

社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO. 4 1980

シンポジウムⅠ：ホッブズにおける人間・国家・社会

シンポジウムⅡ：マルクス主義思想の現段階



北樹出版

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。思想史の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

第4回大会記録

〔シンポジウム〕

Ⅰ ホップズにおける人間・国家・宗教……………2

加藤喜代志／安藤高行／浜林正夫／水田 洋

Ⅱ マルクス主義思想の現段階……………46

今村仁司／岩淵慶一／山崎カヲル／城塚 登

〔自由論題〕

Ⅰ イギリス革命におけるランターズ思想の

歴史的意義……………木 田 理 文……………74

Ⅱ 1905年のレーニンとトロツキー……………長谷川正史……………84

論 文

フランス啓蒙思想における同感概念の展開……………安 藤 隆 穂……………95

スミス「天文学史」科学観の道德哲学に

おける展開……………只 腰 親 和……………111

研究展望

生誕200年以後のオウエン研究……………白 井 厚……………125

明治初期日本におけるホップズ哲学……………高 橋 真 司……………141

イギリス思想史の資料から—草稿の所在を中心に……………永 井 義 雄……………159

ノ ー ト

アントニオ・ラブリオーラと19世紀末の

イタリア・マルクス主義……………林 登 良 夫……………168

書 評

松浦茂晴『教育のユートピア—ベラミーの人と思想』……………伊 達 功……………179

徳永 恂『現代批判の哲学』……………楳 沢 栄 一……………182

ベリー・アンダーソン『西欧マルクス主義』……………山 口 和 男……………185

海外だより

『ブリタニカ』三版とアダム・スミス……………須 藤 壬 章……………189

—スコットランド啓蒙の一瞥—

西ドイツにおける帝国主義研究の動向……………保 住 敏 彦……………195

『オットー・バウアー著作集』の問題……………青 山 孝 徳……………202

西ドイツから……………三 島 憲 一……………205

—ある戯作の終焉が意味するもの

社会思想史研究短信 (83)

編集後記 (213)

シンポジウム I ホッブズ死後三百年記念

ホッブズにおける 人間・国家・宗教

〔報告〕 加藤喜代志／安藤 高行／浜 林 正 夫

〔司 会〕 水 田 洋

水田 今年にはホッブズ死後三百年で、国際会議がいくつか開かれています。その一つとして四月の始めにシェフィールド大学で、ポリティカル・スタディー・アソシエーションの大会の中に、ここで政治学をやっておりますウォリンダーが主催して二日間のホッブズ・セミナーを組み込みました。そのときにウォリンダーがホッブズの新しい全集を編集しているということを書きました。第一巻の『市民論』は、編集がほぼ終わったというので、出版はいつになるのかと書きましたら、よくて来年「一九八〇年」といつていましたから、おそらく一九八一年でしょう。そのセミナーでのいくつかの報告の中で一番印象に残ったのは報告されなかったもの、つまり主催者のウォリンダーが時間がなくてやらなかったことなのですが、それはスキナーの歴史的アプローチに対する哲学の擁護であります。簡単にいつてしまえば、歴史家がいつているように正しい解釈、つまりあらゆる歴史的事情を考慮したうえでホッブズの意味を確定するなどということはできるはずがない。政治学者は歴史的コンテキストにとらわれないで政治哲学の立場から、つまり自分の体系構成の立場からホッブズのそれぞれのところに関心をもち、それぞれに利用すればいいということで、理論と歴史との対立をあらためて確認しただけではありますけれども、スキナーへのウォリンダーの反撃として、ケンブリッジの歴史学に対するオクスフォードの哲学の反撃として、これからの論争をみていくとおもしろいと思います。もう一つ報告されなかった報告としては、ラファイルがホッブズの神学についてということ

を予告していましたが、途中で本人が姿を消してしまいました
「あとで問い合わせたところ、提案しただけで自分でやるつもりはなかったということであった」。

それから夏にコロラドのボルダーで一週間にわたってホップズ国際シンポジウムが開かれまして、そこではホップズ研究のさまざまなアスペクトのバランスをとるという意味で、ホップズ研究のデパートみたいにいるんなのがありましたけれども、一番おもしろかったのは『市民論』のフランス訳をやったソルビエールを中心としたレイデンのスホーネフェルトの報告でした。そのほか、最後にシンポジウムの参加者がそれぞれ感想をのべた中で、二つのことが印象に残っています。一つはヘクスターの感想ですが、ここでしゃべれといわれてホップズを読みなおした、読みなおしか初めて読んだかわからないのですけれども、そうしたら信用できるテキストが一つもない。つまりウォリンダーがやっている全集の計画を、促進しなければならぬということ。もうひとつは、ドイツからリーデルとコダーレがきていて、そのリーデルが、ホップズを研究するにあたって後から出てきた概念を適用しても意味がないじゃないか、といったことです。これはちょっと説明不足でして、これだけではあまりアメリカ人にショックを与えなかったと思います。けれども、いいなかったことはおそらく、イザベル・ハンガーランドのような（アメリカ人です）、つまり現代哲学の立場からホップズを処理しようとするやり方への反論であり、それはある意味ではさきほどのスキナーに対するウォリンダーの

批判の逆になります。

ぼくは政治思想史のクレイナクの『『ビヒモス』と『リヴァイアサン』』文明の批判と絶対主義の擁護』についてコメントを依頼されてしゃべったのですけれど、クレイナクの報告の中心は、ホップズの絶対主義・絶対主権の要請がどこから出てきたのかということで、『リヴァイアサン』より『ビヒモス』の方を重視しまして、『ビヒモス』におけるオビニオンのアナキーに対して絶対主義を要請したんだといっています。『ビヒモス』に注目したということは、いままでの『リヴァイアサン』一本槍よりも一歩進んだようにみえますが、その結果まるだめに書かれたような逆転がおこっている。もっと極端にいいますと、ホップズの自然状態というのは実際の社会とは関係なしに絶対主権を要請する理論的な前提として出てくる。ホップズ理解としては逆転なんです。実はこの逆転の根源はマクファースンにもあると思います。マクファースンのモデル好みはそれ自体問題だと思えますが、その中に自然状態は主権をひきたすための仮説であるという考えがあります。クレイナクは、部分的にはマクファースンを批判しながら、基本的にはその枠のなかにあるといえるでしょう。今日はここで司会をやることになっていきます。今日のシンポジラムの構成部分は三つありまして、人間の問題、政治の問題、宗教の問題。だいたい『リヴァイアサン』の構成にそっているわけで、時間はそれぞれだいたい四

十分ということをお願いします。

1 『リヴァイアサン』における 人間・臣民・市民

加藤 喜代志

ここでは『リヴァイアサン』に限ってお話していくつもりなんですが、『リヴァイアサン』に代表されるホッブズの国家論、これは課題が何であるか。イングランドにおける国家主権あるいは国家権力の所在をめぐる対立、さらには政治権力と教会権力との対立、そういうものを克服するためにどうしたらいいのかということが、彼が真正面から理論的に取組もうとした課題です。彼は国家論を構築する前提として、よくいわれますように分析と総合という新しい科学革命によって提起された方法を使いまして、人間を国家の素材、かつ創造者として位置づけて、そこから有名な絶対主権的な権力を導き出したのです。これは今までの自然国家論、国家あるいは社会というものが自然に存在しているという考えかたに対するアンチ・テーゼであったわけですが、個人主義的な、あるいは自由主義的な、さらには民主主義的な要素が前提されているにもかかわらず、そこから絶対主権が導き出されるという矛盾は、当然論争をまきおこ

すことを予想させます。こういう二つの対立的な契機のとちらかをとり上げて強調し、そしてどちらかの要素だけをとりあげて解釈するのは、ホッブズ解釈としては誤まりであることはあきらかであります。

ここでは別にこれといって目新しいことをいうわけではありませんけれども、自由、平等な個人を前提として、そういう個人が合意してつくりあげた主権が絶対的な権力をもつようになる。そういう絶対権力によって、本来自由な主体であるはずであった市民、人間がそれに隷従させられる。そういう権力の下で統治されながら、そういう統治をとおして人間が、次第にそのような絶対主権によらずに自ら国家あるいは社会を担っていくようになる。ホッブズは『リヴァイアサン』で明示的ではありませんけれども、そういう芽、あるいは端緒を与えているのではないかと思えます。そのことがもし示されれば、ホッブズの絶対主権論はフィルマーやジェームズ一世のような絶対主権論、あるいは王権神授説とはまったく違った、絶対主権論であることがはっきりしますし、絶対主義ということから想起される恣意的な、あるいは専制的な支配を正当化する理論ではないんだという、これはある意味では通説になっているかもしれないが、そういうことが示せることになる。

そこで最初に人間論についてお話するわけなんですけれど、彼は国家を導き出すために自然状態を設定します。そこでの人間の自然本性のありようを、社会つまり他者との関係なしにみえるのかのように分析した。つまり物体とか、力とか運動とか、

当時の物理学の影響を受けてそういう自然学的な概念を用いて人間をとらえようとしている。これに対してルソーが、ホッブズの自然人は、すでに文明社会の刻印を受けている人間である、と批判したわけですね。ルソーによれば、すでに文明社会の刻印を受けている人間だから、自然状態が戦争状態になってしまうのであって、彼はそれとは反対に、自己保存の配慮が他人に害を与えることの最も少ない、そういう自然状態を描いたわけです。ルソーの指摘のとおり、他者との関係あるいは比較がなければ考えられない情念分析、あるいは人間分析が、ホッブズの自然状態論の中で行われている。しかしこのルソーの批判があるからといって、ホッブズの自然状態論そのものの意味がなくなってしまうわけではもちろんないのであって、ルソーの自然状態と自然人が、既存の文明社会の人間、文明人の墮落を白日の下にさらすための武器であるとすれば、ホッブズにとっても、この自然状態は現実の社会を批判してこれを克服するための一つの理論的な武器であるといえます。

まだ社会の刻印を受けていない（論理的に）段階の人間は、感覚諸器官を介して対象からえた感覚あるいは映像によって意志的な運動の内的な端緒を与えられて、それがその対象に向かうときにそれを欲求と呼び、対象から離れるとこにそれを嫌悪という。人間は、自ら欲求するものを彼自身にとって善であると考え、嫌悪するものを悪とする。こうして、人が対象に向かうか離れるかということで、善悪が決まるとすれば、素質、教養、環境等の個人差によって、同じ対象でもある人にとって

善であり他の人にとっては悪でありうるわけです。したがってホッブズにとっては、純然たる、かつ絶対的な善、または悪はまったくなく、また対象自体の性質から善悪の性質がひきだされる、そういう一般的な基準はないことになり、キリスト教世界の中での共通な善悪の基準というものが、とりはらわれることになる。そういう善を人それぞれが追求するときに必要な手段、これを彼は力というのですが、その力の中には生まれつきもっているものと、その生まれつきもっている力によってえられる、あるいは幸運によってえられる手段的な力があるといわれています。とりわけ後者のインストルメンタル・パワーというのは、それ以上の力を与える手段として役立つといわれています。手段としての力によって、さらに手段としての力が獲得される。こういういわば力の自己増殖は、物体が落ちていくにつれてますます速くなるような性質のものであり、人間の側からしてみれば、次から次へと力を求めて死によってだけ消滅する止むことのない意欲、そういう人間のもっている一般的な性向でもあります。この人間の性向というのは、彼がふつうの力に満足できないからというわけではなくて、ただ彼が現在もっている、できるだけ安楽に生きたいという欲求のために、手段を確保するとすれば、かなりそれ以上に獲得しておかなければならないからです。そういうことで死ぬまで力を追求する。これが人類の一般的な性向であるわけです。これが実は彼にとって至福でもある。この世の至福というのは、満足した精神の安らぎのうちには存在しない。つまり人間の活動というのは、窮極

的な目的があつてするのではなく、まさに生きることそのことが自己目的であつて、それはちょうど物体が動いた時、外から力を加えない限り動いていく、そういうのに類比できるのだといひます。このようにあらゆる物が力に還元されて、それを無限に追求する人間というのは、いわゆる伝統的な秩序、あるいは共同体的な規制から解き放たれた、自己の利益のみを追求して止まない、いいかえれば全面的な利己心の解放を認められた、そういう人間であるといえるわけです。『市民論』の始めの方で、これら自分の描いた人間像は、アリストテレス以来の人間観、つまり人間は政治的な動物である、そういう考え方の解体を意味しているのだと、はっきりとホッブズはいっているわけです。

これは近代人のいわゆる原形であるといわれるものですが、ホッブズのこういう自然学的な人間把握の根底に、現実の人間観察、あるいは自然学ということばに対して社会学的なといつていいのかわかりませんが、そういう社会学的な人間把握が横たわっている。あるいは同時並行してある。どういふ人間観察かといひますと、人類の最大部分を占める人びとは、困窮状態や強欲のために自分の仕事や労働に没頭している人びと、およびそれとは反対に、あり余る財産や怠情によって感覚的な快楽を追いかけている人びとである。これがホッブズが当時の社会にみた大部分の人間の姿である。この前者、すなわち貧窮や貪欲によって自分の仕事や労働に没頭している人びとの中には、商人が含まれているとホッブズはいひます。『レヴィモス』

の中にある彼のことばですが、『彼ら私利の利得を職業とする商人の誇りというものは、売買の知恵によって法外に富裕になることだけである』。商人たちというのはこういう存在、つまり力を求めて止まない存在だといひます。

こういう社会の大多数の人間が、実はホッブズの自然状態を構成すると思うのですが、この大多数の人間に対してホッブズは、例外的に少数の人びと、つまりどういふ人かといふと、寛大な人、あるいは高貴な勇氣をもつた人、さらにはまた学問のある人、こういう人をあげています。例外ですからホッブズの自然状態論にとつてどうでもいいと思われませんが、実はそうではないんじゃないかとぼくは思うわけです。最初の寛大な人と高貴な勇氣をもつた人、これはたしかにホッブズにとつても例外的で問題にならない。つまりどういふ人かといふと、約束が履行されたい状態にあつても、約束を破棄するような必要がないとみせかける傲慢や誇りをもつた人が寛大な人であり、高貴な勇氣をもつた人といひるのは、自分の生活の満足のために他人を欺いたり約束を破ることを輕蔑する人、こういう人が高貴な勇氣をもつ人です。ホッブズにとつては、このような貴族主義的な道徳をもつ人間、あるいはそういう徳目自体は、ごくまれにしかみられない存在であり、したがつてあてにできない徳であるといふふうにいひわけです。

ここで問題にしたいのは、少数の中の学問のある人、この人たちである。この学問のある人といひるのは、学問の性質からいって非常に少数である、と彼はいつています。この学問のある

人の中でも、彼がいう本当に真であり確実な学問をもつ人はなおさら少ない。それはともかくこういう学問のある人は、学問があるからといっても、貧困や貪欲におおわれている大部分の人びととおなじように混乱をひきおこすのであって、それどころか、煽動によって混乱を増幅させることになる。ただ、ホッブズは、学問をする少数者のなかで、真の学問をするさらに少数者はべつだと考えていたようにおもわれます。

学問がこうして、真の学問とそうでないものに二極分解することに対応して、ホッブズにおける理性も二極分解します。この、理性については、まだ十分にわかっていないのですが、まずホッブズは、自然状態、戦争状態から人間が脱却するとき、情念だけでなく理性が導くのだといいます。死への恐怖と快適な生活への欲求というような情念とならんで、理性が人間を自然状態からひきだすというのです。ホッブズによれば、知力には、慎慮のように過去の豊富な経験によってえられる、将来を予測する能力と、ある方法やある思慮によってえられる知力、能力があり、ホッブズがいう理性は実は後者でして、この後者の方法や思慮によって獲得されるもの、これが理性です。われわれの思考を記号づけてあらわすために協定された一般的な名辞の連続の計算、つまりさまざまなことばをつけ加えたり引いたりして物事を推理する、そういうことばの計算能力として理性をとらえる。ですからことばを知らない人は理性をもたない。こういう理性によって、または推理をして学問に達するわけですが、その学問に達する道は、ある物事に適切に付与さ

れた名辞から出発して、それらのうちのある物と他の者とを結合してもの断定をするわけです。そしてその断定をさらにさまざまな結合して三段論法に達していく、そして当面する問題についての一定の知識をえる。その知識が学問です。こういうように方法的に得られた知識が確実な学問だというわけです。

このような理性は、当然、たゆまぬ努力と研究によってしかえられないということになるわけです。慎慮というような、人間が生まれつきもっている能力ではないし、また誰もが必ずしも正しい理性による推理をするとは限らない。つまり、たとえことばをおぼえて、ある程度方法を身につけても、必ずしも正しい推理をするとは限らない。本当にホッブズにとって、正しく推理する人はきわめて少数、一人いるかいないかそのくらいの少数な存在と、考えられているわけです。ホッブズはここでも現実の人間を観察して、次のようにいいます。大半の人びとは、ある程度の計算の場合のように、推理をいくら日常生活で利用できるかもしれないけれど、しかし実質的にはほとんど役立てられない。彼らは、学問とか自分たちの行為の一定の法則とかいうものについては、あまりに縁遠いために、それがいったいどんなものであるかということとは全然知らない。しかしそういう大半の人びとは、実は理性はもたないけれども、生まれつきの慎慮、すなわち、豊富な経験に基づいて、ある事がおこり、そして別な事がおこって、その間に因果関係があれば、他の時に同じようなことがおこったばあい、どのような結果

がおこるか、そういうことを予見する能力をもつわけです。そういう豊富な経験に基づく慎慮を生まれつき誰でももっているわけですが、そういうものを十分にもっておれば、まちがって推理をしたために、あるいは自分の生まれつきもっている正しい判断力を捨てて誤った推理をしているものを信頼したために、さらには学者と名のつくものであればかまわずその權威を借りてくるために、まちがった背理的な一般法則をみつける人びとよりも、そういう大半の人びとの慎慮の方がまだましだ、こういうふうにいっているわけです。

なぜそういうことをいうかというと、ホッブズにとって偽りとか真理とかそういうものは、物事の属性ではなくてことばの属性である。ことばをいかに組み立てるかによつて、その結果それがまちがっているかどうかということが判断されるので、ことばの属性である。だからそういうことばを使う人に背理がおこりうる。ですから、大半の人びとではない、一部の学問のあるといわれる人たちは、とりわけそういう背理におちいりやすく、そしてそのために果ては争いにまで発展する。これはもちろん、大半の人びとの中にもありうる人間特有の弱点であるといわれるわけですが、この弱点を他の誰よりもあらわにするのが、そういう一部の学問のあるといわれる人びとなのであります。そういう人びと、つまりことばの使用を職業とする、いわばわれわれみたいなものですが、そういう人びとは大学や教会で哲学を職業にしている、つまりスコラ哲学者であるというわけです。ホッブズは『リヴァイアサン』の終わりの部分、つ

まり第四部で、さかんに激しい口調で長々とスコラ哲学者を批判しております。つまり彼らはアリストテレスの權威に依拠して、空虚な哲学を講じて、この世の中を暗黒にするのに手を貸している、けしからん、というふうな非難をしています。彼らが背理におちいる原因はいったい何にあるか、今いったように当然アリストテレスの学問そのものにあるというわけです。その詳しい内容はまだ十分に理解できないところがあるのですが、そういう背理におちいる原因の中で最も多いのは、理性による物事の推理を、正しく定義されたことばから出発させないという方法上の欠陥である、他にもいくつかあげているのですが、そういう無意味な、あるいは意味のあいまいなことば、あるいはメタファー、そういうものに基づいて推理するために、こういう人びとはおびただしい背理の中にさまよつて、そこから誤つたあるいは馬鹿げたドクトリンが生まれてくるのだ、というふうにいいます。そしてその行き着く先が争論、あるいは侮辱、あるいは騒擾となる。

もちろんきわめて少数ではあるけれども、そういう人以外に本当にホッブズのいう正しく推理する人がいます。しかし、そういう最も有能で最も注意深い人でさえも誤つた結論を出すこともありうるので、したがってそういう争いを避けるには、自発的に裁定者を設けて、その裁定に従わねばならない。そうすると、この学問あるいは理性の兩極分解は、自然状態と社会状態の対比にもなっているわけで、真の理性、真の学問が、少数者中の少数者のものであるということは、それが主権者のもの

である、あるいは主権者の理性と一致することを意味します。

ところが、ホッブズの主権というのは、周知のように絶対主権であります。自然法によって自然状態から脱出する時の契約のさい、いわゆる授権の理論、あるいは代表概念を『リヴァイアサン』では導入します。主権者の行為あるいは判断は、全てそれをつくりだした臣民のものである、という議論を導入して、いっさい臣民の不満・抵抗に対して、拒否の論理的な根拠を与えるわけです。そして絶対的な権力の論理を仕立てあげる。

しかし考えてみれば、権力の設立の目的が臣民の自己保存にあったわけですから、それに隷従しているわけにはいけません。そういうことで、ホッブズは主権を設定した目的に戻って、臣民の自由と臣民の自己保存のためのさまざまな職務について、一章ずつ設けながら議論をする。ホッブズが論じている自由は三つあります。一つは自然的な自由です。これは自分のしたいことをしようとする、自然科学的な人間として当然でくる自由ですが、当然主権者の制定する市民法でチェックされます。二つめは社会的、あるいは政治的な自由、これは一定の枠を付されながら認められます。しかし授権の理論によって、主権を廃止するようなどころまでは認められません。ただ政治的な自由といわれる主権に対する抵抗については、これは権利としてはいておりませんけれども、とことんつきつめると、自然権の議論から反乱とか革命とかにいたってしまうので、もちろんそれは、ホッブズは権利としていいわないのですが、実質的には認めてしまおう。そこから、エドワード・ハイドという同時代者が、

クロムウェル政権を正当化する議論だと批判した。あるいは逆に、消極的に革命を受け入れるものとして解釈することが引き出されてきます。三つめは思想・良心・あるいは信仰の自由。浜林先生がおそらく詳しくお話しされるのであまりいう必要はないのですが、これは内面の問題であって、人間である当事者が関与できるようなものではない、ということをもって、政治権力が内面に侵入してくることを排除する。

しかしここで一ついっておく必要があると思うのは、彼は内面と外面とを分けて、内面は自由を認めるけれども、外面の行為に対しては一定の市民法という枠でもって縛る。ですから、思想・信条・良心の自由があっても、それをいざ表明する段階になれば当然主権者の判断に基づいて、それが国家解体に結びつく判断されれば取り締られてしまう。だから、思想・良心・信仰の自由があつたとしても、それを信仰告白やさまざまな結社などの外的な行為に移さなければ、本来の内面の自由が実現できないわけですから、ホッブズがどれほど意図したかわかりませんけれども、あの当時の革命側のピューリタンの神の栄光を求め発揮されたあのすさまじいエネルギーを、いわば内部に閉じこめるという機能もこの自由の概念の中には含まれていると考えられます。他に内面の自由に関しては、殉教の問題、マターの問題があるわけですが、時間がすぎましたので省かせていただきます。

とにかく、内面の自由がまがりなりにも確保されているので、それと権力との緊張関係は、いつ内乱に爆発しないとも限

らない。そういうことで、人びとに対して長期的な観点から教育を授ける。この教育は、当時のハートリブやデュアリのような民衆教育ではなくもっぱら大学教育であります。なぜかという、大学がそもそも内乱の原因、源泉である。内乱をおこした人びとは、そういう所から自分たちの行動の原理や原則、あるいは主義主張をひきだしてくる。だからこの汚染された大学を改革しなければならぬ。そういう所を改革してはじめて、煽動的な意見を抑えて国家が平和に治まるというわけです。

その教育の内容はどういうものかという、ホッブズ自身、自信をもって、『リヴァイアサン』そのものを主権者がとりあげて、大学で教えることが、一番望ましいといっている。もちろん、そういうことは果たされませんでした。そういう彼の教育の内容のうち、自律的な市民という観点からすると重要なものは、自然法ではないかと思うのであります。その自然法のうちで、とりわけ第三の自然法、つまり正義を定義した箇所です。それは、そもそも契約国家ですから契約を守らないことには国家が成り立たない、国家の秩序が保たれない、したがって、契約を履行することが正義そのものである、こういうふうにいいます。これが守られることで社会秩序が維持できるわけですが、ここから自律的な人間がでてくるわけではなくて、ホッブズの場合、あくまでも権力が背景にあって、その保障によつて、いいかえれば、正義を守れば自分の身が安全であるという状況を設定してくれる権力が背景にあって、はじめてそういう正義が守れる。そういうことを教育を通じて臣民に吹きこ

み、さらには、実際の社会をそういうふうにしていくという主権者の職務によつて、ある程度人びとの中に、人びとの行為の中に、自律的なものが芽生えてくるのではないかとみられるわけです。そういう教育の重要性がホッブズには非常に、特に『リヴァイアサン』において色濃く出されているので、このことをもう少し詳しく話さなければいけなかったのですが、時間が無くなりました。

最後に、自然法を大学や教会を通じて教育することだけではなくて、主権者が自然法を実定化して市民法に組みこんで、その市民法を通じて、人びとの行為を新たに一定の方向に誘導していく、そういうことを通しても教育が行われるわけです。そういう両面作戦で、意図的に生み出そうとは思っていないのですが、情念的な人間、自分のことだけしか思っていない人間が、徐々に社会に目を向けて、社会的な意識をもつようになり、社会的な行為をしていくようになるのではないか、そういう芽が自然法をみることによつて、あるいは市民法の考え方をみることによつて、みえるのではないかと思います。

ホッブズの絶対主権は、けつして恣意的な専制的なものではなく、あくまでも主権設定の目的にそつて、臣民を啓蒙するといふ、啓蒙的な性格を非常に色濃くもつた権力であると思います。その絶対主権の枠が払われるためには、後百年ぐらい待たなければいけないわけですが、ホッブズが先駆的な近代人の原形を出したということは忘れてはならないと思います。

水田 四〇分の予定が五五分になりました。ホッブズの理

性論を理性的に議論するのはたいへんむずかしいので、たとえば福田歓一さんの『近代政治原理成立史序説』でも指摘されているような、ホッブズの「愚民観」の問題があります。それから教育についても、大学と立法のはかに教会によるものもあり、これは神学にまではいりこんで検討する必要があります。今日は途中でかなり時間を制限したので、シンポジウムのまえにすこし補充していただきたいと思います。

2 ホッブズの憲法論

安藤 高行

報告にはいる前にご理解いただきたいのですが、一つは私の以下の報告は、さきほどの加藤さんの報告と若干重複するところがあります。それからもう一つは、報告要旨では混合政体憲法・絶対主権・絶対主権と自由の三部構成として書いてありますが、以下の報告は、時間の都合もありますので、二部構成で報告させていただきます。

ホッブズの憲法論は、終始一貫して絶対主権論によって整序され、近代憲法が通常採用している統治機構と人権宣言という二部構成も、絶対主権論によって強力に統一されていることをその特色としているわけですが、今日は一応便宜的に統治機構

と人権宣言とを分けて主として『リヴァイアサン』によりながら、ホッブズ憲法論を報告したいと思っています。

人権論が『リヴァイアサン』第二章「臣民の自由」において一応まとまって展開されているのに対して、ホッブズの統治機構論はそれとして独立に展開されておりません。したがってわれわれは、関係する部分を総合して考察するほかないわけですから、このような意味での考察の鍵となるのは、主として自然状態についてふれた第一章、および第一および第二の自然法についてふれた第四章、それからコモンウェルスの目的・定義についてふれた第一章、および主権者の権利についてふれた第十八章、および主権の公的代行者についてふれた第二章、このあたりであろうと思います。したがって以下の五章を主たる手がかりとしつつ、ホッブズの統治機構論を検討することしたいと思います。

ホッブズによれば、人間の自然状態には全ての人を威圧するコモモン・パワーがなく、自然権のみが存在する。自然権とは、ホッブズの定義によれば、「各人が、かれ自身の自然すなわちかれ自身の生命を維持するために、かれの欲するままに自己の力を用いる」権利であるとされます。ロックの場合は、ご存じのように、人間が自然法によってもつ「生命・自由・財産（＝所有）」という自然権と、それを他者に対して貫徹するために各人のもつナチュラル・パワーが区別されておりすけれども、ホッブズにおいては、「生命」（＝自己保存）という権利と、それを維持するために各人がもつ権利は、ともに自然権という概

念の中に包含されております。今このホッブズの二つの自然権のうち、前者、すなわち自己保存権を第一自然権、後者、すなわち自己保存権を他人に対して貫徹する権利を第二自然権とよぶとすれば、ロックの自然権に相当するホッブズの第一自然権は、「生命・自由・財産」というロックのそれに比べて、生命論しか含んでいませんから、かなり限定的であるということになる。逆にロックの自然の権力に相当するホッブズの第二自然権は、ロックの自然の権力が、自らの「生命・自由・財産」を他人の侵害から防衛し、あるいは現実には侵害された場合にその被害を回復する損害賠償請求権や処罰権という防衛的なものであるのに対して、ホッブズの第二自然権は、他人の自由や財産はもちろん、その生命維持自体の侵害さえも許容するほど、絶対的・攻撃的であります。この相違が実は、ホッブズとロックの国家論の相違をもたらすのですけれども、ホッブズにおいては、要するに、人間には競争・不信・誇りという争いの要因があり、しかも第二自然権によって第一自然権を維持しようとしても、先ほど加藤さんがいわれたように、人間の心身の能力は基本的に平等であるから、力の弱い人間はもちろん、力の強い人間も、あるいは賢者にとつても、第一自然権の維持は自然状態において常に不安定であるということになりますが、人間の情念と理性すなわち自然法は、そういう自然状態Ⅱ戦争状態から人間が脱却する可能性を与える。人間は、先ほど加藤さんがいわれたように、意欲あるいは希望という情念を、ベネにして、第一自然権を守るために、ホッブズのことばによれば、留

保されているならば人類の平和を阻害するような諸権利、わたくしの先ほどの表現によれば第二自然権を放棄せよという自然法の指示にしたがつて、相互に信約をむすんで結合し、国家という軀を設立するということになります。ロックにおいては、自然権と自然の権力が分離されておりますから、その結果国家の設立にあたっては後者Ⅱ自然の権力のみが放棄ないし譲渡され、前者Ⅱ「生命・自由・財産」という自然権はそのまま国家の中に移行することになります。それに対してホッブズにおいては、両者が分離されておりますから、国家の設立にあたって、各人が自然権を放棄、ないし譲渡するというふうに表示されることとなります。しかし正確に言えば、放棄ないし譲渡されるのは第二自然権であつて、第一自然権は、そもそもその保障こそが国家の目的であり、したがつて放棄・譲渡されることはありません。国家設立後も、第一自然権は各人の手に留保されつづけることになります。

さらに政治社会と政府を区別したロックの場合と異なつて、ホッブズの場合は、この人間の結合契約は、同時にこの結合によつて誕生する国家という人格をになう一人の人あるいは合議体、つまり主権者を任命する、そういう契約であります。そして主権者には、各人に生存つまり第一自然権を保障する、平和と安全の実現のために必要な全ての権利が、付与されることとなります。この主権者の権利はそもそも第二自然権に由来するわけですが、しかしその主権者の権利は、たんなる第二自然権の集積、つまり主権者が従来からもっていた第二自然権

に、人びとが放棄・譲渡した第二自然権が付加されたものという、たんなる第二自然権の蓄積ではありません。自然状態における自然権は、それを「権」たらしめる法的裏づけを欠いていいますから、本質は事実上は力関係になります。それに対して、主権者の権利は法規範であり、したがって第二自然権から主権者の権利の創設へのプロセスは、たんなる量的な拡大ではなくて、実質的な転換がここにみられるんだということになると思います。また人びとは、第一自然権実現のため第二自然権を放棄しない譲渡するわけですから、主権者の権利はその限度によって制限をうけ、人びとの生命までは及ばないということになります。つまり第二自然権は、本来は他人の生命を侵害することまで含んでいるわけですが、法規範としての主権者の権利はそれを含まない。法規範としての主権者の権利は、第二自然権から生命を侵害する権利を除いた残りの部分だということになると思います。逆にいえば、ロックの政治権力が人びとの「生命・自由・財産」を侵害しえない限定されたものであるのに対して、ホッブズの主権者の権力は、人びとの生存以外の全ての領域に及び、人々の自由や財産を左右するほど、構造的できわめて強力な規範であるということになります。

主権者以外は臣民とよばれるわけですが、この主権者と臣民との関係は「代表者」と「本人」、あるいはごくときおりでありますけれども、「受託者」と「信託者」という説明をされています。しかしホッブズの「本人」や「信託者」は、通常のそれと異なって、いったん代表関係、あるいは信託関係が

成立したあとは、「代表者」や「受託者」に対して無力であるという特異な構造になっております。要するに、人びとは第一自然権以外の領域では、自らを他人に主権者の餌食にするという代償を支払って、平和と安全をつかむというのがホッブズの基本的な考えだと思えます。

このようにして人びとの自由や財産を左右するほど強力である主権は、さらにホッブズによれば絶対的であり、また絶対的でなければならぬ。そしてこうした絶対的な主権の指標となる権利として、ホッブズはいろいろな権利を要求します。当然最初にくるのは、臣民の平和と防衛に必要なことがらを判定し、その判定に基づいて必要なことを行う権利であり、これがいわば総論でありまして、以下各論的に、たとえば、意見や教説の配布を規律する権利、立法権、宣戦講和権（宣戦講和権の中に、最初のところでは課税権が含まれておりますけれども、別の箇所では課税権を独立して扱っているところもあります）、要するに課税権を含んだ宣戦講和権、代行者の選任権、官吏任命権、報酬を与える権利、あるいは処罰権、榮譽と序列を決める権利という権利を列挙するわけです。実はこの列挙の中に行政権はそれ自体としては含まれておりませんけれども、後で簡単にいっております公的代行者について、第二第三章では一般的行政についての代行者について説明されておりますから、当然行政権も主権の職務の一つだということになります。ホッブズが列挙したこれらの諸権利のうちあるものは、実は伝統的なイギリス憲法論からすれば、国王大権として国王に専属するもの

とされています。たとえば宣戦講和権とか官吏任命権がその典型であります。またあるものは議会や裁判所の関与が認められる。立法権や司法がそうであります。しかしホッブズは、それらの権利をすべて主権の権利として構成します。伝統的なイギリス憲法で諸機関によって分有されていたこれらの権利を、主権者の権利として一括することは、ホッブズにおいてはとりもなおさず、その主権の分割所有を拒否することであります。

ホッブズは、主権の分割された国家はもはや国家ではない、国家の墮落に他ならないと、ボードンを引用していつております。こうしてホッブズにおいては、実は主権は絶対不可分でないけれどもならないということになる。このような観点からすれば、イギリスにおいて支配的であった混合政体論といわれる議論は、まさにこのホッブズのいう絶対不可分であるべき主権を、国王、貴族院、あるいは庶民院、あるいは場合によつたら裁判所に分割する、有害無益な思想に他ならない。混合政体論についてはもちろんいろいろなヴァリエーションがありますけれども、ごく簡単に必要な限り説明しておきますと、要するに国王が統治権をもつことを基本としながら、その国王の統治権が、たとえば立法権の行使について庶民院や貴族院の介入によつて制限される。また国王の統治権といえども、モン・ローによつて保障されるイギリス臣民の古来の権利を侵害しえないということによつて、国王の統治権を制限する。そういう混合政体論を、ホッブズは主権分割論だと把握するわけです。ホッブズによれば、主権の分割所有者の意思が合致する限り、混合政体

の権力も絶対主権の権力と同様強大であり、混合政体は絶対主権と選ぶところはなく、混合政体論は無益だということになる。逆に主権の分割所有者の意思の不一致がある場合、たとえば混合政体論が意図するように国民の隷属状態を緩和するとしても、ただちに内乱に通ずるから、混合政体論は有害である。そしてホッブズは、分割された権力が相互に調和を保ってスムーズに作用することは、ほとんどありえないというふうに理解しておりましたから、混合政体論は無益である以上に有害だということになる。

混合政体はまったくのアナーキー以外の何物でもない、というのがホッブズの立場であります。そしてこの混合政体論の理論的・実践的の中核となつたのが法曹でありますから、ホッブズは法曹特にその代表者ともいふべきクックに対する反感を、随所で示すことになります。『リヴァイアサン』では暗示的にクックへの非難が展開されていますけれども、ご存じのように『哲学者とイギリスのモン・ロー学者との対話』の中では、非常に厳格なたちで批判が展開されております。

いずれにしろこのように、主権は絶対不可分でないけれどもなかつたのですけれど、しかし主権者がこれらの主権の諸権利をすべて単独で処理することは事実上不可能でありますから、その実行にあたっては公的代行者を任用するということになりました。ここで公的代行者について若干説明が必要なのですけれども、時間の関係がありますので省略します。要するに、主権者の絶対不可分な権利は、このようにして実質的には主権者の

使用する公的代行者によって大部分を執行されることになるわけです。公的代行者を想定することによって、ホッブズの國家論はかろうじて現実化することができると思います。

要するに自然状態からの脱却を促す情念と理性による國家の設立は、同時に主権者の定立であり、この脱却を永続的安定的なものにするために、主権者には、各人の生命を確保する平和と安全の確立という國家設立の目的に必要な、あらゆる権利が絶対不可分なものとして付与される。そして主権者はこの諸権利を自ら執行し、あるいは公的代行者を通じて執行する。こうして、自然状態においては欠如していた共通の権力が樹立され、またその樹立された権力が現実によく作動する。これがホッブズの統治機構論のいわば要旨であります。

周知のように、ホッブズはこれ以上の細かな統治機構論については何ら言及しておりません。しかしそれ以上の統治機構論がないというのは、ホッブズの憲法論の論理からすれば、いわば必然であります。それ以上の統治機構は、たとえばロックの権力統治論が政府の権力を抑制するものであったように、主権者の権利を制限こそすれ助長するものではないのです。したがってそれ以上の統治機構論を展開すると、ホッブズにとつていわば自分の絶対主権論の自己否定になるわけですから、これ以上の統治機構論を展開することはできないだろう、ということになります。

國家の成立、あるいは主権の生成・性格・内容についてこのように考えたホッブズは、したがって、これまたみなさんご存

じのように、國家の形態、すなわち主権の所在についても、「一人かそれ以上か全体かのいずれかが主権の全体をもたなければならぬ」というもので、それ以上の明言や断定はしておりません。しかししたてまえはそうでありますけれども、ホッブズは心情的にみると明らかに王政に与していたようにみえます。たとえば『リヴァイアサン』にはつきり出ているように、公益と私益の一致、それから適切な助言を受けることの容易さ、決断の安定性、それから羨望や利益に惑わされることのない冷静な判断の可能性、そういう点で王政が他の政体に勝っているとホッブズは指摘します。これは周知のことなんですけれども、たんにこれにとどまらず、ホッブズはさらに、一般的に混合政体と考えられてきたイギリス政体も、ノルマン・コンクエスト以後六百年実は王政なんだといえます。したがって、国王こそが、自分がこれまで述べてきた意味での主権者であるということとを、かなりはつきりと断定することになります。この趣旨は『リヴァイアサン』でもうちだされておりますけれども、特に『哲学者とイギリスのコモン・ロー学者との対話』および『ビヒモス』は、全篇がこの趣旨を立証するために書かれたといっても過言ではないと思います。

すなわちホッブズは、混合政体論は、さきほどいいましたように、それ自体理論的に誤まりであるのみならず、イギリス政体を混合政体とする事実認識において、そもそも間違っているというように考えているわけです。当時のイギリスにおいて、国王こそが絶対主権の保持者であるということは、とりもなお

さず、裁判所と議会の司法権と立法権への関与が、実は司法権と立法権の分有を意味するものではなく、本当は裁判所と議会は国王に対する補助的従属的機関にすぎないということであります。そのうち前者、つまり裁判所の国王に対する補助的従属的性格を立証することは、まだしも容易であります。すなわち伝統的に裁判所は国王の裁判所であり、裁判官は国王によって任命されておりましたから、公的代行者として裁判所なり裁判官をその統治機構論に位置づけることは、ホッブズにとって十分可能だったわけです。

それに対して議會を国王に從属するものとして、議會の立法権の分有を否定することははるかに困難であります。しかしホッブズは非常に強引にこの作業を遂行しております。どういふふうにしたかという点、ホッブズはイギリス議會について、貴族院は国王がそれを求めたときにだけ助言をし、他方庶民院は国王に召集された場合に国王の許可する範圍で請願を提出するという限度で、國民を代表するにすぎないとみえます。彼は議會の存在を国王に依存する請願機關、あるいはせいぜい助言機關にすぎないとして、主権の重要な權利である立法権の議會による分有を否定し、議會の国王への從屬性を説いたわけです。たしかに起源的には、議會、特に庶民院の機能にはこのような側面があります。あるいは議會の召集、解散権が、ご存じのように、国王大権の一つであったことも事実であります。しかし當時、議會がこのような消極的・受動的な地位を脱却して、立法権の分有者であったことは、一般的に認められたことでありま

す。ホッブズは故意にそれを無視して、もっぱら議會が元來助言や請願のための機關であったという性格と、召集、解散が国王に依存させられているという事実によって、議會による立法権の分有を否定し、議會の国王への補助性、從屬性を主張するわけです。ホッブズは明言はしておりませんが、察するに、イギリス議會を第二章でのべられている「主権者に忠告するための政治体」として位置づけているようです。

このようにしてホッブズは、裁判所あるいは裁判官と議會を、おのおの公的代行者として「主権者に忠告するための政治体」として、イギリスでは国王こそが唯一の立法者であり、唯一最高の裁判官、すなわち主権者であるとしています。したがって『レヒモス』の冒頭でのべられているように、「一六四〇年當時は、イギリスの政体は王政であり、君臨する国王チャールズ一世が主権をもっていた」ということになるわけです。したがってまた、内乱は本質的にはそういう国王の絶対主権に対する挑戦であり、いふなれば信約違反行為である、ということになります。

こうして自然状態からの絶対主権の論理的帰結が一方にあるとして、他方ではイギリス憲法の政治的かつ心情的な絶対王政的把握があつて、そういう二つの側面が実は混淆するところに、ホッブズの統治機構論の大きな特質がみられるのではないかと思います。

以上でいちおうホッブズの統治機構論を終わって、以下ホッブズの人權論について若干ふれておきます。ホッブズの人權

論、つまりホッブズの臣民の権利・自由やあるいはそれに関連する法についての見解は、当然、今まで説明した、主権者は第二自然権に由来する膨大な権力を絶対不可分なものとしてもつという絶対主権論によって、論理必然的に決定されることになる。さらにホッブズによれば、法というのは、臣民に対して、彼が何をなして何をなすべきでないかを、公然かつ明確に宣言する主権者の命令であり、平和と安全を保障する国家秩序形成のため主権者が臣民を拘束する「足枷」、あるいは「人工の鎖」、それが法であるということになります。自然状態では第二自然権によって人びとが自由に行動しえた領域は、国家設立後は主権者の法による統制に全面的に服従することになります。ホッブズにおいては、法はいわば平和と安全の保障という国家目的に照して、「自然の法がわれわれに与えた自由を、われわれからとりさる」義務の体系である。それが法だというわけです。

混合政体論においては、まず法があり、この、国家に先行し、国家の上位にたつ法によって、国家の諸機関は統制される。国王といえども例外ではなく、法に拘束されることになります。したがって混合政体論では、ホッブズ的な主権概念は、法が国家を構築するという法と国家との関係を逆転させて、法を主権者に従属させるものとして忌避されたのですが、ホッブズにおいては、法以前に立法権者がまず存在し、この立法権者である主権者のみが命令としての法を制定しようということになります。よく知られているように、「法をつくるのは英知ではなく、權威である」というのがホッブズの基本的な立場であり

ます。

このような絶対主権論、あるいは法概念からすれば、臣民の自由とは当然「かれらの行為を規制するさいに主権者が黙過したことから」であり、臣民の権利・自由の存在と程度は、「法の沈黙にかかっている」んだということになります。少し長いですが、ホッブズのことをそのまま引用しますと、「主権者がなんらの規則をも制定しなかったばあいには、臣民は、自分の思う通りに行ったり、行わなかったりする自由をもっている。それ故、こういう自由は、主権者がもっとも好都合だと思ふように、あるところでは多く、あるところでは少なく、あるときには多く、あるときには少ない」というのが、ホッブズの自由論であります。臣民の権利と自由とはいわば「自然権のうちで法によって容認され、残された部分」であるというわけです。私のことを使つてより正確に言えば、臣民の権利・自由とは、国家の設立にさいしても臣民に留保される第一自然権と、国家の設立にさいして主権者に譲渡された第二自然権のうちで法による規制を免れた領域であります。

ロックにおいては、自然法による自然権はそのまま国家に移行し、実定法上の権利となります。したがって自然権は、国家設立後は国法上の権利となるわけです。ロックの場合、その本質はあくまで前国家的であり、これに対してホッブズにおいては、第一自然権を別にすれば、臣民の権利はあくまでも後国家的であるということになります。

混合政体論によれば、臣民は、法によって国王に保障された

統治権を侵害しえないけれども、逆に同じ法によって、自らに保障された権利・自由については、国王によってもそれを侵害されないものとされており。したがってその意味で、混合政体論にとって、法は「人のもちうる最も確実なサンクチュアリ」であるということになります。あるいは「最も弱い人をも守る最強の要塞」ということになります。クックがそういっておりまうけれども、要するに混合政体論にとって法は権利・自由であるわけです。しかしホッブズにおいては、この等式すなわち法は権利・自由であるという等式は、異質なものを混同した議論として指摘されます。ホッブズにおいては、法は、自然が人びとに与えた、「自分自身の力によってみずからを確保し、疑い隣人には先手を打って侵略する」という権利、つまり私のことばでいうと第二自然権を、剝奪する義務の体系として位置づけられます。したがって臣民の権利・自由は、この法によって看過された、人びとの残余の行動領域として把握されることとなります。

こうしてみると、一見したところ混合政体論やロックの理論に比べて、ホッブズの憲法論では、いわば巨大な主権者権力の前で人間の存在が非常に極小化される。したがって、人間の権利・自由はほとんど消滅するようにみえます。たしかに主権者と臣民とを形式的にみれば、一方はほとんど無限大であり、他方はほとんど零であります。特にイギリスの政体を基本的に王政だと考えて、一般的には法ではなく、法の良き執行を目的とするものにすぎないと考えられていた国王の布告を、第二十六章

「市民法」の中では法として考え、むしろ議會制定法を、国王によって廃棄されない限度で法として存在するにすぎないと位置づけているホッブズの立場からすれば、イギリス臣民に容認される権利・自由は、大権命令・法律・憲法という三つの法形式のうちの第一のそれによることになり、その基盤は形式的にはきわめて弱いものにならざるをえないということになります。

しかし実質的にみれば、法の沈黙に臣民の権利・自由を依存させるホッブズの理論は、けつして主権者の恣意が貫徹し臣民の権利・自由が無に帰する状態を意図するものではありません。これまでくり返し指摘しましたように、またホッブズ自身によつても「だれでも、自分を死や傷害や投獄から免れさせる自分の権利を、譲渡または放棄することはできない」といわれるように、国家設立後も第一自然権はいぜんとして臣民の手に残ることになります。ホッブズは、この第一自然権に属する権利の国家設立後のありようを、「主権者に命じられて、拒否して不正ではないことがら」すなわち「真の自由」といっております。ただこの「真の自由」は、非常に根源的でありますけれども、近代的な人權觀念と同一視されるほど広範ではありません。「真の自由」の中には、たとえば精神的な自由であるとか、経済的な自由であるとかは含まれておりません。「真の自由」とは、もつぱら「自分の生命や手足を防衛する」自由、つまり肉体的な存在を確保する自由に限定されております。またその維持は、「服従しない自由」によるものとされるにとどまっています。自然状態においては、第二自然権によつて第一自然権を維

持することが積極的に肯定されるわけですが、国家設立後は、第一自然権の擁護はもはや第二自然権によることはできない。不服従という消極的な方法によるしかない。要するに、第一自然権の留保と第二自然権の放棄という命題を、彼は不服従というぎりぎりのきわどい一線で調和させようというのだと思われます。要するに、不服従以上の権利を臣民に認めることは、第二自然権の放棄という命題に反します。逆に、不服従以下の権利しか認めないということになれば、第一自然権の留保という命題に反することになります。そこで第一自然権の留保と第二自然権の放棄という二つの、場合によっては対立する命題を、ホッブズは不服従の権利という、非常にきわどいぎりぎりの一線で統一しようとしているんだと思われまします。いわゆるホッブズにおける「抵抗権」の問題は、私自身は基本的にそういうふうに考えられるのではないかと思います。生命と身体の維持、つまり第一自然権は、こうしてホッブズにおいては、主権者によっても侵害されない、そういう価値があるということになります。この「真の自由」の存在は、今まで説明してきたホッブズの論理からすれば必然でありますけれど、さらにホッブズは、主権者と臣民の区別のために必要である以上に法をつくるべきではないといい、「法の効用は、人民にたいして、あらゆる意志的行為をしないよう拘束することではなく、かれらが、自分たちの衝動的な欲求や性急さや無分別によって、みずからも傷つけないような運動の範囲に導き保持することにある。それは、ちやうど、垣根が旅人をとめるためにではなく、道を歩き続け

させるために設けられるのと同じである」といっています。すなわち別のことばでいえば、法というのは「流れをせきとめるのではなく、そのコースを指示する堤防」だといっているわけです。さらにまたホッブズは、主権者の職務である人民の安全の獲得とは、「たんに生命を維持することだけではなくて、各人が、コモンウェルスに危険や害悪を与えない合法的な活動によって、自己のものとして獲得しうる生活上の他のあらゆる満足を意味する」とのべています。

こういうことばから総合して推察すると、ホッブズの場合、形式的には若干の「真の自由」を除くすべての自然権が、国家設立に際し主権者に譲渡されるにしても、実質的には臣民を「みずからも傷つけないような運動の範囲に導き保持すること」、すなわち第一自然権の維持に直接関係せず、また「コモンウェルスに危険や害悪を与え」ず、しかも各人に「生活上の他のあらゆる満足」を獲得させるものとして、法が放任する臣民の自由の範囲は、ホッブズにおいて、かなり広範囲なものであることが予想されるわけです。ホッブズはこのような「合法的な活動」＝自由の例として、「相互に売買したり、そのほかのやり方で契約したりすることや、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」、これが実質的に認められる自由だとホッブズはいつているわけです。全体的にいえば、契約の自由、居住移転の自由、職業選択の自由、教育の自由、そういう名称がつけられると思います。これらの私法関係上の、あるいは私生活上の自由が、形式

的にはともかく、実質的には、ホッブズにおいても、臣民に認められることとなります。

こうして第二自然権は、形式的には全面的に主権者に委譲されるが、実質的には第一自然権のための秩序の確立に直接関係しない領域は、臣民に開放されることとなります。したがって、臣民は生命の維持という、主権者の権力とあい並行して、あるいは場合によってはそれに対抗して作用する前国家的な「真の自由」と、生命の維持以外の生活上の満足のため主権者によって合法化される、後国家的なその他の私法関係における自由をもつことになるのです。

このような二重の自由概念の構造と、予想されるその実質的な結果からすれば、ホッブズの人権論は、主権者による臣民の権利・自由の全面的な圧殺を意図するものではなくて、むしろ国家作用を人びとの生存を保障する秩序の形成と維持に限定し、それに抵触しない限り、臣民に広範な自由を容認する人権論であったといえると思います。公法関係、すなわち第一自然権の維持のための秩序を確立する権力関係においては、主権者の絶対権力は貫徹される。そしてそれ以外の領域、すなわち私法関係では主権者の絶対権力が緩和されて、臣民の権利・自由に途が開かれるというのが、いわばホッブズの人権論であります。ただくり返していえば、ホッブズにおいては、臣民の権利・自由の保障は、あくまでも形式としては主権者の自己抑制に依存するから、若干の「真の自由」を別にすれば、ホッブズの場合、臣民の権利・自由は、憲法レヴェルで保障されたそれでは

なくて、形式としては明治憲法が採用した、臣民は「法律の範囲内に於て」、あるいは「法律に定めたる場合を除く外」権利を有するとする。いわゆる「法律の留保」という保障形成に類似することになります。しかも明治憲法においては、法律の制定に帝国議会の「協賛」を要求しておりますから、少なくとも形式としては、臣民の権利・自由の画定に国民意思が反映される構造になっております。しかしホッブズの法は、主権者の意思以外のものを完全に排除しますから、さきほど申しましたように、国家形態がかりに王政であるとすれば、臣民には権利・自由を要求し、あるいは確保し、あるいは拡大していく機構的な保障は全くないということになります。その権利保障は、法律による保障以前の国王の大権命令による保障という、最も弱い保障形式にすぎないことになる危険があります。

こうしてホッブズにおいては、生命・身体の維持に非常に価値がおかれ、また法は、臣民の生存の維持のため必要最小限度の規制のみをし、直接国家の必要に係わらない私法関係においては、臣民に自由な活動が容認される国家像が求められながら、その憲法論から予想される憲法典は、形式としてみれば、明治憲法をより絶対主義化したそれであるということにすらなると思います。すなわち帝国議会の法律や予算についての「協賛」や「司法権の独立」などの権力分立的色彩を明治憲法から払拭し、また場合によっては、法律レヴェルでの権利保障を大権命令レヴェルのそれにまで引き下げる憲法、それが形式的にみればホッブズの憲法であります。ホッブズ自身、「最も絶対的な

王政が最善の統治の状態である」といっております。軍と同様に規律が確立され、明確な指揮命令権が樹立されて、反乱が絶対的に抑制される国家がホッブズの国家であります。

人間が国家によって平和と安全を享受するには、ホッブズにおいては、生命・身体をめぐって国家と個人が対立する極限状況を除いて、法形式的に言えば国家が人間を全面的に支配下におくことが必要であります。このような支配―被支配の、いわば適用除外例として臣民の権利・自由があるということになります。国家における人間の自由は、ホッブズにおいては、まだいわばその自律性が認められていないことになります。軍隊的な厳重な規律を前提にしてのみ自由が存在するというこの関係を逆転させ国家における人間の自由に安定した地位を与えるには、われわれとしてはロックを待たねばならなかったということになります。

以上、ホッブズに関していささか点の辛い報告になりましたが、われわれ憲法をやっている人間からみると、国家権力に対して制度的な歯止めがない憲法、逆にいうと国家における人間の自由に対する制度的な足がかり、構造がない憲法は、どうしても絶対主義的憲法だということになります。近代憲法は、そういう絶対主義的法を否定し、それを克服することを任務とするわけですから、そういう憲法の立場からすれば、いくらか点が辛くなるのもやむをえないと思います。

水田 どうもありがとうございます。ちょっとコメントしておきますと、今のような、ホッブズが、絶対主義というの

イギリスの現状なんだ、伝統なんだといういいかたをして、それをイギリスの伝統の中に入れていけばいくほど中身の人権が反逆しまして、ホッブズの位置というのは革命的になってくる、という逆説がある。これはおそらく、ヒュームまでいくとイギリス史論争というのがありますが、そこに関わってくるのではないかと思います。

3 ホッブズの宗教思想

浜林 正夫

私のテーマはホッブズの宗教思想で、かねがね宗教思想をやりたいと思っていたのですが、難かしい問題がいろいろあるものですから手をつけかねていたところですが、水田さんから話があつたので思いきってやってみることにしました。ホッブズの研究書はいろいろありますけれども、やはりその中で宗教思想というのは、比較的てうすなところではないかと思ひます。特に日本のホッブズ研究の中では宗教思想は非常に少ないのではないかと思います。特にその中でも、先ほど水田さんからお話がありましたけれども、ホッブズの神学に関する部分というのは、たぶん皆無ではないかと思われまふ。外国のシンポジウムでも報告者が逃げてしまったそうありますが、外国の研究

にも、神学に関する部分は非常に少ないのではないかと思います。これは特に、『リヴァイアサン』の第三部第四部をどういうふうに読むかという問題でありまして、私も三部四部というのは、ていねいに読んだことはなかったんでありますけれども、もう一度読みかえてみた次第ですが、わからないことがずいぶんありますのでお教えいただきたいと思っています。

レジュメに三つか四つの問題をあげておきましたが、その初めのほうの問題につきましては、すでに何人かのかたがいわれていることでもありますので、なるべく簡単にまいりたい。で、その第一の問題は、ホップズにおける神の存在の論証の問題でありまして、これはホップズが唯物論の立場をとっておりますので、唯物論の立場からどうやって神の存在を論証するかという問題があった。これは、ずいぶん早くから、そして多くの研究者によって問題とされていたことでありまして、その現在の通説は、物質とその運動というように世界をとらえるホップズの立場から、その運動の第一原因が存在し、その第一の原因が神であるという、推論がなされていると解釈するのが通説であろうと思いますし、私もその説をとります。引用はいたしません、『リヴァイアサン』その他にそういう箇所はたくさんございます。ただその通説に対する異論ももちろんあるわけですが、それについては今日は触れません。で、この第一原因論というのはホップズだけではなく、一七世紀の哲学者の中では、きわめてポピュラーな考え方で、フランシス・ベーコンもそうですし、ロックもそうですし、あるいはニュートンもそうだと思います。したがって第一原因としての神という考えをとりだしただけでは、ホップズの考え方のユニークな点というのはでてこないわけですし、レジュメにも書きましたように、なぜホップズが無神論というはげしい非難を浴びたのかという点についての説明にはならないと思います。

第一原因ということ言えばニュートンもそうですし、後でちょっと申しませうけれども神学的にはニュートンのほうがむしろホップズよりラディカルであったと思いますが、しかしニュートンはあまり非難をされません。ホップズが最もはげしい非難を受けるわけです。それはなぜなのかという問題が残ると思います。それについては、これも簡単にとどめますけれども、ホップズはこの第一原因としての神の属性を『リヴァイアサン』の中でもいろいろいっておりますけれども、非常に他の人達と違っている点は、第一原因としての神は物体であるという考え方をもっていると思います。物体と訳すべきかどうかかわりませんが、corporealなものであるという表現であります。神はスピリットであるけれども、そのスピリットというものは決して空想ではなくて存在をもつものである。人間の感覚ではとらえられないけれども存在をもつものだと主張し、incorporealなスピリットというものは考えられないといって、神はコーポラル・スピリットであると定義をしております。物的・物質的精神と訳してしまうと妙なことになるのですが。また、神は宇宙の一部として存在している、そういうこともいっておりますので、そこところがホップズが無神論者として特

にはげしい攻撃を受けた一つの理由だと思っています。

そのことは彼自身が一六六二年に、オックスフォードのウォーリスにあてた手紙で書きました、弁明の書 *Consideration upon the reputation of Thomas Hobbes* の中で、自分が無神論者として非難されている理由をいくつかあげている中に、その神のコーポラリティーを主張したということとを自分で述べております。現在の哲学の立場からすれば、第一原因なんてことは考えないのでありましようけれども、ホッブズなりに第一原因までを物質と考えることによって、彼の唯物論哲学の一貫性をもたせたのだと思いますが、そのことが非常ににはげしい非難を呼ぶことになったのではないかと考えております。

二番目の問題に移りますと、その第一原因としての神がキリスト教の神であるといえるかどうか、そういう問題がでてまいります。第一原因としての神ということはいった他に、ホッブズは、これは有名な箇所でありますのでご承知だと思いますけれども、宗教の自然的な種子ということをいっております、そこでは恐怖だとかあるいは、幽霊でありますとか四つばかりのことをいって、自然的な信仰の元というのはいわば感覚的なもので、そういうところから宗教が芽はえてくるということも同時にいっております。その宗教の自然的な種子を育てるといふ形でさまざまな宗教がでてまいります。それはある場合には多神論であり、異教の神々であり、それからキリスト教の神があるわけですが、そこでどちらが真実の神であるかという問題がでてくるわけであります。これについてのホッブズの

論証は、『リヴァイアサン』の二二章では異教的な背理 *unreasonable* といふものを指摘をして、この異教の神々というものは矛盾を含んでいる、不合理であるとして、信仰は理性を超えるものではあるけれども理性に反するものではないという、一七世紀の人々がよく使ったことばによって、だから不合理な神を信することはできないという理由を、ホッブズは挙げております。しかし私はそれはホッブズの論理の中では主たる理由ではないと思います。ご承知のようにホッブズは神がその意志をあらわす方法が三つあるといひまして、一つは理性、それからもう一つは感覚、それからもう一つは啓示であるというふうにあげ、そして感覚は人によって多様であるから、それは除外しまして、神の王国は自然による王国と啓示による王国という、あるいは予言による王国という、そういうわけ方をいたしますが、自然による神の王国の中では、神を信じないことつまり無神論は罪でありますけれども、偶像崇拜は罪にはならないといっておりますので、したがって人間が自然的に認識しうる、あるいは自然的にその存在を信じうる神というのは、かならずしもキリスト教の神と限っているわけではないと思います。プラムホールとの論争の中で人は自然によって (*by nature*) 神の存在を知りうるが、真の神の属性については、書かれた神のことばによる以外には示されないとっております。したがって理性によってキリスト教の神に到達しうるとは考えていないわけでありまして、キリスト教の神に到達するためには、書かれた神のことばつまり『聖書』というものが必要だということ

とを、ここではないと思っています。その点を細かくその当時の人と比較しますと考え方のちがいのあるところでありまして、それは省略いたしますけれども、そこで次にでてまいります問題は『聖書』が神のことばであるということがどのようにして証明されるか、という問題であります。

『聖書』の權威はどこから生ずるかということでありまして、これについても実は必ずしも一貫した説明があるわけではありませんで、けれども私はホッブズの一番の真意といえますか、彼の本筋は、『聖書』の權威というものは、『聖書』が神によつて与えられたことを直接に認識することはできないのだから、それは直接にそれを神から示された人以外には知りえないことなのだから、これは信仰の問題だ、つまり知識の問題ではなくてそれを神のことばとして信ずるかどうかという問題だ、というふうに、知識と信仰とをわけていると解釈いたします。要するに『聖書』が神のことばであるというのは、信仰の問題である。信仰というのはオピニオン意見だから、これは意図であるというふうに定義いたします。だからその信仰というのは何を信ずるのかということになりますが、これについてホッブズは、モンウェルスかもししくは教会の權威を信ずるというふうに説明いたしました、教会というのはこれが一つの人格をもつ組織あるいは団体であるとするならば、それは一人の主権者の人格において結合したものであるというふうに定義をいたしますので、したがっていずれの場合にも、『聖書』が神のことばであることを信ずるのは、それが主権者の判断を信ずると

いうこと以外にはない、という結論になっていくように思います、それと矛盾したことも少しあるんですけども、あのホッブズの筋はそういう筋ではないかというふうに私は解釈をいたします。

この議論は、他の思想家との比較を省略いたしますけれども、一七世紀としては非常に大胆な議論でありまして、要するに『聖書』の權威は主権者の判断にゆだねられるということになるわけでありまして、『聖書』の權威自体が人間の權威に依存するという結論になります。そういうふうにはつきりいつているわけはありませんけれども、論理的にはそうなるかと思えます。こういうふうになっている人はたぶん一七世紀には他にはいないのではないかと思いますが、ずいぶん大胆な結論であると思います。で、普通は、人間の心の中に内在している聖霊の力によつて、『聖書』は神のことばであるということが理解される、というふうにくわけでありますけれども、ホッブズは神を信ずるのは意見であつて、それは主権者の判断に基づくというふうにいふた。これはやはり彼が攻撃をされる大きな理由になるのではないかと思います。それが、レジメで申しますと第一の問題の二番目のところであります。で、研究者はいろんなことをいうのでありますけれども、彼自身は決して本人は無神論者ではなくてクリスチャンであり、教会としてはイギリスの国教会が一番良い形態だといつたという話が伝えられておりまして、それはまあうそだとかごまかしだとかいふような意見がありますけれども私は本当だと思ひます。主観的

には彼はそういうクリスチャンでありアングリカンでありますけれども、今の論理から申しますと、彼の論理的な裏づけはその当時の人からみれば弱い裏づけではないというように受け取られるような内容をもっていたと思います。

次に国家と教会の関係の問題ですが、先ほどの教会の定義からもうすでに明らかのように、ホッブズの場合の教会というのは、一人の主権者の人格において結合された人々の集団という定義でありますから、教会は国家に従属するもの、国家の主権者の支配のもとにあるものということは当然にできています。したがって先ほどお二人のお話にありましたように、信仰の自由というのは内面としてはあるかもしれませんがけれども、主権者との信仰の違いを、態度・行動であらわすことは禁止されるわけであります。そういう意味では思想信条の自由がないようにみえます。ただこれも先ほどお二人のお話にありましたように、しかしそのように主権者に服従するということは、信仰そのものを変えることではないんだということがもう一方ではあります。そこでホッブズが追求した道は、この宗教上の問題をめぐっていろいろの対立があるけれども、それはほとんどすべていわばどうでもいい問題でありまして、本質的な問題というのはたった一つしかないというふうにホッブズは考えます。本質的な教義というのはただ一つであって、それは、イエスは救世主である *Jesus is Christ* ということを信ずるかどうかということだけだ。その他のことはどうでもいいことだとホッブズは考えております。『リヴァイアサン』の中に

てくることばがありますが「殉教に値する教義はただこれだけである」というのがホッブズの立場でありますから、したがってそれ以外の教義がどうでもいいということになれば、神学上の争いは大部分、ほとんど全部避けることができるというふうにホッブズは考えていたと思います。つまりこれもベーコンにもありロックにもあり、あるいはその当時のいわゆる *Hedder-see Anglican* と呼ばれた人びとの中にもある考え方でありませうけれども、教義をなるべく簡單化・單純化して、その簡單な教義に基づいて非常に幅の広い統一をはかることによって宗教上の争いを避けようという、ふつう広教主義とよばれているという考えの流れの中に、ホッブズがいたことができると思います。

ただし、その最も本質的な教義 *Jesus is Christ* というその教義すら侵される場合はどうするかという、ぎりぎりの問題がやはりでてまいります。それについては、ホッブズはその場合には殉教が当然だというわけであります。先程申しましたように、それはまさに殉教に値する教義だということでありませう。あるいは *Dei iure* の中では、永遠の死をもって罰せられるようなことがらを命ぜられた場合には、その命令に服して永遠に死ぬよりは自然の死を選ぶべきだと書いておりますから、そういう殉教ということがホッブズの場合にもあるわけでありませう。

で、先ほど安藤さんからお話がありましたように、その政治社会においても主権が絶対であるといいながら自己保存権だけ

はぎりぎりのところで護られるわけでありまして、自己保存がおびやかされたときにはその不服従の自由というものがあるということ、『リヴァイアサン』の中に書いてありますのと同じでありまして、信仰におきまして、イエスが救世主であるという基本教義がおかされる場合には、抵抗してもいいとは書いてないんでありますが、命を投げだしてもその教義を護るべきだというぎりぎりの、信仰におけるぎりぎりの線がそこにあると思います。ただこれはその異教徒の、異教国に生きているクリスチャンの例を引いてそういうことをいつているんでありますが、ただ先程申しましたように『聖書』の權威を信ずるのは主権者の判断を信ずることだというふうになりますと、異教国においてキリスト教自体を信ずることがどういうことになるのかという、そのところは少し矛盾がでてくるように思いますけれども、その問題はそれ以上には触れられていないと思います。

たいへん簡単に、三つのことを申しただけであります、以上申しましたことは、実は今まで研究者の方がすでにいつておられることでありまして、特別私の新しい発言でも何でもありません。ただ、そういう考え方がイギリスの宗教思想の中でどういう位置を占めるのかということは、あまり他の方がいつておられないと思いますので、最後にその点をやや細かく申しあげてみたいと思います。つまり非常に平たくいつてしまえば、その当時いろいろなセクトがありますけれども、ホップズをどういうセクトとして分類をすることができるとかという問題であ

ります。

『ビヒモス』の中でホップズは内乱の原因を明らかにしつつ、その中でその人びとを迷わしたものを列挙しておりますが、まさきにあがっておりますのがブレズビテリアン長老派であります。それからカトリック、それから一括してあがっておりますけれどもインデペンデント、アナ・バプティスト(再洗礼派)、Fifth Monarchist(第五王国派)、アダマイト(アダム派)クエーカー等々のセクトというふうにあげております。それらは人びとを迷わして内乱のもとになったんだというわけであります。残るのはアングリカンだけありますから、ホップズはアングリカンだというきわめて単純な結論がでるわけでありけれども、はたしてそういうふうにかくということが実は問題であります。『リヴァイアサン』の三部四部は、なかなか難しく、よく読みとれないところがずいぶん多いんですけれども、私はその三部四部の大部分、特に神学に関する部分は、カトリックの教義に対する批判だというふうに理解いたします。

『リヴァイアサン』の最後の章である四七章のおわりのほうに、こういうまちがった考え方を広めることによって誰が利益を得たかというセクションがありまして、そのところでまちがった考え方が全部で一二列挙されております。それがまあカトリックに対する批判の総括のようなものでありますが、簡単に申しあげますと、第一番目がローマ法王は誤りを犯さないという教えで、無謬性の教え。それから第二番目には国王に従う

よりローマ法王に従えという教え。それから第三番目には聖職者は世俗の権力から免除されている、世俗権力の支配から免除されているという教え。ここまで政治的な関係であります。第四番目に降がむしる教義にかかわる、神学にかかわる部分だと思ひます、四番目にあげられておりますのは、聖職者がその職務を執行するうえで、聖化ということばを使ひます、清らかにするという意味であります、聖化する力をもつかどうかという問題であります。これは『リヴァイアサン』では *Sacrifice* という、今の英語ですと犠牲ということばであります、ちょっと妙なことばを使ひてゐます。ふつう神学では *Consecration* ということばを使ひますが、聖化する力をローマ法王が与える力をもつというふうにいっているのがまちがひだということがございまして、こういう力を与えるのは国王だけであるということを書いてあります。それが四番目。それから五番目はサクラメント。教会の儀式の中に結婚ということを含めてゐるのが誤りである。ご承知のようにカトリックではサクラメントというのは七つございしますが、ホッブズは『リヴァイアサン』の三五章で、サクラメントは洗礼と聖餐だけで、二つだけであるということを主張してあります。で、結婚というのはその七つのうちに含まれてゐる一つでありますけれども、この、そういうものを含めてサクラメントと考えるということが誤りである。それから六番目に、聖職者は独身の生活をまゐるべきだという教えが誤りだということで、これは聖職者と俗人という区別を廃止するという基本的な考え方につながるのであります。それ

から七番目が、カトリックが行つております懺悔 (*confession*) という、秘密の懺悔であります。これの誤り。それから八番目に、普通の人間、といつても偉いお坊さんでありますけれども、それを聖人の列に加える *canonization* ですが、たとえばマス・モアは聖人の列に加えられたわけでありすけれども、そういうふうに通人の人間を聖人の列に加えることが誤りである。それから九番目には、これも『リヴァイアサン』の表現ではキリストを創る力 *making Christ* と書いてありますけれども、要するに聖餐のときにパンとぶどう酒をあたえて、パンはキリストの肉であり、ぶどう酒はキリストの血であるという、例の化体説という教えであります、その誤りを指摘してあります。それから一〇番目には、煉獄、それは地獄へ落ちる中間にちよつと停つてゐるところでありまして、*Purgatory* と申しますけれども、これがもともと天国と地獄しかなくつたのであります、カトリックが煉獄というものをもう一つ發明をいたしました、でその地獄へ落ちる途中でとまる、一時煉獄に居る、でそのとき悔い改めればまた天国へ行く可能性があると、たいへん未練がましい途中下車みたいなことを考えたわけで、高利貸しの連中が煉獄へ落ちるといふおどかさされて、それであわてて寄付をたくさん積むと煉獄行きをまぬがれたということをホッブズは的確に指摘をしております、煉獄というのはローマ教会が金もうけのために發明したフィクションだということを指摘をしております。一〇番目にもう一つ、行為による義認 *justification by works* という問題

であります。これがまちがいだということをいってあります。これもご承知のように人が正しいとされるのは信仰のみであるとして justification by faith only ということをいったわけであります。カトリックのほうでは行いということ強調いたします。その行いによる義認ということについての批判をやっております。ここはちよつと翻訳、まちがっています。行為の正当化という訳になっていますが、行為による義認であります。で、それが誤りだということをいっている。それから一番目は悪魔学と魔よけ、エキソシズムであります。これの誤りをいっております。それから一二番目がアリストテレスの哲学のまちがい、これはちよつと神学とは関係ありませんけれども、以上全てカトリックに対する批判であります。

その他もこまかく考えますといろいろあるんであります。たとえば天使Ⅱエンジェルが存在するかどうかという議論がございまして、エンジェルが存在するというのがカトリックでありまして否定するのがプロテスタントであります。そういうこととか、それから魂が死ぬかどうかという魂の不死性の問題、ホップズの考え方では魂は肉体と共に滅んで、復活のときに肉体と共に復活するというをいまして、魂の mortality ということを主張いたします。これはたいへん異端的な考え方でありまして、実はこの魂の mortality ということを主張したことも彼が無神論者として非難をされる一つの理由になっております。もつともこれはミルトンも主張していることであります。ミルトンはそのところはお目こぼしに与かったらしくて

あまり非難を受けなかったようであります。それから例のカルヴィニズムにあります救済予定説 predestination、これは、やはりプラムホールとの論争の中の自由・必然論の中ででてまいりますけれども、そういう議論がございまして、で、全体としていえばホップズのカトリック批判、神学上のカトリック批判は私はきわめてカルヴィニズム的だといふうに理解をいたします。つまりホップズはカルヴィニストであつたのではないかといふうにすら考えられるのであります。もつともイギリスの国教会もカルヴィニズムをかなり取り入れておりまして、一五六三年につくられました三九箇条というイギリス国教会の信仰簡条は、きわめてカルヴィニスト的な考え方です。今申しました信仰にのみよる義認でありますとか、救済予定説であるとか、煉獄を否定するとか、サクラメントを二つに限るとか、あるいは聖職者の結婚を認めるとかいうことはすべてこの三九箇条にはいつておりますから、ホップズはそれを逸脱しているわけではありません。つまり国教会の中のカルヴィニスト的な部分に教義的には属するといううに理解していいかと思ひます。

ただホップズが国教会に対して批判とも思われることを書いておりますのは、一つはビショップという国教会の制度に対する批判であります。イギリスの国教会というのはいまいな組織でありまして、教義的にはかなりのまあよく言えば幅をもっている、悪くいえばいまいなところを残しているわけでありまして、したがって国教会を国教会たらしめている特徴は実は

ビショップという聖職者の序列Ⅱとエラルヒーにあるというふうについていいと思いますが、まさにそのビショップ制というものについてホッブズが批判を加えております。これは『リヴァイアサン』の四二章にございますけれども、聖書の中にはビショップ、バスター、エルダーといろいろの名前がでてくるけれども、要するにその仕事は全部同じであって、人びとを導き教えるという仕事だというのがホッブズの理解であります。これは実はビショップ制というものをどうみるかということについてアングリカンとピューリタンとの間に論争があった問題であります。その論争とのかかわりでいえば、ホッブズは今の問題に關してはピューリタンの側に味方をして、ビショップの側に特別の權威をみとめないという点において、ピューリタンの側に味方をしていると私は思います。

さらにもう一つ彼が国教会について批判を加えておりますことは、ちょっと細かい話になりますけれども、聖職者任命権の問題であります。イギリスの国教会では、これも妥協の産物であります。国王が聖職者を任命するけれども、しかしその任命された聖職者が職務を執行するにあたりまして、先ほど申しました consecration がありますが、その聖化を受けるのは大主教から、つまりカンタベリー等の archbishop から受ける、国王が任命するけれども主教が聖化するという、そういう妥協的な制度をとっております。ホッブズはそれを批判いたしまして、『リヴァイアサン』の最後のほうでイギリス国教会は国王に権限を与えたけれども、神の権利によってということを残し

たというふうにいっているのは、そのことだと思えます。ホッブズは、聖化するのも、consecration を与えるのも国王であるというふうにいいますので、その部分についてもイギリスの国教会を批判するということになっていると思います。つまりあまり目立たない形でありますけれども、ホッブズは国教会に対しても実は批判をしているわけでありました。

それでは彼をカルヴィニストとして位置づけるのかということになりますと、これは申しあげるまでもございませぬけれども、彼はカルヴィニストの教会、つまり長老派教会というものに対してはきわめて批判的であって、それは国王に対して争いを挑んだという意味で非常に批判的であります。ただ私はその『リヴァイアサン』その他のなかで長老派のそういう政治的な役割については批判をしているけれども、長老派の教義については批判をしていないのではないかと思います。つまりその教会がそういう国王と争うような權威をもつことに対しては批判的でありますけれども、教義としては批判を加えていないのではないか、したがって彼は教義としてはカルヴィニストに属するとみていいのではないかと思います。ただ徹底的にその長老派とちがう点あるいはカルヴィニストとちがう点は、彼は今申しましたような諸々の教義に固執しないということだと思えます。

カルヴィニストというのは、まあいってしまえば教条主義者でありまして、『聖書』に書かれていることをキチンとそのまま守るという、聖書主義という態度をとりますから、たとえ

ば、predestinationというこの教えを受け容れるか受け容れないかということは、決定的な意味をもつわけでありませうけれども、ホッブズによればそれはいわばどうでもいいことであります。先ほど申しましたようにどうでもいいことであって、自分はpredestinationを信するけれどもクリスチャンとしては先ほど申しましたイエスが救世主であるという基本教義だけ信すればいい、というふうに、そこところが幅の広い、いわゆる広教主義の立場になっているのではないかと思います。ですから教義的には彼はカルヴィニストであると私は解釈いたしますが、カルヴィニズムとはちがって、広教主義の立場へ移ってゆく、そういう位置づけになるのではないかと思います。

カルヴィニズムから広教主義的な立場へ移ったグループとしては、ケンブリッジ・プラトニストというグループがありますが、これは哲学的には観念論でありますので、ホッブズとはやはりちがう。そういうふうにしていきますと、ホッブズがはいるグループはどこにもないわけでありまして、彼はこの点でも孤独な思想家であつたように思います。だから『リヴァイアサン』の最後に書いてあることから判断いたしますと、彼が理想的と考えていた教会形態は、先ほど申しました一つの基本教義を守ることによって、クリスチャンであることを告白した人びとが、その他の意見のちがいはすべて許し合い認め合つて一つの教会に結合する、その頂点には国王がいる。そういう意味では非常に幅の広い国教会というものを考えていたのではないかというふうに思います。『リヴァイアサン』の一

番最後のところにそれが書いてあります。そこでは、まずカトリック教会がイギリスの国教会にうちたおされて、そのイギリスの国教会が長老派によつてうちたおされたということを、彼は評価するわけでありまして、彼はこの長老派もまたまちがっていたから問題なのでありますけれども、そういう強制的な組織が打ち倒されるということがもし、争い無しに行われれば一番よかっただろう。そこで原始キリスト教の單純さに、原始教会の'Independency'にもとるべきだと彼はいうわけでありまして、争いなしに教会のそういうヒエラルヒシユな組織体制というものが崩れて、ひとりひとりの人間がキリスト教の基本教義だけを信じて国王を頂点として結集をする、そういう非常に幅の広い国教会というものがホッブズが考えていた理想ではなかったのかというふうに思うわけであります。

4. 討 論

——質問者からシンポジウム終了後に提出した質問要旨が、録音を補足するのに必要とおもわれるばあいは、「」にいられて挿入した。——

水田 それではシンポジウムにはいります。まず、先ほどの人間論を、ちょっと補足してください。何をいいなかったのかということ。

加藤 いいたいことはきわめて簡単なんです、ホッブズが

国家論の前提とした人間がきわめて反社会的で、そういう反社会的な人間を社会的な人間にしていくのに絶対主権という矛盾したものを必要とした、しかしその絶対主権の内実は先ほどちょっと教育あるいは自由の問題についていいましたように、啓蒙的な性格のものであって、専制的な恣意的な権力ではないというところを一つはいいたかった。そういう啓蒙的な権力が実際に具体的にどうやってそういう反社会的な人間を社会的な人間にするかというときに、自然法に盛られたさまざまな行為の規則をみれば、ホッブズの本来の意図はおそらく、社会的な人間、自律的な社会の担い手にするということよりも、とにかく反社会的な人間をある枠におさめる、出ないようにおさめることだったと思いますけれども、そういう意図にもかかわらず、それを越えて、啓蒙的な権力が、実はそういった自律的な人間をつくりだす、いろいろな芽をもっている。もちろんそれは権力なくしては絶対でてこないものなんですけれども、そういう意味では非常に矛盾なんです、そういう矛盾したところが、ホッブズの権力の特徴ではないか、ということをお願いしたかったです。

水田 どなたか、ご意見ありませんか。

城塚登 一つは加藤さんにお聞きしたいんですけども、理性ということについて、ホッブズの場合、自然法というのはやはり理性の命令という性格をもっていたと思うのでありますけれども、その場合の理性というものとそれからことばを使っている正しく推理をするという場合の理性というものと、どういう関

係があるのか（ということ）、これは実は加藤さんにもお聞きしたいと思うのですが、加藤さんの場合で申しますと、法は主権者の命令と定義されるとおっしゃるわけですが、この場合の法というのはたぶん実定法のことだと思いますが、それと自然法との関係はいったいどういうふうになっているのか、という点について御説明いただきたいと思っています。

加藤 非常にむずかしい問題でよく自身まだ迷っているんですが、先生がいま二ついわれた理性が同じであると解釈できない側面が非常に強いんです。この、二つがどうやって統一的に理解できるかということ、今もってよくのなかでは解決してないんですが、自然状態から国家へ移るときにその可能性を情念とそれから理性にホッブズはもとめている。よくにはここであっている理性がどうしてもわからない。どうしてこういうふうには理性がでてくるのか。水田先生も『近代人の形成』の中で、これは矛盾であるということをおっしゃられたわけなんです、つまり、理性のない自然人がどうして、そういう理性的な反省ができるのか、そういう意味でこれは矛盾であり、矛盾であることが絶対権力を導出する一つのゆえんであるといわれているんです。ところがこの理性をなんとか、大多数の人間とむすびつけて考えられないものか。つまりここで国家への移行のときの諸情念と理性は、当然自然状態のなかにいるすべての人間の諸情念と理性であるわけですから、この理性を大多数の人間びとの理性と考えることができる。ところが自然状態における人間は、圧倒的に情念が優位である。

理性はことばを使う能力ですから、それはいろいろな教育を受けたりさまざまな勉強をして使いうるようになるわけですね。そういう意味での理性は大部分の人びとに於てはめるわけにはいかないわけなんですね。それでどうも二つの理性がつつながらなくて、ぼくは今のところ、ここで自然状態から国家へ移るときに依拠している理性というのはやはりきわめて限られたほんの少数の人の、先にいった真に学問のある、その理性としかいいようがない。そういう人は当然ことばを使って十分に理性推理して、どうやったら国家を維持できるような、さまざまな規則ができるかということ推理できる人で、大多数の人びとはことばの使用が十分にできなくて、そういう人たちが示した規則を命令として受け取るしかない。そしてそれに従う。その従うのは理性的に従うんじゃないなくて自分達の自己保存を命令しているんだから従えと、そういう形で理性を理解するんですがまだ、とにかくよくわからないですね。この点をすこしくわしく、とりあげてやるつもりでいたんですけども、どうもにっちもさっちもいかなくなって中途半端になってしまったのです。

安藤 実定法と自然法がホッブズにおいてどういう関係があるかというご質問であります、ご存じのようにホッブズにおいても主権者は自然法に従わなければならないという命題がある。したがって自然法はその実定法のなかにそのまま実現されるというふうに、自然法を國家において実現すれば実定法なんだというふうになっていると思うんです。ただ実質的にそ

の自然法がどれだけ実定法を拘束するのか、たとえば、自然法に対する実定法の効力の問題とか、そういう問題についてはホッブズは言及していないと思います。実は先ほどの報告のなかでも触れました混合政体論が問題としているのは、そういう点であるわけですね。混合政体論のなかで、法というのは一つの理性である、しかも完全な人間の完全な理性でなくて、一つの法的な理性である。法的な理性というのは、裁判官とか法曹が長い間経験だとか研究だとかによつてつちかつてきた、そういうものの総合としての法的理性が法なんだというふうに混合政体論は考えるわけですね。そうすることによつて混合政体論は、主権者の恣意的な立法だとか恣意的な法の運用だとかを打倒しようとしているんだと思うんです。ホッブズは非常になまましい敵意をそういう混合政体論に対して燃やしまして、法というのは確かに理性であるが、その理性は実は法的理性という抽象的なものでなくて、立法者の自然的な理性つまり主権者の自然的理性なんだというふうになっているわけですね。ですから自然法が現実の実定法をどの程度拘束するかという拘束の度合いについては、非常に弱いものがあるんじゃないか、それで先ほど申しましたようにホッブズにおける人間の権利・自由の基盤というのが、不安定で弱いあぶなっかしい感じがするということになるかと思ひます。

水田 ホッブズの理性というのはかなりややこしいんですが、ホッブズの情念論の中に *prudence* というのがあって、それは計算能力です。 *prudence* というのはだいたいそれ以後全

部理性と同一視されているわけですから、だからそういう意味で自然人に理性があるわけで、自己の利害を計算する能力、それが社会、自然状態から社会状態へ転化する一つのモメントであるということ。それから、社会的と反社会的というけれども、そこでいわれている反社会的な人間、反社会性こそが社会の基礎であるということが、ホップズのなかでは重要で、そこで社会的といってしまうと、ホップズの反動的な批判者とホップズをいっしょにしてしまうことになる。この点がちょっと問題だと思います。それからもう一つ、少数のインテリ、これはホップズの場合には全部悪いやつでしょう？

加藤 ええ、実は一人だけ、要するに自分だけ。

水田 自分だけはいいであと全部悪いやつなんで。

加藤 あの主権の絶対性を強調するときの背景はやはり、彼らが内乱の最大の原因だ、さまざまなビヒモスがいてあいう連中が最大の原因であったということです。

水田 このころの連中はみんな、一八世紀でもそうだと思うんですけれども、自分は真理の認識者であとはだめなんだという形をとるから、そこで話がおかしくなるわけですね。

加藤 prudence なんですけれども、文章からするとそれが理性と一致するというふうには書かれてないわけですね。

水田 そこでは計算能力までしかでていない。

加藤 ですから、国家へ移るときに人間が自分の保存をはかるためにどうやったらいいかということを当然考えるわけですから、それを彼は洞察といっているんで、理性とも慎慮ともい

わないわけなんです。そこでことばにひっぱられた感じもあるんですがどうも、慎慮と理性を一致して考えるということにどうも躊躇するわけです。

水田 それは確かにギャップはあると思います。それからちょっと浜林さんに質問ですけれどね。殉教するときにはですね、その人間は抵抗しないんですか。つまり殉教者は殺されるわけですよ。ホップズの前の論理ですと殺される時には抵抗していいことになっているけれども、そのことはどうなんですか。

浜林 宗教論ではもう抵抗しないようです。殉教するだけあります。

加藤 ただ、あの『リヴァイアサン』の場合は、大部分の人間はかならずしも殉教しなくてもよくて、『市民論』では区別なく殉教したほうがいいということになる。『リヴァイアサン』の場合は、自分の生命をまもるという必要性からすれば、殉教する必要は大部分の人にはない。殉教しなきゃいけない人は、聖職者であるといっているわけです。

浜林 それはキリスト教国で。つまりキリスト教の基本教義が否定された場合ですから、それは異教国の話になるわけですね。異教国では殉教する。

花田圭介 今の問題をもう一步内容的にうかがいたいんですが、これは加藤さん、安藤さん両方に関連した内容です。加藤さんは一方でアリストテレスに対するホップズの基本的な考え方のちがいをいわれました。理性、それがどういう位置を占めるか、今のお話であまりよくわからないということがわかりま

したが、そのアリストテレスの理性は、自然理性というふうな名前だけからすれば同じようならえかたがされていると思います。そのとらえかたでなくてその理性的というその内容がどこがちがうのかということですね。たとえば「推理する」というとき、アリストテレスはこういう推理は正しいとしたけれどもそれはホッブズによればまちがいだったとか、どこがちがうのかということを内容的にご質問したい。それから、安藤さんの場合ですが、ことばのうえでは、混合政体論の法的理性というときの理性と、それからホッブズのほうの自然理性というときの理性と、理性というかぎりでは同じ用語が使われているわけですが、同じ理性といえながら、しかし内容はちがう、そのところをうかがいたい。一方は法的理性であるといつてかなり具体的な内容が考えられている。一方は自然理性といつて、なにか内容が考えられていると思うのですが、両方理性というけれども、どこがちがうのかということ。

安藤 たえばクックを例にとりますと、クックは法的理性、別名人為的理性というわけですね。さきほど若干説明しましたように、要するに、法というのは長い間の経験・研究そういうものによって積み重ねられてきたものなんだということになります。人間の判断で細工されるものではなくて、確固としてあるもの、だから具体的に当時の条件に合わせていえば、国王の恣意によって侵略されない、確固とした体系として、法がある。それが法的理性ということでは表現されているんじゃないかと思えます。ホッブズの場合、自然理性というのは、非常

に卒直にいうと要するに主権者の判断で、その判断ももちろん恣意的な判断というのではなく、たとえば自然法を実現するための主権者の判断、そういう意味での判断というものを主権者の自然的理性というふうにいっているのではないかと思うのですけれども。だから混合政体の場合には主権という概念をもたないわけですね。主権という概念をもつと、主権者と法の関係が問題となって、結局主権者が法をつくるというふうになってホッブズの考えになってくるわけです。混合政体論は主権概念を拒絶することが前提としてある、だから、具体的な主権者と切り離されたところに自然法と別に法をおく、その法によって国家を構築し国家を運営するということになるわけです。ホッブズとクックのあいだには、二、三〇年のずれがありますけれどあとでホッブズがクックを読んだとき、クックのことばを、あれは自分に向けられているのだという感じをもったんだろうと思えます。そういう基本的な、非常にまなましい対立が、ホッブズの主権論と混合政体論にあります。

加藤 アリストテレスの名前なんかだして後悔しているんですが、ちがいといえば、アリストテレスのものを勉強している聖職者、スコラ哲学者が、ホッブズのいう定義をきちんとしないで議論をしているから、きわめてあいまいな、あるいは背理的なことばをつかうことになってしまふ、といっています。たとえば具体的に、物体以外の何物にもつぎこまれたり息を吹きこまれることはありえないのに、信仰が注ぎこまれるというようにない方は背理の原因であります。そういうふうに定義がき

ちつとされないから、結論はかなり背理的ものになってしまふ。そこを批判しているような感じがするんですが、それ以上はただいまお答えできません。

花田 ホッブズの『デ・ホミネ』なんか読みますと、定義とありますが、それが次から次へ出てくるように思うわけですが、それでも、そうしますと同じ定義から出発するんですけれども、加藤さんの御議論によりますとアリストテレスの定義がきちっとしていない。そのちがひ。

加藤 それは一つであると思いますが、たとえば色がその物体のなかにあるとか、音が空中にあるとかいうのはおかしい。それはアリストテレスもいっていると思うのですが、そういう考え方、宇宙のとらえ方ですね、そういうものに根本的にちがひがあると思うんです。

水田 ちょっとこれは。

花田 個々の問題についての理解のちがひというよりも理性ということの語義、意味ちがひをうかがいたかったです。

水田 このインターディシプリナリな学会でアリストテレスということばを不用意にいったのが失敗だったとぼくは思います。あんまりそういうことをいっちゃうと質問がしにくくなるかもしれませんけれども。

高野清弘 浜林先生にうかがいたのですが、やはり『リヴァイアサン』では、異教徒の国でもイエスがキリストであるということをご否定してかまわないといっているように思うのですけれども、『市民論』でのべられていた受動的服従は、『リヴァ

イアサン』では否定されているのではないか、それは、ホッブズのキリスト教論の一つの課題が、キリスト教的な抵抗権理論をどのようにして批判するかということであり、『市民論』から『リヴァイアサン』への理論的發展と考えられるのではないのでしょうか。その点についてうかがいたいと思います。それからもう一点は、ホッブズがカトリックをあれほど批判したのはどういう意図があったのかということはいつも気になりますので、その点についてうかがいたいと思います。

浜林 『リヴァイアサン』の中でというのはどこですか。

高野 ナーマンというのがありますね。『旧約聖書』の中でナーマンという人間が異教徒の中へ連れていかれて、改宗を強制された。それについてホッブズは第一部の代理の理論を逆にして、真の神を否定したという行為はナーマンの行為でなくて主権者の行為であるから免罪されるといっているように思います。それが大多数の人であって、ただし、先ほど加藤さんがいわれたように、聖職者だけはそれではいけないといっていた。

浜林 その箇所がよくわからないのですが、さっきちょっといいました殉教にあたいする行為の一つだという、あそこるところでは、直接神から教えを受けた人はその教えを守るために殉教するということは当然であるけれども、そうでないものにとつては殉教に値する行為は一つだ。これは『リヴァイアサン』の中ですね。ですから、高野さんがいわれた箇所がもう一つよくわかりませんが、教えを守るための抵抗というふ

うにいえるのかどうか、それがちょっと疑問だと思うのですけれども。

高野 結局、殉教ということになるわけですが、殉教ということを認めてしまうと、そこが針の穴があいてしまうことになりまして革命がおこってしまう。だから passive obedience もやはりだめなんだということを、ホッブズはいつていると思うんです。ですから殉教ということを認めれば、ここから主権者に対する反抗の理論がでてきてしまう、ということがあつて、『市民論』の段階では殉教しろといつてたわけですが、それでも、それではやはり整合してゆかない、主権者がおびやかされるということになりかねない。ですからこれも批判しようというのが『リヴァイアサン』や『ビヒモス』の立場ではないかというふうに感じているんです。殉教ということと抵抗ということは、ほんとうに紙一重だと思います。

浜林 ええ、そうですね。

高野 そこをぬければ、抵抗ということはすぐにでてくる、というのが現実である。だから殉教ということも、何とかして殉教しなくてもいいような理論をつくりあげよう、というのが、主権者の行為であつて本人の行為でないからという理論であります。何とかごまかしていこうということですね。

浜林 そのところ、解釈がよくわからないところがあつますけれども、『リヴァイアサン』がそういう考え方で一貫しているかどうかというのは少し疑問で、やはり殉教があるのではないかと思ひます。それから後の方の質問はですね、やはり教

会が国王の權威に介入していけないということは、カトリックとカルヴィニズムに対する両面批判だと思ひますね。両面批判ですから『ビヒモス』では主として長老派に対する批判になりますけれども、たださきにもいふように長老派に対しては教義的には批判をするところをもつてないわけですね。政治上のことを別にすれば、神学上の教義については。ですから『リヴァイアサン』の議論というのは、やはり神学上の議論として提起されていて、そういう点でいえばカトリックが、ここではカトリックが政治的な面も批判されていますけれども、神学上の問題についての批判ということが中心になればカトリックが槍玉にあがるだろうということ。そういうことが暗黒の王国の根底にあり、そこを徹底して神学的にたたいておくということがあつたのではないか。

妹尾剛光 加藤さんと浜林さんにうかがいたいのですけれども、加藤さんの方にはですね、先ほど絶対主権が専制的でないように私は聞いたんですけれども、その意味をもう少し説明いただきたいと思ひます。つまり啓蒙的であるということにつけ加えて専制的でないといわれたのか、常識的に考えますと絶対主権はやはり専制的であると理解する他ないと思ひますけれども、それがそうでないといわれるのはどういう意味でなのかということをおききたいんです。それからもう一点は、絶対主権が啓蒙的であるという点を強調されたんですけれども、レジュメを拝見しました限りでは、教育の問題と関連づけられて

で、国家が主体となっておこなう教育というものは、やはりその国家がおこなう教育の中心は、絶対主権が必要であるということではないか、そういう意味での教育をおこなうことによってすぐに「絶対主権を必要としない」自立的な個人というものが、つくられるかどうか。そこから自立した個人が育ってくるといわれるならむしろ、それに対して抵抗するところにある。教育のとおりで、自立した人間ができないんじゃないか。自立的な人間といえますか市民といえますか、そういうもののへの展望がひらかれるというのは、私個人はちょっと無理じゃないかと思えますので、そのへんをくわしく説明いただきたいと思えます。

それから浜林先生に、一番最後の点になるわけですが、レジュメでは国家と宗教、あるいは教会との問題というところで問題にされました、宗教の教義に対する最後の考えですね、それが国家宗教に対する寛容へ道を開いてゆくものである、というふうなつながりぐあいのように読みとったんですけれども、そのへんにずれがちよっとあたりはしないか。つまり教義の、ホッブズがキリスト教つまり宗教というものを、個人的にどう理解しているかという問題と、国家と宗教についての考え方とは、異質な問題であって、国家と宗教・教会の問題に関するかぎりは、基本的にホッブズの考えは、国家の主権者に絶対的な権力があるという考えで終始一貫しているのではないか。そうしますと個人的な宗教を信仰している人間の中で、つまり信仰内容の検討をとおして寛容へ、という道ではなくて、そういう

個人的なレヴェルの問題ではなくて、国家と社会というレヴェルの問題を考えるとき、ホッブズの考えは、政治と宗教はやはり基本的には分離しないという考え方だというふうに、考えられるんじゃないか。そうしますとやはりその基本的にそれが個人の宗教的寛容という問題ではなくて、国家と宗教との問題について考えた場合に、はたして寛容、国家の寛容という方向につながるものかどうか。そのへんにやや距離があるように私は考えます。「ホッブズが教義に必要な信仰簡条を「イエスは救世主である」ということに「単純化」しているということだけでは、ホッブズが教会に対する「国家の寛容」という考えをもっていたということにはならない。国家と教会についてのホッブズの考えの基本は、教会は世俗の主権者に従うべきであるということであって、ホッブズは「国家と教会との分離」を認めていない。ホッブズの考えの中に「教義の単純化」と「国家の寛容」との間の結びつきがあると考えられる氏の考えを伺いたい。」

水田 今の個人の側からの寛容というのはどういう意味ですか。ちよっとそれを説明していただきたいんですけれども。

妹尾 つまり、宗教、信仰の深化といいますが、つまり個人のレヴェルにおいて、宗教信仰を深めているというのか、検討し直すというのか、そういうことを通して、個人として寛容を与えるという問題がひとつあると思うんです。それは国家、体制としての国家、組織としての国家と宗教との関係についてのものとは、連関はあると思うんですけれども、教義の面で寛容的な

教義という面と、國家と教會との關係という問題は、問題的には、やや、レヴェルがちがう点があるのではないか。で、浜林さんのお話は、教義の面の説明がすぐに國家の問題に結びついていて、その辺がちよっと、媒介といえますか、そういう要素を考える必要があるのではないかと、いうことであります。

加藤 最初の主権が専制的でないということですが、絶対である以上絶対に腐敗するということがないとは、いいませんがホッブズの主権の成立のしかたを考えると、常にチェックがかかるわけです。もちろん授權の理論とばかりがいましたけれども、常に主権者のやること、判断することは臣民がその本人であるというふうについて、主権者の行為を完全に正当化するというか免罪する、そういう論理があるわけで、だから權力・主権の一人歩きは論理的に確保されていることはまちがいない。そういう意味では専制が恣意的になりうる要素はもちろんありうるわけです。そうせざるを得ない事情が、彼の前提とした人間の本性にあると思うんですが、にもかかわらず、全くの専制ではなくて、主権は自由な平等な人間がつくりだしたもの、しかもそれが主権者と契約をむすんで従いますということをやっているのではなくて、平等な人間どうしが約束し合ってつくったわけですから、そういう主権が恣意的になれば、ホッブズが臣民に与えた自由を拡大して考えれば、そういうチェックをかけられるし、また目的にさかのぼれば当然チェックがかかるわけですから、そういう意味で、完全に恣意的にならないという保障があるとは断言できないけれども、少なくともそういう齒

止めがあるということから、専制的でない、あるいは恣意的にならないというふうにいいました。多少不正確かもしれませんがけれどもそういう要素があるんじゃないかと思えます。

で、啓蒙的な性格については教育ということで触れましたけれども、もちろんおっしゃるとおり、教育も政治的な教育で、主権に服従させるための教育でしかないわけです。ところが教育の内容についてみると、あるいは市民法について先ほどちょっと触れましたし安藤さんもお話しましたように、どちらも臣民の、あるいは主権の支配下にいる人間の、自己保存を無視してまで服従をもとめることはできないようになっていくわけですね。絶対主権が教える教育内容は、『リヴァイアサン』全体からいくと、何かどうしようもない話になっちゃうんですが、自然法一つみたら、ご存じのこととは思いますが、確かに行為のありかたがいくつかあるわけです。たとえば傲慢を禁止したりうぬぼれをいなくことを禁止したり、尊大になることを禁止したり、あるいは裁判というのは公平でなければいけない、紛争の調停にあたった調停者に対しては安全を保障しなければいけない。恩をうけた人にはその意志に反しないようにしなければいけない。これは何も絶対的な権力はなくても、いわゆる普通の市民生活の中の普通の徳目に値するようなものだと思えます。あるいは先ほどいった正義の問題もそうですが、その中でもとりわけ、交換的正義、彼自身は正確には契約者の正義と申しますけれども、お互いに約束を結んだらそれを守るのは当然である。もちろんホッブズの人間は情念に支配されていま

すから、すぐに教育すればそういうふうになるというのはなくて、あくまでも背景に強大な権力があって、それを破りそうになればだちに処罰するということがあって成り立つわけでありませうけれども、そういうことを教えることによつて社会が成り立つ、その社会がたとえ絶対主権という権力があるにしても、それでもつてそれを侵さないかぎりは安定した社会生活ができる、そういう営みの中で生活してゆけば自分達の保存が可能になるという、これはきわめて長期的に考えているわけでありませうけれども、それぞれの個人に意識されているということになります。

しかし、もともと反社会的な性格の濃い人間であるわけですから、どこまで教育できるかというのは論理的にはおそらく矛盾となるのかもしれませんが。そういう情念的な人間が変わらないんですから、それにいくら教えたつてどうしようもないということがあるかもしれませんが、そういう教育の内容そのものを、権力をいったんはずして考えた場合に、そういう芽がある。ホッブズの意図はそういうところにあるわけじゃないんですが、自立的な人間の行為規範というものがそこにある。それが教育を通じて少しずつ意識化されてゆく点はみえるんじゃないかということで、かならずしも意図的に主観的に明示的に啓蒙の性格を彼が前面に出したわけじゃありませんけれども、そういうふうには私は理解したわけです。

水田 では、浜林さん。

浜林 寛容論との関係をレジメではちょっと書いたんです

が、報告ではしゃべりませんでしたので、説明が足りなかったと思いますが、おっしゃる通り、政治と宗教、国家と教会の分離という思想がありませんから、そういう意味では近代的な寛容論までの距離はかなりあるように見えるわけですが、それでも、実際問題としては、教義を単純化してゆくということは、それ以外のことはホッブズの場合には国家が全面的に統制するというふうに書かれてありますから、非常に思想・信条に対する独裁的な支配があるように見えるのですが、逆に考えますと、この基本教義以外のことは、どうでもいいことなのでありまして、いわばそれは宗教とは関係のないことだというふうになっているのです。ですからこの基本教義以外のところでは政治と宗教の分離がはじまっているというふうにもみえる。それはつまり世俗的なことがらとして主権者に服従しなければならないけれども、宗教の問題としては服従していいのではないという、そういう意味では分離は完全ではないけれどもだんだん分離の方向に近づいているというこはいいえると思います。

実際、イギリスで名誉革命後に寛容法という法律ができますけれども、あの法律では、ホッブズよりもはるかに非寛容でありまして、カトリックはだめですね。それから三位一体説を否定するやつはだめ、無神論はもちろんだめ、というふうになっているのです。それに較べますとホッブズの基本教義のほうがもっと寛容的だというふうにいえる。ですから考え方として政治と宗教の分離という考え方はでてこないんですけれども、実際上は宗教を非常に単純化することによって、普通宗教的な

問題と考えられている大部分のものが、宗教からはずされることによって分離の方向へ近づいているといえるのではないか。で実際にロックの場合に、彼は一六六〇年代のはじめごろはこのホッブズと非常に似通った考え方をしています、どうでもいいことがらについては行政者が絶対的な権力をもつべきだということをしてるわけですね。ところが本質的なことがらについての危険がむしろ国王の側からでてきたときにロックは、くるりとかわって、政治と宗教の分離ということをいいます。

そういう意味でいうと私はホッブズの場合も、秩序をおびやかす危険がどちらかあるかという判断で、ホッブズは主権者の、国王の側ではなくむしろそれに抵抗した側に、秩序をおびやかす危険があるから、これを全面的におさえなければいけないという発想になっていると思うんですけれども、ちょうどロックが一六六〇年代後半に変わったように、実は秩序をおびやかすのは他ならぬ国王のほうだという、そういう判断の転換があれば、信仰の自由という問題ももつとつきりした形ででくるのではないかと、そういう意味で、そんなに遠くはないというふうに考えるわけです。

野島一郎 最初に加藤先生におききしたいんですが、さっきの質問とも関連してくるんですけれども、たしかボルケナウがやはり教育の重視を指摘するところで、教育によって主権者に服従する義務意識を高めるといことで、国家の統一なり平和なりを保つことができるようになるとすれば、その際ホッブズ

が構想しておいた権力による統治、あてになるのは恐怖だけだという考えと、自分自身で首をしめてしまおうといいますが矛盾する形になるわけであります。反社会的な人間を社会的にするという意味での教育という問題になるのかどうか、それはわかりませんけれども、教育をもちだすことが自分の国家論の前提そのものをうち崩すことになるのではないか、というふうな指摘をボルケナウがしておったんじゃないかと思うんですが、それを矛盾ととらえるかあるいは何らかの発展ととらえていいのか、その点を一つおききたい。

それから浜林先生には、直接今日の報告と関連しないかもしれないので恐縮なんですが、政治思想にとつての宗教論がどういうふうにホッブズに反映されているのかと考えておるんですけれども、聖書解釈そのものが彼の政治思想、政治理論の裏づけとして使われているのは非常に多い要素だと思うんですが、その意味で聖書解釈なり彼の神学論が政治思想とどのような関連をもつのか、単なるかくれみのとして聖書をもちだすんだというふうに単純に割り切っているのか、ウォリンダーのテーゼ以来問題になったホッブズの思想の中で神というのは不可欠な要素であるのかという、この点をうかがえればと思います。

加藤 ぼくは矛盾ではないかと思うんですけれども、この矛盾の原因はやはり彼が最初に設定した人間にある。つまり自然権というかたちで、自分の保存を欲するままにしてもよいということを人間本性としてあたえたために、彼は絶対主権を導き出さなければならなかったし、自然権貫徹させようとする

ば、抵抗権あるいは不服従の自由へいくわけですし、それがもっと拡大されれば、彼の論理をおしつめれば革命まで事実上いつちやうものをもっているわけですね。ですから、それはいくらか力でおさえなくてもだめで、また市民法という一つの法律でおさえなくてもそれはおさえきれない。つまり自己保存を侵されるならば、その市民法はその人にとっては意味ないわけですから、したがってとことん力でもって対決してゆく。だからそういうことをなくすには結局、そういう人間の内面に訴えると共に、なぜ絶対主権に従わなければならないかという根拠を、やはりその人に示して、主権に対する抵抗をやめるようにさせる。そういうことは一つには教育がやはり考えられる。その教育は政治的な教育ですから、義務を統轄するための教育ですから、確かに自立的な人間を育てるための教育ではありません。ぼくも、そこまではいうつもりはないんです。ただ内容そのものをみた場合に、何度もいいますけれども、そういうものも含まれたうえでの教育である。そこをぼくがやたらに強調して引っぱりだしたんで、それ自体が無理なのではないかとの指摘なのかもしれないけれども、そういう意味で自分のつくりだした国家装置をこわすようなものを彼は内にひめていた、それは矛盾ではないかと思えますけれども、それをどういうふうに歴史的に理解するかということは、今ちょっと明快にお答えするだけの準備がないんです。

水田 教育によって内面的な服従をつくりだすというけれども、宗教の問題でさえも外面的なものにとめているのに、政

治的で内面的な服従っていうのはどういうことですか。

加藤 内面というか、要するに理性にうったえる。

水田 だから計算能力を与えるということですか。利害関係の計算能力を与えることですか。

加藤 そうです。どういうふうに他者との関係をもつたら自分の保存が可能になるということをお教える。

水田 ということは、さっきからの問題でいうと、反社会的な人間を社会的にするんじゃないくて、反社会的な人間がいかにして社会をつくりうるかということをお教えるかっていうことでしょう。このふたつは全然ちがうことなのに、それが混同されているんじゃないかとおもいます。

浜林 太田先生の『イギリス社会哲学の成立』の中にでていますが、ホッブズの神は一つはやはり全能の力のモデルとして、『リヴァイアサン』の中であつかわれているという、視点があると思えますけれども、私も今のご質問に対してはそういうことではないかと、つまり『旧約聖書』からの例示が非常に多いわけですが万能の神の支配のモデルといいますか、そういう例示としてではないか、ということです。さっき申しましたように『聖書』が神のことばであるということについての論証がホッブズの場合には、論理的にはなくて、それは信ずるか信じないかの問題であるというふうにいわれてますから、ホッブズ自身の主観においてはそれを信じてたわけでしょうけれども、支配のモデルとして使われているという点からいえば、神のことばであるというよりも歴史上の文献としてあつかわれて

いるような感じを私はもちます。したがって、そういう意味でいえばこれは文献的な例示であるわけで、論理的な構成からいえば必要ないものではないかと思えます。『リヴァイアサン』の、今お話にでているような国家論の論理構成からいえば必要ないものではないか、こう思います。

水田 では平井さん、それから花田さん。

平井 私は、浜林さんにトランスについて、ロックのトランスとどう違うのかききたかったんですけれども。

浜林 さっきいいわすれたことを補足しますと、政治と宗教の分離の主張というのは、ピューリタン革命期のラディカルの方にはあるわけでして、この人達の主張は自分達の教義の体系はこわさないで、いろいろな教義の体系があつていいんじゃないかという議論ですね、ロジャー・ウィリアムズのように。そういう形でのトランスへの道と、もう一つは、政教分離ではなくて、宗教をなるべく単純化することによって、トランスの幅を広げてゆこうというのがあつて、その二つが最終的にはロックで結びつくんじゃないか。

花田 さっきの理性のことにこだわるわけではありませんけれども、カルキュレーションということが、かなり司会者のほうからでているのに、発表者はうけとめていない。たしかにホップズといえはすぐでくる理性や推理との関係、その点について理性に関する私の質問に対しても、説明がなかったわけなんですけれども、計算できないものは、非合理的だ、あるいは存在しないというぐらいの強さで、主張されていると思うので

すが、その点について簡単に、お答えいただきたい。たとえば、その点が、アリストテレスのと非常に違っているのではないかと思いますし混合政体論で理性と呼ぶものとも非常に違うものであるというその点。

加藤 カルキュレーションというのはことは、つまり定義からはじまるわけで、さまざまなことばをつなぎあわせることによって一つの命題、あるいは断定というのができるわけですね。そのことを計算というふうに名づけているわけですね。

水田 ちょっと違うんじゃないかな、質問の趣旨と。

加藤 違いますか。

水田 これはここで論争してもしかたありません。あと一五分あるそうです。他にどなたか。

伊達功 安藤先生にうかがいたい。第一自然権と第二自然権といわれたと思うんですが、そしてホップズあるいは特にロックあたりで譲渡あるいは放棄されるのは、第二自然権だと述べられたと思うんですが、第一自然権と第二自然権という言葉はホップズあるいはロックが使っているんじゃないですね。その場合、第一自然権といわれるのは、要するに第一権、功利といわれるもの。しかしそれは維持されるので、自己保存が第三者に対して貫徹される権利、これが第二自然権、これがいわば譲渡ないし放棄されるとおっしゃいましたが、しかし考えてみますと抽象的にはそうかも知れませんが、具体的歴史的事実の上では、第一自然権は維持されるが第二自然権は放棄あるいは譲渡されるという、そういうことがあり得るのかという

ことを疑問に思うんです。

安藤 もちろん第一自然権、第二自然権というのは、ホッブズだとかロックがいったわけではなくて、私が今日の発表のために便宜的につけた名前です。そういうことが歴史的にありうるかというご質問ですけれども、ホッブズの論理はそういうことになっているというところで今日の説明にしたわけですので、それと歴史上と現実との関係といわれても、ちょっと。もう少し具体的に「ご質問」だけではないでしょうか。

伊達 おそらく今おっしゃったような区別は、少なくともイギリス経験論の中ではあまり意味がないというふうに思うんです。先生の基本的な論理のたて方自体に実は問題があるのではないかと思うわけですね。

安藤 ご質問の趣旨はわかりましたけれども、ただ私はだいたい従来憲法を専攻してきていまして、そういう観点で考えているわけです。憲法の観点から考えてみますと、基本的人権というものを考えているわけですね、そうすると今いいました第一自然権だとかあるいは、ロックのいう自然権だとか、これがいわゆる憲法学でいう基本的人権のものになるわけです。それはホッブズの場合は自己保存的なものに限定され、それに対してロックの場合は生命・自由・財産というところまで広がってきている、そういうその自然権が、拡大されて、拡大された自然権が国家の中でも憲法の中に書き込まれて保障される。それが基本的人権なのだというふうに考えております。私にとつては第一自然権あるいはロックの自然権というのは非常に意味が

あるという位置づけになるわけです。

田中 今のご質問との関連で安藤先生におききたいのですけれども、今のお話では人権ということが出発点としてあったということで、その中で、true libertyという概念をあげて、生命を防御する自由がその中味であるというふうにおっしゃったわけですけれども、それは今の、第一第二というわけ方からしますと生命そのもの、自己保存そのものが、第一自然権で、第二自然権はそれを他者に対して主張する権利であるといっておられました。が、防御というのとはどちらの概念に属するのか、もしそれが第二の方に組みこまれる性質のものであるとするならば、第一の自己保存そのものというのは、実際的にはほとんど意味をもたないわけなので、それに加えて、法によって規制されない領域、看過された領域が臣民に保留されたとしても、それを人権概念のわく組みでとらえられるものかどうか。法の恣意ということ、いかなる保障もなくのこされた領域であるならば、そもそも人権という範疇でとらえることに無理があるのではないか。

「報告者は、ホッブズの自然権には、第一の自然権、すなわち自己保存権と、第二の自然権、すなわち自己保存権を他者に向かつて貫徹する権利があるとされる。そしてコモンウェルス設立後は、第一の自然権が臣民に留保される反面、第二の自然権は原則的に放棄され、ただ主権者の命令たる法が沈黙し、かつコモンウェルスに危険を及ぼさない部分が「自由」として残されるに過ぎず、第二の自然権中、秩序維持に抵触しないもの

が人民に開放され、その結果、公法関係には主権者の絶対性が貫徹されるが、私法関係では主権者の自己抑制を通じて（したがって明治憲法の「法律の留保」に類似した形で）人民に自由が与えられる、といわれる。

第一の疑問。自己保存権を、自然権Ⅱ権利のタームで把える以上、それは生命という価値自体ではなく、他者に向かっての主張を内在的に含むものであらう。とすると、第一と第二の自然権の区別の仕方には疑問がある。ホッブズが、『リヴァイアサン』一四章で、他の人びとが襲いかかってきた時に抵抗する権利は放棄しえない、といい、二一章で、臣民は自ら害するようには拘束されないといっているのは、主権者を含む他者に対して自己保存を貫徹することを認めているのではないか。むしろホッブズの自然権を論ずる場合には、自己の生命・身体を維持する根源的権利と、その他の権利（自由）という二一章の区別が出発点となるように思われる。第二の疑問。報告者の「私法」「公法」の概念的区別が、通常の区別と合致するのかどうかやや疑問だが、主権者の恣意、恩恵に依存する「自由」なるものは、人權概念の枠組では把えられないのではないか。

安藤 第二点で私がいっているのは、今質問されたことと同じことでありまして、要するに契約の自由とか職業選択の自由であるとか居住の自由、教育の自由であるとか、それらしきものをホッブズは国家において主権者によって看過された自由の例としてあげている。一応、自由が実質的に保障されるような、そういう感じをあたえるけれども、制度的、原理的にみれば、

ば、そういう自由がほんとうに保障されるのかどうかというと、ホッブズではそうではないのではないかと。

それから、第一自然権と第二自然権との区別は成り立ちうるのかという質問ですけれども、非常にシビアな質問で、それをいわれると弱いわけですが、一応ホッブズがこういっているわけですね。たとえば、私が第一自然権ということでは表現した事象を、たとえば食料・空気・くすりその他それなしには彼が生きてゆけないような物を使用する権利がある。それが国家において自由として実現してゆく。だから水を飲むとか食物を食べるとか、くすりをのむとか、空気を吸うとかそういう必要最低限の、人間の肉體維持のための手段、そういうものによって何としても人間が自分の生命を維持してゆくというのが第一自然権であり、第二自然権は、そういう第一自然権を他人との関係において実現するために、自然状態の中で用意された、先程いいましたように、他人の財産・自由だけでなく生命・身体も侵害するほど攻撃的・全体的・積極的な権利というもの、第二自然権として区別するわけです。境界線がどこにあるかという、明確にしているわけではないんですけれども、私なりによくわかるような気がするわけです。

田中 防衛というのはどちらに属するんですか。

安藤 第一自然権に属する場合もあるわけですね。

水田 時間がありませんから次のかた。

井上公正 一つだけ浜林先生におたずねします。宗教的寛容について、私も浜林先生と同じような考えをもっております

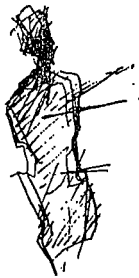
が、国家と宗教との関係で、ホッブズが宗教を政治のために利用すべきだと考えたかどうかということなんですが、たとえば藤原保信先生が、ホッブズは宗教を政治的に利用すべきだとまでは考えていないというふうなことをいっておられたと思うんですけども、先生はこの点をどうお考えですか。

浜林 宗教を政治に利用した人はたくさんあるわけですが、利用すべきだと考えていたかどうかというふうにいわれると、すべきだというふうにはいっていないんじゃないか、つまり簡単にいってますように、外形的な服従と心の中の信仰とはちがうんだということを非常にいってますので、服従を教えるというのは宗教とはちがうものではないでしょうか。それから先ほど高野さんの質問ですが、ご指摘の場所はわかりました。それは外部的なもので殉教を示すことがよろしいといっているのですが、ただその後でそれでは殉教者は大死なのかという話になって、死に値する教義とはという話になりますから、ホッブズが殉教を否定しているようにも読めない。

水田 だんだん議論ができてきそうですね、このくらいで。ぼくもまだ質問したいことがあるんで、たとえば、イエスがキリストであるということばが、いったいどういう意味をもっているのか、学生時代から疑問に思っているのですが、よくわからない。これは質問ではありませんよー笑。それからもう一つは明治欽定憲法との類似ですけども、ここはホッブズの論理が非常に脆弱だと思うんですけども、ただ日本とちがうところは、家族的國家観というか、有機体説がなくなっ

からのことなので類似は形式的なものです。そうしますと、さっきも話ができましたように、そういう形で、絶対主義の中にホッブズが穴をあけてゆくということになっているんじゃないかという気がします。ここでは、なんでもかんでもホッブズを革命的に仕立てようというつもりではありませんけれども、ホッブズでの保守的な形と革命的な中身とのずれあるいは緊張関係というものが一つの特徴だと思うのです。その「ずれ」をみないと、明治政府の文部省が、『リヴァイアサン』の邦訳を、ああいうかたちで出版したことの意味も、みのがされてしまうのではないのでしょうか。つまり、文部省はなぜ第一部を省略したのか、ということですね。

(文責 水田)



ch

シンポジウム II

マルクス主義思想の
現段階

〔報告〕 今村仁司／岩淵慶一／山崎カヲル
〔司会〕 城塚 登

城塚 社会思想史学会では、シンポジウムのうち一つは、一貫して社会主義および社会主義思想の問題をテーマとしてとりあげ、究明してきました。一九七八年の第三回大会では、「現代社会主義論」と題して、社会的現実のなかで社会主義がどのようなかたちで具体化されているかを検討しましたが、今回はその延長として、思想のレベルで現代のマルクス主義がどのように変容しつつあるかを検討したいと思います。「フランクフルト学派」についてはすでにとりあげたことがありますので、今回はフランスにおけるアルチュセールの思想について今村仁司さんに、東欧の場合としてユーゴの「プラクシス・グループ」について岩淵慶一さんに、ラテン・アメリカの場合としてマリア・テギとバスの思想について山崎カヲルさんに報告してもらい、その後で自由に討議したいと思います。

1 Louis Althusser に就いて

今村 仁司

現在のフランス・マルクス主義を詳細に区分けしていけば、一色では描き切れない種々の型があるかと思いますが、フランス・マルクス主義の全体を論ずるときには、共産党系マルクス主義以外のマルクス主義をも考慮に入れることが筋道ではあり

まじょうが、本報告では最も大きい争点を生みだした Louis Althusser にかぎってみて、いくことにします。

アルチュセールは、多くの話題をフランス思想界に提供しただけでなく、イギリス、イタリア、ラテン・アメリカなどにも深い反響を生んだという点で、最も注目すべきひとだといえます、そのうえ、アルチュセールは、きわめてフランス的な思想家でありまして、かれのマルクス研究は、その方法論からして、どっぷりと深くフランス精神史に根づいております。フランス精神史への根づきということで、まず念頭に思い浮かびますことは、第一に、フランス独自の科学哲学のスタイル（二〇世紀ではバシュラルからフーコーにいたる流れ）でありまして、そしてつぎに思いうかぶことは、——これは幾分臆測をまじえてですが——フランス・カトリシズムの精神的雰囲気（カトリック的マンタリテ）である、といつてよいかと思ひます。

第一の科学哲学の伝統は、アルチュセールの六〇年代のマルクス研究にきわめて顕著に現われております。

第二のカトリック・ラディカリズムの伝統は、いわゆる「自己批判」以後のアルチュセールの実践的態度に表現されております。

以上の前おきをして、さつそく本論に入っていきたいと思ひます。まずは、六〇年代のマルクス研究からみていきたいと思います。

〔1〕 マルクスの科学認識論的研究
いわゆる《自己批判》以前のアルチュセールのマルクス研究

を代表する著作は、周知のとおり、*Par Marx, Lire Le Capital*（いずれも一九六五年）であります。これらの研究を先導する方法は、徹頭徹尾 *épistémologie* であります。バシュラル的な、あるいはカンギレームの示唆をうけてアルチュセールによつて解釈されなおされたバシュラル的科学論が、アルチュセールの *Marx-Lecture* を支えております。

アルチュセールのマルクス研究のめざすところを大ざっぱに分類すれば、二つの問題に区切られると思ひます。

- ① マルクスが創始した科学とは何であるか？
- ② マルクスがつくりだしたマルクス固有の哲学とは何であるか？

第一の問いについて、Mark は果たして本当に《*Scienza Nuova*》（新しい学）をつくつたのか？ この問いは大いに論争のあるべきところでしうが、アルチュセールは O.E. と答えます。この新しい学（科学）の具体的な姿は『資本論』にあるわけですが、アルチュセールによれば、マルクスの新しい学への道の出発点は、一八四五—四六年の《認識論的断絶》に求められることになりました。この《断絶点》は、新しい方向を定めたことで、マルクスの思想形成史上、画期的だと評されることになります。一八四五—四六年から一八六七年までの時期は、マルクスにおける《理論的革命》（又は科学革命）のプロセスといふことができます。

《認識論的断絶》論は、最初、初期マルクス論のなかで提唱されたのですが、その趣旨は、ヘーゲル主義やフョイエルバ

「ハ主義のよつてたつイデオロギーの問題設定からマルクス固有の問題設定への地盤の移動を意味します。すべてが發出する現実的母胎としての《歴史》の発見、古来もろもろのイデオロギーが占拠してきた《歴史》を、イデオロギーから解放することによつて、かくされていた《歴史の大陸》をあばきたすこと、これがマルクスの《新科学》への起動力となったといわれます。アルチュセールの命名法によれば、マルクスの《新科学》とは、《歴史の科学》である、となります。

歴史の科学的認識は、伝統的なイデオロギー的用語をもつてしては不可能であります。そこで、マルクスに課せられた理論的課題は、歴史を把握する科学的概念を造型することです。アルチュセールのいい廻しを借りて申しますと、マルクスの歴史科学の創設は、まずはタミノロジーの変革とともに始まることとなります。これが、『ドイツ・イデオロギー』に始まり、『グレントリッセ』や『経済学批判』を通じて、『資本論』に終わる、概念装置のねりあげ、精緻化のプロセスです。

マルクスは、ヘーゲルから、過程や関係といった根本概念を継承しつつ、それをマルクスの《社会と歴史の科学》の概念へとしあげるようになります。たとえば、生産諸関係、交通関係、生産諸力、生産様式、社会形成体、労働過程、生産過程、などは、すべてマルクスの用語論上の革命であるといわれます。用語の変革、新概念の創出が、認識論的革命的枢軸になりますから、アルチュセールの分析もこの点に集中していったわけですね。

こうして、『資本論』は、認識論的分析の結果からみるなら、すべてを量化的に処理する古典派経済学の認識論的空間とは全面的に異なる認識論的空間を産出していることとなります。マルクスの地平は、生産関係という構造、生産諸力の構造、から成る生産様式の構造、つまり諸構造の構造、あるいは諸構造の構造化プロセスの把握だということになります。アルチュセールが構造主義者といわれたゆえんですが、かれの意図は、構造論によつて、量的に測定不可能な社会構造、いわゆる下部構造の科学的意義を説明することにあります。そうすることによつてはじめて、経済学が自明なものとしてよつて立つ数量化地平の可能性と限界を、いわば、下から、かくされた構造からあばくこととなります。この点からいえば、科学的にみて、『資本論』は、第一次的には、いわゆる経済学とは異なることとなります。なぜなら、認識の対象がまるで別物であるからです。マルクスが創始した科学は、たとえエコノミーを扱うにしても、事実それを扱っていますが、『経済学』ではなく、歴史の原動力と構造を明らかにするところの《歴史の科学》だと称されるのです。《マルクス主義経済学》という表現は、アルチュセールからみれば、結合しえないものを無理に結びつけた奇妙な学科になるでしょう。

第二の問いについて。マルクスの独自の哲学とは何であるのか？アルチュセールの表現によれば、マルクスの哲学とは、『唯物弁証法』です。アルチュセールは、マルクスの弁証法を、ルカーチの仕事やルフェーブルの仕事にみられるような

ヘーゲル主義の伝統から切って、考えなおそうとします。かれが、提唱した《矛盾と重層決定》がめざしたのは、ラカンのフロイト像から示唆をえつつ、社会的全体の構造モデルをつくることでした。《決定》の重層性とは、単に諸規定の積み重なりをいうのではなく、最終決定因と支配因とをもった決定の重層性を考えています。ここから、アルチュセール独自の《歴史の概念》の提案がありました。なお時間論その他をふくめて、仮説の域を出ていませんが、今もなお再考に値する問題といつてよいかと思えます。

『資本論を読む』においては、主に『資本論』における《構造論的因果性》が主張されていますが、問われていることは、矛盾の重層決定論と同じです。一つの構造（または全体）がそれによって生みだされた結果または要素に及ぼす効果＝作用のロジックを、構造論的に把握したところに、マルクスの《理論的革命》、つまりマルクス独自の哲学の創出があったという次第です。

アルチュセールのいう《マルクスの哲学》とは、科学認識論ないし科学哲学と同じものになっていますが、したがって、アルチュセールのいう《マルクスの哲学的・理論的革命》とは、科学哲学上の革命、つまり新しい因果性論ないし論理学又は叙述のスタイルの創造となります。そしてこの《哲学》は、マルクスの《新科学》とともに働いており、しかもその内側にかくれてあるわけで、かくされた状態からあばかれた状態へもっていくこと、これがアルチュセールの努力になったわけです。

新科学の創出と新哲学の創出、二つは同時生誕であり、いわば二重革命がマルクスの中でおきた、これがアルチュセールのいわんとしたことです。

〔2〕《自己批判》以後のアルチュセール

アルチュセールの《自己批判》なるものは、かれが実行してきた認識論的研究の放棄ではなく、《マルクス主義は科学である、哲学は理論的実践の理論である》といったかつてのテーゼの自己批判的訂正です。かつての立場は、『Theorisme』とよばれます。

かれは、かつての理論的研鑽の成果を放げするわけではなく、ただ、テオリア主義のいきすぎを、そしてそのいきすぎとともに生まれた思想の原則の忘失、を自己批判するわけです。Theorismeというのは、イデアリスムに他なりませんから、アルチュセールはそこから脱出するために、単純明解な唯物論原則をしきりにもちだしてきます。思惟にたいする客観的実在の優位、理論にたいする実践の優位というのがそれです。こうして、アルチュセールはもういちどマルクスの思想の原点にもどってすべてを考えなおそうと試みます。

アルチュセールは、haut de simpleだといわれるのを覚悟の上で、社会変革の思想としてのマルクス主義の原則を護持しようとするわけで、そこで、もういちど、《階級闘争》《プロ独裁》を前景におしだすことになりました。マルクスの形成史のなかにこの問題をよみこみ、《階級的立場》の獲得を《哲学革命》とよんで、以前のコトバと同じではありますが、別の中味をもち

こみます。マルクスの哲学革命とは、『資本論を読む』などで行っている《理論的な認識論的革命》ではなくて、『Positionの獲得』をいみます。この立場性が、マルクスの科学と哲学を先導することになるといいます。

このトボスの取得というものは、ある日突然におきてそれっきり完成するものではなく、いわば永続的なトボスの獲得のしなおいプロセスであって、この視点からみると、マルクスも、ある時点から《マルクス》に一挙になるのではなく、一生涯、マルクスになろうとつとめつづけた、死の直前までそうであった、といわれます。これを別の形でいいなおしますと、マルクスのなかでの、イデオリスムとマテリアリスムとの相剋がたえずあった、たとえば『資本論』のなかでも、両傾向がせめぎあっているので、マルクスの著作をよむときには、この傾向の対立を明示するように読んでいくべし、となります。

こうして、マルクスの科学や哲学は、かつてとは違った風に定義されなおすことになります。哲学は、結局、政治であり、つまり階級闘争の表現であり、科学はこの闘争の焦点、うばいあいの目標になります。哲学の実践は、科学に味方し、観念論的イデオロギーを支配の座からおろすことを目ざす思考上の実践になります。

要するに、アルチュセールの近年の仕事は、階級闘争、プロ独裁という実践の原則論から、マルクスやレーニンをよみなおすことに集中しているといつてよいかと思ひます。

〔3〕 結 論

(i) 結論として、まずは、アルチュセールの仕事の肯定的評価を簡単に指摘しておきます。

第一に、かれの科学論的研究から生まれたマルクス解釈、マルクス研究の方向は、十分開花していないにせよ、無視できない成果だということ、これはどんな立場の人びともみとめざるをえないだろうと思われまふ。要点のみをいいますと、――

(1) 『資本論』は、経済学の認識論的地平とは異なる地平で動いていること、それは、マルクスによる《Scienza Nuova》の創出である。

(2) この科学の地平が生みおす思想の展望は、ヒューマンイズムや歴史主義を無に帰せしめること、要するに、近代的思想の地平とは異なる地平でマルクスは思索していること。

これらのことは、今後もお、十分に吟味に値する論題であり、これを指摘しただけでも十分に高い評価がアルチュセールに与えられてよいだろうと思われまふ。

(ii) 思想の原則を再提起して、マルクスの実践論を根本から考へなおす機会をつくったこと、これもアルチュセールの重要な貢献だといつてよい。階級的闘争論は、日本では評判が悪いわけですが、ヨーロッパの社会状況では、生死にかかわるかなり重い立場であり、今やアルチュセールもこの点に思想的生命をかけているかと思われまふ。

(iii) 批評を簡単に付加しておきます。

マルクスの実践論の探求へと方向を定めなおしたアルチュセールではありますが、やはりアルチュセールは、骨のずいま

で、エビスラモログのスタイルがぬけ切れない、だからどうしても、エビステモロジスムの地平をのりこえ、別種の展望を根本からひらくのでなければ、いわゆる『実践』論の探求は、原理的に歩みだすことはできない。この点については別の機会に述べたこともありますから、簡単に問題の所在を指摘するにとどめたいと思います。

2 『プラクシス』派における マルクス主義の発展

岩淵 慶一

おおよっぱではありませんが、大事なことはレジヌメに書いておきましたので、それを中心に報告させていただきたいと思えます。

まず最初に、表題にある『プラクシス』グループですが、わが国ではあまり広く知られていませんので、なじみでない方が多いのではないかと思います。一言で申しますと、ユーゴスラヴィアのザグレブで一九六四年から一九七四年までの一〇年にわたって刊行された哲学雑誌『プラクシス』に結集しそこで活躍した同国のマルクス主義者の集団を指すものと考えてよいと思います。

普通、ユーゴスラヴィアといいますとただちに念頭に浮んでくるのは、バルカンの貧しい後進国ということでありまして、そのような国のマルクス主義者たちの業績が、このシンポジウムのテーマであるマルクス主義の現段階というような大きな問題を論ずるうえでどれほど貢献しうるものであろうかという疑問が生まれて来ても不思議ではありません。しかしながら、歴史の教えてくれるところによれば、思想上の価値あるものは必ずしも先進的な地域で生みだされるわけではないわけでありまして、私の考えによれば、ユーゴスラヴィアのマルクス主義者たちの業績は本日のテーマにけっしてふさわしくないとはいえないのであります。それどころか、むしろ積極的に本日のテーマに十分にふさわしい内容をもっているといってもよいと思います。と申しますのは、ロシア革命の変質退化の過程のなかで形成された社会主義運動内部で支配的な力をもってきたスターリン主義が最近の二〇数年のあいだに根本的に批判されるようになり、それと対決する仕方ですさまざまな新しいマルクス主義の構想が提起されてきました——これこそがマルクス主義の現段階を特徴づけるもっとも重要な特徴をなしています——が、ユーゴスラヴィアのマルクス主義者たちは、彼らのおかれた特殊な諸条件のおかげで比較的早くにスターリン主義と訣別し新たなマルクス主義の構想を大胆に提起し発展させてきたからです。さらに、この『プラクシス』がはたしてきた役割ですが、この雑誌にはもちろんユーゴスラヴィアのマルクス主義者たちが主に執筆してきましたが、同時に最初から国際的に著名な西側の

マルクス主義者たちも参加しておりまして、この雑誌はいわば東西のマルクス主義者の共通の討論の場ともいふべきものになっていました。雑誌が創刊されてから廃刊になるまでにそれはなんにユーゴスラヴィアにおいてだけではなく、西側の社会においてもかなりの影響力をもっていたのではないかと推測できます。したがってこうした面からも『プラクシス』グループを取りあげることは本日のシンポジウムのテーマにふさわしいといえるのではないかと思います。

ところで、最初に申しあげましたように、『プラクシス』派はわが国ではあまり知られていませんが、しかし正確にいいますと、知られていないというのは『プラクシス』派」という名前でありまして、このグループに属する個々のメンバーは、かなり多くの論文が翻訳されておりますので、御存知の方が多いのではないかと思います。主なものを挙げますと、司会をされておられる城塚先生が監訳されたフロム編『社会主義ヒューマニズム』には、ヴェリコ・コラツチ、ミハイロ・マルコヴィッチ、ダニロ・ペヨヴィッチ、ガヨ・ペトロヴィッチ、ルディ・スベック、ブレドラグ・ウラニツキーが、それから花崎昇平氏が訳された『マルクスと革命』のなかには、『プラクシス』派の協力者であったエルンスト・ブロッホ、ヘルベルト・マルクーゼ、ユルゲン・ハーバーマス、エルンスト・フィッシャー、イリノグ・フェッチャーなどという著名な哲学者たちとならんで、以上の他にリュボミル・ターディッチという人も、

登場してきます。さらにマルコヴィッチとペトロヴィッチはそれぞれ論文集『実践の弁証法』と『二十世紀中葉のマルクス』（邦訳題名『マルクスと現代』）が翻訳紹介されていますし、若い世代に属するスウェトザル・スタノヴィッチの論文も紹介されています。したがって個々人についてみますと、もちろん先ほど報告されましたアルチュセールほどではありませんが、かなり紹介されていたわけです。そこで、これからご報告申しあげること、彼らを念頭におかれていただきたいの見当をつけていただければ、と思います。

さて、本論にはいりますが、レジュメに簡単に書いておきましたように、『プラクシス』派の学者たちはその出発点においてかなりユニークな状況におかれていたということが一つの重要な特徴になっているように思われます。たしかに、その他の社会主義諸国と同様に第二次世界大戦直後のユーゴスラヴィアにおいてもソ連製のスターリン主義が支配的な影響力をもっていました。しかし、このスターリン主義にたいする態度においてこの派の学者たちは著しい特徴をもっておりまして、この点については彼ら自身がくりかえし指摘しています。それはどういうことかと申しますと、よく知られておりますように、東欧社会主義諸国のなかでユーゴスラヴィアだけがナチスから自力で解放され自力で革命をなしたという点と関係しています。この点について当時まだ学生であったミハイロ・マルコヴィッチが自らを回顧しながらつぎのように書いています。すなわち、第二次大戦直後の短い期間に有力であったマルクス主義

の唯一の解釈は、ソ連の哲学者たちによって念入りにしあげられた形式の弁証法的唯物論であった。しかし非常に早くに、つまり一九四八年のスターリンとの衝突以前にも、ベオグラードやザグレブの優秀な学生たちは『ソ連共産党小史』の第四章が革命の哲学の最後の言葉であるかどうかは疑わしい、それはあまりにも単純化されていてドグマティックにみえると思っていた、と。つまり、のちに『プラクシス』派の中核を形成することになる哲学の若い学生たちは最初からスターリン主義にたいして根本的な疑問をもっていたというわけですが、その理由としてマルコヴィッチは、自分たちは自分たち自身の革命をなしとげた、したがってソ連にたいして対等に扱われるだけの権利をもっているのだというふうに考えていたからだといっています。当時の社会主義運動において一般にソ連とその業績にたいして対等の意識ではなく劣等の意識、したがってその裏返しとしての高い尊敬あるいは畏怖の意識が存在していたのではないかと思います、それにたいして彼らは最初から対等の意識をもち、ソ連製の哲学にたいしても同じで最初から根本的な疑問をもっていたというわけです。

さらに第二の重要な点は、一九四八年のユーゴスラヴィアとスターリンとの決定的な決裂という周知の事件の影響であります。この事件とその諸結果が『プラクシス』派の形成にとつていかに大きな意味をもっていたかということについては十分に推測できることですが、『プラクシス』派の哲学者たちももちろんくちかえしこの点について書いています。一例を挙

げますと、『プラクシス』派とその歴史について総括した最近の一論文のなかでマルコヴィッチはつぎのように述べております。

「一九四八年は偉大な転換点を意味していた。第四の古典家であったスターリンのような圧倒的な権威の失墜は、あらゆる問題にたいするいつそう自由な、いつそう自立的で批判的なアプローチのための地盤をきれいに片づけてくれたのである。スターリン主義がいかにソ連哲学に損害をあたえたかを認め、スターリン主義的ドグマティズムと積極的に闘った世代にとつては、その後のすべての仕事への基本的動機は、なんらかの確立された権威あるいは制度への忠誠よりも真理への容赦のない探究でありつづけることになる。」

これは、その他の東欧諸国にたいしてだけではなく資本主義諸国の社会主義運動にたいしてもユーゴスラヴィアの若いマルクス主義者たちがいちばやくいかに有利な立場に立つことができたかを明らかにしてくれています。彼らは、その他の諸国でようやく一九五六年のソ連共産党第二〇回党大会前後からはじめて開始されたスターリン主義との対決にそれよりも数年もまえに取り組むことができたわけであります。スターリンとの決裂それ自体は小国のユーゴスラヴィアにとっては大変困難な状態に置かれたことを意味していましたが、しかし先ほど述べましたような自負心に裏づけられながら、その社会そのものと同様、若いマルクス主義者たちもこの危機を乗り切り、いちばやくスターリン主義と決着をつけて新たな道を切り開いて行った

わけです。

この事件を決定的な契機にしてこれ以後徐々に『ブラクシス』派が形成されて行くわけでありますが、御存知のように、四八年以後ユーゴスラヴィアは反スターリンの路線を国策として採って行くわけでありまして、これも若い学者たちにとっては大変に好ましい条件になっていたと思われまします。彼らにたいして当局も最初は好意的な態度をとっていたそうですが、そうしたことを背景にして彼らは他の諸国のマルクス主義者たちよりもずっと早くにスターリン主義を清算し五〇年代の後半から六〇年代の始めまでには新たな地平に立つことができたと思ひます。そして一九六四年には雑誌『ブラクシス』を創刊し翌年からはその国際版も刊行するところまでいたるわけでありまします。

こうしてもろもろの好条件によって支えられて誕生した『ブラクシス』は、諸外国の著名な哲学者たちの協力を得て、いわばマルクス主義革新運動の国際的な機関誌として国の内外で名声を博して行きます。そしてこの雑誌にたいしてユーゴスラヴィアの当局もたしかに不審の眼をもつて見守るだけではなく誹謗といつてもよいようなさまざまな批判を展開しましたが、一九六八年にいたるまではそれほど緊張した関係はなかったといつてもよいと思ひます。しかし六八年には、御存知のように世界的に学生反乱が発生しましたが、ユーゴスラヴィアにおいても学生が大学を占拠するというような事件が起こりまして、これは大変大きな政治危機の一つとして受け取られ、その原因の一

つ、それも主要な原因の一つとして、『ブラクシス』派の哲学者たちの存在が意識されるようになります。それまでは彼らは、いわゆる「抽象的ヒューマニズム」の信奉者であつて社会にたいしてはそれほど影響力はもたないであらうといわば高を括られていたわけでありましたが、この時から社会にとつての危険な敵とみなされるようになったわけです。これ以後『ブラクシス』派にたいする本格的な攻撃が展開されるわけですが、もちろん彼らももろもろの好条件を生かして防戦に努め、雑誌もしばらくのあいだは刊行されつづけます。こうしたことが可能であつたのは、まさにユーゴスラヴィア社会主義の長所にほかならなかつたといつてもよいだらうと思ひますが、しかしついに一九七四年の末に『ブラクシス』派の哲学者八名がベオグラード大学から追放され、さらに翌年印刷業者が雑誌の印刷を拒否してきたことによつて『ブラクシス』は廃刊を余儀なくされました。こうして社会主義国においてはきわめて例外的なマルクス主義革新運動のインターナショナルな性格をもつた雑誌の刊行も一〇年間で息の根を止められてしまつたわけですが、それとともに『ブラクシス』派の活動も中断させられてしまつたといつてもよいと思ひます。

その他の社会主義諸国における革新派のマルクス主義者たちの運命を思い起こしてみれば、『ブラクシス』のような雑誌の存在がいかに貴重なものであつたかいうまでもないことですが、では、この雑誌を主な舞台としてユーゴスラヴィアの

革新派のマルクス主義者たちはどのような議論を展開してきたのでしょうか。『プラクシス』派にぞくするマルクス主義者の数も多くその活動もかなり長期にわたっていて、しかも彼らの議論も多岐にわたっていますので、ここでそれらを詳細に論ずることはもとより不可能ですが、しかし彼らに共通していると思われる基本的な諸特徴をまとめてみることは必ずしも不可能ではないであろうと思われます。そこで、もつとも基本的だと思われる点をレジュメに書いておいたわけですが、まず第一に注目すべきは、彼らがスターリン主義を徹底的に批判し、それについてヒューマニスティックなマルクス主義あるいはマルクス主義のヒューマニスティックな解釈を対置しそれをつそう発展させたということです。

少しまえに指摘しておきましたように、彼らはスターリン主義がもつとも優勢であった時期にもそれについて根本的な疑問を抱いていて、スターリンとの決裂のうちに急速に決着をつけて行つたと考えられますが、彼らが到達した結論は、要するに、スターリン主義的なマルクス主義の構想はマルクスの哲学とは本質的に異なっている、その対立物でさえないということです。この点についてこの派の指導的な哲学者のガヨ・ペトロヴィッチはつぎのように、つまりスターリンはエンゲルスとレーニンの諸著作にふくまれている啓学的諸見解を単純化し、歪曲し、硬化させてしまい、マルクス自身の哲学上の遺産にいたっては、ほとんど無視したというようにまとめています。これが、スターリン主義にたいする基本的な批判であります。

もちろん、これはもつと具体的に展開されうるわけでありまして、実際スターリン主義者たちがマルクス主義の哲学的遺産をどのように単純化し、歪曲し、硬化させてしまったかというようなことにつきましてはさまざまな立ち入った議論があります。それらのなかには大変興味深いものもありますが、しかしここでは省略させていただきます。さらに彼らがスターリン主義の根本的な欠陥をどのような点にみていたかをみておきたいと思ひます。この点についてもペトロヴィッチが非常に適切にまとめているように思われますので、彼の議論を引用させていただきます。彼は、一九五〇年代の後半以後その他の諸国においてもくりかえし指摘されはじめたようなスターリン主義のその他の諸欠陥を指摘しながら、そのもつとも根本的なものとしてつぎのような点をあげています。

「弁証法的唯物論のスターリン主義的構想の中心におかれているのは、『物質』『自然』『精神』『意識』『普遍的連関』などの概念である。さらに史的唯物論においてはすべてが『社会』『物質的生活の生産』『生産力』の方に向かつている。スターリン主義が構想している弁証法的唯物論も史的唯物論も、人間としての人間についてのいかなる言葉もふくんでいない。」

要するに、マルクス主義のスターリン主義的構想はマルクスの意味での人間としての人間を締めだしてしまっているという批判であります。これは、スターリン主義がマルクス的な批判の根拠をなしていたものを欠いている、したがって批判的で革命的な機能を果たしえないという点をついているわけです。

だからこそ『ブラクシス』派の哲学者たちは、スターリン主義を本来のマルクス主義の対立物をなすもの、国権主義的社会主義の無批判的で弁護論的なイデオロギーにほかならないとみなしたわけであります。

では、彼らは、このように特徴づけたスターリン主義をいったいどのようにして克服してきたのでしょうか。この問題にたいしてベトロヴィッチはつぎのように興味深い仕方です。すなわち「哲学におけるスターリン主義からの解放の過程は、たんにマルクス主義からスターリン主義的な附加物または『混合物』を除去するという問題でも、エンゲルスあるいはレーニンの若干の『間違い』または『欠陥』を『訂正する』という問題でもなかった。『解放が可能であったのは、ただマルクスのオリジナルな思想を復興し、いっそう発展させることによってだけであつた。』この文章は、スターリン主義との対決が始まってから二〇年以上も立っているにもかかわらず未だにわが国では、どういうわけか、斬新にひびくところがあるように思われますが、それはともかくとして、問題は「マルクスのオリジナルな思想」ということばのもとに何が念頭におかれているのかということです。これは、先ほどのスターリン主義にたいする批判から当然推測することができることでありますが、マルクスの意味での人間を根底にすえた批判的で革命的な思想ということ以外ではありえません。この点についても、これまで引用してきましたベトロヴィッチが、ユーゴスラヴィアにおけるマルクス主義革新運動を総括しながら、非常に適切にまと

めておりますので、それを紹介させていただきます。彼はつぎのように述べています。

「ユーゴスラヴィアの、戦後の哲学の発展の基本的成果の一つは、マルクス主義哲学のスターリン主義的解釈から抽象物として締めだされていた人間こそが本来のマルクス主義の中心に存在している、ということを見出したことである。マルクスの哲学における第一義的な関心事は、物質や精神の定義などではなく、人間の解放であり、『將軍とか銀行家とかは大きな役割を演じているが、人間それ自体は、これに反してきわめて見すばらしい役割を演じている』世界の革命的変革にあつたのである。」

スターリン主義を斥けた『ブラクシス』派が復興し発展させようとした「マルクスのオリジナルな思想」がどのようなものであつたかが、まことに鮮かに表明されているといつてもよいだろうと思います。要するに、彼らは、スターリン主義が締めだしてきた人間を彼らの思考の根底にすえ、この人間の疎外からの解放を訴えたマルクスの批判的で革命的な哲学を復興し発展させようとしたわけであります。ここで問題は彼らが自分たちの哲学の中心に復権させた人間をどのようにとらえていたかということですが、この点については大変多くの議論がありまして簡単にまとめることなどはとうていできませんので、ここではただ彼らが人間をなによりもまずブラクシスとして、実践的存在者として規定していた点では共通していたということだけをつけ加えるだけにとどめさせていただきます。この実践的

存在者としての人間の疎外からの解放こそがマルクス主義のもっとも基本的な課題をなしているのだと彼らはみていたわけであります。

ところで、以上のようにまとめてみますと、『プラクシス』派のマルクス主義の解釈が、初期マルクスの『経済学・哲学草稿』などの諸著作がはじめて公刊された一九三〇年代の前半から発展させられてきたマルクス主義のヒューマニスティックな解釈の延長線上にあることは明らかであります。しかしもちろん彼らはたんに同じような解釈をくりかえしてきたわけではないわけでありまして、もっぱらマルクス解釈という面だけからみましても議論を深め発展させているといってもよいと思います。この点についてはいくつかの例をあげることができますが、とりわけ興味深いのは、彼らが哲学において人間を復権させることによって体系の中心に導入することが可能になったマルクスの疎外概念についての解釈です。この概念を彼らはマルクスの批判的で革命的な思考のまさに中核的な概念とみなすわけですが、この概念についてそれぞれかなり立ち入った興味深い解釈をほどこしています。ここでは例を挙げておくだけにとどめなければなりません。たとえばペトロヴィッチは、疎外から解放された諸個人を可能にするような社会とそこにおける諸個人の自由についてという問題にまで議論を進め、つぎのよう

に述べています。

「疎外から解放された諸個人の発展を可能にし、さらにそれを促進しさえする社会体制を創造することは可能である。しか

しそのような諸個人を自動的に生産するような社会を組織することは不可能である。疎外されていない個人とは自由で創造的な実践的存在者として自己自身を実現している個人のことであり、自由な創造性とは人間に贈物としてあたえられることも外部から強制されることもできるものではない。個人は彼自身の活動を通じてのみ自由になりうるのである。」

さらにもつと理論的に重要であるように思われますのは、このペトロヴィッチとは違つて価値論的視点を導入したマルコヴィッチの解釈です。彼の考えによれば、そのような視点を導入しなければ、マルクスの疎外概念の適切な解釈は不可能なのです。御存知のように、マルクスの疎外概念は人間の本性あるいは人間の本質というような概念を前提していますが、この概念についてマルコヴィッチは、「哲学や論理学の枠内で疎外について論じられる場合には、人間の本性とは規範的概念として、人間かそれであるべきところのものという意味での価値として、理解される」ということを強調し、疎外概念にたいしてつぎのような定義をあたえています。

「疎外されているということは、人間がそれでありうるし、またそれであるべきもの——自由な、創造的な、十分に発達した社会的な存在——ではないということの意味している。」

ここではただ二つの例だけを挙げるにとどめるをえませんが、以上だけからでも『プラクシス』派のマルクス主義者たちがマルクス解釈の領域においてもいかに議論を深め発展させてきたかは、ある程度ご推測いただけるのではないかと思われる

す。しかし、彼らが発展させてきたのは、もちろん、たんに以上のようなマルクス解釈だけではないのでありまして、彼らはきわめて実践的な姿勢をもって自分たちが生きている現実と批判的に対決することによって、以上のような疎外論を中心としてヒューマニスティックに解釈されたマルクスの諸理論をいっそう深く発展させてきたのであります。

少しまえに、『ブラクシス』派がスターリン主義をしりぞけ、マルクスの意味での人間の概念を復活させ、それによってマルクス主義の批判的で革命的な機能を回復させようとしたということを描べましたがもちろん、彼らはたんにそれを一般的に強調しただけではありません。この点について、マルコヴィッチなどよりも一〇歳近く若い世代にぞくするスウェトザル・ストヤノヴィッチは自分たちの立場をより具体的ににつきのよう説明しています。すなわち、最近数十年のあいだマルクス主義は巨大な危機に直面してきたが、それは共産主義運動の大部分が権力獲得後にマルクス主義を実証主義的で機能主義的な理論に、現状の弁護論に変えてしまったからである。このような脈絡のなかで、とりわけ、批判的であることはマルクス主義の固有な、本質的な特徴なのであるということが強調されなければならない、と。彼はつぎのように述べています。

「本来のマルクス主義が存続するかぎり、それは現存するものの容赦のない批判でありつづけるであらう、それどころか、さらにそのうえにつぎのようなことをつけ加えることができるであ

らう。すなわち、マルクス主義者が批判の用意ができていなければならない、なぜなら社会主義にたいする批判は、それだけいっそう重要であるから、と。……社会主義における現存するいっさいのものの容赦ない批判に反対しようとする者は、おそらく若干の人物や現象を批判から除外しようとするのである。」

このストヤノヴィッチの文章から『ブラクシス』派がたんにマルクス主義の批判的機能の回復を一般的に訴えただけではなく、現存する社会主義にたいする批判の重要性を強調していたことがおわかりいただけたことと思います。彼らはたんにスターリン主義にたいする批判を展開してきただけではなく、それをイデオロギー的な支柱としてきた現存する社会主義的な諸社会にたいする具体的な批判を展開してきたわけでありまして、まさにこの点がこの派の非常に重要な特徴になっているわけです。彼らは、資本主義にたいする批判として形成され発展させられてきたマルクス主義を、さらに社会主義にたいする批判として発展させようと努め、実際に発展させてきたのだといってもよいと思います。この点は、しかし、必ずしもよく理解されているわけではないように思われますので、まず問題の所在からやや立ち入ってみて行きたいと思えます。

この点についてもストヤノヴィッチがきわめて適切にまとめてありますので、ひきつづき彼の議論を紹介させていただきます。彼はつぎのように述べています、すなわち、マルクスは彼のヒューマニスティックなヴィジョンを資本主義社会批判にお

いて構想し発展させた、しかしながら今日においては、資本主義社会の批判としてのマルクス主義はある程度までそのものもろの可能性をすでにくみつくしてきた、そしてマルクス主義を本質的に革新させるためのチャンスは、なによりもまず、自らを社会主義社会と呼んでいる社会とマルクス主義との批判的対決にあるのだ、と。このように論じたのちにストヤノヴィッチはさらにつぎのことを、つまり実際に、自己を社会主義的と名づけている場所においてマルクス主義の革新が他と比較にならないほど急速かつラディカルに起きているということを強調しています。しかし他方また彼は、それにもかかわらず、その成果を見廻したところ、この革新がまだけつして十分なところまでは進んでいないのだということを強調しておりまして、つぎのように述べております。

「だが、イデオロギー的・政治的問題にとっては、また理論的な成果を自分たちの社会に批判的に適用するためにも、まだあいかわらず十分な自由は存在していない。たとえこのことがあてはまらない場合でさえも、マルクス主義者たちは、社会批判において最深の根源にまですんではいけないのである。理論的怠情のおかげでマルクス主義者たちは今はじめて、二〇世紀のもっとも巨大で影響力のあるイデオロギー的神話、すなわち社会主義の国権主義的神話を破壊するという課題のまえに立っている。この脱神話化が完全に遂行されるまでは、マルクス主義はわれわれの時代の批判的意識としてのその役割を徹底的にはたすことはできないであろう。」

大変興味深い意見であります。要するに社会主義の国権主義的神話に挑戦していない、そしてそれを突きくずしていないということになれば、そのマルクス主義は、残念ながら、マルクス主義としての機能を、つまり批判的な機能を果たしてはいないといわなければならないとストヤノヴィッチはいつているわけであります。これは、したがってたんに興味深いというだけではなくて、またかなりきびしい意見でもあるといつてもよいかと思われませんが、しかし、『プラクシス』派のマルクス主義者たちが今日のマルクス主義の課題をどのようにとらえているかということはこれによって十分におわかりいただけたことと思います。そして実際にこの課題に『プラクシス』派ほど大胆で素直に取り組んできたマルクス主義者のグループはほかにはないといつてもよいのではないかと思われまふ。

さて、ストヤノヴィッチが規定している社会主義の国権主義的神話の破壊という課題と取り組むなかで『プラクシス』派はマルクス主義をいっそう豊かなものに発展させてきたわけでありますが、もう時間があまりございませんので、重要だと思われる点についてだけ簡単に報告させていただきます。ユーゴスラヴィアでは、スターリンとの決裂以後、ソ連型社会主義が官僚主義的社会主義あるいは国権主義的社会主義として激しく批判されてきていますが、なによりもまず注目すべきだと思われるのは『プラクシス』派のマルクス主義者たちがこの批判を理論的に基礎づけようと努めそれによってマルクスの理論を、とりわけその疎外論をいっそう発展させてきたということです。

すでに申しあげましたように、彼らはマルクス主義にマルクスの意味での人間を導入し、それによってマルクスの疎外概念を本格的に受容し興味深い諸解釈を展開してきたのであります。彼らはこの概念と社会主義との関係についても一歩立ち入って議論を進めて行きます。その代表的なものとして、ブレッドラグ・ウラニツキーによって六〇年代の始めに展開されている議論が挙げられますが、彼は、ソ連の哲学者たちによって唱えられてきた、社会主義のもとでは疎外の問題はもはや問題にならないとかほとんど重要性をもたないとかいう主張にたいして、つぎのように強調しています。

「社会主義のもとでは疎外の問題は無用であるというテーゼに反して、われわれはできるだけ断固とした態度で、疎外の問題は社会主義の中心的課題であるというテーゼを提起しなければならぬ。」

その理由としてウラニツキーは、疎外問題の解決は基本的にブルジョア社会の課題ではなく、社会主義においてはじめてそれが課題になるということを挙げて、もしこの点が自覚されていなければ、社会主義の真実の課題が見失われることになるだろうということを強調しています。こうした議論は基本的に『ブラック・ス』派の人びとによって共有されているわけでありますが、彼らはさらにここから出発して、現存している国権主義的社会主義において、つまり疎外問題は無用だとイデオログたちが主張しているその社会において、実にはなほだしい疎外の諸形態がみられる、マルクスが共産主義の第一段階におい

て存続するに違いないと予測していた疎外の諸形態をはるかにうわまわるはなほだしい疎外が存在しているということを具体的に指摘して行きます。

この国権主義的社会主義における疎外の諸形態の分析において『ブラック・ス』派はまことに興味深い議論を展開しているわけですが、しかしもはやここでそれを紹介している余裕はまったくなくなってしまうしたので、それを省かせていただきます。その基礎についての彼らの議論のみを簡潔にみておくことにしたいと思います。何故いったいそのような事態が生ずるにいたったのか、という点について彼らは歴史的かつ体系的に分析をしているわけですが、要するに、彼らの考えによれば、社会主義革命が成功したのちに一定の指導グループによって社会の重要な諸問題にかんする決定権が篡奪されてしまったからだということになるわけでありまして、この層の官僚層への転化こそがもろの形態の疎外の基礎を形成していると彼らはみるわけです。そしてこの基礎について大変興味深い議論を展開しているわけですが、たとえば、ミハイロ・マルコヴィッチはつぎのように主張しています。

「官僚層は、対象化された労働の分配と使用にかんする決定権を完全に独占している。そして彼らは、さまざまな物質的特権を自身のために獲得する。……社会階層としての官僚層は、もはやいかなる革命的ヒューマニズムの理想ももたず、その人間的欲求もきわめて未発達なままであるような人々の隊列から補充される。社会的権力の所有欲が官僚の基本的な生活欲求で

ある。……官僚層は、他のすべての搾取者的な社会グループがすでに廃絶されている社会における搾取原理の狙い手である。」

これは大胆で素直な大変興味深い指摘でございますが、マルコヴィッチはこの搾取原理の狙い手でもある官僚層を社会階層だとはいつていますが、しかし必ずしもこの層が新しい階級をなしているのだとは主張していません。ユーゴスラヴィアには、これは大変有名になりましたので御存知の方が多いかと思われませんが、すでにディラスによって新しい階級の理論が提起されています。しかしマルコヴィッチはそこまでは行っていない。それにはたいして少し若い世代にぞくするストヤノヴィッチになりますと、非常にはつきりと、この官僚層が搾取原理の担い手であることを強調しているのみならず、彼らが新たな階級を形成しているのだということも強調しております。そして彼はこの階級についてつぎのような主張を展開しています。

「国権主義社会においては支配階級は生産手段の集団的所有者である。その成員によって着服される剰余価値の分け前は、国家ヒエラルヒーにおける彼の地位によって規定される。実際に、生産と剰余価値の分配についてのいっさいの決定への彼らの参加とその程度はこの方法で規定されているのである。……社会主義革命の変質退化の過程で発展した国権主義の特殊ケースにおいては国家装置は、共産党やその他のその伝導メカニズムを構成している政治的諸組織などの諸装置に合体している。生産手段の集団的所有者としてのこれらの装置に労働力を雇用し搾取しているのである。」

このような主張はユーゴスラヴィアにおいてさえも大変な反発を惹き起こしたそうではありますが、私自身も、たしかに「ブラハの春」などを念頭において考えますと、官僚のなかから改革の芽が出てくるというような可能性を締めだしてしまいうような議論には問題がありそうにも思われます。しかし、それはともかくといたしまして、さしあたって大事なことは、ストヤノヴィッチの主張によって、『プラクシス』派において議論がどのようなところまで進んでいったかということが、つまりソ連型の国権主義的社会主义の脱神話化がどの程度まで進展していたのかということがご理解いただけたのではないかとこのことであります。

ところで、以上のような仕方では『プラクシス』派は国権主義的社会主义を批判してきましたが、しかし、もちろん彼らはたんに否定的な議論のみを展開してきたわけではないのでありまして、彼らは他方では、スターリンとの決裂後ユーゴスラヴィアが採用してきた独自の社会主義の理念、すなわち自主管理社会主義の理念を、国家主義的社会主义の弁証法的対立物として高く評価し、それを理論的に基礎づけようと努めてきました。その諸成果は大変興味深いものでありますが、残念ながら、それらの検討は時間の都合でここでは割愛させていただきます。ここでただ、彼らがこの理念が、すでにまえに述べましたようなヒューマニスティックに解釈されたマルクスの理論、とりわけその疎外の止揚の理論によって理論的な基礎をあたえられようと考えていたということだけをつけ加えさせていただきます。

きます。そして彼らは、理論的に深められた自主管理社会主義の理念から現実をみておりましたので、たんに国権主義的社会主義にたいしてだけでなく、現に実現されているユーゴスラヴィアの社会主義にたいしても大変に批判的な態度をとっていました。いったい彼らが自分たちの社会の現実をどのようにみていたかということ、一例だけを挙げてみておきたいと思えます。ベオグラード大学からパージされる直前に書かれた一論文のなかでマルコヴィッチはつぎのように述べております。

「このような視点（マルクスの革命論）からみれば、今日にいたるまで二〇世紀の社会主義革命のどの一つも完成させられていない。今日にいたるまでロシア、中国、キューバ、ユーゴスラヴィアおよびその他の場所で起きたことは、その最初の局面あるいはその流産してしまった試みにすぎない。」

注目すべき点は、ここでロシア、中国、キューバとならんでユーゴスラヴィアが挙げられているということであります。要するに、ユーゴスラヴィアもまだ社会主義のはんの初歩的な段階を迎えたばかりなのであって、『ブラクシス』派が到達した理念の高みからみればずっと低いところに位置づけられなければならないというわけでございます。現実にはたいするこうした批判的姿勢こそが彼らにたいする弾圧を招いたのではないかとみてもけつして間違いではないであらうと思われれます。

最後に『ブラクシス』派の評価ということになるわけでございますが、その細部はともかくといたしまして、彼らによるス

ターリン主義とそれをイデオロギー的支柱にしている国権主義的社会主義にたいする批判、およびそれに対して彼らが提起したマルクス主義のヒューマニスティックな解釈とそれによって彼らが基礎づけようとした自主管理の理念は、まさにマルクス主義を現代の高みに引きあげようとしたきわめて重要な試みであり、今日もなおマルクス主義がどの方向に発展させられなければならないかを大いに示唆してくれるものだとは思われます。そして、彼らの業績にくらべるならば、まえにご報告いただきましたアルチュセールのマルクス解釈などは、私の印象では一から一〇まで間違っているのではないかと、『ブラクシス』派の哲学者によって批判されておりますように彼はやや洗練されたスターリン主義者と呼ばれるのがふさわしいのではないかと思われれます。少し長くなつてしまいましたが、ご清聴いただきましてありがとうございます。

3 ラテン・アメリカのマルクス主義

マリア・テギとオクタビオ・パス

山崎 カラル

私が話すべきことは、「第三世界」の一部を占めますラテン・

アメリカ(キューバを除く)におけるマルクス主義思想が、いかなる問題を提示しているか、ということです。

現在でもラテン・アメリカのほとんどの国では、マルクス主義の研究は公然または隠然たる政治的弾圧を受けています。また、同地域への思想的影響が強いスペインにおいては、フランコ時代には研究を行うことができず、そこからくる障害もありました。しかしながら、なかならず一九六〇年代後半より、アルゼンチン、ペリー、メヒコ等でマルクス主義研究の量的・質的な飛躍が行われ(アルゼンチンは一九七六年の軍部クーデタまで)、今日まで続いています。

そうした研究の質を測るバロメーターの一つとして、マルクス主義の古典のテキスト・クリティックを考えてみますと、現在刊行中の新しいスペイン語版『資本論』(最終分冊のみ未刊)は、現存する各国語版(ドイツ語のそれも含めて)『資本論』のなかでも、最良のものに属します(ペドロ・スカロン監訳)。今後、こうした地道な努力に、理論的な発展が続いていくだろうと確信しております。

とはいえ目下のところ、理論的研究の面では欧米でのこれまでの議論の紹介や吸収(ルカーチ、グラムシからアルテュセールやシュミットにいたる)に追われており、人類学や社会学での具体的なものを除けば、まだ日本で紹介に値する仕事はありません。もともと、ラテン・アメリカのマルクス主義者の多くは、非常に歴史性に重点を置いており、しかも理論的人間主義への反発は強いので、人間中心主義的でない歴史理論の構築可

能性は大きいといえましょう。

現在の動向への言及はこの程度にして、本論では、われわれにとつても刺激的であるという意味で、ベルーのホセ・カルロス・マリア・テギ(一八九四—一九三〇)と、メヒコのオクタビオ・パス(一九一四—)という二人の独創的な思想家を取りあげて、彼らにおいてマルクス主義がいかに、ラテン・アメリカの現実把握のために加工・変容されているかを見たいと思います。ラテン・アメリカがマルクス主義へ独創性をもつて貢献できるとするなら、それはラテン・アメリカに固有なマルクス主義というものの構築の努力を通じて、逆にマルクス主義の「普遍性」を肯定することしかありえないのです。ここで「固有」という意味を多元的と理解されては困るのですが、もともと西ヨーロッパ社会の現実をふまえて形成されたマルクス主義が、ラテン・アメリカの近代社会という異質な社会的現実に出会い、それを対象に繰り込むことで変容され訂正され直す、そうしたプロセスのなかで再形成されるマルクス主義、というふうにごく簡単にとらえておきます。

元来、同地へのマルクス主義思想の本格的導入は、ロシア革命以後、コミンテルンの努力で各国に続々と支部(共産党)が成立するなかで行われたのですが、この出發は不幸なものであったといつてよいと思います、というのは、ロシアを媒介としてのマルクス主義の導入は、現実的差異を無視しての機械的あてはめに近いものであり、教条による現実の裁断をもって、以前から労働運動で支配的であったサンジカリズムと、支配階級

の思想であつた実証主義（コント的）とに対抗したわけで、マルクス主義もまた、その敵と同様にまったくの輸入品として乱暴に接ぎ木されたにすぎず、そこにはいかなる創造性も見られませんが、こうしたプロクルステスの努力は、残念ながら今日でも絶えてはいません。

こうしたなかで、ラテン・アメリカ的と呼びうるマルクス主義を構想しようという試みは、ほとんど唯一、ベルーのホセ・カルロス・マリア・テギによつて代表されます。彼の著書『ベルーの現実解釈についての七つのエッセー』の出版は一九二八年ですから、すでに半世紀以上前のことになりましたが、しかしいまだに本質的なところで、彼の思想は越えられてはいません。むしろ、彼の死後、コミンテルン直系のマルクス主義者たちは、彼の思想的な到達点や、その内容的な豊かさを無視ないし至少化してきたのであり、最近になつてようやく、彼の思想の獨創性を掘り起こし継承する動きが本格化しつつあるといえるようになったにすぎない。したがつて、マリア・テギの思想は、いまだに今日のなのであります。

さらに、マリア・テギと同様にまだ例外的な存在にとどまつているメヒコのオクタビオ・パスという詩人・思想家が、マリア・テギとは非常に異なつた表現、別箇の道を通じて、彼とかなり同質的な思想を展開しています。社会思想史学会で、ラテン・アメリカのマルクス主義的思想家として紹介するだけの価値のあるのは、このマリア・テギとパス（彼を厳密にマルクス主義者といえるかどうかは問題ですが）のふたりだと思いま

す。

ホセ・カルロス・マリア・テギは、一八九四年にベルーの小都市で生まれ、充分な教育を受けることなくジャーナリズムの世界に入り、戦間的なデモクラットとして、当時の反動的政権と対立します。その結果、一九一九年には亡命を余儀なくされ、同年末から二三年にかけてヨーロッパで亡命生活を送るのですが、その間にマルクス主義を精力的に吸収し、帰国後は第一級思想家としてベルーの政治運動にたずさわります。ヨーロッパでの大部分の時期を彼はイタリアですごすのですが、改めてここで述べるまでもなく、この期間のイタリアを含めたヨーロッパは、ロシア革命の強力な影響下にあり、政治と思想とにおいて革命と反革命とが衝突しあう激動の時代を経験中でした。たとえば、二一年一月にはイタリア社会党はリヴォルノ大会で分裂し、イタリア共産党がボルディガやグラムシを中心に成立しますが、その過程をマリア・テギは直接に体験します。翌年、ムッソリーニはローマへ進撃し、ファシスモの時代が幕を開くわけですが、こうした革命と反革命とのせめぎあひのなかで思想形成をとげたマルクス主義者のひとり、亡命中のマリア・テギである。忘れてはならないのは、この時期のマルクス主義、というよりポリシエヴィズムは、西ヨーロッパ各地では倫理主義的・主意主義的な色彩を強くもつて受容されていたということです。今日のわれわれには、ベネディット・クロッチェ、ジョルジュ・ソレル、ニーチェ、ベルグソン、ヴィルフレード・パレトといった思想家を重要な源泉にもち、最後まで

彼らの思想の断片をしっかりと抱えこんだマルクス主義者というものを想像することは、比較的困難であります。マリヤ・テギはまさにそうしたマルクス主義者でありました。なかなか、当時のイタリア、というよりラテン諸国では、ジョルジュ・ソレルの思想的地位は、時にレーニンと比肩されうるほど高かったものであり、マリヤ・テギも彼の影響下にありました。マリヤ・テギの哲学思想については、最近ではアントニオ・グラムシ、さらに初期のルカーチ、コルシユとの類似性が問題になり、比較研究も進みつつあるし、また歴史理解については、イタリアでも高く評価されているピエロ・ゴベッティのリソルジメント論の与えた影響を無視はできません。しかしながら、マリヤ・テギが現在のわれわれの関心をもつとも強くひくであらうところは、日本で急速に研究が進み出した最晩年のマルクスのロシア社会理解、それにきわめて近い立場に独力で到達したことだと思えます。もちろん、彼はマルクスのザスーリチあて書簡の草稿等の資料は読んでおらず、ロシア・ナロードニキについての知識も乏しかったのですが、そして後者に対する激しい批判を含むロシア・マルクス主義文献を知つてもいたのですが、そのアキレス腱ともいべき農民問題において、コミンテルンの主導的思想とおよそ異質のものを、ペルーにおいて発展させたのです。

マリヤ・テギ自身は、一九二八年にペルー社会党を設立して、コミンテルンへの加盟を申請しており、彼の死の直後、この社会党は共産党と改名して加盟を実現するわけで、トロツキ

への一定のシンパシーをもっていたにもかかわらず、大筋としてはコミンテルンを承認していたのですが、彼自身の思想の内容を見てみると、コミンテルン第六回大会前後で世界中を探してみても、彼ほどの異分子はいなかったと考えられます。農民問題や統一戦線についての彼の考えは、当時の第三期理論とは、およそ隔絶しています。こうした特異ともいえる思想が、なぜペルーで形成されたのかを、少し時期的に分けて考えてみたい。

ヨーロッパ滞在期のマリヤ・テギは、前にあげたような思想と親しみ、さらにロマン・ロランやアンリ・バルビュスの『ラルテ』運動に接近し、マキシム・ゴークキーとも関係するのですが、この時期の彼は都市派と見てよいと思います。これはハンガリーやイタリアにおいて反革命が常に農村をテコにして革命運動を圧殺したことが影響しているようです。ムッソリーニ自身はつきりと、「ファシズムはまずもって農村的な現象である」といい切っています。反革命の温床としての農村という理解は、さらにゴークキーとの接触、イタリア共産党を通じてのトロツキーの理解によつて深められ、マリヤ・テギは「革命の精神は常に都市に宿る」（『ドイツ・イデオロギー』での「一般に共産主義運動は、決して農村からではなく、常に都市からのみ出発しうる」という命題を参照）あるいは「革命は都市プロレタリアートと、同様に本質的には都市のものたる社会主義イデオロギーとの産物である」と述べ、はっきりと都市派であることを宣言します。

しかしながら、ヨーロッパから帰国した彼を待っていたのは、人口の圧倒的多数を農民が占め、革命時のロシアに比較してもはるかに少ない都市プロレタリアートしかないという、ラテン・アメリカの現実でありました。さらに、一九一〇年から一〇年以上続いたメキシコ革命においては、なかならずエミリアーノ・サバタの農民革命軍がその最左翼を占めていたのです。

マリア・テギにおいて最初「都市のイデオロギー」として把握されたマルクス主義が、ラテン・アメリカという具体的現実のなかで、いかに大衆（農民）を把握できるのか。この設問は彼自身においても、また今日の誠実なマルクス主義者たちにおいても、繰り返し立てられざるをえません。この場で詳論はできませんが、マルクス主義は、そのロシア的な形態（というよりボリシェヴィズム）においては、ラテン・アメリカでカンペシーノ、ロシアでムジークと呼ばれる農民層の理論的・運動的な把握におよそ成功していないといつてよいと思います。コミンテルンは当時、ラテン・アメリカの各支部に対して、初期のレーニンの農民理解を教条化して押しつけ、今日まで負の遺産として残っている二段階革命論を定式化したのですが、現実にはそれはなんの有効性ももたず、共産主義運動を時には農民の革命的闘争に敵対させ、マルクス主義を硬直したドクトリンに変えただけに終わりました。現実には、農民層は経済発展によって徹底した分解にさらされせず、むしろ社会内で非常に硬いコアとして存続しつづけたわけで、この龐大なカンペンシーノた

ちをどう理論的に解明し、運動へとキャナライズさせるか、これは単にラテン・アメリカのみならず、いわゆる「第三世界」全体が常にマルクス主義に問いかけている問題であります。

では、マリア・テギの解答はどうだったかといえますと、彼は「神話」の強調によつて農民に接近いたします。彼の歴史観にはジョルジュ・ソレルの影響が強く浸み込んでおり、ミユースのもつ根源的な力にしばしば言及しています。「革命家の力はその科学ではなく、その信仰、その熱情、その意志にある。……それは神話の力である。」

彼にとつては、歴史、あるいはその歴史のなかにある人間（主体）を動かすのは神話であり、「神話なくして人間の実在はいかなる歴史的意味も持たない」のです。ここである神話とは、もちろんなら超越的なものではなく、「各々の時代が世界について持つ固有の直観」と定義されるのですが、したがつて、それは時代性と切り離しえず各時代には各時代に固有な神話が支配的に存在し、その歴史に意味を与えます。ブルジョア社会も例外ではありません。そこでは科学的実証性・事実性というもののへ素朴な信仰、進歩のイデオ、進化主義、合理主義、実証主義が神話として生きられている。この神話は、第一次大戦とロシア革命によつて完全に崩壊し、今や新しい時代の神話、プロレタリアートの神話が登場している。「プロレタリアートはひとつの神話を持つ、社会革命という神話である。」

「社会革命のイデオロギーたち、つまりマルクス、バクーニン、エンゲルス、クロポトキン」が作りあげたものは、「われ

らの時代の「神話・信仰であり、それがプロレタリアートの社会革命であります。マリア・テギは、ここでは黙示録的革命家です。「理性も科学も神話たりえない。……卓越した信念によって、超人的希望によって所有〔憑依〕され啓蒙された人々が歴史を作るのであり、その他の人々は劇中の無名のクロスたちである。ブルジョア文明の危機は、明らかに、この文明が神話の不在を確信した瞬間に出現したのである。」

この明らかにソレ尔的な社会革命観は、ヨーロッパでは都市の工業プロレタリアートに対象を限定していたが、マリア・テギはそれがさらに、ラテン・アメリカというコンテクストにおいては、農民をも動員可能な神話たりうると考えます。なかんずく、ペルーの農民たち（アンデス高原の）は、地主制度の強い抑圧のもとにおいてすら、その集団主義的・平等主義的伝統を放棄しておらず、そこには「農民共産主義」がまだ生きています。「共産主義は原住民にとっては、自らの唯一の防衛策として存続している。……原住民は、自らがひとりぼっちであると感じれば感じるほど、自由でないと感じるのである。」

この点については、実はアンデス高原（ペルーとボリビア）の農民たちの共同体組織の問題が考慮されなければなりません。同地のケチュア語でアイユ（*ayllu*）と呼ばれる原住民共同体は、一六世紀にスペイン人によって亡ぼされるいわゆるインカ帝国の時代以前より存在しており、さまざまな変容を受けつつも現在にいたっています。もっとも興味深いのは、このア

イユは内部で相互的労働提供（アイニ）を行っているだけでなく、耕地の分配において、ロシアのかつての農民共同体（オーブシチナ）と同様に、土地総割替を慣行としていたことです。今日ではこの総割替は大幅に崩れており、わずかにチカカ湖周辺で行われているにすぎないようですが、この共同主義・集団主義・平等主義にマリア・テギは注目し、しかもこうした共同体慣行が現実には消滅していても、農民の精神の内部には傾向そのものが残っていると考えるわけです。それゆえ、プロレタリアートを主導者とする社会革命に農民を統合するためには、この農民の集団的な「魂」に触れればよく、そのための手段として神話はすでに一九世紀にマルクスやバクーニンが作っている。それを農民に向かって説明さえすれば、彼らの原生的な共産主義への志向にいたることが可能であり、触発された農民は必ずや社会革命に参加するであろう。「原住民の再生への信頼は、ケチュアの地の物質的『西洋化』過程からは生まれない。原住民の心を高揚させるのは、文明でも白人のアルファベットでもない。それは神話、社会主義革命という理想なのである。原住民の希求は絶対的に革命的である。同じような神話、同じような理想が、ヒンズー、中国等の古くからの人民、衰弱した古くからの民族を目覚めさせる決定的な動因となった。」

このような過程を通じて、社会主義革命という、少なくともマリア・テギがヨーロッパで感じた限りでは都市プロレタリアートの神話が、ペルーの農民の共同体的な希求と結びつきうる。つまり、スペイン人が撃ち倒したインカ帝国の基部にあつ

た「インカ共産主義」は、新しい社会革命を通じて新しい次元で再生し、「工業文明」の産物である「現代共産主義」において復活する、とマリヤ・テギは主張したのであります。要するに、彼にあつては、ヨーロッパのマルクス主義は、新しい時代の「神秘論」、「新しい宗教」あるいは「宗教的情念」を駆りたててのイデオとして把握されることで、ヨーロッパ的都市という空間を越えて、ペルーの、またラテン・アメリカの農民たちに向くことが可能となる、と理解されたのです。

これが当時のコミンテルンの植民地・半植民地革命についての教条とどれほど異質であるのかは、改めて述べるまでもないと思います。事実、彼は社会主義革命を提唱したゆえにトロツキストと呼ばれ、農民を「過大」評価したために労働主義、小ブル主義と非難されます。彼のソレルやニーチェへの共感（『七つのエッセー』ではマルクスはソレルと対等に置かれ、同書はまたニーチェの「漂泊者とその影」の引用から始まります）は、もちろん正統派からすれば許しがたい逸脱でありますし、農民の共同体意識の強調は、ナロードニキ主義への拝跪と思えます。このため、一九四一年のソ連誌『イストリク・マルクシスト』でV・M・ミロシェフスキーは正式に、マリヤ・テギの思想をペルーにおける「ナロードニチエストヴォ」であると攻撃してあります。このミロシェフスキーの乱暴な批判に、ラテン・アメリカの何人かのマルクス主義者が反論しておりますが、彼らはマリヤ・テギのなかで「不純」とみなしたものを全て切り捨て、ペルー共産党の創始者、ラテン・アメリカにおけ

るマルクス主義の先導者として「純化」してしまいます。この切り捨てられた「不純」な部分こそ、マリヤ・テギのマルクス主義への本質的な寄与であつたにもかかわらず。農民の魂にいたりうるようなマルクス主義思想の探求という彼の努力は、モスクワでしあげられた教条や綱領の直輸出によって無視されます。

次に、このマリヤ・テギの希求が、彼とはまったく独立して、メヒコのオクタビオ・パスにおいて別箇の表現を獲得しているということに、話を進めさせていただきます。パスは現代ラテン・アメリカを代表する詩人であり、優れた思想家でもあつて、すでにわが国でも『孤独の迷宮』『文法学者としての猿』『弓と堅琴』の翻訳もあり、近々そのレヴィ・ストロース論も邦訳されるとのことです。彼はシュルレアリスムの洗礼を受け、そこからマルクス主義に接近し、一時はトロツキーがメヒコにいた関係もあつて、トロツキズムの政治運動にも加わっていました。が、現在では、少なくとも今あるようなマルクス主義にはかなり批判的な態度をとっています。しかし、コルネリウス・カストリアディスをマルクス主義者と呼べるなら、彼はいまだにマルクス主義の陣営に留まっているといつてよいのではないでしょう（カストリアディスはパスの主催する雑誌『ブエルタ』の寄稿者でもあります）。

パスの関心の一つは、歴史論、時間論にあります。彼は現実のなかに二つの時間の流れを認めます、つまり、表層にある事件的な時間、直線的で非反復的な時間があるだけでなく、この

表層に時に反復的にあらわれる「不可視の時間」の存在をも容認するわけです。一六世紀にスペイン人が新大陸にやってきたとき、そして暴力的な征服にアステカ社会が従ったとき、メヒコという新しい社会が生じたが、この社会の表層、可視的歴史は勝利をおさめたかに見えるが、その深層に神話的・円環的な時間を追いやったにすぎず、この円環的時間は常に自らの存在を、さまざまな場で表明する。たとえば、それはフィエスタ（祭り、パーティ）であり、そこでは「神話的過去あるいは純粹な現在に定位する別の時間」が出現する。「フィエスタとは、言ってみれば遙かな無差別の状態、生以前あるいは社会以前の状態への回帰である。社会的事実に内在的な弁証法によれば、回帰とはまた出発でもある」。

メヒコにおいては、毎日のように行われるフィエスタ、さらには歴史を激しく色彩づけてきた叛乱、こうしたもののなかで、直線的な時間と円環的な時間との葛藤・対立が現われ、事実この二つの時間、二つの歴史の対立は、メヒコの社会的現実を隔々までひたしている、とパスは見ています。不可視の循環する時間、これは別称には、夢・愛・詩・演劇、さらにはエロティシズム等においても示されるのですが、こうした時間の存在を認めることと、マリア・テギの思想とはどこで触れあうのか。それを知るためには、パスの農民論、農民革命論を見てみればよいと思います。御存知かも知れませんが、一九一〇年に開始されるメヒコ革命の過程において、その革命をもっとも先鋭的に表現したのは、モレーロス州でのエミリアーノ・サパタの指

導下にあった農民革命軍でありました。このサパタ運動は、単に近代的な革命運動であったのではなく、「黄金時代」への回帰、メヒコの根源への復帰をめざすという歴史意識をもっていました。「サパタ主義とは、われわれの伝統のもっとも古く永続的であるものへの回帰であった。……革命は、われわれの過去にわれわれを再統合する試みとなった。レオポルド・セアの言葉を借りれば『われわれの歴史を同化』し、その歴史を生きたものにすることであった。現在となった過去。」

サパタと農民たちは、自らを始源の神話的時間のなかに置き、それを現在において再生しようとしたのです。これは「ひとつの出発点、革命的意志の曖昧で口ごもった記号」であります。パスはこの「記号」の独自の権利を認めますが、だからといってそれに対立する直線的な時間の消滅を希望はしません。この二つの時間の存立、相互的な承認を前提としたうえで、なおかつ円環的な時間が常にわれわれをつれもどす始源の純粹さ、混沌とした和解の重要性を主張するのであり、このようなパスの考えは、マリア・テギの思想と非常に深いところで一致するのではないかと私は考えています。マリア・テギもまた、ベルーの農民たちがインカ帝国以前から連続として生きつづけてきた時間、ほとんど表面的には変動せず、農民たちの意識を背後にあって規定してきたもう一つの現実を見抜き、その現実を現在において再統合するために神話の果たしうる役割を強調したからです。

マリア・テギやパスについては、いい足りないことが多いの

ですが、われわれとしては、彼らが直線的な時間という表層における変動のみに固着し、したがって「進歩のイデー」というものに深く汚染されているマルクス主義に対して、根源的な批判を提示しているということに着目すべきではないでしょうか。

彼らの思想のなかには、ソレル、ベルグソン、クローチエ、ラブリオラ、ニーチェ、シュルレアリスム、サンボリスム等、一般にマルクス主義とはなかなかなじめない要素があり、それを「不純物」として批判することは容易なのですが、ラテン・アメリカというコンテクストにおいてそれを見つめるなら、単純な排除によって失なうものの方がはるかに大きい。つまり、近代の都市プロレタリアートの思想として形成されてきたマルクス主義が、ラテン・アメリカの農民の「魂」に触れ、彼らをそれにかかわらせ動員するためには、少なくとも目下のところは、マリア・テギなりパスナりの思想は「不純物」を切り捨てずに評価されるべきだと思われまふ。マルクス主義を「純粹」な教条システムと考える人びとにとっては、彼らの思想は逸脱であります。ラテン・アメリカにおいてそれがもつアクチュアリティというものは無視してはならないのです。残念ながらこれまでのところ、いわゆる「第三世界」の農民を獲得できるようなマルクス主義は理論的には存在していないことは確かであり、その意味でこれまで述べてきたようなマリア・テギやパスの思想は、ラテン・アメリカが生みだし、自らの固有性がそこで表現されているとみなしたマルクス主義の形態として、まず受けとめるべきでしょう。特にマリア・テギの場合、最晩年

のマルクスの「人民の意志」党との思想的関係が明らかになっている今日、それとの比較においてさらに検討すべき独自の重要性をもっています。そうした検討も、少しずつ行われつつあります。

初めに述べましたように、ラテン・アメリカに固有なマルクス主義というものを考えるとすれば、マリア・テギとパスこそが紹介に値する思想家であります。彼らの思想の拡がりや深さのごく一端しか述べることはできませんでしたが、ラテン・アメリカのマルクス主義についての話は、これで終わらせていただきます。

4 討 論

質問1(平井俊彦・京大) 岩淵さんに伺います。(一)ブラクシス・グループは、資本主義をどう捉えているか。社会主義社会における市場の役割を、どう規定しているか。(二)ブラクシス・グループは、官僚制の弊害を告発するが、官僚制の歴史的必然性やその論理的根拠を明らかにしていないのではないか。この点ではブダペスト学派の社会学者ヘゲデシュ(A. Hegedüs)の方が、社会的分業や生産力の視点からアプローチしていると思う。(三)批判的マルクス主義は、たんに実証主義を排斥することではない。科学的な現実分析とイデオロギカルな規範とが、どう結びつくかが重要だと思うが、どうか。

岩淵 資本主義、そして市場の問題についてブラクシス・グループはどう考えているか、という御質問ですが、マルコヴィチや彼より一〇歳ぐらい若いステャノヴィチは、そうした経済的問題についてもよく理解しているように思われます。資本主義についての基本的なとらえ方は、マルクスの『資本論』に示されている把握と変わりありません。しかし資本主義が変化してきていること、技術の発達や管理組織の巨大化が新しい私たちの人間の抑圧、奴隷状態を生みだしていることを指摘しています。市場については、それを頭から否定してしまうのではなくて、それを生かしながら、社会主義社会を建設していくという路線が、ブラクシス・グループの共通の了解になっているようです。ソ連のスターリン時代のように、市場を最初から完全に制限するという政策に反対なわけですが、ユーゴはさしあたり国民所得が低いので、どうしても市場に頼りながら、それが弊害を生みださないようにコントロールしていくという道しかなないと考えているようです。具体的には、市場を適切に調整することは困難なので、人間の生存にかかわる最も基本的な側面、社会的弱者の保護、教育面、保健衛生的な面などは、市場競争に委ねないで、直接に社会が運営していく、こういう提案をステャノヴィチが行っています。

官僚制の問題については、ブラクシス・グループは、官僚制についての初期マルクスの批判、ヴェーバーの分析を頭に置きながら、議論をしています。たとえばベトロヴィチは社会主義社会における官僚制を論ずるさいに、ヴェーバーの分析を大

く取扱っています。ただユーゴで官僚主義というとソ連型の国権主義的社会主義の官僚制を意味するので、その批判を行うことに専念しており、いったいなぜ、そのような官僚機構が大きな力をもって登場してくるのか、それが人間抑圧の機構になってしまふのか、という問題については論じられていないようです。アプローチの仕方が実践的なわけですが。

科学と哲学との連関については、マルコヴィチの場合ですと、マルクスにおける批判的前提、つまりイデオロギカルな側面を強調するのですが、しかしゾレンだけでなくザインについても十分配慮しています。社会的な発展過程を科学的に解明するとき複数の可能性が示され、イデオロギカルに即してそのうちの一つの可能性を選択し実践していく。そこに科学と哲学との革命的な機能が現われる、と考えています。

質問2 (平井俊彦・京大) マルコヴィチの『実践の弁証法』は、現実に即した議論を行っており、たんに国権的・官僚制的社会主義と自主管理の社会主義とを対決させるだけではなく、むしろユーゴの現在の自主管理制度の矛盾を、はっきり指摘していますね。つまり自己批判をしているわけで、そこに批判的マルクス主義の偉大さがあると思います。しかし一般にブラクシス・グループは、社会的現実の実態についての分析が、非常に弱いという気がします。そこにこのグループの問題点があると思うのですが、いかがですか。

岩淵 たしかにそこに弱点があると思います。ブラクシス誌が廃刊になったのも、労働者の支持をえられなかったからで、

現状分析に弱点があったために、プラクシス・グループは現実から遊離してしまったといえるでしょう。

質問3 (中野泰雄・亜細亜大) 岩淵さんの報告のなかに国

権主義的社会主义という言葉のほかに、エタティズムの神話という表現もありました。エタティズムの原概念には国家の死滅ということが含まれているのではないかと思うが、どうですか。また今村さんのレジュメのなかに「プロ独裁」という言葉がありますが、プロレタリアートのディクタートルについてのアルチュセールの考え方を説明していただきたい。またプラクシス・グループがどう考えているかも説明していただきたい。

今村 社会主義建設の過程で権力闘争がさまざまなかたちで現われるとアルチュセールは考えていますから、その段階では「プロレタリアートの独裁」が必要だということになります。その点ではマルクスの考えと同じです。

岩淵 国権主義的社会主义は、民主主義的社会主义、人間的な社会主义に対比されており、したがって、国家死滅への傾向を示していない、その方向への具体的手続きを採用していない、あるいは国家の死滅ということを口にしてもそれを遙か遠く先のこととしているのが国権的社会主义だ、とプラクシス・グループは批判しています。また、プロレタリアート独裁の問題については、トロツキーのスターリン主義批判の線を継承しており、共産党の独裁から党中枢の独裁、さらに書記長の独裁になったことを批判しています。しかしプラクシス・グループも、マルクスのいった意味での「プロ独裁」については基本的

に支持しています。ユーゴの場合、いかに民主主義的だといわれても、実際は共産主義者同盟という一党が支配しており、チトーが強大な権力をもっている。これをどう見たらよいかが当然問題となります。一九六八年に改革の動きが起こったのです、その後ダウンしてしまっています。

質問4 (伊達 功・松山商大) 三人の報告者に対して、それぞれ現実や国内政治との関わりについて、お聞きします。今村さんには、アルチュセールは階級闘争やプロ独裁を強調しているとのことですが、フランス共産党はプロ独裁を最近になって綱領から外しています。その関係はどうなっているのか。岩淵さんには、プラクシス・グループの活動が七五年に中断させられた事情、そこでの政治的力関係はどうなっているか。山崎さんには、マリア・テギの思想・理論は現在のラテン・アメリカ、とくにベルーで、どの程度活かされているか、お聞きします。

今村 現在のフランス共産党のなかでは、アルチュセール派は少数派にとどまり、したがってこの派の主張はとりあげられないわけです。党の知識人には影響を与えても、党はもともと労働者中心主義で、労働者の現実的経験を重視しており、「プロ独裁」を綱領から外すということも、現実的な路線から出てきたことだと思われま

岩淵 雑誌の「プラクシス」が七五年の三月に廃刊になった直接のきっかけは、労働者たちが「プラクシス」を印刷する気はないという意思表示をしたからですが、この派の学者たちが大学から追放されたのはそれより少し前です。彼らを追いだす

べきだというキャンペーンはかなり前からあったが大学の労働者評議会がそれを拒否してきたのです。しかし評議会を経ないで文部官僚が大学の教授を任免できるという新しい法律がつくられたので、ついに追いつかれたわけです。彼らは大学で学生に教えることはできないが、勝手に研究したり執筆したりできるし、大学の外部で講義することもでき給料ももらっています。社会主義社会での反対派の扱い方としては、めずらしいと思います。彼らは権力から敵視されないような哲学はどこかおかしいのだという考えをもっており、弾圧を覚悟しながら理論的活動を続けてきたが、民衆の支持を得られなかったといえると思います。

山崎 マリア・テギの思想は、共産党系の運動においては受けとめられていない。ですから、今日のラテン・アメリカで大きな影響力をもっているとはいえません。共同体的インディオ農民の革命的可能性を实践に移した例は一九五〇年代初頭のペルー農民が起こした運動があります。しかし現在のラテン・アメリカのマルクス主義はヨーロッパからの輸入という段階で、唯一オクタビオ・パスが独自のかたちでマリア・テギの思想を受けとめているという状態です。しかしラテン・アメリカ全体に彼らの現実在即した独創性を生かそうとする動きがあることはたしかです。

質問5 (西田照見・立正大) 先進国における問題と後進国における問題とが報告されましたが、この先進国的問題と後進国問題との関係について、アルチュセールやその他の思想家が

どう考えているか、お聞きしたい。

今村 アルチュセールは現実的な課題とか問題、とくに後進国の問題について直接に述べていません。非常に抽象的なレベルで研究しているわけでアルチュセールの見解は分りません。

山崎 先進国と後進国との関係という問題は、これまででもっぱら先進国のなかで提起され議論されてきました。第三世界の人びとが自分たちの問題をどうとらえるかについて明確な意識をもつようになったのは、ごく最近のことです。議論としては、第三世界から先進国への価値移転という指摘があります。つまり先進国の資本家だけでなく労働者も、後進国の労働者の生み出した価値移転の分配にあずかっている。したがって、第三世界の貧困や悲惨さに対して、先進資本主義国の全人民が責任を負わねばならないという議論があります。それに対して最近、そういう議論は、帝国主義にすべての悪を押しつけて、国内の階級的矛盾、階級闘争から目をそらし、覆いかくしてしまうという批判もできています。そこで基本的な敵と直接の敵とに対し闘争せねばならないという主張が現われてきました。帝国主義は基本的敵であり、同時に直接の敵である国内のブルジョアジーとたたかわねばならない。ここで注意しなければならぬのは、第三世界での社会変革の運動は国際的な弾圧を蒙っているという事実であり、したがってそうした弾圧に対抗するのも、一国内の規模では困難だということです。

城塚 議論はまだ尽きませんが、終了時刻になりましたので、これで終わります。

自由論題 I

イギリス革命における
ランターズ思想の歴史的意義

今日は、レジュメの通り「イギリス革命におけるランターズ思想の歴史的意義」を、とくにアビーザー・コップの宗教的急進思想を中心に、まず、ランターズ運動の輪郭を、次に、このランターズ運動を支えている論理的前提のために、ランターズの宗教思想およびランターズの急進思想を、最後に、その論理的前提がどのような特質と意義をもっていたのかを、まとめとして簡単に話したいと思う。

ランターズ思想は、資料によると、一六四八年から五八年にかけて、イングランドの全国各地で発生し、消滅した民衆運動と考えられる。その社会層は主に都市とその近郊、市場町に住む下層職人、日雇農民、下級兵士から成っていた。そして彼らは民衆の宗教的なセクト運動およびラディカリズムという形態をとり、とくに居酒屋説教という特異な活動を行った。この居

酒屋説教という特異な活動を通して、当時の革命政府にも抑圧され欺かれた民衆の人間の解放をとくに強く行ったと思われる。

次に具体的にそのランターズ行動をみると、まず彼らのこの「ランターズ」という名称は、「トゥ・ラント」という動詞に基づくので、「ランターズ」とは狭義に考えたと「熱狂的な説教をする人々」と捉えられる。次に一般的には研究社の大辞典にも載っているが「喧騒派」あるいは「喧舞派」と呼ばれ、広義な意味では「狂信の徒」と渾名されている人達である。ここでは一応中間的な意味をとって「喧騒派、ランターズ」と考えてよいと思う。

そのランターズ行動の特質は五つあり、第一に、安息日あるいは祭日に、居酒屋あるいは食料品店で、主に男女の一組によ

〔報告〕 木 田 理 文

〔司会〕 田 村 秀 夫

る二人集団あるいは十人前後の小集団を成して、唄とか踊り、楽器の吹奏、練り歩き、演劇、冗談、戯れ、抱擁、こういった身体的な技法をも含む広い意味の表現技法を使い自己表現を行う。そしてその表現を通して、とくにエクスタティックな経験を強調し、人間の心と世界を治癒し、訓練し、形成することを強く意図した。

次に彼らの事例として最も典型的なシューマーカーズ・アレイ・グループの事件を紹介する。彼らの集会はだいたい夜あるいは夕方から翌朝にかけて行われるもので、このグループの集會も午後四時から翌日の午前十時辺りまで行われた。まずシューマーカーズ・アレイといわれるロンドンの小さな通りの恐らく居酒屋で集まったと思われる。次に彼らはこのあと色々と練り歩くので、スミスフィールド、チャーターハウス・レインといった所まで移動してゆく。最初のシューマーカーズ・アレイで部屋の中で大いに浮かれ騒ぎ、男女が組になって部屋に入る。酒を讀え、酒を廻し飲みし、唄を歌う。あるいは寝室を使用するといったことを行う。次にその部屋の中の浮かれ騒ぎが終わると、通りへ出てシューマーカーズ・アレイからスミスフィールドへ練り歩く。さらにチャーターハウス・レインというロンドンの北の方へ上がってゆき、この辺りで和声重唱による日課、男女の混じった踊り、古風な仮面による仮装、それからトレブル・ヴァイオルとかハンド・シンバル、トングズといったやや古風な楽器による聖歌の旋律での演奏を行う。そして最後に彼らは朝近くなると、二手に分かれ、部屋に入ったりあ

るいは酒を飲んで、その翌朝に集會を終える。彼らがこの集會の中で歌った唄が残っている。

さて、後世の歴史家から最もワイルドなセクト、最も荒々しく粗野な野生的なセクトと言われたランターズの行動の特質は、いま話した中にもはつきり示されているが、コミュニケーション、靈交とか親交を非常に強調する点、ランターズ行動の特質と考えられる。そのコミュニケーション、靈交とか親交とか思想の中でどのように跡づけられるのかを、次に宗教思想と急進思想を把えて話す。

ランターズ運動に関して今迄の研究史では、二つの見解がある。第一は教会史的な見解で、ジョーンズとナトールにより、いま話した活動形態を、ピューリタニズムから逸脱した宗教運動と捉えようとする。次に革命史の見解がモートンおよびヒルによって代表され、ピューリタニズムに対抗する急進運動としてランターズを捉えようとする。これは同時に、ランターズの思想に宗教思想および急進思想という二つの特質があることを示す。

そこで、このランターズの思想に表われる二つの特質を、ランターズ運動のテキストの中から具体的に探ってみよう。ランターズ資料は、一六四六年から一七〇六年にかけて百二十点余り現在確認され、そのうち一六四九年から一六五二年に全体の約半数が集中している。その時期を中心にして、ランターズのテキストは、だいたい五つの部分から構成される。それは同時代証言、ランタール文書、公用文書、反ランタール文書、ランタ

―史誌になる。そのうちランター文書の中に、著名な中心的な指導者であつたアビイザー・コップとローレンス・クラクソンの二人が、ランターズ思想を中心に表現している。とくにランターズの実践的な側面を非常に強調した思想を、コップが示すので、次に分析結果を話したいと思う。

コップは、とくにランターズの宗教思想のうち、宗教的経験を非常に重要視し、この宗教的経験を中心とした宗教思想を組み立てる。『燃えて飛ぶ巻物』というアビイザー・コップのテキストの中から抽出して、この二つの宗教的経験をみると、それは一つは意識変容という心的変容の形態、いま一つは態度変容という心的変容の形態をとっている。第一の意識変容は、三重に複合した過程としてテキストに示される。第一の過程は自由の過程、第二の過程は変身の過程、第三の過程は拡充の過程になる。そして第一の自由の過程は内的な宗教的経験により、意識の解放を行う過程になる。第二の変身の過程は、トランス経験により、認識の変容を行う過程で、第三の拡充の過程は、神との合一経験により、自己の救済に関する表象を拡充する過程と考えられる。この三つの過程は、それぞれ第一の過程を第二の過程が、第二の過程を第三の過程が基礎づけるという形で、全体的に一つの意識変容の過程を表わしている。

すべてテキストによって話す時間がないので、今日は第二の変身の過程を簡単にテキストから抽出して話す。第二の変身の過程は三つの段階を経ると考えられ、次のようにテキストの中で書かれている。「全ての私の力、能力は全く根こそぎにさ

れ、私が住んでいた家は火事で焼け、私の父母は私を見捨て、最愛の妻は私をひどく嫌い、私の昔の評判は朽ち果て滅びた。」このような喪失の状態におかれた私は「しばらくの間そこに横たわり、沈黙に包まれて、とうとう：私の肉体の耳で：最も恐ろしい雷鳴をきいた、そしてそのあと二つ目を。そしてひどく恐ろしい、二つ目の雷鳴の上に、私は、〈太陽〉の光のような、火のように赤い、（いわば）太鼓の形をした、大きな光の実体が見え」恐怖、驚嘆、歓喜を感じ拍手し叫んだ。

第二のトランス状態の後、第三の段階に入っていく。身体から分離した命が再帰すると「私は（夜中に）肉眼に現われる光のさまざまな流れを：、心の形をした、すばらしい輝きの、三つの心（あるいは三つの出現）を：、私がいた部屋のそれぞれ隅を占めている、心の無数の束を見た。：私ははつきりと区別性、多様性、変化性を：、全てが単一の中に呑みこまれるのを見た。」この様な経験から多と一に関する知識が見い出され、「その後何度も、内にも外にも、私の唄は、単一、普遍性、普遍性、単一、〈永遠の權威〉などであつた。」こうして私は「義人たちの霊は完全になつた」回復の状態にいたつた。というものであり、これが意識変容の中心的な変身の過程である。この過程は、幻聴・幻視および霊視・霊知により、自己に隠された認識を自己に明かされた認識に変容する過程である。

これが内的な意識変容であるのに対して、第二の心的変容の形態は、態度変容と考えられる。これも意識変容と同様に自由、変身、拡充という三重に基礎づけられた過程によって展開

される。自由の過程は、外的な宗教経験により、態度の解放を行う過程になる。第二の変身の過程は、オブセッション経験により、価値の変容を行う過程で、それから第三の拡充の過程は、神からの脱落経験により、自己と他者に関する救済の表象を拡充する過程と考えられる。そのうちで、態度変容における第二の変身の過程を、テキストによって話す。

やはりこの態度変容における変身の過程も、三つの段階を経て展開する。安息日に広野で見知らぬ男に遭遇した私は、彼を憐れみ「私の心は、私の中でかまどのように焼け、私の舌は燃えて彼に話しかけさせられた、。やあ友よ、おまえは貧しいか？彼は答えた、はい、（且那）ひどく貧しいので。…そこで、口で媚び諂い、心がずるい、見知らぬ女は私の内部で言った。貧しく哀れな人、彼に二ペンスあげな。しかし（私の中にいる）私の《卓越性》と《權威》は彼女の言葉を輕蔑し、彼女の言葉づかいをはずかしめた、また彼女を彼の御前から蹴とばした。こうして私の心の中で施しに關して相反する感情の葛藤が起こった。

次に第二の段階に入り、オブセッション状態から脱け出す。この段階を経て最後に、私は彼と別れ、長く苦しい旅を味わい、再会した貧民に旅の途中で神の災いを受けた持物を贈与した。「約八マイル馬に乗り、その日ひと口のパンも食わず、一杯の飲み物しか飲まなかった、また更に八か九マイルの間を馬に乗り、ほどなく旅の終わりに来た。私の馬は跛を引き、道は泥だらけで、ずっと雨が降り、また特に金になるような機会

は認められなかった。…そしてヤコブの手紙第五章が私の耳に警報のように雷鳴し、私はやむなく私の持っていた物を全て彼の手の中に投げ入れた、その顔は私がこれまでに見たどの男のより損われていた。ここで私は感謝する男に完全な礼を尽くし、慈愛深い行為がなされたことを告げた。「私はこの貧しい不具の哀れな人が、熱烈に私のあとを見送っているのを見：私の帽子をとり、彼に七度お辭儀をさせられた、また：私はもう一度貧しい哀れな人の所に馬に乗って戻り、言った、私は《王》であるので、これをなした、しかしあなたがたは誰かに話す必要はないと。」こうしてこの変身の過程を経て、神の恵みを受けた者と神の災いを受けた者、この両者の間に友愛の關係が結ばれることになる。これは葛藤と贈与により、自己と他者の間に隠された価値を、自己と他者の間に明かされた価値に変容する過程と考えられる。

以上述べたランタースの宗教思想が、コップの中では、宗教的经验として二つの心的変容と表わされているが、それは三重に基礎づけられた、二重の心的変容の過程と考えられる。それは危機的な状態にある人間の心を救済する過程と考えられるが、さらに人間の全体的な、統合的な心的変容の思想をも表わしている。

次にランタースの急進思想は、心的変容を受けた人間がどのような世界を構想していたのか、という問題に連関してくる。ここではコップの『燃えて飛ぶ巻物』の中に示される急進的構想を話す。急進思想も、先程の宗教思想と同じように、二つの

水平化という形で表わされる。第一の水平化が文化的な水平化、第二の水平化が社会的な水平化である。その文化的な水平化は、文化的な人間関係の水平化だが、それは文化批判、文化対比、文化形成といった過程を成す。

まず二つの文化集団が、尊い者と卑しい者という対比を使つて、対比される。この尊い者が革命で生き残つた、賤民に対する新しい文化的支配者と考えられ、そのうち形式主義者および神秘主義者あるいは聖霊主義者の虚偽意識が批判される。「神」は《卑しい》物、軽蔑された物を選んだ、…在る物を…はずかしめるために、「こういふ形で、文化批判が二つの文化集団の対比として扱えられる。

その文化集団の対比は、文化行動の対比という形で、コップによつて次に扱えられる。それはやはり尊い物と卑しい物が対比され、コップ自身の言葉を使うと、ザインングズ・ザット・アイ、在る物あるいは在る物に対して、卑しい物、ザーパー・スィン・グズが対比される。まず聖職、教会、儀式、神性、霊性、形式などが尊い物と考えられ、次のように書かれている。「尊い者だけでなく、…尊い物事も、《長老職》《牧師の職務》《教団》《教会》《儀式》《祈禱》、あらゆる種類の、最も高い階梯の、《聖性》《正義》《宗教》のようなものも、その上、肉の《儀式》を軽蔑する、《神秘主義者たち》と、《聖霊主義者たち》も、…家庭義務は卑しい物でない、それらは《在る》物である。《教会》《儀式》は《卑しい》物でない、…。食前食後の感謝の祈りは《卑しい》物でない、これらは《在る》物であ

る。…争いといさかいのための、また悪のこぶしをもつて打つための《断食》…（重い荷をとり除き、あらゆる枷を懐すためではなく、…）また金のために人々を殺害するための、《神への感謝》の日々は《卑しい》物でない、これらは《在る》物である。…聖霊なるものの告示に飛び上がり、《歴史》を軽蔑し、《秘儀》しか語らず、肉の儀式を非難する事、などは多くの中で立派な物であり、卑しい物でない（この頃）とはいつてもそれは食欲の外套であり、その上、誇りと華やかさを維持することになっているが、これらは卑しい物でない。」という形で、まず尊い物が扱えられる。

これに対比して、卑しい物が奇矯なる振舞、卑しい饗宴、恥ずべき戯れ、強い欲望と扱えられる。「私は謹厳な、上品ぶつた、妊まぬミカルを、ダヴィデの見苦しい振舞ではずかしめ、悩ませ、責めている、彼ははねまわり、飛びまわり、踊つた、馬鹿者、恥ずべき、卑しい者の一人のように、女中たちの前で恥知らずに、卑しく、裸のままで、…。私が卑しい物を選んだその時私は《ジブシーたち》と土の上に坐り、まるくなつて飲み食いし、彼らをしっかりとつかみ、抱き締め、接吻し、私の手を彼らの胸におき、《ジブシー》女たちと親しく愛した。…狂人のようになり、人々の髪を頭から抜き取り、悪魔のように呪い…《神》の名をさして誓わせる…のはネ・ヘミアにとつての喜びである、…。《接吻》は違反の中に数えられている…卑しい物…さらに《強い欲望》は違反の中に数えられている…卑しい物…」とテキストに示されている。このような二つの物の対

比、尊い物事と卑しい物事の対比は、先程の文化行動の対比と考えられる。

最初の尊い物事は、支配者の尊称を装った偽善行為とコップは把える。一方それに対して、卑しい物事は、被支配者の賤称を蒙った友愛行為であると把える。この二つの行動を対比することにより、偽善行為よりも友愛行為を選択する理由が示される。これによって最後に文化形成、すなわち新たな文化的な人間関係の形成をコップは考える。

それはコップにより発生し、成長する場所への還元と把えられる。また多様な文化的関係を形成しうる場への還元とも考えられる。このような還元を通して、コップは罪業の中にある権威、栄光、命あるいは汚穢の中にある愛、美徳、清浄が回復されると言う。このような回復を通して、あらゆる人間に妥当する自由で友愛的な文化的関係、相互親交の関係が形成されるとコップは考える。

これは一つの水平化のメカニズムであり、それは三つの意味を持っている。第一に特定の文化集団への慣習、言語の集中を抑制する。第二に支配集団から被支配集団へこの様な慣習、言語を移動し再編成する。そして第三に様々な祭儀を基礎にした文化的関係、特に相互親交の関係を形成するメカニズムである。

この文化的な水平化に対して、コップはもう一つ社会的な水平化、社会的な人間関係の水平化を構想する。それはやはり文化的な水平化と同じように社会批判、社会対比、社会形成といった三つの過程をとる。まず二つの社会集団を、富んだ者と貧

しい者を対比する。富者たちは貧民に対する新しい社会的支配者であり、その中でもとくに土地所有者と貨幣所有者の圧制的態度が批判される。「あなたがた自身のものは何も無いと思え。《一切》を共有せよ、さもなければ《神》の災いがあなたがたの持っているあらゆるものを腐らせ消滅させるだろう。」こうして一切の共有が次に主張される。「それは確かに《主》の日であつた、；あなたがたがそれを見ねばならない時、見る時、あなたがたはG.という《主》の日の《文字》を見出すだろう。またG.で始まる多くの言葉がありいま《与える》がG.で始まり与えよ、与えよ、与えよ、捨てよ、あなたがたの家、馬、財産、金、《土地》を捨てよ、捨てよ、」さらに具体的な強い共有が主張される。このように社会批判が二つの集団を対比してなされる。これはさらに二つの社会行動の対比という形で次展開する。

第一に富んだ物は、生産物、資産、家畜、生活品、財産、租税、市民権と把えられる。「あなたは呪われて苦しんでいる、というのはあなたが私から私の穀物、私の羊毛、私の麻を盗んだからである（と《主》は言う。）あなたは私から私の《十分の一税》を盗んだ、というのとは《十分の一税》は私のものであるから、；。また千の丘の上にいる獣、さらにあらゆるあなたの金の袋、大きな干し草の山、馬、さらにあなたが自分のものだと叫んだあらゆるものは私のものである。；。《主》はこう言う、あなたが自分自身のものだと呼んでいる、あらゆる私の外的な、市民的な権利や財産を私は取り戻しに来ている。」

このような富んだ物事に對して、貧しい物事が對比される。

それは醜い物、腐った物、錆びた物、家畜伝染病、疫病、火事などである。「神」の災いはあなたがたの財布、納屋、家、馬の中にある、家畜伝染病があなたがたの豚を襲うだろう、いも虫が、その上火があなたがたの家と財産を、あなたがたの穀物と果物を襲う、しみがあなたがたの着物を、また肝臓病があなたがたの羊を、……。あなたがたの金銀は、……。腐食され、その錆はあなたがたに對する証拠となり、また突然に、……。永遠の「神」、私自身による、恐るべき「審判」の日であるので、……。あなたがたの肉を火のように食うだろう、……。こういった形で二つの物事が對比される。

これは先程の文化行動の意味の解明と同じように、二つの社会行動の對比として扱えられる。最初の富んだ物が支配者の尊称を装った専制行為と扱えられ、また逆に貧しい物が、被支配者の賤称を蒙った友愛行為であると扱えられる。こうして前者より後者が選択される理由が明示される。

このことにより、最後に新たな社会的な人間関係が形成される。それは発生し、成長する時機、そして多様な社会的関係を形成する時への還元である。そしてこの還元を通して、災害の中にある親交、あるいは悪行の中にある平等、共有、愛が回復されるとコップは考へる。

これは社会的な人間関係の水平化で、先程と同じく一つのメカニズムを成している。それは特定の社会集団への財産、権利

の集中の抑制。次に支配集団から被支配集団への財産、権利の再配分。そして最後に、このようなことを通して、経済を基礎とした新たな社会関係、とくに相互扶助的な社会関係を形成するメカニズムである。このような二つの文化的小および社会的な人間関係の水平化は、剝奪的な状態にある人間の相互関係を回復するメカニズムである。

以上述べたランターズの宗教思想および急進思想は、それぞれランターズ思想の宗教的な特質および急進的な特質を表わす。それらをニューリタン革命後期の他派の民衆運動と比較し、最後にランターズ思想の歴史的意義をまとめる。まず宗教的な特質をバプティスト派、クエーカーズと比較すると、バプティスト派の理性および日常の訓練、外的な態度変容を強調する姿勢、およびクエーカーズの靈性と内面の覚醒、あるいは内的な意識変容を強調する姿勢に對して、ランターズは理性と靈性が協働し、また内的意識と外的態度が共働する心的変革を主張する。このことによりランターズは、バプティスト派およびクエーカーズより統合的な心的変革を示す。次に急進的な特質を當時の革命後期の第五王国派やデイガーズの思想と比較すると、第五王国派は、神—歴史を基礎とした神の王国の実現が宗教—政治面の革命によってなされることを、またデイガーズは、神—自然を基礎とした人類の共同体を構想し、それが宗教—経済面の革命によってなされると主張する。この二派の主張に對して、ランターズは、自然—人間—神の三者が協働し、また文化的小および社会的関係の共働する世界変革を構想する。このこと

によりランターズは、第五王国派およびディガーズよりも有機的なあるいは生命的な世界変革を目指したと思う。

以上の二つの特質から抽出されるランターズの論理的な前提は、二重性の論理であり、聖俗という二重性と内外という二重性、この二つの二重性によって表わされる。第一の聖俗の二重性は、聖なるものが俗の中にそのまま現われるのでなく、聖なるものが世俗の中にある卑俗という形をとって現われる。この卑俗によって人間の心および人間の世界が変革されると主張される。これが第一の二重性。次に内外あるいは文化―社会という二つのものが、常に相即する変革を、ランターズは考える。このような二重性をもった聖俗的な人間像を、ランターズは示している。この二重性の論理が、ランターズ行動の特質、コミニオンという言葉で表わされる親交、あるいは靈交を基礎づけている論理的なランターズ思想の特質である。

このような特質のビュリタン革命あるいはイギリス革命における意義は、まずランターズが賤民・貧民をも含むあらゆる人間に妥当する人類的な友愛の視点に立ったことにあり、これによりランターズは他派よりも共生的な(シンバイオティック)思想を表現すると言える。これは複数の利害を代表する連合的なセクト運動の思想であり、ビュリタン革命前期の水平派と、とくにその左派が『タイラニボクリト』で示した精神を継承したと考えられる。

田村 木田会員の報告は、イギリス革命の一番最左翼のランターズといわれるグループを対象とし、最後にそれを革命期の

民衆運動、第五王国派やディガーズとも比較されるいは左派の宗教グループ、バプティスト派やクエーカーズとの対比も行つて、その歴史的な意義づけをしたのですが、只今の報告についてどなたか御質問あるいは御意見などありましたらどうぞ。

浜林正夫 コップとクラクソンは、キリスト教の枠内に留まったのかどうか。つまりバイブルをどう考えていたか。キリスト教の枠から飛び出して汎神論的な傾向を持ったのかどうか。つぎに、急進的な構想のところで祭儀的な再連帯を指摘したが、そういう連帯の芽に、連帯の節になるものは何か。それはカリスマ的な特別な能力を持った人間に対する帰依であるのか、あるいはそこに何か共同に連帯する、つなぐものがあるのか。そのことと関連してセクト運動を連合する要になっているものは何か。最後に二重性の論理をもう少し詳しく伺いたいのですが、非俗なものの中に聖なるものが現われるという、非俗なものとはつまり俗に非ずという意味ですね。

木田 あ、の、卑俗というのは卑しい。

浜林 あ、卑しい……

木田 はい、……俗です。いわゆる俗なものの中に卑しいものが現われることによって俗なるものが聖なるものに変革されるということですね。

浜林 あ、そうですね。その辺りが良く分らないんですけど。つまりキリスト教的な意味で聖俗と言われているのではないと思うのですが、その聖と俗とは、どういう基準で分けられる

のか。以上三つ。

木田 第一のキリスト教の枠内に留まっていたのかどうかですが、コップ自身は留まっていたと考えていたのかも知れませんが、バイブルを聖霊体験によって解釈するという立場、そしてその解釈したことを千年王国論的な形で表現し説教するということをコップはしましたし、またランターズ行動の一番の特質となりますので、そこに汎神論的な傾向あるいは神秘主義的な傾向を強く持っていたと考えられます。そのような意味で唯一神論を基礎にした汎神論という形でキリスト教の枠内をこえていたと考えられます。第二に祭儀的な再連帯がとくに個人のカリスマ的な特質によってなされるのかどうかですが、まずカリスマ的な特質あるいは放浪の預言者などという指導者の霊的な人格の特質が第一に考えられます。この霊的な特質を、ランターズは、ただ発揮するのではなく、それを人と人との関係づけ、あるいは人と神との関係づけに展開することができると強く主張し、それが二重性の論理という形で展開されたと考えられます。とくに当時では、性愛的な関係とか言論的な関係とかが、非常に分裂し、剝奪された状態にありますので、このような形でコップあるいはランターズが主張した二重性が、そのまま信者となる人達の中でかなり強く訴えたと考えられます。それからセクト運動を連合するものが、靈感にだけよるのではないと考えられます。初めにランターズが安息日の居酒屋説教を強く行つたと指摘しました。その平信徒説教が当時カリスマ的な特質をもった指導者の靈感によって成立していたことは確か

ですが、その中で救いを求めていた人々が当時たくさんおり、そういう人々を強く惹きつけたものが、居酒屋説教を代表とする平信徒説教です。ランターズはこの平信徒説教をさらに表現的な技法と内容を拡大していこうと考えました。従つてその平信徒説教活動とそこで述べられた黙示録的待望が、民衆のセクト運動を連合する可能性を持っていたと考えられます。

水田 洋 最初は提案ですが、このテキストはこの国のどういう形のものでしょうか。

木田 今日使いましたテキストは、大英博物館に所蔵されているものをマイクロフィルムにとり、それをフォトリントにおとしたものを使用しました。

水田 じつは色々な所で、一つの国には一つしかコピーを提供しないという動きが段々出てきていますので、それを大事に保存して、次の研究者に利用できるようにして頂きたい。つぎに質問です。終わりの方でメカニズムという言葉がでてきたが、メカニズムというのは一箇所を押すと、次々と他の所が連動していくものを言う訳ですけど、したがつてそれは心構えの方であつてメカニズムと言いかねる。どうしてそれをメカニズムと言えるのか。それから人間関係が剝奪されているとは、具体的にどういうことをどういう証拠でおっしゃったのか。それからもう一つ。バプティスト派やクエーカーズより統合的なとはどういうことなのか。

木田 メカニズムという用語は不適当であり、むしろユートピアの構想として表わされた意図と言うべきであつたと思ひ

ます。次に剝奪された状態にある人間関係の具体例ですが、夫婦あるいは家族関係の破壊が挙げられると思います。それは、ランターズの性愛的な自由関係の主張と深く関連し、またクエーカーズと比較した場合に、ランターズの方に圧倒的に多く破壊した家庭関係の事例が認められます。最後に二派より統合的な心的変革とは先程の二つの二重性に関連します。二派が分離もしくは対立した二元論を示すのに対し、ランターズはつねに

社会思想史研究短信

◇ホブズ◇ *Hobbes Congress Newsletter* Mass. 02114 U. S. A. が創刊された。Mr. John D. Harner, 54 Revere Street, Boston. 生誕三〇〇年を記念してサクスティーターが編集した『ホブズ研究一八七九—一九七九年、書誌』は、秋には印刷にまわる予定だが、そのまえに、つぎのようなガイド・ブックがでた。Charles H. Hinman, *Thomas Hobbes: A reference guide* G. K. Hall & Co., 1979.

◇ヘーゲル◇国際ヘーゲル学会大会が、一九八一年六月二五—二八日に、ストックホルムで開催される。テーマは「カントかヘーゲルか。」といあわせは Intern. Hegel-Vereinigung, Philos. Seminar d. Univ., Marsiliusplatz 1, D-6900 Heidelberg, BRD.

◇カーライル◇死後一〇〇年を記念して、一九八一年二月六—

共働する聖俗と内外の二重性を主張します。

中野泰雄 友愛とはフラタニティですかフレンドシップですか。

木田 ランターズの場合に友愛とは、神の愛に基礎づけられた人間の相互関係に現われるものですので、フラタニティに近いと思います。

八日と八月一五—二〇日に、エディンバラ大学主催で会議がひらかれる。前者は、地方的で一般むけ、後者は国際学会の性格をもち。といあわせは The Secretary, THE CARLYLE CONFERENCES/1981, Department of Extra-Mural Studies, 11 Buccleuch Place, Edinburgh 8, U. K.

The Carlyle Newsletter が創刊された。一九七九年三月から年一回、五ドル。送金先は The Carlyle Newsletter, Dept. of English Literature, David Hume Tower, George Square, Edinburgh EH8 9JX, U. K. 五ドルというのは、国外購読料で、日本からはドルを時価換算してポンドでおくることになる。現在のところ、先方に口座がないため、郵便為替はつかえない。

◇国際哲学会◇第七回大会は、一九八三年八月二八日—九月三日、アテネで開催される。

◇国際一八世紀学会◇第六回大会は、一九八三年、前者とははおなじころ、ブリュッセルで開催される。

自由論題 II

一九〇五年のレーニンとトロツキー

〔報告〕 長谷川 正史

「一九〇五年のレーニンとトロツキー」という表題がつけてありますが、一九〇五年から七年のロシア第一革命のうち、一九〇五年一〇月から二月のロシアの首都ペテルブルクにおける労働者大衆の運動、これはソヴェトの形成と八時間労働日奪取闘争として闘われたわけですけれども、その運動を、レーニンとトロツキーがどのように考えてどのように対応していったかを問題にしてみたいと思います。

これまでロシア史研究の分野において、一九〇五年革命については、広瀬健夫さん、日南田静真さん、原暉之さんといった人たちの研究の蓄積があり、私がこれから述べるところも、日本におけるこれまでのロシア史研究を前提として、これらの研究に学びつつ、新しい論点を加えたいと思っています。

これまでのロシア史研究のひとつの傾向として、民衆の運動を見つめていこう、理論的な問題は、民衆の運動の中からで

くるであろう、といういわば運動史的なアプローチが行われてきました。こういう研究に対して、マルクス主義思想史を問題にした場合、ちょうど運動史的アプローチと逆の方向で、つまり理論の側から運動を見ていく、いわば理論史的なアプローチというものが必要になるだろうと考えます。運動史的なアプローチと理論史的なアプローチ、この二つのアプローチが交差する地点にこそ、マルクス主義思想の社会思想的な研究の意味があるであろうと考えます。

このように考えてきた場合に、一九〇五年の一〇月から二月のロシアの首都ペテルブルクにおける労働者大衆の闘争は、非常に重要な意味あいを持つてくるのです。どうして重要になつてくるかということをまず述べておきます。全体的なマルクス主義思想史を考えてゆく際に、労働者階級の自己解放の思想である、と自称しているマルクス主義がはたして本当にそうい

うものであるかどうか、そういう観点からマルクス主義思想史を再構成してゆく必要があるであらう、と私は今考えているのですが、その問題は、革命と改良、あるいは、政治闘争と経済闘争とをどういうふうに結合していくか、という形で最も重要な問題として、浮かびあがってくるだろうと考えます。

この革命と改良、あるいは、政治闘争と経済闘争との結合という問題は、マルクスが第一インターの規約で述べております。一応ここでは暫定規約のほうから引用しますけれども、「労働する人間の、労働手段すなわち生活の源泉の独占者にたいする、経済的従属が、あらゆる形態の隷属、あらゆる社会的悲惨、精神的墮落、政治的依存の、根底にあること。したがって労働階級の経済的解放は、あらゆる政治運動が、手段としてそれにしたがうべき、大目的であること」、こうマルクスが第一インターの規約で述べているのです。労働者階級の経済的な解放が目的であって、政治運動がその大目的にしたがう手段である。こういうものがマルクスが考えた政治闘争と、経済闘争、あるいは革命と改良とを統一する視点であるだろうと思うのです。この表現は非常に抽象的ですが、こういうマルクスの基本的な立場から、一九〇五年の労働者大衆の闘争をみていく場合に、八時間労働日の実施を労働者が強行的に、実力的に実施していった、最終的には敗北するわけですが、そういう運動を闘っていったこと、これが、先程述べたマルクスの基本的な視点からいって非常に重要な意味あいを持つだろうと思います。これを当時のマルクス主義者の代表的な人物であった

レーニンとトロツキーがどう考えていったか、そういうことを考えていきたいと思います。

標準労働日の問題は、ここでマルクス経済学の初歩のおさらいをするような形になるわけですが、マルクスは『資本論』第一巻第三篇「絶対的剰余価値の生産」第八章「労働日」のところで、標準労働日の設定は、総資本家対総労働者、つまり資本家階級と労働者階級との階級闘争としてしか決着がつけられないんだ、そういう形で労働日の問題を説明しているのです。つまり階級闘争と抽象的にいった場合、その階級闘争が具体的にどういう形で現われていくのか、ということ考えた場合に、八時間労働日の問題、一般に標準労働日の問題というのは、政治闘争と経済闘争とを結合してゆく要になるであらうと想定できるのです。

そういう点で、一九〇五年を見ていくのですが、あらかじめ結論を先に述べておくならば、いま述べたような、マルクスが、革命と改良、あるいは政治闘争と経済闘争を結合したような立場は、残念なことに、レーニンにもトロツキーにもともになかった、と結論せざるをえないのです。どうしてそういえるのかを、労働者大衆の運動とそれに対するレーニンとトロツキーの対応をみていくという形で、明らかにしたいと思っています。

まず最初に注意する必要があるのは、先程から政治闘争と経済闘争というふうに述べているのですが、ロシアにおいて政治闘争というものが少し意味あいが違っていて、二重の意味あいがこめられている、このことを忘れてはならないと思います。

というのは、ロシアにおいては政治闘争はまず、専制を打倒する、ツァーリズムを打倒する、という意味あい、つまり、ロシアではブルジョワ革命が未だ成就されていない、これからブルジョワ革命をしなければならぬ、という意味あいと同時に、将来のプロレタリア革命にむけて労働者を結集していかなければならないという意味あいを政治闘争は持っていたのです。

政治闘争が、そういう二重の意味あいを持つていたがゆえに、政治闘争と経済闘争をどのように結合していくのか、という問題は、ただちに、組織問題に転化されたのです。ロシア社会民主労働党第二回大会におけるボリシエヴィキとメンシエヴィキの分裂を考えてみましょう。分裂のきっかけは規約の第一条をめぐるほんのささいな問題だったのですが、そして分裂した時点では分裂した意味あいというものは未だ明確になつていなかったのですが、それから一九〇四年、さらには一九〇五年という過程を経ていくことによって、政治闘争の先程述べた二重の意味あい、そしてそれと経済闘争とをどのように結合していくのか、その点をめぐる分裂としてボリシエヴィキとメンシエヴィキの分裂があつたんだということが次第にはつきりしてくるのです。

こういう党組織、組織論をめぐる問題が前面に出てきたということが、ロシアの革命運動における特殊な状況としてあつたことを忘れてはならないと思います。周知のようにレーニンは、『何をなすべきか』において、職業的革命家を中核とする中央集権的な党組織論を提起しているわけで、その論理で第二

回党大会に臨んだのです。トロツキーは第二回党大会において、一応メンシエヴィキの側に立ったのです。

第二回党大会で主に問題になったのは、経済主義者といわれている人達です。つまり、政治闘争と経済闘争とを分離して経済闘争のみを闘えばいいんだ、経済闘争によって労働者大衆を結集していくことが、遠い将来のプロレタリア革命につながっていく、そういう考え方に対して、レーニンは専制打倒という、政治闘争の二重の意味あいとして先程述べたうちの第一の意味あいになるのですが、それは専制打倒をあいまいにするものだという形で批判をしたのです。この第二回大会で、当時のロシアのマルクス主義者の分裂がはつきりしてきたのですが、こういう分裂に対してトロツキーは、第二回党大会の後に、『われわれの政治的任務』という著作を書いて、レーニンを激しく批判したのです。

トロツキーのレーニン批判の観点は、レーニンを政治主義者として、政治主義者というふうな形で述べ、と同時に経済主義をも批判するのです。トロツキーは、こういうふうに批判するのです。

経済主義者は、プロレタリアートの主観的な利害から出発する。こういう主観的な利害を詳細に記録することを自分の唯一の任務と考えてしまっている。これに対して政治主義者のほうは、プロレタリアートの客観的な階級的利害から出発する。しかし、そういう政治主義者も、経済主義者と同様にプロレタリアートの客観的利害と主観的利害を分裂させたままで、それを

統一する論理というものを見つけ出すことができなかった。

これは主としてレーニンに対して向けられた批判になるのですが、そういう批判をトロツキーはしたのです。つまりトロツキーは、プロレタリアートの主観的利害と客観的利害という表現で、経済闘争と政治闘争の内容を表現しているものであって、経済闘争と政治闘争とを統一していく論理を、あるいは、トロツキーのその後の言葉でいうならば、「プロレタリアートの基本的な政治的本能を自分自身で政治的に決定する、労働者階級の意識的な要求に転形する」ということ、プロレタリアートの階級としての主観的な利害と客観的な利害とを統一するんだということ、主観的な利害から出発しつつ、客観的な利害を労働者大衆が意識して、それを具体的な要求として出していくようにするんだということ、そういう主張をしているのです。

レーニンが『何をなすべきか』で政治闘争を前面におし出したということ、トロツキーが『われわれの政治的任務』で、政治闘争と経済闘争を結合しなければならぬ、といったこと、これが一九〇五年において労働者大衆の闘争に対する二人の具体的な解答を決定したといえるだろう、と考えます。あともう少し細かい問題はありますけれども、非常に大まかにいってしまふならば、一九〇三年から四年にかけての二人の組織の問題に対する態度が、一九〇五年の一〇月から十二月の労働者大衆の闘争に対する態度を決定しただろうと考えます。

それでは、具体的に一九〇五年の一〇月以降の労働者大衆の闘争がどういうふうであったのか。それに対してレーニン、トロ

ツキーがどのような対応をしたか。一〇月の一日——この日付けは、もちろん当時ロシアで使われていた暦の日付けですが——に労働者代表ソヴェトの第一回会合が行われて、ここでソヴェトが成立するのです。それから翌一四日、トロツキーがフィンランドからペテルブルクに帰ってくる。以降、憲法制定会議の召集、完全な人民の権利、八時間労働日、ほぼ大体この三つをスローガンとするゼネラルストライキが闘われていくのです。そして一〇月の一七日に、いわゆる一〇月宣言が出されて、一応の勝利をここのうるのです。

これ以降もゼネストはそのまま継続されて、宣言を拒否していく方向を出していくのですが、一応一〇月宣言に対してそれなりの勝利感が出てきたためもあって、一九日のソヴェト会議で、二二日にゼネストを中止する、というゼネスト中止決議が行われる。そして二二日にゼネストが終了するのです。このゼネストが終了してから、八時間労働日の実力奪取の闘争が始まっていくのです。この闘争はほぼ二四日ぐらゐから始まっていくのですが、ちょうど八時間労働日実力奪取闘争が始まった時点で、一〇月二六日に、クロンシュタットの水兵の反乱が行われる。その反乱に対する同調、賛成の意志を表明するために、もう一度ゼネストをおこすべきだという問題が提起され、一一月二日からゼネストが、一一月のゼネストが開始されるのです。しかし、この一一月二日からのゼネストでは、プロレタリアートの孤立がかなり明確な形になってしまっています。そして、一一月七日の時点でゼネストの中止が行われる。それ以後再び八時

間労働日奪取闘争が行われるのですが、プロレタリアートが孤立していき、労働者の解雇とか工場閉鎖という政府・資本家からの反撃が行われます。

ちょうどこの時点に、レーニンはフィンランドからペテルブルクに、一月八日に到着するのです。一月一二日のソヴェト会議で八時間労働日闘争をどうするのが問題になってくるのです。このところは非常に微妙な問題がありますので、また後でもう少し詳しく述べるつもりですが、その後は闘争は次第にしりすばみになり、二月はじめにトロツキーをはじめとするソヴェトの主だったメンバーが逮捕されて、ソヴェトの運動は敗北していくのです。

この運動の大雑把な傾向から、おそらく推測できると思うのですが、八時間労働日実力奪取闘争というものは、非常に中途半端な形でしか行われなかったのです。つまり一〇月のゼネストが二日に終わった以後、八時間労働日の闘争が始まるのですが、ちょうどその闘争の最中に一月二日から、第二次ゼネストを開始する。この第二次ゼネストは、先程述べたようにクロンシュタットの水兵の反乱に対する連帯の表明という形で、労働者大衆自身の直接的な要求から行われたゼネストではないということから当然予測されるような弱さを持っていたわけですが、八時間労働日の闘争が、当然弱さを予想されるようなゼネストによって、中断されていくこと、これは政治運動のやり方として余りいいやり方ではない、と考えます。

これは結局八時間労働日の問題について、これはブルジョワ

社会の中で実現することができるといったような考え方があったからです。八時間労働日が革命運動全体の中でどういう意味を持つかという問題を、とことんまで理論的につきつめていくという姿勢が、当時の労働者代表ソヴェトを指導していた部分、特にトロツキーになかったのです。

それではどういう形がありえたのかという問題があるのですが、先程、大ざっぱな形で述べた労働者大衆の運動を、もう少し細かく見ていくことによって、この問題に対する手掛りにしたいと考えます。まず、労働者大衆を指導すべき立場にあったマルクス主義者、ボリシエヴィキなりメンシエヴィキ、そしてトロツキーなりレーニンが、そういう運動とどう対応していたのかを、もう少し細かく見ていく必要があります。

先程、一〇月一三日にソヴェトが成立したと述べたのですが、ソヴェトの成立の前史としては一九〇五年の一月九日のいわゆる「血の日曜日」事件とよばれているもの、それ以降のさまざまな運動、さまざまな闘争があり、その結果として、一〇月のゼネスト、そしてソヴェトの成立があるのです。

ソヴェトの成立を促した非常に重要な要因として、一〇月一〇日に、メンシエヴィキが労働者委員会をアピールするのである。シドロフスキー委員会というものの、一月九日のいわゆる「血の日曜日」事件に対する対応として、政府のはうから労資協調策として出されてきたシドロフスキー委員会というものがあるのですが、その例にならって革命的自治の機関として労働者委員会というものをつくらう、それに代表を選出していこ

う、そういうアピールを、一〇月一日にメンシェヴィキが出すのです。それに呼応するような形で、各工場ではぼ五百人に一人の割合で、これはシドロフスキー委員会の場合と同じですが、労働者代表が選出されて、具体的な、その時点における大衆的な問題を討議しよう、部分的に始まっていたストライキを統合していこう、そういう動きが出てくるのです。その第一回の集まりとしてなされたのが一〇月一三日、先程述べた労働者代表ソヴェトの会議となるのです。

この時点では、メンシェヴィキは革命的自治の機関と述べているのですが、その実態は、ストライキ実行委員会であつたであらう。ストライキ実行委員会という形で集まっていたものが、運動の論理によつて、ストライキ実行委員会の枠をこえざるをえなくなる、そういう側面があるわけです。

一〇月宣言の出される直前ですが、この時点では、すでにもストライキを一週間近くやつているのですが、それに対する具体的な成果が得られないということで、かなり労働者大衆の中に動揺が深まってきた。そのところで、ストを継続すべきか否かという問題が出てくる。こういう動揺が深まってくる時点では、ストライキ実行委員会がストをどうするかというだけではなくて、専制、ツァーリズムのことが問題になってくるのです。政治闘争と、いま自然発生的に行われているストライキとを、どういう形で結びつけていくか。もちろん、ストライキのスローガンとしては、先程述べたように憲法制定会議というスローガンがあるので、憲法制定会議のスローガンが

当時のロシアにおいては、ブルジョワ革命の意味あいを含められていた、そういう側面があるのですが、と同時に未だやはり抽象的なものとどまつていた、という側面もあるといえるのです。ですから政治闘争をどういう形でストライキに結びつけていくのが、この時点ですでに問題になっていた。

ところが、そういうプロレタリア大衆の動揺を知っていたのか知らなかったのかはつきりしませんが、一七日に一〇月宣言が出されるのです。これによつて労働者大衆は、ある程度の勝利感、自分達は闘いをやるんだ、そういう勝利感を持つわけですし、それが、一八日のソヴェト会議における宣言を拒否してゼネストをさらに継続していくんだ、というところにつながっていくのです。

ちょうどこの時点に、ボリシェヴィキとメンシェヴィキは、連合委員会を結成するのです。それまで、第二回大会以降、ボリシェヴィキとメンシェヴィキは、組織的にもかなり明確な形で分裂していたのですが、ここで連合委員会というものを結成して戦術の調整にあたり、ゼネストを統一して指導していく、そういう方向性を出していくのです。この連合がそのまま、これ以降の政治党派の主な問題になっていくのです。一八日のソヴェト会議における、宣言の拒否とゼネストの継続という決議は、そのまま行われたのですが、しかし一〇月宣言における勝利感とそういう勝利感からくる一定の空白感というもののために、ストライキの継続がかなりむづかしくなっていくのです。それが二九日のゼネスト中止というふうになり、そして、

八時間労働日実力奪取闘争というものがそれ以降行われていくのです。

この時点で、先程述べた、ポリシエヴィキとメンシエヴィキの連合委員会の中に、かなり問題とすべき動きが出てくるのです。これは、当時のペテルブルク市委員会を代表し、さらにはポリシエヴィキ中央委員会を代表していたラージンが指導した路線になるのですが、ソヴェトに社会民主党の綱領を受け入れる、という要求をしていくのです。ソヴェトが社会民主党の綱領を受け入れなければ、社会民主党員はソヴェトから脱退する、そういう要求を、ポリシエヴィキとメンシエヴィキの連合委員会の決議として強行的に出させるのです。そういう決議を、ポリシエヴィキ派の各労働者大衆にむけていって、ソヴェトに社会民主党の綱領を受け入れさせるといふ内容の決議を各工場で出させよう、という動きをするのです。ちょうどこれは、八時間労働日実力奪取闘争が行われている最中になるのですが、ソヴェトに対しそういう要求をしている。そう行動をするのです。

こういうポリシエヴィキの動きというのは、レーニンが『何をなすべきか』で述べている組織論の、非常に機械的な適用であるだろう。つまり、ソヴェトのような無党派の大衆的な組織の存在を、レーニンの組織論は、容認していないのであって、社会民主党の指導に服する大衆組織の存在は容認しているのであるが、さまざまな要素を含んだ無党派の組織というものの存在は、当時のポリシエヴィキにとってはけっして許すことのでき

なかつたものになるのです。

こういう路線をポリシエヴィキはとっていたのです。しかし、そういう路線は大衆の支持をほとんど得られなかつたのですし、ポリシエヴィキが行おうとした、各工場におけるソヴェトに対する要求決議というものは、ほとんどの工場で否決されてしまふのです。結局、ポリシエヴィキよりもソヴェトの權威のほうがその当時は高かつたために、ポリシエヴィキの路線は結局は貫徹しなかつた。そういう事態に達して、ポリシエヴィキも次第にソヴェトの存在を容認せざるをえなくなるのです。

レーニンがペテルブルクに帰ってくるのは、ちょうどそういう時期になるのです。レーニンは帰国する前、一月の初めに「我々の任務と労働者代表ソヴェト」という論文を書いているのです。この論文は、その当時は発表されずに、発表されたのは、かなり後の一九四〇年のことになるのですが、この論文の中で、労働者代表ソヴェトが党かという問題設定が間違っている、ソヴェトも党もでなければならぬ、と当時のペテルブルクにおけるポリシエヴィキ派を批判しているのです。おそらくレーニンは、この「われわれの任務と労働者代表ソヴェト」という文書を送ったのではなく、自分が持つてペテルブルクにやってくるのであろう、そしてボルシエヴィキ派の中で、自分のソヴェトも党もという見解を広めようという努力をしただろうと推測できるのです。

しかし、それ以後実際にレーニンが、当時のポリシエヴィキ派の新聞『ノヴァヤ・ジズニ』に発表しているものをみて

いく感じでは、このフィンランドに在る時に書いた「われわれの任務と労働者代表ソヴェト」という論文よりも、それ以後ベテルブルクに到着してから書いた論文は、ソヴェト評価という面に限っているならば、少し後退しているであらう、といえます。しかし、無党派の大衆運動としてのソヴェトが非常に広汎に労働者大衆の運動を組織し、そしてそれを指導しているという事実は、レーニンに党組織論をもう一度考えさせる、そういう契機を与えた、ということは、はっきりしているのです。それは、ベテルブルク帰国以後の「党の再組織について」、「社会主義政党と無党派革命運動」というような論文の中で表現されています。

しかし、そういう論文の中でも、あくまで党の指導という一点は、あいまにはされていないのです。無党派の革命運動については、現在ロシアがブルジョワ革命を目的にしている状況のもとでは、さまざまな無党派の革命運動が出てくるのは必然である、という形で総括しているのです。つまり、未だブルジョワ革命が成就していない、そういう状況の中でのみ、無党派の革命運動がありうる。ブルジョワ革命が成就し、プロレタリア革命が問題となってくる時点では、無党派の革命運動というものはありません、ということを示明的に語っていないのですが、内容的にはそういうことをいっていると理解せざるを得ないのです。ですから、基本線としては『何をなすべきか』で述べた党組織論をそのまま保持していた、といえるのです。

そういう形でレーニンはとらえているわけですから、八時間

労働日の問題は、我が党の最小限綱領の一つだ、と非常に簡単に済ませているだけであって、最初に述べたような、政治闘争と経済闘争とを結合していく、という視点はみつかることができないのです。つまり、レーニンにあっては、ブルジョワ革命が当面する課題だということ、そのことが、一貫して前面に出ているのであって、ブルジョワ革命、具体的には専制打倒ということになるのですが、専制打倒に動員できるような勢力というものは、全部かきあつめてこよう、そういう考え方が、この八時間労働日の闘争が闘われている最中に帰国したレーニンにあって、そういう発想がそのまま前面に出ていた、ということがいえると思います。

これに対してトロツキーのほうは、ベテルブルクのソヴェトの事実上の指導者という形で、ソヴェトの決議文の起草をほぼ全部とっていろいろいっているのですが、このトロツキーはレーニンとは少し違った形で、八時間労働日の問題を考えているのです。トロツキーの場合には、いわゆる永続革命論を形成していく途上にあるわけで、最初に述べたような、政治闘争と経済闘争を結合しなければならないという問題意識、これは未だ問題意識であって、具体的内容が明確になっているわけではありませんが、そういう問題意識を持っていたわけで、八時間労働日の闘争に対しても、トロツキーのほうは、ある程度柔軟に対応できたであらう、という予測ができるのです。

トロツキーは、一九〇五年の一二月に逮捕されるのですが、逮捕された獄中で書いた「総括と展望」——永続革命論をある

程度論理的な形で定式化したものですが——の中で八時間労働日の問題について述べているのです。トロツキーは、この八時間労働日の問題が、具体的にどういう形で実現されるであろうか、という形で問題にしています。

八時間労働日の実施それ自体は、資本主義的な生産関係と矛盾するものではない。それゆえ社会民主党の最小限綱領に入っている。そのことを前提にしたうえで、こういう八時間労働日が革命的に、強行的に、つまり、この一〇月の終わってから一月の末までのベテルブルクのように強行的に実行される、そういう状況を想定してみよう、というふうにトロツキーは述べています。そういう状況を想定すると、資本家のほうは、工場閉鎖、あるいは労働者の解雇という攻撃、現にベテルブルクでそういう攻撃が行われたのですが、そういう攻撃をしてくるであろう。ならばそういう事態をブルジョワ政府は放置しておき、決してプロレタリアートの側に立つということはないであろう。そうなる限り、結局は八時間労働日は実施されることなく、プロレタリアートは弾圧されてしまうであろう。

これにたいしてプロレタリアートの政治的支配の下では、全く違う意味がある、という形でトロツキーは問題を提起し、永続革命論、すなわち、ブルジョワ革命からプロレタリア革命への連続的な移行という革命の一つの根拠にしてくるのです。つまり、現に労働者大衆は八時間労働日の運動を行っている、そういう要求を実現しなければならない。そういう要求は、どういう形で実現されるであろうか。そういう形で問題を提起し、

当面する革命が、ブルジョワ革命である、つまりブルジョワ政府をつくることである、といって、それが実現されるとしても、ブルジョワ政府は、プロレタリアートの八時間労働日の闘争を結局は放置する。資本家の攻撃によってプロレタリアートが敗北していくのを放置せざるをえないであろう。そうであるならば、そういうブルジョワ政府というものは、労働者大衆にとって一体どういう意味があるのか、そういう形でトロツキーは、この八時間労働日の問題を、永続革命論の一つの根拠にしているのです。

しかし、こういうトロツキーの論理は、最初に述べたような、政治闘争と経済闘争とを統一していく視点、そういう立場を、十分に貫徹させたものであるといえるかどうか。先程述べたように、八時間労働日の実施というものも、プロレタリア政府でなければできない、とトロツキーは述べているのですが、結局は政治闘争の論理としてしか述べていないのであって、八時間労働日の問題が、当時のロシアにおいて、論理的にどういう意味あいを、さらには将来の社会主義の建設にむけてどういう意味あいを持っているか、そういう視点は残念ながら欠落しているといわざるをえないのです。

先程述べたように、レーニンは、政治闘争の二重の意味あいのうちの最初のものである、専制打倒を前面におし出し、その専制打倒にあらゆる階層、あらゆる階級、あらゆる運動を動員していくことを考えていたがゆえに、八時間労働日の問題は、ブルジョワ社会内で実現しうる社会民主党の最小限綱領の一

つ、労働者保護の政策だ、という形でしか考えることができなかったのですし、それに対してトロツキーのほうは、政治闘争と経済闘争との統一という主張、そういう問題意識を持ちつつも、実際に八時間労働日の問題を提起する際には政治闘争の論理としてしか提起できないという弱さを持っていたのです。結局、レーニンもトロツキーも、この一九〇五年の暮れに開われた、労働者大衆の八時間労働日の実力奪取闘争を、十分な形で評価することができなかった、と結論づけることができるだろうと考えます。

こういう労働者大衆の、ある意味では自然発生的な運動を、どういう形で政治闘争に結合していくか、そしてさらに、社会主義の建設にむけてどういう形で結びつけていくのか、という問題が、あいまいなまま、理論的にきちんとつきつめられなかった、ということが、後の一九一七年のロシア革命以降のさまざまなジグザグの一つの要因であっただろうと考えます。

もちろんここでは未だ問題提起のみですが、一九一七年の、特に二月革命後の、ボリシェヴィキ派の動向、レーニンが帰国し、四月テーゼを提起する前とその後のボリシェヴィキの動向におけるジグザグ、さらには、一〇月革命成功後の戦時共産主義、ブレスト・リトフスク講和、その後の幾多のボリシェヴィキ内部の党内闘争をみていく際に、労働者大衆の、ある意味では自然発生的な闘争を、政治闘争へどういう形で結合していくのか、そしてさらには社会主義の建設に向かってどういうふうに結合していくのか、という視点が、残念ながら明確な形で出

されていなかった。その原型が、この一九〇五年の八時間労働日の闘争に対する理論的なあいまいさにあり、このあいまいさがそれ以後のあいまいさの一つの要因になったのではないか、そういうことができるだろうと思います。

質疑応答

桂木健次（富山大学）一九〇五年革命を考える場合に、一九〇一年ごろから学生運動や農民の総割替運動という大きなうねりがあったと思います。

レーニンにしろトロツキーにしろ、どこまでロシア的な一つの社会制度の中における、いわば都市労働者、ないし都市労働者というものの意識構造というものを、つかんでいたか、その辺、レーニンとトロツキーの基本的な視角がどのように食い違っていたか。または共通性といったもの、そこら辺がちょっとわからなかったんですけれど。説明をお願いしたいんです。

長谷川 一九〇五年革命当時のロシアにおける都市のプロレタリアが、はたして真に近代的なプロレタリアであったのか、それとも農民的な要素をまだ広範に残していたのか、そういう問題であろうと考えます。実態的にいうならば、一九〇五年、それ以降もそういった傾向があるのですが、都市のプロレタリアートは、ほぼ二つの系統に分けることができるであろう、と思うのです。これは未だ確実な資料でその証明ができていないわけではありませんが、重工業においては、かなり近代的なプロレタリアといえるであろう。そして特に軽工業のほうで

は、農村からの出稼ぎ労働者がかなり多かったわけで、かなり農村的なものをそのまま残して、実態的には都市の労働者として働いているのですが、農民的なものをかなり濃厚に持っていただろう、と推定します。都市のプロレタリアといいながらも、近代的なプロレタリアと農民的な要素を広範に残したプロレタリアがあるのであって、そういうプロレタリアを、レーニンとトロツキーは、それぞれ、どういうふうに見たか、という問題があります。これも非常に大雑把な形でいうならば、トロツキーのほうは、プロレタリアに対する、ある意味での樂觀性というものがあつたわけで、近代的なプロレタリアというのは自分の頭の中かなり抽象的につくりあげて、その像で、実際のプロレタリアもみていた、そういう側面が、かなり濃厚だろうと思います。それに対して、レーニンのほうは、もう少し、ロシアのプロレタリアートというのは農民的な要素をそのままひきずっているんだ、ということ、そういう実態を、おそらくより明確にみていたであらうと考えます。このことは、今日述べた問題と未だそのままつながってこないのですが、実は、今日、その点も少しふれるつもりがあつたのですけれども、時間の関係でふれなかつたのです。

〔以下録音状態が悪く、割愛〕

好評新刊

目録進呈

比較思想と比較文化

臼木淑夫・雲井昭善・峰島旭雄編著 定価 二二〇〇円

比較思想学会シンポジウムの成果を中心にまとめ上げた本書は比較思想と比較文化という未だ定着していない研究領域への手がかりを与えるものとして、広いパースペクティヴにおいて種々の角度から追求を試みた注目著

和の構造

向坂 寛著

ギリシア思想との比較において 定価 一五〇〇円

技術者のための哲学

中村元監修

一九〇〇円

哲学 何が問題なのか

岩崎武雄・山本信編著 一八〇〇円

思想史の巨人たち・名著27選

新井・粗垣・海老沢他著 一八〇〇円

出会いの哲学

谷口龍男著 一五〇〇円

シエリング実存思想の研究

島田燐子著

三三〇〇円

北樹出版 発学 文社

・東京都目黒区中目黒1-2-6 TEL (03) 715-1525 〒153・

フランス啓蒙思想における同感概念の展開

安藤 隆穂

一

コンドルセ夫人 (Sophie de Grouchy, marquise de Condorcet) は、A・スミスの『道徳感情論』(一七五九年初版)のフランス訳を完成するとともに、フランス革命の渦中で、「同感についてのカバニスへの手紙」⁽²⁾として知られる八通の書簡をカバニスに書き送りながら、スミスの同感概念について、フランス啓蒙思想の哲学的土壌からの批判的検討を加えた。しかも彼女は、それらの書簡のうち後半の四通で、同感概念を基礎にして独自の道徳論を展開している。同感概念はスミスだけのものではなく、F・ハチスンなどにもみられる、スコットランドのモラル・センス学派の道徳哲学における基本概念であった。したがって、「同感についてのカバニスへの手紙」の出現は、スミス思想のフランスへの導入史にとって重要であるだけではない。

く、スコットランドのモラル・センス学派の道徳哲学が、フランス啓蒙思想の社会道徳論の領域において、はじめて本格的に撰取された出来事であった。その意味で、コンドルセ夫人は「哲学上の二学派、すなわちフランス学派とスコットランド学派」との理論的統合者⁽³⁾とまでいわれている。啓蒙思想がフランスだけの現象ではなく、スコットランドを含むイギリスと大陸との双方で、相互に緊密な影響関係を保ちながら展開したかぎり、コンドルセ夫人の仕事以前においても、スコットランドの諸思想がフランス啓蒙思想に与えた影響は計り知れないものがある。⁽⁴⁾しかし、スミスを極点とする同感論のスコットランドにおける展開が、近代社会観成立史においてもつ意義からみて、夫人によるスミスの同感概念との格闘は、フランス啓蒙思想における近代社会認識の発展のうえでの新しい段階を示唆するものと思われる。

この小論の課題は、「同感についてのカベニスへの手紙」にあらわれているコンドルセ夫人の道徳哲学の枠組を明らかにするとともに、それが座標軸となるような、フランス啓蒙思想における近代社会観の発展の一つの経路を示すことにある。すなわち、道徳哲学における同感についての理論がフランスに流入してきた経緯を、コンドルセ夫人以前にまでさかのぼってたどり、逆に、そうした理論の摂取を必然化したような、フランス啓蒙思想における近代社会観の展開系列を明らかにしたい。

そこでまず、スミスの『道徳感情論』のフランス訳についてみると、それはコンドルセ夫人がはじめて試みたわけではない。すでに一七六四年に、『魂の形而上学』という表題で、訳者不明の二巻本がバリで出版されているし、アベ・ブラーヴによる翻訳が一七七四年に、やはりバリで出されている。ただしこれらのひとびとは、同感概念を道徳哲学上の重要概念として摂取しようとはしなかったし、スミスの作品に触発されて独自の道徳論を展開することもなかった。だから、ブラーヴがスミスについて、「原理を立てるに際して探究不足」であると述べているのは、逆に、訳者自身がスミスの原理を理解しえなかった可能性を示すものであるし、それがまた、当時のフランス思想界での『道徳感情論』受容の水準をあらわしている。しかし、複数の翻訳が出たことから、またブラーヴが他方でスミスの本に、「われわれが何であり、そして何であるべきか」を教え、「徳にたいするもつとも気高いはげまし」をあたえるものと、全体として高い評価をくだしていることから、コンドルセ夫

人に先行して、フランスの啓蒙思想家の間で、同感概念を基礎とする道徳哲学への関心が、すでに存在したことは推測できる。

だが、そうした関心の系譜を跡づけることは、容易ではない。J・ボナールは、シャーフツベリにはじまる「道徳感覚」の系譜を、ハチスン、ヒューム、スミスとたどった後、フランス啓蒙思想を素通りして、ドイツのカントへ行ってしまった。アラングリーは、コンドルセ夫妻の道徳思想の起源を、結局は、フランス思想内部の動きと切り離して、直接スコットランドの思想に求めている。こうしたなかにあつて、啓蒙思想の総括の書といわれる『人間精神進歩の歴史像概観』（一七九三〜四年）でコンドルセがおこなった、スコットランドのモラル・センス学派の道徳哲学史上での位置づけは、きわめて示唆的である。すなわちコンドルセは、道徳観念の起源は「快楽と苦痛とを感ずるわれわれの能力」にあることがロック以来明らかにされてきたとのべ、その新しい道徳観の発展のあとを、功利主義的道徳論の展開としてたどっているが、そのうちの一段階にスコットランドの道徳哲学をおいている。「スコットランドでは、別の哲学者たちは、われわれの現実の能力の発達を分析することが、われわれの行為の道徳性に、十分純粹にして確固とした基礎をあたえる原理に導くということが解らなかつたので、感覚したり推理したりする能力とは別であるが、これらの能力と互いに結びつくような新しい能力、かれらにとってはそれなくしてはすまされないということを確認することによってのみその

存在を証明できるような能力を、人間の魂に帰することを構想した。¹²「ここでいわれている「新しい能力」が、当時フランスで「内面的感覚」ともよばれていた、スコットランドのモラル・センス学派の「道德感覚」のことであり、それが、未熟な概念とされながらも、功利主義道德の発展という文脈で登場するのである。

来世での幸福を説く宗教道德を否定して、世俗での幸福を追求する利己的活動にもとづく新しい道德をもとめる動きは、一七三〇年代からフランスで活発なものとなった。ヴォルテールの『哲学書簡』に象徴されるように、一七三〇年代にはイギリスの理神論がはげしくフランスに流入した。その強い影響によって、五〇年代になると、コンディヤックやエルヴェシウスに代表されるフランス唯物論者の活動が本格化し、功利主義がフランス啓蒙思想の主調音となつていったのである。コンドルセの指摘から、スコットランドのモラル・センス学派の道德哲学が、フランスにおける功利主義のこのような発展のなかで摂取されたことが推測できるのである。同感概念のフランス啓蒙思想における展開も、その文脈のなかで明らかとなるであらう。

(1) 今日でも『道德感情論』の最もすぐれたフランス訳といわれるこの翻訳は、一七九八年に初版が出されたが、原典は一七九二年にエディンバラで出版された第七版がもたらされた。しかし、翻訳は、彼女がコンドルセと結婚した一七八六年ごろ開始されたものと推定でき、はじめは第七版以前のものを使ったものと思われる。J. Boussoune, *Condorcet, Le philosophe dans la Révolution*, Paris, 1962, pp. 115-7, F. Alengry, *Condorcet, Guide de la Révolution française*, Paris, 1903, p. 734.

(2) これらの書簡の執筆時期は明らかではない。しかし、一七九四年にコンドルセが書いた「遺言書」で言及されていることなどから、この年以前に執筆されていたことは確実である。アラングリは最後の書簡が一七九三年のものであること、ほとんどの書簡がコンドルセとの共同執筆に近い性格のものであることを主張している。書簡がまとめられ出版されたのは、コンドルセ夫人訳『道德感情論』の一八二〇年の版につけ加えられたのが最初であった。だが、書簡の内容については、出版以前から、コンドルセやカニスだけでなくかなり広範な人々に知られていた。以上については、コンドルセの『遺言書』とアラングリの前掲書を参照願いたい。Condorcet, *Testament, Œuvres de Condorcet*, ed. par A. Condorcet-O'Connor et Frago, t. 1, p. 624, F. Alengry, *op. cit.*, p. 734.

(3) F. J. Picavet, *Les Idéologues*, 1891, Paris, p. 117.

(4) ショーンペリやハチスン、あるいはエッセムなどの思想とフランス啓蒙思想との関係について、小論との関連で次の業績を参照されたい。水田洋「十八世紀思想とアダム・スミス」(大河内一男編『国富論研究』Ⅱ、筑摩書房、一九七二年、所収)。F. Alengry, *op. cit.*

(5) 戦中・戦後の日本における市民社会研究の中心課題がこの意義を明らかにすることにあつたことは周知の事柄であるが、同感概念が市民社会の統合の論理において、いかなる位置を占めていたかについて、特に次の論文を参照されたい。水田洋「アダム・スミスにおける同感概念の成立」、『橋論叢』第六十巻、第六号、一九六八年十二月。

(6) *Métaphysique de l'ame: ou, Théorie des sentimens moraux*, tr. de m. Adam Smith... par M. XXX Paris, Chez Briasson, 1764, 2 vols. *Théorie des sentimens moraux*: tr. nouvelle de m. Smith. Avec une table raisonnée des matières contenues dans l'ouvrage, par m. l'abbé Blavet. Paris, Chez Valade, 1774. 以下から統一して『道德感情論』のフランス訳といふこと。水田洋訳『道德感情論』(筑摩書房、一九七三年)の

「解説」の注(14)を参照。同書、五四一〜二ページ。

- (7) *Ibid.*, p. ix.
- (8) *Ibid.*, p. vii.
- (9) James Bonar, *Moral Sense*, London, 1930.
- (10) F. Alensty, *op. cit.*, p. 746.
- (11) Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Œuvres, t. VI, p. 183. 渡辺誠訳『人間精神進歩史』第一部、岩波文庫、一九五一年、一九六ページ。ただし訳文は適宜変更させていただいた。以下邦訳のある文献については同様である。また、コンドルセが新しい道徳論を功利主義にもとづいて構想しようとしていたことについては、つぎも参照された。*Ibid.*, pp. 515-6. 渡辺訳『第二部、一四一ページ。
- (12) *Ibid.*, p. 186. 渡辺訳『第一部、一九六〜七ページ。
- (13) たとえばコンドルセ夫人が、スキュスの同感にもとづく道徳感情の理論につづいて、つぎのようにいっている。「正義と不正の意識および徳と邪惡の意識は、定義なしで仮定された、一種の内面的感覚にたづなる適、不適から、一部が生じる。スキュスは主張した。」Adam Smith, *Théorie des Sentiments Moraux*, traduit par Mme. S. de Grouchy et Mlle de Condorcet, Paris, 1860, p. 492. フランス唯物論において定義とは、「感覚と推理にのみもとづくものであったから、ここで道徳感覚が「定義なしに仮定された」ものにすぎないといわれるのは、コンドルセがスコットランドで「感覚したり推理したりする能力とは別」の能力が道徳性の基礎におかれたとのべていることに照心している。スコットランドのモラル・センス学派のいう道徳感覚は、いまだ定義があいまいな「内面的感覚」とうけとられていたのであり、同感はその代表的なものであった。
- (14) C. H. V. Duzer, *The Contribution of the Ideologies to French Revolutionary Thought*, Baltimore, 1935, pp. 43-83.

二

イギリス理神論の流入からフランス唯物論の胎動という流れのなかで、同感論の影響をおつてみると、まず目につくのは、一七四五年にディドロが出した、シャーフツベリの『徳性または値うちにかんする研究』（一六九九年初版）のフランス訳である。理神論者シャーフツベリは、スコットランドのモラル・センス学派の先駆者であつて、本書で説かれる徳性の基礎には、まさしく同感がおかれていた。ディドロは本書を翻訳しただけでなく、多くの注解をほどこし、それが『哲学断想』（一七四六年）の萌芽となつた。この意味で、ディドロの仕事は、単なる翻訳にとどまらない、シャーフツベリの道徳哲学の摂取の試みであつた。⁽²⁾

シャーフツベリの著作の意義について、ディドロは、「第へ」と題する訳本への序文で、つぎのようにいう。「宗教なくして徳性はなく、徳性なくして幸福はない。これらのことが、君（ディドロの弟をさす——引用者）がこの諸考察のうちで深遠と思うであろう二つの真理である。」⁽³⁾このようにディドロは、シャーフツベリを訳しながら、その徳性の観念を摂取しようとする。

では、シャーフツベリは、徳性にどのような意味をあたえていたのか。「愛情を和らげ、徳性をきたえること、それが自らの私的な利益をめざし、自らの幸福のために働くことである。こうして、この宇宙を支配する永遠の知性は、その体系の一般

的利益へ被造物の特殊の利益を結びつけるのである。⁽⁵⁾ここにみられるように、シャーフツベリは、各個体の特殊の利益が全体として矛盾のない一つの体系をつくるという調和観から宇宙や社会を捉えており、人間社会において各個体の利益を一般的利益に調和させる力を徳性にもとめていた。この場合、体系の調和が保障されるのは、窮極的には恵み深い神の支えによるのであるが、シャーフツベリにおいて、徳性は神や宗教との関係を引きわけて稀薄なものにされていた。⁽⁶⁾「ある種の同感^{サンパティ}によって、調和と均整と秩序への感情と愛は、それがどんな種類のものでもあれ、気質を矯正し、社会的愛情を強め、そして、それ自体習俗や品行における秩序と均整と調和への愛である、徳性を支えるのだ。」⁽⁶⁾徳性は宗教から独立させられ、人間の諸感情に根づくものとされ、同感がそうした徳性の基礎とみられているのである。こうした道徳の世俗化は、シャーフツベリにおいて、人間の利己的活動の是認と重視をもたらしした。シャーフツベリにとって、「利己的な諸傾向は徳性にとって本質的となる⁽⁷⁾」のであった。シャーフツベリは理神論の枠組において、人間の利己的活動に目をむけ、そうした活動に生きる人間が同時に「調和と均整と秩序への感情と愛」をもち、同感を基礎にして、社会的調和を実現できることを示そうとしていたのである。⁽⁸⁾

デイドロがシャーフツベリの翻訳作業によって撰取したのは、まさにそうした、神の助けを事実上必要としない、人間の感情を基礎とする調和的な社会秩序の観念であった。すなわち、デイドロは注解において、「宇宙においてすべては統一さ

れている。この真理が哲学の第一歩であった」といい、シャーフツベリの調和的宇宙観を支持し、⁽⁹⁾人間の社会にもそうした調和が存在すると主張する。「私たちののおののは、社会においては、一つの有機的な全体に関連する部分なのである。」⁽¹⁰⁾このようにいうとき、デイドロもまた、社会の有機的調和を支えるものとして、人間にシャーフツベリ的な徳性、つまり「調和と均整と秩序」への感情が存在すると考えていた。そのことはデイドロが訳語としてもちいる「社交性」ないし「社会的」という概念の内容が示している。すなわち、デイドロは、シャーフツベリが体系の調和を志向する感情という意味でつかう、「自然的愛着」や「自然的情念」を、すべて「社会的愛着」や「社会的情念」と訳し、⁽¹¹⁾たとえば「自然で親切でしかも寛大な愛着」を一言で「社会的愛着」と訳している。⁽¹²⁾デイドロにとって、社会は体系の調和をめざす人間の感情と不可分のものだったのである。

こうしてデイドロは、シャーフツベリの理神論を継承し、宗教から独立した徳性にもとづく社会秩序をみだしつつあった。しかもデイドロは、シャーフツベリの理神論をもっと徹底していった。『哲学断想』以後、宗教からの道徳の独立が強くおしだされ、ついに、『盲人に関する手紙』(一七四九年)では、無神論が表明されるのである。こうした歩みにともなうて、デイドロの社会像のなかで、人間の利己的活動の優位が確立されていく。そのことは、かれが『百科全書』に五〇年代に執筆した、「ホブズ主義あるいはホブズの哲学」、「主権者」、「自

然法」が示している。

「ホッブズ主義あるいはホッブズの哲学」においてデイドロは、ホッブズとルソーの社会観を対比し、両者とは異なる新しい社会観を示唆している。ホッブズは、「自己保存の必要性」から導かれる「各人の各人にたいする戦争」の状態として、人間の自然状態を提出し、そこから脱却する道を「権利の相互譲渡」による絶対主権の確立に求めた。これにたいしてルソーは、「自然のままの人間を善良なもの⁽¹³⁾と信じ、自然状態は平和状態である」と捉えた。こうして、「ホッブズを認めれば、法と社会の形成が人間をよりよくしたのであり、ルソーを認めれば、それらは人間を墮落させたのである」⁽¹⁴⁾。このように二人の社会観を対照したうえで、デイドロは両者をもとにしりぞける。「ホッブズとルソーの体系のあいだに、おそらく正しいもの⁽¹⁵⁾の一つの体系がある。それは、人類の状態は不断の変転のうちにあるが、その善良さと邪悪さは同じものであるというもので、幸福も不幸も人間がこえられない範囲に制限されているというものである。あらゆる人為的な利益は人為的害悪によって相殺され、あらゆる自然の不幸は自然の幸福によって相殺されるというものである」⁽¹⁶⁾。デイドロの立場は、人間の社会では、善も悪も一定の制限のなかで均衡しあっているというものである。このデイドロの表象する社会は、ルソーとホッブズのあいだというより、人間の利己的活動を基点とするホッブズの社会的枠組の延長上にあるとすることができる。デイドロは社会の形成が人間を墮落させたとは考えていないし、ホッブズが戦争状態

とみた利己的活動の世界を、もっと自律的な均衡状態にあるものとみているからである。「主権者」においても、デイドロは、「人間が社会を形成するようになったのは、より幸福になるためにほかならない」といい、⁽¹⁷⁾社会の基点が幸福の追求という利己的活動にあることを確認している。

もとより、そうした利己的活動の展開に、ホッブズとちがって、デイドロが調和をみることができたのは、「自然法」においてかれが、「ああ徳性はあまりに美しいので、盗人もかれらの洞窟のなかでその映像をうやまうのだ」というような、⁽¹⁸⁾シャーフツベリ的な徳性の観念を基礎としてであった。デイドロの叙述は断片的であるが、かれの表象のなかで、人間の利己的活動の自律性が強化され、そうした活動を統合する枠組として、シャーフツベリから継承した徳性の観念が機能しているのである。

しかし、デイドロの思想形成全体からみると、かれは、シャーフツベリの徳性の観念を、利己的活動が展開する社会的経験の場⁽¹⁹⁾に具体化することができずに、生物学的な「種」の概念や宇宙論的な「全体」の観念におきかえる方向へ進んでいった。⁽²⁰⁾『生理学要綱』（一七七八年）にみられるように、社会的調和の根拠として、人間の生物学的な有機的統一性が強調されるのである。

(一) D. Diderot, Essai sur le mérite et la vertu, *Oeuvres complètes de Diderot*, première éd. scientifique, publ. sous la responsabilité de Herbert Dieckmann, Jean Fabre et Jacques Proust avec Jean Varloot, t. I, Paris, 1975.

- (2) 小場瀬卓三、平岡昇監修『ディドロ著作集』第一巻、法政大学出版局、一九七六年、所収の小場瀬氏の「解説」を参照。同書四〇四～五ページ。
- (3) Diderot, *op. cit.*, pp. 250-1.
- (4) ディドロの読みとりかたを尊重するために、以下、シャーフツベリからの引用は、ディドロのフランス訳をもちいる。
- (5) *Ibid.*, p. 428.
- (6) *Ibid.*, p. 358.
- (7) *Ibid.*, p. 370.
- (8) シャーフツベリの道徳哲学についての、わがくじでの研究としては、⁽¹⁾を参照されたい。前掲水田洋「十八世紀思想とアダム・スミス」特に「イギリスの理神論」。平井俊彦「シャーフツベリの道徳哲学」、『ロッキンにおける人間と社会』、ミネルヴァ書房、一九六四年、所収。
- (9) *Ibid.*, p. 313.
- (10) *Ibid.*, p. 361.
- (11) *Ibid.*, p. 370, p. 379, p. 381, p. 427. などとを参照。
- (12) *Ibid.*, p. 378, p. 381.
- (13) Diderot, *Hobbesisme, ou Philosophie de Hobbes, Œuvres complètes de Diderot*, t. VII, p. 400.
- (14) *Ibid.*, p. 400.
- (15) *Ibid.*, p. 406.
- (16) *Ibid.*, p. 406.
- (17) *Ibid.*, pp. 406-7.
- (18) Diderot, *Œuvres politiques* ed. de P. Vernière, Paris, 1963, p. 54.
- (19) 杉之原寿一訳「主権者」、桑原武夫編『百科全書——序論および代表項目——』、岩波文庫、一九七一年、所収、二二二ページ。
Ibid., p. 34. 恒藤武一訳「自然法」、桑原編前掲書、所収、二二七ページ。
- (20) 特に、『ダランベールの夢』(「一七六九年」)には、そうした傾向が強みられる。

三

ディドロがシャーフツベリの理神論をうけついで、人間の利己的活動を社会的に総合する道を模索していたころ、フランス唯物論の本流においては、ディドロよりもさらに強く、利己的活動の自律性が主張されつつあった。コンディヤックの『感覚論』(一七五四年)にはじまり、エルヴェシウスの『精神論』(一七五九年)と『人間論』(一七七三年)、ドルバックの『キリスト教の暴露』(一七五六年〔一七六一年?〕)、『自然の体系』(一七七〇年)、『自然政治学』(一七七三年)、『社会の体系』(一七七三年)といった、五〇年代中期から七〇年代初期にかけての著作において、利己心の擁護とほげしい宗教道徳への攻撃が行われたのである。

特にエルヴェシウスは、フランス唯物論の功利主義的社会観の集大成者といわれる。⁽²⁾ かれの主題は、人間の利己的動機と活動を、道徳の原理にまでたかめることであった。「自愛心の感情が、人が有用な道徳をきずきうる唯一の土台である。」⁽³⁾ 「人間の原動力は肉体的な快楽と苦痛である。」⁽⁴⁾ エルヴェシウスのみるところでは、宗教の介入が道徳を混乱させているのであって、宗教道徳を否定し、人間の利己心にもとづく新しい道徳を築くとき、道徳的混迷は終焉するのである。「人が肉体的感受性を道徳の第一原理とみなすとき、その格律は矛盾することをやめるのだ。」⁽⁵⁾ あらゆる人間の行動は利己心に発するのであって、社交性と呼ばれているものも、私的利益の追求以外の動機

をもつものではない。⁽⁶⁾「利益と必要があらゆる社交性の原理なのである。」

このようにエルヴェシウスは、利己心と区別される固有の意味で社交性が存在しないほどに、社会を利己的個人の集まりへと解体した。そのうえでエルヴェシウスは、そうした社会を、立法と教育の技術によって再統合しようとする。「人間の幸福は、かれらがそのもとで生活する法と、かれらが受ける教育の双方に依存している。」⁽⁶⁾その意味は、教育が「才能と必要な徳性の獲得を人間に強制」し、「人間にいや応なしに徳行を行なわせるはずの正しい割合で、法が罰を加えたり、賞を与えたりする」ということであつた。エルヴェシウスは、「個人の諸利益を、かれの側の反社会的な行為がかれ自身に不利益に反作用するほどに密接に、社会の諸利益に結びつける」⁽⁸⁾ような、社会の外側から利己的個人の行為を操作する技術として、立法と教育を表象しているのである。こうした立法と教育を媒介にして、諸個人の利己的活動の調和が保障され、「最大多数の最大幸福」が実現する。これがエルヴェシウスの功利主義的社会像であつた。

コンディヤックにおいては道德觀念の歴史により関心がむけられ、ドルバックでは人間の生物学的な特質が重視されはするが、かれらの表象する社会の枠組は、エルヴェシウスと同じものであつた。⁽¹⁰⁾かれらはいずれも、宗教道德を解体し、利己心にもとづく新しい道德を築こうとしていたのである。しかし、かれらの主張では、諸個人の利己的活動の均衡は、つねに立法

と教育という、社会の外側にある支えを前提としてのみ、成り立つものにすぎない。したがって、かれらはともに、立法と教育の担い手として、社会に外在的な啓蒙的専制という枠をもとめざるを得なかつた。ここに、一八世紀のフランス功利主義が共通にもつた、旧体制批判の思想としての限界があつたのである。

だが、ディドロは、エルヴェシウスにみられるような、啓蒙的専制への安易なよりかきりを、きびしく攻撃していた。「エルヴェシウス『人間論』の反駁」(一七三七―四年)をはじめとする、数少なくないディドロのエルヴェシウス批判は、啓蒙的専制の是非を重要な論点としている。⁽¹¹⁾すなわち、ディドロは、「エルヴェシウス『人間論』の反駁」において、「公正で人間的で有徳な君主のもとの専制政治にまさるものはない」という『人間論』の一節をとりあげて、「エルヴェシウスよ、君までが、暴君のこんな金言を賞讃をこめて引用するのか。公正で啓蒙された君主による専制政治は、いつでも悪いものなのだ」と反論する。⁽¹²⁾「善良と邪悪という二つの概念は専制君主の定義には含まれてさえない。専制君主の定義はその僭取する権力の広さによるのであって、その用い方によるのではない。」⁽¹³⁾一国民におこりうる最大の不幸の一つは、公正で慈愛にみち啓蒙された、しかし専制的な権力が二、三代続くことである。民衆は幸福なために、自分の権利をまったく忘れ、完全な奴隷状態に陥るであらう。」⁽¹³⁾このようにディドロは、人間の社会における自律のための外枠として、啓蒙的専制をもとめることを拒否

するのである。

エルヴェシウスと異なつて、ディドロが啓蒙的専制を批判したのは、かれがシャーフツベリの徳性の観念を撰取し、外からの支えなしで社会を内的に統合する道をみだしていたからであった。ディドロは『人間論』を注解して、「快樂と苦痛が人間行動の唯一の原理であり、いつもそうであらうことを、私は承認している」と述べ、社会の基体をエルヴェシウスと同じく利己的個人としている⁽¹⁾。しかしディドロは、人間の行動の動機すべてを、利己心に解消することには反対した。「肉体的感受性は、本質的、原始的な、遠因的条件のようなものにすぎない」とかれはいうのである⁽²⁾。社会の枠組の基点に、同じように利己心をすえながら、エルヴェシウスからディドロが別れるのは、すでにG・ベスが明らかにしているように、「ディドロが好んであたえた本性的社交性にたいする重要性」の主張においてであった。ディドロがめざしていた方向は、啓蒙的専制のような外枠なしで、シャーフツベリの徳性観念から学んだ、社交性の概念によって、利己的個人を統合することであったのである⁽³⁾。

エルヴェシウスはディドロに反論していないし、ディドロの社会観が、フランス唯物論者のなかで、具体的にどの程度の影響力をもっていたかは明らかでない。しかし、一八世紀のフランス唯物論全体の流れにおいて、その功利主義的社会観を啓蒙的専制の枠から解放し、諸個人の自発的均衡にもとづく近代社会の枠組にまで展開する道を、ディドロの社会観がしめしている

たということではある。このようにみえてくると、フランス絶対王政の体制的矛盾が先鋭化していくなかで、功利主義を基調とする唯物論者が、啓蒙的専制の枠をのりこえるために、ディドロ的な方向をとつて、スコットランドのモラル・センス学派の道徳哲学に着目する下地は十分あったことになる。すでにみたように、シャーフツベリを継承したディドロは、社交性の観念を社会的経験の場に具体化できなかったし、シャーフツベリの道徳哲学にあった同感概念そのものを検討したわけではない。しかし、つぎにみるコンドルセ夫人は、フランス革命のまっただなかで、功利主義の社会像の再編成のために、同感概念と格闘するのである。

- (1) Duzet, *op. cit.*, pp. 43-72. また、エルヴェシウスの社会観については、⁽⁴⁾を参照願いたい。前掲水田洋「十八世紀思想と『adam-smith』」特記「一〇～二二頁」。
- (2) C. A. Helvétius, *De l'esprit, Œuvres complètes de M. Helvétius*, t. I, p. 254.
- (3) Helvétius, *De l'homme, Œuvres*, t. 3, p. 145. 根岸国孝訳『人間論』(注) 日本評論社「一九四九年」一七五ページ。
- (4) *Ibid.*, t. 5, p. 31. 根岸国孝訳『人間論』明治図書「一九六九年」一七二ページ。
- (5) *Ibid.*, t. 3, p. 2. 根岸訳、日本評論社版、(上)「一六六ページ」。
- (6) *Ibid.*, t. 3, p. 2. 根岸訳、明治図書版「一五二ページ」。
- (7) *Ibid.*, t. 5, pp. 4-5. 根岸訳、明治図書版「一五四ページ」。
- (8) *Ibid.*, t. 5, p. 31. 根岸訳、明治図書版「一七二ページ」。
- (9) Duzet, *op. cit.*, p. 49.
- (10) ドルバットの社会観については、安藤隆雄「フランス啓蒙思想における市民社会論の成立——コンドルセを中心に——」『思想』

掲載予定)であつたので、重複をさける。

- (11) 他に「ホルツェウス反駁」(一七七四年)が重要であろう。
- (12) Diderot, *Œuvres philosophiques*, ed. de P. Vernière, Paris, 1964, P. 619.
- (13) *Ibid.*, p. 620.
- (14) *Ibid.*, p. 568.
- (15) *Ibid.*, p. 568.
- (16) G. Besse, *Observations sur la réputation d'Helvétius par Diderot*, in *Diderot Studies*, VI, p. 41.
- (17) ディドロの「社交性」の概念がシャープンベリの思想となんらかの関連をもつという点については、以前から指摘されてきた。鷲見洋一「啓蒙主義の時代」、福井芳男他編『フランス文学講座』5、所収。

四

コンドルセ夫人が同感概念を検討したのは、フランス唯物論の立場、すなわち功利主義の人間観と社会観にもとづいてであった。彼女は人間の基本的な社会関係を、「好みや習慣によつて関係しあい、社会において相互により適宜性と快適さをみいだしうるような人々」⁽¹⁾の関係、つまり「効用ないし快楽の関係」と捉えているのである。そうした彼女が同感概念を撰取するためには、まずつぎのような課題にいだまねばならなかった。「スミスは同感の存在を指摘し、その主要な効果を提示しただけでした。私はスミスがもっと先までいかなかったこと、つまり、その第一原因をみぬき、感受性と反省能力をそなえたすべての存在にどのようにして同感が生まれるかについて説明しようとしなかったことが残念です。あなたには、私がなぜこ

れらの欠陥を補おうという無謀なことをおこなったのか、おわかりになるでしょう」⁽²⁾。フランス唯物論の功利主義の枠組みには、ふつうには「憐憫」⁽³⁾のような利他的感情をおもわせる同感の概念は、きわめて異質なものであったので、それを道徳論の基礎にすえるためには、感覚論によつて厳密な定義をあたえることが不可欠な前提となったのである。

「同感とは他人が感じるように私たちが感じる心的傾向である」⁽⁴⁾。同感とは、コンドルセ夫人の議論を要約すると、人間の「感受性」の形式的同一性を基礎に、「想像力」と「反省」を媒介としてうまれるものであった⁽⁵⁾。観察者は感受性の形式的同一性にもとづき、想像力によつて、行為者がもつと同じ印象を自分のなかにつくりあげる⁽⁶⁾。「反省は、感覚がもたらす観念を持続させ」、快楽や「苦痛の光景の効果を、われわれの内面でひらげ、保存する」⁽⁷⁾。こうして同感が成立するのである。

したがって、同感とは、経験に先立って人間に内在する「内面的感覚」ではなく、経験のなかで人間に育まれていく力であると捉えられている⁽⁸⁾。また、同感とは、苦痛の感情に対象がかけられる憐憫とは異なつて、他者のどのような感情にたいしてもはたらくものである。とするならば、同感とは、社会的経験の場において、人間が他者のあらゆる行為を是認したり否認したりする、判断基準となる感情である。こうしてコンドルセ夫人は、同感を人間の行為を判断する感情として、道徳論の基礎にのせたのである。

では、コンドルセ夫人は、同感概念を基礎にして、社会的行

為の規則ができあがる過程を、どのように説明するのか。出発点には、個別的な行為に附着する、行為者の快および不快の感情がおかれる。「善き行為に結びつく満足と悪の記憶への恐怖は、すべてのわれわれの行為を決定する二つの動機である。」⁸ こうした行為者の動機にたいする観察者の具体的な同感が、「個別的な同感」とよばれる。⁹ 個別的な同感の程度は、同感の対象が身近な人か否かによって、また同感がおこるときに高かったり低かったりする。¹⁰ さらに観察者の資質によって、必要以上に高かったり低かったりする。¹¹ しかし、こうした個別的な同感が何度もくりかえされると、同感とは「理性による変容」をうけ、適正な程度のもものとなって、「より抽象的で一般的な感情」に転化していく。¹² コンドルセ夫人は、この高次な感情にもとづく同感を「一般的同感」とよび、諸個人はこれによって行為が適正かどうかを判断するようになるという。¹³ こうして、社会においては観察者と行為者は不断に立場交換するのだから、一般的同感によって、社会的行為の規則が諸個人に内面化されていくというのである。

だが、すぐ気づくことだが、こうしたコンドルセ夫人のやり方では、同感の社会的機能が、じつは視野からおちてしまうのであって、観察者が個人的におこなう、社会的に適正な程度までの同感の調整が、社会的行為規則の成立と同一視されてしまっている。そのことはスミスの方法と比較してみれば明らかである。よく知られているように、スミスの場合は、観察者と行為者の立場交換を前提に、見知らぬ他者の同感がえられる程度まで、行為者が自己規制することによって、行為の一般的規則

が成立するものとされていた。¹⁴ これと異なつて、コンドルセ夫人の論理では、観察者が理性によって一方的に、同感の質を公平な一般的同感にまで、引きあげていくにすぎないのである。コンドルセ夫人のスミスからの後退は明らかであろう。¹⁵

このような限界はあったが、コンドルセ夫人が社会的行為規則の成立を同感概念を基礎にして説明しようとしたことは、それだけですでに、フランス唯物論の功利主義的社会像にたいする革命的な意義をもつものである。エルヴェシウスやドルバックにおいては、道德の基礎が利己心におかれはしたが、社会的行為の善悪を決定するのは、結局のところ、立法や教育という社会に外在的な力であった。つまり、利己的個人の社会は、啓蒙的専制という外枠をつき破るほど自律的なものとはみられていなかった。これにたいしてコンドルセ夫人においては、そうした外枠なしで、利己的諸個人相互が、同感をつうじて行為の一般的規則をつくりうるような、自律的な社会が展望されるのである。彼女自身は、こうした功利主義における社会観の旋回を、ヴォーヴナルグの批判という形でべている。人間の情念の解放をうたったヴォーヴナルグは、「道德的善悪」というのは、人類一般に有益であるか有害であるかということである」という有名な定義をくだしていた。しかし、コンドルセ夫人は、これでは「大多数の人々が道德的善悪の観念をもちうる」ということがあらわされていないので不十分だという。¹⁶ ヴォーヴナルグ的な人類一般の見地に立ちうるのは、エルヴェシウスやドルバックでは、啓蒙された立法者や教育者であったが、その役割

を社会を構成する「大多数の人々」の道德觀念にまで、コンドルセ夫人はおろしてくるのである。

こうしてコンドルセ夫人においては、立法や教育と利己的個人の社会との位置関係は、エルヴェシウスやドルバックの場合と逆転する。コンドルセ夫人は諸個人の利己的活動の機構にそくして、教育や立法に内容をあたえようとするのである。「同感についてのカバニスへの手紙」では、手紙という性格からも、体系的に論じられているとはいえないが、法と正義の成立が、社会の諸成員の経験的な生活感情にもとづいて説明されようとしている。

コンドルセ夫人にとって、正義とは、「正しい行為にたいする理性の同意」であり、「権利の觀念、すなわち、ある個人のために理性そのものによつて命じられた優先権に根拠づけられねばならないものであった」¹⁸。しかし、彼女によれば、「理性の判断はほとんどつねに、それを告知し確認するような感情に先行され、ともなわれている」のであった。たとえば、収獲の権利のような「優先権は理性によつて根拠づけられる」が、「同様にこの優先権は、感情によつて根拠づけられる」というのは、不正がなされ、その結果が有害であればあるほど、「われわれにより大きな嫌悪感をよびおこすからである」²⁰。このようなやりかたで、コンドルセ夫人は正義と法の体系を、社会をなす諸個人の生活感情によつて根拠づけていくのである。

それでは、コンドルセ夫人の考える正義と法の体系は、全体としてどのような性格のものであったのだろうか。彼女は権利

の内容を積極的なものと消極的なものに大別する。「所有権のような権利は積極的なものである。それは、ある事物を享受するための、理性にもとづいた優先権である。自由のような権利はいわば消極的なものである。というのは、それは、他人が私の自由を侵害する利益をもつという仮定によつてしか存在しないからである」²¹。したがつてコンドルセ夫人は、所有権を法体系にとつて根本的なものと考へているが、彼女は、「烟を苦勞して耕作し、収獲に氣をくばったひとが、その収獲についての権利をもつ」²²というように、勞働にもとづき所有を主張していた。所有の根拠として勞働は絶対的なものであつて、彼女は「収獲の余剩物にたいする権利」についてもつぎのようにいう。「この権利が勞働そのものからきていることは理解できるでしよう。もしこのひと（生産者——引用者）が、収獲の一部を貧者に分けあたえるのを拒否したとしても、そうした慈善を義務づけるために権力者が力をもちいるほどには、惡をなしたことはないならないということがおわかりでしよう」。

コンドルセ夫人の表象している法体系が、一七八九年の「人および市民の権利の宣言」にはば照応する、自由、平等、所有を骨格とする市民法秩序であることは明らかであろう。このような秩序を生みだし支えるほどに自律的な社会秩序が、コンドルセ夫人においては、諸個人の自発的均衡によつてできあがるものとされるのであつた。彼女はフランス唯物論に立脚して同感概念を撰取し、それを功利主義の社会の枠組のなかに組み込むことによつて、啓蒙的専制の枠を必要としないような、近代

な社会秩序に到達したのである。

- (1) *Mme. S. de Grouchy, marquise de Condorcet, op. cit., p. 446.*
- (2) *Ibid., p. 435.*
- (3) *Ibid., p. 435.*
- (4) *Ibid., pp. 435-41.*
- (5) *Ibid., p. 437.*
- (6) *Ibid., p. 442.*
- (7) *Ibid., p. 492.*
- (8) *Ibid., p. 479.*
- (9) *Ibid., p. 450.*
- (10) *Ibid., pp. 450-60.*
- (11) *Ibid., pp. 436-7, pp. 478-9.*
- (12) *Ibid., pp. 478-9.* コンドルセ夫人は、たとえば、「現在の最大の快楽」にこだわることなく、適正であるが故に妨害をうけることなく「最も長く継続する満足」のようなものにたいして、一般的同感作用すると考えている。
- (13) 前掲水田洋「十八世紀思想とアダム・スミス」二二二～二三一頁。
- (14) この点については、すでに爪生洋一氏が指摘されている。爪生洋一「研究ノート、コンドルセ夫人の『同感』概念の理解について」、『九州工業大学研究報告（人文・社会科学）』第25号、一九七七年。爪生氏の研究は、これまでのところ、わがくにで唯一の「同感」についてのカバニスへの手紙¹⁾についての研究である。ただ、コンドルセ夫人の同感概念の理解がスミスのそれとは異なっていることをのべるのが、そのままで、夫人の同感論がフランス近代思想史においても意義を明らかにすることにはならないであろう。
- (15) ヴォーヴナルグ（一七一五～四七年）の代表作、『省察と感言』は一七四六年に出ている。
- (16) *Ibid., p. 480.*
- (17) 「大多数の人々」のことをさして、「最も教養のない人々でさえ

『』という表現をもっている。

- (18) *Ibid., p. 485.*
- (19) *Ibid., pp. 491-2.*
- (20) *Ibid., p. 486.*
- (21) *Ibid., p. 487.*
- (22) *Ibid., p. 486.*
- (23) *Ibid., p. 486.*

五

スコットランドのモラル・センス学派の道徳哲学は、フランス唯物論の依拠していた利己心を基点にする社会の枠組が、啓蒙的専制を必要としない、自律的な近代社会秩序へと飛躍するための鍵を提供した。ディドロやコンドルセ夫人にみられたように、フランス唯物論者は功利主義に立脚し、同感理論を支えとすることによって、旧体制にたいするいわば下からの経験的な社会秩序を構想していたのである。

ところが、ふつうにいわれているところでは、一八世紀のフランスにおいて啓蒙的専制の枠を解体しえたのは、ルソーのみであった。¹⁾ルソーは大陸自然法学と対決し、社会契約の論理によって人民主権を導出したのである。しかし、かれが『社会契約論』（一七六二年）の第一編のはじめで、「私はこの研究のなかで法の認めるものと利益の命じるものをたえず結合することに努め、正義と効用が分離しないようにするだろう」というとき、²⁾そこでは利益と効用が法へ従属することが予定されていたのであって、利己的活動の自由な展開は拒否されていた。むしろ

ろかれが意図していたのは、一般意志による利己心の統御の体制を政治的に創出する論理を提示することであった。⁽³⁾それ故、ルソーは法的主体として近代的個人を確立したが、そうした個人から利己的活動の自発性にもとづく社会秩序までは、いまだかなりの距離があったのである。

さらにルソーは、利己的活動の法による統御だけでなく、個人が自発的に利己心の発動を抑制する道をもつけようとしていた。『不平等起源論』(一七五五年)で述べられた、「苦しむ者の位置に自らをおいてみる感情」すなわち「憐憫」の感情が利己心を制御するというのがそれである。ルソーはいう。「憐憫が一つの自然的感情であることは確実であつて、それは各個人における自己愛の活動を中和し、種全体の相互保存に協力する」⁽⁵⁾。ここで憐憫が、社会的経験によつて獲得される感情ではなくて、はじめから個人の内にそなわる自然的感情とされていることに注意しなければならない。憐憫による利己心の制御は、社会的根拠のない利己の個人の自己内分裂にすぎないのである。だから憐憫は、利己的活動の世界を社会的に統合するものとはならない。

ルソーの憐憫に近いものにみえながら、同感⁽⁶⁾は、利己心の自由な発動を前提にして、諸個人が経験によつて獲得していく社会的感情であった。それ故、近代的法理論としてはルソーにおよばないにしても、近代社会秩序の自律性の把握の面では、同感概念を摂取したフランス唯物論者のほうが、はるかに進んでいたのである。こうして、フランスにおいて大陸自然法学的な

社会秩序の枠組を解体したのは、ルソー的方向のみだったのでない。大陸自然法学は、バルベイヤックやビュルマキの功績によつて、一八世紀前半にはフランス思想界に深く根をおろし、王権神授説と相対的に対立しながら、啓蒙的専制の理論として機能していた。⁽⁶⁾ルソーは人民主権論を展開し、大陸自然法学をこえて、法の世界でフランス革命を思想的に準備した。フランス唯物論の功利主義は、利己的活動の自律化をおしすすめるかたちで、大陸自然法学の理性的秩序の内容を、しだいに諸個人の社会的経験の場に具体化し、フランス革命が創出する社会の制度的枠組を準備していったのである。フランス唯物論を継承した、一九世紀前半の功利主義者であるイデオログが、革命後の近代社会の諸制度を整備するうえで、周知の大きな役割をはたすことができたのも、こうした思想的前提があったからであつた。⁽⁸⁾

ところが、フランス革命以後、近代的な法秩序と社会秩序が現実⁽⁷⁾に制度化されていくにしたがつて、利己的活動の社会的統合の枠組であつた同感概念が、そうした思想的役割を失っていくのがみられる。じつは、その傾向はすでに、コンドルセ夫人においても存在していた。すでにみたように、コンドルセ夫人においては、同感によつて社会的行為規則が諸個人に内面化される場合、観察者個人が社会的に適正な程度に同感の強さを調整することが重要であつた。したがつて、あまりに強い同感をもつひとは、社会秩序にたいする均衡を失う可能性がある。コンドルセ夫人は、あまりに感動しやすいひとは、少なくともと

も統治者にはむかないという。「感動しやす⁽⁹⁾いひとは、非常にしばしば、個人的動機にひきずられる。深い感受性をもち思慮深いひとほど、ふつうは、より抽象的でより一般的な感情にしたがうのである。……前者が、対等ないし資質に差異があるにすぎない大多数の人々に共通し、後者が、承認された権利ないしは暗黙の力によって、命令し統治する人々に広く存在することが望ましい。」同感によってまとめられる社会秩序が、すでに統治者と被治者へと分裂する傾向を内包しているのである。コンドルセ夫人の場合、旧体制からの新社会秩序の自立が課題であったので、こうした新しい社会そのものの分裂は前面にでてくることはなかった。しかし、彼女が同感論を書き送った相手である、カバニスにとっては、事情がちがっていた。

カバニスはイデオログの一員として、特にテルミドールの反動からナポレオン独裁の成立までの時期に、精力的に自由主義的諸改革に参加したが、その主著、『人間身心関係論』(一八〇二年)は、デスチュット・ド・トラシーの『イデオロギー原論』(一八〇一―一五年)とともに、イデオログの二大哲学書とされている。カバニスが同感について多くを論じたのも、本書においてであった。そこで特徴的なことは、かれが、人間の精神に身体的特性がどのような影響をあたえるかを逐一考察していくというやりかたで、同感の生理学的考察に終始していることである。その結果、たとえば「道德的同感⁽¹⁰⁾は、目つきや表情や外部の動きや分節化された言語や声の抑揚によって、一言でいえば、すべての記号によって作用する」などというよ

うに、同感が社会的行為におよぼす影響とは無関係に、それが作用するための手段のみがくりかえし問題とされている。こうしてカバニスにおいては、同感⁽¹¹⁾は、社会秩序を支えるような役割を、もはや喪失してしまうのである。

こうした同感の意味喪失は、じつは、カバニスがイデオログの例にもれず、代議政体を主張したことに照応するものであった。「真の代議政体においては、すべては人民の名で、人民のためにおこなわれるが、何事も人民によってはおこなわれない。」人民が統治の担い手から排除されるのは、かれが人民のなかに「無知な情念と秩序の敵」をみていたからであった。このようにカバニスにおいて、すでにコンドルセ夫人が予感していた、統治者と被治者への社会の分裂が、決定的なものとなっている。カバニスは、革命後の社会秩序をおびやかすものとして、人民の情念をみていたので、もはや社会統合の論理として同感論を展開することはできないのである。近代社会がすでに自明の前提となり、しかも新しい社会分裂を感じとりつつあった、一九世紀初頭のフランス功利主義の社会思想からは、同感概念はこうして急速に姿を消していく。それとともに、かつては啓蒙的専制への妥協を意味した立法と教育が、今度は市民的秩序の維持のために、再び強調されるようになるのである。⁽¹²⁾

カバニスの方向とは異なつて、スタール夫人がコンドルセ夫人の同感論に高い評価をあたえた⁽¹³⁾。このことは、同感が近代社会にたいするロマン主義的反逆の情感という性格をおびはじめたことを示唆するであらう。この意味でも、同感概念は社会秩

序を支えるものとしての意義を失っていくのである。

- (1) 福田敏一『近代政治原理成立史序説』、岩波書店、一九七二年四一ページ。
- (2) J. J. Rousseau, *Du contrat Social*, Édition Garnier Frères, 1962, p. 235. 井上幸治訳『社会契約論』、中公文庫、一〇一ページ。
- (3) 「われわれのだれもが自分の身体とあらゆる力を共同にして、一般意志の最高の指揮のもとにおく。そうしてわれわれは、政治体をなすかぎり、各構成員を全体の不可分の部分として受け入れよう」*Ibid.*, p. 244. 井上訳、二六二ページ。
- (4) Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Édition Garnier Frères, 1962, p. 69. 本田喜代治、平岡昇訳『人間不平等起源論』、岩波文庫、一九六八年、六八—七ページ。
- (5) *Ibid.*, p. 60. 本田、平岡訳、六九—七ページ。
- (6) R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1974, pp. 27-48.
- (7) これを「イギリス経験論的な社会論の『フランス啓蒙思想における展開系列』とよぶこともできるであろう。フランス啓蒙思想のなかにこうした社会観の展開があったことは、ほとんど評価されてこなかった。たとえば、J・ハーバーマースがつぎのようにいうとき、かれはフランス革命を準備した思想として、重農主義とルソーしかみていない。「フランス人は、国家から分離された社会の自然的基礎を当てることのできないのである。商品交易と社会的活動の活動圏を国家的干渉政策から解放することさえ、それ自体、政治的に——すなわち、彼らの信ずるところでは、あくまで社会をも包括する総体制の枠内で——実現され維持されなければならぬ」と考えるのである」J. Habermas, *Theorie und Praxis-Sozialphilosophische Studien*, Neuwied und Berlin, 3. Aufl., 1969, S. 74-5. 細谷貞雄訳『社会哲学論集』
- (一) 未来社、一九六九年、一〇一—一三二ページ。
- (8) Plavet, *op. cit.*, Duzer, *op. cit.* ただし、両著とも、一八

世紀のフランス唯物論の功利主義と一九世紀のイデオログとの間に、啓蒙的専制の枠を破るような、社会観上の旋回があったという点についての問題意識はみあたらない。

- (9) Mme. S. de Grouchy, marquise de Condorcet, *op. cit.*, p. 481.
- (10) わがくににおける唯一の、しかし詳細なイデオログの研究として、上山春平氏のものが、すでにある。上山春平「イデオログの思想と行動」、桑原武夫編『フランス革命の研究』、岩波書店、一九五九年、所収。
- (11) *Corpus général des philosophes français*, tom. XLIV, 1, Cabanis, vol. 1, Paris, 1956, pp. 563-78.
- (12) *Ibid.*, p. 571.
- (13) *Ibid.*, vol. 2, p. 481.
- (14) *Ibid.*, p. 472.
- (15) B・コンスタンが、古代的自由と近代的自由の区別から、政治的自由と個人的自由の概念的区別を引きだし、教養ある社会層に統治をゆだねようとしたことは、一九世紀フランスの功利主義が立法にたくした役割の性格をしめすものである。コンスタンには、じま一九世紀フランス功利主義についてはつぎを参照された。田中治男「フランス自由主義の生成と展開」、東京大学出版会、一九七〇年。
- (16) スタール夫人はコンドルセ夫人にたいして、その同感論を賞讃する手紙をおくっている。Alegry, *op. cit.*, p. 734.
- (17) これにともなって同感概念は、ルソーの機微にきわめて接近したものとなっていく。この時期のフランスロマン主義については、つぎを参照されたい。水田洋、水田珠枝「ウイーン体制期の思想」、岩波講座『世界歴史』18、近代5、所収。特に、「三、反革命のロマン主義——フランス」(水田珠枝氏執筆部分)。

スミス「天文学史」科学観の道德哲学における展開

只 腰 親 和

アダム・スミスの遺著『哲学論文集』には、「天文学の歴史」、「古代物理学の歴史」、「古代論理学および形而上学の歴史」に関する論稿が含まれている。⁽¹⁾この三論稿にはいずれも、そのおののちに「よって哲学研究を指導し導く諸原理」を例証するという同一のタイトルが冠されている。⁽²⁾同一のタイトルをもつにもかかわらず、これら三論稿の内容は質的・量的に均等でない。つまり、前記三論稿のうち後二者は、古代の物理学や論理学に関する諸学説の忠実な紹介という性格を基本的にもっているのに対し、天文学の歴史に関する論稿（以下では、「天文学史」と略記）は、古代からニュートンに至る天文学の諸体系の解説を含んでいるだけでなく、その解説自身もスミスに独自の視角からなされていると言える。これら三篇の中では特に「天

文学史」が注目され、「天文学史」の中に「独自の経済学者スミスの方法を見る鍵の一つが蔵されている」と言われるひとつの根拠もここにあると思われる。したがって、これまでの研究においても、「天文学史」と『道德感情論』（以下では、おおむね『感情論』と略記）や『国富論』の関係にはそれなりの関心が払われてきた。けれども、その関連把握は、「アダム・スミスの貢献のひとつは、経済学と倫理学の問題に実験的方法を適用したことであつた」とした上で、「天文学史」は、「ニュートンの実験的方法が真の道であることを示そうとした」⁽³⁾（傍点引用者）ものであると解釈するビッターマンに代表されるように、多分に一般的・抽象的なものであつたと言える。本稿で、われわれは、「天文学史」で展開されているスミスの科学観の特質に着目しつつ、それが、『感情論』や『国富論』の具体的文脈で活用されていることを明らかにしたい。

(1) A. Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, Clarendon Press, 1980, pp. 33-129. 以下に示す『哲学論文集』からの引用は、すべて本書からのものとし、E. P. S. pp. 33-129. のように略記する。

(2) 例えば「天文学史」の正式なタイトルは、*The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; illustrated by the History of Astronomy by 他* (1795) *Astronomy and Metaphysics and 他* (the Ancient Physics, the Ancient Logics and 他) として、自然哲学 (＝物理学)、道徳哲学 (＝倫理学)、論理学という学問分類と照応関係をもつてはいないかと推測される。つまり、三部門のうちの当面の問題である自然哲学と論理学に注目する。論理学が「古代論理学および形而上学」に対応すると考えられる。また、スミスは、『国富論』のこの問題を論じている部分で自然哲学の内容を「自然の大現象、天体の運行、日月蝕、彗星、雷電、その他の異常な大気中の現象、また動植物の発生、生活、成長及び死滅」であると説明している。上文中、「また」を境とする前半部分が「天文学」に、後半部分が「古代物理学」の内容にはば対応していると考えるのではないだろうか。cf. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Clarendon Press, 1976, pp. 765-767. (竹内謙三訳『国富論』(上) 東京大学出版会、一九六九年八月二二日)。以下、W. N. pp. 766-767. (郭訳(上) 八八ページ) のように略記する。なお、この点については、篠原久「アダム・スミスとスコラ論理学」、『経済学論究』三〇巻四号、一九七七年、四二一—六〇ページを参照。

(3) 内田義彦『社会認識の歩み』岩波書店、一九七一年、二二〇—二二一。

(4) H. Bittermann, *Adam Smith's empiricism and the law of nature*, I, in *Journal of Political Economy*, Vol. LXVIII,

1940, p. 506

(5) Ibid., p. 499. なお、日本における最近の研究では天羽康夫氏が以下の論文で「天文学史」と「感情論」の関連に言及されている。天羽康夫「道徳感情論」の方法と原理」、『高知論叢』八号、一九七九年、八七—九一ページ。

二

スミスは、自己の専門領域とは異なる天文学に、特に関心を示した理由を必ずしも明確にしていないが、その背景としては何よりもニュートンが一八世紀の知的世界一般に与えた絶大な影響力を指摘できよう。科学史家コイレによれば、一八世紀にあつては、「ニュートン主義が科学的信条となっており、ニュートンその人は、「宇宙の謎を一度にかつ永久に解いた超人的存在」と見なされていたのであった。スミスが「天文学史」の中で、「彼〔ニュートン〕のなみはずれた天才と英知は、哲学でなされた最も幸福な、そして今やそう言える、最も偉大で驚嘆すべき改善をなしたものである」と述べているのも、当時のそうした時代思潮を裏書きしているものと考えられる。これと関連して、一七世紀の人ニュートンによって堅固な基礎をすえられた天文学が、一八世紀に入ってからも着実な成果をあげていたことにも注目が払われてよい。科学史家ダンネマンは、「天文学は一八世紀のあいだに、ますます他の自然科学、とりわけ物理学が目標としてめざした手本となった。天文学ほど、到達した方法の完成においても、成果の確実さという点から見ても、その目標に近づいたものはなかった」と言っている。そして、その

成果の一例として一七三五年と一七三六年にペルーとラップランドで行われた地球の形状にかんする測量の例をあげている。この測量については、ニュートン体系の卓越性を示す例示として、スミス自身「天文学史」の中で言及しているのだ⁽⁴⁾。このように諸事情を考慮に入れる時、スミスが自己の専門領域とは異なる天文学に関心を示した理由としては、以下のようなことが考えられよう。すなわち、彼は、「人類・社会現象にも自然科学的方法を適用させようとする」⁽⁵⁾当時の啓蒙主義的な時代思潮を背景としつつ、近代諸科学のうちでもひとときわ光彩を放っている天文学に着目し、その歴史的発展の足跡をたどることに

よって、その過程で獲得されてきたすぐれた科学認識の成果を自己の専門分野に継受・活用することを企図したということである。われわれが「天文学史」に注目するのも、「天文学史」がそのような性格をもつ論作であると考えるからにはかならない。このような背景をもつと考えられる「天文学史」の中に、これまで論者の多くはスミスによる「よい科学理論のクライテリオン」⁽⁶⁾の提示を読みとってきた。個別科学の歴史を論じた「天文学史」のそのような科学理論的側面に力点をおくいわば科学論的アプローチ自体は、「天文学史」の論理構成から見て決して誤りでないし、特に、「天文学史」と「感情論」や「国富論」との関係を考察する場合には有効な接近方法であると言える。われわれも基本的には、その立場に立脚している⁽⁸⁾。しかし、従来の研究では一般に、そうしたすぐれた科学体系の基準として包括性、単純性、親近性等が並列的に指摘されるのみで、スミ

スによる天文学の歴史叙述の中にそれらがどのように論理的・有機的に位置づけられるかが必ずしも明らかにされていない⁽⁹⁾。とと言える。「天文学史」を論理内在的に理解するためには、その全体の内部連関、とりわけ、第二節と第四節の相互関連に留意することが肝要であると思われるが、そのような観点に立脚する「天文学史」理解をわれわれはすでに別の機会に明らかにした⁽¹⁰⁾。ここでは、以下の考察に必要な限りでその内容を簡単にふりかえっておくことにしたい。

トムソンの言うように、スミスは「天文学史」の中で、「連続的な歴史的・社会的な過程の最終段階としてのニュートン体系の発生を跡づけ」⁽¹¹⁾ようとしたのであった。そして、そのようなものとしてのニュートン体系は、彼に先行する二科学者の天文学体系がもつそれぞれの特長を統合したところに成立したものと、スミスはみなしていたと言える。その二科学者とは、ケプラーとデカルトのことである。

スミスの整理によれば、ニュートン体系の核心部分は、ケプラーによつて発見された惑星運動に関する諸法則を基礎としているのであった⁽¹²⁾。ドイツ人ケプラーは、デンマークの天文学者ティコ・ブラーエのもとにむかえられ、ブラーエから火星に関する膨大かつ貴重な観察資料を譲り受けた。ケプラーは、それらを仔細に検討考究することによつて、それまで何人も疑うことのなかった惑星の運動に関する二命題をくつがえしたのであった。スミスの言うこの「すべての天文学上の仮説が依拠していた根本観念」⁽¹³⁾とは、火星等の惑星を含む全天体が円運動をし

ているということ、その運動が等速運動であるという二つの命題である。これら二命題は、ケプラー以前の「すべての天文学体系の創設者」が支持したものであったが、その基底には専門の科学者以外の一般大衆の天体運動に関する「想像力の自然的偏見」が伏在していたと考えることができる。そうした大衆の抱く「自然的偏見」にとらわれずに、事象を注意深く観察したのがケプラーであった。スミスは「天文学史」のある箇所、科学者とそれ以外の人々の相違について次のように述べている。

「大部分の人間には、拍子と調和が完全に整っていると思える音に、音楽家のよりすぐれた耳は、もつとも正確な拍子ともつとも完全な一致の双方に欠陥を発見するであろう。同様に、その全人生を自然の結合原理の研究に費してきた哲学者のより熟達した思考は、より不注意な観察者にはきわめて厳密に結合されていると思われる二事象の間にも、間隙を感じるものがしばしばあろう。」⁽¹⁶⁾

その「全人生を自然の結合原理の研究」にささげている科学者のひとりケプラーは、不注意な観察者である「大部分の人間」が少しも疑いを抱かない事柄に注意深い眼を向けた。その所産として、惑星運動に関する画期的な発見をなし得たのである。つまり、ニュートンが自己の体系の礎石として用いた惑星運動に関する諸法則は、ケプラーが「彼の観察にあらわれたすべての関連に長く注目し、しばしばそれらを互いに比較することによって……そう言うてよければ、音楽家と同様によりすぐれた耳とこの自然の諸事物に関するより繊細な感情を習得」⁽¹⁷⁾

した成果として得られた結論を継承したものであった。スミスは、ケプラー以後の学者の中にもケプラーの導出した諸結論を受けいれなかった者のいたことを指摘している。そうした中で、ニュートンがそれらを立論の基礎として積極的にとりいれたことに注意しなければならない。

他方で、ニュートン体系のもつもうひとつの特質も忘れられなくてはならない。それは、ケプラーの創見になる惑星運動に関する諸法則を説明するのにニュートンが用いた「重力」の原理にかかわるものである。スミスは、重力のことを地球上で「落下の最初の一秒間に球を約一五バリフィート落下させる」ような力であり、それは、「われわれが物質に作用を及ぼせば必ず観察しないではない」⁽¹⁸⁾物質の性質であると言っている。つまり、スミスは、惑星運動に関するケプラーの諸発見を説明するのにニュートンの用いた原理が、科学者のみならず一般大衆にもなじみ深い原理であったことに注目しているものと思われる。この点は、ニュートン体系とデカルト体系の類似性についてのスミスの言及をかえりみる時より明瞭となる。

スミスは、デカルト体系を天文学史上に以下のように位置づけている。彼によると、コペルニクス以後の天文学上の大きな課題は、地球（や他の惑星）のような巨大な物体の高速の回転運動をいかに整合的に説明するかという点にあった。⁽¹⁹⁾しかも、専門の科学者のみならず、と言うよりも、専門の科学者より以上にそれ以外の一般大衆にわかりやすい仕方の説明することが必要とされていた。⁽²⁰⁾そのような要請に答えたのがデカルトであ

る。デカルトは、宇宙に充滿する微粒子の連続的な衝突から生ずる渦動によって惑星の回転運動を説明したが、スミスに従えば、「衝突の後の運動は、すべての事物のうちでわれわれがもっともよく知っている継起の順序」⁽²²⁾なのである。スミスは、これを「衝突の法則」⁽²³⁾と呼んでいるが、科学を専門とするのではない。「われわれがもっともよく知っている継起の順序」である「衝突の法則」⁽²⁴⁾については、ニュートンの用いた重力が「われわれにもっともなじみ深い」⁽²⁵⁾事物の性質であった。すなわち、ニュートン体系の基本的仮定である重力は、デカルト体系における「衝突の法則」と重要な性質を共有していたのである。スミスは、「天文学史」の他の箇所でも、この両者と対照をなすと考えられる「化学」[chemical philosophy]の例に關説している。彼によれば、化学は、すべての時代に人類の大部分から無視されてきた。そして、化学者たちが未知の事物の説明に用いる「化学の結合原理が、大部分の人々がそれに関して知らず、めったに見たこともなく、決して精通してもない」⁽²⁶⁾点にその理由があると云っている。この化学についてのスミスの言及からも裏づけられるように、彼は、専門家以外の「大部分の人々」にもなじみ深くわかりやすい原理を用いることを科学体系の一要件として重視していたものと考えられる。諸論者が「親近性」[familiarity]と呼ぶ基準も、この点をわづめているものと思われるが、この親近性が、キャンベルの指摘するように、よい科学理論についての「現代科学哲学のコンセンサスと相違する」⁽²⁷⁾ものだとしても「天文学史」の文脈においては、やは

り重要な意味を担っていたのである。

以上の考察から、スミスは、ニュートン体系の特質を次のように把握していたと結論できよう。それは、不注意な一般大衆とは異なる注意深い観察眼でケプラーが発見した惑星運動に関する諸法則を継承しつつ、それを、デカルトの「衝突の法則」と同様だれにでもわかりやすくなり深い原理を用いて説明したということである。デュバルド・スチュアートによって、他のどの科学にもまして、人間「精神の自然的進歩」と「仮説的諸体系の現実的継承」の関係をより明確に捉えうるとされた天文学の歴史から、スミスは、このような結論を導き出したものと言える。スミスによるニュートン体系のこのような特徴づけは、当時ニュートン体系が「他の自然科学或いは社会科学の模範」⁽²⁸⁾とみなされていたこと、また、ニュートンの学説が天文学の歴史的発展を土台として形成されたというスミス自身の立場からも、単にスミスのニュートン観をあらわすにとどまらず、一般に彼の科学観と呼ぶにふさわしいものを表現していると思われる。そこで、以下では、これをスミスの科学観と呼ぶことにしたい。この科学観が「感情論」の中でどのように活用されているかを検討するのが次の課題である。

- (1) A. Koyré, *Newtonian Studies*, The University of Chicago Press, 1968, p. 18.
- (2) A. Smith, *E.P.S.*, p. 98.
- (3) ダンネマン『大自然科学史』(5) (安田徳太郎訳・編) 三省堂、一九七八年、四六五—六六ページ。
- (4) *E.P.S.*, p. 101.

- (5) 広重徹、伊東俊太郎、村上陽一郎『思想史のなかの科学』、木鐸社、一九七五年、一三三ページ。
- (6) 因みに言うが、スミスの蔵書の中にも含まれている「光学」の末尾で、ヒューテンは「自然哲学が、この[経験的]方法を追求することによって、そのすべての部分をつくら完成されるならば、道徳哲学の限界も拡大されるであろう」として、自己の方法が道徳哲学に活用可能であることを示唆しつつたのびあふ。I. Newton, *Opticks*, Dover Publications, Inc., 1952, p. 405.
- (7) T. Campbell, *Adam Smith's Science of Morals*, George Allen and Unwin, 1971, p. 39.
- (8) この科学論的アプローチに対して、スキナーのように「『天文学史』の中に科学体系の歴史的な変革・交替過程に関する理論を読みとろうとする』が科学史的アプローチともいえるべきものが存在する。A. Skinner, *Adam Smith. Science and the Role of the Imagination*, in *Hume and the Enlightenment*, ed. by W. Todd, Edinburgh Univ. Press, 1974, p. 173 ff. 「天文学史」に対するこのような接近方法がスミスの意図に即するものか否かは、たわかに断定しがたい。しかし、この問題は、D. スチュワートの言う「理論史」的方法との関連で検討し値する問題と考えられるので今後の考察課題とした。
- (9) 例えば、リースマンは「スミスについてのよい[科学]理論の特徴」として「一貫性」、「単純性」、「親近性」、「美的満足」の四つを指摘している。D. Reisman, *Adam Smith's Sociological Economics*, Croom Helm, 1976, pp. 38-45. しか、『天文学史』全体の論理構造の中で、これらがそれぞれどのような位置を占め、相互にどのような関連をもつかが必ずしも明確でないと考えられる。
- (10) 拙稿『『天文学史』におけるスミス科学観の特質』、『経済学研究』(東大大学院)一二号、一九七九年。本稿は、この論稿の続篇をなすものである。
- (11) H. Thomson, *Adam Smith's Philosophy of Science*, in *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 79, No. 2,

- 1965, p. 214.
- (12) この点詳しくは、前掲拙稿七ページ参照。
- (13) E. P. S. p. 85.
- (14) *Ibid.*, p. 86.
- (15) *Ibid.*, p. 86.
- (16) *Ibid.*, p. 45.
- (17) *Ibid.*, p. 45.
- (18) E. P. S. p. 98. イベリントは、約三・セブンメートル。
- (19) *Ibid.*, p. 98.
- (20) *Ibid.*, p. 91.
- (21) 水田洋『近代思想の展開』、新評論、一九七六年、一〇五ページ。内田義彦『フタム・スミス——人文学と経済学』、『思想』、一九七七年一月号、一七ページ。
- (22) E. P. S. p. 42.
- (23) *Ibid.*, p. 98.
- (24) *Ibid.*, p. 104.
- (25) *Ibid.*, pp. 46-47.
- (26) T. Campbell, *op. cit.*, p. 45.
- (27) D. Stewart, *Account of the Life and Writings of Adam Smith*, LL. D., in E. P. S. p. 294.
- (28) 竹内啓『社会科学における数量的方法』、中村、古田篇『哲学Ⅲ 科学の方法』、岩波書店、一九六八年、二五二ページ。
- スミスが、自然哲学と道徳哲学の方法的関連(両者の共通性と異質性)一般についてどのような立場に立っていたかを知ることが必ずしも容易でない。彼は、どの著作においてもその点についての立ち入った議論をしていないからである。両哲学の関係に関するスミスの立場について、リンドグレンとキャンベルに代表されるような全く相対立する解釈が存在するひとつの

理由もそこにあると考えられる。したがって、当面のわれわれのように自然哲学の中心に位置するとも言える天文学についての論作である「天文学史」と『感情論』（その中でもとくに正義論）との相互関連を説明しようとする場合には、両著作にねばり強く内在した上で、両者の比較検討を行うことが不可欠の条件となる。だが、そうした両者の内在的な関連についての考察をする前に、両者の方法的共通性を示唆すると思われるいわば傍証材料とも言うべき諸事実について、かえりみておくことにしよう。

まず第一に、「天文学史」は、その長いタイトルから知られるように学問研究の指導原理を明らかにする一・例・証・と・して書かれたものであることを確認しておきたい。例証の素材として天文学が選択された理由については前述のとおりであるが、それが一例証である限り、そこで明らかにされた指導原理をスミスが自身の専門分野で活用すると考えることは決定的はずれの推測とは言えない。

第二には、『修辭学・文学講義』における「ニュートンの方法」についての言及を指摘しよう。スミスは、『修辭学・文学講義』の中で、「ニュートンの方法」を「最も哲学的な方法」であるとし、自然哲学のみならず道徳哲学においても有効な方法であることを明言しているのである。天文学の歴史を丹念にフォローすることを通じてニュートン体系の特質を明らかにした「天文学史」の場合に比較すると、そこでの「ニュートンの方法」についての説明は、一般的なものにとどまっている。し

かし、「ニュートンの方法」が、自然哲学および道徳哲学の両者に適用可能であるというスミス自身の発言は、「天文学史」と『感情論』の結びつきに関して大きな示唆を与えるものと言えよう。

第三には、われわれが以下で検討する、『感情論』の正義論に固有の事情がある。『感情論』の正義論が正義の根拠を効用に求める効用論的正義論の批判を意図しつつ展開されたものであることはよく知られている。そして、スミスが、効用説を批判する際の有力な論拠としたのは、効用説における作用因と目的因の混同という問題であった。彼は、効用説のその問題点を批判した部分で言っている。「諸物体のはたらきを説明するにさいしては、われわれはけっして、作用原因を目的原因から区別することを、やりそこないはしないのに、精神のはたらきを説明するにさいしては、われわれはひじょうに、これらふたつのちがったものごとを、相互に混同しがちなのである」と。ここでスミスが言う「諸物体のはたらき」とは、「植物または動物体の機構」における「運動と組織」、あるいは懐中時計のしくみ等、総じて自然科学の対象に相当するものであると言える。つまり、彼は、作用因と目的因の峻別という自然科学の手法に立脚しつつ正義の問題を考察する必要があると考えていたと言える。このような自覚のもとで論じられている正義論の文脈の中に、「天文学史」で展開されている科学観の活用を読みとりうると考えることは、決して矛盾した着眼とは言えないであろう。

従来から正義の問題は、『グラスゴー講義』の主題として捉えられることが多かったが、『感情論』においても正義の問題がそれ自体重要な課題であることが論者によって指摘されている。⁽⁵⁾『感情論』では主としてその第二部で論じられている正義論におけるスミスの基本的な問題関心を内田義彦氏の表現を用いて表わせば、『國家の強力の発動によつてまもらるべき正義の根拠』をいかに基礎づけるかという点にあった。言うまでもなく、スミスは、それを被害者の憤慨に対する観察者の同感によつて根拠づけたのである。そのような彼の正義論のうちに、『天文学史』の科学観が活用されている次第をみるためには、彼自身の以下のことが参考になる。

「人間の諸行為が悪いむくいにあたひすることについての、われわれの自然的感覚を受難者の憤慨への同感に帰着させるのは、大半の人びと〔the greater part of the people〕にとつては、その感情の地位を低めるもののように見えるかもしれない。憤慨は、ふつうには、たいへんいやな情念とみなされていて、そのために大半の人びとは、悪徳が悪いむくいにあたひすることについての感覚のように、ほめたたえるべき原理が、いかなる点においてもその情念にもとづくということとは、不可能だと考えたがるであらう。」

この部分で、スミスは、「大半の人びと」とは区別される自らの科学者としての鋭い観察眼についての暗示を与えていると言えるのではなからうか。それは、次のような意味においてである。

「憤慨」という情念は、スミス自身の分類に従つても *immoderate* な感情であり、「大半の人びと」からは、一般に嫌うべき情念とみなされている。たしかに、この情動は、人間本性の「もつとも統御しがたい諸情念のひとつ」と考えられる。また、現実の生活において「この情念が、ふつうに人類のあいだで自己をあらわすやり方では、抑制されているのが一回にたいして、過度であるのが百回である」というのが実情でもある。それ故、「大半の人びと」とつては、このような軽蔑すべき情念によつて処罰の根拠を説明することは不可能なことに思える。しかし、科学者スミスにとつては事情が異なる。彼の鋭敏な観察眼は、「大半の人びと」が気づくことのないより奥深い事実認識を可能にする。と言うのは、上述のような特異性を有する感情である憤慨も、受難者がそれを適切に抑制し、「観察者の同感的な義憤の水準にまで、完全に引き下げられたときは、否認されはしない」⁽⁶⁾からだ。スミスの説明をさらに聞こう。

「傍観者であるわれわれが、自分たちの敵意が受難者のそれと完全に対応していると感ずるばあ、この後者の憤慨がいかなる点でも、われわれ自身のそれをこえていかなければあ、かれからでるどんなことばもどんな身ぶりも、われわれが調子を合わせうるよりもはげしい情動を、示さないばあ、そして、われわれが、それが課せられるのを見て喜ぶはずの処罰、あるいは、われわれ自身が、かれのために、それを課するさいの手段であらうと欲しえさるであらう処罰を、こえたいかなる処罰をも、かれが課することをけつして

目ささないばあいには、われわれがかれの諸感情を、完全に認しない⁽¹⁰⁾ということは不可能である。

既述のようにスミスは、「天文学史」の中で、大部分の人間には気がつかないリズムやハーモニーの乱れを鋭敏に聞きわけるとすぐれた耳をもつ音楽家と科学者を類比させていた。スミスは、この正義論において、彼自身、音楽家のすぐれた耳に比類する注意深い観察眼を働かせることによって、「大半の人びと」には一見不快で軽蔑すべき情念に思える憤慨が正義の基礎となる感情であることを見出したものと言えよう。さきに見たように、ケプラーは、惑星運動の等速性と円運動というそれ以前の誰も疑わなかった二命題に鋭く着目し、一般大衆とは異なる注意深い観察眼によって天文学史上に画期的な業績をのこした。それと同様に、スミスも、「大半の人びと」が道德判断にはそぐわない情念と考える憤慨に注目し、それが正義を基礎づける感情となりうることを発見したのである。

他方で、この「憤慨」という感情が万人にみちかでないみ深いものであることは言うまでもない。「大半の人びと」が日常生活で、自ら経験し、他人のうちに容易に看取しうる情念である。ニュートンが、天体運動を説明するのに「物質に作用をおよぼせば、必ず観察しないではない」事物の性質である重力を用いたように、スミスも正義を根拠づけるのに万人にみちな憤慨(に對する同感)⁽¹¹⁾をもつてしたものと言うことができる。スミス正義論のそうした側面をより明確に掴むためには、もう一度彼の効用説批判に立ちかえることが必要である。

さきにも述べたように、スミスは、作用因と目的因の混同という論拠に基づいて、効用説を批判したのであった。このような、作用因によって説明すべき事象を目的因によって説明した効用説には、スミスの科学観の立場からも指摘されるべき問題点が含まれていたのである。それを知るために、「感情論」第四部での以下のような叙述を検討することにしよう。

彼はそこで古代ローマ時代の一挿話を例にとりながら「効用」に關説している。それによると、初代ブルートゥスは、「かれ自身の息子たちを、かれらがローマにおける自由の興隆に反対する陰謀をおこなったために死刑に処した。」自分の子供を果断に処刑するブルートゥスの行為にわれわれは感嘆する。その場合、「われわれの感嘆は、そういう諸行為の、効用にもとづくよりも、予期されない、そしてその理由で偉大な、高貴で崇高な、適宜性にもとづくのである。この効用は、われわれがそれを見るようになると、疑いなくそれらに新しい美しさを附与し、その理由でそれらをさらに、われわれが明確に是認するようにする。しかしながら、この美しさは主として、反省と思索の人びとによって知覚されるのであり、けっして、人類のうちの多数のもの(the bulk of mankind)の自然的諸感情にたいして、そういう諸行為を、最初に好ましいものとする資質ではない。」⁽¹²⁾(傍点引用者) スミスが、ここで、「人類のうちの多数のもの」と「反省と思索の人びと」を区別し、効用に起因する美しさの知覚を主として後者に帰属せしめている点が注目される。すでに述べたように、スミスは、「天文学史」の中で、化

学がすべての時代に人類の大部分から無視されてきた理由をたずね、それを、諸事象を説明するために化学で用いられる結合原理が「大部分の人々がそれに関して知らず、めったに見たこともなく、決して精通してもいない」点に求めていた。彼が効用に関連して「人類のうちの多数のもの」と「反省と思索の人びと」をことさらに区別し、効用の知覚を主に後者に限定することによって効用説の限界を指摘する時、そこに「天文学史」での彼の化学に対するのと同様の見地を見てとることができのではないだろうか。つまり、「人類のうちの多数のもの」にとって、効用は必ずしもなじみ深い原理とは言えないのではなからうか。スミスは、『感情論』のある箇所⁽¹³⁾で、「哲学者は哲学者にとつてのみ仲間」であると言っているが、哲学者をその代表とする「思索と反省の人びと」という限定された人々の間でのみ流通可能な原理である効用を、正義を含む道徳判断一般の原理とみなすことは、彼の立脚する科学観の立場からも受容し難いものだったのである。これと対比する時、彼が正義の根拠として主張する「同感的憤慨」が、「反省と思索の人びと」のみならず「人類のうちの多数のもの」にも親しみ深いものであることは、言うまでもあるまい。

以上見てきたように、正義を「感情論的に基礎付け」た点にその意義があるとされるスミス正義論の文脈には、「天文学史」で展開されていた彼の科学観を看取しうるものと考えられる。すなわち、スミスは、正義論において、一方で科学者としての鋭敏な観察眼によって正義の基礎となる感情をさぐり出した。

しかも、他方で、彼がそのようにしてさぐり出してきた正義を基礎づける原理は、万人にみちかたで親しみ深いという性質をもっていたのである。

われわれは、「天文学史」と『感情論』の正義論がこのような関連をもっていたと考える。しかし、そのような両者の結びつきを結論づける前に、天文学と道徳哲学の対象世界の相違に関するスミスの以下の言葉を検討しておく必要がある。彼は、『感情論』の中で、「自然哲学をとりあつかい、宇宙の偉大な現象の諸原因をしめすと称する著者は、ひじょうに遠い国のできごとを説明する」のに対して、「われわれの明確な是認と明確な否認の感情の起源を説明」する道徳哲学は、「われわれが住んでいるまさにその教区のできごとについてのみならず、われわれ自身の家庭内の事柄について」説明するものであると言っている。天文学とはほぼ同義であると考えられる自然哲学の対象世界と『感情論』が問題としている対象世界の異質性についてのこのような言及は、一見「天文学史」と『感情論』の関連の否定を意味するもののように見える。けれども、「天文学史」の科学観の性質をもう一度ふりかえってみれば、そうでないことが明らかとなる⁽¹⁴⁾。なぜなら、『感情論』の考察対象が、「われわれ自身の家庭内の事柄」というような誰にもみちかたで、万人にそれなりに接近可能な事象であるとすれば、それは、一般大衆とは異なる鋭い科学的観察眼をより一層必要とする対象であると言えるからである。スミスは、「天文学史」の中で、われわれの毎日食するパンが、滋養分としてわれわれの身体の骨や肉

になる例をあげ、科学者以外の大部分の人々は、日常見慣れたそのような事象を自明のことと考え、とりたてて追求しようとなしないが、科学者はそのような事象をも科学的探求の対象とし、パンが骨や肉に変化する過程を明らかにしようとするのであるという意味のことを言っている。⁽¹⁷⁾この事例が示しているように、「天文学史」で展開されているスミスの科学観は、われわれの日常生活にみちかで密接なかわりをもつ事柄をその対象とする時、より一層有効性を發揮するという性質をもつものであったと言いえよう。スミスは、「天文学史」の中の天文学の歴史を具体的に分析している部分である第四節の冒頭で「すべての自然現象のうちで、天体現象が……人類の好奇心の最も普遍的な対象である」⁽¹⁸⁾（傍点引用者）と言っている。これは、彼が天文学に着目した根拠を天体現象の特質という面から示唆したものであると考えられるが、それと同時に、天体現象が距離的には、「ひじょうに遠い国のできごと」であるとしても、科学者以外の人々にとって決して疎遠な事象でないことを指摘したものと理解しうる。そうとすれば、この言葉はスミスの科学観がいま述べている性質をもっていることを裏書きする一証左と見なすことができよう。こうして、「天文学史」で展開されている科学観は、いわば「われわれ自身の家庭内の事柄」を考察対象としている『感情論』と、対象的特質という面からも結びつきうる必然性をもっていたと言えるのである。太田可夫は、スミスの「道德論の優秀さは、……視覚の鋭いこと、もしくは生活感情の豊かなことに基く」⁽¹⁹⁾と言っているが、そうした

優秀さのひとつの根拠は、「天文学史」の科学観に由来するものであるとさえ言い得よう。

- (1) リンドグレンは、スミスが「自然哲学と道德哲学の研究方法の間に根本的な区別を設けていた」と言うのに対して、キャンハルは、スミスが「自然科学と社会科学の間に論理的二分法が存在すると考えたことを示す証拠はない」と述べ、J. Lindgren, *The Social Philosophy of Adam Smith*, Nijhoff, 1973, p. 3. T. Campbell, *op. cit.*, p. 63.
- (2) A. Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, Delivered in the University of Glasgow by Adam Smith, Reported by a Student in 1762-63, ed. with an Introduction and Notes by J. Lethian, Thomas Nelson and Sons, Ltd., 1963, p. 140. (宇山直亮訳『修辭学・文学講義』未来社、一九七一年、二八六ページ)。
- (3) そこで言われている「ニュートンの方法」とは、「先ず初めに、第一義的な原理、あるいは立証された原理をいくつか定め、それからそれぞれの現象を説明して、それらの現象すべてを同一の鎖で結びつける」と言うものであった。
- (4) A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, 1976, p. 87. (水田洋訳『道德感情論』筑摩書房、一三三ページ)。以下では、T. M. S., p. 87 (邦訳二二六ページ)のように略記する。なおこの点については、内田義彦『増補経済学の生誕』未来社、一九六二年、二二一—二二三ページ参照。
- (5) T. Campbell, *op. cit.*, Ch. 9, 田中正司「アダム・スミスの正義論」『横浜国立大学論叢』二六卷一・二号、一九七四年。
- (6) 内田義彦、前掲書一〇一ページ。
- (7) T. M. S., p. 76 (邦訳二一八ページ)。
- (8) *Ibid.*, p. 77. (邦訳二一九ページ)。
- (9) *Ibid.*, p. 76. (邦訳二一八ページ)。
- (10) *Ibid.*, pp. 76-7. (邦訳二一八九ページ)。
- (11) 「同感」という知覚力自身が、「これまでほとんど注意されることがなく、少数の哲学者をのぞいてはだれも、まだそれに名称を

あたえる価値があると考えたこともなかった」道徳感覚などとは対照的に、「いつも気づかれない力であり、あきらかに精神がそなえている力」であったことに注意されたい。*Ibid.*, p. 321, p. 326. (邦訳四〇八ページ、四一四ページ)。

(12) *Ibid.*, p. 192. (邦訳二九二—三三ページ)。

(13) *Ibid.*, p. 34. (邦訳四六ページ)。なお、スミスを含むイギリス道徳哲学史上における哲学者と民衆の關係については、水田洋「イギリス道徳哲学の系譜」、経済学史学会編『国富論の成立』、岩波書店、一九七六年、が必読文献と言え。

(14) 田中正司、前掲論文、二六ページ。

(15) T. M.S., pp. 313-4. (邦訳三九五ページ)。

(16) cf. T. Campbell, *op. cit.*, p. 64.

(17) E. P.S., pp. 44-45.

(18) *Ibid.*, pp. 53-54.

(19) 太田可夫『イギリス社会哲学の成立と展開』、社会思想社、一九七一年、四〇三ページ。

四

「天文学史」の科学観と『感情論』の関連をこのように把握することが可能であるとすれば、従来から指摘されている「天文学史」と『国富論』の重商主義的富観の批判(とそれを通じてのスミス自身の富把握)との關係についても同様に理解することが可能であろう。周知のように、『国富論』の第四篇で論難の対象とされている重商主義的諸政策は、「商人と製造業者」という特定階級の利害に立脚するものであった。だが、スミスは、そうした重商主義的諸政策の基底には、貨幣(ないし貴金屬)イコール富という一般大衆の「通俗の見解」⁽²⁾あるいは「社会一般の偏見」⁽³⁾が存在していると考えている。

「吾々は、富者のことを、彼はたくさん貨幣があるといい、貧者のことを、彼は貨幣がないという。儉約家又は富まんとしてあくせくする者は、愛銭家といわれる。然るに不注意な者、大まかな者、又は浪費者は貨幣に無頓着といわれる。富んでくるとは、貨幣を取得するということである。要約するに、富と貨幣とは日常の用語上、何れの点においても同義のもの⁽⁴⁾とみなされている。」

貿易差額説を理論的支柱とする重商主義の輸出促進・輸入制限の諸政策の基底には、このような一般大衆の貨幣イコール富という「偏見」が強固に存在していたのであった。こうした「社会一般の偏見」に基づく富観念に対して、スミスが、「生活上の一切の必需品と便利品」が富であり、「労働」こそがそうした富の源泉であると主張したことは周知のことに属する。

「まことに労働こそはそれを払えばそれで何でも買われた最初の代価であった、本来の購入代金 [the original purchase-money] であつた。世界一切の富が元と購買されたのは、金によらず銀によらず、労働によつたのである。」⁽⁵⁾

重商主義的富観の批判を意図しつつ主張されているスミスのこのような富把握の中には、上來述べてきた「天文学史」の科学観の影響を看取しうると考えられるが、それは以下のような理由によるものである。まず第一に、最初の引用文が示しているように、貨幣イコール富という「偏見」が、だれにとつてもみぢかな、すぐれて日常生活次元における問題であった点が注目される。すでに述べたように、スミスの科学観は、そのよう

な事象にいちだんと適合的であるという特質を有していたのである。また第一の理由として、「労働」を富の源泉として把握するためには、偏見にとらわれた一般大衆とは異なる鋭い科学的観察眼が必要とされる点を指摘しうる。その点で、スミスが、「労働一般」を富の源泉と把握したことを経済学説史上の「巨大な進歩」と評価するマルクスの言葉はきわめて示唆深いものと言えるが、スミス自身『国富論』の第一篇第四章の末尾で、下の三章で価値および価格の問題を論ずることを告げた上で、それらが、「その性質上きわめて抽象的な問題」であると言っている。小林昇氏が、「スミスの性格とイギリス経験論の特質とを示して」いる部分と示唆深い指摘をされているこの第四章の末尾部分は、たしかに、さまざまな意味を含んでいると考えられる。ただ、価値論を基本論点として含む第五章と第七章の考察課題を「その性質上きわめて抽象的な問題」であると言明していることは、彼自身が価値の源泉としての労働把握の問題を、すぐれた意味における科学的洞察の対象であると自覚していたことを物語っていると言えるのではないだろうか。富の源泉としての「労働」概念の把握は、そのような科学的洞察の所産として得られたものである。さらに第三に、このようにして哲学者スミスの鋭い洞察によって明らかにされた「労働」というカテゴリーは、マルクスの言うように「ひとつのまったく単純な範疇」であり、万人になじみ深い概念であった点に注意されねばならない。スミスは、『国富論』の第一篇第十章で、社会の大部分をなす「貧乏人の親譲りの財産は彼が兩腕に漲る力

と技巧」であり、「人は皆自分の労働をその所有財産としてい^⑩る」と言っているが、このスミスの言葉の中に、労働概念が一般大衆にとって決して疎遠な概念でないという含意を読みとることも可能であろう。そうとすれば、富把握におけるこの側面も、「天文学史」の科学観と符合するものであることは、もはや再言の必要もあるまい。以上の考察から明らかなように、スミスは、『国富論』における最も基本的なカテゴリーのひとつである「富」の把握の問題において、いわば「われわれ自身の家庭内の事柄」とも言えるわれわれにみづかな事象であり、かつ、だれも疑いを抱かない貨幣イコール富という觀念に鋭敏な観察眼を向け、それが偏見であることを指摘すると同時に、労働こそが富の真の源泉であることを洞察した。しかも、彼が提起した労働概念は、一般大衆にとってなじみ深い概念だったのである。われわれが、「天文学史」の科学観と『国富論』の富把握との間に関連を認めるのもこのような意味からである。シュンペーターは、『国富論』の中に「彼(スミス)の時代の専門家たち(が)、自分たちの知的尊敬を捧げるに充分なものを発見した一方、『国富論』を読んで「スミスによって『啓蒙された読者』も、そうだ、まさにそうである、自分自らも常にそう考えていたと確信したのであった」という興味ある『国富論』についての特徴づけをしているが、「天文学史」の科学観を下敷きにして考える時、このような特徴づけの意味も明確に理解しうるものとなろう。

以上見てきたように、「天文学史」の科学観は、『感情論』や

『国富論』と無視できない関連を有しているものと考えられる。『感情論』や『国富論』が、「ニュートンの科学的方法に関する彼「スミス」の理解を、社会の研究に適用」したものであると言われる真の意味も以上の考察に示したようなところに存すると言えるのではないだろうか。

- (1) 内田義彦、小林昇、水田洋「私たちのスミス研究」、『東洋経済』臨時増刊一九七六年二月二三日号、一九九二一〇ページ。天羽康夫「スミス」『天文学史』についての考察、『高知大学学術研究報告』二五巻、社会科学七号、一九七六年、一二二ページ。なお、内田義彦氏の以下の論文は、明示的には「天文学史」にはとんと言及されていないが、「天文学史」とスミスの道徳哲学体系の関連を考えていく上で多くのヒントを含むものと言える。内田義彦「発端・市民社会の経済学的描定」内田、大野、住谷、伊東、平田『経済学史』筑摩書房、一九七〇年。
- (2) W.N. p. 429. (訳邦 (中) 五八ページ)。
- (3) *Ibid.*, p. 471. (邦訳 (中) 一〇〇ページ)。
- (4) *Ibid.*, p. 429. (邦訳 (中) 五八ページ)。
- (5) *Ibid.*, p. 48 (邦訳 (中) 四〇ページ)。
- (6) K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, 1953, S. 24. (高木監訳『経済学批判要綱』(1) 大月書店 一九五八年、二六ページ)。
- (7) W.N., p. 46. (邦訳 (中) 三八ページ)。
- (8) 小林昇『国富論体系の成立』未来社、一九七三年、七二ページ。
- (9) K. Marx, *op. cit.*, S. 24. (前掲高木監訳『五ページ』)。
- (10) W.N. p. 138. (邦訳 (中) 一六ページ)。
- (11) J. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford Univ. Press, 1954, p. 185. (東畑訳『経済分析の歴史』(1) 岩波書店 一九五五年、三八ページ)。
- (12) T. Campbell, *op. cit.*, p. 21.

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、注は各節ごとく、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

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』(1) 大月書店 一九五八年、七九ページ)。

②洋書雑誌論文のばあ

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

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

坂本慶一「ブ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。

研究 展望

生誕二〇〇年以後の

オウエン研究

白 井 厚

「巨きひとオウエン学びきて五十年髪白くなりてなほ学びあへず」とうたったオウエン研究の大先達五島茂氏は、次のように言う。

「一九七一年、ロバート・オウエン Robert Owen, 1771～1888 生誕二百年を迎えた。この年を中心に「オウエン学」Owenology が云々されるようになった。「オウエン主義」Owenism ということは、オウエン自身が嫌っていたにもかかわらず当時から流布していたが、「オウエン学」とはこの時期からである。現代のはげしい転換機運、ことに協同組

合運動の異常な滲透に直面して、その精神的父といわれるオウエンの再認識・再解釈、しかもいまもなお「謎」につつまれたこの巨人の「謎」を解明しようとする意欲が、彼への研究熱を高め、研究業績もとみに多彩になってきた一結果である⁽¹⁾と見ていい。オウエンの人間像・思想像にメスを入れて何か新しいものをきりひらきたい意図がそうさせたともいえる⁽²⁾うか⁽³⁾。

事実一九七一年には、イギリス、アメリカ、日本などで生誕二〇〇年の記念行事があり、オウエンについての記念出版物や論文も多数現われて、オウエン研究は空前の活況を呈した。その段階におけるオウエン研究について、かつて私は「ロバート・オウエンと現代——生誕二〇〇年記念を中心に——」⁽³⁾という一文にまとめ、次の三つの方向を指摘したことがある。

(1) オウエンの思想や行動において、従来不明であった点、軽視されていた点を明らかにしようとするもので、これには文献学、伝記学、運動史、経済史、新しいところでは比較文化史の発達が大きく貢献し、従来のコウル段階の定説がかなり補正を迫られてきた。

(2) これと関連して思想史上におけるオウエンの位置を新たに確認しようとするもので、空想的社会主義者や協同組合運動の父というような常識には満足せず、その階級的立場、運動に果たした役割、マルクスとの関係、他国への影響などを掘り下げ、いくつかの新説が提起されてきた。

(3) 以上と関連して、現代におけるオウエンの特殊な意味

を求めようとするもの。現代が生産力の非常な発展に伴う危機の時代、オウエンの時代にも似て人間の幸福が甚だしく損なわれる時代だと認識し、社会改良もしくは変革の手段の中に積極的にオウエンを甦らせようとする。オウエンの現代的意義として特に数えられるものは、a、教育の重視、b、反政治主義、反議会主義、c、協同体の実験、d、文明批判、e、人間の全面的解放（分業、競争原理、商業原理の排除、私有財産・宗教・結婚制度批判、女性解放、奴隷解放）、f、協同原理。さらに加えれば、社会改革の情熱、実践力、多面的な考察、遠大な目的。

生誕二〇〇年に際しては、日本ではロバート・オウエン協会編『ロバート・オウエン論集』（ロバート・オウエン生誕二百年記念）（家の光協会）が出版され、大阪府生活協同組合連合会の雑誌『都市生活』（四巻三七号）が「ロバート・オウエン思想の今日的意味」と題してオウエン論の特集号を出し、その他にも二〇〇年を祝っていくつかの論文が書かれた。

イギリスにおうづは『Robert Owen, Prophet of the Poor: Essays in Honour of the Two-Hundredth Anniversary of his Birth』, ed. Sidney Pollard and John Salt (London: Macmillan Press, 1971); Robert Owen, *Prince of Cotton Spinners: a Symposium*, ed. John Butt (Newton Abbot: David & Charles, 1971); Robert Owen, *Industrialist, Reformer, Visionary, 1771-1858* (London: Robert Owen Bicentenary Association, 1971) マネックス氏は Robert Owen's American Legacy:

Proceedings of the Robert Owen Bicentennial Conference, ed. Donald E. Pitzer (Indianapolis: Indiana Historical Society, 1972) がある。日本では七一年以降も研究はなお盛んであるが、イギリスでは折角つくられた Robert Owen Bicentenary Association が、七二年改組してロバート・オウエン協会になってのち冬眠状態に入ったりして、オウエン研究はあまり活発とはいえない。アメリカでは、歴史的協同体の研究だけが盛んに続いている。そこで以下に、生誕二〇〇年以後今日に至るほぼ一〇年間のオウエン研究を、日本を中心に概観しよう。

- (1) 五島茂歌集「展く」白玉書房、一九七九年、三三〇ページ。
- (2) 五島茂、坂本慶一編『オウエン サン・シモン フォーリーニ』、『世界の名著』続8、一九七五年、一六ページ。
- (3) 『季刊社会思想』二巻二号、一九七二年。後に拙著『社会思想史論集』（長崎出版、一九七八年）に収録。
- (4) 拙稿「オウエン書誌」、『ロバート・オウエン協会年報』Ⅳ、一九七九年。

二

日本におけるオウエン研究は、明治初期の断片的紹介から始まって、空想的社会主義の代表者、協同組合の父、労働者保護の恩人、改革者などとして次第に理解され、河上清、山本美越乃らのオウエン論が現われ、河上肇の『社会問題研究』における「ロバート・オウエン（彼れの人物・思想、及び事業）」（一九二〇—二一年）によって漸く本格化したと言える。ついで北沢新次郎、上田貞次郎らの所論が現われ、社会主義史、労働運動

史、協同組合史についての研究、外国文献の翻訳も進んで、オウエン研究は、これ以後昭和初頭にかけて、いわば一種の流行の感を呈した。⁽¹⁾ 当時における日本資本主義の発展と矛盾の激化が、改革者オウエンへの関心を高めたことは言うまでもない。

明治から大正末までをオウエン研究の第一期とすれば、オウエンの邦訳や研究書が出始めた昭和初期を、研究の基礎が固まった第二期と言うことができよう。すなわち一九二六年には、大林宗嗣訳『社会に関する新見解』（社会主義古典叢書第一冊）と青野季吉訳『人類に与ふ』（*Letters to the Human Race on the Coming Universal Revolution* (1850) の訳、世界名著叢書3、人文会）、大林宗嗣訳『ニュー・ラナーク講話』（『大原社会問題研究雑誌』三巻一号）の三つの訳が出、翌年はオウエンについての最初の単行本である北野大吉『ロバート・オウエン——彼の生涯、思想並に事業』（同文館）が現われた。続いて二八年には本位田祥男・五島茂訳『自叙伝』（上下、世界古典文庫）と、中央社会事業協会の雑誌『社会事業』一月号『ロバート・オウエン七十年記念論文集』（筆者は五島茂、波多野鼎、堀経夫、本位田祥男、大林宗嗣、倉橋惣三、小島幸治、手塚寿郎、赤神良譲、園乾治）が出、三三年には、加藤一夫訳『社会に就ての新見解』と、画期的な五島茂『ロバート・オウエン著作史——協同の一研究』（大阪商科大学研究叢書）が発行され、三四年には『著作史』の続篇、三四年には五島茂『ロバート・オウエン』（社会科学の建設者、人と学説叢書、三省堂）がある。以後戦雲次第にたちこめる時期には、森戸辰男『オウエン・

モリス』（大教育家文庫21、一九三八年）の書を見るのみであるが、平和が甦ると共に学問の自由がもたらされ、まず五島茂『ロバート・オウエン』が、『協同組合の先駆ロバート・オウエン——人とその思想——』（同文館、一九四六年）として再刊され、波多野鼎『人道主義者ロバート・オウエン』（俾信堂、一九四六年）、本位田祥男『オウエンと協同組合』（家の光協会、一九四八年）、浅井喜久雄『英国社会主義——ロバート・オウエン——』（社会思想研究会出版部、一九五三年）と、楊井克巳訳『新社会観』（岩波文庫、一九五四年）が続いた。これが自由な戦後を示す第三期である。

一九五八年はオウエン没後一〇〇年にあたり、ロバート・オウエン協会が創立された。五九年永井義雄・鈴木幹久訳『ラナーク州への報告』（『世界大思想全集、社会・宗教・科学篇10』河出書房新社）が出て主著の邦訳が揃い、同年には松田弘三『科学的経済学の成立過程』（有斐閣）、六一年には五島茂改訳『オウエン自叙伝』（岩波文庫）が出、同年に芝野庄太郎『ロバート・オーエンの教育思想』（御茶の水書房）、六二年には宮瀬陸夫『ロバート・オーエン——人と思想——』（誠信書房）、永井義雄『イギリス急進主義の研究——空想的社会主義の成立——』（御茶の水書房）と、オウエン論が続々出版され、賑やかとなった。六三年には渡辺義晴訳『社会変革と教育』（『世界教育学選集』26巻、明治図書）、ニュー・ラナーク住民への講演「ほか五篇の訳」、六五年には、拙著『オウエン』（世界思想家全書、牧書店）もあり、以上を六〇年安保を中心とした第四期とする

ことができる。

一九七一年はオウエン生誕二〇〇年記念の年であり、この年を中心にもろろ多くの書が出された。七〇年には永井、鈴木訳『ラナーク州への報告』の未来社版が出、七一年には前記の『ロバート・オウエン論集』（執筆者は、D・O・ボウルドウィン、本位田祥男、大河内一男、堀経夫、五島茂、越村信三郎、松田弘三、白井厚、永井義雄、園乾治）と、雑誌の特集としては『都市生活』四卷三七号（執筆者は堀経夫、永井義雄、杉原四郎、鈴木祥蔵、菅沼正久、湧井安太郎）がある。続いて七三年には五島茂『ロバート・オウエン』（家の光協会）、七四年には永井義雄『ロバート・オウエン試論集——非政治的解放理論の構造』（ミネルヴァ書房）、五島茂『著作史』、同統篇のリプリント（東洋書店）、マーガレット・コール著、新田貞章訳『ロバート・オウエン』（白桃書房）、斎藤新治訳『性格形成論——社会についての新見解』（『世界教育学選集』七八巻、明治図書）、七五年には五島茂、坂本慶一編『オウエン サン・シモン フォーリン』（『世界の名著』続8、中央公論社）と都築忠七編『資料 イギリス社会主義——オウエンとチャーターイズム』（平凡社）が出た。その他の雑誌論文も含めて研究は活況を呈しており、これを生誕二〇〇年以後の第五期としてまとめることができよう。

(1) 土方直史「日本におけるロバート・オウエン研究史——空想的性格の理解を中心として——」中央大『経済学論纂』二〇卷三・四合併号、一九六九年、三三九ページ。これは日本におけるオウエン研究史として最も詳しい。研究史としてはほかに「明治時代について」は杉原四郎「わが国におけるオウエン研究史の一瞥」（『ロ

バート・オウエン協会年報』一、一九七五年）、昭和初期までの文献リストには五島茂「オウエンの著作と文献」（『社会事業』ロバート・オウエン七十年記念論文集、一九二八年）があり、特に河上肇、北野大吉、五島茂の研究については、ロバート・オウエン協会会長であった堀経夫氏が「オウエンの主要な業績と我園における代表的な研究書」（『都市生活』四卷三七号、一九七一年）を書いている。土方論文以後の、生誕二〇〇年目をめぐる内外の研究状況については、先に触れた拙稿「ロバート・オウエンと現代——生誕二〇〇年記念を中心に——」にやや詳しく記しておいた。その他折々の研究展望としては、拙稿「ロバート・オウエン関係文献と研究の動向」（『三田学会雑誌』五七巻九号、一九六四年）、飯田鼎「学会展望」イギリス労働運動史上のロバート・オウエン」（『経済学史学会年報』九号、一九七一年）、飯田鼎「ロバート・オウエン研究にかんする最近の動向」（『三田学会雑誌』六五巻九号、一九七二年）、石田和秀「ロバート・オウエン研究の最近の動向」（『大樟論叢』七号、一九七五年）、石田和秀「オウエン観再考——イギリスにおける最近の研究を中心に——」（『高野山大学論叢』一一号、一九七七年）などが参考となる。生誕二〇〇年以後の研究については、「オウエン書誌」が『ロバート・オウエン協会年報』IV（一九七九年）にあるので参照されたい。

三

生誕二〇〇年以後の日本におけるオウエン論の中で特に目立つのは、ニュー・ハーモニー研究が多いことなので、先ずこれについての外国文献を紹介しよう。

最も基礎的なものはもちろん週刊の機関紙 *The New-Harmony Gazette* (vol. I-III, Oct. 1, 1825-Oct. 22, 1828) 及びその後身である *The New Harmony and Neshoba Gazette, or Free Enquirer* (Oct. 29, 1828-Feb. 25, 1829) 以

原本は稀解書として名高いが、今は *Free Enquirer*, Series 1, Vol. 1-3. *Radical Periodicals of Great Britain*, Period 1: Protest Literature of the Industrial Revolution. N.Y.: Greenwood Reprint Corporation, 1969. で容易に見ることが出来る。また現在歴史的協同体に対する関心が高いので、ニール・クーゼニヤに関連した一次資料が近年かなりプリント版で出版され、研究に便利となった。重要なものを挙げる。

Paul Brown, *Twelve Months in New Harmony: Presenting a Faithful Account of the Principal Occurrences which have taken Place there within that Period; interspersed with Remarks*, 1827. (Rpt., Porcupine Press, 1972); Robert Dale Owen, *Threading My Way*, 1874. (Rpt., Kelley, 1967). インディアナポリスのインディアナ歴史協会が発行したもので、これは、オウエンの次男が父とアメリカに渡りニール・クーゼニヤで過ごした最初の冬に至るまでの日記 *Diary of William Owen, from November 10, 1824, to April 20, 1825*, ed. Joel W. Hiatt, 1906. (Rpt., Kelley, 1973) 協同体の組織と崩壊について知った二人の手紙から成る *New Harmony, an Adventure in Happiness. Papers of Thomas & Sarah Pears*, ed. Thomas Clinton Pears, Jr., 1933. (Rpt., Kelley 1973) オウエンと共にニール・クーゼニヤくつろいだ技術者ヤクトナルトの *The Diaries of Donald Macdonald, 1824-1826*, ed. Caroline D. Snedeker. (Rpt., Kelley, 1973) アクリニートとその良き助言者フレタジヨットが協同体の発展、崩壊、学問

と教育の着実な前進を語っている書簡集 *Education and Reform at New Harmony: Correspondence of William Maclure and Marie Duclos Fretageot, 1820-1833*, ed. A. E. Bestor, Jr., 1948. (Rpt., Kelley, 1973) オウエンの長男が協同体研究のためにオランダと往きまた父とアメリカへ旅した時の日記 *To Holland and to New Harmony: Robert Dale Owen's Travel Journal, 1825-1826*, ed. J.M. Elliott, 1969. やその続編としての *Robert Dale Owen's Travel Journal, 1827, 1977* (Indiana Historical Society Publications) がある。

また Porcupine Press の *The American Utopian Adventure* というシリーズには、*New Harmony as seen by Participants and Travellers*, Part One, Letters of William Pelham written in 1825 and 1826, edited by C. C. Pelham, Part Two, Diary and recollections of Victor Colin Duclos, transcribed by Nora C. Fretageot, Part Three, Report of a visit to New Harmony by Karl Bernhard, Duke of Saxe-Weimar-Eisenach, illustrated with contemporary sketches by Charles Alexandre Lesueur, Indianapolis, 1916. がある。ニール・クーゼニヤの労働者名簿なども、その一次資料の宝庫で特に参加した人々の資料も多く、Josiah Warren のヘヤートンブックや、New Harmony State Memorial Collection 中のメルヘン・ヘンヤイトンの資料などは、現地に行かなければ眼にすることが出来ない。

ニール・クーゼニヤの研究とおよび最近のリプリントとして

は George B. Lockwood, *The New Harmony Communities*, 1902. Rpt., AMS Press, 1971. George B. Lockwood, *The New Harmony Movement* (N.Y.: D. Appleton and Co., 1905), Rpt., Kelley, 1970. Dover Publication, 1971. William E. Wilson, *The Angel and the Serpent: The Story of New Harmony* (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1964.). 補記 1100 年記念論文集の中の W. H. G. Armytage, "Owen and America," in *Robert Owen: Prophet of the Poor*, 1971. トマスの記念会議で記録した *Robert Owen's American Legacy*. Timothy L. Smith, Donald E. Pitzer, *The History of Education in the Middle West*, (Indiana Historical Society, 1978) の後半は、ウィントン教授の "Education in Utopia: The New Harmony Experience" で、この地におけるウィントン・マクレーアなどの教育が論じられている。本年の *Indiana Magazine of History* はインディアナ大学歴史学科の Donald F. Carmony と Josephine Elliott が筆者としてニエー・ムーニー特集を組んだはずだ。(未完)

またアメリカの歴史的協同体に関する研究⁽²⁾の中におけるニエー・ムーニー研究が重要である。基本文献およびその近年のリプリントを挙げると、協同体の記録を集めて回った「社会主義についての考古学者」A. J. Macdonald (スコットランド人でオウエン主義者) の残した膨大な資料 (A. J. Macdonald, *Manuscripts and Collections in Yale Univ. Library*, c. 1842-1854) をもとに、まず John Humphrey Noyes が *History of*

American Socialism (1870. 後に *Strange Cults and Utopias of 19th-Century America*, Dover Publications, 1966) を執筆してその地を記述し、Charles Nordhoff, *The Communistic Societies of the United States*, 1875. (Rpt., Dover Publication, 1966). Morris Hillquit, *History of Socialism in the United States*, 1903. (Rpt., Dover Publications, 1971). Arthur Eugene Bestor Jr., *Backwoods Utopias: the sectarian origins and the Owenite phase of communitarian socialism in America: 1663-1829*, 1950. (Pennsylvania Paperback ed., 1971). Mark Holloway, *Heavens on Earth: Utopian communities in America 1680-1880*, 1951. (Revised ed., Dover Publications, 1966) などが、オウエンの生涯と思想、ニエー・ムーニーの経過、イエロー・スプリング協同体、ナシオンベ、アメリカとオウエン主義などを数章にわたって論じ、いずれも貴重である。

ニエー・ムーニーについてはそのメンバーの研究が不可欠で、オウエンはもとより、その子供たち、マクレーア、ウォーレン、ライトら参加者の研究が以前から少しずつあり、現在この面の研究は進んできた。珍しいものでは、ニエー・ムーニーに住む Helen Elliott さんの家族史 *In Retrospect* (New Harmony, 1976) (私家版) が、彼女の曾祖父の父がイングランドから渡来しオウエンの村に参加して以後五代の家系をたどり、ニエルヴァ・ソサイエティの会員の親戚などを含み、ニエー・ムーニーのルーツとして、この村の歴史に新

う光を照らされてゐる⁽³⁾。その他新しき資料としては、*New Harmony's Fourth of July Tradition*, Speeches of Robert Owen, William Owen, Frances Wright, Sketches by Charles Alexandre Lesueur, ed. Donald E. Pitzer and Josephine M. Elliott (New Harmony: Raintree Books, 1976)。

インディアン族の研究には、新しきものとしては Hilda Adam Kring, *The Harmonists, A Folk-Cultural Approach* (The American Theological Library Association, 1973); Donald E. Pitzer, "The Harmonist Heritage of Three Town," *Historic Preservation*, XXIV, No. 4 (Oct.-Dec. 1977)。なお、おと Karl John Richard Arndt, *The Indiana Decade of George Rapp's Harmony Society: 1814-1824* (Worcester, Massachusetts: The American Antiquarian Society, 1970) より、新たな資料集 *A Documentary History of the Indiana Decade of the Harmony Society, 1814-1824*, ed. Karl J. R. Arndt, 2 vols. (Indiana Historical Society, 1978) が完成した。簡潔な分析としては、Donald E. Pitzer and Josephine M. Elliott, *New Harmony's First Utopians* (1979) がある。

- (1) 拙著『社会思想史論集』一六六ページ。労働者会館の資料として、Rena Reese, *List of Books and Pamphlets in a Special Collection in the Library of the Workingmen's Institute* (New Harmony, 1909); Roger A. Hurst, "The New Harmony Manuscript Collections," *Indiana Magazine of History*, XXXVII (March, 1941); *Records of the New Harmony Community: A descriptive catalogue of the manuscript volumes preserved in the Working Men's*

Institute, New Harmony, Indiana, and elsewhere, and reproduced photographically for the Illinois Historical Survey (of the Univ. of Illinois), ed. A. E. Bestor. Urbana, Illinois: Illinois Historical Survey, 1950。一八二一年とあるのは、手続類の整理とカタログ化のためと The National Historical Publications and Records Commission から資金が出たもので、近くその成果が発表されるであろう。

- (2) アメリカの歴史的協同体についての研究が始まったのは前世紀半ばからだが、一九七四年サンフランシスコ大学・社会科学部に Center for the Study of Communal Societies が設立されて *Communal Studies Newsletter* を発行。十五年歴史協同体協会は組織されインディアナ州立大学には Institute for Communal Studies がつくられるなど、活発となった。拙稿「アメリカにおける歴史的共同体研究」、『ロバート・オウエン協会年報』Ⅲ、一九八一年。共同体の紹介文庫、重要文献のリプリント双書、研究雑誌については、拙著『社会思想史論集』一八三ページ。
- (3) 拙著一〇七ページ。

四

日本でも、ニエー・ペーモニイの実験はオウエンの長い生涯における一つの山場であるから、オウエンの生涯を語る者は必ずこれに触れてきた。独立の論文としても、古くは園寛治「ニエー・ラナークとニエー・ペーモニイ——ロバート・オウエンの社会思想と改革事業に関する概観の一節——」(『社会事業』一九二八年一月号)、『金沢大学教育学部紀要』における浅井喜久雄の二論文「Owen と Maclure——Maclure-Fretageot 往復書簡集によって——」(一〇号、一九六二年)、「New Harmony 協同村の研究」(一一号、一九六三年)があった。浅井

氏はこの書簡集の翻訳を計画しているそうである。ついで越村信三郎氏は六三年に実際にニュー・ハーモニーを訪問。「ロバート・オーエンの夢と現実——ニュー・ハーモニー物語のひとつ」(『経済評論』一九六四年四月号、のちに『ロバート・オーエン論集』に収録)を発表し、ニュー・ハーモニーの実験と村の現状を紹介するに効果的であった。さらに「アメリカにおけるキリスト教共同村——『ニュー・ハーモニー物語』のひことま」(『経済系』六一集、一九六四年)を書き、これは Don Bait, *The New Harmony Story*, 3rd ed. (1956) によったものだが、従来日本でラップについて書かれた論文は、筆者の知る限り、高橋誠一郎「基督教の共産団体」(『三田学会雑誌』四〇巻七・八・九号、一九四七年)、井藤半弥「北米の宗教共産体」(『一橋論叢』二二巻五・六号、一九四九年六月)、南博「初期ユートピア思想」(思想の科学研究会編『アメリカ思想史』第二巻、日本評論社、一九五〇年)しかなく、これらにおいてもラップについて触れているのはごく部分的なので、(ほんの数行触れたものに阪本勝「共産部落の研究」、『社会問題講座』新潮社、一九二六・七年、がある。)越村氏の「物語」はこの国に新たな関心を呼び起こしたと言えるだろう。つぎに拙稿「アメリカにおけるオウエンとオウエン主義者たち——オウエン生誕二〇〇年に寄せて」(『三田学会雑誌』六四巻九号、七一年、のちに『社会思想史論集』に収録)が、ニュー・ハーモニー実験の意義について、第一に、彼の理想の最大限の実践であり、彼の活動の転機、かつ頂点を示すこと、第二に、世界で最初の非

宗教的協同体の実験であり、その後に見られる多くの協同体運動の先駆であること、第三に、アメリカの歴史に大きな影響を与え、彼の子孫やオウエン主義者たちを通じて、オウエンの名はアメリカにおける多くの文化や科学の発展や社会改良や解放運動と結びついていることを指摘した。そして協同村の構想過程、村の経過、失敗の原因、オウエンの五人の子供たち、オウエン主義者たちについて簡単に触れている。

七二年には、最初のアメリカ社会主義史である J・H・ノイズの『アメリカ合衆国に於ける社会主義の歴史』が上田千秋氏によって仏教大学の『社会学部論叢』に訳載され始まった。

(六号、一九七二年、一一号、一九七七年)ノイズはアメリカの協同体実験を概観し、ヨーロッパ人のオウエンとフリエが指導する社会主義と、アメリカ人 Nettellon および Finney が指導する宗教的 Revivalism の二つの運動の統合の上に協同体の歴史を位置づけている。第二回目はニュー・ハーモニーの憲法などを扱っており、上田氏はいずれ完訳するようだ。

七三年には五島茂「ロバート・オウエン」(家の光協会)が出版され、ニュー・ハーモニーについては、六九年一月同地を訪れた時五島夫人に宛てられた手紙と、「ニウ・ハアモニー万華鏡」と題された章が村の経過を簡潔に記している。ここを訪れた折に氏は「至福千年胸に燃えいのち傾けしほろびの史詩となりしこの村」というような歌を沢山つくっており、それらは氏の最新の歌集『展く』(白玉書房、一九七九年)に収められた。

七四年になると、土方直史氏が「R・オウエンの思想形成における国際的契機——社会主義論の進展とアメリカの影響——」というユニークな論文を発表した。中央大学経済研究所編『歴史研究と国際的契機』（中央大学出版部）中の一篇で、シエイカーとラップの協同体についての情報はおウエンの社会主義形成に決定的な要素ではないが無視しえないとし、またそれをオウエンがアメリカで実際に見学した影響を、結婚が禁止されていることについての驚きから、オウエンが家族制度・結婚制度批判へ進んだことだと推測している。またジェファスニア・デイモクラスイの影響が、基本権思想・独立革命の肯定、言論・行動の自由という民主的権利の主張、ニュー・ハーモニー憲法での完全な自治へ発展したとしている。オウエンの結婚制度批判は宗教批判と密接に結びついているのだから、宗教的協同体内部の結婚否定とどこまで結びついているか疑問であるし、オウエンの既成宗教批判はジェファスンの国教制度批判とは違う問題であり、オウエンの非政治主義はジェファスニア・デイモクラスイと異質だと思うが、問題提起として興味深い。

同年にはまた岩本俊郎「ニュー・ハーモニー平等村におけるR・オウエン——労働教育の問題を中心として」（『東京大学教育学部紀要』一四巻）がある。生誕二〇〇年を祝う論文がほとんど経済学関係者のみによって書かれ、教育学からのオウエン研究がほとんどなかったために、これは貴重であり、ニュー・ハーモニーの特殊研究としても興味深い。（この論文によると、

戦後日本の教育学界における一つの注目すべき事実はおウエンに対する関心の高揚だそうだ。）岩本氏は準備社会期および共產主義憲法下の村の教育について説明し、それは主にベスカロッチ主義者のマクリューアによって指導され、幼児までも労働させる生産至上主義的労働教育であって、児童の集団主義的精神を涵養しえなかった点をオウエンは不満に思い厳しく批判したとする。そしてその批判は、博愛主義的なオウエンが、労働と教育の結合が労働者階級の解放にとって持つ意味を正しくとらえていないからだと主張している。

七五年には拙稿「ニュー・ハーモニーの現状」（『三田学会雑誌』六八巻五号、後に『社会思想史論集』に収録）があり、これは七四年八月にニュー・ハーモニーを訪れ三泊した時の記録で、村の略史、村内史跡、ミネルヴァ・ソサイエティ、労働者会館などについての見聞記である。翌七六年には宇賀博『社会科学』から社会学へ——アメリカ社会学思想史研究——（恒星社厚生閣）が出、その第二章は「共同体主義（一）——オウエン主義とアメリカ——」で、オウエンの思想がアメリカに流入した過程、ニュー・ハーモニーの経過、オウエン主義的協同体、オウエンの協同体思想形成過程、オウエンの「社会科学」について述べており（同じものが同じ年に「オウエン主義とアメリカ——アメリカ社会学思想史の一節」（『神戸学院大学紀要』六号）となっている）、この書については『社会思想史研究』（二二号、一九七八年）に早瀬利雄氏の書評がある。同年にノイズを訳している上田千秋氏が「ロバート・オウエンとニュー・ハー

モニニ」を仏教大の『社会学部論叢』に連載し始めた。第一〇号は「ジョージ・ラップとハーモニニについて」という副題で、日本でニュー・ハーモニニ研究が乏しい理由を、マルクス主義の影響、M・ベアの影響、アメリカにおける研究が再び活発化したのが最近であること、の三点に求め、ユートウピアの意義を強調、「ニュー・ハーモニニ研究は、人類の福祉を模索する上で極めて重要」として、現代のコンミュニオン運動に触れ、ニュー・ハーモニニの二〇〇年記念会議録に現れた若者のオウエンへの関心を引用している。ラップについては、ベア、ボドモアの説明を紹介、その教説、ハーモニニの歴史を説明、ハーモニニの地売却を仲介したフラウアが協同体運動者、奴隸制即時廃止論者であったことなどを詳しく考証、二回目の第二十二号（七八年）は「ニュー・ハーモニニのデザイン」と題し、オウエンがアメリカへ来た理由の一つを、John Buttの新しい研究を利用してニュー・ラナークの工場における経営上の困難に求め、『新社会観』に *Patric Colquhoun* の影響を見、ニュー・ハーモニニのデザインを得る過程を細かく追っている。未完であるが興味ある問題提起が多い。

七六年にはほかに拙稿「アメリカにおける共同体」（『三田学会雑誌』六九巻七号、続篇は翌年の七〇巻三号、後に『社会思想史論集』に収録）があり、アミミッシン、シェイカー、歴史的協同体会議およびニュー・ハーモニニ再訪のことなどを記した。別に、帰国後ニュー・ハーモニニについてロバート・オウエン協会で報告した内容は、同協会の『年報』Ⅱ（一九七六

年）に載っている。（後に拙著『アメリカ……教育・女性・歴史』（長崎出版、一九八〇年）に収録）。

七八年には、元早大教授でヤマギシカイで五年間生活した新島淳良氏が『阿Qのユートピア、あるコンミュニオンの暦』（晶文社）を出し、その一部でニュー・ハーモニニの実験を論じている。ヤマギシカイはユートウピアを目指すコンミュニオンの一つであるから、その中で生活体験を持つ氏のオウエン論は注目されるが、その冒頭から「ロバート・オーエンは一八二四年に「人間の幸福にもっとも有益な富の分配原理の研究」という論文を公刊しました。（二五〇ページ）と書き出しているように、残念ながら誤りが多い。（これはもちろんW・トンブソンの著書との混同）ニュー・ハーモニニについての知識は、Ludwig Marcuse, *Philosophie des Glücks* (Diogenes Verlag, 1949. 藤川芳朗訳『幸福の哲学』白水社、七七年）からのみ得ているようだが、マルクラーゼ（ヘルベルト・マルクラーゼではない）自身が、冒頭から、オウエンは「ウェールズの貧農の家に生まれ、まだほんの子供のうちから奉公に出なければならなかった。（二三七ページ）と書き出す始末だから、オウエンについての認識はかなり怪しいものであった¹⁾。ニュー・ハーモニニの実状についても、資料は不満の強かった *Diogenes* の夫妻の手紙なので、一面的である。しかしマルクラーゼは「オーエンが試みた幸福な社会への道は、プラトンとマルクスの間に位置する（二四八ページ。非現実的理想主義から非理想主義的現実主義への移行の途上という意味）、彼の行なったものもろの実験は、そ

の後現在までの一五〇年間に幸福を実現しようとしてなされた多くの試みの性格を決定することになった”(一四ページ)と、非常に重要視している。新島氏はこのマルクーゼを読んだだけのようだが、オウエンの失敗から無限の教訓をくみとることができるとして、一、オウエンは理性的にすぎ、無意識の衝動に對する洞察が欠けていた。二、無意識層にまで迫る「教育」が必要、三、提案者は必ずしも有能な経営者ではない、四、原則の妥協は不可、五、宗教に徹底的に寛容であるべき、の五点を挙げ、自分がつくろうとしているユートピアへの自戒としている。

八〇年にはさしあたり拙稿「社会主義揺籃の地・アメリカ」(『アメリカ研究』一四号)がある。これは、社会主義の対極にあると考えられがちなアメリカが、実はディカーズ運動を除けばブロックホイによって社会主義が最初に実践された土地であり、ニュー・ハーモニーにおいて最初の世俗的社会主義が実験され、シエイカーによって男女平等の組織が実現し、フライング・スミス・ライトのナショバにおいて奴隷解放協同体の実践が始まり、以後フリーエヤカベの社会主義がすべてアメリカで実践されたことを論じている。『今日工業文明がさまざまな批判に曝され、「進歩と貧困」が依然として大きな課題であり、官僚的社會主義の問題性が露呈してしまつた時、協同と調和を求める社會主義Ⅱ協同體主義を育んだアメリカの歴史と運動の経験が、改めて豊富な教訓をわれわれに与えるであらう。』オウエン主義については、特にジェファソンとの關係に触れた。

(一) ついでにこの時期に現われたフランス文獻の訳 (Georges Lefranc, *Histoire des doctrines sociales, dans l'Europe contemporaine*, Paris, 1966. 花崎昇平訳『現代ヨーロッパ社会思想史』上 [社会思想社、一九七六年]) を見ると、オウエンの父は職人で鍛冶屋で、母は小作農の娘になつてしまつて(五三ページ)。アメリカへ行つたオウエンがワシントン州議會で講演をしたり、マクリューアがインディアナ州知事になつたり(五六ページ)、社会思想史の専門家なのに白昼夢のとき混乱である。独、仏のオウエン研究はどうなつてゐるのだろうか。

五

この一〇年間は、オウエン研究の基礎となる伝記、著書の翻訳、資料などについても、大きな収穫が沢山あつた。まず伝記では五島茂『ロバート・オウエン』(家の光協会、一九七三年)があり、生涯を読物風に記したもののだが、オウエン学の第一人者の作品だけに、波乱に満ちた人生を劇的に描いて興味深い。J・F・C・ハリスンは、現在未拓の研究分野はオウエンの personality 研究だと述べ、五島氏もこれに同感し、この書を生活史研究の一つとしてゐる。ついでマーガレット・コール、新田真章訳『ロバート・オウエン伝』(白桃書房、一九七四年)が出た。原本は *Robert Owen of New Lanark, 1771-1858* (London: Batchworth Press, 1953) でニュー・ラナークが中心だが、ボドモアや G・D・H・コールの伝記より新しいので、その後の資料、特にニュー・ハーモニーやチャーターイズムの資料によつて補うものとなつてゐる。石田和秀氏の書評(『大樟論叢』八号、一九七六年)の言うように、日本のオウエン研

究史において、本書のような、イギリスの本格的なオウエンの伝記的研究書が完訳されたのは最初である。”

一九七五年には、上田千秋「ロバート・オウエンの家系及び宗教的（メソジスト的）性格について」（『社会学部論叢』九号）があり、オウエン家はウエイルズの旧家だったこと、オウエンとジョン・ウエズリーとの共通性、他の宗派との関係を論じて興味深い。七八年には堀経夫、太前朔郎監訳『イギリス社会思想家伝——フエビアン社会主義の源流』（ミネルヴァ書房）が出、これは *Fabian Tract* に連載された *Fabian Biographical Series* を訳したもので、オウエンについて二論を含むが、原文が古いのが難。すなわち『イギリス工場法の歴史』の著者 B. L. Hutchins 嬢 G. “Robert Owen, Social Reformer,” 1912（見市雅俊訳）と “C. E. M. Joad,” Robert Owen, Idealist,” 1917（橋本比登志訳）。後者の論文については、訳者が京都産業大学『経済経営論叢』（二三巻三号、一九七八年）に解説を書いている。

オウエンの最後の時については、五島茂「ロバート・オウエン葬送」（『ロバート・オウエン協会年報』I、一九七五年）に詳しい。

資料としては、都築忠七氏の画期的なオウエン書簡の発見が話題となった。これは大英博物館の John Burns の資料中であり、オウエンが急進主義者 Thomas Allsop 夫妻に宛てた二四通の手紙で、これまで研究に利用した人はいない。氏は「オウエン研究資料に関する若干の考察」（『経済学史学会年報』九

号、一九七一年）においてオウエンの書簡を集めているマンチエスターの協同組合会館、大英博物館、アムステルダム国際社会史研究所などに触れ、新発見の手紙がマンチエスター・コレクションを補充し、「産業の指導者」としてのオウエンのイメージを修正するがゆえに重要だとしている。特に、チャーティズムとヨーロッパ革命によって特徴づけられる四〇年代に平和革命を説きつづけたオウエンを見落すことはできないといい、四八年革命にあたりバリからオウエンが書いた二通の手紙の一部を紹介、「一方では革命当初のリリカルな幻想、他方では理性的社会主義にたいする不動の信念に支えられたオウエンの精力的な活動を報じ、“晩年のオウエンの重要な側面を……秘めている。”としている。

同氏は更に「ロバート・オウエンの手紙について」（『ロバート・オウエン協会年報』I、一九七五年）において、「内容的にも一貫しており、G・D・H・コールなどにより一般に過小評価されているオウエンの晩年、すなわち一八三〇年代中葉以後の、イギリス労働運動と直接交渉を持ったあとの彼の思想・行動究明の鍵になるものと思われる」と、そのいくつかを紹介した。同年同氏が編集した『資料イギリス社会主義——オウエンとチャーティズム——』（平凡社）は、「ニュー・ラナーク施設についての声明書」（一八二二年）ほかいくつかの興味深いオウエンの文書と共に、オールソップ宛の手紙を訳載しており、オウエンと労働運動の関係を見る上に大きな貢献をしている。（書評——鎌田武治、『日本労働協会雑誌』一八巻一一号、

一九七六年、飯由鼎、『三田学会雑誌』六九巻五号、一九七六年、木畑洋一、『歴史学研究』四五〇号、一九七七年）

はかにオウエンの詩の発見という問題もあって、J・F・C・ハリソンはこれを肯定しているが、五島茂「ロバート・オウエンの詩」（亜細亜大学『経済学紀要』五巻二号、一九七九年）は、蹊ではないかと疑問を呈している。

新訳としては斉藤新治訳『性格形成論』（明治図書、一九七四年）が、『新社会観』とそれについてのJ・ミルとポドモアの論評を収めており、五島・坂本編『オウエン サン・シモン フリーエ』（『世界の名著』続8、中央公論社、一九七五年、のちに中公バックス版『世界の名著』42、一九八〇年）が、拙訳「社会にかんする新見解」、五島茂訳「現下窮乏原因の一解明」、永井義雄訳「社会制度論」、田村光三訳「結婚・宗教・私有財産」を収め、オウエン研究は非常に便利となった。

それと共に著作研究も盛んとなり、五島氏が旧稿に手を入れた「Social System」（1821）考——ロバート・オウエンの稀観論文について——（『ロバート・オウエン論集』所収）は、オウエンの精神的能力絶頂期の三部作と五島氏が評価するものの一つについて詳しく解明、『ラナーク州への報告』の思想体系が一転して協同社会制度の理論と実践の体系として整備され、ニュー・ハーモニーの実践に向かう重大時期の枢軸となったと解している。土方直史「ロバート・オウエン『新社会観』の成立とその構造」（『経済学論叢』一四巻五号、一九七三年）は、オウエンを保守主義者として位置づけるV.A.C. Gairdner

に対する批判で、オウエンの意識の中には「原理の発見者（オウエン）——第一次変革主体（上流階級）——第二次変革主体（下層階級）」というヒエラルヒイがあり、彼のバターナリズムは、トリーイの意味ではなくブルジョアの合理主義の結果だとしている。氏はオウエンの非民主的行動は彼のバターナリズム（資本の専制支配）と不可分としているが、資本の専制支配だけで割り切れるのか、この段階ですでに資本主義を越えた人間像を志向していたことをどう考えるか、後期の思想とどうかかわるか、後のアメリカにおけるジェフラスニアン・ディモクラシーを強調する解釈とどうかかわるのか、が問題となろう。土方氏には「Robert Owenの思想的全体像把握の視点」（『イギリス史研究』五月号、一九七二年）があり、参考となる。

国士館大学『政経論叢』に「産業革命とロバート・オウエン」を連載した亀山潔氏は、その第一回（一九・二〇号、一九七三年）に「性格形成論と『ニュー・ラナーク工場にかんする声明』という副題でガトレルの保守主義的オウエン観、『新社会観』、『真理の鏡』、最初のパンフレットである『声明』を論じ、第二回（二一号、一九七四年）は「かれの農業論と生産力把握」という副題で、一七年以後、理想社会における農業、鋤耕作、William Fallaの手紙を検討、工業ブルジョアジの立場からの農業振興策ととらえている。（この論文に関連して、氏は田村秀夫編『市民社会批判の承襲』（中央大学出版部、一九七三年）の中に、「産業革命と空想的社会主義——オウエンとサン・シモンの生産力把握——」を書いている。）しかし無限

の工業生産力上昇を求める工業ブルジョアジの立場ですべてを割り切れるものかどうか、『ラナーク州への報告』におけるような農業中心の社会主義的協同体は、それと矛盾するから「空想的」だと簡単に言えるのか、農業と共産主義の持つ意味を深める必要があろう。

ある時期の思想をとり上げたものには、武田晃二「R・オウエンにおける『合資関係』変遷の思想的意味」(北海道大学教育学部教育史比較教育研究室資料『教育史論考』一九七二年)、加用信文「オウエンの『協同村』の構想」(『土地制度史学』八四号、一九七九年)などがある。

- (1) 五島茂「ロバート・オウエンの詩」、『経済学紀要』五巻二号、一九七九年、一〇六ページ。
- (2) この資料を使って、都築氏はボラド編の *Robert Owen, Prophet of the Poor* と Robert Owen and Revolutionary Politics を寄稿している。

六

労働問題、労働運動史とオウエンの関係についても多くのものが書かれた。紙数の関係で題名だけ挙げると、飯田鼎「イギリス労働運動史上のロバート・オウエン——生誕二〇〇年を記念して——」(『経済学史学会年報』九号、一九七一年)、永井義雄「オウエンと労働者階級——工場法と労働組合——」(『都市生活』四巻三七号、一九七一年)、武田晃二「R・オウエンにおける一八一五年「法案」をめぐる思想的研究——とくに一八一九年工場法の成立過程とのかかわりにおいて——」(『北海

道大学教育学部紀要』二二号、一九七三年)、見市雅俊「J・E・スミスとイギリス労働運動——知られざるオウエン主義者もしくはサン・シモン主義者——」(京大『人文学報』三九号、一九七五年)、同氏「J・E・スミスとオウエン」(『ロバート・オウエン協会年報』Ⅱ、一九七六年)、同氏「第一次議会改革と労働者急進主義の成立」(Ⅱ)——全国労働者階級同盟の思想と行動——(『人文学報』四一号、一九七六年)中村健治「オウエンと英国労働運動」(『スタディ』一四巻三号、一九七五年)、最近では浜林正夫「グラランド・ナショナルの崩壊」(『一橋論叢』八二巻四号、一九七九年)がある。浜林氏は、五島茂「グラランド・ナショナルの成立」(一)(二)(『社会経済史学』一九巻六号、二〇巻二号、三号、一九五三—一九五四年)以後わが国では「グラランド・ナショナル」についての研究はあらわれていない」としているが、実は安保則夫「『全国労働組合大連合』の成立」(『経済学論究』二九巻一号、一九七五年)があった。

協同組合の重要性が増すにつれて、その面における研究も増えた。「都市生活」特集号の菅沼正久「オウエンと協同組合思想」を始め、ボラドの編集した記念論文集のうち H. Hasel-Hardt の「オウエン思想の一九世紀ドイツ社会思潮ならびに協同組合思潮に及ぼした影響」は家の光協会の『海外資料』八三号(一九七一年)として訳された。そのほか岡野昇一「近代的協同組合に関する一考察——オウエンの新社会観構想をめぐって」(『立教経済学研究』二五巻一号、一九七一年、後に岡野、井上周八「協同組合論・批判と考察」(文真堂、一九七六年)

に収録)、松村善四郎『協同組合論』(未來社、一九七二年)、五島茂『Cooperative Congresses (1831~35) 論攷』(1)、『亜細亜大学経済学紀要』一三三号、一九七五年)、細迫朝夫『空想から科学への「協同思想」の発展』(坂寄俊雄編『生活協同組合と現代社会』法律文化社、一九七八年)、湧井安太郎『生活運動の思想的父ロバート・オウエン私見』、『ロバート・オウエン協会年報』Ⅲ、一九七八年)などがある。協同体構想においてトンブスンとオウエンを比較した中川雄一郎『ウィリアム・タムソンの共同体構想』(明大『政経論叢』四四卷五・六号、一九七六年)、ロッチデイル以前の協同組合思想を扱った同氏の『ロンドン協同組合とウィリアム・タムスン』(『政経論叢』四六卷一、一九七七年)も重要で、中川氏はこのほかにもW・キングの協同組合思想など、この分野について精力的に業績を重ねている。珍しいものでは、ロンドン協同組合の雑誌を扱った上野格『CO-OPERATIVE MAGAZINE (1826-30) について』(『成城大学大学院経済学研究科創設五周年記念論文集』、一九七二年)、アイアランドの忘れられていた協同体主義者について、杉山忠平『「ヘンリ・マコーマック——オウエン主義の一継承者——」』(静岡大『法経研究』一二卷一、一九七三年)がある。

七

教育思想史においては、武田晃二氏が「アー・イー・ピスクノフ、ロバート・オウエンの学説における教育の諸問題——生誕二百年を記念して」(『ソウィエト教育学』一九七一、No.5)、

オー・エヌ・シケーエワ、ロバート・オウエンの共産コロニーにおける労働教育(『ソウィエト教育学』一九五九、No.5)、『北海道大学教育学部教育史研究室資料』、一九七一年、斎藤新治『ニュー・ラナーク学校成立前史について』(『新潟大学教育学部長岡分校研究紀要』二二号、一九七五年)その続編『ニュー・ラナーク学校の成立について——財政・建築・設備・編成を中心に——』(同誌二二号、一九七六年)、世界教育史研究会編『世界教育史大系』二三、初等教育史(講談社、一九七五年。オウエンについての執筆は抑久雄氏)、田口仁久『イギリス幼児教育史』(『幼児教育双書5』(明治図書、一九七六年)、B・サイモン、成田克矢訳『イギリス教育史』I(亜紀書房、一九七七年)。ただし通史におけるオウエンの扱いはいずれも簡単であって、教育学関係のまとまった研究は数が少なかった。

八

最後に経済学説史・思想史の面の業績を見よう。永井義雄氏のオウエン・ブルジョア説に対する批判として七一年に松田弘三『オウエン主義成立の意義——オウエンに対する「新解釈」に寄せて——』(『ロバート・オウエン論集』)や前記飯田鼎氏の論文、渡辺義晴『オウエン・ブルジョア説にかんする研究賞書』(『信川大学教養学部紀要』(1、人文科学)八号、一九七四年)などがあり、永井氏は論文をまとめて『ロバート・オーエン試論集』(ミネルヴァ書房、一九七四年)とし、その中に反批判を含めている。この書は「非政治的解放理論の構造」という副題が

示すように、オウエンが「政治を拒否することゝ國家を拒否し、また従つて一切の支配と管理とを強固に拒否しようとした態度」(三一―一ページ)を強調し、オウエンの理念と方法はマルクス主義に欠けていたとして政治優先の社会主義を批判、そこにオウエン再評価の現代的意義を求め、「非政治的なるがゆゑに非妥協的であつた態度」を今日学ぶべきだとしている。この書評としては、上野格氏の文(同年の『ミネルヴァ通信』八〇号)。

オウエンとその周辺の思想家の關係も多く取り上げられた。

ユートピア思想が重要視されてマルクシズムとの關係も再検討され、『都市生活』の中の杉原四郎「オウエンとマルクス」(後に同氏の『マルクス・エンゲルス文獻抄』[未來社、一九七二年]に収録)は、『資本論』におけるオウエン、両者の共通性を論じ、武田晃二「R・オウエン研究における基本問題——マルクス、エンゲルスのオウエン評価の基本的性格——」(『教育史論考』、一九七三年)もある。永井義雄「ロバート・オウエン」(本田、江口、浜林編『進歩と革命の思想』西洋篇上、新日本出版社、一九七二年)は、後に「マルクスとエンゲルスのオウエン論——オウエンのコミュニケーション論——」となつて同氏の『試論集』に加えられた、エンゲルスの『イギリスの状態』については、沖浦和光氏の「エンゲルス・コメンタール①」が「現代の理論」七六年一月号にあり、エンゲルスの理論形成にオウエンの思想が大きな刺激になつたと述べている。『後進的なドイツ的風土のなかで、へ人間の類の本質』の自己実現の見果てぬ夢を夢みている青年ヘーゲル派の観念的共產主義と、機械制工場制度のなか

で苦闘するプロレタリアートの生活実態から創出されてきた、新しい農耕協同のコンミュニオンになる共產主義思想——その落差のなんと大きいことか。それは、『当然失敗するにきまつている小規模な実験』として一言で切つて捨てている「マルクスとは正反對な熱烈な擁護だという興味深い指摘をしている。

オウエン協會の記念論集の拙稿「ウィリアム・ゴドウィンとロバート・オウエン」は、七二年の拙著「ウィリアム・ゴドウィン研究」(増補版、未來社)中のオウエン論の要約である。

七二年には堀経夫「ロバート・オウエンとデイヴィッド・リカードウの対立——彼らの生誕二〇〇年に因んで——」(日本学士院紀要)三〇卷二二号、同氏著『経済学の研究と教育の五〇年』世界保健通信社所収、田村謙二「S・T・コールリッジとロバート・オウエン」(『京都産業大学論集』五卷四号、一九七六年)、上田千秋「オウエン思想におけるルソーとベンサム」(『仏教福祉』三三号、一九七六年)があり、ロシア思想との関連は、今井義夫氏によつて開拓された。「ロバート・オウエンと現代」(『工学院大学研究論叢』九号、一九七一年)および「ロバート・オウエンとロシアの思想家たち」(『季刊社会思想』三卷三・四号、一九七四年)、「ロシアにおけるロバート・オウエン思想の摂取と協同組合運動の創成期をめぐる」(『ロバート・オウエン協會年報』Ⅲ、一九七八年)

九

こうして一〇年を顧ると、日本のオウエン研究は空前の

盛況で、他国の沈滞を考えると日本は今や世界で最も盛んな国だと言える。特にオウエンの著書や資料についての基礎研究が進んだこと、マルクス主義や協同体運動、労働運動との関連で新しい見方がつぎつぎに展開し、ヘアやコウルの限界をとくに越えてしまったこと、ニュー・ハーモニー研究が盛んなこと、長い研究歴を持つ長老が健在であるばかりでなく、今井義夫、土方直史、亀山潔、中川雄一郎、石田和秀、見市雅俊氏ら若い世代が精力的に仕事を進めていることが目立ち、研究の将来は期してまつべきものがある。ただ欲を言えば、オウエン学は広範囲にわたっているために専門分野によって分断され、情報が断絶されて他人の研究成果が十分利用されていない。また教育史、産業革命史からのオウエン研究はイギリス本国で進んでいるのに、日本ではやや手薄である。さらにオウエンは、化学の発達や海洋資源開発への期待、禁酒運動、刑務所改善、サマー・タイムやグリーン・ベルトの考案までも含めて、現代に至るさまざまな改革の先駆者なのだから、極めて現代的な問題、たとえば公害問題や自主管理思想なども、オウエンおよびオウエン主義者の研究から多くのものを学びうるはずである。たとえば昨年末にイギリスで行われた Ruskin History Workshop では、Barbara Taylor が女性解放思想とオウエン主義について研究報告をした。

謎 (enigma) の人物オウエンの懐は、かなり深いようである。

明治初期日本におけるホッブズ哲学

高橋 真 司

はじめに

- 一 城泉太郎「我思想之系統」
- 二 傍木哲次郎編輯『主權論』
- 三 中江篤介訳並解『民約譯解』
- 四 加藤弘之『人權新説』
- 五 馬場辰猪『天賦人權論』

結び

はじめに

明治初期日本に西欧思想が導入されてからおよそ一世紀経過した今日、その受容の経緯と問題点をさぐる研究がいくつか現われている。なかんずく J・S・ミルについての研究がもっとも盛んと思われ、ごく最近のものだけに限っても、松沢弘陽『西国立志篇』と『自由之理』の世界——幕末儒学・ビクトリア朝急進主義・「文明開化」——、山下重一「明治初期におけるミルの受容」、石田雄「J・S・ミル『自由論』と中村敬宇および敵復」、小川晃一「日本における J・S・ミル研究」等がある。日本政治学会年報（一九七五年）は『日本における西

欧政治思想」と題して、上記松沢弘陽、山下重一論文のほか、岡和田常忠「兆民・ルソー——「民約一名原政」訳解——」、安世舟「明治初期におけるドイツ国家思想の受容に関する一考察——ブルンチュリと加藤弘之を中心として——」等を掲載している。一九七六年六月設立された日本イギリス哲学会は、翌年四月の第一回研究大会以来、今年の第四回研究大会に至るまで「日本におけるイギリス思想の受容」という標題をにかけて特別報告とシンポジウムを持続している。これらの研究動向を受容史研究として一括することが許されるとすれば、最近の受容史研究の特徴として、第一に、ミル・スペンサー・ブルンチュリ・ルソーといった明治初期に相対的に大きな影響力を及ぼした思想家だけでなく、他の思想家の受容にも照明が与えられるはじめてきたこと、第二に、政治思想だけにとどまらず、教育その他の分野における受容の問題点もまた追求されはじめてきたこと、等が指摘できる。杉原四郎「近代日本黎明期のミス——『国富論』の本邦初訳を中心として——」⁽⁵⁾は前者の、松田道雄「日本の幼児教育とルソー」⁽⁶⁾は後者の好例だと言える。

ところで、明治初期日本にさまざまな西欧思想が導入され摂取されるにはそれなりの必然性があった。丸山真男氏のことばで言えば、それは「非常に高度に目的意識的な態度」⁽⁷⁾につらぬかれていた。いま、従来の受容史研究において殆ど顧みられないことのなかったイギリス十七世紀の哲学者トマス・ホッブズ(Thomas Hobbes, 1588—1679)に関して言えば、ホッブズの

政治哲学は、明治十年代中葉に展開された主権論争および天賦人權論争の中にあらわれる。主権論争の中では、この論争に加わった東京大学法・文学部学生らによって論及されたばかりでなく、かれの主著『リヴァイアサン』⁽⁸⁾は、時の文部省の手によって明治十六年七月、⁽⁹⁾英國學士 佛波士著『主権論』と題して翻訳刊行された。文部省訳『主権論』は原著の抄訳であり、原著とのより詳しい対応関係、文部省の翻訳刊行の意図、民権家への影響等いくつかの問題がある。詳細については別稿に譲らざるをえないが、第一部人間論の上に第二部国家論を展開するホッブズ社会哲学の論理構造を恣意的にとり扱っていきなり第二部「コモンウェルスについて」を摘訳し、主権の絶対性とそれに対する人民の絶対的服従の契機を強調したことを思えば、文部省の意図が主権在君主説にてこいれをし、民権諸派の要求を抑圧する理論的よりどころを提供するところにあったことはほぼ疑いを容れない。さらに、加藤弘之『人權新説』⁽¹⁰⁾によって火蓋を切られた天賦人權論争の中で、ホッブズは論争のおおの陣営から言及された。本稿のねらいはこれらの論争の中でホッブズの間論とその上に立脚する政治理論とがどのように理解され評価されていたかを具体的に明らかにすることにある。だが、それに先立って、明治初年にホッブズ哲学を繙いていたもののあったことをまず指摘することから始めなければならぬ。

(1) 日本政治学会編『日本における西欧政治思想』(年報政治学一九七五)、岩波書店、一九七六年。

(2) 山下重一「J・S・ミルの政治思想」、木鐸社、一九七六年。

(3) 石田雄「日本近代思想史における法と政治」、岩波書店、一九

七六年。

(4) 『思想』第六二六号、一九七六年第八号。

(5) 経済学史学会編『国富論』の成立、岩波書店、一九七六年。

(6) 桑原武夫編『ルソー論集』、岩波書店、一九七〇年。

(7) 丸山眞男「思想史の考え方について——類型・範囲・対象——」、

武田清子編『思想史の方法と対象——日本と西欧』、創文社、一九六一年、二七ページ。

(8) 筆者はこれらの問題について、経済学史学会第四〇回全国大会（一九七六年十一月）で、『拂波士著『主権論』をめぐる——明治初期における西欧思想受容の一面』と題して報告した。（『長崎総合科学大学紀要』第十九巻、一九七八年十月、に掲載）。本稿はそのうちの一部分を独立させたものである。

(9) 拙稿「近代日本におけるホッブズ哲学受容の歴史」、『長崎造船大学研究報告』第十六巻第二号、一九七五年十一月、八五ページ参照。

一 城泉太郎「我思想之系統」

明治初年にホッブズの著作はどの程度読まれ、かれの思想はどのように理解されていたのであろうか。明治初期に諸官庁にいかなる洋書が何冊所蔵されていたかを示す貴重な文獻として、太政官記録『諸官庁所蔵洋書目録』（明治十五年）がある。「法律之部」を第一編として以下、経済、政事、兵事、哲学、文学、理学、歴史、地理、工芸、字書、諸報告、雑書、の十三部門から成る予定であったが、明治十七年設立された太政官文庫（翌年内閣文庫と改められた）が諸官庁所蔵圖書を集中管理することになって、第二篇「経済之部」までで打ち切られたため、哲学書の所蔵状況については今のところ不明である。

日本人としてホッブズの書物を読んだ最初の一人に城泉太郎

という人物がある。城泉太郎は安政三年長岡藩士の家に生まれ、明治三年六月「十六歳」で慶應義塾に入學し、明治六年までには卒業してその教員となり、明治十一年土佐の立志社に招かれて自由民権論者のために講義を行ったなどの経歴を有している。家永三郎『植木枝盛研究』（岩波書店、一九六〇年）の附論「自由民権に関する新史料紹介」で紹介されている城泉太郎の自伝は、城泉太郎の晩年、大正十五年十月三十日、吉野作造に宛てて認められたもので、城泉太郎の「我思想之系統」ともよぶべきものである。

「明治五年ルソーの民約論に随喜し次でバツクルの文明史を反覆研究殊に其第二巻にスペイン文明を論して大に勤王主義を排斥し勤王ほど馬鹿けたものはないスペイン文明の凋落せるは畢竟此の勤王主義の中毒だ云々、我々は教師として学生に此の非勤王主義を講演し又当時の新聞にも之を投書しましたが是れと前後して哲学方面ではベーコンやホッブスや又ハロツクやヒューム派の心理書を読み、仏国ではコントのポシチビズムでありましたが最も歓迎せるはシモンのソシアリズム、独逸ラツサル同主義、英国トーマスモアのユートピアは大賛成でした就中吾人に甚深の感動を与へたるは財産ハ盗奪ナリと絶叫せる仏のブルードンでありました故に或は福沢の権權助論と為り或は中上川彦次郎の桜田門外に於ける水戸浪人排斥と為り我々が水戸学を嫌悪する蛇蝎も啗ならず水戸光圀を指して獅子身中の虫と呼んで居りました」右にかかげた城泉太郎の「学系」のうちにホッブズは決し

て力点を置いて語られているわけではない。が、政治的に、共和制、一局議院制、華族全廃、男女同権、純正普通選挙等を唱えて「熱心に社会主義と共和主義を研究」した城泉太郎が、その思想形成のごく初期に綴っていた哲学書のうちにホッブズの著作——たぶん『リヴァイアサン』であつたと思われる——が入っていたのである。城泉太郎がホッブズの思想をどう受けとめていたか明らかでないとは言え、ともかく明治初年福沢諭吉の慶應義塾にホッブズの著作が存在し、そこでホッブズが読まれていた事実を報告したものととして注目に値しよう。

(1) 「慶應義塾姓名録」による。丸山信編著『福沢諭吉とその門下書誌』慶應通信、一九七〇年、九九ページ参照。

二 傍木哲次郎編輯『主権論』

城泉太郎の晩年の回顧はホッブズ思想の内容にふれるものではなかった。ホッブズ哲学の中味、その人性論および主権論に立ち入って論及した最初期の文献として傍木哲次郎編輯『主権論』（丸屋善七出版、明治十五年六月）をあげることができる。

主権論争は明治十四年十月の国会開設の詔書に端を発していることは、論争の当事者が、「我邦ニ於テ主権テフ語ノ訳書又ハ論説等ノ間ニ現ハレシヤ已ニ久シト雖モ、其立憲政体論ノ盛ナルニ及ンデ益々緊要ナル一語トハナリス、特ニ明治廿三年ヲ期シテ国会ヲ開カセラル、旨勅ラセ給ヘルニ至リテハ、国会開設ノ後主権ノ所在ヲ何レニカ定ムベキ乎ノ一議ハ從テ志士論者ノ熱心ニ研究スル所トハナレリ」(東京日日新聞社説岡本武

雄稿「主権論」明治十五年一月。明治文化全集第二巻「自由民権篇」三一七ページ)と述べているところから明らかである。また『^{必読}民権家主権論纂』(後楽館、明治十五年三月)を編んだ長束宗太郎の緒言によれば、主権論争は「論議百出甲辨乙駁」の様相を呈していた。

主権論争の主要な論点は「国会開設ノ後主権ノ所在ヲ何レニカ定ムベキ乎」ということ、言い換えれば立憲政体における主権の所在如何にあつた。むろん、この中心論題をめぐってさまざまな問題、たとえば「主権トハ何ゾヤ」すなわち主権の定義ないし本質、政府の種類、主権と君権との区別、また主権と特権との区別、等々が提出され論議された。

主権論争は大まかに言つて、保守派の議論を代表して主権在君主説を主張した『東京日日新聞』と民権派の諸新聞との論争というかたちで進展した。東京横浜毎日新聞社説「主権ノ所在如何」(明治十四年十一月)が主権を掌握する者は「正理ト云ヘル一種ノ無形物」であるとし、輿論新誌社説「主権概論」(明治十四年十二月)が主権は人民にありとしたのに対して、東京日日新聞社説岡本武雄稿「主権論」は「一国ノ大権ハ我天皇陛下ノ掌握シ給フ所ナリト表シ奉ラザル可ラズ」とした。しかしながら主権論争の各陣営の論旨をたどることは当面の課題ではないので差し控え、ここではこの論争の特質を一つ指摘しておきたい。

主権論争の特質の一つとして、立憲政体における主権の所在如何の問題関心から、とりわけイギリスの政治制度に注意と関

心とが払われ、イギリスの政治学説・政治理論が引合いに出され論証に援用されていることを指摘することができる。主権在天皇説を唱えた、さきの岡本武雄稿「主権論」ではブルンチェリらのドイツ国家学からの引用があるが、それに反論を加えた毎日新聞社説「讀日報記者主権論」(明治十五年一月)は、「余輩ハ平生英國ノ制度ヲ欽慕スル者ナリ。又平生ブラックストーンノ此説(主権ナル語ノ注釈)ヲ信スル者ナリ」と言い、ウォルトン、ブラックストーンに従つて「主権ノ本体」を「法律制定ノ権」と定義している。また、東京日日新聞社説「主権辨妄」(明治十五年一月)はオースチンおよび学士ウキリアムを引用し、朝野新聞社説「日報記者ノ妄説ヲ駁ス」(明治十五年二月)はオースチンの書を通覧して、主権者と服従者、立君政治・多数共治・共和政治の關係を説明している。郵便報知新聞社説「主権論」(明治十五年二月―三月)は、主権の本質を論ずるにあたり、「今將ニ最肝要ナル主権ノ性質ヲ詳説断定スルニ進マントス。本論ノ疑問ニ於ケルヤ諸記者、諸論者ハ動モスレバ英國學士ノ言詞若シクハ法律文ヲ引用シ、遂ニハ其枝葉ナル言辭文字ノ争トナル者多シ。余輩ハ是等枝葉ノ争ヲ為スヲ欲セズト雖、亦聊カ諸氏ノ懇ニ倣ヒ、時ニ英國政治法律書中ノ語ヲ引用シテ以テ余輩ノ論旨ヲ詳明セン」(明治文化全集第二卷「自由民権篇」三四四ページ)と述べ、トッド、ブラックストーンらを引合いに出しながら「立法行政ノ湊合セル最上權」を「一國為政ノ主權」と定義している。こうした主権論争の展開のさなかに、英國學士、佛政士著『主権論』は文部省編輯局より翻訳印行されたの

であり(ただし刊行はややおくれて明治十六年七月であった)、傍木哲次郎編輯『主権論』もまた同じ主権論争の文脈の中で編輯出版されたのであった。

傍木哲次郎編輯『主権論』は編者の緒言によれば、東京大学法学部学生山田喜之助・岡山兼吉、文学部学生高田早苗・山田一郎・市島謙吉の五名が明治十五年の一、二月頃「學業ノ余暇共ニ討議講窮」して成った共同研究の成果で、編者は敢えて「本編ハ政理ノ原義ヨリ推究シ主権ノ本体ヲ弁明シタルモノニシテ我邦政事ノ現況ニ応シテ論出セシモノニ異ナリ読者諸君尋常ノ政論ヲ以テ視ルナカレ」と断わっている。

本書の第一章「主権ノ本体ヲ明ニス」は、東京日日新聞記者および東京横浜毎日新聞記者の主権論の曖昧さ・不充分さを批判し、自ら主権を定義して「主権トハ一國為政ノ大權ニシテ左ノ条件ヲ備具スルヲ要ス 一 全国普及、二 恒久永続、三 単独唯一、四 最高政權、五 所在確定」と述べるが、その前提作業としてホッブズからオースチンに至る主権の諸定義をかがけている。

劈頭、ホッブズの主権概念を紹介して次のように述べている。

「ホッブズ曰ク人類自然ノ有様ハ決シテ望シキモノニ非ス社会ノ安全ヲ維持スルタメニハ充分ノ威力ヲ有スルモノアリテ之ニ君臨シ之ヲ統一スルモノナカルベカラス故ニ社会ヲ組織スルノ人ハ各々自ラ支配スルヲ已メ一人又ハ數人ニ其權カヲ与ヘテ各自ノ性格ヲ負担セシメ而シテ其負担者ノ為ス所ハ

各自ノ為ス所タルヲ承認シ社会共同ノ安全ヲ維持セシメ各自ノ意思ハ負担者ノ意思ノタメニ枉クル所ナカルヘカラス如此ク人々其一致ニヨリテ支配権ヲ一人又ハ数人ニ与ヘタルトニハ則其一人又ハ数人ニ集リタル所ノ権力ヲ「コンモンウエルス」ト云ヒ是ヲ掌握スルモノヲ「ソベレエン」「ト称スト」(傍木哲次郎編輯『主権論』二一三ページ。単柱原文のまゝ、以下同様)

つづいて、スピノザ、ルソーの主権概念を紹介し、それをうけて以下の文章が来る。

「因此觀之ホップズ、スピノザ、ルソーノ諸氏其主張セル所ハ或ハ王権タリ或ハ民権タリシニ拘ラス社会ノ治安ヲ維持センカタメニハ不羈專擅權ノ必要ナルヲ看破セシニ於テハ恰モ符節ヲ合スルカ如クホップズハ之ヲ「コンモンウエルス」ト云ヒスピノザハ之ヲ「デモクラシア」ト云ヒ後ノ学者或ハ「ソベレエンチー」ト云ヒ或ハ「シユエプリム、ポリチカルオーソリチー」ト云ヒ其名異ニシテ其言ニ精粗ノ別アリト雖其實ハ皆一ナリホップズ之ヲベンサムニ伝ヘベンサム之ヲオースチンニ伝フ而シテ初テ其義ヲ明確ニスルヲ得タリ然ラハ泛然之ヲ言ヘハ主権ナルモノハ人類ノ幸福ヲ全フセンカタメニ独立社会ニ必要ナル不羈獨立專擅統治權ナリト云ハサルヲ得ス」(同書、四一五ページ)

ここで留意すべき点は少なくとも三点あるように思われる。

第一に、ホップズ政治哲学における「コンモンウエルス」の成立および「ソベレエン」がいかなるものかが「人類自然ノ有

様」から説きおこして簡潔にのべられていること、第二に、ホップズ、スピノザ、ルソーの主権概念は「其主張セル所ハ或ハ王権タリ或ハ民権タリシニ拘ラス社会ノ治安ヲ維持センカタメニハ不羈專擅權ノ必要ナルヲ看破セシニ於テハ恰モ符節ヲ合スルカ如」⁽⁵⁾として、基本的に一致すると把握されていること、第三に、思想的見地から、主権概念はホップズからベンサムに、ベンサムからオースチンに継承されて、オースチンに至って主権概念はいっそう明確化したと把握されていること、などである。

また、第四章「主権ノ沿革ヲ叙ス」の中にホップズの人性論ないし人間観への最初の論及が見られる。著者らの基本的立場は、「抑モルソーノ徒カ主張スル主権論ノ根拠ハ社会起原民約説ニアリト雖其説ノ如キハ之ヲ各国ノ事跡ニ照スモ亦之ヲ臆測トナスモ畢竟保持サルヘキモノニ非サルナリ」(同書、八一ページ)と言ひ、或いは「所謂民約説ナルモノ一タヒ世ニ出シヨリ天下靡然トシテ之ニ趣キ遂ニ彼ノ慘毒ナル仏国ノ革命ヲ醸成シ其余毒尚今ニ存シ吾人ヲシテ慄然タラシムルモノアリ」(同書、八〇ページ)と言ふところに端的に窺われる。そうして、「抑契約ヲ以テ主権ノ起原ヲ説カントスル者独リ前者(ルソー)ニ止ラス彼ノ人ハ生ラ社会ニ稟ルト云フ説ハ大ニ人心ニ適スルヲ以テ学者ノ此理論ニ拠リテ主権ノ沿革ヲ説カントスル者少シトセス」⁽⁶⁾として、グロチウスおよびホップズの名を挙げている。

「就中グローシアスノ言ニ曰ク人性固有ノ天質ニ於テ社会

ヲ好ムノ情ヤ其著シキモノト云フヘシ此情アルカタメ人々相合シテ国ヲ建テ主長ヲ撰ヒ施政ノ大權ヲ委スルナリト此説ヤ全ク実利ノ説ト反スルニ非ス其云フ所ニテハ既ニ社会ノ起ルアレバ人々利便ノ念ヨリ其発達ヲ計ルヲ勉ムヘシト雖其初ヤ蓋シ仁ノ心ニ出ルモノナリホッブズノ人性ヲ論スルヤ全クグロージアスニ異ナリ曰ク人性ハ固ト鴟梟貪欲ニシテ相猜忌シ相嫉妬シ太古ノ始ニハ人々同等ノ權利ヲ有シ曾テ枉屈スル所ナカリシト雖狼虎ノ声ハ遠ク山岳ニ響キ荆蜜ノ利器近ク身ニ及フ此悽愴タル物情ニ棲ミテ人類絶滅ノ虞ナキヲ得ンヤ然レモ此害ヲ除カントスル僅々二三ノ人ノ協同能ク成ス所ニ非ス人慾ノ貪婪ヲ制シ之ヲシテ肆ニ動クヲ得サランメントスル必スヤ多數ノ人民相合シテ以テ各自ノ權ヲ社会ニ譲リ全ク私慾ノ舉動ヲ断シニアリ我先人相集リテ約ヲ締ビ法ヲ立テ社会ヲ創立シタル所以蓋シ茲ニアリト(スピノザ氏モ殆ント同様ノ説ヲ抱キタリ)(同書、九二―九三ページ)

グロチウス、ホッブズ両者の説は、ともに「社会ノ起原ヲ以テ契約ニ帰スル」所謂民約説であるが、著者らによれば、それは事実根拠なく論理の正鵠を失ったものである。しかしながら、その根拠となつたかれらの人性観については、次のように互にニュアンスの異なつた批評が下されている。

「人性ノ善惡其何レニアルヤハ哲学ノ一大問題ナリト雖之レヲ歴史上ニ觀察スルハグロージアスノ説ノ如キ殆ト提風捕影ノ空論ニ類スルナカランヤ荒古禽獸ヲ去ル相遠カラサルノ日ニアリテ能ク私ヲ去リテ公ニ就キ肆慾ヲ捐テム他ノ衆益

ヲ計ルニ注目スルモノアリト断定スルヲ得ンヤホッブズノ説ヤ当レリト云フヘシ然レモ余輩ハ信ス然ク殘忍饕餮ノ原人ノ能ク戰闘ハ利ニ非ス嫉妬ハ害アリト云フノ理ヲ悟リ同謀協議シテ約束ヲ立テ社会ヲ結ブノ舉ニ出ルナキヲ渺タル郊野鬱タル森林水草ヲ逐テ徘徊シ斥鹵ヲ求メテ播越ス弱ハ強ノ食スル所トナリ小ハ大ノ呑ム所トナリ服スル所ニ主アリ従フ所ニ長アリ單去リ雜来リ遂ニ沿革シテ今日ニ至レルナリ豈ニ現時文明化育ノ人間社会ヨリ推シテ太古ノ蠢爾タル蠻民ヲ同一視スルヲ得ンヤ」(同書、九四―九五ページ)

著者らは、哲学上の一大問題である「人性ノ善惡」について、人性固有の天質に「仁ノ心」を認めるグロチウスの説を「提風捕影ノ空論」に類すると言ひ、他方、「人性ハ固ト鴟梟貪欲」であるとするホッブズの見解については、「殘忍饕餮ノ原人」の原始契約を否定し、「遂ニ沿革シテ今日ニ至レルナリ」といふ、いわば漸次変遷の立場から批判してはいるが、「ホッブズノ説ヤ当レリト云フベシ」と述べてホッブズの人性観をほぼ肯定している。繰返し指摘したとおり、著者らは所謂民約説を否定するけれども、「主權ハ專制權ナリ一國ノ為政ニハ必スヤ此專制權ナカルベカラサルナリ此專制權ノ存スルハ主權ノ一人ニアルト数人ニアルト主權者ノ同質ナルト異質ナルトニ論ナキナリ主權ノ專制ナラサルモノハ一國ノ綱紀ヲ保維スルヲ能ハス而シテ專制ヲ濫用シ自由ヲ压迫スル人民ノ進歩ハ得テ期スヘカラサルナリ上ニハ專制ナカルヘカラス下ニハ自由ヲ發達セサルヘカラズ」(同書、一二〇ページ)と結論する。ここで、「上

ニハ専制ナカルヘカラス」と言い、同時に「下ニハ自由ヲ發達セサルヘカラス」と言うところに、「実地ノ問題ハ余輩ノ関スル所ニ非ズ」と言明して憚らない青年学徒である著者らの抽象的合理的思考に基づく観念的理想主義的風貌が思わず顔をのぞかせていると言うべきであらう。それはともかく、主権を論じて「主権ハ専制権ナリ一國ノ為政ニハ必スヤ此専制権ナカルベカラサルナリ」と著者らが結論する論拠には、ホッブズ流の、「人性ハ固ト鴟梟食欲ニシテ相猜忌シ相嫉妬」するというベシミスティクな人性観と、そういった人性観に立てばこそ「人類ノ幸福ヲ全フセンカタメニ」「一國ノ綱紀ヲ保維スル」のできる不羈專擅権が必要になるという主権概念とが伏在していたと推測されるのである。

- (1) 江村榮一「自由民権運動とその思想」は、主権論争の「原型」は、明治十四年四月の帝王神種・非神種論争、および同年十一月の「皇極論」「民極論」にうかがうことができてゐる。岩波講座『日本歴史』第十五巻、一九七六年、三六六ページ。
- (2) 書物の標題を除き、引用文中の旧字はとくに必要のない限り新字に直してある。仮名づかいは原文のまま、以下同様。
- (3) 括弧内の挿入は高橋。以下同様。
- (4) 本書については早坂四郎氏が長束宗太郎『民権家』必載主権論纂²解題の中で若干触れているので参考までにその部分を引用しておく。

「主権論が喧しく論ぜられるや、大学内部でも一方には独逸流の学説が識ぜられ、形式論理的には遙かに優位を示すと同時に、他方従来の英国流の学説の研究も時を逐うて益々精密になつて来た。明治十五年六月出版の傍木哲次郎編輯『主権論』は後者の一例で、渡辺氏とは背中合せの改進黨側に引入れた(尤も政党的仕事には多く關係しなかつたが)當時の大学生山田喜之助氏、岡

山兼吉氏、高田早苗氏、市島謙吉氏等の協同著作たる英国流の主権論の研究であり、同書の中にも此の『主権論纂』所収の『日』及び『毎日』兩新聞の社説を引用して、之に批判を加えた箇所がある(明治文化全集第二巻「自由民権篇」解題四一ページ)。右の引用文中における「渡辺氏」とは東京大学法学部学生渡辺安積のことで、東京日日新聞に「主権論」、「主権考」、「續主権論」、「續主権考」、「主権ヲ論ジ併セテ憲法ニ及ブ」(明治十五年二月一五月)等を發表し、立憲帝政黨のために論陣を張つた。

(5) フランス革命を民約説の惨毒と見るこのような見解は、エドモンド・ボルク著、金子堅太郎訳『政治論略』(元老院藏版、明治十四年十一月)と揆を一にする。著者らが「ボルク」(Edmond Bourke)を読んでいたことは、「一國ノ政治ハ其國俗民情ニ適應セサル可ラス」と言い、「ボルク」の言を引いて補強しているところから明らかである(『主権論』一一八—一九ページ)。

三 中江篤介訳並解『民約譯解』

主権論争のさなか、明治十五年二月、「欧米諸大家ノ政法倫理ニ関スル論説ヲ說出シ自由ノ真理公私ノ大權ヲ簡約ニ解説スルヲ旨¹」として發刊された「政理叢談」(のも五月『欧米政理叢談』に改題)誌上に發表された中江篤介訳並解『民約譯解』は、その巻之一が佛學塾出版局から同年十月出版された。この著名な書物の中にホッブズに言及した箇所がある。もともとルソーの原著『社会契約論』の中に、ホッブズの名前は第一編第二章および第四編第八章におのおの一度ずつ出てくるだけであるが、その最初の箇所が『民約譯解』巻之一、第二章「家族」に見出される。

「荷蘭の互魯士、書を著し政を論じて以為えらく「政を立

つるは民利を図らんが爲めにあらず」と。希臘・羅馬の奴隸を蓄うるを援きて徴と爲す。夫れ希臘の奴隸あるは古昔の惡制にして、不易の理に非ざるなり。互魯士の立言は、毎に事實に因りて以て道理を爲す。桀を助けて虐を爲す者と謂うべし。

(解) 略

大塊上の生民、その麗億のみならず。而して帝と云い王と云うは、僅々数十百に上らず。生民はたして帝王に属すとなすや、將た帝王生民に属するや。互魯士の書を通覽して其の旨を察するに、蓋し生民を以て帝王に属せしむるものなり。其後、英吉利の退必また此の説あり。互魯士の意を踏襲するのみ、仮りに此の如くんば、則ち民庶はなお群畜のごときなり、帝王はなお牧人のごときなり、牧人の群畜を養ふするは、直だ撃推して食に充てんが爲めのみ。愛すと云わんや。

羅馬帝加里互刺おもえらく、牧人と群畜とは尊卑懸絶す。人主と民とも亦た猶お此の如し、と。乃ち曰く「人主は神なり、民庶は禽獸なり、神を以て禽獸に莅む、何を爲すとして可ならざらん」と。此の言、比倫これを伝う。

羅馬帝の言は、退必・互魯士と旨を同じくす。蓋し、希臘の阿李士德、三人の者に先ちて言えること有り。曰く「人もとより相い等しからず。或は人の上となり、或は奴隸となる。皆な天の命ずるところなり」と。ああ、此れ本末を弁ぜざるの論なり」(明治文化全集第三卷「政治篇」一八六一

八七ページ。ただし引用は島田虔次氏によるよみくだし文) ルソーはグロチウスを「毎に事實に因りて以て道理を爲す」者と見なし、「生民を以て帝王に属せしむるもの」と見た。そうして、「英吉利の退必」すなわちホッブズを「互魯士の意を踏襲するのみ」と見なししている。

ルソーの『社会契約論』は、中江兆民『民約譯解』の前後に、服部徳訳『民約論』(明治十年十二月)および原田潜訳『民約論覆義』(明治十六年)があり、さらに、服部徳訳ならびに漢訳『民約譯解』に先立つ明治十年七月二十六日に植木枝盛が書したのは、中江兆民が訳した未刊行稿本だったとされている。「欧米の字を解せざりし」植木枝盛は『民権自由論』(明治十二年六月)の中で「羅馬帝加里互刺」にふれて次のように述べている。植木枝盛の文体と思想の特徴がよくあらわれている部分なので煩を厭わず引用しておく。

「昔羅馬と云ふ國に加里瓜拉と申す王あり。百姓が羊を牧ふを見て王と民ともあの様なものじや、牧人は牛羊より尊く、牛羊は牧人より賤しい、さらば帝王はその人民より尊く人民はその帝王より賤しきものなりとて、竟に帝王を神といたし人民を獸の如くに見做し、仍て帝王を牧人など稱する様になり、又支那に於ても之と同じ考にて國を治むる事を民を牧すると稱し、牧民牧官など申すことになりましたが、あなた方も亦矢張り彼のカリギユラと一つの考でござつて、君は神で自分は獸とでも思ひなざる哉。なぜに此様に卑屈でござるぞ。人は皆同じく天の造りたる同等の人ぢや。君も人じや、

民も人じや。何んで羊と百姓との如き異ひがあるものか。チト元氣を引き起し、かの失敬千万なるカリギユラなど云へる王の墓所に往き、その骨でも掘き出し鞭もて殴てやりたいと云ふ位の考におなりなさい。なんでもマア、人として此世に生れたからは自由がなければつまらない、幸福も安楽も自由がなければ得られない。皆さん卑屈することはない、自由は天から与へたのじや。とんと民権を張り自由をお展べなさいよ。若し又自由が得られずとならば、寧ろ死んでおしまいなさい。自由がなければ生きてても詮はありません」(明治文化全集第二巻「自由民権篇」一八七ページ)

植木枝盛の「加里瓜拉」についての知識が、中江兆民の未刊行稿本によったかあるいは服部徳訳によったかは詳らかでないが、いずれかの『民約論』に基づくものであることはまちがいない。右の引用はルソーの『民約論』が自由民権論者によっていかに克明に読まれていたかの一つの証左であるが、ルソーの『民約論』におけるホッブズ政治思想の批判は、明治初期にこの書物がさまざまな版で流布しただけに、後に示唆するところに、ホッブズに対する評価を定めるのに一定の影響力があつたものと考えられる。

(1) 『民約論解』巻之一、奥付。

(2) ルソーがホッブズの名前に言及している第二の箇所では、つぎのようにホッブズを評価している。ただし、兆民『民約論解』は巻之一、第六章までで中絶しているため、服部徳訳『民約論』(有村社一蔵板、明治十年十二月)より引用しておく。

「耶蘇教家ノ中ニツイテ道学者オックス布氏独リ其弊害ヲ論シ曰ク若

シ耶蘇宗教ノ如ク政事ト全ク相ヒ離間スル時ハ決シテ其邦國モ政府モ善ク成立シ能ハサル可シ唯此政教ノ兩威權共ニ相ヒ併立シテ初メテ其至当ノ良法善政ヲ行フコトヲ得可シト」(四ノ七五—七六)

(3) 桑原武夫編『中江兆民の研究』、岩波書店、一九六六年、二二—二三ページ。

(4) 家永三郎『植木枝盛研究』、一八五ページおよび三五—三五三ページ。

(5) 家永三郎編『植木枝盛選集』、岩波文庫、一九六六—六七ページ。カリギユラについて、服部徳訳はつぎのように訳出している。

「牧民者ノ其人民ヨリ尊重ナル天性ヲ有スルハ猶ホ牧畜者ノ其牛羊ヨリ貴尚ナル天性ヲ具スルカ如シト是レ羅馬帝加里瓜拉學者比倫ノ言ニ由テ曾テ弁論セシ所ナリ」(一ノ七—七八)

四 加藤弘之『人權新説』

清国の事にことよせて近代日本の政治改革を示唆した『鄰草』(文久元年)に始まる加藤弘之の著作活動は、かれが東京大学総理に任命された明治十年を境にして、一種の転向に類似した変貌をとげている。

「治國ノ本意」たる「安民」を達成するための「治術」を論じた『眞政大意』(明治三年)の中で、加藤弘之は、「億兆蒼生ノ為メニ一君ノアル訳デ、決シテ一君ノ為メニ億兆蒼生ガアルト云道理デナイ」を論証した。そうしてこの論旨はそのまゝ「國家ノ主眼ハ人民ニシテ、人民ノ為ニ君主アリ政府アル所以ノ理」を論述した『國體新論』(明治七年十二月官許)に受け継がれている。『國體新論』において加藤弘之は「本邦ノ皇統一系」と「天壤無窮」とは「我輩モ亦切ニ望ム所ナリ」と言

いながら、そしてここまでは「国学者流ノ輩」に同じであるが、国家の目的をヨーロッパ近代政治理論に従って抽象的に「人民ノ安寧幸福」と定め、そこから一息に「縦令万世一系ノ本邦ト雖モ亦万国ト同シ」であつて、天皇及び政府は「人民ヲ保護勸導シテ、以テ其安寧幸福ヲ求メシムルガ為メニ存在」するのであり、天皇及び政府もまた「特ニ此理ニ從テ、其職ヲ尽シ玉フヘキヲ緊要ナリ」と天皇及びその政府にその職分を教示する知的開明性は『國體新論』の名を辱しめないであらう。

「人民自由ノ權利」について『國體新論』の著者は次のように述べる。

「自由權ノ種類許多ナリト雖モ、前段挙クル所ノ諸權（則チ、己レガ生命ヲ保全スヘキ權利、己レガ身体ヲ自由ニ使用スヘキ權利、己レガ所有ヲ自由ニ処分スヘキ權利、己レガ信スル所ノ教法ヲ自由ニ奉シ、及ヒ己レガ思考スル所ヲ自由ニ論述書記スヘキ權利、同志ト相結テ自由ニ事ヲ謀ルヘキ權利、等ヲ指ス）ノ如キハ素ト天賦ニシテ、此權ナケレハ絶エテ安寧幸福ヲ求ムル能ハサル者ナレハ、此權ハ敢テ他ヨリ奪フヘキ筈ノ者ニアラス。若シ他ヨリ之ヲ奪フキハ、即チ其安寧幸福ヲモ併セテ之ヲ奪フ者ト云フヘシ。是故ニ人民アレハ必ス此自由權アルハ固ヨリ当然ノコナリ」（明治文化全集第二巻、一二三ページ）

加藤弘之はかかる「天賦ノ人權」を全うせんがために『國體新論』においては抵抗権をすら認めている。

「人民タル者ハ必ス君主政府ノ保護ヲ得テ^{加シ、勸導}其安寧

幸福ヲ求ムル者ナルカ故ニ、君主政府ノ命令ト処分トハ必ス謹テ恭順遵奉セサル可ラサルヲ理ノ当然ナリト雖モ、然ルモ此恭順遵奉ノ一決ノ全ク限界ナキニハアラス。凡ソ君主政府ノ權力ハ縦令君權無限ノ國ニ於ケルモ決シテ真ニ無限擅恣ヲ許スニアラサルノ理ヲ推テ考レハ、人民ノ恭順亦無限ナルノ理決シテ有ル可ラス。君主政府若シ其權限ヲ超テ妄ニ人民ノ權利ヲ妨害スルヲ明カナルニ至リテハ、人民ハ敢テ之ニ恭順セサルノ權利アルノミナラス、却テ之ニ恭順セサルヲ以テ人民ノ義務ト為スヘシ。然レモ此ノ如キ時ニ方リテハ人民ハ奮ニ恭順セサルノ義務ヲ負フノミナラス、又務メテ君主政府ノ惡ヲ匡救シ、以テ其命令処分ヲ正善ニ復セシムルノ義務ヲ負フ者ト知ルベシ。但シ人民百方焦心尽力シテ君主政府ノ惡ヲ匡救セント欲スルモ、君主政府敢テ之ヲ用ヒスシテ仍暴政ヲ行ヒ、人民ヲ殘害スル、愈甚シク到底免カル、道ナキニ至レハ、已ムヲ得ス君主政府ニ抗シテ暴政ノ大災害ヲ免レ、以テ天賦ノ人權ヲ全ウセサル可ラス」（明治文化全集第二巻、一二二ページ）

もっともこの時期における加藤弘之の啓蒙家としての開明性はあくまで漸進主義によつて限界づけられており、その漸進主義はすでに『眞政大意』の中に見出される。すなわち、開化文明には遅速があり國によつて人情風俗は自ら相違するが故に「時勢人情ノ宜シキニ適スル憲法ヲ立テ、又追々ト改革シテ参ル」が肝要であるとされ、明治七年の民選議院論争において、「吾邦開化未全ノ人民ヲ拳ゲテ天下ノ事ヲ共議セシメ、而

シテ其ノ公議ヲ採ツテ天下ノ制度憲法ヲ創定セント欲ス。恐ラク木ニ縁リ魚ヲ求ムルニ類センノミ」(明治文化全集第一巻「憲政篇」、三六九ページ)という時期尙早論の展開となつたことは周知のとおりである。

「元来不羈自立、敢テ他人ノ制馭ヲ受クベキ道理ノナイ、民人」という人民観に立ち、「治國ノ本意」は「安民」に他ならぬとした『眞政大意』、ならびに、人民こそ國家の主眼であり天賦人權を全うせんがためには抵抗權をさへ容認した『國體新論』について、著者自ら「兩書記載ノ主意ハ謬見ナルコトヲ知了シ後生ヲ誤ルノ恐れアルヲ以テ」内務省に絶版の届出をし、販売差止めの通達が出たのは明治十四年十一月のことであつた。翌十五年十月公開された『人權新説』において、加藤弘之はつぎのようにその間の事情を物語っている。

「余モ亦從來天賦人權主義ニ心酔セシカハ、曩ニ眞政大意國體新論等ヲ著シテ其中ニ大ニ此主義ヲ主張セシカトモ近日始メテ進化主義ノ実理ヲ信セシ以來頻リニ天賦人權ノ実存ニ疑ヲ生セシカハ、ソレヨリ諸氏ノ書ニ就テ天賦人權主義ヲ駁撃セシ説ハアラサルヤト種々ニ穿鑿セシモ未タ一ノ駁撃者アルヲ見出スコト能ハサリキ。然レトモ余カ駁説ノ稍条理アルヲ覺エシカハ、明治十二年十一月^{日ヲ忘}東京愛宕下青松寺ニ開キシ講談会並ニ十三年三月七日東京東両國中村樓ニ開キシ講談会ニ於テ始メテ天賦人權論ヲ駁スト云ヘル講題ニテ所見ヲ演説シタリ。然ルニ同年五月六ノ頃ナリケン。加爾尼氏^{カールニ}利人^{リヒト}カ著セル道德ト進化主義ノ關係ヲ論セル書ヲ得テ之ヲ読

ミシニ、其書中ニ曰ク達賓氏^{ダビン}ノ進化主義開ケンヨリ從來心理ニ係レル理論ノ概シテ妄想ニ起レル所以始メテ明瞭トナリシカ、之ニ由テ天賦人權ナルモノノ絶テ実存スルニアラスンテ、吾人ノ權利ハ總テ得有權利ノミナルノ理モ亦始メテ明瞭トナレリト云ヒ又進化主義ニ由テ吾人々類ノ何物タルノ理既ニ明晰トナレル以上ハ、人ニ天賦ノ權利アラサルコトモ亦決シテ疑フヘカラスト云ヒ、又我輩ハ天賦人權ナルモノヲ知ラス唯ダ得有權利アルヲ知ルノミ、而テ此得有權利ナルモノハ實ニ邦國ト共ニ存亡スルモノニシテ、須臾モ邦國ト相離ルルモノニアラスト云ヘリ。余ハ此文ヲ讀ミテ余カ所見ノ偶一碩学ノ主義ト暗合セシヲ知リテ果シテ臆説ノ誤ラサルヲ悟リ其欣喜^シフルニ物ナク殆ト雀躍ノ思ヲナセシカ云々」(明治文化全集第二巻、三七一—三七二ページ)

加藤弘之は「物理ノ学科ニ係レル彼進化主義ヲ以テ天賦人權主義ヲ駁撃セント欲」した『人權新説』の中で、「万物ノ進化ノ実理」と「優勝劣敗ノ定規」とをふりかざして、「自由自治平等均一ノ權利」の承認に傾ク天賦人權主義を理論的に否認したばかりでなく、当時の急進的民權家を「少年客氣ノ輩若クハ急躁過激ノ徒」よばわりし、「國家ノ大害蓋シコレヨリ大ナルモノハ有ラサルナリ」と言い、自由民權運動そのものに真っ向から敵対していった。⁽¹⁾

こうして、加藤弘之はかつて自らが心酔した天賦人權主義を蜚語のごとく消散滅尽する妄想主義ときめつけたが、同書第三條で、天賦人權主義の起源を尋ねて次のように述べている。

「降りて羅馬ノ興ルニ及ンテモ猶未タ実ニ天賦人權主義ノ生スルニ至ラサリシカ、紀元後ニ及ヒ彼有名ナル烏爾比安氏カ始テ人ハ皆生レナカラニシテ平等ノ權利ト及ヒ自由ノ權利ヲ有スト云ヘル主義ヲ講述セリ。是蓋シ天賦人權ヲ明言セル鼻祖ナランカ。又耶蘇教ニ於テ人ハ貴賤貧富ノ別ナク、上帝ニ対シテハ皆平等ノ者ナリト説キシハ、是亦稍天賦人權ヲ認メタルニ類スルモノト云フヘキ歟。然レトモ以上ハ天賦人權ヲ説クコト未タ詳ナラサリシカ、降りて西暦一千五六百年ノ頃ニ及ヒ一種性法學派ナルモノ起リ哥路志氏（フランドル）和蘭（フランドル）哈比氏（フランドル）英布番多氏（フランドル）等其ノ他ノ碩學専ラ之ヲ主張シテ凡ソ人世ノ法ハ全ク人ノ天性ニ淵源シ人ノ權利ハ全ク造化ノ賦与ニ出ル所以ヲ論セシカ、遂ニ此學派ヨリ古来未曾有ノ妄想論者ヲ産出スルコトトハナリケリ」（明治文化全集第二巻、三五八ページ）

ただしルビは初版、谷山樓蔵板、七一九丁による）

むろん、右で加藤弘之が「古来未曾有ノ妄想論者」というのは、かつて『眞政大意』の中で「孟德斯答」と並んで、公明正大の議論を唱えた「大学者」と呼んだ「盧騷氏（ルソー）」であることは言うまでもない。ところで、加藤弘之が「哈比氏（フランドル）人」というのはホッブズのことと間違ひなく、加藤弘之は「哈比氏」を「哥路志氏」「布番多氏」と共に「性法學派」に属する自然法學者に教へ天賦人權主義を主張したものとなしていたのである。

- (1) 『人權新説』第三版第十九条および第三十四条等参照。
- (2) 第三版を収録した明治文化全集版にはルビが振つてなく、初版を底本にしたと言ひながら第三版を収録している松本三之介編集『明治思想集』（筑摩書房、一九七六年）には「グロッシュス」

および「ハッベス」等とルビが振つてある。

五 馬場辰猪『天賦人權論』

「余ハ……既ニ進化主義ナル一大利器ヲ以テ天賦人權ノ妄想主義ヲ一撃ノ下ニ粉碎シ了レリト信ス」（第二十一条）と豪語した『人權新説』が刊行されるや矢継ぎ早に多くの論駁書があらわれ、著者自ら第三版緒言に、「此書初版刊行以来今日ニ至ル迄未タ僅ニ七十日ヲ出テサルニ、論者ノ之ヲ駁撃スルコト頗ル盛ニシテ、既ニ人權新説駁撃新論（石川正英）人權新説駁論集（堀本盛）人權新説駁論集（中村尚樹）人權新説駁論集（矢野文雄）天賦人權辨（植木枝盛）等陸續刊行スルニ至レリ」（明治十六年一月）と書いている通りである。

加藤弘之『人權新説』を「弁破」したものに当時の急進的民権論者・馬場辰猪の『天賦人權論』（明治十六年一月）がある。その冒頭部分にホッブズへの言及がある。

「人ノ權利ハ天賦ナリ自然ニ起因スルトノ説一タヒ世ニ起リシヨリ之ニ抗シ之ヲ駁スルモノ一ニシテ足ラス。或ハ弁論ヲ以テシ或ハ実力ヲ以テス。而テ其実力ヲ以テスル者即專政々府ノ官吏ニシテ、遠クハ羅馬帝ベスバシアンヨリ近キハ王路易十六世ニ至ルマテ、皆然ラサルハナク、孰レモ平等自由ヲ以テ目的ト為ス天地自然ノ定則ヲ蔑如シ天賦人權説ヲ撲滅スル為メ、或ハ法律ヲ制シ、我ハ兵馬ノ力ヲ用ヒタリト雖モ、奈何セン自然定則ノアル処專政々府ノ權力モ終ニ之ヲ撲滅スルヲ能ハサルノミナラス、其企圖ハ却テ適々政府ニ災シ

人間社会ヲ害スルニ至リタルノ例ハ皆世人ノ熟知スル処ナリ。故ニ天賦人權主義ノ、權力ヲ用ヒテ容易ニ撲滅シ得ヘキモノニアラサルヲハ自ラ明白ニシテ復タ更ニ喋々ノ弁ヲ要セサルヘシ。

復タ弁論ヲ振ヒ理論ヲ以テ往々此天賦人權説ヲ駁撃セシ學者古今其人ニ乏シカラス。往時ニ遡テ之ヲ尋ヌレハマキアベリ¹⁾及ヒホーブス²⁾等ノ如キヲ以テ最トシ、又近時ニアツテハベンサム³⁾及ヒオースチン氏⁴⁾ノ如キ即是ナリ。而テ某々ノ如キハ、今姑ク措テ論セス。先ツベンサム及ヒオースチン氏ニ就テ論センニ、ベンサム氏曰ク、天賦人權ノ説ハ論理ノ結局ノ目的ト為スニ足ラス。何トナレハ実利ニ拠テ判断スルニ平等自由ハ唯タ人間ノ最大目的ナル幸福ヲ求ムルノ方便ニシテ、決シテ其目的トスル処ノ者ニアラサレハナリト」(明治文化全集第二卷四四一ページ)

右の引用によつて馬場辰猪が「マキアベリ」と「ホーブス」をもつて、天賦人權説を駁撃した往時の學者の最たるものと見なしていたことがわかる。

ところで、馬場辰猪は自らの議論の主要点を最後に列挙している。加藤弘之が「天賦人權ヲ明言セル鼻祖」として「烏爾比安氏」をあげているのに対して、馬場辰猪は「天賦人權主義ヲ唱導シタル鼻祖ハ、紀元後ノウルヒヤン氏ニ非スシテ、紀元前ノゼノ氏ノ説ニ基ツク」ヲ主張し、さらに「性法学派ノ起原ハ、西暦千五六百年比ノ哥路志氏哈比氏等ニ非スシテ、紀元二百二十八年頃ニ於テ既ニ羅馬ニ行ハレシ」ト反論している。

ただし、ここで留意すべきことは、馬場辰猪は「性法学派」の起源についての加藤弘之の主張に反駁しているのであつて、「西暦千五六百年比ノ哥路志氏哈比氏等」が「性法学派」に属することを否定してはいない。先に馬場辰猪は「ホーブス」をもつて「弁論ヲ振ヒ理論ヲ以テ……天賦人權説ヲ駁撃セシ學者」の最たるものと見なしたにもかかわらず、ここでは「凡ソ人性ノ法ハ全ク人ノ天性ニ淵源シ人ノ權利ハ全ク造化ノ賦与ニ出ル所以ヲ論セシ」性法学派に属せしめて何ら異議を唱えていない。馬場辰猪は加藤弘之の自家撞着を指摘するが、ここでは馬場辰猪自身が自家撞着に陥っているように思われる。「当時としては世界文明の尖端を行く最新最高の教養を受け、植木(枝盛)が終生横文字を解せず翻訳書のみを通じて西洋民主主義思想を学んだのに対し、みずから英文の著作を刊行するなど本格的な洋學者である点に特色を有する」⁽³⁾と家永三郎氏によつて評されている馬場辰猪がこのような前後の不整合に陥つたのは何故であらうか。

この点を説明するにあたって触れておかねばならないのは『天賦人權論』の成立の経緯である。この書物は明治十五年十一月十一日浅草井生村樓で催された国友会演説会における演説がもとになつており、それはまず「讀ニ加藤弘之君人權新説」と題して、朝野新聞に同年十一月十七日から十二月三日まで、前後十一回にわたつて掲載された。そして、この新聞論説に手を加えて成つたのが『天賦人權論』である。西田長寿氏は「新聞論説を単行の著書にするために、極めて形式的な用語の改廃を

行いかつ用字の誤を正しているような場合を除き、新聞掲出の文と単行の『天賦人權論』との間に変更がない」と述べているが、詳しく見れば「形式的な用語の改廃」にとどまらぬいくつかの異同がある。そうして最大の変更はその冒頭部分にある。

新聞論説『讀「加藤弘之君人權新説」』は、「本日余が諸君ニ向ツテ演説セント欲スルモノハ則チ加藤弘之君ノ人權新説ヲ讀ムト云フ題ナリ」と切り出しているが、単行本ではこの冒頭の一文を除いて、その代り、天賦人權説すなわち「人ノ權利ハ天賦ナリ自然ニ起因スルトノ説」に対して「或ハ弁論ヲ以テシ或ハ實力ヲ以テ」「之ニ抗シ之ヲ駁スルモノ」の概略を述べた、先の一節が掲げられている。つまり「マキアベリー及びビホープス」の名は、新聞論説にはなく、単行本にするさいに加筆されたものである。ここで、マキアヴェリ及びビホープスについての馬場辰猪の見解を整理すれば、第一に「マキアベリー及びビホープス」が天賦人權説を駁撃した論拠が何ら示されていない。馬場辰猪自ら加藤弘之に向つて「凡ソ学者ノ事物ヲ論升スルニ方テヤ、先ツ初ニ其理由ヲ説キ次ニ例ヲ挙ゲテ実ヲ証シ、而ル後始メテ之カ是非曲直ヲ断定セサルヘカラス」と言いながら、マキアヴェリおよびビホープズが天賦人權説を論駁した理由について、これを呈示しようとせず、「而テ某々ノ如キハ、今姑ク措テ論セス」と逃げてゐる。これと関連して「天賦人權論」のなかばで、再び「夫レ学者ノ天賦人權説ニ反対セシ者從來少シトナサス。ペンサム氏オースチン氏ノ如キハ既ニ実利主義ヲ以テ盧騷氏等ノ説ニ反対セルニ非スヤ」と述べており、ここでは「マ

キアベリー及びビホープス」の名前自体が削られていることを併せて指摘しておきたい。

第二に、馬場辰猪は「性法学派ハ西暦千五六百年代ニ於テ始メテ起リシモノナリト断言スルハ誠ニ驚ク可キ謬見ト謂フヘシ」と言いながらも、加藤弘之が「性法学派」に「哥路志氏」、「哈比氏」および「布番多氏」等が属すると主張していること自体に反駁を加えてはいない。従つて、馬場辰猪が冒頭で「ホープス」を「天賦人權説ヲ駁撃セシ学者」の最たるものと見なし、結びでは「哈比氏」を「性法学派」に属するものと黙認していることは矛盾である。なぜなら、加藤弘之にとつて天賦人權説は「性法学派」の理論であつたように、馬場辰猪自身の論理によつても、「自然法ニ從テ請求スヘキ權利ヲ自然ノ權利トハ云フ」のであれば、自然法は自然権の根拠、言いかえれば「性法」は「天賦人權」の根拠をなすものと考えられているからである。そして、馬場辰猪が自覺的にこのような前後の矛盾に陥つたというより、むしろ彼は自らの言う「ホープス」と加藤弘之の言う「哈比氏^{ハビ}」とが同一人物であることに気付いていなかったのではないかと推測される。

それにしても、朝野新聞論説を単行本にするわずかひと月前後のうちにマキアヴェリおよびビホープズの著作を読んだとは考えられないし、ペンサムやオースチンの場合のように論拠をさし示すことなしに、彼らをして「天賦人權説ヲ駁撃セシ学者」と見なしたのは、何か他に典拠があつたのではないかと臆測される。そして、その典拠としては、明治十五年、まず『政理叢

談」誌上に、ついで単行本として公刊されたばかりの、ルソー、ゼ、セコンド⁽⁸⁾と綿名された兆民中江篤介の『民約譯解』があつたのではあるまいか。『馬場辰猪自敘傳』ならびに馬場孤蝶『馬場辰猪日記「抄」——日記を通して見たる馬場辰猪を中心に』（明治文化全集第十四巻「自由民権篇（續）」所収）を見ても、馬場辰猪がルソーの社会契約論を読んだという記事は見出されないが、再度の外遊中三度巴里を訪ね、「フラス・コンコルド」などを見てまわつて「仏蘭西大革命のことを追想⁽⁹⁾」し、帰国しては明治十四年十月自由政学会の結成に馳せ参じた馬場辰猪がルソーの社会契約論の何らかの版を読んだことは十分考えられる。慶応義塾同窓の城泉太郎は、すでに引用した「学系」から推定するかぎり、英訳『民約論』を読んでゐた。もし馬場辰猪がルソーの社会契約論の英訳を読んでゐたとすれば（あるいは兆民訳解の『英吉利憲法』に触発されて、Hobbesを「ホーブス」と記し、ルソーのホッブズ批判に影響されて「ホーブス」を「天賦人權説ヲ駁撃セシ学者」と見なしとも考えられるであらう。

- (1) 明治文化全集版には「為ス」の次に句点があるが、ここに句点を置くべきでないことは文脈より明らかである。
- (2) 明治文化全集版では「百」が脱落している。
- (3) 家永三郎「日本の民主主義」、「民主主義」（現代日本思想大系三、筑摩書房、一九六五年）解説、一六六ページ。
- (4) 明治文化全集第二巻「自由民権篇」、解題六六ページ。
- (5) たとえば「英国ガ印度及ビ濠太利等ノ藩屬地」に対する態度については、単行本の方がより体系的になり整理されている。新聞論説では、濠太利と印度に対する施政の相違を指摘しているだけ

であるが、単行本では「政策ニ三種ノ別アリ」と加筆している。

- (6) 家永三郎編「大井憲太郎 植木枝盛 馬場辰猪 小野梓集」明治文学全集二、筑摩書房、一九七三年、二一九ページ。松本三之介編『明治思想集一』、二〇八ページ。
- (7) 『人権新説』第三条。
- (8) 『自由新聞』第二四号、明治十五年十二月十三日。
- (9) 『馬場辰猪自敘傳』、明治文化全集第十四巻「自由民権篇（續）」、三四二ページ。
- (10) 馬場辰猪は慶応二年五月福沢塾に入學し、明治二年慶応義塾に再入學している。他方、城泉太郎は明治三年六月入塾したが、翌七月には馬場辰猪は横浜を出帆して米國經由英國留學の途についている。丸山信編著『福沢諭吉とその門下書誌』、慶応通信、一九七〇年、参照。

結 び

以上、明治初期日本においてホッブズ哲学がどのように理解され評価されていたかを論じてきた。明治十年代にルソーの社会契約論の翻訳は公刊されたものだけでも三種類あり、「土佐では『民約論』を持たん子供は無かつた」（横山又吉翁談話）と回想されるほど、広汎な読者を持っていたことは周知のとおりである。「今其『哥魯智斯』著書ヲ通看スルトキハ其意果シテ億兆ノ生靈ヲシテ百數十人ニ属セシムルノ点ニ左袒スルモノ如シ英國ノ学士^{オップ}モ布モ之レニ同一ナル意見ヲ執レリ」（服部徳訳『民約論』一ノ七）ときめつけたルソーのホッブズ批判は、とくに『民約論』を精読した自由民権論者に影響を与えたものと推測される。馬場辰猪はホッブズを「弁論ヲ振ヒ理論ヲ以テ……天賦人權説ヲ駁撃セシ学者」の最たるものと見なして

いた。他方、「物理ノ学科ニ係レル彼進^化主義ヲ以テ天賦人權主義ヲ駁撃セント欲^し」した加藤弘之は、「哈比氏」を「哥路志氏」および「布番多氏」とともに近代の「性法学派」に属するものと見なし、この学派の系列の上に「蘆騷氏」を位置づけていた。ここに、明治十五、六年にかけて展開された天賦人權論争の中で、ホッブズは論争の各々の陣営から全く相反する評価をうけていたことが明らかにになる。

また、主権論争の中では、「政理ノ原義ヨリ推究シ主権ノ本体ヲ弁明シタル」傍木哲次郎編輯『主権論』の若き著者らは、人權から主権に至るホッブズ哲学のはば正確な理解に達していた。他方、明治政府の文部官僚は、自然権および自然法の基盤の上に主権論を展開するホッブズの論理構成を恣意的に裁断して抄訳し、その結果は、主権＝國權の絶対性のみを強調する拂波士著『主権論』の上梓となった。この拂波士著『主権論』の翻訳出版をめぐる、たとえば田中浩氏は、「明治前期の思想界に巨大な影響を与えたスペンサーの理論が、『社会平権論』(松島剛訳 明治十四年)によって、一方では民権派の理論的武器となり、他方では、その進化主義的方法が加藤弘之によって保守主義に援用されたのとなり、ホッブズの理論は、民権論者からも専制支配の擁護論として理解されていたのである」と結論づけ、馬場辰猪『天賦人權論』冒頭の一節を引証しているが、それは一面的な評価のそしりを免れないであろう。又、田中浩氏の研究に負いながら水田洋氏が、明治十四年十月の国会開設勸諭のあとをうけて発生した人權論争・主権論争のなか

で『リヴァイアサン』は、ヨーロッパにおいてうけた二重の解釈になやまされることなく、専制の擁護として理解されたのであった」と述べているのも同様に事態の一面的な断定と言わねばならない。既に述べたとおり、民権論者の馬場辰猪はホッブズを「天賦人權説ヲ駁撃セン学者」と促えていたが、加藤弘之のような國權論者はかえってホッブズを「性法学派」に属するものとして把握していたのである。

では、翻ってこのように相反する評価が下されたのは何故であらうか。そのよって来たる理由はホッブズの思想それ自体のうちに求めなければなるまい。ホッブズの國家論は人間論を前提としている。ホッブズ政治学⁽¹⁾の核心をなす主権論は人性論の上に打ち建てられている。その理論構成は簡略化して言えば、以下のようにならう。各人は自然によって平等に「一切の事物に対する自然的權利」を有する。だが、各人の自然権は「絶対的自由の自然状態」に置かれる限り、互に対立し敵対し矛盾し否定し合う。自然状態が「万人の万人に対する戦争状態」として現出するとき、平和を招来せしめるために、計算能力としての理性は「自然法」を示唆する。しかし、自然法は強制力を有する「公共的權力」なくしては実効性をもたない。こうして、自然権の現実的貫徹のために人工的なコモンウェルスの主権的權力が要請される。この政治的主権的權力は、それを凌駕するものがないという意味で「絶対的 absolute」である。主権を担う者の「絶対的權利」には、人民の「絶対的服従」が伴わなければならない。絶対的權利が主権者にゆだねられた意味が失われて

しましう。ここにホッブズの意味での絶対的主権が「人間の自然 Human Nature」の基礎の上に打ち樹てられる。

このように、絶対的自然権の権利から絶対主権を合理的に演繹するダイナミックな論理過程が、ホッブズの「社会哲学」を構成しているのである。それゆえ、ホッブズの議論の前提に力点をおくか、帰結に力点をおくかによってホッブズ哲学の評価は分裂する。明治十年代の主権論争・天賦人權論争の中で、ホッブズの思想が民権論者および国権論者によって相反する「二重の解釈」をうけたのは、上述のようなホッブズ社会哲学の理論構成そのものに原因すると言ってよいのである。しかもその際、ホッブズを「性法学派」に属すると見たのは民権論者ではなくして、かえって加藤弘之のような「国権論派ノ巨擘」(陸実のことば)であったことは興味ぶかい。

なお、馬場辰猪がマキアヴェリとともにホッブズを「天賦人權説ヲ駁撃セン学者」の最たるものと見なし、あるいは加藤弘之がホッブズを「性法学派」の系列の上に位置づけるに至った思想的背景のより実証的な解明は今後の研究に俟たなければならない。

最後に付言すれば、この時期に、Thomas Hobbes という同一の思想家・同一の綴りが、大正十五年に書かれた城泉太郎の「ホッブズ」を別として——と言うのも、明治の末頃までは「ホッブス」と表記することにおよそ傾いていたと思われるからである。波多野精一「西洋哲学史要」(明治三十四年)では「ホッブス」と表記され、西田幾多郎「善の研究」(明治四十四

年)でもまた「ホッブス」と表記されている——⁽⁶⁾「奥布」(服部徳訳「民約論」明治十年)ないし「遏必」(中江篤介「民約譯解」明治十五年)と表記され、たまたま「ホッブス」(傍木哲次郎編輯「主権論」明治十五年)と呼ばれたことがあったとしても、「⁽⁷⁾ハビ氏」(加藤弘之「人權新説」明治十五年)、「⁽⁸⁾ホーブス」(馬場辰猪「天賦人權論」明治十六年)、「ホッベス」(文部省訳・佛郎郎著「國家生理學」第二編、明治十七年)などと呼ばれ、文部省はこれを「拂波士」と綴った。⁽⁸⁾馬場辰猪が「ホーブス」と「ハビ氏」とを同じ論文で別人の名として使用しているところに端的に示されているように、これら七通りの綴りが果して同一の人物をさすものとして理解されていたかどうか、はなはだ怪しまれる。明治初期における西欧思想の受容には、こうした表記ひとつのうちにも特殊日本的な困難がつきまといっていたのである。

- (1) 家永三郎編『植木枝盛選集』三〇一ページ。
- (2) 田中浩「日本におけるホッブズ研究について」、水田洋・田中浩訳「リヴァイアサン」、河出書房新社、一九六六年、解説五一ページ。
- (3) 水田洋「近代思想の展開」、新評論、一九七六年、四七一—四八二ページ。
- (4) De Cive, cap. VI, art. 13. Thomae Hobbes Opera Philosophica, Vol. II, p. 224.
- (5) De Cive, cap. VI, art. 13. op. cit., p. 226.
- (6) 「ホッブス」という表記は、重松俊明「ホッブス」(弘文堂、一九三八年)を経て、戦後の太田可夫「イギリス社会哲学の成立」(弘文堂、一九四八年)まで続く。「ホッブズ」と濁らせて表記することが定着しはじめるのは、水田洋氏による「リヴァイアサ

ン』の翻訳(『世界古典文庫、日本評論社、一九四九年。岩波文庫、一九五四年。いずれも第一部についての翻訳)あたりからだと思われる。

(7) 服部徳訳『民約論』第四編では「オッブ」とルビが振ってある。第三節注(2)参照。

(8) 同じ頃、福沢諭吉は『民情一新』(慶応義塾出版社、明治十二年八月)の中で、「エカルド」氏所著の『西近世史』の大意を訳したが、そこに「ホブス」という表記が「ダーウキン」「ベンザム」「スチユアルト・ミル」等と並んで見出される。福沢諭吉全集第五巻、岩波書店、一九五九年、三四ページ参照。

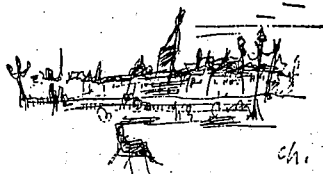
イギリス思想史の資料から

——草稿の所在を中心に——

永井 義雄

ベンサム全集の進行は停滞気味が続いている。既刊の六巻を出すのに十二年を要している。第七、第八巻はやっと今秋に出る予定である(*Correspondence*, IV, 1788—93; V, 1794—97, ed. by T. Milne)。第九巻目からは出版が Athlone Press なる Oxford University Press と変化する。Bentham Project (ベンサム全集編集会) と O. U. P. との間で昨年六月、今後五ないし六年間に十三巻を出す契約がまとまった。その十三巻のあらましは Dr. Martin Smith (Bentham Project) にいふところである。

① *Correspondence*, Vol. W, 1798—1802, ed. by J. Dinwiddie and I. S. Asquith. ② *Constitutional Code*, Vol. I, ed. by J. H. Burns and F. Rosen. ③ *Deontology* (incl. *Springs of Action*) ed. by Amnon Goldworth. ④ *Bentham's Political Writings and Political*



Tactics, 1788-95, ed. by Michael James じゅれい原稿の仕上りはかなり進んでゐる。このあといで早い刊行が期待できるとは ⑤⑥ *Church of Englandism*, 2 vols. ed. by James Steintrager じやんず ⑦ *Chrestothia*, ed. by W. H. Burton. は中断になつてゐる。編集者の序文も出来てはゐるが、現在の研究水準からみて空白があるし、ヘンサムの草稿の再検討も必要だからだが、編集者の老齢のためいづれ別人が手を入れなければならぬといふ。⑧ *Constitutional Code*, Vol. II, ed. by L. J. Hine and F. Rosen じやんず ⑨ *Correspondence*, Vol. VII, 1803-11, ed. by J. Dinwiddy じやんず 着手したばかりである。

他の四巻の進行は、スミス博士にはわからぬ。⑩ *Preparatory Principles*, ed. by Doug G. Long じやんず *Introduction to the principles of morals and legislation*, 1789(既刊)以前の一七七〇—一八〇年代の(ただ) *Fragment on Government*, 1776 も既刊) 論述を集める予定といふ。⑪ じやんず *Essay on the influence of place and time*, ed. by C. F. Bahnmüller and Hardy Wieling, Jr. (*Indirect legislation* を含む) ⑫⑬ じやんず *Writings on poor law*, 2 vols., ed. by C. F. Bahnmüller じやんず。

右のうち書簡集第七巻は着手したばかりとスミス博士は言うけれど、ヘンサムの集められる限りの書簡はすでに集めてかなりの部分がタイプスク립トになっている。編集上の問題は主として、ヘンサムの判読困難な字が残つてゐると、読者の便のための注を作製することの二つで、着手といふのはこれらの

仕事に編者が着手したという意味である。書簡のタイプスク립トが出来ていないのは、一八二四—三二年、つまり最晩年の、British Library 以外に所蔵されているものだけである。残されたこの部分も、「数ヶ月のうちに出来るだろうから、その頃にゼロックス・コピーがいるなら請求してくれ」とスミス博士は言つてくれている。しかし問題はもう一つ、タイプスク립トの書簡の検討の過程で、埋没していた書簡が調査、発見されることであつて、今秋刊行予定の前記書簡集にも、校了後に発見された Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz (Berlin), Richard Rush Papers (Princeton Univ.) Richard Uquhart (Bailliol College, Oxford) 所蔵の、ヘンサムの全計四十通をこえる手紙が巻末に追加されることになつてゐる。

しかし、やうにもう一つの重大問題は、O. U. P. が刊行を引き受けるやうに一巻あたり千五百ポンドの補助を編集室に約束させたことであつて、今年になつて千八百ポンドに値上げを要求されてゐる。その編集室は苦しい状況にあるらしい。今までも刊行が停滞気味だったのは、おそらく財政的な理由で充分に人員と、従つて機動力とを確保できなかったからではないかと思われる。J. S. ミル全集との違いがここにあり、そしてそれは、両者の著名度と影響力とを反映してゐるのであらう。こういう点まで含めてかどうかはわからないが、全集の進行状況については、昨年七月から単独の編集代表者になつた Dr. John Dinwiddy (Royal Holloway College) が次号あたりの *Mill Newsletter* と *Bentham Newsletter* とに書へそうであ

る。(追記。後者は No. 4, May 1980 に出た。)

なおまた、ヘンサムとスメイン(およびスペイン諸植民地)とのかわりという視角から編集されたタイプ印刷の書簡集 *The Iberian Correspondence of Jeremy Bentham*, 2 vols., London-Madrid 1979. ed. by Pedro Schwartz. がある。これは、一八〇八年から三二年までをカバーしているが、脱落が若干あるので、より完全なものをあらためて作るということである。わたくしは、これら資料を出来る限りコピーして持ち帰るつもりでいるから、必要なものはロンドンに問い合わせるまえに一度ご連絡くださると思う。

二

ヘンサムの、書簡を除く手稿類のほとんどすべては、University College, London の D. M. S. Watson Library に保管されている。その大要は、*Report on the Bentham MSS. at University College, London with catalogue*, London [1892] および、その下カタログを詳細にした A. T. Milne (ed.), *Catalogue of the manuscripts of Jeremy Bentham in the Library of University College, London*, 2nd ed. London 1962 ほぼ把握できる。しかし、細かいことまでは自分で現物にあたらなければわからない。救貧法関係の草稿については、今までの順序はでたらめだとし、草稿の整理をしようとしたという Warren Roberts 教授(Tulane University)のメモがある(わたくしはそのコピーを持っている)。わたくし自身はほぼ一年間

ウィークデーの午後をこの図書館で過ごすようにしたが、見た限りでの狭い範囲について、コピーを含めてあらゆる情報を提供する用意はある。ただ、このヘンサムの全草稿のマイクロフィルム(ネガ)はすでに出来ており、それから作られるポジのマイクロフィルムの価格は約一千数百ポンドだから、いずれ日本どこかに入るであろう。草稿の話とはすこしずれるが、ヘンサム研究のビブリオ作りが、Bentham Project で進んでいる。第四号の *Bentham Newsletter* には、一九〇一—一九四四年の英語文献(四五年以降のものはすでに出た)、一九八一年には、一九世紀の英語文献、一九八二年(および八三年)には英語以外の言語の文献という順である。もちろん、日本語文献についてわたくしは協力しつつある。

ヘンサムの草稿を印刷・出版するうえで大きな役割を担ったジュネーヴのデモンは、Dumont Collection (Bibliothèque publique et universitaire, Genève)を残している。カタログは公開されておらず、Bentham Project を、タイプスクリプトされたカタログのコピーを持っている。わたくしも我流に簡略化した筆写コピーしか持っていない。

しかしこのコレクションは、ヘンサムとの関係だけでなく、もうすこし注目されているのではないかと思う。デモンはヘンサムの草稿に目の目を見させる仕事のまに、フランス革命初期にミラボー子爵の演説やパンフレットの草稿を書いたし、そのまえば、イギリスの「開明的」貴族シェルバーン伯(初代ランズダウン侯)の息子の家庭教師として、友人 S・ロミリー

の推薦でペトログラードの宣教師をやめて渡英している。ナポレオン戦争後は、ジュネーヴの独立と民主化のために努めるといふ、祖国を持った国際人だった。そのため一七九五年から断続的に存在する日記および紀行文はヨーロッパ各地におよんでいる(註文) Dumont Coll. 5~16)。どの程度の意味を持つかわからないが、ベッカリア、モンテスキュー、ホッブズ、マインドヴィルなどへの言及もある(19, 21, 49-50)。通信の相手も多岐だが、主としてフランスとイギリスの知識人に限定して名前を挙げると、フランスでは、J・B・セーが目につき、イギリス関係では、ベンサム、ブルーム、ランズダウン侯(父子)、マキントッシュ、マルサス、J・ミル、リカードウ、ロズリー、D・スチュアート、Th・トック、ウィルバーフォースからの来信が保存されている(33, 74-79)。これらの書簡とともにこのコレクションの大きな部分を占めるのが、ベンサムの草稿とそれにもとづくデュモンの著作の試みである(50, 52-55, 59-60, 63, 68, 72)が、その多くはデュモン版のベンサムの著作として個別に、またのちに著作集としてまとめて、刊行されているから必ずしも文献的に重大な意義を担っているわけではない。しかしたとえば 50. *Matériaux d'un traité sur la hausse des prix et les effets du papier-monnaie*. (488 ff. 233×185 mm) は、ベンサムの草稿に依拠しつつデュモンの構成しようとしたもので、仕上っていないし公刊もされてもおらず、リカードウとの関連もふくめて検討に値するもののように思われる。

このほか目をひくものは、ナポレオン戦争後独立を回復したジュネーヴの民主化にかかわるもの(37-41)で、とくに 43. *Matériaux réunis en vue de la rédaction du code pénal pour la République de Genève*. (454 ff. 44) と、*Aménagements*, par Miss Edgeworth. (61 ff.) である。この後者は、ベンサム思想の受容にかかわるという意味では小々々な意義を持つ資料のはずである。70 (25). *Extrait du 4ème volume des commentaires sur les lois d'Angleterre par W. Blackstone* (16 ff.) は単なる抜き書きでしかないが、ベンサムの批判にもかかわらずこの書物が読まれ続けたことを示している。ベンサムが支持を与えた下院議員 F・バーデットはブラックストーンを肯定的に引用して民衆の権利を主張したことが想い出される。フランス革命に関する資料はそのかわりの深さの割にはすくなく(67, 83. 有名な *Souvenirs sur Mirabeau* の草稿は 36 にある)。

三

ブライースとブリーストリの草稿類はまだまだまとまって記録されていない。ブライースについては、せいぜい D. O. Thomas, *The Honest Mind*, Oxford, 1977 の巻末の Bibliography が主な所蔵場所を示しているだけである。しかし、たとえば Public Record Office でブライースの草稿を見るには、その草稿がどんな性質のものであるかをよく知っていないと、ばう大な国家

文書のなかからそれを検出することは絶望的である。著者は Guildhall Library のフライイス文献にしても、引用してはいるが、分類番号を与えていないから、この本をそういう角度から読んで文献の性質を知ったりして探索しなくてはならない。著者は、Price-Priestley Newsletter の共同編集者の一人だが、もう一人の編集者 Dr. Martin Fitzpatrick, Univ. College of Wales を通じて、そうした分類番号を持っていないとわたくしに回答している。目下のわたくしにできることは、Dr. Williams's Library 所蔵のフライイス草稿の分類番号を提供することだけである。[12, 56(3)] 2 letters to T. Lindsey, 26 May and 22 June, 1788[12, 56(28)] Photocopy of letter from B. Franklin, 11, Feb. 1792. [12, 57(46-49)] Copies of letters from J. Priestley, 8 Mar. 1766, 1 Jan. 1767, 21 July, 1772. [12, 68(1)] Letter to [J. Parker]. [24, 52(6)] A sermon. (n.d.). [24, 107 (3)] Letter to T. Belsham. (n.d.). [24, 54] [38, 186(24)] [37, 16φ (140)] Portrait. 右のうち、A sermon は、かれの死後に編集された W. Morgan (ed.), *Sermons on various subjects*, London 1816. に収められていない未刊のものである。(追記。トマス博士から、フライイス草稿の所在にかんする追加情報を得たが割愛する。)

非国教徒関係の図書館として知られるこの Dr. Williams's Library は、リチャード・ベクスターなども持っていて、毎旦数人が訪れる。わたくしがカタログ室にいて前記のフィッベトリック博士が閲覧室にいてお互いに気付かず、あとで約束の時

間に会ってそれが分ったということもあるが、そういうことが稀な小規模な図書館である。けれども、フリーストリの草稿はフライイスとは比較にならないほどたくさん所蔵していて見過さない。[12, 12-13] Original letters to T. Lindsey, 1766-1803 and to T. Belsham, 1789-1803. 全二冊八通、ふたつはフリースイ以外は十一通でこのうち十八通は、ふたつは八通である。またこれらのうち十四通は J. T. Rutt (ed.), *Priestley's works*, Vol. I (i and ii) に印刷されている。なお、これには Supplements が二つある。1. Autograph article on "Air", in the handwriting of Dr. Priestley. 2. Letter from Mr. Joseph Priestley [i.e. son of J. Priestley].....to Mr. Rutt. [12, 45] は一七六一年から一八〇一年の間に何人かの非国教徒相互の間で交われた書簡集で、そのうちフリーストリのものが十一通。[12, 46] はフリーストリのものとでなへ Robert Millar Papers と題され、リンズイ夫妻からのシラミューズの手紙がフリーストリの渡米と死とに触れている。[12, 57] Lindsey Correspondence 中にあるのはすべて Letters from Priestley で、J. T. Rutt の筆写コピーである。宛先はリンズイとは限られていない。Nos. 69-72 はフリーストリの筆談学的記述である。[12, 68] (2) Priestley to J. Parker, 9 July 1794. (3) Sermon in short hand, 'The Christian life a pilgrimage.' Leeds 1768? (4) Sermon on the subject of war. [24, 81] (47) Printed copy of "A sermon on the subject of the slave trade" 1788. [24, 86] Letters via Talfourd Ely [probably from

1966.

四

ロバート・オーエンの草稿の所在は次のものに記録されてゐる。Rodney Paul Sturges (ed.), *Economists' papers 1750-1950: a guide to archive and other manuscript sources for the history of British and Irish economic thought*, London (etc), 1975. しかしこのディレクトリは全体にわたって完全なものではない。オーエンについて言えば、*Report to the County of Lanark* の草稿 (ロンドン大学図書館蔵) は「第一部」を欠けけれどもその記述は略されているし、British Museum 所蔵の書簡は、カードにない Thomas Allsop あての約百五十通が記されているけれど、Liverpool Papers その他のカードにある若干のものが略されている。そこでこの書物が収録を省略した British Museum のカードをまず補つておく。1. Owen to Babbage, 23, Jan. 1834. Babbage Correspondence. Brit Mus. Add. MS. 37,188. 2. Owen to Wheatley and Adlard, 30, Sept. 1824. Brit. Mus. Add. MS. 27,952. 3. *Outlines of a bill for the formation of character among the poor and working classes*. Liverpool Papers. Brit. Mus. Add. MS. 38,361. 4. Owen to Lord Liverpool (9 letters) Brit. Mus. Add. MS. 38,271 (ff. 319,321. この後者は BM のカードから脱落してゐる) 38,277 (ff. 89, 148, 149), 38,278 (f.256), 38,280 (f. 349), 38,284 (f. 364), 38,286 (f. 30), 38,574

(f.24). 5. Owen to F. Place (3 letters) Brit. Mus. Add. MS. 37,949 (ff.14, 16, 64) 6. Owen to Marquess of Aberdeen (4 letters) Brit. Mus. Add. MS. 43,233 (f. 295), 43,246 (ff. 94,96), 44,389 (f. 39) 7. Owen to Gladstone (1 letter) Brit. Mus. Add. MS. 44,389 (f.39)

ニューバーモニーで見えた資料のなかで最も興味があつたのは、先住者ラップとの土地の売買契約書と、ニューバーモニー分割後の土地占取状況を図示したものであつた。後者は、W・マククリエアがオーエンと充分に対等に対抗したこと、したがってニューバーモニーの形成と崩壊の全過程のなかでかれの占める位置はもつと大きく評価されねばならないことを示しているように思われた。そしてそのことを郷土史家 Mrs. Josephine Elliott も形成過程に限つてではあるが、強調していた。しかし、ニューバーモニーの資料だけでもかなりの量にのぼるけれども、なおまたマンチェスターの約三千通にのぼる、主としてオーエン宛の手紙 (自伝を書きつぐための資料として集められていたのをホリョークが受け継いでここに寄贈し、W・ペアが整理した) は、このニューバーモニー形成過程に光を投ずる息子ウィリアム・オーエンの手紙を含んでいる。ウィリアムはニューバーモニーにあつて形成過程で真に苦勞していたのだつた。宿泊施設の収容能力に全く無頓着にイギリスから人を送り続ける父に、かれは悲鳴をあげている。「ぼくはお父さんがこんなに多くの職人に広告したことに驚いたのです。ほとんど毎日各地からの参加申込みがあり、立ち去らせないで受け入れ

てきました。しかし父が連れてやってくる者たちのことも配慮しておかなくてはならず、建て増さなくては部屋がないのだが、建築資材ももうないのだった。従来、怠け者ばかりが集まってきたためにニューヘーモニーは失敗したというが、充分な数の良い職人が確保されている部門や不足している部門のアンバランスな存在をもこの手紙は指摘しており、明らかにオーエンの無計画性と管理能力欠如こそ問題があることを示唆している。これら資料や書簡集の検討は今後の大きな課題である。

五

Edinburgh University Library, Special Collection Department はかなり多量の草稿を所蔵するが、わたくしが見たのは僅かに二人、ロバート・ウォーレスと S・ベイリーだけである。

ウォーレスのカードは六十五枚にのぼる。一七二〇年の Burgess ticket (La. II. 620) をはじめ最晩年の草稿までがかなり整理されて保存されているのは、ウォーレス自身が一七六四年ごろに整理しておいてくれたせいである。相当な量にのぼる草稿のうち死後に印刷されたものは Norah Smith (ed.), "Of Venery," *Texas Studies in Literature and Language*, XV, 3 (1973), pp. 429-44. などがある (Cf., Norah Smith, *Sexual Moors in the eighteenth century*, Robert Wallace's "Of Venery," *Jl. of the History of Ideas*, Vol. 39, No. 3 July-Sept. 1978)。わたくしはかつて (『イギリス急進主義の研

究』御茶の水書房、一九六二年、絶版) *Characteristics*……をウォーレスの作とできるかどうか疑問に思ったが、when I made a new edition of my characteristics…… (La. II. 620^o 7, June 1768) と明瞭にかれは書いていた。

右のノラ・スミス博士は、草稿から言えることはウォーレスが外見とは裏腹に教会改革を絶えず考えていたリベラルだとわたくしに語ったが、それをわたくしはまだ確認していない。外見といつても今は当時の世評とかれの公刊された著作しか残っていないが、National Library of Scotland はわたくしの知らないが、National Library of Scotland にもないし、D. N. B. も認めていない) を何点か所蔵していて草稿とともにあたらしく検討しなくてはならない。ただわたくしが短い時間で見た草稿から言えることは、宗教改革以後の民衆の開化が僧侶への尊敬を減少させたこと、教会の収入と権威との減少と反対に議会権力が増大したこと、こうした歴史的推移をウォーレスは受け入れていることであつて、かつての栄光を回復しようという時代錯誤はなく (La. II. 620⁴, 620⁵)、スコットランド教会を離れたために職務剝奪処分を受けた僧を弁護する (La. II. 620¹⁷) リンラルな態度はすこぶる旗幟鮮明なのである。マルサスに認められた古代人口論のための資料ももちろんある (La. II. 96¹ 96⁵)。ジャコバイト運動とブリテン政界がこの古代人口論の問題視角を規定していたという従来のわたくしの解釈を変更する必要はないように思ったが、「スコットランドのジャコバイトへの訴え」(c. 1745) (La. II. 97⁵) とは「名譽革命以後スコ

ットランドの富 *Wealth* は減少していない」とあり、二〇年近くのちに整理したさいにもウォーレスは「これは良いペンフレット」と自讃のメモを書き残している。『古代および近代の人口』との関連が考えられなくてはならない。なお、わたくしは、ウォーレス草稿を検討中に、図書館員から、どこに分類されていたものかわからなくなったものという草稿の一片を示され、日付(半分欠けているが曜日から判断した)と内容とから La. II. 97^o の一部と判断した。今後の利用上の一留意点である。

「北部のペンサム」あるいは「Hullamshire Bentham」として知られるシェフィールドの商人 S・ベイリーの各種ノート二十冊のうち、シェイクスピア関係(第14―19冊)などを除くと、執筆メモはすくなく、過半は読書メモで抜き書きが多い。(第6―12冊)。確かに読書の範囲は広範で、所見のメモを見てもペンサマイトの一人であることに間違いない(*Free Inquiry, Benevolence, Greatest Happiness Principle, in Notebook I*)。経済学における心理的動機の重視という研究態度(*Motives in Political Economy, in Notebook III*)もペンサム＝マイルサムのである。けれども、ベイリーは立法者という視角を全く持たないという意味ではペンサムとは無縁と言わなければならぬ。第二十冊は『*Analysis of the Treatise on Money and its Vicissitudes in Value*』(London, 1832)の草稿である。この書物も含めて価値論以外の、わが国だけでなくイギリスでさえ忘れられている他の多くのベイリーの著作が、マルクスの問題視

角から離れて検討されるべきものと思われる。右の草稿は印刷されているし、理論的に深みのある作品とはわたくしには思われず、文献的な重要性をあまり大きく付与できるとは考えないけれども、この一年間にわたくしの見た草稿のうちで最もきちんとした字で書かれているものの一つだった。ペンサムの悪筆に悩まされ続けていた時に、ベイリーの次の文章に出会った時はど共感をおぼえたことはなかった。「かれ [Dr. Whately] はいつも、読みにくい字を書くのは手前勝手 (selfishness) の証拠だと言っていた」(*Notebook XI, p. 324*) (一九八〇・四・一七 ロンドン)



chi

「ノート」

アントニオ・ラブリオーラと一九世紀末のイタリア・マルクス主義

林 登良夫

今日わが国でアントニオ・ラブリオーラ(Antonio Labriola 一八四三—一九〇四)の名を知る人は案外少ない。このイタリアが生んだ偉大なマルクス主義の理論的導入者でマルクス主義者であるかれの研究はかの地では名声にふさわしく、研究は今なお盛んである。わたくしはラブリオーラに関する最近の研究⁽¹⁾を通して一九世紀末におけるイタリアマルクス主義の特質や問題を明らかにしてみたい。

そもそも、ラブリオーラの時代はどんなものであったか。かれの時代は国家統一に表現されている民族闘争の時代であり、多数者の益々広い代表へと歩み始めた自由主義の時代であった。この国においても漸く経済の近代の形態が確められ、労働者階級と資本家階級の対立の兆候が見え、社会主義の理想も拡まり政治的綱領のなかに現われ始めたのである。その頃マル

クス主義は思想と行動の大きな運動としてヨーロッパの舞台に登場してきた。一方イタリアにも伝統の社会主義はあった。イタリア社会主義の歴史は近くは近代文明の産物であり、コムーネに起源をもち、ルネサンスのなかに開花せる文明の産物であつて、この歴史的土壌で一ヘーゲル哲学者ラブリオーラがマルクス研究にうちこみマルクス研究の拠点をうちたてた。

イタリアマルクス主義はこのようにイタリア国家の特殊性、政治、思想、伝統的社会主義、経済の後進性などとのぶつかりのなかに独特の—西ヨーロッパと比較して—の特質が形成されている。なかでも中心人物のラブリオーラが知的形成のなかでマルクス主義の適用、解釈をめぐる問題を提起、追究してきたことが同時にイタリアマルクス主義の特有の展開に正確に対応しているといつてよいだろう。

(1) ベネデット・クロッチェ《イタリア(一八九六年—一九〇〇年)においてマルクス主義はいかにして生れ、いかにして消滅したか》について、(1)、(2)、(3)、「資料と研究」、『下関市立大学論集』二二巻二号、一九七七年、同、二二巻三号、一九七八年、同、三巻三号、一九七九年、ならびにA・ラブリオーラ論文《マニフェストを記念して》(一八九五年)の成立とその歴史概念について(1)、同、二三巻二号、一九七九年。

一 ラブリオーラ以前におけるイタリアのマルクス主義とマルクス研究

イタリアにおいてマルクス主義はいつ頃から始まったか。それに対してベネデット・クロッチェ(Benedetto Croce 一八六六—一九五二)はその「追憶」のなかでかれの師ラブリオーラ

が史的唯物論に関する著書⁽¹⁾の公刊の是非を問ひ質した手紙の日付一八九五年四月二七日こそイタリアにおける「理論的」マルクス主義の生誕の日付であるとしている。かれによれば「マルクスについては、『資本論』とか『剰余価値』については知られていなかったわけではないが、この数年間に急速に社会主義雑誌のなかでマルクスに関する論議が活発となったが、このなかで科学才能と心構えをもつイタリア社会主義のなかのただ一人であるラブリオーラが著作者の資格でマルクス主義の理論について書き始め、行為を実行に移し反発力をよみがえらせ、その始まり、展開、終わりが語るであろう精神的進歩に発端を与えた」⁽²⁾。この追憶ではクローチェがその師ラブリオーラをマルクス主義の第一人者として讀んでいることは勿論であるが、かれの独自の見解たるを免れず、これでもってイタリアマルクス主義の独特の体質を理解するのは十分でない。そこでクローチェのいう「理論的」以前のイタリアにおけるマルクス理論の導入とその研究の状況について概観をこころみてみよう。

一八七〇年から一九〇〇年にかけて研究されたマルクスは主に『資本論』の、正確には第一巻に限られ、階級闘争の原理の完成者、新しい社会主義綱領の精神的父としてのマルクスであった。しかもイタリアには「誤った」マルクス主義が根づく基盤があった。それには少なくとも当時一世を風びしていた実証主義とイタリアの社会条件の未熟が力をかしていたと思われる。その大きな問題点として(1)にはイタリアにおけるマルクスの翻訳、(2)にロリア問題(A. Loria 一八五七～一九四三)⁽³⁾、(3)に

はフェリリ問題(Enrico Ferri 一八五六～一九二九)の三つが指摘できる。

マルクスの最初の翻訳はアナキストたちに負っており、『資本論』の最初の要約(一八七九年)はカルロ・カフィエーロ(Carlo Caffiero 一八四六～九二)、『共産党宣言』の最初の翻訳(一八九一年)はビエトロ・ゴリ(Pietro Gori 一八六五～一九一一)の手になり、いずれも批判的科学的精神を欠き、著者の正確な歴史、経済、政治思想を伝えるものではなく革命的な行為を刺戟するのに役立つ宣伝的出版が問題であった。カフィエーロのものはバクーニンの文体のマルクスについての気楽な見解で、マルクスの書物は、かれにとり何世紀かにわたる誤りと嘘の建造物を破壊し粉砕する「戦」以外のものではなく、剰余価値や資本蓄積についての思想はとり上げられているが、そのすべてはより上位の自然的原則の名において歴史を断罪するという倫理主義の強調が特色であった。かれはその『要覧』(Compendio)に一つの結論を付け加え、かれなりのマルクス理論の基礎づけを行い、革命とは自ら人間の間に最も完全な安定、最も完全な秩序、平和、幸福を創造することであることを保証していた。

このような普及の仕方のかにマルクスの「変造」の原因があったと思われる。ラブリオーラ以前の諸学者は誰ひとりこれを正すようなことはいつていなかった。当時のマルクスの通俗的解説には何の批判的努力もなく安易にうけいれられていた。というのも当時のイタリアの経済学の状態とは無縁ではなかつ

たと思われるからである。その頃イタリアの経済学においては自由主義的、樂觀主義的方向のペレート (Vilfredo Pareto 一八四八〜一九二三) が大きな勢力をもっていた。更に当時の社会主義者にとり、私的所有に対抗すべく名声高き理論的経済学者をもつてくることが好都合であった。そこでかのロリア教授に望ましいチャンピオンとして白羽の矢が立てられた。

ロリアは容易にかれの歴史の説明のなかに信頼を見出され、それだけにかれの単純主義はすべての歴史を一切金財を一つの要点的方式でポケットにつめこもうとする人々の要請を十分にみたした。

かれによれば搾取者—奴隷の主人、賃金支払者など—は搾取される人々の服従を確保するのに一連の繫縛制度 (Istituzione connettiva) が必要である。これら繫縛制度とは国家、法、宗教で、科学や芸術についてはいうに及ばない。しかし搾取者はその制度の一切の直接の管理者であることができない、そこでロリアが代理人 (Mandatari) とよぶところの階級が使用され、古い、論議のある名称の「不生産的労働者」を復活させるのである。道徳や宗教の分野では司祭や倫理学者、法律の分野では法学者、司法官、弁護士、国家の分野では時には絶対君主、時には搾取者によって、独断、買収によって選ばれた議員、他の分野では詩人、芸術家、科学者、哲学者らがそれである。

ところがいずれは人口が増加し、土地の生産性が減少すると、搾取者はその代理人への支払の制限を余儀なくされる。この際どうするか？ 別の主人を探し求めることになり、こうし

て不生産的労働者は被搾取者たちの奉仕へと移行し、そこから引続き歴史的危機が生じるということで、このことは、ロリアによれば根底において失業者の叛乱に導かれるというのである。

危機から危機へと「極限形態」(forma-limite) に達した最後の危機が到来することだろう、そのときにすべての人々のエゴイズムの自由競争がうちたてられ、経済人だけでなく経済社会の完全な具体化が生じることだろう、というわけである。

この歴史的過程について「単純で子供じみた」表現はまさにマルクスの史的唯物論の「変造」を横成して、ラブリオーラのとをついでその批判を發展させたクローチエによって徹底的にそれが立証されたのである。(一八九六年)

さらにもう一人のエンリコ・フェルリをあげることが出来る。かれは北イタリアのマントヴァの農民擁護のちに一八八六年議員に選出され、一八八六年から九三年にかけてマントヴァの生産協同組合の設立に手をかけた。一八九四年イタリア労働者党の執行委員会はマントヴァでトゥラーティ (Filippo Turati 一八五七〜一九三二)⁽⁹⁾ とビッソラーティ (Leonida Bissoletti 一八五七〜一九二〇)⁽¹⁰⁾ をマントヴァの協同組合連合に政党に加入するように申入れるために派遣した。フェルリはその提案を支持しこうして一万人の労働者が集団で政党に加入することになる。かれは、「当然にわたくしは言行一致せんがためにその集会の三月あとにレッジオ・エミリア社会党会議に出席し政党への公然たる加入をおこなってきた」とコメントを加え

ている。

こうしてフェルリの社会主義は生れた。かれ自身は一八八三年當時はマルクスの名を辛うじて知っている位だったと告白していた。⁽¹⁾ マルクスについて書いていたのは、かれが公衆に向かつて自らの転向を弁護するためであつて、マルクスも史的唯物論も知らないスペンサー的実証主義者として書いていたのである。この点について信頼するに足るラブリオーラの証言によるとフェルリは再び一八九六年マルクスについて書いたのちに「かれの社会主義への科学的教育」はロリアの著作にもとづくほかにはなにも行わなかったと宣し、ローマ大学では社会学を講じ学生には「マルクスを読まないように奨めていた、なぜなら、かれはマルクスについては何も理解していなかったし、それは「克服された」とみなしていたが故であつた。⁽²⁾ フェルリの判断はマルクスは進化論者に教えるを垂れることはできないし、マルクスに払われている敬意はただ名声にだけ与えられているにすぎないというものであつたことは明らかなうであつた。

かれも當時イタリア全土に勝利を占めていた実証主義の影響をうけて、その著書『社会主義と実証科学』(Socialismo e Scienza Positiva, Roma 1894)でダーウィン主義が社会主義に矛盾しないだけでなく、その根本的な科学的前提の一つを構成していることを証明しようとしている。つまり社会主義は一方ではダーウィン主義の、他方ではスペンサーの進化論の論理的「継承関係」以外のものではないが故であるとしている。フェルリにとっては問題なのは真の直接の「継承関係」、歴史的

関係であつて、単に論理的关系ではないのである。かれによればダーウィン主義は動物進化のすべての機構、一方では同一種族の個と個の間の、他方では全生物界の種と種の間の生存のための闘いのなかにあり、このようにして社会進化のすべての全機構はマルクスの社会主義から階級闘争の法則に還元された；のである。更に史的唯物論によれば「経済現象」はあらゆる他の人間の、社会の表現の基礎と条件であつて、だから道德、法、政治は歴史のあらゆる段階や、土地のあらゆる地帯における各々の国民の状況に従つて、経済要因から派生した現象以外のものではない。この法則はつぎの格言の生物学的適用を構成している「あなたはどのように食べているかをのべなさい。さすればあなたは何者かをいあててやるだろう」とのようである。個人のすべての心理的表現はそれの有機的条件やその住んでいる環境の成果である。国民のすべての社会的表現、道德的法的政治的表現もそれが一つの与えられた経済的秩序を決定する限りは個人の場合と同様である。以上がフェルリの見解である。

- (1) A. Labriola, *In Memoria del manifesto dei comunisti*, Roma Ermanno Loescher, 1895. (『共産党宣言』を記念して) 其の詳細な成立、各版につづては上掲拙稿 A・ラブリオーラ論文『「プロフェスト」を記念して』(一八九五年)の成立と歴史概念について『下関市立大学論集』二三巻二号八〇頁以下。
- (2) Benedetto Croce, *Come nasce e come muore il marxismo teorico in Italia* (1895-1900), *Opere di Benedetto Croce*, Vol. XII, pp. 253.) 上記拙稿『エネヂェア・クロチエ』(一八九五-一九〇〇年)においてマルクス主義はいかにして生れ、かにして消滅したかについて(一)『下関市立大学論集』二二巻

二号六六頁、六七頁。

(3) *Ibid.*, pp. 253-294.

(4) イタリアマルクス主義の立役者としてクロッチェが自らとラブリオーラを代表者として仕立てる考え方に對してヴィーニャはクロッチェの独断的手法として一矢をむける。(Garnelo Vigna: *Le origini del marxismo teorico in Italia*, p. 13. 拙稿『『関市立大学論集』二二卷三九九五頁参照。)

(5) エントヴァの出身、経済学者、社会学者、『資本論』第三卷のエンゲルスの序文でのロリア攻撃は有名である。

(6) かれにとり「存在せる唯一の人間とは経済学上知られた抽象的な経済人 (*homo oeconomicus*) である」と。Benedetto Croce: *Le Teorie storiche del Prof. Loria. Opere di Benedetto Croce*, Vol. XII, p. 27.

(7) *Ibid.*, p. 28.

(8) *Ibid.*, pp. 21-51.

(9) 改良主義者で政治家、イタリア社会党 R・S・I 創立の一人、のちにクリティカ、ソチャール誌を創設。

(10) 一八九六年から一九〇四年までアヴァンティ (*L'Avanti*) を指導する。のちボノミらと改良主義の政党を結党。

(11) Enrico Ferri, *Autobiografia di Enrico Ferri*, Milano, Magnaghi, 1903.

(12) *Opere di Benedetto Croce*, Vol. XI, p. 266. 拙稿『『関市立大学論集』二二卷二一八〇、八一頁。

(13) 邦訳として『社会主義と近世科学』浅野研眞訳、社会思想全集一六卷、平凡社、一九二九年、がある。

二 一九世紀末のイタリアマルクス主義の展開

——ベルンシュタイン論争からイタリア論争へ——

ラブリオーラ、ジエンティール、対クロッチェ、ソレル——

一九世紀のイタリアマルクス主義は圧倒的な勢力をもつてい

た当時の実証主義者とのぶつかりのなかに、ロリアやフェルリのような「変型」のマルクス理論が出現する破目となった。そこでイタリアのマルクス主義が政治論争（主として対外的から対内的へと）と哲学的方法論争（主として対内的）を通してどのように展開されていったか、またこの二つの論争が相互にどのようににかみ合っているか、を検討し、更にこれら論争の中心的諸人物を浮彫りにしてみよう。

イタリアのマルクス主義に大きく作用したものにかのベルンシュタイン論争があつた。一八九九年マルクス主義を国際的なレベルにまで高揚させたエンゲルス死去ののちは、その理論的政治的中心はドイツにあつてマルクス主義を鼓吹され社会民主党は急速に成長するに至つた。一八〇〇年代の末頃には同党は二人の理論家カウツキーとベルンシュタインを擁して、とくに後者はロンドンではエンゲルスに近かつたともいわれてゐた。このベルンシュタインの社会民主主義に対する内部からの論争は拡張されてマルクス主義の性質と運命についてのヨーロッパ論争となつた。ベルンシュタインにはアドラー、バルヴスなど社会主義の大物たちが反駁し、イタリアではラブリオーラも同じ立場をとつた。フランスではソレル (Georges Sorel) 一八四七〜一九二二) がベルンシュタインの隊列に加わつた。イタリアでは同調者が欠いてゐたわけではなく、クロッチェのみならず、イタリア社会党 (P・S・I) のなかにも多くの人がいた。まもなくヨーロッパの出版界では「マルクス主義の危機」なる論題が流行してゐた。

一八八九年から一九〇〇年にかけて第二インターナショナルの時代を通してマルクス主義はさまざまな濃淡を伴い、直接間接にベルンシュタインとカウツキーの印型をとどめていた。イタリアにおいては当時のイタリア社会党はトゥラーティや、かれの創設した『クリティカ・ソチャーレ』の影響を著しくうけていた。トゥラーティの路線は改良主義的で漠然と進化論的な実証主義にもとづいていて、かれは事実ベルンシュタインと同じ立場でイタリアを代表していた。類推的に、ラブリオーラが正統派の擁護というある役割を通してカウツキーに比較されるが、のちにはカウツキーとの間にかんがりの距りが生じていた、というのはラブリオーラは社会主義運動においては影響力は小さく、本質的に孤立的であつただけでなく、かれの教養上の生みの親がヘーゲルとヘルバルト⁽²⁾ (Johan Friedrich Herbart 一七七六—一八四一)であつたことがかれを「決定論」の形態や進化論的な実証主義の明らかな誘惑に対して予防接種をしていたからであつた。

とにかくイタリアでの論争はラブリオーラとトゥラーティの間だけで行われたのではなくベルンシュタイン論争からもかなり距りもあつた。その理由として(1)にはドイツとイタリアの国情の相違が指摘できる。すなわちドイツでは政治的経験にもとづく政党路線、マルクス主義の修正をめぐる論議であつたのに対してイタリアではより「理論的」、より「抽象的」な論議が中心であつた。一方ではラブリオーラはエンゲルスと文通し、困難ではあつたが論敵のトゥラーティとは関係を維持しつつ社

会主義をめぐるて築かれていた政治運動の限界に立つていた。他方、クローチュエがいたが、かれはけつしてマルクス主義者ではなかつたし、さらにジェンティーレ (Giovanni Gentile 一八七五—一九四四)⁽⁴⁾ ははつきりと反対側にあつて、マルクス主義を理論的政治的平面において敵意をもって攻撃していた。マルクス主義者と自ら宣していたただ一人ソレルはいくらかの修正を行いつつイデオロギー的に自立化の方向、つまり革命的サンディカリズムへとまっしぐらに進んでいた。これらの論者はこの時点ではまだまだ政治的経験に乏しかったのである。

(2)には、イタリアではその論争は当初は主として哲学的方法論から始められたことにもよる。ヴィーニアによれば、イタリアではドイツと違って、ラブリオーラとジェンティーレが哲学者だとすれば、かれらは根底から觀念主義的な一つの知的形成をもっているが、クローチュエは哲学者でないとすれば(ヴィーニアはかれを哲学者として認めようとはしない)実証主義的なものとは違った源泉から直接に觀念化されたものから吹きこまれておるものとみられる。ところがソレルは技術者らしく科学の批判をとり上げ普及させたのである。⁽⁵⁾

この基本視点の根底には、以上四人の論者を、ラブリオーラとジェンティーレの「哲学者」をクローチュエ、ソレルの「非哲学者」に对立させる考え方が臥つていて、かれは前者のグループを重視する。つまりこれらの論者のマルクス解釈には、それぞれ独特の過去があつたからだとしている。なかでもラブリオーラはスバヴェンタのところまで研究を始めつつ哲学に没頭して

いたし、のちにマルクス主義者として経済学の研究にもとりかかった。ついでジェンティーレは自らのなかにラブリオーラの哲学的性格を強化し、早熟にして天才的な思弁的才能をもつ最も完成した人物の姿であった。しかし経済学については殆ど何も知らなかったし一度も学んだことさなかった。ピサの師範学校(出身)時代はダンコーナ(Alessandro D'Ancona 一八三五—一九一四)の指導のもとで文学的タイプの、クリヴェルッチ(Crivellucci)の指導のもとでは歴史家のタイプに属し、ヤヤ(D. Jaja)の指導のもとでは完全に哲学の研究に専念していた。⁽⁷⁾

クローチェはヴィーニャによれば歴史、文学の研究の出身で哲学については殆ど勉強していなかったとされている。ソレルはパリの理工大学で学んだ技術者出身で第三共和国の公務員で一八七〇年から一八九二年にかけて土木局職員であった。研究に専念せんがために職を投げうって仕事から自由の身となり多読に励み、天才的な独学者として教養を身につけた。とくに社会学に興味を抱き、経済学、政治学、宗教史にも関心を抱いていた。偏頗な反動的小市民からブルードンの形態の社会主義者に移行し、それからマルクスに移行した⁽⁸⁾(一八九三年)。一八九七年の終頃、マルクス理論の堅固さについて疑問を抱き始めた。そのうちにベルンシュタイン論争がもたらがり、ソレルはベルンシュタインに加担して同じ頃革命的サンディカリズムの路線を作り上げた。(一八九八年に *L'avent socialiste des syndicates* 発行) 一八九五年から一八九七年にかけてソレルはラ

ブリオーラの弟子、マルクス主義者だと公言しているが、一八九七年から一九〇〇年にかけては「マルクス主義の危機」の主張者の一人となっていた。こうしてかれは始めは正統派マルクス主義者、のちに修正マルクス主義者という二重の衣をまとっているのに気づかれる。

そのように四者の知的形成の基礎の相違がイタリア論争の独特の原因となっているのである。そこで論争の原点とみられるラブリオーラ問題に立ち入ってみよう。

論争の引金となったのは、ラブリオーラの『共産党宣言を記念して』と『史的唯物論、予備的研究』(*Del materialismo storico Delucidazione preliminare* 一八九六)の二論文であった。前者は『ドゥヴェニール・ソンヤール』で同年イタリアではクローチェの監修のもとで現われ、その抜粋はトゥラーティの『クリティカ・ソチャール』で現われたが、あとの方は同年六月初めに現われた。この論文こそ真にラブリオーラの史的唯物論の哲学的組織者としてその権威を不動のものにした。それは第一論文と合本されて、ボネ(Bonnet)がその翻訳を行い、ソレルの序文をそえたフランス語版のなかに国際的普及をみるに至ったのである。

ラブリオーラの第二論文と時を同じくしてクローチェ論文『唯物論的概念について』(*Sull' concezione materialistica*)が現われ、それは一八九六年五月ナポリのボンタニヤーナアカデミアで講演され、のちに別の表題を付して『史的唯物論とマルクス経済学』のなかに収められた。ジェンティーレもラブリオ

ーラの書物によって刺戟をうけて、クローチュエとの手紙のやりとりで興味をもち、そして一八九七年にクリヴェルルツの歴史研究についてのかれの最初の論文をまとめ、『史的唯物論の一つの批判』(*Una critica del materialismo storico*)なる表題を付した。その論文のなかでかれは、ラブリオーラやクローチュエと論争してこうして論争の第一幕は閉じられる。

引続きラブリオーラは一八九六年から九七年にかけてソレルにあてて書簡を送っていたが、それが史的唯物論に関する第三論文を構成し暗黙のうちに第一第二論文で保留されていた問題に答えることになる。

クローチュエは直ちに一つの新しい「追憶」でもって応酬したが、それはその年の一月ボンタニャーナアカデミアで講演され『マルクス主義についての若干の概念の説明と批判のために』(*Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*)の表題を付せられ、そのなかで初めの「追憶」で表された概念をよく注意して『資本論』の研究に立ち向かっていた。

クローチュエとラブリオーラの間で理論上見解の不一致が明白となっている一方、同じことがラブリオーラとソレルの間にも現われていた。ソレルにとってマルクス主義の根本についてじっくり考えるきっかけは一八九七年の終頃サヴェリオ・メルリーノ(*Saverio Merlino* 一八五六〜一九三〇)の著書『社会主義に対する賛否』(*Pro e Contro il socialismo*)を読んだことに端を発していた。ソレルはそれをメルリーノの他の論文といっ

しょに合本して一つの序文をそえて『社会主義の形態と本質』(*Forme et essences du Socialismo*)との題を付して普及させた。そのときからかれのマルクス主義批判は多彩となり、その主なものは『マルクス主義批判についての論文』(*Saggi di critica del marxismo*)のなかに収められている。(イタリアではラッカ(Racca)の監修で一九〇三年バレルモで発刊)、ソレルの参加は簡単に年代的な平面上でその論争の連続のなかでは容易に位置づけることはできない。というのかれの参加は一八九八年にラブリオーラの三論文、クローチュエの二論文、ジェンティールの最初の論文のうちに現われており、ソレルは直接にはイタリアの論者とはせいぜいラブリオーラやクローチュエを除いては論争していなかったのである。

ジェンティールの地位も極めて重要である。ジェンティールは自らの立場からマルクス主義全体の疑問を再び検討し、問題を単なる歴史哲学としてでなく「哲学そのもの」(*filosofia tout court*)として再び研究を開始した。「実践の哲学」に捧げられたかれの第二論文は『マルクスの哲学』(*La filosofia di Marx*)の表題で一八九九年に現われた。同じ年にクローチュエはマルクス主義に関する研究を一冊の本にまとめ、『史的唯物論とマルクス経済学』の表題を付して公にした(一九〇〇年)。一八九八年と一八九九年の間のラブリオーラ・クローチュエ論争はマルクスの経済学の批判のテーマに集中している短い興味ぶかいものであった。

ラブリオーラはクローチュエが第二の「追憶」で『資本論』に

ついで書いたことで奇立った。更にソレルが『ジョルナーレ・デリ・エコノミスティ』(*Giornale degli economisti*, Roma, Inghio 1898)誌上で同じ問題について公にした論文を読んで、いっそう奇立った。だから『社会主義と哲学について論ず』のフランス版の発刊の折にはソレルに対して、とりわけクローチュエに対して非常にきびしいあとがきをふつつけることになった。

クローチュエの答えは期待されていなかったが、かれは自分の立場から、一八九九年五月トリノの『リフォルマ・ソチャーレ』で「マルクスの価値論の最近の解釈とそれをめぐる論争」(*Recenti interpretazioni della teoria marxistica del valore e polemiche intorno ad esse*)との表題の短い論文を公にした。これはマルクス主義と哲学の関係についての論争を最終させることになるが、その論争は経済学とも年代的にからみあっていた。このようにして一九世紀末におけるイタリアマルクス主義論争は一段階を終えて二〇世紀に入る。

(1) マルクス主義の哲学論争に関して、ヴィーニャは一九世紀末のイタリア論争においてはそれを中心と考え、政治論争に対しては若干消極的、第二次的に考えているようにみえる。けれどもラブリオーラについては、かれは「論争をおそらく直接に政治的な問題としてとらえようとしている唯一の人だ」とみている。しかも、「かれをなやませたマルクス主義の危機をめぐる国際的陰謀は一連のできごととの幻想の拡大である」と批評している。しかしヴィーニャ自身はこの政治論争を無視するつもりはないことをつけ加えている。C. Vigna, *Le origini del marxismo teorico in Italia*, Prefazione, Città Nuova Editrice, pp. 10-11.

(2) ドイツの哲学者、教育学者。

(3) *Ibid.*, p. 19.
(4) すぐれた歴史哲学者、教育学者。のちにファシストに協力、要職につく。今日でも「マルクスの哲学」(*La filosofia di Marx*)の評価は高い。ヴィーニャはとくに重視する。一九四四年フィレンツェにてレジスタンスに殺害される。

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

(6) ビサ、文学批評家。

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

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

(9) 上掲拙稿『下関市立大学論集』二二巻二号、二二巻三号、二二三号参照。

三 結 語

——ラブリオーラの重要とイタリア・マルクス主義

以上、イタリア・マルクス主義の特質を一九世紀末における論争に焦点をあてて考察してきた。少なくともそこに登場したのは、ラブリオーラ、ジェンティーレ、クローチュエ、ソレルの四人であって、それぞれ論争における役割にわたってその位置はさまざまであった。というのは、かれらの知的形成の多くが哲学的思考を基盤としているために、マルクス主義を哲学との関係から究める方法が伝統として優勢であり、政治的な問題のかわり方はむしろ第二次的な感もあった。

このなかでラブリオーラも多分にそのような角度から研究される傾きがあったことは否定できない。最近イタリアでのラブリオーラはその政治的諸論文や書簡等の広汎な発刊によって、かれのマルクス主義の有効な成果は研究活動の根底にある政治的な動機とは切離しては評価することができないことが示され

ている。⁽¹⁾イタリアのマルクス主義は今世紀の初めに生れたばかりのマルクス主義に死をもつて与えるクロチエの見解にも拘らず、ラブリオーラの史的唯物論に関する論議はアルトゥーロ・ラブリオーラ (Arturo Labriola 一八七三〜一九五九⁽²⁾) やソレルに始まる革命的サンディカリズムの最も大なる主唱者によって推進せしめられた政治的イデオロギーの中心となろう。イタリアの左翼諸政党の指導的中心のなかにある人々はその中心点⁽³⁾は依然ラブリオーラであり、マルクス主義の解明と深化のかれの原典がくり返し読まれていることになんの不思議もない。このラブリオーラの全体の活動についての分析も一九五〇年代において漸く始まったともいわれている。この分析の活動こそイタリアマルクス主義の本質的解明に大いに設立つことは今更言をまたない。

終わりにラブリオーラの人物像にふれておこう。ラブリオーラはその晩年は孤独であった。一九〇四年二月二日不治の病(のど)で二度目の手術をうけて帰らぬ人となった。死の少し前にカウツキーにあてて「(わたくしが死ねば)⁽⁴⁾こうしてローマ大学ではマルクス主義は水の如くに流れ去る」と、また、ルイゼカウツキーにあてて「(わたくしは) 妥協派や非妥協派のすべての人々に対して道を誤らせてきた」と手紙をしたためて内省の意を示していた。当時トゥラーティなどの妥協派といわれている反対派からは激しい非難、「過度の抽象」、「ドイツ主義(かぶれ)」、「大げさなマルクス主義」、「実践の欠除」とかを浴びていた。あれほど哲学的議論に熱中したかれも、研究の

方向としての哲学に一種の激しい不快感情を抱くに至った。死の直前の一九〇四年一月にクロチエにあてて「わたくしは、多くのいろいろな哲学(者)がポケットやその他のすべての袋のなかにつめこんで通りすぎてゆくのを見てきた……、哲学論議はわたくしにはまさしく不快となった」と書いた。うえにかがけたかれの言葉のかずかずのなかには哲学とマルクス主義の關係についての論議についてなにかある暗示をふくんでいるかのようにみえる。しかし人間ラブリオーラは自らの社会主義に対する信念は不動であったことがわかる。「わたくしは、わたくし風に社会主義者である。わたくしは自らを科学的確信から引離さないよう、わたくしの激情にうち勝って他人のそれに従わない。わたくしは秘密会合や結社の生活を行わない。技巧的なことは何一つ考えないし、暴力的なことは一切反対である。……現代の社会秩序に対する反感、その問題の正しい研究がわたくしをその方(社会主義)へ導いた。わたくしは真面目でない、他人の過誤を見つける人の、理の通らない批判に目を閉じ⁽⁶⁾」と。この現代においても一つの警句ともうけとれるかれの謙虚にして高潔な人格のなかにいいようのない憧憬の念とかれの研究への一層の意欲の念を感じずにはおれない。

(1) Franco Sbarberi, *Il Marxismo di Antonio Labriola*, (Antonio Labriola scritti filosofici e politici I PXL)

(2) 本ノートの中心人物の Antonio Labriola とは全く別人である。社会主義者、サンディカリスト、その活躍はむしろ二〇世紀に入ってからである。

(3) *Ibid.*, p. xii.

一書評一

松浦茂晴著

新泉社
四六判 二四八頁 一九七八年
一八〇〇円

『教育のユートピア—ベラミの人と思想』

伊 達 功

まず、この著書の主題が「教育の」と限定づけられているのは、著者が直接には教育学を専攻する研究者だからであり、それと「ユートピア」とを結びつける発想は、著者がボストン大学で教えたセオドア・ブラメルドに負うている。しかしこの著述を通読しての印象からいえば、著者の研究は「ベラミの人と思想」の全般に及んでいる。それ故もし主題と副題とを交替させても、異議をとねえる人はないであろう。ちなみに全九章のうち、直接教育に立ち入る部分は、第五章・第七章・第八章の三章である。なおこの論文は、最初英文で書かれたものである。

著者松浦茂晴は、九大経済学部、同大学院（教育学専攻）、ボストン大学大学院で学び、この間、高木暢哉、平塚益徳、石井次郎、S・ブラメルドなどに師事した。現在、香川県善通寺

市の四國学院大学教授である。著者は一九五四年に完全失明された。この著述は、失明後四半世紀に及ぶ著者の研究の集大成であり、松浦夫人の不断の協力の結晶である。

この書物が古典的な教育学の専門書であるなら、わたくしはこれについて論評する立場ではない。しかし松浦教授は著書の冒頭において、「社会思想としての教育学」という新しい立脚地を表明し、すぐれて主体的性格を重んじる教育学は、社会科学というよりはむしろ社会思想の領域において、より生き生きとその翼を伸ばし得るのではないかと述べ、さらに社会思想と教育思想とを結ぶ共通項として、ユートピア思想を指摘する（一九二〇ページ）。著者によれば、ユートピア肯定の立場に立つてその思想系譜を見ると、プラトンからモアを経てユートピア社会主義にいたる流れは、そのまま教育思想の一つの系譜を構成する（二三ページ）のである。——この学問的発想はブラメルドの改造主義哲学に負うものであり、それは社会思想の領域では、ルイス・マンフォードの改造のユートピアと共通項を持つ。

このブラメルドは松浦の社会思想としての教育学、あるいはユートピア思想を源流とする改造主義的教育論が、従来の古典的あるいは進歩的教育学の立脚地とどう異なるのか、両者の長短、優劣を論ずるとすれば、それは教育学プロパーの問題であってわたくしの立ち入るところではない。ここでもはつばら社会思想の視座から短評をくわえる。

さて、まず概括的に『教育のユートピア』について述べると

すれば、それがきわめて教示に富み、啓発されるところ多い勞作であることを指摘しなければならぬ。「教育という文脈を通してペラミーの思想と行動を解釈し直し、評価し直す」(序文)ことが、この著述の目的とされるが、わが国の専門家で、ペラミーの社会思想に深く立ち入った研究者は少ないはずであり、この著述にみられるような包括的で緻密な分析は、これまでおそらくその例を見ないであらう。

著者のペラミー研究の強みは、それが単に印刷された書物からだけ得られたものでなく、いわば体験的知識として結実していることである。ペラミーはボストンの未来図を描いたが、著者はそのボストン大学にまなび、九十歳を越えてなおかくしゃくたるペラミーの娘マリオン・アンショウ夫人と再度にわたって対談あるいはシンポジウムの機会を持ち、その成果を著述(第五章)にとりいれている。さらに著者は、多くのペラミー関係出版物に加えて、貴重な未公開資料を点検する機会にもめぐまれている。ちなみに著者が巻末にかかげた参考文献は、少数の邦語文献を含めて一五ページに及んでいる。

ペラミーの名著『かえりみれば』(Looking Backward, 1888.)およびその続編『平等』(Equality, 1897.)において最も強調されているのは、経済的平等の実現ということである。国家が唯一の企業・唯一の雇用者として君臨する中央集権的な制度、あまりいいイメージのわかない産業軍(industrial army)の組織、クレジット制による平等分配。しかもそのような平等社会は、社会進化の必然の結果であると説く革命無用論。——たし

かにこうした叙述が『かえりみれば』を際立たせており、それから二年後にペラミー批判の意味をこめて書かれたモリスの『ノートピア便り』(News from Nowhere, 1890.)では、中世牧歌的なアナキーの田園都市ロンドンが描かれている。『かえりみれば』は、それが出版された当時ベスト・セラーとして世の注目を集めたが、最近の社会思想史学においては、ペラミーはかえりみられることの少ない思想家であった。しかし松浦の詳しい研究によって、ペラミーの現代性が問題とされるであらうし、少なくとも従来ペラミー観は補正されねばならぬ。

まず、平等を強調することは自由をないがしろにするとの批評があるが、ペラミーは平等(equality)と公正(equity)とを明瞭に区分し、経済的平等を前提するときだけに、真の人間の自由が実現されると見ている。この考え方は首肯される。産業軍という八強制V労働も、個人の資質や適性が活かされるよう細心の配慮がなされている。中央集権的専制とみられがちなこの国には、刑務所がなく軍隊もない。宗教・芸術・出版などの文化活動は、国家統制のらち外におかれて、完全に民衆の手中にある。また、ペラミーは経済を重視し、科学技術の進歩に期待を寄せたが、彼の思想を根底的に支えたものは、むしろ非物質的な宗教と倫理であった。没我と愛他が、新社会を成立させる真の土台である。ここではふれる余裕がないが、彼が後年指導したナショナリズム運動も、このような理念を基調とした集団主義的啓蒙活動であった。

いま一つの問題は、革命的な実践運動一般に対する否認と、安易な社会進化論の導入である。これはたんにペラミー個人というよりは、ユートピアン一般に当てはまる個性である。『かえりみれば』については、特にマルクスの集積・集中理論の皮相な導入が問題とされる。しかし、最近三〇年の世界の変化（資本主義の変質と社会主義の成長）を前提する時、啓蒙と教育に力点を置き、社会の進歩を信じたペラミーの思想が、過去のものであるかどうかは問題であろう。

松浦の『教育のユートピア』においても、当然ながらユートピア思想の現代性と、教育論におけるペラミーの現代的意義が注目されている。そこには、経済的平等を前提した教育の機会均等と男女差別の撤廃、産業国営を土台とする徹底した公教育の実施、民衆教育・社会教育・生涯教育の重視、大学全入構想、非エリート的教育の視点等々、注目すべき項目がたくさんある。しかし総じてペラミーは、行政におけると同様、教育の中央集権化を肯定しているようである。このことは、現在強調される教育の民主化とどうつながるであろうか。

この点に關していえば、政治的、経済的自由放任に対して終始批判的姿勢をとったペラミーは、教育については自由を容認し、かつ推進したといえる。子供の未来を外から決定することは誰にもできない、その自立的生命を子供自身の法則に従って自由に伸ばすことが教師の目的である（二七一ページ）、とペラミーは語っている。人間の自主性、自立性を尊重するかれの思想は、アンシヨウ夫人の回想する、彼女の父親の家庭教育

（第五章）にも現われており、また著者が入念に探索した多くの新聞社説（第七章）にも明らかである。

著者はその終章において、社会的自己実現が人間の最高の価値であり、それゆえ教育の最高の目的であるという、改造主義的教育哲学の理念を、ペラミーの思想のうちに求めている。そしてこの目標は、ペラミーおよびポール・ナッシュの相互依存型の人間形成によって実現される。ポストンの未来図は、まさしくそのヒナ型であった。

現代的教育は、右のような理想からはほど遠いところにある。著者が述べたように、エドワード・ペラミーの思想は、現代の教育の在り方に対して強烈な示唆をあたえるだけでなく、新しい世界変革の方法に關しても何らかの指針を提供するのではなからうか、松浦教授の労作は、ペラミーのみならずユートピアの現代性と革新性に対して、あらたな光を投ずるものといえる。

（編集の都合で、掲載が一年おくれました。）



徳永 恂著

東大出版会 一九七九年
B6判二九五頁三〇〇円

『現代批判の哲学——ルカーチ、

ホルクハイマー、アドルノ、フロム の思想像』

梶 沢 栄 一

本書のような労作の書評の任は、非力な私の耐えうるところではない。しかし、あえて非力をかえりみず、無謀な論評を加えさせてもらうのは、ひとえに、私自身の勉強のためである。

本書は、著者自身が既に発表されておられた諸論文を一冊に集大成したものである。ルカーチ、ホルクハイマー、アドルノ、フロムの思想像を扱っているが、本書の庄巻は、やはり、ホルクハイマー論であろう。わが国でも、今日にいたるまで、いくつかのホルクハイマー論が刊行されてきているが、徳永氏の本論文は、明らかに一つの方法論的立場を確立し、傑出したものになっている。以下、同氏の論文の論理構造を若干辿ってみたいと思う。

著者はまず、ホルクハイマーの思想への接近の困難さを告白しながら、自らの方法を説く。それはまず、「批判理論」の内在的論理構造を追う。そして次に、同氏の方法は、「批判理論」がどのような内在的变化を経て、「変貌」という事態を引き

起こすのかということを解明しようとするものである。まず

「批判理論」の性格が、科学主義との関連で明らかにされる。

「伝統理論」が、科学及び理論を社会過程から独立したものと

して捉えるのに対し、「批判理論」は、それらの社会的制約を

強調するものであると。さらに著者は、「批判理論」における

主体性問題から論究し、「伝統理論」との相違を明確にする。

「批判理論」にとつては、あらゆる人間をブルジョア経済様式

に基づいて隷属化する現代社会こそが能動的主体なのである。

しかし、このような状況を打破するものは、歴史的・社会的諸

関係の中にあつて、自己反省する個人としての批判的主体だと

する。さらに「批判理論」の理論的性格に言及し、次のことを

明らかにしている。論理的性格においては、「伝統理論」「批判

理論」の両者は、演繹的推論に似た形をとること。しかし後者

にあつては、判断形式に定言判断をとることが特色であると。

さらに歴史的性格について、「批判理論」は時間を無視せず、

歴史そのものの中に定言判断もあるとするのである。

さて、以上のような「批判理論」の論理構造に続いて、四〇

年代の著作『啓蒙の弁証法』にみられる内在的論理構造の解明へ

と、著者は論を進める。ここではまず第一に、啓蒙を通じての

人間の自然支配の原史をさぐる。さらに、オディセイアの帰国

譚に基づいて、啓蒙を進める人間が、社会学的過程として第二

の自然に従属され、人間学的過程として自己の内的自然に脅迫

されていることをみる。そして最後に著者は、ホルクハイマー

の根底にあるもの、つまり、ユートピアとしての自然と文明の

有和という見果てぬ希望をさぐるのである。著者はここで、戦前の「批判理論」との相違をみる。『啓蒙の弁証法』には、人間の進化、文明の発展という方向と逆方向があるのだ、つまりそこには歴史に対する「諦観」があるのだと。さらに著者は、この時期のホルクハイマーの自然観について注目して行く。ホルクハイマーのそれは、ヘーゲルの自然が精神の疎外態であるというテーゼを逆転させ、自然こそが主体であると主張している。さらにそこには、人間における自然支配という考えの徹底の懷疑があるということである。

そこで、このようなホルクハイマーの思想の流れに対し、著者は幾人かの論者の見解をあげ、その検討を試みる。グムニールやヴェスタルプに代表される見解は、ホルクハイマーのマルクス主義からの離反を主張する。また、トイニッセンの見解は、ホルクハイマーの哲学的変遷を中心に置きながら、戦間的歴史哲学が、自然存在論に移り変わったと主張するものである。さらに、ポストなどは、表層的なものと、深層的なものとを分け、後者にあるベシミズムは変わっていないとの見解を持つ。しかし著者は、これらのどの見解にも同意していない。そして、自らの方法的態度を次のように言明する。「前期と後期とを機械的に分け、そのどちらかを評価することでは解決されない。むしろ前期から後期への飛躍の底にある連続性を、持続をつうじての変貌を、重層的に捉えることが必要であろう」(二四頁、引用文中傍点は原文以下同じ)。この重層構造への視座、そしてこの内在的論理構造を解明して行くことが、本書を最も

際立たせるものである。思うに、著者は「飛躍の底にある連続性」を、ホルクハイマーに一貫している否定神学を基礎とするベシミズムにみているようである。そして同氏は、「持続をつうじての変貌」を、次のような結果に求めているように思われる。「批判理論」にあつては、限定的な否定と絶対的的他者への希求との関係が持続された。そしてここにこそ、否定とさらなる否定への契機があつた。しかし、後年のホルクハイマーの思想を特徴づけるものは、限定された否定と絶対的的他者との間の理論的媒介が喪失しているのではないかとすることである。このことは当然にも、限定された否定における媒介機能としての理論的困難さをあらわにするものであつた。

さて、ここで本論文の理論的性格が明確になった訳であるが、若干の卑見を述べさせていただき、著者のさらなる御示唆を仰ぎたいと思う。私は、このホルクハイマーの変貌において、外在的要因がいかに内在的要因に影響を与えたかということもかなり重要な問題だと思うのである。つまり、外在的なものの内在的論理構造への絡まり具合も問題にする必要があるのではないかと思う。批判主体がプロレタリアートでも大衆でもないと言明するホルクハイマーが向き合った一九三〇年代とは、一体いかなる時代か。この三〇年代の時代的意味が、一つの外在的要因として、彼の内在的論理に多大な影響を与えているように、私には思われるのである。

さて次に、本書でも最もユニークと思われるフロム論について述べてみたい。これは最も新しい論文であり、「相互主観

性」の問題などを念頭に置きながら、フロムの「人称的世界」を解明しようとするものである。まず、フロムの初期の論文の中にみられる「安息日」ということから、「人称的世界」への接近が計られる。この「安息日」は、自然を支配しようとする労働、権威と罪の強制による労働を一切禁止するという意味を持つ。同時にこれはまた、救済としてのユートピア、つまり、人間と自然との和解、母なる自然へ帰るという意味を含んでいるのである。さらに著者は、フロムがバットハオーフェンの「母権制社会」への共感を通して明らかにする「人称的世界」の形成をみる。フロムはここで、父性コンプレックスに代わる母性コンプレックスのエートスを引き出す。そして、このエートスに基づいた、人間と自然との和解としてのユートピアの実現が、現実の人間の歴史の中で可能であると説く。だがここで著者は、このフロムの世界の中に決定的な欠陥をみて行く。ここに理想社会が実現できるとすれば、社会的条件の変革とエートスの変革が必要である。しかし、母性コンプレックスに由来するエートスは、理想社会のエートスとは重ならない。革命を担う主体のそれとは重なり合わない。ここに、フロイトのリビドーを社会化してしまふ、そして、マルクスを人間主義的に把握してやまないフロムの「人称的世界」の問題が提起されるのである。

フランクフルト学派は、フロムのこの変容をさまざまな角度から批判してきた。ホルクハイマーやアドルノは、フロイトのメタ心理学にみられるニヒリズムに共感を示しながら、フロム

の社会心理学化を批判する。著者はさらに、フロイトの影響を受けながら一步ふみ出したマルクーゼをとりあげ、フロムの「人称的世界」の問題と対比させる。マルクーゼは、「過剰抑圧」と「業績原則」というカテゴリーを持つて、疎外されない労働、遊びとしての労働を通じて実現されるユートピアを描く。フロムとの距離は明確である。フロムが、社会変革の過程で道徳や倫理に一定の役割を附与しているのに対し、マルクーゼは、自分のユートピアに向かって、社会体制と戦う政治運動に身をあずけるのである。著者は、マルクーゼのユートピア主義とはいささか趣きを異にするとはいえ、フロムが自らの「人称的世界」において「非人称的世界」の力を無視するならば、やはり同じくユートピア主義に陥らざるをえないと指摘する。著者は最後に、フロムに対して自分の立場を次のように言明する。「近代的主体性という既知の一人称ではなく、未知の一人称が（単数であれ複数であれ）登場してこなければならぬ」（二八七頁）と。

「相互主観性」という最近流行の哲学的問題をちりばめながら、奇抜な方法で論理を展開している本論文は、大変興味をそそるものである。ここで再び意見を申し述べ、さらなる著者の御示唆を承りたいと思うことは、「非人称的世界」のさらなる論理的説明である。そして、「非人称的世界」と「人称的世界」はどのような関係にあるのかということである。この作業は、「人称的世界」をさらに鮮明化することにもなるかと思う。

なお、本書の中に含まれているルカーチ論、アドルノ論は、

紙面の都合上とりあげることができなかった。読者並びに著者に、この不行届きを切におわびしておきたい。

ベリー・アンダーソン著 新評論 一九七九年
中 野 実訳 B6判三八頁 一五〇〇円

『西欧マルクス主義』

山口 和 男

イギリス新左翼の論客、NL R誌の編集長として知られ、またそのイギリス社会・文化論、グラムシ研究、それに古代・中世経済史や絶対主義論を通して注目されている、ベリー・アンダーソンの *Considerations on Western Marxism* (London NLB 1976) の邦訳が刊行された。この著作は、きわめて興味ぶかい思想的内容と多くの重要な問題提起を含んでおり、慎重かつ適切に検討するに値する名著である。しかし、この翻訳はすこぶる不正確・杜撰であり、当今わが国で氾濫している無責任な誤訳書の典型と考えられる。翻訳、とりわけ学術的・専門的なそれが、どう在ってはならないかの挙例として、本訳書の論評をここに試みたい。

まず、理解に苦しむ訳文の実例をあげよう。

(1) 「革命理論が、今日、回顧的に「西欧マルクス主義」と呼びうるものを生み出した変化を仕上げたのは、このよう

に一変した世界においてであった。なぜなら、今からみようとすると理論家たちによってなされた一群の作業は、事実、史的唯物論の発展のなかでまったく新たな知的配置状況を呈したからである。彼らにとってマルクス主義は、これまでマルクス主義を先導してきたものとはまったく別個のある種の危機的側面に係わる理論の模範となった。」(五二頁)

(2) 「ルフェープルの最も重要な作品である『弁証法的唯物論』は、書きあげられて三年を経てから出版されたが、これは公的な嫌疑に迎えられた。つまり、この書は、その論調と関心からすれば、「歴史」への明示的な問いかけを意図したルカーチの初期の率直さと、「批判的理論」に対するますますつかみどころのないものになっていった問いかけを試みていた、当時のホルクハイマーの逃避との間のどこかに位置づけることができるのである。」(六八頁)

(3) 「大半のフランス労働者階級は党内での知的作業を窒息せしめている党によって強固に組織化されている、という確信にもとづいた、党とのこのような両義的關係は、最終的には一九五二年から五四年にかけての『共產主義者と平和』というタイトルの評論集で、サルトルが党の外からPCFの政治的实践を直接に理論化しようとする異例の試みを生み出した。」(七〇頁)

(4) 「それらマルクスのテクストは、これを否定する場合でも予備的な議論の場を定めた。さらに、その際マルクスの初期の著作を棄却するかたちそのものが、それらの著作の発

握により可能ならしめられてきたマルクス主義の基本方位における長期的な変更に規定されつつけていた。」(九四―五頁)

(5) 「グラムシの場合は、それが顯著な例外であったという点で、理論の古典的なマルクス主義の語法からのこのような一般的な退行を支配した歴史的慣行を逆に象徴している。」(九九頁)

(6) 「つまり、後にマルクスが本質的な諸要素のすべての点で繰り返しをしたにすぎなかったようなブルジョワ代議制(国家)についての根本的に民主的な批判のなかでルソーが拒んだのは、まさしくそれらの諸原理にはかならなかったのである。」(一二頁)

(7) 「この伝統(トロッキストの伝統……筆者)はまた、西欧の労働者階級にとり長期にわたる歴史的敗北の後代が究極的に命ずるところに従った。この伝統を(西欧)マルクス主義(から引き離すことになった時代の転換の無視は、この伝統に特別の罰を強いた。社会主義革命とプロレタリア民主主義の実効性と現実性が、これを否定するきわめて多くの事件にも対抗してふたたび肯定されたことにより、心ならずもトロッキストの伝統は保守主義へと傾斜した。)(一七七頁)

右にあげたようなおよそ理解不可能な文章は、他にも随所に見られる。いうまでもなく翻訳とは、オリジナル・テキストを逐語的に那語に移し変えれば済むものではなく、原文と一々対照させなければ文意のつかめぬ文章が、翻訳とは言えないのは自明であろう。それは語学力の問題であると同時に、主要には

日本語の問題である。アンダーソンの著作の場合、訳者自身も認めているように文章はかなり難しい。その上、深い具体的内容を抽象的な名辞で表現することがしばしばあり、それだけに一層、原文の一語一語を分解してさまざまな補いを加えた上、日本語で表現するのでなければ、意味が通らないことになる。一例をあげると、三二頁九行目で「民族性」と訳されている *national* (原文一三頁、*national* のミス・プリかも知れぬがいずれにせよ) は、「あるグループが地方的な特殊な種として分化した状態」の意味に相違なく、そうでなければ、「ロシア人とポーランド人の場合のように……長い外国亡命に媒介された」という形容句は生きないであろう。

さて、上掲の諸例の中にも誤訳箇所が散見されるが、その他の所で気のついた重大な誤りを列挙しておく。「相互に隔離してしまった」(三一頁)→「しなかった」。「批判も未開拓の領域に何ら注意を払わなかった」(同頁)→「国境にとらわれない批判」。「共産党も社会民主党も」(四四頁)→「グロスマンとスターンベルク両関係者」。「マルクス主義を分裂させてゆく」(五九頁)→「分有する」。「何らかの徹底的な検討を加えねばならないことについては疑問の余地はまったくない」(一三九頁)→「網羅的な研究を行なうことなど問題となりえない」。「精確でプログラムの言及を要した」(一四四頁)→「言及を得た」。

その他にも数多くの誤訳や不適当な訳語(たとえば *idealist* はしばしば「理想主義者」、*work* も多くの場合「作業」とされている)が見出されるが、次の誤りは、単にケアレズ・ミステ

イクでは済まない致命的なものであろう。「トロツキーは、スターリンが死んだとき彼の生涯について書いていた」(一七三頁)

すでにのべたように、この種の訳書は最近あまりにも多く世に現われており、評者自身もひどさを知らずに演習のテキストに採用して、困惑と憤慨を覚えた経験がある。ここで本訳書について遠慮のない批評を敢てしたのは、ひとつには、自戒の念をこめてこうした風潮を正すことが必要と考えたからであった。そしてさらには、ベリー・アンダーソンの自由で柔軟性のある思考と思想が、今後は、厳密かつ正確に伝えられることを願うからに他ならない。たとえばかれは、「二〇世紀にあらわれた、真剣に受けとめるべき歴史の諸著作の主要なものは、マルクス主義と無縁の歴史家によつて書かれた」ことを率直にみとめ、また、「創始者の偉大さは、決して過誤や神秘化を防ぐ保証とはならない」(『古代から封建制への移行』序文)として教条主義をきびしく拒否した上で、なお史的唯物論の原則に立つて歴史を叙述しようとするのである。このような学風をもつ著者の作品を、正しく訳さなければ、それはその真価を不当に貶めることになる。

「西欧マルクス主義」をとり上げたアンダーソンの方法は、歴史的である。すなわちかれは、第一次大戦後のヨーロッパにおけるプロレタリア革命の挫折、三〇年代のファシズムとスターリン主義の重圧下に生まれた、政治的实践と分離したマルクス主義として「西欧マルクス主義」をとらえ、その伝統が完成

されるのは、第二次大戦後とくに五・六〇年代の資本主義経済のダイナミックな飛躍期であると考える。そして、ルカーチ、コルシユ、グラムシ、ベンヤミン、ホルクハイマー、デラ・ウオルペ、マルクーゼ、ルフェーブ、アドルノ、サルトル、ゴルトマン、アルチュセール、そしてコレッティらのそれぞれの思想世界を、マルクス主義史上の一つの歴史・文化現象として、地理的分布と世代的配置の関係を軸に鳥瞰するのである。その場合グラムシを例外に、この伝統的な歴史・文化現象の共通の性格としてかれが指摘するのは、プロレタリア的階級闘争との分断、官許共産党の黙認、普遍的な国際主義的視角の欠如、経済・政治構造分析から哲学への研究重点の移行、マルクス以前の古典的観念論との結合、大学と直結したアカデミズムの定着、同時代のブルジョア的文化との融合、特異で難解な言語表現によるエソテリシズムと暗く、ベシミスティックな音調、等々である。そこではそれぞれの思想家の個性の差異を考慮しつつ、全体としては概念そのものの内在的検討でなくて、諸思想体系間の相互関係を説明することに収斂されているのである。さらに、こうした展望の上で、この「西欧マルクス主義」の果たした一定の役割りと限界が見定められることになる。

このような「西欧マルクス主義」との対極において、アンダーソンが位置づけるのは、古典的マルクス主義とトロツキズムである。もちろんその場合にも、とくにマルクス、レーニンそしてトロツキーに関して行つたように、批判的検討——継承すべき遺産と訂正あるいは補充すべき欠落部分の対照——が加え

られている。そして一般に、一九六八年の「五月革命」以後、資本主義の諸母国において、官僚的統制から独立した大衆的革命運動が発展する可能性があらわれたとし、かの「西欧マルクス主義」を否定的媒介として、新しいマルクス主義理論と革命的大衆運動とが再び結合する条件が与えられていると、かれは考へるのである。もとよりそれが実現するか否かは、労働者階級から生まれた、文化的にすぐれた知識人によって、マルクス主義の未解決な諸問題——ブルジョア民主主義の政治構造、ナショナリズムと帝国主義的国家系の実相、生産様式としての資本主義の今日的発展法則、社会主義的官僚制国家の動態などの解明——がどれだけ解決されるか、によるとされる。

ベリー・アンダーソンによる「西欧マルクス主義」の総括と、ある意味で先進資本主義中心的な、オブティミスティックなかれの予見は、社会思想史としての現代を考へるものにとつて、見逃しえない重要な問題提起であらう。

教育法規事典

兼子 仁・神田 修編著

一八〇〇円

利用しやすいハンディな小事典の型のなかに立体的・重層的な編集で教育法制用語の問題項目すべてを網羅した研究・実務に必携の最新事典と好評

日本文学史

大学教養
選書

小田切秀雄編著

一九〇〇円

日本文学史の要点をきわめて平易・簡潔にまとめあげた体系的概説書であり、既成をこえた清新な文学史としてテキスト・参考書に絶好の書である

哲学概論

大学教養
選書

岩崎武雄・山本 信編著

一八〇〇円

哲学とは何かより脱き起こし、古代から現代に至る哲学史の流れを平易にまとめ、ついで認識論・存在論・価値論等全般にわたりとらえ解説した好著

心理学の展開

大学教養
選書

梅岡義貴・大山 正編著

一九〇〇円

心理学の各領域における基本的問題を最新の学問的成果を盛りこみつつ、簡潔に解説することにより、その基礎的知識を正確に把握させたテキスト

東大駒場三十年

と私と
大学教養
選書

山下 肇著

一五〇〇円

駒場の最古参教授として大学・学生・教育問題の風習の中に立ち続けてきた当代の論客たる著者が、去来する感慨をこめて綴りなす珠玉の名随筆集

北樹出版 発売 文 社

・東京都目黒区中目黒1-2-6 TEL (03)715-1525 〒153・

《海外だより》

『ブリタニカ』三版とアダム・スミス

— スコットランド啓蒙の一齣 —

須藤 壬章

一七七一年に、エディンバラで三巻本として公刊された『エンサイクロペディア・ブリタニカ』(以下『ブリタニカ』と略記)の初版は、『百科全書』がフランス啓蒙思想の集大成とされるのにはとうてい及ばないとしても、スコットランド啓蒙の思想的背景を窺う上でのひとつの資料とはなり得るであろう。しかしながら、『ブリタニカ』の初版は『百科全書』が全部で三五巻であるのに対してわずかに三巻であり、しかもその編集は「のりとはさみ」で作り上げられたと言われるほど独創性に欠けているために、思想的な内容も乏しいことは否めない。これらの事情によって、『ブリタニカ』の初版はこれまで研究の対象に取り上げられることがあまりなかったのである。こ

のことは、『百科全書』にかんする研究が数多く発表されているのと比べてみれば、著しい対照をなしている。

『ブリタニカ』の研究を阻んできた大きな原因には、啓蒙思想研究における資料的価値の低いことのほかに、『ブリタニカ』を初版からすべて備えた図書館などを見出すことが難しいという外的事情があげられる。とくに日本のばあいには、『ブリタニカ』の初版から三版あるいは五版までのすべてを所蔵している図書館はほとんどないのである。

欧米においては『ブリタニカ』にかんする研究が進んでいるのかというと、必ずしもそうとは言えない切れないようである。『ブリタニカ』のみを扱った本格的な研究としては、わずかに一九五八年に刊行されたコーガンの研究書があるくらいで、これに続くものとしてはアインビンダーの著作があげられる。

『ブリタニカ』の特定の版の研究としては、前述のコーガンの著書の巻末にある書誌の中に、コロンビア大学に提出した未刊の修士論文が六点見出される。それらは、『ブリタニカ』の七版と八版、九版、一一版、一四版を扱った研究であるらしい。いずれにしても『ブリタニカ』の初版や三版を論じた研究はあまりないようである。最近『スコットランド啓蒙』という研究書を著したチットニス⁽⁷⁾は、『ブリタニカ』の初版はスコットランド啓蒙の特色を成すものではないと述べ、きわめて低い評価しか与えていない。

スコットランド啓蒙と『ブリタニカ』にかんする研究において先駆的な役割をはたしたのは、一九六五年に発表された水田

洋氏の「エンサイクロペディア・ブリタニカ」の初版における道徳哲学⁽⁸⁾」である。この論文は、「道徳哲学」の項目の分析をとおして、スコットランド歴史学派をうんだ思想的風土をさぐるうとしたものである。しかし、この水田論文に続く『ブリタニカ』をともに扱った研究はほとんどあらわれなかった。わずかに、山崎怜氏が一九六九年に発表したスコットランド歴史学派とその著作にかんする詳細な研究のなかで『ブリタニカ』の編集者とみなされるウィリアム・スメリーの業績を紹介しているのがあるくらいである。

別な視点からの論考としては、『ブリタニカ』の初版から四版までの「文法」という項目の調査をとおして、『ブリタニカ』の言語観の変化を跡付けたマイケルの研究が注目に値する。マイケルによれば、『ブリタニカ』の初版と二版の「文法」の項の執筆者はジェイムズ・ハリスの思弁的な文法書『ヘルメス』（一七五一年）の言語観や術語を利用して、三版と四版の「文法」担当者はハリスの文法論を拒否しようとする異なった態度をとっている⁽¹¹⁾。

このような研究状況において、本稿の狙いとするところは、『ブリタニカ』の三版のひとつの項目のなかに、アダム・スミスの初期の評論の一部が何らことわりなく採り入れられていることを報告することである。これまで見逃されてきたこの事実を示すことにより、スミスがおこなった啓蒙活動のひとつが『ブリタニカ』に反映されていることを明らかにしたい。

(1) 厳密に言えば、一七六八年から一七七一年にかけて、分冊形式

で刊行されたのである。

- (2) A. C. Chisholm, *The Scottish Enlightenment: A Social History*, Croom Helm, 1976, p. 211.
- (3) 『百科全書』にかんする研究文献については、桑原武夫編『フランス百科全書の研究』（岩波書店、一九五四年）にある「書誌」や、ブルースト著、平岡昇・市川慎一訳『百科全書』（岩波書店、一九七九年）の「研究書誌抄」を参照。また、翻訳には桑原武夫訳編『百科全書—序論および代表項目』（岩波書店、一九七一年）やフランコ・ウェントゥーリ著、大津真作訳『百科全書の起源』（法政大学出版局、一九七九年）などがある。
- (4) Herman Kogan, *The Great EB: The Story of the Encyclopaedia Britannica*, The University of Chicago Press, 1958.
- (5) Harvey Einbinder, *The Myth of the Britannica*, Grove Press, 1964.
- (6) 一例をあげる、次のようなものがあつた。
Hyde, William H., "The Encyclopaedia Britannica: Study of the 14th Edition," Unpublished Master's thesis, Columbia University, New York, 1938. Cf. Kogan, *op. cit.*, pp. 318-319.
- (7) Chisholm, *op. cit.*, p. 212.
- (8) この論文は最初（名古屋大学経済学会）『経済科学』二巻、一号、一九六五年に発表されたが、のちに『アダム・スミス研究』（未来社、一九六八年）にも収録された。
- (9) 山崎怜「スコットランド歴史学派とその著作について」（香川大学経済学部）『研究年報九』、一九六九年、一六七ページ。
Ian Michael, *English Grammatical Categories and the Tradition to 1800*, Cambridge University Press, 1970. 渡部昇一氏も『英語学史』（大修館書店、一九七五年）のなかで、マイケルのこの研究に触れている（三八六ページや四五〇ページを参照）。なお、渡部氏は『ブリタニカ』の各版で採用している文法体系をたどることにより、英文法の歴史の記述をめざそうと

しているという(『古本屋のはなし』(2)、『英語青年』二二四巻、四号、一九七八年、二六ページ)。

(11) *Ibid.*, p. 179.

(12) 本稿を書くにあたって、名古屋大学経済学部水田研究室所蔵の『ブリタニカ』三版を利用させていただいた。貴重な文献と同研究室の使用を許可された水田先生に厚く御礼申し上げる。

二

本論にはいるまえに、『ブリタニカ』の三版の成立およびアダム・スミスとの関連について簡単に触れておきたい。

『ブリタニカ』初版の全三巻が一九七一年にエディンバラで完成されたことはすでに述べたが、その編集者や執筆者については種々の説がある。水田氏も指摘しているように、アダム・スミスは『国富論』執筆のための準備に専念していたので、初版には関わりがなかったと考えられる。二版は一〇巻にふえて、一七八三年に完成した。二版の編集には、はじめスメリーがあたったが、のちにジェイムズ・タイトラーに替ったといわれる。

本稿で扱う『ブリタニカ』の三版の刊行は一七八八年に開始され、一七九七年に一八巻として完結した。三版の「序文」によると、出版者のコリン・マックファーラーが一二巻の「*Myseries*」まで編集したが、一七九八年に亡くなったからにはジョージ・グリーグが編集を引き継いだことになっている。内容的にみれば、三版はかなり増補改訂がおこなわれている。たとえば、水田氏を取り上げた「道徳哲学」の項目は初版とほぼ同じ

ようであるが、ページ数は三九から四七とふえている。また、「日本」という項目は、初版ではたったの三行であったのに対して、三版では九巻の六五—七二ページにわたり、八ページという大幅の増加をみせている。その記述のなかには日本人の宗教や国民性などにも言及した箇所があるので、この項目などを中心に調査をすれば、『百科全書』の日本関係の諸項目にかんしてなされた研究のように、『ブリタニカ』三版の日本観がわかるようにおもわれる。

ところで、一七九〇年七月に亡くなったアダム・スミスが、三版の一七巻に二ページ(五四六—五四七ページ)にわたり扱われていることは注目すべきことである。『国富論』の著者として紹介されているスミスの生涯の解説は、ドゥーガルド・ステュアートの伝記に基づいていることがわかる。スミスの著作についての評価がほとんどないのは、時期的にみても止むを得なかったと思われる。

(1) 詳しくは、水田洋『アダム・スミス研究』、未来社、一九六八年、三二—三三八ページを参照。

(2) 同書、三一七ページ。

(3) 『ブリタニカ』(一九六六年)、八巻、三七四ページ。

(4) 三行といっても次のようなわずかな一文の簡単な説明である。
(インベンダーも「日本」の項目を例に引いている「*Three*
islands」)

JAPAN, or *islands of Japan*, are situated between 130°

and 140° of E. lon. and between 30° and 40° N. lat.

(5) 『百科全書』の日本関係の諸項目の研究史などについては、中川久定「十八世紀フランス『百科全書』の日本観(上)——日本にかんする六五項目の紹介と考察——」、『思想』六〇八号、一九

七五年、六五ページ以下を参照。

三

資料紹介である本稿で検討しようとするひとつの項目とは、『ブリタニカ』の三版にある「ヒューモア (Humour)」で、その執筆者は明示されていない。

「ヒューモア」の項目は、三版の八巻、七一〇ページの左欄下から右欄にかけて見出される。実質的に考えれば、『ブリタニカ』に初めて「ヒューモア」の項目が記載されたとみてよいだろう。というのは、『ブリタニカ』初版の「ヒューモア」は、原文ではたったの三行にすぎなかったからである。

ヒューモア、一般的な意味では、液体あるいは流動体とほぼ同じ意味をあらわす。「流動体」を参照。⁽¹⁾

ヒューモア。「ウィット」を参照。

初版の編集者が「ヒューモア」の定義を示すかわりに参照記号を用いて二つの類語を与えていることは、ルイ・カザミアンやロベール・エスカルビによって指摘されてきた。前者は語源的説明であり、後者は「ヒューモアと類似の現象との論理的な関係を示している」のである。このような初版における「ヒューモア」の記載は二版でも踏襲されたが、三版では形式も内容もまったく違ってくる。『ブリタニカ』三版における「ヒューモア」の項目から、最初のパラグラフと四番目のパラグラフを次に示してみよう。

ヒューモアはラテン語の“humor”から出たもので、その

原義は体液一般をあらわす。そのために、この語はこれまで動物の身体の体液あるいは体内を循環する流動体を意味するだけであった。

.....

気分は体内の流動体の状態に左右されるものと考えられているところから、ヒューモアは気分や気質と同義語となった。しかしながら、人間のヒューモアは次の点で人間の気質と異なっている。すなわち、ヒューモアは気質の病的な状態であるように思われること、そして堅苦しい気分や気質の人は憂うつなヒューモアになりがちであり、繊細で感じやすい気質の人はふきげんなヒューモアになりがちであるというのは正しいという点においてである。⁽²⁾

『ブリタニカ』三版における「ヒューモア」の項目は、右に示したように原義から語義の変化へと記述がすすめられている。ところが、これはアダム・スミスが第一次『エディンバラ評論』の創刊号（一七五五年七月）に匿名で寄稿したサミュエル・ジョンソンの『英語辞典』の書評の一部をそのまま利用しているのである。第一次『エディンバラ評論』というのはスコットランド啓蒙における文化活動のひとつで、スコットランドの学芸を興隆させるために科学の進歩を知らせるのを意図した評論雑誌であった。この「書評」のなかで、スミスは『英語辞典』から“Bui”と“Humour”の二項目を選び出し、ジョンソンの両語の記述を全部紹介したあとで、自らの記述を示している。三版で利用されているのは、とうぜん後者についてのス

ミスのモデルであり、句読点などがところどころ違っている以外はほとんど同じである。⁽⁸⁾ところで、『ブリタニカ』の初版と三版の「ヒューモア」の記述の変化をさぐく指摘したのは先述のカザミアンであったが、三版がスミスの批評文に依拠していることには言及していない。『ブリタニカ』の一九六六年版では、「ヒューモア」の項目のなかで、一八世紀と一九世紀のヒューモア論の例としてスミスの記述を示しているものの、三版にそれが採り入れられたことなどについては何ら説明がない。⁽¹⁰⁾

『ブリタニカ』三版の「ヒューモア」の項目中の七番目と八番目のパラグラフの検討に移ることにしよう。このところでは、ヒューモアがウィットとの対比において論じられている。

ヒューモアはウィットにひじょうに似ている想像力をあらわすのによく用いられる。

ウィットはヒューモアよりも計画的で、意図的、規則的、人為的なものをあらわし、他方ヒューモアは奔放で、無拘束で、とついで、気まぐれなものをあらわす。それは発作的に人を襲ってくるもので、自分で支配したり、抑制することもできないものであり、そして真の意味の洗練と完全に矛盾しないわけではないのである。ヒューモアはウィットよりもおもしろいものだといわれるけれども、ウィットのある人のほうがヒューモアのある人にまさることは、紳士が道化にまさるのと同様である。⁽¹¹⁾とはいえ道化は紳士よりもずっとおもしろいことも多いのである。

上に示した独特のヒューモア論は、前述したように実はスミスの文章そのままなのである。ヒューモアに対するこのスミスの見解は、ヒューモアの系譜に坎するアディソンの記述⁽¹²⁾の影響を受けているのであるが、これまでしばしば批評の対象となってきた。⁽¹³⁾しかし、スミスが「ジョンソン氏が従つたらよかったと思う方法で整理して」示した二項目のモデルのひとつが、ジョンソンに無視されたかわりに、『ブリタニカ』三版の編集者にそのまま採用されているのは興味深いものがある。

本稿で取り上げた『ブリタニカ』三版の「ヒューモア」の項目が、すべてスミスの文章に基づいているわけではない。先に引用したヒューモア論のあとに、ひとつの文が追加されているのに注意すべきである。この追加文の筆者がだれであるかはもちろんわからない。バックingham公はヒューモアをもっと重要なものであるとし、ウィットはある適切な感情に快適さを付与するばあいのはかは濫用すべきでないとした、というのが追加文の要旨である。

「ヒューモア」の項目の末尾にある「ウィットを参照」という指示に従つて、三版における「ウィット」の項目を検討したら、この両者の関係がさらにはつきりするであろう。じつ「ウィット」の項目は、初版からすでに内容的にずっと充実しているのである。三版の「ウィット」の記述は、ロック、アディソン、ボウブなどのウィット論からはじまり、当時のキャンベルの修辭学にまで及んでいる。

アダム・スミスが、ジョンソンの『英語辞典』の批評文にお

いて、『百科全書』のような体系的記述をめざして示したモデルのひとつが、それから四〇年余りのちに『フリタニカ』の三版に載せられている事実を指摘してきたが、このことにより『フリタニカ』三版までの編集の進展の一部を、あるいはスコットランド啓蒙の一面を、はたとらとしたつもりである。

- (1) 『フリタニカ』初版の二巻、八〇ページの原文は次のとおり。
Humour, in a general sense, denotes much the same with liquid or fluid. See Fluid.
Humour. See Wit.
- (2) Louis Cazamian, *The Development of English Humor, Parts I & II*, Duke University Press, 1952, p. 409.
- (3) ロベール・エスカルと著、嵯峨親善訳『モリエール』、白水社、一九六一年、八ページ。
- (4) 同書、同ページ。
- (5) 『フリタニカ』三版、八巻、七二〇ページ。ここに示した訳文は、大澤安次郎氏の先駆的な業績である「サミュエル・ジョンソン著英辞書」(『国語論の草創その他』、創元社、一九四八年、一三三—一三七ページ)に負うところが大である。この部分の原文は次のとおりである。

HUMOUR, from the Latin *humor*, in its original signification, stands for moisture in general; from whence it has been restrained to signify the moisture of animal bodies, or those fluids which circulate thro' them.

.....

As the temper of the mind is supposed to depend upon the state of the fluids in the body, humour has come to be synonymous with temper and disposition. A person's humour, however, is different from his disposition, in this, that humour seems to be the disease of a disposition: it would be proper to say that persons of a serious

temper or disposition of mind, were subject to melancholy humours; that those of a delicate and tender disposition, were subject to peevish humours.

- (6) 第一次『エディンバラ評論』(創刊号と第二号)のサミュエル・ミズタ、Hiroshi Mizuta (ed.), *The Edinburgh Reviews & the Scottish Intellectual Climate*, (名古屋大学経済学部)『開港と経済』五十五号、一九七五年が仮訳である。一九七八年に本書で出した翻刻版もある。なお、J. R. Lindgren (ed.), *The Early Writings of Adam Smith*, A. M. Kelley, 1967 のなかにもあるが、このサミュエルは誤植がいろいろある点がある。たとえば、buze, buzan (p. 6) → bute, butan/that (p. 11, l. 10) → but など。
- (7) スミスのこの「書評」のもう一篇として、拙稿「アダム・スミスの言語論の研究(一)——サミュエル・ジョンソンの『英辞書』の書評——」(『現代経済学研究所』『日経論文集』一三三号、一九七九年を参照)。
- (8) 句讀点などの違いや別にした語句の発音は、五番目のペラミンで “the common moral cases of happiness” のための “cases” が “causes” と改えられているだけである。
- (9) Cazamian, *loc. cit.*
- (10) *Encyclopaedia Britannica* (1966), Vol. 11, p. 840.
- (11) 『フリタニカ』三版のこの部分の原文は次のとおり。

Humour is often made use of to express the quality of the imagination, which bears a considerable resemblance to wit.

Wit expresses something that is more designed, concerted, regular, and artificial; humour, something that is more wild, loose, extravagant, and fantastical; something which comes upon a man by fits, which he can neither command nor restrain, and which is not perfectly consistent with true politeness. Humour, it has been said, is often more diverting than wit; yet a man of wit is as much above a

man of humour, as a gentleman is above a buffoon: a buffoon however will often divert more than a gentleman.

- (12) 『キヤンティヤー』の三十五号(一八四一年四月一〇日)のなかの第一節を参照。

Truth was the founder of the family, and the father of Good Sense. Good Sense was the father of Wit, who married a lady of collateral line called Mirth, by whom he had issue Humour. Humour therefore being the youngest of this illustrious family, and descended from parents of such different dispositions, is very various and unequal in his temper; sometimes you see him putting on grave looks and a solemn habit, sometimes airy in his behaviour and fantastic in his dress: inasmuch that at different times he appears as serious as a judge, and as jocular as a Merry-Andrew. But as he has a great deal of the mother in his constitution, whatever mood he is in, he never fails to make his company laugh.

- (13) デュボワズ Clyde E. Dankert, *Adam Smith: Man of Letters and Economist*, Exposition Press, 1974, pp. 113-114 を参照。

- (14) 水田 前掲『キヤンティヤー』四〇ページの右欄 Lindgren, *op. cit.*, p. 6.

- (15) 追加されている原文は次のとおり。

The duke of Buckingham, however, makes humour to be all in all: wit, according to him, should never be used, but to add an agreeableness to some proper and just sentiment, which, without some such turn, might pass without its effect.

- (16) George Villiers, second Duke of Buckingham (1628-1687) を参照し、照される。

西ドイツにおける 帝国主義研究の動向

保住 敏彦

わが国では帝国主義研究というと、ヒルファディング、ホブズ、レーニンなど第二インターナショナル期の理論家による、古典的帝国主義に関する研究が思い浮かべられ、それに関する研究が多い。それ以後の帝国主義・資本主義の研究としては、スウィーシー、マグドフなどによるアメリカ帝国主義研究、ソ連邦や東独の理論家による国家独占資本主義論が注目されてきた程度であり、欧米における帝国主義に関する実証研究や「従属理論」のような新しい理論構成については、ようやく紹介されはじめたところである。また第二次大戦前の日本帝国主義の朝鮮・台湾・満州支配や戦後の日本帝国主義の海外進出についての実証的研究と、それに関する理論的研究というものも多くはない。

ところで欧米においては、旧宗主国と旧植民地との間の経済的・政治的関係を実証的に捉える研究が累積されてきている。と同時に、帝国主義を捉える理論的枠組みや概念装置についても、新たな展開がなされてきており、現代資本主義論について

も同様である。本稿は主として西ドイツの学界について、その帝国主義研究および現代資本主義研究の動向について概観しようとするものである。ここでは四つの大きな研究の潮流を挙げることができる。帝国主義研究においては、ヴェーラーなどによる社会史的方法による帝国主義研究（社会帝国主義論という概念の提唱）と、ゼンガースやガルトウシクなどによる帝国主義の構造理論の提唱である。他方、現代資本主義研究としては、東独・ソ連邦の理論家の影響を受けた国家独占資本主義論と、オッフエやヒルシュやエビングハウゼンなどによる後期資本主義論ないしは国家体制資本主義論とも言うべき見解とを挙げるができる。以下順をおって、これらの潮流の見解の特徴と、主要な著書や論文について紹介したい。

一 社会史的な帝国主義研究

国際政治における諸列強の抗争という外的要因を重視する外交政策史という観点からの帝国主義研究にかわって、国内の社会的経済的政治的要因についての社会史的研究に基づきドイツ帝国主義を説明するというのが、最近の研究傾向である。これはエッカルト・ケーアによるドイツ第二帝制の結集政策・艦隊建造政策の分析から始まりG・W・F・ハルガルテンの第一次大戦前ヨーロッパ諸帝国主義の研究を経て、H・U・ヴェーラーやF・フィッシャーおよびその門弟たちのドイツ史研究において現代西ドイツの有力な潮流となっている。この社会史的方法によるドイツ帝国主義研究により、H・U・ヴェーラーは、

社会帝国主義 (Sozialimperialismus) という概念を提唱した。

ヴェーラーは『ビスマルクと帝国主義』において、ビスマルクからヒトラーに至る時期のドイツ帝国主義を、社会帝国主義の概念により説明した。同書のうちこの概念について論じた部分は、かれの編集した帝国主義の理論と歴史に関する論文集『帝国主義』の中に再録されている。かれは帝国主義を、西欧工業国家による未開発地域に対する「直接的・公式的支配および間接的・非公式的支配」と定義する。かれによると帝国主義は、連続的な経済成長を図るための海外への経済的膨張の必要性（経済的要因）と、「経済的動揺が社会に及ぼす爆破力を、（海外）膨張によって緩和し、そのことによって伝統的社会体制をたえがたい圧力から解放する」(p. 88) という既成社会体制擁護の必要性（政治的要因）とが、「海外膨張の必要性についてのイデオロギー的合意」（心理的要因）によって結合されて出現するのである。

このようにヴェーラーは帝国主義が先進工業国の内部の諸要因から生じるとする内因性論の立場に立つ。しかしマルクス主義的帝国主義論が主に経済的要因に注目するのに対して、ヴェーラーは経済的危機がもたらす社会的緊張を海外膨張によってそらせるという支配階層の意図に帝国主義の重要な動因を見ている。しかしかれのこの社会帝国主義の概念は、社会的対立の特に激しかったドイツにおける帝国主義の成立の一要因を明らかにするが、英・仏の帝国主義の成立を説明するには充分でない。更にかれは、帝国主義を近代化過程の歪みと捉えており、

帝国主義がもたらす後進国の問題も工業国家による世界的な社会政策によって解決できると考えているが、そうした見地によつては、現代の第三世界が恒常的に低開発状態にとどまつていゝる問題を充分には説明できない。

二 帝国主義の構造理論

欧米における新しい帝国主義論として、「従属理論」と呼ばれる理論がある。代表的な論者として、A・G・フランクやS・アミン⁽⁸⁾などがいる。かれらの著作はつぎつぎに邦訳されており、その理論についての研究もなされている。古典的なマルクス主義的帝国主義論が先進資本主義国の独占資本主義化から帝国主義を考察するのに対して、かれらは第三世界の現実の側から帝国主義を考察する。かれらは第三世界における低開発の原因とその克服という観点から帝国主義を見る。たとえば、フランクは先進国における経済発展とラテン・アメリカの低開発とは世界資本主義発展の両極だと捉え、両者の相互関係を考察する。メトロポリスでの経済発展とサテライトでの「低開発の発展」とは相互媒介的に進行し、その中で低開発国の開発国に対する経済的、文化的等々の従属構造は深化するという。

他方アミンは、中心地と周辺地との関係を、世界資本主義の蓄積における後者から前者への価値移転の論理を中心に把握する。その際かれは、エマニエールによつて主張された中心地と周辺地との間の不等価交換の理論を發展させている。アミンはこのため、中心地での資本主義的生産様式と周辺地での独自の

生産様式(周辺資本主義)とを区別し、後者が世界資本主義の蓄積過程でどのようにして前者への従属を強めるか明らかにしたのである。

西ドイツにおいては従属理論はまだ広く支持され評価されるという状況にはない。しかしそれに影響された理論として、D・ゼンガースやJ・ガルトウンクなどによる「帝国主義の構造理論」(Strukturelle Theorie des Imperialismus)がある。⁽⁹⁾ 代表的な書物としてはゼンガース編の『帝国主義と構造的暴力』やガルトウンクの著作がある。ゼンガースによれば、フランクが「低開発の発展」と呼んだような周辺地の状況は、「構造的暴力にもとづいた従属の再生産と特徴づけられる」(S.26)。現代の帝国主義にあつては、直接的暴力よりも、過去の時代のそれによつて作りだされた周辺地の中心地に対する経済的社会的文化的な従属的關係に由来する構造的暴力に基づいて、支配が貫徹すると捉えている。ガルトウンクはアミンが不等価交換という概念で説明した事態を、「産出効果」(spin-off-Effekte)という概念で表現しているが、また中心地の周辺地に対する支配が周辺地のエリート層の中心地のそれとの結合に基づいていることを強調している。

またC・ノイジス⁽¹⁰⁾は、資本の一般的な運動法則と世界市場における資本の運動の歴史的な実相とを区別し、帝国主義を資本の世界市場運動から説明するための理論的準備作業を行なっている。C・フォン・ブラウンミュール⁽¹¹⁾も同様の試みを行なっている。

三 国家独占資本主義論

西ドイツにおける国独資論者としては、フランクフルトの Institut für Marxistische Studien und Forschungen (IMSF) という研究所を中心とした理論家たちがいる。かれらは主に Verlag Marxistische Blätter という出版社から、哲学・政治・経済学の各分野にわたる研究書や翻訳書を出版している。たとえばフランスのポール・ボッカラの国独資論の翻訳、P・ヘスの金融資本主義論、研究所の主催した独占に関するシンポジウムの報告書などが刊行されている。

ボッカラの書物は、「1、国家独占資本主義」「2、生産諸力と生産諸関係」「3、社会の諸階級」「4、搾取」「5、インフレーション」「6、独占と金融資本」「7、帝国主義体制の現代の特徴」「8、国家と独占への融資」「9、国家独占資本主義における計画」「10、国有化」の一〇章からなり、国独資の国内体制・国際関係について体系的論述を与えている。ヘス等の研究書『金融資本支配の基礎と形態』¹³⁾は、「1、金融資本の権力の中枢としてのコンツェルン」「2、金融資本の権力の発揮の際の独占的銀行資本の役割」「3、金融資本的支配の国際化」「4、金融資本的支配の寄生性と腐朽性」の四章からなり、レーニンの帝国主義論を出発点にして、現代資本主義について、産業におけるコンツェルン支配、銀行の役割、金融資本主義的支配の国際化と寄生性について述べている。

レーニン『帝国主義論』刊行六〇周年を記念して、一九七六

年六月にIMSFの主催でなされた討論会には、西ドイツの主要な国独資論者が参加して、現代の独占をめぐる問題について討論している。その報告書『独占——今日の資本主義の経済的核心』¹⁴⁾によれば、第一報告、J・フッフシュミット「マルクス・レーニン主義的独占論の理論的基礎について」をめぐる討論においては、独占の成立事情や独占利潤と独占的競争などが論じられ、第二報告、H・ユンク「独占——経済恐慌——経済政策——現代的視点」をめぐる討論においては、現代の国独資の下での国際化や国家的経済政策などが論じられている。後者の討論の結果、インフレが現代資本主義体制の危機の表現であり、通貨価値の安定化政策が西ドイツ金融資本の目標設定となっており、こと、金融資本の現在の戦術が国家予算の歳入、歳出構造のこれらの利害に応じた改変を目ざしていること、科学・調査・開発などの複合領域において金融資本の志向と独占の利潤関心および国家活動のからみ合いが現われていること、西ドイツでの危機過程の原因・促進力および部分的解決可能性の分析のために独占概念は不可欠であること等が示されている。

このように国独資論にはレーニンの帝国主義論・独占資本主義論を越える新しい概念は見られないが、しかし西ドイツ資本主義の最近の諸様相（インフレ、国家の財政・金融政策の意義増大、資本の国際化の進展など）についてのそれなりの分析が見られるのである。¹⁵⁾

四 後期資本主義論（国家体制資本主義論）

国独資論とならぶ西独の現代資本主義論は、後期資本主義論であり近年C・オッフエ⁽¹⁶⁾やJ・ヒルシュ⁽¹⁷⁾やR・エビングハウゼンなどの手で資本主義国家論の詳しい分析が付け加えられたことにより、国家体制資本主義論（Staatsaufassungskapitalismus）と呼んでもよい。フランクフルト学派の経済学者F・ポロックは、論文「国家資本主義」（一九四一年）⁽¹⁸⁾の中で、私的資本主義呼とも社会主義ともことなる後期資本主義を国家資本主義とび、その特徴を挙げている。そこでは市場は生産と分配との均衡をもたらず管理機能を失い、国家がその機能を継承する。

国家は、最強の資本家や産業・行政・支配政党の最上層の官僚からなる、新しい支配グループの権力手段になり、他方大多數の国民は有給の職員になる。かれはさらに国家資本主義の下での生産や分配の管理について述べているが、そこでは所有と経営との分離、産業の組織化と国家のそれに対する管理や国家的計画の成立などが指摘されている。そしてこうした国家資本主義の進展に対して、多数の市民による国家の管理のためには、どのような政策が必要かを、問うたのである。

ポロックの見解はハバマスをはじめ多くのドイツの社会科学者に影響を及ぼした。ハバマスは『晩期資本主義における正統化の問題』などの著作において、現代資本主義の下での体制の正統性の危機の原因とそれをめぐる問題について論じている。またベルギー出身の理論家E・マンデルも、『後期資本主

義論』⁽¹⁹⁾の中で、資本・賃労働の対立という視点から後期資本主義社会の機能や組織構造を論じている。

ところでオッフエやヒルシュのような最近の社会科学者は、とりわけ資本主義的再生産過程と関連づけて資本主義国家の本質や機能を明らかにしている。かれらは資本主義経済の発展傾向だけでなく、国家の経済への干渉の論理をもあわせて把握しようと試みており、このため経済学だけでなく社会学・政治学の概念をも使用する。たとえば、オッフエは論文「後期資本主義—概念規定の試み」（『資本主義国家の構造問題』所収）の中で、この概念を再規定しつつその特徴を明らかにした。かれによると、資本主義社会の根本矛盾は、「社会化過程における相互依存関係の無意識的な拡張」と「この過程の意識的な組織化や計画の遅れ」(S. 12)との不均衡と結びつけて把握されねばならない。とすれば、資本主義の根本矛盾が階級対立と恐慌ひいては資本主義崩壊へと導く傾向を生ずる一方で、「資本の諸組織とりわけ資本主義的国家装置による矛盾の部分的な解決」(S. 14)に基づく「体制の適応的な自己転形」(S. 25)が生ずる。この矛盾の部分的解決のための機構として、オッフエは市場の組織化、技術的進歩の制度化、全資本主義体制の国家的規制の三つを挙げ、その意義や作用を指摘している。それゆえかれは後期資本主義の理論的把握に際して、階級対立と経済的危機の分析のみならず、そうした体制の「限界を自己適応的に延期させるという体制の可能性に関する追加的な問題」(S. 25)をも研究し、前者を後者によって補足しなければならない

と主張している。

ヒルシュは現代資本主義國家を資本主義の再生産過程の運動と結びつけて考察し、國家の諸機能や國家干渉的な資本主義の矛盾などについて明らかにしている。かれは國家の干渉政策に注目する点でオッフエと問題意識を共にするが、マルクス理論により即して國家論を論じている。たとえば論文「唯物論的國家論の諸要素」⁽²⁰⁾について、かれの見解を見よう。かれは國家機能を「蓄積過程としての資本主義の再生産過程の諸条件や合法則性から導出する」(S. 264)という観点に立つ。そこで資本主義的蓄積過程の論理を検討し、これが資本の有機的構成の高度化と利潤率の傾向的低落を介して恐慌傾向・崩壊傾向をもたらしことを明らかにする。他方でこの利潤率の傾向的低落法則への反対傾向として、資本による「生産諸条件の再組織」がなされる。それは「資本そのものの形態変化つまり独占化、所有関係・指導関係の変化(株式会社)、信用制度の樹立」「世界市場における資本の膨脹、つまり資本輸出と帝國主義的世界体制の形成」「生産諸力の集約的な發展と科学技術上の進歩の促進」(S. 225)などである。

ところで國家機能の規定によって決定的な問題は、かれによると「何故(資本主義の)崩壊が今日まで開始されなかったのか。どのような具体的發展が一般法則の貫徹を修正したのか、また修正しているのかという問い」(S. 217)である。この問題を前述の利潤率低落に対する反対傾向としての「生産諸条件の再組織」と関連づけることにより、かれは國家の諸機能を

「1、資本諸関係と一般的生産諸条件の保証」「2、國家裝置の經濟的再生産過程への組み込み、すなわち行政による所得の再配分と流通の指導」「3、生産諸力發展の保証」などの諸点にあることを明らかにする。ところがこの干渉國家は「政府補助金、資本破壊、生産力開發、社会的弁済などのための國家支出の不可避的な増大」(S. 261)により財政危機に陥っている。それゆえヒルシュは、資本主義的再生産過程の危機傾向が生みだした干渉國家が、經濟への干渉政策を遂行する中で、かえって財政危機に陥り、「停滞した蓄積過程の価値減価増進を要求する」(S. 262)点に、干渉主義的資本主義の矛盾を見いだしているのである。

以上のような西ドイツの帝國主義研究の諸傾向の特徴を要約すれば、經濟の次元のみならず政治や社会の次元での研究がなされていること、開發國と低開發國との関係の構造論的研究がなされていること、國家論の再規定に基づく現代資本主義の矛盾の展開を軸に研究がなされていること等の諸点を挙げる事ができる。

- (1) たとえば J.P. Halstead, *Modern European Imperialism: A Bibliography of Books and Articles 1815-1972*, 2 Volumes Boston, Mass. 1974. Hans-Ulrich Wehler, *Bibliographie zum Imperialismus*, Göttingen 1977. など(文献目録を見よ)。
- (2) Eckart Kehr, *Der Primat der Innenpolitik*, Hg. H.-U. Wehler, Berlin 1965. ders., *Schlachtfloottenbau und Partei-politik 1864-1901*, Berlin 1930.
- (3) George W. F. Hallgarten, *Imperialismus vor 1914*, 2 Bde.

- München 1963.
- (4) H.-u. Wehler, *Bismarck und der Imperialismus*, Köln 1969.
- (5) Fritz Fischer, *Griff nach der Weltmacht*, Düsseldorf 1961, 3. verbesserte Auflage 1965.
- (6) H.-U. Wehler (Hrsg.), *Imperialismus*, Köln-Berlin 1970. 国策の発展と発展国策の発展。
- (7) Andre Gunder Frank, *Latin America; Under development or Revolution*, New York and London 1970 (大橋正治他訳『世界資本主義と発展国』岩波書店 東京一九七二年) *Lumpen-Bourgeoisie and Lumpen-Development*, New York 1922. (堀江輝弘『世界資本主義とラテン・アメリカ』岩波書店 東京一九七二年)。
- (8) Samir Amin, *L'échage inégal et la loi de la valeur*, Paris 1973. (花柳章典訳『不平等交換と価値論』西沢書店 東京一九七四年) *L'accumulation a l'échelle Mondiale*, Paris 1930. (山口祐樹訳『世界資本主義論』岩波書店 東京一九七四年) 山口祐・原田金一他訳『世界資本主義発展論』同。
- (9) Dieter Senghaas (Hrsg.), *Imperialismus und strukturelle Gewalt*. Analysen über abhängige Reproduktion. Frankfurt am Main 1972.
- (10) Christel Neusüss, *Imperialismus und Weltmarkt-bewegung des kapitals*, Erlangen 1972.
- (11) Claudia von Braunmühl, "Weltmarktbewegung des kapitals, Imperialismus und Staat." in: *Probleme einer materialistischen Staatstheorie*, Frankfurt am Main 1973.
- (12) Paul Boccara u. a., *Der staatsmonopolistische Kapitalismus*, Frankfurt am Main 1973.
- (13) Peter Hess u. a., *Grundlagen und Formen der Herrschaft des Finanzkapitals*, Frankfurt am Main 1974.
- (14) *Das Monopol. — ökonomischer Kern des heutigen Kapitalismus*. Theoretische und aktuelle Gesichtspunkte der marxistisch-leninistischen Monopoltheorie. Hrsg. von IMSF, Frankfurt am Main 1976.
- (15) 国策論と世界資本主義の発展と発展 *Monopol und Staat*. Zur Marx-Rezeption in der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus, Frankfurt am Main 1974. 発展。
- (16) Claus Offe, *Struktur probleme des Kapitalistischen Staates*, Frankfurt am Main 1977. 世界資本主義 "Leviathan" (West Berlin) 世界資本主義の発展と発展。
- (17) Joachim Hirsch, "Elemente einer materialistischen Staatstheorie." in: *Probleme einer materialistischen Staatstheorie*, Braunmühl, Funken, Cogoy, Hirsch (Hrsg.), Frankfurt am Main 1973. ders. Bemerkungen zum theoretischen Ansatz einer Analyse des bürgerlichen Staates, in: *Gesellschaft. Beiträge zur Marx'schen Theorie* 8/9. Frankfurt am Main 1976. ders. *Staatsapparat und Reproduktion des Kapitals*. Frankfurt am Main 1974.
- (18) Friedrich Pollock, Staatskapitalismus, in: ders. *Stadien des Kapitalismus*, Hrsg. vom Helmut Dubiel, München 1975.
- (19) Ernest Mandel, *Der Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main 1972.
- (20) 社 (二) と世界資本主義の発展。

『オットー・バウアー著作集』の問題

青山 孝徳

一九七五年から始まった『オットー・バウアー著作集』(“Otto Bauer Werkausgabe” Europaverlag, Wien 索引の巻を含め、全一〇巻の予定)の刊行は、現在のところ七巻を数えている。これによって、オーストロ・マルクス主義を代表するバウアー(一八八二—一九三八)に親しみやすくなったのは喜ばしいことであるが、『著作集』には編集上の重大な問題があると思われる。筆者は以下に掲げるバウアーの著作を無作為に選び、それぞれ、『著作集』に挿入されたオリジナルタイトルページが示す初版と著作集の版とを比較してみた。(この比較は、編集者が準備した版について特に何も言っていないので、妥当なものと考えられる。)

- A、『社会主義への道』一九一九年(『著作集』第二巻)
 B、『共和国一年目の社会化運動』一九一九年(第二巻)
 C、『社会民主主義、宗教及び教会』一九二七年(第三巻)
 D、『ふたつの世界大戦の迫間か』一九三六年(第四巻)
- この比較から明らかになったテキスト変更の例をいくつか、以

下、一、文章の変更、二、段落の変更、三、強調の変更、四、省略の順にあげる。

一、文章の変更。

一の一、受動形を能動形に変更。

「小作人の選定にあたっては、傷痍軍人が優先されるであろう。」(A、一七一—一八頁)

「小作人の選定にあたっては、傷痍軍人を優先することができるよう。」(二巻、一二頁、一〇—一一行目)

一の二、能動形を受動形に変更。

「我々はこれまでの論文の中で……を示した。」(A、二七頁、二三行目)

「これまでの論文の中で……が示された。」(二巻、一二四頁、最後の行)

別の例。

「我々は一連の論文で……について概観しようと試みた。」(A、三〇頁、四—五行目)

「一連の論文で……についての概観が試みられた。」(二巻、一二八頁、一七一—一八行目)

一の三、「我々」を「私」に変更。

「私々はなぜ……かを探った。」(D、七八頁、下から一一行目)

「我はなぜ……かを探った。」(四巻、一〇九頁、八行目)

別の例。

「まとめてみよう(Fassen wir zusammen!)。」(D、一八頁、二六行目)

「まとめてみる (Ich fasse zusammen)」。(四巻、六一頁、五行目)

一の四、語順の変更。

「一挙にこの変革をなしとげることとはできない。」(A、一五頁、最後の段落の最初の文章)

「この変革をなしとげることとはしかし一挙にはできない。」(二巻、一〇九頁、九行目)

一の五、名詞を代名詞に変更。

「こうして領主はますます多くの傭兵を雇い入れることができた。」(C、五一―六頁)

「こうしてかれらはますます多くの傭兵を雇い入れることができた。」(三巻、四五四頁、六七行目)

一の六、二文を一文にまとめる。

「ブルジョアジーは民主主義共和国をどのように支配しうるのか。……であるが故にのみ共和国を支配しうる。」(C、二九頁、第二段落の第一文及び第二文)

「ブルジョアジーは……であるが故にのみ民主主義共和国を支配しうる。」(三巻、四八五頁、下から一一行目)

一の七、単純な変更。

「戦争を遂行するヨーロッパ諸国は…… (Die Krieg führenden europäischen Länder……)」。(D、二六頁、一行目)

「戦争遂行のヨーロッパ諸国は…… (Die kriegführenden europäischen Länder……)」。(四巻、六七頁、三行目)

別の例。

「大工業に仕事を提供する強大な軍備 (Rüstung)」。(D、八一頁、下から五一―四行目)

「大工業に仕事を提供する強大な軍備拡張 (Aufrüstung)」。(四巻、一一二頁、下から一三行目)

一の八、感嘆符の省略。

感嘆符は『著作集』ではたいてい省略されている。

二、段落の変更。

二の一、段落をまとめる。

「封建社会と貴族」と題する節 (C、五頁) は、もともと一の段落に分けられていたが、新版 (三巻、四五三頁) では四段落にまとめられた。

二の二、段落を分ける。

Aの八頁、第二段落「しかしすべての産業部門に、社会化のこの形態が適しているわけではない。……貸し出された工場の労働者、事務職員にも、その工場の管理への影響力行使、及び利益分配が保障されるであろう。」は、新版 (二巻、九九頁) ではふたつの段落に分けられた。同じことが、Dの八三頁の段落「同時に世界工業の重要な重心移動が行なわれた。……古い工業国の大工業は、その古い販売市場の大半を永久に失った。」についていえる。(四巻、一二二―一二三頁)。

三、強調の変更。

三の一、強調の省略。

Aの三頁、第五段落の強調 (例えば「eines Tages」或は「eines Schlags & einer großen Stunde」は新版 (一

卷、九三—九四頁）でもそのまま残されているが、同じ頁の最後の段落の強調（*erzeugt*或は*verteilt*）は新版では省略され、強調されない。

三の二、強調の追加。

もともと強調されていなかった言葉（C、一四頁、最後の行の *Parzival*）が、新版（三巻、四六五頁、下から八行目）では強調されている。

三の三、引用符の省略。

引用符が、ある箇所では省略されて、そのかわり、イタリック体で書かれているが、他の箇所では省略されたままである。

前者の例。

「フランス大革命は、歴史的なキリスト教信仰に対し、『最高存在の崇拜』を対置した。」（C、一六一—一七頁）

「フランス大革命は、歴史的なキリスト教信仰に対し、最高存在の崇拜を対置した。」（三巻、四六八頁、一七一—一九行目）

後者の例。

「十字架のマリア像の前に跪き、彼女は祈る。『この乏しい稼ぎがもう少し増えて、子供を養っていくのに十分でありますよう。』」（C、一九頁、最後の段落）

「十字架のマリア像の前に跪き、彼女は祈る。この乏しい稼ぎがもう少し増えて、子供を養っていくのに十分でありますよう。」（三巻、四七二頁、二二—二三行目）

四、省略箇所。

『民族問題と社会民主主義』、一四九頁の注の後半（「リッカー

トは……という認識によって、個人主義的な倫理に到達した。」の文章以下）が新版（一巻、二〇七頁、注の四三）では省略されている。さらに『レーテ独裁か民主主義か』の一六頁が、全部、新版（二巻）では抜け落ちている。

* * *

以上、テキスト変更の例（ほんの一部）をみてきた。この変更は、編集者が何も断っていないので、かれが一存で行ったと考えられる。^注確かにこの変更は、とりあえず、文意を変えるものではない。おそらく文体をととのえるつもりの変更であらう。しかしそのようなことがそもそも必要なのか。（パウアーの文章は、ひじように簡潔で、読みやすいものである。）あるいは許されうるものか。百歩譲って、この『著作集』が「大衆版」であり、特に専門研究者向けのものではないとして、先のような変更が必要であり、許されるとしても、そのやり方はあまりにバラバラであり、およそ何らかの基準があったとは考えられない。そして四の省略を発見して、一挙に編集者への不信は高まるのである。省略の後者は、全頁落ちているので、あるいはミズプリントと考えられないこともない。しかし前者はどうみても、長い注が煩雑だからという理由で、途中で切り捨てられたとしか考えられない。

筆者はこのような編集者の恣意性が気になって、昨年、「著作集刊行委員会」の一委員を通じて、変更を編集者に問い合わせた。が、残念ながら未だ返事はない。

（注）パウアーの講演、演説が冊子になったものについては、編集者

がミズプリントを直し、会話を最小限改めた由、記されている(三巻、九頁、及び四巻、九頁)。しかしこれまでに検討した書は、いずれもこれに該当しない。

西ドイツから

——ある叢書の終焉が意味するもの——

三島 憲一

まず結論的に言えるのは、今回(七八—八〇年)の滞在と前回(七〇—七二年)のそれとでは、わずか六—八年の差とはいえ、西独の思想的氣候が、まったく変貌していることである。その変わり方は驚くばかりである。多くの人は、ドイツの夏の終焉と、秋の寒氣について語る。だが第二に、今述べたことと矛盾するようではあるが、十年前の思想風土が、そのまま潜行した形で継承され、反芻されていることも忘れてはならない。十年前というのは、概算の表現であって、正確には、六〇年代後半以降の学生叛乱以来続いている学問と文化の社会的場での自己理解をめぐる議論である。しかし、表向きは議論は沈勢している。それを象徴するのが、日本でも色々な形で紹介されている過激派の公職追放に関する条例であり、又、最近の事件としては、シュタルンベルクにあるマクス・プランク研究所、平

和研究を主目的とするいわゆるヴァイツゼッカー研究所の閉鎖である。この経緯も多少調べたことがあるので書いてみたいが、紙数の関係もあるので又の機会に譲るとして、ひとつの小さな出来事を足場に、西ドイツの精神状況の一面にスポットをあててみたい。

それは、出版界の、見ようによつては、卑近な事件である。すなわち、日本でも広く読まれているズールカンブ社の叢書 edition suhrkamp (以下 *es* と略記)が、先秋、千点目の刊行を機に、いったん打ち止めになった。機械的には、岩波新書のそれとも類似しているが、事態は今少し複雑で、一文化時代の終りを確実に告げる、文字通り「事件」というのにふさわしい。

実際この叢書抜きには——ル・タン・モデルヌを抜きには一時期のフランス思想界が考えられないのと同じに——六〇年代中葉から七〇年代にかけての西ドイツの知的風土を論じることはいできない。だが、これは少し説明を要する。

つまり、ここには、戦後、西独の復興は精神的復レスタウラチオン、古のメロデイーに乗って行われた事情がある。ナチスの残虐行為への反省は、ヤスパーズやシュブランガーを始めとする「国民の道德的革新」の呼びかけとなったが、その際、往々にして新たな価値として説かれたのは、ドイツ文化の純生な伝統であった。ドイツ古典文学と観念論哲学に表現された高い人間性の伝統への、無媒介で抽象的な帰依による自己浄化が叫ばれたのである。だが、ドイツ精神科学の最後の残照であり、それ自体、啓蒙の行為でもあったこうした論議は、ナチスを許した自己の社会

的位置への批判的分析を欠いているためもあって、その抽象性のゆえにアデナウアー時代の反共の風潮と知的停滞に、それなりに適応したものであった。西欧の思想・文化の統一性と伝統の力が、いわば「自由の砦」として説かれ、擬似的イデオリスムスの用語が氾濫していた。もちろん、高い精神性への憧憬であるこうした議論は、無意識的な権力への迎合でありながらも、西欧の思维そのものの反省を引き起こしたハイデガーの流行に明らかなように、こうした経済復興の俗悪性を湖塗する反共的風潮への諦念の込められた知的抵抗でもあった。だが、総体的には、最初は無効であった伝統への訴えかけが、やがて伝統の負託への裏切りを意味するようになったのが、五〇年代の思想史であろう。伝統への帰依と献身、そのグロテスクな権威主義的現れを当時独文学の学生であった評論家のブーゼルマイヤーはこう書いている、「古い解釈学的独文研究、特にそのコミュニケーションの細胞である師と弟子の關係に、この献身は根を下ろしていた。学問的能力と別に、牢固たる言語規範と、行動規範が存在しており、なんびとも罰されずにそれを破るわけにはいかなかった。教授たちはもちろんわかつていた。彼ら自身はゲーテでもエッカーマンでもなく、ゲオルゲやグンドルフやコメレルでもなく、エミール・シュタイガーにすら落ちることをわかっていた。それでも彼らは、こうした大家たちの天に召された後継者であると感じており、そうした鑑をジュースチューアや言葉使いに至るまで模倣し、自分たちの弟子にも、同じような鵲返しのおしゃべりによる帰依を要求していた。この

帰依はやがて弟子たちに、多くの屈辱を経て、アカデミズムへの通路を開き、そこでの踏み板作業を与えるのである。」教授たちに与えられた精神の負託と現実の乖離である。現実には、アデナウアー政権の官房長官に、ニールンベルク人種法のコメントールを書いたグロブケがなっていたのである。又、日常レベルでも——これは社会誌的に詳しい説明を要すると思うが——復興によって庶民のめざした生活や文化のあり方は、戦前の、つまり、ワイマール時代のそれではなく、第一次大戦前の、つまりヴィルヘルム帝政期のそれであった。

一方で、ハイデガー、ヘルダーリン、リルケをめぐる秘教的議論の隆盛、他方で驚異的経済成長による新興成金の文化、アーベントラントの呪文の一方で、その伝統を体現するはずのギムナジウムや大学の制度は、現代の知的形態へ脱出する意志を欠いているという、こうした事態は、社会的意識を持った知識人や若い鋭敏な神経の持主たちに耐えがなくなっていた。唯一、批判の声を挙げ続けていたのは、アドルノ、ホルクハイマーに代表されるフランクフルト学派であり、アンデルシュニエやG・アイヒ等の作家たちであった。このように鬱積した一般的な不快感と、五〇年代末期から六〇年代にかけてようやくオフイシャルな文化に対抗して高まってきた批判的知識人の声に、一気に自己表現と自己確認の場を与えたのが、一九六三年に刊行を開始したessであった。大学教授で評論家のヨルク・ドレウスは、その頃を振り返ってこう書いている。「六〇年代に至って、連邦共和国の最初の十年間の、キリスト教的西歐的御

託宣の麻酔から覚めた者にとって、自分たちの発展は、この叢書なしには考えられない。ほとんどこう言ってもいい。この叢書は、一九六三年から七三年までの十年間の知的相貌^{インテリゲンチヤ}を形造っていたと。いや知的相貌そのものであった。……一九六三年五月、最初の二十冊を前にして、われわれは啞然として立ちつくしていた。すでに装丁にしておらず、馬鹿げた小細工の多い他の叢書のそれとは異って、つややかな即物性によって際立っており、そのデザインを見ただけでも、ここにはなにか魅惑的な、かつ尊厳なるものが始まりつつあることに気づいたのである。……他のいかなる叢書においても、これほど重要な読書体験はなされなかった。」

実際、六〇年代から七〇年代にかけて議論の対象となった本、そして知識人のサロンや大学のゼミナールを越えて、広く社会、政治、文化に影響を与え、多少なりとも変革をもたらした本の非常に多くが、このessの枠内で世に出ている。ブレヒト、アドルノ、ハーバーマース、ミッチャーリヒ、ブロッホ、ベンヤミン、マルクーゼらの著作は、マルクシズム及びネオマルクシズムのこの国における遅れた受容を取り返し、ほとんど見通しのつかない無数の理論的議論の渦を巻き起こした。又、邦訳もあるヤウスの、既成の伝統主義を揺り動かした『挑発としての文学史』、ドイツ的精神科学の伝統への自己批判であるレンメルトラの『ナショナルな学としてのドイツ文学研究』、エンツェンスベルガーのエッセイ、ベッカーの教育制度研究、付ナチス抵抗運動の闘士で、中流市民にとっては不快な社会批

判を平気で口にしたハイネマン大統領の演説集などは、広く教養市民階級に、伝統的な人文主義的傾向からの脱出、自己の場の社会的自覚と、現実の改革を要する諸問題への視線の転換を促す契機となった。大体、大統領の演説とマルクーゼの論文が同じ叢書で扱われていることが象徴的である。レヴィ・ストロース、ロラン・バルトが広く紹介されたのにもこの叢書の力は大い。イデオロギー批判論争、解釈学論争、教育改革をめぐる議論、ドイツの過去や文学的伝統の媒介をめぐる論争、チヨムスキーらの新しい言語学の流行とそれへの批判、六〇年代後半から七〇年代を揺り動かしたそうした議論のどれひとつとして、この叢書にその重要な証言の残っていないものはない。それらは又、精神の蛸壺を出た知識人の社会参画と自己の位置に関する反省的議論の証言でもある。

こうしたessに象徴される理論的反省、知的精密化、社会意識が、一気に頂点に向ったのが六七・七八年の学生紛争である。この紛争のわが国とはかなり異なる背景や、そして一定の理論上の、又実社会上の成果、六〇年代前半が戦前の社会であるかのごとく一変してしまつた思想風土や生活感覚への広く深い影響については、日本ではまだ詳しい叙述がなく、立ち入った社会誌的、社会思想史的研究が望まれるが、時代はこれを機に、六九年のSPD連立政権の登場、知識人の圧倒的な、バックアップを受けたブランドトの時代、東方条約の成立といった熱っぽい思想と政治の季節へと向う。知識人と政治のつかの間ではあつても、ドイツ史上ほとんど初めて、そしてわれわれには久し

く無縁の珍しい一体感を生み出した時代である。同時にジョルジュ・シュタイナーいうところの「ズールカンブ文化」が定着し始める。例えばハーバーマースの『イデオロギーとしての技術と学問』『認識と関心』（後者はesではないが、やはりズールカンブ社）などの理解にはこうした背景を注意深く見る必要があるであろう。ハイデガー、リルケ、又学者ではシュタイナーなどの名は——時として不当に——片隅に追いやられて行った。七一年頃のZeit紙に載った時評の次の一文を私は今でも忘れない。「Wer gestern geheiligert hat, adorniert heute,」

政治の動きとバラレルなこの一連の反省的議論のひとつの中心は、市民社会的主体概念への批判であろう、自己の社会的媒介性に目が届かないがゆえに、逆説的にも社会に併呑されてしまふ主体の自己理解への反省である。この自己理解が市民的文化意識として起きているゆえに、批判はまた、一種の文化革命的運動となったことも理解しうる。それまでの文化意識を支えていた歴史と伝統の重圧からの解放が、学問の名において各所で試みられる。折からのリングスティクの流行もあって神聖視されていた文学作品も、雑誌や新聞のテキストと同じコミュニケーションとしてとらえ返され（大変な間違いであるが）、文学研究や哲学研究の社会科学への併合が目ざされる。しかも日本の場合と異なり、たちどころに大学改革からギムナジウムの教科内容にまでこの傾向が進入してくる。哲学科が、社会科学系の学群に一時は統合された大学もあれば、ギムナジウムの国語の授業などにHinterfragenという新造語が流行しはじめた

のもこの頃である。

だが、このズールカンブ・スタイルの確立は、すでに変質と解体の契機を宿していた。市民社会的主体への批判は、一部の左翼ユートピア的急進主義への閉塞を除くと、大衆社会的合理主義への再編過程であったことが明らかとなってくる。すでに学生たちが、象牙の塔の学問を批判し、実践を強調した時に、いわば朝野にわたってある程度まではそれに唱和した教養市民階級の声は、同じ実践でも、社会のよりよき機能化に役立つという意味の実践、いわば実用であり、その異趣同舟よりはesのカタログだけではなく、個々の著作の一行一行にも認められる。

この運動そのものが、解放と新たな抑圧の両契機を宿していたのである。「異議申し立て運動には初めから解放の力と反動の力が結びついていた」（ハーバーマース）。

紛争に伴う世代交代によって、理論闘争をかくぐって文化・思想界の中心に出て来た人々の多くは、まごうかたなき社会学的文テクノクラートのメンタリティを身につけていた。先のヤウスがそうであり、リングスティクの流行の先鞭をつけたヴァインリヒや現在の旗手の一人であるS・J・シュミットも、彼らの疑い得ない改良への意志とは別に、その傾向は免れていない。すでにわれわれ外国人を悩ます当のハーバーマースの抽象度の高いドイツ語表現にしてからが、その徴候を示している。彼の文体の抽象性は、基本的にはその遺産の上に思考しているはずのイデアリスムスの抽象性ではない。又『否定弁証法』の難解さでもない。パース等の消化ぶりにも明らかなよう

に、英語圏の科学理論のもつ抽象性とイデアリスムスのそれとの、それなりに成功した混合がここにはある。同じフランクフルト学派につらなりながら、アドルノやマルクーゼにある想像力の光沢を意識的に排除している。ハーバーマースを頂点として——往々にして彼の意図に反してであるが——概念以外のもののいっさいを消去し去った社会的なものの認識が、六〇年代にフランクフルトの流れを汲みながら、構造主義や科学主義の動きにも敏感であった人々の目標となっていた。概念は「ポツカーチップではなく」、「哲学とは、概念が必然的に与えざるを得ない傷を治そうとする概念の努力である」というアドルノに反して、概念の符号化と想像力の抹殺が進行する。作家のウルス・ヴィドマーはこの事態の経験をこう表現している。「私は——それが正当か否かわからないが——われわれは、牢獄を出たとばかり思ったのに、またわれがちに新たな格子戸の内側に殺到しているといった感じに悩まされていた。私はそれを言語表現に読み取った気がする。edition shrkampも、私の見方が正しければ、そのおそろくもつとも影響力の強かった時期に、『左の』概念言語の意識的な規範化を遂行していた。』精密な社会学的概念と議論を駆使し、大学の昇進街道に乗るか、時には文化関係の諸官庁の上層部にまで食い込んだこれらesを榮養料とした知識人のあり方は、わが国では未経験のものであるだけに大いに興味もそられるが、一般的な想像力の麻痺現象を引き起こした点は忘れてはならない。それに較べれば、古い人文主義の内面的エネルギーが懐しく思い起こさ

れるほどである。先に引いたブーゼルマイヤーに言わせるなら、彼らに較べると「私の古い正教授の方が高い点数がつく。彼らの方がポエジーに対する感性があったからだけではない。彼らはまだ意味と真理への問いを発した。そしてその問いに大抵は、教養主義的保守的返答を行っていた。彼らに対しては、自己を同一化することもできたし、反抗することもできた。その際に生じた個人的また社会的感^{ゲムツン}性は、学生運動の構築の条件となった。」

この内面的空洞化は、七二・七三年以降、急速に進行する。一方でテロリズムの影響もあつて社会全体が急激に保守化する。批判よりは秩序がドイツにもどってくる。それと符を合わせるかのように、ズールカンブ社の編集方針にも明瞭な保守化現象が現われて来た。すでにかなり早い時期に有能な編集者たちがやめていく。先に引いたウルス・ヴィドマーがそうであるし、カール・マルクス・ミヒエルがそれである。ミヒエルは、最近手堅なためによく使われる同社の二十巻本のヘーゲル全集の編者である。その中で、最初から一貫してesの編集に携わっていたギンター・ブッシュは、ともかく逆風に抗してesを守り通す。社としても売れ行きを配慮せざるを得なかったのであろう。だが、同社の新叢書 *schrkamp taschenbuch vis-senschaft* その他による外濫攻めは順調に進んでいた。そしてついに千号によって一旦終止符を打たされることになる。ブッシュはズールカンブ社をやめ、シュンディカート社へ移籍する。この移籍自体が知的前衛を担う出版が零細出版社へ移行しつつ

ある事態を象徴している。現在本当の意味で読まれている本は例えばフランクフルトの小出版社二〇〇一等から出ているといつても過言ではない。思想的前衛の自己破産はまたしても片隅の存在をもたらず。時代のうちには又、動乱のあとの復古^{レトログ}の匂いが立ち込めている。

その千点目は『現代の精神的状況』の標語」と題された二巻本で、ハーバーマースの編集のもとに六〇年代を担ってきた三十二人の評論家や学者の論文が収められている。

作家のマルティン・ヴァルザー、ブランド政権の官房長官を務め、今でもSPDの要職にある党内左派のホルスト・エームケ、又、日本でもよく知られている政治学者のフェツチャー、社会学者のネクト、ダーレンドルフ、ウルス・イエギ、『Neut』紙文化欄主任のラダツ、神学者のモルトマン等々の錚々たるメンバーが名を連ねている。

企画を支えているのは、esに象徴される知的運動が、七〇年代半ば以降の風向きの転換に応じて、防禦と退却と再編成を迫られている事態への洞察である。特に再編成への要求は、精神科学を併呑したかの感のある社会科学が、操作的思考に陥り、現実の総体性とそれを担う主体の問題に目が届いていない状況への反省と結びついている。巻頭に掲載されているハーバーマースの筆になる執筆依頼状は、esの運命に伴う保守化したドイツのこうした全体的状況を喚起力に富む暗示によって繰り広げてくれる。全体に漂うのは、左翼の憂愁である。筋を追って抄訳してみよう。

「ゲッセン叢書の千点目は、一九三一年に出版され、そのタイトルは『現代の精神的状況』というものでした。著者はただ一人、すなわちカール・ヤスパースでした。来年の秋にはesの千点目が出版されます。その巻も同じタイトルを持つことになるでしょう。もちろん括弧をつけてではありませんが——誰が今日、鍵を握った哲学者然とした態度で人前に出られましょうか。そして同書は、数多くの著者を持つことになるでしょう——誰が今日、自分に現代の理論が可能であるなどと思ひ込むでしょうか。……es（六〇年代後半以来、しばしば模倣されてきたes、今日では政治の無風地帯に入り込んでしまったes）の最初の千点目は、ことさら標語を立てる気はありませんが、現代史的意義を持ったドキュメントとなるであります。皆さんも覚えておられるでしょう。esは、六〇年代初頭に哲学的相貌を持った文学叢書としてスタートしました。アドルノ、ベケット、ベンヤミン、ブロッホ、ブレヒト、エンツェンスベルガー、フリッツシュ、グラス、ヘッセ、スツオンディ、ヴァルザー、ヴァイス、ヴィトゲンシュタインが、最初の五十巻の著者たちの中にいました。後にアーペントロート、バルト、チョムスキー、フリーコー、ホプスバウム、キルヒハイマー、レイン、レヴィニストロース、マルクーゼ、ミッチャーリヒ、B・モア、ゾーン・レーテル、スヴェツィ、さらにこうした伝統に位置づけられる多くの若い社会科学者がつけ加わりました。esは、戦後ドイツを支配したといつても構わない知的発展のある傾向を、ある種の相当な明確さをもって体现していました。そ

れは、私に言わせれば、啓蒙精神、フマニスムス、市民的急進的思考への、また一九世紀の前衛への、美的及び政治的前衛への断固たる接続でありました。もしも、精神は左に位置しているという標語に多少の真理があったとするなら——ドイツにいての話ですが——それは、あの年月のことでしょう。つまり、大規模な社会的復古現象にもかかわらず、ナチスへの追憶が、又ナチスが絶ち切ってしまった伝統への追憶が、生き生きと保たれていたあの年月——しかも、ある種の当然性をもって文化的環境の基調を作っていた知的左翼によって保たれていたあの年月のことでしょう。だがそれも今はもう過去のこととなりました。」

「だが、それも今はもう過去のことになりました」——ここには、二〇年代に優るとも劣らない思想の沸騰と攪拌を見た六三——七三年の時代からの哀惜をこめた訣別と、今なお祝文的な末梢的議論に閉じ込もっているエビゴーンの群れに向けた現実認識への警告がある。知的左翼が政治と社会にかわり、多少とも動かし得た時代は終った。ハーバーマースは続ける。「大ざっぱに言うことが許されるなら、われわれがそれと自己を同一化していたもの、そして今日もなお同一化しうるものは、五年ほど前から戦闘的に疑いの目で見られています。全体として左翼は、新右翼に対して力なき遠吠えを挙げています。ただです。」それゆえ彼は、変化した時代の意識に裏打ちされた自己確認と自己反省を要求する。「とはいえ私には、われわれの反応能力を、月並みでない形で調べることに、意味があると思われます。」

つまり、七〇年代に入るまでドイツの文化を——よく言われる表現ですが——『自作自演』していた知的左翼が、今日どんな状況にあるかを調べてみることです。」

さらに彼は、このような反省へと招待する同僚の選考基準を挙げている。すなわち、①「その同一性を戦後になって初めて形成し」②「連邦共和国の知的発展にある程度の影響力を及ぼし」③「一九三三年にドイツ的な政権が生れたときそれに敵対しつつ登場したあの伝統の立場に立つ人々」である。シェルスキーのいう「懐疑的世代」——戦後ドイツの再建にたずさわった例えばシュミット首相に代表される世代——の後に続く知的選良である。又、最後に彼は考えられる論題のヒントを列挙しているが、なかでも次の部分は、彼自身の位置づけを示すものとして重要である。「例えば、自分の世代を見回した時に、私にとっての問題は、片方で文学の現場が生産的で、ともかく活力に富み、人々の精神を興奮させているのに対して、他方で社会科学と哲学の議論がもっぱら受容に走り、アングロサクソン圏の雛型の消化で消耗しているだけの不毛な状況との不均衡です。」

理論過剰の結果、七三年以降、文学の復権と対照的に疲労現象が急速に拡まり、様変りともいうべき真空地帯——かつてはSPDの支持者であったゾントハイマーの『ドイツ知識人の悲惨』は、この現象を保守の側から扱っている——が現出したわけである。寄稿者の議論も、大なり小なりこの破産現象に立ち向っている。例えば、ベルリンの社会学者ウルス・イエギは、

左翼理論と具体的経験のギャップを主題化しつつ、その後の反公害運動や、いわゆる Alternative の動きに期待をかける。彼はみずからの六七・八年体験を小説にもしているが、論中でもやはり「依然として左翼理論は、六七・八年の運動とテロリズムの消化の課題を前にどうしてよいかわからず茫然自失の態である」と告白せざるを得ない。彼の小説『プラントアイス』の中でも、主人公の大学教授であるプラントアイスに妻ないし女子学生が投げかける次の言葉は、理論の時代の逆説性をよく表わしている。「概念に裏打ちされたあなたの言葉は現実を追い払っているのよ。あなたは自分では力があり、自由で、強力であると思っているでしょう。山をも動かすほどに強いと。社会学の悲慘は、集団的な言語しか写し取れず、把握できず、自分たちの隠語にしか併合できないことよ。……あなたがたは私たちと話しあってくれたし、戦ってもくれたわ。時には、恐いもの知らずに。でも、あなたがたのお弟子さんたち、あなたがたの後継者たちは、理論的媒介の神話を守り通すこと以外はなんにもしなかったわ。」

又、ベルリン市の大学担当大臣である SPD のベーター・グロツも、左翼運動の不毛化の中で、ドロップ・アウトした一群の人々（彼らの多くは例えば原発反対運動に向う）と、テクノクラートないし彼らの自己意識を今なお支えている市民文化のあいだに、まったくコミュニケーションが成り立っていないことに重大な警告を発している。文学社会学のベーター・ビュルガーは、受容美学やコミュニケーション理論の文学研究にお

ける跳梁ぶりを、機能的合理主義の無反省状況として批判的に扱え、六〇年代の旗手の一人である先述のカール・マルクス・ミヒェルは、自らがその形成に大いに参与したゾールカンブの言語表現のコード化のもたらした言語的混乱現象を、つまり精密な概念化が逆説的にも引き起こした乱用や誤用に重点を置いて、辞書スタイルでたっぶり皮肉のきいた叙述を行っている。

見出し語は例えば、「構造」「自己反省」「ディスクール」「従属する」「hinterfragen」等の一連の流行語であり、全体の標題には「科学主義的転換以後の学問的総合労働者の基本語彙」を与えている。おそらく、ナチスによって暴力を加えられ、歪められたドイツ語をやはり辞書的批判的に提示し、「一時期大きな話題となったシュテルンベルガーらの『非人間の辞書から』の模倣であろう。

こうして es は、いわば六〇年代の墓標を立てる形で終了することになる。なおゾールカンブ社は、営業政策上もあって、Zweites Buch なるものを新編集者のもとに装丁も多少変え、五月より刊行しはじめた。最初の十一・二十点だけでは、今後の傾向の予測は難しいが、かなり種々雑多な内容であり、いずれにせよ二番煎じの印象は拭えず、かつてのような強烈な喚起力を持ちうるかどうか疑わしい。（在ボン）

【編集後記】

本号から、年報の出版はミネルヴァ書房から北樹出版へ移りました。これまで、三号にわたって出版をお引受けいただいたミネルヴァ書房に厚くお礼を申し上げますとともに、出版事情の厳しいなかで、こうした純学問的な年報の出版を敢えて承諾していただいた北樹出版のご好意に謝意を表します。

一、今年の四月から、新しい幹事会が発足し、出版が東京へ移った事情もあって、城塚登常任幹事に編集主任をお願いすることになりました。したがって、年報の編集は、在京の常任幹事が担当することになります。

二、年報の編集には、どうしても半年の期間を必要としますので、四号は旧編集委員が担当しました。ただ、公募論文の取扱いについては、新しい委員にお願いしました。

三、昨年の三号では、出版社の都合で寄稿していただいた会員のうち、若干の方の論稿の掲載を一年間遅らせる結果となりました。本号ではこれらを優先的に掲載させていただきました。この方々には、重ねてお詫び申し上げますとともに、ご理解をおねがいします。本号の研究展望は、オウエン研究ですが、ホップズ研究が追加されているのはこのためです。三号の展望

と合わせて読んでいただければと存じます。

四、編集子として最も困るのは、締切日をすぎてから、原稿をいただくことです。毎回のことですが、できるだけ採用したいという気持と、大会までに出版の間に合わせねばならないという焦りの板狭みになります。締切り日を厳守していただくよう、お願いします。

(平井俊彦)

年報の次号の編集方針もこれまでと同じですので、よろしく御協力下さい。

(城塚 登)

編集上の手違いのため、永井会員の海外日より、須藤会員のノートが、それぞれ違った位置に入っています。御諒承下さい。

(水田 洋)

社会思想史研究 ④

発行日 一九七九年九月三十日

編集 社会思想史学会

(代表幹事 水田 洋)

発行人 北野 登

印刷・海外印刷

北 樹 出 版

東京都目黒区中目黒 1-2-6
〒153 電話 (03) 715-1525

発売／学文社

岩波書店



東京千代田一ツ橋
振替 東京6-26240

■ 中川久定著

デイドロの『セネカ論』

— 初版と第2版とに表現された著者の意識の構造にかんする考察 —

デイドロの「文学的遺書」であるセネカ論第2版と初版との異同を克明に分析し、デイドロの思想・生活・感性の推移を総体的に解き明かす。現世で中傷され不当の迫害をうけたソクラテスとセネカに自らを重ねあわせ「後世」への期待を繋ぐにいたるデイドロの姿を浮彫りする斬新な心理分析は、広く思想・文学・歴史研究の方法論に新たな寄与をもたらす。

A5判上製函入六八四頁・図版一〇頁一三、五〇〇円

■ 前田陽一著

パスカル『パンセ』注解 第二

本書は、著者の創案になる複読法によって、原手稿におけるパスカルの思惟の動きと定着の過程を再現し、その思想の偉大さの核心に迫る。第I部ではラフュマ版第一〜四十の各断章の忠実な複製、現代の表記での読み方、邦訳を掲げ、三〇〇年間にわたる各種版本の比較検討を行ない、第II部では複読法の解説を通して、パスカルの思索の進め方を説明する。

B5判上製函入二七〇頁八五〇〇円

溝口雄三

三八〇〇円

中国前近代思想の屈折と展開

アジアの近代とは何だったのか。ヨーロッパとは異体であった中国的近代の主体的な質を、本書は前近代期の思想にさかのぼって確定しようとする。王陽明から明末清初を過渡期として、李卓吾から黄宗羲、戴震と「理」そのものの内実が変質し、いかに清末の共和思想へみずからを革新していったか。理気哲学そのものに即して前近代と近代の連続性への道をひらき、中国的自然法に及ぶ本書は、戦後史学になったく新たな照明をもたらすものといえよう。

徳永 恂

現代批判の哲学

二二〇〇円

西欧文明の至りついた暗い危機のさなかにあつて格闘し、それぞれに独自の軌跡を残した四人の思想家——ルカチ、ホルクハイマー、アドルノ、フロム——の内在的な発展のプロセスに分け入り、現代批判に通底する視座を見いだす。

〈目録呈〉

一一三 東京文京本郷
振替東京六一五九九六四

東京大学出版会



株式会社 ミネルウ舎書房
〒607 京都市山科区日岡境谷町1
☎(075)581-5191 振替京都 8076

芸術を生みだすもの

ピーター・ゲイ著・歴史における原因について マネ、グロピウス、モンドリアンの諸作品を通して、歴史と芸術創造の秘密に迫る話題作。 川西進他訳 ● 三三〇〇円 千200

ワイマル文化を生きた人びと

ウォルター・ラカー著 兩大戦間に咲き乱れたワイマル共和国に生きた、八〇〇人の知識人・大衆を点描風風に活写した一大パノラマ。 脇圭平他訳 ● 二六〇〇円 千200

ヴィクトリア時代の政治と社会

村岡健次著 18、19世紀イギリスの富と繁栄を謳歌した黄金時代―ヴィクトリア時代を、現代の視座から生活史的視点をもとりに入れて多角的に究明する。 三八〇〇円 千200

西欧世界の勃興

ノース・トマス著・新しい経済史の試み 長い人類史におけるユニークで画期的な歴史的現象である近代西欧社会の形成過程を究明する。 速水融他訳 ● 二〇〇〇円 千200

資本主義世界の成立

藤瀬浩司著 イギリス産業革命を起点とする資本制生産の展開から、20世紀初頭、真に地球の規模での資本主義世界体制が成立するまでを概説する。 二五〇〇円 千200

山川出版社

東京都千代田区内神田1-13-13
〒101 ☎(293)8131~5

年報・近代日本研究 ① 近代日本研究会編

昭和期の軍部

A5 四六四頁
価 三三〇〇円

〈特集〉

昭和期を解明する重要な鍵である、昭和期の軍部研究に初めて本格的に取組む論文七編。

〈史料紹介〉「真崎甚三郎日記」

〈書評・学界動向〉他 論文二編

歴史資料

地方史研究協議会 編

保存機関総覧

〔東日本〕
〔西日本〕

文書館・史料館・図書館・博物館など、全国の史資料保存機関を都道府県ごとに網羅し、各機関の概要所在地・利用法、所蔵史資料の内容・点数・時期などを明記した。 B6 四五〇頁 各三五〇〇円

世界現代史(全37巻)

第18回配本 発売中

北欧現代史

百瀬 宏 著

世界宗教史叢書(全12巻) 第10回配本 発売中

ユダヤ教史

石田友雄 著

一五〇〇円

産業革命期のイギリス社会全般についての
情報を満載した第一級の資料

The Pamphleteer

1813~1828

Microfiche Ed. 105×148mm, 49 frame format.

著者・主題別索引つき ￥342,000.—

Abraham John Valpy (1787-1854)が、ほう大なパンフレットが乱れ飛んだという「パンフレット合戦」の時代の中から、すぐれたものを選び集めた「パンフレット集成」で、114の書きおろしを含む計587の論稿・統計類。産業革命期のイギリス社会全般を鋭く剔出した第一級の資料。

日本総販売代理店 **雄松堂書店**

〒160 東京都新宿区三栄町29 ☎03(357)1411代

丸善は《知識の宝庫》

として、ひそかに自負しております

社会の情報化、多様化が進むにつれ、ますます
さまざまな知識が要求されてきております。
書籍の価値をより深く認識せざるを得ません。
丸善は書店として生きて100余年。洋書・和
書・外国雑誌——世界中の一般書から専門書
まであらゆる分野の《本》を揃えて、皆さま
のご要望におこたえております。

書籍・文具・事務機・洋品の総合専門店

- 丸善では図書館設備用品を総合的に揃えております。また、館内レアウトのご相談も承ります。



丸善 東京・日本橋
(〒103) ☎ (03) 272-7211

本店共通商品券・全国共通図書券をご利用ください

・日曜定休・

昭和史の研究・検討の前進に貢献する

揃定価 二十七万円

昭和思想統制史資料

全25巻
(27冊)

好評 第4回配本中

ご案内リーフレットをご入用の方は、ご請求下さい

『昭和思想統制史資料』は、一九三八―四三年にかけて司法省刑事局が思想取締りのための部内資料として極秘裡に作成回附していた『思想資料パンフレット』（一―十七輯）、ならびに『思想資料パンフレット特輯』（一―三十九輯）を、それに関連する各種資料とあわせて再編成し、さらに年表・一覧等を付したものです。

近年、内務省、司法省の膨大な秘密刊行物が相次いで復刻され、昭和史の研究・検討の前進に貢献してきましたが、本復刻は、この種のまとまった官憲資料復刻の試みの、いわば最後を飾るものといえます。全体で一万頁を越え、収録資料も多岐にわたる本『パンフレット』は、『思想月報』のごとく、思想取締りの日常業務のための報告書といった性質のものではありませんが、『月報』には収録できなかった大部の判決類のごとく、ある対象に対するまとまった資料を収録しているという特徴を持っています。

総発売元 株式会社 紀伊國屋書店

160-91 東京都新宿区新宿3丁目17番7号 ☎(03)354-0131代

発行 株式会社 生 活 社

113 東京都文京区本郷5丁目21番15号

☎(03)811-5544

御茶の水書房

〒102 東京都千代田区九段北1-8-2/電話03(230)2510

ヨーロッパ政治思潮史

原田 銅著

A 5判・二八〇〇円

ヨーロッパ政治思潮を、その源流であるエーゲ文明、ギリシャ思潮から近代への思潮的原点まで、他の文化領域との相関関係についての考察を加え広汎な精神史の中で位置づける

中世ヨーロッパ政治理論

バーカー／アレ／ラドナー／柴田平三郎訳

四六判・二二〇〇円

暗黒時代としての中世、明るい時代としての中世など、西欧中世への関心のたかりとともに様々な中世像が提示される今日、近代への橋渡しとしての中世を政治理論面から解明

ヘーゲルの政治哲学(上・下)

ヘルチンスキー編／藤原保信監訳

四六判・上二五〇〇円・下二四〇〇円

【課題と展望】ヘーゲルの政治哲学の今日の意義を問いつけ、精神現象学、法の哲学の再検討をはじめ、国家、自由、戦争、自然などについて多面的に解明した集団労作

ジョン・ロックと主権理論

フランクリン／今中比呂志・渡辺有二訳

四六判・二〇〇〇円

「イギリス革命政治思想における混合王政と抵抗権」ロックを経て近代的伝統となった主権理論における根本的転換Ⅱ人民制憲権力論の形成過程を分析し、ロックの革命性を解明

ジョン・ロック研究

田中正司・平野敦責任編集

A 5判・四八〇〇円

「イギリス思想研究叢書4」ロックの認識論的研究の思想形成過程の分析を通して、政治・経済思想や宗教・教育思想を解明し、多面的なロックの全体像を浮きぼりにした労作。

市民社会理論の原型

田中正司著

A 5判・三五〇〇円

【ジョン・ロック論考】近代自然法の最後の代表者Ⅱロックについての綿密な研究を通して、スミス・マルクスの線て捉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。

初期ルソーの政治思想

小笠原弘親著

A 5判・三五〇〇円

【体制批判者としてのルソー】ルソーの思想の生成過程を忠実にあつづけ、その全体像を明らかにすると同時に、その思想と理論の中から「社会契約論」への展開の道筋を探る。

法哲学研究

柳沢謙次著

A 5判・三二〇〇円

【ケルゼン法学の科学性をめぐる問題】科学としての法学は成立するのか。ケルゼン法学における科学論的基礎の検討を通して、「法の純粹理論」に示された科学論の是非を問う

抵抗権と革命

ベルトラム／栗城寿夫監修・西浦 公訳

四六判・一六〇〇円

【その論理】抵抗と革命の問題を法的な観点から、しかも単に一般的・抽象的にその性格を明らかにするにとどまらず、具体的な法的効果にまで立ち入って検討を加えた研究。

民主主義からナチズムへ

ヘルレ／中道寿一訳

四六判・一六〇〇円

【ナチズムの地域研究】ナチス体制はドイツ国民の伝統的気質や特許質の結果か？民主主義体制を威嚇・否定する政治諸勢力の分析から、悲劇的な政治過程の諸原因を解明する

フルシチョフ権力の時代

R & Z・メトヘー・エフ／下斗米伸夫訳

四六判・二〇〇〇円

ロシア人によるはじめてのフルシチョフ論であり、スターリン批判以後のフルシチョフによる改革と政策とを、その「内部」で受けとめた者の観点から分析したはじめての試み。

社会主義の批判と未来

ストヤノヴィッチ／野村 博訳

四六判・二六〇〇円

【理想と現実の狭間】スターリン主義により抑圧されている社会主義の現実を直視し、社会主義諸国における倫理と疎外の問題に焦点を合わせ、マルクス主義哲学を再生する。

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO.4 1980

CONTENTS

From the Fourth Annual Meeting

Symposia

Hobbes Tercentenary Symposium K. Kato, T. Ando,
M. Hamabayashi, H. Mizuta... 2

The Present Stage of Marxian Thoughts H. Imamura, K. Iwabuchi,
K. Yamazaki, N. Shiotsuka... 46

Independent Papers

The historical significance of the Ranters' thoughts
during the English Revolution Tōshimune Kōda... 74

Lenin and Trotsky in 1905 Tadashi Hasegawa... 84

Articles

The Concept of Sympathy in
French Enlightenment Thought Takafumi Ando... 95

Adam Smith's view of science in "Astronomy"
and Moral Philosophy Chikakazu Tadokoshi... 111

Survey of Studies

Survey of Studies on Robert Owen since
the Two-hundredth Anniversary of his Birth Atsushi Shirai... 125

On the early Receptions of Hobbes' Philosophy
in Japan Shinji Takahashi... 141

A bibliographical sketch of

English radicals' manuscripts Yoshio Nagai... 159

Note Torao Hayashi... 168

Review I. Date, E. Gumisawa, K. Yamaguchi... 179

Overseas Trends of Study Y. Sudo, T. Hozumi, T. Aoyama
K. Mishima... 189

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 第四号 (一九八〇年)

北樹出版刊 (発売・学文社)

定価 二二〇〇円