

090.1-793



明治大学大学院政治経済学研究科

2009年度

博士学位請求論文

大杉榮のアナーキズムに関する一考察

—「自由」と「社会」を手がかりに—

A Study of Osugi Sakae's Anarchism

—from the Perspective of Freedom and Society—

学位請求者 政治学専攻

飛矢崎 雅也

目次

序論	2
第一部 大杉の思想的原点	9
課題とアプローチ	9
第一章「自由」の原点	12
第一節「吃音」	12
第二節「腕白」	23
第三節「自由」の原点	33
第二章「社会」の原点	36
第一節「甘え」	36
第二節「仲間」	42
第三節「社会」の原点	49
第三章 大杉の思想的原点	52
第二部 「自由」と「社会」——大杉のアナーキズム	66
課題と視角	66
第一章 大杉と同時代	67
第一節 大杉の活動した時代	67
第二節 新しい社会階層の登場	75
第二章 〈生の拡充〉——「反逆」の原理	87
第三章 〈征服の事実〉と〈相互扶助〉	103
第四章 自由連合論	119
第五章 〈生の拡充〉としてのアナーキズム	134
結論	145
注	151
参考文献	175

序論

現在、心の悩みを抱えて保健室を利用する小中高生が増えて、その割合が保健室利用者全体の 40%以上を占めるまでになっているという¹。次の文章は、保健室登校をしていた女子中学生が、元気を取り戻し、「自分を回復」して、自らの体験を綴った言葉である。

教室は時間割り通りに動かなきゃいけない所。先生は「先生のいうことは正しいんだから」というばかりで、弱さを隠してる。周りを何かにつまみ潰されているような感じがした。保健室は安心できて、素直に気持ちを伝えられた……²。

子どもが大人を映す鏡であるならば、ここには現代社会の病理が鮮明に映し出されているといえる。「時間割り」に管理された空間。人間としての感情交流の枯渇。一元的に秩序づけられた権力的視線の中でしか自己が評価されない息苦しさ。ここで訴えられているのは、現在の資本主義社会の中で高度化する管理機構の下で抑圧される自我と自由である。一体、生産と能率と拡大を至上価値とする現代資本主義において管理化されつつある社会の中で、自我をめぐる状況はどのようなものとなっているのであろうか。

問題に迫るためにはさまざまなアプローチがあるが、ここでは幅広い普遍的な精神的現象として現れているある歌手の詩を通して近づいてみたい。取り上げる歌手は尾崎豊である。今日まで、彼の歌は世代を超えた幅広い支持を得ている。いったい人びとは、尾崎の詩世界に何を求めているのであろうか。なお、尾崎は 1985 年の「卒業」のヒットで一躍スターダムにのしあがり、1992 年泥酔のすえ 26 歳で死亡している。

尾崎の詩で歌われている内容をキーワード的に挙げれば、「自由」、「孤独」、「愛」である。

「自由」といえば明るいイメージがあるが、尾崎において自由は必ずしもそればかりではない。それは同時に、「金で買える自由」³、「仕組みられた自由」⁴、「すりかえられた」自由でもある。尾崎において自由は、この社会の中で、マイナスの自由に転化してしまうものにとらえられているのである。そうであるがゆえに、その存在認識は、「子羊」⁵「子猫」⁶「負け犬」⁷といった被拘束者、被疎外者として存在規定される。そして、それに対する抗いと脱出の願いとが叫ばれるのである。

盗んだバイクで走り出す 行き先も解らぬまま
暗い夜の帳りの中へ
覚えたての煙草をふかし 星空を見つめながら
自由を求め続けた 15 の夜⁸

この詩の中には、尾崎において、失われていると感じられたもの、求められたものがあるものであったかが、表されている。それは「夜の帳りの中」にあると表現される「自

由」である。それは、「金で買える自由」、「仕組まれた自由」とは異なる、「すりかえられてしまう」前の「自由」である。つまり、尾崎が求めた自由とは、管理社会に「仕組まれた自由」とは対極にある、「野生の自由」なのである。そしてそこにおいては、昼間の明るい規範的世界の、いわば一元的に秩序づけられた権力的視線からのがれて、多様な存在がそのあるがままの姿を回復する。「夜の帳りの中」とは、何らかの規準や「モラル」によって排除されるものがない、多様なものが多様なままその存在を認められて居ることのできる場所なのである。

以上、尾崎の詩世界を簡単に分析したが、ここから見える自我と自由をめぐる現代の状況の特徴は何であろうか。それは、第一に管理社会の中で抑圧される自我と自由であり、第二に自由を獲得するための共同性の喪失であり、第三に感情交流の枯渇である。そして、これらを一貫して特徴づけるものは、存在感の希薄さともいうべき感覚である。

この存在感の確証を求めて、尾崎は激しい抵抗と反抗に至る。「卒業」はそれを歌ったものである。

卒業して いったい何解ると言うのか
思い出のほかに 何が残ると言うのか
人は誰も縛られた かよわき子羊ならば
先生あなたは かよわき大人の代弁者なのか
俺達の怒り どこへ向かうべきなのか
これからは 何が俺を縛りつけるだろう
あと何度自分自身 卒業すれば
本当の自分に たどりつけるだろう

仕組まれた自由に 誰も気づかずに
あがいた日々も 終わる
この支配からの 卒業
闘いからの 卒業⁹

ここで尾崎は、学校という支配からの卒業が支配からの本当の卒業ではないことに気づいている。なぜなら、「人は誰も縛られた」存在ならば、たとえ「この支配」から卒業しても、また新たな支配が待っているからである。したがって、尾崎にとっての切実な希求は、「あと何度自分自身 卒業すれば／本当の自分に たどりつけるだろう」という歌詞に示される、自己回復の願いである。この管理社会の「仕組まれた自由」＝ソフトな管理の中で自己＝自由が見失われているというのが、尾崎の訴えなのである。

現実の問題状況は巨大かつ複雑であり、その中で個人はいかにも無力のように見える。しかし、ひとはその中で、自己の存在の位置と意味を認識できれば、自らの運動の方向性を定めることができる。したがって、尾崎の詩世界の持つ射程のポイントはここへの着眼となろう。

現実の矛盾に対する尾崎の認識は感覚的には鋭い。「卒業」の最後には、管理社会の「仕組まれた自由」という構図に「誰も気づかずにあがいた日々も終わる」と歌われる。ただし、この「終わり」は喜ばしいものとして歌われているわけではない。なぜなら、この卒業は学校という管理制度からの卒業であると同時に、こうした管理との「闘いからの卒業」でもあるからである。すなわち「卒業」は、「この支配」をも含み込む「支配」＝管理社会の中にわれわれが組み込まれていくことを暗に歌って終わっているのである。

このように見るならば、尾崎の認識は醒めたそれであり、この管理社会の本質をよくとらえていたといえよう。ただし、彼がその先に求めた自由になる＝自己を回復するための場所是对幻想であった。それはまた、感覚的に鋭いながらも、矛盾の中の自己の位置を確定的に認識できないまま、その苦しさからの救済と再生を求めて反抗にいたった尾崎の辿った自然な帰結であり、限界であるともいえる。それでは、尾崎が歌った世界に現在も生き、そこに生き辛さを覚えたままであるわれわれが、尾崎の限界を超えて進むためにはどうしたらよいのであろうか。そのことを考えるに当たって興味深い文章がある。

兵隊のあとについて歩いて行く。ひとりで足並が兵隊のそれと揃ふ。

兵隊の足並は、素よりそれ自身無意識的なのであるが、吾々の足並をそれと揃はずやうに強制する。それに逆ふには殆んど不断の努力を要する。しかも此の努力がやがては馬鹿々々しい無駄骨折りのやうに思へて来る。そして遂に吾々は、強制された足並を、自分の本来の足並だと思ふやうになる¹⁰。

これは今から90年以上前に、アナキストとして有名な大杉榮によって書かれた文章であるが、ここには前記の「卒業」との興味深い同一性が認められる。

吾々が自分の自我——自分の思想、感情、若しくは本能——だと思つてゐる大部分は、実に飛んでもない他人の自我である。他人が無意識的に若しくは意識的に、吾々の上に強制した他人の自我である。

百合の皮をむく。むいてもむいても皮がある。遂に最後の皮をむくと百合其者は何んにも無くなる。

吾々も亦、吾々の自我の皮を、棄脱して行かなくてはならぬ。遂に吾々の自我其者の何んにも無くなるまで、其の皮を一枚一枚棄脱して行かなくてはならぬ。此のゼロに達した時に、そして其処から更に新しく出発した時に、始めて吾々の自我は、皮でない実ばかりの本当の生長を遂げて行く¹¹。

ここで大杉が述べている内容は、尾崎と同じく「仕組まれた自由」についてであり、「自我の棄脱」、「卒業」という言葉で両者がそれぞれ述べているのは、その支配からの自己回復についてである。ただし、その回復の仕方については、大杉と尾崎とで趣が異なってくる。

尾崎の場合、その自己回復は対幻想に求められた。それは、「仕組まれた自由」に疎外

された「野生の自由」を取り戻そうとして、尾崎がたどり着いた自然な場所でもあった。なぜなら、都市に生まれて都市に生きた尾崎にとって、「仕組まれた自由」から最も遠い「野生の自由」は暴力と性にしか見いだされなかったからである。したがって、暴力が究極的には彼に存在の居場所を確保しなかったかぎりにおいて、尾崎にとって存在の回復される場所が対幻想であったことは不思議でない。だが、その「二人の暮らし」も、「仕組まれた自由」の現実と渡り合えないままでは、逃げ場所ではしかなかった。加えて、尾崎が逃げ込んだこの「暗い夜の帳り」すらも、資本主義的管理によって支配されつつあったのである。すなわち、性も恋愛も、商品化・ファッション化していた。本来、性とは生殖という生物のもっとも本源的な営みである。また、恋愛とは二人の関係が社会の規範にとられることなく発現する場であり、それを通して本来の自分が掴まれる契機である。しかし、そうした場所が規格化されたサンプルを通じて「仕組まれ」ていくのでは、「野生の自由」であるはずの対幻想も「仕組まれた自由」にすりかえられていく他ない。つまるところ、「仕組まれた自由」の現実と渡り合えないままの対幻想では、それは管理化の波に洗われるだけであって、いつしか逃げ場所としてもありえなくなるのである。こうして、もっとも管理から遠く自由であると夢想した対幻想においてさえも、自己は回復されず、尾崎は追いつめられていくのである。

一方、大杉は自己回復の仕方について次のように述べている。

吾々は、吾々の生理状態から心理状態に至るすべての上に、吾々が吾々自身だと思つてゐるすべての上に、更に厳密な、殊に社会学的の、分析と解剖とを加へなくてはならぬ。そして所謂自我の皮を、自我其者がゼロに帰するまで、一枚々々棄脱して行かなくてはならぬ¹²。

ここで大杉が「自我の棄脱」＝自己回復の仕方として述べるのは、自身に加えられた生理的・心理的な支配を社会的な幅で反省することである。先にわれわれは、現実の問題状況における自己の存在の位置と意味を認識することが、自らの運動の方向性＝生き方を定めることを可能にすると述べたけれども、大杉が書いていることはそれである。

尾崎も大杉もともに「仕組まれた自由」に気づいている点では同じである。しかし、尾崎は「仕組まれた自由」に気づいていても、その中の自己の位置を確定的に認識できないまま、その苦しさからの救済と再生を求めて反抗に至り、その結果「静かに眠らせておくれ」「安らかに眠らせておくれ」とその闘いを挫折して終わった。これに対して、大杉は闘い続ける主体を保った。その点で、両者は異なる。

だが、大杉とて始めから自己の存在の位置と意味を認識できていたわけではない。彼自身、その認識への経路を以下のように述べている。

僕等には、周囲の圧迫に就いての敏感と、其圧迫に対する強烈な反抗本能とがある。そして此の敏感と反抗本能とが、先づ僕等をして起たしめた、恐らくは第一の理由であらう。幼時からの、父母や、年長者や、教師等の圧迫。学校を出てからの、世間や

生活の為めの圧迫。僕は僕自身の成長を顧みて、全く此の圧迫とそれに対する反抗との連続であつたかの如き感じをする。そして僕は、主として社会主義から得た社会学的及び経済学的知識によつて、此等の圧迫の殆んどすべてが同一根柢から来る事を教へられ、且つそれに対する反抗を是認する道徳を与へられたのだ¹³。

ここで明かされていることは、大杉の反抗心が社会的・経済的反省を経ることによって、現実の問題状況における位置と意味を獲得し、その運動の方向性を定めた有様である。ここには、盲目的な反抗を超えて、現実の問題状況の中で自己の位置と意味を認識した「意識的反逆」¹⁴者としての大杉の姿がある。

以上のように、両者は同様の課題に向かい合いながら、その対処については微妙な差異を見せるのだが、その理由の一つは認識を深化させる意志の強さについての差異にあり、もう一つは「自由」を獲得するための拠点＝共同性についての差異にある。この問題は本稿の主題でもあるゆえ、本論で詳論するとして、ここではいま大杉榮を考える意義について考えたい。

これに当たっては、大杉が活動した時代について考えることが重要である。というのも、大杉が生きた明治末期から大正期にかけては、現代社会の出発点として近年注目を浴びているからである¹⁵。すなわち、日清戦争前後に本格化した産業革命の進展は社会構造を大きく変化させた。工場制工業の発達は賃金労働者という新しい階層を生み出し、都市人口を急増させ、経済成長と物価上昇をもたらした。産業革命が緒についたと考えられる 1885（明治 18）年から 1910（明治 43）年までに、日本の国民総生産は名目 3・8 倍となり、物価上昇分を除いた実質分は 1・6 倍だった¹⁶。さらに、1911（明治 44）年から第一次世界大戦までは 0・2 パーセントという低成長だった日本経済は、大戦中に加速して、1916（大正 5）年から 1919（大正 8）年までの年平均成長率は 5・2 パーセントに跳ね上がった。明治末期から大正期にかけての日本社会は、巨大な経済変化に見舞われていたのである。

こうした変化と並行したのが高等教育普及率の上昇である。該当年齢人口での高等教育普及率は、明治期は 1 パーセント以下であったのに、1920（大正 9）年には、男子に限っていえば 2・3 パーセント、1930（昭和 5）年 4・3 パーセント、1940（昭和 15）年 8・3 パーセントと、等比級数的に倍加した。その卒業生はだいたいサラリーマンとなったのだが、欧州大戦景気は会社を急増させ、同時に月給取りと呼ばれる会社員の数は増していたから、学士になっても「サラリーマン」となって一生を送るのは当然のいきかたであった。このような動向は 1919（大正 8）、1920（大正 9）年に本格化した。こうした経済主導の波と、その波に乗る手段としての学歴熱は、「明治的エリート」という階層を事実上消滅させ、「サラリーマン」という階層を成立させた。それはサラリーマンがもっとも安定した職業と見做され、大企業の勤め人となることが人生上至高の選択だと考えられる時代の到来を意味していた¹⁷。すなわちこの時期、サラリーマンが主役になりかわる大衆化への流れが確定したのである。

また、この時代は「初期グローバル化」と呼ばれる交通・通信網の拡大があった¹⁸。電

信の発達や万国郵便連合の創設、さらに船舶や鉄道の発展により、グローバル化の重要な徴表である世界的なコミュニケーションや、大量の人とモノとの効率的な運搬が、すでに可能になっていたのである。

以上に見るように、大杉が生きた時代の日本は、社会・経済的に大きく変動して、それ以前とはかなり異なる社会となった。そのことを証するかのように、いわゆる日露戦争後の世代と呼ばれる人びとを特徴づけていたものは、それ以前の世代との強い断絶の意識であった。このときの変動は今日にまでつながっているが、その時代の課題に対する応答として提出されたのが、大杉のアナーキズムだったのである。

そうであるならば、明治維新以来追求された近代化（資本主義化）が、地位と私的利益の平等な上昇・配分としての「平等」民主主義という形で一サイクル終わり、物質主義的価値観から脱物質主義的価値観に中心目標をおく「高度工業社会」といわれる段階に入っている現在に、その出発点（近代日本が本格的に資本主義化の軌道に乗った時点）に帰って問題を考えるためにも、自由をめぐる大杉の思索・行動＝「アナーキズム」をいま論じる意味は大きいのである。

次に、先行研究の状況であるが、決して少なくない大杉に関する研究の中で、大杉の「自由」を追究した研究は少なく、その究明は未だ途上にあるというのが現状である¹⁹。そうした状況のなかで、大杉の自由を追究した代表的な二つの研究がある。一つは、鎌田慧の『大杉榮 自由への疾走』²⁰（1997）であり、もう一つは、これへの応答として書かれた梅森直之の「号令と演説とアナーキズム」²¹（1998）である。

まず、鎌田は、大杉の自由を「個人の自律」と表して、その特徴を「人間的な自由と人権の拡充」²²に求めた。これに対して、梅森は、大杉の自由を「黙ることと語ることの絶対的な二律背反を一身に引き受けることによって出現する、あらゆる固定化と同一化をまぬがれた、このような（その存在を否定されているすべての人に対して開かれていた）開放的な発話の場所」²³と表現した。換言すれば、鎌田は大杉の自由を戦後民主主義の術語で語り、梅森はそれが落としていくような自由でもって大杉の自由を語ったといえる。それぞれ代表的な研究であるが、双方には共通の問題点がある。それは大杉における自由と社会の関係を解いていない点である。これには、大杉に内在してみても、また「自由」と「社会」は両立しうるもの、あるいは同義のものとして論じられるというアナーキズムの見地からみても²⁴、問題がある。というのは、自由と社会が分かちがたく結びついているその結合点に大杉の自由、ひいてはアナーキズムの特質があり、それは「自由と連帯の実現という、あらゆるアナーキズム思想に見られる理念」²⁵から考えても極めて正当だからである。したがって、これを解くことが大杉のアナーキズムを解明する枢要である。

また、大杉が「自由」と言う場合、それは、形而上的な次元とは区別される、社会的な次元における自由を言っている。すなわち、大杉の自由は、仏教でいう解脱のような宗教的次元においてでもなく、哲学で議論されるような観念的な自由の次元においてでもなく、あくまでも相対的次元で議論される。それは、社会において、また社会を通じてのみ、実現される自由である²⁶。そうした意味からも、大杉において自由は社会と必然的連関を持っている。

こうして、大杉におけるこの連関を探究することが本研究の主題となるのである。

第一部 大杉の思想的原点 — 「自叙伝」の世界 —

「僕は自由を欲しだしたのだ。」 — 大杉榮

課題とアプローチ

大杉の異彩ある思想のすべては、その幼時からの周囲の圧迫と戦ひつつ、彼れ自らを創造して来たところの、彼れの個性の強さが、大杉自身が、大杉の強い感情が、その根本をなしてゐる²⁷。

これは、大杉榮と苦楽を共にした同志であり、関東大震災の際虐殺された彼の復讐に立ち上がって、秋田刑務所監房に縊死した和田久太郎の言葉である。ここには、大杉の思想に対する優れた評がある²⁸。

そもそも、大杉ほどその仕事が多岐にわたった人物は少ない。瞥見しただけでも、「征服の事実」「生の拡充」「自我の棄脱」といった自我論、「労働運動の精神」「社会的理想論」などの労働運動論、「新しき世界の為めの新しき芸術」「民衆芸術の技巧」というような民衆芸術論、「クロボトキン総序」「バクウニンの生涯」のようなアナーキズム論、「ソキエト政府と無政府主義者」「何故進行中の革命を擁護しないのか」といった一連のロシア革命論、「自叙伝」「日本脱出記」などの文学的創作がある。加えて、西洋文化の紹介、翻訳がある。この仕事は、クロボトキン『相互扶助論』『一革命家の思出』といったアナーキズム関係ばかりでなく、ダーウィン『種の起源』、ハーワード・ムーア『人間の正体』などの進化論、ファーブル『昆虫記』『科学の不思議』、ギュスターヴ・ル・ボン『物質非不滅論』などの自然科学、シャルル・ルトウルノー『男女関係の進化』の人類学、ロマン・ロラン『民衆芸術論』などの文学と、広範囲にわたっている。「大杉君は、もつともよい意味での才人であった。筆を持ってもやはりそのとおりで、立派な論文を書く。玄人はだしの小説を書く。詩も作る。芸術論でも文芸批評でも何でもこい。いわゆる往くとして可ならざるはなしという趣があった」。²⁹こう回顧したのは山川均であったが、大杉はその視野の広さにおいて同時代の社会主義者たちをはるかに凌駕していた。

けれども、大杉は、その広い視野から探りえたさまざまな思想を総合して、体系にまとめあげてしななかった。だから、大杉が「乱世の人間」³⁰と呼んで愛したバクーニンと同じく、大杉に体系的な著述は一作もない。このような思想家を対象とする場合、多岐にわたって現象する諸々の思想の収斂する方向とその地点、すなわち思想的原点への凝視が、思想家の思想の実体（論理的抽象性ではなく現実的具体性）を解明していく上で不可欠となる。なぜなら、「思想的世界の『形成』過程における『形成要因』の把握は、それが的確である限りにおいて、後の思想展開を一貫して展望することを可能にする」³¹からである。

思想的世界の多様性とその「形成要因」との関連に注目する上記の視点から見ると、大

杉ほど、その思想的多彩にもかかわらず、一貫した思想態度を堅持し、明確かつ特異な「原点」を保持している思想家はいないと考えられる。

大杉の思想はその出発点、つまり『近代思想』発刊の時代から、「流動性と非固定性を原則とする」³²「乱調」³³の思想であった。そうした「解体と流動を予兆する大杉の思想」³⁴は、急速に大衆社会化する大正という時代とその現実をよくとらええたが、時代のトータルな問題性に対する根底的な対応という意味において時代とのかかわり方とその「批判」スタイルを保証したのが、彼の確固たる「原点」だったのである。それ故、第一部は、大杉の思想的世界の形成要因として決定的な「原点」を、大杉自身の内面に即して解明することを課題とするものである。

そこで、そのアプローチであるが、これについては大杉自身、その『クロポトキン研究』の中で次のようなヒントを与えている。

僕は斯くながながとクロの世界観を説いて来たものの、実のところ、そんなこけ嚇しの世界観なぞはどうでもいいんだ。クロ自身にだつて、此の世界観があつて、始めて其の社会観が出来たのぢやない。世界観の前に社会観があつたんだ。そして其の社会観の前にも又何者かがあつたんだ。それはクロ自身だ。クロ自身の強い感情だ。クロの世界観や社会観は此の強い感情に基づいて、それをただ科学的に理屈づけたものだ。クロの社会哲学の本当の値打は其処にある³⁵。

ここで、大杉が主張しているのは、観念に対する感情の重視、彼の別の表現によれば「気分が理論を生む」³⁶ということである。生の哲学者として知られるディルタイによると、世界観は、生についての省察から生じた「生活経験」とこの経験から生じる「生活気分」の上に、「世界像」、「生の評価」、「目的の定立」の順に三つの層をもって形成される³⁷。「即ち、世界観は思惟の所産ではない。それは単なる認識意志から生ずるものではない。(中略)生活態度、生活経験、吾々の精神全体の構造から世界観が生ずるのである」³⁸。したがって、世界観形成についてのディルタイの研究によっても、大杉の見解は一定の根拠を持つのである。

それでは、大杉の思想の根本をなす大杉自身の強い感情は何であろうか。それを大杉は「周囲の圧迫に就いての敏感と、其の圧迫に対する強烈な反抗本能」³⁹であるとして、「僕は僕自身の成長を顧みて、全く此の圧迫とそれに対する反抗との連続であつたかの如き感じをする」⁴⁰と述べている。

この意味から、「クロポトキンを本当に知るのにも、やはり其の名著の『パンの略取』や『相互扶助論』やを読むよりも、何よりも先づ其の自叙伝『一革命家の思出』を繙かなければならない」⁴¹ように、大杉の思想を本当に知るためには、やはりまず彼の『自叙伝』と『獄中記』を読まなければならない。そこには彼の「全人格的基礎」⁴²が表されているのである。それゆえ、第一部では、主に大杉の『自叙伝』と『獄中記』に表された世界を考察する。先述したディルタイの世界形成の段階に則すなら、それは「生活経験」「生活気分」の段階である。

ところで、『自叙伝』や『獄中記』は回想である。したがって当時の正確な記録ではない。より大胆に言えば、大杉はそれらを自らの思想を表現するための創作と考えていたとさえいえる⁴³。現に、彼は『自叙伝』の構想について書き、それを「自分の幼少年時代の自叙伝的小説」⁴⁴と言っている。そして、それらにおいて、彼の体験が生き生きと回想されていることは、以下に述べることになるそこに表れる特徴も含めて、その体験が彼の思想を大きく規定するものであったことを示しているのである⁴⁵。したがって、筆者は、それらを青年期までの大杉の正確な記録としてではなく、彼が自らの半生を振り返って解釈した思想の表白として読むこととする。そして、それらを読み解き、大杉の思想的「原点」を浮き彫りにすることによって、後年の彼の思想を展望したい。

そこで、以下では、大杉の思想的世界の形成要因として決定的な「原点」を『自叙伝』と『獄中記』を中心に具体的に検討していく。その際、大杉の思想的世界を一貫して規定する「原点」を先取りすれば、「吃音」「腕白」「甘え」「仲間」という四つである。

第一章 「自由」の原点

僕は元来極く弱い人間だ。若し強さうに見える事があれば、それは僕の見え坊から出る強がりからだ。自分の弱味を見せつけられる程自分の見え坊を傷つけられる事はない。傷つけられたとなると黙つちやみられない。実力があらうとあるまいと、とにかくあるやうに自分に見せたい。強がりしたい。時とすると此の見え坊が僕自身の全部であるかのやうな気もする⁴⁶。

これは、大杉がおよそ二年の間入獄した千葉監獄で、自身が発見した「幼年校時代の癖」⁴⁷について書いて、自己分析をした文章である。「弱味」とは、「幼年校時代の精神的遺物」⁴⁸を指している。「見え坊」とは、この「幼年校時代の精神的遺物」に対する反逆を表している。そして重要なことに、「時とするとこの見え坊が僕自身の全部であるかのやうな気もする」と、大杉は言っている。これは、「自分の弱味」である「幼年校時代の精神的遺物」に対する反逆が、彼にとり、生涯のテーマであったことを物語っている。それでは、「幼年校時代の精神的遺物」とは、どのようなものであったのだろうか。

第一節 「吃音」

「癖」といえば、大杉には次の文章がある。

これが僕の癖、しかもちよつと何にかに困つた時にやる癖ださうです。が、僕の癖をつかまへるのなら、そんなつまらない癖でなく、もつともつと面白い、いい癖がある筈です。それは例の吃りから、金魚のやうに飛び出た大きな目をぱちくりぱちくりやりながら、やはり金魚のやうに口をぱくぱくとやつて、そして唾ばかり飲みこんで何んにも云へずに七転八倒してゐるところなんです。それがつかまへられないで、こんなつまらんところしか描けないやうぢや、望月の絵もまだまだ駄目です⁴⁹。

これは、民衆美術運動の先駆者で画家である友人の望月桂が描いた似顔絵について評した大杉の文章である。ここで興味深いのは、自分の「吃り」を大杉が「面白い、いい癖」と表現して、それを「つかまへられない」望月の絵を「つまらん」と評していることである。ここからは、自身の「吃り」という「癖」に対する大杉の思い入れ、こだわりが伝わってくる。一体、大杉にとって「吃音」とは、何を意味していたのであろうか。

こうした疑問に対して、『自叙伝』は有力な手がかりを与えてくれる。例えば、その一つとして、次のエピソードがある。

「又吃る。」生来の吃りの僕をつかまへて、吃るたびにかう云つて叱りつけるのだ。せつかちの母は、僕がぱちぱち瞬きしながら口をもぐもぐさせてゐるのを、黙つて見

てある事が出来なかつたのだ。そして「たたたた……」とでも吃り出さうものなら、もうどうしても辛棒が出来なかつたのだ。そして此の「又吃つた」ばかりで、横つ面をぴしやんとやられた事が幾度あつたか知れない⁵⁰。

ここから二つのことが読みとられる。第一に、大杉が自分の「吃音」を「生来」のものとして認識していたことである。しかし、今日の医学では、吃音は遺伝とはみなされていない。簡単にいえば、吃音は、話し言葉のリズムの障害である⁵¹。だが、興奮しているときには、誰でも経験するように、話すリズムが乱れてしまい、口ごもってしまうことがよくある。その意味では、話し言葉のリズムの乱れはごく普通の現象であり、障害とか病気と考えるべきものではない。ところが、吃音を心配する親の多くは、子どもを叱ることが多く、几帳面で完全主義的な育て方をする。子どもが口ごもることを気にして、「ゆっくり話さない」と注意したり、無理やり直そうとしたり、不快さをあからさまに表情に表してしまう。その結果、やがて子どもは自分の話し方が皆から注目されていることに気づき、話す前から緊張し、そのためにいっそう口ごもってしまうのである。そして、大杉の両親の育て方は、そうした典型であった、と考えられる。例えば、『自叙伝』には、次のような記述がある。

かう云ふとよく人は笑ふが、僕には一種ごく内気な、恥かしやのところがある。ちよつとした事直ぐ顔を赤くする。人前でもじもじする。これも生れつきではあらうと思ふが、吃りの影響も決して少なくはあるまい。又、云ひたい事がなかなか云へないので、ぢりぢりする。いら立つ。気も短くなる。又、人が何か笑つてみると、自分の吃るのを笑つてゐるのぢやあるまいかと、直ぐ気を廻す。邪推深くなる。と云ふやうな精神上的の影響が可なりあるやうに思ふ⁵²。

これは、大杉が自分の「内気な、恥かしや」と「吃りの影響」について述べたものだが、ここから、彼の両親が彼の口ごもることを気にして、たびたび注意していたことが推察される。

一般に、子どもの行動発達にとって、笑いがもつばら正の饋還として作用するのは、誕生後、最初の二、三年の間にとどまる。三歳児の段階に到達する前後になると、いままでとは逆に、周囲の笑いが負の饋還としての働きをする状況が生じてくるのである⁵³。それまでは笑いを誘う大きな要因であった、大人びた動作と幼児図式（未熟な幼児性を強くアピールする形態的特徴）との間のズレが、子どもの成長に伴い縮小する。同時に、「大人びた」行動が、学習によって頻度が増加しパターンの完成度が高まるにつれて、周囲の大人にとってさほど新鮮味を持たなくなることが、転機の重要なきっかけになる。

親からすると、子どもが「できて当たり前」、「むしろ、できないことの方がおかしい」事態を迎える。ここでいう「おかしい」とは、ただ不可解という意にとどまらないで、できない状況の方がより強く周囲の注意を喚起するというニュアンスを持っている。むしろ親には、子どもにより完成度の高い行動を遂行させたいという願いがあるから、そこへ未

熟なしぐさ（口ごもる）が展開すると、念頭に置かれているイメージと、現実の行動との間のズレに焦点が当たる。その結果、「子どもじみた」パターンと大人の内面にある完成された規範との食い違いに、大人の注意が向けられ、それを解消する饋還として、苦笑にも似た強張った笑いが出現するのである。それ故、今度の笑いは、行動が未熟だと「叱る」機能を持つのである。

このくり返しの中で、やがて大杉は自分の話し方が皆から負の意味で注目されていることに気づき、話す前から緊張し、そのため、「直ぐ顔を赤くする。人前でもじもじする」ことが癖になったのであろう。これが「吃音」へとつながっていき、同時にこうしてつくられた「吃音」がいくつもの「精神上的の影響」を形づくったと考えられる⁵⁴。

親から注意されないように上手に、完璧に話そうとするときの子どもの緊張と不安は大変なものだと想像される。完璧に話そうとするとますます焦ってしまい、声がかすれ、息苦しくなってしまう。だから、友達と一緒に声を出して本を読んだり、歌を歌うときには、安心して声を出すことができるので、決して吃らないものである。

本読みの僕はいつも皆んなの牛耳をとつてみた。僕は友人の殆んど誰れよりも早くから『少年世界』を読んでみた。そして或る妙な本屋と知合になつて、そこからいろんな本を買つて来て読んでみた。修身の逸話を集めた翻訳物のやうなものも持つてみた。又誰れも知らない四五冊続きの大きな作文の本も持つてみた。さうした雑誌や書物から窃つて持つて来た僕の演説や作文は皆んなの喝采を呼ばずにはおこなかつた⁵⁵。

ここに写っているのは、一人の雄弁な少年の姿である。大杉は、ある場合には「吃り」、ある場合には「吃ら」なかつたのである。それは、母親との次のような場景にも、現れている。

母は仮名のほかは書けないので、手紙の上封は皆な僕が書かされた。中味も、父と山田の伯母へやるののほかは、大がい僕が書かされた。母が口で云ふのを候文になをして書くのだが、まだ学校で教はらないやうな用事ばかりなので閉口した。母は随分もどかしながらも、其の出来あがるのを喜んで、自慢で人に見せてみた。しかし僕は、それよりも、よそから来る手紙を母に読んで聞かせる方が、よほど得意だうた（傍点一引用者）⁵⁶。

ここには、母親の前で、『又吃つた』ばかりで、横つ面をぴしやんとやられた大杉の姿は微塵もない。得意そうに、手紙を母親に読んで聞かせる榮少年の姿があるばかりである。このように、同じ母親の前でも、彼は、「吃る」場合と、「吃ら」ない場合があつた。このことは、「吃音」が彼の置かれている情況如何によって、生まれもするし、生まれもしない、社会的な産物であることを示唆している。だとしたら、「吃音」を発生させる社会とはどのようなものか。「吃音」を生み出すその実践の内実こそが、問われねばならないだろう。

そこで、先に挙げた『自叙伝』のエピソードに戻って、第二に読みとられるのが、大杉の「吃音」が発生した主要な場が家庭であったこと。さらにその主要な対象が母親であったことである。

一般的に、「吃音」は、「学校」などの「公的」な空間において顕在化することが多い。そのため、母親との「私的」なコミュニケーションにおいてもっぱら「吃って」いる大杉の記述は、とくに注意を引く⁵⁷。『自叙伝』の記述は、大杉の母親が彼に常に何らかの緊張を強いていた事実を示唆している。しかし、通常もともと「私的」なものとして想定される母子関係に、何らかの「公的」な緊張が入りこんでいるということは何を意味するのだろうか。

「吃音」は、臨床的にはチック症や習癖異常と重なり合っている⁵⁸。そして、これらの原因として、両親から常に干渉されつづけたこと、母親に充分甘えられなかったことが考えられている⁵⁹。大杉における「吃音」を特徴づけているのは、こうした家庭と母親をめぐる関係の屈折である。

この屈折は、大杉と母親との間の「私的」な関係に、軍隊という「公的」な権力が、介在していたことによる⁶⁰。彼女は、幼い大杉に絶対的な権威として、また専制君主として臨んで、彼をいささかも放任することなく制御しようとした。このことを同郷の後輩である松下芳男は次のように証言している。

この人（母親・豊一引用者注）は自分の子供をぶんなぐる。大杉もしょっちゅうなぐられていた。今の時勢でしたら、人権無視などと子供に文句をいわれるでしょうが、その時はあたりまえであったのみでなく、大杉の母親は特にすごく、厳格な人でした。私はよくそれをみていて、随分無茶なことをするなと思っていて⁶¹。

また、『自叙伝』には、両親の結婚にいたる次のようなエピソードが記されている。

父が近衛の少尉になつた時、大隊長の山田と云ふのが、自分の細君の妹のために婿選びをした。そして二人候補者が出来たのだが、遂に父の手にそれが落ちたのださうだ。其の当時母は山田の家にゐた。なかなかのお転婆娘で、よく山田の出勤を待つてゐる馬に乗つては、門内を走らして遊んでゐたものさうだ⁶²。

このように、大杉の母親が夫で職業軍人である彼の父親以上に男性的で軍人らしい人物として『自叙伝』に登場するのは、彼女が息子を常に将校という目標に向けてしつけていたからであろう。大杉と母親との緊張の多くは、この暗黙の目標との関連において理解できる。

大杉の「吃音」も、この親子間に設定された暗黙の目標と無縁ではない。実際に、『自叙伝』は、大杉の両親が、幼い頃から息子の発声について非常に神経質であったことを伝えている⁶³。そして、先にも述べたように、この過度の注目が大杉の「吃音」をさらにひどくしたと考えられるのである。

それではなぜ、彼の両親は、わが子の発声に過剰といえるほど敏感にならなければならなかったのか。それは彼らが、明瞭な発声を、将来わが子が将校になるための必要条件として、認識していたからである⁶⁴。号令をてきぱきかけ、応答を要領よくやるというのは軍隊での適格条件である。軍隊で吃るといのは大きな引け目であり、明瞭な発声は、軍隊における「号令調声」に不可欠である。組織的な行動を本旨とする軍隊において、「号令調声」は、部下を統率、指揮しなければならない将校にとっては、特に不可欠な能力である。したがって、大杉の場合、こうした「号令調声」訓練が、すでに家庭内で、主として母親との間で開始されていたことは不思議ではない。これは、いわば後年の陸軍幼年学校での「号令調声」訓練の予行演習であり、彼が母に対して「吃った」のは、その関係に軍隊の上官と部下に類比しうるような権力関係がすでに存在していたからである⁶⁵。

以上のような考察から、「吃音」が「障害」として問題化されるのは、組織的行動や「号令調声」という軍隊的实践との関係においてであることが分かる⁶⁶。逆に言えば、「号令調声」という軍隊的な言語実践が存在しない社会では、「吃音」という「障害」も存在しないのである。よって、大杉の「吃音」を構成したものは、「吃音」という一見個人的な「病理」ではなく、「吃音」という“言葉”（「仮の枠組」）と“行動”を生み出す、軍隊という社会的な制度であったといえよう⁶⁷。

しかし、このような関係が子どもにとって強いストレスを与えることは想像に難くない。事実、『自叙伝』には、次のような異様な記憶が残されている。

少年時代の大杉は、乱暴、腕白で、喧嘩ばかりしていた。その間に、彼は、「殺伐なそして残忍な気性を養って」⁶⁸、「何んにもしない犬や猫を、見つけ次第になぐり殺した」⁶⁹。そして、ある日、一匹の猫をことさらに残忍な仕方になぐり殺した後では、「自分でも何んだけか気持ち悪くって、夕飯もろくに食はずに寝て了った」⁷⁰。その晩のことである。

母は何んの事とも知らずに、心配して僕の枕もとにみた。(中略)夜なかに、ふいと僕が起きあがった。母はびつくりして見守つてみた。すると僕が妙な手つきをして、「にやあ」と一と声鳴いたんださうだ。(中略)「(中略)私、猫の精なんかに負けちや大変だと思つて、一生懸命になつて力んで、『馬鹿ツ』と怒鳴ると一緒に平つ手でうんと頬ぺたを殴つてやつたんです。すると、それでもまだ妙な手つきをしたまま、目をまんまるく光らしてゐるんでせう。私もう堪らなくなつて、もう一度、『意気地なし、そんな弱い事で猫などを殺す奴があるか、馬鹿ツ』と怒鳴つて、又頬ぺたを一つ、ほんとうに力一杯に殴つてやつたんです。それで、其儘横になつて、ぐうぐう寝て了ひましたがね。(中略)」(中略)僕は、其時以来、犬や猫を殺さないようになつた⁷¹。

以上のように回想された記憶は、夢遊症に近い。夢遊症の子どもは、寝ているときにいきなり起きあがり、うつろな表情で視線を動かさず、いくら呼びかけても反応しない。数分で目をさますことがあるが、たいていの場合、ふたたび眠りつづけ、翌朝、何をしたのか覚えていない⁷²。榮が発した症状はこの夢遊症に相当している。そうすると、次のようなことが言える。まず、榮が喧嘩を激しくし、殺伐な残忍な気性を養い犬や猫を殺したと

いうのは、常日頃、彼に強いストレスがかかっていたからである。彼は家庭内で受けとる抑圧を家庭の外で発散、放散したのであり、喧嘩や動物殺しはその行為だった。だが、ある時に猫を残忍に殺したことは、彼に強いストレスを与えた。「行動にあらわれた夢」ともいわれる夢遊症や夜驚症は、昼間に強烈なストレスを体験した場合に多くみられるという。したがって、その夜の榮の行動はこのストレスによるものであると考えていい。それ故、この体験の後、榮は「犬や猫を殺さないようになった」。ストレスを発散するために動物を殺すことに強いストレスを感じた時、大杉はその殺害を止めたのである。

このように強大なストレスが大杉にかかっていた一方、彼が敏感性格であったことも注目すべきである。例えば、『自叙伝』には、この「化け猫事件」の続きのような出来事が記されている。それは、「葉山事件」の後、「真夜中に、半年も続けて」⁷³、大杉が神近市子の怨霊を見たという話である。葉山日蔭茶屋で大杉の咽喉を刺して、部屋を出ていこうとする彼女が振り向いた、その瞬間の姿を見たというのである。その時の様子を、大杉は次のように書いている。

僕は、それが夢か現なのかよく分らない事が、よくあつた。が、確かにそれが夢でないと思はれた事も、幾度もあつた。そして、其のいずれの場合にも、僕が自分に気のついた時には、おびえたやうに慄えあがつて、一緒に寝てゐる伊藤（野枝—引用者）にしつかりとしがみついてゐるのだつた。（中略）彼女はいつも、「ほんとにあなたは馬鹿ね。」と笑つて、大きなからだの僕の頭を子供のやうに撫でてゐた。実際僕は、此のお化の時ばかりではない、何にか恐い夢を見ると、きつと同じやうにおびえるのだつた。そして其の慄えが、どうかすると、目をさましてからもまだ暫くの間続く事があつた。（中略）僕はきつと心は非常に臆病者なのだ。それとも、僕の心の中には、無知な野蛮人の恐怖が、まだ多分に残つてゐるのだ⁷⁴。

この記述からは、夢遊症と並んで、大杉が夜驚症も示したことが読みとられる。夜驚症は子どもにみられる症状で、突然床から起きあがり、恐怖に満ちた表情で、強い不安を示し、汗をかき、呼吸が荒く、落ち着かせようとしても反応がない。特に疲れていたり、昼間に強烈なストレスを体験した場合に多くみられ、ときには、錯覚や幻覚がみられることもある⁷⁵。神近に刺されたことが、強烈なストレスであつたことが推し量られる。同時に、こういう子どもにみられる症状が大人になつてからもみられたということは、大杉が人並みすぐれて敏感で、鋭敏な感受性の持ち主であつたことを伝えている。

この敏感性が発話に対する周囲の過度の注目から生まれ、さらに大杉の「吃音」を形作つたことは前述した。したがって、この敏感性と其の表現ともいべき大杉の「吃音」は、「号令調声」という軍隊的な言語実践の所産である。しかし、ここで注意すべきは、「吃音」が「号令調声」ではないこと、むしろその対極にあることである。「吃音」を軍隊的な言語実践（「号令調声」）とは別種の言語的实践とみなすことが可能ならば、さらに「吃音」に軍隊的な言語実践に対する抵抗を読みとることが可能だからである。事実、『『吃る』』という行為それ自体のなかに、『『軍隊』』の言葉をしゃべることへの、さらには『『国家』』という

主体にみずからを同一化することへの、根元的な拒絶を読みとつ」⁷⁶たのが、梅森直之であった。

それでは、大杉に強烈なストレスを与えて、彼がそれに敏感に抵抗した「号令調声」とは何か。「吃音」が「号令調声」という実践によって構成されているとすれば、その問いは「吃音」という実践の内実をもさらに明らかにするであろう。

1892（明治25）年、ドイツ留学から帰国した陸軍歩兵少佐・東条英教は、参謀本部で、軍紀（discipline）に関して次のような講話を行っている。

即ち此「ジシプリーン」と云ふ^{ことば}辞は彼の地（ヨーロッパ引用者）では軍隊に限らず普通一般どこでも八^や釜^{かま}しく申しますることで、官署は固より会社にも「ジシプリーン」がなければならず、一家にも「ジシプリーン」がなければならず、学校杯に於きましては大小なく軍隊同様此「ジシプリーン」が嚴重に行はれ居る様な姿でございませぬから、独乙国に於きましては人民、殊に少しでも教育を受けた者は軍隊に入りませぬ前に既に此「ジシプリーン」すなわち軍紀なるものに慣染して居りますが、日本では軍隊の外には此軍紀と云ふ者の社会に必要だと云ふことも知らない、知らないではござりますがいが、蓋し意に介せんのでござりましょう⁷⁷。

この興味深い講話は二つのことを伝えている。一つは、この「ジシプリーン」と呼ばれるものが西欧にはあるが、日本にはないこと。二つは、これを早急に日本の社会秩序に定着させる必要があると、軍が認識していることである。

それでは、「ジシプリーン」（discipline）とは何か。

『監獄の誕生』において、ミシェル・フーコーは、近代の権力の新しい一つの様相を示した。そのなかでフーコーは、17世紀まで兵士ははじめからいかにも兵士らしい容姿をしていたが、「十八世紀後半になるとどうかと言えば、兵士は造りあげられる或るものになっていて、人々は形をいまだなさぬ体質、不適格な身体でもって必要とする機械（つまり、人間機械）をつくったのであり、少しずつ姿勢を矯め直した」⁷⁸と述べている。フーコーはその身体の形成法を《規律・訓練 discipline》⁷⁹と名づけた。すなわち、「身体の運用への綿密な取締りを可能にし、体力の恒常的な束縛をゆるぎないものとし、体力に従順＝効用の関係を強制する」⁸⁰。例えば、上手に字を書くための正しい姿勢の慣習全体とか、銃を担うのに三挙動で行う手順とか、工場の作業時間を取り締まるとか、またこうした基準に照らして個人の差異を記述するとか、試験を行うとか、それらの無数の規律正しい動作に身体を適用させる方式を打ち立てるように権力が行使されていることに気づいたのである。

家庭や幼年学校で大杉が体験した「号令調声」訓練は、この^{ディシプリナー}規律・訓練と呼ばれる権力の行使、すなわち「服従させられ訓練される身体を、《従順な》身体を造り出す」⁸¹身体の形成法である。

近代という時代は、組織だった行動に馴染む規律ある身体を必要とする。そして、日本では、軍隊が身体を規律化するための特殊な場所であった。というのも、それは最初に規

律・訓練を採用した団体だったからである⁸²。実際に、1885（明治18）年に文部大臣に就任した森有礼は、軍事的訓練の一種である「兵式体操」を、そうした身体の規律化のための「道具責めの方法」として位置づけて、学校教育に導入している⁸³。

「兵式体操」は、小学校ではまず「隊列運動」、すなわち「隊列行進」として取り入れられた。その訓練の場として催されたのが、「運動会」「遠足」「行軍」であった。これらは「児童版の軍事演習」である。こうして学校教育は、軍人に適した身体を新たに造りあげる場として、次第に機能するようになっていったのである⁸⁴。

ところで、軍隊教育において、身体の規律化の前提になるのは、言語の標準化である。地域によって種々別々の方言を話す兵士たちに、標準化された軍隊教育を受けさせるためには、言語自体の標準化を必要としたからである。こうした課題への対応として創作されたのが、「兵語」である。1899（明治32）年に出版された久留島武彦の『国民必携 陸軍一斑』には、次のように書いてある。

そこで軍隊には「兵語」と云ふものが定めてあつて、此を日常習用せしめる、で一般の冗長な転訛多い世間通用語に耳慣て居る新入の兵には、はた局外者には頗る不思議な言語に聞ゆる、が一度此の兵語が身に入ると之を兵営内で用ゐる^{のみ}でない、世間に対しても、使ふやうになる（傍点－引用者）⁸⁵。

ここでは、「兵語」なる創作言語が、「冗長な転訛多い世間通用語」に対立させられていることに注意したい。これは駆逐されるべき言語がどのようなものであったか、そしてそうした言語がいかなる機制のなかで排除されていったかを伝えている。言語の標準化を目的とする「兵語」の創作が、同時に「吃音」などの「障害」の排除をも対象としていたことが見てとられる。事実、1910（明治43）年の「山口連隊区徴兵検査状況書」は、軍人の模範像を「温順にして活気に富み、言語明瞭、動作敏捷」⁸⁶として、それに対する「無教育者」⁸⁷を「言語低声、態度整はず、氣勢拳らざるもの」⁸⁸と端的に表現している。このように、規律・訓練は、服従させられ訓練される身体を、「従順な身体」を造り出していったのである。

日清戦争の終わった年の翌1896（明治29）年に創設された陸軍地方幼年学校とは、こうした規律・訓練を旨とする権力装置であった。その日常の一齣を、例えば大杉は次のように記している。

学校の前庭で彼（北川為吉大尉－引用者）に会ふ。僕は其頃の停止敬礼といふのをやる。一間ばかり前で止まつて、挙手の礼をするのだ。すると彼れはきまつて暫く僕を睨みつけて、帽子のひさしに当てた指先の位置がどうの、掌の向けかたがどうのと、何にかの小言を云つた。そしてうまく上衣かズボンのボタンでもはづれてゐるのを見つければ、直ぐ其次の日曜日は外出止めと来た。又、めづらしく今日は外出が出来ると思つて喜んでゐると、銃器の検査だとか清潔検査だとか触れて寢室にはいつて来て、銃の手入が足りないとか靴に埃りがかかつてゐるとか云つて、折角服まで着換へ

てあるのを外出止めにした⁸⁹。

ここに描かれているのは、いわば一元的に秩序づけられた権力的・規範的視線によって生徒の所作を管理しようとして行われる絶え間ない干渉である。このような干渉は言語にまで及ぶ。それについて、大杉は次のように書いている。

或る日大杉は、夕飯時に、北川大尉から、今日の月は上弦か下弦かという質問を出される。下弦だということを大杉は知っているが、その「か」という音が出ない。「吃音」の彼にとって、か行とた行は禁物なのである。

「上弦ではありません。」

仕方なしに僕はさう答へた。

「それでは何だ？」

「上弦ではありません。」

「だから何んだと云ふんだ？」

「上弦ではありません。」

「だから何んだ？」

「上弦ではありません。」

「何に？」

「上弦ではありません。」

問ひ返されれば益々言葉の出て来ない僕は、軍人らしく即答するためには、どうしてもさう答へるよりほかに仕方がなかつた。(中略)

「よろしい、あしたは外出止めだ。」

大尉はさう云ひ棄てて、「直れ！」の号令でみんなが直立不動の姿勢をとつてゐる間を、さつさと出て行つて了つた(傍点—引用者)⁹⁰。

先に、大杉の「吃音」が母親との関係において決定的になったと述べた。その際に、母親と息子との間に存在していたものは、軍隊という「公的」な権力であり、大杉の家庭においては、すでに「号令調声」訓練が開始されていた。大杉は、幼い頃に母親との間でくり返された訓練を、今度は軍隊というより広い空間で経験することになる。そして、このような軍隊的实践とは別種の実践として「吃音」があったとしたら、後年の次のような彼の文章は、軍隊的实践に特徴づけられるような「秩序」のあり方に対する抵抗の言葉として、「吃音」という彼の实践の延長線上に位置づけられはしないだろうか。

生の拡充の中に生の至上の美を見る僕は、この反逆とこの破壊との中のみ、今日生の至上の美を見る。征服の事実がその頂上に達した今日に於ては、諧調はもはや美ではない。美はただ乱調に在る。諧調は偽りである。真はただ乱調に在る⁹¹。

先ほど筆者は、吃音が話しことばのリズムの乱れの固定化であることを見た。そして、

この「乱れ」が、「号令調声」に代表される「軍隊」の言葉をしゃべることへの、ひいてはそういう「秩序」のあり方に対する抵抗であることを見た。そうであるならば、上の「乱調」の賛美は、「吃音」に表されるあり方、実践に対する賛美ではないだろうか。ここで大杉は、「号令調声」としての「諧調」にではなく、「吃音」としての「乱調」にこそ、「美」や「真」はあると言っているのである。

前述の通り、「吃音」は社会的な制度と密接な関係をもって成立する。その意味で、障害というならば、社会的な「障害」である。けれども、「障害」という点において、個性であることは間違いない。たとえば、認知神経科学を専門とする正高信男は、障害が個性を形成していくプロセスについて、次のように述べている。

障害というのは、個々人を比べてみて、その質と量において、誰ひとりとして他の人と同じということがない。だから、それを補おうとする働きもそれぞれで異なってくる。私たちの身体には、機能しない側面がある時、バランスを回復しようとする力がある。その働きがめいめい、量と質において違ってしまうため、障害者ならではの個性が生まれるのである。その力は、健常者の思い及びもしないことをしでかすことがある。すると障害者の方が、人間生来の力を出していることになる⁹²。

これは器質的な障害による個性の形成について述べたものであるが、これを広く障害による個性の形成として理解するならば、いわゆる社会的な障害についても応用できよう。しかも大杉自身は、「吃音」を生来の「障害」＝「癖」として考えていたのである。だが、この「障害」は大杉に思わぬ能力を高進させることになった。それは、並はずれた語学の習得力である。獄中から発信した書簡の中で、この仕組みの一斑を大杉は次のように伝えている。

月日の経つに従ってますます吃りの激しくなるのには閉口している。この頃ではほとんど半啞で、言いたいことも言えないから何事も大がいは黙って通す。これは入獄のたびに感ずるのだが、こんどはその間の長いだけそれだけその度もひどいようだ。不愉快不自由この上もない。かくして一方では話す言葉は奪われたが、一方ではまた読む言葉を得た。ドイツ語もいつか譬えて言ったような、蛙が尾をはやしたまま飛んで歩く程度になった。(中略) イタリア語は本がなかったのでろくに勉強もしなかったのだけれど、元来がフランス語とごく近い親戚筋なので、一向骨も折れない。さて、こんどはいよいよロシア語を始めるのだが、これは大ぶ語脈も違うので少しは困難だろうとも思うのだが、来年の今頃までにキットものにして見せる(傍点-引用者)⁹³。

入獄中、「吃音」が昂進するというのは、その中に文字通り権力関係があるからであろう。そうして生ずる「言いたいことも言えない」吃音を、大杉は「不愉快不自由」と書いている。ところが面白いのは、続いて彼が「かくして一方では話す言葉は奪われたが、一方ではまた読む言葉を得た」と書いていることである。「吃音」がこの旺盛な外国語の摂取

欲と相関していることが推察できよう。

正高によれば、劣っている面が存在すればこそ、それを代償しようと常になく他の能力が発揮されることがある。通常ならば眠っているものが、目を覚ますのである。結果として、健常者にはない才能が発掘されることになる。だから、アインシュタインのように後世に名を残したいいわゆる障害を持っていた天才は、「障害があったにもかかわらず」ではなくて、「障害があったからこそ」、後世に残るような足跡を印せた、と正高は言うのである。これを大杉の場合に応用すると、「吃音」は「健常者」に比べて、「劣っている面」である。しかし、この面が存在したからこそ、それを代償しようとする能力として、超人的な語学吸収力が発揮されたといえる。つまり、「健常者」にはない語学の才能が発掘されたのである。

加えて「吃音」は、「書く言葉」も大杉にもたらした。獄中から妻に宛てた手紙の中で大杉は次のように書いている。

一昨日大体の話はしたが、時間の都合やまた口の不自由なところから、十分の話もできず、言い落としたこともありまた言い切れないこともあった。この手紙で再び詳しく僕の意見を言おう⁹⁴。

ここからは、「十分の話もできず、言い落としたこともありまた言い切れない」大杉が、「書く」という行為によってそれを代償した有り様が読みとれる。「吃音」による不自由と消化不良感が、彼を文章という表現行為へ駆り立てたことが示唆されているのである。これから、後年の旺盛な彼の創作意欲がこの不自由と消化不良感に関係していたと考えるのは、妥当な範囲の推定であろう。

正高によれば、障害は「人間生来の力」を生み出すものである。「癖」＝「個性」は巨大なエネルギーを含んでいる。よく「癖の強さ」というが、それは人間の過剰な部分なのである。だとすれば、「癖」として大杉の「吃音」は、いわば彼の「過剰な部分」だったのである。

これは大杉の「美はただ乱調に在る」という言葉を証明する。「生の拡充」は個性の発揮であり、自己の「生の本能的生長」⁹⁵を妨げるものに対する反逆である。「征服の事実」は軍隊という社会的な制度に代表されるような秩序である。そこにおいて、「秩序」＝「諧調」はただ「個性」を殺すことによるのみ現出する。だとしたら、個性の発揮としての「美はただ乱調に在る」。すなわち、「調声」（服従）にではなく、「吃音」（反逆）にこそ、美はあるのである。

大杉を「不良」にしたのは、「吃音」という幼年学校教育に対する不適応である。「吃音」に現れ出る大杉の「過剰」は、軍隊に対する彼の適応を不可能にしたのである。母親の教育が「吃音」を育てたとすれば、その教育が彼を軍人の道からはみ出させ、延いてはアナキストを生んだともいえる。

人生で初めて、自分の軍人としての適性に疑問を抱いたときのことを、大杉は次のように書いている。

下士共の僕に対する犬のやうな嗅ぎまはり、僕の改心に何んの頓着もなく続いた。そして時々やはり、何にかの落度を見つけた。僕は先づ、果して此の下士共の下に辛抱が出来るかと思つた。彼等を上官として、其の下に服従して行く事が出来るかと思つた。尊敬も親愛も何んにも感じてゐない彼等に、其の命令に従ふのは、服従ではなくして盲従だと思つた。そして此の盲従と云ふ事に気がつく、他の将校や古参に対する今までの不平不満が続々と出て来た。僕は始めて新発田の自由な空を思つた。まだほんの子供の時、学校の先生からも遁れ、母の目からも遁れて、終日練兵場で遊び暮らした事を思つた。僕は自由を欲しだしたのだ⁹⁶。

「下士共の僕に対する犬のやうな嗅ぎまはり」は、「吃音」に表される身体的な拒絶から、とうとう「号令調声」に表される命令・服従を「盲従」として拒否する態度にまで、大杉を進ませる。そして、そのとき、大杉の心に浮かび上がったのは、「終日練兵場で遊び暮らした」「新発田の自由な空」の記憶だったのである。

第二節 「腕白」

千葉監獄を出獄後、「幼少年時代の自叙伝的小説」を執筆する希望を抱いた大杉は、『獄中記』の中でその構想について次のように書いている。

此の故郷の事が、自分の幼少年時代の事が、切りに思ひ出される。(中略) 軍人の家に生れて、軍人の周囲に育つて、そして自分も未来の陸軍元帥と云つたやうな抱負で陸軍の学校にはいつた、ちよつと手におへなかつた腕白少年が、其の軍人生活のお蔭で、遂に社会革命の一戦士になる。と云ふ程のはつきりしたものでなくても、とにかく此の経路を其の少年の生活の中に暗示したい。少なくとも、自分の幼少年時代の一切の腕白が、有らゆる權威に対する叛逆、本当の生の本能的生長のしるしであつた事を、書き現はして見たいと⁹⁷。

ここで大杉は、彼が革命家となった理由を「軍人生活のお蔭」であると述べている。これを今までの議論から説明すれば、「吃音」とそれをめぐる母親との関係が、革命家としての彼の原体験だったということである。

けれども、それはそのままでは彼の「傷」であつて、そこから彼が革命家としての端緒を開くためには、何かが必要であつた。それを彼は、「幼少年時代の一切の腕白」と呼んでいる。それでは、大杉にとって、「腕白」とは何を意味するものだったのであろうか⁹⁸。

前節でも触れたように、乳児期では、子どもの欲求や要求に基づく反応や行動は、親を始めとする養育者や保育者によって基本的に受容される。それに対して、幼児期に入りしつけが本格化してくるにしたがい、事態は一変する。子どもは、自分側の要求や動機、感情だけによって反応したり行動するだけでは許されなくなり、周囲からの干渉が始まる。

それまでの、自分を無条件に満喫している世界に、おとなの世界が侵入してくるのである。そこは、自分の行動が社会のもつ文化的規範に照らして批判され、評価される場である。

大杉の場合、「家の事や子供等とはまるで没交渉であつた」⁹⁹父親の東に代わって、「しつけ」を受けもっていたのが、母親の豊であつた。勝ち気な彼女は、東以上に男性的で軍人らしい気質をもつ人物だつた。そんな彼女によって、榮はしじゅう折檻されていた。「母の一日の仕事の主な一つは、僕を怒鳴りつけたり打つたりする事であるやうだつた」¹⁰⁰、と回想して、大杉は次のように書いている。

母の声は大きかつた。そして其の大きな声で始終何にか云つていた。(中略) 其の大きな声を一そう大きくして怒鳴りつけるのだ。そして其の叱りかたも実に無茶だつた。「又吃る。」生来の吃りの僕をつかまへて、吃るたびにかう云つて叱りつけるのだ。(中略) そして此の「又吃つた」ばかりで、横つ面をびしやんとやられた事が幾度あつたか知れない¹⁰¹。

榮に対する豊のしつけの特徴は折檻である。榮が折檻を受けていた第一の理由が、上にも見えるように、彼の「吃音」からだつたことは、前節に見た通りである。

加えて、榮が折檻されたもう一つの理由は、彼の腕白のためであつた。前にも触れたように、幼い頃の大杉は、見さかいのない攻撃性を発揮して周囲に危害を加える乱暴者だつた。女の子どもにはいたずらをし、男の子どもとは喧嘩ばかりしていた。とりわけ、「レフフィンされたお坊ちゃんらしさ」¹⁰²や「高慢ちき」¹⁰³に反発して、そういう子どもをよくいじめた。そうして「益々殺伐なそして残忍な気性を養つて行つた」彼の攻撃衝動は、もっと無抵抗なものに対しては、限界まで発揮された。

僕はこんな喧嘩に夢中になつてゐる間に、益々殺伐なそして残忍な気性を養つて行つたらしい。何んにもしない犬や猫を、見つけ次第になぐり殺した¹⁰⁴。

こうした行状の悪さのために、大杉は母親からしじゅう折檻を受けていたのだが、この不品行について、鎌田慧は、「軍部の上流階級ともいえる子息で、金鵄勲章に輝く『大杉さまのお坊っちゃま』が、どうして、手のつけられないほどの暴れん坊になつたのかは判然としない」¹⁰⁵と言っている。しかしこの「暴れん坊」は、「金鵄勲章に輝く『大杉さまのお坊っちゃま』」にこそ関係してはいたのではないだろうか。

前述のように、大杉はその「吃音」ゆえに、物心がついた頃から、非合理的な折檻を受けていた。その理由は、両親が榮を将校にするという明確な目標のもとにしつけていたからであつた。父親の東は、「大杉鬼少佐」¹⁰⁶と評判をとるくらい勇猛果敢な将校だつた。しかし、旧制中学校に入学せず、下士官養成学校の「教導団」を経てから陸軍士官学校に入っただけのいわゆる「無天組」(陸大卒は徽章にちなんで天保銭組といわれ、それ以外を指す)だつたために、生涯、佐官止まりだつた。そのため、息子には自分と同じような悲哀はなめさせたくないという気持が強かつたのだろう。また、息子を大将に向けて育てるこ

とは、自分が果たせない夢を息子に託することでもあった。『自叙伝』には、九歳か一〇歳の大杉が、父親に連れられて、「家のすぐ前の練兵場の射的場で、ピストルの稽古をした」¹⁰⁷り、頭上へ弾丸が飛んでくる中をかいくぐって、的の下の穴の中へ潜り込んだり、乗馬を仕込まれたり、「藁の中に竹を入れて束ねたのを試し斬りをやらされた」¹⁰⁸り、と軍人になるべく英才教育をさずけられていた様子が書かれている。そこに、父親の長男に対する期待を読みとることは容易であろう。

養育を任されていた母親は、こうした父親の意を十分に汲んでいたと思われる。しかも豊の姉は、のちに陸軍中将にまでなる歩兵第十二連隊の大隊長・山田保永に嫁いでいた。榮の従兄である山田の息子・良之助は、のちに陸大を卒業して陸軍中将となり、良之助の義兄・田中国重も、陸軍大将となっている。

こうした軍人エリート一族のうちにあつて、夫が佐官に止まったことについて、豊には内心忸怩たるものがあつたであろう。母親の厳しさには、家庭に無関心な父親の代わりという面があつたにしても、「将来は大将、元帥に」、という期待が込められていたことは間違いない。

こうした期待が過度の干渉となって、「吃音」に対する折檻という形で、爆発したものと考えられる。しかも豊は、「せつかち」だった。

折檻は体罰である。それは人の心と体を深く傷つける強権による抑圧にほかならない。それをこうした不条理なかたちで仕打ちされることは、母親が自己の環境として大きな比重を占める年齢にあり、ことさらにそういう特色をもつ家庭にある大杉にとって、無限の重さをもつものであつた。「腕白」とはまず何より、こうした不条理な抑圧に対する反抗である。それはまた、「吃音」に見られた彼の「過剰」（後年の彼の言葉でいえば、「生命必須の力」¹⁰⁹）の表現でもあつた。

しかし同時に、体罰は人の心と体を深く傷つけるまぎれもない暴力である。それは、身体的苦痛やさらに大きい心理的苦痛をもたらし、子どもの自己認識に、人間関係に、大きな影響を及ぼしていく。

人間は強い生命力を持っている。そのため、たいていの心の傷は治癒してしまう。けれどもその条件が整わないときは、心の傷は見えないところで膿んで、問題を引き起こし始める。その一つの現われが暴力である。

大杉は、他の子どもをいじめたり、犬猫をなぶり殺したり、ある時は「母にうんと叱られて、其の口惜しまぎれに、障子に火をつけた」¹¹⁰り、していた。これは彼の心の傷が引き起こした問題だつたのではないだろうか。子どもが問題行動を起こすその心理の深層には、おとなに制止してもらうことを望む屈折した欲求がある。自分に正面からぶつかって受け止めてくれるおとなを子どもは求めている。腕白は、心の傷に伴う得体の知れない不安やつらさや孤独感、また親に甘えられない寂しさといった感情を訴えるために、両親に向けられた彼なりのSOSだつたのである。

子どもにとって、安心できる環境は、健康な心身の発達にとって欠かせない条件である。けれども大杉は家庭において、「号令調声」訓練に表されるような、一元的に秩序づけられた権力的視線にさらされていた。「僕は始めて新発田の自由な空を思った。まだほんの子供

の時、学校の先生からも遁れ、母の目からも遁れて、終日練兵場で遊び暮らした事を思つた」という大杉の証言は、彼にとって家庭が安心の場になっていなかったことを伝えている。彼は親からの過剰な期待を感じ続け、その生活は彼が幼年学校を退校するまで続いたのである。だからこそ、「学校の先生からも遁れ父や母の目からも遁れ」¹¹¹上京して、「最初の自由な生活を楽しんだ」¹¹²彼は、「自由が今完全に得られたのだ」¹¹³と書いたのである。

けれども、こうして大杉に抑圧的に臨んだ彼の母親は、単にそういう存在としてのみ彼にあったのではなかった。大杉にとって、彼女は「権威」であると同時に、「好きな人」でもあったのである。次の大杉の文章はこのことを伝えている。

「ほんとに此の子は馬鹿なんですよ。箒を持つて来いと云ふといつも打たれる事が分つてゐながら、ちやんと持つて来るんですもの。そして早く逃げればいいのに、其の箒をふりあげてもぼんやりして突つ立つてゐるんでせう。猶癩にさはつて打たない訳には行かないぢやありませんか。」母は僕の頭をなでながら、やはり軍人の細君の、仲好しの谷さんに云つた。(中略)が、僕は母の云ふ此の「馬鹿なんですよ。」に少々得意でいた。そして腹の中で窃かにかう思つていた。「箒だつてそんなに痛かないや。それに打たれるからつて逃げる奴があるかい。」¹¹⁴

ここには、「馬鹿」と言いながらも息子の頭をなでる母親と、「打たれるからつて逃げる奴があるかい」と進んで母親からの罰を受け入れる息子の姿がある。両者の間には深い愛情関係と相互信頼性が存在している。これがあつたからこそ、以下に見ていくように、豊のしつけが「機能」したのである。

しつけの前提は、それが無条件の愛情の下に行われることである。しつけとは、子どもに対してその行為の善悪を教えることであつて、「お前はよい子、悪い子」を教えることではない。その子は常に「オ母サン（母親に限らない）にとって大切な大好きな子ども」なのである。その「オ母サン」から受けてこそ、子どもは罰も受け入れていく。

だから、しつけにおいて必須の条件は、それが「好きな人」からほどこされることにある。「好きな人」とは、子どもと心を「読み取り」合う相手であり、子どもの行動を「意味づけ」てくれる人である。また「安定基地」、つまり子どもが未知の状況に踏み込んでいく時の不安を和らげ、勇気を補給する基地としての役割を果たしてくれる人でもある¹¹⁵。大杉にとって、この「好きな人」は正しく、豊だつた。このことを彼は次のように証言している。

まず、心を「読み取り」合う相手として。

「根の方を持つてくればいいのにね。ほんとにお前は馬鹿だよ。そしていつも虎公にそんな目に遭つてゐるんだろう。」母はもうだいぶしほれた花にはろくに目もくれずに、僕が虎公に百合の根をやつて了つた事を批難した。僕はこれ程悲しかつた事はなかつた。涙も出ずに、ただ胸がそくそくと迫つて来るやうな悲しさだ。そして僕は其

のわけを母に話す事も出来ずに、と云ふよりは寧ろ、そんな気は少しも起らずに、しほしほとして自分の室に帰った。これが僕の、尤も其のわけさえ話せば母は自分の過言をあやまつて僕をほめてくれたに違ひないとは思ふものの、母に対するただ一つのしかし大きな悲みの思出だ（傍点－引用者）¹¹⁶。

これは、ある夏の日、友だちの「虎公」と山百合の根を掘りにいった榮が、その根を貧乏な「虎公」にやって、代わりに母親のために大きそうな百合の花を持ち帰った際のやりとりについて回想したものである。ここで大杉は、母親の無理解を「母に対するただ一つのしかし大きな悲みの思出」として嘆いているわけだが、このことは却って、豊と榮との信頼関係がいかに強かったかということを示し立てている。二人が心を「読み取り」合う関係だったからこそ、この行き違いが「ただ一つのしかし大きな悲みの思出」となったのである。

次に、行動を「意味づけ」てくれる人として。

先に筆者は、打たれることが分かっているながらも逃げないで箸を持ってくる榮と豊とのやりとりを引用した。その中で豊が喜んだことは、榮が“逃げない”ことだった。子どもがよいことをした時、愛情の下にしつける親（あるいは先生）は、それを形式的に「ほめる」よりも、自分自身が「喜ぶ」¹¹⁷。この自分の「好きな人」が喜ぶことが、その子どもの行動に対する最大の「意味づけ」である。「自分は『好きな人』を喜ばすことができる人間なのだ」という子どもなりの自尊心が生まれ、それが子どもの行動を意味づけるのである。したがって、「打たれるからつて逃げる奴があるかい」と逃げずに折檻を受けた榮の行動は、豊によって意味づけられた「行為」だった¹¹⁸。この豊の喜ぶ“逃げない”ことは、大杉の行動に対する最大の「意味づけ」（価値）であった。豊は文字通り「審判者」¹¹⁹だったのである。

最後に、「安定基地」として。

夏の或る晩に、皆んなで座敷で涼んでみた。ふと、次ぎの妹が庭先を見つめながら、「あれえ」と叫び出した。（中略）暗い隅の方に何んだかびかびかと光る大きな目玉のやうなものが一つ見えた。子供等は皆な「あら」と云つたままおびえて了つた。母はすぐに立つて庭下駄をはいて下りて行つた。（中略）「さあ、皆んなここへお出で。何んにも怖い事はありません。お化の正体はこんなものです。」母は一人づつそこへ呼んで、其の謂はゆるお化の正体を見せた。それは缶詰か何にかのブリキの罐が二つ転がつてゐたのだつた¹²⁰。

その後、母親の留守中に、妹と女中とがお化が出たと騒いだときも、帰ってきた彼女は「お母さんとお兄さんとがゐれば大丈夫だ」¹²¹と言って、「何んにも心配してゐるやうに見えなかつた」¹²²。

このように、彼女は子どもたちの前で、彼らの恐怖と不安の対象を打ち破って見せた。また、榮が外でする悪事諸般の後始末を負ったのも彼女であった。「喧嘩もよくした。『自

分の事ではまだ人にあやまつたやうな事はないのだが、此の子のためにだけはしよつ中あやまり通しですからね。』母はよくかう云つて、喧嘩の尻を持って来られる愚痴をこぼしてゐた」¹²³。

こうして、わが子の確実な保護者であり続けたからこそ、榮は母親に身を任せ、彼女はまたそんな息子がいとしくて、二人の間には強い信頼と愛情の絆が結ばれたのである。そして、不安の要素が近づいたときも、彼女がいれば不安は薄らぎ、やがて自分の手足で世界を広げていこうとするときも、彼女がいつでも自分を守ってくれるという安心感で、彼は冒険に挑めたのである。榮にとって、豊は紛れもない「安定基地」であった。

それでは、こうした深い愛情関係と相互信頼性の中で、豊のしつけは大杉にどのように働いたのか。以下、それについて見ていこう。

「しつけ」は元来、着物を「仕付ける」とことと結びついて、われわれ日本人の生活の中に根を下ろしてきた語である¹²⁴。着物を縫うとき、あらかじめ形を整えるため仮に縫いつけておくのがしつけであるが、大切なことは、着物が縫い上がると、しつけの糸ははずす、ということである。一旦縫い上がればしつけの糸はもはや不要であり、それが残っていることはおかしくなる。この着物の「しつけ」が担っている意味は、しつけの過程の本質をよく表している。しつけの糸と同様、「はずす」ことが、子どもの発達にとって重要な意味を持つのである。つまり、しつけは「はずす」ためになされるのである。

ところで、しつけとは、おとな側からすると、自分たちの文化的規範を子どもに無条件に当てはめていくことである。反対に、子ども側からすると、「自分の要求」と「親（先生）の要求」の対立葛藤する場への遭遇である。自分のしたいことを親はさせまいとするし、親が求めてくる行いは、自分のしたくないことばかりである。しかも、そこに賞罰が伴ってくる。そして親（先生）の要求は、その背景としての文化や社会のもつ規範に基づいている。彼らは子どもをその文化や社会に参入させ、構成員として登録すべく、強制力をもって臨んでくる。それは、子どもにとっては社会との対決の出発点であり、ひいてはしつけを「はずす」ことの始まりである。

では、しつけを「はずす」子どもの原動力とは、どのようなものなのであろうか。それは子どもの行動に伴って与えられる賞罰ではあるまい。たとえその効果がとくに初期では無視できないとしても、それだけでしつけが成立するなら、それは動物の調教と変わらないからである。それとは異なって、しつけを受け入れ、そしてさらにそこから脱却していくことを可能にする原動力は、子どもが自分自身について持つことのできた「誇り」であり、「自尊心」である¹²⁵。

したがって、以上の議論を踏まえるならば、しつけは、子ども側にこの「誇り」・「自尊心」、すなわちセルフ・エスティームを育てるためになされるものである。セルフ・エスティームとは「自分を価値のある存在と思う心。かけがえのない自分を大切にしたいと思う心。そしてそのことを認めてくれる他者の存在へのニーズのことである」¹²⁶。それは「自分を価値のある尊い存在と思える自己肯定感」¹²⁷で、自分が他人から愛され、受け入れられることを当然と思う“健康な自己愛”を備えている。

それでは、大杉において、母親のしつけは彼にこの「自尊の本能」¹²⁸を育てたであろう

か。

前にも触れたように、子どもがよいことをした時、愛情の下にしつける親（あるいは先生）は、それを形式的にほめるよりも、自分自身が喜ぶ。すると、「自分は好きな人を喜ばすことができる人間なのだ」という子どもなりの「誇り」が芽生える。これこそが、子どもがしつけから脱け出しみずからの自立性を打ち立てていく、拠り所となる。

大杉の場合、無条件に当てはめられた文化的規範はいうまでもなく軍人のそれである。しつけを担った母親は榮にもっとも近い味方であるとともに、彼に対立してくる社会の代表者であり、その執行機関だった。

だが、ここで注目すべきは、この母親によるしつけが「調教」ではなかったことである。前にも引いた次の文章はこのことを雄弁に物語っている。

「ほんとに此の子は馬鹿なんですよ。箒を持つて来いと云ふといつも打たれる事が分つてゐながら、ちやんと持つて来るんですもの。そして早く逃げればいいのに、其の箒をふりあげてもぼんやりして突つ立つてゐるんでせう。猶癪にさはつて打たない訳には行かないぢやありませんか。」母は僕の頭をなでながら、やはり軍人の細君の、仲好しの谷さんに云つた。（中略）が、僕は母の云ふ此の「馬鹿なんですよ。」に少々得意でいた。そして腹の中で窃かにかう思つていた。「箒だつてそんなに痛かないや。それに打たれるからつて逃げる奴があるかい。」（傍点—引用者）

箒を持っていけば打たれることが分かっているのに、どうして榮は箒を持っていくのだろうか。それは好きな母親が「喜ぶ」からである。そして、母親に喜ばれること（「逃げない」こと）を得意に思うからである。このように豊のしつけは、しつけから脱け出す力、すなわち「自尊の本能」を榮の中に育てるものであった。その意味で、豊はしつけという仕事に見事、成功したといえよう。

そのことを証するのが、前に取りあげた山百合をめぐるて交わされたやりとりである。「虎公」と二人で山百合の根を掘りにいった榮が、「虎公のうちは貧乏なんだから……………」¹²⁹と、それを全部「虎公」にやっけてしまい、病気で寝ている母親のために花の大きそうなものを一束集めて帰宅した際の、あのやりとりである。

親も現実に生きる人間であるから、多くの不完全や矛盾をはらんで生きており、子どもとの関係は強い要求や感情に彩られている。だから、自分は正しい動機からやったのに、親はそれを理解してくれず、逆に叱られたりすることもある。山百合の花を持ち帰って母親に非難された榮の理不尽な体験などはその好例であろう。

けれども、この時、榮は自分が「正しいことをした」という信念を捨てなかった。彼にはそうするだけの「自尊の本能」が育っていたのである。

しつけから脱け出すとは、先述したように、賞罰から切り離し、「正しいことは正しいがゆえに行う」、「悪いことは悪いがゆえに行わない」という態度（倫理的感情）を実践的に身につけていくことにある。そこでは、たとえ「好きな人」が間違つて叱つても、自分の動機が正しい限りは今後もそれを捨てないし、また褒賞にありつく可能性はなくても、

悪いことはしないという信念が求められる。そしてそれを支えているのが、「自尊の本能」なのである。逆説的ではあるが、母親の非合理的しつけの中で、大杉はそれに対する抵抗力を、「自尊の本能」を培っていったのである。そしてそれが可能だったのは、二人の間に愛情があったからであった。

しつけを、「その文化社会で生きていくために必要な習慣・スキルや、なすべきことと、なすべきでないことを、まだ十分自分で実行したり判断できない年齢の子どもに、はじめは外から賞罰を用いたり、一緒に手本を示してやったりしながら教えこんでゆくこと。そしてやがては自分で判断し、自分の『行動』を自分でコントロールすることによって、それを自分の社会的『行為』として実践できるように、周囲の身近なおとなたちがしむけてゆく営み」¹³⁰と呼ぶなら、逆説的ではあるが、豊のしつけはしつけ本来の意味において成功したといえよう。なぜなら、息子を将校にするという所期の目的は達せられなかったとしても、彼女は息子にしつけから脱け出す力（「自尊の本能」）を育て、「行為主体」として、彼が将来一人で生きていくための力を身につけさせたからである。

子どもはしつけの中で、好きな親や先生が自分に課してくる要請と、自分の要求との対立に苦しみながら、その中で親や先生との共同生活をどう創り上げていくかに悩みながら、生き方の基本を学んでいく。それは、自己の実現と他者との関与の統合という、「生きる意味」を求める態度を形成していく営み（スタイル形成）である¹³¹。

しつけの要点は、「行動から行為へ」の最初の変換にある¹³²。「行動」が自分側の要求や動機、感情に基づいたままであるのに対して、それが持つ社会的意味が問われるのが「行為」である。したがって、「行為」は「善き行為」、「悪い行為」として意味づけられ、評価される。そして、この「行為」として意味づける働き（行為の形成）こそが、自己の実現と他者との関与の統合という、生きることの根幹を担うものとなるのである。そうであるならば、この「行為の形成」という観点においてこそ、大杉におけるしつけの意味が問われなければならないであろう¹³³。

「行為の形成」は「行為主体」としての自己自身の形成と表裏するから、当然、それは「行為」を生む「行為主体」である子どもを評価することを伴う。これは子どもが遭遇する、初めての当惑する体験である¹³⁴。好きな親から愛され続けるためには、その人から「否定される行為」を捨て、「肯定される行為」へ向かって努力することが求められるからである。しかも、子どもは親から見放されては生きていけないから、その要請は強制に等しい。

そこで、「自分はどう振る舞うべきか」、いわば「従うべきか、背くべきか、それが問題」となる。自分の要求と親の要求の対立するこの事態を解決する方法（行為）が問われるのである。子どもにとって、これは生活の中で初めて、自己の行為の意味が問われることを自覚する典型的な場面である。

この問題を解決するための方法としては、先ず次の二つが考えられよう。一つは、相手の要求や要請を無視して、自分の要求だけを貫き、即刻その実現を求める方法である。二つは、逆に、自分の要求を放棄して、相手の要求に服従する方法である。

しかし、大杉が取った方法はそのいずれでもなかった。彼は、単に従ったのでも、単に背いたのでもなかった。二つの対立を自己の内での葛藤として受けとめ、両者を生かし合

い、共存させるような新しい関係を模索し、発見していったのである。そして、彼の場合、この新しい関係が「腕白」だったのである。というのも、それは反抗であると同時に、両親にも認められる「行為」だったからである。

注目すべきことに、大杉の家庭において、腕白は叱られたが、否定はされず、むしろ暗黙のうちには容認されていた。

まず、父親は次のように応じた。

「うん、さうか、又喧嘩をしておつたのか……………何に、勝つた？……………うん、それやえらい、でかした、でかした……………」¹³⁵

そして、母親の対応は次のようであった。

(火事で一引用者) 焼け出されの僕等は、翌日の夕方、やはり軍人仲間の大立目と云ふ家に同居する事になつた。(中略) そこにも子供が六、七人ゐた。其の一番上のが明と云つて、学校も年も僕より二年上だつた。僕は其の明の少しぼんやりなのをふだんから軽蔑してゐた。そして引越し早々喧嘩を始めて、其の翌日、家の前の溝の中に叩きこんで了つた。(中略) 母は珍らしく大して僕を叱りもせず、すぐ何処かへ出かけて行つた。そして其の翌日の朝早く、八軒町裏と云ふ町の、小学校の或る女の先生の家へ引越した。(中略) 「お前が喧嘩なんぞするもんだから……………」母はかう云つてちよつと僕をにらみながら、こんどは何か荷物を片付けてゐる女中の方に向いて、「ほんとうに此の子が少し負けてくれればいいんだがね……………」と眉をしかめてみせながら、それでも「こんどは相手は先生なんだから……………」と笑つてゐた¹³⁶。

このように、両親によって腕白は容認されていた。その理由は、勇敢な軍人に育てるといふしつけの目標において、腕白であることは決して消極的な要素ではなく、むしろ積極的な要素として、肯定的に受けとめられていたからであろう。また、自身も勝ち気で、幼い頃は「お転婆娘」でならしていた豊は、息子に自分と同じ性質を認めて、好ましく思ったということも考えられる。

一方、榮において、腕白は先に見たように、軍隊という社会的な制度を背景に持つ不条理な抑圧に対する反抗であり、それによって生じた心の傷の訴えであった。また、それに伴って「好きな人」から加えられる折檻によって、「自尊の本能」を得る場でもあった。

こう見ると、榮の「腕白」というふるまひは単純なものでないことが分かる。それは、大杉の側から見れば、軍人という目標に向かってほどこされる両親のしつけから脱却する「行為」だったのである。そしてここで注意すべきは、この「腕白」が「吃音」と同一の線上にあることである。というのは、「吃音」も「腕白」も、軍隊という社会的な制度に代表されるような抑圧に対する反抗という点で同じだったからである。ただし「吃音」が、一方的に否定されるのみだったのに対して、「腕白」は同じく叱られても、相手に受け入れ

られたという点で異なっていた。要するに、「吃音」が自分の要求に基づいたままの「行動」だったのに対して、「腕白」は自分の要求を相手も認めるかたちで実現させる「行為」だったのである。それは、未熟ながらも幼い榮が自分の要求を放棄せずに、なおかつ愛する者と共に生きようとしてつかんだ生き方（個性）だったのである。

こうして大杉は、「吃音」という「行動」を梃子に、それを変形した「腕白」という「行為」をつかむことによって、軍人という目標に向かってほどこされたしつけから脱け出すための足がかりを得たのである。

ところで、腕白小僧だった榮は「又随分よく遊びました」¹³⁷。

大宝寺の射的場のバツタ狩り。其の後ろの丘の茸狩り。昔し殿様の遊び場であつた五十公野山の澤蟹狩り。又、昔し昔し、何んとか云ふ大名が城を囲まれて、水路を断たれて、うんと貯へてあつた米を馬の背中にざあざあ流して、敵に虚勢をはつて見せたと云ふ城あとの加治山。そこではまだ、頂上の狭い平地の赤土をちよつと掘ると、黒く焦げた焼米が出て来た。綺麗な冷たい水の加治川。それらは皆な、子供の足にはちやうどいい遠足の一里前後のところにあつた¹³⁸。

このように大杉は楽しげに遊んだ記憶を振り返っている。

しつけが、子ども自身の好むと好まざるとにかかわらず、外（社会）から「課せられる」ものであるのに対して、遊びは、本来子どもがみずから「創り出す」試みである¹³⁹。したがって遊びは、その子の個性をとらえる窓となり、また子どもの発達を日常の生活の中で育てていく具体的な手がかりとなる。大杉の場合、この遊びの窓からとらえられる個性が「腕白」だったことはいうまでもない。

遊びには一般に次のような性質があるといわれる。第一に、遊びは生活に必要な、現実へ適応するための手段としての活動（適応行動）ではなく、遊び自体が目的となって営まれる活動であること。第二に、適応行動が外の状況からの要請に縛られるのに対して、遊びは「自発性」が強く「解放度」が高いこと。第三に、適応行動がある定式化された「型」を求められるのに対して、遊びは比較的「自由度」が高く「可変性」に富むこと。そして第四として、上の諸性質から、遊びは「快適」で「楽しい」感情に彩られて進行すること、である¹⁴⁰。これらの遊びの諸性質は、子どもがいま現実に自分のもつ世界を超えて新しい世界を拓いていくうえで重要な役割を果たす。

もちろん、子どもは生活の中で今の自分が生きている世界に適応しなければならない。けれども、今の現実世界に適応することだけに自分を閉じこめるのでは、子どもに潜在する可能性を拓くことはできない。だから一方では、それを破ってより広く新しい未知の世界を創り出していくことが、子どもの発達には不可欠である。それはリスクを含んだ挑戦的な試みである。しかし、その未知の世界への好奇心が、現実との対決のなかに自己の可能性を求めていくための動機づけとなるのである。遊びがこうした好奇心を養うことは忘れてならない。

加えて、大杉が没頭した身体性と密接に結びついた遊びは、子ども自身に自分の全体を

とらえる身体的感覚と、それと一体化した快感情を体感させるとともに、危険に挑戦して達成するときの喜びや、自己の力への信頼感を、身体を通して具体的に教える。身体性と結びついた遊びは、「自尊の本能」を「生」に育てるのである。

こうした性質をもつ遊びを腕白な榮が、「新発田の自由な空」の下で体験したことは覚えておきたい。彼の言葉にしたがえば、それは「生の本能的生長のしるし」なのである。

生涯にわたって、自己の新たな意味づけを必要とする時や、危機的場面に遭遇した時、そこに立ち戻り、そこから再出発すべき原点となる記憶の母胎となりうるのが幼児期であるなら¹⁴¹、幼年学校で、獄中で、大杉が幼児期をしきりに思い起こしたのは、それがそうした記憶の母胎だったからにほかならない。その場合の「記憶」が「腕白」だったのである。それは「自由」の原体験だった。

僕は始めて新発田の自由な空を思った。まだほんの子供の時、学校の先生からも遁れ、母の目からも遁れて、終日練兵場で遊び暮らした事を思った。僕は自由を欲しかったのだ。

大杉にとって、「新発田の自由な空」は人生の「原風景」であった。それは彼の魂と身体に深く内在し、自由に遊び、反抗した記憶として、生涯の重要な場面に立ち上がった。それは、かつて幼い日を遊び暮らした至福の記憶であるとともに、よみがえらせるべき深い夢だったのである。

第三節 「自由」の原点

以上、「吃音」と「腕白」という二つの視角から、大杉の自由の原点を考えてきた。それでは、両者はいかなる関係にあるのであろうか。

大杉の心の働きのバネは、吃音に感知される圧迫と腕白に現われる反抗との間の不断の対立である。前者は「吃音」によって感じとられる抑圧的な社会政治諸制度や権力関係との間に生じる緊張であり、後者はそれらの抑圧的な関係から脱け出そうとする自由と解放への要求である。この仕組みは幼年時代のみならず、成人してからの彼の生活をも一貫していた。これについて彼は、次のように述べている。

僕等には、周囲の圧迫に就いての敏感と、其圧迫に対する強烈な反抗本能とがある。そして此の敏感と反抗本能とが、先づ僕等をして起たしめた、恐らくは第一の理由であらう。幼時からの、父母や、年長者や、教師等の圧迫。学校を出てからの、世間や生活の為めの圧迫。僕は僕自身の成長を顧みて、全く此の圧迫とそれに対する反抗との連続であつたかの如き感じをする。

これまでの議論から諒解されるように、圧迫を感じとる「敏感」のシンボルは「吃音」であり、「反抗本能」のシンボルは「腕白」である。ここから「吃音」と「腕白」が表裏一

体の関係にあることが分かるであろう。「吃音」と「腕白」は「自由」というコインの裏と表であり、いわばネガとポジなのである。

ここで確認したいのが、「吃音」は“幼年校時代の精神的遺物”として抑圧の標であったとともに、「乱調」として抵抗の標でもあったということである。その意味で「吃音」も「腕白」も、緊張を強いる権威（「諧調」）を前に自由（「乱調」）を求める開放要求だったのである。

「吃音」は、支配の過程の展開が大杉に受け取ることを強いた一つの様態である。いわばそれは、大杉の生命力と軍隊という社会的な制度との摩擦の中で発生した“熱”（癖）だった。

第一節でも見たように、癖は巨大なエネルギーをもっている。このエネルギーは大杉のなかでどのように作用したのか。「吃音」という大杉の「障害」の中に、大杉という存在の裏表となるものがあるかどうか検討しよう。

既述のように、軍隊という社会的な制度から見れば、「吃音」は障害でしかない。事実、家庭で、幼年学校で、否定され続けたそれは、大杉の敏感な「傷」となった。

けれども、冒頭で見たように、彼は社会的に障害とみなされたみずからの「傷」をやがて、「面白い、いい癖」と呼んで肯定した。それは、彼が「吃音」という癖を「反逆」のスタイル（アナーキズム）にまで高めることができたからである。そしてこの原形となったのが「腕白」であった¹⁴²。新発田中学校で教えを受けた三好愛吉を追悼する後年の文章で、彼はみずからのアナーキズムを「少年時代の腕白が嵩じた今の僕の腕白」¹⁴³と述べている。

「吃音」を原型とする「腕白」が原形となって、大杉の「反逆」のスタイル（大杉「アナーキズム」）が形成されたのである。

このように大杉にとって、自由は自己回復として、「腕白」と理解された。それは、〈征服の事実〉（権威的秩序）に対する〈生の拡充〉（反逆）の原風景である。その象徴として「新発田の自由な空」があった。それは、「号令調声」に代表されるような、いわば一元的に秩序づけられた権力的視線からのがれて、「乱調」にかえろうとする志向の表現だったのである。

幼年学校で「新発田の自由な空」を思い出したように、この志向は「軍隊」制度から脱がれ出ようとする行動として開始された。このことは大杉にとっての「自由」の有り様をいみじくも表している。彼にとって「自由」は、軍隊という社会的な制度に対する反逆、すなわち自由を求めるといふ行為なのである。それは、たとえそれが瞬間的なものであるとしても、管理する権力に自ら絡めとられることからの離脱を試みる作業にほかならない。そしてその原点が「吃音」だったのである。

軍隊という制度によって構成された「障害」として、また「軍人生活」¹⁴⁴の「精神的遺物」として、「吃音」は大杉の「弱味」だった。けれども彼は、この「弱味」に反逆するなかで、これを強味に変えた。すなわち、「吃音」という癖を「腕白」という個性へと転換し、さらにこれを「反逆」というスタイルにまで進めていったのである。これは「吃音」といふ癖の「技化」¹⁴⁵である。大杉は「吃音」といふ彼の癖を極めて、「アナーキズム」といふ技としたのである。彼は、軍隊という社会的な制度によってつくり出された癖を「技化」

して、軍隊という社会的な制度に対する「反逆」のスタイルへと変えたのである。

傷によって気は増し、力は生長する。(フリウス・アンティアス)

このように、大杉は「吃音」という「障害」を個性の一部（「面白い、いい癖」）として受け止めることができたために、それが内的抑圧（ルサンチマン）となることはなかった。逆にその障害を彼にしか持ち得ないパワー（スタイル）に転換してしまった。外的抑圧を受けたにもかかわらず、このように彼がそれを内化せずすんだのは、母親が彼に「自尊の本能」を育てたからである。確かに、彼は非合理的な外的抑圧を受けたけれども、それが母親との深い愛情関係と相互信頼性の確立した中でのものであったために、かえって彼の自尊心を育てたのである。この「自尊の本能」によって、彼は「吃音」という「障害」を反逆という生き方の「スタイル」へと変えることができたのである¹⁴⁶。獄中から堀保子に向けた手紙で、彼は次のように書いている。

進（榮の弟—引用者）の腕白には大ぶ困らされたようだね。人間の子を育てるのはお雛様や人形を弄ぶのとは少し訳が違う。もし足下等の女の手に自由自在になるような男の子なら、僕はその子の将来を見かざる。教育の要は角をためることなくして、ただその出る方向を指導することにある。進はかつてその容貌ももっとも僕に似ると言われていたが、あるいはその腕白もそうなのだろう。それにあの子は少し吃りやしないか。よくもいいところばかり似るものだ¹⁴⁷。

ここで大杉は、「腕白」を、「吃り」をはっきりと肯定している。

こうして、彼は「軍隊」制度がもたらした傷と痛みに向き合うことによって、「大杉榮」となった。彼にとって「反逆」（アナーキズム）とは、生き延びるために「吃る」言葉を余儀なく話しながら「どうにか生きる仕方」を見出す関係行為であり、余儀なく涉りあうことから始められる一個の闘いなのである。それは、支配的ヘゲモニー¹⁴⁸の効果から逸脱するような差異が備える関係性、すなわちすべてを支配の様態に最終的に包摂・回収することが不可能な運動として、「乱調」である。そしてこうした根源的敵対の原点に、「吃音」があったのである。

第二章 「社会」の原点

第一節 「甘え」

古くからの同志であった山川均によると、大杉には次のような「一種の徳が備わっていた」という。

ある新聞の記事に、大杉君は借り倒しの名人だったというようなことが書いてあった。なるほど大杉君は、よく原稿料や印税の先借りをしておった。しかし大杉君に借り倒された人で、ほんとに大杉君を恨んでいる人はいないだろう。いちど大杉君に借り倒された人は、ぶつぶついいながらも、その実もつと借り倒されたい気もちがしたらしい。大杉君には、そういう一種の徳が備わっていた。大杉君の性格には、それほど人をひきつけ、それほど人をしたしませるところがあった。あれほど剛情張りで、あれほど人を人とも思わぬ態度で、あれほどいいたい放題をいい、したい放題をし、あれほど我を押し通して、しかもあれほど人を怒らせず、あれほど人からしたしまれた人はいない¹⁴⁹。

ここで山川が述べている「一種の徳」とは、「甘え」上手、すなわち「可愛気」ということであろう。ここには、大杉のアナーキズムの重要な一端が垣間見えている。

本節では、大杉の「甘え」に焦点を当てて、彼のアナーキズムの原点をさらに明らかにする¹⁵⁰。

*

1908年8月、病を養っていた故郷の土佐中村から上京した幸徳秋水は、当時開かれていた赤旗事件の公判を傍聴して、その時の印象を次のように書いた。

僕は辛うじて新聞記者席に割込だ、証拠調べの了らんとする時、大杉君は突立つて、「其三個の赤旗は果して予等の持ちしものと同一なりや、今一度示して下さい」と要求し、故さらに廷丁をして正面に広げさせた、鮮血滴るが如き赤地に、「無政府」「無政府共産」「革命」の白字は鮮やかに示された、廷丁の旗を捲き了るや大杉君は首を廻らして特に僕を省み、アレ見たかと言はぬばかりに心地善げに一笑した、快男児、僕は彼れが言はんと欲する千万言を此一笑の中に読み得たのである¹⁵¹。

この一件からは、幸徳と大杉、両個性の魂の交流が見られると同時に、幸徳に対する大杉の敬愛の情が読みとられる。そこには、慕い尊敬する先輩から自分の仕事を認めてもらいたいという、大杉の稚気のようなものが現われている。そのなかに、大杉の自負とともに甘えを読みとることは容易であろう。

「甘え」とは、「他者との情緒的一体化を求める欲求」¹⁵²である。それは、「幼児的愛情希求」¹⁵³と呼ばれるように、本来乳幼児の母親に対する感情として起きると考えられ、そ

の原型は乳児が臍氣に自分と別の存在であると知覚する母親と密着することを求めることである¹⁵⁴。「すなわち甘えとは、乳児の精神がある程度発達して、母親が自分とは別の存在であることを知覚した後に、その母親を求めることを指している言葉である」¹⁵⁵。

前章で見たように、「吃音」は臨床的にはチック症や習癖異常と重なり合っており、これらの原因として、両親から常に干渉され続けたこと、母親に充分甘えられなかったことが考えられる。そこには、軍隊という社会的な制度が家庭に入り込んだことによる屈折や、次々と生まれる兄弟たちに母親を取られた寂しさがあったといえる。

先に筆者は、打たれることが分かっているにもかかわらずに箒を持ってくる榮と豊とのやりとりを引用したが、そこからは母親に対する彼の「甘え」を見てとることができる。それは、母親から認められたいという自己承認要求であり、たとえ折檻という形であっても、母親と係わりたい、母親から愛されたいという欲求である。少々異様な次の文章も、こうした大杉の欲求を踏まえることによって理解できるのである。

多分僕のいたづらが年と共に益々はげしくなつたせいであらうが、母の折檻も益々ひどくなつた。僕は母と女中と二人に、荒縄でぐるぐるからだを巻きつけられて、さんざんに打たれたことを覚えてゐる。母の留守に女中の云ふ事を聞なかつたと云ふのが其のもとだったやうだ。母は大勢の子供をほつたらかして、半日も一日も、近所のやはり軍人仲間の島さんのところへ行つてよく遊んでゐた。そして子供等の上には、女中に絶対の権力を持たしてゐた¹⁵⁶。

ここには、子の悪戯と母の折檻のスパイラルがあるが、これも榮の寂しさが来した「甘え」の欲求によっている。彼の激しい悪戯も暴力行為も、豊に甘えたいためであり、彼女の関心を自己の方へ引きつけたためであったのである。

だから、榮が問題行動を起こすその心理の深層には、おとなに制止してもらうことを望む屈折した欲求がある。自分に正面からぶつかって受け止めてくれる相手を彼は求めている。人間にとって、無視されることほどの苦痛はない。彼にとって腕白は、「我ここにあり」という「自尊の本能」の表明だったのである。

喧嘩もよくした。「自分の事ではまだ人にあやまつたやうな事はないんだが、此の子のためだけにだけはしよつ中あやまり通しですからね。」母はよくかう云つて、喧嘩の尻を持って来られる愚痴をこぼしてゐた。そして僕は父や母がただあやまるだけでは済まないやうな事までも幾度も仕出来かした¹⁵⁷。

ここからは、親の気を引きたい、甘えたいという大杉の欲求が見てとられる。加えて重要なことは、「甘え」と「反抗」という二つの心理の一体性が読みとられることである。

反抗と甘え。一見、二つは矛盾するように見えるが、それらの間には相関がある。なぜなら、甘えるという行為は、「自尊の本能」がなければできないからである。そのことを示すのが、「こだわり」や「気がね」という言葉に表される心理状態である。「甘え」研究の

第一人者として知られる土居健郎によれば、物事に「こだわる」人は、人間関係の中で頼んだり取り入ったりすることが容易にできない人である。もちろん彼にも甘えたい気持は人一倍あるのだが、しかし相手に受け容れられないのではないかという恐怖があって、それを素直に表現できないのである。「気がね」もこれと似た心理で、通常相手に遠慮する気持を表すが、それは相手がこちらの甘えをすんなりと受け容れてくれるかどうかかわからないという不安があるからである¹⁵⁸。すなわち両方ともに「自尊の本能」が低いために甘えることができないのである。そうすると、実は「甘え」とは「自尊の本能」の裏側だということが分かるであろう。人に助けを求める人は、弱音を吐く人でも自立していない人でもなく、逆に勇気と自信があるから、「自尊の本能」が高いから、人に助けを求めることができるのである。

これを育児の面から見てみよう。子育てにおいて、可愛がることとしつけはセットである。そうすると、前章でしつけが「自尊の本能」を育てるためになされるものであることを見てきたわれわれは、この面からも「甘え」と「自尊の本能」が一体であることを諒解できよう。すなわち、しっかりと可愛がられる者はしっかりとしつけられることができるのとパラレルに、しっかりと甘えられる者は高い「自尊の本能」を持てるのであり、そこからまた十分に甘えることができるのである。

このように健康な甘えは「自尊の本能」の裏返しである。逆に言えば、反抗を伴わない甘えは不健康な甘えなのである。

以上、「反抗」と「甘え」のメカニズムを見てきたが、大杉がこうした心理過程を強く持っていたことは明らかであり、例えばそれは次のような文章に現れている。

三好先生の危篤を聞いた時には、本当に直ぐにも飛んで行こうかと思つた。(中略) 先生が皇子傳育官長となつて上京して以来、僕は幾度か先生を訪ねようと思つた。傳育官長の名も決して僕を斥けまい、と僕は先生を信じてゐた。嘗つて僕は屢先生を訪づれ、先生も亦屢僕の父を訪ふて、其のたびに先生はよく僕の腕白を叱つた。此の少年時代の腕白が嵩じた今の僕の腕白を、きつと先生は、やはり昔のやうにあの眞四角な顔をにこにこさせながら叱つてくれるに違ひないと思つた。誰も叱つてくれ手がなくて、益傲慢にばかりなつて行く僕を。僕は先生に叱つて貰ひたいと思つてゐた。ほんとうに子供らしい気持ちに帰つて、黙つて先生に叱られてゐたいと思つた¹⁵⁹。

これは新発田中学校で教えを受けた三好愛吉を追悼して書かれた文章であるが、ここで大杉は自身の腕白を三好に「叱つて貰ひたいと思つてゐた」と述べている。ここに「自尊の本能」からくる「甘え」を見てとることは容易であろう。大杉の「腕白」はそのまま「甘え」であり、大杉は三好の承認を求めているのである。ただし、「嘗つて僕は屢先生を訪づれ、先生も亦屢僕の父を訪ふて、其のたびに先生はよく僕の腕白を叱つた」という大杉の述懐は、後になって思い出すと、先生に甘えていたということが分かるが、その場で甘えを自覚していたかといえ、恐らくしていないだろう。それは「甘え」が本来ノンバーバル（非言語的）だからである¹⁶⁰。

加えて、ここではそういった大杉の希求の前提として、信頼感があったことを忘れてはならない。大杉が三好のもとに飛んでいきたいと思ったわけは、大杉が二人の間にあると信じた感情の結び付き故だった。この信頼性の故に、「傳育官長の名も決して僕を斥けまい」と大杉には信じられた。つまり大杉は、三好と自分との関係を権威（政治性）によらない愛情（共同性）による関係として捉えていたのである。こうして自分と相手との間に愛情があると認識した時、「先生に叱つて貰いたい」という感情が生まれたのである。

こういう信頼感情がある時、「叱つて貰いたい」という言葉は、「受け容れられたい、承認されたい」という意味になる。すなわち、「叱つて貰いたい」という言葉は、「甘えたい」という言葉と同義なのである。当然、この「叱正」は、「体罰」（恐れで不安になるガイド）ではなく、「にこにこさせながら叱つてくれる」（安定した言動のガイド）だった。

大杉は、自分の「甘え」を受け容れてくれるものを愛し、この要求を理解しないものを憎んだ。というのも、「甘え」という感情交流は、権威的な関係（政治性）とは対極のものとして彼の開放要求に合致する関係の仕方（共同性）だったからである。反対に言えば、彼にとって、「甘え」を理解せず、受け容れてくれないものこそ、権威だったのである。『自叙伝』に嫌われて登場するのは、こうしたタイプである。

玉子さんは休職軍人の娘だった。まる顔の、頬の豊かな、目の小さくまるい、可愛らしい子だった。しかし僕は、其の何処かしら高慢ちきなのが、気に食はなかつた。着物もいつも綺麗なのを着てゐた。そして妙にそり返つて、ゆつたりと足を運んで歩いてゐた。今考へても、ちよつとかう、小さな公爵夫人と云ふやうな気がする。光子さんは衛戍病院の極く下級な薬剤師か何にかの娘だった。彼女の着物はいつも垢じみてゐた。細面で、頬はこけてゐた。そして、玉子さんのやうに色つやのいい赤味ではなく、何んだかかう下品な赤味を帯びてゐた。目は細く切れてゐた。或日僕は玉子さんを道に要して通せんぼをした。彼女は何んにも云はずに、ただ頬を脹らして、ぢつと僕をにらめてゐた。僕はさうした彼女の態度が大嫌ひだったのだ、それが若し光子さんであれば、彼女はきつと「いやよ」とか何んとか叫んで、僕の手を押しつけて行かうとするのだ。そしてそれを望みで僕はよく彼女を通せんぼした（傍点一引用者）¹⁶¹。

ここで大杉は、「高慢ちきな」「小さな公爵夫人」である「玉子さん」よりも、庶民的な「光子さん」を好いている。その理由は、「光子さん」は甘えることのできる相手であったけれども、「玉子さん」はその高慢な態度をもってそれを拒まれる相手であったからである。大杉は自分に係わってくれる相手を求めている。これは「甘え」の心理的特徴であり、ここに両者に対する相反する評価が生じているのである。

「甘え」に対する大杉の傾向については他にも幾つか挙げることができる。例えば大杉の女性関係の特質として、年長の女性との情緒的一体化に執着していること¹⁶²、たとえ年長でない女性との一体化の場合でも「姉さん」¹⁶³扱いしようとする態度が強く見られる。『自叙伝』には、大杉が二十歳の頃、「二十歳ばかり上」¹⁶⁴の女性と同棲していたことが記されているが、女性の年齢は彼の母親とほぼ変わらない。また、最初の妻の堀保子は二

歳年長である。母親と同じくらいの年齢の女性と同棲した後、今度は二つ年上の女性と結婚する大杉に、餓鬼大将のような気性の裏にある甘え、とりわけ母性に対するそれを見ることは、妥当であろう。

荒畑寒村によると、「保子君は大杉に長ずること数年、むしろ姉のような気もちで彼と一婦人(前述の二十歳ばかり年長の女性—引用者)との関係解消に努力したりしたのだが、大杉が自分の着衣の裾に火をつけて口説く熱情(!)に、とうとう負けてしまったのだそうだ」¹⁶⁵という。「自分の着衣の裾に火をつけて口説く」大杉の求婚は、自らの破滅の救済を相手に求めようとする甘えを核心にしている¹⁶⁶。

さらに、大杉は三歳年下の女性、神近市子も「姉さん」として見ようとしている。「姉さん」とは、無条件の愛情、つまり母親的愛情をもって無限に大杉の欲求を受け容れてくれる筈の存在である。

「姉さん」は大杉における異性の基本的な在り方であるが、『自叙伝』には「初恋」¹⁶⁷の相手がこの「姉さん」として登場している。「礼ちゃん」と呼ばれる彼女は、幼年学校から放り出されたばかりで居場所のない大杉を、無条件の愛情、母親的愛情をもって救うのである。

以後、大杉の恋愛はこの型を基本的に踏襲し、窮境を幾度も女性によって救われている。こうした異性に対する彼の向き合い方の根底に、「甘え」が存在することは否めないだろう¹⁶⁸。

また、大杉が子煩悩であり、さらに自分の子どものみならず、他人の子どもも可愛がり、子どもも彼によく懐いたことは知られている¹⁶⁹。子どもは他者に甘え、依存することを公認された存在であり、また他者の子どもへの依存に寛大な存在である¹⁷⁰。こうした子どもと大杉は憚ることなく甘え合えたと考えられる。大杉はまた「小児のやうな男」¹⁷¹と呼ばれていた。

こうした「甘え」に対する感性は、大杉を類いまれな「甘え」上手とした。「甘え」上手というのは、相手との距離感を上手に肌で掴んでいなければならない。ここは甘えても大丈夫だと判断した時には、相手の懐に飛び込む。すると親近感が生まれ、相手も可愛がってくれる。こうした「甘え」上手の基盤には他者に「触れる」身体感覚がある¹⁷²が、これが母子の一体感覚を原型としていることは明瞭であろう。だからそれは女と男の間合いに似ている。「甘え」上手な(可愛気のある)男・女は、もてる男・女なのである。

大杉はこの可愛気のある男だった。賀川豊彦は彼を「可愛い男」と呼び、「悪口云はれても悪い気はしない」と書いている¹⁷³。また近藤憲二は次のような逸話を伝えている。

叢文閣の足助(素一)さんのところへいったことがある。そのときはダーウィンの『ビーグル号航海記』の翻訳をタネにした幾度目かの前借談判であった。「あの翻訳ではもう四、五百円出してあるはずだが、いったい仕事は進行しているのかね？」足助さんは私に尋ねた。私は閉口したが、こうなっては本当のことをいうより仕方がない。

「いや、ちっとも……」「そうだろうと思ったよ、あの野郎、この前のときには、だいたい三分の二はできたなんて、もっともらしい顔をしていいやがるんだ。しかし君が

そう本当のことをいうんなら、きょうは君のいう通りに出しておく。ほんとうに大杉の野郎、こんど逢ったらひと喧嘩してやろうといつも思っているんだが、逢うとつい貸してしまうんでね」¹⁷⁴

一読では随分都合のいい振る舞いに見えるが、ここからは「甘え」の持つ深い意味が知られる。

まず、誰にも出来る芸当ではない。それどころかひとつ間違えれば詐欺である。にもかかわらずそうならないのは、大杉の「無心」が相手の世話をしたいという欲、謂わば「お世話欲」を触発するからである。賀川の「悪口云はれても悪い気はしない」や、山川の「いちど大杉君に借り倒された人は、ぶつぶついいながらも、その実もっと借り倒されたい気もちがしたらしい」という言葉は、この辺りの消息を伝えているのだろう。

そもそも「甘え」は、人間の原初的なコミュニケーション・スキルでもある。それは乳児が最初に結ぶ関係が母親との関係であるからであり、またこれを基本とする関係によって子どもは育っていくからである。そしてたとえ成長してからも、人間は現実には自分独りで何かをなし遂げることはありえないから、「甘え」は人間生活の基調であり続ける¹⁷⁵。要するに「甘え」は、相互に助け合わなければ生きていけない人間どうしが、快く相手に助けをもらうための作法である。換言すれば、「甘え」とは、社会的存在である人間が相互扶助をスムーズに行うための作法である、といえる。

また、「甘え」はコミュニティー創造の原理である。コミュニティーとは、人と人が互いに支え合う場である。アリストテレスは、「人間は本性上ポリスの動物であ」¹⁷⁶り、「共同することの出来ない者」¹⁷⁷「共同することを少しも必要としない者」¹⁷⁸は、「野獣であるか、さもなければ神である」¹⁷⁹と述べているが、人間が人間であるためには互いに支え合うことが不可欠である。「甘え」とは、こうしてコミュニティーの中でなければ人間らしく存在できない人間が、助けを求めることによって人と人との関係を取り結ぶ「接着剤」である。それは孤立と疎外から人間を守り、人間らしく存在することを保障する、関係形成とその維持の原則なのである。

この「甘え」の働きを証明する好個の例が、夏目漱石の『三四郎』と『坊っちゃん』である。『三四郎』の主人公、小川三四郎は福岡県京都郡の小地主の息子である。彼は友人・佐々木与次郎が競馬でなくした広田先生の金を埋めるために、里見美禰子から三十円借りる。しかし与次郎は金を一向に作ろうとしない。そこで、三四郎は、美禰子が返さなくともいいというその借金を負担に思い、田舎の母親から送ってもらって返す。

一方、小川三四郎の同時代人、『坊っちゃん』の主人公は、女中の清に借りた金をわざと返さない。それは、彼女が彼の返すことをあてにしているなどと思うことは、「清の心を疑う様なもので、清の美しい心にけちを付けると同じ事になる。返さないのは清を踏みつけるのじゃない、清をおれの片破れひらちと思うから」¹⁸⁰である。対照的に、金を返してしまった三四郎と美禰子の関係は、その整頓された金銭関係故に断たれてしまう。

ここでは「無心」という甘える行為が、人間関係の「接着剤」になっている。この見地から見れば、後藤新平から有島武郎にまで及んだ「借り倒しの名人」の無心は、単なる借

金を超える共同性の創造行為だったともいえる。事実、「大杉君に借り倒された人で、ほんとに大杉君を恨んでいる人はな」く、かえって彼に親密感さえ覚えているのである¹⁸¹。「可愛い男大杉榮」は「甘え」の達人だったといえよう。周囲の者に積極的な効果をもたらしたという点で、また出すべき状況においてタイミングよく出せたという点で、大杉の「甘え」は「技」だったのである¹⁸²。

人間は社会的存在である限り、誰もが自己の実現と他者との関与の統合という課題を生きている。大杉にとって、「甘え」はこうした課題を生きるための生き方のスタイルだった。それは、他者との関与の中で共同性を築きながら、なおかつその中で自己を実現させるための行為だったのである。

以上から、大杉の「反逆」のスタイルの原形である「腕白」に、新たな要素として「甘え」を指摘することができるだろう。なぜならば、「甘え」は「自尊の本能」の裏返しであり、「自尊の本能」は「腕白」の基底であることを、われわれはこれまでに見てきたからである。すなわち、前章で大杉の「反逆」のスタイルの原形として見た「腕白」の内容は、「反抗」＝「甘え」なのである。

あの図々しく、太てぶてしい大杉君が、不思議にも全で、小児のやうな羞かみを時折魅せる事があつた。(中略) 子供時代の腕白自慢をするときだの、女の話しだのをする時に、どうかした加減であのドス黒く脂切つた顔の上を美妙的な色彩がさつと走る。オヤツと思ひながら、僕はちつと彼の顔を見守るやうな事がよくあつた¹⁸³。

「羞かみ」とは、他人の前で自分の甘えを出すことを恥ずかしく感じることである¹⁸⁴。ということは、腕白も女性関係も、自分の「甘え」に拘わっているということ、大杉自ら告白している。加えて、「羞かみ」は、他者に露見した自分内部の弱味について自己卑下しながら、しかし同時にその弱味を誰しもが持つものとして承認してもらうことを要請することでもある¹⁸⁵。ここで大杉はむしろ積極的に羞かむことによって、「甘え」を促進しているのである。ここからも、彼が甘えを「スタイル」にしていることが諒解されよう。

幼い頃、母親に、先生に、女友達に示した「甘え」は、大杉の「反逆」のスタイルの原形である。それは、彼に緊張を強いる権威的關係（政治性）とは反対の、彼の開放要求に合致する關係（共同性）であった。そして彼は、その「反抗」と「甘え」を決して理解せず、受け容れない者によって刺され（「葉山事件」）、殺されたのである（「甘粕事件」）。

第二節 「仲間」

幼年学校を退校処分となって上京した大杉は、初めて取った新聞（『萬朝報』）を読んで覚えた驚きについて、次のように告白している。

僕は其の新聞全体の調子の自由と奔放とに寧ろ驚かされた。そして殊に秋水と署名された論文のそれに驚かされた。彼れの前には、彼れを妨げる、又彼れの恐れる、何

物もないのだ。彼れはただ彼れの思ふままに、本当に其の名の通りの秋水のやうな白刃の筆を、其の腕の揮ふに任せてどこへでも斬りこんで行くのだ。殊に其の軍国主義や軍隊に対する容赦のない攻撃は、僕にとっては全くの驚異だつた。軍人の家に生れ、軍人の間に育ち、軍人教育を受け、そして其の軍人生活の束縛と盲従とを呪つてゐた僕は、ただそれだけの事ですつかり秋水の非軍国主義に魅せられて了つた。僕は秋水の中に、僕の新しい、そしてこんどは本当の「仲間」を見出したのだ¹⁸⁶。

この驚きには、「自由」と「仲間」という『自叙伝』の二つのテーマが告白されている。本節では、『自叙伝』に描かれた彼の「仲間」探しの軌跡を辿り、今までの議論をもとに、大杉「アナーキズム」の原点の一つである「仲間」の意味について考える。

*

「僕の故郷と云ふのは殆んど此の新発田であり、そして僕の思出も殆んど此の新発田に始まる」¹⁸⁷というのは大杉の言であるが、彼はそれ以前、東京にいたときのことを少しだけ記憶している。それは「お米さんと云ふ名の、僕より一つ年上の女の子」（傍点－引用者）¹⁸⁸で、彼は「其のお米さんと大仲好しだつた」¹⁸⁹と言う。その僅かな記憶を抜き出せば次のようなものである。

お米さんはもう幼稚園へ行つていた。僕はまだだつた。お米さんは学校で唱歌を教はつて来ては、家へ帰つて大きな声でそれをおさらへした。歌を何んにも知らない僕はそれが癪にさはつて堪らなかつた。そして向こうで何にか歌ひ出すたびに、僕はせい一杯の声で、ただ

雨こんこん

雪こんこん

とだけ、幾度も繰り返しては怒鳴りつづけてゐた。が、五つの春から、僕も幼稚園に行くようになった。そして毎日お米さんと手をひいて、富士見小学校へ通つた（傍点－引用者）¹⁹⁰。

また、父親に会うために「お米さんを連れ出して」¹⁹¹、東が勤めていた青山練兵場へ出かけていったが、歩けなくなつて「二人で抱き合つて」（傍点－引用者）¹⁹²泣いていたという記憶も書かれている。

この「お米さん」との記憶は、その後の大杉が求める他者関係の基本形を示しているという意味で、象徴的である。それは第一に、「一つ年上の女の子」であるという点。第二に、「手をひいて」「抱き合」う仲であるという点。そして第三に、「歌を何んにも知らない」大杉が彼なりに「お米さん」の仲間に入ろうとしている点である。

ところで『自叙伝』による限り、幼い頃の榮は、餓鬼大将を以て自らを任じていたにもかかわらず、同世代の男児との間に安定した関係を築けていない。「仲間」に入りたかつた「お坊ちゃん」ではない、「町はづれの、ちよつと貧民窟と云つたやうなところの子供等」¹⁹³からも、どううわけか、結局は「仲間はずれ」¹⁹⁴にされてしまう。

また榮は、彼が属していた軍人家庭の子ども達の間でも居心地の悪さを感じている。理由は、榮が彼らの「レフアインされたお坊ちやんらしさが気にくはなかつた」¹⁹⁵からであり、一方の彼らは榮の「野性的なのを馬鹿にしてゐたやうだつた」¹⁹⁶からである。

皆んなはあまり仲のいい友達ではなかつた。喧嘩はしなかつたが、お互に軽蔑し合つてゐた¹⁹⁷。

そんな榮にとって心を許せる友達が、「光子さん」や「お花さん」や「礼ちやん」といった女友達と先述の「虎公」だった。「虎公」は貧乏な家の子どもだったが、同世代の男児との間に安定的な関係を築けなかつた榮にとって、例外的な存在である。「虎公」が中学校へ進学したいという彼の「非望を叱られて、近々に函館の或る商店へ小僧に行くようにと命ぜられて来た」¹⁹⁸時、「相抱へて泣いた（傍点—引用者）」¹⁹⁹二人は「永久の友情を誓つた」²⁰⁰。そして榮は、「母にねだつて、暖かそうなフランネルのシャツとズボン下とを作つてもらつて、それを餞別に送つた」²⁰¹。ここには深い交情と大杉の義侠心が認められる。

以上のような「虎公」との関係を除けば、異性との交際に比べて同性との交際の印象が薄いというのが、『自叙伝』に描かれた大杉の少年期の特徴である。

一方、「十三の春は、からだの上にも心の上にも大きな変化」²⁰²を大杉に齎らした。このいわゆる青年期に入った頃から、大杉と「女の友達とはだんだんに遠ざかつて」²⁰³、代わって同性の「仲間」が登場する。それは「弟」と呼ばれる義兄弟や不良仲間、彼らは大杉の遊び仲間、殊に「悪い事の協同者」²⁰⁴だった。この『『仲間』の仕事』²⁰⁵で「一番重要な事」²⁰⁶は下級生の「寝室へ遊びに行く事」²⁰⁷であり、これが引き金となって大杉は幼年学校を退校させられている。

幼年学校を退校した大杉は、語学校へ進むという条件で上京して、下宿生活を始めた。「友達のない」²⁰⁸彼はすぐに、「同じ下宿の直ぐそばの室にゐた」²⁰⁹「老書生と話し合ふようになつ」²¹⁰ている。やがて、外国語学校に入学するために編入学した順天中学校に一緒に入った「登坂」という、やはり「男色で、仙台の幼年学校から逐はれて来た」²¹¹人物と、「本郷の壱岐坂下に一室をかりてそこに一緒に住んだ」²¹²。その後大杉の下宿には各地の幼年学校を逐われた者達が出入りするようになる。こうして、「幼年学校の落武者共が、殆んど皆な僕等の下宿を中心として集まつた」²¹³。

だが、大杉は何か物足りなかつた。その気持を彼は次のように書いている。

しかし、僕にはまだ、何かの物足りなさがあつた。母が死んで、と云ふやうな事も殆んど忘れたやうにはしてゐたが、次意識の中では余程さびしかつたに違ひない。又、礼ちやんの事はやはり同じやうに忘れたやうにはしてゐたが、幾年も続けて来た同性の謂はゆる恋を全く棄てた僕は、其の方面でも余程さびしかつたに違ひない。友人と云へば、さつき云つた幼年校の落武者連だけだつたが、それもただ同じ境遇から互に励み合つたと云ふ程の事で、本当に打解け合つた親しい間柄ではなかつた²¹⁴。

こうした心の「餓え」²¹⁵を充たすために「飯倉の親戚の家へ出かけた」²¹⁶ものの、それを充たせなかった大杉は、やがて本郷教会に通うようになる。しかしそこも彼の居場所とはならなかった。それは彼の傾倒した本郷教会牧師の海老名弾正が日露戦争を支持したためである。これに対する疑問と、『萬朝報』で読んだ幸徳秋水の「非軍国主義」に「本当の『仲間』を見出し」、彼の『社会主義神髓』によって「頭を熱しさせ」²¹⁷られていたことから、大杉は平民社を訪ねる。そこは、東京での「自由な生活」に、精神的な飢えと寂しさを感じ始めていた大杉が、心の空白を埋めるべく行った精神的彷徨の中で行き着いた場所であった。

「軍人の家に生れ、軍人の間に育ち、軍人教育を受け」肥立った大杉は、幼年学校を退校後、帰属意識を失う。それだけでなく、彼の生命力は帰属先であった軍人社会によって傷ついていた。人の生命力は乳幼児期から現在に至るまでの他者との安心な関係の中で培われるものである。したがって、他者との安心な関係においてしか回復することはできないだろう。そこで人間の生命力は、「自尊の本能」を高く持ちたいと欲求する人間の自然な心は、自分が帰属できるコミュニティーを求める。この場合のコミュニティーとは、あるがままの自分を受け入れ、尊重してくれる何らかの共同性である。この共同性に属しているという意識、すなわち「帰属意識」が、生命力、「自尊の本能」の回復に不可欠なのである。

上京後、この意識を求める大杉が最初に得た仲間は、同じように各地の幼年学校を退学させられた者達だった。「幼年学校の落武者共が、殆んど皆な僕等の下宿を中心にして集まった」。しかし、大杉には「まだ、何にかの物足りなさがあつた」。それは、彼らが「ただ同じ境遇から互に励み合つたと云ふ程の事で、本当に打ち解け合つた親しい間柄ではなかつた」からである。彼らは似た傷口を抱えるといういわば消極的な理由から集まった同士で、その間にそれ以上の積極的な結合の契機はなかつたのである。

「そんな餓えを充たすため」²¹⁸、大杉は「よく飯倉の親戚の家へ出かけた」。「飯倉の親戚」とは、大杉の母方の伯母の息子で、のちに陸軍中將になった従兄の山田良之助が当時住んでいた、彼の妻の家である。「僕はそれらの人のしんみな親しみの中にもひたりたかつた」²¹⁹とあるように、大杉が「飯倉の親戚」を訪ねたのは、あるがままの自分を受け入れ、大切にしてくれる「居場所」を求めていたからである。しかし、そうした彼の願望に反して、「その人達は（中略）顔も心も冷たかつた」²²⁰。そしてその理由について、「僕が幼年学校を逐ひだされてからは、猶更さうのやうな気がした」²²¹、と彼は書いている。自分のあるがままの姿（個性）を無条件に認められたいという大杉の気持とは裏腹に、軍人コースを踏み外した彼に対して、「飯倉の親戚」は冷たかつたのである。彼らの眼差しは、飽くまでも軍隊という社会的な制度の下で大杉に注がれていたのである。

「帰属意識」を求める気持が充たされない「そんな寂しさ」²²²が中心になって、大杉は、「順天中学校を終る少し前から（中略）あちこちの教会へ行き始め」²²³、本郷教会に通うようになった。本郷教会を選んだ理由は、牧師の海老名弾正の説教が気に入ったからである。

僕は他の信者等と一緒に、先生が声をしぼって泣くと、やはり一緒に泣いて泣いた（傍点－引用者）²²⁴。

こう回想された大杉の姿からは、当時彼が何を求めていたか、読みとることができる。それは他者との情緒的一体化を求める欲求（情緒的一体化への志向）であった。「餓え」と「寂しさ」を心に抱えていた彼は、甘え合える関係を求め、その欲求を本郷教会で満たそうとしたのである。

しかし、本郷教会での大杉の望みは決定的な点で適えられることはなかった。それはまず、彼の信じていた海老名弾正が日露戦争を支持したためであるが、加えて与っていたのが彼の自由を求める感情であった。教会から離れた事情について彼は次のように書いている。

僕は、海老名弾正が僕等に教へたやうに、宗教が国境を超越するコスモポリタニズムであり、地上の一切の権威を無視するリベルタリアニズムだと信じてゐた。（中略）原始宗教即ち本当の宗教は貧富の懸隔から来る社会的不安から脱け出ようとする一種の共産主義運動だと思つてゐた。然るに、戦争に対する宗教家の態度、殊に僕が信じてゐた海老名弾正の態度は、尽く僕の此の信仰を裏切つた。（中略）そうして海老名弾正だの、当時よくトルストイ物を翻訳してゐた加藤直士だのと数回議論をしたあとで、すかり教会を見限つて了つた。そして同時に又うっかりはいりかけた「右の頬を打たれたら左の頬を出せ」と言ふ宗教の本質の無抵抗主義にも疑ひを持つて、階級闘争の純然たる社会主義にはいる事が出来た²²⁵。

大杉が宗教に認めていた性格は、「国境を超越するコスモポリタニズム」、「地上の一切の権威を無視するリベルタリアニズム」、そして「貧富の懸隔から来る社会的不安から脱け出ようとする一種の共産主義運動」であった。彼は宗教に自由と共産主義を見ていたのである。翻つて、戦争に対する海老名弾正を始めとする宗教家の態度は、大杉のこの信仰を裏切つた。彼らは自由を共に求める「仲間」ではなかったのである。加えて、大杉は「宗教の本質の無抵抗主義にも疑ひを持つ」た。「無抵抗主義」では、「自尊の本能」を高く持とうと欲する彼の反抗精神は満足できなかったのである。

こうして得られなかった「帰属意識」を求めて、大杉が行き着いた先が平民社である。そこは、軍隊という社会的な制度によって傷ついた生命力の回復を求めて辿り着いた「居場所」であった。『萬朝報』で読んだという幸徳の反戦論文に対する感想は、この要求の存在を伝えている。

上京後、一番安いという理由で取った『萬朝報』によって、「田舎者でしかも最近数年間は新聞を見るのを厳禁されて、世の中はただ軍隊の生活ばかりのやうに考へこまされてゐた」²²⁶大杉は、「始めて、軍隊以外の活きたいろんな社会の生活」²²⁷、「殊に其の不正不義の方面を目の前に見せつけられた」²²⁸。しかし、彼の「心の奥底を沸きたたせ」²²⁹たの

は、「其の不正不義の」「事実」²³⁰や「理論」²³¹ではなくて、「新聞全体の調子の自由と奔放」であった。そして特に、「秋水と署名された論文のそれ」だった。その理由について、彼は次のように書いている。

彼れの前には、彼れを妨げる、又彼れの恐れる、何物もないのだ。彼れはただ彼れの思ふままに、本当に其の名の通りの秋水のやうな白刃の筆を、其の腕の揮ふに任せてどこへでも斬りこんで行くのだ。殊に其の軍国主義や軍隊に対する容赦のない攻撃は、僕にとっては全くの驚異だった。軍人の家に生れ、軍人の間に育ち、軍人教育を受け、そして其の軍人生活の束縛と盲従とを呪つてみた僕は、ただそれだけの事ですつかり秋水の非軍国主義に魅せられて了つた。僕は秋水の中に、僕の新しい、そしてこんどは本当の「仲間」を見出したのだ（傍点一引用者）。

大杉が「心の奥底を沸きたたせ」られたのは、幸徳の論文の自由な「調子」（「乱調」）によってである。大杉の志向と関心の中心は飽くまでも「自由」にあり、それへの憧れを書いているのである。そして、それは具体的には「調子の自由と奔放」に支えられた「非軍国主義」であった。「軍人の家に生れ、軍人の間に育ち、軍人教育を受け」、「世の中はただ軍隊の生活ばかりのやうに考えこまされてみた」大杉にとって、「白刃の筆を」軍隊に向かって「思ふままに」「揮ふ」幸徳の「非軍国主義」は、「驚異だった」。それは、「軍人生活の束縛と盲従とを呪つてみた」大杉に「自由」の代名詞として聞こえた、「解放の福音」だったのである。「軍人生活の束縛と盲従」、いわゆる〈征服の事実〉を呪っていた彼は、「秋水の非軍国主義」の中に、〈生の拡充〉を認めたのである。したがって、大杉が幸徳に惹かれた理由は、幸徳が社会主義者だったからではなく、非軍国主義の旗手だったからである。幸徳の中に、大杉は「新しい、そしてこんどは本当の『仲間』を見出した」のである。それは、自由を共に求める「仲間」である。そしてそれはまた、彼にとってあるがままの自分を受け入れ、大切にしてくれる「居場所」として、「仲間」^{コミュニティ}であった。そこは、彼のあるがままの姿（個性）を他人から認められ、自分が自分で居られる場所だったのである。

幸徳は次のように書いている。

爰に一個の家庭ありとせよ、而して父母たる者若し其子女を遇するに、此子は才能あり、美衣美食を与ふ可し、彼子は庸劣なり、悪衣悪食にして可なりといふ者あらば、吾人の良心は果して之に忍ぶ可き乎。（中略）社会主義の主張は、社会を以て一大家庭と為すに在らざる可らず、社会は其父母たらざる可らず、各人は皆な同胞たる可らず（傍点一引用者）²³²。

幸徳の描く社会は、「協同」「相愛」する「家庭」のような「社会」である。かつて大杉は、のちに彼が「諧調」と表す、号令調声に代表されるような、いわば一元的に秩序づけられた権力的視線によって疎外された。その寂しさと、傷ついた「自尊の本能」の回復へ

の要求から行き着いた場所が、平民社だった。そこは、彼が以前疎外された軍人社会と違って、多様なものが多様なままその存在を認められる場所であった。こうして彼は「帰属意識」を得ることができたのである。

大杉において、この帰属意識（仲間意識）への関心がいかに高かったかについては、彼が社会主義運動に本格的に参加した年に、『社会主義研究』にポール・ラファルグの「エンゲルス逸話」を翻訳していることから分かる。これが主にエンゲルスとマルクスの同志関係について書かれたものであることから知られるように、大杉はエンゲルスの「七面倒臭い理屈」²³³でなく、「暖かき彼れの友愛」²³⁴に注目している。ここで大杉が好感をもって紹介したマルクスとエンゲルスの同志関係は、そのまま当時の大杉が欲していたものといっていいただろう。何故なら既述のように、上京した彼は、暖かい家族のような情愛に満ちた情誼結合への願望を抱いていたからである。それは、先ほどの幸徳の文章にも見られるように、多少なりとも当時の社会主義者に共通する願望でもあった。すなわち大杉は、今、目の前にある、平民社を始めとする社会主義の運動、そして同志達の関係に、社会主義を見ていたのである。そして、それを裏書きするものとして、ラファルグの「エンゲルス逸話」を紹介していると考えられるのである。

実際、マルクスにおいても、社会主義は「社会的現実における愛の破壊にたいする抵抗運動」（P・ティリッヒ）といえる面を持っていた。マルクスにとっては、一方では、「共産主義というのは（中略）創出されるべき一つの状態、それに則って現実が正されるべき一つの理想ではない」²³⁵とされる。すでに『経済学・哲学草稿』において、労働者が社会的結合を欲求している姿に、つまり仲間として歓談している姿そのものに、彼は共産主義の現前を直観していた²³⁶。「それは本質としての人間および自然の、理論的にも実践的にも感性的な意識から出発する。（中略）共産主義はもっとも近い将来の必然的形態であり、エネルギーな原理〔das energische Prinzip〕である。しかし共産主義は、そのようなものとして、人間的発展の到達目標一人間的な社会の形姿一ではない」²³⁷。「僕らが共産主義と呼ぶのは、現在の状態を止揚する現実的な運動だ」²³⁸。それは「今、ここに」現前することのできる社会なのである。

大杉は、この「社会」を「今、ここに」、自分達の運動の中に見ていたと言っていいただろう。堺利彦の伝えるところによれば、幸徳は「大杉と話して居ると、対等の友人と、話して居るやうな気持がすると。」²³⁹堺に語ったという。幸徳は大杉に長じること十四年、思想的にも大先輩である。それにもかかわらず、二人は「対等の友人」だったのである。両者の間には権威的でない関係（共同性）が存在していたのである。

『自叙伝』にはこうした非権威的な関係への言及が幾つも見られる。「『僕』なぞと云つて、「友達になつて遊んでくれた」「師範出の若い先生」²⁴⁰。「僕（大杉）は此の先生にだけはただの一度も叱られた事がなかつた」（傍点－引用者）²⁴¹。また、幼年学校を退学処分となり、実家で将来の進路を決める際父親に第一希望を反対されて、「第二案を打ちあげた」²⁴²相手は、「友達のやうにして相談に乗つてくれた」²⁴³中尉だった。大杉は一貫して、自由で対等な友誼的情誼結合を希求しているのである。

このような関係性への切望は、文学への関心においても見られて、1908年の『新声』2

月号と5月号に、大杉は「ツルゲネフとゾラ」と題する「ツルゲネフよりゾラに送れる書簡集」を翻訳している。これに紹介されている内容は、個人的、具体的で、ツルゲネフやゾラに通じている読者でなければ分からないものであり、なぜ大杉がこれを翻訳・紹介したのか、という疑問が湧く。

そこで、大杉の「序」を読むと次のようにある。「予は、此の二大文豪の私交と性情と、又併せて当時の欧州文壇の事情とを知るために、ここにツルゲネフからゾラに送った手紙の反訳を試みてみた」²⁴⁴。この大杉の意図を受け取りながら、「書簡集」を読むと、彼の真意が見えてくる。それは、ツルゲネフとゾラのやりとりの内容を知らせるよりも、二人のやりとりの間に流れる「調子」、彼らの友情と率直な意思疎通に好感を持ち、それを紹介しようとしていることである。有り体に言えば、大杉はこの書簡集の中に、友情関係の理想を見ているのである。欧州文豪間のこうした交情に、彼は自分の求める自由な交流と友情の姿を認め、それを伝えようとしている。そこに彼の真意はあるのである。

加えて、こうした文豪間の関係に自由な人間関係を認めたことは、後年の『近代思想』の発刊にも大きく与ったといえる。自由を求める大杉にとって、文学は自由な空気を代表するような存在としてあった。そのことが彼をして文学に親しませ、文芸雑誌を発刊させる理由の一つになったと考えられるのである。

このように、『自叙伝』の一方のテーマは、軍人コミュニティーに替わる自由のコミュニティーの希求、自由を共に求める「仲間」探しである。

晩年、大杉は、「真裸になって一緒に抱き合っ一緒に進める、何んでも許し合っ進める友達が一人欲しい」²⁴⁵と語ったという。「一緒に抱き合っ一緒に進める、何んでも許し合っ進める友達」というのは、甘えられる友達である。その原風景は、彼が『自叙伝』で描いた「お米さん」や「虎公」にあった。彼らは共に「相抱いて泣く間柄だった。

人間が最終的に目指している幸福とは、自分にとって貴重な人と出会い、その人とどれだけ豊かな時間を過ごせるかということである。

『自叙伝』のテーマはそのまま、大杉の生涯のテーマでもある。そしてそれは、彼の「社会」の原点なのである。

第三節 「社会」の原点

僕は幼年学校で、まだほんの子供の時の、学校の先生からも遁れ父や母の目からも遁れて、終日練兵場で遊び暮らした新発田の自由な空を思った。其の自由が今完全に得られたのだ²⁴⁶。

幼年学校を退校後、上京した大杉は初めて「自由な生活」を得る。だが彼はやがて、その生活の中に精神的な飢えと寂しさを感じ始める。自由の代償として寂しさが味われ、それを充たすために人間の繋がりが、「仲間」が希求されるようになるのである。このような「仲間」探しのなかで、彼が辿り着いた「居場所」（「仲間」）が平民社である。そこは、彼が以前に疎外された軍人社会と違って、多様なものが多様なままその存在を認められる

場所であった。

「自尊の本能」を高く持ちたいという人間の自然な欲求は、自分が帰属できるコミュニティを求める。この場合のコミュニティとは、あるがままの自分を受け入れ、尊重してくれる何らかの共同性である。それは甘え合える関係である。甘え合える関係とは、安心感を持てる関係である。「安心感」は自己肯定力に繋がる。「安心感」があつて自分を肯定できるということは、すなわち「居場所がある」ということである。これが共同性である。ということは、共同性は自信を育て、自由の基盤である。それは、「人間の全文明の真の出発点であり、人間の個性と自由が実際に生まれ成長し得る唯一の環境」²⁴⁷である。そして、この共同性の心理的基礎が「甘え」なのである。

平民社の人びとの間にはこの共同性があつた。彼らは甘えられる「仲間」だったのである。その一人である堺利彦は、大杉の虐殺後、次のように語っている。

我々は皆お互ひに、直接あるひは間接に連絡した肉体だと考へることができる。…
…労働運動の有力な一部が亡ぼされることは、我々として直ちに自己の肉体を切り取られることを意味する。…大杉君に至つては、肉体連結の感じが又一層深い。(中略)大杉がやられたのは、即ち私がやられたのである。少なくとも私の肉体の一部がやられたのである。まつくらがりの中に転がつて見える数個の屍体の中、その一つはとにかく自分ののであるかの如くに感じた²⁴⁸。

ここで堺が「肉体連結の感じ」と表現したものの内実は、ノンバーバルな甘えによる情誼結合である。ただし、これを単に「甘え」に基づく共同性と言うだけならば、他にもこうした例を枚挙するに暇はないであろう。それとは異なつて、彼らの共同性を特徴づけるものは、自由への志向である。彼らは自由を共に求める仲間であり、さらにその共同性は彼らに自由を保証するのである。それは「私が本当に自由であるのは、私を取り巻く全ての人間存在が男も女も私と同じように自由な時だけであ」²⁴⁹るからであり、一方「自由は社会によつてのみ、また各人と万人のもっとも緊密な連帯と平等のなかでのみ実現する」²⁵⁰からである。

大杉の求める「仲間」は、自由を共に求める仲間、「自尊の本能」を高く持つ仲間である。それ故、幸徳の中に、「反逆」を、〈生の拡充〉を、「乱調」を認めた時、大杉は「本当の『仲間』を見出した」のである。それは彼がとうとう得た「居場所」であつた。そして同時に彼は本当の「自由」を得たのである。

大杉が幸徳からその全集を贈られたというバクレーニンは、次のように述べている。

孤立した人間は自由の意識を持つことができない。人間にとって自由であるということは、他人によつて、自己を取り巻くすべての人によつて自由なものとして認められ、考えられ、扱われることを意味する。したがつて自由はけつして孤独な事実ではなく、相互反射であり、相互の排除どころか反対に結合を意味する。あらゆる個人の自由とは、すべての自由な人間、自分と同じ兄弟たちの意識のなかに、自己の人間性

や人間的権利が反映すること以外のなにものでもない²⁵¹。

「自由」とは「居場所」（他人から認められ、自分が自分で居られる場所）があることなのである。

大杉にとって、「仲間^{コミュニティー}」とは「社会」の原点である。それは、自由を志向し、自由を保証する共同性なのである。

第三章 大杉の思想的原点

「彼はおのれの考えを表現できるようになった — しかし、人々はそれ以来もはや彼を信じない。人々が信じるのは吃る者だけなのだ。」 — ニーチェ

大杉は「吃音者」であった。自らの個性を「吃音者」として肯定したことが、彼の「アナキズム」を言葉のみで語られたものではなくて、実質で支えられたものにした。

日本における無政府主義の本家は、一般に幸徳秋水とされているが、私は大杉栄だと思っている。(中略) 大杉の知識造詣はもっと広くも深くもあつたばかりでなく、彼の個性、性情そのものが無政府主義的であった。大杉は平生、パン・デストラクションを唱え、本能の尊重を説いた。これは実は、バクーニンの受け売りだったのだが、しかし彼の個性にピッタリ当てはまっていて、チツとも付け焼き刃ではなかった²⁵²。

個性と思想との合致(スタイル) 故に、大杉は早くからアナキズムの理解者であり、その「本家」であった。

私はアナキストとしての大杉君の思想は、この時(明治40年頃 — 引用者)すでに、幸徳君よりも完成せられていたように思う²⁵³。

それでは、なぜ大杉は殊更に「本能の尊重を説」き、「パン・デストラクションを唱え」、「無政府主義」に到達し、「アナキスト」として存在し得たのか、荒畑や山川をして言わしめたことの意味を考えてみよう。

書家の石川九楊によれば、「言葉は一種の全身体的な『前触覚』や『触覚』を基盤に成立しているもの」²⁵⁴であるという。われわれは、「ふだんはその『前触覚』から言葉に立ち上がる速度が自覚できないほど瞬時であるために、その発語の過程と構造に気づかぬが、ひとつの言葉は、『さわり』『しこり』『もやもや』『つかえ』『虫』というような言葉で言い表すしかしかたがないような未分化な『前触覚』や『触覚』に発し、すでに外部に存在する音韻と文字への的の中に至り、言葉として発せられるという気の遠くなるような深みをもっている」²⁵⁵。すなわち、「発語の深み」は、「虫のいどころの悪い」の「虫」と表すような、「前触覚」や「触覚」と呼ばれるその全身体的な性格にあるのである。

たとえば「雨」と発語=発声する時、それは二音節で「あめ」と発声しているのだと考えられている。しかしそれをもう少し丁寧に微分して見てやると、音素レベルで「ame」と発声されており、さらには「aaaaammmeeee」、正確には — スローモーションで再現してみれば — 「nnnnnwwwwwwuuuuuuuaaaaaannmmmmwwwwuuuieeeeeennnn」とでも発せられ、それは最初の「n」の発声以前の声帯、喉、口、舌、歯などの声になる以前の無声の口辺筋肉さらには全身体的、さらには全細胞配列に発する動きを伴っ

ている。つまり「あめ」という発声は、「意識・全身体力動・口辺筋肉力動・nnnnnwww
……………eeennnn・口辺筋肉力動・全身体力動・意識」という過程と構造で、身体
動作と意識に連続・不連続の階調でつながれている。したがってこの過程の露出した
「吃音」は病気ではなく、「吃音」こそが発語そのものなのである²⁵⁶。

要するに、「吃音」は声の原始なのである。

われわれは日常何気なく言葉を発している。普段はそれに自覚的ではない。だが、それ
が掛け替えのない、もどかしい、まるで手に掴めない滑りのように現れてくる時がある。
人に何かを伝えたい。今のこの気持を伝えたい。そんな時、われわれの前に、言葉がどう
しようもない重量感を伴って現れてくる。しかし言葉が生き生きと輝き出すのはそういう
時なのである。

何かを伝えると一方で何かは欠け落ちる。だからその欠け落ちたものを伝える。すると
また何かは欠け落ちる。自分の中で揺れている何か。それを伝えたい。言葉を発する時、
誰もが、言い尽くしえぬ思いにとらわれる。この言い尽くしえぬ思いが、何とか言い尽く
そうとして、声帯の反覆に駆り立て、吃音や反覆音、そして重畳音という具合に言葉を生
んだと考えられるのである²⁵⁷。そうすると、過剰な表現欲求が吃音を生じさせるとも言え
る。これは、吃音を「話したいことがありすぎて焦ってしまい、話し方のリズムを乱して
しまうこと」²⁵⁸としてとらえる吃音研究の知見とも一致する。そして表現が他者と繋がる
うとする欲求であり、他者との出会いと共同に生の重要な意味があるとするならば、「吃音」
とはその欲求の過剰なのである。

共に生きるために、われわれは、論理の糸と言葉の可能な限りの表現を用いる。その揺
らめきと葛藤の滴から、言葉は生成する。言葉はすぐれて共同の産物である。言葉と対す
るとは、この言葉の限界、語り得ない何かとぶつかることである。したがって沈黙こそ言
葉の根幹である。そして「発語そのもの」である「吃音」はその言葉なのである。

さらに、言葉は言葉のみで終わるものではない。それは「外部に向かう」ことによって
「内部に向かい」、そのことによって意識もまた形成されるという機構にある。それは意識
を形成する。

「精神」はそもそもの初めから物質に「取り憑かれて」いるという呪いを負ってお
り、ここでは物質は運動する空気層、音、要するに言語という形で現われる。言語は
意識と同一年である。——言語は、実践的な、他の人間たちにとっても実存する、そ
れゆえに私自身にとってもまた最初に実存する現実的な意識である。そして言語は、
意識と同様、他の人間たちとの交通に対する欲求と必要から、初めて生じる。意識は、
こうして、そもそもの初めからすでに、一つの社会的な生産物であり、いやしくも人
間たちが実存する限り、そうであり続ける²⁵⁹。

「言語は、実践的な、他の人間たちにとっても実存する、それゆえに私自身にとっても
また最初に実存する現実的な意識である」。それは、「外部に向かう」ことによって「内部

に向かい」、そのことによって意識もまた形成されるという仕組みにある。だとしたら、吃音という「運動する空気層、音」は、大杉の意識を正しく形成していたことになる。「脳が思考するのではなく、声帯が空気を摩擦し、筆尖が紙と摩擦している現場、声帯蝕と筆蝕の現場に、意識も言葉も生じる」²⁶⁰。吃音の意識と言葉として、大杉の「乱調」の思想（「アナーキズム」）は、「吃音」の思想なのである。

先述のように、吃音は発語そのものであり、声の原始である。そして人間は言葉する存在である。そうであるとしたら、吃音は人間という存在の根元的行為である。「吃音」の思想である大杉の「乱調」の思想は、人間存在の根元的行為を表現する思想であったのである。

大杉は生涯、この「吃音者」（「アナーキスト」）として、発話し書き続け、「吃音者」であり続けることを止めなかった。

中国文学者である竹内好は、日本の近代化の「ドレイ的構造」²⁶¹を批判する文章の中で次のように書いている。

解放運動の主体は、自分がドレイであるという自覚をもたずに、自分はドレイではないという幻想のなかにおいて、ドレイである劣等生人民をドレイから解放しようとしている。呼び醒まされた苦痛にいないで相手呼び醒まそうとしている。だから、いくらやっても主体性が出てこない。つまり、呼び醒ますことができない。そこで与えられるべき「主体性」を外へ探しに出かけていくことになる。こうした主体性の欠如は、自己が自己自身でないことからきている。自己が自己自身でないのは、自己自身であることを放棄したからだ。つまり抵抗を放棄したからだ²⁶²。

大杉は終生、この「呼び醒まされた苦痛」の中において、「抵抗」を放棄しなかった。この「苦痛」について、彼は次のように書いている。

命令だと云ふ一言に縮みあがるのは、数千年の奴隷生活に馴れた遺伝のせいもあらうが、僕には矢張り大部分は幼年校時代の精神的遺物であらうと思はれる。僕は元来極く弱い人間だ。若し強さうに見える事があれば、それは僕の見え坊から出る強がりからだ。自分の弱味を見せつけられる程自分の見え坊を傷つけられる事はない。傷つけられたとなると黙つちやみられない。実力があらうとあるまいと、とにかくあるやうに自分に見せたい。強がりた。時とすると此の見え坊が僕自身の全部であるかのやうな気もする²⁶³。

このように、大杉は自分の中に「幼年校時代の精神的遺物」があることを自覚していた。そして生涯、この「遺物」に反逆し続けた。「弱味」をかばって、「強がり」続けた。彼の反逆は、自分自身の奴隷根性に対する反逆だったのである。その記念碑として、彼の「アナーキズム」があるのである。その原点が「吃音」だった。この「呼び醒まされた苦痛」（「吃音」）の中において、彼は人びとを呼び醒まそうとした。比喩的に言えば、「吃る」こと

（「乱調」）を人びとに勧めたのである。だから、彼の運動には主体性があった。「与えられるべき『主体性』を外へ探しに出かけていく」などという行動とは一切無縁だったのである。

大杉の運動は徹底的に「自己自身であること」から出発していた。彼にとって、「自己自身であること」（抵抗）は、「吃音者であること」であった。そして、この抵抗（「吃音」）を放棄しなかった彼は、それを「反逆」という生き方のスタイルにまで化していったのである。

そして注意すべきは、大杉がその抵抗を自身の個人的問題に止めないで、社会的な次元にまで進めていったということである。

幼時からの、父母や、年長者や、教師等の圧迫。学校を出てからの、世間や生活の為めの圧迫。（中略）僕は、（中略）此等の圧迫の殆んどすべてが同一根柢から来る事を教へられ、且つそれに対する反抗を是認する道徳を与へられたのだ。

「吃音」に現われた大杉の虐待問題は、一見すると家庭内の病理のように見える。しかし、実は社会の諸々の差別構造が絡み合っている社会問題なのである。そして、大杉の家庭における代表的なものが、軍隊という社会的な制度だったことは、これまで見た通りである。したがって、大杉の反逆の対象は、終には〈征服の事実〉という社会の差別構造ヒエラルキーに向かわざるを得なかったのである。

既述のように、大杉と母親との一体化は基本的には強く、深く、安定していた。そのことは、彼の強い自信と、社会的関係を積極的に形成していく姿勢が作られていく源となった。

しかし、そうした大杉と母親との関係に刺となって突き刺さったのが、「吃音」を構成した軍隊という社会的な制度だった。いわば、大杉は軍隊という社会的な制度によって、母親との全的な交わりから疎外されたのである。「反抗」とは、根底的には、この「外傷体験」（「吃音」）に対する「強がり」（「腕白」）である。

しかし、誰もがこうした体験を自由の希求へと転化するわけではない。幼年学校で生命力を押しえつけられた時、大杉は次のように思った。

僕は始めて新発田の自由な空を思った。まだほんの子供の時、学校の先生からも遁れ、母の目からも遁れて、終日練兵場で遊び暮らした事を思った。僕は自由を欲したのだ。

こう思えたのは、大杉に「自尊の本能」があったからである。「こんな穴（幼年学校）の中に止まっていたくない。穴から這い出して自由に行動したい。自分はこんな穴の中にとつまでもいるに値する存在ではないのだ」という、自己尊重の気持があったことで始めて、「反逆」のスタートラインに立てたのである。

この「自尊の本能」に不可欠なのが、他者との基本的信頼関係である。とりわけ、乳幼

児期の親との基本的信頼関係、無条件で受け入れられ愛されるという安心の体験と記憶は、その後の人生を通して、その人の生命力の根元となる。

母親の教育は、大杉に「吃音」とともに、「自尊の本能」（「腕白」）も育てたのである。いわば、母親の社会通念の所産が「吃音」だったとすれば、愛情の所産が「自尊の本能」だったのである。

母親の教育（しつけ）によって育てられたこの「自尊の本能」は、乳幼児期以後も、大杉を一番深いところで支える力の中核をなしていく。上京してから一緒に下宿した仲間には、「謹厳着実」であることを揶揄された時、「内心は余程の不平だった」²⁶⁴大杉は、

「成程、僕は（中略）一面にはごく謹厳着実に済ましている。しかし、それだけ他のもう一面には、（中略）豪放が私かに燃えてゐるんだ。貴様なんかのえせ豪放が何んのあてになるもんか。」僕は自分で自分にさう叫んで、「今に見ろ」と腹の中で一人で力んでゐた²⁶⁵。

このように、「自尊の本能」は大杉の「反逆」のバネをなしていた。このバネのおかげで、彼は「穴」から抜け出せたのである。それは生涯を通じて同じだった。生涯幾つかあった「穴」に足を捕らえかけられたとき、彼を再び立ち上がらせたのは、このバネだったのである。

それ故、母親のしつけの中で育てられた「自尊の本能」が、大杉を軍人コースからはみ出させたとも言い得る。なぜなら、この「自尊の本能」を徹底的に破壊するのが軍隊だからである。大杉の高い「自尊の本能」は、それを許さなかったのである。

以上のように、「吃音」は大杉の思想の根底にあるものであるが、それはまた「自尊の本能」の裏側である「甘え」とも関係している。

既述のように、大杉の敏感性（神経質）の表現である「吃音」は軍隊的な言語実践の所産である。それは、「号令調声」的な話し方に注意を集中することによって、権威を感じとる感覚（「吃音」）が鋭敏となり、この感覚鋭敏がさらにますます注意をその方に固着させ、この感覚と注意とが相俟って交互に作用することによって、その感覚をますます強大にする、という過程を経て成立していたと考えられる。

こうした精神過程は「とらわれ」²⁶⁶と呼ばれるが、土居健郎によれば、「とらわれ」の心理は「甘え」の心理と関連がある。すなわち、「この種の患者は甘えたくとも甘えられない心境にあり、そこに彼らの基本的な不安が胚胎する。彼らはその不安を自分の中に包みこむことができず、いわば不安に駆られて生活しているので、それが本来は些細な身体的反応と結びついて『とらわれ』の状態を引き起こす」²⁶⁷のである。

これを大杉において考えれば、「甘えたくとも甘えられない心境」とは、上官と部下に類比されるような関係（権威的な関係）であり、「身体的反応」とは吃音である。

また土居は、こうした者の中には、赤面恐怖・視線恐怖・醜貌恐怖・体臭恐怖などと診断されるような、人見知りが発達・加工された者が少なくないことを指摘しているが、大杉は自身について次のように書いている。

かう云ふとよく人は笑ふが、僕には一種ごく内気な、恥かしやのところがある。ちよつとした事直ぐ顔を赤くする。人前でもじもじする。これも生れつきではあらうと思ふが、吃りの影響も決して少なくはあるまい。又、云ひたい事がなかなか云へないので、ぢりぢりする。いら立つ。気も短くなる。又、人が何か笑つてみると、自分の吃るのを笑つてゐるのぢやあるまいかと、直ぐ気を廻す。邪推深くなる。と云ふやうな精神上の影響が可なりあるやうに思ふ（傍点－引用者）。

以上の記述からは、大杉が人見知りの発達した赤面恐怖の徴候を示していたことが窺える。土居によれば、乳児期以後に人見知りの現象が起きる場合にも甘えが問題になっていると推理することが可能であるという²⁶⁸。「要するに人見知りといい、甘えといい、結局同じ貨幣の両面に他ならない」²⁶⁹。

ところで「人見知りをする者は馴れない人に対し、羞かみや照れを意識するが、それは一種の恥の感覚である」²⁷⁰。「恥の感覚」とは「自尊の本能」を持っている証拠であるが、羞かみや照れは自身の人見知りを承認してもらうことを要請している。これは甘えに他ならない。

「甘え」は、他者に「触れる」身体感覚を基盤としており、本来非言語的である。このことは、吃音者、すなわち社会的な言語障害者であった大杉が、言語を介さないコミュニケーションであり、かつ親密感の醸成行為である「甘え」を好んだ理由を説明すると考えられる。

ただし、甘えられるということは、そこに居場所があつて可能である。居場所とは、他人から認められ、自分が自分で居られる場所である。だから、居場所があることは自由があることである。したがつて大杉がそれを求め続けたことは必然だった。

人間はかつて甘えるということを経験しなければ、自分を持つことができない²⁷¹。体が触れて、そこに身をあずけられる、すなわち甘えられるというのは「安心感」である。「安心感」は自己肯定力に繋がる。「安心感」があつて自分を肯定できるということは、「居場所がある」（自由がある）ということである。自由は相互扶助（「甘え」）なしにはありえないのである。

獄中生活の体験について、大杉は「僕の知情意は此の獄中生活の間に始めて本当に発達した」²⁷²と書いているが、彼はまた、「『私はあまり広く人とつきあうのではなし、世間をさう広く知つてゐませんが、私が人情といふやうなものを解することのできるやうになつたのは、監獄にはひつたお蔭だと思つてゐます』」²⁷³とも述べている。大杉は、挫折した人間同士がかばい合い、甘え合う関係こそを、「人情」の核心として捉えて²⁷⁴、肯定しているのである。それは、幼年学校を退校後上京してからの、自らの精神的彷徨の体験とも合致するものであつただらう。こうした体験を経ながら、大杉は、人間が本質的に社会的動物であること、「独りでは生きられない」という認識を、社会学からも学びつつ、深めていったと考えられるのである。そして、そういう彼が得た居場所が、「平民社」だったのである。

日露戦争の戦雲低く垂れ込める中、次々と開戦支持へと傾いていくジャーナリズムにあつて、幸徳秋水と堺利彦を中心として設立された平民社は、開戦の号砲が鳴り響いたのちも、非戦の論調を掲げ続けた。平民社における大杉の活動の中心を占めたのは、反軍思想の紹介である。当時の大杉は自らの立場を「非軍備主義」^{アンチ・ミリタリズム} 275と表しているが、彼にとってこれは「自由」と同義であった²⁷⁶。「防禦虚無主義 スエーデンにおける新非軍備主義運動」という論文では、無政府主義を「防禦虚無主義」（「新非軍備主義」）と述べている。

同志の一人である延島英一は、大杉の言葉を回想して、次のように言っている。

曾つて大杉君が、指ヶ谷町の北風会の席上でこんな事を云つたのをハツキリと覚えてゐる。「僕は軍人の子で、軍隊教育を受けたものだ。軍隊生活と云ふものに対する反感は人一倍多い。そして青年時代には、無政府主義運動の色々な方法の中でも、特にアンチ・ミリタリズムの運動に一生を捧げたいと考へてゐた。」（中略）此の思想は彼の思想の根柢を成したもので、青年時代の決心は生涯を通じてまげられなかつた（傍点－引用者）²⁷⁷。

大杉は、軍隊が政府＝国家に不可避に伴うものと考えていた。そこから、軍隊を嫌悪する彼は、軍隊を必要とするような政府＝国家を否定するアナキズムを受容していったと考えられる。すなわち、彼は、本能的、内発的、そして実存的にアナキストになっていたのである。それは、思想を学習した結果とか、情勢判断によつたとか、人道的義憤に駆られたからとかいうものではなく、軍隊的な強制を嫌悪する彼の自由の本能が辿り着いた内的必然なのである。大杉がアナキズムに接近する上で、この契機がいかに本質的であつたかということは、クロポトキンの発行した『謀反人』を「非軍国主義的伝道」の雑誌、と大杉が解していたことから読みとられる²⁷⁸。まず、軍隊に対する嫌悪があり、次にあらゆる軍隊的なもの（「諧調」）に対する嫌悪が続く。そういう心情にマッチするものとして、初めに社会主義を、次にアナキズムを、大杉は受容したのである。そして、軍隊を必要とする国家そのものが、人間やその自由を抑圧する軍隊的なシステムであることに気づき、本格的にアナキストへと成長していったと考えられるのである。

このように当時、大杉にとって社会主義は、反軍＝自由の代名詞だつた。ここから、大杉において平民社がどういう存在であつたか分かる。それは何よりも、自由を求める「仲間」だつたのである。

成長にともない社会的空間が広がるにつれ、彼にとって「権威」は、「父母や、年長者や、教師等」から、「世間や生活」に拡大されていったが、彼はその時々はその「権威」に反抗する「仲間」を求めていた。そして、「権威」として軍隊を認めた時、平民社という「仲間」を得たのである。その最大の人物が、幸徳秋水であつた。

哲学者のメルロ＝ポンティによれば、表現の作業は、無からの創造としてではなく、先行者を「超えながら継承し、破壊しながら保存し、変形しながら解釈する、つまり新しい意味をそれを呼び求め予科していたものに注ぎ込むというその三重の捉え直し」として捉えられ、「絶対的孤独における絶対的創造なのではなく、それはまた、世界や過去、先行

の諸作品が彼に求めていたものへの応答、つまり成就と友情」²⁷⁹として捉えられる。

また、メルロ＝ポンティは、『知覚の現象学』において、スタイルのコミュニケーション的側面について、次のように書いている。

まだよく理解できないでいる哲学書の場合でも、それを読んでいるうちにすくなくともある種のスタイル——スピノザ風のスタイルとか、批判主義のスタイルとか、現象学風のスタイルとか——が解って来るようになり、これがその哲学書の意味の最初の粗描となるわけで、こうして或る一つの哲学を理解するのに、まずこの思想の存在様式のなかに滑り込み、その哲学者の調子とかアクセントとかを自分で再現してみることから始めるのである²⁸⁰。

ここでメルロ＝ポンティが哲学書について述べていることは、先述の幸徳の反戦論文と大杉との出会い（コミュニケーション）についても当てはまるといえる。「最近数年間は新聞を見るのを厳禁されて」、初めて新聞を取ったという大杉が、幸徳の論文を直ちに理解できたとは考えられない。やはり彼は、その「調子の自由と奔放」という幸徳の「思想の存在様式（スタイル）のなかに滑り込んでいったと考えられる。そしてそうした「滑り込み」が可能だったのは、彼が幸徳の「調子とかアクセントとかを自分で再現してみ」たいと思ったからなのである。

ここでいう「調子とかアクセント」とは、身体的次元の表現である。メルロ＝ポンティによれば、このリズムをまねするという身体的模倣を通じて、スタイルは学習されるとされている。だとすれば次に、なぜ大杉は幸徳のリズムをまねたいと思ったかが問われねばならないが、ここまでの議論でわれわれは、大杉の身体的次元が「吃音」であることを知っている。すると大杉は、幸徳の反戦論文の中に、自らと同じ身体的次元の表現、すなわち「吃音」を聞いていたのではないだろうか。それ故、幸徳の身体と深く関係したある様式的な何か（「乱調」）が、感じとる者（大杉）の身体における再現あるいは擬態を通して、いわゆる知的理解に先行する仕方で把握されることによって、深い理解を助けたのである。これが、大杉の書く「単なる理論としてはいつた」のではない、「心の奥底を沸きたたせ」たということの内実であろう。要するに、大杉の「反逆」のスタイル（大杉「アナーキズム」）は、幸徳という身体（文体）に出会うことによって学習され（身体的模倣）、それが基礎となって様々な意味が学習されていったのである。

それは、「非戦論」であり、「直接行動論」であり、無政府共産主義である。大杉にバクーニンを贈ったのも幸徳であった。「直接行動論」を唱える幸徳を支援することを目的に発表された「欧州社会党運動の大勢」では、「近時、欧州に於ける社会党運動の最も重大なる問題は、即ち此の非軍備主義アンチ・ミリタリズムと労働組合主義シンデカリスムとの二つなる事を断ずるを得る也」²⁸¹と大杉は自分達の立場をまとめている。

また、1907年9月16日の「幸徳秋水宛」書簡では、次のように書いている。

兄の健康は如何に。『パンの略取』の進行は如何に。僕が出獄したらすぐに多年宿望

のクロの『自伝』をやりたいと思っている。今その熟読中だ²⁸²。

大杉は幸徳と出会うことによって、クロポトキンを学習し、アナーキズムの様々な意味を学習していったのである。

だが、そこに大杉固有の関心があったことは忘れてはならない。先の書簡で、彼は、幸徳が『パンの略取』を翻訳するのに対して、自分は「多年宿望のクロの『自伝』をやりたいと思っている」と書いている。『一革命家の思い出』は、反逆者として成長していった動機と過程を、クロポトキン自ら書いたものである。この書の翻訳を大杉が希望しているということは、大杉のクロポトキンへの接近が、反抗の感情によっていたことを教えている。

また、この他に大杉は『相互扶助論』を翻訳している。『相互扶助論』は、「人類史上の伝統主義」²⁸³である相互扶助の歴史的事実を説いて、人類史を「其の本来の伝統に復帰せしめんとする一大計画」²⁸⁴である。

クロポトキンの纏まった翻訳として大杉が選んだ書は、この二冊である。このことは、大杉にとって『一革命家の思い出』と『相互扶助論』がクロポトキンの双璧であったことを示している。『一革命家の思い出』は彼の反抗心に訴えかけ、『相互扶助論』は彼の「甘え」と「仲間」への志向に訴えかけたといえる。

そして、反抗と甘えが「自尊の本能」の両面として、分かち難く結びついていたように、『一革命家の思い出』と『相互扶助論』も自由と相互扶助を代表する書として、大杉の中で分かち難く結びついていたに違いない。このようなものとして、無政府共産主義は受容されたのである。それは、「腕白」(反抗＝甘え)のスタイルとして、「無政府共産主義」(自由＝相互扶助)だったのである。

このように、「吃音」を原型とする「腕白」は、自由と相互扶助を希求する大杉の「反逆」のスタイル(「アナーキズム」)の原形として、彼の思想・活動を一貫している。先に引いた「非軍備主義と労働組合主義」もこの一バリエーションであり、後で見る社会進化論としての「社会的個人主義」も同様である。それらは皆、「腕白」を原形として自由＝相互扶助を志向する、大杉の「反逆」のスタイルのそれぞれ異なるアプローチなのである。

こうして、「吃音」を原型とする「腕白」が原形となって大杉の「アナーキズム」は形成され、その「反逆」のスタイルは彼の思想と行動を一貫していたために、大杉は自分の「反逆者」(アナキスト)であることを一目で他人に感じさせた。

有島生馬は大杉を次のように描いている。

吃りながら話すその緩々した話振りには、人を引付ける愛嬌と同時に、人を威圧し命令する底の自信の強い凄い所があった。(中略)革命家と見立てればやはり一番適当だった。生来か修養か知らないが、兎も角君はどこから見たつて革命家になり切つてゐて十分その資格を風彩の上にも備えてゐた。目は大きくよく動いて恐ろしい所と美しい所があった。先づベトウヴェン型の目で、ナポレオン型のやうに静かにちつと見詰める透明さはなかつた。どちらかと云へば幾分の野蛮性を表示してゐた。人を引付けたり、愛嬌のあつたりしたのは君の口だった。その笑ふ時や、吃る時には非常に

親しみ易いものがあつてた真に無邪気な所が表はれた。話は大てい自己中真で、自ら自分を偶像視してゐるやうな風があつた。もしくはさう見せてゐるやうな所があつた。自己宣伝はやがて主義宣伝なりとでも信じてゐるかのやうに見えた、(中略) 刑事といふものは大杉君を一生苦めたに相違なかつたが、然しそれと同時に大杉君の生涯を飾つた装飾品の一種であつたとも云へる。時にはそれによつて君が豪くも見られ、人の興味や同情を惹いたやうな趣もある²⁸⁵。

自分の「反逆者」(アナキスト)であることを、大杉が一目瞭然とさせた理由の第一は、あらゆる場面において規範に拘束されない態度を取つたことにあり、第二は、その態度を愛嬌のある性向の上に載せることによつて、最後は他人からそれについての好意的な承認を取り付ける魅力を持っていたことにある。このような態度は、「無邪気」という言葉が表すように、子どもの持つものであるので、それだけ自由だと思われたのである。しかし、このような愛嬌を伴う無規範な態度、彼の「反逆」のスタイルは、単純に生まれついでのもではなかつた。

僕はきつと心は非常に臆病者なのだ。それとも、僕の心の中には、無知な野蛮人の恐怖が、まだ多分に残つてゐるのだ。

大杉は自分の内奥にあるものをよく分かつていた。それを彼は「無知な野蛮人の恐怖」と表現しているが、それは軍隊という社会的な制度によつて刻まれた敏感性と其の表れとしての「吃音」である。「吃音」は、軍隊という社会的な制度によつて抑圧された「野蛮人の恐怖」の声なのである。抑圧されては目を覚ますこの「恐怖」は、大杉の心の喉に突き刺さる刺だった。大杉は生涯、この刺と苦闘した。それは、彼が「吃音」に象徴される「野生の自由」を圧迫する軍隊という社会的な制度と終生闘つた、ということである。そしてこの苦闘の中で、彼は「反逆者」(アナキスト)となつたのである。

「強情、ぶっきらぼうの半面に、近代人らしい細かい神経が働き、傲慢のかげにひょうきんとはにかみがあり、あばれん坊でありながら、ひとよりも静かな生活を愛した。そういう反対のものを調和させてもっていたのである」²⁸⁶という近藤憲二の観察は、上述のような大杉の姿をよく伝えている。

こうした「反逆者」の生き方は、言うまでもなく「一度生まれ」の「反逆者」のそれではなかつた。それは、「吃音」という「癖」を技化したところに生まれた彼のスタイルなのである。

「人を引付けたり、愛嬌のあつたりしたのは君の口だつた。その笑ふ時や、吃る時には非常に親しみ易いものがあつて」とあるのは、共同的であろうとする志向、他者との情緒的一体化を求める欲求からなされた「甘え」の技化である。そして、第一章の初めに大杉が、「吃りから、(中略) 金魚のやうに口をぱくぱくとやつて、そして唾ばかり飲みこんで何んにも云へずに七転八倒してゐるところ」を、「面白い、いい癖」と呼んで肯定していたことを思い出せば、「愛嬌」が「吃音」の技化であることが分かるのである。

このように、大杉は「吃音」を始めとする自らの運命を生き方のスタイル（「アナーキズム」）に高めたのである。「刑事といふものは大杉君を一生苦めたに相違なかつたが、然しそれと同時に大杉君の生涯を飾つた装飾品の一種であつたとも云へる。時にはそれによつて君が豪くも見られ、人の興味や同情を惹いたやうな趣もある」という評からは、一般的には負に見えるような状況をも、大杉が自身のスタイルの一部として強味に変えていった様子が読みとられる。スタイルは、生まれついてあるのではない。意志と意識的な工夫、そして身体性によって形成される²⁸⁷。大杉の「反逆」のスタイル（大杉「アナーキズム」）は、こうした苦闘の証しである。そしてこれを支えていたのが、これまでに見た思想的原点だったのである。これについて、彼はクロポトキンに仮託して、次のように書いている。

僕は此のただ一事（古参生に対する反抗—引用者）にだけでもクロの個性の強さを見る。そして彼れは此の個性の強さと共に、やはり子供の時から、其の母から譲り受けて農奴共の間に養はれた深い友愛を持つてゐた。クロは彼れ自身の此の強い感情の現はれを、やがて西ヨオロツパへの其の初旅の間に、国際労働者協会内の一大傾向の中に見た。そして其処から無政府主義を教はつた。此の事は、クロの自叙伝『一革命家の思出』の中に、彼れ自らが詳細に語つてゐる²⁸⁸。

ここでクロポトキンについて書いたことは、そのまま大杉自身について書いたことである。クロポトキンが自由と友愛の感情を持っていたように、大杉はこの感情を持っていた。クロポトキンが自由と友愛の強い感情の現れを国際労働者協会の中に見てそこから無政府主義を教わつたように、大杉はこの現れを平民社の中に見てそこから無政府主義を教わつた。そして、このことを、クロポトキンが『一革命家の思出』の中に語つたように、大杉は『自叙伝』の中に語つたのである。大杉は、クロポトキンの自己形成の中に、自身の自己形成と一致するものを見出したのである。

大杉は、「クロポトキン総序」の最後を次のように終えている。

最後に僕は、クロポトキンが国際労働者協会内の一大傾向（自由と友愛の感情の現れ—引用者）から学んだと云ふ、其の傾向の実際的及び理論的方面に就いて、クロ自身が『一革命家の思出』の中に語るところを取次がう²⁸⁹。

「クロポトキン総序」の最後に書いたのが、自由と友愛の感情であり、それをクロポトキンの生涯の中に語つた文章に拾っているというのが、大杉の人間と思想（大杉の「反逆」のスタイル）を表している。その意味で、彼は『自叙伝』に彼の「アナーキズム」のエッセンスを著したと書いていいだろう。

『自叙伝』執筆の構想が練られたのは、千葉監獄を出獄後である。「此の故郷の事が、自分の幼少年時代の事が、切りに思ひ出される。殊に刑期の長かつた千葉ではさうだつた」²⁹⁰と大杉は書いている。このことは、この時期大杉が、幼少年時代の体験を初めて自覚し始めたことを示唆している。換言すれば、大杉は獄中で、自己のアイデンティティーを確

かめたくなつたのである。

アイデンティティーという言葉は、心理学者のエリクソンによって概念化された自我心理学の用語である。

エリクソンによれば、基本的には、エゴ・アイデンティティーを意味するアイデンティティーという概念は、自我の統合機能という方法的側面を捉えた概念であり、青年期、それも後期青年期に主に顕在化する自我機能であるとされる。

アイデンティティーについて、エリクソンは、「子ども時代を通して身につけられる同一化群の中から有意義なものを選択的に強調し、自己像（複数）self-images を次第に一個の同一性 an identity に向かって統合してゆく課題を達成するのは、自我以外のどんな内的な働きでもない」²⁹¹と述べている。ここからも分かるように、この概念は、複数の自己像を統合する主体的機能である。そしてそこで、「有意義なもの」として「選択的に強調」されるのは、「子ども時代」の記憶の中からである。

子ども時代に出会う出来事は、様々な形で記銘され、貯蔵される。そして後のある特定の機会に、それらの中からあるものが想起される。子ども時代における記憶がそれ以後の時点で想起される場合、その想起は、その時点での何らかの必要（動機）、つまり今の自分がどういう記憶の呼び出しを必要としているかによって生じる。入獄中に大杉が子ども時代の記憶を思い起こしたのは、「なぜ今自分は獄中にいるのか（なぜ自分はアナーキストになったのか）」ということを確認したかったからであろう。つまり、彼は、自己の新たな意味づけを必要とするような、危機的場面に遭遇していたのである。

エリクソンは、アイデンティティーを、「青年期の課題にとって本質的な心理・社会的な相対的均衡を獲得する自我の社会的機能」²⁹²としている。アイデンティティーという概念は、不変な自己同一性ではなく、社会や他者との関係において、自己が一旦失われることを一つの重要な契機としているのである。個体が自由な役割実験を通して、その社会のある部門に自己の適所を発見する心理社会的猶予期間をモラトリアムというが、そこでのアイデンティティーの拡散は、アイデンティティーのこの側面が主題化されたものである²⁹³。大杉にとって、獄中はこのモラトリアム期間であった²⁹⁴。危機的場面（アイデンティティーの拡散）に際会して、大杉が「心理・社会的な相対的均衡を獲得する」ために、「有意義なもの」として「選択的に強調」した「子ども時代」の記憶が、「腕白」であった。

エリクソンによれば、社会に適所を見出した青年は、自分が内的に連続し、社会が安定した一つのものであるという保証された感覚を得る。この感覚は、「子どもとしての自己の存在と、これから自分になろうとしている存在とに橋わたしをし、自分自身についての認知と自分に対する共同体側の是認とを一致させる」²⁹⁵ものである。ここには、固有の社会における自分の居場所を見つけることと、自己が内的に成長することを結びつけて考える心理社会的な観点が見られる²⁹⁶。

大杉にとって、「子どもとしての自己の存在と、これから自分になろうとしている存在とに橋わたしをし、自分自身についての認知と自分に対する共同体側の是認とを一致させる」ものが、「反逆者」という「一個の同一性 an identity」であった。すなわち、彼は、その高い自我（「自尊の本能」）によって、子ども時代を通して身につけられる同一化群の

中から有意義なもの（腕白）を選択的に強調し、諸々の自己像（self-images）を「反逆者」（アナーキスト）という一個の同一性（an identity）に向かって統合するという課題を達成したのである。そしてそれによって、「自分自身についての認知と自分に対する共同体側の是認とを一致させる」「アナーキズム」という生き方のスタイルを掴んだのである。そしてそれを支持したのが、「子供の時、学校の先生からも遁れ、母の目からも遁れて、終日練兵場で遊び暮らした」幸福な子ども時代の「腕白」の記憶、「自由」の原体験だったのである。

「幼年期こそわれわれの性格の根がつくられた時であり、くりかえしそこにたちもどってさらに深く無意識の記憶の中に根を張ってゆくという退行の絶えざる試みだけがわれわれをあたらしくする」²⁹⁷。子ども時代は子ども時代自体の中で終わるものではない。そこでの経験は記憶としていろいろな形で貯蔵され、生涯の長い間に必要に応じて思い起こされ引き出される。それは、その時の「今の自分」を意味づける形で新たに再構成されていくのである。このことは、一生を通して、自分の中で「子ども時代」そのものが成長していく過程に他ならない。大杉の『自叙伝』はまさにそういうものとして、執筆当時の「自分」を意味づける形で子ども時代の経験を新たに再構成したものである。自分の中で、彼の「子ども時代」はそのようなもの（「反逆者」）として成長したことを、彼は表現したかったのである。そして『自己を語る』ことは、自分の『居場所』の表明であり、アイデンティティーの表明に通じてゆくもの²⁹⁸である。その「アイデンティティー」は「反逆者」であり、『自叙伝』は自由を抑圧する権威に対する反逆の記録である。象徴的に表すならば、それは「吃音」で語られているのである。

『自叙伝』は次のように終わっている。

戦争が始ると直ぐ、父は後備混成第何旅団かの大隊長となつて、旅順へ行つた。僕は父の軍隊を上野停車場で迎へた。そして一晚駅前の父の宿に泊つた。僕は父が馬上で其の一群を指揮する、こんなに壮烈な姿は始めて見た。ちょっと涙ぐましいやうな気持ちにもなつた。しかし、何んだか僕には、父の其の姿が馬鹿らしくもあつた。「××××××、××××××（何んのために、戦争に勇んで—引用者）行くのか」と思うと、父の為に悲むと言ふよりも寧ろ馬鹿々々しかつたのだ。宿にはいつてからも、父や其の部下の老将校等は皆な会ふ人ごとに「これが最後のお勤めだ。」と言つて、ただもう喜び勇んでゐた。僕は又それが××××××××（益々馬鹿々々し—引用者）かつた²⁹⁹。

ここには、もはや国家の大義を信じられなくなっている新時代の青年の姿がある。たとえば、大正元年に 29 歳であった志賀直哉は、乃木殉死を日記に次のように記した。「乃木さんが自殺したといふのを英子からきいた時、『馬鹿な奴だ』といふ気が、丁度下女かなにかが無考へに何かした時感ずる心持と同じやうな感じ方で感じられた」³⁰⁰。

出征する父親の東。送る息子の榮。息子は平民社に参加し、父親は日露戦争に出征していく。ここで『自叙伝』は終わっている。それは変わる時代の象徴である。一つの時代の

終わりと始まりが、鮮やかな対照を見せるからである。

緊張と果敢と酷薄の明治は終わり、代わる大正は「サラリーマンが主役となりかわる大衆化の時代、すなわち現代の発端する時代であった」³⁰¹。その舞台上で戦うのが、息子の杉本英である。父子の別れは、新旧日本の別れでもあった。「明治という国民国家」の完成とともに、日本は「明治日本」から「帝国日本」へと変わり、「帝国」の幕が開けるのである。

そしてこれから後のことは、「反逆者」の戦いの報告として、つまり、過去のこととしてではなく、現在進行中のこととして、「吃られ」るのである。

第二部 「自由」と「社会」 — 大杉のアナーキズム

課題と視角

これまで、『自叙伝』を中心に大杉の思想的原点について見てきた。それは、「吃音」「腕白」「甘え」「仲間」という、大きく「自由」と「社会」をめぐる原点であった。

ところで、歴史家の竹山護夫は一人の人間の個人史と思想との関係について次のように述べている。

思想は、一人の人間の最も個人的なるものと、彼に与えられた社会の状況との出会いである。一人の人間の個人史における課題と回答が、時代の（必ずしも彼と同時代であることを意味しない）それと対応し、共通し、一致した時、彼は一人の社会思想家であり得る。自分の個人的な生活における課題に対する彼の回答の出し方が見事であったか、回答への努力が輝かしかった場合、彼は一人の偉大な社会思想家であり得る。そして、彼が彼の個人的な生活史における課題を、より広い範囲に投影して社会全体の課題であると認識し、私的な苦悩の解消への努力を、非個人的な営為であると思いつめる時、彼は親みづから社会思想家であると称する資格を獲得する³⁰²。

ここで竹山は、思想を「一人の人間の最も個人的なるものと、彼に与えられた社会の状況との出会い」としている。そうすると、第一部で大杉の「個人的な生活における課題に対する彼の回答の出し方」、すなわち「腕白」（「反抗」＝「甘え」）を見てきたわれわれは、次にその「出会い」、言い換えれば大杉における時代性の現れを見る必要がある。なぜなら、彼の「個人史における課題と回答が、時代のそれと対応し、共通し、一致した」ならば、そこに大杉の固有性＝大杉「アナーキズム」があるからである。

したがって第二部では、大杉が活動した20世紀初頭という時代における彼の問題を探り、それに対する彼の回答を見ることを通して、彼のアナーキズムの意味を明らかにする。時代の問題に対する大杉の回答＝「アナーキズム」を追究することによって、その意味である「自由」＝「社会」を明らかにすることが、第二部の目的である。

第一章 大杉と同時代

第一節 大杉が活動した時代

大杉が活動した時代、すなわち日露戦争後から第一次世界大戦を経て関東大震災に至るまでの時期は、日本が「帝国」として世界史に初めて登場した時代である。この間、国際社会において、日本は韓国を併合し、第一次世界大戦においては連合国側に立って参戦して戦勝国となった。その結果、新たに南洋委任統治領を加えて、万国の承認する勢力範囲としては、戦前最大の版図に達した。そしてワシントン会議には五大国の一つとして臨んだ。こうして、明治維新以来「富国強兵」のスローガンの下に近代化を押し進めてきた日本は、この時期名実ともに「一等国」の仲間入りを果たし、帝国主義列強の一員となったのである。

一方、国内社会においては、日露戦争でその基礎を完成した日本の資本主義は第一次世界大戦景気下に著しく成長した。1912（大正元）年の日本の産業生産額を見ると、農林業が21・7億円、製造業が24・8億円と互いに拮抗していたが、1926（大正15）年には、それぞれ44・8億円と100・5億円という具合に、2・2倍の差がついている。しかも、製造工業生産額の中で、1912年は食料品および繊維の占める割合が70パーセントであったのが、1926（大正15）年には62パーセントに低下して、重化学工業を中心とする工業化が相当進んだことを示している³⁰³。つまり、この時期に日本は農業国から本格的な工業国へと急速に変貌しつつあったのである。

こうした資本主義の発展と帝国日本の膨張は、都市を急速に発達させた。1913年に市制を敷いていた都市は69あり、そこに日本内地の総人口の14・1パーセント（723万人）が住んでいたが、1926年には101となり、総人口の22・0パーセント（1334万人）になった。市部人口は二倍近くに増大したのである。このうち、人口で群を抜いていたのが東京・横浜・名古屋・京都・大阪・神戸の6都市で、人口30万以上は、すべてこれらの都市が占めて、「六大都市」と呼称された。1920年には六大都市人口の合計値の総人口に対する比率は9・8パーセントに上っている。総人口の約十分の一が六大都市に住むという状況がこの時期の日本の姿であった。これらは、ほぼ太平洋・瀬戸内海側の500キロ間に集中する。今日のいわゆる太平洋ベルト地帯が形成されたのである。以上に見る市部人口比率の増大は、この時期における第二次・三次産業の発達がいかに激しかったかを表していよう。

こうした変化に対応したそれを促進したのが、各種の^{インフラストラクチャー}経済的基盤の整備であった。まず鉄道は、1906年から1907年にかけて全国的に国有化が進んだが、当時最大の政党勢力であった政友会の「鉄道政治」、「我田引鉄」とよばれる利益誘導政治を背景として、1912（大正元）年末、官鉄・私鉄合わせて営業キロ数9679キロであったのが、1926（大正15）年末には20309キロと二倍以上に延伸した。これは現在のJR延長距離にほぼ匹敵する。そのレール上を1912年には旅客・貨物列車を合わせ、年間合計9000万キロの列車が走っていたが、1926年には1億7622万キロに伸びている。地方には、地元資本によって規格の簡略な軽便鉄道が敷かれ、これらを合わせると、全国鉄道ネットワークがほぼ完成した

のである³⁰⁴。加えて進んだのが高速化である。大正改元直後の9月に発行された列車時刻表（『汽車汽船旅行案内』庚寅新誌社）によれば、1912年には上野駅を9時30分に出発する急行列車が青森駅に到着するのは翌朝5時50分、所要時間20時間20分であるのに対して、1926年1月では、青森行き急行は13時30分に上野を出発して、翌朝6時25分に青森に到着している。所要時間16時間55分と3時間25分の短縮である。こうした鉄道の高速化は、牽引力の強い大型機関車の国産化、それも大量生産に成功したことによって可能となった。このことは日本の機械工業・冶金工業技術が以前に比べて、飛躍的に発展したことを示している。因みに、1913年製造の9600型は、この時代だけでなく、蒸気機関車自体が消える1976（昭和51）年まで営業運転されていた。このような鉄道の発達、関連産業を刺激し、人々の移動を迅速かつ容易にし、工業化・都市化を促進する条件を作った。人の移動や物資の流通が全国的に容易になったのである。

次に、電力、とりわけ電灯の普及である。電灯が一般家庭で用いられるのは明治20年代に入ってからであるが、1892（明治25）年になっても東京の街路灯はガス灯であり、都市部で電灯が増えだしたのは日露戦争以降である。それが一気に加速して、都市ではほとんどの家庭で用いられるようになったのがこの時期である。1912（大正元）年の統計を見ると、電気は全国で168万戸に供給され、電灯個数は450万個である。しかし、その普及は全国戸数約900万戸の20パーセントに達せず、大都市に集中し、府県別に見ると、六大都市のある府県とそうでない府県の間では、大きな差があった。ところが、1925（大正14）年になると、電灯の「需用戸数」は全国で965万戸に増え、六大都市の所在府県では、人口100人あたりの電灯個数50以上、それ以外の県でも、沖縄県を除いて20個以上となった。これは、ほぼすべての家庭に電灯が点ったことを意味している³⁰⁵。この電灯の一般家庭への普及は、人々の生活に大きな影響を及ぼした。従来あったどの照明具より明るく、安全で、しかも安価な電灯は、ほとんど庶民の「夜の生活」を変えたといつてよい。ほの暗い灯りの下では、活動が制限されていたが、電灯によって、昼夜の区別は以前ほどなくなった。電灯の下で、人々は読書や勉強もできたし、夜なべ仕事も容易になった。電灯の普及が人々の生活に及ぼしたこの影響について、たとえば柳田国男は次のように述べている。

それ（行燈—引用者）が洋燈（ランプ—引用者）となつて又大いに明るくなり、次いで電気燈の室毎に消したり点したりし得るものになつて、愈々家というものには我と進んで慕ひ寄る者の他は、どんな大きな家でも相住みは出来ぬやうになつてしまつた³⁰⁶。

ここで柳田が指摘しているのは、かつて炉が家のただ一つの灯りであったために家族の者は自然とそれを囲むように集まっていたのが、電灯が部屋毎に点くことによって分かれて住むようになったことである。これを彼は「火の分裂」³⁰⁷と呼んでいるが、それは個人的行動を可能にすると同時に、読書などによって「心の小座敷も又小さく別れた」³⁰⁸とも述べている。つまり、「火の分裂」は自我の目覚めの客観的環境をささやかながらも用意し

たのである。ともあれ電灯の普及によって、人々の生活は便利となり、活動範囲は広がったのである。

ところでこのような電灯の普及も、電力の供給があつてこそ可能であるが、それは高压送電などの技術革新によつてもたらされた。1914年に完成した猪苗代水力発電所は、出力37500キロワット、東京府下尾久町田端変電所まで約320キロメートルの長距離高压送電であり、送電電圧は115000ボルトで世界第三位と称された。この猪苗代・東京間の大送電線は、それまでエネルギー源付近に限定された立地を産品の移出に便利な港湾隣接地に広げ、高压線鉄塔の連なる風景を日本にもたらすとともに大都市周辺の臨海工業地帯を成立させた。この例に見られるように、1912（大正元）年には全国の発電所の数は28で、37万キロワットの電力を合計5万マイルの高・低圧送電線を使つて供給していたが、1925（大正14）年になると、発電所数1313、出力209万キロワットの電力を延長40万マイルの送電線で供給するほどになった。この時期の都市の発達も、工業地帯の形成も、遠距離からの電力供給を得て可能となったのである。

こうした日本経済の成長、とりわけ第一次世界大戦を契機とするめざましい高度成長を基礎として、日本には大衆社会の萌芽的形が起つた。「大衆」という日本語は周知のように英語のMassの訳語として今日使われているが、これを「大衆」という言葉で初めて用いたのは高島素之である³⁰⁹。この場合、「大衆」は生産という行為と結びついて理解されていた「労働者」に対して、消費者としての側面が意識されていた。それはこの時期、従来使われていた生産者としての「労働者」以外に、消費者の側面を強調する言葉を使う必要のある状況が生まれていたことを意味している。すなわちこの時期の日本社会は、東京・大阪を始めとする諸都市を中心に、大量生産・大量消費時代の到来を迎えていたのである。このように「大衆」の発見は当時の資本主義の高度化に見合ったものであった。それを伝えるのが、のちに経済評論家として活躍する高橋亀吉の次の分析である。

輸入関税其他の保護政策によつて資本家に利益を約束すれば産業の振興が庶幾し得られた時代はすでに去つた。何となれば斯様な方法によつて産業の振興しうるわけは、国尚お資本主義経済的処女地があつて、開発の余地の存在せる時代に限られる。然るに日本の経済は已に資本家の採算勘定の引合ふ限りは、已に一巡資本主義に開発し尽くされているからである³¹⁰。

ここに述べられているのは、高度化のイメージであつて、日本経済の後進性の指摘ではない。上の言葉に次いで高橋が主張しているのは、保護関税の撤廃なのである。こうした認識をもたらす程度に、第一次大戦後の日本の資本主義は成長していた。このような資本主義の急速な発展に伴つて、萌芽的大衆社会がこの時期に誕生したのである。永井荷風はこの時代の特徴として「精力発展の一現象」を挙げ、明治時代と比較して次のように述べている。

精力の発展と云つたのは慾望を追求する熱情と云ふ意味なんです。スポーツの流行、

ダンスの流行、旅行登山の流行、競馬其他博奕^{ばくえき}の流行、みんな欲望の発展する現象だ。この現象には現代固有の特徴があります。それは個人めいめいに、他人よりも自分の方が優れてゐるといふ事を人にも思はせ、また自分でもさう信じたいと思つてゐる——その心持です。優越を感じたいと思つてゐる欲望です。明治時代に成長したわたくしにはこの心持がない。あつたところで非常にすくないのです。これが大正時代に成長した現代人と、われわれとの違ふところですよ³¹¹。

このように荷風は、「明治時代に成長したわたくし」と「大正時代に成長した現代人」との差を、欲望追求の消極性と積極性との差に認めている。これはこの時期に大衆社会が誕生したことを一つの角度から言い当てたものであろう。

こうした日本経済の成長に並行して、大衆社会の形成を支えたのが教育水準の向上である。日露戦争後すでに、尋常小学校への就学率は、男女とも 100 パーセント近くに達していたが、大正年間には中等教育・高等教育の拡充が図られ、実現した。1912（大正元）年の中学校在生徒数（男子）をみると、本科・補習科合わせて 128973 人であったのが、1924（大正 13）年度には 272973 人へと、二倍以上になっている。加えて注目すべきなのが女子で、1912 年の高等女学校生徒数は全国で 73128 人であったものが、1924 年度には 246938 人と三倍以上に増えて、男子生徒数に迫っている。これに裁縫や実技を中心に教える実科女学校を加えると、その生徒数は中学校生徒数とほぼ等しくなった。この時期は男子生徒の増加もさることながら、それ以上に女子の中等教育が充実した時代だったのである。

この時期にはまた高等学校や大学を始めとする高等教育機関が劇的に増えた。1912 年の時点では、高等学校はいわゆるナンバースクール、つまり第一高等学校から第八高等学校までしかなく、生徒数は全部合わせても一学年で 800 人程度であった。ところが、大正年間に高等学校の数は急速に増えて、国公私立を合わせて計 23 校が出来、生徒数の合計は 18000 人、一学年の生徒数は 6000 人を超えて、八倍近い増大を見せた。また、1918 年には大学令が制定されて、総合大学の帝国大学の他に、単科大学や公立・私立の大学が認められた。その結果、大学で教鞭を執る者や、大学進学者の数は飛躍的に伸び、1912 年（大正元）年には、大学数は帝国大学 4 校、教員数は 792 人、学生数は 8946 人であったのが、1926（大正 15）には、帝国大学 5 校、公立・私立大学 32 校、計 37 校となり、教員総数 4567 人、学生総数 52186 人と約六倍に増えたのである。

以上のような教育水準の全般的向上と第一次世界大戦がもたらした経済的好況、並びに交通機関の発達に伴う流通網の整備によって、この時期には出版ジャーナリズムが発達した。内務省警保局の調査によると、新聞は 1917 年には 666 種であったものが 1918 年には 798 種となり、さらに 1920 年には 840 種に達している。また雑誌は 1915 年に 1140 種あったものが 1918 年には 1442 種、1919 年には 1751 種、さらに 1920 年には 1862 種に上っている。さらに単行本については、思想問題や労働問題を論じたものに限っても、1917 年には 21 種、1918 年には 49 種に過ぎなかったが、1919 年には 190 種となり、1920 年には 220 種を数えている³¹²。多くの出版社が設立され、新聞広告に書籍の占める割合が

多くなった。このうち、この時期に誕生した代表的な出版社として、岩波書店と改造社がある。1913年に古書店として出発した岩波書店は、創業の翌年に夏目漱石の『こころ』を刊行して成功、出版業に転じ、大正期の「京都学派」の著作を次々と発行して、日本アカデミズムの支えとなり、「岩波文化」³¹³と呼ばれる教養主義文化圏を成立させた。一方、山本実彦により1919年に設立された改造社はアカデミズムとは縁のない人々の著作を刊行、1919年に創刊された雑誌『改造』は、折から盛り上がりを見せた労働運動・社会運動に意見発表の場を与えて、この時期の「改造」ブームを作り出した。また、1926年に始まる改造社の「円本」は、低価格で文学書を市場に提供する口火を切った。それは、台頭してきた「読者」という巨大な集団——その多くは新中間層——の知的欲求を満たし、また著者に多額の原稿料を保証することになった。こうして、大正末期の出版ジャーナリズムは、大正初期とその様相を大きく変えて、少数エリート向けの知的行為から、輩出される高等教育在学・卒業者、社会運動家、そして中間層の要求を満たす「産業」へと変身したのである。

以上に述べたような社会・経済的な基礎、資本主義の発展による社会全体の生活水準の向上に伴って、この時期には大きく二つの文化が登場した。一つは大正文化をある意味で象徴する白樺派、大正教養主義であり、もう一つは大正文化の裾野を広く形成した大衆文化である。

前者については、「その教養思想が擡頭してきた時代に高等学校を経過した」³¹⁴という三木清が次のように回想している。

教養の観念は主として漱石門下の人々でケーベル博士の影響を受けた人々によって形成されていった。阿部次郎氏の『三太郎の日記』はその代表的な先駆で、私も寄宿寮の消灯後蠟燭の光で読み耽ったことがある。この流れとは別で、しかし種々の点で接触しながら教養の観念の拡充と積極化に貢献したのは白樺派の人々であつたであらう。私もこの派の人々のものを読むやうになつたが、その影響を受けたといふのは大学に入ってから後のことである。かやうにして日本におけるヒューマニズム或ひはむしろ日本的なヒューマニズムが次第に形成されていった。そしてそれは例へばトルストイ的な人道主義もしくは宗教的な浪漫主義からやがて次第に「文化」といふ観念に中心をおくやうになつていったと考へることができるのではないかと思ふ。阿部・和辻氏等の雑誌『思潮』が出て、私もその愛読者の一人となつたが、それが後に岩波の『思想』に変つたのである³¹⁵。

以上の三木の回顧にあるように、教養主義と白樺派は互いに重なり合いながら、「日本におけるヒューマニズム或ひはむしろ日本的なヒューマニズム」を形成し、それは広く「文化主義」と呼ばれるこの時期の文化の主潮となった。そして、これを主として担っていたのが、岩波書店を中心にした教養主義文化圏であつた。1915年から、岩波書店は『哲学叢書』全12巻の刊行に乗り出した。創業者である岩波茂雄によれば、この叢書は「わが国の思想界の混乱時代にあたって、この混乱は哲学の貧困にありと思ひ、哲学の一般的知識

を普及する目的」で編まれた学問的啓蒙書で、彼の親友の阿部次郎・上野直昭・安倍能成の三人が編集にあたった。この企画は当たり、十二巻分の用紙が第二、三巻でなくなるという状態だった。当時の出版界では一版はだいたい 500 部だったが、直接の全巻予約申込者は 800 名に上った。この『哲学叢書』は学生層などの間に浸透し、なかでも速水滉の『論理学』は大正末期までに 75000 部を売るヒットとなった³¹⁶。

一方、教育水準の向上は活字文化を社会に広く浸透させた。とりわけ、小学校就学率が 100 パーセント近くになった世代である大正中期以降の青年男女は、識字能力を備え、知識欲旺盛で、活字文化の読み手として登場し、先ほど見たようにそれに伴って、新聞・雑誌・書籍の発行部数は急激に伸びた。

具体的に少し見ると、すでに明治期に刊行が始まっていた『太陽』（1895 年）、『中央公論』（1899 年）に続いて『改造』（1919 年）、『文藝春秋』（1923 年）と総合雑誌が出揃う一方、『婦人公論』（1916 年）、『主婦の友』（1917 年）と婦人雑誌の発刊が続いた。発行部数はどちらも 15 万部から 20 万部である。婦人雑誌がこれだけ出版されるようになったのは、女性の識字率の上昇によってであり、それは先述した女性のための中等教育の著しい普及に見合ったものであった。第一次世界大戦を契機とする経済活動の発展によって、1919 年頃から、女子労働の需要が社会の様々な領域で起こった。そうした需要を背景にこの時期女性が職業にめざましく進出したが、そのなかでも教師、タイピスト、事務員、看護婦、店員、電話交換手などは、「職業婦人」と呼ばれ、そのほとんどが新聞と雑誌を定期購読し、雑誌を毎月複数買う者も少なくなかった³¹⁷。この時期の女性には、若い職業婦人を中心に、情報と教養を求める気運が漲っていたのである。

さらにこの時期には、子ども向けの雑誌が多数創刊されたのが注目される。鈴木三重吉による『赤い鳥』が 1918 年に創刊され、北原白秋や西条八十らによって多くの童謡が書かれた。「母性回帰」と「懐古趣味」を特徴とする³¹⁸童謡の名作とされるもののほとんどが、この時期に発表されたのである。『赤い鳥』の成功に刺激されて、児童雑誌は『金の船』（1919 年）、『童話』（1920 年）と続き、小学校へ就学以前の幼児を対象として創刊された『コドモノクニ』（1922 年）は、定価五十銭という値段ながらも、発行部数は 2 万部だった。

このような従来になかった読者層をターゲットにした雑誌の創刊は、新しく登場してきた都市に居住する新中間層の子女を捉えようとしたものであった。この時期は「婦人」と「児童」の時代でもあったのである³¹⁹。

また、この時代には『週刊朝日』・『サンデー毎日』が 1922 年に発刊され、1925 年からは大衆雑誌『キング』（講談社）が発行部数 74 万部という驚異的数字をもって刊行された。こうした活字文化に加えて、明治期に輸入されていた映画も大正期を通じて全国化し、国内での映画制作も始まった。また、明治期にもたらされた蓄音機ともどもレコードが国産化されて、大正中期から大量に売れ始め、それと同時に歌謡曲が全国に流行していった。

このようにこの時代、文化は抽象的な思想、宗教、芸術であるだけでなく、人々が容易に享受できる「文化」でもあった。それは誰でも自由に（但し金を持っているという条件において）享受できる便利なものとしてイメージされた。すなわち、不特定多数の人間に

よって消費される「商品」だったのである。それ故、マスプロダクションから生まれた新聞、雑誌、映画は「文化」そのものであった。このようにして大衆によって商品として消費される文化、大衆文化がこの時期に花開いたのである。それは現在まで続く大衆文化情況の始まりを告げるものであった。

一方、政治においてはこの時期、「大正デモクラシー」と呼ばれる運動が起こった。これは、「講和条約反対運動が惹起した街頭騒擾を背景として、政友会が藩閥系勢力との間に広義の政権交代路線（あるいは西園寺公望または桂太郎を首相とする一種の連立内閣路線）を布いた日露戦争後の明治三十八年から第一回普通選挙に臨む三つの合法無産政党が成立した大正十五（一九二六）年にいたる政治的民主化の過程」³²⁰であるが、これを用意したのは資本主義の急速な発展に伴って成長した中間層、特に新中間層の形成であった³²¹。彼らは、上昇する自らの社会経済的地位に相応しい政治参加を求め立ち上がったのである。大正デモクラシー運動は、「民衆の政治参加というその根本理論から言って普通選挙運動をその中心に捉えるものであった」³²²が、この主力を担ったのが民本主義の思想と運動であった。民本主義については詳しい説明を省くが、この興隆によって普選運動は初めて全国的な広がりを持つに至った。以上のように、「大正時代の政治史の最も基本的なテーマは、国政の指導の主体が藩閥官僚から次第に政党に変わり、同時に国政への参加者がようやく国民の底辺ほぼ全体に及んだという事実と、その過程にあ」³²³った。

こうして、歴史的には初めて「帝国」として登場し、経済的には資本主義が成長し、それに伴う都市の発達、各種経済的基盤の整備、高等教育の普及があり、大衆社会の萌芽的形成が起こって大衆文化が発展したこの時期はまた、日本人が「世界」を意識した時代であった。時代の認識基準として「世界の大勢」という言葉が繰り返し用いられ、『世界之日本』という雑誌が二度に亘って発刊された³²⁴。この場合の「世界の日本」とは、「日清戦争は東洋の日本を生み、日露戦争は世界の日本を生めり」という雑誌『世界之日本』の一度目の創刊号の巻頭言にあるごとく、帝国主義列強の一員としての日本であった。帝国主義国としての日本をめぐる国際社会の環境は当然に変わり、それは次のような感想を同時代人にもたらした。

吾人は断言す、現に世界列強の間には我が同盟国もあれば協約国もあり、然れども一国として我国の強大を憂へざるの国は存せざるなりと。然り我国の蹉跌は敵国の希望する所なるのみならず、友邦の悲まざる所なり。此点に於て我国の国際上に於ける立場は、大に日露戦争以前と相違せるなり³²⁵。

日露戦争後の日本は、帝国主義国間のいわば弱肉強食の競争秩序の中に入ったのである。事実、日露戦争後の日本は、南満州のロシア利権を譲り受けて同地を自己の勢力圏とし、さらに日韓併合を行い帝国主義国としての地歩を固めた。政府は戦勝の成果を拡大する帝国主義政策を進め、1907年からの国家財政は日露戦争以前に比べて急激に膨らんだ。文官の数は倍増し、陸・海軍はさらなる拡張を求め、折から訪れた戦後不況と増税に人々の不満は高まったものの、国民は帝国日本への道を支持した。日露戦争後、多くの日本人が大

国意識を抱いた。そうして彼らが共通に持ったのが、『世界の日本』の政治や社会は『世界の大勢』に対応したものでなければならないという思考方法の枠組³²⁶であった。この時代の標語となった「デモクラシー」や「改造」も、第一次世界大戦やロシア革命という「世界の大勢」に対応する言葉として流通したのである。

芸術文化の分野でも日露戦争後、世界は強く意識された。本多秋五は、「日本を世界の一環として考へ、昭和三年を外ならぬ一九二八年として捉へる種類の思考方法」³²⁷は、大正時代に、さらに遡れば、日露戦争の後の頃に発しているらしいと書いている。

大正八年に、「一九一〇年は我々の最も得意の時代であった」、と書いた木下杢太郎は、明治四三年を一九一〇年として、そのとき意識してみたことを示してゐる。早く「自分達は精神的に世界の子」（『白樺』明治四四・九）と書いた武者小路は、作品の制作年月など、最初期から西暦でしるしてゐる。たしかに、国際意識は日露戦争を境として際立つて水位を高めたのである³²⁸。

ここで本多が「国際意識」の高まりを代表する例として挙げている武者小路実篤は、「人類と日本」という次のような寓話を『白樺』四巻三号の「六号感想」欄に書いている。

人類の玉座の前にロシヤと、スカンジナビヤと、ベルギーと、日本がよび出された。さうして人類は厳かな声で先づロシヤに向かつて云つた。「お前は俺の為にどんな人を生んだ」「ドストエフスキー、トルストイ及びその他」人類の顔はかゞやくやうに見えた。「よし」と云つた。さうして今度はスカンジナビヤに向かつて、「お前の国は？」と聞いた。「イブセン、ストリントベルヒ及びその他」人類の顔は益々かゞやいた。「よし」人類の御機嫌は益々麗はしい。さうして「さて日本、お前はどんなものを生んでくれた」と云はれた。日本は意気揚々と答へた。「伊藤博文、乃木希典、及びその他」人類の顔は少し曇つた。人類は自己の耳を信じないやうに「もう一度言って見よ」と云つた。日本は益々得意になつて、「伊藤博文、乃木希典」とくりかへした。人類は「黙れ！」とおつしやつた。さうしてロシヤやスカンジナビヤやベルギーに手づから杯をたまわつた。日本はなぜ人類が怒つたのかわからなかつた。それで小さな声で「まだおります」と云つた。人類は「誰だ」と聞きかへされた。「大隈重信、桂太郎」「馬鹿ッ」人類は席を立つた。さうしてロシヤ、スカンジナビヤ、ベルギーをつれて、イタリー、フランス、イギリス、ドイツ、アメリカのいる所にゆかれた。一人のこされた日本はいくら考えても人類におこられた理由がわからなかつたが仕方ないので、うらめしそうに席を立ってすごすごと家に帰った³²⁹。

この文章が書かれた1913年2月8日は、第一次護憲運動によって桂内閣が倒される、いわゆる大正政変の最中であるが、ここで表現されているものは武者小路の強烈なコスモポリタニズムである。日露戦争後の人々が「世界の日本」を強く意識したことと並行して、武者小路もまた「世界」を強く意識した。「我等は（中略）人類の恩を受けてゐる。（中略）

我々はもう世界人として生きてゐ、世界の思想、生活、文明と直接交渉して生きてゐる」³³⁰。資本主義の急速な成長に伴って生じたデモクラシー運動と近代的な生活関係に支えられながら、武者小路の自我は肥大し「世界」に直結した。しかし、「世界の日本」の「世界」が欧米列強を指していたように、そこで観念された「世界」は西洋であって、朝鮮、中国などの東洋は含まれていなかった。武者小路もまた時代の同行者であった。だが、たとえ武者小路の自我が肥大したものであったとしても、自らをトルストイやイプセン、メーテルリンクらと結びつけて観念させるほど、同時代的な西洋の文学・芸術の内面的・感覚的な摂取、吸収が進んでいたことも事実である。さらに、1920年代には日本の芸術家が国際舞台に出て、自らの才能を知らされるほどになっていた³³¹。文学的状况はヨーロッパのどこの国にもそのまま適用することができた³³²。この時代に日本の文化は国際的性格を持つにいたっていたのである³³³。

また、国際的な影響は政治にも及んだ。すなわちそれは、第一次世界大戦の勃発とそれによってもたらされたアメリカの衝撃である。この時期に興った大正デモクラシー運動は一面において、第一次世界大戦から戦後にかけての国際社会におけるアメリカの台頭が日本に与えた「政治的社会的痕跡」³³⁴に他ならなかった³³⁵。

また経済的にも、日露戦争を契機として日本経済は金融及び貿易を通して国際経済に包摂され、普遍的な資本の論理によって動かされる度合いが大きくなった³³⁶。それは、日露戦争以後、日本の外債依存度が第一次世界大戦期を除いて飛躍的に高まり、それとともに日本銀行・横浜正金銀行あるいは大蔵省を通して、英米を中心とする国際金融資本の日本経済及び財政に対する影響力が増大したことによる³³⁷。また、1900年から翌年にかけて初めての資本主義恐慌を経験した日本社会は1907年に再び恐慌に見舞われたが、このことは資本制生産様式の全社会的支配を表したと同時に、世界恐慌との関連を明確にしたことを指標として、日本経済が資本主義世界体制の一部を形成したことを示していた³³⁸。このようにこの時期の日本は、政治、経済、文化の各方面にわたって国際化の過程にあったのである。

第二節 新しい社会階層の登場

以上に述べたように、この時期の日本は、政治的にも、経済的にも、社会的にも、文化的にも、それまでとはかなり異なる社会となった。そのことを象徴的に告げるのが、「日露戦争後の新しい世代」³³⁹と呼ばれる青年層の登場である。この世代は、それ以前の世代との断絶の意識が極めて著しい点で、同時代人を始め今日の歴史家に至るまで、大きな注目を浴びてきた。たとえば、同時代人の浮田和民は、「個人的発展を貴ぶこと今日の如く、又物質的幸福を求むること今日の如くは、世界を通じて有史以来未だ見ざる所なり」³⁴⁰とこの世代の登場を証言している。たとえこの表現に誇張が含まれているとしても、かつて見なかった人間類型が浮田の目に映じたことだけは間違いない。

その内のあるタイプは「成功」青年と呼ばれた。彼らは、「家名を世に挙げ、郷党の誉れを飾るといふごとき動機をとめない、且つ通常一般には国家の権力機構において高い地

位を獲得することが意図されていた」³⁴¹旧来の「立身出世」に代わって、自己一身の富の獲得を追求する青年たちであった。

また、あるタイプは「煩悶」青年と呼ばれた。彼らが広く耳目をひいたのは、1903年5月、第一高等学校の学生藤村操（1886年生）が「巖頭之感」と題する遺書を残して日光華嚴の滝に投身自殺したことによる。藤村の友人であり、のちに岩波書店の創設者となった岩波茂雄は、その衝撃を次のように回想している。

その頃は憂国の志士を以て任ずる書生が「乃公出でずんば蒼生をいかんせん」といったやうな、慷慨悲憤の時代の後をうけて人生とは何ぞや、我は何処より来りて何処へ行く、といふやうなことを問題とする内観的煩悶時代でもあつた。立身出世、功名富貴が如き言葉は男子として口にするを恥ぢ、永遠の生命をつかみ人生の根本義に徹するためには死も厭はずといふ時代であつた。……事実藤村君は先駆者としてその華嚴の最後は我々憧れの目標であつた。巖頭之感は今でも忘れないが当時これを読んで涕泣したこと幾度であつたか知れない³⁴²。

彼らは、国事を論じて悲憤慷慨した往年の青年たちと異なつて、人生の意義を求めて懷疑、煩悶に陥つた青年たちであつた。

さらに、「耽溺」青年と呼ばれるタイプも現れた。それは正宗白鳥の『何処へ』に描かれた主人公のような人物で、「煩悶」青年が懷疑をこえて、すべてのことを「くだらない」と思ふ虚無主義や快楽主義にまで行き着いたものだった。彼らは、粗野で剛健な従来^のの書生氣質とは対蹠的なその「官能耽溺」の生活態度によつて、あるいは「星菫党」と揶揄された青年たちであつた。

これらの類型は一見それぞれ別個のベクトルを示しているように見える。だが、いずれも伝統的立身を拒否し、自己一身についてしか関心を持たないという点で共通している。1908年、東京朝日新聞に連載された『三四郎』で、夏目漱石は彼らを「明治十五年以後に生れた」³⁴³青年と呼び、広田蓑先生に次のように言わせている。

近頃の青年は我々時代の青年と違つて自我の意識が強過ぎて不可ない。吾々の書生をしている頃には、する事為す事一として他を離れた事はなかつた。凡てが、君とか、親とか、国とか社会とか、みんな他本位であつた。それを一口にいうと教育を受けるものが悉く偽善家であつた。その偽善が社会の変化で、とうとう張り通せなくなった結果、漸々自己本位を思想行為の上に輸入すると、今度は我意識が非常に發展し過ぎてしまった。昔の偽善家に対して、今は露悪家ばかりの状態にある³⁴⁴。

漱石によれば、明治末期の青年がそれ以前と異なると観察されるのは、その「自我の意識」においてである。明治維新を担つた人たちは自分を独立した個人としてではなく国家の財産だと考えていた。対照的に、この時期の青年は自分のことのみ、自分の私利私欲のことのみを考えるようになった。このことに彼は注目しているのである。

それでは、なぜこの時期の青年は自分のことのみに関心を払うようになったのであろうか。その理由として第一に、日清戦争の勝利により、民族の独立確保という国家的課題が達成され、幕末以来人心を圧してきた民族的危機感が薄らぎ、その反動として国家からの「個」の解放への気運が促進されたこと。第二に、日清・日露戦争を契機として産業革命が進展し、資本主義的文明とイデオロギーが拡大、浸透したこと。そして第三に、中等教育の拡大が示すように大衆文化が興隆し、高等教育の希少価値が急速に逡減しつつある状況の中で伝統的立身の可能性が狭まったことが挙げられる³⁴⁵。明治初期の小説が描いたような——例えば、帝大に進み、世界的な政治家になるというような——気宇壮大な夢は明治初期には何らかの実現可能性を持っていたし、幕末維新の変動期にそうした出世があったことは記憶に新しかった。然るに、明治末期ともなると現実も可能性も全く以前とは異なっていた。この頃には大学を卒業した青年でもせいぜい中学校の教師ぐらいにしかなくなってきたのである³⁴⁶。1890年を中心とする明治国家機構の確立・整備とその周辺の諸社会領域の組織化および1890年代後半からの資本主義的産業化の進展は、学卒者を大幅に増やすと同時に、彼らをめぐる状況を以前とは異なるものとしていた。明治初年に洋行した一握りの青年たちと異なって、彼らは国家社会に大きな影響をもつことなど期待できず、もはや自分たちがそれを牽引する機関士ではなく、歯車の一つになるだろうことを知っていたのである。

それ故、個人の立身出世を国家社会の発展と一体のものとして自己確認できない彼らにとって、自己と国家や社会の関係はもはや自明の前提ではなく、改めて発見し直さねばならないものだった。その意味でこの時期、美濃部達吉と上杉慎吉との間にいわゆる天皇機関説論争が闘わされたことや、北一輝の『国体論及び純正社会主義』が現れたことは注目に値する³⁴⁷。なぜなら、明治憲法の読み替えを図って起きたこれらの事象は、発足後十数年を経た明治憲法体制が早くも、その間に生じた社会の変化とのあいだに深刻な齟齬を来しているという現実を伝えているからである。

このように、「日露戦争後の新しい世代」は「社会の変化」に伴う新しい情況（「帝国日本」）の中にあり、したがってそれに相応する問題意識を持たざるを得ない人びとであった。事実、その後の大正デモクラシーと呼ばれる政治・文化運動は多く彼らによって担われたのである。試みに、その主要人物の幾人かを以下に列挙してみよう。

吉野作造、有島武郎（1878年生）、河上肇（1879年生）、山川均、布施辰治、大山郁夫（1880年生）、永井柳太郎（1881年生）、北一輝、志賀直哉（1883年生）、石橋湛山（1884年生）、大杉榮、武者小路実篤、鈴木文治（1885年生）、高島素之、大川周明、中野正剛、井上日昭、平塚らいてう（1886年生）、荒畑寒村（1887年生）、賀川豊彦（1888年生）。

彼らは、多かれ少なかれ、「旧き日本の圧迫に堪え得ぬ」「新時代の青年」³⁴⁸であった。例えば、そのうちの一人である中野正剛は、同時代政治に対する嫌悪感を次のように書いている。

即ち我国現時の政界には毅然たる官僚なく純然たる民党なく、蔽呼たる压制なく、断固たる反対なく、且又斯の如く魔酔せる現状を打破すべき国民的勢力も未だ潜んで

現はれざるなり³⁴⁹。

これは、桂太郎と西園寺公望が交互に内閣を担当していた当時の政界の状態を批判したものであるが、「魔酔せる現状」という言葉に痛烈な問題意識を読みとることができよう。こうした意識は独り中野のような政客にのみ抱かれていたのではない。いわゆる大正政変の最中の2月12日に武者小路実篤は次のように書いた。

世の中は面白くなつて来た。枯れるものは枯れてゆき、生るゝものは生れる時代が来た。枯れるものは生れるものを呪うであらう。しかし生れるものは生れなければならぬ。生長するものは生長しなければならぬ³⁵⁰。

このように、日露戦争前後に青年期を迎えた彼らは新しい感覚を持ち、従来の自己のあり方や自己と国家や社会との関係に多かれ少なかれ問題意識を持っていた。その点で、さまざまに分岐する可能性を持った青年層であったのである。その意味で、松沢弘陽によって明治社会主義の「後世代」³⁵¹と位置づけられた大杉榮がこうした「日露戦争後の新しい世代」の一人であったことは注目してよい。

一方、第一次世界大戦後の時期には前節で見た資本主義の成長やそれに伴う国内矛盾の激化、教育水準の向上、そして第一次世界大戦における連合国のデモクラシーの提唱、ならびにロシア革命を背景として、さまざまな社会運動が興った。周知のように、1910年のいわゆる大逆事件以後、社会運動はほとんど禁圧下に置かれていた。それが1918年の米騒動をきっかけにして次々と地表に出たのである。まず労働運動が本格化し、1912年8月1日に15人の会員で発足した友愛会は、1919年8月までに一年間だけで、新入会員1万5303人、新設支部38を数え、この時に行われた大会で、名称を友愛会から大日本労働総同盟友愛会に改め、さらに1921年には、日本労働総同盟と改称するに至った。また婦人運動では、1911年に青鞥社を旗上げして、婦人の解放を宣言していた平塚雷鳥らが、1920年に新婦人協会を設立し、治安警察法第五条の改正と婦人参政権の獲得を求めて運動を開始した。さらに翌年の4月には、山川菊栄・堺真柄・伊藤野枝らが、婦人問題を資本主義社会の矛盾の一環として捉え、これを社会主義運動と結びつけようと赤瀾会を結成している。また1922年3月3日には、部落解放運動の中核として、全国水平社が結成され、自らの解放を自らの力で実現しようとした。さらにその一月余りのちの1922年4月9日には、激増する小作争議と地主への対抗意識を持った小作組合の叢生を背景に、最初の全国的農民組織である日本農民組合が誕生した。これらはいずれも、それまで権利や力を奪われてきたために弱者という社会的な位置に押し込められてきた人びとが、自らの権利意識に目覚めて団結し、奪われた権利や力を取り戻すべく組織を作り、立ち上がったものである。こうした運動が米騒動をきっかけに一斉に興ってきた、ないし復活してきたのであり、そのためこの時期を、たとえば鹿野政直は「社会運動の新紀元」と呼んでいる³⁵²。

こうして勃興した社会運動のうち、大杉が結びつこうとしたものが労働運動であった。既に見たように、日本経済は第一次世界大戦中に急速に成長し、農業国から工業国へとそ

の構造を変えた。このような日本の資本主義の急激な発展は労働者階級を大幅に増やした。大河内一男・隅谷三喜男編『日本の労働者階級』によれば、1913年に91万6252人であった職工数は1918年には140万9196人へと急増し、男女比もそれぞれ41パーセントから45.9パーセント（男）、59パーセントから54.1パーセント（女）へと、その内容をいわゆる「女工」から男子労働者に次第に変化させている。

しかし大戦中の物価の暴騰に賃金の上昇は追いつかず、彼らの生活は苦しかった。また資本主義の急激な成熟は既存の社会的構成や価値観を大きく揺り動かし掘り崩した。日露戦争前後から生じていた社会問題が一挙に本格化し、いわゆる人間疎外の問題も顕在化した。このような状態にあった労働者に大きな影響を及ぼしたのが、当時の内外の諸情勢であった。1917年のロシア革命の翌年1918年8月には、シベリア出兵の宣言、大戦景気と物価高騰と生活難のなかで米騒動が発生し、9月には寺内・超然内閣が総辞職して、原・政党内閣が誕生した。11月には大戦がデモクラシーのための戦いを唱えた連合国の勝利に終わり、翌19年のパリ講和会議では、国際連盟規約と並んで、ILOの設置と国際労働九原則を含む国際労働規約もヴェルサイユ条約の一部として調印された。

そうした状況のなかで、労働者の意識も変化した。その変化について、資本家の側は、大阪工業会の労働組合法制定の建議書（1919年8月）の中で、次のように述べている。

蓋し現時一般の職工は心理上尠くとも資本主の他力的温情又は保護にのみ依頼して満足する能はざる状態に有之、自己当然の要求又は権利として自ら頼むべき或る根底の上に日常の労役を確立せむことを冀望致居候³⁵³。

このように、この時期の労働者の意識は、^{パターナリズム}温情的干渉主義に基づくものから、自身の権利意識に基づくものへと変化しつつあったのである。

以上のような諸情勢と労働者の意識の目覚めを背景に、1917年から19年にかけて労働争議が急増し、労働者の組織化が進んで、労働組合が続出した。これらに参加した労働者の多くは、当時の彼らに加えられていた社会的差別に憤りを持ち、企業の非人間的な処遇に苦しんで、「人間解放」と「社会改造」を望んだ人びとであった。

こうして興起した労働運動こそ、大杉が、指導者としてではなく、「仲間」として入り、結びつくことによって、それ自身を状況に対する回答にしようと努めたものであった。

さて、このように巨大な社会変動のあったこの時期は、群衆が主役として初めて歴史の表舞台に登場した時代でもある。

1905年9月、ポーツマス条約に反対して大暴動に発展した日比谷焼打ち事件が起り、1913年のいわゆる大正政変では、第一次護憲運動と呼ばれる「民衆的示威運動」³⁵⁴が歴史上初めて内閣を倒し、1918年の米騒動はさまざまな思想・社会運動を惹起させるとともに、政府の政策に変更をもたらした。この時代、群衆が「社会的勢力の中枢に躍りでた」³⁵⁵のである。このことはこの時期、日本社会に資本主義経済が確立したことを意味している。というのは、密集を好み緊密状態になる群衆³⁵⁶を累乗的に密集させるのは、群衆自身の自発的運動によるのではなく、資本主義経済のメカニズムによる群衆形成の力だからである

357。同時に、これら群衆の登場は、日本の 20 世紀初期が危機の時代であったことをも示すものである。「群衆は、ある種の危機から生まれる、あるいはなんらかの危機をそのなかに刻み込んでいる」³⁵⁸。事実この時期、群衆を生み出した資本主義の発展はさまざまな危機を招来していたのである。

日露戦争でもってその基礎を完成した日本の資本主義は、第一次世界大戦景気下に著しく成長した。だが、その間の生産性の向上は企業間の規模の大小による賃金格差を生み、この時期から大企業と中小企業のいわゆる二重構造を始め、さまざまな格差が顕著になった³⁵⁹。「驚くべきは現時の文明国における多数人の貧乏である。……英米独仏その他の諸邦、国はいちじるしく富めるも、民ははなはだしく貧し。げに驚くべきはこれら文明国における多数人の貧乏である」³⁶⁰、という書き出しでもって連載された河上肇の『貧乏物語』が、数十万の読者に熱心に読まれた。そこには、「成金」が大戦景気に乗って巨万の富をわがものにする反面、それによる物価騰貴が民衆の生活難を招いたことに対する反感が横たわっていた。「成金」と「貧民」との格差は余りにも鮮やかとなり、人びとは「国民」としての統合よりも「階級」としての分裂の方向に向かっていった。

また社会の制度化も進んだ。明治憲法体制の成立以降、官僚制機構の急速な整備にとともに、学校体系全体にわたって学校生活や教育過程の枝葉末節にいたるまで画一的な管理が導入された。それは「社会の諸領域、特に教育と知的職業の世界に官僚制的制度化・専門化をもたらし、それとともに社会生活の定型化が進んで社会的上昇の流動性は次第に減少して行った」³⁶¹。学校間の序列構造が出来上がり、1920年代には今日の受験戦争を彷彿させるような学歴社会が訪れていた³⁶²。

加えて、資本主義の成熟にともなう大量生産・大量消費時代の到来は、企業管理システムの発展を促した。経営規模が拡大するにつれて、これを管理していくための職員、サラリーマンが増加した。彼らは当初、「腰弁」、「洋服細民」、「俸給生活者」、「知識労働者」、「中間階級」などと呼ばれていたが、1920年代の終わりまでに現在まで続くこの表現（サラリーマン）が普及した³⁶³。その原型が「腰弁」と呼ばれる下層の官吏であったことから分かるように、彼らは政府や企業での宮仕え的な労働に従事するホワイトカラー職であった。

サラリーマンに要求されることは、システムの一つの歯車となることである。サラリーマンに強烈な個性は必要ない。要求されるのは協調性である。彼らは同質性を持つ、「平均人」である。

大衆とは《平均人》である。それゆえ、たんに量的だったもの一群集が、質的な特性をもったものになる。すなわち、それは、質を共通にするものであり、社会の無宿者であり、他人から自分を区別するのではなく、共通の型をみずから繰り返す人間である³⁶⁴。

サラリーマンは「大衆」である。「平均人」である彼らは、相互に置きかえ可能な人間、したがって量的に処理可能な人間である。同時に彼らは、他の彼らと同質のものとして扱

われることによって、経済合理性を有効に機能させる。20世紀初期の日本には、こうしたサラリーマンが主役となる大衆化社会が現出していた。それは資本主義経済の確立を文字通り表すものであった。そしてその社会は、「弱肉強食」の激しい「生存競争」の場だったのである。

さらに、こうした社会変動は日本の国家的姿勢とも結びついていた。大久保利通ら維新の元勳によって創始され、伊藤博文、山県有朋らに受け継がれた明治国家のプロジェクトは、明治末年にはほぼそのサイクルを終えて、一つの解体状況を迎えていた。日清・日露戦争を終えて、独立を実質的に確保し、「黒船」出現以来の半世紀にわたる緊張から解放された国民にとって、その後国運を賭した全面戦争は不必要であり、単純な意味での国家感覚は希薄化した。しかし日露戦争の勝利によって大陸に強力な足場を築いた支配層は以後、日本を帝国主義国家として発展させようとした。そこで彼らの努力は、それまで国家の独立の確保を目的として結集、動員されてきた国民のエネルギーを国家的膨脹の方向に向けることに注がれることとなった。だが、国家の独立確保という目標の下に長年、多大な献身と犠牲を要求してきた国民に対して、この目標が達成された瞬間に一転して今度は国家の膨脹のために新たな同様の献身と犠牲を期待することは容易でない。自国の独立が賭けられていた段階においては、支配層は国民の素朴な民族的感情に端的に訴え得たのに比して、国家の膨脹のために強力な国民的支持を持続的に調達しようとする場合、国民の態度に相違が生じることは当然である。この消息について、マリウス・B・ジャンセンは次のように述べている。

対清戦争の浮き浮きした気分も、その後に続いた諸事件のため永続きはしなかった。明治初期のロマンティックな、熱烈な一致団結は、もっと複雑な反省を経たさまざまな見解に分かれていった。帝国日本の世界は前よりもはるかに愛想の悪い世界となっていた。内村（鑑三—引用者）のようにアメリカでは巖も神を讃えて鳴り響き、街路は上下の選民に溢れている、というようなことを期待して外国に出かける者はもう再びあられそうにもなかった。自己完成の可能を信じその実現にむかって突進したあのオプティミズムは、しだいに工業化と社会変化の過程に対する疑惑にとって代わられていった。一八八〇年代の月並み陳腐な政治小説はとうに退いて、近代作家たちの内観的夢想がそれに代わっていた。「進歩」が頹廢の過去を征服すると考えられていた日清戦争当時の勇ましい軍歌は消えて、満州の赤土の荒野に日本の緑を恋しがるような、メランコリックな日露戦争の軍歌が出てこようとしていた。ロシアとの戦いは事実、測り知れぬほどはるかに高価なものにつき、また人々をはるかに重々しい気分にするものだったのである。日露戦争の象徴となったものは悲劇と犠牲をあらわしていた。（中略）二十世紀初頭の一〇年間は帝国日本における態度形成上決定的な年月だった。西洋との完全提携という理想は、人命と財貨の莫大な消費によって達成されはしたが、それとて移民制限と、来るべき人種戦争への警告を世界からもたらしたにすぎず、国際社会における友好関係はけっしてあてにはならないことが日本人に示されたのであった³⁶⁵。

日露戦争は国民に多大な献身と犠牲を強いた。それにもかかわらず、もたらされたものは、「兵強くして民貧し」という現実だった。明治維新以来の「富国強兵」の掛け声の結実として戦われた日露戦争は、一部の野心的政治家や功名を希う軍人や暴利を期待する資本家を益する一方で、大多数の国民に苦痛と貧窮をもたらす紛れもない帝国主義戦争であった。大日本帝国の栄光の名の下に進行していたのは「工業化と社会変化の過程」、つまり資本主義化だった。資本主義の進行とそれにとまなう合理化・機械化・官僚制化は、人々の従来の定型的な生活様式を解体するとともに、他方で階級分化を促進した。内村鑑三が幸徳秋水の『廿世紀之怪物帝国主義』の序文に書いた「陸には十三師団の兵ありて劍戟到る処に燦然たり、(中略)海には二十六万噸の戦艦ありて洋上事なきに鯨波を揚ぐ、家庭の紊乱其極に達し、父子相怨み、兄弟相闘ぎ、姑媳相侮るの時に当て、外に對ては、東海の桜国、世界の君子国を以て誇る、帝国主義とは実に如斯きものなり」³⁶⁶という情況が当時の日本だったのである。それは橋川文三の表現を借りるなら、「旧時代の人間として社会的にも家庭的にも指導力と威信を失いつつある父兄と、すでに明治十年代から沈滞の様相をこくしつつある故郷(=地方)と、ますますその人口を増大せしめつつある『東京』というイメージ」³⁶⁷であった。都市の発展の一方では、日本の工業化を支えた農村が消耗の觀を呈し始めて、都市と農村の間の緊張が高まっていたのである。農村の消耗は、一つには、明治国家の土台である共同体秩序の根元が動揺することを意味し、二つには、工業に吸収された人口が帰属感を持てる「故郷」と呼ばれる存在から離隔されるようになったことを意味した。かくして、国民の一体感と安定感は希薄になり、社会的な規範、共有の信条などが溶解し始めて、いわゆるアノミーといわれる現象が兆し出したのである。

このような「社会的規範の動揺・弛緩・崩壊など社会解体によって生じる行為や欲求の無規則状態」³⁶⁸(アノミー)に対して、支配層から警告が発せられなかった訳ではない。1908(明治41)年10月13日に渙発された「戊申詔書」がそれである。勅語奏請の閣議了承を求め、内務大臣・平田東助が「世態ハ非常ニ悪化シテ至尊ノ御威光ノ外ニハ一モ便ルベキモノナキヲ思ハシムルニ至レリト、泣カン計リニ訴ヘ」³⁶⁹たとえられる情景は、支配層の危機感の深刻さを物語るものであろう。しかし、それから15年後の1923(大正14)年11月10日にいわゆる「癸亥詔書」(「国民精神作興に関する詔書」)が發布されたことは、「戊申詔書」で表明された危機感が解消されるどころか悲鳴にまで高まったことを伝えている。それは、「戊申詔書」渙発時に彼らの危機感を煽った現象が第一次世界大戦後にいっそう拡大・深化して、いわゆる大衆的疎外現象を呈していたことと対応していた。すなわち、既述の第一次大戦中の急速な資本主義の成長にもなって生じた大衆社会化に、体制が対応できていないことのそれは表現だったのである。

この変化について、たとえば橋川文三は、「戊申詔書」と「癸亥詔書」それぞれにおける支配層の危機意識の力点の移動から、次のように述べている。

力点の移動というべきものがこの両者の間には存在している。その危機意識の構造は両者ことなるものではないが、後者ではいわば「漠然たる不安」の意識が濃厚にあ

らわれている。即ち、危機の具体的実在は明らかでありながら、そのための有効な対策のヴィジョンは曖昧でしかないというペシスティックな印象である。戊申詔書では、なおそれは乗り切れるものという自信に似たものが感じられるのに、ここではその見とおしはほとんど感じられない。両詔書の与える印象上の差異は、その間十五年を経て、日本の社会と思想の上に生じた急激な亀裂を反映している³⁷⁰。

ここで橋川が言う「亀裂」こそ、「国際的な帝国主義と、その国内的反映としての滔々たる資本主義的生活様式の潮流」³⁷¹の中で生じた大衆的疎外現象に他ならない。すなわち、資本主義の発展とともに価値形式（商品形式、貨幣形式、資本形式）が社会を全面的に包摂し、社会は資本主義的に再編された大衆社会となる。一方、資本主義のメカニズムは、自由にして独立の人格に基づく「契約社会」を表面の名目にしながら、実際は諸個人を相互に置きかえ可能な人間、したがって量的に処理可能な人間に切り換えていくため、大衆は自立した個人ではなくて、また独立した商品交換者ですらなくて、単なる商品価値の体現者でしかなくなる³⁷²。そうした事態を物象化というが、その意味で大衆社会は物象化の社会であり、大衆的疎外現象とはそういう社会に特有のマス化・アトム化をとともなう二重の疎外なのである。それはかつてエンゲルスがロンドンの群衆に次のように観察した状態であった。

大通りの舗道をうろつき、人ごみや、果てしなくつづく馬車や荷車のあいだをやつとのことで通り抜けてみたとき、またこの世界都市の「貧民街」を訪れてみたとき、ロンドン人は自分の町に満ちあふれている文明のあらゆる驚異を実現するために、自分たちの人間性の最善の部分犠牲にしなければならなかったこと、少数の者がますます発展をとげ、他人の力とあわせて自力を何倍にも増大させるために、ロンドン人のなかに眠っている何百万もの力がそのままに放置され、抑圧されたことに、はじめて気づくのである。街路の雑踏そのものがすでに不快なもの、人間本性とあいられないものをもっている。押しあいへしあいして通り過ぎていく、これら数十万人のあらゆる階級と階層の人びと。彼らはみな同じ特性と能力をそなえ、幸福になることにひとしく関心を抱いている人ではないのか。また結局のところ、同じ方法で幸福を追求しなければならないのではないのか。それなのに、彼らはたがいになんら共通のものもなく、なんらたがいになすべきものもないかのように、たがいのあいだを通り抜けている。（中略）だれも他人には目もくれようとしない。非人間的な冷淡さ、私的利害への各個人の非情なまでの孤立化は、これら各個人が限定された空間に押しこめられれば押しこめられるほど、ますますいとわしい、不快なものとなってあらわれる。このような個人の孤立化、このような偏狭な利己心が、どこでもわが現代社会の基本原則であることはたとえわかっている、それがこの大都市の雑踏においてほど、露骨かつ意識的にあらわれるところはほかにない。個々別々の生活原理と、個々別々の目的とをもった単子^{モナド}への人類の分解、つまり原子の世界がここでは頂点に達している³⁷³。

かつて丸山真男は、20世紀初頭の日本社会にも生じたこのような疎外現象を、「私化」「原子化」と呼ぶ類型によって説明したが³⁷⁴、こういう社会では、かつてスタール夫人が述べたように、一流の人物を除くと、二流以下の大衆にとっては「興味も活動の対象も存在しない」³⁷⁵ということになる。それはちょうど、石川啄木が『何か面白い事は無いかねえ。』（中略）さう言つて了つて口を嚙むと、何がなしに焦々した不愉快な気持が滓の様に残る。（中略）まるで、自分で自分の生命を持余してゐるやうなものだ」³⁷⁶と証言したような心理が多くの青年たちをとらえ始めたことと符合している。彼らの「浪漫主義の嘆声」³⁷⁷は、「生の倦怠」という大衆存在の本質³⁷⁸を先駆けて表現していたといえよう。こうして明治末期に青年層をとらえ始めた心理が、資本主義の発展にともなう社会の再編のなかで、大衆的規模で抱かれるようになって現れたのが、第一次大戦後であった。そしてそうした状況は、大戦後に世界のいくつもの地域で見られたものと同じ性質であったといっている。そこには大戦が影を色濃く落としていた。総力戦という性格をもって戦われたこの戦争は、各国の社会的、経済的編成を大きく変えるとともに、生活社会を破壊した。その結果、多くの人々が無社会的孤立者となり、資本主義の加速にともなうマス化と相俟って、大衆的疎外現象が急速に昂進していたのである。それは、たとえば文学や芸術や哲学的理論の領域で、米国の「失われた世代」や欧州の色々な「アバンギャルド」の傾向として広く知られている現象である。その意味で、第一次大戦後の日本も欧米と同じように大衆化社会状況にあり、それにとともなう危機に同じく当面していたのである。そしてそれが一挙に爆発したのが、いわゆる米騒動であった。これによって、日露戦争前後に一部の知識人を中心に訴えられていた「帝国日本」の矛盾が、大衆的規模で訴えられるに至ったのである。

これの衝撃がどれほど大きくかつ広範囲に及んだかについては、その年の8月25日、『大阪朝日新聞』（26日付夕刊）が次のような記事を掲載し、大山郁夫、長谷川如是閑、鳥居素川らを巻きこむ筆禍事件（白虹事件）に発展したことから知られる。

金甌無欠の誇りを持つた我大日本帝国は、今や恐ろしい最後の裁判の日に近づいてゐるのではなからうか、「白虹日を貫けり」と昔の人が呟いた不吉な兆が黙々として肉又を動かしてゐる人々の頭に、雷のやうに閃く³⁷⁹

また9月24日には、大隈重信が次のような趣旨の上奏を行ったといわれる。

国民は今極めて危険なる発達の道程にあり、而して民衆の心理に一大変化を生じつつあり、国民はもはや権力の圧迫に服従するものにあらず、民衆はその権利を要求しつつあり、これ実に世界の大勢にして、ひとり日本のみ例外たる能わざるところなり³⁸⁰。

さらに米騒動の衝撃は後年の昭和維新の推進力となった人びとにも及んだ。たとえば満川亀太郎は、のちの猶存社へと発展する老社会の結成について、次のように述べている。

米騒動によって爆発したる社会不安と、講和外交の機に乗じたるデモクラシー思想の横溢とは、大正七年秋期より冬期にかけて、日本の将来の運命を決定すべき一個の楔機〔ママ〕とさへ見られた。一つ誤てば国家を台無しにして終ふかも知れないが、またこれらを巧みに応用して行けば、国家改造の基調となり得るかも知れぬ。そこで私共は三年前から清風亭に集まって、時々研究に従事しつゝあつた三五会を拡大強化し、一個の有力なる思想交換機関を作らうと考へた。かくして老壮会が出来上がった³⁸¹。

すべてこれらの“衝撃”のもとにあつたものは何だろうか。それは、満川が「米騒動によって爆発したる社会不安と、講和外交の機に乗じたるデモクラシー思想の横溢」と表現したものに他ならない。すなわち、それは大衆の発見であり、同時に彼らが生活する社会の発見である。その「発見」の“驚き”が、その後の様々な社会改造の思想を生んでいたのである。その意味で、米騒動は思想史上の画期となり、そこで登場した大衆は「改造」の思潮の揺籃だった。思想界のこのような動向を、中央公論社に入りたての記者・木佐木勝は、1919年の年末の日記に、「時代の波はいま烈しく動いている」、「吉野博士らの第三階級のためのデモクラシーに対して、第四階級のデモクラシーの主張が鮮明になってきたのも、今年の特徴だといわれている」³⁸²と記した。「第三階級」とはいわゆるブルジョアジーであり、「第四階級」とは労働者大衆である。既述のように、大衆の出現は資本主義の成長と並行している。米騒動とともに彼ら大衆は、その中に帝国日本の社会的矛盾を刻み込んで現れたのである。

社会的矛盾は、それらを体制内で解決して体制の生命力が尽きていないことを実践的に証明しようとする勢力と、矛盾を革命的に打開する条件が成熟していることを実践的に証明しようとする勢力との間で闘い抜かれる³⁸³。こうして、この時期に明らかとなった社会的矛盾に対する様々な対応が現れることとなった。その第一が、デモクラシーや社会主義の潮流である。これは、吉野作造と右翼団体・浪人会との間の立会演説会の余波から生まれた知識人団体・黎明会と、同じくその連鎖反応によって生まれ、のちに社会主義色を濃くする学生団体・新人会、そして新旧の「社会主義者」が合同して結成された日本社会主義同盟など、広く民本主義者や社会主義者を含む人びとである。彼らは主に普通選挙と労働問題を問題とした。第二は、北一輝に代表されるファシズム運動である。のちにいわゆる昭和維新運動の出発点とも「その人的貯水池」ともいわれるようになった老壮会や、その発展である猶存社が結成され、1921年には北の思想的影響下にある神州義団団長・朝日兵吾が安田善次郎を刺殺して、その後続くテロリズムの先駆となる。「天皇ヲ奉ジテ速カニ国家改造ノ根基ヲ完ウセザルヘカラズ」³⁸⁴という『国家改造法案原理大綱』中の北の言葉に示されるように、彼らは天皇との一体化に基づく国家改造を問題とした。そして第三が、体制側からなされた秩序再編の諸々の動きである。これには、「その後における官僚的国家再編の理念の原型といふべきものを打ち出し」³⁸⁵た地方改良運動。第一次世界大戦時に欧州交戦諸国で戦われた長期、消耗の持久戦、いわゆる総力戦の教訓から適用が図られ

た国家総動員体制の構想。協調会に例示されるような、統計学的手法の本格的な導入の下に行われたさまざまな社会調査（社会政策）。そしてこの時期に登場した産業合理化（フォードイズム）への対応、すなわち日本型フォードイズム³⁸⁶（「企業一家」主義と呼ばれる労務管理体制）がある。大戦や米騒動の影響の下、それらは発展する資本主義社会（大衆化社会）との乖離を埋めるべく、体制のそれぞれの領域において、現れた大衆を捕捉しようとしたのである。それはいわば、帝国主義のための体制内各領域の合理化であり、帝国日本の社会的危機を解決すべく試みられた国家の容量の拡大であった。

大杉「アナーキズム」は、資本主義化にともなって現れた社会的危機に答えようとすると同時に、この時期に進んだ帝国日本を特徴づける組織化、体制づくりと対決した。

第二章 〈生の拡充〉 — 「反逆」の原理

僕自身は革命家だと自称している。自らと平民階級とを *identifer* してゐる。そして自らの Cause と平民階級の Cause との為に、屢々犠牲になつた事を誇りとしてゐる。猶今後も何時でも犠牲になる準備のある事を誇りとしてゐる。そして此の誇りから、平民階級の自覚を促し、其の叛逆を煽動する事を、自分の仕事としてゐる³⁸⁷。

これは、『生活と芸術』第1巻第9号（1914年5月1日）に、雑誌の主幹である土岐哀果（善麿）に大杉が送った文章の一節である。ここで大杉は、「革命家」としての「自分の仕事」を、「自らの Cause と平民階級の Cause との為に」「犠牲になる」「誇り」から説明している。

第一部でわれわれは、大杉のアナーキズムを、彼の思想的原点から探ってきた。そこで明らかになったことは、「吃音」という彼の癖が「自尊の本能」を支えにして、反抗＝甘えという内的分節を持つ「腕白」という個性へと差異化したということであつた。上に引いた文章中に頻出する「誇り」という言葉は、彼の思想的原点が「革命家」としての彼の自覚を根底において支えていたことを示唆している。

本章では、この「誇り」と彼が呼ぶ内容である「反逆」に焦点を合わせて、大杉のアナーキズムの意味を明らかにする。

*

まず、前章に従い、公的な言論活動に踏み出した当時の大杉を困む状況を整理しよう。それは第一に、明治末期から顕著になつた「帝国日本」の閉塞状況であり、第二に、「大逆事件」後に逼塞した社会主義の「冬の時代」であり、そして第三に、各方面で顕著に感じとられた世代間の対立であつた。こうした「時代閉塞の現状」（石川啄木）を突き破るべく創刊されたのが『近代思想』である³⁸⁸。そしてその創刊号の巻頭を飾つたのが、大杉の「本能と創造」である。この論説は論壇への大杉のデビュー作となつただけでなく、鮮明な問題意識を持ち、その後の大杉の方向性を指し示しているという点で、極めて重要である。

これは、「此書（坪内逍遙の『所謂新しい女』—引用者）の文を借りて、平素僕等の抱いてゐる感想の一部分を現はに」³⁸⁹したものであるが、坪内の文章を引いて大杉は次のように書いている。

ヒルダは、「其の場、其時に斯うと感じた事を其儘に實行してしまふ女なのである。……考へてはみない、躊躇しない……万事本能でやつて了ふ……（中略）これは頗る意味のある事で……余り文明が進んで、智育が行届き過ぎて来たので、人間が神経過敏になつて智慧が煩細に働き過ぎる所から、昔は勇気に秀でてゐた男性の中に、今は甚だ臆病な取り越し苦勞ばかりをする女の様なのが輩出しはじめた。丸で最高度の近視鏡を掛けて危ない棧橋を渡る様な心持になつてゐる男が多く、余り案じ過ぎて足も手も出し得ない様なものも少なくない。（要するに）智識が進み過ぎて、誰

しも昔程に衝動的には仕事が出来ない。それに比べて見ると、女は本来が感情的に生まれついてゐるので、男の余り智慮が過ぎて臆病で何事も断じ得ないのを女が本能で補ふ。時としては思ひ切つた英断を行ふ……」僕は此の衝動的行為或いは本能的行為と云ふ事に重大なる意味を結びつきたい。即ち本能の偉大なる創造力を考へたい³⁹⁰。

ここに大杉が引いた文章の中で坪内が言っている「臆病な取り越し苦勞ばかりをする女の様なの」とは、「日露戦争後の新しい世代」、特に「煩悶青年」を指していると考えられる。加えて、「大逆事件」後のいわゆる冬の時代に「足も手も出し得ない様」になっている社会主義者の状態を念頭に置いて、大杉は坪内のこの指摘を取り上げたと考えられる。そしてそれと対比的に女性のうちに観察される「衝動的行為或いは本能的行為」「即ち本能の偉大なる創造力」に注目する。彼はこの「創造力」に「時代閉塞の現状」を開く切り口を認めるのである。そしてその後の文章にそれを展開していく。

大杉によれば、本能の本質とは、他の本能と関係しているということであり、その関係において本能は自らの本質を、あるいは質を受け取る。

快樂を求めて苦痛を避ける事は、云ふまでもなく人間の一本能である。(中略)けれども之れと反対に、尤も此の反対と云ふのはほんの皮相の観ではあるが、苦痛を通じて更に快樂を求める事も亦、同じく人間の本能である。(中略)そして此の表面上二つの本能が生と云ふメタルの裏表になつて、人間の生活本能とも云ふべきものを形づくる(傍点一引用者)³⁹¹。

二つの本能の関係は、「生」と呼ばれる。「生」は「即ち自我である。そして自我とは要するに一種の力である」³⁹²。その「論理」は〈生の拡充〉であり、「生の拡充は生そのものの根本性質である」³⁹³。それでは、〈生の拡充〉とはどのようなことなのであろうか。

感情若しくは本能は、生物本来の生きんとする意志から出発して、生存慾と生殖慾とに分れ、更に此の二つが其の周囲の事情によつて千変万化していく³⁹⁴。

上述のように本能の本質とは、他の本能と関係しているということであり、たとえばそれは「快樂を求めて苦痛を避ける事」と「苦痛を通じて更に快樂を求める事」との関係であり、「生存慾」と「生殖慾」との関係である。この関係がなければ本能はそういうものとしてありえない。すなわち、本能は最初から複数的であり、「一つの同じ本能」と思えるのは錯覚であつて、本能とはもともとそれとして自己同一的であることはないのである。本能はいつも自己同一性を欠くもの、内的な差異を含んでいるものであり、自己のうちに常に他なるものとの関係を含んでいる。この関係が「生」である。

大杉は、生の「根本性質」は〈生の拡充〉であると言うが、それならこのような拡充の本質に何が属しているのか、という問いが起こるのであろう。〈生の拡充〉とは或る自己超出である。ということは、生は拡充において己れ自身のより高い可能性を自分の前方に投企

して自分自身を前進させ、まだ達成されていないもの、これから達成されるべきものへ自分自身を志向させる、ということである。

人間には、自らの偉大を感じなければならぬ、従つて自らの意志の崇高を自覚しなければならぬ、と云ふ本来の欲望がある³⁹⁵。

この「本来の欲望」を、大杉は「自尊の本能」³⁹⁶と呼ぶ。そして、「此の自覚は闘争によつて、自己に対する又は自己の欲望に対する、及び物的又は智的障害物に対する闘争によつて、始めて獲得される」³⁹⁷。この「闘争」を大杉は〈生の闘争〉と呼ぶ³⁹⁸。したがって〈生の闘争〉とは、「自尊の本能」に向かつての「本能の、本能との闘争＝関係」である。彼によれば、生は闘争なのである。

生は永久の闘ひである。

自然との闘ひ、社会との闘ひ、他の生との闘ひ、

永久に解決のない闘ひである³⁹⁹。

大杉の考えでは、あらゆる事象はそれを具体的に占有する闘争の関係のなかで解釈され、その意味を定められ、評価されなければならない。一つの限定された性質、資質、特性等そう信じられているものは、常にそれ自身として充満しているわけではなく、絶えず競い合う諸力の組み合わせに応じて、そう現象しているだけである。先に引いた「快楽を求めて苦痛を避ける」「自己保存本能」⁴⁰⁰と「苦痛を通じて更に快楽を求める」「自己超越本能」⁴⁰¹をめぐる議論はこれに基づき理解される。大杉によれば、「兎角に人間は、他の大なる苦痛には眼をつぶつて、或る小なる快楽に甘んじ且つそれに執着する怠惰性、臆病性をもつてゐる」⁴⁰²。だがそれは「人間の生活本能」に対する錯視である。なぜなら、「苦痛を通じて更に快楽を求める事も亦、同じく人間の本能」だからである。快楽と苦痛は一見それとして定まった対象と思えるが、苦痛とは快楽のある度合い、快楽の激しさの一つの度合いに他ならない。それぞれ人間のうちで、快楽と苦痛はいつどんなときも働いている。互いに対比され結び合わされ、相関的にその強さを競っており、「あたかも二人の格闘者が互いに上になったり下になったりして闘っているように、組んずほぐれつしているのである」⁴⁰³。快楽と苦痛は、どちらか一方が他方よりも優勢を占めているさまを表しているだけである。

生という「本能の、本能との関係」において、ある本能は一次的、能動的に推す作用として現れる。それに対して、またある本能は反作用的に対応し、制御したり、調整したりする作用として現れる。より深い本能は制圧し、別の本能は服従する。生とは、こうした本能と本能との関係の複合性である。そしてこの「生の神髄」は「自我」、すなわち「自尊の本能」という「欲望」である。

以上を踏まえて整理すると、大杉の〈生の拡充〉とは、「自尊の本能」への「本能の、本能との関係」と考えることができる。「本能の、本能との関係」は根本的に言って、「自尊

の本能」を拡充させようと欲している。「自尊の本能」とは大杉によれば、「自己の優越を証拠立てたい」⁴⁰⁴ということである。「自己の優越を証拠立てたい」といっても、權威を欲するという意味ではない。既成の秩序^{ヒエラルキー}＝価値に応じて「自己の優越を証拠立て」ることではない。「自己の優越」がそう理解されがちなのは、「感情や気質の差別を生ぜしめる吾々の生理状態其者までが、此の征服の事実によつて等しく甚だ影響されてゐる」⁴⁰⁵からである。「自己の優越を証拠立てたい」ということは、「自らの偉大を感じなければならぬ、従つて自らの意志の崇高を自覚しなければならぬ、と云ふ本来の欲望」である。それ故、「自己の優越を証拠立てたい」ということは、何かを欲しがったり、手に入れることではなく、むしろ創造しよう、与えようとするのである。この「自己の優越を証拠立てたい」と欲する「本能の、本能との関係」から、互いに関わり合っている本能の量の差異が派生し、かつまたこの関係において各々の本能に帰す質も生み出される。

この関係のなかで、もし「自尊の本能」の「自己の優越を証拠立てたい」という本質を誤認して、既成の価値を欲しがったり、手に入れることによって「自己の優越を証拠立て」ようとしたり、あるいは能動的に推されたことに対抗して制御することで、自己を守るのだ、本来の自己同一性を保つのだと信じるならば、自己がそうでないものに対立し、敵対して、そうした他なるものを否定する方向へ動く。そうすることで、生が拡充すると錯覚するのである。それが反動性であり、本能が自己保存的なものへと差異化することである。こういう方向性も〈生の拡充〉（「生物本来の生きんとする意志」）の一つの局面、一つの質であり、この場合は「自己保存本能」（「生存慾」）が優位に立つ。この状態を大杉は〈征服の事実〉と呼ぶ。

原始以来人類は既にその生の拡充の為に、その周囲との闘争と、及びその周囲の利用とを続けて来た。又人類同士の間にも、お互の生の拡充の為に、お互の闘争と利用とを続けて来た。（中略）人類同士の闘争と利用とは、却つてお互の生の拡充の障礙となった。即ち誤まれる方法の闘争と利用との結果、同じ人類の間に征服者と被征服者との両極を生じた⁴⁰⁶。

〈生の拡充〉の一つの質として自己保存的なものが優る時、ひとは自己保存のために「ランク、つまり地位と呼ばれるところの差別的評価にもとづく、比較的安定した相互作用のパターンをもつシステム」⁴⁰⁷＝ヒエラルキーを作り、秩序の固定化に努めようとする。すなわち、同質的な「同一者」を構成員とする垂直的な秩序——同一者どうしの境界の固定化を引き起こすような秩序——を築こうとする。

一方、もし「自尊の本能」の本質に忠実に「自己の優越を証拠立てたい」とするならば、自らの価値を創造したり、与えることによって「自己の優越を証拠立て」ようとしたり、あるいは自らのそうした差異化の動きを肯定する方向へ動く。言い換えれば、多数多様化を肯定しようとする。それが能動性であり、本能が自己超越的なものへと差異化することである。こうして「自尊の本能」への本能と本能との関係の一つの質として、すなわち〈生の拡充〉（「生物本来の生きんとする意志」）の一つの質として、この場合は「自己超越本能」

（「生殖慾」）が優位に立つ⁴⁰⁸。

したがって大杉の「反逆」の意味は、諸々の本能が能動性へと差異化すること、〈生の拡充〉（「生物本来の生きんとする意志」）のうちで「自己超越本能」（「生殖慾」）が勝利すること、征服された己れを破壊する「乱調」に至るまで勝利することである。自我が、己れを抑圧するさまざまなものと闘い、それらに反逆するだけでなく、さらに己れ自身をも破壊する「乱調」に至るとき、「此の自己超越の本能は、遂に自己保存の本能に打克つて、時として自己犠牲の行為にまで進む。此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。却つて自己の生の崇高なる肯定であると共に、又其の実り多き拡大の予想である」⁴⁰⁹。

大杉もたびたび言及するニーチェは次のように言っている。

無邪気さは、どこにあるのか？生殖への意志があるところにある。そして、自分自身を超えて創造しようとする者こそ、最も純粋な意志の持ち主だ。美はどこにあるのか？わたしが一切の意志をもって意志せざるをえなくなるころにある。影像が単なる影像に終わらないように、わたしが愛し、破滅しようとするところにある。愛することと破滅すること、これは永遠の昔から相伴うものだ。愛しようとする意志、それは、よろこんで死のうとすることだ。あなたがた臆病者に、わたしはこれを言う！

410

「美は乱調に在る」という大杉の一文は、このニーチェの生殖（生成）への意志を表しているともいえよう。

しかしそれにもかかわらず、大杉が見るところ、歴史において際立つのは奇妙な「歴史の繰返へし」⁴¹¹である。すなわち反動的なものへと差異化する本能が勝利をおさめ、〈生の拡充〉の質として、自己超越本能ではなく、自己保存本能が優るのである。

個性の発達を全く無視し、且つあらゆる手段を以てそれを抑圧する、今日の社会制度の下に在つては、眞の個人的行動は、其殆んど到处に於て、常に困難と苦痛と危険とに遭はなければならぬ。そして彼の第一本能は、吾々に妥協を命じ、屈辱を強ひる。吾々をして、ただ生きて行くと云ふだけの、生の安全を保たせる。そして吾々には、此のただ生きていくと云ふだけの生に対しても、猶猛烈な執着、即ち自己保存本能がある⁴¹²。

大杉の考えでは、こうしたオリエンテーションは〈征服の事実〉に起因している。

そして僕自身の中にも、亦僕の生活を障礙する有らゆる種類の服従道徳が、此等の制度によつて僕の骨髓にまで刻み込まれてゐる。斯くして其の起源を同じうする内外の障礙の為に、僕は殆んど僕自身を生活してゐないのである⁴¹³。

それ故、この〈征服の事実〉を破壊することが、大杉の課題となる。

僕は先づ、僕自身の生活を障礙する一切のものを、僕自身の中に、及び僕の社会的周囲の中に、極力破壊せねばならぬ。僕の生活の経験は、そして僕の社会学的智識は、此等の障礙の大部分が、現在の社会組織の反影に過ぎない事を教へる。利害関係の全く相反する雇主と雇人。主人と奴隸。征服者と被征服者。僕の社会的周囲は、此の組織を維持せんとする暴力と欺瞞とに拠る有らゆる制度の鎖を以て、僕の生活を障礙してゐる。そして僕自身の中にも、亦僕の生活を障礙する有らゆる種類の服従道徳が、此等の制度によつて僕の骨髓にまで刻み込まれてゐる⁴¹⁴。

〈征服の事実〉とは、「僕自身の生活を障礙する一切のもの」であるが、「此等の障礙の大部分が、現在の社会組織」すなわち資本主義社会組織の「反影」である、と大杉は言う。それでは「此の組織を維持せんとする暴力と欺瞞とに拠る有らゆる制度の鎖」や、「此等の制度によつて僕の骨髓にまで刻み込まれてゐる」「服従道徳」とは如何なることなのであろうか。大杉によれば、これらが「僕の生活を障礙してゐる」のである。

これを考えるにあたって参考になるのが、平和学における構造的暴力の概念である。「構造的暴力」とは、ノルウェー出身の社会学者、ヨーハン・ガルトゥングが提示した概念である。ガルトゥングによれば、「暴力とは、実際に実現されたものと潜在的に実現可能であったものとのあいだにギャップを生じさせたもの（あるいは、その減少を妨げているもの）と定義できる」⁴¹⁵。ガルトゥングは暴力を二つに分け、暴力を行使する主体が存在する場合、その暴力を個人的または直接的暴力と呼び、このような行為主体が存在しない場合、それを構造的または間接的暴力と呼んで、構造的暴力が存在する状態を社会的不正義と呼ぶ。構造的暴力は搾取と抑圧という二つを基本形態とし、その一般的定義は不平等に、とりわけ権力の配分における不平等に求められる。「不平等主義的配分を維持するのに役立つ」ことは、「したがって構造的暴力のメカニズムとみなすことができる」⁴¹⁶。構造的暴力は、現実的可能性を潜在的可能性に近づけるための建設的努力に知識と資源を向けることを不可能にするのである。

以上をまとめると、ガルトゥングは暴力を、「他者の行動の直接的結果として人間に危害をおよぼす暴力」と、「諸個人の協調した行動が総体として抑圧的構造をささえているために、人間に間接的に危害をおよぼすことになる暴力」⁴¹⁷とに区別して、前者を「個人的暴力」、後者を「構造的暴力」とするのである。それによって彼は、それまで主に戦争や政府の軍事的な抑圧など、直接的な暴力を指していた暴力の概念を、国際および国内の社会構造に起因する貧困、飢餓、抑圧、疎外、差別等にまで広げるのである。

それでは、このガルトゥングの「構造的暴力」と大杉の〈征服の事実〉とはどのような関係にあるのであろうか。もちろん大杉は「構造的暴力」なる概念を使っていない。しかし彼の議論はほぼ「構造的暴力」について語っていると見てよい。たとえば、「鎖工場」は、この構造的暴力の再生産過程を描いたアレゴリーの傑作である。

「夜なかに、ふと目をさまし」た「俺」は、「無数の人間」が、「鎖を造つてゐる」光景

を目の当たりにする。「妙なところだなあと思つてみると、何んだか俺のからだの節々が痛み出して来た。気をつけて見ると、俺のからだにもやつぱり、十重二十重にも鎖が巻きつけてある。そして俺もやつぱりせつせと鎖の環をつないでいるのであつた。俺もやつぱりこの工場の職員の一人なのであつた」⁴¹⁸。

「この工場」とは資本主義社会組織であるが、重要なのは「無数の人間」と同じく「俺」も、「此の組織を維持せんとする暴力と欺瞞とに拠る有らゆる制度の鎖」の「環をつないでみる」「職員の一人」だという自覚である。これは明確に、構造的暴力を認識した言葉である。すなわち、ここで大杉は、単に「他者の行動の直接的結果として人間に危害をおよぼす」のではない、「諸個人の協調した行動が総体として抑圧的構造をささえているために、人間に間接的に危害をおよぼすことになる」構造的暴力を描いているのである。次の言葉はこのような認識から発せられている。

俺ひとり俺の鎖を解かうとしても、どうしても解けない鎖が沢山ある。俺の鎖と皆んなの鎖とは、巧みにもつれ合ひつなぎ合つてゐる。どうにも仕方がない⁴¹⁹。

そこから大杉は「鎖」を解くべく、「自覚せる戦闘的労働者」に向かつて次のように説く。

私どもは、私ども自身の生活を見るに、目に見える鉄の鎖や手かせ足かせで、縛られてはゐないものの、やはりいろいろな目に見えない鎖や手かせ足かせで、生涯しばりつけられてゐるのです。かうして生きて行く事が、其のまま終身懲役になつてゐるのです。そして此の終身懲役を親からゆずり受けて、更にそれを子や孫にまでもつたへて行かうとしてゐるのです⁴²⁰。

これはゴヤの絵画「囚人」を題材に、労働者の階級的自覚を説いた文章の一節であるが、ここでも資本主義社会組織の構造的暴力が言明されている。

そればかりではない。「主人はわれわれ貧乏人に仕事を与へて、ともかくも食はしてくれる恩人だなぞと思つては、大変に事が違ひます」と封建的精神構造からの脱却も説かれる。このように大杉の〈征服の事実〉は、構造的暴力（「鎖」）とその内面化（「服従道徳」）を表しているのである⁴²¹。

大杉によれば、社会構造に起因する貧困、飢餓、抑圧、疎外、差別等の構造的暴力の中に暮らす「私どもは、あたりまへに生きて行くだけの、自由をもつてゐませぬ。（中略）ほんとうに私どもは、監獄と云ふ特別の建物にこそ入つてゐませんが、又目に見える鉄の鎖や枷をつけてこそゐませんが、此の世の中の囚人なのです。しかも生涯の間此の囚人の生活を送らなければならぬのです」⁴²²。それでは、「此の囚人の生活」（〈征服の事実〉）から脱け出すためにはどうすればよいのか。それについて大杉は次のように書いている。

私どもがあゝの絵（「囚人」－引用者）を見て感じた戦慄は、私どもをして此の生活から遁れ出でしめる、私どものほんとうのいのちの芽であります。私どもは此のいのち

ちの芽をどこまでも育てあげて行かねばなりません。戦慄から憤懣に、憤懣から激怒に、激怒から……に、そして遂に私どもは、全く此の生活から遁れ出る道をさがしあてる事が出来るのです⁴²³。

このなかで大杉は、「戦慄」が「此の生活から遁れ出でしめる」「いのちの芽」であると説いている。それでは「戦慄」とはいかなるものなのだろうか。

実際に彼が囚人だった時の体験を書いた文章の中に、それを知る手がかりがある。少々長い重要な文章なので引用する。

1908年から1910年までの二年半を過ごした、千葉監獄でのことである。ある日、大杉が運動場から帰って、しばらく休んでいると、突然一匹のトンボが窓から入ってきた。

生命のあるもの少しでも自分の生命と交感する何物かを持つてゐるものは、堪らなく懐しい。空に舞ふ鳶。夕暮近く高く飛んで行く鳥。窓のそとで呟く雀。然るに今、其の生物の一つが、室の中に飛びこんで来たのだ。僕は（中略）散々に追ひ廻はした末に、漸くそれを捕へた。僕は此のトンボを飼つて置くつもりだった。（中略）僕はトンボの羽根を本の中に挟んでおさへて置いて、自分の手元にある一番丈夫さうな片の、帯の糸を抜き始めた。其の糸きれを長く結んで、トンボをゆはへて置くひもを作らうと思つたのだ。が、さうして、厚い洋書の中に其の羽根を挟まれて、切りにもみ手をするように手足をもがいてゐるトンボに、折々目をくぼりながら、もう大ぶ糸も抜いたと思ふ頃に、ふと、電気にでも打たれたかのやうにぞつと身慄えがして来た。そして僕はふと立ちあがりながら、其のトンボの羽根を持つて、急いで窓の下へ行つて、それをそとへ放してやつた。僕は再び自分の席に帰つてからも、暫くの間は、自分が今何をしたのか分らなかつた。（中略）何んでも糸を抜いてゐる間に、「俺れは捕へられてゐるんだ」と云ふ考がほんのちよつとした閃きのやうに自分の頭を通過した事を思ひ出した。それで何にもかもすつかり分つた。此の閃きが僕に或る電氣を与へて、僕のからだを窓の下まで動かして、あのトンボを放してやらしたのだ。（中略）そして其時に僕は、僕のからだの中に、或る新しい血が滔々として溢れ流れるのを感じた。其後僕は、いつも此の事を思ひ出すたびに、僕の其時のセンチメンタリズムを笑ふ。しかし又翻つては思ふ。此のセンチメンタリズムこそは本当の人間の心ではあるまいか。そして僕は、此の本当の人間の心を、囚はれ人であつたばかりに、自分のからだの中に本当に見る事が出来たのではあるまいか（傍点—引用者）⁴²⁴。

「自分の生命と交感する何物か」とは、自由である。その直後の文に注意すれば、描かれている動物は鳥であり、それらの修飾は、「空に舞ふ」、「高く飛んで行く」、「窓のそとで呟く」、と全て自由を連想させる。大杉にとって、「生命あるもの」とは「自由であるもの」なのである。

「然るに今、其の生物の一つが、室の中に飛びこんで来たのだ」。それを「捕へた」ことは、縮減された自分の自由を手に入れる感覚だったのではないだろうか。

だが、トンボを飼っておこうとして、糸切れで結わえようとしたその時、彼は「ふと、電気にでも打たれたかのやう」な「身慄え」に打たれる。この時に大杉を打った「電氣」の正体は、「俺れは捕へられてゐるんだ」という「閃き」である。羽根を挟まれてもがいているトンボは、捕らえられている自分の姿である。「高く飛んで行く」鳥と、「ゆはへ」られんとするトンボが対比される。そして「ゆはへ」られんとするトンボは、今まさにそれを「ゆはへ」んとしている自分ではないのか。この「身慄え」が走った時、大杉は「ふと立ちあがり」、「急いで窓の下へ行つて、それをそとへ放してやうた」のである。この短い一節の中に立て続けに現れる「ふと」という副詞は、この行為が彼の意識の最奥の部分から発せられた本能的行為であることを表している。「そして其時に僕は、僕のからだの中に、或る新しい血が滔々として溢れ流れるのを感じた」のである。この「或る新しい血」を、大杉は「センチメンタリズム」と呼ぶ。それは、トンボを「捕へた」ほど、「自己保存」が優位となっていた本能において、トンボを「放してやらした」ほど、「自己超越」が優位となり、「本能の、本能との関係」が「自由の本能」⁴²⁵に差異化すること（〈生の拡充〉）を表している。そして、この「新しい血」（「自由の本能」）こそ「本当の人間の心」であるとして、「僕は、此の本当の人間の心を、囚はれ人であつたばかりに、自分のからだの中に本当に見る事が出来たのではあるまいか」と述べているのである。

ここでは、大杉が「自分のからだの中に本当に見る事が出来た」と書かれていることが、注意される。これは彼にとって、自由が理論の中にある理屈ではなくて、まず「からだの中」にある本能であることを伝えている。この本能（「権力意志」）の「奮起」⁴²⁶を、彼は述べているのである。

「私どもがあゝの絵を見て感じた戦慄」とは、この本能の戦慄であり、それは大杉がトンボを「ゆはへ」ようとして感じた「身慄え」である。囚われているからこそ感じとられる「自由の本能」。ここから大杉は出発する。「戦慄から憤懣に、憤懣から激怒に、激怒から……に」、「権力意志が奮起する」時、「私どもは、全く此の生活から遁れ出る道をさがしあてる事が出来る」のである。したがって〈征服の事実〉とは、究極的には「此のいのちの芽」が押し潰されることである。自己保存的なものへと差異化する本能が優位を占め、〈生の拡充〉の質として「自己保存本能」が「自己超越本能」を圧倒し、自己超越的、活動的と錯覚された反動性があらゆる能動性を縮減することである。〈征服の事実〉は能動性の有する推力を減法する。それが可能なことから引き剥がし、全ての本能が自己保存的なものへと差異化してしまうよう引きずっていく。弱まった「自由の本能」、手足をもがれた「自由の本能」、その激しさがゼロに近い状態しか認めない。

大杉は〈征服〉された〈他人の自我〉について語っている。近代社会は前近代社会よりもいっそう〈征服の事実〉を内面化したと言える。いわば、「兵隊の足並」⁴²⁷が個々人の内面に導入されたのである。

たとえば、近代的な社会秩序や生活様式の形成に大きな役割を果たしてきた軍隊⁴²⁸は、自らを「中央」、外部を「地方」と称して、「中央」を絶対視した。「地方」の生活（民衆の生活）は、「中央」の次元から見れば無価値である。とりわけ、そこで通常の人間の感覚性、感情性、欲望などの領域は、いかなる価値づけもしえない。ただ一つ認められるとすれば、

それは厳格に軍隊的な規律によって、国家的・道徳的に有意義な目的に役立つ場合だけである。日々、自己を審問しなければならない。無益な消費に伴う感覚的な快樂とか、不必要な欲望に惑わされていないかどうかを、日常的に点検しなければならない。そうすることで個々の軍人がなしうることは、天皇から委託された固有のもの（生命、身体、精神、財産など）をよく管理し、与えられた任務を果たすこと、そして昇級を期待すること、だけである。天皇への献身は、昇級を約束する。また叙勲を約束する。しかし「自由の本能」の最も弱まった形態、最も病んだ、反動的な形態を受け入れるという条件でのみ昇進する、叙勲すると約束する。それは、生の多様性＝自由を否定して、天皇の下での同質的な平等という建前（一君万民）の下で形成される、「同一者」の秩序＝ヒエラルキーの中での約束である。しかるに反動性を能動性と取り違えている人間は、そのことに無自覚なままなのである。大杉の表現に従うならば、〈征服の事実〉と「自己保存本能」との同盟関係が、〈他人の自我〉である。

それでは史上あった革命は何であるというのであろうか。大杉の考えでは、これまで革命は反響を呼ぶ大事件ではあるが、十分な事件ではない。この出来事はまだその十分な意味と価値を持っていないのである。なぜならば、これまで長い歳月主人に服従してきた人間、そうすることで「自己の優越を証拠立て」ようとしてきた人間がそのまま続いている限り、革命は終わっていないからである。

主人に喜ばれる、主人に盲従する、主人を崇拜する。これが全社会組織の暴力と恐怖との上に築かれた、原始時代からホンの近代に至るまでの、殆んど唯一の大道徳律であつたのである。そして此の道徳律が人類の脳髓の中に、容易に消え去る事の出来ない、深い溝を穿つて了つた。服従を基礎とする今日の一切の道徳は、要するに此の奴隷根性のお名残りである⁴²⁹。

〈征服の事実〉は持続し、殆ど変わらない。かつて〈征服の事実〉は「封建的価値」の下で生の価値を貶めること、生の過剰な能動性を否定することを意味した。今や〈征服の事実〉はそれらの価値に代えて「民主的な」価値を置くのである。「見よ。われわれは民主政治を發明した。奴隷は一掃された。今やわれわれが主人である！」

しかし、「奴隷」が「主人」を追い払ったように見えて、実はその構造と意識を保全した時、「奴隷」は自由になったと言えるのだろうか。同じ反動的な生、同じ「奴隷」であつて、かつては封建的な価値を奉ずることで勝利していたのが、今度は「民主的な」価値を奉ずることで勝ち誇るだけである。「彼等はただ主人を選んだ。主人の名を変へた。そして遂に根本の征服の事実そのものに斧を触れる事を敢てしなかつた」⁴³⁰。相変わらず服従する者が〈主人〉と名乗り、弱者が強者と錯視され、低さが高さと呼ばれる。変化があつたとすれば、ひとは外的權威によって受動的に禁じられていたもの、外側から奉じさせられていたものを、今度は自分で進んで自らに禁じ、自発的に奉ずるようになったという点だけである。ひとは「代議政治其者が各個人の充実せる活動を妨げる事実を知らない」。主人・奴隷関係を語る時、大杉は外觀上の主人・奴隷関係以上に、主体のうちの主人・奴隷関係

について語っているのである。彼は言う。

嘗て僕は『平民新聞』の中に云つた。参政権は人間としての棄権であり、国政とは人間を駄獣化する事であると。此の見解からすれば、「一国の法規は」もともと「各個人の自覚、各個人の正当なる活動に対して、妨碍となり、不便である」べき筈のものであり、従つて「国政に対し何等の責任をも負はざれ無いが為めに、国民中の各個人は、自尊心を増促さることが無い」と云ふ筈はない。却つて国民中の各個人は、（中略）国政に対して何等かの責任を負う事を以て、其の自尊心を傷つけられねばならぬ筈である。又此の国政を〇〇（破壊—引用者）若しくは〇〇（無く—引用者）する事を以て、真に其の自尊心を増促されねばならぬ筈である⁴³¹。

大杉によれば、「国政」とは人間の「自由の本能」（「自尊の本能」）を「自己保存本能」に替えて、人間を国家という檻の中で飼ひ馴らすことなのである。それは〈征服の事実〉に他ならない⁴³²。「僕等の受けた知育や徳育や体育は、要するに僕等をして、主人の為に役立つべき聡明な、温順な、そして強健な小動物として了つたのだ」⁴³³。諸々の価値は、外見的には変わるように見える。しかし本質的な構造は変わらない⁴³⁴。それらの価値が依拠している視角、価値評価の仕方は何も変わらないのである。

政府の形式を変へたり、憲法の条文を改めたりするのは、何でも無い仕事である。けれども過去数万年或は数十万年の間、吾々人類の脳髓に刻み込まれた此の奴隷根性を消え去らしめる事は、中々に容易な事業ぢやない。けれども真に吾々が自由人たらんが為めには、どうしても此の事業は完成しなければならぬ⁴³⁵。

「此の事業を完成」させるため、大杉はこの価値評価の仕方の転換を、すなわち〈征服の事実〉の転換を図る。そのための原理が、〈生の拡充〉なのである。現在の^{ヒエラルキー}秩序＝価値を否定し、またした後には新たな^{アーキ}秩序＝価値が必要となる。そのためには、新たな^{アーキ}秩序＝価値の「原理」が求められなければならない。「政治！ 法律！ 宗教！ 教育！ 道徳！ 軍隊！ 警察！ 裁判！ 議会！ 科学！ 哲学！ 文芸！ 其他一切の社会的諸制度!!」⁴³⁶を否定する大杉にとって、それはそういったもの以前に現に存在する、一切の生の根本性格に求めるよりない。大杉はその根本性格を〈生の拡充〉という概念でとらえようとするのである。〈生の拡充〉とは「生」のことである。大杉の考えによれば、拡張も充実も「生」の発現形態に他ならないが、「生」は〈自己の優越を証拠立てようとする〉その限りで「生」なのである。「歴史は、人類が其の不安なる進行を追うて行く、道である。（中略）此の道の上を社会的生活意志は、自らを超越せんとし、其の現在ある所より先へ、其の現在欲する所より先へ行かんとして、たゆみなく努めてゐる」⁴³⁷。したがって、もし現状維持や現状に対する屈従に甘んじるようになれば、「吾々の生は、吾々の自我は、停滞し、腐敗し、壊滅する」⁴³⁸。大杉は「生」のその〈自己の優越を証拠立てたい〉という明確な内的分節を持った構造を〈生の拡充〉という概念で言い当てようとしているのである。要

するに〈生の拡充〉とは、〈征服の事実〉によって自由が奪われ、その秩序^{ヒエラルキー}＝価値によって形成される「他人の自我」におとしめられた「自我」に、もう一度自由を回復するための「反逆」の原理なのである。

大杉は〈征服の事実〉（反動性）に抗して、〈生の拡充〉（能動性）に賭ける。「諧調」ではなく、「乱調」を、「同一性を保つ」ことではなく、「多数多様化する」ことを肯定する。もともと、それとして定まる同一性をいつも欠いており、常に内的な差異化の動きを含んでいる「吃音」の次元の持つ「生」を、価値づけようとする。「生の拡充」における美的な破壊＝創造の賛美はその皮切りである。

それでは、この〈生の拡充〉はいかにして実現・再生産されるのだろうか。ここで大杉は、「種を一つの新しい個性として見ると云ふ暗示」を出す。

そして、さうするには（地上に個性の完成を求めるためには－引用者）、前にちよつと云つた種を一つの新しい個性として見ると云ふ暗示を何んとかして生かして来なくちやならぬ。若しそれが何等かの形式で生きて来る事が出来れば、そこに吾々に（原文ママ）、個人対社会と云ふ、極めて重要なそして又極めて困難な人生問題に触れる事になる⁴³⁹。

「個性の完成」とは〈生の拡充〉である。そして「何等かの形式」とは、大杉のいわゆる社会的個人主義、すなわちアナーキズムである。そうしてみれば、社会思想としての大杉のアナーキズムの理論的基礎が、生物学的な見方、より厳密には進化論的な見方であることが諒解される。この見方を直截に展開したのが、上に引いた「生物学から観た個性の完成」である。したがってわれわれはこれを見ることによって、大杉「アナーキズム」の理論的基礎を理解すると同時に〈生の拡充〉の内容をいっそう明らかにして、さらにそれを実現する展望を探ることができよう。

「生物学から観た個性の完成」の主題は、「生命の運動の方向」⁴⁴⁰すなわち「進化」である。大杉は「生の拡充」と同じくこの主題を、「個性の運動」⁴⁴¹に絞って論じるのである。

主題を論じるにあたって、大杉は仮説を提出する。それは、「『不慮の出来事と云ふやうなものは、もう私には起らない。今私に何にか起るとすれば、それは皆んな私自身なのだ。』」⁴⁴²というニーチェの『ツアラトウストラ』の言葉である。これを大杉は「個性の完成」を宣言する「生命其者の暗示」⁴⁴³であると言う。その理由は、この「殆んど全く主観だけから出た一豪語」⁴⁴⁴が、「自己保存本能」（反動性）すなわち「生の疲れ」⁴⁴⁵から出たものではなくて、「自己超越本能」（能動性）すなわち「生の戦ひ」⁴⁴⁶から出たものだからである。この考えに立って大杉は、「ニイチエの主観と直観とに科学の純客観的真理を裏書きし」⁴⁴⁷ていくのである。

大杉はまず、「個性の完成」の経路を「個体の独立性」から論じる。独立とは「外界及び其の影響からの独立」であるが、大杉によれば、それは「外界の何物にも頼らないと云ふ消極的のものではなく、却つていろいろなものを利用して自分の仕事の材料にすると云

ふ積極的のもの」⁴⁴⁸である。そのための方法としては、第一に身体をだんだん大きくして
いって宇宙と同じ大きさになること、第二に身体の構造を無限に複雑にして、外界のどん
な出来事にも対応できるようにすること、そして第三に知覚、記憶、推理等の「精神的力」
⁴⁴⁹を完成させて、その無限の対応力によって外界への適応力を高めること、がある。その
うち、第一、第二は現実の人間にとって明らかに不可能であり、第三にしても、かなり限
界がある。

そこで大杉は、「個体の異質性」へと議論を進める。大杉はここで、「個体を『自然に孤
立し自然に閉塞した一体系』と見てみる」⁴⁵⁰ベルクソンの見方を援用して、「体系の肝心
な本質」である「統一」⁴⁵¹に注目する。なぜなら、「全体の統一と云ふ裏には、個体の異
質性、即ち各部分の性質が違つてみると云ふことが含まれてゐる」⁴⁵²からである。大杉に
とって、個体の異質性は、決定的に重要である。なぜなら、異質性が発生する時、「完全個
性への本道」すなわち進化が始まるからである。

最初の生物が進んで、同質的でない生物が生まれた時、先に云つた有らゆる動物の
吾れ先にと進んで行く完全個性への本道が始まる。そして此の本道を先きへ先きへと
進むに従つて益々其の異質性が大きくなる⁴⁵³。

大杉によれば、進化（「完全個性への本道」）とは同質性から異質性への発展、すなわち
差異化の作用である。生物は進化するに従つてその異質性が大きくなる。「従つて或る個体
がより多くの独立性を得、より多くの個性を得るには、其の各部分の異質性を増さなくち
やならぬ」⁴⁵⁴。「独立性」と「異質性」とは、個性の完成において、同等かつ不可分なの
である。こうして個体とは、多様性の中の統一“Unity in Diversity”⁴⁵⁵である。

ところで人間は、「脳髄と云ふ構造の発達のお蔭で、無機物で道具を造る事を覚え、其の
道具をいろいろな構造の代りに使つて、それにいろいろと違つた作用をさせる」⁴⁵⁶ことが
できるようになった。そのため、「意識の状態の差異と云ふ事」⁴⁵⁷が非常に重要になる。

斯くして個体は、同時に存在する諸構造の異質と云ふ方法によつて其の完全個性へ
の長い道を進んだあとで、時を違へて存在する、従つてより無数であり且つより異質
的である意識状態の異質と云ふ新しい方法を発見したのであつた（傍点－引用者）⁴⁵⁸。

かくて、進化は多数多様化であるというのが、「個体の異質性」の議論の結論である。
だが大杉はこうして意識状態の差異化を続けていくことで個性の完成ができるかどうか
について疑問を述べて、さらに「個体の持続性」という観点を導入する。これによって、「今
までは平面的空間的にだけ見てゐた個体を、今度は立体的時間的に見」⁴⁵⁹ることができる
のである。個体の持続性は、あらゆる生物に共通し、その存在の基礎の一つになっている。
個体は持続することによって、その完成への道をさらに進む。しかし、この持続にも限り
がある。個体は必ず死をともしなうからである。

それでは、死という障害を突破することは不可能なのであろうか。ここで大杉は、「一

体死とは何んだ」⁴⁶⁰という問いを立て、それを解決するために種概念を持つてくる。個体は、生殖によって、それ自身の中から新しい個体を創り出す。そこでは、いずれの種においても、時間の上で個体の継続がある。要は、各々の個体がより以前の原形質から出たもので、それぞれが共通の設計図に基づいて造られていなければならないのである。

斯くして生は、個体の死によつて一旦中断されたやうに見えた完全個性への本道(進化—引用者)を、更に生殖によつて続けて行く事が出来るようになった。(中略)自分の形は一旦死ぬのであるが、其の内容は更に新しい形となつて、他の個性の中に、其の種の中に生きて行く⁴⁶¹。

ここに、先に引いた、自己超越本能が自己保存本能に打ち克つて自己犠牲の行為にまで進む場合、その「自己犠牲は、もはや、自己の生の単純なる否定ではない。却つて自己の生の崇高なる肯定であると共に、又其の実り多き拡大の予想である」という、「賭博本能論」の議論との照応を見てとることができる。主体の定位が破れるまでの〈生の拡充〉＝「乱調」という大杉の議論の背後に、「種の持続性」という見方の存在が指摘されるのである。こうして、「各個体は種と云ふ全体及び其の作用の継続を続けさせるために皆んな一緒になつて働くのだ。そして、こんどこそは、其の持続性が永久に亘つて行く」⁴⁶²。

ただし大杉において、「個体」は「種」に奉仕するものとして下位に位置づけられているのではない。それとは異なり、両者はともに「ただ一つの連続した流れの一部」として等しく位置づけられている。

個体が其の種の他の個体から生まれ出たものであると同じく、種も亦生物の他の種から生まれ出たものである。そして又有らゆる生物は、別々に離れて生活し別々に違った個性を持ちつつも、やはり同じ実質の原形質が手出しこそしない、しかしなかなか頑強な無機物の世界に侵入して攻略して前へ前へと進んで行く、ただ一つの連続した流れの一部に過ぎないのだ。すべてのものは連続してゐる(傍点—引用者)⁴⁶³。

この「有らゆる生物は、別々に離れて生活し別々に違った個性を持ちつつも、やはり同じ実質の原形質が手出しこそしない、しかしなかなか頑強な無機物の世界に侵入して攻略して前へ前へと進んで行く、ただ一つの連続した流れ」というイメージが、生命に対する大杉のイメージという以上に彼によつてつかまえられた現実である。ここにおいて、生命は「運動」である。「個体の独立性」について述べて、大杉は「活動」を個体の「本当の神髄であり、実際の生命である」⁴⁶⁴としているが、「運動」とか「活動」とかいう言葉で大杉が指そうとしているものこそ、「生命」なのである。そして、その「流れ」のなかで、「すべてのものは連続してゐる」し、等しいのである。だから、「個体」も「種」も、「生命の運動」の進化のダイナミズムの中で「連続してゐる」、その「容器」⁴⁶⁵の大小に過ぎない。

こうして、「個体」と「種」を同じ「生命の運動」の中で接続する回路が開かれるのである。

そこで、同じ種類の集まった種を新しい大きな一つの個体と見て、個性の完成の此の議論と云ふよりも寧ろ事実の記述、を進めて行く事も出来る⁴⁶⁶。

しかし、大杉はここで「個体の持続性」に話を戻して、「意識の問題」⁴⁶⁷を論じる。なぜなら、意識の発達によって、人間は死後も自分の一部分を永遠に働かせる方法を、たとえば、話をしたり、書いたり、印刷したりすることによって見出したからであり、それによって、原形質の制限を突破して生物がその個性の完成を得ようとして進む、新しい進化の道筋を発見したからである。

このように「実質（原形質—引用者）の制限を超越する事の出来る個性」⁴⁶⁸を、大杉は「人格」と呼ぶ。「此の人格と云ふのは普通には個性よりも自己意識の事を指す」⁴⁶⁹。なぜならそれは「個性の新しい飛躍」⁴⁷⁰と結びついているからである。こうして、「人格」の本質は、自己超越すなわち自由にある。

しかし、「他の動物の個性に較べれば非常に自由」な人格も、「まだからだと云ふ重荷を背負つてゐる（傍点—引用者）」⁴⁷¹。したがって大杉は、「最後にもう一步進むと実質のない、自由な、無碍無障の個性になる」⁴⁷²と言う。この「無碍無障」が考える限りにおける究極の自由であり、「個性の完成」である。それは仏教でいう涅槃のような不生不滅の、絶対的次元における自由であり、個性の完成であろう。そしてまたここに、自由を観念的な方向に求める、例えば同時代の大正教養主義者と呼ばれるような人達と、自由を現実と切り結ぶ方向に求めていく大杉との相違があるのである。

したがって、続いて大杉が述べるのは次のような言葉である。

しかしそれでは話が余りに天上に登り過ぎる。そこまで行つては、動物学者は目がくらんで了ふ。どうしていいのかすらも分からない。で、もう一度地上に帰って、アメエバからの実際の事実に立ち戻らなくちやならぬ。そして其処に、地上に、個性の完成を求めなくちやならぬ⁴⁷³。

ここで、一旦「意識」の発達を論じた大杉は、再び「からだ」の次元に戻る。すなわち、個性の完成を精神によって認識される相のもとにはなく、肉体によって生きられる相のもとに見るべきだ、と大杉は提唱するのである。

こうしてわれわれは、最初に引いた文章に出会うのである。

そして、さうするには、前にちよつと云つた種を一つの新しい個性として見ると云ふ暗示を何んとかして生かして来なくちやならぬ。若しそれが何等かの形式で生きて来る事が出来れば、そこに吾々に（原文ママ）、個人対社会と云ふ、極めて重要なそして又極めて困難な人生問題に触れる事になる。

これは、問題の次元を生物学から社会哲学に移すことの表明であると同時に、彼が個性

の完成を、形而上学の方角ではなく、「個人対社会の問題」というアナキズムの方角に求めていくことの確認でもあった。それでは、「何等かの形式」とはどのようなものなのであろうか。それを明らかにすることが次の課題となる。

第三章 〈征服の事実〉と〈相互扶助〉

1918年1月1日の『文明批評』創刊号に掲載された「正義を求める心」と題する論説の中で、大杉は次のように書いている。

類人猿の一種が他の有らゆる生物に優越して遂に人類とまで進み得たのは、(中略)主として其の団体内の各員の相互の生活意志の無意識的承認が高度にまで発達してゐたからである。種族と個人とが全く同一視されるまでに相互の生活意志が尊重されてゐたからである⁴⁷⁴。

ここには、前章で挙げられた課題に答えるためのヒントが示されている。この、「種族と個人とが全く同一視されるまでに相互の生活意志が尊重されてゐた」という文章は、先の「種を一つの新しい個性として見る」という文章と連関する。それでは、「種族と個人とが全く同一視されるまでに相互の生活意志が尊重されてゐた」というのは、いかなる意味なのであろうか。

1

上に引いた文章は、大杉がクロポトキンの『相互扶助論』に拠りつつ書いたものであるが、その二年余り前に、彼は「動物界の相互扶助」という論説を発表している。これは、彼が初めて、クロポトキンの『相互扶助論』を紹介・論じたものであるが、その中で次のように述べている。

社会が動物や人類の間に成立する基礎は、決して愛でもなく同情でもない。これは更に其間の感情真底に極めて長い進化の行程に於て、動物と人間との裡に静かに発達して出来た或る本能である。そして此の本能が、動物及び人間に、相互扶助の精神の一大勢力である事を教へ、社会生活を営む事によつて歓楽を享有し得る事を教へたのである。更に詳しく云へば社会心若しくは道德の基礎は、相互扶助が各人に与へる力の無意識的承認である。各人の幸福と万人の幸福との密接な関係の無意識的承認である。又自己の権利と等しく他人の権利をも尊重しなければならぬと云ふ、正義の感の無意識的承認である。この広い且つ必然の基礎の上に、幾多の高尚な道德的感情が発達する⁴⁷⁵。

「或る本能」とは相互扶助の本能である。クロポトキンとともに、「社会心若しくは道德の基礎は、相互扶助が各人に与へる力の無意識的承認である」、と大杉は言う。それでは、「相互扶助が各人に与へる力」とは何であらうか。それについて、先に引いた「正義を求める心」で大杉は次のように答えている。

道徳とは、本然的に云へば、此の生命必須の力の肯定である。自己に対する及び他人に対する此の生活本能の尊重である。そして此の尊重が、動物及び人類の社会生活の根柢であり、且つ正義の、自由平等友愛の、根本義である⁴⁷⁶。

ここで大杉は、「相互扶助が各人に与へる力」を「生命必須の力」と呼んでいる。彼によれば「此の生命必須の力」とは、「生きて行く事を妨げる邪魔者に対する不断の復讐」⁴⁷⁷、すなわち〈生の拡充〉、「自尊の本能」への「本能の、本能との関係」である。この〈生の拡充〉を自己及び他者に対して尊重することが「社会心若しくは道徳の基礎」である、と大杉は言うのである。そして〈相互扶助〉によって、これは各人に与えられるのである。ここでは、〈相互扶助〉が〈生の拡充〉を育て、〈生の拡充〉が〈相互扶助〉を発達させるというように、二つは相関している。そして究極的に両者は一致するのである。

その例として、大杉はクロポトキンの『相互扶助論』から、イギリスの水難救済会の救助活動や、「ロンダ谷の坑夫等」⁴⁷⁸による仲間の救助作業、そしてフランスの脱獄者が自らの身を顧みず火事の現場から子どもを救った話を引く。そして、「身を挺して進んで行く其の瞬間の心持に共鳴して、或る崇高な感じに打たれる」⁴⁷⁹と書く。なぜなら、そこにおいて〈生の拡充〉が〈相互扶助〉と一致しているからである。すなわち、「此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。却つて自己の生の崇高なる肯定であると共に、又其の実り多き拡大の予想である」からである。この主体の定位が破れるまでの〈生の拡充〉＝「乱調」という〈相互扶助〉の行為を、大杉は「人間の盲目的行為」「精神其儘の爆発」と呼んで、「行為にも自由あれ。そして更には又動機にも自由あれ」⁴⁸⁰と賛美する。本能において「自己超越」が優位となった状態、すなわち〈実感のセンチメンタリズム〉に基づく〈相互扶助〉として、自由な行為なのである。上に引いた「其の瞬間の心持」とは、「本能の、本能との関係」において、「自己超越」が差異化した「瞬間の心持」に他ならない。そしてこの差異化を可能にするものこそ〈相互扶助〉である、と大杉はクロポトキンとともに言うのである。

「ハイドパークのサアペンティン池」や「レジェンド公園」⁴⁸¹でひとが溺れた際、居合わせた人々の中に助けに飛び出すものなかつたのはなぜか。

答は簡単に済む。人間は其の遺伝的本能と教育との結実である。坑夫や漁夫の間では、皆んなが一緒に仕事をしてゐるのと、毎日互に密接に接触してゐるのとで、同胞心の感情が養はれる。それに周囲の危険は勇氣と大胆とを養ふ。然るに都会では、共通の利害がないので、他人の事には無頓着になる。そして勇氣とか大胆とか云ふ事は、滅多に其の機会がないので、無くなつて了ふか或は其の方向を変へて了ふ。且つ又、坑漁夫等の間には鉞山や海上のヒロイズムの伝説が生きてゐる⁴⁸²。

「勇氣と大胆とを養ふ」危険の有無と並んで、相互扶助の生活によって養われる「同胞心の感情」が強調される。

その事例を、大杉は動物や「蒙昧人」（石器時代の人類）や「野蛮人」（古代人）、中世都

市、近代社会に辿るが、とりわけ相互扶助に則る社会生活の典型として彼が注目するのが「蟻の社会」である。それによると、蟻の生活状態は「任意的相互扶助の原則」⁴⁸³の下に行われていて、各々の蟻が互いに食物を分け合うことが、その社会の義務となっている。この相互扶助の生活を営んでいる結果として、蟻の社会には著しい特徴がある、と大杉は言う。

即ち各個体の間に、自由発意心が驚くべく発達してゐる事である。相互扶助は勇気振興の第一条件たる相互信頼となる。そして又この自由発意心は、智力発達的第一条件である。この二つの精神（相互信頼と自由発意心—引用者）が、動物界にも人類社会にも、相互争闘よりも遙かに重要な進化の要素なのである⁴⁸⁴。

ここには、大杉が〈相互扶助〉の効用として認めるものが凝縮して述べられている。大杉はまず、蟻の各個体に自由発意心が発達していることに注意する。そしてその発達が、相互扶助によって培われる相互信頼によるものであると言う。「斯くの如き蟻の力は何処から出て来たのであろうか。それは云ふまでもなく、其の相互扶助からである、相互信頼からである」⁴⁸⁵。ここには先に述べられた相互扶助（相互信頼）と自由（自由発意）との相関関係がはっきりと述べられている。そしてこうして結び合う二つこそが、「進化の要素」である、と彼は言うのである。

何等他者の意志権力の交渉を受けないで、只だ万事を各個人の自由合意と自由発意とによつて処理すると云ふ此の生活こそ、やがて万物の霊長と自ら誇つてゐる人間をも驚かす程の、智慧と能力とを此の小さな動物に与へたのである⁴⁸⁶。

ここで大杉は、進化（〈生の拡充〉）の内容を、自由発意と自由合意として言明している。以上のような大杉の議論に対して、生物学と社会理論との間にはレベルの違いがある、という反論が出されるかもしれない。だが、大杉は生物学を社会科学に応用することの可否について十分に自覚的だった。クロポトキンのアナーキズムと自然科学との関係について、次のように書いている。

しかし此処に注意して置かなければならないのは、それがヨオロツパの多くの自然科学者がやつたやうな、又日本でも丘浅次郎博士や石川千代松博士がやつてゐるやうな、謂はゆる生物学的社会学では決してなかつた事だ。クロは自然科学の事実若しくは原則を其儘人類社会学の上に適用する、幼稚極まるそして又危険極まる類推法などには決して依らなかつた。(中略)彼れが社会科学を論ずる上に自然科学を説いたのは、一方には自然科学の帰納的方法を其儘社会科学の上に適用せんとし、他の一方には斯くして自然科学の傾向と社会科学の傾向との上に一致を求めて、其処に其の一大世界観を建てようとしたのであつた。そして此の一大世界観が、クロにとっては、其の無政府主義其物なのである⁴⁸⁷。

帰納法によって建てられたクロポトキンのアナーキズムを、大杉は「世界観」、すなわちイデオロギーであるとはっきり述べている。このイデオロギー（「世界観」）を大杉が「社会的真実」と言うのは、それが「社会進化の最大要素」（相互扶助）を「人類の社会的憧憬」（「自由平等友愛」）⁴⁸⁸に求めるからである。そしてこの「世界観」が想望する社会を、彼は「共労共産の相互扶助的制度」「共労共産の新しい社会」⁴⁸⁹であると言う。

ここでわれわれは、〈相互扶助〉があるものに対抗的に打ち出されていることに気づかざるをえない。先の「蟻の社会」に関する論述は次のように結ばれる。

僕は此の暗示に富んだ蟻の社会生活を以て、クラポトキンの著書に記された動物界の相互扶助を代表すると共に、最後に、更に読者諸君と共に吾々自身の生活してゐる人類社会の生活を反省したい（傍点—引用者）⁴⁹⁰。

したがって、この「人類社会の生活」と〈相互扶助〉との関係を考察することが、次の問題である。

2

1915年9月に発表されたその題も「僕の現代社会観」という論説で、大杉は次のように述べている。

人類社会の歴史を縦貫する征服と云ふ一大事実がある。動物界及び原始人類の社会に普遍する相互扶助の法則が、此の事実によつて其の発達を妨げられて、同類相食む所謂生存競争が文明人の間に跋扈するようになった。社会的制度の殆んど一切は、此の征服の事実の維持と確立とのために、創始され又継続され来たつた。そして人類の思想と感情とは、其等の制度に適応して、等しく亦此の事実の維持と確立とのために、都合よく歪め固められて了つた。僕等は、真に人間らしい生活を取返さんとすれば、先づ自ら努力して僕等自身の思想と感情とを矯め正すと同時に、更に此の征服の事実の絶滅を謀らなければならぬ⁴⁹¹。

先にも見たように、「生」とは「自己の優越を証拠立てたい」と欲する「本能の、本能との関係」である。この関係の中で、もし「自尊の本能」の本質に忠実に「自己の優越を証拠立てたい」とするならば、自らの価値を創造したり与えること（〈相互扶助〉）によってそうしようとしたり、あるいは自らのそうした差異化の動きを肯定する方向へ動く。それが能動性であり、本能が自己超越的なものへと差異化することである。この場合は「自己超越本能」が優位に立つ。

反対に、「自尊の本能」の「自己の優越を証拠立てたい」という本質を誤認して、既成の価値を欲しがったり、手に入れることによってそうしようとしたり、あるいは能動的に推

されたことに対抗して制御することで、自己を守るのだ、本来の自己同一性を保つのだと信じるならば、自分がそうでないものに対立し、敵対して、そうした他なるものを否定する方向へ動く。それが反動性であり、本能が自己保存的なものへと差異化することである。この場合は「自己保存本能」が優位に立つ。

前者がここで言われる「相互扶助」すなわち〈生の拡充〉であり、後者が〈征服の事実〉である。

大杉によれば、われわれが歴史において立ち合うのは、奇妙な現象である。すなわち自己保存的な本能が勝利をおさめ、〈生の拡充〉において反動が優る。反動性の維持と確立のために社会体制が創立、継続され、至る所で、自己保存が自己超越に対して、反動が能動に対して勝利をおさめるのが見られる。国家はその代表である。〈生の拡充〉に基づく「相互扶助的諸制度の社会が、(中略)歴史の変遷の間に或る寄生物の発生に冒される」⁴⁹²。「生」そのものさえも順応的になり、また制御や調整をこととするようになる。そしてその二次的な諸形態へと還元されてしまう。自己保存的な本能と反動的な体制がこのように結び合っ

て勝利することを、大杉は〈征服の事実〉と呼んでいる。そして、大杉が当時の〈征服の事実〉の実体として考えたのは資本主義社会体制であり、それを支持するイデオロギーであると見なしたのがいわゆるダーウィニズムであった。彼はダーウィンの『種の起原』を翻訳しているが、その際に発表した論説で次のように述べている。

ここに只だ一言して置きたいのは生存競争の事だ。これは自然淘汰説即ちダアキニズムの根底になるのであるが、それと同時に又、これ程社会現象の上に応用された生物学説はない。そして今日では、此の生存競争若しくは適者生存と云ふ言葉が、(中略)社会現象の殆んどすべてを説明する常套語になつてゐる。しかも此の言葉は、常に誤用され且つ悪用されて、現代社会の欠陥を永遠に続けて行く事を承認する憑拠になつてゐる⁴⁹³。

大杉は、自然選択説すなわちダーウィニズムが「現代社会の欠陥」を正当化する「部分的イデオロギー」(マンハイム)⁴⁹⁴となっていることを批判する。ここに〈相互扶助〉をめぐる彼の議論がなされるのである。クロポトキンの『相互扶助論』を紹介、論じた「動物界の相互扶助」(1915年)と「人類史上の伝統主義」(1917年)の議論は、それぞれ次のように起こされている。

「相互扶助」の新版は、この時代思潮(生存競争を以て自然の法則とする思潮—引用者)に対抗して、新しき意味の生存競争、即ち相互扶助の思想を普及する為めに現れたのだ(傍点—引用者)⁴⁹⁵。

「相互扶助論」は、各人対総人の戦争が自然界の全法則であり、そして非社会的本能や利己的本能が自然界の進化の全根柢であると云ふ、謂はゆる「苛酷な容赦のない

生存競争」説に対する、一大反駁文である⁴⁹⁶。

それでは、「謂はゆる『苛酷な容赦のない生存競争』説」とはどのようなものであろうか。大杉は次のように述べている。

人生は絶え間のない自由闘争の巷であった。(中略)(このように生存競争を狭義に押し込めて、更にそれを人類社会にまで応用した—引用者)ハクスレエは、今日の社会制度の根本たる財産の私有、及びその結果たる貧富の懸隔を承認した。日本でも、加藤弘之博士、丘浅次郎博士などは、このハクスレエ流の好代表者である⁴⁹⁷。

「ハクスレエ」とは、ダーウィンの生前には彼の^{フルドック}番犬者とまで呼ばれた英国人、トマス・ヘンリー・ハックスリーである。その所説によれば、動物としての人間が現在のような存在者になったのは過酷な生存競争に打ち勝ったからであり、その証しとして人間は猿や虎と同様の狡猾さや無意味で残忍な破壊性を備えている。それ故、人間の本能は何よりそうした狡猾さや破壊性によって特徴づけられる。人間の本能は、他人に対してだけでなく、自分自身に対しても敵対するような行動を生み出し、人間が文明社会を築いた後でも容易に変わらない。だからこそ文明社会においても、人間が繰り返し生命維持手段の獲得をめぐる敵対し合ったり、戦争したりするような現象が見られるのである。

ハックスリーによれば、進化論的立場から見て自然を貫く法則とは、そもそも生物が生き延びるために必要物をめぐって闘争し合う法則に他ならず、自然の権利とは、そのような法則に従って生ずる権利でしかない。

このように、ハックスリーは社会進化のプロセスを自然進化の延長上に捉えて、その本質を過酷で無慈悲な生存競争と理解し、社会を基本的に弱肉強食が支配する場と見るのである。それ故、彼は反自然主義的な立場を取って、倫理や法を自然進化のいわば防波堤として社会に制度化することを説くのである。

こうした「ハクスレエ流の好代表」として挙げられるのが、ダーウィンの紹介者として有名で、大杉自身も深く影響を受けた丘浅次郎である。

ダーウィンの紹介者として著名な丘であるが、その一方というよりもその一環として、自然選択説を人間および社会の問題に適用し、彼の人間観、社会観を説いて、多くの青年に影響を与えている。大杉が丘を評価するのもこの点に関わってである。

丘博士は、日本に於ける広い科学界での、殆んど唯一の科学思想普及者である。博士は、其の専門の生物学を単に実験室と教室とのみに閉ぢ籠めて置く代りに、それを興味深い通俗な筆致で一般社会の間に公開した。そして其の生物学を単に生物学としてのみ説く代りに、更に進んで之れと人生社会との密接な交渉を論じた。科学と人生。これ僕等が久しく科学者に聞かんと欲して、しかも丘博士以前の殆んど、誰れからも遂に聞く事の出来なかつた好題目である⁴⁹⁸。

かくして丘は、「人生社会其者及び其の有らゆる方面に斬りこんで行く」⁴⁹⁹。その丘の「根本的思想」は、大杉も明記するように、「生存競争説」⁵⁰⁰である。

丘は、人間の行為の二大目的として、自己保存と種の維持・生存を挙げる⁵⁰¹。人間は、自己保存のためには集団を形成しなければならない。集団の維持存続は個体の生存のために不可欠である。それ故集団の維持存続が人間の活動の最高目的である。これが丘の説くところである⁵⁰²。丘は、ダーウィンの自然選択説を人間社会に適用するにあたって、個人間の競争より、集団間の競争に重きを置いているという点でハックスリーとは異なっているものの、生存競争の本質を個体ないし種族の維持・生存に認めているという点においてはハックスリーと同道している。

しかし、ここにハックスリーに代表されるような「ダアキン説の迷行」⁵⁰³がある、と大杉は述べるのである。大杉によると、ダーウィンは、「生存競争」という術語が狭義の、「単なる生存方法の為めの各個体間の競争と云ふやうに解せられ」⁵⁰⁴ることを予知して、「此の術語が『各生物間の相互の繋依をも含む、又各個体の生命を維持する事のみならず更に子孫を残す事の成功をも含む、広い比喩的意味』に解せられなければならぬ事を主張した」⁵⁰⁵。大杉は、ダーウィンの「生存競争」という術語を、単なる自己保存（「生存慾」）として解釈するのではなく、相互扶助をとともう自己超越（「生殖慾」）という「広い比喩的意味」に解釈することを説くのである。

狭義に云ふ生存競争は、即ち単に衣食住を得んが為めの個体的競争は、決して生物界の普遍の原則ではない。（中略）苟しくも動物の各階級に於て、進歩の先登に立つてゐる種族は、悉く競争を避けて協同に従つてゐる。そして此の協同は、すべての動物界の進化の先登に立つてゐる人類が、原始以来常に実行し来つた所である⁵⁰⁶。

このように、大杉は進化の要素として「競争」ではなく「協同」を強調して、「競争」の内容を、「単に衣食住を得んが為めの個体的競争」から、「個人的生活に於ける有らゆる肉体的、智識的、及び道徳的方面の一種の競争」⁵⁰⁷に替えるのである⁵⁰⁸。そしてこの意味において、クロボトキンの『相互扶助論』は、「生存競争と云ふ觀念を出来るだけ狭い意味に押しこめて了つた」ダーウィンの継承者らの迷行の訂正なのである。

大杉によれば、「ダアキン説の迷行」の背後には二つの位相がある。『相互扶助論』がダーウィニズムの誤りの訂正であることを指摘した後、その第一について、大杉は次のように述べている。

しかしダアキン説の謂はゆる生存競争説は、僕等が今日生活してゐる此の社会の、異常にまで発達した非社会的な利己的な、一面の反影ではあるまいか。個人と個人とが互に密接な交渉がなく共通の利害がなく、従つて他人の事には無頓着になつた、近代生活の反影ではあるまいか。更に詳しく云へば、一種の社会的解体即ち社会が個人と個人とを結びつける結合の縁でなくなり、其の結糸が一つ一つ断ち切られて、各個人が無縁の或は敵味方の関係となつた、近代経済生活及び近代政治生活の反影ではあ

るまいか⁵⁰⁹。

ここで大杉が述べているのは、ダーウィニズムが「自由競争時代の産物」ではないかという、そのイデオロギー的な性格についてである。イデオロギーの概念は、いわゆる「理念」を担い手とその担い手の社会的場面における具体的位置の函数として捉える。科学とイデオロギーの関係は社会思想のみならず、科学史や科学哲学にまで及ぶ大きな問題であるが、今日の研究においては、進化論は、その誕生の時から、あるいはそれ以前から、自然科学の他の部分とだけでなく社会思想と相互に密接な関連を持っていたことが知られている⁵¹⁰。ダーウィンの進化理論が自由競争時代の、あるいは英国ヴィクトリア時代の産物であることはしばしば指摘されてきたが、ダーウィンの進化論がスペンサーらの社会進化論に大きな影響を与えただけでなく、ダーウィンの進化論の成立自体について、以前から言われたマルサスの『人口論』の影響だけでなく、アダム・スミスらの国民経済学が理論的源泉の一つとなっていることが、近年のダーウィーン研究によって明らかにされているのである⁵¹¹。

こうした進化論と社会思想との密接な関連について、大杉は早くから敏感だった。1913年4月に発表された「創造的進化 — アンリ・ベルグゾン論 —」では、「自然科学其者が又、常に社会事実の上から、更に精密に云へば経済事実の上から、多大の暗示を受けてゐる事に就いて」⁵¹²述べている。大杉は、経済学から「ダーキンは競争の思想を、生物学に輸入した」⁵¹³と述べた上で、ダーウィンの漸進的進化論について次のように書いている。

ダーキンの云ふやうな微々たる変化が、何うして旧種に対する新変種の勝利を確かめるのであらうかとは、今日ダーキニズムに対する最も恐ろしき反対論である。(中略)しかし之れも当時勃興しかかつた資本家制度の事を思へば、容易に其の無理もない事が分る。聡明な資本家は、一事業が思はしくなければ、其の事業の没落を待つ前に、直ぐに其の活動の方向を変へる。一寸とした失敗があれば、それが直ちに他の事業へ移らしめる指針になる。此の精神状態が生物学の中へ無意識に輸入せられたのである。そして人々も亦此の其だ疑はしい仮定を容易に承認したのである。即ち此の生産物競争の原則が、生物学の中に仮装して入つて来たのである⁵¹⁴。

先述したように、ダーウィンは以前からスコットランドの経済学者ドゥガルド・ステューアートの著作などを通して、アダム・スミスなどの自由放任の経済思想に親しんでいた。ダーウィンの進化理論は、それらと彼の生物学における研究が関連しながら段々と熟していったのである。そしてそうしたダーウィンの理論の形成過程において、社会的要因がその提出された理論の中にどのように反映しているかといえ、そもそも「生存競争」というカテゴリーの導入そのものがそうなのである。すなわち、大杉も言うように、そうした「仮定を容易に承認」することを疑わないところがそうなのである。

その具体的な例として、大杉は、生物が超多産であり、それ故有限な資源をめぐる同種内の個体間に競争が起こる、というダーウィンの理論に十分な証拠がないことを指摘し

て批判しているが、この理論の展開の仕方はダーウィン独自のものではなく、「保存的自然選択」の考え方として当時一般的なものであった。しかし、当時は普通と思われていた、こうした行論の仕方に理論的な必然性がないことは明らかである。なぜなら超多産が必然的に競争をもたらすわけではないからである。また、大杉がいみじくも指摘している通り、同種内の個体間の競争をダーウィンは強調しているが、これは当時当然とされていたために、実証的な裏づけがないままに議論が進められている。このような理論展開の個々の点についても、「自由競争時代の産物」として、ダーウィンの理論を解釈することが可能である⁵¹⁵。

いうまでもなく、「競争」の概念は自然選択説の中心的な概念であり、その影響関係は単なる外面的表面的なものではなく、理論内容そのものの基本に係わるものである。このように、或る科学理論を歴史的文化的文脈での相対的存在として捉え、その意味でやはり一種のイデオロギーとして考える場合、それを「全体的イデオロギー」(マンハイム)と呼ぶが、大杉が批判したのは、まさにこの「全体的イデオロギー」の水準であったといえる。

以上のように、大杉は進化論と社会との関係において、理論そのものが全体として或る時代特有の性格を持つという「全体的イデオロギー」の性格を指摘したわけであるが、その一方で、理論の「利用」の場面を問題とする「部分的イデオロギー」(マンハイム)についても指摘した。

従来の所謂社会的法則若しくは真実が、多くの場合に虚偽であり或は容易に其の真偽を判断され得ないのは、社会科学其者の又は其の研究方法の(中略)不完全であると云ふ外に、(中略)忘れてはならない一大理由がある。即ち学者や哲学者も亦吾々と同じ人間であつて、其の属する社会的階級の定心を持つてゐる。彼等の多くは、少なくとも有閑階級に属し、又直接に権力階級に附随してゐる。社会が利害の相容れない征服階級と被征服階級との両極に分離して、学者が征服階級の定心を持つてゐる時、其の所謂社会的真実が、多くの場合に於て、被征服階級の生活事実に適合しない事は云ふまでもない⁵¹⁶。

「部分的イデオロギー」は、或る特定の社会集団の利害関心に沿った形で科学的知識を利用しないし拡大解釈しようというものであるが、この場合、「理念」を主体の函数としてとらえるやり方は、理論的平面で動く「全体的イデオロギー」とは違って、心理学の平面で動く。ここで前提となっているのは、何らかの利害関係が原因となって、なにがしかの嘘や隠蔽が引き起こされる、ということである。大杉が言わんとしているのはまさにこれで、自分がその主題を考究することが、自分がこれまで獲得してきた文化資本の価値や、ただ今享受している社会的威信を減殺させかねない場合、そのような研究主題に真剣に取り組むことは、たとえ克己心の強い研究者であっても甚だ困難だということなのである。

この点については、その「科学的研究法」と「生物学的の物の見方」を高く評価して、自ら「博士の忠実な弟子の一人」⁵¹⁷と云って憚らなかつた丘浅次郎に対しても、厳しく批判している。

博士が其の社会的地位を維持して行きたいために、科学者としての良心に背いてわざと議論を曖昧にし、若しくは知らず知らずの間に相矛盾する議論をしてゐるやうなところが見出されないだらうか⁵¹⁸。

このような指摘によって、大杉が丘ら「ハクスレエ流の好代表者」達に言おうとするのは、「原始以来常に実行し来たつた所である」人類の〈生の拡充〉すなわち〈相互扶助〉（「協同」）が〈征服の事実〉の中で歪んでしまったこと。「そして此等の事実が、彼の多くの生物学者や経済学者や社会学者等によつて、人類社会の生存競争として見られ、又其永遠の原則として祝聖された」⁵¹⁹ことについてである。

大杉によれば、「生存競争」によつて祝聖された〈征服の事実〉は、「永遠の原則ではない。只だ此の同類の利用、同類の掠奪に伴ふ一時的現象である」⁵²⁰。そして「此の事実」を「祝聖」するダーウィンの自然選択説の中に含まれる生存をめぐる個体間の争い、という考え方も、「自由競争」という「社会・生物学」⁵²¹的概念が、生物学に差し戻された結果⁵²²、つまり人間の支配機構を維持し高めていくのに役立つか否かを見定める目安でしかなかったのに、それが誤って「永遠の法則」とされたものなのである。

大杉と親しく行動を共にした同志の岩佐作太郎によれば、大杉は常々次のように語っていたという。

奴等（「識者」一引用者）が大学で教へる社会学、政治学、法律、経済、哲学、倫理学、其他何んの学問だつて僕等にはちつとも用のない今日の社会組織、今日の社会秩序の是認と維持とを基礎としないものがあるか。（中略）稀れに少々でもさうでないものがあつても、それはせいぜいが現在秩序の除々たる改善位いのものだ。此の除々たる改善が抑も権力階級の擁護でなくしてなんだ。又、それを如何にも尤もらしく理屈づけるのが、被圧制階級の欺瞞でなくして何んだ⁵²³。

ここで大杉が述べているのは、ただ今「学問」と呼ばれている一連の〈認識〉は、真理の把握という意味でのいわゆる認識などではなく、「人間の支配体制を維持し強化するための有用性という一定の遠近法の成果」⁵²⁴であつて、具体的には、今日の資本主義社会体制の「是認と維持とを基礎」とするものに他ならない、ということである。

ここには、進化論が大杉にもたらした理論的機能の精髓が示されているといえよう。それは、生物の進化を認め、人間の認識能力も含めて動物の感覚機能を認める思考様式である。それをわれわれは、物事の全てに変化を認める《進化論的思考様式》と呼ぼう。なぜなら大杉自身がこの思考様式を雄弁に語っているからである。

「何んでも変らないものはないのだ。古いものは倒れて新しいものが起るのだ。今威張つてるものがなんだ。××××××××××××××××××××××××（すぐにそれは墓場の中へ葬られてしまうもの一引用者）ぢやないか。」⁵²⁵

こうして、大杉にとって、「ハクスレエ流」の「ダアキン説」は、「今日の社会制度の根本たる財産の私有、及びその結果たる貧富の懸隔を承認」する、紛れもないブルジョアのイデオロギーとして批判される。そして、クロポトキンの『相互扶助論』がこれに対比されるのである。

斯くしてクロポトキンの「相互扶助論」は、ダアキン説の迷行の訂正であると共に、又人類史の迷行を指摘して其の本来の伝統に復帰せしめんとする一大計画である⁵²⁶。

ここには、もはや「ダアキン説の迷行」を超えて、「人類史の迷行」すなわち〈征服の事実〉に対して、「其の本来の伝統」すなわち〈相互扶助〉＝〈生の拡充〉を主張するアナーキズムが開示されている。かくして『相互扶助論』は、アナーキズムの書として、紹介されるのである。

3

ところで、〈相互扶助〉に関する大杉の一連の議論を見る時、あることに気づく。それは、この議論が当時のいわゆる民本主義の主張に対抗する形で行われていることである。

民本主義に対する大杉の批判は、彼が1918年1月に創刊した雑誌『文明批評』で行われている。その前年の10月24日には、大杉による『相互扶助論』の翻訳が出版されている。

『相互扶助論』は本質的には資本主義文明批判である⁵²⁷。それを考える時、この書の翻訳を終えた大杉が直後に創刊した雑誌名が『文明批評』であったことは示唆的である。その間には見逃しえぬ連関が認められる。事実、『文明批評』の創刊号の巻頭を飾る論説、「正義を求める心」は、ギュイヨーの『義務も制裁もなき道德』と並んで、クロポトキンの『相互扶助論』が下敷きになっている。『文明批評』とは、『資本主義文明批評』なのである。そしてこの資本主義文明の一内容として批判されたのが、当時論壇で盛んになっていた民本主義だった。大杉の民本主義批判は、吉野作造と大山郁夫という当時の代表的な民本主義の論客に対してそれぞれなされているが、なかでも『相互扶助論』との関連で書かれているのが、大山の「民主主義の政治哲学的意義」⁵²⁸を批評しつつ自説を展開した「民族国家主義の虚偽」⁵²⁹である。

大杉によれば、大山の「民族国家主義、即ち民族主義と民主主義との併行的進歩」⁵³⁰は、「共同の文化、共同の伝統、共同の歴史、と云ふが如き精神的諸要素によつて維がる」⁵³¹「共同文化団体」⁵³²としての民族が、「外来征服者の羈絆を受くる事なしに、主権的統治団体たる地位を維持せんとする、若しくは獲得せんとする要求である」⁵³³。「同時に又、内部の特殊階級によつて課せられる圧制にも反抗する」「民主主義」⁵³⁴である。

大杉は、大山の「民族国家主義」の内容である「民族主義」と「民主主義」をそれぞれ批判する。まず、その「民族主義」について大杉は、それが「外来征服者の羈絆に反抗せ

んとする」⁵³⁵ことを主張しながら、古くは「征服者大和民族」による「熊襲や蝦夷の征服」⁵³⁶を、近くは「台湾や朝鮮の征服の事実」⁵³⁷を、大山が無視することを批判する。「権勢閥」による「専制政治」⁵³⁸（藩閥政治）は批判するのに、他民族に対する「民族的征服」を⁵³⁹批判しないのは、ダブルスタンダードで、「民族国家主義の虚偽」だというのである。そうした「征服の事実」を見ずに、「其の征服の結果を、歴史の坩堝の中の融解、陶冶、合成であるとし、被征服民族の本然の心理的必要であるとする」⁵⁴⁰のでは、「大山君の、謂はゆる（「共同文化団体」としての一引用者）民族意識の範囲の流動性は、要するに過去及び将来の民族的征服を承認する為めの一伏線に過ぎなくなる。そして、其の謂はゆる近世帝国主義たる民族国家主義は、ニコニコ面のおかめの面を脱いで、恐ろしい牙をむき出した般若の実相を現はして来る」⁵⁴¹。このように述べて、大杉は大山の「民族国家主義」の帝国主義的な性格を論難するのである。

次に大杉は、大山の「共同の文化、共同の伝統、共同の歴史、共同の追憶、共同の栄辱感情と云ふが如き精神的諸要素によつて維がる一民族の人格的存在と云ふ事」に焦点を当てて、その「民主主義」を批判する。

大山君は専制主義は民族の政治生活上の共同伝統の破壊者であると云ふ。（中略）然らば、極く手つとり早く云つて、謂はゆる大和民族の天降り以来連綿として立派な専制主義的政治生活を送つて来た吾々に、どんな共同伝統が破壊し残されてゐるのか。

（中略）又吾々は此の共同伝統を何処に求めればいいのか。「本源の政治生活への復帰」だと云ふ民主主義を、何処の本源に求めればいいのか。僕はこれに返事する事が出来る。しかし大山君には恐らくは出来ない⁵⁴²。

大杉が疑うのは、大山のいう「一民族の人格的存在」を構成する「精神的諸要素」の実定性である。「征服の事実」を再説することによって、この疑問に答える大杉は、次のように断じる。

利害関係の全く相反する両極階級を含む一社会の中に、共同の文化、共同の伝統、共同の歴史、共同の追憶、共同の栄辱感情、なぞが本当にある筈はない。若しあるとすれば、それは瞞着され強制された妄想である⁵⁴³。

そうであるにもかかわらず、大山がかかる「妄想」を主張するのは、現に存在する階級分裂を、彼が「国民」という“同一者”に統合しようとするからに他ならない。しかし、社会的対立が現実に存在するのに、「民族なる主観的實在」をこのように主張することは、現実に存在するその対立を糊塗して、現秩序の安定を図るものである。こうして生じる民主主義のイデオロギー的効果を、大杉は厳しく断罪するのである。

大山君の民族とは共同文化団体である。そして大山君は先づ此の民族に主権的統治権を持たせようとする。至極結構な主張である。（中略）しかし此の精神的結合を基礎

とした民族は、従来云ひ古された種々の意味の民族、殊に國民と云ふ意味の民族とは、其の實質に於ても様式に於ても全く相異なる筈である。然るに大山君は、此の如く相反する二つのものを混同させ、と云ふよりも寧ろ、前者の精神を后者の現実の中にまぎれこまして了つた。事大的妥協だ⁵⁴⁴。

大杉も、大山と一緒に、民族を「共同文化団体」とすることには賛成する。しかしこの「民族」は、「民族の武力的征服」と「民族内の法治的征服」⁵⁴⁵に基づく国家を母型とする「国民」であつてはならない。それは、革命的階級としての「労働者階級」でなければならないのである。そしてここに、同時期に大杉が〈民衆芸術〉論争に積極的にかかわつた理由も存在する。なぜなら、階級を「共同文化団体」として考える以上、その芸術を問題にすることは、「民衆にとつても亦芸術にとつても、死ぬか生きるかの大問題」⁵⁴⁶だからである。

ロマン・ロランの文章を借りて、大杉は次のように言う。

民族芸術の問題は、民衆にとつても亦芸術にとつても、実に死ぬか生きるかの問題である。民衆にも二種の民衆がある。其の一つは、貧窮から遁れ出て、直ちに紳士閥に心を惹かれ血の吸収されて了つたものである。もう一つは、此の仕合な兄弟に見棄てられて、其の貧困のどん底に蠢いてゐるものである。紳士閥の政策は、此の后者を絶滅させ、前者を同化させる事にある。そして吾々自身の政策は、即ち吾々の芸術的であると共に社会的な理想は、此の二種の民衆を融合させて、民衆自体に其の階級的自覚を与へる事にある⁵⁴⁷。

結局、大杉の民主主義批判の骨子は、階級分裂の事実を国民統合に流し込もうとする民本主義知識人に対する批判である。大山の民主主義批判を通して、国民統合か、階級連帯か、それを大杉は問題の俎上に上しているのである。

かくして大杉は、次のように大山の民主主義を断じる。

大山君の民族国家主義は、此の（「民族なる」一引用者）妄想の上に曖昧と矛盾と虚偽とを積み重ねた、いかさま自由主義である。本当のデモのクラシイである⁵⁴⁸。

それでは、「いかさま自由主義」ではない「自由主義」、「デモのクラシイ」ではない「デモクラシー」は何であろうか。それを大杉は次のように述べる。

大山君の本当の精神（民主主義一引用者）は此の被征服階級の共同伝統の恢復である⁵⁴⁹。

「被征服階級の共同伝統」とは〈相互扶助〉である。この「恢復」が「デモのクラシイ」ではない民主主義だ、と大杉は言うのである。そしてこれを具体的に、「本当に共同の文化、

共同の伝統、共同の歴史、共同の追憶、共同の榮辱感情を有する人々の間の、或は共同の利害の下に新たに共同文化団体を形づくらんとする人々の間の、自由なる自治と連合」⁵⁵⁰と表すのである。したがって、大杉のいう「共同伝統の恢復」とは、クロポトキンとは異なって、中世のギルドや自由都市、さらには近代の共産村落といった特定の共同体の即自的再生を主張するアナクロニズムではない。それは、「今日の社会でもなく、中世の自由都市でもなく、野蛮人の村落共同体でもなく、又蒙昧人の氏族でもない、しかしそれらの総てのものから出た、更に優れたもつと深いもつと広い人道的觀念の下に、或る新しい表現」⁵⁵¹なのである。このような「新しい表現」が、「近代社会の老衰と共に、漸次に到る処に浸潤しつつある」⁵⁵²と考えるが故に、大山や吉野によって唱えられた民本主義（普通選挙を要求する主張）を、ブルジョア的国民統合の主張として認識し、この運動（普通選挙運動）から、当時漸く勃興しかけた労働運動（サンディカリズム運動）を防衛しようとしたのである。

こうして、その主張は『文明批評』創刊の辞と連なるのである。

吾々は今資本家文明と名づける一文明の頽廢期に立つてゐる。新しい社会的憧憬が吾々自身の内から燃え上がつて来る。(中略)しかし、日本の思想界はまだ、吾々の此の社会的憧憬を、本当にしつかりと握へてゐない。(中略)吾々自身の要求が既に何処まで進んでゐるか、又此の要求に応ずる社会的現実がどんなものでなければならぬか、日本の思想界はまだはつきりとこれに答へる事が出来ない。そればかりではない。(中略)謂はゆる進歩思想家等は吾々の生活の殆んど有らゆる方面に漲つてゐる社会的憧憬を云ひ現はすのに、僅かに民本主義などと云ふ時代遅れの極めて曖昧な言葉で得々としてゐる⁵⁵³。

この中で大杉が再三強調している「社会的憧憬」とは、自由発意と自由合意の新生活に対する憧憬、彼のいわゆる「社会的個人主義」である⁵⁵⁴。「此の要求」をはっきりさせ、「此の要求に応ずる社会的現実」が自由連合社会であると教えることが『文明批評』の目的である、と大杉は述べているのである。

「社会的個人主義とは、各個人の個性の多種多様なる自由な発達が、社会組織の第一条件であり、社会進化の第一要素であるべき事を主張する一社会的学説である」⁵⁵⁵。このように大杉が述べるように、「社会的学説」としての「社会的個人主義」は、社会進化論である。それは、人間社会をも自然現象の一部として観察し（「生物学的の物の見方」）、その現象を、自然界を参照し社会を有機体の進化に準えて解釈しようとする点で、そうなのである。それが進化論を論拠としていることは言を俟たない。たとえば次の一文からもそれは明白である。

ダアキンとウオレスとが科学界に齊した進化の一要素としての生存競争論は、吾々の一切の諸現象（中略）を以て、各々の個体、各々の人種、各々の種、各々の社会が、其の出来る限りの生の拡張と多趣と充実とに至らんとする発達の為めの、不斷の努力、

周囲の逆境に対する闘争の結果であると認めてゐる⁵⁵⁶。

これと、先に引いた「社会的個人主義」の言葉との間には、発想のアナロジーが明白である。このように大杉の「社会的個人主義」の理論的根底は進化論である。ただし、既述のように大杉は、進化の要素である「生存競争」を「単なる生存方法の為めの各個体間の闘争」という「狭い意味」（「自己保存」）においてではなく、「相互扶助」という「広い比喩的意味」（「自己超越」）において理解していた。

社会的精神は相互争闘と共に自然界の一法則である。（中略）けれども若し吾々が直接の実験に徴して、「絶えず互に争闘を事とするものと互に扶助し合ふものと何れが適者であるか」と云ふ問ひを自然界に発するならば、吾々は直ちに、相互扶助の習慣を有する動物が正しく適者であると云ふ解答を得るのである⁵⁵⁷。

このように大杉は「問ひを自然界に発」して、「相互扶助」という社会原理を「解答」として得るのである。「それ等の動物は確かに生残のより多き機会を有し、且つ最も善く智力と体力との発達を遂げてゐる」⁵⁵⁸。〈相互扶助〉は、「各個人の個性の多種多様な自由な発達」を「社会組織の第一条件」とし、「社会進化の第一要素」とする「社会的個人主義」の原理である。

こうして大杉はクロボトキンとともに宣言するのである。

相互の理解とは、（中略）実に人類のみならず又一切の生物の生活基調である。そして僕等無政府主義者は、クラボトキンの提唱に従つて、此の生活基調を飽くまでも発展さす事を目的としてゐるのだ⁵⁵⁹。

だが、〈相互扶助〉が動物界の常態であるのに、人類社会を見ると、「殆んど到处に同類相食むの観を呈してゐる」のはなぜであろうか。前述のように、大杉はその理由を人類社会の〈征服の事実〉に帰していた。したがって、「各個人の個性の多種多様な自由な発達」（〈生の拡充〉）を可能にするためには、〈相互扶助〉によって〈征服の事実〉を転換しなければならない。そのために、「経済上には共産の制度により、政治上には連合の制度によつて食物を得る為めに互に相食む底の所謂生存競争を避けつつ、各人の生活と自由とを保証しなければならぬ」⁵⁶⁰、と大杉は言うのである。それはすなわち、「自己保存」の優位を終結させ、「自己超越」の優位を可能にするための「新しき社会組織」⁵⁶¹の提唱である。そして大杉は、この「新社会」の具体化を、サンディカリズム（「経済的連合制度」⁵⁶²）の中に認めるのである。

斯くの如き組織の萌芽は、或る労働組合の中に発見し得られる。此労働組合は、中央集権主義と官僚政治と紀律とを廃止せしめ、其の各組合員の独立的直接行動を助長させてゐる⁵⁶³。

このようにここには、自立（自由）を助け、促進する連帯（社会）として、「労働組合」が提示されている。そこで次に、これがいかなるものであるかを見ることによって、大杉のアナーキズムにおける自由と社会の関係をさらに考える。

第四章 自由連合論

1915年4月、当時衆議院選挙に立候補した馬場孤蝶と、彼を候補者として担いだ生田長江、安成貞雄を批判した論説、「個人主義者と政治運動」で、大杉は「社会的個人主義」(アナキズム)の理想を次のように述べている。

プルウドンの無政府主義、即ち自由自治社会の理想は、更にバクニン (Bakounine) を経てクロポトキン (Kropobkine) に至るや、理論として益々整頓されると共に、遂に国際的一運動として世界の到处に其の団体を見るやうになつた。(中略) 彼等の理想とする所はこれを一言すれば、自由なる各個人が自由合意によつて一団体を形づくり、其の各自由自治団体が又自由合意によつて相互の連合を謀る社会である⁵⁶⁴。

このように大杉は、彼らアナキストの理想を自由連合社会と述べているが、その具体化として見たのが当時フランスを中心に展開されていたサンディカリズムだった。

サンディカリズムは、労働組合を、資本主義社会における労働条件向上のための組織としてだけでなく、社会変革の闘争組織、革命後の社会の基礎組織として重視し、労働組合のサボタージュ、ボイコットやストライキ、とりわけゼネラル・ストライキによる労働者の全面的解放=社会革命を目標とする運動・思想である。

それは、議会や政党という政治的代行機関に変革を委ねるのではなく、労資の直接的な矛盾の場である経済組織(生産点)での階級闘争を労働者自身が担うこと、いわゆる直接行動によつて賃雇用制を廃棄しようとする傾向を持っている⁵⁶⁵。サンディカリストによれば、労働者が議会や政治集団などの代行機関を介さず資本家と直接的に対峙する直接行動こそ、プロレタリアの存在証明であり、労働者の自己解放への道なのである。大杉は次のように言う。

センディカリズムの(労働者の全面的解放という一引用者)此の根本的見解は、彼等をして直接行動といふ彼等自身の運動方法を探らしめた。労働者の解放は労働者自身の仕事でなければならぬと云ふ。彼等はただ、彼等の力によつて彼等自身の間にそれを実現せしめるか、若しくは彼等自身の力によつてそれを強奪しようとする。(中略) 彼等が政治的自由を獲得する方法は、ただ彼等自身の間の自覚と実行と伝道と、及び議会に対する外部からの××××(示威圧迫一引用者)とあるのみである。斯くして労働者は、歩一歩、議会と政治との生命を××(消滅一引用者)さして行かうとする⁵⁶⁶。

このようにこの運動は、政治を媒介することなく、労働組合が直接に労働者の経済的解放を実現しようという理念によつて支えられていた。したがって、社会主義が主張する、プロレタリアートによる国家権力の掌握という綱領を取ることなく、労働組合の実施するゼネラル・ストライキによつて、資本主義経済を急速に解体させることを、基本的な目標

とする⁵⁶⁷。サンディカリズムがストライキやゼネストを称揚するのは、それらが労働者に固有の闘争手段であり、政治的代行によらない行動形態であるからである。

こうした固有の経済的意義に加えて、直接行動は文化的教育的意義を持つものでもある。初期サンディカリズムの第一人者として知られるフェルナン・ペルーティエによれば、労働者革命の目指すものは少数の武装集団による強制国家の樹立ではなく、労働者の知的・道徳的ヘゲモニーの涵養による自己統治機構の確立である。そして現実の労働者大衆にはまだそうした革命主体としての自己形成が欠けており、労働組合運動こそこの溝を埋めるものとされる。「目的は不可避免的に手段の性質そのものであり、労働者の知的道徳的形成なくして労働者の解放はない」と主張する彼にとって、革命は新しい社会体制を創ること以上に新しい人間を創ることなのである⁵⁶⁸。こうして直接行動に、階級闘争とともに、労働者の自己教育という視点が据えられる。そして、このための機関として、労働組合が位置づけられるのである。

ペルーティエによれば、組合とは「選挙のための競争から離れた、ゼネラル・ストライキにあらゆるその結果とともに好意的な、アナキズム的に運営される、経済闘争の実験室、組合は、したがって、集産主義（社会主義—引用者）の政治屋どもの不吉な影響とひとり匹敵しうる、そしてそれを抑制するにいたりうる、同時に革命的な、そして絶対自由主義的な組織である。革命が勃発するであろう日、生産者のほとんど総体が組合の中に結集している、と今や想像してみよう。そこには、現行の組織を引き継ごうとしている、ほとんど絶対自由主義的な組織、事実上すべての政治権力を廃止した、生産手段の主人であるその各部分が、そのメンバーの自由な同意によって、至上権をもって、あらゆるその業務を自ら処理する、組織がないであろうか？そしてそれは、『自由な生産者の自由な提携組織』ではないであろうか？」⁵⁶⁹とされる。労働組合の組織また運営の原理は、自らの日常的な労働と生活の場である労働の世界を自立的に経済的解放に向かって解き放とうとするサンディカリズムの理念に基づきつつ、まさに彼自身が言うように、アナキズム的な性格を持つのである。

そこで注目されるのが、組合というよりもむしろ労働取引所である。なぜなら、組合がまず地域単位で、次いで地方単位で、そして最後に全国単位で同一業種の労働者を結集するのに対して、労働取引所は同一都市での多業種にわたる労働者を糾合するからである。諸組合の垂直構造は大衆がしっかり組織されているので、よりよく行動することができるが、労働取引所の水平構造は、労働者の個人的解放にとっては好ましいのである⁵⁷⁰。また、「革命的サンディカリズムという思想と運動のカテゴリーは、ほぼ世紀転換期に漸く市民権を得たものであり、一八九〇年代の先駆的運動は実体の希薄なCGTよりむしろ組合の地域的結合体である労働取引所によって担われていた」⁵⁷¹。大杉も労働取引所に特に注目している。

此の労働組合（サンディカー引用者）は又、其の組合員の利害のみならず、更に其の職業若しくは工業に従事する一般労働者の利害をも、常に代表する。即ちサンディカリスト等は、古い同業組合の狭い利己心を棄てて更に労働階級と云ふ広い眼界の下

に立つ。されば種々なる職業若しくは工業に属する、同一地方の種々なる労働組合（労働取引所一引用者）が相集まって、更に労働組合地方同盟（*Bourse du Travail ou Union de Syndicats*）を形づくるに及んでは、其の同盟は少なくとも其の地方に於ける有らゆる労働者の利害を代表する事となる。そしてセンデイカリスト等は、此の地方同盟の組織の中に、今月の市町村に代るべき、将来社会の単位を見てゐる⁵⁷²。

このように大杉は、労働取引所とその全国組織である労働取引所連盟（大杉は「労働組合地方同盟」としている一引用者）を最大限に評価して、そこに今日の地方行政単位に替わる未来社会の単位を認めている。

1887年にパリに最初に開設され、その後主要都市に広がった労働取引所の業務の内容は、(1) 相互扶助（職業紹介、失業救済、労災補助、職人の路銀支給など）、(2) 教育（職業教育、図書室、労働博物館設立など）、(3) 宣伝（労働組合や協同組合の設立、統計作成）、(4) 抵抗（ストライキなど）であるが⁵⁷³、それらのうち労働取引所の主要な役割は、既述した自己教育のように、教育を通して労働者に人間的尊厳の自覚を取り戻すところにある⁵⁷⁴。それは、「労働者の自己解放」（「労働者の解放は労働者自らの仕事であらねばならぬ」）というサンディカリズムの原則を貫徹するための「労働者の大学」⁵⁷⁵なのである。

センディカリズムは言ふ。社会主義は定命的成行（*le devenir fetal*）ではない。任意的組成（*la formation volontaire*）である。労働者が優越せる精神的教化の程度に達せざる限り、社会主義の経済的変革は実現せられない。（中略）伝習的国家なるものを一掃し去つて、労働者自身の組織を以て之れに代らしめんとする。斯くの如き大変革は、労働者の高き精神的修養と、社会の経済的職能を指導するの才能とを予想しなければならぬ。されば労働者自身に此の準備が出来た時、即ち自ら社会を経営し得ると感じた時、始めて社会革命が来るのである。されば労働者の精神的教育と云ふ事が先づ肝心なのである。労働者に自ら意志する事を教へ、活動によつて彼等を訓練し、そして彼等自身の才能を彼等に啓示しなければならぬ。之れが社会主義教育の全秘訣であると。斯くして所謂新社会主義は、「労働者の解放は労働者自らの仕事であらねばならぬ」と云ふ共産党宣言の結語を、全く文字通りの意味に復活せしめやうとした⁵⁷⁶。

いささか長い引用となったが、この大杉の文章は、上述のサンディカリズムにおける労働者の自己教育の意味を、余すところなく伝えている。サンディカリズムにとって、社会革命は宿命的な進化の結果ではない。絶えざる知的内的完成の作業により得られる自己解放によって、労働者自身が「自ら社会を経営し得ると感じた時」、すなわちその本能が自己超越的なものへと差異化するに依じて、社会革命は達成されるのである。

労働取引所はその後順調に発展していき、1892年には全国組織として労働取引所連盟が結成される。1895年にペルーティエが連盟の書記長に選ばれてから、労働取引所は議会主義より直接行動やゼネラル・ストライキを志向する傾向を強めて、サンディカリズムの拠点となった。「一八九〇年代の革命的サンディカリストの活動の重要な場は、労働取引所と

その連盟委員会にあり、それを基盤とし、またそこに結集する労働組合の構造にもっとも適合的な闘争と行動の視野を、革命的サンディカリズムは形成していった」⁵⁷⁷のである。このように労働取引所の発展は、それが「一八九〇年代のフランスの労働組合の存在形態にもっとも適合的な連合体であった」⁵⁷⁸からでもあった。

とにかく、労働取引所の指導者として、選挙を通じた改良ではなく、ゼネストに集約される根源的な変革を求める運動を提案したペルーティエの思想は労働者に広く受け入れられ、全国の取引所の数は1894年の33から1901年には81に増加した。その影響は労働総同盟にも及び、1902年にCGTと労働取引所の合併が実現。大杉はその組織を次のように誇るのである。

彼等の団体は、(中略)下から上に単純から複雑に組織された。彼等の最も重んずる所は個人の発意心であつて、(中略)各個人の他の有らゆる発意を妨げざる、所謂サンディカ即ち労働組合が先づ発達した。此の数百名の同業労働者より成る小団体が、彼等自身の新しき社会組織の単位である。此の小労働組合は更にそれ自身の発意によつて、一方に全国の同一工業に亘つて労働組合全国同盟を形づくると共に、他方に同一地方若しくは同一都市の各工業に亘つて労働組合地方同盟を形づくつた。そして此の労働組合全国同盟と労働組合地方同盟とが相合して、所謂C.G.T即ち労働総同盟を組織した。しかし此の総同盟は、他の所謂民主的団体に於けるが如き、指揮命令の機関ではない。(中略)其処には連絡がある。しかし中央集権はない。衝動がある、しかし命令はない。連合主義はすべてに行き渡つてゐる。各個人は、各労働組合は、各全国同盟は、各地方同盟は、すべて全く自治である。又彼の衝動も上からは来ない。何処かの或る一点から出て、四方に益々強く且つ益々大きく波動して行く⁵⁷⁹。

この大杉による説明からは、個人の自発性に基きつつ、各組織の完全な自治を尊重して組織される労働総同盟の見取図が見てとられる。労働総同盟に行き渡る連合主義のもとでは、労働組合や連盟と同様に、個人もまた自律性を持った構成単位として考えられているのであり、労働総同盟の「衝動」の一つとして、全体の中に独自の自律的位置を与えられているのである。この自律性を持った構成単位である個人の次に、生産手段を管理し社会的所有を実現する基礎単位である労働組合が続く。その次に、労働と生産の調節を始め、あらゆる経済活動の中心であると同時に、各組合とCGTを媒介する機関であり、中央集権的な政治機構と産業組織を排し、地方性と産業自治を結合するための要となる組織である労働取引所がある。そして最後に、全国レベルでの情報調節機関であり、かつ国際レベルでの問題処理に当たる機関であるCGTがくるのである。

以上がサンディカリズムとその組織の簡単な説明であるが、ここで見逃せないのはそのフランス特有的な性格である。すなわち、CGTの規約36条で「連合主義と自由の原則に基づいて」と謳われたように、連合主義の原理が忠実に反映され、その政治的連合ではない経済連合主義の色彩からは、ブルードン主義的伝統が濃厚である。ブルードン主義とは、生産者意識と労働者主義を「通奏低音」とする熟練労働者の自律性と存在様式の共同

性に基づいた共通のエートスをいう⁵⁸⁰。労働者主義は労働者の自己解放を意味する。それは、マルクスの手になる「労働者の解放は労働者自らの仕事であらねばならぬ」という第一インターナショナル暫定規約前文での宣言を、パリのブルードン主義者たちがマルクスの意図を超えてそれを「まったく文字通りの意味に復活せしめようとした」ものであった。このような労働者主義の系譜と生産点を貫く連合主義との結晶がサンディカリズムである。労働組合の構成メンバーを生産者と規定して、こうした全生産者の組合が社会革命に際しては生産手段の所有者になると説き、これこそ「自由な生産者の自由な提携組織」ではないかと述べて、労働組合が経済的解放の基礎となりうることを示唆した先のペルーティエの文章は、ブルードンの影響を物語っているといえよう。また彼と同じく、多くのミリタンがブルードンを再三引用しているのは特徴的である。サンディカリズムの基底にはブルードン主義的伝統が脈々と流れ続けており、それはフランスの同業組合コルポラシオンの伝統に連なっているのである。

また、アナーキズム的に運営されるとペルーティエによって主張される、労働組合組織化の基本的視点は、「パリの連盟委員会を中心として、諸党派のミリタンを一つの運動の流れへと結集し、運動を維持していく論理として適合的なものであった。と同時に、当時のフランスにおいて支配的な労働組合の性格、つまり各都市によって多様な性格を持ち、しかも小型な労働組合の形成と発展に適合的な視点であった」⁵⁸¹。

要するに、アナーキズム的と表現されるところの、各組織の自律性と自然発生性を重視した運動展開の論理は、思想史的にはフランスの同業組合の伝統に連なるブルードン主義的土壌の上に、運動史的には「フランスの労働組合の現実のあり方に密着しつつ展開されていたのであり、フランスの労働組合の持つ構造にそくしつつ、組合運動の論理をひき出そうとしていたということができるのである」⁵⁸²。このように、それが単に一つの党派の運動ではなく、また特定のイデオロギーによって体系化された運動として出発したのではないサンディカリズムは、根本的に「運動の論理」であって、それ故また土着的な性格が強いものである。したがって、これが大杉によって受容されるについては、彼なりの解釈が行われた⁵⁸³。

フランス第三共和政の未だ統合されざる部分である労働総同盟について語って、大杉は次のように書いている。

此の仏蘭西国家内の一敵国は、其の生れ出て来た民主的社会とは全く相異なる独自に創造した新組織を持つてゐる。しかもセンデイカリスト等は、或る科学的発見や又は哲学的体系に基いて、此の独自の組織を創り出したのではない。彼等は只だ、より善く生きんとする強烈な本能から、其の日々の生活と闘争との必要から斯くの如き組織を築き上げて来たのだ。そして自ら築き上げて来た此の組織の中に、彼等自身の社会的創造力を発見したのだ。そして彼等は、自らの此の組織を新社会建設の萌芽であると為し、更にそれを充實し拡張して、遂には一般の社会組織とまで成長せしめんとしてゐるのだ。労働総同盟の組織の根本原則は、経済的利害の一致を以て、各組合員等の唯一の結縁と為すに在る。(中略) 斯くして其の仲間と団結しつつ、生存競争場裡

に自己の強大を謀ると共に、又他の仲間の強大にも寄与する事となる。斯くして組合内の労働者は、其の共通利害の為に相結ぶ外には、其の一切の生活に於て全く自由なる個人である。そして此处から、万人が生産と消費との経済的關係の上に協力して、其の生活の基礎を固めた上で、各人の自由なる発達を期せんと云ふ、其の社会的個人主義の根本的思想が生れて来たのだ（傍点—引用者）⁵⁸⁴。

長い引用となったが、ここからはサンディカリズムに対する大杉の解釈の特徴が端的に読みとられる。それは、先に触れたような、「一八九五年から一九一四年のフランス労働運動を特徴づける、存在と行動の方法、あり方の全体」⁵⁸⁵と言い表されるサンディカリズムが進化論のイメージで捉えられて、彼の「社会的個人主義」として解釈されていることである。

ただし、サンディカリズムの自由連合社会を進化論的に理解するだけなら、特別に大杉に限られるわけではない。事実クロボトキンは、「此の新社会は、変へる事の出来ない一定の様式に結晶する事なく、絶えずその光景を変えて行くだろう。生きた、進化して行く有機体であるだらう」⁵⁸⁶、と自由連合社会を進化論的に理解している。したがって、大杉の解釈の差異は本質的には、さらに踏み込んで、〈生の拡充〉という彼の「反逆」の原理を通したところにあるといわなければならない。すなわち、サンディカリストが「より善く生きんとする本能から」、反逆し、そのために相互扶助を行い、そうして築きあげられたのが自由連合というサンディカリズムの組織なのだ、と解釈する点にあるのである。そしてこのように解釈されるからこそ、次のような言葉が発せられるのである。

僕はそれ等の事実を見て、労働者の此の力を賛美すると共に、自らも亦此の力の中に同化し去りたい念を禁じ得なくなつたのだ。そして又、労働者の間の此の力を感じて始めて、先きに云つた経済的進化の傾向とか、労働者が新社会建設の中堅となるとか云ふ知識が、本当に僕の全身の中に活躍して来たのだ⁵⁸⁷。

ここで大杉は、「労働者の此の力」を感じて始めて、サンディカリズムが彼の中で受容されたことをはっきり述べている。「労働者の此の力」とは、「労働者の有する強烈なる生活本能と、反抗本能と、及び其等の本能の行為となつて現はれた結果の、偉大なる個人的及び社会的創造力」である。そのイメージを、彼は「腹の虫」と表現している。「其の腹の虫を、どこまでも具体的に、邪魔物を打ち毀しつつ、自らを成長させて行かうとするのだ」⁵⁸⁸。ここには、「生命とは、要するに復讐である。生きて行く事を妨げる邪魔物に対する復讐である」⁵⁸⁹とされた、彼の生命のイメージとの連関が認められる。「腹の虫」とは「生」であり、彼は「労働者の此の力」を〈生の拡充〉としてイメージしているのである。そして、〈生の拡充〉の尊重が「正義」として実現される社会を、自由連合社会として考えているのである。

僕の政治的理想は、(中略)各個人が相課する事なくして相合意する、そして此の個

人より成る各団体も亦同じく相課する事なくして相合意する、個人も団体も全く自治の連合制度である。そして此の理想は、高遠に若しくは実現する事の出来ない性質のものでなく、既に吾々の日常生活に於ける個人と個人との関係及び種々なる団体と団体との関係の間に既に実現されて、しかも其の真実なる生活であるとされてゐるものである。吾々はただ、吾々の日常生活の中にある此の事実を益々充実にせしめ益々拡張せしめて、更に此の真実をして他の種々なる社会生活を、そして遂に政治的領域を支配せしめればいいのだ（傍点—引用者）⁵⁹⁰。

大杉の政治的理想は、強制のない自由連合制度である。これは、「正義」（〈生の拡充〉の尊重）である。彼は「法」（そしてそれに支えられる国家権力）ではなく、「正義」（そしてそれに支えられる社会的連帯）を政治的理想として掲げる。彼は、法関係によって境界線を画定して安定的秩序（ヒエラルキー）を構築するのではなく、そうした秩序に断層を起こさせる（dislocate）ことによって、「法を超えた場所」（アナーキー）を現出させることを政治的理想とするのである。そしてこの可能性の条件を、「既に吾々の日常生活に於ける個人と個人との関係及び種々なる団体と団体との関係」から〈相互扶助〉という「事実」として取り出すのである。これは、社会の全領域から政治をできるだけ排除し、経済集団（労働組合）の自由な連合でもって全領域を覆い尽くそうとする思想である。したがって、自由連合制度は〈政治〉に対する〈経済〉の勝利であり、政府を経済組織に解体するものとなる。ここには、相互性と契約⁵⁹¹の原理に基づいて、経済諸力を組織化し、「所有」⁵⁹²を確立して、経済的体制（「契約の体制」⁵⁹³）の内に政治的体制（「法の体制」⁵⁹⁴）を解消させる、プルドンの相互主義の伝統が濃厚である。「経済的体制のなかに政治的または統治的体制を溶解し、沈め、消滅させること、それも、政府または国家という名を持つこの大きなメカニズムの総ての仕掛けを次々と縮小し、地方分権化し、廃絶することによって、これを実現すること」⁵⁹⁵。プルドンはこのように述べている。そしてこれを、大杉は〈生の拡充〉に基づく「社会的個人主義」として解釈したのである。

しかし個人主義的原則を以て出発した其の組織は、最後までも矢張り此の原則を以て一貫してゐる。（中略）其の組織の各段毎にも、又其の各段内にも、常に自由なる個人的発意が、最も大なる役目を為してゐる。即ち労働総同盟の組織は、大体に於て、自主と連合との、社会的個人主義の根本原則に基づく⁵⁹⁶。

1919年に発表された「労働運動の精神」は、こうした大杉のサンディカリズム解釈の美しい結晶である。

工場内の生活を僕等自身の生活にすると云ふ。しかし其の前に、若しくはそれと同時に、僕等は其の謂はゆる僕等自身を持たなければならない。僕等自身とは労働階級自身、労働団体自身の自主自治的能力である。其の自意識である。そして僕等は、労働組合の組織を以て、此の僕等自身を支持する最良の方法であると信ずる⁵⁹⁷。

ここには、大杉が「個人主義的原則」と呼ぶところが述べられている。まず、「僕等自身」の、すなわち、労働者階級自身の「自主自治的能力」を持つことが強調される。「僕等自身」とは、労働者としての自覚である。したがって労働者階級自身の自主自治的能力とは、いわゆる階級心理とは区別される「階級意識」である。そのための「最良の方法」として、労働組合が推奨されるのである。すなわち、自らの力を自覚して「労働者」としてのその自意識（「階級意識」）を得るという〈生の拡充〉のために、労働組合という「仲間」を作ることが説かれるのである。一見すると、これは一般的なマルクス主義の階級理論のように見えるが、ここには法則性ではなく「労働者の自主自治的精神」⁵⁹⁸と呼ばれる「自尊の本能」が横溢していることが特徴的である。

それでは労働組合とは何か。

労働組合は、それ自身が労働者の自主自治的能力の益々充実して行かうとする表現であると共に、外に対しての其の能力の益々拡大して行かうとする機関であり、そして同時に又斯して労働者が自ら創り出して行かうとする将来社会の一萌芽でなければならない（傍点－引用者）⁵⁹⁹。

ここでは労働組合が、大杉のいう〈生の拡充〉の表現として述べられると同時に、サンディカリズムの「労働組合をそれ自体として革命後の未来社会の萌芽と見なす胚子論とも呼ぶべき立場」⁶⁰⁰が示されている。「胚子論」は、現在の闘争集団である労働組合がそれ自体革命後の未来社会の萌芽であり、生産と分配のための基本単位であるとする⁶⁰¹。サンディカリズムの基本理念の表出として知られる「アミアン憲章」には次のようにある。

労働組合は、日常的な要求活動においては労働者の協同行動を促進し、労働時間の短縮、賃上げなどの当面の改善を実現することによって労働者の福祉の向上を追求する。しかしこのような任務はサンディカリズムの活動の一側面にすぎない。それは資本家階級を収奪することによってのみ実現されるどころの全面的解放を準備する。サンディカリズムは行動手段としてゼネストを称揚し、今日、抵抗の組織である労働組合が将来は生産と分配の組織として社会再編成の土台となると考える⁶⁰²。

ここで謳われていると同じく、大杉は労働運動を、賃上げ等の日常的改良要求のみに運動目標を限定する、いわゆる取引的組合運動ではなく、新社会の創造を目標とする「人間運動」であると考えていた。「労働運動は単なる労働条件改善の運動ではない。（中略）アルファからオメガまでのものだ」⁶⁰³。そしてこの大杉の主張は単に彼の観念の上でのみのものではなくて、当時労働運動に参加した労働者の多くに共有されたものであった。

既述のように、1917年から19年にかけて労働争議が急増し、労働者の組織化が進んだ背景には、労働者の権利意識の成長があった。この成長について、例えば大阪工業会の労働組合法制定の建議書（1919年8月）は次のように報告していた。

蓋し現時一般の職工は心理上尠くとも資本主の他力的温情又は保護にのみ依頼して満足する能はざる状態に有之、自己当然の要求又は権利として自ら頼むべき或る根底の上に日常の労役を確立せむことを冀望致居候。

このように観察された労働者の意識の変化には、労働者の自主性の主張が特に鮮明に見られ、そこには政府や資本家に頼らず労働者の自発性を尊重しようという姿勢が顕著であった。前記の大杉の言葉も、こうした「新しい労働者の持つ気分の根本」⁶⁰⁴に基づいていたからこそ労働者に共有されて、労働組合全国総連合問題が立ち上がった際には、労働組合同盟会によって次のようなモットーが示されたのである。

我々は我々の理想する社会の芽生えを先づ我々自身の団体の中に造つて行く事が何よりも必要だ。(『労働組合全国総連合について一階級闘争の戦士たる全国組合運動者諸君に告ぐ』)⁶⁰⁵

したがって、これは理論的にはサンディカリズムの「胚子論」であったが、その内実は彼らの「自尊の本能」の表現であった。そこに、これを大杉が「まだ碌に出来ていない自由連合の理論」⁶⁰⁶と評する理由があるのである⁶⁰⁷。そして大杉は、この「まだはつきりした理論にならない気分」(「腹の虫」)⁶⁰⁸の中に、〈生の拡充〉を認めていた。「其の腹の虫を、どこまでも具体的に、邪魔物を打ち毀しつつ、自らを成長させて行かうとするのだ」。したがって、大杉において、労働運動は〈生の拡充〉の運動である。「労働運動は、其の精神に於て、労働者の一切の能力、人格の獲得運動である」⁶⁰⁹。「労働運動の精神」は次の言葉をもって締められている。

繰返して云ふ。労働運動は労働者の自己獲得運動、自主自治的生活獲得運動である。人間運動である。人格運動である⁶¹⁰。

大杉によれば、「人格」は「意志と力」⁶¹¹である。したがって、「意志と力」の獲得運動である労働運動は、その中で労働者が「本能の、本能との関係」を「自尊の本能」へと差異化して、自らの「生」を、大きく、豊富にしようとし、それを労働者の連帯(組合)によって支え実現しようとする運動なのである。

このような労働運動の自由連合論の性格がクローズアップで出たのが、全国労働組合総連合をめぐる「アナ・ボル論争」である。「総連合」の具体的な提唱は、1922年4月に、日本労働総同盟関西労働同盟会が、「全国総同盟」の組織を試みることを提案したことに始まった。これを受けて、関東では総同盟と非総同盟系組合(労働組合同盟会)の間で総連合組織の協議が行われ出した。第一次世界大戦後、興起してきた労働運動の成果をふいにするような戦後恐慌と資本攻勢の脅威と圧力に対抗するため、一応イデオロギーの相違や組織の建前を超えて結ぼうとしたのがこの「総連合」運動であり、それは実際にも、労働

組合の切実で現実的な要求であった。

1922年9月30日、大阪の天王寺公会堂で全国労働組合総連合結成大会が開かれた。大会は組織問題をめぐって、大杉、近藤憲二らアナ派の応援を受けた労働組合同盟会側と、堺利彦、山川均らボル派の応援を受けた日本労働総同盟側とが激突した。規約の審議の過程で、第2条の但し書きに、自由連合派が同一職業または同一産業組合は「地方的又ハ全国的連合ヲ組織スルモノトス」と規定することを提案したのに対して、総同盟側は、「合同ヲ前提トシテ地方的又ハ全国的連合ヲ組織スルコト」を定めることを提案し、激しく抗争した。このため、集会は官憲によって解散を命じられ、「総連合」運動は失敗に終わった。

「総連合」をめぐって争われたのは、『自由連合』と『中央集権的合同』と云ふ組織の根本について⁶¹²である。それは当事者の言葉でいえば、「如何なる組織が我々労働者の戦闘力を強大にするか、如何なる組織が我々労働者の戦闘力を奮起させることが出来るか、と云ふ」⁶¹³問題であった。

この問題について、総同盟側は、中央集権的な資本主義の組織と闘うためには、対抗する労働者の組織は「労働者の意志を代表する民主的中央集権」⁶¹⁴でなければならないとして、それを「戦闘力の集中」と呼び、その必要を唱えた。

組合の戦闘力を考へずして、徒らに個々の組合の自主権の尊重に汲々たる組合同盟会の態度の如きは、労働運動者として現実的闘争の職責を忘れ、空漠なる思想中毒に墮したものと云はなければならぬ。各組合が緊密なる合同を為さずして各々自由な立場に立つて自由に連合し、しかして各組合の自由意志が自由に総合されて、それが強大なる戦闘力を生む日を待つとすれば、暴虐なる資本主義は恐らくは永久に枕を高くして安眠を貪るであらう⁶¹⁵。

このように総同盟側は主張して、「総連合」を「大体は最高の機関をこしらへて他は総てその指揮命令に従はうとする中央集権的に合同した一大組合」⁶¹⁶としようとした。

それに対する組合同盟会側の主張が自由連合論であることは、先に見た通りである。「共通の問題は進んで一致協力して解決に努め、単独の問題は自身の力で解決する覚悟と力を持つ組合の、自由連合の組織こそ、真に我々の認むところのものだ」⁶¹⁷。そして、その主張はあくまで「自主、自治の気持」⁶¹⁸の上になされていた。「総連合」の組織問題をめぐる先の総同盟側の主張に対して、組合同盟会側は次のように答えている。

資本主義が中央集権的である事は事実だ。而しながら我々は、単に賃金値上、待遇改善のみを欲して自主、自治を叫ぶものではない。我々はそれよりも更に必要とするものは、自由である労働者が常に感ずるやうに、職長、組長、或はそれ以上の権力者に監視される所の束縛をのがれ、如何なるところに於いても真の人間として行動したいと云ふ欲求を土台に、我々の運動を進めて行き度いのだ⁶¹⁹。

「総連合」の組織問題に対して、組合同盟会側は、“自由”を以て答える。自分達が「総

連合」運動を行うのは、「現在我々が痛切にその日その日に悩みつつある束縛の鎖」⁶²⁰から解き放たれたいためである。それならば、どうして「民主的中央集権」と呼ぶ新たな束縛を欲しようか。束縛を解くに別の束縛を以てするという錯誤を拒否して、如何なる所においても自由な人間として行動したいという「自尊の本能」を土台に、運動を進めていきたい。これが、「新しい労働者の持つ気分の根本」なのである。そして大杉によれば、「此の気分の上から彼等は個人的人格（「意志と力」）を強調し、組合の人格を強調して、其の綜合によつて其の力の強大を得ようとしてゐるのだ。合同論の或る労働者等が誤解するやうには、自然に其の綜合を待つのではない。組織によつて、連合の組織によつて、それを促成させようとしてゐるのだ」⁶²¹。すなわち、自由を求める労働者は、それを連合という組織によつて実現しようとしているのである。

労働者の力によつて資本主義体制を倒し、自分達を奴隷の境遇＝〈征服の事実〉から解放して、自らの生を拡充するために、「総連合」という連帯が必要である。そしてその組織として相応しいのが、自由連合である。これが、自由連合派にとっての「総連合」運動の意味であった。

「総連合」の組織問題をめぐる「アナ・ボル対立」は、自主権の尊重が戦闘力を強大にするという考え方と、統制の徹底が戦闘力を強大にするという考え方との対立である。それが「自由連合」か「中央集権的合同」か、と呼ばれて対立したのであった。

合同か連合か、中央集権か自由連合か、一体どんな組織が一番いいかと云へば勿論いろいろの方法はあるだらうが、大体は最高の機関をこしらへて他は総てその指揮命令に従はうとする中央集権的に合同した一大組合と、各組合から代表者を出して共通の問題を協議して解決しやうとする、自由連合との二つに分けられると思ふ⁶²²。

ここで対比的に提示されているのは、指揮命令系統をもつて中央集権的に編成された軍隊的組織と、各単位の自主自治を重んずる自由合意型の“民主的”組織である。前者は権威主義を原理とする秩序ヒエラルキであり、後者は連合主義を原理とする秩序アナーキーである。一方は垂直性の原理に基づく同一性の秩序であり、他方は水平性の原理に基づく差異の準秩序である。これらが総同盟側と組合同盟会側によつてそれぞれ主張されたわけだが、大杉は前者の中に「共産主義の中央集権的理論」⁶²³の影を認めていた。

其の精神は要するに中央集権だ。組合帝国主義だ。共産主義者の謂はゆる独裁だ⁶²⁴。

周知のように、レーニンの革命理論の中心は、何よりも組織化ということにある。それも彼は革命家の団体に軍隊の組織を持ちこみ、革命の戦術に軍隊の戦略を持ちこんだ。これを高坂正堯は「政治軍隊」⁶²⁵と呼んでいる。ここから主張されるのが、有名な「鉄の規律」である。

インテリゲンツィア的分子には党生活の規律に順応することはより骨がおれ、彼ら

のうちでこの課題を遂行する力のないものは、当然、必要欠くべからざる組織上の拘束に反旗をひるがえし、自分の自然発生的な無政府性を闘争の原則にたかめ、不当にも、この無政府性を「自治」への志向、「寛容」の要求、等々と名づける⁶²⁶。

レーニンは、労働者の革命的意識の自然な高まりに期待する立場を「自然発生性への拝暎」として批判して、革命意識は外部から持ちこまれなければならないとした⁶²⁷。そして彼は、従来の革命は手工業的な段階にあったとして、今や「堅固な中央集権化された革命家の戦闘組織」を作るべきだと主張したのである。こうしたレーニンの立場は、パリ・コムニューンについてのマルクスの分析から「国民の統一を組織する」ことの重要性を引き出し、中央集権制の必要を強調する次の文章にいっそう明瞭である。

マルクスは、ほかならぬ連邦主義の問題についてブルードンともバクーニンともくいちがっている。無政府主義の小ブルジョア的見解からは、原則的に、連邦主義が出てくる。マルクスは中央集権主義者である。そして、前掲の（コムニューンの経験についての一引用者）マルクスの議論のうちには、中央集権主義からの逸脱はなにもない。（中略）もしプロレタリアートと貧農が国家権力を奪取して、まったく自由にコムニューンにならってみずからを組織し、すべてのコムニューンの活動を統合して、資本に痛撃をくわえ、資本家の反抗を打破し、鉄道、工場、土地等の私有を全国民に、全社会にうつすなら、これは中央集権制ではないだろうか？これはもっとも徹底した民主主義的中央集権制、しかもプロレタリア的な中央集権制ではないだろうか⁶²⁸？

これはまったく「総連合」問題における「合同」側の論理であるが、ソビエト・ロシアの現状に関する外国同志の報告などによって、大杉は早い段階から、こうした「集中的合同」（統合）、ボル派のいう「民主的中央集権」（「民主主義的中央集権制、しかもプロレタリア的な中央集権制」）が、「一般組合員の戦闘の意志と力と」⁶²⁹の反映ではなく、実は少数の組合役員や指導者の戦闘の意志と力との反映であることに気づいていた。

集中の意味は、或る問題に力を集中するのではなく、或る人若しくは或る人々の手に集中する事になる。一般組合員の意志などはどうでもいい。ただそれを支配し指揮命令する権力を握って、一般組合員の戦闘力を掌中に置きさへすればいい。其の看板が即ち集中的で、それが「最も敏速」なのだ。合同とか云ふ団体主義なのだ⁶³⁰。

『国家と革命』の中でレーニンは、「意識的・民主主義的・プロレタリア的中央集権制を、ブルジョア的・軍事的・官僚的中央集権制に対置」⁶³¹している。しかし今日では、ソビエト連邦のシステムは、その生産様式においてはテーラー主義とフォード主義、その権力形態としては、「一種の軍事的指揮権」⁶³²であったことが知られている⁶³³。

大杉は、1922年という世界的にも最も早い段階で、こうしたロシア革命の実態を、「革命の失敗」として批判した。新経済政策（NEP）の採用を知った彼は、次のように書い

ている。

新経済政策以来、ロシアは強烈な資本主義の時代にはいつた。其の決定的傾向は、大仕掛の産業と、それに伴ふ労働の搾取と、商業主義と、世界貿易とだ。(中略) 国家資本主義と私人資本主義との競争は、より安い賃金と、より多い生産と、他からの干渉や殊には又労働争議なぞを許さない組織的方法との峻烈な競争にある。そして此の三大要求を実現する方法は、私人資本主義の最も発達したアメリカで企てられたやうに、一つは産業のトラスト化即ち合同であり、一つは労働の絶対的屈従である⁶³⁴。

大杉によれば、ソビエト連邦はこの時期に既に資本主義体制に降伏していたのである。資本主義の体制・価値原理に替わるもの＝〈生の拡充〉(「自由ソヴィエト」とその「任意の連合」)を定置できなかつたところか、むしろその原理＝〈征服の事実〉(中央集権)に基づいた強権体制しか築けなかつた故に。以後、大杉はロシア革命におけるボルシェヴィキの労働者弾圧、労働組合破壊の凶暴な本質を次々と暴露していく。「ボルシェヴィキ政府の謂はゆる無産者独裁は、今では寧ろ、帝政時代の秘密警察の独裁だ。降伏の仮面をかぶつた旧将軍や旧企業の独裁だ」⁶³⁵。

労働者の自然発生性への拝跪を排し、党の目的意識性を注入して、革命を須く権力の奪取という一点に集中させてとらえたレーニンらボルシェヴィキにとって、プロレタリアートの権力獲得、プロレタリア独裁によって全てが解決されるのだから、労働者の自主自治、人民内部の差別と支配＝〈征服の事実〉を根絶するという事など、階級闘争において二流の問題だった。

マルクスが国家の問題と社会主義革命の問題とに適用した、階級闘争の学説は、必然的にプロレタリアートの政治的支配、プロレタリアートの独裁の承認に、すなわち、他のだれとも分有されない、大衆の武装力に直接立脚した権力の承認にみちびく。ブルジョアジーの打倒は、プロレタリアートが支配階級に転化すること、ブルジョアジーの不可避免的な死にものぐるいの反抗を抑圧し、新しい経済制度のためにすべての勤労被搾取大衆を組織する能力のある支配階級に転化することによって、はじめて実現することができる。プロレタリアートには、国家権力、すなわち、中央集権的な権力組織、暴力組織が必要である——搾取者の反抗を鎮圧するためにも、社会主義経済を「組織」する事業で、歴大な住民大衆、すなわち農民、小ブルジョアジー、半プロレタリアートを指導するためにも必要である⁶³⁶。

かく説くボルシェヴィキにとって、労働者は実現すべき社会が目指すところの集団生活の型を、革命以前から自己の生活の原理として実現しなければならず、この原理に立って国家および資本主義体制と抗争すべきこと。運動の目標は権力への反逆の面と労働者の自己建設の面とを結びつけていなければならないこと。これらは思想的視野の圏外だった。しかしそれではどうして現在自分達が苦しんでいる生活に替わる共同性を労働者が確信す

ることができようか、というのが大杉の考えであった。

「一運動の理想は、其の所謂最後の目的の中に自らを見出すものではない。理想は常に其の運動と伴ひ。其の運動と共に進んで行く。理想が運動の前方にあるのではない。運動其者の中に在るのだ。運動其者の中に其の型を刻んで行くのだ」⁶³⁷。このように述べる大杉にとって、革命も、労働者が政権を握る将来に期するのではなく、現実の運動そのものの中に可能な限り精力的に時々刻々に実現されていかなければならなかった。かくして、労働者が「自ら社会を経営し得ると感じた時、始めて社会革命が来るのである」。そこには、「真理は既にわが手にあり」として、党の目的意識性を労働者に注入するレーニンのような独善は見られない。労働運動の将来、ひいては人間社会の未来への予測も退けられ、自己のみが歴史の決定者だとする倨傲もない。あるのは、「紳士階級^{ブルジョア}社会の産んだ民主的思想や制度とは独立した、又それ等の模倣でもない、全く異なつた思想と制度とを、先づ彼等（労働者—引用者）自身の中に、彼等自身の団体の中に、彼等自身の努力によつて、発育生長せしめやうと」⁶³⁸する労働者自治の思想である。現実の生活の渦の中を、苦闘を重ねて生きていく労働者の「自尊の本能」の中にこそ、生きた思想が結実し、そのエネルギー＝〈生の拡充〉が社会変革をもたらす、というのが大杉の考え方だった。「斯くして旧い社会の中に、旧い国家の中に、自然に新しい社会、新しい国家が生長して行く。自然に社会の改造、国家の改造が行はれていく」⁶³⁹。

社会は「与えるもの」であり個人の解放を支えるが、国家は「奪うもの」でありそれを障害する。そして旧来の社会が解体しつつある今、新しい社会が生まれなければならない。それが自由連合社会である、と大杉は考えた。

かつて福澤諭吉は、組織について観察して次のように述べた。すなわち、「会社又は組合」といった存在は、元々、「軍法の仕組と同様、人々個々の自由を束縛して全体の運動を活潑ならしむるの仕組」である。言い換えれば「人を活さずして、可成人を殺して、之を一種奇妙の器械と心得、用ふ」⁶⁴⁰るものである、と。大杉は、この「軍法の仕組と同様、人々個々の自由を束縛して全体の運動を活潑ならしむるの仕組」に替えて、「人々個々の自由を解放して全体の運動を活潑ならしむるの仕組」、すなわち自由連合組織（高い「自尊の本能」を持つ個人を基礎にした自由発意と自由合意の連合組織）を以てすることにより、個人の自由の全面的な実現を追求したといえよう。「軍法の仕組と同様」、中央集権的で指揮命令的な組織でなければならない理由は、資本主義社会の原理が競争原理で、負けることを許さない、失敗することを許さないからである。すなわち、資本主義社会体制が恒常的な「戦争体制」だからである。したがって、自由連合社会の社会原理は〈相互扶助〉原理でなければならない。そうした〈相互扶助〉原理に則った共同性の実例を、彼は例えば「巴里に於て、御者と自働車運転手との労働組合」によって開始された「共産食堂」の「自由食事— 払へる者には払つて貰ひ、払へない者には無代価で —」⁶⁴¹の中に見た。「自由食事」（与えること＝〈生の拡充〉）は個人を解放すると同時に共同性を創造する。大杉の中で、自由と共産は繋がって、等価だった。彼にとって、「何等恩恵を乞ふの要なく自由に得られる共産食堂」⁶⁴²は、社会の基本形である。そして重要なことは、彼がこうした自由＝共同性を生きていたということである。

新しい生活は、遠い或は近い将来の新しい社会制度の中に、始めて其の第一歩を踏み出すのではない。新しい生活の一步一步の中に、将来の新しい社会制度が芽生えて行くんだ⁶⁴³。

このように説く大杉は、到るところで、「新しい生活」＝「自主自治的生活」を獲得するための「稽古」を試みた。例えば、北豊島郡南千住町（現・荒川区）の長屋の一間で労働者相談所を開いた吉田一のために書いたチラシには次のようにある。

膝とも談合とも云ふが、とかく相談は同じ身の上のものに限る。(中略)殊に吾々労働者の如き、世間から牛馬同様に取扱はれて、隙さへあれば何かに瞞着され利用されてゐるものにつては、うかと人に話も相談も出来ない。(中略)しかし三人寄れば文殊の智恵だ。(中略)斯う思つて僕は今度ここに、僕の住居に労働者相談所の看板を懸けた。(中略)ただ僕の家を諸君に開放して、諸君の勝手な寄り集まり場にして、諸君がお互ひに知り合ひ、話し合ひ、助け合ふ便宜にして貰ひたいだけの事だ⁶⁴⁴。

このチラシには、労働者相談所を開設する趣旨が、「ただ僕の家を開放して、諸君の勝手な寄り集まり場にして、諸君がお互ひに知り合ひ、話し合ひ、助け合ふ便宜にして貰ひたいだけの事」と書かれて、それ以上の目的は書かれていない。すなわち、多様な労働者を何らかの或る目的によって統一しようとする契機がない。そのため、或る統一的な目的を設定する場合に避け難いヒエラルキーの発生が抑えられている。「勝手な寄り集まり場」としての労働者相談所は、多様なものが多様なままその存在を認められる場＝「乱調」^{アナキー}なのである。そして、そういうもの（自由＝多様性）として「新しい生活、新しい秩序の一步一步を築きあげて行くための実際運動」⁶⁴⁵なのである。

こうした底辺労働者間におけるレベルから、社会主義運動の指導者間におけるレベルまで、大杉は自由＝連合を求める立場で一貫していた。1920年12月に成立した日本社会主義同盟を始めとするアナ・ボル共同を振り返り、大杉は次のように述べている。

僕は、当時日本の××××××（社会主義同盟一引用者）に加はつてゐた事実の通り、無政府主義者と共産主義者との提携の可能を信じ、又其の必要をも感じてゐたが、各々の異なつた主義者の思想や行動の自由は十分に尊重しなければならないと思つてゐた⁶⁴⁶。

ここには、自分達の主張や運動に従属させ協力させるというのではなく、互いの思想や立場の違いを尊重しながらも、可能な協力、共同戦線を組むという、大杉の実際的な姿勢が見られる。そして、そういう「共同」を可能にする「提携」の仕方が、自由連合だったのである。自由連合は多様なものを多様なまま組織する共同の仕方であり、そのように連帯する社会が自由連合社会なのである。

第五章 〈生の拡充〉としてのアナーキズム

マフノキチナとは、要するに、ロシア革命を僕等の云ふ本当の意味の社会革命に導かうとした。ウクライナの農民の本能的な運動である。マフノキチナは、極力反革命軍や外国の侵入軍と戦ってロシア革命其者を防護しつつ、同時に又民衆の上に或る革命綱領を強制する謂はゆる革命政府とも、戦って、飽くまでも民衆自身の創造的運動でなければならない社会革命其者をも防護しようとした。マフノキチナは、全く自主自治な自由ソキエトの平和な組織者であると共に、其の自由を侵さうとする有らゆる敵に対する勇敢なパルチザンであつた⁶⁴⁷。

これは、大杉が死の直前に発表した「無政府主義將軍 ネストル・マフノ」と題する論説の一節である。ここで大杉がマフノ運動を、「ウクライナの農民の本能的な運動」と呼んでいるように、「本能と創造」から「無政府主義將軍」に至るまで、大杉の主張は「本能」を強調することで一貫している。「本能」という言葉に大杉が込めた意味は何であつたのか。最後に総括してみたい。

マフノ運動とは、ロシア革命直後のウクライナで展開された、ネストル・マフノを指導者とする民衆運動である⁶⁴⁸。大杉によれば、マフノ運動は、「権力を追ふ有らゆる傾向有らゆる色合の政治狂共」が、「民衆の運動を自分の党派の狭い規律の中におしこめて、民衆の革命的精神と其の直接行動とを締め殺」し、「一たん解放された労働者や農民を再び又前にも増した奴隷状態に墮落」させようとする企てに対する「ウクライナの民衆の本能的自衛に基づく革命的一揆運動」⁶⁴⁹である。

ウクライナの民衆の此の革命的運動は、後に無政府主義者ネストル、マフノの名を其の頭にかぶらせられてはゐるが、実際は此のマフノ自身が数名の同志と共に始めてドイツやオオストリイの侵略軍を襲ふた以前に、既にあちらこちらで、スコロパドスキイやペトリユウナの反革命軍に対する武力的抵抗を試みてゐたのだ。そして此の運動は又、ウクライナの各地で、相期せずして殆んど同時に勃発したのだ⁶⁵⁰。

これは、かつてバクーニンがステンカ・ラージンやプガチョーフの反乱に、「全人民の同時にして全面的な蜂起」という革命のイメージを見たことと対応する⁶⁵¹。「各地で、相期せずして殆んど同時に勃発した」マフノ運動に、大杉は「全人民の同時にして全面的な蜂起」というアナーキズムに古い革命のイメージを重ねていたのである。そしてそれはかつて大杉が目撃したものだった。

彼等は彼等ぢやなかつた。彼等は更に他の彼等に巧みに掩ひかぶせられた幾重もの殻に包まれてゐた。そして彼等は其の中身の彼等自身を或は他人だと考へさせられ、或は又其の存在をすらも忘れさせられて、ただ其の上つ面の殻だけを彼等自身だと思

ひこまされてゐた。(中略)今彼等は彼等だ。中身だけの彼等だ。彼等にはもう教へられた何物もない。強ひられた何物もない。瞞しこまされた何物もない。すべてを彼等自身の眼で見る。彼等自身の心と頭とで審く。彼等自身の腕で行ふ。彼等自身の魂を爆発させる。(中略)彼等は又もとの彼等に帰るだらう。彼等自身ぢやない彼等に帰るだらう。そして再び又彼等自身を忘れて了ふだらう。短い酔だ。しかし彼等が彼等自身に酔つた此の酔心地だけは………(傍点—引用者) 652

これは、大杉が大阪で目撃した米騒動を詠出した小品である。ここには、米騒動に参加した民衆の中に見た自由の原像(「野生の自由」)が、「此の酔心地」という「自己超越」の状態(陶醉)として描かれている。「中身の彼等自身」とは〈拡充〉された自我であり、「上つ面の殻」とは〈征服〉された自我である。魚津の女性達が上げた関の声によって行動の機会を得るのを感じた時、直ちに長年の間密かに蓄積されてきた苦しみや屈辱や恨みや苦々しい思いが、重圧を打ち破るに充分な力を形作ったのである。コメという具体的要求も重要ではある。だが、本質的な問題は、常に身を屈し、全てに服従し、幾月も幾年も黙って我慢を強いられてきた挙げ句、やっと身を起こそうとしていることなのである。昂然と頭を上げること。今度は自分が発言すること。数日間、自分を人間と感ずること。要求から離れても、この“一揆”はそれ自身一つの歓び。混じり気のない歓びなのである。「自我の棄脱」(自己超越)としての自由が革命的瞬間によって実現したことを見た驚きと喜びが、この一篇の詩には込められている。

だが、大杉はこの小品で、単に楽観的な見通しに立って感傷的な共感を表明したのではない。「彼等は又もとの彼等に帰るだらう。彼等自身ぢやない彼等に帰るだらう。そして再び又彼等自身を忘れて了ふだらう」と書くことも忘れない。しかしそれでも大杉が米騒動を全面的に肯定したのは、そこに一回だけの生が横溢していたからである。「彼等自身ぢやない彼等」ではない、「彼等」を生きていたからである。

大杉は「此の酔心地」を現実化することを常に課題としていた。「反逆」の主唱にしても、「実行の芸術」の提唱にしても、「行為による宣伝」にしても全て、「生」の〈拡充〉のために(ということとはとりもなおさず「自尊の本能」に則って)なされている。そして大杉は、実際にこうして生を拡充した労働者を見ていた。

彼等(フランスのサンディカリスト—引用者)は又、従来は一切の祝聖されたる社会的制度及び個人的感情すらも、すべて彼等の生きんとする本能を防圧するいかさま仕掛である事を覚つた。彼等は最早、一切を抛擲して、ただ彼等自身の生の本能による外はなかつた。其の本能の赤裸々の発現によつて得られた、彼等自身の感情と思想とによる外はなかつた。彼等は其の本能の命ずるままに一切の事物と当面し衝突して、其処に彼等自身の或者を発見し若しくは創造した。有らゆる価値を転倒した⁶⁵³。

このように大杉は、フランスのサンディカリストの中に〈生の拡充〉の事実を認めていた。そして日本の労働者の中にもこの事実を認めていた。「遠い仏蘭西の事ばかりではない。

僕は既に、此の日本の国に於ても、労働者の此の力の事実を見ている。少なくとも個人的に、斯くして自らを創造し来たつた労働者を、少数ながらも僕の周囲に見てゐる」⁶⁵⁴。さらに自分自身の中に「此の力の事実」を認めていた。「言ひ替えれば、幼時からの周囲の圧迫に対する反抗の連続によつて自己を創造して来た、其の力を、彼れは労働者の中に、殊に労働階級の社会的創造力の中に、それを見出した」⁶⁵⁵のである。それ故に、「労働者の有する強烈なる生活本能と、反抗本能と、及び其等の本能の行為となつて現はれた結果の、偉大なる個人的及び社会的創造力」を信じ、「自らも亦此の力の中に同化し去りたい念を禁じ得なくなつた」のである。

そして僕は、斯くの如き労働者と共に、更に社会的創造に入るべく、勇敢なる少数者たらん事を期してゐる⁶⁵⁶。

「自尊の本能」が高ければ、すなわち〈生の拡充〉が強大であれば（本能において自己超越的なものが優位であれば）、より自由を求め、つまり既存の枠に反抗し、その実現のために相互扶助（連帯）を求める。そして相互扶助が自由を育て、それに内実を与える。こうして〈生の拡充〉はますます進んでいく。〈生の拡充〉は、こういう内的分節を持つ構造である「生」の原理である。大杉は、「生そのものの根本性質」であるこの〈生の拡充〉を新しい社会の出発点にしようとしたのである。その社会が、生が拡充された多様性社会としての自由連合社会である。

ひとは自らを差異化しようとするほど、つまり豊かに、より強く、より大きくなろうとするほど、それを実現するために、他者と連帯しようとする。そのための連帯の仕方が、多様なものが多様なままに、ますます多様になっていくことを可能にする自由連合なのである。自由は多様性、より正確には多数多様化であり、社会は多様性を多様性として組織する自由連合である。こうして自由と社会は結合する（自由＝連合）。したがって〈生の拡充〉とは、この関係を内的分節とする自由と社会の重合であると同時に、両者を結合する原理なのである。

〈生の拡充〉を換言すれば進化である。〈生の拡充〉＝進化は、発生的原理としては「反逆」であり、再生産を可能にする社会の原理としては「相互扶助」である。すなわち、大杉においては、「社会」は「自由」の成立の条件として主に考えられており、したがって、「社会」そのものにおける多様なものの再生産にとっては、さらに発生的原理が要請される。〈生の拡充〉は自己超越と自己保存という質を持つとされ、差異的な関係を構成し、そこから諸本能の質（能動と反動）およびその量的差異が生じる。その意味で、〈生の拡充〉は「本能の、本能との関係」である。既述のように、「本能の、本能との関係」は「生」とみなされ、さらに、〈生の拡充〉は多様なものを再生産する「社会の原理」でもあるとされる。〈生の拡充〉は、多様なものを発生させる原理としては「反抗」であり、その再生産を可能にする社会の原理としては「相互扶助」すなわち「甘え」である。したがって、反抗と甘えがそうであったと同様に、「生の拡充」＝「反逆」と「相互扶助」は、互いに外的な二つの項ではなく、却って同じものなのである。

こうして見ると、大杉の〈生の拡充〉の議論は進化論であると言っていい。明治社会主義者と同じく、大杉も進化論を理論的な立場にしていた。しかし、その解釈が、革命をおのづからなる進化作用として、主観や個人や団体のイニシアチヴを相対的にでも評価することを「進化的革命を知らざる非科学思想、一種の詩的想像、一個の英雄主義」としかなかった彼らと異なって、彼の独自のものだったのである⁶⁵⁷。

社会進化の行程は、謂はゆる「科学的」社会主義の主張するが如き、生産方法云々を土台とする必然的のものではない。其の社会及び其の中の各個人が持つてゐるいろいろな意志、いろいろな憧憬、いろいろな傾向の、自由な闘争を土台とする蓄然的のものだ（傍点—引用者）⁶⁵⁸。

このように、大杉は「社会進化の行程」を「自由な闘争」として捉えていた。そしてある意味、彼の思想の独創性もここに拠っているとつい言い過ぎではない。それは彼の多様性としての「自由」、「乱調」の思想（アナーキズム）を基礎づけるのである。

最初の生物が進んで、同質的でない生物が生れた時、（中略）有らゆる動物の吾れ先きにと進んで行く完全個性への本道（進化—引用者）が始まる。そして此の本道を先きへ先きへと進むに従つて益々其の異質性が大きくなる（傍点—引用者）。

「乱調」の動きは、二次的、派生的ではなく、“根源的”である。進化していることに服している一切の事象は、絶えず動き、常に複数化し、多様化して止まない。「斯くして個体は、同時に存在する諸構造の異質と云ふ方法によつて其の完全個性への長い道を進んだあとで、時を違へて存在する、従つてより無数であり且つより異質的である意識状態の異質と云ふ新しい方法を発見したのであつた（傍点—引用者）」。

そして大杉は、進化を「反逆」の文脈でとらえていた。「其の腹の虫を、どこまでも具体的に、邪魔物を打ち毀しつつ、自らを成長させて行かうとするのだ」。

〈生の拡充〉としての多数多様化の働きそのものである「乱調」は、同一性を前提にした差異、二次的に派生した差異、すなわち「諧調」を前提にした差異ではない。差異としての差異、常に差異性を保ったままの差異、いわば差異化される差異である。「吾々は四方開け放しである」⁶⁵⁹。自らの内なる差異性を意識して、自己がいつも同一性を欠いており、還元しえない他者との関係（差異）を内に含んでいること、内的な差異化の動きによって成り立っていることを意識して始めて、〈生の拡充〉を説けるのである。

したがって大杉の「反逆」は、統合することの肯定ではなく、純粹に連帯することの肯定である。同一性の肯定ではなく、差異化（多数多様化）の作用としての差異の肯定である。なぜなら、「乱調」こそが〈存在〉の根源性であることを彼は知っているからである。「真はただ乱調に在る」。

だから、大杉が語る「乱調」の肯定（「反逆」）は、多数多様化することをまさに多数多様化することとして肯定する。すなわち、常に多様性を保ったままの多様なものの肯定、

する「腕白」（反抗＝甘え）が差異化して「反逆」（自由＝社会）となって、大杉の「反逆」のスタイル、〈生の拡充〉としてのアナーキズムが顕現するのである。

このように、大杉の説く〈生の拡充〉は、彼自身それを自らの中に認めていたように、彼の自己形成の過程と一致していた。その〈生の拡充〉が進んでいく経路を示したのが、「生物学から観た個性の完成」である。その個性の完成を求めて進んでいく生命は、やがて「種の持続性」を方法として獲得する。この道筋はまた、個性の完成を求めて「未知の世界に入つて行」⁶⁶¹った大杉の「生」が生長して獲得した視点の深化の経路をも表している。大杉の主題は、出発点にして目標である〈生の拡充〉で一貫しているが、この成長の経路がずばり書かれている、と考えたからこそ、彼はこの「ハクスレエと僕との無断合作」に踏み切ったのであろう。

「吃音」という〈生の拡充〉の始まりが、「腕白」（反抗＝甘え）という内的分節を持つ構造へと差異化し、さらに「反逆」（自由＝社会）という明確な内的分節を持つスタイル（思想＝実践）へと差異化する。結局、大杉において、「自由」と「社会」を結合する原理である〈生の拡充〉は、窮極において「吃音」という彼の身体性の次元と繋がっていたと言えよう。それを考えてみれば、「アナ・ボル論争」に際して、彼が山川均の議論を、「労働者の気分を全く見る事の出来なかつた」⁶⁶²と強調したことも諒解される。「気分の状態」⁶⁶³（感情）とは、「身体的に生きている情調」⁶⁶⁴である。「そこでは、身体的生命は気分の中へ抱えこまれ、気分は身体的生命の中へ織りこまれている。ところで気分は現存在を上昇的現存在として開明し、その充溢する諸能力に拡張し、これらの能力は互いに励起しあつて相互に上昇させる」⁶⁶⁵のである。ここでわれわれは、大杉のアナーキズムがすべて、「自尊の本能」の上昇のためになされていたことを思い出さなくてはならないだろう。

大杉に同時代のイデオロギーの射程を次々に見極めていくことを可能にしたものは、この「吃音」の思想だったと考えられる。「諧調」に対する反逆＝「乱調」の原型が、「号令調声」に対する「吃音」であることは、第一部で見た通りである。そこで確認したのは、大杉の「乱調」としての反逆が、「諧調」の内実としての「号令調声」＝〈規律・訓練〉的な権力に対する反逆であるということであった。そうであるなら、「乱調」とは、「生」が「諧調」という「同一者」の階層秩序を破壊して、自らの内的分節を拡充しようとする運動であるといえよう。大杉がサンディカリズムに認めたものは、この思想を具現する運動体だった。

大杉によればサンディカリズムは、

無知なる労働者の日常生活の間に、其の日日の資本家との闘争の間に、殆んど自然的に出来上がった運動である、理論である。（中略）労働者がただ生きんとする本能に駆られて、或は右に行き或は左に行き、或は進み或は退き、遂に彼等の生活其者の自覚と経験とから不断の流転を経て創造されたものである。（中略）彼等はただ盲滅法に、其の目前の死から遁れんが為めに、更により善く生きんが為めに、彼等の能ふだけの全力を尽くした。斯くして彼等が幾多の肉と血と骨とを以て築き上げて来た此のサンディカリズムは、遂に彼の無政府主義と一致して、偶然にも後者の抽象的なる理論を

漸次に事実化せしめた。ここにセンディカリズムの非常な面白味があるのである⁶⁶⁶。

ここで大杉が強調しているのは、サンディカリズムが労働者の「生きんとする本能」によって、彼らが「盲滅法に」「全力を尽くし」て「殆んど自然的に出来上がった」運動・理論である、ということである。このように言うとき、彼はサンディカリズムの形成に自らの自己形成と同じ過程を発見している、とあってよい。「生きんとする本能」については言うまでもないが、「盲滅法に」とはほとんど「吃りながら」と同義である。乱暴な言い方をすれば、「労働者」と大杉はほぼイコールで結べる。深い身体的次元からのこのような発見があったからこそ、彼は「自らと平民階級とを *identifer*」することができ、かつ「労働者に要られるには、労働者と一体になりたい、労働者と同じ階級的意識を持ちたい、と云ふ誠意があればいいのだ」⁶⁶⁷と銜うことなく書けたのである。

僕は、労働運動の、殊にセンディカリズムの、哲学的性質を多少なりとも明かにする事に於て、本書の諸論文が世界の何人のよりも優越する多くのものを持つてゐる事を、誇りとしてよりは寧ろ当然の事として自負してゐる⁶⁶⁸。

『労働運動の哲学』に書かれたこの「序」の言葉に、自らの来し方を投影した大杉の自負を認めることは間違いではないだろう。

大杉がアナキストとして自己形成し活動していく過程は、「日露戦争後の新しい世代」として成長した彼が自らの「吃音」を起点として、「労働者」を発見していく過程である。そしてそれはそのまま彼の自己発見の過程であった。すなわち、彼はその過程で、吃音者＝腕白者＝叛逆者としての自分を再発見する形で、アナキストとなったのである。それは、「自己の実現」と「他者との関与」の統合としての彼の「反逆」のスタイルが成熟していく過程であった。

大杉にとって、「生」は「吃音」において現れ、「腕白」においてその内的分節を明らかにし、「反逆」においてその構造を明確化させる。以上を貫くのは〈生の拡充〉という彼のアナキズムの原理である。

〈生の拡充〉としての「生」のための充分にして必要な諸条件を確定しうるためには、自己超越としての「生」そのものの本質へ立ち帰り、「生」のこの本質をその原理において可能にするものへ立ち帰らなくてはならない。原理とは、或るものがそこからその本質において始まり、そこから立ち現れ、そしてそこに根ざし続けるところのものである。それが〈相互扶助〉という社会の原理である。かくして新たな価値定立の原理としての〈生の拡充〉の一方が提示される。

大杉的意味での生とは、尽くることのない可能性を湛えて、凝固停滞することなく、根源的に内発する活動的生命の力そのものことであり、これを十全に実現するためのスタイルとして、アナキズムを大杉は唱えるのである。

このような「生」は、生命の活動するいたるところに見出されるものであり、しかもその発動は、基本的には、二つの方向において、つまり「生」を〈下降〉せしめる、したが

って「自己保存」の方向においてか、「生」を〈上昇〉せしめる、したがって「自己超越」の方向において表現されるであろう。言うまでもなく大杉は、この後者に定位して、「生」の上昇を辿る「自己超越本能」を自己のスタイルの拠点とする。したがって今日までの〈征服の事実〉が、前者に定位して、「生」の下降を辿る「自己保存本能」をその拠点としているなら、そこに、まさしく一つの「反逆」が成就されざるをえない。こうして、反逆が〈生の拡充〉と互いに照応するであろう。

反逆は次のように定義される。諸々の本能が能動性へと進化すること、〈生の拡充〉のうちで自己超越（能動）が勝利すること。〈征服の事実〉の支配の下では、自己保存的なものが〈生の拡充〉の形態であり、基底となる。自己超越は二次的であり、自己保存に服従し、自己保存的なものの成果を寄せ集め、担うだけである。しかし、「征服の事実がその頂上に達した今日においては」、全てが変わる。自己超越は本質になるのであり、あるいは〈生の拡充〉それ自身に、「乱調」に、なる。自己保存的なものに関しては、それが残存するといえるが、しかし自己保存的なものは自己超越する者の存在の様態として、すなわち「攻撃に対する防禦」⁶⁶⁹として残存するのであり、自己超越に固有の攻撃性として、つまりは創造に伴う全的な批判として残存するのである。

ウクライナの民衆は、一たん彼等が破り棄てた鎖を再び又彼等にいはいつけようとするところの、有らゆる国家主義的権威に叛逆して立つた。彼等は自由を求めたのだ。そして自己保存の本能と、革命の一切の獲得物を維持して行きたい熱望と、どんな権力にも対する憎しみと蔑みとが、彼等を駆つて此の反権威的闘争に無政府主義的闘争に走らしめたのだ（傍点－引用者）⁶⁷⁰。

こうしてアナーキズムとは、純粋な自己超越なのである。だが、その自己超越は、自己保存を一つの能動へと変え⁶⁷¹、反逆する者、創造する者に役立つ一つの審級へと変えることによって、自己保存を、その最高段階へと、すなわち自由へともたすのである。

反逆とは生の最高の〈拡充〉である。しかし何が反逆されるのか。〈征服の事実〉である。〈征服の事実〉が断罪し、否定しようと努めるものは多様性であり、また連帯である。〈征服の事実〉は、連帯を統合のうちへと吸収され、解消されるべき何ものかを見なしている。また多様性を、何か不当なもの、裁かれるべきもの、そして同一性のうちに吸収・解消されるべきものと見なしている。連帯と多様性は有罪である、というのが〈征服の事実〉の言葉である。

歴史は近代に這入った。一切の社会的機能は個人と個人との自由結合になる団体の手から奪はれた。又、此の自由結合による団体の組織すらも禁ぜられて了つた。各個人は先にも云つた如く無縁の若しくは敵味方の関係となつた⁶⁷²。

それとは正反対に、反逆の第一の形象は多様性と連帯を最高の本能にまで引き上げる。つまり多様性と連帯は肯定の対象となるのである。「社会的個人主義とは、各個人の個性の

多種多様な自由な発達が、社会組織の第一条件であり、社会進化の第一要素であるべき事を主張する一社会的学説である」。そして多様性を肯定することのうちには、種々様々なものという実際的な喜びがある。喜びは活動するための唯一の動機として出現する。「この熱情は更に新しき実行を呼ぶ」⁶⁷³。逆に自己保存的な感情の価値づけ、あるいは否定的な情念の価値づけこそ、〈征服の事実〉が自らの権力をそこに基礎として据えるところの瞞着なのである。

多様性は多様性として肯定され、連帯は連帯として肯定される。ということはつまり、反逆がそれ自身多様性であり、また同時に反逆がそれ自身連帯する、ということである。連帯と多様性はそれら自身反逆である、ということである。多様性と連帯は、〈生の拡充〉の同一の二項なのである。そしてよく理解された反逆のうちには子どもの戯れのようなものがある⁶⁷⁴。「僕の生活には余んまり悪戯が多すぎる。どうかすると、悪戯其者が僕の生活のやうにも見える」⁶⁷⁵。反逆の第二の形象は、反逆の肯定である。反逆の二重化、自由と社会の重合である。

以上述べたどのような性格にも、反逆が認められる。すなわち連帯と多様性を肯定すること、己れを抑圧するさまざまなものと闘い、それらに反逆するだけではなく、さらには己れ自身をも破壊する「乱調」に至るまで、連帯と多様性を肯定することである。〈生の拡充〉として、反逆は自らの中にある一つの原理を呼び出す。つまり自由がそれ自身肯定されるためには、第二の自由が必要なのである。反逆は一つの原理を持つのである。その原理とは、〈相互扶助〉である。こうしてこの原理は、反逆と反逆者を定義する諸関係の総体を、完成させるのである。

多様性はもはや同一性の管轄には属さない。連帯はもはや統合の管轄に服することはない。しかし同一性や統合は単にそれらの意味を失うというのではなく、むしろある新しい意味を持つのである。今や、同一性とは、多様性としての多様性についてそう言われるのである。統合とは、連帯としての連帯についてそう言われるのである。それが反逆の第三の形象となる。つまり、多様性のなかの同一性（スタイル）、連帯のなかの統合（連合）である。

協同は、他の社会的生活に於ける種々なる自由合意的協同の完成を促すと同時に、又個人的生活に於ける有らゆる肉体的、智識的、及び道徳的方面の一種の競争を助長する。そして此の競争は、各個人間の「特質の分岐」を益々顕著にして、吾々の種即ち人類をして、其処に真の意味の個人主義を可能にする新社会を形成せしめる⁶⁷⁶。

大杉の個人＝社会観は、多様性の中の統一、すなわち「社会的個人主義」である。というのも、彼によれば「個体」（種を含む）はその異質性を増すほど、その統一性を増すからである。ここでは、多様性と統一とは正比例の関係である。個人の多様性（自由）の増大は社会の統一（連帯）をますます発達させる。一方、社会の統一（連帯）の発達、個人の多様性（自由）をますます増大させる。

こうしてひとはもはや連帯を統合に対立させないし、多様性を同一性に対立させない。

こうした対立そのものが、〈征服の事実〉の諸カテゴリーなのである。その逆に、ひとは多様性の同一性＝スタイルを肯定し、連帯の統合＝連合を肯定する。したがってこの第三の形象が、どのようなものか分かる。それは〈進化〉なのである。進化することは、まさしく連帯の統合＝連合であり、多様性の同一性＝スタイルなのである。

ここで断っておきたいのは、進化するということは、AがBになることではない、ということである。AとかBは〈停止〉や〈静止〉の状態を想定されるものである。区切られた境界を持ち、共通する尺度に応じて測定され、共役可能ななか、限定された質と量と見なされるものである。つまり現在において、同一性が定まるものである。(例えば、号令調声訓練はそのような同一性へ向けての訓練である。)しかし大杉が一切は進化していると考えるとき、それは何かの実体＝起源から発しているわけではない。実体は、いつも欠けており、〈拡充〉という働きだけが在る。まず、あるものがそれとして在り、それから次に、その在るものが別のものになる、というのではない。そうではなく、在るものと思われているなにかは、最初からそれ自身としての同一性を欠いている。諸勢力のせめぎ合う複合なのである。「先づ改善を、次ぎに破壊を、そして最後に建設を、と云ふやうな明白な進行の順序がある訳ではない。改善と共に×××××××××××××××××××××××× (に破壊を、破壊と共に建設を、一緒―引用者)に進めて行く事が出来るのだ」⁶⁷⁷という、労働運動に対する大杉の言葉は、こうした彼の進化観から発せられている。こうして進化ということは、いつも自己との差異をなすこと、自己を絶えずかわして差異化することである。したがって、〈進化〉を「同一者」の進化とすることは避けなければならない。そのようなことをすれば、反逆の形態を誤認することになるだろうし、根本的な関係のうちに生じた変化を見誤ることになるだろう。なぜなら「同一者」は、種々異なるもの以前に予め存在することはないからである。「同一者」が進化するのではない。進化することとは、「同一者」の、すなわちもっぱら種々異なるもの、多様性、連帯することについてのみそう言われる「同一者」の、独自の形態だからである。進化は「本能と本能との関係」の進化、すなわち差異の差異化である。「同一者」は進化しない。ただ進化することのみが連帯しているものの同一性なのである。

ここで問題になっているのは〈進化〉の本質である。〈進化〉は、ただ単に選択的な発生であるだけでなく、選択的な統合でもある。ただ反逆のみが進化するのであり、反逆が可能なものだけが進化し、歓びのみが戻ってくる。

社会が動物や人類の間に成立する基礎は、(中略)長い進化の行程に於て、動物と人間との裡に静かに発達して出来た或る本能である。そして此の本能が、動物及び人間に、相互扶助の精神の一大勢力である事を教へ、社会生活を営む事によつて歓樂を享有し得る事を教へたのである。

すべて否定されることがありうるもの、すべて否定であるものは、〈進化〉の運動そのものによって追い払われる。

斯くして民衆は常に悪や不正不義の勝利に反抗する。そして此の反抗の論理的結果は、其の勝利を決して確定的性質のものと見ない信仰に導く。此の信仰は同時に又進歩の信仰である。生命の歩みの限りない前進の信仰である⁶⁷⁸。

〈進化〉は車輪に譬えられよう。車輪の運動は遠心力を生み、その遠心力はあらゆる否定的なものを放逐するのである。統合は連帯であるのだから、反逆に反対するあらゆるものを、また〈征服の事実〉と反動のあらゆる形態を、自己から振り払うのである。

大杉はだから、〈進化〉＝選択的な統合という同一性を理解するのである。どうして反動的なもの、権威的なものが、また否定的なものが進化することがありえよう。なぜなら〈進化〉とは、ただ反逆についてのみそう言われる存在、ただ能動的に動いている連帯についてのみそう言われる存在なのだからである。〈進化〉は「相互扶助」であり、救う「相互扶助」なのである。解き放ち、選り分ける「相互扶助」という驚くべき「進化の一要素」⁶⁷⁹なのである。

このようにして反逆の諸々の形象は完成するのである。

結論

最初の論文集、『生の闘争』に収められた「強がり」⁶⁸⁰と題する小品で、大杉は次のように自己表白している。

極度の臆病と強がりとは恐らくは僕の一生を貫く記録だ。自分の極度の臆病を、自分にも他人にも、曝け出す事を極度に嫌った僕の虚栄心は、又僕を極度の強がりにした。此の強がりとは、何事に対しても、常に躊躇なく当面し冒険する事を僕に強ひた。体力を練らした。智力をも磨かした。そして此の冒険は、極度に臆病なる僕自身の中に猶多少の強味のある事を往々見出さしめた。僕の少年時代の記憶や印象は、多くは、自分の弱味を曝露した瞬間の悲しみと、及び自分の強味を発見した瞬間の喜びとであった。そして殊に此の瞬間に無限の興味と感激とを味つたのであつた⁶⁸¹。

先に序論で、大杉が自分に加えられた生理的・心理的な支配を社会的な幅で反省することによって、現実の問題状況における自分の位置と意味を認識し、自らの方向性を定めることで自己回復していったことを述べた。ここには、そうした大杉の自己回復の仕方、〈生の拡充〉のメカニズムが告白されている。「一生を貫く記録」とされる「臆病」と「強がり」はそれぞれ、「自己保存本能」と「自己超越本能」である。二つは対抗関係にあり、「強がり」を優位化しようとする試み（「冒険」）が、「体力」や「智力」を増大させていく、とされる。これは、大杉が「盲目的反逆」から「意識的反逆」へ、と述べた〈生の拡充〉の経路である。そして彼は、この過程で「自分の強味を発見した瞬間の喜び」をとくに強調するのである。

この「喜び」を、大杉もしばしば言及したニーチェは次のように説明している。

おのれをより強いと感ずること — ないしは言いかえて、歓喜 — は、つねに比較を前提する（しかし、必ずしも他人との比較ではなく、おのれ自身との比較であり、生長のただなかにおいて、しかも、最初は比較しつつあるとは知らずにである — ）⁶⁸²。

ニーチェは「喜び」を、「おのれをより強いと感ずること」という「力感情」、自己を超えており、超え出ることができるという感情として捉えている。これは、大杉が「自分の強味を発見した瞬間の喜び」という感情に他ならない。「喜び」とは、自分自身との比較において、生長の状態の中で、自分を超え出た様態で自分と出会うことなのである。他人との比較が前提されるのではなく、自己超越に含まれる差異は、喜びのなかで初めて形成されてくるのである。この「喜び」が、認識を深化させる「自尊の本能」を高める。そして他者からの承認（「社会生活によつて得られる歓楽」）が、これに内実を与えるのである。

この「瞬間の喜び」が「自分の弱味を曝露した瞬間の悲しみ」と対比されているのであるが、この「弱味」とは大杉が「幼年校時代の精神的遺物」と述べた奴隷根性である。したがって、「臆病」と「強がり」はまた、彼の「敏感」と「反抗本能」、及びそれに伴う「吃

音」と「腕白」である。こうして、「吃音」と「腕白」が「自由」の裏表だったように、「臆病」と「強がり」もまた「生」の裏表なのである。「極度の臆病と強がりとは恐らくは僕の一生を貫く記録だ」。これを、大杉は「僕の一生を貫く記録」としているのであるから、「幼年校時代の精神的遺物」(奴隷根性) = 〈征服の事実〉(反動性) に対する反逆という彼のダイナミズムは、「自尊の本能」への「本能の、本能との関係」という、大杉の〈生の拡充〉のアナーキズムの核としてあったのである。これまで、このように〈生の拡充〉を、彼のアナーキズムの原理として明らかにした研究はなかった。

政治！ 法律！ 宗教！ 教育！ 道徳！ 軍隊！ 警察！ 裁判！ 議会！
科学！ 哲学！ 文芸！ 其他一切の社会的諸制度!!

結局、大杉の闘った相手は、近代ブルジョア社会、資本主義の生産様式を基礎とする全てである。大杉の生きた当時の日本は、歴史上初めて資本主義社会の確立を見た。そして大杉の問題は、非人間的な資本主義社会のもとで如何に人格＝「自由」を回復できるかというところにあった。

僕は先に「この本能の発達に最も都合の悪い状態の下にある今日」(資本主義社会—引用者)と云った。けれども此の今日の社会に於ても、吾々が吾々自身の生活に顧みて、相互争闘によつて得る所よりも相互扶助によつて得る所の遙かに多い事が直ぐに分る。そして猶吾々は、所謂「生存競争の最も激烈な今日の社会」の為に、どれ程悩まされ苦しめられてゐるか知れぬ。そして僕は此の事実の十分な反省に資する為に、再び繰り返して、この「相互扶助」の名著を切に我が読書界に推奨したい⁶⁸³。

この問題を、彼は自由を社会と取り結ぶことによつて解き、そこに人格の獲得を得ようとした。「組織の真の功用は、人格の開発と生長とを助けるところにある」⁶⁸⁴。そしてこの「自由」と「社会」を結合する解が〈生の拡充〉であったことはこれまでに見てきた通りである。ここにおいて自由と社会は相補的かつ相乗的に作用していく関係にあった。すなわち、相互に助け合うことにより(相互扶助)、相互に自由になっていき、それによりさらに相互に助け合えるという関係である。こうして〈生の拡充〉はますます進んでいくのである。「僕の生のこの充実は、又同時に僕の生の拡張である。そして又同時に、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」⁶⁸⁵。

こうした〈生の拡充〉＝〈相互扶助〉のダイナミズムが〈征服の事実〉によつて障害されているというのが、大杉の認識であった。したがって大杉「アナーキズム」とは、〈生の拡充〉の認識であり、それを回復・解放する実践である。それは歪曲・抑圧された〈生の拡充〉を解き放つ＝人間の解放なのである。彼のアナーキズムはこれを原理としている。

一方、この時代は「国政の指導の主体が藩閥官僚から次第に政党に変わり、同時に国政への参加者がようやく国民の底辺ほぼ全体に及んだという事実と、その過程にあ」つたといわれるように、資本主義の発展に伴って生み出された中間層を基盤にして、国民統合が

図られた時期であった。しかし、資本主義の発達是一方で階級対立を生んで、新たな秩序の追求をめぐり、ブルジョア的統合か階級的連帯かが、各領域において激しく争われた。この時代の様相を、「諧調」か「乱調」か、という言葉をもって表現した大杉は、自ら「乱調」を体現して後者の可能性を追求し続け、そのことによって解体と流動を特徴とするこの時代を代表する思想家になったといつてよい。マフノを評した彼の言葉を振れば、「大杉の革命家的性格とその無政府主義思想とが、この時代の性質とぴつたりと合致して、彼をしてその中の最も傑出した人物にまで造りあげた」のである。

したがって、大杉を歴史的な脈のなかに置いて、そのアナキズムを議論する必要があるが、本稿ではその論理を再現するに止まり、その歴史的分析は十分に果たせなかった。大杉のアナキズムが労働者に受け入れられた理由、その後ボルシェヴィズムに取って代わられた理由、そして「帝国日本」におけるその位置と意味など。大杉のアナキズムがもつ時代的性格（時代的特有性）を解き、それを思想史上に位置づけることが今後の課題である。それによって、大杉「アナキズム」が現代の政治に対してもつ射程を測る準備も整えられよう。

加えて、これまでに解明した彼のアナキズムに疑問がないわけでもない。それはサンディカリズムに関わる議論についてである。大杉は、第一次世界大戦の勃発とともに「平素の絶対的非国際戦争論を撤回して、熱心に独逸征討論を説いた「クロポトキンの独逸征討論を以て、この戦争の影響に成る彼自身の退歩」⁶⁸⁶だとして、厳しく批判した。地域的連合体であるコミューンと並んで生産点での連合体である労働組合を分権的な未来社会の構成要素と規定する、クロポトキンの無政府共産主義はサンディカリズムにかなり似通った立場である⁶⁸⁷。大杉も「クロポトキンは、今日では無政府主義者というよりも寧ろ労働組合主義者に近い」⁶⁸⁸と評している。そして、戦前、熱狂的に反戦を唱えていた一揆主義者G・エルヴェ——大杉も紹介した——が一転して祖国防衛に唱和したように、クロポトキンと同様、サンディカリストの多くは第一次世界大戦の報に接して、ナショナリズムに拝跪し、戦争を追認した⁶⁸⁹。彼らは、自国政府の宣戦を帝国主義者の侵略によって強いられた防衛戦争と規定することによって、プロレタリア国際主義の放棄を正当化したのである。この事実は、国家権力認識の素朴さ（政治権力論の欠落）という、ブルードン主義も含めてサンディカリズムの経済主義に固有の理論的かつ実践的な脆弱性を物語っている。経済変革主体の形成がそのまま政治変革主体の形成でなければならないとするサンディカリズムは、組合員である労働者は同時に、祖国や家族という法制度を担っているという点を捨象している。その意味で、「経済闘争の手段としての反軍国主義」であるサンディカリストの反軍国主義と、軍隊に代表される国家という暴力装置（国家権力）に対する「政治闘争の手段としての反軍国主義」であるアナキスト・大杉の反軍国主義とは性格を異にしていたといえる。それは経済的連合主義の立場に立つ非政治主義のサンディカリズムと、反政治主義というもう一つの政治的立場であるアナキズムとの間にある差異である。反逆本能にもとづく個人の反逆行為（個人の意識的政治的行動）それ自体を重視するアナキズムと、未来社会の構成要素である組合の行動を重視するサンディカリズムとの間には、微妙でありながらも見過ごせない差異があるのである。しかしこれについて大杉は、事態

がはっきりとした第一次世界大戦の後になっても言及していない。クロポトキンの犯した誤りについての批判は繰り返しているものの⁶⁹⁰、クロポトキンの思想そのものについて、あるいは大杉の反軍国主義と整合しないサンディカリズムの思想構造上の問題点についての総括はないのである。そしてそのまま、彼は終生サンディカリズムを唱え続け、クロポトキンの思想について問うこともなかったのである。

したがって、これについても掘り下げる必要があるだろう。それはアナキズムとサンディカリズムの微妙な関係性を解くとともに、その問題を通じて大杉の思想的射程並びに実践上の姿勢を明らかにするかもしれない。

最後に、以上論じてきた大杉のアナキズムが現代に持つ意味について考えて、結びとしたい。

「物質的に恵まれていて暮らすのに不自由していないのに、どうして若い人達が悩んでひきこもったりしてしまうのか、分からない」という声を聞く⁶⁹¹。物質的には不自由でないように見える若者が感じている抑圧についての疑問である。こうした「不幸」は、戦争、貧困、飢餓という「近代的不幸」とは異なる、アイデンティティーの不安、生の実感の欠落などという「現代的不幸」である。「現代的不幸」を特徴づけているものはそれを生きる者の自己肯定感の低さであるが、20世紀初頭の大衆化社会の萌芽期を生きた大杉は、早くも「近代的不幸」とは異なる「現代的不幸」に直面していた。これについては、第一部及び第二部第一章で見た通りである。それは、資本主義の進展とともに、従来の共同体が崩れ始め、資本主義の商品化のメカニズムが個々人を労働者プラス消費者として分断的に標的にして、そのサイクルを廻していく過程に照応している。そこでは個々人は相互に置きかえ可能な「平均人」、すなわち量的に処理可能な人間として見なされるのであって、その意味で「現代的不幸」は大衆化社会に特徴的なものであり、その萌芽的形成を見た大正期に大杉がそれに直面したことは不思議ではない。

人間はかけがえのない自分として、共同性を生きることによって自己肯定感を養い、それによって他者と繋がるのが可能になる。そうであるなら、そうした契機を持たない者がいわゆる「ひきこもり」になるなどの「現代的不幸」を背負うことは当然である。そういう「不幸」を背負った者がそこから回復するに必要なのは、自らの生きることの「障害」を「個性」として肯定し、それを起点にして他との関係性を結び、「居場所」(共同性)を得ることによって、回復することであろう⁶⁹²。そしてその〈生の拡充〉の過程で、現実の問題状況における自己の存在の位置と意味を認識して、自らの生き方の方向性を定めることである。

われわれは本稿を読んで、こうした〈生の拡充〉の実例をすでに知っている。それは、「吃音」という「障害」を「腕白」という「個性」へと転換し、さらにこれを「反逆」というスタイルにまで差異化していった、「意識的反逆」者(アナキスト)として自己形成した大杉その人である。

大杉の周りに集まった人びとには、低い自己肯定感(「自尊の本能」)に苦しんだ者も少なくなかった。和田久太郎は次のように告白している。

僕は元来ごく貧乏な家に育ったので、その境遇が僕をして随分な卑屈者にしてしまった。妙にねぢくれた、けちな強情者に出来上がっていた。(中略)大杉君は、僕の此の妙にねぢくれた強情に見処でもあつたものか、僕の卑屈な処を除かせやうとして、随分努めてくれたもののやうに思ふ。その中に僕も、見やう見真似の無鉄砲な行為の中から、辛うじて己れの力を掴んでいけるようになって来た。敵にぶつかつては多少の傷を受けるが、しかしその尊い経験によつて身の内から更に新しい力の湧いてくる愉快さを悟るやうになり、敵から受ける多少の傷の痛みにも一種の痛快味が味へえるやうに成つて来た。有難いたまものだ(傍点—引用者) 693。

こうした大杉の教育によって、和田は「生」を拡充していったのである。このように、大杉はただ唱えるだけでなく、〈生の拡充〉を実践していた。これを、和田は「大杉の個性教育」と呼んでいる。そして和田のように低い「自尊の本能」に苦しんだものは当時の労働者にも多かった。当時、労働者は社会から蔑視され、その社会的地位は低かった。そうした彼ら労働者は一様に「自尊の本能」の回復を欲していた。当時の労働運動が単なる賃金増加や労働時間の短縮ではなく、労働者の人格の解放、労働者の自発性に基づく運動を強調したのはこうした故でもあったのである。そして大杉は、「自尊の本能」を熱望する彼ら労働者の「個人的社会的創造力」に共鳴したからこそ、その〈生の拡充〉と同化しようと欲し、労働運動に加わったのである。つまりそこに、彼は「人類の生の拡充」を見ていたのである。

それではこうした〈拡充〉の現場は、現代にはもはや消失してしまったのであろうか。そうではない。われわれはそれを今日、プレカリアート⁶⁹⁴と呼ばれる人達の運動の中に目撃している。現在、日本のフリーター数は400万人を超え、非正規雇用者数は1600万人を突破した。若年フリーター層の平均年収は106万円である⁶⁹⁵。こうした状況の中で、「生きさせろ!」というスローガンのもとに、「生きる権利」(基本的人権)を求めて立ち上がった人びとによる運動が生まれている。生活も食も心も不安定さに晒される彼らは、衣・食・住に加えて、安心・自信・自由が奪われた人びとである。すなわち基本的人権を奪われた人びとである。それ故、彼らが回復しようとしているものはパンのみではない。生存を生存たらしめる「自由」をも回復しようと欲しているのである。彼らのメーデーの標語は「自由と生存」である⁶⁹⁶。彼らは、自分の存在を肯定して生きられるような「自由と生存」を求めている。プレカリアート運動は、「自由と生存」を「生存権」として要求する新しい〈生の拡充〉の運動(人権運動)である。

自由とは他者との関係の中で初めて現実のものとなる。ひとは関係を断っていくことによって自由になれるのではない。繋がっていくことによって自由になれるのである。大杉が愛したバクーニンは次のように述べている。

私は自由の熱愛者である。(中略)私が言う自由とは、(中略)各人が潜在的能力の状態で持っているあらゆる肉体的・知的・精神的力を完全に発達させることのない自由である。このような自由は、われわれ自身の本性の掟が定める以外のいかな

る制約をも認めるものではない。(中略)それはわれわれにとって内在的な、固有のものであって、われわれの全肉体的・知的・精神的存在の基礎をなすもの(社会—引用者)である。したがってわれわれはこのような掟を自由の制限としてではなく、われわれの自由の現実的条件、有効な根拠と考えなければならない。私は各人の自由が、他人の自由の前で制限されて立ち止まるどころか、反対にそこに自己の確認と無限の発展を見出すものだとして理解している。すなわち、万人の自由による各人の無限の自由、連帯の自由、平等の自由である。それはまた暴力とその理想的表現に他ならぬ権威の原理に打ち勝つ自由、天上と地上のあらゆる偶像を破壊したあとで、すべての教会とあらゆる国家の廃墟の上に人類の連帯による新しい世界を建設し組織する自由である⁶⁹⁷。

ここでバクーニンが説いていると同様に、大杉が語った自由は、自己を実現すると同時に、他者との結びつきを保証しうるような「積極的な自由」のあり方としての自由であった。ひとは自我の自発的な実現＝〈生の拡充〉において、自分自身を絶えず新しく人間、自然、そして自分自身に結びつける。そして、相互扶助はこのような自発性を構成する最も大切なものである、と大杉は考えていた。この原理を、大杉は〈生の拡充〉として説き、それ故彼の説いた共同性は差異の全体性(「乱調」)であって、決して同一性の全体性(「諧調」)ではなかった。差異の同一性への回収が亢進する現在、それに敵対する「反逆」とその再生産を可能にする連帯の構築が求められているのである。

注

序論

- 1 『信濃毎日新聞』(2007年10月29日)。
- 2 「保健室登校の体験 詩集に」(『朝日新聞』1997年12月3日)。
- 3 尾崎豊「Bow!」(『尾崎豊詩集』シンコー・ミュージック、1992年) 34頁。
- 4 尾崎豊「卒業」(『尾崎豊詩集』シンコー・ミュージック、1992年) 41頁。
- 5 尾崎、前掲書、41頁。
- 6 尾崎豊「群衆の中の猫」(『尾崎豊詩集』シンコー・ミュージック、1992年) 46頁。
- 7 尾崎豊「シェリー」(『尾崎豊詩集』シンコー・ミュージック、1992年) 50頁。
- 8 尾崎豊「15の夜」(『尾崎豊詩集』シンコー・ミュージック、1992年) 20頁。
- 9 尾崎豊「卒業」(『尾崎豊詩集』シンコー・ミュージック、1992年) 41頁。
- 10 大杉榮「自我の棄脱」(『新潮』1915年5月号) 8頁。
- 11 大杉、前掲書、8-9頁。
- 12 大杉、前掲書、10頁。
- 13 大杉榮「労働運動と個人主義」(『近代思想』3巻3号、1915年2月) 6頁。
- 14 大杉榮『坑夫』序(『坑夫』近代思想社、1916年) 5頁。
- 15 例えば、関川夏央『白樺たちの大正』(文藝春秋、2005年)。大門正克・安田常雄・天野正子『近現代社会の歴史 近代社会を生きる』(吉川弘文館、2003年)。
- 16 関川、前掲書、234頁。
- 17 関川、前掲書、118頁。
- 18 Anderson, B. (2005) *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*, London: Verso.
- 19 詳しくは、拙稿(2002)「大杉榮の個人主義の思想史的考察」明治大学大学院、第一章。
- 20 鎌田慧『大杉榮 自由への疾走』(岩波書店、1997年)。
- 21 梅森直之「号令と演説とアナーキズム」(『初期社会主義研究』第11号、初期社会主義研究会、1998年)。
- 22 鎌田、前掲書、495頁。
- 23 梅森、前掲論文、92頁。
- 24 A・レーニング「アナーキズム」(『国家への視座』平凡社、1988年) 189、191頁。
- 25 田中ひかる『ドイツ・アナーキズムの成立—「フライハイ」派とその思想—』(御茶の水書房、2002年) 5頁。
- 26 これについて、著名なアナーキストであるバクーニンは次のように述べている。「自由についての唯物論的、現実主義的、集産主義的定義は以下のごとくであるが、これは観念論者の自由の定義とは完全に対立するものである。すなわち人間は社会のなかであって、社会全体の集団的行為によって、はじめて人間となり、自らの人間性の意識と実現にまで達し得る」。(バクーニン「神と国家(二)」『バクーニン著作集3』白水社、1973年、316-317頁)。

第一部

- 27 和田久太郎「大杉君の思想の一考察」(『労働運動』大杉榮・伊藤野枝・追悼号、黒色戦線社、1989年) 7頁。
- 28 竹山護夫によれば、「偉大な社会思想と言われるものの成立の条件」は、社会思想家における、「課題の個人性の強さの事実と、そして全く同時に、その普遍性の強さの感覚である」が、「大杉の個人史の中に、彼に与えられた状況と出会ったところの、彼の個人的なものを、彼によって普遍的な課題であると公けに主張されたテーマを支えた、動機の個人性の強さというものを見出し、そしてまた、彼の公的生活である労働運動における非

個人的営為の中に、彼の個人的な課題に対する回答の努力を見て取るのはさほど困難なことではない」と言う。(竹山護夫『大正期の政治思想と大杉栄』名著刊行会、2006年、246頁。)

29 山川菊栄・向坂逸郎編『山川均自伝』(岩波書店、1961年) 372頁。

30 大杉栄『二人の革命家』序(『二人の革命家』アルス、1922年) 3頁。

31 池田元『長谷川如是閑「国家思想」の研究—「自然」と理性批判—』(雄山閣、1981年) 17-18頁。

32 飛矢崎雅也『大杉栄の思想形成と「個人主義」』(東信堂、2005年) 258頁。

33 大杉栄「生の拡充」(『近代思想』1巻10号、1913年7月) 4頁。

34 鈴木秀治「大正知識人の命運—大杉栄の場合—」(『比較文学研究』第28号、東大比較文学会、1975年) 2頁。

35 大杉栄「近代科学と無政府主義」(『改造』1920年6月号) 103頁。

36 大杉栄「理想主義的現実主義」(『労働運動』3次3号、1923年1月) 4頁。

37 丸山真男は、観念形態の成層(レベル)を、体系性・抽象性を基準にして四段階に分けて以下のように規定しているが、これを逆行させれば、「思想形成」の段階としても把握することができる。「(1)一番上にはもっとも高度に抽象化された体系的な理論とか学説、教義(中略)(2)その下にもう少し包括的に世界観あるいは世界像、つまり世界についてのイメージあるいは「世の中」についてのイメージですね、もう少し限定すれば人生観といってもいいでしょう(中略)(3)さらに下のレベルにおりると、意見とか態度、つまり具体的な問題に対する具体的な対応としての意見(中略)(4)それからさらに下っていくと生活感情あるいは生活ムードとか実感などといわれている、つまり理性的な反省以前の生活感情があり、もっと極端に底に下りると意識下の次元の問題になってきます。」(丸山真男「思想史の考え方について—類型・範囲・対象—」『丸山真男集』第9巻、岩波書店、1996年、64頁。丸括弧の数字は引用者)丸山によれば、「だいたいこの成層の、上に行くほど体系性ないし抽象性のレベルが高い。下にいくほどそれは断片化され、また経験的な、生活に直接的に密着している度合いが強い。けれどもこういう成層のすべてのレベルにおいて、われわれは『思想』を問題にすることができる」という。(丸山、前掲書、64-65頁)。

38 デイルタイ『世界観の研究』(岩波書店、1935年) 27頁。

39 大杉栄「労働運動と個人主義」(『近代思想』3巻3号、1915年2月) 6頁。

40 大杉、前掲書、6頁。

41 大杉栄「クロポトキン著作総評 クロポトキン総序」(『改造』1920年5月号) 73頁。

42 大杉、前掲書、72頁。

43 発達心理学者の岡本夏木によれば、「成人してからの『自伝的記憶』では、自己の中に新たな形で意味づけられた幼児期が生み出されてくる」という。(岡本夏木『幼児期—子どもは世界をどうつかむか—』岩波書店、2005年、213頁)。

44 大杉栄「続獄中記 前科者の前科話(三)」(『新小説』1919年4月号) 76頁。

45 小説家、詩人として著名な福永武彦によれば、幼年時代は単に人生の一つの道程ではなく、「人生の『本質の始源の姿』を示すもの」である。なぜなら「人がまだ記憶の定かではない時代に知り得た事実というものは、それ自体、すこぶる貴重な、その人間にとって掛けがえのないもの」であり、「そしてそれがどんなに僅かでも、その記憶だけがなぜ忘却の海の中に沈められなかったかということが、大きな意味を持って来る」からである。「その体験と、それに伴う純粹記憶とは、当人の精神生活に本質的に結びついている」。(福永武彦「堀辰雄の作品」『福永武彦全集』第16巻、新潮社、1987年、138頁)。この福永の指摘は、大杉の思想を研究する上に『自叙伝』が持つ意味について、一定の照射を与えるも

のである。

第一部第一章

- 46 大杉榮「獄中記 前科者の前科話（二）」（『新小説』1919年2月号）66頁。
- 47 大杉、前掲書、65頁。
- 48 大杉、前掲書、66頁。
- 49 大杉榮「望月の絵もまだまだ駄目です」（『漫文漫画』アルス、1922年）4頁。
- 50 大杉榮「自叙伝（一）」（『改造』1921年10月号）163-164頁。
- 51 吃音は、言葉の数が急に増え、話が活発になる二歳半から五歳頃の時期に多くみられる。この時期の子どもは、近所の友達との遊びに熱中し、楽しいことをいっぱい経験し始める。そのため、話したいことがありすぎて焦ってしまい、話し方のリズムを乱してしまうことがある。（山崎晃資「子どものこころの病気」『家庭の医学』保健同人社、1994年、1158頁）。
- 52 大杉榮「自叙伝（四）」（『改造』1922年2月号）195頁。
- 53 正高信男『父親力』（中央公論新社、2002年）120頁。
- 54 正高、前掲書における「社会的参照」の議論を参照し、大杉の「吃音」現象の解明に適用。
- 55 大杉榮「自叙伝（二）」（『改造』1921年11月号）122頁。
- 56 大杉榮「自叙伝（一）」（『改造』1921年10月号）170-171頁。
- 57 梅森直之「号令と演説とアナーキズム—大杉榮における「吃音」の問題」（『初期社会主義研究』第11号、初期社会主義研究会、1998年）70頁。
- 58 山崎晃資「子どものこころの病気」（『家庭の医学』保健同人社、1994年）1158頁。
- 59 山崎、前掲書、1158頁。
- 60 梅森、前掲論文、70頁。
- 61 松下芳男「大杉榮の家族と幼年学校時代」（『自由思想』第二号、審美社、1960年）20頁。
- 62 大杉、前掲書、155頁。
- 63 「其の吃るたんびに母に叱られて殴られた事もやはり前に云つた。父はそれを非常に心配して、『吃音矯正』と云ふやうな薬を本の広告で見ると、きつとそれを買つて僕にためして見た。が、いつも其の効は少しもなかつた。」（大杉榮「自叙伝（四）」（『改造』1922年2月号）195頁）。
- 64 梅森、前掲論文、71頁。
- 65 梅森、前掲論文、72頁。
- 66 梅森、前掲論文、72頁。
- 67 社会的な「障害」の同様の例として、執着気質およびメランコリー親和型性格を挙げることができる。精神医学者の野田正彰は次のように述べている。「執着気質およびメランコリー親和型性格は、社会科学の視点を欠く精神科医の研究なので、あたかも先天性の気質であるかのように描かれているが、明らかにこのような気質は、集団への順応を強いる社会が期待したものである。社会の鑄型にはめて作った性格である。それは権威と秩序に向かって硬直しており、他者との感情交流に向かって生きていない。会社に過剰適応し、心臓や脳血管系の疾病になり、あるいは過労死、過労自殺していく中年男性は、今なお自分の精神の耐えがたいものに気付く感受性を奪われているかのようなのである。そして過剰適応の圧力を構成しているのは、わたしたちが容認する社会である（傍点—引用者）。」（野田正彰『戦争と罪責』岩波書店、1998年、354頁）。吃音も執着気質およびメランコリー親和型性格もともに、「権威と秩序」（「諧調」）への順応を強いる社会によって生み出されたものである。したがってその点で、両方とも社会的な「障害」である。しかし二つの違いは、

後述のように、吃音が「権威と秩序」への順応に対する拒絶として生じているのに対して、執着気質およびメランコリー親和型性格は「権威と秩序」への過剰適応として生じていることである。

- 68 大杉榮「自叙伝（一）」（『改造』1921年10月号）168頁。
- 69 大杉、前掲書、168頁。
- 70 大杉、前掲書、169頁。
- 71 大杉、前掲書、169頁。
- 72 山崎、前掲書、1159-60頁。
- 73 大杉榮「お化を見た話＝自叙伝の一節＝」（『改造』1922年9月号）89頁。
- 74 大杉、前掲書、90頁。
- 75 山崎、前掲書、1160頁。
- 76 梅森、前掲論文、76頁。
- 77 『階行社記事』（第九二号、1892年）。
- 78 フーコー『監獄の誕生』（新潮社、1977年）141頁。
- 79 フーコー、前掲書、143頁。
- 80 フーコー、前掲書、143頁。
- 81 フーコー、前掲書、143頁。
- 82 多木浩二『戦争論』（岩波書店、1999年）58頁。
- 83 三浦雅士『身体の零度』（講談社、1994年）155頁。
- 84 吉田裕『日本の軍隊』（岩波書店、2002年）54頁。
- 85 久留島武彦『国民必携 陸軍一斑』（1899年）。
- 86 山口連隊区司令部『徴兵令発布五十年記念』（1923年）。
- 87 山口連隊区司令部『徴兵令発布五十年記念』（1923年）。
- 88 山口連隊区司令部『徴兵令発布五十年記念』（1923年）。
- 89 大杉榮「自叙伝（四）」（『改造』1922年2月号）194頁。
- 90 大杉、前掲書、94-95頁。
- 91 大杉榮「生の拡充」（『近代思想』1巻10号、1913年7月）4頁。
- 92 正高信男『天才はなぜ生まれるか』（筑摩書房、2004年）11-12頁。
- 93 大杉榮「堀保子宛・一九〇九年六月一七日」（『大杉榮・伊藤野枝選集』第14巻、黒色戦線社、1989年）73-74頁。この後、『大杉榮・伊藤野枝選集』は『選集』として引用する。
- 94 大杉榮「堀保子宛・一九〇九年十一月二四日」（『選集』第14巻、黒色戦線社、1989年）86頁。
- 95 大杉榮「続獄中記 前科者の前科話（三）」（『新小説』1919年4月号）76頁。
- 96 大杉榮「自叙伝（四）」（『改造』1922年2月号）198頁。
- 97 大杉榮「続獄中記 前科者の前科話（三）」（『新小説』1919年4月号）75-76頁。
- 98 大杉の腕白を扱ったものとしては、多田道太郎の「生と反逆の思想家 大杉榮」があるが、多田は大杉の腕白を「強制と束縛のない遊び」、「無邪気な生の発動」と見ており、大杉が『獄中記』で書く「反逆」としての腕白という視点を欠いている。（多田道太郎「生と反逆の思想家 大杉榮」『日本の名著46 大杉榮』中央公論社、1969年、9、12頁）。
- 99 大杉榮「自叙伝（一）」（『改造』1921年10月号）165頁。
- 100 大杉、前掲書、163頁。
- 101 大杉、前掲書、163-64頁。
- 102 大杉榮「自叙伝（二）」（『改造』1921年11月号）113頁。
- 103 大杉、前掲書、118頁。
- 104 大杉榮「自叙伝（一）」（『改造』1921年10月号）168頁。
- 105 鎌田慧『大杉榮 自由への疾走』（岩波書店、1997年）50頁。

-
- 106 松下芳男『幼き日の新発田』（榎本弘、1984年）99頁。
- 107 大杉、前掲書、165頁。
- 108 大杉、前掲書、166頁。
- 109 大杉榮「正義を求める心」（『文明批評』1巻1号、1918年1月）3頁。
- 110 大杉榮「自叙伝（一）」（『改造』1921年10月号）162頁。
- 111 大杉榮「自叙伝（五）」（『改造』1922年10月号）108頁。
- 112 大杉、前掲書、108頁。
- 113 大杉、前掲書、108頁。
- 114 大杉榮「自叙伝（一）」（『改造』1921年10月号）164頁。
- 115 岡本夏木『幼児期—子どもは世界をどうつかむか—』（岩波書店、2005年）36頁。
- 116 大杉榮「自叙伝（二）」（『改造』1921年11月号）124-125頁。
- 117 岡本、前掲書、51頁。
- 118 「行為」は「行動」が社会的に意味づけられたものである。自分側の要求や動機、感情に基づいたままである「行動」に対して、それが持つ社会的意味が問われるのが「行為」である。したがって、「行為」は「善き行為」、「悪い行為」として意味づけられ評価される。「行動から行為へ」への最初の変換が「しつけ」の本質である。（岡本、前掲書、33頁）。
- 119 飛矢崎、前掲書、22頁。
- 120 大杉、前掲書、125頁。
- 121 大杉、前掲書、115頁。
- 122 大杉、前掲書、115頁。
- 123 大杉、前掲書、125-126頁。
- 124 岡本、前掲書、25頁。
- 125 岡本、前掲書、51頁。
- 126 森田ゆり『エンパワメントと人権』（解放出版社、1998年）72頁。セルフ・エスティーム（self esteem）とは心理学の用語で、「自己尊重感」、「自己評価」、「自尊心」、「自尊感情」、「自己肯定感」などと訳されるが、大杉においては「自尊の本能」と述べられている。したがって、本稿では基本的に「自尊の本能」で用いる。なお、「自尊の本能」は本稿の中心概念であり、その意味については第二部で詳しく議論される。
- 127 森田ゆり『子どもと暴力』（岩波書店、1999年）78頁。
- 128 大杉榮「賭博本能論」（『近代思想』2巻10号、1914年7月）5頁。
- 129 大杉榮「自叙伝（二）」（『改造』1921年11月号）124頁。
- 130 岡本、前掲書、25頁。
- 131 岡本、前掲書、30頁。
- 132 注118を参照。
- 133 大杉の腕白を「あそび」と理解する多田は、母親・豊の折檻を「あそびの延長」としてとらえる。（「あそびによる教育」）。（多田、前掲書、16頁）。これに対して、大杉の腕白を何よりも「反抗」と理解する筆者は、母親の折檻を「しつけ」としてとらえる。（「しつけによる教育」）。
- 134 これについては、前節の「吃音」形成において見た通りである。
- 135 大杉榮「自叙伝（一）」（『改造』1921年10月号）165頁。
- 136 大杉榮「自叙伝（二）」（『改造』1921年11月号）112-113頁。
- 137 大杉、前掲書、123頁。
- 138 大杉、前掲書、124頁。
- 139 岡本、前掲書、68頁。
- 140 岡本、前掲書、73-74頁。
- 141 岡本、前掲書、220頁。
- 142 齋藤孝によれば、「スタイルの基本的な意味は、世界および他者への関係の仕方の一貫

した変形作用」である。それは、「いろいろな発言や行動を貫いている原理」、「一貫した変形の仕方」である。第二部で論じるように、大杉にとってこの「スタイル」は「反逆」としての「アナーキズム」であるが、ただし、この段階（「腕白」）では、スタイルとするまで自らの行為を「技化」できていないから、それは「個性」というべきであろう。（齋藤孝『生き方のスタイルを磨く スタイル間コミュニケーション論』日本放送出版協会、2004年、7、9、133頁）。

143 大杉榮「三好愛吉先生」（『読売新聞』1919年2月23日朝刊）。

144 大杉榮「自叙伝（五）」（『改造』1922年10月号）110頁。

145 「技化」とは「癖が技に変わっていくプロセス」である。「癖」と「技」をわけると第一は、それが積極的な効果を伴っているかどうかである。癖では、多くの場合、当人や周囲の者にとっての効果は少ない。それに対して、技と呼ぶ段階となると、そのことで自分や周囲の者が喜びを感じたり、助けられたりといった肯定的な評価が見られる。第二は、癖は出そうと思いついたときに出してしまうものであるのに対して、技はそれを出すべき状況においてタイミングよく出せるものである。癖は制御不能、技は制御自在である。このように、周りにとってプラスの効果があるかどうか、本人がコントロールできているかどうか、癖と技を見わけると主な指標である。（齋藤、前掲書、27-28、52頁）。

146 齋藤によれば、「スタイルは、意志で選び取っていくもの」である。自らに襲いかかってくる環境に対して、どのような態度を取るのか。そこには刻一刻の意志決定がある。スタイルとはこのような無数の意志決定の集積である。そしてこの意志決定を背後から支えるのが、「自尊の本能」にほかならない。（齋藤、前掲書、86-88頁）。

147 「堀保子宛・一九一〇年六月一六日」（『選集』第14巻、黒色戦線社、1989年）111頁。

148 「ヘゲモニーとは、社会的諸関係をつうじてもたらされる効果であり、物質化・現勢化された力である」。（崎山正毅『サバルタンと歴史』青土社、2001年、23頁）。

第一部第二章

149 山川菊榮・向坂逸郎編『山川均自伝』（岩波書店、1961年）373-74頁。

150 これまでの研究史において、大杉の「甘え」が論じられたり、積極的に意味付けられることは少なかった。こうした先行研究の状況の中で、竹山護夫の「大杉榮」は、大杉の「甘え」に論及した貴重な論考である。ここで竹山は、「大杉の方法としての『甘え』」の心理的機制について分析しているのだが、大杉「アナーキズム」の原形として、「甘え」の持つ心理的機制を明らかにしきれていない。（竹山、前掲書、256頁）。また、板垣哲夫の『近代日本のアナーキズム思想』もその第一章で、大杉の「甘え」を彼の「共同性の心理的基礎」として扱っている。そこでは大杉の「甘え」の対象が分析されているのだが、彼のアナーキズムにおける「甘え」の積極的意味は検討されていない。（板垣哲夫『近代日本のアナーキズム思想』吉川弘文館、1996年、36頁）。要するに、従来の先行研究においては、大杉の「甘え」現象から積極的な意味を引き出そうという試みがされていないのである。本稿は、「甘え」という心理的契機が大杉のアナーキズムに対して持つ意味を探り、それを積極的に評価しようとするものである。

151 幸徳秋水「同志諸君」（『熊本評論』30号、1908年9月5日）2頁。

152 板垣哲夫『近代日本のアナーキズム思想』（吉川弘文館、1996年）36頁。

153 土居健郎『「甘え」の構造』（弘文堂、1971年）19頁。

154 土居、前掲書、13、82頁。

155 土居、前掲書、81頁。

156 大杉榮「自叙伝（二）」（『改造』1921年11月号）125頁。

157 大杉、前掲書、125-126頁。

158 土居、前掲書、26頁。

-
- 159 大杉榮「三好愛吉先生」(『読売新聞』1919年2月23日)。
- 160 土居健郎・齋藤孝『「甘え」と日本人』(朝日出版社、2004年)35頁。
- 161 大杉榮「自叙伝(二)」(『改造』1921年11月号)118頁。
- 162 或る友達のお母さんとの関係について、大杉は以下のように書いている。「伯母さんは其の子供と僕とにちよいちよい英語や数学を教へてくれた。そしていつも僕が覚えがいと云つては、其の御ほうびに、僕をしつかりと抱きかかえて頬ずりをしてくれた。僕は其の御ほうびが嬉しくて堪らなかつた(傍点-引用者)。(大杉榮「自叙伝(二)」(『改造』1921年11月号、119頁)。ここから、情緒的一体化に対する彼の強い志向と感受性を見てとることは容易である。
- 163 大杉榮「お化を見た話=自叙伝の一節=」(『改造』1922年9月号)94、99頁。
- 164 大杉榮、「自叙伝(六)」(『改造』1922年12月号)266頁。
- 165 荒畑寒村『寒村自伝』(岩波書店、1975年)196頁。
- 166 板垣、前掲書、41頁。
- 167 大杉、前掲書、266頁。
- 168 自分よりも十歳年下の伊藤野枝に対しても、大杉は「姉さん」に向かい合う態度で臨んでいる。神近市子の「怨霊」を見た彼が、「一緒に寝てゐる伊藤にしつかりとしがみついで」、「ほんとにあなたは馬鹿ね。」と笑われて、「頭を子供のやうに撫で」られている場合は、その例証である。(大杉榮「お化を見た話=自叙伝の一節=」(『改造』1922年9月号、90頁)。
- 169 山川菊榮・向坂逸郎編『山川均自伝』(岩波書店、1961年)374頁。近藤憲二『一無政府主義者の回想』(平凡社、1965年)9-10頁。
- 170 板垣、前掲書、42頁。
- 171 堀保子「小児のやうな男」(『改造』1923年11月号)117頁。
- 172 土居健郎・齋藤孝『「甘え」と日本人』(朝日出版社、2004年)5頁。
- 173 賀川豊彦「可愛い男」(『改造』1923年11月号)109頁。
- 174 近藤、前掲書、30-31頁。
- 175 土居、前掲書、82-83頁。
- 176 アリストテレス『政治学』(岩波書店、1961年)35頁。
- 177 アリストテレス、前掲書、36頁。
- 178 アリストテレス、前掲書、36頁。
- 179 アリストテレス、前掲書、36頁。
- 180 夏目漱石『坊っちゃん』(『夏目漱石集』新潮社、1969年)308頁。
- 181 ただし、神近市子との関係はこの例外となっている。
- 182 注145参照。
- 183 和田久太郎「無鉄砲、強情」(『改造』1923年11月号)108頁。
- 184 土居、前掲書、26頁。
- 185 板垣、前掲書、37頁。
- 186 大杉榮「自叙伝(五)」(『改造』1922年10月号)110-111頁。
- 187 大杉榮「自叙伝(一)」(『改造』1921年10月号)158頁。
- 188 大杉、前掲書、158頁。
- 189 大杉、前掲書、158頁。
- 190 大杉、前掲書、158-159頁。
- 191 大杉、前掲書、159頁。
- 192 大杉、前掲書、159頁。
- 193 大杉、前掲書、167頁。
- 194 大杉、前掲書、167頁。

-
- 195 大杉榮「自叙伝（二）」（『改造』1921年11月号）118頁。
196 大杉、前掲書、118頁。
197 大杉、前掲書、118頁。
198 大杉榮「自叙伝（三）」（『改造』1921年12月号）158頁。
199 大杉、前掲書、158頁。
200 大杉、前掲書、158頁。
201 大杉、前掲書、158頁。
202 大杉、前掲書、150頁。
203 大杉、前掲書、151頁。
204 大杉榮「自叙伝（四）」（『改造』1922年2月号）189頁。
205 大杉、前掲書、185頁。
206 大杉、前掲書、185頁。
207 大杉、前掲書、185頁。
208 大杉榮「自叙伝（五）」（『改造』1922年10月号）111頁。
209 大杉、前掲書、111頁。
210 大杉、前掲書、111頁。
211 大杉榮「自叙伝（七）」（『改造』1923年1月号）66頁。
212 大杉、前掲書、67頁。
213 大杉、前掲書、68頁。
214 大杉、前掲書、68-69頁。
215 大杉、前掲書、69頁。
216 大杉、前掲書、69頁。
217 大杉、前掲書、72頁。
218 大杉、前掲書、69頁。
219 大杉、前掲書、69頁。
220 大杉、前掲書、69頁。
221 大杉、前掲書、69頁。
222 大杉、前掲書、69頁。
223 大杉、前掲書、69頁。
224 大杉、前掲書、69頁。
225 大杉、前掲書、74頁。
226 大杉榮「自叙伝（五）」（『改造』1922年10月号）110頁。
227 大杉、前掲書、110頁。
228 大杉、前掲書、110頁。
229 大杉、前掲書、110頁。
230 大杉、前掲書、110頁。
231 大杉、前掲書、110頁。
232 幸徳秋水『社会主義神髓』（『幸徳秋水集』筑摩書房、1975年）157-58頁。
233 大杉榮「エンゲルス逸話」（『社会主義研究』第5号、1906年）44頁。
234 大杉、前掲書、46頁。
235 マルクス・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』（岩波書店、2002年）71頁。
236 マルクス『経済学・哲学草稿』（岩波書店、1964年）162頁。
237 マルクス、前掲書、147-48頁。
238 マルクス・エンゲルス、前掲書、71頁。
239 堺利彦「日本社会主義運動史話」（『堺利彦全集』第6巻、中央公論社、1933年）269頁。
240 大杉榮「自叙伝（三）」（『改造』1921年12月号）148頁。

-
- 241 大杉、前掲書、148 頁。
242 大杉榮「自叙伝（五）」（『改造』1922年10月号）105 頁。
243 大杉、前掲書、105 頁。
244 大杉榮「ツルゲネフとゾラ」（『新声』18巻3号、1908年2月）21 頁。
245 安谷寛一「大杉榮と私」（『自由思想研究』第1号、審美社、1960年）12 頁。
246 大杉榮「自叙伝（五）」（『改造』1922年10月号）108 頁。
247 バクーニン「神と国家」（『バクーニン著作集3』白水社、1973年）309 頁。
248 堺、前掲書、273-74 頁。
249 バクーニン、前掲書、319 頁。
250 バクーニン、前掲書、320 頁。
251 バクーニン、前掲書、317 頁。

第一部第三章

- 252 荒畑寒村「大杉榮私見」（大沢正道『大杉榮研究』法政大学出版社、1971年）1 頁。
253 山川菊榮・向坂逸郎編『山川均自伝』（岩波書店、1961年）372 頁。
254 石川九楊『二重言語国家・日本』（日本放送出版協会、1999年）15 頁。
255 石川、前掲書、16 頁。
256 石川、前掲書、226 頁。
257 石川、前掲書、41 頁。
258 山崎、前掲書、1158 頁。
259 マルクス・エンゲルス、前掲書、56-57 頁。
260 石川、前掲書、182 頁。
261 竹内好「中国の近代と日本の近代」（『日本とアジア』筑摩書房、1966年）47 頁。
262 竹内、前掲書、38 頁。
263 大杉榮「獄中記 前科者の前科話（二）」（『新小説』1919年2月号）66 頁。
264 大杉榮「自叙伝（七）」（『改造』1923年1月号）67 頁。
265 大杉、前掲書、67 頁。
266 森田正馬『神経質の本態と療法』（白楊社、1960年）29 頁。
267 土居、前掲書、119 頁。
268 土居、前掲書、124 頁。
269 土居、前掲書、124 頁。
270 土居、前掲書、127 頁。
271 土居、前掲書、170 頁。
272 大杉榮「続獄中記 前科者の前科話（三）」（『新小説』1919年4月号）77 頁。
273 馬場孤蝶「善き人なりし大杉君」（『改造』1923年11月号）145 頁。
274 板垣、前掲書、37 頁。土居、前掲書、30 頁。
275 大杉榮「新兵諸君に与ふ」（『光』1巻28号、1906年11月）4 頁。
276 大杉榮「新聞旧聞」（『熊本評論』23号、1908年5月）3 頁。
277 延島英一「大杉君の非軍備主義論」（『労働運動』大杉榮・伊藤野枝・追悼号、黒色戦線社、1989年）14、16 頁。
278 大杉榮「近代科学と無政府主義」（『改造』1920年7月号）51 頁。
279 メルロ＝ポンティ『世界の散文』（みすず書房、1979年）96 頁。
280 メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』（みすず書房、1967年）294 頁。
281 大杉榮「欧州社会党運動の大勢（1）」（『日刊平民新聞』17号、1907年2月）2 頁。
282 大杉榮「幸徳秋水宛・一九〇七年九月一六日」（『選集』第14巻、黒色戦線社、1989年）39 頁。
283 大杉榮「人類史上の伝統主義」（『新小説』1917年10月号）24 頁。

-
- 284 大杉、前掲書、15 頁。
285 有島生馬「回顧」(『改造』1923 年 11 月号) 157-58 頁。
286 近藤憲二『一無政府主義者の回想』(平凡社、1965 年) 33 頁。
287 齋藤、前掲書、86-91 頁。
288 大杉榮「近代科学と無政府主義」(『改造』1920 年 6 月号) 104 頁。
289 大杉榮「近代科学と無政府主義」(『改造』1920 年 7 月号) 54 頁。
290 大杉榮「続獄中記 前科者の前科話 (三)」(『新小説』1919 年 4 月号) 75 頁。
291 エリクソン『自我同一性』(誠信書房、1973 年) 195-196 頁。
292 エリクソン、前掲書、198 頁。
293 齋藤、前掲書、220 頁。
294 これは、大杉に限られず、例えば山川均や西川光二郎など、当時入獄した「主義者」に共通して見られる現象である。
295 エリクソン、前掲書、146 頁。
296 齋藤、前掲書、221 頁。
297 鶴見俊輔「怪談の世界」(『鶴見俊輔著作集』第 4 巻、筑摩書房、1975 年) 291 頁。
298 岡本、前掲書、200 頁。
299 大杉榮「自叙伝 (七)」(『改造』1923 年 1 月号) 74 頁。
300 『志賀直哉全集』第 10 巻(岩波書店、1973 年) 636 頁。
301 関川、前掲書、96 頁。

第二部

- 302 竹山護夫『大正期の政治思想と大杉榮』(名著刊行会、2006 年) 245 頁。

第二部第一章

- 303 速水融・小嶋美代子『大正デモグラフィ 歴史人口学で見た狭間の時代』(文藝春秋、2004 年) 19 頁。
304 速水融・小嶋美代子、前掲書、19 頁。
305 速水融・小嶋美代子、前掲書、23 頁。
306 柳田国男「明治大正史世相篇」(『定本・柳田国男集』第 24 巻、筑摩書房、1963 年) 196 頁。
307 柳田、前掲書、196 頁。
308 柳田、前掲書、196 頁。
309 高島素之「大衆主義と資本主義」(『中央公論』1928 年 4 月号)。
310 高橋亀吉「無産政党綱領私案」(1924 年 12 月)、有馬学『「国際化」の中の帝国日本 1905~1924』(中央公論新社、1999 年) 所収、291 頁。
311 永井荷風『溼東綺譚』(『荷風全集 第九巻』岩波書店、1964 年) 203 頁。
312 日本近代史料研究会編『大正後期警保局刊行社会運動史料』(日本近代史料研究会、1968 年) 204-205 頁。
313 丸山真男「日本ファシズムの思想と運動」(『丸山真男集』第 3 巻、岩波書店、1995 年) 302 頁。
314 三木清「読書遍歴」(『近代日本思想体系 27 三木清集』筑摩書房、1975 年) 14 頁。
ちなみに、三木が「経過した」高等学校生時代とは 1914 年から 1917 年のことである。
315 三木、前掲書、12 頁。
316 今井清一『大正デモクラシー』(中央公論社、1974 年) 129 頁。
317 関川夏央『白樺たちの大正』(文藝春秋、2005 年) 357 頁。
318 関川、前掲書、313 頁。
319 関川、前掲書、356 頁。

- 320 三谷太郎『新版 大正デモクラシー論 吉野作造の時代』(東京大学出版会、1995年) 3頁。
- 321 これについての詳しい分析は以下を参照。竹山護夫、前掲書、29-32頁。
- 322 竹山、前掲書、45頁。
- 323 竹山、前掲書、13頁。
- 324 一度目は、富強団というグループによる『富強之民』という雑誌が改題されて1907(明治40)年5月に創刊された。創刊号は巻頭で、「日清戦争は東洋の日本を生み、日露戦争は世界の日本を生めり」と謳っている。二度目の『世界之日本』は、1910年1月に創刊され、途中から、当時早稲田大学の学生だった橋本徹馬が自分の政治機関誌として、大学雄弁会の学生を始めとする青年層を中心に活動の舞台を与えた。(有馬、前掲書、17-18頁)。
- 325 中野正剛『世界政策と極東政策』(至誠堂書店、1917年) 55-56頁。
- 326 有馬、前掲書、20頁。
- 327 本多秋五『「白樺」派の文学』(講談社、1954年) 14-15頁。
- 328 本多、前掲書、15頁。
- 329 武者小路実篤「六号感想」(『武者小路実篤全集 第一巻』小学館、1987年) 521-522頁。
- 330 武者小路実篤「人間の義務と其他」(『白樺』)。
- 331 ウィーンに留学して、悲劇的な自殺を遂げた(1925年4月21日)ピアニストの久野ひさ子などがその例である。
- 332 竹村民郎『大正文化 帝国のユートピア』(三元社、2004年) 198頁。
- 333 ハリー・ハルトゥーニアン『近代による超克(上)』(岩波書店、2007年) 27-30頁。
- 334 三谷、前掲書、63頁。
- 335 三谷、前掲書、18-20頁。
- 336 三谷、前掲書、1頁。
- 337 三谷、前掲書、34-35頁。
- 338 大石嘉一郎「資本主義の確立」(『岩波講座 日本歴史 17 近代 4』岩波書店、1976年) 140-42頁。
- 339 岡義武「日露戦争後における新しい世代の成長」(『思想』512号、513号、1967年2月、3月)。
- 340 浮田和民「現代生活の研究」(『太陽』第16巻第8号、1910年、6月)。
- 341 岡、前掲論文、1頁。
- 342 安倍能成『岩波茂雄伝』(岩波書店、1957年) 61-62頁。
- 343 夏目漱石『三四郎』(『夏目漱石集』新潮社、1969年) 470頁。
- 344 夏目、前掲書、519頁。
- 345 岡、前掲論文。E. H. キンモンズ『立身出世の社会史』(玉川大学出版部、1995年)。
- 346 キンモンズ、前掲書、219頁。
- 347 有馬、前掲書、30頁。
- 348 夏目、前掲書、508頁。
- 349 中野正剛『明治民権史論』(有倫堂、1913年) 2頁。
- 350 武者小路実篤「六号感想」(『武者小路実篤全集 第一巻』小学館、1987年) 522頁。
- 351 松沢弘陽「明治社会主義の思想」(『日本の社会主義 日本政治学会年報』岩波書店、1968年) 14頁。
- 352 鹿野政直『大正デモクラシー』(小学館、1976年) 321頁。
- 353 芝村篤樹「大都市における権力と民衆の動向」(『大正期の権力と民衆』法律文化社、1980年) 53頁。
- 354 吉野作造「民衆的示威運動を論ず」(『中央公論』1914年4月号)。
- 355 オルテガ『大衆の反逆』(『世界の名著 56 マンハイム オルテガ』中央公論社、1971

-
- 年) 387 頁。
- 356 エリアス・カネッティ『群衆と権力 (上)』(法政大学出版局、1971 年) 26 頁。
- 357 今村仁司『群衆—モンスターの誕生』(筑摩書房、1996 年) 71 頁。
- 358 今村、前掲書、32 頁。
- 359 関川、前掲書、269、301 頁。
- 360 河上肇『貧乏物語』(『日本の名著 49 河上肇』中央公論社、1969 年) 320 頁。
- 361 松沢、前掲書、8 頁。
- 362 キンモンス、前掲書、271-272 頁。
- 363 「サラリーマン」という表現については、漫画家・北沢楽天が「サラリーマンの天国」「サラリーマンの地獄」と題されたシリーズものの漫画を書いて、これを普及させる契機を作った(1916 年)。その後、青野季吉の「サラリーマンの恐怖時代とその解放」(『改造』1929 年 12 月)と前田一の『サラリマン物語』(1928 年)が出て、この表現が普及した。(キンモンス、前掲書、265 頁)。
- 364 オルテガ、前掲書、389 頁。
- 365 マリウス・B・ジャンセン「近代化に対する日本人の態度の変遷」(『日本における近代化の問題』岩波書店、1968 年) 82-83 頁。
- 366 内村鑑三「『帝国主義』に序す」(『幸徳秋水集』筑摩書房、1975 年) 34 頁。
- 367 橋川文三「昭和維新試論」(『橋川文三著作集 9』筑摩書房、2001 年) 233 頁。
- 368 濱島朗・竹内郁郎・石川晃弘編『社会学小辞典』(有斐閣、1977 年) 4 頁。
- 369 『子爵齋藤実伝』第二卷(財団法人齋藤子爵記念会、1941 年) 87 頁。
- 370 橋川、前掲書、334-335 頁。
- 371 橋川、前掲書、207 頁。
- 372 今村、前掲書、74-76 頁。
- 373 エンゲルス『イギリスにおける労働者階級の状態』(岩波書店、1990 年) 62-64 頁。
- 374 丸山真男「個人析出のさまざまなパターン」(『日本における近代化の問題』岩波書店、1968 年)。
- 375 スタール夫人『ドイツ論 1—ドイツ概観』(鳥影社、2000 年) 160 頁。
- 376 石川啄木「硝子窓」(『啄木全集』第四卷、筑摩書房、1967 年) 244-245 頁。
- 377 石川啄木、前掲書、245 頁。
- 378 今村、前掲書、174 頁。
- 379 『大阪朝日新聞』(1918 年 8 月 26 日)。
- 380 吉村光貞『所謂米騒動事件の研究』(司法省刑事局、1939 年) 7 頁。
- 381 満川亀太郎『三国干渉以後』(平凡社、1935 年) 182 頁。
- 382 木佐木勝『木佐木日記—滝田樗陰とその時代—』(図書新聞社、1965 年) 84-85 頁。
- 383 伊藤晃『日本労働組合評議会の研究—一九二〇年代労働運動の光芒』(社会評論社、2001 年) 15 頁。
- 384 北一輝「国家改造案原理大綱」(『北一輝著作集』第二卷、みすず書房、1959 年) 220 頁。
- 385 橋川、前掲書、248 頁。
- 386 伊藤、前掲書、24 頁。

第二部第二章

- 387 大杉榮「籐椅子の上にて」(『生活と芸術』1 卷 9 号、1914 年 5 月) 45 頁。
- 388 『近代思想』創刊の事情については、拙著『大杉榮の思想形成と「個人主義」』(東信堂、2005 年) 78-85 頁。
- 389 大杉榮「本能と創造」(『近代思想』1 卷 1 号、1912 年 10 月) 2 頁。
- 390 大杉、前掲書、4 頁。

-
- 391 大杉榮「賭博本能論」(『近代思想』2巻10号、1914年7月)6頁。
- 392 大杉榮「生の拡充」(『近代思想』1巻10号、1913年7月)2頁。
- 393 大杉、前掲書、2-3頁。
- 394 大杉榮「自我の棄脱」(『新潮』1915年5月号)9頁。
- 395 大杉榮「賭博本能論」(『近代思想』2巻10号、1914年7月)6頁。
- 396 大杉、前掲書、5頁。
- 397 大杉、前掲書、6頁。
- 398 大杉榮「『生の闘争』序」(『近代思想』2巻11・12号、1914年9月)1頁。「新事実の獲得」(『新潮』1915年1月号)154頁。
- 399 大杉榮「むだ花」(『近代思想』1巻11号、1913年8月)1頁。
- 400 大杉榮「賭博本能論」(『近代思想』2巻10号、1914年7月)7頁。
- 401 大杉、前掲書、7頁。
- 402 大杉、前掲書、6頁。
- 403 ニーチェ「ギリシア人の悲劇時代における哲学」(『ニーチェ全集2』筑摩書房、1993年)381頁。
- 404 大杉、前掲書、5頁。
- 405 大杉榮「自我の棄脱」(『新潮』1915年5月号)10頁。
- 406 大杉榮「生の拡充」(『近代思想』1巻10号、1913年7月)3頁。
- 407 ヨハン・ガルトゥング『構造的暴力と平和』(中央大学出版部、1991年)33頁。
- 408 ニーチェ『道徳の系譜』(『ニーチェ全集 第Ⅱ期・第三巻』白水社、1983年)第一論文「『善と邪悪』、『善と劣悪』」における貴族的評価様式と奴隸的评价様式の議論を参照して、〈生の拡充〉の議論の解明に援用。「すべての高貴な道徳が、自己自身に対する勝ち誇った肯定から生い立ってくるのに対して、奴隸道徳は始めから『外なるもの』、『違った行き方をするもの』、『自己ならざるもの』に対して『否』を言うのだ。しかもこの『否』がこの道徳の創造的行為なのだ。価値を設定する眼差しをこのように向きかえること——自己自身に帰るかわりに、このように止むを得ずして、外に向かうこと——これこそ『怨恨』の本性なのだ。奴隸道徳は、その発生のために、つねに先ず自己に対立した外なる世界を必要とする。生理学的にいえば、およそ行動を起こすためには、先ずもって外的刺激を要するのだ、——その行動は根本的に反動なのである。貴族的な価値評価の仕方によっては、その逆になる。すなわち、自発的に行動し、生長する。対立を求めるのは、いよいよ感謝の心をこめ欣喜雀躍して、ただただ自己自身に『然り』という肯定を言わんがためにすぎない、——その消極概念たる『下賤』『卑俗』『劣悪』は、生命と情熱に徹頭徹尾ひたされたその積極的な根本概念『われら高貴なる者・われら善き者・われら美しき者・われら幸福なる者!』にくらべれば、後から出てきた色あせた対照像にすぎない」(41頁)。
- 409 大杉榮「賭博本能論」(『近代思想』2巻10号、1914年7月)7頁。
- 410 ニーチェ『ツアラトウストラはこう言った(上)』岩波書店、1967年、212頁。
- 411 大杉榮「生の拡充」(『近代思想』1巻10号、1913年7月)4頁。
- 412 大杉榮「賭博本能論」(『近代思想』2巻10号、1914年7月)7頁。
- 413 大杉榮「新事実の獲得」(『新潮』1915年1月号)154頁。
- 414 大杉、前掲書、153-154頁。
- 415 ヨハン・ガルトゥング、前掲書、15頁。
- 416 ヨハン・ガルトゥング、前掲書、25頁。
- 417 ヨハン・ガルトゥング、前掲書、30頁。
- 418 大杉榮「鎖工場」(『近代思想』1巻12号、1913年9月)3頁。
- 419 大杉、前掲書、3頁。
- 420 大杉榮「囚人」(『月刊平民新聞』6号、1915年3月)1頁。

- 421 なお、この〈征服の事実〉を日本の具体的な史実において議論している貴重な論説として、「民族国家主義の虚偽」（1918年4月）がある。
- 422 大杉榮「囚人」（『月刊平民新聞』6号、1915年3月）3頁。
- 423 大杉、前掲書、3頁。
- 424 大杉榮「続獄中記 前科者の前科話（三）」（『新小説』1919年4月号）84-86頁。
- 425 大杉榮「マルクスとバクーニン」（『労働運動』3次11号、1923年2月）4頁。
- 426 大杉榮「生の創造」（『近代思想』2巻4号、1914年1月）4頁。
- 427 大杉榮「自我の棄脱」（『新潮』1915年5月号）8頁。
- 428 吉田裕『日本の軍隊』岩波書店、2002年、55頁。
- 429 大杉榮「奴隷根性論」（『近代思想』1巻5号、1913年2月）5頁。
- 430 大杉榮「生の拡充」（『近代思想』1巻10号、1913年7月）3頁。
- 431 大杉榮「個人主義者と政治運動」（『早稲田文学』113号、1915年4月）16頁。
- 432 大杉は、「国政とは人間を駄獣化す事であると云ふやうな、此の最も根本的な問題に就いては、具体的に説明する自由がありさうに思はれないので、又之れに就いては『生の闘争』の中の『征服の事実』によつてぼんやりと述べてあるので」（大杉、前掲書、16頁）と書いて、それ以上は述べていない。しかし、「野蛮人」（『月刊平民新聞』3号、1914年12月）と題する別の論説では、「国家は野蛮人の勇気によつて建設され、又それによつて発達され、そして遂にそれを失ふ事によつて滅亡に近づく」（1頁）、とその消息について書いているのが注意される。したがって、これについては次のようなニーチェの興味深い見解が参考になろう。ニーチェは、『道徳の系譜』第二論文で、「良心の呵責」の起源を、征服者と支配者の種族の暴力によつて「無理やり潜在的にされた自由の本能」に求めた上で、国家の起源について次のように述べている。「これまでしたい放題なことをやらせて、なんら抑えられず、体を成していなかった住民を固定した形にはめこむ操作が、暴力行為によつて始められ、まったく暴力行為をもつてしあげられたということ、——したがって最古の『国家』なるものは、怖るべき暴政、押しこむ、仮借するところのない機構として立ちあらわれ働きつづけたということ、その結果、民衆と半獣のそのような原料は、ついに、こねあげられ、御しやすくなったばかりか、形までもあたえられたということが、あの（良心の呵責の起源についての—引用者）仮説の前提をなしていたのである。私はいま『国家』という言葉を使ったが、それが何を指しているかは、おのずから明らかである——金髪の猛獣のいずれかの一団、征服者と支配者の種族のことなのだ。彼らは戦闘体制をそなえ、組織力をもっている。そしてその怖るべき爪牙を、数からいえばおそらくもの凄く優勢ではあろうが、まだ形をなさず、彷徨している住民の上に、ためらうことなく加えるのである。実にこのようにして地上に『国家』は始まるのである」。（ニーチェ『道徳の系譜』『ニーチェ全集 第Ⅱ期・第三巻』白水社、1983年、104-105頁）。このニーチェの説明を以て補えば、「国政とは人間を駄獣化することである」という大杉の言葉の意味は明らかになるであろう。何よりそれは飼い馴らす目的をもつて「自由の本能」を抑圧して、人間を「国家」という枠の中に閉じ込めることなのである。なお、国家の起源についてガルトゥングは、その構造的暴力の議論を以て次のように述べている。「構造的暴力は（中略）その前史においては個人的暴力をその源としていた、ということができる。搾取的カースト制度や人種差別社会は、大規模な侵略の結果とみることもできるであろう。闘いの喧噪がおさまったのちに、勝利者集団は少数ではあるが強力な支配者層として被征服社会のうえに君臨する」。（ガルトゥング、前掲書、31-32頁）。
- 433 大杉榮「意志の教育——マクス・スティルナーの教育論」（『近代思想』3巻2号、1915年11月）6頁。
- 434 モンテスキューによれば、「人民は、民主制においては、ある面で君主であり、他の面では臣下である」。（モンテスキュー『法の本質』『中公バックス 世界の名著 34 モンテ

スキュー』中央公論社、1980年、376頁)。なお杉田敦は、アガンベンの「ホモ・サケル」の議論を参考に、民主制において法的に主権者であると規定されている人民は、「潜勢的にはホモ・サケル(生贄にはならないが、殺害可とされた人物)」であると言う。「そこでは、誰かを境界線の外に追いやる主権者としてふるまう者が、次の瞬間にホモ・サケルとなりうるからである。ミシェル・フーコーが強調したように、人民主権体制の下で、人は『臣下 *sujet*』であると同時に『主体 *sujet*』であるという二重性を帯びているのである」。(杉田敦「法と暴力」『年報政治学2008-II』木鐸社、2008年、169頁)。

435 大杉榮「奴隷根性論」(『近代思想』1巻5号、1913年2月)5頁。

436 大杉榮「征服の事実」(『近代思想』1巻9号、1913年6月)4-5頁。

437 大杉榮「叛逆者の心理」(『近代思想』2巻6号、1914年3月)7頁。本論説は、George

Palante, *Combat pour L'Individu* (Felix Alcan, Paris, 1904) (『個人のための闘い』)の第

13章、*La Mentalite du Revolte* の抄訳である。(梅森直之「名あて人なき民主主義——

大杉榮における『生命』と『主体』」『両大戦間期の政治思想』新評論、1998年、46頁)。

本稿ではこれを大杉自身の思想を表明したテキストとして扱う。なぜなら、政府による言

論の弾圧という当時の状況下において、外国思想の「抄訳」「紹介」は、大杉が自らの思想

表明のために用いた戦略の一つである、と考えられるからである。加えて、本論説が掲載

された『近代思想』は保証金を払っていないため、時事問題を扱えない文芸雑誌であった。

言論に対する政府による制約は、1875年の新聞紙条例・讒謗律を手始めに徐々に強化され

ていったが、決定的だったのは、1883年の改正新聞紙条例である。この改正によって、新

聞発行には保証金が必要となり、記事について社主・編集人・印刷人・筆者・訳者が共犯

とされた。これは、刑罰だけでなく財政面からも兵糧攻めにして、新聞経営を窮地に追い

込もうとする、政府の巧妙な弾圧策であった。こうした従来からの政府の言論弾圧に加え

て、「冬の時代」という社会主義者に特殊の事情は、彼らの言論表現に独特の形態を取らせ

ることとなった。すなわち、極度に限られた思想表明の機会と形態は、彼らに、逆にあら

ゆる機会を利用して、自らの思想を表現しようと試みさせることとなったのである。その

結果、大杉を始めとする当時の社会主義者たちのテキストは、常に直截に論じることがで

きなかつた問題のアレゴリーとしての性格を持っている。たとえば、1920年5月号から

『改造』に掲載された「クロポトキン著作総評　クロポトキン総序」は、当局の命令によ

り翌月号から「近代思想と無政府主義」と改めさせられ、「無政府主義其者に就いては何ん

にも云はずに、ただ其の近代科学との関係」(「近代思想と無政府主義」『改造』6月号、1920

年6月、95頁)についてだけ書くことを許されている。このような事実は、一般のテキス

ト解釈の問題性に加えて、この時代における社会主義的なテキスト解釈に固有な考慮を要

求するものである。こうした解釈から、本稿は、大杉自身の論説と、「抄訳」や「紹介」を

目的として書かれた他の論説、さらには他の思想家と大杉との「無断合作」(「生物学から

見た個性の完成」『新公論』34巻4号、1919年4月、33頁)にまで、本質的な区別は設

けず、いずれも大杉自身の思想を表明したテキストとして扱う。その点で筆者は、「ある特

定の言説が、『自前』のものであるか、『外来』のものであるかという問題は、その言説の

生まれ故郷がどこかというような問題ではなく、そうした言説が、ある思想の具体的なコ

ンテキストのなかで、どのような位置を占めているかという観点から評価されるべきもの

であるように思われる。その意味において私は、少なくとも本稿で取り上げた『抄訳』に

関しては、大杉のテキストとして、他の『オリジナル』な論説と、少なくとも同程度の重

要性を与えられるべきであると考えている」という梅森直之の立場に賛成である。(梅森、

前掲論文、44頁)。なお付け加えるべきこととしては、上述のような制約とスタイルの故

に、逆に思考、感性並びに表現が研ぎ澄まされて、大杉の思想的・文学的飛躍がなされた

という一面も否定できない。そういう代表的な表現として、アレゴリーの傑作・「鎖工場」

(『近代思想』1巻12号、1913年9月)が挙げられる。

-
- 438 大杉榮「生の拡充」(『近代思想』1巻10号、1913年7月)3頁。
439 大杉榮「生物学から観た個性の完成」(『新公論』34巻4号、1919年4月)47頁。
440 大杉、前掲書、33頁。
441 大杉、前掲書、33頁。
442 大杉、前掲書、32頁。
443 大杉、前掲書、33頁。
444 大杉、前掲書、32頁。
445 大杉、前掲書、32頁。
446 大杉、前掲書、32頁。
447 大杉、前掲書、33頁。
448 大杉、前掲書、34頁。
449 大杉、前掲書、35頁。
450 大杉、前掲書、36頁。
451 大杉、前掲書、36頁。
452 大杉、前掲書、36-37頁。
453 大杉、前掲書、37頁。
454 大杉、前掲書、37頁。
455 Haxley, Julian S. [1912=1995] *The individual in the animal kingdom*. Woodbridge, Connecticut: OX BOW PRESS, 14. 「此の『生物学から観た個性の完成』一篇は、その大部分をハクスレエの『動物界の個体』から借りた、ハクスレエと僕との無断合作である」。(大杉、前掲書、33頁)。
456 大杉、前掲書、38頁。
457 大杉、前掲書、38頁。
458 大杉、前掲書、38頁。
459 大杉、前掲書、39頁。
460 大杉、前掲書、40頁。
461 大杉、前掲書、42-43頁。
462 大杉、前掲書、43頁。
463 大杉、前掲書、43頁。
464 大杉、前掲書、39頁。
465 大杉榮「創造的進化—アンリ・ベルグゾン論—」(『近代思想』1巻7号、1913年4月)3頁。
466 大杉、前掲書、44頁。
467 大杉、前掲書、44頁。
468 大杉、前掲書、46頁。
469 大杉、前掲書、46頁。
470 大杉、前掲書、46頁。
471 大杉、前掲書、46頁。
472 大杉、前掲書、46頁。
473 大杉、前掲書、46-47頁。

第二部第三章

- 474 大杉榮「正義を求める心」(『文明批評』1巻1号、1918年1月)4頁。
475 大杉榮「動物界の相互扶助」(『新小説』1915年9月号)54-55頁。
476 大杉榮「正義を求める心」(『文明批評』1巻1号、1918年1月)3頁。
477 大杉、前掲書、2頁。
478 大杉榮「人類史上の伝統主義」(『新小説』1917年10月号)10頁。

-
- 479 大杉、前掲書 11 頁。
- 480 大杉榮「僕は精神が好きだ」(『文明批評』1 巻 2 号、1918 年 2 月) 1 頁。
- 481 大杉榮「人類史上の伝統主義」(『新小説』1917 年 10 月号) 11-12 頁。
- 482 大杉、前掲書 12 頁。
- 483 大杉榮「動物界の相互扶助」(『新小説』1915 年 9 月号) 57 頁。
- 484 大杉、前掲書、59 頁。
- 485 大杉、前掲書、60 頁。
- 486 大杉、前掲書、59 頁。
- 487 大杉榮、「クロポトキン著作総評 クロポトキン総序」(『改造』1920 年 5 月号) 87-88 頁。
- 488 大杉、前掲書、92 頁。
- 489 大杉榮「武者小路実篤氏と新しき村の事業」(『新潮』1922 年 5 月号) 38 頁。
- 490 大杉榮「動物界の相互扶助」(『新小説』1915 年 9 月号) 60-61 頁。
- 491 大杉榮、「僕の現代社会観 — 中村孤月君に答へる —」(『第三帝国』50 号、1915 年 9 月) 13 頁。
- 492 大杉榮「武者小路実篤氏と新しき村の事業」(『新潮』1922 年 5 月号) 37 頁。
- 493 大杉榮「『種の起源』に就いて」(『新潮』1914 年 12 月号) 11 頁。
- 494 マンハイムによれば、「部分的イデオロギー」が問題となるのは、イデオロギーという言葉によって、単に敵対者の特定の「理念」や特定の「考え」が信じられない、という程度のこと意味する場合である。そこには、意識的嘘から、半ば意識された本能的な隠蔽、他人を騙すことから自己欺瞞に至るあらゆる段階が考えられる。それと対照的に、「全体的イデオロギー」が問題となる場合には、イデオロギーという言葉によって、その時代なり集団なりの、全体としての意識構造の特徴や性格が考えられている。この二つのイデオロギー概念はいわゆる「理念」を、その担い手と担い手の社会的場面における具体的位置の函数として捉える点で共通するが、他方幾つかの区別も存在する。第一に、「部分的イデオロギー」は、敵対者の主張の一部だけを — しかもその内容に関してだけ — イデオロギーと言い立てるのに対して、「全体的イデオロギー」は、敵対者の全世界観を疑いの目で眺め、さらにこのカテゴリーをさえ、その主体である集団から理解しようとする。第二に、「部分的イデオロギー」の場合には、理念を主体の函数として捉えるやり方は、心理学の平面で動くだけである。「全体的イデオロギー」にとっては事情が異なる。例えば、あの時代はあの理念の支配下に生きており、われわれは別の理念の支配下に生きていたりとか、あの歴史上の階層は、われわれとは別のカテゴリーで考えるととか、そういうことが言われる場合には、単に個々の思想内容ではなくて、特定の思想体系やある種の体験 — 解釈の形式が考えられている。「部分的イデオロギー」の場合には、現実の函数として捉えられる局面は心理学的領域にすぎなかったが、この場合には、精神論的〔理論的〕平面にまで拡大される。第三に、このような差異に対応して、「部分的イデオロギー」は、主として利害関係の心理学を利用するが、「全体的イデオロギー」概念は、それに対して、客観的構造や仕組みを捉えることができるような、遙かに形式化された機能概念を使用する。だからここでは、どちらかといえばむしろ利害関係の心理学の代わりに、存在位置と認識形式との間の対応関係に関する構造分析や形態学が取って代わる。「部分的イデオロギー」は、本来決して心理化という平面を脱却することはないから、この場合に一切が関係づけられる主体は個人に他ならず、個人というものを集合的主体の方向へ超えるためには、精神論的〔理論的〕平面に立つことが必要となる。心理学平面で着手される「部分的イデオロギー」研究はどれも、せいぜいのところ、集団心理の層をとらえることしかできない。それに対して、「全体的イデオロギー」を使用する研究、つまり精神論的〔理論的〕領域でさまざまな連関を函数として把握する研究は、心理的、現実的主体ではなく、それらが「帰属しているもっと普遍的な主体」(例えば階級等の社会的集団)を目安とする。(カール・マンハイ

- ム『イデオロギーとユートピア』『世界の名著 56』中央公論社、1971年、166-169頁）。
- 495 大杉榮「動物界の相互扶助」(『新小説』1915年9月号) 45頁。
- 496 大杉榮「人類史上の伝統主義」(『新小説』1917年10月号) 12頁。
- 497 大杉榮「動物界の相互扶助」(『新小説』1915年9月号) 47頁。
- 498 大杉榮「丘博士の生物学的人生社会観を論ず」(『中央公論』1917年5月号) 37頁。
- 499 大杉、前掲書、41頁。
- 500 大杉、前掲書、41頁。
- 501 丘浅次郎「戦争と平和」(『進化と人生(上)』講談社、1976年)。
- 502 ここで注意されるのは、丘の指摘する二大目的のうち、とりわけ後者が強調されていることである。ダーウィンの自然選択説において、種の起原における最も重要な因子は、周知のように個体間の生存競争である。ところが、丘は自然選択ないし生存競争の原理を社会に適用するに当たって、個人間の競争より、殆ど、常に「団体」間の競争に重きを置いているのである。「団体」とは具体的には国家である。ここには、当時の帝国主義の時代における「全体的イデオロギー」が指摘できると同時に、丘自身の帝国主義的な「部分的イデオロギー」の存在を認めることができる。
- 503 大杉榮「人類史上の伝統主義」(『新小説』1917年10月号) 15頁。
- 504 大杉、前掲書、13頁。
- 505 大杉、前掲書、13頁。
- 506 大杉榮「『種の起源』に就いて」(『新潮』1914年12月号) 12頁。
- 507 大杉、前掲書、12頁。
- 508 ここには、社会進化の原動力として生存競争を認めつつ、「生存競争の性質方法」の「一段の進化」を求めて、「今の自由競争や、決して真個公平の競争にあらざる也」という認識の下に、「衣食の競争を去て、智徳の競争を現せんと欲」して、「正義高尚なる自由競争を開始」することを説いた幸徳秋水の議論との連続性が認められる。(幸徳秋水「社会主義神髓」『近代日本思想体系 13 幸徳秋水集』筑摩書房、1975年、161-163頁)。
- 509 大杉榮「人類史上の伝統主義」(『新小説』1917年10月号) 15頁。
- 510 横山輝雄「進化理論と社会—歴史・理論的展望—」(『講座 進化②進化思想と社会』東京大学出版会、1991年) 55頁。
- 511 横山、前掲書、55頁。
- 512 大杉榮「創造的進化—アンリ・ベルグゾン論—」(『近代思想』1巻7号、1913年4月) 2頁。
- 513 大杉、前掲書、5頁。
- 514 大杉、前掲書、5頁。
- 515 横山、前掲書、62-63頁。
- 516 大杉榮「労働運動とプラグマティズム」(『近代思想』3巻1号、1915年10月) 5頁。
- 517 大杉榮「丘博士の生物学的人生社会観を論ず」(『中央公論』1917年5月号) 38頁。
- 518 大杉、前掲書、59頁。
- 519 大杉榮「『種の起源』に就いて」(『新潮』1914年12月号) 12頁。
- 520 大杉、前掲書、12頁。
- 521 サンシモンやコントのいう「社会生理学」や「社会・物理学」《physique sociale》と同じ意味。
- 522 村上陽一郎「生物進化論の前夜」(『講座 進化②進化思想と社会』東京大学出版会、1991年) 25頁。
- 523 岩佐作太郎『正気の狂人』大杉の思想(『労働運動 大杉榮・伊藤野枝・追悼号』黒色戦線社、1989年) 11頁。
- 524 『ニーチェ全集 第Ⅱ期・第10巻』(白水社、1985年) 357頁。
- 525 大杉榮「自叙伝(七)」(『改造』1923年1月号) 68頁。

- 526 大杉榮「人類史上の伝統主義」(『新小説』1917年10月号)15頁。
- 527 クロポトキンのアナーキズムの独創性を資本主義文明批判に見る点については、勝田吉太郎『アナーキスト—ロシア革命の先駆』(社会思想社、1974年)130-133頁。
- 528 大山郁夫「デモクラシーの政治哲学的意義」(『大学評論』1917年、7、10、11月)。
- 529 この論説は『文明批評』第3号に掲載されたものと推定されるが、第3号は編輯、印刷されたものの、製本所で官憲によって押収されたために刊行されていない。(堀切利高「幻の第三号」『復刻版 文明批評』不二出版、1986年)。なお、第2号の「発行兼編集人から」の次号記事予告には、「大杉は『盲の手引きする盲』の続きとして、こんどは大山郁夫、室伏高信などのデモのクラシイをやつつける筈だ」と書かれている。
- 530 大杉榮「民族国家主義の虚偽」(『定本・大杉榮全集』1巻、世界文庫、1963年)572頁。以下、『定本・大杉榮全集』は『全集』として引用する。
- 531 大杉、前掲書、571頁。
- 532 大杉、前掲書、571頁。
- 533 大杉、前掲書、572頁。
- 534 大杉、前掲書、572頁。
- 535 大杉、前掲書、572頁。
- 536 大杉、前掲書、576頁。
- 537 大杉、前掲書、577頁。
- 538 大杉、前掲書、574頁。
- 539 大杉、前掲書、575頁。
- 540 大杉、前掲書、575頁。
- 541 大杉、前掲書、576頁。
- 542 大杉、前掲書、578頁。
- 543 大杉、前掲書、580頁。
- 544 大杉、前掲書、580-581頁。
- 545 大杉、前掲書、577頁。
- 546 大杉榮「新しき世界の為めの新しき芸術」(『早稲田文学』143号、1917年12月)233頁。
- 547 大杉、前掲書、243頁。
- 548 大杉榮「民族国家主義の虚偽」(『全集』1巻、世界文庫、1963年)580頁。
- 549 大杉、前掲書、581頁。
- 550 大杉、前掲書、582頁。
- 551 大杉榮「人類史上の伝統主義」(『新小説』1917年10月号)24頁。
- 552 大杉、前掲書、24頁。
- 553 大杉榮「僕等の自負」(『文明批評』1巻1号、1918年1月)1頁。
- 554 「社会的個人主義」の主張をめぐる背景については、拙著『大杉榮の思想形成と「個人主義」』(東信堂、2005年)第三章第一節を参照されたい。
- 555 大杉榮「最近思想界の傾向」(『文明批評』1巻1号、1918年1月)44頁。
- 556 大杉榮「人類史上の伝統主義」(『新小説』1917年10月号)12-13頁。
- 557 大杉榮「動物界の相互扶助」(『新小説』1915年9月号)56-57頁。
- 558 大杉、前掲書、57頁。
- 559 大杉榮「僕の社会観—中村孤月君に答へ—」(『第三帝国』50号、1915年9月)30頁。
- 560 大杉、前掲書、31頁。
- 561 大杉榮「無政府主義と組織」(『労働運動』3次1号、1921年12月)1頁。
- 562 大杉榮「生の創造」(『近代思想』2巻4号、1914年1月)5頁。
- 563 大杉榮「無政府主義と組織」(『労働運動』3次1号、1921年12月)1頁。

第二部第四章

- 564 大杉榮「個人主義者と政治運動」(『早稲田文学』113号、1915年4月) 11-12頁。
- 565 谷川稔『フランス社会運動史』(山川出版社、1983年) 91頁。
- 566 大杉、前掲書、26-27頁。
- 567 喜安朗『革命的サンディカリズムーパリ・コミューン以後の行動的少数派ー』(河出書房新社、1972年) 114頁。
- 568 谷川、前掲書、280-281頁。
- 569 フェルナン・ペルーティエ「アナキズムと労働組合」(『神もなく主人もなく』河出書房新社、1973年) 67-68頁。
- 570 アンリ・アルヴォン『アナーキズム』(白水社、1972年) 155頁。
- 571 谷川、前掲書、279頁。
- 572 大杉榮「労働運動と個人主義」(『近代思想』3巻3号、1915年10月) 4-5頁。
- 573 谷川、前掲書、281頁。喜安、前掲書、155頁。
- 574 アルヴォン、前掲書、155頁。
- 575 アルヴォン、前掲書、155頁。
- 576 大杉榮「生の創造」(『近代思想』2巻4号、1914年1月) 3-4頁。
- 577 喜安、前掲書、214頁。
- 578 喜安、前掲書、133頁。
- 579 大杉榮「個人主義者と政治運動」(『早稲田文学』113号、1915年4月) 25-26頁。
- 580 谷川、前掲書、209頁。
- 581 喜安、前掲書、374-375頁。
- 582 喜安、前掲書、133頁。
- 583 大杉がサンディカリズムに接近した客観的理由としては次の二つが考えられる。第一に、いわゆる大逆事件の影響である。宮下太吉や管野スガを中心に計画され建てられた＝起爆路線の失敗とそれに対する過酷な弾圧は運動に壊滅的な打撃を与えたことは周知の通りである。大杉自身は必ずしもテロリズムに積極的ではなかったが、事件の教訓は彼にあり得べき方向はテロリズムではなく、労働組合運動であることを、一定以上に認識させたと考えられる。第二は、運動をめぐる状況の変化である。「無政府主義者も、日本に於ては未だ労働組合に手をつけたことはありません」(『陳弁書』)、と死刑の前の幸徳秋水がいみじくも述べたように、明治期の日本の社会主義者にとって、組織的に結びつくことが可能な労働者階級は存在しなかった。ところが、第一次世界大戦による日本の資本主義の急速な成長は、大杉が具体的に結びつくことが可能な労働者階級を形成した。ここに大杉がサンディカリズムを受容する現実的な条件が整うことになったのである。
- 584 大杉榮「労働運動と個人主義」(『近代思想』3巻3号、1915年10月) 4頁。
- 585 喜安、前掲書、89頁。
- 586 大杉榮「近代科学と無政府主義」(『改造』1920年6月号) 55頁。
- 587 大杉、前掲書、7頁。
- 588 大杉榮「理想主義的現実主義」(『労働運動』3次10号、1923年1月) 5頁。
- 589 大杉榮「正義を求める心」(『文明批評』1巻1号、1918年1月) 3頁。
- 590 大杉榮、「個人主義者と政治運動」(『早稲田文学』113号、1915年4月) 19-20頁。
- 591 プルードンによれば、「相互性」とは、「交換者が互いにその生産物を原価で保証し合い、この保証を実行する場合」であり、「契約」は「法的な形」での「相互性」である。「すなわち、契約というものは、二者あるいはそれ以上の人間が、ある範囲、ある期間内で、交換と呼ばれるあの産業的な力を相互間で組織することに同意する行為である」(プルードン『十九世紀における革命の一般理念』三一書房、1971年、98、122-123、182頁)。
- 592 ここでいう「所有」とは「個体的占有」としての所有であって、「所有」としての所^{プロプリエテ}

- 有ではない。ブルードンによれば、前者は自身の労働によってその用益権が正当化され、また個人の開花にとって不可欠な所有であるのに対して、後者は社会的顧慮を抜きに所有物を「使用し、濫用する」絶対的権利、したがって小作料、家賃、年金、利子、利得、利潤、等々を手に入れるために所有物を使いうる権利である。「個体的占有は社会生活の条件である。所有の五千年がこのことを証明している。所有は社会の自殺である。占有は法のうちにある。所有は法に反している。占有を保持して所有を廃絶せよ。独りこのような原理の変改によってこそ、諸君は法律、政府、経済、諸制度に関する一切を変革し、地上から悪を一掃するであろう」（ブルードン『所有とは何か』三一書房、1971年、299頁）。
- 593 プルードン『十九世紀における革命の一般理念』（三一書房、1971年）218頁。
- 594 プルードン、前掲書、218頁。
- 595 プルードン、前掲書、184頁。
- 596 大杉榮「労働運動と個人主義」（『近代思想』3巻3号、1915年10月）5頁。
- 597 大杉榮「労働運動の精神」（『労働運動』1次1号、1919年10月）1頁。
- 598 「日本労働組合連合に対する各組合員の主張と態度」（『労働運動』3次8号、1922年10月）7頁。
- 599 大杉、前掲書、1頁。
- 600 谷川、前掲書、220頁。
- 601 谷川、前掲書、282頁。ネットラウ『アナキズム小史』（三一書房、1970年）344-350頁。
- 602 谷川、前掲書、199-200頁。
- 603 大杉榮「理想主義的現実主義」（『労働運動』3次10号、1923年1月）4頁。
- 604 大杉、前掲書、5頁。
- 605 大杉榮「労働組合全国総連合について」（『労働運動』3次7号、1922年9月）5頁。水沼辰夫『明治・大正期自立的労働運動の足跡』（JCA出版、1979年）165頁。
- 606 大杉榮「理想主義的現実主義」（『労働運動』3次10号、1923年1月）5頁。
- 607 同様の見解については、『講座・日本社会思想史2 大正デモクラシーの思想』（芳賀書店、1967年）285頁。
- 608 大杉、前掲書、4頁。
- 609 大杉榮「知識階級に与ふ」（『労働運動』1次3号、1920年1月）1頁。
- 610 大杉榮「労働運動の精神」（『労働運動』1次1号、1919年10月）1頁。
- 611 大杉榮「理想主義的現実主義」（『労働運動』3次10号、1923年1月）5頁。
- 612 「全国の労働者諸君に告ぐ」（『労働運動』3次9号、1922年11月）2頁。
- 613 前掲書、2頁。
- 614 前掲書、2頁。
- 615 大杉榮「組合帝国主義—総連合問題批判—」（『労働運動』3次9号、1922年11月）5頁。
- 616 大杉、前掲書、5頁。
- 617 水沼辰夫「自由連合論」（『労働運動』3次7号、1922年9月）5頁。
- 618 「全国の労働者諸君に告ぐ」（『労働運動』3次9号、1922年11月）2頁。
- 619 前掲書、2頁。
- 620 前掲書、2頁。
- 621 大杉榮「理想主義的現実主義」（『労働運動』3次10号、1923年1月）5頁。
- 622 大杉榮「組合帝国主義—総連合問題批判—」（『労働運動』3次9号、1922年11月）5頁。
- 623 大杉、前掲書、5頁。
- 624 大杉、前掲書、5頁。

-
- 625 高坂正堯「現代の戦争」(『高坂正堯著作集』7巻、都市出版、2000年)493頁。
626 レーニン「党に訴える」(『レーニン全集』7巻、大月書店、1954年)488頁。
627 レーニン「何をなすべきか？」(『レーニン全集』5巻、大月書店、1964年)。
628 レーニン『国家と革命』(『世界大思想全集 社会・宗教・科学思想篇19』河出書房、1956年)156頁。
629 大杉榮「理想主義的現実主義」(『労働運動』3次10号、1923年1月)5頁。
630 大杉、前掲書、5頁。
631 レーニン、前掲書、157頁。
632 G・バタイユ『至高性』(人文書院、1990年)249頁。
633 アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート『〈帝国〉』(以文社、2003年)358-362頁。
バタイユ、前掲書、249-251頁。勝田、前掲書、130-133頁。
634 大杉榮「労農ロシアの最近労働事情」(『労働運動』3次7号、1922年9月)9頁。
635 大杉榮「独裁と革命」(『労働運動』3次8号、1922年10月)4頁。
636 レーニン、前掲書、135-136頁。
637 大杉榮「生の創造」(『近代思想』2巻4号、1914年1月)4頁。
638 大杉、前掲書、4頁。
639 大杉榮「徹底社会政策」(『労働運動』1次2号、1919年11月)1頁。
640 福澤諭吉「文明社会の仕組は一騎打の功名を許さず」(『福澤諭吉全集』11巻、岩波書店、1960年)29頁。
641 大杉榮「共産食堂」(『月刊平民新聞』3号、1914年12月)6頁。
642 大杉、前掲書、6頁。
643 大杉榮「新秩序の創造」(『労働運動』1次6号、1920年6月)12頁。
644 大杉榮「労働者相談所」(『自由の先駆』アルス、1924年)238-239頁。ちなみに、注640の「文明社会の仕組は一騎打の功名を許さず」の中で、福澤諭吉は、ここで大杉が挙げる「三人寄れば文珠の知恵」という「我國の諺」を「迂闊の古諺」と批判して、効用の観点から、「西洋日進、人を死物となして之を使用するの主義」を推賞している。(福澤、前掲書、32頁)。
645 大杉榮「新秩序の創造」(『労働運動』1次6号、1920年6月)12頁。
646 大杉榮「日本脱出記」(『改造』1923年7月号)111頁。

第二部第五章

- 647 大杉榮「無政府主義將軍 ネストル・マフノ」(『改造』1923年9月号)4頁。
648 詳しくは、ピョートル・アルシノフ『マフノ運動史 1918-1921 ウクライナの反乱・革命の死と希望』(社会評論社、2003年)。
649 大杉、前掲書、5-6頁。
650 大杉、前掲書、6頁。
651 バクーニン「国家制度とアナキー」(『バクーニン著作集6』白水社、1973年)288頁。
652 大杉榮「此の酔心地だけは」(『民衆の芸術』1巻3号、1918年9月)15頁。
653 大杉榮「個人主義者と政治運動」(『早稲田文学』113号、1915年4月)24-25頁。
654 大杉榮「労働運動と個人主義」(『近代思想』3巻3号、1915年10月)7頁。
655 和田久太郎「大杉君の思想の一考察」(『労働運動』大杉榮・伊藤野枝・追悼号、黒色戦線社、1989年)7頁。
656 大杉、前掲書、7頁。
657 進化論をめぐる大杉と明治社会主義者との比較については、拙著『大杉榮の思想形成と「個人主義」』(東信堂、2005年)第三章第三節を参照。
658 大杉榮「近代科学と無政府主義」(『改造』1920年6月号)103頁。

- 659 大杉榮「生の道徳—マリイ・ジャン・ギヨオー」(『近代思想』2巻1号、1913年10月)4頁。
- 660 大杉榮「秩序紊乱」(『月刊平民新聞』2号、1914年11月)1頁。
- 661 大杉榮「賭博本能論」(『近代思想』2巻10号、1914年7月)7頁。
- 662 大杉榮「理想主義的現実主義」(『労働運動』3次10号、1923年1月)5頁。
- 663 マルティン・ハイデッガー『ニーチェ I 美と永遠回帰』(平凡社、1997年)78頁。
- 664 ハイデッガー、前掲書、150頁。
- 665 ハイデッガー、前掲書、150頁。
- 666 大杉榮「個人主義者と政治運動」(『近代思想』3巻3号、1915年10月)21頁。
- 667 大杉榮「労働運動と労働文学」(『新潮』10月号、1922年10月)11頁。
- 668 大杉榮『労働運動の哲学』序(『全集』1巻、世界文庫、1963年)346頁。
- 669 大杉榮「正義を求める心」(『文明批評』1巻1号、1918年1月)2頁。
- 670 大杉榮「無政府主義將軍 ネストル・マフノ」(『改造』1923年9月号)6頁。
- 671 その時空間を、大杉はゼネスト、革命の現場に置いた(「正気の狂人」『近代思想』2巻8号、1914年5月)。
- 672 大杉榮「人類史上の伝統主義」(『新小説』1917年10月号)24頁。
- 673 大杉榮「生の拡充」(『近代思想』1巻10号、1913年7月)4頁。
- 674 遊びが培う「現実を超えていく力」(「自己超越本能」=「冒険本能」)について、正高信男は次のように述べている。「ヒトが他の動物と一段異なるのは、単に自己の生存を維持する生活に充足しないという点にある。いったん自然・闇・野生といったものの怖さを感じるやいなや、今度は自分にとって安全圏である世界にとどまりつつも、おそろおそろ外の世界への探索を開始するのである。それが、『遊び』という行為の本質にほかならない。(中略)自己が生きていく目的のためではなく、行動をただそれ自体、行うために行い、結果として楽しみを得るとき、われわれはそれを『遊び』と呼ぶ。遊びは自分が100パーセント安全な場所に安住しては成立しない。何がしかのリスクをとるイメージが付随しないと楽しみは味わえない。(中略)フランスの社会学者カイヨウは、このようなヒトの遊びの特質として“ilinx”をあげている。“ilinx”とはギリシャ語でそもそも、『うず巻き』を意味するが、おそらく『めくるめく感覚』とでも訳すのがもっともふさわしいと思える。純粹に身体的な体験としてなら、それには『めまい』という表現を付与するのが適切かもしれない。(中略)このような感性があることによつて、それまで踏み込むことができなかつた闇を自己の領域へ編入していく拡大が起こることに、注目しなくてはならないだろう(傍点—引用者)」。それは、「いままで入っていけなかつた領域を開拓した喜びの感覚—まさに遊びがもたらす快感の原初の姿」である。(正高信男『父親力』中央公論新社、2002年、141-142、144頁)。正高がいみじくも指摘するように、遊びは「苦痛を通じて更に快樂を求める」本能(「冒険本能」)を伴わなければ成立しない。そしてこれによつて「それまで踏み込むことができなかつた闇を自己の領域へ編入していく拡大が起こる」のである。「斯くして吾々は、此の后者の本能(冒険本能—引用者)に押されて、未知の世界に入つて行く」。(大杉榮「賭博本能論」『近代思想』2巻10号、1914年6月、7頁)。「現実を超えていく力」である「遊び」は、純粹な能動性(創造性)として、〈生の拡充〉である。
- 675 大杉榮『悪戯』序(『悪戯』アルス、1921年)。
- 676 大杉榮『種の起源』に就いて(『新潮』1914年12月号)12頁。
- 677 大杉榮「理想主義的現実主義」(『労働運動』3次10号、1923年1月)4頁。
- 678 大杉榮「正義を求める心」(『文明批評』1巻1号、1918年1月)4頁。
- 679 大杉榮「動物界の相互扶助—生存競争に就ての一新説—」(『新小説』1915年9月号)52頁。

結論

- 680 執筆は1914年4月。
- 681 大杉榮「強がり」(『全集』2巻、世界文庫、1963年)742頁。
- 682 ニーチェ『権力への意志 下』(筑摩書房、1993年)425頁。
- 683 大杉榮「動物界の相互扶助」(『新小説』1915年9月号)24頁。
- 684 大杉榮「無政府主義と組織」(『労働運動』3次1号、1921年12月)24頁。
- 685 大杉榮「生の拡充」(『近代思想』1巻10号、1913年7月)4-5頁。
- 686 大杉榮「所謂新軍国主義」(『近代思想』3巻1号、1915年10月)24頁。
- 687 谷川、前掲書、231頁。
- 688 大杉榮「国際無政府党大会」(『平民新聞』1号、1914年10月)8頁。
- 689 谷川、前掲書、242頁。
- 690 大杉榮「農民問題についての一考察」(『選集』6巻、黒色戦線社、1988年)304頁。
- 691 これは、筆者が2006年9月17日に、新潟県新発田市で大杉榮を主題に講演した時、フロアから出された質問である。
- 692 このような試みのユニークな一例として、「こわれ者の祭典」というイベントがある。アルコール依存症を始めとして、引きこもり、摂食障害、ノイローゼ、脳性マヒ、パニック障害などさまざまな経験を持つ人同士が病気でどう苦しみ、そこからどう回復したかをテーマにトークやパフォーマンスを繰り広げるイベントである。生きることに障害(個性)のある者たちが、障害のある部分をそのままに受け入れて、そのことを自慢し合い露出し合うことにより、自分自身への回復へとつなげ、生きるヒントを分かち合おうというものである。「練炭で死ぬ前にこれを見てくれ!」「『病気』から回復した僕たちのメッセージ」「引きこもり自慢・アルコール依存症自慢・脳性マヒ自慢・強迫行為自慢……生きることがヘタな人間終結!!」などユニークなキャッチコピーをもって新潟から発進したイベントで、最近では東京にも進出している。独自性としては、①「笑い」の要素をふんだんに盛り込む。②出演者が「回復している」。③「障害」を「技化」した「芸人」として、「回復」のモデルとなっている、という点が挙げられる。(雨宮処凛『すごい生き方』サンクチュアリ出版、2006年。)このイベントは自尊感情を取り戻す試みであり、そのために必要な「居場所」(帰属意識)を獲得する試みである。
- 693 和田久太郎「無鉄砲、強情」(『改造』1923年11月号)107頁。
- 694 プレカリアート[precariato]とは、“Precario”〈不安定な〉と“Proletariato”〈プロレタリアート〉というイタリア語から造語された言葉で、不安定な雇用・労働状況における非正規雇用者・失業者を総称していわれる。2003年にイタリアの路上で発見された落書きによって知られるようになった。(雨宮処凛『プレカリアート』洋泉社、2007年)。
- 695 雨宮、前掲書。
- 696 菅本翔吾「自由と生存のメーデー07 プレカリアートの反攻」(『ワーキングプアの反撃』七つ森書館、2007年)145頁。
- 697 バクーニン「パリ・コミューンと国家の概念」(『バクーニン著作集3』白水社、1973年)146-147頁。

参考文献

【大杉榮主要著作】

- 復刻版『近代思想』（不二出版、1982年）
大杉榮・荒畑寒村編 月刊『平民新聞』復刻版（黒色戦線社、1982年）
復刻版『文明批評』（不二出版、1986年）
大杉榮・主幹『労働運動』（第1次～第4次）復刻版（黒色戦線社、1973年）
『定本・大杉榮全集』全10巻（世界文庫、1963～64年）
安谷寛一編『未刊大杉榮遺稿』（金星堂、1928年）
『大杉榮・伊藤野枝選集』全14巻（黒色戦線社、1986年～1989年）
鎌田慧編『大杉榮語録』（岩波書店、2001年）
Byron K.Marshal. [1992] The autobiography of Osugi Sakae. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
*現時点における大杉の著書目録としては、山泉進編「大杉榮著書目録」（『初期社会主義研究』第15号、初期社会主義研究会、2002年）がある。

【大杉榮研究文献】

1 雑誌

- 『改造』第5巻第12号（改造社、1923年）
『祖国と自由！ == 「大杉榮」追悼号 ==』（文明批評社、1925年）
復刻版『労働運動 大杉榮・伊藤野枝・追悼号』（黒色戦線社、1989年）
復刻版『自由思想』（黒色戦線社、1989年）
『初期社会主義研究 特集 大杉榮』第15号（初期社会主義研究会、2002年）
『新日本文学 特集・アナキズムの精神』第58巻第6号（新日本文学会、2003年）

2 著書

- 秋山清『日本の反逆思想』（現代思潮社、1968年）
秋山清『大杉榮評伝』（思想の科学社、1976年）
秋山清・大沢正道『幸徳 大杉 石川 日本アナキストの原像』（北日本社、1971年）
綾目広治『倫理的で政治的な批評へー日本近代文学の批判的研究』（皓星社、2004年）
板垣哲夫『近代日本のアナキズム思想』（吉川弘文館、1996年）
大澤正道『大杉榮研究』（法政大学出版局、1971年）
大澤正道『アナキズム思想史ー自由と反抗の歩みー』（現代思潮社、1967年）
『大杉榮追想 大杉・野枝・宗一死因鑑定書』（黒色戦線社、1984年）
大杉榮研究会編『大杉榮秘録』（黒色戦線社、1988年）
大杉豊編著『日録・大杉榮伝』（社会評論社、2009年）
太田哲男『大正デモクラシーの思想水脈』（同時代社、1987年）
岡崎正道『異端と反逆の思想史』（ぺりかん社、1999年）

- 荻野富士夫『初期社会主義思想論』（不二出版、1993年）
- 荻野正博『自由な空 大杉栄と明治の新発田』（新潟日報事業社、1988年）
- 鎌田慧『大杉栄 自由への疾走』（岩波書店、1997年）
- 鎌田慧『やさしさの共和国 格差のない社会にむけて』（花伝社、2006年）
- 河上徹太郎『日本のアウトサイダー』（中央公論社、1959年）
- 近藤憲二『一無政府主義者の回想』（平凡社、1965年）
- 近藤憲二『私の見た日本アナキズム運動史』（麦社、1969年）
- 坂本多加雄『日本は自らの来歴を語りうるか』（筑摩書房、1994年）
- 坂本多加雄『知識人』（読売新聞社、1996年）
- 鈴木正節『大正デモクラシーの群像』（雄山閣、1983年）
- 鈴木正『近代日本のパトス』（頸草書房、1977年）
- 曾田秀彦『民衆劇場 もう一つの大正デモクラシー』（象山社、1995年）
- 高野澄『大杉栄』（清水書院、1991年）
- 竹中労『断影 大杉栄』（筑摩書房、2000年）
- 竹山護夫『大正期の政治思想と大杉栄』（名著刊行会、2006年）
- 林尚男『平民社の人びと 秋水・枯川・尚江・栄』（朝日新聞社、1990年）
- 日高昭二『文学テキストの領分』（白地社、1995年）
- 飛矢崎雅也『大杉栄の思想形成と「個人主義」』（東信堂、2005年）
- 松本伸夫『日本的風土をはみだした男』（有山閣出版、1995年）
- 松山巖『群集 — 機械のなかの難民』（読売新聞社、1996年）
- 三谷太一郎『新版 大正デモクラシー論』（東京大学出版会、1995年）
- 宮崎学『神に祈らず 大杉栄はなぜ殺されたのか』（飛鳥新社、2000年）
- 森戸辰男『思想と闘争』（改造社、1925年）
- 森山重雄『実行と芸術』（塙書房、1969年）
- 森山重雄『文学アナキズムの潜流』（土佐出版社、1987年）
- Stanley, Thomas A. [1982] *Osugi Sakae : anarchist in Taisho Japan : the creativity of the ego*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

3 論文

- 秋山清「大杉栄とアナ・ボル論争」（『近代日本を創った百人』毎日新聞社、1965年）
- 浅羽通明「この人を見よ！ — アナーキストの肖像」（『アナーキズム』筑摩書房、2004年）
- 飛鳥井雅道「解説」（『自叙伝・日本脱出記』岩波書店、1971年）
- 飛鳥井雅道「大正期のアナーキズム — 大杉栄を中心に —」（『日本近代化の研究（下）』東京大学出版会、1972年）
- 飛鳥井雅道「自由な魂のバネ」（『大杉栄書簡集』海燕書房、1974年）
- 飛鳥井雅道「解説」（『大杉栄評論集』岩波書店、1996年）
- ディヴィット・アスキュー「大杉栄『社会的個人主義』」（『近代日本政治思想史入門』ミネルヴァ書房、1999年）
- 岩淵慶一「大杉栄の革命思想」（『大正期の研究』立正大学人文科学研究所年報、1983年）
- 植村諦「大杉栄の思想と生涯」（『闘うヒューマニスト』学生書房、1948年）
- 梅森直之「大杉栄の精神史の一齣 — 『無政府主義の手段は果して非科学的乎』に見る二重の屈折」（『初期社会主義研究』第4号、初期社会主義研究会、1990年）

- 梅森直之「大杉栄における『社会』と『自我』—『社会的個人主義』への道程—」(『早稲田政治経済学雑誌』第304第305合併号、早稲田大学政治経済学学会、1991年)
- 梅森直之「大杉栄における『科学』と『自由』—明治社会主義との関係において—」(『早稲田政治経済学雑誌』第309第310合併号、早稲田大学政治経済学学会、1992年)
- 梅森直之「規律と反抗の日々—大杉栄、名古屋幼年学校の835日」(『初期社会主義研究』第9号、初期社会主義研究会、1996年)
- 梅森直之「名あて人なき民主主義—大杉栄における『生命』と『主体』」(『両大戦間期の政治思想』新評論、1998年)
- 梅森直之「号令と演説とアナキズム—大杉栄における「吃音」の問題」(『初期社会主義研究』第11号、初期社会主義研究会、1998年)
- 梅森直之「身体感覺的社会主義のゆくえ—大杉栄のアナキズムと脱植民地主義の言説」(『現代思想』第32巻第6号、青土社、2004年)
- 江口渙「大杉栄の生活と思想」(『現代日本文学全集52—中江兆民、大杉栄、河上肇集』筑摩書房、1957年)
- 大窪一志「アナ・ボル論争再見—日本左翼の体質を考える原点として」(『アナ・ボル論争』同時代社、2005年)
- 大沢正道「解説」(『近代日本思想体系20—大杉栄集』筑摩書房、1974年)
- 太田雅夫「大杉栄と本郷教会・平民社—鎌田慧氏に答える」(『初期社会主義研究』第11号、初期社会主義研究会、1998年)
- 大津山国夫「大杉栄とアナキズム」(『大正の文学』現代文学講座第4巻、至文堂、1976年)
- 大津山国夫「大杉栄と白樺派は結びつくか」(『国文学—解釈と教材の研究』学燈社、1978年)
- 大津山国夫「大杉栄、広津和郎、芥川龍之介」(『武者小路実篤研究—実篤と新しき村—』明治書院、1997年)
- 鍵本優「大杉栄における『自己無化』言説—その特異性について」(『ソシオロジ』157号、社会学研究会、2006年)
- 鹿野政直「大杉栄—永遠の革命家」(『日本の国家思想(下)』青木書店、1980年)
- 清沢湧「甘粕と大杉の対話」(『清沢湧選集』第3巻、日本図書センター、1998年)
- 児島弘明「大杉栄論」(明治大学大学院、1979年)
- 後藤彰信「大杉栄、佐々木喜善との交友と平民社参加の頃」(『初期社会主義研究』第16号、初期社会主義研究会、2003年)
- 小松隆二「現代に生きる大杉」(『自叙伝』長崎出版、1979年)
- 嵯峨隆「大杉栄と中国」(『教養論叢』慶應義塾大学法学部法学研究会、1998年)
- 佐藤林平「大杉栄—人と訳業」(『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』慶應義塾大学言語文化研究所、1978年)
- 鈴木秀治「大正知識人の命運—大杉栄の場合—」(『比較文学研究』第28号、東大比較文学会、1975年)
- 鈴木正「大杉栄の「監獄大学」—『生の闘争』をめぐる—」(『思想の科学』第7次18号、『思想の科学』編集委員会、1982年)
- 鈴木良平「なぜジェイムズ・コノリーは蜂起したのか—幸徳秋水、大杉栄と対比して—」(『法政大学教養部紀要』第91号、1994年)
- 高澤秀次「大杉栄—大正アナキズムの限界と悲劇—」(『発言者』50号、西部邁事務所、1998年)
- 高見順「大杉栄〈革命的労働運動の先駆者〉」(『日本の思想家』朝日新聞社、1963年)

- 高橋康昌 鄭東喆「大正社会主義思想と大杉栄」(『群馬大学教養部紀要』第19巻、群馬大学教養部、1985年)
- 多田道太郎「大杉栄」(『近代日本の思想家』講談社、1963年)
- 多田道太郎「生と反逆の思想家 大杉栄」(『日本の名著 46 大杉栄』中央公論社、1969年)
- 田中ひかる「大杉栄が出席できなかったアナーキスト国際会議—パリ、一九二三年一〇月—」(『初期社会主義研究』第17号、初期社会主義研究会、2004年)
- 田中ひかる「大杉栄が出席できなかったアナーキスト国際会議(二)—ベルリン(一九二一年一二月)」(『初期社会主義研究』第18号、初期社会主義研究会、2005年)
- 田中ひかる「大杉栄が出席できなかったアナーキスト国際会議(三)—ロシア革命についてのアナーキストの認識」(『初期社会主義研究』第19号、初期社会主義研究会、2006年)
- 中島陽一郎「消された革命家、大杉栄」(『関東大震災』雄山閣、1995年)
- 松下芳男「大杉栄の家族と幼年学校時代」(『自由思想』第二号、審美社、1960年)
- 松田政男「<未完の革命家>大杉栄」(『叛逆への情熱—わが人生観 21—』、大和書房、1971年)
- 松田道雄「日本の知識人」(『近代日本思想史講座 4 知識人の生成と役割』筑摩書房、1959年)
- 松田道雄「三人の失権革命家」(『世界ノンフィクション全集 30』筑摩書房、1962年)
- 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—」(『相關社会科学』第7号、『相關社会科学』編集委員会、1998年)
- 森まゆみ「二人の男 辻潤と大杉栄」(『彷徨月刊』3月号、論創社、2000年)
- 吉田精一「大杉栄(1)」(『国文学解釈と鑑賞』至文堂、1977年)
- 吉田精一「大杉栄(2)」(『国文学解釈と鑑賞』至文堂、1977年)
- 林淑美「<心の革命>と<社会の革命>—夏目漱石と大杉栄のベルクソン—」(『文学』第一巻第二号、岩波書店、2000年)
- 渡辺克典「一九二三年以前の『社会科学』という言葉—日本社会学史と大杉栄を中心に—」(『ソシオロジ』161号、社会学研究会、2008年)

【その他の参考文献】

1 雑誌

- 『階行社記事』第九二号、1892年
- 『初期社会主義研究 特集 幸徳秋水』第12号(初期社会主義研究会、1999年)
- 『新社会』第三巻第5号(売文社、1917年)
- 日本近代文学研究所編『へちまの花』復刻版(近代文学資料保存会、1962年)
- 労働運動史研究会編『明治社会主義史料集(補遺) 1 社会主義研究』(明治文献資料刊行会、1963年)

2 全集・著作集

- 『定本・伊藤野枝全集』全4巻(学芸書林、2000年)
- 『啄木全集』全8巻(筑摩書房、1967~68年)

- 『ニーチェ全集 第Ⅰ期』全12巻（白水社、1979～81年）
 『ニーチェ全集 第Ⅱ期』全12巻（白水社、1982～87年）
 『ニーチェ全集』全15巻・別巻4（筑摩書房、1993～94年）
 『バクーニン著作集』全6巻（白水社、1973～74年）
 『橋川文三著作集』全10巻（筑摩書房、2000～01年）
 『藤田省三著作集』全10巻（みすず書房、1997年）
 『丸山真男集』全16巻・別巻1（岩波書店、1995～97年）

3 著書

- ポール・アヴリッチ『ロシア・アナキズム全史』（合同出版、1971年）
 秋本律郎『日本社会学史—形成過程と思想構造—』（早稲田大学出版部、1979年）
 秋山清編『青春の記録3 自由の狩人たち』（三一書房、1967年）
 秋山清編『権力の拒絶—アナキズムの哲学』（風媒社、1971年）
 浅原健三『溶鉱炉の火は消えたり』（新建社、1930年）
 飛鳥井雅道『近代文化と社会主義』（晶文社、1970年）
 飛鳥井雅道編『近代日本思想体系13 幸徳秋水集』（筑摩書房、1975年）
 アナキズムFAQ編集コレクティブ：イアン・マッケイ+ゲイリー・エルキン+デイブ・ニール+エド・ボラーズ編『アナキズム読本』（『アナキズム』誌編集委員会、2006年）
 安部博純・岡本宏・藤村道生・毛利敏彦『史料構成 近代日本政治史』（南窓社、1976年）
 安倍能成『岩波茂雄伝』（岩波書店、1957年）
 雨宮処凛『すごい生き方』（サンクチュアリ出版、2006年）
 雨宮処凛『プレカリアート』（洋泉社、2007年）
 雨宮処凛『生きさせろ！ 難民化する若者たち』（太田出版、2007年）
 雨宮処凛・福島みずほ『ワーキングプアの反撃』（七つ森書館、2007年）
 雨宮処凛・萱野稔人『「生きづらさ」について 貧困、アイデンティティ、ナショナリズム』（光文社、2008年）
 荒川幾男・生松敬三編『近代日本思想史』（有斐閣、1973年）
 荒畑寒村『寒村自伝』（岩波書店、1975年）
 アリストテレス『政治学』（岩波書店、1961年）
 有馬学『「国際化」の中の帝国日本1905～1924』（中央公論新社、1999年）
 ピョートル・アルシノフ『マフノ運動史 1918—1921 ウクライナの反乱・革命の死と希望』（社会評論社、2003年）
 ハンナ・アレント『革命について』（筑摩書房、1995年）
 アンリ・アルヴォン『アナキズム』（白水社、1972年）
 飯田泰三『批判精神の航跡』（筑摩書房、1997年）
 生田武志『ルポ最底辺—不安定就労と野宿』（筑摩書房、2007年）
 生松敬三『大正期の思想と文化』（青木書店、1971年）
 池田元『長谷川如是閑「国家思想」の研究—「自然」と理性批判—』（雄山閣、1981年）
 池田元『大正「社会」主義の思想—共同体の自己革新—』（論創社、1993年）

池田元『戦後日本思想の位相―自己認識のゆくえ―』（論創社、1997年）
 石川九楊『二重言語国家・日本』（日本放送出版協会、1999年）
 石川九楊『「二重言語国家・日本」の歴史』（青灯社、2005年）
 石川三四郎『マフノの農民運動』（地底社、1928年）
 石川天崖『東京学』（新泉社、1986年）
 石田雄『日本の政治と言葉 上 「自由」と「福祉」』（東京大学出版会、1989年）
 逸見吉三『墓標なきアナキスト像』（三一書房、1976年）
 井出文子『自由それは私自身―評伝伊藤野枝―』（パンドラ、2000年）
 伊藤晃『日本労働組合評議会の研究―一九二〇年代労働運動の光芒』（社会評論社、2001年）
 伊藤整編『日本の名著 44 幸徳秋水』（中央公論社、1970年）
 伊藤ルイ『海の歌う日』（講談社、1985年）
 井上幸治編『中公バックス 世界の名著 34 モンテスキュー』（中央公論社、1980年）
 猪木正道・勝田吉太郎編『世界の名著 42 プルードン バクーニン クロポトキン』（中央公論社、1967年）
 今井精一編『近代日本思想体系 33 大正思想集 I』（筑摩書房、1978年）
 今井清一『日本の歴史 23 大正デモクラシー』（中央公論社、1974年）
 今西錦司編『世界の名著 39 ダーウィン』（中央公論社、1967年）
 今村仁司『群衆―モンスターの誕生』（筑摩書房、1996年）
 今村仁司『ベンヤミンの〈問い〉』（講談社、1995年）
 イ・ヨンスク『「国語」という思想』（岩波書店、1996年）
 岩波講座『日本歴史 17 近代 4』（岩波書店、1976年）
 岩波講座『日本歴史 18 近代 5』（岩波書店、1976年）
 岩波講座『日本通史 18 近代 3』（岩波書店、1994年）
 岩波講座『日本文学史 第12巻 20世紀の文学 1』（岩波書店、1996年）
 岩波講座『日本文学史 第13巻 20世紀の文学 2』（岩波書店、1996年）
 『明治文学全集 71 岩野泡鳴集』（筑摩書房、1965年）
 レスター・F・ウォード『純正社会学』上巻（新潮社、1924年）
 内田健三編『言論は日本を動かす』第6巻（講談社、1986年）
 臼井吉見『大正文学史』（筑摩書房、1963年）
 内田隆三『国土論』（筑摩書房、2002年）
 ジョージ・ウドコック『アナキズム I II』（紀伊国屋書店、1968年）
 梅森直之編『帝国を撃て』（論創社、2005年）
 梅森直之編『ベネディクト・アンダーソン グローバリゼーションを語る』（光文社、2007年）
 海野福寿『日本の歴史⑱ 日清・日露戦争』（集英社、1992年）
 アンジェイ・ヴァリツキ『ロシア社会思想とスラヴ主義』（未来社、1979年）
 ヴォーリン『知られざる革命』（現代思潮社、1966年）
 エリクソン『自我同一性』（誠信書房、1973年）
 エンゲルス『イギリスにおける労働者階級の状態』（岩波書店、1990年）
 H・M・エンツェンスベルガー『政治と犯罪』（晶文社、1966年）
 大河内一男編『近代日本思想体系 15 社会主義』（筑摩書房、1963年）
 大原慧『幸徳秋水の思想と大逆事件』（青木書店、1977年）

丘浅次郎『進化と人生（上）（下）』（講談社、1976年）
 大門正克『民衆の教育経験』（青木書店、2000年）
 大門正克・安田常雄・天野正子編『近現代日本社会の歴史 近代社会を生きる』（吉川弘文館、2003年）
 大島英三郎編『日本無政府主義運動史 第一編』（黒色戦線社、1982年）
 太田雅夫『大正デモクラシー研究』新泉社、1975年）
 大濱徹也『天皇の軍隊』（教育社、1978年）
 大濱徹也編『近代民衆の記録―兵士』（新人物往来社、1978年）
 大和田茂・藤田富士男『評伝平澤計七』（恒文社、1996年）
 大和田茂・藤田富士男＝編『平澤計七作品集』（論創社、2003年）
 岡本夏木『幼児期―子どもは世界をどうつかむか―』（岩波書店、2005年）
 岡義武編『吉野作造評論集』（岩波書店、1975年）
 荻原晋太郎『日本アナキズム労働運動史』（現代思潮社、1969年）
 奥本大三郎『博物学の巨人アンリ・ファーブル』（集英社、1999年）
 小倉英敏『八王子デモクラシーの精神史』（日本経済評論社、2002年）
 『尾崎豊詩集』（シンコー・ミュージック、1992年）
 小田切進『日本近代文学の展開』（読売新聞社、1974年）
 カール・カウツキー『倫理と唯物史観』（改造社、1930年）
 片山潜 大杉栄 古田大次郎『日本人の自伝 8』（平凡社、1981年）
 カッシーラー『シンボル形式の哲学 3』（岩波書店、1994年）
 勝田吉太郎『アナーキスト―ロシア革命の先駆』（社会思想社、1974年）
 門倉貴史『ワーキングプア』（宝島社、2006年）
 金子光晴『絶望の精神史』（講談社、1996年）
 エリアス・カネッティ『群衆と権力・上』（法政大学出版局、1971年）
 鹿野政直編『日本の名著 37 陸羯南 三宅雪嶺』（中央公論社、1971年）
 鹿野政直『日本の歴史 第27巻 大正デモクラシー』（小学館、1976年）
 神島二郎『近代日本の精神構造』（岩波書店、1961年）
 神山五郎・内須川洗『どもりの話』（東京大学出版会、1967年）
 亀井勝一郎『我が精神の遍歴』（講談社、1965年）
 荻部直・片岡龍編『日本思想史ハンドブック』（新書館、2008年）
 ヨハン・ガルトゥング『構造的暴力と平和』（中央大学出版部、1991年）
 河上徹太郎 [ほか]『近代の超克』（富山房、1979年）
 河村望『日本社会学史研究・上』（人間の科学社、1973年）
 管野昭正『憂鬱の文学史』（新潮社、2009年）
 管野聡美『消費される恋愛論 大正知識人と性』（青弓社、2001年）
 『カミュ全集 6 反抗的人間』（新潮社、1973年）
 川副国基編『日本近代文学大系 57 近代評論集 I』（角川書店、1972年）
 木佐木勝『木佐木日記―滝田樗陰とその時代―』（図書新聞社、1965年）
 岸本英太郎・小山弘健編『日本近代社会思想史』（青木書店、1959年）
 『北一輝著作集』第2巻（みすず書房、1959年）

北村透谷『北村透谷選集』(岩波書店、1970年)

木村毅『ドゥホポール教徒の話―武器を放棄した戦士たち』(恒文社、1979年)

喜安朗『革命的サンディカリズム―パリ・コミューン以後の行動的少数派―』(河出書房新社、1972年)

ギュイヨー『義務も制裁もなき道徳』(岩波書店、1954年)

『近代日本思想史講座2 正統と異端』(筑摩書房、1959年)

『近代日本思想史講座6 自我と環境』(筑摩書房、1960年)

E. H. キンモンズ『立身出世の社会史』(玉川大学出版部、1995年)

日下喜一『現代政治思想史』(頸草書房、1967年)

『近代日本文学7 国木田独歩集』(筑摩書房、1980年)

久野収・鶴見俊輔『現代日本の思想』(岩波書店、1956年)

アントニオ・グラムシ『グラムシ獄中ノート』(三一書房、1978年)

ステファヌ・クルトウ ニコラ・ヴェルト『共産主義黒書―犯罪・テロル・抑圧―(ソ連篇)』(恵雅堂出版、2001年)

デヴィッド・グレーバー『アナキスト人類学のための断章』(以文社、2006年)

デヴィッド・グレーバー『資本主義後の世界のために―新しいアナキズムの視座』(以文社、2009年)

『クロポトキンI』(三一書房、1970年)

『クロポトキンII』(三一書房、1970年)

クロポトキン『ある革命家の手記(上)(下)』(岩波書店、1979年)

クロポトキン『国家・その歴史的役割』(黒色戦線社、1981年)

クロポトキン『正義と道徳』(黒色戦線社、1988年)

玄田有史・曲沼美恵『ニート フリーターでも失業者でもなく』(幻冬舎、2004年)

『高坂正堯著作集』7巻(都市出版、2000年)

『講座日本史7 日本帝国主義の崩壊』(東京大学出版会、1971年)

『講座・日本社会思想史2 大正デモクラシーの思想』(芳賀書店、1967年)

高祖岩三郎『新しいアナキズムの系譜学』(河出書房新社、2009年)

小西四郎・林茂編『中公バックス 日本の歴史 別巻4 図録 維新から現代』(中央公論社、1984年)

小林登美枝・米田佐代子編『平塚らいてう評論集』(岩波書店、1987年)

小松茂夫・田中浩編『日本の国家思想(下)』(青木書店、1980年)

小松裕『日本の歴史 第14巻 「いのち」と帝国日本』(小学館、2009年)

小松隆二『日本アナキズム運動史』(青木書店、1972年)

小松隆二『大正自由人物語 望月桂とその周辺』(岩波書店、1998年)

小山仁示編『大正期の権力と民衆』(法律文化社、1980年)

コロレンコ『悪い仲間・マカールの夢 他一編』(岩波書店、1958年)

近藤栄蔵『コムミンテルンの密使』(文化評論社、1949年)

近藤栄蔵『近藤栄蔵自傳』(ひえい書房、1970年)

後藤総一郎『柳田国男論』(恒文社、1987年)

後藤総一郎『天皇制国家の形成と民衆』(恒文社、1988年)

齋藤孝『生き方のスタイルを磨く スタイル間コミュニケーション論』(日本放送出版協会、

2004年)

- 『堺利彦全集』第6巻(中央公論社、1933年)
- 坂本多加雄『市場・道徳・秩序』(創文社、1991年)
- 『坂本多加雄選集 I 近代日本精神史』(藤原書店、2005年)
- 坂本忠次『大正デモクラシー期の経済社会運動』(御茶の水書房、1990年)
- 崎山正毅『サバルタンと歴史』(青土社、2001年)
- 桜井哲夫『社会主義の終焉』(講談社、1997年)
- 佐藤春夫『定本・佐藤春夫全集 第19巻』(臨川書店、1998年)
- 澤瀉久敬編『世界の名著 53 ベルクソン』(中央公論社、1969年)
- 塩田庄兵衛編『現代日本記録全集 11 革命への道』(筑摩書房、1969年)
- カール・シュミット『パルチザンの理論』(福村出版、1972年)
- ジェームズ・ジョル『アナキスト』(岩波書店、1975年)
- 『志賀直哉全集』第10巻(岩波書店、1973年)
- 『子爵齋藤実伝』第二巻(財団法人齋藤子爵記念会、1941年)
- 児童問題史研究会『日本児童問題文献選集 第三期 第30巻 吃音矯正の原理及実際 伊沢修二編』(日本図書センター、1985年)
- 柴谷篤弘・長野敬・養老孟司編『講座 進化①進化論とは』(東京大学出版会、1991年)
- 柴谷篤弘・長野敬・養老孟司編『講座 進化②進化思想と社会』(東京大学出版会、1991年)
- 社会主義無政府主義人物研究資料『大杉栄の経歴及言動調査報告書』(柏書房、1964年)
- マックス・シュティルナー『唯一者とその所有 上・下』(現代思潮新社、1977年)
- 辛淑玉『怒りの方法』(岩波書店、2004年)
- 阪上孝編『変異するダーヴィニズム 進化論と社会』(京都大学学術出版会、2003年)
- 杉田俊介『フリーターにとって「自由」とは何か』(人文書院、2005年)
- 鈴木貞美『日本の「文学」を考える』(角川書店、1994年)
- 鈴木貞美編『大正生命主義と現代』(河出書房新社、1995年)
- 鈴木貞美『「生命」で読む日本近代』(日本放送出版協会、1996年)
- 鈴木正『知の在野精神』(勁草書房、1984年)
- スタール夫人『ドイツ論 1 — ドイツ概観』(鳥影社、2000年)
- 隅谷三喜男『日本労働運動史』(有信堂、1966年)
- 隅谷三喜男『日本の歴史 22 大日本帝国の試練』(中央公論社、1974年)
- 住谷一彦編『日本の名著 49 河上肇』(中央公論社、1969年)
- 住谷一彦編『近代日本思想体系 27 三木清集』(筑摩書房、1975年)
- 関川夏央『白樺たちの大正』(文藝春秋、2005年)
- 関根悦郎『労働運動・無産政党史』(河出書房、1954年)
- リチャード・ゼネット『無秩序の活用 — 都市コミュニティの理論』(中央公論社、1975年)
- 総評大阪地方評議会編『大阪労働運動物語』(労働旬報社、1969年)
- ゾレル『暴力論 (上) (下)』(岩波書店、2007年)
- 高橋徹編『世界の名著 56 マンハイム オルテガ』(中央公論社、1971年)

高島通敏編『山川均集』(筑摩書房、1976年)
高松敏男・西尾幹二編『日本人のニーチェ研究譜』(白水社、1982年)
田川建三『批判的主体の形成』(三一書房、1971年)
田川建三『立ちつくす思想』(頸草書房、2006年)
多木浩二『戦争論』(岩波書店、1999年)
竹内好『日本とアジア』(筑摩書房、1966年)
竹村民郎『大正文化 帝国のユートピア』(三元社、2004年)
多田茂治『大正アナーキストの夢 渡辺政太郎とその時代』(土筆社、1992年)
田中ひかる『ドイツ・アナーキズムの成立—『フライハイ』派とその思想』(御茶の水書房、2002年)
谷川稔『フランス社会運動史』(山川出版社、1983年)
ダーウィン『種の起原(上)(下)』(岩波書店、1990年)
千葉眞『アーレントと現代 自由の政治とその展望』(岩波書店、1996年)
ブライアン・チャールズワース『進化』(岩波書店、2005年)
筑波常治編『近代日本思想体系9 丘浅次郎集』(筑摩書房、1974年)
筒井清忠『日本型「教養」の運命』(岩波書店、1995年)
『鶴見俊輔著作集』第4巻(筑摩書房、1975年)
ディルタイ『世界観の研究』(岩波書店、1935年)
ジル・ドゥルーズ『ニーチェと哲学』(国文社、1982年)
ジル・ドゥルーズ『ニーチェ』(筑摩書房、1998年)
土居健郎『「甘え」の構造』(弘文堂、1971年)
土居健郎・齋藤孝『「甘え」と日本人』(朝日出版社、2004年)
永沢哲『野生の哲学 野口晴哉の生命宇宙』(青土社、2002年)
永井荷風『荷風全集』第9巻(岩波書店、1964年)
中野正剛『世界政策と極東政策』(至誠堂書店、1917年)
中野正剛『明治民権史論』(有倫堂、1913年)
中村勝範『明治社会主義研究』(世界書院、1966年)
中村文雄『大逆事件の全体像』(三一書房、1997年)
中村政則『日本の歴史 第29巻 労働者と農民』(小学館、1976年)
中村雄二郎『明治国家の秋と思想の結実 現代日本思想史第3巻』(青木書店、1971年)
テツオ・ナジタ『明治維新の遺産』(中央公論社、1979年)
夏目漱石『夏目漱石集』(新潮社、1969年)
成沢光『現代日本の社会秩序』(岩波書店、1997年)
ニーチェ『ツアラトウストラはこう言った(上)』(岩波書店、1967年)
西尾末広『大衆と共に—私の半生の記録—』(日本労働協会、1971年)
西村郁子『時間意識の近代』(法政大学出版局、2006年)
日本政治学会編『日本の社会主義』(岩波書店、1968年)
日本近代史料研究会編『大正後期警保局刊行社会運動史料』(日本近代史料研究会、1968年)
アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート『〈帝国〉』(以文社、2003年)

- アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート『マルチチュード（上）（下）』（日本放送出版協会、2005年）
- ネットラウ『アナキズム小史』（三一書房、1970年）
- フランツ・ノイマン『政治権力と人間の自由』（河出書房新社、1971年）
- 野口晴哉『叱り方褒め方』（全生社、1970年）
- 野田正彰『戦争と罪責』（岩波書店、1998年）
- マルティン・ハイデッガー『ニーチェ I II』（平凡社、1997年）
- 橋川文三・松本三之介編『近代日本政治思想史 II』（有斐閣、1970年）
- 橋川文三・鹿野政直・平岡敏夫編『近代日本思想史の基礎知識』（有斐閣、1971年）
- 橋本毅彦＋栗山茂久編『遅刻の誕生 近代日本における時間意識の形成』（三元社、2001年）
- 速水敏彦『他人を見下す若者たち』（講談社、2006年）
- 速水融・小嶋美代子『大正デモグラフィ 歴史人口学で見た狭間の時代』（文藝春秋、2004年）
- ハリー・ハルトゥーニアン『近代による超克（上）』（岩波書店、2007年）
- 林茂・西田長寿編『平民新聞論説集』（岩波書店、1961年）
- アイザリア・バーリン『自由論』（みすず書房、1971年）
- G・バタイユ『至高性』（人文書院、1990年）
- 日高六郎『戦後思想を考える』（岩波書店、1980年）
- 平塚らいてう『元始、女性は太陽であった』（大月書店、1971年）
- 広井良典『死生観を問い直す』（筑摩書房、2001年）
- 広田照幸『陸軍将校の教育社会史：立身出世と天皇制』（世織書房、1997年）
- 『福澤諭吉全集』第11巻（岩波書店、1960年）
- 『福永武彦全集』第16巻（新潮社、1987年）
- フーコー『監獄の誕生』（新潮社、1977年）
- 船山信一『大正哲学史研究』（法律文化社、1965年）
- ロバート・V・ブルース『孤独の克服—グラハム・ベルの生涯』（NTT出版、1991年）
- 古田光・子安宣邦『日本思想史読本』（東洋経済新報社、1979年）
- 古田光・作田啓一・生松敬三編『近代日本社会思想史 I』（有斐閣、1968年）
- 『プルドン I』（三一書房、1971年）
- 『プルドン III』（三一書房、1971年）
- ミゲル・ベサナジャグ、ディエゴ・ストゥルヴァルク『反権力— 潜勢力から創造的抵抗へ』（ぱる出版、2005年）
- A・ベルクマン『ロシア革命の批判』（黒色戦線社、1975年）
- ベルクソン『意識に直接与えられたものについての試論』（筑摩書房、2002年）
- ベルクソン『創造的進化』（白水社、1992年）
- ベルジャエフ『ロシア思想史』（ペリかん社、1974年）
- 辺見庸『抵抗論— 国家からの自由へ』（毎日新聞社、2004年）
- 辺見庸『記憶と沈黙』（毎日新聞社、2007年）
- 辺見庸『言葉と死』（毎日新聞社、2007年）
- ヴァルター・ベンヤミン『暴力批判論 他十篇』（岩波書店、1994年）

ヴァルター・ベンヤミン『ベンヤミン・コレクション 1』（筑摩書房、1995年）
 R・ホフスタター『アメリカの社会進化思想』（研究社、1973年）
 堀場清子『青鞥の時代』（岩波書店、1988年）
 I・L・ホロヴィッツ編『アナキスト群像』（批評社、1981年）
 本多秋五『「白樺」派の文学』（講談社、1954年）
 本田哲郎『釜ヶ崎と福音』（岩波書店、2006年）
 エルンスト・マイアー『ダーウィン進化論の現在』（岩波書店、1994年）
 牧原憲夫『客分と国民のあいだ 近代民衆の政治意識』（吉川弘文館、1998年）
 牧原憲夫『日本の歴史 第13巻 文明国をめざして』（小学館、2008年）
 正高信男『父親力』（中央公論新社、2002年）
 正高信男『天才はなぜ生まれるか』（筑摩書房、2004年）
 『近代日本文学 15 正宗白鳥集』（筑摩書房、1980年）
 松尾尊兌『大正デモクラシー』（岩波書店、1974年）
 松尾尊兌編『近代日本思想体系 17 吉野作造集』（筑摩書房、1976年）
 松永俊男『ダーウィンの時代』（名古屋大学出版会、1996年）
 松下芳男『幼き日の新発田』（榎本弘発行、1984年）
 松田道雄編『現代日本思想体系 16 アナーキズム』（筑摩書房、1963年）
 松田道雄『在野の思想家たち』（岩波書店、1977年）
 松山巖『うわさの遠近法』（筑摩書房、2003年）
 マラテスタ『無支配への道』（黒色戦線社、1976年）
 マラテスタ『農民に伍して』（黒色戦線社、1990年）
 マラテスタ『選挙戦に際して』（黒色戦線社、1990年）
 マルクス エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』（岩波書店、2002年）
 マルクス『経済学・哲学草稿』（岩波書店、1964年）
 三浦雅士『身体の零度』（講談社、1994年）
 水沼辰夫『明治・大正期自立的労働運動の足跡』（JCA 出版、1979年）
 三谷太一郎編『日本の名著 48 吉野作造』（中央公論社、1972年）
 満川亀太郎『三国干渉以後』（平凡社、1935年）
 南博+社会心理研究所『大正文化 1905-1927』（頸草書房、1965年）
 宮川透『近代日本の哲学』（頸草書房、1962年）
 宮川透編『日本近代哲学史』（有斐閣、1976年）
 宮地宏編『近代日本思想体系 15 長谷川如是閑集』（筑摩書房、1976年）
 J・S・ミル『自由論』（光文社、2006年）
 森川哲郎『昭和暗殺史』（毎日新聞社、1994年）
 武者小路実篤『武者小路実篤全集』第1巻（小学館、1987年）
 武者小路実篤『武者小路実篤全集』第4巻（小学館、1988年）
 村山知義 [ほか]『全集・現代文学の発見・第1巻 最初の衝撃』（学芸書林、1968年）
 『明治文学全集 83 明治社会主義文学集（一）』（筑摩書房、1965年）
 メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』（みすず書房、1967年）
 メルロ＝ポンティ『世界の散文』（みすず書房、1979年）
 森田正馬『神経質の本態と療法』（白楊社、1960年）
 森田ゆり『エンパワメントと人権』（解放出版社、1998年）

- 森田ゆり『子どもと暴力』(岩波書店、1999年)
- 森戸辰男『思想の遍歴・上ークロボトキン事件前後』(春秋社、1972年)
- 森山重雄『大逆事件＝文学作家論』(三一書房、1980年)
- 森山重雄『評伝 宮嶋資夫 文学的アナキストの生と死』(三一書房、1984年)
- 安成二郎『無政府地獄』(新泉社、1973年)
- 柳田泉・勝本清一郎・猪野謙二『座談会大正文学史』(岩波書店、1965年)
- 『定本 柳田国男集』第24巻(筑摩書房、1963年)
- 山川均『山川均全集』第2巻(頸草書房、1966年)
- 山川均『山川均全集』第4巻(頸草書房、1967年)
- 山川均『山川均全集』第5巻(頸草書房、1968年)
- 山川菊栄・向坂逸郎編『山川均自伝』(岩波書店、1961年)
- 山口連隊区司令部『徴兵令発布五十年記念』(1923年)
- 山崎今朝弥『地震・憲兵・火事・巡査』(岩波書店、1882年)
- 山下重一『スペンサーと日本近代』御茶の水書房、1983年)
- 山田昌弘『パラサイト・シングルの時代』(筑摩書房、1999年)
- 山田昌弘『希望格差社会』(筑摩書房、2004年)
- 山辺健太郎『社会主義運動半生紀』(岩波書店、1976年)
- 湯浅誠『反貧困』(岩波書店、2008年)
- 横山利明『日本進化思想史(一)ー明治時代の進化思想』(新水社、2005年)
- 吉田悦志『上司小剣論ー人と作品』(翰林書房、2008年)
- 吉田只次『貧乏人根絶論』(凡人社、1921年)
- 吉田千代『評伝鈴木文治』(日本経済評論社、1988年)
- 吉田裕『日本の軍隊』(岩波書店、2002年)
- 吉見俊哉『都市のドラマトゥルギー』(弘文堂、1987年)
- 吉村光貞『所謂米騒動事件の研究』(司法省刑事局、1939年)
- A・ラブリオラ『唯物史観研究』(而立社、1923年)
- S・ルークス、J・プラムナッツ『個人主義と自由主義』(平凡社、1987年)
- 歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座9 近代の転換』(東京大学出版会、2005年)
- レーニン『国家と革命』(『世界大思想全集 社会・宗教・科学思想篇19』河出書房、1956年)
- ジョン・レヒテ『現代思想の50人』(青土社、1999年)
- 労働運動史研究会編『米騒動五十年』(労働旬報社、1968年)
- 和田久太郎『獄窓から』(黒色戦線社、1971年)
- 和田芳恵編『現代日本記録全集17 愛情の記録』(筑摩書房、1969年)
- Peter Kropotkin.[1899=1971]MEMOIRS OF A REVOLUTIONIST. Dover Publications,Inc.
- Kropotkin's Revolutionary Pamphlets *A Collection of Writings by PETER KROPOTKIN* Edited by Roger N. Baldwin. Dover Publications,Inc.
- Anderson,B.(2005)*Under Three Flags:Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*,London:Verso.
- Haxley,Julian S.[1912=1995] *The individual in the animal kingdom*. Woodbridge, Connecticut : OX BOW PRESS,14.

4 論文

- 秋風千恵「軽度障害者の意味世界」(『ソシオロジ』161号、社会学研究会、2008年)
- 浮田和民「現代生活の研究」『太陽』第16巻第8号(1910年、6月)
- 氏平明「幼児と成人の発話時の声帯活動について—吃音者と非吃音者の対照研究から—」
(『日本語の教育から研究へ』くろしお出版、2006年)
- 生方卓「『社会』という言葉の歴史について」(『政経論叢』第68巻第5・6号、明治大学
政治経済研究所、2000年)
- セルチェック・エセンベル「比較日本論への一般的コメント」(『思想』第953、2003年)
- 大田英昭「堺利彦の『家庭』論—親密性の社会主義—」(『倫理学年報』第53集、2004
年)
- 大田英昭「『鉄工』の秩序思想と明治日本—労働組合運動の黎明—」(『日本思想史学』第
37号、2005年)
- 大山郁夫「デモクラシーの政治哲学的意義」(『大学評論』1917年、7、10、11月)
- 岡義武「日露戦争後における新しい世代の成長」(『思想』512号、513号、1967年2月、
3月)
- 織田健志「『国家の社会化』とその思想的意味—長谷川如是閑『現代国家批判』を中心に
—」(『同志社法学』第299号、同志社法学会、2004年)
- 川田稔「大正昭和初期における政治変容と政治構想」(『政治思想研究』第9号、風行社、
2009年)
- A・グラムシ「アメリカニズムとフォード主義」(『グラムシ選集』第3巻、合同出版社、
1962年)
- 栗原康「第一次世界大戦後の社会運動とアナーキズム—信友会『八時間労働制』要求スト
ライキにみるアナーキズムの理念」(『早稲田政治公法研究』第75号、2004年)
- 幸徳秋水「同志諸君」(『熊本評論』30号、1908年9月5日)
- 河野有理「田口卯吉の夢—『郡県』の商業と『自愛』の秩序」(『国家学会雑誌』第119
巻3・4号)
- 小西徳應「政治学・経済学を学ぶ人のための『美術入門』—柳宗悦の民芸運動とウィリア
ム・モリスのアーツ・アンド・クラフツ運動を手がかりに—」(『アジア学への誘い』
御茶の水書房、2008年)
- 酒井哲哉「国際関係論と『忘れられた社会主義』—大正期日本における社会概念の析出状
況とその遺産—」(『思想』第945号、2003年)
- マリウス・B・ジャンセン「近代化に対する日本人の態度の変遷」(『日本における近代化
の問題』岩波書店、1968年)
- 杉田敦「法と暴力」(『年報政治学2008—II』木鐸社、2008年)
- 鈴木貞美「明治日本における進化論受容—その問題群の構成をめぐって—」(『日本の科
学と文明』同成社、2000年)
- 鈴木貞美「日本近現代における個人主義—生命観と関連させて」(『「個人」の探求—日本
文化のなかで—』日本放送出版協会、2003年)
- 高島素之「大衆主義と資本主義」『中央公論』(1928年4月号)

- 田中ひかる「アナキストの未来社会論争—1984年～1986年—自由社会論をめぐって—」(『一橋社会科学古典資料センター *Study Series.No.40*』一橋社会科学古典資料センター、1998年)
- 田中ひかる「描かれたアナキスト—一九世紀末のアナキスト像に見られる近代市民層の時代認識に関する考察—」(『歴史研究』39号、2002年)
- 津田左右吉「自由といふ語の用例」(『津田左右吉全集』第21巻、岩波書店、1965年)
- 平野敬和「帝国改造の政治思想—世界戦争期の吉野作造—」(『待兼山論叢 日本学篇』第34号、大阪大学大学院文学研究科、2000年)
- 平野謙「文学概観」(『近代文学』第六巻第1号、近代文学社、1951年)
- 藤岡寛己「グラムシとアナキズム勢力」(『一橋論叢』第111巻第2号、1994年)
- T・フジタニ「近代日本における権力のテクノロジー—軍隊・「地方」・身体—」(『思想』845号、1994年)
- 藤原彰「統帥権独立と天皇の軍隊」(『日本近代思想体系4 軍隊 兵士』岩波書店、1989年)
- フェルナン・ペルーティエ「アナキズムと労働組合」(『神もなく主人もなく』河出書房新社、1973年)
- 本多秋五「『白樺』について」(『近代文学』第六巻第1号、近代文学社、1951年)
- 松田道雄「日本のアナキズム」(『現代日本思想体系16 アナキズム』筑摩書房、1963年)
- 丸山真男「個人析出のさまざまなパターン」(『日本における近代化の問題』(岩波書店、1968年)
- 武者小路実篤「人間の義務と其他」(『白樺』)
- 山泉進「明治期における『社会主義』の形成—安部磯雄『社会問題解釈法』まで—」(『早稲田政治公法研究』第4号、早稲田政治公法研究会、1975年)
- 山泉進「明治期『社会主義』における進化論の理論形成的機能」(『早稲田政治公法研究』第5号、早稲田政治公法研究会、1976年)
- 山泉進「山路愛山における『国家社会主義』—明治期『社会主義』における『国家』認識への一視角—」(『早稲田政治公法研究』第6号、早稲田政治公法研究会、1977年)
- 山泉進「勢と進化論」(『政治学』成文堂、1980年)
- 山泉進「大逆事件とフリーダム」(『明治大学教養論集』) 287号、明治大学教養論集刊行会、1996年)
- 山崎晃資「子どものこころの病気」(『家庭の医学』保健同人社、1994年)
- 山本健三「M.A.バクーニンにおけるスラヴ問題」(『スラヴ研究』50号、2003年)
- 山本健三「M.A.バクーニンの政治哲学」(『ロシア思想研究』第4号、2007年)
- 由井正臣『明治初期の建軍思想』(『日本近代思想体系4 軍隊 兵士』岩波書店、1989年)
- 横山謙一「フランス労働総同盟(CGT)の第一次分裂(一九二一年)についての一考察」(『日本の統一戦線運動』労働旬報社、1976年)
- 吉田裕「『国民皆兵』の理念と徴兵制」(『日本近代思想体系4 軍隊 兵士』岩波書店、1989年)
- 吉野作造「民衆的示威運動を論ず」(『中央公論』(1914年4月号)
- レーニン「党に訴える」(『レーニン全集』7巻、大月書店、1954年)
- レーニン「何をなすべきか?」(『レーニン全集』5巻、大月書店、1964年)
- A・レーニング「アナキズム」(『国家への視座』平凡社、1988年)

- 渡辺克典「吃音矯正の歴史社会学—明治・大正期における伊沢修二の言語矯正をめぐる—」(『年報社会学論集』第17号、関東社会学会、2004年)
- 渡辺克典「徴兵制と発話障害者の身体—吃音者に注目して—」(『社会言語学』V、「社会言語学」刊行会、2005年)
- 渡辺浩「競争と『文明』—日本の場合」(『「文明」「開化」「平和」日本と韓国』慶應義塾大学出版会、2006年)
- 渡辺徹「一九一八年より二一年にいたる労働運動思想の推移—サンジカリズムへの傾斜の過程—」(『大正期の政治と社会』岩波書店、1969年)

5 その他

- 相賀徹夫編『大日本百科事典ジャポニカ1』(小学館、1967年)
- 荒畑寒村・丸谷オー・山崎正和「幸徳秋水と大杉栄」(『歴史と人物』中央公論社、1974年)
- 石塚正英・柴田隆行監修『哲学・思想翻訳語事典』(論創社、2003年)
- 猪口孝・大澤真幸・岡沢憲英・山本吉宣・スティーブン・R・リード編『政治学事典』(弘文堂、2000年)
- 岩波書店編集部『近代日本総合年表 第四版』(岩波書店、2001年)
- 梅棹忠夫 江上波夫監修『世界歴史大辞典』20巻(教育出版センター、1986年)
- 大久保利兼編『近代史史料』(吉川弘文館、1965年)
- 鎌田慧・森まゆみ「現代において大杉の自由な精神を考える」(『季刊へるめす66』岩波書店、1997年)
- 国会資料編纂会編『日本、世界大事件史 資料でのぞく歴史の舞台裏』(国会史料編纂会、1994年)
- 雑派編『名もなき詩』(アспект、1997年)
- 塩田庄兵衛編『日本社会運動人名辞典』(青木書店、1979年)
- 芳賀徹・小木新造編『明治大正図誌 第3巻 東京三』(筑摩書房、1979年)
- 高木郁郎・木村武司・ダグフィン・ガト『概説日本の社会政策』(第一書林、1986年)
- 新潟県立新発田高等学校編『創立六十周年記念誌』創立六十周年記念事業実行委員会、1958年)
- 日本アナキズム運動人名事典編集委員会編『日本アナキズム運動人名事典』(ぱる出版、2004年)
- 日本近現代史辞典編集委員会編『日本近現代史辞典』(東洋経済新報社、1978年)
- 濱島朗・竹内郁郎・石川晃弘編『社会学小辞典』(有斐閣、1977年)
- 松本健一編『詳解現代論争事典』(流動出版、1980年)
- 三好行雄・竹盛天雄・吉田熙生・浅井清編『日本現代文学大辞典 人名・事項編』(明治書院、1994年)
- 『大阪朝日新聞』(1918年8月26日)
- 『朝日新聞』(1997年12月3日)
- 『信濃毎日新聞』(2007年10月29日)