所有』は「実に才知豊かで独創的な著作だ。またエゴイズムの真理を——的をはずれて一面的にいつわり固定化しているが——それ自身に含んでいる。人間学に対する、つまり僕に対する彼の反駁は、まったくの無理解と軽率に基づいている。僕は、本質的に彼が僕に対してははずれだという一点を除けば、彼に賛同する。ともかく彼は、僕が知る限り、最も天才的で最も自由な著作家だ」(L・フォイエルバッハ、一八四四年二月一三日付、兄弟あて書簡)。このシュティルナーの主著は、見本刷りの段階で、二〇ボーゲンを越えたにもかかわらず、即刻販売禁止・押収の措置を被った。しかしそれが解かれるや、反響は瞬く間であった。この書簡は、その衝撃をよく伝えている。

この書が出版された頃、既に左派は、B・パウアー、A・ルーゲ、K・マルクス等々、幾つかの潮流へと分岐し、論争が勃発していた。この書は、左派の思想的総括を強く意識しており、キリスト教、ドイツ観念論とくにヘーゲルからフォイエルバッハ、パウアー、さらに社会主義、共産主義などの思潮を視野に収めた批判的総括文書と言うべき性格を備えている。ただし、彼の提起は必ずしもよく理解されたわけではなく、むしろ無理解と曲解とに晒された。それらに應えて——とくにセリガ、M・ヘス、フォイエルバッハ——「シュティルナーの批評家た

ち」が執筆されねばならなかった。なるほど『唯一者とその所有』は雑然とした未整理の印象を与えるにせよ、その底流にはヘーゲル左派の思想圏を超えるという明確な構えがあり、それが「唯一者」と「連合」の構想に表明されるのである。

さて、ヘーゲルの歴史哲学は、「精神」が理性の狡知によって諸個人を動かして、自らを顕現し現実化する過程であった。しかし、シュティルナーは「精神」の実現過程を背後から見返し、そこに個体に対する精神の、外面・内面に亘る支配を看取する。カール・レーヴィットを採用すれば、「人は、シュティルナーの著書『唯一者とその所有』をたいてい一奇人の無政府主義的な作品と解したが、この著作はむしろヘーゲルの世界史的構造から出た一帰結なのである」。この書は、第一部「人間なるもの(Der Mensch)」、第二部「自我」よりなるが、第一部は、古代ギリシャに発して、宗教改革、ドイツ観念論にいたる「精神」の純化と聖化の過程、さらにヘーゲル、フォイエルバッハ、パウアーにいたる、「精神」が個体の内面をも支配する過程、言い換えれば、精神なる普遍的なものが個体の固有性を剝奪する過程を描く。それは人間の「私的なもの」の徹底した排除の上に成立するパウアー派の「人間的自由主義」に極まる。それに対して、この「疎外」の極みでこれを逆転することが、第二部のモチーフであり、「唯一者」と「連合」の構想はそうして提出される。その経緯を簡単に見ておこう。

シュティルナーによれば、「精神なるもの」が「真なるもの」「現実的なもの」とされ、「本質完全性」へと純化されると、

反面この現世は「現象界」「幻しの体 (Scheinleib)」に、また身体を備えた私や君は「かりそめのもの」「空無なもの」つまりは「仮象」に引き下げられる。こうして真に実在するものが「精神」なる「最高本質」とされると、それに「憑かれ」し者たちの、それに対するよそよそしい「聖なる信仰」が生じる。

さらにこの「最高本質」が「原理」として固定されると、人が自己をそれへと屈従させていく「固定観念」となる。シュティルナーによれば、この転倒したあり方は宗教となんら変わらな。とすれば、「理性」を立法者とする啓蒙であれ、道徳あるいは人倫であれ、一の「最高本質」が問題であるがゆえに、これらも宗教性の構造を免れてはいない。この事情は「人倫の大成」たる「人間 (Der Mensch)」——シュティルナー流に言えば「人間なるもの」——つまりフォイエルバッハにおいても同様である。むしろそれは、外なる天上の神の超越性を剝奪することによって、神を人間の胸中深く追込み、かえって抜き難い内在性をもたらしことになった、というのである。シュティルナーはこう言い切る——「要するに、述語が主語になり変わっただけのことであり、『神は愛なり』というかわりに、『愛は神的なり』、『神が人間となった』というかわりに、『人間が神となった』というわけだ」。「人間は人間にとって神なり」、「これはまさに一つに新たな——宗教ではないか」(Gebenda 同前)と。「君は人間 (Der Mensch) であれ」には重大な問題が潜んでいる。私は「君が普遍的にそれである当のもののみを、君のうちにもみる。言い換えれば、君のうちに君自身をみるのではな

く、類 (Gattung)、人間なるもの (Der Mensch) をみるのであり、現実的なものあるいは唯一的なものをみるのではなく、君の本質あるいは君の概念をみるのであり、生身のもの (Leibhaftig) をみるのではなく、精神なるもの (Geist) をみるのだ」(28, 下・三一)。しかし、私も君も「神でもなければ、人間一般でもなく、最高存在でもなければ、私の本質でもない」。要するに「私が本質を私の内に考えようが、(人間の「本質」・筆者)、外に考えようが(「神」・筆者) 同じことなのだ」(28, 上・四五)。ここで「全的に人間であれ」が「使命」とされるならば、つまり本質と統一されるべき実在という想念が存続するならば、そこには「人間なるもの」〈類的本質〉への個体の屈従関係が生じざるをえない。シュティルナーは、この内面的完成をフォイエルバッハにみているのである。

2 唯一者の構想

シュティルナーによれば、類的本質・人間の實現とは実は個体の自己性の剝奪に他ならなかった。しかしそれはそもそも私の「存在忘却」に根ざしている。問いはこう発せられる。「唯一者においては、『人間とは何ぞや』(Was ist der Mensch?) という問いは、『人間とは誰か』(Wer ist der Mensch?) という問いは、現実化されるべき概念を求めている」(32, 下・二三〇)。「何ぞや」という問いでは、生身の個体は何か別のもの、つまり考えられたものとして表現されるのに対して、ありありとした個体は「誰か」においてこそ現れる、というのである。この視野からすれば、類・人間は「本質完全性」として

実体視されるべきではない。かくて、それはむしろ一つの「抽象的普遍」にすぎないのであり、生身の個体たる私の所有する一特性に引き下げられるべきだ、という主張が掲げられるのである。

ところで、シュティルナーのこのような着想がいかなる前提を批判しつつ提唱されているのか、この点が見届けられねばならない。この点が看過されると、ここに「主観的観念論の極致」や功利主義的「利己主義」の主張のみが見出されることになりかねない。シュティルナーの以下の発言は唯一者の位相を端的に示している。「仮に、人間なる概念が実存から分離されることができ、本質が現象から分離されることができ、という仮定が容認されなければ、はたして人は、ある者が人間であることなしに人間でありうる、という判断を公言できるだろうか」(104下・三八)。統一に帰すべき概念と実存ならびに本質と現象という想定が妥当しているところでは、ある者は「本質完全性」たる「人間」に沿う限りで、「人間」として通用する、とすれば、それを離れてもなおかつ人間だ、と公言できるだろうか、というのである。また、シュティルナーによれば、「私は自分を何か特殊なもの (etwas Besonderes) とみなすのではなく、唯一のものともみなすのだ」。つまり、唯一者とは普遍「特殊における特殊ではない、というのである。唯一者(この別の表現として「エゴイスト」が使用される)の構想にはこのように格別な意味が込められている。それは、ヘーゲルならびにヘーゲル左派の思想圏を超えるという自覚的な構えである。

フォイエルバッハは『哲学改革のための暫定的提言』の中で、「新しい哲学は、つねに新しい名前とともに登場する」と述べていた。唯一者は原理たることを拒否するが、ともあれシュティルナーは、旧来の思想圏を突破するには新しい用語法が必要だという自覚をフォイエルバッハと共有している。

翻って、ヘーゲルによれば、「哲学上の観念論とは、有限なもの、真の存在とは認めない」というところに存立するものにならぬ。いかなる哲学も、少なくとも観念論を原理としている。個々に直接的に存在する有限なもの、それ自身に即して存在の根拠をもつのではなく、「原理、概念、いわんや精神の中では、観念的なもの (Idee) として止揚されている」(Gebrauch 同前)。さらに「イデオールなものこそ具体的なもの、真の存在」であり、各契機はこの「具体的全体」から分かちえない。

ヘーゲルの観念論は勝義におけるイデアリスムスなのであった。

3 連合の構想

シュティルナーは旧来の共同論にかえて「連合」の構想を提起する。唯一者がたんに孤立的な実体と解されるならば、それは失当である。「人間の本源的状态は、孤立もしくは独在ではなく社会」(32下・二三〇)であり、本源的に、個々人たる「構成員が社会の創造者である」(32下・八七)。にもかかわらず、社会は実体化され超越的な相貌を呈している。諸個人の価値は、たんに国家、社会の一構成員、類の一サンプルという点にあるにすぎない。この「第三者」は歴史上、姿を変えて、近代では「人倫」「自由な真の人間」「自由な国家」さらには社

会主義、共產主義などとして現れる。シュティルナーはこれらを一括して「聖なる人倫的關係」「本質」に支えられた關係と呼ぶ。第三者たる「本質」〈最高存在〉を介した「交通 (Verkehr)」のもつて、諸個人は自らをおとしまして第三者の実現を「使命」づけられるからであり、またここに宗教的構造が貫徹しているからである。

〈連合〉は、この「聖なる交通」批判を通して、言い換えれば、普遍的・本質的なものがいかなる形姿をとろうとも、「その現実態は諸個人である」(276. 下・一四二) ことの自覚を介して、現れる。〈唯一者〉(ないしはエゴ・イスト)の〈連合〉とは、先の第三者を媒介の中項としない、個体の自己性の発現を基軸にして存立する、個と個との直接無媒介の関わり合いに他ならない。そうであればこそ、〈連合〉においては、「私の力の乗積 (Multiplication) 意外の何もみず、その共同性が私の乗積された力となる限りで、私はその関係を保持する」(281. 下・二〇)。シュティルナーは、この関係を説明する際に、「万人の万人に対する闘い」というホップズの表現を用いることがある。しかし〈連合〉の真意は、「直接無媒介性」にあるのであって、ホップズの自然状態論にあるわけではない。総じて、シュティルナー思想には功利主義の一変種と解される余地がないわけではないが、シュティルナーからすれば、快樂の傾向は外的のものにつかれている状態であって、私が私の力を保持し世界を享受する「自己享受」には程遠い。『唯一者とその所有』冒頭に掲げられた「Ich habe meine Sache auf

Nichts gestellt.」とは、旧来の立場に依拠せず、また何ものにも憑かれぬ、という態度表明に他ならない。

(1) J. H. Machay, *Marx Stirner Sein Leben und sein Werk*. Reprint. Maseky Gesellschaft, 1977. S. 166.

(2) 二の間の事情については、Brend Kastl, *Die Thematik des "Eigens" in der Philosophie Marx Stirners*. Bouvier Verlag, 1979. SS. 116-121. に詳しい。

(3) K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*. S. Fischer, 1969. S. 118.

(柴田治三郎訳「ヘーゲルからニーチェへ」(1)、岩波書店、一九七三年、一三四ページ)。

(4) M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*. Reclam, 1972. S. 62. (片岡啓治訳『唯一者とその所有』(上)、現代思潮社、一九七二年、七七ページ、以下、本文中に「アラビア数字、上下・漢数字」で略記)。

(5) G. W. F. Hegel Werke, Suhrkamp Verlag. Bd. 5f. Wissenschaft der Logik. S. 172. (武市健人訳『大論理学』(上巻の1)、岩波書店、一九七二年、二八六ページ)。

二 フォイエルバッハの思想的転回

——一八四五・四六年——

1 『キリスト教の本質』と『宗教の本質』

フォイエルバッハは、本論冒頭に挙げた書簡の中で、不快感を交えてこうも述べている。「彼の攻撃は、あたかも彼が私の名前を犠牲にして、名をなそうとするかのように、一種の虚栄心を表しています。我々は人々に少なくとも、東の間の勝利の子供の喜びを残してやらねばなりません」。フォイエルバッハ

はセンセーショナルなシュテイルナーの書に接して、自己弁護へと駆り立てられる。「唯一者とその所有」との関連における『キリスト教の本質』(『ヴィーガント季刊誌』一八四五年、夏号所収以下『反批判論文』と略記)がそれである。この『反批判論文』は、一八四六年のフォイエルバッハ版全集第一巻に収められる際に、加筆が施される。ただし、その間にはシュテイルナー「シュテイルナーの批評家たち」(『ヴィーガント季刊誌』秋号所収)が介在している。フォイエルバッハの思想的ゆらぎは、この『反批判論文』の原形論文と加筆部分の検討から如実に浮かび上がる。シュテイルナー・ショック第一弾は原形論文に、その第二弾は「シュテイルナーの批評家たち」を受けた加筆部分に看取される。そこにはフォイエルバッハの自負と屈折とが窺えるにせよ、シュテイルナー思想が無理解のさなかにあるとき、その提起を最も真摯に受け止めたのは、当のフォイエルバッハであった。折しもこの時期、フォイエルバッハ自身、自らの思想的転機に際していた。『反批判論文』の検討に先立ち、まず『キリスト教の本質』と『宗教の本質』との間の問題から見ておこう。さて、「ヘーゲルとその時代」で知られる若きR・ハイムは『宗教の本質』が現れると、イデアール・レアリスムスの立場から、人間の本质から自然の宗教への転回を「飛躍」として、「彼は我々を飛躍によって突然、自然のまっただ中に移し入れる」「精神と自然との関連はなんら現れない」と批判する。ここでは非連続性が質されている。しかし、フォイエルバッハ自身はR・ハイムへの返答(一八四八年)で、自

らの思索の連続性を強調してこう述べる。「それはとづくに準備されていた歩み、必然的な歩みであった。⁽³⁾『宗教の本質』での言明によれば、「私は『キリスト教の本質』においては、自然を対象としている限りでの宗教を捨象し、また私の対象にしたがって自然を捨象しなければならなかった。それは、キリスト教の核心は自然のなかの神ではなく、人間のなかの神だからである」(Op. 11・3)。「キリスト教の本質」では、キリスト教の神が人間の本質の外化・対象化されたものであること、つまり「神学の秘密は人間学である」ことの解明が課題であったが、『宗教の本質』は、この人間存在の背後をなす自然に定位し、そこに宗教の根拠を探ろうとした、⁽⁴⁾というのである。フォイエルバッハは、二書が扱う対象の相違を認めはするが、自然は人間存在の土台をなすという点から、思想的連続性を強調するのである。『宗教の本質』は、その場合、『哲学改革のための暫定的提言』『将来の哲学の根本命題』(以下、『提言』『命題』と略記)で示された「人間の土台としての自然を含む人間」の視座に見合うものと考えられたかもしれない。しかし、事態は、フォイエルバッハが述べるほど連続的ではない。第一点として、二つの著作の間には、『提言』『命題』での「新しい哲学」構想が介在している。その中では、ヘーゲル哲学はキリスト教神学の哲学版であり、キリスト教の神は合理化されて思惟を本質とする「絶対精神」と化した、と断じられる。フォイエルバッハは神学と思弁哲学とを一括し、「汎神論的観念論」ヘーゲル哲学との決別をはっきりと宣言し、「真に

現実的なもの」に定位しようとする。こうして、感性的なもの・直接的なものを公然と承認する「感性的な哲学」が標榜されるのである。それは、自然を土台とする人間、我と汝、そして汝を介した主観と客観との実在的区別に基づく哲学であり（人間の自然的立場）、人と人との共同、理性性の前提は、我と汝の対話に求められる。フォイエルバッハはこの立場に立って、個体の独自の意義を確保しようとする。なお、後の自選版全集序言は、『キリスト教の本質』に欠けていたものが「感性の眞理性と本質性に関する認識」(318f. 二・二八三)であったことを自ら認めている。

第二点は、シュティルナーの『唯一者とその所有』と『シュティルナーの批評家たち』の介在である。これらと、『反批判論文』の原形論文と加筆部分とが密接に関わっている。『シュティルナーの批評家たち』は、『唯一者とその所有』が被った無理解と批判に対して、自らの構想の意図を明らかにするために執筆されたものであり、論調も落ち着いている。シュティルナーによれば、フォイエルバッハは唯一者を「唯一の個人」とみなす以上には出ず、「類と個、我と汝、人間と人間の本質なるカテゴリーのもとに立ち止まったままであつた動こうとしない」⁽⁵⁾。主語―述語の転倒がなされても、述語が「類」という本質規定」として定立されるならば、述語は依然として後光をまわっている。シュティルナーは、フォイエルバッハが「根本幻影」を「主語としての神」にみるのに対して、「本質完全性」にみ、そうしてフォイエルバッハの「本質」概念がはらむ問題

性に目を向ける。フォイエルバッハは「君をありありと思い描くかわりに、『君の本質』たる人間なるもの (der Mensch) に没頭し、その際つねに君を如実の姿で思い描いているかのよう⁽⁶⁾に振舞う」。この「二枚舌」から「本質」を純化してみるならば、「誰 (Wer)」と「何 (Was)」の位相差が明らかになる。この位相差をわきまえずに、概念規定やその展開のための原理に引き付けて唯一者を理解しようとするれば、その眞意は見失われるし、あるいは、唯一者はたんなる利己主義に引き付けて解される、というのである。『シュティルナーの批評家たち』のインパクトは、ただちに『反批判論文』の加筆部分に現れる。これらの事情を介して、きわめて対照的なことが二点生じている。それはまず「類」概念の意味転換であり、第二点は「ヘイズム」のフォイエルバッハ的受容である。

2 「類」概念の意味転換

『キリスト教の本質』の課題は、「キリスト教の対象と内容とは、まったく人間的なものであることを証明すること」(314f. 九・六一)であり、その場合、(人人間 (der Mensch))こそが「何にもまして現実的な存在者」最も積極的な実在的な原理」であった。動物と区別される人間の人間たる所以は、たんに自己の個性の意識を持つだけでなく、自らの類の意識を持ち、自らの類すなわち自らの本質を問題にできる、という点にある。人間の類の本質を形づくるのは、理性・意志・心情であり、それらの力は、「完全であり、最高の力であり、人間そのものの絶対的本質であり、人間の現存在の目的である」(313f. 九・

四三)。翻って、神の無限性・完全性とは実は人間のこれらの本質諸力のそれに他ならない。「人間の個体が自己の制限や自己の有限性を意識できるのは、もっぱら類の完全性や無限性が彼にとって対象となっているからである」(G-37, 九・四九)。フォイエルバッハは『キリスト教の本質』「緒論、第一章、人間の本质」でこのように類の無限性・完全性を強調する。したがって、制限されているのは個体であって、類ではない。「真理としての類の意識の中で生きている人は、全身全霊をもって人間のために生きている」(G-39, 九・三〇四)。ここにはシュティルナーが問い質した、〈本質完全性〉に根ざす個体に対する人間・類の超越性、ひいては当為・献身の関係が生じるであろう。ただし、『キリスト教の本質』の類概念は、学位論文『一にして普遍にして無限な理性について』(一八二八年)のそれが「理性」に限られていたのに対して——それは思惟を通して我と汝の統一をもたらず。心情の力である愛は二次的なものにとどまる——、意志・心情を含むものとなり、類概念に幅が生まれている。そうして類への経験的・感性的なアプローチも見受けられるようになる。「私の完全性には汝が必要であり、云々」。「たしかに本質は一つのものである。しかしこの本質は無限である。それゆえ、この本質の実際の現存在は本質の富をあらわにするために、相互に補足し合う無限な差異性である。私は他人を通して初めて、私が人間であることを経験し感じ始めるのである」(G-276, 九・二八二)。とはいえ、先の類概念の本質完全性が希薄化されているわけではない。基調は「ただ

共同だけが人類を形成する」(G-122, 九・二八三)点にあり、しかも学問から道徳性にわたる共時・通時的「共同」は、たんに結果的・事実的な意味を含むだけでなく、合一した人間の力の無限性、制限された個々人を超えたというイデオロギカルな意味を含んでいるからである。

しかし、『宗教の本質』では、〈類・人間〉からその〈本質完全性〉〈超越的威力〉がすっかり脱色される。『宗教の本質』に基つきそこでの論点を敷衍したという性格を持つ『宗教の本質に関する講演』(講演は一八四八年、出版は一八五一年、以下「講演」と略記)から援用すると、「類は独立した本質存在(Wesen)ではありません。なぜなら類はたんにもろもろの種における共通点にすぎないからです。……人間そのものは……：……なんら超人的な本質存在(Wesen)ではありません」(G-38, 十一・二二一)。あるいは「類または人間の本性」は「すなわち歴史的な未来」(G-315, 十一・三二四)とも言い換えられる。この転換は『宗教の本質』の立場と無縁ではない。この立場によれば、宗教の単純な根本真理は「人間は自然に依存していること、人間は自然と融和して生きていくこと」(G-151, 十一・三三九)にあり、そこに見出される「人間の依存感情が宗教の根拠である」(『宗教の本質』1014, 十一・四)。この依存感情はけっして「抽象的なもの」ではなく、具体的である。人間が生きていく上で必要とし依存する自然は「感官の対象」に他ならないからである。恐怖と喜びを含むこの〈依存感情〉が意識されるところに自然宗教が成立する。フォイエル

バッハはこう問いかける。「人間のうちにある最高の本質とは何か」——それは「人間のすべての人間的衝動、要求、素質の総体、一般に人間の存在つまり生活である」(『講演』61-63, 十一・二六三)。フォイエルバッハは、自然に依存して生きる生理的存在としての人間に、つまり自分の生命維持のための自己保存活動に定位している。ここでは、人間一般の制限性・有限性がおのずとクローズアップされざるをえない。

3 エゴイズムの受容

かくして、『宗教の本質』の立場に立って、『キリスト教の本質』では一顧だにされなかった「エゴイズム」が受容される。

——ただし『反批判論文』の原形論文で「自愛」の意味で受容されていた——「生きることはエゴイズムである」(『宗教の本質』に対する諸補足と諸説明 一八四六年、10-82, 十一・一〇二、以下『補足』と略記)。それは「俗物やブルジョワの特徴を示しているようなエゴイズム」ではなく、生命維持活動の上で「必要不可欠なエゴイズム」(『講演』61-61, 十一・二六〇)と呼ばれている。人間生活すなわち生命維持活動は、フォイエルバッハによれば、神的なものであり、そこからして、人間が依存する自然の神化が生まれる。このように、人間の本質が「人間の生活」つまり自然に依存した生命維持活動におかれることによって、またこの活動が「実存すなわち生活は最高の善であり、最高の本質存在である」(『補足』10-81, 十一・一〇一)ことによって、「エゴイズム」が受容されているのである。以上、『キリスト教の本質』と『宗教の本質』との間には

〈類〉と〈エゴイズム〉をめぐり、黙視できない意味転換があったこと、このことが知られよう。その下地は、未完であったにせよ〈新しい哲学〉構想にあったかもしれない。また『キリスト教の本質』の外化・対象化論に基づく人間・神関係論が、『宗教の本質』における人間・自然関係論にそのまま適用しえないという何らかの反省があったかもしれない。しかし、フォイエルバッハが〈人間〉〈類〉がはらむ問題性に出会ったのは、何よりもまずシュティルナーの「唯一者とその所有」を通してであり、そして〈類〉概念の転換をおこなったのは「シュティルナーの批評家たち」を読んだ後でのことであった。その現場を『反批判論文』の原形論文と加筆部分の検討を通して照射してみよう。

(1) Die Epigonen, 第一巻(一八四六年)に掲載された。同年、フォイエルバッハ版全集第一巻に『宗教の本質』に対する諸補足と諸説明『反批判論文』などとともに収められる。

(2) R. Hayn, Feuerbach und Philosophie, Verlag von Ed. Heymann, 1847, S. 3.

(3) L. Feuerbach, Gesammelte Werke, Hrsg. von W. Schulenhauer, Akademie-Verlag, S. 333. (船山信一訳『フォイエルバッハ全集』福村出版、十一巻、一六三ページ、なおフォイエルバッハの引用は以下、本文中に(巻数・アラビア数字、巻数・漢数字)で表す。)

(4) この志向は、O・ウィーガントあて書簡(一八四四年夏頃)、C・カッパあて書簡(一八四五年三月十一日付)でも述べられる。

(5) M. Sinner, Rezensenten Sinner's, in Wigan's Verteljahrschrift, Bd. 3, 1845, S. 186. (星野智・滝口清栄訳「シュティルナーの批評家たち」良知力・広松渉編「ヘーゲル左派論叢第一巻・ドイツ

イデオロギー内部論争「御茶の水書房、一九八六年、八九ページ」。
 (6) ebenda, S. 183, 同書、八六ページ。

三 フォイエルバッハの思想的ゆらぎ

1 原形論文——エゴイズム評価——

反批判の第一点は「唯一者」の理解に係わる。フォイエルバッハによれば、「唯一者」は「排他的で比較することのできない個体」とされているゆえに、神学的存在に他ならない。なぜなら「宗教は、ある種あるいは類から唯一的な個体を選出し、そして他の諸個体に対して神聖不可侵なものとして対置する」(483, 三七七)からである。「唯一者」はそのようにして選出されたものではないのだが、筆者)。この点において、イエス・キリストが排他的に神聖不可侵とされるのと同様、「唯一者」もキリスト教的「超自然主義的な利己主義」だ、というのである。そのうえ、性別から引き離された自我は「抽象の産物」とされる。フォイエルバッハは、類・人間をもって抽象的普遍とするシュティルナーの批判を、「唯一者」に投げ返すのである。——このさい付言しておけば、シュティルナーは、「真の本質としての類・人間そのもの・理念」が「非本質的な我としての現実的個別的な我」から分離される点に「神学的見解」を看取した。フォイエルバッハは、こう応答する。このような分裂の止揚こそが「キリスト教の本質」のテーマであった。この書こそ神の否定によって外化された人間の本質を人間のなかに解消し、人格性・個性性を感性的存在・現実として初めて承認

したのだ、と。

反批判の第二点は主語・述語の転倒の問題に係わる。シュティルナーの批判は、主語たる神を廃棄してもなお、神的なもの、神の述語は存続する、というものであった。フォイエルバッハが思弁哲学のうちに被われた神学をみたように、シュティルナーは人間学のうちに神学的残滓を見咎める。フォイエルバッハの反論はこうなる。——そのような述語はもはや「人間」の述語となつてゐる。主語・述語の転倒によって、述語は「根本幻想」たる神の支えと神的性格を失ひ、人間のもの、「世俗」のものとなる。むしろシュティルナーこそ私の事柄を「無(Mein)」の上に据えると宣言することによって「自分の一切を神にかけている……敬虔な無神論者」に他ならない。というのも、フォイエルバッハに言わせれば「無」もやはり、「神の述語」だからである。「人間は人間の神である」とは、神学的超越的の神の謂ではなく、他ならぬ人間の人間の本質の表明だ、というのである。

反批判の第三点は、類・人間の問題である。「唯一者とその所有」でもっとも手厳しい批判を被ったのが「類」であり「人間」であった。フォイエルバッハとしては、「抽象的普遍」なる論難に応接しなければならぬ。彼はまず経験的に類概念を導出してみせることによって、自己弁護を計る。「無性の我」ならざる「男性的我」と「女性的我」、これら「二人」の「愛」による承認、子供という「三」の導出、わが子以外の多くの子供への「愛」の拡大を例証として、「二つのものを欲するのは、

もつぱらエゴイズムであり、多くのものを欲するのは愛である。(234, 三八〇)とするのである。こうして「類とは抽象体を意味しない。もつぱら、個々のそれだけで固定された自我に対して、汝 (das Du)・他者、一般に私の他に実存する人間諸個体を意味する」(434, 三八〇)と応酬する。そのうえで、フォイエルバッハは「類の思想」の意義を「反省する」個体の制限感・不完全性感からの救出に——『キリスト教の本質』でもそうであったように——再確認し、「類の実現」が——シュティルナーの、類の実現とは個を貶めるものとの批判を念頭においてるのである——「人間の本性の素質・能力、一般に規定、の現実化」に他ならないことを説述する。彼はまた以上を踏まえて、私と君、個と類との間の区別、本質的なものと被本質的なもの、高次のもつと低次のもつとの区別を個体内部の頭・胴体・手足の関係を例証として、「必然的」なものとして強調するのである。

さて、この「反批判」で特徴的なことは、フォイエルバッハが自己弁護を計りつつ、『キリスト教の本質』に対する肯定的態度を崩していない、という点である。しかしそれでも、シュティルナー・ショックの跡を隠しきれてはいない。なるほど『キリスト教の本質』結論は、「人間のうちにあって人間を越えている」威力」を強調しているものの、経験的な類概念の導出、あるいは我・汝の思想も(例えば第十七章「キリスト教と異教との区別」)垣間見られないわけではなかった。「私の完全性には汝が必要であり」、人間は相互に補足し合って「類・完

全な人間を表現するようになる」云々。『キリスト教の本質』の類・人間概念には、このような振幅があるけれども、基調は前者によって貫かれているといつてよい。人を共同へと誘う私の制限・不完全さが意識にのぼるのも、類・人間が意識の対象とされ、その威力が認識されるからこそである。その基底には「エゴイズム」の否定がある。この点に関して、反批判には評価の転換がある。フォイエルバッハは「本質を部分に従属させ」「より高次のものをより低次のもののために犠牲に供する」利己的(eigennützig)愛と非利己的な愛とを「根拠ある区別」とする。ただし、「エゴイズム」が自愛というかたちで許容されるのである。すなわち「存在するとは自己自身を愛することである」(39, 三九八)、「あらゆる愛はその限りエゴイスト的(egoistisch)である。なぜなら私は私に矛盾するものを愛することができないからである」(234, 三八九)。この「エゴイズム」に対する態度はそれまで見られなかったものであり、個体の唯一無二性を説き超越的なもの一切に批判を差し向けるシュティルナーのインパクトを抜きにしては考えられないであろう。エゴイズムは、ほどなく『宗教の本質』に組み込まれていくのである。

2 加筆部分——類の意味転換

『自選全集』版で追補されている論点のうち、ここでは旧著『キリスト教の本質』の自己評価に関わる立論、および「類」の意味内容に関わる立論に焦点ををしほることにする。——尚、『唯一者とその所有』との関連における『キリスト教の本

質」が四六年に『全集』版に収められるにさいして加筆された部分に、シュティルナーの再批判論文「シュティルナーの批評家たち」が先立つこと、このことを更めて誌しておきたい。

さて、原形論文では、『キリスト教の本質』は肯定的な自己弁護を受けていた。例えば、個性性の欠如というシュティルナーの批判に対して、フォイエルバッハは力を込めて、「近代のスローガン、すなわち人格性、個性性が無意味な美辞麗句であることをやめてしまった唯一の著作は、まさしく『キリスト教の本質』である。なぜならただ神の否定だけが個人の立場であり、ただ感性だけが個体にふさわしい意味だからである」(35, 三七五)、と述べる。『キリスト教の本質』と『反批判論文』との間には、一定の思想的発展がなかったわけではない。そこには、感性の立場に立ち自然を基礎とする我一人の「新しい哲学」の構想を提示した『提言』、『根本命題』(四三年)が介在している。しかし、フォイエルバッハは『キリスト教の本質』そのもののうちに、いち早く当の論点を読み込みつつ、肯定的擁護の姿勢を崩さないのである。そもそも「唯一者とその所有」の主要な矛先は『キリスト教の本質』の本質完全性たる「類」「人間」に向けられていたが、フォイエルバッハとしては、後に明示される論点も未展開ではあれ既に存在していたのだ、という思いを持っていたのであろう。ともあれ、フォイエルバッハは、感性的個別的存在者の明確な承認を『キリスト教の本質』に遡らせ、批判をかわそうとするのである。

このような原形論文に対して加筆部分では、『キリスト教の

本質』が制約を負った著作として自認される(第六パラグラフ)。フォイエルバッハは、この著作の課題をもつば次の点におく。つまり「神または宗教を人間的な根源へ引きもどし、そしてこの還元によって人間のうちで理論的にも実践的にも解消すること」(32f., 三七八)である。それゆえ、彼自身認めるようにこの著書は「人間の諸述語と人間の主語との関係または人間の本質と人間の自我との関係に関する哲学的論文」(32f., 三七六)といった性格をもたない。かえってフォイエルバッハは、シュティルナーの批判が故なきものではないのを認めるかのように、「『キリスト教の本質』の『緒論』では『人間のなかにあって人間を越えている』諸威力が強調されている」(32, 三七七)と述べるのである。この点について、冒頭に新たにつけられた脚注では「私は私の著書に対してきわめて批判的な関係にある」(42f., 三七一)と明言されている。――「類」についていえば原形論文では「抽象体ではない」旨が説述されていたところが、加筆部分ではむしろ一転した評価が下される。第九パラグラフに付された脚注では、次のように述べられる。「相対的には、つまりこの人間としての私にとつてはもちろん、しかも、必然的に、類は単に抽象体にすぎず、たんに思想にすぎない。たとえ類がそれ自身において感性的実存をもつとしてもである」(35, 三八一)。このように、シュティルナーが批判してやまぬ個に超越する威力、本質の完全性たる「類」「人間」という思想がすっかり影を隠したのが分かる。

(一) L. Feuerbach: Gesamte Werke, hrsg. v. W. Schuffenhauer.

Rd. 9, 1982, S. 432. 船山信一邦訳全集第十巻、福村出版、三七七ページ。以下、本文中に（アラビア数字、漢数字）で略記する。

結びにかえて

本稿では、シュティルナー思想の積極面に定位して、その波紋を、思想的転機さなかのフォイエェルバッハに見た。一八四五

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、締切日は一月末日。送付先は社会思想史学会事務局。
- 三、枚数は、二百字×八〇枚以内。タテ書き。
- 四、欧文タイトルを必ず書きそえること。
- 五、注は各節ごとに、注（１）（２）（３）……と入れる。注も一マス一字とする。
- 六、引用・参考文献の示し方。

①洋書・単行本の場合

著者名、書名（下線を引く）、出版地もしくは出版社、刊行年、版数（必要に応じて）、ページ数の順。訳書は（ ）内に訳者名、訳名（『』に入れる）、出版社、刊行年、版数（必要に応じて）、ページ数を入れる。
 (例) K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, 1963, 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)

一四六年は、ヘーゲル左派の活動がサイクルを閉じようとする時期であり、その思想的総括が問われる時期でもあった。それから思想家の思想的質は、シュティルナー思想への対応を通して、おのずと明るみに出るのである。またそこでは、「ドイツイデオロギー」の意味が新たに問い直されるであろう。

②洋雑誌論文の場合

筆者名、論文名、雑誌名（下線を引く）、巻数、刊行年月、ページ数の順。

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

③和書・単行本の場合

(例) 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和書雑誌論文の場合

洋雑誌に準ずる。論文名は「」に入れる。

(例) 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。

七、論文末尾に連絡先住所、電話番号、ローマ字表記の氏名を必ず明記すること。

八、論文の採否は編集委員会が委嘱する審査員の所見に基づき、編集委員会において決定する。

九、論文は三部提出すること。論文は返却しない。

フランソワ・ケネーの思考法

——マルブランシュとの対比——

一 問題の所在

フィジオクラシーが「自然の支配」を意味するならば、如何にして「自然の支配」の認識が可能になったのか、またこのことの持つ意味は何かを問うことが、フィジオクラシーの基本性格、ひいては古典派経済学及びメイン・ストリームの経済学の性格を明らかにする上で大いに有益に違いない。「自然の支配」と言うと、ケネーの自然法理解が当然、問題になり、この方面における研究は我国においても少なくない。また、ケネーの思想的源泉については、ハーヴェイの血液循環やロックの経験論などとの関連が問われて来たし、それらは妥当なものである。だが、我々はケネーの思想をより広いパースペクティヴの下で——一つの思考様式の展開として——考察することによって、ケネーの特質が理解できると考える。それにはその思考様式の

先行者としてマルブランシュの思想と比較することにより、両者の思考の同型性を知ることができ、ケネーの思想の特質が共通の土壌から成長した成果であることがわかるだろう。そこで、二でマルブランシュの一般法則を検討し、三でケネーの自然法を概観した後、四で両者の思考様式のもつ意味について考えてみる。

森岡 邦泰

(一) 本稿のテーマと関連ある邦語文献の主なもの、久保田明光『ケネー研究』時潮社、昭和三〇年。横山正彦『重農主義分析』岩波書店、昭和三三年。菱山泉『重農学説と「経済表」の研究』有信堂、昭和三七年。平田清明『経済科学の創造』岩波書店、昭和四〇年。木崎喜代治『フランス政治経済学の生成』未来社、一九七六年。坂田太郎『フランソワ・ケネー——「自然権論」を中心として——』『橋論叢』五三巻四号、一九六五年。同『重農主義と自然法思想——ケネー、デュボンに寄せて——』同誌五八巻四号、一九六七年。渡辺輝雄『ケネーの「箴言」について』『関西大学経済論集』二二巻五・六号、昭和四八年。高橋誠『フランソワ・ケネーの社会

哲学原理について(一)、『一橋論叢』五四巻二号、一九六五年、九五ページ以下。同「フランソワ・ケネーにおける自然法思想の基礎理論——明証論をめぐって——」、『法学新報』七六巻八・九号、一九六九年、二五ページ以下。植木憲二「ケネーおよびフイジオクラツにおける自然法について」、『経済経営論集』(東洋大)七二巻、一九七四年、一ページ以下。伊東達夫「フランソワ・ケネーにおける『自然法』概観」、『和光経済』一六巻二号、一九八四年、一七九ページ以下。浅野清「F・ケネーにおける『自然の支配』Dispositio」——『シナのデスポティズム』の課題について——『経済研究年報』(東洋大学経済研究所)、一九八五年、一〇七ページ以下。久保田氏の著作は、本稿と直接関係あるテーマを含んでいるが、久保田氏がマルブランシュとケネーの間の哲学概念の継承関係を問題とするのに対し、我々はもっとと広く、両者の思考様式の連関を問う点で、分析視角を異にする。

二 マルブランシュの一般法則

マルブランシュは、機会原因論と「神においてみる」という認識論によって、哲学史上にその名を知られる。だが、我々の関心は、事象についてのその認識方法にある。⁽¹⁾

マルブランシュは、斉一で単純な一般法則によって自然界及び信仰の世界の多様性を説明できると考える。その理論的支柱が機会原因論である。理性と経験が教えるところによれば、我々は次の三つの法則を知る。⁽²⁾

一、運動伝達の一一般法則。その機会原因は物体の衝突である。運動の真の原因は神の作用とみなす。この法則の実質的な内容は運動量保存則である。

二、精神と身体の合一の法則。その諸様相は、相互にそれぞ

れの変化の機会原因となる。

三、精神と神との、すなわち普遍理性の叡知的実体との合一の法則。我々の注意が機会原因となる。

加えて聖書が教える恩寵の法則がある。

四、天使に対して身体に及ぼす力を与える一般法則。その機会原因は天使の意欲である。

五、イエスキリストが人々にその恩寵を及ぼす力を得る一般法則。その機会原因はイエスキリストの意欲である。

こうした一般法則のもつ意味を二つの面から考察しよう。マルブランシュは、世界の出来事の真の原因を神に求めるのであるが、第一に、神の介入の仕方が合法則化されている。物体の運動について、神が衝突という機会原因によって物体を動かす時、運動量保存則に従うという見方は、神の行動様式も機械論的に把握していることを意味している。無論、この法則は神が自らの作品を維持するため、神が打ち立てたものである。しかし神は一般意志に従う限り、自ら設定した自然法則に従う以外、行動の余地がない。確かに神は、個別意志に基づいて行動する場合もあるが、それは稀である上に、秩序に生じた混乱を修復する場合などに限られるから、全体の体系は一般意志の原則と対立しない。しかも個別意志に基づいた行動は、神が限定された知性のようであり、卑屈で隷屬的な行動方法であるから、神に相応しくない。神の個別意志を節約するために、神はもっと神的で単純な道をとる。だから「我々は神のなすことを確信できる。なぜなら神の行動の仕方を決めるのは、その侵すことの

できない法則である。」⁽³⁾

第二に、恩寵の法則も自然の法則も機会原因という同一原理によって説明しようとしたことである。マルブランシュは恩寵の法則も、自然の世界で用いた説明原理をそのまま適用して一元的に把握しようとした。実際、デカルトが、理性の及び得ない全く信仰にのみ属する問題とした、原罪や恩寵の必要性まで、マルブランシュは人間理性によって探求され得るとするのである。そして人間理性によって探求される典型的な問題が、運動伝達の法則のような自然学や数学なのである。恩寵の法則は自然の法則のアナロジーで捉えられている。理性が信仰を蚕食している。ここで重要なのは、二つの全く異質な世界——一方は自然の世界であり、もう一方は信仰の世界——を同一方法で説明することによって、この二つの世界を同一平面上に置いて考察することを可能にしていることである。つまり本来は次元の違う異質な世界が、同一次元に還元され、単一原理によって支配される。

ここに我々は、デカルトによって創始された機械論的思考様式の行き着いた一つの頂点を見出す。デカルトの機械論の意義は、見かけ上の世界の多様性が、スコラ哲学のように感覚的な質的差異がそのまま実体として存在するとみなすことによって認識されるのではなく、すべて微小な物質とその運動という量的な普遍的原理に還元されるとみなした点にある。かくして、世界の多様性は、単一原理に還元され、質的差異は量の差異として説明されることになる。マルブランシュには、信仰の世界

も、人間理性によって自然界同様、合法的に理解可能とみなす点で、世界の合理主義的理解の最も徹底した形態が見られる。

世界の合法的合理主義理解を示す例として、聖書に書かれている「奇蹟」についてのマルブランシュの認識をみてみよう。

「古代法の奇蹟的な事象の大部分は、何らかの一般法則の結果、起きたと私は確信している。なぜなら一般的原因は、個別意志によっては神の構想を実現するはずがないからである。……しかし、私はこれらの異常な事象が運動伝達の自然法則の結果であるとおよそ信じているわけではない。」「イエスキリストが神の構想を実現するため、その同胞の一人のために、ある恩寵を懇願した、あるいはむしろ聖ラウレンティウスの犠牲に用いられる炎がその熱を失うように望んだと仮定しよう。確かにその時、奇蹟と呼ばれるものが起こった。しかしながら神はある個別意志によってこの奇蹟を起こしたのではなく、それは一般法則の結果なのである。その効力はイエスキリストの心の目下の望みに限定されている。」⁽⁴⁾見かけ上、奇蹟にみえるものも一般法則の中に取り込まれる。その理由はこうである。

「運動伝達の一般法則によれば、重さのある物体は地面に落ちる。私の腕は重さがある。それにもかかわらず腕を天に向けて持ち上げる。私がそう望んだから。確かに私の願望通りに私の腕を持ち上げるよう動物精気の運動を定めた神は、その時、精神と身体の一の一般法則の結果によってしか行動しない。その一般法則によって私は身体を動かす力を持つのである。にもかかわらず、もし我々が運動伝達の法則以外に自然法則を認め

ないならば、この運動は奇蹟として通用し得るだろう。」つまり聖書に見られる奇蹟も先に掲げた一般法則のうちのどれかに該当するといふのである。ちょうど奇蹟でも何でもない「私が腕を上げる」という行為が、精神と身体の一という一般法則に該当するように。ここで注意すべきことは、マルブランシュが奇蹟と一般法則の関連について語る時、常に運動伝達の法則が引き合いに出されることである。運動伝達の法則こそが自然法則の模範のように考えられている。この法則が一般法則である限りにおいて、同じ意味において恩寵の法則も一般法則なのである。なぜなら、両者ともにそこで作用しているのは、神の一般意志であつて個別意志ではないから。マルブランシュが行っている努力は、聖書に見られる恣意的・偶然的な出来事を、一般化・普遍化しようとする試みである。しかもそこで一般性のモデルとなつて思考を方向づけているのは、運動伝達のような物理法則なのである。無論、恩寵の法則と、物理法則のような自然法則とは全く別物である。しかしマルブランシュにあつては、運動伝達の法則が、聖書の出来事の一般性を計る尺度として機能している。不可能に見えるこうした試みを可能にしたのが、すべてを主知主義的な神に還元する機会原因論なのである。

マルブランシュの機械論的思考様式を端的に示す例として、彼独自の思想と言われる叡知的延長の概念を検討しよう。我々の世界認識は、神の普遍理性に「参加」することによつて成し遂げられる。その際、我々が神の中にみるのは、様々な事物の

原型としての叡知的延長である。「私は、私を理性的にする唯一のものである御言の叡知的実体を熟視して、それが含む叡知的な諸観念の間にある大きさの関係を明瞭に見ることが出来る。この関係は、神が見る永遠の真理と同じものである。なぜなら神は、 $\infty \times \infty$ であり、また、同じ底辺を持ち、同じ平行線の中にある三角形は等積であることを、私と同じ位はつきりと見るからである。また私は、混乱してではあるが、少なくともこの同じ諸観念の間にある完全な関係を発見する。この関係は神が行動する際に拠り所にする不易の秩序である。」叡知的延長は、神の内にある無限な延長なのであり、均一で差異化されていない延長なのである。そして「この(叡知的)延長は、それが延長であるのと同じ意味で分割され得る。つまり叡知的な諸部分に。」こうして世界を構成するある部分と別の部分との関係が叡知的延長の中に映し出されることになる。この関係こそが真理であり、しかもそれは単純な「大きさの関係」であり、つまり数学的、幾何学的な関係である。

純粋な「大きさの関係」に帰着せしめられる観念が世界において表象していたものは、太陽、馬、樹木といった具体的対象なのである。当時、マルブランシュの叡知的延長の概念には次のような反論があつた。どんな小さなものでも神は明瞭に意識しながらつくるから、必然的に個々の諸観念が存在せねばならない。それが神に太陽や馬や樹木のみならず、最小の蠅さえも表象すると。世界に存する諸々の事物の原型である観念が、一対一で事物に対応し、しかもそれぞれの観念が、それが表象

する事物の属性を内包する故に個別的で相互に全く異質なものであるとすれば、これはマルブランシュが行った努力とは対極点に位置することになる。これは感覺世界の対象を一項目ずつ二重化しているだけである。マルブランシュは、こうしたイデア論を退け、現象の多様性を観知的延長という一つの平面に移し変えることによって、個別事物の質的相違を延長の大きさの關係という量的關係に還元する。多様性が観知的延長の単一性の下に考察され、同質な觀念相互の關係に帰せしめられる。イデアが量化される。

このことは次の比喩からよく了解されるだろう。「……一塊の大大理石の中に潜在的に可能なあらゆる像があつて、鑿（ほ）の動きや作用によってそこから像が彫り出されていく。同様にして、あらゆる観知的な像は観知的延長の中に潜在的に存在して、神が設定した一般法則の結果、この延長が精神に対して様々に表象するに従い……発現するのである。」⁽¹⁰⁾ 観知的延長は大大理石の塊のように単一にして均質なものである。「観知的延長はどれも、円型であるか、あるいは馬、樹木の観知的形象を持つのであるから、観知的延長全体は、太陽、馬、樹木を表象するのに役立ち得る。」マルブランシュの行っている努力は、世界の多様性を、同質な観知的延長という、量的比較、計算可能性を可能にする幾何学的な大きさの關係に還元することにある。世界は数量的な合理性を有する。こうした一次元的認識論、質の量化による数量的合理性に基づく世界認識こそ、マルブランシュの機械論的思考様式の一つのあらわれなのである。

そしてマルブランシュにあつては、諸觀念の間にある完全な關係が不易の秩序であつた。人間の義務は、神の法、すなわち秩序に服従することに存し、人間の徳もまた不易の秩序に服従することに存する。諸觀念の間の大きさの關係は、完全に純粹、抽象的、形而上学的な真理であるのに対し、完全性の關係は、真理であると同時に不易で必然的な法（則）である。だからこれらの真理は秩序（命令）であり、神でさえその振舞において依拠するものである。つまり、世界が一旦、大きさの關係の下で、換言すれば数量的な合理主義に基づいて理解される。そのように理解された數量關係が真理である。そして次には、この真理とされた關係が、不易にして必然的な秩序として立ち現れ、規範的な性格を帯びる。それは神の意志さえも支配する法的拘束力をもつに至る。注意すべきことは、自然学の立場から法則として理解された世界の構造が、そのまま規範的効力をもつ法に転化していることである。この二つの段階は、マルブランシュにおいて、「大きさの關係」と「完全性の關係」の區別に対応している。真理としての法則が法にそのまま転化することによって、マルブランシュは、秩序への愛と服従を説くのである。

(1) 本稿のテーマと関連ある主な邦語文献は、増永洋三「マルブランシュに於ける観知的延長の問題」『哲学雑誌』七〇巻七二八号、一九五五年、五二ページ以下。三嶋唯義「ラシヨナリスムの学問理念——デカルトとマルブランシュ——」『哲学研究』第二冊、四六〇号、昭和三四年、一一〇ページ以下。確井敏正「マルブランシュにおける心身問題の諸相」『橋女子大学研究紀要』八号、一九八〇年、二二五ページ以下。奥村敏敬「マルブランシュの創造論」『愛知

大学文学論叢」六八輯、昭和五七年、一ページ以下、六九輯、昭和五七年、一四九ページ以下、七〇輯、昭和五七年、一ページ以下。依田義右「マルブランシュの「散知的延長」即ち「延長の觀念」とトマスの一第一質料のイデア」二『中世思想研究』二二卷、一九八〇年、一三八ページ以下。伊藤泰雄「マルブランシュにおける物体・運動・法則」『横浜市立大学論叢——人文科学系列』三八巻一號、昭和六一年、五七ページ以下。このうち三嶋氏の論稿は、マルブランシュを一七世紀合理論の最も徹底した形態として位置づけ、イデアの量化的認識論上の転換点を求める点で、我々の立場に近い。

(2) Ginette Dretus, *La Volonté selon Malebranche*, Paris, 1976, p. 118. Lucien Lebras, *L'Idée de science dans Malebranche et son originalité*, Paris, 1931, pp. 73-80.

(3) XI, p. 18-19. (A. Robinet 編に於て *Oeuvres Complètes de Malebranche*, Vrin, 1958-67) 以後ローマ数字は「」の全集の巻数を表す。VI-VIIIは合併巻を示す。

(4) V, p. 198.

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*, p. 198-199.

(7) XI, p. 19.

(8) III, p. 148.

(9) Genèves Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, Paris, 1963, p. 87.

(10) VI-VII, p. 208.

(11) III, p. 154.

三 ケネーの自然法(則)

ケネーの自然法(則)はよく知られているので、必要な点を指摘するに止める。

「自然法は或いは物理的であり、或いは道徳的である。ここにいう物理的法則とは、明らかに人類に最有利な自然的秩序か

ら生じた、すべての物理的事象に関する規則的運行の意味に解されている。ここにいう道徳的法則とは、明らかに人類に最有利な物理的秩序に適合する道徳的秩序から生ずる、すべての人間行為の規範の意味に解されている。以上二つの法則は合体して自然法とよばれるものをかたちづくる。あらゆる人間、及びあらゆる人間の権力は、神によって制定せられたこの至高法則に従わねばならない。つまり、この法則は不易にして拒否できない可及的最良の法であり、従って、最も完全なる統治の基礎ともいふべきこの法は、あらゆる実定法の根本をなす規範でもある。なぜなら、実定法は、明らかに人類に最有利なる自然秩序に関する管理の法にすぎないからである。」

ここでいう物理的法則とは、周知のように、人間の欲望に必要な財貨の永続的な再生産と分配の法則のことである。『シナの専制論』で「社会的秩序の自然法は、生活資料や人間の維持及び便宜にとって必要な財の永続的再生産それ自体である」と述べているように、自然法(則)は事実上、物理的法則と同値である。実際ケネーは、『シナの専制論』で、自然法(則)を物理的法則や道徳的法則と一応区別しながら、論述を進めていく途中で、自然法(則)を物理的法則にいつのまにか置きかえてしまうことが珍しくない。これは道徳という次元の消滅を意味している。

また、『シナの専制論』で、裁判所が実定法の字句解釈ばかりに走り、自然法を無視する点を批判することからわかるように、自然法は法としての資格、つまり正義の絶対的基準として

の性格を失っていない。だがそれは同時に物理的法則でもあるのだ。

自然法(則)に違反した際に科される制裁は、ある時は強制権力による刑罰という形を取ると言い、またある時は、人間の生存に必要な財貨の剝奪もしくは減少と言う⁽³⁾。ここでも自然法(則)は法律という概念と、経済的な再生産法則という意味を同時に表していることがわかる。

このことはケネーの政治論の性格も規定する。「全能の神が、宇宙の普遍的秩序において、すべてを定めずべてを予見した⁽⁴⁾」それ故、ケネーの政治論は神権政治(神の支配)となる。「神権政治を知らなすぎる人間が、不法でとてつもない国制を考える神権政治こそが社会に結集した人間相互の権利と義務を計量して定める⁽⁵⁾」。神の定めた秩序こそが自然的秩序であり、そこから道徳も派生することを我々は見た。神の秩序に我々は服従せねばならないと説きながら、同時にケネーは『自然権論』⁽⁶⁾でも人間は自由であると主張する。神の秩序へのこうした服従は、マルブランシュの説く道徳でもある。ケネーも執筆したと言われるミラボーの『農業哲学』の序文に、マルブランシュの『道徳論』の第二章がそっくり転載されたのは偶然ではない。「秩序の愛は、諸道徳の要諦であるだけではない。それは唯一の徳である」と『農業哲学』に収録されたマルブランシュの言明は、ケネーの政治論である神権政治の精神を代弁しているのだらう。ケネーは、絶対王政下の農業資本主義社会に神の秩序という永遠不易の性格を付与するのである。「政治社

会的見取図の表現であるこの学説は、歴史上ある時代の位置にあって練り上げられ、前工業農業組織に対応しているのであるが、これはフィジオクライトによって、秩序の自然法の口実の下に、あらゆる時代、あらゆる国に通用する絶対的モデルに変容したのだ。これは歴史の否定に行きつく⁽⁸⁾。求める秩序は永遠不易であるから、およそそれを越え出る未来は考えられない。それゆえケネーは言う。「諸国民の歴史あるいは人間の誤ちの歴史に教訓を求めないでおう。歴史は無秩序の淵なのだ。」

(1) Quesnay, *Œuvres économiques et philosophiques de François Quesnay* (par A. Onken), Paris, 1888, p. 374-5. (島津亮一・菱山泉訳『ケネー全集』第三巻 有斐閣、昭和二十七年、七七―八二頁)。
なお訳文は邦訳と一部違う所がある。

(2) Quesnay, *Œuvres*, p. 642.

(3) *Ibid.*, p. 643.

(4) *Ibid.*, p. 642.

(5) *Ibid.*

(6) Edgard Aillaix, "Le physicisme des physiocrates," *Revue d'économie politique*, XV, 1911, p. 565. なおハスベックは『古典経済学

の哲学的背景』の随所で「マルブランシュの秩序概念とケネーの秩序概念とは、前者が神に由来し、後者が観察に由来する点で全然違ふと主張するが、ケネーの秩序が神権政治と表現されていることや、マルブランシュが神に立ち返るのは理性を行使しての世界理解の正しさの保証のためであることから、ハスベックの判断は誤りであると考える。ハスベックのマルブランシュ理解については、久保田氏(前掲書)がケネーに対して行った批判と同じ批判が可能であらう。

Wilhelm Hasbach, *Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von François Quesnay und Adam Smith begendeten, politischen Ökonomie*, 1890. (山下芳一訳)『古典経済学の哲学的背景』ケネー及びス

「スの経済思想——」表現社、大正一三年。

(7) XI. p. 28.

(8) Marie-Claire Laval-Reyglie, "Les conceptions politiques des physiocrates," *Revue française de science politique*, Vol. 37, No. 2, 1987, p. 208.

(9) Quesnay, *Oeuvres*, p. 641.

四 自然法則と自然法

ケネーが社会を「自然史」のように記述したという時、これをニュートン主義の影響の下で理解すべきだという見解がある⁽¹⁾。ニュートンの思考の影響は、物の科学のモデルに従って人文科学の建設を引き起こすことになったが、ケネーもその一環に位置づけられるという。

ところで、普通ニュートンの方法と言われる時、暗にデカルトの方法との対比を意味する場合がある⁽²⁾。デカルトが、本有概念から出発する演繹法を主に採用するのに対し、ニュートンは、デカルトの衝撃力に代って「引力」の概念を導入し、実験と経験から出発する分析・総合・検証の方法を打ち立てた。

しかし、カッシーラーやギュスドルフが挙げる人文・社会科学の分野におけるニュートン・パラダイムの普遍化の例とその根拠には、デカルトとニュートンの方法の差異が現れない⁽³⁾。心理学と認識論の分野で、本有概念を基底とするデカルトの形而上学に対して、事実から出発する経験論が優位を占めたのが新しい特徴だとしても、その方法は単一的理解のシューマと数学的合理主義による現実の解釈なのである。たとえば、フラン

ス心理学はロックの「感覚」と「反省」に還元する二元論的認識論を乗り越え、すべての人間的认识をただ一つの源泉たる感覚に帰着させようとしたが、それを証明する自然科学的な意味での検証手段は存在しない。法学では、モンテスキューが、物理学におけるニュートンの問題提起と同じように、政治的世界の単に経験的に知られた法則で満足しようとはせず、このような法則の多様な姿を少数の特定な原理に還元し限定しようとしたが、モンテスキューの行っている努力は、結局、単一原理への還元による多様性認識に他ならない。そこで我々は、ニュートン機械論という表現もなされることから、多様性認識の手段としての単一理解のシューマ、質の量化、数学的合理主義による世界の合理化を属性とする、機械論的思考様式というより広いパースペクティヴを採用することにする⁽⁴⁾。

ケネーは、啓蒙主義の刻印を受けて経験主義の立場に立つ。「小作農場や仕事場をまわってみたまえ⁽⁵⁾」と実際の観察を強調し、『王立外科医学院紀要・序文』では「観察と実験物理学」を自らの方法として掲げた。

しかし、フィジオクラシーが重農主義と訳されるように、ケネーは農業部門を唯一生産的とみなして、商・工業は不妊と形容するが、生産過程の分析を欠いているため、その論拠を説得的に示し得ない⁽⁷⁾。いつも立ち返るのが「最初の売手と消費者たる買手」からのみ剰余が生じるという特異な理論であって、工業の場合、売手の役割が工匠によって引き受けられるのであるが、これは、農業に排他的生産性を認めることを前提にして、

商・工業の不妊性を説明する、一種の循環論法である。農業のみに排他的生産性を認める原理の自明性は、中世社会のものであるとベーアは言ったが、ケネーにとって、この原理はア・プリオリな前提であつたように思われる。ケネーは、ア・プリオリな公理から出発して、「経済表」という演繹的体系をつくり上げた。公理からの演繹的展開は、機械論的思考様式の属性の一つである。この意味で、ケネーの思想は機械論的思考様式の一つの現象形態とみなすことができる。

『明証論』でケネーは、我々の認識の基底に感覚という経験主義的概念を据えた。判断、断定、夢、興奮、狂気、痴愚、道徳的乱行、熟慮、吟味などはすべて感覚の作用の組合せになる感覚という同一原理に還元する際、重要な役割を果たすのが記憶である。記憶は継起的に去来する感覚を蓄えて、諸感覚の時間的差異を捨象して同質化し、同一平面での並べかえや布置を可能にするのである。そして、実体性、持続性、個別性、運動性といった観念が感覚という共通の分母に還元されて理解される。

ケネーは、多様な客体とそれに対応する感覚との関係を「事実の真理」と呼び、諸感覚の間の相互関係を「純粹に思弁的な真理」と呼ぶ。そして客体の世界の秩序、すなわち物体の機構の一般的体系が表象するものが、感覚の一般的体系なのである。では、物体の機構とは何か。「物体はそれが静止するときには、それ自身で再び運動を始めることが些かもなく、それが受け入れた運動を決してそれ自身で増加することがなく、他の物体を

動かす物体は、前者が後者から受け容れるだけのものを、その運動から喪失する。」これはケネーの理解による運動量保存則である。物体の機構の一般体系が機械的に認識されれば、それに「事実の真理」として対応する感覚の一般的体系も機械的にならざるを得ない。ケネーは、人間の精神作用を機械論のカテゴリーで捉えた。

ところで、農業のみを生産的とするケネーの結論は、当時、経験的事実に反しているだけに、少なからぬ違和感を以て受けとめられたようである。しかし、オンケンが言うように、ケネーが手ごわい敵対者に出会わなかったとすれば、それは当時精緻と考えられた「表」の体系的合理性に反駁するだけの論拠を用意できなかったからだろう。ケネーは、「表」で絶対王政下の農業資本主義の数量的合理性を証明してみせたように思われた。現実が完全に合理的に理解されれば、そのように了解された現実の妥当性に疑問をはさむ余地はなくなるだろう。自然界が自然法則によって、完全に数量的に合理化されるのと同様に、現実社会も数量的に合理化されれば、我々はそのように理解された現実以外、他にどのような社会を想像できようか。現実の妥当性は既に合理的に証明されているのである。現実とは、自然界同様、永遠不易で合理的であるに違いない。我々にできることと言えば、完璧に妥当性が証明された現実秩序に服して生きるしかないのではないか。

このことを正当化するために、神を持ち出そうと持ち出さまいと同じことである。現実の永遠不易性の根拠は、神にあるの

ではなく、自然理性によって認識された現実の数量的合理化にある。それは自然を合理的に説明するのに神が必要なくなるのと同じことである。我々は、これと同じ方法による現実の合理化がマルブランシュにあるのを見た。それは世界を「大きさの關係」という数量的關係に還元して、これを真理とみなして合理化し（いわば自然法則化）、さらにこの關係を直ちに絶対的な正義の規準である規範に転化して（いわば自然法化）、そのように理解された秩序への服従と愛を説くものであった。ケネーも全く同じ論理構造を持っている。ケネーは、現実を抽象化して三階級を析出して、一枚の表の上に階級間の質の差異を捨象して、關係を量化し、社会構造を数量的に合理化した（自然法則化）。そして直ちにそのように理解された現実を、自然的秩序、神の秩序と呼び、この秩序への服従を説いた。これは神權政治と呼ばれることにより、端的に現実の合理化、正当化の性格を証明している。このような現実の合理化の方法は、機械論的思考様式に属するものである。マルブランシュは思考の上で現実を合理化した。その際、合理化する舞台が神の中へ移された。ケネーは、同じ努力を、政治經濟を対象に行った。舞台は神から現実そのものになった。現実それ自身が合理的で妥當なことが示されたのである。

ただ、注意すべきことは、演繹的展開は公理の選択次第でいかなる結論も引き出せることである。ケネーは体系の公理として、ア・プリオリな農業の排他的生産性を選んだ。これは機械論思考様式のもつ体系的合理性によって、デカルト的な公理の

ア・プリオリな性格が隠蔽されたことを意味する。

我々は、「*loi naturelle*」を漠然と自然法もしくは自然法則と訳してきた。「*loi*」という語が、法律と法則の二つの意味を持つからである。しかし核心は、マルブランシュにおいてもケネーにおいても、この二つの意味が切り離せずに一体となっている点にある。つまり、既に見たように、両者共、自然法則が直ちに自然法に転化していることが、二つの概念が同一の語の中に内包されることによって、象徴的に示されているのである。このことは自然法の歴史においてどのような意味を持つのか。

「自然法は、正義なる絶対的基準を求めようとする人間の探索からの所産である。……それは在るものと在るべきものとの間に、必ずしも対立ではないけれども、裂目が存することを前提として仮定する二元主義の理論である。……自然法は、革命的な要求を支持することもあれば、また既定の法秩序を正當とするのに役立つこともあった。」（一八世紀に、（自然法の）理論的な体系が成立し、その体系の中において自然法は、ある一定の仕方では絶頂に達するに至った。しかしながらまた同時に、その体系の中で自然法は、既に反対のものに転化し、不条理に行きつき始めた。今や人は、普遍的な公理から、例外なくあらゆる場合に妥當する個々の規則を、しかもできるだけ数学的方法によって演繹せんと欲した。……自然法は、「あらゆる民族のもとで遵守されるもの」でなければならぬとされた。つまり、自然法はあらゆる民族において実定法として妥當するものでなければならぬとされたのであり、妥當すべきものでなければ

ならないとは決して考えられなかったのである。以上のような方法は、静的・分析的考察方法、つまり演繹的一元論の頂点を示す。⁽¹²⁾

先に引用した、ラバル・レヴィリョが言うような、ケネーの描く政治的見取図が「あらゆる時代、あらゆる国に通用する絶対的モデルに変容した」のは、このように演繹的一元論という方法によって、つまり機械論的思考様式の社会への適用によって成し遂げられたのである。そしてこの方法は自然法の内実も奪った。なぜなら自然法は、本来「在るもの」と「在るべきもの」の断絶を前提とする二元主義の理論であるから。「理念と現実とは、架橋しえない深淵によって相互に隔てられるとされる。……(理念の達成は・筆者注)無限の課題を充たそうとする永遠の憧憬なのである。だから理念は同時に、到達しえない理想でもある。このようにプラトンは既に、自然法の永遠的価値を認識し、あらゆる時代に対してそれを保障した。世界においてプラトンの精神が吹き流れるところには、自然法の理念もまた生きて⁽¹³⁾いる。」つまりミッタイスの言うように、自然法は決して完全に達成されることのない永遠の課題であることに存在理由が存するのである。永遠の課題へ向けての永続的努力こそ自然法が我々に課するものである。もし現実と理念が一致すれば、換言すれば、合理的なものは現実的となり、現実的なのは合理的となれば、もはや自然法はその理念を失うことになるだろう。

ケネーにおいて、理念と現実が原則的に一致している。現実

は農業資本主義の展開である。それが機械論的思考様式の適用によって合理化され、理念に転化する。社会の観察と抽象化によって得られた法則は「在るもの」であって「在るべきもの」ではない。この両者の即自的一致を可能にするのは、中世のトマス・アクィナスの場合のような、⁽¹⁴⁾神の法への人間の参加を自然法とみなすことによるのではなく、量的に把握されるべき変化のうちに人間と一致する永遠の秩序があるとする機械論的思考様式である。

ここで我々は従来の見解と完全に断絶する。例えば内田氏は「性質や法則を天地創造にむすびつけ、また社会体においても(したがって)法則の歴史的变化をみとめない点に、ケネーや、一般に自然法学者のなご神学を脱しきれない觀念論的傾向や、超歴史的な思惟方法がうかがわれる」と述べる。⁽¹⁵⁾ケネーが既に見たように反歴史的立場に立ったのは、遅れているからではない。反対に進んでいるのである。つまり、現実の正当化は、トマス的な方法ではなく、近代的な数学的合理主義によって成し遂げられているからである。この思考法を社会に適用した場合にみられたケネーの思想の性格は、そのままメイン・ストリーム⁽¹⁶⁾の経済学にも受け継がれている。

我々は今やケネーの思想の特徴を理解できる。「表」が「時間的要素の無時間的な過程・構造への還元」⁽¹⁷⁾であったのも、ケネーの自由が秩序に服従することであったのも、⁽¹⁸⁾反歴史的性格も、すべて機械論的思考様式を用いて現実を合理化した場合に生じる必然的な帰結なのである。どうしてそのような帰結

が生じるかは、マルブランシユを例にして既に示した。自然法を終息させたと自然法史家が言う、現実的なものを合理的とするヘーゲルの言明は、社会経済の分野において一八世紀のフランスに先駆者をもつてゐる。

- (1) André Vachet, *L'Idéologie libérale, L'Individualité et sa propriété*, Paris, 1970, chapitre 9. Thomas P. Neil, "The Physiocrats' Concept of Economics," *Quarterly Journal of Economics*, November 1949, 困々 V. Foley, "An Origin of the Tableau Economique," *History of Political Economy*, Spring 1973. トム・ネール「関連を主張」 邦訳 Thomas P. Neil, "Quesnay and Physiocracy," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 9, 1948. 同前「邦訳」トム・ネール。
- (2) 参考文獻として H. Butterfield, *The Origins of Modern Science 1300-1800*, G. Bell and Son, 1967 (渡辺正雄訳『近代科学の誕生(上)(下)』講談社、昭和五三年)。Richard S. Westfall, *The Construction of Modern Science, Mechanisms and Mechanics*, New York, 1971 (渡辺正雄・小川真理子訳『近代科学の誕生』みすず書房、一九八〇年)。吉仲正和「ニュートン力学の誕生」サイエンス社、昭和五七年。
- (3) Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1931 (中野良之訳『啓蒙主義の哲学』紀伊國屋書店、一九六二年)。
Georges Gusdorf, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale*, IV, *les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, 1971, deuxième partie, chapitre II.
- (4) 無論、これはデカルトとニュートンの方法の差違を消し去るものではない。両者を区別することが有益である場合には我々はそうする。なお、古在由重・栗田賢三編『岩波哲学小辞典』岩波書店、一九七九年。「機械論」の項を参照。
- (5) Quesnay, *Oeuvres*, p. 481. (邦訳三卷三三二ページ)。
- (6) Quesnay, *Oeuvres*, p. 724.
- (7) Gianni Vaggi, *The Economics of François Quesnay*, London,

1987, p. 117.

- (8) M. Beer, *An Inquiry into Physiocracy*, London, 1939, p. 110.
- (9) Quesnay, *Oeuvres*, p. 788. (坂田太郎訳「ケネー「経済表」以前の諸論稿」春秋社、昭和二十五年、六二二ページ)。
- (10) Quesnay, *Oeuvres*, p. 379. (邦訳三卷、八二二ページ)。
- (11) A. P. D'entèves, *Natural Law, An introduction to Legal Philosophy*, Hutchison's University Library, 1951, p. 95. (久保正輔訳『自然法』岩波書店、一九五二年、一四七ページ)。なお、自然法の歴史としては、井上茂『自然法の機能』勁草書房、一九六一年も参照。
- (12) Heinrich Meier, *Über das Naturrecht*, Akademie-Verlag, Berlin, 1948, S. 25. (林毅訳『自然法論』創文社、昭和四十六年、四五ページ)。
- (13) *Ibid.*, p. 10. (邦訳一七二ページ)。
- (14) A. P. D'entèves (ed.), *Aquinas, selected political writings*, Basil Blackwell, 1959, p. 62.
- (15) 内田義彦『経済学史講義』未来社、一九六一年、六五二ページ。
ケネーには確かに税制・商業の自由などの改革の熱意はある。しかしそれは既に現実化している農業資本主義の障害の除去のためであり、「あるべきもの」も「あるもの」も既に展開しつつある農業資本主義に他ならない。それは、ケッティスの言うような永遠の課題では決していない。
- (16) 平田前掲書「二四七二ページ」。
- (17) 木崎前掲書「二二六二ページ」。こうしたケネーの思想の特徴を指摘するには止まらず、その所以を問うことが本稿の課題である。

結 び

フィジオクラートたちは、人間精神が人間の状態を知覚し、合法則化する理論的プリズムをつくるのに貢献したという見解がある。だが我々は、ケネーが機械論的思考様式をホップズ

以降政治経済の分野に経験主義的に適用した点において新しいパラダイムを作るのに貢献したと言いつても得るだろう。ケネーの思想のもつ諸特徴が、この思考様式に起因することは、同じ思考様式を用いて同じ特徴を持つに至ったマルブランシュとその対比が最も端的に示している。実際ケネーはマルブランシュ一人を「偉大なる人」と呼んで私淑していたのである。この思考様式は、公理の選択によって連う結論を出すことも可能である。逆に言えば、初めに出したい結論があれば、それに応じて公理を選択すれば良い。そしてケネーもメイン・ストリームの経済学もこれを行っているのである。

(一) Elizabeth Fox-Genovese, *The Origins of Bureaucracy: Economic Revolutions and Social Order in Eighteenth-Century France*, London, 1976, p. 31.

古代東洋人の社会・経済的思考

長谷川誠 (元駒沢大学教授) 定価二二六六円

欧米文化のルーツは古代東洋に多く発見されている。都市の建設・自治制度・官僚制度・共同体、あるいは貨幣・利子・市場・租税・国営企業・協同組合などの創案がみられる。これらを詳述する。

資本成長技術進歩 定価三六〇五円

資本理論と収益率 定価一五四五円

ロバート・M・ソロー (一九八七年度ノベル経済学賞受賞)

福岡正夫・神谷傳造・川又邦雄訳

受賞対象となる大語論文とノーベル記念講演を掲載。

今は昔の今なりや

大正が予測した二〇〇年後の日本 定価二二三六円

当時の各界エリート三五〇人が予告した二〇〇年後の日本は、日本人の予言力を知る恰好の書、オーストラリアで発行された

COMPLETIONS OF THE HUMAN ENVIRONMENT に大々的に紹介。

戦争症候群

ジャン・パコン著 シャルル・文字訳 定価一四四二円

戦争について、これほど多様な分析を試みた本はかつてなかったかも知れない。おそろしめる戦争について、人間の深層心理に迫りながら、その本質を白日のもとに照らしている。(朝日新聞評)

 竹内書店新社

〒112 東京都文京区関口 1-14-11
☎03 (268) 3280 / (235) 1732 (FAX 共用)
振替口座 東京 8-90146

学会動向

「ハイデガーとナチズム」問題の所在

矢代 梓

はじめに

一九八七年の秋にパリで刊行されたヴィクトール・ファリアスの『ハイデガーとナチズム』のフランス語訳は、発売と同時にフランス思想界を論争の坩堝に叩き込んだ。ファリアスの書物が出版されて間もなく刊行されたジャック・デリダの二著作、『アシュケー』と『エスプリについて』がナチズム体制下のハイデガーの思索について言及していることも、パリでの「ハイデガーとナチズム」問題への関心を高める大きな役割を果たしたようである。

当初、この問題をやや当惑気味に受けとめていたかに見える西ドイツでも、一九八八年末には『ハイデガー問題』と題された、ファリアスの問題提起に応える独仏思想家の新聞や雑誌の寄稿を集めた書物が刊行され、今年の年頭にはようやくファリアスのドイツ語版が「ハイデガー——業績と世界観」と題

されたユルゲン・ハーバーマスの序文入りで出版された。

日本では、『現代思想』一九八八年三月号が「ファシズム——精神の宿命」と題した特集号を刊行したが、それ以外にはこの問題に関する書物の刊行はまだなされていない。

西ドイツでは昨秋フーゴー・オッツの『マルティン・ハイデガー』と題する本格的な思想史研究の書物も刊行された。オッツはフライブルク大学の社会史の学究であり、ファリアスの議論と相対立する事実を盛り込んだこの書物は、今後、冷静に検討されるべき資料を数多く含んでいる。

ここでは、ファリアスやオッツ、そしてデリダの論点を逐一紹介することはやめ、「ハイデガーとナチズム」なる問題が、どうして今、これほどまでの問題にフランスやドイツでなつたのか、まずこの時代的背景を探ってみたい。さらに、この問題に関するこれまでの経緯について簡単に言及し、その上でこの問題がワイマール・ドイツからナチ・ドイツへの思想史にどの

ような視点を要請する議論なのかを考えてみよう。

フッサール現象学の見直し、構造主義諸思潮の紹介、ヌーベール・クリティクやデコンストラクションに関する文献の訳出、そしてポスト構造主義思想の紹介・訳出、一九六〇年代半ばより今日に至るまで、フランスを中心とする欧米思想の流入は枚挙にいとまがないほどである。ことにハイデガーに限っていえば、「哲学の終焉」にまつわる論議やニーチェ哲学との関連などで、とみに重要性が増しつつあるように見受けられる。が、いったい何が新しいのであろうか。欧米の思想動向を、それを形あらしめている背後の力への考察を抜きにして紹介していったとしても、それだけの意味があるのだろうか。「ハイデガーとナチズム」問題にしても同断であると思う。この問題を単なるエピソードとして紹介するだけでは、おそらくこの問題もポスト構造主義の波頭の後に白くあわく浮んだ傍流的討論として、この国ではすぐに忘れ去られてしまうのではないか。

そうしないためにも、この問題の背後を探る試みを少しばかり行ってみたいと思つたのだ。これが、かつて二〇年余りも前「ハイデガーとナチズム」の問題に対し関心を持った私の偽らざる感想であるし、こうした問題意識の下でのみ、この問題を本当に意識化する可能性が生じてくると考えている。

一 反ユダヤ主義の亡霊

昨秋、パリで行われたインタビューで、フィリップ・ラクーラバルトは、「ハイデガーとナチズム」問題がきわめてフラ

ンスの問題であることを強調している。ラクーラバルトにも『政治のフィクション』と題されたハイデガーの政治への加担をめぐる書物があり、最初はストラスブル大学出版部で刊行されたが、ファリアスの書物と相前後してパリで公刊された。

ラクーラバルトは今回の「ハイデガーとナチズム」問題がフランスでの三度目の論争であることを注意しつつ、そのセンセーショナルな取り扱いの主たる原因が「ハイデガーをずばりナチズムに結びつけた」ところにあることを指摘している。過去二度の論争とは、一度目が第二次大戦直後の一九四六年、「レ・タン・モデルヌ」誌上で戦わされたものであり、二度目は一九六六年「クリティク」誌上で戦わされたものだ。ラクーラバルトは当初ドイツでは出版が拒否されていたファリアスの書物がどうしてパリで訳出・公刊されたか、この問いについて次のように答えている。ハイデガーとナチズムを直接結びつけて論じることで生ずる知的衝撃、それはかつてヌーボー・フィロゾフたちが全体主義の責任がマルクスの思想にあるとした議論と同じような戦略の下で行われつつあるという。今回の「ハイデガーとナチズム」問題が、まずフランスで、何よりもフランスの知的事情の下で起こったことに留意すべきであろう。こうしたフランスにおける知的事情を側面から照らし出す好個の例証が存在する。ファリアスの書物の刊行と同年の一九四七年春、リヨンのローヌ県重罪裁判所での出来事、すなわち、一九四二年から四四年にかけて、ユダヤ人狩りの殺人鬼として恐れられていたクラウス・バルビイを告発する裁判である。リ

ヨンに派遣された一親衛隊中尉の所業に関する裁判が、どうして全フランスの耳目をそばだせる事件になったのだろうか。

バルビー裁判はフランス人にとって、ナチ体制下の「一親衛隊中尉のユダヤ人狩りを裁くための裁判ではなかった。むしろ、この裁判を通じて明瞭となったフランス人対ドイツ協力者の実態に、フランスの人びとは衝撃をうけた。レジスタンスの神話に蔽い隠されていた忌わしい歴史が、たとえ一部とはいえ白日の下に晒されたのだ。この裁判において、レジスタンスの英雄ジャン・ムーランの死をめぐる謎の解明は果たされなかったが、この裁判はバルビーがリヨンの行動隊を指揮していた時代、どれほど巧妙に自分の身辺へ有能なフランス人協力者を集結させ、彼らの持つ憎悪や嫉妬心、競争心を利用し、ユダヤ人狩りや対ドイツ抵抗者の抹殺に協力させていたか、この歴史を暴き出したのである。フランスの人びとはナチ・ドイツ占領下のフランスの歴史を対ドイツ・レジスタンスの神話の中に塗りこめて、忘れ去ろうとしてきた。バルビー裁判はこの忌わしい過去の悪霊を呼び戻したのである。

バルビー裁判を通じて明らかにされたフランス人自身の汚辱に満ちた過去、それは戦後にドイツ人やフランス人が忘れ去ろうとしていたナチズムの暗い記憶を呼び起こした。冷戦の時代、共産主義の脅威という政治宣伝の下で、西ドイツとフランスは相携えて経済の再建に努力してきた。しかし、一九六〇年代になると、ようやくナチズムの本性である「悪の日常化」(ハンナ・アーレント)が問題になってくる。「独裁者に盲従する狂

気」はヒトラーもしくはナチ党指導部の天才的政治宣伝の結果だけではなかったのではないか。市井のごく普通の庶民がアウシュヴィッツに見られるようなユダヤ人の大量虐殺を行い得た背景にある一種の無感覚さ、これはどうして生じてきたことなのか。このような問題が真剣に問われるようになった。先に言及したフランスでの二度目の「ハイデガーとナチズム」に関するやり取り(一九六六年)は、こうしたナチズム理解の転換のなかで生まれたものといってよいだろう。

この時に問題とされた「ハイデガーの三つの攻撃」(フランソワ・フェディエ)とは、グイド・シユネーベルガーの編集した『ハイデガー拾遺』(一九六二年)、テオドル・W・アドルノの『本来性の隠語』(一九六四年)、パウル・ヒューナーフェルトの『ハイデガー問題』の三著作であった。ジャン・P・ファリーの『ハイデガー拾遺』の訳出・紹介に対するフェディエの批判的言及が始まったこの論争は、今ではすっかり忘れ去られてしまったようだが、今日のファリアスの提起した問題の原型はほぼ提出されているように思われる。

ファリアスの問題提出がこの『クリティク』誌上で言及された三つの書物と異なる知的衝撃をバリエで与えたとすれば、それは冒頭で言及したヌーボー・フィロゾフたちの全体主義批判の知的文脈の延長線上で、ハイデガー批判が迎え入れられたことにある。

この間の事情を明瞭にするために、ラクー・ラバルトとしばしば共同研究を行っているジャン・リユック・ナンシーの『無

為の共同体⁽¹¹⁾と題するバタイユ論に触れてみたい。ナンシーはこの書物のなかで、バタイユが一九三三年九月に書いた「国家の問題」⁽¹²⁾を議論の出発点とする。バタイユによれば、ナチズム、ファシズム、それに対抗する反ファシズム勢力とスターリン主義、そのどれもが今世紀における国家の強大化という点では同質の傾向をもつものであり、ファシズムと反ファシズムという対立軸よりも、国家の強大化とそのなかで見捨てられていく人びと、この対立こそ焦眉の問題である、とされる。ナンシーはこの問題を、共同体 (communauté)、共產主義 (communisme)、そして communication の問題として考えて行くのだが、ナチス・ドイツについての次のような言明は興味深い。

「たとえばナチス・ドイツの論理は、血と大地とを媒介した合一の外部にある下等人間、つまりは他者の絶滅の論理だというだけでなく、同時にまた『アーリア』共同体のうちで純粹な内在の諸基準を満たさないあらゆる構成要素を犠牲にする論理でもあり、従って——そのような規準は実際には確定しがたいので——この過程はそれらしく大胆に敷衍してみれば、ドイツ国民それ自体の自殺に行き着くことになるだろう」⁽¹³⁾

ナンシーは、近代における共同体の解体に眼を向ける。失われた共同体への郷愁、それは共同体への内在と親密さを希求する限り、その政治的かつ集団的な企ては死の論理を自己の真理としている。いいかえれば、失われた共同体へ融け込もうとする論理は、共同体の自殺の論理なのだ。

近代によって解体された共同体の、近代それ自体への報復、

それがナチズム、ファシズム、スターリン主義という今世紀における国家の強大化を支えるイデオロギーのなかに存在したことを、ナンシーはルソー、ドイツ・ロマン主義、ヘーゲルなどを縦横にひもときつつ、立証してみせた。一九三三年にバタイユが直観した「国家の問題」とは、ナンシーによれば、このような問題であったのであり、ようやく今、この問題がはっきりと論定されるようになったのだ。

かつてのヌーボー・フィロゾフたちのマルクス主義批判、そして全体主義批判の線は、フランスにおけるマルクスの権威を失墜させた。この知的戦略が同じようにハイデガーへ適用されつつある面は、ラクー＝ラバルトの指摘するように、パリでは存在しているかもしれない。しかし、そうした安易な知的戦略とは別に、ナンシーの指摘は「ハイデガーとナチズム」問題の奥行きを深さを教えてくれている。

デリダが『ヌーベル・オブセルヴァトゥール』紙のインタビュー⁽¹⁴⁾で強調し、ラクー＝ラバルトも先に触れたインタビュ⁽¹⁵⁾で指摘しているように、ファリアスの著作にはハイデガーのテクストに即した読みはほとんどなく、ハイデガーと彼を取り巻く情況の推移のみが一方的に論じられている。ファリアスの著作は近く訳出されるので、その細部にわたる紹介は控えるが、デリダがファリアスへ浴せた批難(ファリアスは一時間でもハイデガーを読んでみたことがあるのだろうか?)にしても、ラクー＝ラバルトの感想(今回の論争では、実際ハイデガーのテクストが吟味されるということがまったくないので)にし

でも、ファリアスの著作の問題性を示す言葉として耳を傾ける必要がある。

このような事情があるものの、ハイデガー自身においても、有名な『シュピーゲル』誌のインタビュー⁽¹⁶⁾、それに『ドイツ的大学の自己主張』の新版(一九八三年)の巻末に収録された一九四五年執筆の「総長職一九三三—三四年」、それらを実際に読んでみると、言い訳がましい不透明な部分が存在していることは事実だし、この点は否定しようもない。さらにいえば、ナチ体制下での講義を子細に検討すると明瞭になるが、『ヘルダーリンの讃歌』の講義(一九三四年/三五年)⁽¹⁷⁾などにはオスヴァルト・シュペンングラー、アルフレート・ローゼンベルク、エルヴィン・G・コルベンハイヤーに関する肯定的言及が見出される。デリダが『エスプリについて』で言及しているように、「民族(Nation)の問題」は全生涯を通じてハイデガー哲学の中心テーマなのだ。

二 ワイマルル思想史と「ハイデガー問題」

ワイマルル文化を総体的に論じた、きわめて初期の文献にピーター・ゲイの『ワイマルル文化』(一九六八年)があるが、このなかにクリスステイアン・G・v・クロコフの「決断——E・ユンガー、C・シュミット、M・ハイデガーに関する研究」(一九五八年)なる著作の紹介がある。ゲイによれば、この著作は「三人の哲学的」非合理主義者たちの比較研究。いずれも何ほどかナチに親和性を持っていた⁽¹⁸⁾。私自身がハイデガー

の『ドイツ的大学の自己主張』を読み、訳出するきっかけとなった書物はこのクロコフの研究だった。クロコフはこの三人の思想家の内部にあった決断主義(Determinism)の論究を始めるに先立ち、三人の出生年代に注意を向ける。ハイデガーは一八八九年、シュミットは一八八八年、そしてユンガーは一八九五年に生まれた。彼らが第一次大戦(一九一四年)を迎えた年齢はシュミットとハイデガーが二〇代の半ば、ユンガーが二〇歳前になる。

ここで二〇世紀初頭のドイツの若者を高揚させたワンダーフォーゲルの運動について考えてみよう。この運動は一九〇一年一月四日、ベルリン郊外のシュテグリッツにあった地下食堂の裏部屋での会合から始まったものだが、第一次大戦を控えた一九一三年一〇月一日夕刻に開かれた、カッセル南部のホーエ・マイスナー山での大集会ではドイツばかりか近隣のドイツ語圏の若ものをも含む大青年運動になっていた。ワンダーフォーゲル運動は第一次大戦の評価をめくり、内部対立から四散していくが、二〇世紀初頭に青春時代を送った三人の思想家がこの運動と無関係であったはずはないと考える方が自然であろう。たとえば、ハイデガーは一九一二年にマルブルク大学に創設された「大学義勇軍」にR・ブルトマン、P・ナトルプ、N・ハルトマンとともに(会員もしくはは会友として)参加している。

では、このワンダーフォーゲル運動のエリートスとは何だったのであるか。それは峻烈な時代批判、ドイツ帝国の俗物性に

対する激しい嫌悪感であった。当時の若ものの心を捉えた大ベストセラー、ユリウス・ラングベーンの『教育者としてのレンブラント』の冒頭は次のように始まっている。

「現代のドイツ民族の精神生活が、ゆるやかな衰退の状態にあるということ、また、ある者によれば、急速な衰退の状態にあるということは、徐々に、公然たる秘密になっている。科学は、いたるところで細分化されており、思想や文学の分野では、画期的な個人はいなくなっている。視覚芸術は、巨匠達によって描かれるけれども、不朽性に欠けている。……音楽家は少なく、演奏家は多い。明らかに、この国の民主的水平的原子論的傾向は、このことの中に現われている。さらに、現在の文化全体は……退行しており、新しい価値の創造よりも古い価値のカタログ化とかかわっている。……（文化が）科学的になればなるほど、ますます創造的ではなくなるであろう」

ラングベーンの文章にある実証主義的で合理主義的な学問や技術への本質的憎悪、これは変わることなくハイデガーへ受け継がれている。有名な『形而上学とは何か』（一九二九年）の講義冒頭にある、「諸学術がその本質的根柢に有している根は死滅している」との断定、そして『ドイツの大学の自己主張』のなかにある、大学での諸学の専門科目への封じ込めへの反発、それを民族の根柢にある豊饒さのなかで再建しようとする主張、これらの想念には明白にハイデガーのドイツ青年運動が指した時代批判と同質なものを看取することができるだろう。ハイデガーが一九一四年までに影響を受けた文学作品はヘル

ダーリン、リルケ、トラークルの詩、そしてドストエフスキの小説であった。これらはすべて刊行されて間もない書物であったことに注意すべきであろう。ヘルダーリンのピンダロス訳のN・v・ヘリングラードによる校訂本、リルケの『マルテの手記』は一九一〇年に、リルケの『第一詩集』とトラークルの『詩集』は一九一三年に刊行されている。なお、ディルタイの全集は一九一四年に刊行が開始され始めていた。

ここではドストエフスキのドイツ語訳を刊行した人物について注意をうながしておこう。メラール・ヴァン・デン・ブルックは『ドストエフスキ全集』（一九〇六―一四年）を初めてドイツ語で完訳した。まず、このメラールの著書のうちで最も売れた書物が『第三帝国』（一九二三年）であり、ヒトラー体制を第三帝国と呼ぶ慣わしもここから来ていることに注意しておこう。さらにこのメラールはロシアの神秘思想家でサンボリスムの文学者であったメレジコフスキに私淑した時代があり、メラールの後に私淑した人間としてA・ローゼンベルクがいる。メラールとローゼンベルクとは師を同じくした兄弟弟子であった。このような来歴を持つメラールはドイツの読書人へ、どのようなドストエフスキ像を提供したのだろうか。メラールはドストエフスキを「保守主義から発した革命家」とし、メラール自身のゲルマン主義イデオロギーの代弁者と見做したのである。すなわち、ドイツにおいてはドストエフスキの作品中の主人公たちが右翼、反自由主義者、非合理主義者たちにとっての英雄になり得たのであり、ワイマール体制下の保守革命論者のパイプ

ルとなつたのだ。こうしたドストエフスキイの訳出ばかりでなく、メラールが第一次大戦の終結に際して書いた『若き民族の権利』（一九一八年一月）にしても、ドイツだけが大眾をどのように取り扱うべきか、機械から人間の本性をどのように救うべきか、これらに対する解答を与えることができるという、きわめて予言的な文章が見出される。⁽²¹⁾

第一次大戦の敗北、ドイツ帝国の崩壊という未曾有の事態に直面したドイツの若ものたちにとって、メラールの言説は強力な影響力を持った。ハイデガールの時代認識に見られる危機意識にメラールの影を見出すこと、それは間接的であるかもしれないが、第二次大戦中の講義から戦後の論文に散見される、ハイデガールのアメリカニズムへの冷笑、機械文明への憎悪、近代技術を Ge-stell として定義するなかに木霊しているように思う。

この章の冒頭で記した「決断主義」の論調はワイマール共和政を扼殺したと考えてよい。ただし、ここで注意しておかねばならないのは、ユンガー、シュミット、ハイデガールの決断主義のみが大統領独裁からヒトラーの首相就任への道を拓いたわけではないことだ。高名なロマニストであるエルンスト・R・クルツイウスは「危機に立つドイツ精神」(一九三二年)のなかで、「われわれはまさに、一九二〇年と三〇年の間に新たな価値を称して登場した一切のものを清算しよう」と呼びかける。彼によれば、眼前にあるのは「瓦礫の山ばかり」であり、「シュプレヒコールと突撃隊の時代には、ファウストとヴィルヘルム・マイスターはその権利を失った」とされる。すなわち、クル

ツイウスの眼に映った共和国の危機は何よりもまずドイツ固有の文化の崩壊情況にあった。「文化の解体はさまざまな利益集団の政治的理由から望まれるところ」であり、この意味で「文化の解体は政治的に働く真の文化憎悪の表われに他ならない。」(傍点原著者)この現象は「ロシアにおいて壮大なスケールで出現する」という発言が典雅なロマニストであるクルツイウスの言説であったことに注目する必要がある。クルツイウスはユダヤ人問題に関しても、「その圧倒的多数の者が有力な活動において懷疑と破壊を事としていと言わざるを得ない」としている。

『危機に立つドイツ精神』には、ワイマール期知識人がもつたソ連社会主義への漠然たる脅威と反ユダヤ主義への共感が十二分に読み取れるはずである。

こうした反共和国の思潮が一九三〇年代の初頭にあつて、ナチスの大躍進を支えた原動力だった。一九三〇年一月一七日、前月一四日の総選挙におけるナチスの大躍進を眼の当りにして、トーマス・マンは次のように訴えた。⁽²²⁾

「聴衆のみなさん、ことによるとあなた方には、ロマンティックに物を考える哲学の理念と、今日の急進的国家主義とを関連づけるのは大胆だと思われるかもしれませんが。……私たちがここで問題にしている政治運動、つまり国家社会主義の運動を、精神的なもの側から強化しようと集まっているのは、……大学教授のあいだから生まれたある種の言語学者イデオロギー、つまりゲルマン学者ロマン主義や北欧信仰もあつて、これが、

人種的 (rassisch)、民族的 (volkisch)、同盟的 (bündisch)、英雄的 (heldisch) などといった語彙をまじえ、神秘的で荒けずりな、ひどく趣味の悪い響きをもつ慣用語を使って、一九三〇年のドイツ人に説教を垂れ、教養のよそおいをもつ熱狂的野蛮性という成分をあの運動に加えてやっていますが、これは、私たちが戦争に引きこんだ、世界にうといあの政治的ロマン主義以上に危険で、世界を遠ざけることになりますし、頭脳を押し流し、膠着させてしまします」

トーマス・マンの警告は残念ながら功を奏さなかった。時代はナチズムへ向かっていった。しかし、この『理性に訴える』でマンが批判したワイマール共和国末期の非合理主義思潮、すなわち「生命概念を思考の中心に据える非合理主義的思潮……、無意識的なもの、ダイナミックなもの、暗く創造的なものなど、もっぱら生命を賦与するものを看板にかかけ、単に知的なものとしか理解されない精神などは生命を殺すという理由で拒否し、この精神に代えて、魂の暗部、母性的冥府的なもの、神聖にして多産な下界を、生命の真実として称えた」考え方を顧みるならば、そこにハイデガーの思索の核心部分をなす民族の概念、彼の時代批判と共鳴する部分が見出されるはずである。

ハイデガーの著書の訳出、彼の哲学に関する研究は、日本でも戦前から行われてきた。しかし、彼のテクストや講義がどのような時代状況のなかで、書かれ語られてきたかについて考究した文献はほとんどといってよいくらい存在しない。この現実とは、ハイデガーの思索を哲学の個別的閉域のなかでのみ、訓詁

学的にしか追っていった結果ではないだろうか。ハイデガーのテクストを、ワイマール期からナチズム期の諸思想と対峙させ、その相互関係のなかからハイデガーのテクストの行間にくめられている意味を発見することなくしてはデリダやラクーーラバルトの言うように真にハイデガーのテクストを読んだことにはならないのではないだろうか。

「ハイデガーとナチズム」問題は、これまで忘却されていた「哲学を思想史のコンテクストのなかで読み取る」ことの重要性を教えている。今後、この方向でのハイデガー哲学の読み直しが行われるなかで、「ハイデガーとナチズム」はその問題の巨大な姿を徐々に浮かび上らせていくように思われる。(一九八九年三月一五日記)

(1) Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Paris, 1987.

(2) Jacques Derrida, *Psyché*, Paris, 1987; Jacques Derrida, *Le spirit*, Paris, 1987.

(3) *Die Heidegger Kontroverse*, Hrsg. Jürg Altwegg, Frankfurt am Main, 1988.

(4) Victor Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main, 1989.

(5) Hugo Ott, *Martin Heidegger*, Frankfurt am Main, 1988.

(6) ハイデッカー 矢代梓訳「ドイツ大学の自己主張」『情況』一九七〇年二月号。

ハイデッカー 矢代梓訳「何故我等は田舎に留まるか」『日本読書新聞』一九七二年一〇月三十一日号。

(7) Ph・ラクーーラバルト 聞き手 浅利誠「地に墮ちた偶像——ハイデガー」『新評論』一九八九年第三号。P. Lacoour・Lanbarthe.

La Friction du Politique, Paris, 1987.

(8) 藤村信『夜と霧の人間劇』岩波書店、一九八八年。

(9) Francis Fédier, *Trois attaques contre Heidegger*, Critique, 11, 1966, n° 234. Jean Pierre Faye, *Langages totalitaires*, Paris, 1972.

矢代梓「ハイデッガーとナチズム論争」『日本読書新聞』一九七三年一月二十九日号。

(10) Guido Schmeibner, *Nachlese zu Heidegger*, Bern, 1962. Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigenlichkeit*, Frankfurt am Main, 1964. Paul Hahnerfeld, *In Sachen Heidegger*, Hamburg, 1959.

(11) ジャン・リユック・ナンシー、西谷修訳『無為の共同体』朝日出版社、一九八五年。

(12) ジョルジュ・バタイユ「国家の問題」二見書房版『バタイユ著作集』「ドキュマン」所収。

(13) ナンシー 四〇頁。

(14) *Die Heidegger Kontroversen*, S.83.

(15) ラクローラバルト『新評論』四頁。

(16) 川原栄峰訳「ハイデッガーの弁明」『理想』一九七六年一〇月号。

追記 この文章を書いた後の日本の動向をいくつか摘記しておく。フアリアスのドイツ語版へ寄せられたハーバーマスの序文「ハイデガーの世界観と著作」は『現代思想』一九八九年四月の特集「フアシズム」に訳出された(三島憲一・山本尤訳。この号にはP・ブルデュエのインタビュー、一九八八年三月二日と三月一九日のフランスでの「ハイデガーとナチズム」をテーマとした討論も訳出されており、興味深い)。

またオットー・ベッケラーの「ハイデガーと政治」が『思想』一九八九年六月号に訳出された(四日谷敬子訳。これは一九八九年四月三日に京都大学で講演された原稿からの訳出であるが、直接フアリアスや

Martin Heidegger, *Die Sichtbarmachung der Deutschen Universität*,

Frankfurt am Main, 1983.

(17) 創文社版『ハイデッガー全集』第三九巻 「ヘルダーリンの讃歌」三四頁。

(18) ビーター・ゲイ 亀嶋庸一訳『ワイマール文化』みすず書房一九八七年 文献解題一四頁。

Christian Graf von Krockow, *Die Entschleierung*, Bonn, 1958.

(19) ウォルター・ラカー 西村檢訳『ドイツ青年運動』人文書院一九八五年。上山安敏『世紀末ドイツの若者』三省堂、一九八六年。

(20) F・スタイン 中道寿一訳『文化的絶望の政治』三嶺書房、一九八八年 一七〇頁。

(21) F・スタイン 二七六頁。二八四頁。

(22) E・R・クルツイウス 南大路振一訳『危機に立つドイツ精神』みすず書房 一九八七年 一三頁 九一頁。

(23) 新潮社版『トーマス・マン全集』X、森川俊夫訳「理性に訴える」五二八頁 五二七頁。

オットへの言及はないものの、それを含意した発言と見なすことはできるだろう。

また「現代思想」一九八九年七月号の特集「大学」に『ドイツの大学の自己主張』と「アドルフ・ヒトラーと国家社会主義体制を支持する演説」(なぜわれらは田舎に留まるか?)が収録された(矢代梓・石光康夫訳。後の二篇はシュネーベルガーの『ハイデガー拾遺』からの訳出である)。

なお、『ハイデガー著作集』がようやく第三部の草稿を刊行する段階に入ったことに注目したい。

(六月三〇日記)

一九八九年度イギリス経済史学会大会

福永智全

今年のイギリス経済史学会大会は三月三十一～四月二日までエクトセター大学で開催された。

イギリスでの近年の社会経済史研究にあつては都市史並びに白人のコロニーと英本国との関連が研究者の関心を呼んでいる様に思える。例えば今年の一月四～六日にオックスフォード・ポリテクニクで開かれた社会史学会大会では、「移民と社会変動」の全体テーマの下で主にイギリスからカナダ、オーストラリア、ニュージーランドへの移民が取り上げられた。聴衆の関心が特に海外へ植民してゆく人々の動機に向けられていたのは印象的だった。一九九二年のEC統合を控えてEC諸国間の経済的提携が進んでいるだけに移民史は時宜に合ったテーマである。紙幅上の制約から以下では都市史と対植民地関係を中心にすえて経済史学会大会のようを報告する。

初日の夕食後は、Ph. Dコースの院生の報告部会が「レジャーと生活水準」、「都市の拡大と自治」、「技術と産業」、「社会的移動と社会変動」の各テーマの下に開かれた。院生が「thesisの骨子を発表し、会場からの質疑に答える形で進められたが各報告の持ち時間が限られていたため必ずしも突っ込んだ議論が行

われたとは言い難かった。その中で「西カナダへの土地投機…一九〇六～一九一四」と題するアルバート大のギルピン氏(U. Gilpin)の報告が目についた。報告ではカナダへの土地投機ブームを背景にロンドンで設立された土地開発会社の盛衰が扱われた。技術的立ち遅れと一九一三年の英系資本引揚げに伴う不動産価格の暴落により開発会社は衰退し、一九一五年からは大戦の影響の下に米系資本がカナダの経済発展を担う事になった。報告に対し会場からは投機における一九世紀との関連、カナダでの都市開発とカナダ側の銀行の動向を押さえる必要性が指摘された。

第二日目の午前中は、一「産業、労働者と社会」、二「現代アジア経済史の動向」、三「二〇世紀中葉のイギリスの経済動向」の三テーマに分れてシンポジウムが組まれた。筆者が参加した第一部会の報告者とテーマは以下の通りである。

「産業、労働者と社会」

Dr Joseph Mellng (Exeter): "British Employers and the making of Government Labour Policies, 1900-1918"

Dr Michael Savage (Sussex): "Work and Gender in Inter-

war Britain”

Dr Alan McKimlay (Glasgow) : “The Politics of Skill. British Engineering, 1919—1939”

Dr Lars Magnusson (Uppsala) : “Comment on the Papers and on the Comparative Experience of Sweden”

まずシンポジウムのオーガナイザーのメリング博士⁽¹⁾が報告に立った。報告では近年盛んになってきている *Contentianly Capitalism* 論を踏まえて労働政策の立案や決定においてエドワード期には雇用者の役割が決定的役割を果たしたと論じた。雇用者は大戦期に合理的経営方針を打ち出し、大戦後は国家の救済政策に批判的だったとした。

サベージ博士⁽³⁾は一九二〇年代の地域における労働党の躍進を戦後の新しい動きと見る立場に立って、女性の経済的地位向上と労働党の進出を結びつけた。すなわち一九二〇年代には女性の経済活動が活発な地域では組合費は地域に即して徴収され、*neighborhood politics* の基盤となった。一方労働党は支持基盤を労組から地域組織へと移してゆき、二〇年代後半の進出には女性票が貢献したと論じた。

マッキンレー博士⁽⁴⁾は合同機械工組合を取り上げ、戦後直後を労働史の転換点と見る通説に対し職場別組合の弾力性を強調しつつ通説の再検討を説いた。更にマグナッソン博士によりイギリスとスウェーデンとの比較が行われた。

以上四報告を通じて大戦前後での労働史における非連続性が強調された様に思われる。

会場からはメリング報告に対しては第一次大戦中に国民効率運動が雇用者に影響を及ぼしていた事が指摘され、戦争期の重要性が主張された。サベージ報告に対しては労働党の進出と労働関係の変化を重ね合わせて捉える氏の立場は推測を重ねていると批判された。例として一九三〇年代の社会民主主義者の台頭が挙げられ、労使関係の変化との関連性は疑わしいと指摘された。更に保守党が労使関係の変化に及ぼした影響を見る必要性も指摘された。

その日の夕食後にはティン博士 (Dr Patricia Thane : Goldsmiths College, London) の司会で著名な歴史家へのインタビューのビデオが流された。ローレンス・ストーン博士にキース・ライトソン博士が著作を中心にインタビューした。近著 (L. Stone & J. C. F. Stone, *An Open Elite? : England 1540—1780*, 1986, Oxford) がエリートの家族に偏っていないかとの質問に対し、ストーン博士はイギリスは一種のカースト制度下にあったと答えられた。博士が自らを “old-fashioned Liberal Wing” だと言われたのは印象に残った。続いてホブズボーム博士に対するティン博士のインタビューが紹介された。質問は生い立ちを辿る形で行われた。大学時代にはポスター博士の影響を受けられ、以後社会的経済的発展と総合的な社会史をつなぐ事に研究目標を置いたと語られた。一九六〇年代に労働史に新風を吹きこんだと思うかとの質問にはウェップ夫妻やコールの時代から行われていた事を継承したにすぎないと答えられた。最後にマルクス主義は衰えつつあると思うかとの質問

には率直に認めておられた。

最終日は年次大会の後、経済史学会会長のバーカー教授 (Professor Theo Barker, LSE) による“London's Role in the British Economy since 1500”⁽⁵⁾と題する講演とシエドビン教授⁽⁶⁾ (Professor C. B. Schedvin, メルボルン大学) による“Regions and Staples of the Pax Britannica”と題するトニー記念講演が行われた。

バーカー教授の講演の骨子は、従来の生産に偏った経済史ではなく消費から見たイギリス近代史が書かれるべきであるとする立場からロンドンの歴史的役割を強調するものだった。一六世紀から今日まで、ロンドンの交通の要地、貿易港、商品や食糧・石炭の集散地金融の中心地、文化の中心として機能し、人口も世界的規模を誇っていた。氏は結局の所ロンドンから見たイギリス近代経済史が書かれるべきだと主張された。

続くシエドビン教授は主要商品の国際流通をアルゼンチン、オーストラリア、ニュージーランド、カナダで比較された。

両教授による講演は消費の観点に立つて国際流通を扱うと共に消費の中心地としての都市の機能に注目するものであり、今後の経済史の動向を示すものであると言えよう。ともかくトニー記念講演をもって今年の大会は十分な成果をあげて幕を閉じた。

今年の参加者は約一六〇名で日本人も五名参加していた。特筆すべきは杉原薫先生 (ロンドン大学オリエント・アフリカ研究所) が二日目の部会「現代アジア経済史の動向」を主催され

た事である。日本人研究者の国際化を示すものとして歓迎したい。来年の大会はリバプールで開催される。

(1) 以下の著作がある。Joseph Melling, *Rent Strikes: People's Struggle for Housing in West Scotland 1890-1916*, Edingburgh, 1983.

(2) M.J. Daunton, "Gentlemanly Capitalism" and British Industry, 1820-1914, in *Past & Present*, No. 122, February, 1989.

(3) 特に以下参照。Michael Savage, *The Dynamics of Working-Class Politics: The Labour Movement in Preston, 1880-1940*, Cambridge, 1987.

(4) 以下参照。Alan McKinlay, From Industrial Serf to Wage-Labourer: The 1937 Apprentice Revolt in Britain, in *International Review of Social History*, Vol. XXXI 1986; do., Depression and Rank and File Activity: The Amalgamated Engineering Union, 1919-1939, in *The Journal of the Scottish Labour History Society*, No. 22.

(5) Theo Barker, Business as Usual?: London and the Industrial Revolution, in *History Today*, Vol. 39, February, 1989.

(6) 意見の限りでは近年の著作として以下のものがある。J. W. McCarty & C. B. Schedvin eds., *Australian Capital Cities: Historical Essays*, Sydney, 1978; do., *Australia and the Great Depression: A Study of Economic Development and Policy in the 1920s and 1930s*, Sydney, 1970; J.W. McCarty & C. B. Schedvin ed., *Urbanization in Australia: the Nineteenth Century*, Sydney, 1974.

最近の名譽革命史研究

一

フランス革命二〇〇年の陰にかくれてイギリスの名譽革命三〇〇年はほとんど忘れさられ、ブリティッシュ・ライブラリが展示会（一九八八年七月—一月）をひらいたのと、新史料集の公刊および「History Today」誌が八八年七月号を名譽革命特集号とした程度であったが、研究のうえではここの一〇年ぐらゐの間に、いくつか注目すべき業績があらわれている。

第一は新しい史料の発見または公開であつて、これにはつぎのものがある。

①庶民院の議事にかんするもの。これは一六八九年一月二八日の議事録と、同年二月五日の採決のさい退席した議員のリスト。この二つはロンドンのサザビーズのオークションで売りにだされたものを、貴族院文書部がせりおとしたもの。二月五日の採決は権利章典の最終決定をおこない、ウィリアムとメアリへの王位提供を決定した重要な採決で、退席した一五一名（ただしこのリストには一三五名しかのせられていない）がトリー派とみられる。

浜林 正夫

②貴族院の採決リスト⁽³⁾。ウィリアム三世治世の貴族院の採決リストはこれまで五つしか発見されていなかったが、最近、エイルズベリ卿からウィルトシャ文書館へ寄託された文書中から新たに一〇のリストが発見された（一六八九年一月三十一日、二月四日、二月六日、五月三十一日、七月三〇日、九二年一月三十一日、九三年一月三日、九三年一月二日予備採決および本採決、九四年二月十七日）。その内容を紹介する余裕はないが、とくに重要なのは八九年一、二月の採決リストで、これによって名譽革命の決着をめぐる貴族院内の対立のなかで中間派のダンビー派がキャスティング・ヴォートを握っていたとする従来の通説がくつがえされ、むしろトリー派の一部が対決を断念したことが重要であつたとみられるようになった。

③ジョン・ロックの手稿。ロックが友人のエドワード・クラークに残した手稿のうち、紛失していた名譽革命にかんする覚え書（一六九〇年四月か五月ごろに執筆された）と推定される）がやはりサザビーズで売りにだされ、ポドリ図書館が購入したもので、ロックが名譽革命以後のトリー派のまきかえしや、これにたいするウィリアムの有和政策に不満であつたことがしめ

されている。

④新史料集の公刊⁽⁵⁾。新しい史料の発見ではないが、暫定議会の討議の模様をつたえるいくつかの史料を収録した史料集が公刊された。内容は、一貴族のノート、一月二十九日貴族院の討議についてのダンビイのノート、庶民院の討議についてのグレイの日記、一月二十八日の討議についてのサマーズのノート、一月二十八日の議事録(上記①の前者の再録)、二月六日の両院協議会の記録。

二

二次文献でまず注目されるのはシュウォーラーによる権利章典についての詳細な研究である。権利章典がまず暫定議会で権利宣言として起草され、ウィリアムとメアリの即位のさい提出され、のちに改めて法律として制定されたことはよく知られているが、彼女はその経過を丹念に追ったのみでなく、権利章典を逐条的に検討し、たとえば前文で、ジェイムズが国法とプロテスタント宗教をくつがえそうと「つとめた(endeavoured)」とのべて、「くつがえした」とのべていないのは、ジェイムズの逃亡によってイギリスは自然状態にもどつたとする左派(共和派)の主張をおさえるためであつたとか、「古来の権利」として列挙された一三項目のうち、第六項までと第一二項は断定的に「動詞で書かれ、それ以外は "ought to be" と書かれていたが、法律として制定されたときにはすべて be 動詞に改められたというような、こまかい点まで注目している。彼女の結

論は、名譽革命を「宮廷のクーデター」とするマルクス主義史家や一九世紀にいたるまでのイギリス社会の連続性を強調するレイジョニストに反対し、権利章典の意義を高く評価して、ここで「急進的ホイッグ」の路線がならぬかたということである。

連続説の新しい主張者はクラークであるが、これは名譽革命史研究というよりは一八世紀イギリス社会論というべきである。名譽革命の新しい通史としてはスペックの『本意な革命家たち』がある。標題のしめすように、名譽革命の担い手たちは積極的に革命をおこそうとしたのではなく、いやいやながら革命になってしまったのだというのがその結論だが、しかしこの革命はイギリス史のひとつの転換点、とくに資本の本源的蓄積の始点(こんな用語は使われていないが)となつたとみる点で、連続説への批判となっている。この通史にはわれわれからみてとくに新しい論点はないが、一六八八年二月という決定的な時点で地方の支配層がどう動いたかという問題提起は、こんこの研究課題となるであらう。

連続説にたいして真正面から批判しているのはマッキンズである。彼は「イギリス革命」という言葉はもともとトレヴェリアンによつて名譽革命をさして用いられたのに、ヒルによつてピュリタン革命をさすようにうつしかえられた、しかし本当の革命はやはり名譽革命なのだ主張するのである。

このような研究状況を見ると、一時かなりはげしく批判の対象となつたホイッグ史観がまた勢いをもりかえってきているよ

うな印象をうける。これがホイッグ史観のたんなる復活なのか、それとも民衆運動や国際関係などを視野にいたれた新しい名誉革命像の構築をめざしているのかは、まだ判然としないが、さきあげた『History Today』誌の特集は国際関係を重視しており、また民衆運動については一六八五年のモンマスの反乱の新しい研究がでた。これはブリティッシュ・ライブラリ所蔵の史料を使って二六九一人の反乱参加容疑者を分析したものが、排斥法危機から名誉革命にいたる大きな脈絡のなかでの反乱の位置づけは不明確である。

以上のほかに、権利章典中のジェイムズが王位を「放棄した (abdicate)」という言葉の解釈をめぐって、これがジェイムズの自発的行為であるのか、それとも原始契約破棄による廃位であるのかという論争もかわされたが、これはあまり重要な論点とは思われないので省略したい。

最後にジョン・ロックの政治論の新解釈があらわれたので、簡単にふれておこう。ロックが名誉革命のイデオログであるというマコーリ以来の古典的通説にたいして、一九六〇年代からロックの伝統主義的保守性を強調したり、ロックの理論をブルジョアの収奪の理論だとしてたりする新解釈があらわれるようになったが、八〇代にはいってロックのラディカリズムを強調する解釈がアッシュクラフトによって提起された。彼は一九八六年と八七年につづざまに書物をだし、そのなかでロックはホイッグ派や共和派と一貫して協力してきたとし、モンマスの反乱をも支持していたといひ、『統治二論』の解釈において

は成年男子普通選挙権要求をふくむレヴェラー路線の継承をこころみ、武装蜂起さえ支持していたとする。こういう解釈が強引にすぎるとは、すでにいくつかの書評によっても指摘されているが、ロックが自然状態を平和な状態と考えていたのは民衆が理性的であるという信頼にもとづいていたとか、立法府が解体しても個人がバラバラになってしまっただけではなく、自然状態のなかで結合関係は維持されるという解釈などは、検討に値いするし、先にふれたロックの名誉革命観をしめす新史料がアッシュクラフトの新解釈のひとつのよりどころとなっていることも注目しておきたいところである。

本稿は一九八八年一月五日、東京でひらかれた「名誉革命を語る夕」における報告に補筆したものである。

- (1) Schwoerer, L. G., ed., *A Journal of Convention at Westminster begun the 22 of January 1688/9*, *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 46, 1976.
- (2) Cruickshanks, E., Ferris, J. & Hayton, D., *The House of Commons Vote on the Transfer of the Crown*, 5 February 1689, *Ibid.*, 52, 1979.
- (3) Cruickshanks, E., Hayton, D. & Jones, C., *Divisions in the House of Lords on the Transfer of the Crown*, *Ibid.*, 53, 1980.
- (4) Farr, J. & Roberts, C., *John Locke on the Glorious Revolution: a rediscovered document*, *Historical Journal*, II, 2, 1985.
- (5) Jones, D. L., *A Parliamentary History of the Glorious Revolution*, London, 1988, これは政府刑行物で二〇〇〇年記念事業のひとつである。
- (6) Schwoerer, L. G., *The Declaration of Rights, 1689*, Baltimore

- & London, 1981.
- (7) Clark, J. C. D., *English Society 1688 - 1832*, Cambridge, 1985.
- (8) Speck, W. A., *Reluctant Revolutionaries*, Oxford, 1988.
- (9) McInnes, A., *When was the English Revolution? History*, 117, 1982.
- (10) Clifton, R., *The Last Popular Rebellion*, London, 1984.
- (11) R. Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's, Two Treatises of Government*, Princeton, 1986, do., *Locke's Two Treatises of Government*, London, 1987.

文眞堂 〒162 東京新宿鶴巻町533
 電話：東京 (03)202-8480

大庭治夫著 5871円(税込)

社会科学と価値理念

—マルクス・ヴェーバー・ケインズの関係論的考察
 主題の下に内外著名な諸学者による三人論の紹介
 ・解説を柱とし構成した社会科学コンメンタール

大庭治夫著 5995円(税込)

文化価値と政治経済

—文化価値哲学の関係論的考察 主題を価値哲学の
 立場から関係論的に考察し、日本の政治・経済・社
 会の根本問題に新しい視座を求めんとするもの。

鉢野正樹著 3090円(税込)

現代ドイツ経済思想の源流

「自由とは何か」を問いながら、EC統合の一源流
 として、現代ドイツ経済の発展を基礎づけるオイケ
 ンからエアハルトに至る新自由主義の思想を叙述。

高瀬 2781円(税込)

エコノミーとツシオロジ

集団的アイデンティティを喪失し、安住の地を失
 い、即物的となった現代を、脱近代の視点から捉え、
 経済学再構成の課題を提示し、その展望を試む。

T・C・オーウェン／野口他訳 4326円(税込)

未完のブルジョワジー

一八五〇—一八五五年の帝政ロシア社会のモスクワ
 商人の軌跡を追ひ、その工業化が西欧的なるものの
 残存により達成されたことを抽出し、特異性を開示。

二書評

安藤隆穂著

名古屋大学出版会 一九八九年

A5判 三三四頁 五〇〇〇円

『フランス啓蒙思想の展開』

木崎 喜代治

安藤隆穂氏は、氏の処女作であるこの『フランス啓蒙思想の展開』の公刊によって、わが国におけるフランス啓蒙思想研究の第一人者としての姿を現わした。これは誇張ではない。フランス啓蒙思想と称されている思潮を、明確な方法意識と対象限定をもって、一つの総体として描ききった著作は、これまでわが国には存在しなかったのである。

本書の基本的特質は、第一に、フランス啓蒙思想において、個人と社会との関係がいかに構想されたかを、市民社会理論の一つの発展過程として、把握することにある。その点で、本書はきわめてオーソドックスな社会思想史学の視点を保持しているといつてよい。

第二に、こうしたフランス市民社会理論の成立をとりわけコンドルセに見ることによって、本書はまた「コンドルセ研究」とみることもできる。

第三の特質は、フランス啓蒙思想をフランス革命の哲学へと生成していくものと把握することにある。したがって、この点では、本書はフランス革命思想形成史でもある。

第四に、方法にかんして、著者は、思想と現実との交錯の仕事よりもむしろ、思想独自の内的発展を重視したい、という。

第一章は「啓蒙的社会像の生成」を扱う。モンテスキューとヴォルテールにおいては、利己心の活動が是認されるに至るとはいえ、そこから、それを基礎におく社会秩序の構想の試みは見いだされない。他方、コンディヤック、ドルバック、エルヴェシウスなどは、前二者の思想を受けつぎつつ、さらに、唯物論と感覺論による裏づけをおこない、こうして、利己心の自由な活動を原理とする社会秩序の形成の理論へと歩みを進める。しかし、そこには、自立的個人の確立の脆弱さのゆえに、哲学的立法と教育の役割が重視されざるをえない。こうして、かれらの力点は道徳論におかれることになる。

第二章は「フランス道徳哲学の水脈」と題される。シャーフツベリに学んだデイドロは、哲学的立法に依存することをやめて、利己的諸個人自身のなから自力で法が成立してくる過程を探ろうとする。それは、一方において、エルヴェシウスと対決することであり、他方において、文明そのものを否認するルソーと対決することでもある。

第三章は「啓蒙的社会像の展開」を論じる。テュルゴにおいては、個人の道徳的自立が確認されているとはいえ、それは「自由」に所得を処分しうる階級」に限定されており、したがって、

すべての人間がひとしく参加すべき市民社会はまだ成立して
いない。他方、コンドルセは、テュルゴの失敗をまのあたりに
見て、社会秩序の担い手を社会の全構成員へと拡大して行く道
を探ろうとする。

第四章「フランス市民社会論の成立」においては、コンドル
セが、ルソーの提起する問題をうけとめつつ、アダム・スミス
の道徳哲学と経済学に学び、ついに、フランスにおける市民社
会理論を確立するにいたる過程が取扱われる。ここで、市民社
会理論とは、利己的諸個人が、たがいに同感を通して行為の一
般原則を自然に作りあげ、かくして、自律的社会秩序を形成し
て行くことを内容とする理論である。ただ、コンドルセにおい
ては、スミスと異なり、道徳教育に重要性が与えられている。
なお、コンドルセのこの思想の成立には、コンドルセ夫人も大
きい役割を演じている。

第五章「フランス市民社会論の相克」では、フランス革命期
のコンドルセがルソーの思想といかに対決したかが扱われる。
コンドルセは、フランス啓蒙思想一般にみられる自然権概念の
弱さを超えるためにルソーに学びつつ、しかも文明の進歩を是
認しつつ、人間の自由の拡大史を描こうとする。それは、古代
的徳にかわる近代的徳の存在可能性を示すことでもあり、また
同時に、ルソーを継承したとされるロベスピエールと対決する
ことでもある。

終章「総括と展望」においては、フランス革命後の諸思想は、
コンドルセとの切断においてでなく、かれの継承と変容におい

て把握されるべきことが説かれる。その継承と変容の道は多様
であるが、ここでは、カバニス、デステュット・ド・トラシー、
コンスタンなどがとりあげられる。

翻訳が裏切りなら、要約もまた別様ではありえない。したがっ
て、その点は容赦していただく。

見られるように、本書の論述の根底には、アダム・スミスの
市民社会理論がいわば規範として横たわっている。本書は、フ
ランスにおけるこの理論の確立史であるといつてよい。そして、
著者のこの試みは立派に成功しているように筆者には思われる。
引用される文献の多様さが示しているように、著者の眼くばり
は広く、とりあげられる論点は多岐にわたる。処女作としてこ
れだけの作品を完成させた著者の力量に敬意を表したい。

この力作をまえにして、われわれ研究者は、おそらく、この
作品が見事に完結しているということそのこのうちに、われ
われに残されている仕事を見いださねばなるまい。したがって、
以下に述べることは、本書への批判というよりも、われわれの
課題である。

第一に、一八世紀のフランスの思想界において、「啓蒙思想」
と呼ばれている思想だけが存在したわけでもないし、それが支
配的思想であったわけでもないという当然の事実注目したい。
「啓蒙思想」をも内包するものとしての「一八世紀フランス思
想史」を構想できるだろう。それは、一方において、いわばそ
の時代精神を総体的に把握することであり、他方において、「啓
蒙思想」を相対化することでもある。わが国では「啓蒙思想」

そのものにのみ関心を集中してきたゆえに、「啓蒙思想」の相対化にも時代精神の総体把握にも弱かったのではあるまいか。

第二に、視点を「啓蒙思想」に限定するとしても、著者ほどに禁欲することなしに、論議を展開することもまた可能ではないだろうか。たとえば、著者は宗教の領域にはほとんど足をふみ入れない。たしかに、エルヴェンシュスなどの思想家を主流におくかぎり、宗教に言及されないのは自然であろう。しかし、フランスの唯物論者・感覚論者たちがキリスト教を激しく非難したとしても、宗教そのものを全面的に拒否したのではあるまい。本書の背後の規範であるスミス自身も例外ではない。それに、著者も言及するフランスの自然権論の脆弱さは、むしろ宗教的根柢をもっているように筆者には思われる。宗教をも視野に入れることによつて、「啓蒙思想」の理解はさらに深まることであろう。もう一つの例をあげれば、著者はフランソワ・ケネーをはじめとするフィジオクライトたちにはほとんど言及しない。しかし、フィジオクライトたちの描く社会像は、いかに奇妙に見えようと、やはり一種の近代市民社会像ではあるまいか。しかも、フランスではもともと明確な社会像ではなかったか。もちろん、著者の力点は、市民社会論のうちの道德哲学の領域にあるのであって、政治社会構造論の領域にあるのではない。したがつて、フィジオクライトたちを除外することにも理由はある。しかし、たとえば、デュボン・ド・ヌムールの『ターブル・レゾネ』は取りあげられても不自然ではなかったであろう。

第三に、著者は、思想と現実の交錯よりも思想独自の展開を重視したいと言明するが、この約束は必ずしも守られていないし、そして筆者はそれを好まないと考える。たとえば、コンドルセが、テュルゴの改革の失敗からいかなる衝撃をうけたか、またロベスピエールの思想の現実的帰結にいかん反応したかについて、著者は詳論している。筆者には、こうした論述がもっと存在してもいいように思われる。粗雑な土台還元主義は論外として、思想を生きた相においてとらえるためには、現実の動向との相互作用への注目は不可欠であろう。たとえば、「啓蒙思想」における教育論の隆盛は、著者のいうとおり、その思想の構造に由来するのであるが、他方、一八世紀の中葉において、初等中等教育を支配していたジェズイット教団の解散にも若干は由来していないであろうか。

さいごに、本書を読了したあと、その仕事の見事さに感嘆しつつも、なおあとに一抹の空しさが残るのはなぜであろうか。本書は、一八世紀フランスにおける市民社会論の成立をあとづけ、とりわけ、それをコンドルセのうちに見だし、そして、その思想が同時にフランス革命の哲学となる過程をたどる。本書はこれで完成し完結する。しかし、それが対象とした現実はなにも完結せずなにも完成していない。啓蒙思想家たちが、四分の三世紀をかけてスミスに追いつき、市民社会理論をやつと完成させたとき、そして、その市民社会を実現すべきフランス革命が終結したとき、この市民社会はすでにそれ固有の諸困難を示しはじめる。私事にわたるが、筆者もかつて一八世紀フラ

ンス政治経済学の不幸な運命をあとづけたことがあった。安藤隆穂氏の著作が描きだしたフランス啓蒙思想の運命もまた、「不幸な」と形容されるべきなのであろうか。その運命を幸福なものに変える視点は存在しないのであろうか。あえていえば、その運命が不幸なものとして現われるのは、本書の背後の規範がスミスの市民社会理論であるからではないのであろうか。スミスを下敷きとすることなく、しかもスミスを無視もせず、フランス啓蒙思想をもっと幸福なものとして描くことは不可能なのであろうか。それとも、思想の運命なるものはつねに不幸なのであろうか。

今井義夫著

新 評 論
A 5 判 三九八頁 二八〇〇円
一九八八年

『協同組合と社会主義』

白 井 厚

協同組合思想と社会主義の間には密接な関係がある。歴史的には社会主義者という語を最初に用いたのはオウエン主義者だと言われ、またフリーエ主義、キリスト教社会主義などのさまざまな社会主義は、多くの場合協同組合思想の一種といえる。協

同組合主義は右派勢力と見られた歴史があり、現実には社会主義と無縁な協同組合が多いにもかかわらず、マルクスやレーニンも協同組合を重視していた。社会民主主義（ソウシャル・ディモクラスイ）の系統においても協同組合は大変重要で、イギリスでは労働党の思想・政策も協同組合主義と密接な関係を有する。アナキズムもまたフリーエなどの影響を受け、ブルドン、バクレーニン、クロポトキンなどは、国家なき社会の理想像を協同組合を基礎に描いていた。

ロシア革命によって社会主義国が誕生してのちは、社会主義諸国におけるさまざまな現実の協同組合のあり方が議論の対象となってきた。自主自立のはずの協同組合が国家権力の支配下にあったり、国営企業の下位組織に位置づけられるなど、国際協同組合同盟（ICA）の中でも論争の種となってきたのである。

二

この書の著者今井氏は、本学会においては一九八〇年の大会のシンポジウム「一九世紀ロシア思想における西ヨーロッパ」において司会と「チェルヌイシエフスキーの生涯と思想」の紹介を行い、一九八五年の大会では「一八世紀ロシアの啓蒙思想家ロモノソフとノヴィコフにおける啓蒙主義とナショナリズム」の報告をするなど著名なロシア・ソ連社会思想史の専門家で、内外の他の学会でも精力的に多くの研究成果を発表しておられる。今井氏が近年特に力を入れているのは協同組合研究

であつて、その接点であるロシア・ソ連の協同組合史研究は他の追隨を許さぬものがあり、本書はその集大成といふことができる。

今井氏によれば、本書の意図は、

「以上のような協同組合運動の世界的な広がり」と協同組合原則の再検討の氣運がたかまる中で、社会主義と協同組合思想の原点というべきロバート・オウエンの時代にさかのぼつて思想的に検討することである。そのため、ロシア・ソビエトの協同組合思想の發展を縦軸とし、他の社会主義諸国や社会主義的協同組合運動の歴史と現状を横軸として、世界的視野の下でその現代的意義を明らかにしよう」と試みた。(はじめに)

内容は、第一部「ベレストロイカ」と協同組合改革、第二部「社会主義協同組合運動の諸相」、第三部「ロシア革命と協同組合思想」と大別されており、それぞれが大変興味深い。

三

ゴルバチョフの改革の中で協同組合の重要性が高まっていることは、改革が中央集権経済に向けられ、民主化・グラスノスチ・大衆の自覚性にもとづく自主管理などを旨とする以上当然だが、今井氏は協同組合の再評価の意義として、①協同組合的所有が国家的な所有形態と並んで社会主義を構成する重要な所有形態と認定され、②民衆参加の場として組合の民主的性格が再認識され、③東欧諸国の組合運動を勇気づけ、更に西側組合と

の連携を強め、世界平和に貢献する可能性を含む(五三ページ)ことを指摘している。③の指摘は、さすがに広く欧米諸国を往來する国際人今井氏の觀察と言えよう。

第二部はソ連・チェコ・ブルガリア・ハンガリー・ポーランド・ルーマニア・ユーゴ・イタリア・イギリスの協同組合視察記で、短期間によくこれだけのことを調べてきたものと感心する。協同組合のこれまでの国際交流の実績に助けられたというだけでなく、国際交流面における今井氏の特殊な才能(コミュニケーション能力、好奇心、批評眼、資料収集力、アフタケアなど)によるものであろう。

第三部は社会思想史まで、オウエンとロシア、チュエルヌイシエフスキー、ナロードニキ、レーニン、スターリン、チャヤノフなどが協同組合思想との関連で取り上げられる。専門家の筆になるだけに誠に興味深く読ませていただいたので、この分野について知識の浅い読者のために、さらに次のような点についても教示を得られれば幸いである。

1 自明の用語のごとく用いられているが、協同組合とは何か。協同組合はその基本的原則において組合員の自主性を重んじ、その自由意志にもとづいて運営される社会・経済組織(七ページ)というだけでは漠然としている。オウエンにとつて協同組合は、彼の目ざす共産的共同体社会の基礎的組織であった(九ページ)と言われると、通常の生協や農協がオウエンの協同体の基礎組織とは思えないので、一体何を具体的に意味するのだろうか。(オウエンが消費協同組合に対して批判

的だったことについては、抽稿「協同組合思想と功利主義」、農林中金研究センター編『協同組合論の新天地』(日本経済評論社、一九八七年、二二―三三ページ)。現実の協同組合を見ると、制度的・経営的には立派な組合だが運動としての内実を失った組合、逆に制度的には確定されていなくても将来の発展が期待される組合、従来の闇経済の一部が協同組合という合法性を与えられて浮上したもの(本書への書評、中山弘正、『労働者福祉研究』31、一九八九年五月)など実にさまざまであるが、どう考えたらよいのであろうか。

2 ロシアの場合には伝統的なミール(мир) オブシチーナ(община)などの共同体がある。これはもちろんナロードニキの思想と密接に関連するので、本書の中にも屢々触れられているが、その実態、相互関係、協同組合思想との関連が明示されると素人には更にわかりやすかった。

3 アルテリ(адтея)には、ロシアにおける伝統的共同体(二六七ページ)とあるが、共同体と同業組合は違うのではないか。

4 同様に協同組合と協同体は違うのではないか。両者の共通性と相違性を明示しないと、何を指しているのかわからない場合がある。

5 ゼムストヴォ(地方自治会)、コムニオン(コミュニナ)、協同組合(кооператив)、協同組合企業(кооперативная организация)、協同組合的社会、社会主義的協同組合、共産的共同体社会などの類語が頻出するので、「協同組合と社会主

義」を論ずる場合は特にその規定と整理が望ましい。

6 ゴルバチョフは「協同組員の所有は、社会主義的生産の一翼として、国民の需要をよりよく充足する能力をまだまだ多く残している」(二八―二九ページ)と述べているが、これは協同組合に対してまだまだ消極的な評価ではないだろうか。従来協同組合については、ソ連においては「資本主義の母斑」論や不要論、劣位論があったが、ゴルバチョフ改革でようやく、国有(全人民的所有)と並列するところまで復位した。一九八八年三月の協同組合法原案では、「社会主義経済の国营セクターと、コルホーズ＝協同組合セクターの同等な相互関係を目指し」(八四ページ)とあるが、「協同組合を基礎とする民主的な社会主義的社会的表現」(五三ページ)を指すなら、むしろ協同組合優位を謳うべきではないか。

四

著者のねらいは「マルクスレーニン主義の公式を前面に出すような書き方はいっさいやめて」とくにオウエン的なものの連続のなかで考え、「革命以前のロシアの……非常に多様ですぐれたロシアの協同組合の伝統を紹介することによって、ペレストロイカの背景にある厚み……ほかの国以上に協同組合が発展する歴史的地盤、思想的伝統があるということを紹介する」ことを意図した(「著者と語る」、『ソビエト研究所ビュレティン』創刊特別号、一九八九年)。従ってそれは、スターリンの協同組合政策をレーニンによって批判するだけでなく、ナロー

ドニキへ、チェルヌイシエフスキーへ、さらにゲルトツェンへ、オウエンへと原点が求められていく。オウエンの影響がロシアへ、ナロードニキへ、という叙述はスリリングでさえある。本書はまさにロシア思想史に新風をもたらず。山本敏氏の表現を借りれば、ソ連の歴史学界でも類例のないロシア協同組合研究（『ロバート・オウエン協会年報』XII（一九八九年）所収の書評）だそうだ。この書に強い関心を示すソ連の歴史家たちがどのような反応を示すか、楽しみである。

本書は、ペレストロイカの意義や社会主義諸国の実状を紹介することによって協同組合運動の実践家にも貢献しようという大きなねらいがあるため三部構成をとっているが、著者はさらに深い学術書としてのロシア協同組合思想史を構想しておられるので、そこでは更に次の点も展開していただけるとありがたい。

1 オウエンの影響ばかりでなく、ロシアの社会思想には特にフランスの影響が強い。ゲルトツェンはブルドン抜きでは語れないであろうし、チェルヌイシエフスキーの協同体構想はオウエンよりもむしろフリエに近いかのように見える。ラテン系諸国で活躍したバクーニンのアナキズム社会構想も無視はできない。こうした西欧諸国の協同組合思想と、ロシア的共同体や協同組合の土着的思想の交錯の中で、重層的に思想史を展開していただきたい。

2 ペレストロイカの意義はもちろん重要だが、それを更に越えた展望はどうなるだろうか？ ゴルバチョフ政権に見られ

る権力集中構造、なお根強い官僚支配を越えるものは、政府の音頭によるのではない協同組合自体の自発的改革であろうし、その過程では、国有企業が僅かな補助的役割を果たすにすぎずやがては消滅するような社会主義社会が現れるかもしれない。それこそが、象徴的に「オウエンへの帰還」と言えるのではないか？

田中正司編著

北樹出版

一九八八年

A5判 三〇三頁十四 四五〇〇円

『スコットランド啓蒙思想研究』

——スミス経済学の視界——

永井義雄

この書物は、主題とするスコットランド啓蒙思想研究だけでなく、日本におけるイギリス（ヨーロッパ）思想史研究の現状と諸問題とをも、集約的に提示しているように思われる。編者の「はしがき」は、「スコットランド研究全体をこのようにアダム・スミス中心におさえることには当然異論があることはいうまでもない」としながら、「これまでの研究伝統を大切に」するのが「自然で有効」だと言う。

このような編集方針でならば、全十二章の構成は今日のわが国でのスコットランド啓蒙思想研究の、ベストメンバーを擁し

たものと言える。そして、そうだとすれば、スミスに焦点を置くスコットランド啓蒙思想研究という、日本の問題関心の勝つたこの書物は、「最新の欧米の研究成果をそれとして吸収しつつも」といわれながら、日本の問題関心の限りでの「吸収」に限定されざるを得ない制約を、最初から有することになる。けれども「終章スコットランド啓蒙と市民革命」(水田洋)は既にスミスの相対化を開始しており、本書がいかなる方向への里程標たるべきかを暗示している。

確かに本書には、最近の欧米におけるスコットランド啓蒙思想研究の成果がちりばめられている。特に「第二章 商業社会と政治」(竹本洋)、「第四章 ケイムズ卿におけるユートピアと改革」(田中秀夫)にはそれが見られるものの、どこかでまとめてもらえると難かつたと思うのは、ぼくの怠惰による望蜀の言である。

本書は、スミスを中心としただけでなく、副題「スミス経済学の視界」が示すように、経済学史的接近を意図している。この意味では第八章までの九章は、問題意識と分析の精粗の差はあれ、比較的、正義(と便宜)の原理の展開を追う点で対象の歴史的連続性が見られ、編者の意図が成功裡に実を結んでいる。しかし、実際には、「スミス経済学の視界」が画されるのは、むしろ「第九章 ベンサムのスミス批判」(千賀重義)と「第十章 マルクスとスミス」(的場昭弘)とにおいてでなければならぬが、この二論文は、それ自体として興味あるものの、先行九章の「視界」を明らかにする課題を担わされてはいないよう

に思われる。ベンサムにおける便宜(功利)の原理(最大幸福原理)が同感原理を吸収再編した様相、あるいはマルクスにおけるスミス=ヘーゲル批判の道德哲学的位相は、課題としては設定されていない。それゆえ、「第五章 ヒュームの自然法学」(渡辺峻明)の「第五節 功利主義と自由主義」と第九章がつながらず、「第六章 スミス科学論の知性史的文脈」(只腰親和)および「第七章 スミス経済学の成立過程」(新村聡)は、第十章とかならずしも照応しない。

更にもっとよく見れば、「第八章 ドウーガルド・スチュアートの道德哲学」(篠原久)に、水田が指摘するような、経済学を危険視する風潮に対する恐れの間接的なもの、もの足りなさを感じる。この点は、当時D・スチュアートの許にわざわざ経済学の勉強に出かけたフィリップ・ペティ(第三代シェルバーン伯、第二代ランズダウン侯)の父宛書簡でも傍証されている。第二代シェルバーン伯(初代ランズダウン侯)はスミスをシンクタンクの一人にしていながら、他方でベンサムを庇護していた。それだけでなく、水田が「アメリカにわたった啓蒙思想の代表者のひとり」と言うプリーストリーは、ベンサム以前に庇護を受けていて、ランズダウン侯の所領バウウッドで酸素を発見したのであった。

水田がキャップを「スコットランド啓蒙の思想家集団には属していない」としながら、キャップと同質のプリーストリーについて、ウィザスプーンと同類視する思想的根拠はさだかではない。しかし、プリーストリーのコモセンクス学派批判は、プリ

ストリと同じ思想系列のブライスのヒューム哲学批判（二七五九年）とあわせて考慮し、「序章スコットランド啓蒙と近代自然法学」（田中正司）の第一節「近代自然法と啓蒙の社会科学」とつなげて考えれば、イングランド自然権思想（解体過程のロック理論の啓蒙的性格とその歴史的役割の最終過程が見えてくるように思われる。この自然権思想は、ベンサム時代のサー・フランシス・バーデットという政治的改革家とトマス・ホジスキンという経済学的改革家を生み出すかたわら、俗流ウィグ自然法学（コモロー賛美のW・ブラックストーン）と、それを下敷にした時効理論の政治哲学者E・パークと、フランス革命を機に袂を別つのである。こうしたイングランド啓蒙思想の推移がからめば、第八および九章を含めて、スコットランド啓蒙の視界はより鮮明に画されたことであろう。スコットランドの四大学はすべて、イングランドの非国教徒たちが大学教育に対する権利を奪われていた（例外的にケンブリッジ入学者はいが）ために、みずからの力で作っていたアカデミーに対して、助力を与え（多くの者が学位を贈られた）、その卒業生を入学せしめたことも想起されてよい。もつとも、イングランド自体においてもイングランド啓蒙思想なる概念はまだないようだから、いささかほくは暴走しているかもしれない。

とはいえ、元来がフランスからの輸入概念で成立したスコットランド啓蒙思想自体が、まだ十分に明確ではない。スミスが中心に置かれ得たのは、むしろその不明確さが幸いしたと言える。これは、むしろ序章の基本問題であり、本書の構成を決定

する問題であった。しかしこの点では、スミスを中心に置き、道徳感覚理論と近代自然法学という基本テーマを設定してスコットランド啓蒙思想の展開を辿ったのは、最初の問題に戻るけれども、本書に独自の貢献の価値を与えていると、ほくは思う。J・ミラーを論じる能力を充分に持つ田中秀夫がケイムズに特化したのも、編者の課題を受けてのことであったと思われる。W・ロバートソンも扱われていない。ただ、編著が冒頭で触れた『富と徳性』という書物の、底に見られる先進国後進国問題は、序章第二節で明確に「スコットランド啓蒙の思想課題」少なくともスコットランド啓蒙の初発の思想課題であったとされたけれども、後続の諸章はかならずしもこの課題を自覚的に解明の対象として把握してはいないように思われる。

だが、それはむしろ、道徳理論と自然法学（そしてやがて経済学）という二つの糸で、「第一章 シャフツベリの道徳論とマンドヴィル」（八幡清文）、「第二章 商業社会と経済」（竹本洋）、「第三章 スコットランド道徳哲学におけるカーマイケル、ハチソン、ヒューム」（川久保晃志）、第四章、「第五章 ヒュームの自然法学」（渡辺峻明）で結んで行くこととなり、近代社会の成熟と政治技術の複雑化とのなかで、正義（司法）論が近代市民社会理論の母胎となる様相が明らかにされている。この点は、じつは今回、書評の対象とするのを断念した編者の『アダム・スミスの自然法学』（一九八八年）という力作があわせて読まれるべきである。ただ、この書物に関連して、ウインチ『アダム・スミスの政治学』の訳者の一人としては、ウインチはシヴィ

ク・ヒューマンイズム・パラダイム（あるいは水田のスキーム）よりはずっとD・フォーブズ寄りにヒュームとスミスとを「懐疑的あるいは科学的ウィグ」として連続的に捉える視角に立っていたようにぼくには思われることだけを、今は記しておきたい。ともあれ、市民社会論の基軸に正義（司法）論を置き、そこから経済学の成立へと通じる道を開拓しようとした本書の著者たちの大きい努力が実を結んだことに、誰しも賛辞を惜しまないであろう。ただ、忌憚なく言えば、第六章はやや平板な叙述で不満が残った。

本書の中心テーマを担う第七章は、「アングラスン・ノート」と二つの『法学講義』との解析によりスミス治政論の内容と構造変化とを明らかにし、富裕の進歩と衰退の原因分析の成熟過程を明確にした。「アングラスン・ノート」治政論が重商主義的保護政策を批判するものと読むには、文献的立証が必要であろうし、『法学講義』二分割（正義の原理と便宜の原理）の理由は、いまだ仮説であり、治政論の展開過程にも同じことが言えるように思う。とは言っても、これらの仮説は重要であり、近來になく知的興趣をそそる問題提起である。編者の意図したスミス経済学の「創生記」は、この意味でまだ手がつけられたばかりであるが、しかしまた、確実に、「啓蒙思想的接近」とも言える新しい手法によって、スミスにおける「経済学の生誕」が語られる日も近いことを予想される。第七章の「むすび」がそれ以前の諸章のそれにもなっている。

やがて語られるスミス経済学の「創生記」については、ぼく

として期待したいのは、ミークの四段階論の批判的摂取であり、とりわけ古典社会学（スコットランド歴史学派）と古典経済学とを関連づけて労働価値論に基礎を置くスミス経済学の体系を捉えようとしたミークのアプローチの批判的位置づけである。

ミークの論議は、最初からスミスをスコットランド（啓蒙）思想の中心にすえることなく、むしろスミスを相対化しつつ、しかしスミスにおける、あるいはスミスのみにおける経済学の成立とその理論的特質を明らかにしようとしていた。本書の執筆者すべてに、このことは意識されていたはずであるが、ミークの仮説は長く埃をかむったままのようにぼくには思える。新しい接近方法の中で、ミークの問題意識がよみがえるのを期待したい。そのことはまた、遠く、リカードウのみが一九世紀初頭に傑出した経済学者たり得た事情を、示唆してくれないであろうか。

なお、第七章における『法学講義』Bノートの治政論の主題は、ベンサム民法の四つの目的と関連させて考察されるべきものとぼくは考えているが、このように論点を拾っていけば多くの問題が内蔵されている。そのために、本書は丹念に読むべき論文集になっている。今後の研究の礎石を置かれた編者の労苦は多とされるべきである。

《資料紹介》

京都大学所蔵の特殊文庫

木崎 喜代治

京都大学の付属図書館および各学部図書館などが所蔵しているいわゆる「特殊文庫」は総計八〇点に達し、その性格もまちまちである。したがって、ここでは、とくに、社会思想史研究一般にとって重要だとみなされるもので、量的に一定の大きさをもつもののみをとりあげ、きわめて簡単な解説を付するにとどめる。配列は、ほぼ、西洋、東洋、日本の順序である。

- (1) *Rolls Series* (付属)
イギリス中世の公文書、記録類の集大成。七四二冊。
- (2) 旭江文庫(付属)
大賀寿吉(一八七〇—一九三七)旧蔵のダンテ関係書約三〇〇〇冊。一六世紀のイタリア刊の稀観書をふくむ。
- (3) ターナー文庫(法)
ドイツの教会法学者ターナー(Friedrich Thamer, (?—?))

旧蔵のドイツ教会法関係文献二、七三六冊。一六一—七世紀の稀観書をもふくむ。

(4) サン・シモン・フリーエ文庫(人文研)

ミラノのフェルトリネリ研究所旧蔵のサン・シモンおよびフリーエ関係文献二一一冊。一九七二年に購入。

(5) 上野文庫(経済)

朝日新聞社主上野精一(一八八二—一九七〇)の旧蔵書。内容は一般部門と新聞部門に大別されている。ともにイギリスを中心とするが、前者は政治史、思想史、文学史などに関わり、後者はジャーナリズムの歴史にかかわる。多くの稀観書をふくみ、質的にも量的にも世界に誇りうるコレクション。洋書約二一、八〇〇冊、和書約四、七〇〇冊。

(6) マイヤー文庫(経済)

社会統計学者であるミュンヘン大学教授マイヤー(Gustav von Mayr, 1841—1925)の旧蔵書。統計学関係書がもつとも多く、約七、〇〇〇冊に達するが、その他の社会科学書のほかに、哲学や自然科学の稀観書をも多くふくみ、全体で約一五、〇〇〇冊のコレクション。その他に約一〇、〇〇〇点のパンフレット、抜刷、雑誌などがある。

(7) ビュッヒャー文庫(経済)

ドイツ新歴史学派のライプチヒ大学教授ビュッヒャー(Karl Bücher, 1847—1930)の旧蔵書。ドイツを中心とする経済学史、統計学史、社会経済史などにかかわるもの。約一一、五〇〇冊。その他、新聞切り抜きなども含まれる。

(8) ツール文庫(法)

ドイツの民法学者ツール(Andreas von Thur, 1864-1925)旧蔵のドイツ民法関係文献一、九五八冊。

(9) ハチェック文庫(法)

ドイツの公法学者ハチェック(Julius Hasebeck, 1876-1926)旧蔵の公法関係文献二、一三三冊。

(10) スペイン文庫(付属)

一九四一年から一九五〇年の一〇年に刊行されたスペインの学術図書一、三〇四冊。スペイン政府よりの寄贈。

(11) 米田文庫(文)

京都大学教授米田庄太郎(一八七三-一九四六)旧蔵の一九一〇世紀の理論社会学文献、和洋書三、一五〇冊。

(12) クラーク文庫(文)

京都大学教授クラーク(Edward B. Clarke, 1874-1934)旧蔵の英文学関係文献五、一三三冊。

(13) 村本文庫(人文研)

朝日新聞記者村本英秀(一九一-?)旧蔵の経史子集にわたる漢籍八、四〇七冊。

(14) 中江文庫(人文研)

政治学者中江丑吉(一八八八-一九四二)旧蔵の経史子にわたる漢籍六、〇三七冊、哲学・社会科学関係洋書七九九冊。

(15) 狩野文庫(文)

京都大学教授狩野直喜(一八六八-一九四七)旧蔵の宋、元、明版の刊本三、六一五冊。

(16) 十硯山房旧蔵書(文)

古書店文求堂の田中慶太郎(一八八〇-?)の収集になる宋、元、明版の中国文学の貴重書、一、〇六〇冊。

(17) 今西文庫(文)

京都大学教授今西竜(一八七五-一九三二)の収集した漢籍を中心とする中国関係図書四、三三六冊。

(18) 鈴木文庫(文)

京都大学教授鈴木虎雄(一八七八-一九六三)旧蔵の中国関係文献コレクション。和書五〇九冊、漢籍二二、八〇六冊、洋書一三四冊。

(19) 桑原文庫(文)

京都大学教授桑原隲蔵(一八七〇-一九三二)旧蔵の東洋史関係文献コレクション。和洋洋書二二、四五二冊、雑誌二九五冊。とくにイスラム関係貴重書をふくむ。

(20) 内藤文庫(人文研)

京都大学教授内藤虎次郎(一八六六-一九三四)旧蔵の満蒙関係図書。漢籍一、〇四六冊、拓本類二、八〇〇点。

(21) 河合文庫(付属)

河合弘民(一八七三-一九二八)旧蔵の朝鮮の経済史、文化史にかかわる資料七九三部二、一六〇冊。

(22) 民族研究書庫(文)

太平洋地域とくに東アジアに関する社会民族学関係文献、和漢洋合わせて六、四三四冊。

(23) 蔵経書院文庫・日蔵既刊本・日蔵未刊本(付属)

蔵経書院文庫・日蔵既刊本・日蔵未刊本(付属)

京都蔵経書院の刊行本および旧蔵書。中国およびインドの仏典、および日本人の著した仏教関係書のコレクション。全体を合計して約七、八〇〇冊に達する。

(24) 松本文庫 (人文研)

京都大学教授松本文三郎 (一八六九—一九四四) 旧蔵の仏教、美術、考古学にかかわる和漢洋書合計一〇、九五六冊。

(25) 平松文庫 (付属)

平松家伝来の約三、一〇〇冊の古文書。平松家は朝廷の記録を司ってきたために、この文庫には、一世紀以来の朝廷の諸記録、有職故実などにおいて詳しい。重要文化財三点を含む。

(26) 菊亭文庫 (付属)

公爵菊亭公長 (一八九〇—一九四四) 旧蔵の歌道、音楽、有職故実にかかわる文献。鎌倉時代からのものをふくむ二、一九一点 (図書一、三六九冊、文書八二二部)。

(27) 清家文庫 (付属)

子爵舟橋清賢 (一八九一—一九六七) にうけつがれた清原家の文庫、記録などの貴重文献のコレクション。『周礼疏』ほか三三点の重要文化財をもふくむ。合計二、六五四冊。

(28) 中院文庫 (付属)

伯爵中院通規 (一八五六—一九二五) 旧蔵の記録文書など一、〇四一冊。漢籍はふくまれない。

(29) 中井文庫 (付属)

宮大工の棟梁中井家旧蔵の御所、二条城、その他寺社の建築関係文献。和書一〇七冊および図面など二、一九五枚。

(30) 島田文庫 (付属)

明治時代の仏教学者島田蕃根 (一八二七—一九〇七) が、島田家伝来の文書にさらに自分自身収集したものを加えた修験道関係文献のコレクション。徳川期のものが多い。四八〇点。

(31) 頼原文庫 (文)

京都大学教授頼原文蔵 (一八九四—一九四八) 旧蔵の俳諧書を中心とする江戸時代の刊本・写本、および日本文学関係書六、〇四〇冊。多くの貴重書をふくむ。

(32) 谷村文庫 (付属)

実業家である谷村一太郎 (一八七一—一九三六) 旧蔵の和漢古刊本。古写本など、約九、二〇〇冊。

(33) 小早川文庫 (法)

京都大学教授小早川欣吾 (一九〇〇—一九四四) 旧蔵の江戸時代から明治期にかけての法律政治関係図書一、六七一タイトル、二、四五五冊。

(34) 日本法制史資料 (法)

主として京都大学教授牧健二 (一八九二—現存) 及び同小早川欣吾 (一九〇〇—一九四四) の収集になる江戸時代を中心とした日本法制史関係資料で種々雑多な内容の資料もふくまれている。冊子もの約三、〇〇〇冊、古文書四、八六五点。

(35) 高橋文庫 (教育)

高橋俊乘 (一八九二—一九四八) 旧蔵の江戸時代末期の教育関係書三二四冊。

(36) 富士川文庫 (医)

富士川游(一八六五—一九四〇) 旧蔵の医学史関係の図書で約四、三四〇部、九、〇〇〇冊。一六世紀以降から明治初期までの日本医学史上の貴重な文献を多くふくんでいる。

(37) 維新特別資料文庫(付属)

明治時代の政治家品川弥二郎(一八四三—一九〇〇)の旧蔵書。幕末から明治初期にかけての諸資料。和書二、四四二冊、軸物、図書など九二六点、写真二〇六点。

(38) 陶庵文庫(付属)

西園寺公望(一八四九—一九四〇) 旧蔵の漢籍、洋書など八〇四六冊。

(39) 近衛文庫(付属)

近衛文麿(一八九一—一九四五) 旧蔵の漢籍および和書の古刊本。三、〇五〇冊。一九四五年に本文庫と陽明文庫とにわかれる。

(40) 内田文庫(文)

京都大学教授内田銀蔵(一八七二—一九一九) 旧蔵の日本史関係文献三、六五〇冊。

(41) 新聞文庫(付属)

元大阪新聞社記者中神利人(一八八四—一九六九) 旧蔵の幕末から第二次大戦初期にいたる諸々の新聞のコレクションを、朝日新聞社主上野精一が購入し、寄贈したもの。六四八部、約八六一冊の新聞とその他関係資料(「上野文庫」の項をもみよ)。

(42) 財部文庫(経済)

京都大学教授財部静治(一八八一—一九四〇) 旧蔵の統計学

関係文献。和漢洋合わせて二、六三三冊、雑誌四二六冊。本草学文献もふくまれる。

(43) 河上馨文庫(経済)

京都大学教授河上馨(一八七九—一九四六)の旧蔵書および自筆ノート、原稿など。和洋書合わせて二、七二二冊、雑誌が九二種、原稿・ノート類が約一〇〇点。

(44) 京都大学教育課程文庫(教育)

一九四〇年代から五〇年代にかけての小・中・高校の教育全般にわたる教科書、および、アメリカで刊行された教育関係図書のコレクション。和書一一、〇七〇冊、洋書一、二六〇冊。

(45) 須田文庫(文)

京都市立大学教授で画家の須田国太郎(一八九一—一九六二) 旧蔵の美術関係文献、和書二、三五六冊、洋書一、七九五冊。

本件の調査および再確認にかんじて、京都大学の松田博、高橋俊哉、広庭基介、林茂栄各氏のご協力を得た。記して感謝の意を表したい。

日本学術会議だより（要約）

昨年一〇月の第一〇六回総会で決定された、日本学術会議第一四期活動計画では、活動の重点目標として、①人類の福祉・平和及び自然との係わりを重視する学術の振興、②基礎研究の推進と諸科学の整合的発展、③国際関係の重視と国際的寄与の拡大、の三本の柱を掲げ、具体的課題として一五の課題を選定している。

この度設置された七つの特別委員会は、上記の具体的課題のうち、緊急に調査審議を行う必要のある七課題に対応するものである。

各特別委員会の名称は次のとおりである。

平和及び国際摩擦に関する特別委員会

医療技術と社会に関する特別委員会

生命科学と生命工学特別委員会

農業・農村問題特別委員会

資源・エネルギー問題特別委員会

人間活動と地球環境に関する特別委員会

高度技術化社会特別委員会

これらの各特別委員会は、発足以来現在までに各々二〜三回の会議を開催するとともに、委員会によっては、シンポジウムやヒヤリングを実施して、それぞれの任務に沿った具体

的な審議課題や今後の審議計画等について熱心に審議を進めている。

なお、以上の七つの特別委員会のほかに、先般の総会の申合せにより、本年の四月総会において、人間の科学特別委員会（仮称）を追加設置する予定である。

日本学術会議は、特別委員会のほかに、六つの常置委員会を設置している。これらの常置委員会は、昨年七月、第一四期発足の際に、委員を決定するとともに、役員を選出して、直ちに活動を開始した。

世界の代表的な科学者が一堂に会し、最新の研究情報を交換する学術関係の国際会議が、我が国でも数多く開催されている。日本学術会議では、これらのうち、毎年おおむね四件について関係学・協会と共同主催している。一九八九年度には、次の四国際会議を開催する。

第14回高エネルギー加速器国際会議

第40回国際電気化学会

第7回国際人工臓器学会世界会議

第9回結晶成長国際会議

日本学術会議では、二国間学術交流事業として、毎年二か国を選んで代表団を派遣している。

一九八八年度は、一〇月二十九日から一月七日まで、チェコスロバキア及びポーランドへ、会長以下六名の会員から成る代表団を、また一月二十七日から二月四日まで、カナダへ、会長以下五名の会員から成る代表団をそれぞれ派遣した。

編集後記

(一) 年報本号より十五号までを、清水多吉、伊藤成彦両氏とともに編集することとなりました。

(二) 本号編集上、感じた点を記し、会員にご考をお願いします。

1 シンポジウムの一原稿が六月二十四日現在出ておらず、清水編集委員がそのシンポジウムの司会者であったこともあって、テープから起こして下さっています。

このような異常事態の原因は、報告者にあるのか事務局にあるのかまだ確かめていませんけれども、自由論題も含めて、報告者はすべて、四〇〇字三〇枚以内にまとめて原稿を出して頂くことになっておりますので、これは厳守して下さい。次号の報告原稿締切は本年十一月末です。

2 自由論題報告中、異例に長いのがあります。四月中旬に原稿を委員会が受取った時には、もう短縮をきっちりとして頂く時間的余裕はあ

りませんでした。たくさん資料を配布して話をすれば、その資料も原稿に入れなくなるのは理解出来ます。しかし、誌面は、報告時間と同様に公共のものです。原稿を受取ってチェックしなかった旧事務局にも問題があったと言えるでしょう。

3 公募論文中、注に「マス」一字に書かなかった非常識な応募論文がありましたので、公募論文要領を改善しました。あわせて論文は、コピーを三部出して頂き、返却しないこととしましたので、ご諒承下さい。

(三) 書評の対象となる会員の業績(著書)をおしらせ下さい。ただし、著書の現物を送り届けることはしないで下さい。

四 本学会は、学際的な集団のほずです。専門化と総合化とを併進させるために本年報が役立つことを願っています。ご意見をお寄せ下さい。批判に耳を傾ける姿勢を、編集委員会は持っているつもりです。

(永井義雄 記)

社会思想史研究 No.13

1989年9月25日 発行

編集 社会思想史学会

代表幹事 徳永 恂

〒565 吹田市山田丘1-2 大阪大学人間科学部 徳永研究室

電話 (06) 877-5111 (内線6393)

発行者 登坂 治彦

発行所 有限北樹出版

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

振替 東京 4-78237

印刷 新灯印刷・製本 栄久堂

ISBN-4-89384-090-8

経済学史 経済学の生誕から現代まで

早坂 忠編著 変革期・過渡期の経済学、という視点から、隣接領域にも言及しつつ描く。二五七五円

アダム・スミスの政治学

ウインチ著 永井義雄/近藤加代子訳 スミスの政治的領域を同時代のなかで読み解く。三二九六円

自由の法則 利害の論理

内井惣七著 私的価値と社会的規範とをどう考えるか。社会契約説と功利主義の系譜を辿る。二二六六円

法の文化社会史

河上倫逸著・ヨーロッパ学議法の形成からドイツ歴史法学の成立まで 二八〇〇円

価値現象と労働価値

御前進著・価値論・人間論の科学的再建「資本論」の労働価値説を下向法的解説で見直す。三六〇五円

ロシア帝国主義研究

大崎平八郎編著 農奴解放後、資本主義へと歩む帝政ロシアの政治・経済の諸側面を分析。七五一九円

ロシア・インテリゲンツィヤ史

松原広志著・イヴァーノフ・ラズムニクと「カラマーソフの問い」 五〇〇〇円

(表示の価格は税別)

コミュニケーション的行為の理論

J・ハーバーマスの 現代の最も包括的な理論・思想として多様な影響力をもつ本。全3冊 各4800円

公共性の構造転換

J・ハーバーマス著 近代市民社会成立から重要な役割を果たした細谷貞雄訳 続ける「公共」の多面的研究。2800円

法制化とコミュニケーション的行為

河上倫逸編 「ハーバーマス・シンポジウム」新しい社会理論の創造をめざす討議集。2000円

信 頼

N・ルーマン著 社会の複雑性とその縮減 多様化し複雑化する現代社会の中に人間性野崎・土方訳 復活をめざす「信頼」の理論。1800円

ホツブズ その思想体系

J・WNウドキン著 ポパー学派の重鎮が、ホツブズの著作の体田中・高野訳 系化をめざした最新の研究書。3200円

社会科学の現在

山之内 靖著 旧社会科学の理論的欠陥を脱し、新たな方法論と思想による新学を提起。2800円

人間の権利 その近代的形成と現代的展開

E・カメンカ/イアースティン編 西尾孝司訳 1800円
 人権の問題をふまえ、歴史的・思想的に多様な人権論を論ずる。

正義論

E・カメンカ/イアースティン編 田中・深田監訳 2500円
 社会思想においても重要なこの問題を国際的に論じた最新の成果。

田村秀夫 著

ユートピアへの接近

— 社会思想史的アプローチ —

ユートピアの失われた現代、その原点を探り、それ以降の展開をイギリス革命に跡づけ近代ユートピア史の構図を示し現代へ照射。定価二二〇〇円(税抜)

社会思想事典

編集 田村秀夫
代表 田中浩

現代の繁栄の影には人類の存在を脅かす危機が深まる。本書は「社会思想」概念の展開を跡づけ整理し新たな歴史的視座を志向する。定価三五〇〇円(税抜)

評伝トマス・ペイン

小松 春雄 著 十八世紀の政治・社会・宗教等あらゆる分野にわたって大胆な改革を唱道したペインの桁外れな生涯を書き下ろす。定価三二〇〇円(税抜)

D・ヒューを18世紀英国思想

中央大学図書館編 「英国史」を含む著作と未公表書簡及び文献コレクションの解題目録で各版を校合して異同を示す。へ英文版へ定価二〇〇〇円(税抜)

中央大学出版部

192-03 東京・八王子・東中野七四二
☎〇四二六―七四一―三三五一

梅津濟美訳

ブレイク全著作

定価20600円(税込)

根井雅弘著

マシーナルからケインズへ

— 経済学における権威と反逆 —
定価2575円(税込)

安藤隆穂著

フランス啓蒙思想の展開

定価5000円(税抜)

川崎寿彦編

イギリスロマン主義に向けて

定価5000円(税抜)

野田宣雄著

教養市民層からナチズム

— 比較宗教社会史の二つらみ —
定価4000円(税抜)

八木紀一郎著

オーストリア経済思想史研究

— 中欧帝国と経済学者 —
定価3800円(税抜)

詩人・思想家・画家としてその評価のいや増す近代イギリスの生み出した巨人ウィリアム・ブレイク。全作品の畢生の個人訳。カラー図版多数収録。

マシーナルを中心に、ジェヴォンズ、ウルラスからケインズまで近代経済学誕生のドラマを鋭敏の経済学者が清新な筆致で描く経済学史の傑作。

ヴォルテール、モンテスキューに始まり、デイドロ、ルソー等を経て、コンドルセやロベスピエールに至るフランス啓蒙思想の展開を考察する。

本書は、故加藤龍太郎教授縁故の研究者が、ロマン主義に向けて流れこむヨーロッパ文芸思潮に様々な角度から取り組むロマン主義研究の最新線。

カントとゲーテの国になぜヒトラーがドイツとイギリスの宗教文化のあり方の相違や、知識人の問題からナチズム現象を捉え直す渾身の力作。

メンガー、ウィーザー、シュンペーター等オーストリア学派の成立を担った経済学者の思想と学説を中欧帝国の社会経済史と精神史の文脈から解説。

日本の伝統的労資関係

●村松仁三郎 ● A5

日本史

●下出他 ● A5

経済学と自然哲学

●福重正典 ● 四六

芸術作品の現象学

●金田 晋 ● Phenomenologica

現象学運動(上/下)

●立松私学監訳/シュピーゲルベルグ著 ●

イランのコスモロジー

●田川恒夫訳/ヴェルター著 ●

情況の暗渠

言語は垂直に

～擦落迦へ落ちてゆく

デリタの思想圏

A5 ¥3300

フーコーの世界

四六 ¥2600

田村 俊
高橋九昭

熱と燐

白夜の時代

残響に潜む

～寂滅への戦慄



世界書院

千代田区神田神保町1-62

☎(294)5221 振替東京5-42777

ドゥルーズ=ガタリ

▷ 字波 影 ◁

経験と現象

●中島盛夫 ● ¥2900

経済学と所有

●磯野 勉 ● ¥3800

現代の国家論

●大塚勉介 ● ¥2900

神話とマルクス

●布村一夫 ● ¥2900

現象学と文化人類学

●小川 俊 ● ¥2800

日本近代化の精神世界

●明治期豪農層の軌跡

A5・5800円

宮澤邦一郎著
上毛地方で近代を迎えた人々がキリスト教思想の影響下、政治・経済・宗教の各方面で活躍した姿を描く。

売娼の社会史

吉見周子著

四六・1700円

明治・大正から現代に至るまでの売娼の実態と娼娼運動の展開および挫折の過程を、海外までふくめて多面的かつ実証的に考究した労作。

近代への呪術師・石牟礼道子

羽生康二著

四六・1500円

公害告発者としての石牟礼道子の文学・思想を『苦海浄土』ほかの作品によって解明し、現代において力を喪ったことばの再生を考察した力作。

安藤昌益の世界

ラードリ・サトウロフスキー著

A5・2500円

村上恭一訳
ソビエトの日本学の権威が世界思想史の視点から描く昌益の思想の全貌とその人間像。

凄絶な受難の中で結ぶ友情！

フォスコの愛した日本

石戸谷滋著 文化人類学・日本学の研究者、登山家、写真家として縦横の活躍をつづけているイタリア人、フォスコ・マライニは、戦争末期の日本で言語に絶する苦難に遭遇した。スパイ容疑での官憲の弾圧、強制収容所での恐怖、だが暗い日々の中で彼を温かく励ます日本人たちの友情があった。知られざるマライニの業績と日本人の友との交流を描く。川喜田二郎氏、山口昌男氏、朝日、沖繩タイムズ、サンケイ、共同通信、各紙、紹介、話題の書。
一五六〇円(税込)

戦争体験の継承は可能か！

短歌と天皇制

内野光子著 戦時下の言論統制、短歌弾圧、発禁、翼賛体制の中で重要な役割を担った歌人等々、戦時下の歌壇の動向をさぐるともに「歌会始」の背景を史的に検証し、転向問題、歌人の戦争責任の行方、戦争体験の継承は可能か——を追求。
二九八七円(税込)

元論説委員長が内側から告発！

新聞が消えた！

谷口明生著 61年末、発行部数25万部、四国一を誇る「日刊新愛媛」が突然消えた。——その自壊の真相！●経営の神様 坪内寿夫オーナーによるアナクロ的経営と露骨な紙面の私物化、私的ライバルや県政への誹謗中傷の数々●異常な紙数急伸の内実/異様な洗脳教育の実態/気骨ある記者達の苦悩●非情な資本の論理 等々を、滅びゆく新聞と運命を共にした一記者が自らの記者人生を重ね合わせながら描く！
一四四二円(税込)

昭和堂

〒602 京都市上京区下長者町通新町西入藪之内町79番地 奥田ビル
TEL(075)431-2213(代) FAX(075)431-2214 振替 京都6-9347

第3刷！
現代市民社会の旋回
平田清明・山田鋭夫・八木紀一郎編 質的・構造的変容を遂げる市民社会を新視角から捉直した現代市民社会論の集成。レギュラシオン理論等最新の研究成果も取入れた共同研究。A5・三六〇〇円(税込)

第2刷！
資本主義世界の経済政策思想
小林昇編 西欧諸国とアメリカとを広く対象とし、資本主義世界における経済政策思想を近代史の流れに沿って、タヴァナント、ステュアート、スミス、マカロックなどを通して論究。A5・二七〇〇円(税込)

市場と貨幣の経済思想
大森都夫編 ロック、スミス、リカードウ、ミルなど十七世紀末から十九世紀中葉までの経済学を、「市場」と「貨幣」という二つのキーワードを用いて論究した意欲的論文集。A5・二八〇〇円(税込)

ヴェーバー/ゾムバルト/大塚久雄
小笠原真著 資本主義精神起源論争を、禁欲説についてはヴェーバーや大塚久雄等、解放説についてはゾムバルトやマルティン等の所論を通じて整理し、さらに問題点を剔抉。A5・二八〇〇円(税込)

社会思想の歴史◆渋谷一郎 編著

ヨーロッパ近代社会の成立

と発展の思想的側面に焦点をしばり、さらに現代の社会思想までを概括。 3,200円



思想の探求◆宮坂真喜弘/増沢以知子/松島隆裕/濱口富士雄/松田弘/渡部治 著 思想史の全体的輪郭をとらえ、西洋・東洋の思想を詳述する。 2,900円

社会思想史の構図◆城塚登 編著 現代社会が孕む諸問題を解明・究明するという姿勢を根底に貫きながら、数々の代表的社会思想を説く。 2,800円

社会思想史◆内藤昭/寺島英樹 著

思想の歴史的生成史(近代思想から現代まで)を構造的に解きほぐした好著。2,500円

哲学の根源——東西思想の撮合——◆星 清 著

東洋の禅思想と西洋の実存哲学的思惟との原理的な撮合をはかる。

3,500円

ヘーゲル試論◆杉田正樹 著

「表現の破壊による事から

そのものの開示」という視点に立ってヘーゲル研究論を展開する。

2,500円

*表示価格には消費税は含まれておりません。

〒101 東京都千代田区三崎町2-2-13 八千代出版 Tel. 03(262)0420 振替 東京9-168060

- ドイツ歴史学派発展の軌跡
- ドイツ社会政策学会の代表的国民経済学者の記念論集を網羅

経済学記念論集

Festschriften Wirtschaftswissenschaften

20 Titles. 1889—1933. Reprint, 1989. セット648,450円

前世紀末から今世紀にかけて出版された、主としてドイツ歴史学派を代表する経済学者の記念論集を集めたもので、G. ハンセン、K. クニース、社会政策学会の第一世代である L. プレンターノ、G. コーン、W. レキシス、G.v. マイヤー、F. J. ノイマン、A. ジェッフレ、G. シュモラー、A. ヴァーグナー、続く第二世代の H. グロースマン、G. シャンツ、A. スピートホフ、W. スティエダ、F. テニエス、A. ヴェーバー、M. ヴェーバー、K. ヴィーデンフェルト、反講壇社会主義者の J. ヴォルフといった主だった国民経済学者の記念論集が体系的に集められています。本記念論集を通してドイツ歴史学派発展の足跡をたどることができ、またドイツ社会学研究にも不可欠の文献です。(分売可。お問い合わせください)

日本
総代理店 **極東書店**

本社 東京都千代田区神田神保町12-1 安富ビル 電話03(265)7531(代) ●101-91
営業所 大阪市北区西天満2-10-2 幸田ビル407号室 電話 06 (362)5515 ●5 3 0
京都市中京区船場町通丸太町下る 井口ビル 電話075(231)2093 ●6 0 4
福岡市中央区西中洲12-13 樋口ビル 電話092(751)6956 ●8 1 0

人民中国の成立前史

近代化を妨げた官僚資本権力の消長

★歴史的に民主化を遅らせる

渡辺龍策 著

官僚資本権力のルーツを辿る!!

アヘン戦争以降 100 年間の、中国官僚資本の実態を究明。列強の政策や、袁世凱、林則徐、季鴻章らの近代企業をめぐる政治権力の本質に迫る。

● A 5 判 上製 写真・図版入り 定価3,600円(税別)

オックスフォード大学PMシリーズ

マルクスの亡霊からの脱却

唯物史観の真意は何か?

エンゲルス

T.カーヴァー著
内田弘 杉原四郎訳

マルクス

P.シンガー著
重田晃一訳

● B 6 判 上製 150頁 定価各1,500円(税別)

雄松堂出版

〒112 東京都文京区大塚3-42-3

☎ 03 (943) 5791

米国無政府主義資料集成

マイクロ
フィッシュ版

ANARCHIST PAMPHLETS 1830-1985

今日
の米
国へ
の歩
みに
欠く
こと
ので
きな
い影
響を
与え
た活
動記
録

ミシガン大学ラバディーコレクション収蔵 2,011点、
米国議会図書館貴重図書 特別コレクション部門収蔵 272点 全2,283点

ポジティブマイクロフィッシュ 2601枚 ￥2,641,000(税別)

無政府主義資料を豊富に所蔵する米国二大コレクションより、関連資料のマイクロフィッシュ化。ラバディーコレクションからは、政治、経済、社会的急進運動の初期の抗議書や改革資料などを収録。また、米国議会図書館の貴重図書・特別コレクション部門からは、イタリア人、ドイツ人、ロシア人の都市に住む移民たちに向けて出された資料で、活動の歴史、婦人解放、パリ・コミューンの鎮圧、無神論、国内の社会主義と無政府主義の比較といった内容のものを収録しています。



株式会社 雄松堂書店

本社／東京都新宿区三栄町29 160 ☎03(357)1411(代)
雄松堂アネックス／東京都文京区大塚3-42-3 〒112 ☎03(943)5791(代)
関西支店／京都市中京区二条通河原町東入 京都書店会館内 〒604 ☎075(222)0165(代)

人間復興のテクノロジー
M・クーリー / 星源文彦監訳 53298

アダムスミスの自然法学
田中正司著 スコットランド学派と経済学的生活 53914

平和・自由・正義——国家学入門——
M・クリール / 初稿正典他訳 53240

近代自然法をめぐるとの概念
E・バーカー / 田中浩・津田豊吾・新井明訳 51545

バーク——資本主義と保守主義——
C・マクファースン / 谷川昌幸訳 51854

カールシュミット論——再検討への試み——
J・ベンタースキ / 宮本盛太郎他訳 55150

体系と歴史——ヘーゲル哲学の歴史的位置——
M・リーデル / 高橋良治訳 52472

規範と価値判断——倫理学の根本問題——
M・リーデル / 宮内陽子訳 52060

現代の自由——思想的考察——
田中正司著 52472

市民的抵抗——思想と歴史——
G・ウッドコック / 山崎時彦訳 51854

社会主義とドイツ社会民主党
H・シュタインベルク / 時水雄・堀川哲訳 53914

ドイツ現代政治思想史
H・ヘラー / 安世舟訳 52472

ロザルクセンブルク——その思想と生涯——
P・フレリヒ / 伊藤成彦訳 52678

グラムシと現代——シラミシ研究国際
伊藤成彦・片桐兼・黒沢惟昭・西村輔次郎 55068

ヘーゲルからマルクスへ
S・フック / 小野八十吉訳 5695

アドルノとその周辺——フランクフルト便り——
小牧治著 52060

批判的理性論考
H・アルバート / 萩原能久訳 53914

信仰と理性——トクソ学派研究序説——
新井明・鎌井敏和編 52472

ミル自伝初期草稿
J・S・ミル / 山下重一訳 53065

科学史的思考
佐々木力著 52472

市民社会の思想——水田 洋教授
宮本憲二・大江志乃夫・永井雄雄編 510300

イギリス労働運動と社会主義
安川悦子著 5695

市民社会の弁証法
L・クレーダー / 河村登訳 54944

マックスウェーバーと近代
妻高中著 52064

ヘーゲル左派論叢 (全4巻)

●未翻訳の論考を編集した待望の訳書！
●良知力・廣松渉編 A5判・平均三四〇頁

- ①ドイツ・イデオロギー内部論争
ヘーゲル左派とマルクスを結ぶ結節点 55150
- ②行為の哲学
チェニコフスキー・ハースの歴史哲学。 未刊
- ③エダヤ人問題
政治的・人間的解放をめぐる論争。 54635
- ④ヘーゲルを載く最後の審判ラッパ
ヘーゲル左派とキリスト教をめぐる論争 55150

J・S・ミル 初期著作集 (全4巻)

●ミルの思想形成の理解に不可欠の資料！
杉原四郎・山下重一編 A5判・平均三三〇頁

- ① 1809年〜1829年 53065
- ② 1830年〜1834年 53065
- ③ 1834年〜1838年 53065
- ④ 1840年〜1844年 未刊

橋本和幸著

A 5判上製函入・定価二、八八四円

社会的役割と社会の理論

本書は著者一〇余年の研究爲の成果から表題に即し八論考を選び、新たに総論と補論を加へ世に問う論文集である。全二部構成をなし第一部の社会の理論においてはユートピアの社会像に周到緻密な批判を施し、第二部行為と社会的役割では役割概念を社会化と物象化の関連のなかに据えて検証を試みるいわば全論考が厳しい問題提起となつており、またそれらの根底に現代ドイツ社会学理論の関心と動向が転載され敷衍されきわめて普遍化されたモチーフとして一貫している点で本番の独自性を鮮やかに示している。既成理論の厳密な再検討と現実分析への社会学的方法の確立を冀う著者の処女論集は近来稀な高水準の労作といえよう。

松本和良著

A 5判並製・定価二、九八七円

パソソングの行為システム

パソソング研究三〇年に及ぶ著者戦近七年の決算的論集。著者本来の研究関心は科学としての組織論の確立にあり、これをパソソングを中心としたアメリカ社会学の理論的成果を採用しつつ自らの組織社会学を形成する方途にあった。その成果はすでに数巻公表されているが、本書では直截パソソングの社会理論の根底すなわち行為システムを祖上に積年の蘊蓄を傾けてあらゆる視角から追究し解明することにある。とりわけその晩年激しくパソソング批判に終始した新明正道博士の行為関連の遺業を相対立するパソソングの遺産と総合化する雄大な意図は著者のライフワークとして相応しいが、本書においてそれは見事に緒についている。

一九八九年秋(九月〜十一月)刊行予定

徳永 恂・鈴木 広編

A 5判・予価三、〇〇〇円

現代社会学群像

船津 衛著

A 5判・予価三、〇〇〇円

ミード自我論の研究

P・F・ラザー・スラウド／斉藤吉雄監訳

A 5判・予価三、五〇〇円

応用社会学

スチテート・ロー／山田 操・吉原直樹訳 四六判・予価三、〇〇〇円

都市社会運動

カステル都市理論以後

カール・ガイネリ／宇賀 博訳

A 5判・予価六、八〇〇円

共同体主義

フリーエ主義とアメリカ

新刊 近代日本高等教育研究

天野郁夫(東京大学教授) A5 10000円
日本の新大学の特徴を、制度の生成期に焦点をあてて解明し、歴史的研究に一業績を確立。

新刊 大学の国際文化学

阿部美哉(愛知学院大学教授) B6 25000円
アメリカの大学の伝統と絶えざる革新の試み、世界の教育改革の現状を豊富な事例で紹介。

大学教育とは何か

豊多村和之(広島大学教授) 編
大学教育の機能と構造を幅広く点検・分析。基本的見直しをする。 A5 35000円

日本の大学教育改革

関 正夫(広島大学教授)
カリキュラム論、教授・学習過程論、教育研究組織論等について検討。 A5 48000円

大学教育改革のダイナミクス

J・B・L・ハフリン 豊多村・石田・友田訳
カリキュラムをいかに変革するか、その方法と戦略の具体的提示。 A5 35000円

大学教育の国際化 増補版

豊多村和之(広島大学教授)
外から見た日本の大学を検討し今後の方向を模索。新論稿追加増補。 B6 28000円

大学のティーチング

J・ローマン 阿部美哉訳
自主的な学習をさせる大学教授技術の具体例。知的興奮を与え出すには? B6 28000円

大学教授のための 「ティーチングガイド」

K・E・エプル 高橋誠直訳
毎日の教育実践を助ける豊富なテクニックを提示する。 B6 28000円

大学教授法入門

ロンドン大学大学教授法研究部編 豊多村和之・馬越敏・東隆子編訳 日本で初めての教授法ガイドブック。 B6 24000円

大学教授法の実際

W・J・マッキーチ 高橋誠直訳
新任大学教師のための教授法ガイドブック。教えるコツをまとめる。 B6 24000円

大学の講義法

D・A・フライ 山口栄一訳
目標に合った講義の組織化と、他の教授法との組み合わせの具体例。 B6 28000円

大学の教授・学習法

R・ヒアド、J・ハートレイ 平沢茂訳
大学の講義法、討議法、新しい教授技術や学生の動機づけなどを紹介。 B6 36000円

大学のカリキュラム

井門喜天(桜林大学教授)
欧米の伝統的なカリキュラム論をベースに、大学カリキュラムを考察。 B6 28000円

大学教育の目的

K・E・エプル 高橋誠直訳
教育はどうあつたらよいか、教育の本質と教師のあり方を問う。 B6 28000円

高等教育の日本の構造

天野郁夫(東京大学教授)
日本の高等教育の基本的性格解明。大衆化の道を出つた構造を究明。 A5 48000円

高等教育の比較的考察

豊多村和之(広島大学教授)
比較と歴史の視点から分析評価し、高等教育の改革の方向を提示する。 A5 35000円

リースマン 高等教育論

D・リースマン 豊多村和之他訳
高等教育の新しい方向を学生消費者主義時代と捉え、論究する。 A5 35000円

ハーバード大学の戦略

D・ボック 小原芳明(玉川大学教授) 監訳
ハーバード大学学長が、大学改革と戦略をダイナミックに語る文書。 A5 35000円

ヨーロッパ初期近代の諸相

——経済史と心性史のあいだ——

高木正道著 ヨーロッパ初期近代の時代的性格を旧ヨーロッパの最後の段階として捉えると共に、マクファーンソンのホブズ、ロック解釈の批判を通じて、資本主義という一種の「大概念」だけを判断基準とする一面性とむしろ社会構造と心性の中で捉えることを主張する。
定価三〇〇〇円

マルクス主義の生成と発展

服部文男・大野節夫・大村泉編 新「マルクス・エンゲルス全集」に収録された諸草稿はもとより、社会史国際研究所蔵のマルクスやヒルファディングなどの草稿、書簡に依拠した最新のマルクス主義研究を集成する。
定価二八〇〇円

パルヴスと先進国革命

——第二インタナショナル・マルクス主義の到達点——

田中良明著 パルヴスは「資本主義（帝国主義）と革命」というマルクス主義の根幹をなす理論領域において、第二インタナショナル期の最も水準の高い理論家であり、本書はその本格的な研究書である。
定価三三〇〇円

ヒルファディングと現代資本主義

——社会化・組織資本主義・ファシズム——

上条 勇著 本書は『金融資本論』以後、すなわち第一次大戦前夜・大戦中、ドイツ十一月革命、ウエイマル期をへて世界大不況・ファシズムにいたる彼の理論および実践活動を、現代ドイツ政治史、社会思想史の観点より、未紹介の膨大な資料をもとに詳述する。
定価二九〇〇円

商品範疇と貨幣生成の論理

吉田 紘著 価値形態論、商品の物性論および交換過程論は「価値」範疇の批判的再指定し経済学批判として展開され、その結果においてのみ貨幣形態が与えられるものであることを、そのメカニズムに詳細に立ち入って論証する。従来の諸論争の不備を指摘しながら、商品論の問題を新しい視点より解明。
定価三〇〇〇円

社会主義経済理論史

ハルダハ他著 小澤光利訳 本書は社会主義経済思想の生成と発展を、十八世紀後半の産業革命を画期とし、現代にまでおよぶ期間にわたって素描した、今まで内外とも類書をみない壮大な試みの書である。研究者にとってはその体系的ゆえに座右の書となるであろう。
定価二二〇〇円

共同体の探求

——自由と秩序の行方——

ニスベット著 安江孝司他訳 進歩、理性、個人主義、自由といった近代を集約するスローガンの社会思想的意義を再検討する。そして、今日の歴史的要動と社会の解体に伴う共同体の喪失と人間の危機の時代で、新たな社会理論のパラダイムを構築する。
定価二九〇〇円

住民意識の可能性

——国際化時代のまちづくりと日本人の社会意識——

庄司興吉編著 日本各地で進められている「まちづくり」との関連で、現代日本の住民の社会意識の構造を、その変容とともに、包括的かつ全体的に明らかにするものである。本書は社会意識研究の分野においては類例をみない画期的労作である。
定価三五〇〇円

ヘーゲルの「ギムナジウム論理学」

海老澤澤一訳 「ギムナジウム論理学」は、ヘーゲルがニルンベルク・ギムナジウムで行った六編の論理学の授業のことである。現行のテキストを検討し、それらを相互に比較対照することによって、「精神現象論」から「大論理学」への論理思想の発展が容易に理解される。
定価三八〇〇円

弁証法の現代的位相

——合理性の歴史と論理——

ゼレニー著 島崎隆・早坂啓造監訳 アリストテレス、カント、ヘーゲル、マルクス、ホルター、フツァー、ハイステッガー、ホワイト、ヘッド、ブリゴジン等、哲学・論理学・科学思想を、合理的思考の歴史的發展という文脈の中に位置づけ、真の合理的思考とは何か、を問う。
定価二四〇〇円

現代日本の思想

——伝統と転回——

吉田傑俊編著 現代日本社会は大きな転換点に立っている。それにつれて思想の分野においても新たな潮流が生まれている。本書は近代日本の思想を基点に「保守主義からフェミニズムまで、日本思想の過去と現代」又ボストモダン論に対して、高度成長後の新しい視座を示す。
定価二二〇〇円

現代社会とマルクス主義の自己診断

東京唯物論研究会編 現代を「転換の時代」ととらえ、現代社会が提起する諸問題に積極的に対応すると共に、マルクス主義の自己診断を行う。そして、現代社会にふさわしい在り方を追求する。内容も、現代社会のとらえ方、文化、人間、方法論等多岐にわたる。
定価二二〇〇円

創刊

歴史博物館

シリーズ
全10巻

読む歴史から見る歴史へ
誌上博物館の誕生!



第二回配本

中世の子ども社会を絵解きする!

絵巻 子どもの登場

中世社会の子ども像

黒田日出男

日本の歴史のなかで子どもたちはどんな役割を演じてきたのだろうか——中世以降の絵巻物から1000余点の、遊び、働き、学ぶ子どもたちの姿をひろい出し、大胆な仮説によって躍動する子ども社会を再現した初めての試み。ここでは子どもたちが歴史の語り部である。

●定価1,900円(税込)

●第二回配本●発売中

図説 戦争の中の子どもたち

山中 恒

昭和少国民文庫コレクション

ノラクロ、黄金バット、少年倶楽部、横綱・双葉山——悲しい時代の中にも夢があったあのころ。貴重な未公開資料でみせる昭和の子ども大図鑑!

●定価1,900円(税込)

■以下続刊 ■3巻以降は仮題。

3 平安京再現
井上満郎

4 衣裳の日本史
城一夫

5 貨幣の日本史
山口徹

6 大相撲の文化史
宮本徳蔵

7 文明開化の子どもたち
大浜徹也

8 蝦夷の生活文化
工藤雅樹

9 縄文人の四季
森川昌和上野晃

10 渡世人の遺産
西谷正

■B5変型判／上製カラーカバー装
本文九六／二八頁カラー四〇頁
収録図版各二〇／二五〇点
■各巻定価1600～1900円

ANNALS OF THE SOCIETY
FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO.13 1989

CONTENTS

Papers delivered at the Thirteenth Annual Meeting at Rishoh University,
Tokyo, October 12-13, 1988

Symposium

Germany and Austria in the 1920s—On the appearance of new
paradigms in the 20th century—

..... *T. HOZUMI, R. NAGAO, Y. UYAMA, K. MISHIMA*... 4

Independent Papers

Marx' Verständnis für Urfetischismus oder De Brosses

..... *Masahide ISHIZUKA*... 52

A reevaluation of Spinoza's political philosophy... *Kazunori MIZUSHIMA*... 70

Die Judenemanzipation und Zionismus zur Zeit des Liberalismus

..... *Mari NOMURA*... 81

Mach und Freud—Positivismus und Psychoanalyse—... *Michio IMAI*... 94

Articles

Selbstbestimmung oder Autonomie?..... *Keiichi MARUYAMA*...106

Li Da sociology and Marxism..... *Eiji KINOSHITA*...119

Die Wendung in dem Gedanken L. Feuerbachs und M. Stirner

..... *Kiyoei TAKIGUCHI*...132

Mode de la pensée de François Quesnay—Comparaison avec

Malebranche..... *Kuniyasu MORIOKA*...145

Surveys..... *A. YASHIRO; T. FUKUNAGA; M. HAMABAYASHI*...158

Book Reviews..... *K. KIZAKI; A. SHIRAI; Y. NAGAI*...174

Bibliographical Information..... *K. KIZAKI*...184

Edited by

The Society for the History of Social Thought