

季刊

唯物論研究協会編集

思想と現代

1988

12
16号

特集

フランス革命100年

その光と影

〈座談会〉

フランス革命200年

江口朴郎

その光と影

湯川和夫

古茂田宏

大革命下の啓蒙思想

進歩についての断章

ノート

現代平等論にとっての

フランス革命

〈ぶっく・えんど〉

フランス革命を知るために

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

発売元

白石書店

今野佳代子

安藤 悠

小林 武

大津真作

渡辺憲正

現代日本の支配構造分析

渡辺 治

質的变化をもたらしている高度成長後の社会関係と支配の構造を分析。 二五〇〇円

ジャパメリカの時代に

加藤 哲郎

日本の現段階をどう見るか。現状認識は、どのような発想の転換が必要か。 二三〇〇円

狂気の近代

藤田幸一郎

歴史認識はどのような転換をせまられているか。ユニークな西欧近代史試論。 一八〇〇円

女のアメリカ

荒 このみ

私たちの新しい生き方。興味ある最新情報。革命から展開へ。 一八〇〇円

和辻哲郎編

山田 洪

日本学の動きが注目されるなかで、和辻の思想の構造を批判的に検討。 一八〇〇円

花伝社
発売元 共栄書房

〒101 東京都千代田区西神田2-7-6川合ビル

電話 03-263-3813 振替東京4-59661

日本文化の諸相〈唯物論研究〉年報4

唯物論研究協会編

定価2700円 千250円

「新京都学派」と「新国家主義」／上田 浩 現代における「日本的なるもの」／中村浩爾 『菊と刀』再考／河村 望 柳田国男と日本文化論／田中 収 柳宗悦の民芸論—労働論・技術論の視点から／仲村政文 奄美の宗教と文化／田平暢志 ドイツにおける日本研究についての一考察—研究状況、問題点、提案—／ヴォルフガング・ザイフェルト／尾関周二訳 マルクスにおける「意識」の問題—秋間実氏の批判に答えて／石井伸男 創造の弁証法—主体的弁証法の問題—立野保男 現代日本社会の思想的位相／吉崎祥司

唯物論研究協会編 定価各2800円千250円

唯物論の伝統と現代〈年報85年版〉

弁証法の現代的意義〈年報86年版〉

東京都千代田区神田神保町1-28

白石書店

☎03(291)-7601
振替東京2-16824

季刊 思想と現代

1988年12月
第16号

唯物論研究協会編集

発売元 白石書店

目次

特集 フランス革命200年——その光と影 〈座談会〉

フランス革命200年——その光と影 ……………江口朴郎／湯川和夫／司会・古茂田宏	3
マルクスのフランス革命論によせて……………渡辺 憲正	32
大革命下の啓蒙思想……………大津 真作	48
——『両インド史』のレーナル師の場合——	
進歩についての断章……………小林 武	65
——アジアの近代化をめぐる——	
ノート／現代平等論にとってのフランス革命……………安藤 悠	80
◆ぶっく・えんど	
フランス革命を知るために……………今野佳代子	101
*人間および市民の諸権利の宣言（原典対訳）……………	106
生涯をかけた天皇制イデオロギー復活阻止の闘い……………山口 和孝	110
——宗教学者佐木秋夫氏を偲ぶ——	
市民社会での諸個人の現実的生活過程……………宮田 和保	113
〈文化時評〉	
世紀末考……………太田 直道	127
〈もう一つの思想家像〉	
龍馬の論理——主体的実務家像——……………重本 直利	137
〈書評〉	
加藤哲郎著『ジャパメリカの時代に』……………河村 望	148
ボワイエ著／山田鋭夫ほか訳『世紀末資本主義』……………中島 康予	150
芝田進午編『生命を守る方法』……………佐野 正博	151
ビーダーマン著／尼寺義弘訳『フォイエエルバッハ』……………亀山 純生	152
〈前号批評〉	
天皇主義ムードの高まりに抗して……………種村 完司	153
声明・天皇主義キャンペーン中止を要求する……………	112

編集後記

装幀フレッシュ・アップ・スタジオ・渋川泰彦

特集 ● フランス革命二〇〇年 —— その光と影

特集にあたって

来年は一九八九年……。一七八九年七月一四日のバステューユ攻撃に始まるあのフランス革命から数えてちょうど二〇〇年目を迎えることとなります。二〇〇年というのは短い時間ではありませんから、人はそれを人類の記憶のなかに封印された遠い過去の事件として回顧することができるとも思いません。しかし、このフランス革命が提起した問題の圏域を、我々は理論的な意味でも実践的な意味でも超えたとはいえるでしょうか。そうであるとは思われません。我々は、様々の熱狂的な共感と憎悪を巻き起こしてきたこの巨大な事件の内側に依然として生きており、依然としてこの時代の子供なのです。

そういう観点から本特集は編まれました。アクチュアルな論争のきっかけになることを願ってやみません。

(編集部)

■特集 フランス革命200年——その光と影

〈座談会〉

フランス革命200年

——その光と影

江口朴郎
湯川和夫
古茂田宏
(司会)

古茂田 来年は一九八九年……。あのフランス革命の始まった一七八九年七月一四日から数えて二〇〇年を迎えるわけです。歴史を一〇〇年、二〇〇年と切ること自体に、それほど意味があるわけではないでしょうが、それにしてもフランス革命は巨大な出来事であったし、今もなおさまざまな意味において巨大であり続けているように思われます。そこで今日は、歴史学者の江口朴郎先生と哲学者の湯川和夫先生に、この近代史上のおおきな革命のもったアクチュアリティを、いろいろな角度からお話ししていただこうと思っております。編集部のほうから特にこういう順序で……というシナリオはございませんが、できましたらあまり細かい議論に立ち入るといよりは、フランス革命という強い光源から私たちの生きてくるこの時代がどのように照らしだされてくるのかという、そういう問題意識でお話しいただければさいわいです。

まず、江口先生。フランス革命二〇〇年ということ、どのようなことをお考えでしょうか？

江口 私はねえ。まわりの連中から見ると「あいつは歴史学じゃなくて哲学だ」……なんて言われてるんで、細かい実証的な議論に迷いこむ心配はありませんよ(笑い)。ただ、こうして唯研という、主に哲学畑の人と話すので最初に言うて

おきたいんですが、私の歴史観の根本は、ヘーゲルの「およそ存在するものはすべて *vernünftig* である」という、あれでですね。およそ歴史上に生起したできごとは、たとえそれがどんなに悲惨なことであつたにしても、それなりの根拠があつたとしか考えられないんで、それを後の人間が「ああすればよかった」とか「……ではあるはずのことが起こつた」なんて言ってみてもおかしなものでね。だいたい「あるはずのないこと」なんていうのはやつぱり起こるはずはないんですよ。歴史を見るさいには、徹底してこの立場を貫かなければ観念論になつちゃうでしょうね。まあ、こんなことばかりしゃべっていると前に進みませんから、これはこのぐらいにして本題に入りましょう。

フランス革命をめぐる三つの問題

江口 それでフランス革命ですが、フランス革命ということになると、第一にはやつぱりヴァルミイの会戦（二七九二）ということになるでしょうねえ。烏合の衆と思われていた人民の軍隊、フランス革命軍が、プロシア、オーストリーの軍隊——つまり国王の軍隊です——をあつげなく粉砕した……。

湯川 確かゲーテが、プロシア軍の兵營で「この日、この場所から世界史に新しい時代が始まる」と言ったのが、あのヴァルミイでしたね。

江口 そうです。そして、これは後のロシア革命とも共通する問題ですが、こうした専門家でない人民の軍隊が組織され、権力を掌握する。これがまず第一の点でしょう。

第二には、こうしてフランス革命は人民の権力奪取という側面——まあデモクラシーといつていいでしょうが——をもっているわけですが、いっぽう次のことも大事な点です。つまり資本主義というものは、生産力が発展するに従つて被支配者にも権利を与える方が資本主義全体の活性化の上から見ても望ましい、そういうことがある。確かにフランス革命は、民主主義的権利の獲得であつたわけですが、その問題もやはり資本主義の発展という視角からおさえておくべきでしょうね。これはいまのベレストロイカについて考えるときの問題ともつながっていくと思います。

第三に、ロシア革命が出たついでに言うんですが、自分では何も権力をもっていないところで権力を批判するという立場と、批判した権力を打倒した後こんどは自分が権力を握つて、人民に対して責任を負うようになったときの立場との違

い、といったことを考えますね。たとえばロマンⅡロランとレーニンとの違いといったことを……。さしあたり、このような三つのことを考えています。

古茂田 今、江口先生から三点ほど問題が出されたわけですが、その話に入る前にちよっとお聞きしてよろしいでしょうか。まず第二の論点ですが、これはフランス革命のとらえ方についての常識と言っているのでしょうか、二つあると思うんですね。つまりあれは輝かしい近代民主主義の宣言であったというのと、やがてさまざまなかたちで狂暴性を発揮することになる近代資本主義の土台づくりだったのだということ、です。

ところでいま先生は、このうちの前者——つまりデモクラシー——は、資本主義の発展と整合的な部分をもったとおっしゃられたわけですが、それは民主主義を發展させたのだから資本主義も悪いことばかりではないよ、ということをおっしゃりたいのか、それとも逆に民主主義というブルジョア社会の編成原理として組み込まれてしまう側面をもつのだぞ、ということの方を強調されようとしたのか、どちらの意味で言われたのでしょうか？

江口 うん、それは後の方の意味で、ですね。

古茂田 分かりました。私自身、最近とくに近代の「輝かしさ」——民主主義もその一つでしょうが——が、あんまり輝かしくないものを随分たくさんひきずってきたのではないかと、近代の光の部分が、膨大な闇の部分の犠牲の上に支えられていたのではなかったか……というようなことを感じていて、そうした問題意識でフランス革命もとらえ直してみたいと思っています。この点、後でまたいろいろ伺いたいと思います。

次に、ロマンⅡロランとレーニンということをおっしゃられたわけですが、これはどういう意味でおっしゃられたのか……。

江口 いや、革命における理想と現実といったことですよ。レーニンもロマンⅡロランも、あの革命の前、確か同じ時期にジュネーヴにいて——レーニンは亡命していたわけだが——それぞれ革命に憧れていた。ところがロシアに革命が起こり、レーニンは祖国に帰り、権力を掌握する。ところでレーニンもロマンⅡロランも、これは大変なロマンチストであり、理想主義者ですよ。暴力もなく、権力もない世の中を信じ、夢見ていたんですからねえ。

しかし一方は実際の革命のただなかに飛び込む。一方はそれを外から観察する……。これはもうどうしたって、くいち

がっていくほかはない。暴力のない世の中っていつても、実際に内戦、反乱、外敵の侵入……ですからねえ。おそらくレーニンも、自分の理想が実際の革命の過程でいろいろ挫折していくを経験したでしょうね。でもロマン＝ロランのように、それを外から批判することはできても、革命の内部というのはそれだけではすまないリアリズムというものがあつたんじゃないでしょうか。

古茂田 なるほど。これはフランス革命でいえば、例のロベスピエール、公安委員会のテロル政治という、革命の力学にも当然かわってくるわけですね。これについても後で話が出るだろうと思います。

フランス革命の光と影——近代統一国家の二義性

古茂田 さて、いま江口先生のほうからいくつか論点が出されたわけですが、そのうちの最初の二つは、フランス革命の二義性と言いますか、光と影と言いますか、そういうふうにとまとめてよいかと思います。

たとえば、さつき江口先生はヴァルミイの輝かしい人民軍の勝利にまず触れられましたが、確かにフランス革命軍は当

初、革命防衛軍として成立するわけですね。あの場合、ルイの王妃がオーストリーの王室から来ていたこともあって、ルイ王朝の打倒という国内問題は、すぐに国際問題に発展していきました。のちのロシア革命におけるシベリア出兵と同じような、革命への干渉戦争が外国からしかけられる。そこで、まあパン屋の親爺みたいな人がどんだん將軍になって、自分たちがなしとげた革命と祖国を守れ！ ラ・マルセイエーズ……、ということになっていく。

ところがこのしろうと軍隊が強かつたんですね、戦争を世襲の職業にしているような各国の国王軍を次々に打ち破っていく。まあだんだん形勢が悪くなり、それでジャコバン独裁というようなテロルによるひきしめも出てくるのですが、それにしてもこのようなしろうと軍の勇氣と強さにはなにか胸のすくようなところがありますね。フランス全土から集まった義勇軍の愛国心にも、のちの強国の愛国心のグロテスクさというのではなくて、むしろ正義のために身を捧げるといった普遍的なヒロイズムの方を強く感じさせますね。

今はどうか知りませんが、フランスの左翼がインターナショナルとラ・マルセイエーズを一緒に歌ってもそんなに奇妙な感じがしないのは——君が代とインターというふうにはま

ちがつてもなりません——、そういう「建国」の記憶とかわわっているのだと思います。ところでこのフランス革命軍が、テルミドール、ブリュメールを経て、結局ナポレオン戦争へとつながっていくと、だんだん話がおかしくなってくる。もちろんナポレオンだって若いころはジャコバニストだったわけだし、ナポレオンがスペインやイタリアやオーストリーでやったことの全てが否定されるべき筋のものともいえないでしょう。それはある意味では防衛上強いられる、しかも人類史的にも意味のある「ブルジョア革命の輸出」だったともいえるでしょうから……。

しかし、侵略された方からみれば、これはどうみても強盗行為だったし、歴史の後知恵的な言い方になります。結局それはイギリスとの市場拡張競争にたちおくれたフランス資本主義の必死の巻き返しだったとも言えるわけでしょう。マルセイエーズを歌った「国民」意識の普遍性と排他性という問題がそこに現われてくるように思います。この普遍的な国民意識——それは領邦に分割されていた封建制下の人民の知らないものでしたが——が、外に対してはこのような野蛮でありえたということに加えて、内に対しても野蛮でありえた、というより野蛮であったがゆえにこそ普遍的「国民」たりえ

たということも、最近しきりに言われ始めていますね。地域的な言語や習慣を「統一国家」の名のもとに踏みつぶしてならしてしまおうような……。

今でもフランス人はドイツ人やイタリア人などと比べるといろんな意味で「愛国的」です。し、国のあり方も中央集権的だと思えますが、こうしたこともフランス革命の徹底性の痕跡であろうと思われれます。ともあれ、あのフランス革命軍に象徴される近代国民国家が誕生するときのドラマをどう見るか。このあたりから始めてみたいのですが、湯川先生、いかがでしょうか？

湯川 フランスの場合は、フランス革命で突然に集権化したというよりは、すでにルイ王朝の確立に照応して国民国家が形成されてきたということがいえますね。それはフランスという国の実態として国民的な規模での統一をもった文化、生活、生産といったものが成立していたということでしょう。

古茂田 確かにそうですね。ただ、そのことの意味をどう考えるか、ですね。たとえば日本の場合でいえば、「日本人」という言葉を自分を指す言葉として最初に使ったのは坂本龍馬だとかいうような話を聞いたことがあります。それが正しいかはともかく、あの幕末の頃でさえ「薩長」というような帰

属意識をもつ人が大半で、日本人という観念はかなり新しいものであったということは確かでしょうね。

この場合、日本、ないしは日本人というカテゴリーが、それ以前のちまちました藩意識を破壊して、よりひろやかな人間のありかたを指し示していたというふうにもいえると思います。だいたい彼ら討幕の志士たちは脱藩して浪人——今でいえば無国籍人に近いイメージでしょうか——になるわけですが、ここにはある種の普遍性への志向が感じられる。

こういうふうな面を強調していくと、近代における国民国家の統一という事態は、積極的な意味においてとらえられるということになるわけですが、湯川先生はこういう方向で考えなんでしょうか？

江口 ちよつと割り込ませてもらえれば、近代の国家統一と言われるけど、たとえばイタリアを一つのものだというのは無理がありますけどね……。

国家の統合と国民の統一

湯川 イタリアの南北格差という問題と、それはかわってきますね。しかしその問題はちよつとおいでぎつきの日本の

話で言いますと、それは日本におけるナショナルな上からの「統合」と、下からの民主化の運動のなかで目指された「統一」との関係ということになるんじゃないでしょうか。

日本の場合、明治維新にはじまる近代化の過程は、全体としては結局天皇制に基く強烈な中央集権国家の形成へと向かったわけで、今の言葉づかいでいえば「統合」の側面が強かったと言えますね。ブルジョア的生産関係をむりやり上からつくりあげていくためには、市場の統合、貨幣の統一、教育の一元化……といったことは不可欠だった。そしてそのなかではずいぶん乱暴なこともあったでしょうね。

しかし、国民国家の形成が、こういうように上からの権力的統合だったということをもって、近代それ自体を清算的に見るのはおかしい。そういうことを言ったら、人民が孤立・分散させられていた幕藩体制の頃の方がよかったということになってしまいませんか？ つまり、近代化における国民的統一というものは、単に上からの抑圧的統合という面だけでとらえてはいけないので、封建制のもとでも、交通網の発達なり商品流通の発達なりをつうじて、人民レベルにおいても何らかの意味での交通・連帯が高まっていたということも否定できない。ただ、実際の日本の近代化の場合、この民主化



バスティーユの奪取 1789年7月

(クロード=シュラ)

の方向での「統一」が、権力による「統合」によっておしつぶされていったというのは事実ですが……。

古茂田 そうすると先生のお考えでは、いろんなことがあったにせよ、近代における国民国家という統一的空间の成立

自体は積極的な意味をもっていた、ということですね？ 私
がこういうことにこだわっているのは、たとえばフランス革
命のとき、ユーゴーも小説に書いていますが、ブルターニユ
のあたりでヴァンデの大反乱がおこるわけで、革命政権もこ
の反革命に対して手をやいている。確かにあのあたりはまさ
にブルトン（ブリテン）人、イギリス人らと血縁的にもつな
がりのある人々が、いわゆるフランス人とは違う言語、文化、
風習のなかで生きていたわけです。

それがイギリスからなされた反フランス革命の陰謀とつな
がってまさに反革命の勢力になるわけでしょうが、一方革命
政権が彼らを強引にフランス人に同化させようとしたことは、
革命—反革命という図式だけで割り切っていないのかなとい
う気はするんです。実際、いまでもブルターニユやバスクとい
ったところでは、分離独立の動きが今でも続いているわけ
でしょう？ もちろん先生がおっしゃるように、では革命以前の
のせまい領邦主義がよかったのかと言われれば、確かにそう
なんです……。

湯川 しかしねえ。それは日本でいえば、たとえばアイヌや
琉球の人たちがひどい差別と抑圧をうけてきたということは
あるけれども、だからといって現代の問題として、たとえば

沖繩の国家としての独立を要求するということになるかといえ——沖繩は琉球王国というはつきりした国家であったわけですから、そういうことがあってもおかしくはないわけですが——、それはいろんな意味で無理だし、また必ずしも正しいとは言えないんじゃないか。

現実の問題として、一国においてある民族が差別されているというようなことがあれば、それは許せないことですが、その問題がクリアーされていけば、それはそれとしていいんじゃないでしょうか。

古茂田 ちよつとお聞きしたいのですが、さきほど江口先生はイタリヤは統一されていまいとおっしゃっていましたが、あれはどういう意味でそういわれたのでしょうか？ つまり、本来は統一されるべきだったのに、実際は南北格差というかたちで未統一にとどまってしまったという文脈なのか、それとも逆に、たとえばバスク独立といった方向を否定しないという文脈であるのか……。

江口 それは微妙な問題ですが、現代の問題として言えば、一応あとの意味でですね。

湯川 なんだか私が、ことさらナシヨナルな統一を強調しているように思われたかもしれませんが、私が言いたいののはむ

しろこういうことですね。

つまり、従来のマルクス主義の考え方でいくと、ブルジョア民族主義かプロレタリア国際主義かという図式があつて、近代国民国家なんていうのはわれわれにとつては打倒の対象でしかない、といったところがある。そして、そこで言う国際主義というのはナシヨナルなものを超えた一種の階級連帯主義なんじゃないかと思いますが、もちろんそれは理想としては結構だけれど、ただちに国民の多数に支持されるかのようを考えることには疑問をもっているということなんです。だから、もう少しナシヨナルな次元での——それは「統合」ではなく「統一」のレベルのことですよ——利益交流・連帯にこだわりたいのです。

もちろん、こうしたナシヨナルなレベルでの人民的利害の一致が、他の国の人民の利害と矛盾するということが当然あるわけで、それはそれとしてみとめていかなければならないのだけれど、しかしそれだから「国際主義だ」と理想を強調してもそれだけでは問題は解決しなくてすよ。それは少し問題を飛ばしすぎているので、いま考えるべきは、本当の意味でのナシヨナルな統一を人民のレベルでたたかいていくということなんじゃないでしょうか。もちろん、こう言う

きの「人民の利益」とは、たとえば国家が国民を戦争に動員することによって守ろうとするような「国家の利益」とはあいいれないものだと思います。

古茂田 そうすると、こういうことでしょうか。たとえば、近代国家が破壊していった地域的なヴァナキュラーな価値をもう一度再評価しようという方向での近代批判——これはエコロジズムなんかにもあると思いますが——に対しては、前近代への反動だということかたちで批判するが、一方この近代国民国家のわくを一挙にうちやぶってプロレタリア国際主義を唱えることに対しては、超近代的な飛び過ぎだということかたちで批判する、と……。

湯川 ……まあ、そう言っていていいでしょうか。だいたい近代批判をする人たちは、たとえば近代西洋医学がいきづまった、それ漢方医学だ、というようなことを言うのですが、もちろん漢方にもいいところがあるでしょうが、そう簡単じゃあない。

近代日本における「統合」のドラマ

湯川 ところで話を戻しますが、さっきはこの近代における

ナショナルなレベルでの統一の積極的な意味を強調したわけですが、そのことは、実際の明治維新以降、日本の近代国家の支配層がやってきたことをいささかも肯定しているわけじゃないですよ。それはほとんど一貫して反人民的であったし、外国に対しては、とくにアジアの国々に対しては侵略的であったし、そうしたつけが結局あの中国侵略戦争から太平洋戦争にかけての破局として現れてきたことを思うと、こういう形での近代日本を認めるわけにはいかない……。

江口 ……認めるとか認めないとか言っても、その意味にもよりますがね。確かに、明治維新後の日本の近代史は、国民の自発的な運動に対する徹底的な弾圧や、近隣諸地域に対する軍国主義的、帝国主義的拡張の上に形成されたということと言えますが、そしてそのことをいわば原罪として反省することは必要ですが、それだけでは片のつかないところもあるでしょう？ 実際、特に明治初期の支配層が打ったさまざまな手というのは、一九世紀末のアジアにおけるヨーロッパ帝国主義への従属——日本の場合、不平等条約の解決が大きな課題としてありましたが——からいかにして自国を解放するかという問題から見たとき、あれはあれで他にやりようのないようなギリギリの選択だったとも言えるわけですからねえ。

あれは民主主義じゃないからけしからんと言ったところで、それは確かにそうだが、じゃあどうすればよかったんだ、他に手があつたのかということがある……。

湯川 まあ江口さんのヘーゲルの言い方によれば、すべて *vernünftig* だったということになって、なるべくしてなつたということになりますかねえ。

しかし、もしそういうことをつきつめていけば、あのどこから見ても破壊的・破滅的な太平洋戦争も、やむをえない必然的なできごとだったということになりやしませんか。私は必ずしもそうだったとは言えないように思いますね。

江口さんも、太平洋戦争必然論を唱えられるわけじゃないでしょう？

江口 まあ、あんまり単純な言い方はできないでしょうがね。しかし、少なくとも、明治末年あたりまでの日本の近代化の過程は、ほぼ一本道だったんじゃないですか。

湯川 まあ、そのところにも異論はありますが、そこは譲って、太平洋戦争はともかく日清・日露のあたりまでは近代日本の独立という文脈では他にやりようのない唯一の道だったということを取りに認めたとしても、だからといって日清・日露当時の多数の国民、とりわけ女性がすさまじい犠牲を強

いられたことや、目覚めた人々が不法に逮捕・監禁・処刑された……ということを肯定するわけにはいかないでしょう？

江口 今のお話には私は全然反対するつもりはないんですよ。

しかし、だからあのときああできたはずだ、ああしていたら今はもつとよかつた……というようにはならないということなんです。どうも、この辺になると、唯研と歴研の違いというか、哲学者と歴史学者の違いというか、そういうものを感じますなあ(笑)。

哲学者はどうもゾレンを立て過ぎて、いろんなことについてムキになっちゃう。何に対してもね。歴史家は、もう少し達観したところがある。……まあ無責任ということじゃないで、もつと気を長くもつていこうということなんです。

古茂田 唯研と歴研の違いということで江口先生が何を念頭に置かれているのか、唯研といっても、戦前からいろんな経緯があるわけですからそう単純ではないようにも思いますので、そのあたりも議論してみたいのですが、ここでは一応それはおいて、話題を具体的なところに戻したいのですが……。

さきほど湯川先生は、近代におけるナショナリティの形成を持つ積極的な意味を強調された後、しかし現実の日本近代史は……というふうに通けようとされていたようですが、も

う少しそのあたりをお話しただけじゃないでしょうか。

湯川 ああ、そうでしたね。いやこれはさっきのナシヨナリテイの強調とすこし矛盾しているように思われるかもしれないが、私はね、たとえば福沢諭吉の脱亜論につながっていくような形での、というより富国強兵と言った方がわかりやすいかもしれないが、ああいうナシヨナリズムというのには、どういう意味でも賛成できないんです。確かに、遅れて出発した資本主義国としての日本の針路として、「民族の独立を守るためには、あれより他に方法はなかった」という言い方はできるかもしれませんが。福沢のロジックは、まあそういうものだったでしょう？

古茂田 『文明論之概略』の最後のほうは、それでですね。最初のほうでは文明の進歩のほうが一国の独立より価値が高いと言いながら、しかし現実として一国の独立が奪われてしまったら文明もなにもあつたもんじゃない……という形で、結局この独立ということが再重要な課題というようにもちあげられていきますね。

湯川 そうなんです。確かに福沢は、あの『概略』の冒頭でしきりに相対主義を強調していて、無条件・絶対的に言い得ることはないと言っていますが、最後はやっぱり「国家の独

立ほど尊いものはない」という論調になっていきます。しかしね、私にはこの「……より尊いものはない」というレトリックというのが気になるんですね。ほんとうにそうなんだろうかと最近思うんですよ。

とくに現代の戦争は、これは勝ち負けと関係なく、人民にとつてはとりかえしようなない惨劇になりますからね。もちろん、それではベトナムがあくまでも独立を掲げて闘ったのは間違いだったのかとか、降伏して生き長らえたほうがよかったのかと言われれば、それはそんなに簡単に答えられませんが、逆のケースだってあるでしょう？ たえばあの第二次世界大戦のときフランスはナチに降伏して一時一国の独立を失ったわけだけれど、だからといってフランス人民が破壊したとは言えないでしょう。あのときバリが破壊されても、大量の戦死者を出しても、徹底抗戦すべきだったと言えるんでしょうかね。……とここであのベタンは戦後どうなったんですしたかね？

江口 国家反逆罪で死刑を宣告されましたね。ただし恩赦で、執行はされなかったけれど……。

湯川 そうでしたか。ともあれ私はどんな場合でも「……ほど尊いものはない」というスローガンのもとに人民の生活の

全てが動員されていくというような論理には、無条件には同意できないんです。

私の言いたいのは、さつき私が強調したナショナリティと
いうのが、こういう「……より尊いものはない」といった論
理にくみするようなものではない、ということなんです。ち
よっと矛盾しているように見えたかもしれないけれど……。

古茂田 なるほど。そうすると、さきほど江口先生が強調さ
れたような歴史の必然性の立場から言うと、明治政府のとっ
たさまざまな政策は、福沢のいうような「一国の独立を守る」
ためにやむをえないギリギリの選択だったということになる
わけでしようが、湯川先生の見方はそうではない。「一国の
独立を守る」ということが無前提の要請ではないのだから、
もしあの時代に別の選択があつて——たとえば民権派が勝利
するとか——その結果、帝国主義時代のパワーゲームのなか
でかりに日本のみこまれていたとしても、だから日本人民
の破滅であつたというようにはかならずしも言えない、と……。

湯川 大体ね、分からないですよ。もしあのときあだつた
ら今はこうなっていたはずだ、なんてことはね。その意味で
は歴史の可能性は開いているんです。

「正しい」フランス革命と「歪んだ」明治維新？

古茂田 このあたりの問題については江口先生のほうからも
御意見があるでしょうが、だんだんフランス革命から離れて
いってしまいますので、この辺で少し問題を絞ってみたいとい
思います。

……いま、湯川先生のほうから、フランス革命とのかかわ
りで明治維新後の近代日本史の光と影——といっても具体的
には影のほうが強調されていたようですが——といった問題
が出されたわけですが、お話を聞いていてこんな感想を持っ
たのです。これは湯川先生の御発言の正確なまとめにはなっ
ていないかもしれませんが、先生のお考えには、一方でフラ
ンス革命のなかで急速にすすめられたナショナリティという
普遍的空間への積極性に対する肯定が——前近代に対するア
ンチとして——ある。しかし、それがアジアにおける後発資
本主義国であるこの日本において具体化された過程に対して
は、たとえば天皇制権力による上からの統合や、帝国主義的
拡張主義に対しては、厳しい否定がある。こう理解してよろ
しいかと思えます。これを、内発的な近代の出発であるフラ

ンス革命はよかったけれど、外発的・強制的に出発した日本の明治維新は、歪んでいたというふうにとめてしまうのは乱暴かもしれませんが、そういうニュアンスを感じるのです。

確かにフランス革命における『人間および市民の諸権利の宣言』などは今読んでみてもなお新鮮な意義を失っていない普遍性を感じさせます。しかし、この輝かしい理念を帯びた三色旗をふりまわして近代フランス国家が全世界、とくにこのアジアでなにをしてきたのかを考えると、そう無邪気に称える気にはならないというところがありますね。

いったいここに言う「人間」とか「市民」というのはどのあたりまで勘定に入れてのものだったのかということですよ。

「人間 (homme)」というのは「男 (homme)」のことしか勘定にいれていなかったのだというフェミニストからの批判もあるでしょうし、「市民 (citoyen)」というのも「これは国籍 (市民権) を前提とする概念ですから、たとえばベトナムに対してフランス人が三色旗をおしたててやった犯罪行為も、とくにそれとしては感じられなかったのかもしれない……」。

以前、物見遊山ですがフランスのあちらこちらを歩いたとき印象的だったのは、どんなに田舎の小さな教会にもある戦死者名簿のレリーフや墓碑銘だったんですね。「MORTS

POUR FRANCE (フランスのために死す)」という標語の下に、それこそびっしりと戦死者の氏名・年齢が並んでいる。

もちろんその中で、対独レジスタンスに倒れた少年のような若い人の名前を見ていくと、やはりある種の感動を覚えるわけですが、しかしそれだけじゃないんですね。古いところでは普仏戦争の頃からはじまって、アルジェリア、ベトナムまでひと続きに、「MORTS POUR FRANCE — LIBERTE, EGALITE, FRATERNITE」なんです。

私なんかはフランスの愛国主義パトリオティスムというところとすぐにあのフランス革命戦争から対独レジスタンスを思い浮かべて、それにひきかえあの靖国神社の「英霊」のグロテスクさは……というふうに考えがちだったのですが、そういうグロテスクさは別に日本だけじゃないんですね。なんだか奥野法相の発言みたいになってしまいましたが(笑)、とにかく複雑な思いをしました。

湯川 しかしねえ、やっぱりフランスの場合と日本の靖国神社の「英霊」とはやはり歴史的事情も違うんじゃないですか。フランスの場合はどちらかといえば決まり文句として書かれているところがあって、それほど目くじらを立てることはない。しかし近代日本の戦争行為は一貫して、国内的にも対

外的にも抑圧的でしかなかったわけでしょうか？ 戦争犠牲者の国家的顕彰はどの国でもやっていることで、日本の靖国神社だけが悪いというのは筋が通らないというのがあの奥野発言に象徴される考えでしょうが、それはあまりにも自国の犯罪に対して居直った態度でしかない。

古茂田 もちろんそれはそのとおりですが、しかしベトナム人からみればフランスに対しても目くじらを立ててほしいと思うのではないですか。それとついでに言いたいのですが、湯川先生のいまの御発言の中には、フランスの近代軍がやってきたさまざまな犯罪的行為をそれとして認識しつつも、その起源の栄光、つまり革命軍としての解放的性格をどこかで肯定しているような、そしてそれとの対比で日本の天皇制侵略軍の否定的性格を浮き彫りにされるような、そういう感じがあるんです。

しかし、山県有朋のあの大日本帝国陸軍だって、もとをたどれば長州の平民軍・奇兵隊にルーツがあるわけでしょう？ 兵農分離ということで軍事力を権力側に全部吸い上げられていた人民が、己の手のなかにこれを取り戻そうとしたこと自体は、それがその後どういう形で統合されていったかは別にして、やはり一種の革命的なできごとだったのではないでし

ようか。それに彼らが最初にとった「尊皇攘夷」といった反応も、ヨーロッパ列強による帝国主義的世界分割にさらされたようとしたアジアの小国の反応としては、まあ分かるところがあるでしょう。外からは狂信的に見えますが、今で言えばホメイニのイスラム原理主義みたいところがある。

まあ奇兵隊とフランス革命軍、大日本帝国陸軍とナポレオン軍をバラレルに見るのはちょっと乱暴かもしれませんが……。もちろんこんなことを言うことによつて、だから帝国陸軍にもいいところがあったなんてことを言いたいのではありませんよ。ただ大雑把に言つて、フランス革命に象徴されるヨーロッパ近代は普遍的だったが、日本の近代は歪んでいったという見方はそもそもすこしおかしいのではないか、もつと近代そのものもつ転倒性を——始めはよかったが、だんだん悪くなったというのではなくて——考え直してみたいということなんです。

近代の「外部」をどう見るか

江口 今のお話は、最近しきりに言われている、第三世界論や、世界資本主義システム論といった問題意識に近いものだ

と受け取っていいのでしょうか。よく彼らは「外部性」ということを強調します。あるシステムの「内部的」発展のプロセスだけを見てはいけなくて、そうした「内部」がどのような「外部」からの収奪や依存によってなりたっていたかを強調するわけです。

たとえばイギリスにおける資本主義の成立なんていうのを、イギリス国内の生産力の発展だとかプロテスタンティズムの影響などという「内部的」な要因で説明するのではなく、そもそものはじまりから東インド会社といった「外部」からの強盗的な収奪と抑圧の上になりたつたものだとすることを強調する……。

古茂田 そうですね。こういう議論になると、そもそもアジアの古代、ゲルマン的中世封建制、近代ブルジョア社会、社会主義……といった単線の段階説は、とくに近代以降についてはヨーロッパ中心主義的な謬論として退けられることになります。どうしても、こういう発展段階論でいくと、教科書の発展のモデルをイギリス・フランスにとり、これに比べて日本はまだ半封建制だとか、インドはここらへんだという議論になりがちですからね。

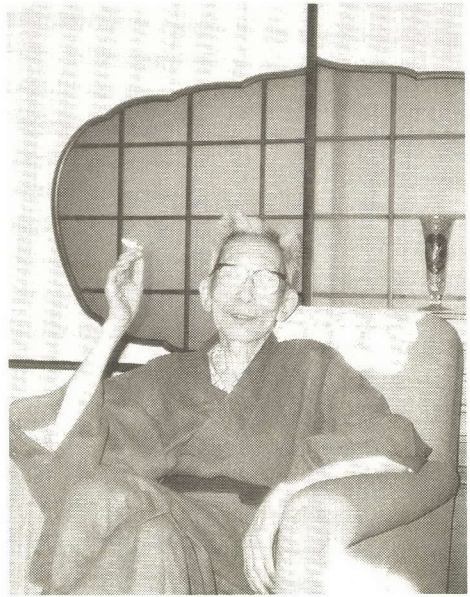
そして、なぜヨーロッパでは歴史のシナリオどおりに進む

のにインドは遅れているのかというような倒錯した問題が出されることになる。しかし実情はインドが「遅れる」こととイギリスが「進む」ということは、全体のシステムの現れかたにすぎなかったのではないかと、というわけです。

江口 それをつきつめていくと、歴史における解放の主体はどこにあるか、という大きな問題ともかかわってくるでしょうね。

古茂田 ええ、そのとおりだと思います。この辺でその問題に話題を転じましょうか。

江口 さっき出たような議論は、たとえばウィットフォードルの「水の理論」のような、「第三世界」の「停滞性」を自明の前提にしてしまうような議論になってしまおうと問題ですが、しかし従来のマルクス主義がややもするとヨーロッパ中心主義に傾きがちであったことを問い直し、「第三世界」と呼ばれる地域を単に「遅れた」地域として見るのではないような、新しい視点を出している点で重要でしょうね。振り返ってみれば、マルクスにしたって基本的にはイギリス・フランスといった資本主義の最も進んだ国で最初に社会主義革命が起きる、その主体はプロレタリアートだと考えていたわけですが、それは全然あたらなかった。



江口朴郎氏

ロシア革命、中国革命をはじめとして、今まで成功した社会主義革命は例外なく周辺地域で起こっています。この点は、すでにレーニンの『第二インターナショナルの崩壊』あたりではつきりしているが、まあ帝国主義時代における支配構造の完成によって、マルクスの時代とは違った力関係ができたわけです。その意味では、フランス革命によって封建貴族層が打倒され、かわってブルジョアジーが権力を取った、次はブルジョアジーを打倒してプロレタリアートが権力を奪

還するのだというような素朴な言い方はできなくなっているでしょうね。

マルクスが当時のプロレタリアートに見た世界史的な意義は、「失うべきなものもない」存在としての普遍的性格、それだけに革命的であらざるをえないような性格だったわけですが、いまだではそうは言えないですからね。たとえば帝国主義国の労働者より植民地地域の農民のほうがずっと革命的だという状況は、すでにかなり前からありますが、今の日本の労働戦線のひどいありさまなんていうのも、このことと無縁ではありえない。

古茂田 そうすると、どうなるのでしょうか。さっきの世界資本主義システム論などの議論からは、たとえば周辺革命論というんでしょうか、「発達」した国の労働者はすでに革命の主体たる位置にはおらず、矛盾の集積地たる第三世界の人民こそがこの世界史的主体なのだ……といった方向がでてくるのが自然だろうと思うんですが、先生はこれをどうお考えなのでしょうが？

江口 それは微妙な問題ですね。確かに私もあちこちで言っています、ここ百年の歴史を振りかえって言えば、世界史を揺り動かすような大きな事件は、みな周辺から起こってい



湯川和夫氏

る。あるいはこの周辺をどのように中心が組織するか、それに対して周辺がいかに自立を求めて闘うかをめぐって展開されてきている。第一次世界大戦だけを例にとっても、バルカンに対する汎スラブ主義とオスマン・トルコとの争い、オーストリー・ハンガリー二重帝国、アラビアのロレンスがアラビアの独立を支持しながらトルコと闘ったことが、結局イギリスのスエズ防衛に利用されたこと……、こういう事情が全部からまっています。現代ではソ連や中国は周辺とは言え

ないけれど、それももとをたどれば周辺の主体化の過程とも言えるわけでしょう。キューバしかり、ベトナムしかり、そして現在のパレスチナ、ラテンアメリカ、フィリピン……しかりです。

しかしね。こういうことを言うことによって、だからもう北の世界には歴史の変革主体としてのパワーはないんだとか、そもそも先進資本主義国のプロレタリアートに歴史の解放主体を見たマルクスは古くさいんだとか、ヨーロッパ中心主義だったんだとか言って切り捨ててしまうのもまた単純すぎる見方なんじゃないですかね。

古茂田 そのところを、もう少し詳しくお願いします。

「中心」と「周辺」——解放の主体をめぐって

江口 第一に、マルクスの思想がヨーロッパ中心主義だったと言われれば、まあそれはあたりまえだということがあるでしょうね。これは開き直った言い方のようですが、少なくともあの時代に、まさにヨーロッパのただなかで人民の解放を実践の問題として考えていたマルクスにとって、ヨーロッパにおける人民の敗北——それは帝国主義化をとおして人民



古茂田宏氏

が部分的に買収されていって体制内化するということを含みますが——をはやばやと見こしたうえで、革命は後進的な地域におこるであろうなんてことを言うことは、とうていできなかつたでしょうからね。

このことは、現代においても言えるんで、ヨーロッパの間はヨーロッパで、日本人はまさにこの日本で勝負すること、これを投げ捨ててしまうわけにはいかない。

第二に、そもそもマルクスの時代には、いま言われている

「周辺」地域には、実際自己解放の主体的な力量がなかった。これはいい悪いの問題ではなくて、事実の問題でしょう。ヨーロッパが世界史の主体的中心として現われたのは、火薬などのいわゆる三大発明や「新大陸」発見の大航海時代と呼ばれる一五〜一六世紀ですね。これが近代の始まりであると同時に、ヨーロッパの墓穴の掘り始めだったとも言えないことはいないわけだけれど、だからマルクスの時代には、もうかなり「周辺」からのあがりでも言えるわけだが、そういうふうな構造ができあがっていたとも言えるわけだが、そういうふうに「周辺」の存在の重大性を云々すること、その「周辺」に主体としての力があるかどうかということとは、一応別のことですからねえ。

その意味では、この近代の墓穴がようやくはつきりと見えるようになったのが二〇世紀、しかもいよいよそのことが煮詰まったかたちで現れてきたのがこの現代だということになるのじゃないですか。

古茂田 おっしゃられることは、よく分かります。私もだいたいそのように考えているのです。ただ現実の問題として、そういう「周辺」の問題が皆に意識されだしたということは確かだとしても、たとえばコスタリカだとかリビアといった

国々が、ではこれからの歴史の前面に登場するのだろうかという、それにもわかには信じられませぬ。なんといつても生産力の問題もあるでしょうし……。このあたりはいかがでしょうか。

江口 それはそのとおりです。だいたい、第三世界が日本を含めた欧米世界から収奪されているということは、そのとおりですが、じゃあ今すぐに資本主義が第三世界から手を引いたら問題は解決するかと言えば、そうじゃないでしょうからね。資本主義世界がなりたたなくなるといっただけじゃなくて、第三世界の方だつてなりたたない。第三世界が被抑圧者としての連帯意識だけで団結して自立の道を探ると言っても、資源を持っている国、そうでない国といろいろあつて、そんなに単純ではない。それはベトナムとラオスの関係だとか、アラブ世界の複雑さを見ても分かります。しかしね、では依然として「周辺」地域には全然主体としての力がないか、育っていないかと言えば、それもまた間違いでしょう。

確かに、そういう国々が今でもいろんな制限に悩んでいることは事実ですが、しかしたとえば一九〇〇年頃の世界の状況と比べたら、それらの民族の意識ははるかに高まっているでしょう？ それに、そもそもソ連や中国といった社会主義

国が成立しているということ自体、つまり社会主義が主義ではなく体制になっているということも、重要でしょうね。もちろんいろいろ言われているように、そうした社会主義国がさまざまな誤り——というように言い方には問題があります。が、まあそれはおいて——を犯してきたということはありますが、しかしソ連、中国という存在なしに、アメリカの裏庭にあるキューバで人民が勝利できたか、朝鮮、ベトナムが頑張りきれたかといえば、そんなことはありえないですよ。だから、こういうことまで含めて言えば、やっぱり「周辺」の人民の力は無視できない水準にまで高まってきたと言えるんじゃないですか。

それと、さつきフランス革命での人権宣言の理念における普遍性と、実際に近代フランスがやったこととの落差についての話がありました。が、以前ベトナムを訪れて強く感じたのはベトナムにおけるフランスの影響の深さなんです。確かにベトナムは長い間、フランスの支配に苦しめられてきたわけですが、その抵抗のなかで皮肉なことにフランス革命に、あの人権宣言の理念に深く学んでいる。

変な話かもしれないけれど、ヨーロッパ的なデモクラシーというものが、一番自然な形で根づいたところがベトナムじ

やないでしようか。まあ現在のベトナムはベトナムで、いろいろ悩みもあるでしょうから、理想化するわけじゃありませんがね。ともあれ、このあたりが近代というもののありようではないか。

それに少し付け加えると、こういう民族の自決権の問題とならんで、そういう近代国民国家のわくぐみを越えたような、新しい民族の形成というようなこともありますね。たとえば、ニュージールランド、オーストラリア、メキシコ等、本来はばらばらだった国が帝国主義に一致して抵抗するなかで、新たな民族といふべきものが少しずつできあがりつつある。

古茂田　　といますと……？

江口　　うん、まあ分かりやすい例で言うと、アグネス・チャーナンなんかはその典型だな。

古茂田　　はあ。しかし私にはもう一つ分かりにくいところがありますか……。

江口　　まあ、コスモポリタンの、しかも一種華僑のもっているようなしたたかさ、ということですね。ジュディ・オングなんていう方が、その意味ではうわてかもしれないが（笑い）……。とにかく、さきほどから話題になっている近代国民国家のわくぐみ自体が、あちこちで綻び始めていると

いう感じはしますね。

古茂田　　ふーむ。なんだかとても深いことをおっしゃられたような気がします……。突然、ジュディ・オングというような高度な話が出てきたんで（笑い）、ちょっと面喰らいました。しかしそれはともあれ、二つあるようですね。一つは「周辺」と呼ばれた地域が徐々にではあれ、歴史の前面に登場し始めたということ……。

江口　　そう。日本でいえば、三宅島ですよ。

古茂田　　そして、もう一つは、そういう「周辺」が、いわば歴史的な後戻りをしていくんじゃないかと、そういう一見「遅れた」ところのほうがむしろインターナショナルというか、国民国家という単位をはみだしたような動きをほらみつたあ。そういう意味では「中心」―「周辺」という図式自体が変化しつつある……そんなところでしょうか。

江口　　まあ、そういうことです。

「最高存在の祭典」と「天皇制」――革命と復古

古茂田　　分かりました。……ええと、どうもお話がおもしろくて、どんどんフランス革命から離れていってしまいました。

もつとも今日の座談会の目的は、過去の出来事としてのフランス革命そのものを論ずるところにはないのですから、それはそれでよいのですが、この辺でもう少し話題を絞ってみたいと思います。



自由の木の植樹
(エチエンヌ＝ベリクール)

……さきほどまで、フランス革命、あるいはヨーロッパ近代というものを、より広い近代世界システムのかなかで相対化するという方向での話を中心だったわけですが、しかしそれでもやっぱりフランス革命のもつ普遍性を否定することはできないでしょうね。明治維新との比較でいえば、両方とも封建的秩序の解体と、ブルジョア的な社会関係の創出という点では一致するところも多いわけですが、落差もまた大きい。

フランス革命の場合は、封建的特権の廃止、市民の平等というところから、この理念にもとづく国王の処刑ということが、いわばロジカルになされた。王制に対する永遠の恨みを人民に刻みこみ、二度と王制の復活を許さないようにするために、目の前にいる国王の首を落としてその神秘的な聖性を地に落とさねばならなかったというわけです。この点では、結局王制を残したイギリス革命と比べても、よりクリアーな革命であったといえるでしょうね。そして、こういう市民の平等を保証するための「権利の宣言」を、非常に抽象的な「最高存在 (Etre suprême)」の前に誓うというかたちで出す……。

湯川 ロベスピエールがやりたいわゆる「最高存在の祭典」(一七九三)ですね。

古茂田 そうです。これと日本の明治維新を比べてみれば、もちろん徳川ファミリーをはじめとする封建領主層は一応政治の中心から追放されたわけだし、華族というかたちで残りしますが、基本的には封建的身分差別は解消にむかうわけですから、フランス革命と似たところがあります。しかし何と言ってもいちばん違うのは、この「最高存在」という超越者の位置を、具体的な天皇という人間が占めたこと、「一君万民」というかたちで封建秩序の否定がおこなわれたこと、これでしょうね。

湯川 そう。革命じゃなくて「王政復古」という過去への退行のかたちを取るんですよ。

古茂田 もっともフランス革命でも、たとえばその思想的源流になっているルソーなんかには、古代ギリシア・ローマの共和国というような過去への憧れが強烈にありますし、あのフランス革命を理想化して描いたダヴィッドの絵なんかを觀ますと、古代共和制の英雄物語という感じがしますから、まあ革命が復古的イメージのなかでなされること自体はわりとよくある話だとは思いますが、それにしたって古代ローマ共和国と律令国家のイメージとは、ぜんぜん意味が違いますものね。

とにかく日本の場合、この最高存在としての天皇がどんどん持ち上げられていったわけですよ。おりしも現在、ヒロヒト氏の重体が伝えられて、この国中が奇妙なフィーバー現象に巻き込まれているのを見るにつけても、この落差の大きさを思わないわけにはいきません。もちろん、さきほどの議論にもありましたように、日本(アジア)はフランス(ヨーロッパ)と比べてこんなに遅れているというようなことは単純には言えないわけですが……。この落差についてどうお考えでしょうか。

湯川 フランスやイギリスの場合、文字どおり国王の首が飛んだのは、革命勢力の行き過ぎというよりは、国王の側の問題が大きいですね。イギリスの場合、すぐに王制が復活した。これはクロムウェルの姿勢に対する失望をうまくついで、妥協ができたわけでしょう。しかしこれと日本の天皇制とは同一視できませんね。「君臨すれども統治せず」というわけではない。明治維新後の日本の天皇制というものは、絶対主義的な権力として聳え立ったわけですから。……しかし、いくら明治政府が古代的な天皇のイメージを宣伝しようとも、実際は近代国家ですからね。ほんとに天皇自体が一人で専制権力をふるったわけではないでしょう。あくまでも問題は天

皇個人ではなく天皇制であつて、実際は無責任な集団指導体制というところではないでしょうか。

まあ、これは江口さんのお考えとも重なるかもしれませんが、明治の初期の支配層はいろんな意味で実に巧妙というふうまいですね。しかしこの集団指導を天皇の名によって行うというのは、スムーズであるとともに実に無責任な体制であつて、これが第二次大戦の戦後処理にもいろいろ問題を残します。同じような運命をたどったイタリアを例にとれば、あそこでは戦後の新憲法で君主制をどうするかということがきちんと国民投票にかけられて、共和制に移行したわけですが、日本ではこういうメリハリのきいたことにはならなかった。

古茂田 日本の場合、あの戦争を開始した権力と終結させた権力とは、ドイツ・イタリアと違って、同じ権力でしたからね。

湯川 そうなんです。まあ、あのとき天皇制を直ちに廃止していれば、ものすごい混乱に陥つたでしょうが、とにかくあの戦争をひきおこした日本の指導者たちは、一方では国家主義者でありながら、——まあ極端なウルトラ国家主義者はあまりいなかったという議論もあるでしょうが——他方全くの無責任集団というところがあります。天皇制はそうい

う構造を支えたといえるでしょうか。

天皇制のやっかいさ

江口 しかしね。天皇制というのは、ほんとうにやっかいな存在で、そう簡単に克服できるような代物じゃない。さきほどの第三世界論のときにも言おうと思つたんですが、『資本主義発達史講座』と「三二年テーゼ」についても、また歴史と天皇制についても考え直さなくてはならない問題はたくさんありますね。そもそも、歴史研究において第二次世界大戦とはどういう戦争だったのかということについても、いろいろ議論されてきたけれど、まだ解決のつかないところがいっぱいあります。

古茂田 どういうことでしょうか。「三二年テーゼ」における天皇制打倒のスローガン——これを主要な課題とするか否かが講座派と労農派との分岐点になるわけでしょうか——が間違いだつた、というようなことでしょうか。

江口 まあ、それは慎重にお答えしなければいけない問題だけれど、少なくともあの時点で、天皇制を打倒すべきだということと、全体の力関係のなかで実際に打倒できるというこ

とは別の問題だったと言うことはできませんね。少なくとも、現実的には「天皇制」打倒のスローガンのもとに、政治的な前衛が人民と手をつなぐことはできなかった。英雄的な孤軍奮闘はあったけれども、そしてそれが全く無駄だったということにはならないが、他方、たとえば統一戦線というような学ばなくてはならない経験をふむことがなかった……。とにかく、天皇制というのは、ひろい意味で言って、ちよつとやそつとではどうにもならないほど近代の日本人——われわれを含めて——にからみついているんです。

しかし、ちよつと話をむしかえすようですが、こういうことを言うことで、だから日本は遅れているんだ、駄目なんだというような結論に飛びつこうというのじゃありませんよ。たとえば、三大発明の時代、大航海時代が近代ヨーロッパの始まりでもあり、墓穴の始まりでもあったとさつき言いました、ちよつとどの初めあたりに彼らヨーロッパ人とちよつとつきあっただけで日本は鎖国に入るのですね。普通これは、ただ徳川封建体制の護持のための反動政策だったとされるわけですが、しかしそれだけではない部分もあるんじゃないでしょうか。徳川時代というのを、一六〇〇年以降の世界史全体のの中に位置づけてみて、それは何だったのかと考えている

ところなんです。なかなかの知恵を持っていましたよ、彼らは……。大体ねえ、長崎の出島しか情報の窓口がなかったのに、長い鎖国の後、開国後の激動期をあれだけうまく乗り切ることができたというのは、奇跡的なことです。

古茂田 なるほど。そのお話はまたおもしろそうですね。しかし、ここで世界史における一六、一七世紀なんていう魅力的なテーマに深入りすると果てしなくなりそうなので、少し強引に議論を整理したいと思います。

……フランス革命との対比で日本の近代化を振り返ったとき、湯川先生は天皇制の後進性とその下での無責任体制の方を強調される。これに対して江口先生は、存在するものは理性的だというか、根拠のあるものだというか、そういうリアリズムのお立場で、戦前の日本が歩んだ道は日本資本主義の発達という観点から見れば最適の解——もちろん価値的な意味ではなく——であつたとお考えになる……。

湯川 それ以外の道がなかったかどうかは、やってみなければ分からないところがあるでしょう。

江口 明治の初期の考え方は、とにかく何がなんでも独立が大切だということだったんです。そういう力学のもとで全てが動いた。そこから、天皇制も富国強兵も出てきているん

ことをしでかしたわけだが、そういうように追い詰められていくプロセスは、それとしてきちんとおさえておくべきでしょうね。ロシア革命だって、今まさにペレストロイカで、これまでいろいろな問題が一举に噴き出ていますが、それだって何もスターリン一人が極悪非道なことをやったせいだというのではない。一九一七年の時点で、四面楚歌の状況で、何がなんでも社会主義を守るんだ、ということがあった。「歪み」を云々するのはやさしいんだけど、それだけじゃ駄目で、もう少し先に行かなければならない。

革命における理想と現実——ヒューマニズムとテロル

古茂田 その話になりますと、「革命における理想と現実」という、江口先生が最初に出された論点にかかわってきますね。……では最後にその話で締め括ることにしましょうか。

フランス革命というと、やはりジャコバン独裁下でのテロル政治を避けて語れないと思います。最初は「権利宣言」というような非常にデモクラティックなことを言ったわけですが、独裁になると反革命の嵐のなかでそれこそ「フランスの独立を守る」ためには……というロジックで一切この宣言は

適用されなくなる。ギタールという当時の一市民の日記を読みますと、とくに一七九四年あたりは、毎日毎日ギロチンにかけられた人の名前と肩書きと年齢がこれでもかこれでもかとうんざりするほど並んでいる。罪状は「内通と陰謀」とか「国民公会への中傷」とか「反動文書の発行」とかいうものですが、貴族・僧侶といった「階級敵」だけではなくて普通の商人や職人みたいな人もどんどん処刑されています。九四年の六月の牧月法で裁判手続きの簡略化がなされて、弁護人も証人も一切廃止してロベスピエール派の陪審員の判断だけで決まるということになってからは、まあ屠殺場みたいになっている。このあたりは、反革命の立場の人からはさんざん言われていることですが……。

ところで、これをポーランドの「連帯」派の映画監督のワイダが数年前に映画にしているんですね。『ダントン』という映画です。その中で、決定的に対立してしまったロベスピエールとダントンが最後に出会って「どうしてこのように互いに疑心暗鬼のテロ合戦になってしまったのだろう？」とダントンが問うと、ロベスピエールが「nature des chosesだ」と茫然と答えるシーンがあるんですが、それが印象的でした。もちろんフィクションですから、実際こういう会話があった

かどうかは知りませんが……。

湯川 「ものごとの勢い」ということでしようかね。ヘーゲルの「理性の狡知」みたいな……。それは何ですか、ロベスピエールをスターリンと重ねて描いているんでしょうか？

古茂田 そこは微妙でしたね。少なくともロベスピエールは極悪非道な人間として描かれてはいない。それこそカントみたいな顔つきの、清廉潔白の悲劇のヒーローとして登場してましたね。それに対してダントンの方は、いろいろ金や女にからんだスキャンダラスな人物として描かれていて、その限りではたとえばオーソドックスなマチエのフランス革命史なんかに近い。しかし、全体としての印象は、そういういかがわしさを含めた人間としてのダントンに共感しつつ、人間のやる革命というものを考え直してみようという方向だったと思います。

スターリンとの関係でいうと、これはちょっとおもしろいんですが、ワイダはこう描いているんです。つまり、ダントンというのはいささかはったりぎみの名演説家だったらしくて、ロベスピエールから言わせるとダントンは革命をだしにして個人的野心を果たそうところがある。つまり個人崇拜を求めているのはロベスピエールではなくダントンの方

だというわけです。これに対してロベスピエールはしきりに「全人民の一般意志」とか「最高存在」といった非人格的なものを強調するわけです。「ルイを処刑したのは全人民の意志」だというように。しかしダントンは「いやそうじゃない。ルイを殺したのは僕であり君である。『全人民』といった抽象的なものほどどこにもいない。そういうふうには責任を曖昧にしていくと、今でも毎日のように処刑されている同胞は『一般意志』によって殺されているということになるが、事實は君が殺しているのじゃないか？ 君が一般意志なのか？」と、まあこれは私の言い換えですがこんなふうになっている。

湯川 確かに一般意志のようなものが、現実として現れるというのは、いろいろパラドキシカルな問題が出てきますからね。……フランス革命のときのジャコバン独裁が行き過ぎだったのか、やむをえないことだったのかということや、誰が悪かったとか立派だったかということとは別に、そもそも革命というものは悲劇性を含んだものだと思いますね。これは革命に限らず、政治というものの全体について言える。このことを確認しておきたいですね。

それから必要悪ということを認めるにしても、それがやっぱり「悪」なんだという点が忘れられて、いつのまにか「必



バスティーユの破壊 1789年7月

(ル・スユール)

要」。「正義」ということだけが全面に出てしまう傾向がありますね。これは悲劇性と関連しますが、改めていかなければならないでしょう。必要悪というのはあくまでも政治的なもので、これを認める範囲は狭められねばならないし、

実際また現実にも狭くなってきていると思います。

民主主義の二つの源流——フランス革命から
ペレストロイカまで

古茂田 それは、そういうところがあるんだろうと思います。しかし、これは革命のアイロニーといった次元で考えることと並んで、そもそも民主主義とは何だったのかという、もう少し大きな問題で考えることもできるように思うんです。近代の民主主義に、二つの系譜があるということはよく言われるところでしょうか？

湯川 ロックのようなりベラリズムと、ルソーの一般意志的な民主主義の流れということですか？

古茂田 そうです。ロック型のデモクラシーは、まさにブルジョア社会の私的自由の保障、レッセ・フェールのアトミズムを指向しますが、ルソー型のデモクラシーは全く逆に、共同体に自らの存在を譲渡する、エゴイスティックな疎外された存在から共同体の一員として甦るのだというニュアンスをこめた友愛主義がありますからね。この分け方でいくとマルクス主義は明らかにルソー的な系譜に属する思想だと思います。ロベスピエールもおそらく熱狂的なルソー主義者であつ

て、道徳的な友愛の共同体を目指したんだろうと思われま

フランス革命が、ブルジョア社会の創出だったとすれば、

そもそもロベスピエールの夢は夢でしかなかったわけで、テルミドールは悲劇的な必然だった。それをしかし悲劇ととらえるからには、やはりルソーやロベスピエールの夢をわれわれもまた受け継ぎたいと思っ

ているからこそでしょう。ところがこのヒューマニスティックな立場から見ると、ダントンみたいな男は邪悪な私心を持っているとしか思えない。これに対してダントンから見ると人間なんて所詮そう理想的な存在じゃないという割り切りがあつて、だから革命裁判に弁護人も証人も要らないなどという手続き民主主義の破壊が許せない——これはどちらかというところロック的なリベリズムの方でしょう——というふうになつていく。

もちろん以上はワイダの描いたフランス革命ですが、私はポーランドの連帯派のワイダがこういう見方をしていることが、象徴的だという気がするんです。

湯川 それを、単に手続き民主主義というふうに矮小化してとらえるのはどうですかねえ。さつきも政治における必要悪の話をしました

が、以前なら政治的課題を第一義的としてきたが、今はその場合でも一人一人の人間の権利を尊重しなく

てはならないということになつてきたということではないでしょうか。

江口 これはペレストロイカなどの、社会主義国における新しい動きとも関係していきませぬ。

古茂田 そうなんです。湯川先生に直接お答えすることにはなりません

が、最近のペレストロイカにしても、中国の文化大革命以後の状況にしても、全体としてブルジョア・リベリズムを再評価しようという方向でしょう？ もちろんこれはこれで、注目すべき改革もたくさんあるのだと思いますが、それが市場メカニズムの再導入、行政改革、経済の効率化、さらには能力主義の強調……となつてくると、こういうことが極限に達した世界で苦しんでいるわれわれから見ると、複雑な思いを禁じえないところがあるんです。

江口 どうも問題が大きくて、今の話をうまくまとめるなんてことはできませんねえ。まあ、それだけフランス革命というものが大きいということでしょうが……。しかし、今日の話

をひとことで言うと、さっきのルソーのような問題提起をどう受け止めるか、そしてカントからヘーゲルにいたる国家についての思想をどう捉えるか、という問題に収斂していくんじゃないでしょうかね。……このことは、話は飛ぶように

すが、核時代という考え方も関連しています。私は「核時代」という言葉は使わないんです。核の出現によって、従来のマルクス主義の歴史区分ではうまくいかない新しい時代が画された、なんていうふうには考えないんで、むしろ核の出現によってマルクス主義の歴史観の正しさが証明されたと思っ
っているんです。

古茂田 どうも司会役のまずさで、どうやって終わらそうかと焦っていたのですが（笑い）、江口先生のほうからうまく話のおちをつけていただきました。最後の核時代のお話も、ぜひ詳しくお聞きしたいところですが、時間が尽きてしまいましたので……。

フランス革命という巨大な事件が問いかけるものということでさまざまな問題が出されたわけですが、どれもこれも問題の糸口のところで終わってしまいました。今後またさらに考えていきたいと思えます。今日は長時間、ほんとうにありがとうございました。

（えぐち ぼくろう 歴史学）

（ゆかわ やすお 哲学・思想史）

（こもだ ひろし 哲学・倫理学）



マルクスのフランス革命論によせて

渡 辺 憲 正

マルクスのフランス革命論を考えることは、さしあたり私にとつては、初期マルクスの自己批判を語り、マルクス独自の新たな理論の創出過程を把握することである。あるいは、それは、マルクスが近代の理性を疑い、フランス革命の生み出した幻想を棄てることから始めて、理論転換を遂げていく過程をとらえることである、といつてもよい。

幻想というのはほかでもない。人権、自由、理性の普遍的現実性についての近代の幻想である。こうした幻想にとらわれたとしてマルクスがB・バウアーを批判し、そしてバウアーが「一八四二年の幻想的錯誤」を自己批判したことは、

あるいはよく知られたことであろう。しかし、ここで問題としたいのは、かく批判するマルクス自身がまた、少なくとも一八四三年の夏まではヘーゲル的人倫の原理に立ってフランス革命と政治的理性の幻想にとらわれていた、ということなのである。たとえば、同年五月のルーゲ宛の手紙の中では、マルクスはフランス革命を「人間を再興した」と評価し、自由にもとづく「人間の最高目的のための共同体」(S476)である民主制国家に君主制ドイツも前進するほかはない、と記しており、また『ヘーゲル国法論批判』でも政治的理性を前提した〈民主制〉の理論を構想していたのである。

幻想は原理的かつ一般的であった。ところが同じ年の秋になると——『ユダヤ人問題によせて』において——マルクスは一転して、民主主義の概念を政治的民主制に限定し、政治的解放・フランス革命を批判して、周知のように、独自の〈人間の解放〉の次元をひらくのである。ここにはマルクスのフランス革命にたいする評価の転換がある。というよりも、フランス革命論はマルクスが〈民主制〉理論を廃棄し、独自の理論的境位を形成していく転回点をなしているのである。

ところで、ここにいるマルクスの理論転換は、民主主義から共產主義への移行という脈絡でとらえられるのが通例であるけれども、いま確認すべきは、マルクスにとって「移行」はありえなかった、ということである。むしろ、既成の理論は破綻したが就くべき理論は存在しないという、理論上の「空白」が生じたのである。というのも、のちに少し詳しく論ずるように、マルクスは〈民主制〉理論ばかりでなく、理性にもとづくあらゆる理論編成を破綻せしめたからである。それゆえ、この「空白」の中で、マルクスとしては自己批判的に理論形成を遂げていくほかはなかったものと思われる。

では、いかにして〈人間の解放〉理論への転換をはたすの

か。もとより、この過程の十分な考察は小論では尽せないが、以下、フランス革命論をとおしてマルクスが何を考えたのか、大枠だけでもつかんでみたいと思うのである。

(1) 小論で主としてつかうテキストは、次のものである。引用等にさいしてはテキストの頁数のみを記す。Marx Engels Gesamtausgabe, I Abt. Bd. 2: Marx Werke · Artikel · Entwürfe, März 1843 bis August 1844, Berlin 1982.

(2) マルクスは『独仏年誌』期(一八四三年秋—一八四四年一月)以後しばらく、政治と民主制の批判に転ずる。このことは、理論転換の証左として銘記されてよいであろう。

—

マルクスが一八四三年になつてはじめてフランス革命を批判したというのは、少し奇異な感を与える。すでに、ヘーゲルの『現象学』などにおける啓蒙主義批判、フランス革命論があり、マルクスもまた啓蒙主義批判を前提として「最新の哲学」すなわち人倫の哲学に立っていたと思われるからである。なぜマルクスはフランス革命に立ちかえったのであろう

か。このことを理解するためにも、ここではまず『国法論批判』期にマルクスが〈民主制〉理論を構成したさいの問題構造を確認しておくべきかもしれない。

〈民主制〉理論は、一言でいえば、ヘーゲルの人倫を、市民社会と国家の分離という近代の二元主義の矛盾の止揚として実現しようとする理論であった。ヘーゲルの人倫は人間の本質を具体的普遍としての自由に認め、(1)主体性(主観性)の自由の原理を市民社会——欲求・労働の体系——の展開にもとづいて実現し、ここに生ずる分裂性、すなわち富の蓄積と貧困の蓄積、退廃、労働階級の隷属、等はこれを「普遍性の形式」にしたがって解決しつつ、(2)究極的には政治的理性によって特殊的意志と普遍的意志との一体性⇨人倫性を成就する、というものである。だが、マルクスによれば、ヘーゲルの国法論は近代の抽象的二元主義を君主制によって疎外し、みづから人倫性の原理を撤廃しているのであった。こうしてマルクスとしては、ヘーゲルの前提していた市民社会と国家の二元主義を、市民社会の成員そのものが政治的に「実体転化」することを以て止揚し、一方では国家形態における疎外(政治的疎外)を、他方では市民社会の私の本質をも解体し、普遍と特殊の真の一体性を成就すべき〈民主制〉を構想した

のである。私の本質は、ヘーゲル『法哲学』でも、市民社会の分裂性を生み出す根拠であるとされる。それを〈民主制〉理論は、政治的理性との矛盾のゆえに、理性を根拠として廃棄しようとするのである。¹⁾

だが、はたして市民社会の原理——私の本質——を止揚する理性は存在しうるのであろうか。近代的個人を自己目的ととらえ、主観性の自由を原理としたときに、問題となるのは諸個人の関係性のつくり方であった。近代の諸思想は、それを、周知のように、自然法や道徳、あるいは人倫等の理性の在り方によって根拠づけたのである。ここに理性とは、人間の普遍的共同性あるいは関係性を形成しうる内的根拠のことである。近代思想はこの理性の普遍性を前提として要請している。しかし〈民主制〉を構想し、個人が私の本質²⁾在り方から理性的普遍性へと実質的な「実体転化」(Sose)をはたすべきことを要請したとき、マルクスは、この転化を成し遂げうる理性の存在にたいする疑いに導かれ、結局それを否定せざるをえなかったのではないだろうか。かくてマルクスは、ヘーゲルの人倫も前提としていた近代の二元主義そのもの——これをはじめて成し遂げたのがフランス革命にほかならなく(vgl. S. 89)——に立ちかえり、検討を迫られたよう

に、私には思われる。

問題は、市民社会の原理を超える理性は存在するのか、あるいは政治的解放（フランス革命）は本来近代の市民社会を超出しうるのか、である。これはすでに結論を予定するかがり陳腐きわまりない問いというべきで、おもしろくも何ともないであろう。しかし、個人の主観性と理性的共同性との接合という啓蒙主義的な問題構造そのものが基本的には疑われることのない時代に、それはまた、あらゆる幻想的錯誤をくなくラディカルな問いかけでもなかったか。そして、ここでマルクスはみずからの幻想を断ち、自己批判的に〈民主制〉理論を棄てるのである。

さて、フランス革命をマルクスはどう論ずるのか。これは、周知のようにパウアー批判として論じられているのだが、ここではいま設定した問題の脈絡で読んでみたい。

マルクスのフランス革命論には、基本的に二つの要素がある。一つは公民としての解放、あるいは公民性と私人性の矛盾という論点、もう一つはいわゆる「人権」の評価である。

最初に公民としての解放にかんする所論をみよう。ここで問題は、政治的超出一般の限界、いかえると、それがはたして宗教や私的所有を超えるのか、にかかわる。——たと

えば、政治的解放は国教を廃止して、国家を宗教から解放する。国家の宗教にたいする態度は、国家を形成する人間の宗教にたいする態度にほかならない。それゆえに人間は国家を媒介として、つまり政治的に、自己を宗教から解放する。だが、人間ははたして現実には宗教から解放されたのか。あるいは選挙資格にかんして財産制限を撤廃する、というのはどうか。あらゆる成員を主権者の同等な参与者＝公民として認めるというさいに、国家は出生、身分、教養、財産等の別を非政治的な区別として、国家の次元において廃棄する。しかし私有財産等は廃止されたのか。

政治的解放は一方に類的生活としての政治的共同体を、他方に市民社会を形成する。前者にあつては人間は一つの普遍性にみだされて、市民社会を超出する。この政治的普遍性の原理をつくりだしたのは「フランス人の功績」(S. 123)であつた。この普遍性を根拠としてすべての成員が公民として解放されるなら、たしかに君主制などの政治的疎外は止揚される。しかし〈民主制〉理論の想定したような「私的本質の止揚」にまで、それは行きつくのだろうか。

結論はいうまでもない。マルクスはもはや理性と現実との矛盾を説きはしないのである。宗教や私的所有は廃止されな

いばかりか、かえって前提されさえしている。国家はたしかに市民社会を政治的には超出する。だが、それはまさに市民社会を前提し、したがって市民社会を立て直すことを以て終結する。だから、市民社会と国家との二元的な分裂の完成こそ政治的解放にほかならない。公民と私人への人間の分裂は政治的解放の完結なのである (vgl. S. 150)。そして、いまやマルクスは、この政治的解放の完成態を「民主制」、「政治的民主制」(S. 154)などと表現するのである。

ロベスピエールの恐怖政治もこの結論に反証を与えるものではない。マルクスによると、政治的解放は自己を完遂せんとして宗教の廃絶、あるいは私的所有の廃止、生命の廃止 (ギロチン) にまで進むことがありうる。とくに自負をいだいた瞬間には、おのれの前提である市民社会と暴力的に対立し、革命を永久のものと宣言することによって、ゆるぎない類的生活を築き上げようとする。だが、政治のドラマは結局、「必然的に、宗教、私的所有をはじめ市民社会の一切の要素の再建を以て終るのだ」(S. 151)。この言は、あたかもマルクスの自己確認であるかのように、私には感じられる。

次は公民権と区別される「人権」の性格づけである。マルクスは、ここで「最もラディカルな憲法」(S. 157)である

一七九三年の山岳党の『人間および市民の権利宣言』の分析を試みる。いま一つひとつを論評するには及ばないであろう。要するにマルクスがいわんとするところは、普遍的な権利といわれる自由と所有が市民社会の基礎をなすのであり、人権のどれ一つをとっても利己的な人間、市民社会の成員としての人間を超えるものではない、ということである。

注目すべきなのは、マルクスが一つの「謎」(S. 160)を語っていることだ。この謎はマルクスにとっても謎だったのであろう、こう述べている。市民社会の一部の利害を犠牲にすることが日程にのぼせられ、利己主義が犯罪として処罰されねばならなかった瞬間に『人権宣言』がくりかえされたことは、それだけでもすでに謎である、²⁾(vgl. S. 159)。フランス革命の実践が理論(人権思想)と矛盾していたこと、たとえば出版の自由が自由の人権の帰結とされながら実践では完全に無効にされ、こうして政治的生活との衝突によって自由の人権が権利であることをやめた場合もあること、これはマルクスも認めている。しかし「実践は例外にすぎず、理論こそ準則である」(S. 160)。この、政治的共同性と市民的権利との矛盾ないし転倒という「謎」をどう解くのか。

この「謎」解きは、よく知られているとおりである。すなわち、政治的革命は市民社会の革命であつて、旧市民社会の政治的性格を廃棄し、政治から市民社会を解放し、かつ政治を「各個人の普遍事」(S. 161)として構成した革命だったので、というのである。だから、市民社会の成員である人間が政治的國家の土台、前提をなし、そのようなものとして人権のうちで認められる。市民社会は、いまや政治的革命的存立の基礎あるいは「自然的土台」(S. 162)として現れる。

フランス革命は土台・目的としての市民社会を解放した政治的革命である。それゆゑ政治的理性は市民社会を批判し変革する根拠ではありえない。こうして、マルクスのフランス革命論は、まずは近代の政治的理性が「非現実的普遍性」(S. 149)でしかないことを確認して終わったのである。

(1) さしあたり、拙稿『ヘーゲル国法論批判』における〈民主制〉理論(『一橋論叢』第九二巻第六号、一九八四年十二月)、参照。

(2) のちに「聖家族」においてフランス革命が再論されるが、小論では割愛する。

二

フランス革命論の結果は、政治的理性の現実的な普遍性を前提していた〈民主制〉理論にとつても決定的な意味をもつ。もはやマルクスが予定していたような理性は存在しないのである。ここに〈民主制〉理論は破綻せざるをえないのであるまいか。

しかし、いくつかの疑問が生ずるであろう。たしかにフランス革命の事実はマルクスの示したとおりであるとしても、近代の理性は本来、私の本質を超える普遍性をそなえてはいないのか。また人倫は、少なくともフランス革命の政治とは異なるのではないか。したがつて、政治的民主制を批判したときに、マルクスは〈民主制〉を棄てたのではなくて、むしろ政治的民主制と区別する必要から、それをへ人間的解放と表現するようになっただけではないのか。あるいはこういわれるかもしれない。政治的理性はともあれ、マルクスは一八四三年にはフョイエルバッハ哲学にしたがつており、政治的解放を類の本質の普遍性によつて批判しうる境位にあつたのではないかと。

だが、はたしてそうなのか。はたして人倫は政治と異なる基礎づけがなされていただろうか。また、フォイエルバッハのいう「類の本質」は近代の政治的理性を超えうるのか。いま詳しく検討することはできないが、少なくともマルクスは『独仏年誌』期に、実質的に同じ問いかけをしていたように思われる。これにかんしては二つのことを指摘するだけにしておきたい。

第一は『ヘーゲル法哲学批判序説』（以下『序説』と略）でのヘーゲルの人倫の性格づけである。マルクスはここで、ドイツの国家＝法の哲学——ヘーゲル法哲学のことと解される——を「公式の現代的現在と同一水準に立つ唯一のドイツ史」(S.175)ととられ、これを批判する。この批判は二つの事柄から成るとされる。一つは近代の現実の批判的分析であり、いま一つは「ドイツの政治的法的意識——この意識の最も高邁にして普遍的なる、学にまで高められた表現こそ、思弁的法哲学にほかならない——の従来の一方向全体の決定的な否定」(S.176)である。ヘーゲルの人倫を、近代の先進諸国民が実践上で成し遂げた解放——政治的解放——と同一性においてとらえ、これを否定するまでにいたっていることは明白であろう。

第二は、宗教批判にかんして、マルクスが宗教(キリスト教)を政治的民主制の構造と関連づけてとらえた、ということである。民主制にあつては既に指摘した二元主義が存在する。ここでは人間は、一方で各人が至高存在として認められながら、他方では「現代社会の全機構によって破滅させられ、自己を喪失し、他に譲り渡され」(S.154)ている。この二元性を民主制は止揚することができない。それゆえに、マルクスによれば、キリスト教の要請たる人間の——非現実的な——至上性が、民主制にあつては「感性的な現実、現在、現世的準則」(edd.)となつており、かくて民主制は「宗教的」(edd.)であらざるをえない。宗教は、この民主制の「宗教的」構造、あるいは市民社会の分裂性を根拠として存立する。要するにマルクスは宗教批判をも、フォイエルバッハと異なり、基本的には市民社会批判へと転化したのである。

こうして、ドイツにとって主要問題をなすとされていた政治(「国家・法」と宗教が、いずれも市民社会ないし民主制の在り方を土台・根拠として存立しているということ、このことが事実として明らかにされる。この事実がもつ理論的意味は原理にかかわる。だが、それは原理的にも認められることなのだろうか。いや、いまとなつては問題は、かかる事実を

くつがえす原理が存在するのか、でなければならぬのかも
 しない。道徳にせよ、哲学にせよ、ヘーゲル哲学体系にお
 いて了解されるかぎりでは、事実を確証するものではあれ、
 反証するものではありえない。それゆえむしろ、ここに、法、
 道徳、国家（人倫）、宗教、哲学などの諸形態が『法哲学』
 では「人倫の喪失態」^①と規定されていた市民社会を土台・根
 拠として成立することが、原理的に洞察されるのではないだ
 ろうか。事実はその総体性ゆえに原理となる。かくて、こ
 こにいわゆる「土台」上部構造」論が端的にもせよ形成さ
 れるように思われる。

今日、マルクスの「土台」上部構造」論がさまざまに検討
 されていることは周知のことであろう。^②しかし、それは端緒
 的には近代批判の脈絡できわだった意味をもった。このこと
 を少し問題としておこう。

まず、「土台」上部構造」論が問題とするのは諸個人のつ
 くる関係性だ、ということを確認すべきであろう。すでに言
 及したように、近代が諸個人の主体性を一方の原理としたと
 きに問題となるのは、諸個人の共同性」関係性であった。近
 代の諸思想は概括的にいえば、諸個人のなんらかの普遍的関
 係性の根拠を、社会的傾性や理性、道徳性、類的本質などに

求めたのである。近代の二元主義の止揚は、個人の主体性と
 類的普遍性とをいかに接合するかという問題でもある。そし
 て、この接合の諸形態こそ、国家、法、道徳等であったとみ
 るのは必ずしも不当なことではないだろう。ここでは形態性^③
 そのものに論及することはできないが、いずれにしても、そ
 れぞれの形態が接合における独自の関係性を実現すべきもの
 としてあることは、認められないだろうか。しかも他方で、
 近代的個人の主体性を根拠・前提ともしているかぎり、諸形
 態はやはり市民社会における人間の自己関係を基礎とした問
 題場に定位されている、というのは根拠のあることではある
 まいか。この意味で「土台」上部構造」論が成り立つのは当
 然のことと思われる。そして関係性のつくり方が意識的であ
 ればあるほど、いわゆる「上部構造」が能動的でなければな
 らないこともまたきわめて当然のだが、この能動性さえも
 市民社会の分裂性によって説明されるのではないか。

さて、およそ以上のように「土台」上部構造」論の意味を
 了解しようとすれば、ここで二つの結論を導くことができる
 であろう。

一つは「上部構造」のいかなる形態を以てしてもそれだけ
 で近代の二元主義を止揚することはできない、ということだ

ある。マルクスはこの脈絡では土台の上部構造にたいする決定性を語りうる。いま一つは、政治批判も宗教批判もそれだけでは完結しえず、市民社会批判に行きつかねばならない、ということである。ここではなお土台批判の根拠等について論ずることはできないが、いまや市民社会批判が或る総体的な意味をおびてマルクスにとって対象とならざるをえないであろう。この脈絡ではマルクスはたんなる還元主義、決定論をとるわけにはいかないだろう。

いまや〈民主制〉理論が最終的に破綻したことは明らかである。たぶん、この準位においてマルクスは「民主主義」の概念を政治的解放の完成態、政治的民主制の意味に限定したのである。

マルクスはみずから〈民主制〉理論を破綻させてみせた、ともいえる。理性を根拠とするあらゆる理論構成が——「土台」上部構造」論にしたがって——廃棄された以上、ここにはすでに指摘した理論上の「空白」が生ずる。マルクスはいかなる理論転換を遂げていくのであろうか。

(1) ヘーゲル『法哲学』第一八二節。

(2) 竹田芳郎『国家と文明』、アルチュセール『甦るマルク

ス』等、参照。

(3) 国家、法、宗教等が市民社会を土台とするというときに問題となるのは、それぞれがどのように独自の形態をもち、何を根拠として存立しているのか、という形態根拠である。上部構造論は上部構造の形態論として論じられなくてはならない。今後の課題である。

三

理論上の「空白」ということと関連してまず確認しておいてよいのは、とにかくマルクスからすれば、課題が本質的には何も解決されず、かえっていよいよ問題になってくる、ということである。つまり〈民主制〉理論が破綻したあとに現れるのは、理論が問題としていた近代の二元主義、市民社会の分裂性・矛盾そのものである。いまや、それは人倫性によつては解決されぬ問題として顕在化するであろう。

だが、問題はこれにとどまらない。いつそう重要なのは、課題を課題として定立すべきマルクスの側の問題構造、意識そのものが問題化する、ということである。ヘーゲルの人倫にあつては、人間の本質は普遍的自由であり、この自由を实

現するために市民社会の分裂性は人倫性のうちに止揚されねばならなかったのだが、いまや「土台—上部構造」論によって普遍的自由が実質的には市民社会の原理を超えないとなれば、マルクスは現実批判の根拠を喪失することになるのではあるまいか。いいかえると「民主制」理論を構想するような問題構造——一般に啓蒙主義的な問題構造——にもとづく課題性は、政治的解放の完成によって「解決」されてもいるのだから、それによって近代の二元主義そのものは批判的に問うことができな、ということなのである。それゆえ、先にはほとんど一切が未解決とされたのであるのに対して、ここでは、それを問題にする根拠そのものが失われる、ということになるであろう。

こうした否定的な結果からすると、問題はむしろ、対象をとらえる思想的境位にこそあるといわねばならない。ヘーゲルが市民社会論で指摘したような富と貧困の二極分解、労働階級の窮乏、隷属という事実は、理論にとつての原事実として失われはしない。だが、この事実を構成する問題構造——普遍的自由と理性——の方は批判的に解体し、マルクスとしてはあらたに分裂性や疎外の事実を問題としうる理論的境位をつくりださねばならないであろう。

白石書店

岩佐 茂著

唯物論と科学的精神

『唯物論と経験批判論』の世界

白石選書 20

マツハ主義という感覚論的な主観的観念論との対決をとおして、唯物論の諸法則と科学的精神を擁護したレーニンの『唯物論と経験批判論』を解説し、マルクス主義の科学性の根拠を原理的などころから明らかにする。(白石選書20) 定価1800円+250

東京都千代田区神田神保町1-28
☎03(291)7601 振替東京2-16824

なくてはなるまい。いったい〈人間の〉とはいかなるエレメントなのであろうか。啓蒙主義も「人間」という理念を語った。マルクスのいう〈人間の〉な人間は、フランス革命の『人權宣言』にいう「人間」と、何がどう異なるのか。

このさいに前提となるのは、感性のエレメントが人間の存在・現実性にとって意味をもつこと、つまり、それが人間の本質的なエレメントであることを認めるということであらう。貧困にせよ、隷属にせよ、感性が人間の人間としての存在にとって本質的な意味をもたないなら、それ自体がそもそも問題にならない。もとより、それは近代の二元主義を超える根拠とはなりえない。まさに近代の啓蒙主義・唯物論こそは人間の感性——欲求、自己愛、情念等——を原理的にも肯定し、フランス革命は市民的感性の解放をもたらしたからである。だから問題はこの先にあるわけだけでも、ともあれ「土台」上部構造」論にしたがって、感性が問題の一般的エレメントをなすことは確認されてよいであらう。

さて、このことを前提していえば、いまや問題は人間の本質性をなす感性のエレメントにおいて人間が自己を喪失するというような事実をどうとらえ、かつ、これを超える根拠を何に求めるか、となる。だが、はたして感性のうちに現実の

感性にたいする批判的根拠は存在するのであろうか。これがいまマルクスの問題となるように思われる。

この場合に私は、感性的現実はなんらかの理性——類的本質など——の根拠なしには批判しえないとする見解を、あらかじめ検討しておきたい。人間の自己喪失、といえど喪失される本来的な自己を仮想したイデオロギー的構成であるかにとらえる解釈は、すでに当時からあった。たとえば『聖家族』を批判したG・ユリウスの所説がそうである。だが、批判は本来的にそうでなければならぬであらうか。——ここで「自己喪失」を考えよう。市民社会が一般に人間の自己喪失を原理としては成立しないことは明らかである。むしろ市民社会こそ、欲求と労働の体系として、諸個人の無限な欲求を認め、諸能力の発達をも要請するのであって、このことはヘーゲルもいうとおりであらう。だが他方、市民社会は欲求・労働の実現を偶然的事情等に委ね、ときとして個人の自己存在をも奪うのである。だから、自己喪失は、現実に教養形成された自己の喪失として、一つの経験的事実でありうる。貧困にしても隷属にしても存在するのは一つの事実だが、この事実が欲求の主体たる個人の自己関係そのものにおいて——理念を前提せずとも——矛盾・分裂として経験される。市民

社会のうちには経験的感性的に分裂があり、これが個人の生をも貫く。だから、こうはいえないだろうか。感性の否定が存在するときに、これを超える根拠は否定された感性そのもののうちにある、と。

マルクスは、市民社会のうちに人間の感性を否定する要素と市民社会では生きられない感性のエレメントの分裂をみてとつたのではあるまいか。二つの要素が截然と分けられないことはいうまでもない。しかし、それにしても両者の差異を、マルクスは経験的に確証しうるとみているように思われる。たとえば貨幣——それは市民社会の原理たる実利的欲望の神であるときとされる——は、世界の全体からその固有の価値を奪いさる、というときにマルクスがみているのは、貨幣的価値の世界と対立した人間の固有の価値、あるいは個性性の世界である (vgl. S. 166)。

こうして、結論的にいうと、マルクスの〈人間的〉とは、各個人がそれぞれにもつ個性——具体的な諸感覚、諸欲求、諸能力の全体性^{ホトリテト}——を肯定し、自己を確証すること、となるかと思う。市民社会の成員のもつ現実の諸欲求とのあいだに一つの断層のあることは否定できない。或る意味では人間の自己確証への欲求の真正性を前提しているかに思われるとこ

ろがあり、それはそれで論じられてよいであろう。だが、にもかかわらず、マルクスは市民社会のうちに〈人間的〉エレメントの生成をみてとり、ここに批判の根拠をとらえたのではなからうか。

近代の二元主義あるいは土台としての市民社会を批判する根拠は、何よりも自己の現実的な在り方を内的感性的に超える個性性というエレメントである。マルクスは、この〈人間的〉エレメントの実現を〈人間的解放〉と表現する。

ところで〈人間的解放〉は、実質からすれば〈人間的〉エレメントの解放であるとしても、それはまさに社会の現実的疎外の関係を止揚してこそ成就されるものである。マルクスはこれをどう構想するべきなのであろうか。市民社会の原理たる私利私害、私的所有の関係が疎外の根拠をなすことはすでに明らかであらうから、問題はそれをいかに止揚するか、である。理性による止揚の構想はいま断たれている。それゆえにマルクスとしては、原理それ自体を否定すること——いかにしてそれが可能かは措くとして——によって以外には構想できないはずであらう。こうして、ともあれ、〈人間的〉エレメントを、市民社会の原理の否定、諸個人の類的共同性の創造を媒介として解放する、という〈人間的解放〉理論が

生まれるであろう。「人間が自己の《固有の力》を社会的力にあると認識して、これを組織し、それゆえに社会的力をもはや政治的力という形態で自己から分離しないときにこそ……はじめて人間的解放は成就される」(S. 162f. 163)。

(1) これについては、とくにカッシーラー『啓蒙主義の哲学』の第三章を参照のこと。なおマルクスも『聖家族』第六章において、エルヴェシウス、デイドロ、ドルバック、ラ・メトリらのフランス唯物論を「現実的人間主義」と関連づけて論じている。

(2) G・ユリウス「可視的人間教会と不可視的人間教会との争い、または批判的批判の批判の批判」(邦訳『ヘーゲル左派論叢』第三卷、所収)、参照。

(3) 一八四四年の『経哲草稿』において肯定されるのも、人間の個性性、諸感覚の確証である。そして「所持」の感覚はあらゆる感覚の単純な疎外として人間存在の「絶対的貧困」(S. 269)だとされる。この二つの感覚の共在、それが市民社会である。なお、こうした視角は『ドイツ・イデオロギー』で失われてはいない。たとえば「階級的個人と人格的個人との区別」にかんする所論をみよ。

四

マルクスは理論の転換をはかった。だが、はたして人間的解放の理論は基礎づけられているだろうか。否、基礎づけられるのだろうか。それは『ユダヤ人問題によせて』においてはなお要請されたにすぎない。

少なくとも人間的解放の理論を基礎づけるためには、理性にかわる感性的共同性の根拠が示されるのでなくてはならないであろう。しかし、それはまだ前提されただけである。マルクスは、たとえばユダヤ人が自己の実利的な在り方——エゴイズム——を空無なものとして認め、これを廃棄しようとするなら、ユダヤ人は端的に人間的解放そのものに力を傾けていることになるのだ (vgl. S. 104f. 105)、と述べるけれども、どうしてユダヤ人が自己の在り方を「空無なもの」と認めよう——。他方、マルクスは先に指摘した人間的エッセメントと市民社会の原理との背反・疎外をみているわけであるから、これを唯一の根拠として土台そのものの変革を基礎づけられようが、しかし本来的にそれを前提しようとするのでは、どうして市民社会が存立するのか説明がつかない。

これにかんして、最初に確認されてよいのは「市民社会」概念の抽象性であろうと思われる。市民社会は『ユダヤ人問題によせて』にあっては、欲求・労働・私的利害・私的権利の世界と規定されていた（vgl. S. 162）。この抽象が本質的に固定されるかぎり、人間は自己疎外を運命づけられることになるであろうが、これを止揚するべき解放を構想するときには市民社会の私の本質は一つの形態性におとしめられねばならない。ここに「市民社会」概念を批判的に二重化すべき必然性が生ずる。

一方では市民社会は、いかにそれが否定的であるにもせよ、人間の感性的本質との関連において存在論的に把握されねばならないであろう。すでに〈人間的解放〉を論じたさいに述べたように、市民社会は〈人間的〉エレメントの生成する場でもあり、この意味では市民社会は人間を人間として形成せしめるエレメント、あるいは『経哲草稿』の表現にしたがうなら「類的生活」とも、いうことができるであろう。他方しかし、市民社会はそれにもかかわらず——というよりも、それゆえにこそ——人間の自己疎外をも産みだすのであった。マルクスは疎外の根拠を市民社会の原理、私的所有にみる。この脈絡では市民社会は止揚されるべき歴史的な形態をもつ

た社会として現れよう。

マルクスが『独仏年誌』期に「市民社会」概念をいかに、また何故に変容したのか、このことは、じつは詳らかではない。しかし〈人間的解放〉を構想したときにすでに、市民社会概念の二重化は即目的には要請されていたというべきであろう。そして、おそらくは以上のような反省から、マルクスは『序説』において、近代市民社会を政治的解放の階級性と結合し、批判的に対象化しえたものと思われる。

マルクスはたんに政治的であるにすぎない革命の基礎を問うて、周知のように、こう述べている。それは、市民社会の或る特定の階級が自己のおかれた立場から社会の全般的な解放を企てることにもとづく、と（vgl. S. 179）。この階級こそ、貨幣と教養とを有する市民社会の一階級、すなわち「ブルジョアジー」（S. 180）にはかならない。ブルジョアジーは「全社会が同じこの階級の立場にあるという前提」（S. 179）のもとでのみ、全社会を解放する。これが政治的解放だというなら、先に指摘した抽象的な「市民社会」概念そのものが、この階級の抽象的普遍性と合致することが判明しよう。マルクスは近代市民社会を、近代のブルジョアジーの社会、ブルジョア社会としてとらえたのである。

さて、問題はこうして、ブルジョア社会としての市民社会の原理をいかに止揚するのか、に限定される。結論をいえば、それは、市民社会の抽象性においては実現されない〈人間的〉エレメントそのものの普遍性によるほかはないであろうと思われる。マルクスはなお、私的所有と〈人間的〉エレメントとの関連を構造的に論ずることはしていない。それは『経哲草稿』で果たされるべき課題である。しかし、ともあれ、私的所有の関係を止揚する可能性は、それと矛盾する〈人間的〉エレメントの普遍性、あるいは矛盾の普遍性以外に存するとは思われぬ。そして、たぶんマルクスはここに関係性そのものへの欲求の生成する根拠をもみたのである。

理論はここに生ずる関係欲求に基礎づけられる。マルクスは『序説』においてはじめて、理論を端的に欲求と結合することとは十分に注目されて然るべきである。「理論はいつも、それが或る国民の欲求の実現である場合にのみ、その国民のうちに実現される」(S. 178)。ここで問題になっているのは〈人間的解放〉である。だが「ラディカルな革命はラディカルな欲求の革命でしかありえない」(p. 181)。¹⁾「ラディカルな欲求」とは〈人間的解放〉の欲求である。それはもとより、個人の〈人間的〉エレメントの解放欲求ではあろう

が、同時にエレメントの共同性を実現しようという関係性への欲求でもなくてはならないであろう。マルクスはかかる関係性への欲求を存在の普遍性によってとらえたのである。

マルクスが〈人間的解放〉の可能性をプロレタリアートと結合するのも、この脈絡においてのことである。プロレタリアート。それは、市民社会のいかなる階級でもない市民社会の一階級であり、人間の完全な喪失、社会の解体によってつくりだされた貧困を体現した大衆、である。しかしまた、それゆえに、もはや特殊な権利 *recht* を要求するのではなくて、ただ「人間的な権原 *Titel*」(S. 182) しか抛りどころにできない階級であり、人間の完全な回復によってしか自己自身を獲得できない階級である。先にも述べたように、人間の完全な喪失は内的空虚さを意味しない。まさしく〈人間的〉エレメントにおける権原をもった存在として完全な矛盾に生きる、ということである。だから、マルクスによれば、プロレタリアートはその直接におかれた状態によって、つまり「ラディカルな鎖」そのものによって「普遍的解放の欲求と能力」(S. 181) を形成しうる。マルクスは、プロレタリアートの存在——無所有——からして関係性への欲求と能力が形成されることに、まさしく「形成」に、解放の積極的可能性をみ

た。いわゆる「プロレタリアートの発見」とは、可能性としてのプロレタリアートの発見、プロレタリアートの形成可能性の発見であった。

マルクスの「プロレタリアート」とは何であったのか、今日これを論評することは必要であろう。しかし、いまは立ち入らない。私としては、それを措いても理論の可能性を現実的な疎外の普遍性のうちに求め、疎外のうちに疎外の止揚の根拠をみるという、²⁾ここでなされた基礎づけの在り方は、理論的に大事なものだと考えたい。

フランス革命論から始めて、マルクスは思わぬ途をひらいた、といえるかもしれない。それは徹底した「非哲学」の途であった。もはや理論の可能性すら感性の普遍性によって基礎づけられるのである。たしかに、マルクスの理論も人間的な感性の解放と人間の普遍的共同性を接合しようとしているかぎり、近代の啓蒙主義の理論構成にきわめて近い。理念としての「人間的解放」をルソーの「透明」³⁾に重ねあわせることも可能であろう。しかし、マルクスにあっては人間的感性も普遍的共同性⁴⁾も出来あいのもではなく、感性的に形成されるべきものとしてとらえられる。この意味では、マルクスは解放の可能性の一切を、感性的現実⁵⁾に生きる人間諸個人に

ひきもどしてみせたのだ、ともいえるであろう。

(1) アグネス・ヘラー『マルクスの欲求理論』の第四章、参照。

(2) この基礎づけによって、マルクスが自己意識の哲学をも止揚したということにかんしては、拙稿「マルクスの自己意識論」(東京唯研『唯物論』第六二号、一九八八年)を参照されたい。

(3) スタロバンスキー『透明と障害』、とくに第二章、参照。

(4) マルクスは近代の理性を疑うことによって、反理性を唱えたわけではない。普遍的共同性の意識は一つの感性的な「理性」としてとらえる。この意味では、マルクスは近代の理性を超えるエレメントに「理性」を再生したともいってよい。しかし、それはもはや単純に近代の理性と同一的にとらえられてはならないであろう。

(わたなべ のりまさ 社会思想史)

大革命下の啓蒙思想

——『両インド史』のレーナル師の場合——

大津 真作

はじめに

歴史学はつねに「事実」を重視し、客観的記述を心がける。しかし、歴史を書く側が、*Cocotyma hic et nunc* に規定された主体（広大な「文化」の海につかっている）であってみれば、そこに事実の誇張や潤色や矮小化がはいりこんでくることが避けがたい。とくに歴史対象として現代史や政治史を選択した場合には、歴史家の教養と立場が全幅的に問われることになる。事実こだわる点では専門の歴史家以上に敏感な嗅覚

をもっている本多勝一は、「客観的事実」なるものを人間が手に入れることはできないとしたうえで、歴史家が提出する事実は「主観的事実だけ」である、と主張している。おまけに、どのような歴史対象を選ぶのかという局面でも歴史家の情勢判断が万事を決定してしまう。本多はこの点でも単純明快である。南京事件で被抑圧者の側にも複雑な対立関係があり、一概に日本軍の大虐殺という視点だけでは割り切れないとの指摘にたいして、彼はこう答えている。

「本多 時間の切り方にもよりますね。たとえば、この『中国の旅』のような場合ですと割合はつきりしているわけです

よ。報道という面から考えてみると、日清戦争以来延々と日本側の報道だけがずっと続いてきて、それから一九四五年にそういう状況が終わったのであればまだいいけれども、後も続いているわけですね。だから、戦争中にどんなことがあったかについては、中国側からの視点が出されたことが、少なくともマスコミのレベルではなかった。『中国の旅』はその試みだったわけですが、この場合には、中国側の被害を受けた人の体験談のなかに、そういう視点をもちこむ……。

鈴木 余地がない。

本多 ええ。かりに部分的な間違いがあったとしても、気がつけばすぐに訂正できます。とにかく日本側が延々と一方的な情報を流し続けてきたわけですから、こんどは、中国側が日本をどう見ているかということそのまま伝えてやろう、あとの判断は歴史学者に委せる、と。(笑)¹⁾

来年で二〇〇年を迎えるフランス革命も、歴史対象としては、本多の意味合いでつねに「現在」に規定されてきた。それは、たとえば「英仏百年戦争」の研究のように、専ら文献考証の正確さを競う純真無垢な学術の対象ではなかった。この点を例証するのは、さしてむずかしいことではない。

二〇世紀初頭に大革命史の「講座化」に大きな貢献をなし

たA・オラールの場合は、共和制の確立と防衛のためのフランス革命史である。H・テーヌを介したオラール批判を展開するA・コシャンは、『大革命の政治史』(一九〇一年)における史料選択の恣意性を指摘しながら、オラールの大革命史が「民衆党の武勳詩」でしかなく、結局は「共和国防衛の仕事」である、と決めつけている。オラールがもちろん「四冊の状況」を理由にテロルを容認していることは言うまでもない。²⁾

「民衆の大義」と「一般意志」の神格化にもとづく大革命史は、当然、ギロチンを前にした平等すなわちロベスピエールによる九三年のテロルに象徴される「直接民主主義の専制」を擁護せざるをえない。わが国でもよく知られているA・マチエは、二〇年代の革命ロシアを参照しながら、ジャコバン独裁とポリシェヴィキ独裁との類縁関係を強調している。

「ジャコバン主義とポリシェヴィキ主義は、内乱と対外戦争から生まれたという意味でどちらも同一の資格をもつ二つの独裁である。同一の手段すなわちテロル・徴発・課税を用いて運営されている二つの階級独裁である。そして究極的には、双方似かよった目標をかかっている。すなわち、社会一般の変革である。つまり、たんにロシア社会とかフランス

社会とかと云うのではなく、世界の社会を変革することである」⁽³⁾。

また、丹念な農民革命史で知られるG・ルフェーヴルが有名な「複合革命」論を提唱した背景には、フランス人民戦線型の革命観が控えていた。

さらに、封建制から資本主義への移行としてフランス革命をとらえたことで有名なアルベール・ソブールは、物故した今日もなお「フランス革命の最も偉大な専門家の一人と世界的に見られている歴史家」⁽⁴⁾だが、そのフランス革命像は、サン・キュロット層に代表される「人民民主主義」と不徹底なブルジョア民主主義との同盟と離反というマルクス・レーニン主義的公式の機械的適用に終始している。

ところで、カンボジアで三〇〇万人に及ぶ大虐殺を繰り返したポト・ポト、イエン・サリ、キュー・サムファンらが五〇年代のフランス共産党の党学校でA・ソブールのフランス革命史講座を最も熱心に聴講した学生であったという事実は、まだ一般には知られていない⁽⁵⁾。わが国にも翻訳されているテキストを用いてのソブールの講義から、彼らは九三年のサン・キュロットの建議や国民公会が実施した「都市破壊」政策などを学び、文字どおり「自由の専制」を史上類稀な規

模で実行した。彼らがことのほか気にいった言葉は、ソブール流のマラーが獅子吼した次のような言葉である。

「過激な手段によつてしか自由をうちたてることはできない。諸国王の専制をうち破るためには、一時的に自由の専制を組織しなければならぬ時がきたのだ」⁽⁶⁾。

こうした「現在」に支配された大革命史学の伝統は、ミシュレ以来の歴史記述の方法論に立脚するものであった。簡潔に言えば、それは大革命の立役者たちの言動に共感し、彼らの判断や評価を是認することを歴史家に強いるような方法論であった。

ところが、スターリン批判から始まる現代の社会主義にたいする批判的再検討は、伝統的大革命史学が依つてたつ「現在」そのものを根底的に否定してしまつた。フュレ、ルロワ、ラデュリらのアナル派がいづれも五六年のスターリン批判を契機にフランス共産党から離れた歴史家政治活動家であつたという事実は偶然ではない。彼らはマルクス・レーニン主義の教条にとらわれた歴史学に白紙還元を迫つただけでなく、従来の歴史学一般にたいしてもその根本的刷新を要求した。

ひるがえつて、スターリン的テロルばかりでなく、ポト・ポトのジェノサイドをも経験した現代のわれわれが、フラン

ス革命を自由の起源として手ばなしで礼賛できないのは当然である。言いかえれば、「大革命には疑問点がたくさんある」（ジャック・ソレ）ということだ。それならば、本多の言うように「予測」とか「演繹的判断」とかをもたない「白紙」の状態で、もう一度フランス革命を洗い直すことが必要だろう。けだし、「正確なこと」は「結果として民衆のため」になるからである。

「なぜか」というと、ある事件なり現象なりを調査するとき、それは必ず社会構造の反映の一つですから、たとえばその社会が、搾取とか弾圧の構造になっていれば、そのなかでおこなわれていることや事件の調査が正確であれば、当然、それを反映してくるといふ考え方なんです。要するに、帰納的にやるためには白紙からスタートせざるをえないということですよ。ところが演繹的にやりますと、都合の悪い事実が出てきたときに、それを自説なり仮説なりに合わせるべく削除してしまう。つまり、不正確になってくる。足に靴を合わせるのではなくて、靴に足を合わせて切ってしまう。あくまで正確に事実を反映すれば、たとえば、かりにボル・ポト政権が、カンボジアで虐殺政治をやっている事実を風景的事実として知れば、いくらボル・ポトが口先では社会主義だの人民だの

と言っているても、実は逆だったということがわかるわけですからね⁽⁷⁾。

フランス革命も「実は逆だった」のかもしれない。章と節のタイトルがすべて疑問形で書かれた特異なフランス革命史の本を公刊したジャック・ソレは、一八世紀啓蒙の勝利にも専制主義の敗北にもブルジョワジーの勝利にも人民革命にも疑問符をつけている。もちろんテロルや独裁にたいしてもその不可避性に疑問符をつけている。拙論では、こうした大革命史の白紙還元的考察の一環として、一八世紀啓蒙の完成と勝利としてのフランス革命、という伝統的描像を吟味してみることしよう。

(1) 歴史学研究会編『歴研アカデミー 3 オーラル・ヒストリーと体験史』、青木書店刊、一二ページ。また、「事実」云々については同書三九ページ等参照。

(2) 大革命史学では忘れ去られてきたオギュスタン・コシヤンの労作は、アナル派のフュレによる復権の企てを受けて、部分的に再刊された。A. Cochin: *L'esprit du jacobinisme*, 『ジャコバン主義の精神』 PUF 1979. 同書に収録された論文「革命史の危機——テーヌとオラール氏」、一三六ページ以下参照。

(3) フランソワ・フュレ『フランス革命を考える』、拙訳、近

刊（岩波書店）、一六三ページ。

- (4) A・ソプール『革命家たちの肖像』Portraits de revolutionnaires エディシオン・ソシアル刊、一九八六年、「まえがき」(クロード・マゾリックによる) 参照。

- (5) 『コミュニズム』Communiste 誌、ラージュ・ドム刊、一九八七年第一四号に掲載された Bai XUÂN QUANG の論文参照(同誌四九—八二ページ)。

- (6) A・ソプール『フランス革命』、(下)、四四ページ、小場瀬卓三・渡辺淳訳、岩波書店刊。

- (7) 歴史学研究会編、前掲書、四二ページ。

- (8) J・ソレ『問題としての大革命』La Révolution en questions スイユ刊、一九八八年。

レーナル師とフランス革命

ジャン＝ジャック・ルソーの思想と大革命は、ロベスピエールを介して直線的に結びつけられていることは事実であるが、ルソー以外の啓蒙主義者たちについてはどうであろうか。まず、著名な啓蒙主義者の没年を並べてみよう。

エルヴェシウス	一七七一年
ヴォルテール、ルソー	一七七七年
コンディヤック	一七八〇年

ダランベール

デイドロ

マブリ

ビュフォン

ドルバック

一七八三年

一七八四年

一七八五年

一七八八年

一七八九年一月

これから見てわかるように、啓蒙の大立物は、全員が大革命前夜にこの世を去っている。ただし、デイドロと同じ年齢のギヨーム・レーナルだけは例外で、彼は大革命の終末近くまで生きた(九六年没)。

レーナル師は、デイドロをはじめとする多数の人びとの執筆協力を得て、大革命前夜の一大ベストセラー『両インドにおけるヨーロッパ人の植民と貿易の哲学的・政治的歴史』(七〇、七四、八〇年の三版がある)を編纂し、そのなかで奴隷解放論や専制批判を展開することによって、大革命初期には「大革命の父」と顕彰されていた。ところが、彼はほとんどの啓蒙主義者と同じく、革命の過激化にはついていけず、そのために著しく権威を失墜し、最後には人びとから忘れ去られて一生を終わったのである。この点で、彼には啓蒙思想と大革命との関係を示す一類型が表われていると考えられる。ここでは、レーナル師の大革命に関係する三つの著作を検討¹⁾

することによって、啓蒙と大革命の関係の一端を明らかにしてみよう。

I 『三部会にあてた手紙』(一七八九年)

これは、大革命直前に執筆された一種の政治改革のための建白書という体裁をとってはいるが、実際にはレーナルが八〇年に出版した『両インド史』第三版の政治論(作者がディドロと特定できる部分を含む)からの抜粋をも含んでいる。したがって、本書は大革命前夜の啓蒙主義の状況をかかなりの確に示していると考えられる。

書簡は「若き国王ルイ一六世」にフランスの国情を直視するように呼びかけたあとで、統治論を展開している。「富で溢れかえっている者」と「赤貧に落ちこんでいる者」との二階級にわかれている首都の現状、「多種多様で残酷な課税」にあえぐ地方、「われわれをゆたかにさせる」ために「貧困で死んでいっている」貧農たちの農村。「このようたたくさんの不幸につける薬はなんだろうか」。それは「革新」を断行することである。——ここではレーナルは明らかに進歩的な改革派である。

(一) 統治体について 統治体は成員に不幸が起こらないよう

に、また、たとえ起こってもそれを除去できるようにする必要性から生じた。だから、統治体は社会の「歩哨」のような存在である。

レーナルは、社会が人間の自然な「欲望」から生まれたのにたいして統治体は人間の「悪徳」から生まれた、として社会と統治体を対立させてとらえている。この対立図式はもちろん啓蒙主義者特有のもので、自然⇨善、人為⇨悪という固定観念に由来する。それゆえ、統治体は「社会の用具」にすぎず、社会の必要にこたえるために「全面的にその公共権力を捧げなければならない」。つまり、自然政治がレーナルの理想なのである。これは、ドルバックの統治論とも共通した発想である。そして、人間性の基本は自由にあるから、それに反する専制政府を擁護する義務は、われわれにはまったくないのである。

(二) 政治 政治とは「青年の教育に似ている」。だから未発達の子供を導くようにして、啓蒙されていない民衆に「彼らの真の利益」を自覚させることが大切である。「啓蒙された民衆」の場合には、君侯は「必ず民衆に相談して物事を定めていかなければならない」。その意味で君侯は「民衆の利益」になる政治を展開せねばならない。

ここで言われている民衆とは、実は「公共世論」のことである。統治体は必ず「公共世論」に従わなくてはならない。「公共世論の基準とはなにか？ それは社会の恒久的利益であり、民族の保全とその利益に役立つことである」。

(三) 民衆の隷屬について この部分ではレーナル（『ディドロ』）は君主と民衆の関係にかかわって、民主主義のルールを主張している。「最良の君侯が一般意志に反して善を行なった場合でも、その君侯は罪人であろう。なぜなら、彼は権限を越えたからである。」彼がいかに「啓蒙されていても」その次にくる君侯が「理性と徳を受け継いでいなければ、民族がその犠牲になるだろう」。したがって、啓蒙専制君主に全権を委任することは、民衆の隷屬化を招くだけであるので、君主が「一般意志」という名の「公共世論」に必ず従うような制度を作らなければならない。この意味では、君主の政治を見張る「民衆が眠りこむことは自由の喪失の前触れ」である。

(四) 自由について 自由とは「自己の所有」を意味し、「自然的自由、市民的自由、政治的自由」の三種類がある。すなわち「人間の自由と市民の自由と民衆の自由」である。自然的自由は各人が各人自身を「自由処分できる権利」のことで

言う。「市民的自由は社会が各市民に保証する権利で、法律に反しない限り市民がなんでもできる」ということを意味する。最後に「政治的自由とは、民衆がみずからの主権をまったく譲渡していなかった状態」を言う。つまり、民衆が「自分自身の法律を作ったり、自身を立法体系の一部として組みいれたりする」権利をもっている状態である。

レーナル（『ディドロ』）にとっては、第一の自由が当然最も根源的なものである。人間性には、この自然的自由が備わっているからこそ、自分の行動の善悪について責任がとれるのである。そうでない場合には、人間は奴隷にすぎないから、その行動の善悪を決して問えない。しかし、またこの「奴隷制がすべての地域とすべての世紀に一般的に確立されてきた」ことも事実である。「いたるところで、度外れな迷信と野蛮な風習と古色蒼然たる法律が自由を圧殺している」。道徳と政治の進歩のみが、人間に彼自身の「権利の回復」を可能ならしめるだろう。

「もしあなたがた（統治権者）が彼らに新たな重みをかけるなら、注意したまえ。彼らは怒って立ちあがるだろうから。権力の梃子が世論以外の支点をもたないことを忘れるな」。

このレーナルの文章は甚だ予言的である。彼は「自由の偉

大なる諸革命が専制君主に教訓を与える」とも付け加えている。

(五) 租税について ここでもレーナルはかなり「革命的」言動を弄している。恐らく三部会でブルジョワ選出の議員になろうとしていたからだろう。彼は、宮廷での租税の無駄使いを指して「実際には偉大さのかけらも持ちえない連中の空しい装飾だ」と非難し、こんな状態を放置していたら「愛国心が消え去り、君主と臣民とのあいだで戦争が起きる」と警告している。

しかし、レーナルがこの社会悪につける「薬」として推薦しているものは、「公共の利益と市民の権利とが調和するよきな租税」であって、「すべての土地にたいする公正な課税」である。いわゆる「土地台帳」を作成し、「土地の価値を公

平に測定し」て課税するという案は、すでにイタリアの啓蒙主義的官僚たちが計画し、部分的に実行に移していたものである。しかし、それは、フランスでは、マシヨール・ダルヌヴィルの二〇分の一税の挫折に見られるように、専制君主の強力なバック・アップがなければ実行不可能な改革案であった。

したがって、専制政治を非難しながら、一方で強力な啓蒙専制君主の登場を待望せざるをえないところに、大革命前夜の知識人の基本的なパラドックスの一つがあつたのである。

もう一つのパラドックスは、国王の課税権をめぐる二律背反である。国王が臣民——それは僧族・貴族をも含む——の「同意なしに課税する」ならば、それはもはや君主制とはいえず、「もはや民族もなく、残っているのは専制君主と奴隷

白石書店

〈好評発売中!〉

思想と現代 13号

特集●宗教の覚醒
——現在の宗教ブームをどうみるか
《座談会》宗教ブームをどう読むか?
信楽峻鷹、飯峯明、鯉坂真、新興宗教
と現代の宗教意識 田平 暢志 / 気枯れ
社会の霊術宗教 西山茂 / 他 0000円

思想と現代 第14号

唯物論研究協会編

特集●人間と自然の共生

《座談会》人間と自然の共生をめざして——芝田進午 / 本谷勲 / 廣井敏男
自然と人間の自然——その近代的概念
についての一考察 / 椎名重明 自然
尊厳公理からエコトピアへ / 入江重吉
エコロジー危機としての共同性の疎
外 / 杉田聡 人間・その未来の選択
 / 林智 原子力発電について / 中島
篤之助 他 定価980円 千250円

唯物論研究協会編
唯物論の伝統と現代
唯物論研究年報 1985年版
弁証法の現代的意義
唯物論研究年報 1986年版
定価 各2800円

東京都千代田区神田神保町1-28
☎03(291)7601 振替東京2-16824

の群だけである」。それでははたして、貴族が、聖職者が、公平な土地への課税を受けられるだろうか？ 現実には、彼らが頑強に課税に反対し、みずからの封建的特権を守ろうとしたからこそ、どうにもならなくなって三部会が召集され、結局は大革命へと雪崩れこんでいったのである。

この二つのパラドックスを作動させている原動力は、啓蒙主義者が共通してもっていた「民衆」観念の多義性である。彼らは「民衆」観念を一度も吟味することはなかった。彼らが抱いていた「民衆」のイメージは、ときには「無知な良導すべき対象」であり、ときには貴族をも含む啓蒙された「市民」であった。だからこそ、貴族出身のミラボーも僧族出身のシエイエスも「民衆の代表」として三部会で論陣を張ることができたのである。

しかし、レーナルは「民衆」観念にひそむ多義性に不安を感じとってはいる。だから、『三部会への手紙』の末尾のところで、彼は民衆の不正義を憤って、次のように述べるのである。

「政府のまちがった施策は糞みそに非難するくせに、たまたまよい施策であれば彼らは黙る。民衆よ、私に言ってくれ。君たちは、君たちの幸福のために働いている人びとに、いっ

たい感謝しているのか？ この種の忘恩は、彼らの苦勞の多い義務に結びつけることこそふさわしいのだろうか？……租税の負担が軽減されたって？ それじゃ家を明かるくし、大騒ぎして外出し、お寺や往来をうずめつくしたまえ。たきぎに火をつけ、そのまわりで歌いかつ踊りたまえ……。民衆よ、君たちは貧困にあつても幸福にあつてもひとしくさもない。君たちは不満を言うすべも喜ぶすべも知らない」。

Ⅱ 『議會にあてたレーナルの書簡』（一七九一年五月三一日）

大革命の最中には、統治にたずさわるすべての人びとが「民衆の大義」を口にした。知らず知らずのうちに神格化された「民衆」は、徐々にその内実が制限されて、ついにはロベスピエール独裁の観念的支柱となつてしまった。他方では、大革命によつて解放された現実の民衆の莫大なエネルギーは、レーナルらフィロゾーフ（哲学者）の生き残りをひどく恐怖させた。その結果、八九年には国王に向けての請願であつた書簡が九一年には「民衆に向かつてその誤謬を指摘する」書簡となつてしまった。

政治家が全員「民衆」を代弁しているときに、この「外的な」レーナルの書簡は、彼自身の墓穴を掘ることになつて

しまった。

(一) 啓蒙主義とカトリック反動との奇妙な一致 まず彼は「王国を喪服で覆った無秩序と犯罪」を非難する。「恣意的な権力にたいする怒り」が「放縦に武器を与えてしまった」。社会を結びつける絆となっていた「宗教や王権」に代えて「哲学と理性」が登場してきたはずだが、それらはまだ義務を果たしてはいないのだろうか。そのとおりである。「いまだかつて哲学の大胆な諸構想は、われわれによって立法行為の厳格な尺度として提示されたことはなかった」。そのために「われわれがその幸福を希求してきた巨大な（フランス民族という）家族」のなかに、宗教的騒乱や内紛が起きているのである。この状態にたいしてレーナルの怒りは爆発する。

「民衆による専制の奴隸的政府、野放図な手合に囲まれている法律の聖域は、或るときには、法律を強制することを望み、また或るときには法律に敢然と立ち向かうことを望む」。そこに出現したのは「規程なき兵士、權威なき首長、勇氣なき司直、手段なき大臣」である。

「民衆による専制の奴隸的政府」という表現は「公共権力は、無知で粗野な連中が政治的問題のごとくにあえて口をさしはさむ場であるクラブにしか存しない」というカトリ

ックの歴史家A・コシャン張りの表現と呼応している。宗教一般の不倶戴天の敵と敬虔な信者とが、一世紀を隔てて期せずして革命の評価という点で一致してしまつたのである。そして「どんな形の政府もこの新たなクラブ支配に抵抗することはできない」。なぜなら、防壁となるべきすべての「団体をあなたがたが破壊してしまつたから」である。

同じく、「貴族陰謀」を口実にして新政権の強化を革命側が計つたという筋書きも奇妙なほど一致している。

「私はあなたがたのまわりで偽りの恐怖をかきたてている陰險な声を聞いた。それは本当の危険からあなたがたの目をそらさせるためのものだ。本当の危険は君主制の統治体のあらゆる支柱を次々とあなたがたに打ち倒させようとして、あなたがたに思まわしい不信任感を吹きこんでいる」。

こうしたことが生じたのも結局は、「世論」を背景とした大革命の政治執行形態に由来する。レーナルは、八九年の『手紙』では世論の力による国政の刷新を主張していたのに、いまでは「世論のなかでは国王の権力が衰退し、民衆の諸権利が増大する」ことを嘆かざるをえなくなっている。

(二) 所有権の擁護 レーナルは、民衆の横暴によって所有権まで奪われている現状を嘆いている。

「私は所有権を保存する原理をさがし求めてきた。そして私は、この保存原理が攻撃されるのを見てきた」。

この点は、ロベスピエールによる「肅清と没収」を彼が激しく非難した共和暦三年（一七九五年）の、いささか時期を失した独裁批判のパンフレット『殺害と政治的盜奪または肅清と没収』にも現われている。

「人權の尊重と人道愛が学ばれるのは、なんと殺人の学校においてなのだ。神聖な所有権と他人の労働の諸權益が教えられるのは、略奪と盜みの学校においてなのだ。……罪深い人たちよ！ または、最低限盲目ではある人たちよ！ 君たちは君たちの肅清に政治、という名をつけ、君たちの没収に經濟、という名をつけている」。

この定式はアイロニーにみちているが、まことにみごととしか言いようのない表現である。

同じパンフレットで、レーナルは、大革命の全時期を通じてうたかたのように消えたり現われたりしていた恐怖の共產主義的要求——バブーフらの平等派的要求でもあった——、すなわち土地の農民への均等な再分配を求めた「農業法」の要求を「装われた没収にほかならない」として激しく拒否しているが、この主張も既成の所有権秩序は守つていこうとす

るドルバックやデイドロらの啓蒙主義者全体に共通した発想から出てきたものである。古代ローマの護民官グラックス兄弟が断固実施した農業法というような「所有の大義を裏切る法律」がいったん認められれば、社会がたちまち無政府状態に陥いる、とレーナルは考えていた。それゆえ恐怖政治のもとで部分的に実行された貴族財産の没収や小麦價格の強制は、社会秩序の根幹をゆるがすものであり、この政策を「公共の安寧（強調符は私）の必要性によつて正当化することなどけつしてできない」とレーナルは考えたのである。

(三) 「公安」理論 大革命の過程、とくに恐怖政治のあいだには、この「公共の安寧」という口実がさかんに弾圧と肅清の理由として利用された。おまけに、公安委員会・保安委員会という反革命弾圧機関までも設立され、それらはいわば「民衆の目」⁽³⁾として情報収集に携わると同時にギロチンによるテロルを執行した。

『肅清と没収』のなかでレーナルは「公共の安寧 *le salut public*」という古来よりの伝家の宝刀を用いてテロルを正当化することになんていって激しい憤りを示している。「ロベスピエールやバレールやコローヤその他すべての現状の暴君たち」は、「彼らがやろうとしていふこととまったく正反対のこと

を民衆に約束している」。彼らは「主権者である民衆」のた
めと称して、「民衆の所有物を奪い、民衆を鎖でつなぎ、民
衆ののどを切つて殺している」。しかし、彼らは、結局「権
力への執着心、同僚を支配したいという狂おしい欲望」に駆
られていただけなのである。

「これらの犯罪の仕掛人たちは」、「国家の政治生活にお
いては、公共の安寧のためにどうしても何人かの人間の首と
何人かの個人財産を犠牲にしなければならぬような不幸な
危機的状況がある」と主張している。つまり、キケロの銘句
「人民の安寧が最高の法たるべし *Salus populi, suprema lex
est*」を、「彼ら自身の利益にししか関係しない個別ケースす
べてにまったく無制限に適用している」のである。

ここでも明敏な「反」革命家レーナルは、コシヤンの革命
史解釈にきわめて接近している。コシヤンによれば、大革命
の力学を突き動かす作用主は、「民衆」神^{ポピュル}の護符をもつた
「小民衆」すなわち「直接民主主義の本質的機関たる民衆的
結社」である。「徳は地上では少数派である」と断言するロ
ベスピエールやサン・ジュスト、クートンなどからなる少数
の革命家集団の専制支配こそが、とくに九三年のテロルの本
質だというのである。彼らは、あらゆる類の「恐怖」と「不

安」を民衆のなかにかきたてることによって、「公安」理論
をもちだし、独裁体制を強固なものにした。コシヤンは言っ
ている。

『食糧不安』は、民主党派には一七八九年の時点で大変
使い道があつたけれども、一七九四年になると、それは純真
なるジャコバン派の全員が説く『原理』の仲間いりした。：
まさしく公衆の不安の度合に応じて彼らは公衆の精神の活
潑さを測つたのである。⁽⁴⁾

(三) 立憲君主制の確立 こうした無秩序と混乱のフランスを
救うために「人道の友」レーナルが、もちまへの雄弁を駆使
して説くのは、穏健な立憲君主制の確立である。「民衆の第
一の友である国王は、苦渋に沈み、侮辱され、脅迫され、い
つさいの権威を剥ぎとられている」。この状態を目の当たり
にして「八〇歳に近くなつた」レーナルは義憤を感じざるを
えない。そこで彼は「旧」制^{アジアンブレシム}度をなつかしんでいる」とか
「専制主義の支持者である」とかという非難も恐れずに、王
政の健全な確立を訴えるのである。

「フランスの再生のために呼び寄せられたあなたがたは、
まずもつて旧秩序のなかで保存しておくと便利なものはなに
かを考えなければならぬし、おまけに、そのなかであなたが

たが放棄しえないものはなにかをも考えなければならぬ。」

この啓蒙主義的功利主義の決算帳簿において残高欄の筆頭にあげられるのが君主制である。フランスには「共和制形態」の統治は向いていない。それは国の「全面的解体」を意味するからである。ただし、「君主制権力を損なう二つの原因」は除去しておかなければならない。すなわち「偏見に取り囲まれたその基礎」と「部分的な抵抗によってしか画されないその限界」である。

この二つの要素を除去せよ、というレーナルの要求は、いかにも啓蒙主義者らしい要求である。「偏見」というのは主として宗教的偏見を指し、聖職者の政治関与を禁止せよ（ドルバック）、と主張しているのである。もう一方は、「中間団体」（モンテスキュー）による規制を欠いた絶対王政を斥けて、「代表制」にもとづく制限王政を樹立せよ、と主張しているのである。結局、レーナルは君主制の原理を啓蒙主義的に「純化」（強調符は私）して、「王座をその真の基礎である民族の主権のうえに」鎮座させようと考えている。王権の原理そのものの転覆ではなく、原理の「純化」を構想しているところに、宗教的迷妄の除去を至上命題とした啓蒙主義者の或る意味での限界が特徴的に表現されている。⁵⁾

（四）「民衆」観の曖昧さ こうしたレーナルの「反」革命的

言動をもたらしたものは、相変わらず彼の「民衆」観の多義性である。八九年に考えられていた「民衆」の実体が、多分に観念的なものであったのにくらべて、九一年に登場してきた「民衆」はテロルと暴動に走る「いかなる制動も持たない民衆」であった。再びレーナルは『議会への書簡』のなかで怒っている。「民衆は愛国主義の神聖な名のもとで極悪非道に身を委ね、自由の旗幟のもとに放縦をまかり通らせている」。

彼らは「最も犯罪的な提議を喜んで受け入れ、殺人の物語りに微笑を浮かべ、犯罪を征服として高唱し、愚かしくも革命の敵を呼び出し、得々として革命を汚し、のしかかってきているすべての害悪に目をふさいでいる」。

レーナルが大革命のなかで実見した民衆は、彼ら啓蒙主義者が革命前夜に「啓発可能」と見た「教育されるべき対象」としての民衆ではなかった。そのとき、レーナルが抱きつづけてきた啓蒙主義の原理が音をたてて崩れ去ったのである。彼の次のような言葉は、「大革命の先駆者」としての過去の全業績を否定する響きをもっていないだろうか。

「あなたがたは、愛国者の名前を汚している著作家たち（強調符は私）の大胆さと成功にどうして恐怖を抱かないの

か？ あなたがたの布令よりも強力な彼らが、あなたがたのうちたてたものを破壊している。あなたがたは君主的統治体を望んでいるのに、彼らはそれをおぞましいものにしたてあげようと努力している。あなたがたは民衆の自由を望んでいる。ところが彼らは民衆を暴君のなかでもとりわけて獐猛な存在にしたてあげようとしている」。

かつてレーナルは、啓蒙期の一大ベストセラーだった『両インド史』において、デイドロにならって、君主制が必然的に「専制」に傾くと主張し、第三身分の健全な育成による議会制国家を展望していた。しかし、いまだ革命の推進者である知識人Ⅱ著作家の民主主義的言論を封殺することを望んでいる。大革命という強力な歯車、まったく別種の力学——コシャンは「革命機械」と言い、フュレは「革命力学」と呼ぶ——を前にして恐怖に駆られたレーナルは、君主主義者にまで舞い戻ってしまったのである。

おわりに

レーナルにはつきりと見られる啓蒙主義的改革思想の挫折は、フランス革命と一八世紀啓蒙との関係の評価にどのよう

な影響を与えるだろうか。どのような歴史的結論をそこから導き出せばよいのだろうか。まず考えなければならないのは、啓蒙主義の政治的展望と革命力学との決定的な断絶である。啓蒙主義の「自然な」発展として大革命史全体を特徴づけることはできない。啓蒙主義が主張していた政治的原理は、第三身分を中心とする全国的代表制に支えられた民族的制限的な立憲王政であったが、それは八九年から九〇年にかけての憲法論議で達成された。遅くとも九一年から始まる「革命のスリップ」(フュレ)は、直接民主主義Ⅱ人民主権の原理をいわば幻想的に体現した「少数者よりなるクラブ」(コシャン)の独裁を出現させた。したがって九三年の恐怖政治を頂点とする「自由の専制」は、八九年の原理および啓蒙主義の改革路線と相いれない。であればこそロベスピエールの次のような国民公会での発言(一七九四年五月七日)が必要になったのだろう。それは完全に啓蒙主義者と大革命を結ぶ絆を断ち切る響きをもっている。

「ずっと前から啓蒙された明敏な観察者は、現在の革命の子兆を少しばかり感じとることができていた。すべての出来事が革命に収斂しつつあったからだ。……有名な文人たちは、世論にたいしてもっていた彼らの影響力のおかげで、事態の

なかでなにがしかの影響力を得はじめた。最も野心的な文人たちは、彼らの重要性を増すために一種の同盟をそのとき以来形成した。彼らは二つの党派にわかれたように見えた。：最も強力で最も有名な党派は、百科全書派アンシクロペディヤの名で知られた党派であった。それは幾人かの評価すべき人材とともに、野心に満ちたベテン師をもつと数多く含んでいた。……この党派は政治にかんしてはつねに民衆の諸権利より下にとどまり、道徳にかんしては、宗教的偏見をはるかに越えていた。その合唱隊の頭はときおり専制主義を弾劾した。彼らは専制君主から年金を受けていた。或るときには宮廷に敵対する本を作り、或るときには国王への献辞を書いた……。この党派は大變熱心に唯物主義の意見を宣伝していた」〔以上の強調符は私〕。

こうした「文人」は革命過程で化けの皮がはがれた。「彼らは体制転覆派に身売りした——とくにオルレアン党に。その他の者は卑怯な中立のなかに閉じこもった」。それゆえ「一般に文人はこの革命のなかで面目を失ってしまった」のである。ロベスピエールは、コンドルセを槍玉にあげてこう罵っている。「卑小な見栄っぱりりの徒輩よ！可能であるならば赤面せよ！人間史のこの時代を不滅たらしめた奇蹟は、君たちぬぎで、君たちの意図に反して達成されたのだ」。

「無神論は貴族主義的である」と主張する最高存在礼拝のルソー主義者(9)ロベスピエールは、唯物主義とエゴイステイックな功利主義を体现していた百科全書派を目の敵にしていた。この点を差し引いても、ロベスピエールによる啓蒙主義の評価は、レーナルの実例にも見られるように、大筋において当たっていると考えるのではなからうか。要するに、啓蒙主義と大革命は、別種の発条で突き動かされていたのである。したがって、ソブール史学のように、啓蒙哲学の「自然な」発展線上に大革命を位置させたり、一八世フランスを全般的危機の時代としてとらえ、その帰結として大革命を考えたりする単線的歴史観は、危機を明確に自覚した意識的前衛が存在しなかっただけに、この際は排されねばならない。また、そのことの論理的帰結として言えることだが、一九一七年のロシア革命とフランス革命とのソブール・マゾリク流の機械的類推もまた避けねばならない。なぜなら、一七年には偶然を必然に転換する党派が存在したのたいし、八九年のフランス革命には、農民のあいだの「大恐怖」や高等法院の貴族たちの反抗や都市細民の飢餓恐怖などの諸要因の偶然的な符合を体制変革の政治行動へ転換させる明確な党派が存在しなかったからである。バステューユの監獄を襲撃した人びとのな

かのいったいだれが封建制の打倒を意識していたらうか。九三年のテロルのなかで、いったいだれが反革命分子の明確な定義を持っていたらうか。

このようにフランス革命には、偶然に依存する面がきわめて濃厚に現われている。だからこそ、テルミドール反動に至る革命過程のなかでは、議会での討論が決定的な意味を持ち続けたのである。強大な執行権限を有していた公安委員会のメンバースでさえ、国民公会を無視したときには、暴君の汚名とともにギロチンによる死が待っていたのである。八九年のフランス大革命は、その意味ではF・フュレが言うように壮大な「民主主義の実験」だった。ただし、実験に参加した科学者は、だれひとりとして明確な理論的期待値をはじき出しではいなかったが。

- (1) 『レーナル師著作集』 *Pièces sur l'abbé Raynal* 所収。以下の論述では、『著作集』が二〇〇ページほどの小さな雑纂で入手困難なこともあり、あえて引用のページ指示は行なわなかった。しかし、括弧にくくられている文章はすべてレーナルのものである。

(2) 『両インド史』へのディドロの寄与、およびレーナルの生

涯と『両インド史』との関係については、拙論「啓蒙の植民史へのディドロの寄与」、「思想」、岩波書店刊、一九八四年一〇月、第七二四号、二四七―二六六ページ参照。

- (3) この的確な定式は一九九四年一〇月一日付「モニトゥール」紙に登場した。

(4) コシャン、前掲書、一四四ページ。

- (5) ちなみに、現代ではM・ホルクハイマーなどが啓蒙主義の定義づけに用いている「世界の脱魔術化 *Entzauberung der Welt*」の操作は、啓蒙主義者によってたんに宗教批判に適用されただけではなくて、政治批判にも応用された。すなわち、現在の政治は「魔術にかけられている」だけで、その本質（自然政治）は不変である。それゆえ、「魔術を解く」ことだけで万事は終わる、というわけである。このことは、現実政治においては、革命を主張することを意味しない。

- (6) アレクシ・トクヴィルの『旧制度と大革命』*L'Ancien régime et la Révolution*（一八五六年）によれば、レーナルのような哲学者＝文筆家こそが革命の「前衛」だったのである。しかしながら、ロベスピエールは彼らのことを「ペテン師」と呼ぶ。

(7) 『マクシミリアン・ロベスピエール著作集』 *Oeuvre de Maximilien Robespierre*（ラボヌレ編）、六二七ページ以下。

(8) 前掲書、四七九ページ。

- (9) このことから、ルソーと啓蒙の関係という大問題が出てくる。通時的にはルソーの思想は、「イデオロギー的材料」（F・

エンゲルス)としてロベスピエールによって利用されたが、共時的にはそれは、人間関係の面においても思想の多義性の面においても啓蒙の思想潮流のなかで異端的傍流に属していたように思われる。

(おおつ しんさく 甲南大学・西洋社会思想史)

火

哲学と人間

北村実

今日、きびしい不信が投げかけられている哲学の復権をめざして、そのあるべき姿を模索しつつ、現代に生きるわれわれが、最も切実な関係よせる哲学上の問題——人権、自由、主体性——について大胆かつ斬新な解明を試みる意欲作。

○内容から 第一部哲学の使命 実践哲学の復権／哲学の意義と哲学者の任務／唯物論の理解をめぐる／唯物論の戦闘的精神 第二部人権・自由・主体性 近代人権思想の意義／自由論への新しい視角／主体性論争の回顧

定価1800円

東京都千代田区神田神保町1-28

白石書店

振替東京2-16824

進歩についての断章

——アジアの近代化をめぐつて——

小林武

はじめに

福沢諭吉がアイロニカルに「日本の文明は土人無学の賜物なり」と言っている（福沢全集緒言、西洋事情の項。自著『西洋事情』がベストセラーになった背景を、当時を回顧しながら語っている条りにおいてだが、「土人無学」とは、高遠空虚な儒教に深くないという意味である。福沢は、「日本土人の脳は白紙の如し」「苟も自国の利益とあれば……旧を棄るに吝ならず、新を入るるに躊躇しなかつたから、日本

の文明化は成功した。つまり、「自大己惚の虚文」たる儒教がなかつたおかげだ、というのである。

たしかに、福沢は儒教嫌いである。しかし、これが明治国家の方向もほぼ定まった一八九七年（明治三十）に書かれ、いわゆる近代化と世界観との関係を指摘している点に注意を払った方がよい。というのは、福沢はおそらく、中国における近代化の緩慢さと半植民地化、日本における資本主義発展の事実を念頭に置いているからである。

周知のように、アヘン戦争（一八四〇—四二年）は、中国が蚕食され始める端緒となり、日本にも大きな衝撃を与えた。

中国は半植民地の道を、日本は軍事中心の富強の道をそれぞれ歩みだすのである。洋式軍備の導入は、日本でも中国でも、アヘン戦争直後に唱えられ、日本ではすぐさま実行に移されたのに、中国においては一八六二年の洋務運動を待たねばならない。こうした日中間の二十年近いズレは、政治思想の受容でも同様で、立憲政治の体系的紹介は、日本の場合、一八六二年の加藤弘之『隣草』であるのに対し、中国における立憲政治への着目は一八八〇年代に入ってからで（王韜、鄭観応ら）、しかも日本が曲りなりにも立憲政治を採用したのに反し、中国では立憲君主制への改革を唱えた戊戌変法運動は失敗している。そしてこの間、中国は、アロー号戦争（一八五六一六〇年）、清仏戦争（一八八四一八五年）、日清戦争（一八九四一九五年）等における敗北によって、半植民地化を深めているのである。

この中国における近代化の緩慢さと半植民地化の進行は、容易に中国人の世界観と中華意識を人に気付かせたわけでは、先の福沢に言わすれば、中国は「兎角改革の下手なる国にて、千年も二千年も古の人の人の云ひたることを一生懸命に守りて少しも臨機応変を知らず、むやみに己惚の強き風なり」（唐人往来）となる。

いうまでもなく、近代化は政治・経済・社会の諸構造に深く規定され、意識にばかり関係するわけではない。しかし、以上の事実を見ると、福沢が「日本の文明は土人無学の賜物」と自賛するのも一理あることになる。

ところが、近代化を単純にいわゆる西歐化、資本主義化、工業化などと等値するのならともかく、でなければ事はしかく簡単ではない。何故というに、いわゆる近代自体が今日の問題を多く持ち、その把握いかんで近代化の成否は異なるからである。例えば、近代化によって貧困や無知などが追放された一方、人間の不安感や環境の汚染など様々な否定的結果が現われたことを見てもわかるように、近代の延長線上に今日の問題があつて、わたしたちの近代像一つで、近代化の成否は別れてしまうのである。

このように近代の問題は、今日的な解決を求められている難題であるが、ここでは問題を伝統的世界観と近代化の関係にしぼって少し考えたい。伝統的世界観は、福沢の言うように、ただ近代化の障害にしかならないのか？ この点を、近代化を考え直してゆくための小さな手がかりにしようというのである。すなわち、日本と中国の近代化に対する反応の違いは、一つは世界観の対抗の有無に係わっているが、ここで

は対抗による逆説を考えようというわけである。

伝統的世界観が問題となる関係から、進歩の観念を手がかりにしよう。というのは、一つは、この点で近代化をめぐる日本と中国の差異が顕在化すること、二つは、進歩が近代社会の特徴的な意識だということ、三つは、一八世紀をとおして説かれた進歩の観念が、フランス革命の最中、指導者の一人によって体系化されてもいる（つまり、それはフランス革命に関係がある）こと、などからである。

ただ、あらかじめ断っておきたいことは、ここでアジアというのは表現の便宜上で、日本と中国しか指さぬし、世界観とは、儒教などを中心にした世界解釈の枠組ほどの意味に使うこと、そして、日中間の近代化の反応の差異はさまざまな原因に還元することができるが、歴史的過程など、伝統的世界観以外のことは、この際考えないことである。

一

さて一九世紀の日本や中国では、西洋の近代に邂逅していわゆる近代化のための政治的経済的選択以外に、世界観の修正ないし放棄を迫られた。伝統思想と近代思想とが背反関係

にあり、伝統的世界観が濃厚であるほど、個人レベル、社会レベルを問わず、それが現実の行動に強く影響するからである。ここに世界観の対抗や修正が起ることになり、伝統的世界観が強烈であればある程、近代の暗闇を暴く反近代的性格を帯びるに至る。というのは、近代思想が人間や科学の前進的未来を楽天的に前提しているからである。

例えば、フランス革命でジロンド派を指導したコンドルセは、「人間の完成は真に無限である」と言い、「科学の進歩は教育技術の進歩を確実にし、……ついには人類の完成のためのもっとも強力な作因の一つとなる」と言う（人間精神進歩史、岩波文庫版、二三頁、二七八頁）。コンドルセの考えは、進歩観念のもっとも典型的なものとされているようで、一説によれば、フランス革命の政治・思想集団〈ヘイデオログ〉にこの考えは共通しており、この〈ヘイデオログ〉たちは百科全書派の系譜に属して、その理想を実現しようとしたという（桑原武夫編、フランス革命の研究、二五一頁、二三三頁、二三五頁）。進歩の観念がフランス革命と密接に関連しているのが分かるが、一九世紀になってもこの進歩の観念は、ヘーゲルらの発展の観念や進化の思想を混じえながら西洋社会を支配したらしい。たしかに一九世紀の進歩の観念は、人間や社会

の暗さを変奏してもつものの、社会の進歩と有機体の進化という二つのレベルにおける前進の意識は普遍的発展の考えを強め、無限の進歩は一般的原理とされるに至った、と言われる(J. B. Bury, *The Idea of Progress*, 1924, J. B. ボウラー、『進化思想の歴史』など参照)。

ところで、日本や中国の思想家が直面したのは、この一九世紀の進歩観念であった。周知のように、フランス革命の思想が受容されたのは、日本では自由民権運動の頃で、中国では二十世紀の初頭、いずれもそれとほぼ同じ頃に進化論が風靡している。例えば、H・スペンサーは日本でも中国でも大きな影響を与えたが、その総合哲学を見ても分かるとおり、社会の進歩は生物の進化を基礎にした科学的真理として立ち現れたわけである(J. B. Bury, *Ibid.*, p. 334 ff.)。人間の完成、社会の進歩、科学の発展、幸福の到来といった進歩観念が、特定の思想の基礎であるにとどまらず、近代化という現実の目標となつているかぎり、伝統思想の側からの反応は必至であった。伝統思想が西洋の近代思想と世界観を異にする以上、近代化の現実、伝統的な意識とそれに基づく行動の放棄を迫るからである。

ただし日本と中国の場合、伝統思想の立場からでさえ反応

の仕方が違う。今それを社会構造、経済的条件、歴史的過程など関連する諸事情を一応考慮しなければ、文化の相違が問題となろう。以下に見るとおり、仏教という膨大な教学をもつ伝統思想を共有しながらも、進歩について反応が違ふのは、まさしく福沢のいう「白紙の如」き脳かどうか、つまり思想史の座標軸となるような強固な世界観があるかどうかに係わるだろう。

そこで、章炳麟(しやうへいりん)(一八六二—一九三六年)と清沢満之(きよざわまんし)(一八六三—一九〇三年)という二人の同時代人を取りあげ、進歩に対する見方を検討してみよう。ともに仏教という伝統思想に主として依りながら、何故かくも反応が違うのか? これを通して、伝統的世界観の逆説を見、日本と中国の近代化を考え直してゆく糸口にしたいと思うのである。

二

さて、世界観の原理的な次元での対抗ということを考える場合、前もって中華意識と經学(けいがく)(儒教の經典に施された注釈学)に触れておいたほうがよからう。

中華意識(華夷観)とは、自らを世界の中心(華)とし、

中心からの距離に比例して野蛮（夷）になるとする考えで、儒教はこれが強烈である。福沢が「むやみに己惚おぼれの強き風」と呼び、横井小楠が、その弊害は「驕傲文弱に流れ」と評した（国是三論）それである。前述のように、アヘン戦争は、中国に政治的経済的従属をもたらしたが、西洋文化の風穴を穿ちもした。しかし、日本のように滔滔と流れ込んだわけではなかった。中華意識が堰となったからである。したがって、この中華意識の相対化される程度に依じて、西洋は受容されることになる。

例えば中華意識は、技術領域における受容において、中体西用論という論理を求めた。それは「中国の倫常名教じゆんじやうめいけうを根本とし、西洋諸国の富強の術を補助手段とする」（馮桂芬ほうけいひん、校邠廬抗議こうひんりやう）という風に説いて、中国の精神的根幹に抵触しないかぎり、西洋の軍事を中心に技術を学ぼうというものであった。一八六二年に始まる洋務運動は、こうした論理に支えられていたが、いかに西洋を末節的なものと見ようとも、受容しようとする点で、中華意識は相対化され始めたといえる。

これを一そう推し進めたのが日清戦争で、西洋の富強は軍事にばかりもとづくのではなく、政治制度のあり方にも係わ

ると気付かせたのである。そこで独立と自強のためには、専制君主制を立憲君主制に改革するのが先決だというわけで、異文化の受容がドラスティックに進行した。しかし価値中立的な技術領域ならまだしも、ことが精神的な価値体系に関わる場合は、中華意識は無意識でも激しい。当時、立憲君主制の導入を唱えた人々においてさえ、日本とは事情が異なるのである。

例えば、康有為こうゆうゐ（一八五八—一九二七年）の指導した変法維新運動は、専制君主制を立憲君主制に改めることこそ、富強の道だと説いたが、二千年間も続いてきた体制を改めようというのだから、改革の正当性を証明せねばならなかった。康有為の『新学偽経考』（一八九一年）、『孔子改制考』（二八九七年刊）などがそれに当るが、西洋の政治制度の採用は「聖人の道」に合致することを経学けいがくにかりて証明しようとしたのである。すなわち、自らの信奉する今文経学こんぶんけいがく（今文『隸書で書かれたテキストを重視する儒教の注釈学』こそが孔子の正統で、孔子は単なる祖述者ではなく、古いにしへえの聖王に託して改制し百世を救おうとした『制法の王』で、その意は『春秋公羊伝』の微言大義びげんたいぎ（隠微な形で述べられた重大なこと））に示されているというのである。異質な政治観念や思想がこうして受容さ

れてゆくが、経学による正当化という煩瑣な手続きが当然のように踏まれている。これは康有為に限った話ではない。

もう一例あげると、ルソーの民約説（社会契約説）が中国に紹介された今世紀初め、当時ナシヨナリストであった劉師培（一八八四—一九一九年）が『中国民約精義』（二九〇三年）を著した。ルソー民約説に類した思想を中国の古典に探つて、

それによって専制君主制を批判したものが、ここでもやはり経学の体裁がとられている。すなわち、古典の一部をまづ挙げて、つぎにそのコメントを付けるのだが、ここに古典の學術的解釈と古典による自説の根拠づけが表裏の關係で展開してゆく。たとえば『論語』の「百姓足らば、君孰と与にか足らざらん。百姓足らずんば、君孰と与にか足らざらん」を引いて、春秋時代、民権はだんだんと失われてきたので、孔子は君主を抑えようとしたのである。孔子は民権の重んずべきことを知っていたのだ、という具合である。

このように、異文化は伝統思想の瀟過をへてはじめて受容されるわけで、世界觀の強固な潜在を物語っていよう。ここでいう中華意識とは、けっして保守主義における異文化受容の拒否反応ばかりをささず、受容しようとする立場においても、上のように経学がフィルターの役目をしていることをも

指す。福沢流にいえば、たしかに西洋を白紙の脳に書き込むようなわけにはいかなかったわけで、それが受容を緩慢にさせる一方、異文化を土着化させる役目もした。しかし、今はそれを問題とはしない。受容を緩慢にさせた伝統的世界觀が進歩の原理に対抗して見出したものがまづ問題なのである。

三

日清戦争における敗北は、中国の知識人に大きな精神的打撃を与え、以後西洋文化は急激に流入した。政治的經濟的压迫を背景に、文化接觸がおこった時、伝統的世界觀が西洋的なものに対抗するありさまは劇的である。伝統學術の大家、章炳麟が革命的であった頃の著述をみると、その感が強い。

章炳麟（字 枚叔、号 太炎）は、〈国学大師〉と称された清朝考証学の大家で、革命家である。彼が『春秋左伝』学や、文字、音韻、訓詁の学を得意とし、魯迅の師でもあったことはすでに知られているし、清朝の打倒と共和制の樹立を説いた革命家であったことは言うまでもない。「中華民國」の国号を説き、中国語の音標化の基礎を築き、〈国学〉というナショナルな文化運動を指導したことなど、それらは彼の言行

の奇矯きつともにも伝記を彩っている。

この章炳麟が「俱分進化論」(民報七号、一九〇六年)、「社会通詮商兌」(民報十二号、一九〇七年)、「五無論」(民報十六号、一九〇七年)、「四惑論」(民報二十三号、一九〇八年)などを著して進歩について議論をしている。当時、野蛮→半開→文明という社会の(類型ではなく)段階発展を説く社会進化論の流行に反発してのことだが、いったいに社会進化論は、日清戦争での敗北以降、中国が弱い原因を「科学的」に説明し、自強して生存競争に勝ち抜くための警鐘として受けとられていた。たとえば明快な論理と平易な文体で影響力をふるった梁啓超は、劣弱な中国の民を競争心や進取の気象に富む文明の民にすることで現状の打開をはかろうとしたが(新民説など)、彼はそれをH・スペンサーやB・キッドらの社会進化論で根拠づけた。科学的な装いをまとったわけだが、章炳麟は、この「科学的」にして独立国家への道を指し示すとされた進化自体に疑問を呈するのである。彼の議論は、智のベシミズムが濃厚で、善悪、苦楽双方の進化を説き、いわゆる文明には懐疑的である。仏教や老荘思想などを根底にした反近代的な内容をもつのである。

たとえば「五無論」は、章炳麟らの説く民族主義は狭隘だ

という批判に答えたものだが、自らによって立つ民族主義や共和制は所詮相対的なものでしかないとして、歴史の発展(?)が述べられている。それが「五無」とされるものである。〈五無〉とは、五つの無の歴史的段階ということで、まず政府を無にする。民族間の闘争が政府の存在より起るからである。次に、聚落を無にする。国の境界が否定されても、聚落の良し悪しが気候や土地の大小などに規定されている以上、争いはなくならない。よって、固定した聚落をなくし、苦寒地人と温潤地人とをたえず移動させあう。さらに、人類を無にする。というのは、人間の争奪は飲食男女のことだけでなく、ちよつとした腹立ちからでも生まれる。人間がいる限り、争奪はなくならないからである。上と同時に、衆生(生きものすべて)を無にする。人間がいなくても、モネーレンという最初の生物から人間に進化してくるはずだからである。そして最後に、世界を無にする。世界は本来実在するものではない。しかし、俗諦(そくたつ)一般が信じている真理に従って言えば、実在するとされる世界が本来無だと悟られない限り、究極完璧の時は来ない云々。

人間にそなわる闘争本能や性欲が苦の世界を作るという基本的な見方が、この反近代的な内容を支えているのだが、主

として仏教に依っていることは言うに及ばない。伝統思想の紡いだ壮大な夢想とでも言えるわけだが、今はそれが世界観の対抗に基づくことにまず注意を払いたい。すなわち、章炳麟が社会の進歩、人間の完成、幸福の到来といった観念に真向から反対して、縷々として展開してゆく反証に、中国の古典や仏典が引かれている。これは経学に培われた思弁あつてのことなのであり、強固な人間観と社会観を膨大な学術が基礎づけ、それへの信仰が揺るぎないということなのである。

そこで、「俱分進化論」を主な例にしよう。

(1) 双方の進化について 章炳麟は言う、近世の進化論は、人間が尽美醇善の領域に達することを説く。しかし、善や楽のみが進化するわけではなく、悪や苦も進化するのである。人間は道具（戦争）によって大量に同類を殺すばかりか、その知謀によって人を悲憤失望させて殺す。その数は戦争以上で、その心は戦争以上にむごい。よって人間は、親子の愛情や集団の自衛など善も進化しているが、悪も進化していると言える。また人間は、他の動物以上に欲望が大きく、この大きな楽（欲望）を持続させようとする。始めは食欲色欲といった直接的欲望から、しだいに土地、財産、高官厚禄といった間接的な求楽の手段を得ようとするのである。ところが、

いつの間にかこの厚禄や名誉など、求楽の手段が自己目的化して、苦や恥の報酬が楽であることは稀であるにもかかわらず、そのために自分を鞭打ち、苦痛に耐え、恥を忍ぶに至る。欲望の進化といえ、楽に応じて苦も進化するのである、と。

さて、悪の進化ということなら章炳麟に限らず、清沢など他の人も言っている。しかし章の苦の進化や精神的軋轢という重要な指摘は、欲望を人間の存在に係わらせて見ているのである。要するに、彼が人間の完成どころか、科学や政治、社会といった制度上の進歩の裏面に悪や苦を見るのは、人間の解放を制度変革だけで捉えていないことだが、いうまでもなく仏教や老荘思想などの人間観があるからである。

(2) 伝統的世界観について 章炳麟は、善悪と苦楽の並進を例証した後で、それを仏教思想によって根拠づける。善悪並進の原因は〈熏習性〉と〈我慢心〉により、苦楽並進の原因は〈怨憎会苦〉、〈求不得苦〉、〈愛別離苦〉によるとして、原理的に解釈して見せるのである。一切のものは〈識〉（心に映じた表象）のみとして、心の基体である〈阿頼耶識〉を中心に物心一切の構造を組織だてた唯識説の立場にたつて、例えばこのように解釈する。

生物の本性は中性無記なのに、作用に善悪がある。この善

悪が本来中性的な〈阿頼耶識〉に、薰りのように付着（薰習）して〈種子〉となり、折りに触れて顕在化する。最下等のアミーバ以外は、進化の度合いに応じてみなこうで、善悪を為す力も同様に進化して、折りに触れて現れる。そしてまた、〈末那識〉という煩惱の根拠となる思量の動きが〈阿頼耶識〉に執着して〈自我〉をつくる。ここに真、善、美、勝を好む四つの心が生まれるが、勝を好む心だけは悪性そのものである。好勝心には、五欲や財産など、ある目的のために闘争して勝とうとするものと、博打など、勝つこと自体を目的にしたものがあり、〈我慢心〉と名付ける。だから、生物に善だけあることは望めず、悪もまた進化に応じて強まるのである云々。

章炳麟は、唯識説によって存在の暗い領域、すなわち人間の無制約な欲望、欲望充足の自己目的化、闘争本能などを根拠づけるのだが、彼の視線が進化の恩恵、科学による幸福の増大などに注がれないのは、伝統的な議論の枠組に沿って人間の道徳的な、もしくは自在なあり方にのみ向けられているからだし、また近代に批判的な内容の例証に終らなかつたのは、経学風の思弁があつたからなのである。

(3) 智のペンシズムについて 章炳麟が上のように文明の

うちに強迫観念を見、人間の暗い衝動を読んだのは、「知識が進化すると、悪もこれに応じて進化する」（与人書、民報十号、一九〇六年）と考えたからだ、と言つてもよい。人間は道具を借りて獸性を伸ばすにすぎぬからで、つまるところ幸福を増進するという進化は幻象だと説かれる。それにまた苦楽の点からしても、幸福のためにする労苦はその楽と引き合わない。例えば、進化を求めて〈気機〉（蒸気機関）を使うと、そのために石炭がいる。石炭は楽そのものではないのに、それを掘るために地の底で苦しまねばならない。地の底の苦しみと、気ままに鼓腹して楽しむのとどちらがよいか。もし苦しみは子孫のためというのなら、牛が人のために耕作するのと何ら変らない。人間にはたしかに〈悲性〉（他人に対する同情の念）があるから、子孫の事は余力があればしてもよいが、それを義務として誰にでも強制はできぬ云々（四惑論）。

ここにあるのは天性の自由な謳歌を楽と見、自足の日々に生きる鼓腹撃壤の人間像だが、いま問題なのはむろんその当否ではない。道具を作りだす知識に対する冷淡さ、内面的な自由に対する追求が文化的にあることである。

(4) 人間と自然について 上のように、章炳麟の議論の背後には強烈な伝統的世界観があるが、それは科学や進化に冷

淡な分だけ、議論を伝統的な枠組に沿って人間のあり方の方に
み集中させたといえる。例えば「四惑論」における自然とい
う觀念の批判である。〈四惑〉とは、当時流行していた公理、
進化、唯物、自然の四つの觀念に関する迷いという意味で、
章炳麟はそれを批判するのだが、自然について、彼は唯心論
的に解したうえで、自然規則と人為規則を厳しく区別する。

人間社会における是非とは、人為規則を基準に定めたもので、
自然規則を基準にはしないし、かの進化とは、もともと地球
を敵飾する自然規則に他ならず、人道に係わるものではない。
かりに蚊が山を背負い、ヤスデ 蛇が大河を突つ走ろうとすれば（莊子
秋水篇にある話）、彼らが自らの非力を悟らない点は自然規則
に反するから笑つてよいが、人為規則の〈義〉に合わぬと誹
つてはならない。その行為が意志に関わっているからだ。ま
た死は自然規則であるが、薬で死を遅らせたとして、誰も自然
規則に背いたとして指弾はしない。ところが、自分は物質文
明上の進化はしたくないと言つと、自然規則に背いた廉かたで責
められる。自分が世にいう社会上の「進化」をするのも、薬
で死を遅らせたいと願うのも、ともに意志に依るのに、一方
では自然規則がタテにとられ、他方では当然のように人為規
則（意志）がとられる。自然規則を信奉して社会進化を説く

者は、その矛盾に気付いていない。要するに、自然規則を人
間社会の基準にすれば、狡猾な者や力ある者が自然規則を唯
一の真理として、人々を詐つたり抑えついたりしかねないの
である云々。

章炳麟は、人間には意志という非合理的なものがあるから、
人間の社会は自然規則を基準にできぬと考えるのである。そ
の歴史的背景に当時、社会進歩が自然における進化を基礎に
した科学的真理として一方的に強制されたことに対する反発
があるが、とまれこの意志を人間の特性と見て、自然と人間
社会の質的な相違を区別できたのは、いうまでもなく議論の
伝統的枠組に従つて人間のあり方にしか視線を向けなかつた
結果である。

確かに、この科学への冷淡な態度は近代化を遅らせるだろ
う。飢えや貧困などによる不幸も解決できまい。しかし、近
代が問題を残し、自然（技術）と人間の関係を改めて捉え直
す必要に迫られている今日からすれば、人間や世界の原像を
もつことがいかに大切か分かるはずである。伝統的世界観が
近代化の障害となつた反面とは、実はこのことなのであつた。

四

なら、日本の場合どうであつたらうか？ 一般に、西洋受容の当初より進歩については楽観的に信奉されていた。福沢は、「人間社会の進歩無窮にして進歩また進歩、改良また改良、その極度を想像すれば、……前途の望は洋洋春の海の如し」（福翁百話）といい、中江兆民は、「法律制度漸次改正せられて、蛮野より文明に赴き、大教に於て進歩しつつ有るのでは無いか」（統一年有半）という具合なのである。こうした社会の前進を評価する見方は、総じて伝統思想を奉ずる者でも同様で、立場のいかに問わなかつたと思われる。

さて、清沢満之であるが、周知のように、仏教は明治に入つて日本仏教史上もとても大きな受難に出会つた。明治政府の政治的圧迫以外に、思想上の批判を受けたのである。従来からの儒・神兩教からの批判や、キリスト教、開化思想の批判がそれだが、それらに対抗するには思想の力が旧徳川幕府の政策的保護によつて余りにも弱つていた。仏教の近代化の動きはこの中から起つてくるが、理論的にも組織的にもその一翼を担つたのが、浄土真宗の僧侶清沢満之なのである。清

沢は日本における最も初期のヘーゲルの批判的研究者で、その主著は、『宗教哲学骸骨』（一八九二年）、「思想開發環」（一八九三年）、「精神主義」（一九〇二年）などだが、今は進化が主題となつている「仏教と進化論」（一八九五年）を主な手がかりにしよう。

この論文の狙いは、進化論の風靡する時代に、仏教の末法史観が進化観念と抵触するかどうかにあつた。仏教では、シヤカ在世の時代を悟りの能力がもつとも優れるとし、仏滅後、正法、像法、末法の順にそれが退却すると見なす。それは一つの歴史観といえ、当然人間や社会の前進を説く進歩史観との関係が問題となつた。この論文が書かれた頃、清沢は社会進化論者加藤弘之から、仏教にいう因果応報は真理ではないと批判されている（一八九五年）。彼個人としても、進化論との関係を明らかにすることは必至なのであつた。

清沢は、進化の言葉を極めて一般的な意味で用いている。例えば、日月星辰の運行とか物質元素の離合集散といった万物の変化、靈魂の迷いから悟りへの展開なども進化で捉えられている（宗教哲学骸骨、思想開發環など）。つまり、彼は進化には否定的ではなく、それを万有の成立と変化、その分化と連関を認める議論だと考えるのである。もつとも、自然界の

社会進化

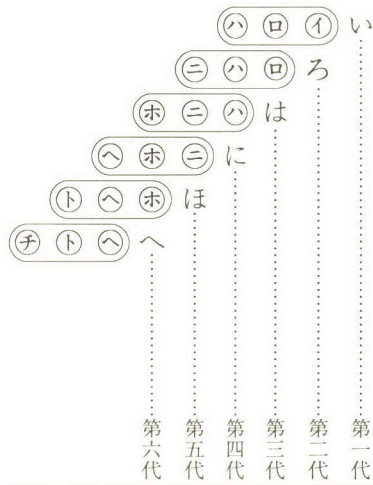


図1 社会進化図 (清沢満之全集・法蔵館版第四巻より)

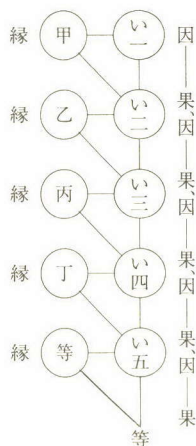


図2 同体進化の図 (図1に同じ)

循環以外に、道徳上の退化や染に伴う苦、信仰上の懷疑などの退化も説かれるが(世界の進み、宗教哲学骸骨など)、進化と退化を随伴させるのは当時の一般的傾向であつたようだし(船山信一『明治哲学史研究』参照)、退化の事実をもって清沢は進化を疑問に付することはない。ただ、彼が進化論を唯一絶対の真理ではないとしたのは、それが万有変化の一小部分の証拠しか挙げえていない、と考えたからで、以下にみる清沢の論理と立場に係わっている。

「仏教と進化論」における進化理解の特徴は、(1) 因縁果という仏教論理で捉える点、(2) 別個体間の進化と同一個体間の進化があつて、仏教はこの二つの進化を併せ説くとする点(これが仏教と進化論との接合の論理となる)、にある。

さて清沢は、進化には同体上の進化と異体上の進化があるという。すなわち、こうである。異体上の進化とは、社会や生物の違いを問わず、別個体間に起る進化で、西洋近代の進化論が説くそれである。生物進化が別個体間のものであるの(い) 世代に(イ)、(ロ)、(ハ)という個人が生きていること、そして(い) 世代と(い) 世代を比べると、共通する個人がないからそれらが別個体であることなどを示す。だから社会進化

も基本的には生物進化と同じといえる。さらに同体上の進化とは、同じ一個体間の進化をさす。例えば図2は、①の系列が同体間の変化、②、③などは①の系列と別個体であること、そして④⑤は因果関係であつて、⑥はその縁(事情)として助勢の関係にあることを表す。具体的には、⑦は子供の成長変化の系列で、⑧は親などを示すと想えばよい。各因果に対する縁は実際は無限にあるから、同体間の変化の親密さに比べたら異体間の変化は疎漫である。

こうだとすると、同体間の変化をまず明らかにして次に異体間の変化を明らかにすべきだが、西洋の進化論は縁となる異体のわずか一小部分を検証しただけで、果を測定せんとするから、唯一絶対の真理には成り得ない。ところが仏教は、同体上と異体上の進化をともに説いている。そして仏教の論理を用いると、一個体が万多の別縁に相遇して変化することになって、進化の極点と漸時的退化はいつの時代にもあることとなる。つまり、仏教にいう末法史観は悟りの能力の点で退化(退化)を説いたまでで、歴史上の勝れた建築や絵画などの盛衰もこの論理で説明できる。いま物質の分析は精緻になつている一方、各学者の領解するところは益ます狭くなつてゐる。一極微(原子)を一生かけても尽くすことはできま

いが、シャカの覚した一大総合宇宙観がそれを助けたら、「山岳の塵数を算するの勞を免るを得んか、」云々。

以上が清沢の論旨である。仏教の因縁果の論理が用いられ、万象錯綜する世界の進化を一小部分の証拠では論じきれないとする根底には、アジア的な思考があり、かのナチュラリスト南方熊楠などにも同様の論理がある。しかし、それにしても清沢の如き鋭敏な理論家が、物事の盛衰をことさら進化・退化の言葉で置き替え、自然領域での一極微の追求と安心立命を同じことだとして、何故連続させられるのか? 進化が疑われないばかりか、どうして仏教が自然の進化まで説いているとするのか? たしかに清沢個人としては論理と信仰、哲学と宗教の関連が大問題であつて、自然(物の世界)と人間(意志や価値の世界)の関係を真正面から問うてはいない。けれども靈魂の進化(開発)をまず明らかにすれば、親子の遺伝などの進化は自ずから分かるとか(宗教哲学骸骨)、心識三世因果の精細な理法が分かれば、前世の心識から後世の心識が分かる(仏教と進化論)といった言明からしても、自然と人間の領域の差異を無視しているのは明らかである。要するに、進化を基準に人間を考えることの是非は疑われず、逆に仏教は進化を説くとまでされたのである。

こうした理論構成は、仏教の再解釈を通して近代的に再生を図ろうとするもので、伝統思想が近代化の波に直面して、対抗するよりは自己の安易な再解釈をとおして異質なものを包摂しようとした結果だといえる。教学の膨大な体系をもつた仏教にしているからが日本ではこうなのである。これは清沢個人の問題であるより、伝統的世界観に基づいた強固な思弁の世界が文化としてなかったことに係わっているのではないだろうか。

おわりに

以上、章炳麟にしても清沢にしても、人間と自然の問題を真正面から論じてはいないが、当時人間と自然を通算する原理だと一般的に考えられた進化をどう見たかをとおして、この問題の捉え方が分かる。世界観の対抗によって、人間を進化だけで論じることの是否が縷々として説かれるのかどうか。強固な思弁とそれを裏付ける膨大な古典をもつた世界と、いつてみれば座標軸もなく思想が雑居してきた世界の違いが恐らく背後にあるのであり、章炳麟と清沢の反応差もここに帰することができよう。

いま伝統的世界観の対抗がもたらした逆説、すなわち人間は自然規則を基準に裁定はできぬという意味での、人間と自然の領域の質的差異の発見を考えてきたのは、日本や中国の近代化をふりかえって、もう一度近代という歴史的段階の今日的な問題性を確認しなかったからで、日中いずれかの優劣や伝統的世界観の再評価などを説くためではなかった。日本にしても中国にしても、やはり近代の問題をそれぞれ抱え込んでおり、それを考えてゆく糸口にしたいと思うからであつた。

ある西洋の社会学者が、近代化と合理化について議論しているが、大ざっぱに言うところである。いわゆる近代化における技術の進歩（自然支配の増大）と社会（人間解放）の問題を合理化の観念で捉えようとすれば、自然支配を目指す道具を用いた目的合理的行動の体系（労働）と、記号に媒介される相互行為の二つの体系を設けねばならぬ。というのは、前者は対自然の技術的規則に導かれ、生産力の増強や技術的処理力の拡張がその合理化だが、後の場合は、行動は社会規範によって導かれ、その合理化とは人間の解放であり、個性化であるからだ、と（ユルゲン・ハーバース）。すなわち、人間の営む社会の合理化は、自然支配を目指す合理化とは同じで

はないと考えるのである。もちろん、これは一つの見方にすぎないが、人間と自然の領域それぞれにおける合理化は質的に異なり、自然支配の技術では必ずしも幸福、あるいは解放がもたらされないという点で示唆的である。

つまり、この社会学者の用語を借りれば、走馬灯のように思想がめぐる世界にとつては社会の合理化の点が、思弁の重みにいきる世界にとつては自然支配を目指す合理化の点が、それぞれ近代化を再考する糸口になるのではないか。章炳麟に限らず、清末の思想家が模索してきたのは国家の独立と人間のあり方だったと言つてよいが、しかし私達の場合は、近代化が成功したとは速断せずに、人間の根源的なあり方と社会の問題をあらためて考え直した方がよさそうだと思うのである。その際、「少しも臨機応変を知ら」ない世界観が、異質なものととの頑愚とも見える対抗によって、人間と自然の領域の質的差異を見出した逆説を忘れてはなるまい。「我日本古より今に至る迄哲学無し」という言葉は、いまだに生きているのだから（中江兆民、一年有半）。

（こばやし たけし 京都産業大学・中国思想史）

河村 望著

知識社会学の諸相

日本社会の諸問題を、思想的、文化的、社会的背景を説き明かしながらうきほりにする。

定価26000円

唯物論研究協会編

現代思想の境位

—— 唯物論研究年報3 ——

現代哲学・現代思想の形態と位相を、現代唯物論の手法をもとに分析、検討する。

定価28000円

東京唯物論研究会編

戦後思想の再検討

人間と文化篇

定価25000円

政治と社会篇

定価24000円

平田 哲男著

現代史における国家

定価21000円

千代田区神田 白石書店 03(291)7601
神保町1-28 振 東京2-16824

ノート／現代平等論にとってのフランス革命

安藤 悠

一 はじめに

自由と平等は、近代的価値の車の両輪であると同時に人間解放のメルクマールであると言われるけれども、日本の社会の改造を志す論壇においても、自由論に比べて平等論は、これまで余りにも等閑りにされてきたように思われる。加藤周一のような第一級の知識人でさえ、数年前に、日本は平等主義的課題を「殆ど」達成してきたが、自由という課題には余りにも鈍感である、といった形で自由論に比重を置くべき旨

を論じた^①。また、主体—客体関係における自由Ⅰと主体—主体関係における自由Ⅱとの区別と関連を巡って、更には、周知のマルクスの言う必然性の国と自由の国との関連を巡っては、多くの議論が戦わされてきたし、現在でも論じられている。しかし、平等論は、特に、その哲学的問題としての取り扱いが、漠然と意識されてくはないにせよ、マルクス主義を名のる人々にあっても極めて稀ではなからうか。何故か。「階級の廃止という要求をこえてすむあらゆる平等の要求は、必然的に不合理なものになってしま^②う」という百年以上前の言葉が、我々を平等論を階級論としてのみ扱うようにし

むけていたのであろうか。それとも、平等論は、既にこれを論じている法学、経済学、教育学等々の各分野で扱えば十分であり、こと改めて哲学的に論じる必要のないくらい自明の判りきった内容だからだろうか。

私は、平等論が活況を呈してない（特に哲学や思想のレビューで）理由は、以上のようなことにはないと考えている。つまり、現代においては、平等論は、階級論ともつながっていく能力主義批判や競争主義批判として、極めて重要な課題であるにも拘らず、一方において、能力主義及びその系の諸個人への浸透が浸透自体の意識化をも希薄化させる程に深刻なため、理論に携わる者の意識に平等論がなかなか昇ってこないという事情があると思われる。また、他方で、平等論自体が、「平等とは何か」という原理的概念的レビューでの整理すら簡単には許さない程の射程の広さと奥行をもった議論であり、自明であるどころか極めて難しく、哲学的に総括して論じうる平等論者を産む程には理論的実践的な蓄積がないという事情もある、と思われる。逆にいえば、平等論を、とりたてて現代の哲学的課題とするには及ばないとする意識は、能力主義の深刻さと平等論の難しさを考えない意識と表裏一体になっている、と思われる。

こうした事情があるから、現代の課題としての平等論に真剣に取り組まないまま、哲学「学者」が、アリストテレスの正義論等を論じる片手間に、この正義論と現代の平等論との安易な接合が出来るかのような荒唐無稽な議論を、日本哲学会といった場所で「堂々」とシンポジウムに提題することにもなる。この議論は、例えば、アリストテレスの比例的平等論を論じながら、「能力にに応じて取る（もしくは、配分される）」というこの原理は、交換的正義の底にある原理であることから明らかのように、人間社会の基礎の基礎の一つである」と述べ、この例として「誰かが勝れたスポーツ選手だから総理大臣になったとすれば、その国の政治はおそらく崩壊するであろう」という俗受けする事柄を持ち出し、更には、「配分的正義の根底にある比例的平等という原理は……、人間の自己実現のうちに幸福を見る思想の延長線上にある」ということが、自己実現論における共同性の問題への視角を欠いたまま言われる。そこでは、こうした議論との理論的論理的媒介を欠いたまま、「自己実現の原理と共同体的存在者であることは本質的連関をもっている」ことが付加的に言われるにせよ、配分的正義論の持つ危うさには、全く鈍感である。即ち、低次共産主義の原理とも重なる「能力にに応じて取る」

という原理は、それだけ（例えば、高次共産主義の原理と切斷されて）取り出されれば、現代では「能力に応じた分相應の扱いをする」といった形での「能力に応じた差別・抑圧」を背後から強力に肯定することになり、この意味では全くの反平等論となるのである。この原理を「人間社会の基礎の基礎の一つ」とまで御丁寧に言うとするれば、能力主義という反平等主義に貫徹された社会を将来とも望むことにならう。こうした議論に関しては、自己実現という自由論や配分的正義に基づく平等論を包括しうるようなより一層の高次の平等論が不可欠なはずであるが、この論者には、そうした観点がまったくないのである。勿論、この欠陥を、単にこの論者個人の責任に帰することはできない。単なるヒューマニズムや倫理主義等々に留まらない平等論が現代の哲学的な営みにおいて極めて貧困であることこそ、問われるべきなのである。

もとより、私が以上に述べたような問題意識に極めて近い形で、現代平等論の構築を、特に、能力主義や権威主義等々との対抗で目指している人が哲学の領域においても徐々にではあるが、出始めているように見受けられる。中西新太郎「階級分裂と平等の観念」（東京唯物論研究会編『唯物論』六二号、一九八八年）、池谷寿夫・吉田千秋他共著『競争の教育か

ら共同の教育へ』（青木書店、一九八八年）、後藤道夫「共産主義理念の再検討」（藤田勇編『権威的秩序と国家』、東京大学出版会、一九八七年）、吉崎祥司「教育における平等と能力の問題を巡って」（『思想と現代』六号、白石書店、一九八六年）、竹内章郎「病氣と障害をめぐるイデオロギー」（東京唯物論研究会編『唯物論』五九号、一九八五年）の各氏等は、これら以外の論稿をも通じて、例え、牛歩の如き歩みであるように見えるにせよ、現代平等論を本格的に（社会変革論といったレヴェルとも教育論といったレヴェルとも媒介させながら）理論化し始めていると言える。しかし、そうした人は遺憾ながら極めて少数であり、その為、そうした人々の議論も、現代平等論の萌芽の域を脱しているとは言いがたく、従ってまた、思想的及び哲学的検討を十全に経た平等論には至っていないように思われる。しかも、自明のことだが、平等論とはいっても、能力主義に対する平等論につきるわけではなく、現代でも、出自や財産や地位それ自体の不平等やこれらによる差別・抑圧に対抗するものとしての平等論が必要であるし、思想差別等に対して同一労働同一賃金という意味での「能力に応じた配分」が平等の為に必要とされるといふ事情もある。更に、所謂形式的平等と実質的平等との関連や自由論と平等論との関係の在り方を問

うという課題も大きなものであるし、所謂南北問題／民族問題や男女問題を包括した平等論も極めて重要であろう。そしてそもそも、以上のような平等論は、階級的差別という不平等の廃棄と内在的につながっていなくてはならないだろう。⁵⁾

本稿以下で述べることは、内容豊かな現代平等論を哲学的思想的に構築するためにフランス革命時の平等論を振り返るとすれば、いかなる切り口／視角が在りうるかという点について、既存の（しかも、よく知られた邦訳ないし邦語文献の）諸研究の一部に依拠した私の端的な整理にすぎない。従って、本稿はフランス革命（史・思想）研究への寄与といったことは皆無の、初学者のノートの整理にすぎず、しかも、平等論とはいっても、上記の能力主義と対抗しうる平等論という、平等論の中での一分野を強く意識した限りでの整理ではない。それ故、例えば、フランス革命による国家的統一が言語問題においてもたらしたフランス内部の民族差別等々については全く触れてない。私自身、このようなフランス革命論については全くの素人の文章を本誌に掲載して頂くことに非常な心苦しきを感じているが、唯一、現代平等論の構築を念願する者による既存諸研究の理解が、読者の方々による多くの御批判を頂けることのみを切望して以下を述べる次第で

ある。

二 『人権宣言』と「平等」論

通常、自由・平等・友愛の旗頭とされている『人権宣言』には、例えば、公的職務に関して述べられたものであるとはいえ、「すべての市民は、法の目からは平等であるから、その能力にしたがい、かつその徳性および才能以外に基づいて差別されることなしに……」（第六条）という条文がある。この条文は、現代からすれば、能力主義を許容した論理、即ち、能力に応じた差別を許容する能力の原理を示しているのである。⁶⁾ この点で、『人権宣言』自体に、能力主義を超えうる現代平等論のための直接的手掛かりを求めても、それは無いものねだりということになる。能力主義の問題自体が、極めて現代的な課題であって、フランス革命の当初の課題ではなかったからである。（もともと、サン＝キュロットやバブーフを考えれば、後述するように、フランス革命時においても現代の能力主義問題に接続する論点がないとは言えないが。）

しかも、『人権宣言』がアンシャン・レジームの死亡診断書（オーラール）としては、反革命的な諸議論においてのみ

ならず、巷の理解においてもしばしば了解されているような、単なる建前としての「哲学的」な一片の御託宣ではなく、当時の具体的な情勢と一体になった具体的なものであった、という事情とその歴史的意義を考えなくてはならない。例えば、第一条前半の「人間は、生まれながらにして、自由であり、権利において平等である」という、近代ブルジョア革命の遺産たる日本国憲法下にいる現代の我々からすれば、あまりにも自明で普遍的であるが故にかえって具体的な日常生活との関係では抽象的で形式的に映る文言も、一七八九年の憲法制定議会の議員はもとより、同時代の大多数のフランス人からすれば、そこに「アンシャン・レژیームの実状を断罪し、また、その復活を予防することを目的としていた」ことがはっきりと読み取りうるものであった。つまり、法律の前に平等であるということは、一切の特権集団（僧侶・貴族）の持っていた諸特権が廃止されるということであった。⁷ 例えば、貴族等にも農民大衆と同等に課税が及ぶということであり、田畑の荒廃に直結していた放兎場権や鳩小屋権（各々領主・貴族の狩猟のためのもの）、領主裁判等々が一切廃止されるのである。⁸ その他の条文を考慮にいれるならば、「主権は国民に属する」と言え、それはすなわち、フランスがもはや国王の

所有物ではないということである。人はただ法律にのみ従うべきであるといえ、それはすなわち、国王やその大臣や代官の勝手な意志はもはや誰にも押しつけられないということである。何びとも法律によらずして逮捕・拘禁されることはありえないといえ、それはすなわち、もはや封印状が発せられないということである。被告は有罪を宣告されない限り無罪であるとすれば、拷問が復活されることはないであろう。……圧制にたいする抵抗が認められるといえ、それはすなわち、七月十四日の蜂起が正当であったということになる。すべてはこのように読みとれた。⁹ ということになる。

このような、謂わば封建主義的ないし絶対主義的諸特権を廃棄した具体性を考慮せずしては、『人権宣言』については何も語りえないであろうし、そもそも、そうした諸特権の廃棄が完全にではないにせよ、かなりの程度実現しなければ、能力主義に対抗しうる平等論自体が真に議論の俎上に昇ることすらありえないであろう。例えば、マンハイムは「血統、財産および業績」を三つの「エリート選択原理」とし、この三つを結合してきた「近代民主主義」にあつては、「業績の原理がそれだけですす頻繁に社会的成功の基準となるようになった」¹⁰ と述べたが、業績―能力の原理の突出やこれに

對抗する平等論の眞の提起は、血統や財産の原理の完全な廃棄とまではゆかなくとも、社会におけるその相対的位置のかなりの低下無しにはありえないことであろう。この低下は、まさに上記の『人権宣言』の文言自体が具体的に示したことなのである。

しかし、『人権宣言』の文言の具体性は、アンシャン・レジームの死亡診断書である限りの、過去との断絶を表明する限りのものであって、未来に向けられたものではなかった。

「要するに、人権宣言において人が考慮しているのは、過去についてであつて、未来についてはなかった」¹¹⁾のである。

それ故、未来に関しては、従つてまた、『人権宣言』を現代平等論構築のための参考にするという点に関しては、『人権宣言』の文言に示された原理自体が極めて抽象的なものであること、即ち、「これらの原理は適用にあつて、ブルジョアジーの利益の方向にいつそう窮屈に曲解され」¹²⁾る運命の下にあつたというその抽象性が考えられなくてはならないだろう。換言すれば、現代からして文言上に望ましいと思える内容でも、『人権宣言』の文言を百万遍繰り返しても現代にとつて意味はない、ということである。そしてまた、この抽象性と、上記のような『人権宣言』の文言の具体性と相関

しているにも拘らず書かれなかったことの具体性との関連を問う必要があると思われる。かの抽象性と書かれなかったことの具体性との関連は、例えば、国民議会自身がカトリック教会を以前以上に国家の統治機構と結合しようとしたため『人権宣言』が宗教上の寛容を極めて控えめにしか記載しなかつたこと、結社の権利の記載が聖職身分の団体の解体や労働者の結社の禁止のもくろみによつて見送られたこと等々に見られる。更に、市民権全体が新教徒やユダヤ人には『人権宣言』採択からかなり遅れてしか認められなかつたことや、植民地の奴隷には一切拒否されていたことにも見られる。¹³⁾

しかし、以上の問題に関して本稿の主題にとつて最も重要なことは、ブルジョアジーにとつて余りに自明で「自然」な権利であつたが故に『人権宣言』には記載されなかつた経済的自由の権利であり、これと関連する、「不可侵の権利」¹⁴⁾だと言われているが、『宣言』は持たざる者については何の考慮も払っていない。「所有権」¹⁵⁾の問題であろう。そもそも『人権宣言』の第二条は、「人間の自然に備つた消滅することのない諸権利」として「自由、所有、安全、および圧制にたいする抵抗」を表明していたのであるが、シェイエスの考え方に代表される所有と財産の把握は、後にバブーフ主義

が否定する所有権の神聖自体の問題に係わるだけでなく、上記の『人権宣言』の第六条の施行の実際において、その能力の原理をある意味では否定しある意味では肯定するという形で、第六条とも密接な関係を持ったのである。フランス革命の幕開けに華々しく登場するのみならず、その幕引きとしてのテルミドール反動後の総裁政府の総裁ともなった「第三身分」ブルジョアジー」の代表者の一人、シェイエスは、自らの人権宣言草案において、一方で、ようやく一七九三年憲法（所謂ジャコバン憲法）において明示された、社会の目的を「共同（共通）の幸福」に置くという考え方に通ずる「万人の最大の福利」という考え方（これは『人権宣言』自身においては表明されなかった）を、既に示していた。しかし、他方において、彼は、同じ草案において、「平等というのは、『権利』の平等という意味であつて、『手段』（富や力など）の平等」という意味ではないということ¹⁵を明示していたのである。このシェイエスの二つの発言自体は、前者が『人権宣言』を超えた謂わば共同性論としての平等論に通ずる論理を、後者が能力の原理を賞揚した『人権宣言』第六条すら否定する富Ⅱ財産の原理を示しており、能力主義を許容した「平等論」の構築という点からしても、明らかに矛盾していることになる。

もとより、シェイエスの強調は、後者にあつたのであつて、この後者が『人権宣言』にのつとつた立法議会議員の選挙資格を定めた一七八九年十二月二十二日の法令（三労働日の価値に相当するだけの租税を支払つてない「市民」には選挙権を認めない、という法令）を基礎づけたのである¹⁶。

せいぜい経済的自由の権利の恩恵に浴する者達の原理ではない『手段』（富や力など）を基準にする財産の原理によつて、「能動的市民（選挙権有り）」と「受動的市民（選挙権無し）」とを区別するというシェイエスの制限選挙制（しかも間接選挙制）の主張は、その文言だけをとつてみれば、未来の社会構成をアンシャン・レジームに引き戻したということを意味しているように思われる。即ち、この制限選挙制は、第六条の能力の原理すら否定しているように思われるからである。しかし、留意すべきことは、この制限選挙制が、単純な財産の原理によるものではなかつたことであり、第六条の能力の原理をある意味では十分に貫徹したものであつたということである。というのも、「富（財産）こそ、政治能力をはかる唯一の基準とされた」という事情があつたからである。即ち、「シェイエスの考えを採用すれば、選挙人資格をもつことは一つの『職務』であるということになり、『職務』に

は万人がつきうるのではあるが、実際にその『職務』に就くためには、ほかのどんな職務に関してもそうであるように、その職務にふさわしい一定の『能力』を有するということなんらかの保障を提示することが必要条件になるのであり、何がその保障になるかということは……、法律によって（たとえは一定の財産を持つことが能力の保障だというように）規定され¹⁸たのである。つまり、シェイエスの考え方が示していることは、財産が能力を計る基準として位置づけられているという点で、単なる財産の原理ではなく、能力の原理の実現形態なのである。このような形で能力の原理と財産の原理とが結びつく点は、あからさまな差別・抑圧として表面化しない場合も含めて、この二つの原理の多様で複雑な媒介形態を備えている現代の能力主義を考える際にも、忘れられるべきではなからう。

三 ジャコバン派の平等論

『人権宣言』における能力の原理がたちどころに能力の原理の実現形態としての財産Ⅱ所有の原理に侵食されてしまったということは、バステュー襲撃直前の三部会の開催が貴

族によって要求されたことや、「すでにテュルゴーが同業組合を廃止しブリエンヌが穀物取引を一切の拘束から解放していたことからわかるように、アンシャン・レژیームがもはや経済的自由の原理に敵対してはいなかった」¹⁹ことに典型的に示されるように、フランス革命が経済的自由の承認という点ではブルジョアジーと利害を共有していた「貴族」の「革命」を端緒としていたことと密接な関連を持つている。この経済的自由を核として能力の原理と財産Ⅱ所有の原理とを結合させていた点において同根であったと言える貴族とブルジョアジーの論理を、所有の特権的な在り方の自明視を徹底的に反駁することによって一挙に粉碎しようとした者こそ、ロベスピエールを中心とし、サン・ジュストやマラー等によって形成されたジャコバン派²⁰であったと思われる。

よく知られているように、ジャコバン派の主張の根底には、独立生産者としての小農民等の小商品生産者の私的利害を重視するプチブルジョア的な財産Ⅱ私的所有上の平等主義があった。この点と、所謂「恐怖政治」と表裏一体となっていた「徳」の強要に基づくジャコバン派の政治指導の原理との結合は、マルクスのな見方からすれば、確かに、産業と一般の競争を自由に追求する私的利害の社会を人権として承認する

と同時に、その頭部としての政治を古代風につくろうとした巨大な錯覚であろう。²¹しかし、この巨大な錯覚も現代平等論にとつて示唆するところは大きいと思われる。そもそも、前述のように、『人権宣言』がその文言自体において過去との断絶を提示しながら、経済的自由と結びついた「所有権」の規定や能力の原理を介して未来の構想の内に過去を引き込んでいたのに対して、ジャコバン派は、一切の過去の主要な原理を廃棄したうえで平等主義にのつた未来社会の形成を考えていたのであって、この点では、かの巨大な錯覚も現実的（必然的）なものだったのである。²²別言すれば、『人権宣言』の文言自体が、僧侶や貴族等の特権身分を新しい「未来の」国家共同体の外に排除することにのみ意を用い、従つてこの国家共同体内部の編成原理については、それ自体としての積極的提言をなさないもの（それ故、シェイエスの思惑が『人権宣言』の実際の適用においては幅をきかせた）であつたのに対して、ジャコバン派は、新しい国家共同体の内部編成そのものを平等主義にのつとつて提起したのであつた。²³

この提起の中心を概念的に整理して言えば、上記の能力の原理を介して単なる法的平等すら否定することになつていた『人権宣言』の文言を、この法的平等を徹底するのみならず、

謂わば社会的平等にまで実質化しようとした、と言えるであろう。それ故、ロベスピエールによれば、人権自体の把握が、人権を第一義的に「自由、所有、安全、および圧制にたいする抵抗」に求めていた『人権宣言』とは異なつてくる。即ち、ロベスピエールは、九二年冬のある食料暴動を擁護する中で次のように述べたのであつた。「人権のうち第一に挙げるべきものは、生存権である。従つて、第一の社会法は、社会のすべての構成員に生存手段を保障する法である。すべての他の法は、この法に従属している」。²⁴もとより、この生存権の第一義性の確認は、『人権宣言』に記された「共同の利益に基づく」場合の制限を伴つた「自由」自体を却下するものではなく、何よりも、その「所有（権）」の把握を否定することを重視したものであつた。だから、ジャコバン派の人権宣言草案の提起に際しては次のように言われた。「自由、この人間の幸福のなかで最高なもの、この人間が自然からえた権利のなかで最も神聖なものを規定するにあつて、諸君は正當にも、それが、他人の権利によつて制限をうけると言つた。何故に諸君は、この原理を、一つの社会制度たる所有にも適用しなかつたのか」。²⁵

こうしたロベスピエールの主張が、所有権の否定ではなく

私的所有の平等を目指すものとなることは見やすいであろうし、その実現が、小土地所有者＝小農民や小手工業者の創出とその生活の安定ということになるのも了解しやすいであろう。そして、この限りでは、ジャコバン派とサン＝キュロットとの利害も一致していたのである。反革命分子の財産も加えて国有財産の払い下げを立法化した所謂ヴァントーズ法や、総最高価格令は、そうした謂わば独立小商品生産主義のための具体策であったが、これらは、内外の反革命運動、食料危機、革命防衛戦争の戦況の不利等の危機的状況とも密接に係っていたにせよ、ジャコバン派とサン＝キュロットとの統一戦線によってこそ実施されたのである。フランス革命につながる啓蒙等の思想史の大まかな流れは、絶対王政を反駁し「貴族の革命」を担保していたモンテスキューの『法の精神』から、地主等の上層ブルジョアジーの所有権の擁護という点ではケネー等の重農学派と重なり、上層ブルジョアジーに権力を与えようとしていたヴォルテールを経て、プチブルジョアジーや小手工業者による社会という政治的社会的理想を表現していたルソーに至る、と考えてよいだろうが、ジャコバン派とサン＝キュロットとの統一戦線上にいたルソーの使徒としてのロベスピエールこそが、啓蒙思想の直系としてのフ

ランス革命⁽²⁶⁾を担ったのであり、この担い手は私的所有の平等の主張を通じて貴族と上層ブルジョアジー双方に最も激しく抵抗したのである。

しかし、ジャコバン派とサン＝キュロットとの統一戦線もこれ以上のもではなかった。両者の相違は、既に、国民公会議員を「人民の代表者ではなく人民の受託者」にすぎないとする程に徹底した直接民主制という政治理念を掲げた（なおかつ、自ら権力の座に就くことを一切考えてなかった）サン＝キュロットと、上記の危機的状況及び平等主義にのっとった経済政策の実現のために国民公会の中で集権的独裁権力を形成したジャコバン派といったことに、典型的にみられる。が更に、私的所有の平等の主張の謂わば含意において、ジャコバン派は、次節で述べるサン＝キュロットとはかなり違っていたのである。ロベスピエールは、確かに、殆ど唯一人、立憲議会において、能力の原理の皮を被った財産の原理による制限選挙制に反対し、主権は人民一人一人の内に存在し、この主権は投票する権利を必然的に含むと主張したのであり、しかもこうした法的平等の主張を一層徹底して、上記のような私的所有の平等に基づく社会的平等をも主張したのであった。しかし、そうした主張は、「所有権を自然権ではなく一

つゝの社会制度とみなし⁽²⁸⁾、「社会・経済問題をすべて政治次元でとらえる」ことができると考えたロベスピエール特有の発想に基づいていた。私的所有の平等の主張を担保したこの発想は、明らかに、ブルジョア革命一般において神聖視されていた所有権そのものを相対化している（対自化している）点では、ブルジョア革命の論理を超えているが、私的所有の平等を能力の原理に係わる問題とは別個に政治主義的観点から基礎づけようとしたものであった。この社会・経済問題の政治問題への還元という政治主義的発想は、一方では、所謂「徳」と「恐怖」の結合による倫理主義的な政治支配＝独裁体制の主張に至るものであった。そしてこの発想は、他方では、そうした還元によって把握された経済的問題としての私的所有の平等の実現をもってして一切の問題の解決とみなしたことと、次のような所有自体についての独自の把握を契機にした議論によって、能力の原理自体を固有に問う平等論から切断される傾向とも結びついていたのである。

ロベスピエールは、社会の目的を「共同（共通）の幸福」に置くという考え方に第一義性を認めていたが、その私的所有の平等の主張自体の内には、単なる所有の次元の問題だけでなく、諸個人の幸福それ自体の次元の主張が含まれていた。

つまり、彼の人権宣言草案附加条文は、所有の平等の待望は公共の福祉一般よりも私的な幸福の実現のためであるから、所有の平等化もこの幸福に抵触するような法的強制力によって計られるべきではない、という考え方を示しているのである。これは、「私的幸福にかかわるといふ所有の別の契機、すなわち自然的契機——なぜならサン・ジュストの考えるような人間は自然状態でみずからの幸福をみいだすものだから——をひきだし⁽³⁰⁾」たことを意味し、能力の原理との関連で言えば、所有という社会的で客観的な領域と主観的な要因を含む諸個人の幸福という領域とを、両者の間にある極めて大きな媒介領域（ここに能力の問題も位置付けられる）一切を抜きに、結び付けたことを意味しよう。従って、この諸個人の幸福の側から問題が整理される時には、この幸福の内容いかんによつては、ロベスピエールの一切の立論、例えば人権の把握ですらが上述のようなものとは異なってくるのである。例えば、ロベスピエールは、一方で、九一年段階では、諸個人＝人民の実際の幸福追求こそ最も信頼すべきものであるという観点から、「一般に人民ほど正しくかつ善良なものはない。人民は必要なものしか要求しない、彼らは正義と平和な生活しか欲しない⁽³¹⁾」、と述べたのであるが、他方で九三年段階では、

共和国防衛にとっての危機的状况があつたにせよ、サン＝キュロットの幸福追求の第一歩であるパンを求める要求を批判して、「民衆が罪に価するとは、私は言わない。彼らの運動が法に対する攻撃だとは、言わない。しかし、民衆が立ち上がる時、彼らにふさわしい目的をもつべきではないだろうか。とるにたらぬ商品に民衆がかかずらわつてよいのだろうか⁽³²⁾」
 と言うのである。そしてここから、ロベスピエールは、諸個人の眞の幸福実現にとっての「ふさわしい目的」として、普遍意志と特殊意志との結合を意味する徳及びこれを最も有効に実現するものとしての祖国愛を主張したルソー⁽³³⁾に従い、
 「民主的あるいは人民的政府の基本原理は……徳である。……その徳とは祖国と祖国の法にたいする愛に他ならない⁽³⁴⁾、と主張したのである。それ故、人権も、もはや生存権として把握されなくなる。「人権を彼（ロベスピエール）は、『人間の社会の根幹に存する正義と道徳の諸原則』——それは人間の魂に書きつけられ、『純粋な心と徳たかき性格をもつ人』⁽³⁵⁾によってそこに読みとられる——と同一視した」。そしてこうした主張は、「徳」の即時実現の志向が要請した所謂「恐怖政治」に一直線につながっていたのである。

ロベスピエールの主張が示唆していることを、現代平等論

の構築という点から一言で把握し直すと、能力の原理だけではないにせよ（とは言え、『人権宣言』のレベルにおいてだけでなく、能力の原理自体と所有の原理とは、能力の私的所有の問題も含めて、一般に密接な関連があるのであって、この点では能力の原理の射程自体が極めて大きいのであるが）、所有という社会的で客観的な領域と主観的な要因を含む諸個人の幸福という領域との間にある極めて大きな媒介領域を抜きに平等論を倫理主義的⁽³⁶⁾に政治主義的に構想することの危うさ、ということになる。

四 サン＝キュロットとバブーフ主義の平等論

もとより、ジャコバン派にあつても、例えば、マラーのうに、所有と能力とを関連させて論じた者もいた。しかしこの点を論じる場合は、私的所有の平等を基礎づけるといふよりも、諸個人の能力差から生じると考えられた財産や利潤を正当化する、といった形になっていた。つまり、「財産や利潤そのものの不平等は、人間の肉体的条件の差、つまり自然的不平等の領域に属することとみなしたのであって、この不平等を不当に拡大せず、軽減するか耐えうるものに保つこ

と³⁶」、ということがマラーによって、政治の目的とされたのである。ところが、高い身分の象徴であった短いズボンをはかない人、というその名称が端的に示している「第四身分」としてのサン＝キュロットにあつては、ジャコバン派と同じ私的所有の平等の主張をより徹底する方向で、所有と能力との関連が考えられていた。というのも、九三年にサン＝キュロットが議会へ提出した請願書は、「所有とは、肉体的要求の範囲でしか、正当な根拠をもっていない」と宣言し、「なんぴとも、一定の鋤で耕すに必要な土地よりも広い部分を借りることもできず、同一人物は一つの仕事場や一つの店舗しか持つことができない」、と述べていたからである。つまり、能力を肉体的要求というレヴェルの能力にまで謂わば遡つて捉えた上で、そうした能力における諸個人の平等性を自明なものとし、こうした能力の平等性によって私的所有の平等を基礎付けようとしたのである。もつとも、プチブルジョアとしてのサン＝キュロットは、肉体的要求のレヴェルでの能力以上の生産する能力等々が、平等な私的所有の下で結果として産み出す価値等々についてまでは、平等を主張してないのだが。

更には、民衆運動の自律性の主張等々において最もサン＝

キュロット的伝統を受け継いだバブーフ自身のみならず、ロベスピエールに親近性のあつたブオナロッティ等を含めたバブーフ主義は、その共産主義思想を基礎付ける議論として、上記のサン＝キュロットとある意味では共通しある意味ではサン＝キュロット以上の能力の平等性論を主張していたのである。もともと、バブーフ主義は、当初は自らが依拠していた農地均分法思想（理論的には前述のヴァントーズ法の延長上に在ったとはいえ、ジャコバン派独裁の成立以前の国民公会が既にその主張者を極刑に処する旨を決定していた所有の平等論思想）に対する批判を切つ掛けに、私的所有の廃棄と財産の共同体を主張する共産主義思想に到達したのであるが、その際には、この農地均分法思想等について次のように考えられていた。

「土地分配（農地均分法）・奢侈税は『労働と富の分配を貪慾と競争にゆだねる限り』有効な措置とはなりえない。徴発、革命特別税も社会構造そのものを変革しないかぎり、生産意欲を奪うにすぎない。累進税も『悪の根を切る』に到らない。こうして『所有の秩序のラディカルな改革を伴わない限り、自由と平等の法は有効にして持続的な適用を受け取ることはない』³⁸」という結論に達したのである³⁸。

バブーフ主義の共産主義思想については、所謂消費の共産

主義に留まるのか生産のそれを含むのか、技術的進歩や生産力についての近代性があるのか否か、またその共同性の主張がギルド的なものを真に脱しているのか否か等々を問わなくてはならないであろう。しかし、これらの点とは相対的に區別して、財産Ⅱ所有の共同体の主張（所有権の否定）としての共產主義思想を基礎づけるために、上記の「貪慾と競争」の否定や平等な処遇という点を前面に出し、能力の原理を根底から否定していた点自体を問うことにも、現代的意味はあると思われる。この点で、初期バブーフに関しては、ルソーとも共通して「人間の自然的不平等の存在が認められながら、同時にその解消が志向されている点に注意しなければならぬ」。しかし、総裁政府下になる（共產主義思想を確立する——安藤）と、自然状態における人間の同一性が強調され⁴⁰たことが論点となる。つまり、バブーフは、「才能や生産の優秀性とは、妄想であり、平等に対する陰謀者によって常に巧妙に使われる特別のわなにすぎない。人間の労働生産物における価値や値打の差異とは、一部の人間が勝手に作りあげ無理に押しつけることができた世論に基づくにすぎない。この世論が時計を作る者の日当を、敵をつける者の日当の二倍に評価することは、おそらく間違ったことである。……その仕事

により高い知的水準、より多くの気働きや緊張を要する者に、より多くの報酬をえる権利があるというのは、理屈にあわぬ不正である。これは、その胃の収容力とは何の関係もないことである⁴¹」、と述べたのである。

肉体的要求ないし胃の収容力という最も人間の「自然性」に近いレヴェルでの能力の平等性を主張した点で、サン＝キュロットとバブーフとは共通していた。が、サン＝キュロットにあつては、こうした能力の平等性は私的所有の平等を基礎付けるためのものであり、ここから逆に、能力把握一般を私的所有という概念の下に置く論理が生じる。この論理からすれば、基礎となる能力の平等性及び小所有の平等性の上に築かれる能力の発揮（労働の成果等々）については、平等な配分を強いたり能力の原理を否定したりする論理は生じにくいと思われる。これに対して、バブーフにおける「自然性」に近いレヴェルでの能力の平等性の主張は、私的所有全般を否定するためのものであるが故に、能力の把握と一切の私的所有概念とを切断する論理に至り、能力の原理の介入を一切許さないことになる。しかし、この論理は他方で、個性としての諸個人の能力や諸個人に担われる文明や教養を積極的に評価する論理を原理的に欠くことになると思われる⁴²。現代的観

点からすれば、第一に、労働力＝労働能力商品としては、当然上記のサン＝キュロットの論理のように、私的、所有、という概念の下で把握されてよいはずの諸個人の能力が、一般的な能力論においてはそのように把握されていないこと、及びそのように把握することの帰結を、サン＝キュロットの論理における能力の原理に対する批判力の弱さと共に議論の俎上に載せる必要があると思われる。⁽⁴³⁾第二に、能力主義の端的な否定、つまり能力の原理への根本的批判となるバブーフの論理を、いかにして諸個人の個性や諸個人の能力の豊かな開花やこれらへの正当な評価への視座を持ち続けた上で受容するか、という点が問われてよいと思われる。

このバブーフの論理との係わりで、既にマルクスが「才能等々を暴力的なしかたで度外視しようと欲する」「粗野な共産主義」として批判した議論の意味するところを明確にかつ現代的に把握しておくことは、極めて重要である。この議論は、確かに、ある程度バブーフの論理にあてはまるが、能力の原理と合体した私的、所有の狂暴さを批判するためのバブーフの論理全体を粗野な共産主義の一言でかたづけ得るか否か、という点では留保されるべき論点があるように思われる。というのも、マルクス／エンゲルスの『ドイツ・イデオロギー』

には、M・ヘスの執筆と推定されているにせよ、上記のバブーフの言に類似した箇所によって、平等主義にのつとつたマルクス主義的な共産主義の高次段階を提示している次のような叙述もあるからである。「ところで、共産主義があらゆる反動的社会主義と区別される最も本質的な原理はどこにあるかといえば、それは人間の自然〔本性〕のうえに基礎づけられた次のような経験的見解である。すなわち、頭および一般に知的能力の差異はなんら胃および肉体的諸要求(Bedürfnisse)の差異を条件づけるものではないということ、したがって、われわれの現存の諸関係が基礎になっているまちがった原則『各人はその能力にに応じて』という原則は、これが狭い意味での享受に關係しているかぎりには、『各人には必要(Bedürfnisse)にに応じて』という原則に変更されなければならないということ、別のことばでいえば、活動における、労働における相違は、いかなる不平等の根拠にもならず、所有と享受のいかなる特権の根拠にもならないということである」。⁽⁴⁴⁾

なる程、『ドイツ・イデオロギー』のこの叙述が、『生産力及び富の極めて高度な発展』を前提にした叙述であるのに対して、バブーフは、『反機械的なラッダイト主義的傾向をもつたサン＝キュロットとは異なつて技術的進歩に意義を認めた

とはいえ、機械を導入した生産を主に各人の労働量の軽減及び総生産量の減少への歯止めとして位置づけ、生産力及び富の増大を積極的に考えていたわけではない⁴⁶、という点で、マルクスとバブーフとの大きな相違を指摘することはできる。

しかし、マルクスにおける《生産力及び富の極めて高度な発展》が欲求の量的拡大に照応した単なる物質的富の無限の量的拡大を意味するのではなく、欲求構造批判の思想的枠組みに担保された自由時間の拡大や諸個人の生活形態自体に示される人間的な豊かさを意味することを考えると、このマルクスとバブーフとの大きな相違についても、別角度からの検討が必要となる。というものの、そうした人間的な豊かさは、極めて非人間的な能力主義を廃棄した平等主義に貫かれているはずなのであって、この点では、労働や活動における相違一切を不平等の根拠にしないというマルクスとバブーフに共通する平等主義自体が、上記の《生産力及び富の極めて高度な発展》自体の内に含まれうるからである。換言すれば、《生産力及び富の極めて高度な発展》と能力主義を廃棄した平等主義とを単純な前提―帰結関係として捉えるのではなく、相互規定において把握するという観点が必要であって、この観点の端緒としては、マルクスとバブーフとの共通性について

は今少し考えられてもよいと思われるのである。

五 結びにかえて

以上、能力の原理の問題ないし平等論の問題を主眼にして、『人権宣言』、ジャコバン派、サン＝キュロット、バブーフ主義（及びこれとの関連でのマルクス）の平等論についてノートの整理をし若干の論点を示したが、分散的に記したこれらの論点をまとめこれらの論点を一層深めるということは、単に紙数の問題ではなく、現在の私の力量からして不可能である。今後に期したい。最後に、既存の諸研究の一部のノートの整理をしたにすぎない者としては極めて不遜ではあるが、フランス革命時の平等論等を一層探究することを前提にするだけでは、能力主義に真に対抗しうる現代平等論の構築には至らないのではないか、という観点から、次の二点を記して本稿の締めくくりとしたい。

第一は、マルクスとバブーフとに共通し、ある意味ではサン＝キュロットとも共通することであるが、平等論の基礎を人間の「自然的」同一性、ないし「自然性」のレヴェルでの能力の同一性におく考え方についてである。フランス革命

のみならず近代ブルジョア革命一般における「自然権」や「自然法」自体はイデオロギーであるにしても、ブルジョアの理論が「自然」概念に依拠して、特にこれを実体化して捉えて、人間の「自然的」同一性に依拠して平等のみならず自由や人間性を根拠づけることと、マルクスやバブーフにおける上の考え方との距離ないし差異はいかなるものか。もし双方の考え方が原理的にあまり異なっていないとするならば、マルクスの平等論の中にも、マラーに見られたような、また配分的正義論に見られる反平等論が介入する可能性が全くないとは言いつれないのではなからうか。例えば、「重度障害者」に関してのように、「自然的」非同人性が露になる場合、「発達」の同一性等があったとしても、「自然的」同一性にのみ依拠した平等論では明らかな限界があると思われるのである。この点で、「自然」概念に依拠しない社会的規定性を縦横に駆使した平等の原理を、倫理主義的にならない形で構想することも極めて大切だと思われる。

第二は、本稿でみてきたフランス革命時の平等論のみならず、能力論との関連を問うこれまでの平等論一般に係わる。それは、能力の原理による差別・抑圧の問題の把握が、差異のあるなしに拘らず個人の属性ないし個人の所有物という個

別的なものとして捉えられた個人の能力と、社会的規定ないし社会的諸関係という普遍的なものとして捉えられた差別・抑圧との対置という枠組みに留まっている、という点である。

この枠組みにあつては、まず、個人の能力形成における社会的媒介が強調されたとしても、個別性概念の下にある能力概念の極限に、個別性として把握されやすい人間の「自然性」が登場し（例えば、日常的な遺伝把握を考えよ）、ここから上記の第一点の問題が出てくる。次に、能力の差異を前提にした上で能力の原理に抗して普遍的なものとして平等を把握しようとする、ロールズに典型的に見られるように、個別性概念の下にある能力概念を更に偶然性概念の下に包摂しなければ平等論が成立しなくなり、そうした平等論自体は、個性の開花や能力主義を克服しうる能力の形成論と接続しにくくなる。更には、そもそも、個別性概念と普遍性概念とを対置する限り、原理的に普遍性概念が優位に立つのであり、この点で、差別・抑圧としての普遍性を平等としての普遍性へと転換しようとする決定的な跳躍点において、個別性概念の下にある能力概念は主要な役割を果たすことができず、それ故、平等としての普遍性概念には抽象的ヒューマニズムないし倫理主義がまわりつくことになる。

この第二点に関しては、能力概念自体を普遍性概念の下で把握することが重要であつて、そのためには、個人の所有物として把握することを自明視する個別実体的な能力観に対して、能力形成という点においてだけでなく実際の能力の機能という点においても、能力の關係態ないし能力の共同性という能力観⁽⁵⁰⁾についての議論がどうしても必要である、と思われる。なお、私が現在「主観的に」考えていることは、この二つの観点に基づく現代平等論を構築する場合、いかにしたら、そうした平等論が、フランス革命時等のブルジョア革命時の平等論全般が示したような「世界的性格」を持ちうるのか、この点である。

注

* フランス革命の事実関係についても、以下で挙げる文献に主に依拠しているが、逐一出典を示さない。なお、秋間美氏は、「もつと目を凝らして」〔東京唯物論研究会編『現代社会とマルクス主義の自己診断』、梓出版社、一九八七年〕等で、外国語で書かれた文献に係わる問題を論じる場合は、原典にあたり「もつと目を凝らして、もつと注意深く、古典を読」むべきことを、「ある種の現代的問題」にも係わる形で強調されている。

この点からすれば、邦訳の研究文献に依拠したノートの整理に

すぎない本稿は、理論的検討の対象となるための前提を完全に欠いた雑文にすぎない。秋間氏の提起を知りながらこれを生かせない不勉強を恥じ入るばかりであるが、読者の方々には御寛恕の程お願いしたい。

(1) 加藤周一の議論に対する批判的論評について、吉崎祥司「能力と平等をめぐって」札幌唯物論研究会編『唯物論』三〇号、一九八五年、を参照。

(2) マルクス／エンゲルス全集第二〇巻、大月書店、一一一頁。
 (3) 岩田靖夫「人倫的世界における目的論——アリストテレスにおける自然的正義の基礎」日本哲学会編『哲学』三八号、法政大学出版局、一九八八年、二一頁を参照。

(4) なお、東京唯物論研究会編『唯物論』六二号は、現代の解放理念とマルクスの思想を特集しており、この中西論文以外にも直接平等論を論じていないにせよ、福山隆夫「科学主義批判と政治的解放の理念」、庄司信「ハーバーマスとマルクス主義」、照井日出喜「芸術と『解放』」、渡辺憲正「マルクスの自己意識論」といった人間解放論の構築のために参照されるべき意欲的な論稿を掲載している。是非一読されたい。

(5) この点で、哲学や思想の研究は、社会学等々が、エスニシティー論等を通じて平等論を自覚的に追求している点に学ぶ必要があると思われる。

(6) もっとも、形式論理学に純粹に従うと、この第六条を能力主義を許容した論理として把握することは、前件否定の虚偽を

犯すことになるのだが、実態的にはそのように把握してよいと思われる。

(7) G. ルフェーブル、高橋・柴田・遅塚訳『一七八九年——フランス革命序論』岩波書店、一九七三年、二四六―二四七頁を参照。

(8) A. ソブール、小場瀬・渡辺訳『フランス革命 上』岩波書店、一九八〇年改訂版、一一〇頁を参照。

(9) ルフェーブル、前掲書、二四七頁。

(10) 後藤道夫「共産主義理念の再検討」藤田勇編『権威的秩序と国家』東京大学出版会、一九八七年、五三七頁からの重引による。

(11) ルフェーブル、前掲書、二四九頁。

(12) ソブール、前掲書、一三二頁。

(13) 同上及びルフェーブル、前掲書、二四八―二五〇頁を参照。

(14) ソブール、前掲書、一三一頁。

(15) ルフェーブル、前掲書、二四四頁。

(16) ルフェーブル、前掲書、二五六頁を参照。

(17) G. デュビイ、R. マンドルー、前川、鳴岩、島田訳『フランス文化史Ⅲ』人文書院、一九七〇年、二四頁。

(18) ルフェーブル、前掲書、二五七頁。なお、こうしたシェイエスの発想は、人間的自由も私的所有を前提にしてのみ成立する、という考え方に通じることになる〔稲本洋之助「一七八九年の〈人および市民の権利の宣言〉」、東京大学社会科学研究所編『基本的人権 三 歴史(2)』、東京大学出版会、一九六九

年を参照)が、本稿の九三―九四頁でも触れるように、この私的所有に関しては、能力の私的所有という論点まで考慮すると議論はそれ程単純ではない。

(19) ルフェーブル、前掲書、二五〇頁。

(20) 本稿で言うジャコバン派は、フィヤン派やジロンド派をも産んだジャコバン・クラブ全体ではなく、ロベスピエールが主導権を取った所謂モンタニヤールである。

(21) マルクス／エンゲルス全集第二巻、大月書店、一二七頁を参照。

(22) 勿論、生産力の問題をはじめとして、ジャコバン派の議論が「科学的」たり得なかつたことは、忘却されるべきではないが、原発問題を通じてはつきりしてきた現代における生産力把握の弱点(生産力や技術を選択の問題として把握できない傾向)からすれば、生産力把握の不十分な諸議論を省みないで済む程には、現代の議論も進歩してないと考えたほうがよいであろう。なお、生産力及び技術に関する比較的新しい秀作として、佐藤春吉「マルクス主義の富と生産力概念の再検討」東京唯物論研究会編『唯物論』五八号、一九八四年、及び斉藤吉広「現代テクノロジーと《大量生産―普遍的市場》構造」東京唯物論研究会編『現代社会とマルクス主義の自己診断』梓出版社、一九八七年を是非参照されたい。

(23) 岡本明「ジャコバン国家論」『季刊 社会思想』二一一、一九七二年、一七一―一七三頁を参照。

(24) 柴田三千雄『パブローフの陰謀』岩波書店、一九六八年、四

八頁による。

(25) 柴田、前掲書、四九頁による。

(26) 河野健二『フランス革命小史』岩波書店、一九五九年、三

八―五八頁を参照。

(27) 勿論、フランス革命全体が啓蒙思想の現実化として論じられるわけではない。

(28) 柴田、前掲書、四九頁。

(29) 柴田、前掲書、五一頁。

(30) 岡本、前掲論文、一七五頁。

(31) 桑原武夫編『フランス革命の研究』岩波書店、一九五九年、二七七頁による。

(32) 柴田、前掲書、五一頁による。

(33) ルソー、河野訳『政治経済論』岩波文庫、二五―三一頁を参照。

(34) 桑原編、前掲書、二七九頁による。

(35) J. M. トムソン、樋口訳『ロベスピエールとフランス革命』岩波書店、一九五五年、五三頁。

(36) 岡本、前掲論文、一七五頁。

(37) 柴田、前掲書、四三頁による。

(38) 柴田、前掲書、二五五頁。同頁に「農地均分法は一日しか持続できない。その実現された翌日から、不平等が再生されるだろう(バブーフ)」、「土地分配は私的所有の最初の源である(ブオナロッチェ)」という紹介もある。

(39) ルソー、本田・平岡訳『人間不平等起源論』岩波文庫、一

二九頁及び一七三頁を参照。

(40) 柴田、前掲書、二四一頁。

(41) 柴田、前掲書、二四二頁による。

(42) もっとも、バブーフには、「私的所有を廃止し、各人にその熟知する才能や生業を發揮させ……」という叙述もある。柴田、前掲書、二五四頁による。

(43) なお、能力を私的所有概念の下で捉えることは、人間存在の端的な平等性と諸個人毎に異なる能力とを「もつ」という「弱い結びめ」によって結合するという点で、能力主義に対する別角度からの批判となる、という論点もある。この点につき、端的議論に留まっていると思われるが、竹内章郎「能力と平等についての一視角」藤田編、前掲書を参照。

(44) マルクス『経済学・哲学草稿』大月書店、国民文庫版、一四二―一四五頁を参照。

(45) マルクス／エンゲルス全集第三巻、大月書店、五八六―五八七頁。なお、ここでのマルクスの共産主義理念の整理の仕事は、後藤、前掲論文、五四〇―五四二頁に負う。

(46) 柴田、前掲書、二六八―二七〇頁を参照。

(47) 佐藤、前掲論文、及び、後藤道夫『経済学批判要綱』における機械労働の把握『唯物論』七号、汐文社、一九七七年を参照。

(48) このように言うのは、高次共産主義の「必要に依じて」という原理に基づく平等主義と、人間の「自然的」同一性にのみ担保された平等主義との間に距離がある、と考えるからである。

(49) J. ロールズ、田中編訳『公正としての正義』木鐸社、一九七九年、一七〇～一七六頁を参照。

(50) この能力観は、これまで「障害児」教育論の一部で抽象論としては提起されてきたし、また比較的新しく、経験的実証的レヴェルを踏まえたものとして、浜田寿美男・山口俊郎『子ども達の生活世界のはじまり』、ミネルヴァ書房、一九八四年等があるが、理論化という点では弱点をもっていた。しかし、ごく最近では、この理論化に寄与するものが出てきていると思われる。池谷寿夫・吉田千秋他共著『競争の教育から共同の教育へ』青木書店、一九八八年、特に、第三章の中西新太郎「学校的知識からコミュニケーションな知へ」を参照。

(あんどろ ゆう 「いたみ」研究会・哲学)

六

哲学を学ぶ人のために

唯物論研究協会編

哲学史から現代哲学の重要な問題まで、これから哲学を学ぶ人々に必要な基礎知識が、読みすすむなかで自然に身につくよう、また写真を多く入れ叙述スタイルも座談・対話・手紙体と、読みやすいように編集した。現代人のための哲学入門書。

○内容から I 哲学とはなにか — 座談会 II 哲学史から学ぶ 古代ギリシアの哲学の誕生と展開／自由と人権の問題の展開／近代の認識論 — 科学と哲学の接点／マルクス主義哲学の研究的アプローチ／対話でたどる日本の唯物論の歴史 III 現代の哲学 史的唯物論 — 人間と歴史／自然、自然科学、社会／実践論 — 人間と自由／現象学・構造主義／言語・その哲学的問題性

定価1700円

白石書店

東京都千代田区神田神保町1-28

振替東京2-16824

◆ぶっく・えんど

フランス革命を知るために

今野 佳代子

一九八九年のフランス革命二百周年を前にして、それに関連する出版物が目につく昨今である。『フランス革命と近代政治文化の創造』というテーマで三ヶ年計画の国際研究集会が進行中であり、その成果がこれから発表されるものと期待している。

日本では明治維新の性質や、日本の資本主義発達をめぐる論争との関連から、フランス革命への関心は戦前から高かった。けれども科学的・客観的フランス革命史研究が進められるようになったのは何といっても戦後である。従って日本人によるフランス革命史の著作・海外文献の翻訳の多くが戦後に集中している。研究のテーマとしてフランス革命を取り上げようとすれば、中江兆民の『革命前法朗西二世紀事』（一八八六年）や、眞作元八の『仏蘭西大革命史』（一九一九—二〇年）ぐらいまで目を通さねばなるまい。

しかし一般にある程度の知識を得るためならば戦後のもので十分足りるのである。もちろん全部を紹介するわけにはいかないので、購入しやすいもの、図書館などで見つけやすいと思われるものの中から何点かを取り上げてみたい。

まず通史としては本田喜代治『フランス革

命史』（一九四八年・新装版七三年・法政大学出版局）がある。著者は歴史家ではなく、これも研究書というよりも一種の歴史物語で、デモクラシーの意義を歴史の中に探る試みの一つであったとみてよい。文章も読みやすく革命の流れをいちおう知るには手頃である。科学的歴史研究としての通史には次の二種がある。

一つはA・マチエ『フランス大革命』（岩波文庫 三巻）で原本は一九二一年に出版されている。現代フランス革命史学の出発をどこにとるかはその研究者によって説が異なるが、マチエを始りとする説もあって、その代表作の一つが翻訳された意義は大きく、筆者も初めて読んだ時は感動したものである。しかしあらためて読み直してみると訳文が滑らかでなく、注が繁雑で全体に読みづらい感じがした。マチエは師オラールが革命史をもっぱら政治史として捉えたのに対して、ジョレスの影響を受けて社会・経済史の観点からも分析した人である。

彼は革命が単一のものではなく、貴族の反抗・ブルジョワ・民衆の革命の三つからなる複数の革命であるとの見解をとり、厳密な史料批判をもとに、明快に跡付けていった。し

かし本書はけて堅苦しいものではなく、むしろドラマチックですらある。ただし記述はテルミドールのクーデターで終わっている。

もう一つのA・ソプール『フランス革命』(岩波新書 二巻)は短いながら、フランス革命の終幕とされるブリュメール十八日まで言及している。また最初の革命前夜のフランスの社会状況の説明はマチエのものよりも理解しやすい。著者のソプールは八二年に亡くなっているが、パリ大学のフランス革命史講座の担当教授だった人で、二十世紀中葉の革命史学界を代表する一人である。その論文や著作のいくつかが翻訳・紹介されているが、本書は一九四八年に出版されたものからの翻訳である。素気ない感じすらする簡潔な文章なので、ミシュレの『フランス革命』(中公・世界の名著 三七〇抄訳)のような熱っぽさを期待する人には不満かもしれない。

研究書としてはまず桑原武夫編『フランス革命の研究』(岩波・一九五九年)を挙げるのが妥当であろう。

これは京大人文科学研究所の共同研究の三回目の報告集である。編者がはしがきて述べているように、研究書であると同時に将来革命史研究を志す者のためのハンドブックたら

んとして編集されたもので、革命関係人物誌・年表・地図・図表・書誌が付けられている。書誌以外は今日でも利用できる。しかし研究内容の面では再検討されなければならないものが多い。テルミドール以後の研究がきわめて不十分だし、農民、都市民衆を一括して小ブル層としたのは今日から見れば雑である。

また国有財産の売却問題など土地制度に関する部分が理解しにくい。資料入手が困難であった当時の事情からすれば仕方なかったと思う。ハンドブックを兼ねるのであれば改訂版が出されるべきであろう。ナシヨナリズムの形成と革命防衛戦争の関係や、革命における啓蒙思想のイデオログの活躍、革命思想のコミュニケーションの手段としての芸術に着目した点などは高く評価してよいと思う。歴史学の研究は常に科学的史料批判に基づいてなされねばならないのだが、日本における外国史の研究は一部を除いて原史料に当るのが困難である。

前川貞次郎は『フランス革命史研究』(創文社)で、西洋史研究者は外国の学者の糟粕をなめるにすぎないという批判に対して、日本史・中国史の研究者とは根本的に異なるあり方があるのではないかと考え、フランス革命

史研究を例にとつて答えを出そうとした。しかし結局のところ歴史家にとつてまず必要なのは史料であり、その入手の困難は言訳けにはならないというあたりまえのことを確認するにいたる。

今日ではエレクトロニクスの発達のおかげで、居ながらにして海外の史料の多くは入手できるようになったし、ドル減しのため的大型コレクション購入などで国立大学の図書館等に少しは史料が集められるようになった。しかし西洋史研究の基本的条件の困難は解決していない。三十年前に書かれた前川のこの書の持つ意味は今日でも十分生きている。フランスにおいては十九世紀以来、歴史史料収集の重要性が叫ばれ、度々国家的事業として行なわれてきた。そして歴史学研究は科学的史料批判に基づかねばならないと常に言われてきた。

しかし十九世紀の歴史にとつてフランス革命は歴史上の出来事ではなく、彼等自身がその延長線上にいたのである。そのため十九世紀のフランス革命史研究は、イデオロギーと切り離せなかつたのである。前川は代表的歴史家の活動した時代の政治・社会状況から説き始め、彼等がそこにどう係わったか、何故

革命史を書いたかを探っていった。

フランス革命は百周年を迎える一八八九年前後から歴史上の事件と見なされはじめ、関係史料が組織的に収集されるようになった。そして八六年にはソルボンヌにフランス革命史講座が開設された。前川はフランス革命史研究の客観的科学的の方法の確立を一般的に言われているオラル個人に帰すよりも、百周年記念事業と第三共和政の成立によるとする。フランスにおいては歴史学の発達が政治的背景と密接に繋がりが、政治理念の確証のためであって、基礎史料の収集が政治家によって促進された。時には歴史家が政治家に転身したり、政治家が歴史家になった場合もあった。

日本における文書館設備の遅れなどを考えると、日本史の研究者といえども、かならずしも恵まれた条件にあるとはいえない。フランス革命史のみならず、ひろく歴史というものを学ぼうとするものすべてに読んでほしいものである。

フランス革命は政治的事件であったと同時に、西欧近代の出発点ともいえる。それだけに様々の面から研究されてきた。河野健二『フランス革命とその思想』(岩波)は、他で発表したものを集めたもので、著者の革命

史観を示したものである。河野は思想の流れをルソーとデイドロを代表とする百科全書派の二つに分け、ケネーに代表される重農主義者を後者に入れていいる。農民・小生産者の解放を意図したルソーに対して、デイドロは産業の発展による一般民衆の生活の向上を求めた。そしてルソーは直接民主政を、重農主義者は合法専制主義を主張、その中間としてデイドロは制限君主政を主張する。河野はこれ等の思想が現実の諸階級によって担われ、対立と闘争を通じて実践のなかで試され淘汰されたのだとする。

結局フランス革命の勝利者はマニユファクチャーの担い手で、彼等は新しい生産関係の確立によって得た利益で、封建的諸特権を除かれた土地の絶対的所有権をその手に収めるのである。彼等の入手した土地は、亡命者の財産と教会財産からなる国有財産なのだが、この創設と売却にかかわる問題はフランス革命のメイン・テーマの一つである。河野は土地に対する封建的諸権利の廃止と国有財産の創設と売却をもって封建的土地所有の終焉とみる。

しかし封建制の特殊形態たる絶対王政時代からみられた寄生地主制がフランス革命後も

存続したことや、フランスにおいては革命家で小土地所有が併存し、小農の所有地拡大要求に革命政府がどのように答えるかが問題となったことを考えると、河野のように結論づけてよいものかどうか疑問であらう。国有財産の問題は革命下の財政問題と密接で、結局ブルジョワジーと富農の利益になる形で処理される。しかしかならずしもこれが貧農の他産業への流出につながらなかったことが、革命期における土地問題を複雑にしている。国有財産の問題は封建制の問題から大きくはみ出す面を持っているのである。

革命をドラマと見た時、そこに登場する人物に興味を湧くのは当然である。フランス革命にも多くのヒーロー・ヒロインが登場した。桑原武夫編『フランス革命の指導者』(創元社・後朝日新聞社より再刊)はそのなかから八人を選び出し、読み物風に描いたものである。これは先の『フランス革命の研究』のいわば副産物で、我国には馴染でない人もいるが、肩が凝らずに読める。とくにロベスピエールと並んで取り上げられることの多いダントンについては、日本ではこれ以外にまともな伝記らしきものがないので貴重である。

安達正勝『フランス革命と四人の女』（新潮社）も物語風で、いずれも革命に積極的に関わった女性を取り上げている。革命の混乱は女性に歴史の表舞台に登場する機会を与えたかに見えた。しかしこの四人のように様々な形でそこから退場せざるをえなかったのである。

ダントンとロベスピエールは共にフランス革命の指導者であるが、その性格・生き方は対象的である。フランスではジョレスやマチエがロベスピエールの復権を計るまでは、ダントンに対する評価が高かった。ミシュレのダントン崇拜はその例である。しかし日本ではロベスピエールへの関心の方が高く研究書・論文が多い。

それに反してダントンに関する研究は少なく、彼に対する評価も低い。これは日本ではルソーへの関心が高く、その熱烈な賛美者としてのロベスピエールに目が向けられやすかったということもある。しかしロベスピエールは自己の思想に忠実に生きた人ともいえ、彼を基点にすると革命の推移を理解しやすいくとも大きいであろう。

井上幸治『ロベスピエールとフランス革命』（誠文堂新光社）は史料の裏付もあり、短い

ながら読みごたえがある。ロベスピエールは弁護士として貧しい人々に接しつつ社会問題に目を向けていき、八九年には三部会のアルトワ代表としてヴェルサイユに行く。続いて議会とともにパリに移るのだが、当初彼は政治と経済の関連が解らず、民衆の貧窮に対する理解も観念的であった。九二年春のエタンブ事件をきっかけに彼は経済問題への理解を深めていく。そして彼は生存権の保障を伴う所有権の承認というモンターニュ派ブルジョワとサンキュロットを繋ぐ立場に行きつく。井上は革命のサブリーダーとしてのサンキュロットとロベスピエールの繋りが切れたことを彼の失墜の原因の一つと見ているようである。ロベスピエール主義がバブーフ等と与えた影響についても言及している。ロベスピエールの肖像画のいくつかを時代の評価と関係付けて紹介しているのが興味深い。

遅塚忠躬『ロベスピエールとドリヴィエ』（東大出版会）はエタンブの市長シモノー殺害の犯人のための弁明書を起草した司祭ドリヴィエとロベスピエールが、思想的接点を持ちながらその距離を開いていった過程を詳細に跡付けたもので、そのことを通じてフランス革命の世界史的意義を探ろうとするもので

ある。最近の我国におけるフランス革命史の収獲といってもよい力作であるが、予備知識を持ってから読んだ方がよい。文章が今日の若人には少々難解かも知れない。

A・ソブール等によるサンキュロットの研究は、戦後の革命史の研究に新たな発展をもたらした。イギリスのG・リュエデの『フランス革命と群衆』（ミネルヴァ書房）は、警察や裁判所の記録をもとに、パリの群衆の八九年から九五五年までの行動を探ったものである。結局「細民」の要求はパンと生活必需品の確保が中心であったとして、リュエデは女性の参加が多かった原因をこのことに求めている。そしてこれはイギリスやフランスの他の時代の民衆運動に共通する性格であると語る。ソブールも『フランス革命と民衆』（新評論―抄訳）で、「民衆運動の基本的要因は飢餓であった」との見解を述べている。本書は、サンキュロットが支配的役割を果たした九三年から九四年までを扱っている。現在のところ日本人によるフランス革命下の民衆運動に関する研究書は出ていないようなので、右の二点に目を通すとよい。

テルミドール以後に起きたバブーフの陰謀に関しては三種出版されているが、柴田三千

雄『パブーフの陰謀』（岩波）が最も優れている。この事件はひとつのエピソードにすぎないかもしれないが「内包する問題性と後世への影響からみると重要」との視点から論じられている。パブーフに関する研究史から説き起し、陰謀の全容・その思想の系譜・十九世紀の社会主義に与えた影響等々、テルミドールまでの革命史を把握していなければ理解しにくい面もあるが、内容は迫力がある。

この事件は一名平等派の陰謀ともいわれるように、財産と労働の共同体という形での平等を追求し、そのための政権奪取を目ざした政治運動であったが、所有権は否定していない。この運動の中にサンキュロット主義とジャコバン主義の二つの流れを見るならば、所有権の肯定は当然であろう。裏切りによって簡単に崩壊した事件であったが、イタリア独立運動との関連もあり、モンターニュ派の残存議員も巻き込んだ相当に幅の広い運動であったことが解る。かなり疲れる本なのでこの事件について簡単に知りたい人には、平岡昇『平等に憑かれた人々』（岩波新書）がよい。日本人の研究書だけを紹介するつもりであったが、ブック形体のものはないの他少なかつたので翻訳書を加えた。他にもルフェーブ

ル等の優れた書が翻訳されているのでぜひ読みたい。

日本では雑誌論文では質の高いものも多いが、一般読者向のフランス革命史に関する本はまだまだ少ないようである。

（こんの かよこ 十八世紀学会会員）

六

◎読者の声「こだま」に、ふるってお便りをお寄せください。
◇二百字詰原稿用紙三枚以内
◇住所・氏名・年齢・職業を明記してください。なお匿名希望のかたは、その旨お書きそえてください。
◇掲載にあたっては、紙幅のつごうなどから、編集させていただく場合がございます。御了承ください。

人間および市民の諸権利の宣言 1789年 8 月26日

国民議会に組織されたフランス人民の代表者たちは、人間の諸権利に対する無知と忘却と軽蔑こそが公衆の不幸と政府の腐敗との唯一の原因であると見なし、人間の自然的で、譲渡しえない、そして神聖な諸権利を、ひとつの厳かな宣言において呈示しようと決意した。それは、この宣言がつねに社会体の成員のすべての前に現われて、彼らの諸権利と諸義務とを彼らに絶えず想起せしめるためにであり、それはまた、立法権と執行権との諸行為がつねにあらゆる政治的機関の目的と比較されるようになることによって、ますますそれが彼らによって尊敬されるようになるためにであり、さらにそれはまた、市民の異議申し立てを含む諸要求が、この宣言以後、単純かつ明白な諸原理の上にもとづけられて、つねに憲法の維持と全員の幸福とに向かうようにするためにである。——以上の理由で、国民議会は、最高存在の現前で、そしてその賛助を得て、次のような人間および市民の諸権利を再認し、宣言する。

第1条 人間たちは自由なものとして、かつ権利においては平等なものとして生まれ、生きる。社会的な様々の差別は、共同の利益の上にてでなければ根拠づけられない。

第2条 あらゆる政治的な結合の目的は、人間の自然的で消え去ることのない諸権利を保護することである。この諸権利とは、自由、所有、安全、そして圧制に対する抵抗である。

第3条 あらゆる主権の根源は、本質的に国民に存する。どのような団体も個人も、この国民からはっきりと発しているのではないような権威を行使することはできない。

第4条 自由とは、他人を害さないような全てのことをなすいうところ存する。それゆえ各人の自然的諸権利の行使は、社会の他の成員たちに対してもそれと同じ諸権利の享受を保障するという以外には限界を持たない。この限界は、法律によってでなければ規定されえない。

第5条 法律は、社会を害するような行為以外のものを禁止する権利を持たない。法律によって禁止されていない全てのことは妨害されえないし、何人も法律が命じていないことをなすように強制されえない。

第6条 法律は一般意志の表現である。あらゆる市民は、自分自身で、あるいは自分たちの代表者とおして、この法律の形成に協力する権利を持つ。法律は、それが何かを保護するものであれ処罰するものであれ、全員に対して同一のものでなければならぬ。全ての市民は、この法律の目から見ると平等であるから、各々の能力に従って、徳と才能における差異以外の何らの差別もなく、あらゆる高位、地位、公職に就くことが等しく許される。

Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen du 26 août 1789

Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs; afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous. — En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'Homme et du Citoyen.

ARTICLE PREMIER. — Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

ART. 2. — Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

ART. 3. — Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

ART. 4. — La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

ART. 5. — La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

ART. 6. — La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

第7条 いかなる人も、法律によって定められた事由においてでなければ、また法律が規定した形式に従ってでなければ、告訴されることも逮捕されることも拘留されることもありえない。恣意的な命令を請願し、送付し、執行し、あるいは執行させる者は処罰されなければならない。しかし、法律に則って召喚され、あるいは逮捕された場合は、全ての市民は即座にそれに従わねばならない。これに抵抗することによってその者は有罪となる。

第8条 法律は、厳密かつ明白に必要な刑罰のみを定めるべきであり、当該の違反行為に先立って制定され、公布され、かつ適法的に適用された法律によってでなければ、何人も処罰されえない。

第9条 全ての人は、有罪であると宣告されるまでは無実と見なされるのであるから、ある者を逮捕することが絶対に欠かせないと判断された場合でも、その者の身柄を拘束するためには必要でないような一切の苛酷な取り扱いは、法律によって厳しく抑制されねばならない。

第10条 いかなる人も、たとえそれが宗教的な意見であっても、自分の持つ意見のために脅かされてはならない。ただし、それはその意見の表明が、法律によってうちたてられている公共的秩序を乱さないという条件内に限られる。

第11条 思想や意見の自由な交換は、人間の最も貴重な諸権利の一つである。それゆえ、法律によって規定された事由においてこの自由の濫用の責めを受けるべき場合があるということを除いては、全ての市民は自由に話し、書き、印刷することができる。

第12条 人間と市民の諸権利を保障するためには一つの公共的な力、警察力が必要とされる。それゆえ、この力は全体の利益のために確立されているのであって、この力を委託された者の特殊な利益のために確立されているのではない。

第13条 この警察力の維持のため、またその他の行政上の出費のためには、共同の租税が必要不可欠である。この租税は市民全体の間で、各々の能力に比例して、平等に分担されなければならない。

第14条 市民たちは、自分自身で、あるいは自分たちの代表者をとおして、租税の必要性を確認し、それを自発的に了承し、その用途を追跡し、そしてその租税の定率、基礎、徴収、負担期間を決定する権利を有する。

第15条 社会は、全ての公務員に対して、その行政上の報告を求め、その責任を問う権利を有する。

第16条 諸権利の保障が確保されず、諸権利の分立が規定されていないような社会は全て、憲法を持っているとはいえない。

第17条 所有権は一つの不可侵で神聖な権利であるから、適法的に確認された公共的な必要性が明白なかたちで、かつ事前の正当な賠償条件の下にそれを要求するときでない限り、何人もこれを奪われえない。

原典は、Jacques Godechot の編集した“Les Constitutions de la France depuis 1789”（1970、Garnier-Flammariion、Paris）を使用した。つづり文字は、現代フランス語の表記法に変えられている。

（対訳 古茂田 宏）

ART. 7. — Nul homme ne peut être accusé, arrêté ni détenu que dans les cas déterminés par la loi et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires doivent être punis; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi doit obéir à l'instant : il se rend coupable par la résistance.

ART. 8. — La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit, et légalement appliquée.

ART. 9. — Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.

ART. 10. — Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

ART. 11. — La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.

ART. 12. — La garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique; cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux à qui elle est confiée.

ART. 13. — Pour l'entretien de la force publique, et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable; elle doit être également répartie entre tous les citoyens, en raison de leurs facultés.

ART. 14. — Les citoyens ont le droit de constater, par eux-mêmes ou par leurs représentants, la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi, et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.

ART. 15. — La société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration.

ART. 16. — Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution.

ART. 17. — La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

生涯をかけた天皇制イデオロギー復活阻止の闘い

——宗教学者佐木秋夫氏を偲ぶ——

山口和孝

Xデーとその直後からの一連の国家儀式が、新たな国民の精神統合に向けて設計されるであろう危険性、および憲法・教育基本法の政教分離・信教の自由原則侵害を厳しく監視することが、民主主義を守る上で極めて重要なことを理論的にも実践的にも主張し続けた佐木秋夫氏が、八月二十日未明、心筋梗塞で亡くなった。八一歳であった。異常な天皇報道が始まるちょうど一ヶ月前のことである。

佐木氏は、一九〇六年、東京に生れた。府立四中から四修で一高に進学。軍国主義教育で有名だった四中での靖国神社集団参拝強制などへの疑問や、ガンジールの反英抵抗運動の底にある宗教への関心などが契機となって、一高に入ると直ちに宗教に関する書物を読み漁った。タイラーの『原始文化』や『共産党宣言』も英語で熟読した。社研に属して既にブハーリンなどにも触れていたと言われる。こうして、宗教の社会的機能への関心は益々高まり、東大宗教学科に進んだ。学風は自由であったが、科学の名で宗教を永遠化する当時の宗教学の在り方に疑問を持ち、宗教と社会のかかわりを解明する研究に専念した。三〇年、大学院に進学したが、思想と研究の自由を求めて姉崎正治教授の就職の世話も断り、以後一貫した在野の研究者の道を歩むことになる。三三年の『ロシア宗教社会史』（森山書店）は、最初の記念碑的著作である。

唯物論研究会には、その創立から弾圧による解体に至るまで関係し、唯物論全書の一冊として『宗教学説』（三七年、三笠書房）を著した。これは、戦前のわが国におけるマルクス主義宗教学

の最高峰であり、三〇年代までの宗教学説史に関しては、未だこれを超えるものはないとされている。また、日本戦鬪の無神論者同盟の運動にも参加し、戦無の機関誌紙に科学的立場からの宗教批判論文を盛んに寄稿した。しかし、一九三四年一月、銀座の喫茶店で戦無の打合わせ中、特高に逮捕され、小林多喜二を虐殺した築地署で拷問を受けた。一九三五年夏まで市ヶ谷の未決監で送り、治安維持法違反で懲役二年、執行猶予四年の判決を受けた。南米の反米闘争の運動家から贈られたヴェレー帽をかぶり、抵抗詩人アラゴンの紹介者である大島博光氏と連立って、井之頭公園を散歩する姿がよく見られたが、それは拷問を受けた足を気づかっていたことだった。また戦後、児童憲章制定や文部省の選定映画審査などにかかわり、日本人どもを守る会理事として活躍した、もうひとつの佐木氏の社会的側面は、弾圧による活動制限の時期、紙芝居活動に参画していたからである。

ファッショの抑圧の中でも彼の宗教研究は燃上がり、科学的宗教学説の確立、日蓮研究、現代宗教論に関する諸論文を次々と発表する。新憲法の下での彼の活躍はめざましく、民科幹事、国民文化会議理事、日本宗教学会理事、などを歴任する他、新興宗教研究の基礎を確立し、津地鎮祭違憲訴訟の意義を早くから見抜いてその勝訴を導き、元号法制化反対、靖国闘争、紀元節復活反対運動などの先頭には常に彼の姿があった。また、唯物論者と宗教者の共同行動の歴史的課題の唯物論的解明に取り組み、彼自身もそれを実践してきた。こうした実践を通して、宗教の概念規定の明確化こそが、反動的宗教学、天皇制イデオロギーと闘う武器であり、これをなしうるのは唯物論だけであることを主張した。その理論は、「日本文化論」の宗教論批判に大きな基礎を与えるものである。

晩年、盲膜剝離で殆ど見えない目をステッキに頼り、生涯の最後の瞬間まで、天皇制イデオロギー復活阻止のためにどんな小さな学習会・集会にも足を運び、信教の自由と政教分離は不可分であり、民主主義の基本であることを説いた彼は、生涯を貫いた日本の戦鬪的唯物論者だった。

天皇主義キャンペーン中止を要求する

去る9月19日の天皇の吐血以来、現代日本社会の質を諸外国に疑わしめるに十分な異常事態が続いている。マス・コミは軽率にも、かねてから準備された「Xデー」スケジュールを発動し、政府、諸官庁と自民党は、象徴天皇制を帝国主義国民の文化的アイデンティティにまで高める絶好のチャンスとして、天皇の代替わりを位置付け、これにのぞんだのである。病状報道の異常な頻度、各種行事の「自粛」のおしつけ、病気見舞いの「記帳」への動員、自治体議会における天皇批判発言の封殺、諸外国の報道にたいする粗暴きわまる恫喝などはこうした動向の現れである。天皇の死去と新天皇即位にともない、こうした天皇主義への国民の半強制的な動員の策動は、今後一層強化されることとなろう。唯物論研究協会第11回総会はこうした事態に深い憂慮を表明し、マス・コミと政府・自民党が憲法に規定された国民主権の原則を厳守し、異常な天皇主義キャンペーンを直ちにやめるよう要求する。

いうまでもなく、現天皇は侵略戦争と国内での苛酷な弾圧の最高責任者であり、しかも各種の資料が示すように、具体的な指示・指導を行っていた君主であった。現天皇の美化は歴史を偽造し歴史の忘却を強制するものであり、強く批判されるべきである。アジアの諸国をはじめとする諸外国との友好は、侵略の歴史を正面から受け止め、反省することによってのみ可能となる。また、わが唯物論研究協会は、戦前の唯物論研究会が天皇の名のもとにその活動を停止させられ、その指導者であった戸坂潤らが、投獄あるいは獄死させられたことを忘れることはできない。

同時に、現在の異常な天皇主義の押し付けは、社会生活における国民一人一人の自主的な判断と行動の自由を抑圧するところまで到達しており、憲法に規定された国民主権と基本的人権の擁護に敵対するものとなっている。われわれは、現天皇の美化と歴史の偽造に加え、この問題を重視する。こうした事態は近代的な社会原則、政治原則に照らして、きわめて異常なものである。このような事態が長期に続くならば、予想される天皇の「代替わり」の行事が、国家の宗教活動を禁じた憲法第20条に違反する形で強行される可能性も生じてくる。

すでに「自粛」による経済的な支障が広がり、時代の「イベント」に参加したつもりで「記帳」した若者も、事態の異常さと執拗さに違和感を感じはじめ、多くの国民が圧迫感を持ち始めている。当協会は政府・自民党とマス・コミにたいし、異常な天皇主義キャンペーンを直ちにやめるよう要求する。同時に、多くの国民にたいし、あらかじめ仕組まれた浅薄なコンフォームイズムを恐れず、非天皇主義あるいは反天皇主義の自由と、社会生活での判断の自主性を強く主張されるようよびかける。

なお、「元号」をあらたに制定することは、あらゆる意味で不合理かつ不経済なものであり、現天皇の死去を機会に廃止することを要求する。

1988年10月22日

唯物論研究協会第11回総会

市民社会での諸個人の現実的生活過程

宮田 和保

はじめに

本稿の課題は、商品＝価値次元での経済的生活過程と、これに規定される限りでの法律的・精神的生活過程の分析を通して、「分裂態」としての市民社会での諸個人の生活過程を明らかにすることである。このさい、「観念、表象、意識の生産はまずもって人間の物質的活動および物質的交通のうち¹⁾に、現実的生活の言語のうち²⁾に直接おりこまれている」ものとして、したがって意識を、現実的生活を営む諸個人の意識

として考察するなかで、市民社会での諸個人の自己了解とその喪失のあり方、ならびに市民社会批判の萌芽を剔抉する。

(1) マルクス『ドイツ・イデオロギー』(花崎泉平訳 合同出版) 40頁

一 「具体的人格」(市民)と「普遍性の形式」について

(1) ヘーゲルは、周知のように、市民社会を次の二つの原理によって構成されているものとしている。

まず第一に、「特殊性の原理」であるが、これは「特殊的人

格としての自分が自分にとって目的であり、「もろもろの欲求のかたまりとして、また自然必然性と恣意との混合したもの」である「具体的人格」である。第二の原理は、「普遍性の形式」であるが、「具体的人格」が他の「特殊的人格」との関連を通して形成され、これを媒介にはじめて「具体的人格」の全目的を実現するところの「普遍性の形式」が、これである。この「普遍性の形式」とは、具体的には、一「万人の生計」(Subsistenz)、二「万人の権利」(法)、三「万人の福祉」である。

「具体的人格」としての「特殊性の原理」および「普遍性の形式というもう一方の原理」の存立根拠を考察し、そのなかで市民社会での諸個人の生活過程を明らかにするが、このことを、ヘーゲルを参考にしつつも、彼の「体系」と「方法」から離れ、『資本論』の世界をくぐることを通して考察する。

(2) 「自然発生的な社会的分業の体制」における諸労働―私的諸労働は、素材的には互いに依存し合い、他人のためにも有用でなければならない。しかし同時にこの私的諸労働は、「直接的には社会的でない労働」なのだから、すなわち自覚的に、「社会的労働力」「社会的な力」として支出されるのではなく、したがってそれ自体としては社会的紐帯力を有して

いないのだから、私的諸労働の「社会的な形態」は、現実の有効労働の自然諸形態とは区別される・それらとは無縁な・抽象的な形態」である価値という形態において存する。価値というこの形態において、私的諸労働は、社会的な・したがって交換可能という規定性を受け取る。

しかし、私的諸労働が直接的には社会的ではない労働であるということをもって、ただちにアプリアリに労働諸生産物は、「社会的諸関係」としての価値という形態を受け取るわけではない。ここに人間の意識(思惟)が介入する。と言うのは、「社会的諸関係が人間のあいだに」存在するのは、人間が思惟するかぎり、感覚的な個別性や偶然性を捨象する能力をもっているかぎり、においてではない、からである。

それゆえ私的諸生産者は、自己の諸生産物のいずれもが「第三者」に等しく、すなわち自分自身(自然諸形態)とは等しくないものとおくのであるが、しかし両者「自然諸形態」とは異なったこの第三者は、ある一つの関係を表現しているから、まず頭のなかに、表象のうちに存在する。というものは諸関係というものは、総じて、それらが互いに関係し合っている諸主体「自然諸形態としての労働諸生産物」から区別されて、確定されなければならないとされる場合には、ただ思考

される。ことができるだけだからである⁽⁴⁾。このように「頭のなかに、表象のうちに存在」し、「思考」された「第三者」こそが、価値の観念である。価値と思惟との関係は、まずこのように把握されるべきであって、この価値観念を、ここでは人間の意識から独立したアプリオリな客観的存在としての「反映」とみるべきではない。⁽⁵⁾

そして私的諸生産者は、「頭のなかに、表象のうちに存在する」この価値観念を自分達の労働諸生産物に对象的 (gegenständlich) 性格として付与し、もって労働諸生産物 (etwas) を商品形態 (mehr als etwas) たらしめる。かくして彼らは種類を異にする労働諸生産物を商品||価値として互いに等置できうる (価値関係の成立)。ここではじめて我々||私的諸生産者は、労働生産物を商品として、価値対象性を有するものとして、自己の頭脳に「反映」する。換言すれば、商品を「感覚的に超感覺的 (sinnlich übersinnlich) または社会的であるもの」として「反映」する。

とはいえ、商品の価値対象性は、商品をいかにひねくり回してもつかまえることはできない。価値対象性は他の諸商品との関係ではじめて顕現する。これは私的諸労働の本性そのものに由来している。というのは、私的諸労働は直接的には

社会的ではない労働なのだから、「第二に、すべての種類の私的労働はその社会的性格をただ対立的にのみ、すなわち、それらのすべてが一つの排他的な種類の私的労働に……等置されることによつてのみ得るのである」⁽⁶⁾。ある私的労働||生産物 (A) が価値という形態で社会的形態を得ようとしても、その私的労働 (A) は、それ自体としてはあくまでも私的労働であるからして、他の私的労働||生産物 (B) に価値の形態を担わせ、すなわち他の私的労働に「価値物」(Wertding) 「価値の実存形態」という経済的形態規定性を付与し、こうしたBにその私的労働 (A) が等置されることによつて、自己の価値対象性を、したがって自己の社会的性格を真に表明できうる。そして「価値物」を担わされた私的労働 (B) が貨幣として発展し、これに等置されることによつて、他の全ての私的労働はその社会的性格を現実的に表明しうる。

貨幣を媒介として、商品生産者は、他の商品生産者と結びつくことができるがゆえに、貨幣は「社会的紐帯」の物象的存在である。また「人間にとつて人間との紐帯として……人間の現実基盤として現存する」⁽⁷⁾。自然は、この貨幣を介して、商品としてはじめて商品生産者に結びつけられる。したがって貨幣は、「私を人間生活に、社会を私に、私を自然とに結

びつける紐帯」であり、「紐帯のなかの紐帯」である。したがって商品生産者の自然的社会的な生活過程は、「紐帯のなかの紐帯」である貨幣Ⅱ「普遍性の形式」へ「自己を高めざるを得ず、この形式において自己の存立を求め、かつ持たざるをえない必然性として存在する」。

(3) 商品へと生成した労働生産物は、交換過程で現実的に関係するが、「物質的交通」であるこの交換過程にいかなる意識の生産が直接おりこまれているか、これらを考察しよう。

商品生産者は、価値という「経済的諸関係の担い手」として互いに相対するがゆえに、「彼らは、行為において主体化された交換価値として、すなわち生きた等価物として、同じ値打ちのあるもの (Gleichgeltende) としてだけ対立し合っている。そのようなものとしてのみ彼らは等しい (gleich) だけでなく、彼らのあいだにはまったく相違もない」。このように諸個人は諸商品の「交換行為において同等なものとして通用し (Gleichgeltende)、自他の区別に無関心なもの (Gleichgültige) 」として登場する。したがって個人Aが個人Bの商品に欲望を感じるものとしても、Aはこの商品を力づくでわがものにはしないし、またBもAの商品にたいしてそうはしない。各人にとって他人は自分以上の意義をもつも

のではなく、同等な存在者であるからである。

以上の価値関係としてのふるまいは同時に一つの自由の観念を内包している。交換の際に、私は他者と同等、同じ値打ちのものであるがゆえに、したがって「どちらのがわからも強制されることのない意志」関係であるがゆえに、私は他者の意志に支配されることなく(「からの自由」)、私の意志に支配され、私が私にたいして規定的で主体的である(「自由意志による取引」)。かくして「交換の行為そのものから、個人は、その各人が交換の排他的かつ支配的(規定的)主体として、自己のうちに折れ帰る」。 「自由な自己規定の形式的要素」が、これである。

以上の平等、自由の「観念、表象、意識の生産はまずもって人間の物質的活動および物質的交通のうちに」「直接おりこまれている」のであって、「物質的活動および物質的交通」が意識ぬぎに遂行され、これを意識に「反映」したときに、自由・平等の先の観念が生じるものでは決してなかった。

商品生産者は、「自由な意志」のもとで商品を交換した。しかし「意志の意識全体の契機」である「意志の特殊性」(衝動・欲求・傾向性)、つまり人間の自然(Natur)を「動機」として交換する。それゆえ彼らの「自由な意志」は、自己お

よび自己の交換相手たる他者の自然たる「内容」一般に縛りつけられている（けれども「自由な意志」は特殊的なあの内容とかこの内容とかに縛りつけられていない）。かくして「意志」は、一方では「自由な自己規定の形式的要素」（形式的な自己活動）を有しながらも、他方では人間の自然への依存を有している。ヘーゲルをもってすれば「内容と形式との対立」¹⁸が、これである。

そこで人間の本性に縛りつけられた「自由な意志」は、「恣意」(Willkür) ≡ 「選択の自由」へと生成する（矛盾の意志としての「恣意」）。すなわち、私は私をあの内容とかこの内容とかに規定する可能性を有し、私にとってあれこれの内容を選択することができる。市民社会において「自由といふばあいに心にいだかれる最も普通の表象は、恣意の表象である」¹⁶。

この「恣意」においては、直接的・自然的な欲望・傾向性などが「反省」されることによって、直接的・自然的なものを超えてる。そして「もろもろの衝動に関する反省は、これらの表象を見積り、これらの衝動を互いに比較する。つぎにこの反省はまた、これらの衝動をその充足のいろいろな手段や結果などと比較」¹⁷し、「個別的な満足を超えて全体的な満

足を意図」¹⁸する。この「満足の一全体」の実現こそが「幸福」(Glückseligkeit)である。このように「恣意」においては「満足の粗野な点、野卑な点、単に動物的な点を先練する」といった「衝動の純化」≡ 普遍性の形式が生じている。

「恣意」(「選択の自由」)は、自由(「形式的自由」)と不自由(「内容への依存」)との「矛盾した意志」であった。この矛盾は、相即関係において、次の様相を呈する。

一方では、主観主義である。何を具体的に選択するかは、各人の主観性と感じとに基づき、ただ一層大きな満足を充すものを、「主観の愉快」「快の程度の差」において選択することである(効用極大化の追求、最大多数の最大幸福)。

他方では、人間の欲望への依存と欲望の解放である。衝動の「反省」は、個別的な衝動を超えて、「全体的な満足」を実現しようとするのであるが、この「反省が相対的である以上、いつも衝動に陥り、ただ衝動の領域全体を超えてることとはない」²⁰。さらにこの「反省」は、貨幣によって現実的に活発にさせられる。貨幣は、物々交換におけるその直接的同一性を止揚して、その時間的・空間的・個人的な制限を超えてるがゆえに、貨幣所有者の欲望の質と量を多面化することができる。かくして欲望への「無限進行」に陥り、市民社会

での人間は、欲望を解放・開拓するなかで「欲求のかたまり」「欲望の奴隷」となる。

以上の考察によって、「具体的人格」概念を得ることができたが、これこそが市民社会での「人間」とよばれるところの、表象にとつての具体的存在者」であり、「市民」(Brüger)である。

(4)以上の「自然必然性と恣意」の実現は、前に示唆したように、価値(貨幣)なる普遍性の形式に媒介されることによつて、自らの実を示しうるのであるが、ここで、「具体的人格」がこの普遍性の形式を獲得する様態について一瞥してこう。

商品生産者は、諸商品の交換行為において同等なものとして通用し、自他の区別に関係なものとして登場し、彼らの個人的特殊性はこの交換過程のなかにはいつていなかった。それゆえ、この過程での諸個人の相互承認は、「特殊性」を具えている「具体的人格」としてではなく、この「特殊性」を背後に有しながらも、あくまでも「人格性」(Personlichkeit)という規定性においてである。

したがって交換する主体は、次のような意識において現存する。いかに「欲求のかたまり」として、利己心のかたまり

としても、彼らは、自己を流通過程の契機の觀念化されたものとしての「平等」(Gleichheit)なる理念に一致させなければならぬ意識が、これである。または、利己心の発動を他人からの「同感」(Sympathy)を獲得しうる範囲に抑制する自制心を備えた主体として自己を規定する意識である。各主体はこのようなものとして自己を「形成陶冶」しようとする。これこそがヘーゲルの言う「教養」(Bildung)であり、特殊性の圭角を磨り落とし、普遍性(価値)の形式をまとい、特有の者こそ、「教養人」である。

(5)「普遍性の形式」は、さらに「万人の権利(法)」を含んでいた。すなわち「特殊性の原理」はこの「万人の権利(法)」によつて媒介されなければならなかった。

商品関係の実現に即自的に含まれている個別的意志の共通項としての「契約」——私的所有の相互承認という「意志関係」——は、一面では先程の「人格」における相互承認を前提しているとはいえず、全体的・現実的には、無限に自己の欲求を主張し、恣意性を具えた「具体的人格」どうしの「契約」であるがゆえに、この「契約」は、「具体的人格」概念のうちには不断に破壊される可能性を有する。この現実性が「不正、不法」(Unrecht)である。この「不法」から共通の意志の

地盤を守るために、「不法」を無力にする「力」(Gewalt)が必要となる。すなわち「不法」(力)という無政府性を前提としながらも、私的所有関係の相互承認という共通の意志を、普遍的に保障、実現するためには、より大なる「力」――「強制力」が必要となる。

しかし「単なる原子的なふるまい」たる個別的意志それ自体では、この無政府性を止揚できないがゆえに、個別的意志を超えた社会的・共同意志によって、はじめて「共通の意志」は普遍的に承認され、現実化されうる。この社会的・共同意志こそが、ヘーゲルの言う「国家社会」――司法法動である。²²⁾ 所有なる「法」(Recht)は、「国家社会」――「司法活動」に媒介され、定立され (gesetzt) て、das Gesetz (法律) となり、普遍的・現実的な効力を有する。経済過程に即自的に含まれている私的所有関係は、ここに「法律」へと高められた私的所有権として確定し、これの経済過程にたいする相対的自立性が存する(経済と法律との分離)。

「法律」へと高められた所有権は、それゆえ経済過程の「形式」ではあるが、この「形式」が同時に一つの高次な力(社会的・共同意志としての「強制力」)を含んでいる。そして「具体的人格」の諸目的の実現は、「普遍性の形式」の一つ

である「万人の権利(法)」に形成陶冶することによってである。

- (1) ヘーゲル『法哲学』(藤野涉他訳、中央公論社) § 182。原文でゲシュペルトおよびイタリック箇所には傍点。。。で示し、引用者の強調点は、で示す。引用文中の「」は全て引用者の挿入である。

- (2) マルクス『初版 資本論』(江夏美千穂訳 幻燈社書店) 55頁

- (3) マルクス『資本論草稿集④』(大月書店) 372頁

- (4) マルクス『資本論草稿集①』(大月書店) 116頁

- (5) 私的諸労働が直接的に社会的ではない労働――「自然発生的な社会的分業の体制」に「規定」されて、私的生産者の間で「思考」された価値観念は、社会的な「一つの思考産物」(前掲『初版 資本論』36頁) と言える。

- (6) 前掲『初版 資本論』55頁

- (7) マルクス『経済学・哲学草稿』(城塚登訳 岩波書店) 133頁

- (8) 前掲『経済学・哲学草稿』200頁

- (9) 前掲『法哲学』§ 186

- (10) マルクス『経済学批判要綱』(高木幸二郎監訳) 1032頁

- (11) 同上 1033頁

- (12) 同上 164頁

- (13) 前掲『法哲学』§ 37

- (14) ヘーゲル「小論理学」(松村一人訳 岩波書店・下巻)91頁
- (15) 前掲『法哲学』s 14
- (16) 同上 s 15
- (17) 同上 s 20
- (18) ヘーゲル『哲学入門』(武市健人訳 岩波書店) 93頁
- (19) 同上 94頁
- (20) 同上 39頁
- (21) 前掲『法哲学』s 190
- (22) 「法 (Recht) の概念は、力 (Gewalt) をも(こと)ころの、個別的な動機から独立している威力 (Macht) である。しかしそれは国家社会 (Staatsgesellschaft) のなかにおいてのみ現実的なものとなる」(前掲『哲学入門』77、78頁)。

二 「必然性」としての市民社会

(1) 商品生産者は、自己を「普遍性の形式」へ形成陶冶することによって、社会的存在者Ⅱ「ひとかどの人物」(Etwas)として認知される。したがってこの「普遍性においてのみ特殊性の原理は、自己の真理と自己の積極的現実性の権利をもつ」^①。それゆえ「普遍性こそ特殊性の根拠であるとともに必然的形式であり」「特殊性とその究極的目的とを支配する威力である」^②。

ここには次のことが言い表わされている。

主体(特殊)のそとに、もう一方の側にある抽象的普遍Ⅱ 抽象的悟性的同一性が聳えている「分裂態」としての市民社会、したがって「悟性国家」においては、「支配の抽象的普遍」「抽象による支配」が、換言すれば、主体(特殊)にたいする客体の優位性が存することである。それゆえまた市民社会は、主体(特殊)にとって「必然性」(Not-Wendigkeit)の社会、または「強制国家」(Not-Staat)なのである。というのは、或る他のものとの関係で存在するところのものは独立的ではなく、他のものに依存していることは、自分の根拠を他のなかにもつのであって、必然的なものであるからである。

主体(特殊)は、「分裂態」の一方の側に定立されている「自由な自己規定の形式的要素」の立場からして、この「必然性」をそれとして意識する。この「形式的要素」は、それ自体としては抽象的・空虚なものであるが、主観的Ⅱ形式的であれ自己自身を規定するといった「絶対の自主性の原理」であることによって、自己の存在根拠を他者のうちにもつという必然性をそれとして意識する。とはいえ、真実態においては、抽象的普遍は特殊(主体)にとつては固有の他者である

が。しかし特殊と普遍とが「分裂」し相互に自己内反省したところの「悟性国家」においては（抽象的）自由と必然性とが無媒介的、並列的に把握されることになる。⁽³⁾

(2) 自己の存在根拠を他者のうちにもつという「必然性」は、この私にとって同時に「偶然性」を内包する。この「偶然性」は私を「幸運（幸福）」（Glück）かまたは「不運（不幸）」（Unglück）に導き入れる。

自己を「普遍性の形式」へ形成陶冶し、そのなかで享樂できえたものは、「幸運（幸福）」であり、「ひとかどの人物」である。さらにこの「形成陶冶」（Bildung）に成功しえた者は、この成功の源を自己に固有な能力として、うぬぼれ（einbiden）、自然的・社会的に付与された諸能力を排他的に、私的に所有する。これにたいして、形成陶冶に失敗したものは、幸運をつかんだ者の立場からして、「単なる私的人格」（die bloße Privatperson）と規定される。⁽⁴⁾

(1) 前掲『法哲学』s 186

(2) 同上

(3) カントに見られるように、「主観性と客観性」との分裂、これに伴う抽象的自由と必然との分裂を最終的には止揚でき

ない「二元論的な体系」を生む。

(4) ヘーゲルとの関係で言えば、ここで「福祉行政と職業団体」の考察を必要とするが、商品論の次元を超えることになるのはぶくことにする。

III 「抽象による支配」について

(1) 「抽象による支配」の分析は、市民社会での諸個人が何らかの形で自己了解を得ながらも他方では自己了解を喪失しているといった矛盾した様相で存在していることを明らかにする。ここで商品・貨幣論の次元を維持しながら、次の様な構成に従ってこれを分析する。①物質的生産過程における自己了解の喪失、この喪失を慰める状況、したがってこの過程における自由（ないし不自由）の意識のあり様、②精神的生活過程において一方では、価値・内・存在（in dem Wert sein）という世界に人々は馴れ親しみ、ハイデガーの言うように「頹落」（Verfallen）している状況（以上は本稿Ⅲ）、③にもかかわらず他方では同じく精神的生生活過程（とくに道德領域）で、さまざまな限界を有しながらも、市民社会批判の要素が形成され、これを超えようとなる状況（以上は本稿

IV)、である。

(2)「具体的人格」が形成陶冶する「普遍性の形式」は、彼らにとって「必然性」として存在するのみならず、同時に「手段として現象する」⁽¹⁾。すなわち、「独立した諸個人の衝突によって成立する社会的連関が同時に抽象的必然性として、また同時に外的紐帯として、諸個人に対立して現われるということは、……社会的存在「価値・貨幣」はなるほど必然的であるが、しかし手段であるにすぎない」ということを意味しているのである。

「社会的定在」を「手段」とするということは、各人は価値ないし貨幣の担い手である他者を自己にとって手段とすることであるがゆえに、人間の相互の手段化を意味する。このためにまた自己を他者にとって「かく見える」ものへと現わさなければならぬ。ただ自己と他人との利益とがともに実現するといった「共同の利益」によって、双方の相互手段にたいして「慰めの意識」をもちえる。

このような目的—手段関係は、自己のうちにおいても定立される。価値を手段とすることは、価値を定立する自己の労働そのものが手段となつてゐることであり、そこでの労働は、それ自身のうちに自己の規定をもつてゐるのではなく、その

外にある目的—生存のための消費の実現のための単なる手段にすぎない（「外的合目的性」としての労働）。「外的合目的性」としてのこの消費においてこそ自己は「自己のもとにある」と感じ、「自己の対象化」それ自身においては「自己確証」を喪失している。それゆえここでは労働そのものが不自由と意識され、非労働こそが自由である（疎外された「自由」観。ただ不自由とみられた労働は、この代わりに別の「代償」(代価)——消費財、名誉、名声——を要求する権利を有すること(等価交換)によって慰められうる。アダム・スミスは、それゆえ、不自由としての労働(Toll and Trouble)にたいする慰めの力として、より豊かな報酬を勤勉の刺激剤としたのである(高賃金論者としてのスミス)。こうした「慰めの心術」こそが「近代の心術」であるが、これは「不自由の意識」(非労働—自由の断念)による「不満の意識」を契機としている。

(3)商品関係の実現を媒介する価値意識は、前述したように、Gleichgeltende, Gleichzeitige, Gleichheitという意識であり、そしてここから導出される「自由意志による取引、どちらのがわからぬ強制されることのないこと、自分を自己目的として、支配および包摂者として、定立する」という私的—排他

的意識であった。この価値意識は、その私的―排他的性格のゆえに、商品生産者自身の内面へ反省され、自己の成立基盤たる商品関係から離れ、それ自体が自立的なものとして觀念化され、諸個人に体化された価値意識として、精神的生生活過程の一部を形成する。この昇華された価値意識は、諸個人の行動、目標、手段を評価する一基準となる。

Gleichgelte, Gleichheit なる価値意識において、他人と同等 (gleich) でありたいという要求が直接含まれ、自己を他人と同じくすることである模倣・流行の源泉をなす。同じくこの価値意識は、先程の私的―排他性と相まって、競争の本質をかたちづくり、自分よりより豊かな他人の境遇にたいして、自己も同等でありたいという要求、不安、嫉妬として、また均一なものにしたいという野心としてはむかってゆく。またこのことは、反撥が牽引と一体であるように、他人との「比較」(Ver-gleichen) において自己を規定しようとする他者依存的な自己の現存を意味する。

このように他人との「差異」をなくそうとするのであれ、他人と差をつけ優位に立とうとするのであれ、人はいつも他人との「差異」に関心を払うが、これは先程の価値意識に源を有する。自分の存在を配慮されたものから理解し、決定し、

他人と同等であると少なくとも思われる限り、人は一応の安堵感を得ることができうる(所謂「中流意識」, „das Man-selbst“)

(1) 前掲『法哲学』 8 187

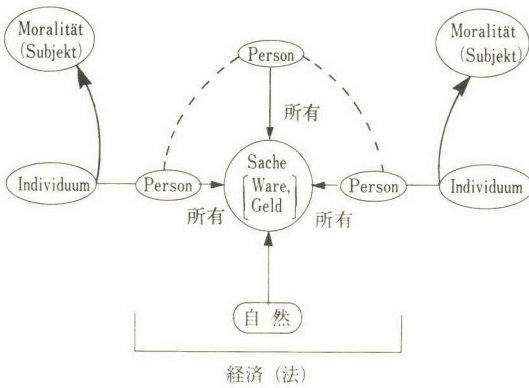
(2) 前掲『経済学批判要綱』 1029 頁

IV 「道徳性」における「分裂」の意識

(1) 商品諸生産者は、前述したように、相互に価値の担い手としての同一の社会的規定で登場し、「具体的人格」の「特殊性」を背後に有しながらも、あくまでも「人格性」という規定性においても相互承認がなされていた。すなわち、ここでは「個人そのものの存在が、その生きた面、内実をもつ個性の面から見られるのではなく、抽象的個体」¹⁾「人格」として通用していた(個人の人格への転化)。この抽象化がここでの諸個人の相互関係の一規定であった。

これにたいして、意図(Absicht)、信念(Uberzeugung)、心情(Gesinnung)等々の「特殊存在としての人間の一般的必然性の規定の面から人間がみられる」²⁾場面こそ、「道徳性」(Moralität)の世界である。このように市民社会は、経済と法律との分裂のみならず、道徳の世界を独自に形成する。か

くして市民社会における諸個人は、一方では「抽象的個体」⁽³⁾「人格」として現存し、他方でこれを前提・承認しながらも彼らの「特殊的定在」を「道徳性」のなかに有する。⁽⁴⁾この「道徳性」の立場での諸個人を、ヘーゲルに従って「主観」⁽⁵⁾(Subjekt)と規定すれば、以上のことは次の様に図式化できよう。



(2)「抽象による支配」が人々の意識にあらわにのぼる場こそが、「特殊的定在」を内包する「道徳性」の世界である。「抽象による支配」において、自他の不断の「比較」のなかで自己の場を確保したり、また自己の利益を図るために他者の恣意に同調せざるをえなく、そのために本来の「存在」たる自己を他者にとって「かく見える」自己へと疎外せざるをえなかった。

しかし、「意志の自己規定と動機、企図が何であったかを問う」道徳の立場からして、他者にとって「かく見える」自己へと疎外し、自己が「自己外的存在」として感じとられる。また「普遍性の形式」へ自己を形成陶冶しなければならぬという「この不断の強制のなかで」「つまらなく偽わりの画一性が我々の習俗で支配的となり、あらゆる精神は同一の類型のなかに投げこまれ」「ひとびとはありのままの姿であらわそうとはしない」、⁽⁶⁾ということを知らされる。さらに、諸個人の「特殊性の圭角を磨り落した」「教養人」として振舞うとしても、人間の相互の手段化のなかで、「つねに他の人達の利益だけを計るように見せかけながらも、実は自分達の利益だけしか考えられない、二重の人格」⁽⁷⁾がつくられていることが感じられる。

心情・動機と外観・行為との分裂、「存在」(être)と「外観」(paraître)との分裂、すなわち自己分裂と相互分裂の自覚において諸個人は苦悩的存在者へと落ちこめられる。こうした分裂を意識した者が、この分裂を止揚せんとする悲痛な魂の叫びが、「非為」(Sollen)「要請」(Postulate)である。ここでは、「現に存在し、生起するものを、存在し、生起すべきものに矛盾する」といった態度において、目の前にあるもの、前提されたものは空虚なもの、仮象にすぎないものとして、市民社会の批判がなされる。

(3)だが道徳次元からの市民社会の批判は自らその固有な限界を有している。なぜならば、自己分裂・相互分裂を定立する「必然性」そのものが、これを批判する「自由な自己規定の形式的要素」(抽象的自己意識)——道徳の成立の境地である自己意識の・固有の、他者であったからである。すなわち「主観性と客観性」という悟性的関係⁸⁾を前提としての、主観性(悟性的抽象的自己意識)からの客観性の批判にすぎないからである。したがって「善の理念は、自分のなかに折れ帰った意志と外的な世界(他のもろもろの主体)とに実現⁸⁾」されえず、理念の客観性は彼岸的存在とならざるをえない。このような「分裂態」としての市民社会を前提としての市民社会

の批判による「道徳共同体」、または国家における共同体は、いかに共同性を希求しようとも、それは彼岸的な存在か、または「擬制的共同体」たらざるをえない。

(4)以上のことは、市民社会が「分裂態」としての存在であることに基づいていたが、しかし、その奥底には、本稿の展開において明らかのように、市民社会における諸個人が「自由に社会化された人間」存在でないこと、経済学的に表現すれば直接的には社会的ではない私的労働そのものにあつた。

しかし我々が商品——貨幣論次元から資本次元への深みにはいるとすれば、そこに資本を否定的媒介として、「現実の個人的人間が、…個人的でありながらも、その経済的世界、その個人的労働、その個人的生活のなかで、類的な存在となる」階級、すなわち「人間が彼の『固有の力』を社会的な力として認識し組織する」⁹⁾階級——プロレタリアートを見出し出すであろう。このことについては、近日中、別稿で発表する予定である。

(1) ヘーゲル『歴史哲学』(武市健人訳 下巻 岩波書店) 135頁

(2) 前掲『哲学入門』89頁

(3) ここでの「人格」概念は「人格とはさまざまな権利を、し

たがってまた道徳的な権利を有する存在者に特有な性格である」とするカントのそれとは異なる。

(4) 「特殊の定在としての人間の衝動は、これを特殊の定在の問題にする道徳性の面から言えば、外的なもの一般と人間の内的規定との一致、つまり満足と幸福に關係」し、この満足と幸福とを目的とする道徳哲学が、「幸福主義」である。

(5) 前掲『法哲学』§ 105

(6) ルソー『学問芸術論』(前川貞次郎訳 岩波書店) 17頁

(7) ルソー『エミール』(平岡昇訳 河出書房新社) 12頁

(8) 前掲『法哲学』§ 33

(9) マルクス『ユダヤ人問題によせて』(城塚登訳 岩波書店) 53頁

(みやた かずやす 北海道教育大学・経済学)

六

現代思想の境位〈唯物論研究〉年報 3

唯物論研究協会編

定価2800円 円250円

産業社会の論理と非合理主義の哲学—中村雄二郎氏の所説を分析する—/碓井敏正 装置の学としての進化的認識論/入江重吉 認知心理学とピアジェの認識論/中島英司 歴史の転換期と女性問題/早川紀代 被爆者像の再検討—被爆者は「生ける屍」か/舟橋喜恵 西ドイツにおける「規範論争」/高田純 もういちど “das bewußte Sein” について—石井伸男氏の見解を駁し批判に答える— 秋間実形式論理の個物的区別性と矛盾について/鶴見勉 唯物論と現代社会の行方/仲本章夫

唯物論研究協会編 定価各2800円円250円

唯物論の伝統と現代〈年報85年版〉

弁証法の現代的意義〈年報86年版〉

東京都千代田区神田神保町1-28

白石書店

☎03(291)-7601
振替東京2-16824

世紀末考

太田直道

一

東京での学会の帰りに、たまたま開かれていた「ヤン・トロープ展」に立ち寄った。ヤン・トロープ（一八五八—一九二八）は十九世紀末から今世紀にかけて活躍をしたオランダの画家である。印象派風の、巧みなデッサンと美しい色彩を駆使する画法が、一八九〇年前後にさしかかると急激に「世紀末」的な、人間の暗部と背面とを描き出そうとする象徴主義的な画法に変わってゆくのがよくわかる。

彼もヨーロッパに突如漂った「世紀末(Fin-de-siècle)」の浮遊物の一つなのだ。

最近、折にふれ「世紀末」が見られるようになった。われわれの時代もまた世紀末にさしかかってくるからである。しかし「世紀末」は一つの文化現象である。「世紀末」であるためには一定の指標が必要なのだ。これからの文化状況が「世紀末」的な様相を濃くしてゆくのかどうかはわからない。その指標と意味内容とがどのようなものになるのかも知らない。しかし二十世紀の最終段階をむかえて、それが時代を風靡し、われわれを呑み込んでしまう

可能性もなくはない。あるいはすでに生活意識と美的表現という文化の世界で今日おきている変貌が世紀末のきざしを見せているのかも知れないのだ。

世紀末は曆上の時代区分というたんなる偶然事にすぎないのかも知れない。しかし「末」、「終」という語感と時代感覚が一種の哀愁をひきおこすからであろうか、あるいは文化の脈動に一つの必然的な終焉が訪れているからであろうか、現代文化の「末期症状」はいたる所で見ることが出来るほどである。むしろ今われわれは、「金満日本」の経済的洪水の中に、人間の文化的、精神的な形成力にたいして風化と変質という浸食作用が働いているのを見ざるをえない。

諸原理の退化ともいふべき、巨大な引き潮が戦後の国民文化の土台を洗い流そうとしている。社会的コミットメントを避け、私的な聖なる空間に生きるという今日のクリスタル・エイジの「抬頭」は、旧世代との間に文化的断絶をひきおこし、アンシャン・レジームを新様式（ニュー・スタイル）に塗りかえてゆく。彼らは「既成」の文化に沈黙と不参加という拒否権を行使することによって、それらを自然崩壊へと導く。

戦後の文化創造は「渴望」によって駆りたてられてきたが、

次の世代の行動原理は一種の「美的洗練」といった類のものなのだ。

このような状況はわれわれに十九世紀末を思い出させるであろう。「世紀末」という表現の直接の舞台であったこの時代のヨーロッパの空気には、われわれは一脈相通じるものを嗅ぎとることができる。そこでわれわれの世紀末の自己規定を求めて「十九世紀末」を訪れたのである。もつとも百年の歳月を隔てて両者の共通性を問うことの非を責めることもできよう。しかし「デカダンス（décadence）」と呼ばれた十九世紀末の文化状況の内にわれわれは今日の問題性を感じることができる。頹廢としての文化状況が両者が重なり合う断面にちがいない。しかし頹廢とは何か。その概念規定は難解を極めるであろう。少なくともわれわれは十九世紀的頹廢については見ることが出来る。そしてそれと比較することによって、われわれは二十世紀的頹廢を考へる手懸りをえることができるであろう。

二

「世紀末」はすぐれて美学的カテゴリーである。世紀末

的頹廢はとりわけ絵画や文学の領域で喧伝されたものである。ロートレックやムンクなどの画家たち、ボードレールを先駆として、ユイスマンス、ゲオルゲ、ワイルドといった詩人たちが憂愁と官能美の旗手たちであった。彼らは都市生活の頹廢の諸光景、人間の裏面や深部の「非合理なもの」の表現、性的描写、生と死の主題化、孤独と苦悩と不安の告白を好んで題材とした。過剰な感性にあふれた「審美的世界」が彼らの独壇場であった。

われわれは世紀末精神の一つの姿を求めて、パリと並んでその中心地となったウィーンに目をむけたい。グスタフ・クリムト（一八六二—一九一八）は世紀末ウィーンの知的精神をもっとも典型的に示した芸術家の一人であった（以下の記述は末尾参照文献のショースキー『世紀末ウィーン』に拠っている）。彼は写実的で伝統的技法を駆使した画家として出発し、当時折しも槌音高く工事が進められつつあったリング・シュトラッセの建築物の装飾絵画（ブルク劇場の天井画や美術史博物館の壁画）で名声を自らのものにした。しかし彼の関心を支配していたのは古典的な写実美ではなかった。それは同時代のフロイト（一八五六—一九三九、彼もウィーンの世紀末精神を代表する一人である）にも共通にみられ

る生と性の衝迫、リビドー的なものへの渴望という形で現れた。そして彼はその衝迫の哲学的、芸術的モデルをニーチェとワグナーに求め、彼らからその「原型」を学びとったのであった。「ディオニュソス的なもの」こそは世紀末精神の産みの親であり、指導原理であった。もちろんそれは「アポロ的なもの」を対極に置かなければ成りたない。それはまさしくアンチ・テーゼなのだ。クリムトもこのディオニュソス的なもの、リビドーの流出を求めて苦闘するが、それはアポロ的な理知との緊張関係の中でのみむしろリアリティーをもつのである。アポロ的なものの力を知り、それに挑むところにディオニュソスへの渴望はあったのである。かくしてこそ「葛藤」は生まれる。

この葛藤は劇的な形で起った（ショースキー、二八四頁以降）。一八九四年文化省は新築されたウィーン大学の記念講堂に三つの天井画を描くことを彼に委嘱した。彼が担当したのは、「哲学」、「医学」、「法学」の三つの学部を絵画において表現するというものであった。しかも彼に与えられたこれら大学絵画の統一テーマは「闇に対する光の勝利」というものであり、学問的精神を謳歌するはずのものであった。

しかしクリムトの描いた最初の作品「哲学」は大学当局の期待したようなものではなかった。世界の奈落の底から苦悩する人間たちの肉体がからみあつて、あたかも海藻かプランクトンが海底から浮遊するかのように上昇する姿を彼は描いたのであつた。闇から光へと漂うその姿はすべての定形を失っており、全く曖昧模糊としており、学部「合理主義的精神」（彼らにはラファエロの「アテナイの学堂」が念頭にあつた）にとつては「少数者にしか理解できない暗く曖昧な象徴主義」（二九三頁）としか映らなかつた。この絵の評価をめぐつて、「醜い芸術」とは何かという論争まで交される始末であつた。非難は大学の外にまで拡がつた。その醜さとは無論、あのディオニュソスのもの、シヨペンハウエルの盲目的意志、フロイトの無意識のリビドーに他ならない。「医学」においても衝突は避けられなかつた。生と死とをテーマにしたその絵は、本能に打ちひしがれて苦しみ悩む裸体の複雑な構成を描きあげていた。死神と妊婦のヌードに象徴される「デカダン」で「卑猥」なその構図は、「風俗紊乱」の烙印を押され、政治家たちの干渉を受けるにいたつた。

それでも「哲学」と「医学」は、「法学」のための準備

にすぎなかつた。ウィーンの「学問」と「良俗」に激怒したクリムトは、その怒りをもつとも強烈な表現で「法学」にぶつけたのであつた。彼が描いたのは人間に対する法と正義の威厳と栄光ではない。むしろ主題はカリカチュア化された「法」の表層の地下に動めく復讐と妬みの三女神の肢体であり、彼女たちにとりかこまれ、後手にさせられて首をうなだれている男の後姿、醜く生氣なく、絶望にうちめされた老人の裸体である。描かれているのは明らかに法の虚色であり、その犠牲となつて暗黒の世界に苦しむ人間の姿である。それは攻撃を受け、怒りたけるクリムトの大学と社会に対する反撃でなくて何であろうか。

この一連の出来事を契機に彼は「公的エートスから私的なパトスへの移行」（三二四頁）を選んだ。もはや社会に積極的にコミットすることを避け、特権的な上層の「審美的集団」の中で彼は「生と性」のイメージを成就させた。一九〇二年の「ベートーヴェン・フリーズ」は彼の世紀末芸術の頂点であろう。あらゆる隠喩を秘めつつ、超越と逃避、社会から厳密に隔離された私的空間、歓喜と性的成就、もはや進むべき目標をもたない聖なる安楽のつぼを彼は描いたのであつた。

クリムトのデカダンスは、綿密な古典的手法、合理的素養に裏打ちされている。しかしそれは打ち消される。ウィーンの改造への関与とその中で社会的名誉をめざした彼の「合理的精神」は、世紀末の私的空間志向の「審美的精神」へと移行してゆく。彼の晩年の絵画で特徴的な事は、ますます強まってゆくデザインの連続性、幾何学的紋様、アール・ヌーヴォー的な曲線への偏好である。人生は「デザイン化」されてゆくのだ。中心をもたず、世界との接触を失った、閉鎖された均質の美的空間が人生に対する彼の美学的解答となった。

三

クリムトのたどったコースは世紀末の文化人たちの経歴を典型的に示している。世紀末は決して不毛の産物、衰退期の文化ではなかった。オーストリアは資本主義の興隆期であり、上層市民の富裕化が進み、文化の担い手としての基盤を形成しつつあった時代である。世紀末から新しい世紀にかけてウィーンはもつとも多産な時代であった。H・ホフマンスタール、G・マーラー、A・シェーンベルク、

E・マツハ、S・フロイト、L・ヴィトゲンシュタインの名を挙げるだけでこのことは明らかであろう。ヴィトゲンシュタイン家もこの時期に急成長を遂げた鉄鉞資産家であり、ウィーンを代表する芸術的サロンの一つであった。ウィーンはまた都市建設のラッシュの時代であり、旧都市をとりまく広大な環状の地域がリング・シュトラッセを軸に開発されて、国会議事堂、市庁舎、大学、劇場等の公共ゾーンと上層市民用のアパートメント群の建設にあてられた。リング・シュトラッセは世紀末ウィーンの高度成長の記念碑である。

資本主義のラッシュと市民階級の富裕化は新しい芸術と文化への渴望をもひきおこした。しかしウィーンが必要としたのは真に新しい芸術の創造とはいえないのかも知れない。時の熟成を要する「創造」では間に合わなかったのである。むしろそれはモデルとされたパリからの輸入であったり、好古的な歴史的題材が援用されることによって満たされた。それは非創造的で、「再現的精神」の産物でさえあった。「新しい古さ」が求められ、アール・ヌーヴォー（ユーゲント・シュティール）のような装飾様式が愛好された。

經濟的要求から芸術的要求へ——この要求の階梯は世紀末ウィーンにおいてもその「法則性」を失ってはいない。上流階級へ仲間入りするためには「資格」の証明が必要であり、欲望は昇化され、生活様式は上品なものとなつていなければならぬ。洗練が最高の価値とされ、その象徴として芸術が要求される。しかしこうなつては、新興市民階級は市民社会建設の推進者としての積極的コミットメントから、特権的で保守的な諸関係の維持へと関心を移すであろう。閉鎖的で美的な秩序への希求が私的生活空間への還帰をひきおこす。サロンはこのような「聖なる空間」の典型であつた。

富裕化人間の美的空間論は必然的に一つの性格を帯びるのである。唯美性や審美性がこのような、そこから先に進むべき目標をもたない至福原理として迎え入れられる。条件は洗練と上品であり、自己目的としての浄化である。それゆゑ審美性は一切の「実」を排した「虚」として成立するのである。虚飾性が美そのものとされ、それを体現するものとしてデザイン美、装飾美が新しい美学となる。クリムトの後年の方向もこのような土壌の上で成立していたのだ。世俗の美学は直接的なデカダンス、生と性の背面の描

写を「醜いもの」として忌み嫌うかも知れない。しかし両者は同じ土壌の上に成りたつていたのであり、虚飾美から頽廃美への距離は驚くほど近いのである。虚飾は欲望の成就の象徴であり、その背後には「没落と死」への不安が見えかくれしている。世紀末芸術もこのような文化状況のきわめて先鋭的で過敏な反映に他ならないであろう。

彼らの芸術への要求は子供たちへの教育と一体である。第一世代の願望は第二世代でかなえられるというわけだ。富と世俗的成功を求めた市民たちは次には何よりも優美への成功を求め、これを子供たちへと託す。豊かな市民たちの第二世代は何よりも芸術的素養と優雅な生活センスを身につけるべく手厚く育てられる。芸術教育は絶対的な必要条件なのだ。世紀末はこのような希望原理を託された子供たちの世代に訪れるのである。暖かく保護されているがゆゑに自ら目的を切り拓く習慣を持たない世代——この世代こそ審美主義文化の眞の基盤である。

しかし世紀末は一過的でもある。頽廃がいつまでも鮮度を保つことは困難だ。新鮮な頽廃ということも変である。忌避すべき世紀末芸術の昏さは新しい世紀の芸術創造の光によつて打ち破られてゆくことになる。芸術は時代の雲翳

氣を再現しもしれば先取りしもする。世紀末の象徴主義的表現の疫病的な流行も新しい時代状況とともに色あせたものになってゆくのである。

四

今日のオカルティズムの流行、さまざまな非合理主義の跳梁、社会の病理現象と呼びたくなるような「不健康主義」の蔓延はわれわれに否応なく世紀末を彷彿させる。十九世紀末にみられた諸特性はそのまま今日の文化状況の中に嵌りこんでおり、その再来を窺わせるのに十分である。デカダンスは崩壊と解体への傾斜であり、まなざしの暗さへの偏愛であり、不安感と虚無感の形なき襲来である。そのような「崩壊の文化」はわれわれの足もとで音をたてて流れはじめている。

現代文化は明確な芸術的潮流を持たないのかも知れない。都市はどこに行っても同じ顔つきとなり、近代性と国際性という統一規格をクリアしようとしている。何もかもがあまりに巨大となり流動的となったので、そこには何もかもが含まれているが、どの一つも全体を征服できそうにない。

このような時代にあつては、一都市における文化の集積と自己主張、一つの芸術的潮流の開花ということは不可能事とさえ思える。それどころか芸術が今日棲息するには、文化的生態系があまりに荒廃し枯渇してしまった覩すら否めない。

十九世紀末はしかし芸術の繚乱であつた。むしろその文化は世紀の変り目をはさんで、その蓄積を炸裂させ開花させたといつても過言でない。「イデー」が提唱され、目的が次々と示された。学派と分派には枚挙にいとまがない。彼らの多くは世俗の域を出ないと思われるが、彼らが闘い超えようとした相手もまた俗物根性である。文化と芸術はともかくもこうして激しく生きていた。試みは斬新でなければならなかつた。ディオニソスのなものの謳歌と反理性は時代の共通性であつたけれども、しかしもつとも明晰な反理性こそはまさしく理性と古典的素養なしではなされえなかつたことは忘れられてはならない。むしろデカダンスとそれに続く諸思潮の「反理性性」の度合いは理性的資質と正確に比例しているといえるほどである。

現代の文化状況は二つの世界戦争をはさんで、奥深い所で歴史的な文化的伝統を絶ち切ってしまったという事実の

上に成立している。今日見られる「頹廢的なもの」は決して過熟としてのそれではない。むしろ不毛感を伴った体のものであり、もはやそこからは何も生まれないのでないかという危惧をいだけせるものである。世界戦争という文化的断絶が肥沃な土壌を洗い流し、戦後の文化的砂漠状況を露呈させてしまったのではないか。われわれは文化的「冷夏」を通りすぎ、不毛のまま世紀末の「冬」を迎えようとしているといえれば誇大であろうか。

戦後文化は自然林を破壊し、いたる所に茨と笹の禿山をつくりだした。ブルドーザーで起伏をならされた大地は豊かな種子と根を含んだ土壌を剥ぎとられ、赤茶けた地層をむき出しにしている。しかしこの不毛の大地の上に「ニュータウン」が建てられたのである。今やニュータウンは国際的な現代の生活様式である。ニュータウンの生活こそが人間の証明であるかのような。文化の自己形成には実に長大な時間が必要であるが、しかしその流失はすばやい。数世紀の歳月をかけてのみ醸成される文化的、精神的モルトをわれわれは今失っていることに気づく。ここから生まれえた今日のニュータウンの文化の恩恵をわれわれは何と考えればよいのだろうか。それとも今日のさまざま美的創

造物は後の世紀になつて郷愁の念をもつて顧みられる芸術様式を産み出しているものであろうか。

現代の文化的世紀末の二つの特色を、われわれは虚無主義（ニヒリズム）と私生活主義（プライベートイズム）にみる。

一方で、文化的形成力、普遍的理念が引き潮にむかつていように思われる。われわれは大いなる引き潮の渚で、商業文化の磯遊びを楽しんでいるのであろう。ニーチェのデイオニソスやショーペンハウエルの盲目意志が今日受け入れられるのは、社会がこのような文化的引き潮にむかうとしていることへの本能的反逆であり、その抵抗の試みであるのかも知れない。

そこはかたなく漂う虚無感は心地よいものである。それは疲労した精神をくすぐる。現代生活の巨大システムの中で根なし草のわれわれが精神の緊張を続けるとき、虚無感は一服の涼風でさえあるのだ。今日異口同音に唱えられる語り草、「古典的自由主義の人間観の崩壊」や、合理主義の無効性を主張し感性の復権を唱える常套思想は、まさしく現代ニヒリズムの自己規定でさえあるのだ。

審美主義的意識、倒錯的美学、「黒と白」の流行にみられる中間色の充実に対する忌避のセンスはニヒリズムの開

花を思わせる。しかし今日のニヒリズムにディオニュソスのな生の肯定は希薄である。ニーチェのニヒリズムの秘密は「肯定の思想」なのだが、今日の砂漠的ニヒリズムにはニヒリズムの終焉をさえ感じさせるものがある。ニヒリズムと唯美性とは結びついたとき、世紀末芸術は成立する。ニヒリズムは現実の内容に対する否定であるから、空虚な形式性としての美意識に容易につながるのである。目的を喪失した状態の代理機能が「美」に求められる。その意味での美的生活空間は着々と形成されつつある。今や「美的社会」が到来しつつあるのかも知れないのだ。

他方で、「聖なる私的空間」への世代的回帰が時代を特徴づけるものとなってきた。公的なアンガジュマンを避け、私的ゾーンに引き籠ることは「新人類」の最大の特徴とされるものである。彼らにとって、「私的空間は美学である」。私空間の尊重がこれほど国民文化に根ざしてきたこと自体は文化の最大の前進であるにちがいない。しかしこの文化的モナドには窓がない。周囲から切り離された独立空間における洗練された美しさこそが最高価値となる。かくしてデザイナー的、紋様の、装飾の世界が飽くことなく追求され、小さな純粹形象がいたる所できらめく。

装飾はもともと美の故郷である。本来それは付加的なものとして生活の内容に彩りを添えるものであった。しかし現代では装飾こそが生活となった。しかしそれは前進に対しては後退（レトログレス）、中心化に対しては脱中心化、全体的統一に対しては諸部分の絶縁の装飾美ではある。世紀末はこのような装飾芸術の再発見の運動だったのである。

そしてこのような装飾美の原点が古典ギリシアの末期にあったことも想起すべきであろう。アール・ヌーヴォーの様式空間は私的生活の隔絶された避難所であり、その洗練方法である。クリムトの後期の絵画を貫く象徴的な装飾構図は私空間への回帰の一つの表現であり、「装飾的精神」の或る体現であった。

何もかもがその絆を緩め、解体の美を主張する世紀末のデカダンスは、しかし今日どこまで進行しているのか測り難い。現代のコマーシャルイズムは世紀末の文化をも呑み込んでしまうからである。シェーンベルクが「諸原則の死の舞踏」と呼んだ解体作業は、今日商業資本がもつとも熱心に行っているのかも知れない。世紀末が本来悲劇的であるなら、それは十九世紀末で終わっていたであろう。二度目は喜劇にすぎないのだから。かくしてわれわれは商業的「世

「紀末」を楽しむことになりそうである。

参考文献

K・シヨースキー『世紀末ウィーン』、一九八〇年、安井琢磨
訳、岩波書店

池内紀編『ウィーン 聖なる春』、一九八六年、国書刊行会
辻邦生編『世紀末の美と夢 2 (ドイツ・オーストリア)』、一
九八六年、集英社

高階秀爾『世紀末芸術』、一九八一年、紀伊國屋書店

A・ハウザー『芸術と文学の社会史 3 自然主義・印象主義
から映画の時代まで』、一九五三年、高橋義孝訳、平凡社

J・ミルナー『象徴派とデカダン派の美術』、一九七一年、吉
田正俊訳、パルコ

P・ジュリアン『世紀末の夢——象徴派芸術』、一九六九年、
杉本秀太郎訳、白水社

(おおた なおみち 宮城教育大学・哲学)

〈次号予告〉1989年3月下旬刊 予価980円

季刊 **思想と現代**

第17号

特集 大学における知の再建 (仮題)

大学と学問のあり方が問われて以来20年、再び「東大問題」を含め、さまざまな議論が提起されている。学問と政治の関連は？ アカデミズムとジャーナリズムの関係は？ 教養とは何か？ 大学における知の再建という課題の解決に大胆に挑む！

座談会—小原秀雄、浜林正夫、矢澤修次郎 執筆予定者—矢澤修次郎「保守派を中心とした学問論・大学論の現段階」／松井正樹「現代における教養とはなにか」／碓井敏正・川口啓明「アカデミズムとジャーナリズム」／北村実・石井潔「学問と政治」／吉崎祥司「大学と共同性」他(タイトルは仮題)。ご期待下さい。

唯物論研究協会編集 (年間購読料送料共4720円)

発売元 白石書店 千代田区神田神保町1-28 ☎03(291)-7601

もう一つ思想家像

龍馬の論理——主体的実務家像——

重本 直利

はじめに

龍馬は、現代人にとってなお英雄であり最も魅力ある歴史上の人物である。

日々の生活におわれ、労働におわれ、そして不自由を強いられる現代人にとって龍馬は一層魅力的である。今日、龍馬の魅力をたどるといことは、現代人に最も欠けているものは一体なにかを発見することでもあろう。そうした意味で龍馬を論ずるということは、現代人を論ずるということであ

る。この視点から、私は龍馬の魅力をさぐってみたいと思う。一般に龍馬の生き方を、自由奔放さ何事にも囚われない自由さ、そしてそれを実践にうつす行動力ととらえ、そこに我々は魅力をもとめている。例えば「世の人はわれをなにともゆはばいへわがなすことはわれのみぞしる」という和歌を一例として我々はよく引用する。

この自由さと行動力の基礎となる彼の思想は、司馬遼太郎のいうごとく「維新史の奇蹟」なのであろう。

「坂本龍馬は維新史の奇蹟、といわれる。たしかに、そうであつたらう。同時代に活躍したいわゆる

英雄、豪傑どもは、その時代的制約によって、いくらかの類型にわたることが出来る。型やぶりといわれた長州の高杉晋作でさえ、それは性格であつて、思想までは型破りではなかつた。

龍馬だけが型破りである」(『龍馬がゆく』より)。

確かに龍馬は、儒教といつた封建道徳、封建身分制といった敵しい時代的制約からも自由奔放に生きることとなつた。それでは、彼の何が「型破り」なのか。

それはまず行動上での「型破り」において具体的に表現される。つまり薩長連合、亀山社中、船中八策、大政奉還として具体化される。しかし、このような成果を龍馬が維新史の中で実らせえたのは、ただ単に思想上および行動上の彼の「型破り」としてだけで説明しうるものではない。それは、思想と行動の中間に位置する彼の高度な自覚性そして実務性によつて説明されなければならない。

単なる性格としての「型破り」ではなく、思想まで「型破り」ということは、前者が性格であるが故に自らの「型破り」を対象化し自覚化するのではないのに対して、後者は自らの「型破り」を対象化し自覚化するのである。「型破り」を対象化し自覚化することによつて、はじめて「型破り」の性格

は「型破り」の思想となるのである。この点で龍馬の「型破り」の思想とはホットなものではなく、実にクールな内容のものである。それ故「型破り」の思想は「型破り」の行動に短絡することはなく、自覚の理論をとうした実務家としての龍馬像がそこに挿入される。それが龍馬しかもたない独特の魅力なのである。

実務家といえは、一般的には思想性もなく行動力も欠けるということになるが、龍馬の実務家像はそれではなく、思想性と行動力の両者を結びつける実務家像なのである。従つて心情なき実務家、意気地の無い実務家とは無縁のものである。それは主体的実務家といふべき性格のものである。

こうした実務家像は、実務性を要求される現代人にとつて龍馬を身近な存在とする。龍馬が今日一層現代人にとつて魅力的な存在なのは、こうした実務の主体性(それは思想性と行動性において具体的に表現される)にあるといえる。

こうした点を、以下龍馬の手紙を中心に、発想の論理、死生の論理、自覚の論理として探つていきたいと思う。

一 発想の論理

発想の自由さ・「型破り」さは、龍馬の魅力の原点である。この魅力ある発想は、彼の手紙において随所にみることができ。その自由さに、我々がまずひきこまれるのは、現代人がいかに時代を窮屈に生きているかの反映でもあろう。つまり、管理社会、組織社会と言われる現代社会の反映である。

彼の発想は、まずその視野の広がりにある。土佐一藩をこえ日本一国そして世界へという広がりである。この視野が拡大するにつれて彼は成長し、一層主体的な生き方となっていく。これと同時に彼の行動の「私」的部分は少なくなり、いわゆる彼なりの「公」更に普遍性を獲得する。またこの普遍性は世俗的性格のものを超えていくのである。まず龍馬は「私」を超えるどのような発想をもっていたのか。「国のため天下のため力をつくしおり申候」（乙女あて）といい、また「君が為捨つる命は惜しまねど心にかかる国の行末」（「由利実話」より）と述べている。また乙女にあてて次のように書いている。

「あきればはてたる事は、其長州でたたかいたる船を江戸で

修復いたし又長州でたたかい申候。是皆姦吏の夷人と内通いたし候ものにて候。右の姦吏などはよほど勢いもこれあり、大勢にて候へども、龍馬二三家の大名と約束をかたくし、同志をつのり朝廷よりまず神州をたもつ大本をたて、夫より江戸の同志旗本大名其余段々と心を合せ、右申所の姦吏を一事に軍いたし打殺、日本を今一度せんたくいたし申候事にいたすべくとの神願にて候」。

龍馬は「大本」の下に日本を「今一度せんたく」しようというのである。この「洗濯」とは、彼にとつてまず当面は幕府を倒すための薩長連合であった。またそれは、倒す手段と共に建設するための船中八策にみられる新政府の構想としても具体化されることになる。国の「洗濯」とは、龍馬独特の表現であろう。国の汚れ・垢を落としてきれいな国にしようというのである。

この「大本」にささえられて、龍馬は自らを過激な行動をも辞さない方向へと導いていくのである。大政奉還の当日（慶応三年十月十三日）、龍馬はその表舞台での立役者の一人、後藤象二郎にあてて激しい決意・覚悟を示している。

「御相談被遣候建白之儀、万一行はれざればもとより必死の御覚悟故、御下城無之時は、海援隊一手を以て大樹参内の

道路に待受、社しょくの為、不俱戴天の讐を報じ、事の成否に論なく、先生（後藤）に地下に御面会仕候……（略―重本）

万一先生一身失策の為に天下の大機会を失せば、其罪天地に容るべからず、果して然らば小弟亦薩長二藩の督責を免れず。徒に天地の間に立べけんや」。

大政奉還は実現せねばならない。それが出来ない時は、將軍を自らの手で殺し、あの世であなた（後藤）と面会しよう。失策は絶対に許されない。これほど激しい龍馬の文面は他にみられない。この一点に全ての成否がかかっていることを後藤と自分に言いよかせせる。龍馬、死の一ヶ月前である。この文面は龍馬の今までの行動の凝集されたものの表現である。何が、彼をこのような地点にまでかりたてたのか。

「それはそれはおそろしい義理というものあればこそ、ひとりの親をうちにおき、玉のような妻ふりすて、ひきのよくなる嬰兒のできたに、それさえ見ずと置けいとは、いさましかりける次第なり」（池内蔵太家族あて）。

池内蔵太家族あてに、池内蔵太を弁護しつつ書きながら自らの心情を吐露しているのだろう。龍馬は天下のためという「それはそれはおそろしい義理」につきうごかされたのである。それは単なる浮世の義理ではない。そこには義人たらん

とした龍馬像が浮かびあがってくる。彼の自由奔放さとは、こうした義人たらんことを本質としたものである。

天下のためという「おそろしい義理」を果たすとは、彼にとって幕府を倒すことなのである。だがこのことはただ教条的な尊王攘夷による幕府打倒ではない。「何も、ものしらぬやつらがやかましく勤王とやら、尊王とやら天下の事をぬれ手で粟つかむよう言いちらし、そのものらが言うことをまことと思ひ」（乙女、おやべあて）。龍馬は教条的・短絡的な行動・思想を批判する。龍馬の怒りは、黒船来航以来の外圧という時代状況をむかえて、幕藩体制そのものでは、この時代の波をこえられないという龍馬なりの客観的な時代状況の認識をふまえたものである。日本の行く末を考えての「おそろしい義理」なのである。

河田小龍、勝海舟によって世界への目を開かされた。勝海舟がいう。「細かに攘夷論の行うべからざるを説き、また海外各国の形勢を論す。二人大いに悔悟し、改心して之に師事せんと請う」（『続水川清話』より）。また久坂玄瑞の「尊藩も弊藩も滅亡しても、大義なれば苦しからず」にも触発されたのであろう。日本とそれをとりまく世界の趨勢をとらえた上での「おそろしい義理」なのである。ただ他の勤王派・倒幕

派の志士と龍馬との違いは、大きな時代の流れの把握の有無である。この流れに龍馬は「大本」をたて、「おそろしい義理」を果たすのである。このことよって、幕府への激しい怒り・批判となっていくのである。まさに「義人とは何か、怒ることを知れる者である」(三木清)。

「將軍自ら兵士に下り、日々胆をなめはじめを忘れたるやの古事さえ忘れずば、今十年間八州を以てまた天下をたなごころとすべし。目今大不幸、官吏皆因習、これまた天下の不幸」。彼にとつて怒りは自由な発想の原点である。これは近代市民社会の批判精神へとつながっていく龍馬の豊かな資質である。

二 死生の論理

前述の発想の自由さ・行動の大胆さは、何によって基礎づけられているか。それを一言でいえば、龍馬のもつ死生の論理である。彼の手紙には、死生に関する箇所が多くみられる。

死生に対する見方を抜いては、彼の発想の自由さ・行動の大胆さは理解しえない。彼の大胆さ・「型破り」さは、死に対する恐れと生に対する世俗的なものへの囚われからの解放に

よって獲得される。龍馬にとつても、死と生つまり恐れと欲望は克服されねばならなかった。

「人間の一世は合点の行かぬは元よりの事、運のわるいものは風呂よりいでんとして、きんたまをつめわりて死ぬるものもあり。それとくらべて私などは、運がつよくなほど死ぬる場へでも死なれず。自分で死のうと思つても又いきねばならん事になり」(乙女あて)。

死を恐れ、囚われることから自らを解きはなつ。

「これから先の心配心配ちりとりにてもかきのけられず、鎌でも鋏でもはらわれず、ずいぶんずいぶんせいでしてながい御歳を送りなよ。私ももしも死ななんだからや、四五年のうちにはかえるかも、露の命ははかられず。先々御ぶじで、おくらしよ」(春猪あて)。

先々の心配はどうしようもないが、春猪に長生きをせよという。自らは死を十分覚悟しつつ、露のようにはかなく消えやすい自らの命をながめているのだろう。池内蔵太の死に対して次のように述べる。

「ここにあわれなるは池内蔵太に而候、九度の戦場に出ていつも人数を引きいて戦ひしに、一度も弾丸にあたらず仕合せよかりしが、一度私共の求しユニランと申す西洋形の船に

乗り、難に逢い、五嶋潮谷崎にて乱板し五月二日の暁天に死にたり。人間一生実には猶夢の如しと疑う」(権平あて)。

かわいがっていた池内蔵太を思い「あわれなる」といい「人間一生実には猶夢の如しと疑う」と慨嘆する。はかない、たよりにならない人間の一生は龍馬にとつて夢の如しである。

「世の中の事は月と雲、実にどうなるものやらしらず、おかしきものなり。うちにおいてみそよたきぎよ、年のくれば米うけとりよなどよりは、天下の世話は実には大雑把なるものにて、命さえすればおもしろき事なり」(乙女あて)。

世の中は、日常生活の確實さにくらべれば、不確かで、大雑把なものであり、今日明日の命もどうなることやらわからないと述べつつ、この「命さえすればおもしろき」と語っている。龍馬はおもしろき人生を歩むため、また生き生きとした命の発露を得るために命を捨てたのであろう。死と生の拘泥からのがれるところに、龍馬にとつての「おもしろき人生」つまり主体的・積極的人生が獲得されるのである。

死に拘泥せず。また生に執着せず。死生に大きな意味づけをしない。死の恐れから解放され、生の世俗的欲望からも解放されている。ここに龍馬の主体性が確保されるのである。そしてこうした死生の論理を自らの役割と行動に直結させて

いる。

「私を決してながくあるものとおぼしめしは益体にて候。然に人並のようになかなかめつた死なんぞ死なんぞ。私が死ぬる日は天下大變にて生きておりても役にたたず、むろんともたたぬようにならねば、なかなかこすいいやな奴で死にはせぬ」(乙女あて)。

自分の命をとるにたらない小事としてとらえた龍馬にとつて、世の中の事はおもしろき事なのである。死生を天にまかせる(言い換えれば龍馬なりの普遍性の獲得である)ことによつて、地上における発想の自由さと行動の大胆さを手にいれたのである。これは龍馬の高度な自覚性へともつながっていく。龍馬の精神が近代市民社会の批判精神を獲得するのは、もう一步である。

三 自覚の論理

薩長連合、船中八策、大政奉還そして龍馬は死をむかえる。『竜馬がゆく』末尾の暗殺場面を司馬遼太郎は次のように描いている。

「竜馬は、外科医のような冷静さで自分の頭をおさえ、そ

これから流れる体液を掌につけてながめていた。白い脳漿がまじっていた。

龍馬は突如、中岡をみて笑った。澄んだ、大虚のようにかるい微笑が、中岡の網膜にひろがった。

『慎ノ字、おれは脳をやられている。もう、いかぬ』

それが、龍馬の最後のことばとなった。言いわると最後の息をつき、倒れ、なんの未練もなげに、その霊は天にむかって駆けのぼった。

天に意思がある。

としか、この若者の場合、おもえない。

天が、この国の歴史の混乱を取捨するためにこの若者を地上にくだし、その使命がおわたるとき惜しげもなく天へ召しかえした」。

自らの命を天にあずけきった龍馬の意思は、この天の意思をうけいれた。その意思は、「慎ノ字、おれは脳をやられている。もう、いかぬ」と、死にのぞんでも自らを冷静にみつづけた。この意思は龍馬の手紙からも十分読み取れる。この文面は龍馬の自覚性が表現されていると言っていいたいだろう。

龍馬の意思の前には、地上の権力も世俗の欲望も無力であり、更に死をも自らの意思として自覚しつつ幕をおろしたの

である。龍馬の意思は天の意思に通じたというべきである。

自らの生死を天にあずけた龍馬は、地上における自分を次のように述べる。

「一人の力で天下うごかすべきは、是又天よりする事なり。こう申しても決してつけあがりはず、ますますすみかふて、どろの中のすずめがいのように、常に土を鼻のさきへつけ、砂を頭へかぶりおり申候。御安心なされかし」(乙女あて)。

一人の力で天を動かすとしてもそれは天の仕業である。一人の人間にすぎない龍馬は鼻の先に土をつけ頭に砂をかぶる「すずめがい」のごとき存在にすぎないと自らを評している。こうした自己把握は維新史において特異な位置をもつ思想である。自己を対象化しながらめようとする姿勢こそ、彼の主体性・「型破り」性を生みだすもう一つの基礎である。

「さてさて世の中というものは、かき殻計である。人間というものは世の中のかき殻の中に住んでおるものであるわい、おかしく。めで度かしこ」(乙女あて)。

発想の「型破り」さ・行動の大胆さ、更に前述の死生の論理をふまえたこの発想と行動の両者は、とりたてて龍馬独自のものではない。吉田松陰、高杉晋作、中岡慎太郎においても発想の「型破り」さと行動の大胆さはみられる。龍馬のユ

ニークさは、この発想の論理と死生の論理の兩者をつなぐ媒介項としての自覚の論理においてとらえられる。この高度な自覚性において、我々は冷徹な実務家としての龍馬像をみることができる。

大政奉還を聞き（慶応三年十月十三日）、「坂本曰く、然り其實権を執らんとするには、先ず錢穀の権を掌握せざる可からず、之を為すには先づ江戸に入り其金銀座を押収するに在り云々」（「尾崎三良自叙伝略伝」より）。十月十六日、新政府のため三職制、新官制案を擬定し、そして十月二十四日、京都を出発、財政家として高く評価した由利公正を越前にたずねた。由利公正がいう、「龍馬曰く、金もなく人もなく至極難儀である。私の言うのに、……（略―重本）天下安寧のために財を散ず、財則安寧の具なり、何ぞ財無く人無きを憂へんやだ。坂本曰く、われそんな事を云ふと思ふて熊々来たは、皆言へと。夫から名分財源経綸の順序まで予て貯へた満腹の意見を語り、夜半九ツ過るまで我を忘れて話した」（「由利実話」より）。龍馬もまた我を忘れて長時間話をしたのであろう。京へもどり、更に「新政府綱領八策」を草した。奉還後の彼の行動は、実務家龍馬の面目躍如であると言える。

また、自らのおかれている状況を冷静に把握しようとする。

「幕府大目付某が伏見奉行へ申し来るには、坂本龍馬なるものは決してぬすみたかりは致さぬ者なれども、此者がありては徳川家の御為にならぬと申して是非殺す様との事のよし。此故は幕府の敵たる長州薩州の間に往来して居との事なり。其事を聞きたる薩州屋敷の小松帯刀、西郷吉之助なども皆、大笑にてかえりて私が幕府のあわて者に出逢てはからぬ幸と申あひ候」（権平あて）。

更に、龍馬の人物評価について、勝海舟はいう。「坂本が薩摩からかえつて来て云うには、成程西郷という奴は、わかぬ奴だ。少しく叩けば大きく響く、もし馬鹿なら大きな馬鹿で、利口なら大きな利口だろうといったが、坂本も中々鑑識のある奴だよ」（「水川清話」より）。龍馬は状況把握、人物把握を常におこなっている。それは実務家的な把握といつてよい。更に自己把握をもし、「吾がために尽候所、則、国家に尽す所たるや明かなり」（吉井あて）といい、また「龍馬は国家のため骨身をくだき申べし、しかれば此の龍馬をよくいたわりてくれるが国家のために……」（乙女、おやべあて）と述べる。状況把握、人物把握、自己把握において高い自覚性を示している。

前述の「命さえすればおもしろき事なり」という言葉に

代表されるごとく、死生の論理をくりかえし語ることをとらして、自らの発想の「型破り」さと行動の大胆さを対象化・客観化し、このことに基礎づけられて上記のような自覚の論理を龍馬は深めている。それ故、国のためという「大本」にむけての状況把握、その状況における他の人間の把握をしつづ（例えば前述の後藤への手紙）、更に自らをこれら（状況と他の人間）につなげるという自覚性をもつ。これは自らの状況、位置、役割、評価についての彼なりの客観的な把握である。

従って、龍馬につくすことが国につくすこと、龍馬をいたわることが国のためといった自己把握は、厭味のない自負心となつて人に伝わる。ここに実務家としての龍馬が現れる。この実務性つまり自分自身をも含めてはつきりと自覚化・対象化するということは、死生の論理にささえられていることによつていられる。このことによつて、単なる実務家からのがれると共に、発想の大胆さまた柔軟な行動を維持しえたのである。

龍馬の女性観もまたユニークである。妹を助けに大阪に行きそして連れ帰つたお龍を評して、「その悪者二人をあいてに死ぬる覚悟にて、刃物を懐にして喧嘩を致し、……（略―重本）悪者曰く、女の奴殺すぞといければ『女曰く、殺し殺されにはるばる大坂にくだりておる、それはおもしろい、

殺せ殺せ』といけるに、さすが殺すというわけにはまいらず、とうとうその妹をうけとり、京の方へ連れ帰りたり。めづらしき事なり。」（乙女、おやべあて）。そしてこの手紙の半年後、お龍と九州へ新婚旅行となる。お龍は言う。「霧島山の逆鉾と言つても、詰まらないものでした。山の頂上に、二尺ばかりの鉾が逆さに突つ立つて居るのです。それを抜いたりますると、祟るといふのだけれど、ナニ、構うものかつて、片手で抜いちゃいました。坂本はよせと言つて止めましたがね、そんなこと、何でもありません！」（坂本龍馬の未亡人より）。この時のことを、龍馬は、「この逆鉾は少し動かし見てればあまりにも両方へはなが高く候まま両人が両方よりはなおさえてエイヤと引ぬき候得ばわずか四五尺計のものにて候間またまた本の通りおさめたり」（乙女あて）と書いていられる。お龍が抜こうとしたのを龍馬は止めようとした。しかしお龍が抜くのをやめぬのをみて、一緒に抜いたのでらう。お龍は抜いたことだけを述べたが、龍馬は元にもどしたともつけ加えた。また状況描写が細かい。見方をかえれば、発想の自由さと行動の大胆さは、お龍の方が一段上であつたらう。龍馬はこのようなお転婆ないわゆる女性的でないお龍を妻としたのである。「西郷さんが私をお転婆だと言つて笑いまし

た。坂本はハキハキしたことが好きで、私がどんなことをしたって、決して叱るようなことはなかったのですよ」「坂本龍馬の未亡人」より）。龍馬の女性観もまた維新史の奇蹟である。この奇蹟も彼の自覚性の高さの故とみたい。

龍馬が、「私」の主体性を打ち出し得たのは、死生の論理において「私」の俗物性から自由になり、そしてこの「私」を冷静にみつめ、激動の時代に立ち向かう自分像においてである。宗教の助けもかりず、学問を積むこともなく、自由な発想と大胆な行動を対象化し自覚化し、実務的に自らをなごめつづける。これによって激動の時代の流れを鋭く感得し、その激動に対処しえたのは、維新史の奇蹟といってもよいだろう。

龍馬は、権力に立ち向かうラジカルな近代市民像の日本におけるひとつの典型であり、奇蹟である。今日の激動の時代に生きる我々にとつて、この「奇蹟」の待望は一層切実な問題でもあろう。しかしそれは待望するだけでなく、現代に生きる我々が自らの人間像の一つの典型として、つまり地上の権力とこの権力維持の基盤となる世俗的欲望に対して立ち向かうラジカルな近代市民像の日本における一つの典型としてうけとめねばならない。それは、龍馬のごとく宗教の助けも

学問の積みかさねもその不可欠の前提とするものではない。今日我々に求められるのは、思想に裏づけられ行動力をそなえた主体的実務家として自ら立とうとする決意・決断である。

むすび

思想家、実務家、実践家とおおまかにわけらば、龍馬はこの三者をバランスよくそなえている。しかしそこでは思想と実践を短絡化することのない実務家としての冷めた見方がとりわけ際立っている。私は龍馬の魅力を実務家にあるとみたい。この実務とは思想と行動をつなげる具体性、現実性をもった実務性である。従つて思想に裏づけられた主体的・自律的な実務活動であり、また行動に導かれた生き生きとした実務活動である。思想なき盲目の行動、行動なき思弁的思想とは異なつた、思想と行動を有機的につなげた実務性、それは近代的市民といえるものの中であつたろう。株式会社の性格をもつた亀山社中の設立、公法に則つた遭難事件の処理、お龍との新婚旅行は、この典型的事例である。無味乾燥した実務家ではなく、思想的裏づけがあり、かつ行動につなげる実務家であつた。一時の激情にかられての行動、また純

粹な思想の高まりは、彼にとつて無縁である。

思想性に欠け行動力に欠け、ただ実務活動を日々営んでいく現代日本人にとつて、思想に裏づけられそして豊かな行動につながる龍馬の実務家像は、今日一層魅力的なものである。現代人は龍馬と同じ実務家という土俵に立ち、その身近さを感じつつ自分達に欠けているものを見いだしている。現代人にとつては、吉田松陰、高杉晋作、中岡慎太郎は近寄りがたいのである。ある意味では彼らは龍馬よりも思想的にも行動的にも独創的で傑出している。現代人にとつて龍馬はあくまでも身近なのである。だが我々は依然として龍馬を魅力ある歴史上の人物としてただ眺めているにすぎない。

現代日本社会の病理が、現代人に龍馬を一層憧れさせているのであろう。この憧れが現代社会の病理を治癒する変革の力となりうるか、それとも一時の「清涼飲料水」にとどまっただけであるか、それは龍馬が百年以上も前に獲得した主体的実務家像つまり近代的市民の批判精神を我々が今日獲得するか否かにかかっている。

《付記》 本稿執筆のきっかけは、母親が土佐人であるということと、「直柔」という名（龍馬の本名）を息子につけたこ

とにある。きっかけはただそれだけであつたが、脱稿して感ずるのは、大学時代に龍馬は「卒業」したと思ひ込んでいた私の遠くかすかな火種をたよりにして、本稿を執筆していたということである。私の場合と同様、龍馬は日本人の心の片すみで今なお生き続けているのだろうか。ここに日本社会の「市民社会」化・民主主義化にむけての希望の一つを読み取りたいと思う。

引用文献

1 平尾道雄監修、宮地佐一郎編集『坂本龍馬全集全一巻』光風社出版

2 宮地佐一郎『龍馬の手紙』旺文社

3 司馬遼太郎『竜馬がゆく』文藝春秋社

*なお手紙文は、部分的に旧かなづかい・旧漢字を現代かなづかい・当用漢字に改めた。

(しげもと なおとし 大阪経済大学・情報管理論)

■書評
加藤哲郎著

『ジャパメリカの時代に』

——現代日本の社会と国家——

河村 望

「そもそも如何なることが、予をして百姓たる境涯を脱し学問を志さしめたか、是れ実に予をして故郷を辞し終に世界を我家となし、貧苦難逆境の間に他郷に生存する所の運命を造り出さしめたる原因である。(中略)丁度明治十年正月下旬であった。予は未明に起きて何時もの如く牛に仕度させて炭を負はせ、予も炭を擔うて牛を追ひて大戸に向つて出発した所が此日は朝から重い雪がポト／＼降つて来た。(中略)たゞさへ十七八貫目の荷物を荷うて五十丁も来るのであるから疲労するの、此朝は特別に疲れて、蔵本の前に来た頃には肩がチギレルやうであった。そして何時もの如く学生の読声と談笑とが威勢よく障子から洩れてくる。この瞬間に予は思つた。

こんな苦痛を忍ぶつもりで学問をしたならば学問も上達が出来よう。そして予は此種の苦痛を嘗めても学問を為る方が炭焼をしたり、駄賃持を為るより屹度愉快であるに違ひない。予は断然学問を為る。学問で身を立てることにすると斯く独りで決心した。(後略)」

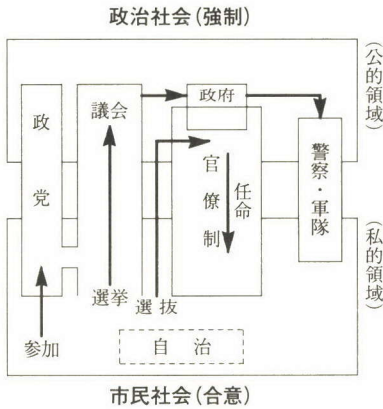
書評のなかで異例の長い引用をしたのは、この文がのちにコミンテルンの幹部になった片山潜のものだからである。その後、片山は岡山師範に入学するが、すぐそこをやめ、上京して漢学を学び、さらにアメリカに留学する。彼はクリスチャンになり、社会的キリスト教をうけいれ、それから社会主義者になるが、帝国議会にたいする幻想をもちつづける。彼がマルクス・レーニン主義者になるのは、レーニンの『国家と革命』を英訳で読み、階級支配の機関としての国家の本質を理解したからである。

「ジャパメリカ」Japamericaの時代といふのは、私のような国際感覚のないものにとつては、とても信じられないことであるが、加藤氏によれば、「バクス・ニッポニカ」ともかく、「明治以来の日本の国家目標であった『欧米へのキャッチ・アップ』が実現された」という認識は、間違いないことになる

らしい。日本は「世界資本主義システム」のなかの「外部世界」から「中心・中核」へ、四〇年を一期間として、ホップ・ステップ・ジャンプという三段跳びをしたという仮説も、私にはよく理解できない。

柳田国男は、日本の敗戦直後に『先祖の話』という本を出版したが、その「自序」で、「文化のいかなる段階にあるを問わず、およそこれくらい空漠不徹底な独断をもつて未来に対処していた国民は珍しいといつてよい」としていたが、私は柳田の主張の方をむしろ支持したい。ホップとステップがいいかげんで、ジャンプだけが見事だったとはいえないであろう。加藤氏も「資本主義化」と「民主主義化」とを区別するが、三段跳びをしている日本人を、資本家と民主的人間に分析的に区別することはできないであろう。

いま、世界のなかで日本が問われていることは、独立した主権国として普遍的、合理的な立場にたつということであろう。第二次世界大戦で戦争責任のある天皇にたいする扱いをみるかぎり、ジャパメリカはぎりぎりのところでもなりたないように思われる。逆に、オレンジ、牛肉、米など農作物の輸入については、自分たちの食べるものを自分たちで作



つてどが悪い、日本の農業をなりたたなくさせてまで、アメリカのいいなりになる必要はないという主張をして、相手がそれを身勝手だときめつけることはないであろう。

だが、工業製品を売るときには、自動車でも、テレビでも、安くても、よい商品を買って喜ばれるのだからどが悪いというのでは、農作物の自由化をしない方がおかしいのである。日本人が、どれだけ米を作り、どれだけ自動車を作るかを決めるのは日本人自身である。金もうけということだけで決めるのであれば、民族の自決とか自治は不要である。皆が百姓をやめて学問をする方を選択すれば、

日本人は生きていけないのである。にもかかわらず、冒頭に引用した片山の気持ちをご否定できないところに、後発型近代化、資本主義化の問題があったし、今でもある。

ところで、本書に収録されている論文のいくつかは、英文、独文で発表されており、また本書が主として、著者の長期にわたるアメリカ、ヨーロッパでの研究生活の成果であるにもかかわらず、その論文の多くがともすれば記述的なもので、分析的でないのがおしまれる(図を参照)。たとえば、氏は政治社会と市民社会の区別を、ややもすれば実体的にとらえて、分析的にとらえていない。この点は、田口富久治氏との共同論文「戦後日本のマルクス主義国家論」の主張に基本的に賛成であるだけに、評者として残念である。

この論文では、「諸民族間の民主主義的関係の創出と国家暴力の廃絶とを同時的課題として追求する」ことが強調され、二一世紀を見通した国家論として、マルクスの『フランスの内乱』の思想にたちかえって、「国家の社会への再吸収」の方向が強調されている。そして、「資本主義システム内部にある今日の段階から、分権的でアソシエーションな諸関係を創出し、『国家の社会への再吸収』

にとりくむ」方向が主張されている。評者はその基本的方向を支持するものであるが、そのためにも、市民の政治参加、政治的統一戦線への結集が必要だと考えるものである。

日本においても、政治および権力と直接かわからない、私的、市民的領域における合意にもとづく自治が拡大していくにつれて、政治の機能も、市民社会におけるヘゲモニーの確立をめざす方向にむけられていった。そして、革新の政治的課題も、市民自治を外から力でおしつづそうとする反動勢力にたいして、市民の自立的秩序を擁護するところにおかれたのである。革新が政治的対策(アルタナティブ)を提示できないところに、現在の日本の政治の問題があることはたしかである。

最後に、保守主義についてであるが、日本の保守はレッセフェールの資本主義体制を保守するイデオロギーではなく、天皇制など伝統的、集権的秩序を保守することをめざすものである。そのかぎりでは、日本における新保守主義は、新国家主義のイデオロギーと対立するものではないということが指摘されなければならない。

(花伝社 二三〇〇円)

(かわむら のぞむ 東京都立大学・社会学)

■書評

R・ボワイエ著

山田銳夫ほか訳

『世紀末資本主義』

中島 康予

現代の社会科学は、認識論、分析枠組、資本主義システムにかわるべきオルタナティブの提示について共通の土俵になかなか立てないまま、いたずらに対象のみが分岐するという情況のなかにある。レギュラシオン理論を分母に二〇世紀末の諸々の資本主義の分析を行っている人々の試みが、こうした社会科学の問題にこたえるという課題を背負いながらも、その作業が未だ完結したのではなく、非常に困難をかかえつつ現在進行しているということを、本書は示している。

もともとレギュラシオン理論は、先進資本主義社会の第二次大戦後の経済成長と六〇年代末以降の緊張と矛盾の歴史的動態を統一的理解するという対象設定を共有しながら、

諸理論との対抗関係のなかで分析枠組を彫琢してきた。新古典派の「一般均衡」を斥け、国家独占資本主義論や構造主義的再生産概念への不満を隠さず、他方、ケインズ理論を社会政治的な文脈で読み込む。先行する理論にこうしたスタンスをとり、労働過程と生活過程の双方を資本が実質的に包摂したフォード主義的蓄積体制（大量生産—大量消費）とそれを支える独占的調整様式（労働組合と団体交渉制度、間接賃金の増大、寡占の大企業、ケインズ型挿入国家等々）という媒介概念を駆使して、戦後資本主義が一九世紀のそれは質的に異なることを強調する。特に、調整—制度化の歴史的過程が重視され、蓄積体制の統一性とその危機もこれらの絡み合いのなかで理解される。第一部では、こうしたレギュラシオン理論の枠組にかなり忠実に従って、アメリカ合衆国とフランスにおけるフォード主義的蓄積体制の分析がなされている。

しかし、チリとベネズエラを例に第三世界の工業化を論じた第二部と国際的蓄積体制を扱った第三部をみると、対象の拡大によってレギュラシオン理論が新たな段階を迎えていることがわかる。国民経済の国際経済への組み込みを云々するとき、従属理論や世界シス

テム論の成果をどのように「包摂」するのか。その際、それらの理論の核にある構造主義的認識論ないし構造—機能主義的アプローチとの関係を改めて問う必要があるはしないか。「周辺部フォード主義」という概念は先進国モデルの短絡的な適用の危険を犯していないか。資本主義に代わるオルタナティブについては置くとしても、危機後の「成長」の本身、

フォード主義以後をどう理解するのか。ことほど左様に冒頭に述べた問題にこたえていくのは一筋縄ではいかないようである。経済主義を斥けるとしながら、ボワイエが「経済学者よりも他の社会科学分野の専門家たち（社会学者、政治学者……）のほうが、今日的拡がりをもった一つの危機を超越していく——あるいは逆に深刻化していく——多形的変化について、その輪郭を描き出すのに好都合な位置にいるようにみえる」と自嘲的に告白するのを見ると、本書を一つの契機に、国民国家での調整—制度化レベルを越えて、より詰めた議論が求められているといえる。一読をお勧めしたい。

（日本評論社 三二〇〇円）

（なかじま やすよ 中央大学大学院・政治社会学）

■書評

芝田進午編

『生命を守る方法』

佐野 正博

「人生には、他のすべての予定、計画、業務、私事などを放擲し、ただひとつの課題だけを優先させ、それに取り組まざるをえないような事情におかれることが、しばしばあるものである」という衝撃的な書き出しで始まる本書は、『人間性と人格の理論』や『科学技術革命の理論』などの著者として知られる哲学者の芝田進午氏が自ら取り組んだ住民運動の記録である。その住民運動の対象は、現代科学技術の発展の中で原発と並んで重大な社会問題を生じさせつつあるバイオテクノロジーである。

本書で取り上げられている問題の発端は、エイズやベストや肝炎などの各種感染症の病原体に関する研究を行なっている国立予防衛

生研究所（以下、予研と記す）が芝田氏の家族の住む新宿区戸山の地へ移転してくるといふ計画が持ち上がったことにある。芝田氏も最初は、予研の研究業務の内容と安全性について少しの疑いも持たず、単に日照権侵害の問題で予研当局と交渉してただけであった。しかしそうした交渉過程の中で芝田氏は次第に予研に対する疑問を持つようになっていったのである。

生命を守るために「権利のための闘争」を展開している芝田氏も、予研の研究業務が伝染病の予防や公衆衛生に必要なものであろうということは認めている。そして、予研において危険な病原体を恐れることなく取り扱い研究している研究者、研究補助者には敬意を表するとしている。それにも関わらず、氏が予研の移転に反対するのは、ベストやチフスなど伝染病の病原体が予研から漏れて付近の住民に感染するという「生物災害」（バイオハザード）への心配からである。事故が起きないようどんなに懸命に努力したとしても、人間がミスを絶対に犯さないとはいえない。

また住宅密集地にある結果として、火災などにともなう二次的な事故の可能性も無視できない。事故の確率がどんなに低いものである

にしても、事故が絶対に起こらないという保証はない。実際、実験室内での感染事故は起こっているのである。

氏の基本的主張は、新宿の地に予研を設置するのはいわば「火薬庫や原発を住宅地に設置するようなもの」だということである。事故が起こらないという絶対的な保証がない限り、伝染病の病原体研究や遺伝子組換え実験など危険な研究をおこなう研究施設を新宿のような人口過密な住宅密集地にわざわざ設置しなければならぬ理由はない。事故が起こったとしても多数の人間が感染する危険の少ない場所、すなわち、住宅密集地から遠く離れた場所でのびのびと研究を行えばよいというのである。

本書は、科学技術活動が引き起こす問題に専門科学者でも専門技術者でもない人間がどのように社会的に関わりうるのかの一つの模範的事例を示している。その意味で、本書は科学技術と社会の関わりに関心を持つ人にとって是非一読すべきものであると言えよう。

（晩聲社 二五〇〇円）

（さの まさひろ 東京農工大学・
科学技術史・科学技術論）

■書評

ビーダーマン著・尼寺義弘訳

『フォイエルバッハ

——思想と生涯——』

亀山 純生

本書の最大の意義は、エンゲルス『フォイエルバッハ論』的フォイエルバッハ像に全面的に近い修正を施し、ひいては史的唯物論の正確な理解を促す点にある。即ち、本書は史的唯物論の立場から彼の思想と生涯に深く内在し、現代のフォイエルバッハ研究の成果をふまえて、彼を近世哲学史および史的唯物論の成立と発展の中に正確に位置づける。

まず、本書は、新資料を含む豊富な資料を駆使して、宗教批判を固有の実践的な理論的課題として生涯追求し続けた、十九世紀ドイツ革命が生み育てた革命的民主主義の独自の真摯な実践的思想家として彼を描写する。「フォイエルバッハはフォイエルバッハである」が本書の基本的視座である。彼の生涯の

実践的態度とその理論内容における実践概念とのエンゲルスの混同は清算されている。

ここから、彼の思想形成史とその哲学史的評価に本書は新しい解釈を提出する。それは、従来は彼の思想的退嬰期とされた晩年を「偉大な哲学の完成」と評することに典型的に示される。その意味は、一方でこの時期が彼にとって宗教批判の人間学的完成であると共に、他方で、彼自身がそこでマルクスの経済批判に定位することによって、宗教批判が人間学的・史的唯物論において完結するという点にある。これによって本書は、三月革命前の史的唯物論成立への彼の積極的意義と区別して、その後の彼の哲学の展開、特に倫理学的業績にも独自の史的唯物論的意義を見る。

さらに本書は、彼の宗教批判の契機に隠れてあまり注目されなかった初期の近世哲学史研究を高く評価、彼の思想的発展の哲学的契機・基礎を汎神論的視角からの哲学史研究に見る。それによって、十八世紀啓蒙主義的唯物論と彼を区別しえないエンゲルスとは異なり、感性概念に代表される彼の「新しい唯物論」の質を明確にする。また本書は彼の哲学史叙述を哲学史（とくに観念論）の唯物論的評価の先駆的業績とみなし、そのマルクスら

への影響を強調する。

ここから、史的唯物論成立における彼の意義についても、ヘーゲルからマルクスへの単なるイデオロギッシュな「橋渡し」しか見ないエンゲルスとは異なり、媒介の理論的質を明確にする。それは、彼の哲学史研究に由来する「発生的―批判的方法」、「全的人間」、「感性的―対象的な活動（実践）」の概念「（の展望）」と見られる。これによって彼の人間学的唯物論の理論的境界のポイントも、実践の理論的分析を中心対象としなかった点に正確に方向づけられる。

これらは、本書が図らずもマルクスとエンゲルスの史的唯物論の差異を浮きぼりにしていることを示している。

反面、本書では彼の疎外概念が重視されず、それ故特に後期の宗教論の内容が分析されないことに、評者は疑問なしとしない。

ともかく、本書は正統的史的唯物論の枠内の、最も正確なフォイエルバッハ論であることは疑いない。訳者の努力によるその切れ味のよい文体ともあいまって、読者はフォイエルバッハ像を一新することであろう。

（花伝社 二五〇〇円）

（かめやま すみお 東京農工大学・倫理学）

〈前号批評〉特集「天皇制を問い直す」
天皇主義ムーードの高まりに抗して

種村完司

「天皇制を問い直す」と銘打って天皇制特集を組んだ前号の『思想と現代』は、九月十九日以降の天皇の病状悪化によって一時騒然となった状況のまっただ中で刊行された。一ヶ月半以上に及んでいる、マスコミの画一的な天皇異常報道、回復祈願の記帳所への大衆動員、「自粛」の名の下に波及した全国各地

での祭や行事の中止等の事実を次々に突きつけられて、私も「こりゃあ天皇制問題はほんとに軽視できないな」と改めて感じいつまました。菊タブーやマスコミの無批判的な報道姿勢もさることながら、四百万人もの記帳行為、イベント自粛に現われた大勢順応の言動、はてはいくつかの議会での天皇制批判発言の封殺など、市民感覚とは離れたところであれよあれよという間に一つの風潮が作られてしまうという恐ろしさを、戦後の日本でこんなにひしひしと感じさせてくれた機会も少ないのではないか。こういう世情だったからこそ、前号の天皇制特集はこのほか光彩を

放った。単に刊行のタイミングのよさ、というだけではない。異常な天皇主義ムーードがなぜこんなに煽られ幅をきかせるのかという疑問に明確な答を与えたいと思った時、前号の特集は、じつに格好の手引き書になったし、またなりうるだけの豊富な内容だった。

まず、雑誌の冒頭には、寿岳章子、中村行秀の両氏による対談がかかげられていた。必ずしも理論的だとはいえないが、良識と批判精神に満ちた二人の発言を、私はうなづきながら読んだ。現在の天皇制は多くの差別の元であって主権在民の国家であるはずの日本をさまざまに毒していること、天皇の戦争責任を「水に流し」てはならぬこと、若者の鋭敏な心性に信頼して国家の枠をこえた新しい民主主義の動きを創り出す必要があること、等々の意見や提言にも私は賛成だ。二人の対談から、天皇制問題が、それによってわれわれ自身の民主的センスが問われる問題であり、現代日本での自らの主体的な生き方・行動選択

と直結した問題であることを、改めて思い知らされたのは私だけではないだろう。

この対談にひきつづく最初の論文、鱒坂真氏の「天皇制イデオロギーと日本文化論」は、まず、日本の支配層が新国家主義イデオロギーを時代に即応させるために「日本文化論」による天皇制イデオロギーの補強をすすめている、と指摘したあとで、梅原・上山・梅棹の諸氏を中心とする「新京都学派」の日本文化論、そしてその原型たる西田・和辻の天皇制論を検討し、さらに一般には見落されがちな文化人類学からする文化論や天皇制論の問題点を山口昌男氏らの主張に即して分析している。新京都学派の面々が中曽根前首相に迎合して象徴天皇制を日本の文化的伝統として合理化しようとしていること、古代の生気論的生命観や「和」の精神が日本文化や天皇制の構成原理だとする彼らの見地は歴史の事実にも反し、しかも和の原理は権力者による民衆支配のためのイデオロギーでもあることが暴露されている。

鱒坂氏の批判の大半は正しく、その現在の意義も大きい。ただ、古代、中・近世を通じて上から強要され形成されてきた国民統合としての「和」の精神や共同主義の倫理は、

よかれ悪しかれ、日本人の生活意識や文化に浸潤していることも事実だろう。個の自立と批判的意識を抑制するこの共同主義の否定面が、くり返し天皇制イデオロギーに巧妙に組みこまれてきた現実をもわれわれは承認せざるをえない。まことに口惜しいけれども……。

後半にとりあげられた、文化人類学からする天皇制論については、天皇制イデオロギーの復活強化がはかられている現実を説明する上でそれが少しも役立たず、「天皇制と遊ぶこと」によって天皇制を超えていく」という提起では、結局は現状肯定に行きつかざるをえない、と結論づけられている。「代替わり」という転換期に直面している今、天皇制評価にあたって一層リアルで批判的な眼が要求されていることを思うと、こうしたきびしい理論的批判の必要性をつよく感ずる。しかし、実践的には、この種の「斜にかまえた」諸論調をも包容できるだけの運動とそのためideologyを民衆的レベルでつくり出したい、と願うのもそんなに欲ばりではあるまい。

二つ目の渡辺治氏の論文「現代天皇制の形成」は、戦後日本の支配層内部で登場した天皇制論の本質を、その時々の政治・軍事状況と関連づけながら究明した力作であった。渡

辺氏は、従来の戦後天皇制論が、ほぼ共通して、一つに天皇制強化の連続史観に立ち、二つに支配構造全体の中の天皇の役割を十分検討せず、三つに天皇の地位・役割をめぐる政治的支配層内の分岐や対抗に注目していない、という方法、視角上の偏りをもっていたことを指摘している。多くの史料を駆使しての、支配層の天皇制論の推移に関する論述によって、いわゆる「元首化」路線から「大衆天皇制」路線への転回の必然性がよく明らかにされていた。上からの天皇制美化宣伝を打破しうる、一つひとつの歴史的事実の重さを感じられる。ただ残念なことに、渡辺論文は主に六十年代までの分析で終わっており、現時天皇制論の諸相の解明には至っていない。象徴天皇制の枠を越えるような逆行現象も公然化している最近の動向を見れば、この論究が急がれる。続稿を期待したい。

三番目の山口正之氏の論文「国際国家論と天皇制イデオロギー」は、イデオロギーとしての天皇制が日本社会の「閉鎖的体質」という文化的基盤に支えられていることを解明したものである。氏が主張しているいくつかの重要な論点をここで改めて記しておく。天皇制イデオロギーの分析・批判を今後

より充実させる上で、共通の視点になりうると思うからである。一つに、現代の「新国家主義」は「国際国家」論と表裏一体のものとして提起されており、その点に戦前の「超国家主義」との違いがある、二つに、中曽根によって提唱された「世界的普遍性」を兼ね備えた「日本のアイデンティティ」とは、いわゆる「日本教」として再定式化された天皇制のことにほかならない、三つに、血縁・地縁の「自然的共同体」の崩壊の中で、自立・自由の歴史的経験をもたぬ日本国民を襲っているアイデンティティの危機が、「世界的普遍性」をもつ方向への天皇制イデオロギーの再編成という願望を生み出した、四つに、この危機は日本ではじめて「自由な個人」の生誕を避けたいものにし、この自由な個人による国際主義的連帯の精神こそ部族的天皇制への宗教的信仰を死滅させるだろう、と。

このような骨組だけの紹介では論者の真意を十分に伝ええていないことを恐れるが、ともかく、日本資本主義の急激な発展とそれにもとづく自然的共同体の崩壊は、かえって排外主義的な共同社会の論理とそれに根を張る天皇制イデオロギーの復活を促進せざるをえないことを、氏の力強い叙述から読みとるこ

とができた。論理展開も結論も説得力がある。しかし、論文の基調からいって無いものねだりになるが、「民族的なもの」「自然的共同体」の意義についてのなんらかの究明がほしかった。自由な個人の生誕を阻んできたナショナリズムなどは唾棄すべきだろうが、庶民が哀歎をこめて生み出した民族的な芸術文化や慣習は現代のわれわれも大切にしたい。それゆえ、資本主義による世界市場の創出にともない、その基盤の上で一つの世界文化への諸民族文化の融合も進むだろう、というややストレートすぎる指摘にも少々抵抗を感じた。天皇制イデオロギーへの吸引を慎重に斥けつつ、日本固有の民族文化や日本人の精神構造の特質の強調もあっていいのではないか。

前号ではその他に、「天皇制―わたしの視点」という小論特集が組まれ、歴史学・政治学・教育学・文学・社会思想・哲学などの諸分野からの天皇制分析の成果が収められていた。天皇制問題がそれだけ多くの研究者や実践家の関心をとらえ、それとの思想的格闘を要求しつづけている重い課題であることの証しだろう。太田哲男、玉井茂、古田光の諸氏の論文は、西田や和辻、その他の思想家の天皇制論に関する批判的論究として、思想史を

深化させる上での参考になる。小川隆吉、舟橋喜恵両氏による、「アイヌ民族や被爆者にとつての天皇制」への言及は、天皇制を論じるさいの盲点になりがちな、だが看過してはならない問題の所在に気づかせてくれる。鈴木秀一氏の天皇制イデオロギーのもつ「選民意識」の強化機能への警告、鈴木正史氏の、加藤周一の巨視的な天皇制批判から学びうる思想的態度の呈示、功刀俊洋氏による、第二次大戦後にみられた旧天皇制の解体過程に関する事実在即した分析、などもたいへん貴重だ。高田求氏の風刺のきいたエッセー風論述からは、意外に知られていない現天皇の身分や職についての実態を改めて教えられるし、古代天皇制の歴史の一面面を紹介した難波喜造氏の小論からは、天皇の系譜の中で、血脈の絶対化をめざして徹底した族内婚がすすめられたことを知らされる。

最後になるが、小論特集の初めに「天皇と憲法」という猪飼隆明氏の注目すべき論文があった。氏は、「天皇制絶対主義」という通説に距離をおき、天皇制と立憲制の内的連関を重視して、「国体」と「政体」の区別の意義を指摘している。その上で、明治権力にとつて、人民の反撃を国体にまで届かせないで

政体でくい止めるために「天皇機関説」の採用が不可避であったこと、「この近代的法原理の採用によって却つて天皇の専制が実現された」ことを明らかにしている。だが、猪飼氏の指摘にもかかわらず、陸海空軍を統帥した大元帥陛下としての天皇の歴史的な役割や実際の行為を直視する時、理念的な天皇機関説は名実ともに踏みじられていたのでは、という印象を私はぬぐえない。天皇の戦争責任を問う根拠もそこにある。とはいえ、氏の主張は今後大いに論争されてよい積極的な問題提起だとは思ふ。文化時評の「霧の中の現代天皇制」という志田昇氏の論文も、一読の価値があった。多方面の著作への目くばりと素材を巧みに処理しうる柔軟な技量によって、天皇制特集の最後にふさわしい総括論文のような体裁をそなえている。

「代替わり」がごく間近かに迫り、『Voice』や『諸君!』のような右翼系雑誌では根拠の薄弱な天皇制賛美のトーンが一段と高まっているが、そうした現状を見るにつけ、歴史的真相を見すえた前号の『思想と現代』がより広く長期にわたって市民や学生の間にも普及されれば、と切に思う。

(たねむら かんじ 鹿児島大学・倫理学)

■編集後記

◇来年のフランス革命二〇〇年を記念して企画を立てようじゃないかという話が編集部で出たのは、春の終り頃でしたが、はやいもので、もう木枯らしの吹き始める季節になりました。しかし、なんといつても相手は巨大なフランス革命ですから、半年余りの準備で——もちろんそれ以前に各々研究の蓄積があるとはいえない——論文を執筆するのは大変だったろうと思います。力のこもった論文を寄せてくださった方々に、感謝。

◇本特集のために、あらためて『人権宣言』を読んでみて、いろいろなことを考えさせられました。そのうちの一つ……。人権宣言の第三条に「あらゆる主権の根源は、本質的に国民に存する」という件があります。主権在民を規定した、あまりにも有名な箇所です。しかし、ここに言う「国民」の原語はNationですから、これを「国家」という意味にとって「主権は……国家に存する」という正反対の訳文を作ることでも可

能であるように思えたのです。

◇しかし、種をあかせば、この訳は誤訳です。というのは、一八世紀のフランス語のnationには、国家という意味がなかったからです。（たとえばコンディヤックの同義語辞典などには、nation ≡ peupleという意味しか出ていない。）恥ずかしながら、こんな基本的なことを、たった今まで知らなかったのですが、それにしても現代ヨーロッパ語において国民と国家とを表す言葉が同じnationであるということ自体、ひるがえって考えてみるとショッキングなことではないでしょうか。

◇上の語義変化をひきおこしたのもおそらくフランス革命自体だったのでしょうが、これをてがかりにして、いろいろ連想はひろがっていきそうです。ともあれ、本特集が活発な論争の火種になれば、と思つてやみません。

（古茂田宏）

◇九月末の天皇重態以来の天皇主義キャンペーンはまさしく猛烈の一言につきます。マス・コミの大合唱の

なか四百万人以上の「記帳」、政府主導のもとでの一兆円を超えるといわれる「自粛」ムード等々、「X」デーに向けてのこのような事態が、フランス革命二〇〇年を迎える高度に発達した資本主義国、日本の一つの現実です。超近代と前近代の見事な「野合」としての、現代日本の思想・精神状態を切り開く私たちの課題は広く深いものであることを改めて痛感します。

◇二年間、本誌の編集にたずさわってきた私たち編集委員会、本号をもって、十月末の唯研大会で選出された委員による新編集委員会（私自身をふくめた約半数は残留しますが）にバトン・タッチすることになります。ふりかえってみれば、やり残したことが数多いのですが、この間の御愛読に感謝するとともに、本誌のさらなる発展のために、会員、読者の皆さんの一層のご協力・御支援をお願いして、挨拶に代えさせていただきます。

（吉田傑俊）

『思想と現代』第16号◎

1988年12月25日発行

（季刊）定価980円

編集 唯物論研究協会

東京都小平市喜平町 3-3-16-304

発行所 唯物論研究協会

発行人 芝田進午

発売元 株式会社白石書店

東京都千代田区神田神保町1-28 〒101 ☎03-291-7601

印刷所 東銀座印刷出版株式会社

製本所 坂本製本

出版案内



鯨坂真著

現代思想の潮流

2500

北村実著

哲学と人間

1800

宮原将平著

科学との対話

1800

岩佐茂著

唯物論と科学的精神

1800

日隈威徳著

現代宗教論

1800

岩崎允胤著

恒久平和と人間の尊厳

1700

守屋典郎著

日本資本主義分析の巨匠たち

1700

林田茂雄著

漱石の悲劇

1900

佐木秋夫著

宗教と時代

1800

佐木秋夫著

新興宗教の系譜

1800

林田茂雄著

親鸞の思想と生涯

1500

平田哲男著

現代史における国家

2500

林田茂雄著

人間行動の弁証法

1500

平野義太郎著

平和の思想

1600

白石書店

出版案内



岩崎允胤編著

現代の倫理

2500

岩崎允胤著

学問・科学と青春

1500

伊藤セツ著

現代婦人論入門

1600

小林良正著

日本資本主義論争の回顧

1500

中濃教篤著

宗教の課題と実践

2200

佐藤伸雄著

文化財と歴史科学

1500

日本科学者会議編

科学者運動の証言

1500

永原慶二・松島栄一編

元号問題の本質

1700

磯村栄一・松浦総三編

国立国会図書館の課題

1500

大島博光著

レジスタンスと詩人たち

1600

谷山治雄著

一般消費税論

1700

川口幸宏著

生活綴方研究

1500

新藤東洋男著

在朝日本人教師

1500

内藤功著

国会からの証言

1500

白石書店

季刊 思想と現代 ●バックナンバー

創刊号●特集 人間の解体？

《創刊記念座談会》思想と現代（斎藤茂男・本多勝一・芝田進午）／人間「解体」の危機とその克服（中易一郎）／人間の見えない文化（佐藤和夫）／現在の風景（中河豊）

文化時評 映像文化の世界（島田豊）／研究ノート 人間・社会・生物——ウィルソン『生物社会学』をめぐる——（鈴木茂）／ニュー・カレント 歴史のなかの諸マルクス主義（大津真作）

理性とヒューマニズムの勝利にむけて——真下信一先生を追悼する——（吉田千秋）／戦後四十年と「日本文化」論の消長（河村望）／哲学の戦後精神——真下信一論——（鈴木正） 他

第2号●特集 戦後40年と知識人

戦後“啓蒙主義”の危機と再生の問題（吉田傑俊）／大衆社会論を越えて——知識人と大衆の弁証法——（矢澤修次郎）／社会問題の領域とコモン・センス論——戦後における古在由重氏の仕事——（小川晴久）／〈ポスト・モダン〉と唯物論（浦地実）／《座談会》戦後思想と〈ポスト・モダン〉（古茂田宏・新原道信・桃井健・村田常一・浦地実）

ぶっく・えんど 「欲望」の現在（古茂田宏）／研究ノート ナシ・ナリズム再考——福沢諭吉と大川周明——（湯川和夫）／ニュー・カレント 〈権威主義的ポピュリズム〉をめぐる（加藤哲郎） 他

第3号●特集 問題としての理性

デカルトと近代理性（河野勝彦）／フランス啓蒙思想における理性と感性（永治日出雄）／カント、ヘーゲルと近代的理性（太田直道）／啓蒙的理性の可能性、もしくはコミュニケーション合理性（赤井正二）／チムスキーの「合理主義」（下川浩）／レヴィニストロースの超知性主義（渋谷治美）／近代日本における理性の態様（山田洸）／真下信一における理性（福田静夫）／《対談》理性では古いのでは？（仲本章夫・松井正樹）

ぶっく・えんど 「性」を読む（市川達人）／文化時評 スポーツと遊び（中村行秀）／研究ノート レーニンのフィヒテ評価について（奥谷浩一） 他

唯物論研究 ●バックナンバー

創刊号

特集 現代日本の反動化と思想の問題

第2号

特集 民主主義 (品切)

第3号

特集 現代の感性と理性

第4号

特集 世界史の現段階

第5号

特集 人間の幸福とはなにか

第6号

特集 現代日本の文化を考える

第7号

特集 転換の時代

第8号

特集 現代のマルクス像 (品切)

第9号

特集 われわれにとって国家とは何か

第10号

特集 科学・技術と現代文明

第11号

特集 歴史の進歩と現代生活

日本プロレタリア文学集 全41巻

(別巻をきし)

天皇制の暴圧のもと平和と民主主義と
自由のためたたかっていた日本の良心。

1200人をこえる収録作家、詩歌、俳句をのぞく収録作品は900編
近くにおよぶ系統的集大成。今日まで入手できなかった幻の名
作の他、弾圧に埋もれた作品を多数発掘、近代文学の遺産に新
しい光をあてた画期的出版。

特製ブックカバープレゼント
完結セール

全41巻:110,800円



プロレタリア文学には
時代を活写した
迫力がある

魅力的な全巻構成

- | | | | |
|--------|--------------|--------|-----------------|
| 1～5巻 | 初期プロレタリア文学集 | 28巻 | 宮本百合子集 |
| 6巻 | 中西伊之助集 | 29巻 | 谷口善太郎集 |
| 7巻 | 細井和喜蔵集 | 30巻 | 細田民樹、貴司山治集 |
| 8巻 | 葉山嘉樹集 | 31巻 | 本庄陸男、鈴木 清集 |
| 9巻 | 黒島伝治集 | 32巻 | 橋本英吉、タカクラ・テル集 |
| 10～13巻 | 「文芸戦線」作家集 | 33・34巻 | ルポルターージュ集 |
| 14～20巻 | 「戦旗」「ナック」作家集 | 35～37巻 | プロレタリア戯曲集 |
| 21～23巻 | 婦人作家集 | 38・39巻 | プロレタリア詩集 |
| 24・25巻 | 徳永 直集 | 40巻 | プロレタリア短歌・俳句・川柳集 |
| 26・27巻 | 小林多喜二集 | 別巻 | プロレタリア文学資料集・年表 |

新日本出版社

〒151 東京都渋谷区千駄ヶ谷4-25-6
☎03(423)8402営業03(423)9323編集
振替東京3-13681

定価 980円