



Title	M. A. バクーニンにおけるアジア問題 : G. マツィーニ批判と「黄禍」
Author(s)	山本, 健三
Citation	スラヴ研究, 60, 123-152
Issue Date	2013-06-15
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/56918
Type	bulletin (article)
File Information	SS60_005.pdf



[Instructions for use](#)

M. A. バクーニンにおけるアジア問題

— G. マッツィーニ批判と「黄禍」 —

山本健三

はじめに

思想史では、ある思想や思想家に関する一般通念と実際がしばしば食い違う。例えば、アナキストと黄禍論は、交わる契機を想像することが難しい組合せである。ある思想家が「アナキストの教説と体系において、例外なく、アナキズムは反愛国主義、反ナショナリズムとして定義されている」⁽¹⁾と述べたように、アナキズムは、少なくとも理念としては、コスモポリタニズム的なイデオロギーと認識されている。つまり、黄禍論という人種主義的イデオロギーには接点がないように見える。しかし、本稿の主題であるミハイル・アレクサンドロヴィッチ・バクーニン（1814-76）は、アナキズムの代表的思想家として思想史にその名をとどめる人物である一方で、黄禍論の系譜にもしばしば登場する人物なのである。本稿は、この「バクーニン=黄禍論者」説という「神話」的仮説を手がかりとして、彼のアジア観の核心を明らかにする試みである。

黄禍論とは、19世紀末から20世紀初頭にかけて流布された、欧米列強各国による帝国主義的な植民地支配を所与とした人種主義的価値序列を背景とし、日本人をはじめとした「黄色人種」の勃興に対する「白色人種」の警戒、嫌悪、蔑視等、否定的な感情と偏見の現われのことである⁽²⁾。政治的には、欧米列強各国の帝国主義的拡張政策を正当化するイデオロギーとしても機能した⁽³⁾。一般的には、日清戦争（1894）と義和団事件（1900）に衝撃を受けたヴィルヘルム二世が「アジアの全ヨーロッパに対する闘争」を予見し、黄禍への警戒を呼び掛けたのが、その始まりとされる⁽⁴⁾。しかし、カイザーと並び、しばしば黄禍論の先駆者と見なされているのがバクーニンなのである。

バクーニンによる最初の黄禍にかんする発言は、1867年9月ジュネーヴで開催された「平和と自由同盟」第一回大会での演説においてであったといわれている⁽⁵⁾。しかし、演説の詳細は記録されていない。ゆえに一般的にバクーニンの「黄禍」論の初出と見なされているの

1 *Боровой А.А. Анархизм / Вступ. ст. П.В. Рябова. Изд. 3-е. М., 2009. С. 147.*

2 植村邦彦『アジアは〈アジア〉的か』ナカニシヤ出版、2006年、189頁参照；廖育卿「明治期の〈黄禍論〉言説に見た森鷗外：講演『人種哲学梗概』と『黄禍論梗概』を中心に」『熊本大学社会文化研究』第7号、2009年、235頁参照。

3 飯倉章『イエロー・ベリルの神話：帝国日本と「黄禍」の逆説』彩流社、2004年、22-27頁参照。

4 Hans Kohn, *The Twentieth Century: The Challenge to the West and Its Response* (New York: The Macmillan Company, 1957), p. 144.

5 飯倉『イエロー・ベリル』127頁。

は、1871年に発表された『マッツィーニ政治神学とインターナショナル』（以下、『マッツィーニ政治神学』と略記）⁶という論文である。これはリソルジメント運動の中心的革命家ジュゼッペ・マッツィーニ（1805-72）に対する批判である。この論文にアジアの脅威についての言及があったのだが、それが「バクーニン＝黄禍論者」説の根拠とされている。

後述するように、バクーニンは、アジアからヨーロッパへの膨大な人口流入という予測を立てたほか、日本の潜在能力の高さを指摘した。さらに日本のロシアに対する勝利と、ロシアの極東撤退という予言的な仮説を提示し、ヨーロッパ人にアジアへの注意を促したとされる。これらの見解は、発表当時ほとんど反響を呼ぶことがなかった。しかし、「バクーニン＝黄禍論者」説は、日露戦争の真中に発表された、「イヴァノヴィッチ」と名乗る正体不祥の人物の論文「日露戦争と黄禍」⁷で紹介されて以来、注目されるようになった。彼は、「バクーニンは、33年前にフランス第二帝政に大戦争が勃発する少し前にジュネーヴで開催された平和会議で、黄禍を全面に押し出した」⁸と述べ、バクーニンを「ヨーロッパで最初に黄禍の到来を予言した人物」⁹と評したのである。

バクーニンがアジアの脅威について論じたことは事実であり、一見、彼を黄禍論の源流と見なす見解に修正を加える必要はないようにも思われる。後述するように、バクーニンの真意はヨーロッパ人のアジア人に対する反感を煽ることではなかったのだが、他者がどう受容するかは、真意とは別の問題である。筆者も、少なくとも黄禍論と見なされうる可能性のある言説であったことは否定できないと考えている。実際、後述するように、イヴァノヴィッチ説は十分な批判的検証を受けることなく、今日まで受け継がれている。

しかし、「バクーニン＝黄禍論者」論を無批判に受け入れるわけにはいかない。なぜなら、彼と黄禍論を関連づける研究者の視角には重大な誤りがあるからである。彼らは、バクーニンがマッツィーニ批判の途中で「唐突」にアジアの脅威を訴えたと考えている。例えば飯倉章は、「この著書の大半は、イタリアの愛国的な社会運動家で、イタリアの統一運動を促進したマッツィーニにたいする批判で埋め尽くされている。しかし、この本の終わりの部分で、いささか唐突であるが、バクーニンは、アジアがヨーロッパとその文明の脅威となるという予測を説き始めた」¹⁰ [強調—引用者]と述べている。また、飯倉の著書を批判的に検証し、バクーニンのアジア脅威論を論じた島田孝夫も、この点に関しては疑念を抱いていないようである。彼は「バクーニンがアジアの脅威を持ち出した動機は不明な点もある」¹¹と述べているだけである。

6 Michel Bakounine, “La théologie politique de Mazzini et l’Internationale,” Arthur Lehning, ed., *Michel Bakounine et l’Italie 1871–1872* (Leiden: E. J. Brill, 1961). なお、本稿での引用に際し、サラ・ホルメスによる英訳版も参照した。http://libertarian-labyrinth.org/archive/The_Political_Theology_of_Mazzini_and_the_International (2013年4月22日現在有効)。

7 Ivanovich, “Russo-Japanese War and the Yellow Peril,” *Contemporary Review* (August 1904), pp. 162–177.

8 Ivanovich, “Russo-Japanese War,” p. 169.

9 Ivanovich, “Russo-Japanese War,” p. 173.

10 飯倉『イエロー・ペリル』127頁。

11 島田孝夫「バクーニンのアジア脅威論と日露戦争期の黄禍論：飯倉章『イエロー・ペリルの神話』をめぐって」『静岡県立大学 国際関係・比較文化研究』第5巻第2号、2007年、312頁。

しかし、バクーニンはアジアを問題とせねばならなかった。というのは、アジア問題は論敵マッツィーニの政治綱領にとって重要な意味をもっていたからである。マッツィーニは「統一ヨーロッパ」という理念を提起した思想家の一人である⁽¹²⁾。しかし、彼はヨーロッパという「文明的」世界の外部拡大を志向する思想家でもあった⁽¹³⁾。藤澤房俊によれば、彼は1833年から最晩年にいたるまで、一貫してアジアとアフリカの文明化をヨーロッパの使命であると考えていた⁽¹⁴⁾。それゆえにバクーニンがマッツィーニ批判の文脈でアジアに言及したとしても、不自然ではないのである。後述するように、彼の批判は、マッツィーニのいう「文明」および「文明的なヨーロッパ」の虚構性に向けられていた。つまり、バクーニンがアジア問題に目を向けた動機は明確である。確かに彼のテキストは飛躍と逸脱が散見され、錯綜を極め、明晰とは言い難い代物である。しかし、その混沌のなかに明確な論理が潜んでいるのが、彼のテキストの特徴である。それを踏まえないと本意を見失う。管見では、飯倉らはその轍を踏んでいる。

古典的な黄禍論研究であるハインツ・ゴルヴィツァーの『黄禍—スローガンの歴史・帝国主義イデオロギーの研究』(1962)⁽¹⁵⁾にも「バクーニンの黄禍論」に関する記述がある。同書で彼は、ピョートル・シュヴァーロフとともに、1870年代に黄禍論について語ったロシア人として紹介されている。その根拠はやはり『マッツィーニ政治神学』である。ゴルヴィツァーは、ロシアは日本の軍事力と中国の膨大な人口の前に、シベリア・極東において劣勢を余儀なくされ、帝国は50年ほどで崩壊するという予測をバクーニンが立てていたという見解を紹介している。

その他、橋川文三の『黄禍物語』(1976)でも、バクーニンをヴィルヘルム2世と並ぶ黄禍論の先駆者とする見解が紹介されている⁽¹⁶⁾。比較的近年では、前出の飯倉章『イエロー・ペリルの神話—帝国日本と「黄禍」の逆説』(2004)が重要である。同書第5章の題目は、「甦った記憶—「黄禍」論の先駆者ミハイル・バクーニン」である。飯倉は、「バクーニンの黄色人種の脅威への叫びは、理論というよりもアジ演説的な「政治メッセージ」であった」とし、「黄色人種の恐るべき将来の侵入の脅威を強調することによって、当時抱いていた思想であるヨーロッパ統合の必要性を訴えようとした」⁽¹⁷⁾と述べている。

このように、バクーニンと黄禍を結びつける見解は珍しくない。特にゴルヴィツァーと橋川の著書はいずれも文庫化されるなど、日本では比較的良好に読まれており、黄禍論に多少なりとも関心を持つ人々には、かなり知られていると考えて差支えないように思われる。実際、ある国語辞典の「黄禍」の説明には、「黄色人種の勢いが盛んになって、他人種、特に白色

12 藤澤房俊「解説：他者のために生きる：個人は人類のため、家族は祖国のため、祖国は人類のために」マッツィーニ（斎藤ゆかり訳）『人間の義務について』岩波文庫、2010年、195-196頁参照。

13 Hans Kohn, *Prophets and Peoples: Studies in Nineteenth Century Nationalism* (New York: Collier Books, 1961), p. 91.

14 藤澤房俊『マッツィーニの思想と行動』太陽出版、2011年、180頁。

15 ハインツ・ゴルヴィツァー（瀨野文教訳）『黄禍論とは何か：その不安の正体』草思社、1999年（中公文庫、2010年）。

16 橋川文三『黄禍物語』筑摩書房、1976年、14-22頁（岩波現代文庫、2000年、16-25頁）参照。

17 飯倉『イエロー・ペリル』137頁。

人種に及ぼすという災禍のこと。バクーニンがはじめて説き、日清戦争後ドイツ皇帝ウィルヘルム二世によって世に広められた考え方。黄人禍⁽¹⁸⁾という記述がある。

その一方でバクーニン研究に目を向けてみると、彼と「黄禍」に関する研究は、筆者の知る限り、皆無である。従来のバクーニン研究者が「黄禍」という問題に目を向けてこなかった事情は定かではない。私見では、それは20世紀のバクーニン研究において支配的であったパラドクス学派 Paradox School⁽¹⁹⁾の残滓によるものである。この学派の特徴は、バクーニンの人格的な「矛盾」や「異常性」を強調し、それらを通して彼の思想や行動を評価することにある。つまり、パラドクス学派の観点では、バクーニンとは矛盾に満ちた支離滅裂な存在であり、奇矯な言動があったとしても、何ら問題にならないのである。現代の研究者も多かれ少なかれこの学派の影響を被っているので、「黄禍」という問題を取るに足らない（矛盾に満ちたバクーニンならいいかねない）ものとして看過してきた可能性がある。

しかし、現代バクーニン研究の出発点がパラドクス学派あるいはソ連公式史学⁽²⁰⁾の克服であったとすれば、それらにおいて軽視されてきた問題群を放置することはもはや許されないだろう。また、単なる擁護論に陥らないためにも、バクーニンに関する語りのすべてについて論じる必要がある。「バクーニンの『黄禍』論」という比較的良好に知られているテーマは、とりわけ避けては通れないものであろう。

バクーニン研究ではないが、ロシア史研究において注目すべき業績として、前出の島田孝夫の論考が挙げられる。彼は、バクーニンの「アジア脅威論」は「黄禍論でもなんでもなく、エネルギーはあるが曖昧模糊とした革命論であった」⁽²¹⁾と結論づけ、バクーニンを黄禍論の系譜に位置づける飯倉の見解を退けた。筆者は、バクーニンは黄禍論者ではないという結論自体には首肯する。しかし、同論文には疑問を抱かせる箇所が含まれているのも事実である。本稿と関わる例を挙げれば、島田はバクーニンの世界観を「ヨーロッパ文明至上主義」⁽²²⁾と評している。しかし、後述するように、筆者は、バクーニンにはヨーロッパ文明に対する明確な批判的視角があったと考えている。

欧米の文献で最初に言及しなければならないのは、学術論文ならぬ政治論文ではあるものの、やはり前述の匿名子イヴァノヴィッチの論文であろう。日露戦争の最中である1904年

18 『日本国語大辞典』[第二版] 第五巻、小学館、2001年、208頁。

19 リチャード・サルトマンは、E. H. カー、J. ジョル、M. ノマド、G. ウッドコック、P. アヴリッチ、I. パーリン、G. リヒトハイム、M. メイリア、A. カミュら、20世紀後半以降にバクーニンについて論じたことのある主な欧米研究者や思想家の大部分を「パラドクス学派」と呼んでいる。Richard B. Saltman, *The Social and Political Thought of Michael Bakunin* (Westport: Greenwood Press, 1983), p. 7.

20 筆者は、ソ連時代とソ連崩壊後のバクーニン研究について論じたことがある。拙稿「ソ連史学におけるM. A. バクーニンの受容」『ロシア史研究』第73号、2003年、55-67頁。ソ連におけるバクーニンおよびバクーニン主義をめぐる議論については、1970年代までではあるが、次の論文で詳しく論じられている。Михайлов М.И. Споры о бакунизме: историография и политика // История социалистических учений. Вопросы историографии. Сборник статей. М., 1977. С. 87-123.

21 島田「バクーニンのアジア脅威論」312頁。

22 島田「バクーニンのアジア脅威論」300頁。

8月に発表されたこの論文は、ロシアに批判的な立場から書かれている。イヴァノヴィッチは「今のところ、黄禍などない。しかし、ロシアが期せずして全力を尽くして黄禍を作り出そうとしている」⁽²³⁾と述べているが、これは、ロシアが日露戦争をあたかも非キリスト教徒に対する宗教戦争のごとく戦っているため、却って黄禍が問題化しようとしているという意味である。また彼は「ロシアが日本を打ち破り、ヨーロッパに押し寄せるモンゴル人種⁽²⁴⁾の大群を蹴散らかす力を持っているとしたら、西欧人が置かれている状況とは、なんたる悪夢であろうか！」⁽²⁵⁾と述べて、ヨーロッパが警戒すべきはアジアではなくロシアであることを訴えた。そして「バクーニンの予見を妥当とみなすならば、我々哀れなヨーロッパ人にかすかな希望の光が見えてくる」⁽²⁶⁾と述べて、近い将来、日本がロシアを極東から駆逐する、というバクーニンの「予言」をイヴァノヴィッチは歓迎している。要するに彼は、「ロシア禍」の脅威からのヨーロッパの解放という楽観的シナリオとしてバクーニンの「予言」を紹介したのである。ただし、この論文の後に出版されたほぼ同時代の主な黄禍文献⁽²⁷⁾にはバクーニンに関する記述が見られない。つまり、イヴァノヴィッチの見解が直ちに人口に膾炙したというわけではない。

本格的な欧米の学術文献では、リチャード・トンプソンが「バクーニンが黄禍という言葉を実際に使ったことを示すものは何もない」としながらも、イヴァノヴィッチ論文に依拠し、黄禍論を表明した最初の人物としてバクーニンを挙げている⁽²⁸⁾。また、地政学者ミラン・ハウナーもロシアの対アジア観を論じた著書⁽²⁹⁾において、バクーニンの「黄禍」論に言及している。彼も『マツィーニ政治神学』をとりあげ、「バクーニンの世界紛争に関する未

23 Ivanovich, “Russo-Japanese War,” p. 164.

24 ここでの「モンゴル人種」とは、中国人、日本人、朝鮮人等、東アジアに居住するアジア人の総称と考えるべきである。18世紀以降、「人種 Race」という概念がヨーロッパに広がり、人間の「人種」による区分が一般化した。その典型は、ドイツの生物学者ヨハン・ブルーメンバッハによる「コーカサス人種」「モンゴル人種」「アメリカ人種」「マレー人種」「エチオピア人種」という「分類」である。このように、東アジアは一般的にヨーロッパおよびその周辺に隣接したアジアとは区別されるようになった。その場合での「東アジア」という概念は、進歩を生みださない「非歴史性」を象徴し、アジアの植民地化を正当化する言説とも結びついていた（植村『アジアは〈アジア的〉か』71-82頁；ジョージ・M・フレドリクソン（李孝徳訳）『人種主義の歴史』みすず書房、2009年、55頁参照）。ただし、18世紀末ごろ、東アジア人は様々な「人種」の中間体あるいは混合体と見なされてきた経緯があっただけでなく、日本人や中国人といった個々の東アジア人についても、その「分類」をめぐって議論されてきたのであり（cf. Michael Keevak, *Becoming Yellow: A Short Story of Racial Thinking* (Princeton: Princeton University Press, 2011), pp. 57-65)、「東アジア＝モンゴル人種」という単純な図式がただちに定着したわけではない。

25 Ivanovich, “Russo-Japanese War,” p. 170.

26 Ivanovich, “Russo-Japanese War,” p. 175.

27 William Kemuel Roberts, *The Mongolian Problem in America: A Discussion of The Possibilities of the Yellow Peril, with Notes upon American Diplomacy in Its Relation to The Boycott* (San Francisco: Organized Labor Print, 1906); Greenberry G. Rupert, *The Yellow Peril, or The Orient vs. The Occident as Viewed by Modern Statesmen and Ancient Prophets* (Choctaw: Union Publishing, 1911).

28 Richard A. Thompson, *The Yellow Peril 1890-1924* (New York: ARNO PRESS, 1978), pp. 3-4.

29 Milan Hauner, *What Is Asia to Us? Russia's Asian Heartland Yesterday and Today* (Boston: Unwin Hyman, 1990).

来像は、基本的に人種的なものであって、それによれば、世界が約3億5千万の白人グループと8億5千万のアジア人連合に分かれ、前者が後者による破壊の脅威にさらされているというのが、彼のアジアに対して抱いたイメージであった⁽³⁰⁾と述べている。また、バクーニンが、中国からの人口の脅威によって、ロシアのアムール川周辺とシベリア統治は50年程度しかもたない、と予言していたとも指摘している⁽³¹⁾。しかし、後述するように、『マッツィーニ政治神学』では、どちらかと言えば中国よりも日本がロシアを脅かす存在として捉えられていたのであり、ハウナーがどの程度真剣にこの著作に取り組んだのか、少々疑問である。中国と日本の違いへの着目が反映した描写は、彼のシベリア、極東、日本等での経験⁽³²⁾にもとづく彼の文明観、アジア観が浮き彫りになる部分であり、『マッツィーニ政治神学』の最重要点の一つである。その意味で、ハウナーの見落としは致命的である。ちなみに、比較的「中国の脅威」に比重が置かれたのは、バクーニン最晩年の主著『国家制度とアナーキー』（1873）の方である⁽³³⁾。その他、スタンフォード・ライマンも先述のトンプソンに依拠しながら、バクーニンを黄禍論者と見なしている⁽³⁴⁾。

韓国の黄禍論研究者イ・チェムンは、ロシア帝国のアジア進出に関する論文⁽³⁵⁾で、バクーニンの「黄禍」論について言及している。イはロシア思想史の一般的な分類に反し、バクーニンを内陸アジアと東アジアの救世主としての「ロシアの使命」を見出す東方主義⁽³⁶⁾の系譜に位置づける。そして「黄禍」はこの東方主義に典型的な概念であるとしたうえで、バクーニンを黄禍論者と位置づける⁽³⁷⁾。しかし、筆者（山本）はバクーニンを東方主義と関連付けること自体に懐疑的である。というのは、少なくとも『マッツィーニ政治神学』を執筆した時期のバクーニンは、既にアナーキズムという立場を確立しており、「ロシアの使命」な

30 Hauner, *What Is Asia to Us?* pp. 50–51.

31 Hauner, *What Is Asia to Us?* p. 51.

32 1849年5月、ドレスデンでの蜂起に参加していたバクーニンは、逮捕された後、サクソンとオーストリアの刑務所、ロシアのペトロパヴロフスク要塞アレクセイエフ半月堡、シュリッセルブルク監獄を経て、1857年2月から1861年6月までシベリアに流刑されていた（*Пирумова Н.М. Бакунин в Сибири // Вопросы истории. 1986. № 9. С. 103*）。しかし1861年6月、脱走を決行し、イルクーツク、ニコラエフスク、サハリン、函館を経て、同年9月17日横浜港に到着し、17日間滞在した。その後バクーニンは、サンフランシスコに渡ったが、南北戦争を避けて、海路でパナマ地峡を経由し、ニューヨーク、そしてロンドンに到着した（Mark Leier, *Bakunin: The Creative Passion* (New York: St. Martin's Press, 2006), pp. 157–160)。

33 *Бакунин М.А. Государственность и анархия // Бакунин М.А. Философия, социология, политика. М., 1989. С. 397–399* [ミハイル・バクーニン（左近毅訳）『国家制度とアナーキー』白水社、1999年、145–147頁]。

34 Stanford M. Lyman, *Roads to Dystopia: Sociological Essays on the Postmodern Condition* (Fayetteville: University of Arkansas Press, 2001), p. 70.

35 이채문 「帝政 러시아의 아시아 진출에 대한 思想的背景」『慶北大學校社會科學大學 社會科學』第13輯、2001年。

36 イは、東方主義の系譜に属する代表的思想家として、バクーニンのほかに、フォードル・マルテンス、ニコライ・フォードロフ、セルゲイ・ソロヴィヨフ、ウラジーミル・ソロヴィヨフ、エスペル・ウフトムスキー、アレクセイ・クロパトキン、セルゲイ・ウィッチェラを挙げている。이 「帝政 러시아의 아시아 진출」 71–79 쪽。

37 이 「帝政 러시아의 아시아 진출」 73 쪽。

どという観念とは無縁だったからである⁽³⁸⁾。またイの見解は、しかるべき一次文献ではなく、前述のハウナーの著書に全面的に依拠している。つまり、ハウナーに対する批判はそのままイにもあてはまる。

以上のように、バクーニン研究、あるいはロシア研究の側からバクーニンにおける「黄禍」を本格的に論じた研究はないに等しい。本稿は、バクーニン研究から見たいわゆる彼の「黄禍」論に関する考察である。ここで明らかにしなければならない問題は、次の3つである。まず、バクーニンがなぜマツツィーニを批判しながらアジアの脅威を説き、後に黄禍論の源流と見なされるような言説を展開しなければならなかったのか、という問題である。次いで、バクーニンがアジアの脅威を主張した真意とはどんなものであったか、という問題、最後に、一般的に帝国主義正当化のイデオロギーと見なされている黄禍論とバクーニンのアジアに関する言説はどのような関係にあるか、という問題である。

なお本稿では、帝国主義的植民地支配と人種主義的序列のイデオロギーとしての黄禍論と、バクーニンのアジアに関する言説を区別するため、「バクーニンの黄禍論」と見なされている言説を「黄禍」論と表記している。というのは、「バクーニンの黄禍論」という一般的に流布している見解を批判的に検討するという本稿の性格上、両者が混同されてはならないからである。

1. マツツィーニ批判の背景

ここではバクーニンの「黄禍」論を検討するための前提として、その契機となった彼のマツツィーニ批判について論じる。1860年代半ばから70年頃にかけて彼は、数々の主要著作と秘密結社向けの綱領を書きあげ、革命思想家としての円熟期を迎えていた。そしてそのうち1864年から67年は、イタリアに居住していた。つまり、円熟期の約半分に相当する期間が彼のイタリア時代と重なっている。また1869年、彼は初めて「アナーキスト」という立場を公に宣言したが、それも『自由と正義』というイタリア社会主義者の新聞紙上でのことであった⁽³⁹⁾。要するに、バクーニンおよびアナーキズム運動にとってイタリアは、きわめて重要な意味を持っている。

また思想家としてのみならず、革命家としても最初に重要拠点を築いたのも、この時期のイタリアにおいてである。1865年フィレンツェからナポリに移り住んだバクーニンは、同年夏、マツツィーニ派の新聞『イタリアの人民』の編集部を訪れた。彼の周辺には、同編集

38 1840年代のバクーニンに限れば、「ロシアの使命」という観念はきわめて重要である。当時の彼は、民主主義的かつ国際主義的な「ナショナリスト」として、遅れてきたヨーロッパ人であるロシア人を始めとするスラヴ人が、ヨーロッパの自由と民主主義と文明を守る先兵とならなければならないという「ロシアの使命」を掲げ、スラヴ諸民族の革命のために奮闘していた(Addis X. Mason, "Mikhail Bakunin, Vissarion Belinskii, and the Problem of Russian National Identity, 1836-1849" (Ph. D. Thesis, Stanford University, 2007), pp. 215-240)。言うまでもなく、ここでいう「ロシアの使命」と東方主義との間には何の関係もない。

39 戸田三三冬「マラテスタ研究をめぐる史料状況：素描(1871-1891)」『文教大学国際学部紀要』第15巻1号、2004年、11頁参照。

部に出入りしていた南部民主派の人々が集まり、1869年に創設されたインターナショナル・ナポリ・セクションの土台となる最初のバクーニン・グループが形成されていた⁽⁴⁰⁾。バクーニン自身は1867年にイタリアを後にしたが、このグループにはエルリコ・マラテスタ、カルロ・カフィエロ、カルメロ・パッラディーノら後の著名革命家が集まっており、イタリア・アナキズム運動の中心的役割を果たしていくことになる。彼らの多くはもともとマッツィーニとガリバルディを支持していた共和主義者であったが、保守化が目立ちつつあったこのイタリア統一の二大英雄に不満を抱くようになっていた。そのような中、イタリアの若い革命家や知識人を鼓舞する社会主義的指導者として台頭してきたのがバクーニンであった⁽⁴¹⁾。

マッツィーニは君主制の反動に反対する一方、フランス革命を批判し、さらにはマルクス主義を始めとする社会主義にも反対した共和主義的革命家である⁽⁴²⁾。しかし、1860年代後半以降、共和主義運動の活動家のあいだでも信用を失いつつあった彼は1871年7月、『ローマの人民』紙にインターナショナルを攻撃する記事を掲載した。彼は、インターナショナル創設時に規約作成においてマルクスに敗れたため、創立後間もなくインターナショナルを去った⁽⁴³⁾。その後、ヨーロッパで勢力を拡大する社会主義運動に不安を覚え、インターナショナルの影響下にあったパリ・コミューンに関しても否定的であった。マッツィーニによれば、コミューンは中央集権国家を地方分権に移行させ、民族統一の解体を招く、すなわち祖国と民族を否定する運動であった。また、彼に言わせれば、社会主義思想自体が神と財産の否定に他ならなかった。彼はこのような動向がイタリアに及ぶことを憂慮し、パリ・コミューンとインターナショナルを攻撃したのであった⁽⁴⁴⁾。

これに対し、インターナショナルの支持者のあいだでは反マッツィーニ感情が強まった。バクーニンはエンゲルスとほぼ時を同じくして反マッツィーニ・キャンペーンを開始した⁽⁴⁵⁾。1871年8月、イタリアの『赤い新聞』紙とフランスの『自由』紙に『マッツィーニ政治神学』の序章的論文である「マッツィーニに対する一インターナショナルリストの返答」を発表し、コミューンが潰えようとしている最中にプロレタリアートに背を向けたマッツィーニを糾弾したのである。

1871年3月、第二帝政の崩壊後にボルドーに移った臨時政府にしたがわなかった民衆が国民衛兵中央委員会を組織し、「パリ・コミューン」成立を宣言した。しかし、同年5月、ティエールが指揮した政府軍によって、1794～95年のロベスピエールの恐怖政治時代を上回る

40 戸田「マラテスタ研究」11頁。

41 George Woodcock, *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements* [First Published in 1962] (Peterborough: Broadview Press Ltd., 2004), p. 279.

42 Stefano Recchia and Nadia Urbinati, “Giuseppe Mazzini’s International Political Thought,” *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini’s Writings on Democracy, Nation Building, and International Relations*, Edited and with An Introduction by Stefano Recchia and Nadia Urbinati; Translation by Stefano Recchia (Princeton: Princeton University Press, 2009), p. 6.

43 渡辺孝次『時計職人とマルクス：第一インターナショナルにおける連合主義と集権主義』同文館、1994年、263頁。

44 Nunzio Pernicone, *Italian Anarchism, 1864–1892* (Oakland: AK Press, 1993), pp. 36–37.

45 渡辺『時計職人とマルクス』264頁。

約2,000人の参加者と支持者が虐殺され、7,500人以上が禁固あるいは流刑となった⁽⁴⁶⁾。バクーニンはマッツィーニの冷淡な態度を「犯罪」⁽⁴⁷⁾と述べて断罪した。そしてこの論文を発展させ、同年秋に『マッツィーニ政治神学』を発表した⁽⁴⁸⁾。バクーニンとマッツィーニの対立は、インターナショナル派とマッツィーニ派の対立を反映したものであったが、イタリアのインターナショナル派たちがアナキズムに傾倒し、イタリアがバクーニン派の拠点となる契機となった出来事でもあった⁽⁴⁹⁾。

バクーニンがマッツィーニに対する批判を公表するに至った直接の契機は、後者によるパリ・コムニオン非難であった。しかし、両者が根本的に異なる世界観の持ち主であったことも、バクーニンのマッツィーニ批判の背景として看過することはできない。ともに王政・君主制に反対した、19世紀ヨーロッパを代表するデモクラットであり、後述するように、両者の政治綱領には共通点もあったが、両者が依拠する哲学、国家観、宗教観、社会観は対照的であった。

イタリア統一の直前に出版された代表的著作『人間の義務について』(1860)において、マッツィーニは無神論的社會主義を戒め、個人の自由や権利に先立つ義務、すなわち、人類、祖国、家族、自分に対する「義務」を説いた。これらの義務を果たしていくことが進歩であり、それを通じて人間は自由になり、結社を通じて社会的結束を形成するという議論を展開した。

マッツィーニの思想の最も基本的な概念である義務は、神に由来する。「《神》は存在します。わたしたちには、その存在を証明する必要も欲求もありません」⁽⁵⁰⁾と述べているように、彼にとって神は、疑う余地のない自明な存在である。ただし、彼の神は、キリスト教的な意味での神とは異なる。マッツィーニは、「個人的」で「社会的なもの」を無視しているとして、キリスト教に批判的であった⁽⁵¹⁾。彼の神概念に関しては、様々な見解があり、研究者の間でも統一的な見解はない⁽⁵²⁾。ここではこの神から人間の義務や使命が演繹されるという点に鑑み、彼の神を「人間と社会の一切の規範を統括する総合的原理」と考えることにする。この神が定めた掟＝法が、人間の義務を定義しているということである⁽⁵³⁾。またマッツィーニは、神は「人類にとって唯一の立法者」であり、神の法は人間が「従わなければならない唯一の法」⁽⁵⁴⁾であり、それには「最も重要な徳の根本」、「行動と義務の規範、責任の尺度」⁽⁵⁵⁾があるという。つまり、この神の法に基づく共通の原理・信条なくして人間の社会的結束は

46 Benedict Anderson, *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination* (London: Verso, 2005), p. 67.

47 Бакунин М.А. Ответ одного интернационалиста Мадзини // Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987. С. 528.

48 Woodcock, *Anarchism*, pp. 279–280.

49 Woodcock, *Anarchism*, p. 280.

50 マッツィーニ『人間の義務について』38頁。

51 藤澤『マッツィーニの思想と行動』94頁参照。

52 「マッツィーニの神」に関する議論の詳細については、藤澤『マッツィーニの思想と行動』410–412頁を参照されたい。

53 藤澤『マッツィーニの思想と行動』38頁。

54 藤澤『マッツィーニの思想と行動』55頁。

55 藤澤『マッツィーニの思想と行動』56頁。

不可能である。当然、それなしでは、ある民族は国民国家を建設することもできない⁽⁵⁶⁾。

マッツィーニの「神の法」の基づく「義務」の観念は、イタリア国民国家建設を目指す彼の政治綱領においても一貫している。マッツィーニはイタリア統一運動の中心的革命家であったが、ハンス・コーンが述べているように、国民国家自体を目的と見なすことはなかった。マッツィーニにとってそれはより高次の目的に達するための手段にすぎなかった。だから例えば、国民主権などという観念は彼には無縁である。主権はすべて、国民ではなく、より高次の道徳律、人類愛、神に属しているというのである⁽⁵⁷⁾。それゆえに、各人の公共性や愛国心は、自分たちの地域社会と祖国に対する愛着や敬意にとどまらず、人類愛、神への愛に通ずることになる。また、国民が国家と社会に対して果たすべき義務は、神の法が求めていることであり、それを果たすことは、当然ながら、人類、神に対する義務を果たすということでもある。さらに、マッツィーニに言わせれば、個人的な仕事や活動も、神を頂点とする世界との一体感なしには存立しえないものである。例えば、『音楽の哲学』(1836)という著作において、彼は次のように述べている。

若き音楽家たちにわが国民の歴史、国民歌、詩の秘密、自然の神秘を学ばせ、彼らの心を高揚させよ。
(…) 音楽は全宇宙の芳香である。そしてその芳香をつかむ音楽家は、地球と天国を超えて流れるハーモニーを愛し、敬虔に学ぶことで、徹底的に宇宙の思想と自分自身とを一体化しなければならない。⁽⁵⁸⁾

これは音楽家について論じたものであるが、他所で「わたしたちは、人類全体が一つの家族になるよう、そのメンバー一人ひとりが他の者たちに役に立つ道徳的な法を体現するように努力しなければなりません」⁽⁵⁹⁾と述べているように、マッツィーニが他の職業人にも同様の意識を求めていることはいうまでもない。

つまるところ、マッツィーニが人々に求めているのは、神の法に定められた義務を認識し、愛国者、ナショナリストであると同時に、国、民族を超越したコスモポリタンであることなのである。彼はコスモポリタニズムに批判的であったとの評もある。しかし、彼の批判はコスモポリタンがしばしば個々人の権利と自由を重んじる一方で、他方で祖国や民族に侮蔑的である点に向けられていた。つまり、人類的友愛を目指すコスモポリタニズムの理念そのものに反対したわけではない。要するに、マッツィーニは人類的友愛を目標とする一方で、祖国をも希求する立場をとったということである⁽⁶⁰⁾。

だからこそ、彼は統一イタリアに満足することなく、同胞愛に基づくヨーロッパ全体の民主的統合を願ったのである。彼はイタリア人に他のヨーロッパ諸民族の独立支援を期待した

56 藤澤『マッツィーニの思想と行動』43-44頁参照。

57 Kohn, *Prophets and Peoples*, p. 88.

58 Giuseppe Mazzini, *Philosophy of Music: Envisioning A Social Opera / English Translation by E. A. Venturi (1867); Edited and Annotated by Franco Sciannameo (Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2004)*, p. 63.

59 マッツィーニ『人間の義務について』122頁。

60 藤澤『マッツィーニの思想と行動』164-167頁参照。

が、特にスラヴ諸民族への支援を期待した。マッツィーニはこれら民族がロシア・ツァーリズムに庇護を求めることを恐れたのである⁽⁶¹⁾。ツァーリズムをヨーロッパに対する脅威と見なしていた彼は、ツァーリズムに対抗するスラヴ諸民族の国家連合がヨーロッパの恒久的かつ平和的統合にとって必要不可欠であると考えていた。ドイツとロシアの衝突を防ぐという観点から、イタリアと連帯することで、スラヴ国家連合はヨーロッパの力関係のなかで十分に重要な役割を果たすことができると考えたからである⁽⁶²⁾。

しかし、注目すべきことに、マッツィーニの民主的統一ヨーロッパ構想は、ヨーロッパだけにとどまらない。前述のように、彼はアジアにも目を向ける。当時既に欧米諸大国はアジア各地に進出し、植民地の拡大に努めていたが、彼はこの動向を「神の命ずる義務」と理解していた。彼によれば、それは統一ヨーロッパをヨーロッパ外にまで拡張し、世界を文明によって統一する事業の一環なのである。だから彼は、他国と同様に「帝国主義」的外交を統一イタリアの運命と位置づける。例えば 1871 年、彼は次のように主張した。

スエズとアレクサンドリアに対するイタリアの影響力の体系的論証を通じて、またどこよりも早くチュニスに植民地化遠征隊を派遣する機会をつかむことによって、アジアに通じる全ルートを開くことに同時に、時代が命ずる文明の使命を実行しなければならない[強調引用者]。⁽⁶³⁾

マーチン・ワイトによれば、マッツィーニ自身はその世界文明化構想において、「イデオロギーとしての帝国主義」を拒絶したという⁽⁶⁴⁾。しかし、イタリアのアフリカにおける帝国主義膨張の過程で、マッツィーニのいう「人民の使命」が引き合いに出され、「イタリア人民の文明使節」が語られたのも事実である。彼の説く「使命」論が、植民地支配を「福祉と文明の道具」と称してエリトリア、リビア、エチオピアなどに膨張していったイタリアの帝国主義外交を正当化あるいは美化する役割を担ったことは否定できない⁽⁶⁵⁾。

他方バクーニンは、国家が主導する「文明化」という構想に幻想を抱く思想家ではなかった⁽⁶⁶⁾。この点はバクーニンがマッツィーニを批判する際に「アジアの脅威」について論じ

61 Kohn, *Prophets and People*, pp. 90–91.

62 Kohn, *Prophets and People*, p. 168.

63 Giuseppe Mazzini, “International Policy,” Translated by E. A. Venturi, *The Forinthly Review* (April 1877), p. 579.

64 Martin Wight, *Four Seminal Thinkers in International Theory: Machiavelli, Grotius, Kant and Mazzini*, Edited by Gabriele Wight and Brian Porter (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 100.

65 永原陽子『『韓国併合』と同時代の世界、そして現代：アフリカからの視点』国立歴史民族博物館編『『韓国併合』100年を問う（2010年国際シンポジウム）』岩波書店、2011年、254頁参照。

66 バクーニンは、ロシアによる「ヒヴア進軍」について論じた部分で、次のように述べている。「砂漠の荒地を征服して、いったい我が国家にはどんな利益があるのか？ある人々は、おそらく、我が国の政府がかかる進軍を企てたのは、西欧文明を東へ持ち込むという、ロシアの偉大な使命を果たすためだ、と答えようとするかもしれない。だがこんな説明はアカデミズムの、あるいは格式ばった講演や、いつも高尚な戯言を並べ立て、いつも現実に有ること為すこととはおよそ正反対の事柄をおしゃべりしている空論的な著作物、パンフレット、雑誌にはおあつらえ向きかもしれないが、我々はこんなものでは満足できない。自らの計画と行動にあたって、文明を普及する

たことと関連して、きわめて重要である。というのは、後述するように、バクーニンのいわゆる「黄禍」論における主張は、ヨーロッパ各国が文明の美名のもとにアジアに歩を進めようとも、日本や中国は既に手強くなっており、これらをヨーロッパ文明と結合し、統一世界を実現するなど不可能だということだったからである。つまり、彼は、マッツィーニに典型的な、ヨーロッパ文明を普遍と見なし、その拡大を神意と見なす思想の無効性を宣言したのである。

主にマッツィーニ自身の言説を通して、彼の思想を検証してきたが、バクーニンはマッツィーニの世界観を次のように要約している。

マッツィーニの論法は、あらゆる神学者と同じである。彼は言う、創造主たる神がいなければ、見事な法則をもつ世界は存在しえなかった、と。(…)そこでは生には何の目的もなく、何もかもが物質的、野蛮、偶発的であろう、と。神がいなければ、物理的世界には調和もなく、人間社会にも道徳的法則はない。道徳的法則がなければ、義務もなく、権利もなく、自発的犠牲もなく、愛もなく、人類もなく、祖国もなく、ローマもなく、イタリアもない。なぜなら、イタリアが国として存在するとすれば、それはひとえにイタリアが世界的使命を果たさなければならぬゆえであり、その使命をイタリアに委ねるのは神ばかりだからだ。⁽⁶⁷⁾

「神の法が命じる義務」という観念に基づいて、神を頂点として人類、祖国、家族、個人を体系的に結合するマッツィーニの「政治神学」が、バクーニンの相容れないことは明白である。というのは、彼の世界観は、『神という幻影、現実界および人間に関する哲学的考察』(1870)において典型的に表現されたように、徹底的に唯物論的であったからである。なかでも、「人間は、生の基本的法則を定める当の必然性に不断に駆られながら、自分の人間的世界、歴史的世界を創造し、少しずつ外部世界および固有の動物性のうちに自分の自由と人間の尊厳を獲得していく。彼は科学と労働によってそれらを獲得している」⁽⁶⁸⁾という部分は、世界およびそれに付随する諸観念の創造者を人間とした点で、バクーニンのマッツィーニの対極にいることを例証するものである。そしてバクーニンは、マッツィーニの「政治神学」に反対する7つの「反政治神学」的テーゼともいべき自身の見解を呈示した。

- 1 神＝創造主が存在しているとすれば、世界は存在しえないだろう。
- 2 神が自然界の立法者であるならば、(…)我々が自然法則と呼ぶものは、物理的法則も、社会的法則も含めて存在しえない。専制的な立法者によって上から下へ統治されている政治的国家も同じである。そのとき世界は耐えがたいカオスの様相を呈するであろう。

というロシアの使命を自覚している、そんなペテルブルク政府をご想像願いたい！わが支配者たちの性質や本性を多少なりとも知っている人間には、こんなことを考えるだけで、腹を抱えて笑いだしたくなるだろう」。Бакунин. Государственность и анархия. С. 395 [バクーニン『国家制度とアナキー』143頁]。

67 Бакунин. Ответ одного интернационалиста Мадзини. С. 527.

68 Бакунин М.А. Философские рассуждения о божественном призракe, о действительном мире и о человеке // Бакунин. Избранные философские сочинения и письма. С. 378.

つまり、世界は存在しえない。

- 3 道徳的法則は、われわれ唯物論者や無神論者は、マッツィーニ派もネオ・マッツィーニ派も含めたいかなる観念論者よりも、道徳的な法則の存在を現実的なものと想定するが、道徳的法則が真に道徳的法則として、世のあらゆる観念論者の陰謀を凌駕し得るのは、ひとえにそれが神ではなく、動物界に基礎をもつ人間社会の本質に発しているからであるにすぎない。
- 4 神の観念は、道徳的法則の確立に必要ないどころか、混乱をもたらし、その真意を歪めてしまう。
- 5 神は、今も昔も、原始的な獣性からようやく解放されたばかりの頃の人間の幻想に負っている。超自然界あるいは天上界への信仰は、人間の知性の過去の発展段階における、歴史的に必然的な迷妄にすぎない。
- 6 神は、天上の玉座に就くと、人類の災厄となり、人民大衆を苦しめ、搾取するすべての圧政者といかさま師の協力者となった。
- 7 神の幻影の消滅は、人類の勝利に不可欠であり、プロレタリアート解放の必然的な帰結となろう [強調—原文]。⁽⁶⁹⁾

このように対極的な世界観の持ち主同士だったとはいえ、バクーニンとマッツィーニが全く異質な理論家、革命家であったというわけではない。例えば、この両人は等しく、ハプスブルク、オスマン、ロシアの三帝国の解体を革命の目標に掲げていた⁽⁷⁰⁾。その観点から、両者ともに「スラヴ民族連帯」という理念に共感したのである。また、マッツィーニは1850年、「我々は単にヨーロッパをつくらうとしているのではない。我々の終着点はヨーロッパ合衆国をつくることだ」⁽⁷¹⁾と述べ、帝国から解放された諸民族からなる「ヨーロッパ統合」という理念を提示した。それに共鳴する理念は、バクーニンにおいても見出される。1848年、彼は「革命運動は、ヨーロッパ、ロシアをも含む全ヨーロッパが民主主義共和国連合になるまで終ることはない」⁽⁷²⁾と述べているが、この理念は最晩年まで、彼の中心的思想であり続けた。つまり、バクーニンとマッツィーニは、政治綱領においては互いに共鳴する部分をもっていたということである。その上、彼らの関係は、1862年の出会い以来、しばらくの間はかなり親密なものであり、特にバクーニンはマッツィーニに敬意と感謝の念を抱いていた。例えばバクーニンは、次のように述べている。

69 Бакунин. Ответ одного интернационалиста Мадзини. С. 527–528.

70 Giuseppe Mazzini, “Slavonian Letters,” *The Fortnightly Review*, p. 566; Бакунин М.А. Воззвание к славянам русского патриота Михаила Бакунина, члена славянского съезда в Праге // Бакунин М.А. Избранные труды. М., 2010. С. 112–122.

71 Giuseppe Mazzini, “From a Revolutionary Alliance to the United States of Europe,” *A Cosmopolitanism of Nations*, p. 135.

72 Бакунин М.А. Мировое значение февральской революции // Бакунин М.А. Собрание сочинений и писем. В 4 т. Т. 3. М., 1934–35. С. 296.

ヨーロッパ中で尊敬されている人物がいるとすれば、それは40年間活動し続け、人生のすべてを偉大な大義に捧げたという真に尊敬に値する貢献をなした人物、すなわちマッツィーニだけである。彼が今世紀で最も高貴で純粋な人格の持ち主の一人であることについては、議論の余地がないほどである。⁽⁷³⁾

私はマッツィーニと知り合い、1862年にはロンドンでかなり頻繁に面会するという幸運にも恵まれた。(…)シベリアを脱出して、ある町に到着した私を、彼が紳士的に歓迎してくれたことは、決して忘れられるものではない。マッツィーニに一生感謝すべき恩義があるのは間違いない。彼は私の名前しか知らなかった頃から、ドイツ人移住者、ユダヤ人による卑劣な中傷に対して、私を擁護してくれたのだから。⁽⁷⁴⁾

しかし、既に述べたように、パリ・コミューンに対するマッツィーニの態度は、バクーニンにとって許し難いものであった。こうして、「マッツィーニに対する一インターナショナルリストの返答」、そして問題の『マッツィーニ政治神学』の執筆に着手したのである。

2. マッツィーニ批判と「人類解放」の理念

前述のように、バクーニンの「黄禍」論は従来の研究で言われているような唐突なものでも飛躍でもない。マッツィーニがアジア問題に触れていたため、バクーニンもマッツィーニ批判に際して、アジアについて必然的に言及しなければならなかったのである。ここでは問題の『マッツィーニ政治神学』を検証し、そのことを論証する。

同書において、バクーニンは章あるいは節の区分を行っていない。筆者の理解と判断によれば、同書はその内容にしたがって、次のように区分できる。

- (1) マッツィーニおよび観念論に対する批判 (pp. 21–49)
- (2) 人間と社会 (pp. 49–55)
- (3) 人類の動物に対する優位性の根拠：連帯の原理 (pp. 55–64)
- (4) ヨーロッパにおける文明と自由の危機 (pp. 65–67)
- (5) アジアの文明化と人類の解放 (pp. 67–77)

各部分の内容の検証に先立ち、このパンフレット全体の主旨について述べておく。これは生物学上のヒト、各人の内面的人格や道徳性、社会の構成員としての個人、人類等、およそすべての意味における「人間」の解放に関する書である。バクーニンはしばしば *humanité* (人類、人間性) という言葉を使っているので、ここでは特に「人類解放の書」と位置づけておく。バクーニンはその阻害要因、特に人間の内面に潜んでいる阻害要因とその克服について考察している。この阻害要因とは、人間を現実から疎外する様々な観念、生物である限り逃

73 *Бакунин. Ответ одного интернационалиста Мадзини. С. 521.*

74 *Bakounine, "La théologie politique de Mazzini," p. 37.*

れられない動物性、さらにそれらから派生する野蛮性、暴力性である。これらの克服は、「巨大な政治的および社会的変革には、個人および社会の意識を支配している哲学思想や宗教思想において、必ず同じ方向の変革運動が伴う」⁽⁷⁵⁾ とするバクーニンにとって、政治・社会的、あるいは経済的解放以上に重要な問題なのである。

(1) マッツイーニおよび観念論に対する批判

パリ・コミュンは崩壊し、インターナショナルのイタリア支部も解散を余儀なくされた。マッツイーニはパリ・コミュンを批判したが、同時にイタリア政府を支持することもできなかった。1870年、フランス軍がセダンで敗北した後、ローマで教皇領の警備にあたっていたフランス駐屯軍が撤退するなどの混乱のなか、イタリア政府は反動色を強めていたからである⁽⁷⁶⁾。この時期のマッツイーニを評して、バクーニンは「マッツイーニほど狼狽している者はいない」⁽⁷⁷⁾と述べている。そして、なぜマッツイーニがインターナショナルを支持することができないのかという問題について論じている。結論的には、マッツイーニが神学者といっているほど、徹底した観念論者だから、ということに尽きる。例えば、バクーニンは次のように述べている。

マッツイーニおよびインターナショナルの迫害者・誹謗者の大きな間違いは、共和主義連合がマッツイーニの頭から生じたように、インターナショナルを秘密結社か人工的組織と想像していることだ。(…) 観念論者として彼は、現実の世界の自発的發展と、真の力、事物の論理と道理と呼ばれるものを否定するしかない。彼は神を信じると同時に、観念だけでなく物質的世界の運動も、さらには宗教、政治、社会、知、道徳における人類の進化も、神から生じると信じるしかなくなっているのである。⁽⁷⁸⁾

しかし、インターナショナルは働く大衆の自発的なイニシアティヴから湧き出ているものであり、マッツイーニ主義者の教育によって訓練されていないし、歪められても操られてもいない。マッツイーニがインターナショナルを拒絶し、けなすのは当然だ。⁽⁷⁹⁾

バクーニンに言わせれば、観念論とは、現実的な本質ではない、思い描かれた理念の現われへの愛であり、「歴史的な心の病」である⁽⁸⁰⁾。だからマッツイーニがいくら「人類愛」や「祖国愛」を語ろうとも、それが観念的なものでしかない限り、結局のところ、それは歪んだ愛でしかない、というのがバクーニンの見解である。例えば彼は、次のようにマッツイーニを批判している。

75 Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антирелигиозизм // Бакунин. Философия, социология, политика. С. 43.

76 Anderson, *Under Three Flags*, p. 68.

77 Bakounine, "La théologie politique de Mazzini," p. 21.

78 Bakounine, "La théologie politique de Mazzini," p. 28.

79 Bakounine, "La théologie politique de Mazzini," p. 29.

80 Bakounine, "La théologie politique de Mazzini," p. 33.

マッツィーニは血の通った人として人間を愛し、それ以上に情熱的に今もイタリアを愛している。しかし、この愛は麻痺しているか、歪んでいる。少なくとも、無意識のうちに彼の究極のエゴイズムを隠蔽する想像上の神の形をした自己自身を崇拜する、絶対にまで肥大した私という理想の聖なる幻影が、さらには排他と嫉妬が作用しているからだ。またこの神に仕える彼は、すべてを自分、そして祖国に捧げなければならない。彼は神を愛しており、世界ではそれ以外のものを愛することができない。彼は世界を憎まなければならない。(…) 神以外の何かを愛したいと思ったら、それは単に神の栄光のためであり、世界を聖なる天国への踏み台に換えるためでなければならない [強調—原文]。(81)

この批判の核心は、マッツィーニの唱える「人類愛」や「祖国愛」にはらむ根源的な欺瞞性の抉出という点に尽きる。これによれば、いかに観念論者が「人類」や「祖国」の名の下に大層な理念を唱えようが、それらはすべて神という「絶対」に回収され、究極的に肥大化した自己愛に至るといって、倒錯的な結末を迎えるのである。バクーニンによれば、この観念論者に不可避免的に付きまとう欺瞞性こそ、人間と祖国への愛を40年間も唱え続け、ヨーロッパ諸民族の解放闘争を鼓舞してきた英雄マッツィーニが、パリ・コミューンの悲惨な最期を目の当たりにしながら、その参加者に同情することもなく、インターナショナルを非難した根本的要因だったのである。(1) ではこの他にも唯物論的見地からマッツィーニと唯物論者の違いについて論じられているが、前節の内容と重複するので、省略する。

(2) 人間と社会

バクーニンはここで、人類とその社会性の発達を唯物論的に説明している。彼の世界観では、人間は社会の中でのみ、集団的協力においてのみ、人間は人間たり得るということになる(82)。つまり、個人と社会は切り離して考えることができない。人間は社会において人格を育み、道徳的になり、思想を作る。個人の存立も自由も、社会にあって初めて可能となる。いかに天才的な個人であれ、彼もまた社会の産物であるというのが、バクーニンの見解である。

これに関しても、マッツィーニ批判は続く。前述のように、マッツィーニは、人間が上から降りてくる神の法を感じ取り、その命じるところの義務を果たしていくところに、人間の道徳的進歩があると考えた。つまり、道徳や社会性、あるいは個人の才能に至るまで、すべては天から与えられるものである。それらは人間自身が作ったり、発見したりするものではない。このようなマッツィーニの人間の主導性に対する否定的な態度を、バクーニンは「神学的無知」(83)と呼んで批判したのである。

神学者としてマッツィーニは、実際に考えたように、すべての道徳は、聖なる法の啓示によって、上から人間社会に降りてきたと考えなければならない。(…) マッツィーニは自然な連帯を、エゴ

81 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 39.

82 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 51.

83 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 49.

イストのまとまりのない集まりとみなし、不敬なものと無視し、拒絶するからである。不幸な人間社会の道徳化は、マッツィーニによれば、宗教と、社会を成している個人の道徳的改善にかかっているものであり、彼らの存在の現実的状況や組織、政治、経済、社会は関係ないというのである。⁽⁸⁴⁾

マッツィーニを批判しながら、集団主義的な人間観を主張するバクーニンは、さらに人間性が動物からの進化の産物であることを強調する。例えば、次のように、人間性は神に与えられたのではなく、他の動物にはない抽象化と一般化の能力を活用して、少しずつ自身の動物性を克服していく中で生まれたというのである。

人間性とは何か。それは抽象化または一般化、あるいは高レベルの知性を与えられた動物性のことである。(…)自分の生活と社会関係に自分が発見した自然法則を当てはめることで、少しずつ自分の野性的な動物性を克服し、人間性に換えることに成功するのである。⁽⁸⁵⁾

人間性が動物性から発達してきたものだとなれば、人間もまた本質的には動物である。つまり、人間は個体として生きるために他の生物を殺し、種として存続するために繁殖活動を行わなければならない。これらはマッツィーニといえども否定できない事実のはずである。そして彼の観念論的論法にしたがえば、この生物としての原則も、神の法によって定められているはずであるが、バクーニンに言わせれば、このことはマッツィーニの教説の浅薄さの証左である。彼が賛美する神が、動物としての生理的欲求に関して「義務」を命ずることはないだろうし、あったとしても、ナンセンスだからである。

生きるために殺し、生き物を貪り食うのが生活である。それは慈悲なき、絶え間ない殺しである。誰も否定できないこの血の法則を前にして、彼の親愛なる神の栄光、叡智、正義、愛情に気を配っているマッツィーニが、どうして神にこの法則の確立と世界の創造の責任を帰せられるのか、我々は本当に理解できないのである。⁽⁸⁶⁾

これに続く箇所ではバクーニンは、狩猟中心の社会から農耕社会に移行する過程で、家父長的な社会が現われ、特権や奴隷制が生まれ、やがて国家と宗教が成立する歴史を叙述しているが、これもまた人間の道徳や社会性を神によって説明しようとするマッツィーニに対する反論となっている。

(3) 人類の動物に対する優位性の根拠：連帯の原理

ここでは、個々人の人間性を育ててきたのは社会であったという主張をさらに進めて、人間の連帯こそ、他の動物に対して人類が優位に立っていると主張している。言うまでもなく、人間と動物を分かちものは知性である。さらにいえば、知性の産物たる科学を有しているこ

84 Bakounine, "La théologie politique de Mazzini," pp. 49–50.

85 Bakounine, "La théologie politique de Mazzini," pp. 52–53.

86 Bakounine, "La théologie politique de Mazzini," p. 53.

とが、人間が動物に対して優位性を確保できる理由である⁽⁸⁷⁾。しかし、バクーニンは、歴史の勝者がいつも知性と科学で優位に立つ「知る者」であるとは限らないと指摘する。知的に劣る者が優れた者を負かした例など、歴史にいくらでも見出せるからである。

ギリシアを征服したローマは、知性、教養、文明、財力において、限りなくギリシアより劣っていた。ポーランド人は、前世期末にロシアとプロイセンの攻撃に屈したが、知性と文明において、ロシア人とプロイセン人が問題にならないほど優れていた。そして今日、フランスが被った手痛い敗北を見て、プロイセン人すなわちドイツ人がフランス人より賢く文明化されているなどと、誰が思うであろうか！⁽⁸⁸⁾

バクーニンによれば、知的に不利な者たちに勝利をもたらしたのは、団結力と組織力である。例えば、ドイツが普仏戦争に勝利したのは、ドイツ人が政治的、道徳的に強く統合されていたのに、フランス人の方はその統合がなく、道徳的な力を欠いていたからだと主張している⁽⁸⁹⁾。ちなみに、この指摘は普仏戦争の結果をふまえた結果論ではない。普仏戦争の開戦（1870年7月19日）からまだ日の浅い時期（同年8月29日）に書かれた手記にも、同様の状況把握をしていたことを思わせる記述がある。

プロイセン人、全ドイツ人は、統一国家であるとともに帝国でもある彼らは、(…)フランスを蹂躪しつつ、あるいはフランス人にパリでの玉虫色の和議を教唆しつつ、自分たちが与えた多大な損害を賠償し、汚辱にまみれ傷ついたフランスが未来、いやごく近い将来、行うであろう復讐から国を守るための準備がある。(…)現在のフランス臨時政府は、プロイセン兵が一人でもフランス領にいる間は、プロイセンと交渉したくてもできない。このため、政府は4つの異なる党派に代表されている。⁽⁹⁰⁾

このように、歴史の原動力は、個人の力ではなく、よく組織された集団が発揮する力であると確信するバクーニンは、(3)での考察の結論として、人類固有の原理を連帯 *solidarité* の原理であるとしたのである。そしてそのことは、彼が繰り返し説いている集団主義的な自由観の裏付けにもなっている。

この原理は次のように公式化されるであろう。人類を認識できる個人はいない。それゆえにそれを実現できるものはいない。できるのは、他人のうちにそれを認識し、他人のためにその実現に向けて協力することによってのみである。(…)私の自由は、全員の自由である [強調—原文]。⁽⁹¹⁾

87 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 60.

88 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 60.

89 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 63.

90 *Бакунин М.А. Письма к французу // Бакунин М.А. Избранные сочинения. Т. 4. П.-М., 1920. С. 113–114.*

(4) ヨーロッパにおける文明と自由の危機

上のように唯物論の観点から人類社会の歴史を振り返り、人類固有の原理として連帯という原理を見出したバクーニンは、ここから現今の問題について論じている。彼の関心は、いうまでもなく、人間の自由と正義に、そしてそれを実現するための革命に向けられている。それゆえに「なぜ多くの人間の努力の後も、多くの革命の後も、(…)多くの人的犠牲の後も、自由への闘争の後も、ヨーロッパはいまだに奴隷なのか？」⁽⁹²⁾という問いを立てている。ヨーロッパがいくら物質的に豊かになろうと、その文明が花開こうと、いまだに自由の問題は切実であり続けているというのがバクーニンの現状認識である。というのは、いまだにヨーロッパには、自由、人間性、正義といった理念と殆ど無縁の生活をしている人々が数多く残っているからである。そうした人々として彼が挙げるのは、ヨーロッパ中の農民、そしてスラヴ人全般であった。

我々はヨーロッパでさえ文明と自由を脅かす汚点があることに気づく。その汚点とは、スラヴ人の世界である。ここは現在まで、ほとんどいつも犠牲者であった。稀に英雄が出てきても、それと引き換えにフン族、トルコ人、タタール人、そしてドイツ人の奴隷となってきた。⁽⁹³⁾

バクーニンは、1840年代から晩年に至るまで、ドイツをヨーロッパにおける国家主義の牙城と批判し、ドイツ人をスラヴ人の敵と同定する言説を繰り返し広げてきたが⁽⁹⁴⁾、ドイツ統一国家が現実味を帯びてきた1860年代以降、自由に対するドイツの脅威を喧伝した。ここでも、スラヴ問題について述べ始めたところで、ドイツ批判を展開している。例えば、次のように述べている。

なぜドイツ人は、スラヴ人の生存権を承認し、彼らが好きな言語を何でも話させてやるなどして、言いかえれば、彼らの自由を最大限承認して、スラヴ人の好感を得ようとしなかったのか。ドイツ人は、パン・ゲルマン国家の中央集権化のなかで、ゲルマン化とスラヴ人種の否定を進め、スラヴ人をロシアのツァーの腕に委ねようとしている。これは大きな過ちであり、不正である。⁽⁹⁵⁾

前述のように、マツィーニは、スラヴ諸民族の独立運動を支援しなければ、彼らがツァーリに救いを求めるようになると懸念していたが、この点はバクーニンも同じであった。これが現実となれば、西にパン・ゲルマン帝国、東にパン・スラヴ帝国が並び立ち、「不道德な西欧と、道徳的な東欧のスラヴ人—ドイツ人の憎しみで団結したスラヴ人との間の凄まじい闘いが始まるだろう」⁽⁹⁶⁾ [強調—原文]と述べている。

91 Bakounine, "La théologie politique de Mazzini," p. 64.

92 Bakounine, "La théologie politique de Mazzini," p. 65.

93 Bakounine, "La théologie politique de Mazzini," p. 65.

94 Ямамото К. Политическая философия Бакунина (концепт исследования). М., 2001. С. 78–79.

95 Bakounine, "La théologie politique de Mazzini," p. 66.

96 Bakounine, "La théologie politique de Mazzini," p. 67.

そしてバクーニンが強調するのは、この闘いが全ヨーロッパにとって脅威となるということである。彼の見通しでは、仮にドイツが勝利すれば、ドイツは、ドイツ人に反発するスラヴ人を力で抑え込み、隷属化しなければならず、強大な軍事国家としての道を歩むはずである⁽⁹⁷⁾。それは、ヨーロッパのすべての国で、自由に対する脅威となり得る⁽⁹⁸⁾。反対に、ツァーリの支援を得たスラヴ人が勝利すれば、それは「人間性の終わり」⁽⁹⁹⁾だという。当時の多くの西欧知識人と同様に、バクーニンもまた、ツァーリズムをヨーロッパの反動勢力の牙城と見なしていたからである。だから、西欧、特にドイツにとって救済の道は、ロシア帝国そのものも含めてスラヴ人を可能な限り早く解放し、革命化することだけだというのが、バクーニンの見解である⁽¹⁰⁰⁾。つまり、ヨーロッパにおいて人間性を守るには、ロシア帝国の解体が不可欠だと言っているのである。

(5) アジアの文明化と人類の解放

ロシア革命の必要性を主張したすぐ後の部分で、バクーニンは「アジア」についての考察を始めている。繰り返しになるが、彼が論じている主題は「人類の解放」であることを忘れてはならない。あくまでもその主題あってこそそのマッツィーニ批判であり、アジアへの言及であって、決して唐突なものではない。そのことは、バクーニンがアジアについて語り始めた次のパラグラフからも明らかである。

ロシアを含む全ヨーロッパが、自由、平等、正義、連帯の原理に基づく連邦共和国だと仮定しよう。これは疑いなく人間性の大勝利である。ヨーロッパの人口にアメリカとオセアニアの大部分の人口が加われば、3億4千万人から3億5千万人の人間的な連邦ができるだろう。これは実に巨大である。しかし、人間性は最終的にその基礎の上に確立されるのだろうか。連邦の外部にはまだ、はるかに膨大な8億5千万人のアジア人がいるのだ。彼らの文明、というより彼らの伝統的な野蛮と隷属は、自由と人間の世界の壮大な組織に対する恐ろしい脅威として残ったままである。⁽¹⁰¹⁾

このパラグラフから、多くの研究者が「黄禍論」と呼ぶ論述がしばらく続くのであるが、これについては次節に譲る。ここでは著作全体との関連から、バクーニンのアジア論の真意について考察する。結論からいえば、アジア問題もまた、彼にあっては、人間性の実現と解放の問題と完全に重なっているということになる。というのは、「マッツィーニが説教する崇拜あるいは神聖崇拜のせいで、我々は必ずと言っていいほどアジアに連れ戻されるのである」⁽¹⁰²⁾とバクーニンが述べているように、彼のマッツィーニ批判もアジア批判もその核心は同根であり、それはともに人間性軽視ないしは無視への批判にあるからである。『マッ

97 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 67.

98 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 67.

99 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 67.

100 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 67.

101 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” pp. 67–68.

102 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 72.

『マッツィーニ政治神学』の前半で明らかなように、バクーニンの見解では、マッツィーニ政治神学は人間性軽視ないしは無視に至る。確かにアジアはヨーロッパにとって脅威になり得るが、バクーニンによれば、より根源的な問題は、アジアに人間性尊重という思想が完全に欠如していることなのである。次の引用でも明らかなように、決して黄禍への恐怖感を煽ることがバクーニンの目的なのではなく、アジアもヨーロッパと同様に革命事業の対象であるというのが、彼のアジア論の核心なのである。

すべての宗教はアジアで生まれた。マッツィーニの宗教として例外ではない。(…)しかし、アジアで常に欠けているものは、人間尊重である。その完全な欠如のせいで、アジアにはデスポティズムが生まれるのだ。人間の生活、その尊厳、自由などは問題にならない。これらはすべて、神、カースト、権威の原理、国家によって、血と泥濘のなかで押し潰されている。この2つの原理、2つの有害な歴史的虚構—神と国家—がすべての隷属の知的、道徳的源泉であることがアジアほどわかりやすいところはない。(…)アジアを解放するためにまずなすべきことは、民衆の中にある権威崇拜の一切を破壊することである。⁽¹⁰³⁾

当時の欧米社会において、「アジア」とは、「半開」の地に欧米諸国が張り付ける「他称」であった⁽¹⁰⁴⁾。これはバクーニンにおいても同様である。1862年の「専横と暴力が支配するところにアジアは始まる。だとすれば、(…)ロシア帝国はアジアによって支配されているのだろうか」⁽¹⁰⁵⁾という彼の言葉から窺えるように、彼は「アジア」という名詞を、特定の地域名としてというより、「野蛮」や「非文明」の代名詞として使用していた。

一見、「ヨーロッパ＝文明」に「アジア＝野蛮」を対置させているように見えるが、前述のように、マッツィーニに人間蔑視に至る論理を見出すバクーニンにおいては、ことはそう単純ではない。確かにマッツィーニと同様に、バクーニンもアジアでの革命事業の必要性を指摘しながら、「ヨーロッパを救う方法はただ一つ、アジアの文明化である」⁽¹⁰⁶⁾と述べるなど、「ヨーロッパの拡大」を「文明化」と考えている節があることは否定できない。しかし、そういいながらも、それ以降で彼が論じたのは、宣教活動や商業活動を通じたヨーロッパ人によるアジアの文明化の「破綻」についてであった⁽¹⁰⁷⁾。そしてこれらの活動に潜む権威と隷属の悪を批判しながら、バクーニンは、キリスト教文明の担い手である欧米人が誇ってきた「人間性」あるいは「自由」の終焉を指摘した。

ヨーロッパの現在の状況は、人間の解放と正義に基づく社会の形成に関するキリスト教の完全な無能力を証明しているのではないだろうか？(…)今日の権力者が語る結論とは何か？法王の誠実さ、ムラヴィヨフ、ティエール、ビスマルクの自由主義と人間性だ。この偉人たちに同行した牧師、

103 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 72.

104 酒井哲哉「東アジアの地域主義思想：近代日本における〈圏域〉の思想」『社会思想史研究』第35号、2011年、62頁参照。

105 Бакунин М.А. Русским, польским и всем славянским землям. Берлин, 1903. С. 43.

106 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 71.

107 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” pp. 72, 74.

商人、将軍、将校を思い出したまえ。また、キリスト教文明の名のもとで働いた偉大な職人、商人、銀行家といったアジアの支配者たちも忘れてはならない。東方の古い奴隷制という聖なる源泉を得た彼らは、新たに力を獲得したのだ！ それとともにヨーロッパと人間性は、アジアとともに消失したのである。⁽¹⁰⁸⁾

このようにバクーニンは、文明化への期待をほのめかしたことなどなかったかのごとく、ヨーロッパとキリスト教を断罪し、革命にはヨーロッパもアジアも関係なく、全人類の連帯と自由だけが世界を救済する、ヨーロッパにとってもそれしかない、という結論に至るのである。

今日アメリカとヨーロッパの労働者大衆を煽動している連帯する労働者の正義、自由、平等の原理は、等しく完全に東洋に広げなければならない。ヨーロッパの救済がこれによって勝ち取られなければならない。これが真実であり、唯一の人間性の構成的原理であり、全人類が自由でない限り、人々は完全には連帯と自由を享受できないからである。⁽¹⁰⁹⁾

本節で明らかになったように、バクーニンが『マッツィーニ政治神学』に込めた本意は、黄禍を喧伝することではなかった。彼の本意は、マッツィーニを批判することで、人間性、自由、そして文明に対する本当の敵が「神」と「国家」およびそれらの天上と地上における支配の片棒を担ぐ思想と人々であることを示すこと、さらにはこれら敵との闘いは、ヨーロッパとアジアに共通の、すなわち人類共通の課題であることを示すことにあった。あくまでもバクーニンの意図は人類解放の闘争にあり、彼のアジア論は唐突な思いつきなどではなく、彼の世界革命綱領の一部を占めるべきものなのである。

3. バクーニンの「黄禍」論

冒頭で述べたように、バクーニンのアジアに関する言説は、主に黄禍論を研究対象とする人々によって黄禍論の源流と見なされてきた。しかし、アジアの脅威を主張したという部分に目を奪われてしまうと、前節で確認したバクーニンの真意を見落としてしまいかねない。実際、多くの研究者は論文の根幹である「マッツィーニ批判」を見過ごしてきたため、ゴルヴィツァーを除き⁽¹¹⁰⁾、バクーニンの言説に込められた「人類解放」という理念を見落としてきたのである。しかし、アジアの脅威に関する記述が読者にとって印象的なのも事実であり、これが『マッツィーニ政治神学』においていかなる意味を持っているのかも問われな

108 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” pp. 73–74.

109 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 76.

110 ゴルヴィツァーは次のように述べている。「人道主義にもとづく自由連合という彼が処方する万能薬を、アジア問題の解決にまで用いようとするバクーニンの態度は、首尾一貫しているといえは聞こえはいいが、いささか直情径行といえる。しかし、ここで述べたような世界政策的視野のもとに、彼が自分の政治綱領を実現しようと試みたことだけは、従来以上に高く評価されてよいと筆者は考える」。ゴルヴィツァー『黄禍論とは何か』（中公文庫）136–137頁。

ればならない。本節では、いわゆるバクーニンの「黄禍」論の側から、同書の真意を再確認したい。

バクーニンはアジアの脅威について記述し始めるに当たり、「もしこの8億5千万人の野蛮人かわりに、アジアにたくさんの野獣—ライオンやトラ—がいたら、自由、ヨーロッパ社会の存在そのものに対する危険は同じであろうか？」という問いを発している⁽¹¹¹⁾。先行研究ではなぜかあまり注意が払われていないが、これは非常に重要な問いのように思われる。なぜなら、後述するように、これは「アジアの恐ろしさ」の核心である「組織された人間の集団的暴力の恐ろしさ」を指摘するために自ら発した問いだからである。バクーニンはこれに対して、「アジアの人口が我々を脅かすのに比べれば物の数ではない」⁽¹¹²⁾と答え、さらに次のように続けている。

人間はティエールやビスマルクに統率されるとき、彼らが聖職者、貴族、ブルジョアジー、(…) 宗教的熱狂主義、軍事的規律、国家的愛国主義に唆されるとき、彼らの不順で凶暴な欲望に目的が与えられるとき、国に仕えているという口実のもとに、人為的道德性のもとに、公的秩序の名のもとに、いかなる獐猛な猛獣よりも容赦なく破壊的になるであろう。⁽¹¹³⁾

バクーニンによれば、アジアは「すべての宗教とデスポティズムの揺籃の地」⁽¹¹⁴⁾である。この8億5千万という人口そのものもさることながら、彼にとってより問題なのは、膨大な人口が「野蛮」な専制体制によって支配されている状態なのである⁽¹¹⁵⁾。彼の目にアジアが脅威として映るのは、専制によって大勢の人間が組織されたときに噴出する破壊的な力を彼がよく理解していたからである。前述のように、ツァーリズムに率いられたパン・スラヴ主義の勝利にヨーロッパにおける人間性の死を見出すバクーニンにしてみれば、当然の認識であった。

さらにバクーニンは、このアジアの脅威を作り出したもう一つの主要因は、ヨーロッパの帝国主義的アジア進出にあると指摘する。というのは、ヨーロッパの列強各国は勢力拡大競争の過程で、アジア人をも競争の当事者に巻き込み、軍事戦略から最新兵器の使用法に至るまで、無意識のうちにアジア人を教育しているからである⁽¹¹⁶⁾。つまり、欧米各国の勢力圏拡大を目的としたアジア進出がもたらすのは、「アジアの覚醒」だということである。このような観点から、バクーニンは、欧米のアジア進出は彼らの意図に反する結果をもたらし、失敗に終わるという見通しを立てた⁽¹¹⁷⁾。

ここまで述べて、バクーニンは日本と中国をアジアの代表国として挙げ、まず日本人の潜在能力を高く評価し、近い将来、ロシアの極東支配に対する大きな「脅威」となると指摘した。

111 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 68.

112 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 68.

113 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 68.

114 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 69.

115 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 69.

116 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 69.

117 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 69.

彼ら〔日本人―引用者〕は古い人々ではない。逆にとりも新しく、野蛮な活力に満ちていて、生来の知性 *intelligence naturelle* に恵まれた人々である。彼らは観察眼にすぐれ、上手に素早く学ぶことにたけた人々である。彼らは文明化途上のすべての人々と同様に、まだ模倣の段階にあるにすぎない。しかし、彼らの模倣の才能は突出していて、短期間で蒸気船、銃、大砲の鑄造などの技術を学び取ってしまった。今では日本の青年がヨーロッパの大学やポリテクニクで学んでいる。(…) 彼らは既に海軍創設に着手し、前代未聞の速さで発展を続けている。ロシアのアムール支配に目を向けてみよ。せいぜい 50 年しか持たないであろう。シベリアでのロシアの力を全部合わせても、たかが知れている。⁽¹¹⁸⁾

このバクーニンの「黄禍」論の白眉ともいべき部分からうかがえるのは、日本に対する肯定的ともとれる彼の視線である。前章で述べたように、バクーニンがロシア帝国をヨーロッパの自由と人間性に対する脅威と見なし、否定的に評価していたことを忘れてはならない。その点を念頭に置くならば、上の引用箇所は、ロシア帝国を突き崩す勢力としての日本への期待を表している部分とも解釈できるのではないだろうか。また、日本人を「生来の知性に恵まれた人々」と評している点も、論文の前半でマッツィーニを罵倒しながら、観念的なもの、作られたもの、人為的なものを攻撃していたことを念頭に置くと、肯定的な表現に見える。

前述のように、バクーニンも「アジア＝野蛮」という観念から自由だったわけではないので、その彼が日本を肯定的に持ち上げるのは奇妙に思えなくもない。しかし、彼は同時にヨーロッパによる「文明化」に伴う暴力がもたらす「アジアの覚醒」の意義にも気付いていた。それゆえバクーニンが既に「ヨーロッパ／アジア」あるいは「文明／野蛮」という二項対立的な把握の無効性を感じつつあり、彼にとってはヨーロッパもアジアも同じ革命事業の舞台でしかなかったともいえるのではないか。

その意味で、バクーニンが革命事業の遂行という観点から日本に肯定的な評価を与えたとしても、特に不自然さはないと思われる。ただし、彼は日本論を他所で発展させることがなかったため、真意を確認することはできない。これらの解釈は可能性の一つとしてのみ呈示しておこう。

さらにバクーニンの日本脅威論で注目すべきは、それが「弱いロシア」をふまえたものであるという点である。彼は上の引用の最後に、ロシアの力を「たかが知れている」と言い切っているが、それは根拠のない決めつけではなかった。彼は 1850 年代後半から 60 年代初頭にかけて流刑者としてシベリアに居住し、その現実を目の当たりにしていた。当時、シベリアは北アメリカと並ぶ「フロンティア」と見なされることもあったが、バクーニンはそのような見方に冷やかであった。ヴァチェスラフ・ドルジコフによれば、シベリア流刑中であった 1860 年、バクーニンはシベリアと北アメリカを比較し、前者の植民が、主に「大胆さ、知性、進取性、自由の欠如」によって遅れに遅れている現状を指摘し、その頃には既にロシアの極東支配の将来性に否定的であったという⁽¹¹⁹⁾。つまり、バクーニンの議論はロシアを実際以上に貶めようとする煽動的なものではなく、自身の観察にもとづくものであった。

118 Bakounine, “La théologie politique de Mazzini,” p. 70.

119 Должков В.А. М.А. Бакунин и Сибирь (1857–1861 гг.). Новосибирск, 1993. С. 99–100.

日本に続き、バクーニンは中国についても語っている。彼の中国観は、日本観とは異なり、どちらかといえば否定的なものである。現代的な価値観に照らせば、人種主義的偏見を感じさせる部分もある。根拠は明らかではないが、彼は中国をあらゆる意味で日本より「遅れている」と考えている。しかし彼は、遅れてきた者であるがゆえの中国人の巨大な潜在的エネルギーを見出し、その膨大な人口を武器に、彼らが集団行動し始める脅威を指摘している。

飢えた中国人が大量に押し寄せるのを想像してみたまえ。どんな抵抗ができれば。最大のイラクでさえ、人口はわずか3万人である。しかも人々は互いに数百マイル、数千マイルも離れて生活しているのだ。中国人は日本人より知的にも身体的にも劣っている。しかし、必要性は弱い肉体にエネルギーを与える。残酷で過酷な市民戦争によって帝国の内部は変わるだろう。それが人々のエネルギーや性格をも刷新してしまうことは明らかだ。ヨーロッパ人は北京に進出し、古い帝国を滅ぼそうとしている。新しい秩序はその廃墟から生まれるに違いない。そして新しい運動は5億人規模であり、この上なく手強いものになるに違いない。ヨーロッパよ、用心せよ！⁽¹²⁰⁾

しかし、バクーニンのアジア脅威論の特徴は、単に日本や中国の脅威を主張するだけでなく、欧米列強の帝国主義への批判を伴っている点である。仮にヨーロッパやアメリカがアジアを支配しようとするれば、それはアジア人を隷属化するだけでなく、欧米人自身の自由を損ねるという見解がそれである。

ヨーロッパはアジアを征服し、支配を確立できるであろうか？ 2億6千5百万人から2億7千万人のヨーロッパ人、7千5百万人のアメリカ人が8億の野蛮なアジア人を支配できるのであるか？ (…) 明らかなのは、それができるとすれば、自分たちの自由を損ねるということである。これほどの多くの人間を隷属状態に置くためには、軍隊は慈悲をかなぐり捨てて、短期間でアジアの野蛮な隷属状態のマナー、考え方、習慣を吸収し、野蛮さで彼らを凌駕しなければならない。彼らは仲間内で分裂することもあるだろう。戦利品をめぐる争うだろう。幸運な将軍は、支配者として振舞うことだろう。アジアにおけるこの変容からは、乱暴な民衆の頂点によく組織された規律ある軍隊が居座り、独裁者や主権者となった将軍が民衆を率い、彼らにヨーロッパから略奪させること以外、何も生まれない。⁽¹²¹⁾

この直後にバクーニンは「ヨーロッパを救う方法はただ一つ、アジアの文明化である」という「解決案」を提唱するのだが、あっさり切り捨てたのは、前述のとおりである。「文明」は理想的には人類の進歩と普遍的な価値の確立をめざすものであるが、現実的には早期に国民国家形成を実現した西欧先進各国の支配と拡張をめざす国民意識、すなわち、西欧先進国のイデオロギーである⁽¹²²⁾。また、19世紀半ばにオスマン帝国、中国、日本などの非キリスト教諸国が国際法共同体のアクターになると、「キリスト教諸国家の法」という国際法定義

120 Bakounine, "La théologie politique de Mazzini," p. 71.

121 Bakounine, "La théologie politique de Mazzini," p. 71.

122 西川長夫『[増補] 国境の越え方：国民国家論序説』平凡社、2001年、140頁。

が維持できなくなり、「文明諸国の法」という定義が確立された。これにより、「非文明国に文明を施す」という帝国主義の正当化理由が法的原則となった。またそれに伴い、テロリズムも「文明」によって正当化され、侵略行為や植民地支配も、「文明を施す」という名目で、正当化された⁽¹²³⁾。森政稔が指摘したように、この文明の否定的側面の「発見」に関してバクーニンの理論的功績は多大であった⁽¹²⁴⁾。本稿で検討してきたマッツィーニ批判、そして上の引用からも、バクーニンの「文明」に対する批判的視点は明らかである。

そして強調しなければならないのは、『マッツィーニ政治神学』では触れられていないが、バクーニンもまた「非西欧」の思想家であったということである。そのことは例えば、スラヴ民族に概して冷淡であったマルクスとエンゲルスに対し、一貫して異議を唱え続けたことから明らかである。彼らが呈示した歴史観は、生産様式ないし産業段階は協働の様式ないし社会の段階と結びついており、生産諸力の大きさが社会的状態を条件づけるというものである。このような歴史観に立脚し、人類の歴史は常に産業および交換の歴史との関連で、研究され論じられなければならないと考えていた⁽¹²⁵⁾。それゆえ彼らの目には、スラヴ民族は明らかに遅れた産業段階にあり、進歩から取り残された存在でしかなかった。また、多くのスラヴ民族は独立した民族国家を持ったことがなかった。その意味で彼らにとってスラヴ民族は「歴史なき民族」⁽¹²⁶⁾であった。そして、スラヴ民族の名を冠した大国であるロシア帝国にいたっては、東洋的専制君主を戴き、「野蛮」で「後進的」な「半アジア」⁽¹²⁷⁾であった。

123 長尾龍一『政治的殺人：テロリズムの周辺』弘文堂、1989年、161頁。

124 森は次のように述べている。「ブルードンだけでなく、ゴドウィンやシュティルナーにもみられた事実上西ヨーロッパに限定された視野を、バクーニン以後の「アナーキズム」は突破することができた。文明の側から差別された「向こう岸」の民族の自己主張、ドイツの軍国主義からそれによる社会の規律化のなかに「文明のなかの野蛮」、進歩の逆説を発見したこと、バクーニンが（比較的ブルードンに近い立場にあった）ゲルツェンとともに開いたこのような視線は「アナーキズム」に地理的な拡大とともに新しい可能性を与えることになる。アナーキズムの運動はイタリア、スペイン、ロシアなど、産業化に遅れながらも産業化の影響を受けずにいられない広大な地域に浸透した」。森政稔「アナーキズムとは何か：アナーキズムのモーメント」『現代思想』第32巻第6号、2004年、74頁。

125 マルクス、エンゲルス（廣松渉編訳、小林昌人補訳）『新編輯版 ドイツ・イデオロギー』岩波文庫、2002年、55頁。

126 マルクスとエンゲルスは、チェコ人等、オーストリアなどの支配下にあったスラヴ人は「歴史なき民族」（国家を形成した歴史をもたない民族）であり、他のドイツ人等の「歴史ある民族」に吸収されていくことを宿命づけられた民族であるとの認識をもっていた。例えば1852年には、次のように述べている。「スラヴ人、特に西部スラヴ人（ポーランド人およびチェック人〔原文ママ〕）は、本質的に農業人種である。（…）これらの地方では、人口が増加し、都市が発生するにつれて、いっさいの工業品の生産はドイツ移民の手に帰し、またこれらの商品と農産物との交換は、ユダヤ人のもっぱら独占するところとなった」（マルクス・エンゲルス（武田隆夫訳）『革命と反革命』岩波文庫、1955年、75頁）；「過去400年の歴史にあきらかな事実を徴して死に瀕しつつあるチェック民族〔原文ママ〕は、1848年、そのかつての活力を取り戻そうとする最後の努力をこころみた。（…）今後はただドイツの一部としてしか存在しえないということを証明することになるような努力であった」（マルクス・エンゲルス『革命と反革命』80頁）。

127 「ロシア＝半アジア」説は、エンゲルスが執筆し、マルクス名義で1853年4月18日付の『デイリー・トリビューン』紙に掲載された論説が初出とされている。彼らは、ピョートル大帝以降の帝政ロシアを、農民の国有化によって貴族の権力を挫き、君主の権力強化を目指したという点で、

バクーニンもスラヴ人の西欧人に対する「後進性」を十分に認識していた点では、マルクス、エンゲルスらと同じである。しかし、彼にはそれを否定的に捉えるマルクス、エンゲルスとは異なる視点があった。革命の本質を「社会的理想への民衆の希求」と捉えるバクーニンは、「後進性」を「革命性」と読み替え、経済的に遅れた地域により大きな革命の可能性を見出した⁽¹²⁸⁾。このように、彼は西欧の他地域に対する優位性を自明視するかのような世界観を疑うことができたため、上に見たように、先進国のイデオロギーとしての「文明」に対しても、批判的な態度をとることができたのである。ただし、前述のように、バクーニンもまた「アジア＝野蛮」という観念に囚われていた点で、マッツィーニ、あるいはマルクス、エンゲルスらと同じであり、彼もまた時代の制約下にあったことは、批判的に評価されなければならないだろう。

以上のように、バクーニンの言説を検証していくと、彼が黄禍論と見紛うような言説を展開したかのように見えたとしても、結局のところ、彼の言説は黄禍論とは似て非なるものであったという結論に至る。前述のように、黄禍論とは、「文明化」の帰結たる帝国主義的な植民地支配を所与とする人種主義的価値観を背景とした、アジアへの警戒感の現われに他ならない。その意味においてバクーニンの帝国主義や西欧文明への批判を含んだ言説は、黄禍論と互いに相容れないものと言わざるを得ない。

結 論

以上の考察より、次の3点が明らかになった。まず、バクーニンがマッツィーニ批判のなかで「アジア」について語ったことには、それなりに意味と必然性があったということである。彼がマッツィーニを批判したのは、このイタリアの英雄の世界観に代表される観念論こそ、人間性と自由に対する大きな脅威であることを論証するためであると同時に、非ヨーロッパ圏への帝国主義的進出という形で行われる文明化の欺瞞性を摘発するためでもあった。その意味では、彼がアジアに関心を持つのは当然であるし、欧米の帝国主義に呼応する形で覚醒しつつあったアジア（日本と中国）について論じるのも当然であった。

第二に、バクーニンの「黄禍」論と呼ばれる言説は、「人間性」の解放という理念とその実現について論じる過程で現われたものであり、それは決して日本と中国の脅威を喧伝するためでも、人種主義的な観点からヨーロッパ人とアジア人の差異を強調するためでもなかったということである。彼はむしろ、「人間性」の解放という目標にはヨーロッパもアジアもなく、全人類的目標であると主張したのである。ただし、バクーニンがアジアへの蔑視から完全に自由であったわけではない。ヨーロッパによる「文明化」の帰結が人間性蔑視であり、その点で「野蛮」なアジアとヨーロッパが接近するというのが、彼の論理であった。つまり、バクーニンが西欧中心主義を完全に克服していたわけではない。

第三に、バクーニンの「黄禍」論と呼ばれる言説は、帝国主義者たちが唱えた黄禍論とは、似て非なるものであったということである。彼の言説は、文明化、あるいは後進性の打破と

東洋的デスポティズムと結びつけ、半アジアと呼んだ。Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Heaven: Yale University Press, 1957), pp. 375–376.

128 *Бакунин. Государственность и анархия*. С. 295–296 [バクーニン『国家制度とアナキー』15頁].

いう名目のもとに正当化され、隠蔽される帝国主義や西欧文明の負の側面に対する明確な批判を含んでおり、それらを正当化するイデオロギーとして流布された黄禍論とは、相容れないものであった。

以上より、『マッツィーニ政治神学』におけるバクーニンの意図が全世界規模の社会革命を唱えることにあったことは明らかだろう。バクーニン研究とは別の領域の研究において、思わぬ憶測を呼んだ著書であったが、結局のところ、1860年代後半以降、アナーキズム色を前面に打ち出し、世界革命を指向するようになっていた時期のバクーニンの思想と軌を一にする内容であったといえる。

また、ヨーロッパを中心に活動してきたバクーニンがアジアについて語ることは稀であったという観点からも、『マッツィーニ政治神学』は、彼の著作群のなかでもとりわけ重要かつ異色な存在であるといわねばならない。そしてそれが帝国主義批判者、あるいは文明イデオロギーに対する批判者という、従来の研究ではあまり注目されてきたとは言えないバクーニンの一面を映し出している点でも重要である。さらにアジア問題が世界を視野に入れた社会革命を指向する革命論として語られた点で、当時の彼の思想的到達度の高さと一貫性を示す著作であるとも言えよう。

最後に、本研究の今後の展望について若干述べて、本稿を結びたい。近年の研究動向として、アナーキズム運動のグローバル・ネットワークへの関心⁽¹²⁹⁾の高まりが挙げられるが、アナーキズムの創始者の一人であるバクーニン自身が、グローバル化するアナーキズムにおいてどこに位置していたのかという問題は、ほとんど手つかずのままである。本稿で明らかにしたように、彼はイタリアを始めとするヨーロッパ各地の革命運動に多大な影響を及ぼしただけでなく、ヨーロッパ列強各国の帝国主義がもたらす負の作用が非ヨーロッパ地域に革命的状況を生み出すという見通しの下で活動していた。つまり、ヨーロッパを越えるグローバル・ネットワークという観点からアナーキズム史を捉えた場合でも、バクーニンが無視できない思想家であることは疑いえない。

この点に関して、バクーニンが帝国主義や西欧文明に対する批判者でもあったことは重要である。彼は抽象的に「全人類の連帯」を語りこそすれ、具体的にアジアの諸民族との連帯を語ることはなかったものの、グローバル化するアナーキズムの原点にバクーニンの帝国主義批判と西欧文明批判があったと仮定することもできるのではなかろうか。その検討は別の機会に譲りたい。

※本稿は、科学研究費基盤研究 (B)「競争的国際関係を与件とした広域共生の政治思想に関する研究」(課題番号: 21330030 研究代表: 大矢温)の助成にもとづく成果の一部である。

129 この傾向を代表する研究として、本稿のために参照したアンダーソンの『三つの旗の下に Under Three Flags』がある。その他、筆者の知る限りでは、次の研究が同じ方向性を有している。田中ひかる「アメリカ合衆国におけるロシア系移民アナキスト：ロシア時代についての考察」『歴史研究』第46号、2008年；同「ロシアで投獄されたアナキストを救援するための組織とその活動について：ニューヨークのアナキスト赤十字を中心に1905～1920年代」『歴史研究』第49号、2011年；Kenyon Zimmer, “‘The Whole World Is Our Country’: Immigration and Anarchism in the United States, 1885–1940” (Ph. D. Thesis, University of Pittsburgh, 2010).

Азиатский вопрос в политической доктрине М.А. Бакунина: его критика Дж. Мадзини и теория «жёлтой опасности»

ЯМАМОТО Кэнсо

В историографии есть «миф» о М.А. Бакунине (1814–1876), согласно которому он—предшественник теории желтой опасности. В 1871 г. в брошюре «Политическая теология Дж. Мадзини и Интернационал» Бакунин критиковал Дж. Мадзини (1805–1872) за его «измену» Парижской коммуне и в ходе этой критики также упомянул об «угрозе» Азии против Европы. Некоторые исследователи считают эту часть доказательством бакунинской теории желтой опасности. Однако в предшествующих работах не было уделено достаточного внимания значению того, что речь шла об Азии именно в рамках критики Мадзини. Говорят, что Бакунин заговорил об Азии *внезапно*, т.е. речь о ней была не основательна. Но такое понимание неверно. Для Мадзини вопрос об Азии важен, т.к. у него был проект расширить «цивилизацию» в Азии. В этом смысле не было ничего удивительного в том, что у Бакунина речь шла об Азии.

Главная часть брошюры посвящена критике Мадзини и идеализма, посредством которой Бакунин анализирует отношение Мадзини к Интернационалу и Парижской коммуне. Согласно этой критике, идеалист Мадзини может понимать только порядок «сверху вниз», но не может понимать движение «снизу вверх». Поэтому он не допускает ни Интернационала, ни Парижской коммуны. По Бакунину, идеализм—это «духовная болезнь». И эта болезненность является причиной отрицательного отношения Мадзини к Интернационалу и Парижской коммуне. Таким образом, критикуя Мадзини, Бакунин разоблачил «обман» идеализма.

В заключительной части брошюры речь зашла об азиатской «угрозе». Однако она отличается от так называемой теории желтой опасности, т.к. главная концепция брошюры состоит в том, что борьба против «врагов» свободы и человечности является делом всего человечества. Правда, Бакунин подчеркивает «опасность» огромной численности населения Азии, но важно, что эта «опасность» состоит не столько в самой численности, сколько в разрушительной силе находящейся под деспотизмом людской массы. Более того, бакунинская теория азиатской «угрозы» характеризуется критикой империалистической идеологии, сопровождающейся оправданием своих поступков во имя «цивилизации» или «освобождения от варварства». Бакунин разоблачил «обман» этой идеологии. По его мнению, если европейцы стремятся господствовать в Азии с целью просветить азиатов, то подчиняя себе азиатов, они вместе с тем теряют свою свободу и гуманность, т.к. история доказывает, что им приходится стать «варварами», чтобы править «варварскими» азиатами.

Нельзя не отметить, что сам Бакунин придерживался евроцентристского предубеждения «Европа—цивилизация» / «Азия—варварство». Причем он хорошо понимал негативную сторону европейской «цивилизации» и не идеализировал империалистическое наступление европейских держав на Азию во имя распространения «цивилизации». Он убеждался в том, что, независимо от Европы или Азии, для всего человечества «бог» и «государство» являются врагами.

Таким образом, мы пришли к выводу, что невозможно относить Бакунина к теории желтой опасности, т.к. он критиковал Мадзини не только для того, чтобы подтвердить угрозу идеализма для свободы и человечности, но и для разоблачения империалистического характера идеологии «цивилизации», осуществляющейся в виде наступления на неевропейский мир. Главная идея так называемой бакунинской теории желтой опасности заключается в освобождении человечества. У него не было намерения пропагандировать «желтую угрозу». Для него задача освобождения человечества имела универсальный характер.