

社会思想史学会年報

社会思想史研究

NO.12 1988

シンポジウム：一八世紀啓蒙の動態
——スコットランド啓蒙思想をめぐって——



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、今後もこの接近方法を持続すべきであると考えられます。しかしながら反面では、それらの多様な接近に意見交流の場があたえられるならば、さらに効果をあげうるであろうことを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と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。

第十二回大会記録

〔シンポジウム〕 一八世紀啓蒙の動態——スコットランド啓蒙思想をめぐって——

開会の辞

田中 正司

五

スコットランド啓蒙におけるユートピアと改革——ケイムズ卿を中心として——

田中 秀夫

八

名譽革命体制評価をめぐるヒュームとウォーレス

坂本 達哉

一七

カントとスミス

知念 英行

二三

全体討議

四〇

〔自由論題及び質疑応答〕

I ルカーチと西欧近代——ルカーチ『歴史と階級意識』に関する12のテーゼ

石塚 省二

六七

II 中国初期マルクス主義の形成

木下 英司

八三

III フランス時代の中江兆民

米原 謙

九七

IV 形成確立期福沢思想の原典草稿批判と即事性の考究

松村 宏

一〇八

——『文明論之概略』と『法的精神』——

公募論文

疎外理論の再考——フオイエルバッハをめぐって——

細谷 実

一七

一七世紀イギリスのフェミニズム——メアリ・アステルを中心に——

久留島京子

一三三

D・ヒュームの経験の構造

田中 求之

一四九

学会動向

国際シンポジウム『アントニオ・グラムシと現代』について……………伊藤 成彦……………一六四

書 評

上条勇著『ヒルファディングと現代資本主義……………太田 仁樹……………一六八

——社会化・組織資本主義・ファシズム』

浜林正夫著『イギリス宗教史』……………木崎喜代治……………一七一

斎藤繁雄・田中敏弘・杖下隆英編『デイヴィッド・ヒューム研究』……………田中 秀夫……………一七二

小島修一著『ロシア農業思想史の研究』……………肥前 栄一……………一七六

資料紹介

特定の思想家を主題とする研究雑誌拾遺……………杉原四郎・杉原 達……………一八〇

名古屋大学所蔵大型コレクション……………近田 錠二……………一八七

日本学術会議日より(一九〇) 公募論文執筆・送付要領(六六) 編集後記(一九三)

救貧論、リンネル産業の提案などに示された経済改革論、輪番制による民兵・常備軍制の提案という軍事改革論、さらに大学の教育科目の改革をはじめとする各階層の教育改革論、というようにケイムズ卿の改革論の守備範囲は区分できるわけです。

が、ここでは、時間の制約があり、法改革論には触れないことにします。エンティル（限嗣封土権）問題については、他のところで論じたことがありますし、より広くは、先程司会の田中正司先生の発言のなかに出てきました *Wealth and Virtue* にリーバーマンの優れた論文がありますので、それを見ていただきたい⁽³⁾と思います。

ジャコバイトの最後の反乱の後、ハイランド氏族社会の急激な解体と変革が強権によって推進されます。接収所領管理委員会はその主要な担い手であり、一七六一年以降ケイムズ卿はその中心として活躍したようですが、詳細は未だ分かっておりません。

他方、ケイムズ卿は五〇年代以降に、スコットランド産業振興委員会に深く関わります。この団体は、合邦法（一七〇七）第一条——イングラントの国債の一部肩代わりの「等価」としてスコットランドがうけとる代償を、その産業振興に用いるべきこと——を踏まえて、一七二六年に設立された「スコットランドの漁業、製造業および改良」を促進するもので、予算措置を伴っておりましたから、合邦後最初の有効な施策であったとされています。この委員会は、スコットランド経済のあらゆる側面、農業改良・栽培植物・家畜・鱈保存用の塩、道路・ター

ンバイク・橋梁・運河、羊毛・鉄・亜麻産業、倉庫、市場、商業等々に注意を向けるわけで、このなかからやがてリンネル産業はスコットランドの代表的産業に成長いたします。

そのかんの事情は、ケイムズのパネルレット「スコットランドにおける亜麻農業の発展」（一七六六）にうかがうことができます。一国の力は国民数と産業活動にあるが、「多くの人手を用い、最も苦痛な勤労を必要とする」リンネル製造業は、スコットランドの主要製造業となった。しかし道は平坦ではなかった。イングラントとの王位の合一は、スコットランドには大打撃であった。国王は大きな権力を得たが、貴族は国王の奴隷になった。貴族は家臣を奴隷にすることでかろうじて威厳を保とうとした。「大胆で勇敢な国民精神は、次第に消滅し、隷従の不可避の結果である全般的無気力があとを襲った。両国民の合同によって、自由と独立は回復をみたけれども、しかし相互の嫉妬と憎悪は、新しい状況の利益をながく妨げた。」しかし「自由と独立の恵み」はやがて顕著となり、大衆を鼓舞して賞賛すべき企てに精励させ、改良の精神が根をおろした。「この国民精神を、漁業、亜麻と羊毛に導くための信託委員会」の設立を推進した「尊敬すべき愛国者」アンドリユー・フレッチャー、ミルトン卿（先程司会者のふられましたソールトンのフレッチャーの甥であります）の努力にもかかわらず、委員会の活動は、「下層国民の怠惰と無知、正直さの欠如」に阻まれて、当初は必ずしも成功しなかった。しかし大変な努力の結果、今日の発展がもたらされた。このように論じ始めたケイムズは、生産高の推

移や技術的な問題と発明を細かく論じると共に、年四回のリンネル・フェアの開催とそのさいの倉庫の設立などを、黒牛取引の経験に照らして、提案しております。そしてケイムズは、リンネル産業の繁栄の彼方に、スコットランドの富裕を展望するわけです。

「正直な労働と衰えぬ勤勉は、この製造業を頂点にまで押しあげ、程ほどの富裕 (a moderate degree of opulence) を、それに必ずともなう豊富と人口とともに、生みだす。そのようにして獲得された富裕は、政治体のあらゆる血管を通して配分され、あらゆる成員に活力を与えるのに役立つ。願わくば、労働と勤勞から独立に富を獲得するという野心を、わたしたちの念頭からそらせたまえ。というのは、常に不平等に配分される溢れんばかりの富は、必ず、富の基礎を掘り崩し、奢侈と墮落した利己主義を玉座に据えるのであって、それは一国民を卑しむべき墮落状態に陥らせ、習俗のまつき腐敗という結末に終わるからである。」

七〇年代のケイムズ卿は、既に七五歳を越えておりましたが、なおもあつくことなく情熱的にスコットランドとブリテンのために改革を唱えます。

ケイムズは、スコットランド農業は不完全であって「私達の収穫は、一般的に極めて悪い。そして悲しいほどに不完全な私達の農機具を考えればどうしてそれ以外でありえようか」と述べ、イン格蘭ドの農業も改善の余地があるとして、「農業改善委員会」を提唱しております。「すべての国は、その土壤の

肥沃さに比例して人口が多いというのは、政治における一つの格率である。それゆえ、農業はすべての技術のうちで最も有益である。」しかしスコットランドでは、農業技術は進歩の第一段階を遙かに越えて発展しているわけではないし、イン格蘭ド農業ははるかに進んでいるけれども、その製造業や商業に比べればずっと完成度で劣る。農業ほどブリテンを強大にできるものはない。農業を完成すればアメリカ植民地の喪失は十分に埋め合わせるだろう。ケイムズ卿はこのように農業を非常に重視しております。

あるいは、スコットランドの自治都市の統治をみれば、為政者の予算執行を放任しているために、収入は、政權党の味方をつくったり、外国人の歓待を口実にした馬鹿騒ぎと蕩尽に使われている。この悪政は怠惰と習俗の腐敗に導く。さらに権力と利権を求める競争・敵意が、社会の善を顧慮せずに、席捲することになるし、最も重大な悪は、腐敗選挙の問題である。選挙での買収は、国民大衆を腐敗させるとともに、廉潔と名譽心をもたない放縱な生活習慣の人間で庶民院を満たすことになる。このようにケイムズ卿は自治都市の政治を批判しております。で、四〇、〇〇〇ポンドと推定される歳入の半分でも、住民の産業技術と産業活動の促進に支出すれば、スコットランドのような狭くて貧しい国では、その利益はどんなに大きいだろうか。予算執行をチェックする規制をもうければ、「公共のために時間と、おそらくは私財を喜んで投じようとする真の愛国者」だけが為政者職の重荷を担うであろうし、かれらは、市民に、イ

ンダストリと節制と正直を奨励するであらう。こうケイムズは述べております。

腐敗選挙の問題は、六〇年代から強く意識されたようである。新興大地主の出現や限嗣相続問題の激化に関連がありそうに思われます。この時代の正確な統計はありませんが、一八世紀中葉のスコットランドの人口は、一二六万人で、一七八八年の選挙権者は二六六二人だといわれているのですが、問題は、合邦後とりわけ一七六三年の七年戦争の終結後、大土地所有者が政治的権威を高めるために、所領を根拠に土地法を大操作して擬制投票権をつくり始め、六三年以降に不平が聞かれ、八三年までに選挙制度に大きな影響を与えるまでになっていたということなのです。つまり、真の地主、レアーデが投票から排除された。それから、不在貴族と富裕な新参者、といえますのはグラスゴウの煙草商人、政府請負人、インド帰りの成り金ネイボブたちですが、かれらは大所領を限嗣相続制で拘禁したので、小土地所有者の影響力を削減した。最近の研究によれば、こうした実態であったようで、ケイムズの議論の背景として注目してよいでしょう。

ケイムズは、「スコットランドの公道を改良し整備するプラン」なども提案していますが、イングランドについては、救貧法と教育制度を強く批判いたします。イングランドの救貧法のプランは「抑圧的で不正だけでなく、悪政のチェックの点でも惨めなほど欠点がある。」貧民が受け取る額は課税額より少ない。「教会委員はその職務の始まりにあつていかに瘦せてい

ても、職務が終わる前にはかれは丸々太っている。貧民から奪って太り金持ちになるとは！」課税の不平等と税金の横領は国民の精神を毒する。土地所有者は重い負担を逃れるために、貧民を教区から追い出している。それ以上に重大なのは、救貧税が道徳とインダストリを破壊することである。肉体労働者にパンを保証することはひどい悪考案はない。かれは気が緩み、怠情になり、浪費し、病気になる、人生の半分を走る以前に公共の慈善の対象となる。その悪影響は子供にも及ぶ。子供ははたらかしとなる。富者のあいだの慈善の徳行も消滅する。「自然のなすがままにせよ。自然はみずからの成すところをもっとよく理解しているのだから。」このようにケイムズ卿は峻厳な主張をしております。

ケイムズは大都市についても強い批判を展開し、ロンドン分割論を提唱します。まず大都市に生まれ育った人間は虚弱である。都市の腐敗は人口に比例する。流通貨幣は首都に蓄積されるので、直ぐに使える貨幣を奪われる遠隔の地方は怠情に沈み込む。大都市の馬はまぐさが必要とするから、田舎は肥やしを奪われる。首都に蓄積された貨幣は労働の価格を高め、田舎からその最上の手を奪う。最も悪いのは、大都市は住民の寿命を短くし、人口を妨げることである。野心的な為政者は都市の下層民を扇動し公共の平和を攪乱する危険性がある。これはウィルクス事件を念頭においているのだと思われます。このように指摘したケイムズは、ロンドンの住民を一〇万人に限定するプランを提案しているのですが、先程ふれましたリバーマンは

これを「社会工学の空想的見解」と呼んでおります。

ケイムズ卿が扱った問題はこれですべてというわけではありませんが、ケイムズ卿の改革精神の広がりには十分に理解できるかと思えます。そしてこうした改革論が人間形成論によって裏付けられていくわけです。

四 人間形成論と教育改革

ケイムズは、『批評の原理』(二七六)を、即位してまもないジョージ三世に献呈しました。「ブリテンにおいて文学・芸術を推進することは、一般に想像されている以上に大きな重要性を持つにいたっている。」商業の繁栄は富裕をもたらし、富裕は奢侈と諸感覚の満足にはけ口を求める。その結果「利己主義が頭をもたげ、はやりだし、そして全ての階級を汚染して、愛国心とあらゆる公共精神の芽を絶やす。」その予防策としては、文学・芸術に富を用いる以上に有効な策はない。「そのように富を用いれば、公共の徳と個人の徳をともにかきたてるであろう。」なぜなら、「異なる階級を同じエレガントな楽しみににおいて結びつけることによって、文学・芸術は仁愛を助長する。秩序愛を育むことによって、文学・芸術は政府への服従を強制する」からである。経済的剰余によって文学・芸術教育を推進すること、「若者を鍛えあげる技芸を發展させる合理的計画——それは多分ケイムズが立案するのだと思いますが——にしたがって完全な教育制度を樹立すること、そのイニシヤチヴをケイムズは、若き国王に期待したのであります」。

このようにケイムズは、徳性を重視します。そしてイングランドのような富裕な社会では、習俗の墮落を防止するのは早期の徳性教育以外に手段がない。したがってケイムズ卿は、みずから、初等教育のために二冊の小著と、上級教育のために『人間史素描』の第三篇を執筆したわけです。

ではこのような教育の対象としてケイムズ卿はどの階層までを考えていたのでしょうか。結論からいえば、ケイムズは下層階級の教育を否定している。つまり読み書きの技術は今日では非常に普及しているので、読みを家庭で学び、書き方を些細な出費で私立学校で習えば十分だというのであります。慈善学校はむしろ有害である。流暢に読み書きできる若者は、きつい仕事をするには虚弱になりすぎるし、ありふれた労働をするには自惚れがつよくなりすぎる。「知識は労働貧民には危険な習得物である。」「教育は読んだり考えたりする時間のある人々にとつてのみ有益なのだ。」神は宗教と道徳を人の心に刻印されたから、ただ休みなき労働によって有害な習慣、悪徳から遠ざけておけば十分なのだ。このようにケイムズは言っております。これは苛酷というほかないわけですが、しかしケイムズは労働者階級・労働貧民のための産業教育にはきわめて熱心でありました。前に触れました産業振興委員会の委員としてケイムズ卿は紡糸技術を教える学校などの実業学校の設立に尽力しております。

他方、ケイムズ卿は為政者や社会の指導者になるべき階級の教育にも意を用い、政治学教育を提唱するとともに、大学での

法学講義の現状を批判し、合理的な法学教育の必要を説きましたし、また女子教育にも積極的な発言をしております。そしてまたケイムズ卿の独特の民兵制論もその狙いの一端は、文明の汚染から成人男子を引き上げ、鍛え直すという人間形成論にあったわけです。詳しく触れる余裕がないのが残念です。

死(一七八二)の前年に、ルソーに深くインスピアされた『教育考』を刊行したケイムズ卿は、最期まで人間形成に期待したとできるでしょうし、中庸の富と堅固な徳、上層階級の公共精神と下層階級のインダストリを誇る、中間階級中心の農業立国のユートピアを抱き続けたのではなかったか。そしてケイムズ卿は実践の人としてみずから公共精神を生き抜いたのであって、スコットランド啓蒙の知識人の一典型でありました。

そしてケイムズにおいては、ハチスンから継承された自然法的伝統とフレッチャーを経由して流入したシヴィックな伝統——ケイムズはルソーを通してより強くこの伝統に出会ったのですが——その二つが、必ずしも統合されないまま、不協和音を奏でながら、奇妙な調整にもたらされている、そういう感じがします。その調停者はプロヴィデンスリズムであったわけです。時間がまいりましたので、ひとまず以上にといたします。

- (1) Kames, *Essays upon Several Subjects concerning British Antiquities*, 1747, p. 208.
- (2) Kames, *Sketches of the History of Man* (1774), 2nd ed., 1778, Vol. I, pp. 116-26.
- (3) 拙稿「一八世紀スコットランドの限嗣封土権問題とケイムズ卿」上、下、『甲南経済学論集』第二七卷三、二、三、一九八六年、一

二月。David Lieberman, *The legal needs of a commercial society: the jurisprudence of Lord Kames, in Wealth and Virtue*, 1983.

- (4) [Kames], *Progress of Flux-Husbandry in Scotland*, 1766, pp. 30-31.
- (5) Kames, *The Gentleman Farmer*, 1776, pp. 359, 367-8.
- (6) John Dwyer and Alexander Murdoch, *Paradigms and Politics: Manners, Morals, and the Rise of Henry Dundas, 1770-1784*, in *New Perspectives on Politics and Culture of Early Modern Scotland*, (1984), pp. 214-16.
- (7) *Sketches*, Vol. III, pp. 68-9, 96-7.
- (8) Kames, *Elements of Criticism*, 7th ed., 1788, p. vii, (v).
- (9) *Sketches*, Vol. III, pp. 90-91.

名譽革命体制評価をめぐる ヒュームとウォーレス

坂 本 達 哉

一 スコットランド啓蒙と名譽革命体制

スコットランドの啓蒙運動は、名譽革命（一六八八年）を前提とし、革命ならぬ市民社会の漸進的改良をその本質とする点で、フランスなど他国の啓蒙とは決定的に異なっている。そして、こうした現実的社会改良運動に政治的・経済的枠組みを提供したものが、名譽革命体制と呼ばれるイギリス固有の政治・経済・社会システムであった。政治的には議会主権と制限君主制、経済的には資本の本源的蓄積と植民帝国の建設を基本特徴とするこの体制とスコットランド啓蒙との関係は、いわゆる「合邦」にその端を発している。一七〇七年のイングランドとスコットランド両王国の統一は、確かにその成立事情から見れば、イングランドの政治的利益（プロテスタントによる王位継承）とスコットランドの政治的利益（アメリカ、イングランドの市場への自由参入）との高度の政治的取引の産物であった。

しかし、合邦の最大の意義は、前世紀以来のフランスとの帝

国主義的確執のなかで、名譽革命体制が対内的・対外的に補強されると同時に、辺境の小国スコットランドが、大国イングランドの帝国支配（「重商主義」体制に最終的に組み込まれた点にあった。合邦を起点として眼前に展開し始めたスコットランド社会の急激かつ本質的な変革は、ヒュームやスミスを初めてする啓蒙の知識人たちに、人間と社会の根本原理をめぐる豊富な觀察素材を提供するが、彼らの知的な視界は、最初からスコットランド伝統社会の解体と変革だけに限定されていたわけではない。政治・経済・社会の全領域にわたるスコットランド社会の変容は、合邦後のブリテン全体を襲った一般的諸変化の、特殊に顕著な一事例として理解されたのである。

彼らの前に突然切り開かれたこの新しい視界は、後に見るような思想的課題を提起したが、これに根本から答えるべき学問的方法や概念装置を、彼らは、近代自然法を中心とするヨーロッパ大陸の知的遺産のなかに見いだしていた。そして、この大陸直輸入の学問遺産こそ、スコットランドの法体系と大学制度が、イングランドとは異なる固有な伝統のなかに、長らく育んでいたものであったのである。

二 ヒューム、ウォーレス、ブラウン

——名譽革命体制論争の一断面——

「一」 ヒュームほど、名譽革命体制の諸問題を政治、経済の両面から根本的に考え直し、これに徹底的な学問的考察を加えた人物はまれであった。事実、政治論・経済論を中心とする

ヒュームの著作活動は、名譽革命体制の画期をなす歴史的諸事に密接な関連をもっている。

まず、『道徳・政治論集』(*Essays, Moral and Political*, 2 vols., 1741-1742) が出版されたのは、ウィッグ党の単独支配を確立して名譽革命体制を確固たる軌道に乗せた、首相ロバート・ウォルポールの失脚直前であった。ヒュームはそこで、二〇年以上の内政、外交上の平和の終わりと、国際政治的激動の再開を予感しつつ、ウォルポール派とボリングブルック派との間で名譽革命体制の評価をめぐる繰り広げられていた論争が、フォーズが指摘したような (Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, 1975, chap. 5) 『通俗的ウィッグ主義』という共通の政治的発想と歴史観によって根底的に規定されている点に、批判的な説明を加えた。

やうに『道徳・政治論集』から『政治・経済論集』(*Political Discourses*, 1752) までの一〇年間は、ヒュームの生涯で最も波乱に富んだ期間であると同時に、その文明社会認識が、経済思想の展開を伴って飛躍の成熟を遂げた時期でもあった。一七四六年、セント・クレア將軍から従軍秘書官就任の要請を受けたヒュームは、將軍のブルターニュ攻略作戦に同行し、英仏の重商主義的対立としてのオーストリア継承戦争を身をもって体験する。加えて一七四八年、同戦争の終結処理のため、再び將軍とトリノに向かったヒュームは、その途上、それまで後進地帯と見なしていたヨーロッパとくにドイツにおける市民社会の着実な発展を目撃した。そして、翌年、帰郷したヒュームが、こ

れら一連の歴史体験の思想的意味を総括すべく一氣に書き上げた成果が、他ならぬ『政治・経済論集』なのである。

〔二〕つまり、これら両著作は、国際商業戦争を基軸に展開するヨーロッパ史の激動のなかで、名譽革命体制の国際的・国内的意義を、切実な歴史的経験を通じて概念的に把握しようとした作品であった。なかでも『政治・経済論集』は、経済分析に基づく保護主義の批判とヨーロッパ諸国民の普遍的友好を説いて、出版直後から内外の絶賛をあびたが、そうした主張の基盤をなすヒュームの文明社会認識の意義をよく理解し、それに対する個性的対応を示した著作として、ウォーレス (Robert Wallace) の『グレイト・ブリテンの現在の政治的狀態の諸特徴』(*Characteristics of the Present Political State of Great Britain*, London, 1758, 以下、『諸特徴』) と、ブラウン (John Brown) の『時代の風習および諸原理の評価』(*Estimate of the Manners and Principles of the Times*, 2 vols., 1751-1758, 以下、『評価』) の二著作に注目したい。

これらは、ともにヒュームの著作を論評しつつ、名譽革命後のイギリス社会の現状について、対照的な見解を提出している。ウォーレスの断固たる名譽革命体制擁護に対して、ブラウンは、刺激的とも言える体制批判の論陣を張って、大きな社会的反響を引き起こしていた。基本的立場において対極に位置するこれら二著作ではあったが、両者はともに、政治・経済・社会の全面にわたる革命後社会の評価という根本課題を共有していたのである。そして、彼らが自己の見解を築く上に不可欠な検討対

象としたのが、ヒュームの議論であった。そこで以下では、ヒュームとの対応がとくに明確なウォーレスの場合を取り上げ、ヒュームの文明社会認識の特質を考察したい。

三 ウォーレス「諸特徴」の名誉革命体制論

——通俗的ウィッグ主義の社会・経済思想——

「一」 オーストリア継承戦争の拡大版として一七五六年に勃発した七年戦争の深刻化は、『ヨーロッパ文明社会の危機』を人々に印象づけ、とくにフランスの軍事的脅威を前にしたイギリス国民には、社会解体の不安すら与えていたが、かかる危機感の根幹は、実は、名誉革命体制それ自体の政治的・経済的矛盾にあった。『諸特徴』におけるウォーレスの最大のねらいは、こうした国民の一般的危機意識を克服し、イギリス社会の長期的な安定と発展の可能性を示すことであった。ウォーレスは、ブリテンの危機を説く見解を、全般的貧困化論（貿易の喪失、多額の公債累積）と全般的奢侈論（風俗の腐敗、愛国心の衰退）という対照的立場に整理し、これらに対する両面批判として、名誉革命からハノーヴァー継承にかけて確立された政治体制が、国民の享受する富と自由の根本条件であると主張する。

戦費調達のための膨大な公債累積が、一八世紀ブリテンの緊急問題であったことは周知の通りである。ヒュームの国家破産論（『政治・経済論集』の「公債について」）を代表とする公債批判の悲観的論陣が華々しく展開されたが、ウォーレスはこれらの議論を前に、堂々たる公債擁護論を展開した。この場合、ウォー

レス公債論の大半をしめる公債の歴史的正当化論が、とりわけ注目に値する。ウォーレスは、名誉革命以来制度的確立を遂げたイギリスの公債制度が、主として対仏戦争遂行のために導入された歴史的経緯を指摘しつつ、名誉革命体制の転覆を目指すフランスとジャコバイトの絶えざる脅威に対して、国民の自由と安全を守る防波堤としての公債累積の不可避性を力説したのである。

とは言え、ウォーレスは、公債の必要を絶対視していたわけではない。公債の積極的役割は、対仏戦争との関連だけでなく、経済成長の促進機能においても正当化されているが、この場合にも、国民的富裕の一定の発展が大前提とされている。ウォーレスは、富の本質を貨幣などの貴金属ではなく、それらが代表する労働や商品の豊富に求め、富裕のこの実体は、奢侈と消費欲求の増大を主な推進力とする農工間の社会的分業の展開によって形成されると説く。一般に富の起点と見なされがちな外国貿易は、強大な国内商業の結果に過ぎず、貨幣・公債などの諸要因は、生産力のかかる自然的展開を促進する限りで有効だと言うのである。

ウォーレスの経済発展論は、ヒュームが『政治・経済論集』において定式化したインダストリーと農工分業の理論の基本的継承である。彼は、一方で、ヒューム的な生産力の自律的成長論を説きながら、ヒュームが消極的にしか認めていなかった貨幣的諸要因の生産力促進効果を、積極的に主張したのである。ウォーレスの経済論がこれまで「浅薄な重商主義」とされた理

由は、ここにある。しかし、ウォーレスがかかると経済学的矛盾をヒュームほどに意識しなかったのは、彼の理論的浅薄というよりも、名譽革命後のブリテンにおける著しい経済発展の事実を前にしたウォーレスが、重商主義をその本質の一環として含む名譽革命体制を、経済政策的にはもとより、体制総体として承認しようとしたためであった。

〔二〕この基本的姿勢は、ブラウン批判として展開された、愛国心と道徳の衰退をめぐるウォーレスの議論に、一層はつきりと確認することができる。イギリスの富裕が国民（とくに上流階級）の生活様式を腐敗・墮落させている点を、フランス国民の質実剛健との対比で厳しく論難していた『評価』のブラウンを批判しながら、ウォーレスは、フランスの道徳性や愛国心の外面的な高さは、それ自体、国民的自由の原則的否認に立つ絶対主義の一帰結に過ぎないと主張する。彼によれば、ブラウンの最大の誤りは、名譽革命がうち立てた自由の原理を一方で支持しながら、その必然的帰結たる富裕と奢侈を非難する点にある。すなわち、自由と富裕とのこの因果関連の把握こそ、ウォーレスが依拠する最も本質的な歴史認識であった。

つまり、ウォーレスの公債擁護論と生産力論は、当時流布していた社会の現状に対する悲観的見解を、名譽革命体制の強力な擁護という一点において、一掃しようとするものであった。それは、究極的には、名譽革命からハノーヴァー継承に至る政治決着の擁護に発する本質的に政治的なものであり、経済論を中心的内容とする『諸特徴』の基本性格は、その根底を規定す

るこのウィッグ主義の政治的枠組みを除いては、十分に理解することはできない。かかる歴史観をさらに奥底で支えているのは、対外的にはフランス絶対主義の、対内的には革命以前のブリテン社会（および、そこへの回帰を望むジャコバイト）に対する根本的批判であった。ウォーレスの『諸特徴』は、典型的な通俗的ウィッグ主義にもとづく、社会・経済思想の表明だったのである。

四 ヒュームの名譽革命体制論

——懷疑的ウィッグ主義の社会・経済思想——

〔一〕ヒュームとウォーレスの両者は、七年戦争前後の「文明社会の危機」状況のなかで、名譽革命体制確立後の「商業と自由の擁護」という基本的立場において一致していた。しかし、この結論を導く論理と方法において、二人の間には決定的とも言える差異があった。

第一に、ヒュームは、『グレイト・ブリテン史・第一巻』(*The History of Great Britain*, Vol. I, 1754)で、名譽革命に先立つステュアート朝の時代を、国民の自由に対する絶えざる侵害の歴史と見る通俗的ウィッグ主義の見解を批判しているが、これこそ、ウォーレスの立脚する歴史観であった。これに対してヒュームは、名譽革命を絶対主義成立以来の国民的自由獲得の歴史の到達点として捉え、革命以前の歴史を自由抑圧の歴史としてのみ見る立場を、革命以前に獲得された現実の諸自由と、これに基づく社会発展の意義を見落とすものと批判した。

ヒュームがとくに高く評価したのは、革命以前イングランドの著しい経済発展である。ピューリタン革命に帰結したチャールズ一世の時代は、通俗的ウィッグ史観では、自由の侵害に終始した暗黒の時代、自由の前史でしかないが、ヒュームはそうした政治的混乱の背後に、商工業の著実な発展を観察していた。彼は、チャールズ一世期の比較的平穏な時代に、イングランドの商業と産業の著しい増大を指摘するだけでなく、内乱時代の激動期にも、民主的原理の普及による国王の權威の失墜が王の特許状に基づく独占会社を弱体化させ、商業はそれ以来一貫して、ヨーロッパのどの国にも増して名譽ある職業になったと述べている。

二人の議論に見られる第二の顕著な相違は、名譽革命それ自体の政治的評価である。ウォーレスが熱烈なウィッグとして手放しで礼讃したこの歴史的事件を、ヒュームは、党派偏見から自由に、徹底して冷静かつ公平な視点から把握している。「政治・経済論集」の「プロテスタント継承について」によれば、プロテスタントの王による継承という名譽革命の根本原理の妥当性は、法的意味での正当性というより、ステュアート家による継承と比べた場合の現実的賢明にあるに過ぎない。現在のブリテンの繁栄がハノーヴァー継承の絶対的正しさを証明するかに見えるとしても、血統上の優位を主張するジャコバイトの政治的説得力を消し去ることはできない。つまり、現体制の支持を最終的には打ち出すヒュームではあるが、その主たる根拠はステュアート家による継承と比較した場合の政治的不利益（ハ

ノーヴァー家の所有するドイツ領地）が相対的に小さいという消極的なものであった。

しかも、以上二つの相違点は、相互に密接に関連していた。名譽革命の政治決着が内包する問題を直視するヒュームの懷疑的視点こそ、反面で、ステュアート期の政治的動乱の背後に、商工業の著実な発展を洞察させたものであった。ヒュームにおいて、政治的懷疑と社会発展への信頼とは、表裏一体の基礎視点として、矛盾なく成立していた。換言すれば、混乱と無秩序の連続と見える内乱期の政治状況の奥に、「商業と自由」の自律的成長を検出する方法こそ、ヒュームの歴史認識の核心にあるものであった。

〔二〕 名譽革命を頂点とする統治機構の变革過程として歴史を捉える通俗的歴史観の相対化としての以上の視点は、実は、フォーブズが指摘した通り、『道徳・政治論集』の「自由と専制について」において展開された「開明君主制 *civilized monarchy*」の概念に、すでに明確に表明されていたものであった。ヒュームは、フランスを代表とする文明的な君主制社会では、ブリテンでの常識に反して、専制国家には見られない法の支配が厳然と機能しているだけでなく、私的所有の事実上の安全さえ保証されている事実を指摘し、近年のフランスの著しい経済的発展は、絶対主義の内部におけるこうした近代的諸原理の帰結に過ぎないとしていた。

つまり、ヒュームは、近代的自由の問題を、何よりも、事実上 (*de facto*) 成立する憲政的ならぬ社会的な権利の問題とし

て捉えることを通じて、フランス絶対主義とステュアート絶対主義との下で相似的に進行した経済と社会の発展を、統一的に理解しようとしたのである。ウォーレスが、名譽革命によって国家体制レヴェルにおいて確立した自由、所有、安全に、イギリスの国民的富裕の原理的起点を見たとなれば、ヒュームは、社会的コンヴェンションのレヴェルで成立する、所有権を中核とする自然法的諸権利のなかに、絶対王政期を通じての経済の持続的成長と、名譽革命によって体制的に確認さるべき市民的諸自由の根本原因を認めたのである。

自由のかかる自然法的把握に導かれたヒュームの「商業↓自由」論には、もうひとつの論拠として、『政治・経済論集』の「技芸の洗練について」で全面的に展開された、勤労と自由との相互的發展に対する哲学的考察があった。後にアダム・スミスによって高く評価された（『国富論』三篇四章）この議論によれば、農業と商工業の発達には、「勤労、知識、人間性」の不可分の連鎖的構造を通じて人々の理性と知識を錬磨し、学問の全般的成長を促す一方で、国民一般の富裕化が要求する法の支配と正規の政府を、人間本性の必然的帰結として生み出していく。ヒュームがウォーレス的歴史認識（憲法的自由↓商業を文字通り逆転できた背景には、自然法的自由概念とともに、商業と自由が相互促進的に成長するメカニズムについての、この固有にヒューム的な認識があったのである）。

以上の観点を総合して、ヒュームは、名譽革命後の社会の現状について、彼独自の判断を引き出していく。革命以前から着

実な成長を遂げてきた商業と自由とは、名譽革命による体制的保証を得て一層の拡大を達成しつつある、という基本的展望のもと、ヒュームは、当時、力を得ていた体制批判の言論に強力な反撃を加えるのである。第一にヒュームは、ボリングブルックらによる政治的腐敗（年金・官職の供与を通じた内閣の議会操作）の非難について、こうした慣行が、強大な庶民院に対抗して行政権の独立を維持するという、国家体制上不可欠の政治的機能をもつ点を指摘する。

第二に彼は、ブラウンの『評価』を代表とする社会的腐敗（過剰な奢侈と享乐的傾向）の批判に対して、商業の発展が、古代的質朴とは違う新しい近代的徳性を生み出しつつあることを強調し、この觀察を、「商業↓自由」論の場合と同じく、「勤労、知識、人間性」の不可分の連鎖のテーゼによって基礎づける。ヒュームもその存在を認める奢侈への惑溺と貨幣崇拜の一般的风潮は、彼によれば、健全な商業の発達と何ら論理的関連をもたないばかりか、それ自体、勤労と知識の産業的原理の対極に位置する、浪費と怠惰の地主的原理の産物と見るべきものであった。これに対して、中・下流の勤労大衆を基盤とする生産的倫理の拡大は、知識・学問の成長と手を携えながら、人格の洗練に裏付けられた近代的徳性をもたらしつつある、というのである。

「三」 しかし、ヒュームは、名譽革命体制の社会的現実を、ウォーレスのように手放しで肯定していたわけではない。名譽革命の政治決着それ自体を、血統上の正統性を犠牲にした君主

制と共和制の折衷的構造と見ていたヒュームは、そこに権力バランスの不均衡への絶えざる傾向性を洞察していた。この点をよく示すのが、ここではその詳細を割愛せざるを得ない公債累積問題とジャコバイト問題に対する彼の態度である。

しかし、これらは、ヒュームにおける名譽革命体制への最終的な悲観を意味しない。なぜなら、体制が内包する矛盾と緊張の認識の背後には、この体制それ自体を成立させた歴史的原動力への強い確信があったからである。自然法的な所有・自由觀念と内面的に結合した「勤労、知識、人間性」の連鎖の論理こそ、ヒュームが注目してやまない文明社会発展の根本原理であった。現状に対するヒュームの危機意識の最大の要因をなした公債の過剰累積も、かかる根本原理の上に構築された経済理論の確立を通じて、重商主義の根底的批判の彼方に、その最終的打開の展望が模索されたのであった。

これに対して、ウォーレスの体制擁護は、名譽革命の政治的諸原理の熱烈なる支持に発する力強いものではあったが、ヒュームにおけるような、文明社会史の哲学的把握に裏付けられたものではなかった。ブラウン批判の場面で強調された、名譽革命の自由と商業的發展をめぐるウォーレスのテーゼも、実のところ、革命後の経済成長という歴史的事実を、因果的説明の図式に置き換えたものに過ぎなかったのである。『諸特徴』に見られる表面上の自信の陰には、貨幣崇拜と商業社会の発展との論理的関連を原理的に、根底から否定できない苛立ちがある。経済論だけでなく、ウォーレスの議論全体に見られる、すべて

を名譽革命体制の政治的擁護に帰着させようとする強引な論法の背後には、商業社会の現実に対するある種のベシミズムがあったのではないだろうか。

カントとスミス

知念英行

「一」 今世紀初頭以来、カント研究はドイツ哲学の自律的發展を主張する潮流の中で行われてきた。今日においても、この傾向は大勢において変わらないように思われる。

一八世紀ドイツ哲学史の發展の基本的方向線がイギリスの源泉に関係させなくとも内発的に理解されること、トマジウスやクルージウスに関係させるだけでカントは理解されること等を主張するデッソワールやヴントなどにそうした代表的な考えがみられる。しかし、ドイツ哲学史におけるナショナルイズムの潮流から解放されずに、すなわちイギリスの源泉に遡らずに果たして一八世紀ドイツ哲学の十分なる理解がえられるだろうか。そうした問題意識からスコットランド哲学に光をあて、そこからコモン・センス哲学のカントに対する課題の連続性をみていくこうとする試みが近時において英語圏を中心になされている。ヴィンデルバントはかつて *Scottish Common Sense* とカント

トのア・プリオリな総合判断との間に類似性のあることをみとめ、カントはスコットランド人がやめたところで仕事を始めるといったことがある。ヴィンデルバントに続いてより詳細に歴史的に、かつ体系的にイギリスの源泉との課題の連続性を立証しようとしたのがマンフレート・キューンであった。かれは、一八世紀ドイツの同時代の知識人の思想に対してスコットランド・コモン・センス原理の果たした役割を明らかにし、さらに同時代の知識人たちとカントの批判哲学との関連を探ってそこにスコットランドの影響の深さをみてとろうとした。

「スコットランドこそカントの思想の精神的トポスである」というのがその結論であるが、そのことを確認するためには、リードの認識論に簡単にふれ、それがテーテンスの仕事の出发点となり、さらにはカントの『純粹理性批判』における「先驗的演繹論」の遠い出发点となっていく過程を追ってみなければならぬ。リードの認識論はまず感覚から出発する。たとえば、バラのおいしさを嗅いだり、下水溝の悪臭をかいだりする場合、われわれはわれわれから独立しているものを心の中にもつ。においを嗅ぐという感覚の働きは、始まりと終わりがあから持続する存在をもつとは考えられない。それはまた対象への関係をもっていない。けれども、われわれがバラの花を知覚する場合、この現実的な感覚は必然的にある信念 *being* を伴っている。リードは、かくしてわれわれが知覚し感ずるものがそこに存在しているという信念に伴われているという自然的示唆 *natural suggestion* の理論を主張した。同じような自然的な

原理によって存在の始まり、あるいは自然における何らかの変化は、われわれに原因の考え *notion of a cause* を示唆し、それが存在していたという信念をわれわれに強制的に押しつける。接触の感覚 *sensation of touch* は、われわれに延長 *extension*、固本性 *solidity*、運動 *motion* を示唆する。

リードの自然的示唆の理論は、マッコッシュのいうとおり、「意味するもの」と「意味されるもの」という記号 *sign* の理論と深く絡まり合っている。たとえばある種の音が、直接的に心に街路を通る馬車を連想させる場合、音記号」とそれによって意味される事物（馬車）」との結合が経験によって発見される。

この馬車の例は、感覚が外的対象を呼び出すための記号であり、その概念を与え、その存在の信念をつくり出すものであることを示している。しかもそれは、対象についての諸概念が感覚そのものの中に発見されないことを「示唆している」ことになる。リードの「自然的示唆の理論」と「自然的記号の理論」からわかることは、延長、図形、運動、空間、存在、実体、原因等の概念が知覚から抽象されたものでないことである。これらの概念は、感覚経験を契機にしてわれわれに「示唆される」けれども、それは感覚経験に還元されない、いわばア・プリオリなものというべきものである。この点ではスコットランドとカントの間に何のちがひもない。

リードにおいては、われわれの感覚は対象が現にそこに存在しているという信念に必然的に伴われていた。バラのおいしさを嗅ぐとき、バラの存在の信念が不可避に示唆された。しかし、

リードはなぜ感覚は事物における現在の存在の信念を強制するののかという問いに明確な解答を与えなかった。テーテンスは、リードの「自然的示唆の理論」を受け容れながら、この問いに答えるために反省の機能、すなわち思考の機能をもち込む。リードがわれわれの感覚はすべて感覚の対象の現在の存在の信念に伴われているといったように、テーテンスはわれわれの感覚のいずれも、それは対象の感覚であるという判断に対する「機会」を含むという。判断は感覚において機会をもつことになるが、それは反省の結果であり、思考の能力の結果であるとされる。重要なことは、テーテンスにおいて、思考が感覚に結び付くことによって、感覚のレベルですでに思考が作用しているという考え方が出現していることである。かくして、テーテンスはリードやビーティと同じターミノロジーを使用しながら対象の実在性に関する判断が本能的なものでなく、むしろ思考の判断であると主張することによって認識の客観性へ向かってテイク・オフする準備をしていることになる。

しかし、テーテンスにおいてもなお問題が残っていた。思考の法則と絡まりあって、認識の客観的妥当性はどのようなのかという問題と、この法則と知覚の関係はどのようなのかという問いである。

こうした課題を、直観によって対象が与えられると考えられる次元においてすでに悟性のカテゴリー操作が行われるという「先験的演繹」の問題として受けとめていくというのがカントの道であった。スコットランダーが原因的結合を経験において

前提されたものとして、その意味でア・プリオリな結合として自然的に示唆されると考えたのに対して、カントは「純粹理性批判」で「形而上学的演繹」「先験的演繹」「図式論」「原則」等において表明されるすぐれて思考の力の手続きの問題としてとらえなおしていった。

かくして両者の相違は決定的なものではない。あるいは基本的なちがいではない。むしろ問題はスコットランド理論とカント理論の共通の特徴をいかに念入りに仕上げていくにかかってくる。

感覚に基づくわれわれの認識が思考の原理をもち込むことによって客観的認識に練り上げられていったように、カント倫理もまったく同じ手続き過程がふまれる。

そのことにふれる前にコモン・センス概念のドイツにおける受容と変遷について若干ふれておこう。ガダマーはその論著『真理と方法』でセンス・コムニスが人文主義的伝統の中で最も重要な嚮導的概念であり、精神科学の自己理解にとって不可欠の概念であることを強調した。その典型的な例としてヴィーコをとり上げ、センス・コムニスの概念が、共通文化のメンバーを結合する社会的機能を果たす役割をそれに与えたのであった。

センス・コムニスの概念は、シャフツベリーにおいてもモラル・センス概念と結び付いて包括的な社会的な徳となり世界全体や個々の人間の精神的な社会生活をも規定する。センス・コムニスは公共の福祉に対する感覚、共通利益の感覚、共同体や社会への愛、自然的な愛情、人間性等の意味に等置され、包

括的な市民感覚を表すものとなる。センスス・コムニスのローマ的人文主義的伝統と結び付くシャフツベリーのモラル・センスの哲学がそれ以降のスコットランド道徳哲学を導くものであったことはいうまでもない。

ドイツでは、シャフツベリーはクリスチャン・トマジウスやクリスト・フエーティンガー、ユウス・メーザーなどに大きな影響を与えた。カント倫理を理解するのに必要な範囲に過ぎなければ、トマジウス学派で使用されたコモン・センス概念をとりあげないわけにいかない。ヴォルフ学派が世俗的伝統に則りながら科学的合理主義的立場とコモン・センス概念との両立性を示すことに関心をもっていたのに対して、かれらは全く異なった方向に関心を示した。かれらはコモン・センスの概念に対して、通常 *gesunde Vernunft* として独訳されるラテン語の *recta ratio* を交換概念として用いた。「健康な理性」は「病んだ」「腐敗した」あるいは「墮落した」理性を背景にして初めて理解される。パウロ、アウグスティヌス、ルターの伝統によれば、「墮落した理性」は自然的理性と同じであり、人間が神の恩寵から墮落することによって腐敗していることを意味する。トマジウスの友人であり信奉者であったブッデなどによって *recta ratio* は、聖典のメッセージを受け容れる道具としてみなされるようになった。トマジウスやブッデの弟子であったランゲにおいては、健康な理性はわきへ押しやられ腐敗した理性に重点がおかれるようになった。

しかし、トマジウス派の最期の信奉者であるクルージュウスが

健康な理性について語るときはトマジウスの概念でイメージしているのではなく、むしろコモン・センスを分析し明確化しようとするヴォルフ的なイメージでセンスス・コムニス考えた。かれにおいては宗教的色彩のまつわりついた健康な悟性の意味の *recta ratio* と「普通の人間悟性」と訳される「センスス・コムニス」との間の鋭い区別は失われてしまう。「健康な理性」と「普通の人間悟性」は、一八世紀のころには殆ど同義語となっていた。

「二」カントの『道徳形而上学の基礎づけ』の冒頭の部分でわれわれを驚かせるのは、コモン・センスの多様な呼び方である。「普通の人間理性」「もっとも普通の悟性」「単なる健康な理性」等、枚挙に遑がない。しかし、カントでは「腐敗した理性」との対比において「健康な理性」が語られているのではない。パウロ的アウグスティヌスのルター的な伝統につらなる意味は背景に全く退いている。「プロレゴメナ」におけるのと同じく、ここでもコモン・センスは軽侮的な意味合いでとりあげられ、「実践的な根拠から己れ自身を哲学へと向かわしめる意味においてのみ」とりあげられている。

哲学的理性的認識への出発点として軽侮的な眼差しでみられている点で、のちの『判断力批判』において、コモン・センスに割り当てられる共通世界へわれわれを結合させる機能に比して著しい対照をなしているといわねばならない。

「通常の道徳的理性認識」から「哲学的な道徳的理性認識」へ練り上げられて深化されていく過程において、不可避免的に思

考の力と結び付くことで、カント倫理は却って著しく主知主義化する。カント倫理の主知主義化に伴い、それは、對話的性格を失い、モノローグ的性格が顕著に現れてくる。

たとえば、支払うあてもないのに自己愛のために支払う約束をして借金した場合、この自己愛に発する行為の格率を普遍的法則にまで高めることができるかどうか、これが出発点である。そうした格率が普遍化されるならば、偽りの約束は誰もこれを信ぜず、約束自体が成り立たなくなり、したがってそれは自己自身と一致せず、自己矛盾に落ち入る。

したがって自己愛の格率は普遍的法則となりえない。このことは、行為が倫理的価値をもつためにはそれ自身の内的前提に矛盾がないかどうかを問う論理的過程を通らなければならないことを意味する。つまり、行為の格率の内的無矛盾性を問う論理的過程が倫理的過程の足場を形成しその前提となっている。形式主義的論理においては、傾向性に発する格率を意欲する意志が、その格率を通して普遍的法則を意欲しうる意志と一致し、それと同一の意志でなくてはならなかった。

思考の無矛盾性という論理的過程を足場にして同じ一つの意志という意志の自己同一性が析出され、そこからカント倫理の精髓である意志の自律が展開された。この意志の自己同一性は、認識過程における意識の自己同一性とパラレルをなしている。

しかしわれわれが日常的言語世界においてその公共的側面を捉えなおそうという課題に直面する場合、この倫理的過程と認識過程における自己同一性は著しく主知主義化していることに

気付く。公共的生活において「自己同一性」を確立するためには、他人の存在が不可欠となる。すなわち、同一性は他者による承認を媒介にしてえられる同一性であることを高調したのはアーレントであった。

これに対して、カントにおいては論理的過程においても認識過程においても無矛盾性の確認という思考の論理的過程を通して意志（意識）の内部能力の問題に還元された。すなわち、純粹な自己自身とのみ関係する意志（意識）の抽象的統一の問題に還元されていったのである。

認識過程において直観の多様にカテゴリー操作を施して外的対象の客観的な必然的な認識を確立する際に、センス・コムニスと同義語とされた判断力は、悟性のカテゴリーの中に直観の多様を包摂する能力として理解されるようになる。この『純粹理性批判』の原則の分析論でとりあげられる判断力の説明ほど、ガダマーによってコモン・センスの本来の機能を失って世界のリアリティとは何らの関係もないものに転化せしめられていると批判されたものはない。

シャフツベリーによって理解されたローマの人文主義者たちのセンス・コムニスの概念が公共の福祉の感覚、共通利害の感覚、人間性等の意味に等置されるのは、人間が共通感覚によって己れを世界のリアリティに適合させるからである。

共通感覚のシノニムである判断力は社会へ共通に結び付ける共同の判断という意味をもつ必然性はなく、自然認識の客観性を追求する思考の能力に結び付けられて特殊と普遍の包摂

という単なる論理的関係をあつかう内的能力に転じていく。

それは、パレクがいったように、「人間が他人の組織化された公共的現存」に依存していることを積極的に評価し判断する意味での政治的市民的な共通感覚ではなくなっている。

「三」 定言命法の実例としてこういうことが書かれていた。

他者の困窮を考慮しないという利己的な自己愛の格率が自然法則となれば、他者の同情や愛を必要とする場合に、自分も同じような仕打ちで報復され、自己矛盾に落ち入る、と。うえに引いた実例は、社会学的にみれば、自己と他者の相互的な立場の交換であり、矛盾を通して理性の立場、平等の立場が開けてきていることを物語る。我と汝の転位がカントの利己的な格率の普遍化の基底に考えられていることによって、カントの実例の説明は決して功利主義や幸福主義によって導かれているのではないといえる。

というのは我と汝の転位の問題は単なる自然概念ではなく功利主義でもないからである。ここにわれわれはホッブスふうの問題さえてとることができると思われる。イギリス思想が自己と他者の転位の問題を契機にして生活世界というコモン・センスの王領地で「自己の自由の制限」「自己の行為の制限」「自然権の制限」というすぐれて政治哲学、あるいは社会哲学的な問題を発見していったのに対して、カント倫理は他人の問題を考える立場を含んだ転位の行われる領地を去って別の領域へ倫理の問題を移していった。すなわち、自己と他者の転位という相互主観的な実体的条件を抽象して純粹に自己自身にのみ関係

する意志の抽象的統一という場へ問題を移していったのである。

行為の格率を『第二批判』の範型論の精神の条件の下において、カントの挙げた実例、借金返済の約束の遵守の問題について再考するとどうなるであろうか。虚偽の約束の格率が普遍化されれば、自己矛盾に落ち入るという問題である。この場合、矛盾律の問題というよりも合目的性の意識が強く出てくる。行為の原理が人間的自然的諸目的の体系的調和に適合しているかどうかが問われることになる。したがって、ここでも共通感覚のシノニムであった判断力は「人間がその一部分である自然」の目的論的体系へ適合せしめる能力へ転化せしめられる。「純粹実践理性の法則の下での判断力」という内的能力へ転化せしめられる。

このことは、自己と他者が共通に関わり合っている生活連関が相互に承認をもとめて闘争する共通の土台を去って、抽象的な普遍的法則に則った孤独な目的的行動が先験的に調和すると決められた地平へ移されてしまっていることを物語る。

「四」 アリストテレスの『ニコマコス倫理学』において説かれているプロネーシス(*prothesis*)の概念はトーマス・アクィナスによってラテン語のブルーデンティア(*prudencia*)の概念に訳されたが、この古典的な概念は、周知のとおり、スミスの『道徳感情論』においても重要なキー・ワードを形成している。しかし、カントの実践哲学は古典古代の実践哲学のこの基本的概念の否定のうえに成りたつ。

自己愛 *Selbstliebe* (思慮 *Klugheit*) の格率はただ勧告す

る (anraten) するだけであるのに、道徳性の法則は命令する (geheien)。

こうした思慮の経験的命法は自分自身の幸福のための手段の選択に関係する命法であるが、それはまったく命令することはできない。幸福であるためには前もって定められた明確な普遍的法則に根拠づけられて行為することはできない。むしろ損生、儉約、礼儀、自制といった経験的命法の助言にしたがうことができるにすぎない。

この二つの命法の差異は、思慮の規則が、慎重さ、細心な熟慮を必要とするのに対して道徳的義務は直接的に接近しようという点にある。世俗的な知、世俗的ブルーデンスを必要とするものは、カントにおいては意志の他律の概念の下に一括された。

なるほど熟慮、思慮は政治的知恵に対して役割を与えるものであるが、しかし、カントは、そうした役割が少数の賢者にのみ許されていると考え、そうした観点からこれを拒否して、その代わり万人にとって近づきうるような道徳的な直接性を主張したのであった。カントがブルーデンスの観念を排除したことの中に、ペイナーは古典古代の貴族主義的原理に対する批判をみている。しかし、これは同時にカントにとって相互主観的な交流と相互の討議の行われる人倫的関係を把握するフレームワークの探究を放棄することをも意味していた。

〔五〕 アリストテレスは『政治学』、第三巻、第一章において判断と熟慮の関係について重要な説明をしている。多数者の共通の熟慮において行使されるプロネーシスを専門知の判断、

すなわち孤独なエキスパートの判断と比較している。ペイナーがアリストテレスの共通の熟慮を高く評価するのは、そこに共同の実践へ参加することによって他者を顧慮する実践的知恵の問題が隠されているのを見てとっているからである。共同の実践へ参加することによって他の人々の欲望をも顧慮し理解する理性的行動が可能となるから（ハーバーマス）、共同の熟慮は専門家の孤独な判断に比して著しく対照的である。

この点ではアリストテレスは政治をも一種の製作過程として扱うプラトンとは異なる方向をもつ。プラトンによれば、人間的事象を秩序づける目的が定まっているから、政治のプロセスは初めから終わりまで予言可能的に国家の「製作者」によって管理されている。この製作過程の特色を表す道具主義的価値基準を政治の領域に適用するという方法こそアレントのプラトン批判の中心にあるものだ。製作者が他の人間存在を要求するのは自分のデザインを具体化し道具化するためであって相互主観的な承認をもとめ、相互的な討議を行うためではない。したがって道具の製作過程を一般化して政治的領域に適用するならば、政治への参加、共同の実践への参加は排除される。だから多数者の熟慮における幅広い審査の方が少数の専門知よりも優るものである。カントの倫理は、だれでも接近し易いという意味での道徳的義務の直接性を主張したが、それは、熟慮や思慮（ブルーデンス）を世間知として倫理から締め出す結果をもたらした。そうした論理を政治的過程に適用すると、熟慮や思慮の働く「相互の討議」も排除される。共同の熟慮、共同の判

断というすぐれてコモン・センスのもつ政治的社会的機能が失われていく。

〔六〕 カントは『啓蒙とは何か』において、理性の私的使用と公的使用を分けて、自由の問題を扱っている。教会の伝導者が教区の信者を前にして理性を使用する場合、教会の会衆がどんなに大勢であっても所詮は「内輪の集まり」*eine häusliche Versammlung* にすぎない。だから内輪の集まりで私的に理性を使用することに関してはかれは自由ではない。しかし、著書や論文を通して本来の公衆 *Publikum*、世界 *Welt* に向かって話す学者としては理性を公共的に使用する。この文章は、カントが公共的領域に現れる自由（意志の自由のように内的自由ではない）の問題を扱っていることを示している。学者 *Gelehrter* の本分である「考えることの自由」、「思想の自由」あるいは「自己反省」の自由も、自分の考えを「公衆」*Publikum* の判断に委ね、その批判に供するために「公衆」の面前に現象しなければならぬ。公衆一般、世界という公共性の領域において現れるという点で、それは政治的自由の問題と通じあう。それは、他面からみれば、公衆という他者の存在に依存しており、自分の考えていることが他人の心に訴えることができるかどうかをみるために「意見を公共的に述べる」機会に依存している。

こうした政治的自由をとり扱うことのできるフレイムワークを『第二批判』にもとめることはできない。意志の自由、意志の自律は、純粹に自己の自己自身との関係において考えられるものであって公共性の空間に現象するものではないからである。

それゆえ、アーレントは『判断力批判』の第一部に政治哲学の本をもとめたのであった。

〔七〕 道徳法則を意志の規定根拠とする意志の自由とちがって公共性の空間に現れる自由の概念を主題にすることは公表の機会と他者の現存 *presence of others* に依存しているためにカント研究史上、その枠組を越えているため殆ど顧みられることがなかった。

趣味判断も政治的判断と同じ課題をかかえている。

趣味判断 *Geschmackurteil* は、「このバラのにおいが快適である」という判断のように単なる「感覚的判断」*Sinnenurteil* ではない。私的な感覚は、感覚するものだけの個人的な満足を決するだけである。しかし、「このバラは美しい」と判断する場合、事情はまったくちがってくる。それは、われわれが美しいと感じるものを選んでいることを表している。同時にわれわれの選択に対して他人にも同意を要求する。またそれは、他面からみると、われわれの選択を他人に告げることによって同時にわれわれの選択を受け入れてくれるわれわれの仲間を選択していることを意味している。したがって趣味において判断することは、単に私的に判断することではない。むしろ公的に判断し、仲間とともに判断していることを意味する。それは、すぐれて共通感覚に支えられた判断である。

だから、「もしわれわれの趣味が他人のそれと一致しないならばわれわれはこれを恥ずかしく思う。」「趣味において、われわれはいわば他人に悦ばれるために己れを断念する。」「

だから趣味判断がすぐれて社会における共同の判断（コムン・センス）であることがわかるであろう。単なるパトロギッシュな私的感覚の立場では「普遍的参加の感情」へは導かれない、「普遍的立場」へ自ら高まる帰結を伴う同感の概念へ導かれないであろう。趣味判断から派生する重要な帰結としてポイムラーは次のことをあげた。他者を顧慮し、他者の立場へ身を移すこと *Selbstersetzung* によって初めて「私的立場」がのり越えられ、「エゴイズム」が克服される、と。

趣味判断と道徳的判断とは、かくしてエゴイズムの克服、すなわち単なる主観的立場をのり越えるという点で「深く隠された形式的共同性」をもつ。

趣味判断は、共通の判断であり、普遍的立場への参加の感情であり、他者への同感の感情であった。したがって趣味判断は、その本質においてスミスの同感の概念の影響を受けている。このことはポイムラーの指摘するところであった。

スミスは『道徳感情論』において、カントの趣味判断における自己規制（エゴイズムの克服）の問題と通じあう道徳的問題を扱っている。

われわれが、自分自身を制禦しようとする場合、友人の前よりも普通の知人 *common acquaintance* さらには見知らぬ人 *stranger* の面前の方がわれわれの感情を引き下げ、一層平静にコントロールすることができる。友人よりも単なる知人、さらに見知らぬ人へと心の中で巡回すること *mental touring* によって、自分の感情に囚われない、他人もわれわれの感情に参

加できる、いわば「内なる公共的領域」 *interior public space* を創り上げる。

われわれは、カントの趣味判断において類似の現象をみた。

単なる快適という私的感覚を越えて、他の判断者をも考慮に入れて判断を共同にもつことによって普遍的立場にたつことができた。スミスにおいては、他人の判断と比較する手続きを経て、つまり心の中で他人のところを回遊というか巡回 *mental touring* して行くことによって、非常に主観的であり、*idiosyncratic* であると考えられる私的な感情は、そこから道徳的判断が引き出されるような感情へと転換された。

いい換えれば、われわれの私的な *idiosyncrasy* という主観的な条件が克服されたのである。そうした私的な主観的な条件の克服がすぐれて道徳的であるのは、「他人がこの感情に入っている程度に同調された自己規制 *self-command*」に対して道徳的適性を感じるという表現からも、自ら明らかであろう。

したがって、カントの趣味判断とスミスの道徳的判断とは私的な主観的条件の克服、個人のエゴイズムの克服という点で共通の面をもっているといえる。

趣味判断においては他人と共に判断するのであるから、他者の趣味と一致することがなければ恥ずかしく思われる、そういうものであった。換言すれば、他人の立場に身を置き換えて他人と同調することがなければ趣味の判断はなりたない。同感の原理についても基本的に同じことがいえる。想像のうえで他

人の立場に自らをおいてみる事が、ボナーのいうように他人の感情に対する同朋感情の成立基盤であった。このことは人間の知の面からみてどういふふうに考えられるのか。

ベイナーは、プロネーシス・フィリア、等の問題をめぐって展開されるガダマーのアリストテレス論をとりあげ、その中心の問題が次の点にあることを指摘した。人間は、他人の意見を抽象したりしては判断に到達することはできない。他人の感情や欲求と共同して初めて判断に到達する。このことはアリストテレスのレトリック論からも窺える。レトリックは聴き手の文脈から切り離しては意味がない。演説するものは、話しながら聴き手の特殊な実体的信念や欲求に自らを同調させ、そうしながら共同体にコミットしていることを確認する。したがって演説するもののレトリックは聴き手に対する共感と不可分であり同朋感情と一体のものである。これが政治的生活の実体的条件をなすものである、と。

ここで大事なことは、それが自分についての関心から生ずるのでなく他人についての関心から生ずるという事実、他人の具体的行為している具体的な状況の中へわれわれ自身を投げ入れることによって生ずるという事実である。ガダマーの強調するとおり、解釈学的に他者の立場へ自己を投企することは、実践的知恵、あるいは人倫知 *das sittliche Wissen* の事柄であって単なる技術知 *ein technisches Wissen* のそれではない。【八】『第一批判』においては認識判断は規則に支配されるという意味での規則＝拘束型の精神活動 *rule-governed*

mental activity の問題であった。『第二批判』においても偶発的動機を排して普遍的原則から行為することから道徳的な善としての判断が引き出された。

カントは、すぐれて規則に支配される精神的活動のチームで知的過程と道徳的過程双方をとらえているといえる。

規則支配型の精神活動においては、自ら創った法を自らに与える自律の觀念がその思想体系の冠冕を飾る。他律は、精神の自主的活動を否定するものとしてもっとも忌むべきものとなる。しかし、規則に支配されない意味で、あるいは規則のチームで道徳を把えないという意味での非規則＝拘束型の精神活動 *non rule-governed mental activity* の場においては自己規制という觀念もちがった光景を呈する。他人の眼をかりて自己の行為動機や感情を合理化する非規則＝拘束型の自己規制がそれである。自己規制は、人間が公共的生活というフレームワークの内部で評価を与えるための自己表現のヴィークルであるから、それは規則＝遵守型の人間にみられる「自律」を意味するのではない。

コメント

(司会) 谷嶋喬四郎 それではここでお二方のコメントをいただきますと思います。最初に篠原さんをお願いいたします。

篠原久 (関西学院大学) スコットランド啓蒙思想に関しては、昨年大規模な国際会議が開かれまして、それについてご報告者

の坂本さんによる紹介も年報に載っております。このシンポジウムは副題が啓蒙の動態ということで、私の方の質問はごく大まかな点になるかと思えます。

まず、スコットランド啓蒙という概念規定ですが、大きな問題としては、起源、本質、それから終わり、いつ終わったのか、それをどこに求めるのか、そういうことが現代の問題点とされます。起源に関しては、想源という思想的な系譜の問題、これもイングランドか大陸かという問題がございます。それから制度的、政治的なインパクトの問題、本日の最初のお二方は合邦および名譽革命体制の問題をインパクトとして設定されましたが、最後のいつ終わるのかという問題点は、田中秀夫さんの報告ではフランス革命においておられます。ほぼ一七九〇年です。そういう問題もありますが、ただ、一八世紀末で区切つてよいのかどうか。第二のエジンバラ・レビューという問題をどう捉えるのか。それから一九世紀への関連。もちろんフランス革命という大きな事件でそれまでの最盛期のスコットランド啓蒙の特徴は変わってくると思いますが、フランス革命を経験した後の変貌したスコットランド啓蒙をすべて排除してよいのかどうかという問題がございます。それから、終末した後どうなるのかという問題。これは諸外国への普及、展開という問題ですが、大きく言いましてフランスへの普及、そしてアメリカへの普及があり、従来この二つについてはコモン・センス哲学を中心とする展開形態が知られております。特にアメリカの場合には初期アメリカ諸大学のカリキュラムへのスコットラ

ンド諸大学の教科書を通じての影響力というものがあります。フランスの方は、もちろん、コモン・センス哲学の影響です。本日の知念先生のご報告では、従来ドイツへの常識哲学の影響は否定的な移入であったとされたのですが、それを積極的に吸収するような研究もでてきているということで、大変興味を惹かれたわけですね。

このような、起源、本質、諸外国への影響、という諸点のうち、まず、最初の田中さんから、先ほど触れたスコットランド啓蒙の終わりをフランス革命で捉える事の意味、その後の問題はどのようにお考えなのか、ということをお教え願いたい。それから、報告の中心点はケイムズのような社会改革の詳しいご紹介でしたが、その目的は人間形成にあるということと関連して、ルソーを高く評価していたように思います。たしかに最後の著作は副題が「CULTURE OF HEART」であり、これは精神の耕作というスコットランドのはとんどの知識人の基礎にある考えですが、ただ、ケイムズと道徳理論でも非常に密接な関係にあったリードは、アダム・スミスの後任者としてグラスゴウの講義では、まず、ルソー批判、道徳論批判から始めたということがあります。そのことと関連して、ほぼリードの道徳理論を持っていると思われるケイムズが、どういう点でルソーを高く評価しているのか、ということですね。

つぎに坂本さんの場合には、合邦および名譽革命体制という大きなインパクトを踏まえて、そこから出てくる思想的な課題に答える手段として、大陸の学問、大陸自然法を考えてよいと

思いますが、それが解決の手段と考えられ、捉えられたわけですが、もう一つのイングランド啓蒙のペーコン、ロックなどもスコットランドではある意味では正当に受け継いでいるわけです。先程の精神の耕作などはペーコンを受け継いでいるわけです。これがほぼスコットランド知識人の道徳哲学の基礎です。

そのようなものが、ウォーレスの場合にももちろんあると考えてよいわけです。そのウォーレス対ヒュームの問題を考える際に、ヒュームの場合には哲学的な基礎が経済的な論点を支えてきたと思われるが、ウォーレスの場合にはそのようなものはないのか、ということです。イングランドの影響と、ウォーレスにおけるヒュームの『人間本性論』に匹敵するようなものとしてはどのようなものが考えられるかということと、それからウォーレスは牧師ですが、教会の問題があります。一八世紀の後半以後、スコットランド教会の穏健派が中心になるという主張がありますが、そうしますとウォーレスと一七五〇年代に出てくる新しいモダレーツとの思想的な関係をどの程度考えておられるのか、お聞かせ願いたいと思います。

それから、知念先生のご報告は非常に難しいものでしたが、前半部分がリードで、後半部分はスミスで捉えていいかと思えます。その際、コモン・センスという言葉がドイツで概念が変化して行き、次第に宗教的な側面がなくなっていくたというご指摘です。スコットランドのコモン・センスという概念の中には宗教的な恩寵という意味合いがあったのが、次第に人間理性という意味合いになっていくということだとしますと、スコッ

トランドにおけるコモン・センスは、初めから単に自然的なものではなくて、恩寵的なものが加味されていたのでしょうか。スコットランドのコモン・センスそのものはモダレーツと非常に関係があると思います。モダレーツの特徴は正統派の恩寵の重視を批判する立場ですので、コモン・センス哲学の根底には宗教的なものがございますが、コモン・センスという概念そのものに恩寵的なものがあるのか。スコットランドではコモン・センスに宗教的なものが色濃く残っていたのか、この点を確認させていただきたいのです。後半のスミスの問題については浜田先生の方にバトンタッチしたいと思います。

谷嶋 どうもありがとうございます。

それでは続きまして浜田先生にお願いしたいと思います。その前に浜田義文先生のご紹介をさせていただきます。

社会思想史学会はインターディシプリナリーな学会ですので、本日のようにカントとスミスというような問題や、啓蒙とは何かという問題を論じます場合に、かなり広範にわたって議論が広がっていきます。そのようなときにはどうしても他の学会から、そのテーマに関してご専門の方をお呼びせざるを得ない、あるいはそのほうが良いと判断される場合がしばしばございます。今回はカントの倫理学の専門家である浜田義文教授をお呼びしたわけです。先生は、会員ではございませんので少しご紹介申し上げます。

先生の著書には『若きカントの思想形成』あるいは『カント倫理学の成立』などがございます。まさにスコットランドの啓

蒙、とくにスミスとカントとの関係を主題化して扱われておる本です。さらに、先程も話題になりましたアーレントの『カントの政治哲学講義』の翻訳もなさっておられます。

それでは、浜田先生にコメントをいただきたいと思います。

浜田義文 ただ今ご紹介いただきました浜田でございます。

私は社会思想史学会に対してはかねがね関心を持っておりますが、現在のところまだ会員でないにもかかわらず、討論に参加する機会を与えられましたことに厚くお礼申し上げます。

私はそれぞれの今日のご発表の一部も充分カバーできないような気がいたしますが、私の問題関心もそれなりに重なる部分がありますので、直接関係しないかもしれませんが、関連する事柄について、二つないし三つお話ししたいと思います。

まず第一に、シャフツベリーの問題性についてお話しします。田中正司先生の設題の中に「一七世紀思想と一八世紀思想は、現在非常に細かく研究されているけれども、その二つの世紀の転換はまだ充分明確にされていない」というお言葉が載っておりますが、私がここでシャフツベリーについて問題点を指摘したいと思いますのは、ちょうどシャフツベリーが一七世紀末から一八世紀初めに位置する思想家であり、一八世紀の新しい思想的出発点はシャフツベリーによって始められたと考えているからです。転換点に位置するのは、ご承知のようにロックですが、ロックの倫理思想を見ますと、ロックの哲学には論理学の部分と純粹の哲学の部分と、それから倫理学、政治学の部分と色々な要素が混じっておりまして、合理論と言われる場合もあ

りますし、あるいは感覚論、快樂主義と色々な捉え方がされております。そしてそのことにまさにロックが転換点に位置していたことが示されていると思いますが、ここでは一八世紀思想の出発点をなすシャフツベリーの問題性について考えてみたいのです。

ヨーロッパの場合はともかくとして、日本ではシャフツベリーは軽んじられてきたと思いますが、やはりそれなりの立派な研究、平井俊彦先生の先駆的なご研究などありまして、私はその論文から多くを勉強させていただきました。あるいはまた、田中敏弘先生の『マンデヴィルの社会経済思想』という立派なご本がありまして、あの中にもシャフツベリーについてかなりのページを割いて、綿密に詳細に論じられております。しかし、そこでは十分注意が払われながらも、結論的にはやはり概して消極的、ネガティブな面の方が強く出されていたのではないのでしょうか。それに対して私はもう少しポジティブな面を強調したい。

従来、シャフツベリーに関心をお持ちになった先生がたはたいてい社会思想史、あるいは経済思想史の側から、アダム・スミスの経済学の成立に向かっている展開の中でシャフツベリーを位置づけておられまして、マンデヴィルとの論争が取り上げられることになっておりますし、その場合マンデヴィルのほうが経済思想家という立場からすればはるかに面白いということになります。そのようなわけで、シャフツベリーの評価は低かったと思います。それから、シャフツベリー自身の思想傾向の中

に非常にアリストクラティズムといえますが貴族主義的な傾向があります。この人は家柄も良い人で、趣味は非常に高踏的でありまして、思想の立場としても貴族主義的だし審美主義という考え方にたった人ですから、やはり経済学史での評価となりますと、おのずからシャフツベリーは低くなるのはやむを得ないことだと思えます。しかし、私はそれがシャフツベリーについての全面的な評価であるならば、思想史の見方が一面的になると思います。私は哲学、倫理学の側からイギリスの思想史に関心をもっているものですから、私がここで強調したいことは少し視点が変わってまいります。それでは、何故私がシャフツベリーを重視したいのかを述べたいと思えます。

第一点は、やはり宗教から道徳の独立ということが言えます。つまり、倫理学が一番早くイギリスで世俗的なレベルで道が切り開かれた。宗教からの独立をシャフツベリーは意識的に遂行した。世俗的・経験的な地平に道徳を樹立しようとした。そこに彼の道徳原理の探究の仕事が起ったのだと思えます。

第二点は、ホッブスの利己的人間観の批判です。これもよく知られていることです。ホッブスが人間の一番本源的な感情は利己心であるとしたのに対して、シャフツベリーやハチソンは、それに反対して利他的な感情が本来人間に備わっているのだとしました。

そして第三点は、今申しましたのは人間の本性に利他的感情が備わっているということです。もう一つ道徳の固有の価値的な原理としてモラル・センスという、いわば諸々の感情を方

向づける、より高次の道徳の原理を打ち出したということです。モラル・センスというのは世俗的な経験的な地平に据えられた道徳の原理です。それが我々各自のうちに方向づけの価値的的原理として宿っている、ということを描いたことの意味は非常に大きいと思います。

そしてもう一つが、シャフツベリーの有機的な自然観です。これもやはり、非常に重要な考え方だと思えます。自然についての捉え方が、ホッブスの場合は機械論的・因果論的な自然観でしたが、シャフツベリーになりますと、全自然が見事に調和しているという目的論的な見方になります。ここなどにも彼の一種の審美主義的な性格が示されていると見られます。現実に対して、非常に肯定的な態度で臨んでおります。しかし、彼のこのような世界に対する肯定的な関わり方こそは、実は名譽革命以後の一八世紀に展開するイギリスの新しい思想状況を反映しているものではあるまいか、と私は考えております。

これらのことは皆さんご承知のことと思いますが、ここでそれらとの関連で私が改めて気づいたことがあります。それを私は非常に面白いと思います。シャフツベリーは有名な倫理学の論文『徳または価値の研究』の中で感情の三種類を区別しております。第一がナチュラル・アフエクションズ、自然感情です。このナチュラル・アフエクションズというのは公共善、パブリック・グッドに人の気持ちを導いていくものです。内容的には愛、親切心、同情心などです。ベネヴォレンスというのは一八世紀イギリス思想史で非常に重要な概念であります。シャ

フツペリーではベネヴォレンスという言葉はほとんど出てきません。内容的にはこのナチュラル・アフエクションズがベネヴォレンスということになると思います。二番目がセルフ・アフエクションズ。これは生命愛、自己保存の感情です。そして三番目が、アンナチュラル・アフエクションズ。残忍な感情がこれに属します。そしてこの三つの感情を方向づける役割をするのがモラル・センスです。

ここで私が気がついたことですが、A・スミスの『道徳感情論』の第一部第二編のなかにやはり三種類の感情がございませぬ。どのように分けられているかと言いますと、順番はシャフツペリーと逆になりますが、シャフツペリーと同じ形の感情の分類が行われております。一番目は、アンソシヤル・パッションズ。二番目がソシヤル・パッションズ。それからセルフィッシュ・パッションズ。最初の、アンソシヤル・パッションズというのは憎しみ、憤慨です。次のソシヤル・パッションズはベネヴォレンスです。そしてセルフィッシュ・パッションズは喜びとか悲しみといったものです。これはまさにシャフツペリーの分けた感情の三分類と完全に重なっているし、おそらくスミスはそれを承知して受けていっている、と私は思います。

ここで私が重要だと思えますのは、一七世紀、一八世紀のイギリス思想史の一番重要な概念は自然という概念であり、キーワードだと思うのですが、しかし逆に言えば、キーワードにするにはあまりにも自然と言う概念は多義的です。だから自然という概念をキーワードにして一七世紀、一八世紀のイギリス思

想史を理解しようとしても迷路に入り込むことになるでしょう。ある人の研究によりますと、当時の自然という概念の用法は六〇から七〇あるそうです。それくらいに多義的ですからキーワードとするには都合が悪い。ところで私が重要だと考えますのは、まさにシャフツペリーにおいて自然という概念の決定的な意味転換が起こったということです。つまり、彼においてナチュラルということが何かと言うと、それはソシヤルを意味しています。人間は本性上、社交的であり社会的なのだということが、これが基本的な認識で、そこでホッブスと食い違わけています。ホッブスの場合、人間は、人間の本性は、それぞれ孤立して自己保存をする。この中で利己的な人間が相互にぶつかりあい、戦争状態になるというもので、そこでは自然と社会というものが断絶している。そこからホッブスは政治学、国家学を建設しようとしてたのだと思います。しかしいまやシャフツペリーにおいては、人間は本性上社会的だということになります。この自然概念の意味転換をうけついで、シャフツペリーではナチュラル・アフエクションズといわれているのがスミスですとソシヤル・パッションズということになるわけです。さらにまたシャフツペリーのモラル・センスという言葉の頭にはナチュラルという形容詞が付き、ナチュラル・モラル・センスというふうに言われています。つまりモラル・センスというのが自分の保存もはかるけれども、しかし相手の幸福をも願う働きをもっていて、それが人間の心のナチュラルな働きとみられるのです。ですからホッブスにみられた自然と社会との険しい対

立は消え失せて社交的なもの、社会的なものこそナチュラルなのだということになります。ここに私は根本的な自然概念の転換がシャフツベリーにおいて起こったとみるわけで、これこそが一七世紀と一八世紀のイギリス思想を分つ分岐点をなすものだと考えます（バジル・ウィリー『一八世紀の自然思想』参照）。

さて先のスミスの三つのパッシェンの分類ですが、シャフツベリーとの関係でさらに注目すべき点があります。諸感情の調和をシャフツベリーは重視しますが、スミスでも諸感情を調和させなければいけないとされており、それを行うのがインパーシャル・スペクテーターのもつシンパシーの働きによるのだということになっています。その箇所でスミスは「からかい」の精神の必要を言っております。レイラリー（trillery）です。すなわち、スミスによると、世間で生活している人は、自分の振舞いが他人にとってどう見えるかを考慮する習慣を持っています。それで社会的教養のある人は自分の災いを、他人の目からは些細に見えるであろうと考えて、自分の小さな悲しみなどを余り深刻に受け取らずに笑いとばして生きる。それがレイラリーの精神である。自分が他人の小さな悩みに対してからかいをもって接するように、自分も自分の悲しみにおいて余りセンシメンタルに悲しまない。こういう自他の関わりあい、それがレイラリーなのだ、という趣旨のことをスミスが言っております（『道徳感情論』第一部第二編第五章）。

じつはこのレイラリーこそが、シャフツベリー思想の中心的な概念であることが注意されなければなりません。レイラリー

はシャフツベリーの著作の中にでてまいります。彼のレイラリーというのは非常に重要な概念でありまして、これは冷やかし、からかいによって、硬直した精神の緊張をほぐすものであると思います。私はベルグソンの「笑い」を連想させるものがあると思います。しかし、シャフツベリーがレイラリーと言うときには、それは当時のキリスト教的抗争によってもたらされた宗教的熱狂を、ナチュラル・ヒューマニティの地盤に立ってお互いにレイラリーの精神でもって解きほぐし、それによって精神の有和へ導くというものであります。これは『熱狂についての書簡』の中にでてきます。このレイラリーは「フエア・プレー」の精神でもあります。「フエア・プレー」という言葉がレイラリーと結びついてでてきます。それは「理性のインパーシャルな使用」なのだ、とも言われますが、これは自他の精神の共通の地平を発見する作業だからでありましょう。

ですから、アダム・スミスがシャフツベリーをその箇所で念頭に置かなかったとは考えられません。シャフツベリーは特別な社会思想、経済思想で功績があった人ではないかも知れませんが、人々の精神的交流の自由を獲得する上で極めて重要な役割を演じた。一七世紀の宗教的熱狂（エンシユウジズム）、それに基づく憎悪と敵対、その荒唐の中から彼は新しい精神の有和を求めていった。その有和の成立する地盤はナチュラル・ヒューマニティであった。これがシャフツベリーの思想の根幹であったと私は考えます。なお、その場合、彼の有機体的な自然観が重要なものとして背後にあったことも看過すべきではな

い。自然把握そのものがホッブスの機械論的な自然学から、有機体的目的論的な、ある意味で古代ギリシャ的な自然観へ移行した。近代において有機体的な思想というのは主流をなさなかったわけですが、このシャフツベリーは、ドイツ思想に対して一八世紀において、絶大な影響を与えた。このあたりをもっと考える必要があると思うのです。最後になお一つ申したいのは今日のご発表の中で、スコットランド啓蒙において自然法思想の受容が非常に重要な意味を持ったというお話がありました。私は一七世紀のイギリスの自然法と一八世紀の自然法はかなり質的に異なるであろうと思います。一七世紀の自然法は、やはり自然概念と社会概念が対立している中で、自然法を実定化することが任務であったと思います。その自然法の経験化、世俗化の推進が一八世紀の課題になってくるわけです。自然法の中には、純法律的な側面と道徳的な側面がありますから、シャフツベリーの先の仕事は、ロックの自然法の道徳面での経験化、世俗化の遂行だと言っていると思います。ですけれども、それがスコットランドに入ったときに、スコットランドにおける自然法の受容というのはどういう意味をもつのか。特に、プーフエンドルフとロックとの間にはどのような関連があるのかということをお願いしたい。ご承知のように、イギリス自然法と大陸自然法というのは性格が大きく異なります。なぜ一八世紀のスコットランドにプーフエンドルフなのかということを、私としては知りたく思うのです。プーフエンドルフはドイツの思想家であり、のちにヴォルフに受け継がれ展開されて行きますが、プー

ーフエンドルフが受容されたところに、スコットランドの特殊な思想的な位置というものが、おそらくあったのだらうと考えられます。そのへんのところをできましたらお聞かせいただきたい。自然法概念というのも非常に多義的ですから、やはり簡単にいかないのではないか、ということをお感じしております。

なお、知念先生のご報告の中で、カントとコモン・センスについて、コモン・センスがカントにどのように受け取られたか、そしてスコットランドの影響を考えると、カントの『判断力批判』の中の第一部判断力の考えに注目したい、ということでした。アーレントが『カントの政治哲学講義』を書きましたときには、カントの判断力へのガダマーの批判を念頭において、カントを擁護しようという気持ちがあったと思われます。しかし、その時にアーレント自身が大きな問題を残している、あの捉え方で果たして充分な擁護になっているのか、という疑問が残ります。知念先生はおそらく、そのところでアーレントの路線を重視して行くことだと思いますが、私は、確かにそこには非常に優れた洞察があり、これからもっと色々なことが論じられるべきだと思いますが、あえて違った観点を出しますならば、やはり『実践理性批判』の根本法則の押さえ方が非常に大事なのであって、それを抜きにして『判断力批判』の第一部の反省的判断力をもってくるのはいかかかと思えます。ご報告の中にカントの範型論というのがございましたが、あれは非常に大事なところで、カントはあの中で実践的判断力という言葉を使っており、やはり道徳法則というものをいかにして

判断力によって具体化するかということを考えています。ですから定言命法の第一導出方式の中で、「汝の行為の格率があたかも普遍的自然法則となるべきであるかのように行為せよ」ということを述べ、自然法則と道德法則が厳しく区別されつつ相似形をなすものとして扱われている面がある。それが『実践理性批判』の最後のところにある「私が思い返す度に驚嘆する二つのものがある。頭上に輝く星空と胸の内なる道德法則である。」という言葉に表れているのではないか。つまり自然法則と道德法則というものを並べて、我々の精神的な畏敬を誘うものとして考えているわけです。ここに両者の統一を見ることもできませんし、もっと他の点から考えていくこともできるのではないのでしょうか。この点、知念先生のお考えをお聞かせいただきたいと思っています。

以上でございます。

谷嶋 ありがとうございます。

全体討議

司会 田中正司 それでは、ただ今から全体討論を始めさせていただきます。

全体討論を始めるにあたりまして、討論をよりクロスのものとするために、まず午前中から午後にかけての三人の方の報告内容を整理させていただき、それからご提出いただきました

質問要旨をベースにこちらで交通整理させていただいた形で重点的に論点を絞ってディスカッションすることにさせていただきます。従いまして、討論はあらかじめ提出いただきましたペーパーに基づく論点を司会の方で出させていただきます、場合によって質問者に主旨説明をしていただき、それに対して報告者に答えていただくことにし、さらに、その主題に関連的な質問をその場でお聴きする場合もあるという形で進行させていただきます。

まず、最初の田中会員の報告は、スコットランドの著名な法学者であり、典型的な啓蒙知識人であったケイムズの思想を、当時のスコットランドの当面していた合邦以降の社会の商業化の現実の中で、そのためのイングランドとの法統一、つまりスコットランドの法律をイングランドの法律と統一する必要と、それを阻害する限嗣封土権あるいは刑法改革問題、さらには経済等の問題とに即して、総合的に捉えることによって、ケイムズの考えていた社会改革の主題が、一言で言えば、ウェルズ・アンド・ヴァーチューをいかに両立させるかという、フレッチャー以来のスコットランドの啓蒙思想家が考えていた共通主題を實現しようとした点にあるのではないか、ということでした。それを田中会員はケイムズにおけるユートピアと改革といった形で押さえて、ケイムズはそのための人間形成と制度改革論をやろうとしたのだということを、かなり幅広いケイムズの著作に即して報告されたといえるでしょう。ケイムズ研究は日本では本格的な形では始まったばかりで、今日のコメンテーター

ターの篠原さんと田中秀夫さんが代表的な研究者と言ってよろしいかと思いますが、今日の田中会員の報告はケイムズの主要な著作をはば全部押さえたうえでの報告といった意味で意義のあるものと言えます。その意味で、かなり重要な論点を幾つか出されたと思いますし、少なくともスコットランド啓蒙の主題と構造と特色を、スコティッシュ・コンテキスト、スコットランドの特殊事情に即したものとして考えるという点で、幾つかの論点をクリアーにお出しになっています。ケイムズの問題は、社会政治理論だけではなく、彼は五一年に書いた彼の哲学上の著作である『道徳自然宗教原理試論集』におきまして、ハチソンのモラル・センス論を継承しながら組み替えたコモン・センス的な原理を提出しているわけですが、それがケイムズの正義論その他の社会理論のベースになっている側面があると思われるますし、その点でヒューム、スミスの主題とも繋がる一方、カントとスミスという形で、大陸の共通感覚論の問題とも密接な関連があるのではないかと考えられます。

つぎに第二報告の坂本レポートは、名譽革命体制評価におけるヒュームとウォーレスという題で、ウォーレスがヒュームと同じレベルの経済認識に到達しながら、ヒュームと違って、名譽革命体制の矛盾の解決を主題とする体制擁護論に立脚していた。そのために自由な体制、フリー・ガヴァメントの確立を前提条件とみるヴァルガー・ウィッグ的な視点にとどまらざるを得なかったのに対して、ヒュームはよりユーロピアンな、少なくともブリテン的な角度から、近代自然法の伝統にしたがって、

問題をより哲学的・歴史的に捉えていた。そのために名譽革命体制に対してより懐疑的な評価をする形で商業自由論を展開するようになったのではないか、ということでした。このようなウォーレスとヒュームの違いを、よりシヴィック的な考え方をしておりましたジョン・ブラウンとの三者関係のテクスト対比において、明確に指摘され、両者の政治的なイデオロギーの違いが、その前提、根底をなす人間把握と社会認識の違いからくるのではないかという報告であったと思います。いわゆる商業自由論をめぐる様々な角度からの討論が可能ではないかと思えます。

次に、カントとスミスにつきましては、谷嶋先生におまといただくことにします。

司会 谷嶋喬四郎 知念先生のご発表は大変膨大な原稿をご用意なさっていただいたようですが、時間の関係で端折っていただきましたので、舌足らずになったところがあるのではないかと思いますので、改めて知念先生にお願いいたしまして、ご発表の要点を三つほどのテーゼにまとめていただきました。それをここでもう一度繰り返させていただきます。

一つは、カント哲学はドイツ哲学史の内部の緊張から生じてきたものではなくて、もっと深い根をブリティッシュ・ソースに持っているのではないか、ということでございます。特に認識論を中心としたマンフレッド・キューンの研究はそういう観点からカントを見直そうとしたものだ、というご指摘が第一点です。

第二点は、カントの倫理的な思考過程と認識論的分野での思考過程においてはコモン・センスが単なる内部能力に転化し、いわば異質のものになってしまっているのではないか、という疑問を提起されました。

第三点は、カントとスミスの比較は、まさに『判断力批判』に基づいて行われるべきであって、第二批判つまり『実践理性批判』にはこの両者を比較するフレームワークが備わっているとは思えない、ということでございます。これは一つのご見識であり、同時に議論の多いところかと思えます。

だいたいこのように三つの点に知念先生がおまとめ下さいました。

司会 田中 それでは、さっそく全体討論に入りますが、最初はケイムズを中心に田中秀夫会員にお答えいただくことにし、その途中から関連する点について坂本会員の解答を乞うという進め方をしたいと思います。まず、ケイムズ中心に系統的な形で問題を設定させていただきます。

最初に第一点として、先程の篠原会員のコメントにもありましたケイムズの人間形成論にからんで、ケイムズはJ・J・ルソーを評価していたというのが、リード的な道徳理論を取っているケイムズがどんな点でルソーに繋がるか、という質問にお答えいただこうと思います。それに関連して、堀田会員から「ケイムズはルソーの『エミール』を評価したシヴィック・ヒューマニストであるというけれど、どういった点でシヴィック・ヒューマニストであったと言えるのか、その根拠を示して欲し

い。それに関連して、一般にシヴィック・ヒューマニズムとは何か」という二つの点が質問として出されております。シヴィック・ヒューマニズム一般ということになりますと話が広くなりすぎるかと思われしますので、ルソー解釈に絡め、ケイムズの人間形成論といった角度から田中会員にご答弁いただき、それに関連したデイスカッションをしたいと思えます。

田中秀夫(甲南大学) 最初からかなりシビアな質問であり、不用意なことは言うべきではなかったと後悔しています。しかし、ケイムズがルソーを評価したことは事実であります。スコットランドにおいてルソーがどういう影響を与えたかということについては、従来からよく知られているのは次のことです。「エディンバラ・レビュー」の第二号(一七五六年)に、「編集者への手紙」をスミスが書きまして、その中で『エディンバラ・レビュー』はスコットランドで出版された書物のレビュー誌としてモデレートたちが企画したものでありますから、それでは視野が狭いのではないかとということでヨーロッパ大陸にも視野を広げるべきである、その場合にもすでにフランスにおいてルソーの『不平等起源論』と百科全書は注目すべきものである、ということを書いたわけです。このことは内田義彦先生の研究以来よく知られていることなのですが、それを別にし、すと、ほとんどルソーの影響がどうであったかということはこれまで問題にされなかった。ところが、たまたま最近、リーというルソー研究者が「Rousseau and the Scottish Enlightenment」という論文を書いてくれています。これは「Contributions to

「Political Economy」という雑誌に掲載されました。また「Scotland and Europe」という最新の論文集にもイグナチエフが「Rousseau and Smith」というのを書いておりまして、これは「必需品の共和国」とでもいう枠の中にルソーとスミスを入れて考えようという論文なのですが、そういった研究が次第に明らかにできておりますように、ルソーとスコットランド啓蒙とは非常に関係があったのです。とは言いましても、ルソーの弟子を任じたのは、それほど多くはありませんで、例えばモンボド卿がそうでありまして、彼は『言語起源論』においてルソーを非常によく利用しております。これはリーが言っていることです。それから、ファーガスンがルソーの影響を受けているということも、ほとんど確かであると思われるし、さらにはジョン・ミラーがルソーをかなり批判的な視点からではありますが読んでいた、ということもリーは指摘しております。けれども、そのようなファーガスンやミラーに対するルソーの影響に較べますと、ケイムズ卿の場合は、はっきり理論、思想の内容に立ち入って影響を受けていると言えるのではないかと、いうことであります。リーは、非常にルソーを評価しますから、ルソーを評価するあまり何もかもケイムズ卿の思想はルソーのものだという論調で議論をしておりますが、それは少し眞贋の引き倒しです。ケイムズにはルソーの思想を受け入れるような素地があったということではないか。このことはリーも言っておりますが、基本的にそういうことだと思います。具体的に著作ということになりますと、『Elements of criticism』（一七

六二）にルソーが出てまいります。それから、一番注目したいのは、『Sketches of the History of Man』（一七四四）でありまして、これにはEmileからの長い引用が至る所で行われている。それから、このSketchesには明らかにInégaleの痕跡があるということも言えますし、さらにこれはまだ未見でありまして十分に検討しておりませんが、Loose Hints upon Education（一七八二）には相当詳しくEmileが利用されているということです。そのようなことから言いますと、ルソーの影響は非常に、少なくともケイムズにはあったのですが、ではそれがシヴィック・ヒューマニズムとどう関わるのかとなりますと、かなり論じるのがしんどい点でありまして、ルソーはシヴィック・ヒューマニズムではないか、と言われるますと、そうかもしれないということでもあります。シヴィック・ヒューマニズムという言葉自体がまだ日本ではほんの一部の間が使っているだけで、それほど知られていない概念であります。しかし最近の欧米のスコットランド啓蒙研究においては、この言葉は常識のように使われておりまして、そのような言葉に対して不用意に飛びつくのはどうかと思いますが、逆にこの言葉を使わなければ黙殺しているという印象を与えるわけです。我々は、ややもしますと、慎重になりまして確かなことだけを言おうとする。そうしますともっと粗雑でも、視野を広げたら面白くなるはずの議論ができなくなってしまう。往々にしてこういう傾向があります。私はあえてこの傾向はこのさいやめるべきではないかと思えます。色々非難される余地があっても、

大胆にこのような新しいカテゴリーを使って議論するべきではないか。このような方法的な意図にも従って、報告をしたわけです。

司会 田中 色々と反論もあるかと思いますが、反論をいただく前に、ケイムズ思想の特色を中心に論点を絞りたいと思います。

関東学院大の星野会員から、「目的と結果の異質性、というスコットランド思想に特有の観点とケイムズの改革者の啓蒙との関係について」というご質問が出ておりますのでお答えください。

田中秀夫 ケイムズにはスミスのな形での意図と結果の食い違いの問題は必ずしもないと言うべきかも知れません。しかしながら、強調いたしましたように、ケイムズはプロヴィデンスシャリストであります。神の摂理というものを信じている人間です。それで、文明が人間の罪惡をもたらす。色々な不正な行為が起こっている。何故このようなことが起こるのか。神が全能であればそのようなことはないのではないか。古典的な神義論の問題があるわけです。ケイムズは人間はすべてが立派ではないから、色々な不正行為を犯すのだが、そしてこの世には不条理がいっぱいあるけれども、しかしそれすらも人間に立ち直らせるきっかけを与えるためのプロヴィデンスのなせる業なのだ、という議論をしております。これはミクロなレヴェルで個人の行為を見るととき意図と結果が食い違うという議論ではありませんが、全体としてマクロに社会における人間の行為というものを見て

いるわけで、結果としてはそれでいいのだという議論をケイムズはしております。十分な答えにはなっておりませんが以上です。

司会 田中 質問者の方、コメンテーターの方で、反論がございましたらどうぞ。

堀田誠三（名古屋経済大学） ルソーのどこを捉えていたのか。つまり徳性のレヴェルで考えていたのか、どうか。しかし、教育方法という問題から言えば、『エミール』で展開されている教育方法は全然シヴィック・ヒューマニズムの範囲で考えられるような教育方法ではないと思うのです。ルソーは、つまり、あえて子供をがんにがらめにするのはやめて外で育てろ、といっているわけですが、シヴィック・ヒューマニズムの教育方法であればギリシャ、ラテンの古典をまず教育することかと思えます。だから、ルソーをどのレヴェルで捉えてシヴィック・ヒューマニズムだというふうに規定しうるのか、ということ伺いたいわけです。

田中秀夫 ケイムズは小さな子供には記憶力の訓練をするべきである、ということ強調しております。同時に徳性を厳しく注入するべきであると述べております。ですから『エミール』においてルソーが考えたような、子供の持っている潜在的な可能性、個性を伸ばす、伸ばしさえすればよい。人間がだめになるのは文明の汚染に晒されるからで、汚染した文明から子供を隔離して、本来の人間の自然、本性を伸ばしてやるべきだというような考え方はケイムズにはありません。その意味では

全然違うのです。リーはルソーの教育論の真の本質はケイムズには理解できなかったであろうということもはっきりと申しております。ただ、僕が、シヴィック・ヒューマニストであると言うときには、実は『エミール』だけではなく、『不平等起源論』あるいは『社会契約論』のルソーの議論なども念頭に置いているわけです。

ケイムズが『社会契約論』を読んでいたかどうかは確証がありません。スコットランド啓蒙において実は『社会契約論』はほとんど読まれていないのではないか、あるいは読まれていたとしても余り評価されていなかったのではないか、ということが言われております。それはそれとして一つの問題なのですが、なぜ『社会契約論』がそれほど反響を呼ばなかったかということとは、『法の精神』が非常に反響を呼んだのと対比して追究する余地がある問題でしょう。

それはさておきまして、ルソーの色々な著作を考えますと、ルソーに共和主義という一つの態度があることは否定できないと思うのです。ジュネーヴの市民に対して訴えたこともあります。そのような側面を見るかぎり、ルソーにシヴィック・ヒューマニズムというものがあるということは、一応言えるのではないか。ルソーがボリスのモデルでどれくらい政治社会の問題を考えたかは議論の余地がある問題だと思いますが、しかし公共精神の問題、愛国心の問題、為政者の徳の問題など色々な点を考えていきますと、かなりケイムズとルソーが近いという点が出てくるように思います。

それでは、ケイムズはルソーから影響を受けてそのような方向に行ったのか、といえますとそうではなくて、ルソーを知る以前、四七年の『英国の古事』の中にすでに文明のアンビヴァレンスを指摘する議論がありますから、先にケイムズの中にルソーを受け入れるような、ルソーの *Negative* の墮落史観に共感するような視点があったのではないか、というふうに思われるわけです。

シヴィック・ヒューマニズムというのは、ご承知のようにハンス・バロンが『初期イタリア・ルネッサンスの危機』の中で提唱した言葉でありまして、それをポーコックが利用しまして一つのパラダイムに仕上げたわけです。その場合、ポーコックが言うシヴィック・ヒューマニズムというのは共和主義とはほとんど同義でありまして、それまでの一連の共和主義研究があるわけですが、そういうものを踏まえたくて、ポーコックはシヴィック・ヒューマニズムという言葉を提唱し、その系譜をイタリア・ルネッサンスのマキャベッリの時代から、一七世紀のアングリカン・イングランドつまりハリントンをしてその弟子たちのネオ・ハリントンニアンを経て、さらには一八世紀のコート・カントリー論争、そしてヒューム、ファーマガソンという一八世紀スコットランド啓蒙の人たち、さらにアメリカにいきましてポピュリストまで、このような系譜を跡付けたわけです。このようなシヴィック・ヒューマニスト・パラダイムの提唱によって、(あえて単純化していえば) ポーコックは政治というものは何であるか、つまり法でもなく経済でも道徳でもない政治と

は何であるか、という問題提起をしたのです。つまり政治の概念というのが一七、八世紀においてはシヴィックではないか、ということです。そうしますと従来、たとえば法学から経済学ができたという議論があるわけですが、自然法とか「ジュリスブルーデンス」というものが唯一当時あった思想、ものの見方ではないだろう、ということです。人間の社会、とりわけ政治体、政治社会を見る視点は何も法学的なものだけではないだろうというふうに思えるわけであります。まさに大変な迫力をもってポーコックがそのことを言ってくれたわけです。そうであるなら、我々はやはりそれをどう考えるかというふうに受けとめていいわけでありまして、それで私はポーコックのテーゼを踏まえたうえで意識的にルソーとケイムズとファーガソンを繋ぐもの、その三者が共有するものは、シヴィック・ヒューマニスト・パラダイムであるという言い方をしているわけです。

司会 田中 さらに反論もあるでしょうが、それを伺う前に、関連的な、もう少し掘り下げた質問としまして、田中敏弘会員から「ケイムズとモデレートの親近性に関して、シャーによればモデレートのシヴィック・ヒューマニズムは、本来、古典的共和主義と結び付いたものとは異なる」としているが、ケイムズのシヴィック・ヒューマニズム的要素はどういう性格と見られるのか」という質問が出されておりますので、お答えいただきたい。

田中秀夫 モデレートとケイムズは必ずしも同じ陣営で行動したわけではありません。『エディンバラ・レビュー』にケイ

ムズは参加してはいません。しかしながら、シャーの研究によりますと、『エディンバラ・レビュー』がヒュームとケイムズを自らの雑誌に入れなかったのは、彼らが当時スコットランドにおいて置かれていた立場を考えてのことであって、本来思想的に非常に近いのだ、ということをおっしゃいます。おそらくそれは正しいのだらうと私は考えております。モデレートがシヴィック・ヒューマニストであると言えたとすれば、ケイムズも大体同じような意味でシヴィック・ヒューマニストであると言えるのではないでしょうか。例えば、ファーガソンは、シャーによってモデレートの代表者の一人とされているわけですが、ファーガソンの政治、社会に対する考え方というのは、ケイムズの視点と非常に近いのではないかと。もちろん、ファーガソンには法学の議論がありませんから法学的なものは除外して政治的なもので議論する限りは、非常に近いのではないかと私は思っております。モデレートもケイムズも文明がもたらす腐敗、墮落問題を、結局何で解決しようとしたかと言いますと、もちろんモデレートは大学の道徳哲学の教授であったり、説教師であったりするわけで、どこで民衆、いってもかなり上のレヴェルの民衆でしょうけれども、それに語りかけたか、違いはあるのですが、しかし、シャーが言っておりますのは、やはり等しく同じモラリティを説いたのであり、それがつまりモデレートなのだと言っております。ケイムズも同じように、文明のもたらす腐敗、害悪といったものを結局人間のモラリティの再建、モラリティをしっかりと教育することによって解決しようとした

という点では、同じだと思うのです。そういう意味でモデルトはケイムズに非常に近い。そしてついでに言うならば、ヒューム、スミスはおそらくそれとは違うであろう。モデルトとケイムズが非常に近いのに対して、ヒュームとケイムズは切れているのではないか、という印象があります。

司会 田中 どうもありがとうございます。もう一点、関連的な質問にお答えいただいて、反論を伺うことにいたします。永井義雄会員から「ユートピアは社会構成原理を現実社会とは異にするとすれば、ケイムズ程度の改革案ではヴィジョンとしてのユートピアがあるとは言えないのではないか」という質問が出されております。

田中秀夫 この点はおっしゃるとおりでありまして、実は私が「スコットランド啓蒙におけるユートピアと改革」というタイトルをつけましたのは、ペントウリーの『啓蒙におけるユートピアと改革』にならって、そういうテーマで論文が書ければ非常に面白いのではないかと思ったわけです。非常に作務的なテーマの付け方な訳で、それに内容が伴わなかったのはこちらの責任です。ペントウリーはある書物の中で、ヨーロッパにおけるユートピアと改革の問題を理神論と共和主義に絡めて展開しました。ところが、ケイムズ卿も実は理神論と共和主義に決して無関係な人間ではないわけです。つまり改革の精神とは一体どういうものであるか、そのルーツはなにであるか、といったときにさまざまなものが考えられるでしょうけれども、一八世紀においては一つには理神論の系譜があり、もう一つに共和

主義の系譜というものを考えてよいのではないか。そういう程度の関連づけは私としてもしているつもりです。それから、何がユートピアであるか、ということとは、ほとんど定義の問題でありまして、ユートピアというのは御存知のとおり「UTOPOS, NOWHERE」ということでありまして、どこにもない、ということなんです。例えばケイムズがロンドンを人口一〇万人にすべきだと言っている。どこまで真剣に言っているのかという問題はあるわけですが、それは一つのユートピアに過ぎない、ということだって言えなくはない。あるいはまた、中庸程度の富、それから徳性に満ち溢れた社会というのも、これはそう簡単にできそうもないという意味ではユートピアであるという言い方だってできなくはないであろうと思うわけです。しかし永井会員のおっしゃるような意味でユートピアを定義するなら、たしかにケイムズにはユートピアはないと思います。

司会 田中 一応、今までの論点を一区切りにしたいと思えます。今までの論点について質問者でご反論がございましたらどうぞ。

田中敏弘（関西学院大学） さきほど少しお答えいただいたのですが、私がお教えいただきたいと思ってるのは、ちょっと違っていて、シャールを読んでいて分からないのでお聞きしたのです。シャールの言っているモデルッツ、つまりファーガスン、カーライル、ロバートソンとかですが、そういう人たちのいわゆるシヴィック・ヒューマニズム的な要素というものは、本来の古典的な共和主義と結合したものではなくて、ある意味で便宜主

義的な、あるいはエディンバラの支配的な層の特権というものを守るような保守性を持ったものであって、本来のものではないと、シャーは言っております。もしそうであるとするならば、田中さんがおっしゃったように、ケイムズもモダレーツと一緒にということならば、ケイムズのもモダレーツのようなシヴィック・ヒューマニズムの性格であると見て良いのかどうかこれをお聞きしたいのです。

田中秀夫 私にはケイムズのすべてを押さえて話しているところの田中先生がおっしゃいましたが、実は私は一部を読んで全体を推定している段階であります。そういうものとして今の質問はとも答える能力はないわけですが、しかし基本的には、おっしゃったとおりではないかと思えます。つまり、古典的な共和主義でありうるわけがないのでありまして、合邦体制に組み込まれたスコットランドは商業社会になるほかないわけです。その中で支配層が形成され直すわけで、支配層の特権を守る保守性はモデレーツもケイムズも共有すると思えます。そして、メトロポリタン・カルチャーというのはロンドンからどんどん流れてくる。エディンバラにはハイ・ソサエティができて、そこでアデイソニアン・モラル・フィロソフィーに繋がると、ポライトネスを中心とする議論が行われる。そういうものとも無縁ではおおよそありえないのでありまして、ケイムズ卿が *Elements of Criticism* でリベラル・アーツを推奨するもの、おそらくそのような文脈だろうと思えます。しかし、全く同じかと言われますと、モデレーツに無い要素がケイムズ

卿には当然あるわけでして、ケイムズ卿は五二年以来、ロード・オブ・セッション（高等民事裁判所判事）でありますし、もう少し後にはコート・オブ・ジャスティシャリー、最高刑事裁判所の裁判官であります。ですから、裁判官としてのパブリック・アビリティというものを持っておりますから、それはおそらくロバートスンやファergusン以下のモデレーツと違うわけでありまして、当然違う視点があると考えてよいのではないかと。そのほかにも色々なことが考えられますけれども、さしあたりそういうことであります。

星野彰男（関東学院大学） 意見だけ言わせていただきます。先ほど質問したことは、意図と結果が違うというアダム・スミスに代表される考え方、これはヒュームやファergusンにもありますけれども、とくにスミスの場合にはその考え方の下でどうしても改革の必要な問題について限定した形で改革を主張していると思うのですが、今日のご報告を伺うかぎりではケイムズの場合にはその繋がりが無い形で改革論ではないかという印象を受けました。ただの改革論だけと言う言い過ぎかもしれませんが、それだけなら何もスコットランド啓蒙に固有のものではなくて、どの世界にもある考え方ではないかというふうに感じましたので質問したわけです。

水田洋（名城大学） 質問は色々あるのですけれども、やはり僕はシヴィック・ヒューマニズムという概念でスコットランド啓蒙を捉えられるかという非常に大きな枠について疑問をもっている。そして、これは一種の知的流行でありまして、その流

行に促われることに疑問を持ちます。それで、たとえばフリーッ
プスンがシヴィック・モラリズムというような言葉を使ってい
ましたが、それはシヴィック・ヒューマニズム・パラダイムの
破産宣告ではないか。すこしケイムズの質問から外れますが。

それからもう一つは、ルソーの利用の仕方ですが、ルソーの影
響を受けたというよりもルソーが出した人間の自然状態、そう
いうものがあの当時のいわば人類学的な趣味と結び付いただけ
で、別にルソーのフランス革命に繋がるあの思想を受け継いだ
わけでは全然無いと思うのです。その意味で、ひっくり返めてス
コットランド啓蒙というのは、いまお話しのある限りでは、保
守反動であると僕は考えているのです。それで、関連のない質
問で恐縮ですが、もっと細かいことなのですが、リンネル・イ
ンダストリイというのは、いったいナショナル・インダスト
リイと考えてよいのかどうか、という疑問なのです。ついでに
言うならば、リンネルというのは古い日本語であって、通用し
ないだろうと思います。

司会 田中 時間の関係もございますので、今までの論点を
打ち切りまして、次の論点、本質論に進みたいと思います。

神戸商科大学の生越会員から田中会員、坂本会員両方に関連
する本質論的な質問が出されております。「田中氏においては、
いわゆる Wealth & Virtue の問題にケイムズがどう取り組ん
だかというシヴィック・ヒューマニズム論の観点からの接近方
法が取られているが、他方、坂本氏においては、ヒュームをイ
ングランドを含めた新体制の現実を踏まえた商業と自由に基づ

く経済発展論の論者として把握する、いわばイギリス重商主義
との関わりを意識した方法が取られているように思われる。こ
れら両報告者の接近法は多少異なっているのではないか。スコッ
トランド啓蒙を研究する場合の接近法として両者の関係をどう
考えられるか、お聞きしたい」という質問が出されておりまし
て、それと関連いたしまして西南学院大学の川島会員から坂本
会員に対して「指摘されたスコットランド啓蒙におけるスコッ
トランド的文脈とイギリス的文脈とヨーロッパ的文脈とは、具
体的にヒュームとウォーレスにおいてどのように関わっている
のか、もうすこしご説明いただければありがたい」という質問
が出されております。一応最初の生越さんの論点を中心にお答
えいただいたうえで、その関連でいまの川島さんの質問にも坂
本さんからお答えいただきたいと思います。

田中秀夫 僕は不用意にシヴィック・ヒューマニズムとかシ
ヴィック・ヒューマニスト・パラダイムという言葉を使ってお
ります。その点は明らかに違ふ点です。それから重商主義とい
うことも差し当たり考えておりません。ケイムズとヒュームと
を同じ手法で扱えるかどうかという点は、かなり難しい問題が
あるのではないかと思います。二人は十数年の世代の違いがあ
るわけですが、この間に、おそらく、彼らが経験した体験は全
然違ふのではないかということが一つある。それから四〇年代
のヒュームは国際的に、ヨーロッパ世界を飛び回っている人間
でありますし、ケイムズは頑なにスコットランドのケイムズと
いう所領に居続けるレアーデでありまして、およそ両者は同じ

ように扱えるはずがないのではないかと思います。方法論というものは、何も最初からある方法論が有効であるというものではないのでありまして、日本におけるスコットランド啓蒙研究は、もちろんかなりの歴史があるわけですが、まだ色々な試行錯誤をやるべき段階にある。その意味で、僕は今日報告しましたような視点から捉えてみようと考えているのです。しかしケイムズをシヴィック・ヒューマニスト・パラダイムで、あるいはシヴィック・ヒューマニストと規定すれば事足りると思っているわけではありません。非常に多くの要素がケイムズにはある。ですから、リーがケイムズはスコットランド啓蒙における戦略拠点であるというふうに申しました。ケイムズをやることによって、数十年にわたるスコットランドの経験、その中で思想の展開、こういうものがより良く見えるのではないかと、という意味だろうと思うのですが、そういうケイムズでありながら余計に色々なところから切ってみる必要があるだろうと考えています。

司会 田中 今のお二人の質問の一番のポイントは、スコットランド啓蒙思想研究におけるスコットイッシュ・コンテクストとブリティッシュ・コンテクスト、さらにはユーロピアン・コンテクストもありますが、とりあえず、前の二つの文脈の関連をどう理解して、どのような総合的な形でスコットランド啓蒙研究に結んでいったらよいのか、という論点のご質問かと思えますので、続けて坂本さんにお答えいただきたいのですが、お答えいただく前に先程のコメントで、篠原さんから坂本さん

に対する質問といたしまして、イングリランド啓蒙の遺産、具体的ににはペーコン、ロックを坂本さんの報告においてはどのように押さえたらいのか、というコメントをいただいておりますので、それを含めて今の論点についてお答えいただきたいと思えます。

坂本達哉（慶応義塾大学） 最初のスコットランド啓蒙研究の方法という点ですが、これは非常に大きな問題で、現在の時点で明確な考えを持っているわけではありません。少なくとも言える点を考えてみますと、先程合邦体制という中にスコットランド啓蒙の問題というものが集中的に現れているという言い方をしました。その意味は、合邦以降、スコットランド社会は非常に急激な変革を遂げるわけです。これは政治・経済・社会全般にわたって非常にドラスティックな変革を遂げるわけですが、けれども、その変革の質の中には二つあると思います。一つは、実は合邦だけではなくておそらく名譽革命体制以降イギリス社会全体が被った、商業社会化の一般的な波、大きな歴史的動きです。これをスコットランド社会も受けるわけですが、その受け方というのは、非常に急激だということが大きな特徴になっていると思うのです。スコットランドでは、ご承知のとおり、ローランド地域、ハイランド地域、それぞれで非常に異なるのですが、ハイランド地域では第二次ジャコバイト蜂起の一七四五年まで封建制以前の血族制社会、クラン制度というものが厳然と存在しておりまして、それが四十六年に氏族裁判権の廃止、あるいは民族的な土地所有の解体、という形で、いわば強力的

なハイランド社会の解体が進行するわけです。こうした例に典型的に現れているように、スコットランド社会の問題というのは、実は、商業社会一般の問題を極度に急激に反映したものである。この点が一つあるかと存じます。

他方、変化のもう一つの側面として、イングランドには見られない、独自の質があったのではないかと考えております。これは今日、田中秀夫さんがご報告になったような問題と違ってよいと思うのです。当時のスコットランドの社会改革、法改革、制度改革、さまざまあると思うのですが、この中にはイングランドに追い付き追い越せという形で、イングランド的な方向を自覚的に目指すものと、スコットランド固有の制度を頑強に守ろうとする方向とが二つあったと言われております。特に、スコットランド特有の方向というのはやはり教会制度と大学制度である。法改革については、田中報告に指摘されたように、基本的にはイングランド的な商業社会に適合する法をスコットランドの中に創出して行くのが大きな課題になっているわけですが、教会と大学については、イングランドと全く異なる独自の制度を、イングランドとの合邦における商業化という波の中で守っていくという方向が強烈にでてくるのです。

ヒュームの場合には、こういったスコットランド社会が受けた急激な変革、二つの異なる要素を持った変革のうち、やはりブリティッシュといえますか、まさにイギリス全体の根本問題だった商業と自由の問題を考えていて、スコットランドの問題はそのような問題の集中的な現れとして考えていると思われるま

す。あくまで彼の視野というのはブリティッシュあるいはヨーロッパアンという視点に立っているのではないかと、思っているのですが、そのことは、田中報告で明らかにされたようなスコットランド独自の問題性というものをヒュームが気づかなかったというのではなくて、この辺は非常に難しい問題ですが、おそらくヒュームは暗黙のうちに一種の知的分業を考えていて、少なくともスコットランド固有の制度の維持、あるいはスコットランド社会の改革の問題は、いわばケイムズやそのほかの人々に任せておけばよい、自分はより普遍的な文明社会、商業社会の問題を原理的に解明していく、と考えていたのではないかと。ですから私のアプローチと田中さんのアプローチが異なるという指摘は、おっしゃるとおりなのですが、それは必ずしもスコットランド啓蒙の現実在即した場合には相互排除的なものではなくて、むしろ、その両方が共存していたところにスコットランド啓蒙の大きな特徴があったのではないかと考えております。

司会 田中 非常に重要な論点ですので掘り下げてみたいと思います。生越さん、ご反論ありましたらどうぞ。

生越利昭（神戸商科大学） 私がこのような大きな質問をしたのは、問題提起的なものを含めて言ったわけですが、基本的に私も先程、水田先生がおっしゃられたようなシヴィック・ヒューマニズムのパラダイム論でスコットランド啓蒙全体を捉える場合、非常に多くの点で無理があるのではないかと疑問がありまして、そういう観点でヒュームやスミス思想を見ます

と、色々な問題が出てくるのではないか。そういう点で、坂本さんがおっしゃられたような形で整理の仕方は、一つのヒントを与えてくれると思うし、ヒュームがブリティッシュ・コンテキストの中で考えているというのはたしかにそうだと思うのです。そういう形で考えますと、田中さんがやられているシヴィック・ヒューマニズム的なパラダイムでケイムズを押さえるというのは、確かに一つの、ケイムズに關していえば、手法であると思いますが、ただそれをスミスあるいはヒュームにおいて見る場合に、どのような形で出てくるのかということをお聞きしたかったです。

坂本 篠原先生のご質問にお答えいたします。イングランド啓蒙というのを、いわゆるベーコン、ロックに代表されるイギリス経験論哲学、経験論思想ということで把握しますと、これは大きな問題だと思いますが、私は特に名譽革命体制における政治と経済という非常に具体的な政治論、経済論という場面でヒュームの議論を取り上げましたために、いわゆる自然法的な所有権觀念を中心とする大陸自然法、近代自然法の影響というものを非常に強調いたしました。しかし同時に、もう一つ「独自にヒューム的」と呼びましたインダストリー、ノレッジ、ヒューマニティという一つの論理があるわけです。この論理は、近代自然法にはおそらくは見られない、独特の論理だと思うのです。ヒュームのアプローチを単に名譽革命体制論という枠に限らず、いわゆるヒュームの社会觀全体として考えますと、近代自然法、それとは異なるこの独自にヒューム的な把握、そし

てイギリス古典経験論という三つが複雑に絡み合っているのではないか。彼のいわゆる経験主義の思想の基本をなすのは、とくに哲学、知識論、道德論を中心とします彼の人間論的方法的な基礎をなすのは、これはやはりベーコン、ロック以来のイギリス古典経験論の遺産です。これは「人間本性論」の序文でかれがはっきりと言っておりまして、自分と同じ課題を追究してきた開拓者として、ロックとシャフツベリー、マンデヴィル、ハチスンとバトラーを挙げているわけです。これはまさに、篠原さんの言われたイングランド啓蒙、イギリス経験論の系譜だと思われけます。ですから、いわば、ヒュームの学問的方法論の基盤は、すでに幾多の研究が蓄積されておりますけれども、イギリス古典経験論の方法であつたと考えております。

インダストリー、ノレッジ、ヒューマニティという問題も、このような考え方は非常にヒュームが強烈に出すわけです。これはどこにその源があるかというのは、ずっと考えているのですが、一つは、イングランド啓蒙に入るのかどうか定かではないのですが、一八世紀前半のイングランドの非常に大きな社会的な影響を持ったアディスン・ステイールの的な、『スペクテイター』という雑誌が代表するような市民的道德論、これの感情と知識、そして日常的な勤労といったものを背景にした、上昇する市民階級の道德論、モラリズムの立場というのも、ヒュームにかなりの影響があるのではないかと考えております。インダストリー、ノレッジ、ヒューマニティという、単にインダストリーという限界の内では論じるのではなく、これを同時に人間

の知識の向上、道徳的な錬磨という問題へとつなげる、つまりインダストリーの問題を人間性の全体的な洗練という問題に結び付けていくという発想、この発想にはおそらくイングランド的な、アデイスンの道徳思想の流れが関係があるのかも知れないと考えております。

司会 田中 川島先生、いまの坂本さんの発言に対してご意見がございましたらどうぞ。

川島信義（西南学院大学） スコットランド啓蒙ということを理解する場合に、もちろんイングランドとの関係が非常に大きいわけですが、しかしながら、一七、八世紀、ことに一八世紀になりますと、フランスとの関係がまたスコットランドとは非常に深かったわけでありまして、ですから、スチュアートなどがそうですが、世界市民などという言葉を使うわけです。だから、彼らが議論した場合に、スコットランド的なもの、それからイングランド的なものと同時に、フランスを通じてみた世界市民的な立場といった観点がもうひとつある。それからモンテスキューらによって提起されました近代人口減少論という形で近代社会についての問題提起があります。ですから問題意識がスコットランドとイングランドだけからおこったとは必ずしも言えないので、問題意識がヨーロッパから入ってきたものではなにかと思うのです。その場合に、スコットランド的なものとイングランド的なもの、それからヨーロッパ的なものをどのような点に力点を置いて見るかによってかなりの違いが起こてくることがありえたのではないか。例えば、ウォー

レスとヒュームの場合の違いは結局その三つのものの捉え方の違いが関係しているのではないか。

司会 田中 坂本さんのご報告は、その点を踏まえた、ヨーロッパ的な視点を十二分に踏まえたうえで、いわば名譽革命体制という点に絞って報告されたというふうに言ってよろしいのではないのでしょうか。その上での三者の関連ですね。関連質問ということで水田さん、どうぞ。

水田 ヒュームがスコットランドへの関心があまりはつきり出てなかったというところで、知的分業を前提にしていたなどという証拠はどこにあるのですか？

坂本 これは証拠としてヒュームが言葉を残しているのではありません。しかし、ヒュームの社会的活動、特にヒュームはセレクト・ソサエティの中心メンバーであって、このソサエティは一八世紀後半のエディンバラにおけるスコットランド啓蒙の一つの制度的な本拠地だったのでありますが、そこではヒューム、スミスを中心として、いわゆる普遍性志向の思想家と並んで、ケイムズはもちろんのこと、非常にスコットランド的な思想家も同時に結集しているわけです。ヒュームはここで中心メンバー、スターだったわけです。そうしたヒュームの社会的活動、ヒュームがエディンバラを根拠にしながら、あのようなコスモポリタ的な言論を展開していたということを考えますと、つまり、ヒュームが日常的に接触を行っていたはずのスコットランドの、そこでは固有のスコットランド的な問題が論じられたはずの、そういった場所におけるヒュームの積極

的な活動というものを考えますと、知的分業ということも想定できるのではないか。といえますのは、ヒュームが積極的に、例えばケイムズその他の言論なり活動を否定する言葉を残していないわけで、客観的可能性としては想定できるのではないでしょう。

水田 積極的に否定しなかったということは、単に無視したということとも言えるわけです。同じ程度の権利をもって両方が言えるのであれば、思想史の研究者としてはそのような想定は出すべきではないと考えます。

坂本 ただスコットランド的な問題に興味がなかったのではなくて、著作の上でもたとえばジャコバイト問題については折に触れ取り上げております。とくに四五五年にプリンス・チャールズの軍隊がエディンバラを占拠したときに、当時の市長であったアーチボルド・スチュワートがジャコバイトの嫌疑がかけられて、その後投獄されますが、これを弁護する匿名のパンフレットがあります。これは非常にヒュームとしては強いコミットメントの感じられる調子で書いておりまして、彼がスコットランド問題そのものに関心を持っていなかったとは言えないと考えております。

水田 それは論点をずらしていると思うのです。つまりヒュームがスコットランドに関心を持っていたか、持っていなかったかを僕は聞いているのではなくて、知的分業という想定がどうして可能か、ということを知っているわけです。むしろヒュームが一生懸命イングリッシュを教えようとしたり、そう

したことが同じように並ぶわけだから、そうするとイングリッシュ的な関心の方が強いのではないかとということも、同じように言えるわけです。

司会 田中 これは思想史研究の方法の問題としてむづかしい点で、たとえばブリティッシュ・コンテクストで切るという形を取って見てみることによって、よりクリアーに見えてくる側面があるわけですが、同時にそのため消えてしまう問題もあるわけです。そのような方法の問題は、お互いに十分に自覚しながらアプローチすることが正解である、ということとでよろしいかと思えます。

それでは、もう一点、生越会員からの第二の質問として、「インダストリーの担い手として、ケイムズが下層を、ヒュームが中産層を想定していたというのが両報告で指摘された点と思うが、それは両者の文明社会に対する態度に関係があるのではないか。その関係について二人の見解をお聞きたい」。これは比較的ポイントを突いた論点かと思えます。まず田中さんから御願いたします。

田中秀夫 文明社会に対する態度ということですが、ケイムズ卿は基本的に商業社会に賛成であります。けれども、商業がとことん展開して国民大衆が豊かになるということは彼が納得しないことであります。それは報告で申したとおりでして、彼の望ましいスコットランドの社会のイメージは、それほど豊かでなくて、中間階級が中心になって下層階級と上流階級の繋ぎの役をする、というものであり、また経済的に言いますと、ア

グラリアン・コマースリズム、農業を中心にした商業社会、商業化した農業というのがおそらく彼の社会の経済的基礎になるのではないかと思われます。ですから当然、そのような社会像と、下層階級に対してはひたすらインダストリーに励め、救貧税などはいらないのだと、また読み書きができればそれで充分で慈善学校などはいらない、まして文学などのリファインメントは無関係であると、非常に峻厳な差別的な労働者観を展開するわけです。それに対して、中、上流階級に対しては、もちろん中流階級、たとえばファーマーは自らやはり率先して自分の所領の小作人をリードしなければならぬわけですから、全然働かないわけではありません。インダストリーの精神に無縁ではないのですが、上流階級となれば、これはまさに国の、ナショナルなインタレストのために、身を挺して自前で働かねばならない、それが公共精神であるということになっているかと思えます。ですから、ある意味で非常に峻厳な差別的な人間観を持っている。その意味で非常に保守的な面がある。それであるとともに、逆に為政者階級がすることに対して非常に厳しく、大土地所有者が腐敗選挙区を利用して、フィクシャス・ボーツ、擬制投票権をつくり、自らの利権を追求するためにそれを利用して行った行動に対しては、非常に批判的でありまして、真のレイアードこそ投票権を持つべきだということを言う。そのかぎりでは上流階級のなかではある程度の民主主義というより共和主義を主張しているということではないかと思えます。坂本 ケイムズとヒュームの社会像とは非常に異なっている

と思います。田中報告を伺ったかぎりでのケイムズは、上層階級が公共精神、下層民はインダストリー、といういわばマンデヴィルのな二元論が前提になっているようですが、ヒュームの場合はまさにそうした二元論を乗り越えることが基本的な動機になっていて、つまり、公共精神とインダストリーの担い手は一致しているわけです。つまりこれは中・下層の勤労大衆です。それで地主については、基本的には二次的、特にインダストリーの進展にとっては副次的なものとして位置づけられていて、地主の様々な、土地改良などの貢献も指摘はされておりますけれども、決して社会の推進者とは見なされてはおりません。

司会 田中 よろしいでしょうか。今の点は、まさにケイムズのシヴィック的限界であるということが言えるのではないかと思います。

それでは次に坂本さんの報告に対するヒュームとウォーレスを中心にした論点に移りたいと思います。

まず第一点として、篠原会員のコメントの第二点として出された、ウォーレスと一七五〇年代の新しいモデレーツとの思想関係をどう考えたらいいか、という点にお答えいただきたいと思えます。さらに、それに関連させた形で、武蔵工業大学の安田さんから、「ヒュームの根本テーゼ、勤労、知識、人間の不可分の連鎖といった人間把握に関して、ヒューム自身は、その三位一体の質をどのように問い詰めているのか。その三者の関連の様態を文明社会の発展の論理としてただ予定調和的に意味づけるだけなのか」という質問が出されておりますので、

お答えいただきたい。

坂本 まず、ウォーレスとモデレーツの関係ですが、例えば先ほど来話題に上っておりますシャーの『スコットランド啓蒙における教会と大学』にウォーレスはほとんど登場してこないわけです。ウォーレスは確かに世代的にはシャーが取り上げているいわゆるモデレーツ、つまりロバートソン、J・ヒュームとか、アレクサンダー・カーライルといった人々に較べますと、世代的にはやや早いわけです。一六九七年の生まれですので、四半世紀ほど早いと思います。そういう意味で除いたということも考えられますが、むしろやはりウォーレスの思想の中に、シャーの枠組みの中では捉えにくい要素があるということをしゅーは感じていたのではないのでしょうか。これはむしろ私が教えていただきたい点なのですが、これまでの伝記類その他の二次文献から類推いたしますと、おそらく、一番ウォーレスの立場をよく表す言葉として、オホタータイアのジョン・ラムジーが非常に端的に「世俗の社会におけるケイムズの役割をウォーレスは教会の中で果たした」という言い方をしております。世俗の社会におけるケイムズの役割というのは、自ら独自の著作活動を行うと同時に、いわば知識人を統合していく、一種のフィクサーとして若い人を盛りたてたり、様々な機会を提供して言論の場を作っていく、そのようなコーディネーターとしてのケイムズの役割を考えたものだと思います。つまり教会内でそのようなコーディネーター的な役割、ケイムズ的な役割をウォーレスは果たしていたというふうにラムジーは言っ

ているわけです。しかし彼の生涯を細かく見てみますと、そこには一種の曲折があるわけで、むしろウォーレスは教会内のポリティックスに対しては常に一步距離を置いていた、という同じラムジーの指摘もあります。教会内のポリティックス、つまり非常に複雑な利害も絡んだチャーチ・オブ・スコットランド内の権力闘争に対してはウォーレスは常に一步距離を置いていた。しかしながら、教会をつうじて社会的な場面ではウォーレスはケイムズ的なコーディネーターとしての役目を果たしていたというふうに考えられるのではないか。ウォーレスは一応スコットランド教会内の当時の主流派に属しますので、これはいわゆるモデレーツではなくて、モデレーツ自身が対抗したハイフライアーズ、いわゆる厳格なプレジビテリアニズムの立場に属しますが、権力闘争のようなものには反骨の立場を示しております。そうしたわけで、おそらく五〇年代以降、急激に力を増してくるロバートソン、カーライルといったモデレーツの主流に對しては、反オースドキシイという意味では共感しながら時代状況が四半世紀近く先ですので、その精神が個人的な反骨の行動と映る状況が教会内にあったのではないのでしょうか。ただ、最終的には、アレクサンダー・カーライルの有名な『メモリアル』にも出ておりますが、晩年のウォーレスはスコットランド教会の老若を問わずすべての人に同席を望まれたようで、晩年は賢人としての非常に大きな社会的な地位を保っていたと考えられるわけです。

ヒュームの「勤労・知識・人間性」という三位一体は、簡単

に申し上げますと、やはり彼が現実の社会の進展の中から掴みとってきた一つの根本的な認識というふうに考えられます。一種のアプリオリなテーゼというよりも、彼が社会の観察の中からつかみ取った人間観であると考えられます。

司会 田中 時間の関係で先に進ませていただきます。水田さんより「文明社会の危機とは何か」という質問が出されておりますので、これにお答えください。

坂本 これは内田先生以来のいわゆる文明社会の危機論というものを漠然と前提にしているのです。ただ、現実にはウォーレス・ヒューム論争でご紹介したとおり、特にウォーレスのような思想家、あるいはケイムズもおそらくそうでしょうが、特にスコットランド社会の危機というのは合邦体制の問題としてものごく強く意識されていたわけです。例えば中小地主の没落の問題というようなものが非常に強く意識されていたのは確かだと思います。

司会 田中 それがどうして「文明」の危機なのか、という問題もございましてしょうが、そこまで問題にいたしますと、あらためてシンボをもたねばなりませんので、ひとまず区切らせていただきます。ヒューム、ウォーレスにつきまして関連質問などございましたらどうぞ。

田中敏弘 坂本さんにお聴きしたいのですが、まず第一点は、ウォーレスの経済的な分析の理論的浅薄、これは僕の言葉ですが、そこに引っかけます。これはヒュームを理解するうえで重要な点だと思います。あなたも私の立場とそれほど離れ

ていないと思うのですが、浅薄という言葉が何度までまいました。最後は、非常にイデオロギー的な名譽革命体制の擁護を強調されました。その点を強調されるのは反対ではないのですが、理論的浅薄さは問題ではないという言い方をしておられるのは、経済学をやっている人間としてちょっと異論があるということです。経済分析においてヒュームとウォーレスは同レベルだとおっしゃったけれども、これには非常に大きな疑問がある。フーガスンでもそうだと思いますが、ヒュームの経済分析的なテーゼを理解したということを前提にして議論していますが、一応理解してもその本当の意義、それがスコットランドにおいてもった意義に関しては、疑問がある。あなたのレジュメや議論の中で「……浅薄ではなく」といわれる点は、なんにも論理的関連性がないのではないかと思います。

もう一つ、もっと気にかかることは、ヒュームの「商業↓自由」というのと、ウォーレスの「自由↓商業」という位置づけです。この分析テーマはずっと展開されておられたところで、ヒュームに関して言えば所有権とか、例の正義論のところの議論を展開されておられるので私はそのかぎりでは賛成なのですが、少し単純すぎるのではないか。私のコメントとしては、確かにヒュームは商業↓自由のシェーマが中心であり、それがヒュームの特徴であることはそのとおりだと思います。ヒュームの場合は、その上につけて、というか、もう一つ上に自由↓商業の面がある。その相互作用を押さえていると思うのです。それがヒュームの特徴ではないか。そういうふうに理解ができ

るのなら納得が行くのです。これは方法の問題です。

さらに、ウォーレス固有の問題ですが、「古代と近代の人口」、これは人口論として片付けられているのですが、この中でのウォーレスの経済分析は『諸特徴』におけるのとは根本的に違うのです。これをどのように理解されるのか。さらにもう一つ、『諸特徴』の後に出てくる *Various Prospects* ですが、これはもっと違う、これはユートピアだと言われております。「フォビー・ユートピア」の構想なのです。これをどのように理解するのか。*Prospects* は一七六一年です。片方は五八年です。

それほど離れていない。にもかかわらずこれで大きく変わって行く。私はそこにヒュームの経済分析のあのような枠組みの本当の理解というものがウォーレスの場合疑問があるのではないかと思うのです。それから、シヴィック・ヒューマニズム、ユートピアなど色々な点が出てきますが、そういう点と関連づけてスコットランドの開発等の色々な問題が三者においてどのようなになっているのか、それをお聴きしたい。

司会 田中 永井義雄さんから出されました関連質問を読ませていただきます。「ウォーレスの『古代人口論』と『諸展望』における農業重視論と、『諸特徴』の議論はどのように整合的に把握できるのか」という質問です。時間が厳しいので、簡潔に御願います。

坂本 まず、商業・自由論のほうから答えさせていただきます。歴史的にも論理的にも自由が商業を促進することは誰も否定できないわけですから、商業が根本的な動力で自由を産み出

していくけれども、産み出された自由がさらに商業を促進する、という循環になっているというのがおそらく正確なところで、しかしながら根本的な動力、事実上の自由から憲法上の確立された自由へと動かして行く根本的な動力をどっちに認めるか、この論理的レヴェルでは、ヒュームは商業が自由を産み出すといていたのではないか。それはまさにスミスがヒュームのことを「商業が自由を産み出して行く擬態的な有り様を解明した唯一の思想家だ」と言った最大の意味ではないでしょうか。それはまさにインダストリー、ノレッジ、ヒューマニティという彼の根本的な問題に繋がっております。インダストリーが発展して行くことによって、知識の錬磨が行われるのを通じて、いわゆる法の支配、知性の洗練を前提とせざるを得ない法の支配が登場してくるという論理的関連が明らかにされているのではないのでしょうか。

それから「浅薄さ」の部分は、本来は当然本論で触れるべき点でしたが、これは田中先生のご研究あるいは永井先生のご研究でも、『古代と近代の人口』の中にすでに、スコットランド開発論の場面で農工分業論というのがはつきり出ていることが指摘されております。ただこの点の処理が、両先生の場合にはウォーレスにとって非本質的なもの、便宜的に導入されている議論だというふうに処理されていると思われませんが、私の場合には、農工分業論というのはヒュームからの借り物だけでも、やはりそれなりに彼の基本に据えられているとみられる理由が『諸特徴』にあるのではないかと申し上げたのです。他方、

いわばネガティブな側面と言いますか、むしろ『古代と近代の人口』では中心主題であったコマースとアーツの腐敗的な作用、これは確かに『諸特徴』では大幅に後退しているのですが、しかしながら先程指摘したとおり、やはり貨幣崇拜が諸悪の根源だという言葉がはっきりとありまして、これはいわば裏返しで形で『人口論』の中心主題が反映している。私はその間に大きな発展があったと思います、やはりヒューム自身にウォーレスが影響されたと考えたいのです。しかしながら最後の『諸展望』をも考慮に入れますと、ウォーレスの論理構造は、おそらく現状に対するベシミズムをプロヴィデンスへの信頼で強引に押し切っていく、このような構造が基本的に通底しているのではないかと考えております。これは先程のケイムズの報告を聞いて、ケイムズと似ている点だと思ったのですが、『諸特徴』では確かに現状に対しては富裕の増大を肯定的に評価しておりますけれども、それと同時に、それが伴う腐敗作用を彼は認めざるを得ないわけです。この認めざるを得ない点を、プロヴィデンスが支配して行くという形で、『諸特徴』の場合は信仰の自由、プロテスタント信仰の自由を確立した名譽革命の正当化という筋を前提に出してくる。ですから、『諸展望』はこのプロヴィデンスの支配というものを前面に押し出した議論になっているのではないのでしょうか。

司会 田中 それではヒューム関係はここで打ち切らせていただきます、引き続きカントに移りたいと思います。

司会 谷嶋 カントとスミスに関しましては、質問がただ一

点出てるだけでして、東京大学の城塚登会員から知念さんに對して次のような質問が出ております。

『報告者はカントにおける公共的次元をもっぱら『判断力批判』にもとめられたが、その前に書かれた『世界市民的見地よりする一般歴史考』の中で人間の能力、人間の理性的能力の発展は個においてではなく、類においてであるとし、ウンゲゼリゲ・ゲゼリヒカイト、非社交的な社交性という人間の本性を指摘しています。ここに公共的次元が準備されているのではないのでしょうか。この考えとスコットランド思想との関連はどのようなものでしょうか』このような質問が出されております。

最初に篠原さん、浜田さんのコメントに對してお答えいただき、次いで城塚さんの質問にお答えください。

知念英行（流通経済大学） まず、篠原先生から、コモン・センスが非常に宗教的な色彩を帯びたものであって、恩寵という觀念が出てくるということでした。私はドイツ内部の発展を申し上げたつもりでございしますが、これがスコティッシュ・コモン・センス・スクールの中で恩寵という觀念、つまり腐敗した理性を救済するというところで恩寵という觀念があったかどうかという質問であつたと思います。とくにリードに関しまして、私はそのようなものはなかったのではないかと気がするのです。と言いますのは、リードの『人間精神の行為能力に関するエッセイ』の中ではほとんどそのようなことは取り上げられておりません。むしろカントの倫理と非常に共通する問題がありまして、たとえば行為を道徳的に是認する場合に、それは道

徳的に善であるという信念に伴われている。つまり認識論で「薔薇の匂いがある」という場合、当然薔薇の存在の信念が伴われている。それと同じように、道徳的に行為を是認する場合には、当然、道徳的善であるというような信念に伴われているということでありますが、これはカント風にパラフレイズいたしますと、原則からの行為ということであります。そういうことで、むしろこの一七八八年のリードの倫理学の本がカント哲学と非常に共通する面がありまして、宗教的な色彩はほとんどないという気がします。ただ問題は、これがカントに対して影響を与えたかどうかは非常に疑問です。といえますのは、八八年です。果たしてリードの倫理学がカント倫理学に対して影響を与えたかどうか。マンフレッド・キューンはこのようなことは言うておりません。彼はもっぱら認識論を中心に述べておりますが、認識論というのはリードの一七六四年の『コモン・センス原理に基づく人間精神の探究』というタイトルの本で、これは倫理学も若干含まれてはおりますが、認識論の本です。この本を中心に、キューンはリードとカントの関係を論じているわけですから、そういうことで、八〇年代に出たリードの倫理学の本がカントに影響を与えたかどうか、これは非常に疑問ではないだろうかと思えます。特に六〇年代に、一七七〇年の就任論文、それにはもう法則倫理のひな形が出来上がっておりますので、リードの影響があったかどうかということは疑問とならざるを得ないであろうと思うのです。ただ、一七六四年に出たリードの認識

論の本は六六年にはフランス語訳が出版して、そのフランス語訳をカントの弟子のハーマンがもっていたので、当然、リードのフランス語訳を知っていた、というよりもむしろその前にゲッチンゲンで出ていた哲学の雑誌にその年のイギリスの哲学関係の本がすべて掲載されておりますので、それを当然カントは見ているということでありますので、リードの一七六四年の認識論の研究をカントは深く研究していただろうと思います。その中に若干、倫理の関係が含まれておりますので、それが六〇年代の法則倫理の形成過程でどのような影響力を及ぼしたのかということが問題になりますが、そこまではキューンは触れておりません。この分野はあくまでも未知の領域でありますので、これ以上は申し上げられません。ですから篠原先生のご質問であります。それはあくまでもドイツ内部のトマジウス派で健康な理性ということが、病んだ理性、腐敗した理性を背景にして、展開してきたということであります。ただ、トマジウス学派の最後の代表者というのはクルージュスでございますが、これも先ほど少し触れましたように、そこでは健康な理性と普通の人間悟性との区別というのはほとんどなくなってしまうて、宗教的な色彩は薄くなっております。もちろんカントの『プロレゴメナ』もそうでありますが、『道徳形而上学の基礎付け』の中では、様々にコモン・センスの変容した姿が出てくるのですが、まったく宗教的な色彩が吹っ切れているということでございます。

篠原久（関西学院大学） コモン・センスという概念がドイツ

で変容したということと関連した際に、ドイツではコモン・センスがもっていた宗教的な側面が抜けていったと聞きまじしたので、そうするとスコットランドから入っていったコモン・センス概念には概念自体の中にそのような宗教的なものがあると解釈されていたのか、ということでありまして、私としてはそうではないのではないかとということ、つまりスコットランドのコモン・センスの概念は恩寵というようなことではない、ということをお願いしたかったです。

知念 そういふ点ではまったく共通の認識に立っているだろうと思います。トマジウス学派で先入的な観念といたしまして宗教的な問題を抱えていた。ほとんど聖典のメッセージを受ける道具として捉えられていたということでございます。ところがクルージウスになりますと、ほとんどイギリス型に近くなっております。というのは、ヴォルフの合理主義をそうとう深く含んでおりますので、そういうことで宗教的な色彩が薄れてきたのではないかとということです。

司会 田中 それでは続けて浜田さんに対してのお答えを御願います。

知念 浜田先生からはシャフツベリーのナチュラルとソーシャルの関係について非常に興味のあるご報告がございましたが、実は私もそれにつきまして今日報告するつもりで書いて来たのです。特にヴィーコの一七〇八年の著作の中でセンス・コムニスを取り上げられているのですが、それがこの時期のシャフツベリーにおいても、モラル・センス概念と結び付いて、包

括的な社会的な徳となって、世界全体は個々の人間の精神的・社会的な生活も規定している、ということことでセンス・コムニスの概念がシャフツベリーにおいては公共の福祉に対する感覚、センス・オブ・パブリックというものの、それから共通利害の感覚、センス・オブ・コモン・インタレスト、それから共同体や社会への愛、ラヴ・オブ・オブ・ザ・コミュニティ、ソサイアティ、それから自然的な愛情、ナチュラル・アフェクションズ、それから人間性、ヒューマニティ等の意味に等置されて、包括的な市民的な感覚、自然的・社会的な傾向を表している。これはヘルガー・アルバースマイヤー・ビンゲンの『コモン・センス』の中に詳しく述べられていることですが、そういうことでシャフツベリーにおいてモラル・センスと政治的なセンス・コムニスとは非常に深い関連があったということをご報告申し上げるつもりでしたのですが、時間の関係で今日は省かせていただきました。そういう点では、浜田先生と共通の地盤に立っているのではないかと気がいたします。

それからアーレントの政治論ですけれども、それはなかなか洞察力にとんだ提言であります。それにもかかわらず、定言命法といえますか、「我が胸のうちになる道徳法則」というのはカント倫理の冠冕をなすものであって、これは十分重要視するべき大きな柱ではないか、という話でございました。それにつきましても私は浜田先生とそれほど大きな距離があるとは思っていないのです。といいますのは、私が先に出しました『カント倫理の社会的研究』の中では、当時のプロイセン社会の国家倫

理想に対してカントが定言命法を対置して、これが革命的な意義を持っているということに触れましたので、これ以上詳しいことは申し上げませんけれども、そういう意味で定言命法はやはりカント倫理の冠冕をなすものであるということでは、浜田先生とは同じ意見であると思うのです。カントは色々なフアクターを含んでおりまして、最近、政治哲学、パレクとかベイナリーとかクーパー、もちろんアーレントの系列の政治哲学者であります、彼らが判断とか熟慮とか、あるいは政治的生活への参加といった政治生活の実体的な条件を入れるようなフレイム・ワークをカントの中に探そうとして、『第二批判』、『道徳形而上学』のなかで模索するのですが、どうもそこでは規則拘束型のフレイム・ワークしか求めることができないのではないかとすればどこに求めるかというやはりアーレントではないを付けましたように、『判断力批判』の第一部四〇節、ここへ落ち着かざるを得ないであろう、そういうことで、最近のカント研究というのは、特に政治哲学ですが、『判断力批判』が話題になっているということです。

司会 谷嶋 ありがとうございます。浜田先生、なにかございましたら、一言お願いします。

浜田義文 一言だけ申しますと、アーレントの『政治哲学講義』は、講演ですから非常に不十分な書物だと思います。しかし非常にヒントがありまして、アーレントは次のようなことを言っております。「カント哲学を理解するときには三つの層というものを区別しないといけない。それは何かと言うと、

「mankind 人類、man, men と三つの層がある」というわけですが、これは順序は違っていたと思いますが、man というのは個人としての人間ということだと思ふのです。これを主題として扱っているのが『純粹理性批判』であり、『実践理性批判』である。これはどこまでも man の観点でやっているから、そこからは men の観点というものが出てこないと言わなければ。政治哲学というのはまさに men、人々の観点で、しかも人々が公共的な空間の中で相互に関わり合う場面が政治哲学の固有の場面で、それをカントで扱っているのは何かということになると、結局、『判断力批判』の第一部と、『理論と実践』、『永遠平和論』などもそれに入るでしょう、これらが men を扱っている。もう一つ mankind を扱っている領域がある。それが今、城塚先生がおっしゃった歴史哲学というのは mankind なのだ、というのがアーレントのカントを理解するときの三つの層で、これを区別しないと議論が混乱するということを言っております。これは、一つの洞察を含んでいると思いますが、私はこの捉え方には賛成できません。三つの層に分けることには賛成ですが、書物の割当方の妥当性に疑問があります。アーレントは三つの層に書物を割り当てましたが、それぞれの書物に三つの層があり、それぞれの書物でカントの三つの層の押さえ方を考えていく必要があるのではないか。『純粹理性批判』は man なのだ、という形で捉えていきますと、非常に無理が起こってきて、ですから『判断力批判』の一部だけに政治的な判断力の原形を見る。非常に着想は面白いのですが、そこに無理がある

ので、私はカントの政治哲学を考えるのであれば、どうしても実践的な判断力ということ考えたときに、その倫理学との結び付きは落とすことができませんし、アーレントがスペクテーターの立場を非常に重視しているのがあの本のとてもいいところだと思います。にもかかわらず、あの人はあれだけスペクテーターを重視しながら、アダム・スミスのスペクテーターについては一言も言わないです。あの人がスペクテーターと言うときはみんな古代なのです。そこに限界がある。『人間の条件』も丁寧に読みましたが、近代社会というものについての理解に大きな歪みがあるのではないかと。もう少し近代社会のポジティブな要素というものを見ないといけない。ですからあの人は全部原形が古代に行ってしまう。それはまずいということとはハーバースがたしかに言うておりました。

司会 谷嶋 ありがとうございます。カント哲学を見ていくときの三つの層、*man, men, mankind* というアーレントの観点は、私も非常に大きな意味を持った観点ではないかと思えます。それで城塚さんに対するお答えは、今の浜田さんのお答えでかなりはつきりしてきたと思うのですが、知念さんの方から何か付け加えることがありますか。

知念 ほとんどございません。ただ、歴史哲学の論文では類としての人間というものが出てきているわけですが、やはり政治生活の実体的な条件をなす判断・思慮、共同の熟慮、そういったコモン・デリバレンスといったもの、この観点を入れるフレーム・ワークを求めることは、難しいのではないかと。そのよ

うな疑問があるわけです。城塚先生のおっしゃった公共性の空間という点につきましては賛成でございますけれども、疑問点としては政治的な生活の実体的な条件を入れるフレーム・ワークは歴史哲学の論文から引き出すことは、少し無理ではないかと思っております。ただ、それを体系化してお答えするだけの資料を持ち合わせておりませんので、疑問を抱いていると言うにとどめておきます。

司会 谷嶋 ただいま歴史哲学のフレーム・ワークから引き出すことは無理ではないかということでしたが、ここで簡単に、私、司会者ではございますが、同時に質問者として一つだけ質問させていただきたいと思えます。

知念さんは、一方ではカントの倫理は命令的な性格を持った、規則拘束型の倫理であるとおっしゃいまして、これに対してスミスの倫理は非規則拘束型、いわばコモン・センス型であるというふうに、二つの類型を定型化して区別しておられます。しかし、他方では、カントとスミスとの比較は『判断力批判』のカントをフレーム・ワークとして扱うべきだというふうに言っておられるわけですが、これは非常に大きな問題点だと思います。そこで質問なのですが、それではカントの『第二批判』のいわば倫理のパラダイムと『第三批判』の倫理のパラダイムの関係はどうなっているのか。すなわち、『第二批判』と『第三批判』のパラダイムは同じなのか、違うのか。もし同じだとすれば、これら両者のパラダイムに共通するものは一言で言っても何か。違うのなら違うで構わないのです。

知念 『第二批判』と『第三批判』のパラダイムは違うのです。『第三批判』のパラダイムとスミスのパラダイムは同じである。これが結論でございます。といいますのは、『判断力批判』の中で趣味判断を扱っておりますが、趣味判断というのは要するに単なる快適という私的感覚を越えて他の判断者をも考慮に入れて判断を共同に持つことによって、普遍的な立場、つまり公共性の空間に出るということが述べられているわけです。ですから、そのような意味ではスミスと共通のパラダイムをもっているということが言えるだろうと思います。

司会 谷嶋 ただいまのお考えに従いますと、カントがばらばらになってしまうのではないかという危惧も抱くのですが。

知念 そうではございません。ペイダーは規則拘束型の倫理と非規則拘束型の倫理ということで問題を提起しておりますが、カントは非常に多様な解釈を入れる幅広い、懐の深い思想家であるということです。

司会 谷嶋 私はカントは懐が深く、かつ統一のとれた人であると考えておりますので、あまりばらばらに解釈ができないのではないかと思います。この点は浜田先生もおそらく異論が有りだと思いますが、これ以上長くしては申し訳ございませんので、論点は残したまま、田中さんの方へバトンタッチをいたします。

司会 田中 今のカントの議論を聞いておりますと、やはりスコットランドと大陸を繋ぐのは容易ではない、スコットランド啓蒙思想の研究が進んでいないからこのようなことになるの

ではないか、というのが私の印象です。最後に水田さんに今日のシンポ全体の感想的コメントを簡単にいただきたいと思ひます。

水田 簡単に申しますと、今お話がありましたように、大陸とスコットランド、あるいはもうひとつイングランドとスコットランドさえ繋ぐのは、まだ大変な仕事だと思います。それはイングランドの啓蒙というのが、ほとんど手が付けられていない。だれがいるのだろうという感じもしているわけですが、いいないわけではないのですが。

大陸の方では、プーフェンドルフがなぜスコットランドに出てきたか、というような質問がありました。それはおそらく田中正司会員あたりから伝えられるべきことであつたと思うのです。だいたい大陸自然法学がどうやってどこに入ってきたか、ということについてはまだほとんど手を着けられていないわけで、これから研究しなければならぬ。スコットランド啓蒙というのは段々中身が分かってくるに連れて、分からないことが分かってくる状態だと思います。そこで、たとえば外側に広げて言えば、スコットランド啓蒙を見るのにアメリカ側から見るとか、もっと広げて言えば、インドから見るとか、そのようなことも必要になってくるのではないか。それから、スコットランド啓蒙がいつ始まつていつ終わるのかということについても、だいたいユニオンから始まるということとはほぼ認められているようですけれども、しかしユニオンの論争そのものから始まつたのか、それを終えたところから始まつたのかというこ

とについて、議論があると思いますし、終わりについては、例えばフィリップスンのようにウォルター・スコットまで行くのだという考え方もあるし、ピーター・ジョーンズのようにそれはナンセンスだという考え方もある。僕はブルジョア革命で終わると思っています。ブルジョア革命、二つのブルジョア革命のところでスコットランド啓蒙の中の保守反動が起こってしまって、残ったのがミラーだとか、奴隷制に反対したジョン・ラムジーなどの人です。そこまで行くとシヴィック・ヒューマニズムの枠でとうてい押さえきれない、ヒューム、スミスもそうだと思います。そのような問題がたくさんありまして、僕は、シヴィック・ヒューマニズム・パラダイムの妥当性については大きな疑問を持っているわけです。これは一過性の流行ではないか。それで、細かいことを言いますと、例えば先程ケイムズとヒュームとの関係など少し触れましたが、ランケニアン・クラブというのはいたいヒュームが大学に入ろうとするのを極力阻止しようとしたグループなのです。これは実は耳学問です。それから、余り自信がない。ランカスター大学のスチュワートが言っていたことです。そういうことは色々残っているのです。もう一つはスコットランド啓蒙の中の大物、五人なり、それだけでは片付かないところに研究が入ってきたのではないか。小者をやるのは大変にしんどい。しかしやると全体が見えてくる。そういうことがあるので、もし続けるとすればそういうことだと思っています。

司会 田中 ありがとうございます。最後に谷嶋さんに一

言だけご挨拶を。

司会 谷嶋 最後の締めくくりの言葉を、ということでありますので申し上げます。フランスの思想史家ポール・アザールが一八世紀のフランス啓蒙を論じた著書の中で、「光は北方より」つまり啓蒙は北方から来たという意味です。この北方というのは言うまでもなく、俗称で言われるイギリスであり、さらに突き詰めて言えば、スコットランドであったといえるかと思っています。このイギリスからフランスへ、そしてさらにドイツへと、啓蒙が流れたというのが一般の常識であります。その流れにはいろいろ逆の流れなどもありますし、問題は多いと思いますが、今日はこの啓蒙のブリティッシュ・ソースというのが詳しく論じられたこと、それと大陸における啓蒙の完成者と言われますカントとの連関ないしカントへのインパクトというようなことが論じられ、非常に意義が深かったと思います。私は少し社会思想史学会の歩みを振り返ってみたのですが、一九七八年、すなわち昭和五三年にフランスの啓蒙がシンポジウムの話題になっているのです。それから今年一九八七年にイギリスの啓蒙というのが話題になりました。来年はドイツの啓蒙をやったかどうかという意見が出ているようです。啓蒙を論じると、今日のように、いくら時間があっても足りない気配ですが、ともあれカントの懸賞論文の題にもありますように、『啓蒙とは何か』ということが今日また同じ形で問い直されていることは疑いごさいません。特にハーバーマスは、この啓蒙とは何かという問を、近代かそれともポスト・モダンか、という形で問

題提起をしているわけです。啓蒙の合理主義的な理性の立場を今後も固持していくべきなのか、それともそこから離れて全く別の新たなパラダイムを探っていくべきか、という形で啓蒙の有効性が問われているというのも現状です。啓蒙というのは単に過去に関わる歴史的な問題であるだけではなくて、また我々の身近な未来にも関わる現代の問題でもある、と言うことができます。その意味におきましても、本日の啓蒙を巡る議論は大変有意義であったと思う次第でございます。

公算論文執筆・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、締切日は一月末日。送付先は社会思想史学会事務局。
 - 三、枚数は、二百字×八〇枚以内。
 - 四、原稿用紙は二百字詰。タテ書き。
 - 五、注は各節ごとに、注(1)(2)(3)……と入れる。
 - 六、末尾に欧語題目をつける。
 - 七、引用・参考文献の示し方。
 - ①洋書・単行本のばあい
K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, 1953, SS. 75-6, (高木監訳『経済学批判要綱』(大月書店 一九五八年 七九ページ)。(書名・イタリック体に下線を引く)
 - ②洋書雑誌論文のばあい
F. Token, Lukács and Hungarian Culture, in *The New Hungarian Quarterly*, Vol. 13, No. 47, Autumn 1972, p. 108.
 - ③和書単行本のばあい
丸山真男『現代政治の思想と行動』第二版、未来社、一九六四年、一四〇―一四一ページ。
 - ④和書雑誌のばあい
坂本慶一「ブルードンの地域主義思想」『現代思想』五卷八号、一九七七年、九八ページ以下。
- 八、ゲラの送付等のため末尾に連絡先の住所・電話番号を記して下さい。送付にあたってコピーをとっておいただけければ返却の事務が省略できると思います。

ルカーチと西欧近代

——ルカーチ『歴史と階級意識』に関する12のテーゼ——

〔報告〕 石塚省二

〔司会〕 徳永 恂

はじめに

本報告では、第一にルカーチの名著『歴史と階級意識』に対する総括的解釈として12のテーゼを提出し（その一）、第二にルカーチとフッサールの交流を図りながら、『危機』書のフッサールと並んで『歴史と階級意識』のルカーチが西欧近代の原口、ゴス批判を含意した、という、コンテクストを示し、ルカーチの現代的有意性を具体化することを試みる（その二）。

その一 『歴史と階級意識』に関する12のテーゼ

〔第1テーゼ〕

『歴史と階級意識』は、近代（主観—客観図式）の超克を目指すとした書として読める。その意味で、本書は、『超越論哲学』の書である。

〔第2テーゼ〕

『歴史と階級意識』は、「理論理性」と「実践理性」の統一を目指した書として読める。その意味で、「科学方法論」—「社会理論」—「政治理論」の三位一体の書である。

〔第3テーゼ〕

『歴史と階級意識』は、フッサール、エミール・ラスク、マックス・ヴェーバーとの交流を通して、マルクス主義を開放し、「近代批判」の哲学かつ社会学として豊富化した。

〔第4テーゼ〕

『歴史と階級意識』は、「過渡期」を扱った書である。従って、「政治」領域でのかかる問題にとってきわめて刺激的である。

〔第5テーゼ〕

『歴史と階級意識』は、「若きマルクス」、「ヘーゲル—マルクス」問題を提起し、マルクス主義領域に於ける「ヘーゲル—ルネッサンス」を通して、「マルクス主義の哲学」、「疎外論」

を、物象化論として発見している。

〔第6テーゼ〕

『歴史と階級意識』は、「科学方法論」の書として読める。フッサールの事実科学（物体科学）批判の論理と並んで、実証主義―新カント派を超越している。

〔第7テーゼ〕

『歴史と階級意識』は、「社会理論」の書として読める。「物象化論」によって、マルクスとマックス・ヴェーバーとの交流を実現し、近代社会把握と批判のための二面性を獲得した。

〔第8テーゼ〕

『歴史と階級意識』は、「政治理論」の書として読める。「社会運動」論を含む「共産主義」と「人間主義」の問題を探究している。

〔第9テーゼ〕

『歴史と階級意識』は、その主要カテゴリー（総体性）、「対象性形態」、「媒介」、「客観的可能性」によって、歴史主義的超越論の立場を表明している。

〔第10テーゼ〕

『歴史と階級意識』は、カール・マンハイムの「知識社会学」へとつながる、「意識」への社会学的探究領域を開拓したという意味で、「意識の社会学」を産出している。

〔第11テーゼ〕

『歴史と階級意識』は、「自然―人間 関係の再建を、主体性という超越論的契機から、さらに「意味問題」を提起してい

る。

〔第12テーゼ〕

『歴史と階級意識』は、「西欧近代」の問題性を集約化して問題にしている、「危機意識」の哲学と社会学の書である。

その二 ルカチーフッサール関係

——「自然哲学」(natural philosophy) vs.

「超越論哲学」(transcendental philosophy) ——

かかる標題の下で、ここではルカチーフとフッサールに於ける「自然」把握について論じたい。両者の「危機意識」の共通性に即して展開された両哲学が、新カント派を超越する方向で二〇世紀哲学のパラダイムを形成したという我々のテーゼと関連する。

既に論じ尽くされているように——たとえばルシアン・ゴルドマンの研究をみよ——ルカチーフの実践的脱出口としてのプロレタリアートの実践Ⅱ「階級意識」の「意識化」なるものには、実践レベル（経験レベル）を越えた、その意味で「超越論的」ひびきがつきまといっている。

そこから我々に手渡された結論は、フッサールの「超越論哲学」との無限なる交錯、相関性ということであった。

かといって、我々は、理論なり哲学なりが実践を「直接に」指し示すことがないからといって、それを無効にするという理論―実践の形而上学的二項対立図式に立っているわけではないことを、明確にしておかねばならない。「素朴」にすぎる態度である。

従つて、哲学的レベルに並べてみれば、ルカーチ「マルクス主義」も極めて有効な「超越論哲学」と見做すことが出来る。以上のことを前提にした上で、かかる両者による二〇世紀のパラダイムにとって、今日、「生活世界」の領域で日々さし迫った問題となっている自然破壊や核脅威といった問題は、哲学的レベルで如何にとらえられうるか、それともとらえられぬかというについて論じたい。

* 拙著『社会哲学の原像—ルカーチと〈知〉の世紀末—』（一九八七年一〇月世界書院刊）第一章参照。

ヘルカーチに於ける自然把握について

ルカーチが「自然」概念について触れている「ブルジョア的思考の二律背反」（「物象化とプロレタリアートの意識」）のなかの一節を参照することから、我々の論議を始めよう。その個所の数ページ前には、「自然とは一つの社会的カテゴリーである」/p.239, S.238 (144) という、「自然弁証法を認めていない」という批判がコミンテルン（デボーリン指導下の）によってなされた当の表現がみられるのであるが。

** かかる批判の政治性については一九二四年のコミンテルンの批判を想起せよ。なお、これを踏襲した最近の批判としては、Alfred Schmitt が、*Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 一九六二（元浜清海訳『マルクスの自然概念』（一九七一年、法政大学出版局）六五ページ。これに対する山之内靖のコメントは、『現代社会の歴史的地位』（一九八二年、日本評論社）二七七ページ注⑤）「たとえばアルフレット・シュミットは、ルカーチがそのヘーゲル主義的偏向のゆえに自然のもつ人間からは自立し

た固有の構造を見落とし、自然を社会的カテゴリーに還元してしまつた、と批判している。こうした批判は、もちろん、ルカーチの全体的な論調をとらえたものとしては正しいのであるが、しかし『歴史と階級意識』の中にも自然的事物の固有な個性に着目しようとする志向が、表には表われないものの、ひとつの伏流として存在していたことを見過すべきではない。」

また、『後期フォイエルバッハ』（一八四五年の『宗教の本質』を境とする）を論じて、「フォイエルバッハハイデッガーカー・レーヴィット」という系譜を、「身体論を媒介とする独得の認識論」という線上に引き出している、シュミットの別著・*Enzyklopaedische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, 1973 は「我々のルカーチ研究総体（拙著『社会哲学の原像』）とも関連して行くこと、ここに付言したい。シュミットの同著に関する、我々もここに参照した、整理的介绍は、山之内の前出書四二四五ページにある。

引用した山之内の発言と関連する山之内の「ルカーチ評価」については、本論後段に於いて、批判的に論じられる。

「このような事態から、ブルジョア的人間が世界に対する自分の立場について自己了解をもつための決定的な諸概念のなかに、きわめて本質的な不可避な問題の絡み合いと曖昧さが生じてくるのである。こうして自然の概念も、きわめて多様な色あいの意義をもつことになる。われわれがすでに明らかにしたように、まず現象の「合法性の総括」として定義される自然——この定義はカントによつてはじめて明確に定式化されたのであるが、ケプラーおよびガリレイ以来今日にいたるまで変わらずに存続している——が存在する。この概念が資本主義の経

濟構造から構造的に生まれてきたものであることは、すでにくり返し明らかにしてきたが、この概念と並んで、これとは全然異なる、またさまざまな意義を総括している、もう一つの自然概念がある。すなわち価値概念としての自然概念がある。これら二つの自然概念が相互にどれだけ解きがたく絡み合っているかは、自然法の歴史を少し見ればわかる。というのは、自然法の歴史においては、自然法はきわめて本質的に、ブルジョア革命の闘争という強調点をもっており、自己展開しつつある来たるべき社会の「合法則的な」計算可能な形式的・抽象的な本質は、自然として、封建制度や絶対主義の人為性、恣意性、無規則性に対立したのである。だがこのような意味と並んで、自然概念にはこれと全然異なる、しかも対立した意味・ルソーを考へさえすればよい」がある。この場合、「物象化という」社会形態が人間から人間としての本質を剥ぎとるということ、文明と文化（すなわち資本主義と物象化）がますます人間をとらえるにつれて、ますます人間が人間でありえなくなるということが、感情においてしだいに強く問題となっているのである。そして自然は「この概念の意味が（ブルジョア思想とルソーとでは）完全に逆転していることが意識されずに」増大する機械化や魂の喪失や物象化に反対してはたらくすべての内的傾向が集まっている貯蔵所となる。この場合の自然は、人間的・文明的な人為的構成物とは反対に、有機的に成長したもののという意味、人間のつくらなかつたものという意味をもつことができる。だが同時にまた自然は、自然のままにとどまるか少なくとも自然

にふたたびなろうとする傾向や憧憬をもつ人間の内面性の側面だと考えることができる。シラーは自然の諸形態について「それらは過去のわれわれの姿であり、われわれがふたたびとるべき姿である」と述べている。だがここで「思いがけなく、また他の概念と離しがたく結びついて」第三の自然概念が出現する。それは価値的性格をもつもので、物象化された定在の問題性を克服する傾向がきわめてはつきりあらわれる概念である。そこでは自然は真の人間存在、つまり機械化された虚偽の社会形態から解放された真の人間の本質という意味をもつ。すなわち自然は、みずから完成する総体としての人間、理論と実践との、理性と感性との、形式と素材との分裂を自分の内部で克服した人間、または克服する人間という意味をもつのである。この人間にとっては、みずから形式にあたえる傾向も、具体的内容を排除する抽象的合理性を意味しなくなり、この人間において自由と必然とは合致するのである。

(1) この点については、とくにカントの『判断力批判』四二節（天西克礼訳、岩波文庫版上巻二一七—二四ページ）を参照。実物の小夜鳴鳥と模倣のそれとの例は、シラーを通じて、その後の問題提起全体に強い影響をあたえた。「有機的成長体」という概念は、ドイツ・ロマン主義、歴史法学派、カーライル、ラスキンらにおいては、物象化に対し闘争するという意味がなく、しだいに反動的な性格をはつきり示すようになる。この事情はきわめて興味深い歴史上の問題であらうが、これ以上のことはこの研究の範囲外にある。ここでもまたわれわれにとって重大なのは、もっぱら対象構造である。すなわち、前述のように自然の内面化が外見上は

頂点に達するということは、自然の現実的な浸透を完全に断念するということ意味をもつ、ということである。内面の形式としての音調は、自然法則とまったく同様に、浸透されず浸透されえない客体（物自体）を前提しているのである。」

『歴史と階級意識』邦訳 白水社版 二四八ページ—三行—二五〇ページ—二行、原文普及版ページ数（初版ページ数）二四七—二四八ページ（一五〇—一五一）、強調はルカーチ

ここで述べられていることに従えば、自然概念には、三つあるということになる。第一は、現象の「合法則性の総括」として定義される自然、第二は、それとは逆転した自然概念、「有機的成長体」としての自然概念である。

これらは、そっくりフッサールの「自然」概念に重なる。というのは、第一の自然概念は、フッサールのいう「理念化された自然」に等しく、第二は、「その残余概念としての非人間的（『非人間的』自然）」と解されるからである。

但し、フッサールにあっては第二の自然概念への直接の言及はない。その代わりに、それは「感覚的与件」の問題として問題化されていたということができよう。

*** なお、Roman Ingarden によると、この点（層ルカーチに近く）と思われる。残念ながら、ここではこの点については詳しく論じられない。以下の論文を参照のこと。

: Karol Tarnowski, 'Roman Ingarden's Critique of "Transcendental Constitution" in "Dialectics and Humanism"', 1976, No. 1, pp. 111-119, フルンチャ

「感覚的与件」については後に触れるとして、ここではルカーチの言う「自然の現実的な浸透」ということを考えてみよう。

ルカーチは、「合法則性の総括」としての自然概念も「有機的成長体」としての自然概念とともにフッサールとの比較で既にその事態は適確にとらえられたのだが、唯一の事態を即ち「自然の現実的な浸透を完全に断念する」という意味を表わしているというのである。ここでルカーチのいう「自然の現実的な浸透」とは、フッサールの言葉で置き換えてみれば、自然的態度に於いて与えられてくる自然であり、超越論的態度に於いて志向的現象として顕われてくる多様な自然ということに相当するであろう。

次に来る第三の自然概念、価値的性格をもつもので、物象化された定在の問題を克服する傾向がきわめてはっきりあらわれる概念であり、ここでは、「真の人間存在」、「機械化された虚偽の社会形態から解放された真の人間の本質」、「みづから完成する総体としての人間」、「理論と実践との、理性と感性との、形式と素材との分裂を自分の内部で克服した人間」等々という意味を持つとルカーチは述べている。

ここで我々は、ルカーチが、引用文にみられる通り、第二と第三の自然概念をまとめて価値概念としての自然概念として整理していることに注意を向けよう。

第二の自然概念は、「有機的成長体」という形容句が示すように、直接的な、素材に与えられて即自的に存在する自然をも含意していよう。その意味では、ギリシャ自然哲学の対象として

の自然以上の意味を持ち得ないことになる。

これとは対照的に、第三の自然概念は、第一の「合法則性の総括」としての自然概念と第二の「有機的成長体」という自然概念とともに包括しつつ止揚する、「経哲草稿」の言葉で言えば、人間主義＝自然主義という意味での自然＝人間本質概念なのである。

フッサールに於いても、既にルカーチとの比較で示唆出来たように、同一の意味合いに於いて自然概念が検討されていると見られるのであるが、より詳しくその「感覚的与件」論に即して述べ、確認しておくことにしたい。

△フッサールに於ける自然把握について▽

「感覚的与件」の問題は、現象学内部に立ち入れば、多くの論議を要する難問でもある。

* つれにいつては、ロベン・インガルデン *Phaenomenologica* vol. 25 "Edmund Husserl, Briefe an Roman Ingarden mit Erläuterungen und Erinnerung an Husserl, 1968" 中の「II フッサールの想い出」の項目中、邦訳（桑野耕三十・佐藤貞理人）訳、せりか書房、一九八二・一八二―一九二ページに詳しい。「感覚的与件」の問題と密接に関連してインガルデンは、フッサールの「超越論的観念論」批判を行なうのであるが、これについては、R. Ingarden, *Z badań nad filozofią uśpoczenia*（『現代哲学研究』）Warszawa, 1963 を参照せよ。又、この点を論じたものに、Karol Tarnowski: "Roman Ingarden's Critique of Transcendental Constitution" in *"Dialectics and Humanism"* Vol. III, No. 1 winter, 1976, pp. 111-119 があつて、

我々は、ここでは、フッサールの自然把握というコンテクストに合わせて論じる。

フッサールは、『危機』書第六七節で「感覚的与件」を「心的与件」に即して述べ、自然主義的立場による与件の實在化を批難する。即ち、「感覚的与件」の問題は、「与えられ方」の問題として把握され直されるべきだという。これが「現象学的還元」による「世界の先所性」の自覚による自然的態度への還帰であり、さらにすすんで超越論的態度へと「判断中止」をひきつづけ、「現象学的還元」を行なうことによつて「与えられ方」が主題化されるのである。

このことについて、第三八節では、現象学について性格付けながら次のように言っている。

「この学は、いままで企てられてきたすべての客観的科学、すなわち世界の基盤の上に立つ学に対して、世界があらかじめ与えられているその普遍的な与えられ方を問う学であり、したがってそれは、それぞれの客観性に対して、普遍的な基盤としての存在を形づくっているものについての学なのである。」

（邦訳は中央公論社版（木田元訳）（以下同じ）二〇五ページ、原文一四九ページ、三一―三五頁）

しかも、

「われわれもすでに知っているように、客観的科学のすべての理論的作業はあらかじめ与えられてある世界＝生活世界＝界を基盤として行なわれるのであり、この作業は科学に先だつ認識と、その合目的的な変形を予想している。生活世界

が与えられる直接的経験こそが、あらゆる客観的認識の究極の基礎なのである。これと相關的にいえば、科学に先だって（根源的に）純粹に経験のみによってわれわれに存在しているものとしてのこの世界は、その不変な本質類型性の中で、あらかじめあらゆる可能な科学の主題を手渡してくれるのである。（§ 86, p. 321, S. 229, II, 18-20）と述べている。

フッサールは、従って、「自然哲学」とはほど遠いところに立つてゐるのであるが、我々もまた（拙著『社会哲学の原像』第一章2②参照）、「生活世界」（ドクサ）―「学的世界」（エピステーメ）の構成の中でドクサが根源的な知の場所だという、いわば述語・場所の論理を展開しているのであって、自然―人間関係の自然主義批判Ⅱ客観主義批判Ⅱ物象化批判をつらぬきつつの再確立の方向は明瞭となつていふと言えよう。

ところで、我々の掲げた標題は、そのもとにルカーチとフッサールの「超越論的動機」が、自然―人間関係といういわば近代の超克の課題を果たし得るものとして、かかる方向へ解釈する試みを指している。

そこでは、前近代への回帰は避けられていた。

最後に我々は、東洋―「文明的には超西洋化した」日本から投げられた、両「西洋哲学」への二つの批判をとりあげて本稿のしめくりとしたい。

その一つは、ルカーチへかけられた山之内靖による批判であり、他の一つは、フッサールに向けられた湯浅泰雄の批判である。

山之内靖（一九三三）は、「集合体的再編成を経過することによって近代西欧に起点を有する道具的能動主義は再活性化され、自然に対するサディスティックな荷重は累積的に相乗化されるようになった」一九七〇年代以降の世界に「資源問題や生態系の破壊を顕在化させることによって、近代化過程の世界史的な行き詰まりを明らかにしている」新たな危機の根本要因は、「西欧近代の原ロゴスそのものがもつ問題性に直面している」であり、この原ロゴスの改変に及ぶ価値革命に迫られているのであり、この課題は、「われわれの社会の秩序がそこをめぐって回転している正当性の規準を再吟味し、集合体における個人のありようを、新たな公共性概念の形成を通して位置づけ直すものであらねばなるまい」と、「疎外論の再構成をめざして」という副題をもった近著『現代社会の歴史的位相』（日本評論社、一九八二刊）で結論付けている（序文p. 三、一九八二、一六）。

本書に於いて、山之内は、マルクス、ウェーバー、バーソンの理論枠組を中心に、現代社会の構成という観点から検討している。

その脈絡の中で強調されることは、「フオイエルバッハ―ニーチェ―フロイトと流れる思想的水脈とかかわらせた場合、『経哲草稿』のマルクスと発病以降のウェーバーが、ともにこの水脈に根を下ろすことによって共通の養分を吸いあげていたのだ、という点であり、また、西欧近代合理主義の主潮流に位置しておりながら、しかもなお、この主潮流に抗して反逆する危険な思想家としての相貌をも備えるという二義性の根本的な要因も

実のところ、両者がこの水脈に根を下ろしていたことに由来する、という点」である (p. viii, ital.)。

これまでみてきたように、我々も、やや視角を異にした観点——現代哲学のパラダイムのもつ近代哲学批判の能力という観点——からではあるが、同じ問題に取り組んでいるのである。

さて、山之内は、かかる把握から「ルカーチの物象化論」を検討している。「第二章予備的考察第一節ルカーチの『物象化論』とその双極性」(五二七ページ)に於いてである。

山之内は、ルカーチの「物象化とプロレタリアートの意識」に於ける「直接性」の二義性に注目して、第一の「直接性」は形式合理性に一面化された虚偽意識を指し、第二の「直接性」は人間や事物をその固有の個性に即して実質的に評価してゆこうとする真の意識を指していると述べ、次のようにルカーチを批判している。

「人間や事物をその固有の個性に即して実質的に評価していくこうとするフォイエエルバッハの唯物論といったんは接触しながらも、ルカーチは真の意味での『直接性』を回復するという方向は途中で放棄し、むしろヘーゲルの『媒介』の立場に立って『主体と客体の同一性』を再建するという方向に進んだのであった。」(三三ページ)

しかしながら、かかる批判は、我々がこれまでフッサールとの対比に於いて明らかにしてきたように(とりわけ自然概念をめぐって)、当を得たものとは思われない。

ルカーチが「直接性」の立場を批判する場合、山之内自身の

整理にも明らかなように、「物象化された意識」の「直接性」を批判しているのであるが、それと同時に、次のことが見逃されてはならないのである。即ち、「物象化された意識」には、近代科学・技術を底辺に於いて支えている方法的意識といったものが含意されていることである。自然科学の立場そのものとともに、むしろそのひな型として含意されている点である。我々の文脈にそって、フッサールの言い廻しを用いて言えば、「自然主義的態度」が「物象化された意識」の中には入っている点である。

そうでなければ、何もカント哲学の批判が中心の問題軸となる必要はないわけであろう。この意味では、フッサールと全く歩調を合わせている点が注目されるのである。

ルカーチは、むしろ、山之内の判断とは全く逆に、西欧近代の原口ゴスの危機——哲学的問題項としては主観—客観の二項対立図式——という根本的問題意識から出発し——これが「マルクス主義者になる以前のルカーチ」という中心の意味をここではなす——、そこからマルクスの領域……社会と経済、社会科学と経済学、一言で言えば「自然科学」の領域外へとマルクスをウェーバーと出会わせつつ、「物象化論」を構築していったと見るべきなのである。

このことは、ルカーチが新カント派両学派及び現象学・ラスクとの哲学的接触という若きルカーチの哲学的出自に照らしてもそうなのである。

山之内は、「それにしても、ヘーゲル主義者として知られる

ルカーチがマルクスの中にあるフォイエルバッハ的契機とほんの一時ではあれ激しく共鳴し合うことになったのは何故であろうか。(「三ページ」と問い、その理由として『小説の理論』(一九一六/一九二〇)のテーマと、『小説の理論』について後年になって書かれた、ドストエフスキーに言及するルカーチを挙げ、「おそろくはドストエフスキーを介してナロードニキへと連なっていく思想的系譜がルカーチの底流をなしており、この側面がいわばフォイエルバッハの代用物となつて『聖家族』にみられる自然主義的立場と共感したのである。」(「三ページ」と推定している)のであるが、この理由付けにしても無理がある。

* 「当時、私は世界大戦をヨーロッパ文化全体の危機とみなしてゐた。私は現在を『フィヒテの言葉での』『完全な罪業の時代』すなわち、そこから脱出するには革命によるほかない文化の危機とみなした。当時、私はドストエフスキーの諸著作を『革命』の先駆者とみなした」(「ジェルジ・ルカーチ『芸術と社会』序文・一九六七年、平井俊彦訳『未来』一九七七年六月、山之内、二三ページ)

というのも、ルカーチの死後刊行された『ハイデルベルク美学論稿一九二二—一九一四、芸術の哲学』/Heidelberger Philosophie der Kunst (一九二二—一九一四): 邦訳、紀伊國屋書店一九七九年、城塚登・高幣秀知訳、『ハイデルベルグ美学一九一六—一九一八』/Heidelberger Ästhetik (一九一六—一九一八)、一九八四・二二・一九現在邦訳なし)を含めてのルカーチ初期作品群(『魂と諸形式』Die Seele und die Formen

一九二二、『小説の理論』Die Theorie des Romans 一九一六/一九二〇: いずれも邦訳は、白水社一九六八年: 「美学に於ける主体—客体関係 Die Subjekt—Objekt Beziehung in der Ästhetik 一九一七—一九二二」但し、これは、前記「美学論稿」に入れられてゐる「Logos」誌上に発表された、邦訳は現在なし)とそれらについての専門研究は、いずれも、新カント派二派との対決、エミール・ラスクとフッサールへの親近性を示すもので満ちているからである。

* * これらに以下のものがある。

Lucien Goldmann: Lukács and Heidegger. Towards a New Philosophy, London 1977

Hartmut Rosshoff: Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács. Zur Form ihres Gegenstandsbegriffs, Bonn 1975

Nicolas Tertulian: George Lukács. Éléments de sa pensée esthétique, Paris 1980

: ユーゼフ 3. La théorie du roman pp.91—106 など。

Die Seele und das Leben,

Beiträge von Agnes Heller, Ferenc Fehér,

György Márkus, Sándor Radnóti Ffm. 1977: など。

Ferenc Fehér: "Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus. Typologie und Beitrag zur deutschen Ideologieggeschichte gelegentlich des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács" 中の「III. Republik auf den Krieg: das Buch über Dostojewski Lukács als」geheimer «deutscher Protagonist» SS.275—320⁴
ユゼフ SS. 291—292, 302—303 など。

又、内容からみても、かかる解釈そのものは問題化せざるを得ない。

というのは、先に述べたように、「物象化された意識」には、近代科学・技術を支える態度そのものが含まれているのであるから、近代科学・技術のはらむ問題性としてこそある自然破壊（対象の疎外）^一いわばそのコロラリーとして人間破壊（人間疎外）があるともいえる^一は、この「物象化された意識」の「直接性」にとどまるという理論構成では問題化しえないのであり、かといって、その判断としてある「直接の物的性格」というものは、「媒介の論理」^一によってのみ、即ち物象化の事態の確認によってのみ明らかとなることだからである。

従って、もしこの「直接の物的性格」をそれ自体取り上げ得るとすれば、それは近代以前の「意識」へ、言い換えれば近代以前の意識—対象関係へ逆行することを意味するのであって、これはギリシャ的「自然哲学」そのものとなってしまうであろう。

ルカーチは、我々がフッサールとの対比で明確にしてきたように、近代西欧哲学に近代科学・技術に内在する「近代」西欧の原ロゴス（とりわけカント哲学に代表される）としての主体—客体の二項対立の問題性を主体の客体化・客体の主体化という物象化の現象として把握し、客体化された「主体」を救済する方向で思索してゆく中で、ヘーゲルへ注目し、フォイエルバッハの唯物論的側面をもマルクスの中に見いだし得たのであり、その方向の中に主体化された「客体」（自然）の個性を実質的に評

価せんとしたのである。

ルカーチの「物象化された意識」をフッサールの「物化した」意識と対置させ論じ得た根拠も、対置させたとき明瞭になる意味合いも、ここに存しているのである。

***拙著『社会哲学の原像』第一章②参照。

かかる意味で、ルカーチの「主体と客体の同一性」は、近代西欧の原ロゴスの批判の上に成立しているものである。

こうした留保をした上で、我々は山之内の以下の発言に賛同し得るのである。

「自己の土地をどのように有効に利用すれば地代収入を増加できるか、と考えている地主にとっては、その土地が備えている自然景觀の豊かさや、そこにいかなる鳥や昆虫が生息しているかということとは、まったく念頭に浮かばない。また工芸的美術品を投機的な目的で所有している財産家にとつては、たとえば工芸家が材料としての木の固有の美しさを生かしながら作りあげた文箱も、単なる貨幣価値の固まりとしか映じない。マルクスがこのような地点に立つて彼の唯物論を構想しつつあったという事実、そしてルカーチがマルクスのこの側面を、鋭く読み取って、ここからブルジョア社会の一面性を暴露したという事実、この点は今日あらためて評価し直されるべきであらう。」（二七ページ）

湯浅泰雄（一九二五）は、その近刊の論文集『東洋文化の深層』（一九八二、一一、一三）に収められている、「人格あるいは人間性の基本的構造についてかねて考えていた問題点を、哲

学と深層心理学（フロイト、ユング、ノイマンら）の成果に即して素描的にまとめ「た第四論文「人格における性と老いと死」（一五一—〇八ページ、初出は、理想社刊季刊誌「実存主義」一九六五、五、に掲載された論文：「生の倫理と死の心理」中、「4 近代的人格概念の批判的検討」（二六七—七四ページ）でフッサールに言及している。

「哲学者はしばしば、認識批判の立場に立って、経験科学のやり方に批判を加える。たとえばフッサールは、晩年の著作『危機書』の中で、近代科学は、それ自身のよって立つ「生活世界」の基盤に対して無反省な営みであるという。科学は生活世界の上に成り立っているという考え方は、「客観に対する主観の優位」という近代認識論の見方を、日常的生の主体的経験の場に移したものであるともいえる。フッサールはいわば、そういう科学万能主義に対して、カント以来の超越論的主観主義の伝統に立って、「生活世界」に生きている「人間性の尊厳」を主張する立場に立っているのである。しかしながら、通俗的レベルで普及している科学万能主義と近代ヒューマニズムが育てた人間至上主義は、いずれも、ヨーロッパ近代に確立した理性主義的人間観から発した同根の現象である。近代の哲学と科学は、ともに、前近代的形而上学に対する理性の批判から出発し、「自然に対する人間の優位」という価値観を共有している。近代の科学技術は、それが人類の幸福と価値の増進に役立つ筈であるという楽天主義から出発しているが、このような考え方は近代ヒューマニズムの啓蒙的理性主義と同じ人間観・価値観に立つ

ているのである。

したがって、現代社会にみられるように、科学技術の発達（軍事技術の進歩や環境破壊などによって）人間の生存に脅威を与えるようになったからといって、ヒューマニズムや人間性の尊厳といった近代的理念をふりかざして科学を告発することは、そもそも全くの自己矛盾である。現代の問題は、科学と人間性の対決にあるのではない。われわれの問いは、両者の共通の基盤を成している「自然に対する人間の優位」という近代の人間観・価値観そのものを批判的に反省し克服するところに向けられなくてはならない。」（二七二—二七三ページ、強調は湯浅）

そして続けて、次のようなフッサール批判でまとめている。

「もしフッサールのいうように哲学が科学に対して、現代の科学技術は自己自身がよって立つ「生活世界」の基盤を忘れた無反省な営みにおちいっていると批判するならば、科学は全く同じように、現代哲学は自己自身のよって立つ前提そのものに無反省な態度をとっているではないか、と批判しかねることが出来る。近代哲学が無反省のままに立っている基盤とは、デカルト以来の自我意識の明証性という前提である。フッサールは、経験的意識の主体としての心理的主観の作用の根底に、カント的伝統に立つ超越論的主観が存在すると考えた。そして、そのような立場に立って、現代科学の「物理学的客観主義」を批判した。しかし彼は、彼の主張する「超越論的主観主義」の出発点となっている自我意識の明証性という前提そのものに対しては、何の批判的反省も加え

ないのである。深層心理学が哲学に対して求めるのは、正にこの点についての反省的態度なのである。」(七三ページ、強調は湯浅)

湯浅の批判は、近代西洋哲学・科学の「自然に対する人間の優位」をめぐって展開されている。

我々の先の探究に従えば、フッサールはまさにこのことを主題としていたとさえ言ってもよいのである。「自然に対する人間の優位」とは、実質的には、自然科学者の態度に表われている「自然を「物化」する、ルカーチの言葉を用いれば、「合法則性の総括」として定義される「自然」へ固定化されることとして理解される事態に他ならない。

従って、我々の正しい言い方に沿って言い換えれば、「自然に対する人間の優位」とは他ならぬ「人間に対する自然の優位」として現象するのである。つまり、人間も「自然」化されるのであるから。

湯浅流に「自然に対する人間の優位」を「人間に対する自然の優位」に位置させたところで、事態は一向にかわらない、「トローゾー」に他ならないことが理解されるのである。

近代の理性主義に「反理性主義を配置することはメダルの裏面を示すもの、山之内のルカーチ批判でみたように、「逆行」への転落を指し示す以外の何ものでもないであろう。ここでは、前近代的形而上学なり「自然哲学」のある種のタイプへのそれであろう。

近代批判は、近代合理主義そのものの中からなされねばなら

ないのである。^{*}

* 西ドイツ・マルクス主義哲学の側からのかかる診断がある：

“Für Marx gibt es also weder ein Zurück vor die klassische griechische Philosophie (Heidegger), noch ein Aussteigen aus unserer abendländischen Tradition (etwa in die indische oder ostasiatische Meditation), sondern nur deren dialektische Aufhebung in gelebte, gesellschaftlich verantwortliche Praxis.

Eine solche ist jedoch dringend geboten, denn die abendländische Rationalität ist in ihrer verselbständigen naturwissenschaftlichen Expansion längst zu einer “Destruktivkraft” gegen Mensch und Natur geworden; nur über ihre bewusste Negation-aufhebende und verwirklichende Aneignung durch die gesellschaftlich handelnden Subjekte vernag sie deren unerschöpfliche, stütlich verantwortete Produktivkraft zu werden.”

(S. 9, II, 13—22 in : Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

‘Das Prospektive der Marxschen Theorie-Einführende Bemerkungen zur Eröffnung der Diskussion über Grundlinien und Perspektiven einer Philosophie der Praxis’,

“Kasseler Philosophische Schriften 7” Kassel 1982, SS. 6—23.)

フッサールは、近代合理主義の内部に分け入って主体—客体の二元論を「超越論的還元」というフッサール現象学の方法によって超克したのであり、そのことによって近代批判の新たなパラダイムをルカーチとともに提起し、共に、その自然把握に於いて、湯浅のフッサール批判の基いをなす課題を自ら荷わんとしたのであった。

質疑応答

司会 徳永恂 それでは、ご質問を受けたいと思います。

安田忠郎（武威工業大学）

山之内靖さんの疎外論批判との関係です。山之内先生は、感性を人間が置き忘れて、忘却したまま、理性が自己媒介的に増殖して行くプロセスを疎外論の根本としておられるわけです。その場合に、ルカーチが物象化された意識に近代科学を支える態度が包摂されていると見ているというお話がございました。その物象化された意識の中にルカーチ自身は、感性を置き忘れて増殖してゆく理性という発想を捉えているのですか。そのあたり、山之内先生の真意を把握なさっているのかどうかをお尋ねしたい。

石塚省二 おっしゃるとおりで、山之内先生の疎外論のポイントというのは、まさに自己運動を起こしている理性ということとです。感性を忘れた理性、と理性／感性の次元で言いますとそうなります。すでに、そこで明らかでありますように、山之内先生の場合には、理性と感性の切斷ということとです。それは、自己運動を始めた理性を捨ててしまえば全てが解決するのにか？ その点に関する問題提起の方向が明らかではない。これが第一点です。自己運動を起こしている理性という点から、山之内先生はヘーゲルが近代哲学の代表的思想であるとし、意識の自己運動をモデルとして攻撃するわけです。この点について、僕の今日の報告の主眼は、物象化された意識というのは、山之内先生のコンテキストにひきよせれば、理性の自己運動と言っ

てもいいでしょうが、その点をルカーチも問題にしているわけです。それでは、何故物象化された意識が問題を孕んでいるのか。この点は疎外の問題として明らかですが、ただ見過ごしてはならないことは、物象化された意識の中には自然科学などで範型が見出されます、あらゆるものを自然化する、あるいは物化する、この立場が入っております。ただこれは、自然科学以外の領域でながめてみますと、感性の把握、芸術の評価、芸術哲学の構築、など様々な分野としての学問、哲学、そのような領域で問題となってくるということになります。ただし、自然科学、あるいは近代的な自然把握、認識論というものは、この物象化された意識、つまりフッサールの言葉で言いますと「自然主義的態度」、これは「自然的態度」と区別された意味でのものですが、その点を含んでいる。このことを見過ごしてしまえば、近代批判を近代以前の立場から行なっているということになるのではないかと？ つまり近代をトータルに否定することになります。たしかにルカーチにもそのような傾向があります。が、近代についての功罪、これが経済的な領域においても、さらにそれ以外の領域においても、とくに自然科学、科学方法論の領域において、近代のプラスの面とマイナスの面。そしてマイナスの面を否定するという立場が出てこないのではないかと、この点です。

第二点のルカーチが自然概念、つまり感性を置き忘れている、感性論について弱い、とよく言われるわけですが、とくにこの点に焦点を合わせて、ルカーチの自然概念の箇所を引用して、

ルカーチもヘーゲルのように、意識から理性へ、そして最後まで理性と言っているわけではないというルカーチの現代性を強調いたしました。

司会 ほかにどなたかございますか。

司会 ございませんようですので、司会者がしゃしゃり出て申し訳ないのですが、若干の感想と質問をさせていただきますと思います。

私には、ただ今のご発表は非常に分かりにくいものでした。テクニカルチームの使い方から全体の狙いまで、分かりかねることがあったのですが。

まずルカーチの哲学を、超越論的という言葉で名指すことで、何を示されたいのか。超越論的というのはもちろんフッサールの場合ですから、カントのように経験の可能性の制約という意味はない。自然的態度を越えるという意味であれば、ルカーチについてもブルジョア的な意識のアンチノミーを越えるというその越えるという点では、パラレルと言えばパラレルと言えないこともないかも知れませんが、一九二〇年代の危機意識の表現であると言えば、大まかに言えば共通性があるかも知れませんが、それだけでは何が言えるのか。パラレルな点があるにもかかわらず、両者は決定的に違ふところもあると思うのですが、どこが違うのか。特にルカーチについてトランスツェンデンタルというところをあるいは言えるかも知れませんが、フッサールについて、フッサールがどれだけ物象化という問題を意識していたのか。自然的態度を越えるということと物象化が形

式的には同型であっても、動機という点では決定的に違うのではないのか。それらの点がはっきりしませんが、全体の狙いがどこにあるのか、私などにはよく分からないのですが、ご説明を頂けますか。

石塚 おっしゃるとおりだと思いますが、その点のご説明をさせていただきます。超越論的という言葉は、テーゼの方でも用いましたのは、これに特別な意味を、持たせているからです。一つは、カント的な意味の先験的という意味を保存しておりますが、大きな意味合いは、主観―客観という対立図式、これを近代の原ロゴスであるという設定を致しまして、この対立を超越する視点、これが西欧近代の超克という意味で近代を超越する、この二重の意味合いがあります。さらに伝統的哲学の文脈に置きますと、実際のルカーチとフッサールのチームの交錯を実証的に探りましたが、一九一一年のフッサールの『厳密な学としての哲学』これと『歴史と階級意識』の相関というものが、たとえば物化、物象化『Vergleichung』というのはルカーチはもちろんです、フッサールも用いておりますし、『危機書』でも用いております。さらに、ルカーチ―フッサールという観点から、『理性の破壊』と『危機書』の立場上の類似点、理論的な類似点は『歴史と階級意識』と『危機書』にみられます。これを八項目ほど挙げましたが、ルカーチの理論連関と生活連関という対応が、生活世界と思考世界という枠組み、さらにルカーチ・マルクス主義の最大のキーワードと考えられます。トータルテートというのもフッサールの普遍的理性という文脈

で盛んに使われております。そのような哲学的な相関を背後において、両者の西欧近代に対する問題設定の共通性、もちろん相違も多くあるとは思いますが、本質的な点で、今日ルカーチの『歴史と階級意識』をどう読むか、という問題、さらに『危機書』をどう読むかという問題、さらにヨーロッパ近代の中で一九二〇年代において西欧的知性が共通の問題意識をどこに据えていたかという意識社会的な西欧的エリートの知性分析という目的がありますので、そういう意味で超越論的というまとめ方を行ないました。

司会 充分には分かりませんが、ある一つの問題枠に両者を当てはめてみて、計ってみたらどう見えるだろうか、という一つの試みのご提案としては成り立つことかと思えます。

城塚登（東京大学） 一つだけ伺いたいと思います。先程の話の中で、フオイエルバッハからフロイトへと繋がる水路、という表現をなさったと思うのですが、そのフオイエルバッハの場合の自然というものは、ヘーゲルのものと対比して言えば、まさに直接性としての自然であるわけです。つまり、直接に肯定的なものとして現われる自然です。それと今日のお話しのルカーチなりフッサールなりの自然というものは、どういう意味で結び付くのか、あるいはどういう意味で違うのか。その点をはっきりさせていただきたいと思えます。

石塚 最初にフロイトについては山之内先生からの引用です。「フオイエルバッハ、ニーチェ、フロイトと流れる水脈」という部分です。そして、フオイエルバッハとルカーチ、フッサール

ルの自然の違いということですが、まさにこの点が僕の問題意識を規定しておりますが、フオイエルバッハの場合には先生がおっしゃいましたように、直接性としての自然です。一方、ルカーチ、フッサールの場合には媒介された自然と言っていると思います。ルカーチの自然概念を引用した部分で、三つの自然概念があります。第一は、合法性としての自然、第二は有機的自然概念。第三は、『経哲草稿』の人間主義・自然主義という意味での自然概念。このように三段階の構造になっております。フオイエルバッハの直接性としての自然という立場に立ちますと、じつは合法性としての自然、フッサールにいう自然主義的態度に与えられる自然、この極めて近代的な直接性に結び付いた立場、無媒介。この立場で問題にされる自然と、ルカーチの有機的自然、フッサールの残余概念としての自然、これとの峻別が、直接性としての自然概念には欠けているのではないかと。それゆえ、二つを区別して後者を強調するという立場です。

城塚 確かにおっしゃるようにフオイエルバッハの場合、直接性としての自然なのですが、その直接性という意味がルカーチがいう直接性とは違うと思うのです。つまり、フオイエルバッハの場合は、まさに有機的な成長を遂げて行く、この自然界が全体として有機的な共存の中にある、その共存の中で人間なり何なりが登場してきている。そういうものが、人間的な諸活動を行なっているけれども、その根底には自然というものが常に基礎になっているのだ。こういうことです。ですから、『経哲哲学草稿』の中の自然主義＝人間主義というのも、じつはフオ

イエルバツハのテーゼ、考え方からかなり直接に出てきていると考えられます。ですから、マルクスの『経済哲学草稿』段階は、フォイエルバツハと非常によく似ている面と、それと少し食い違っている面と、両方あると思うのですが、そのうちに非常によく似ている面で自然概念を押さえることができると思います。ですから、直接性といっても、フォイエルバツハの場合、ルカーチのいう直接性、つまり自然科学的な自然像、そういうものではないと思うのです。そこが違うのではないかと思います。

司会 それではまだご質問もあるかと思いますが、時間がまわりましたので、これで終わらせていただきます。

中国初期マルクス主義の形成

序

中国においてマルクスの名はすでに一九世紀末に見いだすことができる。が、マルクスは当時社会主義提唱者の一人として挙げられていたにすぎず、その思想も紹介されていた訳ではない。主流はロシア虚無党などアナキズムにあり、社会主義即無政府主義という観が中国には長く続いており、本格的なマルクス主義の紹介は李大釗の「私のマルクス主義観」まで待たなくてはならなかった。ただここで留意しなければならないのは、マルクス主義は単に学理として受け入れられた訳ではなく、むしろ独自の解釈が施こされて、中国の現実に対応するように組みかえられることによって中国マルクス主義とでも呼ばれるものへと転化させられているという点である。本報告においては、中国においてマルクス主義がどのような形で入り、理解・解釈されていったのかをみてみたい。なお、標題に記しているように、

〔報告〕 木下英司
〔司会〕 浜林正夫

中国初期マルクス主義の形成という時、それは李大釗による本格的なマルクス主義の紹介から社会主義論戦までの時期、即ち一九一九年から一九二一年までを指す。何故なら、この時期に中国マルクス主義の骨格が、幾多の問題を含みながらも形成されたと考えても差しつかえないと思われるからである。以下の形成過程について述べようと思うが、その前にマルクス主義がどのような状況の下に受け入れられたかを概観しておこう。

一

西欧思想はアヘン戦争以降、次第に中国へと輸入されはじめる。当初、西欧思想は中国の古典に依拠・対照して理解されるという形で受け入れられていた。しかし、一九世紀後半から二〇世紀前半においては、かつて知識人がとった様に中国の古典に依拠して欧米思想を理解するという姿勢をみることはできな

い。当時、中国において、欧米思想は「救国」「民主擁護」等の口号の下で中国のナショナリズムと重なりあって存在していた。その流れは結果として辛亥革命へとつながっていったが、辛亥革命のあとは軍閥割拠の世であった。軍閥は伝統思想を復活させ、それを統治の道具とし、また日本をはじめとする列強と手をむすんでいった。かかる状況の下、言論・思想に対する弾圧は強化され、知識人たちは暗い迷路へとさまようことを余儀なくされた。知識人たちの反応はさまざまであったが、ただ言えることは、彼らにとって欧米思想は中国の伝統思想を否定する有力な武器ということである。そればかりかその思想を産み出した西欧諸国やアメリカは知識人にとっては望みの網であった。だが、そのような望みはベルサイユ会議の決定により打ちくずされてしまうのである。

当時、ベルサイユ会議は正義の会議であると看做されていた。しかし、ベルサイユ条約は大国間の利害調整が優先し、中国にとっては屈辱ともいえる対華二ヶ条の要求を承認し、ここに西欧諸国もアメリカもはや公理の世界を求めるモデルとはならなくなったのである。欧米に依頼していた進歩的な知識人がその頼るすべを失った時、ロシア革命を推進したマルクス主義は次第に注目されていった。中国知識人が、中国と類似した状況にあったロシアの革命を成功に導いた原動力がマルクス主義にあったことを認めた時、マルクス主義が中国へと受け入れられる門が開かれてゆくことになるのである。

二

本格的なマルクス主義の紹介は李大釗の「私のマルクス主義観」から始まる。

李はロシア革命におけるマルクス主義の役割に注目し、マルクス主義がロシア人民ばかりか中国人民の能動性に働きかけて、かれらを革命の主体と成し、社会主義国家を実現できるものとなした。李のマルクス主義に対する理解はかなり早い速度で変化してはいるが、人民の能動性に対する信頼は終始一貫していた。

「私のマルクス主義観」の内容を大まかに紹介しておこう。

この論文は一〇〇％李のオリジナルというものではない。なぜなら全篇一節からなるこの論文は第七節以外は殆んどを河上輩に依拠して祖述されているからである。第五節には河上が日本語訳したマルクスの著作『哲学の貧困』『共産党宣言』『経済学批判』を中国語に重訳して載せている。

それでも第七節において李は自らの見解や疑問点をいかに提出しており、この節において李のマルクス主義に対する最初の理解を見いだすことができる。以下第七節を中心に李のマルクス主義に対する理解を見てゆこう。

李はマルクスの所論には多少のこじつけや矛盾があるものの、全体として評価できることを認めている。

「マルクスは土地共有制が崩壊して以来、経済構造は階級対立の上に建立されると説く。……マルクス氏は実に階級の

活動を經濟行程の自然変化内のものとしてゐるのである。しかしこの論については最後までこじつけや矛盾があるように思われる。……しかしこれは一学説が成立する際にはどれでも誇張しすぎるために陥るものである。……これは人類の思想における有効な概念の中ではすばらしい位置を占めており、学术界においては相當の影響をもつことは十分に認められるものであり、小さな瑕疵は彼の莫大な功績をおおえるものではない。」

続いて李はマルクスの社会主義理論のかなめを唯物史観と階級闘争説にあることを認めている。

「彼（マルクス）の史観を離れて彼の社会主義を考えると、は全く不可能である。……彼のこの三つの理論（著者註、歴史理論、經濟理論及び政策論を指す）は不可分の關係であり、階級闘争説はこの三つの金線のようなものである。」

李にとつての関心は唯物史観と人間の能動性の表現である階級闘争との關係、階級闘争と倫理・道德の關係如何にあった。

李は当初、唯物史観を經濟決定論とみており、唯物史観は人間の能動性を否定するものであるとみて、反感を示している。

「經濟現象と法律現象はすべて社会の原動力であつて、それは互いに影響しあうことができ、すべて我々が求めたところの正当に決定された情況と密接な關係がある。では、史的唯物論の言う所の經濟現象は動かすべからざるものであり、団体の意志並びに活動は頭を下げるものであるとすれば、それは正しいものであると認めることはできない。」

このすぐあとで、李は唯物史観と人間の能動性について折衷

的な解釈をのべているものの歯切れが悪く、この時点において唯物史観に対しては好意をもっていないと考えてよからう。その反面、階級闘争については好意を示しながらも、倫理・道德の面から階級闘争史観に対して自らの解釈を施している。

「この階級対立の上に建立された經濟構造社会の中で、社会主義的倫理觀念即ち互助、博愛の理想は一日として消滅したことはなかった。ただ階級闘争という經濟現象により、日々そこで破壊され実現できなかった。この歴史をマルクス氏は人類の歴史にくみ入れ、それはこの最後の敵対形式の生産方法並びに最後の階級闘争とともに一斉に終わりを告げると断定している。マルクス氏の理想とする眞の人類史はここから始まる。マルクス氏の眞の歴史は相互扶助の歴史であり、階級闘争の歴史ではない。」

更に「マルクス学説に含まれている眞理」は「經濟構造が階級対立の上に建てられている時期においては、その相互扶助の理想である倫理の觀念は未だかつて一日として消滅したことはなく、常に經濟構造に壊滅させられついに実現できなかっただけ」であるとのべている。

以上の所論から李は階級闘争は倫理を改造するのには不十分であるとして「人道主義で以て」階級闘争を補ひ、「人類の精神を改造する」ことを主張し、これを「物心両面の改造、靈肉一致の改造」と称している。

「我々は人道主義で以て人類の精神を改造し、同時に社会主義で以て經濟組織を改造することを主張する。……我々は

物心両面の改造、靈肉一致の改造を主張する。」

ここまでのべてくると李の「私のマルクス主義観」におけるマルクス主義に対する理解の輪郭を描くことができよう。

李においては経済決定論と同一視された唯物史観と人間の能動性の表現としての階級闘争とが切り離され、唯物史観は嫌われ、階級闘争は賛美されながらも不十分であるとして、これを補うため観念的な人道主義があてられている。ここから李のマルクス主義解釈は物質と精神という二元論として主意的にとられ、それを集約して表現したのが、「物心両面の改造、靈肉一致の改造」であつた訳である。

しかし李はかかる段階にとどまっていた訳ではない。李は次第に新しい段階へと進んでいる。一九一九年以降の論文を見ると、明らかに変化がみられる。その最たるものが唯物史観に対する理解である。李はこの頃から唯物史観を経済決定論と看做すことをやめ、唯物史観は二説からなり、第一説を経済決定論、第二説を階級闘争説ととらえ直している。しかし、こうは言つても、唯物史観そのものについて詳しく言及している訳でもなく、この二説を統合しようという努力もみられない。ただ物質変動に従つて諸現象も変動するということを繰り返して述べるだけである。しかもこれ以降になると唯物史観も、経済決定論についても語らなくなつてゆき、階級闘争という名称のみが我々の目に映つてくるようになる。

以上、李のマルクス主義に対する理解をみてきたが、李のこのような理解の推移をどう考えるべきかは、あとで述べること

としよう。ただ李の示した問題点ののちまでも中国マルキシストの悩みの種であつたことは確かである。李のマルクス主義に対する理論上の格闘の時期に起こつた社会主義論戦は、李を悩ませたこの問題を深めていくことになった。

三

社会主義論戦の発端は張東蓀の「内地旅行から得たもう一つの教訓」(一九二〇年)である。そして、以後何人かが張に賛同して、中国マルキシストに抗してゆくという形を取つていく。

張東蓀らの所論をまとめると次の様になる。

彼らは現在の中国は貧困の状況にあるが、その原因は外貨の圧迫及び実業の未発達にある。従つて、当面は外国資本の圧迫の間隙を縫つて中国の民族資本家をつくりあげるべきであり、こうすることによって資本主義社会ができ、その後には階級闘争をおこして社会主義社会へと移行すべきであると主張した。

彼らの所論は中国においては社会主義社会へと到るだけの生産条件がないという点から出てきたものであり、ここから当然労働者階級も、階級闘争も否定されることになる。これは中国マルキシストにとつての最大の急所であつた。

当時、中国マルキシストに課せられたのは中国の現実を把握した上で、革命の主体と生産条件とのかかわりを中心とした種々の問題に答えることであつた。しかもこの問題は中国革命についての中核となるものであり、しかもマルクス主義に依拠して

回答したときに、中国マルキストは初めて革命の理論上における主体となりうるものであった。

張東蓀らに対して積極的に反論したのは陳独秀である。しかし陳の反論は決して張らを満足させるものではなかった。なぜなら彼らの社会主義否定の論拠となった革命主体としての労働者についても、社会主義を実現する物質条件についても、何ら納得のゆく回答を示していなかったからである。

これに対し李大釗は『プロレタリア民族』という概念を提出して、陳の不足部分を補おうとしている。

李は中国において社会主義が実現できるか否かは世界において社会主義が実現できるだけの経済条件が存在するか否かにかかっているとされている。李によれば、今や中国は世界経済体制の一環として組みこまれており、この情況の中で列強と中国とを対比してみると、片やブルジョアジー、片やプロレタリアとも言うべき関係となっており、中国は今やプロレタリア民族¹といつても差しつかえなく、従つて、プロレタリアの意識が発生しても何ら不思議ではなく、当然階級闘争もおこりうるのである。これはプロレタリア不在状況におけるプロレタリア意識の発生を正当づけるものであるといえよう。

李の所論はブルジョアジーとプロレタリアというカテゴリーを世界経済体制へと拡大することで中国が社会主義を実現できることを説いたものであり、この点においてはマルクス主義理論を応用しているし、また陳の欠陥を補おうとするものであった。しかし李の所論も張らを完全に納得させることはできない

であろう。なぜなら、今日の世界に社会主義が実現できる経済条件があるということ、中国において社会主義が実現出来る²と説いたとしても、中国そのものの中に社会主義を実現出来る条件があるということにはならないからである。従つて次に問題となるのは、中国国内において社会主義実現が可能であるかということになる。

中国マルキスト達はこれについて種々の論を展開している。

彼らはその論を展開するに当つて、マルクスの指し示す社会変革のコースは正規であり、中国の辿るであろうコースは不正規なものであることを認めるが、必ずしも正規のコースに従わなくとも社会変革は可能であることを強調している。

「マルクスは資本制度が十分に発達すれば必ず滅亡すると確信していたが、資本制度が十分に発達しないのなら、決して滅亡はしないとは確信していない。人は老いれば死ななくてはならないが、老いてはいないからと言つて死へとは到らないとはいえないのと同じである。」(周佛海)

「マルクスの所説は人類進化的原理を説明する為に正しい進化的段階についてのべているのである。……(だが)人類の進化は正規でなくては駄目であるとはきまつていない。」(李漢俊)

「マルクス氏はもとより極力資本集中をのべており、産業集中の結果、社会主義は必然的に実現するという。……が、(こういう過程を経過しなければ)決して実現できないとはいっていないのである。」(李季) (以上傍点は筆者)

これを前提として資本主義飛び越し論が主張される。これは資本主義を経過せずに社会主義を実現し、社会主義体制下で生産力をのばしてゆくというものであり、マルクスの発展図式を（生産力）↓（社会）とすれば、（社会↓制度）↓（生産力）といえるものである。

「人類がもしある種の原因により生産力の進化的程度に先んじて社会組織の変革を要求する意志が発生したとすると、生産力がそれ相当の程度にまで進化したとしても、この社会組織は変革できるのである。従って我々はマルクスの唯物史観を専ら機械的に解釈することはできず、社会組織は生産力の進化的程度に先んじて変化できるのである。」（李漢俊）

「中国の現時点の社会状況と欧米とはすこしばかり異なっているといっているが、これは私たちが認めるところである。しかしちがっているのは、ただ産業発達があとか先かが違っているだけで、また発達の程度がちがうだけで社会主義運動の根本原則は同じであって特異なものではない。……中国が欧米・日本に追いつこうと思うならこの時期を逃さず社会主義実行の準備を始めなくてはならない。……中国の現実について論じるならば国内の新式の生産機関が極めて少なく、今日、実業の開発を言えば、社会主義を取るしかないのである。」

（李達）

「実際に資本主義が共産主義に達するには国より経済的条件を満足させなくてはならないが……この経済的条件も資本主義でなくては満足させられない訳ではない。国家の独占は

資本主義を行なわなくとも満足させるといふ経済的条件の方法である。」（許新凱）（傍点筆者）

ではこの中国式ともいえる発展図式を可能にする原動力はどこにあるのだろうか？ 彼らはそれを人間の意識に求めている。

これについては李漢俊の所説が面白いので紹介しておこう。李漢俊は社会の変動を機械の輪を用いて説明している。即ち、上部構造を受動輪、下部構造を発動輪に喩え、その間に媒介物として「人類の意志」を置き、これを社会組織の変化の根源といている。

「発動輪が動けば受動輪も続けて動くことが出来るが、発動輪が動いたからといって受動輪が必ず動くとはいえない。

……受動輪の運動は……歯車といった類の媒介物がなければ……伝えることができない。同様に生産力が変化したからといって社会組織が必ず変化するとはいえないのである。……うのは……物質の生産力の変化は、直接的な人と人との間の関係である社会組織には伝わらないからである。生産力の変化し、社会組織も続いて変化させるのにはその間に一種の媒介物がなくては駄目である。……社会組織の変化は当然その社会にいる若干の人を行動させることで成就するのである。人の行動は人の意志より出るものであり、従ってこの媒介物は人類の意志であり、生産力の変化は社会の組織へ伝えることはできないのである。」

これと同じ様な所論は他にもみられ、例えば施存説は「人類

の努力、費覚天は「階級心理の要求」といった表現をしているが、いずれも社会変革の根源を人間の意識等におき、その具体的表現を階級闘争として捉えている点では一致している。が、ここで留意しておかなくてはならないのは、意志とか意識は何から由来するのかについて、ほとんど触れられておらず、せいぜい李漢俊の「変革を要求する意志」とか「先進国の経験」といった表現がみられるにすぎず、このことはこの時期、中国マルキスト達が、物質を基盤にして経済発展と階級闘争を統一して理解できなかったことを示すものであらう。

以上が中国初期マルクス主義の形成過程の概略である。ここから初期マルクス主義の特徴を列挙すれば次のようになる。

(1) 経済決定論と階級闘争説の分離・不統合。のちに後者が前面に推し出される。

(2) 社会の変動因を生産力ではなく、人間の意志や意識等に求めている。従って階級闘争と言う時、それは生産力の矛盾・衝突ではなく、「人類の意志」や「人の努力」から発生するものとされる。

(3) 以上から社会主義へのとびこしの可能性が主張されている。

結び

最後に中国初期マルクス主義の形成について少々のおこころ。

中国のような非西欧国がマルクス主義理論を受け入れる際に

は、種々の困難があるように思われる。その困難は、イデオロギー上のものもあるが、むしろマルクス主義の理論を自国の現状にあてはめて理解しようとする際に発生するものであると思う。

大雑把に言って、マルクスの理論は工業社会に立脚して組み立てられているが、当時の中国はどうみても工業社会と言えるものではなかった。従ってマルクスが描いた生産構造も、階級構造も存在するはずがないのである。また、他国により支配・圧迫を受けている点においてもマルクスのモデルとした社会とは異なるものであった。ここにマルクス主義理論が中国において受容されるときには、種々の変容を蒙らざるを得ない。

かかる情況からみると、李にとつて階級闘争は最も賞讃できるものであった。なぜならそれは人民の精神を高揚させ、かつ人民の能動性を発揮させることで、他国の支配・圧迫から中国を解放する理論と考えられたからである。が、さりとて、階級闘争は中国の社会構造から必然的に生じてくるものとは夢々考えられるものではなかった。だからこそ李は全体として信奉するマルクス主義理論の中から人民の能動性を高める理論として階級闘争を取り入れながらも、他方で、中国には適さない生産条件を葬りさうとしている。この李の企ての最たるものが「プロレタリア民族」という概念の提出である。これは国内においてプロレタリアとブルジョアとの対立が存在しないが故に、これを世界資本主義の中にあてはめることで、国内問題を回避するとともに、少なくともマルクス主義のカテゴリーを

用いることで中国における社会主義革命の必然性を説いたものと言えよう。が、ここに中国マルキストはその環境のためにナショナリズムと言う課題を常に意識せねばならず、またこれと同時に国内の問題を世界の中に拡散せざるをえなかったという弱点をみる事ができよう。

社会主義論戦も基本的には李と同じ軌跡にあると思われる。

ただ李と比べてみた時に、社会主義論戦は更に突っ込んで中国国内における階級闘争の必然性を論じている。しかし、その所論は階級闘争と生産関係について科学的に論じたものとは到底言えるものではなく、どちらかといえば思弁的・主観的であり、李よりさらに階級闘争を強調することで生産関係を葬り去ろうとした感が極めて強い。ここから彼らの所論は牽強附会であり、マルクス主義理論の曲解であるとの非難もあてはまるものと思われる。

しかし李を含めて当時マルクス主義の伝統もなく、実践の経験も乏しい中国マルキスト達にとっては、ここまでが精一杯の自らのマルクス主義理論形成への努力であったのも事実であった。かれらにとって、マルクス主義理論は単に学理としてうけ入れられたものではなく、国家存亡にかかわる理論上の支柱と考えられた。それ故に、何としてもマルクス主義理論を自国にあてはめることで中国を存続させる必然性を説かなくてはならなかったのである。その結果、理論上においては種々の問題点が生じることとなった。しかもそれら問題点のはのちまで、中国マルキストを悩ませ苦しめるものであった。中国における

マルクス主義の歴史はこれらの問題をいかに解釈してゆくかという歴史ともいえる。そしてその出発点は、正に李大釗から社会主義論戦を経て形成されたマルクス主義に求めることができるのである。

質疑応答

司会 浜林正夫 どうもありがとうございます。私は中国のことを何も知らないのですが、マルクス主義の導入の過程で、どの国でも同じような問題があるように思いますし、今日言われております新従属派なども似ているところがあるような気がいたします。

それでは、ご質問のある方、どうぞ。

谷嶋喬四郎（東京大学） ただ今の発表を伺いまして、大変興味深く思いましたのは、中国の初期マルクス主義の段階から土着化という問題が出てきたということです。私はこの方面に関して全然専門家ではなくて、これから何うことも初歩的な質問になるかと思えます。ただ、私なりに重大なものを秘めた問題だと思ふのです。

中国のマルクス主義という問題、これは六〇年代の中ソ論争の頃にはかなり突っ込んで研究してみたことがあるのですが、初期については全くの素人でございますのでお教えいただきたいのですが、中国ではいつでも、外来思想であるマルクスズムを土着化させるかということが問題だったと思うのです。それで、ただ今のご発表の内容は、一九一九年から一九二一年とい

う時期における中国のマルクス主義思想の受容と、それをどのように中国という異質の風土に土着化させるか、ということを経論じられたものだと思うのですが、この時期は同時に、一九一七年のロシア革命直後のいわゆるソビエト・マルクス主義の形成期にも当たります。したがって、この時期にはマルクス主義と中国、という関係が一つ成り立つと同時に、ソビエト・マルクス主義あるいはレーニンのマルクス主義と中国、という関係にも注目する必要があると思われます。そこで、素朴な質問なのですが、李大釗や張東蓀、あるいは陳独秀などの人たちにとってのマルクス主義のウア・テキスト、基本的な原典、これはなんであったのか。例えば、日本人がマルクス主義と言えば、マルクス・エンゲルス全集や岩波文庫を読むという形でマルクス主義に触れるわけですが、その当時の中国の人たちにとって、もとのマルクス主義の拠りどころとなる原典はいったい何であったのか。特に、それは中国語に訳されていたものなのか、それとも彼ら自身がドイツ語ができるとか、あるいはロシア語についての知識を持っていたのか、ということ。さらにレーニンがどの程度読まれていたか。あるいは、その当時中国語に訳されていたマルクスの原典、マルクス、エンゲルスの著作にはどのようなものがあつたのか。これらのことについてご専門の立場からお教え願いたい。それによって、最初どのような形で中国にマルクス主義が入ったかということによって、その後の中国のマルクス主義の発展に大きな影響を与えたと思う

のです。私が調べたかぎりでは、毛沢東にとつてのマルクス主義というのは、やはりソ連のマルクス主義の教科書というのが非常に大きな意味を持っていたように思われます。そういうものと『実践論』、『矛盾論』というものを読み合わせてみますと、非常に面白いわけです。そのような観点から、何らかのご示唆を頂ければというのが私の質問の要旨です。

木下英司 まず、原典ですが、李大釗だけを見てみますと、彼は先ほど申しましたように河上肇からとっておりますので、使ったのが『哲学の貧困』、『共産党宣言』、『経済学批判』です。これはすべて日本語のものです。それから、ロシア語の文献につきましては、私の調べたかぎりでは、ロシア語版というのはありません。ほとんど英語版か日本語版です。初期の『共産党宣言』の序だけの部分訳は英語版からで、しかもアナーキストが訳しております。一九〇八年に出ております。経路につきまして、二つのものがあると思われます。まず一つは日本語から、そしてヨーロッパからというのがありますがこれはほとんど英語版です。とりわけ初期においては日本語のものです。したがって、さきほどのロシアの件ですが、確かにロシア革命というのは彼らにとって、大きな衝撃だったと思います。それについては、李大釗以外のものも言っております。しかし同時にロシア語の、つまりレーニン主義が入ってきたかということになりますと、それはもう少し待たなくてはなりません。一九一九年には初めてのレーニンの著作が訳されてはいますが、きちんとした形でレーニン主義が取り入れられていくのは一九二五年前後

にならなければ見ることができません。一九三〇年代には、完全にレーニンが理解されていると考えられます。ですから、この時期にはレーニンの理論的影響はほとんどなかったと見てよいと思います。

太田仁樹（岡山大学） 今の、レーニン主義の導入とマルクス主義の導入の話ですが、テキストの翻訳の問題と主義としての導入の問題は分けて考えるべきではないかと思うのです。一九二一年の七月に中国共産党ができておりますが、これは明らかにコミンテルンの指導でできているはずで、コミンテルンの中国支部としてできているはずで、その点から考えますと、先程の理解に疑問を感じるので、どうですか。

木下 確かにそうだと思います。ただ、主義から見ても李大釗自体は最初の頃に「農村へ行け」とかいうことを言っておりまして、果たして本当にボルシェビズムかどうかという点については、私ははなはだ疑問であると思います。と言いますのは彼の展開した理論を今はマルクスだけに絞りましたが、その前の段階からすでに人民というものを捉えて、彼らこそが主体であり、知識人も彼らに賛同してゆくべきだ、ということをおっしゃっております。これは確かに主義とは違うかも知れませんが、これがレーニンが入っていった結果であるとは考えておりませんが、それがたまたまレーニンの言っていたことと似ていたと考えております。それがレーニンとなったかどうか疑問ですし、共産党ができた時点において果たして本当にレーニンの考え方な

り、コミンテルンの考え方が土着したかどうかは疑問でして、土着にはもう少し時間がかかったと思います。そうしますと、少なくともこの時期において主義が入ってきた、もちろん本も若干入ってりましたが、主義が入ってきたという考え方には疑問を感じます。まだまだ先のことなのではないかと思うのです。

太田 もう少し質問させていただきます。発表では李大釗を中心にして一九年を対象にされているわけですが、一般に中国マルクス主義というのはもう少し早い時期から現われていると思うのです。

木下 先ほど申しましたように、マルクスの名前は一八九九年に出ております。万国公報の第一二三巻だったかと思いますが、それに載っております。しかし、このときの中心人物はマルクスではありません。当時の社会主義の常識から申しますと、社会主義は二つあると彼らは考えております。それは共産主義と無政府主義です。共産主義の主役はドイツ社会党であり、インターナショナルである。そして無政府主義がロシアの虚無党である。このような認識がずっと続いておられますので、マルクス主義の名前を知っていた人はいらぬかも知れませんが、マルクス自体について説き明かしたものは、せいぜい中国革命同盟会の中におりました朱執信のマルクスについての紹介、「ドイツ社会革命家小伝」ぐらいのものだと思います。一九〇五年頃のもので、そこにはマルクスのことが紹介されておりますが、理論は正確には紹介されておられません。

太田 そうしますと今日のご報告で、一九年から始められたということは、運動としてのマルクス主義という点を踏まえられて、一九年がその形成点であると考えられているのですか。

木下 そうです。少なくともそのあたりが出発点ではないかと思っております。

鈴木正（名古屋経済大学） 李大釗のマルクス主義観を話されたときに、一部分は違うが、大部分は河上肇の言っていることから、河上を読めばいいと。そうおっしゃいましたが、その河上のテキストというのが何かということをや質問したい。河上のどの本が種本となっているのか。次に李大釗の意見、問題意識が出ている部分ですが、この部分は河上より前の幸徳秋水などの影響が入っているのか、いないのか。その二点をおたずねしたいと思います。

木下 私の調べたかぎり、河上肇の『マルクスの社会主義の理論体系』その一〜四です。

つぎに幸徳秋水ですが、この前の段階のアナキズム全盛の頃、一九一一年より前の頃、一九〇〇年代前半ですが、この時期には幸徳秋水は非常な勢いで入っておりますし、また日本の東京あたりにも中国アナキズムの同盟も出来ております。しかし、私の見たかぎりでは李の中には幸徳の影響は出てきておりません。

米原謙（下関市立大学） ご報告の問題意識と違うかと思うのですが、マルクス主義が受容される以前に中国では社会進化論がかなり大幅な影響を与えたかと思うのですが、それがおそら

く階級闘争論などに影響を与えていると思われませんが、そのへんはどうなのでしょう。

木下 社会進化論は非常に影響を持っておりますが、李大釗の著作にも社会進化という言葉は出ておりますが、李大釗より前の段階の知識人たちに比べれば、極めて少ないと言っております。ただ、その根底に流れていることは確かでしょう。李大釗の中に進化論を見いだすとすれば、彼は螺旋状の進化と申しております。つまり、世の中は絶えず進化する。けれども、見た感じではぐるぐる回っている。したがって、彼は、螺旋状として進化を考えるのです。そして、螺旋状に動くための一番の根本はといったときに、彼は人民というものを出示しております。

野地洋行（慶応義塾大学） 方法に關してお伺いしたいのですが、今日のご報告は李大釗の書いたもの、あるいはその他の方が書いたものの、の内容を理論的に分析するという手法を用いられたと思うのです。一つは、先程ご質問のありましたように、基になっている文献をどのように読むか、というウ・ア・テキストの問題が出てくると思われまします。そして、理論内容の分析と並んで、その内容を、それを形成させる運動との関係、つまりマルクス主義の理論の導入なのか、運動の導入なのか、その問題があると思ひます。私は、フランスの導入のことをやりましたのですが、導入のことを扱う場合、例えばフランスならパリ・コミューンの崩壊が非常に大きなきっかけとなっております。やはり中国におきましても、河上を読んだからではなくて、色々

な運動の中で土着の必要という問題が理論に突き付けられいくのではないか。その点では、ウ・テキストの導入の問題と、運動がどうであったかという問題と、もう一つ、理論が運動の中で、その有効性をどのように試されたか、その問題が導入の問題には付きまとうのではないでしようか。その点から言いますと、必ずしも入ってきて読まれた本、あるいは誰か理論家が書いた本を分析すると、それで導入が語られるというものではないのではないか。その点について、特に運動との関わりをどのように捉えるのかという点について、どのようにお考えになっているのか伺いたいと思います。

木下 この時期、注目されるものは学生と労働者の連盟であり、とりわけ五四運動、それにつづく労働運動であったと思います。色々なスト、中にはかなり大規模のものも、この時期頻発しました。ただ、そこで、この李大釗の言った理論がどこまで有効性を持ったかと言いますと、さほど有効性は持っていないと私は考えております。といいますが、この時期色々な労働組合が出来ますが、それらの組合の記章、規約を見ても、誰がどう見ても李大釗が言っているようなマルキシズムではなくて、アナキズムの延長であったように思います。したがって、中国共産党運動とも関わっていると思いますが、この時期には、マルキシズムがあまり運動に入っていないかと言えらると思います。

吉田傑俊（法政大学） いまの方法の問題と関わると言いますが、李大釗などの初期の中国の社会主義の評価をされるばあ

に、最後に科学的ではなくて思弁的、主観的だという評価をされたわけですが、マルクスの歴史段階発展説としての史的唯物論というものより階級闘争を重視する、あるいはプロレタリア階級という存在がいらないからプロレタリア民族という問題を重視して行く。そういう意味では、導入の在り方としては、確かにマルクスの教義をそのまま的確に導入するという観点からすれば、科学的ではないという側面は指摘されうるものだと思いますが、たとえばプロレタリア民族という概念を被抑圧民族という概念を含意するものであるとするなら、それはある意味で、マルクスの法則の意識的な適用という形で、階級闘争を重視していく観点からかなり積極的なものとして理解しえる側面があるのではないか。先進的な思想がある一定の具体的な状況の中でどういうふうに入導されるか、あるいはそれをどのようにに評価するか、という方法の問題になるかと思いますが、「思弁的・主観的」という評価は、やや厳しいように感じますが、ですが、その点はいかがでしようか。

木下 私の説明が悪かったように思うのですが、私が思弁的だと言ったのは、李大釗ばかりでなく中国の内論を論じたマルクシスト達に対してなのです。確かに、李大釗の言っていることは非常に積極的に評価できると思います。そして、彼以外のマルクシストたちのいっていることも、気持ちは分かるのですが、やはりかなり粗い理論であったという意味で「非科学的」などと申したのです。

吉田 それに関連して一点、お尋ねしたいのですが、プロレ

タリア民族という概念は、後に反帝・反封建の労働同盟とか、そのあたりにつながる側面はあるのでしょうか。

木下 きちんとした形では出ておりませんが、それ以降の中国の状況を見えますと、どちらかと言いますと、階級闘争よりも民族闘争の傾向が強くなってきますし、資本主義に反対するということよりも、帝国主義に反対する戦いになって行きます。理論的に見ましても、一九二六年の李達の理論においては、明らかに今述べたような転換が計られているように思います。

藤本治(静岡大学) ただ今の問題、つまりプロレタリア民族という規定が出てくるのは、あなたの時代区分では第何期にあたるのか、これが一点。そしてプロレタリア民族という考え方はマルクス主義の民族理論をいくらか消化して考えたものなのかどうか。それと関連して、ロシア革命の影響は大きいと思いますが、同時に、第一次世界大戦後における独立運動、中国における「五四」運動、インドにおける独立運動、などのインパクトもあるだろうと思います。民族自決の原理のいわば初期中国マルクス主義的な理解というものがプロレタリア民族という考え方に現われているとも考えられます。民族闘争へと簡単に傾斜していった事ではないだろうと考えるわけですが、そういうところで、どうなのか、お伺いしたい。

木下 まずこのプロレタリア民族という考え方が出ましたのは、一九二〇年です。第二期になります。それから、民族闘争ですが、たしかに言われるとおりであります。それから、民族闘争へと移ったということではありません。その間に、

どのような理論が交わされたのかと言いますと、この点は私はまだ整理をつけられない段階です。ですからここで解答することは出来ませんが、少なくとも、傾向としては、段々と民族闘争へ移っていったといえると思います。それからマルクスの民族理論の評価ですが、調べたかぎりでは、レーニンの理論も入ってきておりませんし、マルクスの民族の考え方が入っているとは思われません。彼の場合、彼の前の段階、章太炎から影響をうけているように思います。つまり、「義和団」が起こったあと、清朝が外国の手先となってしまった、私達は二重の苦しみを受けているのだ、ということこそ章太炎は言っているわけです。列強が中国を押さえ、中国内部では清朝が人民を押さええている。こうした状況とそれに対する解釈との関連が強いと思います。

藤本 この李大釗ですが、現在の中国の学会の中ではどういう評価を得ているのでしょうか。

木下 評価は非常に高く、まさに中国のマルクスの導入をした人であるということになっております。以前は李大釗の研究というのは余りありませんでしたが、最近はかなり出ております。ですから、全体としては評価は高い。まさに先人であるというふう位置づけられているといっているかと思えます。

藤本 とりわけお聴きしたいのは、木下さんが飛び越し論と定式化された彼の理論、これはどう評価されているのでしょうか。

木下 彼自身は飛び越しとは言っていないのですが、理論の評価自体としては、はっきりとは述べられていないように見受

けられます。ただ、現段階の中国においては、そこを見るよりも、中国式社会主義を作ろうということが先行しているように思われます。

浜林 それではこれで終わらせていただきます。

フランス時代の中江兆民

中江兆民がフランスに滞在したのは、一八七二年から一八七四年までの二年数ヶ月のことです。主としてパリとリヨンに滞在し、ロンドンに旅行したことも確かです。しかし各地での滞在期間や住所など、具体的なこととは何も分かっていません。本日のテーマは「フランス時代の中江兆民」ですが、実は彼のフランス時代の事跡は、井田進也氏によって究明されたあまり多くはない事実以外には、ほとんど知られていないと言つて過言ではありません。私が本日報告いたしますのは、彼が帰国して以後、翻訳したり、何かの機会に言及しているフランスの著作家たちと彼との関係を調べ、それによつて彼のフランス時代とその後、勉強の過程を推測しようとするものです。具体的には、エミール・アコラス（一八二六—一八〇）、ウジェーヌ・ヴェロ（一八二五—一八九）、ジュール・バル（一八一八—一七八）の三人について、兆民がこれらの思想家をどのように受容したかを検討いたします。それは、彼のフランス思想受容の実態を明ら

かにするだけでなく、彼がフランス時代をどのように過ごしたかをも、間接的に示すことになるはずだからです。

一

さて兆民がパリに到着したのは一八七二年二月とされています。第三共和政の草創期です。兆民よりも半年ばかり後に到着した岩倉使節団の久米邦武は、当時のパリの状況について象徴的な事実を書きとめております。岩倉使節団は凱旋門の近くのホテルに宿泊いたしました。その当時の凱旋門について、久米は主要次のようなことを述べております。「プロシア軍によつてパリが包囲された時、プロシア軍は軍中に命令を出して、凱旋門を砲撃しなかった。ところがその後コミューンの乱が起り、コミューン側の兵士（これを「民党ノ一揆ドモ」と言っております）が、この門を砲台として使つたので、政府側もやむをえずこの門を砲撃した。そのためこの当時、凱旋門は修復中だっ

〔報告〕 米原 謙
〔司会〕 高橋 眞司

た」と。このように普仏戦争の敗北とパリ・コミューンの傷跡は、まだ生々しく残っていたわけです。硝煙さめやらぬとも言うべきふん囲気だったと言ってもよいでしょう。特に普仏戦争の敗戦のショックは非常に大きいものでした。知識人の間では「精神的危機」とでも呼べるような緊張したふん囲気がありました。

兆民がやっていた仏学塾から、明治一〇年代の後半に、『政理叢談』という翻訳雑誌が出ております。この雑誌には多くの共和派の論客の言論が紹介されていて興味深いのですが、その中の一人ジュール・シモンは、一八七一年の演説の中で、次のような趣旨のことを述べております。「敗戦の原因は我々自身の中にある。我々は実に多くの点で道徳的に退廃している。我々はフランス人の精神そのものを治さなければならぬ」と。つまり敗戦の原因は軍事的レベルの問題ではなく、それ以前の、第二帝政の制度、思想、宗教、道徳の問題だというわけです。このような認識は単にジュール・シモンだけのものではありません。共和派の論客は第二帝政下の様々な制度や、その背景をなす精神を批判し、共和政こそフランスを「再生」させる唯一のものであると主張しました。特に彼らが一致して主張したのは、職業的常備軍の解体、初等教育の義務教育化などです。フランス革命以来、共和政は何度も挫折しております。新興国プロシアに対する屈辱的な敗北から立ち直り、フランスが「再生」するために、果して共和政が有効であるかどうかは、なお疑問の目で見られていたわけです。しかし共和派、反共和派を

問わず、フランスを改革し、「再生」しなければならぬという問題意識では一致していました。普仏戦争でのフランスの敗北は、幕末以来フランスの影響力の強かった日本にとってたいへんショックな事件でした。フランス型だった軍隊がプロシア型に変えられたり、憲法がプロシアを模範にしたのも、遠因はここにあります。しかし兆民が留学した当時のフランス、つまり第三共和政草創期のフランスは、敗戦にもかかわらず、というより敗戦ゆえに、フランス「再生」への知的熱気があふれていたのです。現場にいた兆民はそれを感じとったと思います。

二

エミール・アコラスのことに入ります。アコラスには、何人かの日本人留学生が学んでおります。もっとも有名なのは西園寺公望で、「アコラスが旅行するのにな、わたしが着物の世話をしたこともありまう」と自伝で書いているほど親しい関係でした。兆民と西園寺との間に親しい交遊があったことはよく知られた事実です。兆民が西園寺に紹介されてアコラスに会う機会があっても不思議ではありません。あるいは西園寺同様、アコラスの塾で学んだことがあったかもしれません。ただし面識があったという証拠はなく、しかも兆民のアコラスへの言及の仕方は、むしろそれを否定するかのように思えます。それはともかく、アコラスが日本人留学生たちの間で話題になったことはばい間違いないと思われます。少し後のことで

が、例の自由党内紛の原因となった板垣外遊の際、板垣はアコラースに会見しており、帰国後その様子を得々と語っておりま
す。アコラースは自由民権期の日本の知識人にとっては、それ
ほど近しい存在だったわけです。

アコラースの生涯とその思想については、私は最近、「エミール・アコラースのこと」(『書斎の窓』第三六七号、一九八七年九月)という小文を書いておきますので、それを参考にして頂きたい
と思います。ここでは兆民との関係が必要だと思われることだけ
を述べます。

普仏戦争の前に彼はベルン大学に赴任しております。フランス法教授として招かれたのです。パリ・コミューンの時に、コミューンの政府からパリ大学法学部長に任命されたことはよく知られております。彼はその時は帰国しませんでした。帰国したのは一八七一年秋のことです。彼が関係していた新聞『ル・ラディカル』には、次のような塾の広告が掲載されております(二月三日号)。

「エミール・アコラース教授の政治的権利に関する講義
この講義の第一部は一七九三年の人権宣言についてである。
第二部は、フランスの共和主義憲法、アメリカ諸憲法、ス
イス諸憲法の比較研究を対象とする。

ヴォジラール通り三十四番地のエミール・アコラース氏宅で
三ヶ月分の登録ができる。講義は二月一日に開始する」。

『ル・ラディカル』紙には、その後も何回か、アコラースの塾に関する記事が載っています。それによりますと、どうやら

講義は予定通りには開始されなかったようですが、七二年一月には始まったようです。したがって、兆民がパリに到着した頃には、彼の講義は継続中だったわけですね。

アコラースの政治思想について考えてみましょう。彼が終始主張しているのは、「一八世紀とフランス革命の伝統にもどること」です。ナポレオンとその後の歴史がフランス革命の伝統を台なしにしてしまった、というわけです。アコラースはナポレオン法典改定運動の主唱者として知られていますが、これもそのような認識に基づいているわけです。彼は自分の著書の何冊かをルソーへの献辞で飾っていますが、他方では、ルソーの「集団主義」やキリスト教信仰は否定します。彼がルソーの「社会的権利」に對置するのは、「人格の自立の権利」です。ルソーの思想に共鳴するけれども、一般意志の専制や中央集権には反対なのです。

『ル・ラディカル』紙に連載された「教育の自由」という論説をみてみましょう。彼は「教育の自由」を表現の自由と同じカテゴリーに属するものと主張します。個人の自由を重視するアコラースの立場からは、教育の国家介入は望ましいことではありません。しかし現在の社会秩序の不完全さから、国家の介入による義務教育制度の導入はやむをえないと主張します。先ほど述べましたように、初等教育の義務教育化は共和派が一致して主張したところです。アコラースもその例外ではないわけですね。彼は義務教育制を認めた上で、国家介入の欠点を是正するため地方分権を主張し、コミューンに教育権を認めるように

提言しております。フランス共和主義における無償の義務教育制の主張に影響されて、兆民は『東洋自由新聞』紙上で「干涉教育」を主張していますが、この点については後でもう一度触れます。

次に「命令委任」Le Mandat Imperatifを取り上げます。

これも「ル・ラディカル」紙の論説です。アコラスは次のように述べています。「命令委任とは取り消し可能な委任のことである。私法の領域においても政治の領域においても、委託者が被委託者をいつでも罷免する権力を保持しているのでなければ、被委託者に命令する能力を保持し続けることはできない」。このような「命令委任」の考え方は、「国民代表」の観念に抗して、この時期の急進共和派が固執していた観念です。兆民は『選挙人目ざまし』の中で、「有限委任」という言葉で「命令委任」の観念を紹介しております。井田進也氏の指摘によれば、兆民の叙述はエドゥアル・フィリポンの著書に基づいているようですが、これは必ずしも、兆民がフィリポンの書物（一八八二年刊）によって始めてこの観念を知ったことを意味するものではないでしょう。後でも触れるように、「命令委任」の観念はかなり広く主張されていたからです。兆民はおそらく滞仏中から、こうした共和派の主張に親しんでいて、たまたま『選挙人目ざまし』を執筆する際にフィリポンの書物を参照したものと思われまふ。

三

ウジェーヌ・ヴェロンに移ります。兆民の翻訳書『維氏美学』の原著者です。ヴェロンは兆民がリヨンにいた頃に、ちょうどリヨンで共和派のジャーナリストとして活躍していました。もう少し詳しく言いますと、ヴェロンが、リヨンの有名な共和派系新聞『ル・プログレ』の編集長兼政治部長になったのは一八七〇年一月のことです。しかしヴェロンは新聞の編集をめぐって『ル・プログレ』紙の社主と対立し、結局、七二年八月に退社します。彼の部下だった政治部の記者も全員が一斉に退社しました。彼らは九月二日に、『ル・プログレ』紙と対立する共和派系の新聞『ラ・フランス・レピュブリケーヌ』を創刊します。当然、両紙は読者獲得をめぐって対立したでしょう。パリの通信員の確保をめぐって両紙が競争したことは紙面にもみえています。兆民は七二年六月にはリヨンにいたことが確認されていますから、二つの共和派系新聞の対立を目のあたりにしたはずです。『ラ・フランス・レピュブリケーヌ』紙は、毎号、題字の下に編集長ウジェーヌ・ヴェロンの名を大きく印刷してありますから、兆民が彼の名を目にしなかったことは考えられません。兆民はヴェロンの名をリヨン滞在中から知っていて、帰国後刊行されたヴェロン著の『美学』を『維氏美学』として翻訳したのだと考えられます。

先に述べた二つの新聞紙上で、ヴェロンは共和主義の論陣を張っていました。ここでその論説を紹介する余裕はありませんが、初等教育の義務教育化や命令委任の考え方は、ヴェロンも両新聞紙上で主張していたことを指摘しておきます。

四

次はジュール・バルニです。バルニは、第三共和政初期の政治思想をもっとも典型的に代表する思想家だと言われています。兆民はバルニの『民主政における道徳』を『民主国ノ道徳』として翻訳しており、また井田進也氏の指摘によれば、『三酔人経綸問答』の紳士君の主張の中に、バルニの主張が巧みに取り入れられているといわれます。バルニはアコラースほどには日本では知られた存在ではありませんが、兆民に与えた影響から言えば、アコラースの比ではないと思います。

まず『共和主義者の手びき』をみてみましょう。彼は本書の冒頭で、『共和政は、公共のもの、すなわち万人のもの、という意味である』（傍点は原文イタリック）と述べ、さらに『共和政とは万人の万人による統治である』と定義しています。このような定義は共和政についての左翼の伝統的な定義の仕方だといわれています。兆民が滞在した時期のフランスでは、共和政がまだ確固たる支持基盤を獲得しておらず、共和派は民衆の支持を獲得するために盛んに政治的な啓蒙活動を行なっていましたから、兆民も共和政という言葉の説明を何度か耳にしたことがあるかもしれません。帰国後、兆民は何度か共和政という言葉に言及しています。その中の一つ『君民共治之説』では、共和政治とはラテン語の「レスピュブリカー」という語を訳したもので、「レス」は物、「ピュブリカ」は公衆の意味だから、「レスピュブリカー」とは公衆の物という意味だとし、『苟モ政權

ヲ以テ全国人民ノ公有物ト為シ、一二有司ニ私セザルトキ」は共和政治だと述べています。さらに『民約訳解』でも同じ趣旨のことをくり返し、ここでは「共和」という語は適当ではないとして、『自治之國』と訳しています。このような共和政という言葉の原義に基づく独自の主張は、フランス共和主義から学んだものだと思われます。

バルニ『共和主義者の手びき』にもどります。「共和政における徳」では市民的徳の重要性が強調されています。共和政においては、市民個々人は個別的利益ではなく一般の利益に従って行動しなければならず、必要なあいには、個人的利益を犠牲にすることを要請される、というのです。このようないかにもルソー的な市民的徳の重視は、共和派の共有していた見解です。前に述べたヴェロンにも、また後で述べるヴァシユローにも同様の主張があります。例えばヴァシユローは「己れの利害を認識せよ。これが現代の金言である。すべての道徳は経済学の中に含まれており、最善の学校は取引所だというわけだ。……民主政のもっとも危険な敵はこの種の民主政論者である」と述べています。このように「個人的利益の原理」を道徳の基礎とすること、つまり功利主義の原理は、共和主義者たちが厳しく排斥したところです。兆民も「論公利私利」や『民約訳解』の「解」の中で、この時期に隆盛をきわめた功利主義を批判しています。この点については詳しくお話しする時間があります。それから、拙著『日本近代思想と中江兆民』（新評論、一九八六年）を参照して頂きたいと存じます。

フランスの共和主義者たちの道徳観に関連して、「リベルテ・モラル」の観念に言及しておきます。兆民は『東洋自由新聞』第一号の社説でこの観念の説明を行なっています。最近の宮村治雄氏の研究（『中江兆民における「ルソー」と「理学」』、『東京都立大学法学会雑誌』第二十八巻第一号）によれば、兆民の論説は、直接にはA・フランクの『哲学辞典』に基づいているようです。しかしこの語は、もともとはルソーが『社会契約論』で用いた語で、それをバルニがより詳細に展開したものです。バルニ『民主政における道徳』では、リベルテ・モラルとは「情念に引きずられたり、個人的利害に教唆されたりしても、道徳規範に合致するように行動できる」能力のことだ、と説明されています。リベラリズムが主張する外的な、いわば技術的自由だけではなく、個々人の意志の内的自由、つまり道徳的抑制やエゴイズムに対する自由が主張されたわけです。兆民はこの道徳的自由を『孟子』を援用して説明しています。「東洋のルソー」の面目躍如たるところです。

何度も述べました公教育の義務化と無償化についても、バルニは言及しています。ガンベッタ派の政治家でもあったバルニは民衆教育に熱心で、共和主義教育協会から「共和主義者の教育」という小冊子も出しています。前にも述べましたように、兆民も「干渉教育」の主張者でした。「干渉教育」というのは、当時の日本ですでに義務教育制が導入されていましたが、それを実効あらしめるために政府の「干渉」を認めるか否かで論争されていた問題です。自由民権派の中には、政府の干渉を否

定する意味から「干渉教育」を否定する者もありました（例えば小野梓がそうです）。しかし兆民は、フランス共和派の義務教育論を念頭に置きつつ、「干渉教育」を主張したわけですね。

最後に軍隊論について述べておきます。この報告の冒頭で申しましたように、普仏戦争の敗戦は、フランスの知識人に甚大な影響を及ぼしました。敗戦の直接の責任を負わされたのももちろん軍隊です。ナポレオン三世の職業的常備軍は、国民皆兵によるプロシアの国民軍に、文字通り、ひとたまりもなく敗れたのです。国民皆兵と義務教育制がプロシアを強大ならしめた根本原因だと考えられたのは当然でしょう。共和派は帝政下の職業軍隊の改革を主張しました。バルニ『共和主義者の手びき』は次のように主張しています。「共和政においては、軍隊は国民自体と混ざり合う。それは武器をもった人民に他ならない。ディドロが主張したように、そこでは個々の市民が二つの服を持たねばならない。自分の職業の服と軍服である。市民の軍隊あるいは国民的義勇軍と呼ぶべきもの、これが共和政の軍隊である」。常備軍を廃止して民兵制度を創設するという主張です。このような構想は、当時決して珍しいものではありません。アコラスのところで言及した「ル・ラディカル」紙にも、同様の趣旨の論説が載せられています。前にも述べたジュール・シモンもそうです。彼は『急進的政治学』という書物（この本の一部は『政理叢談』に訳出されています）で、「十分な装備をもち、よく鍛えられた市民」による軍隊を創設することを主張し、このような市民による軍隊であれば、自国内では決して敗れるこ

とはなく、外国に対して侵略していく心配もない、と述べています。

もう一つ例をあげれば、E・ヴァシシュローの著書『民主政』は、共和派の文献の中でもっとも代表的なものの一つですが、『政理叢談』には、その軍隊論の部分が「兵制論」と題して翻訳されています（訳者は田中耕造です）。原典よりもこの翻訳の方を引用してみましよう。「夫レ兵役ハ畜ニ国民ノ権義タルノミナラズ、大ニ国家ノ元氣ヲ涵養スルニ有益ナル者ナリ。而シテ能ク此目的ヲ達セシムル者ハ其レ唯々民兵ノ制力。故ニ民兵ハ養氣ノ学館ニシテ、実ニ少壯者ヲ薰陶スルニ欠ク可ラザル者ナリ。……故ニ民兵ノ制ニシテ果シテ其宜キヲ得レバ独リ少壯者就業ノ時ヲ奪ハザルノミナラズ、更ニ之ヲシテ其氣力ヲ増サシメ、其道義ヲ修メシメ、以テ蕩情淫逸ニ流ルハノ弊ヲ救フヲ得ントス。つまり常備軍が「民志ヲ挫キ自由ヲ害スル」のに対し、民兵制度は若者が職業に就く機会を奪うこともなく、軍事的訓練により道徳的にも有益で、「国家ノ元氣ヲ涵養」する、というのです。民兵制度は「守ルニ利ニシテ攻ムルニ便ナラズ」とする批判があるのに対しては、ヴァシシュローは、それこそ民兵制度の長所だと主張しています。「民兵ノ制ニシテ守ルニ余リアリテ、攻ムルニ足ラザルハ、因テ以テ侵略ヲ好ミ虚譽ヲ慕ヘル政府ノ妄リニ干戈ヲ弄シ、国帑ヲ糜スルノ巨害ヲ制抑スベシ」というわけです。しかも「一旦已ムヲ得ズシテ戦ヲ開クニ及ババ、国民皆起テ兵タルヲ得、亦何ゾ患フル所アラシヤ」と述べています。民兵制度は皇帝の職業軍の

ように侵略戦争を惹き起こすこともなく、しかもいったん侵略されたばあいには、国民的情熱によって不敗の軍隊になるというわけです。

兆民が「土著兵論」と題して、民兵制度を主張したことはよく知られています。「吾等平生執り来たりし所の平民主義よりして並に経済主義よりして、常備軍を廃して土著兵を置くの説を抱持すること茲に年有りき」と彼は主張していますが、この土著兵の構想の背景にあるのは、フランス共和主義者たちの軍隊論なのです。「茲に年有りき」とは、おそらく彼が留学時代から民兵制度の主張に親しんできたことを示しているのでしょう。

五

以上、三人の共和主義者について説明し、それがどのような形で兆民に反映しているかを述べました。兆民に影響を与えた人物がこの三人に尽きるわけではありません。「理學沿革史」の原著者アルフレッド・フイエ（一八三八一—一九二二）は、兆民の哲学を考える際にとっても重要で、A・フランクの『哲学辞典』、M・ブロック『政治辞典』なども詳しく検討される必要があると思います。私自身の研究もまだ十分ではありませんが、本日（この報告で割愛した部分については、拙著『日本近代思想と中江兆民』を参照して頂きたいと存じます）。

最後に、フランス共和主義とルソーとの関係について述べます。フランス共和主義の思想の基礎は、実証主義とカント主義

にあると言われます。この二つの思想的傾向は、簡単には調和しそうにありません。実証主義は形而上学を否定しますが、カント主義は何についても人間の先験的自由を強調いたします。この一見対立するかに見える思想の潮流が合流したところに、フランス共和主義の特徴があります。この二つの思想傾向は、一八世紀まで源流をたどれば、ルソーとコンドルセに行き着くと思います。一方は自由意志を前提とする契約国家と人間の權利および義務を主張いたしました。他方は人間の進歩を人間知性の進歩とする科学主義的進歩史観の提唱者と考えてよいでしょう。共和主義の思想的父祖は、詮じつめれば、この二人であると言つてよいのです。アコラースは常にこの二人にもっとも多くの敬意を表しました。バルニはカント学者ですから（カントのフランス語訳者です）、コンドルセよりもルソーを重視しています。彼の『一八世紀フランスの道徳・政治思想史』は、全三九章のうち一四章をルソーにあてているほどです。本日取りあげることができなかったA・フイエの処女論文は『自由と決定論』です（この本は兆民滯仏のころ評判になっていました）。このタイトル自体に、共和主義の二つの思想原理が象徴されていることは言うまでもありません。

こうして一八世紀啓蒙思想、とりわけルソーが第三共和政初期のフランス知識人のもっとも主要な問題意識だったわけですから、バルニの書いたものは、彼がカント主義者だったこともあって、ルソー的な問題関心に満ちています。おそらく兆民のルソーは、これらの共和主義者を媒介にしてのルソーでしょう。

兆民の『民約訳解』をルソーの原文と対照しますと、彼の読解の深さに舌を巻きます。何か適当な注解書でもあったのではないかと勘ぐりたくなります。ところが、これは井田進也氏も指摘されていますが、そのような注釈書は出ていないのです。兆民自身の読みこみとしか考えられません。彼のルソー読解の手びきになったのは、バルニなどの共和主義者たちの言論だと考えられるわけです。兆民は最初からルソーを選びとったのではなく、共和主義者たちの言論に媒介されてルソーに行きついたわけです。兆民の思想の歴史的位づけは、フランス共和主義との関連を無視してはできないと思います。

質疑応答

高橋眞司（長崎総合科学大学） どうもありがとうございます。ただ今、米原さんから「フランス時代の中江兆民」ということでご報告をいただきました。

一九八〇年代に岩波書店から『中江兆民全集』が出版されたことで兆民研究のあたらしい状況がうまれつつある、といっているいかとおもいます。とくに、従来、兆民のものとされてきたものを、兆民の文体的特徴をつかんで選別する作業がなされたこと、『理学沿革史』等の反訳におけるおびただしい加筆部分をチェックして巻末に一覧表として掲げたこと等により、新しい兆民研究の基礎が据えられた、といえます。

また、報告者が何度もふれておりました井田進也氏が「兆民とフランス」をめぐって詳細な論稿を発表しつづけてきました。

それによって、兆民研究は「兆民とルソー」というよりも、むしろ当時の第三共和制下における、あるいは共和主義者をつづじてのルソー像とのかかわり、を重視する方向へ研究動向が移ってきています。それをうけて、今日の米原さんのご報告があったといえるかとおもいます。

時間は充分ありますので、活発なご討論をお願いします。

伊藤成彦（中央大学） さきほど命令委任という言葉をお使いになっていましたが、これはフランス語ではなんという言葉なのでしょう。

米原謙 マンダ・アンペラティブです。

伊藤 これを命令委任と訳したのは誰なんですか。

米原 命令委任、または命令的委任と一般に訳されていると思うのですが。

伊藤 兆民が訳したわけではないのですね。

米原 はい。兆民は同じ主旨を「有限委任」というふうに言っておりです。

城塚登（東京大学） 一つだけお伺いしたい。中江兆民の有名な言葉として「自由は与えられるものではなくて、戦い取るもの」という言葉がありますが、これはルソーのほうからきたものなのか、それとも今日のお話しの中に出てきた共和主義者の考え方の中から出てきているのか。その点はどうなのでしょう。か。米原 必ずしもそういう系譜は関係ないように思います。むしろ彼個人としての考え方ではないでしょうか。

野地洋行（慶應義塾大学） ただいまのご質問とほとんど同じ

ことを考えておりまして、やはりもし、ルソーから直通の解説ではなくて、その間に彼が留学した当時のフランスの状況というものを入れなければならない、ということ。今日のご報告は全部その状況報告、状況証拠、だったと思うのですが、もしそうだとすれば、やはりパリ・コミュニケーション直後の状況を考えなければいけないと思います。ルソーの中には、直接思想として戦って勝ち取るということはないと思いますが、当時のフランス共和制の曲折の中で、血を流しながら自由を勝ち取ってきたという記憶が、一つの状況証拠としてあるはずではないか、と私は考えるのです。その点、バルニの著作は資料によりますと一八六八年となっております。兆民が留学したのが七一〜七四年までですから、まさに共和制をめぐる血を流している状況の証拠が考慮されるのが当然ではないでしょうか。たとえば、最後の国民的義勇軍というのも実はこれがパリ・コミュニケーションを起こしているわけです。おそらく兆民が心を打たれたのは、直通のルソーではなくて、フランス共和制の血を流している現場なのではないでしょうか。もちろん、これは私の全くの推察であります。その辺に関して、状況証拠は何かあるのでしょうか。

米原 「血を流している」というのでパリ・コミュニケーションを想定されているようですが、この当時のフランスの状況からいって、かなり事実と違うわけです。つまり、パリ・コミュニケーションというのは、このときのフランスの大半の知識人にとっては、たいてい問題にもされなかったのではないかと私は考えておりま

す。ですから、パリ・コミューンでもって第三共和政が戦い取られたというのも政治的な事実とも違うし、思想的にもこの当時は、そのようには考えられていなかったと思います。それから兆民自身がパリ・コミューンについてどのように考えていたかという問題ですが、これは直接言っておりませんから分かりませんが、状況証拠として、例えば西園寺なんかは、「暴徒が捕まって即決その場で殺されていっている。死体が累々と路上に横たわっている。じつに最近のヨーロッパにない痛快なことである」というふうに言っております。つまり暴徒、一揆とか捉えておりませんから、この当時の状況から言って、パリ・コミューンがマルクスの評価を経過して以降のような捉え方はされていなかったし、兆民もおそらくなかった可能性が圧倒的に強いと思います。ですから、「戦いとるもの」というのもしなにかを踏まえていたとしても、それはパリ・コミューンのこととは何ら関係がないと思います。ヨーロッパ史に対する何らかの考え方というのが当然「戦い取るものだ」ということにはあったかも知れませんが、そこまでは分かりません。

野地 少し誤解があったかと思いますが、訂正します。周知のことですが、パリ・コミューンが、その戦士たちが勝ったという意味ではありません。その後のティエール政権の性格とか、パリの多くの人民が非常に多くの血を流して痛手を負っている、それを踏まえているのだから、それに対して兆民の何らかの反応が状況にあるのではないか、そういう意味です。その点は誤解されないようにお願いします。

それから、知識人にとってパリ・コミューンが何でもなかったとおっしゃいましたが、それは問題ある発言ではないかと思えます。これはもうすこし考えて、お互いに考えていい問題ではないかな、とおもいます。

鈴木正（名古屋経済大学）「戦いとる」というのが、与えられるのではなくて、ということであれば、この言葉は兆民の言う「回復的民権」と「恩賜的民権」という文脈で言ったら、ルソーから直接来ているのではないかと思います。だけど、「鮮血をもって戦い取らざるべからず」というのは幸徳秋水の書いた『兆民先生』の中に出てくる、兆民を革命の策士として強調したところから、秋水の描いたイメージが非常に鮮烈に受けとめられているように私は思うのです。その点はどうなのでしょう。

米原 『兆民先生』の中で「革命思想の鼓吹者」という文脈でもって言われているわけです。そのイメージがあるのではないかとということですが、おそらくそうだと思います。つまり、兆民には非常に急進的な民主主義者というイメージがはり付いている。これは必ずしも間違っているとは思いませんが、実際に彼が主張したことはそう急進的ではない場合が多いわけですから、「戦い取るべき」という場合も、「戦い取る」というのが「鮮血をもって」というようなものではないと思います。それから、「回復的」というのは、もともとあるものを取り戻す、その意味ではルソーだ、とおっしゃいましたが、これについては私としてはなんともお答えのしようがない問題と思う

のです。

谷嶋喬四郎（東京大学） 七〇〜七一の普仏戦争でのフランスの敗退は日本の政府には大きなショックを与えたわけだ。ロシユ以来イギリスかフランスかというダイコトミがあらったわけですが、ここで大転換をしてフランスはだめだからプロイセン風でいこうということで軍制などずいぶん変わったようなのです。そういう大きなヨーロッパの歴史の流れを、兆民もフランスで見ていたのではないかと思うのですが、年表を見、それから彼のやっていることを見ますと、とにかくフランス共和国万歳という、なんて言いますか土佐の人の一念のようなものがあるのもっているような気がするのです。一貫してフランス共和主義、「自治の国」主義者、という様相が見られるのですが、果たして彼をどのように理解してよいものなのでしょう。……とにかくこうやって見ていきますと、フランスに入れあげていた人物というイメージが非常に強いのですが、そのように彼を理解してよろしいのかどうか。ある意味では、フランスに心中でだしたために、日本へ帰ってからは適応性を欠き、かえって彼自身は政治の世界ではあまり大きな活躍ができなかったという面があったのではないのでしょうか。

米原 先ほどおっしゃったとおりでして、普仏戦争でフランスが負けたというのは非常にショッキングでありまして、ちょうどそのとき日本はフランス型の陸軍制度を採用することを決めた直後だったわけですね。しかし決めてしまったのだから仕方がないので、当面はこれでやっていこうということになります。

いずれにしても、それが軍隊にせよ、憲法にせよ、日本の近代化の方針に非常に重大な、根本的な転換を迫ることになったわけですね。ですから、明治の日本の知識人にとってみると、フランスは落日の国家であり、プロシアのほうがむしろ日の昇る感じのイメージを持っていた。岩倉使節団、とりわけ大久保などは、そういうイメージで考えておられますし、伊藤もそういうイメージをもって帰ってきている形跡が強い。ところが、実際にフランスに行った場合には、必ずしもそうではなくて、この当時の第三共和政初期の非常に知的な熱気というのがあった。必ずしも捨てたものではないということは肌で感じるのですが、できたのではないかと思えます。ですから、フランスが負けたということでも多くのショックが与えられましたが、兆民自身は目の前にフランス自身の持っているもっと根本的な力、知的熱気を感じていたと思います。ただ、ところが、一貫してフランス主義者、フランスに入れあげていたというわけではありません。

一九世紀を通じてフランスが政治的に混乱を極めていたということには批判を加えておりますし、必ずしもフランス一辺倒ではない。例えばイギリス流の非常に安定した立憲君主制というものもを称賛している一節もあります。彼が政治的に孤立していったのは、むしろ別のことではないかと考えます。

高橋 まだご質問の手があがっておりますけれども、時間がまいりましたので、これで終らせていただきますとおもいます。このあと懇親会も予定されておりますので、そちらの方で親しくお話をづけたいとおもいます。

自由論題 IV

形成確立期福沢思想の原典草稿批判と即事性の考究

——『文明論之概略』と『法之精神』——

〔報告〕 松村 宏

〔司会〕 横山 寧夫

〔前書〕この大会報告は、原稿を読み上げたのではなく研究の意味文脈をその場で考え直しながら述べたので、本稿は報告の論旨の動きをそのままに、しかし文言は後日執筆時の表現によって書いた。当日の会場事情によって割愛した部分で今補いに入れた論述には角括弧「」を付して識別する。

形成すべき近代日本を構想した福沢思想は『文明論之概略』を基軸として確立されました。著者四〇歳前後の思考活動をあたたかも我活動として再現しようとすることは、確立された思想の理解を進め、更にこれに匹敵する新たな思想を構築する途を意味します。既に幾多の業績を見ているこの研究領域にもなお発展を示しつつある老壮諸世代の健在と並行して所謂通説の書きかえに及ぶ内在的な研究が各所で進められています。これらの研究動向の一つの意味は、一九四五年以来の「戦後民主主義的啓蒙」にどこまで思想的力量があるかの検証でありまして、

現代世界史の展開が積極的に、学会の「啓蒙」観の実状が消極的に明示する問題でもあります。しかし一八世紀の西欧における啓蒙と明治初年の所謂「啓蒙」の思想内容の奥行には「啓蒙」以上の思考活動が一九世紀二〇世紀問題を軸にして深められていました。福沢研究の動向も現代の思想的打開と相關して展開されます。通商日本の成否を萌芽の時に問わねばならなかった当時と現代との間に、また諸々の時代を貫ぬいて問題を投げかける各国民社会相互の間の大きな距離にも拘らず、近代社会の基本的な思想的構造には驚くほどの一貫性があります。その鍵概念と目される「公私」と「事物関係の本性」を提起して考究の始点とする「福沢・モンテスキュー論」をここに報告します。

福沢思想は勝義の社会思想であり人事百般の事物関係の本性を特に公私二様の連関として考究しました。この「モンテスキュー問題」を福沢がいつどこから汲み上げ続け、また独自に思考をどう進めたか、この事情は直ちに判明し難い複雑なもの

で、しかもモンテスキューへの直接的論及は極く僅かしか残されていません。この新たな特殊視角には、新たな書誌学的年代記的検討が必要となりました。福沢思想の形成確立過程を解明する補助作業として近年試みに遂行した「明治初期の福沢書誌再考結果」の一部分については、会場で配布した資料で報告するにとどめます。

〔先着二〇名に一一枚組、以降は五枚組の資料の目録は次の通りである。一、『文明論之概略』草稿群の構成と形成過程一覧図 二、同草稿系統表 三、同執筆期に並行した著述年月表 四、同草稿第五章第一段落執筆の三段階稿文対照 五、同草稿執筆後数年間の著述年月表 六、『学者安心論』草稿形成過程一覧図 七、同草稿執筆三段階稿文対照 八、出版條例改定前後の條文比較 一〇、一九五一年版『福沢論吉選集』第一巻、第二巻「後記」写し 一一、仮題「旧紀州藩士の為の義田結社の趣旨」草稿文筆写に見る「自から保存する」の加筆。以上の配布資料の意味と意義は多岐にわたるが、その中から形成確立期福沢書誌字を更新しそうな知見を幾つか取り出して見よう。a、主著『文明論之概略』草稿群の書誌学的取扱は、一九五一年頃に富田正文氏によって行われた現物整理と版本「後記」によって確定され今日まで殆んど変更なく踏襲されている。a、次に一九七〇年に中井信彦、戸沢行夫両氏の『文明論之概略』自筆草稿について』は草稿内容に踏み込む画期的研究となり、続いてa、佐志傳氏の『文明論之概略』研究(上)(下)』と近年のa、進藤咲子氏『文明論之

概略』草稿の考察(一)(六)』が補足した。以上の業績四点は見るべき所見を含みながら、いずれも書誌学以前の致命的な誤認を幾つも、或いは多々重ねており専門研究の使用に耐えない。その補正を逐一明示すると小著一冊にあたる原稿となったが消極的な仕事にとどまる。むしろ草稿の形状、草稿文の初出と変更を正確に再現する全草稿文発展対照本を制版する作業を完成して刊行する予定である。

b 主著草稿群には一四ヶ月余の執筆期間中、十数段階の区別があり思想内容にも数段の動きがある。その中に公私論と多事的事物関係本性論も含まれている。

c 一例にすぎず確定に余地が残るケースを取って挙げるが、主著草稿中の多量に及ぶ清書部分を福沢とは別人の筆と見なしたa'a'aの鑑定がある。清書の書体に複数種類あるが、その間に共通する特定の字を幾つも取り出して対照一覧を示すまでもなく少なくとも大半は、恐らくは殆んど総てが福沢の自筆であると判定する。同様の書体を含み、かつ同様に長年にわたり版本「後記」によって他人の清書とされている『学者安心論』草稿は、実は清書部分も自筆と判定されるだけでなく二次に及ぶ改訂稿文を組み込まれており、自筆でなければ成り立ち得ない草稿であることは一見して判然と言わねばならない。配布資料の第五から第一〇まではこの点を明示すると共に、仮題「政府は人民の何を反射するか」草稿片が福沢全集第二〇巻で単独作品とされ、次いで『文明論之概略』草稿の一部と整理された二重の錯誤を正した。この草稿片は、一年後の『学者安心

論』改訂執筆稿文群の一部であり勿論版本の定稿文中段にその特長鮮かな名句文を誰でも読むことができるのである。この執筆とその三段階が大久保利通との公私にわたる交渉に絡む模様も年月日表との組合せでわかって来る。

d 主著草稿群に戻ると、遺された現状では結果的に別箇の草稿綴りないし束になっているが、当初の執筆では第一章から第四章（或いは第五章）まで各章前部数段落文を通して初稿を書き下ろした原形草稿を分けて各々書き継いだものと判明した。

第六章第七章が中期に、第八、九、一〇章が後期に初稿が成立したあとの最後まででの断続的な改訂と加筆は全章を横断して幾つかの思想発展を表現する。第一〇章の本体は第八・九章の前に書かれたが、第一〇章第一段落文は後の時点で改訂されたことなどは極く簡単な部類の所見にすぎない。以上が配布資料の趣旨の一端である。補いとして記した。

主著執筆前後の書誌的観察と諸著の内容上の関連から得られた福沢思想の成立過程についての所見を次に述べます。

一、主著の原形は、明治六年一二月頃に成稿を見て、翌一月に発表された『学問のすゝめ』第四編第五編です。両編の文体と内容ならびに想定された読者は「すゝめ」全編の中では全く異質で、むしろ主著と全く同質です。この簡単な認識は、これまでの福沢研究史の盲点であり、両編が主著の「事物」の思想と危機意識に発する思想考究の新しい起点を定式化した簡明な意味と意義を充分に生かす必要があります。

二、『すゝめ』第二編第三編は六年一〇月と一一月の少し前、

征韓論と明六政変の間に書かれたと推測されますが、初編とは意識の背景を異にし、準大衆啓蒙文の点で同じ趣意に立ちます。当時の政情は、動反動の波高く士族問題と政権内の再門閥問題に絡む反対左派と反対右派の下野ならびに政権権力闘争としての民権運動の不幸な出発に彩られています。同時に明六社を結成した洋学者間の思想闘争を通じて日本と自分を確立する構想に向った著者の思考圏に第二、三編は組み込まれていました。その上で初編以来のウェーランドの「モラル」翻訳稿を元に大衆啓蒙版を続刊しました。そして、むしろ思想形成の営みは、七年一月創刊による『民間雑誌』の執筆と門下分担執筆に対する指示案に直結しています。同様の直接的関連を持つものに明六社とその雑誌があり、殊に三月の「百一新論」と『明六雑誌』論文の西周、加藤弘之等は学者としては優越していただけにその思想的な後退ないし不足を福沢が埋めようとした思想形成の使命も痛感されたに違いありません。つまり「すゝめ」を福沢思想の一時期なり初期なりの本体と見なして後年の逆の論旨を以って思想転向の証と信じるのは、福沢支持派と反対派とに長く流行した軽率な手法です。「すゝめ」の位置付を割り引いて断言し通念を打破したい所であります。

三、主著脱稿後、特に八年秋以降の『覚書』と洋書手沢本の日付に見られるように、一〇年すぎまで洋書研究への集が重ねられていたのですが、しかし、それ以前の主著執筆の前ならびに最中に既に洋書各種の少なくとも要所部分の研究と参照が相当深められていたと推測される状況証拠が幾つもあります。

明らかに論及された英書の他に、主著にとって同等の論拠と目されるのがギゾーの『代議政体史』、トクヴィルの『デモクラシー』そして『法の精神』です。この面では現存手沢本の刊行や読書日付は部分的なデータにすぎません。

四、そして主著と前後して、また後年に刊行された雑誌論文の中に、主著の重要な命題の反復と展開だけでなく、その成立根拠を見せる種明しに近い論述が含まれています。この中に、ここでも「事物の關係」と「公私」の再論がありました。『家庭叢談』の二百余の論稿の中の大半は福沢自作であろうとの新しい判定もここで補いたい。」

五、公利国益と私利私権などの社会關係上の公私論と認識論上の公私論（私智、公智、私徳、公徳）は、いずれも主著執筆上の後期、七年二月から翌二年前後に本格的に現われ、その公私均衡論への仕上げはその直後の仕事です。この種の近代的な公私論の画期こそ、最も明快な『法の精神』の意義ですが、同英訳初版の福沢手沢本からは明治初年の読書可能性と若干の書き込み線以上の手懸りはありません。むしろトクヴィルの方が福沢によって早くから参照された公私論を展開していると言えます。しかし配布資料の年表と主著草稿形成過程図から明治八年一月前後の著述と社会活動を一例にして参照しますと内容的伏線が見えて来ます。重要な遺稿として注目されている一月一八日付の無題草稿は、全集で仮題「国法と人民の職分」を付され、その主題が『すゝめ』第六、第七編に合致する他その筆跡からも明治七年かと註記されました。既に二人ほどの研究者が

草稿文中の「社会」の語に着目して九年から一〇年、早くても八年と妥当な判定を加えておりますがまだ充分に知られてはいないようです。しかし主題の言葉が同じであると仮に認めたとしても『すゝめ』両編のウェーランドの教科書流に比してこの遺稿の思考は別格の思想的原起（オリジナル）の創造性を持っています。そして内容的照合では、むしろ『すゝめ』ではなく一二月から一月頃に加えられた主著第六章の第二次（no 14）草稿改訂に見られる受身の私徳と能動の公智の思想発展の方に強い関連を持つとこの無題草稿を位置付けて良いでしょう。草稿文は日本文明の現状について「セルフ・プレセルウェーション」と「セルフ・デニアル」の対照を国民一般の気風の強大な規定力と関わらせて論じます。この英語の対語はウェーランドの『モラル』にもありますが、「天然の自由」と「社会政治上の自由」を分ける日本の「洋学者、殊に法学者」の「自存」説もたちまち「克己」の教えに変性するという文脈で読む限り、この「プレセルウ」と「デニアル」こそ「法の精神」を集約するモンテスキュー問題の一つなのであります。しかし主著草稿の書誌学が三五年以上も前から明治七年の「九月頃にはほぼ全巻を書き上げ、なお細かな部分的修正を施し」云々と明示し、後続書誌学も部分的補正と部分的錯誤を追加して改めない旧態依然の限りでは、各種草稿著述間の連関についての右仮説は成り立ち得ないで終る他はありません。現に当時の社会的事件や学界の動きと「九月頃」までの主著執筆とを結びつけて解釈を掘り下げた一流の学者が何人かいます。配布資料第一からは段落文単位

の初稿と改訂新稿が一〇月以降にはほぼ半ばが執筆されたと一目瞭然にわかります。

〔異質文明の接合の問題に深められた翻訳語論が著述の諸方に展開されたのは、主著執筆の秋から冬に集中している。この頃に概念と現実の間、西欧と日本の間の距離に苦心の思索を重ねたのであろう。右の無題草稿の成立が、確度は低いが明治八年の場合、それは同じ領域に関わる加藤弘之の「国体新論」などの諸論説と関係が深くなる。この場合の「一月一日」は書き下ろしからの日付かもしれない、即日に主著第一〇章初稿の仕事に入ったことになる。〕

右の「自存」草稿とは別にもう一つの無題草稿が次に浮かび上がって来ます。これも全集で仮題「恩威情実の政は政の美なるものに非ず」を付せられました。ここでも主著第六章の初稿（no 8 草稿）を清書した第二次（no 14）草稿に対して前述の改訂が加えられる直前の思考内容が認められます。その主旨は、「受身パッシウ」の徳義の条件を批判すること、恩威の情ではなく智力に重点が移った近代文明は「約束の政」を求め公的な法と私的な人心との分化と独立を条件とすることを歴史的に説明する所にあります。これら公私論は要約をなかなか許さない面倒な問題を多く含蓄して今日でも世界中で未解決の難題です。福沢モンテスキュー問題は、この公私論と共に常に存立していますが、さらに「事物の本性ないし自然」の思想としても常に問われ追求されるものであります。

〔そもそも主著『文明論之概略』は初字から本位論を基礎に

据えて書き始められ、この構成上の土台は最後まで有効に活用された。執筆後期に発展した「惑溺」とまた新規に登場した「公智」の想案も流動する事物の関係と流動する本位の定め方の問題から成り立っている。福沢の本位論の源泉は多岐にわたるが、バックルとギゾーの「スタンダード」ならびに「クライティアリア」と共にウェーランドの『モラル』の中、注目されない方の理論篇に「軽重長短是非」の原形がある点を見ておきたい。西村茂樹を引くまでもなくウェーランドは事物の關係に倫理の基礎を置くかに見えるほどの人であり、福沢も事物關係説にかなり仕込まれたに違いない。程度は様々であるが、ギゾーもトクヴィルも、また部分的にはバックルもミルもモンテスキュー以来の「事物の本性」の影響下にある。自然法と異なり歴史的に具体的な事物關係の様態に法と真理があり、人間はこれに即応する観法によって認識も実践もするという規準は自然に我ものとなるものではない。〕

福沢研究の一方の高い指標となっている丸山真男氏は、「ある」と「する」に簡明な表現を見出しながら精密かつ複雑な「自然」と「作為」の歴史を辿られました。この作為の思想は恐らくモンテスキュー・ヴェーバー流の即事（ザッヒェ）の思想として継承発展できそうに考えられます。実に福沢自身が事柄に即するという思想体系を構築したのです。人間が余っているのではなく、事が無いのでもなく、無限に存立しました存立を発見すべき「事業」に即応し匹敵する人間性を創出しなければならぬ。「事の足らざるは患ふに非ず、力足らざるを患ふ可きな

り。」(かのヴェーバーにとつて指標とされたゲーテの遺稿にも未だ日本語訳を見ない「人間を考えるな! 事を考えよ!」に始まる短い詩があります。) 無事ではなく、多事が近代世界の運動原理の方向であり、主著第二章と第六章にあとから大幅に書き加えられた多事の相制平均関係と公私二領域の均衡関係こそ近代の規整原理として冬の時節に打ち出された苦心の結晶でした。『すゝめ』第四、五編のみならず初編以来、事を為す人間を形成しようとする、事が各々独立して初めて事が前進し人間も初めて独立するという見方が深まって行きます。事の独立について言えば、学事は他の御用や俗物の欲得や名利のためでは一貫できないし、政事も恩威の政に限らず政治一般の固有の仕事に限って他事に手を出さないのが自他双方のためにあります。事と人間について敷衍すれば、世界の事理事情に人間の心事が即応して拡大発達する他はありません。世界の事物連関の動的具體的な状況が基本となるので既知の科学的法則的な要素や公式では状況を合成したり把握することはできない。世界関係のこの状況のため、新しい個性のひろがり、福沢の認識論の公私(私智から公智、私徳から公德)と実践行為論の公私(市民社会の公共性と国家の公事さらに人間も国家も個別単位として私でもある)の間のひろがりを含むのであります。

「事物の私智から事物関係の公智へ、或いは事物の作用関係の私智から人事の価値計算の公智へ進む「叡知の働」は、事物関係説の帰結でもある。多事の価値計算は不偏と平衡という関係概念の上に其の都度演じられる。さらに、事物に匹敵し即応

する觀念を「明識」とすれば固定的な旧觀念(オールドコンヴェニションナリズム)や事柄に対して過不足があり目的手段に行違ひがあつて本末転倒が疑われる觀念の状態を感喩と言へるのである。事物と自分との関係を見積り事物相互の関係を測定する時、事物と觀念の釣合が求められる。しかも偏重偏輕に對比される不偏(インパーシャリティ)は動と反動その再反動の中のものあつて事物の停滞静止に安閑とする(ギゾーの『代議政史』のステイト・オブ・リポーズ)所に成立しない。極と極との「その中を保つこと」こそ義と判断(ジャジメント)と等置できそうな「叡知の働」また「明識」であろう。以上もまた勝義の福沢・モンテスキュー問題なのである。」

報告をまとめるようにとのことでありますので、最後にモンテスキューを明治日本、或いは敗戦後日本の地平でどう受けとめようか、三点のみ提起します。

第一に、福沢によって人權の中で最も貴重なものとした名誉は、『法の精神』にあつて君主政のみならず近代社会に要請される人間精神の「原理」ないし動機とされました。ギゾーによつて人間の「内面」と社会の「外形」との適合と不適合として把みなおされたモンテスキューの「原理」と「政体」との適合の問題は明治維新に直接受けとめられます。原理が失われながらの政体の変化は腐敗とされ、原理が保持されながらの政体の変化は矯正とされる時、日本近代の創世紀はどう書かれたのであろうか。政体の転換期には新旧二つの政体の側に立つ市民の間に必死の献身的な闘争が展開され、その社会全体の人間の

力量を高めるとも『法の精神』は教えます。「一身にして二生を経る」人間の強みにも似ています。当時の日本には死活の危機意識がありました。人間に天賦の資質能力が十全に発揮されるように向うために日本の社会と人間に持前の全勢力が危機克服に向わなければならない。総ての能力は高い目的に向けて誘導されう。ミルとギゾーの二つの『代議政体』研究はこの洞察に重点の一つが置かれていました。モンテスキューの「名譽」も個別の理と利が集合体の理と利と並行して伸びる原理を意味し、かつまた人間を高尚に誘導する動機と考えられていたはずです。福沢にとっても日本の士族の歴史的資質と士道精神は最大の資産でした。明治一〇年間は士族の腕力と智力の誘導活用に福沢の多様な努力が集中しています。但し日本の士道文化に不足の一件があり、このために福沢の全精力が費されながら理解されないで終わりました。日本古来にしかつまた日本近代に不足の憾みがあり新たに創出もしくは増出すべきもの、これがまさに「独一個人の氣象」であり、事と人間の独立の真義であります。生命と政治、財産と經濟に優越する名譽と人間交際を主張して誤解された人の正体は支持者や門弟に納まる程度の人々が空語にしながら喧伝する「独立」を真実に自事として生きた所にあります。政治的団結よりも言論と出版の自由の方が優先するという確信は、明治六年のトクヴィル『上木自由之論』の一節にも関わります。政争の激化が政治主義を進め、さらに出版と社会への弾圧へと拡大する動向に対決すると、主敵は有司専制、副敵は權力闘争家となると同時に、両者の取柄につい

ては主友と副友の間柄にも本当に立ったのでもあります。これは民権家が苦難の中で福沢を許さず理解し得なかった事情の一半です。戦後の民権闘争家は戦後の福沢流に同じ評を下しております。近代の大善の士は前代流の小善の闘士に大悪の評を以って遇せられます。まさにモンテスキュー問題であります。

第二点は、『学問のすゝめ』に顕著な「約束」という語です。「約束」は、福沢研究史において契約説の証拠とされています。ウェーランドの英文と福沢の意訳文との間には、勿論「コントラクト」等の対応訳語も個々あるものの全く対応語のない「約束」も多く、機械的または固定的な直訳対応の關係は大幅に割引く必要があります。しかも文意を読むと、たとえ「約束」と「法」が混在していても福沢の意訳文と自前の文では「約束」を「法」に代えてもかなりのケースで文意の通りがよくなります。人にとって既成の踏襲され拘束してくる「約束」は強授される「法」であり、例えば明治の新政でも「法」の一つのありかたであり、これを契約説と敢て認定して、その契約説の変化または欺瞞と破綻を指摘するのは、論者自身に原因と結果が属すものと言えそうです。この手法は福沢シンパにも見られます。

第三点。モンテスキューは「權力よりも自由と自存を」主張します。〔ギゾーでは「意志よりも真理を」と表現が変わる。〕この端的な観点を福沢は「自由よりも独立を」に再生させます。けだし、福沢の「自由」はモンテスキューの「權力」と同義であり、同じく福沢の「独立」はモンテスキューの「自存と自由」に等置できるからであります。

以上のように、福沢研究はモンテスキュー研究にもなり、モンテスキュー理解は福沢理解にもなり、共に今日の我々の生活をも形成することにもなり得ると信じます。報告を終ります。

質疑応答

司会 横山寧夫 それでは質問を受けたいと思います。

正田庄次郎（北里大学） 大変克明なご研究に敬意を表するのですが、三点ほど質問させていただきます。

一つは、レジュメにもございますが、従来の書誌学的な定説を刷新するという意図でおやりになっているようですが、どういふ点が刷新されたのか。別な言い方をしますと、先生の書誌学的なご研究の中から福沢研究についてどういふ新しい視点が明らかになってきたのか、この点を私は理解しがたかったので、お聞かせいただきたい。

第二点は、モンテスキューの『法の精神』との対応関係を中心にお話しされたのですが、それが例えば、バックルとかギゾーとかの関係は文献的にはつきりしておりますが、内容的な対応関係という点でのお考えなのか、それとも文献的にこのような繋がりがある関係なのか、そのあたりを具体的に教え願いたい。

それから第三は、『学問のすゝめ』と『文明論之概略』がたまたま同じ時期に書かれておりますので、先生がおっしゃったように、片方は啓蒙の書、片方は知識人向け、という区分け、これはいささか荒っぽいものだと思いますが、その両者について、

で、どのような関係を積極的に考えておられるのか、それをお教えいただきたい。

松村宏 では、後のものからいきます。『学問のすゝめ』二編以下の続編と、『民間雑誌』『明六雑誌』これらの福沢本人および門下生の論考はすべて福沢の新しい『文明論之概略』的思想のもとに編成されている。したがって、文章は、あるいは内容も、まだ大衆向けだということは『学問のすゝめ』の続編には言えると思いますが、内容上は、その時点、その時点の、新しい思考に即応していると思います。あるいは制御されている。計画的に配置されていると思います。第二点であります、モンテスキューの『法の精神』の英訳初版、これは手沢本がありまして、一七五〇年版です。これをいつの時点で読んだか、覚書では『文明論之概略』の後の段階です。こういったようなケース、トクヴィルを読んだ、ミルを読んだ、といったものは実は、たとえばバックルの本は、別の手沢本は明治初年から読んでいたはずにもかかわらず、明治七、八年の版なのです。このようなケースもありますので、記録に現われたものが初めてということではなからう、と推定する余地があります。それから手沢本には線を引いたところがありますが、それはやや始めの部分でありまして、あまり多くありません。したがって、後は全部推定になりますので、この点は今までそのような指摘がないということの原因でもあります、それ以上の材料はないのです。したがって、弱い。資料的には弱いと思います。

第一点であります、これは自筆、他筆の区別、それから草

稿執筆の時節、段落の取り扱い、とくに他人による清書というところであります。これは書体が四つ、五つありまして、少なくともほとんど、おそらくは全部が本人の清書であろうと思います。これは水かけ論になりますから、字体のピックアップと照合をまもなく行ないます。これはモンテスキューの書記が判定されて、何年に書かれたということがいわれたのに類比ですが、『学者安心論』の場合の自筆、他筆の区別は報告しましたように、かなり今までの所見とは違った影響が出てくるだろうと思います。それから、これは誰でもできることでありますが、無題の遺稿には仮題は付けないほうがよろしいかと思えます。そして、遠山さんだったかと思いましたが、この「国法と人民の職分」の一月一八日という日付を七年と判定した全集に拠りまして推論をされました。そして『学問のすゝめ』の六編、七編、特に五編と六編の間の矛盾を解くのにこれを使いました。この時節の判定は誤っておりまして、八年か九年であります。場合によっては一〇年。早くても八年でありまして、一つには社会の字が二箇所使われている。また題目は同じようでも『学問のすゝめ』の六編、七編とは内容上、全然違います。こういったことが今回判明したことであります。以上の三点の質問について、これ以上お答えするものは持っておりません。司会 それでは時間がまいりましたので、これで終わらせていただきます。

●本邦初の多角的研究の成果！

スコットランド

啓蒙思想研究

—— スミス経済学の視界 ——

—— 田中正司編著 ——

本書はスミス思想の文脈分析の鍵をなすスコットランド啓蒙研究の最近の動向に着目し、パイロット的活躍をしている日本の新進気鋭の研究者集団の手になるスコットランド啓蒙思想に関する本邦初の論文集である。本書の特色・存在理由は、そうした意味ではフレッチャー、カーマイケル、ハットン、ケイムズ等のわが国ではまだほとんど全く論究されなかった対象を中核とする主題の解明と、シャフツベリやD・ステュアートその他の既知の思想家についても、新しい視角からのより深められた分析がなされている点にある。

A5上製 定価 四五〇〇円

変動期の国際社会

高橋徹・西村文夫編著 三三〇〇円

異文化との出会い

辻村明・金岡基編著 二二〇〇円

文化・文明の新しい地平

木村浩・美尾浩子編著 二二〇〇円

北樹出版

〒153 東京都目黒区中目黒1-2-6 TEL (03) 715-1524

疎外理論の再考

——フォイエエルバッハをめぐる——

はじめに

フォイエエルバッハと言えば、《疎外理論》の提唱者だということは社会思想史上の常識と言えるだろう。この場合、フォイエエルバッハの《類》概念（『人間の類』人間類）ないしは人間のヴェーゼン（本質・存在）が、啓蒙主義における『人間本性』概念のように理解されており、それが準拠基準にされてそこから反映しての宗教批判・社会批判を構想するのが疎外理論であると考えられている、と思われる。

本稿の目的とするところは、それとは別な宗教批判・社会批判の視点をフォイエエルバッハの《疎外理論》の中から入手する事である。この入手にはフォイエエルバッハのテキストの単純な読み取り以上の作業を必要としている。そこで本稿は、まずフランスの哲学者ルイ・アルチュセールのフォイエエルバッハ批判

細谷 実

を参照し、次にマックス・シュティルナーのフォイエエルバッハ批判を検討し併せてフォイエエルバッハの類概念についての考察を行うという迂回をおこない、その後再びアルチュセールとの対決をおこなう、という手順を取ることにしたい。

アルチュセールによる告発

アルチュセールはフォイエエルバッハを、典型的な理論的人間主義の理論家であると見なしている。理論的人間主義とは、アルチュセールの特別な用語であり、統一的な（あるいは単純な矛盾形態における）意識および欲求の主体として、人間を考え、その意識や欲求に還元しつつ社会や歴史を説明しようという立場を指すものである。その立場について、例えば「アミアンの提説」（邦訳『自己批判』所収）では、「人間の本質、自由な人間主体、欲求・労働・願望の主体、道徳的政治的行動の主体などか

ら出発することによって、社会と歴史を説明する人間主義的な構想^①と描かれている。

ところで、アルチュセールが思想界に投げかけた波紋は、初期マルクスと中後期マルクスとを切断しようという主張であった。その主張によってアルチュセールは、理論的人間主義者であった初期のマルクスを批判し、中後期のマルクスは、ブルジョワ理論の理論空間を形作っている理論的人間主義を批判し清算することによって、初めて、新しい「歴史の大陸」を切り開くことができた、と論じていた。

それを確認しておこう。「マルクスのために」において、次のように述べられている。「マルクスの観念論的人間主義のあらゆる定式は、フォイエルバッハの定式に属している。実際、マルクスはフォイエルバッハを引用し、それを再論するか、繰り返しただけであった。」^②そして「アミアン^③の提説」でこう結論されている。「マルクスはこの種のあらゆる人間主義の理論的意図と断絶するという条件でしか、歴史科学を築くことができず、また『資本論』を書くことができなかった。」^④

つまり、初期マルクスが理論的人間主義者であるという論証の際に、その理論的先行者としてのフォイエルバッハが告発されたのである。アルチュセールは自説を裏付けするために、フォイエルバッハになじみの薄いフランスの読者（それで彼らは、フォイエルバッハの単なる繰り返しのまさにその部分に、真のマルクスを発見したつもりになる）に対して、わざわざフォイエルバッハの『キリスト教の本質』の出版をしている。

若きマルクスにとって、疎外理論とは、人類が愛や道徳性や理性や実在性や共同性などという自らの本質を神や国家に疎外（譲渡）してしまい、その結果、それらが豊かになればなるほど人間が貧しくなっていく、という状況を転倒し、天上の富（人間の本質）を人類が取り返す、という筋書きを持った理論である、このようにアルチュセールは捉えている。

若きマルクス自身の文章を見ると、例えば、『ヘーゲル法哲学批判序説』において、以下のように現段階とその課題とが語られているのを見いだすことができる。「宗教の批判は、人間が人間にとって最高の存在であるという（フォイエルバッハの「引用者」）教えでもって終わる。したがって、人間がおとしめられ、従属させられ、見捨てられ、蔑視された存在となっていくような一切の諸関係……を覆せという無条件的命令をもって終わるのである。」^⑤

では、以下において、アルチュセールの主張に関する疑問点を吟味していきたい。一 本質としないしは可能態として存在するが、しかし現在^⑥は疎外されているため現在^⑦していないもの（『人間の本質』を現実化すべきだ、と主張したのがフォイエルバッハの疎外理論であるというのは本当だろうか。

そもそもそうした理論が成り立つためには、人間の本質や人類という類概念が、経験的現実的存在とは分裂して異なったものであること、それゆえ、抽象的・観念的な存在であることが必要である。つまり、現実批判の立脚点を現実の外部に求め決定するというのが必要であるはずだ。

実はこの批判の立脚点についての問題は、「理性的であるものこそ現実的であり、現実的であるものこそ理性的である。」と宣言されていたヘーゲルの体系の後にヘーゲル批判者として哲学する者にとっては、極めて重大な問題になることである。

一つの明確な道は、ヘーゲル自身がそのフレイズで批判していた当のものに立ち返り、その地点を譲らず、そこからヘーゲルを批判し返す道である。批判の立脚点の問題における、そうした道は、まさに上述したようなものとして理解された疎外理論の立場に立つことを意味している。

ともかく、「切斷」以後のマルクスもエンゲルスも、フォイエルバッハの人間の本質・人類を、そのように抽象的観念的なものであるとして受け取っていた。その例を示そう。「フォイエルバッハ・テーゼ 六」ではこう評されている。「フォイエルバッハは宗教性を人間性に解消する。しかし人間性は（フォイエルバッハが考えているように）引用者）個々の個人に内在する抽象物ではない。……フォイエルバッハにあつては人間の本質は、ただ《類》であるとし、つまり、多数個人を自然的に結び付けている、内部の、無言の普遍性であるとし、つかまれない。」

この引用文から、フォイエルバッハにおける人間性が孤立した個人に言わばイン・プットされている生物学的情報あるいは傾向性のようなものとしてマルクスによって受け取られており、「抽象物」と見なされていたことが確認できるだろう。

したがって、アルチュセールによるフォイエルバッハの取り

扱いかたは、中後期のマルクス・エンゲルスの線でのフォイエルバッハ像を引き継ぎ、その上で、フォイエルバッハをその丸写しであるとされた初期マルクスともども批判するものであるのだ。

しかし、フォイエルバッハに対する同様の批判はすでにシュティルナーがおこなっており、それに対してはフォイエルバッハ自身が反批判している。そこで次の節においては、迂回してその論戦を検討してみよう。その後、フォイエルバッハの《類》概念についての検討をさらにおこないたい。

(1) L. Althusser, *Positions*, Editions sociales, 1982, p. 179, なお、この本からの引用は以下において『*Positions*, p. 179, のように略記する。(西川長夫訳『自己批判』、福村出版、一九七八年、一九九ページ、なお訳文は主に引用の都合上、訳し変えたので、邦訳書と異なる場合がある。以下、その他の文献についても皆同様である。)

- (2) L. Althusser, *Pour Marx*, François Maspéro, 1980, p. 39
 140. (河野健一・田村敏訳『難読マルクス』人文書院、一九七〇年、六一ページ、本書は以下「マルクスⅠ」Ⅱと略記する)
 (3) *Positions*, p. 179, (『自己批判』一六九ページ)
 (4) Cf. *Pour Marx*, p. 232 (『マルクスⅡ』一五二ページ)
 (5) K. Marx, *Werke*, Dietz Verlag, 1981, Bd. 1, S. 385. (城塚登訳『ヘーゲル哲学批判序説』岩波書店、一九七七年、八五ページ)
 (6) G. W. F. Hegel, *Werke*, Suhrkamp, Bd. 7, S. 24.

シュティルナーへの迂回

シュティルナーは『唯一者とその所有』において、キリスト

教・ヘーゲル哲学・先行する青年ヘーゲル派の三者をまとめて批判している。その批判およびシュティルナー自身の積極的な主張を本節においては検討してみたい。

個人が個人の主権者であり、何者にもいかなる権利も譲渡することなく主権者であり続けること、これがシュティルナーの希望である。

その希望は、個人がなんらかのイデオロギー空間に組み込まれることに對するラジカルな拒否となる。したがってシュティルナーの世界は、社会契約以前のホッブスのな社会空間に酷似している。その空間は、(ホッブス自身の考えるところでは) 未だ一切のイデオロギーが真空な空間であり、ただ力の(仁義なき)競い合いがあるだけである。

例えば、次のように述べて、シュティルナーはイデオロギー空間の設定を否定している。「君は、唯一者として他者ともはやなんら共同的なるものを持たず、ゆえにまたなんらの分離・敵対的なものをも持たない、というわけだ。君は、第三者に向かって他者に対する権利(正義)を求めることもなく、また、他者とともになんらかの《権利基盤》あるいはその他の共同的なるものの基盤の上に立つこともないのだ。」(Shiner, S. 229, 下八四ページ)

このイデオロギー(ここでは、正義を流通させ、権利の基盤を形成する觀念のネット・ワーク)の真空に生きる人間こそ、シュティルナーによって肯定的にエゴイストと呼ばれている者なのである。彼らは、個人的に力の衝突を繰り返すが、その対立をいわ

ゆるイデオロギーの争い(または理念の争い・神々の争い)としておこなうことはない。すなわち、どちらが正義であるとか善であるとかを、社会的につまり第三者の意見に向かって競ったりしない。また、なんらかのイデオロギー的党派に基づいて敵対しあうこともない。と言うのも、エゴイストはいかなる理念にもいかなる党派にも共属することがないからである。(vgl. Shiner, S. 205, 下二三三ページ)

いかなるイデオロギー空間も、なんら絶対的ないし自然的な存在でもない。そうではなしに人間自身による創造物であるとシュティルナーは捉える。「それ自体によって神聖なるものはなく、ただ私の聖化宣言によって、私の言葉、判断、拝跪、つまりは私の良心によって、それは神聖になるのだ。」(Shiner, S. 21, 上九九ページ)

ただし、人間は、聖なるものを人間自身による創造物としてではなしに、自然(本性)とか神とか理性的なるものとかによる秩序として創造してしまふのである。このような被造物聖化は、個人の自己放棄・自己疎外にはかならず、エゴイストはそうした自己卑下に抗議する。(vgl. Shiner, S. 206, 下二六ページ)

そしてシュティルナーは、自己以外の何者かに根拠を帰されたイデオロギー空間を、一般に、宗教的なものであると見なしている。狭義の神を聖なるものとするイデオロギー空間のみが宗教なのではない。人間なるものであろうと、国家や民族であらうと、なんらかの社会であらうと、「私」そのものとは別に、「私」の外部あるいは内面において聖なるものとされたもの、

それらはすべて神にはかならない、とシュティルナーは考える。だから、「私」以外の何物かを信仰するのは神崇拜であり、宗教である、と。「何物かが聖なるものとして保持される、それが神のためであろうと、人間性のためであろうと、そのちがいで敬神が敬神でなくなるものではない。」(Stinner, S.202, 下四九ページ)

それゆえ、正義・権利・善悪などという、固有には法的小よび道徳的イデオロギー空間を構成する概念も、宗教的なものと見なされている。「宗教的な立場に立たなければ、誰が《権利・正義》などといったものを希求できるだろうか。《権利・正義》とはひとつの宗教的概念、つまりなんらかの聖なるものではないであろうか。」(Stinner, S.206, 下五四ページ)

さらに、拒否は、なんらかの社会的カテゴリーに個人がくられることにも向けられる。ここで「社会的カテゴリー」と呼んだものは、社会的な地位・機能・身分・役割に関して諸個人の分類をおこなう、そうしたカテゴリーのことである。エゴイストである私は私であり、国民でも市民でも親でも子でも会社員でもない。いかなる社会的カテゴリーでくられることも拒否する個人、そのことで個人はいかなるロール・テイキングからも逃れてあること、したがっていかなる当為からも逃れてあることを享受する。

例えば、キリスト教は、個人を神の似姿・罪人・信者等ににする。例えば、ヘーゲル哲学は、個人を抽象法とモラルの主体にし、さらに家族と市民社会の成員にし、あげくには至高の国家

の国民にする。そうして、個人は、イデオロギー的規制を受け入れる主体にされてしまう。それに対し、エゴイストは、いかなるイデオロギー的規制に基づいても行為することはなく、常に思うがままに、つまり無からの決定・恣意的な決定に基づいて行為するのである。

同じくイデオロギーの真空な世界を想定してはいるものの、ホブズは死の恐怖を介して専制君主制的秩序をそこから導き出すが、シュティルナーはあらゆるイデオロギー秩序に対するラジカルな拒否によってその空間の堅持を主張する。

なぜならば、シュティルナーから見ると、ホブズがしたように万人の万人に対する戦いによる死の恐怖のゆえに何等かのイデオロギー秩序に保護を求めることは、明らかにより危険な土地に避難することを意味しているからである。イデオロギー的真空の中では我が身は我が力によって防衛できた。ところが、いまや新しくできたイデオロギー秩序こそ絶対者・万能者である。武装解除された個人は、自らの生殺与奪の力と権利とを手放しており反抗不可能になってしまっている。

万人の万人に対する戦いについては、こう言われている。「確かにそれらの悪漢の中で暮らすのは、一時も生命の保証を得ないで不安である。しかし、倫理的な者たちの中ではもっと安心して暮らせると言うのか。それとて、《正義の道》に基づいて絞首刑にされてしまう程度しか生命の保証はないのだ。」

(Stinner, S.68, 上七七ページ)

さて、ではこのようにラジカルにイデオロギー秩序を拒否し

たシュティルナーにおいては、どのような社会理論が構想しうるのか。すなわち、どのような社会関係が、エゴイストたちの間で、そもそも可能であるのか。

社会は存在できない。そして存在させないことがシュティルナーの希望でもある。この場合の「社会」とは、固定化されたイデオロギー秩序に基づく人間関係のことを指しているからである。シュティルナーがそれに對置するものは、「交通 Verkehre」もしくは連合 Verein (Stirner, S. 342, 下—三〇ページ) である。

「交通もしくは連合」は、諸個人が共通のイデオロギー秩序に属することによってではなしに、すなわち諸個人がなんらかの秩序の成員になることによってではなしに、ただ時々の状況毎に、当事者同士の間において成立する相互関係のありようを指す用語である。分かりやすく言うならば、「交通もしくは連合」とは、当事者間の暫定的な妥協、しかも第三者による何の保証も持たないために何時でも一方的に破られる可能性を有する妥協、そのような妥協が諸個人の間にはりめぐらされている状態を指す用語である。

もしもそれが習慣的に固定化してしまうと、社会という関係のありようへの墮落になる。社会への墮落を防ぐためには、諸個人の意志の上に妥協を再措定する運動が常におこなわれ続けていなくてはならない。

このように保証のない妥協の危険性と引き換えに各人が手に入れるものは、誰からも当為によって呼びかけられず、制約を

押し付けられない自己性 Eigenheit である。自由とは違ふ。各人は自己性の伸長のために、自己の自由を、妥協において、制限する。しかし、この自由の制限自体が、自己性による恣意的な創造物であるから、自己性によっていつでも解消できるものである。したがって通常の社会契約における自由の制限が国家や君主へ自己の力と権利とを譲渡するものであるのと比べて、諸個人は相変わらずあらゆる関係の創造者たる全能を保ち続ける、という点の違いがある⁽³⁾。

ところで先ほどから出てきている《エゴイスト》、あらゆるイデオロギー空間に先だって存在し、あらゆるイデオロギー空間を拒否する個人について注意をはらっておきたい。シュティルナーにとって、「この私」、この個体、この個人が実在的なものであり、その存立根拠としては創造的無と称されるものよりほかない。と言うより、「この私」とは固定的な実体ではない。かと言って、知覚の束とか関係性の束とかに還元されるものでもない。「この私」とは、まさに創造的無そのものだと言張されている。「私は創造的無なのであり、私自身が創造者としてすべてをそこから創出するところの無であるのだ。」(Stirner, S. 5, 上—八ページ)

分かりやすく説明してみよう。個人の自由意志や自発性の根拠を存在の世界に求めようとすると、存在の世界は因果律と法則性に基づく世界であるから、自由や自発性とは相入れない。それで自由や自発性の根拠は無い、と言わざるをえないが、その非在の根拠をいわば虚焦点として仮に名付けたものが《無》

と呼ばれるものなのである。しかもそれは、自由や自発性の根拠に擬せられたものであるから、空虚としての無ではなくて、《創造的無》である、という話である。

かかる《創造的無》に根拠を持つものとして個人はすべての社会関係から独立に、むしろそれらの創造者としての位置を有する。逆方向から見れば、世界は単に個人の創造物にして所有物としての位置を持つものに過ぎない。(vgl. Shiner, S. 378. 下―二七七ページ)

かかる根本的な構えからすれば、シュティルナーがあらゆるイデオロギー秩序を拒否し、イデオロギーの呼びかけを個人に向かつて発するいかなる存在をも指定することを拒否することを課題とするのも、理解される。

シュティルナーにとってキリスト教の神やヘーゲルの絶対精神や国家が、そのような拒否されるべきものであることは言うをまたない。さらにそれとまったく同様に、フォイエルバッハが語る人間や人類も拒否されるべきものだと思われている。

こういう主張である。『フォイエルバッハは、「この私」とは別物である人間なるものとか人類とかいうイデオロギー的抽象物を実体化して神聖化している。それらのものを、仮に「私」の外部にはなしに内部に求めたとしても、それは本質的な我と非本質的な我とを区別し引き裂くことを生じさせる。そして、本質的な我へと非本質的な我（こちらの我の方が、「この私」に近いようである）を近付け一致させることを当為にするのだから、フォイエルバッハ哲学は個人の自己性と自発性とに対する抑圧

の一形態である。

シュティルナー自身の言葉で確かめておこう。「フォイエルバッハが道義的な関係を、確かに神の秩序とは呼ばないにしても、その代わりに、それらに内在する精神のゆえに神聖である」と述べるとき、これはまさに啓蒙的プロテスタンティズム以外の何物であろうか。(Shiner, S. 38. 上―二〇六ページ)あるいはまた言われる。「フォイエルバッハが骨を折って我々に与えようとする解放が全くもって神学的であり、神の教義に等しいものであることが明らかになる。……精神であるところの神をフォイエルバッハは『我々の本質』と名付ける。だが、『我々の本質』が我々に対立させられること、我々が本質的な自我と非本質的な自我とに二分されること、そうしたことをいったい我々は是認することができるか」(Shiner, S. 34. 上―四三ページ)

かかるフォイエルバッハ批判の前提には、やはり、フォイエルバッハの言う人類・人間の類の本質が抽象物として解されていたということがある。シュティルナーはこう論じている。「……人間なるものというのは、要するに一個の理想に過ぎず、類とは要するに一個の思惟されたものに過ぎないのだ。」(Shiner, S. 38. 下―四五ページ)またさらに言われる。「最高の存在は確かに人間の本質ではあるが、まさにそれが人間の本質であって、彼人間自身ではないがゆえにこそ、我々がそれを彼の外部に見て《神》と見なそうが、あるいは彼の内部に見て《人間の本質》と名付けようが、どっちでも全く同じことなの

である。」(Stinner, S.35, 上―四五ページ)

では次にフオイエルバッハからの反論・反批判を見てみよう。フオイエルバッハは自分の『キリスト教の本質』こそが、本質的な我と非本質的な我との分裂を廃棄し、精神と身体とを備えた全人を原理に据えることを主張するものだ、と言う。すなわち、キリスト教の救いの対象である魂やデカルトその他の近代観念論の自我は、身体から切り離された宙ぶりの思惟対象(一個の思惟されたもの)に過ぎず、現実存在するものは感性的な対象になりうる諸個体であるので、そうした諸個体を正当に認め肯定せよ、と言うのである。

その際、シュティルナーも気付いていたように、フオイエルバッハは複数あるいは無数の諸個体を肯定せよ、と言うのである。「この個体を」とは言わない。なぜなら、ある類からただ一つの個体を選んで、それを神聖不可侵のものに祭り上げる、すなわち特定の個体を類全体と同一視するのは、宗教の立場であるから。そこで、シュティルナーこそ宗教の論理構造と同じ論理構造を持った唯一者を主張するものだ、と反批判するのである。(vgl. Feuerbach, 9-432, 一〇三―七七ページ)だが、シュティルナーに次のような発言がある以上、前記の反批判は適当ではなからう。すなわちシュティルナーは、肯定的な形容詞である「エゴイスト的」ということと対比される否定的な形容詞である「人間的」ということを説明して述べている。「個的なものを個的なものとしてではなく、なんらかの普遍的なるものと見なすこと、それが人間的ということなのだ。」(Stinner, S.

309, 下―一八六ページ)

そうだとしたら、個的なものを普遍的なものと同一視しない、という点において両者に対立はない。ではどこが対立点なのか。両者の違いを、いわば、能動性と受動性の違いとして把握できはしないだろうか。フオイエルバッハの個体は、受動性を特徴とする。それには、他者(他の自我および自然)の存在が否応なしに、つまり受動的に刻印されている。あらゆる個体は、それが現に存在していること自体を、發生的にも構造的にも他者に負っている存在であると考えられている。

他方、シュティルナーの個体は、『創造的無』に自己の根拠を持つているために、他者との一切の相互作用なしに、あるいは他者による一切の支えなしに存在しているものである。したがって、他の自我は、争いまたは連合の相手として初めて私によって発見される対象であり、他の自然は、私の所有に帰するものとして初めて私によって発見される対象である。この意味で、シュティルナーの個人は、能動性をもって特徴付けられ、やはり能動性をもって特徴付けられるフヒヒテの《自我》との共通性は否定しえないものである。(vgl. Stinner, S.199, 下―四五ページ)

話を戻して、本質的な我と非本質的な我とについての二人のやり取りについてコメントするならば、フオイエルバッハ哲学についてシュティルナーが存在からの本質(理想)の分離であるとして批判したのに対し、フオイエルバッハは存在からの思惟の非分離をもって反論している、と評することができよう。

つまりフォイエエルバッハからの反論はポイントのずれた反論になっているのである。

いずれにせよ、双方とも、相手の理論が宗教と同一の論理構造を持っている、と批判し合っていたのである。まとめてみたい。先ほど取り上げたフォイエエルバッハへの批判は、『抽象概念の実体視』への批判として総括できるものであろう。他方、シュティルナーへの批判は、『特定の個体の特権的絶対視』と『無からの創造』との二点に向けられた批判であった。一点目の批判は、先に検討したようにそのままでは妥当しない。それは二点目の批判と関連させて『孤立した個体の想定』の問題性として解釈し直されるべきものであろう。そこで、シュティルナーへの二点目の批判を次に検討しておく。

『無からの創造』と関係あるものは、シュティルナーの『創造の無』という考えである。ところで『無からの創造』という教説が、キリスト教にとって、ギリシア哲学における神性との相異を示しうる重要な教説であることは言うまでもない。その教説を、しかしフォイエエルバッハは、世界の部分的な無からの創造である奇跡を承認することにも道を開く極めて不合理な教説である、と批判している。(vgl. Feuerbach, 9-56 & 5-192 & 5-192. 一三二・九一・九七・一〇一八九ページ) また同じ論理のコロラリーであるが、現存するものの否定ということとは、あるもの(ある規定・ある質)から別なもの(別の規定・別の質)への転化という意味においてのみ現実的であり(すなわち限定的否定のみが現実的である)、存在一般つまり世界全体の否定というこ

とは、ただ宗教的想像力にとつてのみ可能に思われる非現実性に他ならない^⑧。このようにフォイエエルバッハは考えている。

(vgl. Feuerbach, 9-37. 一八九ページ)

これは、直接には、世界の虚無性を説くキリスト教およびヘーゲル哲学に対する批判であったが、『無の上に、私は私の事柄を据えた』(Stinner, S. 412. 下三三二ページ)と言うシュティルナーによる世界の無化に対しても同様に妥当する批判の論理であらう。そうだとするならば、『無からの創造・創造的無』に根拠を持つ『孤立した個体の想定』は、フォイエエルバッハが批判したように、不合理な想定であると考えるべきであらう。

(1) C.: 大庭健『共同存在における主体性と時間性』、『倫理学年報』一九七七年

(2) vgl.: Max Stirner, *Der Einzige und Sein Eigentum*, Reclam, 1972, S. 225. 以下この本からの引用はStirner, S. 225のように本文中に略記する。(片岡啓治訳『唯一者とその所有』下、一九七七年、七八ページ、以下この上下二巻本からの引用は、下二七八ページ、というようにのみ本文中に略記する。)

(3) C.: 星野智『シュティルナーのヘーゲル批判』、『理想』、一九七八年、五月号、二二〇ページ

(4) フォイエエルバッハは主語としての神を否定したが述語としての神を保存している、という批判がシュティルナーからおこなわれた。vgl. Michael v. Gager, *Ludwig Feuerbach*, Anton Pustet, 1970, S. 344. (本書からの引用は以下においてGager, S. 344. のように略記する) だが、本当にフォイエエルバッハは述語としての神を全面的に肯定し免罪したのだろうか。そうではなかった。神の諸述語が人間や自然の諸述語に還元される時、以前

の過度性・超絶性は失われ、自然なありきたりの諸述語にされる。(vgl. Feuerbach, 9-128, 101-127ページ) 例えば、時空をも超越する神の全知全能は、物理的可能性・必然性の限界内での(個人に比べての)自然や人類の全知全能に変形される。あるいは、魂の救済と永生をも与える神の愛は、感性的な性愛や具体的な隣人への愛へと変形される。

(5) 啓蒙的プロテスタンティズム、すなわち神への信仰とヒューマニズムとの接合について考えておきたい。カール・バルトは、一九二六年の講義において、こう述べている。『フイエエルバッハは近代の(神を忘れた)人間中心主義の嫡子であり、他方、彼を批判したシュティルナーは個人・単独者という正しい基盤に立つものであるが、未だ人間の悪・罪・可死性に対する自覚に至っていない』(vgl. Karl Barth, Ludwig Feuerbach, in *Ludwig Feuerbach, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt*, 1976, S.1-32, bes. S.21-24) この悪・罪・可死性をめぐる神と人間との断絶のバルトによる強調は、神の過度性・超絶性の述語を端的に廃棄しようとするフイエエルバッハの主張と照応しあうものである。つまり、バルトにとってもフイエエルバッハにとっても、神と人間との間の相異は決してあいまいにしてはならない断絶として考えられていたのである。

フイエエルバッハ解釈において、とすれば神と人間との同一性の側面のみが強調される傾向があるが、相異と断絶の側面についてもっと明確に認識されるべきであらう。

(6) vgl. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Akademie Verlag, Bd. 9, S.430. 以下の全集からの引用は、Feuerbach, 9-430. のように本文中に略記する。(船山信一訳『フイエエルバッハ全集』、福村出版、第一〇巻、三七五ページ、以下この全集からの引用は、一〇三七五ページ、のようにのみ本文中に略記する。)

(7) 個体が他の諸個体によって受動的に支えられている、言いかえると、他の諸個体によって媒介されている、という主張は、フイエエルバッハの本質的な論点である。Cf., Warofsky, p. 425.

ところでフイエエルバッハは、ヘーゲルに対して存在の直接性ということを主張している。それに対しマルクスは、目の前の桜の木も歴史と人間活動によって媒介されているとして、フイエエルバッハの観照主義・直観主義を批判している。だが、フイエエルバックスによる批判は、妥当なものとは言えない。と言うのは、第一に、フイエエルバッハの存在の直接性の主張は存在が思惟によって媒介されていないという論点であるのに対して、論点がずれた批判であるから。第二に、自然的存在を全面的に人間活動に基礎を置くものとする能動的人間主義は、観念論の人間学的な一形態に他ならないから。この論点についてカール・レーヴィットは『マルクスの実践的観念論』(K. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach, in *Revue internationale de philosophie*, no. 101, Universa Wertheren, 1972, p. 325)* と呼んで、本稿と同様に批判的な検討をおこなっている。問題は、人間の能動性と活動性を強調するあまり、当の人間自身も他の諸個体・諸自然によって受動的に媒介される存在であること、を見失ってしまう点にある。自然に対する能動性と受動性という論点については、さらに次の論文を参照のこと。山之内靖「社会科学の現在」、未来社、一九八七年、第三章。

(8) Cf. 田畑稔「ヘーゲルとフイエエルバッハ」、「理想」、第四七二・四七三号

フイエエルバッハの類概念

本節においては、フイエエルバッハの《類》および《人類》

の概念が考察される。フオイエルバッハは、自分が言う人類とは抽象物ではないことを論じている。

フオイエルバッハの考えでは、デカルトやフイヒテの自我は、自然的身体を持たずに単に思维の中に存立しているものに過ぎない。それゆえ彼らの自我は、思维の外部である他自我や自然に對し何らの必要も欲求も持たずに自己の思维の内部に自足している。それに対しフオイエルバッハにとって真に実在するものとは、一般に、単に頭の中に在るだけではないもの、考えられただけの存在ではないもの、感性的な対象と成りうるもの、すなわち自然的な諸個物である。もちろんそれには、人間の身体や人間による生産物も含まれる。

それゆえ、フオイエルバッハは類と個の問題において、一般に唯名論を採用する。この点はシュティルナーと同様であると言える。ただし、フオイエルバッハは感性的対象性ということを重ねた。それで、実在する人間とは、身体を持った自我（というよりむしろ帰属関係は逆で、精神を持った身体）であり、だからこそ、外部の自然および他の人間を受動的に前提とし必要とし欲求する個人である。

ところで、実在性が問題ならば、「この自我Ⅱ我」でも「その・あの自我Ⅱ汝」でも話は同様である。ある自我が実在するために他の自我を必要としていることは、どの個体から見ても変わりはない。つまり指示規定における「この」は「あの・その」に比べて何ら特権的な位置にはない。「この」という指示規定に特権的な地位を認めるのは、「我思う」という反省的意

識作用の明証性を哲学の端緒に置くデカルト以来の観念論の立場においてである。そして、シュティルナーもやはりその立場にコミットしていると言えよう。

フオイエルバッハの《人類》概念の特徴は、そうした相互作用しあう諸個人の総体が人類という類概念である、とする点だ。それゆえ、シュティルナー、マルクス、アルチュセールなどによる解釈に反して、《類》は内なる本質・存在と区別された本質というものではない、と言うべきである。

人類についてのこのような類概念は、確かに独特のものである。思想史においてそう言えるのみならず、フオイエルバッハ自身においても、その他のもの、例えば机や樹木といった類概念については、類を単純に抽象名詞として唯名論的に解釈しようとしている点と比べてもそう言える。《人類》概念におけるこの独特さは、人間が社会的動物であることから来る特殊性に由来するものであろう。

または、むしろ次のように解した方がはつきりするかも知れない。《人類》とは、一つの関係概念でありながら、同時に類概念にもなっているような例外的な概念である。つまり、例えば「樹木」などは類概念であるが、関係概念ではない。反対に、例えば「社会」などは関係概念であるが、（それを構成している諸項にとつての）類概念ではない。

確かにある箇所では、フオイエルバッハは、「人類」はただ思想として我々の表象に現れるだけだ。（Feuerbach, 5-269, 九一二七六ページ）と言っている。そこでの理由は、《人類》が類概

念であるからである。また、《人類》は悪無限としての「無数に多くの制限された個別的な諸個体」(sing.)のことであり、この意味でも《人類》の総体は、それとして感性的な対象にすることができないからである。

しかし、これらのことで、《人類》が単に考えられただけの存在、実在と区別される抽象的な思考物であることにはならない。

その理由を述べよう。まず、《人類》という関係概念の諸項は、感性的な対象として実在している。それは太陽系という関係概念の諸項が感性的な対象として実在しているのと同様である。また、悪無限的な総体はそれとして感性的な対象にならないということは、《自然》という時空的にも質的にも悪無限的な存在の総体、つまり自然全体は感性的な対象になることができないのと同様である。しかし、だからといって、太陽系や自然全体が単に抽象的な思考物であるとは言えないだろう。《人類》についてもそれと同様に考えるべきである。

個人にとって《人類》が以上のようなものであるから、個人はシュティルナーの《エゴイスト》たることはできない。個人は常に自然および他の個人との交互作用の中に存立している。その際には、個人は《主体》としてイデオロギー的關係を生きざるをえない。しかもシュティルナーの言うごとく世界総体の無化は、非宗教的立場にとつての原理的不可能事であるのだ。それでフォイエルバッハにとつては、ただ宗教的なイデオロギー空間を人間的なイデオロギー空間に編成替えすることのみ

が課題になる。⁽⁵⁾

具体的には、神であれ君主や国家であれ、何か一個物が類全体と同一視され神聖化されて、逆にその他の諸個体からは類的な諸属性が剝奪されているようなイデオロギー空間、言いかえると、普遍性・全能・無限性・愛・理性・善・尊厳などという《人類》の諸属性が特定の一団体の述語に帰せられているようなイデオロギー空間を編成替えして、《人類》の諸項である無数の個人がそれぞれ肯定されるようなイデオロギー秩序にすることである。

その際、注目すべきは、無数の個人の肯定が、それらが人類の構成部分であるが故にではなくて、それらがまさに実在している個であるが故になされている点である。つまり個人は、何らかのカテゴリーの成員であるが故にではなく、また何らかの全体の部分であるが故にではなく、肯定されている。

ところが、シュティルナーは、フォイエルバッハが個人を肯定したとしてもそれは《人類》の一サンプル Exemplar としてであるにすぎないと批判している。(Stirner, S&T, 下二二六七ページ)しかし、思うにこの批判は適當ではない。なぜならフォイエルバッハにおいて、肯定や尊重や尊敬などの倫理的評価はそもそも感覚主義的な基礎の上になされるものであった。つまり、愛情・愛着・同情・共感などの感情がその基礎であるわけだから、その対象としては、血と肉を持った特定の個体になればいいはずだから。

それは肯定的な側面だけのことでない。個人に加えられる

否定的な側面、つまり個人への何らかの非難・制限・抑圧についても同様なことが言える。

個人への非難や制限は、抽象的な《人類》が加えるものではない。それらは、「兄弟達の平手うちと姉妹たちのつねり」という個別的具体的なものとしておこなわれる。

また、他の個人が《人類》を代表して加えることもできない。一個体が類を代表することこそ、まさにフョイエルバッハによって批判されていることだから。

さらにまた、他の個人が《人類》の名において、つまり普遍的意志の名において加えるものであってもならない。その理由は、フョイエルバッハが法・意志・自由などの諸概念は、血と肉を備えた諸個人に常に還元しつつ扱わなくてはならない、と主張しているからである。(Vgl.: Feuerbach, S. 362, 二一五九ページ)

繰り返すが、個人はあくまでも個人として意志し行為する。個人は、ヘーゲルが考えたように(そしてマルクシズムが継承したように)普遍的な意志を代表したり体現したりして行為することはできない。フョイエルバッハはこう述べている。「私は、あなたの意志または普遍的な意志でもって意志するのではなく、私自身の意志・ここでの筋肉を介して実行される意志でもって意志するのである。私は不正が加えられたことやおこなわれたことに關して、あなたと同様に苦痛を感じる。しかし、私はその苦痛を人間一般の良心をもって感じるのではなく、私の血管の中の血液が私自身の固有な血液であるのとあたかも同じよ

うに私自身の良心である、その良心をもって感じるのである。」(Feuerbach, II-104, 三一二七ページ) このように、一個体が類を代表することはできないという論理は、倫理学や政治学で問題になる良心や意志に關しても貫かれていたのである。

この普遍的良心・普遍的意志というテーマに關連して M・W・ワルトフスキーはこう述べている。「類概念の問題は、階級意識の概念という形式の中に生き続けており、ルカチの『歴史と階級意識』によって引き起こされた、即目的階級と対目的階級とについてのかつての論議の中に生き続けている。その論理的政治的系譜は、『社会契約論』での普遍的意志についての議論、および自己統治と自律、したがって自由と道德的意志とが基礎付けられることが可能なカントの普遍的合理性にまで、さらに遡る。」(Wartofsky, p.423)

つまり社会思想史上、ルソー↓カント↓ヘーゲル↓マルクス↓ルカチという系譜を持つ《普遍的意志》という問題構成に對する一つの批判的検討が、ヘーゲル批判の文脈でフョイエルバッハによってなされていたことになる。

それゆえ、フョイエルバッハが言う《人間の類的本質》という概念についても、ヘーゲル↓マルクスの中間項として《普遍的意志》の問題構成に属している、という見方は再考されるべきものとなろう。もちろん、テーマあるいは問題としては、先の問題構成が問題としていたものに確かにフョイエルバッハも取り組んでいる。しかし、何らかの等質的な主体あるいは明示的な場として《普遍的意志》が存在するというルソー以来の問

題構成に批判的な立場に立ちつつである。

まとめたい。本節で再考されたようなものとしてフオイエルバッハの類概念・人類は理解し返されるべきものであり、それに照らしつつ、何らかの神（類個とされる特異性）が存在するイデオロギー空間を批判する社会批判の構想がフオイエルバッハの《疎外理論》であったと捉え返されるべきであろう。

(1) Cf. M. W. Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge Uni. Press, 1977 p. 426. この本からの引用は、以下において Wartofsky, p. 426. のようにのみ略記する。なお、ワルトフスキーの見解は、多くの論点で筆者と共通している。

(2) ワルトフスキーも類について同様な議論をしている。「実在的で相互依存的な諸個体の間にあるこの必然的なきずなが抽象的なものではないのと同程度に、類的存在は抽象的なものではない。」(Wartofsky, p. 425)

(3) ガーゲルンは、フオイエルバッハの類的存在は単に悪無限的な加算の全体あるいは多数性に過ぎず、むしろヘーゲルの具体的普遍という考えの意義を強調している。vgl. Gager, S. 187-195. しかし、ヘーゲルによる悪無限批判は、そもそも悪無限的でありえない自然的無限性・自然全体を精神の中に回収するための論理であり、フオイエルバッハが単なる悪無限的な全体に帰属したのは、ヘーゲル的な精神の閉域から脱出するための全体戦略にとってむしろ適切なことであった。

(4) Cf. 小川弘、運動と時間、御茶の水書房、一九八六年、例えば三七ページ。

(5) フオイエルバッハはイデオロギー一般を拒否したのでも、そこから科学へと転進したのではない。その点を捕え、アルチュセールは批判的にこうコメントしている。「イデオロギーの拒否でさえ、

フオイエルバッハにおいては明らかに見て取れるように、イデオロギーの言語で記されている。」(Pour Marx, p. 265. 『マルクスⅡ』一八四ページ)しかし、イデオロギーと科学を峻別し、実践と理論を両者に振り分け、しかもイデオロギーから科学へのシフトを提唱した前期のアルチュセールは、実践を旧来の諸イデオロギーに全く委ねてしまふことになる。

(6) Cf. 船山版全集、一八二三六ページ

(7) フオイエルバッハの論理は、異質な諸個体の共存を許す。例えば、愛は同化作用ではなく、異性愛であり、異他なるものへの必要・欲求・憧れなのである。「人間の本質の実際の現存在は、本質の富を顕示するために相互に補足しあっている無限の差異性である。」(Feuerbach, S. 276. 九一八二ページ)

(8) Cf. 亀山純生「フオイエルバッハの《感性的道徳》の基礎付けについて」、東京農工大学一般教育部紀要、第三巻、一九八五年

(6) L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Fr. Frommans Verlag, 1911, bd. 10, S. 271. 一七一―一七二頁

アルチュセールとの対決

アルチュセールとの対決を再開しよう。⁽¹⁾

アルチュセールは社会批判の大きな課題として「国家の死滅」を提起している。では、国家とは何か、と言えば、抑圧装置とイデオロギー装置の複合であると、アルチュセールは押さえている。抑圧装置と言われるのは、指揮権系統の統一された治安機構および実力部隊であり、イデオロギー装置と言われるのは、支配階級のイデオロギーによる観念上の統一性を持って、それ

を受け入れる主体へと諸個人を仕立てあげる教育および宣伝機構である、と論じられている。

したがって、(1) 国家の死滅とは、抑圧のための治安機構および実力部隊を不要にし、それと並んで、社会のイデオロギー的な統一性を解体することに他ならない。

ところで、イデオロギーというものについてアルチュセールはこう考えている。

(2) イデオロギーは、夢とか虚偽意識とかいうものではないに、実践における意識の形式である。それゆえ、いかなる社会においても、イデオロギーに拠るまたはイデオロギーの形式をとる以外に実践は存在しえない。

またアルチュセールはカトリック・イデオロギーの具体的な分析から、イデオロギーに関する次のような一般理論を導き出している。

(3) あらゆるイデオロギーは中心に集中され、その中心には *Subject* (大文字の主体) が考えられ、その *Subject* が社会の全員に呼びかけをおこなう。つまり、あらゆるイデオロギー空間は唯一絶対の中心 (その場所が *Subject*) に集中された統一性を持っている。

しかしアルチュセールは1と2と3とを同時に主張することと出口無しの道に入り込むであろう。と言うのは、もしも2と3の主張が正しければ、つまり唯一絶対の中心なしには実践は不可能であるとしたら、どのようにして1で言うようにイデオロギーの統一性を解体して国家の死滅を実現することが可能で

あるのだろうか。ここにアポリアが存在していることは明らかにであらう。

このアポリアの解決のための本稿での提案は、単純に一つの項を消去することでアポリアを消滅させようというものである。まずは、3の主張に注目したい。そこでアルチュセールが言う *Subject* という存在は、フォイエールバッハが批判していた、類と直接に同一視された個体 (すなわち神) のことに他ならないのではないだろうか。

もしそうだとするならば、3の考えは、カトリックの分析から得られた特殊宗教的イデオロギー空間の在り方を、不当に一般化し固定化してしまうものである、と言えよう。率直に言う

と、アルチュセールの3の主張は誤りだ、ということである。シュティルナーへの迂回で見てきたように、フォイエールバッハは、社会批判において個人の自由や自発性 (『創造的無』に最終基準および最終根拠を求めるシュティルナーのやり方への批判者であった。しかし、例えば、自由・自発性・主体性・想像力などを社会構想における最終基準や最終根拠に置く主張は現在でも数多い。そうした主張は、もしももう一步原理的考察をおこなうならばシュティルナーの創造的無へと至りつくものであろう。

もちろんフォイエールバッハとて自由や自発性や主体性を軽視したり頭から否定していたわけではない。ただ、それらは基準や根拠ではなしに、むしろイデオロギー空間の人間的な改変によって活躍の場所を作り出されるもの、つまり、イデオロギー

の源泉ではなしに結果である、と考えているのである。そしてこの点は、「人間主義的」哲学者ジョン・ルイスを批判したときのアルチュセールの立場とまったく重なり合うものである、と言える。

したがって、アルチュセールがもしもフォイエルバッハの《疎外理論》を参照したならば、彼が陥った出口無しの状況から抜け出すことができたであろう。それなのに、フォイエルバッハ理論に啓蒙主義的な人間本性論しか見なかったために、アルチュセールはひとつの可能性を自ら閉ざしてしまったのだ。

最後に。―産業主義と国家の全面化による自由の閉塞状況および異質な諸個体の抑圧が、世界中で問題である現在、本稿で入手しえた《疎外理論》は、批判と実践の発生原理としてでなく、それらが参照すべき構図として、大切な意義を有しているものと思われる。

(1) 本節で要約して示したアルチュセールの議論は、主に、Positions, p. 96-132 (西川長夫訳『国家とイデオロギー』、福村出版、一九七五年、三四～八三ページ)に拠る。

Cf. 浅田彰「アルチュセール学派のイデオロギー論の再検討」、『思想』一九八三年、五月号。

(2) Cf. L. Althusser, *Response a John Lewis*, Francois Maspero, 1973. (西川長夫訳『歴史・階級・人間』、福村出版、一九七四年)

公 募 論 文

一七世紀イギリスのフェミニズム

——メアリ・アステルを中心に——

久留島 京子

フェミニズムの歴史を辿るとき、これまで敢えて一八世紀以前に遡ることは殆どなかった。女性の地位に関心をもった人、たとえばクリステイヌ・ド・ピザンやアンナ・マリア・フォン・シュルマンのような著述家についての個別の研究がなかったわけではない。しかし、フェミニズムの思想や行動の継続的發展を一八世紀以前につなぐことはなかった。せいぜい一八世紀末のメアリ・ウルストンクラフトをその始祖として位置づけるにとどまっている。否、それどころか一八世紀フェミニズムについて語ることさえ、ひどいアナクロニズムをおかすことになるという人もある。この時代には「政治的或は経済的領域での運動もなかったし、変革に対する具体的要求もなかった」からというのである。

一九世紀フランスの造語であるフェミニズムを、どのように受けとめるかは多様でありうる。しかし、それを女性の権利の主張、男女同権主義と理解するなら、フェミニズムはやはりウルストンクラフトを以て嚆矢とすることに落ちつくように思われる。ところが、二〇世紀も半ばをすぎて法的に同権がある程度の実現をみたのち、つまりウーマン・リブの運動以後は、一般にもっと広く、性差別を克服する思想として理解されている。そう考えるとき、フェミニズムはそもそも同権思想さえ存在しなかった時代に、性差別を意識するところから始まるもの、としてとらえ直してみる必要がある。

ここで対象とするイギリス一七世紀は、いうまでもなく政治的、社会的に極めて重要な出来事が重なる時代である。しかし市民革命にみる人権思想、平等主義は、人間全ての解放、男女

平等へとつながることなく、むしろ一七世紀は女性が貶められ、女性自身も萎縮する時代だとみられてきた。^③

果たしてそうであったのか。それなら、この市民革命はフェミニズムの発展に全くかわりをもたなかったであろうか。答えはイエスであり、またノーである。それは百年後のウルストンクラフトのフェミニズムが、フランス革命や人間の権利の思想と切り離して考えられないのとは対照的である。^④

ここではまずイギリスにおける一七世紀の女性の状況を概観し、その中で自分たちの姿を見つめはじめたいくたりかの女性を眺めてみよう。そして世紀の終りに自立して生き、自らの思想を展開したメアリ・アステルをとりあげたい。「女性の恋人」を自称するアステルは、その時代の「姉妹たち」に「理性的人間」としてまじめに考えること、理性に関して男女に差異はないことを説き、自信と誇りをもつように呼びかけたのである。女性の問題に懸命にとりくむ知的伝統を一七世紀に探る所以である。

- (1) Mary Wollstonecraft (1759-97) については、一九七〇年前後から再評価がおこり、多くの研究がなされた。主著 *A Vindication of the Rights of Woman: With Structures on Political and Moral Subjects, 1792* にはすぐれた解説を付けた邦訳も出た。白井堯子訳『女性の権利の擁護』未來社、一九八〇年。
- (2) R. James, Mary, Mary, Quite Contrary, or, Mary Astell and Mary Wollstonecraft Compared, in *Studies in Eighteenth-Century Culture*, 1976, p.121.
- (3) この点について興味ある指摘をしたのはM・ジョージである。

- 一六四〇年に出された匿名のパンフレット『女性の痛烈な復讐』をとりあげて、ジョージはいかにこの時女性が自由と独立の意気にもえていたかを強調する。そして六〇年後のアステルの論調が憤り乍らも諦めの中に踟躇してゆくことをそれと対比して、一七世紀の女性像を描き出して、M. George, From "Goodwife" to "Mistress": the Transformation of the Female in Bourgeois Culture, in *Science and Society*, vol. 37, 1973, pp.171-4.
- (4) ウルストンクラフトとフランス革命のかかわりについては、水田珠枝『女性解放思想史』筑摩書房、一九七九年、一〇九—一二四頁。拙稿『M・ウルストンクラフトとフランス革命』『岡山県立短期大学研究紀要』第一九号、一九七二年、一二三頁以下。

二

最近までフェミニズムを一七世紀に遡ることがまれであったばかりでなく、一般に女性史研究においても一七世紀に関してはあまりふれられなかった。イギリス女性史は、とすれば一六世紀エリザベス女王の治世から一挙に一八世紀へ跳ぶのである。

一六世紀は、テューダー王朝の宮廷を中心に高い教育を受けた学問のある女性たちによって彩られた時代であった。それに比べると、一六〇三年ジェームズ一世の即位に始まるステュアート朝は、いかにも色褪せたものにみえてくる。ルネサンスの女王を囲むエリザベス朝を学問のある貴婦人たちの黄金時代とする一方、「女嫌い」の国王をいただくこの世紀初めの、いわゆるジャコビアン時代は女性の「知的不毛の時代」とされて

きた。⁽¹⁾

国王はラテン語やギリシア語に精通した女性を紹介されると「しかし、縫いものは出来るのか?」とたずねたという。学問のある女性に対するあからさまな敵意を反映した例としてよく引合いに出される言葉である。従って、国王即位のとき七歳であった王女エリザベスの受けた教育が国語に限られたのも当然であったし、宮廷随一の女性古典学者であった国王の従妹アーベラは一六二一年に宮廷を去っている。また王妃に仕えて語学の才ゆえに賞賛されていたベッドフォード夫人も一六一九年、王妃の死と共に引退した。古典はもはや宮廷女性のたしなみではなくなり、ギリシア語やラテン語は女子教育から排除されてゆく。譬えたちきらめく女性は見あたらず、女性の領域は家政だとする風潮が、家父長制を強化する家族の中に浸潤してゆく。

最初は特殊イギリス的であった宗教改革も次第に家族や夫婦のあり方に影響を及ぼしていった。独身はほむべきこととしたカトリックとは反対に、結婚はむしろ望ましいこととされ、「神聖な結婚」という觀念を生み出すことになる。家族は夫婦中心の生活へと凝集する傾向を促されたが、ここでは夫Ⅱ父が家のかしらであることは神の定めなのであり、神は男性による女性の支配を神聖なる秩序として創り給うたのだと説かれたのである。

しかし一七世紀も半ばになると、そうした中からも学問を身につけた女性たちが登場してくる。但し、それは宮廷ではなや

ぐ教養ゆたかな貴婦人とは異なったタイプの人たちであった。H・L・スミスは、この学問のある女性というもののイメージと現実の双方におこった顕著な変化を指摘している。英国人名事典に記載された女性たちを検討したスミスは、一六世紀の著名な女性と一七世紀のそれとを対比する。前者は概ね宮廷人か貴族のメンバー、宗教関係者(プロテスタントかカトリックの殉教者)、上流の学問のある貴婦人たちに分類される。

ところが後者、一七世紀の、特にその後半に世に出る女性(一六二五―一七五五年に生まれた人)たちは、前の世紀に比べると広い社会層から出ているばかりでなく、その活動も多岐にわたっている。一六世紀の教養ある貴婦人たちは、概して結婚前、その若い一時期に古典を学び、古代人の知恵にならう、破格の才能をもつ女性で、その例外性や非凡さが称揚された。しかし、それは語学の才であり、自らの著述というよりは翻訳の能力の故であった。或はまたその学識は深かったにせよ、注目される交友の為に名をとどめた人たちでもあった。例えばアンソニー・クックの娘たち、ペンブルック伯爵夫人となったメアリ・シドニー、キャサリン・パー等は重要な男性の支持者として、或は彼らとの関係ゆえに記録された。トマス・モアの娘であるマーガレット・ローバーやジェーン・グレイなども、宮廷との密接な結びつきがあったからこそ著名であった。

それに対して、より広い社会範囲から出る一七世紀の人たちは、なお上流にウエイトがあったにせよ、身分や才能の点でさして例外的ではない。一六世紀の女性が、いわば受身の業績に

よって評価されたのに対して、この世紀には、古典に通じてはいないが、自分自身の考え、自らの独創的な著述によって名をとどめるに到った人たちが出現するのである。

英国人名事典に記載された女性の数は、一五五〇—一六二五年と一六二五—一七五十年との二つの期間を比較すると、作家は一〇人から一七人、詩人は〇から六人にふえているばかりでなく、全ゆる領域に活動がひろがった。料理法、家庭経営から科学、哲学、宗教、政治学、さらには産科学にも及んでいる。記載総数も四三人から七九人へと増加している⁽³⁾。

学問のある女性のイメージもまた変わってくる。彼女たちは、もはや特殊な例外的存在でなくなっただけでなく、女性の学問や教育は、理解ある奇特な男性が身近にいてはじめて与えられるものではなく、女性自身によって論じられ行われるようになってゆく。女性についての論議も、男性の側からのみなされるものではなくなり、女性たちによって、しかも個々の女性の特別な資質に限定されず、全体としての女性に視野をひろげたものになるのである。

(1) H. L. Smith, *Reason's Disciples: Seventeenth-Century English Feminists*, London, 1982, p. 48.

(2) *Ibid.*, p. 51. 或は "Can she spin?" とづけたとされるが、R. M. Warnicke, *Women of the English Renaissance and Reformation*, London, 1983, p. 194. によれば、その質問の意図は明白である。

(3) Smith *op. cit.*, pp. xi-xiii.

(4) 一六世紀には、父王ヘンリー八世が当代有数の学者を以て教育

にあたせたエリザベス女王や、トマス・モアにより、当時として最高の教育を受ける機会を得たマーガレット・ローパー等の例はよく知られている。また女子教育を論じたのも全て男性であった。

三

それでは、一七世紀の女子教育はどのような状態にあったのだろうか。中世以来、上、中流の娘たちは乳母の手を離れたのち、ガヴァネスによって育てられるか、女子修道院に送られることが多かった。また、名門家庭に寄宿してある程度の知識と行儀作法を仕込まれることもあった。しかし修道院解散ののちは、この家庭での寄宿がもつと大がかりなものとなって、多数の少女を対象とする施設に発展してゆく。これがいわゆる女子寄宿学校で、一七世紀には唯一の女子の教育機関となるのである。

この種の寄宿学校は、世紀前半、ロンドンにまずつくられ、次第にその数を増していったが、そこでどんな教育が行われたかということになるとあまり明確ではない。ただ、修道院に代わるものとして発展してきたことが、この学校の性格を特徴づけた。即ち国教会の勢力下での宗教教育が何よりもその基盤にあった。そして、「神聖な家族」の中心としての主婦の訓練と、若干の芸能の教授がふつうであり、読み書きは教えられても、それは国語に限られた。

信仰が表現される言葉に対してとりわけ重大な関心が払われ、

カトリックの祈りの言葉を阻むためにモラテン語は全く排除されてしまった。ラテン語とカトリック信仰の同一視の他に、女性性がラテン語で魔法の呪文を唱えることを恐れたという事情もあった。或は古典の書物を読む女学者は、ヴェルギリウスやオウィディウスの淫らな物語を読みたくなるから、というこじつけも加えられている。しかし最も重要な理由は、古典の学問は女性をあまりに誇り高くして、夫への謙譲を失わせるという懸念なのであった。⁽¹⁾

かつては貴族やジェントリの娘たちに与えられたこともある男性と同等の学問教育は、一七世紀の間、「夫を捕まえるのに必要な」伝統的な女性の芸能とたしなみにとって代わられてしまった。新しい宮廷の理想に加えて、プロテスタント、とりわけピュリタニズムの描く従順な妻、夫を助けて神聖な結婚生活を支える働き者の妻の理想が、教養ある貴婦人像を終焉に導いたのである。⁽²⁾

一六八八年、夫ウィリアム三世と共に即位することを望んだメアリ二世にもそれを見ることができた。女王は歴史、地理、博物等に若干の興味をもっていたらしいが、暇な時の楽しみは園芸と刺繍であった。とりまきの貴婦人たちと刺繍をしながら、その中の一人が読みあげる詩などに聞き入るといふ集いが女王を囲んでもたれていた。こうして楽しみつづ手仕事に励む女王の姿はイギリス家庭の手本とされたし、夫の不実に苦しみつつ堪えた女王はオランダ、イギリスのいずれにおいても敬愛されたのだ。⁽³⁾

知性軽視の風は、学校によって若干の差異はあっても共通の傾向であり、そこでの教育の中心は舞踊と音楽（歌唱とリュートなどの器楽）、それに刺繍や蠟細工、ガラス細工等の手芸、裁縫がつけ加えられた。そして娘たちの生活は、「着るもののことで長い時間を費やし、つけばくろで顔を引き立て、心ゆく迄口マンスを読み耽る」というようなものであった。きれいに見え、「神と男性の目」に認められれば十分だったのである。ゴールは結婚だけなのでから。⁽⁵⁾

このような女子教育を批判したのが、B・マーキン (Barthua Martin, 1768-1792) である。彼女は一六七三年、当時としては極めてユニークな学校をトットナムにつくった。そこでは女子の学校でふつう教えている針仕事全般、宗教、舞踊、音楽、書き方、帳簿付け等に半分の時間をあててはいるものの、残りの時間については全く特異なカリキュラムをたててのである。即ちラテン語の初歩、フランス語、天文、地理、歴史、算術等が加えられ、またギリシア語やヘブライ語、イタリア語等も選択できた。ルネサンスの女子教育を理想化する彼女は、かつては女性も教育によって高度な学識を身につけることができたのだから、学問への道を女性にも開くべきだと主張するのである。マーキンの提起した問題を二〇年のちにとりあげ、拡大し、より明確にし、そして実際に女子のカレッジ設立に努力したのがM・アステルである。

ところで一六世紀から一七世紀にかけてのほぼ百年は、イングラントで「教育革命の時代」と名づけられるほどに、制度と

しての教育機関が発展する時期である。一六四〇年には、一七歳男子の二・五パーセントが高等教育機関に進学している。全ゆる身分の男性にとつての公的な高等教育への機会拡大は、それから全く疎外された女性の教育についての論議をうみ出すのである。マーン以外にも、それぞれがおかれた場で、孤立してばらばらではあるけれども、女性の状態について考える人たちが現われるのである。

- (1) Warnicke, *op. cit.*, pp. 194-5. 女性の学問を夫との関連で考えることは、この時代に特有のものであったわけではない。娘たちに高い教育を与えたモアでさえ、学問は夫と子供のため、結婚生活の調和のためだけのものだった。
- (2) L. Stone, *The Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800*, New York, 1977, pp. 202-4.
- (3) D. Gardiner, *English Girlhood at School: A Study of Women's Education through Twelve Centuries*, London, 1929, p. 387.
- (4) *Ibid.*, pp. 209-12.
- (5) Stone, *op. cit.*, p. 206.
- (6) Smith, *op. cit.*, pp. 95-7. Gardiner, *op. cit.*, pp. 242-6. *The Europe Biographical Dictionary of British Women*, London, 1983, pp. 271-2.
- (7) L. Stone, *The Educational Revolution in England, 1540-1640, in Past and Present*, No. 28, 1964, pp. 68-9.

四

このころ最も広い領域にわたって多くを書いたのは、ニュー

カッスル公夫人、M・カヴェンディッシュ(Mary Cavendish, Duchess of Newcastle, 1633-173)である。それは詩や散文、演劇、伝記、手紙、演説、そして自然科学に関するものにまで及んでいる。名声を渴望しながら活動した彼女は、まもなく自分の限界を思い知らされた。いかにすぐれた洞察力があろうとも彼女の受けた貧弱な教育では自らその文筆は制約される。特に科学の分野では如何ともしがたい。しかし周囲の笑いのにされようと、彼女は弁解しながら書きつづけた。そうした中で女性がおかれた不利な状況、低くとどめおかれた教育の問題につきあたるのである。「本来、女性は男性と同じ理解力をもっている」のだから、学校で頭脳を鍛えられるなら、男性同様に知識の実を結ばせるであらう、というのである⁽¹⁾。

宗教領域においてだけではあるが、クエーカー教徒のM・F・フォックス(Margaret Fell Fox, 1614-1702)にもふれておかなければならない。彼女は、のちに夫となったジョージ・フォックスと共に迫害の嵐の中を生き抜いた。その視野は家庭や社会全般の女性にまで広げられなかったにせよ、クエーカー教会内での男女平等を強調し、男性と同等の立場で女性の礼拝会を組織した。彼女はクエーカーの信仰を擁護し、宗教的不寛容を攻撃して多くの著作を書いたが、女性が神の前で平等に位置づけられる時、これまで男性だけのものとされていた職務をもいかに見事に遂行しうるかをその言行によって示したのである。

また世紀後半には、産婆として活躍したJ・シャープ(Jane Sharp, fl. 1671)とE・セリアー(Elizabeth Cellier, fl. 1673-86)

が在る。一六七一年に出版されたシャープの『産婆の手引』は、一七二五年までに四版を重ねる程の売れゆきを示したが、彼女の生い立ちについては殆ど知られていない。三〇年以上にわたる産婆開業からえた自らの知識と経験を生かしたこの書物を、シャープが「姉妹たち」におくろうとしたのは、未熟な助産術の為に多くの女性が蒙っている不幸な出来事を看過できなかったからである。そして助産は昔から女性によって担われてきたという誇りをもって、一七世紀後半のこの領域への男性の進出に抗して、産婆こそ女性の天職であり、男性にとって代わらせられない領分だと主張したのである。

しかし、実地の訓練と共に理論的な側面の重要性を身に沁みて知っていたシャープは、大学教育から閉め出されている女性には解剖学の知識がないことを嘆く。そこから当然、産婆のための組織的な教育の拡充を望むことになる。セリアーもまた、同一の方向で論じたが、特に産婆の団体の設立に尽力したことで知られている⁽³⁾。

文筆によって自立した最初のイギリス女性アフラ・ベイン (Aphra Behn, 1607-89) もこのころの人である。男性だけの当時の文壇で認められ、成功するのは至難のことであった苦である。自らも自由に生きたいが、作品の中で性を憚ることなくとりあげた点でも注目される女性である。最近、再評価されてはきたものの、『オルノーコ』(一六八八年)等の小説で名高いにも拘らず、その出生年や生い立ちは曖昧なままである。これらの女性たちをフェミニストと呼ぶのは若干問題かもし

れない。しかし彼女たちは、全体としての女性がおかれている状況をみつめ、全体としての女性が知的制約を受けていること、それが現に在る女性をつくり出していることを強く認識して、女性たちに向かって語りかけたのである。そして程度の差こそあれ、自らを全体としての女性と同一化して、女性の向上に直接の献身を示したという点で共通性をもつ。またその点に、前世紀に「驚えたつ」女性たちとの異同がある。一六世紀のいわゆる学問のある女性たちや、因襲に囚われずに行動した人たちは、あく迄も自分のためだけに生きたのであり、彼女たちは自他ともに「例外的」存在なのであった。

同性への思い入れは、性差別の意識と表裏をなすものであるから、フェミニズムの系譜を辿れば、一七世紀に到るのである。そしてアステルはその最後をしめくくる思想家として登場する。次にアステルについて眺めてゆきたい。

- (1) Smith, *op. cit.*, pp. 75-95. *Dictionary of British Women*, pp. 87-9.
- (2) Smith, *op. cit.*, pp. 56-7. *Dictionary of British Women*, p. 152.
- (3) Smith, *op. cit.*, pp. 97-102. A. Clark, *Working Life of Women in the Seventeenth Century*, London, 1919, p. 156. *Dictionary of British Women*, pp. 88-9, 359-60.
- (4) フェミニストを他の二つの類似の人種と区別して鋭い指摘をしたのは J. Kinnaird, Mary Asell and the Conservative Contribution to the English Feminism, in *Journal of British Studies*, No. 19, Fall 1979, p. 58.

五

メアリ・アステルは一六六六年、ニューカッスル・アポン・タインで生まれた。アステル家は国教徒で、王党派支持の中産階級であった。のちに法律家となり故郷にとどまった弟ピーターは、グラマー・スクールに入り、それなりの教育を受けたが、彼女は正式の教育を与えられなかった。ニューカッスルには女子の学校はなかったのだが、それでも学があり、女子教育に理解をもつ牧師の伯父によって数年間教えられたのは幸運だった。両親の死後、二一歳でロンドンに出てまもなく、チェルシーに居を定めたアステルは、国教会の牧師や才氣ある女性たちとの交りをつづけた。女性仲間と互に影響し合いながら独身の生涯を過ごし、一七三一年、六五歳で没した。

一六九四年に最初の著作を出版して以来、彼女は当時かなり有名になっていたらしい。それにも拘らず、これ迄アステルについてあまり知られなかったのは、彼女についての記録が殆どないからである。

最近アステルの伝記を出版したルース・ペリーは、そのことにふれて次のように述べている。「アステルの名前は公的な記録には殆ど出て来ない。彼女は商業、政治、或は法律の世界にはおよそかわりをもたなかった。彼女は生まれた、彼女は死んだ、数年間、小さな家屋を所有していた、銀行口座をもっていた、チェルシーの慈善学校の開設に助力した、——そういった事実を公のリストは与えてくれるが、誰ひとりとして彼女の

逸話を掘り起こして伝えるものはいなかったのである。」

ペリーは伝記の執筆を始めてから、アステルの手紙のうち僅かに四通だけが、イギリスの二大図書館（ボドレアンと英国図書館）に保存されているのを見つけた。残されていた理由は、手紙の宛名が時の名士たちであったからに過ぎないのだ、とペリーはいう。若い頃の詩の小冊子も残っているが、それは詩を献じた相手の故であって、そこに「M. A.」というアステルの署名があるにも拘らず、作者を確かめようとする人はいなかったのである。またグロスター州のある邸で一冊の古い手帳の中に、四〇通以上もの手紙が見つかった。それらが二五〇年前に折りたたまれたまま挟まっていたのは、アステルの裕福な友人の一族が自分たちの館や証書類を調べもせずに、何世代にもわたってそっくり次に回すゆとりがあったからに他ならない。文通の相手次第では、彼女の私信は殆ど一通も今日まで残らなかったであろう。

アステルを描いた絵も全くない。彼女の姿かたちについては、ルイーザ・ステュアートが既に四十路を越えていたアステルに、祖母（メアリ・ワートリ・モンタギュー）が少女時代に、初めて会った時のことを書いた短い文章が唯一のものである。それによるとアステルは、「みかけは些か不器量、怖い感じの人」で、もしお世辞をいわれたら、にべもなくはねつけるような気性にあえたらしい。

アステルのお世辞ざらいはその通りだったとしても、どうもこの描写はきびしすぎるとして、ペリーはもっとにこやかなア

ステル像を思い描いている。しかし、直接アステルを知る人の記録は他にない⁽⁵⁾。

アステル自身は次のようにいっている。「男性が歴史家なのだから、彼らは女性の偉大な行為を記録することを潔しとはしなかった。それですぐれた女性を評価せざるをえない時には、次のような、したりげな注釈をつけるのである。即ち『そんな女性たちは、女性という枠を超えて行動したのだ』、つまり立派な行為をなした者は、女性ではなくて『ベチコートをはいた男性』だというわけである⁽⁶⁾。アステルのこの言葉は、そもそも女性に価値あることが出来る苦がないとする根深い偏見を、まことに的確に映し出している。

ところで、「歴史を書いたのは男性たちなのだ」とアステルはいう。それはまた、現在少ない資料の中から女性の歴史を掘りおこそうとしている者すべての身に沁みる思いでもある。そして、一七世紀にそのことを既に見抜き、きっぱりと言い放ったアステルもまた、同様に記録されはしなかった。

(1) 読書と思索、知識人との交り求めてロンドンにきたアステルは、一六九三年、自分から求めてベマートンの神学者ジョン・ノリスと文通を始める。当時著名なブラトニストであり、またデカルト、マルブランシュをイギリスに紹介した人として知られるノリスから、アステルは思想的に影響を受けた。一六九五年、アステルの名を秘すことを条件にその書簡集は出版された。Letters Concerning the Love of God, Between the Author of the Proposal to the Ladies and Mr. John Norris. アステルが生涯を独身で通したのは、ある牧師（ノリス）との婚約が破れたか

らだといわれてきたが、そういうことはなかったらしい。

(2) R. Perry, *The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist*, Chicago, 1986, pp. 22-3.

(3) F. Smith, *Mary Astell*, 1916, Reprint, New York, 1966, pp. 15-6.

(4) ルイーザはつづけていう——というのは、アステルは、その種の陳腐なお世辞は、心の底では女性びみな馬鹿だと確信している男性の、侮辱の変形だということをやっと見抜いていたからだ、と。Perry, *op. cit.*, p. 23.

(5) ペリーはアステルの伝記の表紙を一人の女性の肖像画でかざっている。それは J. Du Bose の *The Excellent Woman*, 1692 であるが、ペリーは「学問好きだが野暮な女性」アステルをしのぶよすがとしたのである。

(6) M. Astell, *The Christian Religion, As Profess'd by a Daughter of the Church of England*, London, 1705, p. 293, quoted in Perry, *op. cit.*, p. 25. 女性の著書に匿名が多いのは、筆者が女性だというだけで無視されたり、軽蔑されたからでもある。

(7) 一六九六年、ロンドンで出版された『女性の弁護』も、女性が歴史から排除されたことについて述べている。かつてアステルが擬せられていたこの匿名の著者は未だに特定できないが、その論調はアステル以上に手きびしい。男女の知力の差は決して自然的な差異に基づくのではなく教育機会の違いであるのに、その経緯は古い記録によっては立証できない。何故なら、何らかの歴史叙述が女性によってなされたとしても、「時の流れと男性の悪意」がそれを抹消してしまっただけであらう。An Essay in Defence of Female Sex. Written by a Lady, London, 1696, Reprint, Source Book Press, New York, 1970, pp. 39-40.

六

アステルが二八歳のとき、ロンドンで出版した処女作はスタートから注目を集め、一七〇一年までに五版を重ねる程の人氣を博した。「女性の真実で最大の利益を促進するために」という副題をもつ『女性たちへのまじめな提言』がそれである。第一部は一六九四年、第二部は一六九七年に出版された。

匿名で「女性の恋人」と自称したアステルの意図は、本来男性に劣る筈のない女性が貶められている現状を改めてゆくこと、その為に適切な教育を行うことにあった。既に述べたように、アステル以前にも女子教育は論じられていたけれども、彼女はそれらの人たちとは出発点を異にする。女子は教育できるか否か、或は教育が女性の慎みを破壊するか、という従来の論点を問題外として、アステルは女性の現状が教育の結果にすぎないということから始めるのである。

アステルはいう。女性は「庭のチューリップであることに甘んじ、みばがきれいなだけで何の役に立たないもの」になっている。その結果、女性はもともと愚かに生まれついているとか、本来、慎重に行動できないものだ等という考えが流布して、女性の自信を喪失させてしまった。しかしそれは、偏に誤った教育の結果にすぎない。「もし男性が、女性同様なおざりにされ、彼らを陶冶、向上させる配慮がなされなかつたら、恐らく自分たちが今、軽蔑している女性より、すぐれるところか、とてつもない愚行や蛮行をしかすであらう。」従って、何故

女性全てが愚劣で不徳かを問題にする代りに、その片鱗でもあ
るならばそのことを訝るべきである。

「女性に誇りをもたせること」——それがアステルの切なる願ひであつた。もし子供の頃から「無知と虚飾」の中で教育され、最初から損われてしまったらどうなるだろう。高慢で短気、気まぐれで不実に育てられるなら、生涯の全ゆる行動にその影響が出て来ても不思議はない。無知こそが全ての悪徳の原因である、とアステルは確信をもっている。女性は誤った教育によつて無知な人間になる。その結果、悪徳を身につける。するとその為に非難され、もはや女性はよい教育を受ける資格がないとされる。この悪循環は断ち切らねばならない。その為の方策は、これまで女性に阻まれてきた高い教育を与えることである。それはデーム・スクールやガヴァネスが提供してきた貧弱な内容の教育や寄宿学校のコースとは異なるべきだ、としてアステルは女性のカレッジ設立を提唱するのである。

カレッジの教育の主たる目的は、従来の女子教育ではえられない学問、デカルトやマルブランシュ等のフランス哲学及びその他の有用な書物を読破する語学力を身につけることであつた。(もっとも、アステルは熱烈な国教徒であつたから、それに宗教教育が加えられたのは当然である。)アステルは「ある程度の頭脳の明晰さ、基礎的な知識があつてこそ、信仰や徳性も身にそなわるのだ」と断言する。

カレッジのもう一つの特徴は、それを世間から隔離することにあつた。無知と偏狭な教育が悪徳の基礎だが、それらを育む

のは「模倣と慣習」だとアステルはいう。即ち慣習は、日世間でなされていることを合理的基盤なしに私たちに受容させる。不合理的な選択を命じる慣習の専制は斥けられねばならない。また私たちは、隣人のやり方を模倣しなければ間違っているといわれ、理に叶わぬ流行に従って愚かな行為で身を損い、それをやめることができない。誤った選択から私たちを救うのは理性だけである。しかし世間の喧噪に押し流されるかぎり、人は慎重に自らの理性で考える時間も志向も持ちえない。この慣習と模倣の鎖を断ち切る為、女子のカレッジは世間から隔離された施設でなければならぬ。そこは虚飾を遠ざけ、女性に思索と瞑想の時と刺激を与える場となるであろう、というのである。⁽⁵⁾

それに加えて、女性同士が真実の友情を發展させることができるという利点がある。女性たちが姉妹のような愛情の絆で結ばれることをアステルは希う。しかもここでの模範的な生活の中では、「最も純粹で最も高貴な友情を結ぶ機会がえられるであろう。友情の獲得は全世界以上の大いなる価値ある祝福なのである」⁽⁷⁾

さらにここにいる限り、女相続人を含めて資産のある女性は、良縁が整うまで安全に守られ無垢な娘時代を過ごせる。下心のある男性の誘惑から女性を守る避難所だというわけだが、そればかりでなく、知的な教育によって少女は配偶者選択の目を養うことができる、と説く。

またそこは、家庭の重荷となっている老嬢の安息の場でもあ

る。アステルの関心は、専ら上、中流の女性にだけ向けられていたが、彼女たちがいわゆる良縁を得ることは難しい状況にあった。結婚が神聖視されるようになったかわり、独身を余儀なくされた女性は軽侮の念でみられることになる。老嬢。Old Missは若い娘たちにとって恐ろしい言葉であった。アステルはそれに対して、独身女性にこそ善への機会がひらかれている、全世界を家族としているのだから、といって独身生活を肯定するのである。社会の中で独立の生活の場や役割がない女性にとって、結婚のみが生きるための解決策だと考えられていた時代に⁽⁸⁾、真実に結婚が女性の唯一最高の幸福かという疑問を呈したのがアステルであった。

カレッジは五〇〇ポンドの寄付金を必要としたが、アステルは、持参金に比べればそれは取るに足らぬ額であり、また独身の娘を世間並みに安住させる出費としては極めて安いという。この提案は実現するかにみえたけれども、結局成功しなかった。修道院の復活を狙うものだという不当な非難が、折角の設立資金の申し出を阻んでしまったからである。⁽¹⁰⁾

(1) Mary Astell, *A Serious Proposal to the Ladies, for the Advancement of their true and greatest Interest*, By a Lover of her Sex, London, Part I, 1694, Part II, 1697. 以下引用は Reprint, Source Book Press, New York, 1970 に依る。

(2) *Ibid.*, p.3.

(3) *Ibid.*, pp.5-7.

(4) *Ibid.*, p.64.

(5) デカルトの合理主義はアステルに影響を与えた。理性は万人に

平等に存在することから、男女は理性的人間として平等だという主張へとすすんだ。また、一切の先入見を否定する立場から模倣と慣習を一掃して、自らの理性で判断すること、正しく思考することをアステルは学んだ。

(9) *Ibid.*, pp.10-12.

(7) *Ibid.*, p.32. アステルが女性の共同生活を考えるのには幾つかの理由がある。ニューカッスルで母と伯母と女性だけの小さな生活を六年間すごした経験。のちに唯ひとりロンドンに出た二一歳のアステルはそのような女性の共同体を渴望したこと。のちに生活を共にするC・ジョーンズその他の女性たちとの心の通う生活をもったこと等……。

(8) 婚姻に達した独身女性がひとりで生活するということは当時にあっては異常なことだった。アステルが入りたつてもなく、ひとりロンドンに出て来て、そこで自立するのは並大抵のことではなかった。

(9) アステルが主として対象としたのが、どのような階層の女性であったかは明らかであろう。

(10) さる高貴な女性(E・ヘイスティングズとも、また他ならぬアン女王だともいわれる)から、一万ポンドの寄付の申し出があったが、カトリックの復活に通じることを恐れたG・バーネットによってとどめられたという。このカレッジをMonasteryと名づけたことも誤解をうむ一因となつたらしい。アステル自身、この名称のもつ悪いひびきを慮ってReligious Retirementという言葉をつけ加えている。Proposal, p.14. Perry, *op. cit.*, p.134. Gardiner, *op. cit.*, pp.222-3. しかもとても熱烈な国教徒であるアステルの計画に、カトリシズムの暗流がある筈もなかった。

七

何はともあれ、当時の娘たちにとって、ゴールは結婚であつた。アステルはいう、「情ない話だが、一体女性は、夫を得ること以上の目的をもつように教えられたことがあつただろうか?」

だが美貌を身上とし、結婚を目ざして諸芸を身につけ、磨きをかけても、女性、とりわけ上、中流の娘にとって「よい」配偶者を見つけることは困難であつた。それは当時の低い婚姻率と晩婚傾向からも窺われる。五〇歳以上で未婚の上層の女性は、一六世紀末、五パーセントであつたが、一七世紀に入ると増加し、世紀の終り頃には二五パーセントを越えている。持参金額の上昇とこの階層の二、三男の婚姻率低下が直接的には障害として働いたと思われる。

こうした状況の中で、結婚すること、とりわけ「よい」配偶者を得ることがむづかしかったばかりでなく、「よい結婚」をした女性の生活がバラ色に輝いていたわけでもなかった。アステルは、極めて醒めた目でみている——結婚は女性が男性の所有物になる制度である。たしかに男性は求婚する時には、全ゆる特権をかなぐり捨てて女性の足下にひれ伏し、「自ら貴女の奴隷だと名のるかもしれない。しかし、それはいづれ残る全生涯、彼女を奴隷にすることを見越して、暫時そう振舞うにすぎないのだ。」男性が結婚に際して相手に求めるものは彼女が何を持って来るか、結婚によってどれだけの土地や金銭が手に

入るかということなのである。そして、さまざまな術策を弄して一度えものを捕えてしまえば、あとは全く彼の意のままとなる。

もともと男性が打算で結婚するとき、妻に対しては無関心である。無関心はいずれ「嫌悪へと移るもので、恐らくは虐待された哀れな妻の優しさや従順でさえ、嫌悪を増すのに役立つだけだろう。」——かといって、美貌や才智に惚れて結婚した場合でも、幸福が長つづきすることは望めない。美貌は儂く、手をかければかける程、一層早く色褪せてしまうものだから、それに魅せられて結婚した夫は、またすぐ別のお気に入りを見つけることになるだろう。

そんな男性を信じ、幻想をもって結婚する女性は「真正正銘の愚か者である。」ひとたび結婚してしまえば「結婚の軛がいかに苛酷であっても、男性ならば得られる筈の救いを、法も慣習も与えてはくれない。」結婚した女性は孤立無援なのである。だからもし、いやな性質、就中、傲慢で専制的、自惚の強い男性と一緒にあったが最後、女性は不幸のどん底に陥る。「何故なら、夫は妻の性質が気に入らなければ外に楽しみを求めて、いくらでも気晴しをする手だてはあるが、妻は慎慮と義務感から外にとび出すことが出来ない。彼女の仕事と楽しみは家庭にあるのだから。夫にどんな仕打をされても、妻はそれに甘んじ、ベストを尽くさねばならないのだ。」

女性にとって結婚は、「生涯にわたる独裁的統治者を選ぶこと」であり、全ての権限を夫に譲渡することだから、「いかに

彼がそれを悪用しても、彼女はもはや取戻すことは出来ない。」夫は「妻の財産と身柄、いやそれどころか彼女の心の願望までも完全に掌中に入れて思いのままにすることが出来るのだ。」夫の支配を専制君主に擬えるアステルは、更に次のようにつづける。「支配者は、反抗する民衆の怒りなど意に介さない。それを苦もなく鎮圧し、服従させる術を知っているからである。ところが、ミルトンその他の抵抗権擁護者の誰ひとりとして「哀れな女奴隷の為に自由を叫び求めたり、私的な虐待に対する抵抗の正当性を弁じたりしてはくれないのである。」

(1) M. Astell, *Some Reflections upon Marriage*, London, 1700, Reprint, Source Book Press, New York, 1970, p.66.

(2) 一七世紀末になると、貴族やジェントリの息子たちの間で生涯独身の者の占める割合は極めて高く、五〇歳以上で未婚の男性は二〇パーセントを越える。もっとも、長男、相続人はこの時代には殆ど結婚したから、これは専ら二、三男なのであり、彼らの五分の一くらいは生涯独身にとどまらざるをえなかった。Stone, *Family, Sex, and Marriage*, pp.43-9.

(3) *Reflections*, p.30.

(4) *Ibid.*, pp.20-1.

(5) *Ibid.*, p.27.

(6) *Ibid.*, pp.34-8.

八

アステルは、家族の支配者である夫を専制君主に擬える一方、女性の隷属を強いる市民社会の夫たちに向かって問いかけ

るのである。「もし絶対的主権が国家において必要でないのなら、何故それが家族の中では必要だということになるのだろうか？」また「夫の権力が神聖で不可譲ならば、どうして君主の権力はそうでないのだろうか？」「もし全ての男性が自由の身に生まれているのなら、何故全ての女性は生まれながらにして奴隷であるというのだろうか？」⁽¹⁾

このようなアステルの言葉が市民革命を背景としていることはたしかだ。彼女がそれ以上に男女平等の主張にまでふみ出さないとしても、この指摘はやはり注目される。ストーンは十七世紀のフェミニズムを、ロックやこの市民革命期の思想に結びつけて考える。女性の権利に関する要求は、一六八八年の国家における君主の家父長制の否認によって触発されたのだとする。ストーンは「一七世紀の一団の熱狂的フェミニストたち」はこうして出現するのだとして、A・ペイン、H・ウーリー、M・チャドレーらと共にメアリ・アステルを挙げている。⁽²⁾

ところがアステルは王党派であり、英国国教会の娘と自称する頑な立場をとっていたところから、このストーンの見解に異を唱え、上述のようなアステルの言葉は、ミルトンその他の革命家たちへの皮肉として投げかけたものでしかないとみる人もいる。J・キネアードによれば、アステルの思想は反権威主義的、世俗主義的衝動よりもむしろ英国国教会的価値観に負うている、フェミニズムの起源は革新的立場にではなく、保守主義にある、というのである。アステルは男女の魂の平等を説き、神が男女に同様に与えた理性的能力の平等を主張したが、既存

の社会秩序を強く支持していた。従って一九世紀以後に出てくるような全ゆる面での両性の完全な平等は彼女の念頭になかった。キネアードはアステルの思想をプロトフェミニズムと呼ぶのである。⁽³⁾

それに対してJ・ネーデルハフトは、アステルは決して単なる王党派ではなく、国家においても家族においても専制を排斥する立場をとったとする。⁽⁴⁾ペリーはそれにまた反論し、アステルは決して民主主義的思想家ではなかったとして、キネアードを支持している。⁽⁵⁾

アステルの政治的立場についての評価の違いはさておき、この時期の政治理論が女性にとって有用でなかったことはたしかである。市民革命によって鼓舞された出来事も、出版された書物も、女性の権利拡大を助長しなかった。何故なら女性の土俵は政治の場ではなくて家庭の内であったから。一六四九年、何度目かの女性の請願者が議会に集結して訴えたとき、議会側は答えるのである——女性たちは自分たちにわからない問題に抗議している。既にその要求への返答は、法的に彼女たちを代表する夫に与えている。「家に帰ってお前たちのなすべき務に励み、家政以外のことに口を出すな」⁽⁶⁾

これに対して女性たちは、一万人に達したとする署名をもって再度議会に請願した。そして女性は夫に代表されるという考えを拒否し、「女性が国事に口を出す」ことに対して放たれる非難に屈せず、聖書の例を引用しつつ主張する。即ち「女性は国家の中で男性と同じ権利をもつのである」と。論理的には女

性の参政権に連なるこの発想は、しかし選挙権拡張を求める平等派の指導者たちによってさえ、一顧だにされなかった。改革者たちは個々の家長と彼の社会的上位者、彼の地主、彼の政府との関係に焦点をあてたのであって、彼の妻との関係については殆ど何も見ず、何も語らなかつたのである。

従つて、妻にとっては常に夫が彼女の主人であり、その関心もまた家族の中に収斂する。公のCOMMONWEALSは女性にはなく、彼女は家族のCOMMONWEALSの中でのみ生きるのである。女性の夫は彼女の主人であつたから、女性にとってまずなすべき全ては、家族内での従属に目を見開くことであつた。この時代の女性の著者たちは、多かれ少なかれ家庭の中における女性の位置に焦点をあわせて論じたが、妻をいみじくも女中頭upper servantと呼んだのはアステルであつた。

先に引用したアステルの言葉も、その脈絡で読むならば、家庭内の男性の、女性に対する抑圧を市民社会の人々に有効に訴える為に、その抵抗の論理と術語を用いた彼女の意図は容易に汲みとれるのではないだろうか。アステルが国教会の娘であらうと、保守的志向者であるにと拘らず、二重基準に投げかけた鋭い非難として読みとつてよいと思う。むしろ、アステルが革命に批判的であつたからこそ、改革者たちのヴィジョンが女性を包含していないことの矛盾を鋭く感じとつたともいえる。

(1) *Reflections*, pp. 106-7.

(2) *Stone, op. cit.*, p. 30.

(3) *Kimaird, op. cit.*, pp. 55, 73-4.

(4) J. Nadelhaft, *The Englishwoman's Sexual Civil War, Feminist Attitude Towards Men, Women, and Marriage 1650-1740*, in *Journal of the History of Ideas*, 1982, pp. 574, 578-9.

(5) *Perry, op. cit.*, p. 474.

(6) *Stone, op. cit.*, pp. 337-40. 一六四二年、四九年の請願については、山田園子「十七世紀イギリスにおける女性観と女性運動——折檻反対と請願運動をめぐって——」『歴史学研究』五〇六号、一九八三年、に詳しい。三六—九頁。

(7) *H. L. Smith, op. cit.*, p. 56.

九

市民革命は人間（『男性』）の権利を謳つたけれども、女性は政治の領域から全く排除されてしまった。中世世界では身分がその保持者に地位を付与したので、この時期になると全体としての女性は、前時代よりも政治的機會や権利から遠ざけられることになる。かつて多くの上流階級の女性は、夫の不在中や死後、その領地を掌握したり、夫の仕事を代行していた。ところがあるが、身分の如何に拘らず、女性であるということによって全女性が貶められることになった。

一般に女性は、公的制度の変革や男性の権利に疑問をもたなかつた。しかし種々の社会的パターンが挑戦された時代にあつて、女性の生活が絶対的な意味で悪化したとはいえないにしても、より恵まれた社会成員（『男性』）の生活と同じペースではよくならなかつた。このような状況は、女性をまるごと締めつ

けている根本原理への問いかけを刺戟する知的環境をつくり出したことはたしかである。とりわけ上、中流階級の女性においてはそうであった。女性同士を集団としての自覚に導いた背景として考えられよう。

その点で注目されるのは、大幅な教育の開放と女性との関連である。「教育革命の時代」といわれるように、制度としての教育機関の発展と、全ゆる身分の男性の公的な高等教育への機会拡大は顕著であった。従来、殆ど高等教育とは無縁であった人々にも大学や法学院への道は大きく開け、前例をみない数の大学生が、地主として、或は知的専門職、政治家、宗教者として教育された。しかし文法学校同様、ここでも女性にその門は閉ざされたのである。

こうして高等教育を組織的に拒否された女性たちにとっては、かつて例外としての特殊身分の女性が受けた高い教育を失うことになった。このことは女性が決して得られない教育を、彼女たちの立場からすれば自分たちより社会階層の低い、また資質も劣る男性たちは享受し、その結果身につけた能力を用いて職業についているという現実と直面することでもあった。上、中流の女性たちにとつては、その生活が絶対的な意味で悪化したわけではないにせよ、「相対的な地位の喪失を経験した」ことになろう。そして知的には男性と同等な女性が、社会的政治的には男性とわかれていたのは女性であるが故であるとして、同性をひとつの集団として捉える視点をもつに到ったのではないか。女性はそのおかれた状況の中でつくられたものだ、

という認識がえられるなら、また状況を変えることによって女性をつくり直すことも可能だと考えることの、それは出発点なのである。

しかし、アステルの主張にみるように、それは時代の社会思想との絆をもたなかった。女性の知的教育の欠如と家族内の従属を鋭く指摘したが、家族外の社会での女性の政治的、社会的局面に彼女はふみ込まなかった。彼女が書いた状況の中でのみアステルは読まれ、論じられ、そして忘れ去られてしまった。それが「人間の権利」と結びつけられて社会的、政治的に論じられる迄には、なお百年近い年月が流れたのであった。

けれども、世紀の曲り角で、自ら「女性の恋人」と名のり、アステルは「姉妹たち」にかたりかけた。女性仲間へのこうした思いは、それこそがフェミニズムの基盤をなすものである。その意味で、同権思想さえ存在しなかった一七世紀に、性差別を問題として女性たちに自信と誇りをもつようによびかけたアステルは、フェミニズムの相たる榮譽を担うといつてよいであろう。

(1) Stone, *Educational Revolution*, pp. 88-9.

(2) 男女の知的平等を主張したアステルは、しかし人間の社会的平等を主張しなかった。彼女の言葉のはしばしに、それは表現される——全ゆる男性が生来、全ゆる女性よりすぐれているというのなら、最高位の女王もその従僕に命令するどころか、従わなければならない。……*Reflections*, p. 97.

(3) Smith, *op. cit.*, p. 20.

D・ヒュームの経験の構造

序

D・ヒュームは、長い間、一八世紀イギリスの経験論の代表者として、カントの独断のまどろみを覚ました懐疑論者として位置づけられてきた。しかし最近では、『エッセイ』を中心とする経済・政治思想あるいは『イングリッシュ』を著した歴史家という側面の研究も活発になり、いまやヒュームは哲学から歴史にいたる広範な「人間の科学」の思想家として捉えられるようになってきた。我が国においても、田中敏弘氏や舟橋喜恵氏をはじめとして活発な研究が行なわれている。

こうしたヒュームの位置づけの変化に伴って、彼の処女作であり、主著の一つである『人間本性論』が、単なる哲学の書としてだけでなく、多様なヒューム思想を体系的に捉えるうえでも重要な書物であるという認識が共有されるようになった。

田 中 求 之

というのも、この書の「序論」において彼が構想を述べている「人間の科学」こそが彼の生涯にわたる研究の枠組みであると思ふところからである。この「序論」において彼は、すべての学問は人間の本性に立脚するものであり、「人間本性の諸原理を説明せんとするとき、我々は結局、ほとんど全く新しい、そして我々が確固たる足場にしようる唯一の根底の上に築かれた、諸学の完全な体系を企てている」(p. xxi)と述べて自らの『人間本性論』が、人間本性の解明と、それを基礎とする人文諸科学の体系の構築を目的とすることを明らかにする。この人間本性に基づく諸科学を彼は「人間の科学」と呼ぶのである。『人間本性論』そのものは「知性論」、「情念論」、「道徳論」の三巻しか書かれなかったが、その後の彼の諸著作もこの「人間の科学」の構想に従っているというのが現在のヒューム思想の一般的な解釈である。そして、彼のいわゆる経験論哲学は、この「人間の科学」

の方法論として位置づけられるのである。⁽³⁾

しかしながら、「人間の科学」の方法論的、あるいは論理的根拠づけとして位置づけられるようになった『人性論』第一巻「知性論」の経験論がどのような特徴を持ち、それがヒュームの体系の中でどのように他と関連しているのか、といった点についてはまだ不透明なままである。例えば、同じ経験論の立場をとりながら、J・ロックは社会契約説を築いたのに対し、ヒュームは契約説を批判し、社会はコンヴェンション、習慣によって成立すると説いた。この両者の社会理論の差異は、当然、経験論の差異と関連しているはずである。それはどのような差異なのか。あるいは、ヒュームの経験論が思想的にみてどのような特色を持ったものなのか。「人間の科学」の体系の特徴を明らかにするうえでこの点を説明することが不可欠であろう。そこで以下の論考において、この作業の第一歩として、ヒュームの「知性論」を内在的に読み解きながら、彼が「人間の科学」の根底においた経験が、どのような構造のものであったかを明らかにしてみたい。さらに彼の経験論のもつ十八世紀的特徴にも触れることにする。

(1) 最近の我が国におけるヒューム研究の動向については、田中秀夫「わが国における最近のヒューム研究の動向」、『社会思想史研究』通巻第一〇号、一九八六年、一〇五ページ以下、を参照のこと。

(2) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited by L.A. Selby-Bigge, 2nd edition, Oxford, 1978. 以下、文中では『人性論』と記す。引用はすべてこの版により、略号Tを付けてベ-

ジを記す。なお、引用部分の強調はすべて引用者による。

(3) 人間の科学については、舟橋喜忠『ヒュームと人間の科学』勁草書房、一九八五年、第一章に詳しい。

二 二つの経験

一 知覚としての経験

ヒュームの経験論において経験とは、知覚が精神に現われることである。知覚の継起としての経験とは、単純観念の集合である。ヒュームが繰り返し語る、「分離できるものは判別でき、判別できるものは分離できる」というテーゼは、我々の知覚は単純へと分解できるものであり、つまり経験とはそのような単純観念、単純印象の継起、集合であるということなのである。分析とは、複雑観念を単純観念に分解していくことであるが、それは複雑観念を構成している諸単純観念の差異を見だし、差異にしたがって分離し分解していくことである。この分解を担うのが想像力である。

「想像力は、諸観念間に差異を認めたところには、どんなところであれ簡単に観念の分離を生むことができる」(T. 10)。

想像力とは印象、観念を精神において想起し、それを組み替える能力である。単純印象を所与としてそこから科学を構成して行く経験論的知性にとって、想像力は知的能力の基本となる。理性は想像力が組み替えを行なう際に、それを指導する能力として位置づけられる。知性とは、まず、想像力なのである。

想像力が差異にしたがって観念を分離し分解していった果て

に取り出されるのが単純観念である。それゆえ単純観念はそれ自身の中には差異を孕んではいない。単純観念は、関係にしる類似性にしる、他の観念との繋がりを示すようなものも欠落している。分析によって取り出された単純観念は、それ自身の固有性、ヒュームの言う単一性のみしかもたない観念であり、もはや同一性が問題にならないのである。この点において、限界Ⅱ観念であることができる。

この単純観念が所与である。単純観念が所与とみなせるのは、単純観念は単純印象の正確な模写、表象であるからだ。つまり、印象が所与、つまり精神の知的行為と独立に与えられることに根拠がある。

ヒュームは自分の哲学は、我々の知覚、つまり印象と観念の本性と原因を説明しようとするものであると述べている。しかしながら、感覚印象については「未知の原因から精神に原生的に起こる」(T. 2)のものであって、それを説明するのは自分の仕事ではなく、生理学者の仕事であると述べて、その原因については言及しない。印象に関してはそれが精神に及ぼす結果、効果しか探究できないということ、つまり、知性は印象を受動的に受け入れるしかないのである。所与として受け入れるというわけである。この受動的という態度を精神がとるということは、感覚印象が精神の作用、行為からは独立したものであるということ、つまりは、感覚印象を客観的なものと見なすということに他ならない。感覚印象は精神の表象作用を必要としないのだ。それゆえ、その正確な模写である単純観念も実在と

対応した所与と見なせるのである。このことを端的に裏付けるのが、存在観念に関するヒュームの考え方である。

ヒュームにとって、「存在の観念は存在する対象の観念と同じ」(T. 28)であって、ある対象の観念を思い浮かべること、その対象が存在すると思うことは同じことである。存在するのは精神に表象として「存在」する。存在と表象が同義なのである。知覚表象は、我々の精神の認識作用、志向性を根拠とする存在物の像ではなく、存在物の存在の姿そのものである。それゆえヒュームにとって、逆に、表象されるものは存在することにもなる。「精神に現前するすべての対象は必然的に存在しなければならない」(T. 28)のである。存在論が宿るような存在と表象の間の亀裂が彼には全くない。経験は、我々が経験として普通考えるような主観的经验ではない。ヒュームの経験には主観的经验と客観的经验の分裂がない。それゆえにこそ、世界を知覚という表象のレベルで論じきる彼の「観念論」は、独我的なものではなくて、「客観的」なものになるのである。そもそも存在と表象に亀裂がなければ、主観・客観の対立、区別が問題となりえるはずはない。表象の性質が対象の性質なのであるから、「私」の精神に現われる知覚の性質と、対象そのものの「客観的な」性質は全く同じなのである。つまり、「いま私に対して現われているあのテーブルは、一つの知覚でしかない。そして、テーブルのすべての性質は、知覚の性質なのである」(T. 289)。

このような経験、諸観念の集合としての経験が所与であり、

この経験を契機として精神の主體的、主觀的行為が行なわれるのである。

二 知 性

知性が行なうのは、單純觀念の關係付けである。精神は諸觀念を結合するのである。経験された單純觀念は、それだけでは單なる觀念の寄せ集めであって、無秩序な集合である。これを秩序付け、そこに規則を見いだすのが知性の役割であり、精神の主體的行為である。つまり、無秩序な知覚の流れを秩序を持った体系に変換することが知性の役割であり、それが認識である。

觀念が秩序づけられるためには、觀念が所与から分離されなくてはならない。個々の單純觀念を分離し、それを規則的に結合すること、それが觀念の秩序付けである。つまり反省である。所与に拘束されている單純觀念を、そこから解放するのは想像力である。想像力のもつ知覚を想起、再起する能力に反省は基づいている。

單純觀念の結合が想像力の自由に委ねられたままであれば、「想像力ほど自由な能力はない」ので、「常に同じ幾つかの單純觀念が規則的に複雑觀念になることは不可能」(一・二〇)である。想像力において自由になった單純觀念の自由な結合とは空想である。しかし、空想は知識ではない。知識が成立するためには、複数の觀念の恒常的、普遍的な結び付き、主辞と属辞關係が成立しなければならない。それゆえ、空想を規則付けることが課題になる。規則的な空想が知識になるのである。

單純觀念は純粹な固有性、單一性しかそなえていない觀念であるから、他の觀念との恒常的連関である關係は單純觀念の集合としての所与には含まれていない。この關係の單純觀念に対する外在性のゆえに、單純觀念の結合は、原理的にはあらゆるパターンがありうることになる。つまり關係が所与ではないということとは、關係は精神と想像力の能動的行為の産物ということである。受動的に受け取った觀念を、關係付け、体系化することが、知性の行為である。この行為が推理である。理性とは、この比較の能力である。

「あらゆる種類の推理は、比較以外のなものでもない。それは、二つあるいはそれ以上の対象が互いに結合する恒常的、あるいは非恒常的な諸關係の発見である」(一・二一)。

しかし、理性は精神に現われた觀念を比較することはできるが、自ら觀念を想起することはできない。想像力が提示する觀念を比較するだけである。それゆえ、もし想像力が觀念を恣意的に提示するのみであれば、理性がいくら比較を積み重ねたところで体系を構成することはできない。ヒュームの言うように自然は個別的であり、我々の知覚の流れはランダムである。もし想像力の側で一定の操作がなされなければ、我々が秩序というものを思考することは不可能である。つまり、想像力が觀念を想起する際に、一定の規則性、傾向が備わっているからこそ、理性は知覚の線形的系列を空間的な体系的知識へ変換できるのである。想像力に想起の規則性をもたらすものが、連合原理である。

想像力に連合原理が存在することによって、「ある複雑觀念に結合されてしかるべき諸單純觀念は、自然によってある点まで各人に指示されている」(C. 110)のである。この連合原理によって、觀念に一定の連接が生じるがゆえに、理性を比較行ない、觀念の体系化を遂行することになる。さらには、抽象觀念、つまり一般觀念のような知識、思考のカテゴリーを設定することも可能になるのである。

しかしながら、ここで新たな問題が生じる。関係と現実との対応関係、つまり関係の確實性の問題である。連合原理の効果のもとで理性が比較を行ない、觀念を関係付け、体系化して行く。この関係が現象と対応していることはどのように保証されるのであろうか。連合原理と経験の関係が問題となる。

連合原理が想像で觀念を連接する場合、觀念同士が孕んでいる関係は、類似、近接、因果である。類似関係は觀念の孕んでいる類似性によるものであるから、これは觀念に依存した関係であって、その関係の確實性は觀念によって、つまり所与としての経験によって保証されている。つぎに近接関係は知覚の現われた状況の再現であり、これは端的に言えば経験の再現であるから、その確實性を問題にする必要もない。しかし、因果だけは別である。関係の必然性が含まれているからである。

因果によって結合された觀念同士は、それ以外の結合は不可能であるという点で必然的關係によって結合されている。關係の必然的な結合が現実と対応していることはどのように保証されるのか。いかにして経験によって検証できるのか。必然性と

いう所与にはない性格は、単なる想像力の気まぐれの産物なのか、それとも経験に対応したものなのか。こうした因果関係と経験の関連をめぐって、ヒュームは因果論の議論を展開するのである。それを明らかにしないかぎり、人間の科学を経験の確實性の上に築くことが不可能なのだ。因果関係こそが、命題の主辞＝属辞関係を、さらには命題同士の体系的統合を可能にする関係だからである。

三 因果推論と習慣

因果関係を分析するにあたって、すべてを印象の直接性に還元するのがヒュームの方法であることに変わりはない。この分析方法によって、原因、結果、あるいは因果関係という觀念が、いずれも所与として与えられた單純觀念ではないことを明らかにする。これは、因果関係が所与を越えたものであることをもう一度確認したに過ぎない。

因果関係を構成する項も関係も所与＝單純觀念でないことを確認したヒュームは、因果関係と因果的推論の順序を逆転し、因果関係をもとに因果的推論を行なうのではなく、因果的推論を行なった後にその推論による知覚の連合が事後的に因果関係として定式化されるとする。それゆえ、因果推論はどのような知覚に基づいているのか、という問題が解かれるべき課題になる。

想像力における知覚の連接、これにしたがって精神が推移することが因果推論である、とヒュームは述べる。この推論＝推移が行なわれた軌跡を精神は因果関係として反省的に指定する

ことになるのだ。すべては、精神＝想像力における知覚の連合に過ぎない。あくまでも、想像力においてある特異な觀念の連接が生じることが因果關係である。つまり、因果關係は、經驗がそれとして提示するものではない。知覚のレベルで検証するかぎり、因果關係は、連合原理によって想像力に産み出されるフィクションでしかないのである。

しかし、このことは因果關係の否定を意味するのではない。

現実には我々は因果推論を行なっている。そこから因果關係という恒常的な關係を規定している。そして、そのことによって、知識があり、社会が営まれている。この事実こそが説明されなくてはならないのである。因果關係という單純觀念が存在しないことや、因果推論が所与を越えた推論であるがゆえにある種のフィクションでしかないことは、因果推論、因果關係の否定では決してない。これらの理論的帰結の意味することは、人間の精神こそが所与を越えて因果推論を行なうのだということ、つまり因果關係は人間の能動性の産物にはかならないのだという³⁾ことである。因果關係は人為的に構成された關係なのである。

それではこの因果關係とただの空想の判別はいかにして行なわれるのであろうか。知覚という確実な經驗に基づくことなく、因果關係と現象の妥当性を保証することが可能なのか。人為的に構成されたフィクションという点では因果關係とただの空想に違いはない。違いは、因果關係における關係の必然性だけである。ヒュームにとって確実なものとは經驗されたもの、こと

なのだから、この必然性が經驗によって保証されていることを確認する必要がある。それゆえ、ヒュームは因果關係が經驗によって保証されたフィクションであることを論証しようとする。因果關係を構成する觀念の相互關係は、諸觀念、諸対象とは別の經驗によって与えられるものだということを示そうとする。この知覚とは別の基盤をなす經驗としてヒュームが提示するのが習慣である。

因果推論を行なう我々の精神的活動を觀察したヒュームが、その特徴として取り出したのは、対象から対象への無媒介的推移と、推論の結果として現われる対象觀念の實在の確信であった。この無媒介的推移をヒュームは經驗による想像力の習慣として説明する。二つの対象の継起が、過去において反復されて經驗されたとき、想像力は片方の対象が現われると、即座に、つまり無媒介的にもう一方の対象を想起するようになる。これが想像力の習慣であり、この習慣によって因果推論が行なわれるのである。反復の効果による想像力の容易な移行こそが因果推論であるわけだ。つまり、經驗によって想像力は習慣づけられるのである。そして、この習慣による無媒介的推移によって、精神は対象から対象へと活気を伝達する。この伝達された活気が、対象の實在の確信を産み出すのだ。

このように、反復された連接の經驗が、想像力に無媒介的推移を起こさせるような習慣を植えつけるのである。ここにおいて、經驗は知覚としてではなく、習慣という効果を産み出すものとして、つまり精神の行為に直接効果を加えるものとして現

われる。知覚とは異なる経験が要請されるのである。

四 連合原理としての経験

想像力に習慣を産み出す経験は、先程の諸知覚の集合としての経験とは異なるということに注意しなければならない。つまり、所与としての知覚の集合を第一の経験とするなら、因果推論を産み出す経験は第二の経験であるということだ。この第二の経験は知覚の關係Ⅱ連接の経験ということが出来る。第一の経験と、第二の経験の大きな違いは、前者が知覚として、つまり明確な対象として意識されるような経験であるのに対して、後者は知覚ではなく、それが知覚に及ぼす影響しか意識されない、無意識的な経験であるということだ。

先程、単純觀念のところを確認したように、關係は所与としての単純觀念に含まれない。それゆえ、因果關係を産み出す前に反復されて経験されていたはずの對象の恒常的連接は、そのものとして所与の觀念に現われるはずがないのだ。つまり恒常的連接という觀念は、反省された觀念である。そして因果推論は、むしろこの反省の契機なのであって、因果推論が行なわれた後になって、その推論を正当化する状況として恒常的連接という反省觀念が構成されるに過ぎない。因果推論を「所与」として構成される觀念なのだ。つまりこの第二の経験は、まさにこの觀念として思い浮かべることでできない知覚の連接關係そのものを反復して経験することなのだから、この経験の對象がそれとして単独に精神に現われることはない。それゆえ、経験していることすらも自覚されないのであって、精神にとって

は暗黙のうちに体験されるものなのである。「習慣は我々が反省の時間を持つ以前に作用する。諸對象は不可分のように思え、一つの對象から他方へ推移するのに一瞬の停滯もない。しかし、この推移（因果推論）は経験から発生するのであって、觀念の間のいかなる根本的な結合から生じるものではないのだから、経験は信念と原因と結果の判断を、秘密の作用によって、一度も思考されことなく、造りだすことを、我々は必然的に認めなければならない」（F. 100）。

それゆえに、ヒュームはこの習慣を産み出す経験を、原理として規定する。ヒュームにとって原理とは、その結果しか精神には知覚されないものである。原理としての経験は、それが因果推論を産み出した後にはじめて、経験されていたことが分かるようなもの、つまり、想像力における効果から遡及して措定されるものなのである。連合原理がまさにそのような原理であった。経験が連合原理の資格で精神Ⅱ想像力に対して効果を産み出すのである。因果推論が行なわれたことを反省したときにはじめて、現在完了の時制で語ることができるような経験、それが原理としての経験である。

このように、ヒュームの経験には二つのレベルがあり、片方は所与という精神活動の契機をなし、もう一方は因果推論という精神の中心的活動を産み出す連合原理なのである。両者は、精神に自身で産み出せないものをもたらすという点で同じではあるが、介入のレベルが全く異なるのだ。所与としての経験は項を与える。他方、連合原理としての経験は、因果關係の關係

そのものを、想像力の習慣として与えるのである。

(1) 黒田巨『言語論の素描』、田中敏弘他編集『デヴィッド・ヒューム研究』御茶の水書房、一九八七年、第二章、これに学ぶところが大きい。

(2) 単純観念には他の観念を示唆するような関係は含まれていないというヒュームの単純観念の規定に反することのようだが、類似性は観念の性質として想像力を与えるものと考えていたようである。しかし、『知性論』の類似性の扱いは、観念の性質と関係とのどちらにも属するような曖昧な規定になっている。なお、類似性がこのような曖昧なものであることによってこの時代の知の重要な役割を担っていたことは、フーコーの『言葉と物』第三章に詳しい。

(3) ヒュームにおいて、対象が単純観念であることが否定されることとが、対象そのものの否定ではない。単に所与であることが否定されるのであって、その対象は人として人間の日常生活を構成している要素であるということができる。

二 経験と精神

二一 連合原理と精神の能動性

経験が原理のレベルにおいても我々の知性を拘束することは、何を意味しているのだろうか。なに故に、ヒュームは連合原理の因果を経験＝習慣によって規定しなければならなかったのか。この点を明らかにしなければならない。

経験が連合原理として現われ、それが習慣をうみだすということは、経験によって我々の精神の自由が制限されるということである。習慣によって、観念の結合の仕方に一定の偏向が加

わることになる。自由な空想に一定の傾向が生じるわけである。この偏向、傾向によって産み出されるのが因果関係である。因果関係とは、想像力の自由の制限の産物である。自由な空想力こそが、精神の自由、能動性であるのだから、連合原理の介入は、能動性の否定ではないだろうか。精神は連合原理、自然に従属せざるを得ないのであるか。

ここにおいて、原理と人間の行為の関係が問題になる。人間は創造者あるいは自然の原理に従属した他律的存在なのか。それとも、己に立脚した自律的存在なのか。端的に言えば、人間の能動性、主体性とはいかなるものなのか。これが認識という知的行為において、経験原理と精神の態度の問題として現われてくるのである。

精神の能動性という観点からもう一度議論を整理してみよう。経験論の立場を取るヒュームの精神は、まず受動的なものとして措定される。本有観念を持たず、最初は感覚印象を受動的に知覚するだけである。所与としての経験である。受動的に経験することが、精神行為の契機となる。

最初の精神の能動性は、この印象を単純観念として想起することにある。精神の根本的な能動性とは、現前しない対象を想起すること、つまり空想することにある。印象を単純観念として想起することが、精神の能動的行為なのである。

ここで、精神＝想像力に連合原理が介入する。所与が精神の能動性、想像力の自由な活動によって恣意的に結合されることで様々な空想が産み出されるが、そこに秩序を構成するよ

うな恒常的な関係が成立することはない。しかし、精神 $\parallel$ 想像力には連合原理が備わっており、この原理によって想像力の自由、つまり觀念の關係付けの自由が制限される。能動性が制限され、想像力に一定の偏向が加わる。この偏向の故に因果關係を中心とする諸關係が成立し、現象を秩序だてて理解することが可能になるのである。精神はこの原理の効果を受動的に受け入れる。連合原理あるいは經驗が産み出した習慣に対して精神 $\parallel$ 想像力は受動的である。

精神は因果推理のために自らの能動性を連合原理によって制限される。しかし、精神はこの連合原理に対して受動的になることによって、新たな能動性を手に入れることができるのである。因果關係において、我々は習慣によって結合した二つの知覚が因果關係にあることを感じるだけでなく、その關係が必然的であると見なす。因果關係を必然的なものとみなすこと、一般規則へ拡張すること、これらは因果推論において精神が新たな能動性を獲得することによってしか産み出されないものである。この新たな能動性こそが關係を一般的秩序として成立させるのである。この新たな能動性の産物が一般規則である。

經驗は想像力に習慣を植えつけ因果推論を産み出す。しかし、この經驗は論理的には過去における因果結合を告げるだけであって、それが必然的であるということ、つまり未来においてもあるいはいかなる時においても妥当することを保証するものではない。關係の普遍性はどこから導けないのである。それにもかかわらず、精神は習慣にしたがって因果推論を行なう際、

それが必然的な關係であると見なす。つまり、關係を、經驗していないこと、所与を越えたものにまで拡張する。個々の經驗の過去の構造を、秩序という普遍的（ $\parallel$ 無時間的）規則体系へと拡張する。知識とは、あるいは學問とは、この一般規則である。一般規則という形で秩序は成立する。それゆえ一般規則の成立こそ人間の知的行為の目的なのであるが、そこには無根拠な拡張という論理的な飛躍があるのだ。しかし、この飛躍、この拡張こそが因果推論によって新たに精神が獲得する能動性である。この能動性とは期待である。

一般規則は、反省された期待なのである。論理的には適用できる筈のない、無根拠な規則を、一般的に適用しているのは、我々がその規則が適合することを期待するからにはかならない。精神は未来が過去に類似していることを期待する。我々が期待すること、それが規則になる。過去における經驗の集積が我々を習慣づけ、この習慣に従って我々は期待する。「經驗は、過去における諸対象の幾度かの結合を私に教える一つの原理である。習慣は同じ結合を未来にも期待するように私を仕向ける、もう一つの原理である」(p. 285)。

過去の經驗が我々に提示した想像力における觀念の結合が、關係として反省され、習慣によって未来にもその關係が存続することを期待するとき、その關係が規則に成るのである。精神の新たな能動性はこの期待するという行為である。期待するとき、過去が規則として綜合されるのだ。

期待が規則を産み出す、つまり、規則は人間の能動性の産物

である、というのはヒュームの規則、法についての根本的命題である。期待することによる規則の確立のプロセスを、個人のレベルで論じたものが第一巻「知性論」の因果関係についての議論であり、共同体という集団のレベルで論じたのが第三巻「道徳論」の正義論における有名なコンヴェンションの議論である。どちらの場合も、経験、行為が規則、法に先立つのだという立場が一貫している。因果推論をめぐる議論を人間の能動的行為に関する知的行為のレベルでの議論として位置づけたとき、第三巻の正義論の議論が同じ能動的行為を人間の相互行為という集合レベルで論じたものとして位置づけられ、両者が対応していることが明らかになる。期待が一般規則≡知識と所有権≡社会を、つまり端的に言えば秩序を作り上げるのである。自然がそれを与えてくれるのではない。人間が経験し、期待するからこそ秩序が規則として産み出されるのである。秩序は、そこに存在するものでもなく、隠れているものでもなく、期待されるものなのだ。その期待が秩序というフィクションを成立させる。

因果推論において、連合原理に受動的になることによって、精神≡想像力の能動性、自由は制限された。しかし、この受動性によって新たな能動性つまり期待を精神は獲得する。この期待によって秩序、一般規則が産み出されるのである。

二二 知性の自律性

精神の能動性という観点から経験を捉え直すとき、連合原理としての経験は精神の能動性の制限であると同時に導きの糸と

して機能する。知性にとってはこの原理による制限が作用しなければ現象の秩序を認識することができない。精神は、たとえおのれの能動性を制限されようとも、連合原理に依存せざるを得ないのである。

経験が連合原理になるということは、我々の知的活動そのものが経験の効果のもとで成立しているということなのだ。自由な想像力を知性にするのは連合原理≡経験なのである。連合原理の効果のもとにある他律能動的な想像力こそが知性なのであって、人間には自律能動性を備えた知性は存在しない。己自身に立脚した理性などないのだ。確かに理性は能動的に秩序を認識し、知識を構成する。しかしこの理性は能動的なのではなくて、能動的にならされているのだ。この理性の受動的能動性を端的な能動性と誤解し、人間の自律的主体性の根拠を理性に求めたりするのは誤りなのである。連合原理の影響を断って、自律的に機能させた理性は、ただ混乱を招くだけである。この混乱が懐疑論だ。懐疑論とは、理性の自律幻想が産み出したものなのである。この理性の自律幻想こそ「知性論」第四部でヒュームが論破しようとしたものにはかならない。ヒュームは自律的に機能する理性が不可避免的に知性のジレンマに行き着くことを示して、理性の自律幻想を批判するのである。

理性とは比較する能力である。理性は分析する。それは端的には対象の差異を見つける能力である。それはより単純なものへと分解するための機能のことだ。理性が差異を見いだしたところを想像力が分離する。差異によって知覚を分析≡分解して

いけばすべての対象は単純觀念の集合になる。ところがそこには、関係が全く欠落してしまうのだ。それだけではない。対象の同一性すらも欠落する。いま知覚している机が、あのとき知覚した机と同じものであることを確定するような、二つの机の知覚の関係は知覚されえないからだ。理性にとっては、そこから対象を再構成することは不可能になる。理性は逆説的に知覚の無秩序な集合へと行き着く。

そもそも理性の活動が要請されたのは、想像力がそのままでは空想だからにはかならない。しかし理性は、空想ではなく、無秩序を産み出してしまふ。これがヒュームの知性のパラドックスだ。「もし我々が〔想像力に従って理性を省みないという〕原理を奉じ、すべての精緻な理論を非難すれば、我々は極めて明白な不合理におちいる。もし我々が理論を擁護すべくこの原理を拒否すれば、我々は人間知性のすべてを滅亡させることになる。それゆえ、我々には、誤った理性か、全くの無知か、という選択以外ない」(I, 268)。

このパラドックスの解決方法としてヒュームが提示するのは、フィクションとしての関係、同一性を、自然なものとして受け入れるということである。つまり、理性から見れば空想にはかならない関係を現実として受け入れるのが正しい態度なのだ。これは、理性の自律性の放棄である。

理性が自律的に働くとき、結果的に無秩序に行き着くというパラドックスが生じ、無知か無秩序かというジレンマに陥ったヒュームはこのパラドックスとそれに伴うジレンマを解く鍵を

精神の態度に見いだした。知性が自律的たらんとするからこそ、つまり純粹に能動的たらんとするからこそパラドックスに直面するのだ。この自律性を放棄して、経験に依存すれば良いのだ。経験に従って能動的に知性を行使すればよいのである。知性をこのパラドックスから救うのは、知性が自律性を放棄し「不注意と怠惰」(I, 28)に身を任せることなのである。このとき自然に経験が介入してきて、知性を導くのである。自然に導かれて受動的能動性の状態になった知性だけが正しい道を歩めるのである。

自然に全く身を任せ理性を行使しないのは俗衆である。それに対し、理性を自律的に、つまり自然の影響を絶ち切った純粹な能動性において行使するのが虚偽の哲学者である。そして、理性を自然の影響のもとで受動的能動性において行使するのが眞の哲学者である。それゆえ、「眞の哲学は〔虚偽の哲学者の〕誤った知識より、俗衆の意見に近づくのである」(I, 222)。(2) 自然に経験に受動的な分だけ俗衆に近づくわけだ。

このように「知性論」第四部を通して、ヒュームは自律的に行使された理性がパラドックスに行き着くことを示すことによって、理性の自律を批判する。知性が、知覚所与としての経験だけではなく、連合原理としての経験にも頼らざるを得ないことを示すのである。

(1) 秩序とフィクションの関係については次に詳し。

Frederick G. Whelan, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton University Press, 1985.

(2) ヒュームを自然主義者として位置づける際、この自然に身を任せることを、理性を全く放棄して、情念、本能に頼ることとして解釈するのは誤りであろう。

結論 経験論の限界と時間

経験が連合原理のレベルにおいて機能することが、ヒュームにとって、知性が体系的秩序を認識できるための要になっている。知性が自然を正しく分析し、体系的な秩序を指定できること、およびその秩序が自然と対応していること、これらのことを保証しているのは、連合原理としての経験なのである。経験が原理になり、この原理に従って人間が行為するとき、人間と自然が適合するようになっていく。むしろ、経験原理に従う場合のみ人間は自然に適合した知性を獲得できると言ったほうがよいだろう。連合原理に従うことではじめて規則の成立の要である期待という能動性を手に入れる。さらに、この期待が自然現象と一致し、あるいは人間相互の集団的一致に至るのも、それが連合原理によって与えられたものであることによって暗然のうちに保証されているわけだ。つまり人間の行為の自然に対する合目的性を、経験原理が機能的に保証するわけだ。

この機能的な保証という自然の介人の仕方に、自然が人間に新たな能動性を付与するという形で機能することにこそヒュームの自然主義の特徴を見るべきであろう。知覚のレベルで現われる自然と、想像力としてある精神との適合が、連合原理として介入してくる自然によって保証される。これがヒュームの自

然主義の図式である。自然は人間を服従させるのではなく、適合させるのである。自然と人間の絆は手段・目的の連関であって、法的拘束ではない。人間は行為において、行為するかぎりにおいて自然と適合する。受動的であるにしろ、能動性を発揮するかぎりでは適合できるのだ。自由論と決定論の中庸ともいふべきこの自然と人間との機能的合目的性、端的に言えば認識行為プロセス全体としての合目的性こそがヒュームの自然主義というべきものである。

しかしながら、このヒュームの自然がいわゆる自然法的な自然と決定的に異なるのは、この自然の本質は、法ではなく、時間であるということだろう。過去の観念間の結び付きが、規則として無時間的に有効であるためには、ある一定の諸観念の空間的結び付きを、自然の方が反復していなければならない。関係を反復するという自然の時間的特性にヒュームの経験論は依存する。因果推論が自然と適合することを保証する習慣を産み出す時間が、ヒュームの分析した知覚に基礎付けられた時間とは別の時間であり、この習慣を産む時間こそが論理の飛躍を正当化する役目を担っている自然なのである。

ヒュームにとって知覚の継起が時間である。時間そのものは知覚ではないし、知覚の継起の仕方そのものが単純観念としては捉えられない。ところが、あくまでも知覚の継起が時間であるなら、過去とは過ぎ去った知覚でしかなく、知覚の継起そのものではない。それゆえ、習慣を産み出す過去は、知覚の継起としての時間軸における過去ではなく、むしろ知覚の外部であ

るような時間である。それは決して知覚には基礎付けられない時間であるからだ。ヒュームが連合原理として経験が介入せざるをえないことを論じたのは、この時間が知覚の関係のレベルで作用していることを認めないかぎり、秩序が成立しないからであると考えられる。知覚という空間的な経験だけではなく、習慣を生み出すような時間的経験も、秩序の認識のためには不可欠であるということだ。そして、この知覚の外部の時間への暗黙の、さらには無根拠の依存こそ、ヒュームの自然主義の核心といふべきものののだ。

経験論とは、すべてを知覚の空間に還元し、そこに内在する関係のシステムを認識しようとする方法である。それは多様に展開する知覚経験の世界には内在的に秩序が存在し、理性によってこの秩序が認識できるという信念に基づいている。この方法は、神の摂理や王権神授説のような神話の破壊には強力な効果を発する。伝統、偏見から人間を解放し、現世における人間の幸福を追求するため、一七世紀のJ・ロックは経験論によって新しい人間の姿を描き、個の内在的な均衡の成立、個の集合に内在的に構成される社会秩序の理論として社会契約説を展開したのである。しかし、ロックにおいては自然法が知覚の空間に対してメタレベルで統合原理として存在していた。自然法そのものが知覚のレベルで正当性を問われることはなかったのである。

これに対しヒュームは、経験への還元を推し進め、法そのものも経験によって確定されないかぎり認めようとはしない、完

全な知覚経験の一元論による科学を構想する。しかし、還元した果てに見いだされたのは、単純観念が次々と現われては消えてゆく多様な知覚の流れでしかなかった。科学、知識の要である秩序を、知覚経験に内在的に構成することは不可能なのである。つまり、知覚経験だけに拠る限り、いかなる秩序、体系といえども、正当化できない。ここにおいて、知覚の空間の内在的基礎づけを目ざしていた経験論は、我々を包みこみ、我々に習慣をもたらし流れとして、逆説的に時間を見いだすのだ。

秩序を与えるのは習慣としての経験である。時間の中で行為してゆく中で記憶に蓄積された経験が、原理となって秩序を与える。秩序は、知覚の集合の空間に内在するものではなく、この空間の外部で流れている時間が記憶を通じて習慣という原理として想像力に介入することによってしか与えられない。知覚の空間に対して、時間が空間を統合するメタレベルとして存在することになるのである。こうして、ヒュームにとって秩序は、知覚の空間に内在する視点から見る限り、経験の蓄積の中から「自然」に成立するものになる。人間の社会も、理性が内在的に構築するものではなく、経験に記憶を共有する個の集合の中に自然に成立するものとなる。「道徳論」におけるコンヴェンションによる社会の成立の理論の要は、構成員の経験の共有による期待の一致にあるわけだが、いまやこの社会理論がヒュームの経験論に対応していることは明らかであろう。単純観念から複雑観念、そして体系の成立という認識の過程を、理性に自然法に基づく内在的規則の成立の過程とみなしたロックは、社

会契約説を展開した。しかし、同じ認識の過程を習慣＝時間という知覚とは別のレベルの経験の効果とみなしたヒュームは、契約説を批判し、コンヴェンションによる社会論を展開したのである。

秩序は習慣によるというヒュームの思想は、契約説の立場からみれば、いかなる体制であれその体制の追認になりかねないという点で反動的に見える。名譽革命体制が安定期に入っていた当時のイングランドを擁護する立場に立つヒュームの保守性の現われであるというイデオロギー的解釈もできるだろう。しかし、われわれはこのヒュームの習慣がラディカルな経験一元論の結果見いだされたものであることを確認した。あくまでも知覚経験に内在的たらしとする限り、知覚の外部の時間は認識されえず、その効果を受動的に受け入れざるを得ない。そしてこの外部の時間を位置づけるために、この時間を（習慣という）経験として措定するしかないのである。

経験が、知覚表象を受け取るという空間的側面だけではなく、知覚の流れの中で自然の反復を記憶して行くという時間的側面も合せ持ったものとして捉え直させることによって、すべては経験に基づくという基本テーゼが固持される。しかしながら、この時間的経験は、自らが経験している対象についてポジティブな認識をもたらさない。「知性論」のヒュームにとって、人間と物理的＝空間的な自然の両者を包摂して流れている時間は、知覚ではないが知性に効果をもたらすものとして、あくまでも知覚との関係においてネガティブにしか措定されえないものな

のである。

このようにして関係の総体としての秩序はいわば日付を持ったものになる。構成要素のそれぞれは無時間的な固有性をもった個であるが、関係が時間の効果に拠る以上、いま・ここにある秩序、あるいは社会は、明日には変容しているかも知れないのだ。そして、この日付を持った社会の中での行為は、感覚的知覚のレベルでものごとを捉える理性ではなく、関係を繰りこんだ反省的知覚のレベルでものごとを捉える情念が主導権を握ることになる。それゆえにこそ、ヒュームは人間精神の解明として、「知性論」と対になるものとして「情念論」を記したのである。

このように、経験には知覚表象という空間的次元だけではなく、時間的な次元も存在することにヒュームは気づきはじめた。しかしながら、知覚の空間のただ中に統合原理として機能している時間を、時間そのものとしてポジティブに捉えられないこと、このことがヒュームの思考の枠組みの一八世紀性を端的に示している。このヒュームの思考の枠組みの時代性を、ミシエール・フーコーの『言葉と物』に拠りながら確認して、この論考の結びとしよう。

フーコーは『言葉と物』において、一七、八世紀のいわゆる古典主義時代を、表象の空間に内在的秩序を見いだそうとした時代として位置づけた⁽¹⁾。この時代のエピソード（知的枠組）は、表象を表象によって説明し、表象の比較分析によって秩序

を設定しようとするものであった。表象を分類表（タブロー）として空間的に秩序付けることが課題であったわけだが、経験の提示する無秩序な表象の線形の系列を、空間的秩序に変換することを可能にしていたのは、表象の二重化、つまりある表象が別の表象へと精神を送付すること、「表象の純粋な継起の特性」⁽²⁾であった。表象が別の表象へ精神を送付する時間こそが、タブローの空間を基礎付ける。「時間が空間を基礎付けていたのである」⁽³⁾。しかし、この時間はタブローを基礎付けるものでありながら、タブローそのものには決して現れない。この時間は表象されえないのである。この時間は認識の際の表象のズレとしてしか認められない。それゆえ、表象の空間的秩序は自らの基礎をこの秩序において捉えることができないという、ある種の脆さ、危うさを常に孕んでいたのである。古典主義時代のエピステーメにおいては、出来上がった秩序そのもののレベルでは基礎が不在なのだ⁽⁴⁾。

ヒュームにおいて習慣を産み出す時間とは、まさにフーコーの言う秩序の空間を「基礎づける」時間であったのだ。古典主義時代のエピステーメの中にありながら、表象の孕む曖昧さを限界まで分析したとき、表象によって表象の体系を基礎付けることの不可能性に直面し、そこに一九世紀が歴史と名付ける時間が介入しているに気がつきながら、この基礎不在として露呈する基礎を、あくまでも知覚のレベルに位置づけようとする懸命の努力の成果が連合原理としての経験であり、習慣なのである。頑なまでに経験に還元する知覚の一元論に拠って、

ヒュームは経験論の、古典主義時代のエピステーメの、限界に触れていたのである。そして彼の後、主体、精神と物自体が表象の外部の時間に宿る不可視の実体になり、知覚がたんなる現象になって、歴史の時代たる近代が幕を開けるのである。

(1) ミシェル・フーコー『言葉と物』渡辺一民・佐々木明訳、新潮社、一九七四年、第三章、および第九章。

(2) 『言葉と物』、三六一ページ。

(3) 同。

(4) 古典主義時代のエピステーメについては、樋口謹一編『空間の世紀』、筑摩書房、一九八八年。特に、市田良彦「デイドロあるいは原子の飛躍」一九五ページ以下に負うところが多い。

※ 拙稿におけるヒュームの解釈は以下の著作に多くを負っている。

Donald W. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, The University of Chicago Press, 1984.

Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité* 3^e édition, P. U. F., 1980.

学会動向

国際シンポジウム『アントニオ・

グラムシと現代』について

伊 藤 成 彦

昨年、一九八七年一月二十八日（土）と二十九日（日）の二日間、東京・九段のイタリア文化会館と二松学舎大学を会場として、国際学術シンポジウム「アントニオ・グラムシと現代」が開催された。このシンポジウムは、アントニオ・グラムシの死後五〇年を記念して、社会思想史学会とイタリア文化会館の後援、イタリア近現代史研究会の協賛のもとに、二〇人の発起人が開催を呼びかけ、その呼びかけに応えた約二〇〇人の賛同者の有志とともに実行委員会を結成して行ったものであった。

ここで社会思想史学会の後援のいきさつについて、発起人の一人としてその経緯を記しておく、昨年四月九日に京都大学の案友会館で開かれた社会思想史学会の幹事会の席上で私が、グラムシの死後五〇年を記念する国際シンポジウムの計画があり、幹事の方にはぜひ発起人となって頂きたいとお願いしたところ、平井代表幹事が、発起人のことは幹事個々人で決めていたのだくとして、このような催しは社会思想史学会としても後援し

てよいのではないかと提案されて、討議の結果、社会思想史学会の後援が決定されたのである。

このシンポジウムは二〇人の発起人の連名による最初の呼びかけ文で、「グラムシの思想の現代的意味を様々な立場のものが集まって自由に討議し、私たち自身の未来を構想するために」「グラムシ研究やイタリア研究の専門家に限ることなく、グラムシに関心をもつおおくの人たちの意見交換と交流の場としたい」と述べていたように、政治的立場の相違や、専門・非専門の枠を越えて、グラムシに関心をもつものが自由に意見を交わすことのできる場とすることを一つの重要な目的としたものであった。

日本におけるグラムシ研究は、すでに一九五〇年代に、ソ連共産党二〇回大会におけるスターリン批判の直後から始まり、六〇年代には『グラムシ選集』全六巻（合同出版）をはじめ『獄中からの手紙』（同）など、グラムシの主要著作のほとんどが

翻訳・刊行された。その意味では日本はグラムシ研究の「先進国」であったということができよう。しかし、このようなグラムシ研究の先覚者たちの努力にもかかわらず、日本におけるグラムシ研究はとかく「構造改革論」など特定の政治的主張との関連だけで見られがちで、グラムシの生涯と思想を現代世界を考察する際の重要な思想的光源として、広い立場から学術的に検討することがなかなかおこなわれ難かった。昨年のシンポジウムは、このような従来の「偏見」をこえて、いまグラムシに関心をもつものが一堂に会して自由に意見を交換しようというもので、日本ばかりでなく、中国、韓国とイタリア、イギリス、西ドイツの五ヶ国からも報告者が参加して、二日間にわたって延五〇〇人近い人たちが参加したことは、グラムシへの新たな関心が広がっていることを示すものであったと思われる。

この「年報」が刊行される頃には、シンポジウムの報告集が御茶の水書房から出版されているはずなので、詳細はそれを参照していただくこととして、ここではプログラムに即してシンポジウムの概略だけを紹介しておく。

シンポジウム第一日目の一月二八日は、各国におけるグラムシ研究を紹介する報告に当てられ、日本からは石室清倫、竹内良知、黒沢惟昭、片桐薫の各氏といったグラムシ研究のヴェテラン、新人がそれぞれの立場からグラムシを論じた。例えば、石室氏は日本のように今なおさまざまな形で封建遺制が強い社会で革新的コンセンサスを下から形成するために、グラムシ研究がいかに大きな意味をもっているかを力説し、竹内氏はグラ

ムシの思想におけるマルクスのフォイエールバッハ・テーゼの重要性を指摘し、黒沢氏は教育学の観点から個人主義的人間観ともファシズムの間人間観とも異なるグラムシの独自の社会的人間観を論じるなど、それぞれに個性的で興味深いものであった。

中国から参加した中共中央編訳局研究員の毛韻沢氏は、すでに一九五〇年代末にロシア語から中国語に翻訳されたグラムシの論文を読んでグラムシ研究に着手していたが、その後文化大革命期に地方での十数年間の「下放」生活をグラムシの生涯を思い浮かべながら生きぬき、七〇年代末に北京に帰ってグラムシの著作の中国訳やグラムシの伝記の執筆にとりかかったという人で、現代中国におけるグラムシへの関心を次の四点に集約して紹介した——①グラムシはロシア革命の経験を機械的にイタリアに導入せず、イタリアの民族的伝統や状況を考慮して創造的に適用した。②イタリア共産党の独自性を保ちながら、同時に革命運動の国際的連帯を目指した。③ロシア革命以後の西欧におけるプロレタリア革命運動の後退の原因を追求し、ロシアと西欧社会の比較研究を通して「ヘゲモニー」や「陣地戦」などの新しい戦略的概念を創造した。④イタリア共産党を大衆的性格と民主的原则をもって建設することを目指した。毛氏のこの報告は、グラムシ思想の本質を語りながら、同時に今日の中国が向かうべき方向をも示唆するものだと思われた。

韓国から参加した高麗大学教授の崔章集氏は九年間のシカゴ大学留学中にアダム・プシェヴォルスキ、アイラ・カチネルソン、ミカエル・ブラヴォイなどを通してグラムシの著作・思想

に接した人で、韓国が軍事独裁に抗して民主化の過程に入った今日こそ、「ヘゲモニー」や「陣地戦」や「同意の形成」といったグラムシの思想が韓国の民主的変革に実践的な意味を持つ状況が生まれてきている、と指摘した。同じく実践的という意味では、グラムシの理論によってイギリスのサッチャー主義を分析して、それがたんなる保守や反動ではなく、資本主義を守るための近代化という立場から福祉国家という従来のコンセンサスを転換させ、抵抗勢力を分断して世論を個人主義とナショナリズムに組織した一種の「保守革命」であることを指摘した、イギリス・サセックス大学のデーヴィッド・フォーガッチ氏の報告も興味深いものであった。フォーガッチ氏は文学研究から出発してイタリアに留学し、グラムシ研究所前所長のニコラ・バダローニ教授のもとでグラムシを研究した三〇代前半の気鋭の研究者で、西ドイツから参加したウーリッヒ・シュライバーとともに、ヨーロッパでのグラムシ研究の新しい世代の台頭を感じさせるものがあつた。

西ドイツのシュライバー氏は西ベルリンの自由大学でロシア文学を専攻した後、学生運動を通してグラムシに関心をもち、『グラムシの政治理論』という博士論文を書いているが、高校教師の後ハンブルクで民衆大学を組織し、また一九八五年夏にはハンブルクで一月以上にもわたって文化フェスティバル「アントニオ・グラムシとローザ・ルクセンブルク」を、翌八六年には「グラムシとホセ・カルロス・マリアテキ」を主催するなど、きわめて実践的な文化活動家だが、西ドイツにおける

グラムシ研究は決して盛んではなく、八五年のフェスティバルを通して社会民主党左派のベーター・グロッツがグラムシの統一戦線論やヘゲモニー論にようやく関心を示し始めた段階だ、と報告した。

イタリアから参加したアルド・ナトーリ氏は一九一三年生れ、七四歳で外国からの参加者の最年長者、戦前、反ファシズム運動の中でグラムシの死を知り、戦後長くイタリア共産党の下院議員であつたという経歴の人で、グラムシがレーニン死後のロシア共産党における党内闘争とコミンタールの社民排撃論をいかに憂慮し批判して、反ファシズム統一戦線論を獄中でも主張し続けたかを、長年の経験に基づいて情熱的に語つた。

こうして日・中・韓・独・英・伊六カ国のグラムシ研究についての報告は、それぞれの国でグラムシがどのように受け入れられているかとともに、それぞれの国の政治的、思想的状況をもおのづから示すこととなつたのであつた。

その夜、「グラムシと文化のタペ」として、藤沢市長葉山峻氏、演劇評論家田之倉稔氏の講演とイタリア映画「特別な一日」を企画したのは、昼間の理論的な報告後の息抜きの意味からであつたが、葉山氏は学生時代に読んだグラムシの著作や手紙への思い出から、そのグラムシの理論を十数年にわたる市長としての実践の中で日常的に生かしてきていることを語り、またヒトラーが初めてローマを訪ねた日のローマ市民の熱狂的な歓迎ぶりを背景に、平凡な一人の主婦とある共産党員の束の間の愛を描いた映画「特別な一日」も、グラムシの思想を日常生活の

中で考える上で強い示唆をあたえるものとなった。

二日目はグラムシを現代のさまざまな問題との関連の中で考えるために、①労働運動・市民運動(司会・伊藤誠氏)②文化・教育・知識人(司会・山田宗睦氏)③女性・家族(司会・安藤紀典氏)④第三世界(柴山健太郎氏)⑤国家・「ヘゲモニー」(司会・平田清明氏)の五分科会に分かれて報告・討論が行われた。ここでは労働運動、市民運動、文化運動、婦人運動、第三世界との連帯運動など現代のさまざまな運動から問題が提起されて、専門・非専門の枠をこえて「グラムシと現代」をめぐる自由な討論が行われ、さらにその午後には、水田洋、戸田二三冬両氏の司会のもとで、各分科会からの報告と、全参加者による総括的討論によって二日間のシンポジウムの幕を閉じたのであった。

このシンポジウムは発起人二〇人の呼び掛けに始まり、二〇〇人に及ぶ賛同者からの拠金によって行われたもので、組織や基金の後援のない、まったく自発的、自立的な企画であった。

それだけに社会思想史学会とイタリア文化会館、イタリア近現代史研究会の後援、協賛という形での精神的支援は大きな支えであった。そして規模は小さいが、学術的研究と現代社会・世界に対する思想的分析と日常の実践活動が互いに交錯し合いながら、グラムシと現代の関係を自由、率直に討議したという意味では、日本をふくめてアジアでは初めての試みであったと思う。このことは資本主義世界、社会主義世界を通して現代世界が新しい転換期を迎え、グラムシの思想がその中で新しい光を放ちはじめていることを示唆するとともに、グラムシばかりで

なく新しい形でのマルクス主義者たちの検討、研究がいま改めてアジアで求められはじめていることを示唆するもののように私には思われる。

書 評

上条 勇著

梓出版社

一九八七年

A5判 三三二頁 二九〇〇円

『ヒルファディングと現代資本主義』

— 社会化・組織資本主義・ファシズム —

太田 仁 樹

本書は、「組織された資本主義」概念を中心に、各時期のヒルファディングの資本主義認識と政治変革論の特徴を明らかにしている。全体はつぎの五つの章よりなっている。

- 序 章 帝国主義論史におけるヒルファディング
- 第一章 第一次大戦とヒルファディングの帝国主義論
- 第二章 ドイツ革命とヒルファディングの社会化論
- 第三章 ヴァイマル・ドイツと「組織された資本主義」論
- 終 章 世界大不況とファシズム

以下、各章ごとに紹介しよう。まず序章においては、「金融資本論」を中心に検討がなされている。『金融資本論』における「組織された資本主義」概念は、現実性をもたない、いわば「死んだ抽象」ともいうべき意味をもっている。すなわち、現実の資本主義は「組織された資本主義」の方向に進んでいるのだが、けっしてその状態にいきつくことはなく、それ以前に帝

国主義の諸矛盾のなから社会変革がおこなわれる、と考えられていた。ここでは、「組織された資本主義」は現実性のないネガティヴな状態として把握されている。そして、このような理論的な位置づけは、この時期のヒルファディングの立場Ⅱ「資本主義の危機→革命」説による左翼的立場に照応していたのであり、『金融資本論』における「組織された資本主義」概念と、第一次大戦以後のそれとを結び付ける議論は批判されるべきなのである。

第一章では、第一次大戦期の議論が検討される。一九一四年の大戦勃発以前に、SPD内部は、理論的には右派、中央派、急進左派の三派に分岐していたが、ヒルファディングは、カウツキーとともに、中央派に属した。しかし、理論的にはカウツキーと一線を画していた。この時期の彼の議論のなかで、「組織された資本主義」概念は、『金融資本論』におけるのとは異なった意味あいをもたされている。「組織された資本主義」は、もはや「死んだ抽象」ではなく、戦時統制経済による組織化の促進と労働者階級の体制順応傾向に直面して、現実的な可能性へと転化したと考えられている。ヒルファディングは、「危機→革命」説の立場を保持しているのだが、ここでは、「組織された資本主義」は、現実性のあるネガティヴな状態として把握されている。

第二章では、ドイツ革命期の議論が検討されている。この時期のヒルファディングはUSPDの指導者として社会化運動のイニシヤティヴをとろうと努めた。しかし、革命の波の終息と

ともに、社会化運動も挫折した。「組織された資本主義」概念も、再び新たな意味内容を受けとることになる。ヒルファディングは、革命の危機を脱出した資本主義の新たな展開を「組織された資本主義」と把握し、組織化の利点を維持したままこの組織された資本主義の欠陥を除去し、「全体の意識的な管理」を導入することを提唱する。彼は、プロレタリアートの成熟が社会主義にとって特に重要であると考え、「組織された資本主義」の枠内での経済民主主義を重視するようになった。また国際情勢に関しては、イギリスの「現実的平和主義」政策に期待をかけた。「組織された資本主義」は、ここでは、資本主義の現実の状態と把握されており、しかもネガティブな側面でのみ捉えられるものとはなっていない。

第三章では、ヴァイマル期の議論が検討される。ヒルファディングは、USPDとSPDの統一した台同SPDの理論的指導者として活動した。「組織された資本主義」は「論」としてのまとまりをそなえるにいたった。「組織された資本主義」論は、戦後ドイツの経済的再建に向けて労働運動に理論的指針を与えるものとして提起された。資本主義の組織化とは、金融資本による経済の私的組織化と国家（中央銀行）による景気循環のコントロールとを意味するものであり、この理論は不安定なドイツ経済も均衡的な蓄積軌道に乗りうることを示そうとするものであった。ヒルファディングは、組織された資本主義のもとでの経済民主主義を唱えたが、その内容は、経営内での昇進機会の平等の追求および全体の利益にそった経済の民主的規制とい

うものであった。さらに彼は、道具的国家観を否定し、国家の政策が諸階級、諸政党の力関係によって決定されると考えた。筆者はこのような「組織された資本主義」論を、(一) 社会民主主義的福祉国家論とユーロ・コミュニズムへ、(二) 経営者革命論や修正資本主義論ひいては宇野経済学へ、(三) 「ネオ・コーポラティズム」論や「政治の相対的自律性」論へ結びつくと評価している。

終章においては、大不況からナチスの政権掌握、ヒルファディングの亡命までの時期の議論が検討されている。この時期には、政治的な時論が中心であるが、「組織された資本主義」論も、かなりの手直しを受ける。ドイツの状況を単純に「組織された資本主義」とみるのではなく、世界大戦によって醸成された種々の不均衡の累積化の局面と捉えるにいたったこと。生産の無政府性の克服において、資本主義の私的組織化の限界を強調し、国家による経済管理、統制経済化を一層主張するようになったことである。

「組織された資本主義」の概念を軸に紹介をおこなってきた。多岐にわたる論点を含む本書の内容は、以上の紹介によって尽きるものではないが、大筋は明らかにしたと思う。

本書の功績は、まず、従来断片的にしか問題にされることのなかった、第一次大戦以降のヒルファディングの議論の全体を組上にのせ、理論的な検討を加えたことである。この点は、まさに開拓者のな仕事であり、今後のヒルファディング研究が本

書を避けて通れないものになっている。

第二に、ヒルファディングの理論的活動全体を見とおすために、「組織された資本主義」という基本線を通すことによって、各時期のヒルファディングの資本主義認識の特徴を浮かび上がらせたことである。従来の研究が、ともすればある特定の時期のみをポジティブに評価するかと思うと、他の時期についてはネガティブに評価し、しかもそれぞれの時期の関連が如何なるものであるのかを示しえなかったことを考えると、これもまた大きな成果である。

第三に、政治家ヒルファディングと経済学者ヒルファディングの内的連関を明らかにしたことである。ヒルファディングは、SPD、USPD、合同SPDの指導者であり、彼の経済理論・資本主義認識も、政治的実践の要請と深い関連をもつことはいうまでもない。筆者は、この点にもメスをいれ、彼の「組織された資本主義」の概念の内容深化が、労働者が、第一次大戦の勃発の阻止に失敗したこと、ドイツ革命の高揚と挫折にそれぞれ密接に関連していたことを、諸論文の綿密な検討によって明らかにしている。この点もまたヒルファディングの深い理解に資するところ大きなものがある。

以上のように、本書はわが国のヒルファディング研究の流れのなかで逸することのできない地位を占める労作といえよう。

最後に、望蜀の感を若干述べてみたい。

第一 理論はそのゲシュタルト、すなわち体系的全体において理解されるべきであろう。この点、「組織された資本主義」

論の全体像はいま一つ不鮮明な感じを受ける。本書の構成（年代に従って「組織された資本主義」概念の変遷を追う）によってこのような印象を受けるのかもしれないが、ヒルファディングの「組織された資本主義」論そのものが、未だ体系的成熟をみせていなかったという理由からかもしれない。筆者は、第三章第四節で、諸解釈の検討により全体像を鮮明にしようとしているのだが、そこでも諸説の恣意的解釈を批判するということにとどまっているように思われる。マルクスの唯物史観や筆者の現代資本主義論との関連も含めて、より立ち入った理論的な特徴づけが望まれる。

第二 ヴァイマル期および大不況期におけるヒルファディングの政治的立場をみる場合、ポリシェヴィズムおよびソ連についての彼の見方をより一層明らかにする必要があるのではないだろうか。ドイツ革命期のそれについては触れられているが、それ以後については、やや手薄の感がある。ファシズムとの闘争におけるヒルファディングの苦悶は、この問題と彼の民主主義観（議会制民主主義にたいする見方にとどまらない）に深く関わっているのではないだろうか。

筆者の今後の一層の展開をまちたい。

浜林正夫著

大月書店
A5判 二五一頁 三三〇〇円
一九八七年

『イギリス宗教史』

木崎 喜代治

文章の冒頭に弁解のことを書き連ねるのは、わたしがかつとも回避したいと考えていることの一つだった。しかし、今回はいかんともしがたい。白状するが、わたしは、宗教の専門家でもなければ、イギリス史にとくに通じているわけでもない。したがって、本書の書評者としての第一条件に欠けていることは明白である。にもかかわらず、ここに筆をとるのは、本書を興味深い著作だとわたしを考えていることを知った本『年報』の編集長が、書評者として他に適切な人を現在発見しえない、と断言したからにはかならない。もし、編集長のこのことばを信じたわたしがまちがっていたならば、本書の著者と、本誌の読者と、隠れている適切な書評者におわびしなければならぬ。したがって、本書を興味深い著作として読者に推薦する、と書けば、わたしが自分に課した任務はすべて終了する。

とはいえ、わたしを勇気づけるひとつの事実がある。それは、著者を信じるなら、著者自身も、「私は神学者でもなければ、

教会史の専門家でもない」と宣言していることである。著者は、にもかかわらず、本書を書くに至った動機として、「ヨーロッパの歴史や文化を理解するうえでキリスト教をぬきにすることはできない」にもかかわらず、この点についての適切な入門書が存在しないことをあげている。したがって、本書は「イギリスの歴史をとおしてみた非キリスト教徒のためのキリスト教入門という性格」をも持っている。もちろん、ここでいうキリスト教とは、キリスト教神学という意味ではなく、それよりも強く、その教会制度やその歴史的役割を意味している。その点で、本書は、キリスト教の政治史・社会史であるといってもいいように、わたしには思われる。

著者は、「はじめに」において、なおもうひとつの点、すなわち、本書が「キリスト教史」ではなく、「宗教史」であることを強調している。したがって、叙述はまず、キリスト教以前の巨石文化やドルイド教について始まる。この点は十分に了解される。一般民衆の間には、キリスト教の正統派の高名な神学者が説く神学とは別の型をもった信仰が生きている。「純粋な」キリスト教信仰形態——それが実際に存在するとして——を民衆の現実のなかに見つけだそうとするのは至難のわざであろう。それは、おそらく、日本の仏教についてもいえるだろう。公称の宗教のうちに、多くの「土俗」信仰や「邪教」が混入しているのは、日本の仏教信仰においても、ヨーロッパの——ましてアジアの——キリスト教信仰においても常態であるだろう。

とはいえ、あえて本書に難癖をつけるならば、本書の「はじ

めに」での著者のこの言明にもかかわらず、本書は本質的に「キリスト教史」であるように思われる。そして、わたしは、それに不満はない。われわれにとって必要なのは、さしあたり、こうしたキリスト教史であるからである。

第一章は「異教の時代」と題され、第二章は「キリスト教の伝来」を扱う。以下、第八章の「教会と社会改革」において一九世後半をとりあげるまで、イギリスのキリスト教の政治的・社会的役割が論じられる。もちろん、諸宗派の教義の説明にも欠けてはいない。叙述は平明であり、とくに、著者が専門とするイギリス革命期の論述は圧巻である。さいごの第九章は「結びに代えて」と題され、世俗化の進行、社会変動と宗教運動の連動現象、教祖の信仰の主観性とその宗派の制度化の対立に言及される。キリスト教の役割の将来については、著者は慎重な態度をとっている。

このような宗教史が、主要な他の国々についても書かれることが望ましい。各国の理解にとってそれが不可欠であるばかりでなく、各国はまた宗教の側面においても相互に結びついているからである。一五八八年にスペインのフィリップ二世がその無敵艦隊をイギリスへさしむけたことと、一五八七年にスコットランドのカトリックのメアリがエリザベス一世によって処刑されたこととは無関係ではない。一六八五年一〇月にルイ十四世が「ナント勅令廃止令」を公布したと、同年二月にイギリスでカトリックのジェームズ二世が即位したことは無関係ではない。いや、おそらく、歴史の実例をこんなに遠くに求める

必要はないのかも知れない。

斎藤繁雄、田中敏弘、お茶の水書房

杖下隆英 責任編集 A5判 二二八六一頁 五〇〇〇円

一九八七年

『デイヴィッド・ヒューム研究』

田 中 秀 夫

この論文集は、日本イギリス哲学会が精力的に刊行している「イギリス思想研究叢書」の一冊であり、これまでにモア、ホッブズ、ロック、グリーンについての論文集が刊行済みで、続いてミル、ベーコンについての論文集が予定されている。

戦後日本には既に四〇年余りを経過し、この間、人文・社会科学の動向にも様々な紆余曲折が刻まれてきた。戦後日本の国内状況と国際環境はこの間激しい変転を遂げてきたし、それに應じて戦後思想も大小様々な流行と変容を経験した。アカデミズムもこうした動向に無関係であることは困難であったが、しかし次第にアカデミズムが社会情勢や論壇、ジャーナリズム等から相対的に独立して、あるいは純粹にアカデミックな文脈において、研究を推進する傾向と可能性を拡大してきたように思われる。高度成長後の豊かな社会の到来が、こうした傾向の背景であらうし、外国留学は容易になり、加えて最近の円高傾

向は、海外からの書籍の大量購入を前代未聞の規模で実現しつつあり、わが国の學術体制の後進性、研究費と研究条件の欧米先進国のそれにたいする格段の劣位を緩和しつつある。例えば、ヒュームを中心とする古書のセット、コレクションはわが国の幾つもの大学が購入しているが、こうした事態はごく最近のものであって、ようやく多くのわが国の研究者が恩恵に浴することができるようになった。但し、大学の財産としてしまいこみ、研究者の利用を拒否する傾向が一部にあるようだから、喜んでばかりはいられない。

こうした状況は背景にすぎず、文献をためこんで満足するのにも自由だから、こうした本格的なヒューム研究の論文集が現れたことは、執筆者たちの研鑽の賜物として、まずそれが讃えられなければならない。実際、本書は読みごたえのある一〇論文からなり、執筆者はイギリス哲学会会員で、各専攻分野においてヒュームの専門家として実績をもっている。

本書には既に坂本達哉氏によるすぐれた書評が出ており、それぞれの論文にたいする氏の評価とコメントは適切・有益であり、参照を求めたい（関西学院大学『経済学論究』第四一卷第四号、一九八八年一月）。以下、本書の紹介を各論文ごとに行うことにする。

計画から五年を経て刊行された本書の巻頭に置かれた大槻春彦「ヒューム思想の性格——その多層構造——」は、ヒュームの全著作を視野におさめて、その思想体系が「人間の営みの経験的実証的記誌的個別学の次元」（上層構造）、「メタ倫理学で総

括される諸個別学の基礎学としてのメタ個別学の次元」（中層構造）、「根底にある人性学の次元」（基層構造）という三層構造として実現されたという主張を、雄大に展開し、「人性論」の訳者であり、戦後日本のイギリス哲学研究の牽引者であった氏の学知の蓄積の片鱗をうかがわせる重厚な論文である。この機会に、氏の容易に接し得ない諸論文が、一書にまとめられんことと、長く品切れの続いている「人性論」（岩波文庫）の再刷を、希望しておきたい。

第二章、黒田亘「言語論の粗描」は、現代哲学の最前線で活躍中の氏の、ヒューム言語論の発見の試みである。氏は、ヒュームが言語問題に無関心であったという通説的理解は間違いだという。それどころか、コンヴェンションとして言語を捉えようとするヒュームの観点は、ロック、バークリの記述的な観念学の系譜を飛び越して、認識を想像力の系列に結びつけたホッブズにつながるのだというのである。音等の外的刺激と想念の因果関係に注目し、その記号として言語をとらえたホッブズの理論を押し進めて、反復、習慣を因果的要因として付け加えたのがヒュームだとする議論は、方々でコンヴェンションの概念が注目を集めている今日、関心を引くであろう。「リヴァイアサン」の訳者の水田洋氏が、かねてから、ホッブズからの継承をヒュームに見ていたことが思い出される。

第三章の杖下隆英「ヒュームの因果論」は、同時代から物議を醸してきたヒュームの因果論を、現代において活発な論議を繰り広げている「反ヒュームの因果論」とつきあわせて、改め

てヒュームの因果論、「因果の規則説」の性格と問題点を明らかにするとともに、併せて「反ヒュームの因果論」の欠点も抉り出そうとする。因果を現象的共在的要因の恒常的・規則的系列と考え、また個別性より普遍的因果関係を優先させるヒュームの現象主義的内在主義と、因果を非還元的とし、力動的な要素の個別的必然性として考える反ヒュームの科学实在論的因果論を対置し、それぞれの強みと問題点を指摘する著者の分析は啓発的である。全体と部分の有機的でダイナミックな関連、個と普遍の相関関係といういわば現代の科学哲学の支配的立場からの照射もなされており、説得力を高めている。

第四章、塚崎智「道德論の思想史的連関」は、徳・悪徳の区別を可能にする人間の能力を何に見るかを中心として、一七世紀来対立する「合理的直覚主義」と「感性的(美的)直覚主義」の系譜を回顧し、ヒュームの道德論が後者の「感情論」に連なる事情を説く。カドワースの理性的直感、クラークの適合性に対立したのは、シャフツベリの反省的感覚、バトラーの良心であり、以上のキー・ワードの特質とルーツの解明は、わが国に研究が乏しい(田中正司、板橋重夫氏の論文等)だけに貴重である。紙幅の制限のために、十分な展開がなされていないのは残念であり、ここに登場する人物を中心とする倫理学史の本格的展開を著者に期待したい。バトラーの位置は両系譜の中間にあるという解釈は興味深いが、そうとすればバトラーを感性的直覚主義の見出しの下に論じるのはどうであらうか。

第五章の斎藤繁雄「ヒュームと宗教」は、ヒュームの数多い

宗教論説のすべてを簡潔に解説した有益な論文である。方々に著者の学識が示され、多く教えられる。文章も平明・明晰で好感がもてるが、二三の個所で一時代前の常識が、不意に姿を表して当惑を与えるのは残念である。氏はヒュームの『宗教の自然史』以下の三冊の邦訳書の訳者の一人であり、ヒューム宗教論に精通している事情は三冊の解説によく示されている。この解説が今回の論文に利用されているのだが、再構成の際に点検の労を惜しまれたのであろうか。

第六章、新村聡「正義論の二元的構造」は、緻密なテクストの読解で定評のある氏の持論の再展開である。氏はヒューム正義論に「四つの理論的矛盾ないし分裂」があるとし、それは理性的合意で自然状態から社会への移行を説く社会契約論の論理と、文明社会の歴史的発展の論理が「矛盾しかつ補完しあひながら共存する二元的論理構造」のせいだと言う。自然状態から社会への移行の際には正義の自然的動機が必要とされ、文明社会では道德的正義だけでよいとされている。氏はこれを矛盾という。黙約の説明にも合理的説明と非理性的説明がある。正義の効用論にも、一般的効用論と特殊の効用論の対立があり、正義の規則の成立論も黙約による形成論と個別の道德判断の反復による形成論の対立がある。所有権の一般規則と個人の所有権を決定する特定化の区別があるが、これも著者は矛盾だとう。確かに二元的説明があると思うが、それを矛盾とか対立とかいうのは適切だろうか。前世紀来の社会契約説の難点の克服がヒュームの課題であり、新しい理論は前人未到であってみれば、

一気に洗練された理論ができようはずがないと思うし、文明社会の歴史的發展論の構築にあたって、社会契約説的な論理の痕跡が残っても何ら不思議でないと思う。氏はヒュームに矛盾を発見し、その矛盾を解決したのがスミスだという。詳しく紹介する余裕はないが、論文は力作だが手法はプロクルステスの寝台を想起させる。正義の語が何を意味するかの説明も欲しい。正義は一義的に自明とは言えないからである。

第七章、田中敏弘「ヒュームとジャコバイト・イデオロギー」は、このテーマの一応の整理を試みるだけとの謙遜にもかかわらず、同じテーマを扱ったマクリンの研究も凌ぐ、見事な展開を行っている。ヒュームの脱スコットランド性、しかしアングロマニアでない位置の測定も正確である。ただ坂本氏のいうように、ジャコバイトの嫌疑で下獄したA・ステュアートの弁護を行った匿名小冊子の分析が無いのは残念である。著者はヒュームの経済分析の枢要性の持論を説いてやまず、この自覚の欠如を理由に、フォーブズ、ホーコンセン、ポーコック、フィリップソンを批判するが、経済学史研究の独自の伝統を今や擁するわが国では理解されるこの主張に、英米の思想史学者は直ちに賛同しないであろう。

第八章の隅田忠義「ヒュームの党派論」は、かれの党派類型論がイデオロギーの文脈を越えて、党派の実態に迫る分析装置として優れていたと主張し、ヒュームは現国制の保持の観点から党争に警鐘を鳴らしたと説く。ヒュームは、ピューリタン革命期の党派を（宗教的）原理に基づく党派と捉え、よって激烈

な党争をきわめたと両党派を批判したが、迷信より熱狂が寛容と自由に導くと評価した、と著者はいう。ウォルポール時代についてはヒュームはウィッグの基礎を利益、トーリーの基礎を愛着と捉えた」と短絡して解釈した上で、ヒュームがトーリーを批判したのは、ウォルポール打倒のために国民の反ウォルポール感情とステュアート家への愛着を利用したからだ」と主張する。他方ヒュームのコート・ウィッグの財政金融政策批判も重視される。とするとヒュームの党派論は整理するだけでは済まないわけで、政体論と経済論を十分に視野におさめた分析が必要であろう。

第九章の舟橋喜恵「ヒュームの歴史論」は、女史の「ヒュームと人間の科学」（本書は「昨年の本誌で論評した」のエッセンスの要約である。ヒュームの「イングリランド史」は、トーリーとウィッグの党派の解釈によって歪められた「国家制度の歴史」を再検討する、党派を越えた・哲学者の仕事であったことが、国制論争とイギリス革命観を回顧しつつ、明快に説かれている。平明な叙述は好感をもてるが、ウェクスラーのフォーブズ批判の書が利用されていないのは残念である。

最後に、星野彰男「ヒュームとスミス」がある。この論文は掉尾を飾るにふさわしい優れた論文である。両者の関係については、内外ともに共通点を重視する解釈と、相違を強調する解釈の対立があり、両者ともに手強い思想家だから、単純な決着などつくはずもないのだが、氏は両者の広汎な著作のうち、噛み合う度合いの高い道徳感情論と政治経済論に絞って考察し、

前者の対立を重視するが、それは後者の対立を必然化するものでないという。前者の対立は根本思想の対立ではなく、両者の方法論の相違（ヒュームにおける自然法学としての正義論とスミスにおける道徳論としての正義論）にすぎないというのである。後者では両者の共通面を重視するけれども、経済論はさておき、政治論・党派論と比較すると、スミス、はヒュームの政治論の混濁の原因を、ホッブズのな快苦分析にとらわれたヒューム道徳感情論の未成熟にあるとみてとったのであって、快苦をこえた同感を普遍的に想定できたスミスは、政治論でも、ヒュームのように政体のバランスと党争に拘らずに議會制を支持できたのだ。これが氏の新説である。ほんの粗筋しか紹介できず、氏の立論の説得力を伝えられないのが残念である。このテーマについて長考してきた氏の研鑽が結実したという印象があり、感銘深い、この新説は必ずや論議を巻き起こすであろう。

以上、各論文を簡単に紹介したが、既に予定の枚数をかなり越えてしまった。しかし、最後に全体の印象を一言記しておくべきであろう。この論文集が高い成果をあげたことは既に述べた。全体として見るとき、各論文のテーマと手法が「ひとさまさま」であるということが特徴的である。確かにヒューム自身がさまざまな分野に亘って思考を展開し、広範囲の著作を書いた手強い著者であったのだから、さまざまなテーマに拡散してヒュームの全体に迫るというのも一つである。しかし本書には経済論はない。手法についていえば、現代哲学に直通しているもの、実証的经验論的手法のもの、思想史的なもののうち、テク

スト主義に近いものと文脈主義的なものまでがあり、欠いているのは文脈主義の変種としてのパラダイム論ぐらいであろうか。したがって思想家ヒュームの統一的把握、ヒュームの統一的結像に本書は寄与したであろうか、というところであるが、それは本書の欠点ではない。良くも悪くもそれがわが国のヒューム研究の現状である。この方向へのきっかけが、本書によって与えられるかどうかは、本書にインパクトを受けるヒューム研究者の今後の態度決定に委ねられているであろう。全ての論文が一様に優れた成果をあげたとはまだはいえないが、本書は、ヒューム研究者だけでなく、関心をもつ研究者と一般読者に多くの示唆と刺激を与えることができよう。文献目録の遺漏と間違い、人名の表記の不統一などは惜しまれる。

小島修一著

ミネルヴァ書房

一九八七年

XV + 三三八 + 六一頁

五五〇〇円

『ロシア農業思想史の研究』

肥前栄一

スターリンによる農業集団化以前、ロシアは農村社会研究の最先進国のひとつであった。その中心に位置していたのがネ

オ・ナロードニキである。本書はネオ・ナロードニキが残した諸著作を丹念に渉獵・分析することによって、集団化以後急速に空を消した彼らの研究を忘却の大地の中から掘り起こすと共に、それらの諸著作をつうじて、革命後のソヴェト政權が所与のものとして受容せざるを得なかった伝統的なロシア農村社会の構造的特質に迫ることを企図した力作である。

まず序章では、ネオ・ナロードニキが一九世紀のナロードニキよりもはるかにリアルな農村認識を持ちつつ、①当時の農民の社会制度のうちに、ロシア社会の独自の非西欧的發展の可能性を模索していたこと、②このため彼らの研究の中心に農村研究とりわけ農民經濟の強靱性の解明がおかれることとなったこと、が指摘されている。

第一部「共同体論」。一九世紀のナロードニキと異なり、彼らはもはや共同体の始源性を主張せず、むしろ農民世帯＝農民經濟の始源性を主張し、その上で共同体の近世的起源を説いたのである。

まず第一章「ロシアにおける共同体研究」では、共同体研究の最盛期であった一八九〇年代から二〇世紀初頭にいたる時期に出た包括的な共同体研究がおおむねナロードニキ系の学者によるものであり、その頂点に立ったのがネオ・ナロードニキのカチョロフスキーであったとされる。

第二章「ネオ・ナロードニキの共同体論」はカチョロフスキーの作品を分析する。カチョロフスキーはシベリアならびにヨーロッパ・ロシアの国有地を素材として、共同体成立についての

仮説、すなわち世帯別の自由な土地先占→人口成長（土地不足による土地紛争→慣習法的な土地權の成立→土地割替の出現（また「生産的割当」→「消費的割当」）という図式を構想した。そのさい彼は慣習法的な土地權を「労働權」（個別世帯の労働投下に基づく土地への權利）と「労働への權利」（共同体によって集团的に保証された、生存權に基づく土地への權利）との対立として把握し、この両者の對抗をつうじて共同体の独自のダイナミズム、また「世帯＝共同体＝国家」というロシア社会の基本構造の形成を解明する。とりわけ「労働への權利」は農民の土地革命や土地国有化への視角を提供する、積極的要因である。そうして、近世的起源を持つ共同体の背景にある、このような始源的・太古的な慣習法上の「勤勞原理」を維持したことによって、ロシアは、ローマ法を継受した西欧と区別されるのである。

第三章「ロシア農業史へのネオ・ナロードニキ的視角」では、カチョロフスキーの共同研究者であったオガノフスキーの作品が分析されている。オガノフスキーは西欧の「政治經濟学」を交易と工業とを前提するものとし、土地生産性原理ならびに人口扶養原理に立脚する、非西欧の社会の構造分析のための独自の「農業經濟学」を構想した。この「農業經濟学」の実質的な内容をなすものは一種の「農業進化論」であって、その「法則性」は人口成長→農業生産の集約化（土地生産性の発展→土地關係の展開、という基本線に要約される。そうして、海外移住や工業都市といった人口圧回避手段を持たず、また共同体の自律性を保持しえたロシアの農業發展は、上の「法則性」に照ら

して、西欧のそれに比較してより純粹型であり、また先進的であるとさえ考えられる。

第二部「農民經濟論」では、共同体レヴェルから農民經濟レヴェルに下降して、いわゆる「組織・生産学派」の農民經濟研究が取扱われている。カチヨロフスキーやオガノフスキーが農村共同体の構造やその歴史的進化といった研究領域において農民經濟の強靱性に接近したのに対して、この派の研究者たちはそれを農家に独自の経営組織の問題として受けとめたのである。

まず第四章「農民經濟研究の諸潮流」では、この学派の形成を準備した諸契機を、ロシア農業經濟学の伝統、農家統計（家計調査、「動態調査」）の蓄積、「家族原理」「人口論的分化論」の検出、ドイツにおける農業論争の影響、農業専門家層の形成に分けて概観している。

第五章「『組織・生産学派』の農民經濟像」では、チャヤノフ、チェリンツェフ、マカロフらに代表されるこの学派の研究活動の最盛期が二〇年代前半であったこと、農民家族の消費需要充足という目的に規定された「勤労経営」における「消費・労働均衡」という彼らの共通の視角からみて「組織・生産学派」よりはむしろ「家族・労働学派」がふさわしい名称であることが指摘されている。

第六、七章は農家に独自の経営の組織原理を追求したこの派の中心人物たるチャヤノフを扱う。第六章「チャヤノフと農業改革連盟」では、ロシア革命期に成立した超党派的な「連盟」とそこでの彼の活動に光をあて、その農業改革構想が解明

されている。

第七章「小農理論の方法論的基礎」。チャヤノフは純粹な農民家族經濟のモデルを、ロシア農民の經濟行為の中に見出すというのは、ロシアでは定期的土地割替、均分相続、経営分割が容易な粗放農耕、という条件の下で、土地利用規模が容易に農家の家族規模に照応しうると考えられるからである（「家族原理」）。本章は、こうしたロシアをモデルとしたチャヤノフの農民經濟認識の基礎にあった比較經濟学（賃労働に立脚する資本主義經濟を対象とする西欧經濟学の相対化）の構想について考察し、あわせてソヴェトにおける最初の社会主義經濟計算論争への彼の寄与を明らかにしている。まずチャヤノフが「収益性」概念を手がかりに構成していた諸經濟組織の理念型が検討され、彼が家族労働に立脚する農民經濟（その組織者こそが「古典的な經濟人」である）を、非資本主義的諸社会の底辺に遍在した經濟とみなしていたことが指摘される。次にその社会主義經濟論ないし実物チームでの經濟計算論が検討され、その「戦時共產主義」の現実に強く規定され、実物的家族經濟との類比で考えられた社会主義像が明らかにされ、農民經濟の「自然発生性」のゆえに、チャヤノフが理念的な社会主義經濟の実現可能性について懐疑的であったことが指摘されている。

最後に、コンドラーチェフ論と学界展望とが補論として収められ、巻末には略年表と充実した文献一覧とが付されている。

二

さて以上の蕪雜な内容紹介にも示されたように、本書は、口

シア・ソ連社会経済史に対するいわば農業思想的ないし農業経済論的接近を試みたユニークな労作である。その貢献の第一は、文献の博捜をつうじて、旧来チャヤノフ、コンドラチェフ以外はほとんど知られていなかったネオ・ナロードニキの学問的業績の全貌にはじめて光をあて、西欧的な資本主義経済学を相対化しつつ、ロシアの農民世帯Ⅱ家族経済ないし農民共同体をモデルとした独自の非資本主義的で人口論的な農業経済論をそれぞれの仕方でも展開した、そのユニークで多彩な群像を浮彫りした点にある。また第二の貢献は、旧ナロードニキの共同体始源性説を念頭におきつつ、第一部「共同体論」から第二部「農民経済論」への、ロシア社会分析におけるいわば下降的展開の大きな流れを析出してみせたことに求められよう。とりわけ「家族原理」の検出の意義は大きい。私はかつて「土地配分における世帯主義はロシア社会経済史の根底を形づくっている」と指摘したことがあるが（拙著『ドイツとロシア』未来社、四八頁）、本書によってその確かな裏付けを得たとの思いを禁じえない。さらに第三の貢献は、以上の作業をつうじて、ロシア農村社会にとどまらず、現代のいわゆる発展途上国の農民社会研究に対して、新古典派モデルやマルクスⅡレーニン主義的モデルに代る第三のいわばポピュリズム的理論モデルを提供する途を本書がきりひらいている点に求められよう。

以上の貢献を確認した上で、以下では若干の問題点を指摘しておこう。第一に、著者はネオ・ナロードニキにおける「リアルな農村認識」について語っているが、私は基本的にそのこと

に同意しつつも、彼らがロシア的發展の典型性を論証することに急な余り、その理論構成にリアルでない側面が随伴してくる場合のあることを否定できないように思った。例えばオガノフスキーの「農業進化論」の中心をなす人口成長↓農業生産の集約化という因果連関が容易に成立せず、農村過剰人口問題が一九世紀末から集団化にいたるロシア・ソヴェト農業史のもっとも重要な問題であったことを思えば、オガノフスキーの図式はロシアの現実と乖離した、樂觀的すぎるものといわねばならないのではなからうか。第二に「組織・生産学派」の中心人物たるチャヤノフの主要な業績である小農経済論そのものが十分に検討されていないという印象が残った。チャヤノフの小農経済においては、先述のとおり「家族原理」Ⅱ「人口論的分化論」が妥当するのだが、フーフエ制に立脚する中世ドイツの農民経済には別個の法則が妥当するというのが、スカールヴァイトのチャヤノフ批判の要点である。チャヤノフは「比較経済学」の構想を持ちながら、彼の小農経済の特質を「封建経済」下のフーフエ農民との比較において把握してはならず、そこにあいまいなものが残されているのではないか。私はスカールヴァイトに同意しつつそうした疑問を抱いた。――

著者がその才能と努力とを傾けて描き出したネオ・ナロードニキ山脈は、その山容が極めて魅力的であるのみならず、その山頂から第三世界が展望できた。学問的に重厚で、現代的意義にみちた力作に対して心からの敬意を表したい。

《資料紹介》

特定の思想家を主題と
する研究雑誌拾遺杉原 四郎
杉原 達

ヘーゲルや福沢諭吉といった特定の思想家を研究する雑誌を形式的に分類すると、次の四種となろう。①外国の思想家を対象とする雑誌で外国で出ているもの。②同種の雑誌で日本で出ているもの。③日本の思想家を対象とする雑誌で外国で出ているもの。④同種の雑誌で日本で出ているもの。このうち③にあたる雑誌を私たちは知らないが、②と③については、本誌六号（一九八二年）および五号（八一年）で調査結果を発表している。本稿は、この両者のリストを補完するためのものである。

（*印は『国立国会図書館蔵和雑誌目録 昭和六〇年末現在』に出ていないことを示す。）

(1) 石原莞爾（一八八九—一九四九）

*『石原莞爾研究』編集者・保坂富士夫、発行者・大原華子、発行所・大阪府東区大手前之町四 精華会中央事務所。第一集、一九五〇年八月、A5版、一六ページ、非売品。後記によると、石原の一周忌に間に合わせるべく作られたが、第二集以降は資金と原稿の集まるに従い不定期に刊行するところ。巻頭に遺影七葉と、日蓮宗に入信直後の一九二〇年夏に漢口から東京の夫人にあてた彼の書簡二通があり、二五人の文章と、最後に「石原莞爾・軍職履歴」がのっている。寄稿の中から目ばしいものをあげておくと、里見岸雄「伯林時代の石原莞爾」（石原は一九三二—五五年に独した）、山口重次「満州建国と石原莞爾將軍」、田中直吉「『世界最終戦論』について」、池本喜三夫「農政問題と將軍の思い出」、五條珠實「忘れ得ぬ感激」。

(2) 井上円了（一八五八—一九一九）

*『井上円了研究』発行・東洋大学井上円了研究会第三部会。第一号、一九八一年三月（八六年三月改訂版発行）。創刊号の「あとがき」（高木宏夫）によれば、井上円了研究会第三部会は、一九七八年に東洋大学のスタッフを中心に構成され、学祖井上円了に関する総合的研究を行ってきたが、本誌はその研究成果を掲載するもので、基礎資料は別冊のかたちで公開される。内容は論文、討論記録、調査報告、資料紹介などからなり、毎号百数十ページ、年一回刊行で、八六年一二月刊行の第六号で終刊となった。なお別冊の資料集は、第一冊（八一年三月）が『六合雑誌』、『太陽』、『国民之友』、『日本人』のつた井上の文章

および関係記事を収録。第二冊（八二年三月）は井上円了『甫水論集』（一九〇二年）の復刻、第三冊（八二年三月）は『円了講話集』（一九〇四年）の復刻である。なお井上円了研究会第三部会は、東洋大学創立百周年記念として『井上円了関係文献年表』（一九八七年二月）を公刊している。

(3) 巖本善治（一八六三—一九四一）

『巖本』編集・磯崎嘉治、発行・巖本記念会。創刊号、一九六四年三月、B5版、八ページ。第五〇号（別冊一、七七年二月、A5版）は、巖本善治・若松賤子夫妻を中心に、一葉・藤村・透谷・武郎・雨雀らを論じる諸編で「近代文学・連環の発掘」を試みる。第五二号（別冊二、七八年三月）は木村熊二特集号。さらに同会は『巖本記念会年誌』を発行（七九年六月、東京都練馬区練馬一五—四）。

(4) 尾崎行雄（一八五九—一九五四）

『世界と議會』発行尾崎行雄記念財団（東京都千代田区永田町衆議院憲政記念館内）、編集・相馬雪香、月刊、一九六一年創刊。

第三〇二号（一九八八年五月）は三六ページ、定価二百円で、巻頭に『堂言行録「租税とその使い方」、堂の短歌一首をのせる他、林卓男「自由化問題と日本の進路」、政治資料「21世紀クラブ世話人の緊急アピール」、小谷鶴次「世界連邦運動を推進するために」など。

(5) 賀川豊彦（一八八八—一九六〇）

*『賀川豊彦学会論叢』発行・賀川豊彦学会（東京都中野区中央

四一四六—四園部方）。創刊号、一九八五年十一月、A5版、一三五ページ。嶋田啓一郎「賀川豊彦は私達にとって何を意味するか」は、学会設立記念講演録である。信用組合、医療組合等に関わる賀川の活動に関する研究や、他の神学思想および日本キリスト教界における活動に関わる論稿のほか、「トマス・モア受容史一斑——賀川豊彦の場合」も創刊号に含まれている。また二二ページに及ぶ「賀川豊彦書誌——書籍篇——」は特記されるべきである。

なお「賀川豊彦記念・松沢資料館 資料館ニュース」（第一号、一九八一年八月）は未見。

(6) 権田保之助（一八八七—一九五一）

『権田保之助研究』編集発行・日本人と娯楽研究会（成城大学石川弘義研究室）。創刊号、一九八二年十一月、A5版、一二八ページ。五氏によるシンポジウム「権田保之助の全体像とその現代的意義」は、娯楽研究者、社会調査・社会教育の実践家、ドイツ語学者等多彩な活動の足跡を残した権田を検討する。権田速雄「父・権田保之助——小伝風に——」および水谷大瑩「今もわが心に生きる権田保之助」が連載されている。また各号、権田や娯楽に関する研究論文のほか、権田の略年譜、未公表資料目録、研究論文抄録等を収める。

(7) 佐多稲子（一九〇四—）

『くれない——佐多稲子研究——』創刊号、一九六九年六月。手もとにある第六号は編集・発行佐多稲子研究会（宇都宮市さつき二一六一—五 小林裕子方

保町二一九、八七年七月、A5版、七三ページ。第一号には、佐多稲子「はしがき」、小田切秀雄「佐多稲子と宮本百合子、壺井栄」など、第二号（一九七〇年一〇月）には佐多稲子研究会「佐多稲子を訪ねて―「鹵車」のモデルを中心に―」、年譜「明治三十七―昭和八年」など、第三号（一九七一年一〇月）は特集・初期の作品、第四号（一九七七年四月）は特集・長崎と「樹影」で、第五号（一九八五年八月）には「佐多稲子評佐一―生い立ちから結婚まで―」を五十嵐裕子、小林裕子が書いており、第六号にはゴスマン・ヒラリア（トリア大学助手）「日本文学における女性、佐多稲子とその作品（一九二〇―一九七〇）」がのっている。

(8) 沢柳政太郎（一八六五―一九二七）

『沢柳研究』編集・庄司和晃、発行所・成城学園沢柳研究会。創刊号、一九七一年六月、A5版、一五ページ。第一号（七二年九月）より編集は沢柳研究委員会となる。第二〇号（七三年八月）より「沢柳政太郎研究」と改題。当初沢柳自身の文章など資料紹介もあったが、後には専ら沢柳の教育思想に関する諸家の研究を掲載。たとえば梅根悟「沢柳政太郎と私」（沢柳研究会発足三周年記念講演、二七号、七四年一〇月）、大浦猛「沢柳政太郎とデュイ教育学」（三〇号、七五年六月）、小沢有作「沢柳政太郎の植民地教育観」（三三号、七六年三月）等があるが、第三八号（七八年三月）をもって終刊した。

(9) ジャック・白井（？―一九三七）

*『ジャック・白井研究会報』発行・ジャック・白井研究会（連絡先・函館市赤川一丁目五一五 中屋雅義方）。創刊号、一九八三年

一月、B5版、八ページ。本会は、スペイン市民戦争に国際義勇兵として参加し斃れたジャック・白井の足跡を調査し、当人に関する資料の収集・整理・保存を目的とする（発足のお知らせより）。中屋雅義「ジャック・白井研究史について」（第二号）、同「函館におけるJ・白井の足跡」（第三号）、山家勝「トラピスト学園の歴史(1)(2)」（第三三号）は、渡米以前のJ・白井に関する通説批判を含む。他に「資料集」（八六年三月）には、J・白井の所属したリンカーン大隊義勇兵の戦友宴会への参加報告や、白井の上官・知人の貴重な証言が収録されている。

(10) 田中正造（一八四一―一九一三）

『季刊田中正造研究』は、一九八一年一月「田中正造とその時代」と改名され四号まで発行されたが、八四年一月その後雑誌として*『田中正造の世界』（年一回刊）が創刊された。編集委員・田中俊満、高木幸枝、田村紀雄、志村章子、発行所・谷中村出版社、発売元・幸洋出版（東京都千代田区内神田三一九一）。

(11) 坪内逍遙（一八五九―一九三五）

『坪内逍遙研究資料』編集発行・逍遙協会（東京都新宿区中落合二―三―一五）。第一集、一九六九年九月、A5版、一一〇ページ。第一〇集、八一年一月。逍遙協会の小冊子「協会だより」が各集に付録として付いている。雑誌の前半に研究論文を集め、後半は資料編とする。本間久雄「逍遙と抱月」、佐久間英二「響庭篁村の読売時代」、大村弘毅「敗軍の将 兵

『新曲浦島』から『長生新浦島』へ、本間久雄「桐一葉」新論（以上一〇集）。資料編には「逍遙日記」「逍遙書簡集」「逍遙あて諸家の書簡」の連載のほか、「坪内逍遙自筆の広告文案」の紹介もある。

112 中江藤樹（一六〇八—一六四八）

『藤樹研究』編輯・藤樹学会、発行・藤樹思想研究所。復刊第一号・一九五八年（未見）。復刊第三号、五八年二月、A5版、三八ページ。五号（五九年七月）の内表紙には「人生の幸福と世界の平和とを旨指して正しい教育の在り方を探りもとめる父母と教師と青年との心の通い合う雑誌」と記されている。小出哲夫「中江藤樹の教育思想」（三三号）、木村光徳「中江藤樹の思想」（二〇号、六一年九月）、同「藤樹学における道教の受容とその意義」（二一号、六五年六月）等がある。また藤樹学会主催の教育座談会の記録が「現代教育の問題点と課題」（九号、六〇年九月）「現代の教育をいかに改善すべきか」（二〇号）として掲載されている。

113 ジョセフ彦（一八三六—一八九七）

『浄世夫彦』編集・近盛晴嘉、発行・ジョセフ彦記念会。創刊号は未見。第二号、一九七三年二月、B5版、二〇ページ。少なくとも六号までは、年二回発行（彦の命日にあたる二月二二日、新聞記念日の六月八日）。

日本最初の新聞たる『海外新聞』（一八六四年刊）発行者たる彦のほか、同紙の新聞記者や愛読者に関する論稿を集める。二一六号の巻頭論文は、いずれも近盛晴嘉が執筆しており、タイ

トルは次の通り。「彦とジョン万次郎」「松平春嶽と彦」「本邦民間新聞創始者」は誤りであるという事。「彦と吟香と本間清雄」「新聞草創期の読者」。他に杉浦正による岸田吟香論が連載されている。

114 福本和夫（一八九四—一九八三）

*『福本和夫研究』刊行者・松本健二。第一集、一九七五年五月、A5版、四三ページ。第一集の副題は「著作五十年からみたその人と業績の一端」である。福本の膨大な著作のうち『毛沢東思想と路線闘争』『回顧録・霧笛篇』『革命運動裸像』『日本ルネッサンス史論』『日本捕鯨史話』『北斎と印象派の人々』『北斎と寫楽』『書味真髓』『唯物論者の見た曇』などに関する書評や紹介文を集めている。またフランクフルト社会研究所の所名決定の際に福本が関係していた点について、設立者から聞きとりを行なった事実を伝える日本人研究者の福本宛の書簡も掲載されている。

115 三浦梅園（一七三一—一七八九）

*『大分梅園研究』発行・大分梅園研究会（大分市金池南一一一—一九 浜松昭二朗方。創刊号、一九八三年五月、B5版、五二ページ。小川晴久、浜松昭二朗、小串信正、大林正孝、大江須美子らが、梅園思想の諸相を取り上げている。第六号は「梅園逝去二百年記念特集」として、八八年五月刊行。

116 良寛（一七五八—一八三三）

*『良寛さま』編集発行・中

新潟市考古堂書店より全巻復刻。良寛思慕会（五十四年四月創立、会長岡田正平新潟県知事）の会報で、創刊号には武者小路実篤や津田青楓も寄稿している。

『良寛』発行・新潟県良寛会（七八年三月結成、八二年五月創刊、年二回刊。第五号（八四年五月）より全国良寛会（新潟市北方文化博物館新潟分館）の発行となる。発売・考古堂書店。本誌は「良寛のころをもとめる研究誌」と題しているように、毎号約七〇ページの研究雑誌で、論説・書評・文献目録の他、新資料紹介や遺墨鑑賞、随想など多彩な内容を含む。第一二号は八七年十一月刊。

新潟県良寛会は、別に会報『良寛だより』を七八年七月に創刊したが、これも現在全国良寛会の会報となっている。第四〇号は八八年四月。

この他に*『良寛』が分水町良寛会（新潟県分水町地蔵堂、良寛資料館内）の編集発行で出ている。八一年二月創刊、四ページ。第二六号、八八年一月刊。

* * *

(1) シーボルト (P. F. B. von Siebold, 1796—1866)

『シーボルト研究』編集・法政大学フォン・シーボルト研究会、発行・法政大学。創刊号、一九八二年七月、A5版。

中村哲（当時の法政大総長）「創刊に寄せて」によれば、中村の曾祖父石坂空洞は、かつて長崎の鳴瀬塾に学んだシーボルト門下生である。創刊号には、大森實「シーボルト研究の現状と新資料について」ほか二論文が、第二号（八三年一〇月刊）には、

シーボルトと最上徳内・伊藤圭介との植物学上の研究交流を扱った二論文が寄せられており、その他、オランダの研究諸機関の所蔵資料紹介等が掲載されている。

(2) 孫文（一八六六—一九二五）

*『孫文研究会会報』編集発行・孫文研究会。創刊号、一九八四年九月、B5版、一三ページ。インタビュ「孫文に学ぶもの—島田虔次氏に聞く—」のほか、伊地智善継「『計画生育』と『伝宗接代』」、山口一郎「孫文と宗族」を収める。さらに山口氏の手による孫文研究会の例会要旨や孫中山記念館設立活動の報告を含む。第八号は八八年四月刊。連絡先・神戸市垂水区東舞子町二〇二八—六一、孫中山記念館。

(3) タゴール (Rabindranath Tagore, 1861—1941)

『タゴール研究』編集発行・長崎タゴール研究会、発行所・長崎大学教養部内長崎タゴール文庫。創刊号、一九五九年五月、A5版、二九ページ、生誕百周年を経て六号（六五年五月）で終刊。「タゴールを通じてインドの精神を探す」目的で編まれた。タゴール記念館長をはじめ、ほぼ各号にインドからの寄稿者を含む。二号（六〇年）には、タゴールの東京講演（一九二四年）が訳出され、また四号（六二年）では、雲仙のタゴールの碑除幕式（訪日時の長崎訪問にちなむ）の模様が報じられている。

(4) ホワイテヘッド (Alfred N. Whitehead, 1861—1947)

*『プロセス思想』発行・日本ホワイテヘッド・プロセス学会（早稲田大学文学部、遠藤研究室）。創刊号、一九八五年九月、A

5版、九六ページ。「ホワイイトヘッド並びにプロセス思想に於ける研究」の「学会誌」として「隔年に一回発行」（規約より）。第二号、一九八七年九月。「大乘仏教とホワイイトヘッド哲学」「ハヤトログアとホワイイトヘッドのプロセス思想」「ホワイイトヘッド形而上学における神の観念について」「バルト神学とホワイイトヘッド哲学」「原子論についての断想」「ホワイイトヘッドとゲーテ」等の論文のほか、各号ともホワイイトヘッドをめぐる国際会議の報告を収める。

(5) ブルウスト (Marcel Proust, 1871—1922)

『ブルウスト研究』一九三四年に作品社から四冊刊行され、約五〇年ぶりに大空社から全冊復刻された。『作品』一九三四年九月号掲載の「誌上出版記念会」も併せて復刻されている。

主な内容を見ると——生島遼一「猶太人ブルウスト」、波多野完治「ブルウストと臨床法」、ティボテ・渡辺一夫訳「ブルウストと仏蘭西の伝統」、久米文夫（本誌編集者）「マルセル・ブルウスト書誌」（以上第一冊、三四年七月）水野亮「バルザックとブルウスト」、生島遼一「ブルウスト伝」、リヴィエール・杉捷夫訳「ブルウストと実証精神」、ザッド・渡辺一夫訳「ブルウストに就いて」（以上第二冊、同年九月）、伊吹武彦「覚書——ブルウストの観た日本」、ラヴリン・寮金吉訳「ドストエフスキイとブルウスト」（以上第三冊、同年一〇月）、市原豊太「ミシュレ作『ルモアヌ事件』」、有永弘人「サン・シモンの回想録に於て」（以上第四冊、同年一月）。他に久米文夫・井上究一郎共訳の「花咲ける少女の蔭に」が連載されている。

(6) マルクス (Karl Marx, 1818—1883)

エンゲルス (Friedrich Engels, 1820—1895)

* 『マルクス・エンゲルス・マルクス主義研究』発行・若手マルクス・エンゲルス研究者の会（鹿児島大学法文学部、橋本直樹研究室）。

一九八四年仙台で発足した「若手マルクス・エンゲルス研究者の会」は、新メガで公表されつつあるマルクス・エンゲルスの新資料を吟味しながらマルクス主義の形成史に取組む研究者を中心とする会で、『研究』の編集・発行代表は東北大学経済学部大村泉。第一号（一九八七年一〇月、B5版、一〇四ページ）には、『資本論』第一巻初版刊行百周年を記念して、『資本論』第一巻最終決定版に関する東ドイツの研究者の論文三篇が大村氏の序文つきで掲載、他にヒルファードイニング関係の二論文がのっている。第二号（一九八八年一月、一三二ページ）には佐武弘章、大野節夫両氏の研究と、エッカリウスのJ・S・ミル論に関する二論文がのっている。非売品で会員、協力会員に頒布、第三号は八八年四月刊。

(7) ユング (Carl Gustav Jung, 1875—1961)

『プシケー (Psyche)』編集・日本ユングクラブ（東京都大田区山王一三七—三、山王教育研究所）、発行・思索社。創刊号、一九八二年六月、一二八ページ。渡辺学編「日本ユングクラブの歩み」によれば、同クラブは七十九年九月に創立され、本誌はその会報（年刊）である。第六号（八七年六月）は、随想「ユングと私」八編、小沢俊夫・河合隼雄の対談「物語の終り方

識の変化」を含む。所収論文としては、湯浅泰雄「神話の心理学」、彌永信美・秋山さと子「星と魂（試論）」（以上第一号）、高橋義孝「ユングとフロイト」、鈴木晶「ジョイスとユング」（以上第六号）など。ユング「クンタリニ・ヨガの心理学的注解」の翻訳も連載されている。

(8) ラスキン (John Ruskin, 1819—1900)

前稿では戦前に御木本隆三らが出していた『東京ラスキン協会雑誌』を紹介したが、その御木本の没後、彼の収集したラスキン関係の資料を中心につくられた財団法人「ラスキン文庫」の機関誌が発行された。

*『ラスキン文庫たより』創刊号一九八四年九月、発行・ラスキン文庫（東京都中央区築地二一五一—一五）、B5版、八ページ。隅谷三喜男（ラスキン協会理事長）、「ご挨拶」、木村正身「ラスキン研究の現況」、森岡義次郎「財団法人ラスキン文庫設立過程」本間幸子「東京ラスキン協会再発足について」。第六号（一九八六年一〇月）には、友部直「ラスキンとラファエル前派」、木村正身「ラスキン研究の動向——なぜいまラスキンか(2)」、森島勇「シェフィールドのラスキン」、伴野清「私のモダン・ペインタース」、井伊玄太郎「ラスキン語録(4)」などがのっている。なお『ラスキン文庫蔵書目録』が刊行されている。

(9) ワイルド (Oskar Wilde, 1864—1900)

『ワイルド・ニューズレター』編集責任者・井村君江、発行・日本ワイルド協会（明星大学英語英米文学科 井村研究室）。創刊号、一九八四年七月、A5版、二二ページ。

創刊号には「世界で唯一のワイルド・センター」である「日本ワイルド協会八年の歩み」がある。第二号（八五年七月）は、協会の前年の研究活動を紹介している。夏期セミナーシンポジウムの特集は「ワイルドと世紀末」であり、井村君江、荒井良雄、川崎淳之助が報告要旨を寄せる。その他、書評、随筆、ワイルド書誌を含む。

(追記) (1) 秋田雨雀（一八八三—一九六〇）

『雨雀研究』発行・秋田雨雀研究会（東京都練馬区練馬二丁五四 共栄社出版）。創刊号、一九七五年八月、B5版、八ページ。第七号（七八年一月）で廃刊。

(2) 加藤一夫（一八八七—一九五二）

*『加藤一夫研究』発行・加藤一夫研究会（横浜市港北区篠原東三—四一—三三〇六 内海方）。創刊号、一九八七年三月、A5版、二四ページ。第二号、八七年二月刊。

(3) 宮崎滔天（一八七一—一九三三）

『季刊とうてん』発行・滔天会（豊島区西池袋二一五一—二六）。創刊号、一九七四年一〇月、A5版、五〇ページ。『蘇える宮崎滔天の思想』は、全集出版記念会の記録。第三号、七五年九月刊。

(4) ゲーテ（追加）

『モルフォロギア——ゲーテと自然科学』編集兼発行人・ゲーテ自然科学の集い（京大教養部独語教室）。創刊号、一九七九年一月、A5版、九四ページ。第九号、八七年一月刊。

次の方

名古屋大学所蔵

大型コレクション

近 田 錠 二

名古屋大学付属図書館及び経済学部・法学部は、ヨーロッパの思想史、近・現代史に関する以下のコレクションを所蔵する。文献資料で出版形態の表示がないものはオリジナルを示す。

(1) ホブズ・コレクション——Collection of the printed materials for the history of English thought: Hobbes collection——付属図書館

ホブズ自身の著作（稀覯書）の豊富な収集量は特筆に値する。第一期分はホブズの著作五九点（翻訳を含めると六三三点）と同時代人等の周辺文献、第二期分はホブズ以降のイギリス近代思想諸潮流の文献を集め、全体で、七八六点（八七九冊）から成る。カドワース、ノリスといったケンブリッジ・プラトニスト、理神論関係、バークリ、ベンサム等の貴重図書もかなり含まれている。

(2) 一八世紀フランス自由思想家コレクション——Collection of French free-thinking during the 18th century——付属図書館

一八世紀フランス啓蒙の代表的思想家、ヴォルテール、エル

ヴェシウス、ドルバックのかんりの規模の著作とフランス革命にかけて、かれらの周辺で活躍した人物の著作等を含めて、四一九点（五一四冊）収集している。理神論関係ではコリンズズのフランス語訳等が含まれている。

(3) 徳重文庫——経済学部

一八世紀及び一九世紀の英、独、仏の社会思想、哲学、経済学関連文献を集めている。サン・シモン等の空想的社会主義、ブルードン等のアナキズム、マルクス主義（修正主義）、ドイツ歴史学派等の著作を中心に約九〇〇点収集している。

(4) 小川文庫——経済学部

イギリス経済学を主内容とする。チャイルド、ダヴナント、マンデヴィル等の重商主義者、スミス、リカードウ、J・S・ミル等の古典学派、C・ホール、W・トムプソン等のリカードウ派社会主義者の著作を中心に三三〇点（四一六冊）から成る。

(5) イギリス革命関係コレクション——経済学部

イギリス革命に関する一七世紀から一八世紀の原資料（議事録、布告、法令通達集等）と研究文献を集め、単行図書三一〇冊、パンフレット類三二六点等から成る。オリジナルとマイクロフィルム。

(6) リトルトン・コレクション——Tyntton collection——付属図書館

ヴィクトリア中期のイギリス植民帝国が内包する労働者、植民地、参政権、教育、医療衛生等に関する諸問題や社会改革、法改革、財政・通貨改革等を扱ったパンフレットをまとめた

形で一五九三冊収めている。もとの蔵書から神学と文学に関するパンフレットは欠落しているが、英国図書館のカタログにないものも含まれている。

(7) 英国近世書籍集成——Early English books. STC-I 1475-1640, STC-II 1641-1700——付属図書館

イギリスのルネサンス期、市民革命期、王制復古期に刊行された、思想、哲学、文学等の様々なジャンルの英語書籍約七、〇〇〇点を収録した膨大な基礎資料である。マイクロフィルム。

(8) 一八・一九世紀ヨーロッパ総合雑誌集成——Collection of European journals of the 18th and the 19th centuries——付属図書館

近代思想形成期のイギリス、ドイツ、フランスで刊行された主要な学術・文芸総合雑誌七五七点を集成したもので、イギリス関係が大半を占める。オリジナル、複製、マイクロフィルム・フィッシュ。

(9) フーバチュ・コレクション——Library of Prof. Walther Hubatsch——付属図書館

「プロイセン史の宝庫」といわれる本コレクションは、ドイツとりわけプロセインの行政史・政治史、教会史、宗教改革史、プロイセン及び東欧・北欧の地域史、軍事史・戦争史・海軍史等の史料集及び研究文献、二一・一五五点(約二八〇〇冊)から成る。J・フォイクト『プロイセン史 九巻』やH・ルーデン『ドイツ民族史 一二巻』などの稀覯本も含まれる。

(10) イブセン・コレクション——Library of Dr. Hans Peter

Ibsen——付属図書館

ヨーロッパ、とくにドイツの法、法制史関連文献を中心に、ゲルバー、ケルゼン、ラーバント、モムゼンの著作、ナチス法制関連資料、プロイセン絶対王制期の法典編纂資料等、一八七六点(二〇六九冊)から成る。

(11) 長谷川文庫——付属図書館

一九世紀から二〇世紀にかけてのドイツ学位論文を中心とする膨大なコレクションで、約八三〇〇冊から成る。ドイツの法制、司法、経済、歴史関連文献が主体で、フーバチュ・コレクション、イブセン・コレクションと並び、ドイツ研究にとって貴重なコレクションである。

(12) 滝川文庫——法学部

高名な刑法学者、滝川幸辰博士の旧蔵書。ドイツ刑法書が多いが、ノート、原稿、備忘録、それに、いわゆる滝川事件関係の新聞スクラップ等を含み、全約二万点。

(13) ロシア・ソビエト研究資料集——Russia-USSR, history, literature, law, education, sociology and language——付属図書館

ロシア、ソビエト研究の総合資料集である。スラブ古文書集、一六世紀ロシアの研究文献集、帝制ロシア労働政策資料集、ロシア国民教育省雑誌(一九〇六—一九一七)、共產主義教育誌(一九二〇—一九三六)、象徴主義・未来主義文書集等を含む。マイクロフィルム・フィッシュ。

(14) 英国議会議事録——Hansard: Great Britain: Parlia-

mentary debates——付属図書館

いわゆるハンサードと呼ばれる英国議会議院の本会議事録集で、一八〇三年以降のものが揃っている。一九〇九年から一九七五年はマイクロフィルム。その他は、オリジナル、複製。

(15) 英国貴族院日誌——Journals of the House of Lords, vols. 1-217, 1509-1983/84. General indexes, vols. 1-18, 1509-1972/73. Calendars of the Journals, vols. 1-2, 1509-1826. The Rolls of Parliament, vols. 1-6, and index, 1278-1503. The Journals of the House of Commons, vols. 38-42, 1780-1787.——付属図書館

一五〇九年から現在に到る英国貴族院の議事録集で、イギリス国制史、社会・経済史、帝国・植民地史等、イギリス史研究の基礎資料である。

(16) フランス官報及び議会議事録——France, Journal officiel——付属図書館

一八六九年から一九七三年に到る法令及び議会議事録集である。オリジナルとマイクロフィルム。従来所蔵の Gazette nationale, ou le moniteur universel 1789-1810 及び Le moniteur universel 1811-1868 (オリジナル) に加わり、フランス革命から現在に到るまでば揃っている。

社会思想史の展開

城塚 登編著 A5上製 定価二〇〇〇円

近代化の反省と現代の乗り越えという問題意識をもつて、英・仏・独・露及び日本の近代化を推進した社会思想をきわめて平易に概観し、ついで現代の深刻な諸問題と対決しようとした社会思想をとり上げて解説した最新の書と好評。

イギリス道徳感覚学派

成立史序説

板橋重夫著 三五〇〇円

核時代の思想史的研究

内藤 酬著 五〇〇〇円

ヨーロッパ精神史

飯塚勝久・水野建雄編 二四〇〇円

コミュニケーション主体の思想構造・ホフス・ロック・スミス

妹尾剛光著 二五〇〇円

比較思想をどうとらえるか

峰島旭雄著 一七〇〇円

行動科学入門

梅岡義貴・田所作太郎編著 二〇〇〇円

比較思想の世界

峰島旭雄著 一三〇〇〇円

社会心理学の展開

永田良昭・船津衛編著 一九〇〇円

「北樹出版

・〒153 東京都目黒区中目黒1-2-6 TEL (03) 715-1524・

日本学術会議だより

第一三期日本学術会議に参加して

安川悦子

科学者の直接選挙制から学会推薦制へと会員選出方法を大幅に変え、その意味で「新生」と呼ばれた第一三期学術会議が三年の任期を終えようとしている。春秋二回の総会を中心としたこの学術会議は、何を議論し、何を行ったのか。

「科学に関する重要事項を審議し」、その「研究の連絡を図」ることを職務とする（日本学術会議法 第三条）学術会議が今期に行った主な仕事は、大まかにいって次の三つの項目にまとめることができる。第一は「太陽地球系エネルギー国際協同研究計画の実施について」の勧告にみられるような、科学研究の国内外の協力体制の推進である。ささやかな予算に支えられている国際会議への代表派遣、国際学術交流事業、二国間学術交流などといった事業もここに加えられるだろう。第二は、今目的で複合的な領域の研究の推進という項目である。たとえば、「国立代用臓器研究センター」や「日本高

齢社会総合研究センター」の設立、「地域型研究機関」の設立といったものについての勧告がこの項目でまとめられるだろう。これら各種研究センター設立の勧告は、実際には政府にほとんど無視されているとはいえ、今日的な研究課題が何であるかがこれらの勧告から明らかになる。

第三の項目は、科学研究や教育をとりまく諸環境についての検討である。「大学等における学術予算の増額」や大学院の充実策についての当然すぎる要望をはじめとして、「大学等における学術諸分野の研究情報活動の推進」や「国際学術交流の在り方」についての検討など、多様な活動がこの項目の中に入る。科学研究や教育をとりまく環境の変化ははげしく、これへの積極的な対応の必要性について学術会議は一致していたが、その具体的な方策についての見解は多様であった。こうした学術会議の活動はどのような現実的效果をもちえたか。政府の学術政策への具体的反映という観点からいえば、「科学技術会議」「学術審議会」「学術振興会」といった諸機関に囲まれて、学術会議の影はうすく、この限りでいえば、金も力もない学術会議に対する不満の声は、「新生」学術会議に期待してやってきた新会員たちからよく聞かれた。

しかし学術会議は他の諸機関では代替しえない重要な意味をもちうる場面があるにちがいないと、私は、「脳死」や「日米科学技術協力協定の改定」をめぐる諸議論に参加するなかで思った。今日、医療の現場でおきている「脳死」をめぐる混乱は、医療の専門家だけでは解決しえない問題になっ

ている。臓器移植を内側にかかえこんだこの「脳死」問題について、の混乱した議論に参加する中で、人間の死とは何か、つまり人間が人間として生きるとはどういうことなのか、鋭く人文・社会科学者に問いかけてられていることがわかってきたのである。様々な分野の科学研究者を一つに集めた学術会議でこそ、こうした問題についての実りある議論が可能になるのではないかとということである。

「日米科学技術協力協定の改定」問題についていえば、科学者の安全保障や知的所有権という問題を媒介にして、日米の科学技術協力協定という極度に政治的な問題が、非政治的であることを期待された「新生」学術会議にのしかかってきたのである。この問題は、国際学術交流における五原則（三四回総会で採択）のよって立つ科学の国際主義^{Internationalism}だけでは対処できない問題を含んでいる。科学研究におけるインタナショナルイズムとナショナルイズムの問題が問われ、科学研究の政治や経済からの自立と依存の問題が問われたのである。

広範な研究分野の研究連絡委員会に支えられた「新生」学術会議に求められているのはこうした問題についての実りある議論であり、これをテコにした各学会レベルでの学術研究の活性化ではないだろうか。

（一九八八・五・二二記）

日本学術会議第一四期会員の推薦について

水田 洋

推薦人会議は、五月十九日に日本学術会議で開催された。会議は、第三部の研究連絡委員会（通称研連）別にひらかれ、社会思想史学会は、理論・計量経済学会、経済理論学会、経済学史学会、社会主義経済学会、信用理論研究学会とともに、経済理論研連に属することになっていた。この研連から（正確にいえば研連関連学会から）推薦すべき定員は四名だが、学会提出の候補者は、理論・計量一（経済理論二、経済学史一）、社会主義二、社会思想史一、信用〇で、合計七名であった。

前回と同様に、まず学会の規模（会員数）を考慮することになり、他の部にまたがっている学会（理論・計量と社会思想史）については、ほぼ推薦人の数に応じて計算すると、理論・計量、経済理論、経済学史が、会員数七〇〇をこえる大学会、それに対して社会思想史学会は、第一部から第三部にまたがるものとして、一部あたり約二〇〇の小学会ということになる。この計算にあたって社会思想史学会会員は、経済理論研連に關係のある会員数を考慮すべきではないかという意見がでたが、総合学会の性格上そういうことはできないとこたえた。それだけでなく、学術会議の活動を、一年数名の国際会議派遣に限定して考えることはできないからである。

三つの大学会が、定員四のうち三をとり（二学会一名、残り一名を二つの小学会から、となつたときに、問題が二つ生

ヨーロッパの民衆文化

●P・パーク

中村賢二郎・谷泰訳 近世ヨーロッパ全域の民衆文化の特色・構造・変容を、人類学の視点を入れて描いた大作。¥4500

ヴァイキング

●J・ブレンステッツ

荒川明久・牧野正憲訳 勇壮なヴァイキング魂、征服と植民のための遠征を、北欧側より北欧人の目で見とらえる。¥3800

民衆本の世界

17・18世紀フランスの民衆文化

●R・マンドルー

二宮宏之・長谷川輝夫訳 近世の民衆本(青本)を分析し、民衆の心性を照らす。アナール派の「新しい歴史学」。¥2400

聖書象徴事典

●M・ルカー

池田紘一訳 ヨーロッパの象徴学の第一人者が聖書の意味について解説する。この一冊で大事典に匹敵する内容。¥4800

中世の医学

治療と養生の文化史

●H・シッパージェス

大橋・濱中他訳 医の倫理、看護の役割、健康観など、近代医学が誕生してくる背景を中世の人と生活に探る。¥3200

人文書院

600京都市下京区仏光寺高倉西

振替京都0-1103 075-351-3391

御茶の水書房

東京都千代田区九段北1-8-2

電話・代表03(265)5746

アダムス・スミスの自然法学

田中正司著 定価三八〇〇円

(スコットランド啓蒙と経済学の生誕) スミスの社会科学体系は当時のスコットランド社会の当面していた「富と徳性」の対立・緊張問題に答えるための正義法の理論であった次第を、明らかにすることを通して社会科学の再検討を迫る。

グラムシと現代

伊藤成彦・片桐篤・黒沢惟昭・西村輔夫編 定価三三〇〇円

(グラムシ研究国際シンポジウム報告) 資本主義体制の矛盾と閉塞をどのように切り開いて、新しい生き方と社会のあり方を構想するか、私たちがグラムシから何を学び、現代に生かすのか、グラムシ没後50周年記念シンポジウムの全報告。

ローザ・ルクセンブルク

パウ・フレリヒ／伊藤成彦訳 定価二六〇〇円

(その思想と生涯) ローザ・ルクセンブルクの名前は、国際労働運動の中では一つのシンボルとまでなっていたに彼女の活動についてはほとんど知られていない。本書は叙述や体系的性の詳細さという点で、類書を抜く評伝の決定版。

近代自然法をめぐる二つの概念

アーネスト・パーク／田中浩・津田啓吾・新井明訳 定価一五〇〇円

(社会・政治理論におけるイギリス型とドイツ型) 自然法理論が社会と国家をどのように扱っているかを主題とした、政治学の古典。

パーク

C・B・マクファースン／谷川昌幸訳 定価一八〇〇円

(資本主義と保守主義) この新しいパーク論は、かれの思想全体を俯瞰しながら、そこにふくまれる主要な諸問題について斬新な解釈を試みている。

科学史的思考

佐々木力著 定価二四〇〇円

御茶の水書房 現代の支配的科学的像を打破し、新たな歴史的地平に位置づけるブリリアントなミニ・クリティカ。



株式 書房
会社 ミネルヴァ

〒607 京都市山科区日ノ岡 ☎(075)581-5191
電話注文=代金(定額+送料300円)と引換え
にて1日~2日で宅配 ☎(075)581-0236へ

経済学史

BASIC BOOKS

早坂忠雄著 現代を読み解く視座。予価二五〇〇円

自由の法則 利害の論理

内井惣七著 社会契約説と功利主義の統合。二二〇〇円

ベルリン 王都の近代

川越修著・初期工業化1848年革命 三三〇〇円

イギリス古典経済学の方法と課題

桜井毅著 二六〇〇円

アダム・スミスの政治学

D・ウィンチ著 永井義雄他訳 予価三五〇〇円

近代イギリスの歴史家たち

J・ケニヨン著 今井宏他訳 五八〇〇円

ヴィクトリア朝の人びと

A・ブリッグス著 村岡健次他訳 五五〇〇円

ルネサンス修道女物語

J・Cブラウン著 永井三明他訳 二四〇〇円

プーシキン・歴史を読み解く詩人

國本哲男著 プーシキンの歴史観と思想。三八〇〇円

国民国家の分裂と統合

戦間期ヨーロッパの経緯

ヨーロッパ現代史研究会編 三八〇〇円

政治学関係分野に限らず、広く経済史、社会思想史の専門家の参加をえて両大戦間期のヨーロッパ各国の国民国家の位相をしかと捉え諸国における分裂と統合を明らかにした出色の新研究書と好評。

生命の倫理を考える

バイオエシックスの思想

島田燐子著 一七〇〇円

人工受精、脳死、臓器移植、遺伝子組換えといった問題が大きくクローズアップされているなかで生命の科学と技術の発達の現状を取り上げ、そこに提示された倫理的問題点を捉え解明した好著。

フオートラン コンピュータ入門

新しい社会科学のために

荒木伸怡著 一八〇〇円

社会科学分野にも必要不可欠となってきたコンピュータ操作のため、予備知識のない社会科学系の研究者、学生が本書による自習により、すぐに理解できるよう工夫され、やさしく書かれた入門書。

北樹出版

〒153 東京都目黒区中目黒1-2-6 TEL (03) 715-1524

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO.12 1988

CONTENTS

From the twelfth Annual Meeting

Symposia

Movements in the 18th Century Enlightenment

—mainly the scottish Enlightenment—

..... *H. Tanaka, T. Sakamoto, H. Chinen* ... 4

Independent Papers

György Lukács und das moderne Europa

—Zwölf Thesen über "Geschichte und Klassenbewußtsein"

..... *Shōji Ishitsuka* ... 67

Formation of Early Marxism in China *Eiji Kinoshita* ... 83

Nakaé Chomin en France *Ken Yonehara* ... 97

Critique des textes manuscrits et approfondissement

de Sachlichkeit dans la pensée dynamiquement formée

chez Fukuzawa — "Bummeiron-no-gairyaku" et

"Del'ésprit des lois" — *Hiroshi Matsumura* ... 108

Articles

The reconsideration of alienation theory *Makoto Hosoya* ... 117

Feminism in the Seventeenth-Century England

—focussing on Mary Astell— *Kyoko Kurushima* ... 133

The structure of experience in Hume's Treatise *Motoyuki Tanaka* ... 149

Recent Trends *Narihiko Itō* ... 164

Review *M. Ōta, K. Kizaki, H. Tanaka, E. Hizen* ... 168

Resources *S. Sugihara and T. Sugihara, J. Chikada* ... 180

Edited by

The Society for the History of Social Thought