

歴史と経験

——ブレヒトの教育劇『処置』の解釈を巡って——

Geschichte und Erfahrung

——Über die Interpretationen von Brechts Lehrstück „Die Maßnahme“——

高橋宗五

「あの人はプロレタリアートの意識は血の問題だと云う信仰を持ってゐるんだから、私なんかでも、どんな考え方をしたって関心から見れば付け焼き刃なんだわ。」

(野上弥生子『真知子』)

(一)

一人一人の人間に固有な経験や体験があるように、集団にも固有の体験や経験が存在する。個人の経験はその人の生とともに消え去るが、集団の場合にはしばしばある経験がその集団内部で受け継がれてゆき、その集団固有の経験となることがある。集団とは言っても小は何らかの組織や世代から大は民族や国民まであり、場合によっては国境を越えることもある。そしてその集団固有の経験が経験としての意味を持ち続けるかどうかは、個人の場合と同様その集団の消長によ

ることは明らかであるが、消長とまでいかなくても集団が大きな内的変成を蒙る場合にも、経験が失われてゆくという事態が起こり得る。

考えてみればこの集団の経験とは奇妙なものである。もし私が人生のある時期にあることを経験し、それが生涯に亘って私に付いてまわるとしても、それ自体は取り立てて奇異なことではない。しかし集団の経験の中には、世代の交代とともに容易に失われてゆくものもあれば、また逆にそれがその集団の存立やアイデンティティと深く結び付いている場合には、たとえそれが実際に体験されなくとも、その集団の構成員にとってはほとんど自分の経験と同じような意味を持つこともある。例えば、我々日本人にとって明治維新や一九四五年の敗戦はそのような国民的な経験になっていると言える。

明治維新や第二次世界大戦での敗北が我々日本人にとって大きな意味を持つのは、それとともに日本の社会が大きくかつ急激な変化を蒙っただけでなく、現在の日本を考える上で無視することのできない事

件だからである。しかし同じ一九四五年という年も、太平洋戦争で日本と干戈を交えたアメリカ人にとってはそれほど大きな意味を持たないであろう。第二次世界大戦での勝利は確かにアメリカに覇権国としての地位を齎らしたという意味で世界的に見て重大な出来事には違いないからだが、戦争そのものがアメリカの歴史やアメリカ人の意識の中に何か新しいものを、本質的に異質なものを付け加えたとは思われないからである。戦争での勝利はアメリカの資本主義と民主主義の勝利であって、そのことに関しては戦前と戦後の間に本質的な差異はないのである。同じ理由によってアメリカ人の意識にとって一九一八年という年の持つ意味も一九四五年とさほど違わないのではあるまいか。第一次大戦の場合には無理矢理戦争に引きずり出されたという事情があるにせよ、どちらの戦争もドイツ帝国主義や日独のファシズムという悪にたいする聖戦であり、物心両面で国を挙げて戦ったにしても、それが社会の内部に変化を齎した訳ではないからである。これら二つの大戦よりも十年に亙るヴェトナム戦争のほうがはるかに重大な意味を持っているであろう。少なくともヴェトナム戦争の結果社会に亀裂がはいり、世代間に反目と対立が生まれたが、そのようなことは二度の大戦の時には起こらなかったからである。

一九四五年が歴史上の節目であるという意識は日本やドイツなどの敗戦国民の意識であって、戦勝国側の国民にとっては必ずしもそうではない。こうした時代意識や国民的経験の違いは現在でもそれぞれの国民の意識に微妙な影を投げかけている。例えば八〇年代の反核運動にもその影響を見ることができる。

一九八〇年代の前半に世界中で盛り上がった反核運動のうねりはヨーロッパで最も大きかった。西ドイツ、イギリス、ベネルックス三

国、北欧のどの国でも反核運動が広範な盛り上がりを見せていた。しかしフランスだけは少し様子が違っていた。ミシェル・フーコーやヌヴォー・フィロゾフのグリュックスマンらが反核運動はソ連を利するだけだと批判していたし、また市民運動のレベルでも西ドイツやイギリスほどの盛り上がりに欠けていた。これは言論界やマスコミが保守化右傾化していたということだけでは説明がつかない。なぜならイギリスや西ドイツでは政権の座にあった保守党政府が反核運動を批判していたのに対して、フランスでは当時政権は社会党を中心とする左翼で固められており、他の国々に比べ反核運動にとって必ずしも不利な条件がそろっていた訳ではないからである。

日本やドイツのようにファシズムを産み出した国では一九四五年という年は一応ファシズムからの訣別の年であり、新たな出発の年であるが、アメリカと同様フランスにとっても戦争そのものは戦前との断絶を意味しない。一九四五年はフランス人にとっては戦争の終わつた年であり、戦争により中断された以前の平和が再び戻ってきた年ではない。日本人やドイツ人の場合と異なりそれほど重要な意味を持たない。この間の事情は日本やドイツでは「戦後」という時代意識が存在しているのに対して、フランスではそのような時代意識が形成されなかったことから窺うことができる。フランス人にとって終戦の年以上に重要なのは、フランスの国土やパリがファシズムの軍隊によって蹂躪されたことであり、そのような事態に至ることを阻止し得なかったことであり、またその屈辱なのである。フランス人にとっては、ミュンヘン会谈の行われた一九三八年のほうが終戦の年よりもはるかに大きな意味を持っている。というのは、この会谈で英仏はドイツにズデーテン地方の併合を認めたが、英仏の弱腰がヒトラーに戦

争を決意させたからである。

こうした国民意識の違いはミュンヘン会談当時にも既に存在しており、それが現在にまで及んでいるのである。ドーバー海峡により大陸から隔てられているイギリスは戦争が始まってでもドイツ軍に侵入される可能性は少なかった。ドイツとの戦争が不可避であるにしても、できることなら戦争という事態はできるだけ先へ延ばしたいという気持ちがいギリス国民の間にあったとしても何ら怪しむに足りないし、そのためには少々ヒットラーに譲歩してもよかつたのである。しかしライン河をはさんでドイツと対峙しているフランスにとっては、ドイツが自国以上に強大になることや、ドイツにフランスへの侵略を容易ならしめるような事態は是非とも避けねばならなかつたのである。ミュンヘン会談を終えて帰国したイギリスの外相チェンバレンは歓呼を以って国民に迎えられたのに対して、フランスの外相ダラディエをパリの空港で待ち受けていたのは群衆の投げ付ける卵と罵声であつた。少なくともミュンヘン会談の当時からイギリス人とフランス人ではこれほど意識が違つていたのである。

ドイツにとって一九四五年から戦後が始まるのに対して、フランス人にとっては現代史の出発点は一九四五年ではなく一九三八年に置かれてゐる。侵略戦争を行ったという罪を背負うドイツ人にとって、戦争は絶対悪であり、二度と戦争を起こしてはならないというのがいわば定言命法なのである。また島国のイギリス人にとって、大陸で戦争が始まりその火の粉が我身に降りかかるといふようなことは是非とも避けたいという気持ちは今も昔も変わらない。こうした心理や意識が反核運動を支えたドイツ人やイギリス人にはあつたと思われるが、第二次大戦で国土を蹂躪された経験のあるフランス人がまず考えること

は、他国から侵略されないためにはどうするかということである。イギリスや西ドイツと同じヨーロッパ共同体や北大西洋条約機構に属しながら、フランスがド・ゴール以来独自の軍事外交政策を採る理由の一端はここにある。

(二)

一本の河や海峡が国民意識に微妙な変化を齎らすのは、右の例でも明らかなように割りと分かりやすい。しかし国境によってではなく、否、むしろ国境を容易に越えて行けるような何かあるものにより経験が刻印を受けている場合には、その歴史的経験が依つて立つところを見極めることは必ずしも容易ではない。

私がこのようなことに興味を持つのは、ブレヒトを研究対象の一つに選んで十年ほどになるが、ある種のブレヒト解釈にも右に述べた集団の歴史的経験が、知らず知らずのうちに入り込んでゐるのではないかと考えるようになったからである。ここで問題となる歴史的経験とは二〇世紀の国際共産主義運動とそれに関連した経験である。

ブレヒトには一連の教育劇と言われる作品群がある。その中の一つ『処置』は、その政治的内容の故に激しい議論の対象となつたが、この作品について例えばイギリスの批評家マーティン・エスリンは次のように書いてゐる。

了解というテーマは、この『了解』についてのバーデン教育劇の「引用者註」文脈では、人類の進歩という共通の政治的大義のために個人がその私的な感情を滅却し、規律ある匿名の大衆の一

部となることに進んで同意することを意味する。ブレヒトは了解というテーマを執拗に取り上げたが、これは共産党と運命をともしようとした時に彼自身が困難を感じたからであった。反道徳家で無政府主義者でニヒリストのブレヒトは、肯定的な信条を見つけないならなと感じていた。「……」このような訳で、個人はより高次の政治的大義のために自由を捨て去らねばならず、これが教育劇で繰り返し現われるテーマとなるのである。ブレヒトにとってこの決断は常に宗教的行為にある感情的色合いを帯びていた。⁽¹⁾

放恣で無軌道な無政府主義者から規律を重んじる共産主義者へとというエスリンの描くブレヒト像は、図式的ではあるがそれなりにブレヒトのある側面をうまく捉えている。しかしエスリンの議論の根底には、時には自分でも抑制のきかなくなるほど多感で傷付きやすい詩人というブレヒト像がまずあり、エスリンは感情生活からブレヒトの行動のすべてを説明しようとしている。教育劇を書いたブレヒトの動機がこれほど単純ではないことは今さら断わるまでもないが、一九七二年にシュタインヴェークが未公開の資料に基づく詳細な教育劇論を発表して以来、⁽²⁾このようなエスリンの明解ではあるが図式的解釈は許されなくなっている。今ここでエスリンの解釈の当否を問題にするつもりはない。詩人としてのブレヒトは素晴らしいが彼の政治信条たる共産主義は良くないという政治的偏見と単純な心理学とに基づいたこのような解釈が再び大手を振ってまかり通るとは考えられない現在、エスリンの解釈に反論を加える必要はないであろう。むしろ私に興味があるのは、どうしてエスリンがこのような解釈をしたかということであり、

またその背後にどのような歴史的現実や歴史的経験が潜んでいるかということである。

まずエスリンからの引用で目につくのは、ブレヒトの行為を宗教とアナロジーで語る「運命」「肯定的信条」「宗教的行為」といった言葉である。エスリンは別の箇所でも同様の宗教的語彙を用いている。

「ニヒリスト」であるブレヒト―引用者註は信仰を必要とした。彼はマルクス主義の厳格な社会の論理の中にそれを見出したのである。⁽³⁾

「彼」ブレヒト―引用者註は、新たな改宗者の熱心さで共産主義の大義に献身することを止めなかった。⁽³⁾このように書かれると「科学的社会主義」はいつから「宗教的社会主義」になってしまったのかと訝るのは私だけではない。勿論エスリンの用いる宗教的語彙が、

「科学的」社会主義を貶めるレトリックである可能性は論理的には存在するが、右の引用からも明らかのように、その可能性はまずないと考えてよいであろう。しかしレトリックではないにしても、それが比喩であることに変わりはない。しかもエスリンが、ブレヒトは「肯定的信条」や「信仰」を必要としたと語る時、「信条」や「信仰」という言葉は隠喩ではなく直喩である。エスリンに修辭的意図がなく、彼が直喩で語っているという事実は、エスリン自身が共産主義に何か宗教的なものがあると考えていたこと、さらにはエスリンが共産主義をそのようなものと考えた現実の背景があったことを示唆している。

普通科学と宗教は相反するものと考えられている。実際ブレヒトの『大洋横断飛行』という教育劇も科学と宗教を対立的なものとして扱え、科学による宗教の克服を主題の一つにしている。しかし中世から近世への移行期に誕生した近代科学が、その成立の最初の段階で宗教や魔術の中にどっぷりと片足を突っ込んでいたことは周知の事実であ

る。中世キリスト教において、日常的経験に背馳する奇跡が超越的な神の存在の証とされてきた。日常的言語によって説明されぬものを人間の経験や自然の外に置くこうした奇跡観には近代的な科学性はないにしても、少なくとも合理性はあると言えるのではなからうか。中世の人々は経験的に説明できないものを神あるいは悪魔に帰したが、神も悪魔も信じない我々現代人は、科学的に説明できないものを無理に説明しないでだけで、現在説明できないこともいずれ説明できるようになるだろうと信じているのである。日常的な経験の世界と超越的な世界という中世人の二分法には、その宗教的伝統の故に神や悪魔が出てくるとはいえ、経験的に説明可能なものと説明不可能なものとの区別があり、ここには既に一定の合理性がある。つまり宗教にもそれなりの合理性があり、この合理性という点に関して言えば科学と宗教は必ずしも排除しあうものではない。

宗教の持つ合理性が理解されず、近代科学の立場から宗教が非合理なものとして決め付けられてしまうと、科学そのものが一種の宗教となることがある。例えば、ツルゲーネフの『父と子』には、バザロフというニヒリストが主人公として登場してくるが、彼はブルジョア合理主義の信奉者で、文学はおろかすべての芸術を否定し、挙げ句の果ては恋愛までも否定するほどその合理主義は徹底している。合理主義者であるからと言って芸術や恋愛を否定しなればならない訳ではない。ある事柄が合理的であるのは、何かある特定の目的にそれが役立つからにすぎない。しかしバザロフにおいては合理性そのものが目的となってしまう。だがこの合理性をそれ自体として根拠付けるものは存在しないし、合理的でなければならぬ理由は何もない。バザロフは合理的であろうとするが、合理的であることを選ぶか選ばな

いかは、神を信じるか信じないかという選択と同じではないにしても、かなり近い選択である。

『父と子』とはほぼ同じ頃にフランスで出版されたフロベールの『ボヴァリー夫人』にはオマー氏という薬屋の主人が登場してくる。彼は進歩と科学の信奉者で、偶々新しい足の治療法の推薦文を雑誌で読むと、医師のボヴァリー氏にこの治療法を試みるように強く勧める。しかし結局この手術は失敗に終わり、患者は足を切断し義足をつけなければならぬはめになる。薬剤師でしかないオマー氏にもとより専門的な医学の知識がある筈がなく、彼が新しい手術法をボヴァリー氏に勧めたのは、もっぱら手術の成功が齎らす世間の名声と富に目が眩んだためであった。つまりオマー氏は典型的な俗物なのである。彼が進歩と科学の信奉者であるのは、富や名声という立派な動機があったからである。

ではなぜバザロフとオマー氏ではこれほどに科学や進歩というものに對する態度が異なるのであろうか。

バザロフが当時のロシアにあって決して例外的な人物でないことは、ツルゲーネフと同時代人であるドストエフスキの作品に登場してくるスタヴローギンやイヴァン・カラマゾフのような人物たちのことを考えれば明らかである。オマー氏のような俗物は当時のフランスでなくとも、市民社会には常に存在している。つまり偶々対照的な二つ人物形象が当時のロシア文学とフランス文学に見いだされるといふのではない。二人の差は当時のフランスとロシアとの間にあるいわば文化的な落差の表現である。フランス人のオマー氏にとって科学も進歩もいわば日常に属し、それは名誉や金銭という甚だ市民的な慾望と結び付いているのに対し、農奴の解放が問題であったロシアでは

科学や進歩は現実の中で見いだされるというよりもむしろ書物の中の物語であることのほうが多いのである。西欧の進んだ社会を見、進んだ知識や技術を身に付けた若者にとって、こうした新しい知識や技術の移入を拒むロシアの現実はずる否定されるべき対象でしかない。西欧とロシアに見られる文明化の度合の落差がバザローフのような先鋭な若者をニヒリズムへと赴かせるのである。

バザローフのニヒリズムは合理主義の一つの帰結であるが、この合理主義の代わりにマルクス主義の理論体系を置いたらどうなるであろうか。

マルクス主義は近代において普遍性への要求を持った唯一の理論体系である。普遍性への要求という点に関してマルクス主義は中世のカトリックに似ている。歴史、社会、自然、芸術、さらには正義や道徳の問題にまでマルクス主義は回答を持っている。このような「普遍的」なマルクス主義の理論体系と言えども、それが資本主義社会の理論である以上、資本主義化されていない十九世紀中葉のロシアでは社会的に大きな影響力を持ちえなかつたであろう。しかし今世紀前半のロシアや日本のように、封建的遺制を残しながらも既にある程度近代化し、その限りにおいてもはや宗教が正当化の手段となり得ないほどに世俗化してはいるが、また同時に近代化が不十分なために宗教が少なくともまだ個人のレベルでは影響力を持っている社会では、マルクス主義はその普遍性への要求の故に宗教に似た影響力を持ちえたのであるまいか。別の言葉で言えば、マルクス主義の普遍性は宗教の持つ超越性に接合され得たのではなからうか。例えば、第一次世界大戦中には神秘主義にかなり傾倒し、ロシアに革命が起きるやそれに精神的衝撃を受け、一九一八年にはハンガリー共産党に入党し、さらには翌

年のハンガリー革命に参加したルカーチの場合にはこれが当てはまるであろう。無論ルカーチの例があるからといって、ここから直に一般化することはできないのではあるが。

さてエスリンのブレヒト解釈に話を戻そう。エスリンのブレヒト解釈が私の心に何か引掛かるものを残したとすれば、それは彼が書いてある「新たな改宗者の熱心さ」がブレヒトに全然見当たらないにもかかわらず、それがなぜか説得力を持っていたからである。ブレヒトがマルクスの『資本論』を読み始めるのは二六年であり、二八年のメーデー事件をきっかけにしてブレヒトは社会民主党に見切りをつけ、共産党に接近してゆく。そして最初の教育劇が初演されるのは二九年七月である。これら一連の出来事は二四年から二九年秋までの所謂相対的安定期に属している。この時期は十五年に亙るワイマール共和国の歴史の中でも政治的にも経済的にも最も安定していた時期にあたり、ルカーチなどの場合と異なり、ブレヒトには周囲の状況に促されて決断するという切迫感もなければ、また「宗教的行為にある感情的色合い」も見当たらないのである。にもかかわらず私にはエスリンの説明を即座に退けることができなかつた。それは一体なぜであろうか。この問題への回答を得るためには日本の歴史を少し過去へ遡ってみなければならぬ。

(三)

日本の社会主義運動の草創期に活躍した人々の中には自伝を後世に遺した人々がいる。今ここで取りあげるのは河上肇と荒畑寒村である。経済学者として西欧の経済理論を日本に紹介しつつ、ジャーナリ

ズムの場合で経世済民家の立場から一般向けに経済問題を扱った文章を書き続けた河上肇は、『貧乏物語』の近代経済学と倫理学をなまじに書いた立場から徐々にマルクス主義に接近してゆき、最後には京都帝国大学の教授の椅子を抛って実践に身を投じた人物である。他方寒村は若くして社会主義の運動に参加し、実践の中で鍛え上げられた筋金入りの闘士である。河上が大学教育まで受けアカデミズムの世界で半生を過ごしたのに対して、寒村は高等小学校を出るや働きに出なければならなかったというようにおよそ対照的な経歴を持った二人であるが、興味深いのは、自伝を読むと二人とも社会主義との接触と前後して宗教への接近が見られることである。経歴と同じように、彼らが接近した宗教も対照的で、一人は仏教に、もう一人はキリスト教に一時的にせよ帰依している。

寒村は明治三十六年三月八日に横浜市山下町の海岸教会でキリスト教の洗礼を受けている。寒村の説明によると、高等小学校卒業後に上の学校へ進学できなかった精神的な虚脱感と末弟の大病とその死が受洗のきっかけで、「三位一体とか、人類の原罪とか、キリストの贖罪とか、そういう神学的教義」には興味を持たなかったそうであるが、満一五歳という当時の彼の年齢を考えれば、その動機や興味は当然というべきかもしれない。教義には興味を持たなかった寒村ではあるが、プロテスタントを通して「コスモポリタンの思想」や「人類同胞の観念」に目を開かれ、それは「偏狭盲目な忠君愛国に固っていた私にとつては、まさに天啓のインスピレーションであった」と書いている。しかし教会の内情に通ずるや不満を覚えた寒村は、無教会派の内村鑑三に傾き、内村を介してさらには内村も当時寄稿していた『万朝報』の読者になった。当時『万朝報』には堺利彦や幸徳秋水も社員

として記事を書いており、この『万朝報』を通して寒村は社会主義というものを初めて知ることになる。

寒村はキリスト教の洗礼を受けてほぼ一年後に初めて社会主義の演説会に行ったが、その時のことを次のように書いている。

私は三十七年の一月、上京してはじめて社会主義の演説会を傍聴し、またはじめて堺、幸徳、安部磯雄、木下尚江、西川光二郎氏らの風采に接した。閉会に当たって一人の青年が演壇にのぼり、社会主義協会の入会者を募る短い演説をおこなったが、それこそ文字通り烈火のような熱弁には驚かされた。私はもちろんその場で入会し「た。……」今もなお想起するを禁じ得ないのは、演説会の後で青年会館の一小集会室に開かれた新入会員歓迎会の趣きが、恰もキリスト教の大挙伝道に際して開かれる求道者の歓迎会に、いたく似通っていることであつた。

会長の安部磯雄氏から歓迎の辞とともに、会員はつねに操行を正しくし苟くも粗暴のふるまいがあつてはならぬ、殊に男女間の関係において謹慎すべき旨の注意を受けたのは、いよいよもってキリスト教的であつた。また一人の書生が立つて藤村の新体詩『お葉』を朗吟したのなども、これまた求道者歓迎会で讚美歌の独唱などがあるのを想い出させた。「……」

社会主義協会加入は、すなわち実に私の革命的洗礼であつた。かように私が社会主義者となつたのには、自己の性情と多少の読書による影響があつたとはいへ、現実の生活環境に感化されるどころ大きかつたことを疑わない。もし私が海軍造船工廠の職工とならず、或は労働生活を体験したとしても、開戦直前の過激な作

業と職工の劣悪な状態を経験する機会をもたなかったならば、私の一知半解な社会主義の知識ではただちにその信者とはならなかったかもしれない。⁽⁷⁾

社会主義協会の歓迎会がキリスト教徒の集會に似ていたということであるが、会長の安部磯雄は後にキリスト教社会主義の方向に進んで行った人であり、そんな事情が関係していたのかもしれない。ともあれ労働者の生活と権利を守り、社会の変革を目指す社会主義の運動と、キリスト教の隣人愛には相通ずるところがない訳ではなく、また社会主義もキリスト教も舶来の思想や宗教であるとすれば、西欧からの思想や学問の受容に熱心であった同じ人々によって受け入れられてもそれ程不思議ではないであろう。しかし我々の文脈で重要なのは、社会主義協会の内情がどうであったかという歴史的事実もさることながら、第二次大戦後にこの文章を書いた寒村が、社会主義協会への加入を「革命的洗礼」と呼び、自分のことを「信者」だと言っていることである。確かに理想と情熱しか持たずに社会主義の運動に飛び込んでいった当時の寒村は、事実社会主義の「信者」だったのかもしれない。しかし『寒村自伝』の作者寒村は青年寒村だけでなく、青年期以後の寒村にも宗教的比喩を用いているのである。社会主義の運動に身を投じて十数年、最初はサンディカリズムの影響下にあった寒村は、ロシア革命後にサンディカリズムの「経済主義的な謬見」⁽⁸⁾に気付いて共産主義者になる。「十七年にわたる観念と実践との遍歴を経」た寒村は、「少年の熱狂の外、社会主義についてほとんど何も知るところもな」かった「信者」ではなかった筈である。それにもかかわらず寒村はそれをコミュニズムへの「改宗」と言い、この「改宗」をテ

ーマにして書いた『サンディカリズムの破綻』を「私の新しい信条告白」⁽⁹⁾と呼んでいるのである。

前に私は「マルクス主義の普遍性は宗教の持つ超越性に接合され得たのではなかるるか」と書いた。「普遍性」と「超越性」ではないにしても、河上肇においては社会的弱者たる労働者農民の救済という社会主義的モチーフに利他主義という宗教的モチーフが接合されていることは容易に見て取れる。例えば『貧乏物語』で河上は次のように書いている。「思うにかくのごとくにして始めていっさいの社会問題は円満に解決され、また始めて実業と倫理との調和があり、経済と道徳の一致があり、われわれもこれにてようやく二重生活の矛盾より脱することを得、銖錙の利を争いながらよく天地の化育を賛けつつありとの自信を有しうるに至るのである。よってひそかに思う、百四十年前自己利益是認の教義をもって創設され、一たび倫理学の領域外に脱出せしわが経済学は、今やまさにかくのごとくにして自己犠牲の精神を高調することにより、その全体をささげて再び倫理学の王土内に帰入すべき時なることを」⁽¹⁰⁾この河上の立場はマルクス主義者になった晩年も変わらなかった。最晩年に書かれた『自叙伝』にも次のようにある。「今年六十五、人生を終らんとするに臨み、絶対的無我という一つの宗教的真理と、マルクス主義という一つの科学的真理とは、私の心の中に牢乎として抜くべからざるものとして弁証法的統一を形成しつつ、我をして無上の安心に住して瞑目するを得しむる我が一生の所得であったと、私は確信して動かない」⁽¹¹⁾にもかかわらずその河上は社会主義や共産主義について語るのに少なくとも言葉の上では宗教とのアナロジーを用いてはいない。これとは逆に青年期に受洗した寒村には『寒村自伝』から見る限り社会主義運動への参加に宗教的動機が

見られないにもかかわらず、彼が実践や思想的発展を物語るのに宗教とのアナロジーを用いているのである。

ここで二つのことに注意しておかねばならない。例えば寒村は明治三十七年に社会主義協会へ加入した時の自分のことを「信者」と書いているが、これはあくまで『寒村自伝』を書いた時に当時の自分を「信者」と看做していたのであって、社会主義協会加入当時にそう思っていたかは不明である。もう一つは『寒村自伝』の書かれた時期の問題である。私の手元にあるのは岩波文庫版であるが、寒村自身の手になる「はしがき」によると、『寒村自伝』は前後四回にわたって書き継がれており、まず「日露戦役中の社会主義および反戦運動を経て明治三十九年の日刊『平民新聞』発行前後に至るまでの経歴」が昭和二十一年に書かれ、「次に、前著の終わりから書き起こしていわゆる赤旗事件による最初の入獄、大逆事件後の『冬の時代』を過ぎ、大正十年までの活動を書き足した『ひとすじの道』が昭和二十九年に出版され、さらに「京都出獄から第一次共産党の結成、ソ連潜入、雑誌『労農』に拠る第二次共産党との論争、戦争中の治安維持法違反事件を経て昭和二十三年、意見を異にして社会党を脱党するまでの回想を、昭和三十一年十一月から翌九月まで」週刊『エコノミスト』に連載し、さらに社会党脱党以後の部分を書き足すとともに、「新たに旧著の三分の一を増補して」昭和四十年に現在の形の『寒村自伝』を出版している。書かれた時期が重要なのは、寒村が社会主義や共産主義を宗教的比喻で語るのは文庫版の上巻、つまり昭和二十九年までに書かれたものに限られ、それ以後に書かれたものには宗教とのアナロジーが出てこないからである。

『寒村自伝』の上巻が書かれてから下巻が書き始められるまでの間

に何が起きたのあろうか。それは私見によれば一九五六年（昭和三十一年）のスターリン批判である。

周知のように、ソヴェト・ロシアではレーニンの死後の路線闘争を経て、第一次五ヶ年計画が始まる一九二八年頃にはほぼスターリンの指導体制が確立し、それに伴いスターリン個人への崇拜や党の無謬性の神話が生み出され、それらはコミンテルンを通じて国際共産主義運動へ持ち込まれた。恐らくこのような時代背景があつて共産主義が宗教的比喻で語られるようになったのであろう。例えばアメリカなどでも三〇年代に左翼の間で conversion, convert という語が特殊な意味合いで使われていた。元来この語の語源にあたるラテン語の *convertio* という言葉は異教徒がキリスト教に改宗することを意味したのであり、任意の宗教Aから任意の宗教Bへの改宗ではなかった。それは常に異教からキリスト教への改宗であり、逆ではなかった。それは常に肯定的意味合いを持っていた。共産主義者の間で「改宗」が語られる時、それは常に共産主義への改宗であり、共産主義はかつてのキリスト教と同じ位置を占めていたのである。

私は本論で「今世紀前半のロシアや日本のように、封建的遺制を残しながらも既にある程度近代化し、その限りにおいてはもはや宗教が正当化の手段となり得ないほどに世俗化してはいるが、また同時に近代化が不十分なために宗教が少なくとも個人のレベルではまだ影響力を持っている社会では、マルクス主義はその普遍性への要求の故に宗教に似た影響力を持ち得たのではあるまいか」と書いたが、第一次大戦後のアメリカは「封建的遺制を残しながらも既にある程度近代化した社会どころか、デトロイトの自動車産業の生産ラインに採用されたテイラー・システムは当時世界で最も進んだ生産システムであり

その高い生産性は当時の日本の平均的労働者の十数倍の賃金を可能にしたのであるから、アメリカの場合には右に書いたことはあてはまらない。

ではなぜアメリカにおいても共産主義が宗教的比喩でかたられたのであろうか。恐らくその原因はアメリカでは社会主義や共産主義運動の伝統が浅く、組織も小さかったことに求めなければならぬであろう。アメリカ共産党の黨員数は恐慌期にはそれ以前に比べてほぼ倍増しているが、それでも一万八千名ほどであり、一九三三年の大統領選挙でも共産党の候補者フォスターの得票数は十万票ほどしかなかった⁽¹³⁾。ロシア革命の成功とマルクス主義の理論的水準の高さは、黨員が自らの行っていることの正しさを主観的に確信するに十分であつたろうが、現実には支持基盤をほとんど持ち得なかつた。この主観的な確信と客観的な無力さとのギャップが、コミンテルンのプロパガンダと相俟つて擬似宗教的メンタリティーを助長したのではないかと思われ。こうした傾向は、アメリカに限らず伝統が浅かつたり大衆的基盤のないところでは程度の差こそあれ生じ得ることである。

これと対照的なのがドイツである。ドイツでは早くから組織的な社会主義の運動が展開され、最初は社会党主義鎮圧法により弾圧されていたが、同法が撤廃されるとその勢力は急速に伸び、第一次世界大戦前には社会民主党は議会で最大の議席を占め第一党にまでなつていた。社会民主党が労働組合運動や議会で長い伝統と大きな力を持ち、マルクス、エンゲルス、ラサール、ベーベル、ベルンシュタイン、カウツキー、フィルファードイング、ローザ・ルクセンブルク等数多くの理論家を輩出したドイツ（乃至はドイツ語圏）では、アメリカの場合のように社会的孤立の故にセクト化することもなければ、河上肇に

見られるように社会主義に宗教が接木される（乃至はその逆の）事態は起こり得なかつた。社会主義はあくまで空想や宗教ではなかつたのである。ドイツでは二〇年代から三〇年代にかけて共産主義が宗教的比喩で語られることもなければ、「改宗」や「改宗者」という単語が政治的コンテキストで特殊な意味を持った言葉として用いられることは一般になかつた。

そう言えばマーティン・エスリンは戦後でこそイギリスで批評家やBBCのプロデューサーとして活躍したが、もとはと言えばハンガリーの出身である。一九一九年の革命が失敗したハンガリーでは第二次世界大戦が終わるまでファシズム政権が続き、共産党は徹底的に弾圧され、地下に潜らねばならなかつた。エスリンの生まれたハンガリーも昭和初期の日本と同じような政治状況にあり、また後進国でもあつた。似た状況から似た思考様式が生まれたとしても怪しむに足りないのではなからうか。

(四)

一八二八年に『イギリス紀行』でハイネは当時のヨーロッパの政治状況を眺みながら「新しい時代の宗教」となった「自由」について次のように書いている。「それぞれの国民がかつてキリスト教を受け入れる過程でその国民の慾求や固有の性格に合うようにキリスト教を形作つたように、それぞれの国民は自由という新しい宗教からその国特有の慾求と国民性格に合うものだけを受け入れるであらう⁽¹⁴⁾」ハイネが自由について述べていることは、恐らくマルクス主義や社会主義にもあてはまるであらう。それをもっともよく示しているのが六〇年代

の中論争である。マルクス主義の普遍妥当性への要求の故に、本来存在して然るべき国と国との差が見落されてきた。中論争なども社会主義陣営の分裂と受け取られたが、それは社会主義が単一なものであるとする前提があつてこそ可能な考え方である。しかし国と国との間に差がある以上、それぞれの国で実現される社会主義にもまた差が出てくるのは当然であり、もしどの国でも同じ社会主義が実現するとするならば、それは国内市場というものがもはや存在せず単一な世界市場が既に存在しているような状況が前提になるであろう。逆に言えば、現在では資本主義も社会主義も国と国の差を消し去るほどにはまだ普遍的ではない。それ故にマルクス主義や社会主義もそれぞれの国においてある程度「国民性格」を持たざるを得ないのである。

この問題を『処置』の解釈を通して見てみよう。例えば岩淵達治は『処置』について次のように書いている。

「処置」では「バーデン教育劇」でも扱われた個性の放棄という問題が前提となつている。革命の戦士たちは活動に移る前に、無名の人間になることが要求され、劇のなかでは各人が名前を捨て、仮面をつけることによってそれが示される。若い同志はインテリ出の弱さから個性に執着し、観念や理念にとらわれ、戦術的に階級の敵を利用したり、最終目的のために目先の悲惨に目をつぶることができず、いわばハネ上がって、素顔を見せてしまい、他のアジテーターを危険に陥れるので、目的遂行のため仲間の手で粛清されなければならなくなる。「共産主義のために闘うものは／戦うことができ／同時に戦わぬことも知らねばならぬ」(以下引用略―引用者註)これが「統制コンロール」コーラスの歌う厳格な掟であ

り、至上の目的達成のためには、いかなる手段も(正反対のこと)許されるといふ鉄則が基準になる。このような絶対化はブレヒトとしては異例のことだが、ブレヒト自身が自己のプチブル的インテリ的な弱さを意識しており、その清算のためにこのような厳格主義を課題にしたともいえる。⁽¹⁵⁾

『処置』のテーマはコントロール・コーラスの歌にもあるように「共産主義のために闘うものは／戦うことができ／同時に戦わぬことも知らねばならぬ」ないこと、つまり如何に闘うか、階級闘争を闘うために身につけなければならない態度とは何かということである。しかし岩淵の解釈によると、『処置』のテーマはプチブル性の清算ということになる。岩淵は「若い同志はインテリ出の弱さから個性に執着し」と書いているが、どうして若い同志が「インテリ出」なのだろうか。ブレヒトのテキストどこを捜してみても階級の出自への言及は見当たらず、若い同志はただ「党支部の書記」⁽¹⁶⁾と書かれているだけである。またブレヒトについても岩淵は「ブレヒト自身が自己のプチブル的インテリ的な弱さを意識しており」と書いているが、ブレヒトがこの時期に書いたものを読んでもブレヒトが「自己のプチブル的インテリ的な弱さを意識して」といると思われるところは見当たらないのである。

一九三〇年に『処置』が上演されると激しい議論が巻き起った。共産党の批評家アルフレート・クレラはその劇評の中でブレヒトのプチブル性を指摘した。⁽¹⁷⁾クレラが批判するブレヒトのプチブル性とは、ブレヒトがこの作品で階級闘争の際に要求される冷静な状況判断と若い同志に体现されている情熱を対立的に把えていることを指している。クレラも岩淵もプチブル性を問題にしているが、その問題の仕方は微

妙に異なる。クレラが問題にするのは「理性」と「感情」を対立させる作品の抽象性に表われているプチブル性であるのに対し、岩淵はこの作品ではプチブル性の清算が主題化されていると考えている。クレラは、理性と感情を対立させた「オペラ」マハゴニー市の興隆と没落への註釈」を念頭において批評しており、彼の批評が生まれる理由は理解できるが、岩淵の場合にはどうしてこのような解釈が生まれたのであろうか。この岩淵の解釈の成立を理解するためには戦前の日本の左翼運動に再び立ち戻らなければならない。

河上の『自叙伝』や『寒村自伝』には胡散臭い人物や転向者が数多く描かれている。この点に関して興味深いのは、転向者と非転向者にはそれぞれタイプがある。まず非転向者には二つのタイプがあり、河上と寒村はある意味でそれぞれのタイプを代表していると言える。河上肇は教授会と総長の勧告を受け入れて昭和三年に京都帝国大学を辞職するが、彼には俸給以上の印税収入があり、辞職は生活上の困難を意味しなかった。広い意味での非転向者の一つのタイプには、この河上の場合のように、家が地主であるとか資産家であるとか何等かの理由により生活に困らない人々がおり、もう一つのタイプには寒村のように、河上とは逆に家が貧しいが、否、貧しいが故に実践の中で不転の決意を固め最後まで節を曲げなかった人々がいた。そしてこの二つのタイプとは逆に裕福でもなければ貧しくもなく、その中間のプチブルに属する人々から最も多くの転向者を出している。戦前の特高警察の左翼弾圧は峻厳を極め、取り調べの際の拷問は日常茶飯事であった。そのために仲間への裏切も多く、また一旦治安維持法違反で逮捕されると、刑期を終えて釈放されても転向でもしない限りいやがらせをされまともな職業に就けずに生活に困るといふようなこともあり、

場合によってはスパイとして警察から金を貰っていたり、スパイになることを条件に刑期途中で釈放された人々もかなりいたようである。このような歴史的経緯により戦前から戦後の一時期までプチブル出身であるということは、思想的に常に動揺しており、階級闘争で最も弱い部分をなすものと考えられてきた。

プチブルとは常にプロレタリアートへの転落の不安に怯えると同時に、現実にはあり得ないにもかかわらず社会的に上昇し豊かになりたいたいというはかない期待を抱いている階層である。日本ではこのプチブルの階級的性格が転向という形で現われた訳であるが、これは日本の場合特高警察の徹底的な弾圧や後発の資本主義国である日本は社会全体として貧しかったということも関係しているように思われる。日本と違いドイツでは転向がこのような形で社会現象となることはなかった。

テキストそのものに裏付けがないにもかかわらず岩淵が『処置』にプチブル性の清算というテーマを読み込み、また日本の読者や研究者にそれが抵抗なく受け入れられているという事実は、右のような歴史的背景を考慮に入れなければ理解できないであろう。岩淵の解釈が如何に日本の特殊性を帯びているかは、『処置』上演当時から戦後に至るドイツでの批評や解釈と比べてみた時に明らかになる。クレラのようにブレヒトのプチブル性を問題にした批評家もいるが、作品そのものにプチブル性の清算が主題化されているとする議論は全く見当たらないからである。確かに『処置』では「個性の放棄」もテーマの一つになってはいるが、「個性の放棄」が左翼的な「プチブル性の清算」という主題とイコールである必要がないばかりか、ブレヒトがマルクス主義に接近する以前の作品である『男は男』の中心テーマは個性の

消滅であり、この作品によれば個性の消滅は既に現実のものとなっているのであるから、個性が実際に消滅した後に「プチブル性の清算」を改めて問題にする必要はないのである。⁽¹³⁾

また岩淵の解釈で目につくのはプチブル性とインテリであることが結び付いていることである。この結び付きは国際共産主義運動の中でほとんど宿命的とも言える意味を持っている。プチブルとインテリの結び付きは歴史的連関から切り離せば何の必然性も持たない。この結び付きは近代資本主義に固有のものである。資本主義社会では資本を持たない限り、労働力を売って生活しなければならぬ。過去の社会に比して高度に組織化された近代産業社会では、知識や技術を身に付けていなければいられないほど労働力を高く売ることができる。しかしこうした知識や技術を身に付けるためには高等教育が必要であり、また高等教育を受けるためにはある程度の資力が必要であるため、必然的にインテリはプチブルということになる。

だが一体プチブルとはどんな階層を指すのであろうか。この問題を考えるためには一つの証言を紹介したい。昭和三年に所謂人民戦線事件が起きるが、同年に京都の雑誌『世界文化』に關係していた知識人が治安維持法違反容疑で逮捕された。そのうちの一人和田洋一は『灰色のユーモア』の中で次のように書いている。

新村猛君のお父さんである新村出先生は、太秦署へ一度だけ訪ねてこられて、息子の猛君に訓戒めいたことを言われたらしい。「……」それから今は京大教授をやめておられる出先生が、毎月恩給としてどれくらいもらっておられるだろうという話になり、猛君が「三百円とすこし」と答えると、特高係長以下呆気にとら

れ、「たいしたものやなあ、大方わしらの月給の十倍やないか、隠退して何もせんと、それでもまだ三百円もらえるのか、ごついなあ、大学の先生はええなあ」と感にたえたような顔つきだった。

私は特高の連中ほどには、びっくりしなかったが、恩給などというもののビター文出ない私立大学の教授と、帝大教授の相違というものを、そのとき改めて感じさせられた。「……」

同志社に四十年つとめ、数え年六十九歳だった父は、退職後の生活を文学部講師としてのささやかな収入でささえていた。父と同居していた長男の私は、平素の心がけが悪くて、銀行や郵便局にお金をあずけるということをしていなかった。で、検挙され収入の道が絶たれたあとは、同志社からもらった五百円たらずの退職金が唯一のたよりであった。それは私が、今まで通りの普通の生活をしておれば、三カ月か四カ月で消えてなくなる金額であったが、これをせいぜいしまつして使って、向こう一年、あるいはそれ以上、つまり私が刑務所から出て働けるようになるまで、もたさなければならなかったのである。⁽¹⁴⁾

この和田の例を以ってすべてを代表させる訳にはゆかぬが、この証言からかなりのことが分るのではなからうか。

日本では徳川二百六十年にわたる封建支配のもとで市民社会の発展が遅れ、マルクスのいう根源的蓄積が行われなかった。その結果明治維新以後近代産業の育成にあたったのはまず国家であり、しかもこうした殖産興業政策は国民の搾取の上に成り立っていた。つまり日本では社会のレベルでも個人のレベルでも蓄積が非常に遅れていたのだ

る。和田は父親のことに触れているが、私立大学であれ大学の教授の経済的地位が当時の日本でそれほど低かったとは思われない。その和田の父親は大学を定年で辞めると、収入といえれば非常勤の講師料しかなかったのである。英語にはアップパー・ミッドウル・クラスという言葉があり、これは普通中産階級と訳されているが、中産階級とは職業生活から引退しても十分にくらしてゆけるだけの資産のある人々を指している。しかし当時の日本では中産階級はほとんど皆無というに等しかった。和田が本書の中で逮捕されて一番心配だったのは生活上の不安であったと繰り返し書いているが、家屋敷はなんとかあっても働くのをやめたら食うのに困るといのが日本のプチブルの実情だったのではあるまいか。政治責任を問わなければ、このようなプチブル出のインテリが生活への不安から、あるいは生活に困って転向し、闘いの隊列から落伍したとしても何ら不思議はないであろう。

プチブル出のインテリが経済的に不安定であるがために思想的に脆弱であるという傾向は、後進国であればあるほど大きかったように思われる。思想的脆弱さ故にインテリは労働者農民から不信の目で見られ、あるいは敵視され、場合によってはインテリに対する反発から反知性主義も生まれてくる。日本の事情はともかくとして、そもそもコミンテルン以降の国際共産主義運動には知識人に対する批判や抑圧が一つの傾向として絶えず底に流れているが、このような傾向はどのようにして生まれたのであろうか。第二インターナショナルや初期ドイツ共産党の指導部には多くの知識人がいたことを考えると奇妙なことと言わねばならない。

レーニンは一九二四年一月に死ぬが、同年六月にレーニン死後最初のコミンテルン大会（第五回大会）がモスクワで開かれた。この大会

で執行委員会議長のリノヴィエフは極左派および理論上の修正主義に対する闘争について語り、そこでルカーチ、コルシュ、グラツィアーディらを批判したが、その演説の中で「同志グラツィアーディは教授だ。コルシュも教授だ」と述べると、議場からも「ルカーチだって教授だ」という野次が飛んだと伝えられている。このエピソードからも当時知識人に対して向けられていた眼差がどんなものであったかが窺えるであろう。

レーニンが病に倒れ、彼の指導力が衰えると、ロシア国内では右派のスターリン、ジノヴィエフ、カメルネフと左派のトロツキー、ラデックらとの間で路線闘争が激しくなった。他方ドイツでは一九二三年十月に計画されていた中央ドイツでの武装蜂起が、政府に先手を打たれて失敗した。ちょうどこの頃最悪の状態に至ったインフレーションは文字通り天文学的なもので、外国為替市場でのマルクと米ドルとの交換比率は一ドルに二兆マルクであった。しかしこのインフレーションもドーズ・プランに基づくアメリカ資本の導入とレンテンマルクの発行により急速に収まり、ワイマール共和国は所謂「相対的安定期」に入ることになる。経済の安定とともに革命的状況も後退してゆき、共産党も急速に影響力を喪失していった。こうした状況の急変に伴いドイツ共産党やコミンテルン内部にも重大な変化が生じることになる。

コミンテルン創設当時、ロシアは革命を押し進めるためにヨーロッパの革命に期待をつながなくてはならず、またドイツは革命的状況にあったこともあり、ドイツ共産党はコミンテルン内部でロシア共産党と同等の力を持っていた。しかし二三年の武装蜂起が失敗し、ドイツでの革命が期待できなくなると、コミンテルン内部でのロシア共産党

の優位が決定的なものとなる。この結果ロシア共産党内部の路線闘争がそのままドイツ共産党内部に持ち込まれ、路線闘争のたびごとに指導部が交代し、二〇年代後半にエルンスト・テールマンの指導体制が確立するまでこうした状況が続くことになる。二三年の武装蜂起の失敗によりそれまでのブランドラー体制がルート・フィッシャー・マースロフ体制となり、二五年にはテールマン・ベンゲルが指導権を握ることになる。二四年には党の「ボルシェヴィキ化」が方針として採択されるが、このボルシェヴィキ化の過程でフィッシャーとマースロフが指導部から降りる時に、指導部からの主要な知識人の締め出しが行われた。これによりそれまで存在しなかった出身階級による差別が定着することになる。一九二六年二月にモスクワで開かれたコミンテルン拡大執行委員会の第六回大会でスターリンはドイツ共産党とその指導者テールマン（彼は労働者階級の出身であった）に向って次のように述べた。「知識人が本当に労働者の使命に身を捧げるつもりならば、彼らを党の仕事に就けなければならない。逆に彼らがどんな犠牲を払っても支配し命令しようとするならば、彼らを追放すべきだ！ 現在の中央委員会がプロレタリアートが優勢であるという事実を、ドイツ共産党にとってただ名誉となるにすぎない。」⁽²¹⁾ こうして左派の理論家でイエーナ大学の哲学教授であり、後にブレヒトにマルク主義の手ほどきをすることになるカール・コルシュなどもその年のうちに党から除名されてしまうのである。

このような反知識人的傾向が定着したのは、偶々フィッシャー・マースロフの指導部を追い落とすためにジノヴィエフやスターリンが考え出したことが、事の成り行き上そうなってしまったのか、ロシアの後進性がやはり影響していたのかはにはかに断定し難いが、ドイツ共産

党の創設時の主要なメンバーであるローザ・ルクセンブルクやカール・リープクネヒトがそれぞれ国家学や法学の博士であったことを考えると、この変化は重大であると言わなければならない。またロシア共産党の介入がなければこのような傾向が定着することはなかったであろう。国によって事情が異なるとは言え、現在でもソヴィエトに最も近いとされているフランス共産党の指導部には労働者階級の出身者が多いという事実は、「ボルシェヴィキ化」が単なる路線闘争や党機構の改革だけに終始しなかったことを物語っている。

「ボルシェヴィキ化」が党の方針として採用されてからローザ・ルクセンブルクの理論はレーニン主義からの逸脱として批判されたが、革命家としてのローザ・ルクセンブルクに対する党の高い評価には変りがなく、黨員の間でもローザへの敬愛の念は強かったようである。党の指導部から多くの知識人が排除されたとは言え、こうした事情は「プチブル的インテリの弱さ」が問題にされた日本とは違った環境や伝統がドイツに存在していたことを示しているであろう。また戦前の日本の知識人が労働者農民や左翼運動に感じていたとされる「負い目」のようなものも、均質性が強調される日本社会独特の現象ではなからうか。階級間の距離が日本以上に厳然と存在しているドイツではあるが、ヨーロッパの個人主義は個人の階級的な差を差として認め、さらにはそれを超えて共闘することを可能にしていたように思われる。

(五)

これまでブレヒト解釈に関する若干の問題を様々な観点から検討してきた。これをブレヒト研究の問題として見るならば、わざわざ論文

を書くほどのことはないかもしれない。しかし一見些細なことも二〇世紀の国際労働者運動と深いところで通底しており、しかも社会主義の問題を考へるとき現在でも尚それは問題たることを止めてはいないのである。それは中国の文化大革命における知識人批判などを考へれば明らかであろう。

現在社会主義を考へる時にまず問題にしなければならぬのは、歴史の皮肉と言うべきか、マルクスの理論に反して資本主義の発展がヨーロッパで最も遅れていたロシアでまず革命が成功し、その結果社会主義は後進国の持つ様々な問題を一拳に抱え込んでしまったことである。これまでブレヒト解釈について述べてきたこともすべてここに根を持つていえると言へるほどであり、またこれに関して既にマルクスが十分な認識を持つていたという逆説が存在している。マルクスは一八四四年『経済学・哲学草稿』で次のように書いている。

自己疎外の止揚は、自己疎外と同一の道程をたどつていく。最初に私有財産は、ただその客体的側面においてだけ——だがそれにもかかわらず労働は私有財産の本質として——考察される。「……」最後に、共産主義は止揚された私有財産の積極的表現であるが、さしあたりは普遍的な私有財産である。共産主義はこの関係をその普遍性においてとらえるので、共産主義は、その最初の形態においては、私有財産の普遍化と完成とであるにすぎず、そのようなものとして共産主義は、二重の形態で姿を現わす。第一に、物的な所有の支配があまりにも大きくこの共産主義の前にたちはだかつていたので、そのためこの共産主義は、私有財産として万人に占有されえないあらゆるものを否定しようとする。それ

は暴力的なやり方で、才能等々を無視しようとする。この共産主義にとつては肉体的な直接的な占有が、生活や生存の唯一の目的とみなされる。労働者の仕事は止揚されないで、万人のうえに拡大される。私有財産の關係は、物的世界に対する共同体の關係としてそのまま残つてゐる。「……」この共産主義は——人間の人格をいたるところで否定するのだから——まさにこうした「人格性の」否定である私有財産の徹底した表現であるにすぎない。普遍的な、また力として組織されている妬みこそ、所有欲がそこで再生され、そしてそれがただ別の仕方でも満足されている隠された形態にはかならない。このようなものとしての一切の私有財産の思想は、少なくとも、より富裕な私有財産に対しては、妬みと均分化の要求として立ちむかうものであつて、その結果、それらは競争の本質をさえかたぢづくることになる。粗野な共産主義者は、頭のなかで考へた最低限から出発して、こうした妬みやこうした均分化を完成したものにすぎない。彼は特定の限られた尺度をもつているのである。私有財産のこのような止揚がいかにわずかしか現実的な獲得となつていないかということは、教養と文明の全世界が抽象的に否定されていることが、すなわち私有財産を超え出るどころかいまだかつて私有財産に到達したこともないような貧困で寡欲な人間の不自然な単純さへと還歸するものであることが、まさに証明してゐる。²²⁾

このような件を読むとロシアや中国での革命が多くの点でマルクスのいう「粗野な共産主義」²³⁾であることが分かるであろう。国民の大多数が食うや食わずの最低限の生活しか許されていない国で革命が起これ

ば、「肉体的な直接的な占有が、生活や生存の唯一の目的とみなされ」その結果、まず最初に要求されるのが「均分化」であり、富も貧困も平等に分配されることが求められる。そして「私有財産として万人に所有されないものを否定し」、「暴力的なやり方で、才能等々を無視し」、「教養と文明の全世界が抽象的に否定され」る。共産主義のこのような段階では「才能」や「教養」を持っている知識人はその社会にとって異分子以外のなものでもない。「肉体的な直接的な占有」を求め「教養」というようなことには全く無関心な民衆と知識人との間には越え難い溝があり、その結果党や国家は民衆の圧倒的な支持を背景に知識人を抑圧し弾圧することができる。三〇年代のソヴィエトにおける粛清とそれ以後の組織的な反体制派の弾圧、多くの犠牲者を出すに至った文化大革命当時の知識人批判、カンボジアでの知識人や都市住民に対する大量虐殺等の根は多かれ少なかれ同じところにある。

既に本論でマーティン・エスリンが共産主義や共産主義者を語るのに用いた宗教的比喩に、宗教の超越性とマルクス主義理論の普遍性との関連から検討を加えておいたが、キリスト教の教義やマルクス主義の理論的特性とは別の観点からもまたある程度説明がつく。宗教的比喩は物質的現実そのものに根拠を持っているからである。

右に掲げた引用の中でマルクスは、初期の「粗野な共産主義」の段階では「教養と文明の世界が抽象的に否定されている」と書いているが、市民社会が十分に実現していない社会、生産性が低い社会で実現された「共産主義は私有財産を超えるところか、いまだかつて私有財産に到達したこともないような貧困で寡欲な人間の不自然な単純さ」を免れることができない。このような抽象性や単純さは、「肉体的な直接的な占有が、生活や生存の唯一の目的とみなされる」ところでは

必然的である。なぜならここでは「肉体的な直接的な」慾求を満たさないものは無視され否定されざるを得ないからである。この現実を無視した抽象性と単純さは宗教に通ずる面を持っている。中世のキリスト教は個々の具体的な問題に対して回答を持っていたが、それは最終的に超越的な神に解消されるという意味において抽象的である。これは禅の「悟り」についても言い得ることである。「人間の人格性をいふところを否定する」ことも、「肉体的な直接的な占有が、生活や生存の唯一の目的とみなされる」ことも、現実によって強いられるとは言え、ここに認められる単純化や抽象化は、それが現実の単純化や抽象化である限りにおいて宗教のそれに近いのである。

本論の冒頭に『真知子』からの引用をエピグラムとして掲げておいたが、その作者の野上弥生子は『迷路』のあとがきで次のように書いている。「まず『迷路』には特定のモデルはほとんどない。もし私の構想の中にあつたものをモデルとするなら、昭和六、七年代の日本における、左翼的思想のシュトゥルム・ウント・ドラングにまぎこまれた若い世代の一群が、ことごとくそれだといつてよい。当時のいわゆる学生運動は唯物史観にもとづきながら、本質的には一種精神主義的なものだとする考え方を私はいまも変えていない。」⁽²⁴⁾また和田洋一は最近あるところで次のように書いている。「わたしは二七年から三〇年まで京大の学生であり、その前後の時期に、わたしのまわりには若い、献身的な社会運動家がたくさんいた。彼等はマルクス主義は社会科学であると信じていたが、彼等は実はマルクス教の信者であり、レーニン教の信者であつたと今にして思う。」⁽²⁵⁾どちらも戦前の左翼運動に対して理解と共感を持ちつつも、一定の距離を保っていた人の言

葉であるが、その距離の分を差し引いても、彼等の言葉には真実性があるように思われる。無論マルクス主義は宗教ではない。しかし「科学」であるマルクス主義も後進国の日本の現実の中では精神主義的傾向なり、ある種の擬似宗教的傾向を持たざるを得なかったのである。戦前の日本のマルクス主義がこうした傾向を持っていたにしても、それは決してマルクス主義の汚点とされるべきことではない。元来思想とはそうしたものである。どんな思想であれ、それを担うのは人間であり、科学的認識が「人間の実践的エネルギー」⁽²⁶⁾と結び付いた時に初めて、それは思想としての意味を持つからである。戦前のマルクス主義が日本の後進性や未熟な労働組合運動のために不十分な面が多くありまた多くの犠牲者をださねばならなかったにしても、「思想」が流行や意匠に堕している現在の状況と比べるならば、思想のそのようなあり方ははるかに見るべきものを持っていたのではなからうか。

註

- (1) Martin Esslin, Brecht. A Choice of Evils. London, 1959. p. 42.
- (2) Reiner Steinweg, Das Lehrstück, Brechts Theorie einer politisch-ästhetischen Erziehung. Stuttgart, 1972.
- (3) op. cit. p. 137.
- (4) op. cit. p. 141.
- (5) 荒畑寒村著『寒村自伝(上)』(岩波文庫版) 東京、一九七五年。六二頁。
- (6) 前掲書、六二頁。
- (7) 前掲書、九二頁。
- (8) 前掲書、四四二頁。
- (9) 前掲書、四四二頁。
- (10) 河上肇著『貧乏物語』東京、一九六五年。一五三～一五四頁。
- (11) 河上肇著『自叙伝』(第二卷) 東京、一九五二年。三七頁。
- (12) 前掲書、三～四頁。
- (13) 村山淳彦「ドライサーの一九三〇年代」一橋大学研究年報『人文科学研

- 究』二六号。東京、一九八七年。八〇頁～九〇頁参照。
- (14) Heinrich Heine, Werke in vier Bänden. Hrsg. v. Günter Hantzschel. München, 1976. S. 533.
- (15) 岩淵達治著『ヘンヤ』東京、一九八〇年。八七頁。
- (16) Bertolt Brecht, Gesammelte Werke. Frankfurt am Main, 1976. Bd 2, S. 634.
- (17) Alfred Kurella, Ein Versuch mit nicht tauglichen Mitteln. In: Bertolt Brecht, Die Maßnahme. Kritische Ausgabe mit einer Spielanleitung von Reiner Steinweg. (Hrsg.) Reiner Steinweg. Frankfurt am Main, 1972. S. 388 f.
- (18) 拙論 Sogo Takahashi, Über Brechts „Mann ist Mann“ —— Zwischen der Neuen Sachlichkeit und dem epischen Theater —— (『横浜国立大学人文紀要』第二類 第三十三輯 横浜、一九八七年所収) を参照していただければ幸いである。
- (19) 和田洋一著『灰色のユーモア』東京、一九五八年。和田洋一著『私の昭和史』『世界文化』のころ』所収。東京、一九七六年。二二六頁～二二七頁。
- (20) 池田浩士著『ルカーチとの時代』東京、一九七五年。八一～八二頁参照。
- (21) Hermann Weber, Die Wandlung des deutschen Kommunismus. Die Stalinisierung der KPD in der Weimarer Republik. Gekürzte Studienausgabe. Europäische Verlagsanstalt. Frankfurt am Main, 1969. S. 145.
- (22) カール・マルクス著『経済学・哲学草稿』(岩波文庫版) 東京、一九六四年。一二七～一二八頁。
- (23) マルクス、前掲書、一三〇頁。
- (24) 野上弥生子著『迷路』東京、一九五八年。岩波文庫版第四卷三二五頁。
- (25) 和田洋一 書評「二〇年間の執念——高村宏の業績を前にして——」雑誌『世界文学』(第六六号) 東京、一九八七年。六九頁。
- (26) マルクス、前掲書、一四一頁。