ISSN 0386—4510

社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO. 15 1991

シンポジウム：君主制のイデオロギー

北樹出版

社会思想史学会の創立にあたって

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

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

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

目　次

第十五回大会記録

［司会　木崎喜代治・阪上　孝］

［シンポジウム］君主制のイデオロギー

イギリスにおける象徴君主制の成立……浜林正夫……六

フランス君主制の儀礼と象徴……石井三記……一七

ロシア・ツァーリズムのイデオロギー……今井義夫……三〇

近代天皇制と民衆意識……安丸良夫……四三

全体討議……五五

［自由論題と質疑応答のまとめ］

I　若きヘーゲルにおける歴史と懐疑主義……木村　博……七八

II　初期エドガー・バウアーの思想的発展……田村伊知朗……八三

III　マルクスにおける経済学批判と宗教批判……田島慶吾……八八

IV　アメリカ・サンジカリズムの〝頭脳〟……久田俊夫……九四

V　アドルノの後期思想……細見和之……一〇〇

VI　ハーバマスと西欧近代……石塚省二……一〇五

VII　被爆体験の概念的構成……高橋真司……一一

［インフォーマル・セッション］

ヒュームとスミス……田中秀夫……一一七

初期社会主義……石塚正英……一一八

マルクス主義の展開……伊藤成彦……一一九

女性論「いま、山川菊栄を問う」……浅野富美枝……一三〇

社会思想史研究　15号　1991年

フランクフルト学派……清水多吉……一三

公募論文

美と人論――シラー美学の社会哲学的考察……清水　満……一三
カントの市民社会論……水野邦彦……一三五
ジュゼッペ・フェッラーリの新社会観――彼の批判的経済学との関連で……黒須純一郎……一四六

学界動向・研究展望

混沌として自由な学際研究の場――第二回ヨーロッパ思想研究国際会議に出席して　伊藤成彦……一五九
アダム・スミス没後二〇〇年――名古屋国際シンポジウムによせて……篠原　久……一六五
市民社会と資本主義――内田義彦への一道標……安藤隆穂……一七二
トロツキー・シンポジウム……藤井一行……一八〇

書　評

渡辺憲正著『近代批判とマルクス』……石塚正英……一八五
植村邦彦著『シュルツとマルクス――近代の自己認識』……的場昭弘……一八八
田村秀夫編『イギリス革命と千年王国』
田村秀夫著『社会思想史の視点――研交史的接近』……今井　宏……一九一
有江大介著『労働と正義――その経済学史的検討』……深貝保則……一九七
杉原四郎著『西欧経済思想史研究』……有江大介……二〇一
水田珠枝著『男性vs女性』――歴史にのこる名言集……國信潤子……二〇六
杉原達著『オリエントへの道――ドイツ帝国主義の社会史』……伊藤成彦……二〇九
和田守著『近代日本と徳富蘇峰』……土方和雄……二一三

目　次

三島憲一著『ニーチェとその影――芸術と批判のあいだ』……清水多吉……二一六

資料紹介

特定の思想家を主題とする研究雑誌目録拾遺（続）……杉原四郎・杉原達……二一九

一橋大学所蔵の主要特殊文庫・コレクション紹介……近藤加代子……三一七

社会思想史学会年報シンポジウム一覧（一三四）　公募論文執筆・送付要領（一五六）

私大施設整備費・研究設備費補助一九九〇年（抄）（一八四）　一九九〇年度国立大学大型コレクション（全）（一三一）　会員の著書（一九九〇年）（一三二）編集後記（一三三）

（**表紙絵**　Anon., *The Corsican Crocodile dissolving the Council of Frog !!!* (part) etching coloured 255×346mm, pub. Nov. 1799, by courtesy of the Trustees of the British Museum）

シンポジウム

君主制のイデオロギー

〔報告〕　浜林正夫　　石井三記
今井義夫　　安丸良夫
〔司会〕　木崎喜代治　　阪上　孝

〈1990年10月14日　中央大学駿河台記念館〉

司会者の挨拶

デモクラシーの政治制度は、一九世紀以来、世界の各国において次々と採用されておりまして、現在では、政治における絶対的原理として、普遍的に承認されているといってよいと思われます。しかしながら、他方では、デモクラシーと原理的に相容れないはずの君主制度が広範に残存しており、しかも、一般大衆の根強い支持を受けております。しかし、もちろん、民衆は、だからといって、君主政治を支持しているわけではなく、デモクラシーの強い支持者でもあるのであります。したがって、君主制度への支持、あるいは単に王家王族への賛美が、デモクラシーの擁護と原理的に矛盾することに気づかれてさえいないといえるでしょう。たとえば、デモクラシーの原理は平等でありますが、この平等のうちには、「人は出生によって差別されない」という原則が含まれています。君主制度がこの原則に正面から抵触することは明らかであります。

君主制度にたいする民衆のこうした態度は、単に、民衆に対する支配階級の操縦の巧妙さという観点だけから説明するのでは不十分なように思われます。と申しますのも、もし説明し切れるとしますと、民衆は支配階級の意図を見ぬく能力を持たない集団ということになりますから、当然、民衆は支配の対象としての客体にすぎなくなり、とうてい、デモクラシーの主体たる資格を持ち得ない集団になってしまうからであります。

したがって、現在の事態を理解するためには、君主制の理論そのものの分析が必要であることは勿論でありますが、それと同時に、君主制度を受け入れる民衆の心性の歴史的社会的思想史的分析が必要であり、さらに、この両者の相互関連を解明しなければならないと思われます。この君主制のイデオロギーの分析は比較研究的観点からは当然にもデモクラシーのイデオロギーの分析に至らざるをえませんので、したがって、現代デモクラシーの状況の解明にも貢献するであろうと考えます。

こうした認識に立って、このシンポジウムでは、君主制を支えるイデオロギーを解明するという目的のために、さまざまな時代、さまざまな国々において、このイデオロギーがいかなる形態を取り、いかに表明されたかを社会思想史的観点から明らかにするよう努めたいと思います。

各報告者には、この問題をめぐって、それぞれご研究の中から、もっとも興味あると思われる主題について報告していただき、全体討論への土台を提供していただければ幸いであります。みなさまのご協力をお願い申し上げます。

イギリスにおける象徴君主制の成立

浜林正夫

一　はじめに――「象徴君主制」という用語について――

全体のテーマは、君主制のイデオロギーということですけれども、君主制のイデオロギーというのは、まとまった理論体系というようなものがあるわけではありませんで、かなり、ムード的なものでありますので、それをどういうふうに分析していくかというのは、非常に難しいのですが、私は、それを一九世紀のイギリスの君主制にたいする批判者と、君主制を擁護したウォルタ・バジョットをとりあげ、そういった両側から、どういう議論が展開されたかということをとおして、君主制のもっているイデオロギー的な意味というものを考えてみたい、というふうに思ったわけです。

また、「象徴君主制の成立」という題をつけましたけれども、はじめにちょっとお断りをしておきますが、「象徴君主制」という言葉は、たぶん英語にはないと思います。象徴天皇制という言葉が、しょっちゅう頭にあるものですから、つい、こういう

題をつけてしまいましたけれども、イギリスでは何と呼んでいるんだろうかということを考えましたが、よく分かりません。「コンスティテューショナル・モナキー」という言葉は一般的にはあるんですけれども、それは非常に一般的な概念で、もうすこし限定して、一九世紀後半以降の、あるいは、現在の君主制を何と呼ぶだろうかということを考えてみたんですけど、よく分かりません。最近、オックスフォードから、イギリスの君主制についての通史が出ました。多分、これは、私は、君主制についての通史としては最初のものではないかと思うんですが、絵もたくさんはいったきれいな本ですけれども、そのなかで、一八二〇年、一八二〇年というのは、ジョージ三世が死んだ年でありますが、ジョージ三世以降のイギリスの君主制をどういうふうに呼ぶかということについては、ぴったりと適当な言葉はないというふうに断ったうえで「デモクラティック・モナキー」といういい方は、あまりにも、デモクラティックな、つまり民主的な性格を強調しすぎる感じがする。「ティテュラー・モナキー」という言葉も、イギリスの国王はたんなるタイトルだけの王ではなくて、実質的な権限をまだもっているんだからこれはふさわしくない。そこで、いちばんふさわしいのは「ポピュラー・モナキー」という言葉だろうというふうに書いてあります。ただし、ただし書がありまして、これは、イギリスの君主が評判がよかったという意味のポピュラーではないと、わざわざ断っています。評判の大変悪い国王もいたからで、そうではなくて、この「ポピュラー・モナキー」ということの意味は、国王が国民の感情というものを考慮しなければならなくなった、そういう意味でポピュラーという言葉を使うんだというふうにいっております。

それから、もうひとつは、ホブズボームの編集しました『伝統の発明』という、かなり有名な本がありますが、そのなかで、カナダインという人が「ブリティッシュ・モナキー」という論文を書いておりまして、これは、一九世紀をさらにこまかく分けているんですけれども、一八七七年以降第一次大戦までをイギリスの王室の儀式がもっとも盛んであった時期だといっております。七七年以降というのは、あとでお話をいたしますけれども、イギリスの君主制批判が衰退をして、ほとんど影を潜めてしまった時期ということになるわけですが、その時期が、君主制を儀式としていわば演出する、そういう時期になっているという経緯があります。カナダインは、こういう言葉を使っておりませんけれども、いってみれば儀礼的な君主制、セレモニアルなモナキーとでもいうべきものではないかというふうに思います。したがって、適当な言葉がありませんで、象徴君主という言葉を、私が勝手に使ったんだということは、あらかじめ申し上げておきたいと思います。

二　急進派の反君主制論

そこで、最初に申し上げましたように、一九世紀の君主制批判と君主制擁護の両面から見ていきたいと思いますが、一八世紀の後半から、御承知のように、ラディカリズムというものが

現われてきますけれども、一八世紀末まではこのラディカリズムのなかでは、トマス・ペインを除いては、君主制批判はなかったのではないかと思います。ラディカル・ソサイアティーと呼ばれる団体がたくさんできますけれども、そのなかでもっともラディカルといわれているのが、ロンドン通信協会でありますが、このロンドン通信協会も、制限王制を支持するということを明言しておりまして、共和主義を主張したわけではありません。これは、そういうラディカルな団体あるいは運動にたいする体制側の運動体として、一七九二年に「平等主義者と共和主義者に反対をして自由と財産を守る協会」という長ったらしい名前の協会ができまして、これが、ラディカルにたいして、お前たちは、平等主義者(平等主義者というのは、その当時のいい方では財産の平等を主張する者ということで現代風にいえば共産主義者ということになるのですが)、お前たちは平等主義者であり共和主義者であるという攻撃を加えますが、それにたいする弁解といいますか、反論としてロンドン通信協会は「われわれはけっして財産の共有を主張しているわけでもないし、共和主義を主張しているわけでもない」といって、制限王制支持を明言するわけです。

例外は、私はトマス・ペインだと思っておりますが、彼の『人間の権利』(一七九一―九二年)のなかの君主制批判は、私は、イギリスの君主制批判、つまり共和主義の主張としては、もっとも体系的な整ったものではないかと思っています。ペインの論点はいくつもありますけれども、ここでは三つの主な論点だけをあげておきます。ひとつは世襲制です。

君主制とは何かという問題が、実はあるんですけれども、私は、世襲制ということを君主制のもっとも重要なメルクマールと考えておりますが、その世襲制によれば、無能力者であっても、精神異常者であっても、ペインの言葉でいえば、人間の形さえしていればだれでも国王になれるのです。この批判は、そういうと何かたいへん過激にきこえますが、ペインがこれを書いたころ、ジョージ三世は、すでに精神異常でありまして、ほとんど正常な執務はできない状態にありました。代わりに、摂政がおかれるのはもっとあとでありますけれども、この当時すでに、そういう状況でありましたので、ペインのこの批判は、その当時としては、ずいぶん説得力をもったのではないかと思います。第二に、君主制は公共の福祉、国民主権と矛盾するということをいっております。共和制は英語ではリパブリックです。一七世紀には共和制は、コモンウェルスと呼ばれておりますが、一九世紀になりますとリパブリックという言葉のほうが、むしろ普通に使われていると思います。リパブリックは、いうまでもなく、レス・プブリカでありまして、これは今日風にいえば、公共の福祉ということだと思いますが、したがって共和制こそが公共の福祉にふさわしいものであり、君主制というのは公共の福祉に矛盾をする原理だということになります。それから、国民主権という言葉を、ペインは、そうはっきりとは使っておりませんけれども、国民が主権者であって、その代表が議会である。そのほかに国王が存在するということは、エキセ

ントリックだとペインは書いています。このエキセントリックという英語を岩波文庫の西川正身先生の訳では、軸が中心からはずれているという訳になってまして、エキセントリックをそういうふうに訳するのかと私は感心したのでありますけれども、いわれてみれば、エキセントリックというのは、コンセントリック、つまり中心に集中するということの逆で、中心からはずれるという意味のようです。つまり、議会という軸があるんだけれども、それとはずれたところに国王という中心があるという意味で、エキセントリックを使っているんだと思いますけれども、そういう矛盾を指摘しております。それから第三にこれはいまも繰り返されている議論ですが、国費の無駄使いだ、ああいう役に立たない精神異常者に年間一〇〇万ポンドも払っているのはまったくの浪費だという批判があります。

つぎに、一九世紀にはいりましてから、チャーティズムにいたるまで急進派のいろいろな運動がありますけれども、その運動の機関紙のなかから、君主制批判をひろってみました。この運動は、主としては、御承知のように、普通選挙権を要求する議会改革運動ですから、君主制批判というのは、あまり表に現われてない、中心的な論点ではないんですけれども、ひろってみますと、かなりたくさんでてきます。

これらの運動のなかで、たくさんの雑誌や新聞がでまして、その一部は現在リプリントされています。

リプリントされていないものもたくさんありますが、そこまでは手がおよびませんでしたので、リプリントされたものだけをとりあげました。

機関紙のタイトルに、リパブリカンという言葉を使ったりしているものもいくつかあります。ただし、リパブリカンという、まさにそのものズバリの題をつけた雑誌もありますけれども、これはその編集者がリパブリカンというのは、必ずしも、君主制否定を意味しないと、わざわざ断っていますので、リパブリカンという言葉があったからただちに、共和主義だということにはならないということは、念のために申し上げておかなければいけないと思います。しかし、かなり君主制批判がだされているということは、その雑誌のタイトルを見ただけで推定できると思います。そのなかでどういう論点がだされているかということでありますが、そのひとつは、これはイギリスでは古くからある議論ですが、いわゆる、ノルマンのくびきという考え方があります。つまり、アングロ・サクソン時代を美化して、ノルマン征服以来、イギリスの国民はノルマン人の圧制に苦しめられてきたという周知の議論です。これはピュリタン革命期にでてくるものですが、この時期にもあらわれてまいります。しかし、私の見たかぎりでは、この議論はもうこの時期には、あまりたくさんはない。数でいうわけにはいきませんけれども、数的にいえば、むしろ例外的な論点だというふうに思います。二番目に、これがイデオロギー問題にかかわるんですけれども、国民が、たとえば、国王の戴冠式に熱狂的に集まって歓呼の声を上げていく。それは国民の無知による、つまり自分たちを苦しめているものの根源を国民は理解をしていない、君主制はそ

ういう無知のうえに成りたっているんだということです。これは、『プア・マンズ・ガーディアン』にでてくる表現でありますが「国民の無知は、ウィリアムの王冠を飾るもっとも輝かしい宝石である」、という批判があります。これは君主制にたいする批判というよりは、それに熱狂している国民にたいする批判ということになりますけれども、そういう国民の無知と未開性というものを基礎にして、君主制が成りたっているということになりますから、したがって、君主制批判としては、それは時代遅れだということになります。君主制というのは、九世紀のころには、ふさわしいものであったかもしれないけれども、一九世紀の今日ではまったく時代遅れになっているという批判があります。

それから、三番目には、君主制は差別と不平等の根源であるという議論があります。つまり、君主制というのはたんに国王が存在するということだけではなくて、君主制的原理が社会のすみずみにまでいきわたっているという状況をあらわしているという批判です。つまり、工場にも、農場にも、作業場にも、いたるところに小さな君主がいる。富の分配も、君主制の原理によっておこなわれている。労働者を直接支配している小さな君主のうしろには銀行家や大資本家というもうすこし大きな君主がいる。つまり、社会全体が、小君主から中君主、大君主という形で差別的に、あるいは階層的に編成をされているという、指摘があります。そしてそれと関連して、これはイギリスの場合ですけれども、君主制を支えている社会的な構造としては、聖職者と貴族があり、君主、教会、貴族という三位一体が存在をしているという、指摘があります。それが国民にとっては非常に重い負担の原因になっているのです。

四番目は、これは言葉の問題でありますが、国王が演説をするときに、マイ・ピープルという呼びかけをする、それは、国民を私物化しているものだという批判があります。

さらに、立憲君主制についても、二種類の批判があるのではないかと思います。ひとつは、立憲君主制というのは、専制を覆いかくすベールであるという、つまり、形は立憲君主制でも実体は専制政治だという批判があります。これは『レッド・リパブリカン』という、後期チャーティストの機関誌のなかにでてくる表現です。

トマス・ペインもいっていることですけれども、君主制は名誉革命のときに廃止すべきであった、あのとき立憲君主制として君主制を残したのは間違いだという批判がでております。もうひとつの立憲君主制批判は君主は実権を失っている人形であるのに、先程ものべましたように、大変高いお金を使ってこれを養っているのは無駄使いだという批判、つまり「国王は高価な人形だ」という批判があります。一九世紀に国王はさらに権限を失って、象徴化していきますが、国王は象徴であるという考えはすでに一八二八年の『ライオン』という雑誌のなかでみられます。ただし象徴という言葉は、この場合は「シンボル」ではなく、「エンブレム」という言葉です。それから、ちょっと言い忘れましたが、ペインは、どんな個人であっても、それを

象徴扱いするのは適当ではないということをいっているのですが、その場合の象徴というのは、「フィギュア」という言葉です。このように象徴という言葉はいろいろないい方がありますが、国王がしだいに実権を失って象徴化してきていることはみとめられていて、そのうえで、これを養っているのは、国費の無駄使いだという批判があるわけです。

しかし君主制にたいして主張された共和制の方も、時代的におっかけてまいりますと、評価が変わってくるように、私は思います。その一例として『プア・マンズ・ガーディアン』のカーライル批判をあげることができます。

カーライルというのは、さっきちょっと申しました『リパブリカン』という雑誌の編集者です。

この雑誌は、一八一九年から二六年、つまり一九世紀のはじめの時期にでたもので、必ずしも君主制を否定するものではないといいつつ、彼は君主制を批判しているわけでありますが、カーライルの場合には共和制になると、社会的な問題まですべて解決されるように考えられています。これにたいして、共和制をとなえるだけでは社会的な問題は解決されないという批判が『プア・マンズ・ガーディアン』にあらわれています。そこでは問題は君主制か共和制かという政体ではなく私有財産制か社会主義かであるというふうに提起されています。このような共和制評価の差は一八七〇年代のイギリスの共和主義の運動のなかで、二つの潮流となり、この運動を分裂にみちびくことになります。

つまり、君主制か共和制かという政治形態を問題にする人びとと、政治形態よりも資本主義か社会主義かという社会体制のほうが問題だという人びととのあいだで、すなわち社会主義的共和制と自由主義的共和制とでもいったらいいと思うのですが、そういう二つの潮流があらわれました。それが、共和主義運動が分裂をしていくいちばん大きな原因になったと思いますけれども、そういう批判がすでに、一八三〇年代の『プア・マンズ・ガーディアン』にあらわれているのです。社会主義を主張する側は「共和制から社会的共和制へ」というようないい方をします。この「ソーシャル・リパブリック」という言葉は『ノート・トゥ・ザ・ピープル』という一八五〇年代はじめにアーネス・ジョーンズが編集をしました雑誌のなかにある表現です。

それと関連をして、アメリカに対する評価が変わってきます。一九世紀のはじめは、アメリカは民主主義のモデルだというふうに評価をされて、トマス・ペインもふくめて急進主義者のなかで、全面的に、賞賛されておりますが、一九世紀の後半になりますと、アメリカは共和主義なのに、富の不平等が著しいという指摘がでてまいりまして、共和主義は、社会的諸問題の解決策ではないという議論が登場してくるわけです。ただ、『ノート・トゥ・ザ・ピープル』の中では、社会的共和制が目標なのだけれども、当面、さしあたり突破する突破口は、政治的な共和制、つまり、共和制という政体をとることによってそこから社会主義に到達するんだという考え方がのべられています。

大ざっぱにまとめますと、いろいろひろったものをならべ直

しただけでありますけれども一九世紀の中ごろまでの君主制批判というのは、以上のような論点をかかげていたと思います。このほかにもっと有名な思想家では、たとえば、ゴドウィンだとかあるいはベンサムだとか、そういう人が共和主義を主張しているのでありますけれども、きょうの報告では、そういう有名な思想家ではなしに、もっぱら、急進派の機関紙のなかの君主制批判だけを取り上げました。

三　ウォルタ・バジョットの君主制論

これにたいして、君主制擁護論がでてまいります。これも私は、もっとほかにも、君主制擁護論というのはあっただろうと思いますが、とくに、法律家、憲法学者、そういう人びとのなかにあっただろうと思うんですけれども、そういうところまで、まだ調べがとどいておりません。ここでは、有名なウォルタ・バジョットをとりあげたいと思います。バジョットの著作のなかで、もっとも有名なのは、『イギリス国制論』（一八六七年）ですが、そのほかに彼は、『エコノミスト』の常連の寄稿者でありまして、その寄稿論文のうち、直接に君主制を論じたものが、全部短いものでありますけれども、一一あります。これは時論的なものです。さきにのべました君主制批判とバジョットの議論とをつなげて考えてみますと、私は、バジョット自身が、どういう意図をもっていたかはよく分かりませんけれども、客観的にいえば、君主を象徴化することによって、君主制批判を避けるというか、かわすというそういう効果をもったのではないか、という気がするわけです。たとえば、先にのべましたような世襲制批判があります。つまり、君主は無能力者でも、人間の形さえしていれば国王になれるという批判がありますが、その場合に、ペインなどが考えているのは、やっぱり君主は実際に政治を担当するということが前提となっていて、したがって無能力な者には君主はつとまらないということになるわけでありますけれども、これにたいしてバジョットは、国の制度のなかには、尊厳的部分（ディグニファイド・パート）というものと、実務的部分（エフィシエント・パート）というものと区別し、そのディグニファイド・パートというものを、解明することによって、君主は高価な人形であるという批判にも答えている。つまり、人形なんだけれども、いろいろ機能を考えれば、けっして無駄使いではなくて、役にたっているんだという、議論をたてたと解釈をすることができるのではないかと思います。

バジョットは、君主の効能といいますか、機能をいくつかあげておりますが、それは四つにまとめられます。ひとつは、これがいちばん大きいんですけれども、秩序維持機能でありまして、国王にたいしては国民は神秘的な服従の感情をもっているとか、宗教的な忠誠の感情をもっている、こういう国民の感性に訴えることによって秩序を維持するという役割を果しているということです。バジョットは『イギリス国制論』のなかで、もし国王がいなければ、秩序を維持するために多くの軍隊と警察が必要になるだろう。その多くの軍隊や警察を維持する費用を考えれば、象徴君主を養っているぐらいの経費は大したこと

ではないといいます。こういう形で国王は非常に高価な人形であるという批判に答えるわけであります。しかし、私どもにとって、やや分かりにくいのは、そういう国王にたいする神秘的な、あるいは宗教的な服従の感情、忠誠の感情というものがどこからでてくるのか、ということであります。これは、日本の天皇についてもいえることかも知れませんけれども、イギリスには、天孫降臨もありませんし、万世一系もないわけでありますから、そういう状況の中で、どうしてそういう感情が生れるのかということは、ちょっとわれわれには理解できないところです。それをバジョットは説明をしているわけではありませんけれども、たとえばやはり、王室の系譜ということは、ひとつの重要な要素になっているようであります。御承知のように、ステュアート王朝が途絶えて、ハノーヴァになるわけで、そこで、明らかに、血統からいえば断絶があります。遠い親戚にはなるわけですけれども、直系ではない。そこで、ジョージ一世、ジョージ二世ぐらいは、よそ者の王様という感情があるんだけれども、ジョージ三世になってくるとあまりよそ者的感情がなくなってきたといっています。その辺がよく分からないところでありまして、ジョージ一世からジョージ三世まではせいぜい四、五〇年で、それでよそ者的感情がなくなってきたといえるのかどうか。とにかく、王室の系譜という神聖なつながり、「セイクレッド・ライン」といってますから、やはり、一種の神聖さをもつ、そういうものとしてとらえられているように思います。それともうひとつは、教会の長であるということです。御承知のように、イギリスの教会は国教会でありまして、ヘンリー八世が宗教改革をやりましたときに国王至上法という法律をつくりますが、そのときは、国王は教会のヘッドであるというふうになっております。それが一度、メアリのときに否定されて、エリザベスのときにもう一度制定をされますけれども、そのときには、ヘッドではなくてガバナーになります。ヘッドとガバナーの違いも十分につかめておりませんが、ビクトリア女王は、自分はヘッドになりたいといったそうでありますけれども、そうしたら、だれかにいさめられて、これは、エリザベス時代以来ガバナーで、ヘッドは無理だといわれたという話が残っております。やはりヘッドのほうが偉いということでしょう。多分、教会のヘッドはイエス・キリストであって、国王というのは、イエスから教会をお預りして管理しているだけの、ガバナーだという、そういうニュアンスではないかと思います。しかし、とにかくイギリスの王室にかかわる儀式は、やはり、国教会で行われておりまして、そういうことも国王の神秘性を高めることになるのでしょう。バジョットは、国王は神秘的でなければいけない、つまり、何もかも丸見えになってしまってはいけない、といいます。と同時に、国民にとっては親しみやすい存在でなくてはいけないという、矛盾したようなことをいっています。考えてみますと、これは現在でも、イギリスの王室のビヘイビアーをあらわしている言葉ではないかと思います。神秘性と親しみやすさを兼ね合わせなければいけないというのがバジョットの忠告です。したがって、彼は、ビクトリア女王

が、一八六一年に、夫のアルバートが死んでから大変なうつ病にかかりまして、数年間、政務から遠ざかり、国民の前にも、まったく姿をあらわしません。スコットランドのバルモラルの別荘に引きこもってしまってでてこない。それにたいして、バジョットは批判をします。その批判論文は、「女王の居住地」(一八七〇年)という時評論文で、国王はちゃんとロンドン、バッキンガムに住んでなくちゃいけない。あるいは、ウインザーに住んでなくちゃいけないということをいっております。つまり、神秘性を持ちつつ、しばしば国民の前に姿をあらわし親しみを感じさせる、こういう役割を演じなければいけないという忠告をしているわけであります。

国王の機能の第二は「連続性の外見」あるいは「偽装機能」といわれるもので、つまり社会に大きな変化がおこっても、君主制がつづいていると、外見上はその変化は隠されてしまい、国民が変化をうけいれやすくなるということです。例として名誉革命があげられています。君主制批判者は名誉革命のときに君主制を廃止すべきであったというのですが、バジョットにいわせると、このときに君主制を廃止すれば大混乱がおこり、名誉革命そのものも不可能になったかもしれないということになるのです。

第三は対外的な代表機能です。対外的にイギリス国家を代表するのが、もし、総理大臣だとすると、総理大臣は、しょっちゅう変わります。このしょっちゅう変わるものが、イギリスの代表だというのは、これは理屈で考えればそれでもいいんだけれども、国民感情としては、それには耐えられないとバジョットはいっています。イギリス人が、もし、すべて哲学者であるならばそれでもいいだろうけれども、イギリスの国民がすべて哲学者であるわけではない。国民感情としては、やっぱり、代表者は一貫していてほしい、そういうことをいっております。

それから、四番目でありますが、これはよくいわれるのでありますが、イギリスの王室は、立派な家庭の模範であるといいい方がよくいわれます。これは何といったらいいのか分かりませんが、まあ、道徳的機能とでもいうんでしょうか。よき家庭のモデルである、そういうことがいわれる。そういうような機能を通じて、秩序を維持していくわけでありまして、それをまとめて、国民統合の象徴であるといういい方がでてまいります。「シンボル・オブ・ナショナル・ユニティ」という言葉、これは、『イギリス国制論』のなかにはでてまいりませんで、「皇太子の収入」という一八七四年の論文のなかで、でてきます。日本の憲法にありますこの言葉の一番の元は、その辺にあったんではないかというのが、私の推測であります。

四　チャールズ・ブラッドローと共和主義運動

バジョットが、こういう君主制論を展開しているのは、共和主義の運動が、もっとも高まった時期であります。一八六〇年代の末から七三年ぐらいまで、共和主義の運動が高まり、七一年から、各地でリパブリカン・クラブという組織がつくられまして、全国的なナショナル・リパブリカン・リーグというもの

も、七三年にはできるというように共和主義の運動がたいへん盛り上がった時期です。その中心人物は、チャールズ・ブラッドローという男です。この人は無神論者としてたいへん有名でありまして、庶民院の議員に選出されましたときに、議員になる宣誓をしなければいけませんが、その宣誓の中に、「神に誓って」という言葉があるわけですけれども、それを拒否したために、議員としての資格を剝奪をされる。それ以後、六年か七年だったと思いますけれども、彼は議席回復のために、議会とけんかをしたことで有名な人物です。この人が一八七一年に『ブランズウィック家の弾劾』という論文を発表しました。ブランズウィック家というのはハノーヴァ朝のことですが、この論文もたいへん有名な、というよりも悪名高き論文であります。それでブラッドローは代表的な共和主義者といわれておりますが、理論的には体系的な共和制論を展開しているわけではありません。

彼はなぜ、君主制に反対するのかという理由を八つあげておりますが、それを見ますと、彼の批判は、君主制という原理そのものよりも、むしろ、ハノーヴァ家という、外国の王朝がイギリスを支配していることにたいする批判でありまして、そういう意味では一種のナショナリズムだと思います。つまり、ハノーヴァ朝は、ジョージ一世以来、イギリスの利益よりも、ハノーヴァ家の利益を優先して、そのために、イギリスをたびたび戦争にひきこんで、莫大な借金をかかえるようにしてしまったというところが一番中心的な論点であります。ジョージ三世が無茶をいってアメリカを失ったとか、アイルランドには不満がたまっているとかという論点もありますけれども、中心論点は、むしろ、君主制というよりもハノーヴァ家批判であります。そういう点では私は、理論的な共和主義者としては、ペインよりも劣るというふうに思います。ただ、おもしろいのは、君主制を廃止する手続論を展開していることです。それは、一七〇一年、名誉革命のあとできました王位継承法という法律がありますが、その法律を改正すればいいということで、あの法律では、アン女王が死んだあと、ハノーヴァ家のソフィアに王位を譲って、そのソフィアの血統のものが代々、イギリスの王室を継ぐという、相続の順序を決めているわけですが、その部分の法律改正をやれば君主制を廃止することができるといっております。それともうひとつ彼は、君主制を続けるか、廃止するかというのは、議会の権限であって、イギリスがずっと君主制でいなければならないということはない、議会は事実上国王を決めたことがある。それはひとつは、一六六〇年の王政復古、もうひとつは、名誉革命で、ジェイムズ二世が逃げたあとの王位をどうするかというとき、議会がウィリアム三世とメアリの即位を決めたので、したがって、議会は、君主制の存続それ自体についても決めることができるんだという、こういう手続論を展開しているところが、それまでの急進派にはなかったところだと思います。

こういう共和主義の運動の広がりのなかで、ジョージフ・チェンバレンは、もう共和制は間近かだといっています。

その当時、ピュリタン革命のときに、共和制の時期が一一年間ありますから、それが第一共和制で、それにつづくイギリス第二共和制というようなことが、一般的にいわれていました。その第二共和制の最初のプレジデントになるのはジョン・ブライトだろうという噂までまことしやかに流れています。ところが、ジョン・ブライトは、どこかの演説で、私は君主制を支持するという演説をしてしまいました。バジョットは、それを賞めまして、「ブライト氏の共和主義論」(一八七三年)という論文を書いて、あれは大変よかったといっています。ところが、このようにかなり共和主義の運動が高揚したようにみえるんですが、大変あっけなく崩れていってしまいます。なぜこれが崩れていくのかといえば、私はやはり結局は、イギリスの帝国主義的進出のなかで、ナショナリズムをあおり立て、これにまきこまれて君主制批判が消えていくんだと思います。そのきっかけになりましたのは、一八七六年に、その前からすでに、クリミヤ戦争とか、いわゆる東方問題というものがあるわけですけれども、この東方問題の中で「ロシヤうつべし」という、ものすごいジンゴイズムといいますか、ショーヴィニズムといいますか、愛国主義の熱狂が高まってくる。この熱狂のなかで君主制批判が急速に衰退をしてまいります。ビクトリアは一八七七年にインド皇帝を併任します。ただこれも、調べてみたいと思っているのですが、議会では、インド皇帝を併任することに、かなりの反対論があります。バジョットもこれには反対で、「女王の新しい称号」(一八七六年)という論文の中で、これも私にはなかなか理解しにくいんですけれども、キングとかクイーンという称号は、イギリスの国民にとっては、マジカルな力をもっている。ところが、エンペラーとかエンプレスというのは、そういうマジカルな力を失わせるものだから、そういう称号はもたないほうがいいという、こういう議論をしている。本当に、クイーンという称号がマジカルなものをもっているのかどうか分かりませんけれども、とにかくそういうことで反対である。議員のなかでは、やっかいなものを背負いこむなという議論も強かったようでありますが、これはまだ十分調べておりません。しかし、とにかく、インド皇帝になり、そうして、八七年に、ビクトリア女王即位五〇周年記念式典というものが盛大にもたれます。このときには、インドから、わざわざ護衛兵を連れてきて、イギリス帝国の力を誇示する大祝賀式典というものがもたれる。のみならず、その式典ののち、王室というものを積極的に国民に売り込むためのさまざまなキャンペインがくりひろげられます。たとえばこれを見て、私は戦前の御真影を思いだしたんですけれども、ビクトリア女王の写真入りのカレンダーを全国に配るというようなことがありました。それまでは、国民は王室にたいして、それほど、積極的な関心はなかったんだけれども、このとき以降は、とくに農村では、それぞれの家庭に、ビクトリア女王の写真が飾られるようになった、といわれます。こうして王室批判は影をひそめていったのです。

最後に、ジョン・サヴィルが、「帝国主義とヴィクトリアンズ」という論文のなかで書いている部分を引用いたしまして、借り

ものの結論とします。「一八八七年、女王即位五〇年のときには、まだ若干の反対が残っていたけれども、――たとえばいくつかの労働組合は献上品を拒否した――六〇周年記念祝賀になると反対はまったくなかった。逆にこのころまでに君主制は階級対立をこえて国民を代表するものとみなされるようになり、一八八七年にも九七年にも帝国内の白人も有色人種も、ロンドンの祝賀式に代表を送った。このとき以来すべての国王は帝国内におけるその役割を受けいれて、君主制と帝国とは、手を取りあって進むようになった。」

このころから、先にのべましたイギリスの君主の機能に、もうひとつ連邦を維持するという機能が付け加わるわけです。一八七一年に、王室費を削減せよという提案をしたチャールズ・ディルクも大英帝国の構想を展開するようになりますし、チェンバレンは、関税改革運動にのりだし、自らを帝国主義者と名乗りました。私どもがいう帝国主義者というのと、ちょっと意味は違いますけれども、やはり帝国というものの中に君主制批判はのみこまれていく、といえるのではないでしょうか。そういう形で、象徴君主が国民統合と帝国を支える機能を果すということになっていくのです。

フランス君主制の儀礼と象徴

石井三記

一　はじめに

君主制の問題からは一見、もっとも遠いように見える地点から話を始めたいと思う。それは、処刑前に受刑者が行なう謝罪の儀とでも言える場面からである。

アンシアン・レジーム期の有罪判決には一定のひな型があり、受刑者の謝罪についてほとんど同一の所作が規定されている。すなわち、受刑者は処刑場に連れて行かれる途中、教会の正門前で無帽、裸足、手には二ポンドのろうそくをもち、ひざまずいて、自分の犯した罪を「神と国王とjustice」に謝ることになっているのである。

ところで、受刑者が謝罪する三番目のjusticeとはどう訳したらよいだろうか。辞書的には「正義」であろうが、今一つ抽象的にすぎるように思われる。少し、このjusticeにこだわることにしたい。アンシアン・レジーム期には「すべてのjusticeは国王から来る」との法原理があり、「国王は王国の第一のjusticier」

と観念されている。この場合のjusticeやjusticierは「裁判権、司法」「司法官、裁き人」の意味内容になっている。今日でもPalais de Justice（直訳すれば「正義の宮殿」だが）が裁判所を指すことは周知の通りである。つまり、「justiceに謝罪する」とは、具体的には「裁判、裁判所」に謝罪することであり、もう少し広くとれば「司法」、広義の「法」に謝罪することであろう。今回の報告において詳しく述べる余裕はないが、「神と国王」だけでなく「justice」に謝罪する点に着目することによって、従来とは違った視角からフランス君主制にアプローチすることができるのではないか、というのが報告者の問題関心にある。一言で言えば、君主制の内在的理解を目指すということである。国王儀礼について報告することも同様の問題関心から出ていることをはじめに申し述べておきたい。

では、場面を国王儀礼へ移すことにしよう。国王儀礼と言うと宮廷内の儀礼やさまざまな祝祭等もとりあげなくてはならないが、ここでは端的に国制上重要な儀礼、しかも民衆の目に触れる形で挙行される四つの儀礼（聖別式、国王葬儀、都市入城式、リ・ド・ジュステス）を概観し、そのなかでもとくに聖別式についてその諸相を見ることにする。その際、儀礼の歴史的な変化がフランス君主制の歴史的な推移とどのように絡まりあっているのかに留意しつつ、英仏の君主制比較にまで論を進めてみたいと思う。

二　四つの国王儀礼

(一)

聖別式についてはあとで詳しく述べるのでごく簡単に触れることにする。聖別式は「戴冠式」と呼ばれることもあり、その方がわかりやすいかもしれない。ただし、この戴冠はキリスト教的な塗油の儀式とセットになって君主の即位儀礼を構成している。このことはイギリスでもそうである。英語ではcoronationと言われるのにたいし、フランス語ではsacreと言われるのが普通である。つまり、塗油の儀式によって聖別される点にフランスの即位儀礼の中心部分があるのである。

そもそも最初の聖別式は七五一年、カロリング朝の創始者ピピンに始まるが、それはメロヴィング朝からの王位簒奪をローマ教皇によって正当化してもらう意図があった。ただ、教権の側もピピンの軍事力を頼みにする面があり、両者の利害の合致があったとも言われている。

ところで、一二世紀末のフィリップ二世までは基本的に父王の存命中に聖別式がなされている（略年表参照）。このころ王位の継承は事実上カペー家の世襲になっているが、タテマエは選挙制であり、聖別式が権威づけのために用いられているわけである。後述する通り、この国王の「選出」される側面はその後の聖別式のなかでも消えることはない。

しかしながら言うまでもなく、聖別式には宗教的・神秘的な面が濃厚であって、たとえば聖別式とは国王だけになされる第八番目の秘蹟（本来の秘蹟は七つに限定されている）であると言わ

れたりもするし、聖別式のあとにいわゆるロイヤル・タッチ（るいれき患者に国王が触れることによって奇跡の治癒をなす儀式）が行なわれる点も、国王が聖別されていることを顕現するものと説明されたりする。

(二)　聖別式にはまたもどることにして、次に国王葬儀について述べよう。

一三世紀頃からタテマエとしても世襲制が認められてくる。そうすると、国王葬儀が王位の継承において重要な意味をもってくる。国王葬儀の際の「国王死せり、国王万歳 Le roi est mort, Vive le roi !」の定式は王位の連続性を示している。

中世末からルネサンス期の国王葬儀においてとくに興味深いのは国王似姿像（エフィジー）の登場である。このエフィジーが初めて現われたのは一四二二年のシャルル六世の葬儀のときである。これはイングランドの例にならったものであった。エフィジーは亡くなった国王を表象するものであるが、次第に現実の遺体よりも重要になってくる。先王の生き写しのように作られるエフィジーがあたかも国王そのもののように取り扱われ始めたからである。当初、遺体のおさめられる棺の上に置かれていたエフィジーは一五一五年のルイ一二世の葬儀からは切り離される。また、このころから新王は先の国王の葬儀に出席しない慣行ができつつあった。というのも、もし新王が出席していると、一般の人びとの目にはフランスに二人の国王が存在するように映るからである。すなわち、一人は生きているがまだ聖別されていない新国王、もう一人は聖別されているがもう生きてはいない前国王。この後者を表象しているのが国王似姿像であって、その像は聖別式の衣装や王笏等を身につけて人々の前に展示されるのである。この間、エフィジーには毎日、食事とワインが供されることになる。

こうして、フランス王家の菩提寺たるサン＝ドニ教会への葬列において、亡き国王の遺体の納められている棺よりも似姿像の方が行列の中心をなす。ちなみに似姿像をのせている寝台の四すみをもつ特権はパルルマンの部長に与えられ、しかも彼らだけは黒の喪服を着ていない。儀礼用の赤の法服を着用している。これは王国の justice の不死性を象徴し、似姿の国王像も justice と同一視されているのである。

フランスの国王葬儀に見られるエフィジーのこのような役割はイングランドのエフィジーにはない。ただ、同時期、イングランドの法理論において定式化されてきた「国王の二つの身体」の考えが登場してきている点、フランスの国王葬儀におけるエフィジーの創出とパラレルに捉えられる。一五、六世紀のイングランドの法理論では国王は二つの身体をもつと言われる。一つは「自然の身体」であり、他の人間と同じように感情、苦痛、死に服す生身の身体である。もう一つは「政治的身体」で、感情とか死とかありえない、神秘的で象徴的な身体である。この「自然の身体」と「政治的身体」に対応しているのがフランスではそれぞれ国王の「遺体」と「似姿像」であると言えよう。法理論の言説によってであれ、ヴィジュアルな似姿像の創出によってであれ、双方に共通しているのは物理的な生身の国王に

略　年　表　　カペー朝以降の聖別式

国王の名前および異名		即位年	聖別式の年月日と地名		特　記　事　項
ユーグ・カペー		987	987.7.3	ノワイヨン(?)	カペー朝の始まり
ロベール二世	le Pieux	996	988	オルレアン(?)	
アンリ一世		1031	1027	ランス	
フィリップ一世		1060	1059.5.23	ランス(?)	
ルイ六世	le Gros	1108	1108	オルレアン	
ルイ七世	le Jeune	1137	1131.10	ランス	教皇インノケンチウス二世による
フィリップ二世	Auguste	1180	1179	ランス	
ルイ八世	le Lion	1223	1223.8.6	ランス	
ルイ九世	Saint-Louis	1226	1226.11.19	ランス	ソワッソンの司教による
フィリップ三世	le Hardi	1270	1271.8.15	ランス	ソワッソンの司教による
フィリップ四世	le Bel	1285	1286.5	ランス	
ルイ十世	le Hutin	1314	1315.8	ランス	
(ジャン一世	le Posthume)	1316	なし		在位は五日間のみ
フィリップ五世	le Long	1316	1317.1.9	ランス	
シャルル四世	le Bel	1322	1322.2.12	ランス	
フィリップ六世		1328	1328.5.29	ランス	ヴァロワ朝の始まり。百年戦争。
ジャン二世	le Bon	1350	1350.9.26	ランス	
シャルル五世	le Sage	1364	1364.5.19	ランス	
シャルル六世	le Bien-Aimé	1380	1380.11.1	ランス	
シャルル七世	le Victorieux	1422	1429.7.17	ランス	ジャンヌ・ダルクの後見
ルイ十一世	le Prudent	1461	1461.8.15	ランス	
シャルル八世	l'Affable, le Courtois	1483	1484.5	ランス	
ルイ十二世	le Père du peuple, le Juste	1498	1498.5.27	ランス	ヴァロワ=オルレアン朝
フランソワ一世	François au grand nez	1515	1515.1.25	ランス	ヴァロワ=アングレーム朝の始まり
アンリ二世		1547	1547.7.28	ランス	
フランソワ二世		1559	1559.9.18	ランス	
シャルル九世		1560	1561.5.15	ランス	
アンリ三世		1574	1575.2	ランス	メッスの司教による
アンリ四世	le Grand	1589	1594.2.27	シャルトル	ブルボン朝。シャルトルの司教による。
ルイ十三世	le Juste	1610	1610.10.17	ランス	ルーアンの大司教による
ルイ十四世	Dieudonné, le Grand, le Roi Soleil	1643	1654.6.7	ランス	ソワッソンの司教による
ルイ十五世	le Bien-Aimé	1715	1722.10.25	ランス	
ルイ十六世		1774	1775.6.11	ランス	
《フ　ラ　ン　ス　革　命》					
ナポレオン一世		1804	1804.12.2	パリ	第一帝政。教皇ピウス七世による。
(ルイ十八世)		1814	なし		ブルボン復古王政
シャルル十世		1824	1825.5.29	ランス	最後の聖別式
(ルイ・フィリップ)		1830	なし		七月王政（オルレアン朝）
(ナポレオン三世)		1852	なし		第二帝政

(クローヴィスの洗礼) ……498(?)　於ランス……メロヴィング朝の始まり

最初の聖別式　ピピン……751　於ソワッソン……カロリング朝の始まり

たいして大文字で書かれた国王の不死性、すなわち「国王は死なず The King never dies」、「国王死せり、国王万歳（生きたまわんことを、生きてあるべし）」ということである。

フランスの国王葬儀における似姿像は一六一〇年のアンリ四世の葬儀のときまで続いている。

㈢　第三の国王儀礼として述べる都市入城式は古代ローマの凱旋式に起源をもつものであるが、フランスにおける最初の入城式は一三二八年六月一八日のフィリップ六世のパリ入城である。これはランスで聖別式をおえて、パリにもどってきたときのものであり、聖別式のパリ版の側面もあった。

入城式の様子を簡単に見ておこう。国王一行が都市に近づいて来ると、市民は盛装して市門の外まで出迎える。そこで市の鍵と贈物が国王に献上される。そして市の中心部に着くまで、いくつかの停留地点で出し物や余興が催される。また、凱旋門や塔や宗教画、国王の徳のアレゴリー（その重要な一つが justice である）の絵などが掲げられ、そのなかを国王は市民の歓呼を浴びて通っていく。国王は色々なものを見ると同時に、国王行列が一種のスペクタクルでもあった。さらに、国王は市民の前で聖別式と同じような誓いをし、都市の特権を保護する旨の約束もする。そして最後は祝宴で終了する（パリの場合はパレ・ド・ジュスティスで行なわれる）。

パリ以外でももちろん都市入城式はなされる。一六世紀のシャルル九世は母后の摂政カトリーヌ・ド・メディシスと二年間に百以上の都市入城式を行ない、民衆の国王にたいする忠誠心と恭順を培養しようとしたのである。ただ、入城式は市民が国王に忠誠を誓うだけでなく、国王も都市の特権を認めるという相互的な面があったわけで、そこに初期立憲主義的なものを見てとることができるかもしれない。

㈣　最後のリ・ド・ジュスティス lit de justice とは通常「親裁座、親臨法廷」などと訳されるもので、国王がパルルマンの大審部に設けられる座にすわることによって国王の justice が顕現されるものである。

具体的にはどういうことか少し説明しよう。アンシァン・レジームにおいて、パルルマンの機能は最高法院として裁判の最終審を行なうだけにとどまるものではない。当時、法律はパルルマンに登録されて初めて効力を有することになっており、パルルマンは国王の出す法令についての建言権を有していた。国王はパルルマンの建言を聞き入れる必要はなかったが、パルルマンに回答するまで法令登録は延期された。これは国王権力にたいする抵抗ともなりえた。これにたいして国王側は登録を命ずる勅命状を出す。しかし、パルルマンは再度、建言書を出して抵抗し続ける。そこで国王はみずから大貴族や高官を引き連れ、パルルマンに赴き、法令登録を強制させるわけである。法的レベルでは王権の「最後の切札」とも言うべきものである。

このような法令の強制登録のリ・ド・ジュスティスは一八世紀に一般に見られるところであるが、リ・ド・ジュスティスにはそれ以外に、たとえば国王が裁判を主宰する場合（これは大貴族にたいする同輩裁判の流れをくむもの）や国王が未成年で即位し

たときに摂政を置く場合、国王が成人に達した場合などのリ・ド・ジュスティスがある。とくに後二者の場合、王権側が正統性をリ・ド・ジュスティスという儀礼装置に求めていたと言うことができよう。そして、パルルマン側にしてもリ・ド・ジュスティスによって王権側と結びついていたのでもある。ちなみに、このときパルルマンの司法官が着用する法服は通常のものではなくて、儀礼用の赤の法服である。

三　聖別式の諸相

㈠　聖別式は一般に、五世紀末にクローヴィスが洗礼を受けたランスで挙行される。聖別式の塗油の儀に用いられる聖油はクローヴィスの洗礼に際して天上からもたらされたとされているものを使用する。この伝説上の聖油および聖油びんはランスのサン＝レミ修道院に保管されており、聖別式のとき以外は門外不出となっている。

少し先走ってしまったが、この儀式の中心はもちろん塗油の儀で聖別される聖別式当日一日であるが、ランスに着くまで日に約三〇キロずつ数日をかけており、ランスに着いてからも聖別式の前後に様々な行事がひかえている。その主なものだけ挙げると、ランス到着の日はランスへの入城式が行なわれてレセプションとなる。通常、第二日目には晩課の祈りがなされ、第三日目が聖別式となる（この日は日曜日または祝日にあたっている）。翌日は騎士団の儀礼、翌々日にはるいれき患者へのロイヤル・タッチとランス監獄の囚人に恩赦がなされる。ロイヤル・タッチとならんで恩赦が治世開始をしるしづけていることは国王の justice の問題と関連していて重要だと思われる。この恩赦は囚人をたんに釈放するだけでなく、お金のない者には家に帰るまでの路銀も与えられる。ロイヤル・タッチでも国王が患者に触れたあと、金貨なりジュトン（メダル）なりが宮中司祭から手渡されることになっていて、慈悲深く寛大な国王イメージが聖別式一連の行事に結びつけられるのである。

ランスにおける国王の滞在は約一週間であり、それから再びパリないしヴェルサイユにもどることになるから、この式典が基本的に治世に一度限りの大規模な、またそれだけに費用のかかる儀礼であったことが容易に想像される。

㈡　次に聖別式当日の式次第を見ることにしよう。

〔起床の儀〕　ランス滞在中の国王のお休み所はランスの大司教館である。聖別式は隣のランス大聖堂（カテドラル）で行なわれるので、式当日の朝、大司教館の国王の寝室まで迎えの高位聖職者がやって来て国王ご起床の儀がなされる。

この起床の儀で興味深いのは一六一〇年のルイ一三世のときから始まった「眠れる国王」である。少しこのときの模様を説明しよう。迎えに来たラオンとボーヴェの司教が国王の寝室のドアをノックする。そこで、内側から式部長が「どなたをお尋ねか」と問う。司教は「アンリ大王のご子息たるルイ一三世」と答える。すると、式部長は「眠っておられます」と言い、ドアは開かれない。司教はまたドアをノックする。同じやりとりがなされ、ドアはまだ開かれない。三度目のノック。「どなたを

お尋ねですか」との問いに、今度は「神がわれわれに国王として与えられたルイ一三世」と答える。そうするとドアが開けられる。両司教はベッドに横たわっている国王のところに行き、国王の両腕をとり、うやうやしく国王を起こす。そして祈りの歌声の中を大聖堂に向うわけである。この「眠れる国王」はまさに国王葬儀の「国王の二つの身体」の変形と見ることもできる。この点はあとでまた検討することにする。

国王がランス大聖堂へ入場し、サン＝レミ修道院から聖油びんが仰々しく運び込まれるといよいよ聖別式の儀式が始まる。式の主宰者は原則的にランス大司教である。

〔教会への誓約〕　塗油を受ける前に国王は一連の誓約・宣誓を行なう。まず、教会・聖職者にたいする誓約 promesse がなされる。ランス大司教が国王に「教会法上の特権、公正なる法律、そして justice を司教たちと教会に保持して下さい」と問い、国王がその旨の約束をし、神の助けをかりて司教および教会の保護をできる限り行なうことを約す。

〔出席者の国王承認〕　教会・聖職者への誓約がすむと、ラオンとボーヴェの両司教が国王を立ち上がらせて、列席している者に「彼を主権者と認めるか」と問う。すると人々は口ぐちに「万歳、万歳」の歓声で応える。この部分は一五四七年のアンリ二世のときから行なわれるが、ここに国王の選出的要素を見てとることもできよう。ちなみに、出席者の歓呼はルイ一四世のときから「うやうやしい沈黙」にとって代えられ、さらにルイ一六世になるとこの部分そのものが廃止されている。

〔王国への宣誓〕　ランス大司教が福音書を国王に示し、国王は両手を福音書に置き、大声で、イエス・キリストの名において以下のことを宣誓 serment する。まず、いついかなるときにも神の教会にたいしキリスト教の人民によって平和が保持されるようにすること。第二に、いかなる性質のものであれ、略奪や不正を禁ずること。第三に、あらゆる裁断において justice と慈悲とを行なうこと。第四に、異端を王国から追い払うよう努めること。第五に、聖霊騎士団やサン＝ルイ騎士団の長として騎士団規則を遵守すること。第六に、決闘を禁ずる勅令を遵守させること。おおよそ以上であるが、この他に領土不可譲の宣誓がなされたこともある。簡単にいくつかのコメントを付しておこう。王国への宣誓の性格は、オーソドックスな解釈によれば、あくまでも神にたいして国王が宣誓したのであって、国民にたいしてなされたものではないとされている。国王が責任を負うのは神にたいしてのみである。しかしながら、実質的には国王が世俗の権力者として宣誓しているわけで、神を証人にして国民に誓っているととることもできた。それゆえ、聖別式における社会契約的な要素と考えられていたことも不思議ではない。宣誓されている事項についてコメントすれば、第五と第六の宣誓は比較的新しいものである。騎士団創設自体が一六、七世紀であり、決闘禁止の宣誓もルイ一四世が最初である。決闘を禁止するということは、当事者間の力による決着を国王権力が吸収していき、法＝justice の国家化によって平和を達成することを意味する。異端追放の宣誓は一三世紀に出てくるもの

だが、言うまでもなく、この部分は第一の宣誓とあいまって、フランス国王が「いとキリスト教的な国王」と称されるゆえんでもある。ただ、一三世紀の時点での異端とはカタリ派を指していたし、一六、七世紀のアンリ三、四世とルイ一三世のときの異端にユグノー（プロテスタント）は含まれていなかったことは注目に価する。第二の不正禁止や第三の justice と慈悲を行なう旨の宣誓は国王の第一の職務が justice であり、しかも慈悲をもって裁きをなすことであり、このことは先に述べた囚人恩赦やあとで述べる大聖堂内での放鳥にも示されるところである。

〔王剣等の祝別〕　国王の宣誓がすむと、王剣や王の装身具の祝別がランス大司教によって行なわれる。ランス大司教が王の剣を祝別すると、国王は剣に口づけをし、象徴的に神に捧げ、祈りを唱え、再び国王にもどされて、この剣はフランス第一元帥が聖別式のあいだ捧げもつことになる。

〔塗　油〕　いよいよ聖別式の中核部分である塗油の儀式がとり行なわれる。長い祈りのあと、ランス大司教が塗油に用いる聖油を準備する。国王は祭壇の前で平伏し、つづいてランス大司教もその右側に平伏して神への謙譲を示す。そしてランス大司教が起きて椅子に腰かけ、国王も起きて大司教の前にひざまずく。長い祈りのあと、大司教が国王の頭、胸、肩、腕そして手の計九ケ所に塗油するのである。塗油の歴史的起源は一般に古代地中海世界に求められる。そこでは油は肉体的にも精神的にも痛みを静め、浄め、霊的再生をもたらすものであり、塗油儀礼によって人は神的存在に変容するとされたのである。とくに頭部への塗油がなされている点はキリスト教において司教への塗油と同じである。ただし、この塗油によって国王が聖職者になったわけではなく、聖職者の権能（たとえば婚姻の主宰など）を国王が代行するようなことはない。しかしながら、やはり、この塗油が国王に聖なる性格をもたらしたことはロイヤル・タッチなどを行なうことによく表わされている。

〔王笏等の祝別〕　塗油の儀がおわると、つぎに、祭壇に置かれているフランス王権の標章である王笏や main de justice（手を形どった王笏、justice を象徴するもの）、そして指輪が祝別され、国王に渡され、指輪は国王の右手の薬指にはめられる。この最後の点は国王がフランスという王国と結婚したことを示すのだという比喩がもち出されたときもあった。

〔戴　冠〕　戴冠も塗油の儀とならんで聖別式のハイライトの部分となっている。国王は祭壇の前でひざまずいて両手を合わせる。大法官がまず世俗のフランス大貴族 pair de France 六名、ついで聖職者のフランス大貴族五名を呼び出す。すでにランス大司教は祭壇にいるので聖界の大貴族も六名となる。この一二名が祭壇に集まる。祭壇に置かれていた「シャルルマーニュの王冠」がランス大司教によって祝別され、大貴族全員で王冠を支えもち、国王を円状に囲み、最後にランス大司教が国王の頭の上に王冠を置く。ここに登場するフランス大貴族は中世来の封建的大諸侯の称号であって、大貴族たちが王冠をもつことは王位の選出的要素と見る考えもないではないが、多数説は王冠を支えるという国王直近臣下の国王支持を意味している

と解している。一七、八世紀になるとこのフランス大貴族の役割は王族 prince du sang たちにとって代わられることになる。ここに王朝的原理の優位を見てとることができよう。

〔玉座への登位〕　国王は王冠をかぶり、王笏と main de justice を手にもち、ランス大司教の先導で階段を上り、内陣仕切りの上に設けられた玉座へと近づく。大司教が国王をすわらせ、自分の司教冠をとって、うやうやしく国王に平和の口づけをする。そして、大声で「国王ノ永遠ニ生キタマワンコトヲ（国王万歳）」と三度叫ぶ。フランス大貴族たちも国王にうやうやしく口づけをする。六名の式部官が壇上に上り、大声で「国王万歳」を叫ぶ。このとき、教会の扉が開かれ、民衆が入ってくる。口々に「国王万歳」の歓呼、そしてトランペットが鳴りひびき、記念の硬貨やメダルがまかれ、小鳥も放たれる。大聖堂の外では祝砲、鐘が鳴り渡る。そして神に感謝するテ・デウム Te Deum の歌となる。

〔ミサと聖体拝領〕　騒ぎが静まってくるとミサがとり行なわれる。国王は福音書にキスし、ぶどう酒の入った銀杯、金銀のパン等を奉納する。つぎに、国王は祭壇の前にひざまずき、パンとぶどう酒による聖体を拝領する。

〔祝　宴〕　この両形色による聖体拝領をもってランス大聖堂での儀式はおわり、国王一行は大司教館にもどって祝宴を開き、聖別式当日の式次第はすべて終了することになる。

(三)　このように、聖別式という国王儀礼には宗教的な性格の他に、選出ないしは国民に宣誓する側面、王朝的側面、宗教的性格のなかでも神権的側面などが見られる。しかも、聖別式における儀式手続き上の変化に一つの歴史的な傾向があるように思われる。予め結論めいたことを言えば、封建的な「選出」の面から「王朝的性格」さらに「神権的国王像」が強調されてくるように思われるのである。

たとえば、中世以来の伝統的フランス大貴族の役割が一七、八世紀には王族にとって代わられた点はフランス君主制の王朝的性格の現われと言えよう。また、一六一〇年、ルイ一三世の聖別式のときの「起床の儀」において「眠れる国王」の場面が登場することは「アンリ大王の息子」としてのルイ一三世という血統的側面のみならず、「神の与えた国王」としてのルイ一三世という神権的要素が優越しつつあることを示している。王権の神権化ないしは絶対化、権威化の傾向は聖別式の出席者に国王承認を問いかけるとき、「万歳、万歳」の歓呼による応答がルイ一四世から「うやうやしい沈黙」になり、さらにはルイ一六世のときには問いかけそのものが廃止されたことにも見られる。ちなみに、民衆が大聖堂に入れる時点が国王の玉座への登位からになったのもルイ一四世のときからであって、以前は式の始めから入ることができたという。このように儀礼手続きの変化からフランス君主制の性格の推移を見てとることができるように思う。ただ、もちろんのことながら、この変化というのは儀礼的言説上の変化であって、たとえばルイ一六世の聖別式で国王承認の儀が廃止されたことをもってルイ一六世の王権が現実にもっとも神権的・権威的と言えるかは別問題である。

この他に、聖別式における変化としては中世の聖別式が父王の存命中に行なわれていたことなど論ずべき点がいくつかあるが、ここでは時代を近世以降に重点を置いて、王権の性格の変化をもう一つ見定めておくことにしたい。それはロイヤル・タッチの際の国王のおことばの変化である。この「るいれき患者へのお触りの儀」はルイ一四世のときからはランスのサン＝レミ修道院の中庭で行なわれるようになるのだが、このときの国王がるいれき患者にかける言葉は「国王が汝に触れ、神が汝を癒す」というものであった。ところがルイ一五世からは「国王が汝に触れ、神が汝を癒されんことを」というように願望の接続法が用いられる。フランス革命を経た一八二五年のシャルル一〇世になると、場所もランスのサン＝マルクール病院のなかで行なわれて次のようなおことばとなる。「親愛なる友人諸君、私はあなた方に慰めの言葉をもって参りました。あなた方が治ることを希望いたします」。ちなみに、それぞれの「お触りの儀」のるいれき患者の人数はルイ一四世が約二五〇〇人、ルイ一五世は約二〇〇〇人、ルイ一六世は約二四〇〇人なのにたいして、シャルル一〇世のときは一二一人である。この一二一人のうち五名が治癒したとの報告がある（その五人は全員子供であった）。時代が啓蒙そして近代となるにつれて国王のおことばが脱神秘的なものへ変化したと言うことができよう。シャルル一〇世になるとすっかり世俗的な言葉になってしまっており、また、このときの場所が公開の場ではなくなっていることにも注意する必要がある。しかし、それでもロイヤル・タッチの儀式を行なったということは儀礼というものが形式化・形骸化しつつも強い生命力をもっていることを示していると考えることもできる。

㈣　聖別式の諸相の最後に、簡単ながら聖別式をめぐる議論をルイ一六世のときを例にとって見ておくことにしたい。

ルイ一六世の聖別式は即位の約一年後の一七七五年六月一一日にランスで行なわれている。同時代の人びとはこの式典についてどのようなことを言っているのだろうか。

まず、当然のことながら、王権に近い側の記録は聖別式の厳かさに感激の様子を表わしている。たとえば、国王が玉座について、教会の扉が開けられ民衆が入って歓呼の声をあげ、トランペットが鳴りひびき、小鳥が放たれ、熱狂が頂点に達したときの人びとの様子をクロイ公は「すべての人はわれを忘れ、感極まり、私もみんなも喜びの涙を浮かべていた」と記している。そして、国王をはじめとして王妃マリー＝アントワネット他の感激も記録されている。国王は六月一五日の手紙で「人民を幸福にするため働かなくてはならぬ」との決意をしたためることにもなるのである。

しかし、他方、聖別式を冷やかに見ていた同時代人がいることも忘れてはならない。メトラはこの聖別式について、人びとはまるで美しい劇でも見ているかのように涙を流し喝采をすると書きとめている。アベ・ド・ヴェリは「聖別式の華やかさは人びとを酔わせ、あたかも皆共通の考えをもっているかのように思わせるが、パリや地方の民衆は聖別式の膨大な出費を苦々しく見ているのも事実」だとしている。

このルイ一六世のときの聖別式の経済的コストについては時の財政総監その人であるチュルゴの興味深い改革案が重要と思われるので紹介したい。チュルゴはランスで挙行される聖別式の費用がおよそ七〇〇万リーヴルかかると知って次のことを提案している。まず、開催地をランスでなくてパリで行ない、それによって出費をおさえ、ついでに、出席者や見物客の消費活動を高めること。儀式を簡素にすること、とくに多くの宗教的典礼を削除すること。さらに、異端追放の国王宣誓をやめること、なぜならこれは良心・信仰の自由、自然法、国家の政治的利益に反するからである。

これらの提案はことごとくしりぞけられたが、それはたんに伝統に執着していたというより、教権側の危機意識による揺りもどしと考えられもしよう。教権側は新王を「習俗の復興者」にしようとしたのであり、ロイヤル・タッチも四〇年ぶりに行なわれることになったのである。

コンドルセもこの年の手紙のなかで、聖別式にかんして、もっとも不用な支出は聖別式であり、聖別式は平時のときは子供じみたものにすぎず、国家が混乱している時期には恐ろしい結果をもたらしうるものであるから、どっちにしてもとりやめるべきものと述べている。啓蒙の時代にあってルイ一六世の聖別式はほとんど時代遅れの儀礼と考えられたのである。実際、ルイ一六世の聖別式のときにランスの宿も空室が目立ち、人びとの関心をそれほど惹きつけはしなかった。儀礼がますます荘厳なものとなるのにつれて、むしろ実際は形骸化していくということであろうか。

四　おわりに

㈠　ふたたび国王儀礼全体にもどって、儀礼の側面からフランス王権の変容をやや強引に図式化してみることにしよう。

この問題にかんしては第一にR・ギーゼイの研究を参照しなければなるまい。大急ぎで彼の図式を紹介すればこうである。フランスの国王儀礼を国制上の重要性の観点から見ると歴史的に次のように移りかわっている。国王となるために一三世紀末までは聖別式が重要な意味をもっていたが、それは一五、六世紀になると国王葬儀にとって代わられる。もはや王位の承継は聖別式よりも国王葬儀の儀礼で鮮明になされる。これには相続が即座になされるとの法律学者たちの理論構成も一つの支えとなっていた。つまり、聖別式が重要だった一三世紀頃までの王権を宗教的な性格とすれば、一五、六世紀は法律的王権と言える。前者が神の領域にあったとすると、後者は天使界にある。神から天使そして人間界へと降り立ってくるとすれば、一六世紀の入城式が人文主義的王権というわけである。そして、一七世紀のリ・ド・ジュスティスに権威的王権の萌芽が見てとれる。以上四つの国王儀礼は一七世紀後半のルイ一四世親政期になるとすたれてくる。聖別式は行なわれるには行なわれたが、ルイ一四世の場合、即位から約十年たっているし、先王ルイ一三世の葬儀でルイ一三世の似姿像はもはや登場しない。入城式についても一六六〇年のマリア＝テレサとの結婚式のときのパリ入

城式を最後に行なわれない。リ・ド・ジュスティスも親政期には一度しか開かれていない。というか、パルルマンの建言権が認められず、パルルマンの最高法院性そのものが上級裁判所にすぎないものとされるのである。では、ルイ一四世の治政下、四つの国王儀礼にとって代わったものは何なのか。それがヴェルサイユの宮廷儀礼というわけである。四つの国王儀礼が民衆の見守る公開の場でなされていたのにたいして、今や宮廷のしかも国王寝室という私的な場で国王の一挙一動に焦点があてられる。ここではルイ一四世その人の神格化・権威化がなされるのであり、宗教的さらには王朝的側面さえも影が薄くなっていくのである。

ギーゼイによれば、四つの国王儀礼からルイ一四世期の宮廷儀礼への転換は一六一〇年、ルイ一三世の即位の年に求められる。この年の五月一四日に父王アンリ四世が狂信的なカトリックの凶刃にたおされるが、その翌日にパリ・パルルマンでアンリ四世の妃マリー・ド・メディシスつまりルイ一三世の母后を摂政にするリ・ド・ジュスティスが開かれているのである。四つの国王儀礼のうちリ・ド・ジュスティスが即位後第一番目になされたことは、ルイ一三世が八歳の幼王であったとはいえ、聖別式や国王葬儀以前に国王が十全な法的権力を有していることを示しているのである。さらに、一六一〇年の聖別式のときに前述した「眠れる国王」の考案がなされてもいる。この点については最後にもう一度触れることにしよう。

右のギーゼイの図式は非常に明快であると思うが、一点だけコメントしておけば、四つの国王儀礼のそれぞれに歴史的な変容があること、しかもその流れはおおむね王権の権威的・神権的方向にあることに留意しておくべきであろう。聖別式についてはすでに述べたが、たとえば入城式を含む祭典の問題にかんしてR・ストロングは、中世の宗教劇からルネサンスの祝祭へ、そして後者の宇宙の調和と国家の調和を照応させることがバロックの祝祭となると国王を調和の創始者として強調する方向に移行していることを示しているのである。

ともあれ、四つの国王儀礼がルネサンス王権の時期に花開くとして、それがルイ一四世期に宮廷儀礼へと重心を移動するとの図式はフランス王権の歴史的変化を考える上で一つの見方を提供している。

同様にS・ハンレー等についても強引にまとめると、次のような図式となろう。ルネサンスの法律的王権（ここでは「王位は空位ならず」ということが重要である）から、王朝的王権（ここでは一言で言うと「国王は死なず」、つまり、ブルボンの血は絶えずという点が前面に出る）、そして絶対主義的王権（ルイ一四世の死に際しての言葉「国家は死なず」がここでは意味深いと思われる）へと段階づけられる。

いずれの図式においても国王の神格化・絶対化・権威化は比較的新しく生じた歴史的現象であるという点に注目しておきたい。

(二) 強引な図式を述べたついでに、最後に、フランスとイングランドの比較めいたことを「国王の二つの身体」を使って説

明できないか、やってみたいと思う。もちろん、「国王の二つの身体」の理論そのものは一七世紀にはフランスにおいても消えて行くわけで、ここではそれ自体を問題にしているのではなく、説明のために用いているにすぎない。

一五、六世紀においてフランスでは国王葬儀のなかで、イングランドではテューダー期の法学者の法理論の形で「国王の二つの身体」が区別される。イングランドの自然の身体、これがフランスでは亡き王の腐敗する遺体であり、イングランドでの不死なる政治的身体、これがフランス国王の似姿像（エフィジー）に対応していた。どちらの国においても、小文字の国王（r）と大文字の国王（R）とがまったく分離しているわけである（r／R）。

ところが、フランスの国王葬儀の似姿像は一六一〇年のアンリ四世を最後にもう作られない。ただ、その代わりというわけではないが、一六一〇年のルイ一三世の聖別式の起床の儀に際して「眠れる国王」が創案されたことは「国王の二つの身体」の一ヴァージョンと考えられないこともない。つまり、「アンリ大王の息子」では寝室のドアは開かず、「神の与えし国王」でようやく開かれたことはルイ一三世にrとRの双方を儀礼上、区別して見ようとするものだった。ただし、ここではrとRは現実のルイ一三世において二重に体現されているという事実は残るから、この場合（r ＝ R）と表現しよう。ところで、このころ、イングランドではどうか。言説レベルにおいて一六〇八年にE・コークが国王の二つの身体について次のように述べている点が注目される。「一つは自然の身体で、これは被造物であって死に服すものである。もう一つは政治的身体で人間の政治の作り出した不死と見なされるものである」（強調は引用者）。相変わらず、rとRは区別されており、そして、重要な変化が大文字のRにほどこされている。フランスの場合には大文字のRは神の与えしものとされているのにたいし、イングランドでは人間の作り出したものとされるのである。ピューリタン革命のときに大文字のRが議会を召集し、そして小文字のrを処刑するにいたったと説明されもするのである。

この英仏の分岐は一六七、八〇年代になるとさらに明白になる。フランスにおいては絶対王政の絶頂期である。ルイ一四世に通常、帰せられる「朕は国家なり」という言葉はrとRが一体となっていることを的確に言い表わしていると思う。つまり、（r・R）である。ルイ一四世は「国民はフランスにおいて社団を形成せず。それは余の身体にすべてやすらう」と述べたのである。片や、イングランドではもう「国王の二つの身体」理論は古風なものとしてすたれていく。ただ、一六八八年の名誉革命でジェームズ二世が逃亡したとき、「国王の二つの身体」の理論が王朝世襲原理と混ざりあって、ジェームズ二世なる自然の身体が死ぬまで王位の継承はストップすべきで、摂政を置く形にすべきとの保守的意見となって出された程度である。しかし、結局はメアリ二世とウィリアム三世の共同統治となるわけで、この過程で明らかになったことは王位継承には議会の承認が必

要で、イングランドでは立憲君主制が確立していくということである。

大文字の国王としてのRはフランスでますます神権化・絶対化していくのにたいし、イングランドでは次第に人間化・制限されていくのである。ルネサンス期において、天使界に属すとされたdignitéとしての国王はフランスでは神へと飛翔をとげ、海の彼方では人間に降り立ったと言えもしよう。このことの意味することはわれわれにとっても重く深いと思われる。

〔付記〕最小限の邦語参考文献として次の三点だけ挙げておきたい。とくに二宮論文の末尾には内外のビブリオグラフィーがあり有益である。

- 二宮宏之「王の儀礼——フランス絶対王政——」(『世界史への問い第七巻　権威と権力』岩波書店、一九九〇年、所収)。
- 上垣豊「一九世紀フランスと聖別式」『新しい歴史学のために』第一九七号、一九八九年。
- 石井三記「一八世紀フランスの国王・法・法院」(上山安敏編『近代ヨーロッパ法社会史』ミネルヴァ書房、一九八七年、所収)。

ロシア・ツァーリズムのイデオロギー

今井義夫

はじめに

本報告は、ロシア・ツァーリズムのイデオロギーとして、ニコライ一世の時代に制定された官製民族性理論(официальной народности теория)の社会思想史的検討を目的としている。

このテーマについてのわが国での本格的研究はまだ見られない。革命後のソビエトの史学でもほとんど無視されてきたテーマといえる。ただ、アメリカのロシア史研究のなかでは、近年、注目すべき研究業績を見ることができる。

「ペレストロイカ」のための混乱のせいか、報告者がソビエトの図書館に送付を依頼した原資料が未着のために、本報告は手持ちの若干の資料とアメリカの研究者の労作に負うことが多かった。とりわけ次の文献を参照し、引用した。必要な場合は引用文献の番号とページを( )内に示した。

(I) Nicholas Riassanovsky: *Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825-1855*, University of California Press, 1967.

(II) *Karamain's Memoir on Ancient and Modern Russia — A Translation and Analysis —*. By Richard Pipes, Harvard University Press, 1959.

(III) W. Bruce Lincoln : *Nicholas I. Emperor and Autocrat of All the Russia*, Northern Illinois University Press, 1989.

(IV) Andrew M. Verner; *The Crisis of Russian Autocracy, Nicholas* II *and the 1905 Revolution*, Princeton University Press, 1990.

(V) Roberta Thompson Manning; *The Crisis of the Old Order in Russia, Gentry and Government*, Princeton University Press, 1982.

わが国で本テーマに関する研究業績として参考にしたもの。

(VI) 保田孝一『ニコライ二世と改革の挫折—革命前夜ロシアの社会史—』本鐸社、一九八五年。

(VII) 山本俊朗『アレクサンドル一世時代研究』早稲田大学出版部、一九八七年。

(VIII) 本文中のベリンスキーの著作からの引用は、ソビエト・科学アカデミー版全集の第十巻に依った。

Полное собрание сочинений В.Г. Белинского. Изд-во АНСССР, Том X. Москва, 1956г.

一　ツァーリズム・イデオロギーの形成の史的背景

ツァーリズム（Царизм）と呼ばれるロシアの君主政体は、近世のヨーロッパの絶対主義君主制のなかでも特異なものであった。それは、しばしば、アジア的もしくはビザンツ的専制君主制と呼ばれるように、アジアやビザンツ帝国の専制君主制の影響を受けて、聖界と俗界の両支配権を併せもった独得の専制的権力機構として知られていた。

ロシアの皇帝の呼称「ツァーリ（Царь）」は語源的には、「カサエル（Caesar）」、即ち古代ローマ皇帝につながっている。それがビザンツ帝国を経て、東欧やロシアに伝えられ変形したと考えられる（鳥山成人『ロシア・東欧の国家と社会』参照）。

ロシアで皇帝の名称「ツァーリ」が最初に用いられたのは、モスクワ大公のイワン三世の時代といわれるが、公式の称号とされたのは、ロシア全土の支配を確立したイワン四世（雷帝）の一五四七年であった。このツァーリの権威の強化にはロシア正教会の協力に負うところが大きかった。当時、ロシア正教会はキリスト教の布教の拡大のためにモスクワ大公の権威の強化を望んでおり、そのために、ツァーリは神意による地上の最高・絶対の統治者としての専制君主にまつりあげられた。

また、この間にロシアの民衆（ナロード）の側からの強力な庇護者としての君主を求める期待があったことも考えられる。ロシアは歴史的に常に近隣の異民族からの侵入・征服の脅威にさらされてきた（モンゴル人、トルコ人、ポーランド人、ドイツ人、スウェーデン人などからの攻撃）。さらに厳しい自然環境と国内の圧政者としての地主・貴族・役人などの支配下にあって、民衆の間には全能の神と慈悲深い君主による救いへの期待が強まり、教会の働きかけもあって、「父なるツァーリ」の観念を生んだ。それは民衆にとっては救済者としてのツァーリを崇める「ツァーリ信仰」もしくは「ツァーリ幻想」を広めることになり、強力な官僚機構や教会の皇帝権力擁護と相まって、ツ

ァーリズムの長期的支配を支えたのである。同時に、ツァーリズムのイデオロギーは汎スラヴ主義として、ロシア帝国の拡張期に権力側の対外進出のために国民の愛国心を動員するのに利用された。

このようなロシアのツァーリズムのイデオロギーに対する批判は、一八世紀末に西欧の啓蒙思想やフランス革命の影響の中から、主として貴族インテリゲンツィヤの間で生まれ、権力側からの厳しい弾圧に妨げられながら、その後一世紀余を経て庶民の間にまで拡がってゆく。

ツァーリズムへの批判の先がけをなした『ペテルブルクからモスクワへの旅』（一七九〇年）の著者A・ラヂーシチェフは、高級官吏で貴族であった。しかし、当時の女帝エカテリーナ二世は、自ら啓蒙君主と呼ばれることを好みながら、この書の専制農奴制批判に激怒して、著者をシベリア流刑に処したのである。

他方、この時代の農民叛乱の指導者・コサックのプガチョーフは、民衆の支持を集めるために、自らをピョートル三世と僭称している。民衆の間の「ツァーリ幻想」は、このように根強いものであった。

ロシアへのフランス革命の直接的な影響は当時はさほど大きなものではなかったが、それに続くナポレオン戦争（ロシア人はこれを「祖国戦争」と呼んだ）は、国民の間に、大にな影響を与えた。敗走するナポレオン軍を追って西欧に遠征したロシア軍の青年将校たちが見聞したフランス革命後の西欧社会の実状は、彼らに祖国の旧体制の改革の必要を痛感させた。彼らの間にツァーリズムへの批判的思想が拡がり、帰国後、秘密裡に反体制政治結社が各地につくられた。彼らの間では専制農奴制体制を改革して、ロシアに立憲君主制もしくは共和制をつくろうという政治的プログラムが検討されていた。

アレクサンドル一世の急死によって、反動的な弟のニコライ大公が帝位を継承することになった時、改革派の貴族たちは、即位式の一八二五年十二月十四日に首都ペテルブルクで武装蜂起したが鎮圧された。この事件をデカブリスト（十二月党員）の乱と呼ぶ。首謀者たち五人は死刑となり、蜂起に参加した多数のロシア貴族の選良たちがシベリアに長期流刑に処せられた。

このデカブリストの乱につづく、ニコライ一世の治世は、ロシアの歴史のなかでも、もっとも反動的な時代と目されている。そして、この時代にツァーリズム擁護のための政策の一環として、いわゆる「官製民族性理論」と称される教育原理が文部大臣セルゲイ・ウヴァーロフ伯爵によって案出されたのである。それは、ロシア・ツァーリズムの公認イデオロギーと呼ばれるべきものであった。

二　「官製民族性理論」の形式と展開

ウヴァーロフの官製民族主義の意図と本質は、彼が起草した皇帝宛の覚え書（一八三三～三四年）の前文のなかに次のように明瞭に示されている。

「ヨーロッパにおける宗教的並びに市民的制度の急速な崩壊

の最中、破壊的思想の世界的な蔓延の時、また悲しむべき現象がわれわれをあらゆる側面から包囲していることに鑑みて、わが国を国民の福祉と力と生活の依拠する強固な基礎の上に築くことが必要です。ロシアの特殊な性格から生まれ、ロシアにのみ属する諸原理を発見することが必要です。ロシアの国民性の神聖な遺産を一体にまとめ、わが国を救済する錨にそれを結びつけることが必要です。

幸い、ロシアはそれがなければ国が繁栄せず、強さをもてず、生きることができないような神聖な諸原理への厚い信仰をもちつづけてきました。ロシア人は祖父伝来の教会にまじめに深く接しており、昔からそれを社会と家族の幸福と考えてきました。祖先たちの信仰にたいする愛なしには、国民は個人の場合と同じく、滅びなければなりません。

祖国に貢献しているロシア人は帝冠から一つの真珠も盗まれることを認めないように、わが正教（Православие）の一つの教義を失うことにも同意することは、およそあり得ないことでしょう。専制（Самодержавие）はロシアの政治的存在の主要な条件を成しています。ロシアが生き、そして強く、人間的で啓蒙的な専制の精神によって護られる条件は、民衆教育に浸透しなければならず、それとともに発達しなければなりません。これらの二つの民族的原理とともにそれに劣らず重要な第三の、同様に強力な原理としての民族性（Народность）があります。」

この「正教・専制・民族性」の三位一体こそが、ロシアの国家理念の特質であると、ウヴァーロフは強調したのである。

アメリカの歴史家ニコラス・リャザノフスキーはこの官製民族情理論を構成する二つの基礎的な要素を指摘している。その一つは、一八世紀のロシアにもたらされたピョートル大帝の改革と結びついたツァーリの指導性の絶対化であり、他は、一九世紀の初頭の十年のヨーロッパでの王政復古と反動とロマンチシズムの産物である。

第一の点については、後進的なロシアを西欧的絶対主義国家に習って改革し、西欧の列強の一つにまでおし上げたピョートル大帝（在位一六八九―一七二五年）の偉業に対する国民的な畏敬の念と結びついている。それは後継ツァーリたちの権威づけにも利用された。同時に、ピョートルの功名と事業はロシアの改革派たちによって、進歩や時には啓蒙や革命の代名詞としてさえ引用された。しかし、「インペラートル（Император）」を正式の称号として用いたピョートル一世の政治的本質は、ツァーリの専制権力とその家父長的支配および農奴制の強化によるツァーリズムの確立に外ならなかったのである。

第二の点では、ニコライ一世やウヴァーロフおよび彼らの追随者たちは、フランス革命とナポレオンに対するヨーロッパの反動のロシア的バリアントとみなされる。即ち、ウヴァーロフの官製民族性理論は、フランス革命とナポレオンへのヨーロッパ大陸規模の反動の地方的ブランチの一つと呼ぶことができる。フランスでのカトリックの復活は、ロシアでの正教の復活に対

応し、フランスの皇帝制の復活はロシアの専制の強化に対応するものといえよう。

報告者としてさらにつけ加えたいのは、支配体制の強化を目ざすウヴァーロフの覚書は、フランス革命後の全ヨーロッパ的反動政治の一部ではあるが、より直接的には、デカブリストたちの反専制・農奴制思想の影響へのイデオロギー的対抗処置としての目的をもっていたことである。それはニコライ一世が一八二六年にデカブリストの指導者たちの処刑に当って発布した宣告の中での思想と、ウヴァーロフの覚書の思想との照合によって容易に確めることができる。先にニコライはその宣告文の中で、ロシアでは君主への愛と帝位への献身が国民の自然な特性に基いており、悪人たちの努力は無意味で狂気じみたものになると主張している。文部大臣ウヴァーロフはこのニコライの意向を自らの覚書に具体化したのである。

ウヴァーロフの覚書の発表を当時のロシアで歓迎したのは、宮廷や貴族たちだけではなかった。一連の保守的もしくは反動的な大学教授やジャーナリストたちが、こぞってこの覚書の思想を支持し、その宣伝に努めた。その代表的な人物は、モスクワ大学教授のC・シェヴィリョーフ、M・ポゴーヂン、ペテルブルク大学のH・ウスターロフ教授、ジャーナリストとしては、雑誌『北方の蜂』の編集者H・グレーチとΦ・ブルガーリンらであり、晩年の作家ゴーゴリも上流階級人との交流の中でこの思想にかぶれて、熱心な支持者となった。

彼らは一様に、ウヴァーロフにならってロシア国民の忠誠心や信心を強調し、ツァーリズムを擁護した。シェヴィリョーフ教授が雑誌『モスクワ人』に掲載した論文（一八四一年）もその典型であるが、その一節に次のようなロシアの西欧に対する独自性論が展開されている。

「西欧との不可避的な接触後も、ロシア人はロシアの将来的発展の保障としての三つの基礎的感情を純粋に保っている。われわれは古代の宗教感情を保持している。このキリスト教の十字架は、その証しをわが国の独自の教育の上に、また完全なロシアの生活の上に保持している。

ロシアを強化し、その将来の福祉を確保する第二の感情とは、わが国の統合の感情であり、われわれによって、わが国の全歴史からふたたび引き出された。ヨーロッパには、わが祖国のように調和のある政治的存在について誇れる国はひとつもない。西欧ではほとんどいたるところで、原理的な不和が生活の法則として観察される。そして、人々の生活のすべてが深刻な闘争に転じている。ただわが国においてのみ、ツァーリと人民が不可分の一体を成し、その間にいかなる障害の存在も許さない。この結びつきは、人民のツァーリに対する愛と信頼の相互の感情とツァーリに対する人民の無限の献身の上に基礎づけられている。……（中略）

われわれの第三の基礎的な感情は、われわれの民族性についてのわれわれの意識である。それはまた、いかなる啓蒙も、それがわれわれの民族的な感情によって消化され、われわれの民族的な思想と民族的な言葉によって表現された時にのみ、

わが国土に強固に根づくことができるのである。……三つの基礎的な感情ゆえに、わがロシアは強固であり、その将来は保障されているのである。」（Ⅰ・七六）

ロシアの官製民族性理論の信奉者による右の文章の中に、読者は戦前の天皇制イデオロギーと多くの共通性を見出すことができよう。ロシア的三位一体論のうち正教を神道と置き換えれば、それはほとんどそのまま戦前の天皇制にでも通用できるほどである。その意味で、ロシア・ツァーリズムのイデオロギーは天皇制イデオロギーとともにアジア型専制主義のイデオロギーのヴァリアントとみなすこともできるのである。

右の『モスクワ人』以外にも、他に多くの定期刊行物が、この「正教・専制・民族性理論」に唱和した。その中には、ウヴァーロフ自身の雑誌『教育者ジャーナル』も含まれていたという。

次に、それらの論説の中での正教・専制・民族性についての解釈の特質について検討してみよう。

三　「正教・専制・民族性」の概念をめぐって

ロシアの官製民族性理論の支持者たちは好んで正教と専制のロシアに対する無神論と革命の西欧という対比を用いた。その上で、ロシアの正教こそ真のキリスト教であるということが強調されたのである。ニコライ一世自身が熱心な正教信者であり、正教会のみが真のキリスト教会だと確信していたが、彼にとって正教と専制とは不可分のものであった。彼は専制君主の権限を神から課せられた責務と考えていたのである。

歴史的には、ロシアはキエフ国家時代の西暦九八九年に、ウラジーミル大公がビザンツ帝国からのギリシャ正教を国教として公認し、東方正教会文化がロシア文化の基盤となった。そこには皇帝が教皇を兼る絶対的支配者であるというビザンツ的伝統も含まれている。十四世紀前半にキエフ府主教座がモスクワに移るに伴って、ロシア正教会はビザンチン教会から独立した。一七〇〇年以後は、ピョートル大帝が総主教制を廃止して、シノド（宗務院）を設け、宗務総監の議長の下に教会を管理させた。これによって、ツァーリは教会の支配者としての地位を制度的にも確保したのである。以後ロシアの教会は徴税や人口調査といった行政の末端役までも担わされ、そのため民衆との信頼関係を損うことにもなった。

ウヴァーロフもまた正教信者であった。彼の場合もその正教信仰は、個人の魂の問題に限られなかった。彼の歴史観は正教信仰に貫かれており、キリスト教は世界の歴史を古代と現代に分ける基本的な境界線とみなされていた。彼によれば、「ロシアはただキリスト教の枠組の中でのみ理解できる。ロシアの特別な遺産と宝物は、キリスト教の真実の形態である正教から成っている」（Ⅰ・八四）という。

ニコライ一世とその追随者たちにとっては、正教のみが真の信仰であり、完全に正しく、かつ確実なものであった。このような傾向は先帝アレクサンドル一世時代のロシアにすでに顕著

であり、ロシアの「神秘派」と呼ばれた思潮であった。弟のニコライ一世は正教のために戦うことを己の使命と信じ、デカブリストの処刑宣告文の中にもその信念を公言している。

ウヴァーロフはそのような正教信仰をロシアの教育原理の第一にかかげて、これを全国の教育の場での指導方針とした。そして、その具体化の方法として、家庭や学校を教会に密着させようと計った。そのため学校は〝民衆教育〟の寺院であるべきであり、神と十字架と信者によって聖化さるべきだと指示された。

ポゴーヂン教授はロシアにおける大衆教育は教会によって独占的に基礎づけられるべきだと主張した。また作家のゴーゴリはその『友人との往復書簡選』（一八四七年）の中で、ロシアの農民は教育などを受けるべきでない、なぜなら正教の牧師の言葉は、彼らにとってあらゆる書物よりも有益だからとさえ断言している。

「専制」はロシア語では Самодержавие（サマヂェルジャーヴィエ）、すなわち autocracy の意味である。ロシアの旧帝国法全集の筆頭の規定によれば、「全ロシアのツァーリは君主であり、絶対君主である。神自身がわれわれに怖れからではなく、良心によってツァーリの至上の権威に服従することを命じている」とされる。

ツァーリ権力の絶対性は、ツァーリが神と不可分の関係にあり、神の地上での代行者だと説明された。ポゴーヂンは「ツァーリの心は神の御手の中にある」と主張して、皇帝が神と臣民とを結ぶ役割を果していることを熱心に説いた。教会を通じて、民衆は「大いなる父」としての神にたいして、ツァーリは「小さな父」と呼ぶことを教えられていた。こうしてツァーリはますます神格化された。

ツァーリを権威づけるもうひとつの論法は、ロシアを一大家族国家と見たててツァーリをその家父長として位置づけることであった。ポゴーヂン教授はクリミヤ戦争のセバストポール要塞の英雄たちへの挨拶の中でニコライ一世の肖像を指しながら「われわれはすべて一つの家族であります。ここにわれわれの父がおられる。親切で、威厳があり、慈悲深く、花をもって飾られておられる。聖なるロシア万才!!」（I・一一九）と叫んだという。このようなツァーリ観に対してゴーゴリや詩人のM・マルコーフなども同様にその作品の中で熱烈な共感を吐露している。

ニコライ一世自身がツァーリをロシアという偉大な家庭の父として意識しており、一八五〇年、デカブリスト鎮圧二五周年記念式典の演説で、近衛連隊の兵士たちの前で「われわれは一つの家族を成し、汝らが予に属しているように、予の家族も汝らに属している」と語ったという。

このように皇帝と臣下の関係を父と子という家族関係になぞらえる家父長制的国家観は、旧天皇制下の日本にも特徴的であった。どちらの場合も、封建的な家父長制社会の存在がこれを支えていた。同時に、そのような君主イデオロギーが逆に封建

的社会関係を維持し、さらに強化する役割を演ずるという相互補強関係にあったのである。

「民族性（Народность）」は、三位一体概念のうちもっとも不明確なものである。他の二つがかなりはっきりしているのにくらべて、民族性についての定説的な意味づけはできていない。しかし、それが政治的な意味で使われている限りでは次の二つの傾向を指摘できる。

その一つは、官製民族性理論の擁護者たちが、この民族性の規定をロシアとロシア人の特殊性に拡大し、とりわけ、ツァーリへの臣下の忠誠感情を誇張して、正教と専制への「全面的献身」ということに帰結させている点である。

例えば、シェヴィリョーフ教授は、「ロシア人という名称は、二つの概念、即ち、教会への無条件の服従と統治者への同じような献身と服従ということに結びつく。」と主張していた。教会とツァーリへの忠誠こそがロシア民族の特有な民族性であるとするこのような主張は、専制農奴制体制擁護の意図と結びついている。

第二の論点は民族主義的なもので、スラヴ主義および汎スラヴ主義的思想と結びついている。

ポゴーヂン教授はロシアの民族性をめぐって、その西欧との違いを強調したが、それは例えば、ロシアは愛の上に築かれ、西欧国家は憎しみの上に築かれたというようなナイーヴな比較論であった。しかし、そこには、ロシアには階級闘争はないと主張することで皇帝や貴族の支配体制を擁護する政治的意図が明瞭にあらわれていた。

因みに当時のいわゆる古典的スラヴ主義者たち（キレエフスキー、ホミャコーフ、アクサーコフ兄弟、サマーリンら）もまた、スラヴの民族性と西欧の諸民族とのそれを異質的なものとして対比させた。そして、西欧の合理主義や利己主義にたいして、スラヴ民族の宗教性や共同性の優越を主張した。しかし、彼らには官製民族主義擁護者のような専制権力擁護の意図はなかった。彼らによればそれは本来非ロシア的なものであった。それ故に、スラヴ主義者たちの思想は、政府から危険視されもしたのである。しかも、その民族主義的哲学は官製思想にくらべてはるかに深いものがあった。

次に官製民族性理論と汎スラヴ主義との関連をみよう。ポゴーヂン教授の場合、その民族性理論は、専制権力と結びつく故に、スラヴ的拡張主義＝汎スラヴィズムへと発展する傾向があった。彼の主張の中には、ロシア人はスラヴのチャンピオンであり、対ナポレオン戦争に勝利してヨーロッパの解放者となったという民族的自負心が響いていた。この感情は、ロシアは周辺のスラヴ系民族を異民族の支配から解放する使命を負っているという正教徒的信念にも発展する。（「神国日本」と「八紘一宇」思想とに対照されよう）

ポゴーヂン教授はその『歴史・政治的書簡』の中で次のように主張している。

「スラヴ人として、われわれは幾百万の古い同族者たち、信仰上の兄弟たち、教師たちや恩人たちを解放しなければならない。

ヨーロッパ人として、われわれはトルコ人を追い出さねばならない。

正教徒として、われわれは東方教会を守り、聖ソフィアにキリスト教会の十字架をもどさなければならない。」（Ⅰ・一六六）

この言葉に示されているように、ポゴーヂン教授の民族主義の中には、正教的なキリスト教徒の立場からの非キリスト教民族への優越感が秘められている。しかも、この場合、キリスト教徒としてのスラヴ民族は、文明化されたヨーロッパの一員とみなされているのである。これは、文明化された白人と野蕃なアジア人という人種差別思想であり、そのことは彼がインドのセポイの乱における英国の勝利を称え、それを文明の勝利として容認したことにも現れている。彼はさらにヨーロッパによるアジアの征服、世界の征服を提案し、アジアへのヨーロッパ文化の拡大を進歩や文明の名において肯定した。彼が、ロシア人として、われわれは自らの安全のためにコンスタンチノープルを占領しなければならないと主張していたのも、その汎スラヴ主義的思想の自然な帰結であった。

このような思想は、次の世代の政治思想家、コンスタンチン・ポベドノースツェフらによって引きつがれ、一層反動的な傾向を強めることになるのである。

三　「官製民族性理論」の批判者たち

ウヴァーロフの官製民族性理論は、デカブリストを鎮圧した後で即位したニコライ一世の反動的政治体制のイデオロギーとして、当時のロシアの政治・文化・教育のあらゆる面に普及徹底がはかられた。反体制思想の取り締まりには、皇帝直属の第三課と称する特別機関が設けられ、言論・出版への検閲が強化された。それでも体制批判の思想は絶えなかった。

このような思想統制下の最初の事件は、有名なピョートル・チャアダーエフの『哲学書簡』の出版（一八三六年）とこれに対する皇帝の弾圧であった。デカブリストの乱直後にフランス遊学から戻ったチャアダーエフが、西欧カトリックの影響の下に書いたロシアへの文明批判の書簡の一部が、一〇年後にモスクワの雑誌に発表され、その内容が危険思想として摘発された事件である。

チャアダーエフはその論文の中で、カトリックの西欧文明を正統なキリスト教文明として擁護し、ギリシャ正教を誤った信仰として批判していた。その上で、ギリシャ正教を国教として受け入れたことをロシアにとっての不幸とみなし、ロシアを文明社会における迷える浮浪者と呼んだのである。

摘発された筆者のチャアダーエフは、ニコライ一世から「狂人」と宣告され、自宅に軟禁された。雑誌は禁止され、編集者ナジェーヂンはモスクワ大学の教授を罷免されて、追放された。当時のモスクワ大学生たちを中心とするスタンケーヴィッチの

哲学サークルに与えたこの事件の思想的衝撃が、後にこのサークルから西欧主義者とスラヴ主義者という対照的なグループを生み出すきっかけとなったといわれる。

先にも言及したように、官製民族性理論に対しては、当時のスラヴ主義者たちといえども全面的に合意するものではなかった。少くとも専制政治についてはスラヴ主義者たちは批判的であった。他方、西欧主義者たちは総じて批判的であったが、そのうち急進派のベリンスキーやゲルツェンたちの官製民族主義批判はもっとも厳しいものであった。とりわけ文芸評論家ヴィサリオーン・ベリンスキーはその評論活動を通じて官製民族主義理論への激しい批判を展開した。そのうちでも反動の陣営に移行したゴーゴリの作品『友人への書簡選』（一八四七年）への非難の手紙は有名である。作家としてのゴーゴリの育ての親ともいうべきベリンスキーは、当時たまたま病気療養のためドイツに滞在していたために、ゴーゴリへのあからさまな批判の手紙を検閲を抜きに書き得たのである。ただし、その出版は、彼の死後ゲルツェンが亡命地ロンドンで発行した雑誌『北極星』の第一号（一八五五年）を待たなければならなかった。

ゴーゴリが前記の『書簡選』の中で、農奴制下の農民の地主貴族との信頼関係の必要や正教会の卓越した教育的役割について説いたのにたいして、ベリンスキーはゴーゴリへの手紙の中で、彼を「苔刑の宣伝者、文盲の使徒、蒙昧主義と非開化主義の擁護者、タタール的な風習の讃美者」と呼び、怒りを込めた反論を展開している。ベリンスキーにとっては、なによりも先ず、個人としての人権の確立とそのための法的保証が必要である。ロシアにとっては当面農奴制の廃止こそ最も重要な前提なのである。以下にその一部を引用する。

「……ロシアには説教が必要なのではなく、（ロシアはそれをもう十分に聞いたのだ！）、祈禱ではなく（ロシアはもうそれを暗誦したのである！）必要なのは国民のうちに人間的価値の感情を呼びさますこと、教会の教えにではなく、良心と正義に一致する法と法規との感情をよびさますこと、出来るだけ厳格にそれらのことを実施することです。

今日ロシアにおいてもっとも緊急な民族的問題は、農奴制の撤廃、体罰の廃止、可能なかぎりすでに存在するさまざまな法規にしても厳格に実施することにある。このことを政府自身が感じとっています（政府は地主が自分の農民になにをしているか、農民のほうが毎年、地主をどれほど殺しているかをよく知っている）。」（Ⅷ・二一三）

さらに正教会に関しては、次のようにゴーゴリの擁護論を批判している。

「……あなたがこのような教えをギリシャ正教の教会のうえに基礎づけることは、私にもわかります。つまり、わが国の教会はつねに苔刑の支柱であり、専制主義の追従者であったのです。だがなんのためにあなたは、あのキリストをここで巻き添えにするのですか。あなたが、かれを何ものかと、ましてやギリシャ正教の教会とのあいだになにか共通のものを見出したのですか？　かれキリストは初めて人びとに自

由・平等・兄弟愛の教えを唱え、そして殉教によって捕えられ、自分の教えの真実を証明しました。その教えは、教会に組織されず、正統な原理の基礎だと考えられなかった間だけ、人々の救済であったにすぎなかったのです。教会は位階制度であり、それゆえ不平等の擁護者、権力の追随者、人々のあいだの兄弟愛の敵であり、圧迫者であったし、今でもそのようなものとして続いています。……」（Ⅷ・二一四）

さらにロシアの民族性の名において、民衆の教会や君主への忠誠を説くことにたいして次のように反対している。

「ロシアの国民は世界でもっとも宗教的な国民だとあなたは述べているが、それは嘘です。……かれらは深く無神論的な国民です。ロシアの国民には、まだ沢山の迷信がありますが、宗教心の影さえありません。」（Ⅷ・二一五）

「私はロシアの国民がその君主と愛によって結ばれているというあなたの頌歌についてはこれ以上話しません。私は率直に言いますが、この頌歌は誰にも共鳴者を見出さなかったし、また他の関係では、その傾向性からしてあなたに非常に近い人々の目にもあなたを軽蔑させることになったのです。」（Ⅷ・二一六）

以上、かなり長い引用になったが、これによって、当時、国内の検閲で沈黙を強いられていたロシアの反体制インテリゲンツィヤ、ベリンスキーの農民の人権擁護の思想とその官製民族性理論批判の本質を知っていただければ幸である。

ベリンスキーの著作や、秘かに写本された彼のゴーゴリへの手紙は、広く同時代のロシアの青年たちの心をとらえてゆく。作家ドストエフスキーが逮捕された理由も、この手紙の写しを自分たちのサークルで朗読したためであることもよく知られた事実である。とりわけ、ベリンスキーの批判精神を受け継いだとされる一八六〇年代の批評家チェルヌイレシェフスキーやドブロリューポフたちによってツァーリズムへの体制批判は一層具体化され、革命的思想へと発展して、普及するのである。

五　ツァーリズム・イデオロギーの発展と終焉

一九世紀末から二〇世紀初頭にかけて、ロシアの元老院議員、国家評議員、宗務院長として絶大な権力を振い、皇太子時代のアレクサンドル三世とニコライ二世の教育を担当して二人に大きな思想的影響を与えたコンスタンチン・ポベドノースツェフは、この時代の汎スラヴ主義的官製民族主義思想の象徴的人物であった。

ポベドノースツェフのロシアの専制君主論の特色をあげると、

一、専制権力は西欧の政党政治と対照的であり、政党政治とは両立しない。この権力は有力者や勝者を代表せず、悪や政党性を超越しており、良心と真実あるのみで、世界で最も清廉な権力である。

二、ロシアの民衆は無定見でアナーキーであり、上から形を与えなければならない。そのためには一人の人物の手中にすべての権力を集中し、ハイアラーキーをつくり出す必要がある。

三、専制君主の前での人民の無権利による平等は、西欧のデモクラシーよりも平等である。そのことが物質的豊かさの差より重要である。

四、人民は理性を欠く衝動的な子供たちであり、感性に支配され、責任がとれない。しかし、愛情と思いやりある両親を求めている。ツァーリと人民の関係は父と子の関係にたとえられる。ロシアは一大家族であり、その中に一人の思いやりある父としてのツァーリが、その臣下たちをわが子のように愛し、いつくしみ、管理し、責任をとる。（Ⅳ・七三）

以上のようなポベドノースツェフの権力観に特徴的なのは、ロシアの民衆の人間性への低い評価であり、それは彼の人間性一般への悲観論と結びついていたといわれる。それがまた、彼の専制君主の絶対化や権力強化論につながってゆくのである。

ポベドノースツェフは、ロシアでは何よりも国家と教会の一体化が必要だと主張して、ブルジョア的改革や西欧文化の輸入に極力反対し、そのあげく、政府部内の改革派セルゲイ・ウィッテと鋭く対立した。その争点のひとつは、一九〇五年の四月一七日勅令と正教会改革の提案をめぐる両者の対立であった。ヴィッテはピョートル大帝の正教会改革が、正教会から自治権を奪い、また宗務院の統制下に置かれたために教会が衰えて、官僚主義的国家機関化したことを批判した。彼は正教会に総主教制とソボール（全国集会）の復活を要求した。ポベドノースツェフは、ピョートルの正教会改革を支持し、教会を国家活動や政治活動から解放することに反対したのである。

ヴィッテの教会改革案は、近代国家における政教分離の原則を導入することによってロシアの経済界に有力な勢力をもつ分離派教徒たちを宗教的差別から解放し、経済の活性化・近代化を計ろうというブルジョア的な改革路線である。結局この路線が勝利し、ポベドノースツェフはやがて退陣を余儀なくされる。

ツァーリズムの支柱のひとつは、ロシアの民衆の間に根強く存続する「ツァーリ幻想」であった。そのため「人民の意志」派に属する革命家・レフ・チホミーロフは、アレクサンドル二世の暗殺事件（一八八一年三月）の後も民心がツァーリの側にあることを知って絶望し、亡命地から新帝アレクサンドル三世に宛てた嘆願書を書いて赦免を乞い、帰国を許される。その後、右翼の理論家に転じたのである。

ロシアの民衆の「ツァーリ幻想」が崩れるきっかけは、一九〇五年一月二二日のいわゆる「血の日曜日事件」であった。この日、首都ペテルブルクで僧ガポンの率いる労働者のクレムリンへの平和的な請願行進に対して、衛兵たちが発砲し、多数の死傷者を出した。この事件によって、ロシアの国民大衆の間の長年のツァーリ信仰は崩れはじめ、それとともにツァーリ政府の道義的正統性が失われていったのである。全国的な抗議運動のあげく、ロシアにはじめて、国会（ドゥーマ）の設立を見たのはこの事件の年の八月のことであった。

ロシアの帝制を廃止した一九一七年の革命の有力な指導者の一人が、若い時からベリンスキーやチェルヌイシェフスキーの著作を愛読したレーニンであり、「ツァーリ幻想」から解放され

た労働階級の力を結集することによって革命を実現したことは、ツァーリズムの運命にとって象徴的なことであった。

しかし、われわれは、レーニンの死後のスターリンの政権の下に築かれたソビエト社会主義体制が、その形態と精神において色濃くツァーリズムの遺産を引きついでいることに気づくのである。逆説的な比喩が許されるならば、ウヴァーロフの官製民族性理論の「正教・専制・民族性」は、スターリン時代の「個人崇拝、一党独裁、大国主義的愛国心」と一脈通ずるものがある。専制君主的スターリンが、神学校出の革命家であったことにもロシアの歴史的伝統の現われを感ずるのは単なる思い過ごしであろうか。

ひるがえって、わが国の天皇制について考える場合も、今日の問題を単に政治的次元においてのみ捉えることは充分ではなかろう。確かに戦後の民主化の過程で、かつての絶対主義的な天皇制は制度的には改革された。しかし、われわれの社会や文化や思想の中に、いかに多くの天皇制的遺産が根強く残っていることか。民主主義者にとっての今後の課題は、それらを検証し、その克服にとり組むことであろうが、その第一歩は自らの意識や行動の検証からはじめるべきであろう。君主制のイデオロギーの伝統はわれわれの心の奥に深く根づいているからである。

近代天皇制と民衆意識

安丸良夫

一　連続説対断絶説

周知のように、天皇制をきわめて古い時代からの持続性において捉える見解がある。皇位の万世一系を強調したり、大嘗祭を旧い伝統を守る儀礼と見て皇位継承儀礼の中核におくような立場は、その典型である。こうした見解を連続説と呼ぶとすれば、天皇制擁護派は必ず連続説をとり、現代ではその根拠はとりわけ不執政（不親政）論と祭祀論に求められている。もっとも、連続説をとるからといって、必ず天皇制擁護派だというわけではない。山口昌男氏の人類学的王権論、宮田登氏の民俗学的生き神信仰論、歴史学者では網野善彦氏、尾藤正英氏などは、それぞれの立場から天皇制の持続性について論じており、天皇制を支えているいわば深層的な構造がとりあげられている。

これに対して、天皇制を批判する歴史学者たちは、多くのばあい、天皇制が歴史のなかで大きく変容し断絶していることを強調している。天皇制をめぐる政治過程に重点をおいて具体的

にとらえてゆくと、天皇制は断絶の側面が顕著になるのである。歴史学者は、古代において王朝の交替を推定しており、また中世や近世においては、朝廷が政治権力によって操作されて権力に仕える「侍女」にすぎず、その役割にも時期によって大きな変化があったことを明らかにしている。こうした観点から、最近の天皇制論議の活発化のなかで、これまでは研究の空白地帯だった中世と近世の天皇制について、具体的な研究に大きな進展があったというのが、歴史学界の新しい状況である。

こうした歴史学者の立場を断絶説と呼ぶとすれば、私は断絶説に立つ歴史学者の一人であり、我々が天皇制の内実として思い浮べることのできるものは、実質的には明治維新を境とする近代化過程において作りだされたものであることを強調してきた。もちろん、天皇制にかかわる制度や観念には古い由来をもつものも少くないが、しかしそれらは近代天皇制を形成する素材として利用されて新しい意味を与えられたのであって、近代天皇制はむしろ、E・ホブズボームのいう〝発明された伝統〟に属するものだと考える。伝統の名において国民的アイデンティティを構成し国民国家としての統合を実現することは、近代国家の特質のひとつであり、そうしたいわば偽造された構築物として、近代天皇制と近代日本国家を対象化し解析するのが我々の課題だ、という立場をとりたい。

汗牛充棟といってよい天皇制論議を、連続説と断絶説に二分すると、天皇制と民衆意識とのかかわりをどのように捉えるかということが、二つの立場を分ける核心的な論点のひとつとなろう。この問題は、最近の学習指導要領の改訂においても歴史貫通的な天皇への「敬愛」の存在としてとりあげられたが、敗戦直後にこうした見方につながる形で積極的な天皇制擁護論を展開した代表的人物は和辻哲郎だと思うので、まず和辻についてのべてみよう。

和辻によれば、国民は「一つの文化共同体」であり、その「全体意志」は天皇において表現される。個々人の個別意志の総和ではない「全体意志」というものを措定するのが、和辻の方法的特質であるが、それはまず原始社会の祭りの司祭者に体現され、ついで古代国家における天皇の権威として継承されたが、とりわけ政治的には天皇が完全に無力となった室町時代末期から江戸時代にかけて、民衆が「国民の全体意志の表現者」を天皇に求めていることがいっそう明らかになった、とされる。あとの方の主張の証拠は、謡曲、浄瑠璃、歌舞伎などの民衆文芸・民衆芸能、雛祭り、百人一首などの民衆文化に表現された天皇崇拝の意識である。和辻によれば、こうした天皇観の伝統は、封建制度に由来する君臣道徳、伊勢神道以来の神道説・復古神道などよりもはるかに古くて基底的なものであり、明治初年の神道国教化政策や一九三〇年代以降の超国家主義などはこうした伝統を歪めたものにほかならず、日本国憲法に規定された象徴天皇制の方がよほどこの伝統に相応しいのである。

敗戦直後に和辻とならんで天皇制擁護論を展開した津田左右吉のばあいも、封建制度と儒教に由来する君臣道徳、明治初年の神権的天皇制、一九三〇年代以降の超国家主義や軍国主義な

どを天皇制の伝統に相応しくないものとし、政治的実権から離れた「精神的権威」たるところに天皇制の伝統を求めた。だがそのばあい、津田は、天皇の「精神的権威」なるものは、「政治上の実権をもってゐる権家との関係においてのことであって、民衆との関係においてではない」、「一般民衆は皇室について深い関心をもたなかったやうにも見える」としており、この点で和辻と異っている。津田のばあいは、皇室と国民が親しく接触する可能性が生れたのは、民撰議院設立建白以降の輿論政治・公議政治のもとにおいてのことであり、立憲政治と結びつくことによってこそ皇室の永久性が確実になるのだが、そうした方向を妨げる要素の方が近代日本でははるかに有力だったと考えられている。ここに津田の近代日本に対する批判的立場があり、その点が和辻とは異っている。

和辻は、一九三二年の「現代日本と町人根性」では、福沢らの啓蒙思想をブルジョア精神＝町人根性と規定して、その克服のために「共同社会の自覚」としての日本精神の覚醒を説き、四三年の『尊皇思想とその伝統』でも、「民族的全体性」の表現を皇祖神および現人神天皇に求めて、「尊皇思想はわが国民の根強い基調であって、いかなる時代にもその影を没したことはない。権力を有する人たちがそれを忘れた時にも、国民は決して忘れはしなかった」と強調した。敗戦以前のこうした立場は、天皇に「国民の全体意志の表現者」を求めた戦後の和辻の立場と同一のものであり、戦後の和辻は、新憲法の成立によって国体は変更したとする佐々木惣一を批判したりもした。敗戦後の和辻は、和辻にとっても非合理的で権力的強制にみえた明治初年の神道国教化政策や十五年戦争期の超国家主義への批判に若干の強調点を移したとはいえ、基本的な論点の変更は必要でないとする立場で積極的擁護論を買ってでたといえよう。

たしかに文芸作品などのなかには、王朝憧憬の意識や貴種流離譚などがみられるが、それらの素材を特異な文化哲学的な方法に結びつけて、一般民衆の天皇崇拝の意識の存在に本質的な重要性をおく和辻の立場は、実証的にも方法的にも抜け穴が多すぎて支持できないと、私は思う。天皇制と民衆意識を結びつけて論ずる点では、こうした和辻説よりも、民俗学の方がはるかに深い根拠づけを行っていると考えられるので、つぎに民俗学の成果に言及してみたい。

宮中の祭りと村の祭りがよく似ているとは、柳田国男がくり返してのべたことであり、柳田の研究を導くライト・モチーフのひとつとなっている観点である。とりわけ重んじられているのは大嘗祭の秘儀的な部分で、各地の大社名社の祭儀ではすでに失われている古い形がそこに伝えられており、村の小さな祭りと符合しているとされている。「稲の産屋」という論文では、悠紀国・主基国の卜定など、大嘗祭が村の祭りとは異って支配のための制度化の側面をもつことが捉えられているが、しかしそれも大嘗祭の原義をアエノコトのような本来の農耕儀礼にいっそう接近させて捉えようとする立場からのことであった。

大嘗祭のなかに天皇霊の継承を読みとった折口信夫は、柳田よりも天皇制の内面に深くたちいってそのダイナミズムを論じ

てみせたといえる。そして、この折口説を遊行する人神についての堀一郎の研究や王権の非日常性についての人類学の研究に関連させて、生き神としての天皇が民衆意識のなかに深い根拠をもつ宗教的観念であることを論じたのが宮田登氏である。生き神信仰は、もとより天皇だけにかかわる観念ではなく、堀の来訪するまれ人型宗教者、民衆宗教の教祖、予言する宮座の頭人などにもみられるものであり、生き神としての天皇はそうした民俗的宗教観念のヴァリエーションであり発展形態である。宮田氏によれば、近代の神権的天皇観は、こうした「民衆の持つ歴史的民俗的神観・天皇観に根ざ」すことで成立したものであり、一九四六年の天皇の「人間の宣言」でさえも、こうした民衆の神観念を否定するものではなかった（『生き神信仰』）。

ところで、柳田と折口は、それぞれの視点からではあるが、大嘗祭に天皇制のもっとも本質的なものを求めたといえるのだが、この二人の権威は大きく、たとえば吉本隆明氏の天皇制論も、柳田・折口の大嘗祭論を受けついでそれに独自の解釈を施したものとなっている。だが、大嘗祭についての最近の研究は、大嘗祭の内容や即位儀礼のなかでの位置づけなどを実証的に究明し、大嘗祭を即位儀礼の中核におくことに疑問を提出している。その論点は多岐にわたるが、(i)大嘗祭の初見は持統五（六九一）年で、それ以前に行われた形跡がなく、中世から近世にかけて長い中断があり、大嘗祭が即位儀礼の中核にあったと歴史的にはいえない、(ii)七世紀までの即位の儀礼は正月に行われたものがほとんどで、即位の礼と大嘗祭とを十一月に引き続いて行うのは、明治四十二年の登極令以降のことにすぎない、(iii)宝器の継承とそれに引き続く天皇の宣命、臣下による寿詞の奏上などによって即位儀礼の中核は尽されていると考えた方がわかりやすく、即位儀礼全体のなかでの大嘗祭の位置が曖昧で動揺している、(iv)中世では、即位灌頂など仏教の影響が大きく、多くの天皇は生前に譲位するので、天皇霊の継承を云々する余地がないこと、などが指摘されている。こうして歴史学者は、今日通念化されている大嘗祭についての理解が、幕末国学に由来するイデオロギー性の強いものだと考えるようになってきた。この国学的大嘗祭解釈には、天照大神から継承された天皇の神性、瑞穂国という稲作中心観念、神々の饗祀・共食という神道祭祀の理念などがふくまれており、近代日本の天皇制イデオロギーの中核的内容が組みいれられているが、いま私たちはそれらの全体としての作為性を疑っているわけである。

二　地域秩序と国体観念

それでは、柳田・折口に代表される民俗学的天皇制論には疑わしいところがあるとして、民俗的なものと天皇崇拝とのかかわりはどのように捉えたらよいのであろうか。

まず、民俗的なものと天皇崇拝との結合をものがたる具体的事例をあげてみよう。たとえば『譚海』には、十八世紀末ごろの事実かと思われるが、朝廷の節会のさいに民衆の拝観が許されたこと、そのようなばあいに女官のかざした檜扇のかげに天皇の顔を見ることもあったこと、節分の夜には、内侍所（賢所）

で銭十二文をだして追儺の大豆をうけることができたこと、官女の衣服を着せた女性による雨乞が効験あったことなどが記されている。とりわけ、節分の夜に追儺の大豆を拝受する習俗はよく知られていたらしく、他の史料にも、そのために二〜三石の大豆が入用で、その折にまた内庭の砂をもち帰り疫病に用いたことなどが記されている。また『翁草』によれば、諸国に一揆や打ちこわしが頻発した天明七（一七八七）年六月に、京都では、五穀成就・此土安穏を祈願して、多数の民衆が御所の築地のまわりをまわるという一種の祝祭が何日も続いたという。さらにこれはきわめて特殊な事例としてよいが、「那谷寺通夜物語」という一揆史料は、蜂起の高揚のなかでの農民の言葉を、「仕置が悪しくば、年貢はせぬぞ……京の王様の御百姓にならうと儘ぢゃもの」と伝えている。

これらの事例は、京都やその周辺ではきわめて素朴な朝廷崇拝や王朝憧憬の意識があり、それがまた民衆の土着的宗教観念の一部だったことをものがたっていると思われる。こうした意識の系譜をもうすこしさかのぼって、「本福寺跡書」の「百姓ハ王孫」、「本阿弥行状記」の「日本国中は神の御末にてみな〳〵禁裏様の物也」などという意識につないでもよいし、間瀬久美子氏が明らかにされた近世前期の職人受領の問題（間瀬「近世の民衆と天皇――職人受領と偽文書・由緒書――」）に関連させてもよかろう。しかし、近世後期の民俗的な世界を全体として眺めわたしたばあいには、それは地域社会の秩序を脅かす現実的な威力であり、天皇制は、民俗的なものに支えられてというよりは、それに対抗するタテ型の秩序原理としてもちだされたのだと考える方が、ずっと歴史の事実に当っている。

ここで民俗的なものというのは、氏神の祭りとそれに伴う神輿や山車、祭礼のさいに挙行される芝居や踊り、それらの主要な担い手としての若者組、さまざまな講、開帳、なかば遊楽的な寺社参詣などをさしている。これらは近世中後期に活発化する民俗的なものの代表的事例であり、その多くは、華麗さを競って浪費の増大をもたらすとともに、生産労働を放棄する口実となった。そこで、これらの民俗的なものを抑圧してその担い手となる若者組を統制するなどのことが、近世後期の地域の支配秩序にとって重要な課題となり、村落支配者層と若者組とは、祭礼・芝居の挙行や休日の設定をめぐって対立しており、それはしばしば村方騒動的な動向を随伴していたのである。すでにべつの機会に論じたように、こうした日常的に存在している民俗的なものの秩序紊乱的なエネルギーに、一向一揆や島原の乱などの記憶が結合され、さらにまた対外的危機をなによりもキリスト教による人心蠱惑ととらえることで、体制的危機意識とでもいうべきものが形成され、近代天皇制は、こうした危機に対応する秩序原理として歴史の舞台へ登場したのである（拙稿「近代天皇像の形成」ほか）。近代天皇制が、今日の私たちからは奇妙な非合理性をもった神道主義と祭祀体系として展開したのは、近世後期における体制的危機の問題が、民俗宗教、一向宗や不受不施派、キリスト教などを含む、広義の宗教的活力として表象されていたからこそ、これに対抗する秩序原理として

の近代天皇制にもまた独自の宗教性が不可欠だったのである。

近代天皇制にいたる系譜を近世後期に準備したのは水戸学と国学であるが、動揺する地域社会で秩序の再編につとめる地域社会の指導層は、その思想系譜がなんであれ、彼らの秩序の論理になんらかの普遍性をもった枠組を与えようとするとき、それぞれの仕方で三教一致論的コスモロジーを展開し、その内容に国体論的色調がしだいに強まっていくという傾向がみられたことも、近代天皇制成立の一般的背景を理解するうえで留意すべき事実である。もっとも、国体論的色調といっても、その内実はそれぞれの思想的モチーフにあわせてさまざまで、天地の「別分霊（わけみたま）」という形での萌芽的な自立思想（林八右衛門）、ミロクの世観念と神国観念の結合（小谷三志とその門流）、農本主義的な瑞穂国観念（二宮尊徳）、幕藩制社会の現実に対置された天照大神ないし神武天皇支配のユートピア（大塩平八郎の檄文）などがあり、それらは必ずしも明治維新以降に展開する近代天皇制の正統性観念に相応しい性格のものではなかった。

これに対して、天保期を中心に地域社会の指導層に受けいれられた草莽国学のばあいは、地域社会の再編成の原理を国体論的天皇崇拝を機軸にすえて展開しており、近代天皇制形成の社会的基盤といってよい性格をもっている。橘守部「待問雑記」、桂誉重「済生要略」、宮負定雄「民家要術」などを素材にして、その特徴のいくつかをあげてみよう。

① 平田篤胤の造化三神説をふまえて、「天地・日月ともに、固有のものにてはなく、皇祖天神の鎔造（つくり）出玉へるにて、男女（ひと）の道をはじめ、国土・神人をも、万物を産出し、万事成し初め玉へり。」（「済生要略」）と、皇祖神による万物創造が強調される。これは、三教一致論における天地自然の観念を否定するもので、皇祖神とその継承者としての天皇の絶対化につながっている。

② 「面々の家業・職業も、神と君との命令を受て、君へ奉レ仕道」（同右書）と、家職に新しい意味が附与されて、家職勉励が強調される。これに対立するものは、奢侈、酒色、博奕、それらの担い手としての若者組、若者たちの活動の場としての祭り、休日、夜などであり、こうした民俗を克服することで家職に励む生活習慣が形成されなければならない。たとえば休日は、若者たちが遊楽にふける機会から、村長役による教導の機会へと転換されなければならない。

③ 民衆生活の内側に深く立ちいった独自の秩序化の論理であること。この点は、②にも表現されているが、「民家要術」は、上巻では、祖先祭祀からはじめて婚姻、交合、妊娠、出産、養育、習芸、読書などを論じ、下巻では、とりわけ雌穂・雄穂説にもとづく農業生産について詳述している。そのさい、たとえば暴風・大雨・地震・日月蝕や悪い日柄・大酔・悪心の生じた時などの性交を禁じたり、間引きを批判して男根石崇拝を薦めるなど、性と出産のような民衆生活の内部に深く立ちいってそこに秩序化の原点をおいているところに大きな特色がある。性と生産を重んずるのは篤胤学系の草莽国学の特色のひとつで、この特色は、「民家要術」が、実際には根拠

のない雌穂・雄穂説にもとづいて農業生産論を展開しているところにも表現されている。

④「みよさし論」（委任論）をとって、地域の民衆を教導する「村長役」の役割が強調されていること。国学の立場からは、将軍や大名も天皇から委任されて統括する存在だが、この委任されたシステムの最底辺で「人心を取返し教へ導」くべく、民衆統治の最前線に立つ者が「村長役」である。こうした主張は、幕府や藩の存在を自明の前提として展開されているが、しかしこの論点をつきつめてゆくと、地方名望家層と天皇の権威が直結されることになり、したがってまた幕藩権力の地位は相対的に低下することになる。そして、こうした立場が報徳社などの老農型の農業技術の導入と結合されるとき、近代天皇制国家のもっとも重要な社会的基盤が成立するはずである。

三　明治初年の葛藤

明治維新は、天皇の神権的絶対性を正面に押し立てて遂行されたが、こうした天皇像がその時代の大部分の日本人の意識と大きくかけ離れていたことはいうまでもなかろう。たとえば、錦絵の天皇像には皮肉なリアリズムがあって、「子捕ろ子捕ろ」の遊びに託して、鬼ごっこをする腕白小僧に見立てられた幕府・会津・薩長などのそばに、天皇は背負われた幼児として表現されたり、小御所会議を風刺的に画いたとされる「官金取立寄合」と題する錦絵では、因業そうなハゲ頭連中が相談している脇に、少年法師姿の天皇がいて、「わしはいっこうわからんさかい、よいようにしてたも」とのべていたりする図柄となっている。明治二十三年に書かれた大我居士『貧天地饑寒窟探検記』に、「過激」な政論をする飴売りの言葉が、「禁廷は善も為さず、去りとて又悪をも為さず、恐れある事ながら申さば赤子も同様なり。今日政事向の色々に変るは全く御側近き政事役人の所為なり」と記されているが、右にとりあげた明治元年作の錦絵とまったく同一の見方といってよかろう。

しかし、こうした皮肉なリアリズムは歴史の伏流であり、歴史の表層を流れたのは、天皇の神権的権威性の急速な伝播・受容であろう。明治元～二年にだされたいくつかの人民告諭には、天皇が天照大神の子孫であり、「一尺ノ地一人ノ人民モ、ミナ天子様ノモノ」だとして、その権威に恩頼するようにと諭す文言が共通してみられるが、それは民衆の日常意識とは乖離しながらも、異った原理で構成されたべつのコスモロジーをみずからのものとしてそれに対置できない以上、明確には拒否しがたいものであり、人びとの意識を共軛するその時代の共同幻想とでもいうべきものであったろう。

江戸時代には皇居のなかに完全に閉じこめられていた天皇は、慶応四年三月に大坂へ、ついで十月には東京へ着き、また明治五年から十四年にかけて日本各地に巡幸したが、そうしたばあいに行われた賑恤・高令者の慰労・名産名品の上覧なども、天皇の権威の増大と全国化に大きな役割を果したことであろう。明治元年十月十三日、東京へ着いた天皇を貴賤老若の人びとが

群集して迎え、翌日、町毎に祝儀の酒が配られると、町々では酒樽を車に積んで太鼓・鉦ではやしながら帰り、次の日からは家業を休んで「車楽伎踊等」を催して昼夜を分たず宴飲舞踊して祝祭的様相となった。また、五年以降の天皇の地方巡幸にさいしては、多くの民衆がそれを迎え、天皇が通ったあとの砂利や食事の残り物などが疫病除けや五穀豊穣のお守りとして争い求められたという天皇に対する生き神信仰的側面についても、よく知られている。

だが他方で、明治国家の政策基調が文明開化の方向で地域社会に強権的に向きあうとき、そこにさまざまの不信や疑惑が生れ、近代天皇制は伝統意識の側から集中攻撃をうけることとなった。新政反対一揆はその代表的事例で、たとえば明治四年の芸備一揆では、太政官は異人が政治を行うところで、割庄屋などの役人はその手先とされ、同六年の越前護法一揆でも、朝廷は耶蘇教を信じているとし、断髪・洋服・三条の教則などを拒絶してはげしい打ちこわしを行っている。朝廷と耶蘇教とを一体化して、近代国家の体制を整備しようとする諸政策に対して、こうした宗教的幻想を媒介に全体として拒絶の姿勢をとることは、明治四～六年ごろの民衆運動に一般的にみられることで、「下民病トスル事件」と題する史料のなかにも、

一　仏教御廃シ、耶蘇教御弘メ欤ノ事、
一　天子ハ最早御着用物モ替リ、朝廷ハ最早外国ノ属国トナリ候トノ事、最早異教ニ入り給候也トノ事。

一　宣教使ハ全ク耶蘇ナレバ、御創建モ暫ク御見合ノ事、

などの箇条が記されている（宮地正人「廃藩置県の政治過程――維新政府の崩壊と藩閥権力の成立――」）。よく似た立場から朝廷を批判した事例として、神宮大麻の強制配布に対する各地の疑惑、明治五年の御岳行者の皇居侵入事件、同四～六年ごろに活発化した神宮動座をめぐる葛藤などがあるが、ここでは省略しよう（安丸・宮地編『宗教と国家』参照）。キリスト教防禦のために神道中心主義をとった明治政府が、そうした政策をも含めてかえって耶蘇教だとされたのは奇妙な顚倒だが、この時代の反政府的な民衆意識は、反耶蘇教という凝集核をもつことでいっきょに大きなエネルギーを発揮するばあいがあった。そこには、凶々しい魔術的な威力というキリスト教についての江戸時代以来の伝統的意識が作用しており、この伝統をふまえることで新政への疑惑と反発が形象化されえたのである。

中山みきの「おふでさき」は、この時代の反政府意識をもっとも明快に形象化しえた事例である。中山みきは、はじめ、維新政権の成立に世直し実現の期待をかけていたらしいが、明治七年を境に「おふでさき」の権力批判はきわめてはげしい調子のものに転換していった。そこでは、「高山」と「たにそこ（谷底）」という表現で権力と民衆が対置され、

高山はせかい一れつをもうよふ　まゝにすれどもさきハみゑんで

などと、権力が呪詛され攻撃されている。そのさい、「高山のしんのはしらハとふじんや　それが大一神のりいふく」というと

き、「しんのはしら」＝天皇に攻撃の焦点が求められているといえる。近代天皇制国家に対抗して、民衆救済の終末観的観念が表出されるのは、明治初年の天理教、明治十年代後半から二十年代初頭にかけての丸山教、明治後期から大正期にかけての大本山などにおいてであり、いずれも民衆宗教の系譜に属している。これらの民衆宗教も、教団として拡大してゆく過程では、神道教説をうけいれたり国家権力と妥協したりして、批判的立場を崩してゆくけれども、こうした立場からの反天皇制思想が、小さな伏流とはいえ、近代の日本社会のなかに一貫して存在していたことの意味を軽視してはならないと考える。

さて、これまでの記述からも推察しうるように、王政復古前後からおよそ十年間の天皇イメージは、多様で錯綜したものだったといえよう。世直し一揆、村方騒動、新政府反対一揆などの民衆運動が渦まき、旧尊攘派や士族反対派の反政府的気運もボルテージをあげ、宗教問題をめぐる対抗も緊張をはらんでいるような状況のもとで、天皇は思いもかけぬ方向で社会意識を凝集するシンボルとなるばあいが少くなかったといえる。だが、広く概括的に考えれば、地域で秩序の再編と改良に努めていた村落支配者層にとっては、明治維新とそれに引き続く諸政策の展開は、彼らに新しい活動の機会と可能性とを与えるものであり、新時代の知識や諸価値は、天皇の権威と結合されて積極的に受容されていったといえよう。彼らは、地域利益の立場から地租軽減運動や自由民権運動の担い手ともなるが、その活動の大枠は、近代天皇制国家のもとでの改良＝文明化をでるものではなかった。こうした村落支配者層の動向については、多くの研究が積みかさねられてきているが、天皇制とのかかわりを具体的に捉えることのできるひとつの事例として、ここでは秩父事件についての記録で知られる田中千弥をとりあげてみよう。

田中千弥は、埼玉県秩父郡下吉田村の中農であるが、明治維新後いち早く神道に近づいて神官となり、近代天皇制イデオロギーを積極的に受容してその地域での指導的な人物の一人となっていったところに特徴がある。彼は、慶応四年七月には『太政官日記』と『行在所日記』を購入し、同八月には『もしほ草』を借覧するなどして新時代の動向を知ることに努めているが、明治二年五月には岩鼻県出張所へ建白書を提出して受納されて感激、「いけるかひある身也けりいえのかも　ふるきにかへる御代ニあへれハ」などの歌を詠んでいる。同八月には下吉田村で三十六戸が神葬祭に転じ、千弥自身は三年八月に母の死を神葬祭で送った。四年三月、神武天皇祭海内一同遵行の布告をうけて、千弥の住む田中耕地では鎮守社で祭典が行われたが、それは、同耕地内各戸から神酒料二百文、白米四合、ほかに二十四文ずつを集め、千弥が油代と小半紙一帖をだすことで挙行されたものだった。七年四月には、神武天皇祭を「従前ノ上巳ニ換テ祝フ」ことにしたが、それは雛祭りの代りに神武天皇祭を行うことを意味し、それ以後も守られている。そのほか、天長節には「毎戸日ノ丸ノ旗ヲ掲ゲ餅ヲ搗祝フ」とか、皇大神宮東京勧請につき田中耕地各戸から寄附金を集めるなど、神道教化政策にそった活動を地域で積極的に展開してきたが、七年にはい

ると、千弥は神道説教を行うようになり、同十一月には教導職試補の辞令をうけている。

このように千弥は、明治初年の神道教化政策を地域で積極的に受けいれてその具体化に努めた事例であり、その後も神道家として活躍している。中農クラスの農民の出で、のちには神宮教大講義、下吉田村氏神椋神社祠官にも選ばれているから、神道家としてかなりの実力者だったことになる。秩父事件にさいして、千弥の住む田中耕地も「人足」をだすように何回も催促をうけたが、千弥が蜂起勢の呼びかけを聞いてあきれはて、「其愚昧ヲ歎ジ、且妄昧を笑フ」としているのは、当然のことだった。しかし、こうした千弥の立場にもかかわらず、田中耕地も結局は「人足」をだすこととなり、事件後、千弥の子国松も罰金一円五十銭を納めている。それはともかく、千弥の思想は、すでにのべた神道家としての活動の軌跡によってほぼ知られるが、多くの和歌と俳句が残されているので、それらを素材に若干の補足をしてみよう。

千弥は、明治八年、禁裏歌会初めにはじめて詠歌を献送した。十年正月の勅題は「松不改色」で、千弥の詠進した歌はつぎのようなものだった。

色変えぬ松のミさををますらをか　君に仕ふる心ともかな
大君のしけきめくミを色変えぬ　松にかけてもあふきぬるかな

また千弥は、国民教化運動と結びついた俳句雑誌『明倫雑誌』の熱心な購読者で、秩父事件の指導者として知られる井上伝蔵も俳句で師弟関係にあったが、その実作はたとえば、

国の富むいとぐち見ゆる養蚕(かいこ)哉
ありがたや祈らずとてもいとし米
君が代や雪の旅寝も綿の上

というようなものであった。いずれも、天皇が直接支配する盛世を寿ぎ、清浄でゆたかな神国日本を謳歌しているが、それを支えているのは天皇の権威と秩序のもとでの人びとの勉励努力だともうけとめられており、形成途上の国民国家への自己同一化の傾向が著しい。地域社会の指導者として、秩序を守りながら開化してゆく社会を、その即物性をこえて聖代へと昇華しているといってもよかろうか。

自由民権運動は、国民の自由と権利を強調するという点では、田中千弥の立場とは異っている。しかし、それは「民権＝国権」型の政治理念に立つ運動であって、国民の自由や権利の発展と、そこに発揚される広汎な人びとの能力や活動性こそが、近代的国民国家形成の基本原理とならなければならないとする立場に立っていた（自由民権運動についての私の見解については、拙稿「民衆運動における『近代』」参照）。民権派の立場からは、明治維新がこうした政治理念の出発点とされ、「民権＝国権」型の政治理念と天皇の権威とはなんら矛盾しないものとされるのが一般的であった。民権派が、五箇条の誓文と明治八年の漸次立憲政体樹立の詔と同十四年の国会開設の詔とをよりどころにして専制政府を攻撃したのは、彼らが「民権＝国権」型の政治理念と天皇の権威を結びつけていたからであって、単に便宜上

の手段としてであったようには見えない。民権派のなかには、国籍の離脱を求めた人物、無政府無国家を理想とする者、神武天皇は唐土から渡ってきて日本を征服したとか、蜂須賀小六のようなもので「大賊ノ第一等」だとかのべて処罰された者もいたが、それらは民権思想の全体のなかの小さな分流にすぎない。ロシア・ナロードニキに熱い思いをよせる急進派でさえ、「皇室ヲ強フシ国本ヲ固フシ似テ宇内文明ノ各国ト並馳スル事ヲ得ベキ者、此立憲自由ノ政体ヲ措テ他アラザル也」(「河野広躰陳情書」)としており、秩父事件の主謀者の一人であり、逃れて大阪事件に参加した落合寅市でさえ、憲法発布による大赦の直後のこととはいえ、「徳義忠臣国体を尊重奉りたる勤王尊王立憲志士」と自己規定している。近代日本では、天皇の権威をいただいたこうした「民権＝国権」型の政治理念が正統のなかにはらまれた異端なのであり、こうした立場は、「天皇を政治的中心とせる近代的民主国」の実現を求めた二・二六事件の志士たちや(磯部浅一「獄中日記」)、二・二六事件よりもっと狂信的な「死なう団」事件にさえ継承されている。

自由民権運動についての右にのべた事情に加えて、秩父事件以後の地域社会の困窮と混乱とが、自由民権運動や秩父事件型の実力行使や丸山教のような世直し運動によってではなく、報徳社型の村落復興によって克服されていったことを重く見なければならない。老農型の生産技術と勤倹力行の生活思想とを組みあわせて地域社会の秩序を再建するというのは、すでにのべたように、近世後期の草莽国学や報徳社運動などにみられるものだったが、明治十八年以降、各地で倹約の村規約などがつくられ、この年が報徳社発展の大きな画期となっていることは、こうした観点からみて重要なことである。こうした方向で形成された模範村こそが、近代日本の地域秩序のモデルであった(模範村の意義については、拙著『日本の近代化と民衆思想』第一章・第二章参照)。

四　天皇崇拝の浸透度

近代天皇制は、私の考えでは、近代的国民国家を作りあげるために広汎な国民の活力を動員し編成するためにつくりだされた社会的精神的な装置である。近代的国民国家は、いずれにしろ広汎な人びとのまだ眠っている潜在的可能性に働きかけ、それを国民国家形成のエネルギーへと誘導することで実現されるほかないが、疑似宗教的な形で権威ある中枢を構成した近代天皇制は、こうした課題に相応しかったことになろう。日本の近代化は、天皇の権威との相即性が色濃く、近代化が成功譚として語られうるかぎりは、天皇制の権威は容易には失なわれない。

それでは、このようなものとしての近代天皇制は、一般民衆によってどのようにうけいれられ、一般民衆の意識のなかへどの程度まで内面化されていたのだろうか。天皇権威の浸透度の測定問題とでも称すべきこの問題を考察することで、本稿の結論に代えたい。まず、この問題についての対照的な二つの見解をとりあげてみよう。

丸山真男氏『日本の思想』は、「『国体』における臣民の無限

責任」を論じるさいに、かつて東大で教鞭をとったE・レーデラーの日本についての二つの印象をとりあげている。ひとつは虎の門事件（大正十二年）における責任のとり方の問題で、内閣の総辞職、警視総監から道筋の警官にいたる警備責任者の懲戒免官、犯人難波大助の父の閉門蟄居、郷里での村をあげての正月の祝いの廃止と「喪」入り、大助をかつて教育した小学校の校長とクラス担当の訓導の辞任等にいたるまでの「茫として果しない責任の負い方」の異様さである。もうひとつの事例は、大震災のときに「御真影」を燃えさかる炎のなかから取りだそうとして多くの学校長が命を失った事件にかんするもので、「御真影」を学校から遠ざける方がよいという意見はだされたが、学校長が焼死するよりも「御真影」が焼けた方がよいということはまったく問題にならなかった、という事実である。よく知られているように、丸山氏はこうした事例のなかに、臣民の「無限責任」、国体の精神の内面への無限浸透を読みとって、それを主体的決断の契機を欠如する部落共同体や無限定に抱擁的な固有信仰の伝統と結びつけて、日本の精神史的伝統についての基本的な特質を規定してみせた。

大江志乃夫氏『兵士たちの日露戦争』は、福井県のある山村で発見された、日露戦争出征兵士の手紙五百通余を綿密に分析した労作であるが、そこから大江氏は、(i)兵士たちの最大の関心事は留守宅の家族や農作業等のことである、(ii)「神仏のおかげ」という意識がつよく、それはまた村共同の祈りという観念と結合している、(iii)「国家」という語はかなりあるが、それは必ずしも今日の用語の意味に用いられておらず、故国の村や村人と不可分の意味で用いられているばあいも多い、(iv)天皇はほとんど登場せず、登場しても重要性がない、また靖国神社にかかわる表現はない、などの結論を引きだした。一般兵士の意識のなかで天皇崇拝や国家観念は大した意味をもっていないとする立場である。

丸山氏と大江氏は対照的といってよいほど異った見解をとっていることになるが、こうした見解のちがいはなぜ生れ、またいずれが正しいのであろうか。私は、この点を適切に考えるためには、両者の分析対象の位相のちがいにもっと注意しなければならないと思う。丸山氏が論じているのは、小学校の校長や教員、警官、大助の父のような社会的地位の高い人など、地域や集団でなんらかの責任ある人びとが、その公的責任を問われるという社会的位相である。これに対して大江氏が論じているのは、生活者としての民衆が生活者としての家族や知人にあてた私信であって、公的責任とはもっとも遠い位相が表象されやすいはずである。責任ある立場の人びとは、近代日本ではみずからの正統性の根拠を天皇の権威において無限責任をとるような存在としてみずからを正統化するが、生活者としての民衆は、もとよりみずからの生活に対して第一義的な責任をとるほかないものとして存在している。

生活者として民衆にとって、天皇や国家が影のうすい存在だったということを、べつの素材から論じてみよう。

柳田国男編『山村生活の研究』は、多くの民俗学者の協力に

よって全国から事例を集めて分析し、昭和十二年に出版された著作だが、そのなかに後醍醐神社の現世利益信仰についての記述が二つあり、天皇崇拝が地域の民俗にまで浸透していたことを表わす格好の事例として、民俗学の側から利用されてきた。しかし、本書を全体としてみると、民俗信仰的側面がもっとも詳述されており、ほとんど無数といってよいほどの御霊信仰や御利益信仰の事例が集められているのに、後醍醐神社の事例は二つ、その他の天皇崇拝にかんする事例を加えても、天皇制にかんする事例は三つか四つにすぎない。したがって、本書を全体としてみたばあい、地域の民俗宗教的観念と天皇崇拝とはいかにかかわりがうすいかが証明されているといった方がよいのである。

最近出版された『須恵村の女たち』は、エンブリー夫妻による須恵村の人類学的研究のさいに収集された村の女性たちについての貴重な記録で、調査時点の昭和十～十一年は『山村生活の研究』と同時期にあたる。同書に登場する女性たちはいきいきと活動的で、性的な冗談や笑いがとりわけ多く、エンブリー夫妻をビックリさせている。彼女たちの天照大神や天皇についての知識はアヤフヤで、不敬にあたりそうな言辞を平気で用いても、「巡査には聞こえんよね」とのべて、明るく笑っている。そして、村の婦人会の会長に小学校長が任命されたことへの反発を、「下の方を指さし、『ここの少し変っとるとでしょ、そやん思わんかね』」と表現したりする。村の女たちの世界は、学校教師の妻や女性教師などからは下品だと思われているが、猥雑な活気にみちていて、天皇や国家の権威はしばしば笑いとばされてしまうのである。

このように、生活者としての民衆は、国家の論理を簡単には受容せず、その生活者としての生き方にはそれなりに図太い独自性がある。この点をふまえないと、一九四五年を境とするあっけない転換を証明できないと思う。だが、それだからといって、生活者としての民衆のこのようなあり方を根拠にして、天皇制の民衆支配はほんの表面的なものだったとか無力だったとかいえるのかと問うなら、私はそうではないと考える。なぜなら、社会に規律や組織を与えるうえでカギになる場所にいる人びとは、国家の論理を受容することでみずからを正統化するのであるし、生活者としての民衆もまたみずからの日常的な存在態がより大きな共同性の世界にとりかこまれて存立していることを、ほとんど無意識のうちに知ってしまっているからである。こうして、遅れて近代社会の競争場裡に登場した日本のような社会では、国家による規定性はとりわけ大きく、生活者の実感とは懸隔やズレをはらみながらも、国家の権力と権威とが圧倒的な威力として通用してしまうのである。

全体討論

司会　木崎喜代治（京都大学）
阪上　孝（京都大学）

司会　阪上孝　できるだけ活発なご議論を頂きたいと思います。私はこれまでのご報告をまとめる能力も気持もないんですが、ただ提起されている問題を多少とも整理したほうが議論の場をつくる上で有効ではないかと思いますので、話の糸口をつける意味で少しお話しします。君主制は政治的な支配のシステムであって、支配の類型ということでいうと伝統的な支配ということになるかと思います。もちろん、それはカリスマ的支配であるとか合法的支配という側面をすべて排除するということではないわけで、君主がカリスマ的性格を帯びているということもあるかと思います。しかし、伝統的支配ということで考えますと、古さということや、古さと結びついた宗教性ということが非常に大きな価値を持って出てくることがあるでしょう。そういう古さ・宗教性というものが可視的なものとして現れ、目にみえるものを通じて民衆からの支持を獲得していくということ、つまり民衆に支えられる形で、あるいは民衆がおこなっている祭りであるとかいったものと合致する仕方で、支配が実現されていくということかと思うのです。

そういう点で、石井先生のご報告にもありましたが、国王の即位の儀式、聖別式のようなパフォーマンスが重要ではないかと思うのです。おそらく、日本の天皇制の場合でも、大嘗祭のような宗教的なパフォーマンスの持つ意味、それと民衆の祭りのような場面での意識の現われ方との繋がり方が問題になるでしょう。それと、宗教性と結びついた神秘的な力ということで申しますと、先程のロイヤル・タッチであるとか、あるいは日本の場合でも、安丸先生の言われたような事例があるかと思うのですけれど、王の身体から発する力といった問題があるだろうと思います。

それから、イギリスについての浜林先生のご報告については、政治支配のシステムとして君主制がどれだけ有効であるか、政治支配としての効用といいますか有効性についての議論があります。この点と関係するかと思うのですが、君主制はナショナリズムの側からどう評価されるのか。あるいは、ナショナリズムをどのように強めていくかということがあるだろうと思います。

少し前後いたしますが、先程の宗教性とか神秘性とかとのかかわりで申しますと、シンボルということが出てくるわけで、これは象徴天皇制に限らず、おそらくあらゆる君主制がシンボルとしての性格を持っているかと思いますので、そういう問題もあわせて論じていくことが必要かと思っております。

いくつかご質問、ご意見が出ておりますので、ご質問頂いた方から簡単にご説明頂いて議論を進めたいと思います。出された順番に従いまして、まず堀田先生にお願いします。

堀田誠三（名古屋経済大学）　ロイヤル・タッチの問題について石井先生にお伺いいたします。るいれき患者に触るというのが即位式の最後にあるとおっしゃいました。これには国王が慈悲を与えるという側面があると思うのですが、それだけではなく、中世の貧民観によれば貧者を「キリストの貧民」という形で捉えまして、貧者を富者の慈善の対象、したがって富者が救済されるためにどうしても必要不可欠なものとし、逆に富者が貧民に属するという側面を持ちながら、ある種の貧困の制度化・体制内化を図りまして、富者と貧者が相互依存していく。こういうことをイデオロギー的な面で繋げるのが「キリストの貧民」という概念であり、その究極的な不幸の象徴として病患者があったと思いますが、これとロイヤル・タッチに何らかの関連があったのかどうか、お伺いしたいのですが。

石井三記（和歌山県立医科大学）　中世のカリタスと言いますか、そういう問題については、たしかに富者が貧者に依存するということがあるかと思います。しかし、レジュメにロイヤル・タッチの図を出しましたが、これを見るかぎりでは、ロイヤル・タッチを受けている人は貧者とはちょっと思えないような人ですし、実際、貴族とかもロイヤル・タッチを受けているわけなんですね。浜林先生に付け加えていただきたいと思いますが、ロイヤル・タッチの儀礼というのは、二千人もの人にどんどんタッチし言葉をかけて、その後から宮中司祭がお金なりメダルなりを渡していく。そういうことがあります。貧者と富者の問題にロイヤル・タッチが直接的に繋がっているかどうかということは、断言できないのですが。

浜林正夫（八千代国際大学）　私もカリタスの問題とは別だと思います。これはむしろ国王としての正当性の証明、つまりそういうマジカルな力を持つことが君主としての正当性の証明だということで、したがってイギリスの場合で言いますと、十五世紀の薔薇戦争でランカスター家とヨーク家がどっちが正当かと争ったときに、両方が触り競争、どっちが沢山治したかということで正当性を争ったという話があるほどで、むしろそういうような性格のものだと思います。なおついでに、安丸さんがさっきおっしゃったことで、日本の天皇もいろいろお祈りをいたしますけれども、日本の天皇は人民には触らない。そこは違うと思うのですね。つまり両方ともマジックなんですが、マジックのあり方が違うのではないかという感じがします。

石井　もう一言付け加えさせてください。これは山折哲雄先生などが引き合いにだされていることなのですが、ド・ゴールの墓がありますがその墓に今日でもなんと年間一〇〇万人もの人が訪れるんですよ。で、そのなかには病気の人が墓に触って病気を直しに行くようなまさしく巡礼なんですが、そういうことも呪術を行う王というものが残っている例として考えられるということをつけ加えさせてください。

司会　阪上　今井先生、ロシアのツァーリの場合にもそういうロイヤル・タッチがありますか。

今井義夫（工学院大学）　逆にラスプーチンなんかに触られて治ったということはあります。ロシアでは、一種の宗教的な野

にある聖人みたいな形で、皇帝はそれを庇護する形で施しを与える。シベリアのラスプーチンが出てきて、王族や皇太子の病気を治したりする。ああいう奇跡を行ったのは皇帝自身ではなく、皇帝の庇護の下にある聖者が民衆に施しを与えるような形は絶えずあります。皇帝自身がそういう神秘的な力を持っていたという話は、ロシア史の中ではあまり出てこないのです。

司会　阪上　大変粗雑なことを申しますと、ロシアのほうがありそうな感じがするのですが。それでは、水田珠枝先生から関連する質問がございます。

水田珠枝（名古屋経済大学）　関連するかどうか分かりませんが、私は君主制を支えているのは世襲制と宗教性ではないかと考えているのですが、この二つがなくなってなお君主制が維持できるのかどうかということを、できれば全員の方に伺いたいと思っております。どうしてこの問題を出したかというと、現在の天皇制は、戦前と違いまして憲法上は宗教性をなくしてしまったわけですね。残るのは世襲制だけです。ところで、私たちの生活では世襲制はなくなってしまったわけですね。戦後の家族制度の廃止によりまして、家督相続というのはなくなった。残っているのは天皇制、皇室典範だけなんですね。これがなくなりますと君主制の要因が消えるので、存続しえないのかどうか。あるいは他に君主制を支える要因というものがあるのかどうか。その点をお伺いいたします。

安丸良夫（一橋大学）　私が問題にしているのは近代天皇制ですので、近代天皇制と現代天皇制に話を限定しておきたい。近代天皇制が登場した理由を一言でいうと、それは秩序を絶対化するというイデオロギー的課題を果すためであった、ということになりましょう。つまり、江戸時代後期に秩序が動揺し、危機意識が構成されて、それにたいする対応として近代天皇制は出てきたわけです。

それでは、なぜ天皇制が秩序を絶対化しているかといえば、それは、結局は万世一系、つまりずっと続いてきたという事ですね。その場合が念頭におかれているのは、儒教、仏教、キリスト教などは、天皇制のような意味での秩序の絶対化ではないということです。なぜならば、儒教の天道とかキリスト教のゴッドとかは、秩序を根拠づける面もあるけれども、それを相対化する面もある。

いま問題にしている江戸時代後期より以前、つまり十八世紀中頃までの時代にも、万世一系という考え方はありましたが、そのばあいは必ず君徳と結びついていた。つまり、君主が徳を持っているから、君主の支配には根拠がある。だからたとえば、新井白石あたりでは、天皇は君徳を持っているかどうかという基準で批判的にとらえられているわけで、後醍醐天皇などはコテンパンに批判されている。このような考え方は個々の君主を相対化する観点かと思いますけれど、その観点を切り捨てたところに近代天皇制はあるんだと私は思っております。そういうものではない秩序の絶対化という観念があるわけで、それは天照大神からずっと続いているということに正統性の根拠をもつものなんですね。だからたとえば三種の神器といっても、十八

世紀の中頃までは、知とか仁とか勇という徳を表現するものとされてきたのに、そのような君徳論が一切、切りすてられて世襲制の論理が出てきたところに、近代天皇制というものがあると思います。

それでは、世襲制がなぜ正統性の唯一の根拠となりうるか。血がつながっているからというだけではやはり足りないわけで、世襲制の本質が宗教性に求められて、たとえば大嘗祭などが浮上してくるのだと思います。現人神としての天皇という宗教性においてとらえるという考え方を、君徳論とは切り離した意味で絶対化して表現したのは本居宣長だと思いますが、宣長以降に国学や水戸学の系譜でそのような考え方が強調されて近代天皇制にひきつがれてゆく。ですから、おっしゃったように世襲制と宗教性はおそらく近代天皇制の本質にかかわると思います。

ところで、現代の天皇制は、憲法には主権の存する国民の総意にもとづくと書いてありますけれども、国民の総意がどのように表現されて天皇はその地位につくのかという制度的な規定はありませんから、やはり実態的には、宗教性と結びついた世襲制によって正統化されているということになるように思いますね。

つまり、天皇というのは個人カリスマとしてはたいへん心許ない人たちですから、それでもカリスマ性があるというためには、今おっしゃったような世襲制とか宗教性ということが重要になってこざるをえない。そういう意味では、現在の憲法の規定と、天皇制が実態的に維持されていくこととの間には、ある種のズレがあると考えた方がよいのではないかと私は思います。

司会　阪上　今井先生にお願いします。

今井義夫　今ご指摘になった宗教性と家の意図的な繋がり、これはロシアに帝政が存在していたかぎりではかなり重要視されていたのですが、日本みたいに連綿と続いていることが強調されることは少ない。というのは、さきほどもちょっと申し上げましたが、キエフ国家のリューヴィックのスカンジナビア系の王様がずっと続いたわけですが、一旦切れてますね。そして、ロマノフ朝が出てくるわけですが、その出発点は血統が絶えてますから、モスクワ公国などが実質的に全土を支配してゆく。そして、その権力者が合法性を得るために、ロシア正教の宗教的な庇護者というか、そういう役割を担っている。また逆にいえば、第三のローマというような話もありますが、コンスタンティノープルが十五世紀に陥落してからは、モスクワこそローマとコンスタンティノーブルにつぐ第三のローマだというような宗教性の強調がありました。

今もおっしゃいましたように、血統が絶えてからも実力者が宗教的な座を守るというか、守護者として教会を守るという意味で合法性を得るということはありますので、やはり宗教的な意味は大きいと思いますね。ただ、ロマノフ朝が出てからは血筋を追っているわけで、そういう家柄の継承ということもばかにならない要素としてあるわけです。それで、もしペレストロイカが駄目になって、皇帝勢力、ツァーリズムが復活すれば血統者を探すかもしれませんね。現実に最近は右翼がずい分出て

まいりまして、NHKのテレビなんかにもでておりますが、急進的改革派の書斎にニコライの写真なんかが貼ってあるんですね。一見ラディカルにみえるけれど、実は王政復古とかそういうことにかなりノスタルジアを感じている連中も沢山出てきますから、もしここでペレストロイカが駄目になると右翼がクーデターでロシア帝国を復活させると真面目にいう研究者がいるぐらいです。

石井三記　見通しの暗い話を続けまして恐縮なんですが、フランスにかんしても、今日でも王位継承権者を主張しているパリ伯というのがおります。オルレアン朝ですけれども、時たま「パリ・マッチ」のような週刊誌に取り上げられたりする。君主制のメルクマールは何かという問題について、世襲制を第一義的に取り上げるのは実は間違いではないか。世襲制を第一義的に取り上げるべきではないというふうに私は思います。

これは報告のときにも言いましたけれども、カペー朝初期の段階では、少なくとも建前では選挙制で来てるわけで、選挙で選出される君主というものが、君主制ではないのかというとそうではないだろうと思います。もっと遡ると、メロリング朝からカロリング朝に切り替わるときに王朝の断絶がありますけれど、ピピンなんかはメロリング朝末えいの女性と結婚するとかいうことが一応行なわれていたわけで、そういう意味では世襲制原理があるといえるかもしれませんけれど、世襲制原理はフランスの王国基本法ではもちろん男系なんですね。その意味で、ここでは明らかに王朝が切り替わったと見ていい。ですけれど、逆説的なことをいうようですが、カペー朝はずっと息子が生まれつづけるんですね。これは神の賜物であるわけですけれど、息子が次々と生まれてくる。

世襲制というのは、皇室典範のことを出されましたけれど、日本国憲法の第二条で世襲というのは規定されているのであって、憲法を改正しないと世襲制を廃止することはできないわけです。皇室典範について明治憲法下と日本国憲法下とで決定的に違うのは、ご承知のように、明治憲法下では皇室典範というのは下位法ではなくて大日本国憲法と並ぶものです。しかし今日、皇室典範というのは当然の事ながら下位法であって改正することができる。そういう点で注意が必要だと思うわけなんですよ。

では、君主制のメルクマールとして何を挙げたらよいかと申しますと、二点あると思うんです。まず当たり前のことですけれども、自然人が国家の最高機関であるということ。それから第二点目は、君主の位につくべき者というのが血統によって限られて、あらかじめ定められた王位継承順によって位につく。あらかじめ定まった法によって順に着いていくということです。だから、勝手に恣意的に、これはルイ十四世の末期に自分の庶子を王位継承者にする法令をだしますが、これは君主制ではないというふうに批判され、パルルマンによって取り消されることになります。

浜林　世襲制という言葉の意味を直系の男子というふうに狭い意味で考えれば、血筋が絶えるということはあるんですが、

どなたかおっしゃったようにどこかに誰かいるんですね。王位継承者というのが。たとえばイギリスでは、さっき申しましたけれど、ジョージ一世というのは、説明しにくいぐらい遠い親戚になるわけなんです。どこかで血筋はつながっているというふうに主張する。世襲制という言葉をそういう広い意味で、どこかで血筋がつながっているという程度に解釈すれば、世襲制がなくなるということは、ちょっと考えられない。つまり今まで君主制が廃止されたという事例が多いんですが、血筋が絶えて廃止された君主制は多分無いであろう。やはり、革命だとか戦争に負けたとかいうふうなことで廃止されるんであって、血筋が絶えたから自然消滅した君主制はちょっとないんですから。

たとえば、デンマークは女性に王位継承を認めなかったんですが、女の子しかいなかったものですから憲法のほうを変えて、現在国王は女性です。それからベルギーは、これは今男子しか認めていない。もし女の子しかいなかった場合には、議会がその時には国王を選ぶというそういう憲法になっていると思います。実際には起こってないのですけれど、そういう場合にはどこかで血のつながっているのを探してくるんじゃないかと思います。今なくなりそうなのはモナコで、これは男子の後継者がいない場合には、フランスに併合されるということになっていますので、これは世襲制が崩れれば王室はなくなる。必死になって男の子を生んでるわけです。

だから、世襲制の意味ということなんですけれど、広い意味で取れば世襲制の原則というのは、なんとかかんとかつないでいくということではないのかな、と思います。

司会　阪上　どうもありがとうございました。言葉のもとの意味からして、君主制というのはただ一人が支配するということで、モンテスキューの場合でも君主制の本性というのは唯一者が法にもとづいて支配する形態ということであって、そのただ一人の人間がどういうふうにつながっていくかというのは性質のちがう問題だと思いますね。

少し余談になりますが、昨年ヨーロッパに行ってたんですけれど、丁度東欧の激動がありまして、スイスに亡命中のルーマニアの元国王がテレビのインタビューに出ておりました。その少し前に先程石井さんのお話になった、パリ伯爵もテレビに出ておったんですが、パリ伯爵のほうはいかにも王位継承権第一位という尊大さを表わした態度で、フランス国民が私を必要とするときがくれば私はそれを引き受けるにやぶさかでない、と胸を張って言ってました。それにたいして、ルーマニアの元国王というのは田舎のおじさんというか、村夫子然とした人で、余りそういう感じを受けなかったのですが、やはりどの国にも王位継承権者というのはどこかに隠れているようで、そういうことからいうと無理矢理にでもつながっているということになるのかな、というふうな印象を持ちました。

つぎに、永井先生のご質問をお願いします。

永井義雄（一橋大学）　今日のシンポジウムのテーマは君主制のイデオロギーですから、制度論だということは分かりますし、それから今日的な問題は象徴天皇制というか象徴君主制みたい

なもので、そんなに大した権力をもった君主が問題になっているわけではない。けれども、元来君主というのは権力を持っておりましたし、何らかの形での権力的支配の上にたって象徴君主制なり、象徴天皇制があると思うので、制度論と権力論を議論してほしかったという願望があるんですが、それをやり始めますともう一つ別のシンポジウムが必要になりますから、石井さん、大変恐縮ですけれども儀礼の変化という話がありましたので、儀礼の変化が君主権力の強大化ないしは衰退と結びついていたのではなかったかということに問題を絞ってお尋ねしたい。

石井　時代を限定してお話しすればよいのか、あるいは広くお話しすればよいのか、わかりかねますけれども、お答えできる事柄としては、レジュメの六頁に図式を書きましたが、聖別式という国王儀礼についての変化を考えてみますと、たとえば四頁に王国への宣誓を六点挙げております。そのうち四以後は後からの付け足しです。もっとも、四番目の異端派の追い出しは十三世紀に追加されたものですけれども。十三世紀当時の異端というのはカタリ派のことなんですね。その当時の宗教問題などにより付け足されたものがずっと残っていて、もちろんルイ十四世になれば異端というのはプロテスタントになるわけです。

ところが、アンリ四世、その前のアンリ三世、ルイ十三世なんかは、異端のなかにプロテスタントは入れてないんですね。ですから、時代によって変化を見せているということはいえる。五番目も騎士団ができたあとですから、これもアンリ四世以降のことなんです。それから、六番目の決闘を禁ずる勅令自体も比較的最近といいますか、近世のルイ十四世以降のことなんです。ですから、重層的に付け加わっていくわけなんです。もちろん取捨選択されていきますけれど、時代ごとに明確な意図があって儀礼が変わっていくというよりも、場当たり的な変化です。

たとえば、一六一〇年の儀礼の転換ということを申し上げましたけれど、これはアンリ四世が暗殺されるという突発事故に対応するようなことであって、あらかじめ意図されたことではない。儀礼の変化というのは時代状況に合わせたものといえますが、そのなかに見えてくる事柄、ここを注意しておきたいのですけれど、国王の神格化とかが出てくるのは、少なくともフランスにかんしていえば、中世というよりもルイ十四世を頂点とするブルボン王朝においてである。つまり比較的近世になってから神権説、王権神授説などが出てくるという点に注意を促したいと思います。

王権神授説的な神権説が出てくるのは、やはりブルボン王朝が登場してくるさいの宗教戦争の過程でのモナルコマキといった動きにたいする揺り戻しとしてだということです。

司会　阪上　つぎに丸山さんにお願いします。

丸山敬一（中京大学）　浜林先生にお聞きしたいのですが、このレジュメで思想史的にあとづけると書かれており、何人かの思想家を取り上げてその人たちが君主制あるいは象徴君主制につ

いてどういう見解をもっていたかという説明をされたわけですが、バジョットが述べたからすぐ制度的に実現するというわけにはいかないわけですから、現実の政治史のなかで象徴君主制がどのように成立してきたのか。そして、その成立してきた象徴君主制は、われわれは象徴君主制というと日本国憲法を頭において考えるのですが、イギリスの象徴君主制の実体、たとえば日本の象徴天皇制とどうちがうのか、具体的に説明していただきたい。

浜林　ごく簡単に申しますと、名誉革命で立法権は議会に存するということになります。ただし、国王も最終的には法案にサインをしますので、そういう意味では国王には拒否権がある。ただ、十八世紀の始め以来、拒否権を行使しないという慣習ができていまして、「国王は自分の死刑判決文にも署名を拒否することができない」というバジョットの有名な言葉があるぐらい、拒否権が形骸化しているということです。

ところが現代でもそうですけれど、イギリスの国王は行政府の長を兼務している。行政権は現代でも国王のものである。正式に形容いたしますと、現在の国王は立法権の一部、つまり拒否権をもち、行政府の長であり軍隊の長であり、教会のガヴァナーである。これはイギリス政府のオフィシャルなガイドブックにのっている定義ですから、形式的にはそういうことになっているのです。

したがって、たとえば日本の天皇は政治的な発言をしてはいけないことになっていますが、イギリスの国王は国会で施政方針演説をします。実際には誰かが代わって読むわけですが、形の上では国王がすることになっている。それから、イギリスの国王は現在の女王もそうですけれども軍人です。今のエリザベスも軍服を着て馬に乗っている写真がありますが、軍人ですから軍隊の馬に乗って閲兵をいたします。それから教会のガヴァナーです。ですから、イギリスでは日本で言う政教分離という原則はないんで、政治と教会は密着している。ただ国教会以外の教派に関しては、トレレーション、つまり大目に見てやっているということでありまして、政教分離という原則にはなっていないのです。政教分離運動がありますけれども少数意見で、毎年のように握り潰されております。

しかし実際上は十八世紀に内閣制度ができます。内閣が事実上の行政権を持つようになっているので、これは制度的にきちんと決まってませんから、時代によってかなり動いて、たとえばジョージ三世なんかはかなり実質的に行政権を握った。実質的な行政権というのは、内閣総理大臣を任命するとか、個々の政策に口を出す。一八二〇年以降、国王の実質的な権限はなくなってきて、ポピュラー・モナキーという言葉が出てくると思うんですけれど、ヴィクトリア女王も随分口を出しますが、彼女の場合には口を出してもあまり効き目がなかったようなんですね。典型的な例は、グラッドストーンを彼女は大嫌いでありまして、あの男の顔をみるくらいなら王様を辞めたいとさえ言ったんですけれど、その嫌で嫌でたまらないグラッドストーンを彼女は四回も総理大臣に任命せざるをえない。つまりそれぐ

らい権限が形式化している。

ぼくは日本の天皇は政治的な権限を一番持っていないんじゃないかと思うんです、制度上は。一切の政治的な権能を有しないというのは国王としてはちょっと珍しい存在ではないか。だから憲法学者のなかには日本は共和制だという人もいるようですね。これはさっきの君主制の定義にかかわることですが、あんなのは国王ではないから日本は共和制だとか、無限に共和制に近い君主制だとかいろいろ意見があるようですけれど。そういうものにくらべればイギリスの国王は実質的にも権限を持って政治にもかなり口を出している。その程度です。

司会　阪上　君主制の権力的な側面と権威的な側面という常識的な分け方をすれば、権力的な側面に問題が移ってきておりますので、伊藤先生に関連するご質問をお願いします。

伊藤成彦（中央大学）　私がおうかがいしたいのは、浜林先生が最後にちょっとお触れになりましたが、またその他の三人の方のご報告をうかがっておりましても、国民国家形成期の君主制ということが一つの焦点となっていたと言えると思うのです。そうしますと、外敵から身を守るとか、あるいは民族的な統一を達成するとか、内部への求心性という問題が出てくると思うのです。

たとえば日本の場合、明治維新から日露戦争、さらには日韓併合、大逆事件というところまでを考えてみますと、日本の場合にはかなり早い時期に国民国家形成期の君主制から帝国主義時代の君主制へと変わっていっているのではないだろうか。君主制というものが、もちろんフィクションとしての国民、フィクションとしての民族などのさまざまな問題を含んでいますが、求心性をもっている。政治的な統合、あるいはイデオロギー的統合、あるいはもっと具体的に資本と労働力の統合という形で近代化を急速に進めてゆくための一つの動力になっていく。これは安丸さんが御指摘になったことです。

それがどうして外国支配、近隣外国支配の努力に転化していったのか。そのへんの変化、帝国主義時代に入って君主制が、どのように変わって行ったのか。その場合、内部的な構造、あるいはイデオロギー的な構造に変化はあったのか。フランスの場合には帝国主義時代に入るともう無いわけですが、しかしたとえばロシアのツァーリズムは、それに適応出来ず失敗した場合と考えてよいのかどうか。イギリスの場合は、帝国主義時代に入ると、君主制批判が全部吸収されてしまったという浜林先生のご指摘がありました。これは安丸さんにおうかがいしたいのですが、大逆事件というものは、日韓併合と裏腹であったのですね。イギリスの場合に君主制批判がイデオロギー的に吸収、吸飲されて消滅したということの関連で、日本の場合はどう考えたらいいのか。暴力的な鎮圧とイデオロギー的な吸収の両面があったのかどうか。その点をおうかがいしたい。

司会　阪上　それでは安丸先生からお願いできますか。

安丸　まず国民国家の形成についてですが、私は日本の近代国家は近代国民国家の一類型だと思います。講座派は絶対主義天皇制といっていますが、私はどちらかというと国民国家の一

類型と考えたいと思っており、国民国家としての統合性を実現するための、権威ある中枢とでもいうべきものが天皇制であったと思うのです。権威ある中枢に向かって人々のエネルギーを吸収、発揮させてゆく、いわばエネルギーを放射するための中心が天皇制だと思うのです。ところで、このようにして形成されはじめた近代国民国家がある程度近代国家として形をととのえてきますと、その内部にさまざまな問題が起こってきて、実体的にはかなり変化します。たとえば、植民地の問題とか、大逆事件が起こるとか、そういう問題がある。そういう図式で一応考えることができると思うのです。

ところで、私が日本の近代国家を近代国民国家の一類型と規定したい理由は、それが天皇という権威ある中心の下で国家の力を強化するという国権主義的方向と、国権主義と結びついた民権的な方向という両側面を最初からもっていたと思うからです。たとえば、五ヶ条の誓文の第一条、これは王政復古直後にできたのですが、そこには、広ク会議ヲ興シ万機公論ニ決スベシ、と書いてあるわけです。その会議とか公論というものをもう少し発展させれば、明治七年の民撰議院設立建白や明治憲法になるわけですし、戦後の天皇が人間宣言を行ったときにも、五ヶ条の誓文との連続性がとりわけ強調されたわけです。私は、天皇の権威を中枢に置いて民権が発展すれば国権が発展するというロジックが、日本の近代社会の基本的なロジックだったと思います。

このようなロジックを、いまかりに民権＝国権説と呼ぶことにしますと、どちらにどれくらい重点をおくかによって、反対意見や異端説というものがでてくる。二・二六事件のようなばあいでも、憲法の規定を国家は守っていないというのがもっとも急進的な分子の主張だったと思います。近代日本の政治思想の大枠は、民権＝国権型の論理のなかでの正当と異端の争いに基本的には収まると思います。それとは違う意見も少しはあって、たとえば、自由民権運動の時期ですと日本の国籍を離脱したいといった人もいたし、神武天皇はどこかからおしかけてきて国を奪ったのだからあれは蜂須賀小六みたいなものだといって処罰された人もいました。政治思想は支配者が都合のいいように作ったものだという考え方は、国学のなかにあったわけで、国学が儒教を批判するときに使ったロジックだったわけです。そういう考え方が今の神武天皇の話のなかにも受け継がれていて、おなじ考え方は大逆事件のなかにもありました。そういう意味での異端の系列というものはあった。だけれども、国権＝民権論の枠組から完全にはずれた本当の異端者というものは、非常に少数であったと考えておくべきだと思います。このようなわけで、大逆事件だとか、神武天皇は蜂須賀小六みたいな者だという発言とか、昭和のマルクス主義だとかは重要なものではあるが、圧倒的多数派の思想は民権＝国権型の論理の枠のなかにあった、それから外れたものは非常な少数派であったと考えるべきだと思っています。

今井　ロシアの国民国家形成のためにピョートルなんかが果たした役割は実際以上に誇張されていて、ピョートルなしにロ

シアはないというぐらい多くのインテリまでも含めて信じられているわけですが、その基盤を見ますと、たとえばピョートルの場合は、従来の伝統的な大貴族を排除して新しい貴族を作り、彼らに経済的地盤を与えるために農奴制を強化しています。改革を行い、伝統的な貴族は抑えるのですが限界がはっきりしているわけです。

こうしてピョートル以後、あまり変化がなかったのですが、フランス革命の脅威のもとで「古に帰れ、専制君主の威厳を取り戻せ」というような批判がでてきて、アレクサンドル自身も改革の意志を失って、古いタイプの王政をニコライに継がせていくわけです。それがクリミア戦争で敗北してまた一つのチャンスを迎えて、アレクサンドル二世のもとで農奴制国家を廃止して近代国家に生まれ変わろうとする。その時の農奴解放委員会にはリベラルな人たちが最初は入っているのですが、だんだん追い出されて地主貴族の、特に中央の貴族などの発言権が大きくなって農奴の解放の幅を非常に小さくしてしまう。

結局、日本より二〇〇年くらい前にピョートルは西洋化の出発をしたわけですが、徐々に幅が狭くなってきて、日露戦争の頃は日本の方が後から出てきたのに国内の様子はロシアより良くなっているという面が出てきます。こんなことで慌てて一九〇六年にまた改革を始めようとするわけですが、このときにはもう農奴制地主だけではなしに、ブルジョアジーがブルジョア的な改革をしようとします。皇帝はいつもバランスを考えながらできるだけ改革しようとするけれども引き戻される。結局は地主貴族的な発言のほうが強くなっていくなかで、また改革のチャンスを失って、帝国主義時代に軍隊をかなり拡充しましたけれど、近代化の遅れた軍隊でクリミア戦争で敗北してからずっと落ち目になってゆくわけです。

ロシアのピョートル以降の君主制の基盤としての農奴制貴族の体質、それにたいするブルジョアジーの弱さが、ロシアの皇帝が近代化に乗りきれない悲劇、王室にとっては大変な悲劇であった。結局、一九一七年二月に王政廃止の決議をされるまで王政は存続はしたけれども、ロシア帝国主義の内容は、中近東その他に市場を広げはしましたが、イギリスやフランスの進出の前に次第に劣勢になっていくという、いわば体質的に非常に古い君主制が時代に乗りきれないで、革命で崩壊して行く一つの例だったと思います。それにくらべ日本がどうだったかというと、徳富蘆花なんかがロシアに行くわけですが、ロシアの農民の方が日本の農民よりよっぽど貧しいという印象を持つわけです。その点、日本は近代化を王制を利用して乗り切った。それが結局、今度の敗戦まで天皇制を維持する一つの例になったと思うのですけれど、そんな比較を考えながらご質問を聞いておりました。

司会　阪上　浜林先生、お願いします。

浜林　今の日本で国際化ということをしきりにいいながら、もう一方で天皇イデオロギーを非常に強調している。それがどう結びつくのかという問題と関係しているような気がしているのですけれど。

イギリスの場合でいいますと、さっきは紹介しませんでしたが、「イングリッシュネス」という面白い本がありまして、「イギリス人らしさ」とでも訳せましょうか。そのなかのある論文によりますと、十九世紀の中頃はナショナリズムを担っていたというか、イングリッシュネスを主張したのはむしろ民衆的な勢力のほうである。それが十九世紀の後半、帝国主義の時代になって、逆にそれが支配の側に取りこまれてくるんです。帝国主義政策に反対する連中はイギリス人らしくない、つまりアンイングリッシュ、日本風に言えば、非国民ということかと思いますが、と呼ばれるそうです。それから愛国的労働運動とか、チェンバレンなんかのフェア・トレード運動とかそういうふうなものを支配の側がむしろ作り出していって、イングランド本国を越えた帝国全体の象徴として国王が新しく担ぎ出されてくる。そこは調べきれていませんが、かなり演出があるだろう。ヴィクトリアの即位五十年か六十年の頃ですが、相当演出があって、それがイングリッシュネスの新しいシンボルであり、同時に帝国の新しいシンボルというふうに作り上げられていくのではないかということを感じています。

ですから、最初に申し上げました一八八〇年代以降が王室儀礼の最盛期だというのは、そういう帝国の王室の側面を意識的に作り出していったということではないか、そんな感じがしています。

司会　阪上　どうもありがとうございました。つぎに現実の政治の中での君主制の力とのかかわりで、民衆のメンタリティーに話題を移したいと思います。水田先生、お願いします。

水田洋（名城大学）　今までの議論で、君主制が宗教を使って上からやっていたということは出ていましたが、それを受けとめる民衆のほうのメンタリティーに宗教がどれくらい作用したかということがなかったように思います。思いつきですがボルケナウが戦争中に書いた雑誌論文のなかで、スターリニズムとヒトラーイズムの両方があって、スターリニズムの独裁を許したのはギリシャ正教であり、ヒトラーの場合にはルターだといっています。ルター対ヒトラーという本は別にあるのですが、つまり宗教が民衆のメンタリティーを形成してゆき、これが独裁というか君主制を受け入れやすくしている。そういうことはないんだろうか。そこのところをうかがいたい。

それから、安丸さんの場合には民衆意識の問題がはっきり出ていたから、いちゃもんつけるようですが、例えば難波大助の事件への民衆の対応、あれは自動的に出てきた感情なんだろうか、それとも上のほうからやられたんでしょうか。つまり民衆の側で君主制を受け入れる要素、宗教とは限りませんけれどそういうものが何かあったのかどうか。

もう一つ、この間ソフィア教会とネスキー教会の真ん中あたりの公園で王政復興の署名運動をやっているのを見ました。丁度、ディミドロフ廟の後ろあたりですね。こんなことをまだやってるのかと呆れたのですが、そういうメンタリティーがまだ残っているのかなという感じがしたのです。

司会　阪上孝　それでは、安丸先生からお願いいたしましょう

か。

安丸　民衆の宗教意識のなかに天皇制を受け入れる要因があったのかどうか。この点については民衆の宗教意識を二つに分けて考えたい。つまり、フォークロア的な宗教性と、国家の祭祀体系のなかに組み込まれたもの、これは一番底辺でいうと氏神とか祖先崇拝のことです。このように分けてみると、後者はあきらかに天皇制によって統合されている。たとえば氏神は、伊勢神宮を頂点とする国家の祭祀体系のなかに組み込まれているもので、明治のはじめから中央で国家の行事があると、おなじ行事を氏神で受けとめてやらせるというのが、国家の政策になっている。こうした政策は完全には実現できませんでしたが、ある程度まで行なわれました。今でも昭和天皇の病気だとか天皇制にかかわるさまざまなところで神社体系が受け皿になっている。しかし、フォークロア的な次元で考えると、宗教と天皇制との結びつきはけっして強力なものではなかったし、江戸時代の後半ではむしろ反秩序的な性格の方がずっと重要だったと思います。

報告のなかで具体的には取り上げませんでしたが、レジュメに柳田国男編の「山村生活の研究」という書物の名前を挙げておきましたのは、フォークロア的な宗教のこのような性格が、近代にもひきつがれていたことを説明したいと思ったからです。この書物は一九三〇年代に作られたものなんですが、これを見ますと天皇崇拝をうけいれているように見える事例は、僕の勘定では三つか四つしかないんです。柳田の指導のもとで民俗学者たちが協力してつくった書物ですから、もともと宗教の話は非常に重要なんですけれども、それ以外の宗教の話は天皇崇拝と直接の関係はない。これは生活者としての民衆に相応しいことです。

このような問題とつなげて、難波大助の事件についてのレーデラーたちが観察したようなことが、民衆による自主的なものであったか、それとも強制のようなものであったか。これはなかなかデリケートな所であまり明快に言うことはできないのですが、日常の生活者としては天皇崇拝とは異質の意識や行動様式をもっている人たちも、自分たちの生活が広い社会のなかでは国家とか天皇とかという権威と結びついていることを知っていたのだと、私は思います。

ところで、レーデラーの観察に出てくる例というのは、衆議院議員の職にあった難波大助のお父さんとか、警備をしていた警官とか、彼が子供の時に教えた小学校の校長や訓導とかで、こうした人びとの責任のとり方が丸山さんの無限責任論の根拠になっているわけですけれど、こういう人たちは地域の共同社会と大きな社会との繋ぎ目にいる人たちで、そういう人たちは国家の権威を背負うことによって小学校の校長であるとか、その他の地位を保持しているわけです。だから、そういう立場の人たちが国家の権威をすばやく受け入れるということはよく分かることであって、それを拒否しうる可能性というのは、日本のようにやや遅れて近代化を始め、民族国家としての団結心が非常に強い所では難しかった。そういうところからまったく逸

脱した思考、完全な異端というのは、本当の少数派としてしか存在しえなかったと考えるべきではないかと思います。

司会　阪上　民衆意識というふうに一括してしまうといろんな事が入り過ぎるかと思いますので、安丸先生がフォークロア的なものとそうでないものとに分けられたのは重要だと思います。

それから、こういう問題を考える時にサブリーダーといいますか、地域の指導者のような人たちの役割も非常に大きいように思いますので、そのあたりに少し注目しながらお話をいただけたらと思います。今井先生よろしく。

今井　サブリーダーというと、どの辺まで入りますか。

司会　阪上　あまり厳密に考えずに、学校の先生とか村長さんとかそのあたりを考えていただいたらいいかと思いますが。

今井　先程の報告で一番触れたくて触れられなかったのは、例のゴーゴリーとベリンスキーの論争なのですが、その一番の中心は、ロシアの民衆は本当に信心深いか、それとも無神論者かということなのです。非常に極端な表現だったと思うのですが、ベリンスキーによれば、「ロシアの国民は世界で最も宗教的な国民だとあなたはいうが、それは嘘だ。彼らは深く無神論的な国民である。ロシアの国民はまだ沢山迷信を持っているが、宗教心の影さえない。私はそこにロシア国民の将来の偉大さを見出している」というのです。

この時期にこれだけのことをいうのは相当な自信だろう。事実そういう側面はあったのだろうと思います。ロシアの正教徒のなかには、徹底的に権力と戦ってシベリアの森のなかまで逃げていったような異端もいます。彼らは、第二次世界大戦中、偵察機がようやく発見したという、平家の落ち武者の部落のようなものまで作っている。戦争に反対したルフォゴールはハバナにまで逃げてきてしまうわけです。こういう異端の少数派は日本と比較にならないくらい民衆のなかにいて、一つの勢力を成している。こうして西ヨーロッパのカトリックとプロテスタントの対立ほどではないのですが、ロシア正教のなかにも宗教対立はあったし、より信仰に忠実なのは異端派として、その勤勉性のゆえに資本家としても成功しているということを申し上げたのですが、これを認めないとヴィッテの改革は成功しないといって、宗教的な自由を認めさせ議会で通して、ようやく資本家が自由に市場で活動できる基盤を与えたということがありました。

それは別として、先程おっしゃったボルケナウですか、スターリンの基盤としての正教、比喩としては面白いのですが、これは違うのではないか。というのは、スターリンの時期には教会は徹底的に苛められまして、いろんな教会が倉庫に使われたりして、生きてる教会は非常に少なかったわけです。第二次世界大戦中、ヒトラーとの戦いの時にスターリンがにわかに国民的精神の総動員といいますか、国民の協力を要請するためにあえて教会に新聞の発行を認めたり、さまざまな形で正教の指導者を自分の側に引きつけました。革命後この時期まで教会は苛められつづけていたわけで、今度ゴルバチョフがキリスト教千

年を記念して、やっとロシアの正教会の大司教と手を握るような劇的な変化もありましたが、私がソビエトに行ってみて歩いた教会も実に惨めなものでした。

水田先生がおっしゃったのは、ギリシヤ正教がもっと深い意味での民衆の心理的な状況を作っていたのではないかとのご意見だと思うのですが、それは帝政時代はあったけれども、革命後は共産党だった。一本調子の上からの司令によって、共産党はちょうど革命前の正教会やツァーリズムのように民衆を従わせたのです。革命後、レーニンの時代のような良き時代があったのですが、正教に代わるような一本調子の均一化を要請したのが権力だったのです。その過程で正教会は無気力で抵抗しなかった面があって、この点を彼らも後悔していると思うのですが、ロシアには宗教弾圧の長い歴史がありまして、その精神はソルジェニーツィンなどにも蘇ってくるわけです。正教は必ずしも体制維持あるいはファシズム的権力の基盤だけではないような気がします。むしろアクティヴな要素として今後生きてくるのではないか。

石井　フランスにおける君主制の民衆への浸透ということですが、今日の報告では四つの国王儀礼というパフォーマンス的なことしか話しませんでしたが、もちろんこの他にも、たとえば王太子が誕生したときの祝賀式などでは、町の辻々で祝い酒がふるまわれる。それから、ルイ十四世の葬儀の時も、たとえばフランドル地方の記録なのですが、国王が亡くなったという報せに、教会は六週間に亘って一日三回鐘を鳴らすことを命じられる。また、一年間公の娯楽は差止められた、という記録が残っております。

しかしもちろん裏の面もあるわけで、ヴォルテールなんかは、ルイ十四世の亡骸が運ばれるその葬列をパリの市民は歌い、笑い、かつ飲みながら見送ったと書いております。

地方の事例なんかを考えてみますと、王権が浸透するさいに教会が持った意味というのは非常に大きいと思います。たとえば戦争に勝った場合に神に祈りを捧げるテ・デウムの式典ですとか、あるいは民衆に浸透する際のいろいろなメディア、たとえばメダル、記念硬貨ですとか版画、印刷物のたぐいなどがあります。また、結婚契約を記した証書には聖母子像とか宗教的な図柄を印刷してありますが、ルイ十四世とマリー・テレーズの結婚を祝賀する図柄が刷り込まれて、家庭に大事に保存されているという事例もある。こういう場合もあったわけです。

浜林　水田さんのおっしゃったこともそうだろうと思います。資料的な裏付けはなかなか難しくて断言はできないのですが、多分、君主制批判をしていた人はイギリスの場合では非国教徒だと思うのです。なかにはチャールズ・ブラッドローのような無神論者もいる。逆に申しますと、国教会の支持者はやはり君主制支持者であるということがいえるように思います。ただこういう点を民衆意識のレベルでどうやって実証するかということは難しくて、十九世紀になりますと新聞とか大衆向けの雑誌とかが出てきますから、それらを丹念にフォローすれば出てくるのかもしれないですが、私の印象でいうと、君主制を支持し

ているほうはあまりそのことをいわない。反対派の方はしきりにいうのですが、支持者の方はあまりそれをいわない。だからなかなか分からないわけです。

さっきちょっとふれましたが、メンタリティーとしては君主制原理が社会の隅々に行き渡っているということがありまして、さっきのサブリーダーですけれども、サブリーダーだけでなしにサブリーダーのいいなりになっている方も上の者に従う。リトル・モナークといいますか、そういう者がいたる所にいる。この原理が君主制を支えていて、それははっきりとした宗教的な信条みたいなものではなく、もっとプリミティブなものではないか。ラディカルな新聞のなかに出てくるんですけれど、宗教性というのは結局国民の精神的な自立を妨げるものなんだとそういうことをいっています。君主制原理が自立を妨げているという面があるんではないか。

司会　阪上　君主制の原理が社会の隅々にまで行き渡っているといわれたんですけれど、うかがいながら、一木一草に天皇制があるという竹内好さんの言葉をちらっと思い浮かべました。そういう問題ともかかわりまして、土方先生のほうから質問が出ておりますのでよろしくお願いいたします。

土方和雄（名古屋大学）　今年こういうテーマが選ばれたことは、明らかに即位の礼と大嘗祭を踏まえての問題だと思いますが、たしかに憲法上ではかぎりなく共和制に近い君主制と言えると思うのですけれど、その憲法上の天皇制と実際の天皇制の間に、安丸さんは「ずれ」とおっしゃいましたが、私は大きな乖離があると考えております。全員の先生方におうかがいしたいのですが、日本に共和制の展望があるのか無いのか。ご自由に発言願いたい。

司会　阪上　これは大問題ですが、天皇制を支持するメンタリティーがどうなるか、日本人のメンタリティーとの関わりということでお話しいただいてよろしいでしょうか。政治運動の展望というようなことになりますとここで問題にすることはできないと思いますので、メンタリティーという場面でどういうふうに変わりうるだろうか、あるいは天皇制のメンタリティーがどれほど支配的であるのかということで、やはり安丸先生から口火を切っていただきたいと思います。

安丸　ここに開催されているのは歴史の学会で、将来のことは禁欲しておいたほうが適切かとも思いますが、展望のない話はつまらないということもあるかと思います。そこでやや中間をとって、現状についてお話しするということからはじめて、最後に将来の展望も一言することにしたいと思います。

先程、阪上さんが竹内好さんの「一木一草に天皇制がある」という言葉をひかれたのですが、丸山さん、竹内さん、大塚久雄さんを含めて戦後近代主義と呼ばれる人たちはみなおなじような考え方をしていますが、それと私の考えが違うということはさきほど申し上げた通りです。生活する庶民は天皇みたいな面倒くさいものを受け入れるはずは、素直に見れば絶対ない。生活者は自分の生活をするのが専門なのであって、天皇制を問題にするのが専門の人は、大学の先生とか評論家とかでありま

す。

現在、各種の意識調査によれば八〇％ぐらいの人が象徴天皇制を支持している。この数字は非常に安定性を持っているわけで、現代の日本人が現在のような天皇制を支持しているということは、かなり確実に言えることだろうと思います。ちなみに申しますと、反対というか批判的な意見をもっている人は一〇％、もう少し強化したほうがいいという人は約五％より少ないと思います。ここにいる人は一〇％の方の人だろうと、まあ違う人もいるかも知れませんが。この事実から考えると、現在の日本人は現代の天皇制を非常につよく支持しているように見えるわけですが、しかしこれはどういう天皇制を支持するかと聞かれたときにそう答えるということでありまして、日本人が毎日毎日天皇の事を心配して生きているかというと、そういうことではない。では現在の日本人が何を心配しているかといえば、それは自分の家族の生活とか自分の健康とか、いわば生活者として幸せに生きていけるかどうかということを考えている。基本にあるのは生活者的な意識ですから、そういう面から考えれば、天皇崇拝や天皇権威化の意識はあるかもしれないけれど、かなり遠いところ、高天ヶ原とはいわないまでも霞ヶ関とか会社の幹部のなかにあるだけで、生活の中にはないだろう。

しかし、日本のなかにある様々な集団は、企業にしろ学校にしろ町内会にしろ村にしろ、かならず内部に規律を産み出しているわけで、この規律の根拠は、たとえば会社なら利益を上げるための必要から必然的に生れるものですけれど、その規律を維持するために一番頂点の人はもっと大きな権威と繋がっているわけなんですね。もともとは天皇制と生活者の意識とは切れているわけなんですけれど、どのような生活者もなにかの集団に属していて、その集団はまたもっと大きな集団や世界と繋がっていて、国民国家日本というものに届いている。現代世界は、諸国民国家の対抗の場として実存しているという点では、近代世界の発展したものにほかならず、この世界のなかで日本人は日本という国民国家に深く帰属しています。そこで、生活者としての存在と天皇制とはべつの次元に属しているにもかかわらず、国民国家を集約するものとしての天皇制は、生活者の意識にはっきりと影を落としているということになります。これが象徴天皇制八〇％ということの意味だと思うのです。

私は象徴天皇制というのは国民国家の統合の原理だと基本的に考えておりますが、戦前の統合の仕方と戦後の統合の仕方には非常に違いがある。戦後の社会は、欲望とか民主主義とか自由とかいったものをかなり大幅に認めていますが、そのようなものとしての国民国家に帰属しているということは、やはり国民は皆知っているわけです。そうした事情のためにこういう結果になっているわけですから、国民国家としての日本が根本的に揺らぐことがないかぎり、天皇制は存続するだろう。平凡な見解かもしれないけれど、戦争や革命や異国の侵略なしに王政が倒れるということはなかなか難しい。現代の日本社会はさし当たってはある程度安定性を持っていますので、当面のあいだ天皇制はつぶれることはないでしょう。しかしよく注意して見

てますと、日本の社会には非常に不安定な要素がいろいろありますから、そこに注目して、ずっと将来まで想像力を発揮して考えてみれば、天皇制は必ず崩壊するだろうと、こういうことになるのではないか。

今井義夫　このような難しい問題に安丸先生は見事にお答えになって、私などは今のお答えに多くの点で同感です。

一番重要なことだと思うのですが、ご指摘のように、日本の社会構成の中に天皇制的なものが色濃く残っていると感じております。天皇制に非常に強いノスタルジアを感じたり、利用価値をよく知っている戦前の政治家とかリーダーシップを取っている財界の人達はどんどん減りますから、天皇制を意識的に維持する世代というものは減っていくと思うのです。しかし、今おっしゃったように社会的に慣習として残っていくものはかなり根強いだろうと思いますが、先程、浜林先生から出ましたけれど、これからの日本の置かれた国際状況が少しずつ意識を変えていく面はあるだろうと思いますね。

水田先生の質問にも関係するのですが、ハロヴィットで開かれた国際会議では、ウイリナー・パテルノーというエストニアから亡命してきて、今カリフォルニアのバークレイの先生をしている女性研究家が、ロシアのイデオロギーについて報告してくれたんですが、その内容は文化的シンボルとしての農奴解放ということです。この方は五年前に私がワシントンで報告したときにも一緒に報告して、チェルヌイシェフスキーについて報告したんですが、いずれも宗教的な面からチェルヌイシェフスキーや農奴制解放を見てるんですね。正教の言葉とアイデアをいかにチェルヌイシェフスキーが使っているか、彼がいかに革命的だといわれても、彼の素養やロシアの風土のなかで意識的無意識的にロシア正教の伝統的な言葉や発想を使っている。一八六一年の農奴解放のときに、村で農民たちを扇動していた指導者達も伝統的な発想にもとづいている。彼らの言葉をみると、お坊さんの言葉を逆に使っている。このように文化的に正教の影響が非常に強いということを強調されたわけです。

日本の天皇制についても、敗戦と戦後の変革によって天皇制の言葉が消えましたけど、ある意味で日本の文化のなかに天皇制そのものの入っていた伝統的発想があるのは必然でありまして、それをどのようにいい方向に変えていくか、チェルヌイシェフスキーほどの革命家では私はありませんが、どの方向に変えていくかという努力のなかで、天皇制的な発想も変わっていくわけでしょう。そういう内的な問題、民衆だけでなくわれわれの意識のなかにある天皇制を含めた変革の問題ではないかと思っております。

石井　まず最初に申し上げたいのは、少なくとも日本国憲法の上では憲法学上、天皇は君主ではないということを確認しなくてはいけないんじゃないかと思うんですね。そこの所を混同させて、イギリスの君臨すれども統治せずというような君主制と日本の天皇制をパラレルに捉えるというのはちょっと違う。日本の場合には君臨もしていないということを確認するべきだと思います。これはもちろん法的なレベルのことを申し上げて

いるわけで、質問のほうは社会的な事になるのでその点はお答えしたいと思います。

レジュメのなかで戒能通孝にふれましたが、この人はマルクス主義に近い法社会学者です。少さい書物ですが、戦後すぐの一九四七年に「近世の成立と神権説」という書物を書いていて、これは君主制というよりも天皇制を批判した書物ですが、彼の展望は戦後の進歩的な知識人の考え方に見られるように、天皇制、君主制というのは政治制度として一種の虚偽を持っているんだ、つまり君主というのは神だとか神の代理人だとかいわれているという虚偽があるし、またそういう君主制によって現実の階級闘争を隠蔽するなり否定するなり解決してみせたとするような虚偽、そういう二重の意味での虚偽があるんだ、といっています。

こういう虚偽を暴露することがわが国のブルジョアジーの階級的未成熟に関連する、こういうとらえ方をしているわけなんですね。この考え方というのが、話を飛躍させて恐縮ですけど、ウォルタ・バジョットの場合でも君主制の機能は無知な大衆向けのものであるとか、ロシアの場合にもそうですし、日本の近代天皇制の場合にもそうですけど、教養のない無定見な民衆にたいして君主制はあるという考え方としてあるだろう。戒能通孝とは違いますが、大衆の見方という点では同一の立場にあるんじゃないかと思うんですね。しかし私は悲観的でして、民衆が理性的になったり、あるいは自立すれば、君主制とか天皇制はいらなくなる、たとえば効率的機能的な部分だけで巧く回転していく、そういう国制は成立するのかどうか。そう考えますと悲観的にならざるをえないんですね。

さきに、国王の二つの身体ということを申し上げましたけど、君主制が生き残るかどうかという問題にかんしていえば、自然の身体と政治的身体と二つに分けたわけなんですが、それを使って説明すると、自然の身体に君主制の消滅を期待しても仕方がないと先程申し上げました。やはり大文字の身体、政治的身体のほうを問題にしなければならない。そういう事だけを申し上げておきます。

浜林　結論的には安丸さんと同じことになると思うんですけれど、これまで君主制がなくなったのは革命や戦争に負けたとき、それから帝国主義国家が植民地化してそこの君主制をなくしたというのは非常にたくさんあります。ですから、日本の場合には戦争に負けたときが最大かどうか分かりませんが君主制がなくなる非常に大きなチャンスだったのですが、この時に天皇の権限を剝奪することによって生き延びた。僕はそのことが念頭にあってバジョットのことを考えてしまったわけですが、ですからなかなかなくしにくいと思います。

ただ世襲制の問題はどうなんでしょうか、さっきどこかに血の繋がった奴はいると申しましたが、日本の天皇は外国と接触はありませんから、ヨーロッパの場合はロイヤルファミリーというのがいくつかあって相互に結婚していますからどこかにいるかもしれないですが、日本の場合はそれは難しいかもしれないという気もします。その辺はよく分かりません。そういう点

でいうと展望が無いようなんですけれど、しかし世界全体として見ますと、二十世紀以降とりわけ第二次大戦以後、続々なくなっているわけでして、数え方は色々ありますが、今は二八というふうに数えるんでしょうか。大勢としてなくなっていくだろうというのが私の感想です。

司会　阪上　討論終了の時間が近づいていますが、まだ多少時間がありますので、このさいぜひこの点を確かめておきたい、あるいは発言したいというかたがありましたら。

水田洋枝　君主制を支えるものとして教育体制はどうなんでしょうか。

司会　阪上　それでは、浜林先生いかがでしょうか。イギリスの教育制度と君主制についてどうですか。

浜林　イギリスの教育制度については水田さんのほうがお詳しいと思いますけれど、特に学校で日本のように天皇を敬愛しろというような教育はやっていないと思います。ただ、サッカーの試合のときに国歌を演奏します。前は、映画館で映画が終わるときに国歌をやってたんだそうですが、みんな帰っちゃいますんで止めたということを読みました。(BBCは放送の終りにやっているとの声に)NHKもやってますね。学校教育で日本のような教育はないと思います。むしろそういう点では、かえって君主がいないためかもしれないんですが、アメリカのほうが学校教育のなかでの国家主義のおしつけがひどいように思いますね。シンボルがないものですから、必死になって一所懸命おしつけているという感じがします。

ただ、イギリスの場合も、先程言いましたように十九世紀に国王権力の権威を演出する時期には、これも教育ではないと思いますが、マスコミを使ったプロパガンダはあったように思います。その程度のことしか分かりません。

司会　阪上　安丸先生いかがでしょうか。

安丸　近代の日本の教育のなかで天皇制の問題が非常に重要なことだったというのは、誰でも知っていることだと思うんですが、儀礼の問題というのはもっと注目して研究すべきことだと思います。近代になりますと、新聞とか写真とか新しいメディアが生まれて、首都で行われる国家的な行事を伝播することで国民的統合をはかっていくという面が非常に強い。日本の場合では、東京という首都ができて、憲法の発布式が最初の大規模な国家的な行事として喧伝されたのだそうです。その後、日清・日露戦争の勝利の祝賀式だとか明治天皇の死とかが国民統合をすすめる重要な儀礼だったわけで、近代的なメディアを利用した儀礼的なものあるいはシンボリックなものの役割の研究は大切だと思うのです。

宗教と儀礼との関係については、専門的な研究がいろいろあると思うのですが、素人考えで重要だと思うのは、特定の宗教観念をおしつけると反対の人は離れてしまうわけですね。明治の国家は最初、特定の宗教観念・教説をおしつけようとしたんだけれど、それでは反対派が必ず生まれます。そこであまり強引な教説のおしつけはしないというふうなやりかたを選んだと思うんです。儀礼というのはその点、非常に便利で、そのなか

に高度な宗教的観念を読み込む人もいるだろうし、極端にいえば教授会のようにそこに出ているだけのような人もいる。そういうふうにいろんな多義的な、曖昧な人たちをも組み込むのに儀礼というのは非常に便利なものだったんですね。

ですから、国家が特定の教説からある程度離れて統合を行うには、儀礼的な手段を取ることが非常な重要性を持っているわけで、そういうものをかなり具体的に研究しないと近代の国家統合のやり方はうまくとらえられないんじゃないかと考えています。

今井　ソ連が一つの大きな実験になっていると思うんですが、ペレストロイカでかなり自由化して東欧諸国もそうですけどシンボルを失ったわけですね。先程、保守主義者の意見を紹介しましたが、みんな声をそろえていうのは、民衆というのはアナーキーであると、いったん解き放つと収拾がつかなくなるから、シンボルとしての皇帝なり権力が必要だといっていたわけなんですが、それが今のような形で崩壊しますと、いろんな問題が起こってくるかもしれない。

ソ連の場合は、ゴルバチョフが中心でやって来たわけなんですが、離反していく共和国も増えて、ソビエトが体制的に維持できるかという問題がある。ロシア正教みたいな地盤があればなんとかまとまったんでしょうが、ポーランドの連帯がカソリックを地盤にしているように、生きていた教会があればよかったのですが、ロシアは非常に押えてたものですから教会自体が非常に痩せてしまって、おそらく混乱を救うだけの社会的力はないんじゃないかと思うんですね。

将来、ロシア的なもの、これは悪い意味での宗教じゃなしに隣人愛とか、本当に愛情ある民族的な繋がりというものを復活させるには、市場経済のかたわら、教会の良き意味での復活ぐらいないと駄目じゃないかと思うぐらいなんです。ある意味で、現代の社会における知恵のような意味での教会の復活、信仰の復活、安丸先生が儀礼的なものとおっしゃいましたが、ロシアにおいてもそういうものを使ってまとめている面が私には感じられるんです。数年前まではしょっちゅう儀式をテレビでやってました。ブレジネフの叙勲の式とか、やたらセレモニーの多い国だなと思っていたんですが、それがなくなって後に何が出てくるか注目しているところです。非常に難しい状態にあると思います。

石井　最後にちょっといわせていただきたいんですけれど、先程、戒能通孝が戦後の進歩的知識人としてオプティミスティックな展望を持っていたといいましたが、これは天皇の人間宣言が出た後の書物なんですが、そこで彼は、君主制の虚偽、これはペジョラティフとしてのイデオロギーなんですが、この虚偽が論理的に否定された場合でも虚偽に代わる真実がいまだに現われてないのが我国の実情ではないかといっています。この点をつけ加えさせていただきます。

司会　阪上　ちょうど定刻となったのですが、司会者としての特権を発揮させていただきまして、一つだけお聞きします。安丸先生が生活者という概念を前面に押し出されて、生活者の

レベルでは天皇制が、ほとんど意味を持っていないとおっしゃいました。しかし、生活者であるけれども、もう一方で自分の意味づけということがそれぞれの人にとって不可欠だと私は思うんですね。そうしますと、その意味づけということは、大きな全体の一部を自分がしめている、つまり何らかの主体であるというような意識を当然含まざるをえないと思います。そういうことから言うと、天皇制ということに直接つながるかどうかは別として、生活者だけが独立してあるというふうに問題を立られるのかなということをちょっと疑問に思ったんです。その点を教えていただければありがたいのですが。

安丸　日常的には私たちは生活者として生活をしているのだと思います。しかしその日常生活は、私生活だけから成り立っているわけではなくて、その外に世界の全体性を持っているものである。そのことを生活の専門家である民衆はいつも自覚して生きているわけではありませんけれども、言葉にならないうちにもうそのことを知っているわけです。そういう意味で生活者としての民衆は、それぞれに固有のやり方で世界の全体性を受け入れて生きていると私は思います。この世界の全体性なるものが、必ず天皇制にならなければならないとか、天皇制がもっとも重要だとかということではありませんが、日本の場合は世界に属しているといっても、それはより具体的にいえばそれぞれの企業に属しているということだし、もう少し普遍化すると日本という国家に属しているということだと考えられる。

近代社会というのは、基本的には資本主義的な世界システムとして存在しているのだけれど、その資本主義というのは国家と国家の対抗関係として存在しているわけですから、国家を単位としているという性格は免れえないですね。そういう意味で、日本人は現代においてはちょっと見ると生活者としてだけ生きているように見えますけれど、広く眺めてみますと国家主義的に生きているんだということも言えるわけです。そして、この国家主義的に生きているという面から考えますと、天皇制が人々の間で重要性を持つということになるのだと思います。生活者という言葉を持ち出したのでその面ばかりを強調していると受け取られますと心外でありまして、私は現在の日本はある意味で非常に国家主義的な社会だと考えております。それは見えない国家主義と申しますか、暗黙のうちにわれわれを取り込むような国家主義でありまして、国家の直接的な言説からだけでは捉えきれないような側面があると考えたほうがよいと思います。

司会　阪上　どうもありがとうございました。これで終わりたいと思います。討論をまとめるということではないのですが、君主制がもっぱら人々のイジネールなものに働きかけることによって成り立っているといいますか、そういうものとのつながりが非常に強いということがいろんな形で議論されたと思います。即位の儀礼もそうでしょうし、さまざまな儀礼がそうであるでしょう。そういう点から言うと、人が理性的になれば、あるいは啓蒙が進めば君主制はなくなるとか、君主制は無知と未開時代の産物だとかいういわば啓蒙主義的な君主制批判、浜林

先生のご報告によれば十九世紀前半のイギリスの君主制批判はそうであったようですけれども、そういうこととは違う次元といいますか、認識の次元とは少しずれる層に君主制の問題はあるだろう。特に天皇制ということになると、そういう面と情緒的といえるような面が強いかと思います。そういう問題も含めて今後、君主制のイデオロギーということを問題にするとすれば、その対極にはデモクラシーのイデオロギーとは何か、あるいはデモクラシーはこの点とどうかかわるのかということが、今一度問われる必要があると思います。

しばらく以前から戦後民主主義の虚妄性ということがいわれていますが、今後デモクラシーの基本的な問題を私たちは考えていかなければならないでしょう。どうも報告者の先生方、長時間ありがとうございました。ご討議に加わっていただきました皆さん、ありがとうございました。

自由論題 I

若きヘーゲルにおける歴史と懐疑主義

〔報告〕木村 博
〔司会〕山中隆次

はじめに

若きヘーゲルの思索の歩みを吟味するとき、その当初からヘーゲル自身がいだきつづけてきた論理的焦点として歴史の問題があった点に留意することは少なくない意義をもつ、と思われる。若きヘーゲルが主題とした宗教の問題、とりわけ「既成性Positivität」の批判は、民族共同体と個人の乖離ないし対立をその必然性において解きほぐすこと、換言すれば、その歴史的―政治的背景を究明することでもあった、といいうる。就中、そのまなざしが「実用的歴史 pragmatische Geschichte」に向けられていた点は注目してよい。というのも、こうした実用的歴史との真摯な格闘を通じて醸成されてきた境位がまさに「批判的懐疑的精神」(Ros. 58)に他ならなかった、といいうるからである。実に、若きヘーゲルの宗教研究をその根底においてうながした歴史研究こそ、ヘーゲル弁証法の形成上不可避的な結節点として位置づけられる「懐疑主義 Skeptizismus」の真の生誕地だったのである。

本報告は、以上の角度から、若きヘーゲルの宗教研究を歴史研究としてとらえかえすことを通して、その中に潜む懐疑主義の本質的問題構成を照出せんとする試みである(参照、拙稿「イエナ期ヘーゲルにおける『懐疑主義』について」日本倫理学会編『倫理学年報』第三七集所収、一九八八年)。

一 実用的歴史へのまなざし

さて、若きヘーゲルの思索上の出発点が単に純理論的反省だったのではなく、また自らの関心の中心たりえた〈普遍的なもの〉が単なる抽象的本質それ自体なのでもなく、現実に即した具体的普遍に他ならなかった、とさしあたってもし言いうるとすれば、それはあくまでも人間自身のいわば実践的現実態としての歴史・政治・社会へのまなざしをヘーゲルが堅持しえた結果に他ならない、といわなくてはならない。そして、その焦点たりえた歴史こそ他ならぬ実用的歴史であったのである。

一般に〉pragmatisch〈といえば、教訓的という意味がそなわっており、すでにカントも『道徳形而上学の基礎づけ』(一七八五年)において、アプリオリな法則に従う行為ではなく、経験的助言ないし教訓にもとづく行為を pragmatisch とみて、いわゆる実用的歴史を〈ひとつの歴史が、人を利口にするものである

とき、すなわち現代の人々に対して、どうすれば彼らみずからの利益を過去の人々よりもうまく、あるいは少なくとも過去の人々と同様に、配慮することができるかを教えるもの〉とみなしている。さらにまた、後の完成された歴史哲学をわがものとしえたヘーゲルにあっては、実用的歴史とは越えられるべき歴史観でしかなかったことは周知のことがらに属するといいうる。ちなみにその『歴史哲学』の「序論」では、歴史を「根本的歴史」「反省的歴史」「哲学的歴史」の三つに区別したうえで、反省的歴史のうちに実用的歴史を位置づけ、その内実を〈道徳的教訓ないし道徳的教育のためのもの〉とみなしている。結局、実用的歴史とは偉大な出来事をもっぱら心的主観的情熱の所産としてしかみなさず、つまるところ個々人の主観的利害関心にもとづく偶然的な帰結の羅列に他ならない、という位置づけなのである（vgl. FPG. 519）。

けれども、ここで留意すべき点は、若きヘーゲルがとりくんだ実用的歴史とは今みたような意味での道徳的教訓的歴史観ではない、ということである。むしろヘーゲルは、実用的歴史のうちに客観的なもの・普遍的なものを読みとろうとする。ホフマイスターの『ドクメンテ』によれば、「既に長い間、私は実用的歴史が何であるかを考えてきた。今日私はかなり曖昧かつ一面的であるが、それについて一定の観念をもつことができた。実用的歴史とは単に事実を語るだけでなく、著名人、全国民の性格、その風習、慣用、宗教、またこれらの事項の他国民との相異なる変遷・ぶれを展開し、大国家の興亡を跡づける際、しかじかの事件、国家の変遷が国家の憲法、その性格等にいかなる結果を及ぼしたかを示すものである」（Dok. 9 f.）と述べられている。

明らかにここには、個々の社会的事実の羅列に埋没することなく、むしろ個別的事象をその根底にある普遍的なものにおいてとらえかえそうとする観点がある。換言すれば、歴史的出来事ないし事件が国民性全体ならびに国家の憲法に対してもっている客観的な影響関係、大国家興亡の必然的根拠の探究にその主眼がおかれている、といいうる。この点で、シュトゥットゥガルト期のヘーゲルは、実用的歴史をその通俗的意味において受容したのではなく、むしろ、所与のもろもろの事象の変化をその全体において内在的に構成していく一つの〈方法〉として把握せんとしていた、といわなくてはならない。ここに――『ヘーゲルの青年時代』の中でディルタイも指摘するがごとく――若きヘーゲルが自らに課した出発点があったのである。

けれども、このように解された実用的歴史――そこにはヴォルテールやモンテスキューをはじめとする啓蒙主義の影響がある――と、当時から研究しつづけていた古代ギリシアの共和制を理想とする観点とは早晩齟齬をきたさざるをえない。とりわけこの点は、伝統的な宗教諸制度ならびに信仰機制全体の抑圧から人間を解放するという問題と具体的に結びつくようになるとき、明らかになってくるのである。

二　民族宗教構想の挫折の意味

チュービンゲンからベルン期の草稿群には、ヘーゲルの古代ギリシアに対する強烈な憧憬が如実に刻印されていることは周知のことである。また、そのような古代ギリシアに対する理想化が、同時に、キリスト教的伝統に対する批判的視角を有していたことも事実である。けれども、このことは、直ちに単純に、既成的(positiv)な宗教としてのキリスト教を滅却して、公共的主体的宗教としての民族宗教の理想を古代ギリシア共和制のうちに遡及的に求めたり、また古代ポリスの宗教をそのまま現代に復元せんとしていたこと、を意味しているわけではない。すでに触れた実用的歴史の批判的摂取を通して所与の現実全体そのもののうちに沈潜することによってその必然性を洞察するというヘーゲルの歴史感覚がこれを許さない。実際、『キリスト教の既成性』並びにその続稿においてヘーゲルはギリシア・ローマの主体的宗教の没落過程、キリスト教の成立とその既成化の過程を歴史的に考察しているのである。とりわけ、「自由な諸民族のための宗教」(N. 221) であったギリシア・ローマの宗教の崩壊が、自ら定める法律に自分が従い、自ら選ぶ官憲に服する、そうした一切の「政治的自由」(N. 223) の喪失のうちに求められ、この喪失がつまるところ財産(所有)の差別化と固定化という経済的変動を基礎にすえることを通して把握されている点は注目してよい、と思われる。さらには、各個人がそのために生きかつそのために死んでもよいとする普遍的理念の消失からひきおこされた「人間性の精神の自己分裂」(FhpS. 435) ——これは同時期に執筆されたと目される『歴史・政治研究断片』での表現であるが——という悲惨な事態において、まさに「時代の要求」(N. 224) にかなう宗教としてキリスト教の成立が説かれているのである。

結局、いわゆる〈民族宗教構想の挫折〉は、古代ギリシアの理想への逃避という非現実的考察によってもたらされた、というよりはむしろ、社会的—歴史的現実の変動に向けられたヘーゲル自身の同じ歴史感覚によってもたらされた、というべきであろうと思われる。

三　「ラシュタット会議」のインパクト

さて、次にヘーゲルの理想とした政治体制について触れることとしたい。確かに、ヘーゲルの当初の理想たりえたのは〈共和制〉である。また、そもそもヘーゲルをしてその理想の現代的可能性を確信せしめたものこそ他ならぬフランス革命であったことはたびたび指摘される通りである。だが、ここで留意すべきことは、ヘーゲルの理想の現実的実現の根拠たりえたフランス革命という歴史的現実が、同時にまた彼の政治的理想の挫折をもたらした当の根拠でもあった、という点である。(参照、早瀬明「歴史と世界——青年ヘーゲルの歴史経験」『哲学研究』五五五号所収、一九九〇年、一二五ページ以下)周知のように、一七九六年六月にはフランス軍のライン河越境があり、続く同年七月のシュトゥットゥガルトの占領を経て、一七九七年一二月の「ラシュタット会議」においてフランスへのライン左岸の割譲という事態に至ったわけであるが、ここにおいて、かつてはまさに

新しい時代の〈曙光〉たりえたフランス共和国自身によって、ドイツにおける共和制の実現というヘーゲルの夢が断ち切られてしまうことになる。

この頃ヘーゲルは幾つかの政論を執筆しており、とりわけ『ドイツ憲法論』のための「第一草稿序文」においては、「ラシュタット会議」に直接触れ、ドイツの国憲という建物がもはや「現代的生命」(EEV. 452 f.) をもたないことが指摘されている。結局、フランス軍の侵略という歴史的現実がヘーゲルに突きつけたものは、この国家の安全と防衛を果たしうるような国家の権力の〈普遍的中心点〉を確立した〈対外的統一ないし独立〉の問題であった。これは同時にかつ必然的にドイツの〈対内的統一〉の問題に連なる。したがって、これを約言すれば、〈対外的には侵略され対内的には分裂している〉、そうした時代の現実の二重の統一の実現形態としての国制はいかにあるべきか、という問いにならざるをえないであろう。これをヘーゲルは共和制に対する根本的反省を経て〈立憲君主制〉のうちへその打開の道を探ろうとするわけである。

四　生と否定的なもの

さて、本報告にとって肝要な点は、これまでみてきた歴史的・政治的問題構成の変化がヘーゲル自身の思弁的営為の内実にいかなる影響を及ぼしえたのかを吟味すること、である。この点を以下考えてみたい。

フランクフルト期のヘーゲルにおける主要な問いであったアンチノミーと合一をめぐる問題は、『信仰と存在』では両者の究極的根源として「存在 Sein」が考察され、これがさらに「自己自身と分裂し、そして再び合一」(N. 289) するところの「生 Leben」として把えかえされることになる。ヘーゲルはこれによってギリシア悲劇における「運命 Schicksal」を自らの宗教論の中に批判的にとりいれようとするのだが、ここで注意すべき点は、運命との「和解 Versöhnung」のもつ意味である。

さて、運命とは単なる客体として主体と無縁なところにある所与のことではなく、生の分離において出現する。この分離において引き裂かれかつ敵対するに至った他者とは、まさしく他者となった自己に他ならない。敵となって対峙するものも同じ生であるが故に、そこに「運命との和解の可能性」(N.282) がある、といいうる。この和解は直接的なものではありえない。何故なら真の和解の実現は、否定的なもの、つまり生の分裂という辛酸きわまる極限の中からのみ達せられ得るのであり、まさに否定的なものの威力とその克服という動的過程に依拠しているからである。

こうした否定的なものへの注視は、すでにカントが指摘した、人類における自然的素質の発展と結びついている「輝やかしい悲惨」という事態、さらには、「人間諸力の分裂的形成陶冶」(*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Reclam, 1965, S. 25) という、歴史の展開に内在している悲劇性を見すえるシラーの観点を想起するに十分である。ヘーゲルにとって、アンチノミーを安易に回避するのではなく逆にアンチノミーをアンチノ

ミーたらしめかつこの内的分裂の極限を通してのみ合一されうる動的過程としての生の概念は、形而上学的概念として抽象のうちに埋没しているわけではなく、かの対外的統一と対内的統一の二重の統一を希求していたドイツの現状との緊張関係を体現している歴史的概念だったのである。

五　懐疑主義に内在する否定性

さて、以上のアンチノミーと合一の関係の問題、分離ないし対立と合一の根拠としての生の問題は、その根本においてヘーゲル固有の懐疑主義に連なるものである。何故なら、ヘーゲルにおける懐疑主義とは固定した対立構造そのものを根底から破壊する否定性を本質としているからである。そこでこの否定性のもつ意味について吟味することとしたい。

なるほど「古い真正なる懐疑主義」も、有限なもの一切にアンチミノーをつきつけることによって有限なものが真でないことを暴露する。けれどもその否定性は、何ら新しい内実を生み出しえない、そうした「純粋な否定性」(VSP. 248) としての抽象に他ならない。これに対し、「哲学と一つとなっている」(VSP. 227) 懐疑主義（就中スピノザの懐疑主義）はかの「純粋な否定性」ではない。何故なら、確かにこの懐疑主義に内在する否定性は固定された一切の対立を破壊しつくす点でこの上ない徹底さをもつとしても、この破壊は制限されたものを絶対者へと架橋することによって遂行されるからである。この点で、一方の他方への従属でも、対立からの逃避でもなく、対立自体の徹底化ないしアンチノミー化を貫くことによる合一の再建のうちに、分裂の真の克服をみるヘーゲルにとっては、こうした〈アンチノミーと合一〉という難局を切り開きうる働きを担うものこそ懐疑主義に内在する否定性に他ならなかったのである。

ここで、いわゆる「ドイツ的自由」(EEV. 453) の克服の道が、外在的に課せられた国家統一によるのではなく、普遍的合一点への連接による統一、つまり立憲君主制の方向に他ならなかったことを想起してよいであろう。結局、懐疑主義に内在する否定性は、若きヘーゲルの宗教的—歴史的研究の必然的帰結だったのであり、かつその限りにおいて自由の本来性をも可能とする根本条件として把えかえされている、と思われる。

引用略号

Ros. = K. Rosenkranz. *G.W.F. Hegels Leben.* Darmstadt. 1963.

Dok. = *Dokumente zu Hegels Entwicklung.* Hrsg. v. J. Hoffmeister. Stuttgart. 1974.

FPG. = Fragment zur Philosophie des Geistes. In : *Berliner Schriften, 1818—1831.* Hegel Werke 11 Suhrkamp. 1970.

N. = *Hegels theologische Jugendschriften.* Hrsg. v. H. Nohl. (Nachdruck. 1966.)

FhpS. = Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit. EEV. = Erste Entwürfe einer Einleitung zur Verfassungsschrift. In : *Frühe Schriften.* Hegel Werke 1. Suhrkamp. 1971.

VSP. = Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. In :

Jenaer Schriften, 1801—1807. Hegel Werke 2. Suhrkamp. 1970.

木村博氏の報告に対する質疑応答

（司会）　山　中　隆　次

城塚登会員より、報告者はベルン・フランクフルト期のヘーゲルの思索を「生」の否定的運動ととらえているが、この「生」の概念と、この時期のいまひとつの重要な概念としての「愛」との関係をどのようにとらえるかとの質問があり、これにたいして、この「生」の否定的運動を介して、「運命」との和解として「愛」が登場するのであって、そのように「生」と「愛」の関係は位置づけられるとの答えがあった。

つづいて坂昌樹会員より、報告者は若きヘーゲルが実用的歴史叙述に関心をもつとともに、それを「懐疑主義」的立場から批判したと述べたが、そもそも実用的歴史叙述が、一八世紀中頃までに拡まっていた「懐疑主義」にたいする明白な批判点をもっていたのだから、その点からみる限り、そのような実用的歴史叙述を批判するヘーゲルの「真正の懐疑主義」とは、どのような批判の仕方をもっていたのか。またそれは実用主義的＝啓蒙主義的歴史叙述を越えたことになるのか、との質問があり、これにたいして、その点は今後十分に研究を深めていきたいとの趣旨返答があった。

自由論題　II

初期エドガー・バウアーの思想的発展

〔報告〕　田　村　伊知朗
〔司会〕　山　中　隆　次

一

エドガー・バウアー（一八二〇—八六年）は、一八四二年初頭に国家理論—批判において新たに出現したヘーゲル左派に属する思想家である。彼の名は本邦においてはブルーノ・バウアーの弟として、そしてその「忠実な使徒」として知られているにすぎない。しかし彼はドイツ三月前期の政治思想領域においてその固有の意義を認められた影響力の大きな思想家の一人であり、その意義は今日でも失われていない。そもそもヘーゲル左派の諸思想家のなかで政治・国家理論に注意を向けた思想家に関する研究は、マルクス、エンゲルスそしてA・ルーゲを除外すると本報告の対象のE・バウアーをはじめK・ナウヴェルク、L・ブール、K・F・ケッペン等本邦のみならずドイツ語圏に

おいても一九八〇年代以降その端緒についたのが実情であり、本報告もこのような視角でヘーゲル左派研究史上の欠落を埋める試みの一つである。本報告では一八四三年の彼の主著『教会と国家に対する批判の闘争』にいたるまでの思想形成過程をクロノロギカルに追求する。但し個々の詳細な事実を省略しいくつかの主要な論点のみを挙げるにとどめる。

E・バウアーは一八四二年初頭以降『ライン新聞』、『ドイツ年誌』等に精力的に多くの論稿を寄稿し、それを集約した形で『ブルーノ・バウアーとその論敵』を公表する。これらの日刊新聞の諸論稿とこの書物との間には思想的断絶はなく同一水準にあるものとしてとりあつかってよいであろう。彼のこの時期の諸著作の主要テーマはキリスト教・神学にかかわるものとキリスト教国家論あるいは中庸主義政策にかかわるものだ。まず前者に関していえばキリスト教は次のように定義される。それは啓示とはかかわりがなく各々の時代の自己意識一般にすぎず、此岸と彼岸の分裂の発生とその存続はその都度の社会状態の不完全性に由来する。無神論者すなわち近代の自己意識に到達した批判者の課題は、従属的人間と疎遠で隷属させる神との分離を揚棄することにある。しかしこの宗教―キリスト教把握においてE・バウアーは兄ブルーノによって提起された自己意識を基軸とする原始キリスト教―宗教本質論、ひいてはヘーゲル左派特有の宗教の一般的認識を超えていない。次に後者に関していえば彼は『ドイツ年誌』の論稿のなかで宗教と哲学を和解させようとする試み（たとえばM・カリエールの試み）を媒介不可能なものを媒介する試みとして両性体であると把握し、宗教的立憲主義とみなす[1]。それとの類比で政治的立憲主義を把握する。それはヘーゲル左派的意味での哲学の立場、政治的には共和主義へと必然的に移行するものとして把握される。この政治的立憲主義は立憲的自由主義と同義であり、その政策はヘーゲル左派によって中庸主義政策とよばれる。この中庸主義政策下での個々の政治的諸制度、たとえば立法権の規定において代議制システムの概念化である。中庸主義政策によって展開される代議制システム批判をつうじてこのシステムが「その原理の高み」に到達可能なことを主張する。それはヘーゲル左派によって展開された「真の国家」「真の国家市民」概念の現実化への期待に対応している。端的にいえば国民(Volk)の自己意識に対応した国家とその権力を基礎づけることが、E・バウアーの一八四二年の中庸主義政策・自由主義的政策批判の課題であった。

またキリスト教国家は次のように定義される。それは国家として自己に固有の理性性を与えることができず、自己の基礎を神学に求めざるをえない。キリスト教国家がその基礎を教会におくかぎり教会と同様に信頼という心情に基礎づけられねばならない。しかしたんなる心情は不確かな紐帯であり、国家は外的儀礼つまり君主を必要とする。この点において宗教と国家との関連は暗示されているがそれにとどまっており、従来の宗教とは区別された意味での「宗教性」の概念を一八四二年の時点では提起していない。

二

E・バウアーは一八四三年中葉『教会と国家に対する批判の闘争』を出版する。本書でとりあつかわれているキリスト教あるいは宗教一般に対する彼の把握は、一八四二年のそれとほとんど異なるところはなく本報告では省略する。ただ国家観との関連で一八四二年のE・バウアーの思想水準を超える思想史的意義の前提として次のことが強調される。それは宗教とは区別された意味での宗教性の契機だ。それは「怠惰の心情性質」あるいは「小市民的利己主義」であり、それが教会の基礎にあるとされる。すなわち「このような怠惰の心情性質、小市民的利己主義こそが教会が樹立されている柱として思惟されるべき人間的腐敗すなわち人間の宗教的不安と限定性である。[2]」そしてこのような宗教を形成する宗教性あるいは宗教的意識はE・バウアーによれば宗教だけではなく国家においてもその基礎にあるとされる。すなわち「両者（＝国家と宗教）は同一の人間の心情状態にうち立てられている。両者は相互に依存している。一方は他者の鏡像である。教会は国家的に組織された信仰態であり、国家は教会的に組織された社会である。[3]」さらにこの国家概念は兄ブルーノによる批判の対象になるキリスト教国家のみならず、近代国家そしてすべての形式の国家に妥当する。キリスト教国家だけではなくすべての形式の近代国家がキリスト教的である。すべての国家はその基礎にキリスト教とは区別された意味での宗教的契機をもつ。国家の基礎にある宗教的心情状態は臣民によって具現化される。E・バウアーは小市民あるいは思惟なき大衆と同一視し、「国民」とは区別する。この関連において次のことが問題にされる。小市民的臣民とは区別された意味で国民がどのように概念づけられるのか。ある国家を支えている小市民から、何を契機として相異なる国民が生成するのか。E・バウアーの規定によれば国民は人間から生じるので人間の規定の解明が要請される。「人間とは自由の本質である。人間と自由、自由と人類は我々にとって同一の事柄だ。自由はしかし私が私の自己活動においていかなる外的制限、いかなる外的法則によっても妨げられない状態である。つまり私が私の法則を私自身においてもつ場合だ。[4]」このなかで人間、自由、理性は同一の事柄を表象する概念として用いられている。この人間あるいは国民という概念がカント以来のドイツ観念論のうちにあることは明白であろう。しかし同時に「小市民」、「臣民」から「国民」へとどのように移行するかがなお問題である。なぜなら国民という概念は自由と理性という概念から無媒介に導出されることにとどまっているかぎり、同義反復にすぎないからである。したがって現実態つまり現実的―歴史的経験のうちに小市民とは異なる国民概念の成立基盤が見い出されねばならない。批判はその時代を超えて空想的、恣意的に理念を提示するのではない。E・バウアーによればこれまでの社会において小市民的心情状態とは異なる新しい公共的意見が形成されていることである。「真の公共的意見の生成は、これまでの利己主義的な国家的人間のうちで類的意識、社会的感情が形成されはじめていることの

証拠である。首尾一貫した国家は公共的意見にたえられない。[5]」このような場合批判の課題は「公共性」の基礎と「臣民的」、「小市民的」意識の基礎を区別することだ。E・バウアーは後者を利己主義とみなしその揚棄へと向かう。この利己主義は私的所有にその基礎をもつとされる。彼は次のように強調する。「私的所有はとりわけ特権を形成しそれを防御する。国家は真の公共性と共同性を嫌う利己主義の形成物である。所有において利己主義が表現される。[6]」ここで言及された教会と国家の基礎にある心情はしたがってその究極的起源を私的所有にもつことが明らかになる。この私的所有の揚棄そしてそれによるあらゆる形式の国家の揚棄が批判家の課題になる。それによって立憲君主制か共和制かという二者択一肢と、一八四二年以来彼が展開してきた自由主義批判もその意義を失う。本書以前において彼は自由主義が潜在的に有する自己の原理に従うことによって自己自身を揚棄しうるという思想的立場をとっていた。代議制に内在する矛盾の批判を通じて「真の代議制」に到達可能であるという立場であった。それによって「真の国家」が概念化可能であった。しかし国家が共和主義的な国家であろうと「真の国家」であろうと私的所有に基づくかぎり、私的所有を前提にする代議制もまた自己の基礎の私的所有を廃棄しえない。国民的代議制もまた、国家においてある貴族制に他の貴族制を代置する以外に何物もなしえない。自由な自己意識に到達した批判家の課題は、あらゆる形式の私的所有に基づく国家の揚棄を目的化することである。この点にしか当時のドイツの思想界が直面していた「社会問題」の解決の途はないとした。

以上の点においてE・バウアーは、ヘーゲル左派的思想枠組を超越し、その思想的固有性を見出すことができよう。彼はB・バウアーによって展開された自己意識の哲学を国家理論へと適用し、共産主義的世界観の形成に寄与することになる。この思想的準位はこれ以降の著作においても確認される。

三

この主著と同時期に彼はL・ブール編の『ベルリン月刊誌』のために「センチメンタリテートについて」を執筆する。[7] ここでセンチメンタリテートとは「粗野と教養との、本能と思惟との、エゴイズムと人間愛との間の中間物」[8]であるとされ、この立場では富の排他性、貨幣貴族制と飢えた貧困との対立を揚棄することができない。それが可能であるためには主観主義的自由が政治的領域において追求され、そして私的所有の揚棄およびこの私的所有に基づくすべての形式の国家が揚棄されることをE・バウアーは主張する。このことは当時の彼の意識において明確ではなく意図したものではなかったが、彼自身が後に回想しているように結果として旧世界の根底からの揚棄を財産共同体にもとづく共産主義によって追求するものであった。それはW・ヴァイトリング等の遍歴手工業職人の世界像を原形とする共産主義とは異なる視角で、私的所有の廃棄をつうじてすべての形式の国家を揚棄して現存社会とは異なる未来社会を構想するものであった。しかし現存社会におけるその変革のための

媒介者を「新しい公共的意見」に求めたことは、ヘーゲル左派の前進的部分がほぼ同時期に現存社会におけるその媒介者をプロレタリアートに求めたことと比較するきに主観主義的であるという論難から免れることはできないであろう。

E・バウアーは一八四三年後半以降、フランス革命以後のドイツ史およびドイツ啓蒙主義に関する多くの論稿を公表する一方、他方兄ブルーノの編集する『一般文芸新聞』、『北ドイツ新聞』にいくつかの時事的論稿を発表する。これらの論稿は、マルクス、エンゲルスの『神聖家族』において批判される「大衆批判」とかかわるものであるが、その紹介は別の機会に委ねられる。

(1) Vgl. E. Bauer : Vom Geist, Schwert = und Handschlag für Franz Baader. Zur Erwiderung seiner Revision der Hegelschen Philosopheme bezüglich auf das Christentum. Von Moriz Carriere. Weilburg 1841. Lanz. In : *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, Jg. 1842. Nr. 29, S. 148.

(2) E. Bauer : *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*, Charlottenburg 1843, S. 4 f.

(3) *Ebenda*, S. 265.

(4) *Ebenda*, S. 20.

(5) *Ebenda*, S. 279.

(6) *Ebenda*, S. 281.

(7) Vgl. E. Bauer : Über Sentimentalitätt, In : *Berliner Monatsschrift*, Hrsg. v. L. Buhl, Mannheim 1844.この月刊誌の第一号と第二号はすでに一八四三年中葉に完成していた。E・バウアーの論文も後者のために書かれたものである。しかし検閲のために出版不可能になり、一八四四年に単行本として出版された。

(8) *Ebenda*, S. 197.

(本報告は拙稿、E. Bauers Entwicklung bis zum Jahre 1843, In : *Gesellschaftswissenschaften* 1989, H. 14, SS. 35-66 にもとづくものである。)

(付記)　本報告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。

田村伊知朗氏の報告に対する質疑応答

(司会)　山中隆次

石塚正英会員より、①エドガー・バウアー思想に固有の意義を与えるものとして、国家および教会の基礎としての「宗教性」を、報告者はエドガーからの引用で説明したが、それをもうすこし簡潔に定義してほしい。②エドガーの実践的テーマは私的所有の揚棄だったといわれるが、それでは、それよりも根源的な「宗教性」の揚棄はエドガーの場合どうなっているのか、との要望と質問。さらに柴田隆行会員より、①「宗教それ自体」と「宗教性」との相違はどこに、②「宗教性」が「国家一般」の基礎でもあると、どうしていえるのか、という質問あり。

これにたいし、「宗教それ自体」とは客観的な教会制度であり、「宗教性」とは人間がみずから隷従化していこうとする臣民的な心情状態をさしていうのであって、両者は明確に区別され、後者のような人間の心情状態が教会のみならず近代国家一般の基礎としてあるというのが、エドガー・バウアーの立場だとの返答があった。

自由論題　III

マルクスにおける経済学批判と宗教批判

〔報告〕田島慶吾
〔司会〕重田晃一

一　マルクスにおける経済と倫理

『資本論』が、資本主義的生産様式の内的編成の解明であるばかりでなく、この生産様式に適合的な意識諸形態＝イデオロギー諸形態の分析として社会的意識論でもある事は周知のことであろう。しかし、従来の解釈が自然発生的分業のもとでの人間の社会的活動の自己膠着＝人間の意志、意識によって媒介されつつも、総体としてはそれらから独立した経済法則という方法論的枠組みの中で、人間の社会的意識を経済的土台による規定を受けるものとして方法的に捨象し得るものとしたことは果たして正当であったであろうか。経済的運動法則が自然法則と同じ意味で、人間の理念的契機をもった行為に媒介されずに、存立できるはずがない。人間行動の精神的契機を上部構造として捨象して経済運動法則が存立すると考えるのは社会法則の物象化であろう。従って、重要なのは経済的土台から捨象し得ない社会的実践的意識の領域、つまり、分業論的に固定化した社会層に特有な「イデオロギー」ではなくて、この意識の根底にある「人間学」次元での社会倫理の領域の存在を認めることであろう。マルクスはこの領域の存在を認めていたように思われる。

次にこの「社会的実践的意識」の意味を考えよう。マルクスは「法的、及び政治的上部構造」(*MEW* Bd. 13, S. 8) とそれに照応する一定のイデオロギー諸形態＝「社会的、政治的、及び精神生活過程一般」(*ibid.*, S. 9) とは区別された、独自な理論的な位置価をもつ「社会的実践的意識」の領域の存在を認めていた。マルクスはこれを「市民社会の精神」と名付けたのである(後述)。この社会的実践的意識＝「市民社会の精神」は上部構造とそれに照応する社会的意識諸形態よりも、むしろ「生産諸関係の総体」＝「実在的土台」(*ibid.*, S.8) とされる経済的下部構造に内包されるものとして意識された。

更に、第二の問題は、この社会的実践的意識の或る特定の内容の故に、或る特定の経済的構造が物象化される事、経済からは一義的に導き出されない社会的意識の特定の内容が存在する事を認める事である。この特定の内容をもった社会的実践的意識の領域との協働があって近代産業資本主義が成立した。マルクスはこの精神の由来を、一方において、「私的所有の西ヨーロッパ的運動」と言われる経済史的運動に由来する意識に、他方で、プロテスタンティズムのもたらす宗教的意識に求めた。マ

ルクスは以上のような経済的下部構造と不可分に結び付いた、その特定の内容が故に近代的な資本主義的生産関係を物象化するような社会的実践的意識の領域を認め、これを「市民社会の精神」（『ユダヤ人問題によせて』）と名付けたのである。経済学批判が私的所有批判であるとすれば、それは同時に、この私的所有の運動を倫理的に正当化することを可能にしたプロテスタンティズム＝宗教批判でもある。ここにマルクスにおける経済学＝宗教批判というテーマが成立するのである。ここでマルクスの経済学批判＝私的所有批判はプロテスタンティズムのもたらす宗教的意識批判＝宗教批判として、同時遂行されることになったのである。我々はマルクスの経済学批判＝宗教批判のプロブレマティークを以下の三点について考えている。即ち、一、自己労働に基づく所有と、その倫理的正当化としての「利己心の対象化としての労働」。二、貨幣の資本への転化と、貨幣蓄蔵者の「禁欲の福音主義（Evangelium）」（*KI*, S.147）。三、資本蓄積とブルジョワジーの宗教としてのプロテスタンティズム。しかし、以下ではこれら全てを取り扱うことはできない。以下では、自己労働に基づく所有と、その倫理的正当化としての「利己心の対象化としての労働」についてのみ考察する。

二　マルクス宗教批判の二形態

経済学批判と宗教批判のテーマを論じる以前に、マルクスにおける宗教批判の二形態が区別される必要がある。これは一つは宗教の本質についての哲学的＝唯物論的批判であり、他の一つは宗教の生み出す社会的実践的意識に対しての社会学的＝宗教的意識批判である。

宗教の哲学的＝唯物論的批判とは「宗教の本質」に対する批判であり、宗教の本質を精神的抑圧手段として、イデオロギーとして把握するものである。これは、宗教の他律に対して人間の自律を対置した『ギムナジム論文』、フォイエルバッハの「宗教的自己疎外」論の影響下での、神の本質を人類の自己疎外態とみなす立場、更には、唯物史観形成期の宗教＝イデオロギーとする立場、最終的には、『資本論』での「人間生活の、従ってまた、人間の社会生活関係やそこから生じる精神的諸観念の直接的生産過程」（*K I*, S.392）という「物質的基礎」（*ibid.*）を無視しない宗教史の科学的批判に結実する系列である。この系列は経済学批判との関連では、哲学的宗教批判（宗教＝民衆の抑圧手段＝差別化の原理）→政治的自己疎外批判（公民としての類と私人としての個の分裂、プロイセン国家の民主化）→「暴利商業」の領域としての市民社会批判（私的所有という経済的自己疎外）→「市民社会の解剖学」としての経済学批判という系列で遂行された。従ってこの立場では「宗教の本質」は人類の自己疎外態として、経済的規定を受けるものとして把握された。これに対して、社会学的＝宗教的意識批判とは、社会的実践的意識としての宗教意識批判であり、宗教的意識のもたらす社会的実践的意識、民衆の「現実の不幸に対する抗議」の表現としての宗教という位置付けの上での批判である。これは経済的実践への心理的機動力としての、経済的秩序の倫理的正当化としての社会的

実践的意識に対する批判である。これは「市民社会の解剖学」としての経済学批判において新たに獲得された立場であり、宗教的意識を「市民社会の精神」とする立場、労働疎外へのフォイエルバッハの「宗教的自己疎外」論の適用、最後に近代産業資本主義とプロテスタンティズムの宗教倫理との関係、という系列で追及された。

三　初期マルクスにおける経済学批判と宗教批判

マルクスが最も積極的に宗教について論じたのは一八四三年のバウアー批判論文『ユダヤ人問題によせて』であるが、その前後のマルクスの思想的発展を図式化すれば、それは「天上の批判」としての宗教的自己疎外批判＝民衆の抑圧の手段としての、差別化の原理としての宗教批判から、公民としての類と個人の分裂の批判、及び、プロイセン国家の民主化を要求する政治的自己疎外批判、更に、政治的疎外を生み出す土台としての市民社会の批判＝市民社会の解剖学としての経済学批判へと至る道程である。この文脈において、「ドイツでは宗教の批判は本質的にはもう終っている」との最終的な評価に至る。

しかし、以上の通説的理解に反して、マルクスは経済学批判の途上で宗教批判を繰り返した。マルクスは経済学の研究を通じて「地上の批判」とは、宗教批判をも包括した経済学批判である事を認識したのである。この様な見解を支持するものは次の事実である。マルクスは『ユダヤ人問題』以後、決して宗教について寡黙であったわけではない。それどころか経済学批判の最中において宗教を論じているのである。その数例を示そう。「貨幣崇拝には、それなりの締念、それなりの自己犠牲がある。それはつまり、倹約と質素であり、……イギリスのピュウリタニズム、あるいは、オランダのプロテスタンティズムの金儲けとの関連はここから「生じる」（『要綱』）。「貨幣を蓄蔵する活動は英雄的で、宗教的な特異性質、禁欲への狂信である」（『経済学批判・原初稿』）。「貨幣蓄蔵者は、彼の禁欲主義が精力的な勤勉と結び付いている限り、宗教上は本質的にプロテスタントで［ある］」（『経済学批判』）。「プロテスタントは伝統的な休日をほとんど仕事日にしたことによって、既に資本の発生史で一つの重要な役割を演じている」（『資本論』）。「プロテスタンティズムは本質的にブルジョワジーの宗教である」（仏語版『資本論』）。以上、マルクスにとって宗教批判は「もう終った」のではなく、経済学の研究の途上で、再び、経済学批判と宗教との関係を認めることになったのである。

我々は経済学批判の意味を次のように規定する。即ち、経済学批判とは私的所有を自明の前提とした経済学理論の批判であり、私的所有批判である。宗教批判とは宗教的意識のもたらす社会的実践への倫理的正当化への批判である。

マルクスは『ユダヤ人問題』で「市民社会」を「利己的人間」の織り成す「実際的な欲望と利己主義」（I-2, S.166）の世界、「欲望と労働と私益と私権の世界」（*ibid.*, S.162）と規定する。その「精神」とは「利己主義の領域……の精神」（*ibid.*, S.150）とされる。この段階での私的所有の本質は「暴利商業」（*ibid.*, S.164）

に求められている。要するに、市民社会とは「暴利商業」としての私的所有と私的所有者としての利己的人間の支配する社会である。しかしここでは、市民社会の人間的基礎である「利己的人間」をヨリ詳しく考察する必要がある。市民社会は一方において「物質主義の完成」(*ibid.*, S.161) であるが、同時に、封建的社会が「その基礎へ、つまり人間へ解消された」ものであり、しかも、「実際にその基礎となっていたような人間、つまり、利己的人間へ」(*ibid.*) 解消されたものであるとされるが、注目すべき事はこの解消が「キリスト教によって突飛な形で表現されている人間的基礎」(*ibid.*, 151)、つまり、「一切の国民的、自然的、人倫的、理論的関係を人間にとって外的なものであるとするキリスト教」(*ibid.*,S.168)によって表現されている人間的基礎へ解消されたものであるとされている事である。市民社会においては「大多数の人は……私的に宗教的であ」(*ibid.*,S.147) り、「宗教がここでは市民社会の精神である」(*ibid.*, S.154)。市民社会は一方で、「暴利商業」を私的所有の本質とする「利己主義の領域」の社会であるが、他方で、「キリスト教の人間的基礎」の上に成立する社会なのである。マルクスはこうした市民社会の「暴利商業」的性格と「キリスト教の人間的基礎」＝利己主義の関係について次のように述べる。「市民社会はキリスト教世界で始めて完成される。一切の国民的、自然的、人倫的、理論的関係を人間にとって外的なものであるとするキリスト教の支配下でのみ、市民社会は国家から自己を完全に切り離し、人間の全ての類的紐帯を引き裂き、利己主義、私利的欲望をこの類的紐帯に置き換え、人間世界を互いに敵対し会うアトム的な個々人の世界に解消することができたのである」(*ibid.*, S.168)。市民社会とは「キリスト教の人間的基礎」を人間学的根拠とし、「暴利商業」を私的所有の本質とする世界であり、その精神とはキリスト教の生み出す利己主義なのである。マルクスはこうした経済的土台＝暴利商業と分離し難く結び付いた経済的＝倫理的下部構造の領域を「市民社会の精神」と名付けたように思われる。

『ユダヤ人問題』では、私的所有批判は「暴利商業」への批判として宗教批判は、市民社会の人間学的基礎としての「キリスト教の人間的基礎」＝利己主義への批判として展開された。しかし、この二者は内面的に結合したものではなかった。何故ならば、この時期では、マルクスは私的所有の本質、つまり、労働による所有について把握しておらず、その資本主義概念もまた、「暴利商業」という前期商人資本主義的把握に止まっているからである。他方では、私的所有が「暴利商業」と把握されている限り、キリスト教もまた私的所有との関連においてでなく、利己主義との関連において述べられているにすぎない。

次の一歩は、『経済学・哲学草稿』、『ミル評註』において与えられる。『経・哲草稿』第一草稿においてマルクスは私的所有の本質を「労働」、「疎外された労働」に求めるという視点を確立した。マルクスは第一草稿において「疎外された労働」の四つの規定(事物の疎外、自己疎外、類からの疎外、人間からの疎外)を「人間の自己自身及び自然からの自己疎外」(*ibid.*, S.243) と総括

する。この自己疎外概念を受けて、「私的所有は外化された労働の、即ち、自然や自己自身に対する労働者の外的関係の産物であり、成果であり、必然的結果なのである」(*ibid.*) と結論付けられる。ここで経済学批判＝私的所有批判は「疎外された労働」とその帰結である「人間の自己自身及び自然からの自己疎外」に求められたのである。ところが他方、この「人間の自己自身及び自然からの自己疎外」は既に『ユダヤ人問題』において、私的所有との関連においてでなく、宗教との関連において論じられているのである。そこにはこうある。「キリスト教が完成された宗教として人間の自己自身及び自然からの自己疎外を理論的に完成する」(*ibid.*, S.168)。私的所有批判の根底に置かれた「人間の自己自身及び自然からの自己疎外」は、同時に、キリスト教が「理論的に完成する」疎外として把握されたのである。経済学批判の本質が私的所有批判にあるとすれば、私的所有批判とキリスト教批判との結び付きの第一は「疎外された労働」と「キリスト教」の生み出す「人間の自己自身及び自然からの自己疎外」において与えられたと言うべきであろう。我々は、ようやく経済学批判＝私的所有批判と宗教批判と結節点を獲得した。それは私的所有の本質である「疎外された労働」と「キリスト教の人間的基礎」のもたらす「人間の自己自身及び自然からの自己疎外」なのである。

キリスト教と私的所有とはここで初めて関連が与えられたが、その結び付きは依然、曖昧である。経済学批判と宗教批判は一方で、私的所有の本質が「疎外された労働」＝「人間の自己自身及び自然からの自己疎外」に求められ、他方で、キリスト教がこの疎外を理論的に完成すると言われるのに止まっている。この曖昧さの理由は『経・哲草稿』第一草稿での「労働概念」が資本―賃労働関係を前提とする賃金労働であり、階級関係を分析視点とする「疎外された労働」による私的所有の本質の解明、即ち、他人労働の私有による所有は、商品―貨幣関係を分析視点とする私的所有の本質の解明、即ち、自己労働による所有と等価交換の体系の解明をもって初めて完成されるからである。階級的賃労働の生む疎外と、キリスト教の生む疎外とは「人間の自己自身及び自然からの自己疎外」と総括されはしたが、両者は直接には関連しない。

『ミル評註』では私的所有の本質を成す「労働」は階級的な賃労働ではなくて、階級的関係の根底にある市民社会的＝同市民的な人間学的レベルにおける「労働」概念にまで深まった。そこでの「労働」概念は「直接営利を目指す労働」(*MEW*, Bd. 40, S.454) とされるが、これは「自分自身の対象化された利己心」(*ibid.*, S.459) と「自分とは無関係な、疎遠な物の形をした利己心」(*ibid.*) との交換を目指す労働である。つまり、等価物として互いに自己の労働の生産物を交換する事によって、その利己心の満足を目指す利己的諸個人の労働がここでは私的所有の本質、自己労働による所有なのである。ところが他方、この利己的人間は「キリスト教の人間的基礎」にその根拠を持つものであった。階級的関係の根底にある市民社会的人間学レベルでの私的所有の本質の解明である労働による所有は、それが利己心

の対象化であり、同時にこの利己心が「キリスト教の人間的基礎」に基づくものである限り、それは倫理的に正当なものであるという保障を受けとるのである。つまり、利己心はそれが「キリスト教の人間的基礎」に宗教的根拠を持つ限り、利己心の対象化である労働による私的所有もまた、宗教的な倫理的な正当化をもつのである。

この認識を受けてマルクスは『経・哲草稿』第二、第三草稿では、「人間そのものは、ルターの場合に宗教の規定に置かれているのと同様に、私的所有の規定に置かれることになる」(I-2, SS. 257-258) と述べた。つまり、「富の主体的本質」を「労働」に求めることによって「労働による所有」批判＝経済学批判の系列と、労働による所有＝利己心の対象化の倫理的正当化の根拠を与えたプロテスタンティズムの宗教的意識への批判、つまり、この労働による所有の正当化を「キリスト教によって突飛な形で表現されている人間的基礎」に求める宗教批判の系列とが結び付くのである。マルクスの経済学批判と宗教批判とは、私的所有の本質を利己心の対象化としての労働による所有に求める経済学批判と、この利己心の倫理的基礎である「キリスト教の人間的基礎」に対する宗教批判とを「市民社会の精神」と言われる人間学的レベルにまで深めることによって遂行されたのである。以上が、初期マルクスにおける経済学批判＝宗教批判の含意である。

田島慶吾氏の報告に対する質疑応答

（司会）重田晃

平子友長会員（一橋大学）から報告の主張とヴェーバーの『プロテスタンティズムと資本主義の精神』との関係をめぐってつぎの四点にわたる詳細な質問があった。㈠ヴェーバーが上記の書物でマルクス批判として提起した問題設定を、マルクスはその経済学批判で先取りしていたというのか。㈡ヴェーバーはプロテスタンティズムの宗教性が喪失――信仰喪失――された段階で「資本主義の精神」が成立したといっているが、マルクスは両者の間に否定的関係を認めていないのか。㈢プロテスタンティズムと暴利商業とは結びつけられてよいのか。ヴェーバーはプロテスタンティズムの強烈な反暴利的精神が資本主義の精神を生みだしたとしているが、マルクスの場合はどうなのか。㈣マルクスはヴェーバーを超えているのか、それともヴェーバーの歴史的先行者にとどまるのか。

また城塚登会員（共立女子大）からはつぎの二点の質問があった。㈠報告はマルクスをヴェーバーにひきよせすぎた解釈だといえないか。㈡「社会的実践意識」という概念は、報告者の造語か。マルクス自身『ドイツ・イデオロギー』の基底稿で歴史の根源的関係の一つとして「実践的意識」を摘出している。だがこの実践的意識は下部構造に属するとはいえ、倫理的性格を

もっていない。それは生産や意志疎通を支える意識であり、勤勉、禁欲といった倫理的なものではないと思われるが、その点について報告者はどう思うか。

報告者の答弁は大要つぎのとおりであった。平子会員の(一)の質問にたいしてはほぼ肯定的な答えがなされた。(二)の質問にたいする答弁はほぼつぎのとおりであった。マルクスにおいては、暴利商業はユダヤ教と結びつけられており、産業資本と結びつくのはプロテスタンティズムである。城塚会員の(二)の質問にたいしては、内容は『ドイツ・イデオロギー』から摂取したつもりだが、概念は報告者のつくりだしたものだとの趣旨の答弁があった。また(一)の質問とも関連して、こういう報告を思い立つに至ったのは、現存社会主義の惨状とその反省にもとづくものであることが述べられた。

自由論題 Ⅳ

アメリカ・サンジカリズムの〝頭脳〟——ビンセント・セント・ジョンの実像——

〔報告〕 久田俊夫
〔司会〕 野村達朗

司会 ＩＷＷは二十世紀初頭のアメリカにおいて、産業別組合主義とサンジカリズムに基づく注目すべき運動を展開した労働組合であります。報告者の久田会員は、ＩＷＷの初期の中心人物であったビンセント・セント・ジョンの活動について詳細な資料収集をされて『アメリカ・サンジカリズムの〝頭脳〟—ビンセント・セント・ジョンの実像—』という本を最近お出しになりました。ではお願いいたします。

久田 それではご紹介をいただきました私の本の各章の狙いといったものを説明いたしたいと思います。

序論 革命のロマンに賭けた生涯

ＩＷＷの最高指導者であったセント・ジョンの本格的な議論が本場アメリカにおいてもまだないことから、彼の経歴を調べ

ていきますと、ＩＷＷ研究においては不可欠な存在であることが分かりました。一般にはヘイウッドのほうがはるかに有名ですが、実際には、彼の貢献は一九〇五年の創立大会までと一九一四年に書記会計の地位をセント・ジョンと交替したあとの第一次世界大戦期の連邦政府による弾圧時に限定されます。にもかかわらずＩＷＷをサンジカリズムの担い手として確立した張本人が『聖者』と愛称されたセント・ジョンであったことはあまり知られていません。

一　初期の実績――「小ナポレオン」――

セント・ジョンの初期の経歴は、ヘイウッドほどはっきりしてはいませんが、初期のＩＷＷの最大支持母体であったＷＦＭの機関誌などによりますと、オランダ系でアメリカ生まれの熟練した鉱山労働者出身でした。

セント・ジョンはＷＦＭのコロラド州テルーライド支部の組合委員長であった当時の一九〇一年に、ストライキが銃撃戦になると現場に郡保安官と急行して発砲を停止させ、組合側の全面勝利の内に事態を収拾しました。

また同じ年の末に鉱山の坑口近くで発生した火災事故の際に、数百人の労働者を敵味方の区別なく危険を冒して救済活動を展開しました。その結果、この地域の「英雄」として公認されるにいたりました。

ところが、これらの実績はロッキー山脈一帯の西部の資本陣営の脅威となったために、「暴力の実践者」という彼のイメージを作り上げる原因となったようです。これらの闘争現場における彼の「英雄伝」はＩＷＷの組織的性格を暗示しているように思われます。

二　元アイダホ州知事暗殺容疑

一九〇五年十二月に起こったこの事件は、一般にはアメリカの暗黒裁判史上において、被告たちが一年半拘留された後に劇的な無罪判決をかち取ったケースとして有名です。それはＷＦＭの「内部陣営」を一網打尽にしようとした州政府当局の陰謀事件でしたが、これをセント・ジョンを軸に検討してみますと、この事件発生の前後に彼がコロラド州のスタンダード石油会社の鉱山で大半の労働者を組織化したことから、事件の〝脇役〟として見逃されてきた彼こそ、実は、資本陣営の真の標的であったように感じられます。

彼は二ケ月近くの拘留の後に同志の釈放を求める全米規模の抗議運動の〝中核〟となっていきますが、この事件を契機にＩＷＷを急進化させ、彼自身が革命家として目覚めていくことになったようです。というのは、釈放後はいわゆる「内部陣営」のうちで会長のモイヤーは穏健化し、書記会計のヘイウッドは組織を離れ、社会党の弁士として大きな係わりをもつことになったからです。

したがって、昨年の学会で山泉会員が報告された幸徳秋水が渡米したのはこの事件の直前で、帰国したのはセント・ジョンの釈放直後ですから、幸徳が無名のＩＷＷ組合員と接触したと

はいえ、この時期のＩＷＷはまだ革命的な組合にはなっていないので、渡米中にＩＷＷの理念的影響を受けたとは言えないようです。

三　「産業の自主管理」の実現

一九〇三年のコロラド闘争の敗北によって追放されていたＷＦＭやＩＷＷの組合員がネバダ州ゴールドフィールドという当時世界最大の金産出地で地域の賃金労働者のほとんど全てを組織し、「産業の自主管理」を実現しました。

このときの「一大組合」の実態は経済的理由によって加入した賃金労働者による〝大衆組合〟でしかありませんでしたが、経営側が組合が決めた賃金率を受け入れ、組合会館に聞きに来るといった状況であり、後年セント・ジョンが最良の時期として懐かしがったものでありました。

この最中の一九〇七年一月に行われたペテルブルグのロシア革命を記念した「〝血の日曜日〟の大パレード」の後の集会で、彼は組合会館のバルコニーから「資本主義の廃止」などを主張し、ついに〝革命家〟として登場することになりました。この直後に資本家のスパイが彼が「ネバダ州を労働者の国にしようとしている」と報告したのは、彼の存在が資本陣営にとっていかに大きな脅威であったかを証言するものでありました。実は週刊誌で拙著がこの章を中心に紹介されたこともあり、この夏に今や〝半ばゴーストタウン化〟のこの町を現地取材した結果、この町の状況やセント・ジョンに関するいくつかの資料を入手することができました。

四　内部抗争と理念的整備

セント・ジョンがＩＷＷの総会に出席するのは一九〇六年の第二回大会からですが、初代会長であったシャーマンの堕落的な組合運営に義憤を感じたセント・ジョンは、社会主義労働党のデ・レオンと結託して会長を追放し、以後、会長職を廃止することになりました。

しかしこの大会で急進派は会長を支持したＷＦＭの比較的恵まれた鉱山労働者の支持を得た穏健派と対立し、一年後には穏健派がＩＷＷから撤退したために組織は弱体化することになりました。それ以降セント・ジョンらＷＦＭの急進派はＷＦＭを脱退し、ＩＷＷに専念することになりました。

そこでＩＷＷは、「鉱夫」主体の組合からＡＦＬや社会党が無視していた不熟練工、季節移動の農業労働者、移民、有色人種といったいわゆる「廃嫡された人々」の組織化を戦略として確立し、変質していくことになりました。

更に、一九〇八年の第四回大会ではＩＷＷは社会主義労働党の下部組織化をもくろんでいたデ・レオンが組合員の個人攻撃を展開していたために、追放し、ＩＷＷを「革命的な労働組合」として確立するにいたりました。

五　ＩＷＷの主要な職歴

ＩＷＷの闘争戦術にはフリー・スピーチ闘争とストライキ闘

争に大別されますが、前者は労働者に手配師から「仕事を買うな！」と街頭で石鹸箱に上って呼び掛けた闘争でしたが、市当局が弾圧に出るとセント・ジョンはシカゴの本部から各地の組合員に闘争の現地に赴き、「石鹸箱闘争」を支援し、逮捕されたら、今度は労働者による「留置場満杯作戦」に出たというものです。有名なものにはモンタナ州ミズーラ、ワシントン州スポキャーン、カリフォルニア州フレズノそれにサンディエゴの闘争などがあります。

また東部のペンシルバニア州マッキーズロックスでは武力行使の可能性を示唆することによって勝利し、マサチューセッツ州ローレンスでは「児童疎開」などの戦術によって世論の支持を取り付けて勝利した結果、組織は世界的な評価を獲得することができました。ところが、ニュージャージー州パターソンのストライキでは「野外劇」などで世間の関心を引き起こしたものの、市当局の周到な妨害戦術、組合戦術のマンネリ化、それにスト労働者が団結できなかったことが原因で敗北してしまいました。

これらの闘争においてはセント・ジョンは闘争の前戦ではなく、シカゴの本部において全体を掌握し、資金カンパや支援の呼び掛けを強力に展開していました。こうした地味な活動のために彼の世間的な知名度は低いようです。

六　ウォブリーの生態と理念と戦術

組合の構成メンバーは社会的に最下層にありました。西部の組合員の多くが移動労働者であったために選挙権をもたず、家庭をもたない独身の若者で、大半が健康を損なっていたようです。また家庭を持っていた東部の工場労働者の子供たちは栄養失調でしたし、新生児の死亡率も四割に達していたほどに限界状況に追い込まれていました。また組合員の多くが新移民のために英語も話せない第一世代の労働者であったこともまた重要であると思います。

そういう状況にあった彼等の発想は体系的で教条的な理念ではなく、『パンもバラ』というスローガンに象徴されますように、まず「現実的な救済」であり、その中から「革命のロマン」を考え出したようであります。

一九一四年から翌年にかけて連邦議会の「産業関係委員会」における証言などからしますと、彼は「政治的駆け引き」といったものは全然考えていませんし、専ら「妥協なき階級闘争」を念頭においていたようです。更に、自分たちに有利なものであれば、投票に出かけた組合員もいた組織にあって、最も急進派のセント・ジョンが最高指導者であったことは、彼が〝純度の高いサンジカリスト〟であったことを意味すると思います。

ＩＷＷの組合員は「アメリカ版十字軍」とも形容されますように、これはＧ・ソレルが構想した『ゼネストの社会的神話』に動機づけられた「間断なき階級闘争」の展開による〝文明的堕落の阻止〟といった考え方に似ています。

ところが『ゼネストの社会的神話』が将来社会の具体的なビジョンではなく、労働者を革命運動に駆り立てる〝黙示録〟の

ようなものでありましたので、一般にはこの概念は分かりにくいものでありました。

また他の労働陣営から議会行動で多数派を占めれば、ゼネストは無用であるというこの戦術の非現実性が指摘されたり、IWWが議会主義を否定したために、暴力を肯定するアナーキズムと同一視されたりしました。

七　「落伍」以降

一九一三年のパターソン・ストに敗北すると、組織は再度停滞し、翌年の大会ではセント・ジョンはヘイウッドに書記会計の地位を交替し、その一年後には西部へ金脈探しに赴き、組織を「落伍」したのですが、金が発見できれば献金の約束をしていたことから、彼は「追放」されたのではありません。

第一次世界大戦時に制定された「防諜法」や「徴兵法」などの違反容疑で組織の主要メンバーとされた一六六名が逮捕されたとき、彼も逮捕され、約二年間の服役生活を送った後は、積極的な活動をしませんでした。

ヘイウッドが革命直後のソビエト・ロシアに劇的な保釈逃亡の結果として亡命し、「共産主義者」に転向したとも言われたのに対し、セント・ジョンは「サンジカリスト」としての政治姿勢を死ぬまで堅持しました。このことは組織の二大指導者の理念的潔癖性に対して対照をなす感じがします。

結論　勇気と情熱と挫折

セント・ジョンの革命的な組合指導者としての魅力は初期の「英雄伝」に集約されています。またIWWは世間を「アッ！」と言わせるような〝瞬間芸〟によって成功したものの、永続的な組織基盤の確立と維持という点では失敗しました。彼等が「一大組合」のために組織戦略として考えた底辺の労働者に対する組合運営上の配慮つまり「安い組合費」は、組織基盤を慢性的に脆弱なものにしてしまいました。言い替えますとIWWの戦略上の失敗は組織主体を低賃金労働者にしたことにあると結論づけることができます。

このようにIWWの組織的性格はセント・ジョンの初期の魅力的な「英雄伝」が色濃く反映されているように思われます。この魅力的な非日常性こそIWWがアメリカ西部的な「革命のロマン」の担い手であったとして、今日でも時折取り上げられる理由ではないかと思われます。この意味で彼には「アメリカ・サンジカリズムの〝頭脳〟」という勲章が相応しいと思われます。

久田報告に対する質疑応答

（司会）野村達朗

石塚正英（立正大学）　移民たちがアメリカに持ち込んだ労働

運動の諸思想、たとえば十九世紀後半にドイツのヴァイトリングなどが展開したプルードン主義などが、セント・ジョンのサンディカリズムに影響したとか、それらの系譜は確認できますか？

久田俊夫（市邨学園短期大学）　ＩＷＷは十九世紀末のＷＦＭのＡＦＬとの関係の中から誕生してきた「アメリカ産」の理念的な組織であると考えられています。そのため外国産の運動との関係はあまりないように理解しています。

野村達朗（司会者、愛知県立大学）　少々補足しますと、その問題を理解するためには、幾らか回り道をして考えなければなりません。アメリカ・サンディカリズムは十九世紀のアメリカ労働運動、とりわけ熟練工の運動の中で用意されたと思います。特に重要なのが、工場の内部で熟練工が握っていたところの強力なワーカーズ・コントロールであり、その関連で彼らの生産協同組合思想などが注目されます。それがヨーロッパからの移民が持ち込んだ様々な思想と関連してくるという問題があります。

山泉進（明治大学）　報告の中で私の名前が出ましたが、第一に大逆事件に対してニューヨークやサンフランシスコで行われた抗議運動にＩＷＷのメンバーが参加していたようですが、資料はありますか。第二に「フリー・スピーチ闘争」に対するエマ・ゴールドマン等の影響はありますか？

久田　第一の質問に関してはＩＷＷ関連の文献には少し出ていますが、多くはありません。第二の質問に関しては「フリー・スピーチ闘争」は一九〇三年頃に社会党系の運動の中で始まったという新聞記事を目にしたという記憶があります。またＩＷＷがアナーキストとは一線を画していたことはセント・ジョンとドボフスキーによって指摘されています。最後に昨年の学会で質問しましたタロウ・ヨシハラが『寒村自伝』に見られることが、司会者の野村会員によって指摘され、同一人物ながら事実関係に食違いがあることが判明しました。組織の中に日本人がいたということは興味深いトピックのように思われます。

（注、報告後、山泉会員の資料で正しくは「吉原彦太郎」であることが判明した。）

自由論題 V

アドルノの後期思想

――『啓蒙の弁証法』・『否定の弁証法』・『美の理論』――

〔報告〕 細見和之
〔司会〕 清水多吉

はじめに

アドルノの後期思想は、『啓蒙の弁証法』(一九四七年)、『否定の弁証法』(一九六六年)、『美の理論』(一九七〇年)の三つの著作に集約される。

現在アドルノの思想は、そのアクチュアリティをめぐって、さまざまな論者によって受容もしくは批判の対象とされている。だが、そもそもアドルノがその突然の死に至るまで語り続けたことが何であったのかは、まだまだ暗闇に包まれているといわねばならない。本報告では、アドルノを取り巻く喧噪からいったん離れたところで、彼の後期思想の輪郭を一貫したものとして私なりになぞってみたい。

主体と客体(自然)の関係のユートピアをめぐって、『啓蒙の弁証法』から『否定の弁証法』を経て、『美の理論』に至るまで、アドルノの思索が執拗に深化されたこと、それは理論からの無力な撤退ではなく、極めてアグレッシブな理論的追求であったこと、この点を明らかにするのが、本報告での眼目である。

※ 以下、アドルノの著作からの引用には、次の略記号を用いる。

DA = Theodor W. Adorno u. Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, in : *Adorno Schriften* Bd. 3, Suhrkamp, 1984.
ND = Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in : *Adorno Schriften* Bd. 6, Suhrkamp, 1973.
ÄT = Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in : *Adorno Schriften* Bd. 7, Suhrkamp, 1970.

一 『啓蒙の弁証法』と「主体性の原史」

なぜ人類は、真に人間的な状態に歩みいく代わりに、一種の新しい野蛮状態に落ちこんでいくのか」(DA. 11)、これが『啓蒙の弁証法』の歴史哲学的考察の全篇を貫く問いである。亡命地アメリカで著者たちアドルノとホルクハイマーが見据えていた「新しい野蛮状態」とは、故国のナチズムがヨーロッパを席巻したありさまであり、「社会主義」圏に顕著なコンフォーミズムであり、デモクラシーの国アメリカにおける「文化産業」の猖獗をきわめる肥大ぶりだった。それは著者たちにとって、「啓蒙」の過程としての文明の歩みそのものを疑わしめるに足る、文字どおりに「出口なし」の状況だった。この「野蛮」は、啓蒙という人間の企図からの偶然的な逸脱ではなく、むしろ啓蒙=文

明化という「概念」そのもののうちに当初から胚胎していたのではないか。そういう根底的な問いを携えて著者たちは、ホメロスの『オデュッセイア』にまでさかのぼって検証する。著者たちにとって『オデュッセイア』とは、「西欧文明の基本テクスト」(DA. 63) にほかならないからである。

放浪するオデュッセウスは、とりどりの自然神の投げかける罠を、巧みな「詭計」によってまぬがれる。彼は自然神を欺くことで、自然の圧倒的な魔力を解き、初めて人間による自然支配を可能にする。彼はそのとき、誘惑に打ち克つ修練をつうじて、不屈の「自己」を獲得する。オデュッセウスの放浪がアレゴリカルに示しているのは、自然の猛威になすすべもなく玩弄されている段階からの、啓蒙的主体の離脱である。しかしそれゆえにこそ、彼オデュッセウスは同時に「諦念」の人である。外的自然の支配は、快楽に傾きがちな自らの内的自然の抑圧を代償として貫徹されざるをえないからである。著者たちによれば、自然支配という文明の歴史(啓蒙の過程)とは、「諦念の歴史」(DA. 73) にほかならない。その行く末に待ち受けているのは、「自己保存」という目的のために行われた自然支配が、保存するはずの「自己」そのものを失う、という不合理である。オデュッセウスは、帰郷とともに、際限のない暴力を発揮する。

著者たちは、このようなオデュッセウスの物語のうちに、近代的な「主体性の原史 (Urgeschichte der Subjektivität)」(DA. 73) を読みこみ、そこにすでに現在の「新しい野蛮」が告知されているという。「主体性の原史」が記述するように、自然支配が自然の暴力の内面化にすぎず、主体の定立が同時に主体の廃棄であるならば、「新しい野蛮」を克服しうるどんなモメントも「啓蒙」のうちには存在しないかのようである。だが著者たちは、このような仮借のない批判をつうじて、「啓蒙についてのある積極的な概念を準備する」(DA. 16) といい、「肝心なのは、過去の保存ではなく、過ぎ去った希望を請け戻すことなのだ」(DA. 15) と記している。

実は、「主体性の原史」はオデュッセウスの際限のない暴力に極まるのではない。この叙事詩の存在は、そういうオデュッセウスの凶行を冷徹に語り継ぐ主体をも暗示している。

「神話的な歌声に対立する言語、すなわち過去の禍いをしっかりと記憶に留める可能性である語ることそのものこそは、ホメロスの脱出の法則である」(DA. 98)、そう著者たちは考える。この語りは、神話と啓蒙を貫く暴力を声高に批判するのではなく、いわば踵を接するように事態を追跡し報告する。この語る主体のうちには、自己保存のための自然支配を越えでるモメントが認められるのではないか。そこには、自然をもっぱら支配の対象として見るのとは質的に異なった主体の痕跡が刻まれているのではないか。それが、著者たちが請け戻そうとする「希望」である。著者たちはそういう主体と自然との宥和的な関係を、歴史以前でも歴史の彼方でもなく歴史のただ中での自然への「追想 (Eingedenken)」(DA. 58) に求める。その際の自然とは、著者たちによれば、かつてのように圧倒的な猛威を揮うものではなく、傷つけられ不具にされたものとしての自然である。だ

がそのような「追想」が、どこでどのような形で行われるのか、『啓蒙の弁証法』は多くを語ってはいない。

二　『否定の弁証法』と「客体の優位」

『否定の弁証法』においてアドルノは、『啓蒙の弁証法』が準備しようとした主体と客体（自然）の関係を、同一性と非同一性という論理構成のうちで照準する。その際基軸に据えられるのは「非同一的なもの」である。アドルノによれば、オデュッセウス的な自然の暴力的支配は、対象を同一的な概念のもとに包摂する、観念論的主観の振る舞いのうちに具現されている。しかしアドルノは、そもそも「考えるとは同一化することである」(ND. 17) として、同一的な概念そのものを手離そうとはしない。「認識のユートピアとは、概念を欠いたものを、概念に同一化させることなく、もろもろの概念によって開示することであろう」(ND. 52)、これが『否定の弁証法』におけるアドルノの基本的な立場である。『啓蒙の弁証法』で歴史のただ中で自然への「追想」が望み見られたように、ここでも概念のただ中で概念を欠いた「非同一的なもの」が探索される。だがここでは、『啓蒙の弁証法』の歴史哲学が概念的な論理の水準に転移されているだけではない。

『啓蒙の弁証法』と『否定の弁証法』の関係を示唆した一節が、『否定の弁証法』第二部にある。「『啓蒙の弁証法』がその輪郭を描いているように、主体の原史を記述することはできるだろうが、客体の原史を記述することはできない。そのような原史は必ずもろもろの客体を扱うことになるだろう」(ND. 186)。主体の成立過程は、それが同一的な主体の生成史であるがゆえに、単一の「原史」のもとに記述しうる。しかし、元来客体は個別的で具体的な「非同一的なもの」であるがゆえに、客体なるものの「原史」のもとに論じることはできない。『啓蒙の弁証法』が「主体性の原史」をなぞることでその過程からこぼれ落ちるものを示唆したのに対して、『否定の弁証法』はその過程から排除されてしまう非同一的な客体そのものを主題化するのである。そういう客体への視座を示すのが、『否定の弁証法』全篇を貫く「客体の優位（Vorrang des Objekts）」(ND. 185) という主張である。

『否定の弁証法』はさまざまな局面で「客体の優位」を論じている。一番重要なのは、それを承認することによって初めて、主体が客体を経験することが可能になる、という点である。アドルノにとって、経験するとは、客体のもつ「細やかなもの（das Differenzierte）」(ND. 54)、量には還元されえない質的なものに、繊細に感応することにほかならない。だが、あくまで概念にとどまったままで、そのような経験はどのようにして可能か。「概念というものの方向を変え、非同一的なものに向け直すこと、これが否定の弁証法の要諦である。概念において非同一的なものが構成的な役割を果たしていることが洞察されるとき、そのような省察が停止させなければ発揮され続ける、概念による同一性の強制は消え失せる」(ND. 24)。アドルノは、同一的な概念のうちにはなお「非同一的なもの」からの構成力の痕跡が

刻印されている、と考える。そのとき「概念」とは、同一的な主体の強制とそれに抵抗する「非同一的なものの凝集力」(ND. 36)がせめぎ合う「力の場」にほかならない。そこに身をおいて「非同一的なもの」の力に加担すること、それが客体を経験するということである。

だが、非同一的な客体を感受する主体自身、もはや同一的な観念論の主観、超越論的な主観ではありえない。たがいに「非同一的なもの」である主体と客体が、概念という同一性の媒体のうちでたがいを呼び合うミメーシス的経験、そこにアドルノは目を凝らす。しかもアドルノは、そういうミメーシス的経験を繊細な皮膚的な感受力をもったテクスト解釈へと具体化する。カントやヘーゲルのテクストのうちには、著者たちの意図を越えて、概念によっては包摂されえない「非同一的なもの」が確かに現前している。『否定の弁証法』においては、『啓蒙の弁証法』が記述した「主体性の原史」が、論理の水準で客体の側から問い直されているだけではない。ここでは、『啓蒙の弁証法』が示唆した主体と客体の関係が、テクスト解釈という経験の現場で、ミクロローギッシュに凝視されているのである。

三　『美の理論』と芸術作品の「真理内容」

アドルノは『否定の弁証法』で、カントやヘーゲルのテクストのうちにすら、同一的な概念の強制をまぬがれるものが現前していることを示してみせる。だが、そのような「非同一的なもの」は、あくまで著者たちの意図を越えて、むしろ著者たちの意図に抵抗するものとして、その体系の亀裂のうちに探索される。『美の理論』でアドルノは、『啓蒙の弁証法』が示唆した「追想」されるべき自然、『否定の弁証法』が概念のもとで捉えようとした「非同一的なもの」を、芸術作品のうちに積極的に見出そうとする。芸術とは、主体の意図を越えたものを主体をとおして表現しようとする情熱的で逆説的な努力にほかならず、個々の作品、とりわけ「真正」な自律的作品は、芸術外的な「自己保存」の要求をまぬがれた主体と客体の関係を、具体的に呈示しているからである。

したがってここでも、問題は、主体と客体、同一性と「非同一的なもの」の関係が芸術という分野に転移されて考察されている、ということには尽きない。

アドルノは芸術作品を、形式と内容、普遍と特殊、あるいは合理的構成的な契機とミメーシス的表現的契機などの二律背反に徹底して貫かれたものとして吟味する。しかも成功した作品は、そういう両極からのけん引を受けながら、あくまである論理性、その作品に固有の内在的な法則性に導かれたものとして現れる。この「論理性」は、作品外的な通常の論理とは無縁でありながら、なおある首尾一貫性を作品に付与する。アドルノは彼が高く評価するサミュエル・ベケットについて書いている。「表面的な合理性を頑なに拒むベケットの芸術は、あらゆる瞬間に、そのような内在的な事柄の理性(immanente Sachvernunft)をそなえている」(AT. 176)。したがって、真正な芸術作品とは、作者の観念やイメージ、あるいは所与の客体を申し分なく

模写するものではなく、そのつどの主体（作者）と客体（素材）との関係、主体の客体への介入を通じて垣間見られる事柄（ザッヘ）を、ほかならぬ〈作品行為〉をとおしてなぞるもの、といわねばならない。そういう事柄（ザッヘ）のそなえた論理性として、『否定の弁証法』で語られた「非同一的なものの凝集力」は自からを解放していくことになる。アドルノが芸術作品の「真理内容（Wahrheitsgehalt）」について語るとき、最終的には、このような事柄（ザッヘ）との一致がその基準となる。しかし、この事柄（ザッヘ）は作品をとおして初めて開示されるのであって、個々の作品を理解し批評する尺度はその作品それ自体をおいてほかにない。それゆえまた、ミメーシス的な契機を本質とする芸術において、作品は他のなにものかの模倣なのではなくもっぱら自己自身との一致を目差す、その意味で自己自身を模倣するのだ、とアドルノは語る（vgl. ÄT. 190）。『啓蒙の弁証法』で求められた自然への「追想」、『否定の弁証法』で目論まれた「非同一的なもの」の「凝集力の解放」（ND. 36）が、芸術作品における諸契機の統合とそれへの抵抗、そしてその結果なお規定可能なものとして現れてくる作品の論理性、それらのうちに看取されるのである。

このような「真理内容」に貫かれた作品は、受け手に対してその自我を「揺さぶる」経験をもたらし、「ほんの一時、自我は自己保存を克服する可能性に気づく」（ÄT. 364）。受け手は、自我が最終的なものではないことを意識するのである。だが美的経験は、単純に自我を放棄し陶酔することではない、とアドルノはいう。自我の彼方を垣間見るためには、むしろ極度に意識を集中しなければならない、と。そういう美的経験によって、「芸術は主観にとって、芸術が元来それであるところのもの、すなわち抑圧された自然の歴史的語り手へと姿を変え、抑圧の内的代理である自我原理に対して、最終的には批判的となる」（ÄT. 365）。

主体の「牢獄」である自我の彼方を垣間見させる芸術は、アドルノにとって何にもまして「幸福の約束」（ÄT. 205）である。現実が醜悪だからモダニズムの芸術も醜さを強調するといった理解に対して、アドルノは反論する。真正なモダニズムの作品は、不自由な現実の再現ではなく、不自由な現実から借りられた諸要素を独自なイマーゴ（像）へと配置することで、自由そのものの表現となったのである、と（vgl. ÄT. 386）。だがこの自由すら、現実の不自由の代償であるかぎり、なお実現されぬ仮象という性格をもち続ける。だからこそアドルノにとって肝心なのは、破られざるをえない約束のうちに、幸福のイメージをどこまでも確保しぬくことだったのである。

細見和之氏の報告に対する質疑応答

（司会）清水多吉

細見和之会員の報告に対して、三島憲一（学習院大）会員からの質問があり、両者の間で、『啓蒙の弁証法』理解に関するつっこんだ質疑応答が交された。三島会員の質問は、『啓蒙の弁証法』

にみる「否定性の物語」には、物語に溶かしこまれないもの、もっと暗いものについての示唆があるように思われるがどうか、というものであった。報告者は、その質問を受けて、「あの著作は、物語を語ることによって、語られないものがあるということを語る物語である」と答弁した。例えば、オデッセウスが帰国し、残忍な復讐をなしとげた記述の後、「エス・ヴァール・アインマール（昔々のことであった）」と語っている。これなどは、語ることによって物語に距離をおいていることであり、語られないものを語ることの格好の箇所であると思える、というのである。三島会員の質問は、『啓蒙の弁証法』の核心的思想に迫るものと思われたが、残念ながら、時間切れになってしまった。

自由論題　VI

ハーバマスと西欧近代

――ハーバマス『コミュニケイション的行為の理論』（一九八一）に関する八つのテーゼ――

〔報告〕　石塚省二
〔司会〕　清水多吉

ハーバマスは、理解社会学に定位した三種の生活世界概念を批判する。その批判の骨子は、いずれの概念も一面的で生活世界の三つの構成要素（文化・社会・人格）のいずれかに定位したもので、コミュニケイション理論の光の下ではじめて明らかに出来ると主張する。第一にフッサール＝シュッツの生活世界概念を批判して、理解の局面に限定され、文化主義的に狭あいだという。実例として、P・バーガーとT・ルックマンを挙げる。第二にデュルケームの生活世界概念を批判して、社会統合の局面に狭あい化しているという。T・パーソンズの「社会共同体（ソシエタル・コミュニティ）」概念を実例に出している。第三にミードの生活世界概念を批判して、個人の社会化に狭あい化し、結局のところ社会心理学に帰結するという。実例として、H・ブルーマー、A・M・ローズ、A・シュトラウス、R・Hターナーらの象徴

的相互作用論者を挙げる。これら三つの批判から、ハーバマスは独自の生活世界概念、即ち、「構造的複合体」であるコミュニケイション理論的生活世界概念を提出するのである。その際、シンボル的相互作用というミードの考えを強調している。

さて、ハーバマスの生活世界概念には二つの側面がある。第一の側面は、シュッツの現象学及びミードの社会行動主義に沿って把握された「超越論的生活世界概念」で、文化と言語から成る。第二の側面は、デュルケームの集合意識と分業の理論に沿った「日常的生活世界概念」である。加えて、この生活世界の二面性には、目的遂行的行為からコミュニケイション的行為へのパラダイム転換が伴っている。従って生活世界はコミュニケイション的相互作用として統一的に把握されるというのである。しかしながら、かかる生活世界概念から生じてくる問題点は、ドクサとしての生活世界、即ちヨーロッパ近代の原ロゴス、ヨーロッパ近代の思考形態の批判の側面がぬけ落ちる点である。ハーバマスによれば、生活世界の現象学的概念は自我哲学・意識哲学として否定的に位置付けられているからである。この種のハーバマスの生活世界認識は、ミードの社会行動主義に位置価値が与えられ得られたもので、現象学に固有の三層構造、即ち、超越論的態度―自然主義的態度―自然的態度、はハーバマスによって二項対立へ還元され、自然主義的態度vs.自然的態度とされている。まさにこの点から、ハーバマスの認識論主義即ち、ハーバマスの自然の原ロゴスの主義的実証主義的理論構成が出てくることになる。それゆえに、自然を征服せんとする西欧近代の理性が専ら強調され、西欧近代反省を目指す「媒介的理性」の契機はハーバマスの理論的地平には全く欠けているのである。

ハーバマスは、ルカーチの「対象性形態」概念から独自のコミュニケイション理論的概念、「了解性形態」概念を展開する。

まず初めに、ルカーチの「対象性形態」概念を再構成しておきたい。ジョルジ・ルカーチに関する私の包括的研究・『社会哲学の原像――ルカーチと〈知〉の世界――』(世界書院一九八七年第一刷、一九九〇年第二刷)によると、この概念はルカーチの主著『歴史と階級意識』(一九二三年)で初めて十全に展開されたものである。そこで、ハーバマスの類似概念「了解性形態」との比較の予備作業として、ルカーチが、「対象性形態」概念を如何に展開していたかをみておきたい。『歴史と階級意識』で、ルカーチは物象化論のコンテクストの中で「対象性形態」概念を提出している。ルカーチは『ヘーゲル法哲学批判序説』からのマルクスの言葉に注目する。

「根源的というのは、物事をその根底において把むことである。人間にとって根底となるのは、しかし、人間そのものなのである。」

そこでルカーチは人間そのものを把むためにはどうしたらよいかと問う。

「……商品の問題が資本主義社会のすべての生活現象における中心的な構造的な問題としてあらわれる場合にはじめて、商品関係の構造のなかに、ブルジョア社会でのあらゆる対象

性の形態とそれに対応する主体性の形態との原型を見い出すことができる……」〔「物象化とプロレタリアートの意識」邦訳白水社版一六一頁、原文一七〇（九四）頁、カッコ内は初版頁、強調は引用者〕

人間そのものを把むためには「対象性の形態」と「主体性の形態」に注意を払うべきだとルカーチは主張する。

何故そうなのか？　ルカーチによれば、

「……商品構造の本質は、人間（ベルソン）と人間（ベルソン）との関わりあい、関係が物象性という性格をもち、こうしてまた「幻想的な対象性」をもつようになり、そしてこの対象性が、その厳密な、見かけ上は完結した、合理的な独自の法則のなかに、みずからの根源的本質である人間関係のすべての痕跡を蔽い隠している……」からである。〔同右、邦訳一六二頁、原文一七〇―一（九四）頁〕

言い換えれば、「主体」の「客体」化―「客体」の「主体」化、即ち「物象化の現象」が社会をおおっているからである。

従って、「一方では、対象性形態としての商品の物神的性格から生じ、他方ではこの対象性形態に対応する主体の態度から生じてくる基本問題を指摘すること」である。〔同右、邦訳一六二頁、原文一七一（九五）頁、強調は引用者〕

ルカーチによれば、資本主義社会に於いては、「対象性形態」は「主体」と切り離されて対立して存在する「事実」として、そして「主体の態度」はそれを眺めやる「静観的態度」に陥る。これが、「すでに支配的な商品形態の影響を受けて物象化されている近代の思考習慣」〔同右、邦訳一六三頁、原文一七一（九五）頁〕なのである。

「対象性形態」は、「商品形態がすべての生活現象に決定的影響をあたえる支配的形態となっている社会」と「商品形態がただエピソードのように副次的にあらわれる社会」とでは、上の相違に応じて、「質的」に異なってあらわれる。「ここで問題とされている二つの社会にあらわれる主体的現象も客体的現象もすべて、右の相違に応じて質的に異なる対象性形態をもっている」〔同右、邦訳一六三頁、原文一七一―二（九五）頁〕。

以上、「対象性形態」概念についてのルカーチの議論をみてきたように、「対象性形態」概念は「客体的現象」のみならず、「主体的現象」にもまた関わっているのである。「対象性形態」は「主体性形態」乃至「主体の態度」と密接に関連している。従って、ルカーチの「対象性形態」（即ち「主体性形態」）は人間思考の認識論的構造だけでなく人間思考の存在論的構造をも分析対象に据えていると言ってよいのである。

「対象性形態」概念に示されているルカーチの立場は、エピステーメ（認識）の論理が探究の中心をなしそのうちにドクサの領域が含まれているので、エピステーメ＝ロギア（認識＝論理学）の立場と呼ぶことができよう。

さて、それでは、ルカーチの「対象性形態」概念をまねてハーバマスが如何に「了解性形態」概念を展開しているのかをみることにしよう。ハーバマスは、「了解性形態」概念を導入するにあたって、ルカーチの「対象性形態」概念を参照している。

「ルカーチの『対象性形態』の定義によれば、対象性形態とは、個人と客観的自然、個人と規範的現実、個人とおのれの主観的自然との対決及び社会的全体に関してアプリオリに形式を与える原理のことである」（『コミュニケイション的行為の理論』一九八一年　第二巻原文二七八―九頁）

ルカーチの「対象性形態」概念についてのかかる解釈に於いては、この概念の主体的契機が完璧に見失われている。既に議論したように、ルカーチ当人によって展開された「対象性形態」概念は、その本質に於いて、「主体性形態」乃至「主体の態度」という術語に雄弁に示されているように、主体と客体の間の認識論的関係のみならず、それらの存在論的関係にも焦点が据えられているのである。

このような、ハーバマスによる、ルカーチの「対象性形態」概念の存在論的、主体的契機についての無視は、認識アプリオリとして「対象性形態」概念を理解してしまうという誤解のみならず、了解アプリオリとして「了解性形態」概念を構成することを可能にしているのである。

従って、ハーバマスは、ルカーチの「対象性形態」概念のうちに（とりわけハーバマスには）隠されている最も重要な要素を取り上げる代わりに「了解性形態」概念を展開することによって、西欧近代の認識論的諸前提を疑問の余地のないものとして受け入れていることになると言ってよいのである。

ハーバマスもまた認め、コミュニケイション的行為の理論全体で逃れようと試みさえしている、近代的合理化乃至合理主義の全てのパラドックスが上述した西欧近代の認識論的諸前提、我々の言葉で言えば、近代の原ロゴスに由来するものであるとするならば、ハーバマスはここでは専らドン・キホーテの役を演じざるを得ないことになろう。

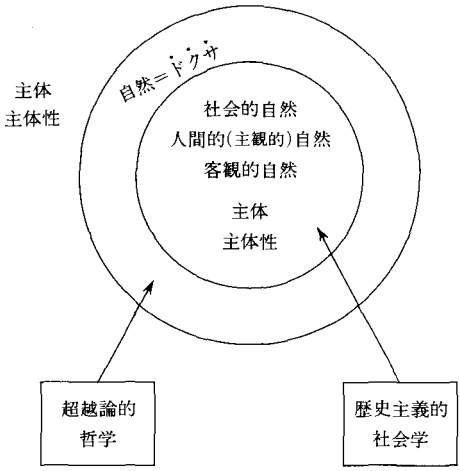
最後に、ハーバマス批判の結論として、修正案を提出したい。

第一に、「言語」に専ら焦点を合わせ再構成をもくろむハーバマス社会理論の構成を批判することは絶対に必要である。

第二に、ハーバマスの「コミュニケイション」概念が特殊な文明としてのヨーロッパで展開を遂げたコミュニケイション類型に基づいている以上、「コミュニケイション」概念そのものが吟味されてしかるべきである。その結果、ここでは、ハーバマスが自身の社会理論を全面的に依拠しているコミュニケイション的合理性乃至コミュニケイション的理性の吟味と批判が是非とも欠かせない。それゆえ、ハーバマスの「コミュニケイション的行為の理論」の再構成問題として、コミュニケイション的行為の理論を、フッサールの「生活世界」論とルカーチの「対象性形態」論を起点にして、社会的理論として再構成する可能性が当然現われてこよう。

ここでは、以下の様な一つの修正案を提起したい。「世界」概念は「自然」概念に変えられるべきである。「主観的世界」は「人間的（主観的）自然」へ、「客観的世界」は「客観的自然」へ、そして「社会的世界」は「社会的自然」へ変えられるべきである。さらに、「生活世界」という概念をも「ドクサ＝自然」という概念へ変えるのがよかろう。

本論を閉じるに当り、終わりに、以下の図式(「超越論的歴史主義」の図式)によって、哲学と社会学の間の範囲と関連的有意性についての問題を扱うための暫定的提起をしておきたい。



「超越論的歴史主義」の図式
(人間主義的観点)

〈『コミュニケイション的行為の理論』に関する八つのテーゼ〉

第一テーゼ：ハーバマスは、先進国イギリスvs.後進国ドイツという、ヨーロッパ近代社会の展開の中から生み出された二項対立にとらわれ、近代の超克を志向する意識哲学の方向性を見過ごし、意識哲学即ち、自我哲学に代えるに分析哲学的志向を評価することによって、近代の超克から近代の擁護へと方向転換していることに対して無自覚である。

第二テーゼ：上記の哲学的立脚点に関する欠陥に伴って、ハーバマスの方法論的立場は、現象学の用語をもってすれば、自然主義的態度に収れんしている。

第三テーゼ：ハーバマスは、近代批判のヨーロッパ的伝統を正しく評価しえず、ただ、実証主義的マルクス主義という形で、批判理論の伝統を確保せんとするのみである。

第四テーゼ：ハーバマスは、近代のいわゆる原ロゴス、即ち近代の、問題をはらむ二項対立：主観—客観、感性—理性、唯物論—観念論等を批判できず、対象(客観)、理性、唯物論の側面を強調しつつ、問題をはらむ近代合理主義の延長線上に社会理論を展開している。

第五テーゼ：ハーバマスは、言語と文化の二つを超越論的カテゴリーと認めながらも、言語に専ら強調点をおいている。それに伴って、ハーバマスの理論化の最大の欠陥は、文化を文化主義という形で、言語と並ぶもう一方の超越論的カテゴリーを否認する態度である。

第六テーゼ：ハーバマスが文化を超越論的カテゴリーとして展開できないという上記の事情は、ハーバマス理論にヨーロッパ中心主義の盲目性を付着している点で見過ごせない。

第七テーゼ：ハーバマスは、生活世界論を、存在論へと定位付けられた、ヨーロッパ・キリスト教文明内部でヨーロッパ近代を乗り越えんとするものとして理解できず、認識論主義に陥っている。

第八テーゼ：ハーバマスは、意味喪失と自由喪失というヴェーバーのテーゼ、即ち、合理化の産出物としての非合理というテーゼを物象化された生活世界とシステムの逆機能へと再解釈する。ハーバマスは、ヴェーバーの合理性概念を拡張するのを可能にするコミュニケイション的合理性という、より包括的合理性概念を展開する。それゆえ、ハーバマスのコミュニケイション的行為の理論に於いては、近代の問題性はコミュニケイションの地平で解決され、当のロゴスそれ自体の問題性には、即ち、近代の原ロゴス批判には触れられないのである。

石塚省二氏の報告に対する質疑応答

（司会）　清　水　多　吉

石塚省二会員の報告に対しては、多くの質問が相次いだ。まず、徳永恂（大阪大）会員からの質問は次のようなものであった。「報告は規模雄大な批判ではあるが、一つ一つについて納得しかねる。ハーバマス批判の八つのテーゼがあげられているが、一つ一つに問題がある。例えば、一番目、〈ハーバマスは近代の超克から近代の擁護へと方向転換していることに無自覚だ〉とある。私は彼がその点については自覚的だと思う。二番目、〈ハーバマスの自然主義的態度〉とは、どのようなことなのか。三番目、〈ハーバマスの実証主義的マルクス主義〉とは、何のことなのか。とにかく、典拠をあげて立論していただきたい」というものであった。三島憲一（学習院大）会員からの質問は、「ハーバマス批判にあたって、報告者のような批判をよく聞く。しかし、近代の経験に対して、ハーバマスがどのように向きあったのかということを彼の原典に即して再構成してみる必要があるのであって、この操作なくしての批判は意味がないのではないか」というものであった。更に、平井俊彦（名古屋外大）会員からの質問は、「近代の超克的風潮に対して、ハーバマスは、近代のなかにいかに抵抗の拠点をさぐるかということを模索したのだということを理解すること。それを抜きにしてコミュニケイション的行為の問題をあげつらわれても意味がない」というものであった。これらの質問に対して、石塚会員の答弁は、原理的にコミュニケイション行為の限定性を問題にしたかったのだというのであったが、この質疑応答もまた時間切れとなってしまった。

自由論題　Ⅶ

被爆体験の概念的構成

――核時代における死と生――

（報告）　高橋眞司
（司会）　伊藤成彦

一　〈非常死〉としての原爆死

原爆死の特質として私は以下の三点を指摘したい。第一に、原爆死は自然死の対極にある〈暴力死〉(violent death) であった。原爆はひとの生命だけでなく、人間的な死に方さえも奪った。生き残った人々は「人間であれば、人間らしい死に方をさせてあげたかった」(I,244) と嘆くのである。原爆死は軍人さえも野戦の死と「むごさが違う」(I,131) というほどの〈むごい死〉であった。第二に、原爆は「累々たる死人の山」、「死体の山」(II,230; I,233, 247 &passim.) を築いた。それは〈万単位の死〉をもたらすものとして、いわゆる「メガデス」(megadeath: 百万人単位の死) の先駆である。「万の死者焼きたる臭いヒロシマの臭いよりいまに逃れ得ずわれ」(II,63) 〈万単位の死〉は終末のイメージをも喚起した (I,292)。第三に、私は言葉としてはいまだ熟さぬが〈疎外された死〉という概念を提出したい。

（α）**〈過程なき死〉**　アメリカの女医、E・キューブラ＝ロスは「死にゆく過程のチャート」を描いた。否認、怒り、取引、準備抑鬱、そして受容の五段階である。だが、原爆死においては、まさにこうした典型的な「死にゆく過程」そのものが奪いつくされたのだ、と言いたい。とりわけ、原爆死において人は「死にたくない、死にたくない」と叫んで死んでいった (I,214)。つまり、死を否認し拒絶し、死の「受容」の段階がないのである。しかも、キューブラ＝ロスは右のあらゆる段階をつうじて「希望」があると指摘した。が、被爆者のばあい、いわゆる「原爆症」の不安と死の恐怖が「希望」に取って代わる。

（β）**〈亡骸なき死〉**　被団協調査の「第二次報告――原爆死没者に関する中間報告」によれば、八月六日・九日の〈あの日〉の死者のうち「行方不明」の死者は四割 (39.7%) に達している。それに「遺骨で確認した」死者 (27.7%) を加えると、三分の二をこえる人々 (67.4%) は遺体さえも収奪されたのであった。すなわち原爆死とは亡骸さえもない死であった。

（γ）**〈儀式なき死〉**　おなじ被団協第二次報告によれば、〈あの日〉の死者で、「死に目にあえた、あえなかった」に回答している一、〇〇九人のうち、死に目にあえたのは一〇七人 (10.6%)、死に目にあえなかったのは九〇二人 (89.4%) で、〈あの日〉の死者のじつに九割、圧倒的多数が家族や肉親に看取られ

ることなく死んでいった。看病、遺言、「末期の水」、死の荘厳、柩、通夜、読経、そしてしめやかな葬儀等、死にともなう一連の、あらゆる儀式が奪われた死であった。「現在のような葬式がしてあげられないことが、いかに戦争と言えむごい」(III,151)と生き残った者は述懐する。

原爆死の特質をこのように枚挙するとき、私は原爆死を〈非常死〉と呼ぶべきことを提起したい。柳田国男は東京大空襲のその日の「炭焼日記」に「『先祖の話』を書いてくらす」と書きつけ、四月一〇日には「沖縄激戦の報道をきく」と書きしるした。柳田は『先祖の話』の中で、「顕幽二つの世界が日本では互いに近く親しかった」と言い、日本人にとっての「死の親しさ」を強調する。子孫後裔を死後にも守護したいという念慮に、先祖を追慕する各家庭の感覚を対置して、先祖と子孫との交感の親密を強調するのである。そうした日本的伝統に反して、「無縁のまま始末された者が広島だけで何万と……。さぞ浮かばれないことと思います」(I,51)という証言に示されているように、原爆死は子孫が「慕ひ懐かしみ迎へ祭る」ことのできない〈暴力死〉であり、「時の古今に亘った縦の団結」を断ち切る〈非常死〉と言わなければならない。原爆死は死と生の大きな円環(輪廻)の中に位置づけられない死、という意味において〈非常死〉と言わなくてはならない。原爆は死と生の連続性を断ち切る〈絶滅〉(annihilation)の兵器なのであり、それゆえに被爆者は、そして我々はそれを「受忍」することができないのである。

(注) 本文中に挿入したローマ数字は各々日本被団協原爆被害者調査資料集をさす。すなわち、Iは『〈あの日〉の証言』(その一)一九八八年、IIは『〈あの日〉の証言』(その二)一九八九年、IIIは『被爆者の死』(その一)一九八九年、IVは『被爆者の死』(その二)一九八九年、を指す。

二　人間の〈非人間化〉

人間の〈非人間化〉(dehumanization)について、私は物理的＝身体的意味における〈非人間化〉と、心理的＝精神的意味における〈非人間化〉を指摘することができると思う。高性能通常爆薬TNTとは質的に異なる原子爆弾を被爆した人間は、男女の区別、老若の区別、人間の前後の区別(I,72, 152)、さらには死者と生者の区別さえも判別できないものにされてしまった(I,70, 108, 126, 269; II,136)。証言者は〈原子雲の下に〉うごめく人間を「怪談話に出てくる幽霊の姿にそっくり」(II,141)と言い、「まるで化物」(I,47)といい、「おばけ」(II,161)とよぶ。人々の死体はさまざまな「物体」、「モノ」にたとえられた(I,108)。曰く、「犬猫同然に焼かれ」(I,211)、「焦げた丸太のように」(I,233, cf. II,242)、「焼茄子を転がしたように路面に散乱」(I,53)していた、云々。だが、いっそう重要なことは、心理的＝精神的意味における〈非人間化〉であろう。右の資料集の中には、「ふだんは聖人のような顔をした人間で、死に直面すると畜生のようになる人間が多いのを痛感した」(I,27)という証言がある。この、人間の〈非人間化〉の過程には三つの段階が区別できる。

第一の段階は、原爆の閃光、熱線、爆風の衝撃によってもた

らされた〈動顚〉(cf. I ,119, 137) である。それはたとえば、夫と子どものある若い母親が自分に夫と子どもがいたことさえも忘れてしまうほどの〈動顚〉であった。原爆の衝撃による〈動顚〉から気を取り直した者も、周囲や市街の一変した様子を見て、ただ「茫然と立ちすくんで」しまった (I ,111)。あるいは「生きている人が目前で焼死して行く姿を真の当たりに見て」(I , 243) その戦慄と恐怖は「極限」に達した (cf. II,19)。

第二段階は人々が当初の反応につづいて、〈無感覚〉〈無感動〉に陥ったことである。ロバート・J・リフトンはこれを「心的感覚麻痺 (psychic numbing)」というあざやかな概念で表現した。ヒロシマの生存者は「死んだ人をあちこちで焼いている中で何日も過ごしていましたが、こわさを通りこして神経がまひしてしまったのか、あまり何も感じませんでした」(I ,80-81) と証言している。〈無感覚〉、〈無感動〉に陥り、「感情も抜きとられたような虚無状態」(I ,250)、「魂のぬけたような人間」(II, 216) になり、遂には「人間としての心を失って」(I ,106) しまった、というのである。ここに〈非人間化〉の第三段階として〈人間性の喪失〉(deprivation of humanity) という事態が生起する (cf. II, 124)。では、この人間性の喪失はどのように生起したのか。節を改めて論じることにする。

三　人間性の喪失

〈原爆地獄〉を生きのびるための防衛機制を、私はジュリアス・シーザーの人口に膾炙した"Veni, vidi, vici."［来たり、見たり、勝ちたり］にならって、"Fugi, peccavi, superavi."［逃げた、罪を犯した、生きのびた］の三語で要約したいと思う。

(α)「私は逃げた (Ego fugi.)」　「助けて」あるいは「水をください」という必死の求めにもかかわらず、人々は「耳に蓋をして」ただ逃げた。「女の人がしがみついてきたのを、けとばして逃げた」(II,213)。「見捨てて逃げた」、「見殺しにした」ということばはこれらの資料集に満ち満ちている。母は子を捨て (I ,60, II,75)、子は母を捨て (I ,10)、兄は弟を捨て (I ,103; II,97)、友は無二の親友を捨てて (I ,94, 107) 逃げたのである。すなわち、人々は「自分の生きること以外に考えられなかった」(II,216) のであり、「自分が逃げることに精一杯で人を助けることなど考える余裕がなかった」(I ,117) のである。これを私は〈獣的自己への陥没〉(fall into the brute self) ということばで表現したい。永井隆は「完全な利己主義者でなければ生き残ることができない」と言い、石田忠は「自己保存の衝動」といい、心理学者の中川作一は「個体保存の衝動」と呼んだものである。

(β)「私は罪を犯した (Ego peccavi.)」　人々は罪を犯さずして生きのびることができなかった。「この世の生地獄」(I ,102, 126) の中で、「救いの呼びかけやまなざしに応える心を喪い、これらの方を踏みこえて逃げたこと」(I ,30; cf. II,134) をもって、何らかの実定法に照らして有罪とすることはできないであろう。しかしながら、それは〈人間性〉の法に照らして、ホッブズの言葉を用いるなら、その人自身の「内面の法廷において

(in foro interno)」有罪とされるのである。「焔の迫って来る家屋の下敷となり、両手を出して助けてくれともがく被災者を助けることが出来ずに、後で助けにくると見捨てたのが、折りにふれて思い出されて、非人道なことをしたと心がいたむ」(I,43)。だが、「非人道なこと」をしなければ、ひとは〈原爆地獄〉を生きのびることができなかった。そして、「非人道なこと」、人がしてはならないことの最大のものは「人間の尊厳」(Würde der Menschheit) を死において辱しめること、すなわち〈死の凌辱〉(outrage of death) であろう。〈原爆地獄〉の中で、ひとが生きのびるためになしたことは〈死の凌辱〉であった。「黒焦げの死体をまるで石ころのようにまたいで歩いた」(I,155, 208)、「人間の死体の上を歩いた」(I,83)、「たくさんの死体をふんで逃げた」(II,39)、「トビグチ」を使った(I,78, 184, 201)などなど。遺体も「誰が誰だかわからず」(I,94)、おびただしい「無縁仏」(I,36, 58; II,82) を出し、「浮かばれない」死者が山をなした。何人といえどもこうした〈死の凌辱〉に関与せずして、原爆を生きのびることはできなかった。かくして、被爆者は「非人道なことをしたと心がいたむ」のである。

(γ)「**私は生きのびた** (Ego superavi.)」 原爆によって現出した事態は「人を助けていたら自分も焼け死ななければならない」(I,74) 事態であった。それゆえ、私は〈原爆地獄〉とは「人間的であること (to stay human)」と「生きのびること (to stay alive, or to remain alive)」とが両立しない状況である、と定義する。これこそ核兵器によって現出した極限状況である。こうした状況下では、人間的であることを放擲して、あるいは人間以下のもの (subhuman) に〈貶められる〉のでなければ、原爆地獄を生きのびることができない。そうして、この〈人間的であること〉のコンセプトを思想史のうちに探求するならば、それはパスカルの肉体／精神／慈愛の「三つの秩序」の「慈愛 (charité)」に相当するのであり、ルソーが『不平等起源論』において、ホッブズの人間観を批判して、自然人は自己保存の関心のほかに、他人にたいする「憐れみの感情 (pitié)」を持っているとのべたときの、あの「憐憫の情」に相当する、と私は言いたいと思う。

要するに、原爆地獄を生きのびることは、獣的自己(ブルート・セルフ)への陥没、〈死の凌辱〉、人間以下のものに貶められること、なくしては不可能であった。私は右の事態を“moral degradation”[道徳的堕落] なくして核兵器による極限状況を生きのびることは不可能である、と表現する。“moral degradation”[道徳的堕落] とは人間としての尊厳 (human dignity) を失わせしめられて、人間以下のものに貶められてしまうことの謂である。いやしくも人間であるかぎり、それを満たさずして人間的であるということのできない最小限の条件というものがある。それは〈人間性の道徳〉(ethics of humanity) とも、あるいは〈人類の最小限の道徳〉(minimal ethics of mankind) とも呼ぶことができるであろう。原爆地獄を生きのびようとするとき、人々はその敷居を踏みはずして人間より低次の存在に、人間以下のものに、すなわち「鬼」に貶められたことをさまざまに証言している。「我

が身が危険にさらされる時、人は鬼となることを知った」（I, 186）。また「自分が生きるために、他人に対してこのようにあさましい人間になってしまうことを、自分自身で体験したことは、終生、心の責めとなって、今も心苦しく思い出すことが度々です」（I,140）。

四　死の罪意識

戦後史を生きのびる被爆者の生は、（一）死の罪意識、（二）いわゆる「原爆症」、（三）死の恐怖、につきまとわれおびやかされた生として、文字通り「死の内の生（life in death）」といえる。「あの時、生あるものすべての終りを感じた」被爆者は、戦後のあらゆる生の営みに「死の影が一念にしみついている」ことを告白している（II,189）。

死と「死の罪意識（death guilt）」が分かちがたく結びついていることは、すでにリフトンが、また、およそ災害（disaster）といわれるものに随伴する「生き残り症候群（survivor syndromes）」、「死に別れ症候群（bereavement syndromes）」については、ビバリ・ラファエルが詳しく論じたところである。〈死の罪意識〉とは、自分の生存が他人の生命の犠牲によって贖われたと感じる生存者の感情であり、自分が殺したのでないのに「私はかれの死に責任がある」と感じる感情である。そしてそれは容易に「私はかれを殺した」という感情に転じる（cf. II,12, 75）。

リフトンは死との遭遇から生じるこの〈死の罪意識〉を「生存の優先順位（survival priority）」という斬新な概念によって説明した。彼が死んで私が生きのびたこと、即ち彼にでなく私に生存の優先順位が与えられたことから死の罪意識が生じる、とした。それに対して、私の立場を明確にするために敢えて言えば、〈死の罪意識〉および総じて罪意識は、原爆地獄の中で私のいう“moral degradation”［道徳的堕落］を強いられた体験によって惹き起こされるのではないか。「何としても自分は生きていたい」（II,250）がために、道徳的義務の失念（「あの日なすべきことをしなかった」（II,7））、また〈死の凌辱〉をも敢えて犯さざるをえなかったのである。言い換えれば、生きのびる目的の前に、人々は失ってはならない〈何か〉を失ったのであり、キエルケゴールのことばを用いれば「自分自身を失う」たのである。たとい被爆者が戦後過程で、家族関係を徐々に修復し、経済的・社会的に立ち直りのきっかけを得たとしても、この〈人間性の喪失〉、あるいは「自分自身の喪失」は、ますます取りかえしのつかない、耐えがたい「心の傷」（II,68）として被爆者の心に「重く」（II,12）のしかかる。まさに「人生の重荷」（II, 276）、「一生消すことの出来ない負い目」（II,212）として感じられているのである。生きのびた人々が核の極限状況の中で喪ったものが「人としての、人間としてのこころ」（II,90）、〈人間的であること〉それ自体であったことは明らかである。

高橋眞司氏の報告に対する質疑応答

（司会）伊藤成彦

質疑応答は、まず一括して質問を受け、その後に高橋氏がまとめて答える、という形で行われた。

質問は、高橋氏が報告で「原爆死」を、柳田国男が『先祖の話』などで述べているような日本の伝統的な生死観に反して、「慕ひ懐かしみ迎へ祭る」ことのできない死であり、「時の古今に亘った縦の団結」を断ち切る「非常死」であると説明、また「原爆を生きのびる」ことは、「非人間的状況への陥落（moral degradation）」なくしては不可能であった、と説明した点に集中した。

水田洋氏（名城大学）は、①日本人の伝統的な生死観を肯定的に評価できるのか、②原爆死に直面した人間とその他の極限状況に直面した人間の死との間に違いがあるのか、と質問。それに関連して水田珠枝氏（名古屋経済大学）も、日本の家族制度復活につながるような伝統的な生死観を基準にすることには疑問がある、との意見を述べた。

堀孝彦氏（名古屋学院大学）は、リフトンの「罪意識」と「道徳的degradation」との関係について問い、とりわけ後者によっては、石田忠氏が、また高橋氏が主張する「漂流から抵抗へ」の飛躍がかえって困難になるのではないか、と問うた。

また土方和雄氏（名古屋大学）は、原爆死を特別視することは、その死に一定の高次元の価値を認めることにならないか、もしそうだとすれば、その価値観を日本の被侵略国（そこでは多くの民衆は原爆投下を祝福と受け止めている）に普遍化できるだろうか、と問うた。

最後に被爆者である岩松繁俊氏（長崎大学）は、高橋氏のような哲学的分析、追求は大変貴重だが、被爆者自身はこのような分析、追求はしてこなかった。このような分析、追求には天皇制の問題や加害と被害との関係という社会科学的究明による補完が必要でないか、と述べた。

こうした質問や意見に対して高橋氏は、日本に侵略された国々の人々も原爆死の実態を知れば、原爆による解放を祝福し喜ぶことはないと思う、と答え、また原爆死を特別視してはいないか、という質問に対しては、特別視するのではないが、原爆死と他の極限状況の死との相違は現代が「核時代」という新しい状況を迎えているところにあり、だから原爆死を普遍的に考察する必要を指摘したので、〈非常死〉としての原爆死を死なされた死者に縦につながることが核のない、新しい歴史の創造につながることではないか、と答えて質疑応答を終わった。

インフォーマル・セッション

ヒュームとスミス

田中秀夫

このセッションは「ヒュームとスミスの会」（一九八一年一一月発足、代表水田洋氏、年に例会を四回開催）が中心となって企画・運営するという習慣になっているが、今年度はスコットランド法史・法思想史の分野で近年開拓者的努力をしている（『中京法学』の近年号を参照）角田猛之氏を報告者に招いて、「スコットランドの法文化――一七・一八世紀の一側面」という題で報告いただいた。

報告は、一五三二年のスコットランド高等民事裁判所とスコットランド上級弁護士会の設立以降、独自の発展を遂げた法制度の展開と「プラクティックス」とステアとマッケンジーに代表される「インスティテューショナル・ライティング」を概観したあと、合邦（一七〇七年）以降の判例集の編纂、商事法の発展を展望し、そうした法と法思想の発展との関連でケイムズとスミスの法哲学の形成を展望するものであった。とりわけケイムズの合理的学問としての法学の主張と法改革論は功利主義法学への道を指し示すものとして注目すべきものであることが、強調された。

今年は九〇分に時間が縮小されたので、十分な討論はなされなかった（少人数で長時間討論できるのがインフォーマル・セッションの魅力だったので、時間については再検討をお願いしたい）が、イングランドとスコットランドの法曹の実態と差異について質疑があり、ケイムズとスミスの法思想を分析する場合、カーマイケル＝プーフェンドルフからハチスンを経て受け継がれる自然法学の系譜を同時に押さえる必要があるのではないかという問題がだされた。報告は主としてエディンバラの法曹社会を念頭に置き、一六・七世紀以来のスコットランドの法伝統の連続性を強調するものであったが、ケイムズもスミスも、ヒュームと同じく、ハチスンの道徳哲学の強い影響を受けており、グラスゴウの学問的伝統とエディンバラのそれとの差異、そして両者の相互浸透と反発が個々の思想家と法学者に見られるわけだから、法思想・法文化の連続性を確認すると同時に、さまざまな伝統・思想・言説の並存、それらの断絶面とイノヴェイションにも相応の注目を払うべきことが、確認されたように思われる。

法思想の研究こそ我が国でも着手されつつある（田中正司、角田猛之、生越利昭氏など）が、スコットランドの法改革の実態に関する研究は皆無に等しいから、専門的にスコットランドの法文化史研究に投入する研究者がもっとほしいものである。ステア・ソサエティ編『スコットランド法史』（戒能他編訳、名古屋大

学出版会）は時宜にかなった有益な企画であり、一つの出発点になるであろう。ケイムズの翻訳もほしい。

初期社会主義

石塚正英

本セッションは、初回を除きこれまでロシア・フランス・イギリスと、国別にテーマ設定がなされてきたが、その点からすると今回は少々趣きを異にし、国と国の境越えがテーマとされた。的場昭弘会員を報告者とする今回の「十九世紀におけるドイツ人亡命者、移民たちの動態」では、次の諸問題が議論の俎上に置かれた。

まず報告者の意図として、ドイツ人の外国への移動は英仏独にわたる初期社会主義運動の結合を生んだという点がある。したがって、初期社会主義運動の研究では、こうした側面が今後の課題とされるべきということである。次に、全体の流れとして、本報告では、ドイツ人コロニーの位置が少しずつ移動している点に注目し、その背景として、外国人労働者に対する各々の国の監視の変化が指摘された。すなわち、一八三〇年代のアルザス・スイス、一八四〇年代までのフランス、そしてベルギー、一八五〇年代のイギリス、さらにアメリカというドイツ人の流れは、自由な労働者の移動がヨーロッパで次第に難しくなってくること、自由な労働者たる職人の移動が難しくなってくることを意味するわけである。それが、初期社会主義のヨーロッパでの影響力減退と関係しているのではないか（報告者の仮説）、さらに、初期社会主義者がアメリカへ移動する原因にもなっているのではないか、また自国の労働者を優先する政府に規制されない（外国人の入国に無関心）初期社会主義型の各国の労働者のインターナショナルな、友愛的なつながりが、自国の労働者を優先する政府の規制を受ける（外国人の入国管理）ナショナルなつながりへと変貌することを表しているのではないか（これも報告者の仮説）という問題を提起しているわけである。いずれにせよ、ドイツ人労働者の多くは、一八四八年以前のドイツ（ヨーロッパ）、かつての規制なき（緩き）ヨーロッパを再びアメリカに見いだそうとの意図を抱いて大西洋を渡ったのである。

では、当のアメリカ政府はどのような対応を示したか。本セッションに参加された野村達朗会員によると、そもそもアメリカでは、一九世紀中頃まで移民に対する規定は、実質的には何もなかった。憲法上では連邦政府がその任に当たると規定されていたが、主だった動きはなかった。あえて指摘するならば、州政府レベルで、貧民救済と関係して行なわれた程度だった（憲法違反）。しかし、一八七二年以降、連邦政府が移民業務を管理するようになると、犯罪者、伝染病患者、のちにはアナーキス

トなども拒否されるようになった。しかし、一九世紀を通じて、制度的には自由な時代が続き、その間、ドイツ人は移民コミュニティー単位でアメリカ社会に入っていった。

「マルクス主義の展開」

伊藤成彦

一九八九年以来の東欧・東独における大きな変動を受けて、「マルクス主義の展開」のインフォーマル・セッションは広松渉氏（東大）に問題提起をお願いした。

まさにマルクス主義が現実的にも理論的にもその存立の基礎を問われている、という客観的状況と問題提起者への関心が重なったためか、参加者は四〇人を越え、個性的な問題提起と活発な討論が行われた。

広松氏の問題提起は個性的であり、かつ時代を縦横に飛び交うので、それをここに要約することは至難のことだが、一応私のメモによって要約してみると――

広松氏は「マルクス主義運動の現実」という表題の下に、マルクスの時代から現代に至るマルクス主義運動の展開を歴史的に整理しながら、経済恐慌から政治・社会革命へ、という理論的枠組みで考えられていたマルクス・エンゲルスの時代の革命論と、世界戦争から政治・社会革命への道をグローバルに定式化したレーニンの帝国主義論との間には質的な相違・発展があったという立場からロシア革命の歴史的な意味を再考し、レーニン以後のマルクス主義が第一次大戦以後の資本主義の発展・展開に理論的にも現実的にも正確に対応しえたであろうか、という問題を提起した。

例えばその一例として、第二インターナショナル時代のベルンシュタイン・修正主義論争におけるカウツキーは、新しく台頭した帝国主義に的確に対応できない混乱を示していたが、一九六〇年代の中ソ論争は修正主義論争のコミンテルン版とも言うべきもので、資本主義の新たな展開への対応での混乱を示していた。しかもそこから今日のような事態が生まれてきたのがマルクス主義運動の現実なので、これまでの「社会主義」はその実態に即して言えば本当の意味で「社会主義」と言えるものではなく、マルクス主義運動の課題はそのような過去をどのように乗り越えて本当の社会主義を目指すかにあり、今日の事態だけからマルクス主義の破産や終焉を即断するのは正しくない、ということであった。

広松氏のこの問題提起に対して、スターリン主義をどう評価するのか、スターリン主義はどこから生まれてきたのか、第二次大戦以後の東欧社会主義をどう見るのか、マルクス主義における「国家の死滅」の主張は楽観的な人間観に基づいた空論ではなかったか、等々の質問や意見が出され、議論沸騰の内に時

間切れとなった。

女性論「いま、山川菊栄を問う」

浅野富美枝

昨年来の「東欧の激動」が提起している問題の一つは、西欧近代の成立原理でもあり、またそれを止揚する原理でもあると考えられていた民主主義と、西欧近代を否定する原理として生まれながらも、そのことをいまだに証明できないでいる社会主義とは、人間解放の道筋のどこに位置し、いかにかかわりあうのかということである。女性たちがフェミニズム（女性解放思想・理論）という形で追求してきたことは、この問題と深く結びついている。女性解放を実現するには民主主義をどのように発展させることが必要なのか、女性解放の理論は階級支配の理論で包括されうるものなのかという問題をはじめとして、女性解放と民主主義、社会主義のかかわりは、現代フェミニズムの根本問題の一つである。

このインフォーマル・セッションでは、以上のような問題意識のもとに、日本における最初の本格的な女性マルクス主義者であり、かつ女性解放の理論家であった山川菊栄の思想と理論の検討が以下のように試みられた。

当時のマルクス主義の世界的な到達点を継承した結果として山川菊栄は、日本ではじめて、女性をめぐる現実を社会科学の対象として考察することができた。その成果は、a、女性の社会的地位をおとしめているのは家事・育児労働が不払労働とされていることにある、b、母性保護は民主主義の発展した形態の要求の一つである、c、性分業廃止は女性の統一した要求であるなどの主張に表れている。

しかしながら彼女は、性差別を封建的遺制ととらえたり、家族の抑圧的機能をイデオロギー的なものに限定してとらえるなど、女性解放の基礎理論たるべき性差別と家族についての認識では多くの課題を残した。また彼女は一時期、民主主義そのものに人間解放の価値を認めず、これを社会主義を実現するための手段としてとらえたりしたが、現実との格闘のなかでその思想と理論をダイナミックに変えていった。戦後の彼女が後半生をかけて追求したものの一つは、「働く女性の母性保護」であった。彼女における「母性保護」観の展開と、それを支えた思想・理論を明らかにすることは、女性をこえた現代的な課題である。そのためには戦前だけでなく、戦中・戦後の山川菊栄をみることが必要であろう。

討論では、a、民主主義の発展とされているものは女性解放にとって、十と一の二重に作用した、b、母性保護の要求は、女性の社会的労働への参加の要求が前提されなければ意味をなさない、c、家族における女性の抑圧は家族を媒介とした国家に

よる女性の抑圧であり、その基本はイデオロギー的な問題であるなど、活発な意見交換がなされた。

フランクフルト学派

清水多吉

今回のインフォーマル・セッションの報告者波平恒男会員は、八九年度、フランクフルト大学に留学し、九〇年三月に帰国した。したがって同会員には、最近のフランクフルト学派事情の報告を、司会者側からお願いしておいた。

同会員は、司会者側の意図を了解し、文献ではなかなかつかめないこの学派の人間関係から始まって、最近の若手の研究者たちにいたるまで、四〇分にわたって報告してくれた。戦後、反体制思想の空白時代、この学派の「批判理論」は、他国におけるマルクス主義が担った役割と同じ役割を担わされたこと、そのために、ホルクハイマーがこの学派の父親像として組織力を発揮せざるをえなかったこと、アドルノは文化的魅力でこの学派をリードせざるをえなかったことが語られた。更にはまた、若き日のハーバーマスがホルクハイマーにうとまれ、アーベントロートの許に走らざるをえなかった事情の紹介などは、聴衆に意外の感をいだかせたのではあるまいか。質疑のなかで、ドイツでもこの学派第一世代の研究を志ざす者と、ハーバーマス研究を志ざす者との間には、何がしか気質の違いがあることが話題となった。前者の研究者は、なお批判性に固執し、後者の研究者は、むしろ、社会科学としての方法論、パラダイム論に関心をよせる傾向があるという。

最後に、同会員には、両世代の動向について詳しい若手研究者の代表として、ヘルムート・ドゥビエール（一九四六年生れ）氏の思想と業績について話をしてもらった。ドゥビエール氏は、数年前来日したホネット氏と並んで、ハーバーマス教授の信頼もあつく、将来、「社会研究所」を背負って立つ人物になるだろうとのことであった。

なお、このインフォーマル・セッションの出席者は延べ二十数名であり、出席者もかなり高度の情報を求めているというのが、特徴のようである。

公募論文

美と人倫

——シラー美学の社会哲学的考察

清水　満

序

近代の芸術は、そのあけぼのに、宗教性をふり落とし、人間性の理念に支えられて、開花をつかの間みせた。しかし、おのれが勝ちえた自律性によって、逆に他の者との関連を失い、ひたすら反省的になり、自己を貧しくしつつある。(1) 本来、美は社会とどのようにかかわるものであるのか、私は、ここで、シラーの美学を題材にとり、考察してみたい。シラーこそは、近代芸術の完成時に生き、そして、自ら、(古典主義的)芸術の終焉を予感したからである。

彼の時代には、美学はまだ、趣味判断の学でしかなかった。だがしかし、今日的意味での芸術学ではないということはむしろポジティヴな意味をもっていた。

(1) T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Fankfurt, 1972, S. 9.

一　趣味と判断力の概念史

西欧近代における趣味概念と判断力概念の成立史は、近代的個人というものの自己内反省の深まりの歴史である(ボイムラー)とともに、近代社会における「市民的公共性」(ハーバマス)や「教養社会」(ガダマー)の成立史にも深くかかわる。(1) たとえばガダマーは、「趣味概念の歴史は、スペインに始まりフランスとイギリスに至る絶対主義の歴史に随伴し、第三身分の前史と一致する」(G. 41)のであり、良き趣味を旗じるしとして、良き社会が形成されるとしている。

このように趣味や、判断力の概念の展開が西欧近代の精神史、社会史に密接な関係をもつものであれば、それは当然にカント

やシラーの趣味概念にも影を落としているはずである。ここでは、主として、ボイラーやガダマーらの研究によりながら、趣味と判断力の概念史を追っていきたい。

まず、趣味概念は、十七世紀中葉にスペインにあらわれ、バルタザール・グラシアンにその源を発する。グラシアンの趣味概念は、本来、美的な問題というよりも、倫理や政治の次元に属していた（B. 19）。

趣味ある人というのは円満な世間人であり、ところをわきまえた人のことで、人生や社会のあらゆる事物に対して、自由に適切な距離をとれるような人のことを言うとされる(G. 41)。すなわち、彼はおのれの関心や利害に対し距離をとることができ、趣味の名のもとにあるある種の普遍性、共通性をもった価値判断に自らをおくことができるわけである。そこには、身分や階級の共通性によってというよりも、共通の価値判断、コミュニケーションの風通しの良い広場に立つことによって、ある種の公共性を形成しようという志向性があった（G. 41 f）。

しかし、当時、スペインでは、ルネサンス以後の人文主義的教養が宮廷に統合され、「宮廷文士（cortegiano）」が幅をきかせていた。彼らの流儀は後にフランスとイギリスにひきつがれ、宮廷を中心とした社交界を形成することになる(H. 22)。グラシアンの趣味ある人、思慮ある人（discreto）という人間像は、ためにスペインでは大きな影響力をもつことなく終わり、むしろフランスで受け入れられた。というのも、そこでは、デカルトらの合理主義、真理と理性のオーソリティの支配が強く、これに具体的で歴史的、感性的な古代とルネサンスのオーソリティを加えようとするボワローの詩学や、信仰の優位を説くパスカルなどの対抗勢力が存したからである（B. 25）。彼らやラ・ロシュフコーらの著作にグラシアンの言う意味での趣味（gout）概念が登場したけれども、それを趣味の理論にまで高めたのはイタリア人であった。

代表的なものがムラトーリのそれである。彼の理論をボイムラーに従って（B. 51 ff.）見てみよう。

すでにフランスのパスカルやデュボスにおいて判断と感情との密接な関係が言われていたが、ムラトーリはよりはっきりと、判断力（il giudizio）が良き趣味の主要部分であるとした。判断力と趣味が結びつくことによって、はなはだ大事な次の三つのことが言われうるようになった。

（1）趣味判断は物事の価値の判定にかかわるものであり、それらの価値というものは知性的に認識できないので、主観的なものにかかわる。（2）この判断は、個人や個物の考察にもとづくものではあるけれど、それらは無数にあるので何らかの普遍的な規則や法則に包摂する必要がある。判断力は、こうした、ふさわしいものを選ぶ働きをもっており、いわば、「詩の経済学（l'economia poetica）」である。（3）何らかの普遍性に立つということは、判断力は、自己を他者のうちへと移しおき、他人ならばどう感じ、どう表現するかと問うことである。

近代の歴史意識の高揚は、さらに趣味判断に歴史性の要素をつけくわえる。ヴィーコを先達にもつムラトーリは、人間が国

や環境、時代によって制約されていることから、国々や時代による趣味の違いに着目するが、さらに、趣味と美的批判の成長こそが国民意識の強化につながるとする。芸術と言語こそは、近代の「国民的個人」というものを意識させたものにほかならないからである。このように見てくると、趣味判断の場というものはある種の公共性を形成していることがわかるだろう。

遠くはグラシアンにさかのぼり、近くはムラトーリに類縁性をもつ趣味判断の公共性を完成したのはフランスのデュボスである(B. 55)。彼がなしたことは、デカルトの抽象的なコギトを具体的な個人でもっておきかえ、ボワローの、理性を具現化した観客に対して、具体的な、公衆、土間の観客(parterre) (B. 55, H. 55) をあてることであった。ボワローは、たしかに演劇における公共性を認め、観客を通じてのみ、絶対的なものがあらわれるとしたが、デュボスはそれに対して、一定の歴史的な社会状態、現実的な観客(市民)こそが最高の法廷であるとした。ボワローのときには、まだ理念的な存在でしかなかった理性をもつ観客(それは多分に宮廷貴族の投影であったのだろうが)は、デュボスのときには、現実の目に見える観客として形成されていたのである。

しかし、公共性形成に密接に関係あるフランス、イタリアでの趣味判断の展開に対して、ドイツには特有の後進性、社会的・政治的条件の未成熟ゆえの特徴があった(G. 32)。趣味と判断力概念の関係にかんし、ドイツでは大きな力のあったのは、バウムガルテンである。たとえば彼の判断力概念は、ものの完全性、不完全性を判定する能力とされた。そのことにより、ヨーロッパの判断力概念が持ってきた伝統的な、ギリシャ、ローマに起源をもつ「共通感覚」(G. 28) の意味を失い、スコラの伝統にしたがって、論理的な能力となってしまったのである。

(1) H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke, Bd. 1., Tübingen, 1986, 5. Aufl. (轡田他訳『真理と方法』I 法政大学出版局一九八六年) 以下、略号 G.とし、本文中にページを示す。A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt, 1981.以下、略号、B.とし本文中にページを示す。J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied u. Berlin, 1974, 6. Aufl. (細谷貞雄訳『公共性の構造転換』 未来社 一九七三年) 以下略号 H. とし本文中にページで示す。

二 カントによる趣味判断の論理化

このドイツ的傾向をしあげたのが周知のように、カントである。彼の『判断力批判』は上述のさまざまな議論を整理し、総合し、そのうえで、批判によって概念の明確な位置づけをはかったものであったが、逆にそのことによって、多くのものが失われた。カントはバウムガルテンの傾向をひきついで、趣味判断の論理化を行う。すなわち、悟性の論理判断の四つの様式(質、量、関係、様相)にもとづいて、趣味を分析し、よけいなものを取り除いてしまう。

質にかんしては、趣味とは、対象、もしくはその表象の仕方を、一切の関心にかかわりなく適意ないしは不適意によって判定する能力であるとされる (Kritik der Urteilskraft, S. 16.以下

K. d. U.と略)。このことによって、カントはグラシアン以来の良き趣味に伴う道徳的な関心や、趣味の語義に伴う感覚的なものを切り離してしまった。いかなるものによっても制約されず、なにものとも混淆してはならない至高の道徳法則を守るため、あるいは、常にア・プリオリで、普遍妥当的な根拠を求める超越論哲学の基盤に立つかぎり、それはやむを得ないことでもあった。道徳的なものに感性的なものがまじってはならないし、感覚的なものは個別的でしかなく、普通妥当性をもつことはできないからである。

量にかんしては、趣味は、概念なくして、普遍的に快いものが美しいと判定する(K. d. U., S. 32)。趣味判断は、主観的なものでありながらも、人に同意を要求する。カントはこれを「普遍的賛成」(K. d. U., S. 25)という理念であるとし、これの客観的根拠は証明されえないが、その主観的根拠は、直観をまとめる構想力とそれらを概念によって統一する悟性の調和、自由な遊びの状態だという(K. d. U., S. 28)。

関係にかんしては、美とは目的なき合目的性であるという有名な定義がなされる(K. d. U., S. 61)。このことにより趣味判断のもつ多様なものの統一、内的な一致が、意にかなうもの、つまり合目的性として判断されたわけである。しかし、いかなる客観的目的にもかかわることがないとしたことから、美の理想、換言すれば善美なるひと(カロカガティア)、ギリシャに端を発し、グラシアン以来の趣味概念にあった理想的人間像へ向けた陶冶という考え方をきりすてることになった(K. d. U., §17)。

様相にかんする分析は、量にかんする趣味判断の分析と密接にかかわる。ここでは、美とは、概念なくして、必然的適意の対象として認識されるところのものと判定される(K. d. U., S. 68)。つまり、趣味判断は普遍的な同意を必然的に求めるものなのである。カントはこうした必然性は、どうしてもある種の普遍的原理を想定せざるをえないという。それが「共通感覚(Gemeinsinn, sensus communis)」であり、証明不可能な理念であって、したがって、主観的な原理にとどまる(K. d. U., S. 66 ff.)。しかし、この共通感覚が必然的に想定されてこそ、趣味判断は私的な判断でありつつも、「範例的妥当性」をもち、共通感覚はある種の「観念的規範」としての力をもつ(a. a. O.)。

カントはここで共通感覚という言葉を出しつつも、それがヨーロッパの精神史でもってきた伝統的な内容をきりすてている。ガダマーによれば、この概念は本来、アリストテレスのフロネーシスにまでさかのぼるが、近代ヨーロッパにおいては、ヴィーコがよりどころとしたローマの古典的著述家たちの概念がその淵源となっている(G. 28)。いずれにせよそこで想定されているのは、慣習的共同存在や国家生活のもつ価値であり、人倫的なものそのものである。この概念は、イギリスのシャフツベリーらにひきつがれ、スコットランド学派(トマス・リード)において中心的役割をはたすのである(G. 30)。

しかし、カントにあっては、趣味判断に経験的な関心が混淆してはならない。純粋科学をモデルとするカントにとって、伝統的な共通感覚のあいまいさ、多義性では、なんら普遍妥当性

を自分では根拠づけられない。共通感覚が経験的にあるのはたしかだとしても、それを超越論的に根拠づけない限り、それにふさわしい規範力は認められないのである。それゆえ、カントは、共通感覚を、「その反省のさいに、他のすべての人の表象様式を思考において（ア・プリオリに）顧慮する判定能力」（K. d. U, S. 157）というふうに、ア・プリオリな理念にせざるをえない。伝統的に積み重ねられた経験の厚みがそこで抹殺される。

たしかに規範的な力はある。しかしこの原理は構成的なものではないから、学のような必当然的普遍妥当性を持ちえない。それは規範だとはいっても抽象的なもので、それだけでは、ほとんど現実的な規範の強制力をもてないであろう。カントの方法論では、学と日常生活における経験的合理性との疎隔がひろまるばかりで、趣味、共通感覚のもっていた歴史的、伝統的な公共性、理想的な共同体の同意を確信できるような実在的な規範力が失われたのである。

三　シラーの趣味概念と人間性の理念
――公共性への視座

シラーの趣味概念はもちろんカントのそれを踏襲するものである。だがしかし、単なる哲学者ではなく、詩人、劇作家として、ハーバマス言うところの「文芸的公共性」（H. 69 f.）を担ったシラーには、当然にカントを超えて、西欧近代が有した、公共性を体現せる趣味概念を伝統的に曳きずっているところがある。ここではまず、シラーの趣味概念を『美的形式の使用における必然的限界について（Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen, 1795. 以下 Grenze と略記）』[1]などにもとづいて、みたあと(a)、カントがとりのぞいた美の理想、すなわち、人間性の理念にふれ(b)、その後、彼の演劇論に見られる公共性への顧慮について考察（c）していきたい。

（a）　シラーによれば、「趣味の作用は、人間の感性的な力と精神的な力とを調和にもたらし、内的な結合のうちに一致させるものである。したがって、理性と感官とのあいだのそのような内的な結合が合目的的で、合法則的であるところでは、趣味が働くことができる」（Grenze, S. 393）。もし人が義務を実行する場合、あるいは何らかの対象を認識する場合は、趣味は少なくとも直接にはまったく役に立たない。意志の自己立法は禁欲的であるべきであり、区別、分離を事とする科学的認識には、想像力がいきいきと働き「ただひとつの規定が要求されているところに、完全な形像、規定の全体、ひとつの個体を与える」（Grenze, S. 399）美的な形式はかえって認識を誤らせるものであるから。

しかし、趣味、美的形式は、道徳的行為のさいの感性界の否定、あるいは、認識のさいの全体的なものの分割、区別、分析に対して、常に全体的なもの、統一あるものをわれわれの眼前に示してくれるという利点をもつ。「それは真に美しいゆえにこそ、合法則性をおしつけず、とりわけ知性に訴えずに、純粋な統一体として、人間の調和する全体にあるいは、自然として自然に話しかける」（Grenze, S. 406）。カント的な物言いではある

けれど、シラーのこうした把握のうちには、全体的な調和をおもんぱかることのできる「趣味ある人」の伝統的な概念の内容が見えかくれしている。このことはシラーが次のように語るとき、さらにはっきりするだろう。

すなわち、「いかに多くの真理が、それらが哲学によって証明される以前に、ずっとこの方、内的な直観としていきいきと働いていたか、そして、充分に論証された真理といえども、感情と意志にとっては、いかに無力であったことの多かったことか、人がそのことをよく考えてみれば、自然のこの暗示にしたがって、学問の認識をふたたび、いきいきした直観に変えていくことが、実際の生活にとって、どんなに重要かがわかる」(Grenze, S. 409)。

趣味は、現実にはありえないとはいえ、想像力が示すところのいきいきとした全体的な人間、調和の取れた人間像をわれわれに顧慮させて、その下でわれわれが判定を下すのを容易にさせる。趣味とは「徳を欠いているときにはこれをしばしば補い、徳があるときには、これを容易にする法廷」[2]なのである。それゆえ、趣味は、感性的な衝動を洗練されたものにし、つねに全体的な人間像、いいかえれば普遍的な視点のもと、他者を考慮しつつ合法則的な行為を行わせる働きをもつ。

しかし、シラーはカントの立脚点、超越論哲学の道具をもってこれを論ずるゆえに、ここにある人間像、他者のまなざしというものが、先行者の趣味概念と異なり、宮廷人とか人文主義的知識人、貴族などの具体的な範例、ハーバマスいうところの「代表的具現」(H. 17 ff.) を例にとるわけにはいかない。これらはみな経験的なものであり、ア・プリオリに普遍的なものという学問的要求を満たしえない。趣味が呈示する全体的な、調和ある人間像は、したがって、理念的なものとなり、どこまでもそれに近づいてゆかねばならぬ理想という形をとるのである。

かくして、ここに、趣味が本来持っていた陶冶の働きが、普遍的な自己意識を目指して、おのれの個別性をのりこえてゆくという近代的な「教養」の概念 (G. 18) に変わっていく必然性があるわけである。

(b)　シラーの人間性の理念を超越論哲学の概念をもちいてあらわしたものが『人間の美的教育にかんする書簡 (Über die ästhetische Erziehung des Menschen,以下 Ä. E. M.と略記)』(一七九五) とくにその中の第十一書簡から第十六書簡[3]である。ここで (ヘーベルおよび G. 18) 彼は、カントとフィヒテの概念装置に主としてよっているので、とりあえずは、この二者の (経験的ではない) 人間性理解を見てみよう。

カントにおいては、少なくとも批判哲学の枠内では、ここでいわれているような人間性の理念はあまり問題とはなっていない。彼の人間性 (Menschheit) 概念は、つねに動物性 (Tierheit) に対して、理性的存在者に属し、超感性的な世界にその根を持つ、目的自体としての道徳的な存在者とされているからである。Humanität としての人間性概念は『判断力批判』の第六〇節でせいぜいのところ共通感覚と同義のものとして、経験的な次元のもとで社交性とかかわるものとして扱われているにすぎない

(K. d. U., S. 262)。

結局カントにとっては、人間はいわばア・プリオリな認識能力の搭載者であり、無制約で超感性的な道徳法則を担う者であったのである。それ以外の不可思議な人間の内容は、批判哲学の枠内ではあつかうことがむずかしかった（カントがもともとは卓越した人間観察者であったことを言うにはおよばないだろう）。豊かな人間性をしめす美的な判断をとりあつかった第三批判ですらも、ア・プリオリな認識能力間の調和、想像力と悟性の自由な遊び、と表現せざるをえなかったのである。たとえ、それが、実は伝統的には共通感覚と同じものであり、フマニテートなのだと「趣味の方法論」（K. d. U.,§60）でさりげなく語ったにせよ。

次に、フィヒテの知識学（一七九四／五）における人間は、絶え間ない能動性と受動性の交替をその根底にもつ有限な自我である。自我が絶対我を理念として、自己のうちにあらゆる実在性を捉らえているかを反省し、無限のかなたへと構想力がむかえば、理想的な客観が形成される。これへ衝動が向かおうとして、障害に突き当たり、自己内反省することによって、現実的な客観が形成される。絶対我の統制的理念がはたらいて、理想的客観を導きの糸として、現実的な客観の絶え間ない限定という努力の道程がしめされるのである。[4] こうした理解にしたがえば、絶対の自己同一性を求めて、自己の中の他者、現実的なもの、感性的なものをどこまでも限定、否定してゆくのが人間の使命であることになる。そこには感性的なものと理性的なものとの調和、遊び、宥和など存する余地はない。[5]

もとより、フィヒテとて、美的なものの媒介的役割を知らぬわけではない。『道徳論の体系』（一七九八）において、彼はきちんと芸術家の義務についてふれ、芸術が「全的に統一された人間を形成する」[6]としている。それは悟性と心の二つの連関からの第三のもの、まったき心情にかかわり、超越論的な視点を普通のものに降ろすとされているが、そしてその限りではシラーと意見を同じくするのであるが、しかし、それが形成する世界はあくまでも内的な世界であるとされ、結局は、理性の自律性をこの世にうちたてることに収斂するのである。[7] つまり、感性的なものは基本的に否定的対象であるという彼の基本原則がここでもつらぬかれている。

カントの諸能力間の調和、遊びの状態、フィヒテの感性と悟性とのあいだでの能動性と受動性のたえまない交替という人間的自我に対して、シラーの人間は、まず、不変な「人格(Person)」と、可変で、時間と空間のうちに制約された「状態（Zustand）」の統一体である（Ä. E. M., 11. Brf., S. 168)。両者はそれぞれ自己実現しようという衝動をもつ。これらが、「形式衝動（Form-trieb)」と「質料衝動（Stofftrieb)」で、この二つが交互に制約しあいはたらきあって、第三の衝動が生じる。これが「遊戯衝動（Spieltrieb)」であり（Ä. E. M., 14. Brf., S. 178)、作用している状態が美的状態なのである。

形式衝動と質料衝動の調和、すなわち遊戯衝動を持つのが全的で、調和の取れた人間である。もちろんこれらの概念は、す

べてア・プリオリなものであり、経験的なものを排しているから、ここにある全的な人間とは、まさしく理念としての人間、人間性の理念にほかならない。その構造は、調和ということであり、換言すれば、美的であるということである。これが、先行者のカントとフィヒテからシラーを区別する最大のメルクマールである。「人間性が存すべしという要求を理性がなすや否や、まさにそのことによって、理性は、美が存すべしという法則をうちたてたことになる」(Ä. E. M., 15. Brf., S. 180)。したがって、美的なものを通してこそ、人間性の理念が示される。[8]「人は人間性の完全な直観をもち、彼にこの直観を与えた対象は、彼に対して、完成された使命の象徴として用いられ、それゆえにまた、無限者の表示となる」(Ä. E. M., 14. Brf., S. 178)。つまり、人は無限な理念としての人間性をめざして、自己を完成しなければならないという使命を帯びる。

カントやフィヒテの理想主義哲学の系譜につらなることにより、無制約、無限の高みにある理念をめざしての自己形成、陶冶、普遍性へとおのれを高めてゆく近代的教養の道[9]をシラーは開いたけれども、代わりに失ったものも大きかった。

カントのところで述べたように、人間性や美的なものを学的に普遍にしたいあまりに、趣味ある人間、教養ある人間のもっていた経験的な合理性、あるいは、経験的な円熟した判断の豊かさ、道徳や礼節全体を包括したような美的判断力の公的な力を根拠づけることができなかったのである。それらのことが視野になかったわけではないにしても、上に見たような概念装置ではむしろ抹殺せざるをえない。こうした人間性の理念がどこまで規範的な力、具体的現実における陶冶の力をもちうるかはなはだ疑問である。美的判断力は学的にはなったけれどもそれと同時に自らの公共性を失ってしまったのである。

(c)　趣味判断、美的判断を学的に根拠づけ、美の自律性をはかろうとしたシラーの試みは、その方法論ゆえに、抽象化によって、かえって美的なものの公共性、現実的な統合の力、規範力をなすものを見失ってしまった。しかし、劇作家として偉大なシラーは、近代の演劇がもっていた公共性を知っていた。そこには、フランス古典劇や、レッシングらの遺産があったし、シュトルム・ウント・ドラング運動やゲーテのヴィルヘルム・マイスターと同じ境位のうちに彼自ら生き関与したからである[10] (H. 54 f.)。

シラーのかかる見解をあきらかにするものが『道徳的施設としてみた演劇舞台 (Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet, 以下Schau.と略記)』(一七八四) である。

それによれば、国家をなすところの法律は宗教の支えをもつ必要がある。というのも法律は否定的義務をのみ示し、それ自体社会の結合を弛緩させる作用を阻止するだけという消極的な役割しかもたないからである。これに対し、宗教は、社会の結合をより緊密にさせる。法律が外面的な行為のみを縛るのに対して、宗教は、その内面と思考を制約するからである。しかもそれをなすに、感性的なものをもってするのが宗教である (Schau, S. 28)。

そうだとすれば、「宗教も法律も舞台にむすびついたときにこそ強化される。舞台にこそ、直観といきいきとした現在がある」(Schau, S. 28-29)。そこでは悪徳と徳、幸福と悲惨、愚かさと叡智が無数に描かれ、それらの葛藤が目の前に展開され、神の摂理がそのなぞを解くとされる(a. a. O.)。国家というものが、宗教のささえを受け、宗教はまた演劇舞台と結合するのであれば、「演劇舞台は、国家のいかなる他の公共施設にもまして、実践的な叡智のための学校であり、市民的生活(bürgerliches Leben)の案内人であり、人間の魂の秘密に満ちた入り口への間違いのない鍵ともなるものである」(Schau, S. 32)。

演劇は普通の学校と異なり公民としての義務を教えこむのみならず、それに欠けているいきいきとした人間全体、ドラマティックな葛藤のうちで苦しむ人間の実存をも教えることができる。それは、国家の公共的施設のもつ救いがたい抽象性にいきいきとした感性的な現在をもって補完し、法と道徳、宗教の内包する人倫の大海を十分に暗示してくれる。

だが、しかし、ここでわかるのは、シラーはあきらかに、ギリシャのポリスにおける演劇的生活、法と習俗と宗教の未分離な時代を暗に想定して、論を進めているということだ。法と習俗と宗教が分離し、それぞれが自律化しつつある近代においては、もはや、演劇が法と習俗、宗教を補完して、共同性を強固にするというよりも、むしろ演劇そのものが中心となって、共同性を形成しなければならない状況に追い込まれている。演劇による美的な紐帯によって、趣味、習俗を同じくするもの同士が、ひとつにならなければならない。

シラーの論は、かくして、近代ヨーロッパの主権国家、民族国家形成と即応する国民精神形成へと向かうのである。すなわち、「ひとつの民族の国民精神とは、諸対象についての彼らの考え方や傾向の類似性であり一致である。――この一致を高度にひきおこしうるのはただ演劇舞台だけである。――なぜなら、舞台はあらゆる身分や階級の人々を一致させ、悟性や心情へと導く通路をもつからである」(Schau, S. 37)。

こうして詩人が今や政治家と宗教司祭者たちに取って代わる。[11]「われわれのつくる戯曲のうちにひとつの特徴が支配し、詩人たちがこの究極目的のために一致団結し、かたい同盟を結べたとしたら、――一口にいえば、国民的舞台をもったことを身をもって知ったならば、そのときにこそわれわれはまた、ひとつの国民(Nation)となるであろう」(a. a. O.)。つまり、詩人こそが、国民精神を形成し、市民的公共性をかたちづくる主宰者ともなる。

市民的公共性という普遍性の要請をもった近代的な詩人は、しかし、必然的にできるかぎり高い普遍性へと自らを高めねばならない。一切の身分と階級を超えなければならない。だとすると詩人の行く先はおのずと決まってくる。「今や彼の胸はただひとつの感情にのみ場所を与える。すなわち、それは、人間であるということ、である」(Schau., S. 39)。

詩人の主宰する祭壇には、今や、人間性の理念がある。シラーの「歓喜に寄す」を知るものは誰でもそれを納得するにちが

いない。その高邁な精神はわれわれを感動させてやまないが、しかし、すでに述べ来たったように、それが無限の高みに昇れば昇るほど、抽象化の危険性を増し、規範的な力を失ってしまうのである。

(1) シラーの著作は次の版を用いる。*Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen, Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten* および、*Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet* の三編は、*Schillers Werke*, hrsg., L. Bellermann, Bd. 6. Leipzig, 1925.による。*Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Über naive und sentimentalische Dichtung* の二編については、dtv klassik 2138, München, 1984 による。

(2) *Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten*, S. 427.

(3) 参照、拙稿「シラーの美的観念論」『哲学論文集』(九州大学哲学会)第二六輯、一九九〇年、一〇五～一二七ページ。Vgl., W. Janke, Die Zeit in der Zeit Aufheben, in; *Kant-Studien*, Bd. 58, 1967.

(4) 参照、拙稿「フィヒテ初期知識学における『総合』の問題」『ディアロゴス』(九州大学哲学・倫理学研究会)創刊号、一九八八年、一九～三〇ページ。

(5) H.Kuhn, *Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel*, Berlin, 1930, S. 51.

(6) J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre* (*1798*), Hamburg, 1969. S. 351.

(7) dasselbe, S. 352.

(8) 参照、前掲拙稿の「シラーの美的観念論」。

(9) ドイツにおける新人文主義、人間性の理念にもとづいた陶冶の考えは、ヘルダーやフンボルトを中心に考察しなければならないが、これは他日の課題である。また、近代ドイツの教育思想で古代のヒューマニズムによる陶冶については、W. Jaeger, *Hamanistische Reden und Vorträge*, Berlin, 1960.が示唆にとむ。

(10) Vgl., W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung*, Frankfurt, 1979, S. 93.; G. Lukács, Schillers Theorie der modernen Literatur, in : *Werke*, Bd. 7, S. 134.

(11) このモチーフは、周知のように『ドイツ観念論最古の体系プログラム』に引き継がれる。Vgl., A. gehtmann-Siefert, Die geschichtliche Funktion der〈Mythologie der Vernunft〉und die Bestimmung des Kunstwerks in der Ästhetik, in; *Mythologie der Vernunft*, hrsg., Ch. Jamme u. H. Schneider, Frankfurt, 1984.

四　美しき国家、または近代の人倫と美

抽象化する傾向をもつ人間性の理念は、それがもちうる公共性への傾向を発揮する場をもたねばならない。ここに『美的教育にかんする書簡』の本来のモチーフがある。

(a)　近代国家においては、法や習俗、宗教ですら個別化し、部分化して、有機的な統合の力を失い、古代ギリシャ社会にあったような生ける共同性が失われている。「それぞれの個人がそれぞれ自由な生活を享受し、必要ならば、全体にまとまることもできるギリシャの国家のあのポリプのような性質は、今や精巧な時計仕掛けに場所を譲った。そこでは、数は多いが、しかし、生気のない諸部分の寄せ集めから、全体の機械的な生活が作られるのである。今や国家と宗教、法と習俗は分裂してしまった」(Ä. E. M., 6. Brf., S. 152)。

法や宗教が軒なみ分裂し、個別化すれば、最後の公共性として残っていた国家でさえ、また個別化せざるをえない。「公権力はもはや単なるひとつの党派にすぎない」(Ä. E. M., 6. Brf., S. 153)。公権力がこのように個別化すれば、それの対概念である国

民そのものも個別化し、平板化してしまう。国民は「その多様性が階級分化によって簡略化され、人間性もただ代表を通してのみ間接的にしか受け取られざるをえないので、統治体は国民をただの悟性のでき損ないと混同して、決定的に見失ってしまうのである」(a. a. O.)。

このように個と全体が分裂する近代の国家、したがって、それ自体ひとつの党派になりさがり、公権力としての普遍的な公共性を失いつつある近代国家にどうしたらその公共性の名にふさわしい社会統合力をとりかえしてやることができるだろうか？　国家が抽象的で個別的なものにとどまりつづけるなら、国民そのものも自由で自発的な共同性を失い、必要にかられた共同性、すなわち「必要国家」に住む「自然的な人間」、合法的ではあれ、道徳的ではない利己的で粗野な人間のままにとどまらざるをえない。ヘーゲル、マルクス的な意味での「市民社会」でしかないのである。シラーはこの問題に対し、美的判断のうちにある公共性、言い換えれば、人間性の理念をもって答えようとした。

(b)　シラーによれば、「国家とは、自己を自己自身によってかつ自分だけで形成するひとつの有機体であるとされるが、まさにそれゆえに、部分が全体の理念と一致するかぎりで現実的になれるもの」(Ä. E. M., 4. Brf., S. 147) である。「部分が全体と調和する」という構造は美的なものにおいても共通するものであり、したがって、人間性の理念は国家の調和のメタファーとして、援用できる。それゆえ、「個々の主体のうちで大なり小なり認識可能なこの純粋な人間は、国家によって体現されよう。というのも、国家は、個々の主体の多様性を統一するよう努める、客観的で、いわば規範的な形式だからである」(Ä. E. M., 4. Brf., S. 145)。

ところで、ここでいう人間性は、優れて美的なものである。人間性が国家のメタファーだとすれば、理想的な国家もまた美しいはずである。国家の全体像が、どのくらい生き生きと美しく、調和に富むかが、国家のあり方の判定基準となる。そうすると、美しい国家をめざして努力することが、全体と個とが調和し、いきいきとした政治的公共性をつくりだすことになる。すなわち、「もっとも完全な芸術作品は、真の政治的自由の確立」(Ä. E. M., 2. Brf., S. 140) であり、エーヴァスも言うように、ひょっとして、美がほんとうに君臨すべき舞台は、近代的個人の工房のなかの芸術作品ではなく、国家という人間の最高の共同性の場なのかもしれない。「芸術は必ずしも美の最高の、かつ究極の実現媒体ではない、むしろ、――最高の、そして、それにふさわしい美の実存の仕方として現れるのは、政治的社会的な美の実現なのである[1]」。

そういう美しい国家が実際にありえるのかどうか、ありえたとしたら、かつての古代ギリシャのポリスであろう。しかし、それを分裂の近代にとりかえすことができないという古代ギリシャの徹底した過去的性格は、シラーの強調するところである。近代はこの分裂の力によってこそ有限性にまどろんでいた古代を超えて、理念の中だけとはいえ、無限の高みを知ってしまっ

た。ギリシャの共同体の調和、統一は、有限な形式のうちにとどまっており、「初めの状態では現実にあった一致も、今(近代)では、ただ観念としてあるにすぎない。この一致はもはや人間のうちにはなくその外にある、すなわち、生活の事実としてではなく、実現されるべき思想としてある」(Über naive und sentimentalische Dichtung, S. 251,以下、N. S. D.と略記)。だとすれば、無限を知ってしまい、思想の高みにいる近代の詩人のなすことは、「現実を理想にたかめること」、「理想の叙述(die Darstellung des Ideals)」(a. a. O.)、換言すれば、理念をどう具体的に思想として(ヘーゲルのように)ではなく「美的な仮象」として表現するかということである。

先廻りして言えば、この分裂の止揚、宥和としての理想の叙述が、「牧歌(Idylle)」である。「この牧歌の概念は、個々の人間および社会における完全に和解された戦いの概念であり、傾向と法則の自由な一致の概念であり、――簡単に言えば、現実の生のうえに適用された美の理想にほかならない」(N. S. D., S. 281)。それは失われた古代の調和を牧歌的に詠うけれども、決して過去を志向することなく我々をして未来にさし向ける。「もはや〔現実にあった〕アルカディアに戻ることのできない人間を〔神の住む理念の国としての〕エリュシオンにまで導く」(a. a. O.)ものである。それはたしかにゲートマンらの指摘するように「ユートピア」を描くことなのである。[2]

(c)　歴史上のユートピア思想が毀誉褒貶激しく、芸術における仮象の自律性に現実告発の力、変革へのエロス的な力を認めるアドルノやマルクーゼらの努力にもかかわらず、美的なユートピア志向はたそがれを迎えている。シラーのこの「アルカディアからエリュシオンへ」という美的共同体構想は、『ドイツ観念論最古の体系プログラム』へとひきつがれるのであるが、現実的には実ることなく、散文的な圧倒的現実の前に偏狭な好き者の世界へと閉じこもってしまった。[3] タコツボ的共同体があちこち散発的に作られるものの、公共性を得るまでにはいたっていない。

ガダマーはシラーの美的国家論を批判して、それは、仮象と現実の二元論に陥り、カントに始まった美学の主観主義化からくる美的意識の抽象的普遍性ゆえに、芸術家がどんなに公共的な規範力をもたせようとしても、現実には個別的なものでしかない、という(G. 87-94)。すでにシラーの概念装置自体が伝統的な人倫の豊かさを失って抽象化しやすい傾向のあることを今までに示したのでこの批判の妥当性は理解できるだろう。現代は、芸術そのものも、公共性から分化して、自律し、部分的なものとなり、ユートピアを夢見るような社会統合力を失ってしまった、つまり芸術は終焉したのかもしれない(ヘーゲルおよびヘンリッヒ)。[4]

確かに個別芸術はそうだとしても、しかし、楽しい記号、仮象としての美的なものは、現実に我々の前に広がり、シラーが最後に重視した(Ä. E. M., 27. Brf., S. 228)「仮象の国での社交的性格」、「社会を統合させうる美的な伝達の力」は、まだ完全に失われることなく、ほのめいている。美的なものの自律化を

避け、生活世界そのもののうちに美しきものを溶け込ませていくことが、その伝達の力を守ることになるだろう。[5] そのことによって、「近代において分裂したすべて、すなわち、解放された欲望の体系、官僚化された国家、理性道徳の抽象的産物、専門家の学問、これらすべてを『共通感覚の広々とした空のもとに』はこびだせる」[6]か。この問をシラーはわれわれにつきつけている。

(1) H. H. Ewers, *Die schöne Individualität*, Stuttgart, 1978, S. 43.
(2) A. Gehtmann-Siefert, Vergessene Dimension des Utopiebegriffs, in; *Hegel-Studien*, Bd. 17, 1982. S. 134 f. および、これらの点について主題的に考察したものとして、dies., Idylle und Utopie, zur gesellschaftskritschen Funktion der Kunst in Schillers Ästhetik, in; *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, XXIV*, 1980, SS. 32-67.
(3) H. Kuhn, (1930) S. 54.
(4) D. Henrich, Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart, in; *Immanente Ästhetik*, hrsg., W. v. Iser, München, 1966.
(5) この点で、鶴見俊輔の「限界芸術論」は美の公共性を生活世界レベルで捉えようとした画期的な論稿といえる。『限界芸術』講談社学術文庫、一九七六年。
(6) J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1988, S. 64. (三島憲一他訳、『近代の哲学的ディスクルスI』岩波書店、一九九〇年、七五ページ)。

社会思想史学会年報シンポジウム一覧

創刊号 1 社会思想の諸類型
2 一九三〇年代の社会思想
第2号 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
第14号 フランス革命の思想的衝撃
第15号 君主制のイデオロギー

公募論文

カントの市民社会論

水野邦彦

西洋近代社会は市民社会である。社会思想が社会との連関において思想を構築するとすれば、あるいは社会についての思想を構築するとすれば、思想家の社会観はそこで決定的な意味をもつだろう。したがって西洋近代の社会思想を考察するには、その思想を生みだした思想家の市民社会観を検討しなければならない。西洋近代の思想家たちはみな市民社会のなかを生き、それぞれに市民社会と対峙してきた。ホッブズ、ロック、ルソー、スミスといった人たちは、思想的に市民社会を構成し、また批判した典型であろう。それでは「世界市民社会」という構想をうち立てたカントは、市民社会をどのように把握していたのであろうか。その市民社会像は、社会思想史の流れのなかでどのような位置を占めるのだろうか。

もとよりカントの社会思想は、認識論や倫理思想のように明確に体系化されたかたちでは現われていない。しかしカントに社会思想が欠落しているわけではなく、それはいくつかのすぐれた研究書がすでに示しているとおりである。本稿では、そうしたカント社会思想の研究の一環として、『世界市民的意図における普遍史のための理念』『道徳の形而上学』『人間学』に見られる市民社会論を考察してゆきたい。

一　「自然素質」による市民社会の要請

カントの社会思想がよく現われた著作として『世界市民的意図における普遍史のための理念』がしばしば挙げられる。周知のとおり、そこでは歴史に「自然の意図（Naturabsicht）」[1]が貫かれていることが述べられる。「自然の意図」はまた「自然の一定の計画」[2]とも「自然の隠された計画」[3]とも「摂理」[4]とも言わ

れるが、いずれにしても「普遍的自然法則」[5]を意味している。自然は人間の「自然素質（Naturanlage）」[6]を発展させようとする。その手段となるのが「非社交的社交性」[7]にほかならないが、これは市民社会において発揮されるという。「自然素質」は市民社会において花開くのである。

まず「自然素質」が何を意味するかを見てみよう。これについては「理性」と理性に基づく「自由」とする解釈[8]、「人間の自由」とする解釈[9]があるが、それらは妥当な解釈であろうか。カントのテクストに立ちかえってみれば、つぎのような件りが目にとまる――「被造物のあらゆる自然素質はいつかは完全に、そして合目的的に展開するように規定されている。このことは、あらゆる動物において、外からの観察および内からの解剖的観察によって確かめられる。用いられるはずのない機関、目的を果たさない組織、といったものは目的論的な自然説において矛盾である」[10]、「……そこにおいてのみ自然の最高の意図、すなわち自然のあらゆる素質の発展が、人間性のなかで果たされ得る……」[11]。これを見るかぎり、「自然素質」は人間だけに備わっているものではないようである。それはむしろ「あらゆる動物」のうちに存する。いわば生得の素質に近いものであろう。とすると先のふたつの解釈は的はずれの感を否めない。もっとも、それらの解釈は人間の「自然素質」に言及したものとも思われる。しかし、人間の「自然素質」がなぜ「理性」と理性に基づく「自由」や「人間の自由」であるのか、論証が必要だと言わざるを得ない。いずれにしても「自然素質」についてここでは、動物あるいは動物としての人間に備わっている素質一般、「あらゆる才能（alle Talente）」[12]と理解しておきたい。

人間の「自然素質」を発展させるのは非社交的社交性である。「他人との接触と衝突をとおして人は自分の才能を発展させ、人が欲するものは社会の規範によって統制されるようになる。他人以上に、と欲することによって、パラドキシカルにも人は一様になってゆく。業績や獲得物の点で仲間たちにまさりたいという欲求の結果、共有の文化が発展する」[13]というわけである。こうして「人間の欲望（自然）の自由な発動が社会に直結していく思想」[14]をカントのうちに見いだすことができる。人間の欲望、あるいは「傾向性（Neigung）」[15]をカントはここでポジティヴに評価する。けれども、人がそれぞれ自分の欲望を満たそうとしていては収拾がつかなくなる。欲望と欲望とはあい容れないのが通例であり、人はだれも「他人に対して抵抗しがちである」[16]のだから。したがって「私たちの競争精神、切磋琢磨の精神のエネルギーを適切に利用するためには、私たちは市民社会の市民とならなければならない」[17]。こうして市民社会が必要となる。いわば市民社会が要請されるのである。

そうすると、カントは「ホッブズと同じく、人びとの間の敵対関係のうちに、すなわち各人の各人にたいする戦争のうちに、市民社会の設立に向かう原動力を見いだす」[18]と考えられる。また、「諸個人の私的利益の追求が、社会全体の利益と矛盾しないばかりか、これを促進することを可能にするような社会体制が存在するはずである」[19]という視点において、スミスとも軌を一

にする。こうした市民社会観において、カントはホッブズやスミスを受けつぐものである。

それと同時に、個人の欲望をポジティヴにとらえたカントのうちに、ヘーゲルの〈欲求の体系〉との連続性を見ることができるだろう。「個々人の労働、および、ほかのすべての人々の労働ならびに欲求の充足による、個々人の欲求と個々人の充足との媒介」[20]というときの「個々人の欲求」とは、ここでいう個人の欲望ないし「傾向性」と基本的に同じはずである。ただし、ヘーゲルがカントの市民社会概念をそのまま受け入れたのではないことは、言うまでもない。「アリストテレスからカントにいたるまでの政治形而上学の偉大な伝統が、社会生活はそれ自体すでに……政治的であるという理由で国家を市民社会として特色づけたのに対し、……ヘーゲルは国家の政治領域を、その後『市民的』となっていった『社会』の領域からひき離す」[21]のであり、何よりもヘーゲルは市民社会概念の改変をくわだてたのであるから。

こうしてカントが、ホッブズ、スミスからヘーゲルに到る社会思想の流れのなかに位置していることを、ここでも見てとることができる。

いずれにしても、カントにあっては「自然素質」によって市民社会が要請されることを、まずは確認しておきたい。そして市民社会においてこそ「構成員の自由がほかの人の自由と並存し得る」[22]のであり、したがってそこに「最大限の自由がある」[23]といい得るのである。

(1) I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Kants gesammelte Schriften (hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften) Bd. VIII, Berlin, 1912, S. 17. 以下、*Idee* と略記。
(2) Kant, a. a. O. S. 18.
(3) Kant, a. a. O. S. 27
(4) Kant, a. a. O. S. 30.
(5) Kant, a. a. O. S. 17.
(6) Kant, a. a. O. S. 18.
(7) Kant, a. a. O. S. 20.
(8) 大村晴雄『ヘルダーとカント』高文堂出版社、一九八六年、二二七ページ。
　なお、岩佐茂・尾関周二・島崎隆・高田純・種村完司『哲学のリアリティ』有斐閣、一九八六年、二四二ページにも同様の指摘が見られる。
(9) 田中誠「カントの歴史哲学」『カント読本』(浜田義文編) 法政大学出版局、一九八九年、二六六ページ。
(10) Kant, a. a. O. S. 18.
(11) Kant, a. a. O. S. 22.
(12) Kant, a. a. O. S. 21.
(13) H. Williams, *Kant's Political Philosophy*, New York, 1983, p.9.
(14) 知念英行『カント倫理の社会学的研究』未来社、一九八四年、五六ページ。
(15) Kant, a. a. O. S. 22.
(16) Kant, a. a. O. S. 21.
(17) Williams, *op. cit.* p.10.
(18) H. Reiss(ed.), *Kant's Political Writings*, Cambridge, 1970, p.38.
(19) 平子友長「近代市民社会理論の問題構成」『市民社会の哲学と現代』青木書店、一九八四年、二二八ページ。
(20) G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie der Rechts*. Theorie Werkausgabe (Suhrkamp) Bd. 7, Frankfurt a. M. 1970, S. 346(§.188)
(21) マンフレット・リーデル（清水正徳・山本道雄訳）『ヘーゲル法哲学――その成立と構造』福村出版、一九七六年、一五七ページ。

(22) Kant, a. a. O. S. 22.
(23) Ebenda.

二　〈一般意志〉による法的な市民社会

つぎに『道徳の形而上学』に目を移そう。この著作では「市民社会という絶対的に法的な状態[1]」という規定がなされている。その状態は市民的状態ともいわれるが、これは、「権力をともなった普遍的で外的（すなわち公共的）な立法のもとにある状態[2]」であり、「立法のために、普遍的に現実的に合一した意志の状態[3]」である。

個人の欲望をポジティヴに生かし、個人の自由を最大限に保障するのが市民社会であることは、すでに見た。そのためには当然ひとびとの自由が衝突しないように調停する必要がある。その役目を果たすのは法である。したがって、法のもとにある状態こそが市民社会的状態である。市民社会の「構成員の自由の限界をもっとも厳密に規定し、また保障すること[4]」が、市民社会の課題だと言える。

こうしてみると、「西欧近代市民思想において典型的に表われた、自由と財産を保障する目的で人間が相結んで国家（社会）を創出するという社会契約論[5]」の思想史的脈絡のなかでカントをとらえる視野がひらけてくる。いうまでもなくカントはルソーを承ける。右に引いた「普遍的に現実的に合一した意志」は、「集合＝普遍的（共同的）で全権的な意志[6]」や「全面的な意志[7]」、および「ア・プリオリに合一した万人の意志[8]」と同じものを意味していると思われるが、これらはすぐにルソーの〈一般意志〉を連想させる。ルソーと同様、「カントにとって統治の形態はひとつしかなかった――社会契約という『理念のもとで合一した万人の意志である[9]』。そしてその「ア・プリオリに合一した万人の意志」は、じつは「端的に市民社会を指称する観念であって、市民社会に支配的な一般意志を表明するものであった[10]」とさえ見ることができる。カントはルソーを継承して、〈一般意志〉が表明される場を市民社会のモデルとする。〈一般意志〉はもともと「共同体の意志決定に際して常に規範的に作用する[11]」ものであった。カントにとっても〈一般意志〉は「市民社会の規範になる[12]」ものにほかならなかったのである。

こうして市民社会は〈一般意志〉に訴えることによって合法的となる。その合法性をもって個々人の自由は制限され、同時に守られる。「双方で互いに争っている自由が毀損してゆくのに対して、市民社会と呼ばれるひとつの全体のなかの合法的権力がもち出される[13]」わけである。合法的権力がもち出されることによって、あい争う人たちの自由が損なわれる事態は防げる。

すでに見たように、市民社会は構成員の傾向性や才能を発揮させるものであった。それらは市民社会においてこそ開花する

ものである。けれども、それと同時に構成員の自由に制限を加えるものでもある。逆説的であるが、各人の自由に制限を加えることによって、各人の自由を確保するのである。前掲の引用をいま一度しるせば「構成員の自由の限界をもっとも厳密に規定し、また保障すること」こそが、市民社会の本領なのである。したがって、「諸個人の利己的性向を相互に競合させつつ、それらのあいだの力の均衡をはかり、それらが相互に侵害しないようにさせる」[14]のが、市民社会にほかならない。

こうした視点が考慮に入れられて、カントの市民社会論は成立している。

(1) I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Kants gesammelte Schriften (hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften) Bd. VI, Berlin, 1907, S. 341.
(2) Kant, a. a. O. S. 256.
(3) Kant, a. a. O. S. 264.
(4) Kant, *Idee*, Schriften, Bd. VIII, S. 22.
(5) 知念英行『カントの社会思想――所有・国家・社会――』新評論、一九八一年、一三〇ページ。
(6) Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Schriften, Bd. VI, S. 256.
(7) Kant, a. a. O. S. 263.
(8) Kant, a. a. O. S. 264.
(9) P. Riley, *Kant's Political Philosophy*, New Jersey, 1983, pp. 100-1.
(10) 知念前掲書、一三四ページ。
(11) 浜田義文『カント倫理学の成立――イギリス道徳哲学及びルソー思想との関係――』勁草書房、一九八一年、一〇九ページ。
(12) マンフレート・リーデル（河上倫逸・常俊宗三郎編訳）『市民社会の概念史』以文社、一九九〇年、六三ページ。
(13) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Kants gesammelte Schriften (hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften) Bd. V, Berlin, 1908, S. 432.
(14) 高田純「カントにおける道徳共同体と自由の思想(下)」『帯広畜産大学学術研究報告』第二部第六巻、一九八四年、四八七ページ。

三　国家体制としての市民社会

『人間学』で市民社会にふれている箇所は少ない。

まず「人間は家畜のように群居にふさわしく定められているのではなく、むしろ蜜蜂のように巣にふさわしく定められている。――なんらかの市民社会の構成員であることの必然性」[1]という件りには、すでに見た、人間は市民社会を形成すべく「自然の意図」によって定められている、という構想が現われていると言ってよい。「人類にとって最大の問題は……市民社会の達成である」[2]のだから、人が市民社会を形づくろうとし、みずからその一員となろうとすることは、当然の筋道である。人は自分ひとりで生きてゆくことはできず、「なんらかの市民社会」に属さなければならないのである。

今ひとつ、市民社会について次のように述べられている――「悟性的幸福、たしかに成立している国家体制の維持、これが市民社会一般の最高の法則である。なぜなら、市民社会は国家体制によってのみ成り立つからである」[3]。この「国家体制（Staats-

verfassung)」としてカントが認めるのは、共和制（Republik）だけである。カントは、無政府状態（Anarchie）、専制（Despotism）、野蛮（Barbarei）、共和制という四つの様式を挙げる。そのなかで共和制とは「自由と法則とをともなった権力」の状態であり、「これだけが真の市民的体制と呼ばれるに値する……共和制のもとでのみ国家一般が理解される」のである。[4]

ここでカントは共和制だけを承認し、その共和制がひとたび成立したら、あとはその体制を維持することを主張する。できあがった体制は保たなくてはならない。それが「市民社会一般の最高の法則」だという。このことは、カントが〈改革〉は推進しようとするものの〈革命〉に対しては否定的であることと連関するだろう。「革命は法律に反しており、法の理念によって決して正当化されえない出来事である。その点でカントは革命を否定する」[5]のである。

なお右に見た箇所でカントが、国家体制と市民的体制、国家と市民社会とを、ほとんど同一視していることがわかる。『道徳の形而上学』にも「社会（市民社会）の、すなわち国家の……」[6]という件りが見られる。「国家すなわち市民社会……まさしくこのような等置こそが、……アリストテレスから……カントにいたるまで変ることなく通用していた、古いヨーロッパ政治哲学の古典的定式なのである」[7]。そしてヘーゲルがこれに異議をとなえて、市民社会と国家とを分けて考えていったことは、周知のとおりである。

それではカントが近代人の社会体制として市民社会（＝国家）しか考えなかったかと言えば、もちろんそうではない。世界市民社会（Weltbürgerliche Gesellschaft）をカントは構想したのである。

おそらくは「気には入らないけれども、かかわり合わないでいることもできない仲間たちのあいだで……」[8]という自分の記述を承けて、カントは『人間学』でつぎのように述べる――「集合的に（人類全体として）考えられた人類は、あいついで並び合って存在する個人の集合であるが、彼らは、平和的な共同存在を欠くことはできず、しかもたえず相互に敵対することをさけられないのである。したがって彼らは、自分たちでつくり出した法則のもとで相互に抑制することによって、たえず分裂の脅威にさらされつつも全般的には前進してゆく連盟に向かうように、世界市民社会（Cosmopolitismus）に向かうように、自然によって定められていると感ずる」[9]。ここでわかる通り、世界市民社会は「連盟（Koalition）」とほぼ同義に構想されている。だが、どのような連盟なのだろうか。それを理解するためには、いま一度『世界市民的意図における普遍史のための理念』にもどらなければならない。

(1) I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kants gesammelte Schriften (hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften) Bd. VII, Berlin, 1907, S. 330. 以下、*Anthropologie* と略記。
(2) Kant, *Idee*, Schriften, Bd. VIII, S. 22.
(3) Kant, *Anthropologie*, Schriften, Bd. VII, S. 331.
(4) Kant, a. a. O. SS. 330-1.
(5) 小倉志祥『カントの倫理思想』東京大学出版会、一九七二年、三二七ページ。
(6) Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Schriften, Bd. VI, S. 314.
(7) リーデル前掲『ヘーゲル法哲学――その成立と構造』一五二―一三ページ。
(8) Kant, *Idee*, Schriften, Bd. VIII, S. 21.
(9) Kant, *Anthropologie*, Schriften, Bd. VII, S. 331.

四　「国家連合」による世界市民社会

市民社会は、単独では不十分である。それぞれの市民社会が成立したとしても、それで人類に与えられた課題が果たされるわけではない。「個々の人びとのあいだの合法則的で市民的な体制に、すなわちひとつの共同体の整備に従事したところで、それが何の役に立つだろうか」[1]とカントはいう。市民社会はカントにとって国家を意味していたのだから、右のことはこう考えてよいだろう――ひとつの国家を創設して、そこに住まう市民の「自然素質」を開花させるだけではなく、国家どうしの対外関係に目を向けなければならない、と。ひとつの国家、市民社会をつくったとしても、それが外部の国家的団体と敵対する可能性は十分にある。したがって「完全な市民的体制の建設の問題は、合法則的な外的国家関係の問題にかかっており、これを抜きにしては解決できない問題だ」[2]ということになる。この点を顧慮しなければならない。

国家どうしが敵対する原因として、カントはやはり〈非社交性〉を呈示する。そもそも人びとが市民社会をつくったのも〈非社交性〉に起因することであった。それぞれの個人には「すべてを自分の感覚に合わせようとする」[3]性質があるが、そうした〈非社交性〉だけでは互いが敵対することは目に見えている。この事態のアナロジーとして、カントは国家間の関係をとらえた。つまり、市民社会を形成する個人をここではひとつの市民社会（国家）になぞらえたのである。

それでは、そのような市民社会、国家の敵対関係をどのように調停してゆけばよいのだろうか。

個人のあいだでの敵対関係を調停するものは、まさしく市民社会であった。すなわち「全般的に法をつかさどる市民社会」[4]であった。市民社会の内部での個人の関係と、市民社会の外部での市民社会どうしの関係とをアナロジーとして見るならば、この「法をつかさどる市民社会」に相当するものを探るのが適当だろう。市民社会（ないし国家）相互の間にまたがって「法をつかさどる市民社会」が求められるのである。

それが世界市民社会である。世界市民社会は、少なくともここでは個々の国家を調停するものとして構想されている。すなわちそれは「国家連合（Völkerbund）」にもとづく。「国家連合」とは「自由国家の世界的連合体であって、国家の安全を公けに保障する世界市民的状態」[5]をつくり出すものにほかならない。「国家連合」を形成することは、「人間の粗野な自由を抛棄して、合法則的体制のうちに平穏と安全とを求める」[6]ことを意味する。平穏と安全とを得るために、おのおのの国家は自国の欲求を抑制しなければならない。自国独自の法秩序を貫くことは断念しなければならない。「国家の安全と権利とについては、自国の権力あるいは自国の法的判定に期待をかけるのではなく、ただこの壮大な国家連合（Foedus Amphictyonum）にのみ、つまり、結合した権力と結合した意志の法則にしたがった決定とにのみ、期待をかける」[7]のでなくてはならない。そして、そのように生きる個人は世界市民なのである。

「自分を……世界市民的心情の持ち主すべてを包括する圏の一部分と見なす」[8]こと、「自分をひとりの単なる世界市民として考え、ふるまう」[9]ことが人間に要求される。人は、単にそれぞれの国家、市民社会の一員としてではなく、世界市民社会の一員としてふるまうのでなければならない。カントにとって「自立した個人は、社会の成員としての市民であり、世界市民であった」[10]と考えてよいだろう。

(1) Kant, *Idee*, Schriften ,Bd. VIII, S. 24.
(2) Ebenda.
(3) Kant, a. a. O. S. 21.
(4) Kant, a. a. O. S. 22.
(5) 佐藤全弘「カント歴史哲学の研究」大阪市立大学文学部『人文研究』第三〇巻、一九七八年、三五〇ページ。
(6) Kant, a. a. O. S. 24.
(7) Ebenda.
(8) Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Schriften, Bd. VI, S. 473.
(9) Kant, *Anthropologie*, Schriften, Bd. VII, S. 130.
(10) 岩佐・尾関・島崎・高田・種村前掲書、二六一ページ。

五　カントのリアリティ

以上のようにカントの世界市民社会を見てくると、それが個々の市民社会、個々の国家を前提したうえに構想されていることがわかる。個々の国家の連盟ないし同盟によって世界市民社会は設立される。それはコスモポリスとも呼ばれるけれども、単純な世界国家、世界共和国のようなものとは異なる。世界市民社会が成立したあとも、個々の国家は存続するのである。単一の世界国家に解消されるわけではない。人は「社会の成員としての市民であり」、それと同時に世界市民であらねばならないのである。したがってカントは、おのおのの国家は相互の攻撃をさけるべく単一の世界国家に統合され、個々の国家は消滅す

る、というような極端に空想的で楽観的な考えをいだいていたわけではない。現実の国家の存立の必要性をみとめ、そのうえで「国家連合」による世界市民社会を構想したのである。

「しかし」、とハンナ・アーレントはカントの世界市民の理念をきびしく批判する――「観念論者のこの『世界の市民』という安易な語句は意味をなすのだろうか。市民であるということは、とりわけ責任と義務と権利とをもつことであるが、これらはいずれも領土が限定されている場合にのみ意味をなすのだ。カントのいう世界市民はじっさい世界観察者だったのである[1]」。ではこの「世界観察者」とは具体的にどのような者を指すかというと、それは学者である。カントの、「ある共同体全体の構成員として、のみならず世界市民社会の構成員として、したがって、著作をとおして固有の公衆にたずねかける学者の特質において[2]」議論する、という発想や、「自分自身の理性を公的に用いる、ということで私が意味しているのは、誰かが学者として読書界の公衆全体の前で自分の理性を用いる、ということである[3]」という発想を意識して、アーレントは学者というものの特殊性を指摘する。カントの叙述には「『学者として』という言葉にあらわれた限定性がある。学者は市民と同じではない。学者は、まったく異種の共同体、すなわち『世界市民社会』の構成員である。そして学者が公衆に語りかけるのは、この『世界市民社会』の構成員の資格においてのことなのだ[4]」とアーレントはいうのである。

つまり人は、ただ学者としてのみ世界市民であり得る、というわけである。通常の意味での市民ならば「責任と義務と権利と」をもつけれども、世界市民社会の「市民」にはそれが不可能である。現実の生活に根ざした「市民」概念、「市民」のリアリティが、カントの世界市民社会の構想にはみとめられない、とアーレントは言いたいのだろう。

たしかにカントは、「国家連合」によって世界市民社会を設立することを提案し、人類の平和を希求した。しかしそれを実現する具体的な方策なり見通しなりを積極的にうち出してはいない。そこはアーレントの言うとおりで、「市民」としてのリアリティが感じられないのは事実である。けれども、むしろそれはカントの関心事ではなかったと言えるのではないか。カントの主眼は、世界市民社会という理念をつくることにあったのではないか。

『人間学』では端的にこう誌されている――「世界市民社会というそれ自体達成不可能な理念は、決して構成的原理（konstitutives Prinzip）……ではなく、単に統制的原理（regulatives Prinzip）であるにすぎない。これは、世界市民社会の理念に向かう自然の性向があるという、根拠のなくはない推測をもって、

その理念を人類の使命としてまじめに追求するための統制的原理である」[5]。世界市民社会がもともと理念であることは、カント自身よく承知していたのだろう。カントにとっては、市民社会だけでなく、市民社会どうしの敵対関係を調整する装置が必要だったのである。その装置は、理念としてしか設定できなかった。それが世界市民社会である。

市民社会は、人間の〈非社交的社交性〉がポジティヴに発揮され、人間の「自然素質」が開花する場であった。あるいは人間の「自然素質」によって要請された社会であった。しかし、ひとたび市民社会が成立すればそれでこと足れりとするわけにはゆかない。複数の市民社会のあいだで敵対関係が生ずるからである。そこで理念としてふたたび要請されたのが世界市民社会である。

カントの市民社会の思想は、ホッブズ、ルソー、スミスの流れを汲むものである。人間に本質的に内在する〈非社交的社交性〉によって各人の才能や文化は発展するが、同時に敵対関係も起こる。そこで人びとは〈一般意志〉にもとづいた法のもとにある状態、すなわち「市民的状態」を指向する。カントの歴史観によればこれらはすべて「自然の意図」によるものであり、この「自然の意図」はスミスの〈見えざる（神の）手〉やヘーゲルの〈理性の狡智〉ときわめて似たものと考えられるが、ともかくこうして市民社会がつくられる。この市民社会像は、相当程度のリアリティをもつものであろう。

ところが世界市民社会になるとリアリティはかなり薄れると言わざるを得ない。というのは、市民社会はすでに成立しつつあったが、世界市民社会はまだその萌芽さえ見られなかったという理由もあるだろう。しかもカントの記述は世界市民社会を建設する具体策を提案したものではなかった。

むしろ、哲学者カントは意図的に世界市民社会の思想を展開したのである。そう考えれば、リアリティがないからと言ってカントの世界市民社会の構想を無下にしりぞけてはならないだろう。近代国家、近代市民社会にとってそれは重要な目標となるものであった。とりわけ西洋のなかでも近代化の遅れたプロイセンにあっては、世界市民社会という理念は切に望まれていたはずである。たしかに、今すぐにその理念にしたがって行動を起こせるか、あるいは、近い将来にその理念が実現できるか、といったことを基準にとるのであれば、カントの理念は棄て去られてしまうかもしれない。けれどもカントが論理的に構築していった市民社会の概念、そして世界市民社会の概念は、有効な理論装置となるはずである。この理論装置は、「将来的に考えられるあらゆる対立が生ずるのを見すえながら、市民的人間の本質を『社交的―非社交的存在』として特徴づけること……

によって、市民的人間の本質をはっきりと認識する」[6]ことを可能にするものである。その意味では、理論や理念に徹したからこそ、かえってリアリティがあると言うこともできるだろう。

現に、カントが「国家連合」による世界市民社会の構想を示したのち、歴史の舞台には不十分なものであれ「国際連盟」や「国際連合」が登場した。これはともかくも人類が、カントの描いたように、より安定した国家関係を築こうとした努力のあらわれと言ってよいだろう。そして国家間の関係は、つねに最高度に緊張した問題でありつづけている。

そのようなとき、独自の市民社会論をもとにしたカントの世界市民社会の構想は、理念として、また理論装置として、有効に生かされるべきだろう。カントの現代的意義もまた、そこに見いだせるのではないだろうか。

(1) H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, 1982, p. 44.
(2) I. Kant, *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?*, Kants gesammelte Schriften (hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften) Bd. VIII, Berlin, 1912, S. 37.
(3) Ebenda.
(4) Arendt, *op. cit.* p. 39.
(5) Kant, *Anthropologie*, Schriften, Bd. VII, S. 331.
(6) L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants : Studien zur Geschichte der Dialektik*, Zürich, 1945, S. 36.

公募論文

ジュゼッペ・フェッラーリの新社会観

——彼の批判的経済学との関連で——

黒須純一郎

はじめに

一八四八年三月のロンデバルディア革命は、その後のイタリア・リソルジメント（国家統一運動）の帰趨を決する上で重要な事態、（一）マッツィーニのエリート的政治結社（青年イタリア）運動の破綻、（二）カヴールを代表とする君主制的傾向の穏健派moderatiの台頭と覇権をもたらした。フェッラーリはこの革命の過程で、連邦共和主義の立場からカッターネオと共に民主派democraticiを形成し穏健派に対抗すると共に、それと妥協的態度を示したマッツィーニをも厳しく批判した。しかしながら、フェッラーリとカッターネオも敵を共通にしたほかは、必ずしも思想的に同質ではなかった。ルイージ・サルヴァトレッリはこの時期のイタリアの思想潮流を（一）マッツィーニ主義、（二）カヴール的自由主義、（三）急進的自由主義に分類し、（三）の代表者として、カルロ・カッターネオとジュゼッペ・フェッラーリをあげている。更に彼は、両者は「連邦主義によって常に結びつけられた」としながらも、「精神構造においては、二人の間には著しい違いが介在している」[1]とし、実証的なカッターネオに対し、ここで我々がとりあげる「実証主義者フェッラーリは、形而上学を実証的観察の上位におく傾向がある」[2]と位置づける。またフランコ・デッラ・ペルータもフェッラーリの論文「マキアヴェッリ　現代革命の審判者」[3]（四九年）の、「知性」が「フォルトゥーナを克服する」という主張に注目しながら、「フェッラーリは、……四八年のそれ〔革命〕は有機的で自己完結した経験を示していると考えた」[4]と同傾向の見方をしている。

それに対して、シルヴィア・ロータ・ギバウディは「歴史的

現実の科学的研究の要請は、青年期の最初の理論的与件以来、フェッラーリの全著作を動かす前提[5]である、と明らかに対立する見解を示している。このように、彼の精神的傾向に対して論者の間に対立した見解が生じるのは、彼の批判哲学全体にみられる錯雑とした論理展開の仕方に起因する。それを顕著に示すのは、彼の主著『革命の哲学』（五一年）の二大テーマ「無宗教」irreligione と「農地均分法」legge agraria という本来論理次元を異にする提題の論述方法であろう。

かつて筆者は「農地均分法」を中心にフェッラーリのイタリア社会の経済改革に関する提言を論じたことがある[6]。その際明らかにしたのは、四八年革命の経験以後のフェッラーリの問題意識が、イタリアの「隷属の原因」と「解放の道」の追求にあったということである。前者がローマ（教権）とミラノ（帝権）に本拠をもつ二重支配であることは自明だが、後者はそうではない。独立への過程、統一主義と連邦主義、解放のイニシアティヴ論は各分派はもちろん「急進的自由主義」の論者においても異なっている。フェッラーリはポスト・リソルジメントの国内改革の中心的提題として「農地均分法」を定立した。しかし、その前提としての「解放の道」、リソルジメント実現の問題はどのように考えていたであろうか。

本稿の課題は、フェッラーリの前記二大テーマのうち残された「無宗教」を中心に、両者が論理的にどのように関連し、どのような「解放の道」をたどり、社会改革という究極目的に連結されていくのかを論究することにある。その課題の解決は、フェッラーリの思想傾向を明らかにし、彼の構想する新たなイタリア社会観を照射することになろう。以下次節では、問題設定を理解する前提となるフェッラーリの「実証的」歴史認識の内容を、第二節では彼の「無宗教」にもとづく宗教批判を軸とする社会批判を、第三節以下では四八年革命の教訓に依拠する彼の批判的革命論を論ずることにする。

(1) (2) Luigi Salvatorelli, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Einaudi, Torino, 1975, p.337.

(3) Giuseppe Ferrari, Machiavelli Giudice delle rivoluzioni dei nostri tempi (1849), in *Scritti Politici di Giuseppe Ferrari*, (以下 *SP* と略号) a cura di Silvia Rota Ghibaudi, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1973, pp.159−268. 以下、略号 SPM とページ数で本文中に示す。

(4) Franco Della Peruta, *I democratici e la rivoluzione italiana*, Feltrinelli, Milano, p.79. 〔　〕内は引用者の補注、以下同様。

(5) Silvia Rota Ghibaudi, Ferrari e Proudhon, in *Il pensiero politico*, anno I, n. 2. 1968, p.194.

(6) 黒須純一郎「イタリア経済学史におけるリソルジメント――G・フェッラーリの批判的経済学の構想――」（以下、「構想」と略記）『歴史における文化と社会』、中央大学出版部、一九八七年、六三―八五ページ。

一　フェッラーリの歴史認識

フェッラーリは「マキアヴェッリ」で、リソルジメント実現の障害を除去する方法を探って、既存の歴史上における「イタリア法の四原理」として、マキアヴェッリが「教皇制、皇帝、教皇党（グェルフィ）、皇帝党（ギベリーニ）」（SPM.183）を挙げていることに注目する。フェッラーリは、マキアヴェッリがこれらをイタリア社会におけ

る四つの実体的事実として捉え、教皇＝ローマの原理、皇帝＝外国勢力、教皇党、皇帝党＝熱狂的で気まぐれな分派と位置づけたことを評価する。次にフェッラーリによれば、これらの分派の起原は、一二一五年フィレンツェの二家族ウベルト家Uberti とブオンデルモント家Buondelmonti の結婚をめぐる訴訟沙汰にあると言われ、一方が教皇に他方が皇帝に援助を要請するに至って「フィレンツェの内部自体にゆだねられた城塞とコムーネの闘争」に発展した。「我々は、いわゆる不詳事が社会闘争の論理的発展にすりかえられるのを見るだろう。」(SPM.185) こうして、「たとえ共和国が教皇党的であり、一二七九年、一三〇二年、一三四三年の皇帝党の追放によって純化されたにせよ、フィレンツェはイタリアの二党派の戦闘のために常に組織された。」(SPM.189) とフェッラーリは言う。

ところで、アンチノミー[1]とその克服という叙述形式を特徴とするフェッラーリは、前述のマキアヴェッリの「四原理」の位置づけを評価しながらも、一方でマキアヴェッリは「歴史家として歴史を歪曲した」(SPM.194) と批判する。「彼は教皇党と皇帝党の闘争も君主と共和国のそれも理解しない。」(ibid.)「彼は真のイタリア・リソルジメントの歴史的諸条件をはじめて指摘する。」しかし、「この革命の正当原理〔宗教批判と共和主義の堅持〕がマキアヴェッリには欠けている。すなわち宿命的無知によって彼は、それ〔リソルジメント〕の実現に対立する障害すら見ることができない。」(SPM.194-5)「彼は時代をさかのぼって行き、まず教皇党と皇帝党に出会うが、この二つの階級集団は共和主義者でも国民主義者でもない。」(SPM.195) 以上の一連の引用から、副題の「現代革命の審判者」としてのマキアヴェッリの資質に対するフェッラーリの評価が明らかになってくる。イタリアを覆いつくす「チェーザレとキリストの二重法則」は、マキアヴェッリにとっても「呪われた法則」であることは明らかだが、正当原理の欠如が批判的視点を曇らせているとフェッラーリは考える。すなわち「マキアヴェッリは、教会を地上に、この永遠の障害物を真のリソルジメントに投げつけるために、祖国という古来の宗教を蘇生させようとするだろう。」(SPM.196) 古代の賞賛をこのような形に収斂させる限り、「分裂を独裁的に支配しさえすれば、マキアヴェッリには共和主義者でも君主でもどちらでもよかった」(SPM.198) とフェッラーリは結論づける。

このようなマキアヴェッリの誤りの原因として、フェッラーリは彼の無原則的な統一思想に注目する。「統一の思想は、人々を権利の確固たる路線からそらし、彼等をあいまいな領域に、イタリアの破局の領域に引きずって行きうるということは、もし我々が統一の概念そのものの起源にさかのぼりたいと思えば、明白であるように思われる。」(SPM.266) 実はこの指摘は同時代における統一主義批判の伏線をなしており、現実的な戦略的意図をもってなされているのである。「統一思想に自己の生命を捧げた一人の男がいた。マッツイーニである。……マッツィーニはマキアヴェッリの二つの思想によって支配されていた。すなわち共和主義的統一と諸個人の全能である。」(SPM.266) フェ

ッラーリによれば、マッツィーニはこれらの固定観念によって、第三節で詳述するように、国内改革への展望をもちえず、「陰謀家として首長を得ようとし」、「破滅の領域に身をおいた」(ibid.)のであった。こうして、現代革命の審判者としてのフェッラーリは、マキアヴェッリの歴史理論の功罪を暴くという形でマッツィーニ批判の布石を打ったのである。

更にフェッラーリは、イタリアにおける内外の二重の隷属という厳然たる事実を前に、マッツィーニの自主独立路線への不信を率直に表明する。「なぜなら自由と独立、自由と統一を獲得するという二重の任務は、一国民にとっては過大な企てだからである。」(SPM.267)「私は革命の道は、イタリアではきわめて困難であり、目的を達するにはどんな手段でも選ばねばならないだろうと公言する。」(ibid.)フェッラーリの伊仏同盟論は、このような事実認識と実践的契機からうまれた。[2]「共和制連邦」[3](五一年)第四章冒頭で彼は次のように主張する。「イタリアを解放することはフランスの義務である。それはフランスの権利であり、義務であり、利益である。……正義と利益が共にイタリアで教皇庁の野蛮人とオーストリアのそれとの間のキリスト教大協約を破壊すべくフランスを駆りたてるために共謀する。それは八九年以来の革命の事業のようなものである。」(SPF.290)アルベルト主義(君主制)、マッツィーニ主義をはじめ多くのイタリアの政治潮流に真向から対立するこの特異な主張を、フェッラーリは次のような論理で正当化する。

イタリアには「フランスに依存するという思想は屈辱的であるように思われ、国民的傲慢によってこの思想から逃れる人々がいる。」(SPF.295)しかしながら、歴史的事実を確認すればその人々の立場は根拠のないものになる、とフェッラーリは主張する。すなわち、「フランス革命は、本質的にイタリア・リソルジメント「ルネッサンス」に依存する。それはひとつの栄光の発展、イタリア思想の組織化にほかならない。リソルジメントは専らキリスト教の二人の首長と戦う故に偉大であった。」(ibid.)それにもかかわらず、「教皇制と帝国」はその後のイタリア史の展開の中で、大衆にとっての「真実」として根付いてしまった。そのために「リソルジメントは教皇制と帝国の土地を放棄せざるを得なかった。しかし、イタリアから追いやられてそれは自己の偉大な仕事を亡命地でつづけ、ドイツで宗教改革に生命を与えた。もっと後で常に亡命において、それはフランスをルイ一四世の世紀に導いた。」(SPF.296)こうして結局「フランスは一八世紀に人類の宗教を宣言した。その時フランスは、フランス革命を世界に与えた。」(ibid.)

このように、イタリア起源の「普遍的再生の原理」が世界史的旋回をとげた後に、「リソルジメントはイタリアの戸口をたたきに戻った。……従って、再びアルプスをこえて、それは共和国とシニョーリの中止した仕事を再開した。……リソルジメントが自分の家に帰ることが必要である。」(ibid.)この独自の歴史認識を梃子に、フェッラーリはフランス人との同盟は依存ではなく、むしろフランスこそ自己の解放の完成のためにイタリアとの同盟を必要としていると強調する。すなわち「自分自身

を革新するために、フランスは世界を革新しなければならない。」(SPF.293) しかも「自分を守るためには、フランスは教皇と皇帝と戦わねばならない。」(SPF.294) そのためには「フランスはイタリアに降りなければならない。フランスはローマとミラノを解放することを余儀なくされており、これら二つの首都を解放するために、イタリアの制度を破壊し、共和国を宣言しなければならない。」(ibid.)

以上のように伊仏同盟を歴史的連鎖の必然的帰結とする特異な突破の理論の構築[4]によって、フェッラーリはヨーロッパ解放の歴史におけるイタリアの先導的地位を温存しながら、眼前にひろがる社会の仮借ない批判を展開していく。

(1) 黒須「構想」、六九ページ、注 (15)。

(2) フェッラーリは夙にフランス思想に傾倒していた。*SP* の年譜によると、彼はすでに三七年「ヴィーコの精神」(La mente di Vico, in *Tipografia de'Classi Italiani*, Milano, 1837.) で、イタリアの文化的退廃を指摘し、フランス思想の優位性を認めている。更に三八年一月にはパリにいて、ソルボンヌの聴講生となり、サン・シモン主義者と接触し、フーリエ主義者の集会に出席した。それらの成果が「ヴィーコとその時代」(Vico et son Époque, in *Revue des Deux Mondes*, tome quinzième, quatrième serie, Paris, 1838, pp.103-116.) であった。ここではヴィーコの独自性と共に、デカルト、モンテスキューを中心とするフランス思想のイタリアへの影響が強調されている。

滞仏をつづけた後、四八年四月にはストラスブールからミラノの民主派に合流、革命敗北後五〇年を通してパリの監獄にいたP・J・プルードンとしばしば会見している。(*SP*.pp.41-45.)以上の事実は当然フェッラーリの伊仏同盟論の思想的淵源をなす。

(3) Giuseppe Ferrari, La Federazione Repubblicana (1851), in *SP*. pp.269-405. 以下、略号 SPF.とページ数で本文中に示す。

(4) 同盟問題をめぐるイタリア民主派内でのフェッラーリ思想の独自性を論じたものに次の論文がある。Nello Rosseli, Italia e Francia nel pensiero di Giuseppe Ferrari, (Recensione inedita della Federazione reubblicana), in *Il Ponte*, XXIII, 1967, n. 6.

二　フェッラーリの社会批判

フェッラーリの社会批判は、『革命の哲学』[1]第三編、「人類の制度」における進歩史観にもとづいて行なわれる。「自然の啓示は、歴史の中に継承する一連の諸制度をとおして展開する。その進歩は啓示そのものの進歩に帰着する。」(SPR.805) みられるように、フェッラーリ批判の武器は「自然の啓示」[2]la rivelazione naturale という彼独自の概念であった。更に彼は「啓示そのものの進歩」の過程を「宗教」religione「形而上学」metafisica「科学」scienza の三つの時期に区分する[3]。しかもこの区分は歴史的論理的認識過程を含んでいる。

フェッラーリはまず「宗教」の検討を次のように始める。「科学同様、宗教は神々の本性と意志の科学である。」「我々がそれの実態とそれの行為を信ずるなら、我々は宗教的である。」(SPR.807) ここでは人々がすべて宗教的現実の中にいて、意識的であれ無意識的であれ、それを受容していることが前提されている。ではこの前提はどうして生じたのか。フェッラーリは人々が宗教に傾斜、耽溺する原因を次のように興味深く分析している。それは「超自然現象」たる「宗教的諸現象」の段階的分析という手順をふんでいる。その第一段階は「夢」sogno である。夢においては物を見る目も音を聴く耳も必要ではない。し

かも「眠っている人の視覚室における夜間の幻の異常は、古代人には神々の贈物として、人間に未来を見せる一種の神聖な直観として考えられたほど強力である。」(SPR.815) つづいて「幻想への第二歩」として「酩酊」ebbrezzaについて述べられる。ここでは宗教的儀式につきものの「阿片、ハッシシ」の効能が次のように論断される。すなわち「阿片は、天才ソクラテスと同じほど強く外観、感情を準備し、自然を曲解し、喜びのあふれる幻想世界へ我々を移す。」(SPR.296) 第三段階は「夢と酩酊の二つの現象」を統一する「夢遊病」sonnambulismoである。「夢遊病の力」は、フェッラーリによれば、「夢の中に現われ、魅せられた人の理性を、彼を魅了する人の魔力の思いのままにする磁力的支配である。」(ibid.)

つづく第四段階は「幻覚」allucinazioneである。そこでは「全感覚が歪められ、変形される。幻覚の領域には際限というものがない。我々は内なる声、話を聞くことができる。我々は想像上の対象によってとり囲まれ無数の幽霊によって抑圧されている。」(ibid.)以上四つの諸現象を包括し、完成する宗教現象として、フェッラーリは「幻視」visioneをとりあげる。それは「我々の外にもたらされた我々の知性の魔術的隠喩である。……幻視の称賛においては、時間という尺度、物質の無力は消失し、知性は敏速に、推論は正確になり、激情は抵抗しがたくなる。」(SPR.816-7) このような段階的分析の結果、フェッラーリは宗教が「我々の理性、我々の良識をうばいとり、精神と心を我々から疎遠にし」、「死の王国」(SPR.831) へと追いやるのだと論断する。

「形而上学」は宗教に対抗する任務を担って現われる。それは「宗教の問題自体を超えることによって、外部からそれを攻撃する。」(SPR.832) しかし「形而上学は、科学に疎遠で科学と宗教の間は空虚であると非難されるのに気付かずに孤立することが出来たので、自己の不毛性の根拠を知ることさえも出来なかった。」(SPR.834) むしろ「宗教」が社会的であるのに対して「逆に形而上学者は自分自身にしか依存せず、彼によって解決しうると考えられる問題を自分で用意し、その解決策は彼の精神からしか出ようがない。」(SPR.833)その結果、「彼等は等しく宗教と科学の、奇跡と現象の敵であり、宗教を攻撃しながら自然の啓示の勝利を不可能にする。」(SPR.832)

しかし一八世紀において、宗教からの解放の決定的契機が現われた。フェッラーリによれば、それはロック学派の「理神論」deismoによって画期づけられる。ロック哲学は「キリスト教を克服し、人間の運命を地上に移し、各人に自分自身が教皇であることを要求した。」(SPR.409) 更にフェッラーリは、ロック学派の「無神論」ateismoが宗教批判のために「千倍以上強力」であった点を評価しながらも、反面その限界をも鋭く指摘している。「一方無神論は、社会制度でもなく、社会的、体系的に宗教ととりかえられることはなかった。」(SPR.863) こうしてフェッラーリの評価では、「無神論」は最終段階にまで行き着いた形而上学として位置づけられる。

それに対して「科学」の時期を画する革命の諸原理は、「科学

の王国と平等の王国」の提唱である。フェッラーリはその提唱者としてヴォルテールとルソーの名をあげ、次のように類型化する。[4]「ヴォルテールが真実の局面で革命の生きた論拠を代表するなら、ルソーはむしろ正義の局面でそれを代表する。」(SPR.865) 更に一方のヴォルテールは「新しい生命の人間であり、ロックの世界に生まれ、ベールや自由思想家によって苦労して獲得されたすべての認識を自発的にもっている。」(SPR.864) 他方のルソーは、「正義の詩人であり、彼を抑圧し虐待する、どんなことをしても彼が破壊しようとする古い社会に対して平等を獲得するために、やはり所有を破壊しなければならない。」(SPR.865) との立場をとるとされる。このフェッラーリの類型化においては、内省的で利益の人であるヴォルテールに比べて、根底的社会批判を行なう義務の人であるルソーの評価が際立っている。殊にフェッラーリは「ルソーが人間は自然的に善良であり、所有が彼を堕落させ彼に宗教の誤りと文明の鎖を課したと考える」(SPR.866――「 」内傍点引用者、以下同じ) ことに高い評価を与えている。その評価を通じて彼は社会、宗教批判の根拠として「所有」の問題を提起できたからである。教権支配下のイタリアの宗教的現実は、ここに所有という経済的実態と接点をもつことになった。すなわち、ルソーの所有批判は、フェッラーリの「自然の啓示」という規範に合致する内容を持つ故に、イタリア社会の所有問題解決の武器たりえたのである。こうして彼の批判哲学の一方の柱たる「無宗教」は、「科学の王国」に帰結する以上の進歩史観を根拠に、所有批判たる「農地均分法」の論理へと転回するのである。

筆者は「構想」においてその論理を意義づける理論として、彼の「価値論」、「経済的自由主義」について論じたが、それを要約的に再論しておこう。フェッラーリは「自然の啓示」という規範概念を援用して、イタリアの伝統的経済学と英仏古典派経済学の両面批判を試みる。その際経済社会における公正取引の度量基準たる価値論の模索がその第一歩であった。しかし、イタリアの奢侈の経済学を克服しようとするフェッラーリの価値論は、論理整合性を見い出せず二元的構造(効用、労働価値の二元論)をもったまま途絶えてしまう。前稿で筆者はこの事態を次のように結論づけた。フェッラーリの立場は、「労働に健全な生産活動の規範的役割を見、商業を支配する機械的な諸力である客観的価値法則の存在を認めながらも、個人の選択行動における主観的評価をも尊重」[5]したからであると。

しかもフェッラーリにとって、イタリアの宗教的現実へのアンチ・テーゼとして、共有に対置される自由な所有は、個人的自由の実体的手段でなければならない。こうして彼は「necessità (必要) の権利」という倫理的規範を定立し、英仏の経済学説、すなわち、ホッブズ、マンデヴィルの「奢侈の理論」、その発展形態である重商主義、大土地所有者擁護論としてのケネーの重農主義、空論的な労働の自由競争を提唱するスミスのブルジョア的自由主義の批判的検討を行なって、その「経済的自由主義」を構築しようとした。その結果、古典派経済学の代表者たるアダム・スミスの生産者概念を援用しながら、フェッラー

リは、necessità の権利にもとづく農地均分法という前提に依拠して「自然によって予定された各任務を諸個人に委ね、社会的正義を実現し、富裕を普遍化しうる」[6]と考えた。このようにして、彼の「無宗教」と「農地均分法」の提題は、論理次元の相違をこえて社会批判と改革の手段として連結されるのである。

ところで本節の終わりに、我々はフェッラーリの宗教批判の根拠として援用してきた「無宗教」という概念の内容に言及しておかねばならない。これは、フェッラーリの「あらゆる事実の批判による転覆」[7]という『革命の哲学』における一般的態度のひとつに由来する。彼のこの態度、方法論の帰結をパオロ・エミリオ・タヴィアーニは、「哲学的概念、絶対的原理」である「革命という積極的原理によって、無神論は無神論における信仰となり、無宗教は無宗教という宗教になる。」[8]と性急に論断している。またカッターネオは、フェッラーリを「形而上学的疑ぐり屋」と呼び、彼の論法を辛辣にも次のように総括する。「もし一方の手でその著者がわら束のように、古色蒼然たるスコラ的な教説を握りしめるとすれば、もう一方の手で彼は、今日それをめぐって多数者の希望と少数者の恐怖が波打つかの新たな教説の蕾のすべてを集める。」[9]しかし我々はサルヴァトレッリの次の慎重だが積極的な指摘にも注目すべきである。「この形而上学〔無宗教〕の中には、現在の問題と未来の理想との関連におかれて、生き生きとした独創性をうんだ一定の歴史意識がある。」[10]更にフランコ・デッラ・ペルータは「無宗教」を「宿命論的懐疑論」[11]と結論するが、筆者は彼の懐疑論に賛同しながら、それを「自然の啓示」に導びかれる永続的反抗の論理と規定する。それは究極目的を果てしなく設定していく彼のアンチノミーの論理の必然的帰結である。

(1) Giuseppe Ferrari, Filosofia della rivoluzione (1851), in *SP*, pp. 407-908.以下、略号 SPR とページ数で本文中に示す。

(2) カッターネオは、『革命の哲学』の書評で、「自然の啓示」という概念を「自然の諸権利」、「経験科学の権威」と注解している。Carlo Cattaneo, *Il 1848 in Italia scritti 1848-1851*, a cura di Delia Castelnuovo Frigessi, Einaudi, Torino, 1972, p. 345.

(3) この三段階論にA・コント、サン・シモンの影響を見ることは容易であるが、フェッラーリ自身はここでは系譜的事実について全くふれていない。

(4) この類型化については、黒須「構想」六九ページ、注(16)参照。

(5) 同右、七三ページ。

(6) 同右、八二ページ。

(7) 同右、六六ページ。

(8) Paolo Emilio Taviani, *Problemi economici nel riformatori sociali del risorgimento italiano*, Le Monnier,Firenze, 1968, p.103.

(9) Cattaneo, *op. cit.*, pp.335-6.

(10) Salvatorelli, *op. cit.*, p.338.

(11) Franco Della Peruta, *Democrazia e socialismo nel Risorgimento*, Riuniti, Roma, 1977, p.145.

三　フェッラーリの批判的革命論

フェッラーリは、四八年革命の教訓を「共和制連邦」で次のように指摘した。「イタリアを解放することはキリスト教を破壊することであり、ヨーロッパ中で二つの権力、皇帝と教皇を廃止することである。」(SPF.290) イタリア社会の近代化を妨げている二大封建勢力のうち、結局教権が優勢を占めているという

フェッラーリの現状認識がここに明らかである。加えてミラノにおける体験[1]から、彼はイタリアの共和主義勢力の無力も認識している。「イタリアは戦うための機会をもたない。その上敵は打ちかちがたい。イタリアは自分だけでは十分ではありえない。」(SPF.290) こうして第一節でふれた伊仏同盟論にもとづいて、フェッラーリはイタリアにおける革命論の批判を展開していく。「イタリアの敵の戦術は、イタリアをフランスから分断しておくことに帰着する。見かけ上自由主義的な二つの学説によって、二つの国が分断されている。独立と統一のそれによって。」(SPF.297)

第一に、「独立の理論はピエモンテ体制に、サルデーニャ王の野心に還元される。」(SPF.299) しかも「目下、背教、目くらまし、軽率さを要求するこの理論は、イタリア人のすべての裏切りの第一の公式でしかない。」(SPF.300) 君主制容認を前提とする独立という「裏切りの第一の公式」によって、イタリア人は容易に固有の目標を誤らされ、帝権ではないが王権へ、更に教権の下へ領導され終ることを、フェッラーリは鋭く指摘している。すなわち、前節のフェッラーリの社会批判が宗教批判の形をとらざるを得なかったことから分るように、現実のイタリア社会においては、「教皇は我々の革命、我々の文明、我々の至上権、我々の精神的、世俗的救いである」(SPF.303) から。更に独立の理論によって無原則的な大同団結が説教されると、「改革の声は古い意味に、啓蒙絶対主義にもどる」(ibid.) ことになる。言いかえれば、「団結、融合、和解は、いずれにせよオーストリアの権力を組織するすべての原理を再確認すべき任務に没頭し、その権力を破壊するすべての思想を根絶やしにする任務に没頭する。」(SPF.304) その結果対外戦争は国内的には容易に反革命に転化し、イタリアはとりのこされ、独力でやる fa la da se ことを余儀なくされる、とフェッラーリは考える。

つづいてフェッラーリの批判の鋒先は、「統一の理論」に向けられる。彼は第一節でふれたマキアヴェッリの統一理論にことよせて次のように議論を展開する。「それはイタリアが諸君主によって分断され、窒息させられ、破滅させられたことを認める。」このように「君主が我々を裏切るのだから、我々は彼等を追い出し、人民を統一し、唯一の軍隊、唯一の国民をつくろう。唯一のイタリアが自己の解放を可能にするだろう。」(SPF.335) しかし、統一論者の「唯一のイタリア」というテーゼは、果して自己の解放を実現しうるのか、とフェッラーリは問う。成程「イタリア統一を行なうことは、ナポリはミラノに、ヴェネツィアをシチリアに、ローマをトリノに結びつけることを意味する。」ところが反面で「統一は、法律、財政、法廷、行政、慣習、伝統の多様性に対して、イタリアの七つの首都の利益に対して戦わねばならない」(ibid.) ことも意味する。すなわち、このような無原則的統一は長期にわたる連邦主義的伝統をもつイタリアの解放を実現するどころか、新たな紛争の火種をまくことでしかないとフェッラーリは考えるのである。「統一を構想した最初の人であるマキアヴェッリは、首都を台無しにし、住民を移動させ、その国を植民という英雄的手段によってつくりかえるた

めに、すでにイタリアに専制君主を呼んだ。」(SPF.338) 彼によればこの紛争の性急な解決の要求こそが、マキアヴェッリの時代のみならずイタリアに「国際的独裁者」(SPF.336) を招来させる原因になったのである。「ナポレオンは、共和国と戦かうために統一を口実にした。[2]」(SPF.338) こうした近過去の教訓を踏まえて、フェッラーリはこの理論を次のように断罪する。「私がイタリアの裏切りの第二の公式として統一を告発するのは正にこのためである。」(SPF.339)

ところで第一節で予告しておいたように、フェッラーリのこれらの理論、とりわけ統一理論の批判は、「五日間[3]」以後のミラノにおいて民主派勢力の決裂以後最大の論敵となったマッツィーニに向けられたものであった。「私はこれらの考察を統一論者に、マッツィーニ主義者に、正確にはジュゼッペ・マッツィーニにすすめる。統一はマッツィーニに軽率さと盲目を余儀なくした。統一は革命と戦かうことをそそのかしたし、現にそそのかしている。」(SPF.340) こうしてフェッラーリは、マッツィーニの統一理論に批判の照準をしぼって行く。まず批判の主眼は、ミラノ蜂起でのマッツィーニのアルベルト主義への妥協に対して向けられる。「マッツィーニは教皇と皇帝の手先を選ぶ。」(ibid.)「マッツィーニは、カルロ・アルベルト［ピエモンテ国王］を戦争にかりたてることによって、共和国に対して、フランスに対して、革命に対して、彼を不名誉な戦争にかりたてた。そこでは国王は教皇と皇帝を支援するであろう。」(ibid.) あらゆる妥協を辞さず統一を望むマッツィーニの態度は、フェッラーリによれば彼の攻撃目標、教皇と皇帝の二大勢力を温存し、利するだけなのである。

更に「マッツィーニは、教皇と国王の中に統一の二人の候補者を思い、生まれつつある反動の方へ傾斜した。……マッツィーニは教皇にイタリアの運命を提供する。すでに彼は教会の敵と戦っている。すでに彼は教皇の世俗権力を擁護している。」(SPF.343)「無宗教」を革命の原理の一方の柱とするフェッラーリにとって、マッツィーニ主義の帰結である教権との妥協は、真のリソルジメントを実現する革命に対する背信以外の何物でもない。すなわち、ミラノ蜂起後におけるマッツィーニの態度は、「共和主義者、王党派、教皇派が同時にすべての矛盾を調停し、共和主義者は、もし統一がそれを求めるなら、原則として王党派にでも教皇派にでもなるということを告白した」(SPF.344) にほかならない。こうして更にフェッラーリの批判の鋒先はマッツィーニの過去にも向けられることになる。「一八三〇年のカルロ・アルベルトへのあの手紙[4]に戻って、彼はイタリアをフランスから分離するために働いた。彼は共和主義者を混乱させ、王党派を助けるために、自分の共和主義者的名声を利用した。」(SPF.345) 以上の一連のフェッラーリの批判には、英雄的亡命者マッツィーニの「青年イタリア」をはさむ時期の思想的変遷過程＝共和主義者の動揺と彼の意図とは別のそれのイタリア革命勢力への客観的影響如何が見事に要約されている。

以上のように独立の理論、統一の理論を批判するフェッラーリにとって、残された第三の課題は、マッツィーニのイタリア

のイニシアティヴ論の批判であった。「統一の人は、革命と戦かい、王を支持しようとした。だから彼はフランスをたのむという思想を臆病の頂点として拒否する。」(SPF.347)しかしながら、前述のような歴史認識と四八年の「有機的で自己完結した経験」[5]の帰結からすれば、フェッラーリにとってフランスの同盟的援助はもはやそれなくしてイタリアの独立はありえない必然的要請であった。

(1) Silvia Rota Ghibaudi, *Giuseppe Ferrari L'evoluzione del suo pensiero (1838-1860)*, Firenze, 1969, pp.184-5. なお、黒須純一郎「一八四八年ロンバルディア革命研究序説――リソルジメント農工同盟論に向けて――」『明海大学教養論文集』第一巻第一号、一九八九年、七二―三ページを参照のこと。

(2) この問題に関しては、高下一郎「ヴィンチェンツオ・クオーコと受動的革命――『一七九九年ナポリ革命に関する史論』の研究――」(一)『法学論争』(京都大学)第一〇五巻第五号、一九七九年八月、四二ページを参照。

(3) 黒須「研究序説」、七〇ページ以下。

(4) A Carlo Alberto di Savoia un italiano, in *Scritti editi ed inediti di Giuseppe Mazzini* (100 vol.), vol.II, pp.17-41.

(5) Della Peruta, *I democratici*, p.3.

むすびにかえて

フェッラーリのマッツィーニ批判の主眼は、何よりも独立と統一を望むマッツィーニの立場が、リソルジメント実現以後の国内改革への展望をもちえないことを指摘するにあった。従って、フェッラーリの伊仏同盟論は国内の経済改革という究極目的と重大な関連をもつ。「イタリアは、キリスト教と同盟した形式的共和国フランスに依存している。従って、イタリアには社会革命をおいて他に救いはない。」(SPF.383)「フランスでは社会戦争は、王位や祭壇に対する、財産と宗教に対する闘争である。従って、イタリアでは教皇と皇帝に対する大革命になるだろう。(ibid.)こうしてフェッラーリの視点は、教権批判から国内の階級構造の批判に移って行く。「自由、主権、独立は、金持ちが貧民を押えつけ、貧民がもし金持ちによろこびの源泉を手に入れるべくあくせく努力しないなら何もできない、貧乏人が宮殿を建てるために労力を使い果たさないなら、自分の手には決して入らない奢侈のために必死で働かないなら、家族の食欲を満たすこともできない欺瞞でしかない。」(SPF.383)見られるようにイタリアの伝統である奢侈の経済学の批判との関連で、教権批判、政治批判は、階級対立をはらむ所有批判へと転形される。「奢侈に依存する貧困を除去し、勤労を基礎とする生産者階級形成」[1]を悲願とするフェッラーリにとって、貧民解放こそがリソルジメント期とそれ以後を貫通する重要課題であった。彼の新社会観の中心概念たる「社会主義」[2] socialismoは、その困難な課題に対する一つの解答であった。すなわち、「社会主義の関心は、貧民によって要求された貧民の革命であり、社会契約の修正であり、盲目的な相続財産がもはや社会を支配せず、競争が真に自由であるような、富の新たな分割である。(ibid.)さらに、「自由な生活、何世紀にもわたって、特権階級、貴族階級、封建制度、貴族を打倒することによって発展してきた法律、進歩的な農地均分法によって平等になった富、そこに社会主義の

思想と関心がある。」(SPF.384)

こうして、フェッラーリによって構想された新社会においては、「相続財産」は「必要性の尺度」(SPR.781)に限定され、平等な個人の自由競争によって富裕と貧困の固定化の条件は打破され、富裕の普遍化が実現するであろう。従って彼の社会主義は、「財産が祖国の内部に混乱して落ち込む」「共産主義」comunismo (SPR.778) とは明らかに対立する。[3]

それではフェッラーリは「いかなる手段で無宗教や農地均分法を実践活動に導くのか。いかなる方法でリソルジメントの大事業を支援するのか。」(SPF.396) この問いに対する彼の解答はすでに明らかであろう。「新しいローマはフランスにある。無宗教と農地均分法の戦争はフランスの戦争であり、同時に道徳と物質の、精神と世俗の二重の戦争である。」(ibid.)「目下イタリアは議論に未経験で、戦闘と服従の、軍事的勇気と市民的隷属の間の道を知らない。ここにフランスが先達で師であることの必要性がある。[4]」(SPF.400) こうして、独自のリソルジメントの実現、すなわち「無宗教」による「科学の王国」、「農地均分法」による「平等の王国」の実現をめざすフェッラーリは、みられるようにその直接手段としてイタリアの共和主義勢力へのフランスの同盟的援助のみならず、イタリア革命におけるフランスのイニシアティヴすら主張する。このような楽観論に対しては、前述の「突破の理論」にもかかわらず、ブルーノ・ブルネッロの「力強いが訓練不十分な精神[5]」というフェッラーリ評が妥当するであろう。しかしながら「永続的反抗」を革命原理の基礎に国内の経済改革を最終目標とする「宿命論的懐疑論者」フェッラーリにとって、フランスのイニシアティヴ論もあくまで彼の戦略構想の一階梯であったと筆者は考える。

(1) 黒須「構想」六四ページ。

(2) フェッラーリの「社会主義」の内容について詳しくは、同右、八三―五ページ参照。

(3) 同右、八四ページ。

(4) SPR 第三編第三部全九章 (pp.864-908) は、かなりの部分がフランス革命史の分析に当てられているが、特に第三章「特権に対する戦争」(*ibid.* pp.872-80) は重要である。ここでフェッラーリはロベスピエールの功罪を検討し、フランスが議論と革命戦略に長けていることを指摘している。同時に彼は社会革命についてロベスピエールから多くを学んでいる。

(5) Bruno Brnello, Ferrari e Proudhon, *Rivista internazionale di Filosofia del Diritto*, XXVIII, Milano, 1951, p.58.

公募論文執筆・送付要領

一、論文提出の資格は、社会思想史学会会員に限る。
二、締切日は一二月一五日。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。
　ワープロにても可。その場合もかならず、たて書にして、行間を広くとり、できれば24行×28字が望ましい。
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(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』㈠大月書店、一九五八年、七九ページ)。
　(書名＝イタリック体に下線を引く)
　②洋雑誌論文の場合
　筆者名、論文名、雑誌名(下線を引く)、巻数、刊行年・月・ページ数の順。
　(例)F. Tökei, Lukács and Hungarian Culture, in *The New Hungarian Quarterly*, Vol. 13, No.47, Autumn 1972, p. 108.
　③和書・単行本の場合
　(例) 丸山真男『現代政治の思想と行動』第二版、未来社、一九六四年、一四〇―一ページ。
　④和書雑誌論文の場合
　洋雑誌に準ずる。論文名は「 」に入れる。
　(例) 坂本慶一「プ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。

学界動向・研究展望

ヨーロッパ思想研究国際協会

混沌として自由な学際研究の場

第二回ヨーロッパ思想研究国際会議に出席して

伊藤成彦

1

一九九〇年九月初旬にベルギーのルーヴァンで European Nationalism : Toward 1992 というテーマの国際会議を一週間開催するので参加してほしい、という招待状を受け取ったのは一九九〇年の年明け早々のことだった。主催組織は HISTORY OF EUROPEAN IDEAS という会で、イスラエルのハイファ大学哲学部エズラ・タルモール教授のサインがしてあった。関心はあるが会議に関してもう少し詳しい内容が知りたい、ととりあえず返事をしておいたところ、細かい字で三十ほどの分科会を列挙して、関心のある分科会をいくつでも挙げてほしい、という案内が再びきた。そうした頃、たまたま社会思想史学会年報の編集委員会があり、その話をすると、永井義雄氏のところにも清水多吉氏のところにも同じ案内が来たとのことで、社会思想史学会として関心を持ってもよさそうな会議のようなので、私は九月中旬にオーストリアのリンツでの会議に出る予定があるのでついでに出てみよう、ということになった。

それで私は出席の返事とともに、「ファシズムと民族主義」という分科会と「植民地主義と帝国主義」という分科会に印をつけてアンケートを返しておいた。その時私がそこで報告をするとは考えていなかった。ところがその後しばらくして、六月末までに報告のペーパーとその要旨を送れ、という通知が来た。とりあえず私は六月末までに「植民地主義と帝国主義」という分科会のために、「アジアにおける民族問題と民族主義と民主主義」という表題のリポートを英文で書いて送っておいた。しかし本当のところ私には九月三日にルーヴァンに行ってその会議に出るまで、その会議が一体どのような性格のものであるのか見当もつかなかったのである。

ベルギーを訪ねるのは私にとって初めてのことではないが、ルーヴァンは名前は知っていたが訪ねるのは始めてのことだった。ブリュッセル国際空港から案内に書いてあった電車で行くと、ルーヴァンは意外に近かった。指定された宿舎は普通のホテルではなく、カミリョ・トレスという名前のカトリック大学の寄宿舎であった。カミリョ・トレスとは確か中米で民衆のた

めに活動して犠牲になった神父ではなかっただろうか、と思いながら旅装を解く間もなく指定された会議場に行ってみると、そこはマリア・テレジア学院というやはりカトリックの大学で、予想以上に大規模な会議であることが分かってきた。マリア・テレジア学院の受付で参加登録をして受けとった参加者リストには何と四百人以上の名前が並んでいたからだ。そして予定されている分科会も、数えて見ると四十を越えていた。その瞬間から私は思いがけずも一週間その会議に浸りきることとなったのであった。

2

受付で貰ったプログラムの冒頭に印刷されていたEzra and Sascha Talmorという夫妻の署名による序文をおお急ぎで読んで、初めて私にはその会議の成り立ちや性格が分かってきた。「ヨーロッパのナショナリズム」と題するその序文は、簡にして要を得てこの会議の成り立ちと性格を説明しているので、先ず以下にその全文を紹介しておく。

「ちょうど二年前の一九八八年九月に、ヨーロッパ思想研究国際協会（The International Society for the Study of European Ideas 略称ISSEI）は〈ヨーロッパ革命の比較史〉というテーマで第一回会議をアムステルダムで開催した。〈歴史の転換点〉と名付けられたその会議はフランス革命二百年祭へのわが協会の寄与であった。

協会の執行委員会はその際に、第二回会議のテーマを〈ヨーロッパ・ナショナリズムの比較史―一九九二年のヨーロッパに向けて〉と決定した。

このテーマを決定した時、この会議を実際に開催する年がもう一つの〈歴史の転換点〉となろうとは、誰も考えていなかった。私たちがこれほどの劇的な変化に、イデオロギーや信条や構造の崩壊に立ち会うことになろうとは思いも及ばなかったのである。しかも私たちは今なお、価値の大転換の時代を生きている。

ナショナリズムがこの会議の焦点である。そして私たちは今や珍しい現象を目の前にしている。西側では人々の生活の歩みから、〈新しいヨーロッパ〉という理想をもたらすためにそれへの障害としてナショナリズムを乗り越えて行かねばならない、という結論にますます近づいている。一方、東部及び中部ヨーロッパにはそれとは逆の潮流が見られる。そこではナショナリズムは、恐怖や隷属のイデオロギー的監獄部屋からの解放と見られているのである。

東・中部ヨーロッパにおけるナショナリズムのリバイバル、西欧におけるナショナリズム廃棄の潮流、そして東西ドイツの統一は、すべてのヨーロッパ人にナショナリズムの歴史、性格、意味の再検討という課題を提起している。ここに参集する四五ケ国からの様々な分野――歴史、経済、哲学、思想史、文学、社会学など――の参加者たちは、ナショナリズムの様々な様相や形態のなかに共通の要因を見出すことであろう。

人間や階級のヒエラルキーを自然のことと見た古い信条の崩

壊とともにヨーロッパ個人主義が生まれた。デカルトの〈コギト〉が、個人の力と自立という新しい観念のモットーでありシンボルであった。その後ナショナリズムは新しいイデオロギーとなり、個人を主権国家に融合させる力となった。東・中部ヨーロッパにおけるナショナリズムの自発的なリバイバルは、ナショナリズムが依然として個々人を大小の共同体に結合させるイデオロギーであり続けていることを証している。

「ヨーロッパは再び舞台の中心にやって来た。全世界が、〈ヨーロッパは何をするのか？　何を考えているのか？　何を言うのか？〉と見守っている。D・H・ローレンスが七〇年まえのちょうど第一次大戦直後に書いた言葉に次のような言葉がある。

ヨーロッパは再び一つに向かって動いている。諸国家はいま一度一つの広大なヨーロッパ国家、人々による広大なヨーロッパの支配に向けて融合しようとしている。遥かな昔、ヨーロッパはローマのきらびやかな皇帝に支配された一つの広大な領土であった。今やその輪が再びほぼ完成した。ヨーロッパは統一に向けて動いているように見える……。

ヨーロッパはナショナリズムを越えて、社会的結合の新しい形を形成することができるだろうか、人々は結束して〈ヨーロッパ共通の家〉を建てることができるだろうか？」

いわばこれがこの会議の発起人であり主催者でもあるタルモール夫妻の問題提起であり、同時に夢の表明でもあるのであろう。

3

この国際会議は、タルモール夫妻が「序文」で述べているように、二年まえのアムステルダム会議から始まったもので今回が第二回目だが、その源は十年遡る。一九七九年にHistory of European Ideasという雑誌を発行する編集委員会が設立され、一九八〇年以来イギリス、オクスフォードのペルガモン社からHistory of European Ideasという雑誌を発行してきた。この編集委員会が一九八四年に拡大してヨーロッパ思想研究国際協会へと発展し、そして一九八八年から二年毎に国際会議を開催することとなったのである。

参考のためにその雑誌の第一号からの特集の表題一覧表を別掲しておくが、これまでのバックナンバーを見ると、この協会の言う「ヨーロッパ」なるものが、ギリシャ以来の「ヨーロッパ文明」を指していることがわかる。実際この協会はもともとは、ギリシャ以来の「ヨーロッパ文明」の学際的研究から出発したのだ。しかしルーヴァンでの会議はそのような「ヨーロッパ」の枠を一部越えたところがあった。当然のことながら現代世界はもはや従来の「ヨーロッパ」という枠を越えており、現代を論じようとすれば従来の「ヨーロッパ」という枠に収めることは不可能なことだからだ。そしてそこからこの会議の混沌たる印象もまた生まれてきたのであろうが、混沌としていればこそまた面白いのでもあった。

参加者リストによれば、ルーヴァン会議への参加者総数は四

三二人。その内アメリカからの参加者が一八〇人と最も多く、次いでイギリス三七人、フランス二九人、カナダとドイツがともに一九人で、地元のベルギーは六人、前回の開催地オランダは一四人と地元からの参加者は意外に少なく、日本からの参加者は一〇人であった。

アメリカとイギリスからの参加者が半数近くを占めるのは、共通語が英話とされていることが第一の理由であろうが、同時にアメリカを始め国籍を越えてユダヤ人の参加者が多かった。主催者のタルモール夫妻もまたユダヤ人だ。つまりこの会議は、ヨーロッパ人一般のヨーロッパ研究ではなく、欧米のユダヤ人のヨーロッパ研究の交流の場という色彩を強く持っているのだ。あるいはそのような性格のものとして出発した、と言うべきかもしれない。しかしアムステルダムでの第一回会議が参加者百人足らずの会議であったために、主催者は日本の様々な学会を含めて、第二回目には大量の招待状を世界の各地に送った。そのために第二回目には、四百人を越える参加者を数えるとともに会議の性格が変わり始めてきたように見えたのである。

実際私がある分科会で出会ったオランダからの参加者も、この、会議の由来や性格については全く知らなかった。招待状が来て、面白そうだから来てみた、ということで、かく言う私自身の参加の動機も似たようなものであった。そういう人々が集まって、四十六の分科会に別れて勝手な議論をしたのである。分科会は「国家と民族」「資本主義とナショナリズム」「科学、宗教、ナショナリズム」「ナショナリズムと社会主義」というとてつもなく大きなテーマから、「民族語」「ナショナリズムと音楽」といったテーマの分科会まで実にバラエティに富んでいる。一応司会者も報告者も決まってはいるが、あらかじめ提出しておいたペーパーが配られるわけでもない。集まったものがそこでルールを作って報告し議論する。一般の学術国際会議とは大分様子が違っていて、混沌として自由だ。

私は「植民地主義と帝国主義」という分科会にペーパーを送っておいたのだが、「ファシズムとナショナリズム」という分科会にも印を付けておいたために、その分科会からも呼びにきて、司会者がペーパーなど要らないから何か報告して欲しい、という。結局二つの分科会で、即席で日本のナショナリズムの話をすることとなった。

4

私は結局二つの分科会に釘付けになっていて、他の分科会を覗く余裕がなかったので一般化はできないが、私が報告や討論を聞いた限りで言えば、ベルギーやオランダやデンマークなど小国の人々の報告が面白かった。ECは今市場統合に向けて動いているが、小国の人々はその動きを不安の眼で見つめている、ということが分かってきた。ECの市場統合はヨーロッパがアメリカと日本に対抗して政治的、経済的に生き残るために考えられたことだが、それが一体小国にとって利益になるのかどうか。ことは経済の問題ばかりではない。例えば福祉の水準にしても、西欧の小国は大国に較べてみな高い水準を築いてきた。

それがECの共通性という名目で、ひとしなみに大国の水準に抑えられることにはならないか。難民や移民労働者の問題にしてもそうだ。フランスもドイツも大国は外国人に対して厳しい規制を設けているが、小国は難民や移民労働者を柔軟に受け入れて、共存の関係を作り上げてきた。そこにもまた「EC共通の基準」が押しつけられてくるのではないか。つまりそれは基本的に住民の自治の問題に関わってくる。

例えばベルギーそのものが、ドイツ語、フランス語という大国の言葉だけでなく、フラマン語などの地域の言葉を公用語として認め、地域民主主義を発展させている。そのように住民が営々として築いてきたコミュニティーの自治が、ECという上からの枠によって狭められることにはならないか――小国の人々はECの市場統合に対してそのような不安を懐いていることが、様々な報告や討論を通して窺われたのである。

しかもさらにそこに統一ドイツが現れてきた。誰もそれに表立って反対することはできない。しかし、ではドイツ近辺の小国の人たちがそれを歓迎しているかと言えば、そうではない。それは公式な席上では言えないことだが、ドイツ近辺の小国の誰しもが統一ドイツの忽然とした出現を不安の眼で見ているのだ。こうした西欧小国の人々のホンネを聞くと、ナショナリズムの根深さということを改めて感じざるを得ない。

会議の終わり頃、レセプションの席上で主催者のタルモール夫妻と話し合う機会があったので、ユダヤ人のあなたたちが何故このようなヨーロッパ・ナショナリズムを主題とした会議を開いたのか、と率直に聞いてみた。私たちが「祖国」だと考えることが出来るのはヨーロッパなのだが、そのヨーロッパがアメリカ化されて本来のヨーロッパの姿を失いつつある、だから一九九二年の市場統合を機会に、それに向けてヨーロッパ文化の再興を計りたいというのがこの会議の狙いだ、というのが夫妻の答えだった。ではあなたがたの言うヨーロッパ・ナショナリズムとはヨーロッパの各民族のナショナリズムではなく、それらを越えたヨーロッパとしてのアイデンティティのことか、と聞くと、その通りだ、それを作り出したいのだ、という。そして話の中で、タルモール氏はエジプトのカイロ生まれのユダヤ人、サーシャ夫人はブルガリアのソフィア生まれで、父親がドイツ人、母親がユダヤ人で、夫妻はともにパリとロンドンで教育を受け、タルモール氏はその上にニューヨークでも学んだことがわかった。確かに夫妻ともにまことに国際的であって、個々の民族を越えた「ヨーロッパ」で育ってきているのだ。

ECの市場統合に向けて、小国の人々は大国に呑み込まれて地域の自治が、民族的アイデンティティが失われるのではないかと恐れ、一方タルモール夫妻はECの市場統合が個々の民族を越えた「ヨーロッパ・ナショナリズム」を創造する契機となることを願っている。一見してこれは矛盾・対立し合うことのようだが、両者ともに安心して自己をアイデンティファイ出来る生活と精神・文化の基盤を求めているのだということが、この会議のおかげで私には分かったのであった。

HISTORY OF EUROPEAN IDEAS
SPECIAL TOPIC ISSUES IN PRINT

The Rise and Development of the Idea in Europe (vol. 1, No. 1, 1980)
Renaissance Thought : Law and Politics (vol.2, No. 4, 1981)
Histoire des Mentalités : Economic and Social History (vol. 3, No. 1, 1982)
Histoire des Mentalités : Language and Religion (vol. 3, No. 2, 1982)
Histoire des Mentalités : Histoire des résistances, ou les Prisons de longue durée (vol. 3, No. 3, 1982)
Western Culture : Science and Politics (vol. 3, No. 4, 1982)
German Thought (vol. 4, No. 1, 1983)
Malthus Our Contemporary (vol. 4, No. 2, 1983)
Europe and the American Mind (vol. 4, No. 3, 1983)
Culture as Power (vol. 5, No. 3, 1984)
History and Ideology (vol. 6, No. 1, 1985)
Europe in a Changing World (vol. 6, No. 3, 1985)
Europe and its Encounter with the Amerindians (vol. 6, No. 4, 1985)
Ideas and Mentalities (vol. 7, No. 1, 1986)
Political Philosophy : Past and Present (vol. 7, No. 3, 1986)
Urbanism (vol. 7, No. 4, 1986)
George Berkeley 1685 : 1985 (vol. 7, No. 6, 1986)
The History of the European University in Society (vol. 8, No. 2, 1987)
Women in European Culture and Society (vol. 8, No. 4 / 5, 1987)
Economic Concepts and European Thought in Historical Perspective (vol. 9, No. 2, 1988)
Reformation and Counter-Reformation (vol. 9, No. 4, 1988)
Popular and Elite Culture (vol. 10, No. 1, 1989)
Women and the French Revolution (vol. 10, No. 3, 1989)
The Role of the Press in the French Revolution (vol. 10, No. 4, 1989)
Thomas Hobbes 1588-1679 (vol. 10, No. 5, 1989)
Kierkegaard (vol. 12, No. 1, 1990)
Political Thought (vol. 12, No. 2, 1990)

アダム・スミス没後二〇〇年

――名古屋国際シンポジウムによせて――

篠原　久

1

アダム・スミスは、一七九〇年七月一七日、エディンバラで六七歳の生涯を閉じた。その没後二〇〇年を記念して、昨年の四月から九月にかけて、四つの会議が、名古屋（四月一二―一四日、中京大学）、エディンバラ（七月一六―一七日、アシャー・ホール）、グラースゴウ（七月三〇―八月四日、ストラスクライド大学）、ヴァンクーヴァ（九月二八―二九日、ブリティッシュ・コロンビア大学）で開催された。このうち筆者が出席しえたのは、名古屋とグラースゴウの会議のみであり、また本稿では名古屋のシンポジウムだけを取りあげるので、まず名古屋会議以外の記念学会のおおよその特徴を――若干の入手しえた資料により――記しておくことにする。

ロイヤル・バンク・オヴ・スコットランド（その他七団体）の後援のもとに開催された「エディンバラ会議」は、経済学分野でのノーベル賞の受賞者一〇名を報告者に招いて、『国富論』の現代的意義、および経済学の現状と将来の展望を主題にしたものであり、したがって「スミス像」への関心ではなく、「現代経済学」からの経済学者スミスの評価が中心であった。[1] 前者への関心は、スミスの命日（七月一七日）に始まったロイヤル・ミュージアム・オヴ・スコットランドでの（"Morals, Motives & Markets" と題する）「スミス二百年記念展示会」のなかに示されているようであった。なお、「会議」の最後のイヴェントとして、スミスの命日には、エヴィンバラのキャノンゲート教会墓地でのセレモニーが行われたとのことである。

「エディンバラ会議」の二週間後に開催された「グラースゴウ会議」は、正確には「一八世紀スコットランド学会」（ECSSS――一九八六年創設）の第二回「大会」として行なわれたものであるが、その一セッション（「スミス『道徳感情論』の一七九〇年版」）において、晩年のスミスの著作（第六版）の「意義」をめぐって「経済学」（スキナー）、「哲学」（ラファエル）、「イデオロギー」（ドワイヤー）の側面から、それぞれ問題点が指摘された。『道徳感情論』（初版は一七五九年）最終版は、スミス思想およびスコットランド啓蒙思想のかかえる諸問題が（未整理のまま）集約されている著作とも考えられることから、この（改訂）問題が共通テーマとしてとらえられたこと自体に大きな「意義」があるといえよう。この問題への接近には、たんにスミスの著作だけではなく、先行諸思想と、同時代の（経済的・政治的・宗教的・文芸的）諸動向ならびに諸思潮をも加味する必要があり、その点で、「グラースゴウと啓蒙」という標語を掲げた「グラースゴウ会議」

全体が、間接的にではあるが、スミス像へのアプローチに資するものであったといえよう。[2]

一連の記念学会の最後のものとしてカナダで開催された「ヴァンクーヴァ会議」は、「エディンバラ会議」とは対照的に、アダム・スミスを多様な角度から論じ、その全体像を明らかにしようとする一つの試みであったといえよう。ただこの会議には「名古屋会議」での報告者が四名（そのうち三名はグラースゴウで報告）が含まれており、「経済学」と「道徳哲学」以外のセッションのなかに新鮮味が見出されたということである。[3]

2

順序が逆になったが、一九九〇年のスミス記念会議の皮切りとなった四月の「名古屋国際シンポジウム」の内容に移りたい。「アダム・スミスの会」が主催となって行なわれたこの会議の特徴は、一、スミスの「学問体系」を明示し、二、それを思想史上に位置づけ、三、ヨーロッパならびにアジア諸国への、その国際的普及に伴う諸問題を解明することにあった。[4] まず、三部構成による「会議」の諸テーマと報告者とを掲げておきたい。

第一部「アダム・スミスの思想体系」①スミスの道徳哲学（D・D・ラファエル）②スミスの美学（P・ジョーンズ）③スミスの法学（J・ケアンズ）④スミスの経済学（D・ウィンチ）、第二部「思想史上におけるアダム・スミス」⑤スミスとスコットランドの経済学者たち（A・S・スキナー）⑥スコットランド啓蒙におけるスミス（J・ドワイヤー）、第三部「アダム・スミス思想の国際的普及」⑦フランスにおけるスミス（①ディアトキーヌ、⑪安藤隆穂）⑧ドイツにおけるスミス（N・ヴァセック）⑨イタリアにおけるスミス（G・ジョーリ）⑩アメリカにおけるスミス（R・フェクナー）⑪ロシアにおけるスミス（A・アニーキン）⑫インドにおけるスミス（N・ラオ）⑬中国におけるスミス（朱紹文）⑭日本におけるスミス（杉山忠平、大森郁夫、竹本洋）。[5]

「現代の研究史の段階に至って history of ideas のなかでの彼の位置と全体系とが急速に照明されてきたことによって」、また「最近の世界史的規模での政治的急変が進行するにつれて」、われわれのアダム・スミスが「近代思想史上の巨大な、もしかすると最大の水源湖であるという事実」が「ますます鮮明になりつつある」ということにかんがみて、今日のスミスの再評価が、「世界史の新しい局面に立って人類の共存の原点を確認することにつながる」であろうというこの会議の問題意識（小林昇「開会のあいさつ」）は、「アダム・スミス問題」――これは一方では「スミスの思想の統一性の問題」であり、他方では「スミスのフェア・プレイ個人主義が既成体制と衝突」せざるをえなかった「後進国の思想的風土の反映」であって、「先進国と後進国の、あるいは一国のなかでの先進的要素と後進的要素の、微妙な関係あるいはバランス」がここに表現されることになる（水田洋「おわりに」）――の亡霊（？）とともに、第三部での（とりわけ、ロシアと中国の）諸報告のなかに垣間みられることになるであろう。会議最後の「日本におけるアダム・スミス」報告は、明治初期以降の日本のスミス研究の伝統が、戦中のマルクス研

究弾圧のもとでの「スミス（研究）への専念」を経つつ、学問対象としての「スミスの思想の統一性」に正面から取り組むことによって、今日の欧米の学界での最新のスミス像――「とりわけ啓蒙思想との関連における」スミス全体像――建設のさきがけとなったことを指摘したものである。

それでは、「名古屋会議」第一部での諸報告を通しての「スミス思想の統一性」（もしくは全体像）の接点（共通項）はどこに見られるのであろうか。従来、「スミスの世界」として、道徳、法、経済の三分野がとりあげられ、その相互関連を問うのが、つねであったが、今回あらたに、スミス思想体系の「一環」として、「スミスの美学」（すなわち、新領域としての「修辞学・文学講義」と「模倣芸術論」）が加えられた。これはスミス全体像へのアプローチとしては特筆すべきことであろう。ジョーンズの指摘する「美学」分野におけるスミスの特徴、すなわち、諸観念・諸感情の「効果的伝達」（"effective communication"）の考察は――ジョーンズの問題意識の有無にかかわらず――スミスの最も重要なテーマのひとつであり、「意味」、「意図」をどのように伝達し、相手（聴衆・観衆）にどのように理解してもらうかという問題（"the notions of intelligibility and understanding"）は、道徳、法、経済（コマース）を一貫する主題であったからである。ジョーンズは、スミスが当時の美学理論の主要問題（美、趣味、文芸批評の「本性」とは何か）にはほとんど関心を払うことなく、もっぱら「伝達」の問題を考察の対象としたことに、その独自性（貢献）を見出しているが、これとの関連で興味深いのは、同じ観点がラファエルのスミス道徳理論理解のなかにもうかがわれ、彼が、スミス『道徳感情論』では「徳の本性」についてはほとんど言及されずに、もっぱら「道徳的是認の原理」が主題とされているとの理解を示していることである。ただ、ラファエルの理解では、スミス理論において「道徳的是認」と「道徳に無関係な是認」との区別が明らかにされていないのは、「徳の本性」が十分に取り扱われなかったことによるのであって、それゆえ『道徳感情論』では、「適宜性」を判断する「同感」の理論よりも、「良心」の発生的説明につらなる「公平な観察者」概念のほうが、「哲学史的背景」からみて、はるかに重要であるとされている。しかしながら、スミスが「伝達」の理論の展開過程のなかから、彼自身の新しい「美」（たとえば「文体」のそれ――「同感」がここにも登場する――）の「本性」に到達したように、道徳論においても、同感理論の展開過程のなかから（「適宜性」にもとづく）新しい「徳の本性」を見出したのではないであろうか。

ケアンズの報告は、「法学」分野での、スミスのもう一つの新機軸（あらたな貢献）を指摘した。すなわち、一七六〇年代以降におけるスコットランド「弁護士会」（the Faculty of Advocates）の法改革運動（限嗣相続制廃止案はその代表例）に、スミスの「自然法学講義」が――「法」を「動学的歴史過程」としてとらえることにより――そのイデオロギー的支柱を提供したということである。「スコットランド啓蒙思想」を支えた伝統的三大制度（大学、教会、法曹界）のうちで、「法」の領域の研究が比較的に

遅れていることにかんがみて、新しい「自然法学」という武器を吸収した「弁護士会」の動向を、スミスのグラースゴウ大学法学講義との関連で論じたケアンズのアプローチは、今後さらに展開される必要があろう。

この「自然法学」にみられるスミス「正義論」の観点から『国富論』を論じたのが、ウィンチ報告である。スミスが先行の重商主義経済学者たちの理論的貢献を認めようとせずに、あえてその全面的批判に終始したのはなぜなのか。ウィンチによれば、それは、重商主義的圧力諸団体（およびそれに由来する諸学説）が、自らの集団的利益（「集団的利己心」）をあたかも国民全体の利益であるかのように装い、「自然的正義」を侵害しつづけていることに、スミスが憤慨を覚えたからであり、また――通常の理解とは逆に――重商主義文献に見られる「ホッブズ・マンデヴィル主義」、すなわち「合理的経済人の仮説」をスミスが採用しなかったからである。後者の論点は、スミス経済学が道徳哲学からの「分離」ではなく、むしろ道徳哲学をそのなかに「吸収」したものであるというウィンチの解釈とともに、通説への興味深い挑戦となっているが、これをより説得的たらしめるには、「自分自身の生活状態を改善しようという」「半合理的な」本能と、「利己心」との区別の（ウィンチの議論展開における）意義が、――「消極的徳」としての「交換的正義」と、「自然的正義」との関連性とともに――十分に明らかにされる必要があろう。

第二部の最初のスキナー報告は、経済思想の「スコットランド的伝統」におけるスミスの位置づけを問題にしたものであるが、スミス経済学体系理解としては、ウィンチのものとは対照的なものとなっている。その理由は、この報告でのスキナーの関心が、サー・ジェイムズ・ステュアートの位置づけのほうにあるからであって、彼によれば、ヒュームにみられる――人間経験の多様性の認識をふまえた――歴史的方法、相対主義的接近を、「経済学」の分野で継承したのはむしろステュアートであり、これが、普遍的な（首尾一貫した）市場モデルの分析に関心を払ったスミス体系と、後進国開発の視点につらなる「原蓄」の問題をとりあげたステュアート体系との相違であった。スミスがステュアート『原理』を無視した理由を、ウィンチは、後者の「万能のステイツマン」論が、一八世紀後半スコットランドの「哲学的準拠枠」に合致しえなかったことに求めたが、この「スミス・ステュアート問題」をめぐる解釈は、「道徳哲学」と「経済学」との関連性（「分離」か「吸収」か）とともに、刺激的（でかつ複雑）な課題を残すことになった。

次のドワイヤー報告（「スコットランド啓蒙におけるスミス」）から、われわれはスミス理解についての「新しい見方」を期待したが、報告は、それを最近の「シヴィック・ヒューマニズム的接近」からの『国富論』解釈（とりわけ、都市の「腐敗」批判）に限定したため、結論はポーコックの準拠枠内にとどまるものとなった。スミスに対する従来の「男性的（"Masculine"）アプローチ」（古典共和主義、ストア主義、科学的「自然法学」分析）へのアンティ・テーゼとしてのドワイヤーの自説（社会的調和のため

の「感受性」論）を、スミスとの関連で展開してほしかった。「自己規制」の徳を、「ジェントリー」のなかに見いだすことがスミスの歴史的な課題であったと示唆するドワイヤー報告の視点にも問題があろう。

第三部（スミス思想の国際的普及）の諸報告は、これを前半（仏、独、伊、米）と後半（露、印、中、日）とに分けて展望することができよう。「フランスにおけるスミス」の二報告（ディアトキーヌと安藤隆穂）は、ともにコンドルセによるスミス解釈をとりあげた点で興味をひいたが、ディアトキーヌ報告がコンドルセの『国富論』「誤読」という問題に限定したのに対して、安藤のものは、コンドルセ夫妻によるスミスの「同感」と「利己心」の理論の独自な吸収過程を、より広い思想史的展望のもとにあとづけた点で――コンドルセ解釈とともに――対照的なものであった。最近のコンドルセ再評価の動向を視野に入れつつ、スミス「道徳哲学」のフランスへの導入過程を解明しようとする安藤報告の新鮮さは、「ドイツにおけるスミス」を論じたヴァセック報告での最後の指摘に呼応するものといえよう。ドイツ経済学者たちによるスミス受容の歴史において『道徳感情論』が無視されたことが、「アダム・スミス問題」につながったのだと述べたあと、ヴァセックは、この流れの外に位置するドイツの知識人たち（ガルヴェ、ゲーテ、ヘーゲルなど）のスミス理解のなかに、むしろ従来の枠組みに限定されない新しい視点が見出され、これへの注目が、スミス像を豊かにするだけでなく、これまでの支配的なスミス研究を「改良」することにもなろうと示唆したのであった。

「イタリアにおける（一〇〇年間の）スミス経済学理論の普及」過程をとりあげたジョーリの報告は、政治的背景（政権の変遷）のもとでの「自由貿易主義」（理論派）と「保護主義」（実践派）のスミス理解に言及したものであり、後進国におけるスミス受容の一特徴が――実践派によるスミスの擁護論とともに――見られて興味深いものであったが、イタリアにおけるヴァセック的示唆の展開の可能性（とくにイタリアにおける啓蒙思想の系譜との関連で）はどうなのであろうか。

「アメリカにおけるスミス」を論じたフェクナーは、ウィザスプーンの研究家でもあることから、スコットランドとアメリカとの文化的・宗教的関係――スコットランドで「民衆派」の長老派牧師であったウィンザスプーンは、アメリカで母国「穏健派」の啓蒙思想を普及させた――についての啓発を期待しえたが、両国のカルヴィニズムにおけるウィザスプーンの位置づけについてのフェクナーの説明は明確ではなく、また、スミス「倫理学」の受容過程を、アメリカ諸大学のカリキュラム（「道徳哲学」の教科書）の考察――この研究領域の重要性は疑いえないが――に限定することにも、問題はないだろうか。

後半の「ロシア」と「中国」におけるスミス受容の報告（アニーキンと朱紹文）において、われわれは現在の社会主義国のかかえている問題――「真のブルジョア的文化のない社会主義の発展の結果」（水田「おわりに」）――に直面することになる。両報告ともに、独断主義のもとにおけるスミス研究の歪曲に触れ、

両国の「近代化」におけるスミス原理（市場と公正な競争）の再評価の必要性を訴えているが、同時に「ペレストロイカ」に対する「ナロードニキ的傾向」からの反発、およびマルクス的スミス像からの脱却の困難性も指摘され、スミス思想の普及の途が険しいものであることをも示している。これに対して、「インドにおけるスミス」をとりあげたラオ報告は、他の諸報告とはかなり論調を異にし、「自由放任政策」に基づく多年のインド統治の弊害（積年のインドの苦悩）に焦点をあて、インドを救う途は、スミスの思想のなかに求めることはできず、インド独自の「混合経済」に見出されねばならないと述べた。この途は、ガンディー、ネルーらの経済思想の系譜につらなるものであることが示唆されているが、インド・ナショナリズムの立場の経済学者からのスミス批判の引用（スミス思想における倫理的関心の欠如）には、報告者自身のコメントが必要であろう。

「日本におけるスミス」報告は、その冒頭で、日本におけるスミスの「人気」（スミス研究の隆盛）の理由の一つを、次のような「市民社会」概念に見出した。「アダム・スミスと、その同時代人もしくは先行の著作家たちによって用いられた、市民社会ということばは、戦前の、また戦後さえもの、日本の社会思想家たちにとっては、何か独特な意味がこめられているように聞こえた。それは、彼らには〔その解釈が〕正しいにせよ、まちがっているにせよ、彼らの国にはけっして存在しなかったもの、すなわち人間関係と社会関係における封建制度の遺物がなく、非軍事的で、世俗的、すなわち宗教の束縛のない、文明社会を、したがって、何とかしていつかはそこに到達しなければならない理想的な状態を、意味するように思われた。」会場ではこの「日本的」市民社会ということばをめぐって、その「誤解」を強調する立場（ラフェエル）と、その用法に意義を認めようとする見解（ロス）とに意見が分かれたが、この対立は「グラースゴウ会議」のスミス・セッションでの討論にまでもちこまれた。『国富論』の中国への導入史を淡々と報告したあとの朱紹文の次の結びのことばに、われわれは、「社会主義的近代化」における「市民社会」への渇望を読み取れないであろうか。「一般的に申しまして、中国ではスミスの経済理論と社会哲学はまだその正当な注目を受けておりません。中国は数十年のあいだ独断主義によって拘束されてきましたし、今でもその影響下にあるからです。スミス経済理論の学習と普及が、そして彼の社会哲学の体系的な研究が、中国の社会主義的近代化にとって重要となりましょうし、またこのことが、これから長いあいだ、中国の経済学者たちにとって挑戦すべき任務となっていくことでしょう。」

スミス全体像の把握には（諸会議にみられたような）多面的なアプローチが必要である。しかし、同時に、スミス研究の土台が、その諸著作への沈潜にあることも忘れ去られてはならないであろう。スミスの遺著『哲学論文集』（一七九五年）――名古屋会議第一部では、このなかの「模倣芸術論」に触れられたにすぎなかった――は、刊行後二〇〇年を経てようやくその邦訳が出されようとしている。

(1) 「エディンバラ会議」の報告者とテーマは次下のとおりである。セッションⅠ（現在から見た『国富論』）①P・サミュエルスン（スミスの再発見）②L・クライン（スミスによるデータの利用）③F・モディリアーニ（『国富論』について）、セッションⅡ（スミスの分析の現代的適用）④J・ビュキャナン（市場の範囲）⑤M・アレー（剰余の一般理論）⑥T・シュルツ（スミスと人的資本）⑦R・ストーン（公共経済政策）、セッションⅢ（経済学の状況）⑧J・トービン（現代マクロ経済学における見えざる手）⑨W・レオンティエフ（経済科学の現状）⑩J・ティンベルヘン（J・ミードによる代読）（経済学、最近の成果と将来の任務）。

(2) 「一八世紀スコットランド学会」の書記、R・B・シャーをオーガナイザーとする（六日間の）「グラースゴウ会議」のセッション名および若干の報告テーマを掲げておく。①グラースゴウ大学における人文学と法学の教育（アーツ・カリキュラム、教育者・道徳理論家としてのスミス、法学教育）②グラースゴウにおける科学・医学・工学（医学教授たち、ジェイムズ・ウォット、熱科学の伝統）③ジョン・アンダスンとその教育施設（アンダスン大学〔ストラスクライド大学〕の起源）④スミス『道徳感情論』の一七九〇年版⑤グラースゴウの経済（商業から工業への変遷）⑥道徳哲学と洗練された文化（ハチスン、リード、ミラー）⑦グラースゴウ啓蒙における音楽（コモン・センスと音楽、スミスの音楽理論）⑧グラースゴウとエアシャーにおけるボズウェル（スミスとボズウェル）⑨グラースゴウの東方と西方（スミスとフランス「同感」小説、グラースゴウとアメリカ革命）⑩グラースゴウのイメージ⑪グラースゴウと西方（アメリカ）における宗教（リーチマンと穏健派、グラースゴウの民衆派牧師とアメリカ革命）⑫民族性と民衆文化（ハイランド文化、ジョン・ゴールト）⑬グラースゴウ啓蒙における〔文芸〕古典主義（ターンブル、ハチスン、J・ムーア）⑭書籍・出版業⑮スモレットと〔文芸上の〕ロンドン・コネクション⑯グラースゴウと啓蒙（社会経済史、文化・科学史、文学、哲学、経済学をめぐるパネル・ディスカッション）。

「グラースゴウの宗教」に関する（第11）セッションで提起された「スコットランド教会民衆派（福音派）」の再評価は、「スコットランド啓蒙思想」の性格についても再検討をせまるものであった。「民衆派」と「アメリカ啓蒙」との関係については、ECSSS Volume として刊行され（会場で発売され）た *Scotland and America in the Age of Enlightenment*, ed. by R.B.Sher and J.R.Smitten (Edinburgh U.P. 1990) の第一部で、ウィザスプーンを中心に新しい見解が提出されている。なお「会議」のイヴェントの一環として、マーチャント・ホールでI・S・ロスによる講演（近刊『スミス伝』の一部"Adam Smith's "Happiest" Years as Glasgow Professor"の朗読）が行われた。

(3) I・S・ロスをオーガナイザーとする「ヴァンクーヴァ会議」の報告者とテーマは次のとおりである。セッションⅠ（経済学）①A・S・スキナー（経済思想のスコットランド的伝統におけるスミスの体系）②P・タール（スミスの経済学思考における秘儀的要素と通俗的要素）③A・アニーキン（スミスとペレストロイカ）、セッションⅡ（歴史）④M・バーフット（哲学的歴史と大学の医学教育とについてのスミスとカレン）⑤F・V・ホルトゥン（歴史と自然社会とについてのスミス）⑥D・ウットン（歴史家としてのヒュームとスミス、両者の対比）、セッションⅢ（道徳哲学）⑦D・D・ラファエル（スミスの道徳哲学）⑧A・M・マクラウンド（見えざる手と合理性学説）⑨P・ラッスル（道徳的幸運についてのスミスとヒューム）⑩J・ドワイヤー（徳と改良、スミスのシヴィック的世界）、セッションⅣ（学問、言語、批評、社会学）⑪水田洋（スミスの蔵書）⑫N・ハドスン（スミスの言語理論）⑬M・ニコルスン（スミスの隠喩の用法）⑭B・J・ブラート（宗教と個人主義とについてのスミス）。

(4) 「名古屋会議」での諸報告と質疑応答の（討論者による）要旨は、『経済学史学会年報』第二八号（一九九〇年一一月）の二六―四一ページに――アダム・スミスの会会長、小林昇氏の「開会のあいさつ」と、会議のオーガナイザー、水田洋氏による閉会にあたってのコメント「おわりに」とともに――収録されているので、ぜひ参照されたい。各報告の細かな論点はこれに譲り、本稿では、当日会場で配布されたペーパー集を基礎にしつつ、できるかぎり諸報告の「相互連関」に注目すること（もしくはそれへの模索）に努めた。なお、この会議の諸報告は、マクミラン社から近く出版される予定である。

(5) 「名古屋会議」のプログラムには掲載されていないが、予定された諸報告のあとで、カナダから特別参加のロスが――「グラースゴウ会議」のばあいと同様に――近刊の『スミス伝』からの一部を朗読した。この『スミス伝』は十数年来、「近刊」と予告されつづけてきた。早期の刊行を期待したい。

市民社会と資本主義

――内田義彦への一道標――

安藤隆穂

市民社会論は、日本の社会科学と思想の中で、長く統合的役割を演じた。ところが、七〇年代以降、情報化社会の発展といわれる日本資本主義の変貌に並行するように、その力は、急速に失われたようにみえる。よく似た事情は、歴史学における「戦後歴史学」の解体についても、いえるだろう。学問の個別領域でのスピード発展と学際的交流の華やかさの中で、かえって、かつての市民社会のような統合的概念が、失われているのだ。

こう言いきってみるとき、八〇年代においても市民社会を高く掲げ続けた内田義彦の仕事が、輝きを放ってくる。日本思想史における市民社会論の意義を問い、その残された生命力を探ろうとする時、内田義彦は必ずくぐりぬけなければならない対象である。

市民社会論は、前近代を付随した資本主義に立向かう、日本に独自なものであった。内田に特徴的なことは、こういう市民社会の概念を、封建批判という基本性格のものから、むしろ資本主義、さらにはその単純な延長としての社会主義を批判する

ものへと変容させていったことにある。その意味について、「市民社会と資本主義」という内田の問題の成立と展開を素描しながら、考えてみたい。(＊)

1

「市民社会と資本主義」という問題は、内田において、次のように理解されている。「一物一価＝価値法則を媒介にして結局、資本制取得が成立する。日本の資本主義は第二の意味で資本主義であっても、第一の意味では市民社会ではない。という意味で、市民社会への志向には純粋資本主義への志向がはいっている。が、同時に、純粋資本主義は、労働による所有が価値法則を媒介にして結局、資本制的取得に転変するという形で、能力に応じた所得という要求がぼかされてしまった社会である。そういう意味では、資本制社会はおよそ市民の社会と言えるかという問題がすぐくっついている。コネや身分によってではなく能力に応じたというところが押し出されてくるに従って、市民社会は抽象的性格をおび純粋資本主義からはみだしてくる。」(5:78)(＊＊)

内田を特徴づける純粋資本主義と市民社会とのこういう緊張は、『経済学の生誕』(一九五三年)以来一貫したものであるが、後期になればなるほど、純粋資本主義と区別された「抽象的な歴史貫通的概念としての市民社会」が強調されるようになる。とりわけ、『資本論の世界』(一九六六年)と『日本資本主義の思想像』(一九六七年)の六〇年代は、この力点変更が表面にでてくる時期として、面白い。

しかし、市民社会の資本主義からの乖離という限りでは、それは、内田に独自のことではない。それは、「日本では『自由主義者』の自己意識はマルクス主義によってはじめてつくられた」という問題」に起因し[1]、内田および彼に前後する世代には、共通のものであった。内田の学問的土壌に引きつけていえば、講座派において、反封建＝近代化の戦いは、「打ち勝ち難き歴史的傾向」に依存せず、日本資本主義の主体的廃棄を目指す立場(社会主義)によって提起されていたのであって(10:73)、資本主義に吸収されるものではなかった。そこでは、近代化と社会主義の主体的連繋が主要課題であり、資本主義論がこれをいかに媒介するかが問題であった。

講座派＝山田理論を、資本の運動過程とくに生産過程の把握を深める方向で発展させ、内田に繋いだ大塚久雄の場合はどうか。大塚が近代化の人間的基礎を問題としたとき、その近代的人間類型は、ヨーロッパの資本主義におさまりきるものではなく、むしろ、それが生みだす精神なき専門人の世界を批判し、近代的人間類型を経過しない社会主義を批判するものとなった。しかし、大塚のこういう前進は、近代化の問題を、ひとまず、二つの類型の資本主義化の問題に解消する傾向を伴った。近代化と社会主義の連繋の問題は、背景に退いたのである。

大塚の存在抜きに内田を考えることは出来ない。しかしそれ以前に、講座派の子である内田は、大塚に吸収されつくさない性格をもっていた。すでに、戦争末期のナチ評価(日本のナチ化

問題)において、内田は、同じくナチズムを最大の関心としていた大塚と、すれちがいを見せている。「戦時中、私が当面した問題の一つは財閥支配下の古い経済・政治体制の『再編成』の問題でありますけれども、それにはさしあたって二つの問題局面が含まれています。ナチス経済の『革新性』という巨視的な問題と、微視的には、日本のいわゆる新興工業の問題です。／ナチの政治と経済の全体には、古風なユンケルが違和感を感じるような『資本合理的』な『革新』が浸透しています。そういう合理的計算がナチス経済の全般にあって、それが全く非合理な思想の暴力を惹きよせ合体している。それがナチスの反動ですね。……／要するに、ナチ型と比較すると前近代が圧倒的に強いけれども、その前近代を破って近代的なものがそれなりに育っていた。その面がそのまま強化される可能性がもしあったとすれば、それはナチと同質のものになるだろう、と考えられる。そういう事態であった。／というわけで、前近代と戦うばかりではなく、こういう形に包摂される近代と戦わねば、社会主義どころではなく、近代は根こそぎになってしまう。」(1:331-4)

ここには、大塚がナチ成立の原因としてドイツの後進性を問題にしたのとは、やや異なった内田の視角が示されている。ナチズムは、内田にとっても、前近代を含んだ歴史的反動である。しかし、内田にとっては、その基礎に革新＝近代化があることの意味を捉えきることが大切であった。それは、資本主義の初期段階と混同される近代とは区別される、資本主義の成熟段階における近代化の問題であった。近代の質の問題をひとまず近代化の起点へと集約していく大塚とは異なって、日本(およびドイツ)の後進性を、資本主義の高度化が呼び起こす近代と前近代との複雑なからみという磁場にそくして、つまりは近代と社会主義の連繋において、問い直そうと内田は考えていたのである。[2]

こういう内田の志向は、理論的には、生産力論と価値論の統一という観点において、大塚の理論をさらに豊かにしていく問題として、現れている。内田は、大塚の生産力的エートス論にあってさえ、そこに「『価値論』からの分離と独立化が見られる」と、前向きに疑問を提出した。大塚的エートス論の問題視点から例えばスミスを見よ。「スミスにおいても下層および中産階級と上流階級との『利己心』が倫理的性格の有無によって『峻別』され(アメリカ型とプロシャ型との対比!)、生産的倫理の故に下層階級の利己心にのみ近代社会の形成の原理が認められているが、それは何よりも『正義＝等価関係の維持』と結びついて考えられている……さらにマルクスにおいては、絶対的剰余価値の生産から相対的剰余価値の生産への移行は労働者の運動(等価関係の維持!)と明白に結びつけられている。」しかし、大塚の理論は、この方向へ展開しない。大塚エートス論の価値論とのこういう乖離が、「ピューリタニズムの絶対化さらに資本の正常的発展の理想化」に行きつきはしないか。(10:107-8)近代化の内容は何も初期資本主義の段階で決定されるのではない。資本の全生涯を通じて、形と主体をかえて争われるのであり、これを捉えるには価値論＝生産力論の正しい運用が肝要である。その時、近代化が資本主義のただ中において社会主義の側にず

れてくる形で、歴史的主体編成の過程が捉えられるのではないか。これが内田の展望であった。[3]

『生誕』における近代は、扱いかたにおいて、大塚から遠く離れている。『生誕』が封建批判から（本来的）重商主義批判へと、対象をかえたという意味ではない。前近代に対する内田の強烈な批判意識は、決して衰えていない。内田の新しさは、原蓄国家の廃棄という資本の発展段階において、近代の意味を問い直したことにある。

原蓄国家の廃棄過程という資本の生産力的発展の局面は、資本の本性としての所有が新しい形で生産力を包括する過程でもある。『生誕』が見通そうとしたのは、この局面において、反封建＝生産力として包括されていた近代化のエネルギーが、所有としての資本の本性にぶつかり、近代という磁場を再編していくということである。一方で、資本が所有としての本性から土地所有に近づく側面をもつのに対して、他方で、近代化＝生産力が資本主義からずれてくる過程が生れる。資本の成熟段階における、こういう近代の旋回を、把握することが、『生誕』の課題であった。だから、『生誕』は、七年戦争＝旧帝国主義戦争という枠組み設定によって、[4]ブルジョア的所有権の確立と原蓄国家からの解放という歴史的課題のそれぞれをではなく、両課題をめぐる反動と進歩のヨーロッパ的規模での全体構造を問い、その中で、イギリスにおける原蓄国家の廃棄を軸として、土地所有と資本との世界的規模での抗争が、所有に対する人間＝労働の戦いを胎動していく過程を、あぶりだすのである。[5]

内田は、こういう歴史的過程に即して、古典派＝マルクスの価値論を読もうとした。内田が強調したのは、資本主義の基礎としての社会的分業が、同時に人間的共感の場であるということである。資本主義における生産の無政府性は、俗流マルクス主義がいうほど簡単なものではない。社会的分業は、等価交換の世界であり、同感論に示されるような、諸個人の道徳的行為によって媒介されていることを、忘れてはならない。その道徳的エネルギーは、確かに、結果として資本に総括される。しかし、等価交換＝正義と人間的共感＝同感の世界は、封建的抑圧に対する近代の戦いを継承し、資本主義以後へと突き抜ける要素を孕んでいる。このような、資本主義の発展過程において、その土台となりながら、しかし、これとの抵抗を孕みながら成熟していくものこそが、市民社会であった。市民社会の概念によって、『生誕』の内田は、近代を資本主義の起点としてよりも、むしろ資本主義の展開を規定する磁場として設定することに成功し、近代の社会主義への主体的旋回を資本主義の内的過程として把握しようとしていたのである。[6]

『資本論の世界』と「日本資本主義の思想像」にいたる過程で、内田の市民社会論は、大工業制度＝相対的剰余価値論をくぐらせたスミス＝マルクスの価値論によって、さらに豊かにされる。最大の勘所は、労働日をめぐる闘争の歴史的意義についての理論であろう。マルクスが「高度成長のイギリス」の研究の成果として到達した、「工場立法がでてくる必然性、しかし、同時に、資本家階級が、これを出来るだけさぼろうとする必然

性」の把握が、これである。

「労働日のなかにこみで入っているために捉えがたい『所有者のための労働時間』と『自分のための労働時間』が、労働時間の法的制限の内乱による獲得を通じて、感覚的にもハッキリと分けられた。こういうイギリスの労働者の闘争成果が、経済主義の視野をこえて理解され評価されていることに注意しておいて下さい。人間が全時間を自分の手におさめねばならぬ(所有からの人間の解放)という自覚が、さしあたり自分の生活の再生産のための必要労働時間を手に入れるという行為のなかに、そしてその結果としての『道徳的エネルギー』の獲得のなかに、含められているわけです。」(5:279-80)このように労働運動を価値法則を通じて理解することによって、スミスの世界は市民社会に即してマルクスの世界に繋げられる。労働力の価値どおりの販売は、等価交換＝正義の維持という市民的要求であることによって、かえって資本主義を突き抜け、階級闘争を準備する。また、資本は、このような市民的内乱によってはじめて、不本意にも自己に合理的な純粋資本主義を実現するのだ。[7]

このように、内田によれば、資本と労働の再生産が市民社会の再生産であるということによって、近代的人間解放は資本主義内部の主体の成熟過程として社会主義へと連繋していくものであった。内田は、近代的主体の陶冶について、近代の初めの労働の神聖観、「労働する人間としての共感」が、スミス的モラルセンチメントの世界を経過して、マルクスの労働日の闘争になだれこみ、そこに形成される自由時間の人間的獲得という道徳的エネルギーが社会主義に連なるという過程として、示す。これらは、内田にとって、歴史の結節点のそれぞれがつくりだしたものであるだけでなく、資本と労働の再生産を媒介する、現実的モメントであった。だから、市民社会の成熟度が、独占段階の「私権の国家による制限」の内容まで規定する。(5:286-90)こうして、六〇年代の内田において、市民社会の歴史的貫通的性格の認識が、近代と社会主義の主体的結合の現実性への展望とともに、深まっていたのである。

2

内田における「市民社会と資本主義」の問題は、日本資本主義論争における近代と社会主義の主体的連繋の問題を、資本主義における主体の陶冶と結集の過程により内在する形で、展開させるものであった。ここにあるのは、前近代と近代との対抗を(純粋)資本主義の内的構成物としておさえきったうえで、近代化と社会主義の主体的結合を抽出する理論であるといってもよい。こういう内田の市民社会論が、資本の理論史や、近代思想史といった領域において、どれほど豊かな成果をもたらしたかについて、ふれる余裕はない。ここでは、内田の初発の問題意識である、日本資本主義に対する切り込みにおいて、その市民社会論が、どんな寄与をしたかに絞って、覚書的に、考察を加えるに止めたい。

内田の強みは、近代と前近代の対抗の問題を、資本と労

働の再生産過程に即して捉えることによって、日本資本主義において混同している、資本の所有としての本性と前近代とを、理論的に厳しく分離＝把握し得たことにある。内田によれば、現代日本における前近代の問題は、根本的には、所有としての資本の性格が異常に強いことに起因する。日本の後進性を、前近代的な要素に解消することは危険である。そのようにすると、前近代と所有としての資本とが混同され、所有としての資本の批判を運動としての資本（生産資本）の次元から行なって満足するということが、平気で通用してしまう。他方で、同じ混同は、前近代の軽視を媒介として、日本の社会主義が、所有としての資本の強圧に対する近代的抵抗の歴史的意義を切り捨てることに繋がるだろう。これに対して、内田は、日本における前近代の問題を、変革課題として依然重視したうえで、これを、前近代の復活というよりも、日本において前近代的な要素が資本の論理の過剰貫徹（資本の超近代的発展）を支えるという問題として、考えていた。つまり、現代日本において、前近代は、残存要因としてではなく、資本と労働の再生産に媒介され、所有としての資本に利用されこれを補強するという過程に即して、把握しなければならない。そうすることによってのみ、所有としての資本が近代を抑圧し、前近代に対する市民的抵抗が資本の批判へと展開していくという、日本資本主義の支配と変革の独特な対抗構造を、読み取ることが出来る。内田は、このようにみていたのである。(5:275-7, 292-3)

すでに六〇年代半ばに、このような視角を、高度成長の完成と「明治百年」の奇妙な結合を批判するために、内田が準備していたことは、特筆されるべきであろう。内田は、普通前近代の残存と捉えられていた、日本資本主義における、資本の立場からみても非合理な要素の支配を、所有としての資本の性格に引きつけて論じていた。また、高度成長による近代化と人権の未確立との関連を、古いものの存在としてではなく、労働の再生産過程と市民社会との連繋の視点から、統一的に捉えようとしていた。日本資本主義が、高度な技術水準に支えられ、高い質の労働力を必要とするようになったという意味での近代化の要請と、人権の未確立という意味での前近代とは、それぞれ個別的に存在するのではなく、労働の再生産過程において、文化と教育による人間の隷属が強化されるという形で、みごとに結合されるということを、内田は強調していたのである。「『文化』と『教育』が、人間のすべてを呑みこんでしまっているということのなかに、歯止めのない貧困からの脱出競争の中で、自己の中の貧困にも、社会の底辺にある貧困にも目を閉じざるをえない、そういう貧困を私は感じます。」(5:293-4) ここには、近年、「企業社会」の成立として問題にされる、経済的、文化的、教育的抑圧が、いちはやく予言されているのを、見ることが出来る。

こういう日本資本主義の独自な歪みを変革するうえで、労働の再生産における市民社会的磁場の成立様態が、決定的な規定要因になるだろう。内田は、日本資本主義の歴史に即して、市

民的磁場を主体的に再構築しようとする。

その糸口は、日本資本主義の「思想像」に求められた。内田は、日本資本主義のなかに、一方で、非市民的要素を捉える枠組みの発展を、他方で、市民社会史を、思想の観点より確かめた。明治青年から河上へという流れで、コネ型と力作型の経済人の対抗が、天賦人権と国賦人権の対抗の問題へと整理され、挙証責任が、所有ではなく人間に課せられる社会として、日本を把握する糸口が探られる。田口から河上へと継承されるスミス的なものの発展を、蘆花に現れるルソー的なものと関連させながら、これを『火山灰地』と講座の理論に繋ぎ、日本におけるスミス＝マルクス的市民社会への志向を、生産資本循環視座の成立として模索する。「パリア力作型」として日本資本主義特有の人間像も示された。(5：83)

しかし、内田にとって、さらに肝心なことは、こういう日本資本主義の「思想像」を、経済のなかの市民的磁場に繋ぐということであった。講座派を旋回点とし、これ以後の「思想像」探求において、内田は、経済世界における市民的磁場の問題に、拘り続けている。[8] たとえば、内田は、講座派以後の思想的大問題である「マックス・ウエーバー問題」について、ウエーバーの市民社会を経済の外から経済に逆流する学問的市民社会と規定したうえで、その日本思想史への導入についていう。「一物一価的市民社会の――イギリスとは違って遅れながら――一定の発展のうえに帝国主義段階にはいったウエーバーのドイツと、帝国主義段階にすでに早く到達していながら、そのなかで――価値規定が浸透して――帝国主義が旋回をとげる、そういう日本とのちがいがあると思われるのであります。」だから、日本思想史へのウエーバーの導入には、ウエーバーがドイツで前提にした市民的磁場の成立を、日本資本主義に即して主体的に再構成するという作業が必要なのだ。「経済思想以外の部門での市民的思想の発展と、その市民的思想の経済世界へのきりこみのあとをたどらねばならない、ということになります。」(5：60)

しかも、こういう「ウエーバー問題」を通して日本の経済世界における市民的磁場を探るという作業は、帝国主義段階において価値規定が浸透したという日本の条件に規定されて、市民社会と社会主義の連繋を問題とするだろう。それはウエーバーを越えた論点の掘り起こしを迫るだろう。内田は、レーニンを意識しながら、次のようにいっている。「階級的利己心の暴力的発揮のなかできわめてリジッドな社会主義社会が出来上がってきて、その社会主義の一定の成長のうえではじめてなんらかの意味の『市民』的自由の要求がでてくるという論理は、ウエーバーにはない。」(5：61)

こうして、内田は、日本における市民的磁場の錬成を、探りつつあった。それは、現代日本資本主義に対する、変革拠点となるものだったろう。少なくとも、市民社会と資本主義という問題は、内田において、日本資本主義分析の問題としても、近代と社会主義の講座派的結合論をより発展させ、前近代を変容させ取り込んだ資本の超近代に対する市民社会＝社会主義という図式として再生させる、豊かな媒介項となったのである。[9]

現代において、こういう主体の形式過程を探ることは、日本資本主義論争時以上に、容易ではない。内田自身、武谷技術論に接したときのような具体的変革要因は、もはや見出せなかったように思われる。しかし、現代における変革主体の形成は、何よりも社会的分業の組み方にかかわる。内田は、むしろ、そういう分業編成の抽象的枠組みの問題として、変革主体論を深めていた。木下的ドラマトゥルギーの問題、底辺としての文学、レトリックといった問題を通じて、内田の、近代的主体形成論は陶冶されようとしていた。[10] 生産の社会化によって生産過程の意味をはじめとする全ての社会関係が抽象化していく現代にあって、内田が示そうとした、変革の抽象的枠組みは、かえって意義を増大していくのではないか。

＊　小論は、内田の一側面についてのみ考察するので、出来れば次の二論文によって、補っていただきたい。杉山光信「『経済学の生誕』の成立――内田義彦の『市民社会』をめぐって――」（杉山『戦後啓蒙と社会科学の思想』、新曜社、一九八三年、初出は『思想』一九七一年一一月）、山田鋭夫「内田義彦論ノート」（『経済科学』38-2、一九九一年一月）。小論はこれらの先行業績と多くの論点を共有するが、視角と解釈には、当然違いがある。

＊＊　内田義彦からの引用は最小限にし、『内田義彦著作集』全一〇巻、岩波書店、一九八八-八九年、により、（巻数：ページ数）で示す。引用文中の強調点は、全て内田のものである。

(1)　丸山真男『日本の思想』、岩波新書、一九六一年、七六ページ。

(2)　ここでは立ち入れないが、内田のこういう視角は、各国（日本）資本主義を常に世界市場との関連で捉えようという態度と不可分である。

(3)　小林昇が重商主義解体期に、水田洋がホッブズおよびスミスへというように、研究対象を、大塚的近代が焦点にした時代から、移動させつつあったのも、内田の場合と同じく、近代に対する方法的意識の問題として、みるべきであろう。

(4)　資本の歴史的本性はその世界的編成＝世界市場を媒介として最もよく把握される。これが、内田の一貫した見地である。

(5)　思想史の問題としては、スミスは物質代謝概念によって深読みされ、ルソーは反封建の闘士であるが故に反重商主義の理論家となると捉えられていることに、注意。

(6)　ただし、『生誕』の場合、マルクスの影が大きすぎ、それが、資本主義と市民社会との関連づけをあいまいにしていることも、否定できない。市民社会と資本主義との矛盾がスミスに即して突き詰められる前に、マルクスに送り込まれる傾向が強い。

(7)　内田はここでも、『生誕』と同じく、世界市場の意義を強く意識している。イギリス工場立法とアメリカ南北戦争を結ぶ、イギリス支配階級の「奴隷制擁護の反乱」についての説明を、想起していただきたい。（四：三六〇）

(8)　『坊っちゃん』にでてくる近代人の屈折をいうなら、『雲は天才である』から「はてしなき議論の後」への啄木の歩みにもふれたほうが、河上の日本の国家宗教の問題を照射するのに適切と思われる。その河上の人権論や、蘆花の思想と大逆事件の関係についての鋭い考察は、もっと田中正造の人権思想に結びつけられていくのが自然ではないかとも思われる。しかし内田が、そのように容易に拡散しないのは、経済における市民的磁場を問うという関心の強さからくるものなのではないだろうか。

(9)　内田における、「市民社会と社会主義」問題、あるいは社会主義像変革に関する特有の問題については、ここでは踏み入れない。

(10)　このことは、内田の学史＝思想史研究の方法的旋回の問題でもあった。この点は、小論とは別に考察しなければならない問題であるが、内田自身、六〇年代に思想史研究の新展開を迎えたことを（成果は七〇―八〇年代）、述べている。（一：三三九-四〇）

トロツキー・シンポジウム

藤井一行

一九九〇年はレフ・トロツキーの没後（暗殺）五〇周年にあたる。それを記念して世界各地で大規模なシンポジウムなどの記念行事が催された。かつてなかった現象である。まず、三月末、西ドイツ（当時）のヴッパータルで世界中から一〇〇名をこえる専門家を集めてトロツキー・シンポジウムが開かれた。一九八〇年にイタリアでトロツキーにかんする最初の国際シンポジウムが開かれて以来のことである。ペレストロイカの進むソ連からも多くの専門家がシンポジウムに参加した。

つづいて七月―八月スコットランドのアバディーンで、八月末メキシコで、九月半ばブラジルで、九月末ベイルートで、さらに一〇月半ばパリでと国際シンポジウムがつづく。（残念ながらその詳細はまだ不明である。）

日本でも一一月二日、三日、「現代史の激動とトロツキー」というテーマで東京大学で国際シンポジウムが開催され、四日には記念講演がおこなわれた。いずれの行事も同年春に組織されたシンポジウム実行委員会の主催によるものであった。ちなみに実行委員会は、平田清明、伊藤成彦、塩川喜信（事務局長）、藤井一行の四名を世話人として、数十名の学者・研究者によって構成された。

シンポジウムには海外からつぎのような人々が参加した。

メキシコ
エステバン・ヴォルコフ（トロツキーの孫）

ソ連
ヴィターリイ・スタルツェフ（レニングラード教育大学教授、ソ連共産党史編纂スタッフ）
ヴラヂーミル・ビリク（元科学アカデミー歴史研究所員）
アレクサンドル・パンツォフ（科学アカデミー国際労働運動研究所員）
アレクサンドル・ポトシチェコルヂン（ソ連共産党付属マルクス・レーニン主義研究所員）
エレーナ・コテレニェツ（民族友好大学助教授）
ボリス・カガルリツキー（モスクワ市人民代議員）

フランス
ピエール・ブルエ（トロツキー研究所長）

スリランカ
バラ・タンポ（セイロン・マーカンタイルユニオン委員長）

シンポジウムはつぎのようなセッションでおこなわれた。

第一日　セッション「トロツキーの文化論」
「トロツキーとアジア」
第二日　セッション「現代資本主義とトロツキー」
「ペレストロイカとトロツキー」

筆者はシンポジウムでは裏方の一員として動きまわっていたため、それぞれのセッションに出席して、報告を聴き、討論に接することができなかった。いずれシンポジウムの記録が刊行されると思うが、さしあたりそのもっとも詳しい経過報告については「世界革命」紙（新時代社刊）の連載記事を参照していただきたい（一一月二六日号、一二月三日号）。ことに海外ゲストの記念講演のうちヴォルコフの「わが祖父トロツキー」とソ連の党史編纂スタッフの一員であるスタルツェフの「トロツキーとペレストロイカ」はほぼフル・テクストに近い形で同紙に再録されている（一一月一二日号、一九日号）。

シンポジウムと記念講演会の内容については「インターナショナル」紙（MELT発行、一九九一年一一月二五日号）がもっとも簡潔、かつ要領よくまとめてあるので、以下、同紙編集部の了解を得て、それを部分的にほぼそのまま再掲しつつ、紹介することにしたい。

＊　セッション「トロツキーの文化論」

このセッションでは日本側から三人の報告がおこなわれた。中野徹三氏（札幌学院大）の報告「トロツキーの哲学思想――レーニン、スターリンとの比較で」は、トロツキーの哲学的・思想的な特徴を、レーニンやスターリンと対比しつつ、永続革命論における政治過程の自立性の重視、弁証法における量から質への変化の重視として指摘した。

桑野隆氏（東京大）は「一九二〇年代の文学論争におけるトロツキー」と題する報告をおこない、革命後の二〇年代にソ連で展開された文学論争に焦点をしぼり、ボルシェヴィキのなかで芸術の自由の擁護者であったトロツキーの役割を明らかにした。

針生一郎氏は「トロツキーとシュールレアリストたち」と題して報告、三〇年代のトロツキーとシュールレアリストたちとの交流を紹介し、文化・芸術におけるトロツキーの先駆的な役割について言及した。

＊　セッション「トロツキーとアジア」

このセッションでは、まずパンツォフ氏が「トロツキーと中国革命」と題して、中国におけるトロツキー理論の紹介・普及の経過について報告を行なった。中国では一九一九年の五・四運動を機に、マルクス主義が活発に普及されるが、トロツキーはロシア革命の指導者としてその著作がレーニンのものに先行して翻訳されたことを紹介した。

バラ・タンポ氏は「スリランカにおけるトロツキー主義運動の歴史」というレポートを提出、世界でもっとも大衆的な規模で展開されたスリランカにおけるトロツキズム運動の歴史を、みずからの体験をまじえながら報告した。

ついで西島栄氏の「日本におけるトロツキーの紹介と研究――戦前を中心に」と題する報告がおこなわれた。氏は日本におけるトロツキーの紹介を訳書の刊行の歴史を総括して報告し、戦前かなりの数の著作が邦訳されていながら、トロツキズム運動の不在によって、戦後に継続していない旨を指摘した。西島氏はこのシンポジウム参加事業として志田昇氏と共同で「日本におけるトロツキー・文献目録」を作成している（シンポジウム実行委員会により刊行）。トロツキーについての日本ではじめての本格的なビブリオグラフィーとして注目される。まだ第一集だけであるが、トロツキー研究にとっての今回のシンポジウムの最大の収穫といっていい。

＊　セッション「現代資本主義とトロツキー」

このセッションでは、まず塩川喜信氏が「トロツキーの両大戦間資本主義把握」という報告を行ない、スターリンとコミンテルンの全般的危機論と対比しつつ、アメリカ資本主義の生産力の発展の根拠と、その階級関係への波及、フォーディズムなどにかんする先駆的な把握などのトロツキーの業績について紹介し、トロツキーの方法論をこれからの現代資本主義の危機の分析に役立てるべきであると指摘した。

ついで降旗節雄氏が「現代資本主義とトロツキー」という報告を行なった。トロツキーの三〇年代資本主義の把握の仕方は、フォーディズムの評価などにその先進性がうかがわれるが、総体として、トロツキーの資本主義論は、レーニン帝国主義論の正統的な継承の範囲にあり、それが限界でもあると指摘、南北問題を解く方向はトロツキーの不均等・複合的発展にもとづく世界革命の展望の中にあるにもかかわらず、トロツキストはこれにこたえうる現代資本主義論を提起していない、と批判した。

＊　セッション「ペレストロイカとトロツキー」

このセッションでは四つの報告が行なわれた。

ビリク氏は「トロツキーとネップ」と題して報告、トロツキーの思想と理論をいまのソ連にどう生かしていくか、という問題意識にたって、ネップ期におけるトロツキーの方針をテーマとした報告を行なった。ネップにたいするトロツキーの方針も、長いスターリン体制のもとで歪曲され、偽造されてしまってきている。条件としてはきわめて困難ではあるが、歴史の見直しを続けて、トロツキーについての正しい評価を築いていかなければならない。工業と農業の関係、価格の決め方、財政方針、世界市場との有機的関係……などトロツキーの方針は、原則的でかつ柔軟であった、このトロツキーの遺産を生かさなければならない、と。なお氏は『季刊窓』第六号に「トロツキーのネップ論」を寄稿している。

ポトシチェコルヂン氏は「一九二〇年代・トロツキーの党内闘争」という報告を行なった。二〇年代の党内闘争におけるトロツキーの「新路線」をとりあげ、トロツキーが問題視した党の官僚主義化が、スターリンの書記長就任以降、党機関・国家権力の肥大化、その党書記局への従属、アパラチキの特権の拡

大として具体的にどのように進行していったかを事実にもとづいて明らかにし、トロツキーの「新路線」にあらためて光をあてようとするものであった。また氏は「ソ連共産党中央委員会通報」に歴史の見直しの成果ともいうべき資料が継続的に掲載されていることも紹介した。

コテレニェツ氏は「レーニン＝トロツキーと民族問題」というテーマで、グルジア問題を具体的にとりあげて報告した。民族問題に取り組むにいたった経過を民族友好大学での経験と今日の民族問題の重要性から説明しつつ、スターリン体制の闇に隠されていたグルジア問題の真実を、歴史的事実にもとづいて再構成しようとするレポートであった。

上島武氏は「ソ連の危機とトロツキー」というテーマで、ペレストロイカの中から生じようとしている資本主義への流れに対して、いかに抗していくべきかという、現代的な問題意識を前提とした報告を行なった。ペレストロイカは経済危機、社会危機を深刻化させたが、官僚支配の動揺の中で、市場経済への移行、私有制の復活までが論じられている。トロツキーが、スターリン批判として提出した経済綱領ともいうべき方針を、いま生かすべきであろう。そのためには、プロレタリア的左翼の自己確立が課題である――これが氏の趣旨であった。

「記念講演会」は幡ヶ谷区民会館ホールで行なわれた。記念講演の最初に立ったのはヴォルコフ氏である。氏はトロツキーと最初の妻との間に生まれた娘、ジナイーダの息子で一三歳のときにメキシコのコヨアカンにやってきた。「セーバ」という名で知られるヴォルコフ氏は現在、メキシコのトロツキー記念館の館長をつとめている。「わが祖父トロツキー」と題したヴォルコフ氏の講演はトロツキーの闘士としての人生を、トロツキーの闘いの概括と氏が知るメキシコでのトロツキーとの日々を通じて示そうとするもので、臨場感にあふれる感動的なものであった。

次に講演に立ったのはブルエ氏である。フランスのトロツキー研究所長である氏は約一千ページにのぼる大部の『トロツキー伝』を刊行している。「トロツキーの生涯と業績」と題した講演は、その『トロツキー伝』をふまえて、トロツキーが二〇世紀を代表するマルクス主義革命家であり、歴史家、文芸批評家であったことを明らかにし、トロツキーの正当な評価なしに二〇世紀最大の事件であるロシア革命の歴史を語ることはできないと説いた。

つぎはスタルツェフ氏の登壇である。党史編纂スタッフの一員である氏は、「トロツキーとペレストロイカ」と題した講演で、歴史家としてトロツキーを再発見してきた自己の歩みを率直に語りながら、トロツキー再評価をめぐるソ連の動向を紹介した。党史編纂スタッフのメンバーとして中央委員会所属の資料にあたる権限をもった氏は一九一八年から二八年にわたる約六〇〇点の史料に接して、トロツキーを二〇世紀最大の弁証法の巨匠として改めて認識した旨を語った。

講演の最後は「ソ連改革の可能性」と題したカガルリツキー

氏である。氏はペレストロイカの中で混迷を深める公式派、つまりゴルバチョフにつらなる官僚たちのイデオロギー的思想的崩壊の状況を、生々しく、ユーモアあふれる口調で語った。私有化という魔法の杖に頼ろうとする官僚の動向を明らかにし、労働運動の組織化と民主主義の深化というソ連の左翼の課題を、全世界の左派との結合の中でたたかいとる必要があることを強調した。

以上がシンポジウムと記念講演会のおよその経過である。これらの行事は公式的にはシンポジウムの実行委員会によって組織されたが、実際にはトロツキーの思想と活動に熱い共感を寄せる多くの無名のヴォランティア＝活動家の物心両面の無私の献身によって準備された。必ずしも立場を同じくしないこれらの人々がシンポジウムと講演会の学術的性格を貫徹させようとする点で足並みをそろえていたことは、ごく一部の自称「トロツキスト」が、準備活動にいかなる協力もせず、世界各地のトロツキー・シンポジウムでと同様、日本でもトロツキーについての科学的認識を政治主義的に妨げようとした事実に比べて特筆されていい。

これと対照的に、ソ連研究者をはじめとしてマルクス主義や社会思想史の研究者の参加がきわめて少なかったことも日本の特異な学問状況を反映するものとしてこれまた特筆されてよいであろう。

（一九九一・四・一）

私大施設整備費・研究設備費補助　一九九〇年（抄）

札幌大　外務省外交記録文書
北星学園大　国家学・社会科学研究叢書
北海学園大　Baker Library Core Collection
北海学園北見大　法学協会雑誌
流通経済大　Historische Studien. Bde. 1 (1896) -376 (1943)
千葉商大　国策研究会美濃部文書
成城大　英国外務省　外交記録　日本関係文書
中央大　フランス革命研究コレクション
愛知大　陸海軍省年報
南山大　House of Lords Sessional Papers 1714-1859.
同志社大　Social Doctrines／Social Movements
立命館大　フランス官報及び国会議事録
追手門学院大　Schriften des Vereins für Sozialpolitik.
桃山学院大　Great Britain, Parliamentary Debates. House of Lords. Vols.1-493, London 1909-1987.
関学大　ゴールドスミス・クレス図書館マイクロ・フィルム
奈良産大　Irish University Press : British Parliamentary Papers.
広島修道大　金融業・保険業の歴史コレクション
九産大　Ethics : an International Journal of Social, Political and Legal Philosophy.
熊本商大　一九世紀イギリスの通貨論と地金論争
鹿児島経大　昭和財政史資料

書評二

『近代批判とマルクス』

渡辺憲正著

青木書店　一九八九年
A5判　二四三頁　三六〇五円

石塚正英

一九八九年六月中国の天安門事件と、同年秋から開始した東欧社会主義諸国での激動――こちらはユルゲン・コッカに言わせると「一九八九年革命」――によって、マルクス主義は、国際政治の面で決定的なダメージを被った。そうすると、この現象は現代内外の思想戦線にも甚大なショックを与え、かつてのマルクス主義者の中には、もはやその主義の自称を口ごもる者が出てきた。だがしかし、マルクス主義は固定したドグマでなく、自己と他とを改変してやまない運動であり、その運動に限界などなく、在るのは常に現状なのだということを知っている者は、マルクスを語ることをけっして中断しない。

かの一九八九年暮から翌九〇年にかけて、わたしはマルクス、特に初期マルクスに言及した新刊を、例えば次の順序で読み継いだ。『近代批判とマルクス』(渡辺憲正)、『比較マルクス研究試論』(村井久二)、『労働の疎外と市民社会』(原田実)、そして『シュルツとマルクス』(植村邦彦)。そのどれをとってみても、〝近代〟を批判的に捉えることにすぐれ、またそれをいかにして乗り越えるか試行錯誤しているマルクスが読まれる。一八四〇年代ヨーロッパの左翼理論戦線に立つこの若きマルクスに、あの老獪鄧小平とペレ独論者ゴルバチョフによる失政の責任を、いったい誰が負わせようと考えつくか。マルクスの辺境に立ち、等身大のマルクスのみを考慮の対象としてきたわたしは、今回、前記四作中第一番目に読んだ渡辺著作について、何がしか語ってみたい。特に問題とするのは、マルクス・フォイエルバッハ関係に対する著者の理解のしかたである。

本書では、序論に続く構成(目次)が次のようになっている。第一章・近代の二元主義と〈民主制〉理論、第二章・『独仏年誌』期の理論転換、第三章・『経哲草稿』の思想的境位、第四章・自己意識の哲学の「止揚」、第五章・哲学的問題構成の批判――『フォイエルバッハ・テーゼ』論――。また序論によると、本書が研究対象とするのは、主要には二つあって、「一つは初期マルクスにおける近代批判の生成と理論転換を把握すること、もう一つは自己意識の哲学の『止場』を初期マルクスのうちに――とりわけ『経哲草稿』のうちに――読み、マルクスの自己意識論を考察すること」(一一頁)である。叙述目的をこのように設定しておいて、すぐさま著者は、同じ序論中で結論をも提示する。いわく、「私は、初期マルクスの原理的な理論転換を、一八四三―四四年に設定する」、「ヘーゲル国法論批判は、マルクスの最初の本格的な近代批判でもあった」(一三頁)。

「マルクスはバウアーの自己意識の哲学を止揚する過程で、独自の自己意識論を形式しもしたのであって、自己意識のエレメントの了解に転換があったとはいえ、自己意識の視座そのものは失われることがなかったのである」(二五―二六頁)。「したがって、自己意識の哲学を止揚したというなら、止揚したさいにマルクスがどのような自己意識論を形成したのかということこそ、問われて然るべきなのではないか」(二七頁)。

著者によれば、原理的な理論転換を為そうとする過程にあったマルクスは、ひとつの「疑念」を抱いていた。それは「いかにしたら近代をトータルに、しかも内在的に批判し変革し、真の人倫を実現できるか、ということ」(五六頁)にあった。この疑念から出発して、マルクスはヘーゲル国法論批判に入ったのだが、その際理論上の決定的な武器となったものがフォイエルバッハ哲学であった。ところが、本書で述べられるフォイエルバッハ哲学には、やや強引で一方的な――つまりマルクス研究サイドからの――みかたが感ぜられる。というのも、著者は一八四〇年代前半におけるフォイエルバッハの側の哲学的深まり・進展を考慮せぬまま、マルクスの動きに合わせて、それに必要な限りでフォイエルバッハ理論、とりわけかれの疎外概念を引き出しているからである。

著者はフォイエルバッハの疎外概念――というより宗教の在り方――を、いわばあべこべに諒解して、次のように語る。「フォイエルバッハにしたがうなら、宗教的関係は、人間の本質と個体との関係にほかならない。あるいは宗教は人間の類的本質にたいする自己関係である。しかし、これは宗教のかくされた本質＝在り方でしかない。宗教にあっては、人間はこのことを意識していない。この意識の欠如こそが宗教という形式(形態)をなすのであって、ここでは、類的本質は神的存在として人間から疎外されている」(七九―八〇頁)。逆であろう。人びとにかくされているのは、疎外現象の方なのである。むしろ、人びとは、教団というかたちで共同存在となっている自己、信仰を介して神と結びついている自己をしっかりと意識しているのである。問題なのは、教団とか信仰によって象徴される共同存在が実は幻想でしかなく、そこには疎外がかくされており、人と神、ひいては人と人との隔絶が潜んでいるということを意識していないことなのである。評者には、著者の言う「宗教のかくされた本質＝在り方」の意味がわからない。人びとが自己の神と崇めている対象、それは実は己れの類的本質であるということか。いやいや、フォイエルバッハにとって宗教の本質＝在り方とは、人びとが自己の神と崇めている対象が実は己れの類的本質であることを意識できないこと、すなわち疎外現象にあるのである。著者が言う意味での「宗教のかくされた本質＝在り方」とは、評者にすれば Entäußerung(外在化)の段階である。これに対し評者が言う意味でのそれとは Entfremdung(疎外)の段階なのである。自己の本質を外在化ないし対象化し、客体と捉えるだけでは宗教は生まれない。その客体が絶対者となって主体に優越するようになって宗教が云々されることになる。フォイエルバッハはこの二者を、とりわけ原始宗教を論ずる時に、事象

(Sache) と形像 (Bild) という術語を用いて明確に区別する。そうしておいてフォイエルバッハは、類的本質と個体との関係における、形像から事象への前者の転覆・奪回を唱える。フォイエルバッハの疎外論は、こうした〈二項関係の転覆〉をその特徴としている。そのことをとりわけ『宗教の本質に関する講演』(一八五一年刊)、『神統記』(一八五七年刊)で、民族学的手法そのほかにより展開することになる。

フォイエルバッハの疎外概念について誤認する著者は、次のようにも述べる。「マルクスは実質的にフォイエルバッハの理論構成をも否定したのである。フォイエルバッハは、第一に類的本質の意識が現実的でありうることを認め、第二に宗教において疎外され対象的存在となった類的本質を否定するとはいえ、それを主体へと転化するのだからである。フォイエルバッハが宗教や国家を無批判的に肯定するというのではない。だが、フォイエルバッハの宗教批判は理論構成からして『仮象本質の確証』に転化しかねない。マルクスはこの限界をもつかんでいる。これが『経哲草稿』の境位として確認されなければならない」(一四七―一四八頁)。フォイエルバッハが類的本質を主体へと転化するという時、それは二項のうち一項が消滅するないし他項に吸収されることを意味してはいない。類的本質の、形像から事象への転化を述べているだけなのである(「異教における人間の神化とキリスト教における人間の神化との区別」一八四四年)。或いは、神についてのアレゴリーを否定して、それがもともと持っていた意味を奪回すること(『キリスト教の本質』一八四一年)、導出された神を根源的な神に復帰させること(「異教における……」)を意味しているだけなのである。二項の交互的関係は、のちには依存(『宗教の本質に関する講演』)、願望(『神統記』)によって、表現に豊かさが加えられていく。「仮象本質の確認」とは正反対のこと、すなわち仮象の否定を行なっただけなのである。

フォイエルバッハの読みに問題がある以上、残念ながら著者が本書で幾度マルクスはフォイエルバッハを超えたと称しても、無益な繰返しにすぎない。思うに、フォイエルバッハはかれなりの歩みの中で、宗教の領域で、近代批判を貫徹していったのであろう。ゆえに、本書に定められている二つの叙述目的は、二つながらに完遂されたとは言い難い。初期マルクス研究では、若いマルクスはどうしてもフォイエルバッハをいつかどこかで超えねばおさまらない。かような態度ではフォイエルバッハ研究ばかりかマルクス研究そのものにも害を及ぼすことを、評者はもう二〇年に亘って主張してきた(ヴァイトリングを例に)。著者には、今後とくにフォイエルバッハの全面的研究の開始をすすめる。

本書にはフォイエルバッハ・マルクス関係(疎外概念の系譜)のほかバウアー・マルクス関係(自己意識の哲学)への論及もあり、むしろその方が比重が大きいのだが、ここでは誌面の都合上、評者の関心の強い方に限定して評した。なおこの稿は、敬愛してやまないわが恩師、大井正先生死去(九一・一・二七)の直後(二・一―二)に起草された。明治大学大学院の大井ゼミで

初めて先生にお会いした時、若かったわたしは、他のゼミ生が帰ったあと黒板に三つのドイツ語を記して、わざとその相異を先生にたずねた――Entfremdung, Entäußerung, Versachlichung――。先生が亡くなられた直後の今、依然としてこの三語にこだわり続けるわたしは、不惑を過ぎてなおのことますます厚く、先生に感謝の意を表するものである。

植村邦彦著　『シュルツとマルクス――近代の自己認識』

新評論　一九九〇年
A5判　三〇二頁　四三二六円

的場昭弘

シュルツに関する研究は、本国ドイツにおいても活発とは言えない。グラープは一五年ほど前の学会報告で次のように述べている。「多くの有力な歴史家の保守的なモデル化によって、フォアメルツの多くのブルジョア民主主義者はすっかり忘れ去られている」。そうした民主主義者の一人がシュルツである。

しかしシュルツ研究はけっしてなおざりにされていたわけではない。すでにある程度のレベルの研究蓄積はあり、細かい伝記的事実も研究されてきているし、特にグラープの発言の後、細々ながらも高まりを見せている。そうした研究の方向には三つの流れがある。

第一の流れは、マルクスの『経・哲草稿』での引用に関連して、『経・哲草稿』成立史、『資本論』成立史の中でシュルツを位置づけようとするもの、第二の流れは、西南ドイツの急進主義者の中でシュルツを位置づけようとするもの、第三の流れはシュルツ自身を内在的掘り下げ、シュルツの歴史的位置を決定しようというものである。

第一の流れは特にわが国で、第二の流れは特にドイツで一般的に見られる研究で、第三の流れはグラープの研究『マルクスへ思想を与えた男、ヴィルヘルム・シュルツ』（一九七九）に見られるように最近になって登場した研究である。

本書をこうした流れで位置づけるならば、まさにその表題『シュルツとマルクス』にもかかわらず第三の流れに該当するものと言っていいだろう。しかも、グラープのように伝記的記述を中心にシュルツの全体像へ迫るのではなく、比較論的記述を中心に統計学、自由時間論、発展段階説など経済学的に広範な側面を展開した点で本書は、従来のシュルツ論を大幅に発展させた研究である。もちろん、伝記的研究への配慮がやや欠ける点でシュルツの全体像がややもすれば薄れるという欠点はあるものの、それがかえってシュルツの理論的卓越性を強調することにもなり、その他のシュルツ論で不充分にしか展開されてこなかったシュルツ理論を明確にする結果となっている。以下、各章を簡単に紹介しながら、本書の構成を見ていこう。

本書は序章、一部、二部、終章という構成になっている。序章で著者は、本書はシュルツとマルクスと表題をつけているが、

シュルツをマルクスの思想形成史の一人の貢献者として取り扱うのではなく、一個の独立した思想家としてシュルツを扱うのだと述べる。こうした表現は、表現としてはもはや当り前のことだが、わが国のある世代にとってはまだそれが重大な挑戦と受け取られ、それが多くの著者に無言の圧力となり最後は尻すぼみという結果をもたらしてきた。はたして本書の著者にとってはどうであろうか。著者と評者も同世代であり、マルクスを相対化しようという点でそれぞれ方法は別としても共通のものを持つ。しかし、わが国でこうした相対化が充分に力を持ちえていないことも確かである。だからこそ、本来シュルツ論でも充分著作となりえたのに、あえてマルクスを表題に登場させなければならなかった苦悩がある。

わが国では、シュルツは『経・哲草稿』の引用の人物であり、それ以上に興味を持つ人々は非常に少なく、それが本書をマルクスに最後まで関わらせざるをえなくさせているのである。しかしシュルツにマルクスとは別のオルタナティヴを持たせられうるかは、本書の生命線ですらある。一部はシュルツの現状認識、二部は社会変革のためのシュルツのオルタナティヴの提示であり、そこでの説得力がこの生命線を死守できるかどうかを決定している。

近代の自己認識と名付けられた一部は、社会の矛盾を認識するシュルツの方法論について述べられている。シュルツの有名な唯物史観の先駆者としての側面が、ここで語られるのであるが、各章はその理論史的形成過程と彼の方法論の特殊性、すなわち著者の言葉を借りるならば近代への自己認識を分析する。この論述はグラープなどとは比較にならないほど綿密にできており、本書の理論的水準の高さの一端を示している。一章の統計学とシュルツとの関わりでは、シュルツの方法論が統計をたんに数字を捉える学問としてではなく、生産力の発展を歴史的に捉える学問としてできあがっていることが述べられている。それがシュルツに歴史を生産力の発展と捉える視点の基礎を与え、二章では生産力の発展、歴史の発展過程、ヘーゲル的歴史哲学の理論的裏付けが語られる。その歴史理論は、西欧を中心とするもので、それが三章のアジア的なるものでより具体的に展開されている。ここでは、シュルツの同時代人リストが比較の対象となり、アジア的なものへの嫌悪がリストにとってヨーロッパの優位になったのに対し、シュルツにあってはドイツのうちなるアジアの克服へと進むことによって深刻なドイツの問題へと変わっていて、それがドイツの近代化と生産力の問題を結び付けることになる。四章ではリストが再び取り上げられ、同じ生産力の問題を説きながら、リストが生産力の発展と国民経済の発展を考察したのに対し、シュルツは自由時間と人間の自由、資本主義一般の問題に言及することができたと展開する。その問題とは資本主義が生み出す貧困とその解決の問題である。

以上の著者の展開は非常に明解で、近代化の直面する課題とりくんだ優れた理論家シュルツをうまく表現している。副題の近代の自己認識という問題だけを取り上げれば、本書は一部だけでもよかったのではないかという気がするほどである。

しかし、著者は近代の自己認識は、その実現をもって初めて完成すると考えたのか、シュルツの社会変革の思想へと進む。すなわちアソシアシオンによる資本主義内部での貧困の克服である。著者はシュルツのアソシアシオンは共産主義に対するオルタナティヴであると五章で述べており、それは唯物史観の一つのヴァリアントからいわゆるマルクス的社会主義が生まれる必要性はないということも意味している。四章で述べられた生産力の発展と自由時間の増大が、その理論的な基礎付けとして六章で語られるが、その骨子は生産力の発展が自由時間をつくりだし、それが人々の教養を高め、アソシアシオンが物的富の平等のみに支配されないような文化的豊かさをつくるというものである。アソシアシオンは財産の共有ではなく、個人の自由な活動を含む個体的生活である。七章の所有論の展開は、財産の共有を主張する理論の批判に当てられる。そしてそれは八章のヘスの貨幣廃棄論への批判によって完成する。そしてシュルツにとって貨幣は、生産と欲求の多様性と経済性において、人間に自由時間をもたらす力であることがわかる。

ここまでくると当然マルクス対シュルツに至り、おそらく表題のとおり、また序章で語られたごとくシュルツの意義とマルクスに対するシュルツの優位性が語られるはずである。文脈からすると読者もそれを期待するはずである。ところが、著者の鋭い分析頭脳とシュルツのオルタナティヴとしての独自性への評価は、マルクスの前に立つと突然腰砕けになるのである。

まず、終章のシュルツとマルクスでは、それまでの章にあったシュルツを主体として分析した著者の方法論が消え、主体はマルクスへと移動し、マルクスはシュルツのどこを学んだのか、シュルツはマルクスを、他の共産主義者と切り離し、別格扱いにしていたとかという日和見的発言に変わってくるのである。

一章から八章までになされたシュルツのオルタナティヴとしての業績も、結局はごっそりマルクスへ持っていかれ、マルクスによって生命をいまだに維持されているとわが国では考えられている多くの思想家の一人として殿堂入りを果たすのである。著者は最初に述べた生命線をここで放棄しているわけである。おそらく、これが本当の著者の意図であったとは思わないが、こうした展開は著者の本来の意図のみならず、新しい世代の声を尻すぼみにさせる危険性がある。できれば終章を切っていただきたかった。さらに終章には、もうひとつ不可解な節がある。それはマルクスもシュルツもともに西欧絶対主義者として批判されているところだ。個人的には著者の発言に大いに刺激されるが、著者の価値判断をあえて遠ざけようとする論述全体の仕方からすると、著書全体の調子をくずしてしまうし、何よりもシュルツ論のオルタナティヴとしての意義を薄くしてしまう気がするからである。むしろこうした批判で全体をくくるのであれば、このような価値判断を全体にちりばめて欲しかったし、それを著者の問題意識として、果敢にマルクス批判、シュルツ批判へと高めて欲しかった。しかしもちろん評者の言葉も、評者を含めたわれわれ腰砕けの世代全体へブーメラン現象としてはね返ってくることなのでもある。

全体的にややきびしい書評になってしまっているが、本書ほど鋭くシュルツの理論を分析したものはわが国だけでなく、ドイツにもないし、シュルツのアソシアシオン論、自由時間論なども今後の社会の展望に大きな影響を与えるほどのものを持っていると思われる。ただもう少しマルクスを相対化してもよかったのではないかと思うだけである。

最後に小さな問題でもあるのだが、シュルツの文献、シュルツ研究の文献、シュルツ研究の研究史についても触れて欲しかったと思う。シュルツの出版されたものはパンフレットも含めると本書で言及されているものよりも多いし、それを正当に位置づけなければ、彼の思想の特徴も充分論証できなくなるからである。また研究文献についても、これまでに書かれた博士論文などの重要な文献がいくつか落ちているように思われる。それは本書にシュルツの研究史が内外問わず触れられていないことにも関係するのであるが、それが本書の研究の方向性を特に専門の読者に不明確にしている点でもある。しかし、研究史をフォローすること以上に今はやらねばならないことがあまりにも多いのかもしれない。さらに注文をつけると専門外の読者に対しては簡単なシュルツの伝記をつけて欲しかった。おそらくわが国最初のシュルツに関する本格的著書であろうから、読者の中にはシュルツの理論は理論として、彼がマルクス、西南ドイツの自由主義者、社会主義者たちといつどうやって関係をもったのか、彼の、幼少、青年、晩年はどうだったのかということをやや詳しく知りたいものが多いだろう。しかし、これは本書が版を重ね、増補される時に実現することであるから、評者としては大いに売れることを期待したい。

田村秀夫編　同文館　一九九〇年
A5判　三二四頁　三六〇〇円

『イギリス革命と千年王国』

田村秀夫著　中央大学出版部　一九九〇年
A5判　二四六頁＋七七頁　四〇一七円

『社会思想史の視点——研究史的接近』

今井　宏

（一）

松浦高嶺氏が、第二次大戦後に本格的に展開することになった、わが国のイギリス革命研究史の批判的な回顧と展望において、「宗教思想あるいは民衆運動の史的研究が若い世代の関心をひきつつあるようだ」と指摘したのは、一九七六年のことであった（「戦後日本におけるイギリス革命研究の歩み」、水田洋編『増補イギリス革命——思想史的研究——』、御茶の水書房）。それから一五年、わが国におけるイギリス革命の思想史的な研究の推進役

を務めてこられた田村秀夫氏のもとに結集した「若い世代」の研究者が、数年にわたる共同研究の成果をまとめて本書『イギリス革命と千年王国』を公刊されたことは、まことに喜ばしい。まず本書の構成を紹介し、つぎに順を追って各章の内容をみていくことにしよう。

序　章　千年王国論とイギリス革命――研究史的展望　田村秀夫
第1章　預言者的終末論と黙示録的終末論のあいだ――長老派と千年王国論　青木道彦
第2章　革命的千年王国論の担い手たち――独立派千年王国論から第五王国派へ　岩井　淳
第3章　反律法主義者の霊的千年王国論――軍隊とレヴェラーズ・シーカーズ・セクト　大西晴樹
第4章　霊的千年王国論と社会主義――ウイスタンリ・ディガーズと千年王国　栗原淑江
第5章　永遠なる福音と自由恋愛――ランターズ運動と霊的千年王国論　木田理文
第6章　初期クェイカー派の千年王国論――実現しつつある霊的な「キリストの王国」　山本　通
終　章　総括と展望――近代社会と千年王国論　田村秀夫

編者による「はしがき」に明示されているように、この共同研究のねらいは、「一九六〇年代から七〇年代にかけて人文・社会諸科学の領域において広範な千年王国論的研究を促進した思想状況を念頭におきながら、ピューリタニズムとイギリス革命との関連を問いなお」すことにある。そしてこの研究史的背景については、編者によるまことに詳細な解説が「序章」において展開されていて、広く千年王国の概念と類型、イギリス革命におけるその研究状況などが提示されており、以下の諸章の理解にとって不可欠の前提を提供してくれる。数多く紹介されている過去の業績のうち、イギリス革命の思想的全体像の構築を意図する本書にとってもっとも示唆に富んでいるのは、社会学者タルモン（Y. Talmon）の広義の千年王国論についての次のような分析であろうと、評者は考える。「千年王国論のもっとも重要な特徴は、その複合的、〈媒介的〉性格であるように思われる。それは、表面上は排除しあうようにみえる成分を結合しており、神話的であると同様に歴史的であり、政治的であるように宗教的であり、そして、もっとも重要なことは、過去を志向すると同じく未来を志向している点にある。千年王国論が広く訴えるものがあり、変革の強い力となることは、このような急進的な革命的立場と伝統主義の結合からよく説明できる」（七ページ）。

この「序章」につづいて本書の各章は革命中に出現した千年王国思想を各グループごとに解明していく。第1章の対象は、正統的ピューリタンである長老派であって、その主流が千年王国の到来を漸進的なかたちで待望する預言者的終末論に留まったのに反し、少数派は革命の深化とともに激変的なかたちでの千年王国の到来を意識する黙示録的終末論にまで到達したことが、主として長期議会における説教を素材にして分析される。

ここでとりあげられた長老派は、スティーヴン・マーシャルやエドマンド・カラミーなど革命の主体勢力であった独立派にもっとも接近した人びとであったがゆえに、長老派一般にまでこの解釈を拡張することはできないことはいうまでもない。つぎの第2章は前章をうけて、その独立派の少なくとも一六四〇年代においてはその中心思想に千年王国論が根強くみられることを、「宗教的」独立派の代表的存在であったトマス・グドウィンとウィリアム・ブリッジを中心にして検証し、コングリゲーションを基盤に千年王国論を主張した点に、独立派の千年王国論の特色をみいだしている。ただこの章では「宗教思想の分析が中心課題となるので、『独立派』という名称を、主として宗教的独立派に対して用いることにしたい」と注記（20）されているだけで、「宗教的」独立派と「政治的」独立派の異同ならびに両者の関係に深入りすることを避けているように見受けられるのは、独立派が革命の中心勢力であり、しかもその千年王国論が一六五〇年代において第五王国派へ継承されたことを展望しているだけに、いっそう立ち入った検討が必要ではなかったろうか。

さて第3章から第6章にいたる四章は、革命思想としての性格を前面に押し出した千年王国思想が、革命の軍隊を通して民衆レヴェルにまで浸透し、さまざまなかたちでの民衆運動へと変貌をとげる過程が、グループごとに分析されることになる。第3章では、三人の従軍牧師（J・ソルトマーシュ、T・コリア、W・エアベリ）の書いたパンフレットに史料を求めて、彼ら反律法主義者たちが抱いた心の内面におけるキリストの再臨を主張する霊的千年王国論が、軍隊の兵士層の宗教的情熱に働きかけ、またそれが内包していた平等思想のゆえにレヴェラーズの政治的な要求と補完関係を形成することになったとする検証は鮮やかであり、それは一六四七年の「軍隊の危機」についての理解に新たな視野をもたらすだけでなく、革命という政治変革において果たした千年王国思想の役割が、説得的なかたちで解明されている。ついで第4章においては、ディガー運動の指導者ウインスタンリについて、千年王国論者と社会主義者のふたりのウインスタンリがいたとする説を批判して、「発想は一貫しており、ディガー運動こそが、初期からの彼の千年王国論の帰結であり、具体化だった」（一六九ページ）ことが強調され、そしてその千年王国論の独自性は、貧民の農民運動と結びついたことに求められているが、ここにおいては当然のことながらウインスタンリ個人の思想とディガー運動参加者のそれとの間に一線が画されることになる。

つぎの第5章「永遠なる福音と自由恋愛」が対象とするところは、イギリス革命研究の先駆者でありながらつねにその研究領域を新たに開拓してきたクリストファ・ヒルの名著『ひっくりかえった世界』（Christopher Hill, *World turned upside-down*, 1972）によって広く注目をひくことになったランターズ運動をとりあげる。それは反律法主義のもっとも非妥協的な運動であり、革命の最高潮期において民衆の黙示録的待望をバックにして、お祭り騒ぎ（オルギア）を演じるというかたちで、独自な霊

的千年王国論を表現した、というのが執筆者の把握の基本線である。聖霊降臨のオルギアや自由恋愛のなかに「新たな親密性や社会的結合性を獲得し」ようとしたこの運動は、たしかに「ピューリタン」革命の隠された底辺を垣間見せてくれる。さてレヴェラーズ、ディガーなどに代表される民衆運動が弾圧されてしまった一六五〇年代において、反律法主義者の霊的千年王国論を継承して、霊的な「キリストの王国」が実現しつつあるととらえ、権力に対する「仔羊の戦い」を挑んだクェイカーを分析対象とするのが、第6章である。この章におけるクェイカーのとらえかたで特徴的なことは、王政復古までの「興降期」と名誉革命までの「初期」を区別したうえで、非暴力の静寂主義を旨とした教派であったとする通俗的なクェイカーの理解は、王政復古期の大迫害による変質以後のものであり、その変質の原因を「黙示録的な待望の消滅」に求めている点であろう。そしてクロムウェルの死去につづく「アナキーの年」にみられたこの派の活動は「情況の好転による偶発的な事態だった」とされているが、この点についてはまた後にふれることにしよう。

最後に終章の「総括と展望」において、編者の田村氏は「序章」と同様にその該博な書誌学的知識を発揮して、イギリス革命期の千年王国論を、内においてはテューダー朝以来の宗教思想の展開、外においてはヨーロッパと新大陸との関連で考察し、さらにイギリスに一八世紀以降のその変質と強固な残存を「展望」している。しかしながら、肝心の「一七世紀」の項においては、本書の共同研究が達成した「新しいもの」は、必ずしも明白に示されているわけではない。「はしがき」に各章の要旨はふれられているとはいえ、「総括」であるからには、本書に収録された諸論考の論旨との関連を明かにする配慮がほしかったと思うのは、評者だけではなかろう。

(二)

さて本書に収められたいずれの論考をとってみても、トマスン文書を中心にした原史料の徹底的な探査とそれにもとづいて展開される緻密な分析は、まさにわが国におけるイギリス革命の思想史的研究が到達した現時点をまじまじと実感させてくれる。しかしこの共同研究が基調としている原典主義が、本書にかなりの読みにくさを与えることになったのも、否定できまい。学問的な厳密さへのこだわりはともかくとして、二〇ページほどの論考のいずれにも(第5章を除いて)一〇〇を越える注がつけられているのは、いささか辟易せざるをえない。文章表現上のいっそうの工夫が望まれるところである。(ついでに苦言を呈するならば、同じ書物で「水平派」と「レヴェラーズ」の両者が登場したり、同じページ(二三五ページ)に「プロテクター」と「護民官」が同居しているのは、混乱を招くだけである。これは単発の論文ならいざしらず、「討論を加えて修正ないし書きなおした」(iiiページ)共同研究としては頭をかしげたくなる)。

最後に評者としては、いくつかの重要な点で疑問をもたざるをえなかったことも正直に告白しなければならない。まず第一は、いささか大上段にふりかぶるようで恐縮ではあるが、本書

に結集した七人の研究者の間で「イギリス革命」についての共通の理解があったのか、あったとすればそれはいかなるものであったのか、という点である。敗戦直後の一九五〇年代までならば、そこには「近代化の画期」たる「ブルジョア革命」としての「イギリス革命」という共通項が存在しえた。しかし今日ではもはやそのような共通の認識は存在しておらず、状況は混迷の度を深めている。とするならば、執筆者たちにとっての「イギリス革命」は、いかなる認識のもとでとらえられているのだろうか。少なくとも本書を通読したかぎりでは、一七世紀にイギリスで戦われたふたつの革命のうち、前者の「ピューリタン革命」に限定された「イギリス革命」があたかも自明の前提として存在するかのごとき印象を与えるのであり、それがきわめて簡単に「と」で「千年王国」と結ばれている点にこそ、本書の最大の問題点を指摘できるのではあるまいか。

周知のようにフランス革命研究の分野においては、革命の二〇〇年をひとつの契機として、「革命」概念の再検討が積極的に進められており、わが国でも戦後歴史学を批判的に継承しつつも、「社会史の成果に立ってブルジョア革命論をいかに再構築するか」（柴田三千雄『フランス革命』、岩波書店、一九八九年）が模索されている。本書の分析が明らかにしたのは、思想史の狭い次元を突破する民衆運動のありようでもあるのであるから、そこにはまさに「イギリス革命」研究の混迷を打破して、それを構築するための絶好の素材があるのではないか。たしかに本書は、千年王国論の視角から、従来の研究においては無視されるか、看過されていた、伝統的な貴族文化、正統ピューリタニズムに立つ中流の文化に対抗する「第三の文化」の「論理」をある程度解明した点に、その貢献は認められるものの、「イギリス革命」の思想的な全体像に迫るためにも、前提となる「革命」概念そのものの再検討が必要であったのではなかろうか。「序章」において最近の千年王国論の研究動向の特徴のひとつとして時間的に革命の前後に検討の範囲が広げられていることが、指摘されているし、また本書のいくつかの論考が、王政復古期において千年王国論の重大な変質がみられたことを確認していることであるから、やはり「イギリス革命」をピューリタン革命だけに限定して考察するのには限界があるのではないだろうか。

さらに言及するならば、本書で分析されたさまざまな千年王国論が、革命全体のなかでかなり限定された時期の「特殊な社会的・精神的状況の所産」であることは、まがうことのない事実であろうから、その時期の政治状況についても、もうすこし突っ込んだ、正確な解明が望まれるのではなかろうか。こと政治過程の説明となると、執筆者たちにはともすれば浜林正夫氏の『イギリス市民革命史』などにもたれかかる姿勢がみられるのは、まことに残念である。三十年以上も前にプロテクター政権の成立に際しての「千年王国論者」たる「第五王国派」の間接的な、媒介項としての役割に言及したことのある評者にとって（今井宏「イギリス革命における『プロテクター』政権の成立」、『史学雑誌』、一九五七年――拙著『イギリス革命の政治過程』、未来社、一九八四年に収録）、かならずしも政治状況の理解については

深化がみられないといっても、過言ではないような気がしてくる。原典にもとづいて緻密な論理を展開してきた執筆者たちが、いったん革命の政治過程を考察する段になると、「独立派の専制」といった通史的表現を簡単に採用しているのは、いささか安易にすぎるであろう。このことと関連して、独立派の章と終章において若干の補足的な展望が述べられているとはいえ、「千年王国論者」の「代表的な担い手」であり、少なくとも政治過程においてその一定の役割を確認できる「第五王国派」そのものについての論考が、執筆者の都合で欠落しているのは、大袈裟にいえばかなり重大な欠陥といえるであろう。政治過程の理解にあたって、たしかに一九七〇年代以降にイギリスの学界でみられるようになった、一六五〇年代、すなわち共和政→護国卿政権→王政復古の過程への関心の増大を示す代表的な著作のいくつか、たとえばウールリッチの『共和政から護国卿政権へ』(Austin woolrych, *Commonwealth to Protectorate*, 1982) などは、注に記載はみられるものの、必ずしもそれはその著者の問題関心に即したものとはいえない。ひとつだけ例をあげさせてもらえば、また王政復古直前の仮議会が「旧体制の復古のための準備を整える」ことを「任務」としたといわれる(二三七ページ)場合の「旧体制」とは、いったい何を具体的に指しているのであろうか。この章のクェイカーをみる視点が特定の時期の「政治情況のあり方」に向けられているだけに、いっそうの厳密さが望まれる。これは本章だけではないが、本書で分析された諸グループ(党派)が、「急進主義の最後のチャンス」であった一六五九年において、なぜ沈黙を守ったり、転向したり、消滅していったのか、究極的な共通項についての指摘がほしかった。それこそが、千年王国論の革命において果たした役割をあらためて明確に印象づけることになると思われるからである。より具体的にいうならば、冒頭で引用したタルモンの広義の千年王国思想についての「急進的な革命的立場と伝統主義の結合」という示唆が、それぞれの分析においてもう少し生かされていたならば、イギリスの政治文化の変容に千年王国の果たした役割が、より説得的となったのではなかろうか。広狭、柔硬、あまりにも多様な「千年王国論」の定義に振り回されて、読者はめまいを感じることであろうし、逆に「千年王国」というタームがともすれば「ひとり歩き」をしている印象をもつのは、評者だけであろうか。また総じて彼らが共和政政権やプロテクター政権による弾圧の対象とされた際の、弾圧する側の「論理」もいっそう前面におしだされたならば、解体の危機という極限状況におかれた諸グループの思想ならびに運動体としての弱みがいっそう説得的になったことであろう。

以上のような疑問は、自分ではけっしてそうとは考えてはいないが、「政治史家」の「思想史家」に対するないものねだりの発言であるとして一蹴されるかもしれない。しかしことは微視的にいえば「限界情況」におかれた民衆の思想と運動、巨視的にいうと「イギリス革命」そのものの理解と評価にかかわってくるだけに、寛恕を乞う次第である。

評者の不手際のため、残された紙数が少なくなった。もういっぽうの田村秀夫氏の新著は、「研究史的接近」という副題からも予想されるように、「既成の専門分化を超えた立場からトータルな把握を行なう」ことを「社会思想史」の課題として設定し、わが国における「社会思想」概念の生成過程を検討する序章にはじまり、トマス・モア、ピューリタン革命期の千年王国論、ディガーズ、ランターズ、それにエドワード・ベラミを対象にして、研究史をことこまかにたどっている。その文献の渉猟範囲は、モノグラフ、雑誌論文などを網羅するものであって、しかもそれぞれの対象の西ヨーロッパ、アメリカはもとより、ソ連、東欧圏にまで及んでいて、まさにその博捜ぶりには一驚を禁じえない。ことに第二章におかれた「ソヴェトにおけるトマス・モア研究」は、著者の独壇場といえる。本書の土台になった論文は一九七〇年代から一九八九年にかけて執筆されたものであり、しかもそれぞれに一九八〇年代末までの文献が補充されて加筆されている。したがって若干の重複がみられるし、とりわけ「千年王国論」については、先に紹介した共同研究とほぼ同時期に書かれているため、重複が著しいのは、やむをえなかったことであろう。しかしながら少なくとも本書は、おさめられた対象について研究を志す場合に、まず参照さるべき研究史の情報に満ちている。評者としては、「ベラミ研究における〈文化と社会〉」の副題をもつ終章をもっとも興味深く読んだことを付記しておきたい。

有江大介著『労働と正義――その経済学史的検討――』

創風社　一九九〇年
A5判viii＋四一七頁　三九一四円

深貝保則

今日の諸状況は一見華やかな物質文明の背後で、近代というシステムがなにものであり、それを説明する社会理論が何をなしえたのか、再考を迫ってくるが、半世紀以上に及ぶ厚い研究の蓄積をもつわが国の経済学史研究の現在は、必ずしもこうした問題に真正面から立ち向かっていそうにはない。このたび届けられた本書は、広い意味ではマルクス経済学の素養によりながらも東側社会の状況にいたずらに焦燥するのではなく、ヨリ根底的に人間観・労働観にまで立ちかえって経済学における規範的理論の場を見定めようとする。

著者は「序論」で、労働に積極的・能動的な意味を見出す通念を斥ける。西欧近代においても労働観の転換はなく、スミスの「労苦と骨折り」は負担そのものの表現にほかならず、この見方は現代の新古典派経済学にまで連なっているという。前篇の「正義と労働の経済思想史」では、分配的正義の消極化と交換的正義の主題化を軸に据えて、近代にむけての経済的世界の自立化を描き出す。まず、アリストテレスをポリス的な秩序維持の目的論的な構成だと見なす。かれの三つの正義の関係につ

いては、分配的正義を価値的に異なる人格間の幾何学的比例、是正的正義を人格的価値が問題にならないレベルでの契約当事者間の取引きにおける算術的比例とし、両者を結合させるものとして応報的正義を位置づける（一章）。交換的正義と公正価格を軸に扱うトマス論では、そのなかに「平等」観念を読みとり、単なる階層的秩序維持を超えた危険な思想家だと見なされる所以を示す（二章）。また、ルターは聖職の価値を世俗に引き下げたのであって世俗的な禁欲に宗教的価値を付与したのではないという。脱中世を合理的禁欲主義の確立として描くヴェーバー・テーゼが少なくともルターについては当たらないことを示し、近代における労働観転換図式の批判を狙っている（三章）。そして大陸自然法やスコットランド啓蒙の人々にも触れつつ、スミスにおいて経済的世界ではもっぱら交換的正義が主題化した、という（四章）。

後篇の「労働価値論の理論史」では、リカードウの特質を要素還元論とおさえつつ絶対価値概念を軸にリアリズムの典型だとし（五章）、これとベイリーのノミナリズムへの両面批判としてマルクス労働価値論をとらえる（六章）。マルクスの本質主義的な構えのなかでも、たとえば「社会的必要労働時間」ですら意識や需給ぬきでは考えられず、素朴経験主義的な労働価値論を超えているという意味でマルクスは一九世紀後半の新しい潮流の一つだという（七章）。マルクス以降の展望のうえで、労働価値論からは明白にはずれるレーマーの搾取の一般理論において、アリストテレス的な分配的正義が復権されると見なす（八章）。こうして本書は、高橋誠一郎やシュムペーターらの網羅型学史とは一味違う経済思想二千数百年史になっている。本書について著者自身は狭隘で硬直したマルクス経済学の状況への挽歌だというが、営利欲を労働苦痛観に置き換え、経済の人間論的な基底について古典古代からの一貫性を謳うという点を含めるとねじれたゾンバルトとの印象を受ける。

「はしがき」には「重厚長大」を旨とした「労働価値論をテーマとする通史」だとあるが、前者はそのとおりだとして後者は必ずしも当たらない。スミス以前で見ると、狭義の労働価値論成立史の面からはペティやフランクリンへの評価がないという批判があろうし、ヨリゆるやかに労働という軸と関わらせて所有や正義を論じる書物として考えれば、ロックやヒュームについての掘り下げた議論がないのが気になる。リカードウからマルクスを経てスラッフィアンらに及ぶ後半の設定では、リカードウ論に先だつ部分で、剰余論の文脈でペティやとりわけケネーになんらかの評価づけをして欲しいところである。だが、著者の本来の意図は「通史」を書くことにではなく、むしろ「近代以前の労働蔑視から近代の労働称揚へと労働観に大きな転換があった」という通念を拒否し、経済学の歴史を描きかえることに向けられている。序論で労働観それ自体の一貫性を謳う本書は反転して、前篇では近代以前の経済論を単なる前史以上のものとして扱う。そこではアリストテレスやトマスを需給理論型の価格論前史としてではなく、優れて規範的な意味づけのもとで描くのだが、これは遙かに、交換的正義にとどまらない分

配的正義を扱う問題像として現代を照射する役割を担っているのである。このように問題史型の書物であるから、以下では個々の章での独自の識見にもまして、問題の立て方それ自体を検討することにしよう。

さて、働くことに苦痛以上の積極的な意味を見出す通念を〈アルバイト・コンプレックス〉だとして斥ける著者は、スミス以降の経済学についての検討を、労働と関連づけての価値の問題に絞り込んでいく。だがそこでは、序論やルター論とは違って近現代の諸家の労働観は問われていない。こうしたスミス以降の扱いをめぐって三点ほど、指摘したい。

第一にアルバイト・コンプレックス批判が、経済行為に関する人間性はたかだか二千年ほどではそれほど変わらないという認識と結びついていることをめぐって。著者の信念では労働とは時代を超えて苦痛でしかなく、労働観をめぐる河上肇のような苦悩は無縁のようである。たしかに、体制変革の彼岸に真の労働の実現と人間解放を夢見るヴィジョンとは一線を画している点で、いまの世紀末の文脈には適合的だともいえよう。だが、およそ学の歴史を扱う書として考えると、非市場的な互酬を示した経済人類学の成果を持ち出すまでもなく、経済学史の範囲で見ても人間性についての著者の断言には疑問なしとしない。実際、経済学の土壌であった西欧近代思想はしばしば、進歩主義と絡み合いながら人間の完成可能性を問題にしてきたし、制度的要因から人間性の変化を説明する議論も少なくない。また、マルクスならずともオーウェンやフーリエのように労働に積極的な意義を見出した思想家は少なくなく、ヒュームなどもある意味ではそうだろう。単なる理論史ではなく労働観という拡がりを担うべき本書が、こうした人間性の可変性を認め、あるいは労働に積極的な意義を見出す近代以降の諸議論に配慮しないのは如何なものであろうか。

第二に、労働＝苦痛という認識と価値評価との関わりについて。たしかに、労働が皆の喜びであると考える立場においてよりも、労働が苦痛だと考える立場においてこそ、敢えて苦痛に耐えることへの反対給付としての経済的意味づけや、さらにはまた正義が問題になろう。ここで、苦痛としての労働と経済的価値評価のあいだには、著者のいう人格的価値序列を介在させる立場を別として、さしあたり四通りの連関のさせ方があろう。労働を唯一の実体的な価値の源泉と考える立場。労働が苦痛であることをもって、商品交換当事者には同等の労働としての意味を持ちうるとして価値評価の基準とする立場。労働という苦痛を節欲や待つことという資本にかかわる犠牲と並置し、生産費説的に価値を説明する立場。労働という苦痛を負の快楽としてとらえ、効用理論を組む立場の四つである。本書はリカードウの生産費説的に解釈しうる要素を排除し、苦痛を効用理論につなげる途をただ一つの注（第七章注一八）で片付ける。随所でスミスの「労苦と骨折り」を引き合いに出して実質的な価格に関わるものと解釈する著者にとって、枠組みの選択肢は最初の二つでしかなく、その範囲内でとくにマルクス論では実体論的な解釈を斥けていくはこびとなる。だが、著者は後二者の説明

の仕方の可能性をあまりにも簡単に閉ざしてはいないだろうか。苦痛を媒介に労働と価値を連関させる一点突破主義的な設定は、本書の主題とされた「労働」と「正義」という二つの問題圏がどのように多様な軸で出会うのかを見定める際に構図をあらかじめ狭めてしまった嫌いがあり、つぎの点にも絡んで惜しまれる。

そこで第三に、スミス以来の経済学の交換的正義への徹底とマルクスやとりわけレーマーによる分配的正義の側面の復権という主張についていえば、スミス以降においても分配的正義の経済論は――アリストテレスらのそれとの内容上の変化は別に問う必要があるが――決して消えることはなかった。いわゆるリカードウ派社会主義の名を冠された労働全収益権論は、自己労働を軸にした分配面での正義の強固な主張であるし、ミル、ケアンズ、シジウィクら後期古典派の流れをくむ人々も、程度の差はあれ分配的正義を問題にした。また、純粋経済学の面では労働価値論とはまったく異質のワルラスは、社会経済学の領域で所有権や租税と関わらせて分配面での正義を論じている。シジウィクのアートとしての経済学を組み替えた厚生経済学の系譜は所得再分配の問題を重要な主題に据えており、分配的正義のための処方箋を与えるある種の型と解することもできよう。スミス以来の系譜についての著者の整理は、スミスによる交換的正義への整序という議論を承認するにせよ、かなり狭い意味での労働価値論、剰余論の系譜の範囲内についてしか成立しないのである。

こうして本書は野心的な書物に付き物のさまざまな疑問を惹きおこすのだが、およそ学という営為をどのような領域で行なうのかという意味でも読み手に迫る、きわめて啓発的・論争的な成果であることは間違いない。以下、いくつか個別的な論点にも触れておこう。

著者はアリストテレスにおける三つの正義をめぐって私的な財貨の交換のケースをあげて、財貨の生産当事者の人格的価値の差を質的に評価（幾何学的比例）しつつも、量的に均等な等価交換（算術的比例）になるように応報的正義が媒介するという。この解釈を見るかぎりアリストテレスでは、労働は単に生産当事者にとって苦痛であるかどうかという次元を超えて、社会的秩序だてのなかでの意味合いが問われており、生産当事者間の人格的価値序列がこの労働の積極的意義の度合いを示す係数になっていると解されないだろうか。

四章を読むと、トマスがアリストテレスの三つの正義を分配的正義と交換的正義に整理して以来、とくにグロティウスらによる水平的関係の重視を媒介に、脱中世の時期の議論がひたすらいわば目的論的にスミスによる交換的正義への整序にむけて展開したように見える。それにしても近年の「立法者の科学」論などへの目配りのわりには、本書の示すスミス像はあまりにも経済学者スミスである。経済論にかかわる正義を交換的正義に絞り、分配的正義を狭い意味での治政に追いやって解釈しているが、この見方では、富裕の波及が分配面でも正当化されるスミスの側面が著者の射程からは消えてしまうのではなかろう

か。

著者はマルクスを先行者と関係づける際に、リアリズムとノミナリズムへの両面批判のマルクスという図式に当てはめて、とりわけリカードウを極端なリアリズムの鋳型にはめ込んで描いてしまった。リカードウの絶対価値を実体論的に読み、一国全体の生産物を絶対価値に還元・集計して分配率を考えるという解釈は、首肯し難い。不変の尺度財の生産条件を諸産業の平均的な条件で近似しておけば、代表的な産業の状態を不変の尺度財で測ることで一国の分配率動向を知ることができるというのがリカードウの趣旨で、このほうが『原理』第三版第七節での「ある特定農場」への記述変更の意味もよく説明できる。

最後に文献一覧について情報利用者の立場からいえば、学術情報センターのデータベースはごく近年のものが入力されているのみだという現況では、問題史的なテーマの場合にはとくに、研究文献の情報がむしろ貴重である。本書の文献一覧は、一八世紀までおよびマルクスを一次文献、他のものを欧文・邦文別に二次文献として作られており、著者への文献渉猟の幅の広さをよく示している。だが、まず一九世紀文献は一次文献として扱い二次文献の側の純度を高めること、また関連テーマごとに研究文献を探すための目録の紹介などを別項で一括して提供すること、これらの配慮がなされれば、情報としての一層積極的な意義を発揮できたことであろう。

『西欧経済思想史研究』

杉原四郎著　同文館　一九九〇年
A5判　二八六頁＋xvi頁　四〇〇〇円

有江大介

1

本書は、著者の杉原氏が古稀を記念して、その数多くの経済思想史の論考のうち、一九七〇年から一九八九年までの二〇年間に発表したものの中から自ら選んで編んだ論文集である。

全体の構成は、「はしがき」(iii頁)に簡潔に示されているように、「学史研究の根本問題」としての「経済学説史と経済思想史との関係」を扱った第I部、「古典学派とマルクス経済学」を「近代西欧経済思想史の潮流のなかに」位置づけて「大局的に考えた」第II部、「初期社会主義とミルとマルクスについて」近年の内外の研究動向に関連させて論じた個別研究を集めた第III部、そして、経済思想史関係文献の書評と紹介を収めた第IV部から成っている。

言うまでもなく杉原氏は、第二次大戦後のわが国の経済学史研究の一つの方向を代表する研究者である。他ならぬそうした氏の著作を評するにあたって、本書が書き下しのものではなく、すべて既に発表され読者の眼に触れたものであることを幸いに、

それぞれの内容を詳しく紹介するという正攻法ではなく、この二〇年間の氏の〝変化〟をそれらから読みとるという、いわばからめ手からの書評を、ここでは書くことにしたい。そうする方が、杉原氏が基本的に依拠してきたと思われるマルクス主義の社会思想の、この間の転変にも容易に関説することができ、また、読者の多くにも益することが大であると考えるからである。

2

第Ⅰ部の最初の二つの章（一章「学説史・思想史・形成史」、二章「経済像の歴史と展望」）は、一九七一年と七〇年に書かれており、本書では最も古いものである。

そこでは、経済学という一個別科学の性格づけ、あるべき経済学史像の必要条件の提示といった、この学問領域についての杉原氏の基本的な立場の表明がなされている、ように思われる。それは次のように要約されるであろう。

経済学は「近代の人間解放が生み出した自主的な研究主体の確立」によって可能となった科学の一つであり、しかも「研究対象の構造変化」が経済学自体を生み出すという「二重の意味で近代の産物」である（四頁）。言いかえれば、経済学は人類史の近代から現代への展開の中に形成されたのであり、中でも「現代という世界史の過渡期を主導する経済学をうちたてたのがマルクスにほかならなかった」（八―九頁）。ここで過渡期とはマルクスの言う「人間社会の前史から本史への移行」を意味しており、その中で「激動する過渡期の彼方にうちたてられるべき経済像を描き出すこと」が「我々にとっての現代の課題である」（二〇頁）。そして、この「実現されるべき新しい社会体制の経済像」の「根本問題のひとつ」が「労働のあり方」にほかならず（二六頁）、マルクスの言うように、「労働そのものが人間の本質的要求をみたすものとなる」「真の共産主義社会」を展望する具体的条件こそ「労働時間の短縮」である（二七―二八頁）。

この最後の点は、杉原氏の言う経済本質論にかかわるもので、氏の経済学史学を貫く基軸的概念の一つであるが（『経済原論Ⅰ』同文館、一九七三年を参照）、ここでは深入りせず、以下の諸点を氏の立論の特色として挙げておこう。

第一に、進歩史観、歴史主義、目的論が明白に読みとれること。第二に、記述の論調がわが国における一九七〇年代初頭までの〝古き良きマルクス主義の時代〟の雰囲気を色濃く漂わせていること。マルクス主義が one of them ではなく、ほとんど無前提的に社会思想史の解釈の唯一の尺度として位置づけられている。ただし、杉原氏の場合、近代経済学の現実からの遊離への批判とともに、「学問の政党への従属を科学の党派性の名において強制する政治主義の弊害が、マルクス経済学を停滞させた」（九頁）という冷静な視点を保持していたことは留意しておいて然るべきであろう。第三に、マルクス主義の立場が強調されることによって（『スミスからマルクスへ』という経済学史の基本線」七頁、という表現を想起されたい）、杉原氏の学史研究のもう一つの柱であるJ・S・ミルが、氏自らの方法論的立場を表明

するこの第Ⅰ部では、内容的な言及がなされないという点が挙げられる。このことは奇妙なことと言わざるを得ない。ここでは展開できないが、杉原経済学史学の性格を考えるうえで重要な点となることだけは指摘しておこう。

3

第Ⅱ部の各章（五―八）は、五章（一九七一年）を除いて一九七〇年代の中葉（七四年）から末年（七九年）までに書かれたものである。これと、一三章（七九年）、一四章（七八年）を合わせて、そこにミルを中心とした古典派とマルクスについての、杉原氏の基本的評価が示されていると言ってよい。

全体として見た場合、ここでの論述における氏の立場は第Ⅰ部の再説である。これが第一の特色である。たとえば、ヘーゲルにあった「歴史主義の進歩的性格」を、ヘーゲルとの対決をつうじてマルクスは「その精髄を身につけた」と評するところや（五章「古典学派批判」七三頁）、近代経済学に対して「社会体制の基礎理論たることを自ら放棄して経済現象の部分認識に徹する」（五章七四頁）と非難しつつ、「思想と科学との統一」をもってあるべき経済学の姿とみなすところ（六章「古典学派経済思想の変容」一九七七年、七七頁）、あるいは『資本論』を「一種の比較経済体制論」とみなしそれが「体制変革というマルクスの主体的問題意識と結びついたものである」ことの強調などに（七章「マルクス経済学の形成」、一九七九年、一三二頁）、杉原氏の歴史主義、進歩史観や目的論の立場がうかがい知れる。

個別の論点として第二に指摘しておくべきは、マルクスでは「適正なる労働配分が経済の本質的課題」となっているとみなし、労働日の短縮を改めて強調している点である（一三三―四頁）。この点も第Ⅰ部の再説であるとともに、一三章（「マルクスの人間・労働観について」）での柴田敬によるマルクスの労働観の解釈への批判にも連なっている。生産的労働をするところに人間の人間たる所以があるという初期のマルクスの正当な思想が、それ以降失なわれて、労働のない世界、すなわち消費とレジャーの世界に人間の自由性の獲得を見るように変質・堕落してしまった、というのが柴田のマルクスの労働観の解釈である（二四四頁）。これに対置して、晩年でもマルクスは「労働そのもののなかでの人間解放」が問題とされていたのであり、具体的には生活時間の中での自由時間部分が増えることによってかえって労働が積極的意義を持つようになる、というのが杉原氏の見解である（二四六頁）。評者はこの点、つまり杉原氏の言う「マルクスの労働観の二面性」）（二四四頁）に対しては、氏の言うようには統一的に理解できるとは考えていない（『労働と正義』創風社、一九九〇年、「序論」参照）。

同じく個別の論点として第三に指摘しておくべきは、杉原氏によるミル評価のあり方である。氏は六章でのミルの『原理』の紹介の中で、大きく言えば次の三点においてミルの積極面を評価している。①「一八三〇年代以降のヨーロッパの現実が経済学と社会主義とをどう結びつけるかという問題を提起し、その解決をせまっている」という点についてのマルクスとの「問

題意識の共有」（八一―八二頁）、②コールリッジ、サン・シモン派、コントから、あるいはインドを中心とする東洋社会への認識の深まりから歴史主義的な思考方法を形成したこと（八六―八七頁）、③ミルの『原理』第四篇、第五篇において、労働者階級の成長に関連してそこにミルにおける「人間的進歩の思想」を見る点（一〇四頁）、以上である。これらはいずれも、杉原氏においては、基本的にはミルがマルクスとの対比においてとらえられていることを示している。その結果、一九七四年に書かれた八章「古典派経済学とマルクス経済学」四節「後期マルクスのJ・S・ミル批判」の中で、「ミル思想の相対的進歩性」（一六〇頁）は言うものの、「結局は生気のない折衷論に終らざるをえなかった」（一六一頁）というマルクスの文言に依拠した結論をミルの評価としてしまっている。

しかし、杉原氏自身が「イギリスの労働者たちの多くは、階級闘争と権力奪取をもっとも重視するマルクスの革命的社会主義をなかなかうけつけなかった」（一五八頁）という現在につながるイギリス社会主義の一つの特質を指摘しているのであって、このことの意義を考えれば、いかに七〇年代という時代状況による制約があったとはいえ、右のように「折衷」と言い切ってしまうべきではなかったのではないかと評者は考える。

4

さて、評者が最も興味深く読んだのは、一九八五年以降に書かれた第Ⅲ部（九―一二章）である。ここには明らかに、杉原氏における視点の転換がある。とりわけ、いわゆるアソシアシオン論についての論考である九章「社会主義の思想的原点をもとめて」（一九八九年）の以下の記述は注目すべきである。

氏は次のように言う。従来のマルクス主義にとっては、「初期社会主義は、……その思想的源泉のひとつであったことに意味があるのであって、その思想の積極的側面はすべてマルクス主義によって吸収され、生かされており、その否定的側面はマルクス主義によってのりこえられている」ということになるとする（一七〇頁）。それに対して、「みずからもまた初期社会主義のひとつとして他の諸派と並んで生成発展していた一八四〇年代の立場に立って初期社会主義を再検討する」ことになれば、それを契機として「マルクス主義自体の根本的見直し、真の活性化のためマルクス主義の新しい再検討もなされるようになるのではないだろうか」と（一七二頁）。

ここにはすでに、一九七〇年代初頭の論述（一、二章）にある、マルクス主義を絶対的尺度とみなす発想は存在しない。

また、他ならぬミルについても、二章「栗原百寿のミル研究」（一九八九年）の「はしがき」の中で、一九三〇年代当時の日本の学界を評して、「ミル研究はあまり活発でなかった。哲学・倫理学界ではドイツの比重が圧倒的に大きく、イギリスの経験論や功利主義はあまり重視されなかった。経済学ではマルクス主義の影響が強かったので、イギリス古典学派のなかではリカードウに関心があつまり、ミルは俗流経済学者として低い評価しかあたえられていなかった」（二〇二頁）と述べている。この、

現在の学界状況にもそのままあてはまりそうな論調は、学界の研究状況のある種の〝偏り〟を強調しており、そこでの「マルクス主義の影響」を決してポジティヴなものとしてのみ表現しているとは受けとり難い。

さらに、一二章「自由貿易・保護・植民」（一九八五年）では、すでにミルは、もっぱらイギリス的状況のコンテクストで理論的に苦闘している姿が描かれ、ウェイクフィールドとの対比の中でその独自性を抽出されようとしている。もはやマルクスとの対比の視点は、少なくとも文言上はひとかけらも読み取ることはできない。

5

以下、七〇年代の欧米のマルクス研究を概観した一四章と第Ⅳ部「書評と紹介」に触れる余裕はなくなった。また、一〇章のオウエン研究の概観（一九八七年）、そして日本における経済学史研究者の多さが「異常」（三一頁）であることを手がかりに、「理論・歴史・政策の綜合としての経済学史」（四二頁）を提唱する、ある意味で本書で最も有益な三章「教材としての経済学史」（一九八六年）についても関説できなくなった。

最後に残された紙幅で、全体的な感想を述べることでこの書評を終えることにしたい。

本書を一読したとき、なるほど「経済学は、経済学説の発達と経済思想の展開の綜合として現実に形成されてゆく」（七頁）という経済学（史）観、杉原氏の強調する経済本質論としての時間の経済論、ミルとマルクスとの対比による一九世紀イギリス経済社会の直面した問題の描出、その他個々に教えられるべき事は数知れない。しかし、一書として見た場合、それらが統一した全体を形づくっているかといえば、評者は否定的である。むしろ、一人の真摯な研究者の知的変遷史を見る思いがする。それ故、初学者が本書を通読したとき、著者の示す無数の知見の前におそらく茫然自失するであろうし、ある程度事情に通じた読者の場合、第Ⅰ部と第Ⅲ部とのマルクス主義に対する著者の基本的視座の転換にかえって混迷するように思われる。

要するに、こうした事態は、次のことを著者や我々に求めているのではなかろうか。すなわち、ミルが一九世紀の三〇年代の古典派への批判に応えるために「資本主義を相対化するために視野を……拡大する必要があった」（六三頁）ように、現存社会主義が解体した今、〝社会主義の相対化〟がなされなければなるまい。また、資源や環境問題、多数者の横暴による民主主義の空洞化に対するミルの先駆的な貢献について杉原氏は既に語っている（「ミル経済学の特質の理解のために」、丸善資料No. 0-6-052-11、一九八七年五月）。それならばマルクスではどうなのであろうか等々。

これらは、古稀を迎えた杉原氏よりは、後に続く世代の課題かもしれない。しかし、マルクス主義については、この二〇年の歴史を踏まえて、社会主義・共産産義を唱導した時代の証人の一人として、氏に何ごとか総括的な評言を残しておいてほしいと思うのは、評者だけではあるまい。もうひとふん張りを期

待したい。

水田珠枝著　岩波書店　一九九〇年
岩波ジュニア新書、二〇六頁　六〇〇円

『男性vs女性――歴史にのこる名言集』

國信潤子

まず、この本が書名を「男性vs女性―歴史にのこる名言集」としていることで、この本を手にする人は女と男が歴史の中でどのように語られてきたのか知ることを期待するであろう。確かにその一部を語るものもある。しかしそれ以上にここに含まれた名言は明確な視点に基づいて取捨選択がなされている。つまり一〇〇近い名言の内、ほぼ七〇に上る言葉が明確なフェミニズムを内蔵しているのだ。このジュニア新書はフェミニズムを伝える名言集であるといえる。私は一〇年程前あるグループで世界の格言をジェンダーの視点から集めようという出版企画に加わったことがあった。そして世界の格言集的なもので言語にかかわらず集め、翻訳をすすめ、かつそれらをカード化し数人で分類をはじめた。ところがこの作業の途中で私たちはすっかり落ち込み、やる気を失ってしまった。なぜなら集まってくる世界中の多様な文化圏の格言がそろって徹底した女性蔑視思想で満たされていたからである。このことを思い出した私は、この本に関しても同じことをしてみた。名言をフェミニズムの視点から構成してみるという遊びをしてみた。名言集の書評というのはそれ自体では茫漠としているのでなんとも料理しがたい。そこでことば一つ一つをカルタのようにしたて、それでゲームをしてみると様々な発見ができて結構楽しめるものだ。

この名言集の凄さは平易な文で、正にジュニア、中学生でも解るくらいのことば使いでヨーロッパ、アメリカの思想史と哲学の系譜を見事にスケッチしているところである。解説の一言一言の背景に膨大な研究の蓄積を感じさせるが、決してそれはペダンティックではない。意外な思想家が意外な芸術家、文学者と交流、関係のあったことなどもわかって興味は尽きない。姉妹篇ともいえる岩波書店の『講座現代・女の一生』第八巻「アンソロジー世界の女・日本の女」（一九八六年）と合わせて読むとさらにこの新書の編集意図が見えてくる。つまりフェミニズムを前面に出しているのだ。

さて名言カルタゲームで発見した興味深いことのまず一つは、有史以来男性が抱いてきた「女性恐怖」というものの根深さを再確認したことである。「女はできそこなった男」（トマス・アクィナス）、「女性が男性より子どもの状態に近い」（ハベロック・エリス）、「男は女にふれないほうがいい」（パウロ）などという言葉は冷静に聴くとどう考えても男はよほど女を恐れているとしか思えない。今日常識ある人がある人に「あの人はできそこないだ」とか「あいつにはふれるな」などと言おうものなら、明ら

かにそういう差別的なことばをはく人の人格の方が疑われるだろう。しかしこと聖書にある言葉となると人の判断は冷静でなくなるようだ。こうした言葉で女性蔑視思想の伝達は二〇〇〇年にもおよぶ今でも健在なのはなぜだろうか。この男性の女性恐怖の根源に「女のすべては謎だ」（ニーチェ）という思いがある。そしてその答えは一つ、「女のすべてはひとつの答えで解決する。それは妊娠だ」（ニーチェ）というように女性は人間を生み出すという男にはおよびもつかない、また彼らの想像を越えた機能を身体に備えていることにある。ニーチェのような女性恐怖症の男性は女性が妊娠するだけでも十分恐怖であったのに、それに加えて女性が学問を身につけた日には超人の資格は決定的に女性にとられると考えたのだろう。「馬鹿な女を女房にするのは、自分が馬鹿をみないためです。」とモリエールは喜劇「女房学校」で主人公の男にいわせている。男性より高い教養を身につけた女性のもとでは男性は自己を確立できないようだ。これは現代でもまだ真実ではなかろうか。つまり男子は四年生大学、女子は短大という社会通念があるのは、男の自己確立の命の綱ともいえる教育における優位を死守することこそ男性優位社会の最後の砦だと未だに信じている人が多いためである。その証拠に高学歴女性の増える現代、いまだにかわいく媚を売る女により高い「商品価値」をつける情報化社会が男によってつくられている。

次の発見とは、男の女性恐怖はそのまま「ミソギニー、女嫌い」の思想につながるということである。「嫌う」という心理の本音は「恐怖」なのだ。「女というのは夫にたいしても恋人にたいしても支配権をもちたがる」（チョーサー）「すべての妻帯者は寝取られ男」（ラブレー）ということばは女に支配され、侮辱されることを不安に思う男の恐怖心故に「女性を憎み蔑視する」ことによって男であることを防衛したいという心理がある。さらに男のなかには男の自衛本能が嵩じて女をセックスのみの相手と見なし、卑下してゆくものさえ現れる。そのことが男自身の性のあり方自体も卑下してしまう結果になる。

女性との性的関係を卑下する思想は男のつくった宗教のすべてに必ずある。しかし一方で男たちはそのセックスの虜にもなってゆく。「一杯の水の理論」（レーニン）として些細なこととして無視しようとしても、それが社会関係の躓きとなることも男は知っている。女性蔑視の風潮の進行は「女性のモノ化」の過程に見ることができる。「母権制の転覆は女性の世界史的敗北」（エンゲルス）というのは歴史的事実として確認は不可能であっても、「女性は理論的にまちがいなく夫の家財である」という近代の経済学者ウェブレンのことばは有史以来の女性の人権剝奪が現代も続いていることを看破している。しかも「男性は女性がいやいやながらの奴隷ではなく、いそいそとした奴隷であることを望む」（J・S・ミル）のだ。ミルもウェブレンも女性解放の必要性を理解できる男たちであった。

「女が政治の頂点に立てば、国家は危機に陥る」（ヘーゲル）ということばに似たようなことを言ってひんしゅくをかった日本の政治家がいたが、このような考えは未だに多くの男たちが信

じている。そして女性は無知でよしとされた時代に、「学問のある女性とは不吉な前兆」（マーキン）にたとえられると知りつつ女性への教育の必要性を説く女性も登場した。しかしそれも「女性が説教するのは犬が後足で歩くのと同じで」（S・ジョンソン）、まあよくできても所詮犬なのだというわけだ。男のミソギニーは女を無知に留め、財産の一部としてモノ化し、さらに動物並み扱いをするところにまで至る。しかしこれらは決して昔の話ではなく、現代、地球上の多くの文化では未だに女と動物とモノは同列に扱われているという現実もある。

しかし次第に女性による男性社会の告発が始まる。当初は男による内部告発がある。「神はアダムとイブに支配せよといった」（J・ロック）ということばは神話の再解釈という形でミソギニーの歴史の書き換えを宣言したものだ。こうして次第に女の言葉も歴史として記録にとどめてもらえるようになってくる。それまで女が何も考えず、語らず、書かなかったわけではない。単に抹殺、無視されてきただけなのだ。「女性はこれまでのすべての歴史をつくる力であった」（M・ビアード）のであり、「人類の歴史は男性が女性にたいしくりかえし行ってきた侮辱と収奪の歴史である」（セネカ・フォールズ会議宣言）という言葉は女性の目覚めと男社会への異議申し立てが言葉となって公的な場で語られるようになってきたことをしめしている。「男性が女性についてかたってきたことは、すべて信用できない。なぜなら、男性は裁判官でもあり、当事者でもあるからだ」（ラ・バール）。女の自己意識の形成と表現はもう無視できないほどに強く、ほとばしる流れとなって歴史の潮流に「女性」を刻印してゆく。

第三の発見は女の目覚めとともに男社会の告発がなされ、そこで男性による女性の侮辱と収奪の構造が次第にあきらかになってきているということである。その収奪の構造の完璧さ故に未だに女性は確かな自己を確立できないでいるか、あるいは自己確立した女性はときには狂気に追いやられ、ときには処刑されてゆく。「心理学が女をつくる。」（ワインシュタイン）のであり、「人間は何かを自分はできないと考えると、実際にできなくなってしまうものだ。」（チェルヌイシェフスキイ）「女性は「なぜ女性に学問はいらないのですか」（ソファイア）という素朴な問いに女性の差別された状況のすべてをこめたのだ。そして「われわれに労働と労働にふさわしい訓練をあたえよ」（シュライナー）という一九世紀末のことばは二〇世紀末にもまったく有効なのだ。

二〇〇〇年におよぶ社会思想のなかに確実に根をはったフェミニズムを全く理解しない男性および女性知識人の未だあふれる日本社会にあって、この本は年齢的ジュニアにむけられた本なのではなく、フェミニズムに真剣な関心をよせる万人に向けられた一冊であるといえる。

『オリエントへの道――ドイツ帝国主義の社会史』

杉原　達著

藤原書店　一九九〇年
A5判　三七五頁　三六〇〇円

伊藤成彦

この研究は、内容に即して噛み砕いて言えば、「ドイツ帝国主義とバグダード鉄道」とも言うべきものだ。著者は、一九世紀末にオスマン・トルコが立てた「イスタンブルの対岸であるハイダルパシャを起点として、オスマン帝国の本拠地たる小アジア地方を貫通し、バグダードを経てペルシャ湾に至る大鉄道」の計画と建設に対するドイツ帝国の関わりの追究をこの研究の機軸に据えているからだ。しかし、とはいえ、この本はただたんにドイツ帝国主義とバグダード鉄道の物語ではない。バグダード鉄道の建設に対するドイツ帝国の関わりの究明を通して、ドイツの内外における帝国主義の展開過程を、まるでX線で透視するように精密、克明に描き出している。この研究が「ドイツ帝国主義の社会史」と副題されるゆえんだ。

著者はもちろんこの研究を、一九九〇―九一年に「湾岸危機」と「湾岸戦争」が起こることを予見して始めたわけではない。むしろ著者の問題意識は、日本帝国主義の中国侵略の要としての満鉄の経営とその意味との比較による帝国主義の解明にあったことであろう。そのことは、序章「問題の提起」の記述からも窺うことができる。しかし、すぐれた研究というものは、個別を深く究めることによって普遍に至る。この研究はまさにその好例だ。この研究を始めた頃の著者は、冷戦の終結後、一九九一年に「多国籍軍」によって湾岸戦争が行われることなど夢にも考えてはいなかったことであろうが、この研究が完成し発表された時、それは日本帝国主義のアジア侵略を照射するばかりでなく、一九九一年の湾岸戦争をも、歴史の深い淵から照射することとなったのである。そして、そういう二重の興味で、私はこの本を一気に読み、久し振りに研究と呼ぶに値する研究によって啓発される悦びを味わった。

ビスマルクは一八七六年に、「そこにドイツにとってのいかなる利益も見出さない限り、自分は全オリエント問題に対して何の方策も講じない。それは、たった一人のポメルンの擲弾兵の骨にも値しないものである」と語った。私事になるが、私はこのビスマルクの言葉を、「全オリエント問題は、たった一人のポメルンの擲弾兵の骨にも値しない」というふうに中途半端に覚えていて、あのように言ったビスマルクが、その後何故バグダード鉄道の建設にあれほど深く関わることになったのだろうか、という疑問を長年にわたって懐いていた。この研究は、私のこの無知を啓発して、深く納得させてくれたのである。

先ずビスマルクはさすがにしたたかな政治家であって、その発言に、「そこにドイツにとってのいかなる利益も見出さない限り」という条件を付けていたのだ。そしてその翌年にロシア・

トルコ戦争が起こり、クリミヤ戦争とは逆に、一八七八年にトルコの敗北に終わってトルコが体制的危機に陥ると、ビスマルクはその「無関心政策」を一変させて、露・仏・英に対抗する一石三鳥のオリエント政策として軍事使節団の派遣に踏み切り、さらにバグダード鉄道の建設に乗り出したのであったことを、私はこの研究で教えられた。

しかし、そればかりではない。著者はその前史にまで遡って、一八三〇年代のモルトケ(後のプロイセン参謀総長)のイスタンブル派遣や一八六〇年代のドイツ・テンペル教団のパレスチナ入植などが一八八〇年代に始まるドイツ帝国のバグダード鉄道建設への関わりの底流を形成してきていたことをも明らかにしている。そしてこの底流が一八九八年、皇帝ヴィルヘルム二世夫妻の一ヵ月以上にわたるオリエント旅行を契機としてドイツ社会全体にオリエント熱という形で帝国主義的ナショナリズムの高揚を呼び起こし、内政的に社会統合的な機能を果たした過程を描いた第四章は、この研究の一つの山をなすとともに、著者の方法の特徴を示している。

その方法とは、著者自身の言葉を引けば、「対外侵出の具体的な〈成果〉が、時間をかけながら様々な経路を通じて、一般民衆のドイツ帝国への忠誠という形で愛国心の形成に寄与していくこと、そしてその結果として、政治家の短期的な政治戦略を超えて、ドイツ国内の社会的風潮の中で、低開発世界におけるドイツの〈壮大な文化事業〉を称賛しながら、他方で〈劣等〉民族を見下すことによって、上昇する大国の威信へ自己を同一化させてゆくという傾向が高まっていくこと――こうした帝国主義的ナショナリズムの高揚に対する批判的分析の視覚の確立」にほかならない。

私はドイツ帝国とバグダード鉄道との関係についての著者のこうした叙述や分析を読みながら、一八九六年にローザ・ルクセンブルクがドイツ社会民主党の重鎮ヴィルヘルム・リープクネヒトのトルコ保全政策を批判した論文の意味を改めて考えさせられた。

ローザ・ルクセンブルクは一八九六年の十月と十一月に『ザクセン労働者新聞』に「トルコにおける民族闘争と社会民主党」「『フォアヴェルツ』の東方政策によせて」という二つの論文を寄稿してドイツ帝国政府のトルコ保護政策に同調した社会民主党指導部の東方政策を批判した。ローザ・ルクセンブルクはそこで、社会民主党の立場は「常に自由を求めるものの側に立つ」ことであり、トルコ専制帝国の基盤を掘り崩しつつある帝国内諸民族の解放闘争を支持することこそが、ロシアを始めとするヨーロッパ諸列強のトルコへの介入を排除し、それぞれの地域に社会主義運動が芽生える条件を作ることになる、と主張した。

ローザ・ルクセンブルクがこのように主張したのは、ヴィルヘルム・リープクネヒトら社会民主党指導部が、一八七七年のロシア・トルコ戦争以後のドイツ帝国主義のトルコへの侵入による状況の一変に気付かずに、トルコ擁護＝反専制ロシアというクリミヤ戦争当時のマルクスの主張をそのまま踏襲し、その結果、ドイツ社会民主党がドイツ帝国主義のトルコ保全政策の

後押しをすることとなっていたからだ。

著者の杉原氏は、ローザ・ルクセンブルクのこれらの論説には目を通していないように見受けられるが、それにもかかわらず著者の分析の視点はローザの当時の批判の視点とピタリと重なっている。「皇帝のオリエント旅行の前に、社会民主党機関紙『フォアヴェルツ』に掲載された論稿（八月二十七日）は、当該問題に対する社会民主党の驚くべき無関心と、問題把握の浅さを露呈したものであった」と著者は指摘し、さらにベルンシュタインを例にあげて、次のように述べているからだ――「修正主義派を中心に、政治的・経済的・文化的な意味でのバグダード鉄道の積極的役割を評価する傾向が、社会民主党の中でも有力であった。皇帝旅行が示したような、政治と宗教が重畳する形での社会的統合機能に対する危機感の欠如は、対外膨張の承認、ドイツの国家権益の擁護、〈開発の思想〉の鮮明化といった修正主義派の思考様式と、まさに表裏一体のものであった」と。

私は著者のこの分析を通して、逆にローザ・ルクセンブルクの論文が皇帝のオリエント旅行の二年前に書かれたものであり、その当時のドイツ国内の社会的・思想的背景がどのようなものであったかを、具体的に教えられたのである。

最後に、終章「総括と展望」で著者が「帝国主義分析の深化に向けて」行っている問題提起について触れておきたい。

著者は、帝国主義史研究の方法として、政治史・外交史偏重の伝統史学と経済決定論偏重の教条マルクス主義史学を越え出ようとしたH・U・ヴェーラーの「社会帝国主義」という概念と、「下からの社会史」を標榜して、民衆の視点を導入してさらにそれを乗り越えようとするイギリスの若い歴史家たちの問題意識をともに取り入れながら、さらにそれらをも越え出て帝国主義の全体像を捉えるために、次のように問い掛けている――「〈帝国主義の政策決定〉の次元と、〈ひとりひとりの暮らしの中の帝国主義〉の次元とを媒介する領域として、社会的雰囲気の醸成の場を設定し、そこにおける問題点を析出すること、すなわち民族排外主義に代表される帝国主義的社会意識の多様な論理と存在形態の分析が、まずもって必要とされるのではあるまいか」と。

それは言い換えれば、帝国主義のイデオロギーと文化が国民個々人の生活と意識の中に浸透しつつ、同時にそのことによって帝国主義政策を日常的に下から支えながら展開させるメカニズムの解明で、グラムシ的に言えば、帝国主義の「ヘゲモニー」の実態分析である。そしてこの解明に関連して、この研究の結果導き出された著者の次の認識は極めて興味深いものだ。

「帝国主義が、社会に対する人々の主体的・批判的姿勢を解体し、国家の内側に包摂・統合してゆくダイナミックな姿は、民族排外主義的・大国主義的ナショナリズムの高揚する局面において、極めて深刻な形で登場してくる。だからこそ自身を帝国主義の一部分ととらえて、自己の立っている位置を意識的に検証する姿勢を堅持しない限り、他者であるオリエントはあくまでも対象にとどまり、両者の関係の中で帝国主義を認識し、逆

に自己の主体性を批判的に変革してゆく方向は出てこないであろう。だが当時の体制派イデオローグはもとより、自由主義者・社会主義者たちの中にも、この問題に対する自己省察の姿勢をうかがうことはできないと言わざるを得ない」。

ここでもまた著者の認識は、個別研究を究めることによって普遍に突き抜けている。この認識は、戦前の日本帝国主義の展開を支えた「草の根の帝国主義」の根源を照らし出すばかりでなく、今日、意識的な右翼でない限り、自分を帝国主義の加担者とは夢にも思っていない日本人の内面を振り返らせることともなるからだ。

私のところに「アジア労働者情報交流センター・関西」が発行するAsian Workersというミニコミが定期的に送られてくるが、その二十四号（一九九一・二・二五）に著者杉原氏の「釣魚台と台湾人民の運動」という講演が掲載されている。そこで著者は、一年間の台湾生活の経験に立って、「打倒！日本帝国主義」が今日の台湾の人々のスローガンであり、日常生活と文化の領域でも日本の影がどれほど濃いかを語っている。帝国主義は史学の研究対象に止まるものではなく、今日にも及ぶ問題であって、その問題意識が著者のこの研究を貫いていることを付け加えておきたい。

『近代日本と徳富蘇峰』

和田守著　　土方和雄

お茶の水書房　一九九〇年
A5判　三二七頁　五四五九円

横井小楠の実学思想の影響下にあった家庭にそだち、自由民権運動への参加、そして明治二十年代を領導した「平民主義」の提唱という輝かしい時期を創出しながら、日清戦争をさかいにして帝国主義者に転回し、その政策を推進する明治政府の御用ジャーナリストとなり、最終期には皇室中心主義をとなえつづけた――この猪一郎徳富蘇峰の思想展開と生涯は、ある意味で、草創期日本の知識人のある典型を示したものといえる。もしかすると、単に草創期にとどまらず、近代日本の全体を通じての一典型といえるかもしれない。

したがって、多くの思想史家たちが、この蘇峰の全体像析出にとりくんだのも、当然のことであった。和田守氏も早くからこの問題にとりくみ、いくつかのすぐれた成果を発表していたが、本書はそのような研究の集大成であるとともに、さらにその後の新知見を加えた構成になっている。

*

本書は、基本的に第一部「平民主義の形成と展開」と、第二部「民友社・国民新聞社の経営」の二部からなり、さらにそれ

ぞれに興味ふかい内容をふくんだ「自由民権運動と徳富蘇峰」「徳富蘇峰における海舟像」「馬場恒吾の民衆政治論」「永井柳太郎・中野正剛の改造精神」「抵抗のジャーナリスト」の五論文が、「付論」として加えられている。

第一部は、「平民主義の形成」「帝国主義への転回」「皇室中心主義の鼓吹」の三章からなり、ほぼ蘇峰の思想展開の全行程をフォローしたものとなっている。第二部は、同様に「民友社の設立と『国民之友』『国民新聞』の創刊」「御用新聞化と編集経営実態」「『国民新聞』の大衆化と挫折」の三章からなる。この第一部と第二部は、一見すると、まったく別個のテーマをあつかっているかのように見えるが、評価は別にして、ともあれ蘇峰が明治、大正、昭和の三代にわたる大言論人であったことは事実であり、またその言説のほとんどが、自らの発刊した誌紙上であったことを考えれば、実はふかい内的連関をもつ問題なのである。「言論内容が形態を規定する」という著者の視点は新鮮であるとともに、この第二部においてかなり詳細に解明されている。この問題はいささか私の手にあまるが、以下でよりふかく本書の内容に立ち入りたいと思う。

＊

第一部第一章「平民主義の形成」は、発表当時、つよく私の関心をひいた『思想』（一九七三年三月号）掲載の「若き蘇峰の思想形成と平民主義の特質」をほとんどそのまま生かしてあり、再読してさらにその「特質」分析が明確になった。

そこではまず、自由民権運動に積極的にコミットした蘇峰が、国権確立のためには民権の伸長、国会開設が不可欠であることを学びながら、真の改革は、単なる政治的課題に止まるものではなく、経済的社会的改革、社会的主体の精神的改革こそが重要であるとした主張をあとづけ、それは同時に旧世代民権家の政治主義＝政権偏重論の批判へ連動していくことが解明される。そこから、かれの地方重視、「兼業の政治家」＝「田舎紳士」への期待と、かれらを担い手とする「生産主義」「経済世界」にもとづく国民国家像が提起されたのであった。

このような「平民主義」が、明治藩閥政府の強引な中央集権的政治支配体制の確立と、それにもとづく皮相な文明開化にたいする、するどい批判になっていたのはいうまでもない。しかし同時に、そこには明治国家体制への直接的な政治的対決はなく、「経済的社会的改革の提唱は明治国家体制の社会的基盤の拡大を意図したものであり、生活的価値の尊重は政治領域の制限よりもその生活領域への浸透・拡大による安定性確保を主眼としたもの」であるという体制補佐的性格が内包されていた、という指摘がなされる。まさに、この側面こそが、日清戦争前後における蘇峰の帝国主義者への転回に直結するものであった。

第一部第二章「帝国主義への転向」は、主として『将来之日本』と『国民之友』『国民新聞』を検討対象として、この蘇峰の急激な転向の内部構造をさぐろうとしている。

まず、あのあまりに有名な『国民之友』創刊号（一八八七年二月）の冒頭に掲載された「嗟呼国民之友生れたり」のなかで、蘇峰は当代を「破壊的時代」から「建設的時代」への転回点とみ

ている。この転回のメルクマールを、かれは国会開設と内閣制創設に置いていたが、このような法的制度的整備を「建設的」としたとき、そこにどのような問題が生じたのであろうか。「生活世界と政治世界の二つを結びつける役割を期待されていたのは平民主義の立場からすると制度的には議会でありそこに進出する兼業の政治家であったが、それが政府権力の側の官僚制統治機構を通しての組織的・規則的・効率的な政治運営のペースに巻き込まれる危険を内包していたのではないか」。事態は、まさにそのように進行し、「平民主義」を形成していた諸要素は、相互連関的に変質していき、その結果当然に明治国家権力との緊張関係も急速に失われていく。

「平民主義」が、その内面に、労働する生産人民の平等性、またかれらの権利と自由の確立と利益・幸福の保護増進等を確保していた限りにおいては、「武備社会」は、必然的にその反対物であった。「富能ク兵ヲ支配スルノ世界」が、一九世紀の世界なのである。したがって、そこにおいては平和主義、自由主義が、貫徹されているのはいうまでもない。しかし、この「平民主義」の根本的諸要素が、相ついで変質し、または放棄されたとき、武断的帝国主義が前面に現れてくるのは、当然であったといえる。

日清戦争の開戦は、そのような蘇峰の転回を決定的なものにした。『国民之友』『国民新聞』の誌紙上をあげて、戦争の意義と勝利へのキャンペーンをくりひろげた蘇峰は、ここでの論説八篇を集めて、開戦の年の十二月に『大日本膨脹論』を発刊した。その「膨脹」とは、何を意味したのか。それは「三百年来収縮的日本が、一大飛躍して膨脹的日本となる」好機が日清戦争であり、これによって「国民的膨脹の根拠を作」り、「世界に雄飛」して「大なる日本」を建設することに他ならなかった。

このような蘇峰の志向は、戦後の三国干渉・遼東還付を経験することによって、さらに強まっていく。それは、端的に「武備主義」の全面展開として表われた。「平和の担保は唯兵備の充実にあるのみ、一日の兵備を怠るは一日の平和を危くする所以なるを知らずや。此の如きは本是れ極めて見易きの理也」。このような対外論理に対応して、かれの立憲政治論も著しい変化を見せる。すなわち、議会政治・政党政治への軽視が急速に進行し、それにともなって官僚政治による権力主義への傾斜が日ましに強まっていくのである。

日露戦争の勝利は、蘇峰の大日本膨脹主義・帝国主義に確信を与える一大事実であった。「しかし他方では、民衆勢力の擡頭による帝国主義の国民的基盤動揺に直面させられ、改めて平民主義による補強をおこなうとともに、両者に一串するものとして国体観念を称揚する皇室中心主義を言論活動の中軸に据えるにいたった」。ただし、この「平民主義」は、かつてのような「個人平民主義」ではなく「国家的平民主義」、具体的には天皇制国家の基盤拡大のための普選論を意味していた。また同時に、皇室中心主義の民衆的定着のために、万世一系の皇室の伝統をふまえた忠君愛国主義を基軸とした国民道徳論の提唱もなされてくるのである。

第二部についてふれる余裕は、ほとんどないが、一応「平民」的支持基盤をもった初期の『国民之友』と、「変節漢」蘇峰による御用新聞『国民新聞』との対比は、現代のグローバルなジャーナリズムにとっても示唆に富むとともに、少年時から新聞記者たらんと立志した蘇峰の無残な結末は、それなりに印象ふかいものであった。

付論論文については、それぞれに新知見があり興味をひいたが、私はとくに「馬場恒吾の民衆政治論」「永井柳太郎・中野正剛の改造精神」から、多くの教示をうけたことを付言しておきたい。

*

本書は、徳富蘇峰の全思想行程をその出版経営実態と連関させながら論じた最初の研究と言ってよく、今後の蘇峰研究のみならず、いわゆる「明治二十年代のナショナリズム」研究、近代日本ジャーナリズム研究にとっても、必読の文献となったといえる。著者の多年の労に率直に感謝したいと思う。

しかし同時に、著者の思想分析に、いくつかのかなり根本的な疑問をいだいたことも、また率直に表明しておく必要がある。ここでは、とりあえず以下の三点について、私の疑問を指摘しておきたい。

まず、著者の行論が蘇峰の文章に即して詳細をきわめているのに対して、それぞれの論点と現実の社会・経済的過程との連関にはほとんどふれられていない点である。その典型的な一例をあげておけば、かれが期待をよせた「経営起業の民」は具体的には在地の豪農層であったことはまちがいないと思われるが、戦後の研究がほぼ全面的に解明したように、明治十年代後半から農民階級の階級分化が急速に進み、多くの豪農層は寄生地主化するとともに、とり残されたものは中農、小作農に転落していったのである。したがって、その経過のあとに提起された「平民主義」は、当初から現実社会とある種のズレを見せていたのであり、このことは「平民主義」の展開・変質過程に大きな影響をおよぼしたと考えてもまちがいないであろう。いま私見をのべるのはさしひかえたいが、蘇峰の国家権力への接近、帝国主義・武備主義への転向も、この視点から照射したとき、あらためて新しい側面が浮び上がるのではないだろうか。

第二に、私は蘇峰の思想構成にとって社会ダーウィニズム・国家有機体説は、有力なキイ概念になると考えている。これが全面的に展開されるのは、言うまでもなく『大日本膨脹論』であるが、それ以前にもかれが民族・人種問題に言及するとき、有機体説的論理が発想基軸になっていたのではないだろうか。社会ダーウィニズムは、加藤弘之が一八八二年、その転向の書『人権新説』を公刊したのを機にして、はげしく戦わされた「天賦人権論争」において中心的論点であり、その後広く流布していったものである。その当時、相愛社において自由民権運動に参加していたかれは、加藤の所説に反対であったかもしれないが、論争を通して社会ダーウィニズムの基本的論理は、充分理解できたと考えられる。それが、かれの自由民権思想否定にともなって前面に押し出されてきたと言えはしまいか。

第三に、これこそ望蜀の願いといえるかもしれないが、当代の他の思想家、論説記者との対比がなされていたならば、蘇峰の思想的全体像は、より立体的に鮮明になったにちがいない。鳥谷部春汀が『明治評論』にかかげた「三新聞記者」（これはのちに『明治人物評論』に収録されベストセラーになっている）中、少なくとも陸羯南、さらに山路愛山との比較検討を期待するのは、決して私ひとりではないと思われる。著者の方法視角は、充分それを可能にしうるものであるのだから。

三島憲一著　　未来社　一九九〇年
四六判　二七〇頁　二二六六円

『ニーチェとその影——芸術と批判のあいだ』

清水多吉

著者のニーチェに対する対応は、前著『ニーチェ』（岩波新書）もそうであったように、ニーチェのいわゆる発展的三段階説なるものを、まったく意に介さないというものである。したがって、従来のニーチェ像になれきっている人には、本書は、はなはだ取っ付きにくいかも知れない。だが、著者のこのような対応は、ストレートにニーチェ問題の核心に迫るという利点をもっているために、今日、ニーチェの思想のどの側面が問題になっているのかを知るには、むしろ直截でいいとも言えよう。

ところで、本書は、著者がこの十数年来、ニーチェについて各雑誌やその他で書いて来た論文を一冊にまとめたものである。最も早い第一論文が一九七二年、最も最近の第五論文が一九八七年であるから、その間一五年のひらきがある。しかし、こうして一冊にまとまってみると、各論文の間の論理、論点のズレがほとんど感じられない。ということは、著者が、この間、終始変わることのない視角からニーチェを追い求めてきたということでもある。

さて、あの発展的三段階説を度外視して、著者はニーチェをどうとらえようとしているのであろうか。このことは、既に第一論文「初期ニーチェの学問批判について」で述べられている。端的に言えば、ニーチェを「二義性の思想」「相互補完的関係の思想」といった視角からとらえようというのである。従来、多くの人がニーチェを、「アポロン的なもの」より「ディオニソス的なもの」を、ひからびた「学問」や、かぎりない相対的思考に陥ちて行く「歴史」や「歴史主義」よりも、「根源的な生」の立場を強烈に主張した思想家、つまり、ある意味では、強烈な「一義性」の思想家と受け取ってきた。とどのつまり、このような受け取り方は、ニーチェを極端な非合理主義者に仕立てあげるものでしかなかった。このようなニーチェ像が、あの三〇年代において、いかにファシズム的潮流に利用されたかは周知の事実であろう。

著者は、このようなニーチェ像を拒否し、ニーチェの出発点

を、当時の文献学界において「あるべき学問」の姿を求めようとしたところに置く（実は、これはハイデッガーの立場でもあった）。もっと具体的に言うなら、彼は擬古典主義的ギリシア学のもついわゆる「客観性」「客観的態度」を批判するという「学問論」から出発したのだという。当時のギリシア学は「客観性」のかげに「先入見」をひたかくしに隠してきた。その結果は、時代に迎合した軽薄なフマニスムスや教養俗物の手なぐさみの「知識」しか生まない「学問」になってしまったではないか。ニーチェは、このような当時の「学問」を批判し、「学問」に強力なプラクシスを要請したのだという。著者は、「学問」における「先入見」の問題を論ずるのに、ガーダマーとハーバーマスの論争を紹介する。しかし、著者の立場は、「先入見」の代表的なものとして「伝統」を無批判的に持ち出してくるガーダマーより、その「伝統」にさえ批判の目を向けるハーバーマスに好意的である。つまり、「伝統」を含む「先入見」がどれほど認識を左右するかということは、「学問」一般について言えることであるが、要はその「先入見」あるいは「関心」の妥当性が問題になるというハーバーマスの立場にである。だが、著者によると、ニーチェは、己れの初期の思想がもっていた以上のような「学問」批判や「学問」救済の努力を展開させることはなく、「力への意志」の絶対化に陥ってゆくことになったという。

本書の第一論文の以上のような趣旨でわかるように、著者のニーチェ観は、フランクフルト学派なかんずくハーバーマスの「批判理論」にかなり影響を受けたものであり、以下の諸論文もほぼこの論調によって貫かれているといっていい。

第二論文「解釈、芸術、力への意志」は、ニーチェの古典解釈にことよせて、彼の思想における「解釈」の位置づけが行なわれる。従来、ニーチェの古典解釈はとどのつまり「力への意志」に発するものと理解されてきた。しかし、著者は、ここでも「力への意志」の二義性、つまり生の本質の照射としての面とそれを蔽い隠す面との二義性を指摘し、芸術も学問もこのような二義性をもった「力への意志」に拘束されるものだとする。ただし、この第二論文での近代自然科学の位置づけには、多少の異論も出てくるだろう。著者（あるいはニーチェ）は、科学的認識を主体による客体の「解釈」だと規定する。しかし、この「解釈」は精神科学の「解釈」と同じであるわけはない。普通、精神科学の「解釈」に対置されているのは、したがって、自然科学の「説明」ということになっているはずである。更に第三論文「ニーチェと哲学的人間学」では、ニーチェのテクストが「自然」と「人間」の二分化を越えるものを持っていたことが示唆される。第四論文「教養主義批判から自然と芸術の回復へ」では、カッコつきの「文化」を歌いあげた一九世紀教養俗物が、いかに新興成金のイデオローグでしかなかったか、そしてまた、彼らが「文化」や「教養」を歌いあげながら、いかに「教養の野蛮さ」を地で行くことになったかが論じられる。結局、彼ら教養の俗物たちは、一九世紀市民文化のもつ「同一化思考」にどっぷりとつかってしまっていたのだという。とすると、彼ら教養俗物たちから「自然」や「芸術」をいかにすれば救出する

ことができるだろうか。

第五論文「芸術による反抗の位置づけをめぐって」、第六論文「市民文化への批判的視点」では、第四論文までとは違って、ニーチェが現代の論争を取り扱うにあたっての傍証として用いられる。ここでのテーマは、今日における市民社会批判の視角はどこにあるのか、もっと具体的に言うなら、「芸術」による批判や反抗は可能かということである。著者は、そもそも「芸術」というものを、「近代社会にあって、偶発的なもの、素材的なもの、見通しのきかぬアモルフなものに対する理性の呻吟と抵抗と統合の試み」と理解する。このような「芸術」理解の背景には、あのヘーゲルから始まって、ルカーチやハーバーマスにいたるまでの思想家を貫く思考が流れている。「芸術」をこのように理解すれば、当然のことながら、「芸術」経験と「理性」の対話的実践(ハーバーマスの基本思想)との架橋も不可能ではないことになる。そしてまた、市民文化への批判的視点も、このような「芸術」と「理性」との関係から考察される。

さて、以上検討してきたように、本書は、ニーチェ思想の解釈がいかに現代のアクチュアルな問題にからんでいるかを論じてみせてくれる。特に、第五論文、第六論文などでは、ニーチェ解釈がいかに「ポスト・モダン論」にまで重なるものであるかが詳細に展開される。フランス経由のニーチェがいとも軽々しく論じられている昨今、ファシズム体験を経て、屈折したニーチェ解釈をもつ現代ドイツ思想専門家からのこのような問題提起は、貴重な発言であろう。

《資料紹介》

特定の思想家を主題とする研究雑誌目録拾遺（続）

杉原四郎・杉原　達

本稿は、本誌第5号（一九八一年）・第6号（八二年）・第12号（八八年）に掲載された表記目録の続編で、その後入手できた諸資料を、従来の要領に従って整理したものである。はじめに日本人、次に外国人を五十音順に配列した。

（＊は、国立国会図書館所蔵『国内逐次刊行物目録』（一九八九年）に出ていないことを示す。）

(1) **有島武郎**（一八七八―一九二三）

＊『有島武郎研究会会報』　第一号は一九八七年一一月発行、国際基督教大学川鎭郎研究室内、有島武郎研究会。編集兼発行人山田昭夫。江頭太助「創立経過報告」によれば、一九六一年に札幌で発足した有島武郎記念会が会報を第三号まで出して中断したが、筑摩書房の新全集の完結を迎えて新研究会結成の気運が生じ、八七年六月に国際基督教大学で創立記念大会が開催された。創刊号には、当日の発表要旨やシンポジウム「有島武郎文学における諸問題――『或る女』を中心として――」の模様が載っている。また第二号（八八年六月）には第二回大会の、第三号（八九年）には第三回大会の記事があり、第二・三号には佐々木靖章「有島武郎と平沢貞通」、第三号には瀬沼茂樹の追悼文三篇がある。

(2) **石川啄木**（一八八五―一九一二）

啄木の研究雑誌はすでに『啄木研究』（洋洋社）を紹介したが、戦前のものと最近創刊されたものの二種を補充しておく。なお『みちのくサロン』を改題した季刊誌『啄木と賢治』（みちのく芸術社）（第五・六号、一九七六年一月）は未見。

＊『啄木研究』　編集兼発行人萩原大助、発行啄木研究社（大阪市西成区）、一九三四年創刊の月刊誌。確認できたのは第三巻第八号（一九三六年一一月）で二〇ページ、定価一〇銭。本号には、南龍夫「玩具から武器へ」、山岸又一「啄木的精神のために」、山西敏郎「大阪啄木会の回顧」などと共に、一七名の短歌が載っている。評論と実作との二本立てのようである。いつまで続いたかは未詳。

＊『国際啄木学会会報』　発行者岩城之徳、編集者遊座昭吾、発行所日本大学国際関係学部岩城研究室、非売品。創刊号（一九九〇年七月二〇日）は、当日から盛岡で開催された学会創立記念大会特集号で、A5判、六一ページ。第二号（九一年二月）では、同年一一月台北大会の開催が予告されている。また同学会茨城支部が九〇年一二月に「会報1」（B6判一二ページ）を発行

した。

(3) 犬養毅（一八五五―一九三二）

『木堂雑誌』 第一巻第一号、一九二四年一月。第一〇巻第一〇号は、三三年一〇月発行、A5判四四ページ、月刊、編輯発行兼印刷人鷲尾義直、発行所木堂雑誌発行所。内田周平「犬飼訥齋と其玄孫犬養木堂君(四)」、波多野更生「本所亀澤町時代の木堂先生」の他、木堂犬養毅の演説速記、「木堂先生書簡集（其一六）」などを含む。編輯後記に、前号で予告していた五・一五事件公判に関する寄稿三二篇をすべて掲載しなかった理由として「それを其儘発表することを許されない現下の状態である為に、折角の寄稿を骨ぬきにして掲載する位ならば、之を発表せぬ方がまだしもと思ふ」とある。第一七巻第五号は、四〇年六月刊。

(4) 大塚金之助（一八八二―一九七七）

『大塚会会報』 編集責任者（第一〇号まで）佐野久綱（第一一号以降）高橋亮洋、発行大塚会、事務局戸塚隆哉（横浜市旭区東希望ケ丘六〇）。創刊号、一九八一年五月、B6判、一六ページ。原則として年二回。東京高商、一橋大、明治学院大、慶応義塾大で大塚金之助の指導を受けた門下生たちが、各号で師にまつわるエッセイを寄せている。最近号は、第一七号（九〇年一二月、一八ページ）で、真実一男「大塚金之助先生を想う」、美田みね子「大塚の小父さんとの想い出」、会員近況、一九九〇年度大塚会報告の他、大塚に言及した著作をリストアップした「大塚金之助参考文献」および「会員著訳文献」より成る。二つの文献目録はほぼ毎号連載されている。

(5) 大山郁夫（一八八〇―一九五五）

＊『大山会々報』 編集発行大山会事務所。第一号、一九六四年六月、A4判四ページ。同年四月の創立総会に至る経緯や総会の模様を伝える。各号では、総会や追悼行事に関する記事の他、会員からの史実の指摘や近況報告を載せる。田部井健次「暗殺された当夜の『山宣』」（第二号）、大山柳子「大山郁夫の思い出（一～三）」（第四～六号）、高橋彦博「『大山郁夫著書・論文目録』の作成を終って」（第六号）などを含む。第八号（六八年一二月）には「花田大五郎氏からの聴き書き(一)」を収める。

(6) 賀川豊彦（一八八八―一九六〇）

『賀川研究』、『賀川豊彦研究』、『賀川豊彦学会論叢』の三種は紹介済み。ここでは補足として二つの記念館の会報を取り上げる。

＊『ボランティア』 発行賀川記念館（神戸市中央区吾妻通五―二―二〇）、発行者村山盛嗣。一九六四年九月創刊で、第五三号（九〇年一二月）は八ページ。寄稿一篇の他記念館（社会福祉）の活動状況の報告。第五〇号（八九年七月）に載っている賀川豊彦召天二九年記念講演・西原基一郎「永遠の生命を得る」では、賀川が思想面でも行動の上でも種々問題がある「にもかかわらず」いま日本でよりもむしろ韓国で「非常に尊敬されて業績を高く買われて」いると述べられている。

＊『本所賀川記念館レポート』 発行本所賀川記念館（東京都墨田区東駒形四―六―二）、発行者雨宮延幸。一九六九年九月創刊。第二一号（九〇年一二月）は八ページ。前掲『ボランティア』と

同じスタイル。本所賀川記念館は上記『賀川豊彦研究』を別に出しているが、この『レポート』では寄稿一篇（講演要旨が多い）と児童厚生施設としての記念館の活動を伝えている。

(7)　河上　肇（一八七九―一九四六）

＊『山口河上肇記念会会報』　発行河上肇記念会山口懇話会（山口河上会、山口県厚狭郡山陽町鴨庄五四〇細迫朝夫方）。創刊号、一九八六年一〇月、B5判、二三ページ。第九号（九〇年四月）は、代表世話人脇英夫「河上肇の道義的資質について（上）」が絶筆として掲載されている他、肇の弟左京生誕百年を記念して、高田美規雄「みづゑの系譜――河上左京と水彩画展について」を含む。また最近号の第一〇号（九〇年一一月）には、第五回総会（同年四月）時の記念講演録・池上惇「いま『貧之物語』を読む」が載っている。

(8)　佐藤信淵（一七六九―一八五〇）

『信淵研究』　発行者・編集者に変遷はあるが主体は第五号（一九六三年一〇月）まで秋田短期大学信淵研究会、第六号（六四年一一月）以後秋田経済大学信淵研究会。創刊号、六一年三月。第一六号まで年刊。研究論文の他、「信淵先生遺跡探訪」（連載）、学生部会の諸研究班による共同研究報告などを載せる。第一一～一六号には、小島好治が「日本近世経済論史考」「信淵の藩政改革論」など特集テーマの論文を執筆。第一七号（七六年一〇月）は信淵研究の中で入手しにくい新聞掲載文献を復刻している。以後休刊。

(9)　信太正三（一九一四―七二）

＊『信太正三研究』　編集兼発行者柴田隆行（八王子市片倉町一二〇〇―三一）。入手できた第四号（一九八五年五月）から第九号（九〇年六月）は、いずれも年刊B5判五〇ページ前後で、哲学者信太正三の未発表原稿・講演原稿の掲載や一部の著作の復刻の他、子息の眼から描いた信太正光のエッセイ（第九号掲載は「新居での出発の頃――『ニイチェ研究』出版前後」）、神奈川大学で指導を受けた津山隆雄の「信太正三先生と私」そして柴田隆行の論文「信太哲学研究序説」が、いずれも連載で毎号出ている。創刊号には著作目録、第五号には蔵書目録洋書篇があり、近刊の第一〇号には和書篇の掲載が予定されている

(10)　渋沢栄一（一八四〇―一九三一）

＊『渋沢研究』　編集渋沢研究会、発行渋沢史料館（東京都北区西ケ原二―一六―一）。渋沢栄一生誕一五〇周年にあたる一九九〇年三月に創刊号が刊行された。B5判、九九＋二一ページ。片桐庸夫「渋沢栄一と国民外交」、木村昌人「民間経済外交指導者としての渋沢栄一（一）」、島田昌和「渋沢栄一の労使観と協調会」、George M. Oshiro, Shibusawa Eiichi and Christian Internationalization の四論文のほか、史料紹介として五十嵐卓・井上潤「『渋沢史料館』所蔵史料と図書」を載せている。さらに二本の書評と一本の研究ノートを含む。

(11)　下中弥三郎（一八七八―一九六一）

『芳岳』（やさぶろ探求雑誌）　第一号、一九六一年一〇月。月刊で第九号（六二年六月、A5判二四ページ、定価三〇円）をみると、発行兼編集人志垣寛、発行所下中弥三郎伝刊行会となって

いる。志垣寛「生いたち(八)」、池田種生「下中氏の思想系譜(六)」、土師清二「全集のとき」、志村陸城「宗教世界会議について」、木戸若雄「下中先生と雑誌（労働週報）」などが載っている。第二四号（六三年九月）をもって廃刊。

(12) 親鸞（一一七三―一二六二）

国会図書館には、戦前に出た『親鸞と祖国』『親鸞教』および戦後の『親鸞聖人論孜』『親鸞教学』が所蔵されているが、その他に次の雑誌もある。

＊『親鸞聖人研究』　著者兼発行人梅原眞隆、第二輯、一九二〇年七月、A5判、定価一八銭、「『自然法爾章』と『一枚起請文』」、「さぬきの夢想と『信巻』の表白」、「親鸞聖人の白道観」を含む。龍谷大学教授梅原眞隆の個人雑誌で、第三六輯（二四年七月）の小序（抄録）」によれば「一人でも多くの同朋によって愛読され批判せられんことを念じ」て「なるべくわかりやすいやうに専門研究以外の方々にものみこめるやうに叙述」したもの。著者の講演記録も多く掲載されている。

(13) 田中正造（一八四一―一九一三）

＊『救現――田中正造研究とわたらせネットワーク』（田中正造大学ブックレット）　発行者坂原辰男、発行所田中正造大学出版部（栃木県佐野市小中町九三二）。創刊号、一九八六年七月、A5判、一〇二ページ、定価九〇〇円。東海林吉郎「田中正造思想の現代性」など一九八六年講演記録が中心。第二号（八九年三月）は「正造生家をめぐって」を、また第三号（九〇年一二月）は「公害の原点をみつめて」をそれぞれ特集している。この他「田中正造大学ニュース」も、八八年一月までに四号を発行。

(14) 津田左右吉（一八七三―一九六一）

『思想の研究』　発行津田左右吉研究会、創刊号、一九六七年一〇月、A5判。「創刊のことば」によれば、六五年暮に結成された同研究会は、津田左右吉の中国古代思想研究を検討してきたが、「今後我々自身の研究を系統化し発展させるために」雑誌を発刊したとある。大室幹雄「青年津田左右吉における文学の問題」、小川晴久「荀子の論理」、池田知久「『荘子』の「物化」について」、三石善吉「清朝の支配哲学　上」など五篇の論文と二篇の紹介を載せる。最終号の第六号（七三年三月）までをみると、津田研究よりも中国思想史研究論文が多く、発行も思想の研究編集会と変更された。

(15) 内藤湖南（一八六六―一九三四）

『湖南』　編集発行内藤湖南先生顕彰会（秋田県鹿角市十和田毛馬内　鹿角市立十和田公民館）。創刊号、一九八一年三月、B5判二七ページ。嵯峨昭治「内藤湖南先生の生涯と学芸について」（記念講演）のほか、前年一〇月に設立された顕彰会関係の記事を中心とする。第三号（八三年一月）は、没後五〇回忌記念追悼号、第五号（八五年一月）は、関西大学「内藤文庫」特集号、また第九号（八八年一二月）は、湖南と和井内貞行を柱とした「鹿角市先人顕彰館」開館特集号。いずれも講演記録、湖南研究の小論考、エッセイなどを多数収める。

(16) 中野重治（一九〇二―七九）

『中野重治研究月報』　編集人杉原米和、発行所中野重治研究

会（日野市日野一四八九―三島田隆志方）。第三七号、一九八八年一一月、B5判八ページ、頒価二〇〇円。児玉繁信「中野とハイネ」は「中野重治歿後九年研究と講演の会」（同年一〇月）での報告。第三八号（八八年一二月）には竹内栄美子「小林多喜二『党生活者』――一一月例会から」がある。第三九号（八九年一月）所収の中村慎吉「金沢　中野重治を語る会　活動報告」は、歿後六年研究と講演の会での報告記録。編集後記に「毎年の研究と講演の会が、各地の研究会の交流の場でもあることを再認識させられる」とある。なお別に『中野重治研究会会報』（中野重治研究会）第一号（八五年三月）があるが未見。

(17)　武者小路実篤（一八八五―一九七六）

『館報武者小路実篤記念館』　編集発行調布市武者小路実篤記念館。第一号、一九八七年三月、B5判八ページ。以後春秋刊。特別展（「友情　志賀直哉と実篤」「新しき村七〇年の歩み展」など）関係の案内、新収蔵品や発行資料の紹介、展示・講演会・調査など多彩な活動に関する記事を、見やすいレイアウトで掲載している。第七号（九〇年三月）によれば、開館五年を前に八万人を超える来館者があり、資料収集も予想以上に進んでいるため、資料館の新設が決定されたという。

(18)　森　鷗外（一八六二―一九二二）

『鷗外』　編集人長谷川泉、発行森鷗外記念会（東京都文京区千駄木一―二三―四　区立鷗外記念本郷図書館内）。創刊、一九六〇年一〇月。年一～二回刊。最近号の第四八号（一九九一年一月）は、A5判、一六九ページ。松木明知「『渋江抽斎』の研究(1)」などの論文の他、連載として『衛生新誌』の目次（三）、「鷗外文庫」目録抄（二二）、鷗外研究年表（一九）が載っている。また長谷川泉の「編集覚え書」は長大で、鷗外に関説した文献の解題となっている。

『森鷗外記念会通信』　編集責任者山崎穆、発行森鷗外記念会。創刊。一九七二年七月。上記『鷗外』が学術研究雑誌であるのに対し、季刊の『通信』は、短いエッセイや会の活動を伝える記事が多い。最近号は第九三号で、九一年一月発行、B5判、一二ページ、小堀杏奴「本質とは？」（五四）を含む。

『森鷗外研究』　編集森鷗外研究会、発行所和泉書院。編集同人は、福本彰、嘉部嘉隆、山崎國紀、谷沢永一で、嘉部・山崎が編集人となる（連絡先・京都市左京区松ケ崎東町三二山崎方）。第一号、一九八七年五月、A5判、一七二ページ、定価二〇六〇円。第四号（九一年二月）まで、各号六～九篇の論文の他、書評やエッセイを掲載している。第四号には、杉原四郎・谷沢永一・山崎國紀による鼎談「鷗外像を語る」が出ている。

(19)　安田　武（一九二二―八六）

＊『以悲留』　発行安田武をイビル会（川崎市多摩区長沢四―二―一―二〇二　重永方）。創刊号、一九八二年一二月、A5判七六ページ、頒価八〇〇円。編集後記によれば、安田氏の還暦の年に一二月一日の「学徒出陣の日」を発行日として刊行。第一～第五号の巻頭は、安田氏へのインタビューないし対談記録。第一～四号には「同時代に生きる」と題して、鶴見俊輔・山田宗睦・安田武の三氏が、八二年～八五年に開いた座談会の記録が出て

いる。各回のテーマは順に「戦争・国家・天皇制をめぐって」「六〇年安保闘争側面私史」「不戦の誓いとわだつみ会」「『私』の中の昭和六〇年」。一周忌に刊行された第六号（八七年一〇月）は、一九六ページの全篇が氏の追悼にあてられた。

(20) 山本 新（一九一三―八〇）

＊『山本新研究』　編集発行山本新研究会（代表吉沢五郎・事務局神奈川大学内）。創刊号、一九八二年四月、A5判一六ページ。日本における比較文明論の定着をめざした師の遺志をついで、門下生によって結成された研究会の機関紙。年二回発行で第一六号（八九年八月）をもって終刊。総目次も収めた最終号に掲載の加藤三朗「八年間の軌跡」は、本誌の刊行を模索期・発展期・転換期に分けて、簡潔鮮明に内容紹介をしたもの。また高橋一行「『山本新研究会』のこと」が会の活動をよく伝えている。第六号以降、朝鮮・ロシア・日本・スペイン・アフリカと周辺文明論の特集が続いた。第一一号は加藤周一の、第一四、一五号はトインビーの特集である。

＊　＊　＊

(1) ヴェーバー（Max Weber, 1864-1920）

＊『マックス・ヴェーバーの会会報』　発行マックス・ヴェーバーの会（一九七二年一月第一回例会、発起人代表大塚久雄・増田四郎・丸山眞男、代表幹事内田芳明・住谷一彦）。第三六回例会（七九年六月）以降、報告要旨が会報として出される。第一号は、林武「マックス・ヴェーバーと第三世界をめぐって」を掲載。年三～四回発行。ヴェーバーを中心としつつも、テーマは広範である。第一〇号・木下順二「私はドラマで何を考えてきたか」、第二〇号・笠原嘉「精神科医の治療室から」、第二五号・小林昇「アダム・スミス考」、第三〇号・松野尾裕「戸田海市と『京都経済学』の群像」など。最近の第三四号（九〇年一〇月）は、第六九回例会での福田歓一「『天皇制』を考える」の報告要旨を掲載。B5判六ページ。

(2) クライスト（Heinrich von Kleist, 1777-1811）

『人形芝居』　発行人中村志朗、発行所仙台クライストの会（東北大学文学部ドイツ文学研究室）。第一号、一九八六年一月、A5判一〇四ページ。岩淵達治「現代の舞台におけるクライスト劇」他論文四篇（ドイツ語論文一篇を含む）、翻訳一篇を載せる。以後最近号の第五号（九〇年三月）まで年一冊の発行で同様の構成をとり、巻頭に口絵写真、巻末に中村志朗の論文、受贈文献リストという体裁である。第四号（八九年三月）には『ペンテジレーア』の本邦初演関係の論考が二本ある。「本邦初のクライスト誌」（創刊号編輯後記）としてドイツでも注目を受ける専門誌である。

(3) シェイクスピア（William Shakespeare, 1564-1616）

『シェイクスピアリーナ』　編集人小林英一、発行丸善株式会社。第一号、一九八五年一〇月、A5判七四ページ。頒価七〇〇円。編集後記での予告通り、以後毎年四月と一〇月に刊行し、第一〇号（九〇年八月）をもって終了。特集テーマは順に「Sの生涯」「S批評」「S劇の上演」「Sの本文批評」「思潮史にみる

S」「Sの劇場・劇団・俳優」「Sの同時代作家」「Sの言語」「Sの演劇的伝統」「Sの批評」である。各号とも研究ノートやエッセイ、文献ニュースを含む。

(4) シュトルム（Theodor Storm, 1817-88）

＊『日本シュトルム協会会報』　発行日本シュトルム協会（文京区本郷五―三〇―二二㈱郁文堂内）。第一号、一九八三年六月、B4判一ページ。同年五月の協会設立を伝える。第二号（八三年一二月）には、高橋健二「シュトルムと毛沢東」、堀内明「シュトルム・ケラー往復書簡」等がある。年二回の発行で、定例研究会報告の要旨や情報が掲載されている。これらの報告に基づき同協会編『シュトルム文学論集――没後百年を記念して』（八九年、三修社）が出版された。最近号は第一六号（九〇年九月、B5判六ページ）で、例会の案内の他、ズーア「テオドール・シュトルムと日本美術」、宮内芳明「『人形つかいのポーレ』についての講演会」を含む。

(5) ショーペンハウアー（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）

＊『日本ショーペンハウアー協会会報』　発行日本ショーペンハウアー協会（武蔵大学人文学部兵頭研究室）。ショーペンハウアー生誕二〇〇年にあたる一九八八年に協会が設立され、同年六月会報の創刊号が出た。B5判四ページ。以後年二回刊行。全国大会や研究会での講演・報告要旨、ドイツでの学会状況、書評、文献紹介、会員通信など、各号四～八ページの小冊子ながら、よく工夫された紙面構成で、豊富な内容が盛られている。

(6) スピノザ（Baruth de Spinoza, 1632-77）

＊『スピノザ協会会報』　発行スピノザ協会（事務局・日野市程久保六五〇―七一―二〇四　桜井方）。第一号、一九九〇年三月、B5判一六ページ。上野修「実体の眩暈――スピノザの絶対実体」、佐藤一郎「スピノザの《新全集》をまえに」、真田郷史「スピノザ・ロック・分析哲学」、柴田寿子「スピノザ主義のゆくえ」の他、日本および諸外国での研究情報、文献目録を掲載。第二号、九〇年七月刊。第三号、九〇年一二月刊。森尾忠憲「スピノザと十七世紀のオランダ政治」（第二回スピノザ研究会報告要旨）掲載。両号とも、総会・研究会記事、海外情報、文献目録を含む。

(7) 孫　文（一八六六―一九二五）

＊『孫文研究会会報』第四号より『孫文研究―会報―』と改題。編集・発行孫文研究会（神戸市垂水区東舞子町　孫中山記念館内）。創刊号、一九八四年九月、B5判一三ページ。ほぼ年二回刊行。第一～五号には、それぞれ島田虔次、今堀誠二、陳徳仁、池田誠、山本秀夫氏へのインタビューが掲載されている。各号とも論文、書評、研究短信、学会開催状況等からなる。第六号は「孫文生誕百二十周年記念特集」で、八六年秋に神戸で開催された連続講座「宮崎滔天と孫文」の講演録として、上村希美雄「宮崎滔天兄弟と孫文」、武田清子「孫文と滔天をつなぐもの」が載っており、第七号には初瀬龍平「滔天・切手のすすめ――国際人論のなかで」がある。最近号の第一〇号（八九年八月）は五〇ページで、貴重な調査の田鍋信行「高校生の孫文観」を含む。

(8) ディルタイ (Wilhelm Dilthey, 1833-1911)

『ディルタイ研究』 発行日本ディルタイ協会(慶應義塾大学文学部教育学研究室)。第一号、一九八七年七月、A5判、定価千円。西村皓「創刊に寄せて」のほか、ボルドー「ディルタイ研究の新たな諸課題」、ローディ「生そのもののリズム――晩年のディルタイの目から見たヘーゲルとヘルダーリン」、高橋義人「コローキウム『ゲーテとディルタイ』」、山本雅弘「W・ディルタイにおける『連関』と『自己中心化』の概念について」、茅野良男「日本のディルタイ研究」を含む。

(9) トロツキー (Лев Давлович Троцкий, 1879-1940)

＊『現代史の激動とトロツキー』 発行トロツキー五〇周年実行委員会(千代田区飯田橋一―九―七、池谷ビル三〇一 インタープラン気付)。没後五〇周年を記念する表記テーマの国際シンポジウム開催のための実行委員会の会報。第一号、一九九〇年(発行月不明)、B5判八ページ。シンポジウム事務局長・塩川喜信「ハンガリー、山西先生、そして『五〇周年』」、いいだもも「トロツキーは死せり、トロツキー万歳」の他、四三名の「シンポにひとこと」を含む。第二号(九〇年九月)には、第一回プレシンポおよび三つのワークショップの報告・質疑応答の状況の他に、藤井一行「最近のトロツキー関連文献㈠」がある。

(10) ハウスマン (Alfred Edward Houseman, 1859-1936)

＊『A・E・ハウスマン研究』 発行日本ハウスマン協会(連絡先白百合女子大学英文研究室内 小幡武)。一九七五年設立された同協会の会報。第一号、八〇年四月、A5判六九ページ、定価千五百円。矢野峰人「巻頭言(祝賀と希望)」の他八篇の論文・訳詩を収める。第二号(八二年一月)は、石井正之助「ハウスマンとハーディ」を含む。最近の第四号(九〇年八月)には、小幡武「世紀末のハウスマン」、柳沼重剛「ロンドン大学のA・E・ハウスマン教授」、井上美沙子「大学人A・E・ハウスマン」がある。

(11) ヒューム (David Hume, 1711-76) とスミス (Adam Smith, 1723-90)

＊『ヒュームとスミスの会会報』 事務局関東学院大学経済学部星野研究室。第一号、一九八二年六月、B5判二ページ。舟橋喜恵「ヒュームの『自由政府』論」(八一年一一月第一回例会の報告要旨)を掲載。以後、年約四回のペースで(うち一回は毎年秋に開かれる社会思想史学会のインフォーマル・セッションの一つとなる)、九〇年六月までに三〇回の例会が開催されており、報告要旨の多くが会報に出ている。最近号は第一七号(九〇年一〇月)で、羽鳥卓也「内田義彦と市民社会論」、鈴木信雄「内田義彦氏を偲んで」の二篇よりなる。

(12) プーシキン (Александр Сергеевич Пушкин, 1799-1837)

＊『日本プーシキン学会会報』 発行日本プーシキン学会(早稲田大学五一―〇三―〇八A)。同学会は、日本におけるプーシキニストの集まりで、年数回の研究発表会を開催しており、会報はその詳しい研究報告を載せている。たとえば第一一号(一九九〇年七月)は、同年五月の研究会の三本の報告をB5判七〇ページで掲載。第八号から第一一号までは、ほぼ二ケ月に一回の発行。

奥村剋三「プーシキンの歴史観」（第一〇号）、佐々木照央「『青銅の騎士』の音と比喩の分析」（第一一号）など。

(13) **ロンサール**（Pierre de Ronsard, 1524-85）

『ロンサール研究』編集者高田勇ほか三名、発行ロンサール研究会（横浜市磯子区磯子四―九―五、高田方）第I号、一九八八年五月A5判一三四ページ、頒価千円。年刊。高田勇「ロンサールの『恋愛詩集』の構造――多重の変身――」、気賀沢芙美子「ロンサールの模倣について」など日本語論文四篇のほかに、フランス語論文四篇を含む。同研究会は、フランス・ルネサンス文学およびその関連諸分野（語学、美術、音楽等）を専門に研究する会員によって構成されており、同誌は、研究雑誌『フランス・ルネサンス文学』の発展的継承をめざして発行されたものである。

〔追記〕今回も多数の方々から、資料収集上の御援助を受けたことに謝意を表したい。また脱稿後の、次の二誌を入手できた。

※『あうろ～ら』発行日本アイヒェンドルフ協会（上智大学独文研究室内）第一号、一九七七年一一月、A5判一六ページ。第八／九号、八八年四月。

※『ヘルダー研究会会報』発行ヘルダー研究会（慶應義塾大学独文学研究室内）第一号、八八年四月、B5判七ページ。第三号、九〇年四月。

本誌第六号でのトルストイの表記を次のように訂正する。

（Лев Николаевич Толстой, 1828-1910）

一橋大学所蔵の主要特殊文庫・コレクション紹介

近藤　加代子

一橋大学所蔵の特殊文庫・コレクションは約五〇点である。紙幅の関係上主要なものを簡単に紹介したい。文庫名の後の（　）内は、所蔵場所を示す。所蔵場所は、本館図書館は本館、社会科学古典資料センターは古典、小平分館は分館で略記する。また図書館職員金沢幾子さんのご協力に感謝したい。

(1) **明治文庫**（本館）

三浦新七（一八七七―一九四七）の旧蔵書を基礎とする明治憲法発布以前の刊行物。和四、九〇三冊。一九一二年以降継続収蔵。

(2) **ギールケ文庫**（古典）

オットー・ギールケ（一八四一―一九二一）旧蔵のドイツ古典法律書。洋一〇、八〇〇冊。目録有り。一九二一年収蔵。

(3) **メンガー文庫**（古典）

カール・メンガー（一八四〇―一九二一）の旧蔵書の一部。世界有数の経済学関係文庫で、メンガーの手拓本が含まれている。

洋一九、一〇〇冊。目録有り。一九二二年収蔵。

(4) **村瀬文庫**（本館）

村瀬春雄（一八七一―一九二四）旧蔵の海洋保険を中心とする保険関係書。震災で一度消失したが、没後再収集された。洋二、四〇五冊、和四七五冊。目録有り。一九二三年収蔵。

(5) **左右田文庫**（古典）

左右田喜一郎（一八八一―一九二七）の旧蔵書。左右田は、H・ファイヒンガー（一八五三―一九三三）によるカント哲学のコレクションを購入したが、関東大震災で消失した。本文庫は、左右田がその後亡くなるまでの数年に力を尽くして収集したもので、カントを中心とするヨーロッパ哲学、美術史、自然科学書などである。洋六、五〇九冊。目録有り。一九二九―三〇年収蔵。

(6) **佐野文庫**（本館）

佐野善作（一八七三―一九五二）の旧蔵書。貨幣、銀行、取引所関係文献。洋二、三五六冊、和七六六冊。一九三八年収蔵。

(7) **石原文庫**（分館）

三井物産社員でロンドン駐在の長い石原宗介（一八八七―一九三七）の旧蔵書。英文学が中心であるが、実務家らしい政治・経済関係の図書もかなりある。洋四、四三〇冊、和九五九冊。目録有り。一九三八年収蔵。

(8) **上田文庫**（本館）

上田貞次郎（一八七九―一九四〇）の旧蔵書。イギリスに重心をおいた経済学、経済史、経営学、人口論関係文献。洋一、三三六冊、和一、六九一冊。一九四三年収蔵。

(9) **青山文庫**（本館）

青山衆司（一八七一―一九四一）旧蔵の保険法、商法、会社法関係書。洋二、七三一冊、和四九冊。一九四八年収蔵。

(10) **三浦文庫**（本館）

三浦新七の旧蔵書。諸民族の国民性・民族文化関係文献が中心。古代ユダヤ、ギリシャ・ローマ以来近代に至るヨーロッパ諸文化、および古代中国文化（卜辞・金文の著録・考釈を含む）など。洋五、五〇五冊、和漢一二、〇二八冊。目録有り。一九五一年収蔵。

(11) **シュンペーター文庫**（本館）

J・A・シュンペーター（一八八三―一九五〇）の旧蔵書。夫人によって遺贈された。近代経済学の文献と雑誌が主で、シュンペーター自身の手拓本を多数含む。洋三、七三六冊。目録有り。一九五五年収蔵。

(12) **外池文庫**（本館）

イギリスの古書籍商ピーター・イートン（一九一四―　）が収集した、オーエン、協同組合運動関係文献を、外池五郎三郎（一八八八―一九八二）が購入し寄贈した。洋二、一八三冊。目録有り。一九五九年収蔵。なお、本学は、一般蔵書に、オーエン収集家の元早稲田大教授星島茂の旧蔵書を持つ。

(13) **統計文庫**（本館）

森田優三（一九〇一―　）の収集を基礎とした、統計関係の単行書、逐次刊行物。一九六二年以降継続中。

(14) **小坂文庫**（本館）
政治家小坂善太郎（一九一二―　）による寄贈。国際法・国際政治・国際経済関係書で、現在洋一五六冊、和四一三冊。一九六四―七五収蔵。

(15) **大沢文庫**（本館）
大沢章（一八八九―一九六七）の旧蔵書。国際法、法思想史、宗教史研究の基本書が多数。洋一、七七〇冊。目録有り。一九七〇年収蔵。

(16) **佐藤文庫**（分館）
佐藤晃一（一九一四―一九六七）の旧蔵書。ドイツ現代文学関係文献、特にトーマス・マン関係は充実している。洋一、五九〇冊。目録有り。一九七一年収蔵。

(17) **バート・フランクリン文庫**（古典）
社会科学古書籍商バート・フランクリン（一九〇三―一九七四）が世界的文庫を意識しつつ収集したコレクションを、三井グループ二二社と文部省の援助とで購入したもの。マグナカルタなどの文書やメディチ家帳簿、フーリエその他の手紙類など、ヨーロッパの経済・政治・社会史の重要な史料が含まれているが、特にフランス法制史・経済史および思想家著作が充実している。洋一七、二〇〇冊。仮目録有り。一九七四―七五年収蔵。

(18) **海老池文庫**（分館）
海老池俊治（一九一一―一九六八）旧蔵の英文学書。洋一、七九〇冊、和六〇二冊。目録有り。一九七五年収蔵。

(19) **大塚文庫**（古典）
大塚金之助（一八九二―一九七七）の旧蔵の経済思想史、社会思想史、革命思想史文献。洋約八、〇〇〇冊。なおベルリンの国立図書館には、日本の社会思想史文献一万七千冊の大塚文庫がある。一九七五、七六、八七年収蔵。

(20) **ヨーロッパ現代史**（本館）
一九一〇―四〇年代に刊行されたドイツを中心とするヨーロッパ各国の現代史文献。社会主義、ファシズム他諸思潮の基本文献を含む。洋五、二六九冊。一九七六年収蔵。

(21) **山田欽一文庫**（分館）
山田欽一（一九〇六―一九七四）旧蔵の数学書。和洋五〇四冊。目録有り。一九七六・七七年収蔵。

(22) **山内文庫**（本館）一九八一―八五年収蔵。
山内得立（一八九〇―一九八二）の旧蔵書。一八世紀から二〇世紀初頭までのヨーロッパ哲学の基本文献。古代ギリシャおよび中世哲学も含む。洋三、一八九冊。一九七六―七八収蔵。

(23) **小場瀬文庫**（分館）
モリエール、ディドロ、ボーマルシェ研究で知られる小場瀬卓三（一九〇六―一九七七）の旧蔵書。洋一、六七七冊。目録有り。一九七七・七九年収蔵。

(24) **鳴海文庫**（本館）
鳴海宗造（一八九九―一九七四）がソ連滞在中（一九二七―一九三五）に収集したもの。初期ソ連体制関係の文献、民族関係の他、文学関係ではプーシキン、ゴーゴリ関係が充実している。一九七七―八一年収蔵。

(25) **近代ヨーロッパ社会科学貴重書**（古典）
一六世紀から一九世紀までのヨーロッパ社会科学書。中心は一八世紀フランスの経済思想史・政治思想史・フランス革命史関係の著作と原史料。目録有り。一九七八年収蔵。

(26) **ベルンシュタイン・スヴァーリン文庫**（古典）
共にロシア革命運動家で後ジャーナリストであったL・ベルンシュタインとB・スヴァーリンの蔵書を合わせたロシア革命関係の史料・文献。洋一、八六八冊。一九七九年収蔵。

(27) **相京文庫**（分館）
三菱アルミニウム株式会社相談役相京光雄（一九〇八―一九七六）旧蔵の禅林関係書。一八三点三二四冊。一九八〇年収蔵。

(28) **岸野文庫**（分館）
岸野知雄（一九〇一―一九七四）旧蔵書。イェーツの初版本などアイルランド文学関係書。洋一、三六六冊。一九八一―八二年収蔵。

(29) **中山文庫**（本館）
中山伊知郎（一八九八―一九八〇）旧蔵の、理論経済学関係を中心とする経済学文献。洋一、五〇二冊。目録有り。一九八一―八二年収蔵。

(30) **山中文庫**（本館）
山中篤太郎（一九〇一―一九八一）旧蔵の労働問題関係文献。洋四、七〇〇冊。一九八一年収蔵。

(31) **メラー文庫**（本館）
ハンス・メラー（一九〇七―一九七九）旧蔵の保険関係文献。洋三、九〇四冊。一九八一年収蔵。

(32) **法学論文コレクション**（古典）
一六―一八世紀ドイツの法学博士学位請求論文一七、一八六点と法学関係論文四八七点を四折り版六一六巻に装丁しなおしたもの。一九八一年収蔵。

(33) **スペイン市民戦争資料**（整理中）
ミラノのフェルトリネリ研究所所蔵の、スペイン市民戦争（一九三六―三九）史を中心とするスペイン現代史関係文献。マイクロフィルム含む。一九八一年収蔵。

(34) **東欧現代史資料**（整理中）
フーヴァー研究所旧蔵書。ロシア帝政、ロシア革命、ソ連政治裁判、ポーランド政治史など、一九世紀以降のソ連・東欧史関係文献。一九八一年収蔵。

(35) **村松文庫**（本館）
村松裕次（一九一一―一九七四）旧蔵書。近代中国の和漢の基礎史料、第二次大戦後刊行の中国研究の洋書、中国関係蔵書目録など。洋六二四冊。和漢四、四三四冊。一九八二年収蔵。

(36) **西川コレクション**（本館）
西川孝次郎（一八九六―一九九〇）が収集・寄贈した明治期の簿記関係文献。和四一九冊。目録あり。一九八二年収蔵。

(37) **リソルジメント・コレクション**（整理中）
北イタリア実業家ジャンニ・カプローニ（一八八六―一九五七）の旧蔵書。近代イタリア統一民族国家形成運動に関する史料・文献が中心で、関係人物の著作や伝記もある。洋三、八〇一冊。

一九八二年収蔵。

(38) **藤井文庫**（整理中）

藤井義夫（一九〇五―一九八二）旧蔵の古代ギリシャ哲学研究書。一九八三年収蔵。

(39) **土屋文庫**（整理中）

土屋喬雄（一八九六―一九八八）旧蔵の幕末から昭和前期の日本経済史・経営史関係文献。

(40) **フランス革命史資料コレクション**（本館）

ペンシルバニア大学図書館所蔵のフランス革命史料のマイクロ・フィルム三七二リール。目録有り。一九八七年収蔵。

(41) **企業史コレクション**（本館）

一九世紀末以降のドイツ・アメリカ・イギリスの企業史・企業者史誌書。洋一、五一八冊。目録有り。一九八七年収蔵。

(42) **深沢文庫**（整理中）

深沢宏（一九三一―一九八六）の旧蔵書。中世以降の西部インドの社会経済史関係文献。洋約二、〇〇〇冊、その他現地語文献多数。一九九一年収蔵。

(43) **良知文庫**（整理中）

良知力（一九三〇―一九八五）の旧蔵書。一八四八年革命原史料三七二点、一八四八年革命関係文献七二七点(洋)。一九九一年収蔵。

(44) **貴重図書室所蔵洋書**（古典）

メンガー文庫、ギールケ文庫、左右田文庫、外池文庫を除く、一八五〇年以前に出版された洋書、二、四四六冊。目録有り。

一九九〇年度国立大学大型コレクション(全)

(外国図書)

北大　ゲルマン法史及び中世法史関連コレクション
福島大　帝政ロシア及び現代ソヴェト社会・経済研究
東京医歯大　人間の神秘と探究の図譜
横浜国大　新大陸関係地形図集
新潟大　アメリカ文化シリーズ
長岡科技大　レオナルド・ダ・ヴィンチ　コピ　イチェアトランテコ手稿
静岡大　近現代ドイツ産業・経済統計資料集
山梨大　スピノザの作品と影響多領域に亘る稀覯書
滋賀大　米国文化研究基本文献集成
京都大　西アフリカの歴史と民族コレクション
和歌山大　イギリス教育コレクション
宮崎大　イギリス教育史コレクション
鹿児島大　タイムズ版幕末期から明治初期日本関係記事

(国内図書)

宮城教育大　江戸期仙台版往来物コレクション
金沢大学　本邦商議会議所資料
信州大　占領軍検閲雑誌目録解題等
大阪大　黒田重太郎文庫
神戸大　古辞書集成
九州大　近世木活字本コレクション

二　会員の著書（一九九〇年）　二

田村秀夫編著『イギリス革命と千年王国』同文館
田村秀夫『社会思想史の視点』中大出版部
杉原四郎『思想家の書誌』日外アソシエーツ
杉原四郎『西欧経済思想史研究』同文館
荻原　隆『中村敬宇研究—明治啓蒙思想と理想主義』早大出版部
杉原　達『オリエントへの道』藤原書店
古沢友吉編著『現代資本主義への道標』三嶺書房
植村邦彦『シュルツとマルクス—近代の自己認識』新評論
斉藤日出治『物象化世界のオルタナティヴ—現代資本主義と言語・情報記号』昭和堂
伊藤成彦『戦後文学を読む』論創社
伊藤成彦『闇に育つ光』谷沢書房
今井義夫『国際協同組合運動と基本的価値』日本経済評論社
植松忠博『日本の選択』同文館
鈴木正他編『近代日本の哲学者』北樹出版
和田　守『近代日本と徳富蘇峰』御茶の水書房
有江大介『労働と正義—その経済学史的検討』創風社
三島憲一『ニーチェとその影』未来社
久田俊夫『アメリカ・サンディカリズムの〝頭脳〟』
川田　稔『意味の地平へ—レヴィ=ストロース・柳田国男・デュルケーム』未来社
青山政雄『社会批判の哲学—ヘーゲル、マルクス、マルクーゼ研究序説』北樹出版
岡地　嶺『ロバート・バーンズ——人・思想・時代』開文社出版

（訂正） 第14号の「会員の著書」欄に誤りがありましたので、お詫びして訂正します。
Harada Tetsushi, *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik*, Duncker & Humblot.

（お願い） この欄に掲載する著者（編者を含みます）を編集委員会までハガキでおしらせ下さい。おしらせを頂いたもののみを掲載しています。

編集委員会

編集後記

年報一五号をお届けします。会員各位のご協力により、この号から刊行日時が若干早まりました。秋の大会に出席される前に、会員各位に掲載論文や報告に十分目を通しておいていただくためです。したがって、今年の公募論文の〆切日も早まって、一二月一五日社会思想史学会事務局に必着となりましたので、ご注意下さい。

さて、今年度の公募論文は四篇あり、それぞれ専門のレフェリーに審査をお願いし、三篇を掲載することになりました。レフェリーのお名前は公表できませんが、一篇の論文に数人のレフェリーがつき、それぞれ意見をもちより、最終的には多数決によって掲載を決めています。望むらくは、更に多くの応募論文があればと思っております。会員各位におかれても、お心当りの研究者がおられたら、是非、応募をおすすめ下さい。なお、応募論文は返却いたしかねますのでよろしくお願いします。

今年度の大会は福島大学に決まりました。当学会創立以来、東北地方での大会開催ははじめてのことです。当学会の会員各位の所属機関はどうも西高東低であるようで、大会開催地も常に西に偏っていたように思われます。福島大学での大会開催を機会に、北海道地方、東北地方からの多くの研究者の入会を希望しています。現在、会員総数は六百数十名ですが、更に数十名の入会者があれば、年報の体裁、編集もいささかゆとりが出てくるのではないかと思っています。

（清水多吉記）

社会思想史研究　No.15

1991年7月20日　発行

編　集　社会思想史学会

代表幹事　徳永　恂

〒565　吹田市山田丘1-2　大阪大学人間科学部　徳永研究室
電話　(06) 877-5111（内線6393）

発行者　登坂　治彦

発行所　有限会社　北　樹　出　版

東京都目黒区中目黒1-2-6　〒153　電話（03）3715-1525（代表）
振替　東京　4-78237
印刷・製本　日本製版

ISBN4-89384-226-9

ミネルヴァ書房

近代ヨーロッパと東欧

中山昭吉著●ポーランド啓蒙の国際関係史的研究
従来の西欧中心的啓蒙思想研究の限界を越え、東西ヨーロッパ近代をダイナミックに描く。**6500円**

裁判官・立法者・大学教授

R・C・ヴァン・カネヘム著／小山貞夫訳●比較西洋法制史論 英米法・大陸法の大きな流れ、西洋各国の法制史を大胆なタッチで捉える。 **3600円**

近代英国の発見

越智武臣著●戦後史学の彼方 「近代英国の起源」ほか多くの業績をもつ著者が国家・地域・個人の歴史を往還しつつ「発見」した英国像を示す。**4800円**

ドイツの臣民

P・ブリックレ著 服部良久訳●平民・共同体・国家 1300〜1800年 中世から近代ドイツの臣民をその政治意識と国家的機能から照射する。**2800円**

イギリス自由主義史研究

若松繁信著●T・H・グリーンと知識人政治の季節
欧米の研究を渉猟しつつ思想と歴史の交錯を活写し、グリーンの新しい評価を試みる。 **3800円**

ワイマル共和国の予言者たち

U・リンゼ著 奥田隆男他訳●ヒトラーへの伏流
歴史の暗部に光をあて、合理と非合理、現実性と幻想性のなかに生きた人間の姿をみる。 **4000円**

〒607 京都市山科区日ノ岡堤谷町1 郵便振替 京都2-8076 ☎(075)581-0296

昭和堂 〒602 京都市上京区下長者町通新町西入藪之内町79番地 奥田ビル
TEL(075)431-2213(代) FAX(075)431-2214 振替 京都6-9347

服部正治著
穀物法論争
■三四〇〇円

ピリング／飯田和人他訳
ケインズ経済学の危機
●経済学批判として
■二八〇〇円

リー他／向井喜典・藤井透訳
福祉理論と社会政策
●フェビアン主義とマルクス主義の批判的交流
■三六〇〇円

平田清明・山田鋭夫・八木紀一郎編
現代市民社会の旋回
■三六〇〇円

小林 昇編
資本主義世界の経済政策思想
■二七〇〇円

大森郁夫編
市場と貨幣の経済思想
■二八〇〇円

＊価格はすべて消費税込の定価です。

最近刊

時間の現象学
●成田常雄●

覇権後の世界政治経済学
●高瀬　浄●

ギリシャ神話の女神たち
●布村・石塚　編●

生と死の哲学
●瀬川忠夫●

文化のシニフィアンス
●渡谷　孝●

メルロ=ポンティとマルチネ
●瀬川忠夫訳●

フォークローアとエスノロジー
●大井　正●

▶ Iori Takamura ◀

樹の海

四六　上製　¥1000

「全共闘」vs『日本浪曼派』の
〉　〉滅び〈のAesthetics
〔死によって知らされる永遠の生〕

最新刊

経営史
●小林正彬●　¥2900

存在・思惟・個体性
●四日谷敬子●　¥3300

社会科学の哲学
●遠藤克彦●　¥3500

鉄と小麦の資本主義
●高須賀義博●　¥3900

社会思想の脱―構築
●石塚正英●　¥2900

フェティシズムの思想圏
●石塚正英●　¥3800

日本ファシズムと「国家改造」論
●小松和生●　¥3900

世界書院
千代田区神田神保町1－52
☎(3294)5221振替東京5-42777

「唯物論全書」と現代

編集〃芝田進午・鈴木　正・祖父江昭二

唯物論の総合的体系の樹立をめざす『唯物論全書』は、百科全書型の構想のもとに国際的に先駆けた理論を遺し、一九三〇年代後期に光彩をはなつ。本書はその全容をとらえ、現代的意義を明らかにする。〔復刻版『唯物論全書』別巻〕

第1部　現代的意義をさぐる〈「唯物論全書」解説〉
〃百科全書〃思想の人類史的意義――いま、なぜ「唯物論全書」か（芝田進午）
戸坂潤をめぐる星座――「唯物論全書」の可能性（鈴木正）
「唯物論全書」の思想史的位置――一九三〇年代の国際的文化動向とかかわらせて（祖父江昭二）

第2部　著書の内容と評価〈復刻版『唯物論全書』解題〉
原著者の生涯と業績、再版状況等を含む三〇氏による叙述

第3部　「唯物論全書」書誌・その他
「唯物論全書」・「三笠全書」書誌、「唯物論全書」・「三笠全書」全六六冊の内容紹介、年表、「唯物論研究」掲載の書評等を収録

B6判並製330ページ　口絵付　内容案内呈　定価3605円

わが国初の本格的な百科全書　内容見本進呈

唯物論全書〈復刻〉

編集＝芝田進午・鈴木　正・祖父江昭二

Ⅰ　哲学と思想　定価47,380円
Ⅱ　自然科学と社会科学　定価45,835円
Ⅲ　芸術・生活・運動　定価49,440円
全30巻別巻1　揃定価142,655円

113 東京都文京区本郷1－5－7　電話03－3813－5355　振替東京4－49127

久山社

●本書は注文制です。書店へお申込みください。●直接注文は，公費を除き前金でお願いします（送料小社負担）。

ユートピアの展開

——歴史的風土

田村 秀夫 激動の現代を透視する『ユートピア』から『一九八四年』まで、豊富な写真が誘うユートピア復権の旅への招待。予価二五七五円(税込)

社会思想史の視点

——研究史的接近

田村 秀夫 欧米とソ連・東欧の研究史を整理し、総体的把握の視点を提示。定価四〇一七円(税込)

ケルト 伝統と民俗の想像力

中央大学人文科学研究所 編 習俗・異界観・装飾など多面的に説き語り、ヨーロッパ文化の古層を再発掘してその裏質を探る。定価四一二〇円(税込)

J・ベンサム著作解題目録

中央大学図書館 編 現在刊本として残存する内外の全著作と逐一比較照合した決定版で、極めて資料的価値が高い。〈英文版〉定価五一五〇円(税込)

中央大学出版部
192-03 東京・八王子・東中野七四二
☎〇四二六—七四—二三五一

F・K・リンガー／西村稔訳

読書人の没落

——世紀末から第三帝国までのドイツ知識人

定価5150円

田中秀夫著

スコットランド啓蒙思想史研究

——文明社会と国制——

定価5150円

カッシーラー／薗田坦訳

個と宇宙

——ルネサンス精神史

定価3605円

V・ファリアス／山本尤訳

ハイデガーとナチスム

定価4429円

ハイデガーが初期から一貫して戦闘的なナチであったことを実証する。出版と同時にヨーロッパの思想界が囂々たる論争の坩堝と化した話題の書。

野田宣雄著

教養市民層からナチズムへ

——比較宗教社会史のこころみ——

定価4120円

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。

中村幹雄著

ナチ党の思想と運動

定価5150円

ナチ党を無原則な機会主義に基づく旧中間政党とする支配的学説を退け、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。

機械と大衆の登場による文化的危機を経てナチズムにからめとられていくドイツ読書人層の知的伝統の盲点を鋭く衝くインテレクチュアル・ヒストリー。

スミス、ヒュームを中心にハチスン、ケイムズ、ファーガスン等周辺人物をも視野に入れて、近代を切り拓いたもう一つの啓蒙運動を内在的に考察。

20世紀哲学の巨匠が、個性的統一体としてのルネサンス哲学の全体像を時代の知的運動との係わりで明晰かつ透徹した筆致で描く古典。

名古屋大学出版会
〒464-01 名古屋市千種区不老町名古屋大学構内
電話 052(781)5027 振替 名古屋2—11638

プエルトリカン・ジャーニー

C.W.ミルズ/奥田 他訳
A 5 判・定価3,200円

40年代ニューヨークのプエルトリコ人移民問題を詳論したミルズ唯一の本格的社会調査.

ブルック・ファームの牧歌

宇賀 博編訳
四六判・定価2,500円

ブルック・ファームを中心とした共同体思想実践の盛衰を記録したアメリカ思想史断片.

家族・農村・コミュニティ

木下謙治著
A 5 判・定価5,000円

戦後日本社会学の研究課題の主流を形成した表題三主題への徹底的かつ一貫した追究.

流動型社会の研究

三浦典子著
A 5 判・定価4,500円

社会移動と生活構造論・コミュニティ論を踏まえ現代日本社会の構造を鋭利に解明す.

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.

社会的自我

G.H.ミード/船津 他訳
四六判・定価1,500円

自我論の核心をなすミードの三論考を撰び全訳し訳者の周到緻密な解説論文を収める.

サン-シモン著作集

森 博 編訳／全五巻
セット定価 51,500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・3359－7371(代)

ニューゲイトカレンダー大全〈ナヴァール版〉全5巻

THE COMPLETE NEWGATE CALENDAR

5 vols. The Navarre Society Limited, 1926

ロンドンのニューゲイト監獄は、13世紀に建てられ1902年に廃されるまで、多くの犯罪者を収容してきた。本書は、18世紀から19世紀頃多く書かれた彼らの伝記を集成校訂したナヴァール版（1926年刊）の復刻。英国小説の豊かな土壌となったこれら読みものは、社会史・法制史の資料としても貴重なものである。

■菊判変型・クロス装・総1770頁・図版29枚・別冊和文解説（小池滋）　定価38,110円

E.チェインバース編 百科事典1728年版 全2巻

Ephraim Chambers CYCLOPÆDIA

or, an Universal Dictionary of Arts and Sciences

2 vols. London, 1728

『百科事典の父』エフライム・チェインバーズの手になる本書は、クロスレファランス（見よ項目）を創始したこと、またディドロを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。初版に忠実な複製で、イギリス啓蒙思想の息吹を伝える待望の書。

■A4判・撰革装・総2040頁・折込7枚・別刷図版13枚　定価75,190円

＝初版原寸複製＝ エラスムス校訂 新約聖書〈キリシャ語ラテン語対訳〉

NOVUM INSTRUMENTUM OMNE

Basel, Johann Froben, 1516

16世紀初頭、ギリシャ語で史上初めて印刷されたこの『新約聖書』は、その後ルターのドイツ語新約聖書、ティンダルの英語新約聖書を通して現代プロテスタント新約聖書まで脈々と引き継がれる。本書はその記念すべき初版を原寸で複製し刊行、語学的・思想史的にも研究されるべき現代聖書の原典の姿を伝える。

■A4判変型・背つぎ極上クロス装・総1028頁・付解説(永嶋大典・水垣渉)　定価46,350円

＝初版原寸複製＝ リームス タウイ 英訳新・旧約聖書〈新約1巻・旧約2巻〉全3巻

THE NEW TESTAMENT／THE HOLIE BIBLE

Reims, 1582 ／ Douai, 1609, 1610

宗教戦争のさなか、カトリックの布教のために、弾圧の激しいイングランドを逃れネーデルランドのリームズ、ドゥーエイで刊行された本書は、ラテン語の公認聖書がカトリックの立場から初めて英訳出版されたもので、後の『欽定訳』にも大きな影響を与えた。英国の宗教論争の物証としても極めて貴重な史料。

■菊判変型・総クロス装・総3070頁・付解説(永嶋大典・水垣渉)　定価92,700円

＊定価は税込です。

臨川書店　本社 606 京都市左京区今出川通川端東 ☎075(721)7111 FAX 075(781)6168
東京 101 千代田区神田駿河台2-11-16 ☎03(3293)5021 FAX 03(3293)5023

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!!

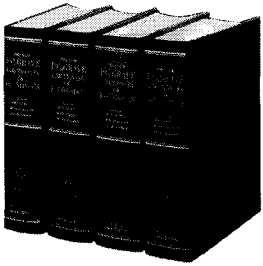
ザ・ニュー・パルグレイヴ経済学大辞典

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



丸善背革装特製版

〈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者として参加。
- 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革装製本。

〈著名な執筆陣……＊印はノーベル経済学賞受賞者〉

K. J. Arrow*
R. Aumann
G. S. Becker
F. Blau
J. Buchanan*
G. Debreu*
R. Easterlin
M. Friedman*
F. H. Hahn
J. C. Harsanyi
J. Heckman
A. Hirshman
L. Kantorovich*
D. Laidler
W. Leontief*
L. W. McKenzie
E. Mandel
T. Negishi
J. Niehans
S. Ross
P. Samuelson*
H. Scarf
A. K. Sen
H. A. Simon*
G. J. Stigler*
J. Stiglitz
J. R. N. Stone*
P. Sweezy
J. Tinbergen*
J. Tobin

発売元 Ⓜ丸善
〔本社・日本橋店〕〒103 東京都中央区日本橋 2-3-10 ☎(03)3272-7211 振替東京7-5番
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・船橋)・千葉・八王子・松本・大宮・所沢・新潟／札幌・仙台・盛岡・郡山・筑波・水戸・横浜・静岡・浜松・名古屋・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

国策研究会文書目録　複製版

東京大学附属図書館編集

本書は戦前商工官僚として活躍した美濃部洋次が収集した、戦時の政治経済政策に関する六千数百点におよぶ貴重な文書の目録である。

A 4判　560頁　定価7000円

――オックスフォード大学ＰＭシリーズ――

アダム・スミスの哲学思考

D. ラファエル著
久保芳和訳

B 6判　上製　130頁　定価1,500円

J. S. ミル

W. トマス著
杉山忠平・安川隆司訳

B 6判　上製　170頁　定価1,500円

エンゲルス

T. カーヴァー著
内田弘　杉原四郎訳

B 6判　上製　160頁　定価1,500円

●定価には消費税は含まれていません。

雄松堂出版　〒112 東京都文京区大塚3-42-3　☎03(3943)5791(代)

社会思想史への招待

水田　洋・安川悦子・安藤隆穂編

近代思想の積極的評価、思想史を輪ぎりにした国際比較、社会主義思想のナショナルな文脈での再評価、近代思想史から現代への照射に焦点をあて、近、現代の社会思想史への広い展望を与える。

A 5　上製　定価二五〇〇円

城塚　登編著　社会思想史の展開　二〇〇〇円

妹尾剛光著　コミュニケーション主体の思想構造　二五七五円

田中正司編著　スコットランド啓蒙思想研究　四六三五円

板橋重夫著　イギリス道徳感覚学派・成立史序説　三六〇五円

飯塚勝久・水野建雄編著　ヨーロッパ精神史　二四七二円

青山政雄著　社会批判の哲学　二五〇〇円

富田信男・加藤博久編著　情報と社会変動　二二〇〇円

北樹出版　・〒153 東京都目黒区中目黒1―2―6 TEL (03)3715―1524・

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO. 15 1991

CONTENTS

Papers delivered at the Fifteenth Annual Meeting at Chūō University Surugadai Memorial Hall, Tokyo, October 13-14, 1990.

Symposium

Ideologies on Monarchy
... *M. HAMABAYASHI, M. ISHII, Y. IMAI, Y. YASUMARU* ... 5

Independent Papers

Geschichte und Skeptizismus beim jungen Hegel ..... *Hiroshi KIMURA* ... 78

Die Entwicklung vom jungen Edgar Bauer ..... *Ichirō TAMURA* ... 83

Die Kritik der politischen Ökonomie und der Religion bei Karl Marx
..... *Keigo TAJIMA* ... 88

The Key Leader of American Syndicalism: Vincent St. John
..... *Toshio HISADA* ... 94

Zur Adornos Spätphilosophie—"Dialektik der Aufklärung", "Negative Dialektik" und "Ästhetische Theorie"— ..... *Kazuyuki HOSOMI* ... 100

Jürgen Habermas und das moderne Europa—Acht Thesen über "Die Theorie des kommunikativen Handelns" (1981)
..... *Shōji ISHITSUKA* ... 105

Conceptual reconstruction of the atomic bomb experiences: death and life in the nuclear age ..... *Shinji TAKAHASHI* ... 111

Informal Session 117

Articles

Schönheit und Sittlichkeit—Eine sozialphilosophische Betrachtung zur Schillers Ästhetik ..... *Mitsuru SHIMIZU* ... 122

Bürgerliche Gesellschaft bei Kant ..... *Kunihiko MIZUNO* ... 135

A view of new society of Giuzeppe Ferrari ..... *Jun'ichiro KUROSU* ... 145

Surveys ..... *N. ITŌ, H. SHINOHARA, T. ANDŌ, K. FUZII* ... 159

Book Reviews ..... *M. ISHIZUKA, A. MATOBA, H. IMAI, Y. FUKAGAI D. ARIE, J. KUNINOBU, N. ITŌ, K. HIJIKATA, T. SHIMIZU* ... 185

Bibliographical Informations ... *S. SUGIHARA, T. SUGIHARA, K. KONDŌ* ... 219

Edited by

The Society for the History of Social Thought

ISBN4-89384-226-9 C3010 P2570E 定価2570円(本体2495円)