

社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO.14 1990

シンポジウム：フランス革命の思想的衝撃



北樹出版

社会思想史学会の創立にあたって

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

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

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

目次

第十四回大会記録

〔シンポジウム〕フランス革命の思想的衝撃	堀田誠三	四
イタリア啓蒙からリソルジメント（国家統一）へ	安藤隆穂	一六
革命とそれ以後における自由と公共——思想史的一考察——	永井義雄	二六
希望と幻滅——イギリスがフランス革命から学んだもの——	谷嶋喬四郎	三六
フランス革命とヘーゲル	哭	三六
——現代にとってフランス革命とは何であるのか——	哭	三六
全体討論	哭	三六
〔自由論題及び質疑応答〕		
I 抽象的労働論の重層的問題性	真田哲也	四六
II 天皇制イデオロギーの新局面	土方和雄	五八
III 幸徳秋水の「アメリカ」	山泉 進	六八
〔インフォーマル・セッション〕		
フランクフルト学派	清水多吉	九八
「家族」思想の現在	安川悦子	一〇〇
マルクス主義の展開	伊藤成彦	一〇二
ハイエクのヒューム論・スミス論	田中秀夫	一〇三
スミスとハイエク	星野彰男	一〇五
初期社会主義	田村秀夫	一〇七

公募論文

加藤一夫の思想——アナキズムから天皇信仰への軌跡——……………三原容子……………一〇五

ハインリヒ・グレーツにおけるユダヤ的アイデンティティの諸問題……………

——トライチユケ論争をめぐる——……………野村真理……………二一八

イエナ期フイヒテにおける言語と共同性……………木村 博……………二二〇

学界動向・研究展望

孔子と毛沢東……………岩間一雄……………二二四

第二インター——一〇〇年、メーデー——一〇〇年……………内田 博……………二二五

フランス革命二百周年国際シンポジウムをふりかえって……………岡本 明……………二二五

書 評

田中敏弘編著『スコットランド啓蒙と経済学の形成』……………鈴木 亮……………二二七

岩本広司著『バーク政治思想の形成』……………森本哲夫……………二二七

松原広志著『ロシアンインテリゲンツィヤ史』……………土谷直人……………二二七

太田仁樹著『レーニンの経済学』……………田中良明……………二二七

資料紹介

ゴッドウィンとウルストンクラフトの文献紹介……………岡地 嶺……………二二八

公募論文執筆・送付要領（二四三）

編集後記（二九〇）

シンポジウム

フランス革命の思想的衝撃

〔報告〕 堀田誠三 安藤隆穂
永井義雄 谷嶋喬四郎
〔司会〕 木崎喜代治 清水多吉
森本哲夫

〈1989年10月15日高知大学〉

イタリア啓蒙から リソルジメント（国家統一）へ

堀田 誠 三

フランス革命の衝撃とともに、イタリアにおける啓蒙の時代は終りを告げるといえます。フランスにおける旧体制の打倒と人権宣言を中核とする立憲政体の樹立は、挫折した啓蒙的改革にかわって、社会変革への希望と、新しい社会の範例をあたえたのです。自由・平等・友愛をスローガンとし、所有権の神聖を基礎とするこの社会は、啓蒙の理想の具現化であったといえますが、フランス革命およびそれ以後の歴史の展開は、一八六一年の国家統一にいたるまでのイタリアにたいして、大きくいって、二つの問題を提起したと思われれます。第一に、国民国家形成（ナショナリズム）という政治的課題であり、第二に、商品生産の浸透にともなう、貧富の差の増大という経済課題です（ただし、イタリアの産業革命は、はるかにおくれて、一八九六年から一九一四年にかけておこなわれたとされています）。第二の問題のほうは、所有権の神聖という觀念に疑問をはさむことによつて、ひろい意味での社会主義の方向をめざすものとなり、第一の問題は、イタリアにおける諸国家の分裂を、思考の前提としてうけいれてい

たイタリア啓蒙の視野の外にあった、といえるでしょう。この報告では、フランス革命がイタリア啓蒙にあたえた衝撃をピエトロ・ヴェッリ (Pietro Verri, 1728-1797) に、そこから発生した課題への対応を、ジュゼッペ・マッツイーニ (Giuseppe Mazzini, 1805-1872) とジュゼッペ・フェッラーリ (Giuseppe Ferrari, 1811-1876) にみようと思います。

ヴェッリは、イタリア啓蒙を代表する人物の一人ですが、フランスで発生した革命の知らせに敏感に反応します。おそらくバステュー襲撃の直後に、ヴェッリは、つぎのような見解をいできます。わずかなあいだにミラノ人の意見は、革命への賛から、軽蔑へとかわったけれども、専制から自由への革命的移行は、民衆自身が、その自然的な主権にめざめた時に発生するのであって、そのさいの社会的混乱は、不可避であるのです。フランスの混乱は、イギリス人・ベルギー人などのばあいと比較すれば、わずかである、とされます。さらにヴェッリは、フランスおよびヨーロッパの今後の動向を予測して、立法権をそなえた国民議会をつくったフランスは、立憲政体を樹立すれば、「ヨーロッパでもっとも富裕で強大な国民となる」であろう、といえます。フランス革命の諸理念は、ヨーロッパの他の諸政府に作用しないではないのです。それでは、イタリアではなにが起こるか、といえば、ヴェッリの解答は、まず庶民を啓蒙しなければ、革命は、略奪と破壊以外をもたらさえず、未熟なイタリア人は、いまだ徳の王国のもとしていきるに値しないというものでした。

するどい歴史的洞察力をしめすこの文章でヴェッリが表明したものは、第一に、フランス革命を擁護し、さらにヨーロッパにおける新しい自由な社会の形成の原動力として、期待をかけるという態度であり、第二に、イタリアにおける主体の未成熟という見解です。前者のフランス革命への期待を、ヴェッリは、動揺しながらも、すくなくともナポレオンによるミラノ占領にいたるまでは、もちつづけます。後者は、いわば、イタリア思想史を貫通する主題であります。

イタリアでは、一七六五年にトスカーナ大公となって啓蒙的改革をすすめたピエトロ・レオポルド一世が、一七九〇年に、トスカーナをさり、ミラノ＝ロンバルディアの支配者となります。これは、かれが、兄ヨゼフ二世の死後、レオポルド二世としてオーストリア皇帝に即位し、ロンバルディアはオーストリアの直轄領だったからです。かれは、一七九〇年五月六日付けで、ロンバルディアの主要都市の参事会の代表が協議の上、公国全体の恒久的代表機関の必要性、その構成などについて、提案せよという訓令をだします。

この機会をとらえて、ヴェッリは「一七九〇年におけるミラノの政治的狀態にかんする考察」を書き、一七世紀のスペイン支配以来のミラノにかんする歴史的回顧と新たに構築されるべき立憲政体の見取図をえがきます。その序文で、かれは、「もしイギリスがフランスに生まれていたら、わたくしは、他の人々と同様の人間であつたであろう。イタリアに、とりわけミラノに生まれた」ばかりに自分の思想は危険視されたのだ、とい

ます。「才幹あり、かつては徳の主座にあつた国民の墮落した大衆に試しうるであろう唯一の薬は、自らの卑屈さという恥辱であろう。おそらくフランス革命はスイス諸州にひろがり、われわれは、われわれの息子たちに目を開かせる例をもつことになる」というのが、この時点でのヴェツリの予測です。ここでいっている「国民ニナツイオーネ」は、イタリア全体をさすと考えられますが、政治的変革の単位は、あくまでミラノ公国にとどまっています。ヴェツリによれば、ミラノにおける長年の専制の経験がおしえるのは、立憲政体によつて君主とその官僚の権力を制限しなければならない、ということです。ヴェツリは、直面する時代の歴史的意義を強調し、つづけて、ミラノでは、これまで恐怖が支配し、服従と墮落が慎重とよばれて正当化されてきたという指摘によつて、家門の利益しか考えてこなかった貴族層にたいする批判がおこなわれます。現在は、こういう状態からぬけだす絶好の機会であり、それを可能とするのは、「あらゆる統治の唯一の目的」である「不可侵の所有権」を保証する憲法なのです。ヴェツリは、人格と財産の安全の保証こそ人間の自立性の基礎だと考えます。したがつて、かれは、ミラノ、ひいてはイタリアにおける、所有権の安全を核心とする立憲君主政体の樹立に、主体形成の可能性をあたえるという点もふくめて、期待をかけたわけです。この任務になうものは、ヴェツリにとつては貴族であり、かれは、貴族層を批判しつつ、統治に参画するという本来の任務にめざめる以外に新しい社会の一員となるみちはない、とかれらに訴えます。ミラノ

の貴族がヴェツリの呼びかけにこたえることは、結局なかつたのですけれども、啓蒙主義者であるヴェツリは、フランス革命を啓蒙の諸原理の発現としてとらえ、その側圧をきつかけとするミラノ社会、ひいてはイタリア社会の再生という展望をもつたのです。

それ以後、ルイー六世の処刑を境に、革命にたいする否定的評価をみせもし、フランス軍の侵略への非難が語られもしますが、一七九六年五月一日、フランス軍の先鋒、マッセーナのミラノ入城に当つては、ヴェツリは、フランス共和国の臣民たることを肯定いたします。

フランス軍をむかえたミラノの様子については、スタンダールの『パルムの僧院』の最初に有名な描写があります。ヴェツリ自身も、家にフランスの軍人を宿営させ、新しい市政府の委員に任命されます。フランスの軍人をとおしてみた、フランス人への好意的感情を、ヴェツリは、一貫してもちつづけます。しかし、かれらの占領政策となると、話は別です。それを直接に遂行する立場にあつたヴェツリは、「一七九六年における、共和主義的フランス人のミラノ侵略の歴史」を書き残します。マッセナ將軍はミラノ入城の日に、信仰の自由と所有権の保護を明言したにもかかわらず、「所有権は、一四日の、その夕方から侵されはじめた」のです。乗馬の徴発に始まり、国庫から公益質屋にいたるあらゆる基金は横領され、フランス軍の原理はイタリアの略奪のみであり、友愛の原理は、忘れられたのです。これにくわえて、戦費二千万フランの支払が命ぜられます。ヴ

エツリによれば、こういうフランスの政策のお先棒を担いでいるのが、「民衆協会」にあつまった、いわゆるジャコビーニです。かれらは、フランスと違つて抑圧的でないミラノの貴族に對する反感をおおつて、内戦の危険をつくりだしますし、仮りにかれらのいうとおり金持ちから奪つても、それは貧民のところではなく、フランスへいつてしまふと批判します。しかし、市政府では、かれらの勢力がつよく、市政府は、略奪の道具となつたというのがヴェツリの認識であります。

それにしても「市民的自由」を獲得できれば、こうした犠牲も無駄ではないというのがヴェツリの考えです。「市民的自由」とは、かれ自身の定義によれば、法の許すかぎりで、心身の能力の發揮と所有權とを享受すること、です。この願望が、ナポレオンの姉妹共和国の構想のなかで実現する可能性をみて、「数年のうちに、イタリアは、おそらく、ひとつの家族となろう」とヴェツリが書いたのは、かれの死の五〇日ほど前のことでした。

以上見てきましたように、フランス革命は、それに対するヴェツリの期待と幻滅にみられるように、新しい社会の基礎たるべき所有權の問題をあらためて提示し、さらにヴェツリをも含めて、イタリア人一般に、その社会は、具体的には、国民国家となりうる可能性を示唆したのだ、といえます。この国民国家は、現実には存在しませんから、主体形成という問題は、いっそう重要となってきます。これらの問題にたいして、マッツイーニは、フランス革命およびその原因である一八世紀の原理に

たいする反発と憧憬をもちながら、ナショナリズムの強調によつて解答をあたえようとするのです。

マッツイーニが、イタリアにおける国民国家形成の主体とするべく一八三一年に創始した、「青年イタリア」のスローガンは、「自由、平等、人類、独立、統一」です。したがつて、かれは、啓蒙の理念を捨ててしまつたわけではないのですが、同時に、「一八世紀に、哲学の名をかたつた、あの反道徳的かつ反哲學的精神」という痛烈な批判をもあびせています。マッツイーニの批判は、個人主義を原理とする一八世紀の啓蒙思想と、その具体化であるフランス革命の絶対視に、むけられたものです。かれによれば、フランス革命の歴史的意義は、新しい時代の始まりを告げることにあるのではなく、キリスト教発生以来の、個人主義原理のみによる社会形成の試みの破綻をしめすところにあるのです。

こうしたフランス革命の相対化は、ウィーン体制の転覆をめざす、ヨーロッパにおける革命戦略の構想とむすびついていました。フランスに革命の主導性をもとめる構想を批判する、一八三五年の論文「ヨーロッパにおける革命の主導性について」でマッツイーニは、すでに過去に属する一八世紀とフランス革命からの解放を要求します。もちろんそれは、一八世紀とフランス革命の原理の全否定ではなく、その批判的継承のために、「過去と未来の境界線」の明確な認識が要請されたのだといえます。けれども、フランス革命の相対化は、当時のイタリアの現実における、その超克を意味するものではありません。同じ

論文で、マッツイーニは、「われわれ一九世紀の息子たち」が、「一八世紀のわれわれの父親たち」を認識のあらゆる分野でやりこえている「にもかかわらず、強さと行動において、かれらに劣っていないだろうか」といつております。一八三二年の論文「青年イタリアについて」では、人類にたいする使命という意識が、フランス革命の巨人たちをうんだのだ、とされます。ところが、イタリアでは、人間の尊厳を消滅させ、生命を枯渇させる「唯物主義」がはびこり、人間自身と、その権利と未来への信頼が欠如しているのです。その原因は、人間が、自らの身边にのみ関心をかぎり、奴隷のようにいきることを勧める「個人主義」にあります。フランス革命との対比のなかで、イタリアにおける変革主体形成の弱さが浮かび上がり、それに対する批判が、唯物主義、個人主義批判という形ででてくるわけです。「わいしような暴君や卑しい大臣や臆病者ども」とくらべて、ボナパルトの偉大さはきわだっているのでありますし、また、専制を打倒して自由な社会をつくるために、慎慮の名による打算や、臆病による成功を否定することが要求されます。ここにみられる臆病な慎慮の否定は、まさにヴェトリがもてたところであり、したがって、マッツイーニにおけるロマン主義的な英雄崇拜は、かれが、イタリア啓蒙の課題を継承していることをしめすものであるといえます。そこで、フランス革命を頂点とする一八世紀の個人主義にたいするマッツイーニの批判は、啓蒙の社会理論に対する理論的対決というよりは、ウィーン体制下のイタリアにおける個人主義のわいしような化への

批判という性格をもっていると申し上げてよからうと思います。以上のように、マッツイーニにとっては、フランス革命の歴史的意義は相対化されなければなりません。同時に、そこにおける変革主体の形成という歴史的事例は、新しい社会の現実性の「保証」として、意味をもちつづけるのです。このようなフランス革命評価の二重性は、新しい社会の構想にたいして、主体形成が追いつかないという落差の表現でありまして、それを埋めるものが、マッツイーニにあつては、個人主義原理から、アソチアツイオーネという社会的原理による編成へすむという社会進歩の法則に神の法への信仰です。この神は、キリスト教の神ではありませんが、『人間義務論』（一八六〇年）において、「われわれが存在するゆえに神は存在する」といわれるような、理論的検証を拒否する神にマッツイーニが頼らざるをえなかったところに、いま申し上げた落差の非常な大きさが現われていると、わたくしは考えております。

マッツイーニのばあい、個人主義原理の破綻といいますが、利己的諸個人のあいだの利害衝突がもちだされるだけでありまして、それにはたいして、人間の社会性ないしは結合の原理としてのアソチアツイオーネの重要性が、ひたすら強調されます。マッツイーニのアソチアツイオーネは、具体的には、第一に、青年イタリアのような、従来の秘密結社とは異なつた、明文の公開された綱領をもつ政治組織、第二に、祖国ないしは国民、第三に、生産協同組合、にわけて考えることができます。

これらは、イタリア啓蒙の課題を継承しつつ、歴史の進展に

対応して、その思想的枠組みには収まりきらない問題が提起されたものとみることができよう。第一の政治組織は、主体形成の貧困という事態に直面して、啓蒙的改革という上からの改革によらざるをえなかったイタリア啓蒙とは異なつて、マツツイーニが新しい方法を実践したものであるでしょう。一八二〇—一八二一年および一八三一年の諸革命の敗北にもめげず、挫折を恐れず、そこから立ち上がる強い意志を支えるものが、マツツイーニにあつては、人間の義務という觀念です。これは、何度も申し上げましたように、権利に基礎をおく個人主義を批判してはいますが、義務の強調を権利の否定とむすびつけてはおりません。人間の諸権利の基礎が義務であるとするマツツイーニは、権利の獲得こそ、人間の義務であると考えていたはずでありますし、この思想は、『人間義務論』における導きの糸となります。しかしまた、権利ではなく、義務が強調されねばならなかったのは、個人主義のわいしょう化への道をたちきるためであり、一八世紀的な「幸福の理論」の拒否によつて、「自己犠牲の信念」をかため、進歩の法則に献身することが要請されたのです。

こうした義務に目覚めることが、アソチアツィオーネとしての「青年イタリア」に加盟する第一条件であつたわけです。「青年イタリア加盟者への一般教程」の第一項は、「青年イタリアは、進歩と義務の法則を信じるイタリア人の友愛団体である。かれらは、イタリアが、国民たるべき使命をもつことを確信している」とはじまっています。ここで、アソチアツィオーネの

第二の形態である国民「ナツィオーネ」がでてきます。それは、将来において実現されるべき、地理的および言語的共通性を基礎とした政治的統一、統一共和国です。同じものが、『人間義務論』では「祖国「パトリア」とよばれます。いま、ナツィオーネとパトリアの両方の意味をこめて、国民国家と呼んでよろしいかと思ひます。

その国民国家が、「未来の信仰の言葉」であり、「共通の目的をめざす友愛的共同」であるアソチアツィオーネの実現形態として重要視されるのは、個人の力は弱く、言語、習慣などを異にしては共同事業はなしがたいからです。祖国をもつた国民として存在することが、人類の一員たる前提条件である、とマツツイーニは考えます。諸個人の活動によつて構成される社会秩序のメカニズムを見通す理論をもたないかれは、地理的条件、言語、人種のような国民国家成立の自然的、歴史的与件という次元に基礎を置いた国民ないしは祖国の觀念を強調しなければならなかったのです。だから、「国民性は神聖である」と断言されます。マツツイーニは、国民ないしは祖国という社会的統合の概念をこにして、主体の未成熟という現実を乗り越えようとしたわけです。

ところが、もはや、国民のなかに等質性を見い出せるような時代ではありません。とくにマツツイーニにとつてはそうであります。というのは、かれは、一八三一年以降フランスからスイスへと亡命生活をつづけ、一八三七年にはロンドンにわたり、一八四八年革命および一八五九年—六〇年のオーストリアにた

いする解放戦争の時期をのぞいて、そこを本拠とし、カーライル夫妻と親交をむすんだりもするからです。

産業革命を経過したイギリスの首都でマッツイーニが見たのは、資本主義の発展によつてもたらされた階級分裂とチャーチスト運動に代表される労働運動でありまして、かれは、労働運動に変革主体形成の新しい可能性を見い出しました。かれは、「最多かつ最貧の階級」を構成するイタリアの労働者に、イギリスおよびフランスにおける生産力の発展と、それにとまなう貧困の増大を説明し、イタリアでは、階級分裂の害はすくないけれども、諸国の労働者とイタリアの労働者の状態の相違は、マッツイーニによれば、「物質的であるよりも、道德的」であります。つまり、イタリアにも労働者組織をつくり、国民統一の課題にとりくまなければならず、「君達が、未来の国民の中核である」のです。

けれども、マッツイーニのいう「労働者」は、イタリアを念頭に置けばあい、おもに職人を意味します。それですから、『人間義務論』において、労働階級の貧困問題Ⅱ経済問題への対策を論じるなかで、労働による所有という小生産者のイデオロギ―がうちだされます。これは、労働全収権の思想とむすびつけば、資本主義的私的所有を批判する思想となりますが、マッツイーニのばあいは、労働による所有の原理は、所有権の永遠性、絶対性を基礎づけるものとなります。かれは、所有権の廃止ではなく、労働者による所有権の獲得を目的とし、社会主義を批判して、階級協調の立場にたちます。

そうしたかれが、資本の支配からの解放を実現する手段として提唱するのが、アソチアツィオーネの第三の形態である生産協同組合による資本と労働の統一です。このばあい、もちろん、労働は提供されますから、資本の調達が問題です。その方法の第一は、労働者の節約Ⅱ犠牲と二〇人ほどの規模の共同出資です。不足のばあいには、共和主義的な有産者による信用供与が有りうるともされますが、結局のところ、国家信用をも含めたほうだいな援助が「いつの日か真の国民的政府、単一で自由な人民の政府」によつて与えられるであろうというのが、マッツイーニの見通しであります。こうして、すべては、国民国家の形成にかかつており、それが成立すれば「イタリアの富の源泉」としての労働を基礎とする資本と生産の増大、つまり小生産者の没落を防止しうる生産諸力の調和的發展が可能となるというわけです。

この国民国家は、フランス革命によつてつくりだされた所有権の神聖を基礎とする単一で不可分の共和国という枠組みに収まるものであり、したがって「八九年の革命は、要するに、踏まれるべき改革の手順をすべてしめした。……フランス革命が綱領をあたえた偉大な社会革命は、それが消え去ったと他の人々が錯覚したその途端に、はじまった」という一八三二年の「青年イタリアについて」における発言は、マッツイーニの国民国家の構想全体にあてはまると考えてよいでしょう。もちろんかれは、フランス革命のすべてを、まるごと受け入れたわけではなく、恐怖政治と土地均分法Ⅱ所有権の破壊は拒否します。

かれは、イタリア啓蒙の枠組みをこえて、国民国家形成という政治的問題を正面にすえました。そして、その中心に経済問題、貧困問題をみたにもかかわらず、私的所有批判の方向へ進まず、所有権の神聖の觀念のうちにとどまったのでありまして、このことを、あざやかに照らしだすのが、かれのフランス革命評価とりわけ、土地均分法の拒否であるといえます。ところが、マツツイーニと反対に、フランス革命の遺産として、土地均分法を高く評価するのが、ジュゼッペ・フェツラーリです。

フェツラーリは、わが国では、ほとんど知られておりませんが、マツツイーニより六歳若い一八一一年生まれで、リソルジメント運動のなかでは、マツツイーニを代表とする民主派にかぞえられ、マツツイーニ主義と区別して、急進的自由主義のなかにいれられるばあいもあり、自らは社会主義の立場をとることを明言する人物です。かれは、一八三八年にパリにわたって以来、四八年革命のときにミラノにもどったほかは、おもにフランス（パリ）に住み、統一後は、有権者が人口のわずか二％というきびしい制限選挙制を取るイタリア王国に反対して亡命生活をつづけたマツツイーニとは違つて、イタリアに帰り、一八七六年になくなる前に、上院議員に選任されています。

フェツラーリがマツツイーニと対立する直接の原因は、四八年革命におけるピエモンテ（トリノ）王カルロ・アルベルトの位置づけにかんする見解の相違です。ウィーンでの革命の知らせがとどいた翌日、三月一八日にミラノの市民は蜂起し、「ミラノの五日間」と呼ばれる市街戦をおこなつてオーストリア軍をお

いだし、臨時政府を作ります。いわゆる穏健派を中心とする臨時政府は、カルロ・アルベルトに援助を要請するのです。四月には、マツツイーニもフェツラーリもミラノに入りますが、フェツラーリは、カルロ・カッターネオらに協力し、フランスの援助をえた民主派政権をめざしますが、マツツイーニは、これを独立優先およびイタリアの主導性という観点から拒否し、カルロ・アルベルトと協力する路線をとつたため、フェツラーリの計画は崩壊します。

四八年革命の敗北の原因をさぐり、将来の展望を獲得するために書かれたのが、一八五一年に出版された『共和主義連邦』と『革命の哲学』です。最初のものは、題名がしめしておりますように、マツツイーニの独立、統一優先論を批判し、政治形態として諸共和国の連邦を採用しようとする連邦主義を主張しております。フェツラーリによるマツツイーニ批判は、独立と統一の理論は、イタリアをオーストリアの同類であるピエモンテ王に引き渡すことになるという点にあります。フェツラーリの認識は、イタリア統一の過程を鋭く予言するものであり、実際に、それは、対オーストリア戦争と建国の英雄ガリバルディの千人隊のシチリア遠征とナポリ解放、ブルボンの打倒という情勢のなかで、外交内政の手腕にたけたピエモンテ王国の宰相カプールの勝利、イタリア諸国家のピエモンテへの併合という形で、実現したのです。

フェツラーリによれば、イタリアの隷属の原因は、キリスト教、すなわち、カトリックであります。教会の安全のみがかれ

らの行動原理であつて、そのために教皇庁（ローマ）は神聖ローマ帝国と手をくんだことは、歴史が証明しているとされます。

「キリスト、ローマ皇帝、教皇、皇帝、これが、イタリアの自由の四つの墓石である」とくに、一六世紀のプロテスタントたちや一九世紀の民主主義者たちの過酷な弾圧を正当化した教皇は、イタリアに犠牲を押しつける「人類の永遠の敵」であります。

これにたいして、反キリスト教闘争こそ、一八世紀とフランス革命の特質とされます。革命以前には、貴族がヴォルテール主義者であつたが、一七九〇年には、中産階級がそうなり、哲学が福音書に取つてかわり、「理性神が崇拜され、そしてすぐにロベスピエールによって、貧民革命とよばれたあの新しい問題が起こるのが見られた。富の再分配に進むことが問題とされ、中産階級はたちすくみ、あともどりし、カトリシズムへ帰つた。……二月二十四日は、ロベスピエールによって延期され、後に、新しい科学すなわち社会主義によつてさらに武装させられた貧民革命を」ふたたび提起したのです。ここでフェッラーリは、キリスト教批判という一八世紀啓蒙の精神とフランス革命のなかで生まれた「貧民革命」の概念をあわせて継承し、社会主義につなげるという自己の立場を鮮明にしています。

ただし、そうであるからといって、かれが一八世紀にたいして無批判であつたのではありません。フェッラーリは、「革命の哲学」で従来の哲学の諸体系を批判し、かれ自身の体系を提示します。これは独特のものであつて理解しづらい点もおおい

ですが、根本は、従来の哲学が思考の道具として用いてきた論理学の形式性の批判にあるといえます。つまり、第一に、自然の原理は変化発展にあるのに、論理学はそれを否定するものであり、第二に、認識論的懐疑もまた、論理学の形式性にとらわれているかぎり、なんらかの形而上学的実体を想定せざるをえず、神への依存から脱することができないというのが、フェッラーリの批判の要点であると思われます。これにたいして、かれは、自らの哲学の原理として、「自然の啓示」という概念をもちだします。これは、さまざまな事實は、事實であるということだけでその存在の根拠もしくは正当性の根拠を獲得しうる、という考えです。したがつて、どれほど抑圧的な体制であつても、それへの抗議があらわれないうちは合法的なのであり、それを抑圧的であると感ずる人間が出現した瞬間から、否定さるべきものとなるというふうを考えるわけです。

事実によ拠するという立場から、フェッラーリは経験論には好意的でありまして、かれによれば、一八世紀の哲学は、浅薄とか表面的とか低俗とか非難されるのですが、かえつてその点が評価されるべきなのです。けれども、ロックからベンサムにいたる功利主義の正義論の欠陥は、その公準とする一般的利益が、諸個人の自己犠牲を要請することをわすれたところにあります。「幸福は生命の目的である。……ところで、われわれが幸福を求める瞬間に、反対の原則が、義務が、われわれ自身の犠牲をわれわれに命ずるべく姿をあらわす。われわれは幸福でありたいとのぞむが、しかし、不幸を選び求めるのである」。この

ようにのべるフェツラーリは、自己犠牲の義務というマツツイーニの観念を継承しているといえるでしょう。つまり、主体形成という課題は一貫しています。違ふのは、処方箋です。

すでにお話しましたところからおわかりのように、フェツラーリは、一八世紀の原理の帰結としてのフランス革命を、直接に継承しようとしています。かれによれば、フランス革命にかぎらず、一般的に、革命の原理は、真理と正義であり、前者は、ヴォルテールに代表される非宗教、後者は、ルソーに代表される平等です。これら二つの原理は、人権宣言において公認され、「こうして、フランスは、人権宣言によって変貌し、解放する国民たるべく運命づけられた」のです。相手は、宗教と特権であり、それらを解体する武器は、具体的には、非宗教と土地均分法の実施です。こういう視点からフェツラーリはフランス革命史を検討しております。

非宗教については、徹底した反教権主義者であるフェツラーリが人権宣言における思想の自由と宗教的寛容の表明に始まる国家・社会の非キリスト教化をフランス革命の本質と考えたものであります。もうひとつの土地均分法については、かれのロベスピエール批判を見る必要が有ります。「今やほかでもない、ロベスピエールの理論自身のうちに、かれの没落の理由を見なければならぬ。このことは、かれが旧体制の形を取った敵と戦うことに自己を限定し、かれが、人権宣言にふたたび覆いかけることとなった、あたらしい誤解に明らかである」。つまり、かれの偉業は認めるが、かれは、古い政府の打倒にのみ忙

しく、宗教と所有権の扱いが疎かになったといのです。所有権についての誤解は、「貧民革命」の要求にたいして、「所有権を驚かさないうために」その分配は、従来のままに維持し、土地の分配にも、相続権にも、ローマ法の伝統にも手をつけなかったところにあるとされます。以上のようなロベスピエールの役割を引き継いだのが、ナポレオンであり、それは、教会と封建性に対する闘争と、ナポレオン法典とによってしめされるのです。かれの帝国と革命の原理の矛盾にもかかわらず、「ナポレオン以後、革命の主導性は、フランスに属する」のですが、問題は、ナポレオ法典の世界、いいかえれば、所有権を基礎とした法的に形式的な自由と平等の世界でなにが起こるか、です。フェツラーリは、無人島に上陸した二家族は、契約における形式的平等を順守しても、両極分解の結果、片方は「サラリーの奴隷に落ちぶれる」というモデルをしめし、貧しい家族は常に自由だったけれども、「君達ば、奴隷を自由と呼ぶか」といいます。かれによれば、自由と平等は、抽象的に考察されてはならず、自由は、生存権と労働権を与える、「自然状態の権利」でなければなりません。これを侵しているのが、所有権の神聖という「政治家たちのイドラ、哲学者たちの神」となっている観念で、それは、「所有者は、人類を飢えさせる権利がある」という主張を導くのです。このとき、すべての人間が等しく自由であることを認めるならば、資本をもたず、サラリーの奴隷である貧民にも、所有権は認められるべきであり、「そこで、所有権は、普遍的共有に導く」とフェツラーリはいいいます。ただ、か

れは、所有権それ自体を否定せず、社会問題の解決のため所有権に限界を画する基準として、生存権、かれの言葉では、「必要の権利」をもちだします。この権利は、生存の必要という根源的事実に根拠を置いていますから、かれの理論にてらして、文句無しに正当であるといつてよいでしょう。「欠乏の憤激は、それを権利に変える」のです。この権利に基礎を置いて、「論理学が決して結び付けない」所有権と共有が、「啓示によって結び付けられて、普遍的な土地均分法という乗り越えがたい理想をあたえる」のです。

ここで、フェッラーリが社会問題と考えているのは、マッツイーニがロンドンでみたような資本家と労働者の階級分裂ではありません。「古い野蠻の名残である相続権が、土地均分法の理想と衝突している」のであり、「相続財産は、不平等の眞の源泉である」とフェッラーリは断言します。相続権は所有権に含まれるという議論にたいして、かれは、人口の一〇分の九をしめる労働者の所有は、労働した日を越えない、つまり手から口への生活であり、しかも相続財産は、労働やインダストリーを刺激しないと批判します。「一言でいえば、それは、現代の封土である」のです。巨大な相続財産に手を付けて貧困を減らすことが革命の使命です。「必要の限度のうちに制限された相続財産、これが進歩の単純かつ自然的な道である。……相続財産の廃棄によつて、封土と修道院の廃止が完成し、人間性の偉大な道を歩む」。これが、フェッラーリの将来への展望です。したがつて、人権宣言に表現されたフランス革命の原理を徹底させた社

会が、イタリアにおいても実現されねばなりません。

『共和主義連邦』では、教皇とオーストリアの連合をやぶり、イタリアを解放する役割をフランスに期待しつつ、マッツイーニのように古い時代の終りではなく、新しい時代の始まりとしてのフランス革命の歴史的意義が確認され、「自然の権利の自由を保持せよ、そうすれば、論理は、君達を、土地均分法へ導くであろう。キリスト教的自由を保持せよ、そうすれば、より強いものの覇権に導くであろう」とのべて、人権宣言の本質を自然権にみ、その実現形態として、土地均分法があるというフェッラーリの思想が、示されます。貧民革命によつて、相続財産を制限し、富の再配分をおこなつて、「競争が本当に自由であるように」すること、これがフェッラーリの「社会主義」であり、それを実現するのが、「社会革命」ということになりました。

おわかりのように、かれは、自由競争を否定するのではなく、自由競争を実現する前提として土地均分法をとらえています。そこでマッツイーニとの関連でいえば、社会的連帯を表現する「普遍的アソチアツィオーネ」の例として、銀行家が、つまり経済関係があげられますし、形式主義批判との関連でいえば、革命によつて実現されるべき自由は、貧民を富者と対等にする経済的自由であり、これが、『革命の哲学』の最後の章の題名であります。そこで扱われているのは、重商主義、ケネー、スミス、と並べた経済学における経済的自由の発展史です。「スミスの自由は、あいまいである。すなわち、平等の基礎の上で、土地均分法的前提の上で発展すれば、正義を実現し、自然によつ

て人間にあらはじめ定められたあらゆる任務を信頼を置く。だが、不平等の基礎の上に発展すれば、富者、資本家、財産家、独占家のみを利する」。そこで、「政治経済学の内奥から」発するものが、「国家の共有」を媒介とする、社会改革の要求、すなわち、社会主義の要求（九〇）である、とフェッラーリは主張します。

フェッラーリがフランス革命＝人権宣言の本質と考えた非宗教と土地均分法を軸とする、社会主義に導かれた社会革命ないしは改革は、かれ自身のスミス批判にもかかわらず、スミスのな経済的自由主義の実現を目標とするものであった、といったよいと思います。このことは、教会権力と世俗権力がせめぎあつてきたイタリアにおいて（その思想的表現は、マキアヴェッリ以来見い出されるわけですが）、世俗社会の独立と自律が、どれほど困難であつたかを教えているのであります。

以上にみてきましたように、すくなくとも国家統一までのイタリアにおいては、旧体制を破壊して新しい社会をつくりあげたフランス革命は、さまざまな否定的側面をふくむとはいえず、イタリアの思想家たちの構想する将来社会の姿をうつす鏡であつたといえます。

質疑応答

黒須純一郎（明海大学） 二点について質問します。一つは、マッツイーニ理解についてです。かれの統一共和主義は大きな振幅をもっているのではないのでしょうか。「公開書簡」での王へ

の期待、ミラノ革命以後の王への妥協、主著『人間義務論』で共和主義を主張したにも拘らず、神秘主義へ傾斜していったことなど。堀田先生は、マッツイーニの立場を簡単にくりくりすぎておられるのではないのでしょうか。もう一つは、フェッラーリについてです。堀田先生のご報告ですと、フェッラーリのイニシアティヴ論は、フランスへの従属という印象を受けます。できれば、『連邦』『哲学』の少し前の『マキアヴェッリ』にも言及してもらいたかったと思います。あの著作では、ルネッサンスが一方では宗教改革を生み、やがてはフランス革命を生むことになった、したがって近代のイニシアティヴ、ヨーロッパ解放のイニシアティヴは、もともとイタリアにあつたんだという主張がなされていたと思います。この点を前提にしないと、フェッラーリの議論はイタリアの解放、自由につながるのではないのでしょうか。

堀田誠三（名古屋経済大学） マッツイーニがずいぶん揺れていたということは、おっしゃる通りだと思えます。しかし、彼は、青年イタリア以後、『人間義務論』にいたるまで、基本的には共和主義者であつたと考えてよいのではないのでしょうか。もっとも、その時、共和主義の原理と国民統一の原理がかれの中で、どうかかわり合っていたのかということは問題になると思います。フェッラーリについては、私の報告の足りない部分を補っていただいて有難うございます。しかし、フェッラーリに限らず、ルネッサンスへの思いはイタリア人に共通にあるもので、その上で、フェッラーリの場合、フランスをヨーロッパ

における進歩主義の中心とする認識をもっていたと思います。

津田内匠（一橋大学）　ひとつは、司会者の方にお尋ねしたい。四人の方の報告の並べ方についてです。どういうお考えで、四つの報告を並べられたのかをお尋ねします。もうひとつは、堀田先生にお尋ねしたい。それは人権宣言の受け入れ方についてです。フェッラーリは非宗教と土地均分法をその二原則にしたということでしたよね。ですが、人権宣言はどれをとってみても土地均分法は読みとれない。勝手に読み込むというのなら話は別ですけど。そこでお尋ねしたいのは、フェッラーリは、当然、人権宣言は読んだんでしようけれど、ドリヴィエとかジャックルーとか、そういった人の文献を読んだんでしようか。

堀田　フェッラーリがドリヴィエを読んだかどうかについては、ちよつとわかりかねます。ただ、フェッラーリはロベスピエールなんかについては、革命議事録まで使って論じています。津田　ロベスピエールに土地均分法がありますか。

堀田　いや、貧民革命の要求を受け容れておきながら、最後のところでそれをネグレクトしてしまつたので、ロベスピエールは批判されるべきだ、とそうフェッラーリは考えていたわけですね。

司会　このシンポジウムは「フランス革命の思想的衝撃」ということで、フランス革命そのものを論ずることはありませんので、このような配列になつた次第です。勿論、各国への衝撃で論じ足りない問題は、当然出てくると思います。報告はあくまでも後ほどの討論の契機とお考えいただければと存じます。

革命とそれ以後における自由と公共

——思想的考察——

安藤隆穂

はじめに

「自由と公共」と題しましたが、ここで「公共」という場合、ハーバーマスのいう「市民的公共性」の概念に近い意味で用います。ハーバーマスは、近代社会を近代国家へと媒介するものとして、近代社会において「市民的公共性」という領域が成立することを論じ、その具体相として「世論」(opinion)をあげ、これが近代社会による国家の規制と国家からの近代社会の防衛を可能にすると指摘しています。まさに近代国家を樹立しようとしたフランス革命期の思想にとって、このような世論の成立と存在をいかに把握するかは、いわば死活の問題であつたはずですね。この報告では、この「世論」の概念に注目して、フランス革命とそれ以後しばらくの思想の動向について考察してみたいと思います。

多様な思想をもれなく取上げる力はありません。ここでは、啓蒙思想にとつての革命の衝撃をもつともよく体现した人物の

一人、コンドルセと、これを継ぐ世代であつて、革命期に思想活動を開始し、革命の理念を守りぬこうとしたパンジャマン・コンスタンを主に取上げることにします。

啓蒙思想の基本理念に人間の自由の実現ということがあり、コンスタンは、自由の原理に忠実であることにおいて生涯不変であつたと述べています。従つて、この報告は、十八世紀思想の自由の理念が革命によつてどのように展開していくかを追いかけることとなりますが、「世論」の概念に着目することは、この過程の革命とそれ以後における思想史的中心問題である自然法論から功利主義的思潮への転換をみるうえで、きわめて有意義だと思ひます。

一 革命期における近代社会と国家

ここで、コンドルセを啓蒙思想の代表とするのは、彼が「最期の啓蒙思想家」といわれるからだけではありません。むしろ「一七八九年協会」の指導的理論家としてです。ラ・ファイエット、シエース、コンドルセなどが組織した「一七八九年協会」は、ファイヤン・クラブさらにはジロンド派の母体と成りましたが、啓蒙の理念を継承しそれを「八九年」の理念として定着させるうえで大きな働きをしました。ですから、シエースとコンドルセを理論的指導者とするこの協会が、革命という事実を思想の問題としてどう受け止めていたかを探り、それをめぐるコンドルセの応答を追跡すれば、狭くコンドルセにとつてだけでなく、ひろく啓蒙にとつての革命の衝撃の意味を明らかにでき

ると思うのです。

この協会は、革命を思想の問題としてどのように捉えていたでしょうか。『一七八九年協会会報』の『趣意書』で、コンドルセは次のような意味のことを述べています。諸個人の幸福を増大することについての探究を道徳哲学といい、これは先人の努力でほぼ完成された。今後は諸国民の幸福を増大させる技術についての探究を急がねばならない。つまり、コンドルセは、道徳哲学が内容を与えた人間の基本権のうえにたつて、さらに、市民としての政治的能力を具体的にいかに組織するかを、課題として設定しているのです。

シエースの『第三身分とは何か』（一七八九年）は、これも「一七八九年協会」の政治哲学を表現したと言えるものですが、今のコンドルセの発言の内容をもつと具体的に示しています。すなわち、シエースは、国民が存続しかつ繁栄するための基本的条件として、個人的労働と公的労働の二つをあげ、これまで個人的労働の担い手である第三身分が公的労働から排除されていたことの不条理を示し、革命の課題が、まさに第三身分自身が公的労働の領域を自らのものとして組織することにあると、説いているのです。

シエースやコンドルセがこのようにいわば近代的政府と国家の樹立という課題を果す主體的基礎を問う時、彼らが自然法論を支えとしていることは、言うまでもありません。彼らに限らず、フランス革命の思想は自然法に依拠していたこと、改めて繰返す必要も無いでしょう。しかしシエースやコンドルセはい

ま引いた箇所でもっと具体的な次元で問を發しています。すなわち、公的活動を国民のものとして具体的に組織・制御する能力が問題であり、固有の意味での政治の領域を確定することが問題なのです。

「二七八九年協会」に革命が突きつけた最大の問題は、このようなものであったと推察されます。彼らはこれにどのように答えたのでしょうか。シエースの有名な能動的市民と受動的市民の区別は、その一断面ですが、彼らにおけるこの問題をもう少し詳しく追跡してみよう。

すると、コンドルセが彼の遺作『人間精神の進歩にかんする歴史的展望の素描』（二七九四年）において、イギリスのクロムウェル革命とアメリカの独立革命とフランスの革命を比較し、それぞれの革命が同じ市民革命として必然であるといい、さらにそれぞれの革命に独自性を付与するのは、世論の歩みと政府の歩みの関係であると論じていることが、注目されます。すなわち、彼によれば、革命は、人民と世論が自己自身の力で「理性と自然」とについての諸原理」を樹立しなければならぬ場合と、政府が世論の歩みと自己とを急いで調整する場合とに大別される。そうして、全体としてみればイギリスとアメリカの革命は後者に属したとみることができる。それに対して、フランスの場合は前者に属する。ここでは政府が世論に対応する自浄能力を失っていたので、人民と世論は、あらゆる社会改革を全民衆の参加によって行なわなければならないのです。このように、コンドルセは、革命を方向づけるものとして、『世論』を

大きく掲げています。世論は「世論という法廷」ともいわれ、政府より根源的な社会の規制者と位置づけられているのです。

この世論の構造は、どのように捉えられているでしょうか。世論を構成するのは、コンドルセによれば、「啓蒙されたすべての人々」です。そうして、これらの人々は、フランスに限られるのではなく全ヨーロッパとアメリカ大陸にひろく散らばりかつ相互の深く結びついているものとされます。これを可能にしたのは印刷術の発明と商業社会の発展による知の商品としての普及です。これによって、啓蒙された人々の領域は、一方で次第に民衆の世界へと拡大していきつつあるとともに、他方で遠い距離にある知識人の結合、すなわち問題の共有と同時的対応を可能にしつつあるのです。

この様にいうと、コンドルセは、たとえ知識人の世界が民衆の世界へ接近しつつあると強調しているとはいっても、所詮、全ヨーロッパの規模の知識人と各国の政府との関係で革命を把握しているようにみえますが、そうではありません。実は、彼は、この世論は、固有の意味での世論形成能力のない民衆に支えられなければならないと考えているからです。それを彼に教えたのはカラス事件に代表される旧体制下の宗教的冤罪事件の経験であり、アメリカ社会の観察でした。コンドルセは、カラス事件において、民衆に内在する誤った熱狂が偽の知識人によって挑発され、狂信と偽善の勝利に貢献することをみました。逆に独立革命後のアメリカの社会では、産業の世界が知の交流をうみだしていると彼はみます。こうして、世論が力を發揮する

ためには、それが理性の法廷であるだけでなく、民衆の諸感情と諸信念と諸感情によって支えられていなければならないと、彼はみるのです。

その民衆の諸信念、諸感覚、諸感情は、カラス事件において噴出したように、フランスにおいては、長年の狂信と専制の歴史によって腐敗しています。この問題は、コンドルセだけでなく啓蒙思想にとつての難問でした。しかし、革命期のコンドルセは、商業精神が新しい道徳をうみだすというモンテスキュー以来の理論に、アダム・スミスの道徳感情の理論を接合するかたちで、商業社会の発展がフランスの民衆の生活意識もまた健康なものにしていくという展望をもっていました。商業社会は人間の利己心の自由を原理とし、その発露によって必然的に財産と契約の尊重などの基本的人權感覚を人々の意識に植えつけ、さらに、同感を通じて、それらの意識からなる基本的な生活規則を定着させていくというわけです。

こういうわけで、コンドルセは、商業社会の発展を基礎において、民衆の生活意識が世論の支えとしての資質をもつと確信するのです。商業社会の発展は、世論の発展動因であつたわけですから、正しくは、商業社会の発展が、世論と民衆の日常生活との相互媒介の構造を成立させるのだとコンドルセは捉えていたということが出来ます。このような「世論」と民衆の生活意識との相互媒介の構造が、ハーバーマスの言う「市民的公共性の領域」あるいは「市民的公共圏」に当ることは明らかでしょう。コンドルセは、このような意味での市民的公共圏こそが

革命の母体であり政府の応対が最終的な革命の形態を決定すると見ていたのです。

政府の応対が、反動的であればあるほど、いいかえれば旧体制の反抗が強力であればあるほど、市民的公共性は革命の中核としての重みをまし、革命も激しいものとなります。そうして、市民的公共性そのものが、直接革命の舞台に顕れるようなかたちになるほど、さきほど述べました世論の構造のうち、世論を支える民衆の意識と諸感情の領域の主体性が要請されるのだと、コンドルセは考えていました。だから彼は、フランス革命の成否は、世論の上層と政府の対立にだけでなく、根本的には民衆自身の社会変革の能力にかかっているのだと述べています。彼のことばでは、「革命は社会の経済全体をつつみこまねばならなかったし、社会的諸関係のすべてをかえねばならなかった。そうして革命は、政治的連鎖の最終の環にまで達しなければならなかったし、自己の財産ないし勤労によって平和に生活し、思想の上からも、職業のうえからも、財産や野心や榮譽のための利害からも、公的な運動に執着しないような諸個人のところまで、浸透しなければならなかった」ということになるのです。民衆自身の日常的な社会関係の自己変革過程を重視しているのです。

こうして、コンドルセは「市民的公共性」の領域を、世論と民衆の日常意識との相互媒介の圏域として捉え、しかもその基底に商業社会をおいていたということが出来ますし、そのような意味での市民的公共性の発見と把握によって、彼は、市民と

しての能力をフランスにおいて現実的に構成するという「一七八九年協会」の思想的課題に、答えようとしていたと言うことができます。そうして、実は、このような市民的公共圏の発見は、彼の自然法論の枠組みに決定的な影響を与えることになりました。簡単に整理してみます。

彼が書きました『ジロンド憲法草案』などで、彼は、自然法論に基づいて、近代社会と国家を自然的諸権利を構成する体制と把握しています。そこでは、自由と財産を基本とするいわば商業社会の人権カタログが、国家以前に自律性をもつものとして位置づけられ、これを保護するものとして国家が把握されています。そうして、この場合、自由と財産を基本とする社会の自律を、コンドルセに確信させている強力な支柱として、さきほどまでみてきました、彼における市民的公共性の発見と把握が存在します。彼において、自由と財産の原理を現実には防衛しうるような社会と国家との関係を保証しているのが、社会の側にある市民的公共性に他ならないのです。

この市民的公共圏の商業社会としての把握が、コンドルセの自然法論の枠組みを逆規定します。市民的公共圏が、商業社会を構成する各人の自発性に基づいて世論へと総括される形で、存在するのですから、それは固有の政治過程の格下げに結びつきます。一方で、世論の正常的機能のために出版と表現の自由が強調され、他方で、政治は代議制でよいとされ、その内容は一般的利益を保護する制度を創る技術にすぎないとされる傾向をもつのです。こうして、コンドルセの自然法論においては、

その内部において、いわば功利主義的傾向が強化されてきます。自然法論の形式のなかにコンドルセは実質的には功利主義的傾向をもちこみつあつたのです。自然法論という抽象的論理を革命において実際に適用するためには、市民的公共性の認識が必要であり、その確認は自然法論の中の功利主義的傾向を強化した。そうして、それは、自然権を享受する主体としての市民が、市民的公共圏を超えて、固有の政治過程に直接参加することを軽視する傾向を孕んでいた、ということができるのです。

以上の考察によつて、啓蒙の理念も自然法も、市民的公共圏の成立という問題圏を通じて革命と言う事実と結合されたとということが明らかとなったと思います。しかし、そうだとすれば、コンドルセ的な市民的公共圏の把握が、革命期の思想の全てを代表しないこともまた明らかでしょう。フランス革命期には、大きく言つてヴォルテールとデイドロの継承者とルソーの継承者との、二つの自然法論の対抗があつたわけですが、その核心は市民的公共性の把握をめぐるものであつたことが予想されるのです。自然法論の枠組みの違いという抽象的次元における両者の対立と、政策論というきわめて具体的な局面における両者の激突とを媒介するものとして、市民的公共性をめぐる対立が存在したと考えられるのです。コンドルセは基本的にはデイドロあるいはヴォルテールの系譜に属します。従つて、ここで、少なくとも、ルソー的傾向を代表するロベスピエールの場合については、考察しておかねばならないでしょう。

ロベスピエールの前提は、コンドルセが自律的な社会とみな

した商業社会の自由を規制せよということでした。ロベスピエールは、「人間の威厳は利己心によつて脅かされている」といつて、個人的自由の放任を否定し、そのうえで、「市民社会のただ一つの土台、それは道徳である」といいます。ですから、このとき彼は、コンドルセとは異質の市民的公共性を考えていることになります。それは、市民社会のただなかに、古代の共和国に存在したような「政治的徳性」を樹立することに他なりませんでした。彼によれば、古代の市民は人間としてのすべての生活と情熱を政治的行為に注ぎましたが、そのような資質を現代の人間において創り上げよというわけです。商業社会の内実を超える公共的精神の発揚をとくのです。

ただし、実際にロベスピエールが論じているのは「愛国心」の鼓舞にすぎません。しかもその愛国心の成立について、彼はほとんど現実の民衆の一時的熱狂に依存せざるをえなかったのだ、これを保証するものとして、「恐怖」、すなわち道徳の権力的強制を強調せざるをえませんでした。さらに、これに関連して、ロベスピエール派が、共同体精神の注入の鍵として、幼児からの集団生活に基づく公教育を提唱したことは、改めて繰返すまでもないでしょう。

ロベスピエールは、このように、愛国心と権力と教育の三位一体による体制を「徳の共和国」として掲げ、これによつて、自由や財産というブルジョア的諸原理を拘束しようとしたのです。その場合、コンドルセが強調した「世論」の領域は排除されます。ロベスピエールは、十八世紀以来の世論のひろがりも、

ルソー以外の思想家も拒否しているのです。こうして、ロベスピエールにおける市民的公共性の把握は、ほぼ明らかになるでしょう。愛国心と権力との直接的結合を内容とする政治が商業社会としての人々の日常生活を強力に統制する体制こそ、彼の考える公共性の樹立に他ならないのです。それは現実には、公安委員会の独裁、国家による市民社会の一方的統制へといきついたのでした。

コンドルセはロベスピエールに対して、はやくから、たとえば「公教育に関する五つの覚書」（二七九一年）などで、近代社会の独自の構造を提示することによって抵抗しました。コンドルセの主張の要点は、近代社会が自由な社会的分業を土台として成立していること、従つて、これを無視した政治的統制と画一化は無理だということにつきます。彼は、ロベスピエールのいう古代「徳の共和国」が、奴隷制のうえに初めて可能となるような、立法による専制的な社会統制を意味することを強調し、社会的分業が保証する諸個人の活動の多様性と相容れないとするのです。

以上、駆け足でみてきましたが、コンドルセとロベスピエールにおける市民的公共圏の問題は、啓蒙思想が革命の衝撃を受けて前進して行く二つの姿を映しています。コンドルセの市民的公共圏が、商業社会の自発性に基づく自律的領域として、それ以上の公共的精神の発揚を必要としないものであったとすれば、ロベスピエールはそういう社会の自律性をさらに超える高度な公共的精神の発露を説き、それに基づく政治的社会制御を

説きました。ロベスピエールにおいては自然権の政治的発動が強調されたのでした。このロベスピエールの論理は、自然権から功利の原理へというコンドルセ的方向において、果して市民の政治的能力が実現し維持しうるのかという、根本的な懷疑を投げかけています。しかしコンドルセ段階においては、先にみましたように自然権と功利の原理のそういう対立は、市民的公共圏への信頼の中に解消されていたのです。

二 革命以後における市民的公共圏の亀裂

市民的公共圏把握におけるロベスピエールの方向からは、ブルジョア的基本権を排撃するにしろ擁護するにしろ、これを制御すべきだとする思想がでてきます。バブーフの問題やナポレオン独裁などもこの観点から考察することができると思います。コンドルセ的枠組みの発展を追おうとしますと、まず、テルミドール後のシエースの復活を考えねばなりません、それとともにいわゆるイデオログの活躍を追いかねばならないでしょう。彼らはコンドルセ的枠組みを継承しながら、コンドルセの捉えた市民的公共圏がロベスピエールの徳と恐怖の噴出を孕む危険な領域であるということの警戒心を強めます。従って、彼らは、市民的公共性を構成する諸要因のうち、理性・知識をより重視し、かつ知識と権力の結合を強化し、社会を合理的に制御する国家の制度的整備に力を尽くします。カバニスの生理学的理論は、そういう視点から人間と社会を合理的なものとして把握し直そうとしたものでし、デスチュット・ドウ・トラ

ッシの理論は、社会を利己心の自発性に基づく合理的な世界として確認しなおしたうえで、これに適合する統治の原理を追究するところに、その全体的性格があると思います。

こういう動向のなかで、功利主義的思潮が強化されて来ることも特徴です。すでに、ベンサムの影響が感じられます。これは、自然法論がロベスピエール主義に論拠を与えることへの警戒から、必然の歩みであつたでしょう。しかし、ここでは、以上の指摘にとめて、考察を、こういう動向のなかで、市民的公共性の問題を、コンドルセ的方向においてその矛盾とともに最もよく自覚した思想家として、パンジャマン・コンスタンに絞らせていただきます。

一七六七年生れのコンスタンが思想活動を開始するのは革命勃発とともにであつて、コンドルセが革命において思想活動を終えるのと対照的です。両者の思想的影響関係はきわめて密接ですが、詳細については省略いたします。またコンスタンの思想的発展過程について、例えば、ホフマンが四期に分けるなど、いろいろな変遷がいわれています。しかし、彼が、一八一五年の『政治の諸原理』で表明したような、功利の原理を統治の原理として確定することを、終生の課題にしていたということについては、疑いを入れないでしょう。ここでは、この課題をめぐるコンスタンの思想を、あくまで、市民的公共性の問題との関連という一点に絞って、取上げることにします。従って、コンスタンの思想的変遷の細部にもこだわられません。

ということで、まず、革命の総括から統治原理としての功利

の原理を主張するようなコンスタンの社会認識が問題ですが、『政治の諸原理』や『文学政治論文集』（一八二九年）などを中心に、彼の議論に一貫しているものを整理してみます。

コンスタンの近代社会の内容把握は、コンドルセにおいて見たものと非常によく似ています。コンスタンによれば、人類の歴史は、未開にはじまり、「神聖体制の破壊、奴隷制の破壊、封建制の破壊、特権貴族の解体」をへて「平民の自立」へとすすむのであって、ヨーロッパの現代は、最期の二つ、すなわち「特権貴族の解体」と「平民の自立」とが錯綜して出現しつつあるということになります。しかも、そういう現代ヨーロッパの歩みを規定するのは、商業精神であり、これを維持するものとして、所有と分業の発展があると見られます。彼によれば、「商業が信用を創造することによって権力を被制的にする」のであり、そうした経済社会の自立は、「個人の生活をますます政治的に包摂されない」ものにするのです。

このような近代社会把握が、有名になった講演『近代人の自由との比較における古代人の自由について』（一八一九年）の自由論へと展開します。彼は、自由の概念を「個人的自由」と「政治的自由」とに分割したのです。個人的自由とはもちろん職業選択、思想などの近代人の私的生活の自由であり、政治的自由とは、彼によれば、政治的諸行為の主権者自身による直接的行使を意味します。古代人においては両者の区別意識はなく、政治的自由が市民の自由の全てを包括していました。しかし、近代社会は、「文明の進歩、時代の商業的傾向、人々の相互交流

の進展」に規定されて、政治的共同体＝国家に包括しえない巨大な領域となりました。したがって、近代的自由の本質は、私的自由の享受となったのであって、そのような近代人が政治的自由を完全に行使するのは不可能であって、近代における政治の問題は、個人的自由を保護する諸制度すなわち立憲的諸制度をいかに構築するかに絞られるということです。ここから、繰返す必要はないほど有名な、自然権論から功利主義論へとという彼の政治論の課題がでてきます。しかも、それは、ルソー→ロベスピエールの自然権論から私的自由の政治による篡奪が生れたという強い恐怖に裏打ちされていたので、コンドルセのような自然法と功利の原理の予定調和にとどまることを許さないものでした。

そうして、すでに予想されると思いますが、このようなコンスタンの理論の根底には、コンドルセと類似した市民的公共圏の把握が据えられていたのです。すなわち、「平民の自立」、所有、分業、国家、これらを各国民がどのような体制として具体化するかという点で、コンスタンも「世論」の概念を用いるのです。「(社会的政治的)諸制度は実働する世論に起源をもつ」と彼はしています。諸制度は世論に規定され歴史的に変化するのです。そうして市民革命は平民の意欲と世論とが合致する政治的画期であると、彼はみているようです。

イギリスの市民革命もフランスの革命とともに封建的諸制度を廃絶しましたが、イギリスの場合はいわば開放された貴族制をもち、貴族は国民的自由の擁護に自己を一致させました。フ

ランスの場合は、「中間階級」とよばれるものが政治的に出現し、これが中核となつて、自由の諸制度の権源となる「法的契約」II「約束に基づく共同の理性」を創り上げました。この中間階級というのはやや曖昧なのですが、革命期の政治家法律家などの知識人をさしているようです。もちろん、中間階級の意見がそのまま世論ではなく、あくまで中間階級は世論のまとめ役に他なりません。コンドルセの図式と同じように、コンスタンも、商業社会の発展を基盤にしなが、そこから自然に発生して来る諸要求を、これを言葉にし体系性をもたせる役割を知識人に期待しながら、世論と考えているのです。ですから、コンスタンにおいても、言論と出版の自由を確保することは、自由な社会を維持するうえで死活の問題でしたし、彼の生涯にわたる言論の自由の擁護にかけた執念も、こういう意味で当然であつたのです。

こうして、コンドルセとコンスタンの類似性をまず確認したのですが、そのうえでさらに深く内在していきますと、両者の微妙なずれが顕れてきます。先程コンスタンの認識における中間階級の出現について述べ、それは世論のまとめ役だと言いましたが、実はコンスタンは中間階級を民衆の寡頭政への防波堤としても重視します。そこには、もちろん、ロベスピエール独裁の経験が反映されています。しかし、コンドルセにおいては、ロベスピエールの説く愛国心に対抗して、そのように崇高で厳格なものではないが、しかしやはり民衆の道徳性が掲げられていました。それが、コンスタンにおける中間階級概念の

導入においては、民衆の直接的世論形成を避けようという方向がみられるのです。つまり、世論の指導層とこれを支える社会とが、コンドルセのようにうまく結合していないのです。

なぜでしょうか。ここには実は、コンスタンにおいては、基本としての商業社会の把握が、コンドルセとは違うものとなりつつあることの反映があるのです。確かにコンスタンにおいても、商業社会は人類最良の形態であり、働くものの構成する社会です。彼の言葉でいえば、「商人、製造業者、産業的知的資本を活用する人々は、自己の労働と活動と忍耐とによつて富む」のであり、商業精神がこれらを社会的分業として結合しているのです。ところが、それにもかかわらず、彼は、当の商業社会の発展が市民的公共圏をうちたてることについては、コンドルセほど信用していません。この点で彼は、商業社会を運営する商業精神そのものに対して批判的であるのです。彼は商業は戦争の時代を平和の時代にかえ、「寧猛さ」を「商業的計算」へと変化させたいといいます。しかし、同時に彼は、この「計算は人間の魂から、肉慾より生れる以外のあらゆる自然的情動を、抹殺するだろう」といいます。そうして、「人間には、その運命を相互に結合するために、利益以外のものが必要である。人間には意見が必要であり、道徳が必要である。利益は人間を孤立させる」といいます。つまり、商業社会から世論へと上昇していくような市民的公共性および政治的主体性が育つて来ることに對して懐疑的なのです。

こうして彼は矛盾に行き当たりました。政治を自由の制度的

保証にかぎることの根拠を求めて市民的公共圏に内在した彼は、そのような市民的公共圏の成立に困難をみいだしたのです。それは、自然法から功利主義へとという彼の歩みに支障をきたすでしょう。しかし世論の概念そのものを放棄してはいないように、彼は、この矛盾をなんとか切り開こうとします。そうして、先取りして言いますと、そこで浮び上がってきたのが貴族の独自の意味でした。

コンスタンは、常に、貴族が革命後も働くことなく「相続によつて」富んでいると、攻撃しました。しかし、にもかかわらず、彼は、これを社会の構成員から排除せよとは言いませんでした。彼は革命後の貴族はもはや貴族としての貴族として存在するのではなく、土地所有者としての資格で存在するのだと繰返し強調します。市民革命は貴族の特権を破棄しましたが、しかしそこで逆に神聖なものとされた所有権の原理に基づいて、貴族の末裔は相続によつて商業社会に根をはり直すのです。コンスタンの意図は、貴族の末裔たちの富を、それが不当な影を宿していることを指摘したうえで、しかし近代的地所有として、すなわち神聖な所有の一分子として、商業社会の中に組みこむことにあるのです。

そのことは、コンスタンにとつて、歴史的根拠を有するものでした。彼は、「現代において産業財産は、土地財産よりもより現実的でかつとりわけ有力な財産となった」といい、「産業は……土地所有を打ち倒し、自らの律動に土地財産を従属させ、それを動産化し、分割し、限りなく流通させるだろう。土地財

産はその性格をかえた」といいます。この場合彼はいつも土地の流通と分割を同義に用いていますので、どうも、土地の自由な売買や賃貸借と革命による小土地所有の排出とを混乱して捉えているようです。ということは、彼の商業社会には分業はあつても資本は概念として存在していないということになります。が、ともかく、そういう混乱したものとしての商業社会の発展が、土地所有を包摂すると考えるのです。この土地所有の被包摂性を前提として、貴族の末裔が商業社会の一員として認知されて当然だと、彼は見ているのです。

このように、貴族の末裔を商業社会の構成員として認知したことによつて、コンスタンの商業社会は、コンドルセと相ぼうを一変したものとなります。一方で、商業社会は、反動の拠点となる要因を抱えこみました。コンスタンは、イギリスの貴族が世論の歩みに適合したことで対照して、フランスの貴族の歴史的な反社会的性格を繰返し指摘し、「権利よりも特権を好む」大土地所有が、「今日国家秩序を転覆させようとしかねない」と警戒を呼びかけています。

ところが、他方で、コンスタンは、その貴族的性格の濃い土地所有を、市民的公共圏構成の側面からは、高く評価するのです。彼は「土地所有は制度の安定を保証し、産業的所有は個人の独立を確保する」といいます。産業財産にのみ依拠する人々については、知的訓練と政治的能力の不足を理由に、政治主体として警戒的な態度をとり、逆に土地所有者に対して、伝統と教養を体現しているという理由で、その政治的能力に高い期待

をかけるのです。

いまや、コンスタンにおける、コンドルセとは異なった世論の構造が明らかになるでしょう。コンスタンが中間階級が世論を定式化すると考える時、彼が民衆の自発性よりも中間階級そのものの役割を重視していたことについては、すでに述べましたが、さらに彼は、その中間階級の性格が貴族的教養層のそれに傾斜していくことに期待していたということができるのであります。それは世論の内容をコンスタンの近代像にそぐわないものとする危険性を常に内在させているでしょうが、彼にとつては仕方ない選択なのでした。彼は、商業的利己心と貴族的教養という二つの異質なものを、ともに商業社会の要素として均衡させるところに、市民的公共圏の存立を認めようとしたのです。

コンスタンを困難に追い込んだのは、いまだ資本制社会の本来的矛盾の認識ではありません。コンスタンのみる商業社会にあるのは、同じ神聖な権利としての土地所有と産業所有の対立と均衡です。それらのうち産業財産が有力となつていくと彼は予感していましたが、それが土地所有を完全に超え市民的公共圏を樹立しようとは、考えられなかったのです。むしろ、彼はそういう商業社会の発展のなかに、後にトクヴィルが見る大衆社会状況の萌芽を読取っていたということが出来ます。

しかも、さらに、彼が構想する土地と産業の均衡が、経過的なものにすぎないという予感を、彼は次第に強くせざるをえませんでした。土地所有と産業の対立は、コンスタンの目に、貴族が自由の原理に寛容でないフランスにおいてだけでなく、理

想的と見えたイギリスにおいても、より非和解的となつていく必然性をもつと、映じていったようです。彼は、ナポレオン戦争後、イギリスが、深刻な政治的危機を迎え議会改革へと向つていくのを、貴族的指導層の能力喪失の問題として見ています。

こうして、結論としていえば、コンスタンは、自然法論にかえて功利の原理によつて政治論を組み立てようとしながら、それが前提にする商業社会の発展そのものが、そういう政治論の構造を握崩していくという危機感に常にさらされていた、ということになります。彼が彼の自由主義的立憲体制の中に、いわゆる中立王権論を組み込み、全てに超然とする精神的權威としての国王に期待したのはこういう訳だったのでした。また同時に彼は、次第に、貴族よりも、商業社会の頽廃に抵抗する基盤として、宗教に着目していきます。もちろん制度としての宗教は、彼は否定します。しかし、彼は、宗教的諸感情を、商業精神を超える高い道徳性を築く基礎として、捉えようとするのです。それは、商業社会の中に新しい世論の母体を探る最期の努力でしたし、その確信を支えるものとして、イギリスにおいて、さきほどの体制的危機を乗り切る力として、宗教的道德運動が大きな力を発揮しているというコンスタンの認識もありました。

こうして、コンドルセからコンスタンへの歩みを、自然法から功利の原理への転換の試みと挫折の過程と、総括することが出来ます。コンドルセは自然法秩序を商業社会より育つ市民的公共性の把握を土台として現実化しようとしたのでした。コンスタンは、さらに、その商業社会をもつと直接政治の原理に結

びつけようとし、全体を功利の原理で統一しようとしたのでした。しかし、彼は、これを可能にする、市民的公共性を、遂にみいだせなかったのです。コンスタンのベンサムの功利主義に対する次のような態度は、象徴的でしょう。コンスタンは、一方で、「ベンサムのとつた方法は、彼を私と全く同一の結論に導いた」といいながら、他方で、「功利が有益なのは、不動の諸関係が「すでに」存在する人々の間の一般の取引にとつてである」のに対し、「権利の觀念は内面的感情に依つて、抑圧された人々が正当な防衛意識をもつように励ます」というのです。功利の秩序を打ち立てようとしながら、彼は自然権と内面的感情すなわち徳とをこれに対抗的なものとして掲げざるをえなかったのです。しかも、その自然権論が常にロベスピエールの影を呼び起こす限り、彼は、ますます内面的感情一本の方向へと向わざるをえなかったのです。

おわりに

市民的公共性の概念を援用して、フランス革命の大きな思想的課題の一つが、まさにこの圏をどのように設定するかにあったことを示してきました。世論の概念は啓蒙思想の概念でもありました。しかしコンドルセにおいてみられたような世論と民衆の日常意識の連動の把握は、啓蒙に対する革命の決定的な思想的衝撃に他ならないでしょう。そういう意味で、市民的公共圏の設定が啓蒙の終わりを示します。そうして、市民的公共圏觀念の導入は自然法の中に功利の原理への方向を生み出し、近

代における政治過程の意味を問題にします。ロベスピエールはいちちはやく功利の原理が政治的主体性の喪失につながることを示唆しました。

コンドルセとロベスピエールの場合のような市民的公共圏の把握をめぐる対立の後で、ナポレオンの独裁がブルジョア的現実をもちこみながらしかし市民的公共圏の統制を露骨におしすすめますが、革命後は、反動主義の市民的公共圏への攻勢が強化されるでしょう。反動主義は、市民的公共圏を、家、共同体、教会などの伝統的諸価値によって包みこんでしまおうというものです。

これらの攻勢に耐えながら、市民的公共圏を擁護していく過程として、フランス自由主義の展開があります。主として世論の概念によつて表現されるこの市民的公共性についての觀念は、これまで見た限り、フランス思想においては、成長する資本主義社会の経済的分析についての弱さを同居させているようです。しかし、だからこそ、この觀念は、フランス思想において、きわめて重要な役割を演ずるのではないのでしょうか。すなわち、ここでは、資本主義の擁護と批判がともに、そのものとしてではなく、市民的公共圏の再構築という課題に媒介されて頭れまします。ロマン主義は市民的公共圏を觀念の世界において取戻そうとします。トクヴィルにおけるアソシアシオン論を市民的公共圏再編の試みと読むことが可能だと思いますし、それ以前に、サン・シモンとフーリエの空想的社会主義がそうです。

これらの思想は産業革命や資本主義との関係で読み解くこと

はもちろん可能でしょう。しかし、市民的公共圏の保持という思想的問題を考慮に入れる時、さらによく内在できるのではないでしょうか。そういう意味で、フランス革命は十九世紀思想にも巨大な衝撃としてあり続けたのです。

希望と幻滅

——イギリスがフランス革命から学んだもの——

永井義雄

一

堀田さんあるいは安藤さんの、イタリアあるいはフランスでの革命の衝撃のご報告を聞いておりますと、イタリアでは、国家形成の問題が衝撃として出て来る、フランスでは、市民社会論は一応できていますからそのあと国制論のようなものが出て来る、ということであつたかと思ひます。イギリスの場合には、既に十七世紀に市民革命を体験していますし、アメリカ問題も体験しています。イギリスではむしろ、国制論が、名誉革命以後かなり年月を経たため、改革されるべき時期に来ていたという情況にありました。それともう一つ、産業革命がスタートするという問題も、イギリスに独自の問題としてありました。

ごく大雑把に申しますと、イギリスでは、名誉革命以後の国制論、あるいは自然法論が、自然法（論）と自然権（論）とに分れて来るように思ひます。一方では、ロック主義の自然法論がウィグ主義として統合の原理に定着いたします。これが、例え

ば、W・ブラックストーンの「コモン・ロウ賛美」になります。コモン・ロウを賛美する場合の基礎原理として自然法論が用いられるわけです。この系譜は、かなり長い生命を持ち、「ウィグの優位」がなくなった後でもそうだし、フランス革命の後でも生き長らえます。フランス革命の衝撃で消滅するというようなものでは決してありませんでした。しかし、実は、この系譜が、フランス革命の衝撃を最も強く受けて、次第に細まって行くように思います。それに代って、何が出て来るかと申しますと、さき程のフランスの例でも言われましたような、功利主義、功利の原理です。功利主義が統治の原理として据えられるということになって来ます。功利主義自体は、この時、急に出て来るわけではありませんが、一七七六年の『統治論断片』でJ・ベンサムがすでに用意しておりました。ベンサムの功利主義は、自然法論も自然権論もフィクションとして否定しますから、アメリカ革命原理（独立宣言）もフランス革命原理（人権宣言）も、論理形式としては否定します。これはつまり、イギリスが市民革命を一世紀前にすませていたことの思想的表現であるわけです。と申しますのは、自然権―自然法論は、既成事実のないところである事柄あるいは権利を獲得するための作爲的な論理ですから、もう市民社会論理が既成事実化して来ますと、そういう論理は必要でなくなり、法の前に平等な市民の自由な幸福追求の保証が、国制論の内容となって来るわけです。フランス革命自体は、自然権論に立脚していますが、革命の必要を認めないイギリスの体制側では、むしろフランス革命原理に嫌悪を示

すことになりました。

ところで、他方、十八世紀国制論の基礎的論理となっておりました自然法論（ウィグ主義とは別に、自然権論と呼んでいいものが、ディセンターズを中心に、受け入れられておりました。この人たちは、自分たちに与えられていない政治的権利と宗教的権利とを獲得するために、自然権論を用いました。十八世紀後半、特に最後の三分の一の時期のイングランドにおけるロッキアンと呼んでいいグループがそうです。ただ、ここで一言、とりいそぎつけ加えておきたいのは、これらロッキアンはすべてラディカルであつたとは言えないと考えております。この頃の改革主義者をなべて急進主義者のように考える考えもありまされども、わたくしはそうは考えておりません。改革主義者はただちに急進主義者ではないとわたしは思っております。つまり、ロッキアン＝改革主義者を二つに分けて考えたいと思っております。ロッキアンの大多数は、あまり急進的ではありません。改革と申しまして、急激に、徹底的に改革しようとするものではありません。例えば、有名なのが、J・プリーストリです。プリーストリは、進歩史観に立ってしまして、さき程の安藤さんの話のコンドルセやコンスタンに似た、ただ段階論はありませんけれども、人間の進歩の確信、分業の展開による生産力の発展そしてそれに支えられた理性（文明）の伸長という信念があります。そして、それと同時に財産の不平等が増大するということも認められています。このあたりは、A・スミスと同じです。プリーストリは、スミスのような進歩史観

に立つて、財産のない下層の民衆は、社会全体の管理運営に利害関心もなければ、もとよりそれにたずさわる能力もないから、選挙権を与える必要はないという議論をしております。ロッキアンは、すべての人が生まれながらに自由かつ平等だということを基本原理に置きますけれども、そこから政治的改革的プランを直接に引き出してはこないので。その基本原理の上に、市民社会論を介在させ、この市民社会論が改革を穏健なものにしてしまします。

ですから、むしろ、市民社会論がないロッキアンのほうが、ラディカルになる傾向があるように思います。例えば、J・カートライトです。このカートライトは、アメリカとイギリス、更にはフランスにまたがって活動したT・ペインと基本的に同じ思想に立っています。T・ペインが、イングランドの伝統を脱していたのに対して、その伝統の中にあつてそれを脱し切れなかったカートライトは、王制に対してやや妥協的な姿勢が見えますし、それだけにアングロ・サクソンの自由という伝統を利用しようというペインにない姿勢も見られますが、基本的に二人の思想は同じです。ペインは、アングロ・アメリカ世界で当時、一番ラディカルです。『コモン・センス』（一七七六年）からすでに、かれは、徹底して世襲制を否定します。ご存知の通り、フランス革命の時には、E・バークを批判する『人間の権利』第一部（一七九二年）、第二部（一七九二年）を書き、起訴され、イギリスを国外追放になります。この世襲制批判というのは、ウイグにとつてもトリーリにとつても名望家支配が基本であつた十

八世紀には、体制批判としては非常に重大な批判であつたと思ひます。わたしは、これは、十八世紀の自然権思想としては、最終結論に至つたものと評価していいのではないかと思ひます。これにはまた、ペインの宗教批判、キリスト教批判も関連します。こういう点も含めて、ペイン、そしてカートライトは、本来の意味でラディカルであつたと思ひます。それに対して、他のロッキアンの多くは、かなり穏和であつたと言わなくてはなりません。もつとも、穏和と言ひましても、ブリーストリの線で一様であつたわけではなく、穏和のなかも多様で、「人民の友の会」（Friends of the People）のように、むしろ保守的に近い改革派もあります。千差万別と言つてもいい程の多様さです。この多様性は、もちろん、イングランドの階級・階層分化、職業分化などを反映しているわけで、この点は、イタリアやフランスと決定的に違つていると思ひます。

イギリスにとつて、フランス革命が生じるのは、このような状況であつたわけです。すなわち、自然法思想が国制論の土台として用いられて、それが、ブラックストーンの『コモン・ロウ賛美』のような、かなり保守的な姿勢で定着したところで、ペンサムが、『コモン・ロウとその観念的基盤』としての自然法論あるいは自然権論を功利主義でひっくり返すという作業をしたという状況、また、自然権論自体の中で名譽革命体制を批判するさまざまな形のラディカルが出て来て、体制の改訂を迫つて来たという状況があつたわけです。フランス革命はこういう状況の中に、入つて参りました。ロッキアン主流のフランス革命の受

けとめ方は、この時、イギリスはすでに名誉革命を経験しているのに対して、フランスは今まさにそれを体験しつつあるのであり、フランス人は今、自分たちと同じ歴史的世代になりつつあるのだというものであったように思います。その意味で、ロッキアン主流、そしてまたそれ以外のロッキアンも含めて、ロッキアン全体が、フランス革命を歓迎しました。

ペインは、ロッキアン中の非主流ではありませんでしたが、もちろん、フランス革命を歓迎します。「人間の権利」は、イギリスにおけるフランス革命擁護論としては、最大最高の作品と言つてよいでしょう。このうち、大変興味深いのは、ペインが、フランス革命に刺激をされた、そのされ方、あるいはペインのフランス革命の受けとめ方だと思います。ペインの『人間の権利』は、バークのフランス革命（そして名誉革命）原理の否定に反論するために書かれたものですから、その第一部が特に注目されるのは、その意味ではまことに当然だと思えますけれども、第二部もまた、非常に面白いと思えます。ペインはここで、財政問題を出して参ります。フランス革命で、フランス民衆の租税負担が軽減されたという事実を指摘し、イギリスにおいても、同様なことができるはずだと申します。特に、世襲制を廃止する、世襲貴族や世襲王制を廃止すれば、それが可能であり、小さい政府、安あがりの政府を作ることができる」と強調します。これはかなり興味ある議論です。と言いますのは、自然権論でペインの（カートライトも）思想は組立てられているというものの、内容をよく見ると、功利主義的なことを多く言うのです。つま

り、国民の幸福、welfareあるいはwell-beingをかなり強調します。この考えは、ロッキ以来あるわけですが、ペインはその社会の幸福を、社会の目的と考え、社会の存立理由とします。これは、功利主義と同じ認識です。そうして、ペインのこの思想が、イングランドの民衆思想の中に入って行きます。例えばロンドン・コレスボンディング・ソサイアティというような職人層の中の知的に開明的な部分に入って行きます。この会は、ペインの思想の普及活動を組織的に行いました。ペイン自身も、欠席裁判で有罪判決を受けますが、ペインのパンフレット、著作を配布した人たちも、ピット政府の下で起訴され、有罪になるというようなこともありました。こういうことは、フランス革命がイングランドに与えたインパクトの中の、一つの顕著な事例と言えるでしょう。しかし、フランス革命が、イギリス、特にイングランドに与えた衝撃の中で、一番注目したいのは、もちろん思想の面においてですが、それは、自然権論および自然法論の解体ないし衰退に関する事です。こういう現象は、フランス革命がなくても生じたでしょうが、自然権原理で構成されたフランス革命であるにもかかわらず、ペインに見られるように、革命フランスは、福祉国家の方向を示唆することによって、むしろイギリス側に反省の契機を提供し、いわば功利主義的展開の道を準備し促進したのです。

イギリス思想に対するフランス革命のこのような衝撃は、ロッキアンに關してだけでなく、保守主義に対しても同じようでありました。バークの例は、従来、フランス革命により「自覚

的な保守主義」が生じたと言われて来たものなのですが、実は、わたしは、「自覚的な保守主義」というのは、イングランドの場合には、J・シビアーのような保守的思想家によってすでに形成されていたと思っています。パークのフランス革命批判を誘発したのが、R・ブライスの『わが祖国愛について』であったように、シビアーのアメリカ革命批判を生んだ契機になったのは、ブライスの『市民的自由』です。シビアーは、ブライスの言う四つの自由のおおのに反論していく基本的な思想の枠組みとして、「ナショナル・ソサイアティ」という概念を用います。今はこの議論に入るべき時ではありませんから、ただ、この事実のみ指摘して、「自覚的な保守主義」の成立をすこし早めたいとだけ、申しておきます。ここで申さねばならないのは、アメリカ革命で成立した保守主義に対して、フランス革命は、何をしたかという点です。

フランス革命がイギリス保守主義に与えた衝撃は、ブラックストーン流のコモン・ロウ論、すなわち自然法論を吹き飛ばし、パークに見られるような、時効の理論に頼らせたところに表われています。名譽革命原理そのものが、吹き飛んでしまいました。ブライスとパークとの論争は、二人に関する限りでは、名譽革命とは何であったかという論争に帰着します。ブライスは、フランス革命の衝撃を受けて、名譽革命原理を再確認し、それを基礎に、名譽革命体制の不完全さを是正しようとしています。人間の普遍的原理によって社会を構成し改革しようとする点で、ブライスは、パークと対照的です。パークは、フランス旧体制

の革命の変革の必要を認めませんが、名譽革命は否定しませんから、両者を結び、両者を正当化する理論を作らねばなりません。それが、時効の理論になるわけです。フランス旧体制の正当化を使命とする限り、これは、シビアーのナショナル視点を越えた、インターナショナルな保守主義です。パークの新しいさはここにあると思います。ちなみに、フランス革命の段階では、シビアーは、パークを支持しています。

以上のようなとしますと、フランス革命のイングランド思想に対する衝撃の強さが浮かび上ってくるように思います。自然権論は、ロッキアン主流においても自覚的に再確認される一方、他方で、保守主義においても急進主義においても、それぞれその思想的枠組み（自然法論あるいは自然権論）が解体されて新しく構築され始めたということです。その新しい流れの先に、すでに別に作られ始めていた功利主義がある、ということだったと思います。わたしは、このような現象を、いわばイングランド啓蒙の解体と呼んでいいように思います。

二

思想の領域で、いわばイングランド啓蒙の解体ということが、フランス革命のインパクトを要約的に表現するとしますと、理論の領域では、マルサスの『人口論』（二七九七年）の成立ということが、それに対応した形でフランス革命の衝撃を表現する、ということをして、申し上げて、この点を、わたしの報告のもう一つの柱にしたいと思います。

マルサスの『人口論』を、フランス革命論議の中に置いてみると、この書物もまた、イングランド啓蒙の解体に力を貸しているのではないかと思われまふ。マルサス『人口論』は、コンドルセとゴドウィンとの進歩史観を批判することを主な目的として書かれたものです。しかし、実はそれだけでなく、フィジオクラートとA・スミスも批判されています。コンドルセが市民的公共性の理論を出したのだという話は今、安藤さんからありました。ゴドウィンは、イングランドの当時においては、ベンサム同様、あるいはベンサム以上にフランス思想の影響を受けた人であつたと思います。フランス革命以前のフランス思想、フランス啓蒙思想は、フランス革命に劣らず、イングランド啓蒙の解体、イングランド思想の展開に力を貸していたことを、わたしはここで想起します。フランス旧制度は、政治的には停滞的であつたかもしれませんが、思想的には動いていて、イングランドにない思想を産んでいます。思想も、商品と同じく、欠如している場合は輸入されます。ルソーの教育論など、その顕著な例でありました。ベンサムが、功利主義的立法論を構築するに際して、エルヴェシウスに学んだのも、もう一つの例です。

ゴドウィンはもともとディセンタリーの牧師です。早くから、フランス啓蒙に学び、ドルバック、ルソー、エルヴェシウスから影響を受けて、理論論に次第に傾斜します。このフランス啓蒙がフランス的な新しい市民社会論を形成して来るということ、は、今年の春に出た安藤さんの本にある通りです。この新しい

フランス市民社会論が、イギリスの現状維持派には必要なかったでしょうが、それが改革あるいは革命のイデオロギーであつた限り、イギリスの改革派には、精神的な励ましであつたり、人によつては理論的な武器を提供してくれる武器庫にもなりました。デイヴィッド・ウィリアムズにとつてのモンテスキュー、諸教育理論家にとつてのルソー、ベンサムにとつてのエルヴェシウスのように、ゴドウィンにとつてコンドルセが学ぶべき対象でした。従つて、ゴドウィンは、同じような進歩史観に立つとはいへ、ブリストリのような自然権論を最初から持つておりません。コンドルセから、人間理性の進歩という観念を学んで、ゴドウィンは、コンドルセとともに、人間精神の進歩が、市民的公共性も形成しますが、生産力も形成し、人間に豊富をもたらすと考えます。そして、人間理性のこれまでの進歩の趨勢からして、理性の進歩には限界がなく、従つて生産力の発展にも限界はないと考えるに至ります。大変、楽観的な見通しです。もつとも、『ケイリブ・ウィリアムズ』（二七九四年）のような小説作品においては、副題に「実際の現実」とあるように、必ずしもこのようなオプティミズムは見られませんが、『政治的正義』（二七九三年）あるいは『研究者』（二七九七年）には、はっきり見られます。なお、ついでに申しますと、主著と見なされる『政治的正義』のフルタイトルは、『政治的正義』のあとに、「および道徳と幸福に対するその影響」というのが来て、『政治的正義およびその道徳と幸福に対する影響に関する研究』というものです。功利主義的傾向がこのタイトルにうかがえます。

『人口論』の著者モルサスは、以上のようなゴドウィンとコンドルセの樂觀的進歩史觀に反対します。人間をとりまく自然、あるいは人間も含めた自然の法則は、そうなっていないと言います。例の二つの数列がそういうものとして提出されます。つまり、モルサスは、自然科学的手法に立つて、啓蒙思想を裁断します。自然法から自然法則への転換は、このような批判を内包しているわけです。この衝撃は、かなり大きかったと思います。このモルサスが、さき程の安藤さんの話のコンスタンのように、土地所有者に、市民社会あるいは商業社会の中の特別の役割を与えております。こういう問題も含めて、モルサスは、自然法則概念を基礎に新しい世界を展開し始めます。それが、実は、功利に基づくベンサムの世界と照応して来たように思えます。ベンサムは、ニュートンの万有引力の法則が自然界にはまだそれに当るものはないから、自らが精神界あるいは道德世界のニュートンたろうという感慨をもって、功利の原理を提出しました。最大幸福原理は、精神・道德世界における万有引力の法則なのです。ベンサムの功利の原理の基本的性格は、計算可能な世界の自然法則的な、把握を目指すものでした。それを立法の原理に措定すれば、問題は基本的に解決する、とベンサムは考えます。特にその場合、功利の原理は、さき程も利己心の抑制の問題があつたのではないかという堀田さんの話にありましたように、ベンサムの場合にははつきりと、立法の原理ですから、立法者が今の日本のように自分たちの利益の追求

をしたのでは社会はゆがむ、腐敗すると考えます。ベンサムは、過去の立法は、腐敗していた、と考える法の改革者です。ですから、立法者は、最大多数の最大幸福というものを、これは計算可能な世界です、これを実現することを基本にすべきだと申します。その場合、立法者は、自らの利益を最大多数の最大幸福に従属させなければならないということは、非常にはつきりしております。別な立法をすれば自分が得をすることが分つていても、それをしてはなりません。そういうのが、ベンサムの世界であり、これはモルサスの世界と照応して、啓蒙を超えた新しい世界であつたと言えるのではないかと思います。

モルサスの場合には、いかにしてその自然法則の世界から経済学の世界に来るのかという問題があります。仮説ですけれども、モルサスの『人口論』も『経済学原理』も、ともに数量的に把握可能な世界として対象を捉えていると思います。少なくとも『人口論』の世界は、それで一貫していると思います。『人口論』の後のほうで、フィジオクライトとスミスとが、ともに生産的労働論を基準にして批判されます。しかも、この生産的労働論があまり経済学ではなく、農業生産の増大に導くかどうかという自然科学的事実に立った議論なのです。これは、スミスの経済理論より後退しています。しかも、モルサスは、基本的な視点を変えることなく、市場原理と資本の論理の考察に入つて行つたと思います。しかし、一面では、これはモルサスの新しさを示していると思いますし、フランス革命の衝撃に対する一つの反映としてのゴドウィンと、対をなしながら、その

衝撃を共有したモルサスを表現していたと思います。

モルサスは、こういう視点と、もう一つかれには、諸現象を総体として捉えるというもう一つの視点のために、経済学の体系化に時間がかかり、おかれて経済学者としてスタートするリカードよりも、おくれます。経済学論理の体系化という点では、リカードはモルサスとは別に、最初から価値論（通貨論において）、分配論という、抽象の世界に入りますから、早くなりました。

モルサスの経済理論は、例えば価格の理論としては、需給理論という経済学の倫理として皮相浅薄な理論を採用して、投下労働価値論をとりませんけれども、これも、現象の総体把握と数量的接近というかれの方法を示しています。つまり、実際に動いて目に見えている現象の説明原理を帰納法的に追求するわけです。

この場合、ゴドウィンは、例えばロシアのナロードニキがミール共同体を基礎に社会主義への移行を考えたように、イギリスの最小行政単位のパリッシュを基礎に理性的な社会の展開が可能だと考えています。つまり、古い体制の構成要素でも新しい社会の建設に使えるものは使つていこうという姿勢です。これは、フランス啓蒙を含めた啓蒙全体に共通した姿勢と言えます。それに対して、モルサスは、一切、そういうことは考えません。むしろ、市場原理をいかに貫徹させるか、そして市場原理を貫徹させたあと、貧困問題、労働者問題をどうするか、労働者の自立はいかにして可能であるか、というふうに問題を立

てます。これは、すでにスミスとは違う新しい問題のたて方です。こういうことが、フランス革命論議の中で出て来たというふうに考えたいと思います。イギリスにおけるフランス革命の衝撃という問題を考える場合に、こういうところまで視野を広げて考えるべきであろうとも思います。

堀田さんは、マッツイーニの土地均分法の問題に触れられましたが、イギリスのスペンス、オグルヴィー、ペインという土地社会主義者とこれまで呼ばれたことのある人びとについても、ゴドウィンと同じことが言えるのではないでしょうか。つまり、市場原理の貫徹をむしろ阻止することにより、あるいは市場原理を克服することにより、小生産者あるいは貧農に基本的な生産と生存の条件を確保しようとしたり、豊かさの普及をはかったりしています。これに対して、市場原理の貫徹をはかるというのは、旧体制ないし旧制度の残渣を一掃するということです。イギリスの場合、体制全体の否定は問題になりませんでしたから、これは、改革の論理です。事実、モルサスは、ウィグでした。フランス革命後のウィグです。この意味では、モルサスは長く誤解されて来たと言わなくてはなりません。マルクスが四八年革命後の情況の中でモルサスを反動ときめつけた視点は、マルクスのものであつて、われわれが猿真似^{マカ}をしてはならないものです。

三

それから、もう一つのわたしの視点を申します。以上で、わ

たしは、ペンサムやモルサスにより新しい世界が展開して来たこと、それは必ずしもフランス革命の衝撃を必要とはしなかったかもしれないけれども、フランス革命の衝撃により促進された世界であると申しました。しかも、これは、フランス革命のイギリスに対する衝撃の全貌を伝えるどころか、一局面をしか語っていません。例えば、杉山忠平さんの『理性と革命の時代に生きて』（岩波新書）のテーマとなったブリストリ暴動には、イギリス政治の暗黒面が仄かに覗けるだけでなく、イギリスの民衆あるいは群衆の心理のようなものも、うかがえます。こういう側面もあります。政治漫画にフランス革命を見ることも出来ますし、文学にそれを追求することも可能です。しかし、わたしは、社会思想史研究者として、今、一番強調したい点を申し上げます。

もう一つの視点と申しますのは、フランス革命の衝撃をイギリスで考える場合、いつごろまでを考慮に入れるか、ということです。わたしは、フランス革命の衝撃は、革命直後ないし十八世紀末までで考えたり、十九世紀初頭で切ったりしないいで、もう少し長いタイムで考えられるのではないかと思います。ナポレオン戦争の終結は一八一五年ですから、そこまでを、直接の衝撃があり続けた時期と考えることに、決して無理はないでしょう。また更に、一八三二年の選挙法改正ないし一八三四年の新救貧法の成立までを視野に入れて考えていいのではないかと思います。

簡単に申しますと、ピット政権の下で開始され、中断はあり

ながら、一八一五年まで続いた反革命干渉戦争で、イギリスの改革運動は、全くとっていいほど、停止状態になりました。人身保護法という基本的人権にかかわる法が停止されたもてで、運動は抑圧されます。この強権の発動もまた、衝撃の一つの反映と言えます。

一八一五年まで、イギリスは、オーストリー、ロシアなどという古い体制の国々と手を結んで、反フランス干渉戦争を遂行しますけれども、それが終わりますと、十八世紀からの懸案だった改革を次第に実現して行きます。特に一八二〇年代に入ってから、そうです。スペイン帝国が揺らぎますとりわけ、イギリスは、改革を急ぎます。カソリック解放、ユダヤ人解放、十八世紀以来長く問題とされて来た「宣誓および自治体法」の廃止、国体禁止法の廃止などという改革が実現します。そうして、そういうものの仕上げとして、一八三二年の選挙法改正という、地主国家の廃止を告げる改革があったと思います。

これは、一八一五年の過渡的恐慌に続く一八二四年の本格的な経済恐慌という、新しい事態があり、それに地主国家が対応しきれなくなったということもあらうと思います。経済恐慌を起すほどに、市場原理は熟して来たのです。ペンサムやモルサスの描いた世界に現実が近づいて来たわけです。もちろん、一八三二年はフランスの一八三〇年の七月革命に対応したものです。そうしますと、もはや、一七八九年の衝撃は古くさい話になるわけですが、七月革命が一七八九年の一つの帰結であるとするれば、ここあたりまでを一七八九年の衝撃と考えていいこと

になろうかと思ひます。

もつとも、それでは一八四八年は一七八九年の帰結ではないのかという議論もあらうかと思ひます。それももつとも思ひますが、歴史ですから、一七八九年以後の全歴史は一七八九年に遡及可能であるとしなす、現在から未来にかけてさえ、その範圍に入れなくてはならなくなりますので、直接の衝撃として下限を一八三二年に置いておくことにしたいと思います。少なくとも、イギリスの国制論は、一八三二年で一つの実を結ぶのです。

そして、それを前提にして、トマス・カーライルの『フランス革命史』（一八三七年）が書かれます。これは、フランス革命の中に神の摂理を見、ドラマを見たもので、翌年単行書としては初めて出る『衣裳の哲学』（一八三八年）がこの世を神の衣裳と見て、信仰告白を行ったのと連続した作品になっています。この段階になると、もうフランス革命は、遠い歴史上の過去の出来事として回顧はされるものの、これによって改革の側に立つか改革を阻止する側に立つかというような国制論上の立場の選択を迫られることはなくなつたことが、分ります。カーライルから馬車に積んだ資料の山を借りて書かれたディケンズの『二都物語』（一八五九年）は、こういう情況で生まれます。

こうして、フランス革命が、イギリスにとって、希望でも幻滅でもない、歴史上の事実になります。

フランス革命が、イギリスの名譽革命と同じ性格の革命として捉えられ、フランス国民が自分たちと歴史的段階を同じくす

るようになるという、イギリス国民が当初抱いた希望は、必ずしも間違つてはいませんでした。それどころか、フランス革命は、それ以上に、財政改革を通じてイギリスにとって学ぶべき小さい政府の方向を教えもし、選挙法改正その他の行政改革、社会改革の方向を示します。もちろん、フランス名譽市民の称号を与えられるペイン、ペンサムおよびウィルバーフォースのような人たちが革命政府が学んだものも多く大きかつたのです。

しかし、フランス革命がイギリスに与えた衝撃は、決してイギリス社会の深部を打ちはしませんでした。確かに、体制側の保守派は、革命に恐怖したに違いありません。しかし、イギリスにおいて革命の恐怖は現実的でないことはすぐに理解されました。

問題は、フランス革命の原理を徹底した人間解放の序曲と狂喜し、錯覚した知識人であつて、かれらは、問題を社会科学の中で捉えず、文学の領域で捉えましたから、錯覚から覚めると、幻滅におちいらざるを得ませんでした。フランス革命のなかに、政治（人による人の支配）からの人間の解放までを望んだ人びとの期待は、ロシア革命のなかにそれを望んだ人びとと同様に、裏切られるばかりありませんでした。それは、現実には過剰な期待を課した人が負うべきものです。

けれども、フランス革命に、そのような過剰な期待を課したということは、恐らく特殊イギリス的現象であつて、イギリスのみがすでに市民革命（名譽革命）を通過していたからこそ、そ

れを越えた革命に対する希望を抱くことができたのです。けれども、希望ははかなくついていたことに気付いた時、かれらがイギリスの中に見えたものは、イギリスの経済がフランスより進んでいるという現実でした。こうして、かれらは、現実肯定的な保守派になります。

繰返しますが、湖畔詩人たち、特にサウジーが肯定的に見たイギリスの現実に、自然科学的な、あるいは自然法則的な、計算可能な世界を見て、それを全面的に貫徹せよとしたのが、フランス革命の衝撃の中で一番大きいものではなかったか、とわたしは思います。しかも、それは、これまで、一番、見えにくかったものではなかったか、と思います。そうだとしますと、フランス革命に対する幻滅の基礎にあったのは、イギリスのフランスに対する優位であり、そしてその優位を背景にして、新しい社会科学、自然科学的手法の社会科学が、フランス啓蒙から学びつつも啓蒙思想を克服しつつ、出現して来たということになるでしょう。

革命フランスに対してイギリスは干渉戦争を挑みましたが、両国は、戦場で相見えただけでなく、思想と科学の領域においても、お互いに学び合いもしたのです。フランス革命がイギリス思想に与えた衝撃というテーマで、わたしに見えたものは、以上のようなものです。これで報告を終わらせて頂きます。

質疑応答

司会 ごく簡単な技術的質問がありましたら、お願いしたい

と思います。

谷嶋喬四郎（東京大学） 午後にドイツを報告する谷嶋です。わたくしの話の中で少しですが、一八三二年の選挙法改正に触れるつもりでおります。これは、永井さんの観点からすると、どのように位置づけられるのでしょうか。ヘーゲルもそれに希望と幻滅を持っていたのです。

永井義雄（一橋大学） 選挙法改正運動には長い歴史があり、それだけ積年の弊害が見られます。それまでの選挙法は地主だけが有権者で、下院議員の任期は七年という長期なものでしたから、社会の他階層の利害が反映されにくいわけです。地主の中にも政治的利害が国民的利害をゆがんでしか反映していないことに反省を持つ人がふえて来ます。ペンサムは、そういう中で、既成の二大政党に自己改革能力がないとして、哲学的急進主義グループを形成しますが、結局、いろんな力に押されて、既成政党が、改正に踏み切ります。フォクス派ウィグであったグレー内閣がそれをします。この一八三二年には院外の状況を革命的状況とグレーが誤解したほど緊迫してはおりましたが、この改正は、名譽革命体制の非常に大きい修正であったと思います。報告の中でも申しましたように、名譽革命原理自体からして、この長期地主国家機構は、ストレートに擁護しにくいもので、建前と現実が大きくへだたっており、アメリカ革命やフランス革命でそれぞれの国の民衆の政治的参加がイギリスを追い越して行きますと、この建前と現実のずれからする矛盾は、理念としても、政治的現実からしても、大きくなり、もう限界

に来ていたと言えらると思ひます。この選挙法改正は、ですから、名譽革命体制を、国内的、國際的政治情況に適應させる非常に大きい改革努力であり、そして、この時の改正があつたればこそ、三十年代、四十年代の穀物法廃止運動やチャーティスト運動が可能であつたし、穀物法の廃止（二八四六年）が可能になつたという意味で、十九世紀における最大のエポックメイキングな政治的事件であつたと思ひます。その中で、チャーティスト運動は、三二年改正に対する幻滅の中から生まれたものと言えらるでしょう。

フランス革命とヘーゲル

——現代にとつてフランス革命とは何であるのか——

谷 嶋 喬四郎

（この報告は、もともと、昨年（一九八八年）フランス革命二〇〇年を記念してパリで開催された國際ヘーゲル学会において筆者が発表したドイツ語論文「ヘーゲルのフランス革命觀」を母体として成立したものである。旧稿（ドイツ語）およびその和文要旨はすでに発表されている（東京大学教養学部『社会科学紀要』第三八集一九八九年）ので、今回はパリでの学会発表のときに受けたさまざまな質問を念頭に置きつつ全面的に書き改めるとともに、今年（一九八九年）四月、ボンで行われたハイデッガー生誕百年記念シンポジウム「ハイデッガーと現代」に出席することによつて得られた新たな問題関心を反映させることによつて、全く新しい形のものにすることとした。そのことは副題によつて示されている。）

—

或る思想家が、自分の生きた時代の大きな歴史的變動にたいして、それをどう受け止め、どう評価したかということは、その思想家を理解するにあたつて、無視し得ない大きなウエイトをもつといつてよい。今年はいみじくもフランス革命二百年記念の年であるとともに、ハイデッガーとヒトラーとの生誕百年

目にあたる年でもある。ところで、前記のボンのハイデッガー・シンポジウムで大きな波瀾を巻き起こしたもののひとつに、ハイデッガーのナチスへの協力問題というのがあった。とすれば、ヘーゲルとフランス革命との関わりはどうだったのか、ということも大きな問題である。

もちろん私は、ドイツ第三帝国(すなわちヒトラーの帝国)の出現という革命的な歴史的事象へのハイデッガーのかかわりと、フランス革命という歴史的大変動へのヘーゲルのかかわりとを、同種のものとして考えるつもりは毛頭ない。しかし、このふたつに共通していることは、それぞれの時代の、未曾有といつてよい程の大きな、社会的・政治的変動にたいして、いずれも哲学者であるヘーゲルとハイデッガーとが、それぞれに一定の態度の表明を行ったということであり、しかも両者ともに、それぞれ自己の歴史哲学的な観点に立つて、評価を下しているということである。

誤解を避けるために、まず始めに結論を言っておきたいが、それは、次のとおりである。すなわち、ハイデッガーが第三帝国を、自己の哲学的世界観を実現してくれる舞台であると、たとえ一時的にでも信じこみ、自己の思想と現実の事態との合致という幻想を抱いたのにたいし、ヘーゲルは、フランス革命を、歴史がどうしても避けて通ることのできない出来事だと見ながらも、客観的に、醒めた眼で革命の経過を凝視していたということである。しかし、ヘーゲルは革命の単なる傍観者ではなかった。彼は革命が目標として掲げるもの(自由・平等・友愛)にた

いして賛同の熱いまなざしを注ぎながらも、それが何故あのような血なまぐさい恐怖政治につながるをえなないのか、という苦悩にみちた思索を自らに課せざるをえなかったのである。それゆえに革命にたいするヘーゲルの態度は一貫してアンビヴァレントであった。そこには、思想的苦闘の様相さえうかがえるのである(たとえば、フランクフルト時代の草稿に見られる思考行程の晦渋さは、まさにこの苦闘そのものの現れではなからうか)。

第三帝国の成立は五十年あまり前のことであるが、フランス革命はすでに二百年前の出来事となった。「フランス革命とは何であったのか」という評価も、この二百年間に大きく揺れ動きながら変わってきている。これだけの大きな歴史的事象が、それぞれの人の眼に「どう見えるか」という、その「見え」の「姿」が異なるのは当然である。マルクス主義史家からみれば、フランス革命は資本主義的生産様式の勝利の象徴であろうし、いわゆる修正主義的解釈の立場をとる人々は、自由主義的エリート層の支配の開始を告げる事件と考えるであろう。また、トクヴィルを信奉する人々からみれば、自由とデモクラシーとのグローバルな拡散・浸透(すなわち大衆社会の成立の原点だということ)になろう。最近では、「政治文化」(political culture)というタームを導入して、フランス革命を、いつの世にも生起しうる或る種の風俗革命の大規模なもの、ないしは、地球上にいつでも存在している小規模なテロや独裁を大がかりにしたもの、という見方をする人々さえも現れ始めた(たとえばリン・ハント)。またスターリン体制型の「全体主義的デモクラシー」(totalitarian demo-

cready)の先駆的形態と見る見方(J・L・タルモン)さえもある。しかし、いずれの観点に立つにせよ、その基本の枠組みになっているのは、個人的自由と公共的権力との緊張・対立という問題であり、それは、さらにつきつめていうならば、個人の自然権的自由にたいして、その育ての親である近代の啓蒙思想がどれだけ有効な公共性の概念を提示したか、という問題に帰着するように思われる。フランス革命をめぐる問題点をこのように整理してみるならば、ヘーゲルのフランス革命観は最も根源的にこの問題と取り組んでいるもののひとつであり、現代においてもなお多くの示唆を含むものであるといえよう。

二

本報告は上記のような観点から「ヘーゲルのフランス革命観」を主題として論じることとするが、この問題は、じつはきわめて大きな広がりをもった問題であり、現代から未来にまでつながら思想史的パースペクティブにおいて論じられるべき事柄といつてよからう。やや幅を広げ過ぎるかもしれないが、私は「ヘーゲルのフランス革命観」という主題を軸として、つぎのふたつの問題を提起し、それに答えることとしたい。①ひとつは、いわゆる近代思想の基本構造との連関においてヘーゲルの思想上の位置づけをおこなうことであり、②もうひとつは、ポスト・モダン——といわれるものがあると仮定してのことであるが——との関わりにおいて、ヘーゲルの思想にたいして、現在どれだけの射程を期待できるか、ということである。これらふ

たつの問題提起を通じて、さらに私は、③近代化されたアジアの地域である現代日本にとって、そもそもヘーゲル研究がどのような意味を持ちうるかについて、何らかの示唆をおこないたいと考えるものである。

ヘーゲルはみずからの生きた時代を革命の時代として把握していた。一七八九年にテュービンゲンの神学院の学生としてフランス革命の報に接した彼は、死の前年一八三〇年にはベルリン大学の教授としてパリの七月革命の報をきき、一八三一年(没年)にはイギリスの選挙法改正案についての論評を発表している。ヘーゲルにとって革命の時代とはフランス革命の時代だけではなく、ナポレオンの登場から没落をふくめて、バスターイーユから選挙法改正に到る彼の生涯の全時代を意味していたのである。そしてヘーゲルはこれら一連の大きな歴史的変動を、一言でいうならば、「自由の実現」の過程として捉えていたといつてよい。その端緒ともいうべきフランス革命にたいするヘーゲルの賛美はすでに述べた通りである。しかし他面、フランス革命はヘーゲルにとって、あくまで「未完の革命」にすぎなかった、と私は解する。「権利としての自由」というフランス革命の基本の原理は、彼にとっては「啓蒙理性(レゾンヌマン)」ないし「啓蒙的自然権」の産物にすぎず、それがいかなる公共性につながるのか、という点については、ポジティブな解答を提示しえなかったばかりではなく、現実には恐怖の公共性をもたらさざるを得なかったからである。

ここからしてフランス革命にたいするヘーゲルのアンビヴァ

レントな態度が明らかになる。このアンビヴァレンツは、一言でいえば、フランス革命にたいする「期待」と「恐れ」というアンビヴァレンツである。この言葉は友人にあてた書簡のなかでヘーゲル自身によって用いられているものであるが、『精神現象学』の一節、「絶対的自由と恐怖」の部分のコンテキストとも合致するものである。誤解を恐れず敢ていうならば、このアンビヴァレントな情感こそヘーゲルの思考の世界、ないしはその全哲学体系の基盤をなす原体験であった。ヘーゲルの弁証法的な思考様式も、つきつめればその原形を、フランス革命にたいするこのような矛盾にみちたアンビヴァレントな態度のなかに見いだすことが出来るのである。そして、それは、ひいては近代にたいする信頼と不信のアンビヴァレンツであり、我々現代人自らのアンビヴァレンツでもある。また、のちにも触れるが、明治以降における日本のヘーゲル受容には実に様々のヴァリエーションがみられる。この多様なヴァリエーションも、このようなアンビヴァレンツを前提としてはじめて理解できるのではないかと考えられる。

もしもフランス革命が、啓蒙の生みの子であり、近代という時代の飽点における問題の噴出であったとするならば、そもそも近代といわれるものの基本の特性とはなんであったのか。きわめて単純化していえば、個体としての人間の、自己保存、自己確信、自己意識を基盤とする強烈な「近代的自我」ともいうべきものの析出であろう。しかし、まさしくこの「我性的」な自我こそ、近代的自然権思想、近代的合理主義、近代的自由

近代的理性など、総じて「近代 (Moderne)」そのものの担い手に他ならなかった。

しかし、この強烈な「我性」を精査してみるならば、そこに大きな問題が含まれていることがわかる。すなわち、「我」(われ)が主体であることに絶対の価値をおく近代的自我は、まずもって他者からの疎隔という特性をもつ。たとえていうならば、結合肢をもたないアトムのようなものと言ってよい。さればこそ近代思想は、この閉鎖的な自我というアトムのなかに内面的必然性にもとづく結合の可能性を求めてやまなかつたのである。ホッブスにはじまり、ロックをへてルソーにいたるいわゆる社会契約の思想の歴史は、個々の局面における差異はあるものの、つまりは近代的自我の相互結合の可能性にたいする模索の歴史であつた。しかし、これら社会契約理論の試みは必ずしも成功したとはいえなかつた。あまりにも固い殻をかぶつた「個」の相互対立は、何としても超えがたいものであつた。契約理論が提示しえた公共性とは、ばらばらのアトムを強権的に縛る外枠にすぎなかつた、とヘーゲルは解する。彼が近代を「分裂」の

時代とみたのは、けだし当然であつた。

これにたいしてヘーゲルが求めたのは、これら「個我」相互の内面的結合の可能性であつた。たしかにフランス革命のスローガンである自由・平等・友愛の三語は、いみじくもこの革命の目標の特性を示している。すなわち、自由は個我の自己保存の権利(自然権)が不動の定点であることを示し、平等はまさに

個我の等価性ないし対称性(シンメトリー)を確認して主—僕関係

の私試を宣言して間主體的関係の調和を要請している。そして特に第三の友愛の概念は、自由と平等とに立脚する新たな社会的連帯の原理を提唱したものとみれば、それはまさに、ハーバーマスのいう「公共性の構造変換」を意味するといつてよからう。しかし、この構造変換を実現したのは革命家たちではなく、ナポレオンであった。ヘーゲルがナポレオンを、その没落にもかかわらず革命それ自体よりも高く評価する（と私は解する）のは、それゆえである。その意味においても、フランス革命とナポレオンの出現とは、ヘーゲルにとつて、それを基点として「近代」の軌道修正がなされるべき歴史的転回点としての意義を有するものであった。

たしかにヘーゲルはナポレオンによる公共性の構造変換を評価するのではあるが、その地平に止まることをせず、より新たな公共性を求めてやまなかつた。しかし、そのためには、自由・平等の概念の実質内容の側にも何らかの構造変換が必要だと彼は考えた。すなわち、彼は、啓蒙的理性の提唱する自由・平等には、他者とは他我であるという観点、すなわち、他者のうちに自己を見、自己のうちに他者を見る、という内面性の契機が欠けていると考え、むしろ新たな公共性はこのような「他者の他者」という形而上学的基盤のうえに形づくられるべきだと考えたのであった。この「他者の他者」という観点に立つ時、啓蒙理性の自然権に立脚する自由、平等の概念内容に大きな変動が生じる。国家の概念によって、市民社会という公共性概念を克服しようとするヘーゲルは、そのような観点を明確に打ち出

した『法の哲学』を、「自然法と国家学との綱要」（副題）とも名づけているが、ここにいう「自然法」（*Naturrecht*）とは、まさに、構造変換を経た近代的「自然権」（*Naturrecht*）のことなのである。言い換えるならば、このような構造変換を経た自然権の基盤の上に成立する理想的共同体が国家だとされるのである。もっともヘーゲル自身、そのような理想的共同体に近いものとして、当時のドイツの市民社会に見られたコルポラチオン（職業団体）をあげているが、これは、今日インマング（*Innung*、同業組合組織）として残存しているものに近いと考えられる。しかし、この共同体はメンバー相互の結束は固いが、閉鎖的かつ排他的である。ヘーゲルはおそらく、この共同体の閉鎖性ではなく、メンバーの結合の構造に同感を抱いたものと思われる。

三

ヘーゲルがフランス革命に、「近代」の軌道修正の始発点としての意義を読み取っていたとするならば、その問題意識は、今日の我々の時代においてもそのまま受け継がれ得るものといえよう。とすれば、ヘーゲルの問題意識は、いわゆる「ポスト・モダン」といわれるものと、どのように関わってくるのであろうか。

既に述べたとおり、ヘーゲルの思考の根源をなすのは、「他者の他者」としての自我という、極限値にまで精練化された「対称性（シンメトリー）」の思想である。「他者の他者」とは、言い換えるならば、「否定の否定」を前提とした自我構想である。ヘー

ゲルはこのような弁証法的な自我論によって、アトムとしての近代的自我の固い外殻を破り、他我との内的結合の必然性の形而上学的根拠を提示し得たといつてよい。またこのような思想的基盤にもとづいてのみ真の全体性の理念が得られると考えていた、と解せられる。これにたいして、ポスト・モダンの思考様式が強調するのは、「差異性」すなわち「非対称性（アシンメトリ）」の概念である。たしかに現代の公共性は、等質的商品の大量生産、同質的情報の大量伝達などにもとづく自我の水平化・平均価値の上に成り立っている。「差異性」の意識はまさに、そのような事態にたいする反逆として生じたといつてよからう。

繰り返しになるが、近代は本来的に対称性の世界である。等価的個人の対称性を前提としてはじめて近代の民主制も成立した。これにたいして、非対称性の問題は、それが現に事実として存在するところから生じたものである。しかし、事実としての非対称性は、なにも現代において始めて生じた事柄ではない。つとにルソーが『人間不平等起源論』で、自然的不平等と名づけて、人間世界に本来的に存在しているもの、と指摘しているのがそれである。しかし、近代の共同体は、フィクションとしての対称性、すなわち社会的平等を大前提とすることによって、さまざまな社会理論・社会思想を提供してきたわけである。もしも、事実としての非対称性を重視するあまり、対称性の原則を破棄するならば、そこに成立する共同体は、自然的な平等を社会的な不平等として固定化するような共同体以外の何も

のでもあるまい。とするならば、現代社会思想の新たな課題の一つは、シンメトリの原則に立脚しながら、どのようにアシンメトリ的な要因を包摂していくか、という点にあるうかと思われる。このような観点に立つてヘーゲルの思想を振り返って見るとき、彼の国家論は、自然法概念内容の構造変換や、歴史的所与としての実定性の重視によって、この問題の解決をはかるうとしていた姿勢が認められる。しかし、ヘーゲルによって完全な解答が与えられているわけではない。「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」という、いわば、謎めいた言葉が、課題として我々に投げつけられているのである。この言葉をどう解釈するかによって、ヘーゲル像も大きく変わってくる。その意味では、これはいわばヘーゲル解釈の分水嶺といえよう。従来しばしば、この言葉を引き合いに出してヘーゲルはありのままの現実（*reality*）を是認する閉鎖的思考体系の持ち主であると言う解釈がなされてきた。しかし、この点にたいする反論は、近年 D. Heinrich によって発見され出版されたヘーゲルの法哲学講義（二八九／二〇）の聴講ノートにみられる「理性的」と「現実的」をめぐる叙述によって、十分なされる（といえる（D. Heinrich: Hegel, Philosophie des Rechts, Suhrkamp Verlag, 1983, S.51 を参照）。すなわち、ヘーゲルはすべてを開かれた歴史のプロセスというパースペクティブにおいて観じていたのである。

ここで暫定的結論として言えることは、ヘーゲルはフランス革命の、ひいては近代そのものの遺産相続者でありながら、な

おかつ何らかのかたちで、近代の軌道修正を試みようとした人物だったということである。もしもポスト・モダンなるものが存在するとしても、またそれがヘーゲル哲学の射程外にあるとしても、ともかく、ヘーゲルの思考の延長線上にあることだけは確かである。

四

ただヘーゲルについて批判されるべきことは、その時期における情報不足もあつてのことであるが、単線的な歴史発展論の立場に立っているということである。ヘーゲルには歴史の段階論はあるが、複眼的な視点からする類型論はない。同じことはマルクスについてもいえる。その根底にあるのはヨーロッパ中心主義であり、ヨーロッパの尺度によつては測定出来ない非ヨーロッパ的世界のもつ「差異性」への視点の欠如である。

さてところで、ヘーゲルによつて世界的な意味をもつとされたフランス革命は、はたして、地球の裏側に位置する差異性の地域たるアジアの世界にとつて、特に日本にとつて、どのような意味を持ちえた——ないし、今後持ちうるものであろうか。もともとヘーゲルに言わせれば、アジアは世界史の発展のごく初期の段階においてその役割を果たしたにすぎず、その後はもっぱら停滞したままの状態にとどまつた、とされている。とくに日本に関しては、カントが日本についてかなりの知識を持つており、その著作のなかでしばしば日本に言及しているのとは対照的に、ヘーゲルは日本について——少なくとも私の知る限

りでは——何ひとつ語ってはいない。ところが皮肉なことに、この日本は今や、ヘーゲルを生んだドイツに次いで、多くのヘーゲル研究者を擁している国である。この事実が示すとおり、好むと好まざるとにかかわらず、近代の日本の思想界とヘーゲルとは深い関わりをもつてきたといわざるをえない。

それでは、フランス革命やヘーゲルのフランス革命観、ないしはヘーゲル哲学そのものは、日本ないし日本人にとつて、どのように「見え」たのであろうか。

フランス革命より八〇年のちの一八六八年に成立した新たな日本の維新政府は、開国を積極的な方針とし、直ちに欧米諸国に使節団を派遣した。彼らは一八七二年、コミューン直後のパリを訪れているが、そのさい、ある随員はその日記のなかで「現ヨーロッパの原形はフランスによつてつくられた」と述べている（久米邦武編『特命全權大使 米欧回覧実記』岩波文庫、第三巻三三ページ、原文「今日ノ欧州ヲナスニ到リシハ、ミナ仏国実ニ其連ヲ開キタルモノナリ」）。これは言うまでもなくフランス革命を念頭に置いてのことである。明治維新にたいする日本人の感慨は、おそらく十九世紀初頭のフランス人のフランス革命にたいする情感とパラレルであつたといえよう。ともあれ開国は日本にとつて近代化の出发点であつた。諸般の事情もあつて、日本はフランスではなくプロイセンの国家形態をその範とすることとなつた。理由のひとつは普仏戦争におけるプロイセンの勝利であるが、より根源的には日本の精神風土がプロイセンのそれと多くの共通点をもっていたからである。上記の久米邦武は、はじめての訪欧に

もかわらず、すでにプロイセンについて、「連年武功ヲ耀カセシハ」、「フレデリヒ」第二世ノ政略ヲ繼承シ、名相「ビスマルク」氏、名將「モルトケ」氏等ヲ登用シ、君臣協和シ、神算妙機ヲ運ラセルニヨルコト、モトヨリ論ヲマタズ、其三兵ヲ精練シ、之ニ猛銳無比ノ器械ヲ、鍛練精製シ与ヘタルハ、此製作人「クロップ」氏、非常ノ巧術ニヨル」と述べ（久米、上掲書、第三卷二九六ページ）、さらに「其国是ヲ立ルハ、反テ我日本ニ酷タ類スル所アリ、此国ノ政治、風俗ヲ、講究スルハ、英仏ノ事情ヨリ、益ヲウルコト多カルベシ」と述べている（久米、同二九八ページ）。彼の眼には、日本にとってプロイセンこそ最適の範例であると映じていたことは、ここに明らかである。

ドイツ観念論、なかんずくヘーゲル哲学は、明治の中期以降日本において大きな共感をよんだ。ひとつにはその思弁的性格によると思われるが、一見保守的とみえるヘーゲルの国家論がアピールしたからとも言えよう。日本におけるヘーゲル受容の足跡を振り返ってみると、まず、西周による啓蒙的紹介があり、いわゆるお儒い外人教師による（帝国）大学における講義での紹介がこれに続く。明治二十年台になると、日本の国是としての富国強兵の方向がはつきり打ち出され、そのような思想的動向のなかで一九〇〇年以降には、法学者、上杉慎吉、吉野作造らのヘーゲル論が発表されることとなるが、そこでは、統一主権国家の理念の範型を示すものとして、ヘーゲルの思想像が書き出される。マルクシズムの流入にともない、ヘーゲルを、マルクスの先駆者ではあるが観念論的な保守主義者とみる新たなト

レンドが醸成されるが、他方、思弁的哲学の代表的な担い手と見る立場もこれに平行する。いずれにしても、これらさまざまなヘーゲル像に共通することは、国家という共同体の現存形態（status quo）の維持を強力に支持し、変動や革命にたいしては批判的であつた人物というイメージである。より具体的にフランス革命との関連においていえば、ヘーゲルの思想はフランス革命にたいする批判の上に成り立っているという誤解（もちろん、このような誤解は日本に限つたものではないが、かなり長きにわたつて支配的であつたことは否めない）。

一九三一年はヘーゲル没後百年記念の年であるが、これが當時におけるヘーゲル・ルネサンスのひとつのきっかけになつた。ラッソン・ホーフマイスター版のヘーゲル全集（マイナー版のシリーズを母体にしたものである）や、グロツクナー版の全集が出されたのもこの時期である。ここでひとつエピソードを付け加えるならば、東大図書館にあるラッソン・ホーフマイスター版の全集には「ドイツ帝国寄贈 *Geschenk des Deutschen Reichs*」というラベルが貼つてある。言うまでもなく、ヒトラーの第三帝国からの寄贈である。ヘーゲル哲学が少なくとも第三帝国の国是に反するものではないという了解が寄贈者側にあつたことは確かであろう。

戦前の日本のヘーゲル研究にくらべて、戦後の研究は大きな飛躍を遂げたといつてよい。ひとつにはドイツにおける原資料の整備が進んだためであるが、もうひとつは、ヘーゲルをめぐるさまざまなイデオロギー的偏見が希薄化してきたためでもある。

ろう。しかし前にも述べたように、日本におけるヘーゲル受容に多様なヴァリエーションがみられるのは、まさにヘーゲル自身の思想の深層において、さまざまな解釈を可能ならしめるようなアンビヴァレンツが潜在しているからである。フランス革命は少なくともヘーゲルにとつてこのアンビヴァレンツを生むに到った原体験のひとつであつたと言つてよい。ヘーゲルはこの原体験としてのアンビヴァレンツを、思想の内界において、すなわち形而上学の問題として解決しようとした人物であつた。さらに言い換えるならばフランス革命という歴史の変動の体験を通して、「連続と非連続の結合」の可能性を求めた人物であつたといつてもよからう。

質疑応答

城塚登（共立女子大） 谷嶋先生の結論については、私も賛成なんです、少し細かいことについて質問します。『精神現象学』では、フランス革命は「絶対的自由」と「恐怖」のところに位置づけされている。これは、自己から疎外された精神という大きな世界的段階の最後のところですね。その後、精神の自己回復の過程が表われてくるというのが、ヘーゲルの見通しだったわけですね。そこで出てくるのが、カントの道徳性であり、啓示宗教であるわけだし、道徳性との関連で『法哲学』と結びつけて言うなら人倫性ですね。ご承知のように、その人倫性の段階では、市民社会の後に国家が出てくる。ヘーゲルは、形而上学の枠内でフランス革命から受けたショックを解決しよ

うとしたというのはわかるのですが、その際、宗教と国家が内容的にどう取扱われたか、この点をおたずねしたい。

谷嶋喬四郎（東京大学） ヘーゲルは自己確信ということを重視した思想家で、自己意識さえも宗教的色彩を帯びた自己確信として把握しています。特に、『法哲学』の序文や『歴史哲学』などにおきまして、彼は、ルターの自己確信こそまさに自由の根源であつた、これに反してフランス革命は政治革命ではあつたが宗教革命ではなかつた、宗教の革命をともなわざる変革がいかにほかないものであるか、ということを書いてあります。もう一つは国家の問題ですね。彼は、金銭で結ばれた市民社会ではなく、内面的自己確信に基づいて結ばれた人倫性の世界、この共同体が国家なのだという考え方をもっていた。ヘーゲルは、隣国フランスにおける、ナポレオン体制の、たち入った具体像についてはあまりよく知らなかつたと思います。にも拘らず、彼はナポレオンを公共性の構造転換に寄与した人物として期待した。だがナポレオンは没落した。その没落を見た上で、ヘーゲルは『法哲学』を書いた。ヘーゲルにとつての国家とは、昔のポリスで実現されていたようなものか、あるいは、今、目の前に存在している市民社会が乗り越えられた暁に始めて実現されるべきものか、のどちらかでないかと思ひます。この点で、的存在という姿をとつたのではないかと思ひます。この点で、後のヒットラーの登場をバンザイと言つてしまつたハイデッガーと違うと思ひます。確かに、ヘーゲルもナポレオン、バンザイとは言つたと思ひますが、ナポレオン没落後には別のことを

考えていた。ヘーゲルは国家とは何かということを、政府の役人の答弁のようにには言わないで、基本的な大枠を述べるにとどめて置いた。その幾つかの特徴のうち一つをあげるなら、新しい国家において世論が国政を左右してはならない、自分と同じように理性に目覚めた哲学者が国政にあずからねばならない……そんな国家を彼は考えていたのではないかと思えます。

水田洋（名城大） お話の中に出て来た東大の図書館にあるラッソン版は、関東大震災のお見舞品じゃないですか。

谷嶋 いや、あれはヘーゲル没後百年にあたる一九三一年を記念して出されたラッソン・マイナー版の全集で、一九三三年のヒトラーの政権掌握後に寄贈されたもので、私は、はつきりゲシエンク・デス・ドイチュエン・ライヒスとひげ文字で書かれているのを確認しています。

全体討論

司会 **木崎喜代治**（京都大学）

森本 哲夫（熊本大学）

司会（木崎喜代治） 一般討論の方に入らせていただきます。司会者としてご報告の中から浮かび上がってくる共通の問題などについてまとめなければならぬのではないかと思つてやってみました。すが、なかなかうまく行かず、しかも最大公約数というのはちよつと間が抜けてまして喋る勇気が出てきません。というよりもそれぞれの関心のあるところで発言していただき、あえて司会者がある方向をつけない方が良いという口実を見つけてまして、そういう方向で進行させて頂きたいと思つています。質問が出ておりますので、まずそちらの方から皆さん方にお答え願います。今から質問を提出なさるのももちろん結構です。ので、御遠慮なくどうぞお願い致しますし、また口頭でも結構です。

伊藤成彦（中央大学） 最初にちよつと議事の進行について。

せつかく全体討論というかたちがとられていますから、四人の報告者について質問だけで終わつてしましますと、フランス革命の思想的衝撃というものをカバーするには足りないと思います。特に日本やラテン・アメリカなどに対する思想的衝撃とい

うものはまったく触れられてはいない。ヨーロッパ、特に西ヨーロッパの範囲だけの議論になってしまおうと思うのです。そういう意味でもっと視野を広げた討論が出来るような議事の進行をまずお願いしたい。

司会 大変な問題ですが企画の段階で当然日本及びラテン・アメリカ、東ヨーロッパ等も考えたのですが、適当な研究者にめぐりあえないということがございまして、しかも時間の都合もございまして、四人というこういう形になりました。またもう一つ、日本という場合は明治維新前後、とにかく維新以降ですね、そういう事になりまして、私共が考えていたのはむしろ十九世紀前半、フランス革命直後の思想的衝撃というような事を中心に考えていたものですから、日本とかその他の地域をやられた方が、おっしゃったように報告者の中にはいらっしやらないというようになっております。しかしもちろん今、おっしゃられた事はまことに当然のことですので議論をそちらの方に広げていただくのも結構だと思います。

私は議論を引っ張って行く能力はもっておりませんので、参加者の積極的な協力をぜひお願い致します。

それでは、広島大学の岡本先生、共立女子大の城塚先生、それから中央大学の山中先生の御三人の方から現在質問が出ておりますので、まず岡本さんから口頭でお願いします。

岡本明（広島大学） 私の質問は英仏中心に固まってしまうまして、先程のご注文からは遠ざかるようです。まずフランスの安藤さん、それから永井先生に対して個別的な質問をさせて

頂こうと思います。パンジャマン・コンスタンをお取り上げになったのは非常に大切なことと申しますか、革命収拾期あるいはフランス市民社会が安定しようとする時期の思想として極めて重要であるかと思えます。決して一七九三・九四年のジャコバン・モンターニュ派の思想で革命を切るのではなく、その後のテルミドール反動以後ナポレオン期にかけて思想的営為をおこなったコンスタンをお取り上げになったのはまことに重要なことだと思えます。

ただ彼は自然権論から退くとか、さらにそれと関係するのですが主権論さえもそれを相対化してしまい主権の持つ危険性というようなことまで主張してしまう。そういうところも確かにあると思いますし、そのことは安藤さんのご発表になったこととも重なり合うと思うのですが、他方、彼は権力機構について練り上げて行くと言いますか、立法権と行政権をめぐる思想について非常に新しい状況に前向きに対応してゆきますね。その辺りのことは安藤さんのご発表のこととどの様に接してゆくのか、ちよつとお伺いしたいのです。

具体的に言いますと彼は復古王政にも対応いたしますし、百日天下にも対応いたしますね。シャルト批判、対応しながらも批判するというようにね。百日天下では、帝国憲法付加条項などを作りましてナポレオンと非常に厳しく切り結びながら新しい政治権力を構想する。その辺のことを一つお伺いしたい。

それから、イギリスとフランス両方を束ねた質問なのですけれど、イギリスとフランスの自由主義は歴史的・構造的に違う

ような気が致します。フランスの自由主義はやはりボナパルティズムの問題を抱えていると思います。先程、百日天下の問題を出しましたが、フランスの自由主義者がボナパルティズムについてどのように対処してゆくかが問題となる。そこで私はフランスの自由主義は二つの陣営に分かれてしまうという気がするのです。一つは前向きにボナパルティズムに対処しようという陣営。もう一つは権力の均衡というものにしがみついてナポレオンに背を向ける。ナポレオン一世に対しても三世に対してもそうです。そうした関係があるのではないかと思ひます。自由主義者内部の不協和音と言ひますが、自由主義思想の分裂というものがフランス革命から十九世紀前半期にかけての特徴になるのではないでしようか。

イギリスに関して、これはお教え願ひたいのですが、ジェントリーの名望家支配について、今日ご紹介になりました自由主義思想と総称していいかどうかお伺ひしたいのですが、下からジェントリー支配に対する批判として出てくるのだが何かジェントリー支配がそれを吸収してしまつて、無力化するとまでは言ひませんが、自らジェントリーが、ジェントリー地主層が、改革の方へ足を踏み出すことによつて下から上がつてくる自由主義思想を吸収してしまふ。これは一八三二年の改革をどう捉えるかという基本的な評価の問題とも関わるかと思ひますが、このジェントリー支配を乗り越えられない自由主義批判、自由主義思想という気がするのです。

その辺のところをどのように捉えたらいいのでしょうか。

安藤隆穂（名古屋大学） いま二つ質問を頂いたので、

まずはじめに、コンスタンに即した形の問題について、おつしやる通りだと思ふのですが、政治思想史とかで詳しく議論されていると思ふのです。それで細かい議論については立ち入らなかつたのです。僕が言つてきたことと、むしろ彼が非常に政治過程にこだわるということは矛盾しないと思ふのです。と言ひますのは、強調しましたように、いわゆる市民的公共性という領域をどう守つて育ててゆくかということがまず根底にあつて、それを守る制度として政治を原理的にも制度的にも確立させていく。コンドルセのように市民的公共性への信頼が強い場合には逆に政治過程について甘くなるわけです。その信頼というのが、報告しましたように、非常に危ないというか、そうなればなる程彼は逆に政治過程でいかにやるかということで悪戦苦闘したと思ふのです。

それで、よくコンスタンのことをアンコンスタンというほど一貫性が無いんじゃないか、という人もあります。けれど、それも一種の彼の苦悩の表現でもあると思ふのです。にもかかわらず、一応いわゆる日本の政治思想研究などで強調されているように、コンスタンはモンテスキュー的な一種の権力分割論を背景にしてスミスの分業論のようなものも予定しながら展開したといわれているわけです。にもかかわらず、中立王権論というものがあつまして、そこで非常に精神的な意味を強調してゆくということは結局は市民的公共性から政治論へ展開できなかった、言い方を変えれば、市民的公共性のところで非常に困

難があつたという形になると思うのです。

それからもう一つ。後の質問に全体的に関係する問題です。フランス自由主義全体に関わるものだと思うのですけれども、フランスの市民的公共性というのはコンドルセ段階では非常に予定調和的な所があつて、権力が暴走するというような問題について、彼自身ロベスピエールと喧嘩しながら死にまじして、結末をはっきり確認したわけでは無いのですけれども、若干樂觀していた。ところがロベスピエール以降それをどうするかが大問題になるわけです。そのことは同時に政治をいかに規制するかという論点として出てくるわけです。同時に報告でもちよつと示唆したのでですけど、コンドルセの継承者であるイデオログたちはナポレオンには馬鹿にされるのですけど、基本的には政治制度の方を社会そのものよりも非常に重視するわけです。従つて、彼らは、彼らの考える合理的で自由な精神に基づく知識と権力機構をつなげながら原理としては自由である、そしてそれを保護する政治というものを考えていくわけです。その中に一種の権力思考があつて、ナポレオンに馬鹿にされながら微妙にナポレオンに取り込まれていく。そういう形を持っていると思うのです。

そういう危うい問題がフランス自由主義の大きな問題になつて、それがかなり大きな分岐点になる。その中からはそういう権力論を捨てて一種の宗教に着眼していく流れ、それはロマン主義などにつながるのですけれどもそういうような問題も出てきます。そういうことを含めて分裂してゆく。しかし政治理論

としての分裂形態よりも、その基礎にフランス革命が問題にしたと僕が強調した市民的公共性というものをいかに確立するか、それをめぐる一種の矛盾というか、そういうものがあつたのではないか、そういうことだと思ふのです。そして政治思想の側である意味では対立が非常に強調されると思ふのですけれど、もう少し社会認識の所まで行きますと、一種の全体としての枠組みの中での困難というような感じになるのではないかと思ふのです。答えになつたかどうか分かりませんが、さしあたってはそういうことです。

永井義雄（一橋大学） 僕はお答えした方がいいのか質問した方がいいのか分かりませんが、自由主義というのは元来予定調和的なものだと思うのです。つまり、うまく行くだろう、事後的に調整して行けばいい、調整可能なんだという信念が自由主義なんだから始めから何もしないわけです。ただ、フランスとイギリスの違いというと、フランスはイギリスを見て、一方ではイギリス自由主義に対する憧れがあると同時に他方ではイギリスみたいなバラバラで階級闘争をやるようなふうになつても困るというのと両方あると思うのです。そこで、規制の問題が入り込みます。それはドイツでも同じだと思ふのです。ヘーゲルにも同じ問題が見られると思ひます。

イギリスでは模範にするところがありませんので自分たちで作つていかなければならないところがあるのですが、名望家支配の問題でいいますと、私が言つたごく普通の一般のロッキアンというのは名望家支配の中で自由を拡大していくという路線

であって、だから極めて穏健なんです。ただペインとかカー
トライトみたいに世襲貴族を否定するというと、これは完全に
名望家支配を打倒する論理なわけで、これが本当の意味でのラ
ディカルと言うべきだというのが私の午前中に言いたかったこ
との論点の一つで、これが十九世紀になりますとベンサムの功
利主義に引き継がれていく。これが哲学的急進主義派を形成す
るという構造に政治思想としてはなつていたと思います。

経済学の論理としてはリカードゥの場合があります。リカー
ドゥの本はタイトルをどう訳すかという問題があるのですが、
私は『経済学の原理と課税』でいいと思うのですが、この『経
済学の原理』では完全に調和している。ところがマルサスの場
合ではそうは自動的にうまくいかない面があるだろうという
ので、政治的な操作を加えて全体として調和して行くという、
ある程度の自由主義体制の修正を必要とします。しかし、市場
原理つまり自由主義の原理は基本に据えられているわけです。
自動的にはうまくゆくとは限らないんだというのが、初期社会
主義です。始めから個の利益と全体の利益とを一人一人の人間
が考えないで全体の利益の促進はうまくゆかないし、その中で
個の利益の増進というのうまくゆかないんだ、と考えます。
つまり自由主義を意識的に調和を生むように配慮して組み立て
ていかないと駄目なんだ、というのがオーエンの初期社会主義
だったというふうに思います。

それはフランスで言いますと、安藤さんの報告にあったみた
いにサン＝シモンとフーリエのように自由主義はそれ自体とし

て予定調和的にうまくゆくかどうか分らないという考え方に
もなつて、そのレベルではかなり同じになつてゆくと思います。
まだシモンディとジャン＝バプティスト・セイの問題もあり
ますが、割愛します。

司会 同じく安藤さんに城塚先生から中間階級の位置づけに
ついての質問が出ていますので宜しく願います。

城塚登（共立女子大） 今日の皆さんの報告を聞いていて感
じたわけですけど、フランス革命というものが、自由を実現
しようとして民衆が直接政治に参加して、その結果恐怖政治を
生み出したと。それに対する対応からいろんな問題が出ている
という感じがするのです。コンスタンの場合は先程からお話し
の市民的公共性といったものの形成を妨げるものが民衆の側に
あると考えているのか、それとも先程中間階級という表現で知
識人について触れましたが、そういう知識人が言論の自由
の枠でどういうメディアを使ってどのような活動をすればこの
市民的公共性が形成されてゆくのか。つまりフランス革命の後の
の問題を知識人と民衆と政治家と、大きく分ければ三つあると
思うのですが、その三つの中の知識人と民衆という二つの枠で
市民的公共性を考えておられるようなのですが、そうだとする
とその二つの位置づけ、それをどういうふうにコンスタンは考
えていたのでしょうか。

安藤 いま三つ言われたのですが二つだけで考えたわけでは
なくて、今の知識人の部分は政治家につながっていくというふ
うに、知識人＝政治家という側面が非常にあります。その上で

の回答ですけれど、基本的には民衆と知識人の両方が表現の自由を原理にしてコミュニケーションが進む。そしてコンドルセにもありましたけど、知識が商品化して普遍化してゆく。そういう形で表舞台に民衆・知識人が共に出てくるようなそういう構造をフランス革命は切り開いた。その上でそういう全体をうまくまとめて体系性を与えてゆく役割が知識人に期待されるわけですけれども、そういう全体の枠の中で、民衆というものがフランス革命以後経験を踏まえて具体的にイメーজされるようになってきますと、民衆が直接世論形成において余りにも主導権を持つと、非常に非合理的な方向に行ってしまう。従ってそういう意味ではまづいいのではないか、という危惧がある。それに加えて先程言いました商業社会というものが民衆を俗物にしてゆくものを持っている。利益追求で利益だけに目が行くような人間、それが知性の健康な成長を妨げる。そういう要素を商業精神それ自体が持っている。

そういう観点から、出来れば内容としては民衆が直接世論形成に参加して主導権をとらない方がいいと、そういう把握を持っていると思います。

そこで政治過程も含めて制度としてコンスタンの考える知識人が主導権を担うような形で社会統合が行われるのがよいであろう。具体的にそれをどう考えるかとなると、先程言いましたように従来の貴族が土地所有者として現実存在していまだに強い勢力を持っている。それが逆に鍵になる。そういう形になっていると思います。

司会 御二人に質問が集中いたしましたので、休んで頂くとして谷嶋先生に御二方から質問が出ておりますのでお願いいたします。まず中央大学の山中先生から二つ出ております。

山中隆次（中央大学） 先生が提起されました三つの問題の第一問題について質問したいと思います。先生は『精神現象学』の中の〈絶対的自由と恐怖〉というような形でヘーゲルのフランス革命に対するアンビヴァレントな態度を指摘されたわけですが、でも、その場合ヘーゲルに於いては〈絶対的自由〉は良いけれども、恐怖政治は良くないというか、それを不信に思うと、そういうふうと考えておられたのか。確かにそういう考えもありそうですが、同時にヘーゲルには〈絶対的自由〉が〈恐怖〉を生み出すという論理があつたのではないのでしょうか。その点が第一の質問点です。

そうしますと、この矛盾の克服をヘーゲルはどのように求めようとしたのか。内的な論理として克服しようとしたのか、あるいは外から解決しようとしたのか。法哲学でいいますと、抽象法からモラリテートへの移行と申しますが、その辺が問題になると思います。

谷嶋喬四郎（東京大学） 自分で書きましたドイツ語のペーパーの中では確かに〈Absolute Freiheit〉と〈Schrecken〉と言っておりますが、ご質問の趣旨でいいますと、ここで『Phänomenologie』の中で言っております〈絶対的自由〉と言うのは実は、ヘーゲルが考えている〈絶対的自由〉ではなくて、この〈絶対〉と言うのはロベスピエールにとって絶対であつた

もの、これを「絶対的自由」と名付けております。これはもう歴史を見ても分かるように必然的に恐怖政治を生むんだ、という文脈で語られていると思います。

実際には「être suprême」と言うものを持ちだしてまいります。ロベスピエールはどうも無神論者と思われてはいけないというので、神の代わりに「être suprême（最高存在）」というものを持ちだしたようでありませうけれども、ヘーゲルは「être suprême」というものがいかに空しいものであるかというようなことを言っております。結局この「絶対的自由」というものはそういう「être suprême」に支えられたロベスピエールの言う「絶対的自由」であるんだ、ということでご理解願えませうでしょうか。

ここでですね、一度話を打ち切りまして、次にヘーゲルは本来の意味での「絶対的自由」はどういうものだと考えていたのかということになりますが、これはヘーゲルの形而上学の最高にして最後の段階であるところのもの、まさに「絶対的自由」のいわば自己意識の内なる絶対的な自由という形のようなものに収斂してゆくのではないかと思います。

第二番目のご質問ですが、「絶対的自由」が恐怖を生むという論理がヘーゲルにあるのではないだろうか、ということを受けて、この矛盾の克服はこの矛盾の中から出てくるのかそれとも外から出てくるのかということであります。矛盾の克服がロベスピエールの場合には必ず中から言いますか、ロベスピエールの論理でいきますと、一人一人が完全に自由なんだと、自由

万歳なんだということであって、しかも直接みんなが政治に関わるのだといういき方をします。ルソーの考え方もそうだしフランス革命の時のロベスピエールの考え方もそうなんだけれども、これについてタルモンは、直接的な民主主義というのは必ず恐怖政治になり「totalitarian democracy」に成ると言っております。

ですから、質問にどうお答えしたらいいのか分かりませんが、でも、そのロベスピエール型の「絶対的自由」の強調の仕方では、全ての自由を統括する最高存在者、またそれをシンボライズする人物としてのロベスピエールみたいな者が出てきて恐怖政治をやることは明らかですね。その「おまえを自由にしてやるためにこういう恐い政治をやるんだ」というのでアネクドットではありますけれども、当時の牢獄の入口には「liberte」と書かれていたと言ってますね。牢にはいることこそおまえ自身を自由にしてやることだという意味でそこに書かれていたと思います。これは私も聞いた話ですので、実際にそうだったのかどうか歴史家でそういうことをよくご存じの方に聞いてみたいと思いますが、あり得る話だと思います。

ですから、こういうロベスピエール型の「絶対的自由」から出てきた政治制度によって恐怖が生まれるのですから、そういう「絶対的自由」の考え方を無くさない限り恐怖政治に成らないという保証は無いわけです。

山中 分かりました。つまり自己解体ということですね。
谷嶋 そうのことだと思います。

司会 それから名古屋大学の大学院の坂昌樹会員から同じく谷嶋先生に質問が出ております。

申しかねますが、全体で一時間少々なので質問される方も答える方もできるだけ簡潔にお願いいたします。

坂昌樹 (名古屋大学・院) フランス革命に対するアンビヴァレントな態度ということでお話を伺ったのですが、僕の質問もそのアンビヴァレントという言葉に関わるものです。僕はヘーゲルのアンビヴァレントな態度と言う時に、フランス革命観の特殊性がそこに出てくるとはどうしても思えないのです。と言うのはフランス革命自体が両極端の現象をそこに含んでいるわけですから、当時の良識的な知識人はアンビヴァレントに成らざるを得なかったのではないのでしょうか。

そういう具体的な例も幾つかあると思います。ヘーゲルの特殊性は哲学的に抽象化する過程の中に出てくるのではないかと思えます。例えば『歴史哲学』の中でリッターの受け売りというふうに書いておりますが、革命は歴史の断絶である、断絶であることに意味があるんだといっております。否定は単なる否定であるから、否定そのものは哲学的には問題は無くなるのだと。ですからそういう弁証法的な世界史観の中で革命自体というのとはそれほどアンビヴァレントなものとは映っているのかどうかです。つまり革命を象徴として出てくるような近代社会だとか世界史の進展というようなものに対して、ヘーゲルはむしろ確信に近いようなものをもっと強く持っていたのではないか。ですからとりわけポストモダンの問題とも絡んで、そういう近

代に対する不信というのはそれほどはっきり言えるのかどうかというのが私の質問です。

谷嶋 ヘーゲル自身、確か『精神現象学』の序文の中でだっ
たと思いますけれども、序文が書かれたのはちょうどヘーゲルがイエナに居りまして、イエナにナポレオンが来た時にヘーゲルが一番最後に書き終えた序文の原稿を戦火によって失わないために懐にいれて、一家六人を抱え、この六人というのがまた問題になって、誰と誰だというので色んなことが分かってきたのですけれども、とにかくイエナの町を彷徨して歩いていった時に、ナポレオンが目の前を通ったということなのです。その中でこう言っているのです。正確には覚えていませんけれども、今や変革の時代であり、革命とは言っていませんけれども、新しい時代の始まりの時期なんだと言っているわけなんです。ではその新しいというのは何なのかと言えば、自由ということである。ところが、その自由というスローガンを考えたフランス革命は実に様々な形をとったではないか。フランス革命型の自由を強調すれば、さつきも申しましたように必ず恐怖政治みたいなものが出てくる可能性がある。だから、自由は確かに貴いのだけれども、本当の意味での自由とは何なのか。フランス革命型ではないに違いない。フランス革命もいに違いないのだけれど、やっぱり何か舌足らずではないだろうか。

しかしそれは逆に、単なる量の問題としてヘーゲルはフランス革命を見ていたのではなくて論理的な必然として、あらゆる歴史的現象と言うものがプラスの面とマイナスの面を持つので

はないだろうか、と考えた。アンビヴァレントというのはですね、実は矛盾というふうに言つて良いと思うのです。ですからヘーゲルはフランス革命を見ていてチュービンゲンの学生だった頃に革命万歳と言つて自由の樹を植えたということが言われておりますけれども、そういう心理的態度と、それから今度ナポレオンを目の前に見たときの心理的態度、これは明らかに心理層ではアンビヴァレントであつたという感じを受けるわけです。それを論理化したときには心理的なレベルでアンビヴァレントと言われた態度は、〈Widerspruch 矛盾〉ということに言い直されて、そして彼の哲学体系として固まつて行き、やがて論理学として結晶するというふうに捉えてよろしいのではないかと思います。心理学的な用語を用いて良くないとおっしゃるかもしれませんが、私自身はアンビヴァレントな態度を持つていたと今でも思つております。

司会 あと個別的な質問といましては、成城大学の上野会員から永井先生に出しておりますのでお願い致します。

上野格（成城大学） ちょっと皮肉な質問なんです、二つあります。永井先生は「イギリスが学んだもの」と書いておられますが、これは言い換えると「イギリスが学ばなかったもの」がかなり大きなものとしてあるとお考えの上で書いたのではないかと気がします。と言うのは、レジュメの三番目の所でイギリスの独自性ということがコメントだけあるのですが、そのところでどういうことをおっしゃろうとしたのかをお伺いしたかったというのが本音でございます。ただちょっと私の出し

ました理由を申しますと、イギリスが、イギリスというのは広い意味なので本当はイングランドと言うべきだろうと思うんですが、フランス革命——ナポレオンも入れてのものですが——から学ばなかった、学ばなかったものがナショナリズムではないか、ネーションというものについての十分な理解ではないか、ということです。

どうしてそういうことを言うかというと、馬鹿の一つ覚えで悪いのですが、一七九八年にアイルランドでユナイテッド・アイルリッシュメンの蜂起という非常に大きな、十万人からの農民が蜂起したという事件があつたわけですが、これについてはマルサスが何度も言及しておりますし、それにびつくりしてそれに恐れてイギリスで団結禁止法が非常に強化されるということがありました。マルサスはイングランドがアイルランドの連中をなだめて関係を良くしなければならぬということでカトリックを解放しろとか、あるいはもっと経済的な状況を良くしろとか、イングランドの方あるいはプロテスタントの方がカトリックに対して好意的な態度を示せということを、匿名の論文で書いたりいたしますし、そうすれば食料もアイルランドからたくさん来るし兵隊もたくさん来るので、ナポレオンとの戦争にたいへん都合が良いという、そういう妙な考え方も強く出ております。

しかしそういう場合に、かつてのスコットランドとイングランドとの同君連合とか、あるいはスミスが示していましたイギリス帝国内部での相対的にかなり自主的な力を与えられた一地

方にするという、そういう程度の考え方はマルサスにもリカードにもあると思うのです。けれども、アイルランドを独立した一つのネーションとして認識して、それにはイギリス・イングランドから独立する権利がある、そういうことをユナイテッド・アイリッシュメンの蜂起は要求している、そういう理解は全然無い。これはマルサスだけではなくイングランドの思想家たちにはまず誰にも無かったのではないか。これは先程いくつかのご報告にもありましたイタリアだとかそのほかの国々の受け取り方とまったく違うし、イギリス・イングランドの思想家たちの受け取り方には、ある意味ではそういう感覚が欠けていたのではないか、そんな感じが致します。

もう一つ言い換えますと、アメリカの独立とフランス革命とこの二つのものが、やはり対になって一つの大きな流れとして影響はあったのではないか、ということです。アメリカの独立があり、そのインパクトが消えたあと、フランス革命ないしはナポレオンのインパクトがあったというのではないのでしょうか、ということとつながるのであります、アイルランドの場合ですと、アメリカ独立後一時期アルスター地方がトマス・ペインの時代と言われるくらいに、トマス・ペインの一連の書物が非常に多く読まれていた。これはどの程度か水田先生に聞かれると困るんですけども、アルスター地方からグラスゴー大学に行った学生たちがスミスその他の所で学んで、それがアルスターに帰ってプレスビテリアンのミニスターとして、アルスターの地方でスミスの市民社会論や人間の権利も同時に理解

させるような運動も随分していた。その時に例えばトマス・ペインがかなり読まれるということも対になっていた。

そういう思想的土壌、庶民の中での何かの形で浸透があったて、それがフランス革命を契機に出て来る。もちろんナポレオンが軍隊を派遣いたしますし、これはみんな捕まっちゃって失敗いたしますけれども、フランスの方からしますとアイルランドの独立運動を軍隊を派遣し支援して成功させ、それをイングランド・イギリスを侵攻するための拠点に使う、ということとで三回も派遣しますが失敗してしまいます。ですからマノベスなんかはボナパルトに騙されるな、アイルランドとイングランドが仲良くなればボナパルトなんかおっかなくないんだ、そんなことを論文に書いていたりしている、ということになるんだと思います。そのことから考えましてどうもネーションの権利、ナシヨナリズムというものについては結局イングランドはフランス革命の衝撃を浴びながらついに理解できなかったと言っているのが一つです。

もう一つは影響の時期の問題でありまして、さつきから報告者の先生たちが一八三二年選挙法改正までとおっしゃってましたが、チャーチストの中にもフランス革命の市民的な権利の認識というものが強くあって、それを自分の運動に参加する言わば土台として持っていた者がかなりあるのではないかという気がいたします。

その点についてどうだろうという気がしております。これは簡単に申しますと例えばブロンティアル・オブライエンが一八

三七年前後だったと思いますがフランス革命とイギリス革命についての紹介の本を書いておりますし、また同じようにブオナロッチェの『バブーフの陰謀』の訳を出しまして、ルソーその他を含めて非常に詳細なコメントを付している。ご承知のようにブロンテリアル・オブライエンはチャーチスト運動のリーダーとして大きな影響がありましたし、リールで活躍いたしました。それを使って例えばジョン・フランシス・ブレイは政治革命としてのフランス革命は、社会革命までいかなかったために中途半端でうまくいかなかったということを『ア・ヴォイエツジ・フロム・ユートピア』の中で書いておりますし、グレイもチャーチストとしては随分大きな影響をあたえた人間です。

となりますとロンドンで実際始まった時にどうであつたかという、改めて調べないと分かりませんが、チャーチスト運動の中に、フランス革命やイギリス革命との関係で自分たちの思想的立場を考え鍛えていた人たちがかなりいた、と考えていいのではないか。それを三二年で止めちゃうというのは機械的ではないか。そういう気がいたしました。それが第二点です。

永井 僕が喋る必要が無いような、ご質問のようなご報告のようなものでしたので、私の方が質問させて頂いた方がいいと思うのですが、イギリスが学ばなかったものというのは確かに大きいと思います。今年サッチャーが呼ばれていつて、フランス革命なんてイギリス革命の二番煎じでフランス革命が与えたものなんて無いんだ、イギリスの方がもつと与えたものが大きかつたんだと申しましたから、そういう議論も成り立たない

わけではないと思うんですね。名譽革命の原理というものが、アメリカ革命やフランス革命に広がったと考えますと、フランス革命はイギリス革命に学んだのだと言つていいかもしれません。

が、ご質問の意味はそういうことではなくて、イングランドでナショナリズム、これはイングランドのナショナリズムではなくて、アイルランドのナショナリズムに対する配慮、そういうものが出てこなかったのではないかとご質問だと思うのです。その意味ではイギリスとかイングランド・ナショナリズムがアイルランド・ナショナリズムを理解しなかったというのは、おっしゃる通りで、アイルランド・ナショナリズムをふみにじる形で、さらにはアジア・アフリカ諸民族を征服し従属させることでイングランドは成長しますから、それが自由貿易帝国主義論なのですが、そういうものとしてイングランド・ナショナリズムがあつたのではないかとわたしは考えています。だからむしろアイルランドとの台邦をどう捉えるか。それとフランス革命との関連はいつたようなったのかというふうに考え、問題を立てた方がいいのではないかと気がするのです。そういう意味ではイングランド・ナショナリズムはスコットランドに対してもそうだけれども、スコットランドの議席というのはごく僅かですから、イングランド・エゴイズムに包まれたナショナリズムだと思います。一般に、支配民族のナショナリズムは、エゴイズムが支配するナショナリズムと考えております。

そうしますと、エゴイズムと言いつても、イングランド全体のエゴイズムであるよりは、むしろイングランド支配者のエゴイズムですから、イングランドの中でもちろん問題は出て来るわけであり、一応それを一八三二年の選挙法改正のところまで話を終えましたのは、名誉革命体制がそこでかなり大きく体制としては変わるという意味でそこどまらず区切り、押さえた方がいいのではないかと思つただけであつて、ちよつとそこで話を広げるのか拡散するのか伊藤先生の最初のご質問にも関連するのですが、多くは十九世紀と言いますかロシア革命までは、かなりフランス革命の原理が、意識されるかどうかは別として、大きな力を持つていたと言つていいと思つているのです。ヨーロッパ全体の民族国家の形成、それこそナショナリズムですけれど、国民国家の形成を刺激していくのもフランス革命の影響下だと言えなくはないと思います。

ドイツ・イタリアの統一の問題についてもそうですが、やがて女性解放の問題がジョン・スチュワート・ミルによつて出てくる場合でも、僕の解釈ではミルの女性論と言うのは、女性が女性としてではなく、女性は男と同じだと言う論理で女性を人間として扱うという論理になつていたと思います。つまり、女性を一度男性化して、人間の中に含めるわけです。そしてフランス革命の人権宣言のの中に女性が含まれるような格好で論理が展開して、女性解放の問題に対処しようとしたというふうに思います。そういう点で言うところフランス革命原理がいろんな内容的変更を受けながら原理的に拡大されてゆくのが十九

世紀で、特にそれは十九世紀の後半と言つていいのではないかなというふうに思うのです。

だからと言つてロシア革命がフランス革命の産物だとは言いません。むしろそれを踏まえなかったロシア・マルクス主義だから、今みたいにもう一度社会主義をやり直そうかというふうな所、つまりフランス革命に戻つて社会主義の問題を考えようというのが最近の東ヨーロッパの動きじゃないかなと思うものですから、たいへん興味を持つて見ているのです。しかしこれはだいたい独断と偏見が混じつた問題で、また風呂敷を広げすぎて問題を拡散しているかもしれませんが、ついでに言わせてもらいました。

司会 どうもありがとうございました。伊藤先生から先程全体的にフランス革命を捉え、その衝撃も全体的に捉えなくてはならないという方向で、と言われましたが、なかなかそうはならないのですが、ちょうど日本に関してと言われていた、土方先生から発言がございます。

土方和雄 (名古屋大学) 伊藤先生のそういう期待に沿えればいい、そういう誘い水になればと思つて申し上げます。日本の場合まず非常に表層的な側面から言いますと、まず伊藤博文はフランス革命を予防する教育を受けて日本へ帰ります。その路線に対して真つ向から対抗しました、いみじくも土佐が発祥地である自由民権運動についていいますと、やはり表層面では色々な自由の先駆けがみられます。一種の翻案小説が大量に出回ります。そして「フランスを思えばむしろ旗」というよ

うな自由民権を称える歌が唄われたりしております。それから奇しくも一昨日高知の市民図書館に参りましたが、同図書館では来年三月に自由民権資料館ができるということで、そのため資料集めを準備なさっております。その資料を今日返そうというその直前に土佐中村に秘蔵されていた、白い布に自由と大書された旗を見せていただきました。これが既に運動期間中晴れた日は掲げられていたという現象が各地に見られます。これはやはり、所謂自由民権運動の実行部隊である壮士と言いますか、そういう層に与えた影響は非常に大きいと言えると思います。結局、板垣あたりも演説にはしばしばフランス革命のことを引いているということがあります。

そういう表層的な次元ではなくて、フランス革命に深く沈潜して、先程谷嶋先生がアンビヴァレントと言われましたが、そういうものを体現して苦悩しぬいたのが中江兆民だったであろうというふうに考えます。彼はいろんな書物を集めて書いたのですが、フランス革命の前提及び必然性を説いたかなり大部の著作を著してまずし、ご存じの通り『民約訳解』、これは全部漢訳で同じく漢文の解説を付けた書物です。これは漢訳ですからすぐ中国に渡りまして中国でも東洋のルソーと言われたわけですね。

そういう兆民なのですが、彼がフランスに渡りましたのはパリ・コミューンの直後で、それに対してどういう評価をするかと言いますと、暴徒の反乱としか受け止めないのですね。むしろ一緒に行った西園寺の方が、もう少し見てるのですが、完全

に暴徒の反乱と言っている。彼が経営した仏学塾あたりでは、おそらく彼の講義内容の影響だと思うのですが、「自主の主の字を解剖すれば王の頭に釘を打つ」という京都逸が愛唱されるまでになっていた。同時に彼はフランス革命の話をする時に何回か言っているのですが、自分がもしその場に立ち会わせたなら、何としてでも王を助けだすというようなことも言っている。彼が『三酔人経綸問答』で洋学紳士の話として、実はこれは兆民の分身なんです、君主制から君民同治そして共和制へと、そしてこの共和制が最後のものだということも言うのです。

ただその辺りに特に後発日本に於ける民主主義運動の矛盾というものと、同時にフランス革命観に於けるアンビヴァレントというものが見られて、その辺の問題をどう解釈するか、私の課題にもしているところです。

谷嶋 ただ今の誘い水のご発言、大変貴重なご発言と存じます。『米欧回覧実記』の著者久米邦武がフランスに居たのはパリ・コミューンの直後のことであります。この人は割合と公平に物を見る人で、最初東大の資料編纂所の教授をやったのですけれども、後に神道を批判したために放逐されて早稲田大学の教授になったという人であります。この久米のフランス革命観は二つあるのです。一つは大革命観。一つはコミューン直後の荒廃した状況についてです。これはアンビヴァレントなんです。

「一七八九年に至り過激なる民徒蜂起し」云々としまして「封建の制を破り貴族を廃し寺領を没收し」云々、「ルイ一六世に死

刑を行い」で、やがてナポレオンが出て、こうなつてと述べてきて「これにて欧州各国封建の制、次第に破壊となりたり。これを、フランス革命の乱と言う」と。これは誉めている訳なんです。それで「皆仏国、皆その運を開きたりなり」と誉めている訳なんです。ところが目の前にみているフランスはどうかというところ、^{「仏国は人身の共和を保つこと堅く、八〇年の間、国政六たび改まり、去年よりまた合衆政府を設けたれども、人民は数党を分かち王党、ナポレオン党、共和政治党及びコミューンと名付けたるレットパブリカン——これはレパブリカンのことです——あり」となります。}「人氣剛厲ニテ、国内黠脆安カラス、統馭ノ其人ヲ得レハ、勢威四隣ニ振フ、稍寛慢ナレハ、内訌沸起スルコト、仏國ノ情態ナリ。」

いい指導者が出ない限りフランス人というのは四方八方を向いていて、絶対に統一は出来ない、と言います。その直後にプロイセンを訪れるわけです。すると今度は、非常に感激します。プロイセンに行きますと、日時は省略いたしますが、「世ニ我邦人民ノ務メル所ハ、兵力ヲ生トスルト謂フモノ、如シ、我國ノ趣意ハ、豈ニ此ニアランヤ、文武両輪、偏廃スヘカラス、武ヲ講シテ國威ヲ保チ、文ヲ崇シテ國歩ヲス、ミナ我輩ノ注意スル所ナリ。」

すなわち富国強兵と言っているけれども、富国強兵だけではなくて、文武両道でいこうと言うのですけれども、その場合にも「國ヲ富スノ目的トハ異ナリ、是ヲ以テ其武巧ノ外ハ、甚タ遠國ニ著レザレトモ、其國是ヲ立ルハ、反テ我日本ニ酷ダ類ス

ル所アリ。」プロイセンというのは非常に日本によく似ていると言うのですね。

「この国の政治風俗を考究するは、英仏の事情より益をうる所多かるべし。」

これは一八七三年ですけれども英仏の研究をするよりもドイツ、プロセインの研究の方がずっといいと言っていることを申しているわけです。特に、国際法を無視してまでも横車を押すようなビスマルク、たいへん結構だということまで言っているのですね。ですから訪れる土地、訪れる土地で、いろんな事を感じている。同じフランスでも大革命は賛成だけれども目の前のコミューンは困るという事でそのアンビヴァレントな気持ちになにかピタツときたのがプロセインです。明治六年の事です。そういう様な事実がこの資料から読み取れるのでございます。

司会 時間がもうほとんど無くなりましたけれども、先程からアンビヴァレントな態度という事が問題になっておりますけれども、啓蒙思想そのものがフランス革命によつて衝撃を受けて、そこでアンビヴァレントな性格が生まれてくる。それは個々人がアンビヴァレントな態度を取ったという事だけではなくて思想そのものがアンビヴァレントに成っていく。つまり思想の流れ、支配的社會思想と申しますか、そういうものの性格が変容していく。啓蒙思想がそこで終わると一方では言われるんですが、決して無くなつたのではないので、今だって啓蒙思想は生き延びているわけです。生き延びて生き生きしているのかそれは知りませんが。そこで思想潮流全体という様な所か

ら問題を解いてくださる方があるとたいへんありがたいと思うのですが。

伊藤 木崎さんの様にちよつと大きく言われると発言しにくいのですが、そんな大きなことでなく今の土方さんのご提言、それから谷嶋さんの久米邦武の事、それと、ちよつと前の四人の皆さんの間をつなぐような所ですと、一つの問題は、さっき谷嶋さんがヘーゲルの「絶対的自由」とSCHRECKENとの関係といわれた点です。「絶対的自由」を追求することがSCHRECKENなんだという、そういう関係でロベスピエールをヘーゲルは捉えてただろうとおっしゃっていたわけですが、ロベスピエールに関して言えばそういう事は言えるかもしれません。

しかし私はそのSCHRECKENという場合、あるいはFURCHT UNT HOFENUNGという場合、理念が持っているHOFENUNGですね。例えばフランス革命が「自由・平等・友愛」だとか、王政打倒だとか、封建制度打倒ですとか、こういう理念が持っていたHOFENUNGと、もう一つ最近革命とそのコストなんて言い方をよくしますが、コミュニケーションの構造が当時は今と全然違うと思うんですね。ですから例えばヘーゲルがチュービンゲンにいた時に伝わってきた情報の伝わり方、おそらくその時にはリアルな現実の方は捨象されて、そして王政、封建制が倒れたぞ、というものとして伝わってくる。つまり自由と言うものが先に飛んで来るんだ、と思うんですね。その後からそのもたらした現実というものが、しかも正確に

ではなく色々な人の口伝いに伝わって来るという形で、そしてそれはそうであるが故に色々な形でそれこそSCHRECKEN、FURCHTを呼び起こしてゆく。おそらくそういう情報の構造というものがあつたのではないかと思うのです。

と言いますのは、そう言うアンビヴァレントは何もヘーゲルだけではなく、例えば同時代人で言いますとヘルダーリンなんかは最も犠牲になつた一人だと思えますね。それからゲーテについてもそうですし、そこから、今谷嶋さんのおっしゃったヘーゲルの道と、もう一つドイツ・ロマン派の道が生まれて来るわけです。そして、ドイツ・ロマン派も単なる反動だつたかというとは必ずしもそうではない。その中で例えばノヴァーリスの様な形で、共和制をもつと高い段階で実現できないだろうかという、つまりSCHRECKENの要素を無くした共和制というものは有り得ないだろうかというような追求がロマン主義の中でも行われていくわけです。

ですから私は、一つは谷嶋さんがおっしゃったそのアンビヴァレントというものは、それほど単純な対立項ではなかつたのではないかと。つまり時間的な層と、そのアンビヴァレントというものの中にもつと様々な選択肢を含んでいた一つのコンプレックスとしてむしろ考えるべきじゃないだろうかというのが一つ。

もう一つはもちろん永井さんや谷嶋さんのご意見に賛成で、衝撃という場合にその時間をどこまで取るかという問題が出て来るわけですね。思想的衝撃という事を考える場合、私は永井

さんがおっしゃったように少なくともロシア革命ぐらいの、つまり十九世紀いっぱいくらいを取った方がよい。その衝撃が地球を一回りする時間というものが必要だったと思うんですね。

例えばハイチ共和国を作っていくとかラテン・アメリカの解放運動を刺激していくとか、あるいはフィリピンの独立運動、全部これらはフランス革命というものの思想的衝撃であって、衝撃波が世界に及んでいったと思うんですね。ですから、時間——少なくとも十九世紀いっぱいを考えないと、思想的と言った場合の衝撃が測れないと思うんですね。

もう一つ、皆さんが取り上げた時間の幅で申しますと、フランス革命というのはロベスピエールだというような理解になっちゃおうと思うのです。ところが一八三〇年ころ、つまりロベスピエールの恐怖政治の衝撃から少し経つと、例えばダントンという姿が浮かんできてくる。ドイツでは例えばビュヒナーがダントンを書くわけですね。そしてそのビュヒナーのダントン像というものが四八年革命にもう一回、自由への追求というところにつながっていくわけです。つまりフランス革命というものはロベスピエールだけではなかったんだ。じゃあフランス革命がその理念を持ちながらオールタナティブがなかったんだらうか。そういう考察がもう一回行われるんじゃないだらうか。そこはですから谷嶋さんに、ヘーゲルの場合に三一年までつまり死ぬまでをお考えになった時、あるいはフランスの七月革命までをお考えになった時に、ナポレオン戦争は別としてフランス革命をロベスピエールだけで考えたらうか、それとももう一人

権宣言あるいはダントンなどフランス革命の持っていた様々な違った可能性をヘーゲルはどの様に考えたのだらうか、ということのを伺わせて頂ければと思うんですが。

谷嶋 簡単に申しまして、ヘーゲルはフランス革命という事象の中にナポレオン体制の成立さらに没落までも含めて考えていたと思います。その一語に尽きると言えます。私はだからヘーゲルの言うフランス革命というのはナポレオン体制も含むんだというふうに申したつもりなんです。

水田洋（名城大学） 僕は今のように広げてしまったら話が飛んじゃって、議論が出来ないんじゃないかという心配をさっきからしてるんですけど、今日のシンポジウムで四人の方それぞれ取り上げ方が違うわけですね。衝撃の受け取り方が違うわけです。だから衝撃が折角これだけあるのに横で、比較が出来ない状態になつてゐるわけです。これは僕は司会者の問題だと思ふんです。さっき難しい質問をしないでくださいと司会者が言われたから、わざわざやっているんですけど。つまり一番の衝撃として真つ当な扱いをされたのが谷嶋さんだと思うんですね。それを今言われたように、ロシア革命まで広げてしまつて、地球一回りなんて言われてしまつたら何回もやらなければできないと思うんです。あまりラフな扱いをするよりも、やはり限定してやつた方がいんじゃないか。特に各国比較の場合はそのうだと思うんです。横で比較出来るように。それからまだ他に色々あるんですけど、もう時間でしょう？

司会

水田先生に叱られることはいつも覚悟してゐるんです

が、最初に大きな視野からやった方がどうかというお話があったものですから、私、気が弱いものですからそちらに引きずられてしまったのですが、本来は水田先生がおっしゃったような意図で企画を立てていたわけでありまして。そこでついこの場で広げようとしたためにお叱りを受けまして、恥ずかしい次第です。誠に申し訳ありません。時間がもう迫っておりまして、まだ色々質問もあるかと思うんですが、堀田先生、前に座って頂きながら何も発言して頂かなくてちよつと寂しいのですが。

水田 マツツイーニの場合に労働投下による所有権からどうして階級協調が出てくるのか、その所をどうも読み飛ばしたらしいんで、ちよつと補足して頂きたいと思います。

堀田誠三（名古屋経済大学）そこはちよつと時間の関係で読み飛ばした所でありまして、補足させていただきます。労働による所有権が所有権の絶対性と永遠性を基礎づけるものとなつて、そうして所有権は永遠であつて諸君はそれが人類の全存在を通じて擁護された事を見いだすであろう。それが現在少数者のものであるからといって非難する必要はない。それをアソシエーションつまり生産協同組合を通じて全労働者のものに広げれば、所有権と労働者の貧困というのは生産協同組合を通じて和解し得る。従つて社会主義の立場ではなくて階級協調の立場を取れるんだ。だから有産者もそれに投資せよと、こういう事になるわけです。

司会 後もう一つ、もう一人だけのご質問で終わりにしたいと思います。

水田 あまり僕ばかりやるとゼミナールやつてるみたいでまずいんですけどね。さつきからユナイテッド・アイリッシュメンが出てるんだけど、質問は二つあつて永井君に質問なんだけれども、一つはペンサムが立法というのを出示しますね。エルヴェシウスから持ってくるんだけれども、それはスミスと殆ど同じ時代になるのかしら。そうすると立法者神話が消えたのはスコットランド啓蒙のヒューム、スミスの段階だという、これは誰が言つたんだつたか、そういう説がある。立法者神話が消えることが民主主義とか市民社会とか自由主義社会、なんでもいいんだけれど、それらが成立してきた決定的な点なんだと。その後でもう一回立法が出てくるという意味がちよつとよく分からなかつた。但し、もう一つ。報告の中で何回も指摘していたから何回も言いたくないんだけれども、これはフランス革命がなくてもそうなつたでしようというのがあつたでしょう。だから今、フランス革命に引っかけて質問するのはおかしいかと思うんだけれどもその点を。

もう一つはフランス革命の直接の衝撃としてさっきのユナイテッド・アイリッシュメンと同じ様な形でヨークシャー・ムーヴメントというのは考えられないんだらうか。それだけ。

永井 ペンサムもヨークシャー・ムーヴメントもフランス革命の前なんです。ペンサムの立法の原理というのは、ごく簡単に言うと、最大多数の最大幸福に立法者は従えという原理で、統治の原理ではありますが、被統治者が主権者で統治者が下僕だという名譽革命の論理を、徹底させたものと言つていいと思

います。立法者神話の復活ではなくて、神話の消滅、あるいは神話の否定です。ヨークシャー・ムーブメントの財政改革、議院改革は、ロッキアンの問題としてお考え頂きたいと思います。

司会 どうもありがとうございます。司会が文字通り不手際でして、全然結論らしきものが出ておりませんが、これで終わりたいと思います。それぞれ各人の中で思想的衝撃の姿を思い描いて頂くと致しまして、これでシンポジウムを終わりにしたいと思います。代表幹事の方から挨拶があります。ありがとうございます。

幹事 ただ今のシンポジウム、滞りなく、最初のプログラムよりは三〇分短縮されておりますが、ほぼ予定通りに終了いたしました。開催校の高知大学の関係者の方々、報告者の方々、参加者の方々、皆様にご協力を改めて御礼申し上げます。どうもありがとうございます。来年は、総会で申し上げますが、中央大学の駿河台記念会館で、シンポジウムのテーマは「君主制論」広い意味での君主制論ということで挙行されるはずでございますので、ぜひご参加頂きたいと思います。

ご参加頂きたいと特に強調するのは二つ理由がございます。これまで報告の討論は翌年の年報に完全に載せておりました。但し、これはいへん事務局の負担になりますので、今回の大会以降、雑誌としましては来年度からは討論の部分はテープおこしをいたしません。司会者の方で討論の全体についてまとめを載せて頂くことになります。事務局といたしましては、若干申し訳ないと思うんですが、総会及び幹事会です承を得

ております。従いましてご自身で発言なさりたい方はもちろん、討論を知りたい方は今後は雑誌ではなくて、直接ご参加頂きたい。これが第一の理由です。

第二は中央大学でなにぶんかの補助を出して頂けるらしいのです。それは参加者の数に応じて金額が決まるようであります。何人とは言いませんがふるってお願い合わせのうえご参加ください。今回は色々ありがとうございます。

抽象的労働論の重層的問題性

〔報告〕 真 田 哲 也

マルクス抽象的人間労働概念を巡っては、近年、商品論の意義を強調する傾向が支配的であるが、マルクスが抽象的労働を二つの意味に用いてきたことは否めない。商品論で叙述される商品の価値実体としての抽象的労働と、生産手段という過去の労働から分離された生きた労働の規定としての抽象的労働、この二つがある。したがって、問題はこの二つの規定を統一的に把握する論理の析出にある。報告では、マルクスに内在した概念の再把握を試みつつ、その限定的考察から遠望できる問題について言及したい。

一 「労働」という意識形態と貨幣の自明性

通常、「労働」と言われる時に、生きた労働（＝活動としての労働）が想起される。このとき、その成果である労働生産物は、含意されない。しかし、人間を取り巻く世界は人工的な世界であり、過去の労働の産物として成立しており、また、自己が他者の労働に依存していること、などは容易に反省される。にもか

かわらず、通常の語法では、労働といえは、労働の前提となる過去の労働その産物としての労働手段、対象などやその成果である労働生産物とは無関係に、それから切り離された、労働それ自体、活動そのものとしての労働だけが孤立的に表象される。このような意識形態においては、対象的に存在する労働生産物から、主体的活動としての労働を切り離すという抽象が無意識の内になされている。このような労働それ自体、活動そのものとしての労働という抽出的な意識形態は、ある特定の条件を前提として成立する。他者の労働から孤立し、また、過去の労働と切斷された条件のもとではじめて、かかる労働それ自体という意識の地平が開かれる、と言えよう。労働というカテゴリーの歴史的性格という問題がここにある。

労働という人間の活動そのものは、いかなる時代にも存在しており、その意味で超歴史的な存在であるが、それが労働そのものとして抽象され、一定の社会的意義をもつのは、特定の社会的関係・歴史的関係の成立を基盤としている。労働は、その

言葉の指示する表現内容そのものとしては超歴史的であるが、かかる抽象的形態で把握された労働、カテゴリーとしての労働が社会的に妥当するのは歴史と言え。一般に、カテゴリーがどの時代にも通用する歴史的な性格をもつことと、そのカテゴリーが歴史的に規定されていることは、かならずしも矛盾しない。あるカテゴリーが歴史貫通的な内容を表現するとしても、そのカテゴリーが現実の具体的関係の中から抽出され、それが一定の社会的機能をはたすという点で、社会的関係において規定されている。あるカテゴリーが問題とされ、普遍化されていることそれ自身がある特定の社会的関係・歴史的関係に規定されているのである。

他方、我々の日常意識においては、労働生産物が商品として存在して価格をもっており、貨幣との交換によつて入手されることは自明の前提であり、その意味は問われない。むしろ、無意識の内にとだ売買を行う。「彼は知つてはいないけれどそれを行う」。このような貨幣的な意識形態においては、ましてや、労働との関連は意識されない。

このように、通常の日常意識においては、「貨幣」と「労働」とは相互に直接的な関連で結び付けられて意識することはないし、むしろ両者は相互に無縁なものとなされる。

端的に言えば、マルクスの抽象的労働概念は、このような二つの意識形態を両面批判することで成立する概念である。外見的には相互に自立し無縁に存立している「貨幣」と「労働」を、共にある同一の構造の相互補完的な諸契機として把握する論理

が、この抽象的労働概念には装填されている。以下の報告者の理解は、従来の議論とはかなり位相を異にしており、ここであらかじめ論点を提示しておきたい。

第一に、抽象的労働概念は、構造総体の特徴づけに関わる概念であり、客観的な社会関係の存在論的特質を表示している概念である。第二に、その構造は単純な構造ではなく、諸契機の区別Ⅱ分裂とそのもとでのそれらの連関Ⅱ媒介的同一性の回復を包含した分節的な構造であり、抽象的労働概念はこの両面に関わる概念である。第三に、抽象的労働という概念装置は、社会的分裂構造の批判Ⅱ克服という当為的性格をもつ。第四に、抽象的労働概念が表示する社会構造は、自己を物象化した形態でのみ現象し表現を獲得するがために、認識批判という性格も具備することになる。第五に、抽象的労働の論理による批判は近代批判にとつて不可欠の軸をなすが、同時にそれが捨象によつてのみ存立しうるがゆえに裏面で現実的諸個人の捨象という問題を潜在させることになる。これらの論点は、従来の議論に対して新たに提起するものであり、抽象的労働論を新たな地平へ転回させることを企図している。以下順に詳論していく。

二 マルクスの「抽象」という規定について

「抽象」といえば、通常、思考によつて具体的存在物から特定の属性や性格を抽出することであり認識論的な概念として捉えられる。しかし、マルクスの「抽象」という規定には、それにとどまらない社会存在論的な含意がある。すなわち、具体的

な社会的現実総体からある契機が自立化し相対的に分離する事態が「抽象」として捉えられる。このある契機の社会的な分離Ⅱ社会的な抽出は同時に疎外としても把握される。

その端的な例は「資本論」での次の指摘。「労働生産物と労働そのものとの分離、客体的な労働条件と主体的な労働力との分離が資本主義の生産過程の事実的に与えられた基礎であり出発点だったのである。……彼（労働者）がこの過程に入る前に、彼自身の労働は彼自身から疎外され、資本家のものとされ、資本に合体されている……それだから、労働者自身は絶えず客体的な富を資本として、すなわち彼にとつて外的な、彼を支配し搾取する力として生産するのであり、そして資本家も絶えず労働力を主体的な、それ自身を対象化し実現する手段から切り離された、抽象的な、労働者の単なる肉体の内に存在する富の源泉として生産するのであり、簡単に言えば労働を賃金労働者として生産するのである。」(K.I.S. 365 f.)⁽³⁾ここでは、生きた労働が生産手段から分離されたことをもつて、「抽象的」という規定が用いられている。また、次の指摘。「これらの労働の実質的現実性からの抽象として存在する生きた労働」(G.I.S. 203)「一方の側では、客観的現実性の諸契機から分離された……単に主観的な存在としての生きた労働力能の現存。一方のがわではこうした完全な抽象の形で生きた労働の可能性」(G.I.S. 365)ここでは、より端的に、客観的現実の諸契機から分離された生きた労働をもつて「抽象」という規定が用いられている。

このような語法は、すでに、初期マルクス段階から存在して

いる。たとえば、国家を論じて「国家の立場」は「抽象的全体の立場である」(MEW Bd. I, S. 408)と規定する。国家は、現実の共同性全体を代表しているのではなく、その共同性から自立し、乖離した全体性として存立しており、それが「抽象的全体」として捉えられる。国家の社会からの自立化Ⅱ分離化が「抽象」という規定によって表示されている。

さらに、重要なことは、この分離・自立ということが、絶対的な分離・自立ではなく、分離を前提としつつ連関することを含んでおり、分節化した諸契機の相互関連として「抽象」という規定が用いられる点である。換言すれば、相対的に自立した契機・極を定立しつつ、相互に関連し媒介しあう構造総体の特徴づけとして「抽象」という規定は用いられている。たとえばやはり初期の著作に「抽象的唯心論は抽象的唯物論である」(ibid. S. 203)という規定がある。ここでは、唯心論と唯物論は相互に総体的現実の一面を代表しているに過ぎず、その一面的性格をもつて「抽象的」という規定が付与されている。両者は相互に他者の存立を前提として存在できる構造総体の一契機でしかないということが示されている。自立した一極でありながら、同時に他の極なしには存立しえない極であり、他の極を構成要素として前提する分立的な構造の一契機ではない、かかる事態が「抽象」という規定で表現されているのである。このように「抽象」という規定は、自立した諸契機の自立性Ⅱ分離性を特徴づけつつ、同時にそれらの諸契機が自立しているにもかかわらず相互補完的に関連しあっている構造総体をも特徴づ

けた概念であるといえる。自立化した側面Ⅱ分離的側面とその分離した諸契機の相互関連の側面という二つの面をもっているのである。

抽象的労働という概念も、〈抽象〉という規定のかかる固有の理論的含意を踏まえて捉え返されねばならない。先に『資本論』から引用したように、抽象的労働という規定には、生きた労働と死んだ労働の社会的分離、労働生産物の社会的関係が生きた労働から自立Ⅱ分離した圏域を形成するという特有の社会的構造についての認識が包蔵されていた。この規定での抽象的労働論は、一方の側面である分離され対立した側面からの規定と考えられる。つまり、歴史的に成立した資本主義的構造の分離的・分裂的性格を特徴づけるために用いられるのが、この〈抽象〉という規定で表示されているのである。同時に、人間が生存し続けるための質料代謝（労働）が、この特有の構造の中で継続されねばならない。生きた労働と死んだ労働が分裂したままでは、それは不可能である。生きた労働と死んだ労働がこの構造の内部で再び出会い、関係しあうことが不可欠である。換言すれば、生きた労働と死んだ労働の分裂は決して固定した静的な関係ではなく、分裂構造を前提としつつ両者の再結合・同一性の回復がなされるのである。

こうして、この構造内部で連関しあう特有の形態が成立する。抽象的労働という概念は、この分離のもとで生ずる結合の特殊な性格をも表示することになる。分離構造のもとで、諸労働生産物が関係しあい、また生産過程での結合関係がなされるが、

このとき、それらは、具体的性状が異なるがゆえに抽象化され、抽象的人間労働一般としての同一の単位に還元されて相互に通約される。ここに抽象的労働概念のもう一つ別の側面が示されている。分裂構造のもとで、具体的有用労働などが相互関係に置かれる際の特種な形態として抽象的労働の機能が捉えられる。

抽象的労働概念は、過去の労働から分離され抽象的に存在する生きた労働を特徴づけると共に、その分離した死んだ労働と生きた労働がその社会的構造のもとで再び結合する際の特種な形態を規定する。両側面は相互に不可分である。分裂した構造そのものの特徴付けであると同時にその分裂的構造のもとの相互関係・結合関係の特種性を特徴づけるものである。しかも、二つの側面の静的で固定的な規定ではなく、自己を分節化しつつ相互に関係する動的で構造的な概念といえる。小括すれば、抽象的労働概念は、生きた労働（Ⅱ労働そのものⅡ過程としての労働Ⅱ対象化しつつある労働）と死んだ労働（Ⅱ労働生産物Ⅱ凝固状態の労働Ⅱ対象化された労働）の社会的分離と社会的な媒介形態の二つの側面を包含する概念であり、区別性とそのもとの同一性の指定という分節的でかつ構造的な概念であり、静的ではなく動的な概念なのである。

三 抽象的労働概念の当為的性格

さらに、抽象的労働概念は、客観的に成立する分離構造を批判的に特徴づけている点が看過されるべきではない。換言すれば、この捉え方は、生きた労働と死んだ労働の分裂せざる本源

的な事態についての認識を前提としている。この本源的な事態についてマルクスは二つの側面からアプローチしている。第一は、この社会的分裂に先行する諸共同体の認識であり、それは「類的存在」(G. S. 366)として特徴づけられる。この共同体ないし共同的存在が解体し、諸個人が「個別化」していく過程が、近代社会Ⅱ分裂の構造の成立過程として捉えられる。第二に、この分裂は、客体的労働条件と主体的労働条件の分裂過程であり、それは、本源的には結合状態、統一状態にあったものと捉えられる。それが「非有機的身体としての自然」(G. S. 368)という認識や「本源的統一」「本源的結合」(ibid. S. 414)という概念で把握される。

このような本源的事態についての認識Ⅱ想定から、労働の抽象的なあり方、つまり客観的諸条件からの労働そのものの社会的な分離を資本主義的構造の基礎的な問題として捉えそれを抽象的労働概念として概括するのである。この本源的事態についての認識は、分離構造への批判的評価がなされる理念的基準としても機能している。その意味で、批判的構造認識としての抽象的労働概念には、社会的分離を批判Ⅱ克服すべきことが含意され、将来社会への当為が不可分に内包されることとなる。ここに抽象的労働概念の当為的性格がある。この点は、物象化による分離構造の隠蔽という事態についての認識批判と不可分である(後述)。

四 〈素材・形態〉構造の成立

抽象的労働概念の社会構造的で分節的な特徴に加えて、次に抽象的労働論が物象化という問題と不可分であることを検討したい。

初期以来、マルクスは人間の永遠の生存条件として労働を捉えてきたが、経済学批判体系を執筆する中で、その一面性から脱却し、現存の資本主義的生産における労働の形態的特徴の把握へと研究を深化させる。その成熟した認識が〈労働の二重性〉として定式化されるものである。ここにマルクスの労働論が、理論的に概括されている。具体的有用労働は、歴史貫通的で素材的な物をつくる労働であり、人間の生存に不可欠の永遠の条件である。同時に、労働の特殊資本主義的な分離形態を示すのが抽象的労働規定である。前述のように、それは、生きた労働から死んだ労働の社会的な自立化Ⅱ分離化とその下での相互関係を示す。具体的有用労働が、素材的な物を生産するのに対して、抽象的労働は、死んだ労働(凝固した労働)を自立化させる社会的分離関係を生産する。ここに、複雑な事態が生じる。単一の労働が一方では素材的な物を生産しながら、同時に他方でその労働生産物が労働そのものから自立した圏域を創出し固有の分離の構造を生み出す。

こうして、生きた労働と死んだ労働が社会的に分離しかつそのもとで関係するという特殊な社会構造のもとで、質料代謝(素材的関連)がなされるとき、独特の問題が生じる。それが物象化

という問題である。素材的な関連が社会的な関係のもとで成立するがために、その社会的関連と素材的関連とが絡み合い、純粹の素材的関連としては存在しえず、素材的な物が社会的な関係性を受け取り、それを物の内に内面化し体化する。これが、物象化という事態である。素材的な関連は、物象化して、社会的関係として自己を媒介するのであり、他方、社会的関係はそれ自身として純粹には存立せず、素材的な物と一体化して存立することとなる。ここに、素材とそれに合体した社会的関係性（形態）を区別しつつ、かつ素材が受け取る関係性を分析することが理論的分析の課題となる。

この物象化した社会的関係の分析が、商品・貨幣・資本の分析である。以下、簡単に検討を加えたい。（この項については紙数の関係上、当日の報告を大幅削除した。）

五 商 品

商品は、生きた労働から分離した労働生産物（過去の労働＝凝固した労働）が、固有の関係領域を創出することで成立する。分離した死んだ労働の社会的関係が商品関係（交換関係）である。生産物それ自体は単なる素材であるが、その素材がその生成過程から自立し固有の社会的空間（市場）に置かれることで、成立するのが商品形態である。したがって、商品形態が存在する前提条件は、生きた労働と死んだ労働の社会的分離である。同時に、死んだ労働相互の社会関係（商品関係）は、生きた労働の社会関係を媒介し、その意味で、死んだ労働の社会関係は、生きた労働

働の社会関係を体现することになる。

この生きた労働と死んだ労働の分離構造は、同時に生きた労働の相互関係を媒介する構造でもある。分離構造のもとでの生きた労働の相互関係を媒介する機能を果たすのが、死んだ労働であり、この時に不可欠なのが、様々な諸性状をもった具体的有用労働の通約＝同一単位への還元である。この機能を担うのが抽象的労働である。抽象的労働によって、死んだ労働が相互に媒介されるとともにそれを通して生きた労働が媒介されるのである。こうして、抽象的労働という規定は、生きた労働から死んだ労働が分離して自立的な圏域をつくり出していることを指示していると同時に、他方でその分離のもとで、様々な生きた労働が媒介され同質の社会的単位に変形されることを指示しているのである。

〈抽象的人間労働の凝固〉という規定には、こうした構造的分離と構造的媒介の二様の意味が込められている。第一に、生きた労働（＝流動状態の労働）から分離して、死んだ労働＝凝固状態の労働）が相互に関係して自立的な社会的圏域をつくり出す、その凝固労働の社会的自立性を規定する面と、第二に、その死んだ労働の相互関係は、背後に生きた労働の相互関係をもっており、死んだ労働の相互関係が生きた労働の相互関係を媒介（通約）している面、である。第一の側面からみれば、死んだ労働（凝固労働）の自立的な存立は、生きた労働との分離構造を前提としており、その構造的関連がそれ自身の内に反映されている。それが、分離した凝固労働としての〈抽象的労働の凝固〉という

規定の含意である。ここには死んだ労働Ⅱ凝固労働が固有の關係領域として自立している事態が込められている。第二の側面からみれば、それは様々な生きた労働がそこから分離して死んだ労働を介して様々な具体的有用労働の諸性状を捨象した一般の形態にある労働として通約され、同一単位に還元される凝固労働が、へ抽象的労働の凝固としての規定である。この側面では、分離構造のもとで同一性の付与される形態が規定されている。

このように、死んだ労働（凝固労働）が生きた労働から自立して固有の社会的關係を結んでおり、そのような分離構造のもとにある死んだ労働（凝固労働）が抽象的労働の凝固として把握され、また、分離された生きた労働が死んだ労働によって媒介される形態が、抽象的労働の凝固として捉えられる。死んだ労働が生きた労働から分離しつつそれを媒介する、分離構造内の死んだ労働（凝固労働）が受け取る形態的性格を示すが、抽象的労働の凝固Ⅱ結晶規定である。

以上のような構造的な了解に立つ時、へ生理学的エネルギーの支出」という規定の意義と限界も明らかとなる。生理学的エネルギーという抽象は、様々な諸個人の具体的な労働から人間一般の属性を抽出したものである。その意味でそれ自身は超歴史的な事態を表現しているが、前述したように、そのような抽象が社会的に機能し妥当するのは、そのことによって様々な個人の具体的有用労働が一般的なエネルギーに還元され、比較可能となるからである。この比較關係は、そのための通約を不可欠と

する。この比較とするための通約を必然化せしめる社会構造が生きた労働と死んだ労働の分離構造である。通約が不可避なのは、様々な生きた具体的有用労働が、死んだ労働の社会的關係を媒介としてはじめて相互に關係することができるといふ、分離構造を前提としているがためである。抽象Ⅱ通約によって、様々な具体的有用労働が人間一般の属性として抽象され生理学的エネルギーへと還元され比較可能となるが、この通約自身が分離構造のもとでの媒介としての通約である。生理学的支出規定自体が、分離した生きた労働が死んだ労働を媒介として關係する構造の所産であり、その一面を表示しているにすぎないのである。へ生理学的エネルギーの支出Ⅲ規定は、分離構造内の媒介的側面だけを抽出した規定でありそれを死んだ労働の存在に即してその通約面において規定したものなのである。

六 貨 幣

生きた労働から死んだ労働が分離し、後者が前者を媒介する構造のもとでは、生きた労働の社会的關係を担う死んだ労働が社会的性格を帯び（商品、死んだ労働の代表者Ⅱ一般的形態Ⅰ貨幣）が成立する。死んだ労働の相互關係である商品關係は、商品關係そのものを代表する商品Ⅱ第三の商品を生み出すことで一般的な關係Ⅱ社会的な關係として成立する。これが貨幣であり、死んだ労働の一般的形態である。「貨幣は対象化された労働の一般的な形態」（p. 586）であり、生きた労働から分離した死んだ労働を代表する。生きた労働の社会的關係は、死んだ労働

働たる商品を媒介とするが、商品は貨幣を媒介とすることで全面的な商品交換を成立させ、一般的な関係となるのであって、生きた労働の社会的関係は、貨幣によって媒介される形態に帰結する。分離構造においては、死んだ労働が生きた労働を媒介する構造の成立と、様々な死んだ労働を、死んだ労働一般を体现する貨幣が媒介する構造の成立とは、同一の事態である。

すなわち、ここには二重の構造がある。生きた労働は、単に生きた労働のままで相互に関係できず、死んだ労働に媒介される。同時に、具体的有用労働のままで相互に関係できず、抽象的労働に還元される。具体的有用労働としての生きた労働は二重に媒介されるのである。抽象的労働に媒介され、死んだ労働に媒介される。そして、この二重の媒介は現実には一体であり、かつそれは貨幣としてのみ現象する。生きた労働としての具体的有用労働が、現実には社会的関係を取り結ぶのは貨幣を媒介としてであり、貨幣によって換算可能な単位に還元される。このとき、具体的有用労働は抽象的労働に還元されており、同時に、死んだ労働を一般的に代表する貨幣が生きた労働を媒介している。分離した生きた労働が媒介され同一単位に換算されるのは貨幣として存在する抽象的労働を通してであり、また貨幣によって媒介されざるをえないのは、生きた労働が死んだ労働とは分離されているからである。貨幣による諸商品の評価とは、転倒した形態における諸労働の評価であり、抽象的労働という社会的分離構造がもたらす必然的な形態である。このような意味で貨幣と抽象的労働は不可分であり、貨幣は抽象的労働のへ化

身へへ「蛹化」と規定されうるのである。貨幣的评价の成立と抽象的労働の成立は表裏一体である。現象面から捉えたのが貨幣的评价であり、それを裏面で支えるのが分離的社会構造たる抽象的労働である。

したがって、抽象的労働が分離された労働であると同時に分離された形態での同一性の回復の媒介的同一性として把握されたように、貨幣も社会的分離それ自身を体现すると同時にその媒介者として把握される。抽象的労働の化身としての貨幣は、背後にある生きた労働の抽象的存在（＝分離）の体现者であり、また分離された生きた労働が死んだ労働を媒介として社会的関係を結ぶ際の媒介者でもある。貨幣は、抽象的労働と同じように分離と媒介という二つの側面を兼ね備え、それを物象化した形態で表現しているのである。

別言すれば、貨幣は生きた労働から死んだ労働が分離した事態の所産であり、その分離の構造そのものを体现し死んだ労働の自立化（分離化）を表現すると同時に、生きた労働の相互関係の媒介者として立ち現れる。分離構造におかれた生きた労働の一般的形態は存在していない。生きた労働と死んだ労働の分離構造は、後者によって一方的に体现され媒介される。それが貨幣である。貨幣は死んだ労働の一般的形態であり、一般的な媒介者である。貨幣は、死んだ労働という社会的分離構造の一方でありながら、同時に分離した生きた労働の社会的な媒介者であるという二重の性格をもつ。しかも、一般的形態における死んだ労働でありつつ、生きた労働の媒介者＝通約者となるので

ある。貨幣は、分離した死んだ労働でありつつ生きた労働の媒介者であり、分離した生きた労働の社会的関係を死んだ労働の形態で表現しているのである。ここに貨幣の重層的な特徴と物的性格がある。分離と媒介の構造を示す抽象的労働は、貨幣として物象化して現象するのである。

七 新価値形成と抽象的労働

資本の生産過程における労働は、貨幣によつて購入された労働力商品の消費としてなされ、したがつて、生きた労働からの生産手段の分離構造の帰結として成立する。分離構造の帰結が資本の生産過程である。同時に、この生産過程は、素材的関連としての具体的有用労働と絡み合いながら、新価値を形成し、社会的分離構造そのものを再生産する。凝固された労働を価値として生産するということは、凝固労働と生きた労働との分離関係、したがつて、両者の人格化である資本家階級と労働階級の対立関係を再生産することを意味している。それは素材的な物の生産とは区別される。凝固した労働Ⅱ対象化された労働が生まれながらに価値なのではなく、分離構造の内にある凝固した労働が価値になる。凝固した労働が分離的にのみ存立するような社会関係を生産するのが抽象的労働である。凝固状態ではじめて価値となるような分離構造それ自身が再生産されるのである。このような意味で抽象的労働は新価値を形成し（ v と m を生産、社会的分離そのものを再生産する。こうして資本の生産過程は二重の過程となり、素材的な物を再生産すると同時に社

会的な分離関係そのものを再生産する。

他方で、素材的な再生産それ自身が分離構造に規定される面が生じる。それが、具体的有用労働による価値移転である。具体的有用労働そのものは、分離構造を再生産しない。素材的な物を再生産するが、凝固した労働の社会的自立性を表示する価値を再生産しない。しかし、分離構造に存在していることから固有の規定性を受け取る。それが価値移転の問題である。すなわち、具体的有用労働は新しい使用価値を作ることと古い使用価値の価値を移転する。具体的有用労働は消費される生産手段の価値を移転・保存するが、価値は再現されるだけであり、外觀上の再生産でしかない。その際、価値の補填が抽象的労働による新たな価値創造によつて媒介されるのであり、死んだ労働と生きた労働の分離Ⅱ対立関係そのものとは無関係である。しかし、社会的分離構造内に存立しているがために素材的関連自身としても固有の制約を受け取るのである。

そして、抽象的労働による新価値の形成・剰余価値形成は、貨幣の自己増殖としてのみ現象する。死んだ労働と生きた労働の社会的分離構造の再生産が貨幣の増殖として現象するのである。このように分離と媒介（自己媒介）という二重の側面をもち物象化して現れるのが抽象的労働である⁽³⁾。

八 抽象的労働論の意義と限界

抽象的労働という概念は、生きた労働と死んだ労働の社会的分離と社会的媒介にかかわる概念であり、物象化して構造それ

自身が自己を転倒的に現象させる必然性を胎胚する。このような社会構造論としての抽象的労働論は、構造そのものが、貨幣あるいは貨幣の自己増殖としてのみ表現されることから、分析者に要請される論理構成も、貨幣あるいは貨幣の自己増殖運動の背後に抽象的労働があること、それは分離関係の所産であると同時に分離構造を媒介(再生産)していること、を叙述することが中心的課題となる。この意味で、抽象的労働論は物象化批判の軸となる概念である。貨幣によって媒介者だけがみえ、社会的分離は潜在化され分離構造が自明化される。他方、労働そのものの抽象的存立という事態の自明性も強化される。こうした「貨幣」と「労働」の相互孤立的な自明性に対して構造的認識を対置するものが抽象的労働論である。

同時にそれは分離の止揚を当為としている。諸商品の価格表現の内に、労働時間による評価を読み取ることは、物象化によって隠蔽される社会的分離と媒介の構造を、認識するだけでなく、その観念的な止揚をも含意することになる。抽象的労働という認識形態は、すでにそれ自身が、物象化して現象している社会的分離構造の批判であり、意味付けという観念的形態での克服である。等価交換などの貨幣的同一性に対して抽象的労働という範疇は「人間の同等性の概念」(K.I.S. 74)の普遍化を対置する。また価値の自己増殖に対しては、それを生み出す構造的「分離を不法のもの、強制されたものとして判断する」「大變な意識」を創出し「資本の葬送の鐘」(Gr. S. 366)となり、階級的な自己形成への契機となる。生きた労働の担い手は、労働と

いう抽象的範疇を介して、個別具体的な状況を捨象し階級的に結集し、社会的な主体となる。

抽象的労働論の意義を総括すれば、物象化によって隠蔽される社会的分離構造を抉り出し、同時にその分離の止揚を当為とする概念といえる。

しかし、同時にここに抽象的労働の転倒的性格が潜在している。端的には、『ゴータ綱領批判』の指摘。「不平等な諸個人を等しい尺度で測れるのは、ただ彼らを等しい視点のもとにおき、ある一つの特定の面だけからこれを捉える限りにおいてである。たとえば、この場合には、人々はただ労働者としてだけ考察され、彼らのそれ以外の点には、目を向けられず、ほかのことは一切無視される……」。人間の同等性という観念、また労働者の階級的結集は、諸個人の様々な諸属性・性状を捨象することになり立つ。諸個人が、社会的主体として自己形成するためにはかかる捨象が不可欠であるが、それは裏面である種の疎外・転倒を孕んでいる。この意味で抽象的労働による物象化批判は、抽象的労働論の一面でしかなく、他面で、諸個人の現実的差異の捨象問題が潜在しているのである。

(1) 拙稿「現代欧米価値論の一考察」『二橋論叢』九五巻、三号、一九八六年。

(2) マルクスのカテゴリー論については、さしあたり拙稿「マルクス経済学批判の方法的前提について」『二橋論叢』九一巻、二号、一九八五年、を参照。

(3) 文中の略号は以下の通り。

K.—*Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*.

Gr.—Grundriss der Kritik der politischen Ökonomie, Dietz Verlag 1953.

R.—Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses.

MEW—Marx Engels Werke.

(4) 商品と貨幣についての『資本論』に即したより詳細な考察は、拙稿「価値形態論と価値実体論——「回り道」を巡って——」、『資本論の研究』種瀬茂編著、青木書店、一九八六年。拙稿「価値形態と価値実体——二重の「回り道」・媒介者の問題——」、『経済理論学会年報二三集』一九八六年、青木書店、を参照されたい。

(5) より厳密に定義すれば、貨幣レベルと資本レベルで区別がある。貨幣レベルでは、社会的な分離構造は貨幣として現象し、貨幣が分離関係を媒介する。この媒介関係は形式的であって消失的といえる。資本レベルでは、抽象的労働は、凝固した労働を生きた労働の担い手たる労働者から自立した形で生産し、したがって死んだ労働の分離関係を再生産する。凝固した労働たる価値を新たに創造し剰余価値を形成することで、社会的分離構造そのものを再生産する。そしてこの再生産は貨幣の自己増殖として現象する。その意味で、資本として把握された分離構造は、自己媒介的で再生産的な性格をもっている。両レベルの区別と関連について詳論するのは別の機会に譲る。

〔付記〕紙数の関係上、当日の報告の一部を割愛し引用も最小限に留めた。そのため、論述の不十分な点があり、また討論でかみあわなかった点もあり、それらを含めて別の機会に詳論することにした。

真田哲也会員の報告に対して、次のような質疑応答と意見の交換があった。

① 抽象的人間労働は経済分野での人間の同等性を表現するけれども他の分野では個人の諸属性を捨象するという報告だが、

これだと人間の個性的側面がこぼれ落ちて、経済主義を肯定することになりはしないか、という意見(和田重司会員)に対して、報告者は、社会的主体の自己形成にとって、この捨象は不可欠であるが、同時に、この捨象は疎外・転倒を含んでいる点で問題が残る。この関係の解明については今後の課題としたい、と答えた。

② 男女の平等とのかかわりで質問するのだが、抽象的人間労働概念の成立条件は何か、という問い(安川悦子会員)に対して、報告者は、人間の平等は、死んだ労働と生きた労働との社会的分離構造のもとでの平等である。この分離構造のもとで社会性が回復されるのである、と答えた。この答えに関連して、男女の差別があつては抽象的労働は成立しないということを報告者は主張しているのではないか、というコメント(和田重司会員)があり、このコメントに対して、それは逆であつて、抽象的人間労働が成立することによって男女差別が解消される側面がある、という意見(水田珠枝会員)が出され、報告者は、その意見の通りであると答えた。

③ 抽象的人間労働は自然成長的な商品交換の過程で成立したのではないかという意見(飯岡秀夫会員)に対して、報告者は、その意見については解答の準備がないと述べた。この答えについて、報告者が抽象的人間労働を歴史的概念だとしながら飯岡会員の質問に答えられないとすれば、抽象的人間労働についての報告そのものが成立しなくなるという意見(伊藤一美会員)が出された。報告者は、これに対して、飯岡会員には抽象的人間労働

働に關してではなく「商品論」と「資本論」の關係をどうとらえるかについての解答を保留したのだと述べた。以上の議論に關して、抽象的人間労働の歴史性をめぐる議論は『資本論』の冒頭の商品の性格について一九五〇年前後に行われた論争で決着がついているというコメント(畑孝一会員)がなされた。これについて報告者は論理と歴史との關係を視野におかないと、このような議論は生産的にならないと述べた。

④ この他、要望として、マルクスの『経済学批判要綱』のなかに個性的教養云々という趣旨の文章があり、その論旨は『資本論』第三卷の自由の王国論に対応している。抽象的人間労働と、こうした自由の王国論との理論的關連の究明を期待するという発言(西田照見会員)があつた。

一九八九年度国立大学大型コレクション(抄)

- | | |
|---------|--------------------------------|
| 北海道大学 | インド立法史 |
| 図書館情報大学 | アメリカ図書館学・書誌学基本文献集 |
| 千葉大学 | 初期英語印刷文献集成STCI |
| 東京大学 | 米国議会・委員会刊行物総集(含索引) |
| 東京学芸大学 | フランス教育史コレクション |
| 一橋大学 | 英国貴族院日誌 |
| 名古屋大学 | 言語哲学コレクション |
| 京都大学 | パリ市歴史・地誌關係資料コレクション |
| 大阪大学 | デイヴィッド・ヒューム主要単行本、著作集、研究書コレクション |
| 兵庫教育大学 | 学校教育学博士論文集 |
| 神戸大学 | 一七—一九世紀の生命保険理論の歴史 |
| 大阪外語大学 | チェルク系諸言語コレクション |
| 山口大学 | アジア諸国統計資料集 |
| 鳴戸教育大学 | ワグネル、ニーベルンクの指環 |
| 福岡教育大学 | 四部作全曲総譜初版本 |
| 九州大学 | ロシア・ソヴェト教育史資料集成 |
| | トマス哲学の形成と展開 |

天皇制イデオロギーの新局面

〔報告〕 土方 和雄

一

「皇室新時代」「開かれた新天皇家」等々、天皇裕仁の死から新天皇明仁への「代替り」にともなつて、さまざまな賛美と期待めいた言説が横行している。直接的には、戦争と人民抑圧という暗い過去に汚染されていない新天皇には、ある種のうしろめたさやわだかまりのない賛美が公然となされうるのであるうし、これは一九九〇年の「即位大礼」をめざして、ますますたかまつていくのは、確実なことである。

これらの右派的または通俗的な論調に組するつもりは毛頭ないが、私もこの新天皇の登場によつて、象徴天皇制は、ひとつの新しい局面をむかえたと考えている。当面、そのメルクマールとして、つぎの三点をあげておこう。

まず、この明仁の即位は、はじめて日本国憲法にしたがつたものであったという点である。したがつて厳密にいえば、象徴天皇制は、ここにおいて、その最初の完成体をみたということ

ができる。またここで、裕仁・明仁の憲法体験の差異にも、留意しておく必要がある。言うまでもなく、裕仁の場合には、ものごころついて以来、その人格形成の完成期まで、大日本帝国憲法に規定された神権的天皇像のなかですごしたのであり、日本国憲法下において、時に不用意にもらしたかれの実感的発言のわずかずをみても、ついにこの基礎体験からの離脱が、かれには不可能であつたことが、容易に理解しうるのである。これにたいし、新天皇明仁は、完全に日本国憲法のフレームのなかで、その人格形成を終えており、このことは、単なる世代的差異をこえて、今後天皇イメージの転換として、国民意識に一定の変化をもたらさざるをえないであろう。

第二に、即位後の新天皇明仁の「記者会見」における憲法擁護的発言の内容も、裕仁の在位期間中には、およそ見られるものではなかつた。とくにそのなかで、「言論の自由」が、天皇制批判の言説をも内包するものだ、とする言明は、多くの注目をひくものであつた。この記事発表当時にみられた、このことに

たいする過大評価にはとうてい賛成できないが、同時に、これを無視することも正当ではない。この内容は、おそらく宮内庁準備原稿のわくをこえるものだと、私には推察されるが、それはさておき、少なくともここには、新時代に積極的に対応しようとする明仁の主体的意志が、反映されていることだけはたしかである。「開かれた皇室」イメージづくりのパフォーマンス、といえ、それとおりであるが、即位直後の発言に、今後新天皇がどのように主体的に対応しうるのか、という問題は、充分慎重に見まもり分析を必要とする事項だといえよう。

第三に、明仁は、近代天皇制史上、本格的な軍事的教育をうけず、したがって軍服を着用したことのない、はじめての天皇である、という点である。このことの意味するものは、多岐にわたり、おそらく今後の歴史の進展のなかで、時には決定的なウエイトをもつかもしれない。昭和天皇裕仁が、最後までもちつづけたある種の「威厳」の重要な要素は、「白馬にまたがった大元帥」としての軍事的カリスマ性にあった。憲法上、軍(自衛隊)の忠誠の対象は、言うまでもなく時の総理大臣であるが、俗政治の世界において汚辱にまみれつづけている、そのような人物への真の忠誠などは、とうてい成立不可能である。忠誠の対象は、どうしても一定の超越性を有する軍事的カリスマでなくてはならない。つとに三島由紀夫は、「天皇に荣誉大権の実質を回復し、軍の儀仗を受けられることはもちろん、連隊旗も直接下賜されなければならない」(「文化防衛論」)と主張していたし、時々の自衛隊幹部が、つねに天皇への接近をはかり、隊内教育

においても、その忠誠論の核心には、天皇が厳然と位置していた。

新天皇明仁には、このような軍事的カリスマ性はないし、今後人道的にそれを賦与することも、とうてい考えられうることはない。この隘路を、どう打開するのか、という問題は、実に大きな意味をもつ。私には、いくつかのケースが想定できるが、今はまだ、それを明文化する段階ではないと思う。

二

この新局面における天皇制イデオロギーが、どのような形態をとるのか、という問題は、一九九〇年における「即位大礼」と「大嘗祭」をむかえて、かなり明確な方向性が示されるであろうが、それへの推論に入るまえに、まず天皇代替り以前のイデオロギー状況、具体的には昭和天皇賛美論が、いかなる特質をもっていたかという点に、一定の分析をあてておく必要があると思う。

* *

一九五〇年代後半から徐々に進行しだした高度経済成長は、一九七〇年代後半に、その終焉をむかえた。この高度経済成長期においては、「追いつき、追いこせ」型の経済発展の進行とともに、企業利潤の余剰が労働者にも、ささやかながら分配された。そして、この日本資本主義の論理が、さまざまな矛盾を内包しつつも、欲望自然主義と結合して、一応国民統合の原理でありえたのである。

しかし、七〇年代後半にはじまる「低成長」期には、実質賃金の伸びもほとんどなく、高度経済成長期における経済的統合原理は、急速にその機能を喪失していく。

その空白をうめるために、前面におしだされてきたのが、天皇による精神的国民統合という伝統的パターンであった。この起点となるのが、一九七六年一月の天皇在位五〇年式典であり、この時点から、元号法制化の推進母体であった「英霊にこたえる会」等の右派組織、さらにいわゆる「草の根保守主義」の活動が一斉に展開される。翌七七年には、七月に学習指導要領において「君が代」が「国歌」と指定され、同月、津地鎮祭違憲訴訟が最高裁で敗訴となり、国家神道儀式が法的に認知されるに至った。このような「右傾化」の流れに自信をふかめ、八月に天皇は有名な「那須発言」を行い、四六年一月の「人間宣言」の真意は、「五か条の御誓文」にあり、神格否定は「二の問題」であったと説明する。

このような潮流は、年ごとに力をつよめ、七八年一〇月には靖国神社にA級戦犯が合祀され、七九年六月には、右派組織の長年の念願であった元号法制化が、ついに実現する。「草の根保守主義」も、この間、月ごとに活発になり、靖国神社公式参拝の地方議会決議が、全国的規模で相ついで行われた。

この結果、「戦後政治の総決算」（すなわち、戦後民主主義の全否定）、「右傾化の総仕上げ」をにかけて、中曽根首相が登場する。そしてかれは、その言明どおり、渡米直前の一九八三年一月一四日、武器禁輸三原則を無視して、対米武器技術供与を決定、一七日

に渡米してからは「日米運命共同体」論をぶちあげ、さらに「日本列島の不沈空母化」「四海峽封鎖」を発言するまでに至った。かれが、施設方針演説で「戦後史の大きな転換点」と強調したとおり、その後第二次臨調が発足して、国鉄、電々の解体・民営化が進行し、八四年四月には臨時教育審議会が設立されて、権力による公教育の支配が、一挙に強化された。

かれの目指したものは、「国際国家日本」の名目のもとに、日米安保条約下で、アメリカの忠実なパートナーとして、その世界戦略を、経済的・軍事的に補完し、かつまた、そのもてる経済力を基盤にして、国際社会の一中心としての「活力ある国家」を確立することであった。そのためにこそ、国家機構の強権的な再編成と、戦後民主主義の価値体系の全否定が要請されたのである。

この政治過程と並行して、かれは執拗に靖国神社と「建国記念の日」にこだわりつづける。これは、「天皇は超然として天空に輝く太陽のような存在」「国家のまとまりはその天皇を中心に団結していく」というかれの言説どおり、天皇にまつわるあらゆるシンボルを全面復活させることによって、国民統合・中曽根流に言いかえれば、「民族としてのアイデンティティ」を、より強固にしようとする意図によるものであった。

三

中曽根首相自身が自認した「新国家主義」の潮流のなかで、まず、天皇在位六十年記念に照準があてられ、一九八五年六

月には「日本を守る国民会議」を中心に、「天皇陛下御在位六十年奉祝委員会」が発足した。この前後から、ある種の切迫感ともなつて、在位六十年記念のキャンペーンが展開され、新聞、雑誌等でも、天皇(制)論(ほとんどが、その賛美論)が、多く登場することになる。この切迫感は、やはり天皇裕仁の高年齢を前提に、近い将来に到来必至の「Xデー」を想定したものであったことは言うまでもない。そして、政府主導のこの大キャンペーンのなかで、「どの国の歴史を見ても、キングの先祖というのは神様になつてゐる。日本もアメノミナカヌシノカミからず、つときてゐる」という、神格の「万世一糸」を強調する中曽根発言(一九八五年七月、自民党の軽井沢セミナー、傍点引用者)までがみられるようになるのである。

このようななかで、一九八六年四月二九日、東京の国技館で、政府主催の「御在位六十年記念式典」が挙行される。本来ならば、一九二六年一月二五日に、かれが踐祚したのであるから、その日に行うべきであるのに、七月に予定されていた大型間接税がらみの総選挙を念頭におき、さらに中曽根内閣の延命を企図して強引に日程をくりあげた、けがれた党略にまみれた記念式典でもあった。

しかし、この式典に出席した天皇裕仁の様子は、だれが見ても、あまりにも弱々しく、「Xデー」近しの予感をあたえるのに充分なものであった。一九八七年二月三日に高松宮宣仁が死去し、一日にその葬儀が行われたが、それが大葬の予行演習だといわれたのも、そのような事情による。

そして、同年の九月一八日に天皇の腸疾患が判明し、二二日、ただちに手術、予定されていた沖縄訪問も中止になった。その後、一旦は退院し、平静にもどったかと思われたが、一九八八年九月一九日、吹上御所で吐血、以後重体がつづいたが、ついに一九八九年一月七日、天皇は死去した。

* *

在位六十年にむけて、急速にたかまつてきていた天皇賛美論・天皇制擁護論は、裕仁の発病以来、ほとんどヒステリックと言つていいほどの昂揚をみせる。とくに、この間、巨大マスメディアのすべてが、これに同調して、異常偏向報道を大々的に展開したことは、われわれの記憶になまなましい。

しかし、戦後、ある種の波動をとまなつて、多様多岐にわたつた天皇賛美論は、かえつてこの錯乱的狀況下で、一定の整序をうけ、単純化されてきたように思える。私見によれば、それは大別して、つぎの四点に要約できるのではなからうか。

(1) 同一主体としての天皇在位の連続性を基軸にして、戦前と戦後を一体化して把握し、ひいては「国体」の不変更を強調する主張。

(2) このことと密接に関連して、天皇の戦争責任を否定し、さらには、これにたいする発問自体をも拡散させようとする主張。その反面では、かれの立憲君主性が、事実認定なしに主張される。

(3) このように、天皇を超越的存在として措定する根拠として、天皇は日本歴史の全体を通じて、つねに国民に敬愛され、

国民と天皇は、敬愛・信頼と慈愛の緊密な関係によつてむすばれており、したがつて天皇は、全国民・民族の統一を代表する唯一者であるとする主張。

(4) ここからして、超越的代表者として天皇の存在は、日本の伝統であり、またそのような天皇は、日本文化のかがやかしい伝統の体现者として、今日に至つているとする主張。

明仁即位後の天皇制イデオロギーの新局面を推定するためには、どうしても上述の四つの論点について、一定の批判的検証をあたえておく必要がある。言いかえれば、この裕仁段階のイデオロギーの虚偽性を摘出するとともに、このいずれが明仁段階に継承・発展させられるのかを見定めておくことは、必須であると思われる。

四

まず(1)の論点については、いまさら反論するに値しない文字どおりのデマゴギーと断定してよいのであるが、事態はかならずしも、それほど単純ではないことに留意しておかなければならない。

敗戦という断絶、それを法的・政治的に決定づけた日本国憲法の公布によつて、一九四六年一月以降、天皇は一切の政治的実権を失ひ、許された「国事行為」のみを行う「国民統合の象徴」として、質的な大変換をとげたことは厳然たる事実である。この憲法によつて、国民主権＝主権在民の大原則が確立され、民主主義が公的価値基準となり、基本的人権も保証された。

しかし、周知のとおり、憲法第一条は天皇条項であり、しかもそこには皇位世襲制が規定されており、皇室典範によつて、世襲は男系長子による継承（万世一系神話の踏襲）と明文化されているのである。(1)の主張は、この矛盾を、一方向的に天皇条項に重点をおくことによつて突破しようと意図している。このことによつて、国民主権を相対化し、さらには空洞化、無化へとすすめていこうとするのが、論者の最終目標であるとみてまちがいない。そして、このイデオロギー戦略は、戦後の保守権力が一貫してとりつづけた路線であり、ほかならぬ天皇家自身も主体的に、この戦略に加担していたのであつた。重大なのは、一般ジャーナリズム・巨大マスメディアもまた、これに追隨し、天皇発病以来の異常状態のなかで、むしろ増幅さえしているといふこともある。そして、それが国民の意識と行動に、一定の反映をあたえている事実を、われわれは直視しなければならぬ。

(2)の主張ほど、戦後史のなかで、手をかえ品をかえくり返されたものも、めずらしいといつてよいであろう。そこでは、あらゆる手法で、歴史的事実の歪曲と捏造が行われて、現在に至っている。そのもつとも典型的なものが、天皇は終始平和主義者であり、開戦は心ならずも軍部とくに陸軍独走にひきずられたが、国民の犠牲の悲惨さに心をいため、終戦の「御聖断」を下したまい、それによつて、戦後、平和のうちに、日本の再建と繁栄がもたらされた、とする作為された「神話」であろう。

そして、実は天皇自身が、この「神話」を強調し誇張する発

言をもくりかえしているのである。

「私がいえることは、戦争中においては、いろいろの出来事の報告が、私に対して全然なされなかつたり、もしくは遅れた時点で知らされたことが多かつたということです。」（一九七一年二月四日、外国人記者団にたいして、傍点引用者、以下同様。）

また、真珠湾攻撃に関連しては、

「私は軍事作戦に関する情報を事前に受けていたことは事実です。しかし、私はそれらの報告を、軍司令部首脳たちが細部まで決定したあとに受けていただけなのです。」（一九七五年九月二日、外国人特派員団にたいして。）

このあきらかに矛盾した発言が、いずれも外国人記者になされていることは、ある意味で大変興味ぶかい。敗戦前、一九四五年六月のアメリカ・ギャラップ世論調査では、七〇%が天皇戦犯論を支持し、三三%は実に天皇処刑を主張していたという事実——これは、かれ自身、当時は知らされていなかったかもしれないが、一九七一年九月の天皇・皇后のヨーロッパ七カ国訪問では、つめたい無視のなかで、「ヒロヒットラー」「キラー・ヒロヒト・ゴー・ホーム」というプラカードと罵声をあびせかけられ、牛乳ビン等がなげられたことは、みずから体験しているのである。

上述のような発言で、かれが言いたかつたのは、おそらくつぎのようなことであつたにちがいない。別の発言で、かれは自分が立憲制を尊重した立憲君主であつた、ということをししばしば強調している。

たしかに、大日本帝国憲法第五十五条(1)では、「國務大臣ハ天皇を輔弼シ其ノ責ニ任ス」と規定されており、「輔弼」、すなわち輔佐する責を負うことによつて、直接天皇に責任を問うことができないような保障がもうけられていた。したがつて、天皇に直屬する独立した権力としての総帥権についても、參謀総長(陸軍)と軍令部総長(海軍)とが、それぞれ輔弼責任者になつていた。

天皇裕仁の諸発言は、ひたすらこの条項にすがつて、立憲制を尊重した自分は、輔弼責任者の決定にたいしてメクラ判をおしただけであり、したがつて戦争責任からは免罪されている、ということをも、発言内容の矛盾、混乱も意に介せず、必死に訴えようとするものであつたといえる。

しかし、これはまったく事実反する。大体、もしそうだとすれば、ジャーナリズムが賞賛してやまない終戦の「御聖断」なるものの根柢は、失われてしまうことになる。この立憲君主裕仁論は、多くの論者によつて展開され、かつては専門の歴史学者であつた人物(林健太郎)によつても強調されているがいずれも情緒論か状況論の範圍を脱していない。

それでは、実態はどうであつたのか。たとえば側近の『木戸幸一日記』、軍首脳『杉山メモ』『本庄日記』等の第一級資料にあたつてみれば明白なように、かれは、「内奏」と「下問」という独自の形式によつて、さらにはより直接的なかたちをとつて、つねにみずからの意向を貫徹させていたし、時には軍人事にまで介入していたのである。このようなことが可能であつた

のは、かれの幼年期からの軍事教育による素養もあつたが、戦時中いろいろな局面でみられた陸海両軍の根のかいセクシヨナリズムをこえて、両軍の情報、一元的に知悉しえたのは、かれのみであつた、という事情にもよる。

事例をあげていけば、それこそ、きりがないのであるが、ここではもっとも典型的な一、二の事実だけをあげておこう。

一九四一年九月の「御前会議」において、その後の日本の運命を決定した「帝国国策遂行要領」が可決される。この第一項は、一〇月下旬を目途として、対米英戦準備を完成させる（開戦論）というものであり、第二項は、米英にたいして外交手段をつくして「帝国ノ要求貫徹ニ努ム」ること交渉継続論を、かかげていた。この是非を問う「内奏」にたいして天皇は「原案の順序でよし」（永野軍令部総長にたいし）という裁可を下し、結局「要領」を「ワカッタ。承認シヤウ」といつて決定したのである。言うまでもなく、この決定は、一二月一日の米英オランダへの開戦を決定した「御前会議」に直結するものであつた。ここには、明白に開戦への「御聖断」が示されている。

さらに、痛恨の思いをもつて銘記すべき、もうひとつの事例を、ぜひともここで記しておきたい。

この無謀・無策な全面戦争の敗北が必至となつた時点で、一定の国際感覚を身につけていた近衛文麿は、一九四五年二月一四日に、「英米の輿論は今日までの所、国体の変革とまでは進み居らず……国体護持の建前より最も憂ふべきは敗戦よりも、敗戦に伴ふて起ることあるべき共産革命に御座候」という上奏

を行つた。ここには、敗戦必至という状況認識のもとで、最悪の事態をさけるため、即時和平交渉にのりだすべきであるという、近衛なりの現実感覚がはたらいっている。しかし、天皇は、この上奏にたいして「モウ一度戦果ヲ挙ゲテカラデナイト中々話ハ難シイト思フ」とのべて、戦争継続に固執したのである。

それは、敗戦ノ降伏によつて、連合国、とくにアメリカが、天皇制廃止を要求するにちがいないという天皇裕仁のおそれと不安によるものであつた。みずからの地位喪失のおそれからくる、天皇の戦争継続の意思、また「国体護持」をめぐる支配層内部の思惑と軋轢、このことによつてポツダム宣言受諾ノ終戦は、大幅におくれた。このおくれがなかつたならば、沖縄戦も、広島、長崎への原爆投下も、東京大空襲をはじめとする各都市への空爆も、残留日本人孤児の悲劇も、さらには南北朝鮮の分断も、すべてがおこらなかつたことを、いま、あらためて想起しなければならない。

五

以上、(1)(2)の論点に、要約的に批判的検証をくわえてきたが、巧妙な世論操作もあつて、裕仁の死後、(2)の論点にたいする関心は、急速に低下していった。

そして、直接的には戦争責任のない明仁段階に、強力に前面に出てくるのは、(3)(4)の、いわば歴史論、文化論的文脈におけるイデオロギーであろう。そして、この文脈が、いづれも感性、情緒の領域にうったえかけるものであるだけに、一定の有効性

を發揮するのは、まちがいないと思われる。しかし、ここでは予測の問題は、いちおうおいて、端的に(3)(4)の論点の虚偽性の検討に入ろう。

(3)の主張については、まず第一に、天皇は日本歴史の全体を通じて、ただの一度も、国民Ⅱ民衆の次元に身をおいたことがない、という厳然たる事実から出発しなければならぬ。天皇は権力的存在形態と非権力的存在形態とを問わず、いかなる時代においても、権力の象徴、支配階級の一員であり、その利益を直接に追求するか、または代弁しつづけていたのである。したがって、国民Ⅱ民衆の側にあつても、ごく一部の例外的事例をのぞいては、その存在さえも知られてはいなかった。かれらが、直面する現実とは、その時々々の統治機構であつたのであり、その機構が、どのような根柢によつて、正統性を保持しえたのか、というような問題は、知りうることもできなかったし、まったく関心外のことだったのである。

また、中世から近世にかけて、多くの庶民が参加した「お伊勢まいり」においても、天皇家の氏の神Ⅱ祖神への信仰という要素は、まったくといっていいほど、ないのである。かれらにとつて、天照大神は、現世利益をもたらす神であり、農作の神、さらには福の神でしかなかった。

このような状況下で、(3)のような主張、すなわち、天皇は全歴史を通じて、つねに国民の尊崇・敬愛の対象であり、また天皇もつねに国民に慈愛をたれていた、などという事態が生ずることは、およそありえないのは自明であろう。天皇の存在が、

クロウズ・アップされてくるのは、幕末・維新の危機的状況のなかにおいてであり、上述したような主張は、明治天皇制国家が、国民統合のための精神的「機軸」（伊藤博文としての天皇観）を作為していくなかで、とくに「教育勅語」発布以降に、教科書などを通じて強調された、一連の神話的説話でしかないのである。

(4)の論点こそが、象徴天皇制の新局面、すなわち明仁・「平成」段階に、もつとも大々的に展開され、かなりの有効性をもちうるものになる、と思われる。

ここでは、まず不執政が、天皇制の本質的な存在形態だとされ、文化概念としての天皇制が、前面におしだされてくる。このような言説の典型的な事例としては、つぎのような和辻哲郎の発想がある。

「わたしが前に天皇の本質的意義としてあげたのは（日本国民統合の象徴）という点であつて、必ずしも国家とはかわらないのである。もし「国民」という概念がすでに国家を予想しているといわれるならば、人民とか民衆とかの語に代えてもよい。とにかく日本のピープルの統一の象徴なのである。それは日本の国家が分裂解体していたときにも厳然として存したのであるから、国家とは次序の異なるものと見られなくてはならない。従つてその統一は政治的な統一ではなくして、文化的な統一なのである。日本のピープルは言語や歴史や風習やその他一切の文化活動において一つの文化共同体を形成して来た。このような文化共同体としての国民あるいは民衆

の統一、それを天皇が象徴するのである。日本の歴史を貫ぬいて存する尊皇の伝統は、このような統一の自覚にほかならない。〔「国体変更論について佐々木博士の教えを乞う」『和辻哲郎全集』第一四巻、三六七頁、傍点原文。〕

ここには、まぎれもなく、いくつかの歴史歪曲または捏造がある。一体、日本国家が「分裂解体」したというのは、いつをさすのか、また歴史貫通的な「尊皇の伝統」などがあつたのか、およそ、国家という支配システムとはなれて、天皇が存在したことがあつたのか。あらゆる民族は「文化共同体」を形成するのであつて、「日本のピール」のそれだけを強調するのは、事実には反するのではないか、等々。

しかし、この和辻的認識に三島由紀夫も依拠していたし、〔「文化防衛論」『反革命宣言』等〕、いわゆる『新京都学派』といわれる人々（梅原猛ら）の天皇（制）論も、これによつてゐる。

六

以上、四点にまとめたようなイデオロギー的主張は、高度経済成長の終焉によつて、国民意識が、私利益無限追求の欲望の論理から、私利益擁護の保守の論理に転換するプロセスにもなつて、一定の定着をみせた。しかし、この私利益の中核となるべき、「マイ・ホーム」は、着実に崩壊しつつある。「マイ・ホーム」の代償として、自動車等の国内販売の好調がつづくというのが、冷厳な現実なのである。

しかし、この現実には、かならずしも国民意識の革新化をもた

らさない。逆に、天皇制という巨大な差別構造のなかでは、權威的秩序に依拠する心性^{（イデオロギイ）}は權威主義的心性の再生産を生みだしている。これは、企業支配を中心として、学校教育、地域社会で、日々再生されている。そして、この心性が、一見非政治的形態をとりながらも、国家的・社会的權威の源泉である天皇制を、存続させている根拠なのである。代替りをくり返すことによつて、天皇イメージは、次第に稀薄化していくのは必至であるが、この心性の克服がないかぎり、天皇制の相対化、無化はありえない。「即位大礼」、そして何よりも、神格化儀式である「大嘗祭」を目前にした今、あらゆる詐術的イデオロギーをはねのけて、主権、人權の主体としての自己確認によつて、この權威主義的心性の剔抉をなさうか、どうか問われている。

しかしながら、伝統的カリスマ性をほとんど持たない「平成」天皇の局面で、象徴天皇制は、深刻なアポリアに直面せざるをえないであろう。「大嘗祭」を公的行事として行うことを決定した段階では、「文化共同体」をもちだすにせよ、象徴天皇制の「非政治性」を主張するにせよ、何らかの形で、日本特殊論、日本伝統論を強調しなければならぬ。しかし一方では、日本的市民社会の必然的要請として、政治的・経済的、さらには文化的「国際化」は、必須の課題となつていたのである。そして、「国際化」が、単なるイベント、パフォーマンス次元の問題でないとすれば、その本質は、まさに価値普遍化を意味している。このおそろしいほどのギャップ・乖離を、どのようにうめようと

するのか。事態は、一時的な糊塗、経済次元の協力等では、絶対に解決しえない。

一九八七年一〇月、まだ皇太子であつた明仁は、アメリカ訪問にさきだつた外国人記者団との会見で、「憲法であたえられた国事行為以外にも、天皇は国家の象徴として行ふ行為がある」という、注目すべき発言をした。昭和天皇発病後のこの発言は、いわゆる「社交君主」「外交君主」として、象徴としての「公的行爲」を行うという、かれの決意表明であるとみてよいのであるが、上述のギャップを放置したままでは、その機能はいちじろしく低下せざるをえないであらう。

* *

あらためて、ひとりの天皇が、戦前、戦後を通じて、同一地位にあつたことの重大な意味を痛感せざるをえない。このことが、国民意識の基底に、神権天皇の残像をうえつけ、敗戦による意識切斷をさまたげつづけた。しかし、その後の自己啓発、外国民衆の反発等によつて、ようやく侵略加害者としての戦争責任を問う声は、広汎なものになりつつある。そして、その声は、戦争を知らない世代、にも大きくひろがってきている。そのことは、直接的には、戦争加担がない天皇明仁にも、当然あてはまる。

一見ソフトな憲法尊重発言等があつたにせよ、天皇が国家支配、したがつて「国民分裂」の象徴であることに、何ら変わりなく、先帝裕仁の戦争責任は、天皇明仁の「継承すべき伝統」であることも、また明白である。

私大施設整備費・研究設備費補助金

(一九八九年)抄

明治大学 Nineteenth Century

フェリス女学院大学 L'histoire de la civilization

française aux 18^e et 19^e siècles.

金城学院大学 Collection of the 19th Century Studies

札幌学院大学 人間の権利・世界の人権擁護活動記録集

八戸工業大学 Stenographische Berichte über die

Verhandlungen des Deutschen Reichstages

1867-1918.

淑徳大学 Poverty in Great Britain

中央大学 法学古典資料コレクション

東京経済大学 Jahres Berichte der Fabriken-

Inspektoren, Jg. 1876-1937/38.

早稲田大学 マイクロフィルム版フランス官報

名城大学 Le moniteur universel.

阪南大学 Adam Smith's references.

追手門学院大学 Deutsche Literaturzeitschriften um

die Jahrhundertwende.

奈良産業大学 資料労働運動史

松山大学 Sessional Papers, House of Commons

1731-1836.

九州国際大学 近代日本金融史資料

幸徳秋水の〈アメリカ〉

はじめに

日本の初期社会主義思想の形式や運動にとって、アメリカとの関係はかなり深いものがある。一八九八年に、「社会主義の原理とこれを日本に応用するの可否」を研究することを目的とした社会主義研究会が結成されたが、その会長であった村井知至、一九〇〇年社会主義協会と改組された時の会長であり、翌年結成された社会民主党の「宣言」を書いた安部磯雄、あるいは、『労働世界』（後に『社会主義』に改題）を一八九七年に創刊し、日本の労働組合運動の草分け的存在である片山潜、彼等は、アメリカ留学の体験をもち、アメリカにおいて社会主義思想、とりわけ、キリスト教社会主義を学び、日本に紹介したことは周知の事に属している。初期の社会主義者は、大杉栄を例外として、多くは英語の文献を読み、少なくとも週刊『平民新聞』の発刊あたりまでは、ドイツの社会民主党を範としながらも、その情報の多くは、英語圏、とりわけアメリカ経由によってもたらさ

〔報告〕 山 泉 進

れていた。本報告は、幸徳秋水の日本脱出・渡米（一九〇五年一月一四日から翌年六月三日）に的を合わせて、幸徳秋水がアメリカで出会ったものをピックアップしながら、「明治」期の社会主義思想や運動がアメリカからいかなる影響を受けたかの一つを考察するものである。もちろん、この背後には、幸徳秋水自身の社会主義イメージの転回（月刊『平民新聞』一九〇七年二月五日号における「余が思想の変化」と、それに基づいて主張された直接行動論による社会主義運動の分裂という、日本の初期社会主義研究にとっては重大な論点があることはいうまでもない。

一 何故に、アメリカか

幸徳秋水のアメリカ体験は、いくつかの資料を通して再現することが可能である。その一つは、「渡米日記」と題されたペン書きのノートであり、処刑後、小泉策太郎の元に保存され、塩田庄兵衛編『幸徳秋水の日記と書簡』（一九五四）で公刊されたものである。一九〇五年一月一七日から一九〇六年六月二八日

までをカバーしている。その二は、日本の社会主義新聞『光』に掲載された幸徳秋水のアメリカ通信や堺利彦が主宰していた『家庭雑誌』に掲載された「菜食主義」、その三は、サンフランシスコで発行されていた日系人コミュニティの新聞『日米』に掲載され、その後『平民主義』（一九〇七）に収録された五本の論説である。ただ、サンフランシスコでは『日米』と共に『新世界』と題するコミュニティ紙が幸徳渡米当時発行されていたが、現在残されているものではなく、幸徳秋水の帰国記事を見ることができるとどまる。その四は、日本国内の社会主義者の出版物以外に送られたものであるが、これは現在までのところ『新公論』に掲載された「文明の風俗は偽善のみ」と題された論説しか見つからない。その五は、書簡の類であるが、これらは『幸徳秋水全集』に大半は収められているが、その他に、金子喜一亡きあととも夫人コンガーによって発行されていた『プログレッシブ・ウーマン』（一九一一年五月号）の「大逆事件」追悼号に掲載された金子喜一宛の書簡等がある。その他には、幸徳秋水が立寄ったシアトル、オークランド、サンフランシスコ等においてアメリカ人によって発行されていた新聞等、とりわけ社会主義者の新聞等に幸徳秋水の記事が書かれているかということになるが、一般的にいうと、それらに日系社会の記事が載るということは少なく、私の見たかぎりでは、シアトルで発行されていた『シアトル・ポスト・インテリジェンサー』（一九〇五年一月三〇日号）に、幸徳秋水のシアトル到着を報じた記事が載っているくらいである。「日本のジャーナリストが政治亡命」とい

う見出しで、幸徳秋水は社会主義者で、現状よりもっと民主的な統治形態を主張した本を書いたこと、牢獄に入れられたこと、それにサンフランシスコで新聞を発刊する意図があることなどが紹介されている。社会主義新聞『ソーシャリスト・ヴォイス』については後で触れる。

幸徳秋水は、週刊『平民新聞』における筆禍事件で禁固五カ月の刑を巣鴨監獄で受けて一九〇五年七月二十八日に出獄した。獄中においてアメリカ（余裕があればヨーロッパ）へ渡る計画をたて、出獄後、加藤時次郎等に相談して旅費、滞在費等の問題に目途をつけた。渡米目的については、『マザー・アース』（一九一一年八月号）に掲載された、A・ジョンソン宛の八月一〇日付書簡で述べられた三つの理由①国際的な活動のための英語の修得、②外国の革命運動についての情報収集、③「天皇」や政治・経済制度への自由な批判がよく知られているが、ここでは、『幸徳秋水全集』に収録されていない岩崎革也宛書簡（八月一六日付）に述べられた四つの理由を紹介しておく。それによれば、①「米欧の同志との連絡を固くし、東西呼应し声援するの地をなすこと」、②「出来得べくんば米国に我党の根拠地を作り、日本にて非常の迫害来れる時運動の本部を彼地に移し得るの準備を為すこと」、③「日本に於ける運動及日刊新聞の資金を募集する事」、④「日本にて出版し得ざる議論、著述等を彼地において公けにし得る方法を構する事」の四つである。これらの理由はいずれが正しいかというものではなく、このような動機が様々に働いていたということであろうが、その背後には、幸徳秋水自身の健康問題や、政府の

彈圧によつて、活動拠点であつた平民社も財政的に思うようにはいかない（二月九日解散）という状況があつた。先の、岩崎草也宛の書簡では、「殊に目下政府の迫害が甚しいので、日本に居ても思ふ様の活動も出来ませんから、寧ろ暫く海外へ赴き、明年か明後年か日本の戦勝熱の冷却し、経済界の困難十分明白になつた時分に、新なる氣力を貯へて帰つて来て、民間不平の高まる機会に乗じて、大活動を始めの方が得策であらうかと思ふ」と述べられている。幸徳秋水の離脱については、多少の反対者があつたこともこの書簡で触れられている。

さて、以上、直接的な理由を見てきたが、同時に、これだけでは、「なぜ、アメリカか」という問いに答えきれていない。日本脱出の動機は、十分知ることができたとしても、アメリカが選ばれた理由には、ここでは触れられていない前提があるので、次にその点を見ておきたい。まず第一には、桑港平民社の存在である。桑港平民社は、幸徳秋水、堺利彦等の万朝報社時代の同僚で、一九〇二年三月に渡米した岡繁樹によつて設立されたもので、『直言』（一九〇五年七月二十八日号）の英文に、サンフランシスコのフィルモア通り一九〇八に支社が設立されたことが報じられている。もつとも、岡繁樹等とサンフランシスコ到着の幸徳秋水を出迎えた岩佐太郎によれば、「幸徳君の渡米を知り、にわかには平民社という看板を自分の家にかゝげ、如才なく幸徳君一行をさらつていった」と回想されているし、幸徳秋水自身も「当地平民社は是れ迄岡君一個で之を経営支持して居て、同志者全体の事業と、岡君一個の事業とが多少混同の形になり」

（「桑港より」『光』一九〇六年四月五日号）と言っているくらいであつたから、さしたる実体があつたわけではなかった。それでも、サンフランシスコに着いた幸徳秋水が、とりあえずは岡繁樹宅の桑港平民社（この当時は、ヘイス通り六八〇）に身を寄せていることから、ここをアメリカにおける拠点と考えて、日本からの脱出を考えていたことは間違いないところである。その他にも、サンフランシスコを中心に、赤羽一や竹内余所次郎等が往来していたし、それ以前にも一九〇四年に、渡米していた片山潜がシアトルと並んでサンフランシスコでも「日本人桑港社会党」（片山潜 あるいは、「桑港日本人社会主義者協会」（岩佐作太郎）なるものを結成したという事実もあつた。

アメリカを選んだ第二の理由としては、日本の初期社会主義の思想や運動にとつて、アメリカとの関係がもつとも近く、かつアメリカから最も多くの情報を得ていたということが考えられる。たとえば、一九〇〇年七月にシカゴで創刊され、アメリカ社会党（一九〇一年結成）の公式の機関誌ではなかつたにせよ、もつとも重要な役割を果たしたといわれている『インターナショナル・ソーシャリスト・レビュー』の一九〇一年九月号に片山潜の論説『The Labour Movement and Socialism in Japan』が掲載されたのを始めとして、片山潜や幸徳秋水の論説や書簡が時おり載せられもし、また、日本での運動もその国際欄で紹介されたりして、具体的な情報交換の機会をもつていたということがある。これとは別に、幸徳秋水や堺利彦と文通のあつたアメリカ在住の社会主義者、金子喜一が、当時アメリカで最大の

発行部数を誇っていた『アピール・ツォーリーズン』（一九〇五年八月七日号）に『The Trial of Socialism in Japan』を投稿したり、彼を通じて多くの情報が日本にもたらされていたということもあった。その他にも、アメリカ人で、社会労働党のメンバーであったL・フライシュマンが、東京の平民社を訪ね、幸徳秋水や堺利彦等と交流をもっていたし、もちろん、先述の岡繁樹を通して幸徳秋水はA・ジョンソンとも文通を行い、情報を得ていた。週刊『平民新聞』や『直言』の「海外之新聞」欄を見れば、その多くの情報がアメリカからもたらされていることを知ることができる。

第三の理由は、アメリカという国のイメージにかかわることであり、そこが自由の地であると認識されている点である。アメリカにより日本の開国がもたらされて以後、日本とアメリカの関係のなかで、日本人にとってアメリカという国がどのような認識されてきたかについては、いくつかの研究もあるのであらためては触れないが、「自由ノ聖地」や「移民の楽土」というイメージが流布していたことは確かであろう。そこから労働を通じて、一獲千金を夢みてアメリカに渡った人たちが、日本国内で志を得なかった「民権派書生」たちが、西海岸を中心に日本人コミュニティを形成するにいたった。とくに、後者は、日本国内における自由民権運動の挫折後、一八八〇年代後半、日本を脱出した活動家たちが、サンフランシスコやオークランドで、『新日本』『第十九世紀』『自由』『愛国』等の諸新聞を発刊し、日本の専制政府の批判を展開していたことは、幸徳秋水の

渡米の前提条件として多に考慮するに値する点である。先に見た幸徳秋水の渡米理由に直接的に重なるが、在米の岡繁樹に宛てた書簡（一九〇五年一〇月四日付）でも「殊に日本の土地では言論も集会も少しの自由もないのですから、御地のような自由な土地で自由な議論が吐いて見たいと思ふのです」と、アメリカを表現の自由な国としてイメージして捉えている。このような言論や集会の自由の国としてのイメージされたアメリカが、言論の不自由さ故に獄につながれた幸徳秋水の脱出先としては魅力あるものであった。

二 アメリカで何を見たか

ここでは、幸徳秋水がアメリカで見たもののうち、彼に何らかの形で影響を与えたと考えられる三つの事がら、つまり、社会主義運動、労働運動、無政府主義思想について触れておきたい。まず第一に、アメリカにおける社会主義運動についてである。幸徳秋水は二月五日、サンフランシスコに着くと、その月の九日には社会党员エーテル（Eitel）が訪ねて来ているし、翌日には社会党の「オルガナイザー」ウィリアムズが訪ねてくる。さらに一四日にはエーテル方での三〇名ばかりの小さな集りにも出席、社会党に入党、一六日には、サンフランシスコのゴールデンゲート・ホールで約四〇〇名ばかりの日本人の参加のもとに社会主義演説会を開き、先のウィリアムズ他が出席、C・H・キングが友情講演を手伝ってくれるという具合になり、二日にはサンフランシスコ社会党本部に出掛けていった等のこ

とが「渡米日記」に録されている。幸徳秋水は、社会党について、「此地の社会党の勢力は決して盛大といふ程ではありませんが、其の集合は極めて頻繁に行はれて其の運動は極めて熱心で、本部でも、個人の家でも、大道でも間断なく伝道されてゐます。彼等同志の労苦を厭はざることは感服の至りです」と評している。年が明けて一月六日にはサンフランシスコの東対岸にあるオークランド市の社会党本部のソーシャリスト・ホールで、サンフランシスコと同様の演説会を開き、この時は、「ソーシャリスト・ヴォイス」の「記者」のマクテヴィットが友情演説を行っている。同月二一日、オークランドのメールホールでのロシア革命に対する記念集会であるレッド・サンデーの集会があった。それから、しばらくは社会党関係についての記述。言及は見られず、帰国直前の六月三日、オークランドの社会党本部を訪ねて、書籍を買ったことが「渡米日記」に記せられている。

これについては、『ソーシャリスト・ヴォイス』（六月一六日号）にも記事がある。それによると、幸徳秋水と岡繁樹が帰国前に訪ねてきて、約一ドル分の文献を御値で買つていったということである。マルクス、エンゲルス、ラブリオーラ、カウツキー、ウンターマン等の著作であつた。記者は、「英語の社会主義文献が日本の運動の発展に非常な役割を果すであらう——それは、世界一賢くて安い労働による日本の生産物が、きたるべき十年のうちに、アメリカの産業状況を急襲するであらうことと、丁度同じように恐ろしいほどにである」といささか皮肉を込めて書いている。

さて、幸徳秋水の「渡米日記」等に名前がでてくるこれらの人のうち、George WilliamsとC. H. King Jr.は、それぞれ社会党サンフランシスコ支部 (Local) のオーガナイザー (委員長と考えればよい) とセクレタリー (書記) で、組織の中枢にいた人物であつた。その支部の Head quarters 本部が Howard 街八三一にあつて、幸徳秋水は、そこを訪ねたのであつた。サンフランシスコの東岸にある、オークランド、バークレー等の地域にはアラメダ郡支部があり、その中に、オークランド地区支部 (Branch) やバークレー地区支部等があつた。アラメダ郡支部の Head quarters (本部) は、オークランド八番街四〇五にあつて、ここが、幸徳秋水が書籍購入のために訪れた場所である。そして、「ソーシャリスト・ヴォイス」は、このアラメダ郡支部によつて毎土曜日に発行されていた。サンフランシスコ、オークランド等、ベイ・エリア唯一の社会党の新聞であつて、この新聞は編集委員会 (三名) の監督下にあつたが、その編集者 (Editor) が、William McDevittであつた。また、社会党は英語を母国語とする以外の人たちにも地区支部 (Branch) をつくることを認めており、日本人地区支部が結成され、幸徳秋水が指導的役割を果していることも「ソーシャリスト・ヴォイス」によつて知ることが出来る。以上が、幸徳秋水と社会党との関係である。

アメリカにおける社会主義運動の全国組織として、社会党 (Socialist Party) と社会労働党 (Socialist Labor Party) の二派があることについては、週刊「平民新聞」(一九〇四年三月二〇日号) に、「米国社会党には二派あり一を社会民主党と称し稍温和(な)

る者、他を社会労働党と称し頼る急激なる者や」云々と紹介されているので、既に日本の社会主義者には旧知のことであった。同紙一九〇四年八月二一日号には、A・M・シモンズの「インターナショナル・ソーシャリス・レビュー」(一九〇四年六月号)掲載の論文 *Socialism and the Socialist Movement* (*The Encyclopedia Americana* のために用意されたもの) のうちアメリカ合衆国に関する部分が翻訳され、社会労働党と社会党の成立経緯について概略が紹介された。社会労働党が結成されたのは、一八七七年であるが、一八九〇年代には、ダニエル・デ・レオンの影響が強くなりマルクス主義政党へと脱皮していった。他方、社会党は一九〇一年に、M・ヒルクイット等の社会労働党から分離した勢力と、一八九八年にE・デブスによって結党された社会民主党 (*Social Democratic Party*) の勢力との合同によって結成された。幸徳秋水は、一九〇四年三月、先に触れた社会労働党員であったフライシュマンと会っており、さらに渡米後も、レット・サンデー記念集会で社会労働党員と同席し、その存在を十分に知っていた。彼がサンフランシスコの社会労働党本部を訪ねたのは一九〇五年二月一九日で、「今日退屈しのにブラリと出掛けて見た」と書き残している。幸徳秋水が興味があったのは、後に述べる排日運動に対する社会労働党の態度であったが、それについては、「彼等は皆日本人に同情し、非常に排斥運動に反対していた」とのことであった。さらに、社会党、社会労働党に対する幸徳秋水の評価は、「桑港より」(「光」一九〇六年四月二〇日号)においてはつきりとなされる。社会党は、「主として殊に

独占的事業のパブリック、オーナーシップ(国有若しくは市有)を掲げて選挙場裡の武器となさんとし」「吾人は一步は一步より着々労働階級の実際の利益を増進するに力めざる可らず、単に理想のみを見て目前現実の問題を等閑に付するは不可也」と主張するのに対し、社会労働党は「純乎たる社会主義の理想を以て旗幟となさんとする者」「今の所謂国有市有は賃金制度を廃絶する者に非ずして、単に政府若しくは自治体で資本家を以て、私人の資本家に代ふるに過ぎず、社会主義は根本より賃金制度を廃絶するを主張す」と。そして、この両者を、實際的と理想的、改良的と革命的、温和的と急進的、「選挙に勝を制するを主とする者」と「主義の伝播に重を置く者」と区別し、幸徳秋水は、あくまでも後者、社会労働党を支持すると断言するのである。

次に、労働運動についてであるが、これまでも、幸徳秋水の帰国後の「直接行動」論の源流をI・W・Wと結びつけて考える考察があったし、この社会思想史学会の年次大会の報告でも、それについて質疑があったようなので、詳しくは触れない。幸徳秋水がI・W・Wのメンバー三名と接触をもったのは、一九〇五年二月一五日で、サンフランシスコ到着後間もない頃であった。I・W・Wの集会に出席演説することの依頼であった。幸徳秋水の書いたものの中には、I・W・Wの集会で演説をしたという記述はないので、実際に、この依頼が実現したとは考えにくい。幸徳秋水は「桑港より」(「光」一九〇六年四月五日号)で、先の社会労働党本部を訪問した文章に続いて、「社会労働党

の人々は、現時の米国に於ける『資本労働調和』的組合に反対せんが為め去年六月から新に『世界労働者同盟』なる革命的労働組合を起こし、本部をシカゴに置いて盛に運動してゐる。此の組合は其の名の示す如く、全く世界的で、人種的偏見などは少しもない」と積極的に評価し、在米日本人労働者との連帯の必要を説いている。I・W・Wと社会労働党の關係や「直接行動」論との關係については、その地域的事情やI・W・Wの政治案項をめぐる内部闘争を十分考慮して考える必要があるが、ここでは、これ以上立ち入らない。

第三には、無政府主義思想についてである。幸徳秋水の「思想の変化」をめぐつては、これまで渡米中におけるジョンソンやフリッツ婦人との交流が注目されてきた。あるいは、渡米前のジョンソンとの交信や獄中での読書体験なども指摘されている。残念ながら、現在までのところ、この二人については新しい資料を見つけることはできていない。そこで、渡米中において、幸徳秋水が得ていた情報からいくらかのヒントを得る以外にはない。まずは、『桑港より』（「光」一九〇六年二月五日号）において、ロシア革命との関連で触れられている、『フリー・ソサイアティー』と『ラシアン・レビュー』から見てみよう。いずれも、ロシア革命への援助のため財政的困難に陥り、発行継続が不可能になったと紹介されている。『フリー・ソサイアティー』は、一八九七年十一月に創刊され、一九〇四年一〇月に廃刊になった週刊紙で、山口孤剣が『社会主義と婦人』（一九〇五）においても「無政府党員の機関新聞」として言及している。『ファイ

アブランド』から改題されたニュー・シリーズ第一号（一八九七年一月二四日号）は、サンフランシスコで発刊され、An Advocate of Communal Life and Individual Sovereignty となっていた。その後、An Exponent of Anarchist-Communism: Holding that Equality of Opportunity alone Constitutes Liberty that in the Absence of Monopoly Price and Competition Cannot Exist and that Communism is an Inevitable Consequence. とクロボトキンの思想への近親性を鮮明にした。発行場所は、後にシカゴに移り、廃刊の折には、ニューヨークで発刊され、A・アイサークが編集者であった。この『フリー・ソサイアティー』紙において幸徳秋水との関連で注目しておきたい点は、この新聞を発刊したフリー・ソサイアティー・アソシエーションが、無政府主義に関する多くのパンフレットや本を発行していて、そのうちの何冊かは幸徳秋水の手に渡り、読まれ、何がしかの影響を与えたということである。その一つが幸徳秋水が所蔵していたパンフレットの綴で、幸徳秋水処刑後堺利彦によつて作られた「大逆文庫」に収められた。これは別掲のリストの如くである。他に、渡米中、フリッツ婦人より借りた J. Grave, *Moribund Society and Anarchy* (trans. by V. D. Cleve, Free Society Library No.2, 1899) があり、幸徳秋水の『基督抹殺論』に影響を与えたとされている。さて、幸徳秋水の一九〇四年二月三〇日付のジョンソン宛の書簡では、ジョンソンからクロボトキンの住所を知らせてもらったこと、many valuable literatures を送ってもらったことが記されているの

で、おそらく前掲の小冊子等がこれらの文献にあたるとはなにかと推測される。こうしてみると、ジョンソンやフリッツ婦人たちの思想は、『フリー・ソサイアティー』のグループと近親性があったのではなからうかと考えられる。

『ラシアン・レビュー』（その「主筆」マイエフスキーはジョンソンと交際があり、幸徳秋水とも会見した）や、他で紹介されている『リベレーター』（一九〇五年九月〜〇六年四月、a weekly devoted to revolutionary propaganda along lines of anarchist thought）からも、いくつかの情報を得ることができるかもしれないが、いまのところ未見である。また、ニューヨークでは、一九〇六年三月からE・ゴールドマン等によつて『マザー・アース』が発刊され、サンフランシスコで、幸徳秋水は読んだ。「桑港より」（光一九〇六年四月二〇日号）所載の引用は、原誌二六頁の、M. Baginski, Without Government の埋草の部分である。

この項の終りに、フリー・ソート（自由思想）について触れておく必要がある。幸徳秋水は、「自由思想」を権威や習俗の否定として受け取り、それを無政府主義思想に結びつけて考えていたので、この点から一つだけ指摘しておきたい。「渡米日記」の三月二二日の箇所には、「先日 Liberal Review の Prof. Carlin の論文中、十字架が生殖器崇拜のシムボルの名残なるをいへるを見て、余の興味を曳き、研究の念を起せり」と記している。このモチーフが『基督抹殺論』に組み込まれたことはいうまでもないが、実は、幸徳秋水が見たこの論文は、『リベラル・レビュー』一九〇六年一月号に掲載された Pro. Edger Larkin,

Imagings In A Mountain Observatory というもので、原誌二二頁にある。Remove the cross, that priapic emblem of the age of savageny, from the right of man. というわずか一文のなかから見つけ出したものであった。ラーキンが天文学者であり宗教学者ではなかったが、幸徳秋水が『リベラル・レビュー』に注目したのは、おそらくジョンソンから紹介されていたJ・P・ラッドが、この雑誌の常連の寄稿者で（同号にもラッドの Marriage and Devorce が掲載されている）、ジョンソン経由で手に入れたからであらう（ラッドに直接会うのは五月一五日）。「リベラル・レビュー」は一九〇四年二月に創刊され、シカゴにあるリベラル・ユニバーシティ・オーガニゼーションが発行母体で、この組織は an organ of independent thinker of America であつた。

三 アメリカで何を考えたか

幸徳秋水はアメリカで見たものから、何をひきだしたのか。それを現実と理想という角度からとらえてみたい。この場合、当然にも見た現実と自分の考えを合わせることが一般的であろうが、幸徳秋水の場合は、理想としていたアメリカの現実から更に理想をひきだしたと私は見ている。もつと言えば、現実とは明と暗に分かれ、その暗の部分からも、それに反発する形で明るい理想を描きだしたといつてよからうか。幸徳秋水のこのようにして現実からひきだしてきた態度を、理想主義、国際主義、革命主義と捉えることができる。それらを幸徳秋水が出会った

いくつかの出来事を通して確認したいが、今はその大略に留めたい。まず、レッド・サンデーの集会有る。これは一月二一日オークランドで、翌日にサンフランシスコで行われたもので、第二インターの指示により企画されたものであったが、オークランドでは、社会党、社会労働党、I・W・Wのメンバーがそれぞれ一人の講演者をおくり、それに幸徳秋水も「日本の『直言』の編集者」との肩書きで講演をした。まさしく、国際連帯の場であった。次に四月一八日の大地震についてである。これにより行政機能が麻痺し、人々が相互扶助によって生活している有様をみて、幸徳秋水が「無政府共産制の実現」と称したことは周知の事に属するが、実際には、戒厳令がしかれ、排日運動や排日的気分があふれていて、焼け残った日本商店などが被害を受けていた中で、このような表現は、かなりの理想への飛躍であったといわなければならない。別に、I・W・Wの幹部モイヤーやヘイウッドが殺人罪で告訴された事件に対する四月八日のサンフランシスコでの抗議運動が官憲により弾圧を受けた事件がある。幸徳秋水が言論の自由な国と考えていたアメリカは、必ずしも自由な国ではなかった、そのように、「桑港より」

〔光二九〇六年五月二〇日号〕には記せられている。また、幸徳秋水渡米中の排日運動についても触れておかなければならない。

サンフランシスコでは、一九〇五年五月にはアジア人排斥連盟が結成され、日本人学童の隔離等を要求していた。しかも、その連盟の委員長は、P・H・マッカーシーで、建設労働組合委員長であり、さらに当時のサンフランシスコ市政は合同労働党

のM・シュミッツの市政のもとにあり、労働組合自体が排日運動をおし進めていた。さらに、社会党自体も一九〇四年の第二インター、アムステルダム大会でも移民運動者の排除を主張していたように、日本人労働者に対しては排外的態度をとっていた。

以上のようなアメリカで出会ったいくつかの出来事、とりわけ排日運動に対する労働組合や社会主義政党の現実、幸徳秋水をして、実際のより理想的、改良的より革命的、国家(国民)的よりは国際的へと思想の方向を押し進めていったと考えられる。ここでは割愛した日系人コミュニティの中での研究会や集会、講演会等を通して帰国直前(六月一日)に結成された社会革命党は、「現時の国家的人種的偏執僻見を排除」することを綱領にうたうなど、幸徳秋水の思想的立場を十分に反映させていた。この組織の中から天皇の権威や権力を否定する「暗殺主義」の主張が生まれるのも、ある意味で幸徳秋水の革命主義の一つの帰結であるともいえる。

ともかく、幸徳秋水のアメリカで強化された理想主義、革命主義、国際主義の考え方が、日本における運動において具体的な形をとるのが、「余が思想の変化」においてなのである。

幸徳秋水所蔵アナキズム小冊子

(①～⑥#でFree Society Library)

- ① Malatesta and Morton, *Anarchy and Is It All Dream?*
(Free Society Library No.5)1900.

- ② Kropotkin, *Anarchist Morality* (F. S. L. No.4) 1898.
- ③ Kropotkin, *Anarchism : Its Philosophy and Ideal* (F. S. L. No.8) 1898.
- ④ H. Addis, *Essays on the Social Problem* (F. S. L. No.6) 1898.
- ⑤ W. H. V. Ornum, *Mating or Marrying, Which?* (F. S. L. No.5) 1898.
- ⑥ Kropotkin, *The Wage System* (F. S. L. No.7) 1898.
- ⑦ James, *Origins of Anarchism* (Chicago) 1902.
- ⑧ Smith, *Direct Action Versus Legislation* (The Free Action Anarchist Group, Bridgeston, Glasgow).
- ⑨ A. Henry, *Anarchist Communism in Its Relation to State Socialism* (London) 1896.

質疑応答

水田洋（名城大学） ①地震による無政府共産の成立という観念は、権力の崩壊という一定の根拠があるのではないか。②資料は、シカゴ、ウィスコンシンにはないか。

山泉進（明治大学） サンフランシスコ大地震とそれに続く大火災が、政治・行政組織を麻痺させ、市民による「相互扶助」を出現させたことが、幸徳秋水をして、「無政府共産」の出現を叫ばせたことは事実だろうと思います。ただ、一方では戒厳令がしかれ、例えば関東大震災の折のような状況も想像できるわけですから、その現実と理想との落差を考えてみたかったわけですね。資料につきましては、会場にお見えになっている松尾章

一さんがシカゴの Historical Society やウィスコンシン州マジソンの Wisconsin State Historical Society で調べられていて私よりははるかに詳しいかと存じます。私はウィスコンシンにはいっておりませんが、左翼関係については全米一の資料をもっていると聞いております。

久田俊夫（市邨学園短期大学） ① I・W・W の最高指導者ビッグ・ビル・ヘイウッドのボディ・ガードに柔術のチャンピオンであったタロウ・ヨシハラなる日本人がいたが（『ニューヨーク・プレス』紙一九〇六年一月二日付に掲載。一九一七年頃 I・W・W の伝導のためヨーロッパに行く途中、シベリアで斬殺された）、幸徳のシンパであったかどうか？

② 幸徳と接触したロシア社会革命党のアルバート・ジョンソンは後に下院議員になったアルバート・ジョンソンと同一人物か？

③ 幸徳は I・W・W の太平洋側の有力オルグであった J・H・ウォルシュとなぜ会わなかったのか？

④ 幸徳が I・W・W の影響を受けたと言えるか？ 無名の I・W・W の組合員からただ話を聞いた程度ではなかったか？ 一九〇五—〇六年期の I・W・W は会長チャールズ・O・シャーマンが墮落的であった。創立大会の I・W・W は憲章前文に「政治条項」を含み、まだ革命的性格を決定的にしていけない。幸徳の帰国後の一九〇六年の第二回大会でシャーマン派が追放され、一九〇八年の第四回大会で社会主義労働党のダニエル・デ・レオンが追放され、「政治条項」が削除され、急進派ビンセント・

セント・ジョンらによって急進化ないし革命化したにすぎない。

山泉 たいへん細かいご調査の上でのご質問で、この場で十分に答えきれないことをお許し下さい。最初のタロウ・ヨシハラなる人物については、官憲側の資料〔社会主義者沿革〕や『在米社会主義者・無政府主義者沿革』でも名前を見た記憶もありませんし、幸徳秋水や社会革命党の周辺にいた人物でもないのではないかと思います。ただ、コミンテルンによる日本共産党結成との関係で入露した人物、例えば近藤栄蔵の自伝のなかでは、この人物について触れられていたのではなかったかと思っています。アルバート・ジョンソンについてはかなり調べてみましたが、これまで知られている以上には情報をもっておりません。ただ、いくつかの人名録にでている同性同名者とは、年齢や後にボヘミアンのような生活をしていた様子から考えると異なる人物ではないかと思っております。幸徳秋水とI・W・Wとの関係は資料的にもっと細かく押える必要があるかと思っています。特に、幸徳秋水時における、サンフランシスコ、オー克蘭ドあたりのI・W・W支部の状況については十分調べがいき届いておりませんし、ご質問の中にあるようにI・W・W自体が「政治条項」を削除し、急進化したのは、幸徳秋水の帰国後ですから、幸徳秋水の直接行動論の源流の一つにI・W・Wの戦術をそのまま結びつけて考えることは考慮を要することかと思ひます。

伊藤成彦（中央大学） ①渡米中の幸徳に対するロシア革命の影響をどう考えるか。②当時のドイツ社会民主党を中心とす

るストライキ論争が滞米中の幸徳の思想的变化に影響を与えたとは考えられないか。③滞米中の幸徳は在米朝鮮人と接触した形跡はあるか。

山泉 幸徳秋水がレッド・サンデーの記念集會に出て演説をしているくらいですし、ロシアからの亡命者たちもまわりにいたようなので、様々な情報を得ていたことは確かだろうと思います。また、幸徳滞米中に、ゴルキーが東部にやってきてアメリカ国内でも新聞で何かと話題になっていましたので、ロシアの情勢には相当敏感であつたと思います。それに比べるとドイツでのマッセン・ストライキをめぐる論争は、幸徳が書き残したものの中にはほとんどできてきません。三番目の在米朝鮮人との接触の件ですが、一般的に言えば、日系社会自体が労働移民が主ですから、むしろ労働市場での競合関係が問題になり、連帯関係はつくりにくかつたのではないかと思います。ただ、それとは別に政治的亡命者たちのグループはあつたでしょうから接触の可能性も存在したと考えられるのですが、資料的には確認することができません。

インフォーマル・セッション

フランクフルト学派

——ハイデッガーと『啓蒙の弁証法』——

清水 多吉

このインフォーマル・セッションでは、ハイデッガーが生誕百周年を契機に新しい展開を見せている西ドイツのある思想傾向の紹介、ならびに討論が行われた。その傾向とは、ハイデッガーの思考とフランクフルト学派の思考の類似性を指摘するものである。ある場合には、三〇年代なかばのハイデッガーの「ピュシス論」が、ホルクハイマー、アドルノの「自然論」と類似の軌跡を描いているという指摘がなされている。またある場合には、ハイデッガーの「時間論」がベンヤミンの「時間論」と類似しているという指摘もなされている。しかし、これらの指摘は、類似しているかどうかということが本音ではなく、フランクフルト学派にことよせて、ハイデッガーを「ナチズムへの加担者」というイメージから救出したいという意図が見え

すいているというのである。逆に、両者の差異性を指摘するつもりなら、「自然論」についても、「時間論」についても十分に可能なはずだ、という報告者の見解が述べられた。

では、ハイデッガーの見解のすべてがナチズムに通じるものであり、否定の対象でしかないのか。この点については、フランクフルト学派のそれぞれがアンビヴァレントな態度をとらざるをえない実情、すべての点で、上すべりのフランス系ポスト・モダン論者の態度とは違うという報告がなされた。特に、ハイデッガーには、ハイデッガー左派ともよばれる一群の思想家群がいること、また、アドルノにしてもハーバーマスにしても、ハイデッガー哲学の大きさを知っているが故に、それへの反発として、別な思索の道を展開せざるをえなかったことが、詳しく紹介された。

最後に、戦後日本の思想状況の中で、公衆の面前では初期マルクスを語り、ルカーチを語りながらも、密室での討議では『存在と時間』の中で示されたハイデッガーの言葉をもつて語るという状況と世代とが存在したことの報告がなされた。その際のハイデッガーの用語とは、「世界・内・存在」がもつばらであったということである。しかも、報告者は、この用語が、今日でも、ハイデッガーの残した最大の思想的遺産であると結論づけ

て、報告を終えた。

以上の報告に対して、五〇歳代なかば以上の会員からは、確かに戦後日本にそのような思想状況が存在したという確認がなされ、あわせて、ハイデッガーの思想の魅力やら、西欧思想史上における「自然」理解の困難さやらが話題になった。それに対して、四〇歳代以下の会員からは、そのような思想状況があったことと自体意外という発言がなされ、また、ハイデッガーに対する否定的発言が続いた。戦後日本思想史においても、「ハイデッガー体験」には世代的断絶があることを思わせた。

なお、このインフォーマル・セッションでは、発表者を得られず、世話人の清水会員が発表者をも兼ねた。

「家族」思想の現在

安川悦子

(一) 「家族」はいま現実においても、思想としても転換点に立っている。一九六〇年代、日本では、高度経済成長の開始を背景に、「イエ」が解体して「マイホーム」(近代核家族)が定着しつつあるとき、「家族」論争がはなやかに展開された。「労働力」生命」の生産(再生産)の場としての「家庭」とその担い手

としての「主婦」の積極的な役割を肯定する大熊信行らと、私有財産を継承し階級の再生産装置としての「家庭」を、資本主義的人間抑圧の根だとして否定する森本和夫らの「家族」解体論者との論争は、充分な思想的成果を残さなかったが、女性の「家庭への解放」を賞揚する大熊らの主張が、「マイホーム」の現実的な定着のなかで、家政学のみでなく「家族」研究を支配することと終わった。

(二) 一九六〇年代の大熊―森本論争は、結論の方向がまったく逆であつたにもかかわらず、どちらもマルクス主義のパラダイムによつていた。一九八〇年代の「家族」論争のパラダイムは、これに新たなものがつけ加えられた。一九七〇年代のエコロジー主義とフェミニズムである。自然の生態均衡を破壊し効率と利潤を追い求める産業主義を否定するエコロジー主義は、「労働過程」生産」から「生活過程」家庭」への視座の転換をもたらし、生活と生命を守る旨としての「家族」共同体」に人間(女性を含めて)の解放をもとめる思想をうみだした。大熊理論の再来である。もう一方のフェミニズムは、女性の抑圧の源泉を「家族」性別役割分業にもとめた。この分業の克服は「家族」を解体する。少なくとも「家族」の基本的な特質であつた性別役割分業が否定されたとき「家族」はこれまでの「家族」ではなくなる。森本理論が現実的な意味をもつて再び登場したのである。

(三) 一九八〇年代の「家族」論争はどのようなものとして展開されているのか。大熊理論を受けついでところに、ロマン

主義的な「発達」家族思想 (M. Barret のいう Familism) があり、森本理論の系譜に「家族」解体論⇨反ファミリー主義思想がある。

前者は、主として伝統的なマルクス主義経済学のパラダイムの中にある生活様式研究や家政学、あるいは「家族の経済学」(成瀬龍夫・小沢修司)、家族社会学などの分野において展開され、ここでは共通して、①「核家族」を人類普遍的基礎的な社会単位と見、②子どもの社会化の場としての家族、子どもの発達を保障し、伝統文化と労働を教える場としての家族が重視される。後者は、今日の資本主義経済における家事労働の社会化⇨商品化の著しい進展と女性の社会的労働への参加の現実を背景に、歴史社会学や社会人類学、あるいは人権思想や社会保障の現実のなかで展開されている。一九六〇年代の論争にくらべると、一九八〇年代のそれは論争の形をなしてはいない。しかしそれにもかかわらず背後で現実的に「家族」の解体現象がすすみ、その「解体」のさきにある「家族」のあり方(この場合「家族」とはもう呼びえないかもしれない)が不明である。しかし今日のフェミニズムは、女性の「家族からの解放」は、「家族」の「社会への解放」と共にあることを明らかにした。当面する「家族」思想批判の課題は、「ファミリー主義」批判と資本主義批判とをどう構造的にとらえていくかということである。

マルクス主義の展開

伊藤 成彦

インフォーマル・セッションに「マルクス主義の展開」というテーマが加わったのは、一九八七年一〇月に京都大学・楽友会館で開催された第一二回大会からだ。その前年の第一回大会(国学院大学のシンポジウムが初期社会主義をテーマとして行われた後、当時の代表幹事であった平井氏から、社会主義思想の展開は初期だけでなく二十世紀も取り上げたいが適当な場がないので、私が世話人となってインフォーマル・セッションとして何か考えて欲しいという依頼がきたのであった。そうしたことから第一二回大会では、とりあえず「第二インター・第三インター」という表題で新たにインフォーマル・セッションを設定して、第二インターについては松岡利道氏(龍谷大学)、第三インターについては片桐薫氏に「話題提供」をお願いした。松岡氏は第二インター史の概略とともにその現代的意味を報告し、片桐氏には「グラムシとコミンターン」という視覚からコミンターン成立期の問題をお話し頂いた、と記憶している。

「マルクス主義の展開」という表題を掲げることになったの

は、その翌年の第一三回大会（立正大学）からで、その際には「話題提供者」は上条勇氏（金沢大学）と丸山珪一氏（金沢大学）で、上条勇氏には「戦間期のオットー・バウアーとオーストロ・マルクス主義」、丸山珪一氏には「ハンガリーにおけるルカーチの評価」というテーマで報告して頂いたが、いずれもよく準備され、力のこもった報告であった。

そして一九八九年の高知大会では、藤井一行氏（富山大学）に「ペレストロイカとトロツキー評価」というテーマで報告して頂くとともに、地元の井上泉氏（社会党代議士）に「高知におけるマルクス主義の展開」というテーマでお話しを頂いた。藤井一行氏はソ連のペレストロイカ、とくにゴルバチョフの「ソ連史の見直し」論以後のトロツキー評価の変化を精密に追って、まだトロツキーの正当な評価というところまでは至っていないが、トロツキーの名前はすでに百科辞典にも記されて、一九二三年までの存在の確認はすでに歴史家たちによって行われた、と指摘された。井上泉氏は少年時代から高知でプロレタリア反戦運動に参加してきた体験をもとに、植木枝盛・中江兆民・馬場辰猪・田岡嶺雲から幸徳秋水・横村浩へと、自由民権から社会主義へと発展した高知の運動を背景に、とくに横村浩とともに行った一九三〇年代初期の反戦運動とプロレタリア文化運動について、大変興味深く、貴重な体験を話して頂いた。また参加者はその翌朝には井上氏から、高知市内に今も残る中江兆民・植木枝盛・横村浩らの旧跡・碑文・墓を案内して頂いた。

ハイエクのヒューム論・スミス論

田 中 秀 夫

(一) ハイエクの後期の社会哲学に関していえば、マンデヴィル、ヒューム、スミス流の自由主義思想——より正確にいえば、かれらの思想の核心とハイエクが見なした制度の自生的成長の思想としてのそれ——が、かれ自身の思想の核心をも成しているということは確かなようである。

(二) ハイエクのヒューム解釈はマンデヴィル解釈とともに、個別論文もありよく知られているであろう。それにたいしてハイエクはスミスについては同じ程度には力を入れて分析していない。ハイエクが決定的に重視するのはヒュームの法・政治哲学である。そしてマンデヴィルの重要性はヒュームの法・政治哲学のエッセンスを先取りしているからとされる。

(三) そこでもうすこし広く、ハイエクの思想史研究を眺めると、自由主義とは何かを明確化する努力の痕跡とともに、驚くべき博識が披露されており、しばしば示唆的な文章に出会うであろう。そしてハイエクにおいては、自由主義の価値の信条と社会体系の理論的構築と思想史への関心の幸福な、あるいは

豊かな結合がみられる。

(四) ハイエクの二つの自由主義の峻別、イギリス的伝統真の個人主義とフランス的伝統(偽の個人主義)は、少なくとも思想史の一つの見方をきわめてクリアに示しており、示唆的である。そしてこれを発見的に利用して思想史研究に生かすことは可能である。

スミスとハイエク

星 野 彰 男

一 ケインズvsハイエク ケインズとハイエクが決定的に異なるのは、スミスの自由市場観Ⅱ「見えない手」の理解に關してである。ハイエクは、自由市場における価格というシグナルに社会のあらゆる知識と情報がこめられており、それは、いかなる個人や管理者集団の理性も及びえない高度のものであるとみなす。

二 消極的正義 ハイエクもスミスのこの正義論を受け容れている。また、ハイエクのメイン・テーマである知的傲慢への批判が、スミスの傲慢批判と呼応することは言うまでもない。ただ、スミスにはそれらを支える同感理論があるが、ハイエク

は、ヒュームのコンヴェンションの上に消極的正義論を適用しているにすぎない。

三 価値論の相違 ハイエクの市場認識からすれば、ミル父子によって生産と分配と交換が分断され、リカードの労働価値説がその分断を助長したとすれば、労働価値説と市場評価とは齊合せず、限界効用説こそ齊合性を有するということになる。そうだとすると、ハイエクのスミス評価が問題となるう。

初期社会主義

田 村 秀 夫

一九八六年の第一一回大会におけるシンポジウム「初期社会主義思想の再検討」を準備する過程で、初期社会主義にたいする会員の関心が高いことが明らかとなり、この大会からインフォーマル・セッションとして開始することになった。シンポジウムでは、司会者野地洋行の問題提起と中村秀一(サン・シモン)、市田良彦(フリーエ)、高草木光一(フランキ)、阪上孝(テルドン)の報告により、フランスに限定するものであったが、滝口清栄を世話人とするインフォーマル・セッションは、石塚正英

の報告「初期社会主義思想の復権」が、初期社会主義のこんにち的意義とは何かの問題提起を行ない、再検討を必要とする問題をつぎの四点について最近の研究成果に即して呈示した。①「科学的」と「空想的」（大井正「ヘーゲル学派とローレンツ・シュタイン」明治大学『政経論叢』一九八三年、的場昭弘「トリアの社会史」一九八六年）、②社会主義と宗教（佐藤茂行「サン・シモン教について」北海道大学『経済学研究』一九八六年、中村秀一「サン・シモンの社会組織思想の転換」『東京経済大学会誌』一九八五年）、③労働者階級と革命の主体（高草木光一「オーギュスト・ブランキにおける革命の主体」『三田学会雑誌』一九八四年）、④進歩・発展と生産力理論（関曠野「資本主義はどのように成立したか」『技術と人間』一九八六年）。

一九八七年はロシアの初期社会主義をとりあげ、今井義夫を世話人として、下里俊行の報告「初期トカチョーフの思想形成の過程——司法改革論から経済的唯物論への道筋」が、『社会思想史の窓』三八号、一九八七年所収の同じタイトルの論文を資料とし、研究史的整理を加えて展開された。

一九八八年は「アソシアシオンの概念をめぐって」をテーマに、池上修を世話人として、『アソシアシオンの想像力——初期社会主義思想への新視角』（平凡社、一九八九年）を参照しつつ、対象をフランスに限定して、つぎの二報告が行われた。

(1) 中村秀一「サン・シモニアンのアソシアシオン論——サン・シモン教と普遍的アソシアシオン」

(2) 高草木光一「一九世紀フランス社会主義の展開とブランキのアソシアシオン観念」

「一九八九年はイギリスを扱うこととし、田村秀夫が世話人となり、『イギリス初期社会主義の研究動向』をテーマに二人の報告が行なわれた。

土方直史はロバート・オウエンについて、生誕二〇〇年記念の一九七一年前後のオウエン研究の新展開から、八八年のニュー・ラナークにおけるユートピア思想国際会議までの最近の研究動向を整理し、上野格は、リカード派社会主義について、主としてホジスキンの、ウィリアム・トムソン、ジョン・ブレイにかんする最近の研究を紹介した。

公募論文

加藤一夫の思想

— アナキズムから天皇信仰への軌跡 —

はじめに

大正期の文学関係の資料のみならず、一九二、三〇年代の農民文学運動、農本主義運動の資料にも加藤一夫（一八八七—一九五二）はしばしば登場する。著作が多く、版を重ねたものも多いが、彼の思想の軌跡に関してはほとんど研究されていない。

大正期の民衆芸術論の論者としての活躍¹⁾後、加藤は日本社会主義同盟の発起人やアナキズム団体「自由人連盟」の中心人物として、日本村治派同盟の発起人や農本連盟の一員として、社会運動の舞台に登場した。その後、彼はさらに「天皇信仰」を提唱したため、アナキズムから天皇信仰までという思想の変化の大きさが彼の評価を難しくしてきた。従来は、アナキズムや農本主義など個々の思想に関する一般的思想史研究の不毛状況に加えて、思想変遷を内在的に追求するに到らなかったために、

加藤のような思想家の軌跡は否定的に捉えられる他なかったのである。

三 原 容 子

例えば田中保隆は、加藤の生涯を「アナキズム—農本主義—天皇中心主義という、歴史の必然性を無視したところから起る展開の一つのケースを示すもの」と評し、松永伍一は、加藤は「狂信的日本主義」への道筋を「あたりかまわず、無責任に跳びあがった。転向などという区切りはなかった」と評して「あと尻拭いぬ癖がある」「煽動的な言辞を吐く人間」の典型と断じた。岩居保久志は「天皇信仰」を「説明しつくせない複雑なものを感じさせる」とし、「時代と共に揺れ動き、結局は日本人であり日本精神に回帰していく人生、これこそまさに日本的である」と困惑をあらわにする。

同時代に加藤と類似の思想変化を見せた者は少なくなく、加藤の時代の思想変遷の解明は日本思想史の重要課題であると思

われるが、研究の現状はこうした段階にある。

本稿では紙数の関係で、加藤の生涯については小松隆二の「土の叫び地の囁き——加藤一夫の生涯と思想」の記述にゆだね、問題を加藤の思想に絞り、思想の軌跡を一人の人間の歩んだ道筋として内在的に理解することに努めつつ、各時代の問題点を押さえる形で論じていきたい。

なお、加藤は多くの著作の中で繰り返し過去の思想の変遷を回想している。本論中でもたびたび触れるが、彼の回想には回想時点の思想による合理化・正当化が強く働き、回想対象の時代の資料との間に合わない点が多いので、なるべく対象の時代に近い資料を用いるよう努めた。

(1) 紅野敏郎「科学と文芸」——日本の文芸雑誌「文学」二八巻四号、一九六〇年四月を初めとする多くの文学研究がある。「加藤一夫研究」一〇三号(加藤一夫研究会、一九八七～八九年)の大和田茂編「加藤一夫参考文献目録」を参照されたい。

(2) 小松隆二の「三田学会雑誌」の諸論文、「自由人連盟と加藤一夫」八〇巻四号、一九八七年一〇月、八四ページ以下、「原始」と加藤一夫「七八巻五号、一九八五年二月、一七八ページ以下、「大地に立つ」と加藤一夫」七九巻五号、一九八六年二月、八一ページ以下、を参照されたい。

(3) 田中保隆「加藤一夫」『日本近代文学大事典第一巻』講談社、一九七七年、三九二ページ以下。

(4) 松永伍一「土着の仮面劇」田畑書店、一九七〇年、一三二ページ。
(5) 岩居保久志「加藤一夫の文学 小説『無明』をめぐる」(東京都私立学校振興会の学校研究助成による論文)一九八七年三月、二四ページ。

(6) 小松隆二「土の叫び地の囁き——加藤一夫の生涯と思想」『三田学

会雑誌」七八巻四号、一九八五年一〇月、一〇〇ページ以下。

一 「本然生活」「民衆芸術論」時代

(一九一三～一九年)

一八八七年和歌山県に生まれた加藤は、中学校退学、転校、受洗、渡米決意・断念等の紆余曲折を経た後、和歌山時代の友人沖野岩三郎の後を追って明治学院神学部に進んだ。ここで加藤は、沖野のほかに、賀川豊彦や八木舟三らと知る。加藤は卒業後、信仰への懷疑のためにただ一人独立の牧師にならず、牧師の助力者、統一教会の『六合雑誌』の編集の手伝い、女学校の英語教師などを経て、翻訳と執筆の生活に入っていく。

加藤はキリスト教への懷疑から新しい人生観に到る過程を、一九一三年、「創造の悲哀」の中で次のように述べた。

長らく人生の意義をキリスト教の「超越神学的な正統派の神」に求めていた彼は、やがて人生の第一義は神ではなく自己の内にある自我であることを発見した。さらに自我の真実とは何か、自我の本然とは何かを探るうちに、次のように考えるに至った。「生命には内部より自発的に成長し、欲求し、創造する一力がある」⁽²⁾「生命唯一目的は、……自己の創造にある。自己の真実に生くることにある。自己の本然を表現する事に在る」⁽³⁾と。生命に存在するダイナミックな力強い働きや生の力の性善的性格を感じ取った加藤は、「自我の本然のまゝに生くればよい」という「本然生活」を主張した。

この頃は、彼自身が「今や、自我や生命や創造と云ふ言葉は、

吾が国の思想界に於ける一種の流行語となつてゐる」と述べ、一九一八年にも「数年前、個人主義思潮が我国の思想界に於てその高調に達した時、多くのものは自我の權威を説いた」と回想したように、自我創造の人間観がかなり一般的に論じられた時代であつた。

加藤はこれを基点に彼の「民衆芸術論」を打ち立てていった。彼は「民衆芸術」を階層や階級の視点から述べるのではない。

「民衆」とは『本当の人間、もしくは本当の個人』となつたもの」と「少くともならうと努力して居る自覚者」で、加藤の考える「自我の本来」に生きる者を指す。新興の労働者階級の人々すべてが「民衆」ではないし、逆に資本家にも「民衆」が存在することになる。

さらに「民衆」は「此の人間性を阻害するあらゆる障礙に向つて戦を挑む。彼等は此の人間性を害はれた一切の病的な思想や神経を排する」者であり、「民衆芸術」は本然的な人間性を阻害・束縛するものからの解放を目指すものであつた。人間の自由を奪うものには物質、富、制度、我執などが挙げられていた。生命の力のダイナミックな働きが具体的な像を獲得していったと解釈できよう。

一九一一年頃から深くトルストイに傾倒したのも、彼にこうした生き方を見てのことと考えられる。またキリストについても、「彼は彼をして彼たらしむる円満自足なる永遠の生命を自己そのものの裏に直観する事が出来た。そしてそれこそ真の神であるのを知つた。……彼はまた、此神は、即ち彼自身の本来は、

単に彼一人に孤立的に存在するものではなくて、万人に在つて共通であるのを知つた」と、自己の中に本来の生命を見る人間キリストを見たのである。

(1) 初出は『六合雜誌』三九四号、一九一三年一月、「本来の生活と創造の悲哀」と改題して加藤一夫『本来生活』洛陽堂、一九一五年、一ページ以下に収める。六ページ。

(2) 加藤一夫『本来生活』前出、一四ページ。

(3) 同右、一七ページ。

(4) 同右、四二ページ、二二ページ。

(5) 同右、三二ページ。

(6) 加藤一夫『民衆芸術論』洛陽堂、一九一九年、二四七ページ。

(7) 同右、六六ページ。

(8) 同右、五ページ。

(9) 同右、一六二ページ。

二 社会運動の時代（一九二〇—一九三三年）

一九二〇年五月、加藤を中心とするアナキスト団体「自由人連盟」が結成された。これ以後関東大震災後に消滅するまで、自由人連盟は大杉栄を中心とする「労働運動社」と並ぶアナキストの代表的な団体となる。ギロチン社事件の中浜鉄ら、多くのアナキストがこの団体に関係した。

大正前半期のまだ知識人らが主義を越えた交友を結べた時代の中で、加藤も社会主義者との交友が広く長かったが、この時期には明確にアナキズム陣営の一員としてボルシェビキ反対の声を挙げていた。

加藤は社会運動に参加したいきさつを一九三四年に次のよう

に述べている。マルクスとトルストイの間に資本主義批判という共通性を見出していたが、制度改革を第一とする社会主義者の主張には無理を見ていた。そこへロシア革命の報がもたらされ、「私の主張は事実¹に於て打破された」と。

一九四一年にはさらに簡明に、「ところが私は今、事実をもつて彼等に説得されたのである。何となれば、私には不可能だと思はれてゐたことが今、ロシアで行はれたからである。……かくて私は遂にトルストイを捨て、社会運動に投ずるやうになつた²」と回想し、ロシア革命の勃発によつて思想行動が一転したかのように書いている。

しかし加藤が社会運動に関わつた時代の資料を見るかぎり、この回想には疑問がある。

第一に、ロシア革命が直接的契機であるかという問題がある。一九一七年一月に既に、ロシア革命の目的は政治革命であり、「彼等自らが代わつて権力を握つた暁には、依然として一種の権力階級に属するに過ぎなくなるかも知れない³」とアナキズムの権力否定論の立場から述べ、一九一八年七月には「露西亞革命をもつて完全な理想の実現だとは思つてゐない。その事はその当時既に明言して置いた。それから後の革命の経過は益々此の信念を深うするものがある⁴」と述べている。「戦慄と興味とに充ちた驚愕⁵」を受け、理想郷への道程の「最も大きな過程」と評価する以上の意味がロシア革命にあつたらうか。

第二に、そもそも社会運動への参加は思想的な転換によるかという問題がある。自由人連盟創立直前の時点で、「今日の新興

民衆の根本基調は人間の尊貴そのものに在る。特に、虐げられ、苦しめられ、掠奪され、抑圧され、壟断されて、自己の本来に生き得ない者の、自己尊貴の自覚そのものに在る⁶」、「今日の労働運動にしても革命運動にしても、……経済組織や政治組織と相即した人間の本質的自覚の開展運動としての新なる宗教の勃興であると云つてよい⁷」と述べた。自由人連盟創立の「宣言」は「我等は我等である。我等は神の被造物ではない」で始まり、神や国家や資本主義や一定の主義などをさして「我等の生活の途上に幾多の障碍の存するを知る。我等はそれを不斷に破壊する。新なる不合理、新なる束縛、新なる凝固、……我等はそれを不斷に破壊する。破壊なくして我等は存し得ない⁸」とうたつた。

加藤の社会運動は、このように「自我」を拠点として、それを侵害するものに対する破壊を目指すものであつた。国家権力や資本主義は、社会運動が盛んになるにつれて、人間の解放を目指す闘いの敵としての重要性を増していったものの、やはり自由を束縛する多くの事柄の一つであつた。加藤の社会運動は、根本的に本然生活論・民衆芸術論の延長上にあると言える。

アナキズムという思想は非常に広い幅を持つが、基本的には個人の自由を束縛するものに対する破壊・闘争という性格をもっている。彼がアナキズムの陣営で活動したのは、彼の人間観を実践に移した結果であつた。

(1) 加藤一夫『土の哲学』建設社、一九三四年、一九ページ。

- (2) 加藤一夫「み前に齊く」龍宿山房、一九四二年、五五ページ。
- (3) 加藤一夫『民衆芸術論』前出、一四〇ページ。
- (4) 同右、一七〇ページ。
- (5) 同右、一六八ページ。
- (6) 同右、一七〇ページ。
- (7) 加藤一夫「新しき宗教の勃興」「隅より」四号、一九二〇年四月、二ページ。
- (8) 自由人連盟「宣言」一九二〇年五月。一九二〇年五月頃の「隅より」(号数、発行日ともに記載なし)と共に送付されたものと思われる。

三 「農本主義」の時代(一九二四—三六年)

この時代の思想は前節までとは異なってくる。まず『農本主義理論篇』と『農本社会哲学』に見られる完成後の思想を明らかにした後に、そこへ到る変化過程を見ることにする。

「農本主義」とは何か。加藤は「人類の生活の意義が価値を実現することにあるを認め、さう云ふ生活を可能ならしむる社会は常に特に今日に於ては農を本とした社会でなければならぬとする思想である」と説明する。

「農」を本とすべき二つの理由がある。一つは、農業は食料や原料の生産業であり、それは人類の社会生活の根本基調で根本責務だからである。「まことに農は人類生活の不可避的基調である」これは当時の反マルクス主義的農民運動に共通の農業観である。

もう一つは、「農は自然と融合し、自然と共に宇宙的生活を生

きる事」だからである。「自然」は「価値以上……道德以上……それ等(価値、道德——引用者)を含めての更に更に大なる生命……絶対である」と語られ、続けて「人は此の絶対に没入する事によって、人間の価値以上の絶対的価値を実現する」と説かれる。「自然」以外に、一九二四年から一九三六年頃までに同じ対象に対して「虚無」「宇宙」「天」「天地自然」「タマの故郷」「根」など様々な言葉が用いられた。人間をその中に含み、かつ人間を取り巻く世界は絶対的なものであり、「融合」し「没入」し「帰依」する対象であつて、もはや破壊し改造する対象ではない。この世界と融合する営みが「農」であり、こうしたあり方が、「大地に立つ生活」や「農本社会」と呼ばれている。

こうした人生態度を論ずる際の枠として、加藤は次のような二項対立的体系を用いた。それは、東洋的なものと西洋的なものの対比である。両者は世界観、人生観、社会観が異なり、そのために生活態度が異なっている。前者は古代中国に淵源があり、後者はギリシャ文明に淵源をもつ。前者は生活的、精神的、沈潜的内向的、民衆的ななどの特質をもち、後者は智的、唯物的、活動的外展的、支配階級的などの特質を持つ。前者は解脱・完成の思想となり、後者は征服・進歩の思想となる。また、天地自然とともにあゆむ農業・農村は東洋的であり、商工業・都会は西洋文明ということになる。

経済組織や権力の問題は西洋文明的態度から東洋文化的態度への変換、即ち「生活態度の革命」によって解決し得ると考えられた。目指すべき態度は「外へ外へと自己を拡張して行つて、

遂に身動きのならぬ往生を迎へる代りに、内に充実と静平とを求むる直感の歡喜と心靈の静なる高揚がある。』⁽⁷⁾ 』のような生き方であり、「個人的にも社会的にも、物質的繁栄を追求する精神を捨て、利害關係を生活の根本義とする階級闘争を助長するの愚をやめ、而して只だ大自然と融合するところの宗教的東洋的精神に立ち還り、道念をもつて個人及び社会の生活原理とする事によつて、社会的分業や都市農村の対立關係を解消し、凡ゆる階級を撤廃したところの渾融一致の共同社会を建設する」⁽⁸⁾ 』ことが、加藤の東洋的「農本社会」の内容である。

さて、前節の時代までとは人間と外界との關係に關して大きな違いが生じている。

かつては、自我は生き生きとした力を發揮し、自分を束縛・抑圧するもの(国家や制度や本然でない自分を含む外界)を破壊し自らを解放しようとするものだと考えられていた。自我は本然を生きたための自己改革が必要であると同時に、外へ広がりが働きかけるものであった。ところが今や、外界は絶対的・固定的な性格を獲得し、自我は外へ広がることを止めて、ひたすら自己の充足・完成を追求する内向きのものとなっている。

こうした思想の変化はいかにして起こつたのであろうか。

一九二三年九月、関東大震災直後に加藤は東京から追放されて芦屋に移り、運動の中心から遠い芦屋の地で、一九二五年一月に雑誌『原始』を発刊し、途中の東京転居をはさみ一九二七年四月まで刊行した。

『原始』は従来アナキズム系の雑誌に数えられているが、それ

に加えて加藤個人の思想の移行期や日本思想史上のアナキズムと農本主義の境界領域を示す重要な雑誌でもある。

『原始』の基調は「虚無思想」にあった。即ち、無限に広がる時間的空間的な宇宙の中にあつて、人間は小さな存在であるが理想を抱き物を思い考えつつ生きていく、という自我を中心とする人間觀であつた。「自我」や「自己」の語は一見すると従来の加藤の人間觀の延長にあることを示している。しかし、「自己」を發揮する舞台は、「原始」「虚無」などの言葉で表現され、また、その具体像が「自然」や「土」に求められるようになる。自我の發現を抑圧する外界物は、国家や資本主義や神などから「文明」「都会」「器械」などに替わる。虚無的な人生觀の萌芽をインドや中国の古代思想に求めるようになる。こうした変化は、『原始』において既に農本主義時代の思想へ移り進んでいたことを示している。

『原始』の時代は、階級対立の激化とマルクス主義勢力の成長、震災による都市の壊滅に起因する文明觀の動搖、農耕生活の見直しの風潮(知識人の帰農、都会と農村の文化格差の増大の問題視など、多くの問題が吹き出し、思潮が變動する時代であつた。こうした時代状況と、その時代の中で加藤が読んだ次のような著作が、彼の思想の変化をもたらす要因となつたと思われる。

虚無的宇宙觀、商工業文明への批判、農耕志向など、全体の構想は石川三四郎の影響が大きいだろう。加藤は『原始』の創刊号で、「カアペンタアやルクリユウや石川三四郎なぞの生活

その心境が今、僕にもわかつて来たのだ。静かに、根強いものを僕も創造しよう。……世人を相手に、評判や名譽や利用やを気にしないで、自分の仕事を自分一人でコツ／＼とやり度いのだ⁽⁹⁾と語った。カーペンターもルクリュも石川が熱心に紹介した人物である。また、加藤は「原始に還れ」の付記に「この一篇は石川三四郎氏の『非進化論と人生』及び室伏高信氏の『日本論』に暗示を受けたところ多きを附言すると共に、同二書の精読をおすゝめする⁽¹⁰⁾」と記すほか、石川の『非進化論と人生』を推奨している。

しかし『原始』以降に加藤の進む東洋文化と西洋文明の二項対立の体系化の道は石川とは異質のものである⁽¹¹⁾。その淵源は古谷栄一と室伏高信の両者にあるのではなからうか。

古谷は若手の哲学者らしい。『原始』の兄弟誌である『虚無思想研究』に、毎号哲学批判の論文を掲載し、一九二六年の『虚無哲学体系第一巻人間の自我は錯覚』では西洋哲学の理論を論破し、西洋の虚無思想とは異なる、建設的な「生活肯定に帰る回返的虚無思想⁽¹²⁾」を立てようとしていた。

古谷については、津田光造が「西洋の小乗文化を『本尊』とする事の下らなき加減に愛想をつかせて、今や日本が世界を指導すべき文化的大使命を持つて居る事を自覚した者があつて、それを哲学の上に求める人には、古谷氏の名著『循環論証の世界観と錯覚自我説』をお勧めする⁽¹³⁾」と紹介し、それを指して、加藤が「古谷君の思想の一端については本号の沢田君の論文を讀んでもらい度い⁽¹⁴⁾」と述べている。また、加藤は古谷の著書を

「兎に角これは近來の好著である。是非一読をおすゝめする……単に虚無思想を知り度いと云ふ人のみならず、宇宙の、人生の、社会の、歴史の、正しき認識に到達したいと云ふ人のために此の書をすゝめたい⁽¹⁵⁾」と強い調子で薦めた。加藤は古谷の哲学を「飽くまでも東洋的で、否、日本的で⁽¹⁶⁾」と捉えていた。このように古谷の西洋哲学批判は、加藤の西洋に対する否定的認識への刺激になったと思われる。

一九二〇年代の著名なジャーナリスト室伏は、一九二三年一月に『文明の没落』を世に出し、続いて『土に還る』『日本論』『文明学序説』などの著が版を重ねた。加藤とは以前から親密な交友があり、当時思想的に近かったことが室伏の文章から伺える⁽¹⁷⁾。

加藤が「原始に還れ」の付記に『日本論』を石川の著書と並べて推奨したことは既に述べた。『日本論』は「欧羅巴文明乎亜細亜文化乎」「新らしき日本乎古き日本乎」という二項対立的図式によって西洋文明やそれを受容した日本の姿を批判し、「機械的世界を打破して人間の日本へと行け。金銭的日本を打破して農村日本へと行け⁽¹⁸⁾」と説いている。また「古き亜細亜の生活と思想とが世界の救済者として要求されてきた⁽²⁰⁾」として、そのアジア文化の特質を、実証主義的で科学的で機械的都会的ブルジョア的な近代ヨーロッパ文明に対して、直観的、宗教的、自然的田舎的農民的であると述べた⁽²¹⁾。加藤の二項対立の原形はここにあると考えてよい。

『原始』廃刊の二年半後に加藤は再び雑誌を発刊する。この『大

地に立つ』創刊号で執筆の空白期間について「自分の思想が幾分動揺していて決定的な何ごとも云ひ得ない状態にあるのを感じたからであつた」と説明し、「だが、今は幸ひ、世間流行の思想ではないが、兎に角一つの定まつた態度をとり得る覚悟が出来た」と語っている。主要論文すべてが初めから単行本の一部として書かれ、実際にも『農本社会哲学』にはほそのまゝの形で収められているのを見ても、創刊された一九二九年には、前述した農本主義が確固としたものとなつていたことが伺われる。『大地に立つ』は号を重ねるにつれて同志を得、また全国農民芸術連盟の『農民』（第三次）と友誌の關係にあつた。『大地に立つ』（一九三二年二月より個人雑誌となり、版、頁数が変わる）と重なる時期に『農村社会研究』（一九三一年五月、九月）を出し、日本村治派同盟や農村連盟の設立に関わり、『農本主義』『農本社会哲学』『土の哲学』を出版するなど、加藤の農本主義活動がしばらく続く。

- (1) 加藤一夫『農本主義理論篇』晩書院、一九三三年、三二六ページ。
- (2) 同右、一六ページ。
- (3) 同右、三二六ページ。
- (4) 同右、二〇ページ。
- (5) 同右、二一九ページ。
- (6) 加藤一夫『農本主義哲学』晩書院、一九三三年、三〇ページ。他にも対比的な記述箇所は多い。
- (7) 加藤一夫『農本主義理論篇』二二ページ。
- (8) 加藤一夫『農本社会哲学』一四五ページ。
- (9) 加藤一夫『雑記』『原始』一卷一号、一九二五年一月、二九ページ。

- (10) 加藤は早くに石川三四郎著『哲人カアペンター』（東雲堂書店、一九二二年）を読んでいた（加藤一夫『エドワード・カアペンター』『二隅より』一卷一号、一九一九年一月、四ページ）。
- (11) 加藤一夫『原始に還れ』『原始』二巻二号、一九二六年一月、五ページ。
- (12) 加藤一夫『吉祥寺より』『原始』一卷二号、一九二五年一月、三二ページ。
- 加藤一夫『吉祥寺より』『原始』一卷二号、一九二五年二月、三三ページ。
- (13) 拙稿『農本のアナーキズム』と石川三四郎『本山幸彦教授退官記念論文集』思文閣出版、一九八八年、四七一ページ以下を参照されたい。
- (14) 古谷栄一『虚無哲学体系第一巻人間の自我は錯覚』春秋社、一九二六年、四ページ。
- (15) 津田光造『循環論証の新世界観と錯覚自我説——西洋文化を蹴飛ばす文献——』『原始』二巻一号、一九二六年一月、三九ページ。
- (16) 加藤一夫『吉祥寺より』『原始』二巻一号、一九二六年一月、四〇ページ。
- (17) 加藤一夫『吉祥寺より』『原始』二巻二号、一九二六年二月、三四ページ、二巻一号、一九二六年一月、四〇ページでも。
- (18) 室伏高信『大森だより』『原始』二巻二号、一九二六年一月、四三ページ以下。室伏高信『不入斗だより』『原始』二巻二号、一九二六年二月、一九ページ以下。
- (19) 室伏高信『日本論』批評社、一九二五年、二〇〇ページ。
- (20) 同右、二七九ページ。
- (21) 同右、二八八ページ。
- (22) 加藤一夫『手紙代わりに（二）』『大地に立つ』一卷一号、一九二九年一〇月、七ページ以下。

四 「天皇信仰」の時代（一九三六年より）

「農本主義」から「天皇信仰」への移行は徐々に行われた。⁽¹⁾ 農本主義の時代の宇宙認識は、既に外界を「絶対」的と見做す宗教的色彩をもつものであったが、一九三一年以降、言葉の上でも「宗教」化への進展が見られる。まず「生活態度の決定……これが実にもっとも本質的な宗教の職分である」として、従来の「生活態度」の問題を「宗教」の問題と捉え直し、「私は遂に思想的に一大転機に立つた。それは宗教への復帰だ。私はそこで新しい宗教運動を起こしたい」と宣言する。しかしその「宗教」の内容は従来の「生活態度」の問題を指しており、二項対立的な社会観・人間観によって農本社会を目指す主張に変わりはない。

一九三五年一月には「農本正教」を開教する。⁽²⁾ これも「私達の農本主義は今や宗教である」と言うように、農本主義の延長である。キリスト教で悔改めによって神の国に入ることができると同様に、「態度の革命」によって「神の国」「農本社会」を実現しようとした。⁽³⁾

一九三五年六月に発刊した雑誌「ことば」（未見）も、やはり加藤が「創唱」した農本主義の「宗教的なところをぐんと押進めねばならぬ」として発刊した雑誌であった。

一九三六年、加藤はキリスト教の日本化を主張する。「基督教に於ける父なる神は直ちに日本に於ける天御中主神又は国常立尊で」あり、「日本人には昔から神とは目に見ることの出来ない

霊であると云ふ思想があり、……これは基督教に於て神は霊であると信じて居るのと同じである」、また「天御中主神、高皇産靈神、神皇産靈神を造化の三神と称して、三神にして一神なる天地成生の神を信じて居る」と「父、子、御霊の三神にして一神なる、即ち、三位一体神を信じて居る」とは一脈通じる、両者の神は「共に、恵みの神であり、生命のみ親としての神であり、清明の神である」、等とキリスト教と日本の宗教との共通点を挙げた。

さらに、一九三七年には、「真の基督教」を「神ながらの道の顕現」や「日本精神の根柢となつたところの生ける生命」と見、新たに「基督教」と名付けて、「皇国基督教同盟」を結成した。

「基督教日本化」問題は、加藤が主張した一九三六年頃には盛んに論じられた模様だが、彼のキリスト教日本化論は、以上のようにキリスト教と日本人の宗教との共通性を強調して前者を後者にとり込み解消させる方向性をもっていた。農本主義時代には人間を取り巻く自然や宇宙に宗教的な性格を見ていたが、そうした広義に宗教的な宇宙観や、キリストを人間キリストとして見るものがなくなつたわけではない。著述の重点が宗教教義の形式的概念的な面に向けられ、従来の思想と「日本精神」との結合が模索されたと見ることができよう。この時点で加藤の思想が新たな段階に入つたと言つてよい。

一九三八年から一九四三年の「日本信仰」「天皇信仰」をテーマとする一連の著作はいずれも、記紀を主資料として、一切の根源の産みの親である産靈神と、主宰神である天御中主神と、

歴史的人格である天照大神との三神を同一者とし、また天照大神と天皇は「祖孫一体」であるとして、天皇が神であることの論証に努めている。証明の論理はかなり粗雑であるが、証明に努める加藤の意図はどこにあったのだろうか。

加藤は「人間を生み出したものは生命である。……その他何から何まで、すべてみな、此の大きな生命によつて生れたものである。その大きな生命とは何であるか。よく考へて見ると、この大きな生命とは神さまのことである」、そして日本の考え方は「生み出した神さまを一番尊い方だと考へ、その御心のまにまに生きねばならぬとする」と述べている。この「大きな生命」とは「農本主義」時代の宇宙である。これが天皇に結び付けられているところがこの新しい段階の特色であり、天皇と記紀神話と時局的文言を取り去ると、農本主義時代の思想しか残らない。

加藤と自由人連盟の時代から農本主義、日本研究まで共に進んだ塩長五郎について、加藤は「兎にも角にも常に彼は私の追⁽¹⁶⁾随者であつた」と述べているが、その塩が加藤の天皇信仰に⁽¹⁷⁾関して次のように述べている。

アナキズム陣営崩壊後、「ほかに道がなくなつた」加藤は、農本主義宣伝をキリスト教に帰つた形で行うようになった。しかし神道以外の宗教に対する干渉が厳しくなり「日本的なもの」による合理化も通用しなくなつた。そこへ「懇意の出版者から、天皇礼賛の書なら出版するという呼びかけがあつた」。そこで加藤は「一計を案じ」、ペアリーの古代エジプト国王の伝説物語を

もじつて「天皇は須らく世界平和の推進者としての農業の神の存在たるものであり、低級な好戦種族とは異なるものであつて、常に国民の福祉と共にある太陽神である。と、まとめた」これは「皮肉に演出したまでのことである」と。「彼は最後まで平和を希求し、労働者農民のよき味方であつた」、「彼は最後まで農本主義の宣伝を捨て⁽¹⁸⁾はいなかつた」と塩は述べている。

加藤が主観的に「平和を希求」したとしても、それはあくまでも神国日本の「平和」であり、結果的に「大東亜戦争」を正当化⁽¹⁹⁾し、「信皇殉国」を掲げて一切を天皇に捧げよと扇動したことが、戦争遂行に大きな役割を果たした事実⁽²⁰⁾は否めない。

しかし塩も言うように、加藤の農本主義以降の自然観・人生観が天皇信仰の中でも貫かれていたことも事実である。彼の自然観・人生観は外界を絶対的な存在とし、個人がそこに融合する方向性を持つていたために、状況の必要に応じて融合対象に論理的操作によつて天皇を重ね合わせれば、そのまま「時局的」な性格を持つことができた、考えられる。

加藤には重ね合わせることもへの抵抗感はなかつたであらう。そのことを問題視することもできよう。しかし一九四五年の敗戦以前に果たしてどれだけの日本人が天皇制を客観的に捉えることができていたのだろうか。天皇制を客観的に捉える条件を備えた今日になすべきことは、加藤や彼と同種の人々の言動を非難することよりも、再び過ちを繰り返さないために、彼をしてそのように進ましめた背景を解剖することではないか。

なお、戦後、加藤の天皇信仰鼓吹についての反省の弁は未見

である。『小説キリスト』やトルストイの翻訳の再版のほかに『新農本主義』『日本的基督教』などの書が刊行されている。

- (1) 一九四〇年代にはいつてから「み前に齋く」(前出、九三〇一〇六ページ)や、『肇国史詩なかつくに』(龍宿山房、一九四二年、自序)で、加藤は一九三七年の二・二六事件の時に、これが大事に至らなかつたのは天皇の存在によると感じて農本主義から天皇に神信仰へ転換したと語るが、この回心は当時の資料には窺えず疑わしい。
- (2) 加藤一夫『宗教の本質と我等の態度』『大地に立つ』三巻三号、一九三一年三月、二ページ。
- (3) 加藤一夫『宗教家諸君に』『大地に立つ』三巻五号、一九三一年五月、四ページ。
- (4) 加藤一夫『貧者の安住』不二屋書房、一九三五年、三〇八ページ。
- (5) 同右、三二六ページ。
- (6) 同右、三二七―三三〇ページ。
- (7) 加藤一夫『私は出家した』学芸社、一九三六年、三三〇ページ。
- (8) 同右、三七八ページ。
- (9) 同右、三七九ページ。
- (10) 同右、三八〇ページ。
- (11) 加藤一夫『時局下の基督教運動』『宗教公論』六巻二二号、一九三七年一月、四二ページ以下。なお「み前に齋く」(前出、一二二―一二三ページ)には「日本教会」(のちに「日本信仰協会」と改称)について記述がある。団体名を「皇国基督教道同盟」↓「日本教会」↓「日本信仰協会」と変えたい。
- (12) 松下正寿『基督教日本化の方法論』『宗教公論』六巻四号、一九三七年四月、二六ページ以下。なお『宗教公論』の本号は「日本的基督教の問題」の特輯号である。
- (13) 加藤一夫『小説キリスト』新思潮社、一九三七年。
- (14) 加藤一夫『日本信仰』恒星社、一九三八年。『天皇信仰』龍宿山房、一九四一年。『天皇信仰道』龍宿山房、一九四三年。

- (15) 加藤一夫『天皇信仰道』前出、四二―四三ページ。
- (16) 加藤一夫『貧者の安住』前出、三二二ページ。一四六ページにも同様の記述がある。

- (17) 塩長五郎『加藤一夫論——アナキズムと農本主義——』『イオム』二号、一九七三年六月、三八―四〇ページ。

- (18) とくに加藤一夫『八紘一字史の発足 大東亜建設譜』龍宿山房、一九四二年。

- (19) とくに加藤一夫『天皇信仰道』前出。

五 加藤一夫の日本思想史における位置

前節までで加藤の思想をたどったが、この加藤が日本の思想史の中で占める位置について、農本主義時代以降の日本思想史の解明が進んでいない今日では、まだ多くを語れない。ただ交友のあつた人々の名を挙げることによつてその一端を伺つてみたい。

まず、本然生活・民衆芸術の時代については、ほとんど述べの必要がないだろう。小説が売れ雑誌原稿が売れる加藤は、その当時名の売れた新進の物書きの一人であつた。明治学院時代の友人に加え、『六合雑誌』編集以来多くの文壇人や評論家を知り、社会主義者との交友もあつた。自我の創造、束縛からの解放という大正デモクラシー思潮の重要な一面を担っていたのである。

自由人連盟の創立によつて、彼の下には多くのアナキズム運動に関心を持つ青年たちが集まり、加藤は従来の交友関係にこれらの青年たちを加える。後にギロチン社事件の古田大次郎の

『死の懺悔』や朴烈事件の金子ふみ子の『何が私をかうさせたか』の出版のために労を取ったのは、この時期の活動・交友関係による。中には第四節で言及した塩長五郎のように、以来加藤に私淑した青年もいる。

それ以降の時代であるが、松永伍一は、一九二四年頃から一九三三年頃までの雑誌『農民』を中心とする反マルクス主義農民文学運動とその中心人物であった犬田卯^{しゅう}について、「その農本主義理論は加藤一夫の『農本主義』や『農本社会哲学』などの刺激と感化によつており、犬田が純理論家として劣つてゐる部分を加藤の力を借りることで補つた『農民』の布陣それ自体が、時代に対する鋭敏な対応性をもつ加藤のペースで動かされてゐたことをそれは偽わりなく示し得たものと私は解してゐる」と、加藤の影響力の大きさを見た。全国農民芸術連盟の『農民』に参加し分裂後に自治連盟を組織して別の『農民』を出した土屋公平についても「加藤一夫の思想的影響下にあつた」⁽²⁾、「加藤の思想の亜流」としてゐる。

また山川時郎（本名河野康）は、『原始』以来の加藤の熱心な読者で、『大地に立つ』誌に、加藤の思想を敷衍したような論文がたびたび掲載された農村青年である。やがて上京、一九三一年『大地に立つ』の後継誌である『農本社³会』を発刊。以後、日本村治派同盟の創立発起人・執行委員となり、農本連盟の書記長、愛郷自治連盟常任書記などを務め、農本主義運動で活躍した⁽⁴⁾。

加藤は思想や農本塾建設について雑誌などに書き講演会でも

説いた。多くの青年が加藤を読み聴いたことであろう。上にあげた人物のほかにも、加藤の個人雑誌や、「農民自治会やその前身の一つ「土を慕ふもの」の会⁽⁵⁾」、第二次『農民』、第三次『農民』などの周辺では、加藤に影響を受けて農民文学運動や農本主義運動などに参加した多くの青年たちが活躍していたことが推測される。

加藤と交友のあつた知識人のうち、石川三四郎については前にも触れた。石川と同居していた望月百合子が新治村中山時代（一九三四年まで）の加藤を「ボルシェビキが——引用者 天下を横行する中での加藤一夫の生き方は清々しかった。私達も数少ない同道者で、しかも社会での根本の方法までが同じだった。農を主軸にする加藤一夫、私共も農を本にする社会づくりだった」と回想してゐるのも、石川と加藤に通じるところが大きいことを示唆してゐる。

ほかに、江渡狄嶺、中里介山、伊藤証信らとの交友もあつた。もちろん日本村治派同盟や農本連盟に参加した人々とは講師として招かれる等の関係があり、明治学院同窓の、沖野岩三郎、賀川豊彦らとの交友も長く続いていた。

それらの交友が相互の思想的影響関係に及んでいたか、運動の同志的な紐帯が感じられるものであつたか、についてはまだ論じられる段階にない。それが明らかになるとき、加藤という思想家の時代が明らかになると言えよう。そのために、加藤の影響を縦の関係で受けた人々だけでなく、加藤と同時代に活躍した知識人たちについても、行動と思想の解明を進め、個々の

人物や団体と相互関係からなる網の目を明らかにしていくことが、今後の課題となる。

- (1) 松永伍一『日本農民詩史 中巻(一)』法政大学出版局、一九六八年、一八一—一八二ページ。
 - (2) 同右、三〇八、三〇九ページ。
 - (3) 農本社会建設協同会発行。のちに農本連盟に機関紙を譲った。
 - (4) 生没年等不詳。茨城県の人。加藤一夫『貧者の安住』前出、九一ページ以下に山川について記述がある。後に東亜連盟運動でも名が見える(東亜連盟協会の『報告』第三九号、一九四一年二月(〇日)。戦後、江渡狄嶺の『場の研究』三篇苑(平凡社発売)一九五八年を編集・解題執筆。
 - (5) 大井隆男『農民自治運動史』銀河書房、一九八〇年、参照。
 - (6) 望月百合子『清流の人』『加藤一夫研究』三号、一九八九年一月、三五ページ。
- (付記) この研究は、文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

社会思想史学会年報『社会思想史研究』 シンポジウム一覽

- | | | |
|------|---|---------------------------------|
| 創刊号 | 1 | 社会思想の諸類型 |
| 第2号 | 2 | 一九三〇年代の社会思想 |
| | 1 | アジアの社会主義者たち |
| | 2 | ユートピアの成立 |
| 第3号 | 1 | 現代社会主義論 |
| | 2 | ルソーとヴォルテール |
| 第4号 | 1 | ホッブズにおける人間・国家・宗教 |
| | 2 | マルクス主義思想の現段階 |
| 第5号 | | 一九世紀ロシア思想における西ヨーロッパ |
| 第6号 | | ヘーゲル歿後一五〇年記念 |
| 第7号 | | ロック生誕三五〇年記念 |
| 第8号 | | マルクスと現代思想——マルクス歿後百年記念 |
| 第9号 | 1 | ユダヤ人問題 |
| | 2 | 一九三〇年前後の日本の知的状況と現代 |
| 第10号 | | ルカーチと現代 |
| 第11号 | | 初期社会主義思想の再検討 |
| 第12号 | | 十八世紀啓蒙の動態——スコットランド啓蒙思想をめぐって |
| 第13号 | | 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 |

公募論文

ハインリヒ・グレーツにおけるユダヤ的アイデンティティの諸問題

——トライチユケ論争をめぐって——

野村 真理

はじめに

ハインが『ルツカの温泉』のなかで、ユダヤ人ヒルシュ・ヒヤツイントに語らせた一句、ユダヤ教は「宗教なんかじゃなく、一つの不幸なのです」は、すでにハインの生きていた時代に、ドイツのユダヤ人のあいだで嘆息まじりに交わされるきまり文句となっていた。それは、いみじくもハイン自身の生涯が示しているように、ユダヤ人はキリスト教に改宗しようとしまいと、社会的差別からも、それにとまなう精神的苦痛からも逃れることはできないという不幸を言い当てているからである。啓蒙の時代にユダヤ人の解放が公論にのぼって以来、ユダヤ人は、ドイツ社会への入場券を手に入れるためには改宗をも辞せず、できるかぎりの努力を重ねてきた。そして一八七一年の憲法によつてユダヤ人の法的平等が承認された時点では、すでにドイツ

生まれの多くのユダヤ人は、もと彼らの日常語であつたアイディッシュ語を捨て、ドイツ語しか話さぬ、あるいはすでに話せぬユダヤ人になつていた。彼らがまだユダヤ教徒であり、たとえドイツにおいて我が家の居心地のよさを感じていなかったとしても、彼らはドイツ以外の国もドイツ語以外の文化も知らない。ひとたび戦争が起れば、彼らはドイツに忠誠を誓い、一兵士となつて前線に赴いたのである。そのユダヤ人をさして一八七九年、ハインリヒ・フォン・トライチユケは、「ユダヤ人は我々の不幸である」という。なぜならユダヤ人は、ドイツの金融・経済界の実権を握つたばかりでなく、ジャーナリズムの世界をも我がものとし、ドイツに同化するどころか、ドイツの精神文化をユダヤ化せんとしているからだといふのである。そしてこの一句は、以後反ユダヤ主義者のきまり文句となつた。

トライチユケらのいう同化とは、ドイツ国民としての形式的

な義務の履行を意味するばかりではなかつた。そこには、ユダヤ人はドイツ国籍をもつ以上、ドイツ人と同じ民族的アイデンティティをもつべきだということが、暗黙の内に含意されていた。つまり単一民族国家の幻想の下で、ドイツ国民 *Nation* に帰属すること、ドイツ的民族性 *Nationalität* に全面的に帰順することは、同じことのようにみなされていたのである。そしてユダヤ人の側でも、同化が解放の条件とされてきたために、あえてそうした暗黙の了解に楯突くことはしなかつた。しかし、ユダヤ人はドイツ的民族性に全面的に同化せよ、という要求には際限が無い。ドイツ人がキリスト教国民であり、キリスト教の精神文化がドイツ的民族性の一要素であるなら、ユダヤ人は、ユダヤ教を捨ててキリスト教徒にならなければならないのか。事態がここまでたちいたると、ドイツ・ユダヤ人は、ドイツ人であると同時にユダヤ人でもあるという二重のアイデンティティの相克の問題に直面せざるをえない。

このような状況の下で、いちはやくドイツにおけるユダヤ的アイデンティティの存在権を主張したユダヤ人歴史家が、ハインリヒ・グレーツであった。この小論では、トライチュケとの論争を手がかりとして、グレーツにおける民族的アイデンティティの諸問題を検討してみたい。

一 ハインリヒ・グレーツと『ユダヤ人の歴史』

グレーツは、一八一七年一〇月三十一日、ポーランドに隣接するプロイセン東部国境の州ボーゼンの田舎町で生まれた(没年一

八九一年)。ユダヤ教にのっとり一三歳で成人式を迎えると、両親の家を出て、母の出身地であつたヴォルシュタインのユダヤ人学校に入り、タルムード研究に従事するかたわら、フランス語、英語、ドイツ語、ラテン語、文学、歴史等を広く学んだ。

その当時のユダヤ教は、いわば存亡の危機に直面していたといつてよい。ユダヤ人の日常生活が周辺世界に同化してゆくにしたがい、若いユダヤ人のあいだには宗教的無関心が広がつていたというのに、ユダヤ教内部では、改革派と正統派があい対立して互いの攻撃に時を費していた。ユダヤ教の近代化をはかろうとするアブラハム・ガイガーら改革派は、現下の社会生活にとつて不適切な律法や宗教儀式、慣習は廃止ないしは時代に適したものによつて置き換えられるべきだと主張する。パレスチナへの帰還、イスラエル国家再建のための祈とうなど、ユダヤ教のうち、ドイツへの同化志向と矛盾する要素をできるかぎり取り除く努力がはらわれ、さらに礼拝形式においても、ドイツ語による説教や賛美歌、ユダヤ教の伝統にはないオルガンが導入されるなどした結果、シナゴグの礼拝は、ドイツ・プロテスタント教会の礼拝と非常に類似したものとなつた。

若きグレーツは、「改革、つまり全体に関係しあっている律法のいくつかを削除することは、結局、全律法を廃棄してしまうことになる」との危機感から改革派に与することはなかつたが、正統派の魂を欠いた形式的伝統主義にも、もはや満足することはできなかつた。なぜ律法やタルムードを学ぶのか、ユダヤ教学徒が一度はくぐらねばならない懷疑に答えを見出しかねてい

たとき、グレーツは、ラビ、サムソン・ラファエル・ヒルシュの匿名の書『ユダヤ教にかんする一九の書簡』（一八三六年）に出会う。このヒルシュとの出会いが、改革派とも旧来の正統派とも異なる第三の道を歩むうえで、グレーツに決定的な影響を及ぼすことになった。新正統派といわれるヒルシュの立場は、離散のユダヤ民族の統一性は共通の律法の遵守によつてのみ維持される、とするものである。それゆえユダヤ教は、律法を伝統的なままに保持しなければならないが、しかしパレスチナへの帰還をも含むユダヤ教の伝統的教義と、ユダヤ人が現在の居住国に国民として帰属し、同化することは矛盾しないとする。

この点でヒルシュの書は、グレーツのように、国民としてドイツに帰属しつつもユダヤ人としてのアイデンティティを保とうとする者には、新鮮な救いと映じたのではないだろうか。ヒルシュによれば、ユダヤ「民族の連帯の絆は、けつして国や土地にあるのではなく、律法という共通の課題」であつた。イスラエル国家の再建については、それは神の意志によるのであり、それゆえ「我々の行為によつて促されてはならず、待ち望むことが許されるのみ」とされる。そして「イスラエルの民族性のまさにこうした純粹に精神的な性質によつて、どこにあつても国家に誠実に帰属することが可能となる」のである。日記のなかにグレーツは、「その本には、ユダヤ教は最上の宗教であり、人間の救済にとつてなくてはならぬものだ」という説得力ある論述で、これまで聞いたこともなければ、考えてもみなかったユダヤ教の理念が説かれていた」と、ヒルシュの書から受けた感

銘をしるし、一八三七年五月よりオルデンブルグのヒルシュのもとに寄宿、人間關係に破綻がきたし始める一八四〇年まで、彼のもて学ぶのである。

ヒルシュの家を去つて後、二年間の放浪生活をへてグレーツは、一八四二年秋よりブレスラウ大学で学ぶが、おりしもそこは、先のガイガーら改革派と正統派とのあいだで激しい論戦のさなかであつた。グレーツもまた論争に加わり、正統派が改革派を論破できるだけの近代的理論を形成しえず、旧態依然のタルムード研究に閉じこもつたままであるのを目のあたりにする。そこで、すでにヒルシュの新正統派にあきたらなくなつていたグレーツは、ツアハリアス・フランケルらの歴史主義的ユダヤ教に接近しつつ独自の理論形成を模索し、やがて、タルムード研究やユダヤの伝統の現代的意義を基礎づけるためには、まずその展開を歴史的、発展的に跡づける作業がなされねばならない、との構想にたちいたつたものと思われる。一八四六年には『ユダヤ人の歴史の構成』を発表、一八五三年に『ユダヤ人の歴史』第四巻を上梓、一八五四年ブレスラウに新設されたユダヤ神学校で教職を得て生活が安定した後、一八七五年まで二〇年以上の歳月をかけて全一一巻を完結するのである。

民族史の編纂は、民族的自己意識の覚醒と不可分である。グレーツは『ユダヤ人の歴史』の第一一巻で、一八三〇年代のレオポルト・ツンツラを担い手とする近代ユダヤ学の始まりによせて、両者の關係について次のように述べる。「さてこれは、空想上の遊びごとではない。墓場の間から實際に一つの民族が蘇

つたのだ。……この民族は、諸民族の歴史とかかわりながらも独自の形態を生み出した自らの精神の遺産に、まずは詳細に目をおした。そしてその遺産のなから、自らの経験の迷宮における導きの糸を引き出そうとしたのである。これがユダヤ学、すなわち自らの偉大な歴史と自らの独創的な教説とを現在に活かさんとする試みである。この民族にとって過去を追想することとは、気楽な遊びでもなければ、心地好い暇つぶしでも、好奇心と同類の知識欲の満足でもない。それは自己を検証したいという押えがたい衝動なのである。それは、この民族の中に眠っていた力を目覚めさせ、この民族に、過去と同様将来もまた、同じ精神でやってゆくことができるという自信をもたせたのであった。」

『ユダヤ人の歴史』全一一巻を貫くグレーツのライトモチーフは、古代から現代にいたるまで、ユダヤ人がユダヤ教精神史に民族としての自己を表現しつつ連続として存続してきたことを示し、それによって、現代および未来におけるユダヤ的民族性の歴史的存在権ともいうべきものを主張することにあつた。古代パレスチナにおいて、ユダヤ人がなお国家的独立を保持していた時代の歴史がユダヤ「民族史」であることは疑いえないとして、グレーツは、さらに離散のユダヤ人の歴史もまた「民族史」であることを強調しようとする。そのためグレーツにおいては、離散のユダヤ人の歴史は、他の諸民族の歴史のなかに解消されるのではなく、逆に他の諸民族の歴史がユダヤ民族の歴史のなかに埋めこまれ、ユダヤ民族の歴史と関連するかぎりで

言及、評価される。たとえば西欧キリスト教世界の公認の精神史は、ユダヤ教をキリスト教によつてのりこえられた宗教として位置づけ、ユダヤ教はキリスト教の発生とともにその歴史的意義も使命も終えたとしてきた。しかしグレーツの歴史においては、キリスト教の発生のほうがユダヤ教発展史のなかの一つの出来事として扱われるのである。ユダヤ人の歴史は、外面的には苦難に満ちたものであつたけれども、逆にユダヤ民族が、たび重なる迫害によつて何度も消滅の危機にさらされながらも現にこうして存続し続けていること、この事実こそがユダヤ的民族性の歴史的存在権を証し、さらにそれが未来にむけて発展してゆく可能性を約束するのである。

次節で述べるトライチュケの『ドイツ史』がドイツ国民のために書かれた歴史書であつたのと同じ意味で、グレーツの『ユダヤ人の歴史』は、まさしくユダヤ民族のための歴史書であつた。グレーツの歴史書のプランを初めて聞いたツンツが、「またユダヤ人の歴史か」といったのにたいし、グレーツは、「いや、もちろん今度のは、ユダヤ的な歴史なのだ」と答えるのである⁽⁶⁾。

(1) グレーツの伝記については Philipp Bloch, Heinrich Graetz. Ein Lebensbild, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Jg. 48, Breslau 1904 2-4, 及び Josef Meisl, *Heinrich Graetz. Eine Würdigung des Historikers und Juden*, Berlin 1917 を参照した。

(2) Heinrich Graetz, *Tagebuch und Briefe*, Hrsg. v. Reuven Michael, Tübingen 1977, S. 13.

(3) Franz Kobler (Hg.), *Juden und Judentum in deutschen Briefen*

aus drei Jahrhunderten, Wien 1935, S. 248.

(4) Graetz, *Tagebuch und Briefe*, S. 15.

(5) Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd. II, Leipzig (1870), S. 448f.

(6) Meisl, a. a. O., S. 64 なお二節の注(8)参照。

二 トライチュケ・グレーツ論争とグレーツの孤立

自ら編集する『プロイセン年誌』に掲載され、ベルリンに一连の反ユダヤ主義論争を巻き起したトライチュケの論文「我々の展望」は、そもそものはユダヤ人問題を主題とするものではなかった。それは一八七九年の年末にあたつてドイツの現状を回顧し、八〇年代にむけての政治的見通しを述べたもので、そこでトライチュケは、ドイツを取り巻く不安定な国際情勢にかんがみ、強力な政府と国民との一致団結の必要を説く。これが論文の表向きの内容であるとすれば、裏には、ビスマルクの保守的政治路線に抵抗する国民自由党左派にたいする批判、とりわけそのユダヤ人指導者たちにたいする批判があつた。しかし論文の直接の目論見がいづこにあつたにせよ、トライチュケはユダヤ人問題に言及することにより、結果的にはビスマルクの保守路線対野党リベラル派の政治的対立を、後者を代表するユダヤ人、さらにユダヤ人一般のドイツにたいする愛国心の欠如の問題にすりかえてしまつてゐる。たとえば、容易に西欧世界に同化したポルトガル・スペイン系ユダヤ人に比してポーランド・ドイツ系ユダヤ人は同化能力に劣り、意志にも欠けるといつた非難の仕方や、さらに東欧ユダヤ人の流入の危険を指摘す

る一文、「彼らの流入は目に見えて増大しており、したがつてこの異質な民族をいかにして我が民族と融合させるべきかという問題が、いよいよ重大となつてきている」などは、当時まことに大衆受けのする反ユダヤ主義常套の論法であつた。それゆえトライチュケ論文をめぐる論争が、もっぱらユダヤ人問題をめぐつて展開されたのも当然の成行きであつた。

さてそのトライチュケの論文において、ドイツへの同化を拒否するユダヤ人として、名指して非難された唯一の人物がグレーツであつた。トライチュケは一八七九年三月に「一九世紀ドイツ史」第一巻を刊行しているが、その執筆過程で、グレーツの「ユダヤ人の歴史」のうち、モーゼス・メンデルスゾーンの時代から一八四八年革命の前までを扱つた第一巻を参照したものとと思われる。周知のようにトライチュケの歴史は、ドイツのために書かれた歴史であり、プロイセン主導下のドイツの国民的統一を正当化し、ドイツ国家の勢力強化という政治的目的に奉仕する性格の強いものであつた。それゆえトライチュケにしてみれば、ユダヤ人のような異民族が、ドイツにおいてドイツ民族と肩を並べて自らの歴史的存在権を主張することは、容認できないことであつたにちがちな。たとえばトライチュケの癪にさわつたのは、グレーツがキリスト教を「不倶戴天の敵」と称した点、ルターからゲーテ、フィヒテにいたるまで、ゲルマンの本質の代表者たちにたいするグレーツの評価の仕方、「カントを生んだ国民が、実はユダヤ人のおかげではじめてヒューマニズムの精神を会得したのだとか、レッシングやゲーテの言

葉が、ベルネやハイネによつてはじめて美や精神やウィットにたいする感受性を得たのだとか」といったグレーツのいい回しであつた。そしてトライチュケは、自分たちを守つてくれ、保護してくれる国にたいするこのような誹謗を許すことはできないとする。

グレーツは名指しされた以上、論争を受けて立たざるをえなかつた。そこでまずグレーツが、歴史家として歴史家に反論をくわえるとして問題にした点は、先にふれたポルトガル・スペイン系ユダヤ人とポーランド・ドイツ系ユダヤ人の性格の相違に関するものと、東欧ユダヤ人の大量流入についてであり、その他タキトウスの言葉の解釈の相違に関するもの等であつた。

中心となる二点については、他の論者からの批判でも明らかにされたように、トライチュケは論破されたといつてよい。前者についてトライチュケの論述は、まったく専門的知識を欠いたものであり、後者については、トライチュケはさまざまな統計数字をあげて反駁を試みるものの、所詮事実に行先するイメージをなんとか裏付けようとする悪あがきにすぎない。大量の東欧ユダヤ人の流入は、一八八一年のロシアのポグロム難民が最初であり、その後は第一次世界大戦を契機として再開されるのである。

だが論争の本質的問題点は、歴史的事実の論証をめぐるものではなかつた。トライチュケのグレーツ批判の要は、彼の著作全体が反キリスト教的、反ドイツ的だということにつきる。そしてこの点に関して、グレーツはまったくの守勢にたたされ、

しかもユダヤ人の側からもきわめて冷淡に見放されたのである。

最初の反論でグレーツは、キリスト教批判において自分が問題にしているのは現在ではなく、ユダヤ人迫害で血ぬられた過去であり、迫害の歴史的事実是否認できまいとする。それを再批判してトライチュケはいう。古代以来なぜユダヤ人がかくも迫害の対象となつたのかこそ、考えてみなければならぬ。ユダヤ人はつねに西欧の法の保護の下に生活し、西欧の交易から利益を得てきたにもかかわらず、民族として厳密に区別されることを要求した。彼らのこのような態度が、国家統一の必然性と鋭く対立し、つねに紛争を引き起すことになつたのである。完全な法的解放の後にも、ユダヤ人はこの古い要求を取消すことはなかつた。グレーツの『ユダヤ人の歴史』第一巻こそ、いまだにドイツへの同化を拒否するユダヤ人がいることのよい例なのであり、それは最初から最後まで、キリスト教にたいする憎しみとドイツ民族にたいする輕蔑を説いているのである。たとえ宗教的な問題には目をつぶるとしても、ドイツにたいする侮辱は看過するわけにはゆかない。それら数々の侮辱によつてグレーツは、自分がドイツを祖国とはみなさぬということを公言しているのだ。このように述べたうえでトライチュケは、とりわけ結びの言葉、「ユダヤ人の同権の承認は、すでにかなり行きわたつてゐる。しかしユードントウム」(この一語でユダヤ教とユダヤ的民族性の双方を意味する)の承認は、いまだ困難な闘いの下にある」を問題にして、ドイツにおいてユダヤ教は、宗教団体としてとつて承認されている、それゆえグレーツの要請は、

ユダヤ民族をドイツ国民の中で、ドイツ国民と並び立つ一国民として承認せよということとしか解釈のしようがない、とする。だがそのような要求は、断じて認めることはできぬ。その要求の実現には、ただ一つの方法があるのみ、すなわちどこか外国に移住し、ユダヤ人の国家を設立することだ。ドイツの地には二つの民族を受入れる余地はないとするのである。

トライチュケの再批判に答えてグレーツは第二の反論を執筆するが、しかしその語気には、はじめの論文のような勢いはなかった。ドイツにたいし愛国心を抱いていないという非難にたいしてグレーツは、一卷は一八四八年以前の時代しか扱っておらず、さらに一八六八年に書かれたものであることを考慮してほしいとする。プロイセン・ドイツの輝かしい勝利、天才的な指導によって達成された統一と躍進は、一卷執筆後のことである。それゆえ現在印刷中の英訳では、七〇年以降の出来事を考慮して、ドイツにたいする評価のいくつかを書き改めもした。また一卷の結びで自分が言っていることは、ユダヤ教はまだ宗教として承認されていないということ、ユダヤ教の聖職者は、キリスト教の聖職者と同列に扱われていないということである。それなのにトライチュケは、自分がユダヤ人の民族性について語り、それを承認させたがっているかのように述べているのだ。そしてグレーツは、いったい「ユダヤ教は民族性と同義なのか？」と反問するのだが、自分自身では肯定も否定もせず、最後に、民族性についていうなら、トライチュケがスラヴ系でなくドイツ系だということも怪しいものだ、と捨てぜり

ふをはいちのち、自分はもはやこれ以上論争を続ける気はない、「もし貴方が良心のかけらを持ちあわせているなら、私は貴方に一つだけお願いしたいことがある。どうか私の宗教的・民族的同胞たちに、私が書いたことにたいする責任を負わせないでほしい。私が過ちを犯したのなら、私はそれを一人で贖うつもりだ」という哀願で反論を打ち切り、以後沈黙してしまうのである。

グレーツの反論の歯切れの悪さは、理由のないことではない。たしかに一卷で不当に厳しく批判されているのは、キリスト教でもドイツ人でもなく、ユダヤ教改革論者のドイツ迎合主義の方である。グレーツは、ユダヤ人独自の民族的アイデンティティをあくまで擁護し、その上で、反ユダヤ的なドイツ民族主義にたいしても批判の刃が向けられているのである。しかしそのさいグレーツは、反ユダヤ主義にたいしてユダヤ人としての感情を押えることができなかったし、また彼の歴史がユダヤ人のために書かれた歴史であつてみれば、無理に押える必要もなかったであろう。このことは、一卷の執筆中に、後にぶれる初期社会主義者で哲学的シオニズムの先駆者、モーゼス・ヘスとのあいだで交わされた私信からも明らかである。「しかしドイツ人というものは！いやはやなんて偏狹で傲慢な民族なんですよ。……私は第一巻の今世紀の初めのところに手をいれながら、ドイツ人のことを、またもさまざまな面から知るにおよびました。そして私は、ドイツ人および彼らの代表者であるシユライエルマッハーやフィヒテやよた者のロマン派全体を、ど

んなふうにくらしめてやろうかと楽しんでいるところだ。」さらにグレーツは、現在のキリスト教についてもその政治的反動性に批判的であり、「キリスト教と絶対的な政治的自由とは、少なくともヨーロッパにおいては相いれないものです」とする。そして自らをアンチ・キリストにして民主主義者と称するのである。

グレーツの沈黙の最大の理由は、このことよりもむしろ、論争の過程でユダヤ人の側からまったく援護をえられなかったことにある。論争に加わった他のユダヤ人たちの反論の要点は「ユダヤ人はドイツ人になれ」というトライチュケの要求にたいし、ユダヤ人がすでにいかにドイツ社会に帰属し、また貢献してきたかを証明してみせることにおかれていた。ドイツ同化主義の立場をとるユダヤ人たちが、かねてよりグレーツのユダヤ教改革派批判を快く思わず、この論争でグレーツ非難の側にまわったことはいうまでもなく、ユダヤ人の民族的独自性を必ずしも否定しない者も、トライチュケとの論争でおおむらにそれをいうことは憚られた。いずれにしても彼らは、グレーツに目立つてほしくなかったのである。プレスラウのユダヤ神学校でグレーツの同僚であったマニエル・ヨーエルは、彼の学問的業績はそれとして評価するとしても、「我々はグレーツと同じではない。……とにかく一度、最近のユダヤ人の文献を読んでみてほしい。そうすれば貴方「トライチュケ」はきっと、我々にたいする判断を和らげることになる」と述べる。国民自由党左派の指導者でトライチュケの政治的論敵ルートヴィヒ・バ

ムベルガーは、トライチュケはユダヤ人問題を扱っているが、その主要な攻撃目標は自由主義である、と論文の政治的意図を指摘する。しかしグレーツにたいしてはトライチュケの非難をそのまま鵜のみにして、彼を「シナゴークのシュテツカー」と呼び、彼の本を引きあいだしてユダヤ人にドイツにたいする愛国心がないなどと言わないでほしい、とするのである。ベルリン大学でトライチュケの同僚の歴史学者ハリー・プレスラウもまた、ドイツ文化の恩恵にまだ浴していない東欧ユダヤ人を例にしてユダヤ人がまだ同化していないとするのは誤りであり、また一部の、グレーツのような同化を拒否するユダヤ人や心根のよくないユダヤ人たちの責任をドイツ・ユダヤ人全体に負わせるのは不当だとする。そして、グレーツと対立する改革派の旗手ガイガーの名をあげ、分別あるユダヤ人がグレーツの本をどのようにみなしているかについては、ガイガーを参照してほしいとするのである。⁽⁸⁾

- (1) Heinrich von Treitschke, *Unsere Aussichten*, in: *Preussische Jahrbücher*, Bd. 44, Berlin 1879, S. 573.
- (2) Treitschke, a. a. O., S. 573.
- (3) Walter Boehlich (Hg.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt a. M. 1965, S. 37f. 「」内は引用者による補注、以下同様。
- (4) Boehlich (Hg.), a. a. O., S. 52.
- (5) Heinrich Graetz, *Briefe an Moses Hess*, hrsg. v. Edmund Silberner, in: *Annali* Vol. IV, Mailand 1961, S. 387f.
- (6) Boehlich (Hg.), a. a. O., S. 24.
- (7) Ludwig Bamberg, *Deutschum und Judentum*, Leipzig

1880, S. 5, 9.

(80) Boehlich (Hk.), a. a. O., S. 72. モーエル、プレスラウらがトライチュケの前に出しても恥かしくないユダヤ人としたガイガーの歴史構成においては、グレーツとは対照的に、ユダヤ人の歴史は、ヨーロッパの歴史のなかに組みこまれて考察される。ガイガーによれば、ユダヤ教は、律法宗教から理性宗教への有機的な移行を遂げるものであるが、この移行はキリスト教世界にとっても共通の歴史の目標であり、それゆえ先の組み込みが可能になるとされるのである。そこには、ユダヤ人がヨーロッパ社会に受け入れられるためには、ユダヤ的なものとヨーロッパ的なものとの融合可能性を証明しなければならないという、時代の要請が強くはたらいっていた。他方グレーツからみれば、ガイガーの歴史はユダヤ人のための歴史ではなかった。Vgl. Hans Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Tübingen 1967, S. 117f.

三 グレーツにおける国家と民族的アイデンティティ

グレーツはドイツ人、ユダヤ人双方からの非難にもかかわらず、狭隘なユダヤ民族主義者ではない。彼の主張は、ドイツ・ユダヤ人は国民国家形成の主体としての民族ではないが、一つの自立した民族性であることを認めよ、というのである。トライチュケとの論争に参加したユダヤ人同化主義者たちは、グレーツを厄介者扱いしたが、彼らがユダヤ的民族性の存在権を全面的に否認していたのかというと、そうではない。彼らとグレーツとの距離は、彼らが考えるほど遠くないのである。彼らが自らを、「ユダヤ教を信仰するドイツ人」と称する場合、彼ら

は、ユダヤ教に自らのユダヤ的アイデンティティのより所を求めていた。すなわち彼らは、ドイツ・ユダヤ人は、国民としてはドイツに帰属することは自明としたうえで、あらためてドイツ・ユダヤ人は、ドイツ国民であると同時にどこまでユダヤ人であることが「許される」のかを問い、その一つの限度を彼らは、宗教的寛容を前提として、ユダヤ教徒にとどまることにしていたのである。それゆえこのユダヤ教まで問題視されたとき、彼らは当惑せざるをえなかった。

トライチュケ論争において、ユダヤ人を擁護した非ユダヤ人はわずかに二名、うち一人が、ローマ史の研究で知られるベルリン大学教授のテオドル・モムゼンである。モムゼンは、今の「ユダヤ人は、トライチュケ氏や私と同じドイツ人となっている」とするのだが、昨今のような反ユダヤ主義的議論の起る責任の一端は、ユダヤ人自身にもあるとする。なぜなら、この地球上で何百万もの人々の共存を可能にするものは、キリスト教徒であるという連帯性のみであり、「この『キリスト教という』枠組みの外にいて、かつ『キリスト教』国民の内にとどまることは可能であるとはいえず、困難で、危険なこと」だからである。ユダヤ人が、自らの良心にしたがって改宗しないのは個人の内面の問題であるが、今日多くのユダヤ人に改宗を思いとどまらせているのは、まったく別の配慮、すなわちドイツにたいする非融和的な心情だとされる。モムゼンは、ユダヤ人だけを対象とする多くの団体についても同じことがいえるとし、「ユダヤ人の側でもまた、全力をつくしてその分離主義的態度を捨てること、

そしてユダヤ人と他のドイツ人同胞とのあいだにあるあらゆる制限を断固として撤去することが義務¹⁾」だとするのである。政治活動においては自由主義左派に属し、ユダヤ人の法的権利を擁護するモムゼンは、もちろん信仰の自由を否定しているわけではなく、誰もが個人の良心にもとづきユダヤ教にとどまる権利を認める。しかし良心にもとづきユダヤ教徒であるか、分離主義にもとづきユダヤ教徒であるかの違いは、誰が何によつて判断するのか。結局モムゼンは、暗にキリスト教への改宗をも含めて、ユダヤ人がドイツ的民族性へと全面的に帰順することを要請しており、その意味では彼の議論はトライチュケと同じ土俵の上にあるのである。モムゼン流の反ユダヤ的ユダヤ人擁護論を、グレーツが受け入れられなかったのは当然であろう。モムゼンが、少数民族が大民族に統合されるためにはある程度の代償はやむをえないとしたの²⁾にたいし、グレーツは、「なんと³⁾いう代償であろう。……我々は、数千年来の宗教をそのようにぞんざいに捨てるわけにはゆかないのだ」と述べる。しかし時代的な制約があったとはいえ、グレーツにおいても、国民国家形成の主体たる民族であることと、一個の民族性として自立することとの概念的区別は、十分自覚的になされてはいなかった。ユダヤ人にとって、両者の区別をいつそう困難にしていたのは、シオニズムの存在である。ユダヤ的民族性を擁護する者は、もし東欧ユダヤ人を主体として現に始まっているパレスチナ植民が成功し、そこに国家が再建され、ユダヤ民族の民族性が妨げられることなく開花するのであれば、シオニズムの理念その

ものには反対できない。だがドイツ国民である自らがシオニストになるかどうかは、また別の問題であつた。グレーツにおいても、同化主義をとるユダヤ人と同様、ドイツ・ユダヤ人が国民としてドイツに帰属することは自明であつた。それゆえグレーツは、ドイツにおいてシオニズムの実践的担い手となることを拒否する。一八八一年、ロシア南部、南西部一帯を襲つたボグロムに衝撃を受けたレオ・ピンスカ⁴⁾は、居住国におけるユダヤ人の同化・解放の可能性に見切りをつけて『自力解放』を著し、近代シオニズム運動の始まりを告げる。ピンスカは、シオニズム運動の本部が、ロシアよりは政治的自由のある西歐に設置されるようお願い、このパンフレットをドイツ語で執筆、グレーツに運動の代表者を引受けてくれるよう期待をかけるが、結局グレーツはその協力要請をことわる。グレーツによれば、ピンスカらの計画は、ロシアのユダヤ人のためには有用だが、ドイツ人となつてゐるユダヤ人に協力をもとめても無駄だといふのである。グレーツとシオニズムとの唯一の実践的なかわり⁵⁾は、一八七二年三月のパレスチナ旅行後、当地に孤児院を建設するためにはたした努力のみであつた。

しかしモーゼス・ヘスとの関係がしめすように、他方でグレーツは、民族国家あつての民族性というシオニズムの主張を、積極的に肯定してもいるのである。一八六一年一〇月一日付けの手紙でグレーツは、ヘスが自らのシオニズムの理念を展開した草稿、『イスラエルの再生』を読んで深く感激した旨をヘスに伝え、その後ヘスは、プレスラウのグレーツのもとに三カ月

間滞在して草稿に手をいれ、そのあいだに題名も「イスラエルの再生」から『ローマとエルサレム』に改められた。そして両人の交友は以後も続き、グレーツは『ローマとエルサレム』を「貴方の、いや我々の『ローマとエルサレム』⁽⁴⁾」と呼ぶのである。その『ローマとエルサレム』においてヘスは、ユダヤ人は、他の諸民族のあいだに離散しているかぎり自らの民族的アイデンティティにたいして不実となり、自己矛盾に苦しめねばならないとし、ユダヤ民族の健全な再生にとって必要なのは、まず自らの祖国をもつことであるとする。そしてユダヤ民族の祖国要求の正当性は、世界史の発展の帰結として現在各地に起っている民族運動に裏付けられているとする。すなわちヘスにおいて民族性の再興とは、国民的民族としての再興であり、ヘスの描くユダヤ人の歴史の帰結は、シオニズムなのである。それゆえヘスに共感するかぎりでは、グレーツの『ユダヤ民族史』の結論もまた、シオニズムに行き着くのでなければなるまい。しかしグレーツの態度は、きわめてあいまいである。トライチュケとの論争後グレーツは、敗北的沈黙にたいする弁明のような書『ユダヤ教とセム主義に関するイギリス夫人との往復書簡』(一八八三年を匿名で出し、イギリス出身のユダヤ人女性の質問に答える形で、ユダヤ人はメシアの民として、世界にユダヤ教の教える高潔な道徳を伝える歴史的使命をもつと力説する。だが書簡のなかで彼女が、最近ロシアや東欧のユダヤ人のあいだで起っているパレスチナ植民活動を指摘し、シオンへの帰還という聖書の予言が実現される可能性を問うたのにたいしては、

グレーツは、匿名で出した書であるにもかかわらず、慎重に明確な答を避けているのである。

さらにグレーツは、シオニズムの担い手となった東欧ユダヤ人の世界にたいして違和感をもっていた。グレーツは、ユダヤ教にたいしてガイガー的な合理主義を拒否するが、他方、東欧ユダヤ人のあいだに広まったハシディズムの神秘主義にたいしてもまったく理解を示さず、それは「身の毛のよだつような狂信」、「人を白痴化する体系」⁽⁵⁾でしかないとする。彼は東欧ユダヤ人にたいする偏見を、当時のドイツ人、および西欧主義者のユダヤ人たちと分かちもっていた。そして『ユダヤ人の歴史』やそのダイジェスト版ともいえる『ユダヤ民族史』がイディッシュ語に翻訳されることを、「辱め」として拒否する。グレーツにとつて、イディッシュ語はジャルゴンであり、「民族にとつての大きい屈辱」⁽⁷⁾でしかなかったのである。しかし東欧ユダヤ人にとつては、その民族性と言語とは切り離せないものであった。グレーツのユダヤ的アイデンティティと東欧ユダヤ人のアイデンティティとは違うのか。

- (1) Theodor Mommsen, *Auch ein Wort über unser Judentum*, Berlin 1880, S. 7, 15 und 16.
- (2) Graetz, *Tagebuch und Briefe*, S. 367f.
- (3) Graetz, *Tagebuch und Briefe*, S. 403.
- (4) Heinrich Graetz, *Briefe an Moses Hess*, S. 390.
- (5) Moses Hess, *Rom und Jerusalem*, in: *Moses Hess: Augenblicke*, Schriften, hrsg. v. Horst Lademacher, Köln 1962, S. 286f.
- (6) Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd. II, S. 103, 125.

(一) Graetz, *Tagebuch und Briefe*, S. 430.

むすびにかえて

東欧ユダヤ人の民族的アイデンティティは、東欧に特有のユダヤ人村落であるシュテットルという場所と、そこで話されるイディッシュ語という日常言語と不可分に結びついたものであった。それゆえ、とりわけ第一次世界大戦後の東欧世界の激変によつてもとの故郷が失われてからは、ユダヤ的アイデンティティ再興のための新たな場所をパレスチナにもとめようというシオニズムの主張は、彼らにとつて説得力のあるものであった。

これにたいしてグレーツのようなドイツ・ユダヤ人のユダヤ的アイデンティティは、場所性には縛られないものである。再びグレーツのライフワークである『ユダヤ人の歴史』にもどれば、「自らの経験および歴史の認識は、ユダヤ人に、その民族性の発祥と存続にたいして、また自らの教説の独創性にたいしてとらわれない尊敬を可能にした。何も隠したり、沈黙したりすることはないのである。自らの教説の認識は、『民族の』自己意識を高め、ありとあらゆる偏見の抑圧の下で先代たちが担わなければならなかった軛を取り除くことに寄与したのである。」このような民族的自己意識のもとになされる民族的アイデンティティの誇りある再興は、グレーツにおいては必ずしも国家を必要とするものではない。現在のドイツ・ユダヤ人のユダヤ的アイデンティティは、離散のあいだに他民族との不断の接触を通じて変容を受けつつ形成された一個の歴史的生成物である。

そしてそれはこれから先も、ユダヤ人国家のなかでユダヤ的に純粹培養されるべきものではなく、周囲の異質なものを取りこみながら歴史的に変化してゆくべきものである。グレーツの考えるユダヤ的民族性の再興とは、この変化を民族的な自覚にもとづいてなされる創造行為に転化することに他ならない。グレーツの『ユダヤ人の歴史』は、それゆえシオニズムに終るのではなく、未来に向つて、未定型なものとして開かれていなければならないのである。

場所性と結びついた民族的アイデンティティは、民族と民族とのあいだに国境という線をひくことによつてしばしば排他的な人種国家論に進み、また自国内では、少数者の民族的アイデンティティの否認、多数者への無制限の同化要求へと進む危険性をつねにもっている。しかしドイツ人とユダヤ人との不幸な関係は、歴史上もはや繰り返されてはならない。民族的アイデンティティの多様性の容認とは、それぞれのアイデンティティの自己完結性を容認することであるよりはむしろ、異質な民族性が共存しあうことによつて、それらがともどもに変つてゆく事態をありのままに認めることであらう。ドイツ的アイデンティティはユダヤ的アイデンティティを吸収することによつて変容し、ユダヤ人のアイデンティティもまたドイツに根付くことによつて変容した。そのなかから、短期間ではあつたにせよ、二〇世紀初頭のドイツ・ユダヤ文化の黄金時代もまた生まれたのである。

(一) Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd. II, S. 450.

 公募論文

イエナ期フィヒテにおける言語と共同性

序

いわゆる「フィヒテ・ルネッサンス」と表現される思想的運動の論理的探究の焦点は、言うまでもなく、あまりにもはやく思想史の傍流に埋もれてしまったフィヒテ本来の独自性とその全体像を究めることのうちにある、⁽¹⁾ といいうる。近年のフィヒテ研究の飛躍的増大も、ドイツ・イデアリスムスの高峰をもつてしても覆いつくされえない、フィヒテ固有の論理を説明せんとする動機によって支えられているのである。しかもその研究内容に関しても、フィヒテ自身二十数回も書き換えたときいわれる「知識学」の精緻な文献学的考察に限定されることなく、法・社会論、道徳論、宗教論等にまで及びかつそれらの統一的なフィヒテ像が目指されている点で注目すべき内実を含んでいる、⁽²⁾ といいうるように思われる。

けれども、我々の問題関心からみて、こうしたフィヒテ研究の進展の中でまだ十分究められていない重大な課題が残されている、⁽³⁾ と思われる。それが本稿であつかうことになる、フィヒテにおける言語の問題に他ならない。

さて、今世紀における思想的諸問題の焦点の一つとされるいわゆる「言語論的転回」のかかえる本質的問題構成が、⁽⁴⁾ まずもって世界構造に関する人間知の「可能性と妥当性のための決定的条件」⁽⁵⁾ としての言語機能への注目にもとづいており、さらにこうした人間存在そのものの根源的条件たる言語を基軸とした哲学の再構成への熱いまなざしのうちにあるとするならば、そのための貴重な理論的貢献を果たしているフィヒテの言語論を看過してはならない、と思われる。というのも、フィヒテにとって言語とは、単純な意味での伝達手段でしかないのではなく、人間本性の根源にもとづく、人間を人間たらしめる根本条

木村 博

件に他ならないからである。フイヒテが言語の成立を「自由意志 Willkür」との連関で考察し、言語を徹底して人間存在相互の実践と共同性において攻究している点は、フイヒテ言語論の瞠目すべき卓見であると思われる。

フイヒテの論稿「言語能力と言語の起源について」(一七九五年)

以下「言語起源論」論文と略記——は、言語を人間そのものの本質的素質から導出せんとする点で、『全知識学の基礎』(一七九四/九五)での自我の原理を論理的前提としている。また、他者との「相互作用」のうちに「言語のイデー」(SUS.103)をみている点で、『自然法の基礎』(一七九六年)における他者の演繹にもとづく「相互承認」(GNR.128)を予料させる。この意味でフイヒテの言語論はイエナ期フイヒテの思想発展の一つの重要な結節点を成している、といえるように思われる。それ故、本稿ではまず自我の構造を分析し、次に他者の演繹の孕む問題を吟味したうえで、最後に「言語起源論」論文並びに「プラトナー講義」における「言語論」をやや立ちいつて分析することによってフイヒテ言語論の特性と意義の解明を目指したいと思う。

(1) 参照、隈元忠敏「フイヒテ哲学の現代的意義」『哲学』(日本哲学会編 No.39 一九八九年)。

(2) こうした観点は次の著作から示唆をうけた。尾関周二「言語と人間」大月書店、一九八三年。福吉勝男「自由の要求と実践哲学」世界書院、一九八八年。

尚、アカデミー版フイヒテ全集の編者は、その序言で、「言語能力と言語の起源について」の中で展開されているフイヒテの言語論が相互人格性のテーマにとって重要な意義をもっている点の認識が当代の「クリテ

ィカーたち」には希薄だったことを指摘している。Vgl. Fichte-Gesamtausgabe, I, 3. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966.

(3) アーベル「哲学の変換」(磯江景致他訳)、『玄社』一九八六年、四ページ。

(4) J.G.Fichte, Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache. In: Fichte-Gesamtausgabe, I, 3. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966, S.103. (参考、藤澤賢一郎訳「言語能力と言語の起源」東京経済大学「人文自然科学論集」六八号、一九八四年十二月)以下、略号SUSとページ数で本文中に示す。

(5) J.G.Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Felix Meiner Verlag, 1979, S.128. 以下、略号GNRとページ数で本文中に示す。

一

フイヒテの思想体系を一言で表現することが許されるならば、それはまさに「自由の体系」であるといわなくてはならないであろう。「私の体系は最初の自由の体系です」(一七九五年四月)——たびたび引用されるこの書簡の一節は、人間理性の根源的原理としての自由を「全知識学」と「法・社会論」とを連接する根本原理とみるフイヒテの確信を端的に表明しているように思われる。

(イ)

周知のように、『全知識学の基礎』の中で求められるべき最高の課題は、「一切の人間知の絶対的に第一の、端的に無制約な根本問題」(GWL.11)の探究である。この第一根本問題としてたてられた「根源的に端的に自己自身を定立する」(GWL.18)自我と

は、絶対的自発性にもとづく自己定立として、自己自身のうちへ還帰する「純粹活動 *reine Tätigkeit*」(GWL.16)そのものに他ならない。一切の外的所与性に依拠することなく、己れ自身によつて定立する絶対的自我の無制約性のうちに、人間理性を貫く絶対的自由が示されているのである。

ところで、己れ自身のうちにのみ根拠をもつこうした自由な自己活動としての絶対的自我が、いかなる外的權威にも屈することなくただ己れ自身の意志にのみ依拠すべき有限な人間理性の主体性と自由をその根源において制約する根拠だという点に注目するならば、こうした絶対的自我を第一原則とする『全知識学の基礎』そのものが、とりわけフランス革命に象徴的な近代市民社会の隆成・発展という世界史の巨大な動向に対するフイヒテの強烈な問題関心によつて支えられていることに気づくはずである⁽³⁾。実際、一七九三年の『これまで抑圧していたヨーロッパ諸君主からの思想の自由の返還要求』は、人間の内的な掟である「良心」の絶対的自律を武器に君主に対する国民自身の思想の自由を要求するという、近代的個人の主体性と自律を高調するものであったし、また同年の「フランス革命に対する公衆の判断を是正するための寄与」は、フランス革命の理念を擁護して、自由なるものとして生まれた人間の権利を己れの自由意志によつて選択し契約するといういわば革命的自由意志に支えられた契約論の原理を展開していたのである。それ故こうした一切の外的桎梏を排除せんとする革命的意志にもとづく自律の原理が理論体系として再構成される時、それは超越論的

主体たる絶対的自我的端的な根源性として結実せざるをえなくなるのはけだし当然の帰結といいうるであらう。

(ロ)

さて、フイヒテは『全知識学の基礎』の冒頭で人間知そのものの成立根拠たる端的に無制約な根本命題の探究を課題として設定しているが、しかし、そもそもこの根本命題には——それが絶対的第一根本命題たるかぎり——他のより高次の原理によつて証明されたり規定されたりできないという困難がその当初から不可避的に付随しているといわなくてはならない。いかなる経験的意識の諸規定のうちにもあらわれえず、しかもかえつてあらゆる経験的意識の根底にありかつこれを可能ならしめる、そういった根本命題のかかえる困難きわまる位相を、フイヒテは「循環」しかも「避けることのできない循環」(GWL.12)によつて解きほぐそうとする。そこでまず、この循環のもつ方法論的意味を確認することからはじめたい。

この循環とは、フイヒテによれば、「後になつてはじめて一般論理学の諸法則〔同一律等々——引用者〕が根本命題から導来されるにもかかわらず、この根本命題の設定はただかの一般論理学の諸法則の正当性という条件のもとでのみ正当なのである」(ebd.)という事態をさしている。フイヒテは、この循環の出発点として「経験的意識のうちに与えられている確実な命題」(GWL.18)たる $\neg A$ は A である $\neg$ という同一律を設定する。が、この $A \equiv \neg A$ によつて定立されているのは、単に $\neg A$ はある $\neg$ ではなく、 $\neg A$ があるならば、それなら A はある $\neg$ という $\neg$ へも

し—それなら—の間にある必然的連関に他ならない。フィヒテはこうした何人も疑いえない確実な「経験的意識の事実」(GWL.18)が事実たりうる可能性の条件を問うことによって、この事実の根拠へと上昇する。しかも同時に、こうして探究された根源的根拠としての根本命題によって先に出発点においた経験的意識に与えられている確実な命題へと下降し演繹する。つまり、フィヒテにとつてかの不可避的循環とは上昇と下降という二重の道の総合という論理構成に他ならないのである。自我にとつていかなる所与の存在も、またいわば裸の事実もありえず、存在とはまさに「意識された—存在 *Bewußt-Sein*」⁽¹⁾に他ならない。それ故問題は、「意識—存在」の可能性の条件を「発生的 *genetisch*」に問うこととならざるをえず、まさにこうした問いのうちにかの循環の方法論的意味がある、と思われる。

さて、フィヒテにとつて右の循環の方法論的意味が最も鮮明に表出される場面こそ「実践理性」に他ならない。何故なら「理性自体は実践的 (*praktisch*) でしかありえない」(GWL.47) からである。詰まる所、「一切のものは自我と一致すべきであり、一切の実在性は自我によつて端的に定立されるべきである」(GWL.18) という実践的自我の要求は、非我による制限をたえず乗り越えんとする「無限な努力」(GWL.179)としてあらわれるのである。有限な人間理性は、限局をこえようとする努力において現実⁽²⁾に自己の無限なる活動、「自己の自由を意識するのである」⁽³⁾。したがって、有限な理性の被制約性と絶対的自我的端的な無制約性とは深淵によつて分断されているのではなく、まさ

に人間理性の実践的で有限な「対象的活動」(GWL.174)そのものにおいて無限なる「純粹活動」(*eben*)と連接しているのである——「無限性なくば限局なし、限局なくば無限性なし」(GWL.133)。

もつとも、有限な人間理性が己れの実践活動における「意志の絶対的自発性」(GWL.18)にもとづく自由を己れの「使命 *Bestimmung*」として自覚するのは、厳密にいえば、単に自然としての非我を介してだけではない。己れと同等の自由と意志をもつ他の人間主体つまり他我との現実的交流によつてはじめて人間理性一般は己れを個我「人格 *Person*」として自覚しうる次元が開かれるのである。すなわち、個我としての主体性と自由是他我との共同のうちにはじめて実現されうるのである——「汝なくば我なし、我なくば汝なし」(GWL.109)。

- (1) J.G.Fichte, *Briefwechsel*, Hrsg.v. H.Schulz, Bd.1, 1967, S.449.
- (2) J.G.Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Felix Meiner Verlag, 1979, S.11. (参考: 木村素衛訳「全知識学の基礎」岩波文庫「一九八五年」以下、略号 GWL とページ数で本文中に示す。)
- (3) こうした角度からのフィヒテ解釈については次の文献を参照のこと。
 B.Wilms, *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Köln u. Opladen, 1967. (青山政雄他訳「全体的自由——フーエナラの政治哲学」木鐸社「一九七六年」)
 M.Buhr, *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französische Revolution*, Berlin, 1965. (藤野涉他訳「革命と哲学——フランク革命とフィヒテの本源の哲学」法政大学出版局「一九七六年」)
 (4) R.Lauth, *Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die*

Gegenwart, *Philosophisches Jahrbuch*, 70. Jahrgang, Halbband II, 1963, S.252.

(c) 山口和子「絶対我から自己意識へ——イェナ期フイヒテをめぐる」『理想』No.554「一九七九年、一二八ページ」。

二

周知のように、フイヒテは『自然法の基礎』の中で他我の演繹の問題を論じているが、この他者論の重要性は、有限な人間理性ないし理性的存在者としての自我の主体性と自由が他の理性的存在者たる他我との共同によってのみ果たされるという洞察に支えられている——「人間は人間のもとでのみ人間となる」(GNR 38)。そこでまず、こうした他者の存在の基礎づけとこれにもとづく自由な共同というモチーフをすでに萌芽として提示している『学者の使命に関する数講』(二七九四年)の関連箇所を一瞥しておきたい。

(イ)

我々の問題関心からみて興味深いのは、フイヒテが、人間それ自体の使命を「絶対的な自己合致、不変の自己同一、完全な自己一致」(BG 3c₁)とみなしている点である。なるほど人間存在は、「感性的存在者」たる限りつねにすでに己れの外にある非我によって制限されているにしても、「理性的存在者」としては——理性とはまさに「目的にもとづく活動」(BG 3c₂)であるが故に——非我をたえず克服し、理性的でないものをすべてを己れに合致するよう無限にはたらしめかける、そういった「理性的感性

的存在者」(BG 3c₃)に他ならない。フイヒテはこうした人間自体の使命を同時に社会における人間の使命としてもとらえかえず、フイヒテにとって社会とは、「理性的存在者の相互関係」(BG 3c₄)に他ならず、したがって社会の概念は、「われわれの外に実際に理性的存在者が存在していると前提しなければ……成り立ちえない」(ibid.)のである。この「前提」とされる他者の確認は、人間のうちにある根本衝動を解きほぐすことによって果たされるすなわち、「人間の根本衝動の一つには、自分と同類の理性的存在者を自分の外に想定しようとする衝動がある」(BG 3c₅)というわけである。フイヒテによれば、この衝動はさらに「自由な理性的存在者をわれわれのそれに見つけてこれと共同することを目指す」(BG 3c₆)。したがって、社会における人間の最高の使命とは「われわれに對する他者のはたらしめかけを自由に利用して自己を完成すること、また自由な存在者である他者にはたらしめかえすことによって、この他者を完成すること、すなわち共同完成、*gemeinschaftliche Vervollkommenung*」(BG 3c₇——傍点引用者)に他ならないのである。

もちろん、フイヒテはこの『学者の使命に関する数講』の中で他者の存在の厳密な証明を試みようとしているわけではない(その証明は『自然法の基礎』でなされる)。むしろフイヒテが強調しているのは、通常忘れられてしまっているがしかし「哲学が学問や知識学になりうる前にまず答えなくてはならない多くの問い」(BG 3c₈)の重要性に他ならない。これらの問いのうち、とりわけ本節との関連でいえば、「人はいかにして自己と同様な理性

的存在者を自己の外に想定し承認するようになるのか」(GND)という問いは、後にも見るように、フィヒテ自身が自らに課した不可避的な問題だったのである。

(ロ)

フィヒテにとって、自然法とは端的にいつて理性の本質に根ざす理性法なのであり、法概念とは理性的存在者相互の自由な共同関係の概念に他ならない。こうした法関係はあくまでも理性的存在者としての「個人の概念から演繹される」(GND35)のであるから、かの自由な共同存立の実現のための条件は理性的存在者の内的本性を探ることを通して解きほぐされる、というであろう。

さて、それでは理性的存在者とは何か。一言でいうならば、それは「自己自身のうちへ還帰する活動」一般「(GNRI1—傍点引用者以外のものでない、というべきであろう。理性的存在者には無限であり絶対的である。「理性的存在者が存在するのは、もっぱら自己が存在するとして定立するかぎりにおいてのみ、なのである」(GND3)ところで、理性的存在者のこうした自己定立とは「自己自身についての反省」(GNRI1)ないしは「自己自身を自らに意識する」(GND3)ことである。それ故、理性的存在者の本性を問うことは、結局その自己意識の内的構成を問うこと、換言すれば自己意識の可能性の条件を問うことに他ならないのである。

では、自己自身を自らに意識することはいかにして可能とな

るのか。有限な理性的存在者としての人間的自我は、端的に無制約的な事行としての絶対的自我とは異なり、己れの働きを直接意識しうる知的直観たりえない。それが可能となるのは、己れの外に対置せるもの、つまり非我による限定を介してである。さしあたり人間理性を自らに意識する可能性は、その一般性からいえば、非我による限定という条件を想定することによって一応果たされるといえる。けれども問題は残る。すなわち、一方で自己自身のうちへ還帰する人間的自我の活動としての「自由な活動 freie Tätigkeit」(GNRI9)は「世界直観における活動 Tätigkeit in der Weltanschauung」(ebd.)としての、対象に向かう活動によって制限される。しかし、同時に他方では、人間的自我の活動は、それが自由な活動たるべきかぎり、「すでに前もってある客体を単にそれとして定立してしまっていないければならない」(GNRI3)のであって、まさにその限りで己れを制限する客体としての非我を棄絶することを目指すのである。明らかなようにこれはすでに一つの「矛盾」であろう。これが解決されるための条件（したがって自己意識の可能性の条件）は、主体の活動が同時に客体そのものであるような〈総合〉が果たされること、である。フィヒテによれば、主体が自己を客体として見いだすのは、「その主体が……自己活動へと自己を規定するとして自らを見いだすのではなく……ある外的な障害によって自己活動へと規定されたとして自らを見いだす」(GNRI33)時、なのである。このように、主体が自己活動へと自己を規定するのではなく、自己活動へと規定されているとすれば、かの

主体を規定する何かが想定されねばならない。この、主体を規定する何かは、それ故当然のことながら、主体の外にあるはずであって、この何かが「主体を自由な働きへと要請 *Anforderung*」(GNR.36) しているのではなくてはならない。とすれば、こうした要請の原因が明らかにされなくてはならないであろう。すくなくともその原因は、因果性にもとづく原因ではない。⁽²⁾ (もしそうならば、主体の活動は自由でなくなってしまうであろう。) したがって、その原因はより高次の原因である「理性的原因」(eobd) でなくてはならない。しかも、その原因は主体に対して自由な働きへと要請するのであるから、すくなくとも主体が理解し把握できる可能性を前提としなくてはならないはずである。とすれば、この原因がまたそれ自身として「理性と自由の概念」(eobd) をもっていないてはならない。それ故、主体に対して自由な働きへと要請する原因はもはや自我としての主体の活動に対して必然的制限を加えるような非我ではありえず⁽³⁾、主体と同様な理性と自由をもつ理性的存在者でなくてはならない、というわけである。

ここからさらにフィヒテは両者の関係を「相互承認」として把えていくことになる。つまり、自我が他我の存在を不可欠とするということは、他我についても妥当するのである。自我の自由な活動への要請は同時に他我の自由な活動への同様の要請を促すのである。一方が他方を承認することにおいて、後者も前者を承認する、そういった相互性こそ相互承認の眼目である。明らかに、先に解れた『学者の使命に関する数講』での「共同

完成」の論理的結果が相互承認に他ならない。

けれども、実はここに我々の問題関心からみて重要な問題が潜んでいる、といわなくてはならない。それは、そもそもの「要請」の意図・目的がいかにして理解され把握されるのか、というその可能性そのものにかかわる。なるほど、理性的存在者としての自我の本質は自己のうちへ還帰する活動であってその活動以外の何ものでもないにしろ、しかし活動そのものはあくまでも実行することが目的なのであって、己れの意図・目的の表現は偶然にすぎない。したがって、自我に対して要請を提起する他我もこれを受ける自我も等しくこの要請の意図と目的を解し合える、そうした可能性自体が説明されていなくてはならないはずである。ましてや、フィヒテの言うように、「概念によって、また概念にもとづいて、認識を授受する自由な相互作用のみが人間の本来的な性格なのである」(GNR.39) とすれば、なおさらであろう——「もうもろの理性的存在者は、感性界の中で己れの自由を表現し、行為することによってのみ、相互作用のうちにあらわれるのである」(GNR.55——傍点引用者)。

(1) J.G.Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in: *Fichte Gesamtausgabe*, I, 3, Stuttgart Bad Canstatt, 1966, S.30. (参考、宮崎洋三訳「学者の使命」岩波文庫、一九五〇年。) 以下、略号 BG とページ数で本文中に示す。

(2) 参照、高田純「承認論の転換——ヘーゲルの承認論にたいするフィヒテの影響」『哲学』(日本哲学会編) No.38、法政大学出版局、一九八九年、一二三ページ。

(3) 参照、入江幸男「初期フィヒテの他者論」『哲学論叢』(大阪大学)

一四号、一九八四年、八三ページ。
 (4) 参照、南原繁『フイヒテの政治哲学』南原繁著作集第二巻、岩波書店、一九七三年、四六ページ。

三

フイヒテが人間存在を決して孤立的・閉鎖的な存在とみなすわけではなく、あくまでも活動とそれにもとづく共同性のうちに位置づけようとしている点は、前節での他我の演繹の箇所を確認された通りである。もともと他我の演繹の問題は、自己意識の成立条件を探る問いでもあった、といえる。そしてその条件を他我の演繹の可能性のうちに求めた結果、自己意識の現実存在のための条件として他我の实在性が確認されたのである。ここからさらに、他我の实在性を基礎にいわゆる「相互承認」が導出されることになったわけだが、しかしそこには問題が潜んでいた。つまり、それはかの「要請」の意図・目的を理解し、把握する可能性にかかわっていた。「自然法の基礎」の中ではこの点に関して詳論されず、共同性が即「理性性の性格」(GNR48)とされ、概念にもとづく相互作用の言及にとどまる。けれども、共同性へと連接さるべき理性的存在者の活動それ自身にとつて、活動の意図・目的の表現は本質的ではない。「私は他者に私の観念を公開するために行為するのではない。例えば、私は他者に自分が空腹を感じることを知らせるために食べるわけではない」(SUS98)——ここに、徹底して活動に依拠しつつも、それから相対的に区別された言語の固有な機能、つまり己

れの活動とこれにもとづく共同性それ自体の可能性を保証する現実的な根本条件としての言語の機能がある、といえる。

(1)

「言語起源論」論文の課題は、いうまでもなく、言語の起源を人間本性に根ざす原理から、かつその必然性において解明することのうちにある(weil SUS98)。この場合の人間本性とはまさに「人間理性」(GGR)に他ならない。本来、フイヒテにとつて自由の概念のうちに認められうるのは「絶対的自覚性による能力」以外の何ものでもなく、自由なる存在者とは自己自身の意志にのみ依存する存在をいう。これに対し、有限な人間理性はこうした「理性の本来の性格」を担うはずだとしても、端的にそうあるわけではない。したがって、フイヒテが人間本性つまり人間理性から言語を導出せんとする場合、つねにすでに人間理性の存立の可能性が問われざるをえないのである。この意味で、言語の起源の問題は人間存在そのものの根源に関わる問題である、といわなくてはならない。——この点の留意は、フイヒテ言語論の論究にあたって不可欠の要件であると思われる。

さて、フイヒテが言語を人間理性の「本質的素質」から導きだすための原理とするのは「自己自身との合致 *Uebereinstimmung mit sich selbst*」(SUS102)に他ならない。そして、この合致のための条件は非我の实在性であり、したがってまた他我の实在性とこれにもとづく相互作用である。それ故、人間存在としての理性的存在者は、自己自身との合致の実現のために自らの外に「理性適合性 *Vernunftmässigkeit*」を求めるよう導か

れる(vgl. Sus. 102)。いわば自己とのめぐり合いを求めての旅を促されているのである。かくして、対自然との関係と對他者との関係が吟味されていくこととなる。

まず自然との関係で特徴的な点は、自然を己れの目的にしたがって改造せんとするところにある。自然それ自体は理性的なものではないが故に、自然は克服されるべきものとして主体による不断のはたらきかけをうけ、加工されていく。けれども自然の方でもしばしば主体によるはたらきかけに抵抗しこれを拒絶する。それ故、人間主体は「自然との恒常的な闘争」(Sus. 98)の過中にあらざるをえない。これに対し、對他者関係のもとでは事情が異なる。その際、フィヒテが「粗野な自然状態」(ebd.)のうちにある「二人の人間」を例にあげるとしても、ホッブズが自然状態のうちで描写したような万人の万人に対する闘争としてかの二人の人間の間をとりええているわけではない。フィヒテはそのような仕方では社会状態のうちへ移行することなど不可能だったはずだとみる。何故なら、もしこれら二人の人間が互いに相手を征服することを目指したとするならば、強者は弱者を(後者が逃げない限り)打倒したであろうし、またそこにはいかなる共生もありえなかったであろう、と推察するからである(ebd.)。むしろ、自然状態のうちにいるかの二人の人間の間関係そのものがすでに互いに保護しあい、「互いに契約を結び」(Sus. 100)、相互結合のうちにいる人間同士の関係に他ならないのだとフィヒテは考える。が、それでは一体、そもそも人間を自然に対するのとは別様にふるまうよう規定づけている理由

は何であろうか。これもやはり、「人間の根源的本質」(ebd.)のうちに探るより他はない。

元来、人間理性が自然を自らに従属させようとすることは、理性的でない自然を己れに合致せしめんとすることであり、したがって「理性適合的 vernunftmäßig」にすることに他ならない。一切を理性適合的にせんとするこうした試みの中で、人間理性が原初より求めつづけてきた理性適合性を体現している対象に出合うとするならば、この対象に対して改造せんとするはたらきかけを抑制するはずである。何故なら、彼は自分が求めていたものを、今見いだした対象のうちに発見するからである(vgl. Sus. 101)。この理性適合性の第一の徴表は、なるほど「目的にかなった行為 Handeln nach Zwecken」(ebd.)である。けれども、これだけでは十分たりえない。他の動物でも「目的にかなった行為」は可能だからである。肝要なのは、むしろ、「目的適合性」にかなうよう変更されている「行為」(ebd.)、換言すれば「目的にもとづく目的の変更」(ebd.)である。例えば、私がある存在者に暴力をもちいるならその存在者もまた暴力をもちい、私が彼に善行を示すなら、彼も善行で報いる、そうした存在者こそ「目的適合性かつ自由に行為するもの」(ebd.)として真に理性適合的な存在者とみなされうるのである。したがって今見いだされた対象のうちに「自由と目的適合性との間の交替」(Sus. 102)が認められるならば、それは明らかに一方と同様な理性的存在者に他ならないであろう。それ故、これら理性的存在者としての両者の間にあるのは、抑圧支配の関係なのではなく、

自由な相互作用のみなのである。この相互作用に入るや否や「己れの觀念」(Gedanken)を、自分と関係する他者に一定の仕方で示し、これに対して彼からも彼自身の觀念の明確な伝達をうけることができるようになりたい」(ebd.)という願望がうみだされることとならざるをえない。そうでなくては一方が他方を誤解したり、己れの期待と全く逆の仕打ちを蒙ることになりかねないであろうし、またそうなってしまうえば、理性的存在者を探究するにあたって意図していた「自己自身との合致」に矛盾してしまふであろう(ebd.)。それ故、まさに人間存在相互の結合のうちにこそ互いの觀念を「自由意志的記号 wilkürliche Zeichen」(SUS103)によって示しあうというイデー、つまり「言語のイデー」(ebd.)が生起する、というわけである。

さて、以上の考察から確認しうることは人間存在の根源に根ざす「自己自身との合致への衝動」(SUS103)を導きの糸として得られた人間主体相互の結合ないし共同のうちにフィヒテは「言語のイデー」の起源をみていることであろう。が、その限りでのフィヒテの言及にはある種の「難点」が指摘されうる余地がある、ともいいうる。例えばフィヒテは、言語が「ある自由意志(Wilkeur)を前提とする」(SUS98)として、結局言語を「自由意志的記号による我々の觀念の表現」(ebd.)とみなしている。フィヒテが「自由意志的記号」という時含意されているのは、「あれこれの觀念(Begriffe)を示すよう規定されている記号」(ebd.)、換言すれば「ある特定の対象の表象を他者のもとにひきおこす」(ebd.)こと以外の何ものでもない。ここでは明らかに「伝

達の機能」が強調されている。しかもこうした記号の伝達が「自由意志を前提する」というのであれば、たしかにフィヒテが言語を伝達手段・道具としてしきみないとする指摘も成り立ちうるであろう。実際、イエルギウスは、フィヒテの言語論が「觀念(Gedanken)の表現、伝達に役立つとしても、思惟(Denken)には役立たない」として、フィヒテの「言語起源論」論文を単なる「手間仕事」⁽³⁾でしかないとみている。

けれども、事態はそれほど単純ではない。フィヒテにとつて、言語能力の担い手はもちろん人間理性であるが、これは単なる「理論理性」にとどまるものではなく、本質的には自由意志を根底にもつ「実践理性」に他ならない。なるほど、自由意志としての人間理性は「互いに自由によつて何かを表示しあう」(SUS103——傍点引用者)存在であるべきだとしても、その現実性においては端的に「自由である」わけではなく、つねにすでにある制約のもとにある存在である。ところでこの制約とは、例えばAという人間理性は単独では存立しえずにつねにすでにBという他者の現実存在を不可欠とすることに他ならない。しかも同時にこの他者との相互作用においてはじめてAという人間理性が人間理性としてある、つまり自由であることができるのである。このことは他者についても同様である。それ故、この相互作用なくしてはAもBも存立しえないという点で、両者にとつて相互作用は根源的条件なのである。しかし、この相互作用こそ——フィヒテの根本的洞察によれば——「言語」(PA②, 36)に他ならないのである。この点からいえば、フィヒテにと

つて言語こそ人間存在そのものの存立のための現実的条件であることが了解されるはずである。それ故、こうした了解のもとにある言語は、もはや単なる伝達のための道具にすぎないのではなく、むしろ自由の発露として、つまり人間主体の自由を保障する条件として把えかえされざるをえないことになる、と思われる。

フィヒテの「言語起源論」論文は、もともとプラトナーの『哲学的アフォリズム』への言及がその発端となっており、いわゆる『プラトナー講義』における言語論と密接不可分の連関のうちにある。とりわけこれらの講義では「自然法の基礎」を踏まえて展開されている点で、「言語起源論」論文の論旨がより明確なものとなっている。それ故、次にこれらの講義を分析検討することを通して、フィヒテ言語論の本来的特性を吟味することとしたい。

(ロ)

『プラトナー講義』において、フィヒテは、当時盛んに議論された言語の起源の問題を三点に整理し——①言語は人間に生得的である。②言語はより高次の精神の奇跡によって人間に与えられた。③言語は人間自身によって発明された。——、自らの立場をこれらの説の批判的合一として位置づけている(PA①158, PA②292)。けれども、我々の問題関心からみて最も興味深いのは「自然法の基礎」における他者の演繹とこれにもとづく相互承認論が明確に言語論として展開されていること、である。それ故、以下においてはこの点にしばって考察してみたい。

フィヒテ言語論の最も顕著な特性は、言語を言語として抽象的に扱うのではなく、人間が人間となることつまり人間存立の可能性の条件を探る、そうした「超越論的観点 *den transcendentalen Gesichtspunct*」(PA②294)に支えられている点にある。この意味で、フィヒテの言語起源論はつねに人間本性への問いへ連接せざるをえないのである。フィヒテは〈私〉に焦点をあてる。「私は存在する」。けれどもこのことは「私は私である」つまり「私は自由である」ことを直接意味するわけではない。「私が意識をもたないかぎり、私は私でない」(PA②293)。しかし、私が私を自らに意識するのは、私という殻を破ることにおいてのみ、つまり「私の外に他の自由な存在者を自らに対置する限りにおいてのみである」(PA①159)。したがって、「私は他者のもとのみ自己意識をもつ」(PA①179)。——みられるように、フィヒテにとつて人間は孤立した存在ではなく、「自分と同等のものとの結合においてのみ人間は人間となる」(PA②306)のである。それ故、この結合の必然性が解き明されなくてはならない。

さて、「私は私を見いだす」つまり「私は私を自由として見いだす」(PA②303)のは、「自由として与えられているのを見いだす」(PA②294)のであって、「私が私を自由にするのではない」(PA②293)。このことは「私が私の外にある根拠によって作用をうけてゐる」(PA②294)ことを意味する。すなわち私は、「誘発」(Veranlassung) (PA①162, PA②300)によって、つまり「自己の外にある他の自由な存在者によって自由な活動へと要請され

る(aufgefordert werde)」(PA③300)ことによって始めて私たリエ、自由でありえるのである。このことは他者についても妥当する。したがって、私と他者とが各々一個の人間たりえるのは、まさにこの作用、つまり相互作用によってのみなのである。けれども、かの誘発ならびに要請の意図の了解は概念の伝達したがって記号なくしては不可能である。したがってまた、こうした人間同士の作用も「記号によるより他には生起しえないのである」(PA②162)。まさに「記号の性格は自由による自由の導き」(PA①159, PA②235)に他ならない。その限り、「記号によるこうした相互作用(Wechselwirkung)は人間性の条件」(PA②236)なのである。それ故、「人間が存在するのが確実であるのと同様に、記号が存在することも確実である。何故なら、人間があるところには多くの人間がいるのであり、これらの人間は記号を介した概念による相互結合のうちにあるからである。この作用は今や一般的な意味での言語である。そしてこの言語なくしては、人間は存在しえない」(ebd.)。——以上で明らかのように、人間同士の相互結合を保障しているのは言語なのである。

さて、ここでまとめておきたい。フィヒテにとって言語とは、一方でまず私という理性的存在者が存在し他方に別の理性的存在者があり、しかるのちに両者の間にはじまる、そういった伝達手段のことではない。フィヒテにおける言語の固有な機能は確かに、「社交(Geselligkeit)」(PA①165)への衝動を解き放つ回路であり、「コミュニケーション(Communication)」(PA①165, 179)である。けれども、もはや明らかなように、人間理性が人間理

性としてありうるのはまさに他の人間理性との相互作用、共同性を通してのみであり、しかもこの相互作用、共同性自体が成立しうる条件は互いの意思を理解し把握せしめるそうした言語に依存している。それ故、フィヒテにとって「記号による概念の表現」としての言語は人間理性の現実存在のための根本条件に他ならないのである。

(1) 参照、岡田勝明「フィヒテの言語哲学」『フィヒテ討究』所収、創文社、一九九〇年、三二二ページ。

(2) Hegels, *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik. Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehren*, Verlag Karl Alber, 1975, S.128.

(3) Ebd., S.125.

(4) J.G.Fichte, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesamte Philosophie. Nach Platners philosoph [ischen]. Aphorismen I.ter Theil* (1797/98?). In: *Fichtes Gesamtausgabe*, IV, 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977, S.236. 以下略
 号 PA②二ページ数に本文中に示す。

(5) J.G.Fichte, *Zu Platners Philosophischen Aphorismen* (Vorlesungen über Logik und Metaphysik, 1794-1812. In: *Fichtes Gesamtausgabe*, II, 4, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1976, S.158. 以下略
 PA①二ページ数に本文中に示す。

小 結

確かに、言語と思维の内的連関の最も深い洞察がヘルダーによってなされたことは周知のことさらに属するであろう。また実際、思维のいとなみそのものの限界と輪郭を与えるものとし

て言語を位置づけたことはヘルダー自身の無上の功績といいうる。けれども、ヘルダーにとつて言語とは、根本的には、モノ、ローグとしての内言語にもとづいており、言語の成立の原点に、関するかぎり人間相互の共同関係が基軸とはなっていない。これに対し、フィヒテにおいて言語は徹頭徹尾タイアローグとしての外言語に依拠しており、あくまでも他者との共同関係のう

ちで言語の成立が考えぬかれていたのである。
人間理性相互の実践の過程とこれにもとづく共同性なしには不可能とされる言語、しかも同時に人間実践と共同性にとつても不可欠な条件でありまさに「人間性の条件」とされるそうした言語を本質とするフィヒテの言語論は、現代のコミュニケーション理論にも通ずる意義をもつ、と思われる。

公募論文執筆・送付要領

- 一、論文提出の資格は、社会思想史学会会員に限る。
- 二、締切日は二月末日。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, 1953, S.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。
(書名ハイタリック体に下線を引く)

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) 坂本慶二『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。

孔子と毛沢東

岩間 一雄

天安門事件後、北京と曲阜で孔子生誕二四四〇年を記念する最初の国際会議が開かれた（一九八九年一〇月）。この会議に招かれたコロンビア大学教授ドバリが、その帰途、東大中国学会の一〇月例会で記念講演を行った。

ドバリは、講演の冒頭に、天安門事件直後の中国の公的な会議に出席する際のためらいを語っている。結局彼は、意見発表の自由をとりつけて参加し、会議最初の講演で、政治権力による言論抑圧に対する反対意見を表明したと語った。

ドバリの発言の自由は保障されたわけだが、出席の中国人学者が同じ様な態度をとったかという点、そうでもなかったという点をも、彼はつけ加えるのを忘れなかった。

それに引き続く講演の内容は、様々な論点にわたったが、わたくしはドバリに対してその朱子学理解について簡単な質問をした。

ドバリは『朱子学と自由の伝統』という著書が示しているよ

うに、これを自由・個性を説く思想と捉える。朱子や陽明の思想を単純に専制主義的な思想と考えるのは誤りであり、そこには確かに、自由や個性尊重の観念が存在する。だが、その自由には、ある種の限界があり、それはやはり、他面で専制を生み出すような性格の自由であったのではないか、というのが、わたくしの質問の要点である。

ドバリの解答は、一時間ちかくにも及ぶ懇切なものであった。しかし、わたくしの質問の核心的な部分に対しては、司会者も認めるところであつたが、ついに明確な解答が与えられないまま終つたようだ。⁽¹⁾

少し以前であれば、儒教は、何よりも封建教学であり、近代化や資本主義化を妨げる思想的障害であつた。しかし、現在では、儒教に対する考え方や、それへの期待感はこのドバリ見解が象徴しているように、全く一変している。

例えば、儒教と資本主義との結合は、プロテスタンティズム

とそれとの結合と同じように緊密なものだと、現在では考えられている。ドバリも、その友人島田虔次とともに、その点について肯定的な見通しを語っている。

「最近ではもう一つ、NIESの躍進、台頭に絡んで、森嶋通夫教授のいわゆる儒教資本主義への言及もしきりである。ピューリタン主義と金儲けとの合体が可能ならば、近世儒教、宋学の禁欲主義と金儲けだつて合体できぬわけはなからう。私は儒教資本主義の説が、いづれ納得されるだろうと考えている。」

「例えば、東アジアの人々のエートスとして儒教が再生し、それが二〇世紀後半の（日本での）奇跡的な経済発展をもたらしたという局面を正しく理解することは出来ないだろう。儒教が進歩の障害として非難されたのはそれほど昔のことではないが、経済的事業の有効な基盤として、彼らが権威と父親的温情主義を受け入れ、産業の発展に有利に作用する政治上の安定性を獲得した秘密を解く鍵は、今や儒教に求められているのである。」

もちろんこれに対する批判的理解もある。「宋字をふくめて中国儒教のなかに、職業の単たる倫理感だけではなく、その神聖視やそれへの使命感といったものがみられるか、と問えば、もちろん否、である。ましてウェーバーのいわゆる『資本主義の精神』すなわち『正当な利潤を使命（すなわち職業）として組織的かつ合理的に追求するという精神的態度』があるかとなれば、これはもう問うさえ愚かなこと、というべきであろう。儒教が農業を本富、商工業を末富とし、功利よりも道德を第一義とすることを一つの大きな特質としたものであることは、ほとんど

周知のことではあるまいか。」

むろん、森嶋通夫が、儒教資本主義という問題を出したとき、ウェーバー的な資本主義と異質ともいえるアジアの資本主義のあり方を問題としようという意図が、一面では、存在していたと思う。だが、現在儒教が問題となる場合には、そうした問題意識は後景に退けられて、むしろ、行き詰まった現状を打開するための思想的な切り札としての期待がこめられている。

儒教に対する、こうしたいわば熱い眼差しは、資本主義の側からも、社会主義の側からも、注がれている。まことに、『儒教ルネッサンス』というにふさわしい状況なのだ。

日本の成功、そして韓国、台湾、香港、シンガポール。儒教文明圏が何故繁栄のエネルギーをもったのか。西欧文明の行き詰まりと、アジアの時代を文明的に解明。オーストラリアの俊鋭たちが大胆に問題を提起する。」

「江（沢民）は孔子に対する党の見解をこう語っている。『われわれは、孔子思想の精髓をくみ取り、不用の部分は捨て去るべきだ』。中国指導部の言う『精髓』とは、儒教思想が何にもまして強調する社会秩序の重要性だ。……孔子は、自分の欠点を正すことが人民の第一の義務だと説く。中国の指導部にとっては、何とも好都合な教えである。……だが、中国が数世紀にわたって、進歩を遂げられなかった背後に儒教的伝統がある。」

一九八八年二月に廈門で開かれた国際朱子学会の模様を溝口雄三は、次のように伝えている。「……国際朱子学会での中国入学者の放縦とさえいえる百花争鳴ぶりは、これはこれで文字

通りの『ルネサンス』、少なくともマルクス主義の教条からの思想的解放の息吹を感じさせられるものがあつた。儒教を肯定するにせよ否定するにせよ、とにかくそれが政治の問題ではなく思想の場のこととして自由に討論できるそのこと自体が今は貴重なのであろう。」

天安門以後も、中国のリーダーは儒教継承について、従来通りの方針を保持することを内外に表明するのであり、ドバリが孔子生誕記念集會に招待されたのも、そうした文脈の中でのことであらう。

儒教への期待は、何も「自由を圧殺する社会主義」からだけではない。「自由を求める社会主義」からも熱い期待が寄せられている。「ハンガリー人はあまりに個人主義的で、ハイテク産業で要求されるような己を殺す集団主義、規律がマスターできない（笑）。ですから、私どもは皆さんからそういう労働モラル、労働規律をぜひ学ばせていただきたい。」⁽⁸⁾

こうした状況は、儒教と資本主義、もしくは、儒教と社会主義との関係が、ウェーバー的な問題状況とかけ離れたところで進んでいることを示している。そして、こうした儒教論、朱子学論を学問的思想的に支えるものとして、ドバリ教授の役割は決して小さくない。ドバリ教授によれば、朱子学と、個人の自由な自発性と、個人相互の共同性との調和を実現した思想なのである。「五倫には、人間関係と、その生じる摩擦とを処理する、伝統的な知恵が含まれているのである。朱子が五倫を強調するのは、個人と個人の意志の衝突、あるいは国家権力の干渉

による強制というような摩擦状態を五倫によってできるだけ解消しようとしたからである。よりよいのは相互愛の精神を育成し、それによって意見の相違や、対立を克服することである。そのためには、個人というものを、人と人との関係の中で、理解する必要がある。こうした考え方は、極端な個人主義より明らかに優れたものと言えるであらう。」⁽⁹⁾

もしもそのような思想が現存するならば、たしかにそれは、過度の個人主義に悩む西欧資本主義にとっても、個人主義と集団主義の両極を揺れ動く社会主義にとっても、まさに天来の福音であらう。だが、わたくしに言わせれば、それは朱子学や儒教に対する初歩的な誤解である、もしもそうでなければ、それは一つのイデオロギーであると思う。朱子学において、個人主義と共同主義とは、矛盾なく調和しているわけではない。両者は階層主義によって結び付けられているのであって、そこには個と全体との矛盾がはらまれているのである（個が、全体に従属する形で「共同」が獲得される）。

そうした思想的な説明をしなくとも、儒教資本主義のさなかに生きてきた日本人は、儒教の内容が、どれほど「個人を窒息」させるか、身体で十分すぎるほど知っている。現在日本で、人氣を呼んでいる井上靖の『孔子』などを見ても、そのことはよく理解されるだろう。井上靖は、『孔子』を著すに際して、論語を新注で訓んだことを明らかにしている。新注とはもちろん朱子学Ⅱ朱子学によるものである。だから、読者は宋学者によって新たに描き直された孔子の姿を、井上の味付けでみることにな

る。この本も宋学＝朱子学再評価という現在の潮流に乗って生まれたものであるが、ドバリの見解とは幾分ニュアンスをこととするところもある。

井上の味付けによって、孔子とその集団は、はなはだ魅力的な存在として描き出されることになる。「濃い闇」とか「夕暮れ」とかがこの小説のベースにある。孔子が、自分の理想を託そうとしていた君主の死や弟子の死、戦い争う時代の混乱やその中に巻きこまれる人々の苦難、そしてさらにこの世界を支配している「天命」の不条理さなどが、重い闇のイメージで描き出されている。こうした漆黒の闇の中で、孔子とその集団は、絶望的状况にもかかわらず独り理想を失うことなく人々の幸せを求めるというわけである。たとえば、こうした混乱の時代にも、黄河の流れを変えないという盟約がまもられ、二〇〇年以上も人民の命や田畑が失われることがなかったという葵丘会議。また、嵐の夜の雷鳴と稲妻に面を打たせ心を打たせっていると、やがては怒りを静める天地、そして必ずや人民に幸福を約束するに違いない天地。こうしたものを信じ続けるというのだ。

闇が深ければ深いだけ微かな光も明るく思われ、天命も不条理であればあるだけそれへの無条件的拝跪に意味があるらしく思われてくるのだろう。こうした孤独な理想主義者たちの伝統は絶えることなく、死後三〇年のち、かつて孔子集団に属した人物の一人が、孔子の教えの確定をもとめる多くの支持者たちに自分の思いや解釈を語って聞かせるといのが本書の構成であるが、こうした設定もこの思想運動を魅惑的なものにみせ

るのに役立っているだろう。

それでは、孔子の理想の内容は何かというと人間の相互愛である。さまざまな個性をもった人間が、お互いに相手の立場を尊重して協力しあうという愛の精神の中に、対立混乱を解決する根底を得ようということに尽きる。個人主義と集団主義との一致！ そうした解釈は、主として「仁」の解釈から導き出されるのであるが、ここに注目すべきことは、井上が論語から「仁」の定義を抜き書きするとき、儒教の家族主義精神を集約的に表現しているあの有名な「孝悌はそれ仁の本か」を省いていることである。井上も、ドバリと同じように、儒教の中に個人主義と共同主義とだけを見るのであろうか。

だが、井上にとって不条理な天への拝跪は当然のことであつたし、孔子の事跡を収集整理している鴛鴦は、その経歴からいって孔子の弟子とは正面きつていないいわば日陰の存在だといふ。

「前にもお話いたしましたが、孔門に於いての私の立場は、有体にいえば、下働きの下僕といった格好で、孔門の一員というには、多少のはばかりがあります。」⁽¹¹⁾

「何分、公然とは門弟を名乗れないような私の立場。講筵の端しに坐らせて頂いたことがないわけではありませんが、当然なことながら、それも限られております。」⁽¹²⁾

「私は皆さまの邪魔にならぬように、文字通りの末席、庭へ一歩降りた所に控えさせて頂いております。」⁽¹³⁾

作者は、鴛鴦に「遠慮するのも、引け目を感じるのもわたし

自身の問題¹⁴」であつて孔子の問題ではない、といわせているが、孔子の「相手の立場に立つ」という仁思想に、差別意識を積極的に打破しようとする内容が、果たして含まれているかどうか。鴛鴦が孔子その他と対等に口をききだしたら、この小説は根底から覆るだろう。鴛鴦の遜った姿勢や語り口が、濃い闇とともにこの物語の基本的なベースなのである。

アメリカ人ドバリには、儒教¹⁵朱子学の中に階層主義を見ないことは可能かも知れないが、戦前・戦中を知っている日本人井上には、それはどうしても不可能なのである。階層主義的理想主義者孔子をもちあげているからこそ、『孔子』は、個人を窒息させられている日本人にとって恰好の慰めとなるのである。

孔子と並んで、天安門事件が中国人に対して復活させた今一人の人物は、いうまでもなく毛沢東である。日本でも世界でも毛沢東研究は盛んであるが、天安門以後さらに拍車がかかったともいえる。少なくとも出版ベースでみる限り、毛沢東関係のものは、相当の量に達するに相違ない。九月以降に出版が開始された岩波講座『現代中国』には、注目すべき毛沢東研究が含まれている。

その筆頭に挙げられるべきものは、いうまでもなく野村浩一「現代中国政治の展開と動態¹⁶」である。私の見るところ、この論文は、野村氏の作品の中でも出色のものである。例えば、ハリソン・ソールズベリーの『激動の四〇年』が、意外に平凡であるのに対して、この論文は遙かに迫力がある。叙述はドラママティックである。例えば、文化大革命の謎の一つである林彪事件に

ついて、この論文は、毛沢東が造反有理ということで、中国社会のあらゆる面にくすぶっていた不満や怒りに火をつけた後、その收拾のためにやむなく「軍」の力を用い、その限りで林彪を拔擢した。だが、当の林彪、というよりはその家族や一族は、権力の座に酔つてしまふ。そこから林彪の非劇が始まる、というのである。そこには、毛沢東を単純に権力主義者とか、悪魔とか簡単な割り切り方をする最近の行き方と異なつて、巨人毛沢東の意味も限界も、現代中国の歴史そのものとして捉えようとする態度がはつきり示されていると思う。

上田信「農民の『生の充溢』願望¹⁶」は、あの悪名高い「大躍進」にたいして、農民の側から光を当てている。毛沢東并護論というのではないが、毛沢東をも翻弄する巨浪のような「中国」を、一つの面で描き出す作品である。中国革命後の農業改革は、土地の均分から人民公社を経て現代の土地制度まで、目まぐるしく変り続ける。その目まぐるしい変化に農民は疲れ果てる、もしくは、強い不満を持つかともおもわれるが、実は、意外にも農民はそれらの変化にむしろ積極的に応じている。現在でも中国政府への批判は都市に集中していて、農村は、依然として安定している。それは何によるのだろうか。というのが、この論文の立てる問題である。大躍進を始め毛沢東の失敗とされる政策も、実は、農民たちによつて歓迎されている。そうした農民の、われわれから見ると不可解とも見える考え方が、実は、著者によれば、農民の「生の充実」願望だといふのである。その内容はおし詰めていえば、自分の子供の時代になったときま

で含めて、プラスマイナスを考量して行動する態度だということになる。要するに、中国の「家族主義」なるものの具体的内容に当るのが、ここでいわれる「生の充実」ということなのだ。そうした観点から見ると、失敗につながる異常ともいえる諸施策が革命後の農村建設の方策として歓迎されていくプロセスが、見事に説明されるように思われるのである。

これとはやや異なるのであるが、一九五五年から始まった集団化・人民公社化（一九五六—一九五八）における農民運動は、嫌がる農民を強制したというよりは、むしろ中央が、農民に対してもっと休んでくれとお触れを出さざるをえなかった（一九五八年四月七日、同年一月九日、『人民日報』社説）ほどの農民自身の盛り上がりがあったことを指摘する研究もある。出役が日当稼ぎという通常の経済行為でなかったことは事実である。かといって嫌がる農民を強制的に動員したという事実は少ない。現場動員の目的に関する討議と説得を引き金にして大規模動員が成功している。⁽¹⁷⁾

むしろ、そうではなくて、毛沢東を権力主義者として描き出そうという研究も少なくない。さきに挙げたソールズベリーの研究も、どちらかといえばその系列にはいるだろう。農業集団化については、当時の劉少奇・鄧小平の主張を正当とし、毛沢東の集団化はあまりにも早い無謀なものだとする見解も少なくない。天安門以前の近代化時代の研究の主流はそうであり、現在でもこうした見解がむしろ普通なのだと思う。大躍進期だけでなく、とくに文革期まで視野にいれて考えるなら、毛沢東を残

認な権力主義者としてみる考え方が多数であろう。「劉少奇をひきたてて、ついで追放し、抜擢した林彪の末路に、いささかも感情を動かさない毛沢東は、文化大革命に孜孜としてつとめた周恩来に対する批判にも、手を染めた。ナンバー・２に対する警戒がみられる。そして対処のしかたは『権力を遊ぶ』といった気味がある」⁽¹⁸⁾ここには、毛沢東に対する呪詛の響きさえ感じられる。

毛沢東の行動の背後に、余りにも重い「中国社会の様々な客観的拘束」を見つつも、彼を「秦の始皇帝との対比を楽しむ」む権力主義者とする論者もいる。そこでは、毛は、「およそ統治するには巨大すぎるような国土の中で、高いリスクを伴う過激な政策を発想し、繰り返し変革に挑戦し、そして最後には自分が築き上げたシステムを衰退させ、政治的混迷を残して去るという、現代世界での例外的な独裁者であった、……政策決定者としてのイメージは曖昧で、革命的理念（紅）と現実的課題（專）との間にひそむ矛盾を深刻に問いつめることを避けながら、しばしば拙速主義に陥った『劇化』志向的革命家にとどまった」⁽¹⁹⁾とまで酷評されている。以上の概観からも見当がつくように、現在毛沢東には、かつてのような手放しの肯定論はないけれども、その失敗にもかかわらずあくなき理想の追求者としての像と、残忍ともいふべき権力主義者としての像との、まったく相対立する二つの像が存在しているということができよう。だが、注目すべきは、この二つが対立して並存するというだけではない。この二面をはっきりと視野に収めた上で、この二面

を備えたものこそが毛沢東の実際なのだという理解が、存在することである。「毛沢東は、ファウストあるいはプロメテウスであり、人間のために不可能を試みたのか。あるいは、とめどない欲望をもち、自分の力と賢さに酔いしれていた暴君であったのか。以前にそう思われていた以上に、毛沢東が後者であるのは確かである。しかしまた、何がしかは前者でもある。今日においてもなお、毛沢東の人となり、その思想についての最終的評価は、すべての人に開かれたものでなければならぬ」理想主義者毛沢東と暴君毛沢東は、どのようにして結びついているのか。この問題は、確かに、今なおすべての人に残された問題であると、私は考える。スターリンその他が、現代社会からの退陣を余儀なくされているのに対して、毛沢東は、その謎とともに今もなお重く巨大な圧力とともに、私たちの中に生きている。そこには、まさに人跡未踏の、人類の理想を求めている不可能事のための苦闘が隠されているのかも知れない。

天安門は、意図的であるか結果的であるかは別として、埋もれていた二人の思想的巨人を復活させた。それは、単に中国の明日のためというだけではない。孔子の場合、明らかに西欧からも東欧からもその思想的力への期待が表明されている。毛沢東については、さしあたり、そうした期待は見あたらないうである。しかし、今見たように、そこには人類のための不可能事への試みが隠されているかも知れないのだ。

ただし、孔子についての研究状況は、以上にみたように、誤解でなければ、イデオロギーであった。そこには、まだ孔子思

想の批判的な鑄直しの水準とのギャップが存在する。現在の水準では、人類の解放に用いられるというよりは、個人を窒息させるイデオロギーに使われかねない。しかし、それにもかかわらず儒教の中には、様々な個性をもつ人間たちがともに手を携えて、人類解放の旅に向かうための組織論として作り替えるための素材が隠されていることは疑いない。他方、毛沢東研究についても、まったく相対立する研究が並び行われていて、混乱状況は、深刻であるかに見える。しかし、それにもかかわらず、その指導的な研究が、相対立する二面を視野に収めて、その統一的理解を果たすべきことを示唆している点は、評価されて良いと思う。

混沌を極めるかに見える中国ではあるが、それをめぐる研究状況それ自体には、意外に新しい展望が開けつついているようにも、私には思われるのである。 (一九九〇・三・三一)

(1) この点については、岩間一雄「第二版中国政治思想史研究」未来社、一九九〇年、「第二版刊行に際して」、および「儒教的資本主義から儒教的社会主義まで」(未来No.二八四、No.二八五、一九九〇年)を参照されたい。

(2) 島田虔次「現代における儒教哲学」(思想七七〇号、一九八八年、一ページ)。

(3) Wm T de Bary, *The Liberal Tradition in China*, Chinese University Press of Hong Kong, CPU1983の「日本語版への序文」(朱子学と自由の伝統)平凡社、一九八七年、二二ページ。

(4) 溝口雄三「方法としての中国」東京大学出版会、一九八九年、一九〇ページ。

(5) リトル他「儒教ルネッサンス」サイマル出版会、一九八九年、表紙

カヴァー。

- (6) ニューズウィーク、日本語版一九八九年一月九日号。吾妻重二中国における非マルクス主義哲学」(思想七八四号、一九八九年は、中国における、最近の儒教研究盛行の状況を、具体的に示している。
- (7) 溝口前掲、一七六ページ。
- (8) シンポジウム「東欧を動かした女たち」朝日ジャーナル、一九九〇・二・九号一六ページ。
- (9) ドバリ前掲、一一九—一二〇ページ。
- (10) 森嶋通夫「続イギリスと日本」岩波書店、一九八五年、一八六ページ。
- (11) 井上靖「孔子」新潮社、一九八九年、二一八ページ。
- (12) 井上前掲、二四二ページ。
- (13) 井上前掲、二四三ページ。
- (14) 井上前掲、二四三ページ。
- (15) 岩波講座「現代中国」第一巻、岩波書店、一九八九年、所収。
- (16) 岩波講座「現代中国」第四巻、岩波書店、一九八九年、所収。
- (17) 小島麗逸「農業・農村組織四十年」一二四ページ、岩波講座「現代中国」第二巻、岩波書店、一九八九年、所収。
- (18) 竹内実「毛沢東」岩波書店、一九八九年、一八六—一八七ページ。
- (19) 徳田教之「中国社会主義における毛沢東の映像と残像」、岩波講座「現代中国」第四巻、岩波書店、一九八九年、二二三ページ。
- (20) Stuart R. Schram, *The Thought of Mao Tse-tung*, Cambridge University Press 1989, P.206. (スチュアート・R・シュラム「毛沢東の思想」蒼蒼社、一九八九年、二七〇ページ)。
- (21) 高田昭二「中国近代文学論争史」(風間書店、一九九〇年)は、中国近代文学の「短い春」の中に咲いた魯迅の思想的意義とともに毛沢東の思想史上の意義を、あらためて考えさせる。また、最近統々刊行されている毛沢東関係の資料(人民中国一九九〇年一月号から連載の李銀橋「人間毛沢東」ほか、『掌上千秋』中国華僑出版公司、一九八九年、『毛沢東生活実録』昆崙出版社、一九八五年など)は、この問題を考えていくための参考となるかも知れない。

風媒社

名古屋市中区上前津2-9-14

☎052(331)0008

虚妄の国際国家・日本

差別構造をあばく！
田中宏著 在日韓国人・朝鮮人をはじめとする在日韓国人の人権を守るため、こつこつと闘いつづけてきた著者が、先進国・日本のあらさな差別とその構造を暴く。外国人労働者の急増等新たな局面を迎える中で、今後の共生の在り方を深く鋭く問いかける。
定価(税別) 600円

図書新聞連載の文学紀行

新サハリン紀行

工藤正広著 サハリン・旧樺太——美しい響きをもつこの最北の地。チェーホフが、宮沢賢治が魂の再生を求めて旅したこの地を、ロシア文学者である著者が訪れる。遺棄された朝鮮人、過去の傷を抱いた日本人旅行者たち……。北に生きる人びとの姿を、温かく、寂しきまなざしと朴訥な文体で描いた文学的サハリン紀行。
定価(税別) 400円

本日ヨリイタリア人ハ敵国ナリノ

フォスコの愛した日本

石戸谷滋著 文化人類学・日本学の研究家、登山家、写真家として活躍をつづけるイタリア人、フォスコ・マライーニは戦争末期の日本で言語に絶する苦難に遭遇。スパイ容疑での官憲の弾圧、強制収容所での恐怖。だが暗い日々の中彼を温かく励ます日本人の友情があった。
定価(税別) 400円

移り変わる町の思つかい

京都わが心の町

出口勇蔵著 京都で生まれ育ち、八十年の時の流れを見つめてきた著者が、失われゆく町のたぐいまれへの愛情をこめ、古くそして新しい町の顔を描く。経済史学の碩学が語る古都の魅力！
定価(古) 600円(税別) 600円

第二インター一〇〇年、メーデー一〇〇年

内 田 博

はじめに

一九八九年はフランス革命二〇〇年であったが、ちょうど一〇〇年前のパリで、フランス革命の理念の継承と深化をうたつて結成されたのが第二インターであった。そして、その創立大会の決議からかぞえて、一九八九年はメーデー一〇〇年にもあたる（メーデーのきつかけとなったヘイマーケット事件からかぞえたと一九八六年が、第一回メーデーからかぞえると一九九〇年がメーデー一〇〇年にあたる）。

日本では、フランス革命二〇〇年の陰にかくれて、また、ペレストロイカ、天安門事件、東欧革命に関心を奪われて、さらに、マルクス主義と労働運動を無視する風潮のなかで、第二インターとメーデーの一〇〇周年はほとんど忘れられていたようである。しかし国際的には、フランス革命と社会主義諸国の変動とを意識しながら、さまざまな記念行事がくりひろげられた。Internationale Tagung der Historiker der Arbeiterbewegung (Wien) ⁽²⁾ も、その第二五回リンツ会議（一九八九年九月二一―六日）の第一テーマを、「国際労働運動史における第二インターナ

ショナル（一八八九―一九一四）にあてた。ここでは、このリンツ会議によって、第二インターとメーデーの一〇〇周年をめぐる学界動向について報告する。

一 第二インター一〇〇年

リンツ会議の第一テーマには、二三のくにの三三名の研究者から三一の報告が提出された。そのなかには、本学会の二名の会員（伊藤成彦、西川正雄）の報告も含まれている⁽³⁾。

三一の報告のうち、二三の報告が地域・時期・主題・対象などを限定したものであり、研究史に関するものを含めて全体的な評価にかかわるものは、メーデーに関しては二編が、第二インターに関しては六編が提出された。最後の六編のうち、社会主義諸国の研究者の手になるものが五編あり、ユーゴスラヴィアの Ibrahim Karabegovic の報告をのぞいて、社会主義の変革という今日的な課題をふまえて、第二インターに対する高い評価を導き出している。

Zhang Zhong-Yun / Zheng Yi-Qian, Studien der chinesischen Wissenschaftler zur II. Internationale によれば、中国

ではほぼ一九七〇年代の末まで、第二インターの全体を日和見主義と捉えるスターリンの史観が支配していた。自立した研究が開始されたのは八〇年代のことである。その成果として挙げられているのは、マルクス主義対日和見主義というスターリン主義の対抗軸は保持されているものの、スターリンとはちがって、第二インターを全体としてマルクス主義的なものと評価することである。そのさいに、エンゲルスやレーニンの權威によりかかった裁断を拒否すること、マルクス主義からの転向者の全業績を、転向の事実だけをもちて全否定しないことが、研究態度として合意されている。個別論点の面では、とくに、入閣主義を含む議会主義と改良闘争が、マルクス主義的でもありうるという迂回路をへて高く評価されている。変容主義的ではあるが、民主化を志向する研究が続けられているようである。こうした志向にもとづいて、中国では一九八九年五月一日に、第二インター研究セミナーが予定されていた。しかし、民主化闘争の高揚期に重なったこのセミナーが中止されたことを、付言しておく。

Karabegovic, Die Zweite Internationale in der jugoslawischen Geschichtsschreibung……によるかぎり、ユーゴスラヴィアの第二インター研究も、マルクス主義の支配と正統性を想定している点では、中国とおなじである。こうした想定そのものの妥当性を吟味したのが、西ドイツの Agnes Blansdorf である。その報告 Die Bedeutung der 2. Internationale für die Zeitgenössische Arbeiterbewegung は、多くの第二インター研

究者ととともに、第二インターの意義を、労働者階級と諸民族の連帯を原理として掲げ、この原理を実現すべき公正な社会への信仰を具現したところに求める。しかしこれは、マルクス主義とその国際主義の支配や正統性を意味しない。彼女によれば、マルクス主義はせいぜい統合理論として機能したにすぎないのであり、国際主義は、マルクス主義だけでなく、改良闘争とも親和性をもちうるものであった。

統合理論というマルクス主義の位置づけには議論の余地はあるが、すくなくとも、マルクス主義を尺度とするだけでは第二インターを部分的にしか捉ええないことは、明らかにされている。こうした立場を、現代の社会民主主義（左派）に通ずる第二インター評価にまで展開したのが、ハンガリーのふたりの報告者である。

Janos Jemnitz, Gedanken zur Geschichte der II. Internationale — Bemerkungen zur Historiographie にとつて問題は、一九一四年の崩壊に収斂される第二インター研究ではなくて、現在では不可能な反資本主義闘争を可能にした第二インターの強さを捉えることである。そのなかで社会主義自体にかかわる論点として強調されているのは、レッセフェール・イデオロギーの全面的な支配に対抗するなかで、社会的正義の立場からするフランス革命理念の読みかえが進み、それが社会主義者を結合する結節点となるとともに、改良闘争を推進する力となったということである。かれによれば、「最終目的と運動に関するベルンシュタインの有名な……言葉は、多数派にあてはま

るのであり、とりわけ初期には、実際に有機的な全体をなしていたのである。』社会的正義の価値に導かれる改良闘争に反資本主義闘争の意義を認め、その意義の担い手として第二インターを評価する、というわけである。

Jennitz に内在して考えれば、かれが第二インターに見たような、理想主義に刻印された反資本主義的改良闘争は、すくなくとも、追求されるべき価値、その実現形態、実現手段の諸系列の合理性をめぐる討議の可能性が開かれていなければ、合理的には機能しえないだろう。この点を問題にしたのが、Istvan Húvely, Die II. Internationale — Hundert Jahre später である。それによれば第二インターは、社会的平等という価値を一貫して堅持するとともに、この価値をより適合的な形態で追求しようとする努力をつねに怠らなかつた。それゆえに、革命と改良をめぐる争いが学習過程として機能しえたのであり、その学習過程において、「オール・オア・ナッシング」という発想に基づくユートピア的・独裁的解決に対して、賢明な現実認識に根ざした、人間の尊厳に価値をおいた解決が、勝利することができたのである。』かれは、第二インターの提起したさまざまな解決策はすでに陳腐化したと捉えているが、社会的平等を志向する学習過程としての第二インターの存在そのものを、その最大の歴史的貢献として高く評価する。そして、スターリン主義によつて破壊されたこの学習過程を、社会的な自由・平等・連帯を志向する次元で機能させるところに、社会主義の再生を賭ける(そのさい、労働力の商品化とそれに基づく文化的画一化の克服を最終

的にめざす点で、マルクス主義を継承する)。

社会運動を学習過程として捉えるという視角は、重要なものである。とりわけ第二インターは、Blasendorf と後述の Tyck が指摘しているように、命令し指導する組織ではなくコミュニケーションの組織であつたのだから、この視角は有効である。ただ Húvely の議論は、現存社会主義と比較した第二インターの意義を強調するあまり、統合・適応・操作といった学習過程を破壊しうる要素が第二インターにも存在したことを、完全に黙殺している。この点で、第二インターの二面的な過大評価に陥つてゐる。

さて、もつとも包括的で視野のひろい報告によつてリンツ会議をリードしたのは、ポーランドの Feliks Tyck である。その報告 Die Zweite Internationale nach 100 Jahren は、第二インターの総括的な評価、主要な活動の概観と評価、第二インター史の時期区分、研究動向の整理と展望、今日的意義への言及を含み、まさしく基調報告にあたらしいものである。なかでも特筆すべきなのは、第二インターを捉えるあたらしい視角を提起している点である。

それによれば、これまでの第二インター研究においては、累進的に成長する一連の政治運動を見ようとする傾向が支配的であつた。しかし、この視角から見た第二インターの歴史は一連の敗北の歴史にすぎないし、第二インターはそもそも、そうした政治運動に不可欠な組織と手段を欠いていたのである。したがつて、こうした視角は、第二インターに内在したものではな

いし、この視角からする評価は、否定的なものにならざるをえない。これに対して、第二インターが国際労働運動にはたした機能は、コミュニケーションの場として、政治生活や精神生活に靈感と刺激を与えるものであった。こうした機能をはたすなかで第二インターが体現したのは、「Tycho」によれば「文明化のメッセージ」(Die zivilisatorische Botschaft)であり、それは、「二〇世紀の全歴史を刻印すべきあたらしい文明化の法典」として、第二インターの存続期間をこえて生きる価値をもつのである。

「文明化のメッセージ」として挙げられている主要な内容は、一、勤労者階級の人間としての生存条件を変革すること、二、戦争の危険から人間を解放して、平和のうちに暮らす権利を実現すること、三、植民地の獲得と支配がもたらす非人間的な帰結を除去すること、四、諸民族の自立と連帯である。これらは、自由・平等・連帯というフランス革命の理念を社会的に深化させたものであり、同時に、資本主義文明に対する文化的オールタネイティヴをなすものである。Tycho にとっては、このように、市民的価値を継承しつつ批判して人間の尊厳を志向する対抗文化形成が、社会主義においてもっとも永続的なもののなのであり、マルクス主義も、この文化社会主義的な視角から評価される。すなわち、かれにとってもマルクス主義は、第二インターにおけるもっとも有力な思想のひとつであったが、その社会変革のヴィジョンそのものが正しいとみなされて受け容れられたのではなくて、文明化のメッセージを表現しているとみなさ

れたことによつて、第二インターにおいて合意を生みだす力になったのである。

Tycho の視角は、一言でいうと、文明化のメッセージを担うインターナショナルな対抗文化的フォーラムとして、第二インターを見ろというものである。これは、民主主義的な社会主義の系列を評価する議論に属する点では、ここに紹介したすべての報告と一致している。しかし、ほかの報告と決定的にことなるのは、政治や経済に解消されえないコミュニケーションの意義をふまえて、議論していることである。市民的価値とそれを担う市民文化は、前近代的な相互行為の連関とは区別される行為、連関の発生とともにあったのであり、共有された記号の交換による相互人格的対話という狭い意味では、コミュニケーションは、市民的な価値と文化がみたらす作用過程として、市民的な価値と文化の構成要素をなす。したがって民主主義的社会主義が、市民的価値の批判的継承を志向するならば、それは政治や経済のレベルにとどまらず、コミュニケーションを組織化するあらたな可能性の探求というレベルにまで、深められねばならない。Tycho の議論は、こうした問題を指示しうる点でもっとも深いのであり、政治的あるいは理念的な第二インター評価の水準をこえているのである。もちろん、文明化のメッセージを担うコミュニケーションの場として、第二インターがどの程度に適合的であり、機能しえたのかについては、その歴史的な存立条件をふまえて議論されねばならない。しかし、それを含めて、第二インター研究の幅をひろげる視角であることは明らかである。

し、日本の第二インター研究にはほとんど欠けていた視角でもある。この点で Tych の議論は、発展能力のあるものと評価することが出来る。

二 メーデー一〇〇年

すでに述べたように、リンツ会議には、メーデーの全体的評価に関する二編の報告が提出された。Dieter Fricke (東ドイツ)、Zur Erforschung und Darstellung der Geschichte des Ersten Mai: Thesen は、マルクス主義の立場から研究の方向を示そうとするものであり、Andrea Panaccione (イタリア)、100 Jahre I. Mai in der Geschichtsschreibung (Ein Überblick) は、メーデー一〇〇年記念に関する豊富な情報を、研究史の整理というかたちで与えてくれる。いずれの報告も、あたらしい論点や視角を呈示するものではないが、社会運動、大衆運動としてのメーデーを特色づけている闘争的側面と祝祭的側面について、対立する特徴的な理解を示している。

Fricke は、メーデーを導いた諸思想のなかでマルクス主義を特権化し、エンゲルスとルクセンブルクに基づいて、階級闘争と階級意識形成にとつての意義を、メーデーの評価基準として設定する。したがって、メーデー研究の視角は政治的なものである。メーデーの祝祭的側面も、この視角から評価される。すなわち、祝祭的側面は、マルクス主義の階級闘争史観によって擱まれた闘争的側面を阻害しないかぎり、評価されることになる。祝祭としてのメーデーに表現される民衆文化あるいは労働者文化、社会変革への希望をふくむメーデー参加者の思想表明は、ブルジョア的・国民的あるいは地域文化的な拘束を受けながらも、それを突破して「科学的社会主义」の社会主义像に弁証法的に発展すべきものとして、擱まれるのである。一言でいえば Fricke の立場は、祝祭的側面を闘争的側面に従属させることで、民衆の思想をマルクス主義に従属させるものである。これに対して Panaccione の報告では、マルクス主義を含めてメーデーを導いた思想の問題は、政治的路線対立のレベルでわずかに触れられているにすぎない。そして、政治やイデオロギーとの連関を問わないままに、祝祭的側面に関して、イコノロギーから都市景観字にいたる多様な研究視角が紹介されている。

わずかな報告によって Fricke と Panaccione の立場を裁断することはできないが、当該の報告を見るかぎり、マルクス主義的視角と社会史的視角との対立が報告に反映されているようである。そのなかで注目されるのは、両者とも Eric Hobsbawm (リンツ会議で記念講演を行った) を部分的に利用していることである。周知のように Hobsbawm は、トータルな変革への希望と、弱い者、小さい者、マージナルな者への共感とを結合させ、社会構造的な方法と社会史的方法とを結合させるというかたちで、マクロ的視角とミクロ的視角を融合させた独自の労働史学を生み出した。Fricke と Panaccione の報告は、その一面的な性格において、メーデー研究における Hobsbawm 史学的方法的意義と、その方法を生かす困難さとを、あらためて示しているよ

うに思われる。

このように、報告自体はあまり刺激的なものではなかったが、Panaccione の「プロレタリアン・メイ」はきわめて有益である。以下、紙幅が許すかぎり、そのなかからメーデー一〇〇年記念に関する情報を紹介する。

〈メーデー一〇〇年関係の情報一般〉 *May Day Bulletin* の巻頭。〈「メーデー」事件〉 D.Roediger/F.Rosemont (eds.), *Hay Market scrapbook*, Chicago 1986; *International Labor and Working-Class History*, No.29 (1986)。〈メーデー〉 Union Internationales des travailleurs de l'alimentation et des branches annexes, *Aux origines du Premier Mai*, Genève 1986; A.Ferrari, *Primo Maggio 1886~1986*, Reggio Emilia 1986; Lotta Comunista, *Primo Maggio*, Milano 1986; P.S. Foner, *May Day. A short history of the international workers' holiday 1886-1986*, New York 1986; J.L.Del Roio, *I° de Mayo*, São Paulo 1986; *Estudios de historia social*, nums. 38/39 (1986); Sydney May Day Committee, *May Day 100 years struggle*, Sydney 1986; M.Antonioli, *Vieni o Maggio*, Milano 1988; S. Sen, *May Day and eight hours' struggle in India*, Calcutta/New Delhi 1988; M.Perez Ledesma, *Historia del Primero de Mayo en Espana 1900-1930*, Madrid 1988; H. Lauber/D.Rothstein, *Der 1. Mai unter dem Hakenkreuz*, Gerlingen 1987; T.Kurz, *Blutmai*, Berlin/Bonn 1988。〈図版・展示会カタログなど(テキストを参照のこと)〉 U.Achten/M. Rei-

chelt/R. Schulz (hg.), *Mein Vaterland ist international*, Oberhausen 1986; U. Achten (hg.), *Wenn ihr nur einig seid*, Köln 1989; M.Antonioli/G.Ginex (a cura di), *I° Maggio*, Milano 1988; Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, *Uniti sotto le rosse bandiere*, Milano 1986; Fondazione Giacomo Brodolini, *Per i cent'anni della festa del lavoro*, Milano 1988; Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, *Ogni anno un maggio nuovo*, Milano 1988; A.Marchetti/G.Ginex (a cura di), *Progetto di ricerca storico-fotografica sul I° Maggio in Lombardia*, Venezia 1988。その他、一九九〇年には、"メイデー・展"、"プロレタリアン・展示会"が予定されている。"プロレタリアン"は、それに連動して論集も出版される予定。また、以下の三冊は出版予定はあるが、いまのところ未刊。——K.Laser (Lt.), *100 Jahre Erster Mai* (展ムヤム); K.Kuba (hg.), *Plakate zum Ersten Mai* (展ムヤム); G.Séguy, *1er mai : les 100 printemps* (ムヤム)。〈回覧〉 Fondazione Giacomo Brodolini, *The memory of May Day*, Venezia 1989。〈総合的な著作(展覧会・ムヤムを参照)〉 A. Panaccione (ed.), *May Day Celebration*, Venezia 1988。〈研究会議〉 Storie e immagini del I° maggio, Lecce 29.4-1.5.1988 (プロレタリアンが出版される予定)。また一九九〇年には、プロレタリアン財団が"メイデー"研究会議を開催する。

そのほかにも、エンゲルスのメーデー論集(ディーク)をはじめとして、出版されたもの、出版予定のものは多数ある。しかし、それらの全体的な評価は、時間的にもことばの面でも断念

せざるをえなかった。

- (1) 筆者の知るかぎり、第二インター○○○年を記念したものとしては、中部ドイツ史研究会主催のシンポジウム「第二インターとその批判者たち」(一九八九年二月二三日、愛知大学)がある。メーデー○○○年に關しては、『学習の友』編集部「たなかメーデーを。学ぼう一○○○年の歴史から」学習の友社、一九八六年がある。また、大原社会問題研究所が、海外のメーデー一○○○年記念行事に資料の面で協力している。
- (2) リンツ会議の由来と性格については、Theo Pinkus, Die Linzer Internationale Tagung der Historiker der Arbeiterbewegung, ITH, in *Jahrbuch Arbeiterbewegung-Theorie und Geschichte*, Bd. 1 (1973), S.391—393を参照せよ。また、会議のプロトコルは、第一回以来 Europa Verlag, Wienより出版されている。

(3) Narihiko Ito, Die sozialistische Arbeiterbewegung Japans in der Zeit der Zweiten Internationale; Masao Nishikawa, Die japanischen Sozialisten in der Zeit des russisch-japanischen Krieges.

「付記」リンツ会議の資料は、伊藤成彦会員によって提供された。会議の模様については、前記の中部ドイツ史研のシンポジウムにおいて、丸山敬一会員の報告によってうかがうことができた。ここに記して、両会員にお礼申し上げる。また、丸山敬一「第25回リンツ会議」参加記「歴史学研究」第六〇七号(一九九〇年六月)も、あわせて参照されたい。

氷見 潔著

田辺哲学研究

宗教哲学の観点から

豊かな独創性のあとに展開される田辺哲学思想の内的発展の論理を探究すべく、その全体系を、とりわけ後期哲学にみられる発展の軌跡を宗教哲学の観点から一貫した論理をもって明確・詳細に解明し、多くの重要な視点を提示して注目される。

A5 上製 定価 四五〇円

好評発売中

田中正司編著

スコットランド啓蒙思想研究 スミス経済学の視界

各二二〇円

季羨林著

中国知識人の精神史(上・下)

依田憲家著

日本の近代化——中国との比較において

山口正春著

経済学説と思想の歴史

板倉重夫著

イギリス道德感覚学派——成立史序説

城塚 登編著 一〇六〇円

社会思想史の展開

佐藤慶幸・船津 衛編著 一〇六〇円

社会学の展開

北樹出版

●価格には消費税が含まれています。
●東京都目黒区中目黒1-2-6 〒153 TEL (03) 715-1525

フランス革命二百周年国際シンポジウムをふりかえって

岡 本 明

フランス革命二百周年の学術的な催しの成果が出版物の形をとって逐次、現れ始めている。このうち、国際委員会のもとに組織され、国内委員会が主催したシンポジウムは四日の日程をさき（一〇月七日東京大学、八日東京日仏会館、一〇日、一一日京大会館）、一三名の口頭発表者をはじめ、内外の研究者の個別テーマを軸に、関係者多数（延べ参加人数、二八〇人、最高時聴衆二〇〇人）を集め、ジャーナリズムの関心も惹いた大規模なものであった。フランス革命をテーマとした同形式で評者が参加したものとしては他に、日本政治学会による第二日目のシンポ「フランス革命への新しい視角」（神奈川大学、一〇月八日）や、中央大学社会科学研究所主催の国際シンポジウム「故アルベール・ソブールに捧ぐ——現代史認識の再建を目指して」（中央大学・駿河台記念会館、二月一六日）などがあるが、焦点は第一にあげた国際シンポジウムに据えたい。

一〇月のシンポが開かれていた時、東ヨーロッパではすでに民主化運動の嵐が起こっていた。一月にはベルリンの壁に穴があけられた。あたかもフランス革命によって切り開かれた西欧近代の価値が一段と輝きを増したかのようであるけれども、

東欧諸国がフランス革命をやり直すと言う意味ではあるまい。フランス革命の価値として了解してきたものは、得てして、その一面を切り取ってそれがすべてだと理解してきたものが多いからである。この革命には多元的な価値観が交錯していることを認めなければならない。そして、他方、東欧の変革はあくまで現代史のそれである。

まず、テーマ構成の特色からいうならば、フランス革命だけでなく、世界の近代革命も対象にという主催者の意図を反映して、明治維新、ロシア革命が併置され、中国史におけるフランス革命の研究状況についても、ペーパーが届けられた。とりわけ、維新論の発表と質疑にはかなりの時間がとられたが、これはフランス革命とならんで明治維新研究にも長年にわたる政治文化、民衆意識、思想史の蓄積ができていた賜物である。したがって、本評でも、ためらわずに俎上にのぼせることとした。

さて、初日の懇親会の席で、主催者の一人、柴田三千雄氏からマニフェストともとれる「わたくしはジャコバンである」との発言がでた。これは、「継続論」、「エリート指導論」、「九三年「スリッパ論」などのフランス革命の修正論的解釈にたいする、

最終的な決別とも聞こえ、最終総括で同氏が示す、「いたずらに明治維新をフランス革命に近よせて論じることへの警告」でもあった。

評者は、この発言には驚かなかった。柴田氏としては混乱しがちな革命史解釈の明確な立脚点を示したものであろう。ただし私自身は、いったん、「ジャコバン史観」からの解放を遂げた上でジャコバン主義の再評価の必要を感じている。そして、そこに行くまでに、焦点は、テーマどおしが相互触発的な問題を提起していたかどうか、問題関心の中核となるものが、諸テーマの中から一貫したものとして掘り起こせたかが問われなければならない。その延長上に「ジャコバン」論議の有効性いかんが出てこよう。そこで、本評では、些かでも対象や方法に近いものをくくり合わせつつ論じて行くこととしたい。発表の順は問わず、すべての発表を同一密度で論じてはいない。

一

ロシア革命については、和田春樹「ロシア革命におけるフランス革命のイメージ」(二日目)が知的好奇心をそそった。発表からは、一八七〇年代のナロードニキ運動から始まって、一九〇三年の社会民主党の分裂、一九一七年を通し、フランス革命の時期や党派になぞらえる動きがあったが、とくに内戦の終了からネツプにかけての時代を、ジャコバン独裁↓テルミドール反動への移行の図式におきかえる際に諸党派の立場が出尽くすことになる。この移行を否定的にみるメンシェヴィキ、肯定的に

とらえたカデット、これら他党派の動きに警戒心をつよめるレーニン、権力掌握からテロルによる反乱者への威嚇を辞さず、それゆえに反動の幻影にとりつかれるトロツキ、ロベスピエール派に自らをなぞらえたジノヴィエフ派、フランス革命との類比のなかったスターリンなど、それぞれの立脚点が浮き彫りにはなった。

だが、これは、フランス革命との本質論的なつきあわせではない。和田氏に、資本主義の発展段階を見据えることや、そのうえで土地改革のしめる位相や権力と知識人、中央と地方民衆」というようなテーマで論じて戴くことがそれほど困難であったとは思われない。察するところ、主催者側からのテーマの明示があったのではないか。しかしこは、ほかならぬ主催者のひとり遅塚忠躬氏の「農民革命論」とつきあわせた議論を聞きたかった。と言うのも最近、同氏はフランス革命をイギリス革命とロシア革命の中間におき、「農民革命に媒介されたブルジョワ革命」と規定し、労農同盟による土地改革の日程化をみたロシア革命とつきあわせているからである。私自身は、一方で保有権がかなり強い農民と、他方、地主・大借地農制度のために土地不足農民がうまれていたことがあいまって、農民革命へのバネとなりそれがブルジョワ革命に割り込む形になった一八世紀フランスと、地主の農奴主的支配だけでなく富農の土地買占め、それに對外債務のために銀行資本が土地を抵当としてもった二〇世紀ロシアのそれぞれの歴史的固有性を見据えなければならぬと思うが、「農民革命を成就した近代市民革命が後進国にも

範となるはずだ」との見解をお持ちのかたのためにも、特設テーマをもうける位のことをしてはいかがであつたらうか。

二

維新期の天皇のイメージを論じた安丸良夫「近代天皇像の形成」(初目)が父親のイメージを革命政治のなかに探ったし、ハントの「共和国の社会的心理的基礎」(同)とがまだしも親近性をもっているかのようであつた。ハントにあつては、絵画・彫刻における父親の重要性の変化が主題となり、革命前における衰退の予兆、立憲王政での父(國王)のイメージの再建、共和政による父から兄弟への転換、同時に、女性の政治的役割の否認、ナポレオン自身による父イメージの表現がたどられた。しかし、この議論を明治天皇制論に近づけるにはこれだけでは不十分で、権力装置やそれを構成する人を、民衆との間の相互イメージ、装置を創り出した個人や集団の構想力という問題までふくらませるべきであろう。それは家族のイメージに擬した政治文化の枠を越えて、社会・国家というより大きなスケールでのそれを論じることを意味する。

安丸氏はハントのこの方法を社会史的深層心理とし、自身の思想的深層心理と区別したが、私にはハントのイメージ論があまりにも没主体的なものに思われ、イメージの送り手、受け手の問題がおざなりになつていふような気がした。とはいえ、近藤和彦氏との誌上対談が示すようにハントの政治文化論はまだ掘り下げられるようであり、今後注目したい。

C・ルーカスの「フランス革命と民衆政治の文化」(三目)は旧体制期と革命期の民衆運動の継受関係を説いたものである。九二年の八月蜂起と九月虐殺での行動を証拠としてあげつつ、形態としての集団性、規範としての意志の押し付け、一時的な政府機能の代行(司法的要素をもつことも含め)が両時期に共通するものであると説かれる。私達がG・リュードに学んだ「革命群衆の動機の固有性」はさらに行動心理学的に深められたといつてよいであろう。また、九二年と九三年の民衆行動に質的相違を見ぬいた点も、評価に値する。結局、ルーカスは民衆行動にそくしてほぼ継続論をとり、ハントは深層心理にそくして革命による断絶論をとるという構図になつてゐる。

残された課題は、柴田氏の質問でも出たサブ・リーダー(ルーカスの言葉では、カルチュ・ノターブル層のことである。革命指導層と組織された民衆の間に介在するこのサブ・リーダー層には九二年と九三年とでどのような変化があつたのか。これはエリート(文化)と民衆(文化)の接点にもかかわる。九三年には、民衆自身の間から出たミリタンが、それまでのサブ・リーダーの位置につくというのが私の見取り図であるが、ルーカスは九五年のテルミドル反動を重視し、カルチュ・ノターブルの役割が消滅したことでアンシャン・レژیムから引き継いだものは終焉したと述べた。

明治維新については、安丸氏の先の論題のほか、佐々木克氏(二目)の「明治維新时期における天皇と華族」、色川大吉氏の「日

本における近代民主革命——自由民権運動を中心に——(同)があり、これだけでまともな質疑応答の時間がもうけられたことも含め、主催者がいかに、維新の問題を重視したかがうかがわれる。安丸氏が「天皇の權威の絶対性の人為的創出が岩倉具美ら維新指導者に權力の自由操作の可能性を与えた」としている点は、佐々木氏の「明治天皇制は出発点においていかようにも変わり得るものであった」との考えと一致するものである。この先、安丸氏は天皇の意志と意志とされたもの、天皇の權威と權力の乖離を指摘し、神道との関係や中世以来、丸山真男・マルクス主義にいたる天皇像の変遷をたどり、最後にいかにして近代民衆の間に受け入れられたかを述べる。

フランス絶対王政史サイドからみるなら、この天皇像は、率先して宮廷ヒエラルキーを樹立し、親政の実もあげようとしたルイ一四世や、事実上の意志決定機関としての閣僚機構をもちみずからは改革への首頭をとりながら抵抗にはばまれやがて倦怠に陥るルイ一六世とは明らかに異質なものである。となると、今後は天皇の「絶対制」が一人歩きして、ブルボン絶対王政と同一視されるような議論には歯止めが必要ではないか。

さらに細部の議論に踏み込むが、幕末政治史における朝廷も文久の政変(一八六三)におけるように、動揺、權威の失墜を逃れなかったものであって、岩倉や大久保がそれを見逃すはずはなかった。この政変は尊皇攘夷派にたいするものであったから、尊攘派の天皇観がそのまま大久保らにひきつがれたといえるかどうかは疑問である。「天皇の絶対性」も明治初期・中期に与え

られた理念と後期以後つけたされたものとを区別する必要はないかとの議論もだが、評者もそれに賛成する。

また、佐々木氏は東京行幸にともなう天皇像の画期的変化についてふれる。ここでも、「つくりあげられた」天皇像が明らかになり、華族の創設についても、主権者・為政者の意志を直接反映したフランスのルイ一四世の授爵貴族やナポレオンの帝政貴族に比し、天皇自身の意志のかかわりのなさがクローズ・アツプされた印象をうけた。

色川大吉氏の発表は、服部之総の説の大枠を引き継ぎ、徳川封建王朝にたいする明治開明・専制政府(服部は絶対主義国家と規定したが、色川氏は注意深く絶対主義的体制とする)とさらにこれを変革しようとする自由民権運動を維新の一環としてとらえようとする。そのうえで、民権運動とフランス革命のジャコバンやパリ、農村の民衆運動との性格の違いが示される。民権運動の言辞に現れたフランス革命についての引用も紹介されるが、それが出発点からもったハンディは「国民統合の至上課題を引き受け、そのための改革を上げつつあった」明治政府をさらに批判することの困難さにあつたとする。

だが考えてみれば、ナポレオン期の国民統合は、ジャコバンの流れを汲む運動を封殺し、リベローにも沈黙を強いたのであつた。ジャコバンのかつての基盤となつた農民運動も兵士Ⅱ皇帝の子として転成していく。色川氏とともに自由民権運動を明治維新の射程距離内にとらえることに賛同する私達は同時に、第一帝政をもフランス革命の射程内にとらえる視点を獲得する

のである。

総じて、明治維新研究は多くの啓発的な論点を提供してくれ
たが、私には、二日目の討議で安丸氏が、「明治維新が領有制を
廃止したことの意味は大きく、当時の民衆はこの変革を革命と
考えていた」と指摘したことが忘れられない。

三

標本的なフランス革命論という点では、関錫泓氏の「フラン
ス革命期の民衆運動」(四日目)があげられる。同氏のロベスピエ
ール像は、サン・キュロットとの一致点を強調しすぎるきらい
はあるが、サン・キュロット運動が抑制されたところにブルジ
ョワ革命としての成果が実現されたと冷静な判断を下している。
今日、自由社会において実質的な平等が十分達成されておらず、
平等社会を建設する途上で自由が抑圧されているとし、フラン
ス革命が課した課題が、現代なお未解決であることを示したの
はソ連・東欧・朝鮮半島的情勢を見据えた、最大限の良心の表
明のように思われた。氏と近い趣旨の発表を中央大学社研主催
シンポでのF・ゴーチエの講演にも見いだすことができる。彼
女はロベスピエールの人権思想の先駆性を高い格調で論じた。

辻村みよ子氏の「近代憲法の伝統とフランス革命」(三日目)
は、歴史学界でのフュレの九三年「デラパージュ論」、憲法学界
での九三年憲法例外的憲法論に対する反論を試みたもので、九
三年憲法のもつブルジョワ的性格をロベスピエール草案やヴァ
ルレのものと比較して論じている。これは要するに、杉原泰雄

氏が、一七九三年憲法を人民主権と規定した際の保留部分のク
ローズ・アップである。

フュレ論を全面否定するためには九三年憲法こそが最もブル
ジョワ的なものであるという論法をとらなければならない。辻
村氏にはその用意があるのか。

しかし、九三年憲法前文の人権宣言にはバレル、エロー・
ド・セシルなどの所有権の全面承認の思想が反映しているこ
とは事実としても、他方、ロベスピエールの小市民的な抵抗権
も取り入れられているのである。

憲法そのものもこの時代としてはぎりぎりのところで小市民
的色彩をとりいたしたものとなっている。けつきよく一七八九年
人権宣言、九一年憲法の性格とつき合わせた場合、この憲法の
ブルジョワ的性格のみを主張するのは片手落ちのような気がす
る。しかも、革命期のどの時期の憲法論も一七八九年の主権論
や背後にある自然権思想とつきあわせて初めて完結性をもつ。

辻村氏はこれを民族主権といったが(他者の説の紹介か)それでは
関係が明らかにならない。八九年人権宣言は杉原氏の「人民主
権」とは違って、第一義的には絶対王政、特権身分制を排除す
るレベルでのみ成立する「広義の(あるいは開かれた)国民主権」
である。このように見る私に対し、杉原氏の門下の人は「西洋
の学者が唱えていないので採れない」と言っておられるようだ
が、これはおかしいのではないだろうか。デュヴェルジエやJ・
ロエルのように九一年憲法と同じ国民主権であるという考えも
あるくらいで、門下生がこれを説得的に克服したとは聞かない。

私は、明確に抵抗権の用いられ方に焦点をすえて、諸説を検討・批判した上で自説をもつにいたったのである。なぜこのことに関し、西洋の学者とは違う考えをもつてはいけないのか。

主権議論にたいしては西川長夫氏から、主権論はフィクションであり、国民主権という方が人民主権と表そうが現実には不可能事を語っているだけであるとの発言があった（総括討議）のでこれにも答えておかねばならない。主権論は当時の後期啓蒙思想の自然権論から出てくるもので、なにをよりどころに社会組織体（以下、社会体とする）を形成・運用するかを示したものである。勿論、啓蒙期にすでに革命の主権理論がピタリと用意されていたわけではないが、同時代の人々が国家・社会をどうみていたかがつかめるのである。のみならず、革命期にはこのチームを用いることで聞き手や読み手、に訴えかけ、かつ、受け取り手と了解に達したのである。柴田氏はこれを端的に「主権論はデイスカールである」と述べたが、そのとおりであろう。主権論にある種の警戒心が現れるのは一九世紀初期社会主義思想においてであり、ことにブルードンの思想には尖鋭にそれが出ている。二月革命にむけての労働運動の中ではそれも実践性をもつと思われるが、そうであるからといって私達はフランス革命をブルードン思想で裁断してよいだろうか（主権論にたいする警戒は興味深いことに、リベローのB・コンスタンからも表明されるのであるが、それは、ジャコバン独裁、ナポレオン支配でなめてきた辛苦を人民主権批判と言う形であらわしたのであり、権力一般の否定ではなく、立法・行政両権力の協調と均衡にこそ自由を保障する鍵があるとした。いわば、国

民主権を権力論の中に解消したのである）。

それにひきかえ、西川氏の「フランス革命と国民統合」（四日目は、これまでの討論を一拳にクライマックスにもって行くものであった。同氏の発表は、明治維新は復古でなく革命ととらえる理由を示した後、国民国家の形成という観点から革命を三段階にわけ、最後の段階にあたるナポレオンの時代（Ⅱ帝政期を含む）が統合を決定的に進めたことがのべられる。このことは、明治維新における言語（方言の規制、教育（初等教育制度）、宗教神仏分離の各政策による国家統合と類比されう。さらに、国家宗教の試みは、フランスでは完全には成功しなかったのに比し、明治天皇制はこれを成功させたこと、それは、明治維新が近代国民国家形成のための最後尾に位置する革命であったことを示しているとする。

柴田氏は「明治維新を革命とすることは皮相な近代化論に与することであり、そうすることで日本人が抱えて来た問題を放棄することになるし、フランス革命との構造的な相違が見えなくなる」と反論した。これに対し、相違点・対立点だけで終わってはならない、共通の問題としての国民統合を考察すべきであるとするのが西川氏の根拠であった。これには、色川氏から国際レベルに明治維新を位置づけしようとする点で乗っついていくもの、との肯定的見解が示された。私はフランス革命がナポレオン帝政期までを対象とすべきとする点では発表者と一致する。天皇制の近代国家に属する部分とそうでない部分を見分ける必要があるとするのにも同感である。非キリスト教化運動に

みられるように、政府議会の政策とならんで民衆の自発的運動が、それもパリに存在したフランスとそうでない日本との違いを指摘することはやさしい。しかし、そこにはかりこだわつていると、明治維新を世界史のなかでどう説明するかということがいつまでも未回答のままになることも事実ではないか。

明治政権は立憲君主制（およびこれをささえる名望家支配的なもの）と、権威主義的・超越的なボナパルティズムが組み合わさつたような存在とはいえないか。もとより、イギリスとフランスとは近代国民国家形成期にあつて採用した国家形態はことなつており、「自由な直接生産者」土地所有農民の基礎の上に築かれた先進国型資本主義国家」として共通項にくれないのは明らかである。イギリスとフランスとでさえ、国家形態は違ふのである。これらの国と日本が違つてゐるのはむしろ当然であらう。

四

遅塚氏の「フランス革命期における農民運動」（三日目）は革命期農民運動が農民革命たりえた根拠を、ブルジョワジーと農民の反封建的同盟の成立に求め、フランス革命を「農民革命を媒介としたブルジョワ革命」と定義し、ここにルフェーヴルの複合革命論を一つの革命に収斂する観点を呈示した。

私自身は、農民革命をその中に富農から貧農にいたる幅広い階層を包摂したものとしてとらえ（遅塚氏は小農民にのみ限定）ており、これを貫いて一点、分与地保有権がかなり、革命前夜には事実上の所有権に近づいてゐたことが、農民諸階層とブルジョ

ワジーの革命との交接する点であつたと考えている。しかも保有地を所有地にかえる立法は、九二年八月の共和革命直後に採択されている。当然それは封建領主権の破棄（この場合、地代徴収権の破棄。それ以外の人的領主権はそれ以前の段階で無償廃止）と同義語である。国有財産の売却問題は、ジロンド派のつた競売方式が元来のブルジョワ的な方式で、小農民層にもともと他人の土地を与える方式は財政・流通紙幣政策の制約からいつても、ブルジョワ革命本来の課題を越えた課題であつた。ということは、ジャコバン・モンタニヤール（左派）の評価機軸は、そうした制約を越えようとしたところにあつたということである。

農民に階層があつたということは、持続性と目的性に変化が生じるということでもある。また、ブルターニュ農民の反革命支持やヴァンデーの反乱は土地制度の違いや、ポカージュの存在などから説明される。これについては、遅塚氏の新しい研究を待ちたい。また、「農民革命こそがブルジョワ革命の核心である」としてきた旧説は私からみていまや遅塚氏よりも彼岸の説となつてしまつた。

阪上孝氏の「革命と伝統——日仏民法典編纂過程の比較」（三日目）は、民法制定過程を、法の地域的多様性をとくモンテスキュー的な思想と法の統一をいうルソーの二つの法観念の絡み合い・対抗関係としておさえる。九三年のカンパセレスの草案では、自然法との合致に重点がおかれ、テルミドール後のポルタリスでは国民の習俗や歴史を生き延びた実定法が優越するようになる。明治維新期の民法典の翻案では江藤新平が指導的立場

で奮闘したが、自然法は倫理的色彩の強いもので、自然権の不可侵性を主張するものではなかった。江藤は立法者をもって自らを任じたが、原典とはことなる「解釈のコード」の働きによって受容したのであり、長男単独相続や文言での命令法などをその例としてあげる。その先はフランス法を範とする姿勢さえなくし、「古来習俗の美事」をとる方針に転じて行くという。

フランス革命と明治維新を引き寄せて論じるというシンボルの趣旨には合ったテーマ選択ではあるが、内容的には、悠揚な印象をもった。これはより深い革命民法典分析の導入部なのであろう。願わくは、その際、テルミドール以後のカンバセレス自身の方針の変化も見、究極的にナポレオン民法典が、モンテスキュー的（自由主義的といいかえてもよからう）性格か、ルソー的（平等主義的）なものかの判断にまで臆せず踏み込んで欲しいと思う。それはまさしく、フランス革命をジャコバン主義を機軸に見るか、ナポレオンによる完結ととらえるかの分かれ目になるからであり、このことについて、相統法を中心とした稲本洋之助―吉田静一氏の論争もあるからである。

最後に、服部春彦氏の「フランス革命およびナポレオン時代における国際貿易構造の変化」(二目目)は、①フランスが七年戦争以後、革命途中まで、対英優位を保った西インドとの貿易が革命中にアメリカ合衆国を介しての貿易となり、②フランスがスペインを介して工業製品輸出先としてもつていたスペイン領アメリカもまた革命戦争中にイギリス、アメリカ合衆国の貿易先となる。考察はアメリカ合衆国、イギリスを主体とした貿易

の推移にも注がれ、③フランス革命戦争、ナポレオン戦争を通じて両国、なかでもイギリスが、一八〇八―一〇九年を転機に、ブラジルも含めた中南米、カリブ海諸国との貿易基盤を盤石なものにする。

結局、服部氏の作業はフランスにとって、七年戦争ではなく、革命・ナポレオン戦争を通して海外貿易の衰退が決定的になったことを数値的に論証することにあつた。これをめぐっては、権上康男氏から支払手段、国際信用の観点から、深沢俊樹氏から七年戦争からの長い展望でとらえる必要性の指摘があつた。

一貫して手堅い論法は一見、ホットなフランス革命論争の圏外に服部氏をおいている観がある。革命期フランスがすでに中進国であつたことを証明する作業は他に求めなければならぬのであろうか。あるいは、革命期に始まった地歩の後退をナポレオンが取り戻そうと試みたと考えてよいのか。いずれにせよ、ナポレオン第一帝政をイギリスと中・東・南欧諸国との間の中進国タイプの状態にとらえている私としては経済史から政治史につながる回路を私自身が見つけなければ、と思つた。

以上、ひとつずつの発表に即して批判的紹介をおこなつた。最後の総括討論はそれぞれの個別発表に一部ずつ組み入れて論じたのでここで全貌を示すことは避けたい。

あらためて国家統合における日仏の異同に届くところまで議論が出されたし、軍隊と国家統合の関係が言及された。ブルジョワと農民の革命の間に「指導と同盟」という関係が成立する

のか、「エリートと民衆」でどの程度フランス革命が説明できるのかなどが出された。論議が広がった面もあり、発表者が自説を再確認したところもあった。

河野健二氏があらかじめ質問分野を整理して、ジャコバン独裁、国民国家、明治天皇制、民衆運動と区分けしたが、それでいえば、私は、最初の二つにかかわることとして、フランス革命が一九世紀に残した遺産はジャコバン主義でなくボナパルティスムとリベラリスムであるとみている。これは政治学会でのシンポジウムでも公表した。すなわち、ジロンド派↓総裁政府共和派(中道左派)↓リベローとつながるブルジョワ・リベラルの系譜をもっと重視すべきで、これとボナパルティストとの共同関係のなかに、革命の收拾や、体制選択の岐路における一定の解決が見いだされる。

リベラルがボナパルティスム抜きで安定政権をうみだせるのは第三共和政になってからであり、それには小農民層を信用・金融手段で支持基盤に据えなおす必要があった。それが、帝国主義前夜の本格的な国家統合(柴田氏のいう本格的な意味での)国民国家ともなる。このことは、さかのぼって、革命期の小土地所有農民の実現が、ブルジョワ・リベラルの線からは思いがけない部分を含んでいた。つまり、保有から所有への転化はやむを得ず、あらたに土地を付け足すことは予定外であったのである。また、かれらが要因となる政治変動には備える容易ができていなかった。しかし、百日天下、第二帝政の経験(と金融資本、産業資本の確立)をへて、最終的にボナパルティスト残党や王党派名

望家支配からの切り離しが先に述べた方法で可能となる。これが私の革命史解釈を含んだ一九世紀フランスへの見通しである。終局近く、樋口陽一氏が、九三―九四年の革命段階をもたない日本は真の近代化には成功していないと主張し、構造協議で指摘された、談合⇨自由競争排除の経済体質、護国神社の存在、大喪の礼でみられた国民総動員の自主規制を激しく指弾し、遅塚氏もこれに同意した。

これに対し、議長席の河野氏から、コンドルセが賢明な政府への渴望からジャコバン独裁を批判したが、同時に革命が起これなければ、そのような期待もおきなかったであろうとした獄中での言葉が引用され、それから連想される明治維新政府の選択の賢明さへの言及があった。その姿は、怒涛に耐える巨岸のようでもあり、歴史をみる多面的な精神への呼びかけのようにも思えた。

(竹内実氏の「フランス革命と中国の近代化——非受容の受容——」は、評者が執筆うちあわせに中座せざるを得なかったため、盛りこむことができなかった。おわびをこめておことわりしたい)。

田中敏弘編著

日本経済評論社 一九八九年

A5判 二八五頁× 三二九六円

『スコットランド啓蒙と経済学の形成』

——古典経済学研究Ⅰ——

鈴木 亮

この書物は、田中正司編の『スコットランド啓蒙思想研究——スミス経済学の視界——』（一九八八年刊）につぐ、スコットランド啓蒙研究を主題とする日本で二冊目の論文集である。執筆者はすべて、関西以西在住の、この分野の第一線の研究者であり、この論文集は、田中正司編のそれとともに、日本におけるスコットランド啓蒙研究の現水準を示すものである。「編集まえがき」は、この論文集のねらいを、「本書は、スコットランド啓蒙に、経済思想の形成との関連に力点をおいて接近しようとする」ものであるが、アダム・スミスだけを中核にすえてそれに収斂させるという固定的な枠組をもつものではなく、スミスとともにジェイムズ・ステュアートをも視野に入れて「古典経済学」の形成を追求しようとする試みであると述べている。田中正司編の論文集が、スミスを中心にすえ、道徳感覚理論と近

代自然法學という視角からスコットランド啓蒙思想の展開に迫ったのにたいして、この論文集の基本的な特徴は、スミスとJ・ステュアートという二つの高峰を視野に入れつつ、経済思想の形成との関連でスコットランド啓蒙思想の展開に迫ろうとしたところにあると、いつてよいであろう。とはいえ、編者には「スコットランド啓蒙研究の現状は、まだまだ地道な個別研究の積み重ねこそが重要な研究段階」という認識があり、以上のねらいをどのようにふまえるかは個々の執筆者にまかされていて、九編の論文が緊密な内的連関で結ばれているわけではない。

全体の構成をみてまず第一に気がつくことは、パトリック・リンズイやジェイムズ・アンダスンといった、これまで取り上げられたことのなかった「小者」の研究が入っていることである。第一章「P・リンズイの経済改良の提言について——その論理構成と視座——」（関源太郎）と第七章「J・アンダスンのスコットランド高地地方開発論」（飯塚正朝）である。関論文は、一八世紀前半に活躍したリンズイが、合邦後のスコットランドの苦境を商品生産を担う主体の未成熟と関連させて把握していたこと、それゆえリネン製造業を中心とする産業の育成と貿易の振興とを、「ワークハウス」等による労働主体の育成とあわせて行う必要があると主張していたことをあきらかにしたものであり、飯塚論文は、これまで差額地代論の発見者およびスミスの穀物輸出奨励金制度批判の批判者としてしか研究されてこなかったアンダスンの主著を分析して、その全体の構成をはじめてあきらかにして、そのスコットランド高地地方開発論が「自立

的・地域的再生産圏」の確立であったことをあきらかにしたものである。いずれも先進(富)国後進(貧)国問題を念頭において好論文である。

社会思想史学会第十二回大会(一九八七年)のシンポジウム「一八世紀啓蒙の動態——スコットランド啓蒙思想をめぐって——」のしめくくりで、水田洋が「小者」の研究の必要を指摘していたが、この論文集は、日本の研究がそうした方向に一步ふみだしたことを示している。リンズイとアンダソンのあいだの時期に、三〇年余りまえに永井義雄があきらかにしたロバート・ウォーレスのスコットランド経済開発論がでるが、スコットランド経済開発論史のようなものがたどられるようになるのと、「経済学形成」の豊かな時論的土壌がみえてくるかもしれない。第二に気がつくことは、スミスにおける経済学の形成を正面から扱った論文が一本もないことである。それにたいしてJ・ステュアートには、第四章「ポリテイカル・エコノミーによる近代社会の発見——ジェイムズ・ステュアートのばあい——」(竹本洋)と第九章「特別寄稿」サー・ジェイムズ・ステュアート——経済理論と経済政策——(アンドル・S・スキナー 渡辺邦博・田中敏弘訳)の二章があてられている。こうした不均衡は、すでに二〇年以上もまえにR・L・ミークによってJ・ステュアートとスコットランド歴史学派との知的近親関係が指摘されていたにもかかわらず、スコットランド啓蒙との関連でJ・ステュアートが取り上げられてこなかったことにはたいする考慮のゆえであろうか。にもかかわらず一步立入ってみると、J・ステ

ュアートにつながってきそうなのは第一章と第七章であるが、関連ははつきりしない。それにたいして残りの五章はすべて、スミスを念頭において書かれており、その関連も明白なのである。その意味では、J・ステュアートを扱った二章が孤立している感じをまぬがれない。

J・ステュアートを扱った二論文のうち、第九章のスキナー論文は、ステュアートの経済学の全体像を要領よくまとめて呈示し、最後にスミスとの対比を行ったものであるが、ステュアートの経済学を「原始的蓄積」の経済学とする小林昇の考えが取り入れられていることが注目される。第四章の竹本論文は、ステュアートにおける経済学の成立を、ヒュームの勢力均衡の概念を継承して均衡価格論を成立させる過程として描き、スミスと対比しつつ、この二人が、人間と社会にかんする認識のちがいにみかわらず、経済学を成立しえたのは、「近代社会の編成と特質をポリテイカル・エコノミーによって解析しようとする思考様式を共有していた」からだと主張し、この二人と「ポリテイカル・エコノミー」を近代社会分析の鍵とする認識が希薄だったリカードウとの懸隔の方を強調すべきだという。

この竹本論文は、スミスとステュアートの経済学を「古典経済学」——「古典派経済学」ではなく——ということばでくくった編者のねらいを正面から受けとめた論文であるが、決定的な問題をもっているといわざるをえない。というのは、ポリテイカル・エコノミーという語を日本語に訳さずに「近代社会の経済」と「経済学」という二重の意味で使用しているために、

「ステュアートとスミスが近代社会の編成と特質をポリテイカル・エコノミーによつて解析しようという思考様式を共有していた」がゆえに経済学を生み出したという、この論文の結論的主張は、トートロジーになつてしまつてゐるからである。それに、J・ステュアートとスミスの経済学を「古典経済学」でくくることがの意味もどこにも説明されてはいない。

残り五編の論文はすべて、スミスにかんするものである。まず第二章「F・ハチソンの所有権思想」（生越利昭）は、ハチソンがロックの所有権論を感情論化することで、経済の法則性、国家の役割を認識しえ、近代の賃労働も想定しえたが、シヴィック・ヒューマニスト的規範性をなお強くもつていたと分析し、シヴィック・ヒューマニストの危惧する腐敗や不正を克服する主体的・制度的条件の発見がヒュームやスミスの課題であつたとする。第三章「ヒュームとコート対カントリ論争」（田中敏弘）は、ヒュームがコートとカントリのホットな論争に一定の距離をおきつつ、個々の論争点にたいして近代的生産力の立場から判断をくだしていたことをあきらかにして、ヒュームがスミスやタッカーへの道の上にあつたことを示している。第五章「フーガスンとアメリカ——一七七六年——一七七八年——」（天羽康夫）は、スコットランド啓蒙思想家の代表的人物ともいふべきアダム・フーガスンのブライス批判と対アメリカ交渉団に参加したときの未公刊史料を使用して、フーガスンが重商主義的植民地観をもつていたことを鮮明にしつつ、スミスがスコットランド啓蒙思想をこえた存在であつたことを逆照射している。

第六章「アダム・スミスとジョン・ミラー——市民社会史の成立と自然法学の変容——」（田中秀夫）は、カーマイケル、ハチソン、ヒューム、スミス、ミラーという社会科学（哲学）体系を生み出した流れを自然法学の持続と変容の過程としてとらえ、その変容の決定的要因を進歩の思想（社会発展の四段階論）にみ、それを統合原理としてはじめてスミスは『国富論』を含む社会学体系を生み出すことができたとする。そして、ヒューム、スミス、ミラーは、意図せざる結果の実現過程という歴史観を共有する懐疑的ウィッグ主義であるが、近代社会には、利益追求の意図せざる結果にまかすことのできない分野（国防や初等教育など）があり、そこに立法者の科学の課題があるという。第八章「ドウーガルド・ステュアートにおける「正義と便宜」——ポリテイカル・エコノミーにおける「理論と実践」をめぐる——」（篠原久）は、スコットランド啓蒙思想の総括者ともいふべきD・ステュアートの問題意識が、「正義と便宜」の問題の一変種である理論と実践（政策）との関連にあつて、かれが、世論が啓発されて偏見がなくなるにしたがつて理論と政策が一致するようになるといふ漸次的進歩の考え方をもつていたことをあきらかにしている。

以上五編の論文のなかで、スミスの経済学Ⅱ社会哲学の形成にふれてゐるのは、第六章の田中秀夫論文である。田中正司編の論文集の書評（本誌13号）で永井義雄が「ミークの四段階説の批判的摂取」を主張していたが、この論文で田中が、スミス社会哲学Ⅱ経済学成立の決定的要因として「進歩の思想」の受容

を指摘していることは重要である。ここまでくれば、コンドルセ、プリーストリ、ゴドウィンなどの進歩思想との比較が気になるが、田中は、それらを「完成可能性」の思想として対比している。しかし、コンドルセを別として、イングランドの急進的啓蒙思想家の進歩思想が、分業だけでなく商業社会の矛盾の認識をふまえていること、自然権の実現を、「アングロ・サクソンの自由」という過去への訴えから生産力視点を吸収して未来に設定しようとしたところから生じていることを見落すと、比較は皮相にとどまるであろう。シヴィック・ヒューマニズムが、過去を現実批判の武器とする点で、「アングロ・サクソンの自由」と同じ文脈上のものであるという指摘は妥当である。ただ、常備軍論者であるというだけでスミスをコートの擁護者にしてしまつては、フランス革命の時代に「教会と国王」が体制擁護のスローガンとなつたとき、スミスの経済学が危険視された理由がわからなくなつてしまう。

スコットランド啓蒙は、フランス革命を機に解体し、経済学の展開の場はイングランドに移行する。田中論文と篠原論文は、それがなぜであるかを問う段階に研究が達しつつあることを示しているように思われる。読者は、この論文集から多くの問題と刺激を受け取ることができるであろう。こうした論文集を編んだ編者の労苦を多としたいと思う。

岸本広司著

御茶の水書房 一九八九年
A5判 三五二頁 六一八〇円

『バーク政治思想の形成』

森 本 哲 夫

著者岸本氏は、半澤孝磨氏をはじめとする初期バーク研究、中野好之氏および水田珠江氏による初期バーク著作の翻訳等の成果の上に、初期バーク政治思想に関する集中的な研究成果を『バーク政治思想の形成』として公刊することによって、わが国のバーク研究に大きく貢献した。著者は、「序論」で、本書の目的を次のように述べている。「……本研究では、政界登場以前のバークに着目して、非政治的なものの中から政治的なものを析出し、初期の作品相互の密接な繋がりを、後の政治思想との関連性を探つていこうと思う」と。初っぱなから評者の疑問を呈するのはどうかとも思うが、著者が「非政治的なもの」と「政治的なもの」とをどのように区別しているのだろうか、という疑問が生ずるのである。というのも、政界登場以前の作品が必ずしも非政治的作品とは限らないからである。少なくとも第六章以下に取り上げられた作品は、すぐれて政治的テーマを内包するし、第五章以前の作品もそれを内包すると考えたがゆえに「政治的なもの」が析出できたのであろう。以下各章ごとに、評者の理解の仕方および疑問点と意見を述べることに

する。ただし、内容紹介は必要最小限にとどめ、第四章については省略する。

第一章 思想の揺籃。パークは少年期に少なくとも三つの宗派とかかわりを持ったように思われる。すなわち、父親の宗教であるイギリス国教、アイルランドの地に根付いていた母方の宗教であるカトリック教、そして彼が入学した寄宿学校のクウェーカー教である。著者によれば、パークはアイルランド・カトリックのよき理解者であり同調者であるのみならず、クウェーカーの教えの理解者でもある。少年パークは、この時期に寛容精神を培い、宗派を超えたキリスト教の神髄の理解者として描かれる。

評者は、この章を読んで、パーク家あるいはパーク自身が、当時のアイルランドの地にあって、これほど宗派にインディファレント（と思える）でありえた理由は何だったのか、あるいはパークはアイルランドにあつて一種のマージナル・マンだったのか、という疑問が生ずるのを禁じえない。しかし、著者の論ずるところが事実であれば、それは素直に受け入れなければならないであろう。

第二章 文芸運動。本章はトリニティ・カレッジ時代を対象とするものである。学生時代のパークの知的関心は目まぐるしく変転し、結局「歴史的狂気」と「詩的狂気」に落ち着く。彼は、一七四七年四月三日に「文芸協会」を設立し、四八年一月二八日には週刊誌「改革者」を創刊する。この章で、著者は、パークが文芸運動を通して「一貫して道徳的レヴェルから人間

や社会を改革せんと」していたという、政治的意義を析出している。この主張は、本書全体のモチーフとして繰り返し述べられる。著者は、初期パークの研究を通して、彼の保守的改革の特徴の一つをすでに把握していたといえよう。

第三章 「空白期」と「ノート・ブック」。一七五〇年のミドル・テンブル入学時から五六年『自然社会の擁護』刊行までのいわゆる「空白期」の「思想の軌跡」が、H・V・F・サマセット編「エドマンド・パークのノート・ブック」を基本資料として検討されている。評者が第一に注目したのは「理性」論である。パークは、人間・社会の問題について、時には理性の効用を認め、また時には理性の介入を拒否する。この場合、パークは理性の活用法を問題にしていたのか、それとも二種類の異なった理性を念頭においてそれを使い分けていたのか、評者にははつきりと理解できない。

次に、パークの「学問・芸術」論に注目したい。著者によれば、パークは「一貫した学問・芸術の擁護者」であり、その点では「一八世紀啓蒙精神の申し子」であった。しかし、彼が学問・芸術を評価したのは、それによる人間・社会の道徳的改善であつて、それによる合理的精神および物質文明の発達ではなかったとされ、パークの一八世紀精神への態度が興味深く指摘されている。

しかし、科学・技術の発達が合理的精神および物質文明を飛躍的に発展させ、これが道徳や宗教にまで影響を及ぼしたことは周知の通りであり、この点についてのパークの態度はどうだ

ったのであろうか。この点について示唆が与えられれば、パークと一八世紀精神との関連についてより具体的に理解できたのではないかと思う。

第四章 文壇登場——初期著作の執筆とその背景——(省略)

第五章 『崇高と美』。美の基準にではなく、美を認識・評価する人間の側の能力たる「鑑賞能力」⇨「趣味(taste)」に照準が合わされ、このことがパークの美学論を人間学に接近させた。こういう意味における「趣味」とは、感覚、想像力、判断力の統合とされる。想像力は創造力あるいは創作力に通じ、美的認識を高揚させるものとして高く評価されるが、趣味の改革⇨人間性・社会の改革というパークの意図にとつて、趣味の良し悪しが問題であるから、結局それを判断する判断力をもっとも重要である。「趣味は判断力を改善するにつれて改善され得る」(パーク)。したがって、「健全な判断力」の涵養が、パークの改革の要諦といえよう。

次に、人々に及ぼす効果という点では、言語芸術の形式、取り分けレトリックがもっとも評価される。議会政治の発達に伴つて必要性を増した説得説伏の技術としては、論理よりもレトリックの效果に注目されたのである。以上のような点で、『崇高と美』は政治的意義を内包するものであった、とされる。

ところで、パークが確信していたとされる「趣味の普遍的基準」とは何だったのか、評者にはみえてこない。ここでいわれている基準とは、趣味の良否を判断する判断基準のことなのか、あるいは趣味を構成する人間能力の遍在性のことなのか。また、

その基準と自然法のようなもののかかわりはどうなのであろうか。

第六章 『イギリス史略』。パークは、モンテスキューの影響

を受け、モンテスキューに倣つて、歴史を自然的・社会的・倫理的諸要因の相互関連の「必然性の体系」あるいは「因果の系」として捉える。そして、パークは、統治者が被治者の「偏見」や「傾向」を尊重すべきことを歴史の実例から、生ける教訓として引き出した、と著者はいう。そうだとすると、前記のパークの歴史観との関連はどうなのであろうか。評者は、パークの歴史観から、被治者の「偏見」や「傾向」に存在価値が付与されるものと理解しているのだが。したがって、既存の諸価値を尊重する「思慮」(政治的判断力)が、現状認識能力とともに、政治指導者の資質とされるのである。

著者は、政治的判断力を、美的判断力とともに、有徳な社会人の資質と捉え、『崇高と美』と『イギリス史略』とを関連づけている。両者を関連づけること自体に異論をはさむつもりはないが、後者において切角政治指導者の問題に踏み込んで論じられているのであるから、前者のレヴエルに議論を引き戻す必要はあるまい。

次に、歴史が「摂理の支配」を受けるという点について、主として『ノート・ブック』からの引用によつて論証しようとしているが、この章ではむしろ『イギリス史略』によつて論証しなければ説得力があるとは思えない。また、パークが、宗教思想として摂理の信念を抱いていたとしても、このことから歴史

に「不可知の領域がある」ことを認めていたということになるのであろうか。

第七章 『自然社会の擁護』。バークは、この書物において、周知の通り、ボリングブルックの論法を用いて、ボリングブルックならびに当時の思想家の「急進的な啓蒙思想が、既存の宗教と道徳的・政治的秩序の双方にとっていかに危険なものであるか」ということを論証してみせたのである。

バークが理性および自然崇拜の行き過ぎ、ならびにボリングブルック流の論法がもたらす現実的帰結について論証しようとしていたことが事実だとしても、彼が鮮明に暴き出した人為宗教や政治社会の悲惨かつ不幸な状態について、どのように考えるべきなのであろうか。誇張されているとはいえ、そのような状態そのものを否定したとは思えないのである。にもかかわらず、バークは人類の歴史が長い目で見て進歩しているものとみるのであるから、このことを歴史的に論証するために、『イギリス史略』の検討が生きてくるであろう。著者は、本章で『イギリス史略』から多くを引用してイギリス憲法体制の確立過程を論じているが、永井義雄氏が指摘したように（『週刊読書人』二月二十六日号）、第六章と第七章との時間的順序を逆にする必要はなかったのである。むしろ、バークの執筆順に従って、『自然社会の擁護』→『イギリス史略』と論じ進んだほうが、筋が通ったであろうと思われる。

第八章 『カトリック刑罰法論』。著者は、この章で大変厄介な問題にかかわっている。すなわち、バークと自然法および功

利主義との関係の問題である。著者によれば、バークが「自然法思想を受け入れており」、「バークの多用している功利主義的用語も」自然法思想と「調和し、その思考枠組の中で用いられた言葉と言わなければならない」。

バークが「神の意志」としての「上級の法」を認め、この「上級の法」の「人定法 (human laws)」に対する規範的優位性を明言するとき、また一見普遍的かつ不変的に思えるすべての法に妥当する「本源的正義 (original justice)」について語るとき、彼は、レオ・シュトラウスのいう「伝統的自然法」思想に立つものと、著者が論じている点は、評者も同感である。少なくとも、バークは自然法を否定していない。評者も、バークが自然法思想を援用して、アイルランド・カトリック刑罰法を批判したものと思う。

しかし、バークが法の基礎を「公平」と「功利」に求めた点について、この「功利」が「私的有用性」ではなく「普遍的で公的な功利」であるということをもって、功利主義的用語を自然法思想の枠組に組み入れたと断定することはできないであろう。

次に、バークの「自然権」の主張をどうみるかという点が問題である。著者も述べているように、確かにバークは「自然法による権利」としての「自然権」を認めている。この自然権の規定は、いわゆる近代的自然権の規定に反するものではない。

バークが「自然権」という近代的な語彙を用いながらも（『傍点——評者、この意味する「自然権」が「具体的な歴史的権利」で

あつた、と著者がいうとき、「自然権」＝「歴史的権利」とされる根拠が不明である。おそらく、多義的な「自然」の意味が吟味されなければならないであろう。というのも、バークにおいては、しばしば人為が自然にされ、それに規範の性格が付与されるからである。さらに、バークの「自然権」が「自然法と不可分の道徳的権利であつた」と著者がいう場合、著者はこのことによつて、バークの「自然権」が近代的性格のものではなかつた、ということが言いたかつたのであろうか。

最後に全体を通して感じたことを、二点述べておこう。本書は、初期バークの諸著作の中から「政治的なもの」を析出するという、強い問題意識に支えられており、このことが、多様な作品を対象としながら一貫した初期バーク政治思想の再構成を可能にしている。本書は、われわれに、一貫した初期バーク政治思想の全体像とその研究方法とを与えるものである。他方、この問題意識が強すぎると、かえつて、「ザツヘに沈潜して、バークの意図に添いつつバークを可能な限り正しく捉え、且つ理解する」(「はしがき」)際の障害ともなりうるであろう。

また、バークは、批判のために有効である限り、多様な概念を動員する、と評者は考へる。批判する相手の概念すらも、アイロニカルに利用するところがある。こういうことがバーク思想の一貫性を捉えにくくしているように思う。であるから、バークが多用する諸概念に目を奪われると、バークの真意が見えなくなることもある。バークがそれらの概念をいかに用いているのか、またそれらにいかなる意味を付与しているのか、を

吟味することが肝要であろう。これは評者の自戒でもある。

松原広志著

ミネルヴァ書房 一九八九年
B5判 二六〇頁 五〇〇〇円

『ロシアインテリゲンツィヤ史』

——イヴァノフ・ピラズムニクと「カラマーゾフの問い」——

土谷直人

—

「ツァーリ・ピョートルは手綱を離した。

けちらし踏みにじり、駆けてきたに違いない、
たちまち絶壁の際にのぼりつめ

はや狂気の馬はひづめを高くあげた。

ツァーリは馬を御せず、馬ははみをきしらせ、

崖から身をおどらせ、玉と砕け散つたのか。いや、

一世紀も経た今もなお落ちることなく立つている、

花嵐岩の崖からほとばしつた大滝は

身を切る寒さに凍てついたまま懸かっている。

だがやがて自由の太陽が輝きはじめ

そして西風がこれらの国を温めるとき、
あわや、この専制の大滝はいかに？」

(ミッキエーヴィツチ「ピョートル大帝像」)

およそ百六〇年前、現在のレーニングラードにあるピョートル大帝像を見ながらポーランドの詩人はこのような詩をうたつたが、まるで現在の政治、国際情勢を予言したかのようである。

「ツァーリ・ピョートル」を「大統領ゴルバチョフ」に変換して読んでみるとよい。ゴルバチョフのペレストロイカ、一九八九年九月のポーランドにおける「連帯」政権の誕生から始まって十二月のルーマニアにおけるチャウシェスク政権の崩壊に至る東欧の激変——これらを通じて、今再び社会変革とは何か、が問われている。そして社会主義が現実姿を現わし始めた二〇世紀初頭のロシアのインテリゲンツィヤの思想と行動、思索と苦悩を追究することこそ、まさに本書の主題なのである。

二

本書をまだ手に取られていない読者のために、まず章名を掲げよう。全体は四部に分けられている。

I イヴァーノフ・ラズムニクの生涯と思想 第一章 ロシア社会思想史と「カラマーゾフの問い」

II インテリゲンツィヤ・ナロード・メシヤンストヴォ 第二章 インテリゲンツィヤとナロード——一九〇五年革命をめぐって—— 第三章 インテリゲンツィヤとメシヤンストヴォ——ブレハーノフとの論争—— 第四章 「悔い改める雑階級人」——マハエフツィと道標派

III 「スキタイ人」から「ヴォリフイラ」へ 第五章 「ス

キタイ人主義」の形成 第六章 「スキタイ人」の活動

IV イヴァーノフ・ラズムニクの著作 第七章 文献学的概観 補論 ゲルツェン研究の問題点

著者の論点は多岐にわたり、論旨をゆがめることを恐れるが、簡単に本書の内容を要約することにした。第一部で、読者はイヴァーノフ・ラズムニク（一八七八—一九四六）の激烈な、波乱に富んだ生涯を知る。世紀末、第一次革命、第一次大戦、社会主義革命、内戦、スターリン主義の時代を通じて、反体制、エスエルシンパとして生き、その後「反革命」の汚名を着せられ三度目の逮捕の後、第二次大戦中にドイツに流れ、そこで生涯を終えるという、はなはだ実生活上ではむくわれることの少ない人生を、彼は文筆家・文学および思想史研究者として過した。そして彼の生涯を通じて追求したものは、「カラマーゾフの問い」、すなわちドストエフスキの「カラマーゾフの兄弟」でイヴァンの発した問い、つまり、個々の「人間の生」の、そして一般に人類の生の、全世界的な人間の歴史の意味、目的、正当性はいつい何に存するのであるのか、という古典的な問いなのである。ラズムニクによれば、この問いに対する答えは、①「神」への盲目的信仰を要求する神秘的な進歩の理論、②「人類」へのドグマティックな信仰にもとづく実証主義的な進歩の理論、そして、③人間と人類の生はそれ自体では無意味であり、「生」の目的は現在にある、とするゲルツェンの「向う岸から」より開花した内在的主観主義、の三つの理論に分けられ、彼はもちろんこの第三の道を最も高く評価する。こうして、

「人間自身が目的であると認め、人間と人類の生における自己実現を要求する倫理的個人主義」がラズムニクの基本的立場となる。

第II部では、以上の思想的、哲学的立場に立つラズムニクの実践・行動篇ともいふべき側面が描かれている。ネオ・ナロードニキ、エスエルシンパとしての彼が一九〇三年以来の農村生活を体験し、とりわけ〇五年末の「十月宣言」後の農村を体験するにつれて、農民ナロードの土地観・歴史観・政治観・社会観を身近に知って、当時インテリゲンツィヤの間に影響を及ぼしていた『道標派』の人々と、マルクス主義者たちを批判する。彼は、インテリゲンツィヤとナロードの反目はないという立場を堅持する。

次に、インテリゲンツィヤとメシチャンストヴォとの関係が論じられる。メシチャンストヴォ(ブルジョワ・俗物根性)批判はゴリキーから始まり、多くの論争を呼ぶが、ラズムニクの立場は、現代西欧はメシチャンストヴォに陥っている、というインテリゲンツィヤの問題意識を受け継ぎながらも、そのヨーロッパに代り、「東方よりの光」キリスト教による共同体の復活に期待する、というものである。彼によれば、インテリゲンツィヤとメシチャンストヴォの絶え間ない闘争の歴史がロシア社会思想史の、ロシア・インテリゲンツィヤ史の、ロシア文学史の内容なのである。そして彼の処女作『ロシア社会思想史』はまさにこの主題にささげられている。皆と等しくなるうとする、至る所にみられる俗物的群衆を排し、「生身の人間のリーチ

ノスチ(個人・個性)の幸福がわれわれの行為の規準、世界観の規準となるべきであると認めること」II「個人主義」擁護のための戦いを遂行すること、——これこそインテリゲンツィヤのインテリゲンツィヤたるゆえんであり、またメシチャンストヴォとの戦いは、社会主義革命後も絶えず継続されるもの、とされる。ラズムニクの思考のスタイルが、マルクス主義のような理論的整合性、法則性よりも個々の歴史の局面、状況における生身の人間のリーチノスチのあり方に重みがかけられていることが以上で理解されるであらう。

彼のこの立場からする、社会経済的立場からの、収入の均等化、知識の共有化を求める、ロシア的サンディカリストたちIIマハエフツィヤ、ゲルシエンゾーンの道標派に対する批判が第II部の四章で論じられている。

第III部では、一九一二年から二〇年代前半にかけてのラズムニクによる「スキタイ人主義理論の発生と展開、『スキタイ人』の活動、それに『ヴォリフィラ(自由哲学協会)』の活動が、主として考察されている。文明人たる西欧人に対して、新世界人たるスキタイ人を標榜したゲルツェンにならい「スキタイ主義」を掲げたラズムニクは「人間と文化 旅の思想と印象」を書き、ここでドイツ文明批判を展開している。工業化、大都市化、ドイツ流大衆文化、小市民的幸福を、ベルリンを直接見聞したロシア人旅行者の口を貸りて批判するのである。

次に「スキタイ人」グループ——文学者・作家のA・ブロークやA・ペーリイ、それにC・エセーニンなども加わっていた

——の活動、彼らの反戦性、非妥協性、革命性が紹介されるが、このグループがソ連本国で無視ないしは否定的評価しか与えられていない現状を考えると、この積極的紹介は重要である。このことは、一九一九——二四年まで存在した『ヴォリフイラ』の活動についても言えることであろう。

第四部は、イヴァーノフ・ラズムニクの主要著作『生の意味について』『ロシア社会思想史』や、彼がレムケ版ゲルツェン全集やミハイロフスキーの著作の編纂に参加したこと、そして最後に、彼と最も思想的に近い先駆者ゲルツェンの研究をめぐっての問題点の指摘があり——各研究書の問題点の指摘および松原氏のそれらの書に対する評価が鋭くかつ的確である——加えて、研究者にとつて有益な、ラズムニクの生涯の略年譜と文献目録が掲げられて、本書は閉じられている。

三

従来、ロシア思想史研究は、ソ連本国において大きな弱点を持っていた。過度に画一的、類型的で、解釈の面白味に欠けるという点がそれである。現在のペレストロイカが進展すれば、あるいはそうした欠点を克服した研究が輩出することも考えられるが、成果にはいましばらく時がかかるであろう。資料入手などのハンディはあるものの、こうしてヨーロッパ圏やアメリカが、ロシア思想史研究に一日の長がみられたといつてよい。日本はこの分野において後発であり、わずかに金子幸彦、松田道雄、勝田吉太郎、石川郁男、外川継男氏らの研究者を擁する

に過ぎなかったが、ここに本書のようなモノグラフィが公開されて、いよいよ日本も先進諸国の研究水準に近づきつつあるという感が強い。——これが一読後の率直な感想である。

著者は二〇世紀初頭のロシアのインテリゲンツィヤを取り上げて見事に一つの時代を描き切っており、イヴァーノフ・ラズムニクをして一つの典型となしているところが非常に本書を価値あるものと高めている点である、と思われる。著者の長年にわたる地道な努力の結晶が、こうした素晴らしい本となつて現われた、といえよう。著者の誠実な姿勢は、注釈の詳細さ、著作目録の体系性、それにこの種の著作にありがちなミスプリントの驚くべき少なさにも表われている（口絵写真最終ページ、86の(15)、168の(11)、182の(13)、232の(47)、235の(76)等にミスがあるが、しかし極めてわずかであり、この点で著者と編集者に感謝せざるを得ない）。そうして、著者の最大の長所は、考えながら本書を読ませる点にある。思索する人びと、思考する読者にこそ、この本はふさわしい。勝田氏の『近代ロシア政治思想史』と本書は、まさにロシア思想史・哲学・歴史・文学を研究し愛好する者にとつての必読書となるであろう。

東欧・ソ連が激動している今また、新しいイヴァーノフ・ラズムニクが誕生していることであろうか。

太田仁樹著

御茶の水書房 一九八九年
A5判 二七八頁 三〇〇〇円

『レーニンの経済学』

田中良明

一九八九年秋以降のソ連・東欧社会の革命的というべき変化は、早晩、教義体系としてのマルクス・レーニン主義の権威の最終的な失墜をもたらすであろう。それとともに、レーニンの理論／思想がマルクス・レーニン主義の呪縛から最終的に解放されることになるであろう。マルクス・レーニン主義としてレーニンを読むのではなく、レーニンとしてレーニンを読むというあたりまえのことが、ようやく普通のことになるのである。

本書は、一九七〇年前後の時代にレーニンに出会った著者が、レーニンへの関心をその後の研究者としての活動のなかで変容させつつも持続させて完成させた労作である。著者がこの著作でおこなったのは、まさにこの「レーニンとしてレーニンを読む」ということにほかならない。「わが国で「レーニンの観点」として流布されているものがレーニンの著作の正確な読みを踏まえたものではない、という思い」にもとづいて、「『レーニンの眼』の構造を明らかに」しようとした作業の結果が本書である（iiページ）、という著者の言にこのことは示されている。レーニンの根本的な再評価が求められようとしているいま、本書の

出版はまことに時宜に適したことと思われる。

著者は本書の課題を、「『レーニン全集』を主要な素材として、そこからレーニンの言説の論理構造を摘出する」ことに限定している（六ページ）。レーニンのような人物の言説を理解する場合、社会運動史的、社会思想的な背景を理解することは重要であるが、そのような幅広い視点からの検討に先だって限定された検討が必要である、という認識にもとづくものである。

本書の目的は、レーニンの資本主義社会認識の構造を明らかにすることであり、資本主義的生産様式と非資本主義的生産様式との関連を問うこと、および、民主主義的あるいは反民主主義的な諸関係と資本主義的経済との関係を問うことが中心論点とされている。

本書は二部よりなり、第一部「市場理論」と資本主義認識」では、第一次大戦前のレーニンのロシア資本主義認識が検討され、第二部「帝国主義論と資本主義発展段階論」では、第一次大戦勃発以後の帝国主義認識とロシア社会認識が主として検討されている。

著者は、レーニンの言説の論理構造の摘出という課題を申し分なく果たしている。既存の解釈にとられない立場から、該博な周辺知識をもって、『レーニン全集』を読み解いたのが本書である。著者が付した限定の範囲内には、本書のほかにレーニンの経済学について付け加えるべきことは、ほとんどないように思われる。

ここでは、本書の限定の範囲を踏み越えることを承知で（した

がつて、本書の統編としての著者の総体的レーニン論への期待の意味を含めて、若干の異論を提示することと書評に代えさせていた。だく。

第一部で扱われている、第一次大戦前のレーニンのロシア資本主義認識についての著者の見解は、評者なりに要約すれば、つぎのようなことであると思われる。すなわち、

一九世紀末から二〇世紀初頭のロシア社会は、ツァーリズム国家、雇役制的地主制、資本主義的工業、帝国主義政策、プロレタリアートと農民の強力な革命運動の存在などによって特徴づけられる資本主義社会であった。しかし、第一次大戦前においては、レーニンは、ロシア社会をこのような総体性において把握するのではなく、封建制と資本主義の二項対立図式にもとづいて、ロシア資本主義の個性を形成する諸要因を個々に取り出して、この両項のいずれかに振り分け、封建制と資本主義の対抗としてロシア社会を把握した。その際、一九〇五年革命以前においては、ロシア社会は基本的に資本主義化していると見なしている。一九〇五年革命から第一次大戦勃発までのあいだは、ロシア社会の資本主義化の程度を後退させて、まだ資本主義化以前の社会であると見なしている。

この見解に、評者は基本的に同意する。ただ、なぜレーニンはロシア資本主義認識において二項対立図式に陥ったのか、という問題が残されている。

この問題については、評者は、ブルジョア革命か社会主義革命か、という彼にとつての基本課題における二項対立図式が基礎にあること、この革命論と資本主義認識における二項対立図

式は、レーニンも共有していた第二インターナショナル期マルクス主義の歴史傾向論的資本主義把握に淵源をもっている、と考えている。

第二部では、レーニンの『帝国主義論』の理論的性格（第四章、彼の世界認識の変遷第五章、第一次大戦勃発以後の彼のロシア社会認識（六章）が検討されている。

第四章で、著者は『帝国主義論』の論理展開をつぎのように整理している。すなわち、

集積↓独占↓銀行の役割変化↓金融資本↓金融寡頭制↓過剰資本↓資本輸出↓資本家団体による世界分割↓列強による世界の領土的分割↓再分割のための戦争

これについて著者は、『資本主義に関する一般理論たる『資本論』の論理をさらに上向させる、すなわち論述全体が『資本論』の直接的延長上に位置するという外観をとりながら、論理の性格が変化していつて経験的諸現象の分析にいたるといふ極めて独特な性格をもった著作といえよう』（二三三ページ）としている。

さらに、この一般理論と現状分析の直結が、政策認識の硬直性を、すなわち、帝国主義が資本主義の特定の発展段階にあるという主張が、そこではブルジョアジーは特定の政策Ⅱ「独占的・暴力的・侵略的」な政策しかとりえない、という主張と結びつくこと（発展段階と政策との一義的連結関係）を生じさせている、としている。

また、この『帝国主義論』の論理構造は、『資本論』の論理の

上向的展開によって独占段階の資本主義の一般理論をうちたてようとしたヒルファディング『金融資本論』の影響と、世界戦争の現実への強烈な関心との合体の産物である、と著者はいう。結論的に、著者は、『帝国主義論』を戦争常態論、万年危機論への傾向をもつものであり、「現実」に世界大戦がおこなわれているという状況においてのみ、説得力のあるものであった（二三六ページ）、と評価している。

『金融資本論』と『帝国主義論』の関係は著者の指摘のとおりであり、『帝国主義論』の評価も、「理論的性格」という限りにおいては異存はない。ただ、古典的帝国主義論の課題という観点からは積極的に評価すべき面もあるように思われる。

古典的帝国主義論は資本主義の崩壊の必然性の論証を課題としており、そこでは、帝国主義戦争の必然性の論証が崩壊の必然性の論証と事実上等価とされていた。この観点から『帝国主義論』の課題を考えれば、それは、〈第一次大戦＝帝国主義戦争〉を論証すること、〈帝国主義戦争の崩壊〉を否認するカウツキーを批判することである。『帝国主義論』はこの二つの課題を当時の全体的理論水準のなかで過不足なく果たしている、と評者は考えている。いいかえれば、後世の誇大な評価に幻惑されることなく、古典的帝国主義論としての第一次大戦論として捉えるならばそれがレーニン自身の意図でもあった、『帝国主義論』はそれなりにその課題を果たしているといえるのではないか、ということである。

第五章では、帝国主義研究を画期として、それまでの同型の

発展をたどる諸民族の併存という世界像から、抑圧民族にたいする被抑圧民族の従属という世界体制の認識への転換が、資本主義発展の程度が高いほどその社会は「進歩的」であるという評価から、資本主義発展が一定段階に達するとその社会はむしろ「反動的」になるという評価への転換が、レーニンには見られるとしている。

私見では、レーニンの世界認識の変化は、初期の〈前資本主義（反動的）対資本主義（進歩的）〉という区分に代えて、〈発展期の資本主義（進歩的）対衰退期の資本主義（反動的）〉という区分を導入したこと、および、レーニン自身の現実的立脚点の変遷（ブルジョア革命＝社会の資本主義化を課題とする立場から、社会主義革命の達成＝資本主義の廃絶を課題とする立場へ）によって説明される。つまり、レーニンの世界認識は、時代状況と彼の立場の変遷に照応して変遷していったのであり、基本的な変化はなかったのではないか、ということである。

第六章では、第一次大戦以降とりわけ十月革命以後、レーニンは、「ツァーリズム＝ブルジョア権力」論、「旧ロシア国家＝資本主義国家」論の立場に立っているが、これは大戦前の資本主義発展観の放棄を意味し、それを可能にしたのは、民主主義は資本主義の発展に照応するという経済決定論をレーニンが帝国主義認識によって克服したからである、としている。

第一次大戦後、とりわけ十月革命後については、著者の主張するような言動がレーニンにはある。しかし、それは著者も認めているように、対象のしつかりした分析に基づくものではない

い。また、この新認識に矛盾する言動も少なからず存在している。私見では、この認識変化の意義をあまり評価することはできない。それは基本的には、帝国主義戦争の当事国であり、社会主義革命による変革の対象であつたツァリースムロシアを規定するとすれば、資本主義国家とするしかない、という状況の強制によるものではないかと考えている。

《資料紹介》

ゴッドウィンとウルストンクラフトの

文献紹介 — 中央大学図書館所蔵 —

岡 地 嶺

中央大学図書館では、二年ほど前に、フランス革命にかかわる二人の思想家ウィリアム・ゴッドウィン (William Godwin, 1756-1836) とメアリー・ウルストンクラフト (Mary Wollstonecraft, 1759-97) の作品と文献をかなりまとめて購入した。この二人は、もしフランス革命が存在しなかったら、ただの文筆家にすぎなかったかもしれないのであるが、ゴッドウィンは、フランス革命が恐怖政治に移行したとき、暴力否定の革命思想を説いて、理性的共産主義の『政治的正義』(Political Justice, 1793) を書いたし、ウルストンクラフトは、完全な男女同権を訴える『女性の権利の擁護』(A Vindication of the Rights of Woman, 1793) を書いた。それぞれが、それぞれの代表作であるばかりでなく、イギリスの思想史における画期的著作であることは、いうまでもないことであるが、これらは、いずれも、フランス革命を直接的

契機として書かれたのである。ゴッドウィンに関する購入資料は、自筆書簡三点、『政治的正義』の初版から四版までを含む著作三十五点、肖像画二点。ウルストンクラフトに関する購入資料は、『女性の権利の擁護』の初版から三版までを含む著作三十一點と肖像画(オーブリー画)一点。その他、リチャード・プライス博士 (Dr. Richard Price) の『祖国愛に関する講演』(A Discourse on the Love of our Country, 1789) 初版やバーク (Edmund Burke) の『フランス革命省察』(Reflections on the Revolution in France, 1790) などの基本的資料、関連的研究資料等五十一點。合計一二三点である。

ゴッドウィンとウルストンクラフトの思想は、当時の政治、経済、法律、宗教、道徳、教育、文学、芸術などの各分野に重大な影響を与えたにもかかわらず、その全体的研究は殆んど進んでいない。ゴッドウィンの全著作集の発行は、いまだ見られず、その書簡集や日記は未整理であり、従って今回の購入資料にも含まれていない。ウルストンクラフトの全著作集の発行は、つい昨年 (1989) のことであって、彼女の書簡集は、わずか五年前 (1976) に出たばかりである。彼らの総合的研究は正にこれからなのである。

ゴッドウィンは、最初トリーであり、厳格なカルヴィン主義者であったが、やがてロンドンに上京してホイッグになり、ユニテリアンに改宗した。その間無神論者になったこともあった。それは、彼が三十歳のときのことで、パリ帰りの徹底的理性主義者トマス・ホールクロフト (Thomas Holcroft) との出会い

いからであつた。フランス啓蒙思想家たちの自由思想の受容の時期であつた。

やがてフランス革命が勃発したとき(1789)イギリスのホイッグたちは、イギリス革命(1788)の百周年を記念する準備を進めていたが、これをフランス革命支持集會に切りかえた。このときのブライス博士の基調報告「祖国愛に関する講演」がきっかけとなつて、バークは、貴族的保守主義の立場から『フランス革命省察』を書いて、フランス革命を批判した。自由、平等、博愛の革命精神に酔つていたイギリスの進歩的知識人たちは、昨日までホイッグとして熱烈な同志であつたバークの革命非難に対して一斉に反撃した。もちろんホールクロフトもゴッドウィンも、バークに反対ではあつたが、意見発表を急がなかつた。二人は、殆んど毎日討論を重ねた。そうして出版されたのが、ゴッドウィンの『政治的正義』であつた。しかしこれは、バーク批判というよりも、理性による人間の改革と理想社会の建設を述べたものであつて、プラトンの『共和国』と軌を一にするものであつた。

ゴッドウィンの思想的根底には、人類の進歩への確信があつて、その進歩を助長するものが正義(善)であり、これを阻害するものが不正(悪)であるという単純明解な理論があつた。無神論者であり唯物論者であつた彼は、人間を完全に環境の動物と考え、社会と人間の進歩のために、完全な自由を要求した。彼は、徹頭徹尾、人間の理性を信頼し、あくまでも人間の自由を尊重した。その結果、人間の自由を束縛するものすべてを

否定して、政府や法律や宗教はいうまでもなく、日常的約束ごとまで排除しようとした。それは、マルクスとは違つた理論的共產主義思想であつて、例えば私有財産を公認すると、人間の欲望は、競争心や闘争心をあおり、人間を「悪」に走らせると考えたのである。フランス革命の「人権宣言」には、私有財産の保障が謳われているが、ゴッドウィンは、私有財産制度を欲望の元凶として、これを否定した。同様に彼は、家族制度や結婚制度にも、そしてさらに同棲生活にさえ反対した。自己や家族のために利益を守ろうとすることが、すでに反社会的、反人間的だといふのである。かくして徹底的自由恋愛主義から、誰の子でもない社会の子が生まれる。それは、親の名も子の名も必要としない子供であり、登録番号だけの子供である。しかし彼らは、利己心を持たず、生涯、社会と人類の幸福のためにのみ努力する子供である。それがゴッドウィンのいう理想的な子供である。そこにあるのは、冷徹な理性のみである。理性に徹すれば、政府も法律もいらず、人間は完全に自由になれるといふのが、彼の無政府主義である。

しかし彼は、後にメアリー・ウルストンクラフトと結婚して、家庭と愛情の大切さを教えられ、詩人兼哲学者ゴウルリッヂの(J. Coleridge)と交わつて、信仰の大切さを教わつた。

ゴッドウィンの最初の小説『ケイレブ・ウィリアムズ』(Caleb Williams, 1794)は、アメリカのポー(E. A. Poe)が絶賛した心理小説で、『政治的正義』の人間観の濃いのが特徴である。第二の小説『聖レオン』(St. Leon, 1800)は、イギリスの批判家ハズリッ

ト (William Hazlitt) が当代最大の作品と賞讃したものが、ゴッドウィンの作風は、理性的人間から一変して、中世的神秘思想に迷いこんだ男の苦悩を描く。シェリー (P. B. Shelley) バイロン (Lord Byron) キーツ (John Keats) などのイギリス・ロマン派詩人たちの愛読書でもあった。妻メアリーの影響も顕著で、家庭的幸福の讃美が主調となっている。

第三の小説『フリートウッド』(Freetwood, 1805) は一種の社会小説で、児童労働の不当性を指摘すると同時に、保守的學生生活にも伝統的社會生活にも適合しないオックスフォードの學生も登場する。この學生は、われわれには詩人シェリーを思わせるが、シェリーは、まだゴッドウィンの前に出現していない。

第四の小説『マンデヴィル』(Mandeville, 1817) も『フリートウッド』のテーマを繼承する。十七世紀社會を背景にした社会小説で、主人公は、自分の責任でもない行為を、社會の古い愚かな風習によって、社會の敵とまで非難される。偏見と体制に支配される社會の中で個人がいかに苦悩するかを描く。このときには、すでにシェリーは出現しているが、ゴッドウィンのテーマである社會と個人の争いは、シェリーの出現とは無關係であることが判る。われわれには、むしろゴッドウィンのテーマをシェリーが実践しているように思えるのである。

次に伝記について述べる。第一の伝記は、妻メアリーを描く『メアリー・ウルストンクラフトの回想』(Memoirs of the Author of *A Vindication of the Rights of Woman*, 1788) である。アメリカ人イムレイ (Gilbert Imlay) との同棲、私生児、二度の自殺未遂

などを、ありのままに公表したために、乱婚、不倫、退廃をおおるとして、一七九八年の最悪の書と非難された。ウルストンクラフトの死後評價に悪影響を与え、女性運動を三十年も後退させたといわれたが、ゴッドウィンは、ヴェルテルの女性版と称して、信念をまげなかった。再版(1798)における唯一の修正は、来世に対する妻の不信を改めて否定したことであった。

第二の伝記は『ジョーサー伝』(Life of Geoffrey Chaucer, 1803) である。親友でもあり親類でもある詩人ジョン・オブ・ゴーント (John of Gouint) の伝記を付し、あわせて十四世紀の思想、風習、文学、芸術などを詳しく描写したイギリス中世紀研究書である。イギリス・ロマン主義の本質の一つに、中世趣味を挙げることが多いが、英文学では、一七九八年から一八三二年までを Romantic Revival の時代という。この場合のロマンティックを「ロマン主義の」と解すると、英文学史ですでにロマン主義が存在していて、それが「ルネッサンス時代の文学」だということになり、古典劇と区別して、シェイクスピア劇を浪漫劇と呼ぶこともあつて、ますます誤解に拍車がかかってしまう。しかしこの「ロマンティック」は、「ロマンズの」の意味であつて、イギリス・ロマン主義を「中世ロマンズの復活」というのである。英文学史というロマン主義は、十八世紀後半から十九世紀前半までの文学に対する名称であつて、それ以外の時代の文学にこれを適用することはない。

われわれロマン主義研究者の間では、イギリス・ロマン主義

が、古代ギリシア文化讃美と同様に、中世ロマンスの復活だということに、特に疑問を投げかける者はいないであろう。しかし、なぜ中世趣味なのか、その先導者は誰なのか。革命と改革を推進するはずのロマン主義者たちが、なぜ超保守的キリスト教的伝統的中世趣味に憧れるのか。これらの疑問に答える研究者は極めて稀である。私見によれば、これらの疑問の解明に直接の手がかりを与える文献が、ゴッドウィンのこの『チョーサー伝』である。

第三の伝記は『レイディ・ジェイン・グレイの伝記』(Life of Lady Jane Grey, 1824)である。その副題にいわく「グレイ夫人は十二歳にして八カ国語を理解し、英国女王に即位して在位九日にして、十七歳、ロンドン塔において断頭台の露と消ゆ。当時ヨーロッパにおける最も愛らしい最も教養ある女性と謳わる。」教訓性の強い童話風の伝記。最もロマンティックな作品。

第四の伝記は『魔術師たちの伝記』(Lives of the Necromancers, 1834)である。ヨーロッパの奇術と魔法の名人達人のエピソード集である。人間を理性的動物と考えていたゴッドウィンは、第二の小説で、神秘主義に迷いこみ、そして生涯最後の作品で、神秘と魔法の世界に没入したのである。最も理性的なユニテリアンであったコウルリッチが、「老水夫」や「クリスタベル」や「クブラ・カーン」の超自然と神秘の世界に没入したのと全く同じ軌跡を描いている。

ゴッドウィンには、この外に人間論として『探求者』(The Enquirer, 1797)と『人間考察』(Thoughts on Man, 1831)の二著

歴史物として『英国共和政治史』(History of the Commonwealth of England, 1824)の一著。その他『墓地論』(Essay on Sepulchres, 1809)『人口論』(Of Population, 1820)『悲劇アントーニオウ』(Antonia, a Tragedy, 1806)などがある。

ロマン主義運動が啓蒙運動への反動から生じたと思われている人々には、徹底的理性主義者ゴッドウィンが、なぜロマン主義運動にとつて不可欠の人物であるかを理解することは、困難である。

イギリス・ロマン主義には、感情や感覚の解放と同じくらい歴然と、理性や知性の重視が存在していた。しかしこのことはわれわれロマン主義研究者の中にも、まだ十分に理解されていないところもあつて、従来の古い学説に縛られている人たちは、依然として、ロマン主義とは感情重視であり、啓蒙思想とは理性重視であるから、両者は対立するものだと思っている。そのため、啓蒙思想と古典主義とを区別しようとして、自己矛盾に陥ってしまうのである。

イギリス経験哲学の中から生まれ育ったイギリス・ロマン主義者たちは、ヒューム(David Hume)のいわゆる「理性は感情の奴隷である」という思想を自然に受け入れていて、理性を感情の正当な対立物とは認めていないのである。もちろんワーズワス(William Wordsworth)やコウルリッチのような代表的ロマン主義者でも、長い一生の間には、いくつもの思想的遍歴があつて、革新から保守への転向があり、文学的にも革新から伝統への回帰があつた。従つて彼らの後半生を、初期におけるロマン

主義者と同様に理解することは、理論的に正しくないであろう。イギリス文学の中でのロマン主義とは、秩序と法則のみを重視する伝統的形式的宗教や政治を否定して、自由な人間主義の確立を宣伝する文学のことである。ゴッドウィンの小説も評論もすべて、この宣伝文学であつたことは、すでに述べたことで充分に判つて頂けると思う。

日本で文学が、政治や宗教や現実の人生などを、じかにテーマにすることを伝統的に嫌う傾向があつたために、明治初期にロマン主義文学を移入するとき、いわゆる純文学の立場から、ロマン主義文学の「宣伝」的部分を意識的に排除した。つまり日本の美意識に叶う作品だけを移入したのである。これは、文化の移入の仕方として間違ひではないが、私には不満である。

ロマン主義文学が「宣伝文学」だということになると、われわれは、たちまち第二次世界大戦中の軍国主義文学を連想するけれども、プロレタリア文学も、政治小説も、宗教文学も道德文学も、そして諷刺文学も、すべて作家個人や時代全体の思想を宣伝し啓蒙するための文学に外ならない。イギリス・ロマン主義文学が、フランス革命精神の自由、平等、博愛を宣伝する新文学であつたことは、紛れもない事実である。

ゴッドウィンは、その『政治的正義』の名声があまりにも偉大であつたために、その挫折が強烈すぎて、その二十年後のシェリーからすでに亡き人と思われ、三十年後のハズリットから名声の地平線下に埋没した人と評されたが、しかし、かかるゴッドウィン評価は、例えば鷗外を『舞姫』だけの、漱石を『坊

っちゃん』だけの、作家と見るほどの誤りである。ゴッドウィンの総合的研究は正にこれからである。

メアリー・ウルストンクラフトは、農家に生まれた自学自習の女性である。産業革命が進行する中で、父は農業経営に失敗して財産を失い、暴力をふるう男に墮落していった。彼女は、私塾を経営したり、貴族の家庭教師になったりして、生計を支えた。彼女は早くから女子教育の実践者であつた。

彼女の処女作は、当然『女子教育論』(*Thoughts on the Education of Daughters*, 1787)であつた。これは、いわば理論篇であつて、その応用篇は、『実生活に基づく独創的物語』(*Original Stories from Real Life*, 1789)である。良家の少女を理性的に教育するところは、正に啓蒙時代の新教育論であり、今日の日本の「生活」の時間の報告そのものであるが、そこにはまだまだ社会を批判する革命的女性論は見られない。後者には、詩人兼画家ウィリアム・ブレイク(*William Blake*)の挿絵が六葉収められているが、このときのブレイクも、まだまだ革命的思想の萌芽すら見せていない。彼らが社会の矛盾や悪に目覚めるためには、やはりフランス革命の衝撃が必要であつた。

パークの『フランス革命省察』を見て、ウルストンクラフトは、すぐに『人間の権利の擁護』(*The Vindication of the Rights of Men*, 1790)を書いて、パーク批判を行ったが、特にパークの女性論を非難したことが、彼女の最大の著述『女性の権利の擁護』執筆の動機となつた。パークによれば、女性は動物と全く同じ

であり、しかもあまり高尚でない動物であるというのである。パークの女性観は、ルソー(J.J. Rousseau)の女性観と大同小異であった。女性を男性の慰みものとする考え方は旧約聖書の教えでもあって、当時としては、特に非難されるべき考え方ではなかった。

ウルストンクラフトが、コンドルセ(Condorcet)やドルバック(P. H. D. DuRoi)の女子教育論を知っていたかどうかは、まだ判然としない。イギリスにも先駆者がいなかったわけでもない。しかし彼女の思想が特に重要なのは、男女の全くの平等な権利を要求し、女性の完全な自立を提唱して、しかもそれを忠実に自ら実行したことである。そのことを実証するのが、彼女の『イムレイあて書簡』(*Letters to Imley*, 1798)である。彼女の思想には責任ある実際の行動があつて、それが信奉者の心をつかむのである。思想史研究というと、日本ではとかく思想的特徴だけを摘出する傾向があるが、思想と人格とは一体であるし、人物研究はその人物に対する尊敬と讃美が根底になければならないはずである。

彼女が働いていた出版者の社長が、フランス革命に共鳴する急進派の一人であり、毎週一回、自宅でパーティを開いて、彼女もそこに招かれていた。彼女は、そういう同志の一人で、スイスの亡命画家ヘンリー・フーズリー(Henry Fuseli)に心をひかれたが実らず、革命中のパリで失恋の傷を癒した。『フランス革命史』(*An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution*, 1794)を書き、ルイ十六世の処刑を目撃し、

アメリカの青年実業家イムレイと同棲して、一女を設けた。

しかしイムレイは、間もなく別に女を作つて、彼女を捨てた。哀願すればするほど惨めになるばかりであつた。ロンドンに帰つて、テムズ河に投身自殺をはかったが、救助された。再度自殺をはかつて、再度救出された。心身ともに疲れ果てた彼女は、「夫」の代理人として北欧を旅した。このとき美しい自然に触れて、健康を回復した。その記録が『スエーデン、ノルウェイ、デンマークの短期滞在中に認めた書簡』(*Letters written during a Short Residence in Sweden, Norway, and Denmark*, 1802)である。ウルストンクラフトが、自然詩人ワーズワスの自然観の完全な先駆者であることが明白である。フランス革命に共鳴し、革命の理想に絶望し、恋人を裏切り、精神的支柱を見失つて、心身の消耗にやつれたワーズワスもまた故郷の静かな自然に傷を癒したのであるが、ワーズワスの初期の詩集の出版者がウルストンクラフトの著作の出版者と同一人物であり、ワーズワスが彼女に会つていたことも強く推察される。

ロンドンに帰り、「夫」と円満に別れた彼女は、さきの出版者の配慮により、月刊誌『アナリティカル・レビュー』(*Analytical Review*)の編集責任者として文筆業に専念し、一女を育てているうちに、ゴッドウィンに会い、次第に愛し合うようになった。二人とも結婚制度に反対する自由恋愛主義者であつたから、別居のままであつた。親友たちでさえ、二人の結婚を知る者がなかった。しかしもう一人の女の子の誕生を目前にして、わが子の幸福のために、人目を避けて、ロンドン郊外の小さな教会で

二人だけの結婚式をあげた。ウルストンクラフトの変節は、これが最初にして最後であった。彼女は、出産後十日目に、三十七歳の生涯を閉じたのである。

ゴッドウィンはその後、二人の連れ子の未亡人と再婚して、一気に六人家族になった。もともと私有財産否定論者であったから、生活苦は並み大抵ではなかった。出版事業に手を出したり、著作に励んだりしたが、収入はすべて人に施してしまうので、うるおいは少なかった。チャールズ・ラム (Charles Lamb) やバイロンが見かねて、奉賀帳を知友の間に回したこともあった。

若き詩人シェリーがゴッドウィン家に現われるのは一八一三年のことであった。そのときシェリーは二十歳で、ゴッドウィンは五十六歳であった。シェリーは当時妻子と別居中であつて、やがてゴッドウィンとウルストンクラフトとの間に生まれたメアリーと大陸にかけおちした。このメアリーが、後に怪奇小説『フランケンシュタイン』(Frankenstein, 1818) を書く女性である。シェリーを失った彼の最初の妻ハリエット(Harriet)は、ロンドンのハイド・パークに投身自殺を遂げた。ウルストンクラフトとアメリカ人との間に生まれたファニー(Fanny)は、シェリーに失恋して、旅先で腹毒自殺した。そしてまた、ゴッドウィンと再婚した後妻の連れ子の一人クレア(Clara)は、女優志願であつたが、バイロンと関係して一女を設けた。

イギリス・ロマン派詩人や作家たちは、何らかの点でゴッド

ウィンやウルストンクラフトと関連があり、二人の思想は、イギリス・ロマン主義文学に深い影響を与えた。そしてゴッドウィン同様、ウルストンクラフトの総合的研究もまた、正にこれからの仕事となるのである。前述したように、文学研究の立場から見れば、思想は、静的な機械的なものではなく、人物を表現する動的人格的なものである。

二 会員の著書（一九八九年）二

今関恒夫『ビュリタニズムと近代市民社会』みずず書房

岡地嶺『イギリス・ロマン主義と啓蒙』中央大学出版会

中村秀一『産業と倫理——サン・シモンの社会組織思想』平凡社

城塚登他編『ヘーゲル社会思想と現代』東京大学出版会

大井正他編『ドイツ社会主義研究』勁草書房

杉原四郎他著『アソシアシオンの想像力』平凡社

太田仁樹『レーニンの経済学』御茶の水書房

白井厚『社会思想史断章』日本経済評論社

田中良明『バルウスと先進国革命』梓出版

大森郁夫編『市場と貨幣の経済思想』昭和堂

高橋順一編『現代思想の境位』エスエル出版会

岸本広司『バーク政治思想の形成』御茶の水書房

徳永恂編『フランクフルト学派再考』弘文堂

宮本盛太郎『近代日本政治思想の座標』有斐閣

松原広志『ロシア・インテリゲンツィア史』ミネルヴァ書房

伊藤宏之『イギリス重商主義の政治学』蒼樹社

上山安敏『フロイトとユング』岩波書店

Harada, Tatsushi, *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik*, Danker und Hermann

九鬼一人『新カント学派の価値哲学』弘文堂

大藪龍介『現代の国家論』世界書院

米原謙『兆民とその時代』昭和堂

丸山敬一『マルクス主義と民族自決権』信山社出版

藤原保信『ヘーゲル政治哲学講義』御茶の水書房

田中浩『長谷川如是閑研究序説』未来社

田中敏弘編『スコットランド啓蒙と経済学の展開』日本経済評論社

論社

一条和生『ドイツ社会政策と家内労働問題』御茶の水書房

高村宏『エルンスト・テールマン伝』創樹社

土岐寛『都市政治の可能性』そしえて

編集後記

今号からいくつか新しい試みを行った。

その第一は、「インフォーマル・セッション」の紹介を行ったこと。「インフォーマル・セッション」はもともインフォーマルなものなので、記録に残さず、年報にも紹介してこなかった。しかし、「インフォーマル・セッション」も回を重ねて定着してくると、出席できなかった会員から各セッションの様子を知りたいという希望も寄せられるようになってきたので、今号は始めて各セッションの世話人に簡単な内容紹介をお願いした。この紹介を契機に「インフォーマル・セッション」がいつそう活発になり、また新しいセッションが開かれることを期待したい。

第二は、公募論文での「レフェリー制」の活用。今年は応募論文が七篇あった。スペースの関係で全部をそのまま掲載することは不可能なので、論文のテーマを専門とされている方、あるいはそのテーマに近い専門の方にレフェリーをお願いして選

考の参考にさせて頂いた。しかし選考は編集委員会がレフェリーの意見を参照しながら慎重に行っているので、選考の責任はもちろん編集委員会にある。選考にもれた応募者にはレフェリーの意見をも含めた編集委員会の意見をお伝えしたが、ご不満があったかもしれない。編集委員会としてもこれは一つの試みであって、より良い選考方法をお気付きの方は編集委員会までご一報頂きたい。

第三は、書評に取り上げる本を選ぶに当たって、今年は幹事の方々にアンケートを寄せて頂き、複数の推薦を受けた本を取り上げた。この場合も、会員のすべての本を取り上げることとは不可能なので選ばなければならぬが、一番公正な選び方について編集委員会では頭を悩ました。いい方法をお気付きの方はぜひご教示頂きたい。

また書評とは別に会員の業績を出来るだけ広くお知らせしたいので、本を出版された方は葉書で、著書名、出版社、値段などを編集委員会までご一報頂ければ幸いです。

(伊藤成彦 記)

社会思想史研究 No.14

1990年10月11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 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・製本 日本製版

ISBN4-89384-188-2



株式会社 ミネルワ書房

〒607 京都市山科区日ノ岡 ☎(075)581-5191
 書店注文=代金(定価+送料310円)と引換え
 にて1日~2日で宅配。価格は税込みです

JUSTITIA ① *ユスティティア

総編集・河上倫彦・特集「時代と教育」一七〇〇円

正義と平和 A・カウフマン著

竹下 賢監訳 二者の連関をさぐる。二五〇〇円

ポストモダンと法文化

駒城鎮一著・人工系園の秩序 二〇六〇円

社会経済思想の展開

越智保則他編著・経済学の思想的基盤 二二〇〇円

近代英国の発見・戦後史学の彼方

越智武臣著 立体的に描いた英国像。四八〇〇円

フランス共和国の肖像

M・アギュロン著 阿河雄二郎他訳 三三〇〇円

ドイツの臣民・平民・共同体・国家

P・ブリックレ著／服部良久訳 二八〇〇円

法の文化社会史 河上倫彦著

サヴィニーを中心にした法学成立過程。二八〇〇円

ワイマル共和国の予言者たち

U・リンゼ著・ヒトラーへの伏流 四〇〇〇円

ロシア帝国主義研究

大崎平八郎編著 諸側面より分析する。七五一九円



中央大学出版部

〒192-03 八王子市東中野742 ☎0426-74-2351

社会思想史の視点

研究史的接近

田村 秀夫 著 個別テーマ別に欧米の広範な文献を博捜し、ソ連・東欧の新たな動向を視野にとり込む。研究史の現状と課題を明らかにしつつ、研究史的接近それ自体が社会思想史研究でもあると問題提起をする。巻末に詳細な参考文献を付す。定価四〇一七円(税込)

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。定価三六〇五円(税込)

評伝トマス・ペイン

小松 善雄 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。定価三二九六円(税込)

D・ヒュームと18世紀英国思想

中央大学図書館 編 未公開書簡と文献の各版を校合し異同を示す。〈英文版〉定価二〇六〇〇円(税込)

J・ベンサム著作解題目録

中央大学図書館 編 刊本として残存する内外の著作と校合して作成。〈英文版〉定価五一五〇円(税込)

岩岡中正著

A 5判三〇九〇円

詩の政治学

イギリス・ロマン主義
政治思想研究

19世紀初頭、フランス革命および産業革命とその時代を批判しつつ、より深く近代思想の欠陥を直観的に把握し、新たにロマン主義政治思想を形成したコールリッジ、ワーズワースらイギリス・ロマン派第一世代の思想を中心に、第二世代の特徴等を考察

塚田富治著

A 5判三〇九〇円

トマス・モアの政治思想

イギリス・ルネッサンス期政治思想研究序説

小野紀明著

A 5判五一五〇円

フランス・ロマン主義の政治思想

清末章大著

A 5判六一八〇円

ジャン・ボダンと危機の時代のフランス

東京小石川 5—11—15—三〇二

電話 (814) 四一九五番

はくたくしゃ
木鐸社

トマス・モアとヒューマニズム

「16世紀イギリスの社会経済と思想」 オシノフスキー
亀山 潔監訳 トマス・モア生誕五〇〇年を記念して出版され、国際的にも高く評価された名著。 二八〇〇円

ハーバーマスと現代

藤原保信・三島憲一・木前利秋編 ポスト・モダン、非合理主義の思想潮流に対話的理性を対置して壮大な社会理論の構築をめざすハーバーマスの思想的核心を読み解く。三三〇〇円

ヘーゲルカス・ピノザか

ビエール・マシユレ／鈴木一策・桑田禮彰訳 ヘーゲルによって包囲されたスピノザを解放し、両者の活発な対決、確執を浮彫ることで混乱の現代思想に一石を投じる。三八〇〇円

社会思想史講義

山中隆次・中村恒矩・藤田勝次郎編 近代社会思想の成立と展開その批判と克服から現代社会思想の展開とその特質までカヴァーする、最も基本的な入門テキスト。三〇〇〇円

ヒューム社会哲学の構造

渡部健明 ヒューム「人生論」の意図するものを徹底的に追求し、アダム・スミス以降の社会科学の発展に彼が与えた積極的貢献を再評価する。 三三〇〇円

ロック道徳哲学の形成

「力について」 太田可夫著／田中正司編 ロック研究の代表作「力について」と著者晩年のロック「経験的主観の概念」をめぐる二論考を収録。 二四〇〇円

*表示の価格は消費税抜きの価格です。

新評論

〒169 東京都新宿区西早稲田3-16-18

☎03-202-7391 振替・東京6-113487

思想の科学社

〒112 東京都文京区後楽2-16-2 TEL. 03(813)1745 振替 東京5-89072

思想の科学 7・8月号

占領期の思想の記録 ● 845円・885円

I 森毅・加藤秀俊・梅原猛・上坂冬子など

II 富岡多恵子・大江志乃夫・中沢新一など
肉感のあることばでつづったインタビュー集

増補イデオロギーとしての

日本文化論

ハルミ・ベフ ● 2060円

これからの日本のあり方を問う指針に。日本文化論の新しい役割を提言！

ある少年

心理学者の自伝的回想
乾孝 ● 1545円

正直で感傷のない優しい言葉で語られた少年と仲間と大人の世界

情報誌的世界のなりたち

村上知彦 ● 1500円

都市に氾濫するコード化された「情報」。私たちはそれといかに向きあうのか。今問う。

昭和堂

〒602 京都市上京区下長者町通新町西入藪之内町79
TEL(075) 431-2213(代) FAX(075) 431-2214 振替京都6-9347

物象化世界のオルタナティブ

近刊 斉藤日出治 現代資本主義と言語・情報・記号
レギュラシオン学派などを通して現代資本主義
の物象化現象を読み解く。 ■ 二六〇〇円

現代市民社会の旋回

平田清明他編 質的・構造的変容を遂げる市民
社会を新視角から捉え直し、その多様な局面を
解明した現代市民社会論の集成。 ■ 三六〇〇円

市場と貨幣の経済思想

大森郁夫編 ロックやミルなどの経済学を市場
と貨幣の側面から問い直し、その射程内にある
多面的な発展の可能性を追究。 ■ 二八〇〇円

近代家族の形成

シヨーター／田中俊宏他訳 〈近代家族〉の誕生
と変遷および今後の行方を心性の変化を通して
描いた家族史論の基本文献。 ■ 三九一四円

自然と文化

ヘテオレイン叢書
内田克孝 歴史的時間の回復 神話学や文化人
類学などにより今日の行き詰まった思考枠組の
転換をはかる新しい哲学を構築。 ■ 二六〇〇円

現代思想論

ブレモダン
モダン
ポストモダン批判

吉田傑俊著

ブレモダン、モダン、ポストモダン思想と政治・社会との対応関係を批判的に分析。2472円

現代思想の潮流

鏝坂 真著

広松渉、竹内芳郎、浅田彰、K・ポパーなど現代の「流行」思想を分析、批判する。2575円

「新しい思考」と

岩崎允胤著

史的唯物論

ゴルバチョフの「新しい政治思考」を哲学的に分析。2369円

日本科学的

守屋典郎著

社会主義序説

日本におけるマルクス主義理論の形成と発展の過程。9270円

協同組合資本論

服部知治著

豊富な史実と新しい資本概念を駆使し協同組合資本の新たな方向性を提言する。8240円

V・フリアス／山本尤訳

ハイテガーとナチズム

定価4429円(税込)

菱山 泉著

ケネーからスワッペ

— 忘れえぬ経済学者たち —
定価2884円(税込)

安藤隆穂著

フランス啓蒙思想の展開

定価5150円(税込)

トムスン／デイヴィス他
近藤和彦／野村達朗編訳

歴史家たち Visions of History

定価3090円(税込)

野田宣雄著

教養市民層からナチズム

— 比較宗教社会史のこころみ —

定価4120円(税込)

中村幹雄著

ナチ党の思想と運動

定価5150円(税込)

ハイテガーが初期から一貫して戦間的なナチであつたことを実証する。出版と同時にヨーロッパの思想界が驚々たる論争の増嶋と化した話題の書。

四〇年間の経済学研究の途上で出会った独創的経済学者たちとの対話を通じて、主流派近代経済学とは異なる独自の経済学体系の骨格を提示。

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。

社会史の新しい展望を切り拓いてきた14人のラディカルヒストリアンが、生い立ち、歴史学との出会い、作品等を語り尽すインタヴュー集成。

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。

ナチ党を無原則な機会主義に基づく旧中間政党とす支配的学説を退け、資料を駆使してナチ・イデオロギーの本質と広汎な支持基盤を解明。

英文コールリッジ全集(シェッド版) 全7巻

THE COMPLETE WORKS OF

SAMUEL TAYLOR COLERIDGE

19世紀初期、ロマン主義復興の時代を形成し、ワーズワースと並び英国詩歌史上最も幻想的な詩人といわれたコールリッジは、批評家としても一流の才人であった。その初出の全集たるこのシェッド版(1868年刊)は、多くの散文から詩作品まで収め、今日なおテキスト校訂や引用の典拠として欠かせない定評ある全集である。

■ 150×220%・擬革背つぎ装・平均590頁 全7巻定価 65,000円

CHAMBERS'S CYCLOPÆDIA

百科事典1728年版 全2巻 E・チェインバース編

『百科事典の父』と称されるエフライム・チェインバースの手になる本書は、クロス・レファランス(見よ項目)を創始したこと、またデイドロはじめフランス百科全書派への直接の影響、ひいては現代の百科事典の源流として、夙に定評高い稀覯本である。初版に忠実な複製による、イギリス啓蒙思想の息吹を伝える待望の書。

■ A 4判・擬革装・総2,040頁・折込7枚・別図13枚 73,000円

* 定価は消費税別です



臨川書店

本社 606 京都市左京区今出川通川端東
東京 101 千代田区神田駿河台2-11-16

☎075(721)7111 FAX 075(781)6168
☎ 03(293)5021 FAX 03(293)5023

教育が見えない

子ども・教室・学校の新しい現実

山本哲士監修 教育を学校に独占させてしまったこと、さらに、教育をすべて良いものとして尊重してしまつたことの誤りを徹底的に問い直す。

教育を良くするためでも、なくすためでもなく、自分自身を他者とのコミュニケーション関係で見直すために。小中高の現場の教師と研究者による二年がかりの協働作業が実る。定価2580円

第一編●教育論でも教育実践でもなく
——学校教育の現場から●「良い教育・悪い教育」の次元を超えて(琴寄政人・岡崎勝十・山本哲士)

第二編●子ども・教室・学校の新しい現実

——小中高の教師から●本質性に依存しない自己形成(琴寄政人)／教育における「変容」をめぐる冒険(岡崎勝十)／学校機能の分化・分散(佐々木賢)

第三編●「学び」と「教え」への力

——イリイチとアッパルから●イリイチの「ABC」をめぐる(滝本往人)／アッパル「教育と権力」を読む(浅沼茂)／権力の複雑性に直面して(マイケル・アッパル)

第四編●教育という名の文化装置・権力装置

——教育・社会学から●教育評価の改革にむけての試論(浅沼茂)／教育における文化的・社会的再生産の現在(赤尾勝己)／再生産論から学校化論へ(森重雄)／回想の教育学的意义(今井康雄)／新しい視点からの現代教師論(山本哲士)

教育の分水嶺

——学校のない社会

定価1957円

山本哲士著

消費の分水嶺(仮)

11月刊予定

三 交 社

〒101 東京都千代田区神田神保町2-20

振替東京5-137056 ☎03-262-5757

デュルケム法社会学論集

内藤莞爾 編訳
A 5 判・定価3,200円

デュルケムの全研究成果から法社会学に因む論考を撰び編集翻訳、詳細な解題を付す。

社会主義とアパシー

佐々木交賢著
A 5 判・定価2,000円

デュルケム社会学において重要な契機をなす表題に掲げる二課題を徹底的に追究する。

アメリカ社会学思想史

宇賀 博著
四六判・定価2,200円

著者が独自に構想する社会学思想史のライフワークの一端が最も圧縮され纏められる。

共同体主義

カール・ガーネリ/宇賀 博訳
A 5 判・定価6,800円

『空想的社会主義とアメリカ思想——アメリカ・フーリエ主義の教義と起源』の全訳。

逸脱論の研究

宝月 誠著
A 5 判・定価3,800円

レイベリング論から社会的相互作用論へと方法深化に即し豊富な事例分析を含む労作。

ミード自我論の研究

船津 衛著
A 5 判・定価3,200円

『シンボリック相互作用論』『自我の社会理論』を承けてミード自我論の核心を剔抉。

現代社会学群像

徳永 恂・鈴木 広編
A 5 判・定価3,000円

パーソンズからハーバーマス、ルーマンに至る現代社会学者の研究営為を隈無く分析。

サン・シモン著作集

森 博 編訳/全五巻
セット定価 50,000円

諸外国はもとより故国フランスの全集をも抜く現代唯一最も完成度の高い邦語著作集。

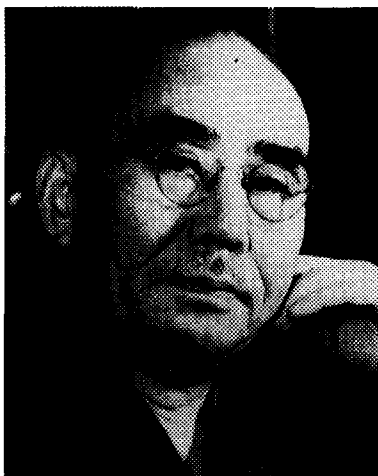
東京都新宿区三栄町8

恒星社厚生閣

電・359-7371(代)

時代を超えて訴える言説

明治・大正・昭和にわたり、歴史の大きな流れの中で一貫して自由主義・民主主義・平和主義を掲げ続けた不屈の言論人、故石橋湛山。現実への深い洞察力と、それに裏打ちされた具体的提言は貴重な歴史の証言であり、明日の日本を考える指針でもある。



石橋湛山全集

『東洋経済新報』を主舞台に展開した六十年余にわたる湛山の全業績を集大成。
82400〜83000円(税込)

全15巻の内容

自由主義思想の原点／非戦・平和論の展開／デモクラシーの高唱／軍縮・植民地放棄論／石橋経済学の成立／新平価金解禁の提唱／金解禁論争の展開／経済恐慌と満州事変／ファシズムへの警鐘／日中戦争への警告／総動員体制への批判／戦時下言論人の試練／日本近代史への証言／あすの日本への指針／「湛山回想」・年譜・総索引

石橋湛山評論選集

全15巻に及ぶ膨大な『石橋湛山全集』の中から、代表的論文を厳選し、一冊に集約。近代日本を代表する真のリベラリストの全体像がつかめる座右の書。48000円(税込)

石橋湛山研究「小日本主義者」の国際認識

増田弘著 湛山が言論界に登場して以降、太平洋戦争終結に至るまでを対象に、日本外交に対する彼の批判的言説をあらゆる角度から考察・究明する。40000円(税込)

東洋経済新報社

〒103・東京都中央区日本橋本石町1-2-1
☎03(246)5467 振替・東京3-6518

英国マクミラン社・丸善共同企画出版
世界の最新経済学の学説・理論・諸問題をオリジナルで集大成!!

ザ・ニュー・パルグレイヴ経済学大辞典

THE NEW PALGRAVE A DICTIONARY OF ECONOMICS 4 Volumes

Edited by
Murray Milgate, Harvard University
John Eatwell, Trinity College, Cambridge
Peter Newman, Johns Hopkins University

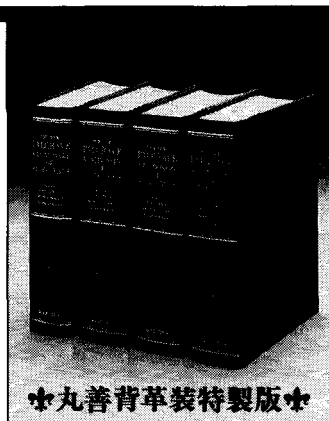
〔構成〕

3,500 p., 700 Biographies, 2,000 Entries,
4 Million Words, 900 Contributors,
5,000 Cross-references

好評発売中

●ご注文番号: MBN 8641262

定価 ¥165,000 (消費税別)



〈本辞典の概要〉

- 英国・日本共同企画。15年の歳月をかけて完成。
- 企画参加者—世界の著名経済学者100名。
- 12名のノーベル賞受賞経済学者を含む権威ある執筆陣。
- 二階堂副包、宇沢弘文、置塩信雄氏等の日本人研究者が執筆として参加。
- 歴史、哲学、数学、統計学など、関連領域を含め900名におよぶ執筆陣。
- 2,000項目の新規書き下ろし論文。
- 700名の経済学者の経歴と業績(文献解題)を収録。
- 長期の使用に耐え得る背草装製本。

発売元

本社・日本橋店: (〒103) 東京都中央区日本橋 2-3-10 ☎(03)272-7211 振替東京7-5番

M丸善

支店・営業所—東京(お茶の水・丸の内・内幸町・浜松町・アークヒルズ・渋谷・錦糸町・北千住・取手・土浦・浜松・船橋)・千葉・八王子・松本・大宮・所沢・新調/札幌・仙台・弘前・盛岡・郡山・茨城・水戸・横浜・名古屋・静岡・岐阜・三重・金沢・富山・福井・京都・滋賀・大阪・神戸・姫路・岡山・松山・広島・山口・福岡・長崎・鹿児島・沖縄/ニューヨーク・シカゴ・ロンドン

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO.14 1990

CONTENTS

Papers delivered at the Fourteenth Annual Meeting at Kohchi University,
Kohchi, October 14-15, 1989

Symposium

Intellectual and ideological impact of the French Revolution

..... S. HOTTA, T. ANDOH, Y. NAGAI, K. YAJIMA ... 4

Independent Papers

Die vielschichtigen Problematik der Theorie der abstrakten Arbeit

..... Tetsuya SANADA ... 66

The new aspects of "TEN-NŌSEI" ideology Kazuo HIJIKATA ... 78

Experiences in San Francisco Bay area, 1905-06 — In case of

Kōtoku Shūsui Susumu YAMAIZUMI ... 88

Informal Session 99

Articles

Katō Kazuo's Thought — His course from anarchism to

Emperor-religion Yōko MIHARA ... 105

Heinrich Graetz und seine deutsch-jüdischen Nationalität

..... Mari NOMURA ... 118

Sprache und Gemeinschaftlichkeit beim Jenaer Fichte

..... Hiroshi KIMURA ... 130

Surveys K. IWAMA, H. UCHIDA, A. OKAMOTO ... 143

Book Reviews .. T. SUZUKI, T. MORIMOTO, N. TSUCHIYA, Y. TANAKA ... 167

Bibliographical Information M. OKACHI ... 182

Edited by

The Society for the History of Social Thought