

# サン・シモン主義をめぐる

## ハイネ、アーレンス、モール（下）

木村周市朗

- 一 はじめに
- 二 空想的社会主義とブルジョワ自由主義
- 三 パリのハイネの人物評（以上、前号）
- 四 アーレンスのサン・シモン主義批判（以下、本号）
- 五 モールのサン・シモン主義批判
- 六 展望

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

#### 四 アーレンスのサン・シモン主義批判

一 亡命後のアーレンスが最初に論壇に登場した作品と目されるのは、「最近のサン・シモン主義の宗教的、道徳的および政治的展開について」と題された長文の論説記事である。これは、コッタ社が一八二八年の元旦に創刊した日刊紙『ダス アウスラント』（『外国』、副題は「諸民族の精神的・道徳的・生活の情報のための日刊紙、とくにドイツにおける類似現象に留意して」）に、一八三二年の五月二十二日号から七月十日号まで、計十一回にわたって連載された<sup>(76)</sup>。全体は四つの論説で構成され、第一論説（二回分）では、執筆の意図とサン・シモン主義における宗教への批判が述べられ、第二論説（三回分）では同じく道徳論が、第三論説（三回分）では政治論が分析・批判され、最後の第四論説（三回分）でサン・シモン主義の全体像が総括される。四つの各論説の末尾に「A」のイニシャルが付けられているが、連載第一回にのみ、「パリ、四月の末」という日付が表記されているから、外形的にはこの日付は四論説全体にかかる<sup>(76)</sup>と解釈することができるであろう。五月二十二日号の第一面トップに掲載されたその第一回は、つぎの文章で始まる。

「サン・シモン主義者たちの機関紙グロブが、発行を停止しており、アンファンタンとその支持者たちは、かれらが告知した言葉づかいでいえば、山に引きこもった。明らかにこれが、サン・シモン主義を没落させた主要な危機の一つだ。」そしてアーレンスは、「サン・シモン主義のいまの没落」の原因は「その教義そのものにあつた」ととらえ、「サン・シモン主義が確固とした基礎と統一性とを欠いていたためにその思想と教義が陥つたア

ナーキーは、まだ残っている仲間たちの現在の結社秩序を完全に解体させるほかはないだろう」とみる。サン・シモン主義者たちは、「その体系を展開することをばからなかった」から、「没落の芽は非常に急速に展開した。」おかげで「サン・シモン主義の欠陥、誤り、および生活にとつての危険性のすべてが早々に明らかになった。」「人類はもちろんこんにち大いに進歩しており、誤りや転倒にも遠い将来への見込みがあるかのように思われるほどだが、多くの点でそれらに結びついた良いものやすぐれたものは、多くのすぐれた人々を誤りへと導くことがありうるのであって、とりわけサン・シモン主義のばあいには、多くの人々を誤りへ導いた。サン・シモン主義の教義はドイツでも時折共感を呼び、少なくとも一つの学問的現象としてしばしば取り上げられてきた。

しかし、ドイツからわれわれのもとに届くさまざまな著述や発言からみると、サン・シモン主義の教義の第一部、その生涯の第一幕しかまだ知られていないと判断せざるをえない。その第二部、結末、そして一八三二年十一月のサン・シモン主義者たちの最初の重大な分裂で明らかになったその解体、それ以降首領アン・ファン・タンによって述べられ、またあとに残ったサン・シモン主義者たちの大部分に受け入れられたその〔新段階の〕教義は、ドイツでは現在まで大部分が知られていないままである。」(No. 143, 22. Mai 1832, S. 569 L-569 R)

このような現状認識から、アーレンスは、「すでにたびたびサン・シモン主義が取りあげられてきた本紙で、より新しいサン・シモン主義の教義を簡潔に描写し批判することは、サン・シモン主義になんらかの関心を抱いているドイツの多くの人々に歓迎されるだろう」と述べる。アーレンスにしたがえば、「サン・シモン主義の第二段階の諸教義は、いつも断片的でしかなく、発行部数も少ない」うえに、「それらは無料で提供された」という事情もあって、「外国では入手が困難になった。」本稿での「われわれの判断は中立的であり、まじめであるだ

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

ろう。」非難することもあるが、それは「長い熟慮の結果」である。これまでわれわれは何度も筆を取ろうとしたが、「事態が完全に展開して決定的な時点になるまで待った。それがいま、やってきた。われわれは、われわれの状態によって、他のドイツ人よりもはるかに正確にその教義を知るに至ったから、それについて公に発言することは真の義務であると思う。われわれの読んでいないようなサン・シモン主義の著作は存在しないと主張しうるし、加えてわれわれは最もすぐれたサン・シモン主義者たちと親密な交流をもった。そして、われわれは、とくに最初は、そこにふくまれていたかなりの善い点のゆえに、その教義に大いに好意を抱いていた。われわれが善いと思ったことは、われわれにとつては新しいものではなかったが、フランスのような大国でそれが熱心に普及するのを見て、うれしく思った。われわれはその教義の誤りと生活にとつての危険性にと注目したが、しばらくのあいだは、この雑草はむやみに繁茂したりせず理性によって除去されて、高次の見方に代わるだろうと信じていた。しかし、こうした見方はわれわれを裏切った。というのは、すでにその教義の構想全体において理性と学問の軽視が間接的に語られていたからだ。これからは感情が、理論と生活における主導者になる、と云うのである。つまり、どんなに外見をとりつくりつたところで、基礎的な学問と、とりわけ哲学をまったく知らなかったのだ。だから感情が、つまり、感情というものは普遍的なものや理念や教義をならんら与えることはできず、百人いれば百通りのやり方で生まれるし、理性の光で照らされるものではなく、たやすく熱狂や狂信へ導かれうるものであるのに、そういう感情が理性の主導者になるのだなどと言ふことになる。」(S. 569 R.570 I.)

この原理からの帰結として、「はじめは、理性と学問の人（学識者 *le savant*）には、結社の中で、感情のつまり聖職者 (*le prêtre*) より低い地位しかあてられなかった。しかしのちに、学問的教養のある人々の大部分が分

離・退場したのちには、〈学識者〉は奇形の人間としかみなされなくなった。哲学者が、学識者、理性の人、論理の人という名前で呼ばれたことは、表現しうるかぎりでも最大の拒否と侮蔑であった。』アーレンスは、「大いなる献身的行為」に裏打ちされた「その人柄をわれわれがたいてい尊敬している人々の誤りをここで公に述べねばならぬことは、われわれには悲しいことだ」が、それは「人類にとって危険な教義」を洞察した者の「義務」なのだと言う。また、「この論説」では、われわれの判断も、われわれがサン・シモン主義の結社の中心人物たちに対して率直に話したよりも少し抑制的なものになるだろう」(S. 570 I.)と述べて、アンファンタンやバザールら中枢メンバーとの個人的な交流と論争を経験していたことが示唆されている。以上が、全体の序論にあたる第一回分の主旨である。

連載第二回では、まず、「分裂」の前から組織内に路線対立があったことが記される。「十一月にサン・シモン主義の仲間が起こった分裂の最も自然な原因は、周知のように、すでに長いあいだはぐくまれていた、婚姻、女性一般にかんする、また、位階制と聖職者の機能にかんする考え方の相異にあった。この相異は、サン・シモン主義の教義のなかで道徳および道徳的諸関係と呼ばれているものにかかわっていた」が、「根本的には教義体系全体にかかわっていた。このことは、かつての首領の一人バザールも、またその他大勢も、承認していたし、これは本稿の著者に対して、何度もつぎのような確信を語った。つまり、教義は根本から新たにづくりあげるべきであり、また、これはかれ一人によってではなく、生の新たな形成にかんする高い理念をもちそれに耐えることのできる人々全員の一致した活動によってなされねばならないのだ」と。(No. 144, 23. Mai 1832, S. 574 R)

そこでアーレンスは、この教義全体の主要部分を「宗教、道徳および政治という三つの観点」から考察した

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール (下)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

い、と宣言し、最初に、とくに「分裂」後の「現在の首領」アンファンタンの説く「新しい宗教」をとりあげる。

アーレンスにしたがえば、『サン・シモンの教理解説』第二部第八回にみられるように、もともと「サン・シモン主義は神を、そこに世界と人類のいっさいが存し、その外には何も存在しない一つの無限の存在者」とらえていたが、この理念はまったく外的にしか理解されておらず、全体との有機的な関係を欠いていた。」ところが、現在では、さらに、「有限な存在である一人の人間が無限の神性に取って代わる」に至っている。すなわち、アンファンタンが言うには、「無限の神性」は「この世で啓示され、人類において最高度に顕現される」のであり、その人類にはつねに、他のすべての人々のうえにそびえ立つ一人の至高の人が存在しなければならぬ。

この最高の人々は、歴史の発展のなかでは宗教創設者として立ち現れてきた」と。「いまや、サン・シモン主義によって新しい宗教が出現したのであり、アンファンタンが結社の首領として、人類の頭、人類の父（*père de l'humanité*）なのだ。この頭においてのみ神性が至高の啓示に至る。」また、神性の「自覚」は「一人の個人においてのみ生じうるものであり、それは頭以外の何者でもない。」「人類が自覚されるのも、その最高の代表者、人類の頭においてだけである。よって、この頭が、地上における神性の生きた代表者である。しかし、かれはたんに神性の代理人であるだけでなく、神性のまことの具現者でもある。」その結果、これからは「いっさいの神秘主義は消滅」し、「それに代わって本来の真の宗教的關係が生まれるのだ。」（S. 575 D）

その関係とは、「上位者に対する下位者（サン・シモン主義の用語における父に対する子）の關係」である。

「そこでは、結社全体が至高の父（*père suprême*）と全面的に結合している（一致＝聖体拝領をする *communier*）。

だから、位階制 *Hierarchie* が真に宗教的な関係となる。というのは、宗教は *religae*、*lier* [結び付ける] に由来し、その意味はまさしく人々が互いに結合することにほかならないからだ。「位階制は、宗教の神秘そのものである。」

このようなアンファンタンの主張は、アーレンスにとっては、「真に宗教的な生のいつさいを全面的に圧殺する」ものだった。「人類はいまや原理的にも神性から分離された。」神性は「呪物」にしか見いだせなくなった。ここに出現した「位階制」は、「人類が知るかぎり最も神聖から墮落したもの、最も生に有害なもの」である。「盲目的な従属が宗教的帰依（献身 *dévoement*）と呼ばれ、上位者の恣意が愛のマントで包まれ、奴隸的服従が上位者に対する下位者の忠誠（敬意 *hommage*）として刻印される。」

しかもアンファンタンは、一八三二年三月二九日の『グロブ』誌に載った書簡において、つぎのように述べるに至った。へ五年前からわたくしはたくさんの子どもたちに、わたくしの血、わたくしの肉、わたくしの命を与えてきた。多くの者がわたくしの肉、あるいはわたくしの血によって満たされ、あるいは魅了されてわたくしのもとを去り、一滴ずつわたくしを拡散して (*repandent*)、世界中にわたくしの断片を投げている。へわたくしは、わたくし自身を生きているように世界で生きているのであり、かれらは、わたくし自身半分 (*moitié de moi-même*) をわたくしに告げてくれるのだ。へこういう言葉からみると、「この首領はたんに神性の代理人以上であるだけでなく、神性そのものでもあることがわかる。外的世界は、いまではかれ自身の半分として表示されるにすぎない。」(S. 575 R) ——このようにアーレンスは、分裂後のアンファンタンの宗教意識とその活動の異様さを浮き彫りにし、そこにむしろ宗教の「墮落」形態、「信仰心の欠如」を見た。

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

アーレンスは、右の指摘のように、もともとサン・シモン主義に汎神論的性格をみとめていたが、新しい首領アンファンタンが、いまや「神性の生きた代表者」として「人類を自覚」し、みずから「神性そのもの」を具現しているのだと主張し、しかも外界を「自分の半分」とみなしている事態に対して、アーレンスは、この教義を「あるドイツの哲学体系と取り違えたり、対照したりしないように注意しておきたい」と述べる。それは「フイヒテの哲学体系」との「外見上の類似点」という問題であった。

「フイヒテは外的世界を、自我【Ich】の半分、そして自我から導き出されるものとみなした。しかし、つぎの点を肝に銘じなければならない。つまり、フイヒテは自我を、個々人の自我としてではなく、絶対的な自我、すなわち神そのものと理解していたということだ。かれはこの点について、長いあいだまだよくわかっていなかった。その一八〇六年に、このことをフイヒテははっきりと洞察し、絶対的な自我を、絶対的な存在者という本来の名称で呼んだ。フイヒテは自分の自我を絶対的な自我の代わりに置きかえようとしていた、などとかれを非難するとしたら、それは無分別だけがないうることだ。——しかしそれ以外の点では、かれの体系にはここで説明したサン・シモン主義の教義と共通するものは何もないということとは言うまでもない。」(S. 576 L)

この「一八〇六年」のフイヒテの新たな展開について、アーレンスはここで典拠を示していない。全十一回のこの論説全体の中で、フイヒテへの言及はこれだけなのだが、フイヒテは自我を「絶対的な存在者」つまり「神そのものと理解していた」というアーレンスの指摘は、後期フイヒテの実践者（学者）としての社会変革の「使命」意識の根底にかかわるものとして、重要である。自我は神そのものである、という意味は、まず一八〇四年のベルリンでの「知識学」講義（生前は未公刊）で示されたように、人は自我を超越的絶対者のあらわれ（現



象「Erscheinung」あるは「映像 Bild」として「自覚する」ことであり、それは自我の「確信 Ueberzeugung」あるいは「知的直観 intellektuelle Anschauung」にはかならない。<sup>(78)</sup> いかえれば、神の内在化したものとして、自分の内なる良心の声に従うこと、そういう強い実践性をもった「自覚」あるいは「自己意識」という意味で自我が語られている（とくに良心への服従の趣旨は、一八〇〇年公刊の『人間の使命』）。それは、自我（主体）と非自我（客体）との関係をめぐるドイツ観念論における主体的実践性論の一つの到達点にかならず、フィヒテはそのような絶対者の「映像」として自我の自覚をとらえる見地を、まもなく歴史論Ⅱ『現代の根本特徴』（一八〇四—〇五年の講義にもとづいて〇六年に公刊）、道徳論Ⅱ『学者の本質』（〇五年のエアランゲン大学での公開講義、出版は〇六年）と並んで、とくに宗教論としては同じく〇六年公刊の講義『幸いなる生への導き』で展開した。

自我と絶対者（神）との関係をめぐる、右のようなアーレンスのフィヒテ理解は、したがって、さらにドイツ観念論が生みだした神観の一つのあり方へと、われわれの関心を押し広げるであろう。フィヒテは、『幸いなる生への導き』において、福音書の冒頭に「初めに言葉があった Im Anfang war das Wort」と掲げたヨハネだけに、「創造の否定」、つまり奇跡ではなくロゴス（理性）による証明の標識をみとめ、つぎのように述べる。「かれ〔神〕は必然的にその内的絶対的本質によって現存在する da ist。」——言葉が初めにあり、——言葉は神と共にあり、〔……〕——神自身が言葉である。「神のうちでは、また神からは、何ものも生成しないし、何ものも生じない。神のうちには永遠にただ、がある、das Ist、が在るだけである。」神と共にある「この現存在 Daseyn」は「ロゴスまたは言葉」であり、「存在の精神的表現である。」「神の直接的現存在は必然的に意識 Bewußtseyn

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

である、一つには自分自身の、また一つには神の意識である」。そして、「世界と万物はもっぱら概念のうち、ヨハネの言う言葉のうちに、そして把握されたもの、意識されたものとして、——神の自己自身の表現として *Gottes Sich=Aussprechen Seiner Selbst*——現存しているのである。また、まったく概念または言葉のみが世界一般の創造者であり、そしてその本質のうちにふくまれている分裂によって、世界の中にある多様と無限の事物の創造者なのである。<sup>(79)</sup>」神は「言葉」であり「意識」である、というフィヒテの神観を、弟子クラウゼはどう継承するだろうか。

二 つぎに第二論説では、分裂後のアンファンタンの主張する「新しい道徳」が、その実「この世のいっさいの不道德なもの、の体系」にほかならないと批判される。その原因を、アーレンスは、「人間という存在の最高の諸問題にかんする明確な哲学的理念のまったくの欠如、哲学の盲目的軽蔑」に見る。かれらがおこなったのは「旧い教皇制度をここにコピーして、哲学をへ新教会」のために追放しただけ」である。アーレンスにしたがえば、「哲学に対する憎悪と迫害」は、すでに分裂の前に現れており、一八三二年六月に、アンファンタンは、リヨンの教会長宛の手紙のなかで、「教育計画に哲学や形而上学も含めたり、クーザンらの新しいフランスの哲学者たち、あるいはヘドイツ哲学」とさえ多少ともかわりをもとうとしたりしていることを耳にした、と不満を述べ、それは「サン・シモン主義者」になりきれしていない証拠であるから、「即刻パリに来て、より良いものを学びとるべきだ」と要求していた。ちなみに、「この手紙は印刷されており、アンファンタンの支持者たちのあいだでは傑作とみなされている。」(No. 146, 25. Mai 1832, S. 583 L. u. Ann.)

一方、「バザールは、アンファンタンにとっては、つねに教養がありすぎ、哲学的でありすぎた」から、かれ

が離れることによつてアンファンタンは「自分の考えを勝手放題にやれるようになった。」その結果、「最初にすぐわれわれの眼前に現れるのは、ひどい無知である。道徳学において立てられ解決されるべき諸問題、つまり、この世での、また人間の行為における善と悪、自由、意思決定、行為に向かわせる倫理的動機、人間の義務としての善、といったことにかんする深遠な諸問題についてさえ、無知があらわになる。」「この世に悪は存在しない、この世のすべては善である」という根本的に誤つた想定に立つことによつて、「過去のあらゆる不道徳な諸関係」さえも「復権」された。」

その背景には、かれらの特殊な歴史区分がある。「われわれが過去における本当の善とみなすものは、かれらのいわゆる批判的時代にあつた。」「かれらによれば、この批判的時代は古代ギリシアの哲学時代に始まり、キリスト教の出現までである。近代史においては、それは十五世紀、宗教改革の成立、哲学の自由な形成とともに始まり、現在までつづいている。したがつて、まさに人類がかつての約束事から解放されて、思考と生活がより自由に発展した二つの時代、ということになる。」「ところが、この批判的時代は、かれらからは、例外として、また、たんなるいびつな過渡期として、無視されている。つまり、いわゆる組織的時代（これには旧い祭司時代と、教皇制度をともなう中世とが該当する）が、かれらにとつては唯一、そこから人間存在の正常状態を引き出すことができる時代であり、巧みに組み合わさるべき時代なのである。」(S. 583 L-583 R u. Ann.) (以上第三回)

さらに、「すべては神に存しているから、すべてが神的であり、したがつてこの世には災いも悪も存在しない。そして、もしわれわれに何かがそのように思われるならば、それは制約された観点のせいではない」と、かれらは主張する。だが、それは「無邪気な自己満足」なのだ。アーレンスがそれに対置するのは、つぎのような生

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール (下)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

の意味である。「たとえすべては神に存ずるとしても、あらゆるものは、（ごくささやかなことを申し立てるために）それに固有の自然とそれに固有の地位とを、まったくこの世の中で有しているのではないのか。そして、どんな存在者も、自分の生を、この自然とこの地位とに即して営むべきではないのか。」「しかしさらに、げんにそうであり、また本当の哲学が示しているように、人間は自由であるとすれば、かれは自分で自由に、ただ善にのみ従って決定することができるし、あるいは自分の意志を、転倒したものやよこしまなものへ導くこともできるのであり、かれは道徳的または不道徳的に行動することができるのである。」そしてアーレンスは、ドイツ（カント）哲学の色調で、こうつづける。「人間のこの高い固有性、つまり、まったく道徳的自己決定によって、あらゆる一面的・利己的な衝動なしに、純粹にただそれが善であるから、義務であるからという理由だけで善をなすことができるという、この固有性、そこにおいて人間は、かれを神性に似せるそのまったく無条件的な尊厳をあらわすのであるが、この人間の固有性は、しかし、サン・シモン主義によつてはつかまえられなかった。」（No. 147, 26. Mai 1832, S. 586 R-587 I.）

「ハーゲの新聞は、すでに早くから、かれらには道徳的義務という概念がまったく存在しない、と非常に正しくかれらを非難していた。グロブ（三月十二日）では、とても軽薄なやり方で応答がなされた。つまり、かれらにとつて義務とは、あるときはキリスト教の厳格さがもたらした概念だった。そうかと思えば今度は、義務とは哲学者たちの怠惰な頭の中に生まれた理念だった。しかし愛と壮麗と歓喜の宗教においては、義務というものはや問題になりえない事柄とされるのである。」これからは皆、各自が、名誉欲、功名心、利己心、献身、ねたみ、愛情など、「自分に固有の動機に従つて行動する」のであり、「外的社会にとつてそれらから不利益が生じ

ないように配慮する」のは「あの祭司」なのだ。

しかし「あの祭司は全員を自分に統合する。」しかも「その祭司は、理念によってではなく、かれの人身によって社会を導き決定するのだとされる。」「サン・シモン主義は「精神だけでなく」物質、肉 (la matière, la chaire) をも復権させるのだから、サン・シモン主義の祭司はかれの身体 (sa chaire) をもって信者の身体と感覚 (sur la chaire et les sens) にもはたらきかけるべきなのだ。」その結果、「人間はもはや道德的理念に服するのではなく、祭司の臣従となる。祭司は、いわば魅力と反発の化学法則に従って、かれを意志のない素材のように扱う。」それは「完全な野獸化」をもたらすだろう。「このような道德は、とくに性的な諸関係においてあらわれる。」(S. 587 L. 587 R) (以上、第四回)

「この新しい性道德は、とくに至高の父アンファンタンの新しい啓示の本質をなしていた。」「この啓示の固有性」は、「たんに一人の男の啓示でしかないこと」、つまり「まず啓示女性 (femme revellatrice) が現れて語る必要がある」ということであり、げんに「グロブでは女性への呼びかけ (appel aux femmes) がなされた。」(No. 148. 27. Mai 1832. S. 590 L) アンファンタンの『家族の全体集合——至高の父による教え』(一八三二年) にもとづいて抽出した「アンファンタンの啓示」は、つぎのようである。

「いままで男女交際は婚姻においてのみ合法的で許されるものとみなされてきた。しかしこれは、たんなるキリスト教の帰結であり」、「精神、永遠、不変、持続性および解消不能性」というキリスト教の教説の「婚姻」への反映である。サン・シモン主義はこれを一面的とみなし、「物質、肉、時間、可変性、一時性、解消可能性もまさに神的諸特性である」と考える。したがって、「どの性にも二種類の個人が存在する。その一方は不変で不

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール (下)

動、(constants et immobiles) であり、他方は可変で可動である。」「離婚がとくに存在するのは、後者の個人種類の変化欲求を充足するためである。」これらの二つの「部類」を結びつけるのは「男女の祭司 der Priester und die Priesterin」である。「祭司は、夫であれ妻であれ、かれはいっさいの生活形態と性質とを自分の、一体性において把握しているから、同時に不変かつ可変であり、このことによつて結合が生じる。不変であるというのは、かれはつねに夫婦の一方として、ある同じ個人と結合しているという意味においてであり、可変であるというのは、かれは婚姻における性的交際に限られないという意味においてである。つまり、祭司は、夫であれ妻であれ、告解では告解者との可変性に身を任せるのだ。すなわち、キリスト教は、聴罪祭司と告解者とのあいだに精神的な共同だけを想定し導入したが、いまは物質と肉は、サン・シモン主義によつて精神と同じ段階に位置づけられるから、——これはキリスト教では差し控えられたことだが——祭司と告解者とのあいだに物質的で肉体的な共同も導入されざるをえない。こうして祭司は、かれの臣従のまったき愛を獲得し、それをそれだけいっそうより良く導くことができるのだ。」「キリスト教が導入した純潔、自制、慎み深さ、処女性といったにぎしき」は、「生活の中に虚偽と虚飾と混乱をもたらしただけである。それに代えて、いまや、率直さ、公明正大さ、真実、そして秩序が現れる。一夫多妻制は、過去には憎々しいことだったのは、それが夫にとつて一つの特権であったためなのだ、いまや妻にも同じ特権を与えるのだから、憎々しさはすべて消え去るのである。」(S. 590 R-591 L)

このような教義が、「新しい道德にかんする至高の父の啓示」であり、「グロブはそれを公示する日刊紙であった。」「子どもはもはや父親を知る必要はなく、たんに母親がわかればよいのだ」と言う。「イエスはマリアの息

子と称したのであり、ヨ、ー、ゼ、フの息子とは称さなかつた」と（一八三二年三月十九日のグロブ）。アーレンスは、そこに「すべての道徳の正反対のもの」を見たのである。（S. 591 D）（以上、第五回）

三 つぎに第三論説では、「サン・シモン主義の政治」が考察される。それは宗教・道徳と同様に、「全体としては無条件に非難されねばならない」のだが、「部分的には拍手しなければならぬ若干の諸側面が存在する」と言う。アーレンスは、分裂の前とあととを区別して、「サン・シモン主義の最初の政治的基本教義」を検証し、そこに含まれている「部分的に善い点」にも光を当てようとする。「その点によって、グロブは長いあいだ公共の福祉のために有益に作用しているように思われた」のである。つまり、「サン・シモン主義は、その教義の主要教理として、人間社会の全体を労働者たち (*travailleurs*) の社会へ改造するという任務をみずからに課していた。すなわち、無為の、大部分は上層の諸階級を廃止し、少なくともまず第一にかれらのいっさいの社会的諸特権を奪い、無産の下層身分（プロレタリアート）を引き上げて、可能な方法を尽くしてかれらをよりよい社会的状態に置くこと、これである。かれらは、こう言った。イエスは奴隷身分を廃止した。サン・シモン主義はプロレタリアートを廃止するのだ」と。こうした教義に従って、かれらは労働階級のことを熱心に心にかけ、かれらのためにグロブ誌上で説得力のある議論を展開し、大衆の激情に訴えるようなことはしなかつた。」(No. 154.

## 2. Junius 1832, S. 614 L-614 R)

このようにアーレンスはサン・シモン主義の提起した問題意識を評価し、その中心概念として「産業」に注目する。「産業がサン・シモン主義の主要着眼点になった。つまり、産業が、これまで政治と呼ばれたものすべてを廃棄して、それに取って代わるべきものとされた。物質と肉とのいわゆる再救済 *Wiedererlösung*（名誉回復

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

rehabilitation)の結果として、産業は、社会の物質的関心の表現として、同様に再生をはたすべきものとされた。産業は社会の大黒柱となる。科学と産業が、サン・シモン主義の社会の二つの主要身分を基礎づけるのだが、別々に存在するそれらを、祭司身分が結びあわせるのである。サン・シモン主義が、ある本質的な貢献をなした唯一の点は、産業においてであり、しかも理論的だけでなくである。そのさい、とくに産業の理論を仕上げた首領アンファンタンにとっては、かれの以前の仕事（かれは取引所で雇われていた）が役立った。そして、もしかかれがそれに自己限定して、かれのいわゆる啓示や宗教や道徳によって墮落していなかったならば、大いに拍手にあたしたことだろう。かれが展開した理論のほとんどは、もちろん新しいものではなかったが、それでもかれは、それらを実際的なまなざしで明確に描きだし、多くの新しい側面を発見し、そして一般にそれらを普遍的な知識にしたという功績をあげたのである。<sup>(80)</sup>」(S. 64R)

そのさい、アーレンスがとくに紹介するのは、「商業活動における競争体制」と社会の深刻な分裂との関係についてのサン・シモン主義者の批判的見地である。かれらは「銀行」制度の全国的組織化の必要性を訴えただけではない。かれらが描いてみせているのは、「レッセ・フェール、レッセ・パッセ」は「生死をかけた競争者の闘争」であり、そこでは「いっさいの道徳的動機といっさいの道徳的感情は衰滅して、最強者すなわち最も長くもちこたえることのできる最も豊かな者、あるいは最もずるがしこい者や抜け目のない者が勝ち、一人の富裕化がその他の大勢の破滅をもたらし、そして下層の労働階級は日当賃金の低下によってつねに負ける」という事態である。アーレンスにしたがえば、「イギリスとフランスでは、無条件の競争が全面的規模でおこなわれており、そこからすでに多くの危機が生じている。昨年のリヨンでの労働者たちの蜂起では、労働者たちは競争体制に反



対して、一定の賃金率をかれらの雇主から無理やり獲得したが、人はそれをそのご維持しようとはしなかったし、国の商業制度全体が本質的に変化しないうちは、それを維持することは可能でもなかった。だからあの蜂起は、社会的な交易体制における弊害の血まみれの警告だった。モニテル *Monieur*〔世界報知〕をはじめ政府の広報誌はすべて、蜂起の時点ではこのことを承認した。そして、蜂起がもたらした重要な諸問題と真剣に取り組みたいと、公式に約束した。しかしそれ以降、それについて何も議論されていなか。』(S. 614 R-615 L)

つづけてアーレンスは、こう述べる。「しかしだからといって、すべての思索する国家経済学者たちが無条件の競争の諸問題と諸帰結についてもう一度熟慮検討し、それらをとくに労働階級の利益の立場から考察して、競争を制限するための最適の手段や、あるいはおこりうる弊害を最もよく除去することを考えるのを妨げられたわけではない。こう述べたからといって、われわれが何らかの点でツンフトやギルドや関税の類のものを云々しようとしているなどと誤解されないよう願っている。これらのものはすべて、文明の利益のために廃止されなければならぬだろう。しかしわれわれは、競争が無条件的に理解されて、それが唯一の代替手段であるという考え方には疑問を呈したい。生においては無条件的なものは何も存在せず、すべてはおのれの制約と限界をもっている。だからわれわれは、無条件の競争もへ全面的に勝利した *omne iuris punctum* とみなすことはできない。」(S. 615 L) アーレンスのこの「生」の根源的制約性への言及に、クラウゼ派の基本理念があらわれている。

サン・シモン主義者たちは、グロブ誌やさまざまな著作でこうした問題を「才能豊かに、また実際的な洞察をもって」論じた。だがそれは、ときに「排他的で呪うべき方向」をとり、あるいは「民衆の物質的、利益に、かんする議論」の域をこえなかった。「民衆は自由にはもうあきあきしている」、「憲章や選挙法の拡張を問うているの

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール(下)

ではない、仕事を要求しているのだ、と。」そして「立憲制国家装置の全体が過渡期のものでしかなく、専制に対する防具を根拠づけるものでしかない。もし専制がもはや存在しなくなれば、その防具も消滅するしかない。そして、そのような専制なき社会こそがサン・シモン主義なのだ、と。」(S. 615 L) (以上、第六回)

このような「立憲制国家装置」に対するサン・シモン主義者たちの不信感の根拠について、アーレンスは、かれらは自由主義体制自体が「不信にもとづいている」とみなしているからだと述べる。かれらの言い分は、こうである。「自由主義体制は種々の保証 *Garantien* の上に築かれている。しかし保証の理念は、不信、*Mißtrauen* の理念をうちに含んでおり、したがって不信が自由主義体制の基礎である。不信から、人は憲法を要求する。なぜなら、政府が専制的になりうることを恐れるからである。」同様に、議院や議会制審議は大臣の恣意への不信から要求され、代議員の有期制は代議員の清廉への不信から、国民軍は国家権力による軍事力の不当な使用への不信から、陪審裁判所は裁判官の不偏不党性への不信から、それぞれ設けられる。その結論としては、「不信は何か不自然なものであり、人間性の正常状態には属さず、したがって消滅するだろう。自由主義国家体制全体も、不信にもとづくものであり、消滅せざるをえない」と。そうしてかれらは、「哲学に対する敵意」も込めて、立憲体制全体を「立憲制形而上学」と呼び、あるいは「自分たちの科学的根拠と明晰さを信じさせる」ために「議会制神秘主義」というレッテルをはり、民衆を「まどわして」いる。(No. 155, 3. Junius 1832, S. 618 L-618 R)

しかし、このようなサン・シモン主義者の主張は「本当の事実関係の意図的な歪曲」だと、アーレンスは批判する。憲法、議会など、上述の諸制度はすべて、「それらによって国家が全員の公共の福祉のためにより良く管理されるのだ」という確信、つまり信頼、*Vertrauen* を人々が抱いているからこそ、国家に導入されたのではない

のか。」「立憲体制は、専制による恣意と乱費と陰謀の支配に対する保証の体制である。」「さらに立憲体制は諸形式 Formen の体制でもある。」「まったき生は、形式においてのみ形成されなければならないし、また形成されるのだ。生が真の、正しい、美しい諸形式であるということだけが肝心なのである。諸形式においてこそ、本質的精神がはつきりと現れ鮮明な姿をとる。だから諸形式が政治的生にとって本質的であるのは、身体が創造的な生の活力にとってそうであるのと同じである。諸形式は生から直接流出し、生とともに変化する。」だが、それに対してサン・シモン主義にとっては、「思想と生活における自由の再獲得」が達成されたここ三世紀という時代は、かれらの言う「批判的時代」、のりこえられるべきたんなる過渡期でしかない。宗教と道徳における最高の諸理念のすべてが、かれらによって「物質化され肉体化された」——つまり「至高の父に受肉した」——のと同様に、「国家、法および法律にかんする事柄のすべても、最高司祭の人格のなかに据えられた。」それが「生きた法律 (loi vivante) にかんする理論」であり、それを「すでに以前に」つまり『教理解説』第二巻の第十三科で「打ち立てたのはバザール自身であった。」(S. 618 R 619 L) (以上、第七回)

サン・シモン主義の「転倒した見方」にしたがえば、「法律の理念自体は形而上学的な産物であり、思考の産物 (être de raison) であって、それは意志も力ももたず、一般に無である。」そこで「法律が生命をもつためには、ある生きた存在者によって表示されなければならない。さて、この点で、アンファンタンはこう述べた。——アーレンスは『至高の父によってなされた授業 Enseignement、第三回』に依拠して——「祭司は生の生きた表現であるから、というのは、かれはあらゆる生固有性とあらゆる特質とを一身に統合しているからだ、祭司は社会にとって生きた法律であり、また、至高の父、人類の父は社会全体の絆であり結合点であって、生のすべてを

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

知っており、みずからにおいて了解しているから、最高祭司は全人間社会にとつて完全な生きた法律である、と。」こうして法律は生命を得て、ある名前と呼ばれる。そこで例示されたのは、グレゴリウス七世とナポレオンであり、さらには「臆面もなく」モーセ、イエス、ルターであった。(No. 158, 6. Junius 1832, S. 630 L-630 R)

アーレンスは、言う。「その通り！ たしかに人類の生きた法律は存在する。だがそれは人類自身なのだ。その永遠の自然本性は、時間の中で生きた発展にとつての法律である。個々のどんな人間社会も、国家も、生きた法律をもっている。だがそれは、その国家社会の全体そのものである。つまり、そこに内在する生の精神は、つねに新たに形成され、新たな必要、新たな要求が發展し、それらは新たな法律としての新たな法の規定を必要にする。サン・シモン主義は、この理念を再び具現しなければならなかった。あの祭司がかつてこう言っていたように。わたくしが人類である、と。だからかれは、いま、こうも言わねばならなかった。わたくしが国家であり、またまっただき生である。わたくしがその法律である、と。」これがアンファンタンによって生み出された「体系的な祭司専制」であり、かれの道徳教義は祭司の権力のための「統治手段」になった。(S. 620 R)

そしてとくに「あの分裂」のの中には、「グロブの政治」は「国家権力の存する側」へ関心を向け、いまや「自派から離脱」するに至った。『グロブ』の人々は絶対主義の「家父長的諸政府」に愛着を抱き、「秩序と位階制 Hierarchie を欲する人々（秩序が自由に対置された）」つまり「正統派 Legitimisten」に対して、「新しい秩序と新しい位階制をもたらず」自分たちは「親和的なのだ」と名乗り出た（とくに三二年三月二十一日の『グロブ』）。さらにサン・シモン主義者は、「説得によって平和的に」「国家権力をみずから手に入れる」ことをも試みた。そして同年四月一日の『グロブ』は、ルイ・フィリップに対して「その個人的資質を称揚したのち、かれの王位

を、能力と品位のままの至高の父に譲るべきだというまじめな提案」をするに至ったのである。(S. 631 L) (以上、第八回)

このように、とくに分裂後の『グロブ』は、新たな「秩序と位階制」を鮮明に掲げることによって自由派から離脱し、むしろ正統王朝派に接近して国家権力の平和的獲得を志向しているとアーレンスが観察していることは、当時のサン・シモン主義の性格を考えるうえで留意にあたいするであろう。この三年後、すでにみたように、たしかにアンファンタンは、一八三五年十月の手紙でハイネに対しても「王と預言者との協同」を説いたのである。

四 以上のように、サン・シモン主義を宗教・道徳・政治の三面から批判したアーレンスは、最終の第四論説で、この現象全体をふりかえり、サン・シモン主義の成立の背景、立脚基盤、作用の諸相、本質、そして今後の方向性を考察する。

まず、サン・シモン主義を成立させた原因は何か。アーレンスにしたがえば、「サン・シモン主義の教義は、ある高い精神的な生活内容の必要性を表明し、これを与えようと務めもしたこと、それによってこの教義は多くの点で、フランスの哲学的志向よりもドイツの深い哲学的志向に接近したこと」、こうした点をすでに「カロヴ、<sup>エ</sup>Carové」が指摘していた。「たしかにこの深い必要性は、フランスにおけるほど生き生きと感じとられたところはほかになかった。」では、「精神的な生活内容」の欠如とは何か。

まず宗教の面では、「キリスト教信仰はすでに久しく人々の心から消え去っていた。フランスでキリスト教信仰に致命的な打撃を与えた哲学的唯物論は、第一革命と密接に結びつき、それをつうじて国家においても影響力

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール (下)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

を獲得して、革命を生きのびさえしていた。宗教の理念は、民衆のあいだでは、退化した聖職者階層への憎悪と結びついていたから、王政復古とともに教皇政治、イエズス会主義、修道院会も復活したとき、これらの諸制度の最後の力動に対する闘争があらためて再開されずにはいられなかった。しかしこの闘争は、いまではすでに諸形式に対して向けられたにすぎなかった。というのは、生命はこれらの諸制度からすでに久しく消え去っており、深い宗教的内容は民衆の精神の中には残っていないからだ。すでに何世紀も前から、カトリシズムは一つの厳格に仕上げられた形式体系でしかなかった。宗教的内容のこの欠如は、いまや、深く思索し感じる人々にはとりわけ生き生きと感ぜられざるをえなかった。そしてわれわれは、そうした人々の中にサン・シモン主義の教義の創始者たちをも算入する。かれらは、その宗教的部分をつうじてこの無信仰状態を終わらせようとした。」

また、道徳の面では、フランスでは、他の文明諸国と同様に、「内面的な人倫は外面的な習俗に席を譲っていた。行為の不道徳な原動力が、偽りの愛想のよい外面に隠された。利己心が、公私の生活が回転する固有の軸心となり、みせかけの偽金で真の社会的美德だと称されることになった。」そして政治生活の面では、当時議論された「憲法問題」の本質は「形式問題」であり、この「諸形式」は、実際には上述のように「人間生活全体の高次の繁栄のための不可欠の手段と条件」をなしており、「最重要の生要素」としての「自由」によって支えられているのだが、「この点をサン・シモン主義は最初から誤認した。」このように、「宗教、道徳、政治の各生活の、正しく、またはまちがって把握された状態が、サン・シモン主義を成立させた原因であった。」(No. 190, 8, Julius 1832, S. 757 L-757 R) こうかえれば、アーレンスにとつてサン・シモン主義は、かれらが理解したフランスの状態、すなわち宗教における「内容の欠如」あるいは「無信仰状態」、道徳における利己心と偽善の支配、政治お

ける「不信」にもとづく形式的な自由主義国家体制という三側面に対するアンチ・テーゼとして生まれたものだと  
言うのである。

では、サン・シモン主義が立脚している基礎は何か。それは、「人類と人間の生にかんする新しい、高次の、  
包括的な、有機的な教義ではなく、歴史上の過去が、すぐれてはいるがたいいは破滅的な教義や制度によって  
個々ばらばらに生みだしたものの、転倒した編成、無機的な総計であった。」(S 757 R) (以上、第九回)それを  
支えているのは「根本的にまちがった歴史観」である。サン・シモン主義は「ある教義または制度の建設と大発  
展の時代」を「組織的時代」と名づけ、その第一は「古代ギリシアの哲学的時代」であり、第二のそれは「キリ  
スト教の設立とともに始まり、カトリシズム、教皇制および封建支配の発展をふくみ、宗教改革の開始で終わ  
る。それとともに再び「否定的な」批判的時代が始まり、それはサン・シモン主義への移行期をなすことにな  
る。」しかし、「組織的」とか「批判的」とかいう「曖昧な」呼称には「浅薄さ」がつきまとう。実際には「宗教  
改革は教皇制を否定し、神と信仰的人間とのあいだの仲介者としてもはやどんな人間をも認めなかった」のであ  
り、そうすることによって「本当の積極的な関係を再建した。」したがって「新しい政治生活は、宗教改革によ  
って公示された自由な精神のさらなる帰結」にはかならなかったのだが、「自由主義」も、サン・シモン主義に  
よって「専制と無条件の国家権力とに対する純粹否定」とみなされ、それに代えて自由主義が据えるのは「保証  
や権利や憲法などとさまざまに名づけられた制限的な諸形式でしかないのだと主張された。」実際には、それら  
は少数の特権的な人々の意志や利得を、「全国民の知性」、「全国民の意志」、「国民の全体福祉」へと転換させる  
ものであるはずだ。(No. 191, 9. Julius 1832, S. 761 L-761 R)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール (下)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

そのような「真理歪曲の罪」をサン・シモン主義は空前の規模で犯したのであり、それは「過去の諸転倒いっさいの雑多な混合物」、「恐るべきこった煮」、「過去のまさしく暗黒面の機械的な並置」でしかなかった。そしてそれらを結合し包括するのが「祭司」であった。「均衡体系が、あの異種素材のすべてを整合させるための原理とみなされ、また、位階制体系が内部の社会的な分類体系とみなされた。」そこでの分類基準は「個人的能力（capacité）である。つまり、「各人にはその能力に応じて、各人の能力にはその仕事（成果）に応じて」（*à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres*）。「そこで位階的な能力体系がつけられ、それが社会的な任用の、そして間接的には物的財貨の配分の基準とみなされた。この能力の体系は、出生の偶然に代位すべきものとされ、多くの人々をそそのかしてサン・シモン主義に対する好感を抱かせた。」（S.761 R-762 L）

しかしこのような体系は「誤り」であり、「不可能」でもある。なぜなら、「ある人が他の人より能力がどの程度すぐれているのか、したがってかれがどの程度の高さに位置づけられるべきかということ突きとめる計測器は存在しない」し、いくつかの等級を想定するばあい（サン・シモン主義では四つの等級）でも、等級と等級とのあいだには「無数の中間差異が生まれる」からである。さらに、「サン・シモン主義においては、それぞれの能力は、社会的な選抜によってではなく、たんにその直近の上位者の判断によってのみ任用された。」そうなるのと、「では最高の能力を賦与された社会の上位者、祭司あるいは教皇は、どのようにして任用されるのか」と問うならば、「その人物はみづから名乗り出るしかない。」「そのようなあつかましい僭称」は、「アンファンタンが自分が結社の首領だと宣言し、バザールが他の誰の指示も受けたくないと思つて最終的な分離が起こつた」ように、すでに体験済みのことである。



さらに「この能力体系が間接的に財の分配の尺度として立てられると、それも誤りであり、また道德の観点からみると、不道德的である。」誤りというのは、「ある人の能力によって生み出された成果は、物質的な尺度で測ることはまったくできない」からである。「人間のどんな成果も、つねになんらかの精神的なものが根底に横たわっており、精神的なものとは物質的なものとのあいだには関係計測器は存在しない。」不道德的で非人倫的だというのは、「能力に応じた財分配」によって「道德的義務という理念は排除され、利欲と利己心をはびこるにまかせることになるからである。」「人間活動における最も崇高なもの、人間の無条件の義務として純粹にひたすら善をめざす人間の使命は、それによって掘り崩されてしまうだろう。だが、義務の理念は能力の理念よりも無条件に高い。義務は人間に自分の活動の領域を指示し、そのなかでかれは自分の能力を、ただ人倫的な原動力にのみ従ってはたらかせるものなのだ。」(S. 762 L-762 R) (以上、第十回)

つぎにアーレンスは、「サン・シモン主義はどんな作用を及ぼしたか」と問う。すでに政治論を扱った第三論説において、上述のようにアーレンスは、かれらが無条件の「競争」による「多数の破滅」を告発し、「労働者たちの社会への改造」、無為の上層階級の社会的特権の廃棄と「プロレタリアートの廃止」を主張している点に肯定的に言及していたが、ここではそうした「有益な諸側面」とは別に、「一般的な諸作用」として、つぎのように指摘する。「サン・シモン主義は、人類と人間社会とにかんする最高に重要な諸問題に対する関心を人々に呼び起こしたという明白な功績をもっている。」たとえば、キリスト教と「新しい」宗教の可能性、私生活と社会生活における「女性の現在の状態」と今後期待される地位、「新しい社会の組織化にさいして財産相続の廃止は可能か否か」、「社会の下層階級の状態」に「本質的な変更を加えることができるのか」。「このような問いは、

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール (下)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

当然発せられざるをえなかつたし、誰しもその重要性を認めるだろう。」(No. 192, 10. Julius 1832, S. 766 R)

アーレンスは、「サン・シモン主義が下した諸決定」は「たいていはまったく間違っていた」から「論外である」とみなすのだが、同時に、「多くの点で正しい普遍的な思想がその根底にあった」と述べて、「あのような諸問題への関心励起という点でサン・シモン主義が、思索する人々に与えた影響」の一端にも、つぎのように触れるのである。「注意深く思索するジ、ユ、フ、ロ、ワ、Jouffroy 教授」は、ソルボンヌでの公開哲学講義で、人類が直面している「新しい宗教」は「もはや啓示宗教ではなく、神性にかんする哲学的に確かな諸真理の総体である」と述べている。一方、シャト、ブ、リ、ア、ン、Chateaubriand は、こう明言している。「働く者と無為の者 (travailleurs et oisifs) についてのサン・シモン主義者の言説は深い意味があるのであって、一人の者が何百万を所有しているのに大多数の者は空腹を満たすのに必要なものをほとんどもっていないような時代がかつてはあったとは信じられないように思われるときが、きつと来るだろう」と。また、カトリシズムの側も、サン・シモン主義者からの批判に応えて、大修道院長ジ、エル、ベ、Gardet は「歴史の哲学にかんする講義」(一八三二年)を開始し、ク、ール、Comte 氏は「真の社会的経済の理論」の提示を試みる「カトリシズムの政治経済学にかんする講義」(同年)を予告している。(S. 766 R-767 I)

そこで最後に、「サン・シモン主義とは、その本当の性質に照らして何であったのか、そして、それはどこへ至ることになるのだろうか」と問うて、アーレンスはつぎのように総括する。「サン・シモン主義は、いくつもの個別的な善い点をもたらしたが、それと並んで、全体としてはまったく誤った基礎にもとづいている。そしてまさにこの教義は、人間生活の全領域に及んだことによって、それだけいっそう危険なものとなり、将来にとつ

て非常に破滅的に、またすべての善いもの、高貴なものを掘り崩すように作用せざるをえず、それは過去と現在の政治・宗教体系もまだなしえなかったほどの作用である。」「サン・シモン主義は、とりわけその最終形態においては、過去には個別に、かつ異なった時代に存在したい、つさいの転倒事の総まとめであった」から、「永久に消滅するようわれわれが願うものである。」こうして「サン・シモン主義は、いつさいのより善いものに反抗する（意図せざる）反動であったのであり、もしより善い将来を信じているのだとすれば、この将来の真逆の戯画をあらかじめ提供した」のであった。(S. 767 L)

以上をもって「サン・シモン主義の新しい教義の描写」が終わるが、アーレンスはこの論説の末尾で、「サン・シモン主義の歴史において一定の役割をはたした最重要の人々」について、以下のような説明を加えている。

「まず、人はこの教義を、まったく誤ってサン・シモンの名前で呼んだということに留意しておこう。さまざまの主要論点において現在のサン・シモン主義を形成している教義を、サン・シモンが申し立てたことは、その一部分なりともまったくない。全体系の本来の構築はアンファンタンによるのであり、かれはいまもお唯一の首領である。バザールは、たしかに多くの点の彫琢に参与したが、のちに首尾一貫した形で現れた主要教義に強力に抵抗し、かれの声が通らなかつたとき、かれの確信を共有する多くの人々と一緒に、残りの人々から全面的に別れた。いまかれは、まちがっていると思われるが呼んだほとんどすべての教義を退けている。しかし、基本的欠陥である位階制の理念からは、かれはいまもお完全に自由になつたとはいえないように思われる。それ以外の点では、全体系が根本から新たに構築しなおされねばならず、これはただ科学的方法のみ、本当の哲学によってなされるのだと、かれは信じている。このような見解を、*Revue encyclopédique* の現在の編集者たちで

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

あるカルノー *Canot*、ルルーらももっている。かれらは、バザールとともに分離した人々であり、サン・シモン主義はその基礎全体がまちがっていると認めており、サン・シモン主義によって提起された諸問題のさらに深い新たな究明が必要だと考えている。そのためにかれらは、上記の *Revue* をつうじてみずから寄与したいと思っているのである。」(S. 767 R) (以上、第十一回)

五 一八三二年五月下旬から一ヵ月半にわたって分載されたアーレンスの論説の骨子は、以上のとおりである。しかし、そのサン・シモン主義批判の立脚基盤を明示したものとして、われわれに留意をうながしていると思われるのは、次の点である。上述のように、「人類と人間社会」のあり方をめぐる根本問題の提起にサン・シモン主義の「功績」を認めた箇所、アーレンスがとくに注記したのはクラウゼの哲学体系についてである。すなわち、このような功績は、「しかしあくまでフランスについていえば、ということなのだ。ドイツでは、C. Cr. Fr. クラウゼが、その哲学体系に従い、とくに二つの著作、『人類の原像 *Urbild der Menschheit*』一八一一年、およびかれの〔編集した〕『人類の生の日刊紙 *Tafel des Menschlebens*』一八一一年において、すでに同様の諸問題に答えようとしたということは、周知のことであり、われわれより前に、たとえばカロヴェによって、サン・シモン主義にかんするかれの著作〔一八三二年〕や『文芸談論雑誌 *Blätter für literarische Unterhaltung*』〔一八二九年〕におけるように、すでに何度か指摘されていた。しかしわれわれはこの体系を正確に知っているから、サン・シモン主義の教義をいかに、その基礎と帰結がこの体系とこれほど異なっているものはないし、この体系のこれほど大がかりなパロディーは存在しないと明言しなければならぬ。」(S. 766 Anm.) このようにアーレンスは、サン・シモン主義が提起した現代社会批判という視点を、新たにドイツからの視野で相対

化し、カロヴェを傍証としてクラウゼの哲学体系の先駆性を再確認するとともに、サン・シモン主義をクラウゼの体系とは似て非なるもの、むしろその「パロディー」として厳しく批判したのである。

おもにハイデルベルクで文筆活動を展開したカロヴェ (Friedrich Wilhelm Carové, 1789-1852) は、人間の完成能力 *Perfektibilität* を信賴して、一種の人類宗教的な見地から新旧のキリスト教の和解を志向し、宗教哲学や歴史研究を中心に多彩な著述を残している<sup>(18)</sup>。アーレンスがクラウゼとの関連で右に指摘した「サン・シモン主義にかんする」カロヴェの著作は、『サン・シモン主義と最近のフランス哲学』(ライプツィヒ、一八三一年)<sup>(82)</sup> である。本書を「哲学博士で法学士」の肩書きで書いたカロヴェは、それより前に、『ローマ・カトリック教会とは何か——教会的諸権威からの回答の試み』(アルテンブルク、一八二八年)を公刊し、それをクラウゼが右の『文芸談論雑誌』(第一二八号および同誌の *Beilage* の第七号、ともに発行日は一八二九年六月十五日)で書評していたから、アーレンスにもすでになじみがあったであろう。

カロヴェがサン・シモン主義を論じた右記の著作では、まず、ダミロン Damiron の論文「十九世紀フランス哲学の歴史にかんする試論」(パリ、一八二八年)、『科学批評年誌 *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*』一八三〇年、所収)と、神父ドネ Doney の著書『観察の方法と常識にもとづく哲学の新要素』(全二巻、ブリュッセル、一八三〇年)とをそれぞれ論評することによってフランス哲学の現状を展望している。ダミロン (Jean-Philibert Damiron, 1794-1862) は師範学校でクーザンに学び、のちに同校の哲学教授となり、三六年に道徳・政治科学アカデミーの会員、三八年にソルボンヌの近代哲学史の教授になるが、そのかん、二四年に、クーザンの弟子ジュフロワ (Theodore Simon Jouffroy, 1796-1842)、『デュボワ (Paul-François Dubois, 1793-1874)』ピエル・ル

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール (下)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

いらともにも『ル・グロブ』の創刊にかかわった。ダミロンの右の「試論」では、感覚論、神学論、折衷主義が論じられる。一方、ドネ (Jean-Marie Doney, 1794-1871) は、プザンソンで助任司祭、同地の王立コレージュの哲学教授、のちにモントバンの司教となった人物で、右の『新要素』でとりあげられているのは、デカルト以降の大学哲学、スコットランド哲学とフランス折衷主義——ここでは、D・ステュアートとT・リードの翻訳・紹介者としてのジュフロワへの言及を含む——、およびラムネである。

カロヴェは、つぎにユダヤ教史にかんするサルヴァドル Salvador の新聞論説（一八三〇年）を素材にユダヤ教とキリスト教の関係を論じる。そのうえでサン・シモン主義をとりあげて、サン・シモンの生涯と学派の現状（機関紙の『生産者 Le Producteur』から『組織者 L'Organisateur』を経つ『地球 Le Globe』までの変遷と、この学派に対するカトリック、プロテスタント双方の態度など）を紹介し、つぎに『教理解説』第一年度の全十七回（一八三〇年刊）の抜粋を掲げ (S. 118-195)、さらにサン・シモン主義への評価と批判を展開している。そのなかでカロヴェがクラウゼに言及しているのは、つぎのような文脈においてである。

「たしかにわれわれはこの作品『教理解説』第一年度』のなかに、ドイツにとって新しい真理とか、ドイツにとって新しい、みごとな、あるいは感動的な見解とかを見いだすことはできなかった。人類の普遍的な共存、そのために不可欠の特別の結社や同盟、これまで不十分であった精神的、人倫的および身体的なあらゆる生活要因のバランスのとれた尊重と調和のとれた育成、人間のあらゆる制度に付与すべき宗教的厳肅さ、女性の尊厳、その他もろもろにかんする諸思想、——これらの思想のすべては、すでにとつくの昔にドイツの哲学者たちの多数の著作に見いだされるのであり、とりわけ、サン・シモン主義者たちにはなしえない稀有な深さと明晰さとも

つて、クラウゼの『人類の原像』〔ドレスデン、一八二一年〕において表現されている。<sup>(84)</sup>

これにつづけて、こう述べる。「同様に、フィヒテ『現代の根本特徴』、ベルリン、一八〇六年」、J・J・ヴァーグナー『宗教、科学、芸術および国家』、ヴェルツブルク、一八一九年」、その他多数が、人類の漸進的な完成について、キリスト教とその現代との関係について、とても深い、すばらしい見解を提示しているから、これらの問題にかんするサン・シモン主義者たちの教義は、あのもとドイツ人たちの声の貧弱でゆがめられた残響でしかないように思われる。」「かれらがとくに好んで論じている産業についても、教育についても」、すでにヴァーグナーその他が詳細かつ根本的に論じている、と。

さらに、「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」という、かれらの実践のための主要原則でさえ、よく考えてみれば、ヴァイスハウプト、Weishauptの体制の反復以外の何ものでもない。周知のように、この人物は一七七六年五月一日に、かれがある完成指向主義者たち、Perfektilistenの教団の名称から名づけた一つの結社を設立した。この教団は、迷信と無知によってひきおこされるあらゆる弊害を制御しようとした。この目的のために、あらゆる地位に最もふさわしい者を置き、平和的な方法で普遍的な国家をつくり、所有の分離を最大の不幸の源泉とみなして廃止し、徐々に人々のあいだのいつさいの境界を全般的に廃止して、家父がそれぞれ再びかれのヒュッテの王となり教父となる、というのであった。――

「いくつかのすでになじみ深いフランス人の著作、とりわけエルヴェシウス〔キリスト教批判をふくむ『人間について』〕とルソー〔抽象的所有権論をふくむ『社会契約論』〕においてさえ、そしてかれらの後輩ボヌヴィーユ Bonneville の、情も思想も深い作品『宗教の精神について』でも、サン・シモン主義者たちが新しい啓示を気取

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

つているたくさんの見解がすでに詳説されているのである。<sup>(85)</sup>

以上のような長い留保のうえで、カロヴェはこう評価するのである。「それにもかかわらず、かれら〔サン・シモン主義者たち〕にはある功績がなお存在している。つまり、たしかにすでに述べられてはいたが、多かれ少なかれ散漫だった多数の諸思想を、はじめて一つの大きな全体へと統合し、そうすることによって、同時代人が自分たちの過ちと欠陥のいくつも見ることができ、鏡を、現在に、またとくにフランス国民に差し出したという功績である。これらの欠陥を説得力のあるやり方で除去することができるといえば、その点はあまり期待できないのだけれども。それゆえ、サン・シモン主義者たちは、かれらが十八世紀の哲学者たちに、また十九世紀のいわゆる自由主義者たちに授けたのと同じ賞賛に、かれら自身があたいするのである。<sup>(86)</sup>」このように、現状の根本的な「欠陥」を指摘し、その改革を志向するという役割において、サン・シモン主義の存在価値を評価するのである。

本書でカロヴェは、『教理解説』第一年度に加えて『グロブ』の三一年三月までの記事を追跡しており、あとかぎの日付は「フランクフルト・アム・マイン 一八三二年四月九日」である。それに対して、アーレンスの論説の（外形的な）独自性は、そのごの、とくに同年十一月の「分裂」以降の最新動向に注目して、アンファンタシオン主導下の特殊な先鋭化を批判している点にあり、しかもサン・シモン主義者たちによる多様な一次資料だけでなく、バザールをはじめ当事者たちとの直接の交流にもとづいている点に見いだされるであろう。しかし同時に、「生」における「制約と限界」への言及にも表れていたように、その批判の基礎視点が「クラウゼの哲学体系」に置かれていたこともすでにそこで明示されていたのである。



## 五 モールのサン・シモン主義批判

一 アーレンスの右の連載の最終回は三二年七月十日であったが、そのごまもない同月三十日、テュービンゲンの国法学者ローベルト・モールは、パリにいる弟ユーリウス宛の手紙で、つぎのように記している。「国王の誕生日（九月二十七日）に僕は講演をする必要があり、そのための項目予定を書かなくてはいけない。まだまったく手を付けていない。どんなテーマにするか、自分でもどうもまだわからないのだ。項目予定は、多分、サン・シモン派国民経済学への批判、ということになりそうだ、あのくだらないおしゃべりをそう呼んでよければね。」<sup>(87)</sup> そのごモールは、九月二十七日、奇しくもミュンヘンでクラウゼが死去したその日に、ヴェルテムベルク国王ヴィルヘルム一世への祝賀講演を、実際にテュービンゲン大学でおこなっており、同大学図書館所蔵のモールの遺稿類にふくまれていたその講演原稿を、モール研究者のエーリヒ・アンガーマンが判読して、一九六二年に『社会経済史四季報』上で公開した。

モールがこの講演をおこなった時点は、国家経済学部の正教授職六年目、かれがすでに『ヴェルテムベルク王国の国法』（全三巻、一八二九—三二年）によって西南ドイツ初期立憲主義の実定的国法論を確立し、それにつづけて、旧来の官僚絶対主義下の「ポリツァイ」（内務行政）概念を近代的な「法治国家」概念で包摂すること、国法学的行政法学を開拓することになった『法治国家の諸原則からみたポリツァイ学』（全三巻、一八三二—三四年）の公刊に着手していた精力的学究充実期に相当する。のちにドイツにおける先駆的な「労働者問題」認

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

識の表明として知られることになる一八三五年の論説「工場制工業経営によって労働者自身に、また、市民社会全体の福祉と安全に対して生じる不利益について、そしてまた、その根本的予防策の必要性について」<sup>(88)</sup>より三年早い時点であった。モールはこの祝賀講演で、アダム・スミスの生産力の経済学を信奉する名望家自由主義 Honorific liberalism の立場から、一方でサン・シモン（主義）の主張の「誤り」を厳しく批判しつつ、他方では、それが多数の貧民に「革命」への意識を喚起することを恐れ、その予防策を模索しようとする姿勢を鮮明に示していた。その意味で、この講演は、労働者問題への国家の関与を要求した三五年論説をふくむそのごのモールの社会政策的思考態度の「出発点」をなすものというアンガーマンの評価は、的をはずしていないように思われる。<sup>(89)</sup>以下に、その講演の論旨を確認することにした。

「みなさん！ ある新しい思想が、いままで真理とみなされ従われていたものと異なる度合いが大きいほど、いつそうその思想は、思索する人の注意をひきつけざるをえません。その思想の実現が生活と学問に及ぼす影響の度合いが甚大であるだろうと考えられるほど、それに精通した同時代人たちは、その思想を精確に吟味するようになります大いに喚起されるのです。」こう語り始めたモールは、いま吟味されるべき「新しい思想」としてサン・シモンとその弟子たちの教義をとりあげ、その「新しい宗教、新しい国家形態、そして新しい国民経済論」に注目する意義を、それが「ぜひとも必要だ」と表現する。というのは、「その新教義は、貧しく無知な大衆の激情にたやすく同盟者をみだし、故意に、または結果的に、財産に対する貧民の全般的戦争を誘発する」からである。たしかに「最近、この宗派の首領たちは没落した」し、「支持者たちの内部分裂、かれらの財源と大衆の人気の低減」が生じているかもしれないが、それは「この瞬間の深い引き潮」であるにすぎず、いつ盛り返し

でもおかしくない。何世紀もつづいてきた既存のものを「すべて転覆する試み」はたとえ失敗するとしても、「学問の国では、やはり思想というものはあとに残るのです。少なくともその教義の対立物を詳細に説明したというその驚くべき才能は、再びまったく忘れ去られてしまうなどということはありえない。ですから、サン・シモンは、一つの学問分野においてよりも歴史において、一つの注目すべき現象としてつねに存在しつづけることになるでしょう。」(S. 200f.)

いまサン・シモン主義に注目する意義と必要性に対するモールの熱意が、冒頭からひしひしと伝わってくる。その「思想の実現が生活と学問に及ぼす影響」というものに対する不断の関心は、アルトリベラール(初期自由主義者)としての学者モールの生涯をつらぬいている実践的姿勢をあらわしている。この講演の二年後にかれの主導で創刊される『総合国家学雑誌 Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft』は、その創刊号で、「生活と学問とが相互に浸透することに寄与すること」を「共同編集者」である同僚六教授の連名でうたったように、「生活と学問」はテュービンゲン学派の基本精神をなすことになる。<sup>(91)</sup>

モールがなぜサン・シモン主義の動向に関心を払うようになったのか、また、その最新情報をどこから得たのかは、この祝賀講演原稿には参照典拠の記載がいっさいないため、明らかではない。しかし、とくに先進諸国の文献の渉猟への不断の傾注は、モールの研究生活を一貫する特筆すべき局面であり、上述の三五年の論説では、サン・シモン主義の「諸提案」をふくんでいる文献として、以下の五点を挙げている。<sup>(92)</sup>

Exposition de la doctrine Saint-Simonienne, Par. 1830, I, II, gr. 8.

Doctrine Saint-Simonienne, Resumé général de l'exposition faite en 1829 et 30, 2. edit. Par. 1831, 45S., 8.

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール(下)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

L'Organisateur, journal de la doctrine Saint-Simonienne, Par. 1830 n. 31, Fol.

Doctrine Saint-Simonienne, Lettres sur la religion et la politique, Par. 1831, XVI n. 180 S., 8.

Réligion Saint-Simonienne, Economie politique et Politique, Par. 1831, VI n. 176 S., 8.

また、のちに『国家学の歴史と文獻』第一卷（一八五五年）に収められた論説「国家学と社会学」では、サン・シモン主義については、右記の『教理解説』の二卷（一八三〇年）、および「カルノー Carnot の」『教理解説第一卷の要約』（同年）が注記されている。<sup>(93)</sup>しかし、以下にみるように、この祝賀講演において、サン・シモン本人の主張と弟子たちが展開しつつあった議論とを厳密に区別する必要性について、どの程度モールが自覚していたのか、その判断は留保せざるをえないように思われる。この点は、上述の連載記事に明らかのように、パリで当事者たちと接触していたアーレンスが自然に身につけた実際の師弟間・当事者間の位置関係への認識に對比して、資料依存型アプローチの突破しがたい限界を示唆するものであるかもしれない。すでに広く知られているように、『教理解説』はサン・シモンの名を冠してはいても、そこには連続講義を分担し編集したアンファンタン、バザール、ロドリエグラ弟子たちの主張も当然まじりあっていたのであり、三五年論説における右記のその他の文獻も、執筆者にかんする同様の問題をまぬがれなかったであろう。したがって、この講演でモールがサン・シモンの見解として紹介していることからは、字義通りとは限らず、むしろサン・シモン主義者たちの見解として理解されるべきものである可能性をつねに排除しえないのである。

二 ところでモールも、サン・シモン主義の教義を、その「全側面」から検討する必要を主張するが、モールのばあいの特徴は、これまでの分析と批判は「宗教的側面」に限られ、「政治的側面と国民経済的側面」はまだ

なされていないと指摘して、そのうちとくに「国民経済的な主要命題を簡潔に特徴づけること」に集中していることである。したがって、「サン・シモンは、道徳、政治および国民経済の頂点に、人間の諸制度のすべては多数の貧しい人々の状態の全面的な改善を目的にしなければならぬ」という命題を立てている」が、ここでは経済的な側面だけに限定するから、それはつぎのようにとらえなおされる。「サン・シモンは、大多数の人々の現在の経済的な状態を、きわめて不幸で、反自然的で、不当なものとして描きだしている。」その意味は、二重である。(S. 2011.)

「第一に、かれの見解に従えば、いま人々は、無為の者と労働者という二つの階級に分かれている。」つまり、一方は、「自分たちの所有物を、利子または地代と引き替えに労働者たちに貸し付ける、すべての地主と資本家」であり、他方の「労働者の階級は、小作人、工場労働者、日雇いを包含する。」「無為の者は、利子と小作賃料をできるだけ引き上げようと務め、労賃はできるだけ少なくしようと務める。一方、ちやうどその正反対のことが労働者によってめざされねばならないし、めざされてよい。無為の者には、出生の偶然によって、貧しい労働者に資本または土地をあてがう職務がゆだねられている。しかしかれらはそれを、きわめて不適切な、無知な、支離滅裂なやり方でおこなうから、あるときは多すぎると思えば今度は少なすぎるという具合である。このような不当な関係は廃止されねばならない、とサン・シモンは説く。そして、十八世紀にはこの闘いの目標が封建貴族の抑圧的な特権と独占を廃止することであったのと同様に、いまや、十九世紀の任務、とくにサン・シモン主義者の任務は、市民すなわち営業と土地の所有者の暴虐を全面廃棄して、全員を労働者にすることである、と。」(S. 2021.)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール (下)

「われわれの経済的状态の第二の絶望的で排すべき特徴とサン・シモンには思われているのは、営業者たちの自由競争である。この全員の全員に対する戦争。人が他人を支援し、労働者が他の労働者に援助の手をさしのべるのではなく、一人が他人を抑圧し、策略、ペテン、不相応の安値によって他人から顧客を奪おうとする。生活維持のための必死の闘争のなかで皆が自分の競争者を、できることなら救護板から奈落の底へ突き落とそうとする。このような関係もサン・シモン主義は変えようとする。」(S. 203)

これに対して「サン・シモン主義の教義」が提示する方策は、つぎのようなものである。

第一の主要方策は、「無為の者たちの階級全体の廃絶」である。そのために、第一は、「所有物の相続の廃止」であり、「それによって誰もが自分で働かざるをえなくなる。」そして「各人は、自分がかせぐ分量だけを受け取る」のである。「国家が、すべての死亡者の唯一の相続人になる。」また、第二は、無為の者たちの「政治的特権の剥奪」である。そのためには、まず、小作農にも「市民権的権能」と「政治的権利」（参政権等）との双方を付与すること、さらに「世論」の成熟を待って、「無為の者たちから国家の統治権を全面的に取り上げる」こと、つまり「立憲制の統治形態を全面的に廃止し、位階的な無制限の諸原則に従って、サン・シモン主義国家における祭司元首たちとして、芸術家たちと学者たちに支配権をゆだねる」ことである。(S. 203f.)

第二の主要方策は、労働者を「その能力に、応じて区分」し、「各人は各自の能力に、応じて国家から、必要な労働手段、つまり土地と資本を受け取る」というやり方である。この諸能力の区分を可能にする前提は、「すべての子どもの共同的な公教育」であり、若い市民たちの才能の発見と評定にもとづいて国家（祭司元首たち）が各自に最適の仕事を指定する。所有相続の廃止によってつくられる財貨を、国家が、各人の能力と仕事の必要とに

応じて各人に配分するが、それは各人が「新しい価値の生産のために利用」すべきものであり、彼の死亡後は再び国家へ回収されて、別の労働に譲渡される。「このようにつねにくり返される国民財産の配分のために」つくられるのが、「全国にはりめぐらされる銀行の制度」である。(S. 204)

アンガーマンの注記によれば、モールの原稿には、判読不能の二箇所をふくめて計八箇所の削除部分があり、そのうちの二つが、右の国家による各人への仕事の配分にかんする箇所であり、そこでは以下の文章が削除されている。「社会におけるさまざまな地位を付与するさいには、男性と女性のあいだで差別扱いがなされていない。というのは、社会のすべての労働と職務に女性も参加してよいし、参加すべきであるからである。キリスト教も女性をまだ従属的な地位に置いたままにしてきたから、そうした地位から女性を解放することをサン・シモンは自慢している。」(S. 204 Ann.) モールがこれを削除した理由は不明だが、かれ自身のこういう面での保守的な性格の反映とも思われるが、むしろ福音派教会を無用に刺激しないための配慮だったと解すべきであろう。

そして第三の主要方策は、「各能力には、その仕事の成果に応じて報いるように配慮される」ということである。この点で起こりうる三種類の失敗、つまり、(一) 祭司指導部による労働手段の配分の誤り、(二) 自由競争による不均衡、(三) 働けなくなつた高齢者への報酬という問題について、それぞれ (一) 祭司指導部による労働手段の適正な再配分、(二) 個々の産業分野ごとに必要な労働者の数を指導部が決定し、労働者の競争と反目を防ぎ止めること、(三) 働けなくなつた高齢者には、それまでの功績に応じた年金を支給すること、これらによって、「各人はかれの成果に応じて報われるという正義の要求」がみたされる。(S. 205)

三 「以上が、みなさん、サン・シモンの教義の、経済的な諸制度にかんするかぎりで、本質的な部分なので

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール (下)

す。」モールは、それがわれわれのこれまでの学問と生活における根本諸原理とはまったく違うものであることに留意をうながし、その公教育と青年への仕事の配分に「プラトンの国家から借用された思想」をみとめ、市民社会全体を位階制の直接指導のもとに置いて、すべての市民を労働者として位置づける計画に「パラグアイにおけるあのイエズス会国家(これは、十七―十八世紀に南米の原住民を大規模に動員しておこなわれたイエズス会士たちによる入植宣教活動(Jesuitenaktion)を背景としていた」と酷似したもの」を看取るが、それでもなお「サン・シモンが提案していること」の多くは「独創的なもの」だとみるのである。(S. 205f.) そのうえで、つぎのように問い返す。

「さてしかし、この新教義は真実なのでしょうか? われわれは、これまで人間の洞察力の勝利とみなされてきたあの偉大なスコットランド人の学問を、まちがったものとして捨てるべきなのでしょうか? リカードやセーのような人の研究を空しい機知の戯れとしてスコラ学者の小理屈のなかに数えるべきなのでしょうか?」「何世紀にもわたってあらゆる諸民族のなかで神聖で不可侵とみなされてきたもの、つまり、所有権の概念と尊重、子どもに対する親の配慮」、さらに「個人の自由と自己決定、現在までのわれわれの最高善、不手際における慰め、幸運における誇り、これらをわれわれは、自分たちで補足しあう祭司身分に対する盲目的な服従のために捨てるべきなのでしょうか?」——「否!」「この新教義は、宗教、道徳論、国法論においてと同様、営業と所有権にかんする諸命題においても、誤ったものです。」モールは、その間違いを、一般的諸命題と個々の手段との両面でつぎのように指摘する。(S. 206)

まず一般的諸命題についていえば、「サン・シモンの教義の基礎は正しい」と思われがちだが、よく考えてみ



れば、そこでは「サン・シモン主義者たち」が「見えすいた手品の罪を犯している」ことがわかる。第一に、「すべての人は、働いているか無為であるかのどちらかである」という命題が、「すべての人は、土地または資本が豊かであるか貧しいかのどちらかであり、前者は無為であり後者だけが働いている」という命題と「取り替えられている。」実際には、大小の地主たちも営業者たちも商人たちも、みな自分の才覚と責任で働いているし、一方では、「どの国にも存在する貧しい無為の者たちは、しばしばまさに自分で働いていない、からこそ貧しいのである。」(S. 207.)

第二に、「勤勉な者は無為の者のためにも働く」という命題を、「サン・シモンは、働いている者はみな、誰かある無為の者の奴隷である、という意味にすりかえている。」「サン・シモン主義の教義は、土地片の小作人も、手工業者の職人も、工場の労働者も、各種の日雇いや手仕事人もすべてを、ローマの贅沢な主人かアンティル諸島の大農園主の奴隷という言葉で一つの階級に見立てて、かれらに対して、自分たちの不幸な状態を、かれらの主人たちの所有権の廃絶によって、いっさいの社会的秩序の転覆によって克服するようにうながしている。」このような「うそ」が、「あつかましい手品をみぬけない、またみぬこうともしない大衆に、どれほど恐るべき作用を及ぼすか」という点を、モールは警告するのである。(S. 207f.)

第三に、「すべての社会制度は大多数の貧しい人々に最善をもたらさねばならないという、つねに魅惑的な看板に使われる命題も、以上に劣らず歪曲されている。」たしかに「普遍的な諸目的をめざすことは、誠実さと人間の幸福への感情とをそなえたすべての政治家の任務ではある」のだが、「本当の安寧」と「みかけの安寧」とを区別しなければならぬ。とりわけ、「さしあたっては大勢の人々に役立つようにみえても、富裕の源泉を永

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

久に干上がらせるような方策はとらない」ことが肝要である。「もしサン・シモンの所有権廃止と、いまある富の貧民への分配が、いまある資本のすべてをごく短期間のうちに完全に破壊することになれば」、右の命題もまた「欺瞞と歪曲」でしかないことになるだろう。（S. 208）

つぎに、「サン・シモンがかれの一般的諸命題を実現するために推奨している個々の制度」を吟味する。しかしそれらはすべて、「残念ながら人間本性の、したがってまた物財世界に対する人間の作用の諸法則の、完全な無知」に由来しており、「多くの重大な弊害」をもたらすだろう。「第一の最も重要な提案」である「所有の相続の廃止」は、「偶然による不平等の一つの種類を別の種類の代わりに据えるにすぎない。」なぜなら、「優秀な能力もたんに偶然の贈り物であり、したがって貧富の差異は、これまでは主に、どんな親のもとに生まれたかという境遇に左右されていたが、この問題の解決はサン・シモン主義の制度のもとでは、たんに出生にさいしてどんな心身の能力を受け取ったかに左右されることになるにすぎない」からである。しかもそのうえに、「第二の欠陥、つまり「財産の配分にさいして、実際につねに本来に能力と適性が考慮されるのか」、言いかえれば、「祭司元首たちはその巨大な権力を、本末転倒の、利己的な、不誠実なやり方で利用し行使することはしないのか」という難問が付け加わる。（S. 208ff.）

さらに、そうした問題とは別に、所有の相続の廃止は、「国民資産 National Vermögen」あるいは「国富 Volksvermögen」の減少という不利益をもたらすことになるから、「きわめて不幸な計画」だと言わねばならないだろう。「人が肉体労働をおこなうのは、ただその成果を享受するためだけだ、という命題は、たしかに争う余地のないものといつてよい。しかしこの享受は、人間の倫理的な本性のおかげで、たんに獲得したものの消費だけで

なく、とりわけ、子どもと子孫に良い運命を用意する期待と安心、そして愛好する目的を死後もなおさまざまな種類の遺産によって促進する期待にも存している。」だが、「財産相続の廃止はこの種の享受をまったく不可能にし、その結果、骨を折って働いて財産を維持し増大させることへの主要な刺激がまったく存在しなくなる。」そうなれば、諸個人の行動様式の帰結として、世代の移行とともにますます国富が減少し、「完全な貧困化」へ至るだろう。(S. 210)

第二に、「両親の関与を排除した子どもの公教育と、成人になった者をさまざまな活動分野へ勝手に割り振ること」は、「家族生活のもっとも麗しい側面とその道徳的作用のいっさいとの破壊」と、「市民の自立と個人的自由のすべての全面的な犠牲」とをもたらし。そこでは、「祭司貴族制」のもとで「ネポチズム」(縁者びいき)が横行し、サン・シモン主義国家の市民こそが「奴隷」に等しくなるだろう。(S. 210f.)

第三に、「労働者の自由な競争を抑制する計画」も、肯定的に評価することはできない。自由競争は、たしかに一面では、生業を営む者に過度の労働や報酬の削減などの不利益を生むが、他面ではあらゆる産業に巨大な進歩と革新をもたらしていることは誰も否定しない。自由競争は、「商品や生活必需品の廉価」という恩恵を生みだし、「国民大衆に与えられる物的な満足の総計と、この満足への欲求の結果である国民資産の増大と」をもたらし主動因にほかならない。「サン・シモンの計画は、こうした明らかに圧倒的な諸利益のすべてをわれわれから再び奪い去るだろう。」(S. 211.)

しかもそれだけでなく、「サン・シモンが選択している労働全体の査定と労働者の数の決定という方法」は「実際的な不利益」を生みだすだろう。つまり、「生産物と労働との一般的な査定」は困難であるだけでなく、

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール(下)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール(下)

「きわめて不自然で居心地の悪い社会状態」をつくりだす。「公安委員会 Heilsausschub」が権力をふるった革命フランスでも、「最高価格制 Maximums-System」は結局維持できなかったのだ。さらに「外国の競争」が、「この一般的査定というのろいに打ちのめされた国家を、自由な世界市場から排除するだけでなく、緊急時には密貿易によって、その国の内部でも、「外国産の」安価で上質の商品が氾濫することになるのは、まったく疑いをいれることができない。」また、「生業分野ごとに労働者数を決定する制度」は、最初から需要予測の困難に見舞われ、さまざまな環境変化も加わるから、「全知と予見能力なしには、ある程度確実に欠点のない配分をおこなうことは不可能である。」(S. 212)

そして第四に、「働けなくなった者を、まだ働いている市民の負担で生涯扶養すること」は、まずは「ありがたい行為」と思われよう。しかし、その効果を冷静に考えるならば、「われわれは、社会にその扶養が課せられる年金生活者 Pensionäre の多さに、恐れを抱かざるをえない。いますでに、全体としてはたいした数ではない国家官吏のための年金 Ruhegehalt の大きさが、納税者たちの大きな苦情の一つなのです。」この点で問題になるのは、「第一に、どんなばあいにもなんの心配もない老後へのこの見込みは、非常に多くの人々、もしかしたらたいいていの人々に、勤勉と、したがって国民資産のための生産物の量を、すでに勤労時代においても、著しく低下させるだろうという点です。第二は、数えきれないほどのケースとして、まだ十分働ける人たちが、働けないふりをして生業をやめ、年金を要求するだろうということ、これは明らかに国家富の損失になり、また、分担金支払い義務者たちの巨大な負担になります。」(S. 212f)

このように年金制度による「多大の弊害」を重視して、モールはこう結論づける。「若者たちに生業を自分で

決める自由を認め」、「親に対する子どもへの心服と感謝をこゝろ慢に破壊したりせず、親は、必要であれば、息子たちに自然に支えてもらい」、「所有の概念とその相続を廃止せず、そして、生計を立てる意欲が、大多数のばあい、少なくとも老後と災難のための必要な蓄えぐらひは、おのずから積むことでしょう。もし以上のとおりであれば、面倒で作爲的な、しかも経済的に有害な制度、国民の半数による他の半数の年金扶養というこの制度は、断じて必要ないでしょう。」(S. 213)

こうしてモールは、「サン・シモン主義の体系」は「利己的な位階制の利益のための最も悲惨な奴隷状態とならんで、完全な貧困、そしてすべての教養とすべての幸福の壊滅をもたらさざるをえない」こと、したがってそうならないことを祈るといふ点で、「わたくしはみなさんの確信を代弁したと思つています」と述べる。そしてそのうえで、この体系の以上のような吟味は「われわれがいまある状態」への反省を迫るだろうとも指摘する。「われわれの諸制度の、欠陥のある、あるいは虫食いの跡のある諸側面の改善」は、革命や宗教によつてではなく「立法」によつてこそ可能になる。つまり、「われわれの君主の善意と賢慮と力によつて、そしてわれわれの代表者たちの経験と堅実と信頼豊かな好意によつて。」そして、幸いにもわれわれには「望ましい状態を維持し増大させるために不可欠のこれらの条件が現にそなわつている」のだ、と述べ、国王の長命を祈念して講演は終了する。こうして、主権者としての君主による統治と、立法にのみ参与する国民代表制との二元的構成を特徴とする初期立憲主義の立場から、まだ抽象的ながら、ヴェルテムベルク王国の社会的現状の改善・改革への期待と展望がしめくべられた。(S. 214f.)

四 以上のように一八三二年の講演でモールがとりあげた「サン・シモン主義」は、その「国民経済的」側面

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール(下)

の考え方と具体的方策であり、それらは「大多数の人々の現在の経済的な状態」、「多数の貧しい人々の状態の全面的な改善」という問題であつたから、それは社会的な問題として政治問題に直結しうるものと意識されていた。このような政治的テーマを国王生誕記念の講演で語つたというのは、名望家出身の初期自由主義者として、一八一七年創設の「国家経済学部」の拡充に取り組みはじめていた国家学者モールの、「学問と生活」の総合的課題意識あるいは「政治的学問」としての国家学への自覚に根ざした、強い自負心の表れと解すべきであつて、この課題意識は、国家の「ポリツアイ」活動の対象としての「貧困」の社会的現状の本格的な究明へ向かわせることになつた。そこでは、しかし、右の講演ですでに明瞭にみとめられる名望家的初期自由主義者の世界観・生活観の、「個人の自由と自己決定」に立脚しつつ財産・教養・家族に価値を置く市民的保守性も堅持されるのである。

そのような社会問題研究の成果として、モールの一八三五年の前掲論説（ハイデルベルクのカール・ハインリヒ・ラウが編集した『政治経済学・ポリツアイ学雑誌』に掲載）は、イギリス・フランスを中心に先進諸国の貧困と、とくに工場労働者問題の現状と対策案とを展望し、フリーエ、ジョン・グレイらと並べてサン・シモン主義にも言及した。ここでは、上述のように五点の文献を挙げたうえで、つぎのように述べる。「サン・シモン主義は、同時代人に嘲弄されつつ墓穴に入り、その弟子たちは全地上に散らばつた。この大規模で危険な教義が、宗教団体設立というつまらない試みによって、またその弛緩した道徳によつて、その政治的・経済的側面でも破滅したことを、われわれは願わしい幸運と思つている。この教義は根柢がなかつたし、いっさいの私的所有の廃止と、各人に成果に応じて資本を提供する一般国民銀行の代用は、何世紀にもわたつて徐々に蓄積してきた資産

のすべてをごく短期間のうちに食いつくし、労働者をも極度の窮状に陥れたであろうことは明らかである。魅惑的な財産共同体への期待が、工場のプロレタリアを喚起して、ある試みへとそそのかすことも容易に生じたであろう。たくさんの広大な、混乱した神秘的な諸著作からサン・シモン主義者たちの体系の明確な像をつくりあげたことは、周知のように生やさしい仕事ではないし、とりわけその国民経済的側面を叙述したり批判したりする者は、たとえば宗教的側面などのばあいより少ないのである。だがそれでもなお、前掲の諸著作、とりわけ第四のものを読めば、しかるべきときに、あの注目すべき現象にかんする展望をうるためには十分である。すなわち、あの現象は、いずれにせよ深く病んだ時代の証明、そしてとくに、労働者のまことに欠陥のある状態を治療する必要性の証明であり、今後もそうでありつづけるであろう。<sup>(94)</sup>——このように、モールはこのとき、サン・シモン主義の教義はすでに「破滅した」とみなしつつ、同時にしかし、それを「深く病んだ時代の証明」ととらえて、とくに工場労働者問題の近代的普遍性とそれへの政策対応の必要性とを、法治国家原理にもとづくポリツァイ学の視野で認識する一つの重要な契機にしたのである。

## 六 展望

一 アーレンスは、上述(第二節)のように、一八三四年初めのパリでの公開講義にもとづいて『心理学講義』(あるいは『哲学講義』)全十二講を、二巻本で三六・三八年に公刊したが、その第二巻の最終・第十二講で、神と世界との関係を主題に据えて、クラウゼに依拠して神の存在と属性から人間の使命、生の諸目的に説き

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール(下)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

及び、その諸目的の実現のための諸条件を「法」ととらえて、「いくつかの特定の諸結社 plusieurs sociétés particulières」<sup>(95)</sup>の存在意義にもすでに言及していた。

「神の属性 des attributs de Dieu」についていえば、「総合 synthèse」つまり、形而上学的な推論と実験的な直観との結合は、神がその本質のうち、無限かつ絶対的に、二つの主要な存在物すなわち普遍的な精神、Esprit と自然、Nature とを含んでいることをそのとおりに証明するのであり、その一方は支配的な方法で自発性、spontanéité という神の属性を表し、他方は全体性、totalité という属性を表すのである。」(pp. 278-279.) そして、「神の本質」におけるこの「内的な二元性 une dualité intérieure」のもとで、「精神と自然との結合は、神において調和の本質をつくりだすのであり、人間性、l'humanité はその主要な表れの一つである。」(p. 283.) このように、人間性のかかに神的な二元性の調和をみとめる。この二元論は、ハイネが『ドイツ宗教・哲学史考』で描いたスピノザの「無限で絶対的な」「唯一の実体」としての神の「二つの属性」を想起させないであろうか。すなわち、人間が認識できるのは「無限の思考と無限の延長」という神の二つの属性だけであり、それらはそれぞれ人間の「精神」と「肉体」との原因である、と（本稿第三節（一）の第二項）。しかし、アーレンスが人間の精神の「自発性」を強調し、同時に神に「調和の本質」をみとめるといふ点では、ライブニッツに近接するであろう。

ところでアーレンスにしたがえば、「善 bien の実現とは、動機の純粹さにおいて道德的になされることであり、それが人間にとって本当の完全な自由をなす」(p. 293.)のだが、「人間の理性の発達 développement における自由」(p. 295.)も存在する。したがって、善の「実現のために必要な諸条件」を考えてみるならば、「法と正義」という理念の基礎をなしているものは、人間の一般的な目的、およびそれが含んでいる特殊な諸目的のすべてを達



成すために必要な、人間の意志に依存している諸条件の全体である。」(p. 296)そこで、まず、「所有物 la propriété は、人間の特殊な諸目的の一つである生存と身体の発達の一条件であるから、一つの法〔権利〕である。」また、「教育」すなわち「知的な発達のための諸条件を社会 la société が供給することを、人は法的に要望することができる。」そして、こんにちでは、「法は、社会的活動の諸目的のすべて、社会的活動の諸分野のすべてにかかわっている。」すなわち、「人間の基本的諸能力のための法、人間の知的発達のための法、科学と教育のための法、美術のための法、並びに有用な技術つまり産業のための法、すべての知的および物質的な生産物の相互交換つまり商業のための法がある。こうして法は、生存と発達のための諸条件を供給するためのそれぞれの諸分野にかかわっており、この点では、その領域は、個人的および社会的な活動の領域と同じくらい広大である。」(pp. 296-297.)

このような「社会的活動のすべての領域における人間の発達の自由 liberté de développement de l'homme」は、国家の任務と無関係ではありえない。なぜなら、「各人の自由は、全員の自由の共存のためには、制限されなければならぬ」からである。しかし、国家は、「全員の自由の共存を目的として各人の自由を相互に制限する必要性」にこたえるという、「自由の行使の消極的条件」(秩序維持)だけに任務を限定されるわけではない。「国家の目的は法であり、この目的に従って、国家は、人間の自然のすべての諸能力の発達、すべての理性的な目的の追求のための積極的な諸条件を供給しなければならない。しかしそれは、直接の介入という部外者の要素を、内的な発達のなかに持ち込んだりすることがあってはならない。」(p. 298.)

国家の役割は、人間の諸能力の発達と理性的な目的の追求を促進するための「積極的な諸条件の供給」にも及

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

ぶのだというこの重要な立論は、自由主義的な国家活動限定論（ヴェルヘルム・フォン・フンボルトに代表される法目的単一論や「国家からの自由」論）の内面的ヒューマニズムにおける理念的なユートピア性を超えて、実際にはカント的な法形式主義のもとで進行する国家の内務行政活動（司法行政とは区別されるポリツァイ行政＝福祉目的活動）の漸次的拡大という行政国家化動向に有効に対応しうる論拠を提供するものであり、それによって「国家学」の再活性化に途を拓くことになったと思われる。そのためのここでの（アーレンスにおける）近代的前提は、人間の道徳的・理性的な「内的な発達」における「自由」を核心とする「善」の実現という目的論的「人間性」論であり、それを侵害するおそれのある「部外者」的「介入」は拒否されるのである。

ローベルト・モールが一八三二年の『ポリツァイ学』初版の第一巻で、その法治国家論の出立点にしたのも、市民の「自主的な開展 *Ausbildung*」<sup>(96)</sup>、「人間に賦与されたすべての精神的・肉体的諸力の、できるだけ全面的な、理性に従った開展」という理性主義的・個人主義的な「生活目的 *Lebenszweck*」の規範であった。モールはこの見地から、国家の広範なポリツァイ行政活動を「法治国家」論として国法学的行政法学の視野で基礎づけた。それに対してアーレンスは、国家をむしろ社会的結社の一つとして相対化し、上述のように具体的な諸善の実現のための諸法（客観的諸条件）として把握された人間の社会的な諸活動の領域群の多様性に注目するのである。のちにモールは、アーレンスのこの多元的社会構成論から多くを学び、「国家学」の体系と並存させる自分の「社会学」の体系構想を生み出すことになる。<sup>(97)</sup>

アーレンスの多元的社会論の根底にある観点は、キリスト教の、とりわけライブニッツからクラウゼへの系譜を自覚している、神の絶対性・無限性と人間の自由意志との調和の思想である。右の『心理学講義』第十二講の

中盤で、善と悪を論じる前提として、つぎのように述べる。

「神はあらゆる生の善であるから、その善およびすべての特殊な善の実現のために、必要な諸条件を内にふくんでおり、またそれらを供給もするのである。神は、あらゆる生に、あらゆる発達に正しさを取り戻させる。しかしこの神の正義 *justice de Dieu* は、それぞれの存在者を、ある地位に置くこと、つまり、自分が発達して徐々にその使命に到達するためにその現状に最もふさわしい諸条件を見いだすことのできるような地位に置くことにある。この神の正義は、人間の自由と道徳とを均等に尊重する。なによりも人間と人間の社会とが、正義の理念に従って自分たちの生を調整する *regler* べきなのだ。個人的および社会的な生の自由な裁量 *la libre disposition* が許すかぎりでは、神の正義は介入しない。」(p. 299) ここにはつきりと、人間の自発性の尊重がみとめられる。

そのうえで、「人間の目的、人間の使命をなしている人間の特殊な善とはなにか」と問い、「人間性 *humanité* が、人間の生の一般的な法と使命をつくりなしている」(p. 308)と云う。そして、「人間の目的」を考察するための前提として、「人間は、その認識能力つまり知性によって、事物の秩序を、真理の整合的な体系で、つまり普遍的な科学の体系で表す任務を帯びている」(p. 309)と考へて、つぎのように「科学」の分類を試みる。——「理性」による「永遠の様式」と「直観」による「時的な様式」、「観念の科学または哲学と、さまざまな分野の観察または実験の科学」、「普遍的で永遠の存在、つまり精神、自然および人間性にかんする科学」と「生の観察の科学」。この二種類に対して「第三の科学」としての「調和の科学」、つまり「人間活動の諸分野全体における過去と現在の発達にかんする科学」としての「歴史の哲学」。さらには、「美の技芸 *l'art du beau*」と「有用さの技芸 *l'art de l'utile*」(pp. 310-318)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール (下)

そこで、「人間の諸能力は、人間の一般的な目的にふくまれている主な諸目的に適用されなければならない。そのような諸目的は、「……」善の実現、つまり道徳、法、宗教、科学および技芸の実現にある。」(p. 318)これらの諸目的は互いに関係しあっているが、区別されねばならない。「しかし、人間のこれらの主要な諸目的は、一般的な使命にふくまれており、それらはたんに個人で実現されねばならないだけでなく、共同の、協調した、つまり社会的な social 活動の目的をなすべきものでもある。人間の社会 la société humaine は、主要な諸目的の一つをそれぞれ追求することを目標にしているいくつもの固有の諸結社 sociétés に必ず分かれるのであって、その結果、社会は宗教、道徳、法および政治の、つまりこんにちではとくに国家と呼ばれている、結社または団体 association に分かれ、また、科学および技芸の結社または団体に分かれており、この最後のものは、主要分野として有用さの技芸または産業のための結社をふくんでいる。」(p. 319)

このようにアーレンスは、諸善の実現という観点から、人間の「社会」全体を、目的団体としての「諸結社」から構成される複合体としてとらえる。しかしアーレンスにしたがえば、「こうした組織は、いまはまだとても不完全である。」それらのなかで「産業の結社が、自立性を獲得して社会団体 corps social として組織されるのに最も近い」が、個々の諸結社は「それぞれの自立性の原理を誇張しすぎる道へ引きずりこまれてしまうこともありうるだろう。」(pp. 319-320)「社会団体は、いまはまだ、すべての諸部分における完全な発達からは遠い。」しかし、「結合と調和の状態が、社会的目的であり、人間性が到達すべき最終目的地である。それは、法であり、また、あの人間性全体の調和的な結合 union と協同 association の状態をどうしてもめざさざるをえない発達全体の隠れた力なのである。」(p. 321)

二 こうして一八三八年の『心理学講義』におけるアーレンスは、「最終目的地」を甚だ抽象的に「結合と調和の状態」と表現するほかなかったのだが、人間の諸目的のための「社会的な活動」の諸分野として、宗教、道徳、法、政治、教育、科学、美、産業などを列挙して、それぞれに固有の諸結社の必然的存在を「社会団体」として想定し、それらの目標を「人間性全体の調和的な結合と協同」に求めた。クラウゼの哲学に対するアーレンスの関係は、後者のクラウゼ解釈の問題（継承と独自性）として別途立ち入った検討を要するが、社会全体を「諸結社」からなる構成体ととらえる見方は、クラウゼからの継承である。クラウゼは、主著の一つ『人類（人間性）の原像』（一八二一年、一八五二年に再版）において、人類（あるいは人間性）を、理性と自然との神による統合と規定して、「人間の諸能力」として「道徳法則と美徳」、「法と正義」とともに第三に「愛と相互的生 Wechsellieben」を挙げ、そこから「人間の社交性 Geselligkeit」を導出して、これを社会論の基礎に据え、社交性の展開を「基礎的諸結社 Grundgesellschaften」（家族、部族、民族、人類）と「職業上の諸結社 werkhafte Gesellschaften」（美徳、法、宗教、美、学問〔科学〕、芸術、人格形成、以上のそれぞれのための盟約 Bund）との二系列で説明している。<sup>(98)</sup> 同様の記述は、『法の哲学、または自然法の、体系の概説』（一八二八年）や、ゲッティングで一私講師としておこなった晩年の講義のための遺稿集『法哲学の体系』（弟子のリーダーが編集して一八七四年に公刊）にも見いだすことができる。<sup>(99)</sup>

したがって、右の『心理学講義』第二巻とほぼ同時期に（同書の序文は一八三七年十月三日付であったから、おそらくその直後に）、しかもパリの同じ出版者（Brockhaus et Avenarius）によって公刊されたアーレンスの主著『自然法または法の哲学の講義』初版（こちらは三十七年十二月二十二日付の序文をもち、翌年出版）において

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

も、クラウゼと相似的に「法」が二系列に分類されているのは、自然なことであろう。すなわち、第一に、「人間の生の合理的な諸目的を達成するさまざまな人格」として、個人、家族、市町村 (Commune)、国民、諸国民連合、人類全体が、第二に、「人間の生のさまざまな目的」に応じて、宗教、科学、美術と有用な技芸 (産業)、道徳あるいは教育、さらに商業、国家が、それぞれ法領域をなすであろう、と。そして、これら二系列の法領域を、「根源的で絶対的な」法「権利」としての「人格権 *Droit de personnalité*」を「平等」・「自由」とともに構成する「社交性 *socialité*」概念のもとでとらえ返し、あらためて右の（個人を除く）すべてを「アソシアシオン」の具体的な二系列として位置づけるのである。<sup>(10)</sup>

それに対して、アーレンスのこれらの作品にサン・シモン主義の直接的な作用の痕跡を見いだすことは困難であるように思われる。たとえば右の名著の初版では、「社会生活における所有権 *la propriété* の組織化にかんする政治的考察」のなかで、アーレンスは、「個人所有の体制を普遍的なアソシアシオンの要求するものと両立させるような、もう一つの組織のあり方を、理性はまだ構想することができ<sup>(10)</sup>る」と述べて、そういう立場から、私有制と共有制との長所・短所の論拠を比較対照しているが、その際、私有制に反対した著名人として挙げているのは、プラトン、カンパネッラ、ルソー、フィヒテ、オーウエン、サン・シモン、さらにトマス・モアとドイツ歴史学派の創始者の一人フーゴーである。このうち、「サン・シモン」に付けた脚注では、「あるいはむしろ、かれの名前で知られている教義を流布させた人々。サン・シモン自身は、自分の著作で私有財産の廃止を主張したことはないからである<sup>(10)</sup>」、と述べているにすぎない。

その六年後の同じ名著の第二版（一八四四年）では、右の注記を維持したうえで、それとは別に、ルイ・レボ

1の『現代の改革家たちについての研究』全二巻に言及した新たな脚注で、つぎのように述べる。「サン・シモン主義の教義は、われわれによって、一八三二年にコッタ社で出されている *la Revue de l'Etranger* (*das Ausland*) に掲載されたいくつかの論説記事で吟味された。われわれはそこで、この教義が行き着かざるをえない不道德的で反社会的な諸帰結を浮き彫りにしたのであって、この教義は、社会改革に坎する多くの有益な理念にもかかわらず、いわば、最後は人間精神の過去のいっさいの錯乱を一束にまとめあげたかのような結果に終わった。」<sup>(104)</sup>これが、すでにみた新聞連載論説の結論をそのまま反映した、サン・シモン主義についてのアーレンスの一つの総括であったように思われる。しかし、そのうえでなお、サン・シモン本人の「社会」観をアーレンスがどの程度参照し、どのように受け止めていたのかという問題は残るのである。<sup>(105)</sup>

三 むしろ右の名著第二版の新しさという点でいっそう注目にあたいるのは、同じ箇所(本文)で、カンパネラのあとにハリントン(脚注で『オシアナ』)を、フィヒテのあとにバブーフ(脚注でブオナロッティの『バブーフの陰謀』)をそれぞれ追加し、最後の「現代のその他の人々」に付した脚注で、『イカリア紀行』のカベ氏とともに、つぎのようにプルドン(Pierre Joseph Proudhon, 1809-1865)にも言及していることである。「プルドンは、二つの論文、『所有とは何か』と『ブランキ氏への手紙』において、論理の巨大な力で所有権を攻撃し、占有権しか認めていない。しかし、かれは財産共同制も拒否し、二つの正反対の原理を結合できるような、より高次の理論を探求している。かれの著作、『人類の秩序の創造について』では、社会の組織化に坎する諸問題に取り組んでいる。」<sup>(106)</sup>

ロシア出身で主にソルボンヌで活動した社会学者ジョルジュ・ギユルヴィッチ(Georges Gurvitch, 1894-1965)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール(下)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

は、とくにドイツ哲学史への深い造詣を背景に独自の深層社会学的分析手法で法社会学を開拓したことで知られるが、その『社会法の観念』（一九三二年）は、とくにブルードンをドイツ哲学史と対照させ、フィヒテおよびクラウゼの社会哲学とブルードンとの親和性に注目し、クラウゼ哲学のフランスへの紹介者としてのアーレンスの役割にも光を当てたものとして、いまなお異彩を放っている。ギュルヴィッチにしたがえば、ブルードンの「形而上学」あるいは「弁証法」は、「ライブニッツの理論と、カントのアンティノミーと自律的道德の理論との総合 *une synthèse*」であり、「まさしくその点で、とりわけ、円熟期のフィヒテの哲学、およびクラウゼの哲学に近似している。」ただし当時は晩年のフィヒテの哲学は未公開のままであったのだが、「ブルードンは努力の過程でクラウゼの影響によって助けられたはずだと、われわれには十分思われる。つまり、かれの弟子で政治亡命者であったアーレンスが、ブリュッセルの教授になる前に、何年間かソルボンヌでドイツの哲学を教えており（一八三四—一八三六年）、クラウゼの哲学について何人かのフランス人の支持者を獲得することに成功した。その中には社会主義者のパスカル・デュブラと、ブルードンの友人アルフレッド・ダリモンがいた。<sup>(10)</sup>」

一八四八年から共和派の国民議会議員であったデュブラ (*Pascal Pierre Duprat, 1815-1885*) は、五一年十二月のルイ・ナポレオンのクーデタに抵抗して検挙され、ベルギーへ追放されるが、その前に一八四四年に *La Revue indépendante* 誌に連載論説「現代の社会主義的哲学者たち」を書いてクラウゼを紹介している。一方、ブルードンの弟子で秘書役となったダリモン (*Alfred Darimon, 1819-1902*) は、四九年六月に逮捕・収監されたブルードンを支え、五〇年には *Le Peuple* の後継紙 *La Voix du Peuple* の編集者になるが（これもまもなく弾圧されて廃刊）、これに先立ち、ダリモンは、ブルードンとの親交を深めていた四八年に、『社会の組織化の諸原理の体系的解説



——クラウゼの理論——、社会主義についての歴史的・批判的検討を付す<sup>(108)</sup>」を出版してクラウゼ哲学を解説し、本書に、同年五月付のアーレンスへの献辞を掲げている。デュプラ、ダリモンのどちらも、クラウゼを「社会主義者」と位置づけていたことは留意されてよい。クラウゼの弟子レオンハルデイも、「クラウゼは、語の最も純粹な意味で社会主義の哲学者だ」と述べたといわれる<sup>(109)</sup>。

「社会主義」という語の発生・展開史をあとづけたヴォルフガング・シーダーによれば、ドイツではグロティウスとプーフエンドルフにおける「socialitas」（「社交性」あるいは「社会性」）をルーツとして、十八世紀末に「社会主義（者）」という用語法が「自然法論の学校概念」として成立しており、この用語法がとくに法哲学の領域で十九世紀まで継続したことには、ほかならぬアーレンスとレーダーが寄与していた<sup>(110)</sup>。アーレンスは、著書の初版で、グロティウスとプーフエンドルフという「この名高い二人が自然法において確立する学派が社会学派『école sociale』であり、その支持者たちは社会主義者『socialiste』と呼ばれた」と述べ、生前最終版の第六版（一八七〇年・ドイツ語）でも同様の説明をくり返している<sup>(111)</sup>。レーダーも、原著『自然法または法哲学の根本特質』の初版（一八四六年）だけでなく改訂第二版（一八六〇年）でも、「グロティウス以降の多数の著述家たちは、かれよりもはるかに一面的に、法を社交性欲求（appetitus societatis）から導出し、まさにそれゆえに社会主義者と呼ばれている<sup>(112)</sup>」と記している。このグロティウス・プーフエンドルフの自然法論の系譜はフランスにも存在したのだが、ルイ・レボーが一八三六―三八年に『両世界評論』で「現代の社会主義者たち『Les socialistes modernes』の表題でサン・シモン主義者、フーリエ、オーウェンを順次とりあげたことによって、新・旧の「社会主義者」像が並存することになる<sup>(114)</sup>。したがってクラウゼの弟子たちは、旧系譜に立ちながら、同時に、とくにアーレンス

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

は近代的な社会主義者たちとも交流することによって（かれは上述のように主著第二版でレボーも参照していた）、近代の現実のなかで旧系譜としての自然法論の新たな自己確認をつづけることになったと位置づけることができるであろう。

デュブラとダリモンの二著は、ドイツ語を解せなかったブルードンにクラウゼの思想の吸収を可能にしたはずのものだが、これらのほかに、クラウゼ哲学を紹介した当時のフランス語文献としてギユルヴィッチが挙げているのはつぎの諸作品である。<sup>(15)</sup> ヴェルサイユ王立コレージュの歴史学教授 L. F. H. Bouchité (1795-1861) の論文 (Sur l'Histoire des preuves de l'existence de Dieu, 1840。——これは同年に道徳・政治科学アカデミーでおこなった連続講演を冊子化したもの)、アーレンスのベルギー人の弟子 G. Thiebergien (正しくは Guillaume Thiebergien, 1819-1901) の著書 (Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines, 1844)、<sup>16</sup> J. Wilm (正しくは Joseph Wilm, 1790-1853) (かれの一八三六年の作品 Essai sur la philosophie de Hegel は、ヘーゲルの哲学を初めてフランス語で紹介した事例といわれる) のドイツ哲学史の第四卷 (Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel, IV<sup>e</sup> vol., 1849) と、ローザンヌ、のちヌシャトルの哲学教授 Charles Secrétan (1815-1895) の著書 (Philosophie de la liberté, 1848)。<sup>17</sup>

しかしこれよりさかのほれば、上述のようにアーレンスが、一八三六・三八年に『心理学講義』全二巻を、またそれにつづけて三八年に、主著となる『自然法講義』を出版して、クラウゼの認識論（心理学から形而上学へ）とその上に築かれた多元的社会理論を紹介したのであり、ちょうどその頃、ブルードンは同年にブザンソン・アカデミーから奨学資金を得てバリーに遊学し、ソルボンヌなどで聴講しつつ、フィジオクラットをふくむ

フィロゾーフたちの研究に専心していた。そのごまもなく、「日曜勵行論」(三九年)のあと、『所有とは何か』(四〇年)、『ブランキへの手紙』(四一年)、『人類における秩序の創造』(四三年)が出版される。プルードンがこうした本格的な著述活動を開始する前にアーレンスの著書が出ていたというこの同時代性に、ギユルヴィッチは注目する。「プルードンは、ちょうど一八三八—一八四〇年の時期にフィロゾーフたちをむさぼるように研究していたのだが、アーレンスの著書とブシツテの研究論文をよく読んで調べ、したがって最初からフィヒテとクラウゼの示唆を利用することができたということは、大いにありえそうなことではないか。かれらの思想は、とくにその社会的応用によって、かれの関心を惹いたはずである。」<sup>(116)</sup>

このようなギユルヴィッチの推定は、「クラウゼの社会哲学は実際にプルードンの構想と大いに共通点があり、それはダリモンがはつきりと強調していることである」<sup>(117)</sup>という認定にもとづいている。ギユルヴィッチは、クラウゼの哲学的基盤をフィヒテにみており、「かれ『プルードン』がフィヒテとクラウゼの伝統と明白な知的類縁性をもっているのは、まさしく、現実の社会の諸矛盾に対するとも豊かで奥深い感覚を保持することによってなのである」<sup>(118)</sup>、と指摘する。個人的な交友関係という点では、サント・ペラジ監獄に入っていたプルードンが、一八五一年八月二十八日に「テュービンゲン大学の哲学の教授である、フィヒテの息子の訪問を受けた」と記しており、そのイマヌエル・ヘルマン・フィヒテ(哲学者の息子[1796-1879])は、「クラウゼの哲学におおいに共鳴していた学者であり、クラウゼと一緒にヘーゲルに対抗していた」<sup>(119)</sup>という位置関係も、われわれの関心をそそるだろう。

四 このようにギユルヴィッチが提起した、アーレンスからプルードンへの作用という蓋然性問題を、アーレ

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール(下)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

ンス研究史の側で受け止めたのが、マックス・クリーヴァーである。かれは、とくにブルードンの社会哲学の核心的位置をしめる「所有問題」について、この影響関係が「もつともありそうなこと」と推定している。クリーヴァーにしたがえば、ブルードンは、『所有とは何か』（四〇年）では、「社会秩序の基礎としての私有制を拒否していた」が、すでにそのつぎの二つの著書『所有にかんするブランキへの手紙』（四一年）と『所有者への警告』（四二年）では、「このような革命的な命題が弱められていた」。つまり、「ブルードンの闘いは、もはやもっぱら不労所得にしか向けられていなかった。しかし基本的には、所有権は、人間の人格の構成要素として、つまり人間人格の発達に必要な基礎として肯定された。私有権を廃止することではなく、他者の人格の発達を妨げるための所有権の濫用を排除して、人格の阻害のためではなく人格の促進のための所有権の機能を正当に評価することを可能にするような社会秩序を創出すること、これがかれの要求であつた。ところで、ブルードンのこの新しい所有観は、アーレンスの考え方に広く照応していた。そして、ブルードンは一八四〇年頃に哲学を研究し、その際にはクラウゼとアーレンスも研究したというギュルヴィツチの主張がもし正しいとすれば、ブルードンの所有権の考え方の変化に作用したのは、とくにアーレンスの『自然法講義』を読んだことであつたという推定は、自然なことである。<sup>(12)</sup>」

ブルードンは、『所有とは何か』で、つぎのように述べる。「個体的占有、possession は社会生活の条件である。所有の五千年がこのことを証明している。所有、propriété は社会の自殺である。占有は法のうちにある。所有は法に反している。占有を保持して所有を廃絶せよ。<sup>(13)</sup>」しかし同時に、こうも述べる。「所有権とは不労収益権、droit d'aubaine、すなわち労働せずに所得をもたらず権力である。<sup>(14)</sup>」一方、「財産共同体 communauté」を支持する

人々、プラトンからサン・シモン主義者まで、つまり「共產主義者たちのすべての理論の根本に再び見いだされるのは所有である。」ただし、ここでは「財産共同体が所有者であり、それもたんに富の所有者ではなく、人格と意志との所有者である。」それゆえ「財産共同体は不平等である」し、「財産共同体は抑圧と隷従である。」他方の「所有も、排除および不労取得の権利によって平等を否定し、専制によって自由意志を否定する。」<sup>(124)</sup> こうして、めざされるべきは「財産共同体と所有との総合」であり、「この第三の社会形態を、われわれは自由と名づけよう。」<sup>(124)</sup> それは「自由な協同社会 l'association libre」、「秩序とアナルシーとの結合」<sup>(125)</sup> である。——これだけを見ても、アーレンスは、上述のように主著第二版の脚注で、たしかにプルードンの主旨を簡潔に伝えていたといつてよいだろう。

このようなプルードンの所有論に、そのまもなく変質が生じたのだろうか。クリーヴァーは、プルードンは「所有の根拠は人間の自然と事物の必要性にある」と考えるようになったと想定しているが、資料的裏づけが不十分である。<sup>(126)</sup> アーレンスは、すでにみたように三八年の『心理学講義』第二巻で、所有権を、善の実現のために必要な諸条件の一つとして位置づけており、さらに同年の主著初版では、一般にこれまで所有権を基礎づけてきた占有・労働・法律・協定のすべての学説を否認して、所有権を「各人の根源的かつ自然的な人格権 in droit personnel」ととらえ、その根拠を「人間の自然、つまり人間の心身の発達のための物質的または知的な諸条件と諸手段の全体を供給される必要性 *necessary*」<sup>(127)</sup> にみとめて、そのうえで所有権の社会的な要素を強調していた。こうした点に留意すれば、むしろ、プルードンの「第一の覚え書き」(『所有とは何か』)における、所有の「作用 *cause efficiente*」としての占有・民法・普遍的同意・労働の否定や、「社交性 *sociabilité*」概念の展開などをて

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール (下)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

がかりにして、所有にかんする三つの覚え書きを比較吟味する必要があるだろう。そして、その先に、ブルードンが『経済的諸矛盾の体系』（一八四六年）で人類史の過去と未来への展望として示した「相互性、mutualitéの理論」、つまり「集合存在の観点からすれば、所有と共有〔財産共同制〕という二つの觀念の総合である」もの、という構想が、深い前望性をもってわれわれを待ちうけている。

いま一度ギュルヴィッチに立ち返れば、若いブルードンによる「ヘーゲルの定式」への諸言及にもかわからず、かれがブルードンの根底に見いだしたものは「多様なものへの分化」による「調和」と「均衡」という思想であつた。「諸アンティノミーがつくりなす全体のなかでどうしても取り除けないそれらアンティノミーの均衡という弁証法的方法是、ブルードンに、ある問題を提起した。それは、ヘーゲルとはまったく無縁のものであり、ある程度まではライブニッツを想起させるものであつて、普遍的な矛盾による普遍的な和解、réconciliation」という問題である。全体と平等、秩序と自発的な創造、統一性と多様性、普遍主義と個人主義、社会学と道徳学、組織された労働と所有、アソシアシオンと自由競争、これらの和解という問題である。対立する諸階級の和解は、それらが諸集団、国家と経済的社会という多様なものへの分化することによって調和させられて、互いに制约され、釣り合いがとれる。そして何よりもまず、すべての基礎として、社会主義と法の觀念との和解。それは、社会法（ライブニッツ学派とフイジオクラシーとによって後世に遺されたもの）と民主主義の原理との和解によってなされるものだ。<sup>(130)</sup>

これらの「和解」のための鍵を握っているのは、「多様なものへの分化」による「相互制约」という「均衡」である。アーレンスが提示したクラウゼ哲学が、もしブルードンにポジティブに作用（あるいは共振）しえたと

すれば、おそらくその核心的部分の一つは、後者の「相互性の理論」に対する、前者の、「社交性」概念にもとづく相互制約⇨相互協力の必然性論と、その具体的表現としての分節的・多元的な社会構成論の示唆に求められるのではないだろうか。とりわけプルドンの弟子ダリモンは、アーレンスに献呈した上掲の『クラウゼの理論』において、その後半を、上述のクラウゼにおける二系列の「諸結社」の説明に捧げているのである。<sup>(13)</sup>

(76) H. Ahrens, Ueber den Saint-Simonismus in seiner letzten religiösen, moralischen und politischen Entwicklung, in: Das Ausland, Ein Tagblatt für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker, mit besonderer Rücksicht auf verwandte Erscheinungen in Deutschland, München, in der Literarisch-Artistischen Anstalt der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, No. 143 (22. Mai 1832) – No. 192 (10. Julius 1832). 以下、当該号数、日付、ページ(L, Rは二段組の左・右)を適宜、本文中に注記する。(引用文中の傍点部分は、原文がゲシュペルトである。)

(77) サン・シモンアンの分裂を決定づけたのは、一八三二年十一月十一日のバザールの離脱である。その前後の、この教団の生々しい詳細な描写を、歴史家セバステイアン・シャルレティが遺してくれている。S. Charley, Histoire du Saint-Simonisme (1825-1864), Paris, Editions Gonthier, 1931. 沢崎浩平・小杉隆芳訳「サン⇨シモン主義の歴史[1825-1864]」法政大学出版局、一九八六年、とくに第一部第三章「バザールの離脱」を見よ。

(78) フィヒテは言う。「絶対的なものが自我として、そしてその自立性がわたくし、のものとして現象する」と。つまり、「知は自己に対する絶対者の表現なのですから、知のうちにも、また知に対して、まさしく絶対者の自己表現、*sich Ausdruck* があることになりました。したがって、自由で自立的な自我(わたくしはまさしく自己表現ということからその結論します)、それゆえ自由なもの、の自己意識としての絶対的な自己意識 *Selbstbewußtsey*n があることになりました。」

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール(下)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アレンス、モール（下）

- J. G. Fichte, Vorlesungen der W. L. im Winter 1804, in: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Hrsg. von R. Lauth u. H. Gliwitzky, Nachgelassene Schriften, Bd. 7, S. 33-235, hier S. 76. 山口祐弘訳「知識学講義——一八〇四年冬学期」、ラインハルト・ラウト／加藤尚武／他編『フイヒテ全集』、第13巻、哲書房、二〇〇四年、所収、一三三ページ。（引用文中の傍点部分は、原文がイタリックである。）
- (79) J. G. Fichte, Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre, in: J. G. Fichte-Gesamtausgabe, op. cit., Nachgelassene Schriften, Bd. 9, S. 45-212, hier S. 118f. 量義治訳「幸いなる生への導き」前掲『フイヒテ全集』、第15巻、二〇〇五年、所収、三四九—三五一ページ。
- (80) この点でアレンスが参照根拠にしているのは、アンファンタンの『政治経済学（と政治学）』（一八三二年）と、『アンファンタンの思想を産業の立法に適用』したドゥククールドゥマンシユ〔Alphonse〕Decourdemancheの『産業〔おまひ所有〕との関係における立法についての手紙』（一八三二年）である。
- (81) P. Wentzke, Art., Carové, Friedrich Wilhelm, in: Neue Deutsche Biographie, Bd. 3, Unveränderter Nachdruck der 1957 erschienenen ersten Auflage, Berlin 1971, S. 154; Art., Carové, Friedrich Wilhelm, in: Deutsche Biographische Enzyklopädie, 2., überarbeitete und erweiterte Ausgabe, hrsg. von R. Vierhaus, Bd. 2, München 2005, S. 292.
- (82) F. W. Carové, Der Saint-Simonismus und die neuere französische Philosophie, Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung, 1831.
- (83) Anonym., Rezension, Ueber die Schrift: „Was heißt römisch-katholische Kirche? Aus kirchlichen Autoritäten zu beantwortet worden versucht von Fr. W. Carové“, (Allenburg, Literatur-Comptoir, 1828, Gr. 8. 1hr.) Nebst Andeutungen des Geistes des wahren Protestantismus, in: Blätter für literarische Unterhaltung, Nr. 138, 15. Juni 1829, S. 549-551, und Beilage zu den Blättern für literarische Unterhaltung, Nr. 7, 15. Juni 1829, (ohne Seite).



- (87) F. W. Carové, *Der Saint-Simonismus*, op. cit., S. 196.
- (88) *Ibid.*, S. 196-198. ちなみに、ヴァイスハウプト (Johann Adam Weishaupt, 1748-1830) は、養父からクリスティアン・ヴォルフの啓蒙哲学を学び、一七七三年地元インゴルシュタット大学の教会法の教授になり、七六年に「Bienenorden」(のちに「Illuminatenorden 光明会」)を設立、翌年にはフリーメイソンに加入した。八四年に教団がバイエルン政府によって禁止されてのちは、ゴータを避難所とし、その後バイエルン科学アカデミーの外国人会員になった。
- (89) *Ibid.*, S. 198.
- (90) R. Mohls Brief vom 30. Juli 1832 an Julius, zit. bei: E. Angermann, *Miszelle. Eine Rede Robert Mohls über den Saint-Simonismus aus dem Jahr 1832*, in: *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, hrsg. von H. Aubin, Wiesbaden, 49. Bd., Juli 1962, Heft 2, S. 195-214, hier S. 195.
- (91) R. Mohl, *Ueber die Nachteile, welche sowohl den Arbeitern selbst, als dem Wohlstande und der Sicherheit der gesamten bürgerlichen Gesellschaft von dem fabrikmäßigen Betriebe der Industrie zugehen, und über die Nothwendigkeit gründlicher Vorbeugungsmittel*, in: *Archiv der politischen Oekonomie und Polizeiwissenschaft*, hrsg. von K. H. Rau, 2. Bd., Heidelberg 1835, S. 141-203.
- (92) アンガーマンの文献実証的・先駆的・包括的なモール研究、E. Angermann, *Robert von Mohl 1799-1875. Leben und Werk eines altliberalen Staatsgelehrten*, Neuwied 1962. を参照のこと。また、モールの三五年論説については、木村周市朗『ドイツ福祉国家思想史』、未来社、二〇〇〇年、の第六章を見よ。
- (93) モールのこの講演からの引用については、以下、上掲注(87)の当該ページを適宜、本文中に注記する。(引用文中の傍点部分は、原文がイタリックである。)
- (94) この点については、前掲、木村「十九世紀ドイツの自然法論と「社会」の発見」、第五節第一項をみよ。  
サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール(下)

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

- (96) R. Mohl, Ueber die Nachtheile, op. cit., S. 198.
- (97) R. Mohl, Die Staatswissenschaften und die Gesellschaftswissenschaften, in: ders., Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, In Monographien dargestellt, Bd. I, Unveränderter Abdruck der 1855, Graz 1960, S. 67-110, hier S. 79.
- (98) R. Mohl, Ueber die Nachtheile, op. cit., S. 198f.
- (99) H. Ahrens, Cours de psychologie, Second volume, Paris, 1838, op. cit., p. 319. 本書からの引用については、以下、当該ページを適宜、本文中に注記する。（引用文中の傍点部分は、原文がイタリックである。）
- (100) R. Mohl, Die Polizei-Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates, Erster Bd., Tübingen 1832, S. 4, 7.
- (101) 前掲注(98)の論説「国家学と社会学」を見よ。
- (102) K. C. F. Krause, Das Urbild der Menschheit, Ein Versuch, Zweite unveränderte Ausgabe, Göttingen 1851, S. 47-74, 74-234.
- (103) K. C. F. Krause, Abriss des Systemes der Philosophie des Rechtes, oder des Naturrechtes, Göttingen 1828, S. 168-171; Ders., Das System der Rechtsphilosophie, Vorlesungen für Gebildete aus allen Ständen, Hrsg. von K. D. A. Röder, Leipzig 1874, (K. C. F. Krause's handschriftlicher Nachlass, Hrsg. von Freunden und Schülern Desselben, Zweite Reihe, II.), S. 481-492, 501-506.
- (104) H. Ahrens, Cours de droit naturel ou de philosophie du droit, fait d'après l'état actuel de cette science en Allemagne, Paris, Brockhaus et Avenarius, 1838, pp. 104-118. (引用文中の傍点部分は、原文がイタリックである。)
- (105) Ibid., pp. 147-148.
- (106) Ibid., p. 208.
- (107) Ibid., p. 214.

(104) H. Ahrens, Cours de droit naturel ou de philosophie du droit, Seconde édition, Bruxelles, 1844, op. cit., pp. 356-357 note 4. Vgl. Ders., Das Naturrecht, Braunschweig 1846, op. cit., S. 299f. Ann. 12. くれと同趣旨の言及は、この主著の前掲初版 (p. 483 note (1)) にもみられる。

(105) サン・シモン本人は、たとえば一八一八年頃の草稿「産業の政治的利益」で、「社会秩序の理論」を主題に掲げ、「社会」の「目的」に焦点を当てて、つぎのように記していた。「まず社会諸制度を検討してみると、こんにちまでに確立されたすべての制度は、これを最も合理的で拘束されぬ観点から考察すれば、社会 la société を無秩序にさせないようにすることを目的としてきたものであるということがわかるであろう。人類は今なお社会に目的を与えようと思わず、どのような目的を与えるべきかの検討すらしていない。その全力は社会を社会として存続させていくということにもつばら注がれている。」「社会に目的（それは各人の境遇を改善するということ l'amélioration du sort de chacun 以外のものではありえない）を与え、この目的を達成するためにわれわれの力を結集させるならば、まさにこのことだけによって、社会の解体は防げるのではないだろうか。人々が同じ目的に協力しようとき、そこに社会がある。この「社会という」言葉は、これ以外の意味をもちえない。」「注」例として製造工場をとれば、生産のために工場で協力するすべての人々は、経営者たちもふくめ、言葉の真の意味において、実際に社会をなしている（「……」）。かれらは共通の目的を達成するために協力して働くことだけによって結びつけられている associés のであり、したがって、もし政治において正しい観念を手に入れようとするならば、諸国家 les nations をこのようなものとみなさなければならぬ。国家を、各成員の労働がすべての人の境遇の改善をなしとげるために他の全成員の労働と結びつけられている一つの広大な産業的作業場だと考えよ。」「われわれは有神論の哲学を否定するものではさらさらない。」「しかし、この信仰は、政治および道徳（政治を生み出す科学）を実証科学 des sciences positives にさせるためには、まったく必要でない。」「これからは、諸社会の科学 la science des sociétés は、推理と観察以外の方法を用いないことによって、サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

他のすべての科学と同じように扱われるべきである！」これは、「注」結局のところ、人間の人間に対する関係が直接的になり、神を介しておこなわれるのをやめること、また、聖職者を介しておこなわれる人間と神との関係についても同様であるということを要求することに帰着する。「われわれはみなそれぞれ、自分の境遇をよくしようとする欲求 *désir* に動かされている。〔……〕万人の境遇の改善を唯一かつ直接の目的とする産業体制は、それゆえ、そのこと自体によって、人間の本性に最もよく合致する。それは、最も安定した、建設するのが最も容易な体制である。なぜなら、この体制はすべての人にそれぞれ利益になる *trouver son compte* からである。」(H. Saint-Simon, «Des intérêts politiques de l'industrie», *Ouvrages complètes*, éd. par J. Grange et autres, Paris, PUF, 2012, éd. Quadrige, 2013, vol. 2, pp. 1684-1687, 1689-1691. 森博訳「産業の政治的利益」、同編・訳「サン・シモン著作集」、第三卷、恒星社厚生閣、一九八七年、所収、一三九―一四二、一四四―一四七ページ。)

フランスの「産業」化に寄せるサン・シモンの期待と確信が、人間の自然な「欲求」と「実証科学」とに対する近代主義的な信頼にもとづいていたことがここに明瞭である。同時に、人々の「共通の目的」への「協力」関係を「社会」と規定し、その意味で「製造工場」も社会と呼び、国家も「一つの広大な産業的作業場」とみなしているように、サン・シモンの「社会」は、大小・種類を問わず人間が「協力して働く」産業的協同体のすべてを普遍的に言いあらわしているように思われる点にも注目しておきたい。それに対して、クラウゼとアーレンスのほうは、上述のように人々の相互依存⇨協力関係を二系列の実体的な「諸結社」（生活圏）からなる分節的・多元的な構成としてとらえたのであり、その複合的社会観は自然法的善論（全体論的・有機的な生の目的論⇨相互扶助論）にもとづいていたから、サン・シモンの「実証科学」の立場とは交差しがたいであろう。サン・シモンは、「人權の思想」にも「神学の古い領域の跡」をみとめて批判し、政治を「実証的原理」だけによる「科学」にしようとする。曰く、「超自然的な力」や「啓示」などではなく「純粹に人間的な原理にもとづいて、人間のなすべきこと、避けるべきこと、社会のた

めになること、社会のためにならないことが定められるべきである。〔……〕善と悪、悪徳と道徳、等々の観念を現世的な仕方でも確定せよ。いかなる行動がこの世で人間に最大の幸福 *le plus grand bonheur* をもたらしうるかを探究せよ。」「人類の境遇の改善」は「これまで副次的な目標でしかなかった。」それでも「文明は絶えず大きな進歩をとげ人類の境遇はいちじるしく改善された。」だから、「あらゆる政治的施策がこの目的に向けられる」ならば、「産業体制が想像を絶した利益 *des avantages* を人類に約束し、人類を〔幸福〕の道に最も迅速に導いていくはずである」と。  
〔*Ibid.*, pp. 1688-1691. 前掲『著作集』、第三卷、一四四—一四八ページ。〕こうした文言は、自然法（権）思想を批判して、新たな道徳と立法の諸原理を、個人の幸福量とその社会的総和との最大化に求めたジェレミー・ベンタムを想起させるかもしれない。しかし、ここに見るかぎりでは、サン・シモンの関心事は、まず「協力して働く」人々の「結合 *association*」関係であり、その点では方法的個人主義のベンタムから離れ、そのうえでたしかに「産業の政治的利益 *des intérêts*」が「実証科学」的に主張されたという点では、クラウゼ派の生の多様な人間的諸目的とその実現のための相互支援関係の必然性という自然法的発想とも明らかに性質を異にしていたように思われる。

(106) H. Ahrens, *Cours de droit naturel*, Seconde éd., op. cit., p. 356 note 3. Vgl. Ders., *Das Naturrecht*, op. cit., S. 299 Anm. 11. (傍点部分は、フランス語版ではイタリックである。)

(107) G. Gurvitch, *L'idée du droit social, Notion et système du droit social, Histoire doctrinale depuis le 17<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du 19<sup>e</sup> siècle*, avec préface de Louis Le Fur, réimpression de l'édition Paris, 1932, Aalen, 1972, pp. 335, 336.

(108) A. Darimon, *Exposition methodique des principes de l'organisation sociale*, — *Théorie de Krause*, — précédée d'un examen historique et critique du socialisme, Paris, Franck, 1848. ただし、ギユルヴィッチが言及している書名は、わたくしの手許にある右記のものとは異なり、つぎのとおりである。La théorie de Krause, précédée d'un examen historique et critique du socialisme, 1848.

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

サン・シンロン主義をめぐってのハイネ、アーレンス、モール（下）

- (109) G. Gurvitch, op. cit., p. 336 n. (2).
- (110) W. Schieder, Art., Sozialismus, in: *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 5, Stuttgart, 1. Aufl., 1984, S. 923-996, hier S. 924-925, 930-932.
- (111) H. Ahrens, *Cours de droit naturel*, 1<sup>ere</sup> ed., op. cit., p. 67.
- (112) H. Ahrens, *Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates*, Auf dem Grunde des ethischen Zusammenhanges von *Recht und Cultur*, Erster Bd.: *Die Geschichte der Rechts-philosophie und die allgemeinen Lehren*, Wien 1870, S. 97.
- (113) K. D. A. Röder, *Grundzüge des Naturrechts oder der Rechtsphilosophie*, Zweite, ganz umgearbeitete Auflage, Leipzig u. Heidelberg 1860, S. 239.
- (114) W. Schieder, op. cit., S. 939-940. ほうした点に関連して、自然法論における所有権論については、後注(127)も参照のべし。
- (115) G. Gurvitch, op. cit., p. 336 n. (2), 338.
- (116) *Ibid.*, p. 337.
- (117) *Ibid.*, p. 336.
- (118) *Ibid.*, p. 338.
- (119) *Ibid.*, p. 338 n. (3). キュルヴィッチにしたがえば、「ブルードンの体系の哲学的源泉の中では、ヘーゲル主義は最後の位置に置かれねばならない。社会と国家との対置という問題は、フランスの社会主義の先人たちによって直接ブルードンに示唆されていた。つまり、かれが学説を徹底的に研究したと思われるフィジオクラットたちによって示唆されたケンプの」(*Ibid.*, p. 338)

- (120) M. Klüver, op. cit., S. 44f.
- (121) P.-J. Proudhon, Qu'est-ce que la propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement, Premier Mémoire (1840), Œuvres complètes, Nouvelle éd. par C. Bouglé et H. Moysset, t. IV, Réimpression de l'éd. de Paris, 1923-1959, Genève et Paris, Slatkine, 1982, pp. 345-346. 長谷川進訳「所有とは何か」、『ブルードンⅢ』（アナキズム叢書）三二書房、一九七一年、所収、二九九ページ。
- (122) Ibid., p. 245. 前掲訳、一七七ページ。
- (123) Ibid., pp. 325-327. 前掲訳、二七五—二七七ページ。
- (124) Ibid., p. 342. 前掲訳、一九五ページ。
- (125) Ibid., p. 346. 前掲訳、三〇〇ページ。
- (126) M. Klüver, op. cit., S. 45 Ann. 1.
- (127) H. Ahrens, Cours de droit naturel, 1<sup>re</sup> éd., op. cit., p. 197. なお、アーレンスの主著のドイツ語初版（一八五二年）における所有権論の詳細（それはグロティウスとプーフENDORFへの評価をふくんでいる）については、前掲、木村「アーレンスの所有権論と共同性」を見よ。
- (128) P.-J. Proudhon, Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère, (1846), Œuvres complètes, op. cit., t. I, 2, 1982, p. 411. 齊藤悦則訳『貧困の哲学 下』平凡社、二〇一四年、六一七ページ。
- (129) たとえば、『所有とは何か』の第五章第二部第一節の末尾における「ヘーゲルの定式 *une formule hégélienne*」による説明（「財産共同体」から、「所有」を経て、「人間的な協同社会 *association* の真の様式」へ）を見よ。また、『経済的諸矛盾の体系』では、第二章で「アンティノミー」（＝「真理のさきがけ」と「矛盾」（＝「たんに」話のつじつまが合わないこと）とを区別して、たしかにヘーゲルの弁証法を下敷きにしてしているのだが、結論部でアンティノミーサン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

サン・シモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール（下）

を「人類における進歩と均衡の原理」ととらえているようなブルードンのポジティブな独自性を、すでにそこに読み取ることができるであろう。

(130) G. Gurvitch, *op. cit.*, pp. 338-339.

(131) A. Darimon, *Exposition methodique*, *op. cit.* 本書におけるダリモンの本論の構成は、つぎのとおりである。まず I 「人間と人類の自然と使命」から説きおこし、II 「人間活動のさまざまな目的」、III 「法の概念の分析と発展」、IV 「人間の根源的・自然的権利」、V 「所有の権利」、VI 「社会、その自然、その起源、その目的」を順次論じたうえで、全十二章の後半を、VII 「人間のアソシアシオンの第一系列——家族、集団、部族、民族、連邦、人類——」、および、同「第二系列」の諸章（VIII～XII）で構成し、後者はVIII 「一般的考察」、IX 「一、国家」、X 「二、教会、三、道德」、XI 「四、科学と教育」、XII 「五、芸術、六、産業、七、商業」に区分して詳論している。

（付記）

本稿は平成二八年度成城大学特別研究助成（研究課題「生の自律と相互性——19世紀ドイツ自然法論の社会関係論的展開——」）の交付による研究成果の一部である。

（二〇一七年五月二十八日脱稿）