社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO.3 1979

シンポジウムⅠ：現代社会主義論
シンポジウムⅡ：ルソーとヴォルテール
研究展望：ホッブズ

ミネルヴァ書房

社会思想史研究
社会思想史学会年報 一九七九年

通巻第三号

社会思想史学会の創立にあたって

このたび、さまざまな研究領域において、思想史の社会的性格に関心をもっているものがあつまり、社会思想史学会をつくることになりました。

社会思想史が学界で市民権をえるようになったのは、国内はもとより国際的にも比較的あたらしいことであり、したがって社会思想史の研究者たちは、既成の各学問分野で訓練をうけ、そこに所属しながら、それぞれの側面から社会思想史を研究してきました。このことは社会思想史という多面的な研究対象に接近するのに、かえって有利であったと考えられますし、今後もこの接近方法を持続すべきであると考えられます。しかしながら反面では、それらの多様な接近に意見交流の場があたえられるならば、さらに効果をあげうるであろうことも容易に想像されます。

私たちが意図しているあたらしい学会は、このような意味で既成諸学会の存在を前提した横断組織としての思想史研究者のあつまりであり、思想史の社会的性格への関心を核としたインターディシプリナリなものであります。思想史的関心をおもちの研究者各位の広範なご参加を期待します。

目　次

社会思想史研究　3号　1979年

第3回大会記録

〔シンポジウム〕

Ⅰ　現代社会主義論 …… 2

菊地昌典／竹村英輔／喜安　朗／城塚　登

Ⅱ　ルソーとヴォルテール …… 35

——18世紀の神，自然，人間，私——

中村雄二郎／赤木昭三／木崎喜代治／中川久定

河野健二／水田　洋

〔自由論題〕

Ⅰ　ドイツ民族衛生学の成立……米本昌平…… 77

Ⅱ　オーストロ・マルクス主義の破産 ……内田忠男…… 90

論　　文

ホッブズにおける政治社会の構造 ……田中秀夫…… 102

Lichtfreunde について……石塚正英…… 120

日露戦後経営期における新学問の胎動 ……藤井隆至…… 135

研究展望：ホッブズ研究

戦後イタリアにおけるホッブズ研究 ……加藤喜代志…… 152

イギリス，ドイツのホッブズ研究 ……三吉敏博…… 162

ノ　ー　ト

ロシアにおける「社会思想史」の用語 ……松原広志…… 170

書　　評

河上倫逸『ドイツ市民思想と法理論』 ……竹原良文…… 176

和田重司『アダム・スミスの政治経済学』……伊藤宏之…… 181

K・M・ベイカー『コンドルセ—自然哲学から社会数学へ』 ……安藤隆穂…… 184

海外だより

ハンガリーの近況，1976—78年 ……高幣秀知…… 188

「対話能力」について ……麻生　建…… 193

シンポジウム I

現代社会主義論

〔報告〕 菊地昌典／竹村英輔／喜安　朗
〔司会〕 城塚　登

城塚　今年度シンポジウムのひとつとして「現代社会主義論」というテーマを選びました。昨年度は「アジアの社会主義者たち」というテーマでシンポジウムを行ないました。その中で、社会主義思想が、日本あるいは中国においてどう受けとめられたか、という問題が論ぜられたのですが、今年度は、それに内容的なつながりをもって現代における社会主義のあり方について、社会主義の思想あるいは運動のあり方について討論をしたいと考えております。現在、社会主義思想あるいは社会主義運動は、極めて多元的に分裂しております。これは具体的な発展だということもできますが、また焦点がぼけてしまって、いったい社会主義とは何なのか、という根本問題が提起されているとみることもできます。そこで今日は、まず最初に東京大学の菊地昌典さんに「現代社会主義論の課題」というテーマでお話しをしていただき、次に日本福祉大の竹村さんに「グラムシと現代社会主義論」を話していただく。さらに第三に、日本女子大学の喜安さんに「〈修正派〉社会主義と労働者闘争」というテーマで話していただく予定になっております。この場合〈現代〉という言葉はかなり巾の広いものに考えられております。菊地さんのように真正面から現代社会主義のあり方を論ずる方と、それから喜安さんのように一九世紀末のひとつの事例をめぐって社会主義のあり方、あるいは労働運動のあり方、といった問題について考えてみる、というアプローチをなさる方とあります。そうした異なるアプローチを通じて、今日は社会主義とは何か、という根本問題について考えたいと思います。

現代社会主義論の課題

菊地昌典

現代社会主義の課題という問題は、大変大きな問題でありますし、時間も限られております。また私のレジュメもはなはだ不充分で、あと柱としては三つつけ加えるつもりでおります。

しかし、この九つないし一〇に達する柱を、一つ一つ説明しておりますと数時間がかかると思いますので、くわしい問題は後の討論にゆだねまして、柱の内容を概括的にここに提起してみたいと思います。私の専門はソ連であり、ソ連政治史を勉強しておりますが、ソ連のみならず中国、東欧、とりわけユーゴスラビアにも私なりの関心を持ちつづけております。一〇日前にユーゴスラビアから帰って来たわけでありますが、このレジュメはその前に書いたものであります。今年は幸いベトナムにも行くことができましたので、ベトナムの社会主義につきましてもたくさん問題があると実感して来ました。そういう既存の社会主義国が当面している問題、そして我々がマルクス・エンゲルス・レーニンというような革命のリーダー達及び社会主義建設に具体的にタッチした、レーニンとか、スターリンとか、毛沢東とかそういう人々の著作の内容、その内容を通して組立てられた社会主義理論と、現実の社会主義というものは、大きな乖離と申しましょうか、断層があると思うのです。その断層をどのように理解したらよいのかという点が、私のこのレジュメの主題であります。今までの社会主義論というのは古典的な社会主義論の分析であり、その分析を通して社会主義のイメージを構築するという作業が行われて来たわけです。

しかし、一九一七年のロシア革命以降すでにソ連の社会主義は六一年の歴史を持ち、東欧、中国は、三〇年余の社会主義の経験を持つようになりました。又、インドシナ半島に生まれた、ベトナム、ラオス、カンボジアという三つの新生社会主義国は、まだ三年の経験しか持ちませんが、その分裂、対立、あるいは衝突というのは、私達社会主義を勉強する者にとって、多くのショックと、理論的な混迷をもたらしているというように考えられます。こういう時代はかつてなかった。少くとも、一九五六年のスターリン批判以前までは社会主義にはバラ色の夢が描かれまして、その夢の中に現実の社会主義を押し込め、現実の社会主義と、理想としての社会主義を合致させようという甚だ主観的な努力がおこなわれてきました。一九五六年以前の日本のみならず、ヨーロッパの社会主義論を見ると、この対象が非常に明確なのです。五六年以前のスウィージーにしてもドップにしてもその理論的な展開、五六年以降の彼らの理論的な混迷を、――たとえ一時的であれ――非常にはっきりと、我々は認識することができるのです。これは日本においても例外ではないのです。ここにいらっしゃる河野健二先生を始めとする四〇数名の社会主義研究者が、朝日ジャーナル誌上で、「現代社会主義論争」という論争に参加しました。私も

その中の一人でありましたが、その各人の論旨は実に多彩をきわめまして、四〇数名のほとんどの学者が各々、それぞれ社会主義像を持ちまして、社会主義とは何かという原則的な点で多くの不一致をきたしているというのが現実であります。だからおそらく学問的な対象としての社会主義、あるいは、論理的な分析対象としての抽象的な社会主義論というものはマルクス主義、あるいはレーニン主義の諸先学の理論から構築できるとしても、その成果が現実の社会主義において、いかに乖離しているかという大問題は不可避なことです。この現実と理念の溝をどのようにして我我は埋めることができるのか。それを単に時間という問題にずらして、例えば各国社会主義の欠陥というものを過渡期の社会である、資本主義から社会主義へと移行する過渡期社会主義の問題であるという認識のしかた、あるいは多くの社会主義のパターンから一つを選び出し、それを唯一絶対の社会主義像として描くようなしかたには問題があると思います。つまり現実の社会主義は、ソ連、中国、東欧、インドシナ半島の三国、キューバを含めて、たくさんの共通点がありますし、しかも、その共通点において諸先学の展開した理論と多くの点でちがっているのです。あるいは乖離しているということを示す必要があると思うのです。そうでなければ現実の社会主義がなぜ多くの問題を世界に露呈しているのか、インタナショナリズムを理念とした社会主義国が国境をめぐる軍事衝突をおこしたり、あるいは最近の、カンボジアとベトナムの難民の流出や虐殺について、これは、アメリカのやったベトナム戦争以上の残虐行為であるとされるのか、そういう厳しい現実の中で現実の社会主義というものを問題にする必要があると考えるのです。多くの点で私はマルクス、エンゲルス、とりわけ社会主義建設の初期に関与したレーニンの見解について批判的に問題を提起いたしますのでその点、御容赦願いたいと思います。

第一に挙げた、政治革命重視の変更と期間という点、我々はあまりにもロシア革命、中国革命、東欧革命を含めた一連の革命を重視しすぎて来たように思えるのです。政治革命というのは確かに社会主義建設の発端であり、それは権力の掌握の問題であり、その権力の掌握によっていかなる共産党がいかなる政策を実施するか、しかもその政策の実施が現実によってはねかえされていくかという問題についての射程までをも含むものなのに、そのようにとらえることが軽視された。世界を問わず、もちろん日本を含めてでありますが、この政治革命を非常に重視するという偏向が強かった。今までの革命は、社会主義諸国では多かれ少なかれ、戦争というものに結びついて続発しているのです。ロシア革命が第一次世界大戦と密接不可分なものとして勃発したことはいうまでもありません。第二次世界大戦からベトナム戦争を含めて、戦争と革命という問題は、密接不可分なものとして存在しつづけているのです。この戦争という条件の中での革命とその革命が政治革命に限定される、つまり、権力の掌握という次元のみに限定される性格を刻印されていたにもかかわらず、包括的な経済、思想、文化等々の問題を社会主義の問題として把えることなく政治革命が実施されるならば、そこに社会主義建設はかなり容易に実現し得るという偏向があったように思えるのです。したがってこの政

治革命重視についての問題、あるいは批判的な検討が必要だと思うのです。特に、第二次世界大戦末期に行われたいわゆる東欧の一連の革命、これはユーゴスラビアとアルバニアをのぞけば、ほとんど上からの革命という型を契機としてとっているのです。この上からの革命と社会主義建設の具体的な過程という問題を明らかにする必要があると思うのです。それは又、一九五六年の東欧の一連の人民反乱、そして、現在も頻発しているポーランドその他における人民の反乱、あるいは、社会主義国における労働者のストライキやサボタージュという問題を内包している原因であるというように思います。

第二に過渡期社会における国家論という問題です。これは特にロシア革命当時にかかれたレーニンの『国家と革命』に多く依拠して理論化が進んでおります。今までの国家論は、この『国家と革命』に論理的に展開された部分を再解釈するという作業にのみ重点をおいてきました。特に重要なことは、旧国家機関の破壊そして新しい国家機関の創設という問題であります。古典『国家と革命』では御承知のように一八四八年のドイツ革命、一八七一年のパリ・コミューン、一九〇五年、一九一七年二月のロシア革命、この三つの革命を踏まえた理論的な総括でありますけれど、このロシア国家機構の徹底的な粉砕の上に新しい社会主義国家機構を建設しなければならないという論理が実際に、ロシア革命以降のソ連、あるいは中国革命以降の中国等々において、どれほど解決されたか、実現されたかという問題があります。これは軍隊の問題、つまり社会主義社会における全人民統治機関としての軍隊、警察、あるいは裁判所の問題等々を一つ一つ比較考察していくだけではなく、ロシア的な官僚機構がプロレタリア的な官僚機構にどのように置き換えられたのか、置きかえられなかったかということを検討する必要があります。レーニンは明らかに重大な誤りを犯していました。私の考えでは、レーニンはこの官僚機構の考察をきわめて簡単に、粗雑に考えていました。社会主義の発展は官僚機構を簡素化するという前提に立って、だからその官僚を全人民の官僚化、全人民が官僚業務を代行することによって、官僚そのものをなくし得るという考え方を提起しているわけです。しかし現実はそのように進行していかなかったという問題があります。私達は今この政治革命後に直接に続く旧国家機関の粉砕というレーニンが考察していた問題がどこまで完遂されたか、徹底されたかという問題を、再検討する時期が来ているように思えます。第三に社会主義社会における所有制の問題です。社会主義社会における所有制の矛盾は、すでに多くの人によって指摘されております。これは全人民的所有と、集団的所有の矛盾という形で提起されておりますけれども、特に重要なことはこの全人民的所有を包括するところの国有化の幻想であります。社会主義は国有化そのものであるという簡単な定式を主張する方もおりますけれど、現実の社会主義国は、この国有化ということによって生ずる矛盾にのたうち廻っているというのが現実であります。つまり、この国有化は虚構の全人民国家であって、国有化の名において一部の特権官僚たちが、国有企業を管理し、運営し、自由に牛耳っているというのが現実であり、その理論的批判として、あるいは現実的な

批判として、ユーゴスラビアの労働者自主管理という問題が一九五〇年からもち上がってきているわけです。この国有化の虚構性という問題、これはすでに現代社会主義の中に数多くその矛盾が指摘されており、この国有化をいかに実質的な、勤労人民所有に持っていくかということが、現代の社会主義論の一つの重要な課題になっているわけです。さらに、それにとどまらずに、この社会主義国に一般的な集団的所有内部に含まれる矛盾を指摘せざるを得ないわけであります。つまりこの集団的所有の中における私的所有の問題です。私的所有というと少し言葉が不正確ですけれども、我々の使っている言葉で言えば自留地あるいは自留家畜というもの、この問題はこの自留地あるいは自留家畜の生産力の異常な発展によって、証明されるわけです。たとえばソ連のそれ、あるいは、中国における人民公社のそれ、あるいは、自留家畜の問題、そして、その発展にもとづく自由市場の発展があります。この問題をめぐって文化大革命における劉少奇と毛沢東の理論対立が起きたことも有名な事実であります。つまりこの集団所有制内部における私有制の問題、その私有制に基く、土地あるいは家畜の生産力の異常な発展、これが現代の社会主義社会の大きな矛盾であり、社会主義の基礎をゆるがす問題として、提起されているわけです。同時に社会主義社会に一般的に存在するところの三大差別という問題、つまり精神労働と肉体労働、工業と農業、そして都市と農村、この三つの差別は、社会主義一六ヵ国に敵として存在する。その三大差別の存在によって、社会主義の基礎をかためることができないという問題があります。したがって、この社会主義社会の所有制の矛盾というものを正確に見きわめるとともに、この矛盾をいかに止揚するか、単に生産力の発展によって、それを止揚しうるかどうかという問題が我々の前にだされているわけです。

これはまた真の労働者国家や勤労人民国家をいかにしてつくり上げるかという社会主義国家論においては、まだほとんど開拓されていない分野の新しい理論的な展開を必要としている点なのです。この問題についてレーニンはほとんど触れておりません。きわめて概括的に社会主義から共産主義への移行と国家の死滅の過程を描いただけです。それは何もレーニンの責任ではなくて、レーニン自身が、将来のことはわからないという添え書きをしているわけでして、我々が、現実の社会主義の経験の中から創り上げていかなくてはならないと思うのです。

次に、第五の問題は、社会主義の変質という問題です。この変質の問題は、日本だけでなくヨーロッパの社会主義学者の中でも、大きな問題になってきています。私も参加しました九月六日から一九日まで開かれたユーゴスラビアにおける社会主義の国際シンポジウムにおいても、ヨーロッパ、特にフランス、イギリスそしてアメリカの諸学者は、社会主義の変質という問題について、正面からそれをとりあげ、ソ連の学者と激論をかわしましたが、私もこの社会主義の変質という問題については、多くの点で関心を持ち、共鳴しているわけです。この社会主義に生まれた「新しい階級」をどのように定義するのかということは、大変複雑な問題をはらんでいます。例えば、イギリスのE・H・カーはその変質の事態をある程度認めながら、しかしそこに生まれて来た階級は、

国家からサラリーをもらうという点において、つまり労働者を収奪していないという点において階級ではないという考え方を出しております。しかし、フランスの例えばC・ベトレームは、明らかにそれを階級ととらえ、国有化企業の管理運営及び、労働者の剰余価値の収奪までも行なっている特権階級という考え方の上に立っております。ソ連の反体制知識人も、このソ連社会における新しい支配階級がだいたい全人口の五%という数字を出しております。このようにして、社会主義社会において生まれた新しい階級は、支配階級なのか、あるいは、単なる管理運動に従事する知的エリート官僚にすぎないのか等々の問題があります。中国は、ソ連を社会帝国主義と定義づけて、その理論化を進めておりますけれども、その理論化の欠点はたくさんありまして、私も、中国のソ連学者とは、多くの点で意見を異にしておりますけれど、中国の場合、全く新しい階級、つまり、社会主義から帝国主義へ逆転した社会、そしてそこに生まれた新しい階級を官僚独占、ブルジョア階級という定義を与えていることは御承知の通りであります。つまり、ソ連における国家独占資本主義の再復活という考え方であります。しかもそれは、歴史発展の法則に反するものではなく、一時的な現象、いずれソ連における第二のロシア革命が突発するであろうという形でとらえていることに特徴があります。

この社会主義社会における新しい階級というのは、一九三〇年代から多くの人によって検討され、そして特に最近では、社会主義の変質の問題の中の最重要点として強調されてきております。同時に、この新しい階級の発生にともなって、社会主義社会における階級闘争という観点が当然出てまいります。ソ連の場合には、公式的には、一九三六年以降、つまり、ロシア革命のほぼ二〇年を経た後、ソ連社会における支配階級あるいは、搾取階級の消滅という有名なテーゼがスターリンによって出され、それ以降スターリン、フルシチョフ、ブレジネフ体制下の理論家たちは、その搾取階級の消滅というテーゼに立って、有名な全人民国家という考え方を提出しているわけでありますが、現実には、この社会主義社会における新しい階級をめぐる階級闘争の存在という観点から、社会主義をとらえなおしたら、ソ連社会はいったいどういうように認識できるのか、中国ではどうかという問題が出て参ります。それから第六に社会主義の分配原則としての能力に応じて働いて、労働に応じて取るという問題。これはすでにマルクスあるいはレーニンによって指摘されているように、不平等の分配原則であるわけです。この不平等の分配原則を平等化していくプロセスの中で共産主義への展望が開けるということは、言うまでもないわけでありますけれど、しかし、この分配原則に立つ限り、さっき私が指摘した三大差別の問題の解決ははなはだしく困難になる。しかも同時に、この社会主義の分配原則に基づくと、当然そこには生産力がすべてを解決するという思考、共産主義への展望は、生産力のみであるという唯生産力論が生まれてくることになります。現実の社会主義を見てまいりますと、この社会主義の分配原則に基づいて、生活しているところの労働者の疎外感、あるいは労働に対する意欲の喪失ということは、非常に深刻なものであります。例えば、これは後に述べますけれども、ユーゴスラ

ビアの場合には、現在、私的営業において五人ないし三人以下の労働者の搾取がゆるされている。そういう制限つきの搾取が一方で許容され、一方では労働者の自主管理が実施されておりますけれど、自分の能力に応じて金をもうけるということは、社会主義の原則に背理するものではないという前提に立って、そのもうけた金を人を搾取しないという形で、どんなふうに使ってもよいということになっております。私は過去三回ユーゴスラビアに行きましたけれども、行く度に驚くことは、そのはげしい消費欲求であります。例えば、新車があふれ、その普及率は共産圏ではもちろん第一位であります。二家族に一台の新車を持ち、それから海外旅行がさかんにおこなわれている。この労働者の消費欲求あるいは、レジャーの消費のしかたに原因するところの、若年労働者の深い失望感がつよく感じられます。つまり、社会主義というのは単に生産力を上げ、その生産力の分配を平均化し、その分配の中で生活あるいは消費水準を上げていくということだけでは、これは解放には必ずしもつながらないという問題が出てまいりました。ところが今までの社会主義論は、生産力を上げるということにおいて、そしてその生産力を上げることの中で共産主義の展望がひらけるという地点に安住していたように思えます。実際には、勤労人民階級の全人格的な解放は、こういう物質的な側面にあるのではなくて、むしろ物質に対する精神的飢餓感をいかに克服するのかという問題が焦点となって浮かび上って来ているのが現状です。物質と精神の充足が、いまの社会主義論で可能かということについての疑問が現在出されているというように私は考えています。この問題は、先進資本主義国、例えば日本における問題と、かなりの点でオーバーラップする問題でもあります。それから第七。労働者自主管理という問題であります。国有化に反対したユーゴスラビアは、単なる官僚階級を生み出し、労働者を支配・管理・運営する一部のエリート階級を生み出すだけであるという前提に立って、ソ連型社会主義をとらえ、それと訣別して、労働者自主管理という考え方に立って政策をおしすすめ現在に至っています。そのイデーは大変すばらしいものであり、最近のユーゴスラビア新憲法でもそれは、国家死滅と結びつくのだということを強調しておりますけれど、そのことを別としてもこの労働者自己管理の現実はやはりそれほど容易なものではないということがあります。これは詳しくお話する時間が残念ながらありませんが、数字だけあげておけば現在、ユーゴスラビアに存在する約七〇万の失業者の問題、それから労働者自己管理の内部における官僚化の問題、そして労働者の疎外の問題があります。これらは、連合労働者組織（OOUR）をつくっての最底辺組織への権力の委譲ということによっても解決されたとはいえません。

次の問題は、社会主義と民主主義という問題であります。この問題はすでに日本でも多くの人によって論じられております。私は、ここではレーニンの提起した社会主義とは最も徹底した民主主義であるという前提に立って、この民主主義が必ずしも、多くの社会主義国において実現されてはいないという当然の事実をここで再確認しておくにとどめたいと思います。ブルジョア独裁に対立したプロレタリア独裁という概念が社会主義の中で確立され

たわけでありますけれど、このプロレタリア独裁は、実質的には一党独裁でしかもその一党独裁は、党の国家化という現象によって拡大されてしまうという問題があります。当然ここには、社会主義と民主主義という問題あるいは、社会主義社会における複数政党性の問題ということがはいってまいります。それから第九の問題として、社会主義とナショナリズムについての問題であります。これは現在非常に深刻な問題でありまして、ソ連における反体制運動のなかでもはげしくおこなわれている少数民族の差別撤廃の闘争あるいは中国における少数民族の扱いのあり方、あるいはベトナムにおける華僑問題、クメール民族主義の問題、あるいはユーゴスラビアにおけるクロアチア民族の問題などとしてあらわれております。社会主義は、インターナショナリズムとむすびつくのではなくて、むしろナショナリズムという問題の最終的な克服に当面しているはずの社会主義がナショナリズムの問題を解決できていない。いや解決していないどころか、このナショナリズムの問題について、社会主義がほとんど有効性を持っていないという現実を指摘しておきたいと思います。そして、一〇番目に現実の社会主義社会の総括という問題にはいります。この問題については、私の見解がかなりはいってしまいますので、後で討論の時に、くわしくお話したいと思いますけれど、卒直に言いますと、私は多くの社会主義国をたずね、自分なりの問題意識で調査してまいりましても、社会主義からあまり学ぶべきものがない、こういう社会主義であってはならないという否定面がむしろ多いのであります。そして、これは日本の社会主義化とすぐ結びつくわけでもありません。しかし、日本の社会主義を論ずる場合には、やはり当然日本人が今までに獲得してきた問題を、さらに発展させる形での社会主義というものを考えなくてはなりません。単にソ連型とか中国型とかいうようなパターンの選択にとどまっていてはならない。いわば社会主義という問題は、日本にとっては文字通り先進資本主義国における新しい社会主義国というものをつくらなくてはならないという考えがあります。そういう意味では、現在日本の多くの社会主義論学者の中に、現実の社会主義を客観的に分析するという考えが強くでてきたことは大変結構な傾向と考えます。それは一九五六年のスターリン批判以降すでに二〇年以上たってやっと我々が到達したしごくあたり前の結論にすぎないということ、その出発点にたちもどるのに二〇年かかったということに残念さも残るわけですけれども、しかしこれからは、社会主義の現実を客観的に分析することによって、マルクス・レーニン・エンゲルス等々の原理として展開した理論の欠陥、そしてその理論の抽象性を具体的に進化させることができると思うのであります。以上、非常に大きな問題だけに限って、私の考えを提起いたしました。

グラムシと現代社会主義論

竹村英輔

グラムシに関するこれまでの研究蓄積とその国際的波及、新版『獄中ノート』（文献一）による文献学的研究の新たな可能性を眺望しながら、テーマに即して重要と考えられる二、三の論点に限定して述べさせて頂きます。

グラムシは確かに第三インターナショナルの思潮に属する思想家ですが、レーニンのいわば一分枝、一脚注（文献四二）にとどまる存在ではなく、マルクス主義思想のなかでも自立つ文化と知識人への一貫した関心は、レーニンの意識性や文化革命の概念とも異なる固有性をもち、歴史過程における文化・思想に実体的意義を賦与しており、ここから、観念と上部構造の過重視という批判もまねくのですが、この固有性を見究めるうえでは、文化と知識人の考察の歴史的背景と、そこで用いた論理的構成の思想史的由来が重要であり、解釈をめぐる複雑な論争点は、第一に、政治活動期とくに工場評議会運動の経験と獄中期とくにヘゲモニー論との関係、第二に、思考の枠組みを構成する指標として重要だった思想家はソレルかヘーゲルか、という図式によって整理できるのではないかと思います。

一　社会主義運動発想の思想史的特徴

グラムシが文化や上部構造に注目する直接の動機としては、工場占拠運動の敗北にさいし、運動を孤立させた当時の社会党や労組、ひいては政党結社・諸組織機構が既存の統治に果す役割を考えざるを得ず、ここから統治構造全体の考察に進んだというモチーフがあげられますし、他方、いわゆる相対的安定期に資本主義諸国の統治が予測以上の予備力を示し、ロシア革命の地理的拡大を不可能に終らせた事実への省察という一九二六年のモチーフがあげられます。

ここからかれは、一九二一―二二年のコミンテルンの統一戦線戦術から一九三五年の統一戦線政策にむけての論理的中間項にあたるような考察に一九二三―二六年から着手していたことが資料的に確認できますが、この構想はファシズム下の政治経験を背景に、コミンテルンで社会ファシズム論が支配的だった一九二九―三四年期にも、獄中でつづけられました。

P・スプリアーノは（文献二四）、この思想的成熟の経過を、モスクワでふれたレーニンの統一戦線論のイタリアでの実現の努力として、「連邦会議」（一三年）、「制憲議会」（一四年）、「労働委員会にもとづく共和議会」（一五年）などの構想を経る獄中期の探究への連なりを説明し、文献三〇で完結させており、妥当とは思われますが、しかし当時の共産党内での教育的イニシャチヴやトロツキー＝ジノヴィエフ問題をめぐるP・トリアッティとの書簡の論争などを考えると、グラムシの固有性には直接の政治経

験だけに還元し得ない、さらに深い思想的過程を想定させるものがうかがわれます。あらゆる思想家の研究と同じく、初期に本質と始源を求め、あるいは成熟期に完結と本質を認めようとする解釈と並行して、生涯を通じかれの〝主意主義〟（文献二九）に固有性をみる解釈が生まれるのもこのためです。

グラムシの本質は工場評議会運動期か獄中期かという、一九六〇年代のイタリアにおける論題は、いまイギリスで再現され、たとえばA・ディヴィドスン（文献三四）、Q・ホア（文献五、六の訳者）、P・アンダスン（文献四一）は青年期を中心として獄中期をいわばある種の思想的妥協の到達点と考えますが、これとは対照的に、ヘゲモニー概念を基軸として全体像をとらえる動きも、E・ホブズボームを始めとして有力で、かれは一九七七年三月の研究集会でも、この概念にグラムシの固有性を認め、他のいわゆる西欧マルクス主義やフランクフルト学派等と同一視し得ないと考えており、今日の均衡あるグラムシ解釈を目くばりよく綜合したJ・ジョル（河合訳『グラムシ』）もふくめて、イギリスでの研究の進展が目立ちます。グラムシの思想の特質を解くには、直接の政治的立場にあわせて、思想形成の背景・由来に遡る必要があると思います。

かれの哲学の次元については、第三インターナショナルでプレハーノフ哲学を経由しない唯一の政治思想家の系譜、という特徴づけをしたことがありますが、もしポジティヴな表現を求めれば、どうなるでしょうか。

これまでの解釈は、(1)レーニンとコミンテルンに直結する図式（五八年、P・トリアッティ）、(2)イタリア観念論の反実証主義的文化に遡及する図式（六七年、E・ガレン）、(3)世紀末以来の修正主義批判の諸限界を内的に止揚しようとする努力として把握する図式（N・バダローニ、文献七）に大別され（G・プレスティピーノの分類による）、第三が有力になりつつありますが、この場合、スプリアーノは、ソレルとレーニンとの関連を優先させており、N・バダローニはB・クローチェとソレルの影響にレーニンが交叉したと把え、プレスティピーノはA・ラブリオーラとソレルとの限界の克服という見方を持つと考えられます。他に南部主義者G・サルヴェミニの名もあげられましたし、ヘーゲリアンG・ジェンティーレ（のちムッソリーニ内閣教育相）の青年期の影響をみる説（文献二八）も無視し得ぬ一解釈です。このテーマは、図式化すれば、ソレル――修正主義批判とこの社会運動――か、ヘーゲル――イタリア新ヘーゲル主義の継承――か、というテーマに逢着すると思われます。

ソレルは、資本主義社会を克服する歴史的勢力としての労働者階級に総罷業という指針を示し、この階級が固有の文化を備えるよう期待しましたが、しかし、労働者階級が固有の文化を恒常的な政治組織にまで結晶させ政治の舞台にまで登場しうるとは予想し得ず、この点にグラムシとの分岐点がありました。またB・クローチェは文化と科学を市民社会の領域に局限し、これを政治に優越させたことがグラムシと異なります。N・バダローニがグラムシを、クローチェ政治観の社会化とソレル社会観の政治化による生産者自治の構想と特徴づけるのはうなづけます（文献七）。

グラムシの社会主義運動発想の思想史的位置を確定する作業にはいっそうの成熟が求められますが、これはグラムシのみならず、第三インターナショナルの歴史、ひいてはマルクス主義思想史を批判的に再構成する作業にも、重要な一視角を提供するでしょう。

二　現代資本主義国家の統治構造

今日の社会主義論とのかかわりで、グラムシに独特の地位を与えているのは、むしろ、第一次大戦後の現代資本主義国の統治構造、そこでの知識人・文化の役割についての考察であり、最近の文献学的研究の代表的成果の一例を御紹介しますと、C・ビュシ＝グリュクマン（文献一二他）によれば、グラムシのヘゲモニー装置――市民社会――の概念は上部構造に限定されないとのことで、これは、グラムシは獄中期にヘーゲルを実によく読んだけれどかれの市民社会の概念をヘーゲルに還元するN・ボッビオのような（六七年）解釈には困難がある、という意味を含んでいます。

ビュシ＝グリュクマンは、獄中初期の、ノート一の覚え書六一（文献一、以下Q1―1と略記）で、「ヘゲモニーは工場から生まれる」という表現に象徴されるように、工場労働の考察とヘゲモニーの考察が一体になって始まっているという事実を重視し（これまで両テーマは並行する別箇のテーマとみられがちで、これが政治活動期と獄中期を分離させやすくしていました）、ここから、各階級の生む知識人の階級的組織化機能、階級を固有の社会的政治的勢力に形成し、階級同盟で国家の歴史的基盤を形成する機能（Q4―一二、一五、三五、四九）を考え、力関係の概念を介し（Q4―三八）、政治的危機の考察を経て、ヘゲモニーの概念が、一階級の形成と政治指導を分析する概念から、一九三〇年以降、国家機構とその社会統轄機能を考察する概念へと普遍化され、獄中後半期に歴史的ブロックという哲学的問題関心と交叉してゆく成熟過程を分析しようとこころみています。

ここから『獄中ノート』を読みなおすと、「マキアヴェッリ・ノート」や「アメリカニズムとフォード主義」でわかりにくかった、一つの底流が浮びます。それは、現代資本主義国家の統治構造の、ダイナミックな不断の再調整過程のイメージです。すなわち、生産を合理化しようとする統治階級は、同時に、これに適合的な社会の合理化、したがって対応する意識の合理化をも必要とする、換言すれば、不断に発展する生産様式に適合的な行動規範や価値観を工場のみでなく社会全体に普及させ、このため政治社会・市民社会の強力と同意による編制機能すなわち国家の機能を駆使し、ここで知識人が不可欠の役割を果す、というイメージです。

グラムシによれば、国家は、「生産力の発展の必要にこたえて」「文化と市民の或る型をうみだし」（Q8―六二、一七九）、「経済的生産装置の持続的発展の必要に対して、最高度に広範な人民大衆の『文明』と道徳性を適応させ、更に新しい型の人間性を肉体的にも形成し」（Q8―五二、Q一三―七）、こうして「『合理化』や加速化やテーラー化の道具」（Q8―六二、Q13―一一）として、「不安定な均衡の持続的な形成と克服」（Q13―一七）のためにヘゲモニー機能を発揮します。統治階級はこの広義の国家

を介して、工場の合理化と社会の合理化を対応させ、こうして上部構造と経済構造の対応関係を不断に回復し調整しつづけることになります。グラムシにおけるいわゆる土台と上部構造の対応関係は、自然成長的あるいはアプリオリに破局的な過程ではなく、知識人の均衡と調整の活動による国家のヘゲモニー機能によって実現されるわけです。

そこでかれは、生産様式に適合的な社会関係や個人の意識、人間の型を生むことを順応化 conformazione とよび（Q7―一二、Q―二三、Q13―七）、統治の危機は、諸個人の次元での知的道徳的変化――「分子的過程」と「毛細管過程」（Q8―一九五）――の一般化から生ずる順応化の危機、統治構造再調整過程の危機（その意味で上部構造と土台の矛盾）と不可分であると考えました（Q13―一七）。

このイメージは、例のM・ヴェバーの合理化やエートスの概念との異同、という難問を提起します。ただグラムシの考える統治においては、市民社会は政治社会と構造的実体的には区分できず、個別のヘゲモニー装置が強力と同意の機能をあわせもち、したがってこれら個別社会もそれに関与する市民諸個人に強力と同意の機能（個人の側の他律と自律）を行使するという分析にもとづいて、政治社会が市民社会全体との関連で変貌し交替する論理が追究されており、グラムシにおいてはこのヘゲモニー装置（個別社会）とそこでの知識人の能動的機能を前提にして考えられています。これらの点に、ヴェバーの諸概念とのちがい（同時にアルチュセール国家論とのちがい）がひそんでいます。

このダイナミックな論理は、現代の統治構造分析にかなりの程度の有効性をもつと思いますが、社会主義運動全般への帰結も大きいと思われます。グラムシによれば、労働者階級による新しいヘゲモニーの実現とは、既存の統治の危機に根ざして、利害調整と同意とにもとづく国家の歴史的基盤をつくることを意味しますが、それはたんなる物理的な力の糾合や物質的利害の最大公約数の運動にとどまるのでなく、力関係の不断の変化に応じ、これを恒常的なヘゲモニー装置の体系に形成する固有の政治的な再均衡・再調整、これを実現し得る知的道徳的な力量を要求します。かれはこのヘゲモニーをめぐる闘争を「二つの順応化」の過程の対立関係と表現します。現代風にいえば、いわゆる統一戦線の内部の相互関係の基準などの問題に翻訳されます。こうしてレーニンの意識性は、たんに政党論に収斂されるのでなく、またたんなる政治の技法ではなく、歴史と社会の変貌に即して考察されるので、さらに具体的には、『獄中ノート』の個別のテーマ――知識人・哲学・文化論・人間論・カトリック研究・ジャーナリズム等――にたちいる必要が生じますが、ただこれらを総体として、歴史的民族的固有性に即して考察するための概念が、かれの「歴史的ブロック」の概念でした。

三　現代社会主義への二、三の帰結

社会主義論全般にとってもっとも重要に思われるのは、「市民社会による政治社会の再吸収」というテーゼ（Q8―二）で、マルクスの表現（『ゴータ綱領批判』）とも一致しますけれど、将来

の問題としてではなく、現在の市民社会の概念を国家消滅の展望にまで関連させて考えたというのがグラムシに固有のものであったと思われます。市民諸個人がヘゲモニー形成に無力な傍観者ではなく、知的道徳的改革への参与を通じて何らかの程度に歴史の能動的形成者となる展望を示そうとする論理構造です。このテーゼはいうまでもなく、当時のファシズム国家論に対立する、文字通り、正反対のイメージでしたが、それは社会主義運動そのものにも、二つほどに要約できる重要な帰結をもつと思われます。

一つは、新らしい指導階級、労働者階級が、同盟諸勢力との間の前述の再調整過程と同盟そのものの〝拡大再生産〟を実現する高度の水準の知的道徳的指導内容を要求されるという問題で、詳論に及ばないと存じます。

もう一つは、こうして生ずる社会主義的権力の形成過程そのものが、歴史上の過去の権力の形成過程とは異なって、将来の国家の死滅を予想させ得るような、いかなる特質をそなえ得るのかが問われる、という問題です。それは、前述の再調整過程そのものの質的な新しさをも意味します。これらの問題意識を抱懐し得たことも、当時のマルクス主義者としてはかなり先駆的に思われます。

ボローニャ大学のR・ザンゲリはこれを、「権力をめざす闘争と権力の社会化をめざす努力の緊張関係」と表現し、グラムシがヘゲモニーに無能な政治、同意のない権力、絶えず人民を従属的地位におく手段とする過去の時代のすべての政治への批判をふくむという意味で、マルクスの経済学批判になぞらえ、「政治批判」そのものを意味する、と表現しました（文献四〇）。

グラムシが一九三〇年代に獄中でスターリンの「大ロシア主義」への批判を洩らし、当時の社会主義権力における〝国家崇拝〟の放置を批判したこと（Q8―一三〇）も伝えられていますが、グラムシはすべての社会主義運動が、右の問題の解答を用意し得ていなければならないはずだという高次の問題を提示し、新しい権力に歴史的に固有の解決を要求し、自らも追求していたことがうかがわれます。しかし、グラムシの歴史的限界もそこまでです。

それでも、グラムシの射程がどこまで及ぶかは、測定しつくされているわけではありません。同時に、グラムシの独創性はその時代性と二律背反ではないと思われます。かれを、今日のユーロコミュニズムの〝元祖〟にすることには無理があるでしょう。今日のイタリア共産党系のマルクス主義との関連でいえば、民主主義・政治的複数制・国際的自主権（オートノミー）の三点においては、今日を予測させる展開は、グラムシにはありません。しかしながら、大局的にこれらの方向に探求を向けさせたという意味で、グラムシの影響はほとんど決定的であったと考えられます。グラムシの思想を歴史的に相対化する考察や作業は、このような方向に沿うて、イタリアですでに着手されている、ということができます。

主要グラムシ文献

―一九七五年（新版獄中ノート刊行）以降―

I　グラムシの著作・執筆

① Quaderni del corcere, Edizione critica dell 'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratona, 4 voll, Einaudi, 1975.

② Ecrits politiques, vol. 1 (1914—1920) et vol. 2 (1921—1922), textes choisis par Robert Paris, Gallimard, 1974—1975.
③ Scritti 1915—1921, a cura di Sergio Caprioglio, moizzi (milano), 1976.
④ Ausgewählte Werke I, herausgegeben in Zusammenarbeit mit dem Gramsci-Institut, Suhrkamp, 1976.
⑤ Selections from Political Writings 1910—1920, edited by Quintin Hoare and translated by John Mathews, Lawrence & Wishart, 1977.
⑥ Selections from Political Writings 1921—1926, translated and edited by Q. Hoare, Lawrence & Wishart, 1978.

II グラムシ研究文献

⑦ Nicola Badaloni, Il marxismo di Gramsci, dal mito alla ricomposizione politica, Einaudi, 1975.
⑧ Gian Carlo Jocteau, Leggere Gramsci, una guida alle interpretazione, Feltrinelli, 1975.
⑨ Dominique Grisoni e Robert Maggiori, guide a Gramsci, Milano, 1975.
⑩ Ferdinando Ormea, Gramsci e il futuro dell' uomo, Coines, 1975.
⑪ Christian Riechers, Antonio Gramsci, Il marxismo in Italia, Thélème, 1975.
⑫ Christine Buci Glucksmann, Gramsci et l' Etat, Fayard, 1975. 〔Gramsci e lo Stato, per una teoria materialistica della filosofia, Riuniti, 1976.〕
⑬ R. Heeger, Ideologie und Macht, eine Analyse von Antonio Gramscis Quaderni, Almqvist & W., 1975.
⑭ Dario Ragazzini, Società industriale e formazione umano nel pensiero di Gramsci, Riuniti, 1975.
⑮ Giuliano Manacorda (a cura di), Marxismo e letteratura, Riuniti, 1975.
⑯ Guido Melis (a cura di), Antonio Gramsci e la questione sarda, Edizione delle Torre, 1975.
⑰ Luciano Pellicani, Gramsci e la questione comunista, Vollecchi, 1976.
⑱ Hugues Portelli, Gramsci e la questione religiosa, Mazzotta, 1976.
⑲ Saverio Festa, Gramsci, Cittadella, 1976.
⑳ Bruno Tosin, Con Gramsci, Riuniti, 1976.
㉑ Umberto Cardia (a cura di), Gramsci e la svolta degli anni trenta, Edes, 1976.
㉒ Eugenio Garin, La cultura italiana tra '800 e '900, Laterza, 1976.
㉓ Carl Boggs, Gramsci's Marxism, Pluto, 1976.
㉔ Paolo Spriano, Gramsci e Gobetti, introduzione alla vita e alle opere, Einaudi, 1977.
㉕ Mimma Paulesu Quercioli (a cura di), Gramsci vivo, Feltrinelli, 1977.
㉖ Cesare Colombo (a cura di), Gramsci e il suo tempo, Longanesi, 1977.
㉗ Biagio de Giovanni e altri, Egemonia Stato Partito in Gramsci, Riuniti, 1977.
㉘ Giancarlo Bergami, Il giovane Gramsci e il marxismo 1911—1918, Feltrinelli, 1977.
㉙ Giorgio Nardone, L'umano in Gramsci, Dedalo, 1977.
㉚ Paolo Spriano, Gramsci in carcere e il partito Riuniti,

1977.
㉜ Istituto Gramsci, Politica e storia in Gramsci, vol. 1, Riuniti, 1977.
㉝ Alfonso Leonetti, Un comunista, Feltrinelli, 1977.
㉞ James Joll, Gramsci, Fontane Modern Masters, 1977.
㉟ Alastair Davidson, Antonio Gramsci towards an Intellectual Biography, Merlin Press, 1977.
㊱ Martin Clark, Antonio Gramsci and the Revolution that Failed, Yale University Press.

Ⅲ グラムシ研究文献（定期刊行物・抜粋）

㊲ Valentino Garratana e altri, L'edizione critica dei Quaderni del carcere, Rinascità, 25 luglio '75.
㊳ Paolo Bufalni e altri, Gramsci la via italiana e la rivoluzioni in Occidente, Unità, 24 aprile '77.
㊴ Franco Ferri e altri, ≪Speciale Gramsci≫, Rinascità, 23 dicembre '77.
㊵ Eric J. Hobsbawm, Gramsci and Political Theory, Marxism Today '77.
㊶ Renato Zangheri, Gramsci il potere e il consenso, Libri nuovi, Anno Ⅷ, n. 2, giugno 1976.
㊷ Perry Anderson, The Anatomies of Antonio Gramsci, New Left Review, no. 100, January 1977, pp. 5-78.
㊸ ポール・ピコンヌ（粉川哲夫訳）「グラムシを脱神秘化する」『未来』一九七五年 No. 107～110.

Ⅳ その他

㊹ Elsa Fubini, Bibliografia gramsciana, AA. VV. Gramsci e la cultura contemporenea, vol. 2, Riuniti, 1970, pp. 477-544.
㊺ Roberto Maini, Trent' anni di studi gramsciani, Unità, 27 aprile '77.

〈修正派〉社会主義と労働者闘争

喜安　朗

私、こういう所で話すの不慣れで、生まれて初めて学会という所で報告させていただきます。まとまるかどうかわかりませんけれども、レジメは、非常に抽象的で何が何だかわからないような事を書きまして申しわけないのですが、ここで事例という風になっていますのは、一八九〇年代のフランスの社会主義運動の出発点にあたってその実践のスタイルという点で注目すべきものとしてとりあげたものであり、このことを通じて、現在の社会主義あるいは、社会主義を論ずる場合にこういう視点が、問題なのではないかということを指摘したいと考えているわけです。ですからここでは、社会主義論そのもの、現代の社会主義そのものを論ずるわけではありません。そういう現代の社会主義をまた日本で社会主義論を論ずる場合にどうも問題ではないかという一つの点を強調したいというように思うだけの話です。社会主義という問題をとりあげる場合にはやはり、現在の日本の資本主義の体制としての危機が、どのようにして実現し得るのかということを抜きにして、社会主義を論ずるということ、特に日本において論ずると

いうことの意味が私には、非常に疑問になるわけであります。

そうしますと、資本主義体制の危機、単なる資本主義の、資本の危機ということでなくて、資本主義体制の危機が問題になりうる局面というものを常に念頭において、社会主義を論ずべきだと考えます。この点について、ここでまず一番重要視したいのはやはり、労働の現場での労働者、あるいは労働大衆の抵抗力と、またそれとの関連で社会主義の実践のあり方ということが問題にされなければならないのではないかというように考えています。その点、日本の現状からいいますと、労働者等々と言いましたけれど、単に労働組合運動ということではなくて労働者の職場、労働現場での資本の職場支配に対する抵抗というのが非常に停滞しているという現状、あるいはその抵抗力の強い所は、孤立化させられ、労働組合のナショナルセンターからもあるいは旧来の革新政党からも孤立させられるというような非常に深刻な状況が存在する。そういう中で社会主義を論じなければならないということが、つまりさっき申しましたような観点からすると、非常にむずかしいのではないかと、日本で社会主義を論ずるということが非常に困難な状況に直面しているのではないかということが、問題であろうと思うわけです。こういう労働の場での抵抗闘争ということによって、行動の自由を確保していくということを私はここであくまでも重要視し、社会主義運動がそういうものにどのようにしてかかわりを持ち得るのかというような問題に固執していく必要があると思っています。それを社会主義者の「実践のスタイル」という側面から考えてみたいということであります。しかし、この場合に、現在の問題としても、あるいは、歴史的に問題を検討する場合にも、そういう労働の場における労働者の意識なり、生活経験なり、あるいは理論を志向するその志向性なりというもの、実体というものが研究者が検討する、あるいは調査するということの、非常なむずかしさということ、したがって、その問題が社会主義を研究し、あるいは論ずる場合の問題として具体的なデーターとして、あるいは具体的な問題点としてなかなか提出しきれないということが困難な点ではないかというふうに思うわけです。

にもかかわらず、私はこの問題の重要性を、以下において、フランスの社会主義運動の出発点において、その運動に内包されていた「実践のスタイル」とでもいうべき点の特徴をとり出すことによって強調したいと考えます。このようなささやかな検討をおこなう場合にも、むづかしさがつきまといます。それは主として具体的なデータについてのものですが、労働の現場の労働者の抵抗と、それにかかわる社会主義者の「実践のスタイル」という点を物語っている史料の少なさです。社会主義諸党派や労働組合の大会議事録や機関紙類は、殆ど書いていません。運動自身が、このような「実践のスタイル」を切りすてるような展開の仕方をしたということが、これに関係していると思います。このような展開の仕方ももう一つの「実践のスタイル」をもったにちがいなく、社会主義者の実践は、そこに分岐点を内包するものであったと想像されます。このような点に注意しながら、以下多少具体的にみていきたいと考えます。

フランスでは一八九〇年代、丁度一八九三年九月に初めて大量の社会主義者、つまり四九人の様々な党派の社会主義者が議会で当選するわけですけれども、その時点から社会主義はフランスにおける大衆的な現実となったというような評価が歴史家の中ではあるわけです。あるいは、それは議会主義として、あるいは改良主義として形成されたというような言い方をされるわけです。しかし、そう単純なものではなくて、大衆的現実というのは、何をもって大衆的現実とするかということもありますし、それから単純に改良主義として、その実践のスタイルというものがみなされたわけでもなかったということを申し上げたいわけです。九三年九月のこの下院選挙の前、九三年の一月にジョレスが始めて、南仏のタルン県アルビ郡第二選挙区というところから当選したわけです。この社会主義者としてのジョレスの当選のし方、それはどういうような状況で出て来たかということを先ず申し上げますと、その選挙区というのは、御存知の方も多いかと思いますけど、カルモー炭鉱という南仏の相当大きな炭鉱の所在地です。その選挙区は五つの地区に分かれてまして二〇〇〇人ばかりの炭鉱労働者が集中するカルモーの町と、あと四つは小農民が決定的な人口構成を持っている地域なのです。

何故そこで社会主義者ジョレスが当選し得たかと申しますと、第一にカルモーの炭鉱で当時七九日間の大ストライキがありました。（あまり、こまかくなりますと個別的な研究になりますので、はしょって言いますけれど）この長期のストの原因は炭鉱の労働組合の指導者であるカルヴィニャックという労働者が市長に当選した時、炭鉱を解雇されたことにある。市長に当選してからも、労働者として働いていたわけですけれど、カルモー炭鉱を解雇されてしまったわけです。それを契機に、七九日間大ストライキが行われた。ジョレスの当選はこの力を背景にしていました。も一つは、ジョレスとは気質の違うマルクス主義の立場に立っているフランス労働党が前年に採択した農業綱領をジョレスが受け入れまして農民に訴え、農村の票も確保したということに単純に言いますと依っているわけです。明らかに長期のストライキという労働者闘争を力にして当選しているわけです。当時、デペシュ・ド・トゥールーズという南仏の地域の大きな新聞がありますけれど、そういうものに、たくさんジョレスは論説を書いています。そういう論説を見ても実はジョレスは、このストライキのことについてはほとんどふれていない。もちろん、その労働者の結集によって普通選挙が前進したということが言えるわけですけれど、もっぱら問題を普通選挙の前進、議会のなかの社会主義の前進ということにひきつけて、問題を総括しております。

その一番目立つのは、「政治の舞台」という彼が当選した直後に書いた論評なのですけれど、そこでは三つのことを挙げまして、第一に従来の共和派であった急進主義者が社会問題を理解するようになって来て、これと社会主義は結合することができ、それによって、議会における活動も広まったということ、第二は小農民層が社会主義を納得するようになったそのことによって、革命が平和的に行なわれるようになったということ。第三は、ゲード派のような連中が民主主義というものを理解するようになっ

て来て、議会活動を重視するようになって来た。そういう制度というものを重要視するようになって来た、としてこの三点を挙げているわけです。いずれもそれは、政治の場における民主主義の拡大ということに焦点を当てているわけです。第二点の農民層によって社会主義者が支持され得るようになったという問題も実はジョレスは後になって、社会党の大会報告をする中で言っているわけですけれども、農村の中にはいっていくと、必ず保守派、地主、教会勢力に襲われる。それに対して、助けてくれたのは、農村における急進主義者、土地所有者の急進主義者だったということを言っているわけで、つまり、その民主主義政党の急進主義派（フランスで伝統的な）と、社会主義の融合ということを、非常に重視するわけです。このような社会主義の急進主義への傾斜という特徴は九三年以降、議会主義ないし改良主義がフランスの社会主義のスタイルになって行くというふうに評価されることの実態なわけです。しかしこのジョレスも炭鉱労働者の闘争ということを基礎に置きながら出て来たという側面をもっているのであり、それは彼の言説のなかでは、多分に切りすてられており、このためジョレスの言説を通してだけでは、社会主義者の在り方を明らかにしえなくなっています。しかし、カルモー炭鉱における労働者の闘争ということを主軸に置いて、当時の社会主義者の在り方をみていくと、ジョレスの言説からは想像しえないそれとは異なる「実践のスタイル」が浮び上がってきます。それをかいつまんで申し上げます。先ず、カルモー炭鉱というのは、労働者あるいはカルモー炭鉱における労使関係あるいは労働の問題というのは基本的に申しますと、この時期一八九〇年代まで、資本の側ではいかにして労働者に職場規律を貫徹して行くかということが決定的なものでありました。この地域の労働者というのは、小土地所有者から出て来ているわけで炭鉱の労働ばかりに集中するわけではなくて、帰ると土地を耕すということが非常に多く、三分の二はそういう出の労働者であるというデータがありますけれども、つまりそこでは職場を自由に放棄してしまう、欠勤してしまう。そういうことが非常に慣行として行なわれておって、それに対して資本の側の労働力の陶冶ということが、当面のさしせまった問題であった。

したがって、それをいかにしてやっていくか、そのためには、先ず職制の支配の強化ということと、労働時間、八時間を守らせて、職場の合理化を計る、ということであった。つまり、言ってみると、職場における支配統制というものをここで確立するそのことによって、労働者たらしめる、労働力たらしめるということが、基本的な問題、それで九〇年代において、それが労働過程のいろいろな改変もともなって、完成しかかっていた、それに対する一連のストライキ、実は九一年から九二年にかけての一連のストライキがあるわけですが、このストライキは、そういう職場の支配強化に対する抵抗闘争であったということがわかっています。それは賃金要求もありますけれども、基本的には職場の内部における支配に対する抵抗ということであったわけです。その一連のストライキの出発点になったのは、九一年の五月一日に四九名の炭鉱労働者がメーデーに参加し、それに対して会社側が出勤停止、

無期限出勤停止を命じ、それに対抗して五月四日に、丸一日全面スト、ほとんど自然発生的に全面ストが行なわれ、そこから抵抗闘争がはじまるわけで、九二年三月には組合の組織的な全面ストが行なわれています。その後会社側の反攻として、カルミニャックの解雇、それに対する七九日間の長期的なストライキとなった。それでは抵抗闘争の出発点となった九一年の五月一日のメーデー参加問題というのは、これは実は社会主義者がどうもかかわりを持っている。その社会主義も面白いのですが、このカルモーには、カルモー炭鉱労働者に無党派の社会主義的活動家がいるわけです。

もう一つガラス工場がありまして、これは非常な熟練が必要でして職人的な熟練工で、徒弟を雇うのも熟練職人が雇うという形になっていますから労働過程というものが、工場主によってにぎられていない。つまり、職人によってにぎられている。そこに、自立的な核が工場の中にありまして、そこにマルクス主義者の労働党のメンバーがモニルュソンという所から、この工業都市は労働党の非常に強い都市で、そこからはいり込んで、組合の中の核をつくっているのです。そこにはマルクス主義の非常に強固な小集団が形成されているのです。このメーデー参加問題では、カルモーにオルグにやって来ていたシェル県の代議士で著名なブランキストであるボダンが、ガラス工場の労働党の活動家と炭鉱労働者のなかの無党派のカルヴィニャックを中心とする活動家を結びつけて、いわゆる連合をつくるわけです。そしてメーデーを労働者に呼びかける、つまりメーデーの行動にあたり社会主義者は連合的な結集を行なっている。これはこの地域のあるいは、フランスの地方の社会主義者の小集団の活動の当時よくみられたスタイルであると言っていいと思われます。このカルモーには「社会研究サール」という名の集団がありまして、そこでは組合の活動家それから、ブランキスト、アルマニスト、様々な党派の社会主義の活動家が連合している。集って来ている。そういう活動形態の上に立って、社会主義の労働者闘争へのかかわり方が生まれているということが、浮び上がってきます。実態的には、良くわからないのですが、その場合の影響力を発揮したのはアルマニストだと、そういう風な活動形態を生み出したのは、アルマニストだと言われてますけど、アルマニストというのは、御存知のように革命的サンディカリズムのような運動が生まれてくるような場合にも、中心的な活動を行った小集団でありますけれども、こういうアルマニスト、ボダンのようなブランキストということがあってはじめて活動が成り立っています。

そういう中でカルヴィニャックという組合の指導者が解雇されると、そしてそれに対して、七九日間ストライキが起こるこの場合にも、ブランキストのボダンが非常に活躍したのですけれども、その結果としてこのストライキは大問題になりまして議会の代議士、急進主義や社会主義の代議士もこれに加勢をする。最終的には首相の介入によって調整が行なわれます。

こうした代議士や議会の側のこのストライキへの評価のし方は、普通選挙が犯されたという見方、つまり市長選挙に当選した者が職場の力によって職場の支配力によってクビになったと、普通選挙への介入だという見方でこれを評価する。現場の労働組合は、

一連の職場の規律に対する闘争、職場管理に対する闘争という意識を最後まで持っております。この段階で面白いことには、ストライキ中に選挙区の議席が一つあきます。これは炭鉱の経営者で石炭委員会の委員であるような大者のカルモー炭鉱の経営者の議員辞職であった。選挙の不正がばれて辞職したわけです。こうしてカルモー炭鉱の資本家側と労働者の対決が下院選挙をめぐっても闘われるという形になった。その場合にも、立候補して名乗りをあげたのは、炭鉱労働者の指導者であるカルヴィニャック、それから労働党の方でもガラス工場の組織を中心として候補が出た。

この場合にもボダンが出て来て、委員会を形成しましてジョレスを候補者とすることが、活動家の間の分裂を防ぎます。ジョレスはここでさきに指摘したように、労働党の農業綱領をかかげるということで、労働党と折り合いをつけ、立候補できたのであります。一八九三年のジョレスの下院当選は以上のような背景をもっているわけです。以上のような労働者の闘争の現場での社会主義者の実践のスタイルというものを連合主義的といいますと、何か思想的な意味がこめられるような言い方になってしまいますが、フェデラティヴな実践のスタイルが地域においては支配的だとすることができる。それは、労働組合の活動家も含めてそういえる。しかしながら地域性をもったこうしたスタイルが労働組合の大きな大会や大きな新聞や、あるいは社会主義の指導者の言説という所にはなかなか現れてこない。この事態は中央の、とくに中央の政治レベルへと社会主義者の活動が志向していくとき、以上にみたような実践のスタイルが切りすてられていくことを意味していると考えられます。そこには社会主義運動の一つの実践のスタイルにおける分岐点がはらまれているということが言えると思います。今たてたような地域的な運動のスタイルというのは、この地域だけでなく（カルモー炭鉱の運動は革命的サンディカリズムの潮流とはなりませんが）、革命的サンディカリズムを形成していく場合の実践のスタイルに通ずるものがあります。革命的サンディカリズムと言いますと、社会主義と対立したとお考えかもしれませんけど、社会主義者の小集団が連合的な組織運動を形成して現実的には労働取引所を結成するというふうな運動を形成して、その場合には、アルマニスト、ブランキスト、ゲーディストも、そういう場にはいって来るということで運動が形成される。つまり、労働の現場における運動が、どういうように展開されるかということを中心にして、社会主義者がそれにかかわる実践のスタイルというものをつくりあげていた、目に見えない形でいわゆる地域的には定着して来たということが言えるのではないかと思います。

そういうものをペルティエというような、革命的サンディカリズムの最初の指導的な人物は、文章としてもそういう労働取引所運営の方式というような形で、今述べたような実践のスタイルをようやく定式化し、文章として言説として書き残すという具合になっております。社会主義者、社会主義の活動というものが現場における労働者闘争とどういうふうに組合っていくかということの歴史的な変化というものを追っていくということが一つの社会主義論をたてていく場合の重要な問題点ではなかろうかというふうに私が思うのは以上のような点に注目しているからであります。

コメントと討論

城塚　ありがとうございました。三人の方からそれぞれたいへん興味深い御報告をいただきました。まず初めに三人の方についての質問を出していただきたいと思います。どうぞ。

岡真人（一橋大）　菊地さんへ。レジュメの第五点ですが、社会主義的人間とは何か、社会主義社会における上部と下部の相互関係、文化革命のあり方、社会主義社会における文化と階級との関係について、という大きな問題がのせられていますが、もう少し詳しく説明していただきたい。（〈自主管理〉下の疎外について、どのような事実認識をしているか）。

竹村さんへ。〈権力の社会化〉といわれたが、それは具体的にはどういう内容をもっていますか。またレジュメの〈ヘゲモニーと同意の組織化〉と書かれている具体的内容を説明していただきたい。

喜安さんへ。カルモー炭坑のストライキ運動を革命的サンジカリズムの実践と規定できるかどうか疑問に思いますが、御意見をうかがいたいと思います。また、この闘争のその経過と、参加諸団体の闘争についての位置づけと展望についておききしたい。

桜井哲夫（東大大学院）　いわゆる現代社会主義の問題ということを、三人の方の主張と関連させて、僕自身の疑問点をお聞きしたいと思います。

現在、社会主義について論じる場が混乱していると私は思います。非社会主義者と自称している人の方が案外問題意識が鋭いのかもしれないとさえ感じます。社会主義の研究者がぬるま湯的な文献解釈に現を抜かしている間に、事態はどんどん進んでいってしまう。もう既に現実の我々の社会自体の保守化が進み、意識のレベルの物象化も進展しており、我々自身がそういう保守派の流れの中に巻き込まれていく、という危機感が現代社会主義を論ずる場合には絶対的に必要だと思うのです。どのように社会主義を論じていても、結局のところ、まず自分自身の意識変革、自分自身の生活の変革という身近な問題から考えていかねばならないと思います。この点について三人の方の御意見をおききしたい。

伊藤成彦（中央大学）　菊地さんのご報告、たいへん示唆的で、現代の社会主義が抱えている問題としては同感なのですが、こういう諸々の問題点が、どういう所から発生して来たと考えておられるか。現在存在している社会主義が、どういう課題と取り組んでき、その結果どこからこういう諸問題が出て来たかと考えておられるか。それからレジメの第七項目にあります、共産主義への展望、つまり現代社会主義の諸矛盾を踏まえての共産主義への展望についておききしたい。

竹村さんへ。グラムシが第三インターの政治思想家だというのは、その通りだと思いますけれど、レーニンとの相違をお挙げになったが、このレーニンとの相違がどういう背景から生じてきたと考えられるか、おききしたい。

清水多吉（立正大学）　菊地さんにお答えいただきたい。現代の高度な工業化に伴なう諸問題に対して、現代社会主義は免疫性を持っているとお考えかどうか。工業化という問題を菊地さんは、

都市と農村の問題として提起されておられたようですが、工業化に伴なう諸問題というのは、それのみに限定されるものではなくて、現代工業生産に伴なう高度管理性とか、工業生産に伴なう自然に対する人間の収奪、それに伴なう人間の内的自然の抑圧、人間の他の人間に対する支配関係など、深刻な問題を生んできていると思います。

次に、現代社会主義は人間の相互行為を保証し得るか、という点について質問したいと思います。人間の相互行為というのは、インターアクションという言葉でも表現されます。菊地さんは社会主義的人間あるいは文化のところで若干それらしいことをお話しされたと思いますけれども、私の考えでは、社会主義的人間、文化のなかで問われるべきことは、上部構造、土台といったところから派生する問題ではなくて、人間の相互行為、相互のコミュニケーションがいかに保たれるか、という問題であるように思います。そして人間が類的人間として豊かになるためには、労働以外にインターアクション、コミュニケーションや言語活動があるように思うのですが、この点について御意見をおききしたい。

竹村さんには、私の端的な疑問にお答えいただきたい。私はグラムシは、特殊な時代に生きた特殊な思想家として限定すべきではないかという気がします。端的に言うと、新ヘーゲル主義とグラムシとの関係、例えばそれがクローチェであれ何であれ、新ヘーゲル主義とグラムシとの関係を問題にするとき、イタリアというよりドイツの問題となります。しかしグラムシはイタリアに特殊な問題に取組んだ思想家であるように私は考えます。知識人の問題が、グラムシの思想の中にかなり大きく根を張っていた、ということは多くの方から聞かされますが、この知識人の問題をなぜに問わねばならなかったかというのも、やはりイタリア的現実に根ざしているように思います。知識を職業として使っている集団が、イタリアでは一番強い。カトリックの司祭たち、村々町々のすみずみにまで根を張っているこの人たちに、イタリアの社会主義者が有効に対決するために、どうしても知識人問題を提出せねばならなかった。ドイツの社会主義者の場合は、半分南の方はカトリック、北の方はルター主義で、必ずしもまとまっていないので、ことさらに知識人の問題を社会的な場面で問う必要もなかったのではないか。このような意味でグラムシは特殊な時代を生きた特殊な思想家として位置づけるべきなのではないか、という私の疑問にお答えいただきたい。もし私の見方が間違っているとすれば、グラムシが現代の社会主義を考えるにあたって重要な普遍性をもった思想家である、と言われる論拠はどこにあるとお考えになるのかをお尋ねすることになります。

城塚　ここでちょっとまとめまして、三人の方にそれぞれお答えいただいて、さらにその後ご質問をいただき討論をしていくというようにしたいと思います。最初にまず菊地さんからお願いします。

菊地　桜井さんの報告者三人に対して向けられた質問ですが、それはつまり日本の現実を踏まえて、どのような社会主義が論じられなければならないか、逆に言えば論じてはならないのか、となるかもしれません。私は、社会主義、特にソ連という国を研究

対象にしている関係上、ソ連の社会主義の実態を自分なりに勉強しているのですが、その場合に社会主義原理論学者、特に社会主義経済学者の方々の見解に接する度に、現実のソ連の政治、あるいは文化、あるいは民衆の生活について、強い違和感を感じてきたのです。そのことが原因で、ソ連から次第に視野を広げて中国とかユーゴとかいう所に関心を広げたのです。現在、保守化が非常に進んでいるという状況のただなかでの社会主義論ということを桜井さんは言われたわけですが、私はそういう状況があるならば、それだけにまた現実の社会主義を俎上にあげるべきである、というように思います。なぜならば、今まで日本の政治状況の中で、社会主義が取り上げられる場合には、その社会主義のイメージは、かなり実態と異なったもの、あるいはその実態を踏まえていない抽象的な理論であった。あるいは革命のリーダーや、社会主義建設のリーダーたちの言説から抽象化して組み立てられた社会主義のイメージを具体的なものと錯覚してきた、というように私は考えていますので、そういう意味で現在の状況においては社会主義の現実というものを問題にすべきであると私は思うのです。あるいは可能ならば、喜安さんの言われた実践のスタイルの問題として、現実の社会主義の問題を扱ってみたい、と思うわけです。特に私がいま大きな関心を抱いているのは、社会主義国における人民の反乱の問題です。例えば五六年のハンガリー動乱とか、六八年のチェコ事件、あるいはつい最近の中国の天安門事件というような事件を私たちは見逃がしてしまいがちです。私は社会主義国における人民暴動、人民反乱をできるだけ客観的な事実の上に立って、社会主義国の矛盾の現われとして位置づける必要がある、というように考えて、一昨年はハンガリーでこの人民反乱のリーダーたちと非合法に会って、そういう反乱の問題点あるいは反乱の事実経過を調べたのです。いま私が言ったようなことは、ごくあたりまえの事でありますけれども、そういう事が今まで問題にされてこなかった、という日本の現実が一方にある、というようにお考えになっていただきたいと思います。

それから最初の岡さんのご質問ですが、レジュメの第五点については確かに私は説明らしい説明を加えないでしまいました。社会主義的人間あるいは共産主義的人間ということに関しては、いろいろと議論がでています。私がここで言いたいのは、例えば共産主義的人間像ということについて、その人間の持っている能力を全面的に開花させる、ということが当たり前のように言われ、しかもその能力の開発ということについては、科学的なテストが行なわれた上で決定されるというような、例えばソ連の学者の中にあるような議論に対しては、かなり恐怖の念をもっているということです。今まで社会主義の問題としては、生産力と生産関係の中でとらえて、生産関係が変われば人間の意識はおのずから変わっていく、というような楽観的な考え方がありましたけれど、現実の社会主義というものは、生産力と生産関係という枠では捉え得ないものをもってきています。社会主義政治革命によって権力を掌握した場合でも、そこに生き続ける人間の思想、あるいは意識というものは、ほとんど変革されないまま、長期間存在し続けると考えた方が、現実の社会主義はわかりやすいように思いま

す。ですから社会主義的人間は、いかにして創りだされるのか、あるいは問題をもっと原点に遡ってみますと、人間は果して変わり得るのか、という問いになるかと思います。この問題について最も真剣に取り組んできたのは、中国であろうと私は思います。しかしその中国においてすら、その問題はほとんど未解決のまま現在に至っている、というように私は考えています。逆に言えば、人間が変わらない、という前提に立って社会主義の人間像をとらえるならば、当然そこには様々な物質的な私利私欲を刺激することによっての生産への積極的な意欲をかき立てるというような問題がでてきます。人間は果して体制の変革に応じて変わるのか、変わらないのか、資本主義的人間は社会主義社会において、いかなる形で社会主義的人間に変わり得るのか、という問題があります。現在までの結論は、ほとんど変わらないのではないか、と私は考えています。

それから上部構造と下部構造の関係についてですが、私は単純に上部と下部の相互規定性という風にとらえているわけではありませんけれど、全般的に言って社会主義における文化・芸術という問題は、もっと論じられて然るべき、と考えてここに書いたわけです。実際にソ連、中国あるいはその他、東欧諸国における文化・芸術のあり方は、かなり多様でありまして、時には権力に対立した文化・芸術が抑圧されることもあるし、あるいはある一時期、たいへんなルネッサンスをもたらすこともあり得る。そういう文化芸術史の観点で、社会主義社会における文化の問題をとらえてみる必要がある、と考えているだけのことなのです。この問題はたいへんむずかしい問題だと思いますし、一番、考察あるいは分析が遅れている分野だと私は考えます。

それから伊藤さんの提出された問題についてですが、私が列挙した諸問題はどういうところから出てきたのかというと、これは私の自己批判になるかもしれません。私は最初、ソ連の研究にとりかかった時には、スターリン時代を主要なテーマにしました。そしてスターリン時代の問題点を非常に狭い範囲で、つまり人権抑圧とか、粛正という問題でとらえていました。その結果として社会主義のあり方に疑問が出、ソ連の三〇年代というものに対する再検討の必要性を感じ、それがさらに広がって、社会主義国一般ということになったわけです。従ってここに大ざっぱに提出した諸問題は私のそういう思索過程の一段階でまとめたものにすぎません。そしてさらにこれらの問題を現実に即して細かくつめていかなくてはなりません。

それから清水さんのご質問の「工業化に伴なう諸問題に対して現代の社会主義社会は免疫性をもっているか」についてですが、私はこの点については中国も含めて私なりの危険性を感じています。つまり現代社会主義社会は、近代化――中国でいう現代化――の中で資本主義社会とほぼ同じような事態に当面する。又ほぼ同じような矛盾に苦しむことになるのではないか、というように考えています。特に私が指摘しておきたいのは、科学技術の異常な進展に伴ったところの資本主義国、社会主義国を問わず、双方の労働者の深刻な疎外感をいかに社会主義が克服するのか、という問題があるように思います。これは既にソ連でも、あるいは

近く中国でも当面する問題だと思いますけれども、社会主義社会における近代工業技術の発展、あるいは導入というものは、労働者にとって決してストレートに労働者の解放ということにつながらない、ということが現実の問題として出てきているわけです。特に最近の中国のあり方については、人間の管理ということが、非常に重視されてきています。この管理・運営という考え方は、中央集権的な社会主義国家の工業政策の採用に伴って、どうしても採用せざるを得ないと思われます。この社会主義国家における人間の管理・運営に対して、管理される側あるいは運営される側、つまり労働者の側の意識、あるいは解放感覚、時にはそれに対する実力による抵抗という問題が、いずれ発生する可能性がある、というように考えます。

五六年あるいは六八年というような時期、あるいは最近の中国の一連の事件、ポーランドの反乱等々をみても、ほぼそういう面での共通点があるように考えています。ですから、社会主義諸国における急速な工業化に伴っての社会主義国家の問題点は、資本主義諸国家とほぼダブった形で、同じような問題として矛盾が噴出するであろうと考えています。これは中国を含めてであります。それから清水さんの二番目の問題については、「人間の相互行為を保障し得るか」をもう少しわかりやすく説明していただけないでしょうか。

清水　簡単に言いますと、社会主義的な文化のなかで自由なコミュニケーションがどこまで保障されるか、とお考え下さって結構です。今まで社会主義論争をやります時には、個人がどう尊重されているか、されていないか、社会と個人との関係はどうなのか、といったことが主要な論争のテーマになってきたと思うのですけれど、今日、デカルト以来の実体としての自我がどうなってしまったかというような話しを二〇世紀の今日の問題にぶつけるとすると、少しピントがはずれてしまう論争になるのではないか。もし我々がかつて初期マルクスが言ったように類としての人間とか、人間の豊かさという時には、実体としての自我ではなくて、様々な他者によって規定される私どもが、どのように他者によって規定され又、他者を規定していくかということが問題となります。これを社会的に問うならばコミュニケーションのあり方だと思います。今日の社会主義社会では、人間の相互に他者を規定したり、他者によって規定されたりするようなコミュニケーションがどこまで可能であるか、そして現代社会主義におけるコミュニケーションの可能性、重要性をどこまで主張されるべきであるか、ということをお尋ねしたいと思います。

菊地　私はだいたい清水さんのご意見に近いかと思いますけれど、社会主義国で一番問題なのは、コミュニケーションというものがなかなか成り立ちにくいことです。一党独裁制のもとでは、党員になるということは、情報を豊富に与えられるという特権を伴っているわけです。これは中国の場合でもそうですし、ベトナムの場合もそうでした。ですから社会主義国一般にコミュニケーションをどのように自立的に行っているかと言えば、これは当然外国放送を傍受する。そしてその重要な点が噂となって急速な形で民衆の間に流れる、という風なわけです。ですから天安門事件

の時も私の聞いた限りでは、かなりの民衆がその日に何かが起きる、ということを予測し得ていたし、又、当然その事に対して弾圧の体制がとられていたということも言えるわけです。

私は社会主義社会においては、言論はまったく自由であるべきだと考えています。民衆の力量、判断力を信頼すれば、当然そういう考え方が出てくるわけでありますけれど、今のところ現実の社会主義は情報を統制し党員という身分によって情報量の流れ方が違い、上部上級党員はかなりの量の情報を握り得る、というような情報量の階層性という問題が現実にはあります。

城塚　では又あとでこれらの問題についての討論を続けたいと思います。その前に竹村さん、質問へのお答えをお願いします。

竹村　最初に岡さんのご質問。同意の組織化、ヘゲモニーの言葉の意味でございますが、基本的なところの報告を省略しましたので、もう少し詳しくご説明いたします。ヘゲモニーというのは、グラムシの場合には、統治階級が被統治階級の同意を獲得する能力、機能、時には資質みたいなものとして規定しております。具体的に先ほどのグラムシのヘゲモニー概念の成熟の過程にしたがって申しますと、一番初めは被統治階級の同意獲得の能力として、グラムシの当時用いた言葉で言いますと、例えば労働者と農民との共闘といったような階級間の同盟を形成する能力を指していたわけです。

第二に一定の時期から後は、この同盟を形成するということは、強制によっては最終的にはできない。それは知的道徳的な指導の力である、というように言っています。私ずっとたどってまいりましてそれだけでは足りないのではないかと思われましたので、今日の報告では、経済の必要からその政治的な力関係の変化まで含めて、統治階級が、そういう知的道徳的指導を通じて、階級に分裂した社会での一体性を不断に維持していく能力がヘゲモニーであると述べたわけです。彼の場合は、強力あるいは強制と対応しまして、独裁の概念との言わば対応として、ヘゲモニーの概念を使っております。同意の組織化という言葉の意味ですが、グラムシの場合、ひとつの階級というものは、社会的な勢力ないしは政治的な勢力として形成されるさいには、単に物理的に寄り集まっているだけではなくて、その意識の共通性、あるいは共感、あるいは等質性、それからその階級がおかれている経済的地位の自覚を経て、はじめて一社会勢力になる。その場合、それぞれの階級は自分自身の地位の自覚を与えるような、その階級の知識人層をもつ、という考え方が土台にあります。言い換えますと、知識人層は、イデオロギーを通じて、その階級の多数の人間を組織化し、必要な場合には、他の階級と対立したり、あるいは同盟したりする、そういう集団的な一体性を組織する機能を果す。その場合、知識人というカテゴリーは、もちろん我々が日常的に使う知識人という言葉と通ずるものをもっておりますが、グラムシの場合にはかなり固有の使い方――これは私独特の使い方だとグラムシ自身が書簡の中で述べていますけれど――をしています。彼は同意の組織化の機能を担当するような個人や集団をすべて知識人と呼んだのです。そういう役割を担っている多数の知識人全体に影響を与えて、社会の統一や一体性を維持するような、高い次

元の役割を果している知識人のことを、グラムシは、大知識人と呼んでいます。

それから、権力の社会化という曖昧な言葉を使って申しわけありません。これはグラムシ自身の用語ではなくて、先ほど引用しましたレナード・ザンゲリが使った表現です。グラムシの場合には、一方で権力の獲得を目ざすと同時に、権力の社会化をめざす、つまり将来の市民社会への政治社会の再吸収をめざしています。したがってそれは市民間の秩序の他律から自律への変化に照応するような内容を持っていると思われます。

伊藤さんのご質問、たいへんむづかしいご質問で、レーニンの枝分かれ、脚注でないとすれば、その固有性はどこから来たか、ということをつきつめていく問題は、私はまだ最終結論を得ていません。相違はどこにあるか、ということではなくて、どこから来ているかということについて、数点触れておきます。

これは彼自身が触れていることですが、ロシア革命などの場合には、対立するイデオロギーが中世の宗教的な性格をもっていた。この意味で、いわば前近代的なイデオロギーであったと言えます。これに対してイタリアにおいては、一九世紀のイタリア統一国家の成立後、九〇年代の頃から時代全体として実証主義的傾向が強まり、ブルジョア・イデオロギーとしての実証主義がたいへんもてはやされるようになった時代であります。イタリア統一国家の形成期には、ナポリ大学、あるいは北部の工業都市を中心に、知識人層、特に大学人の間でヘーゲルがもてはやされ、新ヘーゲル主義の一時期盛んな波をつくりましたが、統一イタリア国家が形成されてから後、その影響が急速に衰えていきます。ただその中でラブリオーラ、クローチェに至る流れが知的に最高の水準を形成してきた。したがって二〇世紀になって高級知識層の中に、新ヘーゲル主義の系譜が重要な影響をもった。これは先ほど指摘された、司祭あるいはカトリック思想の影響と並んで、高級知識層には、抜きがたい力を持っていたようです。レーニンあるいはプレハーノフの時代のロシアで中世的な宗教的な観念論に対立するイデオロギーとしてマルクス主義が自己を定立した、というのとは異なり、イタリアの二〇年代のマルクス主義の主流を形づくった人たちの中では、反実証主義の系譜があり、したがってグラムシは強い自然科学至上論批判をやった。そのようにレーニンが対峙した観念論と、グラムシがアンチテーゼとしたブルジョア思想とは、具体的な内容が違っていたと言えると思います。

清水先生のご質問ですが、実証主義及びその前の新ヘーゲル主義との関わりについて言いますと、二〇世紀のイタリアの世俗の主張の中では、クローチェ、ジェンティーレを含めたヘーゲルの考え方の系譜は、無視できない力を持っていた。しかしグラムシが知識人の問題を特に取り上げたアプローチは、この点を無視することはできないと思います。特に彼は南部問題に関心を寄せ、南部で知識層を組織するような、重要な影響力をもっている思想家としてクローチェをあげています。また二〇年代の後半は、ファシズムが、ジェンティーレ思想を介して広い知識層を精力的に組織化することに成功した段階であり、自由業の人たちや芸術家たちのファシスト連合ができました。そういう点からも、グラム

シは知識人の社会的役割について考えねばならなかったと言えます。このようなイタリアの固有性を介してではあるけれども、文化や知識人が、現代社会の形成にどんな重要な役割を現実に果しているかということから、現代の統治構造の分析を試みた、という意味で、グラムシが取り上げようとした問題意識には一種の普遍性があると考えます。そういう問題意識のかかわりで二六年、既に統一戦線戦術がたんにファシズム国だけではなくて、他の資本主義国においても、それぞれの国の条件に即応して必要である、ということを示唆していた発言が残されています。そういうところにも普遍性の例が示されていると思います。

城塚　次に喜安さん、質問へのお答えを願います。

喜安　ご質問のなかでカルモーの社会主義者の実践のスタイルを革命的サンディカリズムとして特徴づけている、と言われましたが、これは私が簡単に述べたために誤解を生じたわけで訂正いたします。ああいう実践のスタイルが即、革命的サンディカリズムの運動である、ということではありません。九三年には、しかし革命的サンディカリズムにもとづくジェネラルストライキの主張、つまり直ちにジェネラルストライキによる革命をという路線が九三年の七月に労働者大会で可決されます。これがずっと下におりてきて、九月にそれが炭坑に達し、九八%で即時ジェネラルストライキをやる、ということを決議した。そのさい労働現場の管理に対する抵抗闘争があった。そういう状況の中でストライキが行なわれた。それだからといってこれは革命的サンディカリズムの運動であった、というようなまとめ方はできないと思います。このカルモーについてのその後の展望についてですが、一九世紀を通じて職場管理が次第に強化され、確立されていって、結局職場闘争ができなくなって、議会闘争でもって八時間労働制を守るというかたちになります。八時間労働制というのは、カルモー炭坑では一九世紀からずっと続いているわけで、他の炭鉱では一〇時間、一二時間を八時間労働制にしろという要求なのですが、この炭鉱では八時間労働制を守るという要求でこれを堅持するわけです。それを議会の立法によって行なう。それについての全国炭鉱連盟の報告は歴史家からレフォルミズムという定義を受ける活動の形態が濃いわけです。

それから、桜井さんのご質問について一言しますと、私は当面、現代の日本の労働現場の問題に固執したいと思っております。

城塚　どうもありがとうございました。あと五時半まで一五分ばかりございますので引き続き討議をしていきたいと思います。どなたかご発言を。

中野徹三（札幌商科大学）　最初に竹村さんに。私がお聞きしたいのは、グラムシがどういう意味でマルクス主義者であったかということ、グラムシがマルクスをどの程度どういう意味で受けとめたのかという点です。またマルクス主義の国家観との関連から言って、グラムシはどういう意味のマルクス主義者であったか。私ごく最近読んだものですが、今、イタリアの社会主義者や社会党や共産党を含めた中で、国家論の論争が継続されております。その中に「マルクス主義国家理論は存在するか」という論文がありますが、そこではマルクスの政治的な志向には二つの線があっ

て、ひとつは国家が支配階級の支配の道具であるとする見方で、これは国家についての現実主義的見方である。他方、しかしマルクスの独自性は、それを理想主義的な社会理論と結合したことである。そこで国家によっては、市民社会の自然状態を乗り越えられないと考え、したがってここで国家の廃止という展望に立った。その根底には、マルクスはヘーゲルの市民社会を受けとめるさいにひとつの誤ちを犯したということがある。つまりマルクスは市民社会を専ら経済的な構造としてとらえた。しかしヘーゲルの市民社会というのは悟性国家等と言われますが、市民社会の中に既に法の支配とか、国家の機能を具えているのに、その点をマルクスは見落したということがあるわけです。結局、マルクスは、国家というものは誰が支配するか、その誰が、という点に力点をおいて、支配の様式とか、国家制度とかを考察しなかった。だから過渡期の政治構造その他についても充分に解明しなかったという指摘があります。このような連関で、グラムシはマルクスをどう受けとめたのかをおききしたい。もうひとつは、ヘゲモニー概念でありますが、そのヘゲモニー概念は、「プロレタリア独裁」の古典的な理論の枠組みをどの程度越える可能性をもつものと考えるべきか、おききしたい。

菊地さんにもお聞きしたいのですが、果してマルクスは、国家の死滅ということを言っているが、どの程度までそれを本気に考えていたのか、という問題です。「フランスの内乱」の第一草稿から第三草稿にかけて国家の死滅という考え方が変ってきているように思われますし、それからエンゲルスは、国家の死滅ということは必ずしも言っていません。このような意味で国家死滅論というものは、マルクス主義で言われているほど単純ではないのではないかと思うのですが、御意見をおききしたい。

それから菊地さんにですが、出されました問題点はその通りと思われる点たくさんあるのですが、先ほどのようなマルクスの国家理論との関係からして、そうした現実の問題点とマルクス国家論とはどのようにつながっていると言えるか、この点を思想の問題とすればどうなのか、という点についておききしたい。それから二番目に、後進国革命という限界が、現代の社会主義国全体に存在すると思うのですが、そしてそういった問題意識からユーロコミュニズムの様々の試みが現われているわけです。したがってこのユーロコミュニズムの試みを、どのように評価されておられるのか。また後進国としての限界をどう評価されるか、おききしたい。それから次の点は、現代社会主義には民主主義の欠陥などのさまざまの問題をもっていますが、他方、例えば第二次世界大戦などにおいて現代社会主義は世界史的役割を果したといえます。この欠陥と役割とをどう統一して理解すべきか、おききしたい。

城塚　それではお二人にお答え願います。

竹村　グラムシとマルクスの接触についてはいくつかのデータがございますが、最初期、高校時代に最初に読んだと言われています。この高校時代から社会党と接触しておりますが、当時はまだ思想的にはマルクスの思想やマルクスの革命論を受けいれたわけではありません。トリーノ大学に入ってからマルクスの著書についてどの程度彼が読んだか、ということは最終的にわかってい

ませんが、獄中ノートから明らかなように例のフランス三部作と資本論、特に資本論の第一巻の影響が非常に深刻であると思われます。それからマルクスの国家論との関わりですが、グラムシが市民社会という概念で指したような内容まで含めてマルクスの思想を理解しようとしたのであり、彼における国家の概念というものは、いわゆる統治機構だけではなくて、かなり拡大された概念であるとみてよいと思います。

それから、独裁の古典的理論との関わりについて言いますと、グラムシは国家を単に国家機構だけではなくて、強力と同意によって市民諸個人の総体をひとつの統一性をもった社会に編成していく機能をもったものと考えています。国家は支配階級の知識人が、強力と同意の両方によって編成する社会的諸関係の総体までを含んでいますから、個別の社会的な機構や組織も強力の機能と同意の機能を両方合わせもっているということになります。

グラムシとエンゲルスとレーニンとの関わりについてですが、レーニンが『国家と革命』で述べた原理と、グラムシがとらえていた他律と自律の関係としての政治社会と市民社会ないしは強力と同意の関係とを一貫性を持ったものとしてとらえ得ると思っております。『ゴータ綱領批判』の中で「やがて国家を吸収するものとしての社会」という風に言ったその「国家」が、グラムシの政治社会であり、その「社会」が市民社会にあたる、という風にグラムシが解釈しております。そのあたりは、レーニンが国家論ノートでクエスチョンマークを付けた所です。

城塚　それでは菊地さん。

菊地　中野さんの第一の問題、マルクス・エンゲルス・レーニンの国家の死滅という問題についての考え方の理論的な発展という問題ですが、マルクスの国家の死滅に関する見解というものは、もともと理論的に体系化できるというようなものではなくて、未来社会に関するひとつのおおまかな見通しであると考えます。しかし、マルクス・エンゲルス・レーニンについてここに指摘しておかなければならないのは、この三者とも、国家の死滅ということを考える場合には、一国だけを取り上げて、その抽象的な考察を行っているということだと思うのです。つまり、現代社会のようにたくさんの国々があり、しかも社会体制を異にしているという中での国家死滅の問題として把握しているわけではないということです。ところが現実の社会主義の国家論というのは、そういうことではなくて、例えばソ連の場合の全人民国家論というのは、具体的なソ連という国家の中での階級の消滅の問題、それから全人民国家という段階、つまり共産主義へ移行しつつあるというような段階規定をするわけです。ここにいろいろな問題が出て来ると思うのです。マルクス・エンゲルス・レーニンと比べてみますと、エンゲルスの晩年の議会主義への傾斜というのは、明らかですが、レーニンの場合の国家死滅論というのも、それほど明確にマルクス・エンゲルスの考え方を一層発展させたものではないと思います。レーニンの場合には、アナキスト達のロシア革命直後の国家廃絶という問題提起に対して、一定期間国家は存在しなくてはならない、という命題を提出する意味において、将来の形としての国家の死滅を強調したという特徴があると思います。

それから、二番目のマルクス主義の国家理論の展開を思想の問題としてどう考えるか、という問題でありますけれど、これは、むづかしい問題で答えにくいのです。ただ私の考えを卒直に言わせてもらうと、マルクス主義国家理論というのは、余りたいしたことではないというように思います。つまり私達はロシア革命以降の現実の社会主義の中で社会主義国家論というものをつくっていくという課題があると思います。決してマルクス・エンゲルス・レーニンの言説の中からそれを組み合わせてつくり得るような生易しい代物ではなさそうだと思うのです。特に社会主義社会における階級の問題というのは、現代、非常に激しい理論的な対立になっています。社会主義における階級とは何か、いかなる階級が存在するのか、しかもその階級と階級との対立は階級闘争という形でしか解決し得ないのか、という問題があります。

それから三番目は、後進国革命という限界を今までの社会主義はもっていたけれども、ユーロコミュニズムの試みをどう評価するかということですが、私は面白い思想だと思いますけれど、重大な欠陥がいくつかあります。例えば今、日本の社会党、共産党、それからフランスの社会党を含めて労働者自主管理についてのブームが湧き起こっています。しかしこれは大きな誤りであって、ユーゴスラビアの労働者自主管理というのは、革命の後に国有化を行なって、しかもその国有化の結果、自主管理に移っているわけです。ところがその前提条件、つまりレボリューション、あるいは激烈な解放闘争というものを抜きにして、そして労働者自主管理という一九五〇年以降の経験だけを先進資本主義国に持って来るということ自体が、偉大な歴史の歪曲なのです。ですからその歪曲を十分に理解した上で、労働者自主管理論を展開するならば、一体、日本あるいはフランス・イタリア・スペインで労働者自主管理は、どの程度実現できるのか、という極めてシリアスな問題にぶつかるのです。

それから社会主義諸国の行なった反ファシズム闘争の役割、そういうものを行なってきた社会主義と現実の社会主義におけるデモクラシーの欠陥とをどう統一的にとらえるかということですが、私はどうも最近、社会主義というものを考える場合、ナショナリズムというのが根底に流れていると把えねばならないという感じが非常に強くしてきています。社会主義といっても、そこには民族が住み、少数民族が多い。そして国境を持ち、その国境の侵犯に対しては、断固、軍事力で撃退する、というのが今の社会主義国家間の論理でありまして、これは逆説的に言うと資本主義国家間よりもシリアスな状態を現実には生みだしている、という面があるわけです。ですから社会主義というものを一枚岩的権威として理解する、という時代はとうに過ぎ去ってはいますけれども、もう一度社会主義におけるナショナリズムの問題を改めて掘り返してみる必要があるのではなかろうかと考えています。

城塚　最後に水田さんに質問してもらいましょう。

水田洋（名古屋大）　菊地さんにおききしたい。ユーゴの例を出された時、物質的豊かさの問題ではなくて精神的飢餓の問題だと言われたのですが、物質的豊かさから精神的なものへとどう結びついていくのかということをおききしたい。

それから先ほどのコミュニケーション論で、これは清水さんへの質問になってしまうかもしれませんが、コミュニケーションとおっしゃった時に、菊地さんがお答えになったのは、情報を客観的にどう処理するか、ということだったのですね。僕がその時考えたのは、人間と人間とのコミュニケーションが社会主義社会でどうなるか、という話しで、例えば俺とお前はどの位仲良くなれるかという話しになってくる。社会主義社会が市民社会型だとか、共同体型だとかいろいろ意見を言いますけれども、具体的な人間関係がどうなるのか、という話しは誰もしないわけですね。例えば家族がどうなるとか、友達がどうなるとか、そういうものを抜いて市民社会なんて議論しても意味がないと思うのです、今の段階では。その点がどうなのか、ということについておききしたい。

それからもうひとつ、これは竹村さんと清水さんとの話なのですが。イタリアが特殊だと、要するに特殊イタリア的だと清水さんは言われたが、それならばドイツも特殊で、特殊ドイツ的ということになる。なぜドイツがノーマルであってイタリアが特殊なのかということがわからなかった。現在、我々が様々な国の歴史を思想史でやるとき、特殊と正常という区別をどこでやるのか、ということがあります。それについての御意見をおききしたい。

清水多吉　菊地さんに対する質問で、人間の相互行為をいかに保証し得るか、という問題は、実は水田さんのご質問まで含まれていたのです。人間の相互行為という時には、単に情報がどう流れるのか、ということよりも人間の様々な集団、第一次集団、第二次集団の中でのインターアクションがどう変わっていくかということをおききしたかったのです。

それから二番目の問題で、ドイツ型が普遍的で、イタリア型が特殊というのは何たる偏見であるかと言われてみて、私も正にその通りだと思うのです。しかしファシズムを考えるにあたって、例えば南北イタリアの問題、それから知識人の問題、それからプロレタリアの独裁と諸階級に対するヘゲモニーの問題、という諸問題を考えるにあたって、ドイツの場合はワイマール共和制は、大衆社会的な現象を比較的早い時期に出現せしめていた。イタリアの場合は例えば南北問題にしても、知識人問題にしても、大衆社会的問題と言うより、どうも特殊イタリア的なのではないかと思っております。少くとも戦後の様々な情勢の中でファシズム的問題ということを考えるにあたっては、ドイツのワイマール期に起こってきた様々な問題が、モデルケースとしてとるには、とりやすいのではないかというぐらいの意味でドイツ型を戦後の社会において、普遍性を持ったものと考え、イタリア型ももち論普遍性をもった側面もありましょうが、非常に特殊イタリア的な問題が多過ぎたのではないかと考えたわけです。

城塚　では菊地さんに最後にお願いします。

菊地　簡単にお答えします。水田さんがおっしゃった精神的飢餓という問題ですが、これは最近私の頭の中に一杯になっている問題なのです。というのは、先程言ったように、労働者を搾取しない限りにおいて自分の能力において働いて、分配を受けとるという社会の場合に、人間がどういう生活形態、あるいは生存形態をとるか、ということになると、極めて刹那的な日本で考えられ

ないような物質主義に走るわけです。そのことによって生じる大変な精神的荒廃が、社会主義諸国に見られる、ということがあります。私は、マルクス主義者と言われる方々に問いたいのですが、マルクス主義というのは基本的に生産力主義ではなかろうか。そして生産力主義が、社会主義の中にオーバーラップして導入された時に、人間は果して解放という形につながっていくのかという問題があるわけです。例えばあのユーゴの理論家のカルデリの息子は、ついこの間、自殺をしましたけれど、その自殺の原因はいろいろ取り沙汰されているにしても、たくさんの青年が、物質万能主義である社会主義に絶望して、自殺したり、あるいは麻薬に走るというような現象があるわけです。ですから、私は、マルクス主義というのは本来、生産力主義だったのか否かを問いなおしたいのです。これは、ソ連においても然りであります。中国においても恐らく、近く顕在化すると私、予言しております。物が豊かになれば、人間は解放されるという考えに対して、物が豊かになっても人間は解放されない、精神的には飢餓状態にある、という状況を想定した上で、社会主義の問題を考えるべきであると思うのです。つまり物質と精神の代替性という問題をそろそろ私達は社会主義論の中に入れて、もう一回マルクス主義というものを再検討してみるべきではないか、と思っています。

城塚　実は、マルクス主義が物質的な解放をめざしているという考え方に対して、私などはマルクス主義のめざすのは人間の解放である、あくまでも精神を含めた全人格的な解放をめざす手段としての物質的な解放であり、物質的な条件の設定であるというように考えているわけですが、しかし現実はそうではないではないか、と言われると、そこでまたむづかしい問題が出て来ると思います。来年度のシンポジウムのテーマについて考えてみたのですが、今のお話しがちょうどマルクス主義そのものの再検討というような問題にからんでまいりましたので、できたらば、「マルクス主義思想の現段階」というようなテーマで、西欧各国あるいは東欧の各国の中で、新しいマルクスの思想のとらえ方が出て来ていますので、そういう動きについてのシンポジウムをやったらどうか、と考えておりますが、いかがでございましょうか。よろしうございましょうか。では、だいたいそのような線で来年度シンポジウムを行いたいと思います。きょうは、たいへん遅くまで参加いただきましてありがとうございました。

シンポジウム Ⅱ

ルソーとヴォルテール

——18世紀の神，自然，人間，私——

〔冒頭報告〕 河野健二
〔報　　告〕 中村雄二郎／赤木昭三／木崎喜代治
中川久定
〔司　　会〕 河野健二／水田　洋

四名の会員の報告のうち，中川久定会員の報告については，氏の強い要請により，報告全体を削除し，それにかえて，あらかじめ提出されていた報告要旨を掲げるにとどめた。それにともない，中川会員の報告に直接的にかかわる質疑応答部分も削除せざるをえなかった。大会当日，熱心に討論に参加された会員の方々にとくにこの点ご了承をたまわるようお願いしたい。

ニースとパリのルソー，ヴォルテール国際学会

河野健二

今年はルソー，ヴォルテールの死後，二〇〇年という年にあたっておりまして，世界の各地でこの二人の思想家を記念する集会が持たれたようであります。私はフランスのニースにまいりまして，そのことを初めて知ったのですけれども，フランスでは，ニースとパリとで連続して開かれました。その後も，あるいはその前にも，パリでルソー関係の集会があり，また九月に入って文学関係の学会ということでありましたが，ルソー，ヴォルテールを記念する研究集会があったようです。フランスではたびたび行事や集会があったようです。その前にはニューヨークでもあり，また五月にはドイツのマンハイム，イギリスのオックスフォードでも集会が持たれたようです。

フランスの二つの集会につきましては，短い文章を朝日新聞に書きましたので，ご覧いただいた方もおありかと思います。パリの集会は，ヴォルテール・ルソーというように，ヴォルテールを先に出して，ニースの場合はルソー・ヴォルテールという順番でした。これはそれぞれ意味がありまして，パリはポモーというパリ大学の教授が中心でやられたらしく，ポモー氏はヴォルテール

についての代表的な研究者であり、ニースはローネという人が中心になって組織されましたが、ローネ氏はルソーの研究者であります。

また、マンハイムで行なわれたルソー、ヴォルテール記念集会では、もっぱらヴォルテールについて報告されています。ヴォルテールとドイツ、これはご承知のように、ヴォルテール自身が関係を持ったわけですが、ヴォルテールとドイツということで大変多くの報告があったようです。オックスフォードの場合も、もっぱらヴォルテールが扱われ、ジュネーブにあったヴォルテール研究所が、オックスフォード大学の構内かどうかわかりませんが、オックスフォードに移転しまして、そこに非常に立派なヴォルテール・ルームがつくられ、その世話をしたベェスターマンという人は、一四〇冊に及ぶヴォルテール全集を発刊中ということであります。いずれにしましても、ドイツ、イギリス、パリというところでは、大体の興味はヴォルテールに傾き、ニースやジュネーブはルソーに関心を示したようです。ジュネーブはもちろんルソーの生地でありますが、ジュネーブからニースの集会に参加した人の話では「我々はヴォルテールを問題にしない。」ということでして、もっぱらルソーを論じたようです。そのようにヨーロッパの南の方、ロアール川以南というところでは大体ルソーに関心が集まり、パリ、ドイツ、イギリスというヨーロッパの北部ではヴォルテールに親近感を表明するという傾向が見られました。このことは、ヴォルテール、ルソーの受けとられ方の問題として非常におもしろいことだと思います。簡単にいえば、ヴォルテールは北方型の理性もしくは合理主義を代表し、ルソーは南方型の感性またはロマン主義を代表していたと思うわけです。

ところでニースには、日本人が教授、学生含めて一四、五人参加いたしました。その人たちは大部分がルソーイストでありまして、ヴォルテールをやっておられる方は、市川さんという早稲田の先生だけでした。作田さん、私、小林さんは、いずれもルソーの研究者です。小林善彦さんは東京大学教授で、パリのシテ・ユニヴェルシテールの館長をしておられた方で、有名なルソーイストであります。ここに持ってまいりました、近く出版される『ルソー全集』（白水社）は、小林さんと人文科学研究所の樋口謹一さんが責任者になって刊行されますが、日本人の関心はこれまでのところ、もっぱらルソーに向かっていまして、ヴォルテール派というのはそれほど多くないようです。このことは日本人の好みや意識と深くつながっていると私は思います。今日の報告では、ご覧のように、ヴォルテール、ルソーが公平に取扱われるようですが、果たしてどのような取扱われ方がされるのか興味があります。ニースの集会のことを詳しく紹介する時間はありませんが、ニースでは、組織者のローネ氏が、日本人のルソーの受け取り方、なぜ日本人はそれほどルソーに興味を示すのかということに興味を持ちまして、三日間の集会のうちの午後を全部日本問題に当てるということになっていました。このことは向こうに行ってからわかって、私たちは非常に困ったわけです。私と小林さんだけで、それほど長い時間ルソーを論じ、しかも国際集会と言いましても、実際はフランス語しか認めないわけでありますから、大変なこと

になったと思っていました。その後、午後全部を当てることについては、スラブ系の報告者たちから文句が出ました。というのはソビエト、東欧諸国の研究者、北欧からも何人か来ていましたが、これらの人々が例えば、ロシアとヴォルテール、スウェーデンのグスタフ三世とヴォルテールなどというテーマで報告することが予定されていました。スラブ系と言う表現をつかうことも具合が悪いという話もそのとき出まして、それでは、社会主義圏の研究者という名前にするかというようなことで、若干議論があったわけですが、二人しかいない日本人に、午後全部を充てるのはあまりにも優遇し過ぎるということで、結局私どもの報告のあとは、スラブ諸国からの報告にも時間を割くという妥協が成立しまして、そういう形で学会が行われました。

報告の一々は、私が分科会の座長をやらされた関係で、他の集会をのぞくことはほとんどできず、よくわかりません。ただ他の分科会の報告も全部あとから送ってくれるということだったのですが、まだ届いていません。届かなくて幸いなので、六〇幾つかの報告があったわけですから、それを全部読むことはとてもできません。ただ地元の新聞が、簡単な記事を載せていて、ニースの集会では、ソビエト系の人たちはヴォルテールについて話し、日本から大ぜいの研究者が来たが、この人たちはルソーについてもっぱら話し、イギリス、アメリカ、フランスは、精神分析とか、ヴォキャブレールつまりルソーの用語というものに関心を示したとありましたが、大体そういう傾向があったと言ってよいと思います。研究の動向では、精密な実証研究が一層深められているようであります。つまり、未刊の手紙、草稿とかを見つけ出して、それを詳しく検討する。たとえば、『言語起源論』というルソーの作品がありますが、それとルソーの音楽論というものがどうつながっているか、というようなことを最近発見された原資料によって立証するとか、あるいはジェズイトとジャンセニストとの対立といった話、これは私は一八世紀の話かと思っていたのですが、いまでもジェズイト派の研究者がおられるらしくて、その人の報告がありまして、一八世紀においてフィロゾーフと呼ばれた連中はいかにインチキな存在であったかという悪口を書いた手紙を紹介していました。それによると、啓蒙主義者は自分の名声を得るため、あるいは金をもうけるために、いいかげんなことを書き散らしたにすぎないのだということでした。

啓蒙主義者を記念するはずの集会で、猛烈にルソー、ヴォルテールをやっつけるということもございました。さらにまた、やはり精密な実証ということになるのでしょうが、用語、言葉、ルソーがどういう用語を用いたかということを全著作にわたって、インデックスをつくりまして、ルソーの思想の特徴というか、ルソーの思想はこういう枠の中を動いている思想だということを実証的に、コンピューターを使って調べる研究報告もありました。例えば、ポリティクという言葉が何回出てくるか、あるいは「主権」という言葉がどういう使われ方をしているかというようなことを、ニースのローネ氏を中心とするグループはもっぱらやっておりまして、『ルソー用語索引』という書物がすでに数冊出版されています。言葉や概念を精密に、数量的に押さえて、ヴォルテ

ールの住んでいた世界、かれの思想の枠組み、およびルソーの思想の枠組み、そういうものを確定する作業に、たくさんの人が熱中しているという感じを受けました。これを日本でやるとどういうことになるのか。日本の翻訳というのは、ルソーのそれぞれの作品を、それぞれの人が、それぞれの考えで訳しておられますから、一つの概念について同じ訳語が与えられているとは限らないので、そういう作業はなかなかやりにくいとは思いますが、そういうことをやれば、いままで漠然とルソーはこういう傾向だった、こういう概念が得意としたと述べていたことをそれこそ実証的に明確にできるのではないかという感じを持ちました。

ルソーがのちの世代、特に外国に対してどういう影響を与えたかということは、ニースの集会でも、パリの集会でもいろいろな例を挙げて議論されました。たとえば、先ほど申しました、スウェーデンのグスタフ三世は、どういう人かはあまり調べている暇はなかったのですが、皇太子の時は非常に熱心なヴォルテーリアンであり、ヴォルテールと接触し、ヴォルテールの思想に共鳴し、迷信、狂信と戦うという考え方であったらしいのですが、国王になり、具体的に政治をやり始めると、ジェズイトとかの宗教界と親密な関係ができ、ヴォルテール主義を守れなくなり転向したという話であります。そういうところにも出ておりますように、啓蒙思想は必ずしもそのままの形で諸外国に受け入れられ、影響を与えることはなかったというのが一つの問題であります。イタリアの場合には、イタリアに入ってきたヴォルテール、ルソーの啓蒙思想が、リソルジメント、つまりイタリアの統一と独立を主張する人々によって、反フランスの武器として逆に使われるということになります。イタリアにおける啓蒙は啓蒙の元祖であるフランスに対抗するなかで形成されるということが、イタリアの学者によって報告されました。そういう点を考えますと、ヴォルテールやルソーの思想は、個人や民族の自立性の確立という意味合いで考えられると思います。民族や個人の自立性を説く啓蒙思想が、外国に入ってきた場合に、フランス思想に対する信奉者をつくるというよりは、個人と民族の自立性を説く思想に転化し、逆にフランス思想や西欧思想を批判する結果になるという事態があるように思われます。ニースの最終的な総括討論では、ヴォルテール、ルソーの輝かしい思想が世界に広まっていったと単純に考えることはできない。さまざまな屈折を経て、時には外国において啓蒙思想家に対する敵対者をつくり出す作用を通じて、否定的に継承されるという影響の仕方もあることが確認されたようであります。

そのことはルソーが日本でどのように受け入れられたかを考える場合にも、ある程度指摘されることであります。たとえば中江兆民は足の先から、頭のてっぺんまでルソー主義であるとは言えない。つまり、彼はルソーの説はいろいろな点であまりにも極端であるとか、あるいは議論のための議論に走り過ぎているという評価をしております。たとえば共和制というのは別に君主がいてもかまわないという文章が「民約論」の註の中にありますが、中江兆民はそれを使って、天皇がいるということと、民主主義の国家がつくられるということは、両立不可能ではないと申しております。私のニースでの報告はこの点を論じたものです。中江兆民

の考えは、明治の時期には、ドイツ派の影響に圧倒されて敗北したが、戦後の日本では、兆民が望んだように天皇制とデモクラシーが両立することになったということを説明しました。これはわざと挑発的に議論を立てたわけですが、ローネ氏はラジカルな人で、質問に立ち上って、「現実の政治の上ではあなたの言われる通りであるが、しかし天皇制とデモクラシーの両立を承認しているのか」ときつい質問を受けました。パリ大学からポモー教授が来ておりまして、やはりこのことで発言しまして、天皇制とデモクラシーをうまく両立させるというところに、日本人の適応能力というか、状況に対する柔軟な対応の仕方が見られるのだといって私の肩をもってくれました。こういうやりとりのなかで、私の報告は何とか切り抜けたわけです。これで私の非常に大ざっぱな報告を終ります。

摂理と法則

——ルソーとヴォルテールにおける神——

中村雄二郎

私が依頼されました報告のテーマは、パンフレットに書いてありますように、「ルソー、ヴォルテールにおける神」というものです。初めにそのことを伺ったとき、おやと思いました。どうして私が神の問題を受けもたなければならないのかと思ったのです。けれども、神の問題を糸口にいままで自分で漠然と考えていたことを、もう少し突っこんで考える機会にしよう。そう思って、このテーマをお引受けしたわけです。

私は、しばらく前から、必ずしもルソー、ヴォルテールとの関係ではなしに、〈神〉とは何だろうか、〈宗教〉とは何だろうかということで考えてきていることがあります。フォイエルバッハが、「神学の秘密は人間学である」と言ったことにも関係しますが、何といってもヨーロッパ思想のなかでは、〈宗教〉や〈神〉の問題が大きな位置を占めています。それらを過去の問題として放っておいていいものだろうか。それらの問題をもう一度、現在の言葉、あるいは我々の言葉で考えてみる必要があるのではないか、と考えてきました。その一つとして考えたのですが、〈神〉とは現代の我々の言葉で言えば、〈ソリダリティの中心〉といえるのではなかろうか。ソリダリティとはいうまでもなく連帯のことです。社会生活の中では、何らかの意味で必ずソリダリティの中心が必要になってくる。〈神〉とはそういう有力な中心ではないかということです。

もう一つ考えたのは、〈個人と共同体〉という問題についてです。ルソーについては、バチュコという人が、『ルソー——孤独と共同体』(Baczko, Bronislaw, *Rousseau, Solitude et Communauté*, 1974) という新しい研究をしていますが、私が考えたことは、個と共同体という場合、個から共同体への通路になるものは何だろうということです。それにはいろいろなことが考えられると思いますが、一つの大きな問題として無意識という問題があ

ると思うんです。その〈無意識〉という問題から、〈宗教〉とか、〈神〉とかいう問題を考えることができるのではないか。つまり、〈神〉とか、〈宗教〉とかを、そういう言葉でパラフレイズして考えていくと、いままで必ずしも自覚的にとらえられなかった問題が明らかにされるのではないか。〈個と共同体〉という問題は、言語学で言うと、〈パロールとラング〉という問題にもなります。構造言語学ではラングは無意識のシステムとしてとらえられている。それがそのまま宗教になるわけではないけれども、そういう角度から考えてみたらどうかと思うのです。

「ルソー、ヴォルテールにおける神」という問題を考えると、そこには実に多くの問題点がありそうです。ルソー、ヴォルテールは、十八世紀において現実的意味を持った思想家たちであるし、現実の制度的宗教にかかわっています。プロテスタント、カトリック、その中でも、ジャンセニズム、オラトリオ会、イエズス会などとの関係となると、当然いろいろなことを考慮しなければなりません。それらは興味あることですが、私としてはいまそこまで手がまわらないので、そういう問題は一応さておき、うまくいくかどうかわかりませんが、一種の内面的社会学、あるいは深層の社会学、そういうものを試みてみようと思うのです。

ルソー、ヴォルテールの共通の問題と言うと、何と言っても、広い意味での〈理神論〉の問題、あるいは〈悪〉の問題だと言えましょう。〈弁神論〉とか、〈理神論〉とかいう問題をとらえていくには、〈摂理と法則〉という角度から問題をしぼれるのではないか。そしてこの問題をさらに突き詰めていくと、ルソー、ヴォルテールと浅からぬ関係を持っている思想家として、ニコラ・マルブランシュが浮かび上がってくる。この人のことも、前から気になっていたのですが、なかなか近寄りにくかった。マルブランシュとの関係でルソー、ヴォルテールを考えてみると、〈摂理と法則〉という問題がいっそうはっきりしてきそうです。

レジメにも書いておきましたが、マルブランシュとルソーとの関係については、『思想』の特集号の「ルソー、ヴォルテール」のIのなかで「ロゴスの変貌」と題して論じました。それと全くちがったことを述べることはできないので、いま申しました角度から、そこで述べたことを簡単にとらえ直した上で、ヴォルテールの問題と関係づけていこうと思います。

ところで現代フランス哲学の中でのルソーに対するとらえ方としては、レヴィ＝ストロースがルソーのことを、反デカルト的、反コギト的思想家という言い方をしている。これはレヴィ＝ストロースの立場から言えば、彼の否定するサルトルの実存主義、マルクス主義の歴史主義、意識を中心にとらえた歴史主義に対する反措定であったわけです。レヴィ＝ストロースが〈反コギト〉的思想家としてルソーをとらえたのに対して、他方でジャック・デリダは、ルソーのことを決して、反コギト的思想家ではなくて、むしろ〈感性的コギト〉の思想家だとしてとらえました。デリダの『グラマトロジィー』（邦訳『根源の彼方へ』）の中に書いてあります。

「ルソーは意識や内観の哲学者たちと、また感性的コギトと、そして周知のように、彼が決してうそをつかないと信じている内

部の声と一緒に暮らすことを求めていなかっただろうか。」これにはレヴィ＝ストロースに対する反論の意味がこめられています。ルソーの思想の基本となっているものはなにか。一方では〈反コギト〉と言われ、他方では〈感性的コギト〉であると言われる。これは私の中でずっと引っかかっていた問題なんです。またそれと関係して出てきた問題に、こういうルソーの二面性があります。一方でルソーは内心の声を重視した人として明らかにロマンティシズムにつながっている。けれどももう一方では社会契約論を生み出した人でもあるわけで、それとこれとはいったいどうつながっているのだろうか。私の裡でなかなかこの関係がつながらず、めどがつかめなかったんです。ここでレヴィ＝ストロースがルソーのことを〈反コギト〉の思想家であると言ったのは、ルソーのうちに構造論的な思考を認めているわけです。レヴィ＝ストロース自身は直接その立ち入った解明をやっていませんが、アルチュセールの仕事などをみると、『社会契約論』のルソーの考え方がどうして成り立っているかが、構造論的に示されています。

それに対してデリダは真向から反対してルソーは〈感性的コギト〉の啓蒙者だというのです。この二つのルソーに対する見方がフランスでも十分関係づけられていません。そういう問題意識があったものでそれにもとづいて「ロゴスの変貌」を書いたのです。そこで、さっきも申しましたように問題をつきつめていきますと、マルブランシュに突きあたったのです。それにマルブランシュ自身がカルテジアンとして有名な人ですから、ルソーからデカルトにまでさかのぼらなければならなくなってしまったのです。デカルトとルソーの関係を踏まえた上で、マルブランシュとルソーの関係を追わなければならなくなったのです。デカルトとルソーとは思考の方法とか、形式の上ではつながっている。たとえばボン・サンス、方法的な考え方、二元論などでは案外と結びついています。また、自由や意識の重視という点でも結びついている。形式化して言えば、デカルトの場合は主題となっているのは〈意識の自由〉であり、ルソーの方は〈自由の意識〉であるというふうなかたちで違いながらも、結びついています。

もっとも、〈意識の自由〉と〈自由の意識〉とは似ているようで、大きな違いがある。デカルトの立場を〈意識の自由〉、ルソーの立場を〈自由の意識〉と言った場合に、個人意識から社会的な問題にどのようにつながるか。その点でマルブランシュとの関係が考えられなければならなくなるのです。マルブランシュとルソーとの関係については、ルソー自身が『告白』の中で、マルブランシュの本を読んだと書き、特にマルブランシュ主義者のラミー神父の本を愛読しています。このラミー神父を介して、ルソーはマルブランシュからの影響を大きく受けていたと言えるのです。

そこで、マルブランシュの問題なのですが、マルブランシュ、ルソー、ヴォルテールの三角関係を考えたらどうだろうかと思うんです。そこで、マルブランシュをどのような角度でとらえた上で、この三角関係を考えるのがいちばんいいかということになる。言うまでもなくマルブランシュの哲学、あるいは形而上学の大きな課題は、デカルト的二元論を徹底させて、精神と身体の二元論を精神の側へ超えていくことでした。マルブランシュは、デカル

トの『人間論』つまり、まったく機械論的な身体論を読んで、つよい衝撃を受け、神学的に弁神論としてデカルトを利用しようとしました。実際にも利用して、動物は機械であることをデカルト説から学びました。そこから動物と人間は違うという帰結を引き出したのです。精神のない動物には、罪の問題もありえないし、悪の問題も成り立たない。そして精神の形而上学をとことんまで押しすすめたわけです。

今回のテーマとして、私が、「摂理と法則」を立てたのは、十七世紀から十八世紀にかけて、〈法則〉の問題と〈摂理〉の問題が絡み合ったところにいろいろな手がかりが見出せるのではないかと思ったからです。ルソーも、ヴォルテールも、マルブランシュもその絡み合いの中でそれぞれの道を探ったともいえるからです。ところで、マルブランシュの考えによれば、一切の存在は神の普遍的理性に基づく普遍的法則に従うものであった。自然法則は自然法則として認められるものの、自然法則は完全に自立的なのではなくて、最終的には神の普遍的法則の中に含まれてしまう。すなわち自然科学上の法則にしても、因果関係にしても、それ自身で成り立つものではなくて機会偶因として成り立つにすぎない。これが有名な〈機会偶因論〉と訳される〈オカジオナリスム〉(occasionalisme)であるわけです。この〈オカジオナリスム〉は、哲学史にはよく出てくるものの、突っこんで考えられていません。論理的な整合だけでなくて、どうしてあの時代に一生懸命論じられていたのかということを、一度考えてみる必要があると思うのです。

さてマルブランシュは、一切の存在は神の普遍的な理性に基づく普遍的法則に従うというのですが、彼の思想には同時にもっと直感的な面、神秘的な面があります。これは彼によって〈神との合一〉、とか〈神の中にすべてのものを見る〉とかといわれていることです。〈神の中にすべてのものを見る〉という考え方と結びついて、彼のうちに、次のような考え方があった。すなわち原罪以後、人間は理性によっては愛することはできないし、真理をとらえることはできなくなった。そして感覚を通してしか、信仰することもできないという興味深い考え方です。そこで、神は、イエスを神の子として遣わされた。ということは、イエスは感覚的な愛の対象でもあるわけです。すなわち、マルブランシュは、人人に恩寵をもたらすものとして、深い意味での本能と、〈デレクタシオン・プレヴナント〉(délectation prevenante)つまり、〈先行的愉楽〉とがあると考えました。本源的な堕落以後人間は神とそういう関係で結びついているとマルブランシュは考えました。その考え方が、ルソーの関心をつよくひきつけたらしいのです。

そこでこんどは、ルソーの中で理性がどのようにとらえられているかを考えなければならないことになります。ルソーによると我々人間は、理想状態では、理性によって導かれる。しかし現実には、認識に先立つ感情こそが導きとなるとされ、感情が肯定されています。だから、マルブランシュが考えた原罪以後の神と人間の関係は、ルソーの考えたそれとぴったり符合しています。また、マルブランシュのいう〈神の愛〉というのは、〈普遍的な秩

序への愛〉にほかならず、したがって、普遍法則はただ外在的に自然界にあるのではなく、〈神の愛〉、及び〈神への愛〉と結びついているのです。ルソーでは、彼の〈感性的コギト〉、〈コギト・サンシーブル〉cogito sensible という考え方が、〈秩序への愛〉という考え方と結びついて彼独特の法則観が生み出される、そういう筋道が考えられるのです。

　そのように考えることで、ルソーとマルブランシュのつながりが明らかになります。言いかえれば、〈普遍的な秩序への愛〉がルソーにおける〈感性的コギト〉と、〈構造的知性〉とを結びつける仲立ちになっている。そういうマルブランシュの思想はなかなかおもしろい。もちろんマルブランシュとルソーでは違いもいろいろあります。たとえば、原罪を認めるか、否かという点は、マルブランシュがはっきりみとめるのにルソーはおよそみとめないという大きな違いがあります。

　次にマルブランシュとヴォルテールの間はどうか。そのことについてもレジメに書きましたように、塩川（徹也）さんが、『思想』で奇跡の問題をめぐって、ヴォルテール、パスカル、マルブランシュの関係を扱っていて、その中で詳しい分析がされています。その塩川さんの分析をもふまえた上で、私流にとらえ直すとどうなるか。そのことを次にお話したいと思います。ヴォルテールに対するマルブランシュの態度は、簡単に言うとひどく屈折している。先ほどの河野さんのお話にもありましたようにヴォルテールは、イギリス、ドイツ、フランスでは意外なほど人気がある。イギリスについては、彼は、言うまでもなく『イギリス書簡』を書いてつよく傾倒しています。もっともヴォルテールのイギリスの社会、文化、思想への接近の仕方、またイギリス的なものの受けとり方は、かなり恣意的なところがあるのではないか。イギリス的な経験主義に対する共感はたしかに彼はあるけれども、もう少し考えてみると、それはデカルト自然学と結びついたイギリス経験論への共感ではないかと思われるのです。

　ところでマルブランシュ自身がデカルト自然学に対して共感をもつ一方、ヴォルテールはマルブランシュに対しては表面的にはむしろ拒絶している。ヴォルテールはマルブランシュをパスカルと同じくらいに自分の仇敵と考えている。しかし、マルブランシュはパスカルと同じような意味でヴォルテールには気になる存在であった。なぜ気になったかは、少し考えてみるとすぐわかります。彼は『哲学書簡』の中で、ロックと比べて、デカルトやマルブランシュの〈形而上学〉をやっつけ、魂のロマンをでっち上げたのだと言っている。有名な話です。ヴォルテールがマルブランシュに対して共感している部分はどこかというと、デカルト自然学の経験主義に通じる部分で、ここではヴォルテールはデカルトやマルブランシュにつながっている。

　それからマルブランシュは、自己の立場から、感覚や想像力の誤謬に対しては批判を加えているのです。その点についてもヴォルテールは共感を持っています。けれども、マルブランシュが情熱を傾けた、魂の本性についての形而上学に対してはひどく反発している。そこで、ヴォルテールがマルブランシュに反発している部分よりも、共感している部分の方に着目して、共感している

部分はどういうところか考えてみます。おそらくマルブランシュに対するヴォルテールの理神論的読みこみがあったのではなかろうか。確かにマルブランシュには、一面、理神論的にとらえられるところがあるし、理神論の側に都合のいいことを言っています。そういう点でヴォルテールは、かなり強引に、マルブランシュを読みこんでいるのではないか。その例を示すことにすると、先ほども言いましたが、マルブランシュの考え方は、こうなんです。すなわち、一切の存在は神の普遍的理性に基づく普遍的法則に従っているのであり、その場合、神以外の被造物の一切、物体でも、人間でも、あるいは精霊や、天使でさえも、自己自身の力がない。物体的、身体的、意志的な活動ばかりでなく、認識についてさえも、神の能動性によらなければならないと言っています。そういうところは、当然ヴォルテールからすると、啓蒙主義者、ないし〈フィロゾーフ〉としての建前上、抵触するわけです。

しかし理神論としての考え方からすると案外つながるところもあります。ことに神の普遍的法則を〈摂理〉と言いかえてみると、それ自身が理神論の考え方と非常に近くなる。そういうマルブランシュの考え方は、当時のジャンセニズムやプロテスタンティズムにおける〈救霊予定説〉の考え方とうらはらだと思うのです。〈救霊予定説〉では、誰が救われ、誰が救われないかはあらかじめ決まっているといわれ、そういう意味では普遍的法則が貫徹している。そこにやはり当時の法則性についての考え方が極端な形であらわれているわけです。

ところでジャンセニズムやプロテスタンティズムとは逆って、マルブランシュの考えでは、神の摂理は個別的ではなく、一般的に働くのです。個人として、誰を救済し、誰を救済しないかというような個別的意志は働かない。もちろんマルブランシュも、そのようにだけ言ってしまうと、たとえば奇跡というものがうまく説明できなくなるので、例外として、神が個別的意志により世界に介入することがある、としている。しかしそれもまた、神の意志というより秩序が命じたときに限られる。つまり秩序をもう一つ上の次元にあるものとしている。しかも、秩序が神自身の本質だということになれば、二段構えではあるけれども、すべては普遍的理性であり、秩序であるということになります。

だから理神論の貫徹という点では、ヴォルテールとしてはマルブランシュのような考え方は、非常に望ましい。有名なリスボンの大地震があってからというもの、ヴォルテールは悪の問題にとりつかれてしまった。そしてたとえば、神の完全性と悪の存在とをいかに矛盾しないように考えるかについて、マルブランシュの考え方がヒントになり、手がかりになったと思うのです。さらに、ヴォルテールのマルブランシュへの屈折した親近感の理由の一つには、クェーカー教徒に対する共感があります。クェーカー教徒というのは、フランス語では〈ソシエテ・デ・サミ〉Société des Amis つまりキリスト〈友の会〉というわけですが、アメリカに大変広がって、恩寵の一般性に基づく、戦争の否定とか、平和主義、監獄の改良、精神病者に対する伝道とかいう社会活動をしました。またクェーカーの教えでは人間は無限に尊く、はかり知れない可能性をもつものと考えられた。ところが、〈救霊予定説〉

によると、初めから救われないときまった人たちは地獄落ちですから、彼らに対して何もする必要がないということになるのです。そのようなわけで、ヴォルテールはマルブランシュに対して、表面的には悪罵を加えたものの、内在的には、自己の理神論を展開し、それによって、いろいろな問題を考える場合に、手がかりとしたのでした。

さて、マルブランシュとルソー、マルブランシュとヴォルテールというように、マルブランシュを間に入れてみた上で、ルソーとヴォルテールが特に神についてどういう問題を孕むということを、最後に少しお話したいと思います。マルブランシュとの結びつきでルソー、ヴォルテールを考える場合に、まず言えることは、ルソー、ヴォルテールはともに原罪を認めないこと、原罪の観念を否定していることです。また、惰性化した制度としての教会を否定しているという点でも両者ともまったくはっきりしています。これを〈理神論〉とか、〈自然宗教〉とか言ってもいいわけです。つまり、制度化された教会と結びついた啓示宗教の超自然的部分を排除したことは、ルソー、ヴォルテールに共通して言えるところです。そういう点では、宇宙の主宰者としての神というものをルソーもヴォルテールも共通して認めている。ただしそれから先が違うんです。

ヴォルテールでは、宇宙の主宰者は機械論化された目的論としてとらえられた。こういう言い方で尽きるかどうかわからないが。理神論というのは、機械論と目的論の一種の融合形態ではなかろうかと思うのです。ですから、作用因とか、目的論とかを残したままで、主宰者としての神をとらえた。特にそこに重点を置いたのが、ヴォルテールの神なのです。言ってみれば、理性的普遍者なのです。

ところがそのように神をとらえたために、理性の自己疎外ともいうべきものが起きたのではなかろうか。神を自分から離れた主宰者と考え、それを完全にしていくほど、自分の方は貧しくなってしまう。フォイエルバッハやマルクスが考えたのと同じことが起きたのではなかろうか。そのように神を絶対化するという点では、キリスト教の中でもいろいろなタイプがある。もちろんプロテスタンティズムの場合にもみられる。その場合には神を絶対化した上で、イエスだけを仲介者にしてそれが個人とつながるわけです。一般には個と共同体、あるいは個と超越したものとのチャンネルをどこでつくるかという問題になります。

ところがヴォルテールの場合には、その点でチャンネルがつくりにくいし、できなかったのではなかろうか。というのは、ヴォルテールは、神を普遍的理性として客観化し、個人から切りはなしてしまう。宇宙の目的であるとか、宇宙の主宰であると言っている。多少気持の上ではつながっているにしても、ほんとうに個と超越者とをつなぐチャンネルが切れてしまった。そこにヴォルテールの、啓蒙的理神論者としての栄光と悲惨があったのではないか。栄光は、彼が明確に現実にコミットして、社会的活動を華々しく行なったことにある。

ヴォルテールが当時のフランス社会でいかに時代や社会に密着した大きな存在であったかは、たとえばヴォルテールの演劇と、

ルソーの音楽を比べてみてもわかる。ルソーの音楽は、変わっていておもしろいけれども、あの時代の主流からかなりずれている。ところが、ヴォルテールの芝居は、手法も、主題も時代に密着している。むしろ密着しすぎている。時代への密着度、時代へのコミットメントという点から言うと、ヴォルテールの存在はたいへん大きい。

現に、死にあたっても、ルソーが孤独に死んでいくのに対し、ヴォルテールの死は大々的な事件になった。ヴォルテールではその神は批判的な合理主義と結びついた普遍的理性としての神、共同体への通路にならない神であった。ヴォルテールは臨終に際して、信仰告白として有名なことばをのこした。「私は神をあがめ、友人を愛し、敵を憎まず、迷信と戦いながら死ぬ。」しかしヴォルテールの神は、ある意味で救いがないと思うのです。事実、晩年になるとヴォルテールは、ペシミスティックな傾向が強くなっている。パスカルの『パンセ』の中の「神なき人間の悲惨」ということにかなり似てきています。啓蒙思想家として、共同体や無意識的なものと断ち切れた孤独がある。ルソーのような現実の社会のなかでの孤独とは違った、内面的、あるいは深層の社会のなかでの孤独です。ヴォルテールの神、理神論の神はパスカルのいわゆる〈哲学者の神〉であったのではないかと思うのです。これは、マルブランシュの普遍的理性を理神論化したところに出てきたものだともいえましょう。

次にヴォルテールとルソーの関係で、ルソーについて言うと、彼の中には〈必要の原理〉と〈共感の原理〉という二つの原理があって、ルソーは〈共感の原理〉に大きく傾きます。ヴォルテールは〈必要の原理〉――〈必要の原理〉といっても必ずしも悪い意味ではありませんが、――を重視していたといえます。だからこそ、ヴォルテールは、啓蒙思想家として社会的現実へのコミットメントがあり、現実性があったのです。ヴォルテールとの対比でルソーが〈共感の原理〉に大きく傾いたことは、マルブランシュとの関係を考えた場合にもはっきり出てくる。

先ほど言いましたようにマルブランシュの中にある〈秩序への愛〉、〈秩序〉と〈愛〉との結合によって、ルソーの感性的コギトと構造的社会観、法則性への接近とが結びついたといえます。ルソーのそういう面はいろいろなところにあらわれている。たとえば、『孤独な散歩者の夢想』の〈第七の散歩〉の中に、「すべては我々の物質的利害に結びつき、至るところで、利益や薬を求め、いつも健康であれば、自然を一切無関心にながめるという態度に対して、自分は反対である。自分は自然に対してもそういう態度ではなくて、自然を利益の対象、役に立つ、立たない対象で考えないで、花や植物も別の態度でながめたい」という言葉があるけれども、これなんか大変ルソーらしいものですね。

このような見方が、ルソーの考え方のすべてに貫いていて、そのような神と秩序への愛が、無意識と共同体へのチャンネルになっている。ルソーにおいては、内的社会の発見、内なる社会の発見ということが顕著な特徴としてあります。ルソーの宗教も広い意味では自然宗教なのですが、その自然宗教なり、理神論なりが、ヴォルテールのように絶対的な普遍的理性として神を外部に定立

して、そのために神が人間から切れたものになるのを免れたのは、ルソーにおいてはそういう〈秩序への愛〉があったためです。

ここからいろいろなことが出てくる。たとえば、ルソー、ヴォルテールは、ともに理神論者ですが、ルソーを〈理神論的ジャンセニスト〉、ヴォルテールを〈理神論的ジェズイット〉と言うことができるのではなかろうか。もちろんこんなことをいうと、いろいろな問題が出てくるのは承知の上です。たとえば、ジャンセニズムもジェズイットもともに制度的宗教だからです。

私が言いたいのは、理神論が制度的宗教、あるいは超越的なものを断ち切ってしまった場合に何が残るか。その二つのかたちがヴォルテールとルソーにみられるのではないか、ということです。すなわちヴォルテールのように神を外側に絶対化するか、それともルソーのように内面化するか。ルソーを理神論的ジャンセニストというのはまだしも、ヴォルテールを理神論的ジェズイットにするのは問題があるかもしれません。しかし、ヴォルテールの場合も、社会性、救済の一般性、自由意思を認めているなどの点では、理神論的ジェズイットと言ってもいいのではないかと思うのです。もっともこの仮説はまだ考え立てのものなのです。

さて摂理と法則ということを考えてみると、この時代は、摂理が法則化されるとともに、法則が摂理化されるという両者が絡み合った時代でした。ここで言う法則とは、主に自然法則ですから、自然法則と摂理とが相互に変換されているわけです。この両者の問題を、マルブランシュと絡ませると、いままではっきりしなかった問題がはっきりしてくるのではないかと考えたのです。また、あえてジャンセニズムや、ジェズイットと対比したのは、私がまえに十七世紀思想を研究していて、ジャンセニズムとジェズイットの近代性についていろいろと考えさせられたからです。その問題を自然宗教という範囲に限定して考えてみると、およそ違うように見えて案外似ているところがあると思ったのです。それから救霊予定説だとか人間の自由意思と恩寵だとかそういう十七世紀の問題を、十八世紀の問題と絡めて考えるとおもしろいのではないでしょうか。

今日の話をまとめてみますと、ルソーとヴォルテールの立った理神論の立場は、一般には無意識的なものとのつながりを断ち切ってしまう立場であった。あるいは共同体とのつながりを、断ち切ってしまうものであった。ここで断ち切ったものをどのように回復するか、しないか。ヴォルテールは世間には名声を博し、華かに受け入れられたけれども、思想家としては孤独であった。つまり無意識的なものや共同体的なものと断ち切れてしまった。それに対してルソーは、ヴォルテールに比べて、世間的にははるかに孤独であった。けれども、マルブランシュの考え方を使いながら、たいへんうまくそのチャンネルをつくったと言えるのではないかということです。

河野（司会）　中村さんの報告を終えたところで、若干の討論をおねがいいたします。

飯岡秀夫（高崎経済大）　ルソーは霊魂不滅の思想を持っていたと考えていいのでしょうか。もしもそうなら、マルブランシュとルソーの神において、どう位置づけられるのでしょうか。

中村　ルソーは霊魂不滅について、かなりはっきりしたことを言っています。『エミール』第四篇の「ザヴォワ人助任司祭の信仰告白」の中で、「もし魂が非物質的なものならば、それは肉体が滅びても生き残っていくことができる。そして魂が生き残るならば、神の正しさが証明される。私は実際のところ、人間がかつて持っていたすべての感覚的なものが、死滅してしまった暁に、人間は一体どこにいるのかと自問して、当惑するだろう。だがこの自問は、二つの実体を認めてしまえば、もはや私にとって難問ではない。私の肉体生活の期間中は、感覚器官を通じてでなければ何一つ認められないので、感覚器官にゆだねられる概念が、私にとらえられなかったのは、きわめて簡明なことである。肉体と魂の結合が破れるときには、肉体は解消するけれども、魂は保存されることが私には理解できる。なぜ一方の破滅が他方の破滅を引き起こすことになり得るのだろうか。それどころか、非常に相異なった性質を帯びた両者が結合していたために、ひどく不安定な状態にあったのだ。そしてその状態が止んだときに、二つともその自然の状態に戻る。すなわち能動的で生命ある実体は、受動的で生命のない実体を動かすのに用いていた全力を取り戻す。ああ、私は人間の悪徳のゆえにそれを痛切に感じているのだが、人間は一生を通じて半分しか生きていないのだし、魂の生活は肉体の死とともにようやく始まるのだ。」

　このルソーの考え方がマルブランシュとどう関係するかというご質問ですが、関係というのは本当にむずかしい。下手をすると両方に似たところがあるから、一方が他方を読んでいれば、一方が他方を学んだのではないかという程度のことになってしまうわけです。ただルソーが安らかに死んでいった大きな原因は、魂の不滅を信じていたためだろうと思います。だから、つながるとすれば、さしあたりマルブランシュにつなげることが必要だと思いますが、それから先は、いまのところ私にはうまくお答えできません。それから魂の不滅とは、一種の神学用語だけれども、同時に無意識を通じて共同体的なものにつながっているか、否かと言いかえていいと思います。あまり生物学的に問題を単純化すると変なことになりますが、個の死滅と種の存続という問題につながる。基本的には個と共同体につながる問題として、魂の不滅も考えていいのではないでしょうか。

永岡薫（滋賀大）　デカルトとルソーを、「意識の自由」と「自由の意識」という巧みなお言葉で表現されましたが、その問題を神の問題とかかわらせて、ご説明していただきたい。もう一つは、摂理と法則の問題です。イギリス啓蒙哲学でもそういう問題があります。神の providence に対するある種の obedience から、神の摂理の問題が法則へとつながっていくことがあるのです。そこでのむずかしい事柄は、すぐ〈法則〉というものにだけ向うのではなくて、〈自然法〉もっと言うなら、道徳法という領域が出てまいることであります。自然学的法則と区別された自然法へのアプローチの問題を、たとえばロックが phisical consideration と区別された historical method、厳密には historial, plain method と言っております。そういう方法でアプローチしていくのですけれども、フランス啓蒙主義では、その問題はどのようにな

っているのでしょうか。

中村　第二の問題の方からお答えしますと、摂理を直ちに法則と結びつけないで、その間に自然法を入れたらどうかというご意見は、理屈としてはたしかにそのとおりなんです。ただ自然法の問題を言い出しますと、中世から近世への展開があって、微妙な問題を含んでいるということがある。私があえて自然法則といいましたのは、ボルケナウの『封建的世界像から市民的世界像へ』にもあるように、自然法則の出現によって自然法そのものが変わったということがある。近代において、プロテスタンティズムやカルヴィニズム、ジャンセニズムとかの救霊予定説が、法則的貫徹性をつよく帯びて出てきたのは、一方で自然法則が出現したからだと思うのです。つまり下手に自然法を間に入れない方がいいのではないか、映画の駒落としではないけれど、あえて真ん中の部分を落としてしまう方がいいのではないかと思ったのです。確かに自然の問題は両者の接点ですから、二つの問題の一番むずかしい、あるいは一番込み入ったことは、自然法のところに出てくるかも知れません。

そこで第一点の〈意識の自由〉と〈自由の意識〉をめぐっての問題ですが、〈意識の自由〉は、古い共同体やそれに結びついた無意識からの自己解放の意味をもっています。まさに十七世紀におけるデカルトの果たした役割は、それをなしとげたことにあります。デカルト的な意味でフランス的なものには、無意識の共同性とあいまいさをきらうところがあります。ところで、〈意識の自由〉による共同体からの自己解放は、それですべてがおわるのではなく、やがて、なんらかのかたちでの共同性の回復が要求されることになります。個人の生き生きとした自由はなんらかの共同性に支えられてはじめて成り立つという、逆説性を含んだ共同性の回復です。ルソー的な〈自由の意識〉には十八世紀的な、そういう課題に答えているものがあります。自由ということの内容の回復といってもいいかも知れません。そして、自由の内容の回復となると、どうしてもふたたび無意識や共同体へのチャンネルがつけられなければならなくなるわけです。

十八世紀は、共同性を回復するプロセスだと思います。理神論はまさに回復のプロセスの苦悶のあらわれです。ルソーが次の時代につながるのは、そのチャンネルを見出したからだと思います。

中川久定（京都大）　ヴォルテールが晩年においては孤独であって、パスカルの言った「神なき人間の悲惨」を体験しているような状況にあったということに関して質問したいのです。ヴォルテールは確かに共同体とは途切れていたといえるけれども、中村さんが考えていらっしゃる共同体は、あくまでパスカル、ルソー的なもので、それとは確かに切れている。ところが、無神論者たちとヴォルテールの間に、ディドロという項目を一つ置くと、ディドロの場合には非常にエクスプリシットな形で神を信じない。しかし人類への共同体というのが残るだろうから、そこで自分のしている仕事が認められれば、カトリック的な不死は信じないけれども、ある意味で不死になるとかれは非常に明白に表明したわけです。しかしディドロのように表明しなくとも、ヴォルテール及び無神論者たち全体を通して、人類は無限に進歩していくだろうと

いう前提は無意識的にあると思います。一方でカトリックあるいはルソーの側の考えているような、肉体が滅んで魂だけの世界になった場合の人類史は、最後の審判に向っていくというイメージがある。

ヴォルテールから左側の全体では、人類は進歩に向って無限に進んで行くという、ある意味ではカトリックの最後の審判に等しいような図式が非常に世俗化された形で潜在している。それはexplicitな表現をとらなくとも、無意識的に彼らの支えとしてあったのではないか。置かれている状況において、それが悲惨であるという点から孤独であったか否かを判定すると、ルソーやカトリックの教会の側の状況から言えば、ヴォルテールは孤独であったかもしれないけれども、ヴォルテール側からすれば、むしろルソーや教会に所属している人たちの最後の方が悲惨である。つまり幻想にたぶらかされた死というのは悲惨であるから、彼らは本当に孤独な死に方をしているとも言えると思う。それから個人の心理という点から考えてみますと、ヴォルテールは確かに、ディドロのような形での魂の不死、つまり現世における不死を考えていなくて、やはり魂の死を表明していて、不死の魂がどうなるかということに具体的なイメージはないといっている。そこからおそらく孤独であるということが出てくるのだろう。しかしヴォルテールは、自分で教会のようなものをつくって、そこにイエスにかわってソクラテスの像を置いていた。そのソクラテスの顔はヴォルテールの顔に非常によく似ていたと言う。そこで考えられるのは、ヴォルテールは神を信じていないけれども、人類には未来があり、未来における生の出現を信じていた人間というイメージがある。無限に進歩していく人類の共同体がヴォルテールの心の支えとしてあったので、個人の心理として、彼が最後に孤独であったということは簡単に言えないのではないかと考えます。

中村　立ち入った問題になりますが、問題をはっきりさせるためにパスカルを引き合いに出したのです。中川さんがカトリック側云々とおっしゃると、たしかに結果としてそういうことになる。ただ私の考えは二つの側面があって、ルソーとヴォルテールを際立たせるためにはそれぞれをあからさまに出した方がいいと考えたのです。ことにヴォルテールには「神なき人間の悲惨」と言っていいような面があると思い、それを強調したのです。ただし、中川さんの話に関連づけて言えば、ヴォルテールには迷いがあったといえましょうか。ソクラテスをまつった教会をつくったり、最後にパリで埋めてほしいと言ったり、形式上はカトリックの告解によって許されて死にたいとか言ったりしている。さっきの話と関連づけて言うと、ちょうど理神論が有神論と無神論の中間に位置するように中間のところにいたからそのような迷いが生じたのでしょう。そして、パスカルの言い方に合うような実存的孤独というものが出てきたのでしょう。彼自身が死んでいくときにどうだったかというと、必ずしも敗北したとは言えない。よく最後までがんばったわけです。ジェズイットの神父に告解を迫られて、それをごまかして他のぬけ道をつくったりしている。けれども、気持は、かなりカトリック的なものにひかれていたのではないでしょうか。

それから、実はディドロのことも少し言おうと思ったのですが、時間のこともあって省いてしまったのです。ディドロの『ラモーの甥』は古い合理主義の解体の内面的廃墟を示しているように私には思われます。そしてディドロの場合は、ルソーと違った形で、自然の内側に、共同性につながるものを求めている。ディドロの唯物論のおもしろさはそのへんのところにあるはずです。唯物論と言っても機械的唯物論ではなくて、生気説のようなものです。少し乱暴ないい方になりますが、生気説は、有機体的なものにつながり、それを延長していけば人類につながることになる。そういうことを前提にしても、一八世紀の無神論者や唯物論者には有神論の裏返しの性格がつよいと思う。つまり無神論者、唯物論者のあり方が、おのずとキリスト教の形態に左右されているということです。それから未来の自由への共同体という話が出ましたが、もちろん私も、カトリックや、キリスト教の共同体が唯一の共同体だとは思っていません。共同体というものをもっと開かれた概念で考えなければいけないでしょうね。それに共同体に対する関心が唯物論者には全くなかったなどとは言っておりません。さしあたりルソーとヴォルテールを比べるとこうなるだろうということで申し上げたのです。確かに問題としては、中川さんが言われたような問題も含めて、もう一つ大きなスケールで考えてみる必要がありますね。

水田洋（名古屋大）　荒っぽい質問をします。イギリスとフランスの問題、それから理神論の性格に関してです。イギリスには自然権から構成される自然法は存在するが、上からくるフランス的な、たとえばケネーに典型的に出てくるような自然法は存在しない。それは何を意味するかというと、今日お話を伺ってわかり始めたのですが、理神論を言う場合、イギリスでは個人理性が中心になって神を判断するというか、神を自分の理性化してしまう。フランスの場合には、たとえばマルブランシュが秩序を一番上にあげてしまったように、超越的理性が理神論の理の意味になっているのではないかという気がします。ヴォルテールはそれを受け継いでいる。かれはイギリスで理神論を随分読んでいるけれども、そこから受けとっているのは、ミラクルの批判のようです。それがイギリスの理神論の中心概念である個人理性の働きと言える。イギリスではそのようにしてミラクル批判が出てくるのですけれども、ヴォルテールがそういう形で個人理性を引き継いでいるかどうかということが疑問でした。この間『思想』に書いたときに、やっと最後に『哲学書簡』の、初めの英語版には書いていないパスカル批判のところで、利己心が社会を肯定し得るというあたりからそれが展開されていくのだろうと思ったのです。ただ、それが一七三四年ですから、ヴォルテールが死ぬまでにまだ四〇何年もありますので、それからどうなるのかわかりませんけれども。質問としては、フランス理神論の性格は、上に理性を置いてしまうものと考えていいのか、どうかということです。

中村　イギリスのもとの理神論と、ヴォルテールが受け入れた理神論とが随分違うのは、はっきりしています。フランスの場合にはなんといってもデカルトの存在がたいへん大きい。マルブランシュもデカルトの自然の法則的把握を知ってひどく感心してい

る。ヴォルテールも理神論とか、宗教批判とか言いながら、デカルトの自然学の部分を、理神論を通して考え直したのではなかろうかと思われるのです。実は今日、〈理神論〉という言葉を使いながら絶えず不安だったのです。フランスの場合は、水田さんが言われたように、かなり特殊なところがあります。デカルトのように、「良識あるいは理性はこの世の中でもっとも公平に分配されている」と言うと、たいへん人間的に聞こえるけれども、少し角度をかえて考えてみれば、理性がここに個人を超えたものとされているわけです。その点フランスではイギリスの場合と違って、どうしても普遍的な理性が潜在し、先行する。むしろそういうものとしてしか理性を考えにくいところが、スコラのつよかったフランスではあるのではないでしょうか。

河野　どうもありがとうございました。いまお話のありました、自然とか自然法則とか、あるいは理神論とかに関しては、赤木さんのご報告の中で触れられるかと思いますので、そのときの討論に譲りたいと思います。

ルソー、ヴォルテールと自然

赤木昭三

まずお断りしておかねばなりませんが、「自然」natureは多義的かつ関連する分野の広い言葉でありまして、たとえば、エーラール Ehrard の大著『一八世紀前半における自然の観念』をご覧になればおわかりのように、外的自然、つまり宇宙から始めて、人間の自然すなわち人間の本性、さらには人間の社会、モラル、芸術、神の問題まで論じております。今日のシンポジウムのテーマのほとんどすべてがここにあるといってもいいわけで、とうてい私一人でこれを処理する能力も、時間もない。そこで自然という言葉を外的な自然の意味に限り、この意味での自然にたいするルソーとヴォルテールの考えを、一七世紀以来の自然観の変遷とできる限り関連させ、そういう大きい流れの中に位置づけて理解したいと考えました。しかしこれだけでも大へん大きな論題で、必然的に大まかな話にならざるをえないと思われますが、これもご了承頂きたいと思います。

人間の自然に対する態度としては、一七、一八世紀のフランスを考えたとき、次の三つに大別されるように思います。まず自然を認識しようとする態度、そこから自然に関するさまざまな体系がギリシアの昔から考察されました。ここでは一七世紀初頭以来の自然に対する体系の変化と、その中でのヴォルテール、ルソーの位置を考えたい。これが第一のテーマです。次に、自然の認識を土台として自然を利用し、征服しようとする態度です。これはいわゆる近代特有の思想ですが、一八世紀にはこれに対する反対も随分根強く残っております。究極的には文明と反文明の対立に帰着する深刻な思想的対立ですが、この二つの流れの中にルソーとヴォルテールを置いて理解してみたいというのが第二のテーマです。それから最後に考えられるのは、自然に対する美的観照の

態度です。これは芸術的創造の問題もからんで大変大きな問題ですが、ここでは直接触れず、ただそれと若干の関連を持つものとして、ルソーの独特な態度、いわば自然に対する感性的なかかわり方、自然との同化という彼独特の体験を可能にした諸条件に少しだけ触れたいと考えております。

そこでまず、自然の知的認識の変化と、その中でのルソー、ヴォルテールの位置という点からお話したいと思います。フランスの思想史家は「一六二〇年代の奇跡」という表現をよく使いますが、フランスでは一七世紀の二〇年代から近代科学が急速に進展し始め、その沸きたつような雰囲気の中からデカルトがあらわれて、いわば新しい科学の体系化を試みます。ご存じのようにデカルトの自然学は、等質な無限の物質が、これはパスカルの言葉ですが、「神の最初のつまはじき」によって、無数の粒子に分かれて運動を始めるところから出発し、天体から地球上の事物、生命現象に至るまで、宇宙の一切をさまざまな粒子の「大きさ、形、運動」のみによって、全くメカニックに説明しようとするものです。こういう単純な少数の原理だけで構成された、明快な宇宙の説明は、デカルトの死後、一六六〇年代から急速に影響を及ぼし始め、世紀末には学界を支配する。そしてその根強い影響力は、一八世紀の三〇年代ぐらいまで続いたと言われています。

しかしその後の科学の急速な進展とともに、すでに一七世紀の後半から、デカルトの自然学の誤りや不備な点が指摘され始めますが、最後にニュートンの『プリンキピア』が、デカルトの天文学の根幹とも言うべき渦動説を、完膚なきまでに打破いたします。そして一七三〇年代になりますと、専門家に対してはモーペルチュイが、一般教養人にはヴォルテールがニュートンのキャンペーンを開始し、一七四〇年には、ニュートンの勝利は明らかになるわけです。

そこでニュートンですが、ここで申し上げるのは、ヴォルテールが理解し、それによってフランスの知識人が知り得た限りでのニュートン説のことですが、それは一面では、デカルトの機械論を一層徹底させた面を持ちます。ヴォルテール一流の警句によりますと、このデカルトという一流の幾何学者は、その自然学の中では幾何学を忘れてしまったという。たしかにそのとおりで、デカルトの自然学の説明は、大まかな、漠然とした数量の説明に終始するのに対して、ニュートンの場合はご存じのとおり、はじめに不可思議な引力という遠隔作用の存在さえ容認すれば、あとは天体の運動から、地上の物体の落下に至るまで、一切の運動が同一の、しかも厳密に数式で表現し得る法則に基づいて説明されます。しかし一面では、ニュートン説は自然界への神の介入を、デカルトの自然学よりも随分強く、大きく感じさせます。その好例は引力で、ニュートン自身、引力はメカニックに説明し得ないもので、何らかの非物質的な存在、すなわち神の存在の介入を想定せざる得ないと言っているそうですが、ヴォルテールもまた引力の原因は神のみぞ知ると言っております。大ざっぱな言い方をすれば、自然現象のいわば how の方は、すべて厳密にメカニックに説明し得るが、自然学の why は、すべて神の御胸の内にあるという態度です。その後の自然科学の目覚ましい発展の一因は、

こういう態度にあるのでしょうが、たとえばヴォルテールによれば、自然には厳密な数学的な法則が貫徹している。しかしこのような法則が、なぜ他の法則より優先的に選択されたかはわからない。またたとえば、ある惑星、地球でもよろしいのですが、それと太陽との距離、その惑星の回転する軌道は、その惑星の質量によって厳密に規定されている。しかし、これこれの惑星にこれだけの質量があるという理由はわからない。また、太陽にこれだけの数の惑星がある理由も、さらに宇宙に現にこれだけの数の星が存在する理由もわからない。また地球上にこれだけの種類の動植物が存在する理由もわからない。これはすべては、はかり知れない神の意志によるのだ。このように宇宙のすべては、神の自由な意志を表わし、神の存在を示す。以上が、ヴォルテールの宣伝したニュートン説であります。

次は一八世紀の後半の新しい唯物論的な無神論に話を移します。さっき申しましたように、ニュートンの理論の重要な要素である引力はメカニックには説明し得ないものであった。そのような要素の導入は、これまでの機械、当時よく使われた例では時計をモデルに考えられた自然観から、また別のモデルによる自然観への移行の可能性の一半が、これによってつくられたといえるのではないかと思います。しかもヴォルテールは、引力はメカニックに説明し得ないと言うついでに、引力は神によって物質に与えられた未知の性質である。しかもそれは引力だけでないので、自然にはまだまだ無数の未知の性質や、原理が存在するはずだと繰返し強調します。これは彼の場合、神の存在、神の全能を主張する根拠の一つとして述べられたのですが、神の存在を認めない立場からすれば、このような主張は、機械論の窮屈な枠の中では処理しきれない、限りなく豊かな自然という思想に容易に転化しうるものである。こういう点を突破口の一つとして、機械、時計モデルの自然観から、有機体モデルの自然観への転換が一七五〇年前後から顕著になり、それがしばしば無神論と結びつくのが見られます。

この数学的、物理学的な宇宙像から、生物学的宇宙像への転換の過程に大きく作用したものとしてよく挙げられるのは、数十年来の生物科学の著しい発展ですが、それとともに見逃してならないと思われるのは、ルネッサンス以来絶えず流れていたアニミスティックな自然観です。これはあとでもう一度問題にしますので、簡単にでも触れておきたいと思いますが、一七世紀の初め、デカルト以前のフランスでは一六世紀イタリアのルネッサンスの思想が流行しておりまして、そこでは、宇宙霊魂が物質と結びつくことによって、人間はもちろん、動植物、無生物まで形づくる、したがってこの意味では、宇宙全体が生きているという考えが随分力をもっていました。一七世紀前半のリベルタンの多くはこういう思想にかぶれておりまして、デカルト的な自然観が支配した一七世紀後半には、こういう思想は影に隠れていますが、一七世紀末から一八世紀前半にかけて、おびただしくつくられたリベルタン文書の地下写本を見ると、このアニミズムの復活は歴然たるものがある。機械論的宇宙像から、有機体的宇宙像への転換には、こういう地下の流れも考慮に入れる必要があるのではないかとい

う気がします。ところでこの新しい自然観の代表者はディドロで、ここにディドロの権威の中川さんがおられますからあまり深入りはしませんが、ディドロは自然の中に永遠に存在し、絶えず運動する物質の存在しか認めない。こういう観点をとりますと、いつも厄介なのが生物の説明ですが、ディドロは物質の本性として、運動とともに感性を与えることによってこれを解決した。そして一方ではすべての生物の原型である最初の生物から人間までの一切の生物を、絶えず連続的に段階を追って進化していく存在の大きな連鎖としてとらえたわけです。

以上、一七世紀以来の自然観の変遷をごく簡単に申し上げましたので、次にこのような自然観の流れの中に、ヴォルテールとルソーはいかに位置づけられるかという問題に移りたいと思います。

まずヴォルテールですが、彼は一七三〇年代、四〇年代に、ニュートンの最も効果的な紹介者として、デカルトからニュートンへの移行を推進させた。そしてその後もニュートン的宇宙は、ほぼそのままヴォルテールのそれであったということができます。ところでポモーによりますと、ヴォルテールがニュートンに興味を持ち始めたのは、その神学のためであるといいます。神の問題はヴォルテールを生涯離れなかった問題であり、たしかに一時期物理学に熱中しましたが、それはごく限られた期間のことで、彼の長い生涯の中に置いてみれば、ニュートンの科学の意義は結局、彼がそこに彼の理神論（ディスム）を補強する強力な基盤を見い出したことにあると考えられます。つまり、前述のとおり、彼がニュートンの科学に見い出したものは、自由な神の意志による創造の証明、つまり宇宙の一切が現に今あるようなものであるということは、宇宙をこのようなものとして創った神の自由な意志以外に根拠を持たないということの証明である。彼がニュートンの科学を紹介し、擁護しようとした大きな理由の一つも、彼がニュートンの科学の中に見い出した理神論の支柱を安泰にするためであったといっても過言ではなかろうと思います。しかもおもしろいことに、ヴォルテールはその理神論を守るためなら、必要とあればニュートンを否定し、離れることをもちゅうちょしていない。たとえばニュートンは、すべての物質がそれに還元される第一物質を考えたそうですが、ヴォルテールはそういうニュートンの考えを否定しております。宇宙の一切をつくる唯一の、同質の物質を考えることは、神による宇宙の創造の否定につながるとみたためであります。ヴォルテールにとって物質をつくるものは昔ながらの四元素でありまして、それは最初から四元素として、神によって創られたものであったわけです。ニュートンはまた、すべての動物はある同一の原型から出たと考えたそうですが、ヴォルテールはこの考えも否定しまして、すべての動植物の種は永遠に固定したものであり、そのままの姿で神に創造されたものであると考えております。また人類も黒人、白人、黄色人種などの人種は神によって別々に創造されたと考えている。そして彼のこのような「フィクシスム」、つまり神が自由な意志によって宇宙の一切を創造し、現にある宇宙の一切は神の創造の時のそのままの姿であるという考え、これは彼の理神論を支える要（かなめ）のようなもので、この宇宙の事物に少しでも時による変化を認めることは、神による創造の否定に、ひい

ては神の存在の否定に至る、絶対にしてはならない譲歩であると考えたのであります。

ところが彼にとって不幸なことに、その後彼の「フィクシスム」を否定するような新事実が次々に発見され、そこから必然的に引き出される進化論的な考えを取り入れた無神論的唯物論が台頭し始めます。これに対してヴォルテールがどういう態度をとったか、ごく一例を挙げますと、すでに一七四〇年代に、ドイツのヘッセンの山中でカレイの化石が、またアルプスの山中でカマスの化石が見つかった。これが事実であるとすれば、現在内陸の山地である部分が昔は海であったということで、かつて地球上に大変動が起ったことになる。だがヴォルテールは、それは旅人が捨てていったものであろうなどと、その事実を頭から認めようとしません。また晩年の一七六五年以降には、有名なニーダムの発見を否定しております。このアイルランドのジェズイットの坊さんが、麦角病にかかった小麦粉を水に溶かして、顕微鏡でのぞいて見ると、ウナギに似た微小動物、一種のバクテリアと思われるものが発生しているのを発見したのですが、もしこれが事実だとすれば、動物の自然発生、あるいは植物から動物への移行があり得ることになる。これもヴォルテールはその事実を認めないで嘲笑し、このジェズイットを毒舌で葬り去ろうとしております。その激しさと執拗さを見れば、これらを事実と認めることは、自分の最も重要な思想をも危うくしかねないと考えたと思われるほどであります。ヴォルテールは別に唯物論を嫌ったわけでなく、たとえば人間の霊魂は物質的かもしれないというロックの有名な言葉を好んで引用しております。このように唯物論は認めるが、無神論的唯物論、及びそこに導く恐れのある学説は断固拒否したのであります。以上でヴォルテールを終りまして、次にルソーに移ります。

ルソーの外的自然の知的理解というものを知る上で、最も重要なテキストは言うまでもなく、『エミール』第四巻の「サヴォア助任司祭の信仰告白」の冒頭の有名な部分です。ここでルソーは、前述のディドロの立場に反対して、精神と物質の厳格な二元論をとる。そして精神のみが自発的、能動的であり、これに対して物質は「死んだ」もので、全く受動、他から動かされることなしにみずから運動することはあり得ないと考え、この論拠に基づいて神の存在の証明を試みます。すなわち物質がみずから運動することはあり得ない。したがって、最初に運動を与えた存在、神が存在する。また宇宙には至るところに比類のない秩序が存在する。したがって、この神は英知的な存在である。こういう推論の多くの部分は我々にデカルトの推論を想起させます。精神と物質の二元論といい、その理由として、精神は自発的、能動的であるのに対し、物質は全く受動であるという考え、それから最初に神が世界に「つまはじき」を与えたという考えまで、デカルトとの類似は明らかです。ところで、前述のとおり、ヴォルテールさえ、精神が物質的であると考えるのにやぶさかではないので、逆に言うと、物質が感じる、また思考するという点に関しては、物質には我々が知り得ない無数の未知の性質があり得るのだと、随分柔軟な考え方をしております。もう数十年も前から、多くの知識人の間では、デカルト流の厳格な二元論は崩壊し、精神が物質であること

を承認した上で、整合的な思想体系を構築しようと心を砕いていた時代に、このようなルソーの考え方はやや古風な印象を与えます。さらにルソーのニュートン評価ですが、『エミール』の同じ個所でルソーは、「実験と観察」によって得た「運動の法則は」、自然現象を説明はするが、「原因は示さない」とのべ、その例としてニュートンの引力と、ニュートンによって決定的に打破されたデカルトの渦動説とを、全く等価に、並列しております。ニュートンについてはこの個所だけでなく、植物学に関するものを除きますと、ルソーの自然科学的な主題を扱ったただ二つの作品、すなわち一七三八年の『メルキュール・ド・フランスの編集者への手紙』と、一七四七年ごろ執筆されたと推定されている『化学教本』においてもニュートンには必らずしも賛同していない。この事実も、ルソーが時代からやや孤立している印象を与えます。ルソーは、一世代前のヴォルテールと同様、進化論的な考えに全く関心を示さず、動植物の種は、創造の時から変わることがなかったと考えております。

　このようにルソーは、自然の知的な認識という面では、やや古いタイプに属しますが、しかし彼にはまた自然に対する独特なアプローチの仕方、いわば自然に対する感性的なアプローチともいえるものがあります。それはこの「サヴォア助任司祭の信仰告白」にもあらわれていて、信仰告白に入る前に、まずその背景として、アルプス地方のすばらしい風景を設定し、その荘厳な美しさを讃嘆することから始めている。つまり創造主が自然に与えた秩序を、論理的、知的に考察する前に、予感させ、あらかじめ直観させようというわけです。「信仰告白」の原型の一つともみなされる『道徳書簡』の中でも同じ手法がとられていますが、これは今日の報告の最後のテーマに関係しますので、時間があればそのとき触れることにして、これで第一のテーマを終り、第二のテーマである自然利用の問題、つまり技術の問題と、それに対するルソー、ヴォルテールの態度についての話に移りたいと思います。

　ここでは技術の問題を、進歩と反進歩の思想、または文明と反文明の立場との関連において取り上げたいと思います。もちろん、技術の問題とその問題とは直接には結びつかないのですが、ここで取扱う思想家の一人がルソーで、彼は進歩の思想に最も強力に反対した思想家の一人であると同時に、その反進歩の立場と絡ませながら、技術の問題を取扱ったので、ここで技術の問題と進歩、反進歩の問題とを結びつけて取り上げることは許されるのではないかと思うわけです。

　まず進歩の立場の方から申しますと、自然の合理的な認識を基礎にして、人間が「自然の主人、所有者」になるという理想を掲げたのは、ご承知のようにデカルトですが、この精神はその後も脈々と流れ続けておりまして、たとえば、一六六六年のコルベールによる科学アカデミーの創設の際に強調されたのも、科学の実用面、応用面でありましたし、一八世紀の初めにもなりますと、アカデミーの終身書記であったフォントネルなどは、科学の実用面が強調されすぎて、基礎的な研究が十分に評価されない現状を慨嘆しているほどであります。一方、一七世紀における科学の飛躍的な進歩の後を受けて、一七世紀の末に、有名な古代派と近代

派の論争が文壇をにぎわしますが、この論争の中で、「文明」の進歩の観念がかなり明確な形で、近代派によって主張されはじめます。それは知識の進歩を根幹として、習俗の進歩までをも含む非常に広い概念ですが、その中で、技術の進歩、及びそれによる物質的恩恵の増大、生活の快適さの増進も非常に重要な要素になっていて、たとえばヴェルサイユ宮殿の壮麗さ、大洋を横断する大帆船から、四頭立ての豪華なほろつき馬車、つづれ織の壁掛、絹靴下の製造機械に至るまでが、近代派の礼賛の対象になっています。そして一八世紀に入りますと、近代派は奢侈論争で奢侈の擁護に回り、奢侈こそ商工業に刺激を与えて、国民全体の福祉に寄与するものであると主張することになります。技術の是非が奢侈の是非にすぐに結びつくのは、一見奇妙に見えますが、当時はコルベール以来の重商主義が生きていたこと、また、産業革命のはるか以前のことでありまして、大量生産によって、安い商品を大量に売るということは考えられなかった時代で、貿易によって、フランスの国富を増進する手段は、ゴブラン織とか、装身具、陶器、絹織物といった高級な製品が主たるものであった事情を考えれば、ある程度理解できると思います。文明の進歩の観念は、その後、社会の進歩の観念に深化し、コンドルセにおいて一八世紀的な形としては一応の完成をみますが、ヴォルテールは、明らかにこの進歩派、文明派の流れに位置づけて理解することが可能であると思われます。

ヴォルテールはもちろんコンドルセのように直線的で、連続的な進歩の信奉者ではありませんが、しかし人類の歴史を眺めれば、有為転変はあり、遅々たるものではあっても、ともかく太古以来の人類の文明は、巨視的に見れば、進歩してきたことは疑い得ない事実として認めております。また文明の進歩の中で、技術の進歩の果たす役割に対しても肯定的で、若い頃から奢侈論争では、奢侈の擁護に回って活躍しておりますし、後年の大著『習俗論』においても、たとえばある時代全体のタブローを描く場合、技術及びそれから派生する文明の物質的条件に必らずといっていいほど大きな部分を割いております。さらに彼は、技術の進歩を理論的に擁護するだけでなく、実際面で活用することにも関心を持っていて、晩年フェルネーに隠棲してからは、フェルネーの領地の収益を上げるために、当時大流行の農学に熱中しましたし、また、これはすぐ失敗したそうですが、フェルネーに時計工場をつくったことさえあります。こうして彼は理論面でも、実際面でも、技術を重視し、技術の進歩の断固たる擁護者であったといえると思われます。

一方、ルソーは、最初の作品以来、反文明、反進歩の立場を一貫して貫いたこと、また文明の産物である奢侈と密接に結びついた、当時の社会体制の中での技術のあり方を、常に批判し続けたことはよく知られておりますので、これ以上は申しません。現実の社会における技術にはこのように否定的ですが、では彼が現実の社会と対置した理想的な社会において、技術はどういう意味を持つのでしょうか。まず自然状態において技術が問題にならないのは当然として、つぎに自然状態を脱して最初の社会状態に入った未開の時代、これは『不平等起源論』、『言語起源論』で、人類

の「青年時代」または「黄金時代」と呼ばれているものですが、この段階での人類は、ルソーによると、まだ冶金も農業も知らず、狩人か牧人であったわけですが、この段階ではルソーの言葉によりますと、人間は「簡素で孤独な生活をし、非常に限られた欲求と、それを満たすために発明した道具を持っていた。」このように技術的にはゼロに近かったさまが述べられています。それでは現代、あるいは近い過去の理想的な小国家はどうかというと、これは『コルシカ憲法草案』で述べられた理想のコルシカ、あるいは同じ作品の中に描かれた一昔前のスイスですが、これらの国々は農業中心で、産業としては、住民が自給自足するに足りるだけの農業と手工業に限られております。またポーランドのような大国でも同様で、ルソーの言葉によりますと「農業と、有益な」つまり奢侈とは無縁な「技芸 arts を奨励せよ」。「必要欠くべかざるマニュファクチャーを建設せよ」。それだけに限られている。このようにどの場合でも、技術は自給自足の経済に必要不可欠な最小限度に限られております。彼によれば最も重要な技術は農業に関するもの、第二に鍛冶屋、第三に大工だそうでありまして、まことにドラテの言う「技術の進歩に対するルソーの敵意」は、彼のテキストを見ると明瞭であります。

しかしルソーのこの反進歩、反文明の思想と、それに結びついた「技術の進歩に対する敵意」は、何も彼だけのものではなく、長い伝統の流れの上に位置づけることが可能であると考えられます。先に一七世紀の末をにぎわした古代派と近代派の論争に触れましたが、コルベールの政策の成果がようやく顕著になって、社会が大きく変わり始めたこの時期に、社会の変化を肯定する側が、進歩を標榜する近代派の支持者であったのに対して、古い社会にノスタルジアを感じる人々は、文明は悪であり、歴史は堕落であると主張する古代派を支持したわけであります。そして古代派にとって理想の黄金時代は、ルソーと同様、人類の最古の時代、すなわち彼らによれば、ホメーロスの詩に歌われた古代のギリシアや旧約聖書の族長時代であり、古代派によれば、神によって創造された状態に最も近いこの太古の人間は、やはりルソーにおけると同様、まだその無垢と単純さと高貴さを汚されずに保っていた。またこの黄金時代の人間は「自分の手によって」、額に汗して「生活の資を求める」だけで満足し、「その後の人間の物欲と柔弱が発明した一切の狡猾な手段」にはおよそ無縁な存在であった。古代派が技術というものをどう見たかは明らかであります。こうして古代派は一八世紀に入りますと、奢侈の効用を説く近代派に対して、国全体の実質を説き、国の経済の基本は農業であるという主張をさらに強調するようになります。このように見てまいりますと、すでに一七世紀の終わりに、ルソーの強調した進歩と反進歩、文明と自然というシェマは形成され、しかも古代派の主張は、理想を遠い過去に求める点、さらに、虚栄に走らず、真の徳を持った、単純、質朴な人間性を礼賛するという点から、経済論に至るまで、そのルソーとの類似は明白であります。しかしただ一点だけ、彼らとルソーとは全く異なっております。それは古代派にとっての理想的な社会が、家父長の支配下にある大家族制を拡大したともいえる族長時代の社会であり、これを当時の社会に当て

はめると、国家全体が一つの大きな家であって、国王は家における家父長としての権威をもって、国を正しく治めるとともに、国民をわが子のようにいつくしむ、そういう国家であったのに対し、ルソーの理想は、自由で独立した成員が、平等な権利と義務をもって生きる社会である点で、このルソーのラジカリズムこそが、彼と多くの共通点を持つ古代派と彼とを実に鋭く区別するものであろうと思われるのであります。

最後に自然との感性的なかかわり方ですが、時間の関係で簡単に。これまでルソー、ヴォルテールの自然に対する知的なかかわり方、プラクティカルなかかわり方について述べましたが、ルソーにはこれ以外に、ヴォルテールにない独特な自然とのかかわり方があります。これを自然との感性的なかかわり方と呼んだわけですが、自己を取り巻く自然と何の夾雑物もなく、無媒介的な、いわば透明な関係にあって、自然と感性によって共鳴し、さらには自然との同化へ進むという独特なあり方であります。このような特権的な状態を記した重要なテキストは少くとも三つありまして、一つは一七六二年一月二六日付のマレゼルブへの手紙、それから第二の『夢想』と第五の『夢想』の中の有名なテキストですが、これらはよく知られております上に、外国あるいは日本の研究家による優れた分析がありますし、またこういうルソーの自然感情の背景になっている当時の自然美への関心の再生、エステティックの変化、つまり自然を描く詩とか、英国風の庭園が流行した状況などは、たとえば平岡昇氏が、数年前に『文学』に書かれた五編の論文に詳しく載っておりますので、それには触れないことにして、ここでは、ただルソーのそのような自然との同化を可能にした条件について、一言だけお話したいと思います。その条件としてはいろんなものが考えられる。たとえば、生産活動から遊離していること、また孤独であること、すなわち一時的にせよ、永続的にせよ、社会活動からはなれ、さらには社会関係からも離脱した状態にあること等々ですが、思想的な条件を考えますと、たとえばデカルトのような、精神と物質とを截然と区別する二元論から自然との一体感が生ずるとは考えにくい。

これに反して、たとえばデカルト以前のルネッサンスの思想、つまり共通の宇宙霊魂が人間も自然も一切を形づくるという考えと、自然感情とが結びつき得るということは容易に想像できる。事実、一七世紀前半の、古典主義以前の作品には、自然との一体感がしばしば表現されていて、その作家の多くは、このようなルネッサンスの思想を受け継いだリベルタンであります。また、ルソーの同時代人であるディドロのテキストにも、時に自然感情の表出が見られますが、ディドロは唯物論者であります。また一七五〇年以後流行した多くの自然描写詩にも唯物論的発想が見られることを最近の研究家は指摘しております。ところがルソーは、前述のとおり、精神と物質の二元論者である。その彼に自然との同化が可能なのはなぜか、という疑問を提出することは無意味ではないと考えるわけです。私の考えでは、ルソーの自然との同化において精神と自然とを結びつけるのは、やはり神ではないかと思われます。すでに青年時代ヴァラン夫人のもとにいたころについて、晩年に『夢想』の中で、「自然の研究、宇宙の静観が」彼

の心を「たえず造物主の方へ向けさせた」と書いております。またさっき挙げましたマレゼルブへの手紙でも、美しいモンモランシーの森での散策、自然の観照、夢想が、常にこれらすべてを創造した「偉大な存在」に向かったさまが描かれています。『夢想』の二つのテキストには直接神は登場しませんが、『夢想』の多くが、神と死後への瞑想に割かれておりますし、第五の『夢想』の中で、有名なサンピエール島での恍惚とした自然との同化を述べた直後に、このように「地上の情念から完全に開放された私の魂が」この世を抜け出て「天上の霊たちと交わる」さまを夢想している点など、神を通じての自然と自我との同化という推論を可能にするものではないかという気がいたします。

最後に、彼の幼年時代、少年時代の自然との交感は『告白』にはあまり詳しく描かれていませんが、そこにはおそらく、自然状態を生きる自然人と同様の、無意識な自然との同化の状態があったものと想像できるわけで、子供は自然人と同様に、精神と物質の区別も知らず、おそらく神をも知らないが、それは幸福な無垢なる無智の状態であって、ルソーが自然人について述べたように、そういう状態は、神の観念がそれを浸すことはないが、しかし神に反した状態ではなかったであろうと思われるわけです。以下全体の結論を述べる時間がなくなりましたが、それは質疑応答の時にでも申しあげたいと思います。

ルソーとヴォルテールにおける人間と社会

木崎喜代治

私の報告は他の三人の方々のご報告に比べまして、やや社会科学的側面からのアプローチになります。人文科学的アプローチと社会科学的アプローチとのふたつが関係ないというのではなくて、両者の相互的な絡まり合いが必要なわけで、私の報告も他の報告によって補完されなければなりません。少なくとも、相互的な交流が必要です。もう一つ、最初に申し上げたいのは、本日はヴォルテールとルソーの二人が問題になっていますが、ヴォルテールの研究は大変遅れていて、研究の量、水準とも違いますので、ヴォルテールに力点を置かなければ、ルソーと比較するところまでいけません。私自身もヴォルテールをあまり詳しく研究していないので、どの程度まで深くしゃべれるか問題でありますが、今日の報告はヴォルテールを中心にいたします。

それでは本題に入らせていただきます。ヴォルテールの人間と社会に関する理論を摘出しようというわけですが、ある意味でこれは摘出の失敗の話であります。これは私が悪いのか、ヴォルテールが悪いのかわかりませんが、ヴォルテールの方であることになりましょう。まず最初に、「人間とは何か」という問題を大上

段に出してみまして、ヴォルテールがどのように答えているかということからみてみたいと思います。かれは『ABCの対話』の中で書いています。「人間は自分の安寧へ導かれる。この安寧はその同胞を抑圧しない限り、悪ではない。神は人間に次のようなものを与えた。自愛心、これは自分にとって有用である。親切心、これはその隣人にとって有用である。怒り、これは危険である。憐憫、これは怒りを解く。自己の仲間の多くへの同情。他の人々への反感。多くの欲求と多くのインダストリー。本能。理性。情念。これが人間である。もしあなたが神ならば、もっとよい鋳型に入れて人間をつくっていただきたい」。

一番最後のことばは、いかにもヴォルテール的な言い方でありますが、このようにさまざまな情念を並べています。この対話は、人間は悪魔の子であるとか、原罪を背負っているとかの議論への反論として述べられているわけですが、ヴォルテールはここで、人間の属性として一一の情念を挙げています。「情念」という言葉自体が挙がっているので一一の情念というと少しおかしいのですが……。「自愛心」はアムール・プロプルでありまして、これはルソーでは大変重要な概念の一つであります。ただし、アムール・プロプルとアムール・ド・ソワ、つまり利己心と自愛心と申しますか、このように二つを区別し始めたのは、ルソーあたりからでありまして、当時の普通の人は分けて使っていなかったらしいので、ヴォルテールがここでアムール・プロプルと言っても、アムール・ド・ソワと区別されたものではございません。利己心も自愛心も含んだものと考えていいと思います。インダストリー、これも大変むずかしい言葉ですが、ここでは欲求と対応させられていますので、欲求を満たすための人間の手段的な諸活動と解していい。ですから、「勤勉」に近い概念かと思います。おわかりのように、いまの一一の概念の並べ方は、我々の理論的検討には耐えられないものでありまして、たがいに全然脈絡がない。勝手に、適当に並べていったという感じです。こういうのがヴォルテール的な文章の特徴でありまして、大変処理に困ります。次の文章もそうであります。これはモンテスキューの『法の精神』への評注の中に出てくる言葉です。

「純粋の人間本性がいかに作られているかを知ろうと思うなら、田舎の無骨者の子供を見ればいい。もっとも臆病なものはもっとも意地悪なものから逃げ去り、もっとも弱いものはもっとも強いものに打ちたおされる。もし血が少し流れるなら、かれは泣き叫ぶ。苦痛のために身体から発するこの涙や泣き声は、かれを打ちのめした友人の身体に突然ある種の感銘を与える。至高の力がかれの手をつかんだかのように、かれはやめる。かれは心うたれ粛らぎ、自分が傷つけた友人を抱擁する。そして次の日、分け合わなければならないはしばみの実があれば、かれらはふたたび争いを始める」。

これが人間なんだというわけです。こういう言い方からもわかるように、先ほどと同じで、ヴォルテールの抱く人間像の解明に、われわれは、実は大変困難を感ずるわけであります。ヴォルテールは人間とは何か、あるいは人間の本性とは何かという問題を出すには出すけれども、それに対して抽象的な解答を与えようとは

しない。ヴォルテールにおいて、これはいずれの問題にも当てはまるのではないかと思いますが、抽象的な解答を与えることを拒否するという感じが強い。もちろん、ヴォルテールにとって、人間とは何かという問題が重要ではなかったというのではなくて、当時の支配的な人間観、つまり平たく言ってしまえば、キリスト教的人間観に対する反感は非常に強く表明されておりまして、これは中村先生もおっしゃいましたけれども、「原罪を背負った人間」という人間観にヴォルテールは強く反発いたします。では、原罪の否定からどういう人間観が出てくるか。

ヴォルテールに『ル・モンダン』という詩があります。この詩はぜいたくの賛美の詩でありますけれども、彼の言葉を使えば、モンダン、つまり現世人と言いますか、世俗人と言いますか、社交人と言いますか、そういう人間をかれはここで人間の代表として考えている。彼が人間として定立し擁護する人間はこれではないかと思われます。ただ注意すべき点は、キリスト教は、人間は罪を背負った者、邪悪な者であり、己の力によって自己を救い得ない者、神の力によってしか救われ得ない者として示すわけですけれども、ヴォルテールがそうした人間観を否定したからといって、逆に人間を善良なものとして仮定はしないことであります。つまり、性悪説に対して性善説を立てるわけではない。人間は良いこともすれば、悪いこともするというのが、手っ取り早く言えば、ヴォルテールの人間観になります。ヴォルテールにしてみれば、人間のある側面だけを取り出してきて、これが人間であるという言い方は、たとえばルソーのように、人間の本性は善であって、本来はこうであるというような言い方は危険な言い方であります。彼はルソーのように、人間の性質を分類して、ある性質が人間にとって本来的なものであり、ある性質が人為的なものであるというような言い方はしない。目前に見える俗人、現世人、表現しにくいのですが、モンダンを認めるということになります。

話を次に進めます。このキリスト教的な、というのはあいまいな表現の仕方ですが、こういう人間観に抗するモンダンがどのようにあらわれてくるかと申しますと、さしあたり欲望の解放という形をとります。さっき申しました『ル・モンダン』という短い詩は、ぜいたくの賛美の詩でありますが、それは同時に欲求の自由な解放を賞揚することになります。「地上の天国、それは私の現在いるところである」というのが『ル・モンダン』の最後の文句でありますが、これは現実の人間のあり方についてのヴォルテールの考えを集中的に示していると思われます。

人間の欲求の解放ということは、経済学的に言いますと、私的利益の追求ということになります。しかし、自分の利益の追求をよいものとして弁護するためには、一つの条件が必要であります。つまり、私的利益の追求が全体の利益と衝突しないという保証がなければならない。積極的に言えば、私的利益が全体の利益と衝突しないばかりでなく、それを促進しなければなりません。この点は、水田洋先生も書かれているとおり、ヴォルテールは若い頃の『哲学書簡』の中でイギリスを例にとって商業活動を積極的に弁護します。イギリスでは貴族階級さえも商業に従事している。それがイギリスを強大にしている、と。ヴォルテールより少し以

前のモンテスキューの場合には、商業をためらいながら弁護していますが、ヴォルテールにはためらいは一切ございません。全面的に商業活動を賛美する態度が明瞭であります。この商業活動というのは、今日でいうせまい意味の商業だけでなく、生産活動も含んでいます。先ほどの赤木昭三先生のご報告にもありましたように、芸術、技術をふくむアートの発展を弁護するということになります。

ルソーの『人間不平等起源論』の第二部の一番最初に、土地を囲いこんで、これは俺のものだと宣言し、その宣言をうのみにするような連中をみいだしたものが、文明社会の建設者であったという有名な文章がありますが、それに、ヴォルテールが注釈をしています。「これを書いたのは、怠惰な乞食でしょう。というのも、賢明で、勤勉な隣人の土地を荒らしにいくかわりに、彼を模倣すればいいのですから。各家長がこの例を習えば、間もなく美しい村がつくられるでしょう。」ここでは、各家長が自分の土地を耕せば、美しい村が生まれるという考えが明瞭にのべられております。この言い方は注目すべきで、近代の経済社会を弁護するための第一歩になると思われます。労働と、先ほど言いましたインダストリーの全面的弁護になるわけです。もちろん、ヴォルテールの経済論は、そんなに深遠なものではございませんで、経済社会弁護の出発点の基礎的な思想があらわれているにすぎないのであります。労働ということが社会的絆となって美しい村ができる。各人が自分の土地を耕すことによって美しい村、――村というのは一つの人間集団でありますが、――各個人が自分の利益を追求することによって、美しい人間社会ができるという議論をヴォルテールはこれ以上進めません。したがって、われわれも経済的きずなから政治的絆の問題に入らなければなりません。

それでは、ヴォルテールはどのような政治的絆によって、人々を結びつけようとするかを見ていきます。政治の側面に入りますと、当然、政治論の伝統というのがございまして、ホッブス、ロック以来のイギリスの市民国家理論に対して、ヴォルテールの理論がどういう位置を占めるかが問題になってきます。ホッブスにしろ、ロックにしろ、平等で自由な人間がまず前提されますが、ヴォルテールがそういう問題に対して、どう考えているかをまず見ていきます。彼は若い頃、一七三四年に『詩形による人間論』という十編の連作を書いております。その第一が「平等について」と題されておりまして、人間は平等であると書いてあります。しかし彼の言う平等は、政治的、社会的平等ではなく、いわば実存的平等であります。つまり、我々はすべて等しく五感を持っている。それは貧乏人も金持ちも皆同じである。国王だとて六つ目の感覚を持っているだろうか。あるいはまた、我々は皆、死ぬ運命にある。乞食も国王も皆同じである。死ぬ運命ということですべて平等であるというわけです。また、これはヴォルテール的と言っていいかと思いますが、同じように我々は、幸福になる権利があるともいいます。この権利もすべて平等だというわけです。したがって、彼の言う平等は社会科学的平等ではございません。

では社会科学的観点から言うと、どうなるかと申しますと、ヴォルテールは、はっきりと人間というものは不平等な存在である

と主張いたします。人間が、動物の享受しているような自然状態にあるならば、誰も他人の奴隷にはならない。したがって支配者もいない。人間が欲求を持たないなら、必然的にすべて平等である、という言葉でヴォルテールは論じ始めます。要するに、強い人間と弱い人間があって、強い人間がいい土地をたくさん持つ。すると弱い家族は、強い豊かな家族を攻撃しなければ生きていけない。しかし攻撃すれば、負けるに決まっている。負けてしまえば、強い家族のもとで雇われざる得ない。これは日雇い労働者の起源である。そして奴隷の起源でもある。社会に生きている人間は二つの階級に分かれて、一方が命令する金持ちであり、他方が仕える貧乏人である。それ以外にはあり得ない、とかれは考える。しかし同時に、貧乏人にも慰めの言葉をかけてやります。すべての貧乏人が必ずしも不幸だというわけではない。貧乏人はこういう状態に慣れていて、自分が貧乏だとか、自分が悲惨だとかは感じなくなっている。これが優しい言葉であります。ここでもヴォルテールの平等論というのは、非常に荒っぽいものでありまして、要するに、人間の平等を仮定したとしても、その状態は存立不可能であることを証明したいためにそういう仮定をするわけです。言うまでもなく、こういう点はホッブスともルソーとも決定的に違う点であります。

それでは、そういう強い家族と弱い家族から出発する人間の集団が、どのような国家を形成していくか。これはさしあたり、政体の問題として出てきます。君主政、民主政、共和政、貴族政、専制政等々の問題です。これに関して、彼は『ＡＢＣの対話』の中でかなり詳しく論ずるわけですが、結論的に言いますと、結局どの政体がいいとも申しません。『ＡＢＣの対話』というのは、Ａ、Ｂ、Ｃという三人が対話を交わすわけでして、その中のある人は君主制を弁護する。しかしあとの二人は、必ずしもそれに反論しないという形で会話が進みまして、結局どれが優れているかということについては、彼ははっきりと言いません。政体の区分の問題とおなじく、政体の起源の問題についても、三人はどうして民主政が生まれ、そして君主政が生まれるかを論じあいますが、ヴォルテールは、そういう議論はロマンにすぎないと一応言いながらも、若干の議論はいたします。しかし、結局はっきりした回答は出さない。結局、政体の区分の問題はどうでもいいと彼は言いまして、最終的に最善の政体は、自然法に従う政体だ、といいます。自然法とは何かというと「利害と理性、インタレストとリーズンである。」これも『ＡＢＣの対話』の中にはっきりかかれています。そのあとで「社会の救済のために最も多く供給する人々が自然に最も従っている人々である。……したがって、理性が洗練されるほどまた財産が確保されるほど自然法はよく遵守されているということになる」とかれは書きます。そうすると結局、自然法に従う生活というのは、繁栄に貢献する生活ということになってまいります。ですから、経済的な繁栄に貢献する生活が自然法に最も従う生活、したがってそれを確保する政体が最善の政体ということになるわけです。結論的にいうと、そう言っていいのではないかと思われます。

最後に、『カンディード』のエルドラドの話をしないと、おさ

まりがつかない感じがいたします。

彼は「この国こそすべてが善である」と言っておりますので、エルドラドがどういう国かということをちょっと見てみたいと思います。外見的特徴から見ますと、広さとか人口とかはよくわからないのですが、かなり広いようです。産業に関しても、農業が有用性のためであると同時に、楽しみのためにも存在するというふうに記されてありまして、どういう農業かというのはわからない。それから、科学技術も高度に発展しているらしい。カンディードがその国を立ち去るときに、山脈を越えないといけないのですが、その山脈を越えるのに大変な機械を使います。しかしそれがどういう機械かということは一切書いていない。それから、彼の王宮の記述にしても、やはり派手であるということが書いてありますけれども、一体どういうものなのか。たとえば材質は何かわからないほど豪華であるというようなことを書いてあるだけである。注目すべきは、二〇人の侍女と二、〇〇〇人の楽士がカンディードを迎えることになっておる。それから、個人の家も金銀ダイヤモンドでつくられている。食事も大変豪華ですね。それから、道路にも宝石を敷き詰めた広場があり、リキュールの噴水があるという。政治に関しては、国王が一人おりまして、その人が同時に司祭をも兼ねているわけですが、僧侶階級はない。しかも、議会も裁判も監獄もないということになっております。

最善の国であるとヴォルテールがいうこの国の特徴はどうなのかということを考えてみますと、一つは、豪華な建物と豪華な食事。第二に、政治に関しては、政祭一致の君主国。第三に、科学技術は非常に発展している。この三つぐらいにまとめられてしまいます。こういうわけで、彼が、これは最善の国であるというにもかかわらず、その最善の国についてのかれの観念が非常に貧しいと言っていいかと思うのです。というのは、豪華さのしるしが、たとえば食事に集中的にあらわれるというのは、これは前近代的な生活のしるしでありまして、とうてい近代的な豊かさの観念とは相容れないと思われます。もう一つ、一番注目をひくのは、カンディードが一番最初この国に行ったときに出会う村はずれの子供が着ている服が金の錦の服なんですけれども、この金の錦の服が擦り切れていると書いてあることであります。この擦り切れた金の錦の服というのは大変象徴的でありまして、擦り切れた木綿の服よりももっと貧しいという感じを我々に与えるわけです。ですから、この国には下層民がいると思われます。しかし、その下層民については書かれてない。と同時に、この国は最善の国だと言っているわけですね。ですから、エルドラドという国は、ヴォルテールのユートピアのまじめな描写ではないかもしれないけれども、少なくとも彼が「この国ではすべてが最善である」と言っているのですから、ヴォルテールのユートピアの観念を社会理論の観点からみれば、非常に貧弱であったと思われるわけです。

結論的に申しますと、以上のように、ヴォルテールは人間の理論、社会理論、それから政治論等々の構築に向っていくわけですけれども、すぐにその試みを中止してしまうというように言えるのではないか。その理論的構築の第一歩を踏み出すと、すぐそこから離れてしまう。どうしてこうなるのか。このあたりは証明を

せずに言うわけですが、知識の欠如、自分の知識の不確実性がいつもヴォルテールの念頭にあったように思われます。そういう確実な知識なしに理論体系をつくり上げようとしますと、これは空論になりますし、先天的な理論になってしまう。彼はどうも、そこを非常に重視しているのではないか。彼に『無知の哲学』という著作がございますけれども、そこでは「我々は要するに何も知らないのだ」ということを、もっぱら言うわけです。『無知の哲学』だけではなくて、どういう議論をしたあとでも結局我々は何も知らないということで終ってしまう。さっきの『ＡＢＣの対話』のあとでも、「結局、私たちは何も知らないのだ、しかし、もう一度言えば、人類にとって、かくも有益な見解を決してゆさぶってはならない」というような言い方をします。先ほど魂の不滅の問題が出ましたけれども、その議論のあとでも「結局わからない」ということで、『ＡＢＣの対話』では終っている。「この世界が永遠のものであろうとも、おとといからのものであろうとも、一体それがどうしたというのだろうか。甘美に生きよう、神をあがめよう。公正であり親切であろう。これが本質的なことであり、これが我々の全議論の結論である。不寛容な野蛮人が人類の増悪の的でありますように。各人が好きなように考えますように。」それから「アーメン」と言いまして、「一杯飲みに行って、楽しんで神をたたえましょう」というのが長い『ＡＢＣの対話』の一番最後のことばです。我々とたいへん似ておるので安心いたします。そのように、ヴォルテールは、真理の確実性ということよりも真理の有用性ということに重点を置いていたのではないか。そこからは抽象的な社会理論というものは出てこないのではないかという気がします。

ルソーに若干触れたあとで結論を申したかったのですが、時間がありません。最初に言いましたように、ヴォルテールは目の前に見ている世界を受け入れようとする。これも有名ですが、「すべては善ではないけれども、すべては可である」という言葉がございます。「すべて善なり」というライプニッツの言葉に対しまして、先ほどお話がありましたリスボンの地震が起ったときに『リスボンの災害についての詩』を書きまして、「すべては善である」という命題を否定するわけです。しかし、「すべては善である」を否定しても、「すべては悪である」とは言わない。彼はすべてはパッサブルであるといいます。これは翻訳がむずかしいのですが、可と訳すのが正しいと思います。確かフランスの学校で成績をつけるのに、一番よい「優」がトレビアン、「良」がビアンで、「可」がパッサブルだったと思います。ヴォルテールはすべてビアンではないけれど、すべてはパッサブルだと言っているのは、「優」でも「良」でもなくて「可」であるという意味で、悪いのですが、不合格ではない。卒業できる程度である。そういう「可」の世界を受け入れようではないかというわけです。

そういうヴォルテールの考えは一定の進歩の観念に伴われています。彼は、人間をそのまま受け入れるが、社会制度をそのまま受け入れはしない。この批判の対象となる社会制度はさしあたりキリスト教になるわけで、かれはこのキリスト教が支配している社会、迷信を攻撃する。この側面での彼の社会的な活動は有名な

ので、何も申しません。このように社会の悪に対する攻撃は進歩の観念に支えられているはずであります。進歩の観念というのは、先ほど赤木先生がおっしゃいましたので言いませんが、いわば未来への希望であります。かれは、この進歩をとりわけ芸術的な進歩として把握するにとどまります。先ほど言った『世俗人』という詩の中でほめられているのは、彫刻、建築、芝居、音楽、衣服、馬車、うまい食物、飲み物等々でありまして、これが彼にとっての文明の成果、物質的な意味での成果だと思われます。このように未来がよくなっていく、あるいは人間の努力によって、よくしていけるという信念のもとでは、ルソー的な意味の救いというものは出てきにくいのではないか。先ほど中村先生に対する中川先生の質問への反論のようなことになりますが、未来の進歩が信じられているところでは、神の救いは問題にならないのではないか。最後の審判は問題になりにくい。むしろルソーのように、世界が堕落の方へ向かっていく。ルソーについては赤木先生が話されましたのでなにも言いませんが、そういう堕落していく社会、あるいは堕落していく人間のところでこそ最後の審判の意味がはっきりしてくるのではないかと思われます。ところがルソーの場合は、『社会契約論』『エミール』『新エロイーズ』にしろ、すべて人間と社会の堕落の姿を描いていると私は解釈しております。たとえば『エミール』は健全な、立派な教育を描いていると理解されておりますが、私はむしろエミールの教育の失敗の物語だと解しています。結局、エミールは文明社会に入って堕落し、いかがわしいところにまで出入りする人間になります。『社会契約論』においては、人間を社会的に救済しようとして失敗する。そしてルソーは最終的に個人の救済という問題に至る。ところがヴォルテールの場合は、進歩の観念に支えられておりまして、だんだん未来はよくなると信じておりますので、個人の救済というものは出てこない。その点でも、ルソーとヴォルテールの人間と社会の見方というのは逆だと言えるのでないか、平凡な結論になりました。最後の部分は時間の関係でかけ足になりました。討論の機会にご説明できればしたいと思います。

ルソー、ヴォルテールの「私」

――「私」の体験とその論理化という観点から思想を読む試み――

中川久定

ルソー、ヴォルテールの世界の把握の仕方（以下、これを彼らの「対象関係（object-relationship or objectrelation, Objectbeziehung, relation d'objet）」と呼ぶ）のうちには、恒常的な構造が存在している。この構造は、彼らの意識（思想・感情・信念の総体）のあらゆる水準――神、自然、社会（政治）、対人関係それぞれの認識の水準――において確認することが可能である。思想の水準において、抽象的・論理的形式をとおして表現されているこの対象関係の原型は、しかしながら彼らの「私」の真実の記録、すなわち自伝のなかでは、論理化以前のなまの体験として

語られている。

私の報告は、彼らの対象関係の原型となったこれらの体験の構造、ルソーについては『孤独な散歩者の夢想』のテクストから、またヴォルテールについては『ド・ヴォルテール氏の生涯のための回想録』のテクストからそれぞれ析出する。そして彼らおのおののこの種の体験が、ルソーの社会（政治）論（『社会契約論』）、およびヴォルテールの社会（政治）論（『共和制の観念』）のなかで、体験と相同的な構造をもつ社会（政治）の基本的観念として、それぞれどのように論理化されているかを検討する。

I　ルソーの場合

『夢想』（一〇）から析出される対象関係の原型――主体が他者に隷属し（assujetti）、この全体的関係の支配化におかれながら（assujetissement）しかも完全に自由であり続ける（parfaitement libre）という関係（個と個の全体のなかへの融解＝個と個の融解的結合）。

『契約論』（liv. I, chap. vi）から析出される対象関係――主体が自己をすべての他者に与え（se donnant à tous）、この全体的関係の支配下におかれながら（sous la suprême direction de la volonté générale）、しかも以前とおなじように自由であり続ける（aussi libre qu'auparavant）という関係（個と個の全体のなかへの融解＝個と個の融解的結合）。

II　ヴォルテールの場合

『回想録』（冒頭）から析出される対象関係の原型――主体と主体とは相互に独立しているが、その状態が終わって両者が結合（並存）し、ともに独立と安全を維持しながら、自己の能力をできる限り伸ばしていく時に望ましい状態が生まれるという関係（個と個の並存的結合）。

『観念』（XLV）から析出される対象関係――各主体は相互に独立しているが、その状態が終わって両者が結合（並存）し、それらがともに独立と安全を維持しながら、自己の能力をできる限り伸ばしていく時に（chacun,［……］étant sûr de la propriété de ses biens et de sa personne, travaille pour soi-même avec confiance）、望ましい状態が生まれるという関係。

討論とコメント

水田　最初に木崎さんに。細かいことですが、うまいものを食べるというのがどうして近代的でないのか。もう一つは、擦り切れた錦が擦り切れた木綿よりもどうしてみすぼらしいのか。これは中川さんのご報告とも多少関係がありますが、そういう具体的な事実を判定する場合には、その根拠が示されないと、ただの感じになってしまうと恐れるからです。

木崎　まず、うまいものを食べるのはなぜ近代的でないかというご質問ですが、正確にはそう申し上げたのではないと思います。つまり豊かさという事実が食事に集中的に表現されるというのは、近代的豊かさの概念とは随分ずれていると申し上げたかったわけです。近代的な豊かさの概念というものは、必ずしも集中的に食事だけにあらわれないのではないかと思います。

水田　とすれば、何を指標としてそれをとらえるのが近代的な

んですか。ヴォルテールと他の誰かとを比べて、他の人が豊かさを、こういうところを指標にしてとらえているのが非常に近代的と言えるなら、それは、たとえばどういうことであるかということです。

木崎　水田先生の前でアダム・スミスを出すと、釈迦に説法になるので……。いわゆる一般的な生活の向上をいいたいのです。さっきの擦り切れた金の錦にもかかわるのですが、そういう生活のすべての面にわたってゆたかさが一般的に広がっていくという、それが近代的なゆたかさの正常なあらわれ方ではないかと思います。

水田　ですから、自分一人がうまいものを食べていて、他はどうでもいいというのであれば、これは確かに近代的ではないと思いますが、全部がうまいものを食べていればいいわけです。錦の場合も村の子供たちの全部に行き渡っているということは、それはそれでいいのではないですか。

木崎　錦の服の場合はヴォルテールの混乱ということを言いたかったのです。あの国では金や銀は全く価値のない、どろぼうにやる価値もないもので、その服を彼は豊かさのしるしに使おうとしているらしい。それが擦り切れているということは、貧乏な子供がいるということです。もし本当に豊かだったら、擦り切れれば新しいものと着替えればいいわけで、それを相変らず着ているということは、貧乏人ではないか。そうすると貧困階級がいる。にもかかわらず、いないかのごとく書いている。

水田　確かにおっしゃるような解釈ができます。さっき言いました食事の場合は、うまいものを食べているか、まずいものを食べているか、はっきりしているわけですが、子供が擦り切れた錦を着ているという場合は、他に誰かいるなら別ですが、全体が出てこないと、一つの文学的表現の一つの事実からそこまで一般化できないのではないか。思想史でよくぶつかる例として言ったわけです。

城塚登（東京大）　ルソーにおいて、コントラ・ソシアルの場合でもそうですが、個人が自分の存在を全面的に譲渡する、その対象としてあるものは何であるのか。一応それを共同体という言葉であらわすとすると、今日の中村さんのご報告の中で、ルソーが最終的に、共同体との結びつき、チャンネルといったものを持っていたがゆえに、死を迎えるにあたって安定した姿勢を保っていたというようなことを言われたと思います。そのときの共同体というのは、コントラ・ソシアルで言われているような共同体とどういう関係があるのか、あるいはその共同体というのは、当時のフランスの一般の人々との共同体なのか、あるいは歴史的なものなのか、あるいはイデー的なものなのか、そのへんのところをご説明いただければと思います。

それと全く同じように、中川さんの大変ブリリアントなアプローチでした場合に、社会的レベルで、政治的とおっしゃいましたが、そういうレベルにおける共同体のありようというものが、具体的な形としてどういうものが考えられているのか、あるいは考えられ得るのかということをお聞きしたいと思います。

中村　共同体の問題は一般論で言うのはやさしいのですが、具

体的には非常にむずかしい。ルソーの場合の共同体は、もちろん古いカトリックのそれではないが、しかしそうかといって人民の連帯でもない。そういう点では明確な社会的基盤を持っているものというよりも、ルソーの考えていた一種のロマン主義が含んでいた神の観念に内在するものでしょうね。しかし現実に基盤が全くなかったわけではないと思います。ヨーロッパの新たな社会の組み換えの中で、彼が考えていた民衆というものがある。それは必ずしも社会主義的な民衆ではないけれども、彼のいう自然の発見や内なる社会の発見に結びついている。そういう意味では、現実的なものと言うよりは可能性を持った潜在的な共同体ではないかと思うのです。それから、私が〈救われる〉〈救われない〉というようなかたちで問題にしたのはこのような問い方は一見素朴のようだけれど、そこにかなりいろいろな問題を含ませうると考えたからです。必ずしも狭い意味での宗教的な意味でなく。

中川　共同体の具体的イメージとして考えられますのは、ルソーの場合には、一つは旧約の族長時代と言われているもの、もう一つは人類の黄金時代と『不平等起源論』で言っているような、まだ社会を形成する前の、しかしそれまでの全くバラバラに散在していたような人間がややまとまった集まりを見せていたようなものです。理念としてそこに描かれたものの背後にルソーが想定していたものとして私がいつも考えていますのは、「ダランベールの手紙」の中に書かれている、ルソーが子供のころの思い出として根強く残しているものです。五ー六〇〇人のサン＝ジェルベーの連隊の兵士たちが集まって、広場でお祭りをするときに、夕暮れになってたいまつに火がつく。窓から家庭の主婦たちが顔をのぞかせていたけれども、太鼓の音につられて降りてくる。そして主人もやってくる。それから召使がやって来て、ブドウ酒を持ってくる。子供たちもやってくる。その中にルソーがいて、そこで「父親が私に言った。『ジャンジャック、お前の国を愛せ。これらよきジュネーブ人たちが、お前には見えるだろう。彼らはみんなの友人だ。彼らはみんな兄弟だ。そしてここにいて、彼ら全体を支配しているのは喜びと和合である。』」と言っています。こういうイメージは、ルソーが本当の演劇とはこういうものでなければならないと言うときにも、イメージとして出てきています。ルソーの考えている共同体というイメージを非常に強く印象づけたのは、五ー六〇〇人の人間の周りに、町の人間が集まって、そこで喜びが分かち与えられているような状況で、そういうものがおそらく背後にあったのではないか。そして彼がジュネーブの市民と言うときには、あるいはジュネーブの共同体の集合と言うときに、彼の頭の中にあったのは、やはりこのイメージではないかと考えます。

赤木　中川さんにちょっと質問があります。人類の青年時代、あるいは黄金時代とルソーが呼んでいる、自然状態を脱して最初に社会状態に入った未開の時代、その時代での共同体と、『言語起源論』でルソーの言っている族長時代の共同体とは明らかに同じではないと思われます。族長時代はルソーの仮定する大規模な農業があって、すでに大変不平等のある共同体で、その以前にはそういう不平等はまだ存在しない。ルソーの確か『言語起源論』

と思いますが、そういう最初の未開時代と族長時代との間に、百何歳も生きた人間の一〇世代以上の違いがあったというように、時期的にもはっきり区別していると思いますから、その二つの共同体を同じものとして理解されるのはちょっと不適当ではないかと思います。

中川　いま赤木さんがおっしゃいましたように『言語起源論』の中に出てきている族長時代の把握では、人類の発展段階史というのをはっきり区別して言っているわけですけれども、『新エロイーズ』の中に出てきている族長時代と言われているものは、階級の差別が取り払われているような、全体の和合が支配しているような時期と書いています。ですから私が言いましたのは、そのように理想化された場合での共同体の問題です。厳密に言えば、いま赤木さんが指摘されたようなルソーのテキストに応じた区別があると思います。

木崎　私は中川さんの言われた族長時代ではないところが中心だろうと思っております。『社会契約論』の一番最初の社会契約を結んだ直後、堕落することになっておりますが、まだ堕落していない状態、それが広い意味での共同体と考えていいのではないかと思います。

城塚　自然発生的に形成される共同体に対して意志的に形成する共同体というものもあり得ると思いますが、ルソーの場合にはそういう側面は全然ないとお考えですか。

中川　いいえ、ルソー自身は『社会契約論』で、理論的に、明らかに意志的に結合されるものとして書いています。ただ私が強調したいのは、意志的にそういうものをつくると考えた背後には、ルソーのイメージの中にある全員が融和しているような人間関係を、どのようにすれば理論的に合成することが可能であるかという理論を考えてみようという意図があったと私は考えております。

木崎　私はむしろ、社会契約を結んだ段階の共同体がルソーの最初の試みであって、この共同体が堕落していかないならば、ルソーの試みが成功したわけですけれども、社会契約によって成立した社会は変容していかざる得ないものであり、『社会契約論』全体がどのようにして政体の腐敗をおくらせるかという話だと思うのです。こうして結局人間というのは、パブリックな形、つまり公民として救われないので、個人的に救われざるをえない。それが中川さんの言われていました涅槃の境地の問題ではないか。というのは、先ほど例として挙げられた踊りの場面でも、知り合いのごくプライベートな関係であって、パブリックな関係として結ばれているのではないように思われる。ですから、ルソーが『社会契約論』において、人間を公民として維持するのに失敗したそのあとで、個人的に、プライベートな関係として、涅槃の境地を求めたのではないかというように思われます。

伊達功（松山商科大）　今日の主題は「ルソーとヴォルテール」のはずなのに、出ている質問はすべてルソーについてですが、社会思想史の視角から両者を比較すると、ルソーの方に高い価値を認められるとお考えなのかどうかを、各先生方にお伺いしたいと思います。

中村　ルソーとヴォルテールのそれぞれをどのように意味づけ

るかは、同じレヴェルだけでは到底扱えないので、むずかしい。私もヴォルテールについては、昔から割合に関心をもっていて、こんども彼の魅力と意味をできるだけうまくつかまえたいと思ったのですが、またしてもうまくいきませんでした。ただ目安としては、時代を隔てて意味を持つルソー型の思想家と、その生前に、その社会と密着したかたちで大きな意味を持ったヴォルテール型の思想家があって、両者を思い切って別の規準で考えた方がいいのではないかと思っています。時代や社会をこえて大きな意味をもって残ればそれが大思想だと考えるのも、もしかすると、一つの固定観念かもしれない。これはほんの一例ですが、いろいろと別の新しい視角を入れていくと、ヴォルテールがフランスでどうしていつもあんなに人気があるのかということなども、もう少しわかるかも知れない。思想史の方法として、そういうようないろいろな観点を入れた方がいいのではないかと思います。

河野　いま出された問題については、私も少し申し上げたいと思います。たとえばドイツでは、ヴォルテールとドイツという題で非常にたくさん報告が出て、ルソーの報告が少なかった。それはドイツの中のフランス系の人たちによるらしいのですが、ヴォルテール・クラブというのがつくられていて、現在の西ドイツでの思想統制、言論弾圧とかにかなりアクティブに活動しているという新聞記事を読みました。ドイツだけでなく社会主義圏にも現に思想統制、思想弾圧の問題があるわけで、そういうものと戦うにはヴォルテールが非常に有効であるというように受けとられているようです。向こうの人たちから見れば、わが国でそういう受け取り方がされないのは不思議だと思うようです。ですからルソー二〇〇年記念で、日本人はなぜそれほどルソーを好むかということをやってくれと言われて、東大の小林先生は、ルソーの思想の中にある感性中心主義とか、人間と人間との裸の交わりとかが日本人に気に入られること、日本人同士がつき合うときまず自分の家族のこと、親がどうで、子供がどうでとかいうようなことを互いに話し合う、それがルソーと通ずるのだという話をされたわけです。

中村　ルソーの自然観念というのは日本人のそれに非常に近い。それが自然に対してだけでなく、自然法とかいった場合の自然観念に近い。先ほど言い忘れたのですが、理神論は超越者と神秘意識を切ってしまった中での個と共同体へのチャンネルをつくった。もしかすると、これはある面で天皇制に似ているのではないかと前から考えていたのですが、いわゆる自然感情だけの面ではなくて、いま河野先生がおっしゃっていましたけれども、もっと社会的な面で、ルソーの考え方がそのままではないが、何か日本の伝統的な自然観念と相同的ではないかと思います。

河野　ルソーの自然観はたしかに日本人に近いと思います。人為の否定という点が共通するかと思いますが。天皇制について、どなたか、いかがですか。

水田　体験ですが……。教養課程の学生一〇人ぐらいで『社会契約論』を読みましたときに、いま中村さんがおっしゃったようなずばりの意見が出ました。革命理論であるというのがわからないという立場の人があり、天皇制に非常に似ているのではないか

という意見があったという体験がございます。

河野　基本的人権というか、人間の本来的権利という考えを外してしまえば、そういうことになりましょう。権力の正当化、あるいは理由づけのための議論でしかないということですが、ルソーの場合は、政治論に関するかぎりでは人民の権利を守るということが主眼です。ただ、その議論の筋が貫かれているかどうかについては私もいくらか疑問を持っています。しかし、ルソーは自己、「我」を出発点とし、大事にし、そのために一生をささげた人物であったことは疑えません。

水田珠枝（市邨学園短大）　女性から言いますと、天皇制以上に、ルソーは非常に厳しい男性だと理解せざる得ないのです。そこで午後に報告された三人の方々にお伺いしたのですが、まず赤木さんのご報告の中で、ルソーは自由独立に全力を尽くした思想家であると言われました。確かに本人はそう言っておりますけれど、その背後に非常に男性優位の社会制度を考えておりますので、私どもから見ますと、これは決して自由平等の考えではないと思います。その点のご説明をお願いします。

それから第二に木崎さんに。ルソーについてあまりお話していただけなかったのは残念ですが、終りのところで、ルソーの『エミール』は堕落を描いたと言われました。私は大変おもしろいものを書いていたと思いますけれども、そこに描かれているソフィという女性も、やはり失敗の教育論と言えるかどうか。もしそれが失敗であるとするなら、何が女性として成功する教育論であるかということについてお伺いします。

赤木　ルソーの理想は自由と平等の社会をつくることにある、これはルソーの女性論を念頭に置いた言葉ではなかったので、その点を一言。なお答えになるかどうかわかりませんが、私の専門は一七世紀のリベルタンで、一七世紀から一八世紀にまいりますと、ヴォルテールはよくわかるのですが、ルソーについては、どうしてああいう人が出てきたのかということは、少し理解できないところがありまして、それで今日の報告などでも、ルソーとその前の時代、また同時代との間に何らかの細い糸でもないかと探して、たとえば、一八世紀の終りの古代派の理論とルソーの社会論との共通性というようなことで細い糸をつないだわけです。

またたとえば自然感情はルソーが創造したものではなくて、一八世紀前半にもいわゆるプレロマンティックな要素の発現がいろいろ見られるというようなこともよく言われる。それはわかるのですが、ではなぜそういうルソー的な要素が、一八世紀の前半に発生したのかということになるとよくわからない。一七世紀のことで申しますと、一七世紀後半に古典主義が栄えたのは理解できるので、一七世紀前半からデカルトで代表されるような合理主義的な考え方が出てきた。また一方ではルイ王朝の絶対王政が同時期に次第に強化されてきた。これらと古典主義の成立とを結びつけることができる。だが一八世紀前半には、そのような思想的、社会的な変化があったのかどうか。だからルソー的なプレロマンチックな要素が、あの時期に、なぜ、どのようにして発生したのか、その現象はよく本などに書いてあるのですけれど、真の根源的な理由がよくわからないわけです。

ただルソーの女性論は比較的、時代の中において理解しやすいのではないかと思います。一七世紀末一八世紀はじめの文学を見ますと、夫婦愛は町民的（ブルジョア）であるといってよく嘲笑の対象になっている。そこに見られるのはサロンや社交生活を背景とする貴族のモラルですが、それが一七三〇年代頃にもなりますと、貞淑で控え目な女性を理想とする女性観が文学で次第に目立つようになります。ブルジョアジーの社会的上昇とともに、ブルジョアのモラルが次第に支配的な地位を確保していったとみられるわけですが、ルソーの女性観はこの新たな女性観との関連においてとらえることができるのではないかと思います。

木崎　私も男性的偏見を持って研究をしてきたようでありまして……。『エミール』のソフィの話ですが、私はソフィでなくて、エミールを中心にしており、そこまで十分気を配っていませんでした。『エミール』の続編の中では、ソフィも堕落しているのではないのですか。

中川　全体の話がルソーの話になりましたので、先ほどのご質問と絡めて申しますと、ルソーとヴォルテールを比べてみましたときに、ルソーは自分の夢想を一つの体系にまで築き上げるような力を持っていましたけれども、ヴォルテールというのは批評家としての役割が強いですから、何かあるものに対する批評という点では、その当時強力な働きをしていた。それだけにその当時の人にアピールした。しかし、ヴォルテールが何かポジティブなシステムを出したかと言うと、必ずしもそうではないので、時代を離れた今日の我々から見れば、どうしても大きな教育のシステム、政治のシステムを出したルソーの方が問題になるのではないかと理解します。これは先ほどの質問に対する答えですが。

これは私に対する質問ではないのですが、「エミール」が失敗であるということに対して、木崎さんのお考えはわかりませんが、私は「エミール」は失敗した教育論であると思います。それは木崎さんと違う意味だと思いますけれども。基本的な骨格というのは、教師というのがいて、弟子がいるわけですが、弟子に対して、弟子が気がつかないように、あたかも自分自身がやっているかのように思わせながら、教師がそれを操って教育するということをやっています。そういうルソーの中にある構造があって、それが意識の中に反復して出てくるということを中心にして、ルソーの作品がすべて読めるということを書いたことがあるのですが、そういうふうにして育てられたエミールは大きくなってから結婚したあと、先生のところに行って、いまこそ自分はあなたなしではやっていけないと言っているところがあります。そういうふうに見えない手によって操られている者は、いかにうまく教育しても最終的には失敗することを、あの作品をずっと読んでいけば読みとれるように書かれている。ルソーは意識してないでしょうが。

それから木崎さんが言われたのは、堕落ということをどうとるかは別ですが、あのあとで、『エミールとソフィ』を断片的に書いていますが、その作品は、ソフィが他の男性の子供を宿すところから始まっています。非常にブルジョア的に育てようとしたにもかかわらず、そうはいかなかったと木崎さんはおっしゃりたかったと思います。そのような点で『エミール』は失敗であって、

そのようにしたエミールもソフィもともに一人前の人格として成長するには失敗したということが書かれている教育論だと思うので、あれは失敗作だということになります。

女性の問題に関して、私にはご質問がなかったのですが、常々考えていますのは、ルソーとテレーズの関係です。テレーズとは最終的には結婚して、ルソーが孤独だと言っているときでも、テレーズは常に片側にいるわけです。テレーズの存在というのは、あたかも空気のごとく無視されている。そこに何があったのかということは、まさに解明に値する問題だけれども、まだ解明されていないし、私自身も何度か考えているが、わからないところがある。そういうところは、ルソーの対女性問題を考えるときに、大きく問題になるところだと思います。

水田夫人に対する質問なのですが、岩波新書に水田さんがお書きになったもので、今度のは違いますが、ルソーは、男性優位の社会での、男性による女性の抑圧に加担した人間としてとらえられていて、それは正しい面を含んでいると思いますが、しかし、あの時代の貴族の社会で、男性と女性とが単に家柄や財産のためだけに結婚することが前提の社会の中で、具体的にルソーがどうしていたかは別ですけれども、作品の中に伝えているメッセージで、男性と女性が愛によって結ばれて結婚するのはよいことだという考え方がある。それは、それまでの貴族的な結婚生活に対する非常に強力なプロテストとして、その当時の人々にもアピールした。そういうところを強調したうえで、なおかつという点がなければ、一概にルソーを女性の抑圧型人間と求めつけることは、思想史の解釈では、一歩飛んだことになるのではないかという質問ですが……。

水田珠枝　私へのご質問がありましたので、一言だけ言わせていただきます。確かにご指摘のとおりだと思いますが、しかし、その場合に、ルソーが批判した金銭的な結婚というものの中にも、恋愛の自由というものが含まれている。それに対する批判の中には、それを否定しながら、今度は人身隷属的な、非常にゆがんだ女性というものをつくっている面があるというのは事実だと思います。そうしますと、女性史全体をながめると、誰が進歩者であり、誰が解放の主張者であり、誰がそうでなかったかというのはむずかしいことになる。全体主義的な腐敗が果たして女性にとって抑圧だったのか、解放だったのか。そしてルソーが抑圧だったのか、解放だったのか。これは今後の研究課題にしなければいけないと思います。これが一面的にどうだとは私には言い切れない。

自由論題Ⅰ

ドイツ民族衛生学の成立

〔報告〕米本昌平
〔司会〕横山寧夫

横山　時間ですので、始めさせていただきます。最初は米本さんのドイツ民族衛生学です。最初四〇分ぐらいを報告の時間にして、後二〇分ぐらいを質問の時間というふうに決めてありますので、だいたいその中でおさめたいと思っております。

米本　米本と申します。私は、もともと生物学の出で、現在、三菱化成生命科学研究所の社会生命科学研究室に所属しております。この研究所は、ライフサイエンスの実験をやるところでございますけれども、そこの中でただ一つ、いわば生物学と社会の間に生ずる問題をやる研究室が私の所属しているところでございます。そこで、私は、主に歴史を担当しております。いま、我々の研究室では遺伝学と現代社会という問題をやっておりまして、新聞によくのっておりますが、遺伝子工学の問題とかをやっています。遺伝学と社会、生物学と社会という問題の一つは優生学史になります。私はその優生学史をやり始めて、まだ一年程です。その中で一番悪名高いナチスの民族衛生学の実態、源流をさかのぼることにしました。どういうふうに話がまとまるかわかりませんので、いちおうの出典だけを、資料としまして、そこにおくばりしております。

なぜ、優生学史かという問題ですけれども、現在、主にアメリカでたたかわされております、例えば、IQ遺伝決定論、socio-biology 論争というのがあります。これは、窮極的には、人間の性質というものは、遺伝的に決定されているんだという、しかもそれが、社会的な構造の基底をも遺伝子自身が決定しているんだという主張に関する論争で、なぜ、そういうことが今ごろ生じてきたかと言いますと、まあ、色んな要因が言われておりますが、一つには、世代の交替といいますか、戦後、人間の遺伝的、とくに人間の行動の遺伝の問題に対しては、一切言わないことになっている。それは、ナチ体験が、とくにアメリカでは、決定的でご

ざいまして、それがだんだん色あせてきた、ということだと思います。ですから、これまで優生学史がほとんど研究されていなかった。その理由の一つは、あれは非常に異質な歴史であるということになっておるわけです。ところが、よくよく調べてみますと、ナチスというのは、社会科学の研究でもたぶんそうだろうと思うんですけれども、非常に異常で特殊な、珍奇な空想的産物ではなく、むしろとくに私の場合には、世界に冠たるドイツの医学・生物学の中の一つのグロテスクな産物であり、その意味では長い前史をもっていたという脈絡でお話していきます。

優生学の流れというのは大きくわけまして、イギリス系とドイツ系の二つがあります。現在、日本では優生学といった場合、Eugenics という言葉を使います。これはフランシス・ゴールトンというダーウィンの従弟ですけど、彼が人間の家系研究を行いまして、この言葉自体は一八八三年につくったものです。ところがもう一つ、Rassenhygiene というのがありまして、これは民族衛生学と訳されています。ところがドイツのアルフレッド・プレッツ（一八六〇―一九四〇）という男が一八九五年に Rassenhygiene の本を書きました。イギリスの優生学というものは、主に家系研究と統計学的な研究に重点を置き、主に教養としての自然科学の一分野として優生学運動を一般に啓蒙しようという立場に徹したのに対して、ドイツ系の優生学は、家系研究はもちろんのこと、生物学、医学、人類学、倫理学、社会学、経済学、国内政策、対外政策までを含む非常に幅広いものを意味していたわけです。このような大きな学問を一つの科学的立場としてとらえうるという結論に導いたのは、一九世紀後半の自然主義的実証主義によるものといって良いものと思います。しかし同時にそれは、プレッツの経歴そのものに非常に深くかかわっております。

プレッツの伝記はありませんが、彼の息子が保管していると云われる自伝によりますと、これは、ある論文にのった孫引きでございますが、彼は若い頃、ダーウィン、ヘッケルその他の生物学者の著作、及び古代ゲルマン讃美の長編小説を読み耽りまして、ゲルマン民族の再興のために一生をささげることを決心いたします。彼は、ずっとその思想を温め続けまして、選ばれた人間による新しい生活形態を展開するため、アメリカに広い土地を獲得すべきであると決心いたします。彼は一八八四年以降、ブレスラウ、チューリッヒで国民経済学を学びまして、その後、希望に燃えて渡米いたします。

しかし、イカーリアなど理想社会を標榜する既存のコロニーに彼が見出したものは、けんか好き、思慮不足、不正という人間本来の欠陥とみられるものだけであったわけで、彼は、大いに失望いたしまして、人間の性質は、後天的には変らない、経済の核心は人間の本性と衝突する、ということを悟ります。その結果、医学的な手段で、民族を改新させようと決心しました。彼は、幼い時からの親友である劇作家のハウプトマンのすすめもありましてドイツへ帰りました。

"Rassenhygiene" という言葉は一八九五年の彼の著作 "Grundlinien einer Rassenhygiene" 日本語訳いたしますと、『民族衛生学の基本方針』で明らかにされます。これは、第一部と第二部の

出版予定でしたが、第一部しか出ませんでした。彼は序文において、「私はこの本を、相反する感情から書いた。弱者や病気というものは、疾病学的な原因ばかりでなく、生得的な原基(Anlage)、原基というのは一九世紀生物学の基本的概念で今の遺伝子に近いものですけれど、原基および社会的状況に依存している。ところが一方で、弱者保護の拡大で、民族としての能力がおびやかされつつある、ということを書いている。この本の前半の核心は、根本的な損傷、生殖質（Germ）の損傷は非常に根深い。人間は、その遺伝質が不完全であるが故に、すべて不完全である。これまで広くおこなわれてきた方法で人間の改善を徹底的におこなうことはできない、ということです。彼は、その当時優勢であった衛生学を、個人的なHygieneとよびまして、これをRassenhygieneで補わなければ民族は退化すると主張します。ある民族において、その保持、及び進歩のための基本条件が常に損われるならば、それは、没落と絶滅にいたる。しかし、人間の叡智をもってすれば、この事態は免れよう。民族の健康という要請は、常に他の一切の事柄の基本要件であり、かなめ石であると言います。そこで彼は、具体的に社会体制を提案しようと努力するわけです。

その本の後半では、民族衛生学の理念から資本主義及び社会主義を共に否定いたしまして、第三の道を求めています。彼は社会主義を、経済レヴェルでは個人への打撃を軽減するという理由で賞讃するわけですけれど、弱者が雇用、保健、生活保護で守られるために、民族衛生学の理念に反すると言っています。また資本主義も大いに人間を害している。とくにそれは競争という観念を経済レヴェルに集中させ、歪曲させているということで批判しています。彼は、マルクスとかカウツキー、ベーベルを引用し、社会主義の理想と優生学の目標を結びつけようといたします。つまり、適当な保健立法で、過剰な競争を排除し、かつ健康な個体のみによる社会を作るべきであることを主張します。生まれる子供は、悪くとも親と同等であるべきで、受精前の遺伝質の状態をとりもどすことで、個人の権利に干渉することなく、民族衛生学の目標が達せられるとしている。この主張には、常に遺伝子が悪化しているという前提がある。彼は、非常にヒューマニズムにあふれた衝動にかられたわけですけれども、しかし、方法論としては楽観的であったわけです。彼はもう少し後で、こういうことを言います。民族衛生学を実行するための方法は二つある。一つは自然淘汰を性淘汰に転嫁し、これによって悪い原基(Anlage)を持つ人間の生殖を阻止し、悪化をふせぐ。すなわち結婚制限をするということ、もう一つは、胚細胞 Keimzell, 生殖細胞へ、淘汰を転嫁させること。こちらは個人の権利に介入しないから、ただちに実行可能であるといっております。

民族衛生学とは、一言で言いますと、種族(Rasse)の保持と完成化への最適条件を研究する学問ということになります。彼は、一九一〇年にその課題をまとめまして、次のように述べている。これは科学的民族衛生学の課題と実践的民族衛生学の課題の二つに分かれています。これはともに八つの項目があります。簡単にこれを紹介しますと、a 主要変異形態群の相互補填能力、およびその交雑種の生殖能力と生命力の研究を通しての人間の生存種の

数の確定、b増殖、遺伝、変異、排除、淘汰という種族の生存過程と進化過程を決定する要因の研究、および最適進化の概念の研究、c利用可能な栄養の状態の人口に対する関係の研究、および出生率、死亡率、出生過剰、移入民、移出民の研究を通してのある種族の最適個体数の調整条件の確定、d遺伝法則の研究、獲得形質遺伝、メンデル遺伝、隔世遺伝の研究……。こういった言葉が並んでいまして、一方実践的民族衛生学の課題では、a二児制との闘い、有能な人間の多児童家族の助成、奢侈との闘い、母親像の再建、家族の意義の強化、b隔離、結婚制限、その他の方法による低価値者の増殖防止方法の設定を通しての弱者保護との平衡関係の樹立、すなわち早婚を経済的に可能にさせることによる有能な人間の増殖の助成、およびそのような、多児童夫婦の経済的助成、cすべての胚毒（Keimgift）、とくに梅毒、結核、アルコールとの闘い、d低価値移入民の防止と低価値者が占有する地方への有能な人口要員の定住化、場合によって、土地収容の適用、e農民階級の保全と増強、f工業人口および都市人口のための充分な個人衛生の条件の決定、g最高度に進化した民族の戦斗能力の保全、h最後に、現在の騎士道精神を通じての隣人愛という理想の普及。この精神は、個々人の能力と技能の尊重と、弱者保護を調整させることができるということ、以上であります。

一読して明らかだと思うんですけれども、科学的民族衛生学における科学的とは、自然科学の一部である生物学、とりわけ一九世紀後半から二〇世紀初頭にかけて急速に発達した、進化論、発生学、遺伝学の成果に立脚したものであるという意味でありまして、実践的民族衛生学というのは、このような自然科学の成果を同じ生物である人間にもあてはめた場合に、民族の改良という観点から、いかなる政策、およびそれを行なう場合の問題点が生じるかということの学問であります。彼は以上のように民族衛生学をとらえるわけですけれども、その時代というのは、コッホの発見を頂点とする細菌学、寄生虫学、毒物学などの新しい医学の興隆期でありまして、また当時の社会も産業衛生学と都市衛生学を必要としておりました。

プレッツは一九〇四年になって、のちに優生学史にとって不可欠の雑誌と称せられる『民族生物学及び社会生物学雑誌』というのを発刊します。その雑誌の編集方針というのは、プレッツが書いたものと思われる巻頭の声明文で明らかになっています。また、Rasse（民族）とGesellschaftとの定義を、すぐ次の論文で行っていますので、両方合わせて紹介します。Rasse（種族）という言葉は、形態学的な違いという意味で特徴づけられるのではなく、互いに不可欠で協力的な似た個体の行動によって形成されるところの、むしろ生理学的な持続する生命統一体の概念である。孤立した生物というのは死滅するものであり、持続する生命は、増殖という個体間の相互協力を通してのみ、もしくは外界の影響による死滅によってその反対の形質をもったものが補塡されるということを通してのみ、はじめて成立するのである。それは実際にその言葉の完全にダーウィン的な適用を基本においているところの、生物学的な意味としてのRasseであります。

種族（Rasse）のもう一つの面は社会である。社会体制という

のは、種族が持つ生存競争のための手段であり、種族としての構造は、その社会における生存競争を判定するものと考えられる。社会学説（Gesellschaftslehre）というのは、生物学の基本データと生物学の法則から生物学を取り除いた部分である。この観念の環へ、生物とりわけ最高度に組織化された生物である人間に関する各種の仮定、法則がつけ加えられたものが社会学説である。

さらに我々の研究の立場には、社会や国家の現実的な要請に対して、生物学的、進化論的な知識を活用するということがある。すなわち、個人の同盟であるところの国家および地方自治体が行なう福祉や弱者保護のような、現実の判断のために知識を提供する、あるいは、自由放任と介入原則、自由貿易と保護関税、より一般的には民族競合とそれらの社会および種族に対する意見、このようなことを研究する。また、それは社会経済学および国民経済学、法学、国家論、行政学、一般政治史、文化史も視野に入れる。そしてまた自然科学的生物学的視点は、道徳哲学にも新しい出発点を提供する。以上が巻頭の声明です。

次の論文で Rasse と Gesellschaft を定義いたします。その要点だけ申し上げますと、さき程申しましたように、一方でそれまでの種の定義というのが、形態学的な定義に偏っていると批判いたしまして、この形態学的な可変性の幅は、近親結婚で子供ができないという下限とそれから雑種不稔という上限がある。これがプレッツの言う形態学的意味での Rasse の限界であります。これに対して実際には、生命統一体としての生理学的な Rasse が具体的なものとしてある。これを二つ合わせて biologisch な Rasse と呼ぶ。と同時に Rasse は生存競争状態にあるところの進化統一体でもある。要するに Rasse とはダーウィンの意味での Rasse であります。これはどういうことかというと、ダーウィンの「種の起源」の原題は "Origin of Species by means of natural selection or the Preservation of favoured races in the struggle of life" であり、この本のタイトルに厳密に従うということです。

もう一方の Gesellschaft の定義ですけれども、この場合には、助け合い、努力の交換こそ Gesellschaft の特徴であります。この基本に立って社会的有機体と構造的統一機能を Gesellschafts-biologie として把握するのである。これをさらに拡大すると、客観的事実に対応する心理学的併行現象が存在するわけで、それゆえに心理学もこれに包含されます。Rasse は社会の生物学的な基体（Substrat）を提供する。これは社会的器官、あるいは社会的本能原基（Anlage）を通して、種の具体的、社会的な形態を決定する。これに Rasse の運命もかかっているのです。国家は領土の豊かさと人口だけではなく、Rasse としての構造とその成員の平均能力に依存している。Rasse の内的な堕落を通して、個人の徳が低下する、と結論づけるわけです。

これをまとめますと、彼は精神・物理一元論としての自然主義に立ちます。これはキリスト教的な二元論、肉体と精神の二元論批判であり、それはやがて遺伝決定論の方向へ入っていくのであります。ここには二重の生物学主義というべきものがある。一つは今言いましたように、精神の一元論的理解、それは究極的には

胚への帰着、生殖質への帰着。精神的、知的な面で悪い人間と良い人間がいるというのは、Keimesvariation に帰結する。つまり究極的には応用ワイズマン主義とも言うべき、高貴な精神を求めるならば、胚(Keim)を操作することによって求めなくてはいけないという考えです。二重の生物学主義のもう一つの面は、胚の外すなわち外界はダーウィン的な闘争の場であるということです。それは、Rasse 内では内的生存闘争であっても Rasse 外では、こんどは Rasse どうしの外的な生存闘争である。そこから民族衛生学と称するものは、二つに分かれまして、一つは科学的民族衛生学としての社会学的生物学、もう一つは、実践的民族衛生学としてのいわゆる優生学です。

ところでなぜ、彼が Rasse という言葉を採用したかと言いますと、当時の生物学者、ヘッケルを中心とする進化論者は、当時 Species とか Art の定義、とくに形態分類学的定義に力点をおいておりました。具体的な生活的な統一体としての Rasse という面に注意を払っていないという暗にヘッケルの批判をも含めまして、あえてダーウィンの、先程引用しましたタイトルから、Rasse をもってきたのだと思います。もう一つ考えられることは、彼は国民経済学から入りましたから、例えば当時の Volksgeist とか Volkscharakter という経済学的な意味の用語、あるいはもっと広く言えば、Nationalökonomie, Volkswirtschaftslehre とは違う概念を提出したのではないかと思います。

Rasse という言葉は、現在は、人種、もう一つは品種という言葉に訳されています。この場合、ですから両方の意味があるわけで、Rasse というのは高等生物である人間を含むところの具体的な種という意味が含まれている。それ故に、生物学の観念で、人間も説明できるはずだということになるわけです。われわれは自然科学といいますと、まず物理学を思い浮べますけれども、十九第四半世紀から二〇世紀初頭にかけてすばらしい発展をみせたのは、むしろ生物学でありまして、中でも、進化論、発生学、遺伝学でありました。ですからプレッツの中で「生物学的」という言葉が、今日の科学的という言葉に近い、非常に高い位置が与えられているのにとくに注意する必要があると思います。ある学問領域を、より下位の、それ故より完成度の高い自然科学で再構成すること、そしてこうすることこそ、因果論的で、より確固とした知識を獲得する方法であるという思想が、この時代の思想に流れております。そして、人間の心理現象、社会現象も、基本的にはすべて生物学的、自然科学的な普遍法則によって律せられているはずであるという発想は一九世紀的な自然主義とでも呼べるものと思います。そしてこの場合に、核となったのは進化論であります。かくして、プレッツは、新興生物学と既存の社会科学との広大な新中間領域を開こうとするのでありまして、この民族衛生学というのは出発点であると同時に、具体的な産物でもあります。

彼の雑誌にみられる、もう一つの特徴は、実証主義的ということであります。その内容が現在から見て、誤っているか否かは別といたしまして、この雑誌に掲載された論文の多くは、極めて多くのデータや文献を含む、実証主義の精神にあふれたものでありました。この雑誌はナチス人種政策の先駆として非常に悪名高い

ものでありますが、この雑誌に軽薄な論文がのり出すのはナチス時代になってからのことです。編集者にナチスの人間が一九三六年から顔を出します。この自然主義的実証主義は、窮極的には、生物学主義的ニヒリズムと言ってよいナチスの優生政策の源流となるのでありますけれど、その出発点というのは、自然科学の成果を人間の退化の防止とその改良に応用し、生活改善のための施策の客観的根拠を提供するという善意とヒューマニズムにあふれたものでありました。

ところでメンデル法則が一九〇〇年に再発見されます。しかし発見されるとただちに、メンデル法則そのものが受容されたというわけではありません。遺伝法則というよりは、F1, F2 世代の形質出現頻度を正確に予言できる、数学的現象法則として受けとられ、むしろワイズマン学説の正しさを強く示唆するものとして、ワイズマン学説が急速に受け入れられたのであります。

イギリスと比べまして、ドイツ民族衛生学は発生学、遺伝学に非常に近いという原因の一つはこのあたりにあります。前述の雑誌の副タイトルは、「種族（Rasse）および社会の本質およびその相互関係の研究のため、その保持と進化の生物学的条件のため、さらには進化論の基本問題のための雑誌」でありまして、社会ダーウィニズムの代表とされているものです。社会ダーウィニズムということばはホフスタッターの『アメリカの社会ダーウィニズム』で有名になったと考えられます。それ故この点、スペンサー、ウォード、サムナーなどアングロサクソン系の学者が有名ですけれども、ドイツでも一八九〇年代から一九一〇年代にかけてたくさんの社会ダーウィニズムの著作が現われます。しかしこれらは、ツマルチルクとボレーのものを除けばほとんど研究の手が加えられていません。その理由は、たぶん現在の社会学、あるいは政治思想史の研究の二大潮流がマルクスとマックス・ウェーバーであり、この双方ともが社会ダーウィニズムの批判を初めからその中に含んでいるからだと思われます。

時間がたぶんなくなりますのですこし省きますが、この社会ダーウィニズムが絶頂を極めた世紀の変わり目とは、歴史の教科書を開いてみますと、帝国主義時代に相当するわけで、民族衛生学がとりあげたたくさんの問題、例えば重工業化による人口の都市集中、あるいは公衆衛生と産業衛生、住宅難、低賃金労働者としての婦人の社会進出による出産率の低下、ネオマルサス主義、農業の保全と相続法および関税政策、弱者保護、貧民救済とその社会的負担および逆淘汰の問題、民族間の相対的増殖力の差の問題、ユダヤ人問題、労働問題の深刻化、国家と教会権力および社会主義との衝突、自然主義と倫理問題、労働移民及び植民地問題、戦争による人口構成に対する影響、何れも当然のことながら民族衛生学の問題にかかわってくるものでした。この社会ダーウィニズムの代表的事件をとりあげてみます。一九世紀の最後の年、一九〇〇年の一月一日付けで、次のような懸賞問題が出されました。「国家の国内政策の発展、およびその立法に対して、われわれは進化論の原理から何を学ぶか」というのがテーマです。ヘッケルとコンラッドとフラースの名前で、この懸賞問題が出されました。この賞金には、当時の鉄鋼および軍事コンツェルンの首長である

フレデリック・クルップが匿名で三万マルクを提出したのです。特にこの懸賞問題のねらいについての説明がありまして、それによりますと、遺伝という面ともう一つは適応と伝統の面に注意してこのテーマを書けということであります。少しそれを読んでみますと、生得的素質というのは基本的には、すべての人間に同じである。しかしより厳密に観察すると、それは個々人によってすべて違うことがわかる。それは遺伝を通して父方か母方かどちらかの性質となる家系に依存している。遺伝およびこれに由来する原基（Anlage）への注目は社会関係の理解に対してすこぶる重要である。それからもう一つの適応と伝統に対する説明にはこうあります。民族のその時代の法律というものは、伝統的規範およびその時点での存立条件、そこに由来する思想との産物である。新立法というのは、それが任意のものでない限り、その変化した利害関係と思想に相応した適応としてあらわれる。この懸賞問題の審査員は、国民経済学者のコンラッドと歴史学者のシェファー、動物学者のツィーグラーであります。入賞論文は規定によりまして全集として発刊されましたが、私がいま読みあげましたのは、ツィーグラーが書いたこの全集の序文であります。世界中から六〇編の論文が集まりまして、第一位になったのがシャルマイヤーの、『遺伝と淘汰』という論文です。これらは『自然と国家、自然科学的社会学説への寄与』という全集になりまして、一九〇三から一八年かけて出版されます。これに対して、『シュモラー年報』で徹底的に批判したのが、テニエスでありまして、最終的にはドイツ社会学者会議内部で対決になる。テニエスと第一位のシャルマイヤーとは、テニエス＝シャルマイヤー論争というべき論争を行うのですが、非常にたくさんの論文が引用され、ちょっと私の手にはあまりますので今回は触れません。それで省略いたしますけれども、最終的には第一回ドイツ社会学者会議でテニエスおよびウェーバーとプレッツとが論争になり、これ以降プレッツは無視されることになるわけです。

ウェーバーは有名な一九〇四年の『客観性』の論文でこれに少し触れております。それをみますと、ここの時点ではかなりきびしいことを言っております。民族生物学が自然法則を文化現象にまで拡大することの有効性をわれわれに示すことができるならば、それを高く評価する用意がある。しかしこれらは基本的には自然主義的な社会学の素人の世界観によるものであって、文化現象のRasse への因果的な還元は、まだわれわれの現在の無知を証明しているにすぎないということを、方法論的に訓練された研究によって漸次克服されることがのぞましい、というのが一九〇四年のウェーバーの態度であります。

一九一〇年の有名な第一回のドイツ社会学者会議では、まずテニエスが、「社会学の進路と目標」という講演をいたしまして、その次にウェーバーが、おもに新聞研究の重要性を指摘いたします。その日の午後は、ゾンバルトが「技術と文化」という講演をしました。中一日休みがありまして、次の日に、午前を全部つぶして、プレッツがしゃべります。この時の座長がゾンバルトです。ここでプレッツは「Rasse の概念と Gesellschaft の概念、およびこれに関連する問題」という講演を行いました。

テニエスの「社会学の進路と目標」というのが社会学の立場をうまくまとめております。ここで自然科学主義の関係部分をすこし引用してみます。社会学の演繹の手順として多くの場合、生物学と心理学の正しさを第一位におく。また人間生活の関係に、物質交換と生殖という生命の法則が妥当し、人口の法則に依存していることも認める。しかし高度に発達した文化では大変に多様化し、基本法則は認めがたくなる。より困難な問題は、現在の党派抗争である。社会学はこの問題を解決するようなことは引き受けない。これに対しては禁欲を守る。問題解決は政治家のやることである。社会学のすべきことはこの問題を概念的、発生的に明らかにし、もつれをとくことである。そして冷静な判断へと導くことである。これらは同根の事実と、その改善ということではあるが、社会学者としては、社会主義のためでもなく、婦人の権利の拡張のためでも、民族の混交の問題のためにするのでもない。これは社会政策、社会教育、社会衛生学の問題である。社会科学内部で、不完全であるが、二つの区分があることが指摘されなければならない。その第一はどのようなイデーが存在すべきであるか、ということと、現実にどうであるかということ。第二は、観察を通しての事実の研究からの概念的説明と演繹、および、現実の有用な修正ということである。

プレッツの講演の後で、テニエス、およびウェーバー対プレッツの論争があります。ウェーバーは、一九〇四年よりプレッツにやや好意的になっております。こう言っております。一般的に言ってこの種のものは科学としては無益だと思う。プレッツのことばをつきつめれば、社会というのは、ついには太陽系の地球上のことであるから、天文学の対象となり、すべてはなんの目的のない地球上の出来事になってしまうではないか。社会制度が淘汰に帰し、種の遺伝質に帰すとして、このような科学を行うことが意味あるとは思わない。ただし彼の仕事を疑ってはいない。われわれが期待するのは、社会生活への遺伝の決定的重要性を厳格な証明をもって示してくれることである。これは若い学問への非難ではない。ただし問題定立の限界は忘れないでいただきたい、というのがウェーバーの態度です。最後に、ゾンバルトが座長として一言発言いたします。自分はプレッツらと同一の研究領域を持ちうるかどうかを確かめるためにやってきた。今日のプレッツの報告に鋭く対立する社会学は生物学と共同利益体を作れるようなことはないことが分ったとコメントしております。

最後にしめくくりとして私の考えを述べておきます。普通、文献研究と言いますと、誰がどの文献を引用しているかということが、正統的な文献です。しかし、ある時代にある学問をやる人が、当然その視野に入ってくる文献をあえて無視するということも、場合によっては非常に強力な主張となりうるわけで、当然視野に入ってくる問題、あるいは特定の文献をなぜ無視したのか、逆に言えば、負の文献研究というものもあると思います。そういう意味で、当時の自然科学と社会科学は、現在ほど、とくに生物学というのは離れていなかったと考えてもよいのではないか。もっと生物学と社会科学との関係の問題を、同時的もしくは共時的な視野で、検討してみる必要があるのではないか。マックス・ウェーバ

ーの研究はたくさんあり、私のようなものが発言する余地は本来ないかもしれませんが、例えば客観性の問題や価値判断の自由の問題も、この自然科学主義との文脈でも読みうるかと思います。

民族衛生学の歴史をご紹介しようと思いましたけれど今回は省略いたします。

横山　あと一〇分ぐらいの間でございますけれども、質問をどうぞ。

水田洋　名古屋大学の水田です。ドイツ政治思想史、政治史の研究者から成果が大変期待されているんで、今後もやっていただきたいと思うんです。質問一つ。最後に言われた負の文献研究ということですね。これは方法論の問題として一般に大変重要だと思うんですけど、その場合、それぞれの文献の availability と言いますか、時代的関心や入手可能性、そういうものを考慮しないで、たまたまそのとき出版されていたから、よめたはずであるのによまなかった、といいきれるかどうか。そこのところどうやって確認できるのでしょうか。

米本　そうですね。やはり当時の有名な自然科学者、例えば生物学者でいいますと、ヘッケルとかワイズマンとか、すこし十九世紀の人間になるんですが、ウィルヒョーがわりと政治学的な発言をするんですけれども、そういった人間の用語が非常に近い印象を受けるわけです。社会学の、日本語訳のものを読んでおりますと、同じ用法が、社会学流に訳されるわけですけど、じつは自然科学と共通の用語を使っておったものがあるわけです。それから当時の自然科学の本の訳を現在読むと、当時の社会科学とあえて同じ言葉を使っておるのに、別の言葉に訳されている、そういうところがあるわけで、当時の教科書をまず読むということが基本的に大切ではないでしょうか。

水田洋　それはわかるんです。例えば、価値という言葉が、経済学でも哲学でもつかわれて、まったく意味がちがうと考えられているんですが、いつもそうだといいきれるかどうか。今の質問の意味はもう一つあるんで、情報量が大変増えてきて、今みたいになってきますと、この本を当然読んだだろうと言えないわけで、それをあえて無視したと言えるか、たぶん十九世紀の、この時期まではだいたい言えると思うが、それからあとは問題ですね。

米本　それはむずかしい問題で、今後方法論的に練っていかなくてはいけないことだと思います。もう一つ、今日は社会思想史学会ですのでちょっと関係ないことかも知れませんが、ウェーバーはフランクフルト時代に、発生学者と親しい関係にありました。生気論で悪名高いドリーシュという人です。マリアンネのウェーバー伝には一度しか名前は現われませんが、ドリーシュの自伝にはウェーバーのことが出てきます。彼らは一九〇二年以後、討論を交しておりまして、その目でみるとウェーバーの言葉使いの中に生物学から影響を受けたものがあることが分ってきます。

横山　城塚さん、どうぞ。

城塚　東京大学の城塚です。プレッツの話しで、彼が善意とヒューマニズムにあふれたものであるというようなことを二度ほどおっしゃいましたが、それはあなた個人の判断でしょうか。

米本　それは一八九五年の本の雰囲気がそうなんですが、この

形容詞自体は、『一九世紀の生物学主義』という研究書の中にあるグンター・マンの「Rassenhygiene——Sozialdarwinismus」という論文から借用いたしました。

城塚登　いや、この言葉をおききしたかったのは、実はプレッツのような立場の中には、むしろアンチ・ヒューマニズムというものが潜んでいるのではないか、というふうに私は考えるからです。例えばですね、弱者とか、低価値者、素質のない者、という表現がでた場合、そのように決めつけることができるのかどうかというですね。例えばある遺伝子をもっているものは、まあ可能性としてですね、知能が一〇しかない、他のものは二〇ある、だからまあ、結婚をやめてもらいたい、こういう考え方ですね、その中になにか人間の人格という問題ですね、人間の内的な素質の可能性の問題とか、そういう問題を無視しているのではないのか、そういう意味で自然科学者が物を対象にして扱うのと同じような態度で人間の問題、あるいは Rasse の問題を扱っているのではないか、そんな感じがするんですけれど。

米本　確かに現在から読みますと、どうしてもそういうことになります。それは結果的にはナチスの遠因になっています。私が言ったヒューマニズムといいますのは、社会ダーウィニズムあるいはダーウィニズムを知識の基本として認めるということは、当時の進歩的知識人にとって、最新の知識であったということです。それを認めるのは、知識人、非常に尖鋭的な知識人の使命でありまして、そういった自然科学の成果を人間の生活改善のために積極的に取り入れる。自然科学の成果を啓蒙し、具体的に活用するという意味でのヒューマニズム、生活改善という意味でのヒューマニズム。ですから今のヒューマニズムとちがうかもしれません。これに近いものが、ヘッケルのモニズム運動です。プレッツともすこし関連してきます。宗教を批判し、なおかつ自然科学の成果に立脚した生活規範をつくろうとしたドイツ社会運動です。これはナチスの前史の一部を形づくるわけですが、自然科学、人間の叡知を人間のため活用するというヒューマニズムです。平等博愛主義と一部は衝突することになるかもしれないけれども、そこのところはさきほど触れましたが、騎士道精神で何とか解決しようということなのです。ドイツの社会ダーウィニズムには基本的には、民族が没落する、ほっておけば進化論を認める限り、低落するという危機感があります。そこをなんとかしなくちゃいけないという心の構えをヒューマニズムという言葉で表わしたわけです。

城塚登　ウェーバーやテニエスがどういうふうに言ったか、私は知りませんけれど、やはりそこに何か一つ落し穴がある、危険がある、ということだけは、きちんとおさえていたほうがいいんじゃないか、そのことだけを申し上げておきます。

米本　そのご指摘に対して一言だけ申し上げたいと思います。彼は善意で、要するに人間の生活のために良かれしと思ってやったわけです。私は科学者の社会的責任を学問として研究したいと思っておりますが、要するに善意をもって結果的に悪をなしてしまう、そういう〝善魔〟という、変な言葉ですが、悪意をもって悪をするのではなくて、科学の成果を積極的に活用しようとして非常な悲惨なことをしてしまう。ここのところを問題にしたいわ

けです。これは究極的には科学者の社会的責任の基本問題だと思います。

水田洋　……だからですね、その善意がどうして悪に転化したかというところに、善意が具体化していく論理構造の問題があるんじゃないか、というのが今の話しにからんでくるだろうと思うんです。非常におもしろいな。

横山　時間が超過しましたので、お一人だけ。こちらの方に質問がありましたから。

佐藤　東洋大学の佐藤といいます。城塚先生のご質問との関係もあるわけですが、こういう生物学主義といいますか、種族主義といいますか、それは自然科学の分野から出てきたものでしょうけれども、この当時、例えばニーチェとか、ゴビノーとか、ちょっとあとの時代になりますがシェーラーとか、生物学の専門知識を持ってなくて、同じように人種論にふれた人がいて、こういった人たちの場合、実際に自分が貴族の場合もありますし、また貴族主義的な志向性をもった人間であったこともあって、大衆社会の状況とか、あるいは東洋民族とか、アメリカ人種との接触とか、そういうことで同じような人種理論をぶつことになる。この場合、そういうものとプレッツの関係はどうなのかということと、それともう一つ。生物的なものと精神的なものの中間領域という、非常におもしろい言葉だと思ったんですが、しかしこのプレッツ流だと、やはりその関係が機械論的に結びつけられたという感じの領域、本当は中間領域の拡がりはプレッツ流の生物学主義では出てこないんじゃないのか、Lebenswelt を一つの事実的なものと、さらにべつの形で結びつける方法がなければ、中間領域はひらけてこないんじゃないのか、と考えるわけですが、どうでしょうか。

横山　お答えは簡単にお願いします。

米本　実は民族衛生学がナチへ結びついていくには、もう一つ、人種主義、人種差別というものが確かに必要です。さきほど言いました懸賞問題でボルトマンという人が、選外の受賞をもらいました。しかし彼はこれを不満としまして、賞を蹴って「Politische Anthropologie」を自費出版します。これは人種主義、いわゆるゴビノー学派の立場であります。シャルマイヤーとボルトマンは非常に仲が悪かった。シャルマイヤーの方は基本的には Rasse の差を認めない。ボルトマンは Rasse の差を認めるというか、積極的にゴビノー学派でありました。

二番目の質問ですけれど、確にそのとおりでして、私はアマルガムと称しましたが、実は、アマルガムを作ろうとしたんだけれども作れなくて、残ったのは実践的民族衛生学だけでした。科学的民族衛生学というのは、すでに述べましたように、社会学者から完全に拒否され抹殺される、そういう運命になっていくわけです。

横山　時間がちょっと遅くなりましたが、いまご質問がありましたのでお一人だけ。

山下　東京大学の山下です。今のお話しでは民族衛生学の成立する時期は Rasse が確立されていて、それと十九世紀最後の時期に Anti-Semitism が政治的にはっきり確立されていて、一方でシオニズムというものが出てくる、ちょうどその時期に重なって

いるわけですね。だからニーチェの妹の亭主が夢中に Anti-Semitism の署名運動、国会請願なんかを展開していく時期ですね。また一九世紀からずっと大学の自然科学のアカデミズムの世界に、ユダヤ系の人々が相当実力を発揮して業績をあげた。ところがそういう学界の中でのユダヤ系の人々と全ドイツ系の人々の非常に微妙な関係が出てくる、というふうに思っております。ですからここでどうしても Anti-Semitism の方へはっきりなだれおちていくかですね、その辺のところは、落し穴がたくさんあると思うんです。ですから、その辺をかなり広い視野で、とくにユダヤ系の生物学者、アカデミズム、その流れと全ドイツ系の人達との関係をおさえていかないと、最後の結論にあるような、正の文献研究と負の文献研究の関連をその辺から補足できるように見究めていかないと、危険があるんじゃないかなあと思います。

自由論題Ⅱ

オーストロ・マルクス主義の破産

〔報告〕内田忠男
〔司会〕淡路憲治

淡路　岡山大学の淡路です。岐阜経済大学の内田さんの「オーストロ・マルクス主義の破産」という自由論題の司会をさせていただきます。ご報告の時間は、だいたい四〇分、質疑応答は二〇分ぐらい、そういうことでよろしくお願いします。では、お願いします。

内田　夏の暑い時に、至急レジュメをと言うことで、あわてて書きましたので、「オーストロ・マルクス主義の破産」という大変センセーショナルな題をつけてしまって、後悔しています。

まず、はじめにお断りしますが、一九三四年二月十二日の事件の経緯については、翻訳がありますが、エルンスト・フィッシャーがよく走った筆で書いておりますので、また思想史学会の場でありますから、事件の詳細についてはあまり立ちいらないことにします。

一九三四年二月十二日の早朝、時の政府ドルフスと、それを支えるオーストロ・ファシストと俗に言われる、ファシスト組織の「護国団（ハイムヴェア）」の双方が、警察と私兵を、リンツの社会民主党の地方事務所に武器を押収するため捜査によこしますが、これに対して労働者が武器でもって抵抗をするところから、二月十二日に闘いが始まります。

この闘いについては、これからおよそ半月もたたないうちに、オーストリア社会民主労働者党の指導者であるオット・バウアが『オーストリア労働者の蜂起』という小冊子を書き、蜂起、アウフシュタントとよびます。

しかし、この闘いはけっして蜂起といった性質のものではなくて、一言で、日本風に言うならば、それは玉砕であり、みずからの伝統と栄光を守るために、成果はどうなってゆくのか、また何を目的とするのか、これらについては一切明確でないままに、とにかく弾圧に対してたちあがるという行為にのみ終始した、そう

いう闘いでした。

この闘いは単にリンツに留まるのではなくて、ただちにウィーンに、そして全国に拡がります。しかし、ウィーンでも、十時、十一時過ぎに、バラバラな形で、銃声がきかれ、ゼネストが始まりますが、イギリスからの特派員の証言によりますと、たまたま市電が止っているので訊ねたら、ナチスの妨害によって電気がきられたのか、それともいわゆる最後の合図、ゼネストの合図であるのか、どちらかわからないということで、最も戦闘的であるべきウィーン市の市電の組合員たちが、ただ腕をこまねいているのみだったという有様です。

このことから解るように、この闘いは蜂起などという言葉で呼べるものではなくて、言わば絶望的、自棄的、自然発生的な闘いでしかないわけです。

この闘いは、西の方ではスイスに接するフォアアールベルクとか、インスブルク、南の方では、ケルンテン、東の方ではブルゲンラント、これはハンガリとの国境地帯ですが、これらオーストリアで言えば辺境、ウィーンから遠いところでは、闘いははじまることなく、ほぼ工業地帯のみに限定されます。しかし発達した工業地帯であり、それもウィーンの真南にあるヴィーナー・ノイシュタットでは、武器をとった闘いはおこなわれず、その他の工業地帯で、それぞれ散発的、ばらばらなかたちで、しかし英雄的になされます。

戦闘はせいぜい四日から五日続いたきりで、しかもそれとて局地的分散的に行なわれただけでした。ウィーンで言えば、「赤いウィーン」の象徴ともよべる集団住宅でも銃火がかわされます。話しがとびますが、荒畑寒村氏が、この市営集団住宅の一つである労働者の住宅『カール・マルクス・ホーフ』と、そこでの闘いについて、最近の新聞に感激的な調子で書かれています。この建物は、市電で二区間に及ぶ連綿とつらなっている城塞ともよべる巨大なものですが、ウィーンにはこうした壮大な市営住宅が数多くあるわけです。こうした労働者住宅に対して、ファシスト及び共和国の警察が捜索をすすめる。それに対して自分達の城を守る、これに終始して、結局防衛といいましても、それでもって、何を守るということもなく進むわけです。

問題は、闘いとは言っても、こういうものでしかなかったことです。しかし死傷者は推定ですが、千名をこえるだろうと言われています。当時不明なところが多かった段階でルポルタージュを書いたイギリスの新聞記者によりますと、ウィーンの大きな地下水道に負傷者がかくまわれ、それらはもちろん官憲等に知られることなく処置されたということのようで、死者の数はもっと高い数になるだろうし、今日でもなおまだ正確な数といったものは定まっていない。社会民主党、今日のオーストリア社会党の力でもってすら、この闘いでの全国の死傷者数を確認しえないでいます。

この闘いは、ぼくなりの言い方をすれば、玉砕でしかないわけで、この闘いについての評価を以降、問題としたいと思います。

まず、オーストリア社会民主党の指導者、オット・バウアの場合は、これをアウフシュタントとしてとらえて、このアウフシュタントこそが、ドイツの社会民主党、それからドイツの巨大な共

産党、これらがいずれも、立つべき時に立ちあがらない、つまり一つの抵抗のかまえすらみせることなく敗北する、誇張して言いますと、闘かわずして敵の軍門に降ってしまったのと対比されるといいます。オーストリア社会民主党に結集する労働者階級はともかくも、ファシズムに対して立ち上がり、武器でもって抵抗したのだと。

ただし、労働者階級の蜂起とは言いますけれども、さすがにオット・バウア自身も、この党によって指導されたとは言わないでいるのは正直なところで、彼は労働者たちの立ちあがりとして評価します。そしてそれはわれわれもそう考えるわけですが。

闘い以降、オット・バウアのいう革命的労働者階級のなかから、バウアによる闘いの評価とその総括を批判し、社会民主党の党名を継承せず、自らを革命的社会主義者とよぶ次の世代が登場し、新たな闘いを追求してゆくことになります。

バウアによれば、オーストロ・マルクス主義の栄光を恥づかしめなかったわけですが、闘争、そして闘いの中心指導部であったバウアに対して、そしてまた、この闘いに対して、いろいろな批評、批判が加えられるのは当然であるわけです。

まず右からみてゆきますと、一九三三年から三六年にかけてカールスバートで刊行されたドイツ社会民主党系の『社会主義誌』(*Zeitschrift für Sozialismus*) で、エヌ・エヌという、つまり匿名でですが、カール・カウツキーがバウアの総括に対して批判を加えています。それは匿名で出された『強力の限界』に対するバウアの批判に、彼が再論、反論するものであったわけですが、カウツキーによれば、この闘いというものは蜂起と言える代物ではなくて、本来蜂起と言うならば、すべての革命、蜂起がそうであったように、大衆の参加がなければ、そして大衆の参加によって守られた闘いでなければ、何らその意味をなさない。ところが実際にはオーストリアの闘いはそういうものではなかった。一切そうした大衆的な支持なしに、単に武力を持ち、武器を備えたレパブリカーニッシ・シュッツブントと言う、共和国防衛同盟員のみがこれに加わっただけであって、そしてそれは中央指導部もなにもなく、個々バラバラに闘ったのみであって、せいぜい自分の城を守るだけであった。したがって一言でいうならば、立ち上るべきではなかったとカウツキーは批判するわけです。

そしてこのカウツキーの批判はどういう点へ結びついてゆくのかと言えば、三四年から三五年にかけて社会民主主義者の新しい世代のなかから武器をとって立ちあがることを求め、その軸にシュッツブントを考えるグループがでてくるわけですが、これへの攻撃である。彼によれば、シュッツブントというものは、一時的な、あるいは歴史に於ける一回かぎりの現象なのであって、つまり第一次大戦におけるオーストリア・ハンガリー帝国の崩壊によって、旧軍隊の持つ武器が、兵士、農民に分配され、ユーゴスラヴィア、ハンガリー等が国境がまだ決められていない部分、旧帝国のオーストリア領への進駐を始める、これらの動きに対抗、抵抗するために、その武器を用いる、この国境地帯での闘いに際して、農民あるいはプロレタリアート自体からも国境を守る防衛隊がつくられる、こういう特殊な状況のなかで、武装軍団ができあがっ

てきたものである。だから立ちあがったシュッツブントの闘いは、確かにドイツにくらべれば大きな意義を持っているかにみえるけれども、しかしシュッツブントは要するに一度きりの現象であり、あるいは一度きりにしなければならないものであって、それは今後のわれわれの運動の参考にはならないといいます。この限りでは彼の言うのは正しいのですが、しかしもう一つつけ加えて彼の言うところを聞きますと、それは第一次大戦にあたってドイツ社会民主党がとったのと同じ態度であるわけです。

つまり社会民主党というものは平和の党であって、こういった武器でもって労働者階級の利益を守るといったようなこととは、はじめから無縁なものである。つまりだから、労働者の福祉、あるいはその利益のために自分自身を組織して闘かう。これこそが、これのみが、いわゆる抵抗であって、武器をとるということは、これは意味がない、というところにまで論を進めるわけです。

だからカウツキーによれば、武器を取って立ち上ったこと、又武装組織をつくりあげ、これに依拠したことが間違いであって、オーストリアの闘いは何ら歴史的意義をもたないこととなり、オーストリア社会民主党の歴史の栄光は否定され、歴史上の一つの成果であるという方向ではなくて、立ち上るべきではなかったという点で総括される。このカウツキーの、武器をとるべきではなかったというのが、第一の、右からの批判ということが出来ると思います。

第二の批判は、これは当然に第三インター＝コミンテルンの側から出るものです。あのディミトロフが、これはディミトロフ選集にのっているのでお読みになった方もあるかと思いますが、「オーストリア労働者への手紙」という論文のなかで、彼の判断と結論を下しています。そこで彼のいっているところは、闘いに立ちあがったこと、そのことは間違っていたのではないのだ、ただその闘いが、エス・ペー・イェーによって、つまり社会民主党によって担われたがために間違いだったのであって、つまり革命的な闘いにまでたかめるという意識なしにこの闘いがすすめられたということ、このことが結局のところ問題なのだということです。したがってこの闘いは、議会的手段、あるいは民主主義を通じて社会主義に至るというエス・ペー・イェーの路線の破産であり、この意味において、オーストロ・マルクス主義の破産を示すのだというのが彼の指摘するところで、これに対して対置すべきものとして、彼はもちろんコミンテルンの綱領をかかげるカー・ペー・イェーをあげます。

政権奪取という覚悟なしに決しられた闘いというものは、所詮敗北に終るのであって、闘いを押し進めるためには、カー・ペーの指導が不可欠なのだといった形で話をもってゆきます。つまりここでは闘いは無効ではなかった、ただ闘かわれた目標が問題なのだ、そして目標が問題だけでなくて、目標を設定する際の、つまり考え方、社会主義への移行の問題、あるいはまた労働者の権力の問題、これらが問題なんだという形で提起するわけです。

これらに対して、もう一つのもの、第三のそれは、党の指導の下で、闘いでは党の指導にしたがいながら、しかしこの二月に、党中央、党指導部からの合図でではなく、自らの決意で立ちあが

ってしまった、あるいは立ちあがらざるをえないと感じた、そうした人々の批判、つまり党内左派の批判ということになるかと思います。ただしこの場合、党内左派といいましても、これまた『回想と反省』というエルンスト・フィッシャーの本のなかで左翼反対派の考え方が述べられていますが、それを二つに区別しなければいけないんじゃないかと考えられます。というのは、エルンスト・フィッシャーのように、結局は文学に流れるという弱点があるにせよ、ともかく政治状況というものを大局的にとらえて、その上でみずからの行動を採りうる、またそうした能力なりを持っている、その意味では政治思想と闘いとを一緒に結びつける能力をもつ人々、それは実際の場でそうできたと言うのじゃなくて、頭のなかで結びつけうるということですが、政治的に水準の高い理論家連と、もう一つは実際にリンツで、最初にのべた抵抗をはじめることとなった、忠実、忠誠な労働者群、つまりシュッツブントに結集して、真剣に武装訓練にはげむ層とは区別して考えねばならないからです。ここで簡単にシュッツブントについて説明を加えますと、シュッツブントを代表する人物として、後にとりあげるリヒアルト・ベルナシェックを紹介したいと思います。第一次大戦後くすぶっていた国境紛争あるいはまたその後、ファシスト的な護国団（ハイムヴェア）に対抗して労働者を守る、彼等と労働者との衝突のなかで防衛的な役割を演ずるものとして、それはだいたい一九二三年に基本線は出来あがり、共和国防衛同盟と呼ばれるんですが、リヒアルト・ベルナシェックは、その創設の時点から参加して、その後、一貫して三四年に至るまで、この共和国防衛同盟の中央指導部とは言えないまでも、中央指導部の脇に位置する構成員といった資格で参加する、その意味では、生粋の同盟員、防衛同盟の生え抜きと言えるでしょう。彼は元来労働者出身であって、二六年リンツ綱領が出来る年ですが、この年に、社会民主党がウィーンや地方の労働者出身の党員、あるいはまた労働組合の幹部、あるいはまた青年労働者の幹部たちを集めて労働者大学といったものを開きますが、ここの最初の参加者であって、このベルナシェックの伝記を書いている、イネズ・キカールによれば、はじめてここでベルナシェックは自分の知り、経験したことどもを、理論的に整理・表現するすべを獲得したということです。ここでの知的訓練が後に役に立ち、一九三四年二月の前後にわたって党中央批判といったものを書きあげるわけですが、私は彼に、党中央の指導と思想に忠実に従いつつ、しかしそれに最後には批判し立ちあがる人をとらえ、彼にこの層のオーストロ・マルクス主義批判というものをみたいと思います。

そして一方では、先程申しましたエルンスト・フィッシャーの批判、左翼反対派があるわけで、三三年の危機の、いわば絶望状態にある党大会のなかで、党大会むけの訴えを作り、公然と指導部批判の声をあげます。そこからとりだしていけば、左翼反対派が言おうとしたところのものは、特に、バウアの党指導に対して発した言葉は、ファタリスムス、つまり宿命論的なものの考え方だということでした。これに対して彼らは、能動的、積極的、攻撃的な政策を出さなければならない、ここでは民主主義の再建などといったスローガンでは問題にならない。つまり、明確に社会

主義をスローガンに掲げて闘って始めて、大衆をひきつけうる、というよりいま離れてゆく大衆、党員大衆、特に青年層、失業者層等をもひきつけうるのだ、自己のもとにとどめておけるのだ、とこのように言うわけです。もちろんドイツにおいてもナチスが政権を握り、豊かな資金とありとあらゆる手段を使ってオーストリアのナチを支援しますから、大衆の獲得、特に青年及び失業者の獲得という点では、社会民主党は、たいへんな守勢であって、またたく間に、ナチの三三年政権掌握から、この三四年二月の時点までに、およそ六十万人の党員を誇ったオーストリア社会民主党も、三〇%以上の党員の減少を被むり、特に青年層では両極分解が進行して、一方ではカー・ペー、そして他方ではナチへ進んでいってしまいます。ベルナシェックが言うには、前者へは、彼らの社会主義的心情のために、後者へは反ドルフスのために、つまり時の首相ですけれども、彼の労働者弾圧政策というものに対する抗議、彼に対して戦闘的に闘うという、ナチの戦闘性のため、とともかくナチに流れていきます。

労働者をとりまく状況と言えば失業、そして権利の剝奪でもって、恐慌のなかをともかくも切り抜けていこうとする、小市民階級の態度をそのままにうつして、ドルフスは議会排除をおこない、第一次大戦後の過程で生れてきたハイムヴェアをもっぱら私兵として統治を行なってゆき、もちろん検閲から労働者の集会、カー・ペーの禁止それからシュッツブントの解散まで、これらすべてを行ってゆく。そして失業保険も期間は短縮され、賃金はカットされ、自由労働組合に所属する者は、ファシストの組合へ移行しなければ首があやうくなります。

こういったように進んでいくわけですから、時の政府に対する反撥というのは、労働者の間でものすごいんで、彼らにとって守るべき民主主義はすでに存在しない。でナチに対して民主主義を守れといっても、結局それはドルフスを支援することになる、ということになってしまう、労働者大衆に対して、バウアは再三再四民主主義擁護を訴えるわけですけれども、もはや労働者はそれを聞く耳を持たない。

社会主義を掲げるのではなくて、バウアと指導部は民主主義の回復、議会排除の中止、再開を、もっぱら政府筋との接触で得ようとして、その行為が、ますます労働者の離反をまねくということになります。

したがって、エルンスト・フィッシャーを先頭とする左翼反対派は、民主主義ではなくて、社会主義を訴えること、明確に体制転換をかかげてゆくことが、つまりナチから我々を守ることになるのだ、そしていわば一歩後退してただ議会を再開させようという提案に対して、また政府との交渉でもってのみ進もうとする動きに対して、労働者をただ説得しようとする姿勢に対して、それは自殺行為なんだというように言っています。

しかし、彼らとても、いざ社会主義を訴えろと言ってみても、オーストリアの北方にあるチェコスロヴァキア共和国が、ただ一つ、民主主義国への開かれた口であって、その他の国境を共にする国々というのは、スイスをのぞけば、イタリア、ユーゴ、ハンガリー、ドイツ、そういった国々は、すべてファシズム及び軍事

独裁というもので染められているわけですから、社会主義（体制転換）をスローガンにしろ、戦闘的なスローガンで青年層、失業者群をひきつけろといっても、それは、しかし、ではどういった行動になってゆくのかという点では、たとえば、実際にそれをどのようなうごきとして、具体化するのかという点では、何ら方針をつくりだしえないものだと言わざるをえません。

ですから、批判としては、聞かせるものを持っていたとしても、この旗の下へ集まったからといって、どうなるものでもないという弱さを持っている。

これに対して、第二のベルナシェック的な立場は、オーストロ・マルクス主義の「宿命論」と後退への批判といったものにはなっていくのではなくて、シュッツブントが民主主義を守るべき社会民主党の武器として想定されていながら、一九三三年三月の議会排除の行為に対して、つまり守るべき民主主義、そしてまたオーストリア社会民主党のいう民主主義の場合、何よりも議会が問題であったにもかかわらず、この議会排除の行為に対して、また議会を再開する努力、それを武器でもってでも守るという訴えを出したにもかかわらず、実際には、シュッツブントを何ら用いることなく、議会を始める時間を、まあ、その時には警官が現われるというので、その前に、国会議員を集めて、干渉されないうちに、議会を開きます。議会は再開されました、では閉会しますということで、まあ茶番ですが、それで終ってしまいます。

これに対する反撥といいますか、裏切られたという感情、これが広く、特に戦闘的な、民主主義を守り、党を守るという課題のために、敢えて軍事的な訓練に、日夜なんとか工面して取り組んできた連中、つまりシュッツブントのメンバーの間に広がり、彼らは憤慨をしてゆくわけです。

ベルナシェックは、ここから瓦解が始まるのだと指摘し、ただこの瓦解を辛うじてなだれ現象となってゆくのをおしとどめていたものは、党にたいする伝統的な尊敬、忠誠の念だけだったと言います。

しかし、この三三年の議会排除と、以降の前にのべたような労働者に対する弾圧に対して、党は何らの有効な反撃策を持ちえない。つまり議会は存在せず、すべて戦時経済補助法といわれる法律によって、それで指令、通達を出して進められてゆくわけですから、これに対しては、何ら抗議すべき場所と機会を持ちえません。したがって、この事情の下では少しでも打撃を軽いものにしようと、交渉でもって時間かせぎをするという事態へ、あくまで党としては進まざるを得なかった。こうして、こきざみに、たえず戦闘準備にそなえさせられながら、敵に対する威嚇の武器として用いられながら、依然として闘いには投入されない、つまりここがチャンスだと思いながらも、しかし、それを利用されないままに、そして単に、威嚇としてのみ使いつづけられる。このことに関して、いわば憤激、絶望状態にシュッツブントは達しているということになります。

このなかで、党も、最後の時点になって、四条件というものを出しまして、党の解散、組合の解散、憲法の解消、それからウィーンの市庁舎から社会民主党の勢力が追われること、この四つの、

いずれかが行われた場合にも、ゼネストにとりかかり、労働者階級の総動員、シュッツブントの軍事組織の配置、これらを出す、行うとします。

しかし、これにしても、もうすでに、社会民主党のもっとも尖鋭な部隊であるはずの党員、防衛同盟員によっても支持されない。二月十二日前夜では、ベルナシェックの報告（党中央への）を読みますと、ほぼ結集する者は老人のみで、若い者たちは集まらなくなっているのがわかります。そうは言っても、あの程度の規模であるリンツでも、実際に闘った時には、リンツだけで千数百名という労働者、シュッツブント員が動員されえたということですから、彼の報告からみるほどに絶望的だったとも思えませんが、ただ彼はそう書いています。

実際には四条件ではなく、武器捜索、武器とりあげに抵抗して闘いに立ちあがるわけですが、ここでは党（中央）の指導に対する、特に感情的な反撥というものが、一つのエネルギーとなって、オーストロ・マルクス主義の理論と実践、つまり理論によって説明された現実に抗して、オーストロ・マルクス主義の、理想主義で育てられた精神、ないし感情がこれに反逆してたちあがってゆく、ここにシュッツブントの蜂起がおこったということになります。

こうして、オーストロ・マルクス主義が、いわばつくりだしたと言っていいオーストリア共和国、そしてまた赤い星である「赤いウィーン」等に、それぞれ示された、労働者階級のすぐれた遺産、成果、そしてまた、そこで育くまれた社会的・文化的な事業とよばれるもの、それらは、この時点で、ファシストによって破壊されます。この、いわば、外からなされた破壊が、しかし今いましたように、それぞれ党の外からも、内からも破産、政策の破産としてとらえられます。

こうしたなかでバウアは、自己のそれまでの政策といったものを、弁護しなければならなくなります。そこで、前にのべた、『オーストリア労働者階級の蜂起』という小冊子を書くわけですけれども、しかし、先程いいましたように、これでもって、これらの批判にこたえられるということにはなりません。二月十二日で破局に達するオーストリア社会民主党の歴史、オーストロ・マルクス主義の歴史のなかでの、オット・バウアの評価、そして彼の両大戦間の社会民主党の指導というものに対する評価というものは、今日に至るも尚定まらないままになっています。

だいたい、バウアを語ることは、オーストロ・マルクス主義を語ることなのですが、彼についての歴史的評価ができていないとは、およそ皆が、研究者だけでなく、労働運動に関係する人々が指摘するところです。バウアの評価について、ここでちょっとふれておきますと、第二次大戦が終って、ウィーンがソヴィエト軍によって解放されて、そしてK・レンナーが今一度かつぎ出されて統治にあたることになりますが、この最初の時期、そしてそれからいわゆる冷戦、四国支配によって戦後復興が進められる、この時期には、こういう言葉を直接に見つけたことはありませんが、やはり、バウアは、死んだ犬としてあつかわれたものだろうと思われます。

彼が復活してくるのは六十年代でありまして、このことは、否

定的な意味でも、肯定的な意味でもそうです。たとえばノベルト・レーザーという、彼は社会党のなかでもアンファン・テリブルとよばれる人物だそうですが、彼はバウアの路線を間違いとして、カール・レンナーの評価を肯定的に行ってきます。それに対して、今度は新左翼ないし正統派の側から、彼の理論的な成果を、今一度見直そうとする動きがでてきます。それがオット・ライヒターの『オット・バウア』という書物になってきますし、Y・ブルデの研究、それに全集の刊行ということになってきます。

しかし、その動きはまた一時消えて、最近ではオーストリアに於いて新しい綱領が、社会党の新綱領が作成あるいは発表されることになるのですが、このなかで、リンツ綱領を見直してみる、あるいは見直さねばならないという形で、現在の社会党の政策に対して批判する側、左の側から批判する人々が、バウア評価を今一度、プラスの方向へむけて行おうとします。例えば、オーストリア社会党の機関誌『ディ・ツウクンフト』では「統合された社会主義」こそオーストロ・マルクス主義の遺産であり、社会主義への展望を示していると評価されたりしています。バウアは、一言で言えば、悲劇の人物として、もちろんプラスの方向へ向けてみるのが、基調であるわけですが、示されます。

死後四十年すぎ、もう歴史的な人物になっていいのに、人によって評価がまだまだ異なっているのは、やはり今日の連合支配、そして単独支配の評価が反映しているからで、それがオーストロ・マルクス主義、そしてバウアの評価の問題点となっているからでしょう。そしてこれはたいへんにオーストリア的、便宜主義的なんですが、オーストロ・マルクス主義の理論と実践の矛盾、ことばとおこないの矛盾を、ごく手近かなところに、バウアの性格なんかに見出して、つまりたえざる攻撃、ないし攻撃的な言辞と、たえざる平和主義的な後退、こうした特徴・特色に対して、それは彼がユダヤ人であったことに因があるのだとします。しかしそれについては、またの機会にお話しできたらと思います。もう時間ですから、これで終らせていただきます。

淡路　どうもありがとうございました。

水田　名古屋大学の水田ですが、このタイトルの「オーストロ・マルクス主義の破産」というのはどこで破産したのか。さっきの話だと、内部で破産の要因が二つあったみたいで、内部で理論と実践がぶつかりあったということ、それから外から来たということ、それで中心はどっちなんですか。

内田　社会思想史学会ですから、思想として、つまりオーストロ・マルクス主義とよばれているものに対する批判のなかから、破産の必然性といったものを出そうとして今のような報告になったんですけれど。つまり二月十二日のこうした戦いそれ自身に、こういった形で追いこまれていったということに対しては、やはりオーストロ・マルクス主義の破産ということがいえるのではないか、と思います。（カウツキーの批判、ディミトロフの批判はそこをついていると思われる。）

水田　そうすると、思想史の方からいえば、理論と実践が分離したということは、理論の側にそういう内在的な要因があったということでしょうか。

内田　リンツ綱領では、権力移行の問題が一番のオーストロ・マルクス主義の問題として、みんながとりあげていくところですが、そこでは、すべてありとあらゆる準備をととのえた上で、民主的な形で、移行できるようにする、暴力を排してとなっています。しかし、にもかかわらず、権力に到達した場合、あるいはそれが近いという瞬間になった場合、反動とファシストの側が、反革命にのり出して来る場合においては、プロレタリアートの独裁、武器でもってこれに応える、このように言っているわけです。バウアは社会民主主義＝リンツ綱領＝オーストロ・マルクス主義といっていますが、リンツ綱領をそこのところを忠実に読んでいきますと、さっきいいました民主主義的な手段で、すべての準備をととのえて、権力移行にそなえるという試みのなかに、労働者階級の武装を考える、これは精神的にも肉体的にもそうだとしています。

それから第二に連邦軍及びその他の武装国家諸機関を教育して、共和国を守り、民主主義を守るように訓練してゆく、これらへの働きかけをたえず行なってゆく。こうして別の言葉でいえば、戦力にならないまでも、ともかくも中立化する、共和国を守る点においては一致させるということになっています。

もう一つ最後に、独裁の条件、独裁の諸手段でと、以上この三つをあげているわけです。そう整理することができるだろうと思います。

この最初の二つ、精神的にも肉体的にも武装してゆく、共和国を守るためにいつでもたちあがるというものを育成してゆく、この思想は、実際、防衛同盟という形で結実します。しかしこういうことは防衛同盟の性格づけが二三年から三四年まで変らなかったというのではなくて、リンツ綱領後の二七年に転機をむかえ、それ以前のように、デモの統制を行ない、集会の整理を行なうことに重点をおくのではなくて、明確に武器での訓練を行ない、ファシストの側の武力と対等に太刀うちできる、あるいはそれ以上に、これをうちくだく、そこまでに訓練するという方針がとられます。リンツ綱領は、その理論的命題を現実のものへ移していこうとしていくわけです。この点での論争があって最近脚光を浴びています。カール・ポラニーの夫人、イロナ・ドウチンスカヤは『民主的ボルシェヴィキ』において、旧帝国の将軍で、初期のシュッツブントの指導者であったテオドール・ケルナー（第二次大戦後ウィーン市長、共和国大統領につく）について書き、彼の方針は人民の戦いとはゲリラ戦であって、人民の海のなかでたたかう、そのなかでの組織者としてシュッツブントを考えてゆくことであったとしています。しかし、この考えはしりぞけられて、以降二七年からとられた軍事路線は明確に連隊的規模で正規軍的な戦略、戦術を採ってゆくことになります。

この領域でも、ここにみた綱領の命題の一つが明確化、具体化されたといえると同時に、リンツ綱領自体では、労働者階級の全体の仕事であり、課題であるとされたものが、労働者階級の一部の人々、つまりシュッツブント員にのみ限定され、したがって共和国の防衛、民主主義を守る、こういった任務が全党員には課されなくなってくる、ここでもっぱら武装に頼ることになる。した

がってリンツ綱領の一部を、党自体が否定したのだと読みこむことができるわけです。

第二に、連邦軍及びその他の武装国家諸機関の中立化ということについても、二七年反動化が進むなかで、社会民主党の党員警察、党員軍人が減ってゆき、反動の側へ人々は流れてゆきます、こうして中立化のための努力、訓練、教育をおこなってゆくということも、反動攻勢を前にこれを維持しえなくなってゆき、この点でもリンツ綱領の一部は空洞化されてゆきます。

最後の独裁という点では、しかし一体何をオット・バウアなり党中央が想定していたのかわかりません。むしろ忠実に文章を読む限りでは、政権獲得という事態になれば、もちろん合法的に警察、国家権力を使えるわけですから、それらをフル動員して、交代をおこなうということになります。

ともかく、ですから、このリンツ綱領が掲げていた、特にシュッツブントの問題に関して掲げていた命題と、現実が、くいちがってきた、結局だから、たたかい以前に理論がすでに破産していたということが言えると思います。

淡路　結局、内部から破産していたということになりますか、結論としては。

内田　はい。私としてはそういうふうに言えると思います。

水田　そうすると、それは武装蜂起問題をめぐるオーストロ・マルクス主義の破産ということになるんですか。つまりリンツ綱領が一応あるわけですね、少なくとも政府プログラムみたいなものがある。それを実際にやってゆく能力が指導部になかったということなのか。だから下部から反撥が来た、その辺はどうなるのか。

内田　だから、文字どうりにこの綱領を現実に移してゆくという方針はとっていたわけです。しかし、その有力な支柱、党中央、党指導部にとっていえば、近衛兵とも言えるような位置を占める、まさに武力そのもの、威嚇の手段そのものといえるはずの防衛同盟の内部において、実際に彼らが訓練されているその精神と、党中央がこれを用いている精神とにくいちがい、背離が感じられて、これに対して反撥をしてゆく。ですから、リンツ綱領の民主主義擁護の命題を指導者が守ろうとしないことに反撥がゆく。だからバウアの指導に問題があったということは確かに言えるんで、彼自身、三三年三月の議会排除のときに、この時にこそ立ち上るべきであったと、小冊子で認めているわけです。だから民主主義を是非にも守るという命題、理論的にも実践的にもリンツ綱領のかかげたものにさえ自己をそわせなかったと言えるでしょう。

城塚　東京大学の城塚でございます。今日の午後、現代社会主義というシンポジウムをやる予定になっておりますので、それとの関連で、一つだけおうかがいしたいと思いますけど、この今おっしゃった、このオーストロ・マルクシスムスの破産ということから、現代の、特にユーロコミュニズムといったものが、どういう遺産といいましょうか、教訓といいましょうか、どういうものを学びとることができるのか、その点お聞きしたい。

内田　路線をめぐる論争が、この「蜂起」以降すぐに出てくるわけです。K・レンナーなんかは、彼は三四年から敗戦に至るまで公的生活からしりぞけられているわけですが、その間に、あく

まで連合政権に入って、つまりブルジョアと組み、ブルジョア権力のなかに入って反動化を少しでも喰い止めるべきであったと考えます。しかし同時に彼は言うんですが、この時代のオーストリアのブルジョアの側では、ザイペル――ドルフス――シュシュニクと政権が続いてゆくわけですが、そして彼らのまわりに、工業資本家および反動的貴族と旧帝国軍人といった連中がいるのですが、彼らはともに全然そういった連合といったものに耳を貸そうとはしない。だから連合への努力、それが必要だったのだとレンナーは言いますけれども、しかし実際には意味がないわけです。つまり左右両極が対立するままに連合の気運は衰微していってしまうし、三四年以降もそうです。実際に三八年ナチに併合されるその前夜において、シュシュニクは全国民に訴えるという形で、政治演説をおこない、ナチに対する反対行動を呼びかけるのですが、その時でさえ左翼のなかには、保守の側とは席を同じくしない、つまり彼らとナチは同じなのだということになります。だから左翼の側も、この事件（三四年二月の事件）から必要な教訓と遺産をくみとったとはいえないでしょう。

第二次大戦以降、かつて圧倒的割合を占めていたユダヤ人幹部は、亡命、病死等で姿を消し、現在の首相、ブルーノ・クライスキーは一つのめずらしい例外ですが、有能な社会主義者は大体海外にいて、理論的水準が高いはずもない党員大衆のあいだでは、やはり反ユダヤ感情、反亡命者感情が多くあったらしくて、彼らの帰国を歓迎しない空気があり、大半帰国しないままになっています。ですから土着の、ナチと同じ屋根の下にいた連中がイニシアティブをとり、彼らはもっぱらレンナーの路線を継承し、つまり連合政府という形で、納得づくでというところでしょうけれども、進んでゆく。そして今では単独で政権を支配するということになっています。しかし、これはリンツ綱領からすれば、社会主義社会を実現するという、最終目標をドロップさせたものでしかない。現在までの実践は、リンツ綱領からすれば、目標のない、その日暮しの、つまり夢のない、理想のないものとしてとらえざるをえないでしょう。現在行なわれている論争でも、目標は何かが、的となっています。

ユーロコミュニズムという点では、あの首相は大変に雄弁で、ユーロコミュニズム批判の先頭になっている人ですが、積極的な、つまりリンツ綱領にあたるようなものを作りあげるといった、理想主義的な社会主義といったものへの夢がどうもなさそうで、だから、ユーロコミュニズムを批判することで自己の現在の政策を肯定してゆく、そのようになっていると思います。

これに対してカー・ペーの側から批判があがるはずなのですが、あそこはモスクワ派でして、これらに対して、エルンスト・フィッシャー等の流れをくむ者が、リンツ綱領的なものを、それからユーロコミュニズム的なものとを統一して進んでいこうとしているようです。どうも、お答えになっているとも思えませんが。

淡路　よろしゅうございますか。えーと、だいたい、予定されました時刻になりましたけれども、他にご質問点はございませんか。ございませんようですから、これで終わらせていただきたいと思います。どうも、ご静聴ありがとうございました。

ホッブズにおける政治社会の構造

田中秀夫

「私は私の心のために哲学を研究していた。そして私はあらゆる種類のその最も重要な諸要素をとり集めた。さらにそれらを次第に三部門に消化して、私は第一に物体とその一般的属性を取り扱い、第二に人間とかれの特別な能力と感情について、第三に、市民政府と臣民の義務について取り扱う予定であった。……私が以上のことがらを考究し、整序し、熟考しつつ時間をかけて構成する間に、……私の祖国は、内乱が荒狂う少し以前だったが、支配の諸権利と臣民にふさわしい服従にかんする諸問題で沸騰するという事態――それは近づきつつある内戦の真の先駆であった――となり、すべての他のことがらを後回しにして、この第三部を熟させ私からもぎとることになった。(1)」

ここでホッブズの念頭にあると思われる、ハンプデン事件(2)→権利の請願(3)→内乱（ピューリタン革命）という政治的激動は、大局的には、絶対主義国家の支配権の集中とブルジョア階級の成長という二つの歴史過程が、依存関係から対抗へさらには逆転へと転換しつつあったことの表現であった。

ホッブズはこの激動を危機とみた。内乱はホッブズの最も重視した生命の破壊を意味したからである。ホッブズにとって社会哲学は戦争の悲惨を回避する方法の学に他ならない。

「知は力なり」というベーコンの格率はホッブズによって社会哲学にまで延長・適用された。哲学は「人間生活の安楽」を目的とする。「人類の最大の便宜品は諸技術、すなわち物質と運動の測定技術、非常に重い物体を動かす技術、建築術、天体の運動、星座、および時間を計算する技術、地理学等である」が、これらと較べて「道徳・政治哲学の効用」はそれから私たちが獲る「もろもろの安楽」によってよりも、それを知らないために受ける「災難」によって評価するべきである。そして「人間の勤勉によって回避できるすべての災難は戦争から、だが主に内戦から生じ

る。なぜなら内戦から虐殺、孤独およびすべてのものの欠乏が生じるからである。しかし戦争の原因は、人びとが喜んで戦争しようとすることではない。なぜなら意志は善以外の、少くとも善と思われるもの以外の目的をもたないからである。それは、人びとが戦争の結果の悪なのを知らないことから生じるのでもない。なぜなら貧困と生命の喪失を重大な悪と考えない人はないからである。それゆえ内戦の原因は、人びとを平和につなぎとめておく義務を学んだ人、すなわち、市民生活の規則を十分に学んだ人がこの世にほとんどいないために、人びとが戦争の原因も平和の原因も知らないということなのである。[4]」

この平明な叙述はホッブズの設定する自然状態の作為性を直ちに想起させるが、それはともかくとして、ここでまずホッブズの社会哲学（『法学要綱』一六四〇年、『市民論』一六四二年、『リヴァイアサン』一六五一年）は、一七世紀の内乱を背景に、平和の手段としての「市民生活の規則」（＝行為の正・不正）についての「真の確実な規則」（＝市民的義務）を「明瞭で正確な方法で教え」[5]ることを中心目的とするものだったことに注目しておきたい。[6]

そのためには「人間の本性とは何か、政治体とは何か、そしていわゆる法とは何か」[7]についての知識が前提となるが、それは正しい方法を要請する。いわゆる幾何学的推論を適用した分解―構成方法がそれであって、[8]その方法（政治学の幾何学化）[9]によってホッブズがその社会哲学で提示する結論は、平易にいえば、国家なき自然状態では平和を求めよ、国家のあるところでは主権者の権力独占を容認し、国法＝市民法に服従するのが市民[10]の行動原理として最も賢明で正しいというものである。[11]但し主権者が保護を与えず、臣民の生命身体を害するときは抵抗せざるをえないであろう。[12]

この結論を演繹するホッブズの論理操作がいかに画期的な思想を含むものだったかについては、従来の研究が正当にも強調してきた。始原の状態としての自然状態から契約によって政治社会の成立を説明する考えは長い歴史をもつが、[13]ホッブズによって契約による政治社会形成論は一つの完成にもたらされたのである。すなわちホッブズは、(1)自然状態を平等な原子的個人の解放された欲望追求の場として構成することにより、人間の自然的平等を主張し、本源的＝封建的共同体を解体し、社会に先立つ個人と自然権の優先性を提起した。また(2)自然法をすべての人に容易に理解できるとすることによって、道徳を民衆に接近可能とした（この点をはじめ多くの点でホッブズは啓蒙思想家とよばれてよい。[14]）さらに(3)各人の相互契約によるコモン・ウェルス設立論によって、政治社会の構成主体としての個人を確立し（政治的個人主義）、[15]その背面で国家を本源的共同体にではなくて個人の同意に立脚する近代国家として構成したのであった。そしてこの論理全体において個人の生存権の貫徹が一切の行為を判別する価値基準として提起・正当化され、権力機構は個人の生存を保証する手段＝技術装置とされた。

しかし以上の要点はホッブズの思想のすべてではない。本稿は未だ研究の十分でないと思われるホッブズの国家の内部構造を考

察対象にとりあげて、その中での主権者と市民の関係、人間の（市民法に規制される）市民としての存在様式と（市民法的関係が適用される）基底にある階級としての人間の存在様式との関連をホッブズがいかにとらえているかについて分析を試みたい。(16)

（1）*De Cive*, E. Ⅱ. pp. xix–xx. 以下での引用注は出典名の次にモールスワス版著作集の巻とページを略記し、『リヴァイアサン』からの引用は水田・田中訳『リヴァイアサン』河出書房、一九六六年による（但し、手を加えたところがある）。尚、本稿の後半部の展開において、Thomas, K. Social origins of Hobbes's political thought, in Brown, K., ed. *Hobbes Studies*, Oxford, 1965, から学ぶことができた。

（2）ホッブズが臣民の所有権は主権者の徴税権を排除しないことを力説したのは、この事件に対するホッブズの解答だと思われる。Cf. *Leviathan*, E. Ⅲ, p.235. 邦訳一六五ページ。

（3）ホッブズの権利請願への注目については拙稿「ホッブズ社会哲学形成史における『歴史』の意味」、経済論叢、一一七巻、五・六号、一九七六年、一三一ページを参照されたい。

（4）*De Corpore*, E. Ⅰ. pp. 7–8.

（5）*Ibid.*, p. 9

（6）『法学要綱』、『市民論』、『リヴァイアサン』の三著作の間には、それぞれ著作のテーマ意識に若干の変動がみられる。『法学要綱』はそのテーマを「自然的ならびに政治的諸説の真のかつ明瞭な説明」（*Elements of Law*, ed. by Tönnies, 1889. p.1. 以下 *Elements.* と略記）とし、『市民論』は「自然的正義の研究」とも「人びとの諸義務、すなわち第一に人間としての、次に臣民としての、最後にキリスト教徒としての義務」の究明ともいっている（*De Cive*, E. Ⅱ. p. ix.）。『リヴァイアサン』は端的に国家という「人工的人間の性質」の叙述である（*Leviathan*, E. Ⅲ. p.x. 邦訳、一一ページ）。

（7）*Elements*, p. 1.

（8）Cf. *De Cive*, E. Ⅱ, p. xiv. *De Corpore*, E. Ⅰ. pp.67–8, 72–76.

（9）Peters, R., *Hobbes*, Penguin, 1967. p.208.

（10）ホッブズは臣民 Subject 人民 People を定義して多用するが、本稿では障害がないと思われる限り臣民＝市民として用いる。

（11）生命の保存を強調すればするほど所与の体制を容認せざるをえないであろう。Cf. *Leviathan*, E. Ⅲ, p.548. 邦訳、三七二ページ。

（12）ホッブズの抵抗権論については水田洋『近代人の形成』東京大学出版会、一九五四年、二八八―二九五ページ、及び二の注（28）の文献を参照されたい。

（13）Gough, J. W., *The Social Contract*, Oxford. 2nd ed. 1957 に詳しい。

（14）福田歓一『近代政治原理成立史序説』、岩波書店、一九七一年は、一面ではホッブズの自然法をきわめてスミスやカントの道徳哲学に近いとしながらも、その民衆観の遅れがついにホッブズの理論を挫折させたと解釈する。

（15）「ホッブズは当時の唯一人の個人主義者であった。」Salmon, J. H. M., *The French Religious Wars in English Political Thought*, Oxford, 1959, p.113. Cf. Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1962, p.1.

（16）ホッブズは人間を階級としてみる論理構成をしているのではないので、理論の背景に半ば無自覚的に表明されている部分を明るみにもたらす作業が必要となる。

Ⅰ

ホッブズの国家は、各人の相互契約による国家設立論の帰結と

して単数か複数の主権者と臣民とからなる。主権者は授権の帰結として市民の生活の安全を保証するためのすべての公的権利、すなわち「至高の司法権、自己の権威によって行なう宣戦講和の権、コモン・ウェルスの必要を判断する権限、自己の良心によって必要と判断したとき、必要と判断するだけの量の貨幣と兵士を徴集する権限、宣戦講和の役人や代行者の任命権、教師を任命し、人民の防衛と平和と利益にいかなる教説が合致し、また反するかを審査する権限」[1]をもつ。ここにはもれているが、立法権[2]、所有権法の制定[3]、賞罰の権利、栄誉と序列（order）を決める権利[4]、政治的従属的団体の設立[5]、忠告者の選任等[6]も主権者の権利である[7]。逆に臣民の権利は、譲渡できない自己保存権[8]の他に、「法の黙過したすべての種類の行為」をなす自由[9]を含む。法は内面まで規制できないから[10]、信仰や思想の自由は限定的ながら（＝表明されない限り）容認されている。主権者と臣民の権利を比較すれば、前者が全てで後者は無であるかの印象が生じるかもしれない。集会については「教会や公開の催しでの人びとの集まりで、人数が通常のもの」以外は非合法とされ[11]、請願権も、請願の提出に千人もの人が集まること（デモ）は否定されている[12]。

だが果してホッブズは臣民の権利＝市民権をわずかしか認めていないであろうか。そもそも国家設立の目的は、人びとを「外国の敵やかれら相互間の侵害から守り、またそれによって人びとが自分の労働と土地からの収穫物でその生命を支え、快適な生活を送る」[13]（傍点は引用者―ことわらない限り原典のイタリックを指す）ことだったし、主権者が主権を「信託」された目的の「人民の安全」とは、「どのような状態かをとわない単なる生命の保存ではなく、生活の幸福のための安全である。……だから……統治権力の執行をひきうけた人びとは、もしかれらの臣民に、生命に属する善なるものだけでなく、愉楽を増進するものをも豊富に備えるために、良き法によってできるだけ多くのものが生みだされるように研究するのでなければ、自然の法に反して罪を犯すことになる。」[14]「臣民の利益」は現世的には、外国の敵からの防衛、国内平和、公共の安全と両立する限り富裕になること、及び害のない自由の享受[15]であり、こうしてホッブズは臣民の利益の増進を主権者の職務とする。すなわち主権者の権力独占は、臣民の権利行使の目的（安全、富裕、自由）と対立するものでなく、臣民の権利はかなりの程度まで認められている。国家設立論においてだけでなく、この面でもホッブズの国家は近代国家であり、臣民は近代市民である[16]。

自己保存（目的）のために絶対主権（手段）を強調しなければならないのは、目的と手段の転倒になりかねないし、ホッブズの矛盾[17]であるが、少くともホッブズの意図は臣民の窮乏によって国家を富裕にすることではない。「余りにも大きな租税」は内乱の原因となるし[18]、重税で臣民が窮乏すれば、主権者もその権威と財政的基礎を失なうのである[19]。ホッブズの描く国家の権威主義的側面は外皮であり、未だその構成員が近代市民としての自律を達成しえていない現実からの制約にすぎない。

も少し詳しく「法が黙過したあらゆる種類の行為」としての臣民の自由についてみれば、それは「相互に売買したり、その他の

仕方で契約することや、自分の住居、食物、生業を選び、その子供を適当と思うように教育することなどの自由[20]」である。すなわち、(1)経済活動を含む契約の自由、(2)（衣）食住の選択権、(3)職業選択の自由、(4)子女を教育する自由であり、さらに(2)(3)からは(5)移動の自由が出てくる。また臣民の主権者への抵抗は原則として（＝保護が続く限り）否定されるが、主権者が生命身体を危険にさらすような命令をなすばあいは「拒否の自由[21]」があるし、兵士としての戦線への出征も限定的ながら拒否できる[22]。犯罪者は自白を強要されないし[23]、処罰の法は制定以前に遡っては適用されない[24]。また臣民は債務、土地・動産の所有、奉仕、刑罰にかんして、既存の法に基づいて主権者と論争するときは訴訟を起こすことができる[25]。さらに前にみたように、信仰、思想、集会の自由についても限定づきながら容認されているし、請願もデモンストレーションによらない限り合法的なのである[26]。そしてまた腐敗した裁判官の誤った判決からの権利回復も臣民の権利である[27]。

このようにみてくれば、今日のいわゆる基本的人権のかなりのものをホッブズが臣民の権利に含めたことがわかるし、ホッブズは「みずから自由主義者であることなしに、自由主義の擁護者を公言した大部分の人よりも多くの自由主義の哲学をいだいていた[28]」といっても、必ずしも誇張でないだろう。

ホッブズがほぼ全面否定した主要なものは、表現の自由と結社の自由[29]であるが、主権者の公認によらない思想の表明も政治的、宗教的団体も内乱の原因と考えたからであり、ここにホッブズの限界と歴史的制約の一つが示されていることは指摘するまでもない。

(1) *Leviathan*, E. Ⅲ. p.323. 邦訳二一〇ページ。
(2) *Ibid.*, pp. 252-3. 邦訳一七五—六ページ。
(3) *Ibid.*, p.165. 邦訳一一九—二〇ページ。
(4) *Ibid.*, pp.166-7. 邦訳一二〇ページ。
(5) *Ibid.*, p.210. 邦訳一四九—五〇ページ。
(6) *Ibid.*, p.166. 邦訳一二〇ページ。
(7) さらにキリスト教のコモン・ウェルスでは聖書の正典としての認定、解釈権も主権者の権利である。*Ibid.*, pp. 366, 378-9. 邦訳二四八、二五六ページ。
(8) *De Cive*, E. Ⅱ. p. 39, 68. *Leviathan*, E. Ⅲ. p. 120, 127, 141, 208, 279. 邦訳八九、九四、一〇四、一四八、一九二ページ。
(9) *Leviathan*, E. Ⅲ. p.199. 邦訳一四二ページ。
(10) のちにみるように法の規定のないことがらはすべて自由だから、無限に多様な思想を形式的な法が規制できるとしても、その一部にすぎないことになる。
(11) *Ibid.*, p.224. 邦訳一五八ページ。
(12) *Ibid.*, p.225. 邦訳一五八—九ページ。
(13) *Ibid.*, p.157. 邦訳一一五ページ。
(14) *De Cive*, E. Ⅱ. pp.167-8.
(15) *Ibid.*, p.169. 『法学要綱』では、大きな人口、生活の安楽、内なる平和、対外的防衛の四つがあげられ、第二の生活の安楽は、自由と富とされている。*Elements*, pp. 179-80. 『市民論』では人口がおもている点が注目される。「人口の大いさについては、人民の数を増大させるのが主権の座にある人びとの義務である」、「かれらは自然の法によって、人類の増加にみちびくような結婚奨励法を制定するように義務をおっている。」*Elements*, *ibid.*
(16) 付言すれば、主権者が君主のばあいもその家産＝王領地によって

国政をまかなうのではなく、国家財政は租税でまかなわれ、租税は保護＝安全の代価である。*Leviathan*, E. Ⅲ, pp. 235-6. 333-4. 邦訳一六五―六、二二七ページ。Cf. *De Cive*, E. Ⅱ, pp. 173-4. *Elements*, p. 181.

(17) 水田洋『近代人の形成』（前掲）二八四―五ページ他。

(18) *Elements*, p. 169. *De Cive*, E. Ⅱ. p. 159.

(19) *De Cive*, E. Ⅱ. p. 128.

(20) *Leviathan*, E. Ⅲ. p. 199. 邦訳一四二ページ。Cf. *Elements*, p. 180. *Leviathan*, E. Ⅲ, p. 141, 邦訳一〇四ページ。

(21) *Leviathan*, E. Ⅲ. pp. 204-5. 邦訳一四五―六ページ。

(22) *Ibid.*, p. 205. 邦訳一四六。

(23) *Ibid.*, p. 204. 邦訳一四五。

(24) 紙数の関係でふれる余裕がないが、ホッブズの刑罰思想がすぐれて近代的・自由主義的内容のものであることについては Cattano, Mario A., Hobbes's theory of punishment, in Brown, K., ed. *op. cit.* をみられたい。

(25) *Leviathan*. E. Ⅲ. pp. 206-7. 邦訳一四七ページ。

(26) *Ibid.*, pp. 224-5. 邦訳一五八ページ。

(27) *De Cive*, E. Ⅱ, pp. 156, 180-1. Cf. *Elements*, p. 182.

(28) Oakeshott, M., Intro. to his ed. *Leviathan*, Oxford, 1946, p. lvii.

(29) *Leviathan*, E. Ⅲ, pp. 223-4. 邦訳一五七―八ページ。

二

以上にみた主権者と臣民の権利（自由）論は背面に義務論をもつ。

主権者はホッブズによれば唯一の立法者だから市民法に服さない。(1) しかし主権者は「人民の安全」をえるという目的のために「あらゆることにおいてかれらに可能な限り、自然、道徳および神の法に他ならない正しい理性に従うことがその義務である。」(2) 主権者はそのいずれの権利を他人に譲渡ないし放棄してもその義務に反する。(3) また「かれの本質的な諸権利の基礎や理由について、人民を無知に放置することもかれの義務に反する。」その基礎はいかなる市民法や「法的処罰の脅威」をもってしても維持できないので、ただ「熱心に正しく教え」る他ない。(4) すなわち「命令によってではなく教育によって、刑罰によってではなく理性の明晰さによって人びとの心から反逆へとそそのかす教説を根絶すること」は、最高の権威をもつ人びとの義務である。(5)」こうしてホッブズは主権＝国家の恒常的基礎を世論の操作（民衆の教化）に託す。ホッブズは主権者の権利を中心とする教育の方針として次の七項目をあげている。(6) (1)統治の変更を好まず、(2)人気のある人に追従せず、(3)主権について論じないように教えること。(4)貧民の教育のための特別の時間を設けること。(5)子供の最初の教導では両親への尊敬を教えること。(6)正義＝所有権（その序列が生命と手足、夫婦の愛情にかんするもの、財産と生活手段の順であることに注目したい）を守るように教えること。(7) (7)以上を心からまじめにすよう教えること。この方針は戦前のわが国の国家教育の方針にいくぶん似ているかもしれない。(8) しかし(6)は近代社会の市民法上の基本原則であるし、(5)(7)は不自然なことではない。問題は(1)～(4)であるが、これらの教化を怠ればホッブズの国家は直ちに解体するであろう。しかしまたいかなる近代国家の公教育も、秩序維持を暗黙の了解として運営されているとすれば、とくに強調する

までもない。むしろ注目すべきは、当時の思想家や重商主義者によって民衆の教育として考えられていた読み書き算術[9]は、ホッブズの社会哲学にはその場がない[10]点であり、それに代って国家公認学説を貧民にまで教えることが重視されている。それは、一面ではホッブズの国家が富や家柄や教育を国家構成員の資格要件としない各人から構成される形式的＝法的に平等な国家であり（したがって抽象的たらざるをえない）、ホッブズが各人に理性的能力を認めたからであるが[11]、究極的にはそこまでせずにはホッブズの国家が存立しえないという社会的基礎の弱さによる[12]。

ホッブズはこのような「人民の教導は、まったく大学における青年の正しい教育にかかっている[13]」とし、主権者による『リヴァイアサン』の国定教科書化→ジェントリー→民衆という教育ラインを懐にしていた[14]。すでにホッブズの政治社会の後景に潜んでいる階級的構造が透視されるが、それを追うまえに、その政治社会の市民法的構造の追究を続けたい。

さて主権者の職務（「人民の安全」の確保）を果たすためには、さらに、階層をとわない「平等な裁判[15]」、「租税の平等な賦課」＝消費税[16]、「公的慈恵[17]」、「怠惰の予防[18]」、「奢侈禁止法[19]」、よき法＝必要最少限の意図がわかりやすく記憶しやすい簡単な法[20]、「処罰と報酬の正しい適用[21]」、「優れた忠告者」の選任と「優れた指揮者であると同時に誠実な臣民」の軍総指令官への任用等[22]が心要である[23]。これらすべては内乱を未然に防ぐものに他ならない。その他ホッブズは主権者に、民衆の不平に耳を傾け[24]、またすでにみたように、重税を避け、腐敗した裁判官の誤審判決にあっては臣民の権利を回復することも期待しているのであって、ここには重商主義的痕跡とともにヒューマニストの高い要求も看取しうるであろう。

他方、臣民の義務は「市民法」への服従である。市民法とは、「国家において首長の権威をもつ人の、かれの市民の将来の行動の方向を指し示す命令[25]」であり、「所有権（すなわち私のものとあなたのもの）および臣民の行為の善・悪、合法・非合法にかんする……規則[26]」であって、自然法をうちに含む。ホッブズの法の分類を整理していえば、臣民の義務は自然法と所有権法を中心とする分配的な法を守ることであり、それらを犯したときは刑法によって審かれるということになる[27]。

主権者と臣民の権利・義務関係について以上でみたことから浮びあがるのは、まず主権者と臣民が強度な相互依存関係におかれていることである。主権者の支配権行使は、臣民の安全（平和、安楽、富裕）を目的としてのみあり、逆に臣民の安全は主権者への服従によってのみ可能となる。そして国家→市民法があり、主権者が権限を適切に行使するとき、諸技術はさかえ、臣民の幸福が達成される。なるほど主権者は市民法を思い通りに改変しうるから、事実上暴政を行ないうる（モナルコマキの学説を内乱に導くとして厳しく批判したホッブズはその歯止めを意識的に用意しない[28]）が、ホッブズの価値判断からすれば、内乱よりましだということであって、ホッブズが暴政を擁護したとはできない。ホッブズは臣民と主権者の利害の同一性を強調し[29]、人民の安全という大目的に立って、支配と服従の依存関係の理論を展開したのであ

るが、これは絶対主義国家と近代市民の妥協の理論というより、国家＝主権者を手段の体系として近代国家に脱皮させることによってなった近代市民↓近代国家の統一的理論というべきである。支配も服従もともに手段なのである。

第二に、臣民相互の関係がすぐれて平等の関係として処理されている点が注目される。臣民は市民として富、家柄、教育の差別なしに平等に権利を行使しうる。すでに国家設立論においてホッブズの理論は、富者＝有産者が（貧民からの強奪の危険を避けるために）、その所有の安全を求めて設立するものとしての国家というロック↓スミスのウィッグ的原理[30]に比して、人民主権的含意さえ感じさせるが[31]、国家の内部でもホッブズにおいては平等が優位する。この基礎に人間を人間一般としてみる視点があるのだが[32]、これはホッブズの心情的ラディカリズムを意味するのではなく、ピューリタン革命の基礎にあった伝統的社会の解体、政治・社会秩序の流動化、また資本主義の幼弱さ等の時代背景に規定されつつ、ヒューマニストの観点と自然学（およびノミナリズム）によって補強されて可能となったのだと推定すべきであろう。

（1）*Leviathan*, E. Ⅲ. p. 252. 邦訳一七五―八ページ。
（2）*De Cive*, E. Ⅱ. p. 166.
（3）*Leviathan*, E. Ⅲ. p. 323. 邦訳二二〇ページ。
（4）*Ibid.*, pp. 323-4. 邦訳二二〇―二一ページ。「強者の権力は民衆の意見と信念以外に基礎をもたない」*Behemoth*, ed. by Tönnies, 2nd ed, Frank Cass. 1969, p. 16.
（5）*De Cive*, E. Ⅱ. p. 171.
（6）*Leviathan*, E. Ⅲ. pp. 326-30. 邦訳二二二―五ページ。
（7）「人民は、私的復讐による相互の身体にたいする暴行、夫婦の貞操のじゅうりん、及び相互の財貨の力ずくの略奪や詐欺による横領をさしひかえるように教えられるべきである」。*Ibid.*, p. 330. 邦訳二二五ページ。
（8）わが国では『リヴァイアサン』は明治一六年に文部省によって第二部がはじめて邦訳、出版された。わが国でのホッブズの受容史については、高橋眞司「近代日本におけるホッブズ受容の歴史」、長崎造船大学研究報告、16巻、2号、一九七五年を参照されたい。
（9）これはスミスの弟子で、ラディカルズにいくらか近いジョン・ミラーでさえそうである。Millar, J. *An Historical View of the English Government*, vol. IV, 1803, p. 147.
（10）それは家庭か、グラマースクールで教えられるのであろう。
（11）例えば「あらゆる人はある程度、いくつかのものごとについて推論できる。」*De Corpore*, E. I. p. 1. 理性はホッブズによれば推理能力に他ならないが、それは勤勉・訓練によって育成されねばならない（*Leviathan*, E. Ⅲ. p. 35. 邦訳二三五ページ。*De Corpore*, E. I. p. 54. 64）とされている点に注意したい。
（12）利己心の追求は社会（自発的な人びとの集まり）によってより支配によっていっそう満足されるというのが、ホッブズの眼前の社会にみいだした現実であった。Cf. *De Cive*, E. Ⅱ. p. 5.
（13）*Leviathan*, E. Ⅲ. p. 331. 邦訳二二六ページ。
（14）Cf. *Six Lessons*, E. Ⅶ. pp. 335-6, 345. *Leviathan*, E. Ⅲ. p. 713. 邦訳四八三ページ。*De Cive*, E. Ⅱ. pp. 171-2. *Elements*, pp. 183-4.
（15）*Leviathan*, E. Ⅲ. pp. 332-3. 邦訳二二六―七。
（16）「主国の負担が不平等に課されているばあい」には臣民の不平は正当であり、「すべての正当な不平をとりのぞくことは、公共の平穏の利益であり、その結果、公的負担が平等に負担されるようにと

りはからうことは為政者の義務にかんすることである。」*De Cive*, E. II. p. 173. Cf. *Leviathan*, E. III. pp. 333-4. 邦訳二一七—八ページ。*Elements*, p. 181.

(17) *Leviathan*, E. III. p. 334. 邦訳二一八ページ。

(18) *Ibid.*, pp. 334-5. 邦訳二一八ページ。*De Cive*, E. II. p. 177.

(19) *De Cive*, E. II. p. 178. *Elements*, p. 180.

(20) *Leviathan*, E. III. pp. 335-6. 邦訳二一八—九ページ。*De Cive*, E. II. pp. 178-9.

(21) *Leviathan*, E. III. pp. 337-8. 邦訳二二九—三〇ページ。

(22) *Ibid.*, pp. 339-42. 邦訳二三〇—一ページ。

(23) *De Cive*, E. II. Chap. 13を参照のこと。

(24) *Leviathan*, E. III. p. 341. 邦訳二三一ページ。『法学要綱』ではその他に、「不自然な結婚の禁止」をあげている。*Elements*, p. 180.

(25) *De Cive*, E. II. p. 77.

(26) *Leviathan*, E. III. p. 165. 邦訳一一〇ページ。Cf. *Ibid.*, p. 251. 同一七五ページ。

(27) Cf. *Leviathan*, E. III. pp. 271-2. 275. 邦訳一八七—八、一九〇ページ。*De Cive*, E. II. pp. 187-8. 尚、法とは主権者の命令であるというのが有名なホッブズの定義であるが、『法学要綱』では「すべての命令が法なのではない」として、理性に反するものを除外している。*Elements*, p. 172.

(28) 抵抗権論をめぐるモナルコマキとホッブズについては、佐々木高雄「トマス・ホッブズと暴君放伐論」法律時報、四九巻、一—二号、一九七七年。Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, 1965. 三吉・初宿訳『ホッブズと抵抗権』木鐸社、一九七六年を参照。

(29) Cf. *Elements*, pp. 137-8. *De Cive*, E. II. pp. 127-8.

(30) ロックのばあい微妙であるが、Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1962. ch V. 田中正司『増補ジョン・ロック研究』未来社（一九六八）一九七五年が、このような解釈をとるし、水田洋『社会主義思想史』社会思想社、一九七一年（三四二ページ）も同じである。平井俊彦『ロックにおける人間と社会』ミネルヴァ書房、一九六四年（増補一九六七）も、ロック政治社会論の主体を「独立生産者層」にみている（一六八—九ページ）。

(31) 例えば、中村義知「ホッブズ国家論とノミナリズム」広島大政経論叢、二四巻、一号、一九七四年、一二ページ参照。

(32) ホッブズにとってレヴェラーズは土地の不法占拠者にすぎなかった。*Behemoth*, p. 161.

III

およそ国家論は政治機構論とその物質的基礎理論＝経済論を展開せずには完結しえない。臣民と主権者の権利・義務関係を軸とするホッブズの国家論も、公的代行者と忠告者という政治機構論と経済論を含みもつ。経済を運営する主体は私人としての臣民と組合のような団体である。そしてまた国家には必要に応じて設立される種々の組織が存在しなければならない。ホッブズの政治社会論の構造の具体的な映像をえるためには以上の点に立入らねばならない。

「魂」としての主権者と「体力」としての臣民の富と財産と対比して「関節」にあたるのが公的代行者、「筋肉」にあたるのが従属的諸団体である。(1) 公的代行者は(1)一般行政（総督、総督代理、地方長官）、(2)特別な行政（いわば財務部と軍事部）、(3)人民の教

導、(4)司法、(5)法の執行のそれぞれの代行者、(6)国外の代行者（大使、使節等）の他に「人民の請願やその他の情報を受理するために任命されるいわば公共の耳ともいうべき人びと」[2]、及び人体の「目」にあたるスパイからなる。これらは主権者に直属しその職務を代行する中央集権的国政機構に他ならない。必要に応じて設立される従属的団体のうち政治的なものは、属州、植民地、都市、大学、学寮、教会統治のための政治体、交易を扱う政治体、及び主権者に忠告を与える政治体等である。それらは業務・時・人数によって無数の種類があり、令状＝公開証書とコモン・ウェルスの法によって制限されている[3]。

忠告者とは具体的には議会に対応物を求めることができるが、民主政と貴族政では忠告者＝主権者だから、正しくは君主政にのみ存在する[4]。権限の序列において忠告者は公的代行者より下位で都市などと同格なのである。

最後に、臣民は生活の営みにおいていくつかの団体＝私的な従属的団体、すなわち家族や組合を形成する。家族は召使を含む家父長的家族が考えられており[5]、「一私人が、かれの領地の統治とその合法的な仕事のために必要とするよりも多くの召使を抱え」たり「私兵」をもつことは否定されている[6]。また組合の数の多いことも内乱の原因として否定されていることに注目しておきたい[7]。

以上にみたもの以外のすべての団体は非合法であり、主権者によって解体されなければならない。

こうしてホッブズの国家はその内部に、機能的関係によって主権者と結合された国政機構と政治的、私的な諸団体をもち、一部の臣民は公的職務を兼ね、また一部は団体の構成員でもある。では臣民はこのような国家構造の中で、具体的にはいかにその自由を行使するべく期待されているのだろうか。また公的代行者や忠告者は臣民のうちのいかなる部分から選任されるのであろうか。ここで市民法的関係が適用されるより実体的な社会（ホッブズが理論の前景に押しだしていない階級社会的側面）に分析を進めなければならない。

すでにみたように、経済活動は臣民の自由に属した。ホッブズは臣民＝市民が自己労働に基づいて生計を営むのを正しい態度と考えていた。そのための前提が所有権の確定であった[8]。しかも国家による権力的裏づけがなければ、所有権＝正義の確保の保証がなく、自己労働による所有も享受もむなしいであろう。

ホッブズは『市民論』の献辞では、所有権の問題こそかれの社会哲学の導きの糸であったと述べている。「私が自分の思想を自然的正義の考究に適用したとき、私は直ちに、まさに正義なる語（それは各人にかれ自身のものを与える確固たる意志を意味する）から、私の最初の探究は、人が何かを他人のものではなく自分のものと呼ぶべきなのはどこから始まるのか、でなければならないことを告知された。そして私が、このことの生じるのは自然からではなく同意からである（自然が最初に共有状態においておいたものを、人びとは後にいくつかの私有財産（impropriations）へと分配したのである）ということを見出したとき、私はそこからも一つの探究に導かれた。すなわち、すべてのものが平等に各人の共有だったとき、人びとが各人は自己の所有（inclosure）を

もつべきだということをむしろ適切と考えたのは、どんな目的のためにか、またどんな動機に基づいてかという探究にである。そして私はその理由が、財貨の共同体から、その財貨の享受を最大にしようという闘争が必ず生じるということなのを見出した。そしてその闘争からあらゆる惨事が不可避的に生じるにちがいないし、各人はそれを避けることを自然の本能によって教わるのである。」(9)

その著作のテーマを明確に国家論と規定した『リヴァイアサン』のばあいは若干の留保が必要かもしれないが、少くとも所有権の問題がホッブズの正義論の根幹であり、国家設立論によって解決されるべき最大の問題であったことは確かであろう。

自然（↓戦争）状態では「勤労の余地はない。なぜならその成果が不確かだから。したがって、土地の耕作は行なわれず、航海も海路で輸入されうる財貨の使用も行なわれず、便利な建物もなく、多くの力を要するものを運搬し、移動させる道具もなく、地表にかんする知識も時間の計算もなく、技術も文字も社会もない。」「そこには所有も支配もなく、私のものとあなたのものの区別もなくて、各人が獲得しうるものだけがかれのものであり、しかもかれがそれを保持しうる限りでのみそうなのである。」そして「人びとを平和に向かわせる情念は、死の恐怖、安楽な生活に必要なものを求める意欲および自分の勤労によってそれを獲得しようとする希望である。」(10)したがって人びとは相互契約によって普遍的権利の代りに所有権を獲得するのである。(11)

このようにみてくれば、自己労働に基づく生活への専心こそホッブズが民衆に展望した行動様式であったといってよい。この展望の基礎には「一介の農夫も自分の一家のことには枢密顧問官が他人のことがらにかんするよりも、余計に慎慮をもっているものである」(12)との洞察がある。しかも物資の豊富さは、自然によって制限されているとはいえ「ものが潤沢にあるのは（神の恩寵についでは）まったく人びとの労働と勤勉しだい」(13)なのだから、労働の評価は高い。

主権者は「人民の安全」のために経済活動の円滑な運営を可能にする配慮をしなければならない。すなわち主権者は、所有権を設定して、土地を配分し、「外国貿易の場所と内容の双方について・許可―不許可」を決定し、臣民間の「あらゆる種類の契約（売買、交換、貸借、賃貸借など）」＝所有権の譲渡についての法を定めなければならない。(14)そして所有権をその根幹とする市民法は、一般的・形式的かつ平明・簡単であることによって、権利・義務の形式的平等を全臣民に保証し、刑罰の法がその遵守を拘束し、こうして所有の秩序が確立されるであろう。(15)こうしてまた相互の行動が計算可能となり、経済活動を含む人びとの社会的活動が秩序をえて繁えるであろう。市民法がいったん制定されれば、経済活動は自由競争にゆだねられてよいのであって、臣民は市民法を守り、(16)他人を侵害せずに自己労働に基づいて富裕になることができる。(17)

ホッブズは富裕の源泉が「労働と節倹」(18)である旨をくり返し説いている。「富は勤勉によって獲られ、節倹によって保存される」(19)のであって「欠亡はといえば、臣民自身の奢侈と怠惰から生じる」。(20)

そして「不運、愚行、不注意、怠惰あるいはかれ自身の奢侈からある特定の臣民にふりかかる損害は、統治者の関与する損害から区別されて当然である。」[21]

とすれば市民法は階級分化と対立しないであろう。「ある人はかれが獲たものを節倹によって蓄え、他の人はそれを奢侈によって費消する」のだから富への課税は逆に衡平に反するし、富者の方が貧者より国家に貢献すること大なのである。[22]こうしてホッブズの国家には貧民も富者も存在し、それが生活態度の帰結である限り貧富の階級分化をホッブズは肯定するのである。

しかし「貧困あるいは生命と体面の保存に必要なものの欠如ほど人の心を苦しめるものはない」[23]し、富が半ば運によるとすれば[24]、貧民は当然、救済されねばならない。しかも困窮した人びとは不平をもつ人と同じく反逆する傾向があるのだから[25]、「貧民の節倹は徳である」[26]といって、自己労働に基づく生活を期待してかれらを放置しておくわけにはいかない。こうして「不可抗力によって、自分の労働によって自分を維持しえないようになる人びとがたくさんいるが、かれらは私人の慈恵にまかされるべきではなく、（自然の必要が要求する程度までは）コモン・ウェルスの法によってまかなわれるべきである」し、他方「頑強な身体をもつ人びと」は「働くように強制されるべきであり、仕事がみつからないという言い訳を無効にするために、航海、農業および労働を必要とするすべての種類の手工業のような、あらゆる種類の技術（産業）を奨励する諸法がなければならない」ということになる。そして「貧しいが頑強な人びとの数は、なお増加しつつあるから、かれらは人口の少ない国々へ移植されるべきである。」[27]

ここには初期資本主義の肯定的・否定的両側面が生々しく反映している。国民的産業としての毛織物業の発展はエンクロージャーを必然化させ、貧民を土地から一掃し、しかもこうして都市へ流出した貧民を低賃銀で搾取し、かれらの生存権を掘りくずしつつ資本蓄積を進めてきた。ホッブズは階級分化が勤勉と怠惰の結果として生じるばあいは肯定した。また自己労働に基づく生活の強調は、独立生産者として民衆が生活しうる社会的条件をホッブズがみていたことを意味する。しかし右にのべた歴史過程をホッブズは上昇する階級の視点からみたのではない。

今みたホッブズの貧民観―貧民対策は一見過酷にみえるかもしれない。ホッブズは確かに民衆を「烏合の衆」とか「くずどもthe lees of people」とか「だまされやすい俗衆」[28]とさげすんだことがあったが、それはむしろ例外的にであって、貧民もホッブズの国家においては富者と平等の権利主体なのである。「いかなる階層の人民についても平等に裁判が行なわれる」ように主権者は配慮すべきであり、「富裕で権勢のある人も、貧乏で無名の人も、そのうけた侵害については、平等に権利を回復してもらえること、同様に、上流の者が、下層の者に暴力を揮ったりその名誉を傷つけたりその他なんらかの侵害をしたばあいに、後者のだれかが前者のだれかにそのようなことをしたばあい以上の免罪の期待はない」のでなければならない。[29]むしろ困窮や無知からの犯罪は寛大な処置が望ましい[30]とホッブズは言うのであって、貧しい民衆に同情的である、少くともホッブズの国家は民衆を収奪の対象

として切り捨ててはいない。

だがホッブズの国家において臣民の大多数をなす一般民衆は自然法↓市民法を守り、自己労働に基づく生活に励むべきことが期待されているのであって、それ以上でも以下でもない。国政の担当者＝代行者は民衆でないのである。では中流階級＝ブルジョアジーには何が期待されているのであろうか。もちろん「臣民の徳はコモン・ウェルスの法に従うことにことごとく包括される」[31]という限りでは、下層の民衆もブルジョアも貴族も同じである。

(1) *Leviathan*, E. Ⅲ. Intro., p. x, pp. 231-2, 339f. 邦訳一一、一六三―一六四ページ。

(2) *Ibid.*, pp. 226-231. 邦訳一六〇―一六二ページ。最後のスパイについては *De Cive*, E. Ⅱ, pp. 169-70 で強調されている。

(3) *Leviathan*, E. Ⅲ. pp. 215, 211-12. 邦訳一五三、一五〇ページ。

(4) *Ibid.*, p. 339. 邦訳一三一ページ。

(5) *Ibid.*, p. 221-2. 邦訳一五七ページ。

(6) *Ibid.*, p. 224. 邦訳一五八ページ。

(7) *Ibid.*, p. 321. 邦訳二一九ページ。

(8) 「国内平和を維持するためには、きわめて多くのものが考慮され、秩序化されなければならない……。第一に各臣民にそれによってかれが自分で勤労にはげみ、その成果を獲得できるようにかれの所有権を設定することが必要である。」*Elements*, p. 181.

(9) *De Cive*, E. Ⅱ. pp. vi-vii

(10) *Leviathan*, E. Ⅲ. p. 113, 116. 邦訳八五―七ページ。

(11) *Ibid.*, p. 131. 邦訳九七ページ。

(12) *Ibid.*, p. 60. 邦訳五一ページ。

(13) *Ibid.*, 邦訳一六四ページ。Cf. *De Cive*, E. Ⅱ. p. 177.

(14) *Leviathan*, E. Ⅲ. pp. 233-4, 237. 邦訳一六四、一六六ページ。Cf. *Elements*, p. 181.

(15) 「臣民が予見できかつ通しうること以外に刑罰のないのは、市民政府に無害で各臣民が幸福に暮らすのに必要な自由の一大部分である。」*De Cive*, E. Ⅱ. p. 179.

(16) 「人びとが相互に無差別に商業と取引をゆるすというのも自然の法である。」*Elements*, p. 87.

(17) 「正当かつ穏当に自分を富ませるのは私人における慎慮である。」*Behemoth*, p. 44.

(18) *De Cive*, E. Ⅱ. p. 176.

(19) *Ibid.*, p. 159.

(20) *Ibid.*, p. 173.

(21) *Ibid.*, p. 127.

(22) *Ibid.*, p. 174. Cf. *Leviathan*, E. Ⅲ, pp. 333-4. 邦訳二二七―八ページ。*Elements*, p. 181.

(23) *De Cive*, E. Ⅱ, p. 159.

(24) *Elements*, p. 35.

(25) *De Cive*, E. Ⅱ, pp. 159-60. Cf. *Elements*, pp. 169, 181-2.

(26) *Leviathan*, E. Ⅲ. p. 89. 邦訳七〇ページ。節俊はまた主権者の徳でもある（*Behemoth*, p. 45.）。

(27) *Leviathan*, E. Ⅲ. pp. 334-5. 邦訳二二八ページ。奢侈禁止法の必要はいうまでもない。Cf. *Elements*, p. 180. *De Cive*, E. Ⅱ, p. 178.

(28) 順に、*Behemoth*, p. 88. *Leviathan*, E. Ⅲ, p. 321. 邦訳二一九ページ。*Of Liberty and Necessity*, E. *N*, p. 232.

(29) *Leviathan*, p. 332. 邦訳二二六―七ページ。

(30) *Ibid.*, p. 337. 邦訳二二九―三〇ページ。「富者がそうでない人びとに対してなげかけている非難、あるいは裁判の席に座る人びとが被告席にあって審問されている人びとになげかける非難ほどあ

りふれたものはない」が、これは自然法に反するのである。*Elements*, p. 86. なおこのような民衆＝被害者観の初期における表明については拙稿「ホッブズの初期論説『トゥキュディデースの生涯と歴史』について」、経済論叢、一一九巻、四・五号、一九七七年、二七ページを参照されたい。Cf. Thomas, K, *op. cit.*, pp. 210-1.

(31) *Behemoth*, p. 44.

四

ホッブズの社会哲学は多くの点で商業社会の痕跡をとどめている。すでにみたように、市民法の形式的一般性のもたらす計算可能性は、初期資本主義に適合的な法的土壌を与えるものであったし、ホッブズは技術（産業）を重視した。またホッブズは名誉や徳を力の観点から分析したし[1]、労働（力）でさえ商品と把握し[2]、「あらゆる物の金次第」[3]の社会をみていた。そしてホッブズの自然法は新しい社会をつくる人間の態度を展望し、その基底に勤勉な生活態度をおいていた。

しかしホッブズの商業ブルジョアジーへの期待は高くない。その最大の理由は、かれらの最大の拠点であったロンドンが、長老派の牙城でもあり、一六二〇年代末から次第に激化した議会の権利主張→ピューリタン革命の有力な担い手＝資金源だったためだろう[4]が、ホッブズのヒューマニストの視点がかれらの蓄積行動に批判的たらしめたことも軽視できない。

「各人が、土地の分け前や若干の財貨の所有権をもち、あるいは、ある有用な技術についての生まれつきの特性をもっていても、それだけではコモン・ウェルスを維持するに十分でなく、またこの世の技術でほとんどあらゆる人びとの生存と幸福にとって必要でないものはないから、人びとが交換や相互契約によって、相互に自分には余分なものを分ち与え、それについてのかれらの所有権を譲渡しあうことは必要である[5]。」ここにみられるように交換＝商業の機能は正当に評価されている。そして商人は「最も貧しい人びとを就業させることによって、すべての職業のうちでコモン・ウェルスに最大の利益を与える職業だといわれている[6]」のである。またホッブズは、商人のカンパニが購入と販売の両面で独占者であることは国内の人民にも外国人にも不利益だとして否定したが、「もしもかれらが外国市場では一団体に結束し、国内では各人がいかなる価格で購入し販売しても自由であれば、かれらはコモン・ウェルスに非常に利益を与えるであろう」として、外国貿易の管理と国内での自由競争を支持した[7]。そしてホッブズは一面では経済的繁栄のモデルを当時の重商主義者に列してオランダにみたが[8]、オランダの模倣は強く戒めた。「ロンドンのシティと他の大商業都市は、その君主、スペイン王に反逆したのちの低地諸国の大なる繁栄を称賛して、イギリスでも同じような統治の変更をすれば、同じように繁栄をかれらに生みださせるであろうと考えたがったのである[9]。」

こうして商業の役割と商業階級の実体としての情念→行動様式とは区別される。勤勉と節倹を推奨する背面でホッブズは貪欲と奢侈を批判し、その貪欲批判は商業ブルジョア層の心性に向けられている。「商人の唯一の誇りとするところは売買の知恵によって大金持になることである。……すなわち貧民をしてその労働を

かれらにかれらの言い値で売らせることによってである。したがって貧民は、その大部分がかれらにできる紡いだり、織ったり、その他の労働によって以上に、ブライドウェルで働くことによっての方がましな暮しができるほどである。[10]」そしてまた「コモン・ウェルスの財宝が、その正当な行程から流出して、独占または公収入の請負制度によって、一人または少数の私人の手中に集められる」のは肋膜炎に似た病気なのである。[11]

たしかにホッブズの支持する消費税は資本蓄積に有利であり、富者の貢献をホッブズは評価したが、富の追求には明確な制限があるべきであって、富を求める無限の競争は平和を乱すものであった。したがって「他人に必要でかれ自身には余分なものを保持しようとする」のは自然法に反する。[12]すなわち、人は富めば富むほど「眼前の利益」に盲目となる。[13]「知識への意欲と不必要な富への欲望は両立できず、相互に破壊しあう[14]」から、当然、過度の飲酒や大食と同じく、自然法の認識力を損うことになる。[15]ホッブズは「臣民は安全と両立する限り富裕となるべきである[16]」とし、貧富の階級分化をも容認したが、富は気まえのよさと結びついてはじめて力なのであって、[17]富者の施しを肯定したし、[18]自然法全体を「慈恵」に要約してもいた。[19]ここには伝統社会の道徳さえ感じられる。

こうしてホッブズは商業ブルジョア層には、下層の民衆に対して以上に厳しい態度でのぞみ、ただ穏当な富の追求に甘んじるように求めているのであって、当然、政治社会の中でのかれらの役割は商業部面に限定されるであろう。

それではホッブズの国家で公的代行者となり、忠告者となるのは貴族層なのであろうか。この問いの重要なのはホッブズの次の主張に基づく。すなわち、「コモン・ウェルスの仕事は、人民を国内平和の状態に保全し、外国の侵略からかれらを防衛することだから……そのことは、研究してはじめてえられる人類の性質、統治の諸権利、衡平と法と正義および名誉の本性についての尨大な知識、さらに自分自身の国と隣接諸国との双方の力と財貨と位置について、またなんらかの仕方で自分たちを困らせるかもしれないすべての国民の性向や企図についての尨大な知識が必要である。そしてこのことは、豊富な経験がなくては達成できない。これらのことがらのうちで、その総体のみならず個々の一つ一つのことについてもまた、一人の人間の数年にわたるかつ並み以上の研究による年月と観察とを要するのである」。また「忠告に必要な知力とは……判断力である。そして、この点についての人びとの差異は、それぞれの種類の研究や仕事について、人びとがそれぞれに受けた教育の差異から生じるのである。[20]」

これは忠告者についての言及だが、多かれ少なかれ公的代行者にも妥当するだろう。ホッブズによれば「あるコモン・ウェルスに、他のコモン・ウェルスにかんする仕事について忠告を与えうるためには、そこから来る情報や文書および両国間の条約やその他の国家間の協定などのあらゆる記録を熟知していることが必要[21]」だし、また優れた裁判官を作るものは「第一に、衡平とよばれるあの第一の自然法を正しく理解すること」であって、それは「その人自身の自然的理性と省察との優秀さによるのだから、そ

れについて考察するための余暇と性向を最も多くもつ人びとが、最も深いと考えられる。[22]」また主権者は「優れた忠告者」を選任しなければならないが、「優れた忠告は、くじによっても相続によってもえられない。……富裕なまたは高貴な者から、国事についてのすぐれた助言を期待できない。[23]」そして「軍隊の総指揮官」は「有能でしかもその兵士たちを愛するという評判をえるために、勤勉、剛勇、円満かつ幸運でなければならない。[24]」

忠告者が貴族の世襲的職務でないことは明らかであろうし、ここに脈打っているのは、古典古代↓ルネサンスの系譜に立つメリットクラシーに他ならない。いまみた限りでは、貴族層が代行者から排除されているとはいい難い。しかしホッブズが上流階級に期待するところは少ないといわざるをえない。むしろホッブズは貴族層の生活態度に厳しい。すなわち、他人を侮辱し嘲笑するのは自然法に反するし、[25]「無駄な出費」や「私人のぜいたくな浪費」、[26]「泥酔やその他のあらゆる不節制」[27]は好色やギャンブル[28]とともに否定されるべきであり、浪費家だった主人につかえたホッブズが、貴族社会の悪しき側面を熟知していたのはまちがいない。[29]ホッブズ自身は「平民の一人」[30]であり、その能力によって世に出たのであった。[31]

ホッブズによれば「すべての人は自然に名誉と昇進をけんめいに求める。しかしそうするのは、主に、生活必需品の用意にわずらわされることの最も少ない人びとである。[32]」そして「最も多く怠けていられる余暇をもつ人びとが国家にとって最も厄介である。というのは、かれらは飢えと寒さに苦しむ人びとに対する勝利をえてしまうまで、公共の職務を争って求めることをやめないからである。[33]」さらに、ホッブズはこの名誉心と不可分の虚栄心を力をこめて批判する。「きわめてしばしば犯罪の原因となる情念の一つに虚栄心、すなわち自分自身の値打の愚かな過大評価がある。それによると、値打の差異は、あたかも、かれらの知力、財産、血統あるいはその他の若干の生まれつきの性質によるものであって、主権者の権威を有する人びとの意志によるものではないかのようである。[34]」

以上の引用のすべてが貴族層だけを念頭においたものと断定するのは正確でないが、少くともホッブズが貴族層に強い不満をもっていたことは推定できる。だがホッブズは貴族社会の解体を考えたのではない。

ホッブズは国家内での不平等＝位階を否定しない。「二人の人間のうちどちらが価値が上かという問題は自然に属するのではなく、国家状態に属する。というのは……すべての人は生まれつき平等である。したがって今日では、富、力、高貴な血筋から生じていると考えられている不平等は、市民法から生じるのだから。[35]」

したがってホッブズの国家は、貧民、ブルジョア、貴族という今日からみたとき所与の階級と一定のずれがある市民法がつくる身分秩序をもつ。それは主権者が、各人の能力に応じて与える序列なのであり、こうしてホッブズの政治社会の実質的担当者はそれぞれの領域において学識を有した有能な人材に見出されるであろう。「人間の価値すなわち値打とは、他のすべてのものの値打と同じくかれの価格である。すなわち、かれの力の効用にたいし

て与えられるであろう額に等しい」[36]。そして「ある人の公共的な値打はコモン・ウェルスによってかれに付与された価値であって、人びとが普通に位階（dignity）と呼ぶものである。そしてコモン・ウェルスによるかれのこの価値は、命令を下し、裁判を行ない、公務を行なうその職によって、あるいは、かかる価値を区別するために定められた名称と称号によって理解されるのである。」[37]

これは de facto の伝統的階級社会の容認に道を開きうる主張ではあるが、すでにみたことを考えあわせると、ホッブズの要求したのは、新しい有能な人材の登用によって伝統社会を革新することであったというべきであろう。すなわち、ホッブズの国家ではいわゆるメリットクラシーが公的代行者と忠告者の選任に貫徹し、公共の運営が、ホッブズの理論に則して、円滑に行なわれるべきことが展望されているのだと考えることができる。そして国政を分掌するべき人材は、上流貴族の全てではなくホッブズの意味での有能な部分、ホッブズ自身の出身のジェントリ層のうち、能力により上昇し勤勉な生活態度を身につけた部分に求められていると推定しうるのである。先にみたホッブズの社会哲学の国定教科書化→若きジェントリ→民衆という教育ラインは右のホッブズの構想に対応する。

こうして主権者と臣民からなるホッブズの国家は、背後に残存する所与の（古き解体しつつある）堕落し分裂した階級社会を、メリットクラシー（新しい階級社会）の導入によって克服し、市民法的平等の関係に全臣民を編成し、市民法的関係の優位・実現に向けて機能するべきものと考えられたのである。もちろんそれは可能的展望にすぎず、ホッブズのアンビヴァレントな人間観（「人間は人間に対して一種の神である」と「人間は人間に対して全くの狼である」[38]という二極への分裂）からは、主権者は絶対化され、臣民間の市民法的関係の実現は主権者の強権発動を後盾とせざるをえないし、ホッブズの国家は常時、内乱の影に脅えざるをえないであろう。さらに主権者のありうべき暴政への歯止めは、権力分立は論外として、公的代行者や忠告者の権限強化でさえも、ホッブズには空想にみえた。そしてここにホッブズの政治社会の構成員は果たして市民法に服従し、和合して内乱を克服するにいたるであろうかという理論そのものの現実的有効性の問題が歴史の側から問われてよい。すなわち、平和な市民社会の形成はロック→スミスのウィッグ的原理による他ないのではないかという問題である。しかしこの問題[39]は本稿の課題をこえる。

(1) Cf. *Leviathan*, E. Ⅲ, ch. 10. *Elements*, pp. 34-5.
(2) *Leviathan*, E. Ⅲ, p. 233. 邦訳一六四ページ。
(3) *De Cive*, E. Ⅱ, p. 176.
(4) Cf. *Behemoth*, pp. 3-4, 97, 104, 126.
(5) *Leviathan*, E. Ⅲ, p. 237. 邦訳一六六ページ。
(6) *Behemoth*, p. 126.
(7) *Leviathan*, E. Ⅲ, pp. 219-20. 邦訳一五四—五ページ。
(8) 「居住に役立つ以上に大きくはない海洋中に建設された都市は、農耕や漁業なしに、商業と手工業だけで富裕になりうる。」*De Cive*, E. Ⅱ, p. 176.
(9) *Behemoth*, pp. 3-4. Cf. *Leviathan*, E. Ⅲ, p. 314. 邦訳一一五ページ。
(10) *Behemoth*, p. 126. Cf. p. 142.

(11) *Leviathan*, E. Ⅲ, p. 320. 邦訳三一八ページ。
(12) *Leviathan*, E. Ⅲ, p. 139. 邦訳一〇三ページ。Cf. *De Cive*, E. Ⅱ, p. 36.
(13) *De Cive*, E. Ⅱ, p. 199 n.
(14) E. Ⅵ, p. 467.
(15) *De Cive*, E. Ⅱ, p. 44. Cf. *Leviathan*, E. Ⅲ, p. 144. 邦訳一〇五ページ。
(16) *De Cive*, E. Ⅱ, p. 169.
(17) *Leviathan*, E. Ⅲ, p. 74. 邦訳五九ページ。
(18) *Ibid.*, p. 333. 邦訳三一七ページ。これはむしろ貴族についていわれているのであろう。
(19) *Elements*, p. 97.
(20) *Leviathan*, E. Ⅲ, pp. 246–7. 邦訳一七二ページ。このような認識をもちながらホッブズが、それぞれの領域での個別的な専門知識を集積する方向で経験科学を構想しなかったことは注意されてよい。それをホッブズは意識的にさけたふしがある (Cf. *De Cive*, E. Ⅱ, p xxii) が、それは幾何学モデルでしか哲学を考えられなかったホッブズの哲学観の一面での狭さを示すであろう。
(21) *Leviathan*, E. Ⅲ, p. 247. 邦訳一七二ページ。
(22) *Ibid.*, p. 267. 邦訳一八六ページ。
(23) *Ibid.*, pp. 339–40. 邦訳二三〇—一ページ。
(24) *Ibid.*, p. 341. 邦訳二三二ページ。
(25) Cf. *Ibid.*, p. 140. 邦訳一〇二ページ。*De Cive*, E. Ⅱ, p. 38. *Elements*, p. 86.
(26) *Leviathan*, E. Ⅲ. p. 321. 邦訳三一九ページ。
(27) *Ibid.*, p. 334. 邦訳三二八ページ。
(28) *Ibid.*, p. 144. 邦訳一〇五ページ。
(29) *Behemoth*, p. 147.
(30) Cf. Thomas, K., *op. cit.*, p. 200.
(31) *A Dialogue of the Common Law*, E. Ⅵ. p. 13. Cf. E. Ⅷ. p. 355.
(32) *De Cive*, E. Ⅱ, p. 160.
(33) *Ibid.*, p. 67.
(34) *Leviathan*, E. Ⅲ, p. 283. 邦訳一九五ページ。
(35) *De Cive*, E. Ⅱ, p. 38. Cf. p. 7.
(36) *Leviathan*, E. Ⅲ, p. 76. 邦訳六〇ページ。
(37) *Ibid.*, p. 76. 邦訳六一ページ。
(38) *De Cive*, E. Ⅱ, p. ii.
(39) この問題はマクファースンが追究した問題である。Macpherson, C. B., *op. cit.*, pp. 93–4 の結論を参照されたい。

Lichtfreunde について

——一八四〇年代ドイツにおける合理主義信仰運動——

石塚正英

「地上に平和をもたらすために、わたしがきたと思うな。平和ではなく、つるぎを投げ込むために来たのである。わたしがきたのは、人をその父と、娘をその母と、嫁をそのしゅうとめと仲たがいさせるためである。そして家のものが、その人の敵となるであろう。わたしよりも父または母を愛する者は、わたしにふさわしくない。わたしよりもむすこや娘を愛する者は、わたしにふさわしくない。」（マタイによる福音書第一〇章三四～三七）——聖書のこうした箇所を読むと、歴史上で幾度となく繰返されてきた宗教と政治の強い結びつきが想起される。小稿で取り上げる一八四〇年代のドイツにおいても、その結びつきが強調される。この時期のドイツは、かの一八四八年三月革命に先立って、社会的・経済的危機に直面していた時代であり、そのような事情から生まれる政治的諸勢力の対立は、概ね宗教的な装いのもとに顕在化していた。(1)

当時のドイツでは、カトリック・プロテスタント両宗派とも、その主流は政治的に保守主義と結びつき、社会的勢力としては旧来の封建的土地貴族層と結びついていた。だが両派とも、その体内から自由主義・民主主義へと向かう分派を生み出し、それらは新興市民層や下層民衆の社会的諸勢力によって受け入れられていった。そのばあい、保守の本流にあたるのが、プロテスタントにおけるシュタール（F. J. Stahl）、ヘングステンベルク（E. W. Hengstenberg）らのルター的正統信仰者であり、カトリックにおけるゲレース（J. v. Görres）、ヤルケ（K. F. Jarcke）らの法王権至上論者たちである。これに対する自由主義的・民主主義的な分派の一つとして、今回、プロテスタントにおける Lichtfreunde（「光の友」協会）を論じ、序でにカトリックにおける分派 Deutschkatholizismus（ドイツ・カトリック教派）にも言及してみたい。この両分派は、社会的には中小都市の市民層および下層民の

支持を受け、下級の牧師たちによって推進される、小ブルジョア的な社会改革を目指す宗教団体である。また両派とも、地理的にはプロイセン領ザクセン・シュレージェン両州を発祥の地とし、ほとんどプロイセン中央政府および新ピエティストのロマン主義的反動勢力と衝突し、四八年革命ののちまで運動を発展させる団体である。

ところで、一八四八年前の小ブルジョア的改革運動であるこのLichtfreunde についての研究は、わが国では殆んど手つかずである。したがって研究史といっても、ここでは従来欧米ですすめられてきた研究の成果について、若干の紹介をするだけにとどめねばならない。

一八四〇年代の合理主義信仰運動を扱った研究書の一つに Hans Rosenberg, Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgärliberalismus (Historische Zeitschrift 141, 1930, SS. 497-541) があり、この論文は近年 Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz, Göttingen 1972 という著者ローゼンベルクの論文集に再録されている。その中で著者は、Lichtfreunde に代表されるような合理主義を Vulgärrationalismus と呼び、一九世紀中ごろまで力を有した精神であって、「教義にではなく心操と行為とに重きを置」き、「長い期間にわたってドイツの市民階級を満足させ、合理主義の文化的業績はこれに依っている」と評している。(2)

実証的な研究としては Catherine M. Holden の学位論文 A Decade of Dissent in Germany, An Historical Study of the Society of Protestant Friends and the German-Catholic Church 1840-1848, Diss. Phil. Yale 1954 および、Jacques Droz, Les Revolutions allemandes de 1848, Paris 1957 そして Günter Kolbe, Demokratische Opposition in religiösem Gewande und antikirchliche Bewegung im Königreich Sachsen, Diss. Phill. Leipzig 1964 などがある。また Robert M. Bigler, The Politics of German Protestantism-The Rise of the Protestant Church Elite in Prussia, 1815-1848, London 1972 の第六章が The Friends of Light というタイトルで、主として Lichtfreunde 構成メンバーの来歴、思想性などを追っている。そして最後に Jörn Brederlow, "Lichtfreunde" und "Freie Gemeinden". Religiöser Protest und Freiheitsbewegung im Vormärz und in der Revolution von 1848/49, München Wien 1976 がある。本書はプロイセン領ザクセン州を中心に三月革命後までを論じ、アルヒーフ史料にも公刊史料にも十分あたっているので、小稿に最も有益な示唆を与える最新研究書である。(3)

尚、今回取り上げる一八四八年革命前後の合理主義信仰運動について、マルクス主義歴史学・社会思想史の方面では、従来さほど問題にされず、したがってまとまっては殆んど叙述されていない点を指摘しておこう。(4)

(1) 一八三〇年代四〇年代のヨーロッパにおける政治的急進主義とキリスト教の結びつきに関しては、拙稿「政治的急進主義とキリスト教―一九世紀前半期における―」、酒井三郎博士喜寿記念『世界史研究論叢』同記念事業会、一九七七年、一一三―一三一ページ参照。

(2) H. Rosenberg, Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz, Göttingen 1972, S. 47f.

(3) J. Brederlow が用いている根本史料のうち、Archivalien には Deutsche Zentralarchiv, Historische Abteilung II, Merseburg と Staats archiv Magdeburg とがある。そのほか多くの当事者による演説・メモ・回想・書簡などの史料が引用されている。

(4) たとえば F. Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie では、こうした小ブルジョアの宗教的な民主主義運動は全然顧慮されていない。

1 合理主義信仰運動の形成

一八四〇年二月、プロイセン領ザクセン州のマグデブルクで、一つの宗教上の事件がおこった。この事件は、同月七日付の『マグデブルク新聞』紙上で、マグデブルク聖霊教会の牧師ジンテニス (W.F. Sintenis) が、教会での十字架像礼拝を偶像崇拝として弾劾したことに端を発する。この新聞記事はすぐさま同市教区教会々議およびその周囲にいるピエティスト神学者たちを怒らせ、かれらはジンテニスがキリストの神性を公然と否認したとして、かれの罷免を要求した。だがしかし、ジンテニスには、かれを支援する多くの教区民がいた。また、マグデブルク市の相当数の市民が、さらにはマグデブルク市参事会までも、かれを支持する側に立ったのである。同市参事会は、この一件について、ベルリン中央政府にあてて、ジンテニス救済を請願した。民衆に感謝され支持されているジンテニスを免職にすれば、必ずや市民の反感をかい大衆的な抗議行動を誘発することになるというのが、請願理由であった。この訴えを考慮した宗務文教大臣アイヒホルン (J.A.F. Eichhorn) は、自身がピエティストの保守派に共鳴していたにもかかわらず、マグデブルクの教会々議に対し、ジンテニスの懲戒免職を禁じた。アイヒホルンとしては、この騒擾が、同市近辺だけでなくザクセン州を越えて他州へ拡大するのを恐れたのである。これによって、ジンテニス攻撃の推進者であった教会々議議長のドゥレーゼケ (J.H.B. Dräseke) およびピエティスト神学者のトゥールック (A. Tholuck) やホイブナー (H.L. Heubner) らの方が、マグデブルク市民の非難を受けて孤立してしまった。ザクセン州の一都市で生じたこの事件・論争は、しかしヘングステンベルクを首領とする福音教会主流派の反撃と、ジンテニスに共鳴する合理主義神学者や牧師たちの結束とをおしすすめ、その後、両者間での活発な言論闘争を捲きおこすのである。

ジンテニスを積極的に支持する牧師の一人ウーリヒ (L. Uhlich) は、事件ののち教区民へ合理主義信仰を説いてまわり、ザクセン州内各地で支持者をえ、一ケ年ほどの間に「ザクセンのオーコンネル」と称せられるに至った。アイルランドの政治家で、アイルランド旧教徒解放を目指し、一八二九年にこの法令を実現させたダニエル・オーコンネル (D. O'Connel) にあやかったこのニックネームは、ウーリヒがいかに合理主義的民衆に支持されていたかを物語るものである。ウーリヒはまた、たんに民衆の支持を得るだけでなく、諸大学の神学教授たちとも連帯を得ようとした。その努力の一つとして、一八四一年六月に、学者と牧師の連合が成立する。すなわち、同月二九日に牧師ウーリヒ、ジンテニス、ケーニヒ (C.B. König) らは、マグデブルク近郊のグナ

ーダウで、神学者ヴェグシャイダー（J. Wegscheider）、ニーマイヤー（A.H. Niemeyer）らと会合し、つぎのような声明を発した。

「われわれ牧師はいったい、牧師職の安楽いすに身をまかせ、哲学者、文学者、法学者、医師そのほかの人々が真理にかかわる問題にとりくみ、精神的自由の勝利を努力して戦い取るまで待っているべきなのか。否、われわれは牧師である。したがって空文句と宗規、慣例とそのほかの既成のつまらぬものに反対し、精神にかかわる問題にとりくまねばならない。そのためには孤立すべきでない。」(1)

この声明は、ジンテニス事件以後のピエティストたちの反撃に対し、ザクセン州全土で合理主義者の連合を形成する布石となった。それを裏書きするかのように、かれらは次回のハレ会議で「プロテスタントの友（Protestantische Freunde）」という団体を設立し、福音教会主流派と政府ピエティスト官僚に対抗する組織運動を開始した。

かれらがこのように反政府的・反教会的な方向で結束を固めるに至った理由の一つとして、プロイセン国家の政治的反動化があげられる。(2) その直接契機は、一八四〇年に親ヘーゲル的で合理主義思想に寛大な宗務文教相アルテンシュタイン（K. Altenstein）が亡くなり、また古くさいが合理主義に無頓着なフリードリヒ・ヴィルヘルム三世が亡くなったあとをうけて、皇太子時代からロマン主義者のサークルに出入りしていたフリードリヒ・ヴィルヘルム四世が新王に即位し、新文相には、これまた合理主義を憎むアイヒホルンが就任したことである。新王即位後、プロイセンおよび中小諸邦の諸大学、教会では、ピエティスト勢力が急成長し、ベルリン大学の神学部教授ヘングステンベルクと文相アイヒホルンは、教会と大学から自由主義者・合理主義者を排除するのに奔走しはじめる。それによって合理主義的な神学・哲学・歴史学教授やギムナジウム教師、そして牧師たちが、経済的保証や職業を奪われるという危険にさらされていく。当時かれらは、一八三〇年代を通じて、教会儀式や教義を合理主義的な流儀で解釈し、その簡素化ないし省略化をすすめてきた。だが今、ヒエラルヒーの頂点から勢力を伸ばしはじめた新ピエティストが、そのような簡素化を猛烈に非難しはじめたのである。かれらは、使徒信経（Apostolikum）の強制や教会教義の無条件承諾などの手段を用いて、信条の自由・良心の自由を圧迫した。

かれらはまず第一に、諸大学の神学部、哲学部などから反対派を放逐し、つづいて民衆（教区民）と一体となって勢力を拡大していた平牧師・ジャーナリストらを寸断しにかかった。ザクセン州の市町村では、教区民が自ら希望する聖職者をそこの牧師に指名するという慣習的な権限を保持しており、それは教会々議などの公的任命機関によっても認められてきた。しかし、今やピエティストはこの慣習にも、大いに危機感を抱くようになったのである。

ベルリン教区のボス的存在であったヘングステンベルクは、ザクセンの田舎で着々とすすめられる反対派の連合に対し、さしあたっては『福音教会新聞』紙上で反駁するだけであった。その間にウーリヒら「プロテスタントの友」は、敵対者たちがそう呼び、

また民衆にもそう呼ばれるようになったLichtfreunde（「光の友」協会）として集会の定期的開催を試みた。それはまず一八四一年九月二〇日に、ハレで実現する。この第二回会議には、すでにプロイセン、アンハルト、ザクセンから五六名の神学者が参加している。この会議では、宗教における理性の優位が謳われ、教会の自律性、精神の自由のために、ピエティスト官僚・学者への対抗が決意されている。

この会議で指導者たちは、運動を大衆の中へ浸透させるため、組織内への非聖職者の加入を呼びかけた。指導部のこの企図は大成功をおさめる。すなわち、一八四二年五月のライプツィヒ大会では約二〇〇名、同年九月のケーテン大会約一五〇名、翌四三年六月のケーテン大会約三〇〇名、同年九月のケーテン大会約四〇〇名、四四年五月のケーテン大会約六〇〇名、同年九月のケーテン大会約八〇〇名、そして四五年五月のケーテン大会約三、〇〇〇名というように参加者数が増大する。また階層別にみると、主に中産階級の人々、たとえば医師、大学教授、実業家、官吏、判事などが多く加わっている。

Lichtfreundeが民衆に歓迎されたこと、あるいは合理主義が市民に共鳴を得たのは、むろん大学の学者たちの為せる技でなく、平牧師たちの努力によるものである。ヴェグシャイダー、ニーマイヤー、ゲゼニウス（F. Gesenius）らにとって、合理主義とはけっしてアカデミックなものでなく、実生活に密着していなければならなかった。そのような考えの教授たちに教えをうけたLichtfreundeの牧師たちは、さらに一歩すすんで、学者間の神学論争や、実践に直結しない神学談義に三くだり半をつけ、民衆の救貧・啓蒙活動と合理主義信仰とを一体化させたのである。

ところで、Lichtfreundeが勢力を拡大し民衆を獲得するにあたって最も成功をおさめた第一の理由は、ウーリヒのリーダーシップである。かれが合理主義信仰運動において為した最大の貢献は、大学内に閉ざされたままだった神学理論を、雄弁と情熱と感傷とを媒介にして、平易な、大衆的な、日常の生活と言葉にそのまま結びつく思想にかみくだいた点である。Lichtfreunde拡大の第二の理由は、ザクセン・シュレージェン両州の風土的性格である。この地方は東プロイセンのユンカー的農業的土壌と区別され、バーデン、ヴュルテンベルクやラインラントと同様産業（織物業・炭鉱・機械生産）が急速に発展し、産業ブルジョアジーの成長がみられた。またこの階層と上層の有産・知識人層が旧来の手工業職人、新興の工場労働者らの下層民衆と対立し、その間にあって中間諸層（手工業親方・小商人・下級官吏ら）が揺れ動いていた。だがかれらはみな、絶対主義下ないし復古体制下で勢力を維持してきた旧来の貴族階級に対しては共同の利害に立っていたのであり、それをLichtfreundeの合理主義思想が代弁し得たのである。Lichtfreunde拡大の第三の理由は、一八四二年以降定期大会を開いたケーテンの地の利である。この地は、ザクセン州の大都市マグデブルクとザクセン王国の大都市ライプツィヒ間に敷設された鉄道路の要所であって、遠隔地の支持者を容易に一ケ所に集めることができたのである。

以上の理由から、Lichtfreundeの機関誌『プロテスタントの

友による宗教普導誌』への購読申込数が二、一〇〇部（四二年）から五、〇〇〇部以上（四三年）へと増加する。また四三年には、ハレで Lichtfreunde 関係の学者たちが独自に研究団体を結成し、牧師たちの合理主義運動に厚みを加えていく。(3)

（1）Ferdinand Kampe, Geschichte der religiösen Bewegung der Neuern Zeit, Bd. 2, Leipzig 1853, S. 166f. in Brederlow, "Lichtfreunde" und "Freie Gemeinden" religiöser Protest und Freiheitsbewegung im Vormärz und in der Revolution von 1848/49, München Wien 1976, S. 26.

（2）一八四〇年代初期におけるプロイセン政府のロマン主義的反動については、拙稿「アーノルト・ルーゲのロマン主義批判」、『立正史学』四四号、一九七八年、「アーノルト・ルーゲの自由主義批判」、『立正西洋史』二号、一九七九年を参照。

（3）この学者団体には文学史家ハイム（R. Haym）、神学者ニーマイヤーとシュヴァルツ（K.H. Schwarz）、哲学者ヒンリヒス（H.F.W. Hinrichs）、歴史学者ドゥンカー（M. Duncker）らの知識人に加えて、牧師ヴィスリツェヌス（G.A. Wislicenus）とバルツァー（E. Baltzer）が加わり、フッテン、レッシング、ハインリヒ一世、フリードリヒ大王らを論じた。Vgl. J. Brederlow, ibid., S. 47f.

二　青年ヘーゲル派からの思想的影響

Lichtfreunde の指導的牧師たちに思想的な影響を及ぼしたのは、たんにハレ大学の神学教授ばかりではない。かれらに対する宗教観念上の重大な影響は、一八二〇年代三〇年代を経て、ベルリン大学を牙城にして発展してきたヘーゲル学派からも及んでいる。この学派は、とりわけ一八三五年以降、その左派である青年ヘーゲル派が、神学・哲学論争のかたちでロマン主義的ピエティズムと対決してきた。かれらは、ハレ大学の神学者と同様、哲学にあってはカントからヘーゲルに至るドイツ観念論を土台にしており、神学にあっては、ドイツ啓蒙主義の先駆者クリスティアン・ヴォルフ（C. Wolf）以来の、宗教を理性に従属させようとする合理主義を基礎にしていた。この合理主義神学は一九世紀に至り諸大学の神学者、たとえばヨハン・レーア（J. Roehr）、ブレットシュナイダー（K.G. Bretschneider）、パウルス（H.E.G. Paulus）そしてヴェグシャイダーらが継承し、キリスト教における奇蹟信仰とか原罪説などにみられる非合理性を排撃してきた。

こうした神学教授たちが主としてアカデミックな論壇・教壇で、ロマン主義をおとなしく批評してきたのに対し、青年ヘーゲル派の若い学徒たちは、大学から政治の場へ出ていき、失職の危険と直面しながら、ロマン主義を激しく攻撃する。まず一八三五年にシュトラウス（D.F. Strauß）がテュービンゲンで『イエスの生涯』を公刊し、三七年にはヘス（M. Heß）がシュトゥットガルトで『人類の聖史―スピノザ学徒による―』を、次いで三八年にはルーゲ（A. Ruge）がライプツィヒで『ハレ年誌』を創刊、四〇年にはバウアー（B. Bauer）が『ヨハネ福音史の批判』を、そして四一年にはフォイエルバッハ（L. Feuerbach）が『キリスト教の本質』を公刊して、反キリスト教的・反ロマン主義的批判運動を軌道に乗せた。(1)

かれらの批判運動中で Lichtfreunde 指導者たちに影響を及ぼしたのは、シュトラウス、バウアー、フォイエルバッハらの宗教批判である。キリスト教の絶対的価値と聖書の真実性を疑ったシ

ユトラウス、キリスト教それ自体を否定するに至ったバウアーとフォイエルバッハは、Lichtfreunde 結成直前にこうした批判を行っている。なかでもバウアーは、一八三九年にヘングステンベルクに対して、「かれは、世俗的な疑念や学問の荒廃に対して身を支えることのできるような、何か確乎不動のものを産出するのに、もっぱら従事してきた」という表現にはじまって、ヘングステンベルクの旧約聖書観・不死信仰観そのほかを『ヘングステンベルク博士へ』なる文書で反駁した。[2] 当時ベルリン大学で講師をしていたバウアーは、そのため文相アルテンシュタインの助力でボン大学へ移らねばならなくなった。

またフォイエルバッハは、一八二八年以降エルランゲン大学の私講師となってのち、一八三〇年にニュルンベルクで『死と不死についての考察』を匿名で出版した時から、すでに批判的態度の兆しをみせていた。その後かれは、一八三八年末にルーゲの編集する『ハレ年誌』に『〈積極〉哲学の批判』を載せ、四一年にかの『キリスト教の本質』を発表してプロイセン政府と対立したのである。神と人間に関するかれの有名なテーゼを、ここに引用しよう。

「宗教、少なくともキリスト教は、人間が自身に対してとる態度であり、あるいはより適切に述べれば、人間が自身の本質に対してとる態度である。しかし自身に対する態度は、他者の本質に対する態度となっている。神的本質とは、人間的本質以外の何ものでもない。[3]」（傍点原文イタリック）

このようにして、フォイエルバッハが神の否定を説き、同時にバウアーが『共観福音書批判』を著わしてキリスト教と決裂した一八四一年に、まさしく Lichtfreunde がザクセン州で誕生したのである。したがってその指導者、たとえばヴィスリツェヌスが青年ヘーゲル派、なかんずくフォイエルバッハに傾倒していったことは、さして矛盾なく理解できる。

一八〇三年生まれのヴィスリツェヌスは、六歳で父を亡くし、一一歳で母を亡くし、少年期をハレのフランケ孤児院で過ごした。ハレ大学に入学してのちは、非合法化されていたブルシェンシャフトに加わり、熱狂的なドイツ・ナショナリストになった。また一方でかれは、ヴェグシャイダーやゲゼニウスの影響下で神学的合理主義の信念を培いもしたのである。かれは、一八二五年に、ブルシェンシャフトの非合法活動に加わったという罪で投獄され、二九年に特赦をうけ出獄した。その後一八三〇年代を通じて、青年ドイツ派の文学作品、ついで青年ヘーゲル派の宗教批判の書を読み、やがて牧師となって教会改革に乗り出す。一八四一年にハレ郊外のラウレンティウス教会の牧師となったヴィスリツェヌスは、青年ヘーゲル派の主張した「意識の変革」を通じて民衆の政治的革命化を志す。かれのフォイエルバッハ主義は Lichtfreunde 中の穏健な学者や有産市民たちには受け入れられなかったが、しかし下層の職人や労働者には大いに支持されていくことになる。[4]

ヴィスリツェヌスのフォイエルバッハ主義が Lichtfreunde 支持者たちに広く受け入れられたのは、一八四四年五月二九日にケーテンで開かれた大会においてであった。六〇〇名あまりの参加をみたこの大会に臨んだヴィスリツェヌスは、「聖書か精神か

(Ob Schrift? Ob Geist?)」と題する演説を行い、その中で、Lichtfreunde の至高の権威は聖書でなく人間であり、その活ける精神であると述べた。さらにかれは、この活ける精神、たえず躍動し発展する精神にとって、固定化された教義は足枷だ、この精神は権威主義に縛りつけられることなく、自由信仰のうちにのみ活路をみい出すと語った。[5] そしてまた、同年九月、八〇〇名あまりの参加をみた大会では、従来神学者にかかわってきた宗教論議を民衆にかかわる問題として取りあげるべく、ヴィスリツェヌス的教会改革が確認されるに至る。また同年秋、ハレの市参事会員たちが Lichtfreunde を支持するかのように、国会に対し種々の減税、封建的遺制の廃止などの合理主義的改革案を陳情している。ザクセン州におけるこうした市民層の動きに対し、プロイセン政府は、フランクフルトの中央調査委員会（連邦会議所属）をはじめ諸邦諸都市の警察署を通じて大がかりな情報収集を行い、弾圧の口実を探りだした。

一八四四年当時といえば、ヴィスリツェヌスに感化を与えた青年ヘーゲル派は、ドイツ領内では殆んど活動不能の状態にあった。アンスバハのブルックベルクで隠棲するフォイエルバッハは別として、ルーゲ、ヘス、それに青年マルクスはパリで『独仏年誌』の発行を計画し、バウアーはもはや政治的なものを直接目的としないでおこうと考えるに至った。これはひとえにプロイセン政府の激しい弾圧の結果であった。そのような雲行きの本国で青年ヘーゲル派思想を掲げて大衆運動を展開する Lichtfreunde を、ルーゲらが賞讃せぬはずがない。ルーゲらは、この団体にみられる神学的合理主義に対し、それがいまだ組織化されていない一八四〇年以前には、批判こそすれ支持はしなかったのだが、いまや、Lichtfreunde が大衆を背景にして反政府的団体に成長するに及んで共感を示すようになる。青年ヘーゲル派の後継者たちが続行する比較的穏やかな名称の雑誌、たとえば、以前の『ハレ年誌』への協力者であったツェラー（L. Zeller）の『神学年誌』、シュヴェーグラー（A. Schwegler）の『現代年誌』、ノーアック（L. Noack）の『思弁哲学年誌』などが、Lichtfreunde の反教会的・反政府的運動を支持している。[6]

（1）青年ヘーゲル派によるロマン主義者攻撃については、前掲拙稿「アーノルト・ルーゲのロマン主義批判」を参照。

（2）Bruno Bauer, Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes des Evangelium, Berlin 1839, S. 4.

（3）Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Stuttgart 1974, S. 54,（船山信一訳『キリスト教の本質』上巻、岩波文庫、六九ページ）。

（4）ザクセンにかぎらず、一八四〇年代前半においてフォイエルバッハの宗教批判が及ぼした影響について、ヴェストファーレンの社会主義者カップ（F. Kapp）は、一八四五年一二月に、つぎのように語っている。「……フォイエルバッハには、この地方（ヴェストファーレン―引用者）で崇拝者と敵対者の途方もない大群がいます。後者のうち、わけても牧師たちは、かれらにがまんならない人物について、「かれはフォイエルバッハそっくりに恥じ知らずだ」と評しています。……フォイエルバッハはこの地方の多くの家庭では平和の攪乱者なのです。両親はかれを呪い忌々しく思っていますが、息子や娘たちはかれを讃美し愛しております。」Friedrich Kapp an Johanna Kapp, in Vom radikalen Frühsozialisten des

Vormärz zum liberalen Parteipolitiker des Bismarckreichs, Briefe 1843–1884, hg. v. H. U. Wehler, Frankfurt a. M. 1969, S. 48.

(5) この演説については、R. M. Bigler, The Politics of German Protestantism, London 1972, p.p. 212–213 に内容の説明がある。

(6) 青年ヘーゲル派と Lichtfreunde の関係については、H. Rosenberg, ibid., S. 45 で詳論されている。

三 ドイツ・カトリック教派との連合

Lichtfreunde 内でヴィスリツェヌスらを中心に青年ヘーゲル派思想が普及されていた一八四四、四五年ころ、キリスト教のいま一つの勢力であるカトリック教会の内部にあっても、プロテスタント内でと同様の合理主義的反対派が組織的行動を開始した。そのきっかけは、一八四四年の夏にラインラントのトリーアで開かれた僧服博覧会である。これが催されたとき、カトリック主流派は、この行事を法王権至上論者たちの示威行動に利用した。このラインラントは、ナポレオン占領時代からひときわカトリック勢力の強大な地であり、一八三〇年代後半には、この勢力がプロイセン中央政府を相手に、いわゆる「雑婚問題―ケルン教会論争」（一八三六―一八四一）で反目しあったほどである。だがこの宗派は、一八四〇年以降には、ロマン主義の仲立ちで争いを避けるようになってきた。それと同時にこの派内にも、むろん反ロマン主義の芽が日々成長し、この博覧会を機に、こんどは宗派内の紛争をおこしたのである。その火つけ役となった人物は、シュレージェンで助任司祭をしていて停職にされたヨハネス・ロンゲ（J. Ronge）であり、その火種は、トリーアの司祭アーノルディ（Arnoldi）あての同年一〇月一日付公開書簡であった。この書面でロンゲは、ローマ法王庁を専制ヒエラルヒーの頂点とみなし、これに従うことを拒絶した。そして同年一二月に、シュレージェン州で急進的民主主義者ブルーム（R. Blum）とともに、ローマ法王庁から分離・独立した「ドイツ・カトリック教会（Deutschkatholische Kirche）」を創立したのである。(1)

この教派は、Lichtfreunde と同様、いやそれ以上に、宗教運動を政治運動へ移行させることを意識的に追求した。そこで、この合理主義信仰運動の二派は、同一目標を掲げて連合の歩み寄りをみせる。その際かれらにとって、プロテスタントとかカトリックとかいう異宗教の問題は取るに足らぬことであった。肝心なのは反ロマン主義であり反権威主義であって、両派の提携を歓迎したゲルヴィヌス（G.G. Gervinus）やルーゲらも、そのような宗派的対立を越えた地平に、ドイツの民主主義的統一を期待していたのである。たとえばゲルヴィヌスは一八四五年に「ドイツ・カトリック教派の使命」を発表し、その中で、合理主義を環とした二派の連合は、セクト主義に陥らないかぎり、大規模な宗教連合を形成し、ドイツ国民に真の教会を準備し、政治的自由を叶え得るようになるだろうと述べている。(2) こうした期待が当時の小ブルジョア知識人の多くに抱かれたことは疑いない。その点については、エンゲルスが一八五一年になって、ドイツ・カトリック教会と、Lichtfreunde の発展組織である Freie Gemeinde（自由信仰教会）の連合をつぎのように回想していることからもうかがえる。

「……この新たな両宗派は、一方がカトリック地域、他方がプロテスタント地域で一時急速な普及をみたが、両派には、その起源が異なることを除いては、違いがなかった。両派の教説に関しては、教義のいかなる固定化も害悪だという最も重要な点で、きわめて一致していた。この確定性を欠いている点が両派の存在の核心をなしている。さらに両派は、大教会堂を建てて、全ドイツ人がその庇護のもとに集合し得るようにすると主張していた。このようにして両派は、宗教的な形態において、かの時代のいま一つの政治思想であったドイツ統一の思想を代表していたが、それでもけっして互いに一致することはできなかった。(3)」

二派連合への期待は、さらにまた、ザクセン・シュレージェン両州の下層労働者の間でも抱かれた。かれらがそのような考えに向かったのは、四四年のシュレージェン織工暴動などで、Lichtfreunde の牧師たちが最大限の救援活動を行い、これに反し政府筋が銃で窮民の要求を蹴ちらしたという事実が存したからである。またこれにより、合理主義信仰二派の唱える小ブルジョア的平等主義と相互扶助の精神が空文句でなかったことが証明されたからである。二派連合がそのようにして歓迎されていったメルクマールとして、四五年七月三〇日にブレスラウで催された六、〇〇〇名の集会がある。この集会でウーリヒがつぎのように演説した。

「われわれは教義（Dogma）も象徴も望まない自由な人間であるから、権威主義的信仰の鎖からの解放を望む。……一言で述べれば、われわれは自由を望む。(4)」

ウーリヒの演説が、ドイツ・カトリック教派の本拠地で行われたということは、両派の連合が実際的に大衆の眼前で示されたことを意味している。また Lichtfreunde 自体が、四一年以来、運動の絶頂に達したことを示唆している。したがって、この盛り上がりに対してプロイセン政府や福音教会が危機感をもったことはいうまでもない。たとえば、ピエティストの一人でハレ大学神学部教授のゲーリケ（H.E.F. Guericke）は、つぎのような警告を行っている。

「教会内におけるこのようなジャコビニズムが、遅かれ早かれ国家に対しても同様に公然と現われるだろうということは、当然のことである。なぜなら、神の言葉への、すなわち神への服従を拒絶する者は、現世政府への服従をも拒絶するであろうから。(5)」

これと同じく、ベルリン大学のヘングステンベルクらもまた、Lichtfreunde を宗教とは全く異質な、宗教をたんに政治宣伝に利用しているにすぎない団体とみなし、これを攻撃の主たる材料にする。ピエティストのこうしたみかたは、この合理主義信仰二派に関しては正しいであろう。聖書を、キリストの神性を否定してなおかつ宗教を云々する者たちを、正統信仰の信者たちが正義と認めなかったのは、ごく自然であるといってよい。一八四四年～四五年段階の Lichtfreunde はまさしく政治団体化していたのである。

そのような Lichtfreunde に対し、プロイセン政府は、四五年八月一〇日、集会禁止の策に出た。この法令は、たしかに半分は

効果を発揮したが、半分は逆効果を招くこととなった。すなわち、一方で Lichtfreunde 内の穏健派をたじろがせ、内紛の種を植えつけ、他方で内部の急進派の結束を強化し、市民層の騒擾を招いたのである。逆効果の例として、ブレスラウでは市民の抗議声明が作成され、これは五二の市町村を回り、一ケ月以内に主としてつぎの職業の人々から署名を得た。大学教授、学生、医師、法律家、公官吏、地主、実業家である。[6] このような教養や財産のある市民層にまで反対された政府は、Lichtfreunde を一網打尽にすることを差し控え、軍隊などの強行手段を用いず、指導者を一人ずつ片付けていくというなしくずし策をとることになる。

だが、隣りのザクセン王国では、同国にも拡大していた合理主義信仰運動に対し、軍隊による強行策に出た。この点については東独の研究家オーベルマンがつぎのように述べている。

「反教会的反対運動は、革命的な民衆運動を根本的に強化した。一八四五年八月一二日に、ドイツ・カトリック教派の執拗な敵対者であるザクセンのヨハン公がライプツィヒに滞在したとき、公の宿舎前で大群衆が示威行動を行い、公に対する嫌悪を大声で公然と叫んだが、公はそこで軍隊を出動させた。九人の死者を出したこの血なまぐさい事件は、民衆に不穏な感情を増大させた。ライプツィヒの守備隊は三倍に増員されねばならなくなったのである。そののち一四日して、ザクセン政府はあらゆる国民集会の禁止令を発した。そのわけは、外務大臣が八月一七日にすでに発表していたように、それらの集会が『絶えず騒動のなかに人心を維持させる根本的な手段を提供している』からであった。[7]」

プロイセンとザクセンで共通の敵と対峙し、ともに非合法化されつつあった合理主義信仰二派は、ここにあからさまに政治的要求を掲げて急進化の一途をたどることになる。

(1) 僧服博覧会とその後のカトリック内の争いについては K. Obermann, Deutschland 1815—1849, Berlin 1976, S. 152f. を参照。
(2) Vgl. H. Rosenberg, ibid., S. 45.
(3) Friedrich Engels, Revolution und Konterrevolution in Deutschland, Berlin 1963, S. 57, (村田陽一訳『革命と反革命』大月文庫、三七ページ)。
(4) L. Uhlich, Vortrag bei der Versammlung protestantischer Freunde in Breslau, am 30. Juli 1845, Breslau 1846, S. 4, in R.M. Bigler, ibid., p. 221.
(5) F. Kampe, Geschichte der religiösen Bewegung der neuern Zeit, Bd. 2, Leipzig 1853, S. 195, in J. Brederlow, ibid., S. 33.
(6) Vgl. H. Rosenberg, ibid., S. 44.
(7) K. Obermann, ibid., S. 153.

四 Lichtfreunde の政治的急進化

一八四五年八月の集会禁止令をうけた Lichtfreunde は、爾後の方針をめぐり、指導部内で相違が生じてくる。それは、代表者で区別すればウーリヒ派とヴィスリツェヌス派、思想でみれば穏健な神学的合理主義と青年ヘーゲル派的民主主義、支持者層でみれば中産市民と下層貧民の間での対立激化を予示している。

この団体は、四一年の結成直後、主としてウーリヒの指導にかかっていたが、ヴィスリツェヌスの浮上によって、以前の指導路線に大きな変更があらわれる。それはこの二人の有能な指導者の

来歴・個性にかかわるものである。これについてアメリカの研究家ビーグラーは次のように説明している。

「ウーリヒが温和な、理解しやすい心情性および常識上の合理性を注入することによって、合理主義をかみくだき大衆化している間に、一方でヴィスリツェヌスは焦点を合理主義的思考の帰結へと転ずることによって、それを乗り越えたようにみえた。……ヴィスリツェヌスとかれの友人たち……は、かれらのレヴェルにまで『大衆をひきあげる』ことが任務であって、知識人が民衆的諸勢力によって無理に『大衆のレヴェルに引き下げ』られるのを許すことではないと信じていた。」(1)

庶民的感覚と平牧師の境遇から現状を捉え、敵をヘングステンベルクとアイヒホルンのロマン主義者だけに限定しようとし、様々な職業・身分の人々で統一戦線を構えようとするウーリヒと、青年ヘーゲル派思想で神と政府に刃向かい、共和主義を志向して敵の強大化をも恐れぬヴィスリツェヌスとの間には、たしかに深い溝が横たわっていた。しかし、かれら二人の間で不協和音がさほど表面化しなかった理由は、従来の広汎な市民層の支持と、ピエティストによる十把ひとからげ的な攻撃が続いていたからである。それにしても、一八四四年五月に、ケーテン大会でヴィスリツェヌスが行った「聖書が精神か」の演説とその反響は、ウーリヒ派にとって大変な試練となった。

だがそれでもヴィスリツェヌスとウーリヒは決裂することなく、共同してロマン主義を攻撃していく。それは、一八四五年春におこった、いわゆるヴィスリツェヌス事件の際に観察される。聖書批判を行ったヴィスリツェヌスは、四五年四月三〇日にトゥールックとホイプナーを首席とするヴィッテンベルクの特別調査委員会へ出頭し釈明するよう、州教会々議から命令された。これを拒んだかれは、こんどは五月八日にマグデブルクの教会々議で弁明するよう命ぜられたが、やはり演説の撤回を拒んだ。その結果、ヴィッテンベルクの特別委員会はかれに無期停職を通告し、ここに Lichtfreunde を中心とする市民たちの抗議行動が激化した。指導者の一人ケーニヒは、つぎの声明を発して抗議行動を鼓舞する。

「闘いはいまや第三段階にはいった。……第一段階においては学者たちが諸大学で闘いをおこした。第二段階では牧師たちが説教壇から自由、正義、そして常識の諸原理を流布させた。……いまや第三段階において、民衆自身が……かれらの諸権利獲得の闘争に積極的に参加するため……政治的活動の場に登場している。……私と私の同僚たちは、民衆の声が……実は神の声なのだということを確信している。これが私の信念であり、そのためにわれわれは闘っている。」(2)

一八四五年五月一五日、ケーテンで三、〇〇〇名の大会が開かれたが、これはヴィスリツェヌス支援の示威デモへと発展する。ウーリヒら穏健派の不安はつのるばかりだが、しかし成り行きに逆らえないのが実情であった。穏健派に属するケーニヒの分析にしたがうと、Lichtfreunde 運動のこの第三局面では、民衆が推進者の中核をなしているが、それは、五月一五日の大会でのヴィスリツェヌス支援の署名にもみられる。署名者四九八名中、職業

を記した人々はつぎのとおりである。

神学者ないし聖職者　四八、大学教授　三、ギムナジウム教師ないし教授　四、医師　一四、銀行家　一、金利生活者　六、卸商人および小売商人　四五、手工業親方　三一、博士（とだけ記入）一八、哲学博士　五、判事　二、弁護士　一五、裁判試補　五、受験生ないし学生　二一、教師　三三、工場主　一〇、中・下層の使用人　一一、地主　六、経営者　七、士官　五、市長ないし市参事会員　六、地方裁判所判事　一、区裁判所判事　二、中・下級官吏　八[3]

この時点ではいまだ有産市民層の一部から支持されていたヴィスリツェヌスは、しかし同年八月に集会禁止の圧迫をうけてのち、いっきょに左傾化の度合を深め、かれらの間での支持を失っていく。そしてまた禁止令を機に、ヴィスリツェヌスやバルツァーは、福音教会から完全に分離し、ドイツ・カトリック教会のような独立教会を設立しようという動きに出はじめる。これに対しウーリヒ、ケーニヒ、ジンテニスらは、あくまでも福音教会内反対派の位置にとどまって改革を続行する決意であった。組織運営上のこうした確執において、ヴィスリツェヌスはつぎのような公開書簡を発表した。

「特権的で独占的な僧侶身分は否である。この身分は己れの内に精神の死を傍き、坊主主義から解放されえない……！それを為しうる者すべてに、この言葉が率直に示されねばならない……！因習的で衒学趣味をもった坊主くさい牧師作法、聖書の章句への従属、そしてお座なりな言葉や口まわしによる殊勝な塗油式などまっぴらだ！聖職者がいや応なしに着せられる僧服もまっぴらだ！それは、自由信仰の同胞教会では、陳腐なぼろきれにすぎず正反対の代物でしかない。[4]」

この発言は、自由信仰の同胞教会という、それまでヴィスリツェヌスが腹案として練ってきた独立教会の創設を宣言するものである。あるいはまたこの発言は、一八四五年末にケーニヒスベルクで牧師ルップ（J. Rupp）が Freie Gemeinde（自由信仰教会）を実際に創立したのをうけての宣言とも考えられる。これ以後ヴィスリツェヌスは、一八四六年四月に、教会当局によって最終的に罷免処分をうけてのち、一〇月二日にハレで独立教会 Freie Gemeinde を設立する。また翌四七年一月に、バルツァーがノルトハウゼンで Freie Gemeinde を設立し、Lichtfreunde 内における福音教会からの分離運動がすすんでいく。

一方、あくまでも分離に反対するウーリヒらは、依然として各地を旅行し支持者を獲得していくが、しかしプロイセン政府はこれを放置しなかった。一八四六年一月以降、ベルリンの法務省で保守主義者ゲルラッハ（L.v. Gerlach）と知己であったゲッシェル（K.F. Göschel）が、マグデブルクの教会々議議長となって、同地の聖カテリーネ教会で牧師の職にあったウーリヒを排除にかかったのである。政府は、四六年に国王が第一回プロテスタント領邦教会総会を召集した時、その代表者を一方的に指名し合理主義者を締め出した。政府のこの策は明らかにつぎのことを目的としていた。すなわち、従来各市町村の会衆の手中にあった牧師任命の慣習的な権利を奪い、牧師と会衆の結束を断ち、それによっ

て全国の教会をピエティストの支配下におくことであった。ゲッシェルのマグデブルク赴任はそのまえぶれである。

ウーリヒは、四六年一〇月三一日の宗教改革記念日に聖カテリーネ教会にて、ゲッシェルには屈しないと意志表示し、翌年一月一四日には、ハレの友人エンゲルケ (I. Engelke) にあててつぎのようにも発言している。

「教会々議総体、とりわけゲッシェルがわたしに攻撃を集中しております。……しかしわたしを勇気づけているものは、この闘いでわたしは孤独でないという事実です。……わたしの会衆の管理委員会、市参事会、市全体、世論、そしてわたしの明晰な良心……すべてがわたしを闘いで支援してくれます。……わたしは何事にも覚悟をしています。何が起こるかは神のみが知るところです。(5)」

ゲッシェルらの圧力に屈せず合理主義信仰運動を遂行するウーリヒは、四七年夏まで、どうにかその路線で延命できた。だがしかし、同年九月に、教会々議の一員であるヴァーゲナー (H. Wagener) が、(6) ウーリヒに調査委員会で釈明せよと迫り、ウーリヒがこれを拒んだ時、かれはついに停職処分をうけるに至ったのである。このウーリヒ事件もまた市民の抗議行動を誘発したが、それは支持者のあいだで福音教会離反者が続出するという現象へと転化する。この分離運動は事件直後の一〇月からあらわれはじめ、ウーリヒ自身がついに福音教会を脱退すると決意した一一月三〇日以後、激しさを加えていく。「ザクセンのオーコンネル」が福音教会を去るや、かれにしたがう離教者数は、一八四八年一月までに八、〇〇〇～九、〇〇〇名に達したのである。だがかれらの大半は下層民であり、ウーリヒをも含めたこれらの離教者は、結局同胞の待つ Freie Gemeinde に加入していく。(6) ここに、以前の Lichtfreunde 指導者の大半と、下層の支持者たちが新たな宗教的政治団体 Freie Gemeinde に移り、Lichtfreunde の運動は実質上の終焉をむかえたのである。

(1) R.M. Bigler, ibid., p. 210.
(2) C.B. König, Der rechte Standpunkt, II, Magdeburg 1841-44, SS. 8-10, in R.M. Bigler, ibid., p. 215.
(3) Deutsche Zentralarchiv, Historische Abteilung II, Merseburg, Rep 77, Tit 416, Nr. 37, Bd. 2, Bl. 48-57, in J. Brederlow, ibid., S. 44, Fussnote 76.
(4) Rudolf Haym, Die protestantischen Freunde in Halle (Jahrbücher der Gegenwart iv, 1846, S. 835f.), in J. Brederlow, ibid., S. 50.
(5) Das Ketzergericht zu Magdeburg: Nebst vollständiger Mitteilung aller der Stellen aus Uhlich's Schriften welche nach dem Urteil des Konsistoriums zu Magdeburg Ketzereien enthalten, Beleuchtet von einem Geistlichen, Leipzig 1847, S. 16, in R.M. Bigler, ibid., p. 225.
(6) 福音教会からの分離運動については、一八四八年一月五日付マグデブルク警察署長カムプツ (v. Kamptz) の報告(1)と、四八年二月四日付州教会々議の報告(2)がある。
(1) 「福音離教者数は、目下八、〇〇〇から九、〇〇〇名に達している。このうち教養階級に属する者は二〇〇名ほどである。」
(2) 「自由信仰者たちはその大部分が労働者および日雇い労務者の階級から獲得されている。かれらは税免除（福音教会に支払う聖式謝

礼ほか―引用者）というえさにきわめてとびつきやすく、また教会の諸税を重苦しい負担と感じている。」Deutsche Zentralarchiv, Historische Abteilung II, Merseburg, Rep 77, Tit 416, Nr. 8, Bd. 2, Bl. 98 (Bericht des Polizeidirektors von Magdeburg an den Innenminister, 5. 1, 1848), Bl. 48 (Das Provinzialkonsistorium an den Kulturminister, 4. 2, 1848), in J. Brederlow, ibid., S. 62.

むすび

ウーリヒの福音教会脱退が象徴するものは、一八四〇年以降展開されてきた合理主義信仰運動が、いよいよ完全に反政府的な政治運動に合流しきったという点である。その時期も、三月革命直前ということで、ウーリヒ、ヴィスリツェヌス両派が民主主義運動へと下層労働者を領導していくにふさわしい気運になっていた。かれらの運動は、組織的には Freie Gemeinde を基盤に、各地で民主主義団体を結成していくことにより、革命勃発後、いわゆる自由信仰運動としていっそうの飛躍をみるに至る。しかし今回は、そのような時点にまで筆を走らせる余裕がない。したがってむすびとして、Lichtfreunde 段階における牧師たちの合理主義信仰運動に一定の結論を与えることにする。

この運動にみられる歴史的意義の第一は、大ドイツ農民戦争以来政治の舞台から遠ざかっていた民衆を三〇〇年の眠りから覚醒させた点である。シュレージェン織工の暴動は、なるほど深刻な社会経済的危機の結果生じた一揆にすぎぬかもしれないが、Lichtfreunde はこれに最大限の、物心両面にわたる支援を行い、その後、シュレージェン民衆に政治闘争の方法（請願・デモ・集会）を教示し、そのための組織を提供したのである。

歴史的意義の第二は、依然として宗教的感情の中に生きるドイツの中・下層民衆に対し、神学的合理主義あるいはドイツ観念論哲学を日常語に翻訳して浸透させた点である。神学教授や哲学者ではたかだか数百名にしか了解させえない崇高な理論を、平牧師たちは数千名に、それも無学な民に了解させることができたのである。

歴史的意義の第三は、プロテスタントの Lichtfreunde がカトリックのドイツ・カトリック教派と連合して宗派的セクト主義を打破し、合理主義的大衆をダイレクトに反ロマン主義に向かわせ、州的レヴェルの運動を全ドイツ的にし、また宗教→政治への直接回路を拓いた点である。以上の意義を有するこの合理主義信仰運動には、しかしながら依然として払拭しきれずに残っている致命的な欠点がある。すなわち、Lichtfreunde 指導者たちが抱く民主主義の理念がけっして前向きでなく、小ブルジョア平等主義的な総中産階級国家を下敷きにしていたことである。また変革の主体を人間の「意識」に求めていた点も、最大の欠陥であったといえよう。

日露戦後経営期における新学問の胎動

——柳田国男の「農村生活誌」——

藤井隆至

一　問題の所在

資本主義化と共に生起した社会問題は、日露戦争後にいたって急速に顕在化することになった。それ以前にも社会問題は存在していたが、為政者の目に脅威と映じ、何らかの対策を余儀なくさせたという点では、やはり日露戦争後であろう。日本資本主義の根幹ともいうべき重工鉱業大経営でも大規模な労働争議が相次ぎ、農村では農民騒擾が各地で頻発していた。東京では日比谷焼打事件が発生する。その他多難な国内情勢・国際情勢に直面して、政策当局としては、国家目標に対する国民の自発的協力体制を創出する必要に迫られていた。その一つが地方改良運動として知られる一連の政策である。(1)

柳田国男がのちに民俗学と呼ばれた学問に着手したのは、そのような日露戦争後の歴史状況下においてであった。大逆事件の年が『遠野物語』刊行の年と同年（一九一〇年）であるのは、決して偶然ではない。日本国家を根底から否定するような思想の登場は、人心の離散を示す象徴的な出来事であった。しかし社会問題は、社会政策学派の柳田にとっては、資本主義という体制に固有な問題ではなく、政策の不完全性に由来する政策次元の問題であった。農村社会の諸問題は、農村生活の現実と歴史を軽視した政策のために生起すると考えるのである。明治政府の高級官僚として、国民の自発的協力体制創出の必要を認める点では政策当局と立場を同じくしつつも、とりわけ宗教政策に対しては穏健な形で批判的な意見を述べていた。同時代の如何なる点に危機意識を抱き、如何なる解決策でそれに応えようとしていたのか、本稿では日露戦争後の国民統合政策に対する彼の強い危機意識を指摘しつつ、その緊張関係から創造されてくる新しい学問について、若干の考察を加えてみたい。

（1）たとえば有泉貞夫「明治国家と民衆統合」（『日本歴史17』岩波

書店、一九七六年）参照。

二　危機意識

政治問題についての柳田の発言は慎重をきわめていた。「官吏として政治雑誌の主筆たる能わざる慣例あ〔り〕」（28：396）。「森の問題〔神社合祀政策に伴う神森の伐採を指す〕を詳論するに就ては、自分の立場は甚だ苦しい。本職が官吏でありながら、政府が神社に対する近頃の政治振りを批評せなければならない。然し此問題に関しては、農科大学の白井〔光太郎〕教授などは、何れの点に於ても先輩であるから、大部分の論議は教授の事業に譲つて、自分は民間の人と合同して官庁攻撃をする様な批難を免れようと思ふ」（11：459）。

官吏としての社会的立場は、政治行政に関する言動に一定の枠をはめているという。彼の論文から同時代の政策に対する批判を明示的な形で引き出すことは、非常に困難である。それは彼が時事問題について無関心だったからではなく、ある点では社会的地位を護るための必要からであり、ある点では学問研究の方が批判活動よりももっと建設的と考えていたからであろう。「少しでもよき日本にして死なんと〔す〕」（28：154）という決意は、日本の現在と将来に対する彼の強い関心を示している。個々の表現は穏やかで用心深いが、仔細に検討してみると、同時代の政策がやがて惹起するであろう歴史的帰結に対する強烈な危機意識を読みとることも不可能ではないように思われる。

「凡俗の社頭に伏拝みて思念する所　教部省の方針に因りて大に改りたる所あるを知らず候」（9：139）。それ自体としては、民間信仰と国家神道との乖離という事実の指摘にすぎない。しかし次の一文は批判の矛先が国家神道に向けられているのを知ることができる。「日本の神道の本来の面目は、本居、平田程の大きな学者でも、未だ十分に説明し尽して居らなかつた。此人々の学説に基いて成立して居る所の明治の神祇道も、随つて又大多数の平民の思想を適切に代表して居るものではない」（11：469）。

すでによく知られているように、明治の宗教政策は復古を名目としていたが、その実は「民衆の現実の宗教生活にたいする尊大な無理解のうえにたつあたらしい宗教体系の創出の試み」[1]（安丸良夫）であった。国家神道は土俗信仰の対立物として機能することになる[2]。

柳田国男にとって、土俗信仰と国家神道との最も鋭い争点となったのが、神社の整理統合を行う神社合祀政策であった。「田舎でも二個大字の氏神を合併して、中間の地に社殿を造り、古くからあつた双方の森を除却するといふやうな事は稀ではない」が、これは「親代々崇はれた我々の感情」を著しく軽視した政策であるといわざるをえない。なぜなら「我々が神として斎くものは、根原の思想に遡つていへば、御神体でもなければ、社殿では勿論なく、其土地自身、其土地の上に繁茂する森夫自身である」。「御神体さへあれば、又は神の名さへ存すれば、如何なる場所に之を引移しても差支へないというものではない」（11：459-465）。

神社合祀政策の学説的基礎である神＝社殿常住説は誤っており、神は森それ自身・土地それ自身であるという。社殿常住説では神森は非本質的要素であるから伐採してもいっこうにさしつかえな

いことになる。しかしこれでは日本人の精神的拠がなくなってしまう。宗教政策が誤まった学問的認識に支えられている以上、柳田の採るべき道は農民の宗教生活の真の姿を明らかにし、それを今後の宗教政策に役立てることであった。彼もまた神森はいずれ伐採されざるをえないであろうとは覚悟していた（「時来たりて……森の伐らるるごときは、悲しむべき、しかも免るる能わざる大理法な〔り〕」（28：114））。歴史は変化していくものであるから、神森をはじめ、前代土俗信仰の化石的保存には何の意味もない。問題は如何なる方向へ変化を誘導するかである。宗教生活の現実を無視した権力的強制では、日本人の主体形成・精神的統合を実現することは不可能であろう。「過去忘却が一切の社会害悪の根原と存じ候」（28：58）。「今日の民風の頽廃」（28：154）を克服し、「将来の民風を作り上ぐる」には、「真摯なる日本研究」（28：114）を興すしかないのである。

日本人の宗教生活への関心は、文献的には農政学時代にまで遡ることができる。『近世奇談全集』（一九〇三年）の編集と談話筆記「幽冥談」（一九〇五年）がそれである。『近世奇談全集』は江戸期の怪異譚を収めた一巻全集、校訂は田山花袋と柳田国男、収録作品は神谷養勇軒『新著聞集』・松風庵寒流『老媼茶話』・三好想山『想山著聞奇集』・堀麦水『三州奇談』『三州奇談続編』の五著。日本人の他界観念を知るための資料集を意図したと「序言」に記している。

「中農養成策」の翌年にあたる「幽冥談」では、土俗信仰――ここでは天狗信仰――に対する関心の所在や方法論など、自分の意見をかなり詳細に述べている。日本人の他界観念を調べるのが当面の目的で、彼の理論的見通しによれば、天狗は現代でこそ妖怪の一種に零落してしまっているが、本来は幽冥界（他界）の存在であり、それが顕界（現世）に現れたとき、現世の人間には天狗として意識される。だとすれば、天狗信仰の究明は他界観念の解明を可能にするはずである。

指摘すべき最重要の特徴は、日本人の宗教意識を研究するにあたって、土俗的な天狗信仰を対象に据えたことである。なぜなら、天狗信仰は国家神道から否認されていたからである。

如何なる宗教でも、宗教の自由は憲法が認めて居るけれども、公益に害あるものは認められない。それで幽冥教は公益に害のあるものであるから、伝道の困難なもので公けに認めることの出来ない宗教と云ふ意味だ。（2：175）

維新以降、為政者たちは怪しげな淫祠や俗信を抑圧する政策をとっていた。安丸良夫氏はその例として、梓巫子・憑祈祷・狐下げ、さまざまな卜占、お盆行事、地蔵まつり、正月の門松や節分の鬼やらい、七夕や節句、念仏おどりなどの禁止、路傍の石仏や石碑の除去、六十六部などの廻国の宗教者の禁止と遍路乞食などへの施物の禁止、替女・説経祭文などの禁止と帰籍、普化宗や山伏の禁止などを挙げている。(3) 日本人の宗教を皇祖神を頂点とする神々の体系へ再編成するためには、まずもってこれら土俗的信仰の解体が必要と考えられたのであった。

これらを一瞥してみると、権力的に抑圧された土俗信仰と柳田の研究対象とが大きく重畳していることに気付かされる。村々で

除去されつつある道祖神などは『石神問答』（一九一〇年）の研究対象とされ、その原初形態が村境における宗教的祭祀標であったことが解明された。いち早く弾圧されたイタコや巫女、毛坊主、行者、山伏などの非定住的下級宗教者は論文「巫女考」や「毛坊主考」の中心人物となっている。あえてときの宗教政策に挑戦するかの如き感さえある。

誤解してならない点は、これらの研究が土俗信仰の温存を願う立場から出たものではないことである。その卑俗な現世利益的傾向は、柳田としても受け入れ難いものであったに違いない。土俗的な宗教生活を何らかの形で改良すべき必要を感じていた点では、彼もまた政策当局者と大差はなかったように思われる。ただ評価の仕方が根本的に異なっていたのであって、為政者が土俗信仰の抑圧による「上から」の改革＝国家神道の注入を目論んだに反し、柳田は土俗信仰の原初的意味を追求するという学問的立場に終始していた。その点では徹底して非宗教的であったが、しかし一つの実践的意欲に貫ぬかれていたのは確かである。表面的には雑駁な土俗信仰であっても、その原初には日本人の「固有信仰」が存在しており、われわれ日本人はその「固有信仰」を再確認すべきであるというのである。一例を伝説研究にとってみよう。

伝説は土地の人がその内容を歴史的事実とある程度まで信じている点に一つの特徴があるが[4]、その内容は「この大木は昔弘法大師の使っていた杖が成長したものである」（杖立伝説）といった荒唐無稽なものばかりで、到底知識人の批判に耐えうる内容ではない。柳田もそれが歴史的事実とは考えていない。彼の考察によれば、「〔伝説の〕目的は一株の樹……の神聖侵すべからざることを……住民の頭に浸込ませんとするに在」（19：18）るのであって、その他の部分は後世に付加された「中古の接穂」（同上）にすぎないという。杖立伝説をもつ大木は神木であることを意味すると解釈するのである。

そのような神木は神降臨の依代（よりしろ）であった[5]。昔の村人はこの木に神を依らしめ、その託宣を仰いだり祈願を加えたりしたのである。それはまた村開発の歴史に他ならない。村の開発と歴史、そこに生死した村人たちの恐れと願望、それらはすべて一本の樹木にまつわる伝説の中に「固有信仰」として凝縮しているという。

我々の祖先が中古里に住み土を開き候初　果して何を願ひ何を畏れ候か　所謂子孫の計と申すもの　国に仕へ家の名を興しさては田宅財貨を遺し候外に　心のたより身の助として何事を思ひ置候か　一言にして云へば古代民生の委曲を些かにても明に致したき希望より　図らず此あたり迄入立ち参り候次第に候[6]（9：142）

意味不明の石神・石仏や塚、荒唐無稽な伝説を伴う樹木や岩石、薄汚ない小祠、卑賤視される下級宗教者たち、為政者の目から見れば否定すべき無知蒙昧な土俗信仰であっても、これらはすべて前代日本人の必死の生活の跡であった。そこに苦難があればこそ、神々もまた祭られたのである。雑然とした土俗信仰も、苦闘の人生の結晶に他ならない。その苦闘の積み重ねが日本を今日まで築きあげてきたのではなかったのか[7]。「日本人に日本の昔の生活をしのばせ、祖先の熱情に同情させる」[8]（28：154）必要があること

を友人に書き送っているが、前代日本人の生活営為とその核心たる「固有信仰」を自己認識させ、それを介して各自の生き方考え方を内省せるところに柳田の目的があったようである。むしろ主知主義的な試みであったと評価できるかもしれない。柳田にとって「固有信仰」は、前代日本人のすべてが持ち、現代日本人が急速に見失いつつある日本人の精神的基軸であった。土俗信仰の原初的意味の探究は、「民風の頽廃」という時代の状況に対して、日本人としての自覚・再生を願う実践的意図に源を発していたと考えられる。

日本人の主体形成・国民的統合を右のように考えていたとすれば、国家神道に対して強い危機意識を抱くことになったのも当然といえよう。神社の森を社殿の付属物と見做すか、あるいは柳田のように神自身と考えるかという学説上の対立は、単なる学説上の対立にとどまるものではなく、日本の将来の分岐点となるすぐれて歴史的選択の問題であった。一方で農民生活の努力の跡を除去しておきながら、他方で生活から遊離したイデオロギーを強制するような宗教政策では、日本人はすべて〝根なし草〟になってしまうに違いなかったのである。

（1）安丸良夫「天皇制下の民衆と宗教」（『日本歴史16』岩波書店、一九七六年）三三四ページ。

（2）詳しくは村上重良『国家神道』第三章、岩波書店、一九七〇年、参照。

（3）前掲安丸論文、三三〇ページ。

（4）たとえば柳田国男『伝説』（『定本柳田国男集』第五巻、筑摩書房）参照。

（5）柳田国男『神樹篇』（『定本』第一一巻）参照。

（6）この引用文は路傍祭祠標に対する問題意識を述べたもの。同趣旨なのでここに引用した。

（7）「たわいも無き昔の努力も　凡て皆我々の存在と繁栄との為なりしかと考え候」（9：144）。

（8）「同情」は柳田独特の重要概念。一般的な用語例では弱者に対して用いられる事例が多いが、彼の場合はむしろ〝共感〟といった意味内容に近い。

三　九州旅行の意義

農業政策学の専門家として世に出た柳田が、日露戦争後になってフォークロアに傾斜することになった外的契機は、神社の合併整理などの宗教政策に求めることができる。しかしその外的契機が外的契機として作用し内面化されるためには、あらかじめ主体の側でそれなりの用意ができていなければならない。本節では一九〇八（明治四一）年の九州旅行を取り上げ、それが農政学的な人間観・社会観を克服する上で決定的な内的契機となっていたこと、その過程で「農村生活誌」という新しい学問が創造されてきたこと、これらの点を指摘してみたい。

官界にあって頻繁に各地を旅行して歩いていた柳田が、宮崎県椎葉村を訪れたのは同年七月のことであった。平家谷伝説を伝える僻陬の地で、焼畑と狩猟を業とする山村中の山村である。帰京後に自費出版した『後狩詞記』（一九〇九年）がわが国最初の本格的民俗誌となり、その後の柳田にとって大きな跳躍台となったことは、自身も再三回顧しているとおりである。(1) 九州旅行の翌年七月、柳田は第一回地方改良事業講習会（内務省）席上において、

「農業経済談」（のち「農業経済学と村是」と改題）と題する講演を行った。地域の将来計画（町村是）確立のためには農業経済学が必須であるという趣旨の講演であるが、ここにいう農業経済学は今日のそれとはかなり異なっている。

彼の学問分類によれば、農業政策学も農業経済学も共に応用経済学の一分野ではあるが、前者は経済政策学に属し後者は私経済学に属している。前者が「国家及び之に属する公共団体の行為を限りて」(1：191) 研究する学問であるにくらべ、後者は「個人の経済行為の指導者」(1：192) となる学問であるという。農業経済学のことを別の個所では「農業経営法」(7：20) とも言い換えており、個別農家の経営法の長短を論じる学問であるといえよう。

この規定に照らしてみると、上記講演の主張は、地域発展の基本方針は地域の実情に即さねばならず、従って町村是は中央の雛型の模倣であってはならず、町村が主導して自ら農業経営の基本方針を研究せねばならぬという点にあることがわかる (7：20)。とはいっても、農業経済学の提起が農業政策学の否定を意味していたわけでは決してなかった。それは「横には国の全部、縦には過去と未来とを包含した総括的の研究」(7：10) である農業政策学の枠内での問題提起であって、一方が総論・他方が個別具体論という位置関係にあるにすぎない。

元来柳田は、農政学時代においても地域の特質には深く意を留めていた人であった。そのことは一九〇五（明治三八）年の「福島県林野実情」[2]によっても知ることができる。福島県を視察した際のこの自筆手帳には、安積疏水を中心に展開した農業の歴史や官有林払い下げをめぐる諸問題が簡潔に書き込まれており、彼の関心が地域の農業問題にも深く注がれていたことを示している。

しかし地域社会への関心が決定的に刻印づけられることになったのは、やはり前記の九州旅行においてであった。この旅の印象は、次の一文に集約されているといってよい。

> 此村などが、天草群島中で、最も僻遠な村で、従って言語や習慣などに、数百年前の面影の残つて居るのは、必らずしも宗教の為めのみではない。九州、四国の山間には、農夫が麻の紋付を着て居るものを往々に見かけたが、此村にも女や老人に之を着て居るものが折々見かけた。其他頭に乗せる籠だの、月中の兎の持つ様な杵だの、東京の旅客には珍らしいものが中々多かつた。是等の習慣が、今日の如き極めて新しい文明社会の風俗と併存して居る状態は、到底単純なる法則の下に、社会の行動を律し様とする書生の想像には及ばない所かと思ふ。(6：236)

「単純なる法則の下に社会の行動を律し様とする書生」は又「東京の旅客」であり、柳田国男に他ならない。農政学に顕著だった法則先行的思考に対する反省は、地域社会の個別性の重視として現れている。九州旅行の強烈な印象は、当初は農業政策学の枠内における農業経済学の提唱として表明されたが、やがてそれは郷土の問題として形象化されるに至った。帰京直後に始めた研究会を「郷土研究会」[3]（郷土会の前身）と命名した事実は、その一つの指標となるであろう。まもなく彼は郷土誌作製の必要を人々に訴えるようになる。「箇々の郷土が如何にして今日有るを致

したか、又如何なる拘束と進路とを持ち如何なる条件の上に存立して居るかを明かにし、其志ある者をして此材料に基いて、どうすれば今後村が幸福に存続して行かれるかを覚らしむる」（17：9）学問、すなわち地元民による地元研究、地域建設のための地域研究としての郷土誌である。

地域社会の個性を痛感せしめた九州旅行は、そればかりでなく、柳田の人間観そのものにも大きな変化を与えることになった。それ以前の柳田は、農村経済の資本主義化という観点から、農民たちがもっと経済合理性をもつよう勧説していた（貨幣経済論的人間観）[4]が、産業組合運動促進のための旅行は、土俗的な神々との直接的な神秘的交感を彼に体験させることになったのである。

小生は以前苅田嶽に騰りて天道の威力に戦慄し　鵜戸の神窟に詣でゝ海童の宮近しと感じ　木曽の檜原の風の音を聞きて背岩角に馬蹄を轟かせて狩をせしは自分なりしやうに思ひ候ひし　その折の心持を成るべく甦らせて昔のことを攻究致し候ひしかば　御駒様、金精様の御神体もさほどをかしくはあらず由来斯くの如しと知る〳〵　猶不可測に対する畏怖と悃情とを抱くことを得候ひき（9：144）

太陽神・海神・山神との神秘的合一の体験が述べられている。[5]その神秘的体験を踏まえて土俗信仰の研究を試みてみたいという趣旨である。ただ留意すべきは彼の神観念である。たしかにこれは土俗信仰の神々であるが、神秘的直接的合一の体験から得られた神々であって、いわば本源的な神々である。日本人一般の慣習的現世利益的な土俗信仰のそれとはかなり様相を異にしている。ここでの神観念は先の「固有信仰」へと昇華する。固有信仰論的な神観念とでも表現できるであろうか。日露戦争後における宗教政策への危機意識が、この固有信仰論的な神観・人間観の覚醒によってより一層尖鋭化したであろうことは想像に難くない。

土俗信仰の確認は、また幼少時における故郷（播磨）での土俗的な農村生活の再評価を意味した。これ以降の柳田は、さきの郷土への関心と相俟って、明らかに故郷での生活を自覚しはじめるようになる。『石神問答』の問題意識に触れた実弟宛書簡では故郷での虫送りの行事を回想し（9：146）、雑誌『郷土研究』[6]誌上での代表論文「巫女考」（一三年）、「柱松考」（一五年）は「自分の生国播磨などでは、ミコと称する二種類の婦人がある」（13：223）、「松美しき播磨の国、揖保の清流の畔から、この吾輩の一小篇は発足する」（20：3）というふうに、故郷での民俗生活の紹介から論文を書き始めている。故郷の自覚は、学問的次元の問題としては、かの地での生活経験から問いを発し、その意味を追及することによって、日本人全体の問題へと問題意識を普遍化させる方法的態度を身につけさせることになった。[7]

その方法的態度はまた旅先などでの素朴な関心についても妥当する。同じ『郷土研究』誌上の代表論文「毛坊主考」（一四年）では、飛騨山中でたまたま雨やどりした家が毛坊主の家だったというところから、この特異な宗教者への関心が喚起され、また「是へ越ゆる路を塩坂越と書きてシャコシと呼ぶ。播州赤穂の港にも坂越あり。是もシャクシ、今はサコシともいふ。文字と関係なく何か共通の意味があったか。」（8：156）という若狭での疑問

（〇九年）は山中笑宛第一書簡となり（9：12）、いくつかの議論の往復を経たのち、村境に対する日本人の宗教意識の問題にまで普遍化させられている（『石神問答』）。「此話などは類型全国に充満せり。苟くも川童のをるといふ国には必ず此話あり。何の故にか」（10：27）。『遠野物語』（一〇年）に附したこの補注は、河童＝水の神説を帰納した『山島民譚集』（一四年）へと引き継がれる。いうなれば私的関心の普遍化である。個別的には意味不明でありながら同じような事例が各地に散在するのは何故か、という疑問に発した私的関心の普遍化であるから、この方法的態度は甲地の事例と乙地の事例と比較するという方法（比較研究法）と自然に結びつくことになった。総論を総論として論じた農政学に比べ、今や些小な疑問から日本社会全体に及ぶ総論を抽象するという方法的態度を自得することになったわけである。

（1）たとえば柳田『故郷七〇年』（『定本』別巻3）参照。

（2）柳田国男の手帳『福島県林野実情』は、岩崎敏夫解説・岩本由輝註で『伝統と現代』第四三号、一九七七年一月、誌上に掲載。

（3）「郷土会」は新渡戸稲造を中心に、柳田が世話役となった研究会。石黒忠篤・有馬頼寧・小平権一・那須皓などの農政学畑と小田内通敏・牧口常三郎などの地理学畑の人々が主要会員であった。会の性格については宮田 登『日本の民俗学』第三章（一九七八年、講談社）が詳しい。「郷土研究会」は柳田を中心にした「郷土会」以前の研究会。

（4）拙稿「柳田農政学における産業組合の位置」（『思想』一九七六年五月）参照。

（5）引用文中の「鵜戸の神窟」云々は九州旅行での出来事を指すものらしい。日南海岸にあるこの海蝕洞中には官幣大社鵜戸神宮（祭神ウガヤフキアエズノミコト）が造営されていたが、柳田は一顧だに与えていない。

（6）『郷土研究』は高木敏雄と柳田との協力によって一九一三年三月創刊、約一年後に高木が離脱、その後は柳田の単独編集となる。一七年三月休刊。この時期の柳田の活動舞台となっていた。

（7）『故郷七〇年』という含みの多い書名をもつ自伝は、この点きわめて示唆的である。自伝発表時は八四歳（数え年）であったから、「故郷を出てから七〇年」という含意であろうが（出郷は一三歳）、より立体的に〝故郷生活の意味を問い続けた七〇年の研究生活〟というようにも解釈できる。

四　「農村生活誌」

九州旅行によって画期的な飛躍を遂げることができた柳田は、それまでの農業政策学に代えて、新たな学問を開拓する方向に向かうことになった。「農村生活誌」と規定した学問がそれである。「農村生活誌」の性格は、一九一四（大正三）年における柳田―南方論争によってその大要を知ることができる。『郷土研究』は「ルーラル・エコノミー」の雑誌という柳田の説明（28：371）を「地方経済学」として理解した南方は、それならばまず地方における事業計画や施策についての利害得失論を掲載するべきであるとして、地方の産業統計や経済慣習に関する論文を発表すべきこと、雑誌の趣旨とは無関係な柳田の論文「巫女考」などは連載中止にすべきこと、などの助言をおこなった（28：372-380）。

これに対する柳田の反論は、根本的には「ルーラル・エコノミー」の解釈に懸っている。雑誌の意図は「政策方針や事業適否の論」ではなく「状況の記述開明」にあること、それは「平民は如

何に生活するか」「如何に生活し来つたか」を知ることであって、「巫女考」などはまさしくその意図にかなった論文のはずだという。「ルーラル・エコノミー」は「農村生活誌」と訳すのが相応しく、「地方経済学」という訳語では地方改良運動と混同される虞れがあり、不本意だというのである（18：335-337）。

(1)　研究目的

我々素人が短かい余暇を捧げて諸国の語を聞書して居るのは、洒落や好事からでは勿論ない。此を基礎とした将来の田舎の問題の決定、即ちいづれは日本民族の生活が変遷せねばならぬとすれば、出来る限り幸福なる変遷をさせたいがどうすれば善いかを知ること、仮令それ迄は六つかしいとしても、せめては今の日本人の生活を満足に且つ明白に理解したいと云ふ為である（16：327）。

「農村生活誌」の研究目的は右の言葉に要約されている。日本人の生活は時代と共に変化してきたこと、今後も変化するであろうこと、それならば如何なる方向に変化を誘導させるべきであるのか、それを判断するためにはあらかじめ今日までの変化の歴史を知っておかねばならない、という。政策立案のための基礎研究としての「農村生活誌」であり、神社合併策など農村の実情を無視した政策に対する批判をそこに読み取ることができる。

政策立案のための基礎研究という研究目的を、二人の論争点となった「巫女考」に検出してみよう。歩きミコ・口寄せミコなどの非定住的下級宗教者・宗教的職能民を中心に、犬神持・とうびょう持といった巫蠱（ふこ）の家筋や遊女などを主人公にしたこの論文の基本的骨子は、次の点にあるかと思われる。すなわちミコと呼ばれる女性には、神社付属の神楽ミコと死霊・生霊の口寄せを業とする口寄せミコとがあり、後者は卑賤視されるが、その根源においては両者同根であったという説である（13：227）。根幹を同じくする呪術的宗教者は、時代が下がると共に、一部は神楽ミコとして分岐し、他の一部は口寄せミコとして分岐したと考えるのである（系統樹のようなものを念頭に置くと理解しやすい）。第一の主要論点は、民間信仰史上の問題として、ミコはその原初形態においては御子（みこ）＝神の子であったとする点である。「ミコは……其最初の思想に於ては……神の血筋を受けて天然に神に近いが故に、能く神意を一般人民に宣伝することを得る者と認められた」（13：230-231）者であった。やがて双方共に託宣を行わなくなり、一方は神主の助手と化し、神の言葉に代えて人間の言葉を伝えるようになった一群の人々は、口寄せミコと呼ばれるようになった。この変化は最近のことであるという（13：225-226）。第二の主要論点は、部落問題の源に漂泊生活を求める点である。御子としての彼女たちは背中に神を負って村々を漂泊しつつ、各地で託宣を伝えていた。それが次第に定住生活へ移行していったのであるが、先住の農耕民からみれば漂泊民は新来者・他所者であるために、村里離れた農耕不適の地に居住せざるをえなかったのだという。「箇々の地方に就いて言へば、比較的早く来て住んだのが只の農民となり、おくれて来た者の一部分が此部類〔被差別民〕として良くも悪くも別異の階級と考へられたに過ぎぬ」（13：301）。

第一の論点は非定住的下級宗教者弾圧策に対する批判となって

いる。第二の論点は部落差別の原因を部落内部に求めた部落改善運動に対する批判でもある。宗教的職能民を主人公にした論文はその他にも「所謂特殊部落ノ種類」（一三年）や「毛坊主考」などがあり、部落問題に関する彼の意見は以下のように整理できる。(1)被差別民は日本人である（当時は異民族起源説が有力）[1]。(2)中世に大量の農民が居村から流出し、漂泊生活を送った（13：297）。(3)彼らは生活の糧を得るために宗教的職能民となった。(4)その後再び定住生活を送るようになっても、新移住者であるために、農業適地を得ることができなかった。皮革業ほかの雑多な職業はその結果である。(5)差別の原因は被差別民側にではなく、差別する側の「他所者排斥ノ趣味」（15：384）にある。

いわば漂泊起源説ともいうべき右の仮説から、柳田は次のような提言をおこなっている。「之ニ対スル必須ノ政策ハ……何ヨリモ必要ナルハ編貫ノ事業ナリ[2]。……次ニハ所謂特殊部落ノ特殊タル所以ハカノ印度等ニ存スルガ如キ先天的ノ階級制度ニ非ラザルコトヲ自他ニ闡示シテ、以テ三四百年来ノ不愉快ナル藩離ヲ撤却スルノ道ヲ講ズベキカ」（15：387）。社会の考え方が根本的に変化した新時代、すなわち「土地ヲ宝物トスル中世思想ノ桎梏ヲ脱シ、職業居処ノ移転ヲ以テ憲法上ノ権能ト考フル」（15：384）近代日本にあっては、国民は時代変化に対応した意識改良の必要があること、また被差別民に対しては、差別のない内外地への移住を勧めたりしている。

(2) 研究対象

右の研究目的からすれば、その研究対象は「農村生活のあらゆる部面」（24：440）にわたらねばならぬことになる。「経済」の領域に対象を限定させていた農政学に比べれば、その研究対象は飛躍的な拡大をみせているわけである。じじつ彼の研究領域は衣服素材の歴史（麻→木綿）や屋根材料の歴史（萱・藁→瓦）にまで及んでおり[3]、その関心が相当広範囲にあったことが知られる。が、これらの成果は全体からみればごく微量にすぎず、次いで多い経済生活に関する研究も、量的にはごく限られたものでしかない。開墾に由来する地名から「村起立の年代と其当時の地方経済事情」（12：16）を知ることができるという地名研究などがその中心である。圧倒的な量を占める研究は、何よりも宗教生活に関する研究であった。

シャグジの名称をもつ地名や小祠の語義探究から始まった『石神問答』は、シャグジを以てサエノカミの転訛と考え、シャグジ＝防障神説を提起した著作であるし、『山島民譚集』中の「河童駒引」では河童にまつわる伝承から河童が水の神の零落した姿であることを結論づけている。その他個々の例を逐一例示するまでもなく、彼の研究対象は著しく宗教生活＝「宗教」の領域に偏していた。この点は柳田も自覚していたことで、雑誌編集三年目の終りに書いた「我同胞の、信仰的精神的の状況に付ては、……新しい発見が段々あつた。之に反して他の半面の経済的物質的生活に付いては、本誌は是まで大した辛労を払つて居なかつた[4]」（22：457）という一文は、その反省を示している。

しかしこのような反省にもかかわらず、その後の研究も引き続き土俗信仰の解明に注がれていた。「農村生活誌」は事実上宗教

生活誌で代置されていたといっても過言ではない。「宗教」に対するこの顕著な偏重が、日本人の主体形成・国民統合のあり方をめぐる政策当局の考え方に対する強い危機意識と表裏の関係にあるのはいうまでもない。

(3)　研究資料

東京在住の柳田は、農村生活の資料源を次の三種に求めていた。文献記録・第三者からの報告・旅行である。このうち第三の資料源が最も重要であった。

文献記録　明治の末、彼は内閣文庫の管理者となった。「昔からよく謂ふ汗牛充棟の見本を体験した。一言でいへば文献の富に酔うたのである。本さへ熱心に読んで居れば、しまひには御国の昔の事は皆わかるだらうといふ様な、まちがつた夢を見たのも実は私であつた」（25：6）。各官庁の中央図書館として、政府収集の出版物はもちろんのこと、紅葉山文庫（徳川家）や昌平坂学問所などの旧幕府関係の所蔵本や和学講談所本（塙保己一）などを継承した内閣文庫は、日本随一の和漢古書専門図書館でもあった(5)。しかしたとえ実地踏査にもとづく地誌や随筆であっても、観察方法に客観性を欠くために、その記載内容には強い警戒心を抱いていた。文献記録への依存は、早晩克服されねばならなかったのである。

第三者からの報告　文献にくらべ、郷土会や『郷土研究』読者からの報告は資料としての信頼性が高く、柳田としては大いに期待をかけていたようである。山中笑や南方熊楠からの文通による教示も、この中に含めることができよう。郷土会は東京在住の会員が旅行などの機会で得た地域の農村生活を報告する会であり、柳田は最も熱心な会員であった。雑誌『郷土研究』は、彼の論文を除けば、読者からの投稿原稿と「紙上問答」欄を主体としている。後者はたとえばトウボシとよばれる米について柳田が質問すると、南方熊楠ほか計四人から返答が来るといった具合である。さらに雑誌裏表紙裏に左のような「社告」を掲げ、全国から資料を募っていた。資料収集を組織化させようとしていた姿勢が窺える。

我々の雑誌に於て殊に読者の採集報告を切望する事項は　○村々に於て現に行はるゝ珍しき年中行事　○農業林業商工業動植鉱物の採集等に関する特色ある慣行又は之に伴なふ儀式　○一族一郷又は部落間の交際往来に関する昔からの作法　○生死婚姻其他重大なる人事に伴なふ現在の風習　○忌み嫌ひと称して人のせぬ事及び其理由　○まじなひと名けて祈祷以外に災害を避くる手段　○大小の神様仏様に対する信仰と其祭り祈祷願掛け御礼詣りの有様　○妖怪などゝ言ひて神仏以外に人の怖るゝ物の種類名称　○村に昔あつた事として老人などのする話　○山川淵谷森塚古木巌石城跡屋敷跡乃至は鳥獣草木其他の天然物に関する言ひ伝へ　○物の名などの珍しきもの　○昔からある土地の唄の類なり（27）

旅行　旅行には「疎く飛んで見て行つて、主な点だけを力を尽して見やうという流儀」（3：5）と「一足づゝ(6)細かく見て行かうと云ふ流儀」（同上）との二つの型があるという。彼は後者の貝原益軒型を手本にしていた。すなわち事前の下調べを十分にした

上で、その地では「機会さへあれば按摩でも船頭でも成たけ話を仕掛けて見」(3：6)、人間生活を可能な限り精細に「観察」(同上)するという旅である。旅行は農村観察・資料収集の最大の機会であった。[6]

看過してならぬ点は、農村生活の観察に近代文学の方法を適用しようとしていた点である。[7]彼の文学理解は、島崎藤村の『千曲川のスケッチ』に寄せた書評に端的に表明されていよう。それは何よりも人間生活・農村生活の客観的記録であった。「著者は……主として人の生活を観て居た。四時の変遷を唯豁にのみ感じつゝせつせと動きまはつて居る人に注意をして居た。……我々もどうかして斯な風に田舎を観て居たいと思ふ」(14：310)。写実主義・浪漫主義・自然主義へと転変した同時代の文学史にあって、彼がそこから摂取したものは、客観的認識の方法という一点に懸っていた。「見たまゝ、聞いたまゝを、飾らず偽らず」(4：30)に書くホトトギス派の連続的延長線上に自然主義は理解される。

自然主義の小説に第一に有りがたいと思ふ事はあの人物事象の取扱ひ方で、それが恰も花卉草木や鳥や虫などに対するやうな、言はゞ超然たる態度で取扱つてをることである。その人物事象の中へ捲き込まれて了はずに、鳥渡離れて見てゐる態度である。……実感に陥らずに、稍や離れて見得るところに芸術の妙味はあるので、そこの態度が自然主義の美い所である(5：10)。

対象に即しつつ対象から距離をおいた客観的認識、この一点で彼は自然主義文学を絶賛しており、その認識態度を学問にも導入したいというのが柳田の念願したところであった。「私は、写生文を論文に応用したらどうかと思ふ。……論文は頭の中の思想を有りの儘に写生するのである」(4：31)。近代文学は彼にとって農村観察の方法だったのである。[8]

(4) 研究方法

当時は地方文書などもほとんど知られておらず、農村生活に関する文献資料は極度に限定されていた。随筆や地誌などは信憑性不確実であるし、やむをえず文献以外に資料を求めざるをえなかった。伝説や地名などがそれである。のちにはこれら伝承資料に対して文献記録にはない積極的な意義を与えることになったが、研究当初においては資料的制約を突破する必要から生じた消極的理由に出たものと思われる。

ところが地名はそれ一個だけでは意味不明であるし、伝説なども杖が大木になったり(杖立伝説)石が小石を産んだり(生石伝説)、あまりにも荒唐無稽なものが多い。しかし「人は昔も今も徒党を組んで虚偽を語るものでない」(21：509)。伝説のように歴史的事実としては誤りであることが明白であるような資料でも、それがなお幾世代を経て伝承されてきたからには、そこには何らかの歴史的事実や歴史的意味が包含されているはずだという。

伝説の史的価値幾何と云ふことは、常に困難なる問題であります。伝説は多数の人々が多数の人々より聴く話です。故意の潤色を加ふべき機会の極めて尠ないものです。故に其誇張にしても変化にしても、それ〴〵に自然の動機が無ければなりませぬ。殊に其発生の最初に於ては、何か然るべき所拠が無ければ、

之をまじめに語り伝へる訳が無いのです。即ち其核心に於ては必ず或一定の現象、又は其誤つた認識があるべきで、猶進んで申せば其誤解夫自身も亦一つ〳〵の史実であります。……少なくとも郷土の伝説には、必ず郷土の「或昔」を包含して居るものとして差支ありませぬ。（19：17-18）

個々の伝説は荒唐無稽であっても、類似の伝説は他にも多数あり、しかも小さな差異を伴っている。彼が注目した事実は、荒唐無稽であるにもかかわらず、同じような事例が各地に数多く散在することであった。その理由を彼は原初形態の歴史的変化に求め、原初においては有意味であったものが、時代を経ると共に、一方では多様に分岐しつつ、他方では原初の意味を稀薄化させていったのだと考えた。とすれば、この類似と差異に着目してその異同を比較対照していけば、その原初形態を復元することも不可能ではないことになる。その方法が比較研究法であり、伝承資料における類似と差異を原初形態からのヴァリエーションと考える直観的見通しが、この研究方法の基礎になっている。

参考例として「巫女考」中の一節「頼政の墓」を例示してみよう。源頼政の墓と伝える墓は全国に数個所あるが、同一人物の墓が複数あるはずもないから、この墓は彼の墓ではない（いずれの墓が史実に適っているかというような詮索は行わない）。しかし特定人物と結びつけて伝承される墓が現に多数存在する以上、源頼政に関する歴史的事実としては誤っているにしても、かつて農村生活と重大な交渉をもった別の歴史的事実が隠されているのではないか、そう考えて墓に関する伝説を比較してみると、「頼政の故跡に伴つて多く婦人の話のあること」が発見できる。土地によっては母であったり妻妾であったりするが、母や妻妾という点が重要なのではなく、頼政と密接な関係をもつ女性の介在を示す点に意味があると考えられる。すなわち旅の巫女が神降しを行う際、自身がヨリマシ（依坐）となるところから、のちに有名人物であるヨリマサ（頼政）と混同・誤解されたのではないかというのである。「自分の考では頼政塚はヨリマシの神を祀つた場処にすぎぬ。……必ずしも源三位だと聞いてから祭り始めたのでは無いと思ふ」。頼政塚の原初は宗教的祭祀場、これが頼政墓にまつわる伝説から帰納される結論である[9]（13：274-281）。

見られるように、結論は抽象的な一般論である。「大体を通観して見ると此等の相異と云ふものには略々一定の法則があるかと思ふ」（13：266）。彼の関心事は歴史的変化の一般的傾向に集中しており、比較研究法もその関心から出たものである。必要な作業は「頼政の墓は前代の宗教儀礼の地」という命題（法則）の論証（帰納）であって、「農村生活誌」の目標は、このような法則的認識にあるかの如きである。後年「郷土研究」の語義に触れて、「郷土を研究しようとしたので無く、郷土で或るもの〔日本人の生活、殊にこの民族の一団としての過去の経歴〕を研究しよう」とした学問だと説明したことがあったが（29：67）、一村落に関する精緻な民俗誌作製が彼の本意ではなく、社会問題解決に役立ちうる基礎研究として、日本人の歴史を貫ぬく〝歴史法則〟の解明が主たる関心事だったようである。

（1）柳田も農政学時代は異民族起源説を受け入れていた。「恐クハ牧

喜ヲ常習トセル別ノ民族ナルヘシ」と『農業政策学』にある（『定本』第二八巻三一八ページ）。

（2）戸籍作製のことを指す。

（3）論文「私共の祖先は何んな著物を着て居ましたか」、「家根の話」など。

（4）「宗教」と「経済」という観点は柳田の独創であったわけではない。当時中央報徳会は「道徳と経済の調和」を共通標語としており、地方改良運動もこの線に沿っていた。時代の風潮の中で、柳田も「宗教」と「経済」の問題を考えていたと思われる。地方改良運動には強い親和と異和を感じていただけあって、雑誌『郷土研究』を「『斯民』〔中央報徳会の機関誌〕の親類の子供」と位置づけていた（『郷土研究』第一巻第六号、三八三ページ）。

（5）国立公文書館『内閣文庫沿革略』一九七八年。

（6）旅行についてはすでに研究も多く、本稿では略述するにとどめる。

（7）柳田が龍土会・イプセン会などの文学研究会に積極的に参加したのは、時期的には農政学時代に対応している。彼はすでに学問の道を選んでいたから、趣味以上の明確な問題意識をそこに読みとるべきである。

（8）自然主義批判も客観的認識という観点からなされる。空想を排除して事実をありのままに描く文学は、その結果「事実と競争」せねばならなくなるが、すぐれた小説よりも生きた人生の方が感が深く、文学は事実に敗れざるをえないという。これを「自縄自縛」とよんでいた。「読者より見たる自然派小説」（5）参照。

（9）しかし比較研究によって導き出された論点は女性の介在の推定までであって、その女性を巫女と考える今一つの重要論点、すなわちヨリマサをヨリマシの転訛と考える論点の論証は試みられていない。この部分は論理の飛躍として批判されうる余地を残している。

五　結語

一九〇八年の九州旅行は地域および地域住民の存在を痛感させることになったが、彼自身は日本研究の立場に固執しており、地域研究の方向へ向かうことはなかった。これは彼の危機意識が国家神道に向けられていたことと関係している。比較研究法は原初形態を求める方法論であるが、「宗教」の領域で原初形態を求めると、それは「固有信仰」となる（と彼は考えた）。日本人に固有な信仰＝「固有信仰」こそ日本宗教の真の姿であり、日本人が日本人であるが故にもつ「固有」の宗教意識である。国家神道の神々が皇祖神に集約されるに比べ、柳田の神々は「固有信仰」に集約される。しかし近代国家形成にあたって、何らかの精神的基軸確立の必要性を認めていた点で、両者に相異があったわけではない。政策当局が国家神道に精神的基軸を求めたとすれば、柳田は「固有信仰」を精神的基軸に据えようとしていた。現代日本人は自己の血肉ともいうべき「固有信仰」を「固有信仰」としては既に見失ってしまっている。だからこそ改めてそれを自己認識させ、〝日本人らしい日本人〟に目覚めさせねばならぬとする試みであった。「固有信仰」、これは近代化の途をめぐる今一つの可能性の提示であったといえよう。

ところで、雑誌『郷土研究』は一九一七（大正六）年に休刊することになった。「段々雑誌が単調になって終にへこたれた。第一こんな事をして居ると、新しい問題に手を伸す時間が無い」（24：440）。「巫女考」「毛坊主考」「柱松考」といった代表論文に主題上の発展がなかったという反省（24：439）は、勉強がさほど進展していないという焦りに通じている。官吏としての生活

の余暇でおこなう研究であったから、雑誌編集事務はより一層読書と旅行の時間を圧縮することになった。「旅行の見聞談を中心とした雑誌〔『郷土研究』のこと〕を拵へて見ると、滑稽なことには、それが自分を束縛して、厭になつても止められず、書物を読む暇を欠く。殊に可笑しいのはその為に旅行が出来なくなることである」（23：210）。彼の研究は旅行と不可分の関係にあった。農商務省では旅行が仕事の一部であったし、法制局では時間と予算を消化するために十二分の旅行を行うことができた。ところが一四年に配属された貴族院書記官長という要職（参議院事務総長に相当）では旅行が不自由になってしまう。加えて月刊雑誌の編集事務である。彼が焦燥の念に駆られたとしても不思議はない。

雑誌は休刊させたものの、一九一九（大正八）年五月に九州へ長期旅行に出たことが決定的に公務と対立し、遂に職を辞することになる。[2] 自由の身となった彼は朝日新聞社の援助を受けて大規模な旅行を企てた。一九二〇（大正九）年における東北から沖縄にかけての全国縦断旅行である。ときあたかも戦後恐慌の最中にあたっていた。農村の窮状をつぶさに観察させたこの旅行は、それまでの「宗教」の問題に付け加え、農民の貧困という農政学以来の初心＝「経済」の問題を再度確認せしめることになった。やがて論説委員として普通選挙運動の論陣を張り、日本人の主体形成・国民的統合の課題を「良き選挙民の育成」という問題に再設定することになる。新しい歴史状況を迎え、「経済」と「宗教」を二大支柱とする学問の体系化も試みられた。研究資料は「実験された事実」として、目で視、耳で聴き、心に感じた採集資料に特別の意義が与えられ、比較研究法は唯一の科学的方法論として位置づけられる。「所謂社会科学を『科学』たらしむるの途は、実験せられたる事実の増加と其整理〔比較研究法のこと〕より他には無い」（26：332）とまで断言される。

すでに指摘したように、旅行などによる資料の採集は、資料不足に対する打開策としてであって、当初から「実験された事実」というような明確な方法意識があったからではない。比較研究法にしても、私的関心の普遍化という方法的態度から自生的に編み出された方法論であって、方法論を方法論として研究した成果としての方法論ではない。本稿が対象にした日露戦後経営期は、柳田国男が暗中模索の中から一つの学問を創造する途上の萌芽的未定形な時期であった。しかし第一次大戦後からの新たな飛躍もこの時期の学問的蓄積をふまえてのことであって、基本的な諸特徴はやはりこの一九一〇年代に出揃っている。二〇年代における彼の学問と思想については、別に稿を改めて論じることにしたい。

（1）この頃は議会の解散が多く、法制局では時間と予算が余っていた。産業組合の視察や講演のために、彼は各地を旅行していた。

（2）直接的には上司徳川家達の十分な承諾を得ないままに旅行したのが原因だというが、彼の研究活動は他の同僚たちからも冷ややかな目で見られていたらしく（「さもさも本職をなまけるかと疑うものなり」（28：154））、双方の日頃の不満が爆発したのであろう。「官吏が勤まらぬから罷める」「束縛生活が少し長かつた」という新聞紙上での弁明（『東京朝日新聞』一九年一二月二一日）は、役人生活よりも学究生活の方を選択した言葉として、額面どおりに理解してもよいと思われる。

引用文献

(1) 『農政学』一九〇二年、『定本柳田国男集』筑摩書房、第二八巻。
(2) 「幽冥談」〇五年、柳田国男『ささやかなる昔』筑摩書房。
(3) 「旅行の趣味」〇六年、『近事画報』第九二号。
(4) 「写生と論文」〇七年、『文章世界』第二巻第三号。
(5) 「読者より見たる自然派小説」〇八年、『文章世界』第三巻第五号。
(6) 「天草の産業」〇八年、『柳田国男農政論集』法政大学出版局。
(7) 「農業経済と村是」〇九年、第一六巻。
(8) 「北国紀行」〇九年、第三巻。
(9) 『石神問答』一〇年、第一二巻。
(10) 『遠野物語』一〇年、第四巻。
(11) 「塚と森の話」一二年、第一二巻。
(12) 「地名の話」一二年、第二〇巻。
(13) 「巫女考」一三年、第九巻。
(14) 「『千曲川のスケッチ』書評」一三年、第三〇巻。
(15) 「所謂特殊部落ノ種類」一三年、第二七巻。
(16) 「編輯室より」一四年、第三〇巻。
(17) 「郷土誌編纂者の用意」一四年、第二五巻。
(18) 「『郷土研究』の記者に与ふる書後記」一四年、第三〇巻。
(19) 「郷土の年代記と英雄」一四年、第二五巻。
(20) 「柱松考」一五年、第一一巻。
(21) 「耳塚の由来に就て」一六年、第一二巻。
(22) 「小さな峠の上から」一六年、第二七巻。
(23) 「旅行の話」一六年、第三巻。
(24) 「郷土研究の休刊」一七年、第三〇巻。
(25) 「妹の力」二五年、第九巻。
(26) 『民間伝承論』三四年、第二五巻。
(27) 『郷土研究』一四年一〇月―一六年三月、裏表紙裏。
(28) 飯倉照平編『柳田国男南方熊楠往復書簡集』平凡社。
(29) 『国史と民俗学』四四年、第二四巻。

研究展望

ホッブズ研究

戦後イタリアにおけるホッブズ研究

——ボッビオおよびカッターネオの所論を中心として——

加藤喜代志

一

第二次大戦後のイタリアでのホッブズ研究は、英米語圏およびドイツについで、そしてフランスとならんで盛んであるが、その関心は主として政治（哲）学的・法（哲）学的なものである。[1] その動向については、すでにパッキがたびたびかいている。[2] 本稿では、第一に法（哲）学的観点からの議論（ホッブズは自然法論者なのか法実証主義者なのか）として、主にボッビオの研究を、第二に政治（哲）学的観点からの議論（ホッブズは絶対主義者なのか自由（民主）主義者なのか）として、主にカッターネオの研究をとりあげて、このような対極的概念のいずれがホッブズに妥当するのかという解釈上の古くて新しい問題についてのかれらの議論を一瞥し、最後に、イタリアにおけるホッブズ研究に重要な貢献をしたボッビオの著書『ホッブズからマルクスまで』（一九六五年）をかんたんに紹介しておきたい。

（1）A. Pacchi, Introduzione a Hobbes, Bari, 1971, p. 144. これには包括的なホッブズ関係の文献目録が付されている（約五五〇点）。

（2）A. Pacchi, Cinquant'anni di studi hobbesiani, *Rivista di filosofia*, Vol. LVII, 1966, pp. 306-335.（今世紀の主に欧米におけるホッブズ研究）。Ditto, Studi hobbesiani negli ultimi venticinque anni in Italia, *Cultura e Scuola*, Vol. 28, 1968, pp. 118-126.（戦後二〇年間のイタリアにおけるホッブズ研究）。Ditto, Storia della critica, in Introduzione a Hobbes, Bari, 1971, pp. 125-151.（一九世紀から今世紀六〇年代末までの欧米におけるホッブズ研究）。

二

ホッブズが自然法論者であるのか、法実証主義者であるのかを判定するのは容易ではない。ホッブズの学説においては、自然状態から社会状態＝国家への移行に際して、自然法が重要な役割を果しているし、また同時に、国家設立後は、主権者の意志（命令）によって制定された市民法＝実定法（そこには自然法の一部も含まれる）が秩序維持にとって不可欠のものとされている。また、イギリスの法実証主義の歴史にはかならず、ホッブズ（→ベンサム→オースチン）が登場する。とすれば、そもそもホッブズはどちらに属するのかという二者択一的議論は可能なのだろうか、という疑問がでてきておかしくない。

ここでは、ホッブズの学説のなかでの自然法論的要素、法実証

主義的要素およびそれらの関連を、論者がどのように理解しようとしているのかを概観するのが目的であって、それらの厳密な法学的概念規定をめぐる一般論はケルゼンの諸研究[1]にゆだねておく。

この錯綜したやっかいな問題に真正面からとりくみ、戦後のイタリアでの議論の出発点となったのがボッビオであり、かれの「ホッブズ政治哲学における自然法と市民法」（一九五四年）[2]である。以下その内容をみていくことにしたい。

かれはまず、「ホッブズは事実上は自然法の歴史に属しているが、他方法律上は法実証主義の歴史に属している。……ホッブズはいかにしてこのふたつの流れに同時に属しうるのか。」(p. 11) また「ホッブズの研究は自然法から出発し、国家の強固な実定的概念の構成に到達している。……なぜある確実な前提からそれと対立するある確実な結論への移行が生ずるのか」(p. 15) と問い、「ホッブズの歩んだ行程を検討し、かれの法哲学の歴史的理解に本質的なこの問いに答えること」が、この論文の目的であるという (p. 15)。

そこでかれはホッブズの自然法の検討に入ってゆく。「ホッブズの自然法の定義は伝統的定義と形式的にはかわらない。それは正しい理性の命令である。そのようなものとして自然法は、意志によって制定される実定法とは異なる。ホッブズの定義と他の自然法論者のそれとの違いは『理性』の意味の違いである。」(p. 16) ホッブズの理性は、伝統的概念のようにそれ自体で善悪を規定するようなものでなく、自己保存という明確な目的に照らして善悪を規定するような、単なる「計算能力」である。このことこそが「ホッブズが自然法の伝統的概念の修正を通して、いかにして自然法的前提から実証主義的結論に達したかを理解するのに役立つ」のである (p. 19)。

ところでホッブズの自然法は、自己保存（したがって平和）という究極的価値の実現のために、国家設立を規定している。これにしたがって「全員一致によって権力がいったん設立されると、市民が国家にたいしてもつ義務は絶対的となり、それはもっぱら、命令の内容についての判断とは独立に、命令されたという事実にもとづく」のであって、「実定法は規則の履行を無条件に規定した定言命令である。」(p. 24) しかるに、国家設立に正当性を附与し、実定法体系に合理的基礎を附与する機能を担ったこの「自然法は絶対的でなく、目的（平和）と相関的であるから、その義務は無条件的でなく、その目的達成を条件としている。」(p. 25) したがって、「わたくしには、自然法がわたくしに課すことを、自然法が市民法に変えられたときにのみ果す義務がある。しかしわたくしが今から従う法はもはや自然法ではなく、まさしく市民法である。」「国家がいったん設立されると、自然法はもはや存在理由をもたない。」(p. 26)

このようにボッビオは、「自然法の内容を無価値にし、その威信を奪う」という自然法の機能転換と実定法の自律性を導きだすのである。したがって、自然法はその内容によってひきつづき価値を有し、実定法は形式を調達するとして、自然法の権力行使の規範的制限機能を保持しようとする異論にたいして、ボッビオは、「(伝統的) 自然法論者にとって実定法は、それが自然法と一致

するかぎりにおいて義務づけるが、ホッブズにとって自然法は、それが実定法と一致するかぎりにおいてのみ義務づける」(p. 28)と、両者の関係の逆転を強調する。そしてさらにつぎのようにのべて、あらためてホッブズの学説における実定法の自律性を確認する。すなわち、自然法は殺人をしてはならないと規定するが、市民法は戦争での敵の殺害は殺人でないと規定する、つまり「自然法が市民法に提供したようにみえる内容の提示は完全に無意味となる。こうしてホッブズはたとえ自覚していなくても、完全な実証主義者に到達する。」(p. 28) 国家権力だけが、なんら上級の法(自然法)にもとづくことなく、なにが合法・非合法であるかを決定するということは、「現代の法実証主義の理論家ケルゼンによって完全に認められうる立場である。」(p. 30)

ホッブズは完全な法実証主義者であるというこの結論は、しかしながらボッビオによると、『市民論』に依拠したばあいに導きだされるもので、『リヴァイアサン』によると、「たとえ方向転換はいえないにしても、伝統的自然法論へのより大きな譲歩」が認められる (p. 31)。そのひとつの根拠は『リヴァイアサン』だけにみられる「自然法は実定法が沈黙するところではどこでも義務づける」という帰結にある、とボッビオはいう。[3] さらにかれは、自然法と主権者、主権者と主権者、主権者と臣民の三つの関係から、ホッブズの学説の自然法論的性格への「譲歩」をみる (pp. 36-39)。

ところがボッビオは、「自然法は自然状態ではまだ存在しないし、社会状態ではもはや存在しない」、「主権が設定されたとき、その権威によって生まれる規範以外は有効でない」(p. 42) ということがホッブズの真の学説であるという。とすれば、自然法はどこへいってしまったのだろうか。また主権者の権威はなにからひきだされるのか、換言すれば、臣民の主権者への服従義務の規範の有効性の基礎はなにか。この問いにたいしてボッビオは、つぎのように答える。その規範より上級の規範であり、それは自然法、より正確には第二の自然法 (相互の権利放棄または譲渡) である。それは、自然状態から社会状態への移行にさいしてのみ、法実証主義体系全体にたいする有効性の基礎として存在するのであり、純粋な法実証主義論の仮定する「根本規範」[4] とは異なった上級の規範 (＝自然法) なのである。

こうしてボッビオは結論的につぎのようにいう。「ホッブズは心的傾性としては、また論究としては、実証主義者であるが、必要にせまられた自然法論者であって、実証主義体系を支える究極的規範に自然法の性格を附与する。こうして実定的法規が制定される瞬間から自然法のあらゆる干渉を排除したものの、自然法を体系の土台にすえざるをえな」かった (p. 45)。したがって「自然法は法的規範として価値をもつのではなく、それが法的規範の体系の有効性を与えることを論証するために価値をもっている」(p. 45) にすぎないのである。「ホッブズが自然法の伝統的学説からしぼりだすのに成功したものはもっぱら、国家の必要性のための議論と実定法への絶対的服従義務のための議論である。」(p. 49)

このような実証主義論的性格のホッブズ論を発表してから八年

後に、ボッビオは、ウォレンダーの議論[5]に刺激されて、ふたたび「ホッブズと自然法論」[6]（一九六二年）をかき、先の論文での議論を確認しつつ補強しようとしている。すなわち、ここでは、近代自然法論と中世自然法論とがいくつかの観点から比較され、近代自然法論がグロチウスにではなくホッブズにはじまることが明らかにされたのち、ふたたび自然法と実定法の関係が検討される。そして、ホッブズの自然法が法実証主義への道をひらくような種類のものであるということが提示される。議論の概要はつぎのようである。

まず、近代自然法と中世自然法とのあるいはホッブズの自然法とグロチウスの自然法との主要な相違について。第一に、前者が反社会的個人から出発し、自由主義イデオロギーの発端となったのに対し、後者は人間を社会的存在としてとらえている点にある。つぎに、前者は、自己保存を可能にするための能力＝理性によって案出された手段であるのに対し、後者は、人間がその一部である不変の理性的秩序の反映と考えられているという点。最後に、前者は、自然法を権利の観点から考察し、自然法に違反した主権者への抵抗権を臣民に附与している、換言すれば主権者の自然法遵守の義務は個人の自然権の帰結として考えられているのにたいし、後者は自然法を義務の観点から考察し、自然法を犯してはならないという主権者の義務を断定して主権の権力の制限という機能を果たすという点。こうしてホッブズが近代自然法論の創始者となる（pp. 51-57）。

つぎに、ボッビオは、実定法の外に自然法が存在し、その自然法が実定法に優越しているという観点の体系を自然法論とよんで、それを三つの型に分類する（pp. 58-59）。㈠実定法はその内容と有効性を自然法からひきだすという自然法論。その代表的なものはトマス・アクィナスのもの。㈡実定法はその内容だけを自然法からひきだすという自然法論。ロックのものがこれに属する。この自然法論は歴史的には、権力制限的または自由主義的国家のそして抵抗権理論のイデオロギーである。このふたつの自然法論は、自然法と対立する実定法は無効である、いいかえれば実定法はそれが自然法と一致している場合にのみ有効である、という点で共通している。㈢実定法は、その個々の法のではなく、その総体としての有効性を自然法からひきだすという自然法論。ホッブズのものがこれに属する。ホッブズは全精力を傾けて、絶対主義国家への絶対的服従の根拠を主張しようとしたが、この型の自然法論はそのことに役立つと考えられる。つまりこの自然法論は、法の規範的内容の源としての自然法をしりぞけ、法体系全体における法規の有効性の基礎としての自然法――それは実定法への服従義務を課す自然法のみで、ボッビオはこれを一般的自然法とよぶ――をうけいれる。これによって実定法は、その内容に関して、自然法から独立しうる。つまり、「たとえ自然法にもとづいてであれ、いったん政治権力が設立されると、〔実定法〕体系の個々の規範は、その有効性をもはや個々の自然の諸法からでなく、もっぱら主権者の権威からひきだし、個々の規範は自然法に一致しなくても有効でありうる。」（p. 69）それ故、臣民はそれらの実定法に服従しなければならないことになる。（ボッビオは、これが

ケルゼンの体系における有効性の原理にあたるとしている。(p. 69) このように第三型の自然法論は伝統的自然法論から法実証主義論への移行形態と考えられる、というわけである。

以上の意味において、ホッブズは法実証主義の支持者に数えられるべきだろうが、同時にかれは、その自然法を実定法の基礎としている以上、(純粋の) 法実証主義者ではない (p. 70)。こうしてホッブズは、ボッビオから法実証主義の創始者という資格を与えられることになる。

ボッビオはロックに関する論文において[7]「近代自然法論はホッブズを横切っていることは真実だが、それはロックのばあいにのみ確証される」のであり、「ロックの自然法論の真の特徴は、法実証主義に通ずるホッブズの立場の転倒にある」といっている。

法実証主義論にひきつけたこのボッビオのホッブズ解釈にたいしては異論があるであろうが、ホッブズの自然法が伝統的自然法の機能を転換させたというかれの理解は正当であろう。

ところで、このボッビオの解釈を契機にだされたイタリアの研究者によるホッブズ論のうち、ここでの論点にかぎって、その結論部分を一瞥しておこう。まず、ボッビオの第二論文が発表された年 (一九六二年) に刊行された著書[8]のなかでカッターネオは、ホッブズを「ベンサム・オースチンとともに、イギリスで発展する法実証主義の流れの創始者」とみるが、同時に、「自己保存という絶対的な道徳的価値に基礎をおいたかれの客観主義的倫理学においては、〔実証主義者のような〕相対主義者でないという点で、ホッブズの位置をこの流れから区別しようとしている。」そしてかれは結論として、「ホッブズの実証主義から出発しながら、その著作の少なからぬ部分を、ホッブズの学説の自然法論的特徴を強調することにあて」ることになった (ボッビオの方向とは逆)。

自然法の研究のなかで「近世の自然法理論は、ほんとうに言って、すこしも法の理論ではなかった。それは権利の理論であった[9]。」と論じていた (一九五一年) ダントレーヴは後に、ボッビオの研究にとくに刺激をうけ、ボッビオのイタリア語版『市民論』への序文を「ホッブズの近代性に関する、本章〔『国家とは何か』一九六七年、第二部六章〕に展開した見解の多くのものを提供してくれた[10]」と高い評価を与えているのだが、その著書でかれは、ホッブズをつぎのように理解する、「彼の主意主義は、唯名論〔という〕……かの伝統的思想の、完全な遺産である。『共通の権力がない所には、法もなければ、不正義もない。』そこで他方において、もしも法がその法的性質をその本質的内容から受け取るのでなく、ただ主権者の意志から受け取るとするならば、〈正義〉か自然法か、あるいはまた実際的道徳 (ポジティヴ)、とにかく何らかの客観的基準によって、その価値を格付けする道はない、ということになることは明らかである。……最後の唯名論者であったホッブズは、やはり最初の法実証主義者とも呼ばれ得るのである[11]。」

パッキはホッブズの研究動向のなかで (一九六八年) ウォレンダーの議論をとりあげ、それにたいするイタリアの研究者の評価を伝えている。ウォレンダーの議論においては「市民法の義務は究極の正当性根拠を、神の抵抗しえない力にみいだす神法の義務に基礎をおいた自然的義務からきりはなして、設定することはで

き」ず、「ホッブズの政治哲学のなかに依然として、強固に神学的起源を有する自然法論的土台が強調され」ているため、「ホッブズの自然法を中世の自然法から区別する近代性の特徴である法実証主義のごくわずかな方向をも無視」している(12)と。パッキ自身は自らの著書のなかで、「より厳密に法学的観点からすれば、ホッブズを正当にも自然法論者と定義することができる。というのはかれの体系においては、市民法を正当とみとめるべき自然法が存在していることを否定しえないからである。」しかし同時に、実定法の内容が〔自然法から〕完全に独立して存在するということからすると、ホッブズは法の実証主義的概念の樹立者のひとりとも考えられる(13)。

ホッブズの学説を、自然法論と法実証主義論との関連で理解していこうとするイタリアでのホッブズ研究の動向からは、絶対主義と合法性の関連如何というような興味あるいくつかの論点が提示されているようにおもわれる。この意味でも、ボッビオの議論は、出発点にふさわしく、問題提起的な性格のものであるといえよう。

(1) たとえば、ハンス・ケルゼン『自然法論と法実証主義』黒田・長尾訳、木鐸社、一九七三年を参照。

(2) N. Bobbio, Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes, in Studi in memoria di Gioele Solari, Torino, 1954, pp. 61-103, ora in Da Hobbes a Marx, Napoli, 1965, pp. 11-74 (ページ付けは後者による)。

(3) 『リヴァイアサン』第二一章(臣民の自由について)に「臣民たちの最大の自由は〔実定〕法の沈黙にかかっている」(水田・田中訳、一四七ページ)とあるが、これとの関係については、ここで問わないでおく。

(4) ハンス・ケルゼン、前掲書、一一一五ページほか。

(5) H. Warrender, The Political Philosophy of Hobbes, Oxford, 1957.

(6) N. Bobbio, Hobbes e il giusnaturalismo, *Rivista critica di storia della filosofia*, XVII, 1962, pp. 470-485, ora in Da Hobbes a Marx, Napoli, 1965, pp. 51-74. ページ付けは後者による。なおこの雑誌には、ウォレンダーの論文「ホッブズの道徳概念」も含まれている。

(7) ボッビオ『ホッブズからマルクスまで』第三章。この著書については第四節を参照。

(8) M.A. Cattaneo, Il positivismo giuridico inglese, Milano, 1962. 本書を入手できなかったので、パッキの研究動向より引用した。cf. A. Pacchi, Studi hobbesiani negli ultimi venticinque anni in Italia, 1968, p. 122.

(9) A・P・ダントレーヴ『自然法』久保訳、岩波書店、一九五二年、八七ページ。

(10) 同『国家とは何か』石上訳、みすず書房、一九七二年。

(11) 同書、一三二ページ。

(12) A. Pacchi, Studi hobbesiani, p. 119.

(13) A. Pacchi, Introduzione a Hobbes, 1971, pp. 52-3.

III

「伝統的ホッブズ解釈の『自由主義的』修正の動向はイタリアでは少数派(1)」であるにしても、ホッブズの思想がそのような側面をもっていることは否定できない。ホッブズはたしかに絶対主権

論を展開した。しかしその理論の諸前提に目をやるならば、それが、ジェイムズ一世やロバート・フィルマー等の王権神授論と同じ種類の絶対主義論でないことは、今日だれも否定しないであろう。

ホッブズとクックとの論争に関連して、はやくからホッブズの近代性の観念を強調していたのはアスカレルリであるが[2]、キオディもそれをとりあげ、ホッブズの政治哲学のなかに前ロック的なものをよみとる端緒のあることを強調し、「自由主義的」あるいはともかく「全体主義的でない」側面をひきたたせている、といわれる[3]。

カッターネオはアスカレルリの「序説」と同じ年に、「ホッブズの刑罰論」[4]（一九六〇年）をかいたが、それは、刑罰論にこそ著しく自由主義的な部分があることに注意を喚起するためであった（p. 276）。かれは「全体としては、ホッブズの学説は、実際に、自由主義的要素と絶対主義的要素との双方を含んでいるといった方がおそらく賢明で穏当であろう」[5]（p. 276）としながらも、ここではホッブズの刑罰に関する諸観念が基本的に自由主義的であるということの正当な理由を、モンテスキュー、ベッカリーア、ベンサムと比較しながら、つぎの四点から議論している。第一に、法の確実性の原則の存在。すなわち法は十分に確実でありえても自由でありえないかもしれないが、たとえその確実性が不十分でも、それが政治的自由の主要な敵である恣意的要素を除去するという意味で必要である。このような考えはイングランドのコモン・ローによってひきおこされた混乱と不確実性にたいする敵意にもとづいており、ホッブズのみならず他の三人の著作家にも共通している。この敵意は法典編集と近代自由主義国家の準備において、相当おおきな歴史的重要性をもっている（pp. 283-285）。第二に、刑罰権の基礎は社会契約論（契約の目的）にある。すなわち自己保存のために人は、相互に自らの権利を放棄する契約を結んだのである。刑罰という害悪は犯罪によって得られる利益を超過しなければならないけれども、その超過が大きすぎると、犯罪者の矯正と犯罪の防止という刑罰の目的は達成されえず、刑罰は圧制的となり、契約の目的を超えてしまうことになる。このような功利主義的刑罰の原理は、のちに法的社会改革をめざすベッカリーアとベンサムによって展開され精緻化されていった（pp. 288-289）。第三に、死刑にたいする態度について。主権者は死刑の宣告と執行の権利をもっているが、同時に死刑を宣告された臣民は、その執行者に抵抗する権利をもっている。ホッブズにおいては、主権と自然権とはともに、自らの絶対性を要求する概念として和解しがたく衝突している[5]。ここからカッターネオは、ホッブズ理論の「精神」は死刑拒否を含意していると推論せざるをえないとして、ベッカリーアとの実質的一致をみる（pp. 291-294）。この問題に関しては、ホッブズの立場はルソーやモンテスキュー（両者は論理的に死刑を否定していない）より自由主義的であるとカッターネオはつけ加えている。最後に、拷問に対する態度について。カッターネオによれば、ホッブズは一方で拷問を真実探求の光としてみとめるが、他方でそれにもとづいた告白が証拠として使われうることを否定しており（なぜなら、自らを告発する

信約は有効ではないから)、中途でとどまっている(pp. 295-296)。これにたいしベッカリーアは、拷問によってひとりの人が同時に、被告人と告発人とになるように要求されるならば、それはあらゆる関係を混乱させる試みであることをみとめるとともに、苦痛が真理を知る有効な手段であることを否定する。そこからかれは、拷問が強い悪漢を放免し、弱い無実な者に罪を宣告するもっとも確実な方法であると考えるにいたった(p. 296)。以上の四点は、カッターネオによれば、「刑法の自由主義的理論の基礎的前提をなしている。」(p. 297)

刑罰論の論理に限定してホッブズの学説の自由主義的要素を指摘したカッターネオは、つぎに「ホッブズとイギリス革命およびフランス革命における民主主義思想」という論文(一九六二年)[6]のなかで、伝統的に絶対主義の理論家・弁護者と考えられてきたホッブズの政治論とかれの同時代からフランス革命までの民主主義的政治思想との接点を強調し、結論として五つの点をあげている(pp. 512-513)。第一に、ホッブズの概念には近代性のもっとも一般的な要素がある。つまり王権神授論の拒否と自然状態および社会契約の諸原理にもとづく政治論の構築がそれである。第二に、ホッブズは中間団体を排除し、国家と市民というふたつの要素の政治的関係に限定した中央集権的国家論を構築しているが、その理論は反封建、反寡頭政の特徴をもつとともに、近代民主主義へ導く歴史的発展の線上におかれる。第三に、イギリス革命の勝利者=議会派へのかれの批判と、この革命とその指導的階級(独立派)とにたいする左からの、つまり議会派のなかのより民主的潮流(平等派)からの批判とには関連性がある(自然権思想)。第四に、ホッブズの意見や断定のうちの若干のものは、フランス革命の代表観念やフランス人権宣言の原理に対応している。つまりそれらは、法や刑罰についてのように、自由主義的特徴をもち、また主権や平等についてのように、民主主義的特徴をもっている。最後に、ホッブズの学説の契約論的性格から、その理論とフランス革命の人間についての諸観念とのあいだに著しい類似点がある。こうしてカッターネオは、ホッブズの学説を、歴史的観点からは進歩的、反封建的、前民主主義的性格のものととらえ、理論的観点からは自然法論的契約論的基礎をもったホッブズの学説が民主主義的革命的諸前提、諸要素を提出しているとみるのである。

さらに「啓蒙絶対主義理論家ホッブズ」という論文(一九六八年)[7]でカッターネオは、先のふたつの論文をふまえつつ、ホッブズの自由主義的解釈の真の基礎がなんであるのかを歴史的観点から説明しようとする。

啓蒙絶対主義は理論的にも実践的にも一八世紀の産物であり、啓蒙主義哲学に密接に結びついているのであるが、カッターネオは「もし啓蒙絶対主義が、合法性の原理によって限定された、絶対的ではあるが専制的でない権力にもとづいた政治体系と考えるならば、この形態の国家のもっとも典型的な理論家はホッブズであると結論されるだろう」という(p. 201)。ホッブズの政治哲学のなかには、すでにみたように国家の絶対的主権と個人の絶対的自然権という基本的に矛盾するものが存在している。この矛盾の存在はたしかに、ホッブズの啓蒙絶対主義論を不安定なものにし

てはいるものの、封建権力の無政府性と割拠主義との破壊および政治的市民的社会改革のよりよき実現というふたつの基本的な側面を形成する（p. 202）。このような絶対主義の反封建的および改革的性格とその根底にある功利主義的概念そしてとりわけ合法性の原理とによって、絶対主義権力の専制化に自然的道徳的限界が設けられる。合法性の原理についていえば、モンテスキューとならんでホッブズも、自由は法のみとめることをおこなう権利であるという啓蒙主義政治・法哲学の典型的な概念である自由の合法的概念を確立したのであって（p. 205）、この点が近・現代の全体主義論とホッブズの絶対主義論とをわかつ点である。

このようにカッターネオは、ホッブズを啓蒙絶対主義の典型的な理論家と規定することによって、ホッブズの学説が絶対主義から自由主義への移行をきりつめた過渡的学説であると理解するとともに、これを「自由主義的絶対主義（アブソリュティスム・リベラール）」として思想史に位置づける（p. 209）。フランス革命の自由主義と政治論は、ホッブズが提示した諸前提を発展させることによって、個人の権利の思想のうえに国家をうちたてようとしたのであるという（p. 210）。

この啓蒙絶対主義的ホッブズ解釈は、その当否を別にして、テニエスのそれを想起させるが、カッターネオは、かれの意図したように、テニエスがホッブズの「国家を倫理的自己目的として永遠化してしまった[8]」うような非歴史的なホッブズ解釈からは免れているといえよう。

以上のようなホッブズの学説の自由主義的解釈は、六〇年代のイタリアではなお少数派であったとしても、シュトラウスやオークショット以来、他の欧米諸国ではかなりの市民権を得てきているように思われる。戦後のわが国では、水田洋『近代人の形成』（一九五四年）以来、ホッブズ研究の多くは、ホッブズは絶対主義者か自由主義者かという二者択一的理解ではなく、その諸矛盾の歴史的理解に重点をおいてきたようにおもわれる。カッターネオの研究はそれらと軌を一にしているといえるであろう。

（1）M. A. Cattaneo, Hobbes Th'oricien de l'Absolutisme Eclair'; in Hobbes-Forschungen Hrsg. von R. Koselleck u. R. Schunur, Berlin, 1968, p. 199.

（2）T. Ascarelli, Hobbes e Leibniz e la dogmatica giuridica. in introduzione a Hobbes e Leibniz, Milano, 1960, trad. par C. Ducouloux-Favard, Paris, 1966, pp. 8-33.

（3）キオディの著書 Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di T. H, Milano, 1970 は入手できなかったので、ベッキの前掲書（pp. 146-147）より引用した。

（4）M. A. Cattaneo, La Teoria Della Pena in Hobbes, in *Jus*, dicembre, 1960, trans. by J. M. Hatwell in Hobbes Studies, Oxford, 1965. ここでは英訳による（ページも同様）。

（5）ボッビオも「ホッブズの思想は錯綜しており、極端にまた過度に一方的な結論をひきだすことのできない基底的ないくつかの矛盾を含んでいる――そのうちでもとりわけ、自己保存への自然の権利と主権があり、両者はともに絶対的になる傾向をもっている――」という。cf. N. Bobbio, Hobbes e il giusnaturalismo, 1962, p. 58.

（6）M. A. Cattaneo, Hobbes e il pensiero democratico nella rivoluzione inglese e nella rivoluzione francese, *Rivista critica di storia della Filosofia*, Fasc. IV, Anno XVII, 1962, pp. 486-513.

(7) 注(1)参照。
(8) 水田洋『近代人の形成』東大出版会、一九五四年、三四三ページ。

四

ノルベルト・ボッビオ（一九〇九―）はトリーノ大学を卒業したのち、法哲学の教授として、シエーナ大学（一九三八―四〇）、パドヴァ大学（一九四〇―四八）、そして母校（一九四八―）において教鞭をとってきた。その間いくつかの著作[1]をあらわしたが、ここで紹介する『ホッブズからマルクスまで』（一九六五年）は、かれが過去二〇年間にさまざまな機会にかいてきた論文を集めたものであり、このなかに第二節でとりあげたホッブズに関するふたつの論文が含まれている。もともと第一論文はパドヴァ大学での（一九四七年）、第二論文はトリーノ大学での（一九六二年）講義ノートで、その後、前者は一九五四年に、後者は一九六二年に雑誌に発表された。その間、イタリアにおけるホッブズの著作のほん訳がすすめられ、かれは『市民論』のほん訳（一九五九年）とそれへの序文[2]を担当した。こうしてかれは「ホッブズの思想をイタリアに知らしめ、このイギリスの思想家に自然法論者あるいはむしろ法実証主義者の代表者のひとりとしての資格を与える問題に関して、一連の明解な論文によって実り多い議論を惹起[3]」したのである。

この『ホッブズからマルクスまで』には、この他に、「ロック研究」（第三章）、「ライプニッツとプーフェンドルフ」（第四章）、「カントとふたつの自由」（第五章）、「ヘーゲル研究」（第六章）、「マルクスにおける弁証法」（第七章）が含まれているが、ホッブズとロックで全体の約半分（約一二〇ページ）を占めている。

著者自ら、このような論文集に「『研究の鉱脈』を探しあてるのは空しい試みであり、まして全体の展望を提示することはなおさらのことである」（p.6）、といってはいるが、ここでは、自然法論と弁証法的歴史論というふたつの主題のもとに、近代国家観の変遷とでもいうべきものがたどれるようになっている。歴史についてのこの重要な概念は、第一に、それらがフランス革命とロシア革命というヨーロッパ近・現代史のふたつの決定的事件のイデオロギー的教導者の機能を果たしてきた点で、第二に、それらが歴史哲学つまり歴史発展の（諸）法則の確定の試みであるという点で、著者にとって興味あるものであった（p.7）。

すでにみてきたように、ホッブズとともに生まれた近代自然法論は、自然状態と社会状態というアンチテーゼによって社会生活の由来を説明しようとする。「このアンチテーゼは、粗雑な形式においてであれ、歴史の弁証法的概念の最初の直覚であり、歴史過程を解明し、したがって神のあらゆる介在なくして人間の救済をみいだそうとする。」(p.7) つまりホッブズにおいては歴史は単純に自然状態（否定）と社会状態＝国家（肯定）の連続として理解され、ロックにおいては理想的自然状態（肯定）―現実的自然状態（否定）―社会状態＝国家（肯定）、ルソーにおいては堕落していない自然状態（肯定）―堕落した文明社会（否定）―人間に自由をとりもどさせる状態＝国家（肯定）として、人間の救済がみいだされる。このように「ヘーゲルにとってと同じように、自然

法論者にとって歴史発展の肯定的契機は国家であり、人間の歴史は自然的社会から市民的〔政治的〕社会へとよい方向を進み、人間の文明開化は国家のなかで完了する。」かれらにとって「国家は人間解放の唯一の場所」であった（p.8）。

すなわちホッブズにおいては、「国家は、残酷で絶えることのない生存闘争という根源的恐怖から人間を解放する。」ルソーにおいては、「国家は人間の根底的変質を完成し、かれの行為において正義が本能にとって代り、その行為にたいして、人びとが以前もっていなかった道徳性が附与される。」そしてヘーゲルにおいては、「国家だけが個々の人間に客観性、真理性、倫理性を附与する。」（p.8）

このような国家の肯定的みかたはマルクス以後衰えてゆく。つまり一九世紀の政治思想においては、「国家はすくなくとも自然状態の暴力と恐怖の体制」として存在し、国家は「歴史的進歩の肯定的契機から否定的契機」となった。「出発点とおもわれていた理想的自然状態は到達点」となったのである（p.8）。そして産業社会と諸科学の発展は国家の神話の解体に貢献したが、その解体は『歴史哲学』の終末つまりホッブズからマルクスにいたる歴史の総体的解釈と理性的正当化の一連の試み〔の終末〕と一致する。」（p.9）

このように個々の論文は、それがかかれた意図がどうであれ、ここでは、ホッブズからマルクスにいたる国家および歴史哲学のいわば生成・発展・解体のプロセスをたどることができるように収録されており、興味深い研究書である。

（1）主なものをあげれば、
L'analogia nella logica del diritto, Torino, 1938.
La consuetudine come fatto normativo, Padova, 1942.
Politica e cultura, Torino, 1955.
Da Hobbes a Marx, Napoli, 1965.
Saggi sulla scienza politica in Italia, Bari, 1969.

（2）N. Bobbio, Introduzione al De Cive, Opera politiche di Thomas Hobbes, Vol. 1, Torino, 1959, pp. 9-43. これは入手できなかった。バッキによると、三五ページにわたるこの序文のなかで、ボッビオは「もっとも明晰で首尾一貫した、そしてもっとも頑強・鋭敏かつ大胆な国家権力統合に関する偉大な理論をホッブズのなかにみている」といわれる。cf. A. Pacchi, Cinquant'anni di studi hobbesiani, p. 326.

（3）A. Pacchi, Studi hobbesiani, p. 120.

付記
本稿の執筆にあたり、貴重な文献をお貸し下さった水田洋先生にお礼を申し上げたい。

イギリス、ドイツの
ホッブズ研究の動向

三吉敏博

一　まえがき

ホッブズの人柄をよく伝えてくれる歴史的エピソードがある。彼が家庭教師をしていたカヴェンディシュ家の当主、デヴォンシャー伯は、日ごろ、ホッブズの考え方を心よく思わず、そのことを公言して憚らなかった。だが、それではなぜ伯がホッブズを好遇しているのか、と詰問されると、「ホッブズはユーモリストだったし、それに彼のことを解き明かしたものは、だれもいなかった」からだ、と答えたという。(1) また、同時代の伝記作者ジョン・オーブリは、ホッブズなる人物を次のように評している。「ホッブズが間違っているところは、きわめて思いきりよく間違っているので、クラヴィスとともに正鵠を射るよりは、むしろ彼とともに誤りを犯したい」(2)と、思われるような人物である、と。

今日でも、当時と事態はそれほど変っているとは思われない。たとえば、現代のホッブズ学者アシュクラフトは、次のようにのべている。「ホッブズの研究者の多くは、人間なる動物についてホッブズが正しく記述しているであろうか、それとも、この動物を制御するホッブズの指示が意味をもつものであるか、いずれかの点に疑問をもっているといっても、間違いはないだろう。(3)」だから、T・S・エリオットは、むしろホッブズの論敵ブラムホール大僧正に賛辞を呈したし(4)、J・マリタンはホッブズの主権論を真向うから批判した。(5) また、B・ウィレーとE・フェーゲリン(6)は、ホッブズの人間像に代るものをたたきつけた。いずれも、ホッブズに対する正々堂々たる挑戦にはちがいない。だが、「レヴァイアサン」なる超人的怪物は、そう単純に人間の手で捕えられるものではあるまい。(7)

たとえば夏目漱石の「則天去私」とか、小林秀雄の「無私の精神」とは全く対立する自我＝悪魔と手を握ることになるかもしれないが、あえて、最近のホッブズ研究をつうじて、ホッブズ問題のいくつかの点を提示してみよう。

(1) F. L. Bickley, The Cavendish Family, Constable & Co., London, 1911, p. 59.
(2) ジョン・オーブリー著、橘口稔・小池銈訳『名士小伝』冨山房百科文庫26、一〇三頁。
(3) R. E. Ashcraft, "Introduction"; to Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory by Sheldon S. Wolin, Los Angeles, 1970, viii.
(4) T・S・エリオット著、安田章一郎訳「ジョン・ブラムホール」『エリオット全集』第四巻、中央公論社所収。
(5) J. Maritain, "The Philosophic Attack": in W. J. Stankiewiz, In Depense of Sovereignty, Oxford U. P. 1969. ジャック・マリタン著、久保正幡・稲垣良典共訳『人間と国家』創文社版、三九

頁以下参照。

なお、ホッブズの主権論の擁護に関しては下記も参照されたい。W. J. Stankiewicz, "The Sovereignty as Political Theory", Political Studies, Vol. 24, 1976.

(6) B. Willey, The English Moralists, London, 1964. B・ウィレ－著、深瀬基寛訳『十七世紀の精神的風土』創文社。

(7) E. Voegelin, Neue Wissenschaft von der Politik München 1959, bes. S. 211ff. und 245ff.

二　二つの潮流

一九六七年の秋、ドイツのルール大学で「ホッブズ国際会議」が開催され、その成果が『ホッブズ研究』[1]として刊行されてから、ほぼ十年の歳月がすぎた。ホッブズ研究について、戦後から五十年代末までが「問題提起の時期」といえるならば、六十年代は、多くのモノグラフィが一挙に開花した「ホッブズ・ルネサンス」の時期と名づけられよう。この国際会議の報告のなかで、W・H・グリーンリーフは、従来の英語圏におけるホッブズ解釈の傾向を、三つのケース――伝統的、自然法的、個人主義的――に要約したあと、報告を次のように締くくった。「現在、もっとも肝要なことは、洞察力や原典の釈義を加えることではなくて、調査的研究（リサーチ）を加えることである[2]」と。

ところで、七十年代以降、ホッブズ研究には、二つの大きな潮流がみうけられる。一つには、当時の社会的状況を捨象して、「ホッブズが何をいわんとしたのか[3]」を、原典を中心に、その斉合性（coherence）という観点から分析哲学によって追究する立場がある。この立場は、オックスフォード大学に集まる人々に多くみうけられる。さらに、ホッブズの著作にある程度の統一性（unity）[4]を求めはするものの、単に政治的著作だけにとどまらず、『物体論』や、そのほか、ホッブズ個人または同時代の哲学的前提との関連から、この問題を解明しようとする人々がある。彼らはロンドン大学に結集する人々であって、いずれもオックスフォード的立場に反論を加えた。両者の応酬は、主として政治的義務をめぐって展開されたといえよう。

二つには、歴史的コンテキストとの関連でホッブズを捉えようとする立場がある。いわば「社会史的アプローチ」の立場をとる人々で、ケムブリッジ大学、トロント大学、それにアメリカおよびドイツ各地の大学に多くみうけられる。彼らは、主としてホッブズのイデオロギー的側面を問題としている。

これら二つの陣営は、きわめて激しく対立している。ケムブリッジ派のQ・スキナーは、ホッブズ研究に「必要なのは、より少い哲学と、より多くの歴史である[5]」との立場から、一九六八年の学会で「偉大なテキストの瑣末性」におちいっているとオックスフォード派を皮肉った。これに反論して即座に、M・レズリー女史が「アナクロニズムの擁護[6]」と題し、原典との対決の必要性を力説した。それ以来、ホッブズ研究は、方法論争と密接にからみあって展開されてきた。ちなみに、ホッブズ研究者を中心に、スキナーのホッブズ研究の方法をめぐって、一九七四年の国際会議[7]がアメリカで開かれたほどである。

(1) Reinhart Koselleck u. Roman Schnur (ed.), Hobbes-

Forschungen, Berlin, 1969.

(2) W. H. Greenleaf, "Hobbes, The Problem of Interpretation", in Koselleck u. Roman Schnur (ed.), Hobbes-Forschungen p. 31.

(3) H. Warrender, The Political Philosophy of Hobbes, Oxford, 1955, p. ix.

(4) R. Peters and M. Cranston, "Introduction,"; in R. Peters and M. Cranston (ed.), Hobbes and Rousseau, New York, 1972, p. 2.

(5) Q. Skinner, "Hobbes's Leviathan", The Historical Journal VII, 1964, p. 333.

(6) M. Leslie, "In defense of Anachronism", Political Science Vol. XVIII No. 4, 1970.

(7) Political Theory Vol. 2, No. 3, 1974. これは、スキナーの方法論と関する特集号で、下記論文がある。J. M. Wiener, "Quentin Skinner's Hobbes"; G. J. Schochet, "Quentin Skinner's Method"; Q. Skinner, "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action."

三　義務論をめぐる論争

英語圏でのホッブズ研究が、義務論および（ないし）演繹的側面に集中されてきたことは周知のことである。[1] このことは、社会史的アプローチをとる解釈にも、大きな影響を及ぼしているから、この面の紹介から始めざるをえない。さて、従来、利己主義的なものとみられていたホッブズ体系に、カントにも通じる厳格な義務論が併存しているとの指摘をおこなったのは、有名なプラトン学者A・E・テイラー（一九三八年の『哲学』誌上）であった。この論文は、同年に服部英次郎氏が『思想』でとりあげているが、かえりみて、わが国の思想界の受容の速さにはおどろくべきものがある。だが、テイラーのこの指摘が英語圏で脚光をあびたのは、ほぼ二〇年後の一九五七年のH・ウォリンダーの著書『ホッブズの政治哲学』にまたねばならない。ウォリンダーが義務論をかかげて、ホッブズ像を再検討しようとしたのは、次のような事情からである。一九四六年、ラスキーの後任教授M・オークショットによって現代語化された『リヴァイアサン』が出版された。それに付した彼の序文は、構想力がきわめて豊かであったために、学界にかなりの反響をよんだのである。

さて、ウォリンダーは、オークショットの序文が思想的伝統を解明した秀れた業績であることをみとめたが、ホッブズにおける義務論という点について、きわめて鋭い批判をオークショットに浴びせたのである。オークショットはこの序文で、ホッブズの義務の概念を、物理的、自然的、道徳的、政治的義務の四つに分け、政治的義務の概念に前の三つの概念を収斂させた。ことに道徳的義務を政治的義務に解消させたことは、ウォリンダーにとって大いに問題であった。こうしたオークショットのヘーゲル主義的発想（還元論）とは対照的に、ウォリンダーはテイラーの指摘に基づき、分析哲学の手法をかりて義務論を再検討しようとしたのである。政治と道徳との関係という、すぐれて現代的関心にかかわるこの問題こそ、その後、ほぼ十年にもわたる「ホッブズ・ルネッサンス」の基調となったと、いえよう。ウォリンダーによれば、一九から二〇におよぶホッブズの自然法全体は、神の法として義

務づけられている。このばあい、自然状態においてのみならず、市民社会成立の後にも、義務の概念はホッブズ体系を貫ぬいている。だから、主権者の命令とても、何ら新しい種類の義務を課すものではない。主権者の役割は、義務の体系とは別の利己主義的動機の体系――自然法を有効にさせる条件（validating condition）――とのかかわりにおいて、捉えねばならない。以上が、ウォリンダーの解釈の骨子である。これに対し賛否両論が続出したが、これらについて我が国でも数多くの紹介がなされているので、それ以上に立ちいらない。さらに、F・C・フードは、神の法としての自然法解釈に、「聖書で述べられた限りでの」という限定を付しつつも、ウォリンダーの義務論を一そう深め、クリスチアンとしてのホッブズ像を打ち出した。[2] ドイツでも、C・シュミットが、オックスフォード派の原典主義に疑念をいだきつつも、フードの帰結に賛成した。[3]

他方で、ウォリンダー説に対する反論もあらわれた。ロンドン大学のJ・W・M・ワトキンス[4]やドイツのK・H・イルティング[5]が、それである。かれらによれば、ホッブズの自然法は、カントの仮言的蓋然的命法で怜悧な忠告にすぎず、真の意味での道徳法ではない。ワトキンスは、オークショット＝クルック[6]女史のとった、ノミナリズムへの傾斜が、言語の正しい用法を決定する主権者の役割を不可欠としたのである。とすれば、ホッブズの自然状態は「道徳的真空」にほかならず、だからこそ、主権者の役割は、新しい種類の道徳的命法の創出ということになる、と反論した。ドイツでも、ホッブズにおける主権者の役割という問題は、「誰が解釈するのか」[7]というテーゼに収斂されて論じられる傾向があるといえる。このばあい、主権者の聖書解釈については、宗教的統一を強制するホッブズの立場を肯定する立場と、これを否定する立場があって、両者の間に鋭い対立がみとめられる。[8]

義務論争とのかかわりで注目すべきは、J・レァードの後継者でスピノザ学者A・G・ウォーナムの小論文[9]である。彼は『レヴァイアサン』のなかで、市民社会成立後の自由の定義（二一章「国民の自由」の冒頭の三節）と、成立前の自然状態での自由と義務の定義（一四章「第一・二の自然法と契約について」最初三節）とに着目した。これら自由と義務の定義と他の著作（特に『市民論』第三章第三節）の関連箇所を網羅的に校異分析し、ホッブズには四種類の自由（権利）と三種類の義務（法）の概念が、それぞれ一対一、ないし一対二の対応関係で、用いられていることを指摘する。そのうえで、ホッブズの例の強引なこじつけ方を考えに入れても、かなり明確な義務論が展開されている、と主張している。このばあい、運動に対する外的障碍の欠如という意味での自由と、拘束＝義務の対応関係は、理性的人間を論ずる以上問題にならない。強制からの自由と、恐怖にもとづいて創り出された義務との対応関係は、前世紀J・オースティンによって、ホッブズ解釈の核心として継受されたものだ（後述）。最も重要なのは、契約に基づく義務にかかわる。この義務と対応する自由（自然権）を分析すると次のことが浮彫りにされる。つまり自然権は、厳密に言えば二つにわかたれる。『リヴァイアサン』第十三章で、

ただ「情念から推論」された段階の自然状態では、あたかも子供に当てはまるような無制約的自然権が妥当するが、同章末尾で、理性が導入された後の自然状態では、万物への自然権を自ら放棄する自覚に達した人間の義務が明確となり、これと対応して制約された自然権が妥当する。卑近な、恩を仇で返すという場合を例にとってみよう。恩を知る年齢に達した者が、恩に報いない場合の制裁を怖れて報恩の行いをする場合もあろうし、自己保存のために、止むなく仇で返さざるをえない場合もあるだろう。だが、些細な我欲に目がくらんで仇で報いた場合良心の咎は必定である。そのことを自覚して、自然法に従うことを意志するところにホッブズ自然法の妥当根拠がある、とウォーナムはいうのである。

このウォーナムの解釈に対して、H・L・A・ハートの弟子B・バリーは次のように反論する。[10] 自律的人間の自覚を指摘したのは、正しい。だが、神をオーサーとする他律的自然法と、自律的人間の義務とを無理やり架橋するため、「自然法の採用を意志すること」に、自然法の義務的性格を求めたことは問題である。原典にもこの解釈をサポートする箇所は見当らない。自ら自然権を放棄して、義務を負うという、この自覚を説いた箇所は、第二の自然法中の下記の部分である。「権利が失われるのは、それを単に放棄するか、または他人に譲り渡すかのいずれかによる。……そして人がこれらいずれかの方法で、その権利を放棄あるいは譲渡したばあい、彼はその権利が与えられあるいは放棄された相手が、その利益を受ける権利を妨害されないように《義務づけられ》または《拘束される》」。ウォリンダーも、また彼の批判者もこの箇所のもつ意義を理解しなかったために、ホッブズの義務論の現代性を看過した。このパラグラフと、他の全自然法とは次元を異にする。後者は自然的義務＝功利主義的範疇に属する。バリーは次の引用文にホッブズの主張の骨子をみる。「彼（ブラムホール大僧正）は恐らく次のように考えているのであろう。たとえ征服者が、好きなように私を殺すことができるとしても、私は即座に、なにごともなく、征服者のすべての法に従わざるをえない、と。私がいいと思えば、死んだほうがましではないか。……征服者は、己の権力によって、被征服者に対して法を創るのではない。被征服者が、生命を助けてもらうのと交換に服従を約束する同意によって法を創るのだ。」[11] このように論じて、彼は、前世紀以来、J・オースティンによって法命令説の創設者とまつりあげられたホッブズ解釈を断罪する。実は「法的義務は、主権者の手による「害悪」をこおむる機会ないし可能性にある。」[12] というJ・オースティン自身の見解を、ホッブズの中に読み込むという誤謬を犯した、とバリーはいう。[13] H・L・A・ハートが指摘したように、J・オースティンは「（約束を守り、命令に服従する……）義務を負うていることと、（挙銃強盗に金を手渡したり、嵐に遭遇して積荷を投げ捨てたり……）せざるをえないこと」とを同一視した。だが、J・オースティンに向けられるべき、この非難から、ホッブズは完全に免れている。なるほど「市民論」で自然的義務と泥遊びしているところもある。しかし、法的義務をJ・オースティンの解した意味での「……せざるをえない」に還元するという近道は、決してホッブズの採るところではなかった。「Xをな

す義務を負うている」ことは、「Xをなすことを以前に約束した」ことからのみ導かれる。これは一つのパラダイムなのだと、バリーは力説する。

さて、義務論争の発端となったオークショットの『リヴァイアサン』序文は、一九七五年若干加筆訂正されて別途再版された。[14] 最も重大な改稿箇所が義務論の部分であったことは興味深い。政治的義務の代りに、市民的義務（シヴィル）が登場する。つまり『リヴァイアサン』には三つの義務の概念がみられる。一つには相互的信頼の信約の場合の義務がある。自発的なものであるが、その拘束力は、不履行の場合の結果に対する恐怖にのみ依存するから不安定である。二つには、自然法が神の法とみなされた場合に生ずる遵守義務だが、これは純粋だが不完全な道徳的義務で現世における制裁の裏打ちもない。最後に、いわゆる主権者への権威賦与(authorisation)のさいの信約に伴う市民的義務がある。理性と恐怖に促されたとはいえ、自発的なものであるから「道徳的」なものであり、他の一切の道徳的義務をも包括するものである。自己を統治する権利の放棄へと拘束するだけではなく、このキヴィタスを創造する信約をなした人々は、市民的主権者のために、自らのすべての力を用いるように誓約したことも含まれている。前二者は、それぞれ、ウォーナムやバリーの指摘した義務と、ウォリンダーやフードの説いた義務の概念にあたるといって大過あるまい。それらに対して、オークショットは、第三の義務に力点をおいている。ここで詳細な紹介はできないが、ともかく以上が、約三十年にわたる義務論争に対する彼の解答であることは間違いない。

これに対し、オックスフォード陣営の最近の労作は、S・ビーコンとA・リーヴの協同論文である。[15] 二人も伝統を墨守し原典に即した斉合性を追及する。『リヴァイアサン』の第一、第二、第三の自然法の中に含まれている義務の概念を、時間と利益（ベネフィット）とをメルクマールとして分析し、「約束」、「信約」、「契約」の三カテゴリを中心に分析モデルを形成する。この点までは従来の手法とさして異ならない。

しかし、極めて注目すべきは、次の二点である。一つには、学際的方法の採用である。その具体例は次の通り。(イ)ホッブズの用語、空の約束（bare promise）、値する（due）、メリット等を当時のコモン・ローの用法と比較対照し、(ロ)ホッブズの権利と物自体との区別が、当時の売買契約のシェーマとどれほど合致するか。またホッブズが最も多用している議論のパターン（一人の契約者又は最初の履行者に対する、他の一人の信約者又は第二の履行者の事例）が、当時の金銭債務訴訟とそれに不可欠とされていた対応物（Quid pro quo）との関係といかに類似しているか。こうした点を、最近の法制史的研究（とくに中世契約法から近代契約法への転換の象徴とされた「スレード事件」[16]関係の論文）を引合いに出して裏づけていること。二つには、ホッブズ研究の成果の継承発展である。前述ウォーナムの義務の定義は、D・P・ゴーティアの『リヴァイアサンの論理』[17]の主要テーマとなって結実したが、その手法の応用がそれである。ところで彼等の到達した結論は、前述バリーの解釈と実質的には同じである。ただし次の二点は修正されるべきである。(1)バリーは第二の自然法の一箇

所を強調する余り、第三の自然法の重要性を看過してしまった。自然状態では均衡的立場 (equilibrium position) の影響が強く働くのに対し、市民社会では主権者による強制可能性が働く結果、両者では権利概念が異ならざるをえない。その正しさの必要から第三の自然法が導出されたのである。したがって、この点でバリーの解釈は修正を免れない。(2) 相互信頼の信約について、バリーは条件的に妥当すると解している。だが、自然状態でも、即時かつ継続的に履行されるなら全面的に妥当する。実に、この信約こそ、『リヴァイアサン』を創造する信約の形式なのである、と。最後に、ホッブズの展開した義務論は、合理的＝理性的な人間なら認めざるをえまい、と彼等は結んでいる。（未完）

次回にまわることになった後半部では、主に社会思想とのかかわりあいで分析的手法の批判やドイツにおける解釈を紹介する予定である。

（1） C. D. Tarlon, "The Creation and Maintenance of Goverment : A Neglected Dimension of Hobbes's Leviathan," Political Studies Vol. XXVI, 1978. p. 307-8. なお次の論文の示唆で "obligation" を「義務」と訳出することにした。A. P. d'Entrèves, "On the Nature of Political Obligation, "Philosophy Vol. XLIII, 1968. なおこの中で、ダントレーヴは、オークショットが重視する「ホッブズの主権の『承認』(authorisation)」と「H・L・A・ハートの法体系の承認 (acceptance)」の類似性を指摘し、鋭利な批判を展開している。三三六～七頁参照。なお下記も参照されたい。A. P. d'Entrèves, "Obeying Whom." Political Studies XIII, 1965.

（2） F. C. Hood, The Divine Politics of Thomas Hobbes ,Oxford, 1964.

（3） カール・シュミット著、拙訳（但し共訳）「完成した宗教改革」（P・C・マイヤー＝タッシュ著、三吉・初宿訳『ホッブズと抵抗権』木鐸社に付録として所収）。

（4） J. W. N. Watkins, "The Posthumous Carreer of Thomas Hobbes", The Review of Politics, 1957 ; "Philosophy and Politics in Hobbes," Philosophical Quarterly. V. 1955 ; Hobbes's System of Ideas, London, 1965.

（5） K.-H. Ilting, "Hobbes und die praktischen Philosophie,", Philosophisches Jahrbuch 72Jg. 1964 ; "Einleitung" : zur Thomas Hobbes, Leben und Lehre von F. Toennies, 1971.

（6） K. Dorothea, "Mr. Brown's Note Annotated", Political Studies, 1953 ; "Thomas Hobbes's Doctrine of 'Meaning and Truth", Philosophy XXXI, 1956 ; Three Traditions of Moral Thought, Cambridge, 1959. この最後の著書の第四章「恐怖くの要一ホッブズのリヴァイアサン」の中でT・S・エリオットく反批判が述べられている。九六～九八頁参照。

（7） K.-H. Ilting, a. a. O. S. 77ff.

（8） M. Kriele : Die Herausforderung des Verfassungsstaates-Hobbes und englishen Juristen, Luchterhand, 1970, bes. S. 88.

（9） A. G. Wernham, "Liberty and Obligation in Hobbes" in K. C. Brown (ed.), a. a. Q. pp. 117-39 : B. D. Spinoza The Political Works の序文も参照されたい。

（10） B. Barry, "Warrender and His Critics," in M. Cranston and R. Peters (ed.), a. a. O. pp. 37～66.

（11） B. Barry, a. a. O. p. 64. ならびに English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury Vol. V. p. 180.

（12） B. Barry, a. a. O. p. 54. および Political Argument, Routledge & Kegan Paul ed. 1965 ; Sociologists, Economists and Democracy,

The Macmillan Co. 1970. とくに後者は、タルコット・パーソンズの、ホッブズ解釈への対決の意味もこめられている。

(13) H・L・A・ハート著、矢崎光圀監訳『法の概念』みすず書房、九一頁以下参照。

(14) M. Oakeshott, Hobbes On Civil Association, Oxford Basil Blackwell 1975, p.p. 1-74.

(15) S. Beakon and A. Reeve, "The Benefits of Reasonable Conduct——The Leviathan Theory of Obligation", Political Theory Vol. 4. 1976.
この他、オックスフォードの代表者哲学者、故J・A・L・オースティンとの関係で、G. Parry, "Performative Utterances and obligations in Hobbes", Philosophical Quarterly XVII, 1967; D. Bell, "What Hobbes Does with Words", Philosophical Quarterly XIX, 1969, を、その他では、特に H. Caton, "On the Basis of Hobbes", Political "Philosophy", Political Studies Vol. 22, 1974, A. Zaitchik, "Hobbes and Hypothetical Consent," Political Studies XXIII, 1975. をあげておく。

(16) 中川淳「イギリス中世の引受訴訟—Slade's Case に至る系譜」、立命館法学、四・五合併号。柴田義助「中世イギリス契約法史の一局面—Slade's Case (1602)研究」法学新報、八十四巻一・二・三号および四・五・六号。

(17) D. P. Gauthier, The Logic of Leviathan, Oxford 1969. および Practical Reasoning, Oxford 1963. も参照されたい。

今回の文献は、必要最小限にとどめ、次回に補うことにした。

●新刊のご案内——

市場志向からの脱出
玉野井芳郎著●広義の経済学を求めて　行き詰まりをみせる現代の工業化社会を前に、経済学の基本問題をなす交換・市場・生産力に深い省察を加えて文化の根源に位置する人間と自然の在り方に新たな光をあてる。
■文化の根源を考えるシリーズ■B6／一三〇〇円

世界経済の構造と展開
有賀定彦／都野尚典編著　日本経済と「第三世界」の視点から戦後30年にわたる世界経済の諸矛盾を総括し、世界資本主義の現段階・発展の方向を明確化すると共に、対極としての社会主義経済を包括する世界経済の課題をも探究した若手研究者の共同研究。　A5／二〇〇〇円

資本主義と簿記
戸田札二編　資本主義企業に個有の簿記の構造とメカニズムを分析・解明したテキスト。■主な内容　1企業と複式簿記／2複式簿記の計算構造／3勘定の体系と学説／4各種取引と勘定科目／5株式会社の簿記会計／6帳簿組織／7複式簿記の歴史　A5／二二〇〇円

利潤の理論　A・ウッド／瀬地山敏他訳　2200
最適成長論の基礎　時政勗著　3400
インフレと金融の経済学　飯田繁編著　2000

株式会社 ミネルヴァ書房
〒607 京都市山科区日岡堤谷町1
☎(075)581-5191　振替京都8076

ノート

ロシアにおける「社会思想史」の用語

——早期の使用例——

松原広志

一

本学会創立大会シンポジウムでは「社会思想の諸類型」というテーマが取り上げられ、英仏独各国の場合を中心に重要な問題が報告・討論された。本学会年報創刊号に掲載されたその記録によれば、社会思想史という比較的新しい言葉が示す内実は決して一つではないし、社会思想史という用語の表現自体に各国（語）で特徴があると思われる。このことは大会報告にはなかったロシアの場合にもあてはまろう。さらに社会思想史という用語が書物の表題として登場する時期に関していえば、ロシアは国際的にももっとも早いといえる。ただしそれは、プレハーノフ（一八五六—一九一八年）の未完ではあるが名高い『ロシア社会思想史』（一九一四—一六年）に始まるのではない。彼より早く一九〇七年、ナロードニキ＝エスエル系の文芸評論家イヴァーノフ＝ラズームニク（一八七八—一九四六年。以下ではイヴァーノフと略記）が同名の著書を刊行しており[1]、同書に対するプレハーノフの批判、イヴァーノフの反批判の応酬後、プレハーノフは自らマルクス主義的『ロシア社会思想史』執筆に着手したのであった。つまりロシアでは社会思想史の概念が、一九世紀後半以来継続中の論争——ナロードニキ主義対マルクス主義——の一環として論じられていたのである。筆者は先年『ロシア社会思想史』をめぐるイヴァーノフとプレハーノフの論争を取り上げる機会をもったが[2]、この小稿ではイヴァーノフの著書の内容と一九世紀以来のロシア思想の伝統とのつながりに焦点を合わせ、社会思想史という用語のロシアにおける早期の使用例を紹介したい。もしも本稿が「社会思想史とは何か」という問題を検討するための材料を少しでも豊かにできるならば、筆者にとりこの上ない喜びである。

二

イヴァーノフの著書はロシアにおいて社会思想史と銘打ち今日まで記憶されるに値する書物として、おそらく最初のものといってよい[3]。だが彼のいう社会思想史はスラヴ主義的伝統とのつながりをもち、かつ文学史的色彩がつよいのであって、より西欧主義的、社会科学的な、あるいは普遍的な方法論を主張するプレハーノフとは大きく異なる。その相違はロシア語の問題にかかわる。

イヴァーノフの著書名は直訳すれば『ロシアの社会の思想の歴史』だが、この社会の общественный（オプシチェーストヴェヌイ）という形容詞を見るに、この単語は名詞オープシチェストヴォ общество と同根である。オープシチェストヴォはギリシア語のコイノニアを語源

とし、今日一般に「社会」と訳されるが、革命前には「一国の教養ある、進歩的人々の層。インテリゲンツィヤ」の意味をもっていた（たんなる「上流社会」の意味もあるが、イヴァーノフの書名の場合はその意味ではない）。そのような社会という言葉の用法を、彼はスラヴ派の思想家イヴァン・C・アクサーコフ（一八二三―八六年）から、今世紀初めの時点で修正を加えつつ、継承している。従って彼の『ロシア社会思想史』とは『ロシア・インテリゲンツィヤの思想の歴史』のことになる。インテリゲンツィヤと思想（思考）は不可分であるから、より簡潔には『ロシア・インテリゲンツィヤ史』である。以下ではアクサーコフの「社会」論を要約し、イヴァーノフの「インテリゲンツィヤ」論とのつながりを示そう。

三

アクサーコフの「社会」は「民衆（ナロード）」、「国家（ゴスダールストヴォ）」と不可分なものとしてある。[4] この三概念の相互関係を社会を中心にまとめてみよう。三者の中で存在の時間的順序が早く、いわば根源的なのは民衆である。それは直接的（本能的）生活を営み、無意識的創造を内部で行なう全一的な精神的有機体である。民衆は有機体の成長のすべてを内に秘めた穀物粒や樹木の種子に例えられる。次に国家が民衆の最初の行為によって、民衆の外的定義として、民衆の自由で独自な発達を保証するために建設される（ロシアの建国――リューリク伝説を想起せよ）。国家は有機体の外皮に例えられる。民衆と国家に遅れ、ピョートル大帝による改革以後に生じた社会は、前二者の間に位置をとりきわめて重要な役割を果たす社会層（スレダー）である。それは民衆より出て民衆的原理を認識し、歴史的偉業を遂行する。自らを認識した民衆、おのが存在の第二段階にある民衆である。

彼は社会のあるべき姿を四点にまとめる。一、政治的、外的組織をもたないこと。社会は身分、ギルド、法人、サークル等々ではなく、民衆から精神的な意味で分離した生ける力の活動の総和である（アクサーコフによる社会と身分等々の区別は、イヴァーノフの「階層外的、階級外的インテリゲンツィヤ」定義につながる）。なお、社会の誕生後も直接的な民衆の生は不要になるのではない。なぜならば例えていえば社会は樹木、民衆は樹木に生命、栄養、力を与える根であるから。二、社会はつねに民衆から流れくる新しい力によって新鮮になり、更新を繰り返すべきであり、硬直し生気を失ってはならない（後述するイヴァーノフの術語では「俗物（シチャンストヴォ）」化してはならない、となろう）。三、社会は全一的な民衆有機体の肉体が、その外皮を伴うところにのみ存在する。ゆえに全一的民衆も国家も存在しないドイツには社会が存在せず、ロシア語の社会、英語の society、フランス語の société に該当する言葉もない。Gesellschaft はロシア語の社会ではない。四、非政治的現象としての社会の力は精神的力であり、社会の活動の道具は言葉（スローヴォ）（言論）、とりわけ印刷された、自由な言葉である。そして社会の言葉の恒久的な仕事、社会の生命の表現が文学である。この説明はロシアの文学―社会的土壌を、さらに社会の思想の歴史（社会思想史）が文学史でもあるというロシア的事情を物

語っている。このような社会の不在または無力は民衆の犠牲における国家の増殖や、本来受動的、内的な民衆の力の外的氾濫等の弊害をもたらすであろう。アクサーコフは西欧史上ではイギリスの史家マコーレーによりつつ名誉革命を高く評価するが、それは名誉革命が社会的運動により自由の出発点を画したとみなされるからであった。

アクサーコフの理論は、純粋に外的な国家の活動領域と、精神の領域――民衆の外的定義である国家の活動がそこへは及び得ない、全一的な相互関係の領域（いうまでもなく社会はそこに関わる）とを二分したうえで成り立つ。そして彼は政治世界の諸現象を批判することを社会に固有の権利と認めると同時に、いかなる形態の外的強制、外的組織の起点に関わることも斥ける。西欧の歴史を模倣しロシアを救済しようとする試みは、この「非政治的」観点から批判の的となる。かくして国家権力の行使に対し精神的、道徳的歯止めが設けられ、ロシアの民衆・社会・国家はいわば調和を保ちつつ生きるべきなのであった。(5)

以上のようなアクサーコフの主張は、農奴解放令発布の翌年、過去一年間の事態の推移からロシアに不足するとわかった社会的力の創造をめざす意図で発表された。その中で彼は、ロシア社会の現状にもかかわらずその偉大な意義をいささかも疑っていない。イヴァーノフの著書はこのような社会（即ちインテリゲンツィヤ）論の伝統を抜きにしては、それがもつ意義を捉えられないであろう。だがそれと同時に彼にあっては、アクサーコフは本質的に正しいとされながらも何点かの修正を施されている。主な点を挙げれば、インテリゲンツィヤの全能性の否定、インテリゲンツィヤ概念の精緻化、インテリゲンツィヤの倫理性の強調、対称概念としてのメシチャンストヴォの登場などである。このような修正が加えられるに至った要因として時代の変遷、インテリゲンツィヤとしての彼自身の生が問題となろうが、先を急ぎ彼の著書の骨子を見よう。

四

イヴァーノフの『ロシア社会思想史。一九世紀ロシアの文学と生における個人主義とメシチャンストヴォ』の方法論は、同書序文（一、インテリゲンツィヤとは何か。二、ロシア・インテリゲンツィヤ史の内容）にまとめられている。彼はまず、ロシア社会思想史はロシア・インテリゲンツィヤ史である、という公式を掲げる。ロシアにおける認識の歴史とも表現する。そこには前述のような思想的底流があることは疑えない。彼の目的はロシア・インテリゲンツィヤの歴史よりも、その哲学を描くことにある。さらにロシア・インテリゲンツィヤ史の哲学はロシア文学の哲学と重ね合わせられる。彼はアクサーコフのいう社会、換言すればインテリゲンツィヤの定義を受けいれつつ、そのあいまいさを除くべく自らの定義を詳細に示す。そこにはアクサーコフからラヴローフ、さらにナロードニキ主義において頂点に達したインテリゲンツィヤの役割への確信が、ロシア・マルクス主義においてゼロに貶められた後、正当に評価し直そうという意図がうかがえる。

イヴァーノフは、インテリゲンツィヤとは「社会学的には継承

性ある、階層外的、階級外的な集団」であるとする。集団であるとは、個別の知識人（インテリゲント）ではなく、有機的に結合して統一性があるということである。継承性は、一八世紀後半から共通の理念（反メシチャンストヴォ）と共通の行動（解放をめざす闘い）によって結びつき、一九世紀に全面的発達をとげたことに存する。ここにロシア・インテリゲンツィヤ史研究の起点と中心が定まる（『ロシア社会思想史』を地理的環境の役割から、ピョートル以前から説き起すプレハーノフと対比せよ）。階層外的、階級外的であるとは、発生時より貴族が構成員でありながら目的と任務、理念に関しては身分的利害の限界を越え、農奴制を批判したことに表われる（階級の枠を越えて存在するインテリゲンツィヤを重視することは、当然プレハーノフと相容れない）。以上の四点はインテリゲンツィヤ定義のためのたんなる必要条件であって、対称的なメシチャンストヴォ（俗物）。集団と区別するためには、「倫理的には反メシチャンストヴォ（反俗物性）」という十分条件に注目せねばならないのである。

インテリゲンツィヤの倫理性とは、この集団の創造の目的と方向の問題をさす。イヴァーノフによればインテリゲンツィヤは新しい形式と理念を創造し、それを生の中で個人の身体的・精神的な、社会的・人格的な解放に向け積極的に実行する。そのさい創造とは「個（人）性のための闘い」、人間的な「自我」の広さ・深さ・精彩のための闘いに存する。積極性とはリーチノスチ（個性、個人、人格）のための政治的、社会的な闘いに存する。そして積極的な創造の方向は「人間自身が目的である」という原則によって定められるのである。他方、社会学的にはインテリゲンツィヤと同一の特徴を備えながら、倫理的には正反対――創造性と積極性を欠き、狭さ・平凡・個性の欠如を根本的特徴とするのがメシチャンストヴォ集団である。彼は、ロシア・インテリゲンツィヤ発展史の研究のためにはこのメシチャンストヴォ――インテリゲンツィヤがそれとの闘いの中で発展をとげた環境（スピーダ）（社会層）――をも研究しなければならない、という。そして両者の闘争は、それぞれの精神的本質としての個人主義と倫理的メシチャンストヴォ（俗物性）の不断の、永続的闘争なのである。これが彼の著書の副題にある「個人主義とメシチャンストヴォ」が示す意味である。マルクス主義の階級闘争史観とは異なる歴史の見方といえよう（なお、ゲルツェンが反メシチャンストヴォを世界観の中心に据えた最初の人であるとされる）。

インテリゲンツィヤの精神的本質――個人主義をもっとも広く、一般的に定義すればリーチノスチの優越、換言すれば生身の人間のリーチノスチの幸福を行為の規準、世界観の規準とするべきだと認めること、となる。そのさい同時に、社会はリーチノスチを制限するのではなく補完すること、リーチノスチは単独では意義をもたないことも認められねばならない。このように、リーチノスチと世界観のその他の要素との間に調和のとれた結びつきがある真の個人主義に対し、リーチノスチが他の何らかの要素に抑圧されている反個人主義の世界観が存在する（社会的幸福を行為の規準とみなすもの。また個々の人間は社会という有機体において無視しうるとみなすもの等）。その反対に、リーチノスチが他

の諸要素を専制的に屈服させている超個人主義の世界観がある（個人の幸福のみを重視するもの。またリーチノスチを最重要かつ単独で十分意義ある要素とみなす反社会的なもの等）。

右のような一般的な個人主義は倫理的個人主義と命名される。その最良の公式はカントに倣い「人間自身が目的である」となる。人間は何人のためにも、何物のためにもたんなる手段にはなりえないのである。倫理的個人主義の最大の予言者としてイヴァーノフが挙げるのは、トルストイとドストエフスキーである。他方、チェルヌイシェフスキーの功利主義は倫理的反個人主義とされる。

リーチノスチの優越としての個人主義といえば、どのような・何に対する優越か、という問いが当然に発せられよう。個人主義とは何よりもまず、社会に対するリーチノスチの優越であるわけで、ここに社会学的個人主義という概念が提起される。社会学的個人主義の頂点に挙げられるのはミハイロフスキーである。他方、一八三八―四〇年頃（いわゆるヘーゲル時代）のベリンスキーは、社会学的反個人主義と規定される。

さらに（文学に表われた）芸術のための芸術の理論、芸術家のリーチノスチの優越を表わす美学的個人主義がある。一八二五年以降プーシキンがこの傾向を強めていく。「美学の破壊」を執筆した時期のピーサレフは、美学的反個人主義とされる（なお彼の「美学」は「リアリズム」に対置されるが、たんに美に関する学問という意味だけでなく、ゲルツェンのいう「メシチャンストヴォ」に置き換えられるような言葉である）。

イヴァーノフはゲルツェン以来の問題意識を受け継ぎつつ、彼なりに（ナロードニキ的に）個人と社会の関係を考察して、以上の諸概念を提起した。そしてそれらを通常ロシア文学史に見出せるような用語――リアリズム、ロマン主義、古典主義、感傷主義、神秘主義、実証主義、ヘーゲル主義、シェリング主義、スラヴ主義、西欧主義、社会主義、功利主義、ニヒリズム、社会有機体説、ナロードニキ主義、マルクス主義、自由主義、デカダン主義、新カント主義、イデアリズム、唯物論等々――と組み合わせ、必要なかぎりで外面的・歴史的事実にも触れつつ、一八世紀後半―二〇世紀初頭のロシア社会思想史＝ロシア・インテリゲンツィヤ史＝ロシア文学史をまとめたのであった。[6] そこではインテリゲンツィヤ（作家）自身の思想と、作家が創造する作中人物の思想とが分析されており、それが副題で「一九世紀ロシアの文学と生」と表現されている。以上がロシアで最初の（少なくともプレハーノフに先立つ）社会思想史の書の要点であった。イヴァーノフの現在を生きる生身のリーチノスチの擁護という視点は、プレハーノフの社会思想史とは異質であり、独自の価値をもつことは疑いない。

(1) P. B. Иванов-Разумник, Исторія русской общественной мысли. Индивидуализмъ и мещанство в русской литературе и жизни XIX века, тт. 1-2, Спб., 1907.

(2) 拙稿「インテリゲンツィヤとメシチャンストヴォ――イヴァーノフ＝ラズームニクとプレハーノフの論争を中心に――」、『夙川学院短期大学研究紀要』二号、一九七八年、一八―三三ページ。なおプレハーノフの著書や、彼以後今日に至るまでソ連邦で行なわれている社会思想史の概念を検討するには、新たな準備が必要である。

（3）未確認の点があり、最初と断定することは留保する。書物の表題としてではない「社会思想史」という用語の使用は、一九〇七年以前にさかのぼるであろう。

（4）И. С. Аксаков, О взаимном отношении народа, государства и общества, в кн. Сочинения И. С. Аксакова, т. 2, М., 1886, сс. 26–59.

（5）彼の思想は他のスラヴ主義者、とくに兄コンスタンチン・С・アクサーコフと共通するところが大きい。下記の研究が参考になる。A. Walicki, Konstantin Aksakov. in *The Slavophile Controversy. History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*., Translated by H. Andrews-Rusiecka, Oxford, 1975, pp. 238–283. 渡辺雅司「K・アクサーコフの保守的アナーキズム」、『えうゐ。ロシアの文学・思想』五号、一九七七年、三八―四九ページ。

（6）その内容ゆえに『ロシア社会思想史』は、早くからわが国のロシア文学者（片上伸、岡澤秀虎、米川正夫、昇曙夢たち）によって参照されている。また一貫してインテリゲンツィヤの立場を守る彼の著書が、大正・昭和初期という時代に読まれ、邦訳されている
Р. В. Иванов-Разумник, Об интеллигенции. Что такое махаевщина. Кающиеся разночинцы, Спб., 2-ое изд., 1910.（三宅賢訳『インテリゲンチャ』、大日本文明協会、一九二四年）。

株式会社 ミネルヴァ書房
〒607 京都市山科区日岡堤谷町1
☎(075)581-5191 振替京都8076

●新刊のご案内――

藩貿易史の研究
武野要子著 ポルトガル人の来日以来、織豊政権を経て倒幕の潜在的実力を培っていった西国雄藩、殊に鍋島・島津・細川などを中心に、鎖国体制下の各藩の財政的苦悩とその打開策として生じた抜荷の実態などを各種の資料により克明に分析した労作。 A5／二五〇〇円

便宜置籍船と多国籍企業
国連報告書 便宜置籍商船隊船腹量が世界商船隊の約⅓を占め、国際海運に及ぼすその影響が問題視される今日、本書は、特に途上国商船隊の発展という観点から、便宜置籍問題を経済的・国際法的にアプローチした、最新のUNCTAD報告書。 竹本正幸訳●A5／二〇〇〇円

現代企業の管理構造
今井俊一／山下高之編著 アメリカと日本における、生産・マーケティング・財務管理の諸分野での理論的発展及び管理学説の展開を、実態に則してあとづけると共に現代企業の管理構造の本質と体系を科学的・批判的に分析・解明する。 講座経営経済学④●A5／一九〇〇円

利潤の理論 A・ウッド著 瀬地山敏他訳 2000
最適成長論の基礎 時政勗著 3400
日本農業経営史の研究 三橋時雄著 5500

書評

河上倫逸著　ドイツ市民思想と法理論

創文社、一九七八年
A5・五四〇頁・八〇〇〇円

竹原良文

法学、法理論史においてきわめて重要な、十九世紀初めのドイツにおける〈歴史法学派〉の形成とその指導者V・サヴィニーの法思想に関する同氏のこの大著の書評を求められたとき、民法学にはまったくの門前の小僧であるにすぎないわたしは、サヴィニー自ら『使命』のなかで、耳学問をするものは口を出すな、ときびしく叱りつけていたことを思い出して、大いにためらわざるをえなかったが、他方わたしはロマン派の政治思想を手がけているものだから、それと密接な関係があるサヴィニーに関する同氏の研究には大いに興味をもっていたので、この機会に〈歴史主義〉についても徹底して勉強させていただこうという欲も出てきた。緒言で同氏は「歴史法学の教説を時間と空間を超えて現代に再現させ、そこから実用法学に直接寄与し得る何ものかを導出しようとすることを本書は意図しておらず、優れて時代的な産物たる社会思想の一環としての歴史法学を……時代の知識社会学的構造の中で総合的に把握しようとする……」ものである、と宣言された言葉はわたしを踏みきらせた。また法理論の解釈について「法学の玄人」が「素人」の法学上の生半解な口出しを禁ずることをいましめる（同七八頁）言葉に励まされて、あえて引受けることにしてしまった。

しかしさて論評にとりかかってみると、この著作は法学の理論上の争点にかかわる根本的概念や命題を内容としており、素人のたやすくこなせるようなしろものではない。それほどこの本は法学の専門書であり、しかも社会史的思想史的領域をも広く包括している。すなわち第一部（序論）歴史法学の方法と歴史法学解釈（第一章歴史法学のアンビヴァレンツ—第二章歴史法学像の形成と変容）、第二部（本論）学問の革新と歴史法学（第三章「ドイツ的精神運動」と歴史法学—第四章ヴィセンシャフトの成立と社会革新—第五章イデアリスムス的学問・大学・教育論の社会的基礎—第六章法学の革新と歴史法学の形成）、第三部（補論）歴史法学を巡る諸問題（第七章歴史法学の国家思想—サヴィニーを中心として—第八章歴史法学とマルクス）、これら諸篇につけ加えて付録としての「サヴィニー略伝」と「十月勅令」のノート二篇から成る、五五〇頁に及ぶ大著であって、貴重な詳しい文献目録が含まれていることも、この本をサヴィニー研究に欠くことのできない研究書としている。

その議論の内容をことこまかに紹介する紙面の余地をもたないので、著者の研究の積極的意図とそのアプローチの大すじの説明だけにとどめることにしよう。つまり現代法学の実用主義的傾向の中にあって、法史学と法哲学の総合としての法学の再構築を意

図するものとして著者は〈歴史法学〉研究に取組んだ（「後記」）のである。その解釈論の移り変わりにもかかわらず、サヴィニーの法理論はドイツ法学の基礎をつくりあげたし、今日の法社会学の中にもなお生命をもち続けていることを指摘するのが、この研究の目的である。そのために法社会史的かつ法思想史的アプローチが試みられている。すなわちドイツの資本主義の後進性に対応したドイツ市民階級の社会的政治的未成熟が、この国に西欧の自然権的社会契約論的法意識を形成させるにいたらないで、特殊な妥協的近代化の路線をたどろうとかれらによぎなくしたが、その法学上の反映がウィーン会議以後の専門的法曹法または Professoren-recht（教授法）の形成である。外国からの政治主義的〈革命の輸出〉（ナポレオン法典）を拒否して、ドイツ知識層の非政治的文化的〈学者共和国〉における自由と平等を市民社会への一行程として観念的に実現し、分裂的ドイツ人民の精神的統一をつくり出そうとする運動が、歴史主義として表明された。この歴史的有機的発展の思考はイデアリスムスとロマン主義が共有するところであって、サヴィニーの〈歴史法〉の観念もこれらの学問論、大学の理念から切離されて生じたものではない。経験論的実証的方法論からのアプローチではなくて、イデアリスムスの新しい学問観―それは啓蒙専制の実利主義に対立するのだが―に答える「法学革新」の方向へ進もうとしたところに歴史法学派は形成されたのであって、いままでよく言われたように「法典論争」の時事的要請からだけそれは現れたのではない（三六九、三八八―九頁）。

サヴィニーの法学方法論は『マールブルク方法論講義』（一八〇二年）（一九五一年ヴェーゼンベルク版）の発見によって再検討を要求されるにいたった。つまり論文『使命』―綱領論文と呼ばれる―を重要視していたこれまでの歴史法学観は、ナチズムをめぐるイデオロギー状況の変化によって修正せざるをえなくなったわけである。法社会学的研究の深化にともなって、サヴィニーの「歴史的方法」は、『中世ローマ法史』の研究過程の中で明らかにされたように、法の源泉を〈国民精神〉の有機的発展に求めながらも、法源を文献学的にローマ法典に見い出す、いわば「醇化主義」のことであって、必らずしも「法の歴史学」ではなかったことが指摘されるにいたった。むしろ法の適用にあたっては、ドイツ化された自然法思想から導き出された「体系的方法」―法体系学―が援用されていて、綱領論文においても「概念法学」としてこの方法は宣言されたのである。これらの両方法の総合によって法学の革新は企図されたが、それはいわば「歴史法学派」の結集点となった。一八四〇年から刊行されはじめた『現代ローマ法体系』は近代的市民法体系を創出するための理論的予備作業だった。こうしてサヴィニーは〈ドグマティカー〉として現れることにもなったのである。その結果近代立憲国家の確立にともない、歴史法学派はドイツ法学における指導的地位を確保したのである。このテーマはこの本のいたるところでくりかえし強調されている――F・リストの歴史主義的経済理論との類比を示唆しながら。

わたしにとってもっとも興味があったのは、補論として―これ

までの主なテーマと視座を少し異にしているから―論ぜられたサヴィニーの国家思想だった（第七章）。かれはハラーの復古主義に反対だったけれども、フランス革命思想にも反対であって、「シュテンデ的自由主義」からドイツの政治的統一に先んずる精神的統一を要求する保守主義者として現れたことが指摘される。『現代ローマ法体系』はサヴィニーの法学説のみならず、国家学説の完成であって、民族精神の有機的活動は法創造＝立法の最高段階として国家創造を行なうのであって、この国家的統一によってはじめて民族は共同体として真の人格性を取得するという。契約論的原子論的立法ではなくて、民族の慣習によって次第に形成される法を促進し明確にする使命を立法はもっている。このような民族の有機的結合にあっては、恣意的支配による専制に代わって個人の政治的自由が保障される。いわば「自由と統一」のドイツ国民国家の形成であって、そのエリートとして法曹家層が出現し、統一ドイツ法実現の使命を果すのである。このようなサヴィニーの国家観の源流として、モンテスキューなどの「消極的歴史観」ならびにバークやレーベルクのロマン主義が挙げられている。

マルクスのサヴィニー観（第八章）も、H・イェーガー『サヴィニーとマルクス』を下地として、『歴史法学の哲学的宣言』、ライン新聞論説（木材盗伐取締法および「離婚法草案」に関するそれぞれの批評）、資本論準備期の法史研究それぞれに対応したマルクスのサヴィニー評価の変化について興味深く論じて、これからの著者のサヴィニー研究の射程を思わせるものがある。

著者のこの研究の視座は、このように「法典論争」をめぐる政治的思想的対立と矛盾というよりは、ドイツ法学における歴史法学の形成展開にすえられている。わたしのようにロマン主義思想の側からサヴィニーなり、歴史法学派へアプローチしようとするものにとってはむしろ視座は反対側にあると言うことができよう。たしかに『…ロマン主義の意味が確定されぬ限り……、サヴィニーが「ロマン主義的タイプ」に属するや否やを論じることは、それこそ無意味といえよう』（七五頁）。しかしそうは言っても、フランス革命当時のドイツ思想は動態的には同一性よりは対立の面がたえず緊張をつくり出し、挫折から飛躍への過程をくりかえしていて、イデアリスムス＝ロマン主義＝歴史主義の共通性よりは対立の局面が実際はもっとも切実だったことも無視できない。後進的ドイツ市民階級の西欧に対する特殊な精神的構造を存在拘束的に静態的にとらえると、革命当時のドイツの多様な思想は近代化の路線に限定されてしまって、その枠からはみ出る近代主義批判の思想は反動として無視されてしまう。ロマン主義にはなにかそういった反体制的あるいは超体制的側面があったのではないだろうか。つまり後進国なればこそ、反革命＝超革命からの近代批判であって、復古的中世主義は新しい人間関係創造の理念を未来に見い出すのである。このような逆説がロマン主義の思想性だとすると―それはあるいはA・ミュラーなどの政治的ロマン主義の偏向であってロマン主義一般の特徴ではないかもしれないが―それはドイツ観念論とは異質なものだと言わねばならない。

有機的生成が歴史観の根本内容だとすると、歴史法学派にかぎらず、伝統と慣習を尊重する後期ロマン派にしても、あるいは客

観的精神の自己展開過程としてのヘーゲルの先験的歴史にしても、この有機観は当時の思想家が共同に所有していたところであろう。この点でドイツ思想は非歴史的自然法的西欧思想と根本的に異る共同遺産を継承していた。しかし同じ有機体にしても高等動物から微生物にいたるまで多種多様であって、ロマン派にとって有機体または有機観は、植物的生物のアナロジーから考えられたように、普遍的社会のことであって個々の自治共同体はそれぞれ独立した存在を維持しながら、連合的（フェデラル）、多元的、重複的組織体を維持しているのであるが、ヘーゲルにとっては、画一な原子的個々人の合計にほかならない無機的市民社会の上部構造としての、高度に文明化された一元的求心的国民共同体＝近代国家のことである。その歴史的有機的生成過程もまた、ロマン派にとっては偶然的自然発生的自己同一性―同化作用―の過程であるが、ヘーゲルにとっては目的的意志的自律的精神の自己展開の必然的過程であって、その各段階は決して飛び越えられないし、逆戻りできるのでもない。ロマン派の原初復帰の円環運動ではなくて、発展の直線的上向の過程であり、近代化、文明化への無限上昇のそれである。倫理的にもルソー的ペシミズムとは反対に、物質文明と道義上の完成とは平行して楽天的にひたすら上昇線をたどることになる。ではサヴィニーの有機観は「国民精神」の内在的発展だから、それはヘーゲル流の自己意識の過程とほぼ同じものになるのだろうか。「歴史的方法」を根拠とするローマ法原理から法適用理論をつくり出そうとするサヴィニーと、実定法学に対置された自然法的構成（ヘーゲル法哲学）とのあいだには、歴史的性格の距りはさしてなかったのであって、『ヘーゲルのプロイセン一般ラント法に対する高い評価を、…〔それを〕法学の対象として取扱うことをあくまで拒否し続けようとした歴史法学のそれと重ね合わせてみれば、むしろ両者の重複部分の大きさに驚くことになろう』と著者は指摘している（三三頁）。近代主義の基本的路線の根本否定、したがって啓蒙専制の機械主義を拒否するロマン主義に対して、ヘーゲルはカントと同じようにフリートリヒ二世の法政策を称賛しているが、自由理念の完成目標へいたるためには必然的過程の各段階を経過せざるをえないという理由からであった、と考えてよかろう。そうするとサヴィニーのプロイセン法典批判はただ政策上の意見の相異であって、行政官僚を中心として上からの改革を実現するか、法曹家教授団を中心とする立法か、そのいずれの方策を選ぶかという、本質的ではない争点をめぐる対立にすぎなかったというのだろうか。この点に関するロマン派の否定的評価とイデアリスムスの積極的評価とのあいだには鋭い意見の対立が存在するので、有機的生成過程と関連してもっと実証的に啓蒙専制の法典化を説明してほしかったと考える。ナポレオン法典の評価をも含めて。

　このような文明発展の必然的諸段階と関連して、歴史法学派にとってきわめて重要なのは、その主体的担い手たるべき民族（Volk）、あるいは国民（Nation）であって、法創造の源泉である「民族精神」とも関連してその概念は明らかにされねばならない。サヴィニーにとって民族とは永遠の「必然的自然統体」であるが、しかしまた自覚的存在者として理念的にとらえられねば

ならない（四三五頁以下）。しかしその具体的内容について考えると、近代化あるいはナショナリズムと関連して、民族と国民―これらの訳語についても問題があるが―の構造なり、本質については、根元的同一性が指摘されるけれども、その相異、あるいは進歩にともなう変化が注意されねばならない。民族は歴史的伝統の維持を基本的性格としてもっているが、近代国民は伝統の廃止または改善による都市化を追及する。つまり近代市民社会または大衆社会が〈国民〉の根本性格をなすけれども、そこでは個人的自由の無限追求と人民投票的シーザ主義のディレンマ、両極化、したがって国民相互の対立と他民族支配の危険が含まれている。

戦争を予防し平和を保障する機構を、ロマン主義は普遍的社会と特殊主義（土着主義）との調和に求めたから、神聖ローマ帝国とローマ教会の二元的組織とその均衡、身分的コーポレーションの多元的社会組織の維持―ダンテ、ライプニッツの構想―を強調した。サヴィニーもまたプロイセン都市改革について身分制の維持を考慮した（四二二頁）けれども、それがブレンターノやアルニム家のロマン主義者たちの主張を顧慮したものであるのか、またはヘーゲル流の身分制ないしコーポレーションへの官僚的統制の手段を考慮に入れたものなのか、必らずしも明確ではない。

サヴィニーのローマ法源論は、「醇化主義」から、中世法をゲルマン法とではなく、ローマ法の保存維持の過程として評価するのだが、その点でかれはロマン主義の慣習法的ゲルマン法的思考を正面から批判し論駁したと受けとってよいのだろうか。それがゲルマニステンとロマニステンへの歴史学派の分裂の原因となったのだろうか。ゲルマニステン・グリムの論述があまり見い出せないのは物足りない。

ドイツ法学形成における歴史法学派の体系的寄与に視座を置いて、今日の実用法学の隆盛の状況の中で歴史主義による法学の再構築を意図するものとして、この著作はきわめて価値あるものと考えることができる。またサヴィニー研究の参考文献として大へん貴重な業績だと言えよう。終りに著述の構成について文句を言わせていただくと、解釈・評論からの説明が主な部分を占めていて―その詳細な注にはほんとうに感嘆させられるが―その結果解釈論の矛盾した見解がそのまま著述内容に一貫しない印象を与えている部分がある。将来動態的に争点や主体性をいっそう把握してサヴィニー研究を集大成されることを期待したい。

和田重司著　アダム・スミスの政治経済学

ミネルヴァ書房、一九七八年
A5・三五二頁・三二〇〇円

伊藤宏之

本書は「スミス政治経済学の編成――スミス市民社会分析の論理――」と「スミス市民社会論の思想体質」との二部からなる。すなわち、前者は『国富論』を後半体系からいわば下向法的に読み、政治経済学の古典的原型の編別編成の論理を確認しようとするものであり、後者はイギリス経済思想史上のスミス像をつかみなおす試みであり、また逆にスミスを介してイギリス市民社会思想の体質をつかみだそうとする試みである、とされる。この両者の関連理解が本書の主題と構成を正確に把握するための前提であるように思う。何故ならば、著者をして前者の如き分析視角をとらしめた理由が、後者での「スミス市民社会論」を前提としまた結果として予想しているとみなしうるからであり、それはまた「マルクスの政治経済学批判体系プランと『国富論』との対比」（「まえがき」）という著者のスーパー・テーマの設定に組みすると思われるからである。*

＊　この点については、著者自身の「まえがき」に指示されている「経済学史研究の問題点」（『思想』四七一号、一九六三年）での次の一節が省りみられねばならない。「古典派経済学が資本蓄積の体系として把握される際にも、分析基準がその抽象的・基本的モメントにおかれるだけでなく、理論そのものの再検討と再構成は具体的諸モメント（資本蓄積の機構の総体）にまで上向しなければなるまい。そして『資本論』第一部との対比（学説対学説、歴史対歴史）だけではなく、古典派理論がとらえている各モメントの全体系的な理論的再構成が試みられなければなるまい（これは研究主体＝現代対歴史という問題を意味し、現代の立場からの歴史批判を意味する）。……こうした問題設定なしには、学史家はじかに歴史と対決することもできず、学史研究はプラン論争以降の理論研究とタイアップしたものにもなりえないであろう。」（一一六頁）

さて、こうして本書はまず第二部において「スミスそのもの」ないしは「スミス自身の civil society の把握」を復元する作業を行なう。そこでは「スミスのゾルレンを抽出したスミス像」、とりわけ内田義彦氏のそれが「一面性」の故に批判される。すなわち――

「内田教授がスミスから抽出された市民社会は、封建制→重商主義とするどく対立する概念であるだけでなく、リカード時代の資本主義とも『完全にちがう』（……）『歴史貫通的な概念』、しかも『歴史貫通的』な現状批判の概念であって、それゆえ市民社会と国家の問題（第五編。第四編における『国際法上の国家』とはちがった問題）を考慮に入れる余地を、結局のところなくしているように思われる。これは教授のいわれるスミスのポジティブな面ではあろうが、スミスそのものというより、日本における（……）教授の長年の研究をとおして日本化されたスミス像であろう。」（二一〇頁。引用文中の傍点は原文。以下、断わりなき限

り同じ）

「われわれが資本主義の現実の歴史的運動を学説史への反映をとおして把握しようとするばあい、ザインとしての現実と歴史の分析から汲みあげるべき問題が、スミスのゾルレンを理想像として浮き彫りにする手法によっては、とくに国家政策の歴史的評価に関して、とりおとされてしまうのではないかという疑問がのこる。」（二五五頁）

つまり著者によれば、スミス市民社会像は、「市民社会と国家の問題（第五編）」、「国家政策の歴史的評価」への視野をも含んだもの、として理解されねばならないというのである。そしてこのことは、まずは「イギリスの経済思想史の風土にスミスをもどす」ことに他ならないが、しかし、著者は同様の試みをなしつつあるイギリスでの（例えば、スキナーの）スミス像、すなわち「スミスの倫理的規範と国家の手による改良主義的要素をとりだそうとする」ものに支持をあたえるというのではない。著者によるスミス像の是正は、「古典派理論の全体系を批判的に再構成する」前提作業であるからだ。

さて、こうして著者にあっては、「分業および資本蓄積論の体系としての『国富論』体系」（一八八頁）ないしは「資本蓄積の総機構あるいは社会的総分業構造の分析」（二六頁）としての『国富論』という理解が生まれる。

「この古典は、近代社会の経済的運動法則を資本蓄積論を基軸として解明している。ただし、価値法則というその基礎から出発して法や政策を副次的契機として含むところの、資本蓄積の総体的機構の分析をとおして、そうしている。」（まえがき）

このスミス市民社会観をえて、著者はこれ自体が「『国富論』基礎理論の箇所規定を強く編成を制約しており、このことをとおしてその編別編成を制約している」（まえがき）ゆえんを、主に第一部で説くのである。すなわち、『国富論』の「下向法的」読解と著者によっていわれるものがそれである。

本書の構成についての以上の理解においてもし大過なしとすれば、ここで評者として一、二の疑問を提示し、著者の御教示をえたいと思う。ただ本書が内田批判を意図していること、そしてとりわけ『国富論』第五編理解に問題が集中していることから、感想もこの点に限定することとしたい。

和田氏はスミス市民社会像の復元作業によって、それが法や統治＝国家をもふくむ分業＝資本蓄積の総体系であることを見い出す（これはなるほど和田氏も示すごとく高島善哉氏の理解――「生産力の体系としての市民社会」――によるものであろう）。そして、その理論基軸が資本蓄積論に求められていることからして、もし、和田氏がスミスの蓄積論＝再生産論的構造把握の中にスミスの法＝国家論導出の論理的必然性を見い出したとするならば、評者は大いに首肯するにあたると言わざるをえない。だが和田氏は、「スミスのばあい……商品資本循環の範式による独自の流通＝再生産分析は成立しえない」（九七頁）としながらも、スミスの経済理論＝蓄積論の問題性＝矛盾の中に、スミスに固有の国家論構成の必然性を解明しているわけではない。なるほど、和田氏は次のようにも言っている。

「『国富論』第四、五編の中には『国富論』第一、二編を基礎とした政策的主張と、政策面であらわれる社会的経済現象の理論分析とがオーヴァラップしている。というよりこの理論分析もまた、その政策的主張の根拠になっているとみることができよう。」（前掲『思想』論文、一一八頁）。

そして和田氏自身の第五編分析は「『国富論』の基礎理論と国家財政分析」なる表題をもつ。だが、和田氏の第五編分析に首肯しがたいところのものは、その分析基準が「理論分析」に求められながらも、その理論分析のもつ歴史性が見失なわれているが故に、「スミス政治経済学における国家財政分析がどの程度まで科学的に耐えうるかという問題」（一六九頁）についての批判的基準が用意されていない、というにある。

「第三・四篇の分析をふまえて、分業および資本蓄積の発展機構に即して（法によって規定される）国家財政のあり方（したがって法のあり方）を、具体的に検討したものが、第五編にほかならない。／社会的総分業構造のうち、不生産的労働としての国家官吏の有用性の分析というのは、じつは、右の法や統治のあり方を析出し、それを基礎づける経済理論的な手法にほかならない。」（一八七頁）。

こうして「基礎理論」に対応する「生産力適合的な法や統治（したがって国家）」と「有用労働としての国家活動」とが第五編分析として語られているにすぎない。しかも和田氏は「この点は一般に、科学的な政治経済学の体系という観点から、高く評価されねばなるまい」（一八八頁）という。だがこの第五編が重商主義国家財政批判として時論的＝実践的有効性をもつとしても、そしてそれが一定の経済理論に根拠づけられていたとしても、その政策的主張を基礎づけたところの理論が科学的有効性においていかなる意義と限度をもっていたかが問われないかぎり、第五編の、ひいては「完全なる自由および正義の自然的秩序」の歴史的性格は明確にされたとはいえないであろう。

さらには、右の点と密接に関連することであるが、和田氏に対する疑問となるところは、第五編の歴史的叙述についての理解である。第五編は一読して明らかな如く一貫して歴史的叙述形態をとっている。なるほど和田氏も、スミスが「超歴史的に正当視された理論的基準をもとにして、先行諸形態を批判する」（二一頁）というが、第五編においてこれが具体的にどのように行われているかは示されていないし、またスミスの歴史叙述及びその基礎理論のもつ問題性（例えば租税・公債論）にまでメスがとどいていない。

こうして、和田氏の第五編分析にあっては、スミスの社会体制＝歴史認識の問題性把握について、そしてまたその経済学的基底把握についても、検討の余地が残されているように思う。「問題は、スミスのたつ $P\cdots P$ としての再生把握と、マルクスのたつ $W\cdots W$ としての再生産把握と、およびその具体的適用のしかたである」という『経済学の生誕』以降の内田氏の方法は、和田氏の批判にもかかわらず、第五編分析において基本的に継承されるべきものを備えている。

上来、筆者としては妄評を重ねすぎたようである。とくに、国

独資論や経済理論にうとい政治学専攻の筆者の無力によって、本書のもつすぐれた価値について、十分な評価をすることができなかったことを和田氏におわびしなければならない。この労作に対しては、範疇構成や論理体系についての綿密な検討と、それを支えている方法の厳密な吟味とが要求されることであろう。そのことによって、スミス研究史上での本書の持つ位置も明らかにされよう。

新しいコンドルセ研究

—K. M. Baker, *Condorcet ; from Natural Philosophie to Social Mathematics* (Chicago, 1975)—

安藤隆穂

欧米における啓蒙思想研究が一九三〇年代に一つの頂点をしめしたと同様に、「最後のフィロゾーフ」と呼ばれるコンドルセについての研究もこの時期までの水準がそのまま今日のものとなっている。英語圏では、古典的なコンドルセ研究ともいうべき、J・S・シャピロ『コンドルセと自由主義の興隆』（一九三四）をぬく業績はまだないし、フランスでの水準をしめす、L・カーアンやF・アラングリの研究は一九〇〇年代のものである。[1] しかし一九六〇年代からはじまった啓蒙思想研究の新しい活況によって、コンドルセについても綿密な実証的研究がはじまり、基礎的資料の操作という点でも従来の研究の不備が明らかとなってきた。こうしたなかで出現した本書は、新しい啓蒙思想研究の実証的成果にもとづく、体系的なコンドルセ再解釈の試みである。

はじめに本書の構成を各編の表題によってしめせば、つぎのようである。

はしがき

第一章、緒論、公益への情熱

第一部、科学のモデル

第二章、科学の言語
第三章、実証主義と蓋然性
第二部、社会的領域
第四章、道徳と政治の科学
第五章、社会科学による政治
第六章、『人間精神進歩史』――歴史と社会科学

はしがきによれば、著者の問題意識は、P・ゲイやG・ギュスドルフの仕事、特に後者の『人間科学序論』（一九六〇）に触発されたものであって、現代科学の発展への寄与という観点から啓蒙主義の科学観を再検討することにある。だから、「社会科学」という用語の創始者ではないにしても最大の普及者であったコンドルセは、著者にとって、またとない素材である。それどころか著者のこうしたコンドルセへの接近こそ、コンドルセの思想体系解明の道を開いたのである。緒論（第一章）において、著者は、コンドルセのフィロゾーフとしての自己形成の跡をたどり、かれの若い日の公益奉仕への情熱が、絶対王政改革の運動と科学アカデミー常任幹事としての実践を媒介にして、社会科学による社会組織の観念へと展開したことを論証する。こうして、コンドルセの社会科学の観念を、啓蒙思想全体の流れのなかで、また一八世紀フランスの政治的・社会的環境のなかで分析することによってこそ、かれの思想の特質をもっともよく理解できると著者は考えるのである。

第一部では、コンドルセの「科学」の概念が啓蒙主義における科学観の変遷との関連で明らかにされる。まず第二章の課題は、コンドルセの「科学」概念がニュートン理論の流入によって生じた大陸における科学観念の転換、すなわち大陸自然法からの脱皮を前提としていることをしめすことにある。一八世紀はじめのニュートン主義の挑戦によって、デカルト的合理論の科学観が完全に払拭されたわけではない。しかし、経験知にもとづく科学の観念は、合理的証明を欠くという留保つきで、現象界の記述の科学として大陸に地歩を占めた。この経験科学の発展にとって最大の問題は、経験知の認識論的限界をめぐるものであり、一部では、すでにパスカルがしめしていたようなペシミズムが生みだされた。だが、経験科学の効用性への着目と人間進歩による知の拡大への期待によって、認識論的ペシミズムは克服され、経験科学の観念はデカルト的科学観を陵駕していった。コンドルセはダランベールを介して、まさにこの経験科学の潮流につらなっている。コンドルセのこのような位置は別の側面からも明らかになる。経験科学の発展は同時に言語観の転換でもあった。著者は、M・フーコーのいう物から切り離された言葉の観念こそ、経験科学の前提する、観察された事実を正確に定義するのに適合的な言語観であるという。一八世紀なかばから百科全書派に顕著になる分析体系としての言語という考え方は、こうした言語観をしめすのであって、分析と分類の方法の体系化へのコンドルセの努力は、かれがこの方向の中心に位置していたことをしめしている。

第三章にはいると、経験科学に関するコンドルセの見解が、啓蒙思想全体での、経験知の「蓋然性」という哲学的問題において再検討される。経験科学が哲学的には経験知の「蓋然性」にもと

づいていることが自覚されるならば、経験知を定義する主体である人間に目がむけられるのは自然の歩みである。著者によると、イギリスではロックからヒュームにいたる経験論の展開において「蓋然性」についての認識が深化され、自然現象だけでなく人間事象が科学の対象となった。この流れ、特にヒュームのコンドルセにたいする直接の影響を論証することはむつかしい。しかし、コンドルセは、ブルヌイからラプラスにいたる大陸の数学における確率論の発展につらなることによって、ヒュームと同じ地点に立つことができた。「社会数学」というコンドルセ独特の用語は、コンドルセにおける経験科学としての社会科学の成立を物語っているのである。

それでは、コンドルセの「科学」は社会をどのように定義するのか。第二部では、コンドルセが歴史的環境への対応のなかで社会を概念化していく過程が描きだされる。まず、第四章で、コンドルセの絶対王政改革の論理に焦点があわされ、そこにあるかれの社会表象が同時代の主要な社会観との対比によって、明らかにされる。地域的なまとまりをもつ古い封建的組織と官僚制絶対主義による中央集権化との正面衝突、これが著者の描くコンドルセの生きた歴史的環境である。著者によれば、この環境への対応のなかで、二つの異った社会概念が対立した。一つは、中央集権化に対抗して従来の体制を擁護しようとするもので、モンテスキューにはじまって、一八世紀中葉に高等法院系の理論家によってくりかえし主張された見解である。それは古い身分制の社会を「諸社会団体の相互作用からなる自律的な領域として対象化する」ものであって、有機的、歴史的、機能主義的な社会観である。保守的な「社会学的見地」ともいうべきこの見解は、フランス革命後、ボナールやメーストルなどの伝統主義者に継承され、サン・シモンやコントの社会学につながった。こうした流れに対して、全く異った社会観を提起したものがチュルゴーとコンドルセであった。チュルゴーは、理性が統治し、自然法が貫徹する合理的な社会として、ブルジョア社会を展望していた。かれは、合理的な行政機構の整備とその担い手となるエリート官僚を養成する教育体系の創出によって、絶対王政の枠内でブルジョア的発展を追求していたのである。コンドルセはチュルゴーの論理をさらに徹底して、自由な市民からなる社会を表象することができた。こうして導かれたのは「社会学的見地」とは異なる社会概念であったが、その特質をより明確にするため、著者は、エルヴェシウスにみられる功利主義的な社会との対比をおこなう。著者によれば、同じように自由な市民の構成体として社会が表象されていても、エルヴェシウスが個人の利害から社会をみたのに対し、コンドルセにとっては社会全体を合理的に組織するための政策選択の能力が重要であった。コンドルセにとって、社会は、諸個人の「政治的・社会的選択の連続体」としてみられ、その選択の合理性を基準として捉えられるべきものであったのである。

このコンドルセの社会観からは、現実の社会は、合理的な政策能力をもつエリートと蒙昧な大衆とに分裂したものとしてあらわれた。しかし、フランス革命のなかで提起された民主主義をコンドルセが擁護したとき、かれはその分裂の止揚をせまられること

になった。第五章ではこの問題が追求される。まずコンドルセの立憲構想が検討され、政策選択の合理性からくるエリート主義と民衆主権の原理との統合の努力として、かれの議会制論が展開されたことがしめされる。つぎに、同じ問題が教育論において主体化され、人間の能力の不等性と人間の本来的平等性との統合の問題となったことが明らかにされる。こうした努力の結果、コンドルセのみいだした解答は、民衆自身が経験科学を身につけ、社会的行為の合理性を獲得することにほかならなかった。

以上にしめされたコンドルセ像にもとづいて、第六章で、著者は、『人間精神進歩史』の解釈を試みる。著者の主眼は、『人間精神進歩史』にみられる歴史観をコントやサン・シモンのそれと区別し、コンドルセを「社会学的見地」の潮流から切り離すことにある。著者によれば、『人間精神進歩史』の課題は、「合理的な社会技術を通して未来を統御する人間の力を証明するために」人間の過去を読むことであって、「歴史社会学の法則」をしめすことではないのである。

本書の意義は、これまで敬遠されていた数学もふくめて、コンドルセの科学思想にまで分析のメスをいれ、かれの社会思想へのイギリス経験論の影響の具体的な道筋を明らかにしたことにあるだろう。コンドルセの思想を重農主義的な自然法の枠内におさめるだけで満足することはもはやできないし、かれとエルヴェシウスとの対比の問題も本書はきわめてユニークな形で提出した。コンドルセを中心として、経験論的な社会観のフランスにおける展開を明らかにするのは今後の大きな課題といえよう。

(1) J. S. Schapiro, *Condorcet and the vise of liberalism*, New York, 1934. L. Cahen, *Condorcet et la Revolution française*, Paris, 1904. F. Alengry, *Condorcet*, Paris, 1903.

《海外だより》

ハンガリーの近況、一九七六―七八年

高幣秀知

一九七六年一二月から一九七八年八月までの二年たらずのあいだ、筆者は日本―ハンガリー政府交換留学生として、おもにハンガリーのブダペストに滞在する機会をもったが、その際の経験と見聞とに基づいて、以下の小論では当地における状況の一端を紹介する。筆者の留学目的は、ジョルジ・ルカーチ（ハンガリー式表記ではルカーチ・ジョルジィ Lukács György）をめぐる諸問題をその故国ハンガリーの状況との連関において研究することにあったが、その思想的諸問題については別稿「ルカーチ研究の課題」に譲り、本稿ではむしろそれをとりまく状況的な諸問題に重点がおかれる。もちろん、両者は不可分な関係にあり、その結果としてこの「ハンガリーの近況、一九七六―七八年」は、ルカーチ研究という問題関心からの状況報告となる、ということは最初に記しておかなければならない。

(1) ハンガリーにおいても、ルカーチはひとつの問題そのものである。二〇世紀初頭のハンガリーにおける「近代化」過程と並行した文化運動、ハンガリー文化と西欧文化との歴史的関係、第一次世界大戦に続くハンガリー評議会共和国の成立と崩壊、それに続くホルティ政権の時代、第二次大戦後のハンガリー人民共和国、一九五六年のスターリン批判と「ハンガリー動乱」、そして現在に至るまでのカダール政権――ハンガリーの現代史を規定するこうした諸局面のいずれにも、ルカーチは決定的な足跡をのこしているばかりでなく、まさにこうした歴史的現実が提起する諸問題をその都度の思想形成の契機としつつ理論化の作業を永続することによって、「ルカーチ」はよかれあしかれ、いかなる立場からしても無視されることの不可能なひとつの規準を提示しているのである。そうしたルカーチの意味は、さしあたり一般的にいえば、古典哲学において追求されてきた理念としての、目的としての人間の真の実現を目指して思想的には弁証法的方法へ、政治的には共産主義運動へと進み、ときとしてその栄光をばかりでなく悲惨と錯誤をも共にしながら、なお生涯にわたってその可能性の最大限を追求し続けたというところにもとめられる。しかし、そうした理念が真に実現されてあるのではないかぎり、こうした広さと深さとをもったルカーチの営為の総体にたいして、様々な「解釈」、「対応」があり得るのであって、その結果として、様々な知的潮流は「ルカーチ」にたいしていかなる態度をとるか、によってそれ自身の立場を表明するという関係になる。ハンガリーにおいては、こうしたことは一般的にいえるばかりでなく、それがひとつの争点をなすまでになっているのである。以下、この点

についていくらか具体的に述べておこう。

㈠ 留学中、筆者はさまざまな階層のハンガリー人と話す機会を得たが、話題が「ルカーチ」に及ぶと、筆者にとっては印象的な——そして同時に類型的な——ふたつの反応がみられた。ひとつは、「そもそも外国人であるあなたがよくルカーチ・アルヒーフ（ルカーチの死後、その書斎、居室を文書館にしたもので、彼の蔵書、関連文書などが哲学研究所の管理下に保管されている）にたちいることができましたね。ハンガリー人自身にも容易には許可されないのに。最近ではいくらか開放的になっているのでしょうか」というものであった。筆者の場合、西ドイツのフランクフルト社会研究所を通じて間接的に、当時のハンガリー科学アカデミー哲学研究所所長に紹介され、交渉の結果、アルヒーフへの立ち入りを許可されたのであったが、そうした関係がなければ事柄はあるいはより困難であったかも知れないとおもわれる。またいまひとつの反応は、「ルカーチ？　あのモスクワ帰りのユダヤ人のことですか。偉大なひとだったとはいわれていますがね」というものであった。東欧諸国における強烈な反ソ感情、複雑な民族事情は周知のところであろうが、ここで注目されなければならないのは、ルカーチが専ら「ソ連派の、党の人間」としてのみ知られているという状況である。ここにあげたふたつの対応、日常的にしばしば繰り返された反応から推察され得るように、ハンガリーの公共性における「ルカーチ」の意味とは、それが無視されるにはあまりにも巨大な遺産であるが故に一方で管理され、公開されるにはなおあまりにも問題をはらんだものであるが故に他方では限定されたものとなっている、といわなければならない。もちろん、ルカーチの諸活動が現在そのものに介入している結果として、それらが公開されればもはや守られ得ない「名誉」というべきものもあり、そのかぎりにおいて「研究」には一定の制限が加えられなければならないという事情にも一理はあろう。しかし、こうした事態の結果として、現在のブダペスト大学あるいは哲学研究所のスタッフによる——おもにモスクワ亡命時代以後を対象とした——ルカーチ研究は、すくなくともこれまでのところ、あまりにも無内容であったり、あるいはまたあまりにも個別的に細分化されたものであったりするために、学生、研究者達は、そうした「研究」よりも、ルカーチの著作そのものにとり組もうとしているようである。そうしたなかで、西ドイツのルフターハント社からのルカーチ著作集の刊行と競合するかのように、ハンガリーではマグヴェット書店からルカーチ全集の刊行が開始され、徐々に進行中である。全集とはいっても、それらの各巻に通し番号が打たれてはいないこの企画が、最終的にどのようなかたちをとるかは定かでないとしても、その計画が首尾よく完遂されることによって従来の「研究」における矮小な政治主義的水準を越える研究、しかも特殊ハンガリーの有利と不利とをともに自覚的にふまえた研究があらわれることが望まれる。

㈡ ルカーチの意味を通してみられたハンガリーの状況を最も尖鋭に表面化しているのは、第二次大戦後ハンガリーへ帰ってからのルカーチの直接の弟子達、いわゆる「ブダペスト学派」をめぐる最近の情況である。すなわち、その主要なメンバー五人は、

一九七七年秋に相前後してハンガリーを出、それぞれに西欧諸国に滞在したあと、ヘラー・アーグネシュ HELLER Ágnes、フェヘール・フェレンツ FEHÉR Ferenc、マールクシュ・ジョルジィ MÁRKUS György、マールクシュ・マーリア MÁRKUS Mária はオーストラリアへ、ヴァイダ・ミハーイ VAJDA Mihály は西ドイツへ移住したのである。このことの意味を理解するためには、ひとまずその前史へ遡る必要があろう。一九五六年の「ハンガリー動乱」を収束し「正常化」をおしすすめてきたカダール政権のもとで、その主張する「実質的な自由化」は、とりわけ経済改革において一定の成果を収めてきた。そして、東欧コメコン諸国のうちでは東ドイツ、チェコに次ぐ生活水準という基礎のうえに実現される政治的—文化的諸政策は、ときにはハンガリー国民が想像する「自由化」を先取するかのような様相を呈するまでになっている。しかし、「発達した社会主義」を目指すという規定にもかかわらず、その社会は、マルクスの原理的規定によるかぎり「社会主義への過渡期」社会、しかも解かれるべき多様な諸問題を内包した社会にほかならない。(「ブダペスト学派」のうち論者によっては、現在のハンガリーにおいて生産手段の私有が廃絶されているということをもって、社会主義という形容を用いている例が皆無ではないが、それはエンゲルスおよびレーニンの便宜的語法を踏襲した結果にすぎない。ハンガリーにおける工場労働の実態については、ハラスティ・ミクローシュ HARASZTI Miklós『出来高賃金』(独訳一九七五年、英訳一九七七年)をさしあたり参照されたい。)こうしたなかで彼等は、この社会が現実として提起する諸問題の社会学的研究、そしてそれを媒介としての、社会主義の原理的理念そのものへの哲学的反省を続けてきたのである。しかし、彼等が比較的には平穏にその作業をおこないその成果を公表することができたのは、一九六八年、隣国チェコ・スロヴァキアへのソ連をはじめとするワルシャワ条約加盟諸国による軍事介入の時期までであった。このとき、B・ラッセル等による西欧における抗議行動とは一応、別個に、老ルカーチは激烈な非難文書をハンガリー社会主義労働者党中央委員会に送るとともに、彼等もまた批判の意志を明確に表明し、当時の学生—青年運動などの世界的高揚と対応しつつ、次第に急進化していった。しかしそれにたいして、一九七一年のルカーチの死に続き、一九六八年から実施されてきた経済改革の行きづまりから規制強化にむかいつつあった一九七三年、文化政策委員会は、ルカーチの片言までをも引用しながら、彼等の研究を「プチ・ブルジョア的、反マルクス主義的」と決議したのである。曰く、「これらの著者達の、マルクス主義からの断絶は、ルカーチからの断絶でもある」。社会学研究所、哲学研究所、大学などからそれぞれ最終的に追放された彼等(その際、さきにあげた五人の他、ヘゲデュシュ・アンドラーシュ HEGEDÜS András、キシュ・ヤーノシュ KIS János、ベンツェ・ジョルジィ BENCE György が同様の処分をうけた)は、以後四年の間、一切の公的活動の場を失うという制約のもとでその研究活動を続けていった。その成果の一部をつぎに略記しておこう(洪はハンガリー語、独はドイツ語、伊はイタリア語、英は英語、日は日本語のそれぞれ略である)。

A・ヘラー『アリストテレスの倫理学』（一九五九、洪）、『ルネッサンスの人間』（一九六三、洪。一九七八、英）、『日常生活』（一九六八、洪、独）、『価値のマルクス主義的理論についての仮説』（一九七二、独）、『マルクスにおける欲求の理論』（一九七四、伊。一九七六、独、英）。F・フェヘール『ドストエフスキーと個人の危機』（一九七三、洪）。G・マールクシュ『言語、論理、現実――ヴィットゲンシュタインの「論考」批判』（一九六三、洪）、『マルクス主義と人間学』（一九六六、洪、独。一九七六、日）、『知覚と精神―身体問題』（一九六八、洪）、『批判的経済学はどのように可能か』（J・キシュ、Gy・ベンツェとの共同になるこの著作は、公刊の直前に没収され、のちには著者自身が内容に欠陥を認めたためか、撤回されている。）『客体化の理論としての実証主義と解釈学』（より包括的な論文への序論、独）。M・マークシュはA・ヘゲデュシュと共同で多数の社会学的研究をハンガリー語で発表してきたが、入手しよいものとしては共同の論集『社会主義の人間化』（一九七六、英）。M・ヴァイダ『フッサールの現象学的「科学」の構想の批判』（一九六八、洪）、『大衆運動と独裁――ファシズムの社会―政治学的研究』（一九七〇、洪。一九七六、英）。邦訳として他にこれまで、A・ヘラー『個人と共同体』（一九七六）、G・マールクシュ『若きマルクスの認識論上の見解』（一九七三）などがある。また、これらのメンバーによる論文集として、ルカーチによる簡単な紹介を序言とした『個人と実践』（一九七五、独）、また『ハンガリーにおける新左翼Ⅰ』（一九七四、独）、『ハンガリーにおける新左翼Ⅱ』（一九七六、独）、そして初期ルカーチ研究論集『魂と生』（一九七七、独）などがある。一九七七年、彼等のうちの数人が西ドイツなどに職を得たのを機会にグループとして移住することが決断された時点で、そこに居あわせた筆者がマールクシュ氏にたいして「このことを喜んでいいのかどうか、知りませんよ」と問いを向けたところ、「そう、まさにそれが問題なのだ」という答えがかえってきたことが想い出される。つまり、彼等のこれまでの活動はさしあたりはあくまでも、ハンガリーをはじめとする東欧諸国における問題状況を背景とし、基盤ともしていたのであって、その解決を見出さないまま移住せざるを得ないという事態は、決して単純に喜ばしいことではあり得ないのである。しかしまた、例えばポーランドにおける運動経験のあとイギリスに亡命して当地の実証主義的風潮のうちにいわば軟着陸しつつあるかにみえるL・コラコフスキーの場合などと比較するとき、彼等の今後の研究の方向は、みぎにあげた簡単な文献録からでもうかがわれるように、単なる「亡命知識人」グループの命運を越えたひろがりをもつ問題連関へと進み得ると考えられる。他方また、ハンガリー政府そのものも彼等の移住を「ハンガリーの文化生活にとってひとつの損失」であるとし、哲学研究所内部でもこうした結果に至らしめた責任の所在を追求するという「あとの祭り」がみられたのにたいして、彼等自身としては「妥協」の可能性を必ずしも否定してはいない――「ただ、その妥協が、当該の知識人達の更なる仕事の可能性にたいする厳密な保証を含んでいるという前提のもとで」（A・ヘラー Nationale Zeitung, Basel. 一九

七八年二月)。

四　現在いずれも四十代なかば以上になる「ブダペスト学派」は、いわば「五六年以前」からの世代であるのにたいして、四〇歳前後の注目されるべき研究集団は集団としては存在しない——育たなかった、ということであろうか。問題とされるべき研究活動をおこなっているそのあとの世代の動向について、最後に簡単にふれておこう。一九七七年、チェコの「憲章'77」にたいしてハンガリーの知識人が賛同声明を公表したことは、日本でも知られている。その声明は、最終的にはハンガリー政府の判断により「私信」として処理されることによって、問題の拡大が未然におさえられたのであるが、その際の工作をおこなったのが彼等である——誰の命名になるのか定かではないが、ひと呼んで「ルカーチ幼稚園」Lukács-Kindergarten という。その後、彼等のあいだから「そもそも、マルクス主義というものをどのように考えるか?」という問い、アンケート Umfrage が発せられた。もちろん、こうした問いが向けられたのは、これをひとつの問題として把握し得るであろう部分にたいしてであったが、この問題をめぐるハンガリーにおける現状、すなわちマルクス主義一般のもとに、硬直した「公式主義」、それと比較すれば流動的ではある「ユーロ・コミュニズム」、そしてより広範な動向としての「脱イデオロギー化」などが並存しつつある状況を考慮するとき、こうした発問があるアクチュアルな意味を帯びることが理解されよう。しかし、問題があまりにも国家理念への主体的関係にかかわるものでもあったために、あるいは即答が避けられたり、あるいはまた錯綜した事情の説明がそのまま返答とされる例が多かった模様であるが、ここでは「ブダペスト学派」がハンガリーを去ったあとのひとつの方向性を示すものとして、さきにあげたJ・キシュ、Gy・ベンツェの対応を紹介しておく。彼等は、七十年前後における、急進的ではありながらあまりに楽天的でもあった態度を自己批判しながら、その共同の論文で言う、「(G・マールクシュ氏等によって提唱された)「人間的本質」の普遍的定義から出発して、哲学は、よき社会がいかにあるべきかを導き出した。こうした一般的願望は、あらゆる社会に関係し得ると同じく、またどのような社会にも関係し得ない」。「マルクス主義」から「ラディカルな改革主義」に到達したわれわれは、その社会的分析の方法と結果とにおいてマルクス主義的伝統を受け継いではいるが、しかし、ただそのことだけによって「なんらかの意味では同じくマルクス主義者であるような人間の共感をよべるとは思っていない」。その理念をあらためて具体的状況の政治—経済学的分析から出発して構想することが問題である、という彼等の態度が了解され得るとすれば、そうした理念をも無化する状況総体を把握してゆくこと、そしてそこから可能な実現の方向を定位してゆくこと、これが続く課題であろう。彼等のあいだの個々の相違は、ハンガリー社会総体における、より深刻な振幅に対応しようとする試みの結果にほかならない、と考えられるからである。

現在、ここ数年来の懸案であった西ドイツのフランクフルト社会研究所とハンガリーの社会科学研究所との共同研究事業がすすめられようとしている。それはたしかに、以前には考えられなか

ったような画期的な試みであろうが、しかし、現今の「フランクフルト」の実証主義的傾向と「ブダペスト」になお残存する教条主義的傾向とによってその成果が相殺されるというような結果にならなければ、とも危惧される。すくなくともルカーチ・アルヒーフにおいて、東欧諸国、欧米諸国からの研究者達がそこでの研究の困難を嘆く度に、筆者は、二年の滞在のあいだにおぼえたひとつの機知 Witz ——「われわれは、エクストラ・アルヒーフを創立しなければならない」——を繰り返さざるを得なかったのである。

「対話能力」について

——最近の西ドイツ精神界の一端——

麻生　建

最近の西ドイツの流行語に、「対話能力（Kommunikative Kompetenz）」というのがある。最近の、といっても、実のところはこの十年来のジャルゴンなのだが、例えば今年の四月はじめにハンブルグで催された独文学会総会では、ほとんどの論者の口からも、この言葉が発せられ、今やまさに「対話能力」という言葉なしには「対話」ができないという様相さえ呈している。

ドイツの独文学会というのは、当然のことながら、国文学、国語学会のことであり、さらに、その会員の多数を占めているのは、国語教師、国文学教師である。従って、なぜここで「対話能力」なるジャルゴンが特に蔓延しているかといえば、それはこの言葉の意味するところが、この十年来の西ドイツの国語、国文学教育の大問題だからである。ここではその動きに詳しく触れている余裕はないが、一つだけ、大論争を巻きおこしたヘッセン州の高校教育指導要領大綱（一九七二年）の例を挙げておきたい。

ヘッセン州は、ごく最近の州議会選挙でも明らかなように、今でこそＦＤＰと連立内閣を組織しているＳＰＤがＣＤＵに押され

気味になっているが、当時はSPD進歩派の牙城であり、この指導要領も、六〇年代後半の大学紛争を体験し、当時体制内改革をめざして続々政権の中枢に食い込みつつあった若手官僚や、フランクフルト学派（フランクフルトはヘッセン州にある）の批判的社会理論で武装した新進の若手学者による、まさに――保守派にとっては――革命的な指導要領であった。つまり、この指導要領は、相変らずの古典的、人文主義的教養主義にもとづくそれまでの国語教育が、ゲーテ、シラーをはじめとする古典的文学作品に親しむこと、それによってほとんど無批判的にこれまでのドイツの「文化」なるものを保持することをめざしてほどこされていたのに対し、国語の授業の課題は「生徒の言語的対話能力の向上にある」と断じ、古典的教養の受動的な摂取を否定するのはもちろんのこと、真の対話能力を養うことによって、現実の社会状況の中に体制的に保持されているさまざまな抑圧――早い話が学校で教えられるいわゆる標準語というのは、西ドイツの一部の階層の欲求と利害にむすびついたものであり、例えば労働者の家庭の子弟がこのいわゆる標準語を学ぶことによって、彼らは自分の言葉を奪われ、ひいては自分の属する階層の欲求と利害が抑圧されることになる――から生徒達を解放し、自分の階層の欲求と利害を自覚させようというのである。対話というものは、利害関係の対立する複数の対話者によるコンセンサス追求のプロセスであって、一方が他方の利害に自己を明け渡すことではない、従って対話能力の向上にとっては、必然的に自己の欲求と利害の自覚が条件となる、あるいは、対話能力の向上そのものが、この自覚を高めさせる、というのがこの指導要領の基本的な考え方であったと言えよう。

この指導要領は、結局さまざまな圧力によってかなりの換骨奪胎を余儀なくされはしたが、ここには、教育を通じての社会改革的色彩が濃厚に出ており、これは同じくSPD政権下にあるいくつかの州で行われている、いわゆる「総合学校（Gesamtschule）」の試みにもあらわれている。総合学校には「共同的（kooperativ）」とか「統合的（integriert）」などのいくつかのニュアンスの差があるが、要は、西ドイツの学校制度が、生徒を日本式の小学校四年次終了後三種の学校に振りわけてしまうのに対して、最初の四年間の共学段階を――この四年間と同様の未分化の形では決してないが――さらに何年か延長し、それによって現在の西ドイツの社会階層の学校制度による分化とその固定化を打破しようというのである。これについても、ここでは詳しく述べている余裕はないが、肝心な点は、教育の均一化、平均化ということではなく（一般のドイツ人でさえ、自分の子弟の教育が均一的に行われていないことを弊害とは受けとっていない）、別々の階層出身の子弟をなるべく長く同じところで、しかし、均一にではなく、教育することによって、それぞれの階層を背負っている子弟間の対話を促すと同時に、親たち、ひいては社会そのものをもそこに引き込もうという点である。つまりそこでは、社会改革がめざされているのである。種別の異なる学校間の流動性はあらゆる面にあらわれており、例えば筆者が授業参観の機会を得たある女子のギュムナージウムには、歴史の授業に種別の異なる他の学校の、男子

の生徒が二人混っていた。ついでながら恥れると、この学校の一年生（日本式五年生）の国語の授業には難嘆した記憶がある。一人の生徒が作文をして来て、それを黒板の前で読み上げる。それに対して二、三〇人の他の生徒から集中砲火があびせられると、その生徒はいちいち反論を加えるのである。これは我々の慣れ親しんだ国語の授業ではすでに全くない。生徒自身の発言が教材であり、授業とは生徒間の対話、要するに論戦なのである。

前置きが長くなってしまったが、問題の「対話能力」という言葉の流行の元凶は、実は自他共にフランクフルター学派の正嫡をもって任ずるユールゲン・ハーバマースである。ハーバマース（この人の名前はこう読むのが通例のようである）は一九七〇年十二月、ミュンヘン郊外のシュタルンベルクにあるマックス・プランク研究所（正確には「科学的・技術的世界の生活条件研究のためのマックス・プランク研究所」と称する）の所長ワイツゼッカーに共同所長の資格で招ばれ、以来教鞭をとることなく、自己の研究活動に専念していたが、来年ワイツゼッカーが六十八歳の定年を迎えるに当たり、同研究所が閉鎖されるため（いくつかあるマックス・プランク研究所は、それぞれ特定の秀れた研究者のために設立されており、現在のマックス・プランク協会の前身であるカイザー・ヴィルヘルム協会以来の慣習で、その研究者が定年になると、閉鎖することができることになっている。もちろん継続することもできるわけで、実際ハーバマースはじめ何人かの主要研究所員は解雇不可能な所員であり、実質的な閉鎖はできないらしいが、さまざまな内部問題があったらしく、形式上ワイツゼッカーを最高責任者とする「科学的・技術的云々」の研究所は閉鎖されることになった）、同じところに旧研究所の自然科学色を排除した「社会科学のためのマックス・プランク研究所」を設立することになった。

ところで「対話能力」にもどるが、これはハーバマースが六〇年代末から現在に至るまで携っている、いわゆる「普遍的実用論（Universalpragmatik）」の基本概念の一つであり（普遍的実用論は別名 Theorie der kommunikativen Kompetenz と呼ばれる）、一九七一年にニクラス・ルーマンとの論争をまとめた、Jurgen Habermas／Niklas Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie——Was leistet die Systemforschung? Suhrkamp (Theorie) の中ではじめて公けに当場する。（ハーバマースの当の論文 Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz は、一九七六年に井口省吾氏による邦訳が出ており、「チョムスキーと現代哲学」、大修館書店に収められている。また同じく邦訳のある、Habermas: Theorie und Praxis, Suhrkamp, 1971 所収の改訂版序文 Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln. ——一九七五年版の邦訳では（細谷貞雄訳・未来社）では「付論」として巻末に収められている——にもハーバマース自身の解説がある）。「普遍的実用論」以前のハーバマースについては、山口節郎氏の秀れた叙述（「思想」一九七三年五、六号、岩波書店）があるので、ここでは改めて述べる必要もないが、「批判的社会理論」の提唱者であるハーバマースが一

体なぜ突然言語学者（リングイスト）に転向したのだろうか。Kommunikative Kompetenz という言葉は、ハーバマース自身も言うように、明らかにチョムスキーの Sprachkompetenz の向こうを張っているのである。

周知のとおり、チョムスキーの言語論は古典ギリシア時代以来の、慣習説に対する自然説に立っている。つまり、「言語能力」というものは各個人に生得的なものであり、したがって社会化過程で形成されるのではなく、刺激されるにすぎない、というのである。ところでハーバマースのチョムスキー批判は、言語能力が生得のものか、後にはじめて形成されるものなのか、という点にあるのではなく、この能力がチョムスキーの場合は「独白的能力」にすぎないという点にある。つまり、現実の言語運用は、個々人の言語能力と既成の言語体系にのみ負っているのではなく、複数の対等な、役割交換の可能な、話者と聞き手によってはじめて生成され、その中で対象について対話が行われるような、具体的な「対話状況（Kommunikative Redesituation）」の中で行われるのであって、したがってこのような状況の中での対話を可能にしている「対話能力」がまず問題にされねばならない、というのである。「普遍的実用論」の課題は、このような対話状況と対話能力の吟味にあると言われる。ハーバマースがここで取り上げている、オースティン、サール以来の（そしてまた最近デュッセルドルフのヴンダリッヒが同じく取り上げている）「発話行為（Sprechakt）」理論は、日本語における対話状況を分析する際にも非常に有効であると思われるが、ここではそれ以上触れる余裕はない。

さて、「普遍的実用論」の基本概念としてもう一つ重要なのは、Diskurs 概念である。ディスクルスとは、ハーバマースの場合、現実の対話状況の中で対話が破綻をきたした際にとられる処置である。つまり、本来の対話そのもの——Interaktion としての——を一旦中断して、破綻の解消のみをめざす対話（したがってこれはメタ・コムニカツィオンの性格をもつ）を対話者間で行なうというのである。ところで、先にも触れておいたように、ハーバマースの場合、対話の目的は対話者間のコンセンサスにある（筆者はこれは一面的な捉え方であると考えるが、これについてもここで論ずる余裕はない）。すると、ディスクルスも対話であるから、そこでコンセンサスが得られないかぎり、本来の対話の破綻解消は実現しないことになる。しかも、コンセンサスは正しいコンセンサス——どちらか一方の主張を強制的に押しつけられたり、単なる妥協であったり、思い込みにすぎないものであってはならない——でなければならないとすると、それが正しいものであることの判断規準はどこにあるのであろうか。ハーバマースによれば、この規準は対話の外にあるのでも、あってもならず、したがってむしろわれわれがあらゆる対話行為において Kontrafaktisch（！）に想定している「理想的対話状況」であると言う。言いかえれば、外からの一切の抑圧と強制を伴わず、対話者同志が対等に発言のチャンスを与えられ、つねにその役割を交換しうるような、そういう対話状況のことである。このような状況はもちろん現実にはまだどこにも生じたことはない。だからこそ「理

想的」対話状況なのだが、理想である以上、そこにはそれの実現への意図が当然含まれている。実際ハーバマースは、この状況は「新しい生活形式」であると言う。そしてここで、「普遍的実用論」が「批判的社会理論」につながることになる。言いかえれば、前者は後者が究極的にめざす社会改革のユートピアを画いてみせたというわけである。

ところで、ハーバマースはこのような「理想的対話状況」を構成する条件の一つとして、――当然と言えば当然だが――発言の「明確さ」を挙げている。しかしそのハーバマースの論述、何よりも術語が甚だ難解かつ不明確なのは一体どうしたわけであろうか。これは、ハーバマースの Diskurs や Kompetenz、あるいは Wahrheit や Norm などの概念ばかりか、最近の論者たちのほとんどにあてはまることだが、一つには、彼らがそれぞれの術語にかなり恣意的な意味を賦与してしまうので、一つの術語のもつ意味合いをそれぞれの論者について区別してかからなくてはならないという状況に陥っているためであり、さらに、多くの発言が――特にハーバマースの場合がそうだが――論争の過程で生じたものであるため（したがって熟していない術語も多発する）、論争全体の大きなわく組みを知らないと、何が意図されているのか皆目見当がつかなくなっているためである（もっともハーバマースの論述の仕方を見ても、一体これで論争、ましてや対話ができているのかどうかは、はなはだ疑わしい）。同時に、流行の学際性のしからしむるところで、今やもはや哲学者が哲学上の、文学研究者が文芸学上の、言語学者が言語学上の術語に通じておれば よい、という状況ではなくなっていることにもよるのであろう。いずれにせよ、一方で対話能力の向上（理想的対話状況の実現）を言いながら、他方でバベルの塔の建設が進んでいるのである。

公募論文執筆・送付要領

一、論文提出の資格は、社会思想史学会会員に限る。
二、締切日は三月末日。送付先は社会思想史学会事務局。
三、枚数は、二百字×一〇〇枚以内。
四、原稿用紙は二百字詰。タテ書き。
五、注は各節ごとに、注（1）（2）（3）……と入れる。
六、引用・参考文献の示し方
①洋書単行本のばあい
K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, 1953, SS. 75-6.（高木監訳『経済学批判要綱』I 大月書店、一九五八年、七九ページ）。
②洋書雑誌論文のばあい
F. Tökei Lukács and Hungarian Culture, in *The New Hungarian Quarterly*, Vol. 13, No. 47, Autumn 1972. p. 108.
③和書単行本のばあい
丸山真男『現代政治の思想と行動』第二版、未来社、一九六四年、一四〇―一ページ。
④和書雑誌論文のばあい
坂本慶一「プルードンの地域主義思想」、『現代思想』五巻、八号、一九七七年、九八ページ以下。

【編集後記】

今回で、年報も第三回となりました。二号にならって大会に間にあわせるつもりでしたが、いくつかの原稿が一ヵ月ほどおくれましたので、それだけ刊行も延びました。御多忙中、大へん恐縮ですが、原稿の提出期限を守って下さるよう、お願いします。

(一) シンポジウム「ルソーとヴォルテール」で、原稿を訂正してもらっているなかで、報告者の中川久定会員から原稿と自分の討論に関する部分を削除してほしいとの強い要望がありました。編集担当者としては、極力、掲載してほしいと何回か交渉したのでありますが、残念ながら、報告にかえて「レジュメ」のみを掲載せざるをえなくなりました。会員の方々に、御諒解をえたいと思います。なお、このシンポジウムは、報告者の一人、木崎喜代治会員に原稿の整理をわずらわせました。同会員に御礼を申し上げます。

(二) 公募論文は四人の会員からいただきましたが、編集委員会で三人の論文を採用することとなりました。

(三) 今まで、本誌は二三〇ページ前後の分量を掲載してきましたが、ミネルヴァ書房から、採算上、今回のみどうしても二〇〇ページ以内に押えてほしいとの強い要望がありました。この問題は、学会の会計上の問題、ひいては会費値上げの問題にかかわるもので、編集の問題を超えております。今後、本誌をどうするか、会員の御意見を伺いたいと思います。

(四) そのために、三号は大会関係の記事と公募論文を優先し、展望、書評、海外だよりなどの記事は、大幅に削減せざるをえなくなりました。こちらから依頼しておきながら、原稿を掲載できなかった方が、何人かおられます。その方々には、深くお詫びいたしますとともに、右の事情を御賢察いただき、御諒解をお願いしたいと思います。

(四) 年報も三号でほぼ定着しましたが、さまざまな問題が出てきました。この機会に、改めて根本的に見直しをおこないたいと思います。御意見をお寄せ下さい。

(平井俊彦)

社会思想史研究③
発行日　一九七九年十一月二十日
編集　社会思想史学会
(代表幹事　水田洋)
発行人　杉田信夫
印刷所　中外日報社
株式会社　ミネルヴァ書房
京都市山科区日ノ岡堤谷町1
電話 075－581－5191

岩波書店

東京千代田一ツ橋
振替 東京6-26240

社会思想史概論
高島善哉・水田洋・平田清明著
文芸復興から現代までの社会とその社会が生んだ社会思想を跡づけ、人間の社会的解放という課題に迫る。
A5判・四五六頁・二〇〇〇円

『資本論』の成立
経済学史学会編
A5判・四四八頁・一九〇〇円
最近の研究成果にもとづいて、資本論の思想史的背景およびその形成過程を明らかにした論文集である。併せて当時の書評類を収録した。

『国富論』の成立
経済学史学会編
A5判・四五六頁・三二〇〇円
アダム・スミス『国富論』の初版刊行二〇〇年を記念して編んだ論文集。スミスの学問的系譜をたどり、『国富論』における分析を解き明かす。

晩期資本主義における正統化の諸問題
ハバーマス／細谷貞雄訳
一三〇〇円
晩期資本主義における四つの危機を分析し、特に正統化の諸問題に多角的な照明をあてて、現代の病患を剔出する。
（岩波現代選書 29）

杉原四郎・山下重一編
J・S・ミル初期著作集
全4巻 各巻A5・三五〇〇円
ミルの思想形成を知る上で重要な役割をはたす初期論考を年代順に配列した、本邦初訳の著作集。
第一巻（一八〇九―一八二九年）英才教育時代、若きベンサム主義者として「精神の危機」と思想的模索他
第二巻（一八三〇―一八三四年）ハリエット・テイラーとの親交、フランス七月革命論、時代の精神他六篇
第三巻（一八三四―一八三八年）プラトン対話篇、トクヴィル論第一、文明論、ベンサム論他三篇
第四巻（一八四〇―一八四四年）経済学試論集、コールリッジ論、トクヴィル論第二

●第一回配本 第一巻
〈訳者〉山下重一・泉谷周三郎・柏経学・杉原四郎・熊谷次郎・竹内一誠・岩岡中正（執筆順）

田中正司著
市民社会理論の原型
――ジョン・ロック論考――
A5・三五〇〇円
近代自然法の最後の代表者＝ロックの研究を通じて、スミス＝マルクスの線でとらえられてきた近代市民社会理論の根源的な理解を試みる。

小笠原弘親著
初期ルソーの政治思想
――体制批判者としてのルソー――
A5・三五〇〇円

御茶の水書房
〒一〇一 東京都千代田区神田神保町二―三六
振替東京八―一四七七四／電〇三（二三〇）二五一〇

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO.3 1979

CONTENTS

From the Third Annual Meeting

Symposia

Problems of Contemporary Socialism ..... *M. Kikuchi, E. Takemura, A. Kiyasu, N. Shirotsuka* ... 2

Rousseau and Voltaire ..... *Y. Nakamura, S. Akagi, K. Kitaki, H. Nakagawa, K. Kawano, H. Mizuta* ... 35

Independent Papers

Emergence of German Race Hygiene ..... *Shohei Yonemoto* ... 77

Bankruptcy of Austro-Marxism ..... *Tadao Uchida* ... 90

Articles

Hobber's Idea of Equality and Class-division in Civil Society ..... *Hideo Tanaka* ... 102

Lichtfreunde – A Rational Religiousmovement of the 1840's in Germany ..... *Masahide Ishizuka* ... 120

Yanagita Kunio's "Rural Economy" in the 1930's ..... *Takashi Fujii* ... 135

Survey on Hobbes Studies ..... *Kato, Toshihiro Miyoshi* ... 152

Review ..... *Y. Takehara, H. Ito, T. Ando* ... 176

Overseas Trends of Study ..... *Hidetomo Takahei, Ken Asou* ... 188

Edited by

The Society for the History of Social Thought

社会思想史研究　社会思想史学会年報　第三号（一九七九年）

定価二五〇〇円