

アナキスト社会学序説

八 木 正

一 アナキスト社会学とは何か

——「科学的」社会学との訣別——

「アナキスト」は、権力側から社会秩序を破壊する危険分子として弾圧され、抹殺されてきたばかりか、革新組織の側からも社会運動の攪乱者として忌避され、排除されてきた宿命を負っている。しかし世の中にこれほど甚だしい誤解、いや曲解も珍しいのであり、この双方とも、己れの権益や権勢を擁護する立場からの烙印^{ラベリング}づけにはかならない。そしてこれらの見方はいずれも、「アナキスト」を特定の政治的イデオログまたはその組織体に封じこめて規定するという共通の誤りを犯している。

ダニエル・ゲランは *anarchie* という用語を問題にして、それが古代ギリシャ語の、権力あるいは政府が存在しないような事態を意味する原義から離れ、「数千年にもわたって偏見が支配していて、そのために人々は、権力ないし政府なしにすべすべを知らず、アナルシは卑語としての意味で理解されてきた。つまり混乱、無秩序、秩序破壊の同義語である」と歎いている。⁽¹⁾そして彼自身は、無政府思想は何よりも社会主義^{ソシアリズム}と同義語であり、その一支流以外のものではないと

規定することによって名譽を救い、テロリストと誤解されるのを防ぐべく、より明瞭な術語として自由社会主義あるいは自由共産主義自由共産主義という語の採用に好意を示している。だがこのような規定は、アナキズムの本質の把握を妨げかねない誤解を避けるという正当な意図に発しているとはいえ、やはり通念的なアナキズムの理解を前提とし、それに弁解を加えるという試みにほかならず、あまつさえ、それを社会主義の一支流と規定することにより、社会主義そのものに内在する反個人性や抑圧性を不当に隠蔽する結果ともなっている。アナキズムが巷間において長い間「混乱・無秩序・秩序破壊」を意味するものと理解され、嫌悪されてきたとすれば、それはとりもなおさず、国家権力が己らの課する秩序の崩壊を恐れ、支配秩序を維持・発展させるために、その非容認者、反乱者に対して攻撃的な烙印づけと宣伝、教化をたえず行ってきたからにはかならない。

この点では、野田茂徳の次の透徹した考察から深く示唆されるものがある。

「△アナキー▽という△言葉▽は根源的に発せられたときにのみ、△言葉▽の固有の△運河▽の命運を所有することができる。……△アナキー▽という△言葉▽は、まさにあらゆる△存在▽の源初性を語る根源語だったのである。この世界の△全存在▽が奴隷的状态をもって始まっているわけではない。この世界が△アナキー▽な△全存在▽をもって始まっているのである。

ここに△アナキー▽が根源語として語られることはない。△アナキー▽は無秩序の状態を言いあらわすものとして使われているのであるが、これは明らかに△アナキー▽の根源性から離れ、△言葉▽が固有に所有する源初性をも含んだものではないのである。△アナキー▽は国家や政府、そして権力による秩序、すなわち奴隷的社会関係を呈する秩序のなかで使われたとき、秩序破壊を含む無秩序状態をはじめ意味したのであった。△アナキー▽という△言葉▽の源初的意味と関係なく、権力の意志の反映として、対峙する状況に△アナキー▽をあてがったのが、ここにち不用意に

使われる△アナキー▽なる△言葉▽である。そのような△言葉▽は権力に発し、奴隷に至る秩序の回路を先験的に受け入れた者の△言葉▽である。△アナキー▽は根源語で語られる以外は奴隷の△言葉▽なのである。⁽²⁾

これはたんに言葉の詮索の問題なのではない。アナキーが根源的な存在性を表現する言葉であるとすれば、それは卑小な政治的脈絡を超えた実存性において問題とならなければならないことを意味する。その点に思い到时、「アナキズムとは己れの△存在▽の源初性によってのみ△アナキー▽を獲得するものであるから、アナキズムを類によって規定することは意味がないのである。だれでも、己れの生き方を単に方法としてだけではなく、生命△存在▽のあり方として選択しなければ△アナキー▽の源初性に達することはできない。……△アナキー▽は生死を語る△存在▽であらねばならないのである。」という彼の主張の意味は、限りなく重いと云わなくてはならない。

アナキーをこのような意味に把握する時、当然アナキストは特定の政治的信条を抱いた思想家やグループに限定されるはしない。全く逆に、無政府ないし自治の思想と行動につながるすべての人びとが、したがってごく平凡な民衆でさえもが、アナキストであることが可能となる。ただ・いなどの表現に従えば、歴史的にみても、アナキストは特定の時代に限定されることなく、いつの時代にも存在するし、また本人が意識するとしなにかかわらず、アナキストと呼んでよいかもしれないから、「アナキストの地平は限りなく拡大していくばかり」であり、だから「あなたも、ほくも、アナキストかも知れないし、そう呼ばれるかも知れない」のである。⁽³⁾

その意味でアナキズム思想の種子は、広範な民衆の土壌の中にこそ宿っているというべきであり、かえって政治的運動グループの発生の方が、特殊な歴史的表現形態であるとさえいえないかもしれない。この点を確認しておかないと、冒頭で述べたような政治主義的なとらえ方の誤りに導かれることになる。しかしながら、アナキストをこのように理解することは、権力にとってかえって真に恐るべき事態となる。ただ・いなどの次のような言説は、一見逆説的なようだが、まとも

的を射ているといわざるをえない。「権力者は法律でしほり罰でおどし、自分らが指導し、秩序のわくにとじこめなければ、国民はなにもできぬ愚民だという。だが、アナキストは、国家も法律も指導者もなくとも、自分たちは自治ができる、人間はそれができてはじめて人間だと主張するのだから、この、中央集権に反対する思想の方が、少数者の爆弾よりもずっとおそろしいことだろう。」⁵⁾

「學術論文」に似つかわしくない「傾向的」な書き出しとなったが、本稿の論旨からして上記の点の確認がまず先決であるし、またアカデミズムの権威性をもあえて打破する必要もあつたのである。実際、客観性を装った「科学的」論文よりも、民衆の実践と体験からくる肉声の方に、かえって事柄の本質を衝いた真実が存するものである。それゆえ、あれこれのアナキズム諸思想を分類し、関連づけ、その性格をあげつらうことが、本稿の目的なのではない。そうではなく、上に述べたような意味での、すなわち支配的な権力思想に対峙する、民衆的なアナキー思想にいかなる自然観、人間観、社会観がふくまれているか、そして今日、その思想にいかなる課題が負わされているかを探究することに、本稿の主題がある。

どのような思想的営為も、それに特有の自然観、靈魂観、人間観、社会観などによって支えられている。これらの観念体系を社会学と名づけるとすれば、民衆のアナキスト思想にも「アナキスト社会学」が対応することになるだろう。それがいかなる特質をもっているのか、それにどのような意義があるかを探ることが、究極の課題でなければならない。しかし実際問題としては、民衆の原生的な思想を直接吟味することは至難であるし、またいかに民衆に基盤をもつ思想であっても、それは通常最終的には特定の思想家の諸体系に集約されるものであり、民衆が逆にそれらに影響されることもある。したがって実際の作業は、アナキスト思想家と目される人びとの思想体系を検討することにならざるをえないことになる。

ところが、このような検討作業ですらほとんど皆無に近いのが、社会学研究の現状である。⁶⁾とくに日本では、「科学的」社会学論としてのマルクス主義の評価が高く、「マルクス主義社会学」もかなりの隆盛を示しているが、それに反して、アナキスト思想についてはその社会学の探究の試みはきわめて稀である。その理由は、基本的にはアナキスト思想の多様性、非体系性、非科学性にあるだろう。高島通敏は、「アナキズムが歴史的な近代社会として、われわれの前に現実にあるものに取組む姿勢」を問題とし、詩人や哲学者に較べると、アナキズムの側に立つ社会学者が少いのに対し、アカデミシャンを輩出している。「マルクス主義や近代主義が、歴史的近代社会の現実のなかにある法則性、傾向性を探究し、それをふまえてユートピアを構想するという姿勢」をもち、そこに「社会科学的な分析と運動論とのダイナミックな関係」が生まれていることを高く評価している。⁷⁾

それにとどまらず彼は、アナキズムが「歴史的近代社会から引きずりだした核観念」が△自由▽、△反国家▽、△反権力▽といった「目標価値」の概念でしかなく、アナキストが現実を問題にする際には、マルクス主義的な△人民▽、△労働▽とか、近代主義的な△組織▽、△生産力▽とかの概念を「密輸入」しているときさきめつけている。要するに、アナキズムにおける科学性の欠如の指摘である。しかし高島のこのような批判は、彼自身の科学主義的思考のドグマとアナキズムの本質についての無理解をさらけだしているものにはかならない。あらゆる形の抑圧性を原理的に拒否するアナキズムは、抑圧の主要形態のひとつである科学そのものを、社会科学もふくめて、拒否の対象としているのだ。

残る問題は、社会学が社会科学に属することを前提とするかぎり、一方でアナキズムの非科学性を容認しておきながら、他方で「アナキスト社会学」の存立を主張することは矛盾ではないかということである。このことは社会学をどのようなものとしてとらえるか、という根本問題にかかわってくる。この点に関する立ち入った議論は今を避けざるをえないが、コントを始祖とする近代社会学の主流が今日まで一貫して科学主義を標榜してきたことは明確に指摘しなければなら

ないし、⁽⁸⁾また社会学が科学主義的な理論体系だけに限定されるものではないとの主張を決然と掲げなければならぬ。

この論点に関連して特に関心を惹くのは、社会学の成立をめぐる経済学者ハイエックの見解である。彼はむしろ、ある一定の政治的ドグマから発して科学そのものを否定しているのではない。ただ彼は、科学的見方と明確に区別された科学主義的 (scientific) な見方を問題視し、「科学主義」なるものは、「ある思考習慣を、それが作り上げられて来た分野とは異なった分野に機械的、無批判的に適用する態度」を指し、さらに「主題を考察する以前に、その主題を探究するの一番適した仕方の何たるかを要求する見方」であって、はっきりと「非科学的な一つの態度」であると断定している。⁽⁹⁾

本書で最も興味深いのは、サン・シモンとサン・シモン主義者にみられる科学主義的傲慢についての指摘である。⁽¹⁰⁾サン・シモンは、ある時期にニュートンに対する熱烈な崇拜から、「ニュートン評議会」計画の提案を行った。この評議会は、数学者、物理学者、化学者、生理学者、文学者、画家、音楽家各三名から成り、彼らはその傑出した能力により「この世で『神』を代表する者」となる。この科学者評議会はこのような最高の精神的権力者として、新しい社会組織の中央計画主体となり、またすべての人間が働く仕事についてうむをいわせぬ指導にあたる。

これ以後、社会の意識的な再組織によって「革命を終息させる」サン・シモンの欲望——それはまさに「科学による反革命」と呼ぶにふさわしい——は、ますます加熱の度を加える。ハイエックによれば、「それは近代実証主義と近代社会主義、双方の始まりであり、かくして両者は決定的に反動的で、権威主義的な運動として出発したのである」。⁽¹¹⁾（強調点、引用者）科学者と産業者との結合した力による社会の専制的統治、これこそがサン・シモンの思想の要諦であり、この考えはコントの「社会物理学」Ⅱ「社会学」に引き継がれて行く。この見方、すなわち一見正反対に位置するかにみえる、実証的にして工学的な社会学と科学性を自称する計画主義的な社会主義とが、科学と産業による中央集権的な社会支配という反動性において同じ根をもっているというハイエックの指摘は、双方の本性を鋭く衝いている。両者はいわば集権的な科学支配

思想の双生児ともいえるべきものであり、その計画・指導思考において、民衆とその自発性を限りなく抑圧するところに成り立っているといえよう。そしてこの意味での科学主義的な社会学および社会主義と訣別する地点に、アナキズムとその社会学の起点があるといふべきであろう。

注

- (1) Daniel Guélin, L'ANARCHISME, 1965. 江口幹訳『現代のアナキズム——甦える絶対自由の思想』(三一書房、一九六七年)一七二—七三頁。
- (2) ポール・アヴリッチ、野田茂徳訳『ロシア・アナキズム全史』(合同出版、一九七一年)所収の「訳者あとがき」。
- (3) なだいなだ「序章・真のアナキズムとは」、大沢正道編『アナキズムと現代——国家・法律・指導者を否定』(三一書房、一九七五年)所収。
- (4) 私はその好例として、抑圧的な管理社会の実相をエロチック・ユーモアをまじえてえぐりだしている、神戸の市民グループ「ろくさん」の一連の座談会シリーズを挙げたい。ろくさん編・著『指導者なんかいらんわい——管理社会からの脱出』(一九七四年、ばいぼ出版)、同『教育されてたまるかい』(一九七五年、同上)、同『福祉社会のいやらしき——管理社会から脱出』(一九七六年、同上)、同『女の解放・男の解放』(一九七八年、同上)、同『管理することが教育か』(一九七九年、同上)。
- (5) 大沢正道編、上掲書、八ページ。
- (6) ただ、ブルードンについては、ギェルヴィッチの研究 (Georges Gurvitch, PROUDHON, 1965, P. U. F. ほか)とそれをふまえたアンサールの著作がある。Pierre Ansart, SOCIOLOGY DE PROUDHON, 1967, P. U. F. 齊藤悦則訳『ブルードンの社会学』(法政大学出版局、一九八一年)。なおアンサールには、MARX ET L'ANARCHISME, Essai sur les sociologies de Saint-Simon, Proudhon et Marx, 1969, P. U. F. ほかの著作もある。
- (7) 高島通敏『市民』の視角とアナキズム」、大沢正道編、上掲書、一一六—一一七ページ。
- (8) ポール・アヴリッチは、アナキズムの反インテレクチュアリズムを論ずるなかで、次のように書いている。「アナキストは、合理的な法によって社会が治められるという観念に確固として反発した。歴史や社会学のいわゆる科学的理論は、人間の頭脳が生み出した人工的な作り物であって、人間の自然な自発的衝動をふみにじるだけであると主張した。」(Paul Avrich, THE

RUSSIAN ANARCHISTS, 1967. 野田茂徳、前掲訳書、九六ページ。)とくにバクーニンは、マルクスやコントとその継承者たちを、「精神の優秀な教化を行なう新しい特権的な殿堂」を崇める「科学の司祭」であった、と非難している(同上訳書、九九ページ)。

(9) F. A. Hayek, THE COUNTER-REVOLUTION OF SCIENCE, Studies on the abuse of reason, 1952. 佐藤茂行訳『科学による反革命—理性の濫用』(木鐸社、一九七九年)六七ページ。

(10) F. A. ハイエク、同上書、第二部・科学による反革命。

(11) F. A. ハイエク、同上訳書、一八八ページ。

二 アナキスト思想の諸系譜と基本原理

——個人主義・連合主義・共同体主義——

アナキズムの本質が、程度の差こそあれ、権力拒否もしくは権威否認の立場にあることについては、何ら異論をさしはさむ余地はあるまい。しかしそれらの強調点には互いに相当の開きがあり、混沌ともみえる多様性を示していることも、アナキズム特有の傾向となっている。

研究家によるアナキズムの分類の仕方也不一样ではないが、代表的な研究者であるウドコックは、きわめて簡明にアナキストたちを次のように特徴づけている。⁽¹⁾ 理性の人——ウイリアム・ゴドウィン。エゴイスト——マックス・シュティルナー。逆説の人——ピエール・ジョセフ・ブルードン。破壊の人——ミハイル・バクーニン。探検家——ピョートル・クロポトキン。予言者——レフ・トルストイ。

また大沢正道は、現代アナキズムへの思想的道程をたどるなかで、次のような系譜を区別している。⁽²⁾

三人の創始者たち(ウイリアム・ゴッドウィン、ピエール・ジョセフ・ブルードン、ジョサイア・ウオーレン)

啓蒙的アナキズムを唱えた人々

A ブルードン主義(前期ブルードン主義・トランとド・パーブ、後期ブルードン主義・マッケイとランダウアー)

B ポストン派アナキズム(アンドリュース、スプリーナー、グリーン、タッカー)

C 個人主義的傾向(スティルナー、イブセン、エマーソンとソロー、ホイットマン、カーペンター、W・モリス、ワイルド)

D 近代学校運動(ルイズ・ミッシェル、フランシスコ・フェレル)

E 宗教的アナキズム(トルストイ、ドウホボル派、ハッタライツ共同体)

行動的アナキズムの諸運動

バクーニンとバクーニン主義(無政府集産主義)

バクーニン主義の展開(ギョームとジュラ同盟、ネチャーエフとチュルケゾフ、マラテスタ、カフィーロ、コスタ)

フランスの行動的アナキズム(ルクリュ、ミッシェル、ブルース)

行動的アナキズムの新段階(J・モスト)

クロポトキンとクロポトキン主義(無政府共産主義)(A・バークマン、エマ・ゴールドマンほか)

アナキストへの親近性を示しているといわれる社会学者ホロウィツは「アナキズムの戦略と信条の類型学」として次の八つを区分している。⁽³⁾ 功利主義的アナキズム、農民アナキズム、アナルコ・サンジカリズム、集産主義的アナキズム、秘密結社的アナキズム、共産主義的アナキズム、個人主義的アナキズム。

しかしながら本稿の目的は、アナキズム思想の諸流派の分類基準やその妥当性を問うところにはない。個々のアナキストの特徴や彼らの思想の強調点や表現には当然さまざまな相違が見出されようが、その本質において権力拒否の立場が貫かれているかぎり、あまりそれに拘泥する必要はない。細かい相違点をあげつらい、個人主義的または組織主義的または共同主義的な信条の各々に照らして、他を攻撃することに急な態度——たとえば、個人絶対主義的な立場から組織主義的

なサンジカリズムを非難し、自らの立場を「純正」アナキズムと称するような主張——には、あまり意味があるとは思えない。むしろこのことは、無原則的な妥協やうわべだけの統一の推奨とは無縁であり、アナキズムの生命にかかわる論点については現実即した検証と徹底的な相互批判が要求される。ただ、無意味な観念上の対立や抗争は避けるべきだろうというにすぎない。

ここでとりあえず、アナキズム思想の基調でもあり、強調点の置き方によっては諸系譜ともなりうる、その生命線を持たれば、そこに自律的な個人主義と協同的な連合主義と自治的な共同体主義の諸原理を発見することができよう。この三者は相互に連関し合っており、切り離すことができない。形式的な観点からみれば、個人主義と共同体主義とは相容れないものであるが、実質に即してみるならば、両者をつなぐ媒介項が連合主義の原理であり、それは主体性を重んずる個人主義の基底に立ちながら、協同化への姿勢と展望をもっている。またここでいう個人主義は排他的な利己主義とは全く異質であり、自己を含む社会におけるすべての主体性を尊重するところに成り立つ自律的原理であるところから、自由連合や協同化への契機を内在しているばかりか、むしろそれを積極的に追求するものでもある。一方、ここでいう共同体主義は中央集権的な全体主義とは対立する理念であり、主体性の尊重という意味での個人主義に立脚しているのであるから、必然的にあくまで自発性と自治とに根ざしていなければならず、したがって対等の連合に基づく小規模で非固的な分散的共同体とならざるをえない。

さて、これらの諸原理との関連において、ここで個人や結社や社会という社会学上の基礎概念について若干の考察を試みなくてはならない。これらの諸概念がきわめて抽象度の高い、西洋的な観念であることにまず留意する必要がある。明治期の日本に新興の SOCIOLOGY が移入された際にその翻訳をめぐって幾多の変遷があったことは日本社会学史の文献に詳しいが、その基礎を成す society や individual の概念の訳語についても苦心のあったことが明らかにされている。

齊藤毅によると、明治初期の知識人は、東洋の専制的な絶対者への隷属とは違って、西洋世界には自由で平等な人民の相互結合があることを察知し、双方の世界の差異を自覚していたが、ソサエチーやインヂビジュアルという観念はかつて日本に存在したことがなく、したがってそれらを表現する語も全くない有様で、その訳語には困惑したようである。理解の困難の第一は、東洋には今でいう「タテ社会」しか存在せず、西洋の「ヨコ社会」の認識が欠如していたこと、第二に、日本には社会を構成する平等な権利義務の主体としての個人概念がなかったこと、第三の理由として、社会の概念がきわめて抽象的なものであることに由来していることが指摘されている。具象性を欠くこの新来の相補的概念は、漢語を用いて現在のように訳されたというが、はたしてその本来の意味が日本に定着したといえるであろうか。とりわけて社会の基礎である個人概念についてはその認識が十分でなく、個人主義が身勝手な利己主義と混同される傾向が根強く残っている。

もっとも西洋においても individualism の理解をめぐって少からぬ混乱があり、そのことがアナキズムの主張や運動に異なった潮流をもたらす原因ともなっている。同じことは、類似の概念である egoism についてもいえる。これは元来自我の独自性や不可侵性を主張するものでありながら、一般には altruism と対立する排他的な利己主義の同意語として扱われてしまっており、また individualism との異同、関連も必ずしも判然とはしていない。

個人主義的アナキストまたはエゴイストとして筆頭に挙げられるのは、マックス・シュテイルナーである。有名な彼の序言は、このように記されている。「神のものは神の事柄であり、人間のものは人間の事柄である。私の事柄は、神のものでもなく人間のものでもなく、真なるもの、善なるもの、正義なるもの、自由なるもの等々ではなく、ただひとり私のものであるのだ。それは、普遍的なるものではなく、ただ一私であるごとくに、唯一であるのだ。私にとって、私

を超えて何ものもないのだ！」(強調点、原著者)。

エゴイズムの典型とみられるシュティルナーの表明であるが、これよりもさらに徹底した個人主義の観点に立って独自の社会学を提示している思想家に、ジョルジュ・パランドがいる。パランドは論文「アナキズムと個人主義」において、ステイルナーが「社会は君を使用するが、結社は君が使用する」というのに対して、「区別はつけようにもつけられない！社会と結社の限界をどうして決める？結社が結晶化して、じきに社会になってしまうのに、ステイルナーの同意などを求めないではないか？」(強調点、原著者)と皮肉っている(6)。

この問題は、社会集団の一形態としての結社の性格をいかに把握するかということにかかわっている。個人の本有的な独自性に執着するかぎり、このような主張も成り立ちうるが、これは人間の根源的な社会性をも頭から否定し去る、あまりにも偏狭な見方といわねばならぬ。社会はたしかに個人にとって限りなく不条理な存在である。その不条理性を生涯にわたって問いつづけたのが、ほかならぬシモーヌ・ヴェイユであった(7)。しかしそれにもかかわらず、ひとは社会への依存からは一瞬たりとも逃れることができない。もし「社会」から切り離された「個人」の独立的な存在性を主張することがパランドの意図であるとしたら、それは彼の思想の観念性を示すものでしかあるまい。

私見では、前述のように、個人主義は自他を問わず、個人の自律性と主体性を尊重する考え方であるから、協同的な社会性への契機をそれ自身の中に内在しているのでなければ、アナキズムの連合主義の原理がそもそも成り立つことができない。人びとの共存性を前提としない個人の自立はありえない。これは「共同の神話(虚構、幻想)」という権力の強制の詐術に与することは全くちがう。かえって逆に、他者との対等の共存性や協同性を否定するところにこそ、個的存在性の否認、すなわち権力の抑圧が成り立ちうるのである。そのかぎりでは、個人性と社会性とは、深刻な矛盾を内にはらみながらも、基本的には両立しうるとみなくてはならぬ。

とはいえ反面において、社会はまさに個人がそれを何らかの形で求め、それに依存せざるをえないがゆえに、限りなく個人を凌駕し、把握して難さぬ不条理な力でありつづける。パランドがいうように、たしかに社会と結社との間に確然たる境界線を引くことはできないし、また集団や結社の中にも「指導」という形での抑圧への転化の契機が潜在していることも事実である。それは人間存在そのものの不条理性というべきものながら、ざりとて自律的な個人の協同性を前提としないでは、いかなるアナキズムも成り立ちえない。

ここでわれわれは、抽象的な観念から具象的な世界に立ち戻らなくてはならない。「社会」一般について語ることを控えなくてはならない。現実の社会は、いや結社でさえも、権力意志や権威崇拜や秩序感覚によって根本から毒されてしまった隷属状態を呈している。ひとが一般に「社会」を語る時は、実はこのような内実の権力社会もしくは抑圧社会について語っているのだ。だがそのような抑圧性をもち、したがって欺瞞的な内実をもった現実の社会であっても、それはやはり「社会」の一形態であり、「社会」であることをやめるものではない。したがってまた、ひとはそれへのある種の依存から脱け出すわけにもいかないのである。そして実際にはこのような内実の「社会」であっても、それに依存せざるをえないがゆえに、当の「社会」からのある拘束をも忍ばなくてはならないのである。まさしくここに、人間存在の不条理性が立ち現れているといわなくてはならない。

パランドの主張は終始抽象的な観念性の域を出ないが、にもかかわらず通常の社会学とはちがった特異な考察をしている点に注目する必要がある。ひとつは、個人的意識と社会的意識とを明確に区別して、「個人的意識は、明晰さにおいて、卒直さにおいても、社会的意識に打ち勝つものである」と明言していることである(8)。これはデュルケムとはまさに逆の命題であり、集団的思考が偽思考であり、無思考であると断定する点において、ヴェイユと相通するものがある。

もうひとつは、実は私自身本書を読む前にこの考えにたどりついていたので驚きを禁じえなかったのであるが、イデオ

ロギーとしての「社会主義」を個人主義との対極においてとらえていることである。「一般的な意味において、社会主義」という言葉は、個人を集団に従属させるすべての社会的教義を指す。(略)個人主義は、個人を集団に従属させる代わりに、個人が彼自身のうちに彼の目的を持つこと、実際上また権利としても、個人は固有の価値と自立的存在とを有すること、および社会の理想は、個人の最も完全な解放であることを原理としている教義である。(9) (強調点、引用者)

そして社会主義が権力を掌握した時、それに内在している反個人主義の芽が大きくなること、すなわち過度の管理や規制への熱中、個人の活動を制限する権利の熱望、盲目的で、暴君的で、偏見に影響されやすい世論による精神的制裁が頭をもたげることが危惧されている。

社会と個人とが原理的に相即的に連繫し合うものでありながら、双方ともが全体性を主張するがゆえに、相互に相容れず、衝突し、対立し合う関係に発展すると、ジンメルは説いた。「社会は、その諸個人のおのおのがたんに一成員であるような、一つの全体であろうとし、一つの有機的統一体であろうとする。つまり、個人は、かれ自身がおこなうことのできる特殊な職務のために、できるかぎり自己の全力を注ぐべきであり、自己改造をおこなって、ついには完全にこうした職務の最適任の担い手となるべきである。けれども、個人そのものの特徴をなしている統一本能と全体本能は、こうした役割を認めまいとする。個人はそれ自身完全なものでありうとし、完全な社会の育成を助けるだけにどまろうとはしない。個人は自己の諸能力全体を展開させようとするのであって、社会の関心がそうした諸能力のあいだのどんな入れ換えを要求するとしても、それとはなんのかわりもないわけである。その諸要素にたいして部分的機能の一面性を要求する全体と、みずから一つの全体であろうとする部分とのあいだにみられるこうした矛盾は、原則上解決できない。(10)

抽象的な基本原理としてはこうであっても、事実上の力関係においては、社会はそれを構成する諸個人の多様な資質、能力、精力をそれが欲するがままの規格の様式のもとで限りなく吸収し、不要な部分を切り捨てて何ら憚るところがない。個人は己れの個的全存在の意味を屈辱的に否定されていながら、圧倒的な物理的力の前に社会への屈従を余儀なくされ、それに甘んぜざるをえない。社会と個人とのこのような基本的な力関係を無視して、社会中心(本位)主義を唱える「社会主義」なるものは、本質的には社会の個人に対する物理的強制の容認者であり、是認者であることになる。社会主義がいかに「プロレタリアート」という構成的な階級存在を仮定し、それに社会変革の主体を見出し、「人間解放」の歴史的使命を託そうとも、それが手段としても目的としても社会的な力に依拠していることに終始変わりはないのである、その運動過程において諸個人はたえず粉砕されつづけねばならない。その意味では、社会主義の本質は権力を追求する党派集団の専制支配を実質とする「全体主義」なのであり、それと宿命的な対立関係にあるアナキズムは、原理上も実際上も不可避的に個人主義に立脚せざるをえないのである。(11)

注

- (1) George Woodcock, ANARCHISM, A History of Libertarian Ideas and Movements, 1962. 白井厚訳『アナキズムI・思想篇』(紀伊国屋書店、一九六八年)。
- (2) 大沢正道『自由と反抗の歩み—アナキズム思想史』一九六二年、現代思潮社。
- (3) Irving Louis Horowitz ed, THE ANARCHISTS, 1964. 今村五月、江川允通、大沢正道共訳『アナキスト群像』(批評社、一九八一年)。「序論・アナキズムの思想的展開」二九—七一ページ。
- (4) 齊藤毅『明治のことば—東から西への架け橋』一九七七年、講談社。第五章・社会という語の成立、第六章・個人という語の成立。
- (5) M・シュテイルナー、片岡啓治訳『唯一者とその所有 上』(現代思潮社、一九六七年)八ページ。
- (6) ジョルジュ・バラント、久木哲・村田美奈子訳『個人主義社会学』(バラント著作刊行会、一九七八年)所収の「あとがき—バラントと私」。
- (7) ウェイユの深遠な思想に含まれている「社会学的」な考察内容については、八木正『社会学の階級論の構造』(恒星社厚生

閣、一九七八年）所収の第六章「ヴェイユにおける社会的抑圧論の形成—その論理構造と展開—」参照。

- (8) ショルジュ・ムラン、前掲訳書『Précis de Sociologie』の訳）二二六ページ。
 (9) ショルジュ・ムラン、同上訳書、二二二ページ。
 (10) Georg Simmel, GRUNDFRAGEN DER SOZIOLOGIE (Individuum und Gesellschaft), 3 unveränderte Auflage, 1970, Sammlung Göschen Band, S. 69. 阿開吉男訳『社会学の根本問題—個人と社会—』（社会思想社、現代教養文庫、一九六六年）一〇九—一〇一ページ。
 (11) 「科学的」社会主義に対する批判については、Charles Martin, TOWARD A FREE SOCIETY, 1960. 遠藤斌訳『科学から自由へ』（地六社、一九六五年）が参照されてよい。

三 現代アナキスト社会学の課題

—技術文明社会への根源的批判の視座—

「アナキスト社会学」が成り立つと仮定した場合、それはいつまでも抽象的な思想や理論をもてあそんでいるわけにはいかない。巨大な科学技術の進展は、容赦なく現代の自然、社会、人間、心に深刻な変化を強い、テクノロジー文明の重圧が、一気に極限に駆け上るかのようになり、加圧の度を強めているからである。現代においては、テクノロジーと社会の力は緊密に連結し合い、その相乗効果により歴史上比類のない強力な抑圧作用を全世界的規模で営みはじめている。現代人は強大なその複合的圧力に自らも押し潰されながら、醜く変形しつつある自然や社会を目撃しているのである。しかも聞こえてくるのは、一部の人びとの危惧や警告をかき消すような、人間の成し遂げた科学技術文明への自負と礼讃の声ばかりである。

人類が至福のユートピアに向ってではなく、幻想に酔い痴れながら、破局に向かって確実に駆け走っていることは誰の眼にも明らかであるが、ほとんどの者はその敵然たる事実から眼をそむけるか、立ちすくんでしまっている。マルクレーゼが指摘したように、高度技術社会では、テクノロジーの力によってたんに人間の主体性が根こそぎ奪われるだけではなく、豊かさや快適さを通じて、苦役と支配からの解放という抵抗運動が意味を失い、体制批判の力が麻痺してしまうことから、力動的な緊張関係を欠いた「一次元的人間」ばかりが満ち溢れることになる。¹⁾ 社会変革運動の混迷と去勢はここに起因するが、組織運動が凋落しているのみならず、アナキズム運動も息をひそめ、潜行してしまっており、現代高度技術社会が挑みかけている緊要な課題に十分対応しきれない。だがアナキスト思想が抑圧された民衆に根づいているかぎり、それは不死鳥のように蘇り、けっして息の根をとめることがないという期待を抱くことはできる。

事実、注意して凝視すれば、目立った動きではないにせよ、さまざまな形で広汎な草の根運動が続けられ、現代の技術文明社会の病態と本質を根源的に問いかける多様な批判活動が試みられている。マルクレーゼの分析自体がすでにその一典型であり、これを現代におけるアナキズムの復活とみる論者もある。エルリンハーゲン²⁾は書いて、「ある意味で新左翼のイデオロギーは、現代の社会科学の方法を用いて伝統的なアナキズムを再編成し、復活させたものということができる」と。

しかし現代のアナキズム理論として注目されるものとしては、ひとつには、コリン・ウォードの著作がある。彼は、「アナキズムとは、未来社会の思弁的幻想とおよそちがって、日常生活の経験に根ざし、今日の社会の抜きがたい権威主義的傾向にもかかわらず、それと相並んで機能する人間の組織の「一様態を描きだすものである」（強調点、引用者）という解釈を示し、さらにそれは、「社会が政府抜きで自らを組織することは可能であり、望ましいとする観念」（強調点、引用者）であると規定している。アナキキーを組織の対立と見なす一般通念に抗して、ウォードはそれを追求する理念とし

て理解するのである。しかもそれをたんに理念のレベルに留めることなく、日常生活に「無政府、無管理の理論」を構築することが可能とみている。というのは、「ひとたびアナキストの観点から人間社会を眺めてみるならば、代るべき道は既に聳え立つ権力構造の裂け目に現われている」し、「自由な社会を打ちたてようと望むならば、その資材はすべて揃っている」からである。

彼はこの考えを社会の各領域において検証しようと試みている。国家、秩序、リーダーシップ、社会構成、組織、都市計画、住居、家族、学校、遊戯、仕事、警察、刑務所というように。しかもこれらの諸領域では、理論だけではなく、アナキーに根ざした具体的な諸行動が展開されている。地域社会組織、コミュニティ・ペーパー、児童福祉運動、共同世帯、黒人解放、婦人解放、同性愛解放、囚人解放、児童解放などと、際限なくこの動きが広まっている。「彼らはアナキズムの言葉を語り、アナキズムの組織原理を主張はするが、それを彼らは政治理論からではなくて自らの体験から学んだのである。彼らの組織形態は自発的、機能的、一時的、小規模のゆるやかに連合する集団である。彼らの依拠するものは会員章、投票、特別の指導部、多数の不活発な追従者ではなくて、手許の課題に応じて増減つねなく、結集に結集を重ねる、小さくて機能的な集団である。それはネットワークであって、ピラミットではない。」⁽⁴⁾ (強調点、原著者)

そして本書の最後を飾る次の言葉は、とりわけ印象深い。「革命と改良という区別ではなくて、一方に支配者一味の顔ぶれを変えるだけの革命とか、抑圧の口あたりをよくしたり効率を上げたりする改良があり、他方に革命的にせよ改良的にせよ、人びとがその自治を拡大し、外的権威への従属を縮小する道となりうる社会変革があるという区別がある。アナキズムとは、どんな装いのものもみな、人間の尊厳と責任の主張なのである。それは政治変革のプログラムではなくて、社会的自決の営為である。」⁽⁵⁾ (強調点、引用者)

ウォードのこのような主張が楽観的すぎると感じられるとすれば、それは彼には現代科学技術の破壊的な魔力についての分析が欠けているからである。この点にかんじてきわめて注目すべき考察がみられるので、最後にこれを紹介しておく。マレイ・ブクチンの著作が、それである。⁽⁶⁾

もともと、ブクチンは科学技術の発展そのものを無条件に否定しているのではなく、自然と人間との共存・調和という観点からではあるが、むしろそれに積極的な人間解放の意味を認めようときえしている。その論拠は、彼のいう「貧窮—後革命」という考えにある。彼によれば、過去の「貧窮」社会においては、人びとは位階制に由来するあらゆる形態の抑圧に苦しんだが、今ようやくその入口にさしかかっている。「貧窮—後」社会においては、人びとは生活手段の単なる豊富さ以上の、「生活のある種類」を享受することができる。「貧窮—後」社会における人間関係と個人の精神は、この豊富さが可能とする自由と安定と自己表現を十分に反映するにちがいない」とされ、要するに、「貧窮—後」社会は現代の豊富な工業技術に隠れている社会的、文化的潜在力の全面開花である⁽⁷⁾と把えられているのである。

「解放的工業技術」へのこの信頼と期待は、しかし人類の未来、とりわけ環境破壊の問題に対する深刻な危機意識と密着している。彼の主張の眼目は、人間と自然との関係は、人と人との関係、すなわち社会組織のあり方に規定されているという点にあるとみてよからう。この考えは、次の言句に表われている。「環境の危機をブルジョア機構内部で解決するいかなる試みも、空想として放逐されねばならない。資本主義は先天的に反生態的である。……この種の社会では、自然は収奪され、搾取されるべき単なる資源として必然的に取り扱われる。自然界の破壊は単なる傲慢な大失敗の結果であるどころか、資本主義的生産のまさにその論理から出てくることは動かし難い。」⁽⁸⁾「今であれ、未来であれ、人間と自然との関係は常に科学、工業技術、知識によって媒介されている。しかし科学、工業技術、知識が自然自身の利益になるように自然を改善するかどうかは、社会状態を改善する人間の能力に依存している。革命が新しい生工業技術と生態共同体を伴った生態的社会を創るか、さもなければ我々が今日知る如き人類と自然界は滅びるか、のどちらかだらう。」⁽⁹⁾ (強調点、引

用者)

工業技術の発展が逆に社会的抑圧を強める否定的な側面も十分に認識されている。「自由の前提条件は自由の条件と間違えられるべきではない。解放の可能性は解放の現実性を構成するものではない。工業技術の発展はその肯定的な諸点と共に、明確に否定的な、社会的に退行的な側面をもっている。もし工業技術が自由のための歴史的潜在力を増大するといふことが真実ならば、工業技術のブルジョア的コントロールは社会の現組織と毎日の生活を補強するということもまた真実である。工業技術と豊富な富は資本主義に社会の大部分を位階制と権威の現体制に同化させるための手段を提供する。それらは大衆抑圧の現実は勿論のこと、威嚇のための武器や探査装置や宣伝メディアを体制に提供する。その中央集権的性質によって、豊富な富は政治的装置に独占的な、中央集権的な、官僚的な傾向を補強する。要するに、それらは国家に生活の丸ごとの環境を操作し、運用するための——そして位階制、搾取、非自由等を永続化するための——歴史的に先例のない手段を供給する。」(強調点、引用者)

しかしながら、これに続けてすぐに彼は、ブルジョア社会は荒廢的な結果をもたらすことなしに、社会、環境、自然をコントロールし、開発することができないから、このような危機を冒して環境の操作と運用に踏み切るとは疑問だ、としている。そしてさらに、自然と社会を荒廢させるこの危機を回避しうる可能性について彼は熱っぽく語っている。その使命は、統合的にして改造的な科学である生態学に託されることになる。もうその詳細についてたどる余裕はないが、この科学が基本的に「自然と人間の調和化」を取り扱うこと、さらにそれが現実に進行しつつある自律的なアナキー社会の建設と密接に結び合っていることが強調されなくてはならない。なぜなら、「最終分析においては、自然環境と絶えざる平衡を保って生きる人間共同体の創造なくして、人間と自然の調和化を達成することは不可能である」⁽¹¹⁾からである。私自身は、科学技術の発展とその力については、体制を問わず、甚だしく懐疑的である。科学技術そのものに内在する

専門家による傲慢な抑圧的支配を嘆きとする本能的不信感は、容易に拭い去られるものではない。だが技術文明に対する根源的批判の問題⁽¹²⁾についての考察は、もはや別の機会に譲らざるをえないであろう。

注

- (1) Herbert Marcuse, *ONE-DIMENSIONAL MAN, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 1964. 生松敏三・三沢謙一郎『一次元的人間』(河出書房新社、一九七四年)。
- (2) Helmut Eriinghagen S. J., *SOME IDEAS AND CONCEPTS OF MARCUSE AND THE NEW LEFT AND THEIR CRITICISM*. 『マルクーゼと新左翼—その要点的説明と批判』(ソフィア・ユニヴァーシティ・プレス、一九六九年)一〇ページ。なお、マルクーゼの理論に対する批判的検討については、ハンス・ハイン・ホルツ、池川健司訳『ネートピアとアナキズム—H・マルクーゼの批判的理論の批判のために』(せりか書房、一九六九年)も参照されるべきである。
- (3) Collin Ward, *ANARCHY IN ACTION*, 西村徹、P・ビリングズリー訳『現代のアナキズム』(人文書院、一九七七年)。
- (4) コリン・ウォード、同上訳書、二〇八—二〇九ページ。
- (5) コリン・ウォード、同上訳書、二一七ページ。
- (6) Murray Bookchin, *POST SCARCITY ANARCHISM*. 鱒淵壯吾訳『現代アメリカアナキズム革命』(ROTA社)。なおそのほかに、『江口幹』『五月革命の考察—日本現代革命への教訓』(麦社、一九七一年)も注目されてよい。
- (7) マレイ・ブクチン、同上訳書、二ページ。
- (8) マレイ・ブクチン、同上訳書、五—六ページ。
- (9) マレイ・ブクチン、同上訳書、八—九ページ。
- (10) マレイ・ブクチン、同上訳書、一六ページ。
- (11) マレイ・ブクチン「生態学と革命思想」、同上訳書、二九ページ。生態学については当然、アンドレ・ゴルトツ『エコロジスト宣言』(技術と人間、一九八〇年)やH・クラフチェンコ『生態学の社会—哲学的考察』(合同出版、一九八〇年)が参照されねばならない。
- (12) 人間中心の自然支配思想の必然的産物である自然科学に対する根源的批判については、私は太田竜の所説から圧倒的な影

響を受けたことをここに記しておきたい。太田竜『いのちの革命』（一九八〇年、現代書館）、同『何から始めるべきか』（一九八一年、風濤社）、同『性の革命』（一九八二年、現代書館）など。

（一九八二年十一月稿）