

星野 太

## 崇高なる共同体

大杉栄の「生の哲学」と

フランス生命主義

はじめに

1914年に発表された「賭博本能論」というテキストにおいて、大杉栄(1885-1923)は「賭博本能」という一見奇妙な概念を創出している。そこで大杉はアナトール・フランスの『エピクロスの園』に言及しつつ、人間と動物の根底にはともに危険へと向かう「賭博本能」が存在すると主張しているのだが、この「賭博本能」という概念は一体いかなる文脈において要請されるにいたったのだろうか。このテキストが書かれた当時の状況を顧みるならば、そこには1911年の大逆事件、およびその後の政府による言論統制の影を見てとることができる。当時大杉は、『近代思想』という穏健な雑誌の保護色のもとに社会主義運動を継続していくことに批判的な見解を表明し、かつて幸徳秋水らが発行していた『平民新聞』という名で新たな雑誌を創刊しようとしていた。「賭博本能論」の冒頭は、そうした大杉の決断に対して懸念を示す周囲の人間への批判に充てられている。

そこで僕はこの<sup>マ</sup><sup>マ</sup>深切な友人等に答えた。／僕等は今もうそのいわゆる安全に飽き飽きしたのだ。というよりはむしろ、この安全が、かえって、僕等の生を萎縮さすように感じたのだ。そして今度は君の言うその危険の中へ、わなの中へ、わざわざ飛びこんで行って見たくなったのだ。僕等の本能と僕等の理知とが結び付いて、どうしてもそこへ飛びこんで行かねばならぬ力を、僕等の中に生じさせたのだ<sup>1</sup>。

以上の記述に含まれる「生」や「本能」といった言葉は、この時期の大杉のテキストに極めて頻繁に見いだされるものである。「生」や「本能」といった生物学的な特質を称揚し、それに対して抑止的にはたらく社会制度一般を批判するというこの論調こそ、当時の社会主義者たちのなかで大杉をひときわ目立たせている最大の要因にほかならない。みずからの社会主義運動の根拠を生物学的な「生」や「本能」に置くこうした立場は、いわゆる「生の哲学」ないし「生命主義」の系譜に連なるものであるが、とりわけ大杉の場合、これを自身のアナルコ-サンディカリズムへと接続したという点にしばしばその独自性が見いだされる<sup>2</sup>。

『自叙伝』でも述べられているように、「生命」に対する大杉の関心は丘浅次郎『進化論講話』（1904）との出会いにまで遡ることができる<sup>3</sup>。つまり大杉の「生の哲学」はダーウィンの『種の起源』をはじめとする自然科学への関心によって胚胎され、後にそれはクロポトキン『相互扶助論』やファール『昆虫記』の訳業へと展開していった。ただし、そうした自然科学の問題に大杉が関心を抱いていたとはいえ、それが彼自身のアナルコ-サンディカリズムを正当化する上で決定的な役割を担っていたとは言いがたい。大杉が自身の社会主義運動の理論的な後楯としてしばしば用いたのは、ベルクソン、ソレル、ギュイヨーをはじめとする同時代の西洋哲学である。以下で詳しく見るように、1912年以降のテキストにおいてとりわけ顕著になる大杉の「生の哲学」は、その大部分を19世紀後半から20世紀初頭にかけてのフランス哲学に負っている。その影響関係を浮き彫りにするための作業として、以下ではまずベルクソンの「生」(vie)の概念にもとづく大杉の共同体像をこ

<sup>1</sup> II, 76頁。以下、大杉のテキストの引用はすべて『大杉栄全集』（1-14巻、現代思潮社、1963-65年）による。引用のさいは巻数および頁数をそれぞれ上記のように示す。なお、大杉のテキストの傍点強調はすべて引用者による。

<sup>2</sup> とはいえ、しばしば「大正生命主義」なる言葉が用いられることから窺えるように、「生」ないし「生命」を人間的活動の根源に据える立場は、この時代ひとり大杉にのみ当てはまるものではない。鈴木貞美が一連の著作において示しているように、明治末期から大正期にかけての日本思想・文学の動向をニーチェ、ベルクソン、ギュイヨー、ジェイムズらの受容によって形づくられた「生命主義」として総括することは、歴史的に見てたしかに一定の妥当性があり、大杉もまた上記の「大正生命主義」に連なる思想家のひとりにはほかならなかった。この点については鈴木貞美『「生命」で読む日本近代』日本放送出版協会、1996年、および鈴木貞美（編）『大正生命主義と現代』河出書房新社、1995年を参照。

<sup>3</sup> XII, 174頁。

の時期のテキストから抽出する。さらにその上で、「本能」「道徳」「犠牲」といった概念に焦点を当てつつ、ソレルやギュイヨーからの影響のもとに練り上げられたその共同体像の内実を明らかにしていくことにしたい。

## 1 「生」の共同体

「生ということ、生の拡充ということは、言うまでもなく近代思想の基調である。近代思想のアルファでありオメガである<sup>4</sup>」——この一節によってとりわけ名高い「生の拡充」(1913)において、大杉は「生の拡充とは何か」という一見抽象的な問いを発するところから論を立ち上げている。かねてより、既存の社会主義が「共同体」の問題を論じることに終始し、「個人」の問題を軽視してきたことを批判していた大杉は、生の拡充のためにはまず「個人の生」の拡充が不可欠であるという立場をとる。「社会」よりもむしろ「個人」を重視するというこの態度は同時期の「生の創造」(1914)などからも読みとることができるが、そこでは従来の社会主義者が「社会的周囲」に重きを置く余り、いまだかつて「個人としての態度」について語ることがなかったと批判されている。そうした社会主義が言わば「定命的生成」(le devenir fatal)を標榜しているという大杉は、それに対するみずからのサンディカリズムを——個人の意志によって展開される——「任意的組成」(la formation volontaire)として規定するのだ<sup>5</sup>。そうした問題意識にもとづきながら、これらのテキストでは従来の「古い」社会主義者によって軽視されてきた「個人」の問題を論じる必要性がまずもって強調されることになるのである。

しかしこうした主張と矛盾を来たすかのように、大杉が重視しようとする「自我＝個人の生」は、その後すぐさま非個人的、非人称的な「力学上の力」と言い換えられてしまう。

そして自我とは要するに一種の力である。力学上の力の法則に従う一種の力である<sup>6</sup>。

---

<sup>4</sup> II, 30 頁。

<sup>5</sup> II, 56 頁。

<sup>6</sup> II, 30 頁。

その後につづく文章に目を転じてみても、そこにはただ「われわれの生の必然の論理は、われわれに活動を命ずる。また拡張を命ずる<sup>7</sup>」とあるばかりだ。こうした論調において、われわれの自我にもとづいた活動、ないし拡張は「力学上の力の法則」ないし「生の必然の論理」という名のもとに正当化されていると言えるだろう。つまりここで「自我」と呼ばれているものを、大杉が尊重しようとする個人の「自発的な意志」と見なすことは実のところ困難であり、むしろこれらが意味しているのは「生の必然の論理」に支えられた非人称的な「力」のことであると考えざるをえない。大杉は、われわれの内にあるこの生の要請を充足させるには、「活動と拡張」によって「生の拡充を障礙せんとするいっさいの事物」、すなわち「社会」を「除去し破壊」するほかないという<sup>8</sup>。自我の背後に「生の必然の論理」を想定するこうした論調によって、「個人／社会」という対立は、ここで「生（命）／社会」の対立に置き換えられることになる。「生の拡充」の障害となる「社会」は「除去し破壊」されなければならない——そのような「生の必然の論理」を声高に叫ぶ「生命主義」が、既存の社会制度の解体を訴える「アナキズム」へと接ぎ木されるのだ。

ここにおいてか、生が生きて行くためには、かの征服の事実に対する憎悪が生ぜねばならぬ。憎悪がさらに反逆を生ぜねばならぬ。新生活の要求が起きねばならぬ。人の上に人の權威を戴かない、自我が自我を主宰する、自由生活の要求が起きねばならぬ。はたして少数者の間にことに被征服者中の少数者の間に、この感情と、この思想と、この意志とが起って来た<sup>9</sup>。

しかしここで、「人の上に人の權威を戴かない、自我が自我を主宰する」生活を唱える大杉のアナキズムは、いったいいかなる共同体像にもとづいているのだろうか。先の論述にしたがえば、この「新生活の要求」は元々「生の必然の論理」によって起こったものであるのだから、その場合に想定される

<sup>7</sup> 同上。

<sup>8</sup> II, 31 頁。大杉の言い回しに倣うならば、たったいま「社会」と呼んだのは人間のあいだに「征服者」と「被征服者」との両極を生じさせてしまう社会制度一般、すなわち「征服の事実」の支配下にある社会のことにほかならない。この点については、大杉が同時期に著した「征服の事実」（全集第2巻所収）を参照。

<sup>9</sup> II, 34 頁。

新たな共同体もまた、この同じ論理にもとづいたものでなければならないということは容易に察せられる。事実、大杉がこの「個人の生の拡張」の中に読み取るのは、ほかならぬ「人類の生の拡充」なのである。

僕の生のこの充実は、また同時に僕の生の拡張である。そしてまた同時に、人類の生の拡充である。僕は僕の生の活動の中に、人類の生の活動を見る<sup>10</sup>。

ここに見られるように、「個人の自我」の背後に「生の必然の論理」が想定されることによって、「個人の生」の拡張は「人類そのものの生」の拡充と同一視される。つまりここには、「個人と社会」に折り合いをつけるための調停、ないし葛藤が介入する余地は一切存在しない。なぜならこのような世界観においては、個人の生の充実がそのまま無媒介的に人類という共同体の充実となるからである。したがってここで「生(命)」は、「個人」と「共同体」を包含するカテゴリーであると同時に、それらを一足跳びに結びつける紐帯としての機能を果たしていると言えるだろう。「生の必然の論理」によって拡張される個人の生は、最終的にその障害となる古い共同体を決壊させ、この「人類の生」にもとづいた共同体を「必然的に」形成する——すなわち一方で「個人」の尊重を議論の出発点としているにもかかわらず、ここで大杉はみずからの重視する「個人」を一足跳びに「人類」へと飛躍させているのである。

## 2 知性と本能——ベルクソン『創造的進化』

ところですぐさま指摘できるように、「個(体)」／「生(全体)」の関係をめぐる上記のような思索は、その大筋においてアンリ・ベルクソン(1859-1941)の議論を踏襲したものである。大杉はベルクソンの第一主著である『意識に直接与えられたものについての試論(以下、『試論』)』(1889)および第三主著『創造的進化』(1907)に幾度となく言及しており、とりわけ「生命主義」を前面に押し出した後者の『創造的進化』にしばしば強い共感を示している。明治末期から大正期にかけての日本でこのベルクソンの思

---

<sup>10</sup> II, 35 頁。

想が大いに流行したというのはよく知られた事実だが、大杉もまたこの時期にベルクソンの思想をいち早く受容した人物のひとりにはほかならなかった<sup>11</sup>。たとえば注目すべきことに、ベルクソンの『創造的進化』がフランスで出版された5年後の1912年には、すでに大杉は若干の苛立ちを交えながら次のように書いている。

ベルグソンの非主智主義的な直覚説を説くのも善い。それもベルグソン論中のもっとも主要なものには違いない。だが、誰一人として未だかつてベルグソンの変化とか創造とかいうような、議論を力説したもののないのは何故か。ベルグソンの哲学中で、もっとも多く現実の社会に触れるのは、この議論をおいて外にない<sup>12</sup>。

ここで言及されているベルクソンの「変化」や「創造」にまつわる議論は、上記の『創造的進化』<sup>13</sup>においてはじめて明確な仕方で打ち出される。それまで『試論』や『物質と記憶』(1896)において論じられていた認識論的、存在論的な問題を、ベルクソンはこの著作においてわれわれ人間を含む「生」一般の領域にまで拡大しているのだが、そこでベルクソンは人間を無批判に「進化の頂点」と見なすのではなく、それが同じ「生」という源泉から発したさまざまな進化のひとつにすぎないという立場を取っている<sup>14</sup>。このようなベルクソンの考え方は、人間を他の諸生物にたいして相対的な関係に置くばかりでなく、同じひとつの「生」という起源の存在によって、人間をはじめとする諸々の「個体」を「生全体」に結びつけることになるだろう。

さらに、「知性」にもとづく人間の世界の把握の仕方を批判するベルクソンは、われわれがそうした「知性」に安住することなく、「本能」が発展したより高次の能力である「直観」に達しなければならないと主張する。

<sup>11</sup> 当時のベルクソン受容を網羅する文献としては以下を参照。宮山昌治「大正期におけるベルクソン哲学の受容」『人文』第4号、学習院大学人文科学研究所、2006年。

<sup>12</sup> V, 107-108頁。

<sup>13</sup> 以下、『創造的進化』(*L'évolution créatrice*)からの引用はHenri Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959 (6<sup>e</sup> édition : 2001)を用い、引用の際はECと略記した上で原著および邦訳(『創造的進化』松浪信三郎／高橋允昭訳、白水社、1993年)の頁数を表記する。ただし、本稿における訳はすべて引用者による。以下ソレル、ギュイヨーらのテキストについても同様。

<sup>14</sup> 「われわれは進化の幾つかの到達点のうちの一つに身を置いているに過ぎない。なるほど確かにこの到達点は重要なものではあるが、決して唯一のものではない。」EC, p. 50(70頁)

それ [=知性] は対象の周囲を旋回し、外からこの対象に入っていくとはしない。けれども直観 [intuition] は生命の内奥そのものへとわれわれを導いてくれる。私がここで直観と呼ぶものは、利害を離れ、自己を意識するようになった本能のことである。そして、対象について反省すると同時に、この対象を無限に拡大するような本能のことである<sup>15</sup>。

ここに見られるように、ベルクソンにおいて「直観」はまずもって「利害を離れ、自己を意識するようになった本能」として規定されている。ここでの「直観」をめぐる議論はむろん個体を想定してなされたものであるが、「生」をすべての個体に共通した源泉であるとするベルクソンにおいて、「個人」の進化は「人類全体」の進化、ひいては「生全体」の進化となる（「[...] 個体は、目に見えない紐帯 [invisibles liens] で生物全体に結びつけられている<sup>16</sup>」）。したがって「僕は僕の生の活動の中に、人類の生の活動を見る」という一文に象徴される大杉の「生の哲学」は、ベルクソンのテキストから読みとれる個人と共同体の関係を極めて忠実になぞっていると言えるだろう。

ただし以上の議論を見るかぎり、大杉の「生の哲学」は「生」や「本能」をその第一原理とし、その拡張を阻害するとされる「社会」や「知性」の破壊を訴える素朴な二元論に終始しているとの印象を免れない。たとえば、「本能」と「知性」を対比し、人間の生物学的な「先天的所得」として前者の「本能」の重要性を説く論調は、1915年の「自我の棄脱」などにより顕著に見られる。大杉とともに社会主義運動をおこなっていた荒畑寒村は、彼の思想の核がまずもって「本能の尊重」にこそあったという点を強調しているが<sup>17</sup>、実際そのような見解は1910年代前半に発表されたテキストを読むかぎりある程度まで妥当なものであると言わざるをえない。

だが他方でそのことは、大杉の思想がただひたすら本能の尊重を説く立場、すなわち「悪しき本能中心主義」に陥っているということを必ずしも意味しない。というのも、しばしば「本能」の対概念として規定される「知性」に対しても、大杉は等しく目を向けているからである。たとえば、坪内逍遙の『所謂新シイ女』、およびイプセンの『建築師』を批判的に論じた

<sup>15</sup> EC, pp. 177-178 (204頁) 強調原文。なお、[ ]内の補足、中略は引用者による。以下同様。

<sup>16</sup> EC, p. 43 (62頁)。

<sup>17</sup> 荒畑寒村「大杉栄私見——序にかえて」、大沢正道『大杉栄研究』所収、同成社、1968年。

「本能と創造」(1912)を見よう。そこで大杉は「本能」の重要性を訴えつつも、同時にその限界を指摘し、本能に付け加えられるべき「経験や知識」を等しく、あるいは本能以上に重視している。

本能は盲目だ。したがって本能そのままの表現は多くの誤謬を伴うに違いない。けれども失敗はなお無<sup>イナクティブ</sup>為に勝る。かなりの誤謬は犯しつつも、なお多少の長い間これを行く時には、やがて本能の行為そのものにアイデアができて来る。人の行為を律する在来の多くのアイデアは、在来のミリューの間にできた旧人のアイデアである。新人はこれらの在来のアイデアを棄てて、さらに新人自身の新しきアイデアを創り出さねばならぬ。[...] 僕等は野蛮人じゃない。したがって原始的に本能的行為を逞しうすることはできない。僕等には原始以来の積蓄した経験と知識とがある。そして多くの近代人をしてイライラさせまたはやるせなからしめるこの経験と知識とは、かえって僕等の本能の多くにモラルを与えアイデアを与えて、僕等に勇猛精進の努力を添えてくれる<sup>18</sup>。

一読してわかるように、大杉はここで「新しいアイデア」を生み出す原動力としての「本能の行為」をいったん称揚した上で、われわれがその「本能的行為」を十分に全うすることはできないという点に注意を促している。むしろこの記述にしたがうならば、われわれが原始以来蓄積してきた「経験と知識」がその「本能」に付け加えられたとき、はじめて大杉のめざす個人／共同体はその実現をみる。すなわち一方に、「自我の棄脱」というテキストに典型的に見られる安易な「本能の称揚」があるとするれば、ここではいわば知性による「本能の止揚」を目指す論調が存在しているのだ。この後者の立場における「本能」への注視は、たんなる「知性」批判から導出されたものではない。ここで大杉が要求しているのは、まず「本能」へと適切なまなざしを向けることであり、いったんそうした「本能の行為」に立ち返った上で、知性にもとづく「経験と知識」をそこに付け加えることなのである。同じく、「賭博本能論」における次のような記述にも注目したい。

しかし僕とても、[...] ただこの強烈な賭博本能に駆られて、危険の中へは行って行きたいというのではない。[...] 先きにも言ったごとく、

<sup>18</sup> V, 105-106 頁。



僕のこの賭博本能は、この一種の生活本能は、さらに知識本能によって、訓練された力になっている。ただ僕は、これらの話に因って、賭博本能すなわち冒険本能が、その生地のまま進んで行く時、いかに極端に走った、馬鹿げた狂熱的の力を持っているかを示せば足りるのだ<sup>19</sup>。

つまり彼の「生の哲学」において、「知性」は必ずしも「本能」に対して二次的な位置に置かれているわけではない。むしろ大杉にとって重要なのは、この「本能」と「知性」の拮抗関係に注意深く目を向けることなのであり、その両者の拮抗を経た上でさらに高次の認識と行為を獲得することなのである。

こうした大杉の立場は、「本能」の重要性を説く一方、「知性」をあくまでも人間活動の中心とするベルクソンの『創造的進化』の議論とも比較することができる。以下はベルクソンが「直観」を定義するさいに「知性」の重要性について述べている一節である。

知性はここでもやはり光を放つ中心であり、本能は、いかに拡大され純化されて直観になったとはいえ、この中心の周りで、不確かな星雲を形作っているに過ぎない。しかし単なる知性の権限に属する認識と呼ばれるであろうものの代わりに、直観は知性の与えるもののどこがここにおいて不十分かをわれわれに気づかせ、それを補う手段をわれわれに啓示してくれるのである<sup>20</sup>。

先に引用した箇所、ベルクソンは「直観」を「利害を離れ、自己を意識するようになった本能」と規定していた。しかしその一方で、ベルクソンはあくまでも「知性」を人間活動の中心に据える。「本能」は「知性」の不十分さをわれわれに気づかせ、それを補う手段をわれわれに啓示してくれるが、それでもなお人間の中心には「知性」が抜き難く存在する。すなわち、『創造的進化』で展開されるベルクソンの「直観」をめぐる議論は、上記のような「本能」の尊重と、さらにそれを踏まえた上での「知性」の重要性の強調、という二段階の構造を持っているのである。したがって大杉の「生の哲学」がベルクソンのそれを踏襲したものであるとする言明は、上記のような

---

<sup>19</sup> II, 79-80 頁。

<sup>20</sup> EC, p. 178 (205 頁)。

点をも考慮に入れた上でなされなくてはならない<sup>21</sup>。

### 3 アナキズムの道徳——ソレル『暴力論』

ここまで見てきたように、大杉における「生の共同体」という形象の中心にベルクソンからの影響が存在することは疑いを容れない。ただし、ともに「持続」(durée)の概念を中核に据える『試論』と『創造的進化』から大杉が引き出してくる問題系は、数多あるベルクソンの読解のなかでも明らかに特殊な部類に属している。ここで次に、大杉のサンディカリズムに対するジョルジュ・ソレル(1847-1922)の影響を指摘しておくべきだろう。「本能」ならびに「直観」にもとづく前述の「変化や創造」の思想について、大杉はベルクソンの哲学の中で「もっとも多く現実の社会に触れる」ものであると述べていた。だが『創造的進化』をはじめとするベルクソンの著作のなかに、上記のような「生の哲学」を実践的な社会変革の方法論として提起した記述は存在しない。大杉も指摘している通り<sup>22</sup>、ベルクソンの思想をはじめて明確な仕方で社会思想へと応用した人物こそ、当時サンディカリストのあいだでもっとも強い影響力をもっていたソレルにほかならない。

一般に社会思想家として知られるソレルは、主著である『暴力論』(1908)のいたるところで『試論』からの影響を仄めかしており、1907年から翌年にかけては『創造的進化』に関するまとまった論考を『社会主義運動』誌上に発表してきえている<sup>23</sup>。大杉がベルクソン——とりわけ前掲の二冊——を精緻に読んでいた背景として、このソレルの存在を無視することはできない。たとえば大杉はベルクソンの第二主著である『物質と記憶』に一切言及して

<sup>21</sup> 逆に、大杉における「本能」の称揚のみを過度に強調する論者が、大杉に対してしばしば否定的な評価を与えていることに注意しよう。こうした評価に対する修正は、たとえば大沢正道らが比較的早い時期におこなっており(大沢正道『大杉栄研究』同成社、1968年)、近年では大杉の理論における「プラグマティズム」の影響に注目しながら、そこで大杉が「本能」と「知識」という「両者を脱構築するプラグマティズムの原則に立っている」とする議論も見受けられる(水溜真由美「大杉栄のアナキズム：近代日本思想史のパラダイム転換に向けて」『相関社会科学』第7号、東京大学大学院総合文化研究科国際社会科学専攻、1998年、60頁)。

<sup>22</sup> VI, 269-274頁。

<sup>23</sup> Cf. Pierre Andreu, « Bergson et Sorel », *Les études bergsoniennes*, vol. 3, Albin Michel, 1952, pp. 45-46.

いないが、興味深いことにこの点はソレルの『暴力論』においてもまったく同様である。事実、『暴力論』が執筆された時期に『物質と記憶』はすでに出版されていたにもかかわらず、ソレルはもっぱら『試論』における「純粹知覚」と「根源的自我」の概念に言及しつつ、それらを『暴力論』の議論に組み入れているのだ。『暴力論』におけるベルクソンへの言及は序論と第四章にとりわけ顕著であるが、ここでは以下の一節を例として引いておこう。

[...] しかし私は、ゼネストの理論に対してベルクソンの思想がより一層完全な仕方で応用しうると信じている。ベルクソンの思想において運動は不可分の全体と見なされているのだが、これこそまさに、われわれを社会主義の破局的な着想へと導くものである<sup>24</sup>。

大杉がこうした影響関係を熟知していたことは言うまでもない。ただし大杉は、「ベルグソンとソレル」(1916)の中でソレルに対するベルクソンの影響を指摘する一方、同時にソレルがベルクソンの単なる祖述者ではないということを幾度となく強調している。曰く、「ソレルの社会学はベルグソンの心理学のたんなる類推ではない。彼にはすでに社会学の領域における諸事実を根拠とした、その独自の社会学説があったのだ。そして彼はただ、ベルグソンの心理学の中に自説との類縁を見出して、そこにその哲学的発想の便宜をかりたのだ<sup>25</sup>」。したがって大杉の理解によれば、『暴力論』におけるソレルの主張はむしろベルクソンの積極的な応用であるということになる。たとえばベルクソンは『試論』において、「真の自我(純粹自我)」と、その投影であるところの「仮の自我」を対置しているのだが、ソレルはこれを「生きた有機体」である生産と、それを使用する「機械的装置」との関係に応用している<sup>26</sup>。そのような図式において、「生きた有機体」であり「真の自我」であるところの生産は、「仮の自我」であるところの行政や司法といった装置の中ではすべて循環、交換として現れるのだが、ソレルはここで「仮の自我」であるところの「機械的装置」の改善に向かうのではなく、生産の全面的改革をその理想と定める。というのも、「仮の自我」であるところの交換のシステムを改良したところでそれはあくまで「分割的」になされるにすぎ

<sup>24</sup> Georges Sorel, *Réflexions sur la violence* (1908), 5<sup>e</sup> édition : Marcel Rivière, 1921, p. 174 (ジョルジュ・ソレル『暴力論』木下半治訳、岩波書店、1966年、上巻196頁)。

<sup>25</sup> VI, 275頁。

<sup>26</sup> VI, 270頁。

ず、そうした手段をもってしては「真の自我」であるところの「生産」の改革には到達しえないからだ。大杉も指摘しているとおりに、人間の内奥に存在する「真の自我」と、その外的投影としての「仮の自我」を対置するこのソレルの立場は、紛れもなく『試論』における「純粹知覚」や「根源的自我」の議論にもとづくものである。

もちろん、『暴力論』をはじめとするソレルの思想の根幹を形成したのはマルクスおよびブルードンであるが、彼の思想的な立場を何よりも強く決定づけたものこそ、当時勃興しつつあったサンディカリズムの運動にほかならなかった。大杉は「ベルグソンとソレル」の中で、ソレルがサンディカリズムの代表的理論家であるという風評を斥け、むしろ彼の方こそが労働運動からその思想の源泉を得たのだという点を強調している<sup>27</sup>。前述のとおり、大杉はソレルをたんなるベルクソンの祖述者とは見なしておらず、むしろ「その抽象的言説を具体的真実に応用した<sup>28</sup>」ソレルの方を重要視しているような記述すら見られるのだが、こうした評価には理論よりも実践的な運動により重きを置く大杉の立場が率直に反映されているといえるだろう。

かくのごとく、大杉にとってベルクソン／ソレルの理論はそれがサンディカリズムの運動と結びつくかぎりにおいてのみ重要性をもつ。そのことは大杉の読解の水準の低さを示すものでは必ずしもないが、少なくとも彼のベルクソン理解が、ソレルをはじめとするサンディカリズムの理論を通じて形成されたものであったことは疑えない。とはいえ他方で、社会主義運動を經由した上記のようなベルクソン受容は実のところ必ずしも大杉の専売特許ではなかった。明治・大正期における代表的なベルクソン受容としては、西田幾多郎の「ベルグソンの哲学的方法論」（1910）や「ベルグソンの純粹持続」（1911）などを挙げるができるが、同時に社会主義やサンディカリズムの文脈におけるベルクソン受容もまた、当時の日本における大きな潮流のひとつであったからだ。それを象徴的に示す例のひとつを、大杉が「ベルグソンとソレル」の中で引用する米田庄太郎の文章（「革命的サンジカリズムと現代生活」）に見いだすことができる。米田は、福田徳三とならんで当時大杉が評価していた数少ないサンディカリズム研究者だが、そこで彼は「革命的サンジカリズムの論者がベルグソン氏の哲学を応用したればとて、ただちに同氏の哲学がそれと親密なる関係を有するものとするのは穏当ではな

<sup>27</sup> VI, 258-261 頁。

<sup>28</sup> VI, 275 頁。

い」と一定の留保を表明しつつも、その直後ですぐさま次のようにつけ加えているのだ。「[...] 余の社会学的見地から攻究すれば、哲学界におけるベルグソン哲学の生理と、社会運動界における革命的サンジカリズムの出現との間に、微妙深奥なる関係があると信じている<sup>29</sup>」。

ところでソレルの『暴力論』ではサンディカリズムの運動における「道徳」(morale)の重要性がたびたび強調されているが、大杉もまたソレルの記述をなぞるかのように「道徳」の問題にしばしば言及している。この事実は一見奇妙な印象を与えるかもしれない。というのも、「本能」に対して抑止的に機能する社会制度一般を批判する大杉の立場からすれば、その機能の維持に少なからぬ役割を果たすであろう「道徳」も同じく批判の対象となりかねないからだ。だが逆に大杉は、みずからのサンディカリズムにおける「新しい道徳」の必要性をことあるごとに強調する。そこで「新しい道徳」と呼ばれているのは、さしあたり個人的な意志から発した「内発的な道徳」であると言えることができるものの、それは個人が自己の内に形成すべき「道徳律」のようなものからはほど遠い位置にある。なぜなら、ここでも議論の主軸となる「生命」の概念の導入によって、大杉の道徳論は一個人における「道徳」の問題から「生命」という巨視的かつ包括的な問題へと容易に折り返されるからだ。以下では再び「賭博本能論」の議論へと立ち戻りつつ、「道徳」と「犠牲」をめぐる大杉の思考の一端を明るみに出していくことにしたい。そこでは上記のソレル＝ベルクソンの「生の共同体」に、ジャン＝マリー・ギュイヨー(1854-88)のテキストを重ね合わせた「崇高なる共同体」像が描き出されることになるだろう。

#### 4 道徳と自己犠牲——ギュイヨー『義務も制裁もなき道徳』

本稿の冒頭で引用した箇所につき、大杉は「賭博本能」という概念によって説き起こした議論を「闘争」の問題へと展開させ、そこで「賭博本能」を「闘争本能」という別の言葉によってパラフレーズしている。そしてこの「闘争本能」は、外部の環境に対する個体の闘争、個体同士の闘争、あるいは知的領域における内的な闘争、というように様々な形式をとりながら個体の内外に偏在しているとされる。

---

<sup>29</sup> VI, 265 頁。

この闘争本能は、戦争や狩猟におけるごとき人間または動物に対する闘争、海や山やまた空中におけるがごとき目に見える自然物に対する闘争、その他あらゆる種類の困難におけるがごとき目に見えない障害物に対する闘争、というようにその闘争形式は変って行く。しかし闘争本能そのものはいかに消滅することがない。そしてその闘争は、常に、狂熱的決闘ともいふべき同一の特性を保存する。すなわちその闘争が、物的領域から知的領域へ移って行っても、その熱と幻惑はいささかも失われない。なおこの闘争は、さらに進んで、まったく道徳的の領域にまで移って行く。すなわち情欲に対する意志の内的闘争がある。そしてその勝利は無限の歓喜を生ぜしめる<sup>30</sup>。

引用の後半にあるように、ここで大杉は「道徳」の領域における個人の意志の勝利をもっとも重要視している。ところで、この「道徳」の領域における闘争本能が、意志の「内的」闘争と呼ばれていることの意味は決して小さくない。すでに見たように、「生の創造」においてはサンディカリズムによる変革の可能性が「社会」ではなく「個人」の中に見いだされていたわけだが、先の記述はこの図式が「道徳」をめぐる問題においても同様に反復されているということを顕著に示している。すなわち、大杉が批判する社会主義者たちが「道徳」を経済的行程などの外的な要因によって生み出されるものであると考えたのに対し、大杉はむしろ各個人の内部における道徳的性質を問うことの重要性を説くのである。たとえば「生の創造」には、「道徳」の問題をめぐる従来社会主義が批判されている箇所が散見される。

経済的行程が道徳を創るということあまりに大まかに主張した社会主義の哲学の前には、あらかじめ各個人の道徳的性質を説くがごときは、もとより無駄事であったのだろう。しかし社会主義が躓いたのは結局この石であった<sup>31</sup>。

さらにもうひとつ、大杉が社会的に構成された道徳律を批判している例を挙げておこう。

---

<sup>30</sup> II, 80-81 頁。

<sup>31</sup> II, 56 頁。

主人に喜ばれる、主人に盲従する、主人を崇拜する。これが全社会的組織の暴力と恐怖の上に築かれた、原始時代からホンの近代に至るまでの、ほとんど唯一の大道德律であったのである。／そしてこの道德律が人類の脳髓の中に、容易に消え去ることのできない、深い溝を穿ってしまった。服従を基礎とする今日のいっさいの道德は、要するにこの奴隷根性のお名残である<sup>32</sup>。

以上の引用からも明らかなように、大杉が「道德」を論じる上でまず排除するのは、経済や社会制度といった外的な要因に「道德」の根拠を見いだす態度である。つまり、大杉の「生の哲学」においては「道德」の存在そのものが否定されているわけではない。むしろ「生の創造」において述べられているように、大杉の夢想する新たな社会状態の創造には「新しい道德」が伴わなければならないのだ。では具体的に大杉は、「道德」という概念の再構築をどのような仕方で試みているのだろうか。「賭博本能論」における「道德」の定義を見るかぎり、それが一般的な「道德」の概念から大きく隔たっていることは明白である。というのもそこでは、道徳的な領域における意志の勝利、およびそれに伴う歓喜が、「意志の崇高」を自覚するという欲望のために存在するとされているからだ（「要するに、人間には、自らの偉大を感じなければならぬ、したがって自らの意志の崇高を自覚しなければならぬ、という本来の欲望があるのだ<sup>33</sup>」）。自己の「本来の」欲望と呼ばれるこうした「勝利」は、それ以外の非本来的な欲望や、「物的または知的障害物」に対する闘争によってはじめて獲得されるものであると大杉は述べている。

ここで特筆しておくべきは、彼の共同体論において「生命」という概念こそがまさしく「自我」と「共同体」の結びつきを保証していたように、この「道德」の領域においても個々の「自我」と「生全体」の拡張が「生命」という紐帯によってしばしば無媒介的に連結されているという事実である。すなわち大杉の主張する「新しい道德」とは、一方で個人の意志から発するものでありながら、同時に「生全体」の原理へと容易に拡張、反転しうるものなのだ。

どういうことか。「賭博本能論」の末尾では、「自己犠牲」を通じて「自己超越の本能」を充足させることが同じく「道德」の問題として論じられる。

---

<sup>32</sup> II, 20 頁。

<sup>33</sup> II, 81 頁。

前述した「障害に対する闘争」を避ける人間の本能を大杉は「自己保存の本能」と呼ぶのだが、彼によればこの「自己保存の本能」と、それに対する「自己超越の本能」こそが人間の本能の両面をなしているのであり、「賭博本能論」の中で述べられている「道徳的」行為とは、苦痛を避ける「自己保存の本能」から、苦痛を通じてより高次の快を得る「自己超越の本能」へと向かうことにほかならない。そしてそれこそ、先に言及した「意志の崇高」の自覚と呼ばれるものなのである。さらに大杉の論述にもとづくならば、この「自己超越」という契機には実のところ二つの側面がみとめられる。すなわち第一にそれは、科学的な知が既存の領域からより高次の領域へと移行するさいに要請される「仮定」や「臆断」の連続である。単純化して言えば、自然科学における法則性の追求が「自己保存の本能」を充足させるためのものであるのに対して、それを逸脱するような仮定や臆断、あるいは「哲学」的な思索こそが後者の「自己超越の本能」を充足させる、という図式がそこでは提示されている。そして第二に大杉は、個体としてのみずからの存在の犠牲をもこの「自己超越」に含めている。つまりそこでは、道徳的に成熟した個人が自己犠牲を通じて「生」を拡大させることまでもが、「自己超越」という名で呼ばれているのである。

この種の冒険は、十分道徳的に構成せられた個人の、健全なる<sup>ノルマル</sup>正則の行為である。そこに、われわれの生の、真の成長、真の創造がある。そしてもしまったくそのすきがないと見た時、この自己超越の本能は、ついに自己保存の本能に打克って、時として自己犠牲の行為にまで進む。この場合の自己犠牲は、もはや、自己の生の単純なる否定ではない。かえって自己の生の崇高なる肯定であるとともに、またその実り多き拡大の予想である<sup>34</sup>。

「自己保存の本能」と「自己超越の本能」は、先にも述べたようにたえずせめぎ合いをつづける「本能」の二つの側面にほかならない。したがって通常、大杉の言う「自己超越」は原則的に「自己保存」を大きく損なわない範囲でのみなされるが、そうした通常の「自己超越」が不可能な事態において、それは「自己保存の本能に打克って、時として自己犠牲の行為にまで進む」。しかもそうした「自己犠牲」は、「生の単純なる否定」ではなく「自己

<sup>34</sup> II, 83 頁。



の生の崇高なる肯定」と呼ばれている。ここで注目しておきたいのは、先に言及した「意志の崇高」と同じく、これが「崇高」という言葉によって形容されている点である。というのも、この「崇高」という形容詞は「もっとも崇高なる人類愛の発現<sup>35</sup>」、「この崇高なる実行の芸術<sup>36</sup>」というように、大杉が「人類」や「生」といった抽象的かつ広大な範囲の共同性に言及するさいにしばしば用いられるものだからである。大杉自身はこの言葉に関して厳密な概念規定をおこなってはいないものの、こうした言い回しの背後に潜んでいるのはカント由来の美学的な「崇高」(erhaben)ではなく、ジャン＝マリー・ギュイヨーの道徳論からの影響である。大杉は1913年にギュイヨーの『義務も制裁もなき道徳』の結論部分を「生の道徳」として翻訳しているのだが、そこには「賭博本能論」における上記の論旨と極めて似通った一節をみとめることができる。ここでは大杉の訳文から引用しよう。

生の犠牲すらも、ある場合においては卑劣なる幾年かの生涯よりもむしろ崇高なる激情の飛躍 [un élan de sublime exaltation] を選ぶほど充実した、生の拡大である<sup>37</sup>。

また、ギュイヨーはその前節で次のようにも述べている。「われわれの道徳の中には超自然的な原則は一切存在しない。すなわち一切は、生そのものとそれに内在する力に由来する<sup>38</sup>」。こうしたギュイヨーの生命内在主義はしばしばベルクソンの先駆とも見なされ、明治末期から大正期にかけての日本においては今日と比べてはるかに広く受容されていた。いずれにせよここで重要なのは、同書におけるギュイヨーの道徳観が大杉の「賭博本能論」にそのもっとも核心的なモデルを提供しているという点である。少なくとも、「個体」の犠牲を「生全体」の拡張と捉える論旨をベルクソン／ソレルのテクストの中にはっきりと見いだすのは難しい。「賭博本能論」における大杉の共同体像

---

<sup>35</sup> II, 86 頁。

<sup>36</sup> II, 73 頁。

<sup>37</sup> III, 37 頁。大杉はここで、同書を『道徳無義務無賞罰論』という題で紹介しており、後世に対してギュイヨーが与えた影響などについても簡単に触れている。なお、本文で引用した原文の該当箇所は以下の通りである。Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale : sans obligation, ni sanction* (1885), Librairie Arthème Fayard, 1985, p. 220 (ジャン・マリ・ギュイヨー『義務も制裁もなき道徳』長谷川進訳、岩波書店、1954年、272頁)。

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 218 (270 頁)。

は、「個の犠牲」という契機の導入において、「個人の生」と「生全体」の拡張を同一視するベルクソンの「生の共同体」の枠組を逸脱しているのであり、それはギュイヨーに由来する道德観——「個の犠牲」を介した「生の拡大」——によってはじめて「崇高なる共同体」としての完成をみるのだ<sup>39</sup>。

「賭博本能論」の結論部分において、個人の自己犠牲が生「単純なる否定」ではなく「崇高なる肯定」であると述べられるとき、この自己犠牲の背後には非人称的な「生」の拡大が見据えられている。すなわち、それはもはや「個人の生の活動」の中に「人類の生の活動」を見るという図式を超え、個体の「崇高なる犠牲」を通じて「生の拡充」が可能になるという図式へと転じているのである。

## おわりに

以上で検討してきたように、ベルクソン由来の「生の共同体」にソレル、ギュイヨーらの道德論を加味しつつ練り上げられた大杉の共同体像においては、「個人の生の充実」と「生全体の拡充」が同一視されるにとどまらず、同じ個人の「犠牲」までもが積極的な仕方で「生の拡大」という目的性に結びつけられることになる。「自己超越」から「自己犠牲」への跳躍が「生の崇高なる肯定」と呼ばれていたことに象徴されるように、「賭博本能論」における道德観において、「個体」は「生全体」と無媒介的に結びつけられるにとどまらず、「生全体」という包括的な原理に従属させられていると言えるだろう。

しかしここで最大の問題となるのは、大杉が終始こだわった「個人主義」が、以上のような「個の犠牲」を介した共同体像と並存しうるのかということである。「生の拡充」をはじめとする複数のテキストにおいて、「個体」が「生」という紐帯によって「人類全体」、ないし「生全体」へと結びつけられていたという事実は第一節でも確認した。だがさらに「賭博本能論」に至ると、「個体」の犠牲は「自己犠牲」を至上とするその道德観によって「生全体」の拡充という目的性に従属させられてしまう。こうした「自己犠牲」

<sup>39</sup>『暴力論』においても、「道德」の問題を論じる上で「崇高」(sublime)という言葉がしばしば用いられる。ただし、ソレルは同書において非ブルジョワ的な「道德」を指し示すためにその言葉を用いるにとどまっており、そこでは上記のような「犠牲のエコノミー」が作動しているわけではない。

にもとづく「新しい道徳」により、大杉が尊重していたはずの主意主義的な「個人」の姿はいつそう影を潜め、代わりにそこには「個体が消滅するイメージ<sup>40</sup>」が浮かび上がることになる。

大杉自身も認めているように、こうした議論の非一貫性ないし矛盾への直面は、同時代の西洋哲学を翻訳、紹介しながら自身の思想を練り上げていく上で決定的に避けがたい問題だった<sup>41</sup>。たとえば、大杉の個人主義思想の大部分はマックス・シュティルナーのテキストを翻訳し、それを解説する中で形成されたものであるが<sup>42</sup>、大杉が上記のベルクソン、ソレル、ギュイヨールの思想を受容したのはこれとほぼ同じ時期にあたる。そして、しばしば基本的な立場を異にするこうしたテキストの共約によって引き起こされるのは、「つまるところ大杉は翻訳家にすぎ」ず、「その批評も啓蒙家的なそれにとどまるのではなかったか<sup>43</sup>」という評価である。

たしかに大杉の主著である論文集（『労働運動の哲学』）を見ても、そこに収録されている論文／批評のほとんどが西洋のテキストの翻案や紹介であるという事実は否定しがたい。だがここで、大杉のテキストのすべてを無意味なものとして切り捨てるのは性急にすぎるだろう。とはいえ逆に、大杉の時宜を得た引用および翻案を素朴に称揚する態度もまた、安易な追従であるとの誹りを免れまい。なぜならそうした二つの態度はいずれも、大杉が他者の思想を受容し体内化した過程そのものから目を背けているからだ。ここまで本稿は、大杉の共同体論および道徳論におけるフランス生命主義からの影響を指摘してきた。それは主にベルクソン、ソレル、ギュイヨーという三つの軸によって大杉のテキストを「分節化」していく作業であったわけだが、その結果として浮き彫りになったのは、大杉のテキストにおける「他者の声」と、それを受容する主体である「大杉の声」の痕跡である。「この翻訳的知識や思想は、僕自身のおよび僕自身にもっとも近い周囲の事実の観察によって僕自身のものとなり、僕自身の中に生きて来る<sup>44</sup>」——ここで述べられる

<sup>40</sup> 柄谷行人（編）『近代日本の批評 III 明治・大正篇』講談社、1998年、210頁。

<sup>41</sup> 「僕は、翻訳的社会主義者と言われても、いやそうではないと大威張りに威張ることのできない、いかにも翻訳的社会主義者である。僕の社会主義的知識や思想は、大部分西洋の社会主義や社会主義運動を記した書物の翻訳である。」（VI, 196頁）

<sup>42</sup> 大杉に対するシュティルナーからの影響については以下の文献が有益である。竹山護夫『大正期の政治思想と大杉栄』名著刊行会、2006年、149-180頁。

<sup>43</sup> 日高昭二「大杉栄再考」、前掲『大正生命主義と現代』所収、122頁。

<sup>44</sup> VI, 196頁。

彼自身の「知識や思想」は、むしろ他者のテキストを翻訳し、それを受容する主体のそれとしてのみその姿を垣間見せるのではないだろうか。われわれが大杉のテキストから読み取るべきなのは、こうした「受容」の過程と不可分な「闘争」の痕跡を措いてほかにない。