

ジョージ・フィッツヒュー

——その奴隷制擁護論をめぐる——

清水 忠 重

はじめに

ジョージ・フィッツヒュー¹の思想がこんにち記憶されているのは、主として奴隷制擁護論としてであろう。南北戦争前夜の南部人たちはニグロ奴隷制を擁護して、この制度こそ人類史上、最善のものであると賛美するにいたったが、こうした雰囲気南部に醸成されていったのは少なくとも1830年代以後のことであり、それ以前には南部人のあいだですら、なおこれを道徳的な悪ないし必要悪とみなす風潮が根強く存していた。つまり南部は北部との奴隷制論争にさいして当初、守勢の立場にたち、北部からの批判に対してもせいぜいこれにネガティブな反駁を試みるにすぎなかったわけだが、それがしだいに攻撃的反論の様相をおび、ついには奴隷制の正当性を正面きって打出すにいたったわけである。論客フィッツヒューが南部の代表的イデオログとしてその頭角を現わしていったのも、この南部思潮の転換期にあたっていた。こうした情況変化をフィッツヒュー自身つぎのように描いている。

15年前まで、われわれはまったく誤ったことに北部の習慣、慣習、制度を模倣しようとしていた。(だが)われわれをとりまく環境は北部人のそれとは正反対であるため、北部人に合うようなものはほとんどすべて必ずといってよいほど、われわれには合わない。あの当時までわれわれは実のところ、われわれの社会制度に信頼を置いていなかった。われわれは奴隷制を道徳的に間違っていると考え、永続しないものとみなし、経済的にも不利益であると考えていた。(こうしたなかであって)奴隷制廃止論者たちがわれわれに攻撃を加えてきた。われわれはみずからの環境をより子細に検討した。その結果、奴隷制が道徳的に正しいものであり、末ながく存続するであろうこと、またそれは人道的であると同時に経済的にも有益であることを知って、満足す

るにいたった。このことが自信と独立独行の念を生み出した。そのとき以来、われわれの回復は早かった。今やわれわれはこういつて差しつかえあるまい。われわれこそこの地上で最も幸福で、最も満足しかつ繁栄を謳歌している人民である、と。²

フィッツヒューはまた、かれの主著『南部のための社会学』の意義に触れて、みづから次のような解説を加えている。

あの小著は南部のいたるところで好意的に迎えられたと信じている。自由社会にかんする拙著の理論を否定したものはこれまでのところ誰もいないし、その理論の依拠する諸事実に異をとねたものも見当らない。(あの著作以後) 多数の有能な同志たちが現われて、数多くの著作や評論が日ごとにものされつつあり、奴隷制の擁護においてより高次の水準に達しつつあるが、それらはこの制度を異常視してその言い訳や弁解をしたりするのではなく、正常かつ自然な制度としてその正当化をはかろうと試みつつある。いまや奴隷制は必要悪としてではなく、積極的善として扱われている。³

この必要悪から積極的善への方向転換に際して、おもうにフィッツヒューはかれ自身がその転轍手の役割をはたしえたと自任していたようであるが、これは必ずしもかれ個人の主観にのみ属するものではなく、今日の歴史家たちの客観的評価ともじゅうぶん一致するところである。フィッツヒューはまた、かれが提示したその理論内容がきわめて優れていたという点でも、われわれの注意をひくものをもっている。ただたんに奴隷制の善なるゆえんを積極的に基礎づけた思想家というだけなら、かれ以外にも——たとえば G. F. ホームズ、H. ヒューズあるいは J. C. カルフーンなど——多数の人物の名をただちに挙げるのであろう。しかしそうした南部イデオログたちの中にあっても、なおフィッツヒューの名は異彩を放っていたとみてよく、かれが「奴隷制支持派の思想を特徴づけていた数多くの矛盾点を払拭して、支配階級のイデオロギーと世界観に秩序と統一をあたえた」思想家であったこと、また「旧南部のもっとも論理的かつ恐るべき社会理論家」のひとりであったことは、つとに歴史家の評価として定着しているところである。本稿ではこうした点を念頭においたうえで、次のような事柄を取り上げることにした。すなわちフィッツヒューはみづからの編み出した奴隷制擁護論を「この新たな擁護方法」(“this new mode of defence”)⁵という言葉でもって呼び、その斬新性を自認していたか

に見受けられるわけだが、その擁護論とはいったいどのような特徴を、またどのような論理的性格を備えていたのであろうか——こうした二、三の点に以下、検討を加えることにしたい。

—

ジョージ・フィッツヒューの名を著名ならしめたのは、かれが1850年代にあらわした著作、すなわち『南部のための社会学——自由社会の破綻』(1854年)および『人みな食人種——主人なき奴隷』(1857年)の二著であるが、ここではまずそれらにうかがわれる思考の概略を見ておこう。

ギリシアの哲学者アリストテレスがその『政治学』のなかで人間の社会的性格を論じたのは周知のことに属するが、フィッツヒューの奴隷制擁護論に理論的な基礎を提供したのも、ほかならぬこのアリストテレスの命題であった。フィッツヒューはその著作の随所で、古代の哲人の口調をそのまま借りるかのごとく、「人間はほんらい社会的・群居的動物であり」、「人間が単独に社会的支配の範囲外で生存するのは不自然である」ことをくりかえし力説している。知友 G. F. ホームズ宛ての書簡のなかでも、「人間は蜜蜂のように社会的（存在）であり、社会から孤立した人間というものは肉食鳥のごときのものであります。人間と社会とはその歴史の古さを等しくするものであります」などと論じて、人間と社会との不可分性を強調した⁶。そしてこれがかれの立論の大前提をなすものであった。ところでこの社会生活の営まれるところ、そこにはかならず「政府（統治）」(government)なる契機の介入をみることになるわけだが、それは言い換えれば、支配・服従関係の必然性を証するものにほかならない。しかもフィッツヒューによれば、その支配の背後にはつねに「強制」(force)なる要素がつきまとう。「われわれは、政府は『被治者たちの合意からその正当なる権限をひきだす』という独立宣言の起草者たちの見解には賛同しえない。……政府なるものは強制力に起源を発し、強制力によって存続せしめられてきた。……統治（政府）という言葉自体、それが被治者たちの合意にさから⁷って遂行されることを意味している」云々。この一文は、物理的強制力を取り

されば人間社会は無政府状態におちいるであろうとするフィッツヒューの基本認識を示すものであるが、それはまた——のちにも触れるように——かれのいう奴隸制概念なるものがアナーキーの対概念として設定されていたこととも密接な関連をもっている。ともあれ支配・服従が人間社会を成立せしめる不可避のモメントであること、またそれがいわば時代と場所とを超越した普遍的現象であることを、フィッツヒューはまず強調したのであった。

この支配・服従関係の正当化にさいして、アリストテレスが「生来の奴隸」(servi a natura)という観念を設定して、人間の中には生来の劣った資質のゆえに奴隸の境遇に適したものがいると説いたこともまた周知のとおりである。『政治学』第一巻の一、二の箇所を引用しておこう。

……互いに他なくしてはあり得ないものは、一対となるのが必然である。たとえば男性と女性とが出産のために一対となるがごときである。……また生来の支配者と被支配者とが両者の保全のために一対になるがごときである。なぜなれば心の働きによって予見することのできる者は生来の支配者、生来の主人であるが、肉体の勞力によって他の人が予見したことをなすことのできる者は被支配者であり、生来の奴隸であるからである。だからして主人と奴隸とは同一のことがためになるのである。(第二章)

……なぜなら支配することと支配されることとは、ただ必然なことどもに属するばかりでなく、また有用なことどもにも属するからである。そして生れる早々からある場合には相違があって、ある者は支配されるようにできており、またある者は支配するようにできているからである。(第五章)

フィッツヒューの著作には、この「生来の主人」「生来の奴隸」という点に関しても、アリストテレス説の踏襲をおもわせる箇所が若干ある。たとえばかれが、「ひとはすべて自然にして不可譲の諸権利をもっているという点で、われわれはジェファソン氏と意見を同じくしている。そうした諸権利を侵害ないし無視することは、神の意図と計画にそむくことにはかならず、『良い結果を生む』はずがない」といった言葉を口にするとき、かれの筆は一見、万人の平等を説きおこすかのごとき予感を与えるものをもっている。だがこれに続く言葉は、じつはより逆説的なかたちでもってアリストテレス的命題へと引きこん

でいくための論理的布石にすぎなかったことを露呈する。すなわち、「自然、動物および人間界にみられる秩序と服従は、ある者はより高い地位に就くべく、またある者はより低い地位に就くべく、言いかえれば少数者は命令すべく、多数者は服従すべくつくられているということを示している」。人間二十名を例にとれば、その中およそ十九名は「奴隷たるべき自然にして不可譲の権利」を有するものであり、残り一名のみよく「支配と自由」を享樂すべく生れついている。しかも「かれらを支配者や主人にしないということは、多数者を奴隷にしないことと同様、自然権の由々しい冒瀆にはかならない」⁹。

こうした奴隷・主人の超歴史的な把握からも推測がつくであろうが、フィッツヒューの使う奴隷制という言葉は決してギリシア、ローマやアメリカ南部に現われた、いわゆる狭義の意味での奴隷制のみを指称するにはとどまらない。それはヨーロッパ中世の農奴制をも含めたかなり幅広い概念であって、近代の「¹⁰依法的支配」にさきだつ古代・中世のペルゼンリッヒな主従関係一般を指すものと考えてよいものである。そのような人間関係のもとでは、主人と奴隷は「自由」と「保護」をめぐる、相互補完的な位置を占めているとフィッツヒューはみる。奴隷は自由をもたないが、そのかわりに主人から親身な保護を加えられ、日々の生活をおもいわずらう必要がない。主人は逆にノブレス・オブリージュの観念を体現して自由を享受するが、奴隷の保護や監視など、種々の義務に心を砕く必要がある。¹¹だがその主従の結びつきはあくまで人間的な親身の実感に根ざした温情主義的なものであって、それは近代資本主義をつらぬく冷酷かつ抽象的なキャッシュ・ネクサスとはおよそ無縁のものである。

フィッツヒューの称揚するこのパターナリスティックな人間的結合の美点は、かれの近代社会批判にひとつの足場を提供するものともなっている。たとえば、自由・保護の上下の紐帯が断ち切られたときに生じるその不自然な社会関係にかんして、かれはヨーロッパの農奴解放——この解放はフィッツヒューの眼からすれば、人間社会の本来の姿をつきくずし、多数者の悲惨な状況を準備するにいたった、まさにその起点をなすものであった——を引き合いに出して説明をこころみている。歴史的にいつて農奴の解放は一般に、「奴隷（農奴）労働」

よりも「自由労働」のほうが安価になった結果、実施されたのだといわれている。だがこれは裏からいえば、被解放農奴がむしろ以前にもまして過重な労苦を背負わされたことを意味するにすぎない。なぜなら「もしそうでなければ、かれら（被解放農奴）の自由労働は奴隷時の労働よりも安価になりはしなかったであろうから」。「かれらは自由の点で若干のものを失ない、権利のうえでは、およそありとあらゆるものを手放してしまった。なぜなら農奴解放の結果、領主たちは（農奴にたいする）負担や心配ごとや責任からすっかり解放されたのにたいし、被解放農奴の仕事の量と心配の種とは以前にもまして増大したからである¹²」。その後の惨憺たる経過にかんしてはイギリスの事態が如実に物語るとおりである。そこではいっぽうで国王、教会、貴族の権威がおおきく失墜し、また他方で土地と資本を代表する下院の発言権の増大をみるようになったが、こうした渦中であって労働者たちは往時の保護者をみうしない、奴隷としての諸権利を完全に喪失してしまった¹³。こうした新たな状況は、新たなタイプの主従関係を登場せしめずにはおかない。しかもそこでは「資本が労働からひきだすその利潤が自由労働者を奴隷と化し、それもかつての屋内奴隷がもっていた権利、特権、利点のいずれをも持ちあわせぬような奴隷と化し、逆に資本家をばかれらの主人たらしめる。それも普通の奴隷所有者たちのもつ利点はことごとくこれを有しつつも、負担と義務とからはいっさい免除されたような主人たらしめる¹⁴」。旧来の＜主人・奴隷＞の温情主義的關係は、いまや＜資本家＞対＜労働者＞という敵対的な図式でもっておきかえられ、「人間的主人への隷属」(slavery to human Masters)にかわって、非人格的な「資本への隷属」(slavery to Capital)がひろく一般化する。そして「主人の責務をもたざる主人」(資本家)と「奴隷の権利をもたざる奴隷」(労働者)との、この相容れない二者の並存状態がここに蔓延することになる。フィッツヒューの眼に映じた近代資本主義社会の本質とは、畢竟、こうしたコウヒージョンを欠いたふたつの要素の大量出現にはかならず、かれの奴隷制賛美の基調はかかる否定的觀察にその論理的根拠を仰いでいたといつてよい。

二

フィッツヒューの見解を上のように概観するとき、われわれはその思考の特徴をどのような点に見出すことができるであろうか。まず挙げられるのは、かれが自由社会批判に大きな比重を与えているという点であろう。フィッツヒューは奴隷制の擁護については、どちらかといえば一般的・抽象的に論じているにすぎないが、自由社会批判のほうはきわめて丹念かつ具体的にこれをおこなっており、かれの著作はその紙幅のなかばがこれに費されているといっても過言ではない。ここで「自由社会」(Free Society)とはいわゆる奴隷制の対概念として提示されているもので、近代資本主義下の市民社会を指すとみてよいが、要するにフィッツヒューはその欠陥ないし矛盾を暴露することによって、奴隷制の善なるゆえんをいわば裏から論証せんとする手法に訴えているわけである。農奴解放にかんする先述の説明で、われわれはその所論の一端をすでに見たわけであるが、この自由社会批判はいずれにしてもかれの奴隷制擁護と不可分の関係をなすものであり、これを抜きにしてその擁護論を語ることはできないといってよい。したがって以下まず、この点から入っていこう。

自由社会の根幹をなす自由・平等の精神についてフィッツヒューは、それがいかに弱肉強食の状況をもたらし、また弱者のうえにいかに不利な事態をまねくかを奴隷制下の状況と対比しつつ次のように要約している。

第一に自由・平等は、これらに相伴う自由競争とともに、社会にひとつの戦争を生みおとすが、その戦争たるや、あたかも不具の子供たちを遺棄する風習がそうであるのと同じくらいに破滅的な作用を、社会の弱者のうえにおよぼすものである。第二に奴隷制は、ちょうど親・後見人・夫がそれぞれの弱者(子供・被保護者・妻)を保護するのと同じように、社会の弱者を保護するものであり、この制度はこれらの¹⁶(親族)関係と同じくらいに必要なかつ自然、またほとんど普遍的なものでもある。

あるいは、

自由と平等は、社会の全重圧をそのもっとも脆弱なものたちの上へと投げかける。自由と平等は、人間のうちでも最も思いやりと援助と保護とを必要としているまさに¹⁷その部分を抑圧すべく、すべての人びとを団結させる。

もともと自由社会には、フィッツヒューの見るところ、キリスト教的な美德や謙譲の精神なるものは見当らない。利己的という点では資本家も労働者もえらぶところはなく、善人・悪人の別もそこにはない。あるのはただ要領のよしあし、处世術の練達の度合いのちがいといったものにすぎない。

万人が平等ならば、誰もかれもが最高の名誉と最大限の所有物とを手に入れようと熱望し、善人も悪人もが「ひとを押しつけてでも出世せよ」というまったく同じ教訓を子供たちに垂れることになる。このような社会においては美德というものは——もっとも、そういったものがあればの話であるが——その利己的目的に汚されて、その愛らしさをすっかり失ってしまう。（そこでは）利己心に発する美德だけが奨励されることになるが、それは他のものをもってしては自由競争のレースに何の役にも立たないからである。善人たると悪人たるとを問わず、ひとはすべて自己の栄達という同じ目標を心にいだき、この目的にむかって一路邁進する。善人とは世才にたけて用心深く、保身の術にたくみな人のことである。かれは自分の幸運をおいもとめ、（そのかたわらで）他人を足蹴にし、押しのけるような術——これを美德と呼びたければ、そう呼べばよい——を充分わきまえている。かれは時節をまって他人の愚行、無思慮、欠陥へとつけこみ、仲間不幸を踏み台にして自分の幸福をつかみとる。悪人とは軽率で性急で、かつ要領のわるい人のことである。かれもまた同じく利己的ではあるのだが、狡猾さというものをまったく欠いている。¹⁸

こうした利己的環境のなかにあって、労働者の生活状態というものはまたきわめて不安定でもある。

人びとに平等な権利を与えるということは、強者にたいして弱者を抑圧する認可状を与えることにひとしい。それはもっとも不平等な状態を生み出すことになる。……これらの召使いや労働者たちは、若くて強壮で健康なあいだだけは（雇主から）面倒をみてもらえる。だがもしその労働者が病気にでもなれば、¹⁹かれの賃金は——それがいちばん必要とされるまさにその時に——止まってしまう。

結局、自由社会の地主や資本家たちは往時の王侯貴族よりも、より完全に民衆の生殺与奪の権をにぎっているわけであり、資本家は好きなときに貧乏人を雇い、また好きなときに解雇する。そしてかれらを路頭に迷わせ餓死させることを、なんらはばからない。下層労働者は「ありとあらゆる必需品、娯楽品、奢侈品、この世の華麗ではなやかなるものづくり手」であるにもかかわらず、

それらのいずれをもたえて享樂するということはない。しかも賃金の切りさげがつねにかれらの日常生活をおびやかす。

かれらはより高い賃金をもとめて上層階級とたえざる交戦状態にあるが、実際にはその賃金を切詰められつつある。なぜならかれらは戦を手に入れようとして、お互い同士のあいだでも抗争状態にあるからである。この賃金切りさげの過程は、雇い主が利得を欲し、労働者が働き口をもとめているかぎり、けっして止むことがない。それが止むとすれば、賃金があまりにも切り下げられた結果、(労働者が)生存を維持することが困難になり、救貧院、刑務所、墓地が満ちふさがるような事態に立ちいたったときである。²⁰

こうした窮乏のなかで労働者たちが自己の生活をまもらうとすれば、それはいきおい資本家との対立、ひいては社会的な騒乱を惹起しかねない。だがまさにこうした陰悪な事態こそ、こと奴隸制社会に関するかぎり、およそ無縁の事柄というべきであろう。奴隸制はそうした近代文明の悪弊を矯正しうる唯一の処方箋にはかならない。

奴隸所有の南部では、すべてが平和で静穏で、豊かで満ちたりている。ここには暴徒たちもいなければ、労働組合もなく、高賃金をもとめるストライキもなければ、法律にたいする武装した反抗もない。ただ金持ちにたいする貧乏人のちょっとした嫉妬がみられるばかりである。ここでは刑務所に入っている者の数はほんのわずかであり、²¹救貧院でどこしを受ける者の数はもっと少ない。

自由社会にかんするこうした見方は、それが大衆の窮乏化と資本の集中を予測し、また階級闘争を基軸にすえているという点で、マルクス、エンゲルスの理論を想起させるものをもっている。²²そして事実、年代的にいっても1848年出版の『共産党宣言』はすでにフィッツヒューの熟読するところとなっていたようである。社会主義者のそうした影響は、フィッツヒューの体制批判のうちに端的に示されることになった。たとえばフィッツヒューが、自由社会では機械が発明された結果、人間の労働はそれまでの半分に縮小されてしかるべきはずなのに、現実の労働者は以前に倍する過重な労苦をしいられ、しかもその果実たるや、社会機構にあざむかれて百万長者の手にみすみす渡っていると述べる²³とき、かれの関心は個人的な善意・悪意の問題をこえたむしろ制度的・機構的

な側面にむけられていたといつてよい。こうした体制批判の視点は、今日の眼からすればたぶん月並みなものでしかないが、当時の思考風土のなかではきわめて異質であったというべきであろう。（ちなみにこの時期、労働者の貧困のような問題はかれ個人の怠慢ないし意欲のなさ、あるいは儉約心の欠如といった個人責任の次元へと還元され、当人への倫理的・説教的な訓戒に終始するのがむしろふつうであったのだから）。フィッツヒューはまたアダム・スミスと自由放任のドグマを論難するにさいして、イギリスの資料、とくにイギリス議会で1840年代に報告された炭鉱および繊維労働者の実態調査にかんするものを駆使したのであったが、それはじつは10年後カール・マルクスが『資本論』第一巻で利用することになった当の資料でもあった。フィッツヒューの関心はフーリエ主義的な共同体論などにも向けられていたようである。フランス共産主義にかんする次の一節は、奴隷制と共産主義とがかれの脳裡において完全にオーバーラップさせられていたことを端的に物語るものであろう。

主要なそしてもっとも重要な問題は、奴隷制が奴隷の状態にどのような影響をおよぼすか、という点である。フランスの共産主義者たちのなかでも最も荒削りな一セクトは、ただたんに全財産の共有を提唱するのみならず、収益を各人の投入と労働量におうじてではなく、各人の欲望におうじて配分することを提唱している。ところで、これこそまさにわが奴隷制の実施しているところの事柄である。われわれはそれぞれの奴隷にたいして高齢か若年かにおうじて、病気か健康かにおうじて、つまりかれの労働量にではなく、その欲望におうじて物を与えている。主人の欲望はより華美で洗練されているため、かれは収益のうちのより多くの分け前をとることになる。南部の農園は、共産主義の理想的形態である。²⁵

もちろん社会主義者フーリエ、マルクスを「反動的啓蒙主義」者フィッツヒューと同日に論じるのは無謀であり、両者の思想的ヴェクトルは正反対の方向を目指していたというべきであろう。しかしフィッツヒューがこうした急進思想に大きな親近感をいだいていたということはやはり事実であって、このことはかれが社会主義を「奴隷制の当世風の名称」という言葉で呼んだことにも充分示されているところである。フィッツヒューの念頭にあって、古典派経済学はせいぜいかれの嫌悪する「自由社会の科学」でしかなかったが、社会主義は

これに反して「奴隷制の科学」とも称すべき重要な位置を占めていたのであった。²⁷

三

奴隷制それ自体に関するフィッツヒューの考えは、どのような性格のものであったらうか。この点についてたとえば『人みな食人種』の序文は、その劈頭に「本書においてわたしは自由と奴隷制の問題を、『南部のための社会学』よりも、より厳密に分析的な手法でもってとりあつかおうと試みた²⁸」という言葉²⁸を冠しているが、要するに奴隷制は自由と対比して想定されているわけであり、その概念内容はかなり一般的・抽象的な性格で彩られていたということができよう。「北部への警告」と題するこの同じ著作の終章でもかれは、あらゆる権力・支配を否定する無政府主義者 W. L. ガリスンの見解とみずからのそれとを対置させて、「われわれの提示するドクトリンとガリスン氏の提示するそれとの間には、中間的な立場などというものは絶対にありえない。もし万一、奴隷制なるものが——白人のそれであるとニグロのそれであるとを問わず——原理的あるいは実践的に間違っているとするならば、そのときにはガリスン氏のほうが正しいということになり、人間の政府なるものはすべて間違っているということになる²⁹」と結論づけている。このばあい、フィッツヒューが白人労働者の奴隷化とニグロ人種のそれとをなんら区別せず、人種概念を捨象した地平で奴隷制を論じているという点は後段であらためて触れるとして、当面問題となってくるのはかれのいう奴隷制なるものが無政府のアンチ・テーゼとして措定されているということ、したがってその概念内容はやはり抽象的で広範な意味合いを帯びざるをえないという点である。

こうした点はフィッツヒュー自身のまた強調したところでもあった。ある箇所では述べている。自由とは何かを定義するのはむずかしいが、奴隷制を定義するのはさらにむずかしい。「奴隷制とはその技術的形態においてほとんど普遍的な^{ユニヴァーサル}もの」であり、時代と場所とを超越してどこにでも見受けられるものである。それはヨーロッパ中世の農奴制はもちろん、いまなおロシア、ボ

ーランド、トルコ、ハンガリーに残存するその遺制をも含むものである³⁰、と。また、こうも言う。奴隷制を弁護するに際してひとは奇妙にも、「一般的・抽象的な意味での奴隷制 (slavery, in the general or in the abstract) は道徳的に間違っている」としつつも、アメリカ南部のニグロ奴隷制のみはことさらこれを例外視し、その正当化に詭弁を弄する。だがそうした弁護方法はじつは論理の進め方が完全に逆なのであって、なによりもまず「われわれは抽象的な意味でのその制度 (that institution in the abstract) をこそ弁護しなくてはならない³¹」³¹、と。つまり結論的にいえばフィッツヒューにとって奴隷制とはもちろん現実の奴隷制・農奴制を指す言葉であったが、それはまたより抽象的には支配への服従・隷属のことでもあって、この要素は無政府状態でないかぎり、人類史上つねに存したところのものである。しかもこの抽象的原理は、それを抜きにしては人間社会自体が存続することのできないもの、いわば社会形成の本質的な一モメントとみなさるべき性質のものである。したがって、ひとはこれを否定したり、それに後めたさを感じたりする理由など毛頭ないといわねばならない。——フィッツヒューが企てたのは要するに、この支配・服従という普遍的な基盤のうえに奴隷制一般の正当性を、さらには南部奴隷制の正当性を根拠づける作業にはかならなかった。

ところで奴隷制をこのように一般的に考えるかぎり、フィッツヒューの擁護論は南部奴隷制の擁護論としては明確な焦点を結びえていないといわなくてはならない。かれの図式にあっては一般性の認識が個別性の認識にまさっており、アメリカ南部の奴隷制は歴史上あらわれたさまざまな奴隷制のたんなる一事例の意味しかもちえていない。擁護の照準はどちらかといえば普遍的な奴隷制概念に向けられているのであって、南部はただ派生的に擁護されているにすぎないといってよい。こうした場合、ほんらいならひとは南部の奴隷制をこそ歴史的個体として位置づけ、そこにみられる諸局面を美化ないし正当化する手段として、その他の歴史的諸事例をひきあいに出すという論じ方をするべきであつたろう。そしてもちろん、そうした手法をフィッツヒュー自身、ときにとってはいる。かれはロシアや東欧の農奴制に触れた際、たとえばこう述べる。これ

らの地域では主人は農奴たちに保護さえあたえぬ不在地主と化し、農奴は文明からとりのこされた僻地で、無知と怠惰のうちにその生涯をおえる運命にある。だが南部のニグロはその身近に接する主人のうちに手本とすべき最良の範例と教師とをもち、文明の恵沢にもじゅうぶん浴しえている。アメリカでは古代ギリシアやローマのように勤労がいちがいにな名誉となることもない云々、と。³²ところでフィッツヒューの行文をみるかぎり、これに類する箇所はつねに補足的なものでしかなく、それともきおり付加されているにすぎない。もともとかれ自身がこの種の論法を意識的に排していた以上、それは当然であったといえよう。

このことは、フィッツヒューにたいする歴史家たちの評価の仕方とも若干関連してくるものをもっている。史家 C. A. ビアードは『アメリカ精神の歴史』のなかで、南部文明の弁護をはかる代表的見解のひとつにフィッツヒューをかぞえたが、ビアードによればその理論は「主人・労働者関係という普遍的な見地にたつもので、その内容の詳細、多岐、考察する時代範囲の広汎さの点で」³³他のおおくの弁護論をはるかに凌駕するものであった。史家 C. ヴァン・ウッドワードも同様に、「ほとんどすべての人びとは異なって、かれはその理論において超時間性（timelessness）と普遍性（universality）をあるていど達成することに首尾よく成功した。そのためかれの理論は歴史の進行によって相対化されたり、毀損されたりすることを免れており、それはまた時代遅れの制度をシニカルな立場から合理化したものとして一蹴することを容易に許さぬものとなっている」³⁴として、似通った評価をくだしている。いずれにしてもフィッツヒュー理論の普遍性ないし包括性、あるいはその自由社会にたいする批判的的確さ等、おおむね称賛の意をこめて評価されているといってよい。しかしこれらの事柄をいちおう措いて、もしかりに評価の視点を厳密にアメリカ南部奴隷制の擁護という点に限定し、その枠内でフィッツヒュー理論の適合性を測ったならどうか。その場合には問題はおのずから別になってくるであろう。というのは、「かれは奴隷制と南北戦争というコンテクストを抜きにしても注目に値する」³⁵ということとは、とりも直さずそのぶんだけ南部擁護論としての的確

さを欠いていたことの証左ともなりうるからである。

四

フィッツヒューの奴隷制概念がこうした一般的なレヴェルで構成されているということには、何かそれなりの理由なり動機なりがあったのであろうか。結論的にいうならば、これはじつは意図的に打出されたものと見るべきであって、フィッツヒューはその際かれに先立つ擁護論者たちの論法を念頭においていたものと思われる。かれが自己の手法の斬新性を自任し、過去の擁護論とのあいだに明確な一線を描そうとしたのも、他ならぬこの点においてであった。これを見るために、まず T. R. デューという人物の所論をとりあげて検討しておこう。

トマス・R・デュー。ウィリアム・アンド・メアリー大学経済学教授。かれは1831—32年の冬、ヴァージニア州議会で奴隷制論争がたたかわされた際、それに検討をくわえて『ヴァージニア州議会における討論の概観』（1832年）と題する一小冊子をあらわした。これはその後の30年間、南部の論客たちから奴隷制正当化の模範的試みと目されるにいたる歴史的な文書であり、この種の労作として露払い的な位置を占めるものであった。同じく奴隷制を擁護しつつも、ここには後年フィッツヒューが打出すにいたる立場とはおよそ対照的な見方が示されているという点で、われわれの注意をひくものがある。

この小冊子においてデューが示した視点はきわめて実際主義的なものであった。かれはその所論の基調を、もしひとが奴隷制の廃止をもくろむなら、その不可避の帰結としていかなる困難事を予想せねばならないかといった点において、たとえばこう述べる。奴隷制の廃止に際してもっとも理想とすべきは、奴隷を有償で解放し、すべてのニグロを国外に追放（植民）することである。しかし奴隷主への賠償とニグロ輸送費の巨額さ等を考慮するとき、この方法は経済的にその実行がきわめてむずかしいといわねばならない。ニグロのうち、毎年の増加分のみを国外に植民させ、現状維持をはかるという方法もある。だがこれとて出費の点ではなお五十歩百歩というべく、またこの方法のもたらすニ

グロ人口の相対的な減少はかえってニグロ奴隷の高値を呼び、ひいては奴隷飼育の繁栄をもたらすことになりかねない。とすれば問題の解決に資するどころか、むしろシジフォスの神話を現出するだけのことである。しかしかに植民事業が経済的に不得策であろうとも、植民をとまねぬ奴隷解放というものはおよそ危険きわまりない暴論というべく、もし万一そうした政策が実施の運びとなるようなら、社会の破滅をみちびくこと必定であろう。ともあれ植民はなされねばならない、しかしその費用はない。とすれば奴隷解放への道は現在の段階ではまず閉ざされているとみたほうがよい。³⁶

こうした見解を述べるに先立って、デューは政策立案に関するかれみずからの方法論のようなものを表明している。ひとが政策を検討するばあい、「あらゆる現実の関係を抜きにして、形而上学的抽象性のなかで物事をそれだけ単独にとりだし、孤立させて」扱うというやり方は無謀であり、また実際問題として不可能でもある。いかなる立法者といえど、「状況から完全に独立した純粹な抽象的原理にもとづいて」法を定めることはできないというべきであって、「偶然的な状況や諸関係をまったく度外視した、たんなる抽象的真理の表明」のみでは問題の解決にはいたらないであろう、と。³⁷——これらの言葉を理解するにはやや説明を要すると思われる。まずここでデューの斥けるところの「形而上学的抽象性」ないし「抽象的原理（あるいは真理）」といった言葉であるが、それはひとつの倫理的な規範、つまりそれに照して奴隷制の善悪を評価し裁断をくだすところの倫理的規範といった意に解してよいものである。デューが論陣を張った1830年代にあって、奴隷制はなお情状酌量を超えた普遍妥当な倫理的命題からすればやはり悪であるとの雰囲気が自明のものとして存したわけであって、デュー自身この前提に疑いをさしはさむことはあえてしなかった。そしてむしろこれを自明としたうえで、奴隷制の評価は——その改廃ないし善悪の評価は——具体的状況にこそ照してなさるべきであるとしたわけである。抽象的原理にかえて、ここに「偶然的な状況や諸関係」への考慮が前面へと押し出されることになる。奴隷解放の論議において、かれがあくまで現実在即して経済的な現実性如何といった点を、しかもこういった点のみを取り上げたのは、

この方法論に基いていたといえよう。かれのこうした立場は次のような発言の中に、その性格をいっそう端的なかたちで示している。「奴隷制は少なくとも抽象的な意味では間違っており、キリスト教の精神にもとるものであるといわれている。これに対してわれわれは前述の場合と同様、こう答えておこう。実際問題として、もしわれわれが奴隷制を廃するなら必ずやより大なる害悪を主人と奴隷の双方にもたらさずにはおかないというのであれば、その時にはわれわれを非難しうるような良心の掟だとか天啓の律法などというものは一切存しないのである、と」(傍点原文イタリック、以下同様)。

ここでデューは先に見たように、もし奴隷制の善悪を倫理的命題に照して評価するなら、それが悪であることを暗黙のうちに認めているわけであるが、しかしかれは問題の解決をそうした当為の領域にゆだねることをせず、むしろ具体的現実の諸関係をこそ優位におく。そしてその前では「良心の掟」や「天啓の律法」などは無効でしかないという断定をくだす。つまりいってみれば、その擁護の論理はあくまで倫理的規範を無視した次元でたてられているわけであり、そこでは奴隷制はけっして確固たる正当性の信念でもって積極的に基礎づけられ、肯定されているとはいいがたい。フィッツヒューが企てたのはほかでもない、こうしたデュー的論理の完全なる逆転の試みであったといっていよい。かれは奴隷制を支える抽象的原理じたいを全面的に正当化し、その制度的な妥当性を普遍的なものへと基底づけることによってデューとは逆方向に論理を展開し、さらにそこから進んで南部奴隷制を社会的結合のもっとも理想的な形態とみなしたのであった。デューの立場においては、その主張は必要悪的な弁解の域を脱することはまず不可能でしかないが、フィッツヒューにあってはそうしたアポロジーの響きはすでに跡さえとどめていないといっていよい。

デュー的擁護論はしかし、フィッツヒューが論陣を張った1850年代においてもなお盛んにおこなわれていた。D. クリスティの手になる『綿花は王者である』(1855年)という著作などもその典型的な一例であろう。この中でクリスティは南部の綿花がいかに人びとの日常生活に深く浸透し、またそれゆえ奴隷制がいかに不可欠のものとなっているかを強調する。「キリスト教世界で消費

されるほとんどすべての綿花は合衆国の奴隷労働によって作りだされたもの」であり、「奴隷制は孤立した制度ではなく、世界のビジネスと深くかかわりあっている」。「王者綿花」の非人格的な力は、北部・西部・南部およびヨーロッパの四者を巨大な蜘蛛の巣のごとき相互依存の網の目のなかに不可分の状態^{キング・ワトソン}でむすびつけてしまった。いまや奴隷制のうみだす綿花は世界の必需品となり、この制度の廃止をもくろむことは「ドン・キホーテ的な努力」を試みるにひとしい。「われわれは奴隷制の改善策を云々する意図はもちあわせてはおらない。それは他の人びとに任せておこう。これまでのところこの巨大な市民的・社会的害悪はあらゆる人間的な英知を挫折させてきたのである。……われわれの仕事はこの制度が商業的・社会的な諸利害にたいして持つさまざまな関係を描いておけば、それでこと足りよう。綿作の独占が奴隷制にその経済的な価値をあたえている以上、この独占が維持されるかぎり、この制度は存続するであろう」。たとえ奴隷解放を促がすなんらかの理由があるにせよ、それは「たえまなく増大していく奴隷労働の価値」のまえには「相殺されて」³⁹しまうに相違ない。

こうしたクリスティの主張において、要するに奴隷制の肯定は綿花が世界の必需品と化したという、まさにそのことから導き出されているわけであるが、この経済的な必要性の論理は決して倫理的正当性の保証たりうるものではないというべきであろう。（なぜなら、そうした関連づけは本来なんの関連もない倫理的当為の問題を経験的因果律の問題に従属せしめて考察するにひとしく、もしそうした立場をとるなら、ひとはあらゆる既成事実の肯定を導き出しかねないであろうから）。事実クリスティは奴隷制を「この巨大な市民的・社会的害悪」（“this great civil and social evil”）という言葉で呼んだが、この言葉自体にも示されるように、かれの論理はネガティブな意味での現状肯定論は展開しえても、けっして奴隷制肯定の積極的な基礎づけとはなりえない性質のものであった。

これらの論者とは逆に、1850年代にはまたフィッツヒュー以上に抽象的な原理を強調する立場もあった。『奴隷制の哲学と実施』（1856年）を著したウィリアム・A・スミスという思想家など、それに属する一人である。スミスはこの

著作のなかで、「奴隷制それ自体は正しい、すなわち奴隷制という偉大な抽象的原理 (the great abstract principle of slavery) は、それがほんらい社会的なあり方の基本原理である以上、正しいものである」として、その原理的な正当性を劈頭まず打出している。⁴⁰ かれによれば奴隷制とは「他者の意志による支配への服従ないし隷属という一般的原理」のことで、あるいは「人間の政府に不可欠な物理的支配力という要素」のことにほかならず、「それを抜きにした政府などというものは存在しないし、また存在しうるはずがない」。⁴¹ かれはまた「自由の原理」、「奴隷制の原理」という対概念を設定して、政府の諸形態にも筆を向けている。よい政府とは自由・奴隷ふたつの原理が調和裡に結合したものであり、「この対立する原理がひとしい割合で政府のうちにとけこむとき、その政府は——わがアメリカの政体がそうあるべく意図されているような——民主的共和政体、すなわちみごとに均衡のとれた政府となる」。政府がもっぱら自由の原理にのみ依拠せしめられるならば、「アナーキー」が帰結する。他方、奴隷制の原理がもっとも大きな比重を占めるなら、その政府は「絶対君主制」あるいは「軍事独裁制」の様相を呈する。だがその権力がいくつかの名門のあいだに分散されるとき、それは「家父長制」を生み、奴隷制の原理がさらに弱まるなら、そこに「立憲君主制」ないし「世襲貴族制」が派生する、と。⁴² スミスのこうした主張は、それが「奴隷制という抽象的原理」を擁護してかかるところなど、一見フィッツヒューの所論を想わせるものがある。しかし両者の間には大きな相違点もないではない。たとえばフィッツヒューにあってはたとえ奴隷制を支配への服従として抽象的に規定し、これを自由やアナーキーの対極に位置づけようとも、その内実はより限定的に農奴制および狭義の意味での奴隷制（ギリシア、ローマないしアメリカ南部のそれ）として構想されており、具体的な奴隷制のイメージがはっきり念頭におかれている。だがスミスの場合はそうではない。かれにあっては奴隷制はあくまで原理的・抽象的な意味でのそれだけでなく、しかもその原理が貫徹されたとき、そこに現われるのは他ならぬ南部やギリシア、ローマの奴隷制ではなくして、「絶対君主制」ないし「軍事独裁制」というおよそ当面の問題局面とはまったく無関係な支配形

態にはかならない。(スミスの論旨をひとがたどっていくとき、現実の南部ニグロ奴隷制のイメージが次第に稀薄になっていくのはこの点と大きな関連があるろう)。またフィッツヒューはその自由(主人)・保護(奴隷)の観点からして北部の資本主義社会にも手厳しい批判を加ええたのであったが、スミスにはこうした南北を分かつ基本的な視点というものが欠けていたように思われる。フィッツヒューが北部社会の攻撃にきわめて急であったのに対し、スミスの場合はどちらかといえば「奴隷制という抽象的原理は一契機として必然的かつ本質的なかたちで、あらゆる形態の市民政府のうちに入りこんでいる」⁴³といった点にアクセントをおいて考察しているため、その論理はどの人間社会にも通用するニュートラルなものになりすぎて、固有に南部奴隷制の擁護へと直結しえなかった観がある。いずれにしてもフィッツヒューの立場は、具体につきすぎたデューと抽象に終始しすぎたこのスミスとの間にあって、適度の中庸をたもちえていたというべきであろう。

五

南部のニグロ奴隷制は奴隷制の一形態であるが、それはまたニグロという異人種に依拠する点にも大きな特徴をもっている。フィッツヒューはこの人種の側面については、どのように考えていたのであろうか。かれがその所論の下敷きとしたアリストテレスの「生来の奴隷」という観念は一種の^{エスノセントリズム}中華思想であって、ここで奴隷とはバルバロイ、つまりギリシア人からみた異人種、それも劣等人種の⁴⁴ことを意味していた。しかしフィッツヒューはこの奴隷と人種との対応という点に関しては、アリストテレス説の忠実な踏襲者ではなかったように思われる。かれは奴隷を特定の人種と関連づけて語ったことはほとんどないし、ニグロの人種的な劣等性を云々することにもむしろ控えめであった。かれの言葉のうちにニグロへの偏見が示されることがときにあるうとも、少なくとも奴隷制擁護の基礎づけをこうした人種的要因に依拠せしめておこなうということは、これを意識的に拒否している。ちなみにかれは北部の自由社会にたいしても奴隷制の採用を促がすのであるが、それは次にみられるようにニグロではな

く白人貧民の奴隷制にほかならない。すなわち、ニグロ奴隷なら今日ひとり当たり700ドルに相当しよう。しかし白人が熱心に働らくなら、かれは1,000ドルの値打がある。だから北部人のうち、1,000ドルの資金を有するものを貧民ひとりの保護者——主人ガーディアンという言葉はこの場合好まれないだろうとフィッツヒューはいう——たらしめよ。この方式の下にあっては、ひとは負担と責任の大きい保護者よりも、被保護者マスターすなわち奴隷の立場に身をおくほうを選ぶであろう、と。⁴⁵中世農奴制の場合がそうであったように、フィッツヒューにとって奴隷は⁴⁶必ずしもニグロや異人種である必要はなかったわけである。

人種的なものをこのように排するという立場は、フィッツヒューの自覚的に強調したところでもあった。「人種の憎悪」や「ニグロを人間的兄弟愛から切り離す」ような見解を拒否する理由として、かれ自身さしあたり次のふたつのものを挙げている。(もっともこれはすぐ後に検討するところからすれば決して充分な定式化とはなりえていないが)。「第一はそれが、全人類は共通の祖先に由来すると説く聖書のおしえと相容れないからであり、第二はそれが残忍な主人たちにニグロたちを、か弱く無知で依存心の強い同胞として扱わせるのではなく、劣悪なる獣として非人間的に扱うことを奨励するからである」⁴⁷、と。ところでニグロの人種の劣等性というこのテーゼに関してであるが、当時の擁護論者たちを見渡すかぎり、その多くはこれを奴隷制正当化の口実としてしばしば引き合いに出したところであって、また常識的にみても、たしかにそれは格好の理由づけのように見受けられるわけであるが、にもかかわらずフィッツヒューはそうした立場に与することをしていない。そしてこの点、かれの大きな特徴となっている。ここでは以下、——フィッツヒュー自身がその深い意味を自覚していたか否かは別として——かれが人種主義的立場を否定せざるをえなかったところの根拠を明らかにし、かれの理論の今ひとつの側面に検討を加えることにしたい。この問題はじつは民主主義と人種主義とのパラドキシカルな関連をめぐるものとして、南北戦争の前後をつらぬくひとつの基本的な問題でもあった。

アメリカ史のうえでジャクソン民主政と呼ばれる時代は、周知のように、白

人男子普通選挙制の普及をはじめとする民主主義的な運動がたかまりをみせた一時期であるが、それはまた自由ニグロへの抑圧と人種差別とがいちだんと強化された時代でもあった。この期のもっともラディカルな「コモン・マン」の代弁者たちは、いっばうでは独立宣言の平等主義哲学の実践者をもって任じつつも、そのかたわらでは、なんらの躊躇もなく自由ニグロの社会的排除を口にしている。ニューヨーク州、ペンシルヴェニア州ではそれぞれ1821年、38年に州憲法の修正がおこなわれ、白人男子の選挙権拡大がはかられているが、と同時にこれと並行するかのようニグロ選挙権の制限ないし剝奪という、およそ対照的な事態が進行している。⁴⁸これに類する例としては、南北戦争以後の事例をひきあいに出すこともできよう。たとえば史家 C. ヴァン・ウッドワードはその著『アメリカ人種差別の歴史』のなかで、南部革新主義運動のもつある特徴を次のように指摘しているが、そこには当面の問題にかかわるきわめて興味深い描写がなされているといつてよい。すなわち、

南部革新主義の記録における盲点は、——その点については、全国次元の運動においても同じことが言えるが——ニグロの問題であった。南部における革新主義運動は、全体として、不思議にも人種主義の波の高まりと常に一致していた。またこのふたつの運動のつながりを考えるうえでさらに重要なことは、それらの運動の指導者がしばしば同一の人物であったという事実である。実際、南部においては代表的な革新主義政治家たちは、ニグロ選挙権剝奪もしくは白人優越主義運動に乗って権力を手に入れている。……………

一部の人びとにとって、人種主義は南部革新主義の基盤そのものであった。南部革新主義者のなかで、もっとも明晰で教養ある人物のひとりであったエドガー・ガードナー・マーフィーは、「白人の意識的な結合」を「新しい民主主義のための幅広い基盤」として考えていた。そしてかれは、「社会の民主的再編のための基礎として、富や職業、財産、家柄、階級などによる区別よりも、人種による区別のほうが、その予想される問題点をすべて考慮しても、はるかによい」と信じていた。かれは、『人種的偏見』と呼ばれるものの深い社会学的価値を称揚した。それにもかかわらず人種的偏見のもたらす結果のあるものについては、かれも心から嘆いてはいたが。南部の教育家であるトーマス・P・ベイリーは、革新主義を、南部におけるニグロの人権剝奪の直接の結果であると考えていた。かれは書いている。「要するに、ニグロの公民権剝奪は、白人のあいだでの政治的・社会的結合の増大に付随するものである。白人たちが、かれらの同胞間の血のつながりををはっきりと認識すればするほど、また、そ

の言葉のもつあらゆる意味において、民主主義がかれら白人のあいだに拡大されていくに従って、ニグロはますます『自己の分限をまもる』ことを強制されていくことになる。そしてその分限の範囲は、南部におけると同じように北部においても次第次第にせばめられていきつつある⁴⁹」と。

くりかえす必要はないかも知れないが、要するに革新主義が「不思議にも人種主義の波の高まりと常に一致していた」こと、またこの運動は「ニグロの人権剝奪の直接の結果」とみなしうることを、いいかえれば、白人間での民主化の充実はニグロ人種への差別強化と表裏の関係をなすものであったこと——これがここで強調されている事柄の概略であるが、こうした一見、相反する現象の並存はいったいどのように解釈されるべきなのであろうか。この問題を考えるための糸口として、いまかりに社会に関するふたつの見方といったものをここで理念的に想定してみよう。そのひとつは財産の多寡や教養の有無といった観点から社会の構成員をみるものである。ここでは資本家と労働者、教養人と無学な俗物等々、さまざまな社会階層がさまざまなニュアンスをもって映じてくる。そして人種からすれば同じ白人のサークルに属するにもかかわらず、人びとのあいだには多様な落差が認められることになる。しかしこの見方にかえて、人種的な角度から社会を見たらどうなるか。この場合にはもはや区分線は白人かニグロかの二者択一でしかなく、貧富の差や教養の有無による無数の相違は捨象されて、皮膚の色のみがクローズアップされる。そこでは白人に関していえば、その内部での差異はわきへと押しやられ、労働者も資本家もがひとしく白人の名のもとに同質視されて、白人一般の平等が帰結される必然性をもつ。他方ニグロはまた、まさにかれらがニグロであるというその理由のゆえに——個々人の教養や財産にかかわりなく——人種全体が差別の対象と化す。革新主義者マーフィーが白人の平等を念頭において、「富や職業、財産、家柄、階級などによる区別よりも、人種による区別のほうが」より充分なる「民主的再編のための基礎」たりうるとしたゆえんは、ここにある。しかもこの人種的な区分原理はそれが強調されればされるだけ、白人間での平等とニグロの差別とを前面へと押し出す傾向をもつ。そこでは民主主義のラディカルな要請と人

種差別主義のこれまたラディカルな要請とが、おたがいに他を不可欠の前提としあって、いわば背中あわせの位相をなしている。つまりその民主主義たるや人種主義を跳躍台としてそのインパルスを獲得するという図式になっているわけであり、前述のジャクソン期民主主義者や戦後の革新主義者たちは、まさにこの図式の実践者にほかならなかった。

教養・財産の原理と人種の原理と。このふたつを念頭において考えるとき、フィッツヒューの立場が前者の原理にもとづくものであったことは明らかであろう。かれが賛美したのはプランテーション・アリストクラシーに立脚した一握りの大プランターによる貴族主義的な生活様式であり、決して白人一般の平等などというものではありえなかった。歴史家のある統計によれば、1860年の南部白人のうち、奴隷制と直接むすびついていたのは僅か⁵⁰24.2%にすぎず、残り75.8%の白人は全然奴隷をもっていなかったといわれている。スレーヴ・オリガーキーはひとりニグロ人種を差別の対象として排除するのみならず、それはまた7割以上もの南部白人を犠牲とする文字どおりの寡頭制であって、白人間での民主化傾向をも鋭く拒否する体質をそなえていたといえる。フィッツヒューの擁護論を暗黙のうちに規定し性格づけていったのも、ほかならぬこの体質であった。人種主義がけっしてアリストクラシー理念の有効な基礎づけとはなりえないこと、いやむしろそれは逆に貧乏白人をも含めた白人すべての平等という正反対の理念を呼び起こすことを多分かかれは感知していたにちがいない。なにかもを折衷的に利用し、その結果 原理を放棄してしまうような中途半端なイデオログとは異なって、この点でもフィッツヒューの論理的な一貫性はじゅうぶん保持されていたといえるであろう。

お わ り に

フィッツヒューにおける自由社会批判、その奴隷制概念の普遍性、そして人種主義の否定。この三点について以上みてきたわけであるが、これらの意味について今いちどこに要約しておこう。

奴隷制というものはさまざまな根拠からこれを擁護することができるもので

あって、南部の論客たちも種々の観点からその妥当性を根拠づけようとした。そしてその擁護論の性格は、それらが依拠した前提に応じて相異なる性格を帯びるにいたった。当時、自明として広く受けいられていたそうした論拠には、大別して三つのものがあったように思われる。ひとつは宗教的権威に訴える、いわば聖書的擁護論とでも称すべきもので、たとえば T. スtringフェローというバプティスト派の一牧師はその『聖書の見解』と題する小冊子のなかで、『旧約聖書』「レビ記」から、「あなたがもつ奴隷は男女ともにあなたの周囲の異邦人のうちから買わなければならない。……あなたがたは彼らを獲て、あなたがたの後の子孫に所有として継がせることができる」といった箇所などを引用し、そうすることによって異人種たるニグロの売買、所有、相続のジャスティフィケーションを企てようとした。これと対照的に、第二の立場は科学的な根拠にたつものである。それは仮説や迷信を排して経験的事実のみを真理とする立場であり、より具体的には脳容積や顔面角の測定といったかたちをとって現われてくる。そしてこれらの測定値をもとにしてニグロ人種の劣等性や奴隷への適合性を云々するわけであるが、こうした手法は19世紀後半の帝国主義的な植民地支配の正当化にもつながっていく要素を多分に含んでいたといえてよい。最後に第三の立場としてあげられるのは、社会学的擁護論——適当な呼び名がみあたらないが、雑多なものを一応こう呼んでおこう——とでも称すべき立場である。それは身分的・温情主義的な支配・服従の関係を、人間社会の本然の姿として理想視する。あるいは、人類をバーバリズムの状態から文明の段階へとたかめるには奴隷制が不可欠の推進力であったという見方をとる。あるいはまた、「わたしは社会の一部のものが事実上、他人の労働に寄りかかって生活しなかったような富裕な文明社会は、かつて存在したためしがないと考えます⁵¹」といった発言となって現われることもある。いずれにしてもこれら三つの擁護論のうち、第一のものは聖書の権威を楯にとり、第二のものはニグロの生物学的劣等性をもちだし、また第三のものは社会学的・政治学的考察に訴えかけるものであると要約しえよう。本稿でとりあげたフィッツヒュー、T. R. デュー、W. A. スミスらはいずれもこのうちの最後の立場に属する人びとで

あった。

これら三様の擁護論に関して、いまかりにその理論的な優劣を問うとどうなるであろうか。まず第一の立場であるが、それはその性格からして、われわれの関心をひくものを本来もちあわせてはいない。それはあくまで聖書の字句の真理性を所論の支えとするものであって、そうした論法は聖書がなお人びとの日常生活に大きな把握力を有していた過去においては、それなりにポピュラーな手法ではあったろうが、今日的な感覚からするかぎり、説得力も論理力もないというべきであろう。第二、第三についてはどうか。これについてはわれわれは二つの必要条件を持ち出して、その一応の優劣を測ることができよう。ひとつはその擁護論がまず北部人をじゅうぶん納得させるものであるということ、他はそれがまた南部の非奴隷所有者たちを有効裡に排除しうる——つまりオリガーキーの維持に役立ちうる——性格のものでなくてはならないということ、の二点である。ところでこうした条件に照してみるかぎり、第二の科学的な立場というものは明らかにひとつの欠陥をもっていたことが分る。それは——くりかえす必要もないかも知れないが——この立場のばあい人種のちがいを強調するというまさにその性格のゆえに、北部人向けには有効裡に使用しうるにしても、南部の非奴隷所有者にたいしてはむしろ逆効果でしかないということ、いいかえれば人種主義は先述したようにスレーヴ・オリガーキーを擁護する武器とはなりえず、むしろ白人間での民主化理念を高揚させ、オリガーキーの自壊作用を招きかねないという点にある。⁵²

以上のことをフィッツヒュー擁護論の特徴に関連づけていえばこうなるであろう。まず第一にかれの理論の第一のメリットは、それが——社会学的擁護論のなかでもとりわけ——叙上ふたつの必要条件を十分に満たしていたということである。それはアリストテレス説に依拠して、あるいはマルクス的な観点に立って自由社会を批判し、かつそれとの対比において南部奴隷制を美化していく。とくにそれは人種主義を一貫して排していたという点で、南部の非奴隷所有者にたいしても平等化への口実や大義名分をあたえるものではなかったという利点をもつ。またこれと並ぶ第二の理論的メリットとしては、それが奴隷

制を原理的な視点から正当化するものであったという点を挙げうるであろう。フィッツヒューの理論は南北戦争のコンテクストを抜きにしても充分通用するという意味では、一見、的確な南部擁護論となりえていないふしもある。しかしそれはデュー的なものにかわる新たな擁護理論を確立するための一種の犠牲飛球にすぎなかったといってよい。また、いかにかれが抽象的な原理を強調するとはいっても、それは歴史貫通的な現象である支配・服従関係一般の正当化にアクセントをおきすぎた W. A. スミスの見解のように、抽象にのみ終始するというものではなかった。フィッツヒューはまたデューやそのエピゴーネンともちがって、事実状況の連鎖のなかに埋没してしまっただけで既成事実の追認にのみ終始したり、あるいは経験的領域と倫理的ゾルレンの領域とを暗黙のうちに混同したりするというような愚を犯すこともなかった。デュー的な擁護論がともすればその場その場の部分的な小手先のアポロジーに傾きがちであるのに対して、フィッツヒューの擁護論は意識的に原理を前面へとおしだし、その正当性を人間社会をつらぬく普遍的原理へと基底づけることによって、ひとつの体系的な性格を備えるにいたっている。奴隷制は南部社会の腫瘍でもなければ、アブノーマルな必要悪の世界でもないということ、むしろそれは支配・服従、自由・保護という人類史におけるノーマルな社会的結合のひとつ、それも最も理想的なひとつの形態として北部自由社会よりはるかにまさっているということ——こうした積極的な主張はフィッツヒューの論法をまっぴらしてはじめて可能になったといってよい。

註

1. フィッツヒューの略伝に関しては *Dictionary of American Biography* (1946) vol. V, pp. 437—438 あるいは John A. Garraty and Jerome L. Sternstein eds., *Encyclopedia of American Biography* (Harper & Row, 1974), pp. 360—361 の S. B. Oates の執筆箇所を参照。
2. Eric L. McKittrick ed., *Slavery Defended: the views of the Old South* (Prentice-Hall, 1963), p. 48. このマッキトリック編の『奴隷制擁護論』は、その中に、フィッツヒュー『南部のための社会学』*Sociology for the South, or the Failure of Free Society* (Richmond: A. Morris, 1854) の pp. 226—258 を抄録している。以下、フィッツヒューのこの著作に関してはおもにこのマッキトリックのものを利用することにする。

3. George Fitzhugh, *Cannibals All! Or, Slaves Without Masters*, ed. C. V. Woodward (Cambridge: Harvard University Press, 1960), p. 7.

引用したのは、この書物の緒論劈頭にでてくる言葉である。『人みな食人種』の出版は1857年であるが、本稿ではこのウッドワード編のものを利用している。本書 pp. vii-xxxix に付されたウッドワード論文 “George Fitzhugh, *Sui Generis*” はフィッツヒュー思想のきわめて適切な解説といえよう。

4. Garraty and Sternstein eds., *op. cit.*, pp. 360—361.
5. Fitzhugh, *op. cit.*, p. 7.
6. フィッツヒューは『人みな食人種』のなかで、人間生活の手引となるもっとも重要な哲学書として、第一にバイブル、第二にアリストテレスの著作を挙げている。また別の箇所では「奴隷制の真の擁護は、人間の社会的性格に関するかれ（アリストテレス）の理論に依拠せねばならない」と述べている。Fitzhugh, *op. cit.*, p. 13, p. 53, p. 71, p. 235; C. Van Woodward, “George Fitzhugh, *Sui Generis*,” in George Fitzhugh, *Cannibals All! Or, Slaves Without Masters*, ed. C. V. Woodward (Cambridge, 1960), p. xxxii.
7. Fitzhugh, *op. cit.*, p. 243.
8. 山本光雄・村川堅太郎訳『アリストテレス全集15 政治学経済学』（岩波書店）、4—5頁、12頁。
9. Fitzhugh, *op. cit.*, p. 69.
10. たとえばフィッツヒューは農奴解放を論じるさい、しばしば *serf* のかわりに *slave* という表現を用いている。*Ibid.*, p. 73.
11. フィッツヒューは『人みな食人種』の第Ⅷ章「自由と奴隷制」において、自由は少数者の「特権」であって決して多数者の「権利」ではないこと、「ローマ、ギリシア、アメリカ南部諸州において、多数者はかれらが自由の面で失ったところのものを保護の面で手に入れた」ことなどを強調している。いずれにしても主人と自由、奴隷と保護という対応関係である。*Ibid.*, p. 78.
12. *Ibid.*, p. 73.
13. *Ibid.*, p. 12.
14. *Ibid.*, p. 13.
15. *Ibid.*, p. 8, p. 73.
16. McKittrick ed., *op. cit.*, p. 49.
17. *Ibid.*, p. 38.
18. *Ibid.*, pp. 36—37.
19. *Ibid.*, pp. 38—39.
20. *Ibid.*, p. 38.
21. *Ibid.*, p. 47.

22. ビアードは『人みな食人種』の思想をもっとも的確に要約するものとして、次の一句を引用している。「近代文明の進歩に伴い、奴隷制度は日々ますます必要となってゆきつつある。なんとすれば、文明の傾向は、すべての資本を少数の手に集積せしめ、大衆を大地から引き離し、彼らの労銀と就業の機会を減じ、そして、少数者が土地その他の資本の一切を所有する事態のもとでは、奴隷制のみが、供給しうるような一定の生活必需品の必要を増大させるという方向にある」。Charles A. Beard and Mary R. Beard, *The American Spirit—A Study of the Idea of Civilization in the United States* (New York, 1942), 高木八尺・松本重治訳『アメリカ精神の歴史』(岩波現代叢書), 119頁。
23. Gilbert Osofsky ed., *The burden of race: A documentary history of negro-white relations in America* (New York, 1967), p. 98.
24. Woodward, *op. cit.*, pp. xxiv—xxv.
25. McKittrick ed., *op. cit.*, p. 44.
26. Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York, 1955), 有賀貞・松平光央訳『アメリカ自由主義の伝統』(有信堂, アメリカ思想史叢書Ⅲ), 第6章を参照。ハーツはここで「封建的社會主義者」という言葉も使っている(114頁)。
27. Woodward, *op. cit.*, p. xviii.

かれはマルクスの言葉や理論をかりて、近代社会をマルクスとは逆に、うしろ向きの姿勢でもって批判したといえよう。マルクスは『共産党宣言』のなかで近代ブルジョア階級による封建的きずなの破壊について、次のように述べている。

「ブルジョア階級は、支配をにぎるにいたったところでは、封建的な、家父長的な、牧歌的な一切の関係を破壊した。かれらは、人間をその生まれながらの支配者に結びつけていた色とりどりの封建的きずなを容赦なく切断し、人間と人間とのあいだに、赤裸々な利害以外の、つめたい『現金勘定』以外のどんなきずなをも残さなかった。かれらは、敬虔な陶醉、騎士の感激、庶民の哀愁といった聖なる感情を、氷のようにつめたい利己的な打算の水のなかで溺死させた。」

ここにはアリストテレスの「生来の主人」を指すとみられる „*natürlichen Vorgesetzten*“ なる言葉が用いられている点で興味をひくが、それはともあれフィッツヒューの自由社会批判も、その表現の仕方など、これときわめてよく似た口調でもってなされている。すなわち自由社会においては、

「われわれの本性に宿っている細やかな感情は、その利己的な雰囲気のためでことごとく冷却させられ麻痺させられる。(他者への)愛情は御法度である。なぜなら愛情は我欲を見失なわせることになりがちだからである。客人への款待は犯罪的な浪費だとみなされ、騎士道精神はつまずきの石であり、決闘など名誉にかんする作法は愚劣以外のなにものでもないといわれる。趣味、感傷、空想といったものは地を払う。なぜならそれらをもってしては金儲けはできないからである。」

フィッツヒューはまた「自由社会はいたるところにさまざまなイズムを生み出す」として、その中世的統一理念の崩壊をなげいている。あるいはベンジャミン・フランクリンの哲学に言及して、それは畢竟、金銭万能の世相を象徴する「低劣、利己的、無神論的かつ唯物的」处世術にすぎぬと酷評している。要するにこれらの言葉によってかれは、農奴制のうえに開花した封建的諸価値への強い愛着の念を表明しているわけである。

Karl Marx u. Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*. 大内兵衛・向坂逸郎訳『共産党宣言』（岩波文庫），42頁；McKittrick ed., *op. cit.*, p. 40；Fitzhugh, *op. cit.*, p. 10；Osofsky ed., *op. cit.*, p. 97.

28. Fitzhugh, *op. cit.*, p. 5.

29. *Ibid.*, p. 254.

30. *Ibid.*, pp. 78—80.

31. *Ibid.*, p. 199.

32. *Ibid.*, p. 80, p. 201.

のちに触れるように、フィッツヒューは奴隷制を正当化するに際して、人種主義的な基礎づけに訴えることは意識的にこれを排したのではあるが、このギリシア、ローマとの比較の部分はむしろこうした考えに傾いた例外的な箇所となっている。すなわち、「ニグロ奴隷制のほうが、他のすべての奴隷制よりも好ましいものであることを証するひとつの強力な論拠がある。それは、ニグロは機械技術、商業、熟練を要する仕事に不向きなので、これらの仕事の遂行を白人にゆだねねばならないということ、それゆえギリシア、ローマ——そこでは奴隷はただたんに芸術家、職人であったのみならず、また商人でもあった——におけるように、勤労をすべて不名誉なものにしてしまうということがない、という点である」。

33. ピアード、前掲書、118頁。（C. A. Beard, *op. cit.*, p. 288.）

34. Woodward, *op. cit.*, p. xxxi.

35. *Ibid.*, p. xxxi.

36. McKittrick ed., *op. cit.*, pp. 21—29.

37. *Ibid.*, pp. 20—21.

38. *Ibid.*, p. 31.

39. *Ibid.*, p. 111, p. 113, pp. 117—19.

40. William A. Smith, *Lectures on the philosophy and practice of slavery, as exhibited in the institution of domestic slavery in the United States*. (Originally published in 1856 by Stevenson and Evans. Reprinted 1969 by Negro Universities Press), pp. 11—12. 「奴隷制という抽象的原理」(“the abstract principle of slavery”)という言葉は、この著作中もっとも頻繁にでてくるものであり、スミスは必ず「奴隷制」には「抽象的」という言葉を付して用いている。かれはデュー的な擁護論を念頭において次のようにいう。「奴隷制という制度が抽象的に間違っている、言いかえれば原理

的に間違っているなどということは、いかに馬鹿げたことであろう」「わたしはこれまでしばしば、いつわりの味方たちがこの浅薄で笑止にたえない弁解の仕方を優れた南部の擁護論であるかのように繰り返して試みてきたことを遺憾に思っていた」「『奴隷制はたしかに抽象的には間違っている』などということは、つまり平たくいえば、奴隷制それ自体は罪深いものではあるが、ひとはこれから逃れることはできないのである、などということとは——いく人かのひとびとがこういう言い方を事実これまで口にしてきたわけだが——わたしにはまったく根拠のない言い草としか思えない」「奴隷制 (domestic slavery) という偉大な抽象的原理それ自体は正しい (RIGHT)。それゆえ、われわれが罪を犯し神の不興をまねくとすれば、それはこの原理の使用においてではなく、その誤用においてである」。Ibid., pp. 12—14, p. 29, p. 56.

41. Ibid., p. 40, p. 47, p. 69.

42. Ibid., pp. 49—50, p. 78.

43. Ibid., p. 56.

44. もっとも人種という言葉が今日的な意味で使用されるようになったのは近世以後のことのようである。山本光雄『アリストテレス—自然学・政治学—』(岩波新書), 202頁。寺田和夫『人種とは何か』(岩波新書), 64頁, 72頁。

45. Fitzhugh, *op. cit.*, p. 223.

46. フィッツヒューは、その機能的な見方をとる立場からしても人種主義には行きつかないといってよい。かれは『人みな食人種』のなかで、「両親、夫、後見人、教師、委員等は主人をあらわす別名にすぎない。弱者を保護するのはかれらの義務であり、弱者を支配するのはかれらの権利である」(Ibid., p. 187) と述べて、両親と夫といった言葉を並列的に用いているが、ここで両親とはもちろん子供にたいするそれであり、夫とは妻にたいするそれである。ところでこの場合、たとえば妻を例にとれば、彼女は子供にたいしては確かに主人であるが、夫にたいしては奴隷となるというように、相対的關係における人間の見方がここには示されているといえる。(同様に、夫は妻・子供にたいしては主人だが、その夫が労働者であれば、そのかぎりにおいてかれは資本家にたいしては奴隷となる)。つまりこうした捉え方は、ひとを位置づけるに際してあくまでその場その場で機能的・相対的に奴隷か否かを規定していくものであって、それは相手次第で無限に流動的となり、決して固定することがない。奴隷はどこにあってても奴隷であるとする実体的な把握は、この立場からは出てこないわけである。こうした機能的原理で社会関係をみていたという点において、フィッツヒューの立場は人種主義——それは資質的・先天的優劣という実体的・内在的な区分原理に依拠するものである——とは疎遠であったといえよう。

47. Woodward, *op. cit.*, p. xi. ウッドワードはこれを *Sociology for the South, or the Failure of Free Society* (Richmond, 1854), p. 95 から引用している。

48. Lee Benson, *The Concept of Jacksonian Democracy: New York as a Test Case*

(New York, 1961), pp. 7—8, pp. 318—320; Leon F. Litwack, *North of Slavery: The Negro in the Free States* (Chicago, 1961), pp. 74—86.

49. C. Vann Woodward, *The strange career of Jim Crow* (the Third Revised Edition. Oxford University Press, 1974), 清水博・長田豊臣・有賀貞訳『アメリカ人種差別の歴史』(福村出版), 105—106頁。
50. Louis M. Hacker, *The Triumph of American Capitalism: The Development of Forces in American History to the End of the Nineteenth Century* (Columbia University Press, 1947), 中屋健一・三浦進訳『資本主義の勝利』(東京大学出版会), 下巻, 118頁。これはケンドリック, アーネット両教授の算定した数字として挙げられている。
51. これは J. C. カルフーンの国会上院での発言であり, この直前に “a positive good” という表現がでてくる。McKittrick ed., *op. cit.*, p. 13.
52. 人種主義はしかし, スレーヴ・オリガーキーの基礎づけには役立たないにしても, これを別のニュアンスのもとに利用することは充分可能である。この点は補足しておく必要があろう。人種主義が必ずしも白人間の民主化へと直結させられるとはかぎらないからである。たとえば, 南部最大の発行部数を誇った『ド・ボウズ・レビュー』誌の主筆 J. D. B. ド・ボウの次のような言葉はその一例である。

「南部の非奴隷所有者は, 白人のステータスを保持しており, 劣等者だとか従者だとは見られてはいない。かれは独立宣言が, ひととはすべて生まれながらにして自由かつ平等であるというとき, この言葉がかれ自身と同じくらいにニグロにもあてはまるものだとはいえられていない。かれは投票所において, 自由ニグロの一票が自分の一票と同じ重みをもつようにするべく提案されたり, また白人とニグロの子供を学校の教室や席で一緒にし, あるいは戸外の遊戯において子供同士おたがいに抱き合わせたりすることを提案されたりはしていない。……南部ではいかなる白人も決して靴をみがいたり, 食卓で給仕をしたり, 卑賤な家事労働をするなどしたりして, あたかも下男のように他人につかえるなどということはいえない。そのようなことをすることに対しては, かれの血が反発するのであり, たとえ必要に迫られようとも, そこまで身をおとすようなことはしない。かれは(奴隷所有者の)仲間であり, 同等者である。奴隷所有者に雇われたり, 奴隷所有者と交流をもつばあいには, かれはその邸宅に入って主人と同じ食卓に席を占める。(白人同士のあいだに)もし違いがあるとすれば, それは教育や教養のかもしれない。それとてきわめておくゆかしく示されるので, ほとんど人目を引くこともない。北部の貧しい白人労働者は社会的階梯の最下層にとどまっているが, これにたいして, かれの同胞はここ南部ではすでに数段上昇し, 自分の下にいる永久に引きはなされた人々を軽蔑しうる立場にある」。(McKittrick ed., *op. cit.*, p. 174)

この一文は南部のなかに奴隷所有者と非所有者との潜在的な対立が, あるいは前者にたいする後者のねたみが, つねに存したことを逆に推測させるものであり, 事実またそ

の点に触れたものであるが、ここで述べられている人種主義はけっして白人平等の観点から奴隸制の否定を打ち出したものではなく、むしろスレーヴ・オリガーキーの正当性を自明の前提として論をたてているといえる。ここでは差別の第一原理は教養と財産であり、人種は第二義的に補足されているにすぎない。人種主義は白人貧農の不満をニグロという最下層民の方向へとそらせ、オリガーキーの安泰をはかるべく用いられているわけである。このように二義的に人種が用いられるかぎりにおいて、それはオリガーキーと親和的たりうる。

Summary

George Fitzhugh

—His pro-slavery theory—

Tadashige Shimizu

George Fitzhugh was the most noted of the pro-slavery intellectuals in the Old South. He was the first to effectively justify slavery as a positive good by his "new mode of defence." Other ideologists such as T. R. Dew only confirmed the validity of an existing institution by a negative, weak apology and concluded that though slavery was morally wrong, one could not remove it. But Fitzhugh justified the institution as based on fundamental principles whose validity derived from the universal dominance-obedience principle which was, according to him, to be seen in all historical societies. Thus he dispensed with the "necessary evil" tone in pro-slavery theories.

Fitzhugh consistently refused to bring in racism in his defense theory. The hypothesis of the biological inferiority of the negro race could easily be used as a strong weapon for pro-slavery. But ideas of racism suggest equality of all white men and thus leads to the collapse of the Slave-Oligarchy itself. So, Fitzhugh's rejection of this "ism" shows an excellent theoretical consistency in its defense theory.

Criticism of the North is one more phase in Fitzhugh theory. He pointed out that in Free Competition of Free Society the weak became the victims of the strong, and he refuted trade unions, strikes for higher wage, or class struggle in the North while affirming that a Southern farm was "the beau ideal of Communism." This criticism reminiscent of Karl Marx is interesting even from today's standpoint.