

反ユダヤ主義の哲学

——マルクスからドリュモンへ——

内 田 樹

はじめに

本論文は『反ユダヤ主義の哲学』全八章中の第三、四章に相当する部分である。諸般の事情により、全体を一度に発表することが不可能であるため、独立した論文としても読める部分を選び出し、約半分に短縮してここに掲載することにした。『仏文論叢』第四号に『反ユダヤ主義の哲学』の第五章『ルネ・ジラールと福音的暴力制御のアポリア』を掲載したので併せて読んで頂ければ筆者の企図は一層明らかになるものと思う。

第一章 マルクス

《バウアーの問題提起》

反ユダヤ主義の生成を階級矛盾に帰して説明しようとする試みの破綻についてはすでに二度にわたって述べた。⁽¹⁾この破綻が単に論者の個人的無能に基づくのか、それとも彼らが依拠した判断枠組そのものの欠陥に基づくのか、それを論ずるのが本論の主題である。

マルクスのユダヤ人嫌いは周知の事実だがこれが個人的嗜好なのか、それともマルクス派イデオロギーの母胎構造に根ざすものなのか、問いはこのように立てられる。

私たちはマルクスの一八四四年のテキスト『ユダヤ人問題について』の分析から始める。この小論はブルーノ・パウアーの著した別のユダヤ人論に対する否定的書評として書かれた。論のはこびを整理するためにまずパウアーの所論を紹介し、次いでそれに対するマルクスのコメントを追ってゆくことにしよう。⁽²⁾

パウアーはユダヤ人問題の解決を「宗教の揚棄」として定式化する。論旨は次の通り。

- (一) ユダヤ人は「公、民、的、政、治、的な解放を熱望しており」⁽³⁾、「キリスト教臣民との平等扱いを要求している」⁽⁴⁾
- (二) さてユダヤ人差別はキリスト教国家の宗教的偏見に由来する。
- (三) したがって差別撤廃の要求とは「キリスト教国家がその宗教的偏見を棄てることを要求する」⁽⁵⁾ことに等しい。

(四) しかるにユダヤ人自身は自らの信仰、つまり宗教的偏見を手離す気はない。自分の偏見を温存し、他人にのみ偏見の放棄を要求するのは余りに虫がよい。ゆえにこの要求は受諾されず、かくしてユダヤ人問題は暗礁に乗り上げざるをえない。「国家がキリスト教的であり、そしてユダヤ人ユダヤ教的である限り、両者には解放を与える能力も、受ける能力もないのである。」⁽⁶⁾

(五) この行き詰まりを打開する方法は一つしかない。両者を各々の宗教的偏見から同時に解放することである。それが「宗教を揚棄すること」⁽⁷⁾である。

(六) 宗教を揚棄するとは、宗教的偏見が個人の公^レ民^レ的^レ活動^レを規制せず、純然たる私^レ事^レにとどまることをいう。例えばユダヤ教徒が安息日に登院して議事に参加した場合（つまり公^レ民^レとしての義務を履行するために、私^レ人^レとしての信教をあとまわしにした場合）、パウアーはこれを「ユダヤ教徒であることを止めた」と見なすのである。「安息日の律法はユダヤ教徒にとつてもはや拘束力を持たないと宣告することは当然にも（十全なる根拠を以て）ユダヤ教の廃絶を宣告することに他ならぬのである。」⁽⁸⁾（パウアー）

以上がパウアーの所論の要約（ただしマルクスによる）である。マルクスがあえて看過した論点についてはここでは触れる余裕がないが、いずれにせよパウアーの真意には二次的重要性しかない。問題はマルクスがパウアーを種に何を言おうとしているか、である。

マルクスのパウアー批判は次の断定に集約される。

「われわれの見るところ、パウアーの誤りは『キリスト教国家』だけを批判に付し、『国家そのもの』は批判に付さなかつたこと、政治的解放と人間的解放の関係を分析しなかつたことに存する。⁽⁹⁾」

その具体例としてマルクスは政治的解放が独仏に比べて一層完成しているはずの北米諸州での信仰事情を挙げる。北米では国教がなく、信教に対する差別がない。政教は完全に分離され、宗教は全くプライベートな領域に封殺されている。にもかかわらず「北米はとりわけ篤信の国である。⁽¹⁰⁾」

「宗教は政治的解放が最も進んだ国において、単に存在するのみならず、生氣潑瀾と花開いてさえているのである。⁽¹¹⁾」
政治的解放の進行にもかかわらず、北米市民は私人として宗教的偏見に固着している。たとえ「国家は無神論的であると宣言したとしても、相変わらず宗教にとらわれたままなのである。⁽¹²⁾」

マルクスにとって重大と思われるのはこの公民と私人の使い分け、あるいは類生活と私生活の分裂、という事態である。

「政治的共同体の中の生活（つまり類生活）において、人間は自ら共同的存在を以て任ずる。ブルジョワ社会の中での生活（つまり私生活）において、人間は私人として行動する。私人は他人を手段とみなし、また彼自身も手段のレベルに類落し、自分と無縁の諸力の意のままに操られている。⁽¹³⁾」

二つの生活は二つの別の原理によって律されている。類生活を律するのは共同、共生、共存の原理であり、私生活を律するのは分離、対立、疎隔、利己主義の原理である。ブルジョワ社会において私人たちはかたくなに自己の利己的独善性に凝り固まり、「万人の万人に対する戦い」に血道を上げている。そして宗教こそこの私生活の原理の最も端的な表出に他ならない。

「宗教は人間が自分の共、同、的、存、在、から、自分自身から、他者から、絶縁している事態の表われとなる。」⁽¹⁴⁾

宗教に淫する人間とはだから「偶有的なあり方をする人間、あるがままの人間、われわれの社会の全機構によって損われ、自分を見失い、疎外され、非人間的な条件、要素に支配されている存在、一言にして言えば、いまだ真に類的存在となっていない人間」⁽¹⁵⁾なのである。

それゆえ私生活において宗教に浸食されている諸個人は真の、類生活を営みえない。単に、彼らは共同的な生活（らしきもの）の中で必要上、公民の仮面を被って、不本意な役を技巧的に演じているにすぎない。だから公的過程において生じる公民同士の対立は実に私人間の対立の仮象にすぎぬのである。

「ある特定の宗教の信者である人間が共同体の成員である他の公民と、公民として対立している場合、かかる対立は政治的、国家とブルジョワ社会の世俗的分裂に還元される。」⁽¹⁶⁾

ことは単なる公私の分裂というだけでは足りない。というのには公私の分裂とは中立的な均衡状態ではなく、要するに私人の原理が類生活をたえず脅かす不安定状態として観念されているからである。よく「公私混同」と言うけれど、これは公的生活に私的利害を持ち込むことだけを指すのであり、その逆の事態についてはこの表現を用いない。

情実を以て量刑を加減する判事は「公私混同」の非難を受けるが、自分の家族の非行を咎めて警察に訴え出る人を「公私混同」とは言わない。

公私の別があるところではつねにリアリティーは私の側にある。類生活において「人間は幻想的な主権の空想上の構成員であり、その個人としての現実的生活を剝奪され、代わりに非現実的普遍性によって満たされている」⁽¹⁷⁾のである。

類生活と私生活の二本立が罷り通る社会では、公民的存在者はあくまで、単なる見せかけにすぎない。私人は「た

だ詭弁によってのみ⁽¹⁸⁾類生活のうちに滞留しているのである。

《程度の問題》

以上のような原理的理解を踏まえてマルクスはユダヤ人問題の処方箋を起草する。ユダヤ教徒とは私人の存在様態であって、公民のそれではない。したがって公民として政治的解放が果たされても、彼がユダヤの神を信仰する限り、私人としてのキリスト教徒と私人としてのユダヤ教徒の対立は手つかずのまま残される。しかるに公私の分裂が存在する限り、現実には私にあり、公は仮象にすぎない。ゆえにユダヤ人が他の市民と平等の政治的権利を享受している社会（例えば北米）をパウアーのように「宗教が揚棄され」社会と見なすことはできない。

マルクスにとって宗教の揚棄と呼びうるのは宗教の公、私、全局面からの完全な払拭のみである。宗教は完膚なきまでに駆除されねばならない。なぜなら宗教は「人民の阿片 (Opium des Volks)」だからである。

私生活での信仰を許容しつつ、政治的解放を求めるのは、いわば阿片を吸引しながら病気を治療するのに似ている。麻薬によって痛覚を麻痺させておいてから「どこか痛いところがあるの？」と患者に問診する医者には愚かである。パウアーはその医者に似ている。篤信者がいるということは阿片を以て鎮痛すべき患部の存在を指示しているのである。「宗教の存在は何らかの欠陥の存在を証示する⁽¹⁹⁾」

それゆえマルクスはユダヤ教徒に対して次のように宣言する。

「諸君らユダヤ人が諸君自身を人間的に解放することなしに政治的解放を求めているのだとしたら、それは不徹底性と矛盾が諸君のうちのみなならず、政治的解放の本質とカテゴリーのうちに存するからである⁽²⁰⁾」

人間的解放とは阿片が隠蔽している抑圧のかさぶたを引き剥して患部にメスを入れることである。宗教を温存したままでは「人間的解放」は望むべくもない。北米でのような「不徹底で矛盾した」政治的解放とユダヤ人の真の解放との間には千里の徑庭があるのだ。

マルクスは「ユダヤ人問題はユダヤ人のいるそれぞれの国家に応じて違った形態をとる」と書いている。ユダヤ人問題はドイツにおいては「純神学的問題」であり、フランスにおいては「政治的解放の不徹底性」の問題であり、北米においては「現世的問題」である。問題の形態は変わるが、本質は変わらない。神学的問題から現世的問題への移行は単に「ユダヤ人の、一般の人間と政治的國家の關係を、つまり宗教と國家の關係を端的にかつ赤裸々に顕現する」過程にすぎない。ドイツから北米へのユダヤ人問題の形態上の変遷は同一の矛盾の隠蔽され方の程度の問題である。根本的矛盾を手つかずのままにしておいての解放など、いくらやっても五十歩百歩だとマルクスは言いたいらしい。だが果たしてそう言い切ることができるだろうか。

例えばここに死刑囚がいたとする。彼が「車裂きの刑よりも絞首刑の方がいい」と懇願するのに対して「どうせ死ぬんだから同じじゃないか」と言う人は正しくもあり、誤ってもいる。死に至る苦痛の量と質にかかわる「瑣末な」問題で悩む者に「人間どうせ死ぬんだ」という包括的な解答を処方しても議論は噛み合わない。

ドイツあるいはさらに「神学的」なロシアやルーマニアにおけるポグロムの存在と北米における篤信者の存在は、なるほどいづれも宗教の揚棄の不徹底を表示しているだろう。しかし具体的生活者としてのユダヤ人にとって「隣の間が自分の家財を掠奪し、家族を殺傷する」とことと「隣の人間が日曜毎に教会に行く」ことは同じ程度、の矛盾ではありえない。

にもかかわらずマルクスは同一カテゴリー内での程度の違いを原則として、勘案しない。原理の問題と程度の問題を

マルクスは峻別するからである。

《現実の人間と眞の人間》

不徹底で矛盾した解放の諸形態間に本質的差異を認めず、むしろこれを十把一からげに切り捨てるのがマルクスの論理の骨法である。マルクスは私人の要請に発するものは一切認知しない。宗教ばかりではない、マルクスは「人権」概念さえ否認する。

マルクスは一七九一年の『人権宣言』を私人の権利請求のマニフェストであると規定する。なぜならそこでは「信教の自由」が基本的人権として承認されているからである。自由、平等、安全、財産。これらはすべて私人が「思いのままに、他者は関わりなしに」私的に享受する権利にすぎない。

「それゆえ、いわゆる人権なるものはエゴイスト的人間、ブルジョワ社会の一員である限りの人間を超え出ない。⁽²³⁾」

王政から自己を解放し、個人を隔てている障壁を打ち破ったばかりのフランス国民がなぜ再びエゴイスト的人間の諸権利をおごそかに宣言したりするのか、マルクスには理解できない。「最も英雄的な献身のみが民族を救うことができ、それゆえそれが緊急に要請されている局面で、ブルジョワ社会のすべての利害を犠牲に供することが論じられ、エゴイズムが一つの犯罪として罰されねばならぬような局面で、このような宣言を蒸し返すことは既にして一つの謎である。⁽²⁴⁾」

ここで私たちは初めて「類的存在」の具体的イメージに出会うことになる。私人とはあるがままの人間、生得的人

權の享受を求め、利己的動機のみに基づいて行動する存在形態であった。この対極に「英雄的献身」と「私利利害の犠牲」を厭わない公民像が提示される。私利私慾を顧ず、滅私奉公する忠良なる公民。これはマルクスも認める通り「抽象的で人工的な人間」⁽²⁵⁾である。それゆえ私人はあるがままの野生の存在形態を脱して、公民へと自己改造、自己形成してゆかなければならない。自らの「感性的で、個別的で、最も近い存在形態」⁽²⁶⁾を棄て、観念的で普遍的で最も疎遠な存在形態を採択しなくてはならない。

「現実的な人間はエゴイスト的個人の下にしか認識されず、真の人間は抽象的公民の下にしか認識されない」⁽²⁷⁾。私人から公民へ、それは現実的人間から真の人間への旅程なのである。現実的個体的人間が類的存在者へ化身する時、「はじめて人間的解放は成就されるのである」⁽²⁸⁾。

これがこの時期のマルクスの人間二元論である。一見すると私人から公民へ、私的存在から類的存在への移行はリニアな開明化のプロセスとして観念されているように思われる。しかしそれはそれほど単純ではない。同時期に執筆された『経哲草稿』の中で貨幣を論じた箇所でもマルクスはその逆のことを述べているからである。

「貨幣は（…）一切の人間のまた自然的な諸属性をその反対物へと変ずるものであり、事物の全般的な倒錯と転倒である」⁽²⁹⁾。

「貨幣は私の望みを、その考えられ表象された様態から、その感性的、現実的な様態へ、表象から生活へ、表象された存在から現実的な存在へと翻訳する」⁽³⁰⁾。

例えば私が十分な学的能力を欠いていても巨富を積めば医者になることができる。しかし学的能力にすぐれていても貨幣を持たぬ者はその機会を大幅に減じられる。この場合、貨幣を媒介にして私の個別的妄想はただちに現勢化し、貧乏学生の実現的能力は開花の機会を奪われる。つまり貨幣は妄想を現実にすると同時に、現実を虚妄にするの

である。貨幣は「現実的な人間および自然的諸力を単なる抽象的な表象へ、それゆえ不完全なものへ、苦惱に満ちた妄想へと変ずる。」⁽³¹⁾ 貨幣は「一切の事物の全般的な倒錯と置換であり、したがって転倒した世界であり、一切の自然のおよび人間的性質の倒錯と置換である。」⁽³²⁾

すらすら読むと気づかないが、この文脈の中で「現実」「人間的」「自然的」といった語詞が明らかにプラス価値を賦与されており反対に「表象」や「妄想」が「不完全」(unvollkommen)で「苦悩に満ちた」(qualvoll) マイナス価値をはりつけられていることに留意しておきたい。

自然的人間の性質は野生的で非類的なものであったはずなのにいつの間にか名譽回復を遂げたのであろう。それどころかマルクスは「あるがままの人間」の感性的、個別的なありようをさえ贅え始める。

「臆病な者であっても勇氣を買うことのできる者は勇士である。」⁽³³⁾ マルクスはこの倒錯を貨幣の弊害(!)の一例として挙げているのである。臆病者が勇氣を買うことは許されないのだ。なぜなら「愛はただ愛とだけ、信頼はただ信頼とだけ交換することが許される。諸君がもし芸術を享受したければ、諸君は芸術的教養を身につけた人間でなければならない」⁽³⁴⁾ からだ。

人間はその本来の姿のままではなければならない、とここでマルクスは主張している。別の性格を演じたり、仮装したりしてはならぬのである。

「諸君の一切の態度は(…)諸君の現実的個人的な生の特定の発現でなくてはならない。」⁽³⁵⁾

この断定はさきの公民観とははなはだしく齟齬をきたしはすまいか。さきにマルクスは国家危急の時の「英雄的献身」(heroische Hingebung)の緊急性について語っていた。しかし英雄的献身は今のマルクスの論法でゆけば英雄にしかできないし、してはならぬ行為であることになりはすまいか。しかるにこれをマルクスは国民全員に要求し、こ

れに背反するようなエゴイズムは「一つの犯罪として罰されねばならぬ」とさえ言っている。⁽³⁶⁾

臆病な人間が国家の危機に臨んでわれ一人の安全を求めて全体の利害を顧ず逃亡するのは彼の「現実的個人的な生

の特定の発現」以外の何物でもない。彼がイデオロギー教育やマス・ヒステリーの媒介によって「俺は英雄だ」と思い込んで泣きすぎる妻子を突き放して敵陣に白刃を掲げて斬り込んだ場合、私はむしろこれをこそ「倒錯」と呼びたい。

四〇年代のマルクスは自然とか倒錯とかいう概念を必ずしも一義的に用いていない。よい、自然と悪い、自然があり、よい、倒錯と悪い、倒錯があるのだ。愛を愛と交換するのはよい、自然であり、憎しみを憎しみと交換する（「万人の万人に対する戦い」）は悪い、自然である。英雄的献身はよい、倒錯であり、定期預金の残高を眺めて薄笑いするのは悪い、倒錯である。

概念の両義的な使い分けは論者の天上的計画に基づいて行なわれる。果たしてマルクスはいかなる戦略的効用を期待してこのようなトリックを操るのであろう。

《ユダヤ人解放の条件》

マルクスはさきの宗教批判を踏まえてユダヤ人問題を次のように定式化する。

「ユダヤ人に解放を遂行しうる能力があるかどうかという問題は『ユダヤ教を廃絶するために克服すべき特別の社会的要素とは何か』という問題に読み換えられる。⁽³⁷⁾」

人間をあるいはブルジョワにあるいはキリスト教徒にあらしめている個別的社会的要素があるように、ユダヤ人をユダヤ人たらしめている社会的要素がある。これを特定し、剔抉すればユダヤ教はその存在根拠を失う。ユダヤ教

が社会のいかなる欠陥、の隠蔽に奉仕しているか、それを指示することが必要なのだ。マルクスは問いをさらに局限する。

「ユダヤ教の現世的根拠は何か？ 実、實際、必要、私利私慾 (Eigennutz) である。ユダヤ教の現世的祭祀は何か？ 悪い商売 (Schacher) である。彼の現世的神は何か？ 貨幣である。⁽³⁸⁾」

私利私慾と悪い商売と拝金主義がユダヤ人をユダヤ人たらしめている社会的要素の全部である。これを克服すればユダヤ教は存在理由を失い、ユダヤ人は消滅する。「悪い商売が成り立つ前提、悪い商売の可能性を廃棄するような社会組織になればユダヤ人の存在は不可能となるはずである。⁽³⁹⁾」

宗教がエゴイズムの圏である私生活の原理である以上、ユダヤ教もまた他の宗教と同様、エゴイズムの表現であることは当然である。しかしなぜとりわけユダヤ教が「人間の自己疎外の最高の実践的表現」であり、「普遍的な現代の反社会的要素」と認められねばならぬのか。⁽⁴⁰⁾「最高の」とか「普遍的」という形容詞は看過しえない。なぜならマルクスはここで原理ではなく、程度を問題にしているからである。

最上級ないしそれに準ずる形容詞が可能であるためには、諸宗教のうちとりわけユダヤ教がその反社会性において抜きん出ていることが証明されねばならない。しかるにマルクスが行なっている分析はさきに引用した三つの自問自答のみである。ユダヤ教に関するそれ以外のすべての情報は読者の常識に委ねられている。「ユダヤ人はヨーロッパの命運を決し」⁽⁴¹⁾「キリスト教世界を実質的に支配している」といった常識、それをマルクスは読者と共有する。

ユダヤ教が諸宗教の一つではなく、抜きん出て反社会的な宗教であることは証明の労さえ要さない自明の理なのである。

社会の欠陥の最高、実践的表現であるユダヤ教はこうして欠陥そのものと癒合し、欠陥そのものと同一視されるに至る。ユダヤ教はもはや諸宗教の一つではなく、ブルジョワ社会の原理そのものとなる。

ユダヤ人はもはや個別的名称でなくブルジョワの総称となる。「ブルジョワ社会の特殊な一成員であるユダヤ人はブルジョワ社会のユダヤ教の特殊な顕現にすぎない。⁽⁴³⁾」

こうしてマルクスはその結論に到達する。「ユダヤ人の社会的解放は、社会のユダヤ教からの解放である。⁽⁴⁴⁾」

《マルクスの臆断》⁽⁴⁵⁾

見ての通り、マルクスの論証手続きはでたらめである。このでたらめさはむしろ偶有的なエラーではなく、行論上の必然である。ではこのでたらめさはいかなる戦略に奉仕するのであろうか。

マルクスははじめに宗教一般の性格を「社会の欠陥を証示するもの」「ブルジョワ社会の精神」と規定する。次いで特殊ユダヤ教の性格を「私利私慾と悪どい商売と拝金主義」と規定する。そしてゆえにブルジョワ社会の原理はユダヤ教であると結論する。

この論法は誤っている。ユダヤ教が宗教一般の性格を分有することからユダヤ教が宗教そのものであることは演繹できない。「ユダヤ人の神は現世的なものとなり、現世の神となった⁽⁴⁵⁾」とマルクスは書く。キアスムはマルクスの好む修辞法だが修辞を以て論証に代えることはできない。「私は日本人だ。ゆえに日本人は私だ」という命題は初歩的な論理的エラーである。たとえ「私」が日本人性を最高度に、理想的に體現したとしても「私」を以て日本人全体と

互換することはできない。

マルクスはここであるカテゴリーに属する個体のうち、最も偏差値の高い個体、そのカテゴリーの特性を理想的に体现する個体とカテゴリーを同一化しようとする。

さらにマルクスは「宗教の揚棄」と「人権」にかかわる論議において、不完全さ、不徹底さに対する厳しい観点を披瀝してくれた。「中途半端な解放は解放しないことと同じである」「中途半端な人権など人権ではない」という言い方がそれである。

同一カテゴリー内の個体間の差異を無視することと、最高の個体一つによってカテゴリー全体を代表させることは、同じ一つの思考形式で双面である。すなわちマルクスはカテゴリー中の最も偏極した個体にカテゴリーを表象させ、残りの「不徹底」なメンバーを論議の対象から除外するのである。

これは単にマルクスの修辞上の性癖とか嗜好とかいうものではない。もつとずつと根深くマルクスの思考を律している臆断の鎖なのである。

この臆断の鎖はマルクスの不注意や過失に起因する質のものではない。これはマルクスの思想的課題の緊急性から必然的に産み出されたものだからである。マルクスの同時代の被抑圧者に対する倫理的使命感の切実さから生まれ出したものだからである。

《世界を救うためのささやかな不公平》

マルクスの思想的使命は端的に言えば、彼の時代の不幸について「誰に責任があるか」を特定することに存した。

しかし変転きわまりない社会にあって、社会の不幸の全責任を負うべき有責者を特定することはきわめて困難である。当然のことだが、ある社会の不幸については原理的に成員全員に何らかの責任があるからである。

有責者の複数性、遍在性、これこそマルクスが克服すべき最大のアポリアであった。「みんなが悪い」と告白することは社会変革を志す者にとって自殺に等しい行為である。この言葉を口にした瞬間から彼はニヒリズムと徒労感に侵されてしまう。

社会変革者は単一の有責者を具体的に、固有名で名ざさねばならない。

ブルジョワ社会の原理は全成員を毒している。だからといって全成員に「ただちに改悛せよ」と説得しても実効性はまず望めない。ブルジョワ社会の悪は剔抉可能ただけ偏在しており、かつ剔抉に伴う痛みや自責から変革主体は免かれていなくてはならない。これが社会変革のマスドである。自分の中に打倒対象と同質の弱点や悪徳を認めてしまう者は闘い手にはなれない。自分は完全に潔白では敵は完全に有罪でなければならぬ。

有責者を社会の一部に偏極させ、かつその偏極化によって成員の残余を免責し、これを変革主体に叙任すること、これがマルクスの描いたストーリーであった。『ユダヤ人問題について』と同時期に執筆された他の諸論文においても同一のストーリー展開は執拗に繰り返される。全体の矛盾はある一点に集約的に表現されるという言い回しをこの時期のマルクスはほとんど強迫的に反復するのである。

『ヘーゲル法哲学批判のために』の中でドイツの現状をマルクスはこう表現する。

「ローマのパンテオンの内にあらゆる民族の神々が見られるように、神聖ローマ帝国の中にはあらゆる国家の罪業が見られるであろう。⁽⁴⁶⁾」

「ドイツは現代政治の欠陥を一身に体现している。⁽⁴⁷⁾」

『経哲草稿』においても同一のロジックの変奏が見られる。「疎外された労働」の章で立てられる「疎外するのは誰だ」という審問がそれである。

働けば働くほど自然から、類から、自分自身から自分が遠ざけられる時、自分を遠ざけるのは誰なのか。「私自身の活動が私自身に属さず、疎遠な活動、疎外された活動であるならば、その時それは誰に属しているのか。私以外の存在に、である。⁽⁴⁸⁾」

労働の疎外には私以外の有責者がいる、という断定に私にはわかには与しえない。例えば出世のために同僚を陥れ、友を裏切り、家族を顧みない労働者がいたとする。彼の胸中はさぞや貧しく索漠たるものであるが、これには彼が「権力」とか「プール付きの邸宅」とかを欲する内的動機も協力しており、彼は従犯であるにもせよ自分の疎外の共犯者であることに変わりはない。

また例えば純粹に学問的な好奇心から核開発に協力し、あげく核戦争で死んでしまふ科学者などというのも文字通り「彼が対象物に付与した生命が彼に対して敵対的かつ疎遠に対立する」⁽⁴⁹⁾経験を骨身に沁みて味わうわけだから立派に「疎外された労働者」たる資格を有するが、ほとんどバチが当たったとしか言いようがない。こういった例はいくらでも思いつくから労働の疎外の有責者は自分以外の誰かだ、というマルクスの前提は説得力に欠ける。

しかるにマルクスはこの前提の上にさらにきわどい論理を積み重ねてゆく。

「労働の生産物が労働者に属さず、疎遠な力として彼に対立しているならば、そのことはただ、この生産物が労働者以外の他の人間に属するということよつてのみ可能である。労働者の活動が彼にとつての苦しみであるならば、その活動は他の人間にとつて享受であり、他の人間の生活の喜びでなければならぬ。⁽⁵⁰⁾」

一方に苦しむ者があれば他方にその苦しみを嗜虐的に楽しむ誰かがいるという論定は経験に照らして疑義がある。

例えば企業労働者は日々の労働を苦しみ「社長は自分の労働の上前をはねて『楽的な生活をしている』」と思い込んでいる。一方社長は金策に奔走し、為替相場の変動に眼を白黒させ、ストレスで胃に穴をあけ「自分の苦勞も知らずに社員はさぼることばかり考えている」と思い込んでいる。自分以外の誰かが自分の苦しみを喜びとして享受していると信じたいのは人間心理の自然であるが、必ずしも事実に対応しない。

ある個体の苦しみに他の個体の喜びが対応するという論理は、全体の矛盾は一点に集約するという論理と同じく、ただ一つのことをめざしている。それはすべての社会問題を一気に唯一の問いのうちに取りまとめることである。問いはこうだ。「有責者は誰か?」《穢れ》の聖痕を印されたのは誰か?」

《供犠するプロレタリアート》

マルクスはこう書いている。

「社会の欠陥のすべてがある一つの階級に集約されている必要がある。ある個別的な集団が全員にとって邪魔者であり、全員の隷属の体現者である必要がある。社会のある個別的な層が全社会に周知の犯罪 (notorisch Verbrechen) を表象しており、そのせいでこの層からの自己解放が普遍的自己解放であるように思われている必要がある。」⁽⁵¹⁾

これが有責者の条件である。しかるに残念なことに、マルクスの時代のドイツには「社会の否定的代表を印づけるような論理的厳密さ、精神の鋭さ、氣力、仮借なさ」⁽⁵²⁾を備えた理想的な有責者が存在しなかった。

歴然たる抑圧者、天下周知の悪をマルクスはあえて名ざすことができない。なぜならユダヤ人は有責者という大役を担うだけの「聖痕」をまだ獲得していなかったからである。

マルクスは論理をキアスムして「歴然たる解放の立場を代表するのは誰か？」という問いへシフトする。そして「ラ、デ、イ、カ、ル、な、鎖、をつけた一階級」「社会の全ての層から自己解放することなしには自己解放しえず、それゆえ社会の全ての層を解放することなしには自己解放しえぬ一つの層、一言にして言えは、人間の全的喪失であり、それゆえ人間の全的回復なしには自己を再獲得しえぬ層⁽⁵³⁾」たるプロレタリアートを発見することになるのである。

大事なことを確認しておこう。マルクスがプロレタリアートに出会ったのは社会の「否定的代表者」を見出しえなかった後であること。すべての罪業の加害者を発見できなかったたので、すべての罪業の被害者を探し出したのである。正負の符号はつけ代わったが同一のロジックの反転であることは明らかだ。

しかしプロレタリアートを「供犠する主体」に叙任したことは社会の不幸の剔抉という窮極の事業にとってはさし当たり何の役にも立たなかった。供犠における最も緊急な要請は有責者の特定であるからだ。爾余のことはすべて副次的価値しか持たない。仮に百件の犯罪があった場合、百件の全てについてつねに被害を蒙った者を特定しえたとしよう。彼は百件すべての解決を希望するはずだから「全的回復なしに自己を再獲得しえぬ」であろう。しかしそんな人間がいろいろがいまいが他の被害者にとっては何の関係もない。彼らが知りたがっているのは「誰が一番被害を蒙ったか」ではなく「誰が犯人か」だからである。

《マルクスの遺産》

マルクスはブルジョワ社会を実質的に支配しているのはユダヤ人であると断言した。支配している以上、今後ブルジョワ社会に私利私慾と拝金主義がますます蔓延してゆくことは不可避である。一方ラディカルな鎖をつけた階級は

といへば「やつとドイツに生成し始めつつある」といった程度にしか成熟していない。となればプロレタリアートの成熟までのタイムラグはドイツ社会が骨の髄までユダヤ化する不可逆的過程として経過する他はない。そしてある日「歴然たる抑圧の立場」と「歴然たる解放の立場」への社会の分極化が完了した時に、「最終的解決」のための戦闘が「ガリア雄鶏の雄たけび」と共に開始されることになるのである。

一八四四年にマルクスの一連の論文を読んだドイツ人読者はユダヤ人問題の解決策について、マルクスの提示した暗示録的な最終戦争のイメージを濃密に吸い込んだはずである。正邪二極の分極化と邪惡の掃討という社会変革プランはマルクスが西欧の思考を律する水面下の文法、ある臆断の鎖にからめとられていたことを証示すると私は考える。マルクスはこの臆断を西欧の古い知的伝統から汲み出した。そして彼が拓いた知的地平は、同じ文法で思考するもう一人の革命思想家を産み出すことになる。

第二章 ドリュモン

《一九世紀で一番売れた本》

エドゥアール・ドリュモン（一八四四—一九一七）の名は二六歳年長のマルクスに比べれば今日において無名に近い。しかしこの男が一八八六年に出版した反ユダヤ主義の根本教典『ユダヤ的フランス』は当時出版後一年間で一一

四版を重ねた驚異的ベストセラーであり、(エルネスト・ルナン)のこれまた反ユダヤ主義的な『イエス伝』と並んで)一九世紀で最も売れた本であった。レオン・ドーデはその売れぶりをこう回想している。

「『フィガロ』に書評が載ってから四八時間でマルボン||フラマリオン書店が刷った分はすべて売れた。大急ぎで増刷が行なわれた。私は朝早くからオドン座のアーケードの下で、人々が少しでも早く好奇心を満たそうと、一冊をポケットに一冊を手に歩み去るさまを見守った。中にはリュクサンブール公園のベンチまで走りながら読んでいる者さえいた。」⁽¹⁾

この上下二巻千二百頁を超える大冊がなぜかくも売れたのか。つとに大革命直後からフランス革命をユダヤ人の陰謀に帰す奇書の類はいくつも存在した。例えばアルフォンス・トゥーイスネルの『ユダヤ人、時代の王』⁽²⁾は類書の中では最も有名な方が、これとてドリュモンの人気とは比肩するに及ばない。ドーデーに言わせると「ドリュモンはトゥーイスネルの『ユダヤ人、時代の王』の二番煎じだと言う者がいるが笑止千万である。トゥーイスネルの本など読む者は当時も今も全然いない」⁽³⁾そうである。

ほとんど同一の図式を踏襲した本が四〇年後に記念碑的なセールスを記録する。この四〇年間に何が起こったのである。ドーデの証言によれば気の短い人は走りながら読んだという。本を走りながら読むのはなかなか難しい。もし走りながらも読める本があるとすれば、それは乾いたスポンジが水を吸い込むように活字が脳髓に流入するような種類の本でなければならぬ。瘡癩^{疥癬}のにうなずきながら「そうだ、そうだ、その通りだ。私もまさしくそう思っていたのだ」とつぶやき続ける読者だけが走りながら読むことができる。俗衆は他人の意見を拜聴するために本を買うのではない。自分の意見を自分以上に巧く語ってくれる人を求めて本を買うのである。ベストセラーの要件はこの快樂を提供しうることである。

ドリユモンは自著の成功を誇らし気にこう分析している。

「『ユダヤ的フランス』は輝かしい成功を収めた。この重い二巻本は熱狂と歓喜のほとばしる中を一本の羽毛のように奪い合われた。(…)私は多くの魂が私の魂と感応し合うといういわく言い難い愉悅を覚えた。何千人もの未知の読者が私に手紙を送り、感謝の意を伝えた。『おお、あなたは私たちに何という快楽を与えてくれたのでしょうか！あなたの本を一読した後、私たちの心の重圧はすっかりかき消えてしまいました。』⁽⁴⁾」

読者の快楽とは複雑怪奇なものとして映現する世界が快刀乱麻を断つ手ぎわで斬りさばかれ、「何だ世の中の仕組みってこんなに簡単だったのか」と腑に落ちることである。言うとは簡単だが仕掛けは難しい。「世の中は簡単だ」と声を限りによばわっても読者の共感に求めて得られない。そこにおのずと説得力というものがなくてはすまされない。

読者たちは納得のゆく説明を求めていた。(ただし余りむずかしくないのを。)ふつうの人は自分もまた歴史の生成の能動的契機であるという自覚がなく、世の中が自分をとり残して、どんどん変わってしまい、自分にとって疎遠で敵対的な様相をとりつつある、という疎外された受動者の位置を無意識に先取している。受動者はふつう被害者史観または陰謀史観に立って歴史を理解する。つまり自分の不幸は、握り、邪悪な人間たちが快楽を享受している代償である、という考え方である。問題は、この邪悪な人間を誰に、標定すれば一番説得力があるか、である。

なぜユダヤ人を否定的代表者に擬して行なわれた説明が一八八六年時点で爆発的な支持をとりつけることができたのか。興味深いことにドリユモンは『ユダヤ的フランス』刊行時まで反ユダヤ的言辞を弄したことがなかった。再びドーデの証言。「ドリユモンは彼の代表作の刊行以前、彼の爆弾の炸烈以前には自説を開陳したことが一度もなかった。⁽⁵⁾」

そもそもドリユモンが十年來奉職していた新聞社のオーナーはユダヤ人であり、ドリユモンはこのオーナーときわ

めて良好な関係を維持していたのである。のちにこの点を衝かれたドリユモンは苦しい言い訳をしている。「私たちの社主は御存じの通り、巷間流布しているユダヤ人の典型と隔ること甚だ遠い人士である。イサーク・ペレールは確かに最上流ユダヤ人の一代表者ではあるが、彼の人種のうちで最もユダヤ的でない人だ⁽⁶⁾った。」

いずれにせよドリユモンはペレールの下で気持よく働き、高給を得ていた。そしてフランスの不幸の有責者を特定するという思想的宿題を抱えていて、ある日、ユダヤ人を発見したのである。正確にはペレールの新聞を餌になつても食いつないでゆけるだけの貯金ができた日に。(これは本当の話。)

陰謀史観の主人公にはユダヤ人が最も相応しいとドリユモンは考えた。なぜ他の誰でもなくユダヤ人であつたのか。

《アーリア人とセム人》

『ユダヤ的フランス』は三つの主題を持っている。一つは凡百の類書と同様の与太話。(ユダヤ人はベストに罹らない、カトリック信者の七倍の生殖能力を持つ、等々)。

一つは資本主義批判。特にブルジョワの欲望の分析はなかなか読みごたえがある。

そして最後が伝統的な反ユダヤ迷信と資本主義批判を結びつける、「ユダヤ人＝資本主義の発明家にして受益者」を証明するトリッキーな議論である。ドリユモンの天才はここで発揮される。

従来のドリユモン論は「与太話のアンソロジー」を取り上げて、荒唐無稽の駄本と決めつけるか、資本主義批判を取り上げて「不当に卑しめられた革命思想書」として名誉回復を請求するかのいずれかであり、ドリユモン理論の真

髓とでもいうべき「なぜユダヤ人が有責なのか」の論理構成に踏み込もうとしなかった。私は逆にそこにしか興味がない。

世紀末フランスは「古きフランスが自解しばらばらになり」「公平無私で、満ち足り、愛にあふれた国民が、がつがつと黄金を求め、渴望で死にかけている、憎しみに憑かれた国民になり果てた」状態と規定される。

この社会の変質の理由は「それまで健康であった有機体への異物の混入」に求められる。この「異物」とはフランスの本来性と鋭く対立する一個の民族誌的、心理学的実体である。

「手の施しようがないまでに相互に敵対的な、截然と区分された二つの人種」アーリア人とセム人の対立、「その対立によって過去の世界は充たされてきたし、これからも世界はこの対立を起動力に動いてゆくだろう。」

健康的な本体への異物の侵入による畸型化として社会的弊害を理解し、異物の特定と剔抉を対症策として処方する。これは一つの不幸の対極にはそれを喜びとして享受する悪があり、この悪を何らかの方法で抽出分離することが可能だ、という前提に基づく考え方である。これが供犠的思考の一表出形態であることは改めて指摘するまでもない。問題はドリュモンがその悪をどのように性格規定してゆくか、にある。

ドリュモンは「セム人はいかなる独自の形象も創造せず。(…)すでにあるもの堕落させる」と書く。つまりセムとアーリアの対立は外観上判明な二つのカテゴリーの対立としてではなく、同一の外観を呈する、諸個体間の独創と模倣、健常と墮落という程度の差として観念されているのである。「セム人の文明はどんなに見た目が見事でも、空虚な模倣、下卑たパロディ、絵の具を塗りたくった書き割りにすぎない。」外観は同じだが、起源(あるいは潜在的能力)が違う、つまり特殊な検出手続きを踏まぬ限り、セム人をアーリア人から抽出分離することはできない、と

ドリユモンは開卷早々に告白しているのである。

セムとアーリアにはしかし明らかに志向の差異が認められる。つまり静態的分析では分らないが、時間系の中の動態にはっきりとした特性上の差異が認められるというのである。

「ユダヤ人はいかなる有機的社會にも定住しえない遊牧の民、ベドウィンである。」⁽¹³⁾一方「アーリア人は自分のものである土地の上で、自分の家にいるようにくつろいでいる。」⁽¹⁴⁾

遊牧志向と定住志向。これが人種の弁別指標となる。つまり定住志向が人間の本来態、遊牧志向が頽落態というわけだ。ではなぜユダヤ人は遊牧志向を有するのか。ドリユモンはこれを器質的欠陥であるとする。

「久しきにわたって迫害され、間断ない神憑り状態と謀略の中で生き、さらには投機熱に浮かされ、加えて頭腦活動のみを酷使する職業にしか就けなかつたため、彼らの神経系統は最後に変質をきたした。」⁽¹⁵⁾

ユダヤ的メンタリティーとはいわば「彼らに固有の精神的不安定」⁽¹⁶⁾が器質的に実体化した畸型である。つまりメンタリティーそれ自体が恒常的な倒錯なのである。

倒錯とはものごとの自然な優先順位の逆転として現象する。ドリユモンはずばりこう表現する。「ユダヤ人は首をなくしても金庫を守ろうとする。」⁽¹⁷⁾

生命より貨幣が大事。これがユダヤ人の倒錯である。自然より擬制を優先する思考はドリユモンの診立てでは神経症である。この神経症はなぜか感染性である。「奇怪なことに、ユダヤ人はこの神経症をわれわれの世代全体に感染させてしまった。」⁽¹⁸⁾

ドリユモンは一八八九年のパリ万国博を背景にして遊牧的思考の「感染」経路を活写している。パリ万博はブルジョワ的物质主義の象徴であり「黄金で溢れ返り、緋色の天幕で覆われた遊牧生活」⁽¹⁹⁾である。田舎から觀光気分で上京

した農夫はたちまち神経症に感染してしまう。「彼は腐敗の瘴気をたっぷり吸い込み、未知の欲望に燃え上がって帰郷する。彼の眼にはかつてあれほど親しみを感じさせた村がわびしく映ってならない。(…)彼は大地から浮き上がり、ユダヤ人の網にかかったのだ。」⁽²⁰⁾

この短い記述に「ユダヤ化」の本質は適確に語られている。それは「欲望」に灼かれて「大地から浮き上がる」ことである。「自分の根のある所から引き抜かれ、足元をぐらぐらにさせられ、(…)父祖たちが何世紀にもわたって生きてきたと同じ場所で暮らしていた者が運動を始める」⁽²¹⁾ことである。彼は「はっきりとした目的もなく彷徨する。『出発しなくてはならない』という固定観念に取り憑かれて。恐るべき病だ。」⁽²²⁾

この脱出は拘束状態からの自己解放という仮象を呈し、それゆえ強烈な魅力を定住者に対して発揮する。しかし自分の定住地を離脱し、自分の本来性以外の性格を仮装し、自分の所有物でないものを獲得しようと望むのは倒錯である。欲望を持つこと。それはすでにして倒錯なのである。

欲望を持つてはならない、とドリユモンは言明する。それが幸福の鍵なのだ。仮象の青い鳥を追って漂泊の旅へ出てはならない。幸福は足元にある。

ドリユモンは今では失われた農耕の古代社会を情緒たっぷり哀惜してみせる。あの頃はみんな自分の分限というものを弁えていた。自分の等身大の欲求のうちに自足していた。各人は各人の召命を自覚し、自分に配分された身分職能を全うすることを通じて神的計画の達成に奉仕していたのだ。

「貴族たちは労働する者たちのために戦った。ギルドのメンバーたちは自分の体で働くことを義務づけられていた。何らかの資本の力を借りて他人を収奪すること、同じ業や徒弟の労働から不法な利益を上げることが厳に禁じられていた。」⁽²³⁾

他の身分職能と自分のそれを比較して、どっちが楽か、どっちが得か、と計算するようなさもない習慣はなかった。召命は個人の刻印であり、交換不能であると考えられていたからである。

「キリスト教文明の本質は（…）一人一人の人間にその適性、能力、才覚、器量に応じた地位を配分してやり、この地位が侵入者によって横取りされぬように絶えず監視するところに存した。⁽²⁴⁾」

しかしここに貨幣と法という二つの平準化のメカニズムが登場する。個人と神とを直接結びつけていた回路が遮断され、「造りもの」の上位審級が全権を代行する。貨幣は交換不能の召命を例えば「年収」といった共通尺度でランクづけすることを可能にする。召命に値札がつく。値札がつけば、召命は売買可能となる。臆病者でも金があれば勇士の役を購うことができるようになる。

法は強者と弱者を「法の下に」平準化する。それまでは自分の力で自分の生命財産を守りうる者だけに生存の権利があった。自立に耐え得ない弱者が加護と制裁の代執行を求めて造り出したのが「愚にもつかぬ偶像」⁽²⁵⁾たる法体系である。法は臆病者の詭計である。成員の強弱優劣の順列を平準化することによって、強い者が勝ち、優れた者が残る、という天然の理法は乱れる。法の介在により強い者、優れた者、真に選ばれた者の創造的力動性は涸渇する。自分で自分を守ることを忘れた者の前にあるのは緩慢な死だけだ。

「死が無感動と麻痺で世界を蝕んでいる。社会の全体的麻痺状態——アタラクシア——が大衆を冒している。⁽²⁶⁾」

貨幣による欲望の氾濫、法によるエネルギーの過剰管理。この二つの機制はただ一つの結果に収斂する。成員全員の平準化、全員の互換可能態への転落である。

こうして定住地を離れ、自分以外の者の性格を獲得しようという倒錯的欲望に灼かれたフランス人たちは文字通り

「根を失って」浮遊状態に入る。自己の本来性という「根」を切り棄ててしまった以上、浮遊する個体にはもや他の個体と自己とを弁別する基準は存在しない。彼らは分身となる。

《マルクスからドリュモンへ》

同一原理の採用による成員全員の分身化という状況認識はドリュモンとマルクスに共通のものである。両者の違いは、そのあと分身から有責者と変革主体、言い換えれば供儀対象と供儀執行者を分離抽出する時の細かい手続のみに係わる。

マルクスは有責者を特定しえなかった。「ユダヤ人」という言葉は咽喉元まで出かかったが、最後には飲み込まれた。代わりに彼は「歴然たる解放の立場」を名ざすにとどまった。

ドリュモンはその逆である。彼は解放の主体を一つの「圏」(Sphere)として名ざすことができなかった。プロレタリアートの未成熟をドリュモンは繰返し嘆いている。やむなく彼はあらゆる階級、あらゆる思想集団から盟友を募った。「アラビアの首長もハンガリーの農夫もロシアの大公も」⁽²⁷⁾反ユダヤ主義の信仰告白さえ行えば迎え容れられた。就中、彼が信を置いたのは「貴族」であった。戦うことを召命とし、野生の肉食獣のように美しく、そして「猛々しいまでのエゴイズムと自分以外のことに対する絶対的無関心」⁽²⁸⁾で俗衆を魅了する一族。それがドリュモンにとって理想的な供儀主体であった。なぜなら彼らこそフランスのユダヤ化の究極的標的、最後の孤塁だからである。彼は土地を所有する。「豊饒なる所有形式。それは土地である。それが農産物を産み出すからだ。」⁽²⁹⁾彼は貨幣に拝跪しない。貨幣とは彼にとってただ蕩尽するためのものだからだ。彼は召命の交換を望まない。彼の召命に一番高い値

がついているからだ。彼は法を意に介さない。私力制裁を執行するだけの力があるからだ。

貴族はいかなる倒錯にも疎外にも侵されない鋼玉のような戦士である。ドリュモンはその典型をモレス侯爵のうちに見出した。ドリュモンはアフリカで横死を遂げたモレスを悼んだ次のような一文を遺している。

「貴君は赫々たる権門に生まれながら社会の大義、友愛と正義の大義のためにわれわれと共に戦い、高貴な範を垂れた。(…)貴君が冒険の天幕を張った地は(…)男が自分の力だけでしか自分の価値を示すことができぬ地、自分だけしか頼ることのできぬ荒野であった。⁽³⁰⁾」

モレス侯爵、世界最初のファシスト武闘集団の創設者、短い生涯を放浪とベンチャー・ビジネスと賭博と決闘で彩ったこの青年貴族こそ「歴然たる解放の立場」の浪漫的イメージを具現化した人物とみなされたのである。

社会的与件によって規定された階級ではなく、魂のうちに高貴な血脈を伝える者たちの俠客的連帯に社会変革の主体性を認めるといふドリュモンの着想は、プロバガンダとしては大変にすぐれたものである。ドリュモンは変革の主体(言い換えれば供儀の主体)の条件を社会的与件ではなく、セルフ・イメージに求めたのである。自分のプロレタリア性の不徹底について不安を覚える者はいても、自分の魂の高貴さに疑念を持つ者はいない。

ドリュモンは同時代人に快楽を提供した。彼は有責者を特定し、供儀の主体たる条件を審美的基準に委ねたからである。

彼がフランス人の平準化、分身化を例えば「近代化」とか「管理化」とかいう抽象的な術語で表現したのであれば、彼の著書は一顧だにされなかったであろう。「近代化されたフランスには法と貨幣を物神化する近代人がいる」などという話は誰も読みたがらない。読者は有責者の特定を急いでいる。有責的な制度や風潮などといくら告発しても読者は喜ばない。彼らが求めているのは「彼らには疎遠で、敵対的で、力強い人間」とは誰か、⁽³¹⁾ということであ

る。ドリユモン自身、法体系や貨幣制度、自体を廃絶することは念頭になかった。そうではなく、そのような体系や制度を發明し、受益している者を名ざし、それを迫害することを提唱していたにすぎない。

人間は制度や概念のような無生物を憎悪することができない。彼が憎み、暴力衝動を叩きつけられるのはただ人間だけである。『ユダヤ的フランス』の一読者は率直にこう述べている。

「私たちは何かに操られているという気がずっとしておりました。けれども私たちを麻痺させているもの、眼に見えぬ網のようなものの中に私たちをからめ取って私たちを戦闘不能にしているもの、正体を見きわめることはできませんでした。あなたは私たちにそれを教えて下さいました。本当に有難うございます！」⁽³²⁾

ドリユモンの成功の理由は彼が抽象概念を避け、「ユダヤ人」と擬人的に術語化してみせたことにある。彼は「ユダヤ人」という名詞をメンパーとクラスの両方に使用する。ユダヤ人は「ブルジョワ社会の一成員」であると同時に「頽落したフランス人一般」をも意味することができる。だからドリユモンが一般論として、「フランスはユダヤ化した」と言う時、これはただ「フランスは墮落した」と言っているにすぎない。しかし彼が「ユダヤ人の資産を没収し、パレスチナへ送還しろ」と各論的に提案する時、この「ユダヤ人」にはキリスト教徒は含まれていない。

同一名詞を異なる論理的位置に流用するのは詭弁の基本である。しかしこの名詞は何でもいと言うわけにはゆかない。貨幣と法に拝跪する傾向を例えば「イエズス会土化」とか「プロテスタント化」と呼ぶことは可能であったろうか。あるいは「フリーメーソン化」とか「啓明結社化」とか呼ぶことは可能であったろうか。（ドリユモンは当然そういった可能性も吟味したはずである。）私は不可能であったと考える。イエズス会士や新教徒が「フランス人の最も頽落した様態」であるときみなすような「常識」は存在しなかったし、秘密結社はまさに秘密であるがゆえに攻撃を加える対象として標的化しえなかった。

社会の否定的趨勢を際立った仕方では現している少数集団で、クラス名称になりうる程度に一般化に耐え、かつメンパー名称として同定可能な程度に個別化に耐えうるもの。このこみ入った条件をクリアする唯一の集団が一九世紀末フランスのユダヤ人たちであった。彼らは四〇年かかって「社会的代表者の刻印である論理的厳密さ、精神の鋭さ、気力、仮借なさ」をついに備えるにまで熟成したのである。四四年段階のユダヤ人は神学的ドイツから世俗的北米諸州へ段階的に「普遍的に現実化、現世化し」つつあった。そして最も政治的解放の進んだ北米諸州において「キリスト教世界に対するユダヤ教の実践的支配は明々白々な原基的表現を得るに至った」とマルクスは書いている。⁽³³⁾ 当時フランスはまだ「政治的解放の不徹底 (Halbheit)」⁽³⁴⁾のうちに停滞していた。

八六年段階においてフランスは「ブルジョワ社会の完成」を迎える。マルクスの預言が正しければ、その時ユダヤ人の支配は頂点をきわめたはずである。ドリユモンはそれを追認する。ユダヤ人は今や「一つの包括的体制、資本主義的、ユダヤ的システム」を完成させ「オカルト的権力者」となった。今や「ごく少数の、しかし結束の堅い一少数民族による一国民全体の隷属化が進行している。」⁽³⁵⁾

マルクスの待望していた局面——社会のある圏が歴然たる抑圧の立場を取る日がついた到来したのである。少なくともドリユモンと数十万の彼の読者はそう考えた。

ドリユモンは社会変革プランの基本的な論理構成において四〇年代のマルクスに何一つ付け加えてはいない。彼はマルクスの着想を極限までたどってみせただけである。

カール・マルクスは『ユダヤ的フランス』が洛陽の紙価を高めることになるより三年早く没した。彼がドリユモンをどう評したのか私は知らない。しかし少なくともバリのインターナショナル派の一部は『ユダヤ的フランス』を歓

呼の声を以て迎えた。ドリュンモンはこれにエールを送ってこう応えた。

「善意の社会主義者たちのめざしている目的は崇高なものであり、彼らの仕事は不可欠のものだ。⁽³⁶⁾」

(丁)

注

第 章

- (1) 「エドゥアール・ドリュンモンと反ユダヤ主義原理論(第二章)」『仏文論叢』2号、1985、pp. 79—135) および「脱出する者」とり残される者』『ユリイカ』Vol. 17—8, 1985, pp. 73—83.
- (2) ハウアーの所論を「要約」する際のマルクスの底意についてはロムール・ミズライが興味深い分析を行なっている。

(Robert Mistrali, *Marx et la question juive*, Gallimard, 1972)

- (3) Karl Marx, *Zur Judenfrage*, Marx-Engels Gesamtausgabe, Bd. 2, Dietz Verlag, 1982, p. 141.

(4) Id.

(5) Ibid., p. 142.

(6) Id.

(7) Ibid., p. 143.

(8) Ibid., p. 144.

(9) Ibid., p. 145.

(10) Ibid., p. 146.

(11) Id.

(12) Ibid., p. 147.

(13) Ibid., p. 149.

- (14) Ibid., p. 150.
 (15) Ibid., p. 154.
 (16) Ibid., p. 149.
 (17) Id.
 (18) Id.
 (19) Ibid., p. 146.
 (20) Ibid., p. 155.
 (21) Ibid., p. 145.
 (22) Id.
 (23) Ibid., p. 158.
 (24) Ibid., p. 159.
 (25) Ibid., p. 162.
 (26) Id.
 (27) Id.
 (28) Ibid., p. 163.
 (29) K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Heft III, Fragmente, Geld*, Ibid., p. 437. (資本論 Ⅲ 断片)
- (30) Id.
 (31) Ibid., pp. 437—8.
 (32) Ibid., p. 438.
 (33) Id.
 (34) Id.
 (35) Id.
 (36) Marx, *Zur Judenfrage*, p. 159.
 (37) Ibid., p. 168.

- (38) Ibid., p. 164.
- (39) Id.
- (40) Ibid., p. 165.
- (41) Id.
- (42) Id.
- (43) Ibid., p. 166.
- (44) Ibid., p. 169.
- (45) Ibid., p. 167.
- (46) K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Ibid., 179 (㉒ㄱ K. H. R. ㉒㉓㉔)
- (47) Id.
- (48) Marx, Ö. P. M., p. 242.
- (49) Ibid., p. 236.
- (50) Ibid., p. 180.
- (51) Marx, K. H. R. ㉒ p. 180.
- (52) Id.
- (53) Ibid., p. 182.
- (54) Id.

第三輯

- (1) Léon Daudet, *Souvenirs Politiques*, Editions Albatros, 1974, p. 17.
- (2) Alphonse Toussenel, *Les Juifs, rois de l'époque*, La Librairie de L'École sociétaire, 1845.
- (3) Daudet, op. cit., p. 17.
- (4) Edouard Drumont, *La France juive devant l'opinion*, Marpon & Flammarion, 1886, pp. 4—5, (㉒ㄱ D. O. ㉒㉓㉔)
- (5) Daudet, op. cit., p. 17.
- (6) Drumont, D. O., p. 179.

- (7) E. Drumont, *La France juive*, Marpon & Flammaron, 1886, t. I, p. xvi (以下 F. J. 参照)
- (8) Ibid., p. xvii.
- (9) Ibid., p. 5.
- (10) Id.
- (11) Ibid., p. 11.
- (12) Ibid., p. 7.
- (13) E. Drumont *La Dernière Bataille*, E. Dentu, 1890, p. xvi (以下 D. B. 参照)
- (14) Drumont, F. J., p. 53.
- (15) Drumont, D. B., p. 105.
- (16) Ibid., p. 106.
- (17) Ibid., p. 108.
- (18) Id.
- (19) Drumont, D. B., p. 93.
- (20) Id.
- (21) Id.
- (22) Ibid., p. 109.
- (23) Drumont, F. J., p. xiii.
- (24) Drumont, D. O., p. 169.
- (25) E. Drumont, *Le Testament d'un antisémite*, E. Dentu, 1891, p. 12.
- (26) Ibid., p. 172.
- (27) Drumont, D. O., p. 289.
- (28) E. Drumont, *La Fin d'un monde*, Albert Savine, 1889, p. 407. (以下 F. M. 参照)
- (29) Drumont, D. O., p. 125.
- (30) Drumont, D. B., p. v.
- (31) Marx, Ö. P. M., p. 243.

- (32) Drumont, D. B., p. 5.
 (33) Marx, *Zur Judenfrage*, p. 165.
 (34) *Ibidi*, p. 145.
 (35) Drumont, F. J., p. vi.
 (36) Drumont, F. M., pp. 2—3.

補記・本稿執筆後、マレー・ウルフソンの『ユダヤ人マルクス』（堀江忠男監訳、新評論、一九八七）という本が翻訳出版された。腰巻に「マルクスの思想にはユダヤ教的イデオロギーが色濃く反映されていた」と銘打ってあったので、大いに慌てた。御覽の通り、本稿の論旨はマルクスの反ユダヤ主義性の指摘であるから、私とウルフソンは正反対のことを述べていることになる。早速精読してみたが、ウルフソンの新機軸はマルクスが一八四五年の『ドイツ・イデオロギー』を契機にそれまでの人間主義的傾向を脱し唯物論的傾向を獲得していった変化を「キリスト教からユダヤ教への帰還」というふうに解釈し直すことができる、という点に存するようである。『ドイデ』がマルクスの転機であるという理解はわが廣松渉の「疎外論から物象化論へ」でおなじみの図式であるから、別段新しい指摘ではないのだが、この転機がユダヤ教への帰還であるとすると、大変なことになる。私のマルクス批判のほとんどはマルクスが暴力に關する権利問題をネグレクトしており、暴力行使において、上位審級を「仮構」する思想（私はそれをユダヤ教と呼ぶのだが）と際立った対称をなしている点を論う点にあるので、もし本当にマルクスが四〇年代の主張とおさらばして先祖返りを果たしたとあつては、私の立場というものが無い。

しかし安心したことに、ウルフソンのいう「ユダヤ教への回帰」の根拠というのは次のようなものであった。(1)『ドイデ』以降、マルクスが「搾取の根元は商品の純粹な交換(C—M—C、商品—貨幣—商品)にあるのではなく、生産点における労働者からの剰余価値の搾取にある(M—C—M、貨幣—商品—貨幣)」というふうに視点をシフトしたために「交換および疎外を中軸とする立場を換えたのと軌を一にして、ユダヤ人排斥主義も彼の理論の中心部から遠ざかった」(p. 三二四)こと。それゆえ「彼が抑圧の場を商取引から工業生産へ移すにつれて、搾取をユダヤ人と同一視する論理的根拠はますます薄弱になっていった」(p. 三三〇)こと。(2)「マルクスは年をとるにつれて、ユダヤ人の親戚や友人とのつきあいを大切にし、復活し」(p. 三九〇)たこと。(3)マルクスが陥ったアポリア「革命家だけはその時代の支配的イデオロギーの呪縛を免れているということを革命家自身は権利上証明できない」と同じアポリアを旧約の預言者たちも経験していたこと。

以上三点に尽きる。蓋然的推理としては成り立ちうるけれども、成熟期のマルクスの思想とユダヤ教の内在的連関の証明と

しては説得力に欠ける。これだけではそう思わなかったにもかかわらず、ユダヤ的な考え方向に向かってゆき、預言者の役割を果たすようになった」(P. 三四九)と言いつ切るのは難しいだろう。

証明手続きの不備については大方の読者は、私と同じ感を抱くと思う。しかしウルフソンの着眼の妙(マルクスがつねにユダヤ教思想との親疎を気遣いつつそのイデオロギーを形成していったとする考え方)については私は親近感を覚えるものであり、彼の仮説が豊富な可能性を胚胎していることを否定するものではない。

なおウルフソンの言う「人間主義から唯物論へ」、あるいは廣松の言う「疎外論から物象化論」への転換が暴力の権利問題についてのマルクスの構えにはいささかの变化ももたらしていないことについては、また稿を改めて論じたい。