

ロマン主義的ユートピア思想の一類型

— ウィリアム・モリス —

仲 村 政 文

芸術とか教養とかの問題はナイフやフォークの問題よりも優位になければならぬとおもう、というようなことをいう人びとは……芸術とは何かということを理解していない、芸術の根は豊かな、不安のない土壌をもたなければならぬということを理解していないのだ。……労働者の前に充実した合理的な生活の真の理想をしめすということは芸術の仕事なのだ。美の知覚と創造、眼前の真の快樂の享受、こういうことが日々のパンと同じように人間にとって必要であると感じられるような生活をいう。このような生活はいかなる人間からも、またいかなる一群の人びとからも奪いとるわけにはいかない。ただ、反対のための反対といったものに面する場合は別だ。しかし、そのような反対にはあくまでも反抗しなければならぬ¹。

(ウィリアム・モリス)

上に引いた一文は、ウィリアム・モリス (William Morris 1834~1896) が自らの思想の源泉と社会主義の方向性について表白した小編の末尾にみいだされるものである。この小編は晩年 (1894年) に、社会民主同盟の機関紙 *Justice* の編集者の求めに応じて執筆されたものであるが、ここにはモリスの思想の到達点が簡潔に記述されており、刮目に値する。とりわけ上の引用文は、実践的社会主義者 (practical socialist) を自称するモリスが「生活の真の理想」を要約的に提示したものとして注目される。

モリスにあっては、社会主義とは「金持もいなければ貧乏人もいない、主人もいなければ下僕もいない、懶け者もいなければ働きすぎる者もいない、頭の痛くなるような頭脳労働者もいなければ、胸の悪くなるような筋肉労働者もいない」社会状態のことであり、「コモンウェルス (commonwealth) という語の意味するところがついに実現すること」にほかならない²。このこ

とに留まらず、それは「美の知覚と創造」や「眼前の真の快樂の享受」が実現することである。ここでは何よりも、〈生活〉の質が問われているのである。

この小編においてはさらに、「労働のただ一つの慰みである芸術」というように、労働の在り方（労働と芸術の融合）の一端が示されるとともに、〈大地〉への「愛情」が語られている。総じていえば、モリスの思想において重要な意義を有する〈生活〉〈芸術〉〈労働〉〈大地〉という四つのキーワードが顔を揃えている。われわれはかかる展開のなかに、モリスの思想と熱情と意思とを窺い知ることができる。モリスの思想のエッセンスが、工芸家モリスの思想をも包摂しつつ開示されている。以下、ユートピアンとしてのモリスの思想を俎上にのせて、その構造的特質を析出することとする。

1. モリス受容の諸相

—— モリス神話 ——

われわれがモリスの思想にアプローチするとき、実践的社会主義者モリスと公衆によって広く受容されているモリス像との間の大きな落差に戸惑いを禁じえない。まず、この落差に注目するとしよう。

落差の原因は単純ではない。モリスは詩人・工芸家であり、社会主義者（実践的社会主義者）なのであるが、巷間においては後者はほとんど無視され、傑出した工芸家としてのみ広く認知されている。彼はアーツ・アンド・クラフツ運動の「創始者」であるとみなされ、十九世紀イギリスの「もっとも有名なデザイナー」³ であると評されている。そして、その作品への高い評価は今日に至るまで衰えていない⁴。こうした事情が偏ったモリス像を生む背景をなしていることに相違ないが、同時に看過できないのは、社会主義を嫌悪する人びとが工芸家モリスを賛美する一方、実践的社会主義者モリスを意図的に無視ないし冷笑してきたという経緯である。

例えば、『タイムズ』紙はモリスの死去直後、彼の政治活動は「暖かい心と間違った情熱の結果であり、いずれも彼の強さではなく弱さを示すもので、彼が天才的な才能を発揮した永続的な業績とは無縁である」（1896年10月5日付）と断じている⁵。この言説は、「天才的な才能を発揮した永続的な業績」

を残した工芸家モリスと実践的社会主義者モリスとを切り離したうえで後者を否定し去っており、R. P. アーノットのいう「モリス神話」に付け足されるべきものである。アーノット自身が挙げている事例によれば、モリス生誕百周年にあたり（1934年）、モリスを「偉大なるヴィクトリアン」——モリスはヴィクトリア朝への痛烈な批判をおこなった人物であるにもかかわらず——と讃える出版物や新聞記事が氾濫したという⁶。

アーノットは1930年代にあって、「モリス神話」（とりわけ当時の支配層や労働党などの政党による「モリス神話」）を打破しようと試みているのであるが、第二次大戦後、E. P. トムスン⁷やR. ウィリアムズ⁸などによって実践的社會主義者モリスの実像が語られるようになる。

日本におけるモリス受容も単純ではない。本稿における展開との関連において、ここで簡潔にふれておきたい。早くもモリスの没三年後に、アメリカに遊学した村井知至は著書『社会主義』のなかで社会主義者モリスをラスキンと抱き合わせて紹介している。この著作は「社会主義」という「妙理に服し之を邦人に伝えんと欲するの念」から上梓されたものとされているが、「社会主義と美術」と題する章のなかで、専ら二人の思想に言及している。そして、「吾人は『美』の預言者として彼等に聴くべき者多きを疑わざるなり」⁹と結んでいる。以後、堺利彦訳『理想郷』（1904年）などの翻訳・紹介が試みられるとともに、岩村透¹⁰、加田哲二¹¹、大熊信行¹²、森戸辰男¹³らの研究書が刊行される。さらに、モリス生誕百年記念協会¹⁴が論集を発行するなど、多彩な研究が展開した（また、芥川龍之介がモリスを卒業論文〔未見〕に取り上げたことは周知のエピソードである）。

こうしたなかで特別に注目されるのは、独自の理論と思想（実践）とを展開した宮沢賢治と柳宗悦によるモリス受容である。

まず宮沢賢治（1896～1933）についてみると、ノート「農民芸術概論綱要」においてモリスに関説したメモがみいだされる。「農民芸術概論綱要」は「農民芸術の興隆」など10章（項目）からなるが（他の章のメモは残されていない）、この「農民芸術の興隆」のなかにモリスに関するメモが書き込まれているのである。すなわち、「……何故われわれの芸術がいま起こらねばならないか……」という項目が説き起こされ、以下、「いまわれらには

ただ労働が「生存があるばかりである」「宗教は疲れて科学によって置換され 然も科学は冷たく暗い」という項目がつづく。次いで、「芸術はいまわれわれを離れ多くはわびしく墮落した」という項目が設けられ、「Tolstoi ブル 内的衝動 人口の一割がそれを買って鑑賞し享樂し九割は世々に疲れて死する」というように、トルストイから抜粋されている。他にシュペングラー、エマーソン、ロマン・ロランの言説もメモされているのであるが、総じていえば、芸術の産出と享受における階級性の問題が開示されているといえよう。さらに、「いま宗教家芸術家とは真善若しくは美を独占し取るものである」とする項目に関するメモがつづく。

こうした現状認識をふまえて、「われらに購うべき暇もなくまたさるものを必要とせぬ／いまやわれらは新しき道を行き われらの美をば創らねばならぬ」とする方向性を提示し（この方向性はモリスのそれと重なる）、最後に「美術をもてあの灰いろの労働を燃やせ」と高らかに謳いあげる。そして、次のようなメモを残している。

労働の回復は労働に於ける悦びの回復でなければならぬ Morris “Art is man’s expression of his joy in labour.”

労働は本能である。労働は常に苦痛ではない 労働は常に創造である。創造は常に享樂である 人間を犠牲にして生産に仕えるとき苦痛となる。

トロツキー

.....

Morris ◎

明かに有用な目的

休息自らの創造

生産／

時間の交易物は自ら造れ

変化

能力の発展

環境の楽しいこと

好める伴侶あること

不明な点もあるが、確信に満ちた賢治の宣言はアジテーションとでも呼ぶべき色調をおびている。いずれにせよ、モリスの所論（思想）をそっくり引き写したものといわなければならない¹⁵。ここにモリスの影響の大きさがうかがえるのであるが、賢治は宗教と芸術の不可分離性を説くという点において、モリスとは決定的に異なる。

次に柳宗悦（1889～1961）のモリス受容に目を転じると、宮沢賢治のばあいとはかなり趣を異にしていることがわかる。管見によれば、柳宗悦が初めてモリスに言及するのは、1927年に脱稿した「工芸の協団に関する一提案」においてである。この小編において柳は、「理解と相愛によって、結合せられた一個の自治体」を形成して「一村に協同して」生活する「協団」を提案している。この提案の内容はギルド社会主義の思想を批判的に摂取しつつ構想されたものであるが、この文脈においてモリスに関心を寄せたと思われる。柳は「嘗てモリスは同じような運動を起こした。実際彼の意志に共通な幾多のものを私たちは感じている」¹⁶ とのべ、モリスの工芸運動に共感の意を表している。さらに、大熊信行の著作『社会思想家としてのラスキンとモリス』（注12参照）に触発されて、ますますモリス（およびラスキン）に注目する。そして、「来るべき工芸」=「工芸のすすむべき道」について思索をかさね、美との結合、生活や経済とのかかわり、思想への当面という複合的な関連性において工芸の意義を把握するにいたる。ここには明らかに、ラスキンとモリスの、とりわけモリスの思想の大きな影響が認められる。

柳はさらに、ラスキンとモリスとが照らす光に導かれて歩をすすめる。工芸問題を社会改革の問題と結びつけるのである。柳はのべる。「嘲られつつもラスキンは美の問題より社会の問題へと転じた。其折人びとは何故彼の注意がかくも広げられたかに就いて理解する所がなかった。だがラスキンはかくする事によって彼の美に関する考察をいやが上にも深めた。……私は今来るべき工芸を論ずるに当たって、しみじみ彼の気持ちに生きることができる。彼の後を受けた詩人モリスは更に生涯を賭して、社会問題に入ったのではないか。何が彼をかく迄に真摯にさせたのか。彼は工芸の美を保障するために、正しき社会を組み立てようと欲した。……私はモリスの社会論者としての休息を知らない一生の努力に限りない敬念を感じる。如何なる論者も、来るべ

き社会を想う事なくして、来るべき工芸を論ずることは出来ぬ¹⁷と。ここでは、実践的社会主義者モリスが一面的に捉えられているとはいえ、二人の思想家にたいする敬意が率直に表白されている。

柳はこのようにラスキンとモリスの思想に傾倒して、「私の心は今、来るべき時代に繋がる」「私の注意は必然改めるべき社会の上に繋がる」¹⁸というように熱い思いを吐露しつつ、さらに一步踏み込む。すなわち、現存の社会組織の延長線上に新しい工芸を求める立場を峻拒し、社会制度の「改革」のうち未来の工芸を開くべきであるとする立場を主張するのである。柳によれば、前者は「資本主義に立ち」、後者は「社会主義に入る」のであるが、「何れの道が工芸の美を保証するであろうか」と問いかけ、「私はラスキン・モリス等と共に、当然前者から輝かしい未来を期待する事は出来ぬ」¹⁹といいきっている。資本主義は「労働の喜悦を許さない金権下の社会で」あり、「利益より知らない資本制度」にほかならないからである。こうして柳は、「工芸を高める事と社会を高める事とを分けて考えてはならぬ」とする見地から、「健康な新しい社会」に期待を寄せる。そして、いわゆる「社会主義的時代」は早晚到来するにちがいないとさえ予想するにいたる²⁰。

みられるとおり、以上の論述（所論）はあまりにも短絡的であり楽天的である——ここにも柳らしさが現れているのだが——といわなければならない。必ずしも慎重な社会科学的考察に基づいているとは思われないのである。さすがに柳自身も、次にみるように、このことを自覚していたようである。柳はのべる。「資本制度の罪悪に関する経済学的難詰に対して、専門家でない私は常識以上に何事も論ずる資格はない。だが純に工芸美より社会相を見る時、私には資本制度の許すべからざる罪過に就いて、もはや疑を挟む余地は残らぬ。その勃興と共に工芸の美は急速に沈んだ。私は美に対する私の直感と理性とが、社会主義的結論と一致するのを発見する」²¹と。

柳はこのように、工芸美の問題から社会制度の問題へと直行する。そして、その議論の運びが短絡的であるのも、工芸美の問題を社会問題と一体化して捉えるという方法論的視座そのものがモリス（さらにラスキン）のコピーにほかならないからである。さらに、次のような背景も無視できない。資本主義社会が工芸（民芸）を殺しているという現実、したがってまた、その工芸

は極めて「俗悪」であるという事実についての柳の告発は厳しく、そうした実態に即した、柳の資本主義批判は極めてラディカルである。例えば、問答形式において次のように明解に主張する。「問 なぜ資本主義が民芸の美を殺すに至るか。／ 答 利が目的で作られるからである。用が二次になるからである。資本家の眼には常に利益が主眼である。健実とか、美とか、品質とかはいつも二義的である。粗製濫造は其の避け難い結果に過ぎない。利欲は用と美とを共に殺戮する。……」「問 なぜ現代の民芸は俗悪であるか。／ 答 資本下にある為、競争の巷に放置され、従って、刺激的な性質で買手を集めねばならない。俗悪な色や形は、其の直接的な反映である。」²² ここにおいても、柳はモリスと同じ軌道の上にある。両者の違いは、実践的社会主義者モリスは確信をもって工芸と社会主義の関連を論ずるのに対して、柳は協団の問題に矮小化して論ずるという点にある。

いずれにせよ、ここにみる柳の主張は刮目すべきものである。われわれはその当否についてここで検討を加える余裕はないので、柳によるモリス受容という文脈において、この論点を摘出するにとどめざるをえない。そして、モリスと柳の所論の異同については後に、モリスの所論の特徴を浮き彫りにするという脈絡において改めてふれることになる。ここでは二つの論点のみ指摘しておきたい。一つは、既にふれたように、柳のいう社会主義の内実はギルド社会主義にほからなraiということである。

もう一つは、柳の「協団」設立構想を中心とする工芸の社会性への関心は、ギルド社会主義、ラスキン・モリスの思想にとどまらず、W. ホイットマン(1819～1892)の思想への共感によっても裏打ちされているということである。柳はいう。「若し個人の道が、美へ導く大道でないとする時、私達は再び協団の道へ出るであろう。そこは協力の世界である。結合の世界である。共有の世界である。ホイットマンが驚くべき巾と深さで歌ったあの‘Open Road’である。道路ではない。あの都に入る誰でもが踏むべき大通りである。嘗て民芸はかかる公道を歩いたではないか。そこには平安がある。足は大地を踏むからである」²³ と。柳は中学時代からホイットマンに親しみ、研究書『ホイットマン研究入門』を著すとともに、いくつかの小編を残しているが、そのなかに次のような記述がみいだされる。「私は民芸の美を彼〔ホイット

マン]の言葉で謳うことが出来る。彼の生活、彼の言葉、彼の詩形、彼の題材、彼の宗教、それは悉く尋常なるもの、平易なるもの、普通なるものの姿ではないか。異常なもの、非凡なもの、稀有なものに浸る近代思想に対して、彼の詩歌は一つの革命だとも思えよう。』²⁴ われわれはこのように跡づけながら、ホイットマンの『草の葉』が十九世紀後半のイギリスの思想界に大きな影響をあたえていたという事実を想起し、＜ホイットマンーモリスー柳＞の思想に通底するものを感得する。

いずれにせよ、以上みてきたように、柳はモリスやホイットマンなど十九世紀英米の思想家を積極的に受容している。巷間においては「日本的」とみなされている柳の工芸論（民芸論）もモリスら英米の思想家から栄養分を吸収しつつ、稔りあるものとなったのである。しかしながら、こうした事情に言及した論稿は稀であり、柳の思想形成における「社会主義」の問題にふれたものは皆無といってよい。ここにもモリスのばあいと同類の「神話」を見て取ることができるのではなかろうか。

こうしたモリス受容とは別に柳は、自己の工芸美論に関する思想は「先人に負う所が殆どない」と自負しつつ、随所にモリスの作品に対して手厳しい評価を下している（その当否についてはさしあたり措く）。その典型例は次のようである。「私は彼の善き意志を愛し得ても、彼の作を愛する事が出来ぬ。なぜならそれは既に工芸の本質を離れているからである。どこにも工芸の美しさが無いからである。それは民芸となり得ない個人的作に過ぎないからである。彼の社会主義的主張に悖るからである。貴族的な贅沢品に終わっているからである」²⁵ と。確かに、L. ラバーンのいうように、モリスにあっては「世俗的逆説」が認められるのであり、「なぜ、もったいなくて手を触れることができずに、前面がガラスになっている本棚ののろいを通して人をひざまづかせるようなテキストの頁を製本することに、それほどのエネルギーと熟練を費やすのか？」²⁶ という問題が内在しているといえよう。だが、この「世俗的逆説」は柳自身にも該当するというべきである。柳の民芸運動の一翼を担ったのは、個人作家とみなされる河井寛次郎、浜田庄司、富本憲吉（いずれも陶芸家）などであったのだから。

改めて指摘するまでもなく、モリスの作品に対する柳の厳しい評価は、欧

米における評価とは大きく異なる（また、柳の民芸運動に共鳴した陶芸家の富本憲吉は、柳の評価とは逆にモリスの作品を賛美しているという事実²⁷は注目される）。このようになるのも、柳の工芸の分類の仕方が独特だからである。柳は工芸を民芸（民衆的工芸）と美芸（美術的工芸）とに範疇的に区分し、モリスの作品は美芸に属するとして批判の矢を放つのであるが、そもそもその立て方が異なっているのである（このことに関連する論点は大変興味あるところであるが、これ以上紙幅を割く余裕はない）。

いずれにせよ、柳のモリス受容はかなり屈折している。われわれはこのことを、次のような叙述のなかに端的に読み取ることができる。「……工芸美に関する過去の思想史を省みて、私は私に先んじて、二種類の先覚者があった事を気付かないわけにゆかぬ。もとより私は私の思想を構成するに際して、何等それ等の人びとと直接な関係がなかったとは云え、私は顧みて彼等に特殊な敬念と親しさとを感ずるのを抑える事が出来ぬ。一つはあのラスキン・モリスの思想であり、一つは初代茶人達の鑑賞である」²⁸と。

以上、戦前日本におけるモリス受容について簡潔にみてきた。戦後についてみると、モリスは巷間において絶えることなく綿々と受容されている。モリスの工芸品を愛好する人びとがかなり広範に存在しているのである。こうした状況は上述の「モリス神話」と無関係ではないと思われる。とはいえ、戦前・戦後を通じてモリスが広く受容されるについては、“十九世紀のダ・ビンチ”と呼ばれるほどの資質やその作品にみられる普遍的な工芸美もさることながら、語り継がれてきたモリスの人間像に負うところが大きいとみるのは穿ちすぎであろうか。本稿において引いた文章のなかから拾ってみても、「暖かい心」（『タイムズ』紙）「善き意志」（柳宗悦）「真面目なゼントルマン」（富本憲吉 [注29参照]）というような賛辞がみいだされる。また、いくつかのモリスの伝記を紐解けばよい。そのいずれにおいても、こうした賛辞が鏤められているであろう。その最たるものは、モリスの死去直後に『クラリオン（Clarion）』紙に寄せたR. ブラッチフォードの一文である。「……いかに彼の仕事が偉大であっても、彼自身はもっと偉大であった。……誰よりも高潔であった。……モリスは天才というだけでなく人間の手本であった。……」²⁹と。こうした賛辞に包まれた人間像もまた、モリス神話の一つといえるので

あろうか。このように描かれるモリスは、以下にみるように、徹頭徹尾ヒューマニストであり平和主義者だったのである（このことは、柳宗悦についてもいえることである）。

一方、モリスの理論と思想は、一部の研究者によって俎上にのせられている³⁰とはいえ、実践的に受容されているようにはみえない。また、モリス研究の水準も戦前期のそれを上回るとは言い難い。一つには、実践的な問題意識が希薄だからであろう。しかしながら、90年代に入り、生活の芸術化、労働の人間化という視点ないし問題意識からモリスの再評価が試みられつつある³¹（モリスの母国イギリスにおいては既に80年代にモリスへの関心が高まったのだが）。

今日の時代状況を見据えながら、モリスの理論と思想を改めて検討してみると、その内容の豊かさに驚きを禁じえない。モリスへのアプローチの視点は様々であろうが、小稿においては、実践的社会主義者モリスのユートピア思想に視点をすえて内在的に吟味する。

2. 『ユートピアだより』の成立

ウィリアム・モリスの『ユートピアだより』（*News from Nowhere*, 1890）は題名そのものに直截に示されているように、ユートピア小説であり、モリスもその設立にかかわった社会主義同盟（1885年設立）の機関誌『コモンウェール』（*Commonweal*）に連載されたものである（1891年刊行）。題名のなかの“Nowhere”は、モリスの座右の書であったトマス・モアの『ユートピア』（*Utopia*, 1516 [原文はラテン語])に倣ったものであろう。*Utopia* はギリシア語から派生した<存在しない場所>を意味する言葉であり³²、このモアの書において初めて用いられたのである。モリスの“Nowhere”はこの原義に忠実な用語法というべきである。ところがモアのばあい、<存在しない場所>は未知の“ユートピア島”であるのに対して、モリスのそれは実在のテムズ河畔である。

『ユートピアだより』を紐解くと、それは次のように書き出されている（第一章「討論と寢床」）。「ある友人の話では、ある夜『同盟』で、『革命』

のあかつきにはどんなことが起るだろうかといったことで、盛んな討論が行われ、あげくの果て、いつしかいろんな同志たちが、十分発達をとげた新社会の将来について、各自の見解を力強くのべるようなことになった。』³³ ここでいう「同盟」はモリスが所属していた社会主義者同盟そのものにほかならないのであるが、続いて、この「同盟」内部の討論に参加した人びとの思想の内実が明らかにされる。六つの党派の代表（6人）が参加し、うち4人は各々異なる見解をもつアナーキストであるという。「同盟」の内部は四分五裂であり、アナーキストが主流を占めていたことがわかる。いずれにせよ、ここにおける描写は社会主義者同盟の内情を連想させるものがあり、さらに、アナーキストと対立し少数派に追い込まれていたモリスの立場をも暗示している。そうした実態の「同盟」ではあったが、そのメンバーの一人である「ある友人」（明らかにモリスの分身）が一人称で語った夢物語が『ユートピアだより』である（〈わたし〉）[ウィリアム・ゲスト]の「おどろくべき経験」が語られる）。

さらに、夢物語が語られるにいたる経緯がのべられる。モリスの分身である「ある友人」は、右の討論からの帰路、「討論の主題」に深く思いをめぐらすのだが、自宅の門に入った途端に、「先ほどの討論をあんなに引き立てたあの輝かしい論理や予見などの記憶はもうすっかり消えうせてしまった。そして、ただもう平安と清潔となごやかな善意の時代への漠たる期待——それがいまや一つの喜びと感ぜられた——のほかは、討論に関しては何のあとかたもこころには残っていなかった。』³⁴ 寢床のなかでは、「今までに首を突っ込んだ情けない厄介事」「これまでの恥辱や損失」といったものすべてが、「さあ考えろ、考えろ」とまといついてはなれなかったという。そして、翌朝目をさましてから「おどろくべき経験」をしたので、このことを「ぜひとも同士たちに語り」「ひろく世間の人たちにもつたえて」おきたいというのである³⁵。

われわれはこうした描写から、モリスが『ユートピアだより』を執筆する動機的一端を窺い知ることができる。「同盟」の内部では対立が激しく、「十分発達をとげた新社会」の将来像を描くことができないでいたので、モリスはこれからいったん離れて、独自にビジョンをまとめて提示したものと思わ

れるのだが、このように解釈するのは穿ちすぎであろうか。

モリスの社会主義者同盟各支部事務局宛の手紙³⁶や J. B. グレイジア宛の手紙³⁷にかなり詳しく記述されているように、社会主義者同盟は二つの党派（「古いコミュニスト」とアナーキスト）に分かれていたが、アナーキストの勢力が強くなり、『コモンウィール』誌の編集権を手中に収めるにいたる（このとき、『ユートピアだより』は『コモンウィール』誌に連載中であった）。かくして、モリスは社会主義者同盟と決別し、ハマスミス社会主義協会を設立する。このようにみえてくると、『ユートピアだより』の執筆当時、モリスの思想と実践のいずれも大きな渦の中にあったことがわかる。そうであれば、『ユートピアだより』をひっさげて、「ぜひとも」同士たちに「語り」かけようとするモリスの心情（意欲）も頷けるところである。そしてここに、『ユートピアだより』執筆の動機の一つをみることは当を失することにはならないであろう。

この文脈において、一つのシーンにふれておきたい。〈わたし〉（ウィリアム・ゲスト）がまったく新しい社会に足を踏み入れて、案内された宿舎の大食堂の羽目板に彫り込まれた金文字の銘に目をとめると、次のように記されていた（第三章「宿舎と朝食」）。「賓客ならびに隣人諸君、今この『宿舎』の建つところは、そのむかしハマスミス社会主義協会の講堂のありし跡なり。彼らの思い出のために、われらいざ盃を上げん！1963年5月」³⁸。続いて、〈わたし〉は深い感動をおぼえるが、「この文句を読んでわたしはどんな思いがしたか、それを語ることはまことにむずかしい」というように、“複雑な心情”を表白している。ここには戸惑いが感じられる。

いずれにせよ、モリスが『ユートピアだより』という夢物語のなかに、実在のハマスミス社会主義協会のメモリアルを取えて書き込んだということ——冒頭の「同盟」は社会主義者同盟を暗示的に表示しているに過ぎないのだが——の含意は大変興味深い。右のような経緯からして、この夢物語は新しく設立したハマスミス社会主義協会の一つのマニフェストとして位置づけられているとみなすことができるのではなかろうか。また同時に、民主連盟（後の社会民主連盟）から社会主義者連盟を経てハマスミス社会主義協会に辿り着いたモリスにとっては、自らの思想の到達点を示すメモリアルといっても

よいのではないか。

とはいえ、モリスはいわゆるセクショナリズムとはまったく無縁の存在であったという点が留意さるべきである。モリスは、バーナード・ショウの回顧のなかで詳細にふれられているように³⁹、社会民主同盟のハイドマンとフェビアンのバーナード・ショウとの間の仲介の労をとりながら「イギリス社会主義共同宣言」をまとめあげたり（1893年）、最晩年には、袂を別った社会民主同盟の集会で講演をおこなうなど、イギリスの社会主義運動の統一に向けて奔走しているのである。また、モリスの没後、彼はアナキストであるや否や、あるいはマルキストであるや否やといった議論——換言すれば多様な評価——が後を絶たないのも、モリスは思想的・実践的に広い懐をもっていたということに起因すると考えられる。したがって、われわれが『ユートピアだより』を読み解くばあいにも、この点が念頭におかれるべきである。

われわれは以上、モリスが『ユートピアだより』を執筆する動機の一つ——背景といってもよいのだが——として、十九世紀末におけるイギリス社会主義運動の一動向にふれたのであるが、もう一つ看過できないのは、欧米において好評を博していた、アメリカ人のE. ベラミー（ジャーナリスト・法律家）の『顧みれば』（1888年）⁴⁰ である。J. B. グレイジア宛の手紙によればモリスは『顧みれば』刊行の翌年にこの著作について講演をおこなっている⁴¹。そして、間髪をいれず、『コモンウィール』誌上に批判論文を発表し、筆鋒鋭く論難している。

モリスは、このユートピア小説『顧みれば』の内容は「危険である」⁴²として、基本的な論点について批判を加えている。すなわち、労働、生活、自由、芸術、機械、文明、国家（国家社会主義）などについて簡潔に論評し、“真の Kommunismus” の意味するところを説いている。これらは何れも、モリスの『ユートピアだより』において具体的に展開されており、『ユートピアだより』はまさに、P. ヘンダースンの表現を借りれば、『顧みれば』に対する「オルターナティブ」⁴³ とみなすことができる。モリスのベラミー批判については、『ユートピアだより』を検討するなかで少しばかり関説することになる。

3. ユートピア像の基本構造

『ユートピアだより』は、一読して明らかなように、多様な「論点」を内包しているが、ここではモリスのユートピアの基本構造を明らかにするうえで最小限必要な「論点」に限定して——モリスの他の論稿から引証しつつ——狙上にのせることにしたい。ただし、「論点」という言い方は誤解を招きかねず、それはユートピア的世界の「側面」ないし「部面」というほどのものである。ユートピアは「全体性の構想」であり、「自由な構想による生活のイメージの体系をめざすこと」⁴⁴にほかならないとすれば、個別の「論点」に固執することは生産的ではない。さらにいえば、ロマンス形式のユートピアに論理的な一貫性を求めることも行き過ぎであろう。以下、こうした点に留意しつつ、基本的な論点について内在的に検討する。

(1) 市場の相貌

宿舎に落ち着いた<わたし>は早速市場にでかけるが、そこで旧世界（革命前の世界）とは異質の情景に遭遇する。「市場にはきつといそうな田舎者らしい連中」は見当たらず、「哀れな人びと」を見かけない。行き交う人びとの服装も華やかで美しい。既に宿舎の食堂で会った三人の娘たちはみな「髷の多い掛け衣をゆかしく身にまとい」「見るからに気持ちよく、顔の表情はいかにも優しく幸福そうで、体つきは格好よくがっしりとしており、非のうちようもなく健康で丈夫そうだ」⁴⁵というように、描写されているのであるが、市場において出会う人びともまた同様なのである。市場という、街の様相をもっともわかりやすく観察できる空間の描写によってモリスは、件のユートピア社会の顔をわれわれに開示するのである。市場の仕組みについて説明するのではなく、まず市場に行き交う人びとが、つまり人間そのものが描かれている。人びとはあくまでも美しく健康であり、生き生きとしている。

一方、店頭で売られている品物は「とてもきれい」である。<わたし>は市場でタバコとパイプを求めるのだが、タバコは目方を計ることもなく、袋に詰め込んでもらう。もちろん、これは売買ではない（貨幣もなくなってい

る)。パイプには黄金の金具がついていて、そこには小さな宝石さえちりばめられている。総じていえば、必要なもの、美しいものが造られ市場に出されるということである。こうした問題の基底にある一つの「原則」とでもいうべきものについて、登場人物のなかでも語り部としての役割を演じているハモンド老人（革命前の資本主義の実態や変革過程などの歴史に詳しい人物）は別の箇所において、次のように説明する。「われわれが造る品物は、必要だから造られるのです。人びとは、あたかも自分自身のために造っているかのように、隣人たちに使ってもらうために物を造るのです。そもそも売り買いというものが一切ないのだから、もし求められるかもしれないといった期待から物を造ったりするのは、まさに狂気の沙汰といえましょう。……こういうわけで、すべて造られた物はみな立派なものばかりで、その目的に適っているのです。……劣悪な品物などは造られないのです。そればかりか、前にも言ったように、われわれは今では自分たちが何を必要とするのかを知り得たので、必要以上には物を造らないのです。」⁴⁶

みられるとおり、新しい社会（ユートピア社会）にあっては、「真の必需品」のみが生産される。しかも、この「真の必需品」はみな美しく、いわゆる<用>と<美>とを具有しているのである（<用>と<美>の統一）。モリスは芸術学校の学生を前にして、「用（use）と美（beauty）」の統一を力説し、また陶器を例として「有用である（useful）だけでなく美しく（beautiful）」なければならないと説いている。⁴⁷ こうした生産原理の対極にあるとされるのは、いうまでもなく、旧世界（文明社会＝資本主義社会）における「人為的な必需品」＝「にせの必需品」の生産である。そこでは世界市場が形成されて、社会全体が「『安価な生産』というこの貪欲な怪物の口」⁴⁸ に投げられ、大量生産が強制されるからである。

モリスはかかる関連を論理的・歴史的に捉えることを忘れていない。ハモンド老人は語る。世界市場は「宿命の国〔文明人たちの世界市場がまだがちりその掌中におさめていないある国〕に存在する伝統的な社会をぶちこわし、およそそこにあるあらゆる暇や楽しみを破壊して、そういうやり方で市場を創り出す。住民に彼らの欲しない品物をおしつける。そしてそれと交換に（こういう形式の掠奪を称してそう呼んだのだが）、彼らの自然の産物を

手に入れる。そして……新しい需要を創り出す、……この不幸な無力な人びとは、『文明』のガラクタを買い込む資金を得るために、希望もない苦役に身売りせねばならなかったのです。』⁴⁹

<わたし>が新しい社会（ユートピア社会）において実際に目の前にみる市場は、こうした歴史的背景をもっているのであるが、もう一つ<わたし>の関心を引いたのは、十二、三歳の姉弟が市場の店で大人並みに働いている情景である。実際のところ、この児童労働は興味ある論点を含んでいる。「市場ではたいてい子供たちが大人のようにつとめるのか」との<わたし>の質問に対して、案内役の青年ディックは次のようにこたえる。「非常に重い荷物を扱ったりしない場合はよくそうするんですが、でもけっしていつもそうとはかぎりません。子供たちは店番をするのを面白がりますし、またそれは子供たちのためにもなることです。というのは、そうすることでいろんな品物をたくさん取り扱うことにもなり、その品物について物を覚えるようになります。品物がどうして出来るかとか、どこからやって来るのかとか、まあそういったことです。』⁵⁰ ここでは教育と労働の結合が最も素朴な形で実践されている様子が語られている。

（2）「労働のよろこび」

前項においては、なぜ子どもたちが市場で働いているのかという事情にもふれたのであるが、この項ではまず、この問題を引き継ぎながら書き起こすでしょう。

（i） 児童労働

モリスは教育の問題との関連において、児童労働について興味ある所論を展開している。ディックの口を借りて次のようにのべる。子どもたちは森に入って生活し（「人は森のロマンスを愛しますからね」⁵¹）、いろんなことを「おぼえる」だけでなく、「荒い仕事をやる」機会にも恵まれることになる⁵²。子どもたちはみな泳ぎ、乗馬、料理などができる。さらに続けてディックは

力説する。「大きな子供たちは刈入れもできます。屋根を葺いたり，大工仕事の臨時の手伝いができる者も大ぜいいます。あるいはまた店屋を開くことを心得ているのもいます。子供たちはどっさりいろんなことを知っているといえるでしょう」⁵³ と。

子どもたちはこのように，自然や人びとと交わることをとおして，労働能力を発達させるとともに，経験的知識を身につけていく。かかる教育的実践は，ハドモンド老人の次のような述懐と符節するものであろう。「ぜひご承知願いたいのは，現代に生きるわれわれは非常に体が達者で，それに安楽な生活を送っているということです。われわれは，われわれのただ一面だけでなしに全面を活動させ，この世界のあらゆる営みにこのうえない喜びを見出しながら，自然と然るべく戦って生涯をすごしているのです。自己中心的に，おのれ一人にこだわったりしないことがわれわれにとって尊敬の種となるんです。」⁵⁴ みられるとおり，人間の全面発達という方向性において労働が位置づけられているのであるが，それは強制されるのではない。「子どもたちというものは，まあたいてい年上の者たちの真似をしがちなものですからね。だから，まわりの大人たちがたいてい家を建てることとか，道路を舗装することとか，……何か面白い仕事をしているのを見れば，そういうことがまあ自分もやって見たい仕事になってくる。そこで書物の勉強ばかりしているような人間が多すぎるようになったりする心配はないと思うのです。」⁵⁵ 子どもたちは日常の生活のなかで，大人たちの労働を見聞して自然に「仕事」に興味を抱き，習得していくということであろう。またここでは，世代間の「仕事」の継承が示唆されているという。

誤解を避けるために付言すれば，「書物の勉強」がけっして消極的に捉えられているわけではない。とりわけ言葉の習得の重要性が強調されており，子どもたちは「手近に書物があるのを見て」四歳になるまでには「なんとか文字をよめる」ようになるのである。また，外国語を含む近代語と平行してラテン語とギリシア語なども奨励されている⁵⁶。さらに，「物事の成り立ちとか原因結果といった事柄に関して研究する者」（つまり，科学を研究する者）も大勢いるという実情が紹介されている⁵⁷。

教育に関する次のような問答も注目される。ハドモンド老人が「教育 (educa-

tion)」という言葉は「導き出す (educere)」というラテン語から出てきたに違いないが、その意味を「はっきり説明できるような人」にはまだ出会ったことがないと揶揄的にのべるのに対して、〈わたし〉は「いや、教育というのはね、若い人たちに物を教える制度をいうんですよ」と少しばかり「軽蔑の念をこめて」断定的にいう。するとすかさず、「じゃ、なぜ年とった者にも教えないんです？」とハモンド老人は反論している⁵⁸。ここでは、生涯教育の問題にふれているのであるが、同時に、子どもが大人と同様に労働をすることの意義をも示唆しているといえよう。「じゃ、なぜ子どもにも労働をさせないんです」というハモンド老人の声が聞こえてきそうである。

別の箇所においてハモンド老人は、旧世界にあっては教育は生存競争が強制するものにほかならないことを強調したうえで、次のようにのべる。「われわれはもはやせかせか追い立てられて暮らしてはいません。どうしても知識を求めずにはいられぬ気持ちが湧いてくれば、だれでもすぐさま知識にありつくことができるのです。ほかのこのみならず、この点でもわれわれは豊かに金持ちになっています。成長するための時間をゆっくり持つだけの余裕があるのです。」⁵⁹ 要するに、ユートピア社会にあっては、教育と労働との関係は段階的にではなく、両者は平行してすべての年代にかかわるものとされているのである。

いずれにせよ、児童労働もこうした文脈のなかで理解されているとみることが出来る。一つの理想型がここに提示されているといえよう。人間の発達と関連づけられた、ユートピア社会の児童労働は、今日の「貧困国」にみられる児童労働——強制された飢餓的な——とはまったく異質のものであるが、それは何よりも今日の「先進国」における労働と教育の分離を痛烈に批判するものであることは、付言するまでもないことである。

(ii) 「創造の喜び」

教育問題を内包する児童労働論は、モリスの労働論の一環にほかならない。われわれはさらに歩をすすめて、モリスのユートピア社会における労働の本質をめぐる問題に迫るとしよう。

まず、〈わたし〉の素朴な質問、すなわち「労働の報酬がないのにあなた方はどんなふうにして人びとを働かせるのか、殊にどうして人びとに一生けんめい働くようにさせるのか」という質問に注目しよう。ハモンド老人へのこの質問——「疑問」といってよいのだが——は労働の本質をもっとも直截かつ明快に問うものであるが、これに端を発して、次のような会話が展開する⁶⁰。ハモンド老人は「労働の報酬 (reward of labour) がないとおっしゃるのですか、労働の報酬は生きること (life) そのものでしょう。それで十分じゃありませんか」と深刻な面持ちでいう。なお釈然としない〈わたし〉は、「でも、特にすぐれた仕事にも何の報酬もないわけですね」と畳み掛けると、ハモンド老人はこたえる。「報酬はたっぷりありますよ、つまり、創造という報酬ですよ。……その創造の喜び (pleasure) に対して、支払いを要求しようとするなら、その次に子どもを生んだからといって請求書を送るということになるでしょう。」⁶¹

ここでは労働の報酬は〈生きること〉であり〈創造〉であるというように、極めて端的に言い表わされているが、その意味するところは相当に抽象的であるといわざるをえない。また、子どもを生む喜びと類似のものとしても捉えられている。だが、いずれも説得的ではない。そのため、後者のような比喩に対しては、〈わたし〉の逆説的な論評が加えられることになる。「……十九世紀の人間なら、子どもを生むというのは自然の欲求であり、働きたくないというのも自然の欲求だ、というでしょうね。」⁶² こうした言説を誘い出すために、“子どもを生む”という「自然の欲求」が一つの比喩として持ち出されたのではないかとさえ推量したくなるのだが、ここでモリスが主張したいことは、いうまでもなく、“働きたい”という欲求こそが人間の「自然の欲求」であるという基本的見地である。

しかしながら、この見地もまた依然として抽象的であり、〈わたし〉は引き続き「仕事の楽しさ (pleasurableness of work)」について説明を求める。これに対して、ハモンド老人はその「楽しさ」の拠ってきたところを例示する。それを整理すれば、次のようである⁶³。1. 名誉や富において得るところがあるだろうという期待がもてるから。2. 仕事が楽しい「習性」となってしまったから。3. 仕事（「われわれの仕事の大部分がこの種類にぞくし

ている) そのもののなかに「自覚された感覚的な喜び (conscious sensuous pleasure)」があるから。つまり、「芸術家として仕事をしている」からである。

モリスがもっとも強調したいのは第三点であろうが、第一点はモリスの基本的見地と整合するのかどうか疑問の残るところである。しかしながら、モリスが講演のなかで「他人にとっては有益な、自分にとっては楽しい労働をしているのだという感激、そのような労働とその正確な報酬とがかならずわれわれを訪れるという感激は如何ばかりであろうか」⁶⁴ とのべていることから、「名誉や富において得るところがあるだろうという期待」の含意するところをわれわれは理解できるのではないか。

モリスにあってはこのように、労働の喜びは「自然の欲求」としての労働に本来的に内在するものであるが、それが発現するのは社会主義・共産主義においてであるとされる。他方、すべての労働はいかなる「事情」のもとでも「本来的によいもの」であり、労働する人びとにとって「ありがたいもの」であるとする見地が「現代道德の教義の一条項」となっているが、これは「他人の労働を食いものにしてしている人たちにとって都合のよい信念」⁶⁵ にほかならない。モリスによれば、資本主義社会における労働は「強制された労働」であり、喜びのない労働である。

(iii) 手工芸と機械

モリスは講演などにおいて繰り返し労働の存在構造 (資本・賃労働関係) にメスを入れ、その醜悪さを鋭く告発している。その一つを引けば、次のようである。「今私が指摘したいのは、この体制のもとでは魅力ある労働に到達できないということである。それからまた、多くの人に何もさせないで、さらに多くの人には有用なことは何もさせず、真に有用な労働を進める人たちにはもっとも重苦しい過剰労働を強いて、文明世界の役立つ労働力を浪費するのは、このような強奪 [robbery] (これには他の適語はない) であるということを繰り返すことが、私の指摘したいことである。というのは、『製造業者』は何よりも、他人から盗んできた労働によって、品物ではなく、利

潤を生み出すことを目標にしているのであって、その利潤とは、かれの労働者たちの生活費とかれの機械類の磨耗以上に上まわって生産された『富』であるということを、きっぱりと理解していただきたいからである。』⁶⁶ 続いて、先にふれた市場原理批判と同趣旨の批判が展開される。

こうした論難において注目されるのは、剰余価値についての的確な理解が提示され、利潤原理との関連において労働の存在構造が解明されているということである。そして、この一文はマルクスの論述を髣髴させる。したがって、モリスはマルクスの『資本論』を読んだとしても、理解できなかったのではないかという一部論者の主張は明らかに誤りといわなければならない。いずれにせよ、モリスは利潤原理から労働の喜びの問題にアプローチするのであるから、当然のこととして、利潤原理に基づく体制の変革を志向することになる。

そこで、モリスは〈わたし〉に次のように質問させる。「……どうしてこんな状態に到達されたのか、今度はそれを教えていただけませんか。……旧世界の状態からこんなふうに変化したことこそ、これまでに犯罪や政治や財産や結婚などについて話して下さったその他の一切の変化よりも、わたしにとってははるかに偉大で重要なことと思えるのですから」⁶⁷ と。この質問は旧世界からユートピア社会への移行（変革）にかかわる根本問題を問うものとなっており、ハモンド老人もこの質問の趣旨を首肯しつつ、次のようにこたえる。「……ほかの一切の変化を可能ならしめたのは、ただひとえにこの変化があったからだといわれてもいいでしょう。革命の目標とは何でしょうか。たしかにそれは人びとを幸福ならしめることです。……楽しい日々の仕事をともなわない幸福などは、とても考えられません」⁶⁸。

ここで少しばかり整理すれば、新しい社会を実現することの基本的意義は人びとを幸福ならしめることであるが、その幸福は何よりも「楽しい日々の仕事」をともなうものでなければならないということである。そうであれば、かかる幸福はどのようにして「獲得」されたのかという点もまた問われなければならない。それはハモンド老人によれば、一つには、「真に必要なものはいかなる労働の産物であるか」ということを知ったということであり（かなりの時間を要し、骨も折れたのだが）、さらに、「人為的な強制」は一切な

くして、各人が「一ばん立派にできることをする自由」を許したということである。

こうした方向は基本的には、旧世界における資本主義的機械生産からの転換を意味している。そこで直ちに、ユートピア社会における機械の「使用（利用）」のあり方が問題となる。この問題は多くの論者を悩ませたものであるが（この点の検討はここでは割愛する）、注意深く読み解けば、さほど複雑ではない。

<わたし>が「労力節約」の機械類について尋ねると、ハモンド老人はまず、資本主義社会における機械使用の否定的側面をあげつらう。すなわち、「労働の重荷」を増大すること、「価値もない間に合わせ品」を大量に生産すること、「伝統的な社会」を打ち壊しながら世界市場を形成すること等々である。

この延長線上に新しい社会（ユートピア社会）における機械使用の意義が語られる。「是が非でも無用なものをおびただしく大量に生産せずともすむので、われわれには物を造る喜びをじっくり考えるだけの余裕もあれば資材もあります。手でするのが退屈な仕事はすべて、非常に改良された機械で行われますし、手でするのが楽しい仕事はすべて、機械を用いずに行われます。……われわれがやる一切の仕事は、多少とも楽しみながらやる身体の活動なのです。だから、仕事を避けたりせずに、誰もが仕事を求めます。」⁶⁹

みられるとおり、このユートピア社会においては、仕事は楽しむのでなければならぬ（喜びがなければならぬ）というのが基本原則であり、この観点から機械使用の問題が俎上にのせられている。そして、手でする仕事（手工芸）を中心としつつ機械を活用することが示唆されている。モリスはけっして機械を否定しておらず、多くの論者が主張するような反機械論者ではない。実際のところ、モリスは別の論稿において、「……機械類も、整然と思慮をめぐらして扱ったならば、今日でも面倒な、知的でない労働のすべてを急速に軽減し、労働者の技術や精神力を自由に向上させ、魂をもった人の手によってのみ生みだされるあの美と秩序とを生むこともできたのではなからうかとおもわれる」⁷⁰ とのべ、一面では機械固有の機能を賛美さえしている。そのためこの点を捉えて、H. リードのように、モリスは機械への態

度を修正せざるをえなかったとする批評もなされたのである⁷¹。

だが、いくつかの論稿や講演を注意深く跡づけてみれば明らかなように、モリスによる機械の評価は首尾一貫している。モリスは機械の積極的側面を評価しつつ、その資本主義的利用の本質およびその利用が随伴する諸結果にたいして鋭利な批判を加えるとともに、新たな視点から、すなわち労働と生活の〈喜び（楽しさ）〉という視点から機械を捉えなおしている。こうして、先の引用文にみるように、手工芸と機械との棲み分けが提唱されるのである。

ユートピア社会においてそうした棲み分けがなされるについては、一つの移行期が存在した。機械の時代から手工芸の時代への移行である。この「新しい革命」は「大変革」の後の五十年間におこったのであるが、それは、都市と農村のいずれにおいても失われていた「生活上の技術（arts of life）」が徐々に取り戻されていく過程であった。ここでいう「生活上の技術」は、「幸福の真の秘密は、日常生活のあらゆる瑣事にたいして純真な関心をもつということ、その仕事を……芸術をもって高めることにある」⁷² とするモリスの見地と連なるものであろう。

老考古家モーソムが〈わたし〉に解説するところによれば、機械時代の絶頂期にあっては機械が手工芸に「完全に取って代わる」だろうと考えられ、次のような「見解」もあったという。すなわち、日常の仕事は完全に自動機械でおこなわれ、人類の「より知的な者たちの精力」は解放されて、科学や歴史の研究、それに「高尚な芸術活動」に従うことになるだろ、と。だが、この見解は「幸福な人間社会全員のきずな」とみなされている「平等への渴望」を無視するものである、とモーソム老人は論難する⁷³。さらに、「機械は芸術を生み出すことはできない」⁷⁴ という見地が重要な意味をもつこととなった。そうであれば、新しい社会の人びと——モリスと言い換えてもよいのだが——にあっては、芸術は生活と労働の喜びを生み出す重要な要素なのであるから、その欠如は機械排除の「口実」とされたのである。

以上の様々な要因から、新しい社会の人々は「機械的生活」に反感をおぼえるようになり、「楽しみそのものである労働」が「機械的労働」を排除するようになったのである⁷⁵。こうした歴史的過程の締めくくりとして、モーソム老人は次のようにのべる。「われわれは手工芸の技をおぼえてしまって、

自由奔放な空想と想像力に加うるに極度に洗練された細工を以てするようになりました。』⁷⁶ ここでいう「自由奔放な空想と想像力」と「極度に洗練された細工」とはいずれも、改めていうまでもなく、機械生産にはみられない手工芸の属性である。この関連を少しばかり敷衍すれば、機械は自律的な運動をおこなう機構であるという点において、さらには、当の機械を造る人と使う人（つまり製造と操作）とが分離しているという点において、機械生産にあっては使う人々の「自由奔放な空想と想像力」が働く余地は極めて限られるとともに、「極度に洗練された細工」も不可能なのである。因みに、ここでの論点は手工芸と機械との棲み分けという問題にもかかわるといわなければならない。

ところで<わたし>は、モーション老人の話に耳を傾けながら、彼の指し示す標本のなかから一個の陶器を取り上げて、深い感慨に襲われる。「生活そのものを喜びとして受け入れ、かつ、人類共通の要求（the common needs of mankind）を満たすことと、そのための準備とを人類最良の人たちにふさわしい仕事とついにみとめることができるようになった人たち——そういう人たちの作品の精妙さと豊かな美にまったく驚嘆した」⁷⁷ のである。一個の陶器の素晴らしい出来栄をみるにおよんで、「人類共通の要求」（以上の文脈から判断して、<用>と<美>の統一を含意するといつてよいのだが）という普遍的なものをみいだしたのである。ここにはモリス自身の透徹した論理と想像力とを連想させるものがある。

モリスの労働論そのものについては、なお検討すべき論点が残されているが、ここでは、モリスのユートピア思想の基本構造を明らかにするために必要な限りにおいて論及することとした。モリスにおける労働のユートピアの本格的な検討は他日を期したい。

（3） 人間・自然関係と生活

労働は、マルクスのいうように、「人間と自然とのあいだの一過程」⁷⁸ にほかならないのであるから、労働観もまた自然観と一体のものである。われわれはこうした観点から、以上にみてきたモリスの労働観——ユートピア思想

との関連における——を念頭におきながら、彼の描くユートピアにおける自然、人間、生活を検討する。

(i) 大地と「世界の生活」

——自然と人類——

件のハモンド老人は、ドラマティックな大変革（革命）について説明した後、新しい時代精神について、次のようにのべる。「……新しい時代、われわれの時代精神（the spirit of new days）は、この世界の生活（the life of the world）に対する喜び（delight）でなければなりません。人間が住む大地（the earth）の表面、その肌そのものを強烈に自信にみちて愛することなんです。ちょうど恋人がその愛する女性の美しい肌を愛するのと同様なんです。』⁷⁹

こうした大地への愛は、〈わたし〉の次のような感慨とは対照的である（これは別の場面において、青年ディックの大地に対する「熱烈な愛情」の表白に触発されて、旧世界を顧みたものである）。「その頃は、知識階級のあいだに一般にみとめられた感情は、移り変わる一年という劇、大地の営み（the life of earth）や人間とのその交渉（its dealings with men）といったことに対する一種苦々しい嫌悪の情であった。じっさいその頃は、生活を楽しむものとしてより、むしろ耐え忍ぶものとして考えるのが、詩的であり、想像力豊かなことだとみなされていたのである。』⁸⁰ ここでは、大地は主体的なものであるかのように捉えられている。大地は本来的に生の営みをなし、人間と交わるのである。つまり、モリスにあっては、自然は人間の外にあるものではないのである。この点についての考え方もまた、旧世界のそれとはまったく異なる。旧世界においては、自然は人間の外にあるものと考えられているのであるが、このような考え方——機械的生活のなかで生まれたとされるのであるが——は、モーソン老人の評するところによれば、「誤り」である。曰く、「彼らの誤りは……人類以外のすべてのもの、生命あるものも生命ないものもすべて（人びとがかつて自然と呼びならわしたもの）と、人類とを全然別のものといつもみなしていたような生活のせいではないでしょうか。自然を彼らの奴隷にしようとするのは当然のことだったのです。だって、自

然は彼らの外にあるものと考えたのですから」⁸¹ と。

みられるとおりモリスは、初期マルクスと同様に、人間と自然との本質的一体性を認める見地にたっている。マルクスは「人間は直接的に自然存在である。自然存在として、しかも生きた自然存在として、彼は一方では自然的諸力、生の諸力をそなえており、一つの活動的な自然存在であって、これらの力は彼のなかに諸々の素質や堪能性として、衝動として現存している。他方では彼は自然的な、身体的な、感性的な、対象的な存在として、動物や植物もそうであるように一つの受苦的な、条件づけられた、制限された存在である」⁸² とのべ、人間は活動的・能動的な自然存在であると同時に、動植物と同様に受苦的な自然存在であるというように、人間と自然との「一体性」を主張している。このようなマルクスの論理的な叙述とユートピア小説のなかの会話における言説とを同列において詮索することは当を失するので、ここでは人間と自然との本質的一体性について両者はほぼ共通の認識をもつことを確認するにとどめたい。ただ、ここで一つ留意すべきは、人間は自然存在であるとしても、何よりも主体的な存在であり「人間的な自然存在」であるということである（自然の「人間化」）。その故にこそ、人間は「自己自身にとってあるところの存在」すなわち「類的存在」なのであり、「その知においても、おのれをそういう存在として確証し、そういう存在として実を示さねばならぬ」のである。⁸³

ところで、モリスにあっては先に引いたように、「世界の生活のよろこび」とは「大地の表面」を愛することにほかならないのであった。随所にふれられている「生活に対する喜び」は「世界の生活のよろこび」にまで拡張され、大地への愛と関連づけられているのであった。そして、この「よろこび」こそまさに、“新しい時代精神”にほかならないというのである。このことに関連して、ハモンド老人の次のような述懐も注目される。「今ではもはや人類を構成する男や女は自由で、幸福で、少なくとも精力的で、また肉体的にもたいていは美しく、彼らが自ら造りだした美しい物にとりかこまれているのです。そして自然はまた人類との交渉（contact with mankind）によってよくなりこそすれ、けっして悪くなったりはしないのですから。これこそ、世界史のこの時代がわれわれのためにとっておいてくれたものなのですよ。」⁸⁴

みられるとおりここでは、人類範疇が重要な意味をもつのであるが、ここでいう人類は階級社会における「人類」とは範疇的に区別されたものである。ハモンド老人によれば、階級社会にあつては、「人類」なるものは単なる「抽象観念」であるにすぎず、歴史的に人類そのものとほとんど「つながり」もなかったのである⁸⁵。そうした旧世界の「人類」とは異なり、新しい社会における人類は自由な男女によって構成されるという。ここには人類と諸個人との真の一体性が実現しているということができよう。

また、モリスの小編のなかに、過去の労働と現在の労働との繋がりという視点から、諸個人が人類の一部として創造する（労働する）ことの歴史的意義を明らかにしている一文がみいだされる。モリスはのべる。「自分がその仕事にたずさわり、それを欲しているからこそ、存在するのを実感できるようなものをつくる仕事をしている人は……。かれ自身の考えだけではなく、過去の人たちの考えがかれの手を導くのである。そしてかれは人類の一部として、創造するのである。もしこのようにわれわれが仕事をするならば、われわれは人間となるであろうし、われわれの時代は幸福になり、単調ではなくなるであろう」⁸⁶と。諸個人が過去の労働と繋がりつつ、なす価値のある仕事（労働）をおこなうならば、「われわれは人間となる」のであり、「われわれの時代」は幸福になるのである。ここにもモリスのいう“新しい時代精神”がある。この時代精神は一つのユートピアにほかならないのであるが、そのなかに人間の幸福（人間存在の根本）を労働のあり方のなかに求めるモリスの基本的立場が表白されているといえよう。

いずれにせよ、大地と「世界の生活」との連関への巨視的なアプローチは、類的存在としての人間の歴史＝人類史（世界史）を自然史の一環として把握する見地にたつことをも意味している。そして、モリスが「世界史のこの時代がわれわれにとっておいてくれた」というとき、その含意は、マルクスの次のような論述とも重なるといえよう。すなわち、「（完成されたヒューマニズムとしての自然主義＝共産主義は）人間と自然とのあいだの、また人間と人間とのあいだの抗争の真実の解決であり、現存在と本質との、対象化と自己認識との、自由と必然との、個と類とのあいだの争いの真の解決である。」⁸⁷

(ii) 自由な人間と「富」

上のようなマルクスの哲学的把握といい、モリスの「時代精神」といい、いずれもなお抽象的である。そこで少しばかり目を転ずると、『ユートピアだより』においては随所に、モリスのユートピア的人間像が生き生きと描き出されている。その典型例は既に引用済みの、「……男や女は自由で、幸福で、少なくとも精力的で、また肉体的にもたいていは美しく、彼らが自ら造りだした美しい物にとりかこまれているのです」という描写である。モリスの描くユートピア社会にあっては、登場する人物は男も女もみな健康で頑強であり、美しい（洗練されている）。そして、そうした人々が造り出すものはすべて美しいものばかりである。

前者についてさらにみると、例えば、エレンという娘は「わたしがすべての人々に多少なりとも気づいている、あの名づけようもない生きることの興味と喜びにあふれている」⁸⁸ というように描かれる。〈わたし〉はとりわけ、人々の働いている姿に瞠目する。「堂々たる体躯」の青年や「心身ともに強健でよくひきしまった」娘たちの容姿と振る舞いは驚嘆に値するのであり、〈わたし〉が思い起こす旧世界の人々の貧弱さとは対照的なのである。このようにモリスが働く人々に注目するのは、この人々は労働の喜びそのものを表す当の人間にほかならないからであるが、さらには、「労働力という富」⁸⁹ の在り様が大きな意味をもつという見地にたつからである。いずれにせよ、この点についてもモリスはラスキンの所説を引き継いでいる。ラスキンは次のようにのべている。「……人間自身が富である……。事実、富の真の鉱脈は、真紅色であること——岩石のなかではなく、肉体のなかにあること——あるいはまたあらゆる富の究極の結果と完成が、できるだけ多くの元気のいい、眼の輝いた、心の美しい人間をつくりだすことにあるということ……」⁹⁰ と。モリスもラスキンと同様に、人間そのものが富であるのだが、その人間は抽象的な人間ではなく、徹底して自由な、真に平等な関係にある諸個人である（だが、けっして個人主義が唱えられているわけではない）。

もちろん富は人間に限定されるものではない。それは人間の外部にもある。モリスは、「愚かでぜいたくな商品」は富ではなく浪費にほかならないと断

じたうえで、次のようにのべる。「富とは、自然がわれわれにあたえるものであって、思慮分別のある人が正当な用途のために自然の賜物からつくり出すことのできるものである。日光、新鮮な空気、損なわれない地面、食物、必要で上品な衣と住、それにあらゆる種類の知識とそれを宣伝する力、人間同志の自由な意志伝達手段、芸術作品すなわち人間がもっとも人間らしく、もっとも向上心に燃えている思慮深い時に創造する美——これらのすべてのもの、すなわち、人びと、それも、自由で人間的で墮落しない人びとの喜びに役立つ、すべてのもの、これこそ、富である。」⁹¹ ここにおいて、人間の外に存在する富とされているのは、一方では美しい自然とそれから産みだされる食・衣・住——用に即して造られた——などの物質的なものであり、他方では知識や芸術作品など精神的なものであるが、さらに、「人間同志の自由な意志伝達手段」が挙げられているのが注目される。自由な人間の「交通」が重要視されているということである。さらにいえば、こうした富は、それを創りだした人間像と一体のものであるという点が看過されてはならない。「思慮分別のある人」「人間らしく、もっとも向上心に燃えている思慮深い」人がそうした富を生み出すのである。

(iii) 芸術と生活

上のようによくみると、モリスにあっては人間の健康美と知性、自然美、人間の創りだしたものの美が三位一体のものとして捉えられていることがわかる。そして、繰り返すまでもなく、人間の健康美の基底にあるのは、＜労働と生活＞の美と喜びである（モリスによれば、惨めな労働や惨めな生活からは真に美しいものは生まれないのであり、モリスが資本主義における労働の在り様を徹底的に告発するのもかかる見地にたつからである）。こうした見地からモリスは主張する。「私の理解する真の芸術とは、人間が労働に対する喜びを表現することである。その幸福を表現しなくては、人間は労働において幸福であることはできないとおもう」⁹² と。また、芸術は水や太陽と同じように、「生活の一部」とならなければならないとのべる⁹³。

だが、ここで「生活の一部」としての芸術というも、なお抽象的である。

単に水や空気と同列におくことのできるものではないことはいうまでもない。それは敷衍されなければならない。幸いにも、モリスの講演記録のなかに、次のようなくだりがみいだされる。かなり長いが（少しばかり端折って）、重要な論点がふくまれているので、ここに引くとしよう。

「もしあなたたちが芸術を受容するなら、芸術はあなたたちの日常生活の一部となり、あらゆる人の日常生活の一部となるであろう。……過去のさまざまな伝統にみちあふれている古都であろうと、……アメリカや植民地の新しく開拓された農場であろうと、芸術はわれわれとともにあるであろう。……芸術をもたない場所はなくなるだろう。あなたたちは、嬉しい時と同様悲しい時にも、はたまた、余暇のときと同様仕事をしている時にも、芸術をもつことであろう。芸術は富貴にこびるものではなくなり、やさしい人にも素朴な人にも、あるいは、学問のある人にも無学な人にも、わかちもたれるであろうし、すべての人が理解できる言語のように、万人にわかちもたれるであろう。最善の人間の生活に必要などんな労働もそれは妨げないであろうし、それはすべての品格をさげるような骨折りや、すべての無気力にするぜいたくや、すべてのにやけた軽薄さを破壊するであろう。それは、無知と不誠実と暴政の、ともに天を戴かない敵となるであろうし、人と人との間に善意と公正な関係と信頼を育てるであろう。それは、あなたたちに、最高の知性を人間的な敬意をもって尊敬するが、自分を偽って見せることのない人を軽蔑しないように教えるであろう。そして、芸術の道具となり、芸術を養う糧となるものは、日常生活における人間の喜びすなわち世界がいままでに有した最も親切にして最も良き贈り物となるであろう。」⁹⁴

この一文は、モリス自らの理解する芸術の意味するところについて熱情をこめて語ったものであるが、同時に、「生活の一部」としての芸術について具体的に——一つのユートピアにはほかならないのであるが——のべたものということもできよう。ここでモリスの講述を整理すると、次のようである。何よりもまず、芸術が日常生活の「一部」となるということは、すべての人が、理解できる言語のような存在になるということである。かかる芸術は、人間の喜怒哀楽の感情や労働と余暇、さらには知性、品位、人間関係における善意、信頼など、人間生活のすべての面にかかわり、日常生活における

「人間の喜び」をうみだす、と。この講述を少しばかり注意して読めば明らかになるように、ここに貫いている赤い糸——黙示的ではあるが——は、自由な人間と平等な人間関係である。別言すれば、ここには階級性の問題が内在しているのであり、モリスのユートピアの核心の一つがここにみいだされるといえよう。

そもそもモリスが生活と芸術との融合を力説する背景には、一方において民衆芸術 (popular art) の「喪失」という現実があり、他方において現存の芸術は「素朴な民衆」から遊離し、その「一般的共感」を欠くこととなっている現状⁹⁵への批判がある。つまり、別の講演において鋭く批判しているように、芸術は富裕層の手に握られていて、民衆の大部分はそれに与っていないということである。民衆芸術は、「惨めな民衆のために惨めな商品」をつくるという「現代文明」の必要（「商業主義」）によって「死滅」したのであり⁹⁶、かくして、民衆は「民衆によって民衆のためにつくられた芸術」をなくし、いわゆる「芸術飢饉 (famine of art)」に陥ったのである⁹⁷。

モリスによれば、芸術は「豊麗」であれ「貧弱」であれ、いずれにせよ、その芸術が存在している「社会の表現」である⁹⁸。そうであれば、芸術を貶めている現存の社会制度の変革へとモリスの関心が向かうのは必然的であるといえよう。ただし、モリスは、芸術の新生と政治的社会的変革とが「からみあっている」という確信を表白しながらも⁹⁹、「労働を開放し、人びとにほとんど平等の条件を与えるようになる社会の根底の変革が、……すぐれた藝術の新生にいたる近路であると私は考える、とこのようにいうならば、私は嘘をいっていることになるだろう。もっとも、今日のいわゆる藝術にそういう変革が影響をおよぼさないとはおもわない。そういう革命の目的には、労働の呪いをなくすという藝術の目的が含まれているからだ」¹⁰⁰ とのべている。この問題についてはかなり慎重な姿勢であることがうかがえる。

いずれにせよ、モリスにあっては、その言説を跡づけてみれば明らかなように、芸術は民衆の「幸福な生活」の「希望」と密接に繋がっているという確信は揺らぐことはなかった。例えば、次のようにいう。「今や芸術の道が訴えるべき別のものがある。それは実に民衆にいままであたえられなかった幸福な生活の希望ということである。そこにわれわれの希望がある。芸術の

道はまた民衆の道なのだ。』¹⁰¹ ここでの叙述はかなり比喩的であり、その趣旨を掴みがたい面もある。前後の文脈からいえば、ここでいう「希望」とは「人生の快樂」としての芸術を取りもどす——それは民衆の生活の「改良」の試みとされているのだが——という希望にほかならない。モリスがこのようにいうのも、「芸術は、すべての人々がともに楽しむことのできる、すべての人々を向上させる優れたものである」¹⁰² とする見地に立つからである。そして、その「希望の暁」をあたえてくれるものは商業主義の専制にたいする「総反攻」である。

こうして、モリスにおける芸術の方向性は定まる。「芸術がわれわれの労働を美化するようにし、それらの芸術を広く普及し、知的にし、製作者と使用者の両方によく理解させ、ひとことでは、大衆的 (popular) になるようにしさえすればよい」¹⁰³ のである。かかる芸術は、既にふれた民衆芸術にほかならない。モリスは民衆芸術に随所で言及しているが、管見によれば、その概念を明確に規定していない。ただ、モリスは講演のなかで次のようにのべている。「民衆芸術——それは多くの心と手との協力によってなる。才能の種類と程度とは様々ではあるが、各自がその個性を失うことなく全体に奉仕することによって、各自の役割をはたして、出来る芸術である。」¹⁰⁴

ここで看過できないのは、民衆芸術のあり方として「個性」が強調されていることである。このことと併せて注目されるのは、既に引いたなかにもみられるように、芸術に備わるべきとされる「知性」である。モリスの講演などを注意深く読んでいくと、「知的な民衆芸術 (intelligent popular art)」「知的な仕事 (intelligent work)」などという用語をみいだすことができる。これらは「偽の芸術」との対比において用いられているのであるが、いずれにせよ、モリスのいう民衆芸術は、その属性として労働主体の個性と知性とが特別に重要視されている点において特徴的である。このことは、民衆芸術 (民芸) を称揚し、自らも民芸運動を精力的に展開した柳宗悦の所論との対比において注目される。柳による「モリス受容」については既にふれたところであるが、ここではモリスの思想を浮き彫りにするという観点から、柳との異同について少しばかり吟味するとしよう¹⁰⁵。

柳はいう。「美の方向は生活との結合にあると思える。……美と生活とを

結ばしめる時、そこに工芸の文化が示現され、美の健康化が見られるのである。生活に即しない美を美と呼ぶことは出来ない。生活に交わって美が益々美となる道がなければならない。此の真理こそ未来の美学が負うべき任務ではないか。』¹⁰⁶ この一文は柳民芸論の総括の書ともいえる『工芸文化』の冒頭から引いたものである。ここには、美は「生活に交わる」——別言すれば、「用に交わる」（「用美相即」）——という柳の基本的見地が簡潔に開示されているが、モリスのそれと見紛うほどである。

だが、両者の所論には決定的な違いがある。柳によれば、工芸は個人現象ではなく、社会現象にほかならないのである¹⁰⁷。したがって、美もまた「社会美」（協団〔前出〕などの組織からうまれる「統一せられた美」）であって、「個人美」ではない。つまり、「正しき美」は個性を越えるのである¹⁰⁸。こうして、柳は次のようにのべる。「（無名の工人としての職人は）黙々として同じ仕事を何年も繰り返して行くのである。……それが此の世の生業なのである。』¹⁰⁹ 「……彼らには独創性が乏しいかも知れぬ。だが反面にこうも云えるであろう。彼らは謙遜で純朴であった。伝統への従順は彼らを安全な仕事へ導いてくれる。彼等には芸術的感興の仕事はないかも知れぬ。だが汗で仕事することが出来るのである。』¹¹⁰ みられるとおおり、柳は労働主体の個性や能動性・独創性を否定的にとらえ、伝統に従うべしと説く。また「他力道」を強調する。さらに柳は、美と工芸との間の「結縁」にかかわるものとして「実用性」「反復性」「低廉性」「公有性」「法式性」「模様性」「間接性」などと並んで「非個人性」と「不自由性」を挙げる¹¹¹。ここでいう「非個人性」は明らかに「不自由性」と一体のものであり、改めて敷衍するまでもなく、徹底して個人の主体性が消極的にとらえられている（柳の主張する「無銘性」もここに由来するといえよう）。

一方モリスにあっては、既にみてきたように、新しい社会のあるべき方向として個性的で自由な労働主体が措定されている。同時にまた、これも既にふれたところであるが、「過去の人たちの考えがかれの手を導く」といい、「人類の一部として」創造する、あるいは「多くの心と手の協力」というようにのべ、過去の労働および現在の労働との協同の意義を強調している。

このような違いは、工芸美の側からのみその源泉としての労働（労働主体）

にアプローチし、その現状を肯定的にとらえるという柳の方法に淵源するというべきである。結局するところ、柳にあっては当の労働主体の生活（「作品の持つ諸性質の背後にひそむ現実」¹¹²）そのものが俎上にのせられていないのであり、この点も看過できない。柳が生活に「交わる」というとき、その「生活」は芸術作品を享受する人びとの生活であって、労働主体の生活そのものは視野の外にあるとあってよい。これに対して、モリスは<労働と生活>ないし<労働主体と生活主体>を、したがって「労働の喜び」と「生活の喜び」とを統一的にとらえていることは、これまでみてきたとおりである。その故にまた、モリスは、現存社会における労働者（労働主体）の生活の惨めな実態を鋭く抉りだし、告発するのである。

このようにみえてくると、個性的で自由な労働主体を措定しつつ「幸福な生活の希望」を展望する（希求する）モリスの見地は卓抜であり、逆にこの点に柳の決定的な弱点があるというべきである。柳もモリスと同様に、労働の「苦痛」からは何ら美は生まれないことを主張しながらも、その「苦痛」の掘ってきたところを説明せず、宗教的神秘の世界に迷いこみ、「他力道」への帰依を説くのである（この点をとらえて、「モリスの工芸論が、柳のそれにおよばないゆえん」とする評価¹¹³は到底首肯できない）。

生活主体と労働主体とを統一的にとらえつつ芸術と生活の融合を説くモリスは、「それを製作する人にも、それを使用する人にも、幸福なものとして、民衆により民衆のために作られた芸術」¹¹⁴こそ「真の芸術」にほかならないという。この「定義」は先にふれた定義とは少しばかり趣を異にするが、モリスの一つの到達点を簡潔に表示するものといえよう。C. コードウエルの表現をかりれば、芸術至上主義がここに揚棄され、生活と芸術の「結合」が主張されているのである。¹¹⁵（そして、自らもその実践に努めたことは付言するまでもないことである。）

こうして、モリスのユートピア社会にあっては、先述のハモンド老人の述懐のなかにあるように、健康的で美しい、自由な男女が「自ら造り出した美しい物」にかこまれて生活しているのである。『ユートピアだより』においては、刺繍のある服を着て草刈りを楽しんでいる情景や農家の小さな寝床は「昔の田園詩人の理想そのままに、かぐわしい香りがただよい、こざっぱり

している」¹¹⁶ といった様子などが随所に描かれているが、次のような描写は、モリスが希求するユートピア像の一側面を鮮やかに物語るものといえよう。「われわれ [〈わたし〉と老人] は両側からバラにはさまれた敷石道を歩いていて、まっすぐにとっても美しい部屋に入った。部屋には羽目板がはまっついて、彫刻がほどこされてあったが、真新しいピンのように清らかだった。しかし、そこでの何よりの装飾はといえば、明るい色の髪、灰色の眼をした若い女性で、ただし顔も手もむき出しの足もすっかり茶色に日焼けしていた。これがわたしが始めて出あった百姓の住人たちではあったが、彼女はとても軽装をしていて、それが貧しさのせいというよりわざと好んでそうしているらしく思えた。というのは、その服は絹地で、手首にはとても高価そうに見える腕環をつけていたから。彼女は窓ぎわの羊の皮の上に寝転がっていたのだが、……。」¹¹⁷

(4) 直接民主主義とコミュニケーション

われわれは以上、モリスのユートピア社会における下部構造についてみてきたのであるが、その上部構造はどのように構想されているのであろうか。

(i) 直接民主主義

まず驚かされるのは、ハモンド老人の説明するところによれば、旧世界(資本主義社会)の議事堂は「汚物集積所」にされてしまったということである(そもそも議会は腐敗した連中を「収容」していたのだからということのようだが)。議会なるものは、そしてまた政府も存在しないのである。「人民全体が議会」なのであるから、議会全員を一つの場所に「収容する」ことは物理的に到底不可能であるということである。また、財産権、つまり「何かある物をしっかりと握りしめて、まわりの人たちに向かってお前たちはこれを自分のものにできないんだよ、と怒鳴りたてること」¹¹⁸ は消え去ったのであるから、かつてのような政府——ハモンド老人によれば、実際は貧しい人びとの「財産の破壊のために存在した」というほかないのだから——はあ

りえないという。また、裁判所もない。なぜなら「貧しい人間」がそういう場所で自らの財産や身体を護るに十分な機会に恵まれなかったのだから。結局するところ、政府を必要とする社会的諸関係が消滅したのであるから、その政府も当然に必要なでなくなるということである。また、別の角度からみれば、新しい社会（ユートピア社会）は自由人（free men）からなる世界（「自由であり平等な社会」）であるのだから、「専制主義の機関」にすぎない政府なるものは存在しえないはずのものである。

みられるとおり、極めて単純な論理の組み立てというほかなく、また、極めて抽象的であるといわざるをえない。したがって、生活の「取りきめ（arrangement）」や「事（matters）」の処理の仕方が具体的に問われることになる。〈わたし〉の質問に対するハモンド老人の答えは、次のようである。私有財産の廃止により「お互いに盗み合うことなく生活すること」は容易であるので、法律上の「いわゆる犯罪」はない。自然な欲望は禁止されておらず、「各人が自由にその独自の能力を最大限に発揮できるし、またそうするようにだれもが激励してやる」¹¹⁹ ので、暴力的な犯罪はない。かくして、民法も刑法もないことになるのであるが、このことの妥当性は比喩的に次のように言い表わされる。「だれでもが平等な社会では、乳母や医者を演ずるものは大勢いても、拷問者の役割をする者はひとりもないのは、いまさらいままでもないでしょう。」¹²⁰（ここでもキーワードは「平等な社会」である。）

民法や刑法などはないとしても、市場の規則はある（先にみたように、いわゆる「交換」はないのだが）。とはいえ、それは「時の事情」に応じて変わり、「一般の慣習」に順応するという代物である。そして、「物を集めたり、浪費を避けたり、無用に物の動きがなくなったりすることのないよう気を配ったり」するための管理とか組織とかいったものはある¹²¹。それらは極めて単純なものであるが、そのようになるのも、文脈からいえば、新しい社会における生活は旧世界のそれより「はるかに簡易化した」からであろう。

こうして、新しい社会にあっては、「政治は一切ない」¹²² とされる。つまり、「政治上の争い」は存在しないということである。そこで〈わたし〉が、「政治上の争い」は人間性の「必然的結果」ではないのかと質したのに対して、奴隷所有者などの人間性なのか、それとも「富裕な自由人」の人間性な

のかという反問がハモンド老人から返ってくる。「争い」の原因を抽象的な人間性に求める見地への強い批判を含んだ反問である。恐らく、「争い」の原因は具体的な関係において初めて明らかになるということであろう。この反問には問題の本質を逸らすことへの抗議の意思もふくまれている。

かかる反問そのものは当を失してはいないというべきであるが、新しい社会にあっても現実に存在する、「実務的な事柄」にかかわる「意見の相違」は何らかの方法で解決されなければならない。それは結局するところ、多数決原理に基づいてなされる。「単に個人的なこと」は「自分好き勝手にする」のであるが、「全社会 (whole community) に共通の利害関係を有して、ある事をするかしないかが万人に影響する」事柄については「過半数の意思どおりに」おこなう。¹²³

ここで多数決原理といっても、「人民全体が議会」とされるのであるから、その手順などは旧世界のそれとはまったく異なる。まず、議論の仕方が注目される。ある隣人によって討論が提案されると、コミュニン¹²⁴ (commune, その内実については、次節においてふれる) とか地区 (ward) とか教区 (parish) とか呼ばれている行政単位の地域の常会 (「集会」) が開かれ、全員参加の正式な討論がおこなわれる。因みに、ここで「ある隣人」という言い方がなされている点は看過できない。ある意味では、モリスのユートピア社会におけるコミュニティの性格をここに読みとることができるというべきである。一つは、「事」の処理は小さな行政単位毎になされるということであり、二つは人間関係の親密性が暗示されているということである。ところで、集会における討論は単純な多数決に基づいて決めるのではなく、合意を目指して討論が繰り返される。こうしたやり方は、改めて指摘するまでもなく、明らかに直接民主主義にほかならず、「多数派の専横」を許さない方式である。この方式がうまく機能しているのは、「事」を決するにあたっては、「社会の各員にとって有益か有害か」ということが基準となるからである。

こうした手順の問題とは別に、モリスの直接民主主義の問題にかかわって、次の論点に注目する必要がある。この新しい社会にあっては、諸個人はみな「完全に他人から独立」しているという社会的関係である。これはモリスが繰り返し強調する「自由であり平等な社会」の内実にほかならないのである

が、この脈絡においてモリスの直接民主主義もまた位置づけられなければならないといえよう。また、このようにいうこともできよう。モリスの直接民主主義は「自由であり平等な社会」から帰結するものであり、そうした社会を具現するものにほかならない、と。

(ii) 生活空間としてのコミュニティ

モリスの直接民主主義にかかわってコミュニティの在り様は看過できない。〈わたし〉とハモンド老人との「質疑応答」(第十章)のなかで、「共同的な生活をなさるのか」という〈わたし〉の質問に対して、ハモンド老人は「フーリエ的部落(共産部落)」は「単なる貧乏からの逃亡」にほかならないと評したうえで、みなそれぞれ別々の家庭で生活するならわしであることたえている。この家庭はそれぞれ「多少とも習慣をことにしている」という。そして、「ほかの家族と同じように生活することに満足できる」ならば、家庭の門は「開放」されているとしながらも、ハモンド老人は次のように補足する。「ただいまでもなく、だれかがひょっくりある家庭へとび込んでいって、その家の人たちに自分の気に入るようにその習慣を変えろというのは、これは筋の通らないことでしょう。なにしろ、その人にしてみれば、どこへでもほかのところへいって、自分の好きなように生活できるのですから。」¹²⁵ ここでもまた、「完全に他人から独立」した社会関係が展望されている。これを要するに、個性をもった自立的な家族(家庭)がコミュニティの基礎単位となるということであり、少なくともこの点において、フーリエ的な「共産部落」とは区別されるのである。

この「共同生活」の問題に次いで、コミュニティの変容についての「質疑応答」が綿々とつづく。まず、大都市ロンドンが消えてなくなり、テムズ川のほとりのドッグも「中央集中」を抑制した結果、雑踏しなくなったことが語られる。かつて製造業の中心地であった「陰鬱な大都市」は「レンガと漆喰で出来上がった砂漠」にほかならなかったロンドンと同様、みな消えてなくなったという(都市や工業地帯の「崩壊」)。石炭や鉱石などは「塵埃も立てず、混乱も起こさず、静かな人たちの生活を苦しめることもなしに」坑外

へ運び出し、輸送するようになったのである（いわゆる公害の廃絶）。また、小都市は再建され、その郊外は田舎に融合してしまった。さらに、学問の都市オックスフォードはどうか。オックスフォード大学はケンブリッジ大学とともに、かつては教養人と称していた「寄生虫的特殊階級」の養成場であったのだが、いまこの市で学ばれているのは「真の学問」「知識の芸術」である（「商業主義的学問」の消滅）。

最後に、村々の変容が語られる。十九世紀末の村々は、工業地区の単なる「附属物」であるか、一種の小工業地区であるか以外はほとんど破壊されたのであるが、あたらしい社会への移行の初期に、人口の農村への移動が急激にはじまり、「都会と農村との差異」が徐々になくなったという。そして、生活は活発化し、「都会育ちの人たちの知恵と敏活さのおかげで活気づけられた田園の世界」が実現した。いわゆる都市と農村の対立がここに止揚されたということである。

こうした変容過程は、改めて次のようにまとめられる。「かつて英国は、森や荒地の中に開墾地があり、かつ、封建的領主の軍隊のための要塞、人民のための市場、職人たちの集合場所でもあったわずかばかりの都市がその間に点在している、といった国だったのです。ところがやがて、巨大な汚らしい工場とか、それよりもまだもっと汚らしい賭博場などを中心にして、そのまわりをとりまいているのが、工場の所有者たちによって強奪される、手入れのわるい、貧乏に責めさいなまれた農場、といったような国になってしまったのです。ところが今では、さながら一種の庭園で、そこでは何一つ浪費されず、何一つ破壊もされず、必要な建物、小屋、作業場（workshop）などがすべてきれいさっぱりと美しく国のあちこちに点在しているといったような国となったのです。」¹²⁶

ここでも状況は歴史的に説明される。中世的世界—近代社会（資本主義社会）—「新しい社会」という推移のなかで現在（「新しい社会」）の到達点が語られ、その特質が浮き彫りにされるのである。このばあい、その到達点は近代社会が破壊した中世的世界への回帰であるかのようである（この点については、後に改めてふれる）。先にふれた、手工芸復興の問題と併せて注目される場所である。いずれにせよ、「新しい社会」にあっては、住居、作

業場などからなる生活空間は「一種の庭園」とされている点が注目されるが、このことを「国全体が庭園」¹²⁷ という言い方と重ね合わせてみると、モリスにあっては、田園をベースとする生活空間（国土も同様に）が構想されているとみることができる。

ところで、ここにいう「一種の庭園」は自然と調和したコミュニティの可視的な姿態にはかならないのであるが、そこに顔をみせている作業場は一体どのようなものであろうか。それを他の箇所を探してみよう。

ユートピア社会のなかを案内される道中で目撃した、少々奇妙な建物（「中で仕事が行われているらしい、ある大きな、あまりまとまりのない建物」）について〈わたし〉が「工場のようなですね」と尋ねるのに対して、案内役の青年ディックは次のようにこたえている。「これはまさにあなたのいっておられるものなのです。でも、今ではわれわれは工場とはいわないで、集団作業場（banded-workshops）とっています。それは一しょにかたまって働きたい人たちが集まる場所なんです。」¹²⁸ ここでは、かつての近代的な工場（factory）は集団作業場にとって代わられている。ディックの説明によれば、その集団作業場に人々が集まるのは、「一しょに働くのが必要」なばあいか、「便利な手仕事」をやるためであり、せいぜい二、三人規模のものである。そして、それは住む場所も配慮して、「いたるところにある」という。要するに、小規模な集団作業場が田園のなかに分散的に立地するということが、また、人々はそこに自発的に集い、職住近接も実現しているということである。

ここで想起されるのは、少しまえに書かれた論稿のなかで、「健康で謙虚な個性」は社会主義によって育成されこそすれ、押しつぶされることはないとする見地から描いた想像図である。その冒頭において、「工場は快い場所に設置される」と明快にのべられている。「快い場所」とはほかならぬ庭園なのであるが、その庭園における労働は「純粹に自発的」になるという。そして、次のようにのべる。「人間の想像力は、美のための、巧みで協同的な造園上の着想によって、表現される美的で楽しい構図をかなり奔放自在に描く傾向がある。」¹²⁹ また、ほぼ同じころに書かれた論稿のなかでは、十分な空間、豊富な空気、最小の騒音などとの関連において「木々と庭園」に囲まれることの必要を説いている¹³⁰。こうした豊かな美しい自然のなかに点在す

る「工場」(作業場)は、「工房としての質素なそれ独自の美」で美しくなるという。そして、食堂、図書館、学校、各種の研究施設を有する。住居もまた、美しい自然の懐に抱かれる。¹³¹ 総じていえば、可視的なコミュニティは自然美と人工美とが融合した景観を呈するということであろうか。理知的な娘エレンのつぶやきもむべなるかな、「大地、そこから生れ出るもの、その営み」¹³² という感嘆の声も漏れようというものである。

(iii) コミューンとネーション

以上みてきたように、モリスのユートピア社会にあつては、人間、自然、社会が身の丈の透明な空間において一体化している。人々は野や作業場において働き、田園において憩う。家庭(家族)は個性をもち、コミュニティの「事」は直接民主主義にもとづいて「処理」される。こうしたコミュニティは、モリスの用語法に従えば、コミューン(commune)にほかならない¹³³。

『ユートピアだより』を著す動機の一つがベラミーの『顧みれば』への批判であることは既にふれたところであるが、この『ユートピアだより』におけるコミュニティの描写は具体的にベラミーを批判するものとなっているといえよう。さらにモリスは、ベラミー批判の論稿において、ベラミーの描く生活組織のスキームは、中央集権化にもとづく「国家コミュニズム(state communism)」にほかならないとする¹³⁴。これは「国家社会主義(state socialism)」と同義とみなされるが、いずれにせよそこにあつては、例えば居住についての制限があり、大都市に住むことしか考えておらず、農村にふれることはあっても、その農村は経済的平等のスキームには組み込まれていないだけでなく、文明の中心部のサーバントであるにすぎないと厳しく批判している¹³⁵。

モリスの批判はつづく。生活と必要な労働の組織化の問題を集権化によって進めることは誤りであるとして、次のようにのべる。「……行政の単位は、一人ひとりの住民(citizen)がその細部に責任がもてるとおもえる程度に小さくなければならない。……各個人は生活上の事柄を国家と呼ばれる抽象的なものの肩にゆだねるわけにはいかないのであつて、相互の意識的なアソシ

エーション (conscious association with each other) によって処理しなければならない。生活の多様性こそ生活条件の平等性ととも真の共産主義の目的なのである。そして、この生活の多様性と平等性が存在することによって、真の自由がもたらされるのである。」¹³⁶ ここでは個性的な生活と自由、そして平等が語られ、それらとの関連においてアソシエーションという言葉が用いられている。このアソシエーションはモリスにあっては、コミューンとともに直接民主主義にかかわる重要な概念である。マルクスのアソシエーション概念との異同が注目されるところであるが、ここでふれる余裕はない。

因みに、モリスの分権化思想そのものは、ベラミーの著作に触発されたものではない。ベラミーの『顧みれば』が公刊される一年前の講演において、それは既に理論的に明らかにされているのである。そこでは新しい社会における分権化 (decentralization) は完全なものでなければならないとし、政治的な単位はネーション (nation) ではなく、コミューンでなければならないという。ネーションは本来、外部との対抗や戦争を目的としているのであるが、モリスによれば、競争 (competition) が結合 (combination) に取って代わられたときに、その機能が消失するのである。そして、「合理的な社会」の総体は、「コミューンの大連合体」となる（「コミュニティの連合体 (a federation of communities)」という表現もみられる）。この連合体は「生計と交換の組織化」という限定的な目的のために連合し、すべての富を共有する。そして、その富を各メンバーの必要 (needs) を満たすために用いる。各人は「共同の富 (common wealth)」の生産のために、その能力に応じてベストをつくるのである¹³⁷。もちろん、ここではメンバー一人ひとりが富の取り分をどのように使うかはまったく自由なのであって、誰からも干渉されない——他の人々を抑圧するためにその富を使用しないかぎり——のである。こうした考え方は、一人ひとりの生活はそれぞれの能力や気質がことなるため多様であるとしても、その社会的地位は完全に平等にしようと意図しているのである。¹³⁸ かかるモリスの所論は、先のベラミー批判のなかでさらに敷衍されるのである。

一方、これとはまったく異なる未来像が社会主義者たちによって構想されているとモリスはいう。その構想によれば、国家 (state)、すなわち、無駄

のない、富の生産と交換のために組織されたネーションが、生産手段の唯一の所有者であり、労働の唯一の雇用者である。そして国家は、一般的な利害関心から、雇用や収入の欠乏を恐れる必要がないよう規制をはかるのである¹³⁹。モリスのこの講演の翌年に著わされたベラミーの『顧みれば』もこの延長線上にあるといえよう。

ここにみる二つの未来像は、単なる形態上の区別ではなく、歴史的な区別である。モリスによれば、社会主義と共産主義とは互いに対立するとみられることもあるが、前者の必然的な発展が後者にほかならない。そして、社会主義は共産主義への移行期なのであって、この社会形態にあっては人々は長いあいだの専制と商業主義的競争によって育まれた精神の習慣から免れ、すべての人々の繁栄が一人ひとりの関心事となる¹⁴⁰。別の講演においては、少し違った角度から社会主義と共産主義との異同にふれているが、そこでは「完全な社会主義」と共産主義とは同じものだという。結局するところ、共産主義は「社会主義の完成」にほかならず、社会主義が戦闘状態を終えて勝利するとき、それは共産主義である¹⁴¹、と。

いずれにせよ、『ユートピアだより』の世界は明らかに、そこで表現されている用語法によれば、「純粋な共産主義」にほかならないのであるが、コミュニケーション（コミュニティ）における生活は、「事」の処理の仕方を含めて、細部にわたりヴィヴィッドに描かれているにもかかわらず、「コミュニケーションの連合」の姿はみえない。先に引いたように、「政治なんか一切ない」という文脈において、直接民主主義が語られているにすぎず、政治・経済・社会のいわゆる「システム」は度外視されている。まさしく E. P. トムスンのいうように、モリスはここにおいても社会の「仕組み（mechanics）」については興味を示していない。¹⁴² ただ、ハモンド老人がユートピア社会への移行過程を解説するなかで（第十七章「変化はいかにして訪れたか」）、数回にわたり「国家社会主義」にふれ、それを「純粋な共産主義」への過渡期として肯定的にとらえている。また、『コモンウィール』誌掲載の小編において、自分のように「国家社会主義」を信じない者にとっては、それは事態の新しい秩序に到達するための「唯一の合理的な手段」であるとする見解を開陳している¹⁴³。

4. モリスのユートピアにおけるロマン主義

『ユートピアだより』執筆の前年（1889年）、モリスは『コモンウィール』誌上において明確に自らをコミュニストであると宣言する¹⁴⁴。1870年代から独自の社会主義思想を積極的に表白してきたモリスの思想的・理論的な到達点である。モリスと深く交わった、論敵のフェビアン、バーナード・ショウもこのことを証言している。「モリスは政治的に自己規定するときは、コミュニストと呼ばなければならなかった。もちろん、社会主義について議論するときには自らをソーシャリストといわざるをえなかった。……彼はコミュニストという言葉は、語源、歴史、芸術からみて基本的な用語であることを知っていたのである。」¹⁴⁵ われわれはここに、研究熱心なモリスの一面を窺うことができるが、ショウはさらに続ける。モリスはマルクスの弁証法を受け入れ、社会主義のすべての聖典を読破した、と。（こうした証言は伝記作家たちの誤りを正すことに役立つとおもわれる。）

上の「宣言」に続いてモリスは、共産主義の「目的」はすべての人々にとって社会的地位の「完全な平等」であるとする。これは後に、「平等と協同（co-operation）の生活」¹⁴⁶ と言い表わされている。この「協同」は生産と生活一般における協同にほかならない¹⁴⁷のであるが、前出の「アソシエーション」と併わせて注目される。

このようにみえてくるとき、われわれはモリスのユートピア思想をどのように特徴づけることができるのであろうか。前節における検討をふまえながら、さらに先へすすむとしよう。

モリスの論稿や講演を跡づけると、まず、次のようなくだりがみいだされる。「われわれは、……われわれが生まれ育った条件とはまったく異なる条件下の生活の詳細な計画を立てたって、むだなことであろう」¹⁴⁸ と。また、『ユートピアだより』執筆の二年前におこなった「未来の社会」と題する講演において、社会主義者は未来の社会についての精巧なユートピア的スキームを提示するよりも、その社会を形成するにあたり必要なものを要求することに満足したほうがよいと述べている¹⁴⁹。他方モリスは、未来に対する「希望」ないし「夢」こそ、科学や経済学などから引き出される理知が決して動

かすことのできない多くの人々をソーシャリストにするという。われわれはこの夢によって平穏な気分で自分の希望の根拠を学ぶようになるのであり、学び続ける勇気をあたえられるというのである。これを要するに、モリスは未来社会の「生活の詳細な計画」や「精巧なユートピア的スキーム」を回避しながらも、未来社会の「希望」や「夢」を語ることの積極的な意義を強調しているのである。そして、社会革命家たちは、分析的なグループと構成的なグループとに分けられとし（モリス自身は後者に属するという）、分析的な人々は、われわれの「本能的なビジョン」を夢想的と呼んでいるという。こうした状況を説明したうえで、自らの「ビジョン」は「かなり奇妙 (strange)」であると断わっている¹⁵⁰。

モリスは自分のビジョンと他のソーシャリストのそれとの比較は「みなさん」に委ねるとして、「奇妙」であることの内実を明示していない。ただ、モリスはここで敢えて自らの出自——富裕階級に属し、贅沢な暮らしをしてきたという——に言及し、この階級的立場こそ、人々をしてモリスのビジョンは「奇妙」であると思わしめる一つの理由であり、「悲しい恥ずべき理由」であるとのべている。こうした言説は、社会主義・共産主義を信奉するモリスの苦悩に満ちた心情の一端を吐露したものといえよう。いかにもモリスらしい誠実な姿勢をここにみることができるのであるが、さらにいえば、十九世紀末の階級闘争（「階級戦争」）を常に注視していたモリスは、同時に、自らの階級的立場を相対化（客観化）せざるをえなかったのである。モリスが一貫して旧世界（資本主義社会）における階級的特権の廃絶をうたい、何よりも自由で平等な社会への希求を表白しつづけたのも、こうした蟠りが背景にあったということであろうか（かかる評価は一面では危うさを孕んでいるのであるが）。もちろん、「抑圧された人びととの同志的連帯への直観的感覚」¹⁵¹をもつモリスの資質も無視できない。

こうした問題については措くとして、われわれの文脈において想起されるのは、モリスの講演のなかにみられる、次のようなくだりである。「……すべての人々が、その両親の偶然もっている金の高によらず、各自の能力に応じて教育を受けられるようにしてもらいたい。……私は我が国民の誰とでも自分の国の言葉で自由に話しができて、これらの人々がその生来の能力に応

じて私の思想を理解するようになるであろうとの確信がもてるようになりたい。また私はどんな職業の人とでも食卓をともにして、その間にぎこちない気まずさが感じられないようでありたい。……世の荒仕事をする人々——水夫、坑夫、農夫といった人々が思いやりと尊敬とをもって扱われ、十分な賃金をえ、多くの暇のあるようにしたい。』¹⁵² ここにみられるのは、資本主義的専制や貧困からの開放というレベルをこえた地平における社会的関係（人間関係）である。つまり、真に「自由で平等な」人間存在である。このような方向を志向するモリスの立場は、他の社会主義者たちから分かつたのであり、ここにおいて、徹底した自由主義者・ヒューマニストであるモリスの面目躍如というところである。

もう一つ、モリスの出自にかかわって注目されるのは、本稿の冒頭においてふれた小編のなかの一文である。それは次のようである。「一步毎に労働者を苦しめているあのさまざまな障害をなめる必要のない富裕な身分に生まれた私は、社会主義という問題の実践の面を探求するように私を強制した理想というものがなかったならば、私はそのような実践の面に引き込まれることは決してなかった……」¹⁵³ と。モリスが実践的社会主義者・コミュニストとなるについては、「社会の不正や、貧しい人々のうけている圧政を意識する」という経緯が前提としてあったのであるが、このことはモリスにとって必要条件ではあっても、十分条件ではなかったということである。ここで述べられているように、労働者階級とは異なる出自の故に、モリスにとっては「理想」が必要とされたのである。モリスが自らのビジョンは「かなり奇妙」であるというのも、この「理想」がビジョンとして提示されているからということであろう。さらにいえば、この「理想」は先にもふれた「生活の詳細な計画」などを内実とするビジョンとはレベルを異にしているのであって、それはユートピアにはほかならないのである。ここにモリスのロマン主義の一断面がみいだされるといえよう。

いずれにせよ、モリスのビジョンと他の社会主義者たちのビジョンとの相違点についての判断はわれわれに委ねられているのであるから、モリスが続けて語っている未来社会についてのビジョンや「理想」についてさらに吟味するとしよう。

モリスは講演「未来の社会」において、社会主義の実現は人びとを幸福にすることであると強調する。そして、その幸福をもたらすのは、「自由で充実した生活」と「生活を意識すること」であり、これらは他者によって決して干渉されてはならないものである。

だが、ここでいう「生活を意識すること」の含意するところは不明確であるが、講演「芸術の目的」のなかにみいだされる、次のようなくだりが参照さるべきである。モリスはいう（一部は既に引用済み）。「幸福の真の秘密は、日常生活のあらゆる瑣事にたいして純真な関心をもつということ、その仕事を賤業者の手にゆだねて、無視するのではなく、それを芸術をもって高めることにある、こういうことを発見するであろう。再発見といったほうがよいかもしれない」¹⁵⁴ と。また、『ユートピアだより』の末尾にみられる、エレンの別れの言葉と重ね合わせてみると、その含意を読みとることができる。エレンは告げる。「……さあ、それではまたお帰りなさい。そして、あなたの周囲にはどちらを向いても、人びとが他人に彼ら自身のものでない生活をおしつけ、また自分たちはほんとうの自分自身の生活にてんで無関心でいる——つまり、死を恐れながら生活を憎悪している人びとを、生きているかぎりあなたは目にされることでしょう。」¹⁵⁵

つまり、こういうことである。旧世界（資本主義社会）におけるように、人びとは自らの生活に無関心であってはならないのであり、生活そのもの——「生」といってもよい——を自覚的にとらえなければならないのである。すなわち、「意識的」でなければならないということであるが、「意識的である」ということは、能動的・創造的に生活にかかわるということの意味するのである。それは結局するところ、「(各人に)生活を意識させれば、それを賢明に創造する」¹⁵⁶ とするくだりからもわかるように、生活を<創造する>という脈絡に位置づけられるのである。そして、ここでの主体は「自由な意志 (free will)」であるという。これは、モリスによれば、「文明」が否定したものであり、「非科学的的精神」と呼ばれるかもしれないものである。こうしてモリスは、未来社会の「理想」は何よりも「自由」と「自由な意志の培養」であるとする。また、少しばかり敷衍して、「拘束されない生活」と「簡素で自然な生活」を理想とするものべている¹⁵⁷。ここにもモリスのロマン主

義的ビジョンの一面がうかがえる。

このようにみてくると、われわれはモリスにおける「自由」とE. フロムのいう「積極的自由」との共軛性を認めざるをえない。フロムによれば¹⁵⁸、「積極的自由」は「全統一的なパーソナリティの自発的な行為」のうちに存在する。そして、自発的な活動は「自由意志」の活動である。両者の主張の近縁性は最早、敷衍するまでもないことであろう。

こうしたモリスの所論を念頭において『ユートピアだより』を改めて組上にのせると、このユートピア物語の結末が注目される。前出のエレンはくわたくしへの別れの言葉として、次のようにのべる（その一部は既に引用済みなので、ここでは省略されている）。「……もうわれわれの様子はごらんになったのだから、また元のところへお帰りなさい。……この世界にはまだこれから平安の時代が訪れようとしている、だがそれは、連帯（fellowship）が支配にとって代わったときの話だ——そうなるまではだめだ……あなたはその眼でこのことを見とどけられたのです。…… さあ、帰って、われわれを目にされたおかげで、あなたの闘争にいささか希望が増したおかげで、どうか前よりそれだけ幸福になって下さい。どんな苦労がともなおうと、連帯と平安と幸福の新しい時代を少しずつ建設してゆくために奮闘しながら、できるかぎり生きつづけて下さい。」¹⁵⁹

この告別の辞ともいべきエレンの言葉は、モリスのユートピアを考えるうえで、看過できないキーワードを含んでいる。

その一つは、「平安」（「平安の時代」）である。モリスは改良ではなく革命に「固執」する旨をのべた論稿において、「不安」と「希望」は人類を支配している二つの大きな「思いつめた感情」であり、革命家がかかわらねばならない感情であるとのべている¹⁶⁰。こうした心情の背景には、「今日は闘争の時代だ」¹⁶¹ とするモリスの時代認識があった。モリスの認識によれば、現存社会（十九世紀末）は階級闘争（階級戦争）の時代であり、商業戦争（市場競争）の時代にほかならなかったのである。モリスはかかる時代状況を所有権をめぐる闘争の時代とみなし、『ユートピアだより』においては、次のように記している。「古代の不完全な原始時代から、所有権をめぐる入り乱れた闘争や圧制を重ねてきた時代を経過して、ついに現在の共産時代の平

安と幸福にたどりつくまで、……」¹⁶²

ユートピアの新世界（共産主義の時代）にあつては、そうした闘争は終息して平安と幸福の時代が訪れたということである。まさに平安と幸福への「希望」が実現したということである（因みに、「希望」という言葉はモリスの小編や講演、さらには『ユートピアだより』などにおいて頻出する言葉である）。「希望」の実現こそモリスのユートピアの核心とみることもできるのであるが、ここではその一つ（「平安」）が実現したということである。この文脈において、『ユートピアだより』の一シーンが注目される。すなわち、〈わたし〉が旧世界と新世界とを比較する場面における、「わたしの浪漫的趣味を生み出すに役立っている不安と不幸に満ちたあの圧制と争闘」という回想的な独白¹⁶³である。つまり、現存社会における「圧制と争闘」はわれわれをロマン主義へと駆りたてずにはおかないということである。このことを確認したうえで、既に引用済みの、〈わたし〉が寢床につき夢の世界（ユートピア社会）にはいる前の導入部分を改めて思い起こしてみるとよい。それを再度引けば、次のようである。「輝かしい論理や予見」などの記憶は消えうせ、……ただもう平安と清潔となごやかな善意の時代への漠たる期待——それが今や一つの喜びと感ぜられたが——のほかは、討論に関しては何のあとかたも心には残っていなかった。」（注34参照）

みられるとおり、〈わたし〉は「平安と清潔となごやかな善意」の時代への「漠たる期待」を抱きつつ夢の世界にはいっていったことになる。そうであれば、ここでいう「平安」と末尾においてエレンのいう「平安」（新しい社会＝ユートピア社会において実現したとされる「平安」）とは繋がっていることがわかる。つまり、『ユートピアだより』のなかの世界は「平安」に満ちた世界にほかならないのである（それが実現されるプロセス＝激しい変革過程もふくまれるのだが）。

以上の「平安」と並ぶもう一つのキーワードは「連帯」である。前出のエレンの別れの言葉のなかでは、「連帯」が「支配」に取って代わるとされているのであるが、その含意は単純ではない。モリスにあつては、それは一方では変革過程における「連帯」であり、他方では革命が実現した後の新しい社会における「連帯」である。エレンのいう連帯は明らかに、後者である。

具体的には先にふれた「協同」「アソシエーション」「コミューン」などがこれに該当するといつてよい。

前者は、新しい社会にいたる変革過程の描写（第十七章「変化はいかにして訪れたか」）のなかにみいだされる。このリアルな——科学的というべきか——描写は、ある意味において、労働者の「連帯」の描写といえるものである。また、『ユートピアだより』の四年前（1886年）に、同じ『コモンウィール』誌に掲載された『ジョン・ボールの夢』（十四世紀の農民一揆を題材とした夢物語）においては、この「連帯」が赤い糸として貫いている。革命的な英雄として描かれている主人公ジョン・ボールはいう。「兄弟たちよ、同志との連帯は天国であり、同志との連帯の欠如は地獄だ」¹⁶⁴ と。ここでの「連帯」は、戦う同志の間の直接的な関係を指示しているが、さらに、生者と死者との間の「連帯」さえも語られている（因みに、ここにいう「連帯」の紐帯は教会であるとされている。念のため補足すれば、『ユートピアだより』における「連帯」のばあい、宗教的色彩は払拭されている）。さらに、ジョン・ボールはいう。「わたしが死んで生涯を終わっても、人類は生存し続けるということです。だから、わたしは終わるんじゃない。わたしも人類の一人ですから。」¹⁶⁵

この言説を少しばかり普遍化すれば、類的存在としての人間の意志、行為、思想は時空をこえて次世代の人びとへと継承されていく——こうした社会的・歴史的過程のなかに、同志的な「連帯」があるというのであろう。あるいはまた、この夢物語における、ジョン・ボールとナレーター役の〈わたし〉との対話——討論と呼ぶべきか——のシーンに即していえば、十四世紀におけるジョン・ボールの革命的な行為や思想は後の世代に伝承されるに相違ないという確信がここに暗示的に吐露されているということであろう。さらにいえば、自らを「吟遊詩人」とも呼ぶ〈わたし〉がジョン・ボールの英雄的な行為を後世に伝えてくれるであろうということであり、このなかにも一つの「連帯」があるということであろう。われわれはこのようにみたいのだが、果たして穿ちすぎであろうか。いずれにせよ、その語り部が「吟遊詩人」であるかぎり、歴史的過程を客観的に記述するのではなく、むしろ夢物語として語るほうがふさわしいということであり、したがって、『ジョン・ボール

の夢』と題する所以でもあろう。

このようにみえてくると、「平安」および「連帯」という二つのキーワードは、モリスのユートピアにおける包括的なモチーフ——究極的には人間の「幸福」という最終目標に連なるのだが——とみることもできる。その故にこそ、『ユートピアだより』において、モリスの分身である〈わたし〉は、先のエレンの言葉を積極的にうけとめて、「いや、まったくその通りだ！もしほかの人たちもわたしの目にしたようなことを見ることができたら、そのときはきっと、これはただの夢ではなく想像にうかぶビジョンだというだろう」¹⁶⁶と独白し、この夢物語を結んでいるのである。

結局するところ、『ユートピアだより』は夢物語という形式において展開されてはいるが、それは単なる白昼夢といった類のものではなく、「想像にうかぶ」ビジョンであるとされる。これは、モリスが自らのユートピアの性格を規定したものであり、同時に、「本能的なビジョン」——夢想的であるとされる（前出）——であるとする批判への反論としての意味をも併せもつといえよう。モリスの講演や論述を跡づけてみると、「自由と平等」「労働の喜び」「芸術の喜び」などへの「本能的な渴望」が随所に表白されているが、そうした渴望を具象化するについては、一つのスキームとして描くのではないとすれば、当然のことながら、ロマンス形式を装ったものとならざるをえず、したがって、「想像にうかぶ」ビジョンとならざるをえないのではないか。そして、このビジョンにおいて特徴的なことは、上に詳しくみてきたように、モリス固有の理論と思想とが練りあわされており、「想像にうかぶ」という地平をこえたリアリティをもっているということである。『ユートピアだより』は現存社会の徹底した解剖（理論的営為）と実践的社会主義者としての根底的な批判とをバネにして構想されているので、その思想性において極めてラディカルである。それはまさしく、J. グードがいうように¹⁶⁷、「革命的精神の緊張」をドラマ化する形式を「発明」しており、「革命文学」と呼ばれるにふさわしいといえよう。

結びに代えて

れわれは以上、モリスのユートピア思想を内在的に検討してきた。このばあい、必要に応じてモリスの理論にも言及したが、当然のこととして、それは限定的なものとならざるをえなかった。本格的に俎上にのせるとすれば、まずもってモリスの理論と思想の淵源をたどる必要がある。J. ラスキン、T. カーライル、K. マルクスなどの理論・思想との類縁関係を明らかにしなければならないのである。さらには、異なる類型のユートピア、わけでも T. モアや E. ベラミーのユートピアとの比較研究が不可欠であろう。

ここではこうした点を確認したうえで、モリスのユートピアの特質にかかわる一つの論点に簡潔にふれて、本稿を結ぶとしよう。

浩瀚な書『希望の原理』を著わした E. ブロッホはモリスのユートピアを評して、「新ゴシック風アルカディアをもって、具体性に欠けるが、最後の独創的なモチーフを提供した」¹⁶⁸ とのべている。ここでいう「独創的なモチーフ」は、かつてのロマン主義に欠けていた「農業的・手工業的憧憬」を指している。また、R. ウィリアムズによれば、モリスは「現代にまで連続し、延長されている」伝統の旋回軸となっている人物とみなされるのであり¹⁶⁹、さらには、伝統再評価の「古典的契機」を指し示しているという点において彼の功績が認められるという¹⁷⁰。いずれもモリスのいわゆる中世主義にかかわる論点を含んでいる。モリスはなぜ現存社会批判から中世的世界へと直行したのであろうか。

モリスは繰り返し中世の職人の労働は自由であり、したがってその労働が生み出す芸術作品もすばらしく、「希望に満ちた」芸術があったことを強調してやまない（この点については前出の柳宗悦も同様である）。もちろんこのばあい、政治的な隷属や貧困、無知・迷信などの諸問題を看過することはなかった。そうした問題が歴然と存在するにもかかわらず、モリスはそこに自由な労働をみいだし、その自由を社会的関係にまで拡張して（＜自由と平等＞の一体性の獲得）、資本主義批判の理念型として提示するのである。これは変革の推進力となりうるものであるのだが、依然として「後ろ向きのユートピア」（E. ブロッホ）といったレッテル張りを免れることはできない。こ

ここに一つのアポリアがある。

結局するところ、ここには労働および生産力（労働の生産力）をめぐる根本問題が、したがってまた、生産力をめぐる問題が内在しているのであって、この問題をどのように理解するかが問われているのである。J. ハーバーマスのいうように、労働社会のユートピアはその「説得力」をなくし、あらゆるところで「ユートピア的推進力」が枯渇してしまったといわれる今日¹⁾、この問題を斬新な視点から考察する必要がある。モリスは初期マルクの労働疎外論をこえる理論とビジョンとをもっており、改めてモリスの労働論を独自に取り上げることの意義は決して小さくないといわなければならない。他日を期したい。

¹ W. Morris, *How I Became a Socialist*, in *The Collected Works of William Morris. with Introductions by His Daughter May Morris*, London 1910-15 [reprint, 1992] (以下, *The Collected Works* と略す), vol.xxiii, p.281. 「如何にして私は社会主義者になったか」(中橋一夫訳『民衆の芸術』岩波書店, 1953年, 所収) 106-107ページ。(現代語に改めた。以下, 同様)

なお, 冒頭の「教養 (cultivation)」は, 生地竹郎訳「余はいかにして社会主義者となりしか」(『ジョン・ボールの夢 [附 王様の教訓 余はいかにして社会主義者となりしか]』未来社, 1973年, 所収) においては, 「教化」として訳出されている(同書, 175ページ)。

² *Ibid.*, p.277. 中橋訳(前出) 100ページ。

³ C. ウェインライト「モリス評価の背景」(L. パリー編『ウィリアム・モリス』[*William Morris*, edited by L. Parry, London, 1996.] 多田稔監訳, 河出書房新社, 1998年, 所収) 352ページ。

⁴ 日本においても同様である。1997年, 京都国立近代美術館(3月18日～5月11日), 東京国立美術館(5月27日～7月13日), 愛知県立美術館(7月25日～8月31日)の3ヵ所において「モダンデザインの父 ウィリアム・モリス展」が開催されたが, 大変盛況であった。

⁵ P. グリーンハウシュ「没後のモリス像——その評価をめぐる——」(L. パリー編『ウィリアム・モリス』[前出] 362ページより再引用)。

⁶ R. P. Arnot, *William Morris: A Vindication*. London, 1934, p.4.

⁷ E. P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary*, 1955.

⁸ R. Williams, *Culture and Society 1780-1950*, 1958.

⁹ 村井知至『社会主義』労働新聞社, 1899(明治32)年, 95ページ。なお, 発行者は片山潜となっている。

¹⁰ 岩村透『美術と社会』(趣味叢書第12編), 趣味叢書発行所, 1915年。「ウィリアム・

モリスと趣味的社会主義」を収めている。この論稿は、岩村透著・宮川寅雄編『芸苑雑稿他』（平凡社、1981年）にも採録されている。

- ¹¹ 加田哲二『ウヰリアム・モリス——芸術的社会思想家としての生涯と思想——』岩波書店、1924年。
- ¹² 大熊信行『社会思想家としてのラスキンとモリス』新潮社、1927年。
- ¹³ 森戸辰男『オウエン・モリス』（大教育家文庫21）岩波書店、1938年。（復刻版、1984年）
- ¹⁴ 新村出ほか『モリス記念論集』川瀬日進堂書店、1934年。新村出、北野大吉、志賀勝、寿岳文章、竹友藻風、富田文雄が寄稿している。なお、巻末に富田文雄編「日本モリス文献目録」が収録されている。
- ¹⁵ 宮沢賢治がモリスに関心をもつにいたる経緯については、マロリ・フロム『宮沢賢治の理想』（Mallory B. Fromm, *The Ideals of Miyazawa Kenji: A Critical Account of Their Genesis, Development, and Literary Expression*, 1984.）川端康雄訳、晶文社、1984年、105ページ、131ページ参照。
- ¹⁶ 柳宗悦「工芸の協団に関する一提案」（『柳宗悦全集』（以下、『全集』と略す）第8巻、筑摩書房、1980年、所収）55ページ。この一文に続いて、次のようにのべている。「だがどうして彼は失敗したか。……彼が美の本質を知らなかったのだと云う事に帰着する」と。ただし、柳民芸論の実践的な試とみなされる上加茂民芸協団[1927~1929]の活動もまた挫折したという事実は看過できない。
- ¹⁷ 柳宗悦『工芸の道』（『全集』第8巻[前出]所収）177ページ。
- ¹⁸ 同前、178ページ。
- ¹⁹ 同前、同ページ。
- ²⁰ 以上、同前、179ページ参照。
- ²¹ 同前、180ページ。
- ²² 同前、218-219ページ。
- ²³ 同前、182ページ。なお、引用文にみる *Open Road* は『草の葉』（*Leaves of Grass, 1855-1892*）に収められている *Song of the Open Road* のなかで歌われているものを指示していると推量される。
- ²⁴ 「ホイットマンに就いて」（『全集』第5巻、1981年、所収）13ページ。
- ²⁵ 柳宗悦『工芸の道』（前出）202ページ。因みに、柳は各国において評価の高いモリスのケルムスコット・プレスについても酷評している（『工芸雑話』（『全集』第8巻[前出]所収）574ページ参照）。
- ²⁶ L. ラバーン『ユートピアン・クラフツマン』（L. Lambourne, *Utopian Craftsmen: The Art and Crafts Movement from the Cotswolds to Chicago*, 1980）小野悦子訳、晶文社、1985年、50ページ。
- ²⁷ 富本憲吉「ウヰリアム・モリスの話」（上）（下）『美術新報』第11巻第4号、同第5号、1912年、参照。なお、富本は「……真面目な、ゼントルマンらしい、英吉利風な作家の、けだかい趣味がつよく私の胸を打ちました」（[上]14ページ）と述懐している。
- ²⁸ 柳宗悦「工芸美論の先駆者に就いて」（『全集』第8巻[前出]所収）194-195ページ。

- ²⁹ P. トムスン『ウィリアム・モリスの全仕事』(P. Thompson, *The Work of William Morris*, Oxford University Press, 1991) 白石和也訳, 岩崎美術社, 1994年, 106ページより再引用。次のような賛辞も敢えてここに掲げておきたい。「かれ [モリス] は詩人や工芸家として偉大であったけれども, 人間としてはさらに偉大であり, 偉大すぎて研究や仕事場に閉じこもっていられなかったのである。」(E. タウンゼント「ウィリアム・モリス」[『イギリス社会思想家伝』堀経夫・大前朗郎監訳, ミネルヴァ書房, 1978年]) 270ページ。
- ³⁰ 日本におけるモリスに関する研究文献については, 「日本での研究文献目録」(『モリス祭りへの招待』けやき美術館, 所収) が詳しい。このうち木村正身, 小野二郎の両氏の業績はかなり体系的である。
- ³¹ 例えば, 池上惇『生活の芸術化——ラスキン・モリスと現代——』丸善, 1993年, 参照。
- ³² ユートピアの原義については, K. ケレーニイ「ユートピアの原義とその変遷」(Karl Kerényi, *Ursinn und Sinnwandel des Utopischen*, 1963)『海』(中央公論社)第2巻第8号, 1970年8月, 所収, 参照。併せてJ. セルヴィエ『ユートピア』(J. Servier, *L'utopie*, 1979.) 朝倉剛・篠田浩一郎訳, 白水社, 1983年, 45ページ参照。
- ³³ W. Morris, *News from Nowhere*, 1890. in *The Collected Works*, vol.xvi, p.3. 松村達雄訳『ユートピアだより』岩波文庫, 1968年, 7ページ。なお, 全集 (*The Collected Works*) に収録されるに当たり, 'Or, An Epoch of Unrest: being Some Chapters from a Utopian Romance' という副題が付されている。
- ³⁴ *Ibid.*, p.4. 松村訳, 9ページ。
- ³⁵ *Ibid.*, p.5. 松村訳, 10ページ。
- ³⁶ *Letter to Secretaries of Branches of The Socialist League*, November 26, 1890. in *The Collected Letters of William Morris*, edited by N. Kelvin (以下, *The Collected Letters* と略す) vol.3, 1996. p.234.
- ³⁷ *Letter to J. B. Glasier*, December 5, 1890. in *The Collected Letters*, vol.3, 1996. pp.238-240
- ³⁸ W. Morris, *News from Nowhere*, *op.cit.*, p.16. 松村訳, 28ページ。
- ³⁹ G. Bernard Shaw, *Morris as I knew him*, in *William Morris: Artist Writer Socialist*, by May Morris, vol.2, 1966.pp.xxxiv-xxxvii.
- ⁴⁰ E. Bellamy, *Looking Backward, 2000-1887*, 1888.
- ⁴¹ *Letter to J. B. Glasier*, May 13, 1889. in *The Collected Letters*, vol.3, 1996. p.59.
- ⁴² W. Morris, *Looking Backward*, (*Commonweal*, 22 June 1889.) in *Political Writings*, edited by N. Salmon, The Thoemmes Press, 1994, p.424.
- ⁴³ *The Letters of William Morris to his Family and Friends*, edited with Introduction and Notes by P. Henderson, 1950, p. liv.
- ⁴⁴ J. ハーバーマス『新たなる不透明性』(J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, 1985.) 河上倫逸監訳, 松籟社, 1995年, 102ページ。この引用文は, ハーバーマスとの対談者であるハンス=ウルリッヒ・レックの発言であるが, ハーバーマスはその発言を肯定している。
- ⁴⁵ W. Morris, *News from Nowhere*, *op.cit.*, p.14. 松村訳, 26ページ。
- ⁴⁶ *Ibid.*, p.97. 松村訳, 181-182ページ。

- ⁴⁷ W. Morris, *Art and the Beauty of the Earth*, 1881. in *The Collected Works*, vol.xxii, pp.155-156. 「芸術と大地の美」(内藤史郎訳『民衆のための芸術教育』明治図書, 1972年, 所収) 64ページ, 66ページ。なお, 内藤訳にあっては, *use* は効用と訳されているが, 「用」の方が適訳というべきである。
- ⁴⁸ W. Morris, *News from Nowhere*, *op.cit.*, p.94. 松村訳, 176-177ページ。
- ⁴⁹ *Ibid.*,p.95. 松村訳, 178-179ページ。
- ⁵⁰ *Ibid.*,p.39. 松村訳, 73ページ。
- ⁵¹ *Ibid.*,p.26. 松村訳, 49ページ。森には「浪漫的な趣」があるとう叙述 (*Ibid.*,p.27. 松村訳, 51ページ) もみいだされる。ここで描かれている森の生活は, モリスの子どものころの体験にもとづくものと考えられる。
- ⁵² モリスがここでいいたいことと同趣旨の一文がルソーにもみいだされる。「自然を観察せよ, そして, 自然があなたがたに描いてくれる道に従え。自然は間断なく子どもを訓練する。自然はあらゆる種類の試練によって子どもの体質を鍛え, 苦しみや痛みがどんなものか, はやくから教える。……。試練を終えると, 子どもは力を獲得し, 自分の命を用いることができるようになる。とすぐ, 生命の原理はずっと確実なものになっている。」(J. J. ルソー『エミール』(J. J. Rousseau, *Emile ou de L'Education*, 1762.) 樋口謹一訳 [『ルソー全集』第6巻], 白水社, 1980年, 32ページ。
- ⁵³ W. Morris, *News from Nowhere*, *op.cit.*, p.29. 松村訳, 54ページ。
- ⁵⁴ *Ibid.*,pp.57-58. 松村訳, 109-110ページ。
- ⁵⁵ *Ibid.*,p.31. 松村訳, 58ページ。
- ⁵⁶ *Ibid.*,pp.29-30. 松村訳, 55-56ページ。
- ⁵⁷ *Ibid.*,p.30. 松村訳, 57ページ。続けて, ハモンド老人は「もしそれが正しく行われるならば, それだけわれわれの知識は増すわけです」と補足している。
- ⁵⁸ *Ibid.*,p.29. 松村訳, 54ページ。
- ⁵⁹ *Ibid.*,p.64. 松村訳, 121ページ。この引用文は次のような, 旧世界の教育への批判に引き続いて語られたものである。「あなたは, 子供たちがどんなに種々さまざまな能力と気質をもっていようと, 因習的に適齢と考えられている年に達すると学校へ押し込まれて, そこへ入ると, 今度はやはり同じく事実なんかまったく無視して, ある一定の因習的な学問の過程を受けさせられる, といったようなことを期待していらっしやったのでしょうか。ところであなた, そんなやり方は肉体的にも精神的にも, いわゆる成長の事実をまったく無視することになるのだとお思いになりませんか。そんな粉挽場で挽かれた日にはだれだって無傷で出てこられるはずはありませんよ。強い反抗心に恵まれた者だけが押しつぶされずにすむだけです。さいわいなことに, いついかなる時代にもたいていの子供はこの反抗心というものを持っていました。」
- ⁶⁰ *Ibid.*,p.29. 松村訳, 54ページ。同じ箇所において, 「創造という報酬」は, 「昔の人びと」のいう「神の得たもう賃金」になぞらえられている。
- ⁶¹ *Ibid.*,p.91. 松村訳, 171ページ。
- ⁶² *Ibid.*,p.91. 松村訳, 172ページ。
- ⁶³ *Ibid.*,p.92. 松村訳, 173ページ。
- ⁶⁴ W. Morris, *Art and Socialism*, 1884. in *The Collected Works*, vol.xxiii,p. 194. 「芸術と社

- 会主義」(中橋一夫訳『民衆の芸術』[前出], 所収) 68ページ。
- ⁶⁵ W. Morris, *Useful Work versus Useless Toil*, 1884. in *The Collected Works*, vol.xxiii, p.98. 「有用な仕事と無用な労役」(内藤史郎訳『民衆のための芸術教育』[前出] 所収) 89ページ。
- ⁶⁶ *Ibid.*,pp.109-110. 内藤訳, 103ページ。
- ⁶⁷ W. Morris, *News from Nowhere*, *op.cit.*, p.92. 松村訳, 173-174ページ。
- ⁶⁸ *Ibid.*,p.92. 松村訳, 174ページ。
- ⁶⁹ *Ibid.*,p.97. 松村訳, 182ページ。
- ⁷⁰ W. Morris, *Art and Socialism*, *op.cit.*, p.206 中橋訳(前出) 86ページ。
- ⁷¹ H. Read, *Art and Industry: the Principle of Industrial Design*, Fourth edition, Faber and Faber, 1946. p.44.
- ⁷² W. Morris, *The Aim of Art*, 1886. in *The Collected Works*, vol.xxiii, p.94. 「芸術の目的」(中橋一夫訳『民衆の芸術』[前出], 所収) 58ページ。
- ⁷³ W. Morris, *News from Nowhere*, *op.cit.*, p.178. 松村訳, 323ページ。
- ⁷⁴ *Ibid.*,p.179. 松村訳, 325ページ。
- ⁷⁵ *Ibid.*,p.179. 松村訳, 324ページ。
- ⁷⁶ *Ibid.*,p.180. 松村訳, 325ページ。
- ⁷⁷ *Ibid.*,p.180. 松村訳, 325ページ。
- ⁷⁸ K. マルクス『資本論』大月書店版, ①234ページ。
- ⁷⁹ W. Morris, *News from Nowhere*, *op.cit.*, p.132. 松村訳, 238ページ。
- ⁸⁰ *Ibid.*,p.207. 松村訳, 373-374ページ。
- ⁸¹ *Ibid.*,p.179. 松村訳, 324ページ。
- ⁸² K. マルクス『経済学・哲学手稿』藤野渉訳(国民文庫), 大月書店, 1963年, 222ページ。
- ⁸³ 同前, 224ページ参照。
- ⁸⁴ W. Morris, *News from Nowhere*, *op.cit.*, p.133. 松村訳, 240ページ。
- ⁸⁵ *Ibid.*,p.133. 松村訳, 240ページ。
- ⁸⁶ W. Morris, *Useful Work versus Useless Toil*, *op.cit.*, p.100. 内藤訳(前出), 91-92ページ。『ユートピアだより』における<わたし>の次のような述懐もこの一文の論旨と連なるものであろう。「美しい芸術作品も自然の美も, 実際, 何百年もの伝統の結果であり, それが人間をして芸術を生み出させ, 自然をして幾時代もの型にはまり込ませたのである。」(*The Collected Works*, vol.xvi, p.141. 松村訳[前出]) 255ページ。
- ⁸⁷ K. マルクス『経済学・哲学手稿』(前出) 146ページ。
- ⁸⁸ W. Morris, *News from Nowhere*, *op.cit.*, p.182. 松村訳(前出) 198ページ。
- ⁸⁹ W. Morris, *Useful Work versus Useless Toil*, *op.cit.*, p.108. 内藤訳(前出) 101ページ。
- ⁹⁰ J. Ruskin, *Unto This Last: Four Essays, on the First Political Economy*, 1860. Rep. with Notes by J. Okada, Kaibunsha, 1916, p.43. J. ラスキンの『この最後のものにも』五島茂訳(『ラスキン・モリス』世界の名著52, 中央公論社, 1979年, 所収) 92ページ。
- ⁹¹ W. Morris, *Useful Work versus Useless Toil*, *op.cit.*, p.103. 内藤訳(前出), 95ページ。
- ⁹² W. Morris, *The Art of the People*, 1879. in *The Collected Works*, vol.xxii, p.42. 「民衆芸

- 術」(中橋一夫訳『民衆の芸術』[前出] 所収) 25ページ。
- ⁹³ W. Morris, *An Address delivered at the Distribution of Prizes to Students of the Birmingham Municipal School of Art*, 1894. in *The Collected Works*, vol.xxii. p.167. 「美術学校生への講話」(内藤史郎訳『民衆のための芸術教育』[前出], 所収) 176ページ。
- ⁹⁴ W. Morris, *Art and the Beauty of the Earth*, *op.cit.*, p.165. 内藤訳(同前) 76ページ。
- ⁹⁵ *Ibid.*, p.164. 内藤訳(同前) 75ページ。
- ⁹⁶ W. Morris, *Art, Wealth, and Riches: An Address deliverd at Joint Conversazione of Manchester Societies at the Royal Institution*, 1883. in *The Collected Works*, vol.xxiii, p.162. 「芸術・財貨・富」(中橋一夫訳『民衆の芸術』[前出] 所収) 135ページ。
- ⁹⁷ W. Morris, *Art and Socialism*, *op.cit.*, pp.192-193. 中橋訳(前出) 65ページ。
- ⁹⁸ W. Morris, *The Aim of Art*, *op.cit.*, p.84. 中橋訳(前出) 45ページ。
- ⁹⁹ W. Morris, *The Lesser Art, delivered before the Trades' Guild of Learning*, 1887. in *The Collected Works*, vol.xxii, p.6. 「装飾芸術」(内藤史郎訳『民衆のための芸術教育』[前出] 所収) 13ページ。
- ¹⁰⁰ W. Morris, *The Aim of Art*, *op.cit.*, p.93. 中橋訳(前出) 57ページ。
- ¹⁰¹ W. Morris, *Art and Socialism*, *op.cit.*, p.204. 中橋訳(同前), 82ページ。
- ¹⁰² W. Morris, *The Art of the People*, *op.cit.*, p.39. 中橋訳(前出), 22ページ。
- ¹⁰³ W. Morris, *The Lesser Art*, *op.cit.*, p.6. 内藤訳(前出) 12ページ。
- ¹⁰⁴ W. Morris, *Art, Wealth, and Riches: An Address deliverd at Joint Conversazione of Manchester Societies at the Royal Institution*, *op.cit.*, p.149. 中橋訳(前出) 119ページ。
- ¹⁰⁵ 以下の論述と併せて、拙稿「柳宗悦の民芸論——労働論・技術論の視点から——」(唯物論研究協会編『日本文化の諸相』白石書店, 1988年)を参照のこと。
- ¹⁰⁶ 柳宗悦『工芸文化』(『柳宗悦全集』第9巻, 筑摩書房, 1980年, 所収) 345ページ。
- ¹⁰⁷ 同前, 445ページ。
- ¹⁰⁸ 柳宗悦『工芸の道』(前出) 184ページ。
- ¹⁰⁹ 柳宗悦『工芸文化』(前出) 490ページ。
- ¹¹⁰ 同前, 491ページ。
- ¹¹¹ 同前, 470-501ページ。
- ¹¹² 吉井忠『民芸論』彰考書院, 1974年, 62ページ。併せて、柳批判の文脈においてのべられた次の一文を参照のこと。「民衆工芸は、たしかに美しいものをもっている。しかしそれは常にその後ろに暗い影を曳いている。それらの美はこんにちのわれわれが求めている最も魅力ある美ではない。……われわれの求める美はもっと意志と力と智慧にみちたものであり、明るさと喜びにあふれたものでなければならない。」(同前, 120ページ)
- ¹¹³ 壽岳文章「ウィリアム・モリスと柳宗悦」(『英文学の風土』大修館書店, 1961年, 所収), 134ページ。
- ¹¹⁴ W. Morris, *An Address delivered at the Distribution of Prizes to Students of the Birmingham Municipal School of Art*, *op.cit.*, p.46. 内藤訳(前出) 31ページ。
- ¹¹⁵ C. コードウェル『幻想と現実』(C. Caudwell, *Illusion and Reality: A Study of the Sources of Poetry*, 1946.) 玉井茂・深井竜雄訳, 未来社, 1972年, 177ページ。
- ¹¹⁶ W. Morris, *News from Nowhere*, *op.cit.*, p.153. 松村訳, 278ページ。

- ¹¹⁷ *Ibid.*, p.148. 松村訳, 269ページ。
- ¹¹⁸ *Ibid.*, p.77. 松村訳, 145ページ。
- ¹¹⁹ *Ibid.*, pp.81-82. 松村訳, 154ページ。
- ¹²⁰ *Ibid.*, p.83. 松村訳, 157ページ。
- ¹²¹ *Ibid.*, p.84. 松村訳, 159ページ。
- ¹²² *Ibid.*, p.85. 松村訳, 160ページ。
- ¹²³ *Ibid.*, p.87. 松村訳, 164-165ページ。
- ¹²⁴ 松村訳にあつては、「町村自治体」と訳出されているが、後述のコミューンとの整合性において、「コミューン」とした。
- ¹²⁵ W. Morris, *News from Nowhere*, *op.cit.*, p.65. 松村訳, 123ページ。
- ¹²⁶ *Ibid.*, p.72. 松村訳, 136ページ。なお、松村訳にあつては、*workshop* は「工場」と訳されているが、引用にあたり「作業場」に改めた。すぐ後にみるように、モリスは工場 (*factory*) と作業場 (*workshop*) とを区別し、新しい社会では「工場」という言葉は用いないとされている。
- ¹²⁷ *Ibid.*, p.74. 松村訳, 139ページ。
- ¹²⁸ *Ibid.*, p.46. 松村訳, 87ページ。
- ¹²⁹ W. Morris, *A Factory as It Might be. (Justice, 17 may 1884.) in Political Writings, op.cit.*, p.33. 「あるべき工場」(内藤史郎訳『民衆のための芸術教育』(前出)所収), 116ページ。
- ¹³⁰ W. Morris, *Why not ? (Justice, 12 April 1884.) in Political Writings, op.cit.*, p.25.
- ¹³¹ 例えば、「遠い昔の素朴な田舎の人たち」が建てた、いまも残る古い邸は次のように描かれている。「塀から家にいたるあいだの庭は、六月の花々がかぐわしく香り、バラは互いに重なり合って競い咲いていたが、そのさまは、最初一目見たときはただもうその美しさにばかり心をうばわれてしまう、あのよく手入れのゆき届いた小園特有の快い豊かさを示していたのである。つぐみはいとも高らかに歌い、鳩は屋根のてっぺんでくうくうと啼き、かなたの丈高い楡の木立では、若葉の中からやまがらすが騒がしい声を立て、破風屋根のあたりを雨つばめが啼きながら飛びかっていた。そして館そのものが、夏の盛りのこうした美しさのすべてを見守るにまことにふさわしい守護神でもあった。」(W. Morris, *News from Nowhere, op.cit.*, p.201. 松村訳, 362-363ページ)
- ¹³² W. Morris, *News from Nowhere, op.cit.*, p.202. 松村訳, 365ページ。
- ¹³³ W. Morris, *True and False Society*, 1887. in *The collected Works*, xxiii, p.235.
- ¹³⁴ W. Morris, *Looking Backward, op.cit.*, p.422.
- ¹³⁵ *Ibid.*, p.423.
- ¹³⁶ *Ibid.*, p.425.
- ¹³⁷ W. Morris, *True and False Society, op.cit.*, p.235.
- ¹³⁸ *Ibid.*, p.236.
- ¹³⁹ *Ibid.*, p.235.
- ¹⁴⁰ *Ibid.*, p.236.
- ¹⁴¹ W. Morris, *Communism*, 1893. in *The collected Works*, xxiii, p.271.
- ¹⁴² E. P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary, op.cit.*, p.697.

- ¹⁴³ W. Morris, *Where are We now?* (*Commonweal*, 15 November 1890.) in *Political Writings, op.cit.*, p.494.
- ¹⁴⁴ W. Morris, *Correspondence* (*Commonweal*, 18 May 1889.) in *Political Writings, op.cit.*, p.414.
- ¹⁴⁵ G. Bernard Shaw, *Morris as I knew him, op.cit.*, p.ix.
- ¹⁴⁶ W. Morris, *Communism, op.cit.*, p.265.
- ¹⁴⁷ W. Morris, *The Society of the Future*, 1888. in *William Morris: Artist Writer Socialist*, by May Morris, vol.2, p.455.
- ¹⁴⁸ W. Morris, *A Factory as It Might be, op.cit.*, p.32. 内藤訳 (前出) 115ページ。
- ¹⁴⁹ W. Morris, *The Society of the Future, op.cit.*, p.453.
- ¹⁵⁰ *Ibid.*, p.454.
- ¹⁵¹ C. Hampton, *The Feast's Beginning: News from Nowhere and the Utopian Tradition.* in *William Morris & News from Nowhere; A Vision for Our Time*, edited by T. Coleman and P. O'Sullivan, Green Books, 1990. p.52.
- ¹⁵² W. Morris, *Art, Wealth, and Riches: An Address delivered at Joint Conversazione of Manchester Societies at the Royal Institution, op.cit.* p.160. 中橋訳 (前出) 132-133ページ。
- ¹⁵³ W. Morris, *How I Became a Socialist, op.cit.*, p.278. 中橋訳 (前出) 102ページ。
- ¹⁵⁴ W. Morris, *The Aim of Art, op.cit.*, p.94. 中橋訳 (前出) 59ページ。
- ¹⁵⁵ W. Morris, *News from Nowhere, op.cit.*, pp.210-211. 松村訳, 380ページ。
- ¹⁵⁶ W. Morris, *The Society of the Future, op.cit.*, p.456.
- ¹⁵⁷ *Ibid.*, p.459.
- ¹⁵⁸ E. フロム『自由からの逃走』(E. Fromm, *Escape from Freedom*, 1941.) 日高六郎訳, 東京創元社, 1951年, 284-285ページ。
- ¹⁵⁹ W. Morris, *News from Nowhere, op.cit.*, pp.210-211. 松村訳, 380ページ。松村訳においては, *fellowship* は「友情」と訳出されているが, 『ユートピアだより』の全体的な流れを考慮して, これを「連帯」に改めた。なお, 『ジョン・ボールの夢』の生地竹郎訳(注164)を参照のこと。
- ¹⁶⁰ W. Morris, *How We Live & How We Might Live*, in *The Collected Works*, xxiii, p.3. 「『いかに生きているか』と『いかに生きるべきか』」(内藤史郎訳『民衆のための芸術教育』〔前出〕所収) 126ページ。
- ¹⁶¹ W. Morris, *Art and Socialism, op.cit.*, p.212. 中橋訳 (同前), 95ページ。
- ¹⁶² W. Morris, *News from Nowhere, op.cit.*, p.186. 松村訳, 336ページ。松村訳にあつては, *rest* は「平和」と訳されているが, 引用にあたっては「平安」に改めた。この訳語の方が既に引用済みの末尾の訳と明らかに整合する。
- ¹⁶³ *Ibid.*, p.141. 松村訳, 256ページ。
- ¹⁶⁴ W. Morris, *A Dream of John Ball*, in *The Collected Works*, xvi, p.230. 生地竹郎訳『ジョン・ボールの夢』未来社, 1973年, 40ページ。
- ¹⁶⁵ *Ibid.*, p.265. 生地訳, 106ページ。生地訳にあつては, *mankind* は「人間」と訳出されているが, 「人類」に改めた。ここでの「連帯」は類的存在としての人間にかかわると解釈されるので, この点を考慮して「人類」とした。

ロマン主義的ユートピア思想の一類型

- ¹⁶⁶ W. Morris, *News from Nowhere*, *op.cit.*, p.211. 松村訳, 380ページ。松村訳においては, *vision* を「理想」と訳出しているが, 引用にあたり「ビジョン」に改めた。確かに, ここでの *vision* は「理想」に近いニュアンスをもってはいるが, われわれが展開してきた文脈においては, 「ビジョン」の方が妥当であると思われる。
- ¹⁶⁷ J. Goode, *William Morris and the Dream of Revolution*, in *Literature and Politics in the Nineteenth Century*, edited by J. Lucas, London, 1971, p.278.
- ¹⁶⁸ E. ブロッホ『希望の原理』(E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959.) 山下肇ほか訳, 第3巻, 白水社, 1982年, 214ページ。
- ¹⁶⁹ R. Williams, *Culture and Society 1780-1950*, 1958. Reprint, 1968, Penguin Books, p.165.
- ¹⁷⁰ R. Williams, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, NLB, 1979, p.128.
- ¹⁷¹ J. ハーバーマス『新たなる不透明性』(前出) 200-201ページ。