

「産業主義」確立期における一つの思想風景(上)

—J.S. Mill, T. Carlyle and St. Simonians, 1825—1835—

小 沼 堅 司

- 一 異質思想への旅立ち・青年ミル——「精神の危機」のなかでの「危機の精神」との出会い——
- 二 「機械論」と「拝金主義」の福音批判——カーライル『時代の諸徴候』その他をめぐって——
- 三 サン・シモン学派の理論体系——「産業的アソシアシオン」の構想——
- 四 学派解体の危機——「社会主義」と「女性メシア」を求めて——

一 異質思想への旅立ち・青年ミル

——〈精神の危機〉のなかでの〈危機の精神〉との出会い——

J・S・ミルは、一八二六年二十歳の秋に、極度の不安神経症の状態に陥った。すなわち、『自伝』第五章において「わが精神史の一危機」と題された事態である。私は別の機会に、この危機の原因と内容、危機克服の思想過程について詳細に説明したが、⁽¹⁾そのさい確認したように、ミルの精神の危機からの回復(主体性の確立)の過程は、危機の原因であった父との内面の闘争という生活史的側面と同時に、父J・ミルの教育においてあらわれた知的遺産(とくに功利主義哲学と観念連合の理論)との厳しい闘争という思想的性格をも有していた。か

れは、危機以降「多くの不幸と内面の闘争」を経験しなければならなかったが、この内面の闘争の孤独な旅において、なによりもまず、ある種の自己救済をかけた人格としての自己の不完全を反省させられた。つまり魂の救済のための思想的浄化である。ミルは、これまであたかも「論理学の学校を出たての生徒」のように、「他人の意見をつむぎ、ある仮定された前提からの演繹のみをおこなっていた」にすぎない、という自立した思想的根拠の欠如を痛烈に自覚せざるをえなかった。「幸福計算」の道徳哲学体系においていわば「推論する機械 (reasoning machine)」のごとく育てられたミルは、過度の分析的理性による内面的・感情的なるものの涸渇と生の意味の喪失を味わわなければならなかった。平板な〈道徳算術〉の人間観にひそむ感情の空白のうちに不安と苦悩の原因を認めざるをえなかったかれは、内面の孤独な旅においてペンサム主義の「極端な反対物に避難」し、ペンサム主義への「反動の状態」の時期をすごすこととなった。この避難所（哲学的トリスム）での思想的交流においてかれは、ワーズワスの「治療力」に出会うことによって内面の革命を経験し、かれののちの思想の基流ともいべきものを獲得した。すなわち内的教養^{カルチュア}の思想である。それは、幸福の必要条件としての「自己啓発 (self cultivation)」による、コトバの真の意味での創造力の回復の努力であり、また真の——外面的ならざる——共感能力を育成する想像力の陶冶の試みであった。この「精神的救済」の旅におけるワーズワス、コウルリッジの詩との出会いは、ミルにとって「生涯での一つの重要な事件」であった。

ミルの以上のような「教養」の観念は、その後、かれの思想がかなでたいいくつかの変奏曲にもかかわらず、変わらざる同音として一貫した思想の根拠であった。ミルのこの「教養」観念は、かれの「政治哲学の前提」を変化させる出発点であった。ミルは次のように証言している——

「それではおまえが哲学としては捨てた古い体系の代りに、どういう体系の政治哲学をもってきたのかとも

し私に問う人があるなら、私は答える。何の体系もちこみはしない、ただ真の体系とは私がそれまでに思いもよらなかったほど複雑で多面的なものであり、体系の役目は一組の雛型的制度を供給することよりも、どんな与えられた環境にも適するような制度がそこから自然にひきだされ得る原理を供給することなのだという、一つの確信をもてるようになった、と。」「ヨーロッパの、ということは大體の、思想の影響が、ことに一八世紀に対する一九世紀の反動の影響が、今や私の頭に沿々と流れこみつつあった。それらはさまざまの方向からやってきた。私の思想の変化がはじまる前からすでに興味をもって読みはじめていたコウルリッジの著作から、親しく交わったコウルリッジ信奉者たちから、ゲーテの著作のなかの私の読んだものから、『エディンバラ評論』や『海外評論』にでたカーライルの初期の文章から、といったように。」⁽²⁾

この教養の革命後、若きコウルリッジ学派の俊英スターリングとの交流を通じて学んだロマン派の政治思想は、ミルに歴史哲学を基礎にした国民性（national character）の政治文化の重要性を教え、制度は有機的な国民の文化の水準を越えることはできないという視角を教えた。私的生活史（父J・ミルとの葛藤）のドラマを含む内面の闘争の成果である「教養」の思想は、国民の知的・道徳的教化の思想として、かれの社会・政治哲学にまで拡大された。それは、制度はそれを運転する国民の文化の水準によって規定される、社会は一面的な利己的体系としてのみ存立しうるわけではなく、ある有機的な構成諸要素をもっている、というベンサム主義が無視してきた新たな視点であった。

他方サン・シモン主義から、ミルは、現代の危機認識の方法としての歴史理論（歴史の三段階論）と「知的アリストクラシー」の理論的視角を学んだ。だが、この教化された少数者の知的・道徳的ヘゲモニーの思想は、教養の思想の核心ともいうべきもの、すなわち現代産業文明において利己的利益に隷属しているかぎり真の自由は

存在しないという、「内面的陶冶」^{カルチュア}の思想を排除するものではなかった。ミルは、汚濁にまみれた文明社会に汚染された「数的多数者」(かれはこれを「大衆」とよぶ)の侵入から、知的少数者を擁護しようとしたが、その核心にあるものは、文明の福音が文化の衰弱をもたらしうるといふ自由の空白への批判であった。この文明と文化の背理構造への危機Ⅱ批判意識は、産業主義と初期大衆民主主義に孕まれる病理の認識へと導いたが、それだけでなく、正統ベンサム主義のアリストクラシー批判の領域を拡大しさえした。哲学的トールイズムの思想的避難所で獲得した「教養」の思想によって、ミルはより一層反アリストクラシーの急進派となった。一九世紀のはじめにおいてもなおイギリスの貴族階級は、依然として国土の大部分の土地を所有し、穀物法によって「地主的利益」^{ランド・オーナー・ベネフィット}を守ろうとし、「パトロネジ・システム」によって政府の高級官吏と陸海軍の将校を独占して、みずからの「邪悪なる利益」^{シニスター・インタレスト}の追求のために権力を濫用していた。またジェントリーは、依然として四季裁判所の治安判事として地方行政・司法を左右していた。⁽³⁾ミルは、このアリストクラシーの世俗的利益を国民的害悪として批判することを止めなかった。だが、かれの闘いの領域はそれだけにとどまらなかった。貴族を頂点とする俗悪なる「お上品さ」^{レス・ペクセリス}と支配階級への大衆の従順さ^{オビディエン}ともたらず国民の道德的資質の低下を激しく批判した。大衆のデフェレンスは常に権力者に向けられるが「富がほとんど唯一の政治権力の源泉であった」イギリスのアリストクラシーの体制下では、大衆は「富の追求を人生の唯一の目的とする」に至るであろう。また貴族階級は、「国民大衆を教育し啓発すること」になんらのインセンティブももたない、なぜなら「それは国民にわが首にかかっているくびきを投げ捨てる一段と大きな力を与えること」になるからである。こうして、ミルは、「イギリス憲法上、貴族階級すなわち貴族と金持ちとが支配権を握っていることを、どんなに争ってでも廃止するに値する悪」と考え、アリストクラシーとブルトクラシーを厳しく批判したのである。この批判の基底には、すでにみたように富

の追求 (money-getting) のエトスによる文化 (教養) の衰弱という文明批判があった。ミルは、その「政治哲学の前提」の変化、すなわちベンサム計数政治 (arithmocracy) の理論からの離反にもかかわらず、否それ故にこそ、実践的に「いよいよ急進論者となり民主主義者となった」のである。⁽⁴⁾

若きミルの価値意識を支えていた教養の觀念とかれの政治理論の生成と展開との複雑な内的連関を説明することはミル政治思想研究の重要なテーマの一つであるが、その解明の思想的鍵として、かれのカルチュアの觀念が社会関係を「現金取引関係 (cash nexus)」（カーライル）としてのみ解釈するような社会、功用を価値の根源とする産業主義の社会に対して「有罪を宣告する上告の法廷の觀念」（R・ウィリアムズ）であったことを明らかにしなければならない。なぜなら一八三〇年代、若きミルが深い思想的関係をもった同時代人の神秘主義思想家カーライルが、現金取引関係のみを唯一の社会関係とする「機械論の時代 (the Age of Mechanism)」を告発するとき、その攻撃の中心目標として選んだのが「ベンサム主義」と「産業主義」（カーライルの創始したコトバ）であったように、ミルの「精神の危機」とその後の内面の革命は、異常なほどに、狭隘な功利主義の原理の批判へとつき進み、それを支える産業文明への道徳的批判へと至ったからである。三〇年代はじめのある手紙で、「悪の原因は、私がずっと前に予想し予見していたもの——すなわちもっぱら金権制的に構成された社会における民主主義からの逸脱状態」であり、「国民の真にめざめた精神が貨幣追求の習慣を断つ」⁽⁵⁾までは断片的な改革以上のものはないにも期待しえない、と述べているように、当時のミルには、金権制支配に毒された国民の知的・道徳的教化なしには民主制は愚民支配になってしまう、という危機認識があった。まことに、ミルの「危機 (crisis)」認識は、文化と背理する文明に対する「批判 (criticism)」を内包していた。この文明の道徳批判はまた、三〇年代におけるミルの「トクヴィル問題」(『トクヴィル論第一』一八三五年、『トクヴィル論第二』一八四〇年)の

底流にあつてそれを規定していたものであった。

この危機Ⅱ批判の認識視点は、「精神の危機」の原因であつた父との内面の闘争という生活史的側面を通じて、J・ミルの教育においてあらわれた功利主義の知的遺産との激しい闘争という思想的側面をもっている。例えばミルは次のように証言している——「私の生涯に欠陥があればそれは人生そのものの欠陥にちがひなく、したがって、問題はかりに社会や政治の改革をもくろむ人たちが首尾よくその目的を達して、その社会に属するすべての人間が自由となり物質的安楽の状態になつたとした場合、努力や窮乏によつて維持される必要のなくなった人生のよるこびは、もはやよろこびではなくなるのではないかということだ、と私には感じられた」。ミルは、かれの「生涯の欠陥」Ⅱ危機に凝集されている狭隘な文明の哲学と中産階級の「俗物根性 (philistinism)」への批判におもむかなければならなかつた。その批判の精神的拠点の一つが、詩論、詩人論において展開された「内面の魂の独白 (soliloquy)」としての詩的精神であつた。⁽⁶⁾「散文は結局ビジネスの言語であり、それゆえ人々の精神が強く外的努力に向けられてゐる時代において役に立つ言語である」からである。⁽⁷⁾ 私たちは、この危機Ⅱ批判の視点を欠くとき、ミルの精神の危機以降のむさぼるような異質思想——コウルリッジ学派、カーライルの産業主義時代の精神の批判、サン・シモン主義——との交流と吸収の意味をつかみそこねることになる。教養の詩的精神に根拠をおく新しい価値意識は、機械時代の散文的な生活の人工化(ワーズワス)、新しい産業社会における富の蓄積と貧困の蓄積、生産と分配における無政府性と私的所有制を告発する哲学的トールイズムやサン・シモン主義から、その価値意識を具体化する新たな社会・政治哲学の方法意識を見出すべく孤立の旅を続けたのである。⁽⁸⁾ 私たちは、一八三〇年代のこの孤独な旅の思想風景を追跡していこう。この旅の結果は、たとえミルの到着地がコウルリッジ主義でもカーライル主義でもなく、またサン・シモン主義でもなかつたとしても、四〇年代

におけるかれの新たな思想的、理論的飛躍の重要な前提を準備し、後に功利主義との再度の調停をおこなった時、
でさえもぬぐいなることのできない思想的刻印を残したのである。いってみればミルは、かれにとってカルチュ
アも想像力^{イマジネーション}も一つの知的能力 (intellectual faculty) であるほどに主知主義者であった。それ故かれの進むべ
き途は、「詩と論理との結合」としての「哲学の探求」であり、文化^{カルチャー}と文明との幸福なる結婚の道の探求であっ
たといつてよい。この結婚のためにかかれは、一時期功利主義との極端な不和の経験を味わわなければならなかつ
たのである。

- (1) 拙稿「価値意識の革命——J. S. ミル政治思想の転換——」専修大学『社会科学年報』第一五号(一九八一年三月)所収、参照。
- (2) J.S. Mill, *Autobiography-Parallel Reading Texts of the Early Draft and the Columbia MS*, in *Collected Works*, vol. I, J.M. Robson and J. Stillinger (ed.), *Autobiography and Literary Essays* (University of Toronto Press, 1981), p. 144. 朱牟田夏雄訳『ミル自伝』(岩波文庫、一九六〇年)一六九頁、山下重一訳『ミル自伝初期草稿』(御茶の水書房、一九八二年)一九〇—一九二頁。
- (3) E. Bulwer-Lytton, *England and the English* (first edition 1833, reprinted in 1971, Irish Univ. Press), bk. II, Ch. I, pp. 82ff.
- (4) J.S. Mill, *op. cit.*, pp. 177, 179. (朱牟田訳「一五二—一三頁」山下訳「一九二—六頁」cf. The Letter of J.S. Mill to J.R. Nichol, 10th July 1833, in *Collected Works*, vol. XII, F.E. Mineka (ed.), *The Earlier Letters of John Stuart Mill 1812—1848* (University of Toronto Press, 1963), p. 166 (In subsequent notes the abbreviation E.L. is used to refer to this book.); The Letter of J.S. Mill to John Stiering, From the 20th of October to the 22d, 1831, *Ibid.*, p. 84.
- (5) The Letter of J.S. Mill to J. Nichol, 10th July, 1833, E.L., p. 167.
- (6) J.S. Mill, *Thoughts on Poetry and Its Varieties* (1833), in *Dissertation and Discussion-Political, Philoso-*

physical, and Historical (London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1st ed. 1859, 2nd ed. 1867), Vol. I, pp. 63—94 and also in *Collected Works* Vol. I, *op. cit.*, pp. 343—365. 拙稿「価値意識の革命」『社会科学年報』

第十五号(時潮社、一九八一年)所収、二六一—四頁。

(7) The Letter of J.S. Mill to Robert Barclay Fox, 6th May, 1841, *E.L.*, p. 473.

(8) cf. F.A. von Hayek, *Introductory Essay to J.S. Mill's The Spirit of the Age* (The University of Chicago Press, 1942), pp. vi—viii.

二 「機械論」と「拝金主義」の福音批判

——カーライル『時代の諸徴候』その他をめぐって——

ワーズワスは、一八〇一年、ウィッグ党の指導者C・G・フォクスへの『リリカル・バラード』第二版の贈呈に添えた手紙のなかで、北部諸州の「小独立土地所有者」を、かれらから世襲の財産を奪って工場労働者になるほかはないようになってしまう新しい「自由主義」から救ってほしい、と訴えたという。⁽¹⁾ ワーズワスの生れ育った「湖水地方(Lake District)」は、『グラスミアへの帰郷』で次のようにうたっているように、「羊飼いと農民の共和国」としてかれの魂の故郷でもあった——

雑踏の街から遠くはなれ

群集に満ちた世間の

生きながら死んだも同様の荒野から隔たって、

ここにこそ社会がある——真の共同社会が、

多くの者が一体となった真の社会機構が。

(The Recluse, Part First, Book First—Home at Glasmere 613—617. 原一郎訳)

だが、産業改革の波は、この魂の共和国にも容赦なく押し寄せていた。「湖水地方」に代表される風景の浸蝕は、同時に魂の喪失と冷やかな計算する理性 (ratiocination) による自然の感情の壊死でもあった。この魂の共和国の喪失を悲しむワーズワスの世界像は、陰鬱なる科学 (古典経済学と功利主義) の世界を容認することとはできない。自然は魂をもたぬ機械であり、文明のコントロールのもとに搾取すべき対象にすぎないというベンサム主義の哲学は、一〇時間労働法に反対した N・シーニアやローバック、大法官ブルーム卿らにみられるように「人間の自然」^{ヒューマン・ネイチャー}の搾取にも手をかしている、と映じたからである。六、七歳のいたいけない幼児が、週二、三シリングの賃金のために通風の悪い工場で塵と綿や羊毛の繊維くずを胸に吸って肺をいため、食事時間を除いて一日十三時間以上も働いて骨格を不具にし、疲労と眠気のために仕事の手を休めると重い革紐で叩かれ、やがては病氣とけがのために死んでしまうという惨状は、どうして労働市場における「自由競争」の福音を正当化しえようか、とワーズワスは嘆いた。かれは、一八一四年『逍遙 (Excursion)』のなかで、このような新しい工場における成年男女や児童たちの交代制二四時間労働を告発している——

男も、娘も、若者も

母親も、少年も、少女もあらわれて

それぞれ手慣れた仕事にとりかかる。

ここはこの国の邪神「利益」をまつる寺院。

永遠の犠牲がふたたび捧げられる。

(Excursion, Book III. 原一郎訳)

また「ヨークシャの奴隷制」を非難し、人道上の理由から二十一歳未満のすべての労働者に対する一〇時間労働日を要求したトリー急進派のリチャード・オーストラーは、はじめて労働者階級を中心的な勢力としてまき込む「一〇時間労働日運動」の精神的な起爆力を提供した。ヨークシャーの人口稠密地帯においてキリスト教の原理を普及させようとした国教会の聖職者でもあったオーストラー(Church and King Tory)は、「工場問題(Factory-question)」を「魂の問題(Soul-question)」として扱え、「国教会の聖職者たちは拝金神の力に抵抗するか、さもなければこれらの神を断念するかしなければならない」と主張した。⁽²⁾

カーライルもまた、神のつくり給うた人間が冷酷なレッセ・フェールの掟に縛られて、「生きながら徐々に死んでゆく」惨劇を激しく批判した。一八一七年(二十二歳)―二六年(三十一歳)の間、スコットランド長老主義の神学への信仰を喪失して絶望と精神の危機に陥っていたかれは、長老教会主義の厳格な道徳性とドイツ超越論哲学の研究に由来する汎神論とを私的神秘主義へと総合することによって、精神的に再生した。一八二八年、貧困のために失意のうちに妻の故郷クレイゲン・パトックに移ったかれは、このスコットランドとの国境の荒涼たる寒村で、ひたすら現代文明の病理を凝視することに専心した。⁽³⁾かれは、『サーター・リサータス』第二巻(この部分は衣装哲学を説くディオゲネス・トイフェルスドレック(カーライル)の内面的自伝である)において、「煉獄の苦しみ」に似た貧困と内面的苦悩にもだえながら、かつて一度はそのカルヴァン主義神学を放棄して受け入れようとしたロック、ヴォルテールの唯物論哲学と、グラスゴー、エディンバラ、パーミンガムで見た

労働者と貧民の現実とを重ね合わせながら、「機械的な損得哲学」と「功利的動機挽砕者」に激しい呪詛をあびせた。「魂は胃と同意語ではない」のだ、と。カーライルは、ディオゲネス・トイフェルズドレックつまり功利主義的快楽主義に毒された悪魔（Teufel）たる現代の捨て子（Dreck）、しかもなお神より生れし者（Diogenes）として、「論理の粉ひき場に神にも似た存在をさえ作り出す機械を有し、快楽という窠から美德を挽き出そうとする」工場、「広大で陰うつな、わびしいゴルゴダの丘、死の工場（mill）」の支配人に、ミル主義者（Millites）を選んだ。⁽⁴⁾すなわち『時代の諸徴候』である。

この論文は、J・S・ミルにおける「一八世紀に対する一九世紀の反動の影響」の重要な水路の一つであっただけでなく、いわく言い難い思想史上のからまりをもった論文であった。それは次のような執筆の経緯と波紋をもった論文であった。一八二九年三月、若きウィッグ派の青年マコーリは、政治学における演繹的推論方法の欠陥を暴露して、J・ミルの『統治論』を批判する論文を『エディンバラ評論』に発表した。これをきっかけに、J・ミルとマコーリの間で統治論争が闘わされた。このマコーリ論文は、J・S・ミルの政治理論のみならず、社会科学方法論にも大きな影響を及ぼした（『論理学体系』第六部における「幾何学的方法」と「化学的方法」との欠陥を同時に克服し総合する「逆演繹法」の発見）。他方『エディンバラ評論』の編集長をやめようとしていたジェフリーは、みずからの編集する『評論』の最後を飾る哲学的急進派批判の論文をカーライルに求めた。だがカーライルは、急進派のみならず産業文明そのものを批判の対象に選んだ。一八二九年八月『エディンバラ評論』に発表されたこのカーライル論文は、サン・シモン主義者の注目をひいた。イギリスにおけるサン・シモン主義伝道の使徒G・ディヒタールは、現代の欠陥を激しく暴いた『時代の諸徴候』の筆者に手紙を書き、両者の思想的交流がはじまる。他方ディヒタールは、すでに一八二八年五月「ロンドン討論協会」席上でJ・S

・ミルと知り合い、ミルをサン・シモン主義宣伝の「十字軍」にひき入れようとしてオーギュスト・コントの論文や機関誌『生産者』を送っていた。両者の間では、重要な思想的交流を含む手紙がやりとりされていた。ミルは、サン・シモン主義とりわけコントの『実証政治綱要』の影響のもとに、一八三二年『エグザミナー』に『時代の精神』と題する長大な連載論文を発表した。カーライルは、この論文のなかに「時代の徴候」、つまりもう一人の「新しい神秘家」を見い出した。このときかれは、『時代の精神』の著者がサン・シモン主義の影響を受けた人物であることを知っていた。一八三一年八月、カーライルは、ようやく完成した『サター・リサターズ』(その第三部はあげてイギリスの文明とその哲学の鋭利な批判からなっている)のつてを求めてロンドンに上京したおりに、スコットランドの検事総長ジェフリー(『エディンバラ評論』前編集長)の養子エムブソンの紹介で、著名な法学者にしてミルのペンサマイトの教師ともいうべきジョン・オースティンの家でミルに会った。二人は互いに深い印象をおぼえ、以後数年間文通を続けることになる。⁽⁵⁾ 以上のようなJ・ミル、マコーリ、デヒヒタール、J・S・ミルといった不思議な思想的脈絡をもったカーライルの論文は、だが一つの焦点をもっていた。産業文明とその哲学の病理を暴くという主題である。

『時代の諸徴候』は、産業革命によって生みだされた文明(産業主義)に対する批判の最もすぐれた基準を提出しているものとして、同時代の社会批評家たちの注目をあつめた。それは、初期カーライルに対するマルクスとF・エンゲルスの賛辞を想起させるとともに、M・アーノルドやミルの文明に対する文化の批判の先駆を思わせるものでもあった。カーライルは、まず『現代』の基本的特徴を、その「機械化の傾向」に求める――

「我々が現代をなんらかの単一の形容辞で特徴づけなければならぬとすれば、我々は現代を英雄的、敬虔

的、哲学的、道德的時代ではなくて、なによりも機械的時代と名付けたくなるであろう。現代は、コトバのあらゆる外的、内的意味において機械の時代である。つまり目的に適合的な手段の偉大な技術を教え実践する時代である。（中略）あらゆる方面で生ける職人はその仕事場から追い出され、より迅速な死せる職人（機械のこ——引用者注）に席を譲っている。織機の梭は織布工の手から離れ、それをより迅速に動かせる鉄の指にかかっている。」⁽⁶⁾

カーライルは、この〈現代〉における人間の「自然（*rude Nature*）」に対する支配力の巨大な増大が、どのような結果を人間の外的、内的世界にたいしてもたらしたかを分析する。この機械による自然に対する支配力の増大は、一方では「経済学者たちが今までに取り扱ったいづれの問題よりもはるかに複雑で重大な問題」を生み出した。なぜなら「富はますます増大すると同時に、集中してますます巨大となっていき、古い諸関係を奇妙に改変し、富者と貧者の間の距離を拡大していく」からである。同時に他方では、「外面的、物質的なものだけではなく、内面的、精神的なるものもまた機械によって管理される」という状況をもたらした。〈病める現代〉のこの基本的傾向は、教育、宗教、科学、哲学、文学などの知的、精神的探求においても、政治、道德などの実践の領域においても貫いているだけではなく、それらを追求する「我々の精神的本性そのもの」もまた、機械論的性格によって犯されている。このような「機械と機構への依存と隷従」は、とカーライルはいう——

「深い意味をもっており、我々の生存様式全体の巨大な変化を示している。というのは、同一の習慣が我々の行動様式だけでなく、思想と感情の様式をも規制しているからである。人々は、手はもちろん頭も心も機械的となっている。人々はもはや、いかなる種類の個人的力に対しても自然的力に対しても信仰を喪ってしまっ

ている。かれらが希望し苦闘するのは、内面的完成のためではなく、 外面的な結合や協定、制度や組織——つまりなんらかの種類の機構のためである。かれらの努力、愛着、意見はすべて機構に向けられており、機械的性格をおびている。⁽⁷⁾

カーライルにとって「現代」が病める時代であるのは、巨大な文明の発展の裡に巨大なる貧困を生み落すからだけではない。もちろん、かれはみずからの極度の貧困のなかで貧民の状態をよく知っており、かれらへの同情を欠いてはいなかった。だが、かれの絶望を深く規定していたのは、無神論と懷疑主義の脅迫（ヴォルテール主義）による不安であり、それを押し進める産業文明の脱人間化の傾向であった。かれはそれを、人間のすべての内面的なるものの領域にまで浸透する機械化の傾向のうちにみた。すでに絶望のうちに現代ドイツ文学（ゲーテ、シラー）——それは、一世紀のちに、文明（Zivilisation）に対して文化（Kultur）を擁護し、文明の「民主主義」に対して「ドイツ的自由」を守らんとしたイロニーの作家トーマン・マンの魂の故郷であり、のちにナチズムを批判して民主主義者となったときでも「神々（徳）の共和国」の思想の先行者であった——とドイツ哲学（カント、フイヒテ）を学んでいたカーライルにとって、この「機械論の信仰」を説く文明の福音者たち（Millies）こそ脱主体化の元兇であった。

「認識したり信じたりする人間の能力である知性は、今ではほとんど論理、すなわちたんに整理したり伝達したりする能力と同義である。その道具は瞑想ではなく論証である。〈原因と結果〉は、我々が自然を見、働きかけるさいのほとんど唯一のカテゴリである。いかなる対象にかんしても我々の発する最初の問いは、それが何であるか（What is it?）ではなく、それはいかにしてそうなったのか（How is it?）である。（中略）

我々の愛好する哲学者たちは、愛も憎しみももたない。かれらは何かをおこなったり、創造したりするために我々の間にいるのではなく、一種の論理の製粉工場（Logic-Mills）としてすでになされ創造されたものすべての真の原因・結果という粉を挽くために存在するのである。⁽⁹⁾

カーライルは、ベンサムとJ・ミルのうちに、みずからが名付けた「産業主義」（『過去と現在』）の工場の哲学を見い出す。その結果はどうか。かれは、ほとんどM・アーノルドを思わせる筆致でもって、その哲学の「俗物主義」^{リステイニズム}を批判する――

「我々は、より深くみるならば、この機械論の信仰は今では人間の信念の最も内奥の最も重要な源泉にも根をおろしてしまっており、そこから人間の生活と活動の全体にわたって無数の茎を――果実をならし毒を流す茎を――送り出していることが分るのである。（中略）聖なる精神的なものではなくて、物質的で直接に実行可能なもののみが我々にとって重要である。徳の無限にして絶対的な性格は、限定的で条件的なるものへと変ってしまった。それはもはや美的なるものや善なるものの崇拜ではなく、利潤をうむものの計算である。礼拝は、いかなる意味でも我々の間では承認されていないか、そうでなければ機械的に苦痛の恐怖もしくは快樂の希望として説明されている。我々の真の神（Deity）は機械論である。⁽¹⁰⁾」

「徳は快樂であり利潤である。つまり天上のものではなく地上のものである。あらゆる点で我々は力を崇拜しそれに従う。今日いかなる人も、真理をそれが無限の愛をもって愛されねばならないように愛しはしない。ただ有限の愛をもって、またそれがあたかも情婦（par amours）であるかのように愛するにすぎない。⁽¹¹⁾」

つまり利益主義の哲学においては、偉大なる美德、聖なるものも拜金宗の「情婦」の飾りにすぎない。この「快楽」の哲学は、また世論という名の苛酷な「警察」によって時代の精神をむしばむ。人々は世論の承認（「人氣」）のなかに、「唯一の合理的な幸福」を求めなければならない。「この世論という警察は、アルゴス（目の目をもった巨人——引用者注）の目をもって以前より鋭く我々を監視しているが、我々の（内部の目）は眠っていて活気がない」⁽¹²⁾

こうしてカーライルは、かれの時代の病いを鋭利に診断して、イギリス社会の前進的な産業化と単純な快・苦の法則を幸福計算の基準とする功利主義の普及との関係を明らかに続けた。またこれらの発展は、人間の個人的、社会的努力を有徳にし意味あるものにしていた自然的、人格的、精神的なるものへの伝統的依存を掘りくずしつつあるものとして描かれた。もはやかつての自然的な諸関係はなく、かわって冷たい非人格的なもの、外面的で人為的なものに依拠する「機械的性格」のみが存在する。この産業主義批判において示されたカーライルにおける自然的なるものと社会的、精神的徳との結合は、かれの社会的ヴィジョンの農村共同体的、伝統的な根基をあきらかにしている。⁽¹³⁾

機械論と利益哲学の信仰は政治の領域をも支配する。政府は「社会の機械」であり、今ではもし我々がそれを変革すれば人間をも変えたと仮定されている。現代の政治哲学者はもはや、道德的善と幸福が我々の精神に依存しているという偉大な真理を教えるソクラテスやプラトンではない——

「今日政治哲学者として登場する賢者は、もっぱら機械的領域を取扱う。そして人間の（動機）を数え上げ評定することに没頭し、奇妙な抑制と均衡、利害得失の調整によって人々を真の利益へと案内すべく努めている

る。」

「正しい立法の組織、執行部に対する適切な抑制、賢明なる司法制度、これが人間の幸福に欠けている筈である。現代の哲学者は、（中略）我々の幸福は全く外的境遇に依存していること、否我々内部の精神の強さと尊厳それ自体もこれら外的境遇の創造にかかるといふものでありその結果であるといふこと、を教え込むA・スミス、ド・ロールム、ベンサムである。」

「（かれらによれば）人々は、その利己心によってのみ導かれうるだけである。すぐれた統治は、これらの利己心をうまく均衡させることであり、利己心への鋭い目なざしと欲求以外にはいかなる徳をも要求しない。」

「（こうして）Body-politic は以前より崇拜されるが、Soul-politic はますますかえりみられなくなる。」⁽¹⁴⁾

カーライルは、人間の外なる自然と内なる自然をとくにむしばむ（現代）の病弊をこのように批判した。あらゆる真なるもの、美的なるもの、聖なるものを衰弱させ、「快楽と利潤」を最も効率的に達成する手段の体系を崇拜する「機械論の信仰」は、「完全なる罪障の状態」（フィヒテ）でなくて何であらうか。「現代は——とカーライルは告発する——「病んでおり狂っている。多くのものがその絶頂に達してしまった。」⁽¹⁵⁾かれは、このような病める現代の「メカニックスの学問」に対して、「ダイナミックス（Dynamics）の学問」によって闘う。それは、「人間の第一次で修正されない諸力とエネルギー、つまり愛、恐怖、驚き、熱狂、詩、宗教の神秘的な泉をとり扱う学問」、もっぱら「人間の内的な第一次的な力を規制し、増大し、純化することに意をそそぐモラリスト、詩人、聖職者たちのような賢者」の学問であった。「人間はメカニズムの創造物、産物ではなく、はるかに真実の意味でその創造者、生産者である」からだ。たとえば、歴史をみよ。「我々のイギリス革命もまた、宗教に起

源をもっていた。当時人々はサイフのためではなく、良心のために闘ったのであった。」否、「現代においても事情は変らない。フランス革命は、安いパンと人身保護法よりも高次のものをもっていた。ここにもまた思想、すなわち機械的な力ではなくデナミックな力があつた。それは盲目的で最後は狂気の闘いとなつたけれども、権利、自由、祖国の無限の聖なるものための闘いであつた。」⁽¹⁶⁾こうしてカーライルは、言葉の最も深い意味でデナミックな精神の内的力に訴えたのである。

カーライルの分析は、かれの時代の思想と制度にかんする成熟した立場を示している。今やかれは、かつてかれが経験した深い疎外感は時代の精神的、社会的現実の深い根をもつものであることを完全に知っていた。それは魂、精神の疎外であり、政治改革によつては除去しえないものであつた。かれの時代の「機構」によつて引き裂かれた人間間の紐帯が再建されなければならないとすれば、そして、フランス革命が示したあの「高次の自由」の高貴さを獲得しなければならないとすれば、政治改革以上のものが必要であつた。カーライルが「徴候」で述べた「高次の自由」の象徴をみい出すことができるのは、同時期に執筆した——しかし未刊に終つた——『ドイツ文学史』で再び確認されたように、詩人の特殊な能力においてであつた。「我々をみな、言葉においてもましてや行為においても、詩人にするのはまさしくこの自由である。だがこれは、選挙権の自由よりもはるかに驚愕すべき種類の自由である、つまり奴隷の足かせをはめられたエビクテスさえ潜在的に所有し、ウェストミンスター⁽¹⁷⁾の頭のはげあがつた投票者に欠けているような自由である。」この高次の精神的自由こそゲートであるいはシェリングの自由であり、カーライルにおいては機械論的思考と機械的生活の影響から自由な人間にのみ存在することができるともあつた。この自由の觀念を媒介にしてかれは、精神的自我と集合的善との間の關係を完全に認識するようになった。また人々を社会において互いに結びつけ、社会を「神秘的全体」とするの、人間の

中の精神的なるもの、「ディナミックなるもの」であつた。それ故カーライルにおいては、この本質的に精神的でディナミックな人間の本性は、統治する人々によって再び確認されなければならなかつた。なぜならそのみが、真の共同社会の紐帯を基礎とする尊厳を人間に与えることができたからである。

カーライルは、貧しい民衆の悲惨に心から涙し、「何百万という労働者」の名において自由放任主義と現金支払い関係によって支配された「病める現代」を弾劾しているが、その治療法は「民主主義という万能薬」のなかには見い出されはしない。かれにとって「選挙法の改正」は、「見掛け倒しの賛成」でしかなかつた。参政権は拡大されても、飢えと失業、不正と希望の喪失はなお存在している――

「人間の自由は、選挙場で投票し、へ見よ、我もまた国会の討論場に一人の饒舌家を送りこむ二万分の一の権利をもっている。すべての神々は我に親切ではないか」と言うことにあるという考えは、――滑稽きまるものである！（中略）自由、とくに社会的孤立によってあがなわれなければならない自由、各人が個々別々になつて現金支払い以外にはへ相互に関係をもたない自由、このような自由はこの世界にこれまで滅多にみられなかつたものであり、諸君がいかに推奨してもはや耐えることができない。この自由は、すべての人々によって歓呼をもつて迎えられながらも、それほど実効を伴わぬうちに、何百万もの労働者にとっては食糧の不足によって死ぬ自由であり、無数の怠惰なる者にとっては仕事なしで生きるというなお一層有害な自由となつている。」⁽¹⁸⁾

カーライルにとって「何百万という労働者」が「本能から熱烈に希求している」のは、「投票権」ではなく真にすぐれた者による「指導」であり、賢明に統治される権利である。かれの後の著作では、⁽¹⁹⁾偉大なる高貴な精神

をもつ指導者（英雄）を、伝記という形で想像的に創造し、他方では、純粹に温情主義的な封建体制の秩序だったヒエラルヒー——それは文字通り聖なる・序列であった——をユートピアとして描いて、その中世的共同体の二つの階級、つまり賢人の貴族階級と眞の聖職者、統治階級と教導階級が果した役割を強調している。かれによれば、封建貴族は統治の面と指導と保護の面とにおいて、人民の現実の指導者であった。語法的にも事実的にも伯爵（Earl）は「強者」であり、公爵（Duke）は「指導者（Dux）」であり、卿（Lord）は「法律の保護者」であった。だが、現在の貴族はそうではない。カーライルは、利己的な支配者——穀物法の護持に狂奔する地主貴族や「工場奴隸制」を維持しようとする商工資本家たち——も、あわれな無知なる人民をもともにのり越えて、社会の救済者としての崇高な使命を担いうるような強力な「正しい独裁者」に夢をはせた。（そのような現代の英雄を、穀物法の撤廃を断行したサー・ロバート・ピールに見い出そうとした。しかしピールはその直後落馬して死んだ。）かれの「正義の力の独裁」の夢想はのちに「力の正義の独裁」へと転落し、ウィクトリア時代における民主主義批判の一つのパターンをつくりあげたが、一八二九年（「時代の諸徴候」）から一八四三年（「過去と現在」）までの「思索的急進主義（Speculative Radicalism）」の時期のかれの思想の意味は、利潤動機を主要な衝動とする産業文明に対する道德的抗議のなかに見い出されねばならない。⁽²⁰⁾たとえば過剰生産恐慌で多くの工場が倒産し、また厳冬による穀物不作と穀物法とによって穀物価格が急騰しつつあった飢餓の四〇年代の前夜（一八三九年）に書かれた『チャーティズム』の冒頭において、カーライルは次のように事態の本質を洞察した——

「新聞によればチャーティズムは消滅したということ、改革内閣は最も有効な方法でヘチャーティズムという怪物を鎮圧して」しまったのだということは、我々も承知している。（中略）しかしチャーティズムの生け

る精髓は鎮圧されてはいない。チャーティズムとは、積年の不満が激化し狂暴化したこと、それ故にイギリス労働者階級の不当な状態もしくは不当な性向を意味する。（中略）チャーティズムの問題は重大で根深く広くゆきわたっているものであって、きのう今日に始まったのではなく、また決してきよう明日のうちに片付くものではない。」⁽²¹⁾

また『過去と現在』において、異郷のユートピアとしてサムスン修道院長のひきいる十二世紀の聖エドモンド修道院の中世的秩序を描いたときでも、それは、「現金支払関係」^{キャッシュ・ペイメント}を「人間間の唯一の関係」とする一九世紀の自由放任体制の欠陥を暴くためであった。

カーライルが伝えるエディンバラでおこった次のような事実は、「我々を大いに感動させる」であろう。三人の子供を抱えたある哀れなアイルランド生れの寡婦は、貧困のためにどうしようもなくなって、幾つかの慈善団体に助けを求めたが次々に断われ、とうとうチフスにかかって死んだ。その時十七人のエディンバラ市民も感染して死亡した。「私たちは同じ一人の神様がおつくりになった兄弟ではないのですか」というかの女の悲痛な叫びは、その死によって証明された。「かの女のチフスはかれらを殺した。かれらはそうではないといいたが、じつはかの女の兄弟だったのである。人間の血縁の証拠を得るために、これほどどん底におりねばならないことがあったらどうか。」カーライルはこの事実を聞いて心から涙した。だが、「この憐れな寡婦を助けた方が経済的にはなかったか」という冷酷な論理に心から怒った――。

「我々が拝金主義の福音のために奇妙な結論に至っていることは認められねばならない。我々は、我々の社会を社会と称しながら、公然とまったくの分離、孤立を口にしている。我々の生活は相互扶助ではなく、むしろ

る「正当なる競争」とか何とか名付けられているちゃんとした戦争規約の下におおわれた相互の敵対行動である。我々は、現金支払いが人間間の唯一の關係（nexus）ではないことを、あらゆる点で忘れてしまった。（中略）「おれの労働者が飢えかかってゐるって？」と富裕な工場主は答える。「おれはかれらを正當に市場で雇ったではないか。最後の六ペンスも残さず約束の金額を払ってやったではないか。それ以上おれとかれらの間に何の關係があるのか」と。まことに拝金宗は憂うつな宗旨である。カインが自分自身のためにアベルを殺して、「汝の弟はどこにおるや」と問われたとき、かれもまた答えた、「我、あにわが弟の守者とならむや」と。それは、私は私の弟にその賃金、すなわちかれが私から當然受くべきものを払ってやったではないか、という意味なのである。」⁽²²⁾

カーライルの病める産業主義文明に対する処方箋がどのようにアナクロニスティックであろうとも——J・S・ミルはこの点でとうていかれについていくことはできなかった——、かれの「ヘイングランドの現状」問題（「Condition of England' question」）⁽²³⁾についての診断は鋭かった。

ミルは、サン・シモン派や哲学的トールズムにおいてと同様、カーライルの初期の著作に「不信の時代」への、そしてそういう時代としての現代への痛烈な非難を見出し出した。それは、「宗教上の懷疑主義とか功利主義とか環境説とか、民主主義、論理学、経済学に多少とも重きをおくとかいうような、みな私（ミル）の考え方の基礎になっている多くの意見への敵意であった。」ミルは、カーライルのこの非難と敵意の意味を、「かれの頭脳の構造にあった別のいろいろの媒体を通じて」——とくにサン・シモン主義を媒介に——「徐々に認識するようになった」のであるが、「そうなるてからは、かれが自分の説を述べる時のすばらしい力強さが私に深い感銘

を与えて、私は長い間かれの最も熱烈な讃美者の一人となった⁽²⁴⁾。ミルの指摘する「力強さ」は、カーライルの影響力を説明する重要な要因であった。かれは、英語における最大の散文詩人（Prose Poet）といわれるほどの想像力をもって、生氣と力強さではおそく並ぶもののないスタイルを発展させた。かれの著作の力強さはさらに、その自己告発の調子、アイロニーと風刺^{サツキ}、ユーモアの感覚——かれはそれを涙の泉と隣りあう笑いの泉から生れると定義した——によって支えられていた。エマーソンがいったように、「カーライルの最大の力は、バークと同様にむしろその形式にあるように思われる。（かれの文章は）そのいずれも、真理をつつむすばらしいレトリックをもっている」⁽²⁵⁾。

ミルはスターリング宛の手紙で、カーライルの『時代の諸徴候』について次のように述べている。「私は長い間、『エディンバラ評論』と『フォーリン・レビュー』に載ったかれの論文にたいして、ひじょうに鋭い興味を抱いてきました。以前にはそれをまったくのナンセンスと考えておりました。（中略）現在では私は、かれをかつてのように偉大なドイツの作家のたんなる反映、あるいは影であるとは思っておりません。（中略）かれは、時代の欠陥を克服する安全な着陸地を過去ではなく前方に捜し求めているという、かれにとってひじょうに有利であると私には思われる事情によって、かれと同じ位時代の欠陥を認識している他のたいがいの人々とは異なっています」⁽²⁶⁾。ミルは、カーライルの物質主義、功利主義、民主主義といった機械論の哲学の偶像破壊、へ病める現代の認識に、最初から深い関心を示していた。そしてかれは、サン・シモン主義を介してであるが、『時代の諸徴候』や『サーター・リサータス』における産業主義批判を建設的なものとみなしていた。カーライルもまた、ミルの『エグザミナー』の論文（『時代の精神』）のなかに、「現代が、あらゆるありうべき時代のうち最良のものではないことを暗示した最初のもの」⁽²⁷⁾を見出し出した。ミルは、カーライル宛の手紙でみずから現代の「大

きな問題」が数多く展開されていると自負した論文『天才論』において、カーライルの機械化の時代に対する批判を思わせる筆致でもって、次のようにいきっている——「たとえ蒸気機関車が鉄のレールを時速二五マイルではしることができ、機械工が一ペニー雑誌を読むことができるからといって、知性がすぐれているとは評価しない⁽²⁹⁾」と。たしかにこの論文は「カーライル主義の絶頂に達したとき書かれた」ものであるけれども、しかしながら文明や大衆文化の発達が必ずしも知性の進展を意味しないというとき、ミルは、より普遍的に文明と文化（内的教養）の背理構造を指摘しているのである。そしてまた「人間が車輪や滑車のたぐいの完成をなしとげ、巨大な機械の部品としてよく働いたとしても、かれの本性の完成とはみなさない、なぜならそれはかれ自身において無であるからだ」というとき、ミルは——コウルリッジの文明社会批判と一致して——、人間がモノとみなされるとき、あるいはモノの体系の完成において人間の幸福をみようとするとき、そこにはいかなる人間的完成も語ることはできないことを批判しているのである。カルチュアの革命によって「人生の意味（the significance of man's life）」を洞察しようとしたミルは、カーライルやロマン主義者等との交流を通じて、「我々の知性の行進」は「知性なしですます方向への行進ではないか」という、逆説的な「現代の知的特徴」を認識しようとした⁽³¹⁾。「大衆社会」あるいは「大衆の登場」（ミルのコトバ）によって特徴づけられる時代の政治に対するかれの批判的姿勢は、このような没知性化批判を根底にもっていた。（だからといってミルは、民主主義の理論とプログラムを放棄しなかった。逆に、それ故にこそ、民主主義の教育的機能を重視したのである。）

このように、ミルはカーライルの文明批判の視座を共有していたが、その批判の仕方はM・アーノルド的であった⁽³²⁾。それは、『天才論』において真の認識能力としての「天才」、つまり「独創性」——それは代行的になされた認識を「おおむのようにくりかえすこと」（ミル自身の体験）と対極に位置するものとして、各人の「内側から」

なされる「発見能力」である——を育成したギリシャ主義（Hellenism）によって現代の知の欠陥を克服しようとするにもあらわれている。M・アーノルドにとって批評（criticism）とはほとんど、時代をおおっている機械的手段への信仰というヘブライ主義の現代的状況に対する批判（critic）を意味していたように、ミルにとって危機（crisis）とはほとんど、ヘレニズムに敵対する偏狭なベンサム主義に対する批判（critic）を意味していた。アーノルドが、批評の任務として「精神の自由な活動（free play of the mind）」の必要を説き、ミルが「束縛のない討論の自由（unfettered liberty of discussion）」を強調するもの、「機械的物質文明」の物神崇拜と「自分自分」という格言に抗して、人間性の美と価値をつくり出すあらゆる力の調和ある拡大を追求したからであった。かれらはこれを内面的陶冶としての「教養」の思想に託した。かれらにとって「教養のこの機能は、その文明全体がギリシャ・ローマ文明に比してはるかに機械的、外面的であり、その傾向を日ましに強めつつある現代の世界においては、殊に重要なもの」であり、「教養は、富裕な産業社会の人々の一般的思想の大波をのりきり、現在を救うことは不可能としてもせめて来るべき時代が俗化することを防ぐために最高の価値ある不満足感を醸成する」からである。⁽³³⁾ 当時のミルは、文明の生の現実に触れているというより、文明によって汚染された内部の精神の現実をこそより多く問題とした。そして現代の矛盾に攻撃的に介入するよりも、病める現代の精神の「治癒力」^{ヒールング・パワー}（ワーズワス）としての教養を擁護しようとした。かれが、利益主義の俗物根性^{ファクチュアル}と闘う教養を詩と同一の精神をもつとみなしたアーノルドと同様、詩と教養の精神から〈俗物〉の哲学を批判し、〈大衆社会〉における知的アリストクラシーの役割を重視するのも、そのためである。またミルが、決してカーライルの〈正義の力の独裁〉——これはのちに〈力の正義の独裁〉への転化した——やヘブリーナリスティックな中世的共同体に回帰せず、よりラディカルな功利主義へと復帰し、民主主義の放棄ではなく民主主義の修正（発展的民主主義

——マクファーソン）を企てた理由もここにあった。いわばかれは、文明そのもののトータルな否定ではなく、教養の視点から文明の道徳的批判をおこなったのである。一時カーライルの同伴者であったミルは、しかし否定において離反していった。そしてカーライルはのちに、現実をむきだしに「虚無主義的」に肯定するに至り、かれが内なる魂の叫びをもって語りかけた大衆（*the Mass*）の無知と偽善を憎悪した。それゆえミルをより強くひきつけたものは、カーライルの詩的能力であったというべきである。あるいは、文明によって散文化された魂に對する詩的抗議の精神であった。⁽³⁴⁾ミルは決してカーライルの「神秘主義」を共有することはなかったが、その「神秘主義」を包んでいるかれの衣裳（『サーター・リサータス』の詩的魅力にはひきつけられた。ミルの多数のカーライル宛書簡全体をまとめて読んだ人なら容易に気付くであろうけれども、過激な神秘主義についていけなかったかれのカーライルへの語りかけは、あげて散文の時代における詩的精神の衰弱に對する批判であり、みずからの思想的模案の記録であった。例えば一八三〇年代はじめの手紙でミルは、みずからを次のように位置づけている——「私は、あなたは芸術家、しかもおそらく現在わが国の唯一の天才的な芸術家であると思います。すべての人間の最高の使命は、その方面にあります。というのは、真理は芸術家によってのみ印象的となり、行為の生きた原理となるからです。しかし、誰れかが真理を、悟性をつうじて、表面的にはたんなる論理的装置だけで、だがたんなる論理によって吹き込まれるよりもはるかに高度の精神において、また少なくともかれらの悟性をこれらの真理と調和させなければならないようなかたちで表明することができるならば、それはとるにたらないことではありません。これが、私が資格がある、あるいは資格をもつことができると思われることです」⁽³⁵⁾「現在なすべきことで無益ならざることとは、（中略）詩人ではない人々に、詩は論理よりも高尚であり、両者の結合が哲学であるということを理解させることです」⁽³⁶⁾この詩の精神と論理の装置の結合を追求する哲学者の知的

道程は紆余曲折を免れなかったが、少なくとも功利主義思想に関するかぎり、父（J・ミル）の死という——かれ自身にとっても哲学的急進派にとっても重大な——出来事の時点における思想的到達地は、「推論能力のみではなく人間性の全体を考慮に入れる功利主義」、「少なくとも感情を思想と同様に価値あると考え、詩を真の包括的な哲学と同等であるだけでなく、その必要条件と考えるような功利主義」⁽³⁷⁾の理論と実践という立場であった。この立場は、卑俗な快楽主義と現代文明における「利己的体系」とから功利主義を切り離すことによって始めてつかみとられたものである。⁽³⁸⁾その過程にはカーライル、あるいはロマン主義の思想が投影している。カーライルにあててミルは、功利主義と教養、あるいは論理と詩の結合を次のように定式化して、この経緯を説明している。

「私は人類の利益（good）を究極目的とみなすけれども（それが私の功利主義の始まりにして終りである）、私はこの目的はあなた（カーライル）——引用者註のいう手段、すなわち各人がかれ自身のなかの最良のものを啓発することをはかる唯一の目的と考えること以外には、決して推進されえないと完全に信じています」⁽³⁹⁾と。この思想的立場が、一八四〇年代以降どのような社会・政治理論を生みだし、かれをどのような実践の場へ導いていくことになるかをみるためには、私たちはもう一つの——今回は別の企画の——知的な旅を組織しなければならぬであろう。だがその前に私たちは、二〇年代末と三〇年代におけるかれの知的歩みのもう一つの重要な局面をみておかなければならない。すなわちサン・シモン主義者との交流である。節を改めて、まず最初にサン・シモン主義の理論構造を、次に学派の運動をみることにしよう。

- (1) Emery Nef, *Carlyle and Mill—An Introduction to Victorian Thought* (Columbia University Press, 2nd edition revised 1926), pp. 166—167. 石上良平訳『カーライルとミル』（未来社、一九六八年）一二九頁。
- (2) J.T. Ward, *Popular Movements c. 1830—1850* (The Macmillan Press, 1970), p. 59.

- (c) cf. Dwight Newton Lindley, *The Saint-Simoniens, Carlyle, and Mill—A Study in the History of Ideas*, Ph. D. dissertation of the Faculty of Philosophy, Columbia University, 1958 (University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, U.S.A., 1961), pp. 237 ff.
- (4) Thomas Carlyle, *Sartor Resartus*, in *The Works of Thomas Carlyle* (New York, AMS Press, 1969), vol. I, pp. 129—133.
- (5) E. Neff, *op. cit.*, pp. 1—15, 208—211.
- 邦訳『一〇—十一頁、一五八—一六一頁。』
- (6) Thomas Carlyle, "Signs of the Times", *Works*, XXVII, *Critical and Miscellaneous Essays II*, pp. 59—60.
- (7) *Ibid.*, p. 63.
- (8) トーマス・マン(菊盛英夫訳)『非政治的人間の考察』上・中・下(筑摩書房一九六〇年)、同(山崎章甫・高橋重臣訳)『ゲーテ論集』(未来社、一九七一年)、ハラ(前田敬作・山口知三訳)『トーマス・マン——反語的ドイツ人——』(筑摩書房、一九七五年)参照。
- (9) T. Carlyle, *op. cit.*, p. 74.
- (10) *Ibid.*, pp. 73—4.
- (11) *Ibid.*, p. 79.
- (12) *Ibid.*, p. 78.
- (13) Ronald Edward Kowalski, *Carlyle as Social Critic: the Early Years*, Ph. D. dissertation at Syracuse University, 1974 (University Microfilms International, 1982), pp. 228, 231 et al.
- (14) T. Carlyle, *op. cit.*, p. 67.
- (15) *Ibid.*, p. 81.
- (16) *Ibid.*, pp. 68—71.
- (17) T. Carlyle, *Carlyle's Unfinished History of German Literature*, in R.E.Kowalski, *op. cit.*, p. 239.
- (18) T. Carlyle, *Past and Present, Works*, vol. X, p. 219. 石田憲久・石田英二訳『過去と現在(上)』岩波文庫「一

九四一頁) 一三六頁。

- (21) T. Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*, Works, vol. VII; do, *Past and Present*, bk. 4, ch. 1.
- (22) Benjamin Evans Lippincott, *Victorian Critics of Democracy* (The University of Minnesota Press, 1938), pp. 6—54; David Brooks Cofer, *Saint-Simonism in the Radicalism of Thomas Carlyle* (The English Publishing Company, Texas, 1931), p. 8.
- (23) T. Carlyle, *Chartism*, Works, vol. VI, pp. 109—110.
- (24) T. Carlyle, *Past and Present*, *op. cit.*, pp. 146—7. 超絶英雄論 一三三—一四頁。
- (25) cf. J.F.C. Harrison, *Early Victorian Britain 1832—1851* (Fontana, 1979), pp. 80—112; Norman Gash, *Aristocracy and People: Britain 1815—1865* (Edward Arnold, 1979), pp. 187—219.
- (26) J.S. Mill, *Autobiography*, *op. cit.*, pp. 173, 182—3. 米牟田論 一四七—一五五頁 山七論 一九三頁 二〇〇頁。
- (27) B.E. Lippincott, *op. cit.*, p. 14.
- (28) The Letter of J.S. Mill to John Sterling, 20th—22d Oct., 1831, *E.L.*, p. 85.
- (29) *Ibid.*, p. 86.
- (30) The Letter of J.S. Mill to T. Carlyle, 17th Sept., 1832, *E.L.*, p. 117.
- (31) J.S. Mill, "On Genius", in J.B. Schneewind (ed.), *Mill's Essays on Literature and Society* (Collier Books: New York, 1965), p. 87.
- (32) The Letter of J.S. Mill to George Henry Lewes, (probably late 1840), *Collected Works*, vol. XII, Francis Mineka (ed.), *The Earlier Letters of John Stuart Mill 1812—1848* (University of Toronto Press, 1963), p. 449.
- (33) J.S. Mill, "On Genius", *op. cit.*, pp. 88—89.
- (34) cf. Edward Alexander, *Matthew Arnold and John Stuart Mill* (Routledge & Kegan Paul, 1965).
- (35) Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, in *The Complete Prose Works of M. Arnold* (An Arbor, 1962),

vol. I, pp. 95, 99.

- (35) J.S. Mill, *Autobiography*, *op. cit.*, pp. 182, 183.
- (36) The Letter of J.S. Mill to Carlyle, 17th July, 1832, *E. L.*, p. 113.
- (37) The Letter of J.S. Mill to Carlyle, 5th July, 1833, *E. L.*, p. 163.
- (38) The Letter of J.S. Mill to Edward Lytton Bulwer, 23rd Nov., 1836, *E. L.*, p. 312.
- (39) The Letter of J.S. Mill to John Pringle Nicol, 14th Oct., 1834, *E. L.*, p. 236.
- (40) The Letter of J.S. Mill to Carlyle, 12nd Jan., 1834, *E. L.*, p. 207.

三 サン・シモン学派の理論体系

——「産業的アソシオン」の構想——

サン・シモン主義者の理論の基礎は、西洋文明の歴史的発展における「組織的」時代と「批判的」時代の区別と、両者の循環・交代の認識であった。かれらはこれを、協同 (Association) と対立を軸とする「人類の前進的発展の法則」とよんだ。これは、この学派の師サン・シモンの歴史理論、すなわち一般に受け入れられ承認された道徳、思想、信仰の共通のコードが存在する社会の有機的組織化の時代と、そのようなコードが拒否され社会的統合と秩序が失われた社会的解体の時代との区別と交代の理論を忠実に継承したものである。かれらは、サン・シモンの学説の公開講義『サン・シモンの学説・解義』においてかれら独自の見解を展開したさいにも、かれらの理論的中枢としてこの「人類発展の法則」を繰り返し説明した。「組織期」には常に一般的に共有された世界観を体现する支配的な宗教が存在するが、「批判期」においてはこの宗教的権威は失われ、新たな宗教が精神的コードの混乱に終止符をうち次の組織期へと人々を導くまで、懷疑と不信の哲学が支配する。組織期は協同

つまり一つの共通目的にむかう努力の結合によって特徴づけられるが、人類の歴史は、この協同の領域を家族から都市へ、国民へそして国際的統一へと漸進的に拡大していく過程である。批判期には社会諸関係の第一次的な特徴として敵対が協同関係にとって代るが、この敵対の領域もまた、歴史の発展過程において家族成員、異なる家族、社会階級、都市、国民へと拡大した。過去の歴史においては常に、敵対の種子はあらゆる形態の協同社会の中に存在していた。それ故これまでの協同社会は、サン・シモン主義者によれば、不完全であった。逆に批判の時代は、旧い諸形式を破壊することによってよりよい有機的社会への道を準備するという意味で、必要不可欠であった――

「組織の時代とはますます拡がってゆく諸協同社会のメンバーの間の団結の光景を示しており、すなわち、一つの共通目的にむかうかれらの努力の結合を規定している。反対に批判の時代は混乱に満ち、旧い社会関係を断ち切り、ついにはいたる所でエゴイズムにおもむくのである。とはいえ批判の時代はつねに有益であり必要であり不可欠であったことをつけ加えよう。なぜなら批判の時代は旧い諸形式を破壊することによってよりよい形式の構想とその実現を容易にするからである。」⁽¹⁾

サン・シモン主義者は、この理論を適用して二つの組織期と二つの批判期からなる西洋文明の四つの主要な時期区分をおこなっている。これもまた、いくつかのかれら自身の観察と新しい解釈をつけ加えてはいるが、主にサン・シモン自身の分析によるものであった。第一の組織期は、ギリシャとローマの多神教の優越した時代であり、それはペリクレスとオーガスタの世紀まで続いた。第一の批判期は、多神教をキリスト教から分かつ時代、つまり最初のギリシャの哲人の出現からキリスト教の教義の布教までの時代である。第二の組織期はカトリシズ

ムの勝利と封建制の支配した時期であり、法王レオ十世と国王ルイ一四世まで続いたが、ルターの宗教改革から現代まで三世紀以上にわたる新たな第二の批判期にとって代られた。この変革と無秩序の時代は、第三の組織期つまりサン・シモン主義者にとっては最終的な社会の有機的組織化の段階へ至る道を用意してきた。「多数の都市の一つの国民体への結合」と「いくつもの国民の共通の信仰を基礎とするカトリック連邦への結合」とをもちとしたこの最初の二つの組織期は、協同の進歩と敵対の衰退の二つの段階とみなすことができる。にもかかわらず、「中世の政治制度」においても、世俗的権力と精神的権力との対立関係を免れることはできなかった。「これから二大権力は、性質を異にする能力の間での調和ある分業の結果ではなく、勢力伯仲し、相互に敵視しあい、たえず相互に侵略しようとつとめる二勢力の間の暗黙の妥協の産物」であった。⁽²⁾他方戦争の形態による敵対は、二つの批判期を支配した。戦争は当初は暴力的破壊の方法以外のなものでもなかったが、第二の批判期に入ると領土の獲得、ついで商業的覇権における勝利と富の獲得と結びつけられるようになった。つまり戦争の目的は、経済的活動の目標と同義となった。未来の普遍的協同社会は、産業技術の発展と生産力の増大によって経済的手段としての戦争を不必要にし、階級間、国民間の協調を実現することによって戦争を不可能とするであろう。

サン・シモン主義者にとって戦争の歴史的重要性の減少は、社会諸関係における物理的暴力の役割の一般的な変化の一つの現象形態であった。ある個人や集団・国民による他の個人・集団・国民に対する力の行使は、「人間による人間の搾取」の關係に基づいている。この關係が除去されるとき、物理的力は、「人間による自然の開発 (exploitation)」にふりむけられるであろう。人間による人間の搾取に言及したとき、サン・シモンの弟子たちは、常に過去の文明の発展を特徴づけてきた社会階級間の永続的闘争を念頭に入れていた——主人と奴隸、貴族と平民、領主と農奴。だが、「普遍的共同社会 (l'association universelle)」としての未来を構想するサン・シモ

ン主義者にとって最も重要なのは、「プロレタリアという階級の存在」とかれらの「貧困の相続」であった。かれらは、師サン・シモン以上に鋭敏な現実感覚をもって、現代における「人間による人間の搾取」の形態と構造を分析しようとする。

「その搾取の強さはともかく、かつて奴隷が搾取されていたのと同様に労働者が物質的、知的、そして『道徳的』にも搾取されていることを認めるためには、われわれのまわりでおこっていることを一目見れば十分である。事実労働者は、自分の労働によってかれ本来の欲望を充たすことがほとんどできないこと、労働することが労働者の意志によるものではないことは明らかである。（中略）はまりこんだ貧窮状態に苦しむ労働者が、知的能力や道徳的愛を發展させる時間をもちうるだろうか。それを願う暇さえあるだろうか。だれが科学をかれの手の届くところへもってきてくれ、だれがかれの魂の流露をうけ入れてくれるのだろうか。だれもかれを氣にとめないし、物質的な貧窮はかれを禽獣状態にしてしまい、この状態はさらに新しい貧困の源泉たる頽廢へと導くのである。」⁽³⁾

これが「全社会で人口の多数を占めている勤労者の大部分の状態」である。「法的解放」という「平等の体制」の現実である。なぜこのような状態が生みだされるのか。原因は、現代における「所有権の構造」であり、産業の無秩序である。

「目下の我々の検討の課題は人間による人間の搾取である。この搾取は今日では財産所有者と勤労者との、主人と賃労働者との関係によって存続されかつ代表されている。我々はこの搾取を支配している事実、この搾

取のもっとも直接の根拠たる事実を考察しようとしている。つまりそれは所有権の構成形態であり、家族内部における『相続』による富の譲渡である。⁽⁴⁾

このような所有権の構造と自由放任の原理によつて産業の無秩序がもたらされた。自由主義の思想は、「世の公式のすべての項の前にマイナス符号をつける」ことによつて絶対主義を打倒し、「神聖同盟という称号でかざられた一種の過去の戯画」を破壊するという「正当な使命」を果したが、それは同時にまた「批判Ⅱ危機の時代 (époques critiques)」の特徴である敵対と利己心と無神論を生み出した。サン・シモン主義者は、自由主義の福音が結果として何をもたらしたかを、産業（物質的欲求と能力）、科学（知的欲求と能力）、芸術（感情的・道德的欲求と能力）という人間存在と社会の三位一体において、しかも批判（危機）の時代たる現代から未来の協同社会を展望しつつ分析している。⁽⁵⁾このうち産業を、さらに（一）技術、（二）労働の組織、（三）労働者と労働手段の所有者との関係という三つの側面から考察している。第一の面では、理論（科学）と実践（技術）とが有機的に統一されていないと指摘され、その原因として利己主義があげられる。「産業においても科学におけると同様、孤立した努力しかみられない。あらゆる思想を支配するただ一つの感情は利己主義である。産業者は社会の利益をほとんど気にかけない。かれが手に入れようとつとめるのはかれの家族であり、かれの労働手段であり、個人財産である。それこそかれの人類であり、かれの宇宙であり、かれの神なのだ。同じ職業に従事する人々をかれらは敵としかみない。」

第二の労働の組織について。経済学者たちは生産と消費の調和をレセ・フェールの原理に委ねる。この原理は、競争を媒介にして「個人的利益がつねに一般的利益と調和すると仮定している」が、現実には富の生産と消

費の不均衡を生み出している——一方における「過剰生産」による「無数の破局」と投資家をおびやかす「商業恐慌」、他方における「誠実で勤勉な人々の没落」と道徳的頹廢。第三は、資本の所有の構成そのものと結びついている。「土地、作業場、資本等は、それらを最も巧みに利用する者の手に、いいかえれば産業的能力に委ねられるという条件が満たされないかぎり、生産に最も有利に用いられることはできない」はずであるが、実際には能力ではなく「出生の偶然が労働手段を盲目的に分配している。」その結果、「最良の利益は無能ないし怠惰な所有者のもの」になってしまう。こうして産業のいずれの側面においても、サン・シモン主義にとっての問題は、「各人は自分のことだけを考えよ、神様がひとさまのことを考えて下さる」という利己主義と自由放任(*laissez faire, laissez passer*)の原理をのりこえ、所有権の構造を能力にもとづく所有へと変革することであり、共同の目的にむかって能力(のみ)によるヒエラルヒーのもとに編成され、共通の道徳観念によってエゴイズムを払拭して諸個人を統合するような「産業的協同社会」^{アソシエーション}を建設することであった。

サン・シモン主義者は、「人間による人間の搾取が消滅しなければならない」とすれば、「所有権の構造も変えられねばならない」と主張する。だがかれらは、私有財産を一般を攻撃するのではない。かれらが廃止を要求するのは、「出生の権利による財産 (PROPRIÉTÉ PAR DROIT DE NAISSANCE) であって、能力の権利による財産 (PROPRIÉTÉ PAR DROIT DE CAPACITÉ) ではない。つまりそれは相続財産 (HÉRITAGE) である」⁽⁶⁾。サン・シモン派にとっては、財産は特定個人によって所有される生産元本ではなく、労働手段として社会的機能をもつものである。それ故所有権のあらゆる形態の相続は完全に廃止され、社会全体の利益のためにその最善の利用が決定され、能力と仕事に応じて財産の再分配がなされなければならない。「言葉のもっとも普通の意味で、所有権とは直接消費にあてられない富、今日では所得の請求権を与える富からなっている。この意味

では所有権は土地元本と資本、すなわち経済学者の用語に従えば生産元本 (*fonds de production*) を含んでいる。われわれにとっては、土地元本と資本とは、たとえそれが何であれ労働手段 (*INSTRUMENTS DE TRAVAIL*) である。地主と資本家は、これらの手段の保管者であり、(SONT LES DÉPOSITAIRES DE CES INSTRUMENTS)。その機能はこれらの労働手段を労働者に配分することなのである。⁽⁷⁾だがこの「地主あるいは資本家の唯一の機能」は、適切に果されていない。それは「しばしば産業を荒廃させる激しい恐慌と不幸な破局」を見れば明らかである。「産業という社会的活動部門にかくも多くの混乱、無秩序がみられるのは、労働手段の分配が孤立した個人々々によって、すなわち産業の必要も人々の欲望も知らなければ、それらを満たすことのできる方法も知らない人々によってなされているからである。」⁽⁸⁾こうしてサン・シモン派にとって所有権への唯一の資格は「平和な労働の能力」と「業績」であり、その権利の内容は「財産の管理、使用、利用」に限定される。相続財産は「勤労者の協同社会」^{アソシエーション}となった国家に没収され、労働手段を駆使する能力を基準にして再分配されなければならない。「あらゆる人間が、出生の差別なくその才能を可能な限り発展させることができる教育を社会からさずけられ、社会によってその才能に応じて分類され、その結果働きに応じて報いられる」という将来の協同社会の原則は、このような「所有権の構造の変革」の論理的帰結であった。このサン・シモン派の有名なスローガン、「各人にはその能力に応じて、各人の能力にはその仕事に応じて」は、師サン・シモンの産業主義の学説を「社会主義」へと転換する重要な思想原理であった。もっとも、弟子たちによって主張された社会再組織化の体系を記述するのに「社会主義 (socialisme)」という言葉がはじめて用いられたのは、サン・シモン主義に転向したピエール・ルローの編集する『地球』紙の一八三二年二月二日号であり、学派としては解体にむかいつつある頃であった。⁽⁹⁾しかしながら、この「社会主義」への転換にもかかわらず弟子たちは、出生の権利を否定して

能力の不平等を認めた師の「産業的平等」の思想を継承している。サン・シモン主義者は、かれらの「社会主義」の原則が能力と仕事の不平等、したがって分配の不平等を積極的に承認するものであることを強調した。なぜなら分配の絶対的平等は、競争の原理を排除し、労働規律とあらゆる革新への刺激^{インセンティブ}を消滅させることになると考えたからである。「社会主義」の原則を述べたあとでかれらは、ただちに次のようにこわっている。

「ある人々はこの体系を財産共同体 (communauté des biens) という名で知られている体系と混同するだろうことを予想しなければならない。だがこれらの間には何の関係もない。我々は既に未来の社会組織においては、各人はその能力に応じて分類され (classé)、その働きによって報われ (rétribué) なければならないだろうと述べた。このことは分配の不平等を十分に示している。反対に共同体組織においては、いっさいの分け前が平等である。そしてこのような配分様式に対しては必ずやたくさんの異議が生ずる。競争心の原理はなくなり、そこでは徒食者が勤勉な人間と同じように有利に恩恵を与えられ、その結果勤勉な人間は共同体のいっさいの重荷が自分にのしかかってくるのを見る。そしてこのことは、このような分配が平等の原理——それを確立することを願ったのに——とは反対のものであることを十分明瞭に示している。そのうえこの体系では均衡はどの瞬間にもかき乱され、不平等が絶え間なく復活する傾向があるだろうし、また絶えず復活するだろう。これがあらゆる瞬間に分配の更新を必要とするだろう」⁽¹⁰⁾

サン・シモンの弟子たちにとって未来の組織と協同の社会は、このように産業主義と「社会主義」の両原則を結合するものであった。

ではサン・シモン主義者は、かれらの構想する「産業的協同社会」^{アソシエーション}をどのように実現し、発展させようとした

のであろうか。一つはかれらが「一般的銀行制度 (système général des banques)」とよぶ信用 (資本と労働手段) の組織化であり、もう一つは、能力のヒエラルヒーによって有能な指揮者を頂点とし、その權威と權威への自発的服従とによって諸個人を有機的に結合する社会の階層的編成ならびにこの有機的統一体としての社会への献身、連帯、友愛の美德の確立 (サン・シモン教) である。

サン・シモン派は、かれらの構想する産業的アソシアシオンがいかなる組織をもちどのように運営されるか、この組織はいかなる機能を果たすかについて、次のように述べている。

「新しい世界に在るものと想像しよう。そこでは事業の選択と勤労者の運命をとりきめるのは、その習慣から産業的仕事に縁のない孤立した土地所有者や資本家ではもはやない。今日非常に誤って演じられているこれらの職務は一つの社会的制度 (une institution sociale) に託される。それはあらゆる生産手段の保管者 (dépôtaires) である。それはあらゆる物質的開発を主宰する。そうすることによってそれは全体の視点に位置を占めるが、この視点が産業的仕事、場のあらゆる部分を見渡すことを可能にするのである。この社会制度はその支部を通してあらゆる地方、あらゆる種類の産業、あらゆる勤労者と接触している。だからそれは一般的需要と個別的需要を確かめることができ、必要ありと思われるところに労力と諸手段とを届け、一言でいえば、生産を指導し、生産を消費と一致させ、労働手段をもっともふさわしい産業者に託することができる。なぜならこの制度はたえず産業者の能力を知ること努めるし、またその能力を発展させるのにいちばん都合のよい地位に在るからである」⁽¹⁾。

この「社会的制度」こそ銀行である。それは、あらゆる生産手段の保管者であり、この生産手段を各地域、各産

業部門の必要に応じて、また各「社会的作業場」と産業者の能力に応じて配分し、個別需要と総需要の把握を通じて生産と消費を均衡させ、産業全体を管理する。こうして「産業は組織され、いっさいが互いにつながりをもち、いっさいが予見される。分業が完成され、人々の努力の結合は日々より強くなる。」サン・シモン派は、この「銀行制度の完成」、「銀行家によって遂行されている産業の社会的機能の完成」を「政治の完成」とよんでいる。⁽¹²⁾ その最も重要な意味は、社会制度の中枢機関としての銀行を媒介として、私的所有に基づく個人主義とエゴイズムに代る社会的所有と協同を、市場メカニズムに基づく自由競争に代る生産の組織化を実現し、「人間による人間の搾取」に代わって「人間による自然の開発」の体制を築きあげることである。すなわちここでいう「銀行制度」の完成としての「政治の完成」とは、人間に対する支配から事物に対する管理へという国家機能の根本的転換に他ならない。そしてサン・シモンの弟子たちにとっては、支配の手段としての国家から事物の管理の手段としての国家へという機能転換は、「所有権の構造」の変革と銀行制度のネット・ワークによる産業の組織化という構造転換の論理的帰結であった。この国家の機能構造転換こそ、サン・シモン派の産業的社會主義の本質的契機にほかならない。⁽¹³⁾ この「産業的勤労者の協同社会」^{アソシエーション}としての国家の中枢機関である一般的銀行制度の構想とは、次のようなものである。

「この組織はまず、物質的秩序における政府に相当する中央銀行を含んでいよう。この銀行はいっさいの富、生産資金全体、いっさいの労働手段を、一言でいえば今日個人的財産の全体を形づくるものの保管者となるう。」

第二次の諸銀行はこの中央銀行に従属するであろう。それらは中央銀行の延長にほかならず、中央銀行はこ

の二次的銀行を用いて主要地域と關係を結び、その地域の需要とその生産能力を知るだろう。さらにこの二次的銀行はそれが包括する地区ではそれよりさらに特殊な銀行を支配するだろうが、産業という大樹のさらに狭い領域、さらに小さな枝を包括するものである。

すべての需要は上部銀行に集中し、すべての努力は上部銀行からひろがるだろう。一般銀行はさまざまな操作をつり合わせ、結びつけたあとでなければ地方に信用を与えないだろう、すなわち労働手段を引き渡さないだろう。ついで、またこの信用はさまざまな産業の分野を代表する特殊銀行によって勤労者の間に再分されるだろう。」

「こうして最も一般的な諸銀行と、最も熟達した銀行家たちの、単一で指導的な銀行への集中化。そしてこの銀行はすべての銀行を支配し、産業があらゆる方面で経験するさまざまな信用需要を正しくふりわけることができる。他方では特殊銀行のますます増大する専門化。それはそのどれもが単一の産業分野の監督、保護、指導に割りふられるようにおこなわれるのであり、我々の意見ではそれこそ最高に重要な政治的事象なのである。一般銀行を集中化し、特殊銀行を専門化し、それらを相互に階層的に結びつけるという結果をもたらすはずのいっさいの活動は、必然的に生産手段と消費欲望とのよりよい相互理解をもたらさるだろう。それは勤労者のより正確な分類と同時に、産業手段のより経験にうらづけられた分配、仕事のより正当な評価と勤労の公正な報酬とを前提としている。⁽¹⁴⁾」

このような集中化と専門化を両極として階層制的構造をもつ一般銀行制度としての国家は、能力を等級づけ、職能をわりふり、生産手段を割りあて、富を配分する、要するに産業の全般的管理をおこなう。そこには、巨大

な集権的權力がそびえ立つような光景がみられる。この集権的權力は、また能力と權威のヒエラルヒーによって支えられる。このヒエラルヒーは、「各人からはその能力に應じて、各人の能力にはその仕事に應じて」という将来の産業的アソシアシオンの編成原理の核心にあるものである。ヒエラルヒーの強調は、平等という主題にたいていするサン・シモン派のアプローチにかんして重大な問題をひきおこす。すなわち、サン・シモン主義者を「社会主義者」として研究する場合、ヒエラルヒーと平等の観念はいかにして調停されるのか、という問題である。この問題に対するかれらの回答は、既に検討したように、サン・シモンの「産業的平等」の見地からする「財産共同体」批判として提出されているが、改めてより鋭角的な次の文章を引用しよう。階層的秩序の必要性和必然性を端的に主張しているからである。

「問題は、すべての人は徳性、知性、活動性において平等であるのか、あるいは徳性、知性、活動性には等級の別があるのか、である。最初の場合には、あきらかに等級制度、権力、指導の余地はない。下役と上役、被治者と治者は存在しないのである。反対に後者の場合には必然的に權威と服従が存在する。さて、最初の仮説を拒絶するには目を開きさえすれば十分である。それゆえいっさいの問題は、だれが權威をもつか、だれが人々をその能力に應じて等級を決めるのか、だれがその仕事を評価して報酬を与えるかを知ることにある。そして我々は答える。考えられている協同社会の範囲がどんなものだろうと、社会の運命をもっとも愛している人こそ、その任にあたるのだと。」⁽¹⁵⁾

サン・シモン主義者たちの階層的秩序の強調とアソシアシオンへの諸個人の服従と献身の主張とを理解するためには、一方では、その背後に利己主義とレッセ・フェール批判という「批判（危機）の時代」としての現代認

識があつたこと、他方では、「組織の時代」の統一と秩序は、かれらの歴史理論によれば、主に宗教的感情と共感に支えられた社会関係のヒエラルヒーのシステムの成功によつてもたらされたこと、を認識しなければならぬ。サン・シモン派によれば、第一の組織期におけるギリシャ・ローマの多神教、第二の組織期たる中世封建制におけるカトリシズムは、それ自身階層制的に組織され、社会の他の部分とヒエラルヒーの関係に立つ司祭団の教説によつて、有機的統一の紐帯としての宗教的感情を培養したが、第三の組織期たる将来の社会においてもサン・シモン教説を宣布する司祭集団を必要とするであろう。かれらが精神的権力をになうであろう。ただこの精神的ヒエラルヒーは、能力による等級分け (classement) の原理に基づいて確立されるであろう。他方、世俗的権力のヒエラルヒーも能力によつて決定されるであろう。出生と特権の偶然ではなく能力が権威の源泉となる。この権威に対する服従は、自由の実現でさえあるだろう。なぜならそれは、エゴイズムと不信と破壊の温床たる人間の搾取と支配ではなく、事物の開発と管理という共同の目的への服従であるからだ。未来の産業社会では、「指揮者はもっとも有能なことから、いたるところ正當な権威がみられる。指揮者は愛されているがゆえに、いたるところ拘束のない服従がみられる。この巨大な仕事場のなかではどんな労働者も指導と援助に事欠かない。すべての人がもはや人間を搾取するためではなく、地球を搾取するためでさえもなく、自分たちの努力によつて地球を美化するために働くのであり、地球がかれらに与えてくれる富のすべてをもつてかれら自身を美しくするために働くのである」⁽¹⁶⁾」

こうしてサンシモン派は、世俗的権力と精神的権力、政治と宗教の統合を、普遍的協同社会における統一、秩序、ヒエラルヒーを実現するために必要不可欠と考えた。この新しく統合された権威のヒエラルヒー的構造内では、三つの種類の司祭層が頂点に立つことになる。すなわち芸術、科学、産業の司祭たちである。サンシモン主

義者によって描かれたこれらの司祭層は、それぞれ、人間本性の三つの基本的要素に対応するとみなされた。一般的、芸術的司祭は、人間の道徳的―感情的能力（感じる能力）の代表者であり、科学の司祭は理性能力（知る能力）にかかわり、産業の司祭は実践的努力（行為する能力）に関係する。これは、人間存在と社会を、肉体的欲求・能力と知的欲求・能力、それに感情的―道徳的欲求・能力の統一体としてとらえるサン・シモンの「哲学的三位一体」の継承・発展であった。

「第一回の集会で、人をよく知るのと同様、人類を理解するには、その感情、その理性およびその行為を学ばねばならないことを諸君に理解させようとしたのはこの目的を達成するためである。我々はあらゆる過去の哲学につきものの感情、理性、行為という三つの言葉をサン・シモンの言葉でいいかえ、観察の対象となるべき歴史的事象をさし示した。すなわち人間社会の詩的、あるいは宗教的發展、理論的ないし科学的發展、実践的または産業的發展を研究しなければならないと我々は述べたのである」⁽¹⁷⁾

「未来の社会が芸術家と学者と産業者から構成されるだろうことは既に述べたところである。それゆえそこには三種類の教育があるだろう。あるいはむしろ教育は三つの分野に分けられるだろう。（中略）

そして社会が、芸術、科学、産業という三つの面を示すのは、ただそれを構成する諸個人がこれら三能力のどれをもっており、その一つだけを主に発展させることが芸術家、学者ないし産業者をつくりあげるからであるにすぎない」⁽¹⁸⁾

そしてこれらの三つのセクションの司祭層は、未来の有機的協同社会の分枝として適切に機能するためには、その最高指導者を必要とした。最高司祭あるいはサン・シモン教の教父としてのアンファンタンとバザールであ

る。かれらは、類いまれなる天才、カリスマ、感受性によって、サン・シモンの弟子たちの間で大きな尊敬と称賛をかちえた。天才は、司祭ヒエラルヒーにおけるあらゆる權威の源泉とみなされた。「宗教のみが、權力の起源」という重要な問題に解決を与える。天才はおのずから現われるのであって、投票箱から生れるのではない」⁽¹⁹⁾と。つまり最高司祭の資質は人々によって認識されるのであって、いかなる種類の選挙も必要ではないとされたのである。このサン・シモンの教説の「宗教」化、学派の「教団」化は、コントを含めて少なからざる弟子の離反を招いた。これに対しサン・シモン学派は、コントの実証主義的社会学あるいは「社会生理学」とその基礎にある歴史の三段階理論（神学的、形而上学的、実証的）を、宗教を排除するものとして精力的に批判した。

- (1) *Doctrine de Saint-Simon, Exposition, Première année, 1828—1829* (Nouvelle édition, Paris, Marcel Rivière, 1924); George G. Iggers (trans. with note and an intro.), *The Doctrine of Saint-Simon: An Exposition. First Years, 1829—1829* (2nd ed., New York, 1972). 野地洋行訳『サン・シモン主義宣言』（木鐸社、一九八二年）三七—三八頁。

- (2) 前掲書、七二頁。
 (3) 同、九五—六頁。
 (4) 同、九七—八頁。
 (5) 第一回「新しい社会学説の必要性について」、前掲書、九—三四頁。
 (6) 同、一三二頁。
 (7) 同、一〇七頁。
 (8) 同、一〇八—九頁。
 (9) F.A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason* (New York, 1955), p. 152.
 (10) 前掲書、一〇二頁。

- (11) 同、一〇頁。
- (12) 同、一一〇、一一八頁。
- (13) G.D.H. Cole, *Socialist Thought—The Forerunners 1789—1850* (Macmillan, London, 1953), p. 52.
コールはこれを、「サン・シモンの経済思想の一種の国家社会主義の方向への発展」と位置づけている。
- (14) 前掲書、一一八、一一九頁。
- (15) 同、一二七頁、注②。
- (16) 同、一二六頁、注②。
- (17) 第十四回「実証科学は無宗教である」という主張から生まれる反論、前掲書、二四五頁。
- (18) 第九回「一般教育あるいは道徳教育、専門教育あるいは職業教育」、同、一〇〇頁。
- (19) *Le Globe*, 18 February, 1832. Quoted by Keith Taylor, *The Political Ideas of the Utopian Socialists* (Frank Cass, London, 1982), p. 151.

四 学派解体の危機

——「社会主義」と「女性メシア」を求めて——

サン・シモン主義者は、かれらの師の学説の公開講義の過程で多くの独自の見解を導入し、その結果サン・シモン学派として出現した理論は師の学説とはいくつかの点で異なることになった。とくに重要なのは、現行経済体制とりわけ私的所有制度の批判であった。この批判は、サン・シモンの著作におけるよりもはるかに急進的であり、はるかに体系的であった。新しい批判体系の主要な建築家は、その強力な個性の故にサン・シモンの弟子たちに決定的な影響力を行使し、のちに「サン・シモン教」の「最高教父」となったバザールとアンファンタンであった。また弟子たちは、主にアンファンタンの影響のもとに、サン・シモンの著作には存在しなかった婦人

解放の理論を導入した。両性間の本質的に平等な協同関係を説くこの理論は、J・S・ミルのサン・シモン主義への関心をかきたてた重要な要因の一つであったが、のちに「サン・シモン教」の解体をもたらす遠因ともなったものである。

一八二八年末における新しい教会の形成をめぐる軋轢によって指導的メンバーを含む多くの弟子が去ったけれども、サン・シモン学派の教説は広範な関心をかきたて、かれらの思想はフランス国内のみならずヨーロッパの近隣諸国においても注目を集め、共鳴者を獲得した。一八三〇年七月革命の勃発までに、サン・シモン派は、フランスの最も重要な社会・政治運動の一つとして既にその地歩を固めていた。多くの点で七月革命は、サン・シモン主義者の予言を正当化するものとみなされた。サン・シモン自身、その生涯の最後の一〇年間、ブルボン王朝に対して、もし君主制が封建的貴族制からみずからを切り離して産業主義の原理を採用しないならば没落は不可避免であろうという警告を幾度となく発していた。それは、かれの『産業者の教理問答』における「産業君主制」の構想の実践でもあった。革命はサン・シモン派の成功をさらに前進させ、より一層の飛躍の起動力を提供した。「今まさに成し遂げられたばかりの聖なる反乱は」と、バザールとアンファンタンは宣言した、「革命の名に値しない。二、三の名前と称号、国旗と色、国王の権力を警察のレベルまで引き下げるであろう立法上の修正——これらが、この喪服と栄光の日々によって獲ちとられた勝利である。」だがかれらは、民衆的沸騰から派生すると思われたあらゆる機会をただちに利用しようとした。ラ・ファイエット將軍と知り合いであったバザールは、その関係を利用してこの危機についての自分たちの見解を伝えようとした。結局は受け入れられなかったが、バザールは独裁を宣言するようラ・ファイエットに提案した。バザールによれば、その独裁は、サン・シモン主義の使徒たちの指導によって民衆が真の社会革命を引き受ける用意が整うまで続けられるべきであった。同

時にはかれは、アンファンタンと一致して、一つの宣言を作成してパリ中の壁にはらせた。それは、無知なる大衆の情念をかきたて、かれらを階級戦争に突入させることを計算していた。「友よ」、とその宣言は訴えた、「あなた方はあなた方の貴族たちよりも、あなた方の汗によって生活してきたあの多数の怠惰なる者より強かった。それは、あなた方が働く者であったからだ。あなた方は、あなた方の司祭たちよりも徳と教養をもっていた、なぜならかれらは、あなた方の神より与えられた職業に無知でありそれらを軽蔑したからである。もはや怠惰に与えられるべき身分、名誉、富はない、それらは労働にのみ与えられることを、かれらに語りたまえ。（中略）あらゆる出世の特権が例外なく廃止されるとき、そしてすべての人が能力に応じて仕事を与えられ、働きに応じて報酬を与えられるとき、封建主義は最終的に根絶されるであろう。将来この新しい宗教が——とその宣言は結んだ、「この地上に神の御代を、キリスト教徒が天国にのみ求めた平和と自由の治世を実現したならば、カトリック教会はその権力を失い存在しなくなっていることだろう。」⁽¹⁾

サン・シモン主義者の野心的な計画は実現しなかったけれども、かれらは多大の注目と評判をえ、かれらの講義への出席者はパリでも地方でも急速に増大した。サン・シモン主義の福音を普及させるために、パリからフランス各地へ、そしてベルギー、ドイツ、イギリスなどの近隣諸国へ「伝道者」が派遣された。『サン・シモン学説解義』も版を重ねた。サント・ブーブ、ピエール・ルロー、レミニエが編集し、一五〇〇人の固定購読者をもつ日刊新聞『地球』が、十一月にサン・シモン派の機関紙となった。これらの宣伝活動はめざましい結果をもたらした。一八三一年半ばまでに、四万人が「教団」に加入したが、そこには、カベール、レイノー、ブシエ、ペクル、ブランキ、ルイ・ブランなどのフランスの最も著名な知識人、レノヴィエ、ジョルジュ・サンド、ラマネ、ペランジュらの主要作家、ベルリオーズ、リストらの作曲家が含まれていた。またハイネらの「若きドイツ文学

派」にも大きな影響を与えた。サン・シモン派はまた、フランス内外に「布教」拠点を建設した。トゥルーズ、モンペリエ、リヨンなど大都市に支部教会が、他の九都市に布教センターが設立され、ベルギーでも一つの教会と六つのセンターが設立された。労働者階級に対して直接的な影響力を行使するための方策も具体化された。パリの十二の区の各々に常駐の伝道者が配置された。登録所が開設され、「忠実な信徒たち」(一八三〇年九月で二二〇名)と「初心者」(三一四〇〇人)の二クラスに分けてサン・シモン教義が教えられた。各区には改宗者の健康を守り子供たちに予防注射をするために一人の医師と二人の外科医が配置された。さらに貧しい人々の状態を改善し、かれらに協同によってえられる利益を学ばせるために、一万フラン以上を投資して労働者と生活を共にし道徳と新しい信仰を学ぶことができる二軒の家を調達した。そこではディヒタールの監督のもとに、能力に応じて仕事を配分され働きに応じて報酬を与えられるというサン・シモン主義の公式を実践する「作業場」が開設された。キリスト教は貧しい人々を放棄し、しかも日々のパンのために毎日祈るよう教えてきたが、サン・シモン教はかれらの不安と悲惨そのものを根絶させることをめざしている、貧しい者もみずからの労働によって正当にパンを獲得し消費するようになるであろう——これがサン・シモン派の願いであった。⁽²⁾こうして、サン・シモン主義の影響力の急速な拡大を目のあたりにして主要メムバーの一人シャルル・デュヴェリエは、「数年以内にフランス全体がサン・シモン主義者となるう」と確信したほどであった。⁽³⁾

サン・シモン主義の運動が最高潮に達したとき、まさにその存立を揺がすような論争が教団内におこった。それは、婦人の地位と両性の関係をめぐるものであった。アンファンタンはすでに一八二九年生理学者にして学派形成のメムバーの一人であったブシェとの論争において、神は両性^{アンドロイヌ}具有であるという意見を表明していた。神は男性でも女性でもあり、男も女もともに神の似姿において創造されたというこの重要なテーゼから、両性は必然

的に平等であり、婦人は男性と同一の権利と權威を享受しなければならないという結論がひきだされた。いかなる社会的企ても——と、「神父」アンファンタンは主張した——婦人の参加なしには完成しえないであろう、なぜなら真の社会的単位は個人ではなく、男女のペアであるからだ。こうしてサン・シモン主義運動の顕著な特徴であった婦人解放論は、奇異な神学的起源をもっていた。

一八三二年教団内に結婚制度と自由恋愛をめぐる論争がおこった。この主題は、サン・シモン主義者は財産の共有と乱雑な性関係を主張しているという下院議員デュパンの非難に対して、バザールとアンファンタンが反論の宣言を発して一年もたっていなかっただけに、極度の興奮を教団内にうみだした。この宣言は、これらの非難とともに否認し、とくに婦人にかんするかれらの立場をはっきりと説明していた——我々は、一人の男が一人の女と結ばれることを要求している、ただしその際妻は夫と平等とならなければならない、つまりこれまで男だけであった「社会的個人」は男と女から構成されねばならない、と。宣言によれば、サン・シモン教が根絶するべく提案しているのは、結婚という名のもとに献身とエゴイズム、教育と無知、若々しさと虚弱との奇形的な結合を神聖化している「合法的売春」であった。この宣言は、主にバザールの意見を反映していた。アンファンタンは、さまざまな気質の人間は同一の法律によって統制されるべきではないと考えていた。かれによれば、感受性が鋭敏で変りやすい性格の人間が幸福となるためには、継続的にさまざまな女性と結合することが認められなければならない。こうしてアンファンタンは、一八三一年末までに公然と自由な性関係を説きはじめた。かれは男女平等の思想を極端にまで押し進めて、愛の宗教 (la religion d'amour) の名のもとに自由恋愛と一種の宗教的売春を説き、司祭夫婦による精神と官能の教育を実行しようとした。正統キリスト教の道徳に背反するような主張は、教団内外に激しい衝撃を与えた。バザールはアンファンタンを非道徳だとして非難した。二人の

「最高の教父」の至高権をめぐる闘争という側面をもつこの論争は、サン・シモン教団の分裂をひきおこした。バザール、フルネル、ルロー、ルシュヴァリエら多数の指導的メンバーは運動から身をひき、アンファンタ⁽⁵⁾ンとその追隨者たちを攻撃した。

唯一の最高教父となったアンファンタンは、かれの左手に座り、かれを完成させる自由な女性あるいは女性司祭の必要性を公然と訴えた。かれの理論によれば、両性具有の神に似たものをこの世で完成させることが必要であった。それまでは学説の発展についても社会の再組織化に堪しても、重要な成功は期待できなかった。アンファンタンの片わらに座るべき「女性メシア」が必ずあらわれるであろうと信じられた。かの女の出現は、女性解放の最終的達成のシグナルであるとともに、男性のメシアが山上の垂訓で宣告した神聖な使命を実現することになるであろう。⁽⁶⁾

この両性具有の神という特異な宗教的バイアスをもつアンファンタンの「女性メシア」の希求は、たとえばそれほど奇異であったとしても、サン・シモン主義の思想と運動を貫く「調和」観の一つの表現であったろう。あるいは、師サン・シモンにおいては当初ニュートンの万有引力の法則（いわゆる「ニュートン教」設立の構想）に、次いで生物学と生理学に、そして最晩年には人類教としての「新キリスト教」に起源をもっていた人間と社会の統合的調和の思想の、独自の存在論的な発展ともみなしえよう。あるいはまた、芸術（感情と徳）、科学（知）、産業（行為）の「三位一体」の体制に不可欠な存在論的環であったともいえよう。ともあれ、感情—理性—物質的実践の有機的統一に加うるに、抑圧されたもう一つの性の解放とかの女らとの精神的、官能的結合を説くこの奇妙な愛の宗教は、「情念引力の法則」による自由な性の調和的解放というフリーエの思想の核心にあるものと響きあうことによって、現代思想の幕開けとなったのであった。しかし「理神論と歴史主義の特殊な融合」⁽⁸⁾

にもとづく婦人解放の哲学的議論も、教団メンバーがますますその理論の宗教的表現に没入するにつれて、新しい教父アンファンタンのかたわらに座り教団の指導権を完成させる女性メシアの探求に堕していった。そしてサン・シモンの第一の弟子、そして神の化身としてのアンファンタンへの狂信的な献身において、教団は次々に常軌を逸した行動をおこなない、最終的に解体していったのである。学派としてのサン・シモン主義の思想風景の最終場面については、のちにシルとカーライルを主な案内人として見学することにしよう。（未完⁽⁹⁾）

- (1) Arthur John Booth, *Saint-Simon and Saint-Simonism: A Study in the History of Socialism in France* (Longmans, London, 1871), pp. 116—118.
- (2) *Ibid.*, pp. 122—130.
- (3) Keith Taylor, *op. cit.*, p. 135.
- (4) A.J. Booth, *op. cit.*, p. 111.
- (5) *Ibid.*, pp. 133—136.
- (6) Richard K.P. Pankhurst, *The Saint-Simonians, Mill and Carlyle—A Preface to Modern Thought* (London, Sidgwick & Jackson, 1957), p. 107.
- (7) cf. Extracts from the Works of Claude-Henri de Saint-Simon, I. Letters from an Inhabitant of Geneva to His Contemporaries, III. On the Reorganization of European Society, X. New Christianity, in Ghia Ionescu (ed.), *The Political Thought of Saint-Simon* (Oxford University Press, 1976).
- (8) Iris Wessel Mueller, *John Stuart Mill and French Thought* (University of Illinois Press, 1956), p. 88.
- (9) 本稿の後半(下)は、諸々の事情により、本『年報』と同時期に刊行予定の『専修法学論集』四三号（一九八六年三月）に掲載される。発表誌を異にすることの不明と不都合について、深くお詫びする。