

歴史哲学の諸問題 (二)

——歴史の意味と進歩

筆者は、昭和五八年五月に、日本哲学会第四二回大会で、「歴史と進歩——マルクス死後一〇〇年にあたって」と題するシンポジウムの「提題者」なるものを委嘱されて、発表や討論を行う一方、学会の取り決めに従って、発表内容に相当する論文を学会機関誌『哲学』第三三号に執筆した。しかし、この論文は、紙幅と執筆時間の制約もあって、意に満たない点が少なくなかった。小論は、それに全面的な加筆訂正を施したものである。

(一) 進歩の思想の出現と背景

歴史哲学研究の一環として、歴史の進歩の問題を論ずるのが、小論の目的である。このためには、十七世紀にパスカルやベーコンを先駆者として、主としてフランスとイギリスで生まれ、十八世紀に本格的な成立をみ、十九世紀に絶頂に達した進歩の思想にまず触れなければならぬ。これは、人類の歴史は、ちょうど個々の人間が赤子からの成長の過程で精神的にも賢明さを増してゆくように、望

関 雅 美

ましい価値を持った方向に向かって、直線的ないし段階的に、必然的に絶えず前進するものであり、それ故にこそ、歴史には意味があるのだ、という信念に支えられた楽天的な歴史観である。これは、歴史を、クロノス王の支配する、労働も不正も争いもなかった素朴で幸福な黄金時代から、銀—青銅—英雄—鉄の時代へと、直線的ないし段階的に退歩するものと見て、神話的過去への復帰を夢見たヘシオドスに典型的に現れている退歩史観と決定的に対立する（もつとも、原初への復帰が強く要請されたり、特にその可能性が主張されたりすることによって、退歩史観が復古史観に変形した場合には、進歩史観と部分的に類似したものとなりはする）。また、人間の世界を自然の一部と見るところから、春夏秋冬、生成と消滅の永遠の循環、という自然の理法に従って歴史を眺め、それを、例えば、必然的な運命の輪としての四つの時期（万物和合の原理である「愛」が支配する時期—争いの原理である「憎しみ」が「愛」を追放し始める時期—「憎しみ」が支配する時期—「愛」が「憎しみ」を追放し始める時期）の循環と見たり（エンペドクレス）、ロゴスの矩を破って己れの分を超えた者が、そのヒュプリスによってネメシスの罰

を受ける因果応報の繰り返しと見たり(ヘロドトス)、あるいは、君主(一員)制—僭主(暴君)制—貴族制—寡頭制—民主制—衆愚制の政体循環過程と見る(ポリュビオス、そのほかアリストテレス、マキアヴェリ)のような循環史観と、進歩の思想が決定的に対立することも明らかである。退歩史観も循環史観も、未来に新しいよきものを期待せず、時間をプラス要因とは見ないペシミスティックな共通性によって、同じように進歩の思想と対立するわけである。だが、進歩の思想が、キリスト教的終末論(救済史観)とどのように係わるかは、議論の分かれるところである。歴史は、神による世界の創造に始まり、アダムによって生じた中間の長い墮罪の時期を経て、キリストの再臨、最後の審判、神の国の完全な顕現に終るものであり、現代はその直前の苦難と動乱の時代である、と考える終末論が、もし「発端にあった理想状態の再来」、⁽²⁾「神から創造された人間が再び神のもとへ復帰すること」を説くものであるのなら、これは、進歩史観と復古史観(直線と円環)の一種の総合であって、単純に直線的な進歩史観と考えられてはならないものとなる。だが、終末即ち現在の苦難からの救済が、発端にあった理想状態(創造の時)への円環的復帰として意識されていたかどうかは疑問である、⁽³⁾と言えなくもない。なぜなら、終末の信仰において顧みられている過去のものは、本来的には、救済史的過去、即ち、救済の預言・約束であって、創造の時としての過去ではなく、そして、救済の約束からその成就への救済史的コースは直線的なものであり、これが、世界全体へと拡大されて、世界の創造と世界の終末を結ぶ世界的コースへと普遍化されても、その本来的性格は変わっていない、

と言えるようにも思えるからである。⁽³⁾ そうだとすれば、終末論を未来志向的直線の行程として歴史を見たもの、と解して、これと進歩の思想との類比を指摘することは、不可能ではなくなる。しかし、だからといって、進歩の思想を、レーヴィットなどのように、⁽⁴⁾終末論の「世俗化」(Säkularisierung)したものの、その起源を終末論に持つもの、と言えるかどうかは、これまた議論の分かれるところである。なぜなら、両者の間には次のような違い、即ち、(一)宗教性の有無——もつとも、進歩の思想の中にも、進歩を必然的に推し進める神的摂理を信するものがあることを考慮して言えば——宗教性の度合い、ないしは、不可欠性の違い、(二)歴史の主体とその意味が、歴史を超越する神とその救済的自己啓示と見られているか、典型的な進歩の思想においてのように、自律的で理性的な人間とその能力の完成とされているか、従ってまた、人間が原罪を背負ったものとされているか、道徳的に完成可能なものとされているか、(三)神の国が人間の世界へ「外から内へ」と介入して来るのを待望しているか、人間が所与の限界を「内から外へ」と乗り越えようとしているか——といった違いがあるからである。こうした違いを、世俗化の過程で生じた非本質的な変容部分として軽視する一方で、こうして本質的なものとされた共通面(未来によきものを期待し、時間をプラス要因と見る未来志向的直進性、ないし、目標成就の一回性)を、共通であるが故に歴史的に先行する終末論に由来するもの、と断定するのが、レーヴィット流の世俗化理論だとすれば、これを認めることは適當でない、と私は思う。両者に共通するのは、重要な意味内容の違いを捨象した形式的構造にすぎない上に、二つは明らかにその

由来を異にするからである。⁽⁵⁾

古代中世の歴史観と対立するこうした進歩の思想は、最初は自然科学的知識の無限の連続的進歩の主張として現れた。実験によって確証された真理は、決して失われることなく世代から世代へと引き継がれ、その量も絶えず増大してゆくことよって、知識の無限の連続的進歩が可能になることが強調されたのである。「自然の秘密は隠されている」が、それを理解させてくれる「実験は連続的に増加し……実験の結果もそれに応じて増加する」ので、人類の探求が進むにつれて、「時間がそれを時代から時代へと開示してゆく」。だから「人間は無限性のために作り出された」ものであり、「一人一人の人間が日々学問において進歩するだけでなく、全体としての人類も、宇宙が老いてゆくにつれて絶えず進歩する」ので、人類は「絶えず学んでゆく一個の人間と同様に見なされねばならない」という『真空論序言』におけるパスカルの言葉に、⁽⁶⁾こうした見方の典型的な表現を見ることが出来る。

進歩の思想の終始変らぬ「養母」であったフランスで、これに続いて現れたのは、知識の連続的進歩の思想を、まず、文学・美術の領域に、次いで、習俗ないしは文明の領域に適用することであった。進歩の思想の、パスカルでは考えられたことのない、こうした拡大を主張したのは、十六世紀後半以降、とりわけ、十七世紀末近くから十八世紀初めにかけて、フランスとイギリスで、古代と近代の優劣を巡って繰り広げられた「古代・近代比較論争」における、ペロー、フォントネルらフランスの近代優越論者たちであった。イギリスでは、新しい自然科学的世界観による古代中世的世界観の崩壊か

ら生じた不安動揺を反映して、主として古代と近代の科学・技術・自然哲学の優劣を、^(註)フランスでは、主として古典語とフランス語の、また、ギリシア神話とキリスト教の伝説に題材を求めるキリスト教叙事詩の優劣を、直接の争点としながらも、歴史の流れを原初の黄金時代からの墮落の過程と見るか、逆に、進歩の過程と見るか、の対立を基本的な争点としていたこの論争において、デカルト主義者であったフランスの近代優越論者たちは、学問を古代的スコラの権威から解放して自然科学に積極的な意義を認めたデカルト的精神にふさわしく、まず、知識の進歩の思想を改めて確認した上で、そこから得られた自信をてことして、それを文学・美術の領域に適用することよって、近代文芸の優越と進歩を主張した。それらは、技法においても、良い作品を生むために必要なものについての経験の蓄積においても、人間の心と情念の認識においても、優れている、と見られたのである。次いで彼らは、ルイ十四世治下の上流社会における、社交生活や生活様式の優雅さ華麗さ快適さの自信に支えられて、進歩の思想を習俗ないしは文明の領域にも適用し、近代のその優越と進歩を主張した。こうして、彼らは、古代優越論者が、歴史の流れを、古典古代の時期からの墮落の過程、あるいは、ホメロスや旧約聖書の描く原初の時代の無垢と単純さと真の高貴さからの——換言すれば、自然から文明の頹廢への——墮落の過程、と見たのに反対して、歴史の流れを、無知と野蛮から科学的知識と文芸と良き習俗(優雅で華麗で快適な生活様式)を合わせた文明への進歩の過程として捉えるに至ったが、彼らがこの論争において勝利を収めたことよって、それまで古代文化を文化創造の規範と見るルネ

サンス的な觀念に支配されていた西欧世界に、文明と歴史の進歩の思想が登場し、定着するようになったのである。この意味で「古代・近代比較論争」が、進歩の思想と近代人の意識の確立に貢献し、進歩の思想の「前史」の終りになった、と評価されるのは、それなりに自然なことと言えるだろう。⁽⁸⁾

(注) イギリスで進歩の思想を最初に定式化したのは、ベーコンである。「経験の指図」に従って「事物の真正な自然の光」をありのままに捉える「新しい方法」(帰納法)によって、技術的発明を系統的に可能にする新しい *mechanic* な科学の進歩が可能になる、と彼が考えている限りでは、彼とパスカルは基本的に一致している、と言えよう。だが、イドラに囚れた古い学問を排して、新しい科学を樹てようとした彼には、イギリス的な「古代・近代比較論争」への態度決定があった。そして、恐らくこれと無縁のことではあるまいが、ベーコンには、パスカルにはなかった——そして、パスカル以後にフランスに現れた上記のようなものとも微妙に違う——進歩の思想の拡大が既にある。それが「知は力である」と見る立場、即ち、新しい科学による自然支配を通じて、人類の生活条件の進歩が可能になると見るものである。

ところで、前述のように評価される「古代・近代比較論争」に帰って言えば、こうした出来事も、実は進歩の思想が確立する現象的で直接的な機縁にすぎなかったのではなからうか。なぜなら、それを本当に生み出し、また、それを広く受け入れられるようにさせたのは、経済史の局面から見た場合の封建社会から近代市民社会への転換期である十七世紀における経済的社会構成の転換に支えられて

可能になった、科学革命と経済発展とであり、知識の進歩の思想の出現と定着も、前述の論争におけるその拡大適用の立場の出現と勝利も——ひいては、次節で述べるそのなお一層の拡大、即ち、十八世紀の啓蒙主義者による人間社会の倫理的実践的進歩の思想の出現も——皆その結果であった、と思われるからである。⁽⁹⁾

科学革命は、それまでの自然観・人間観を機械論的なものに転換させただけでなく、階層序列的有機体的社会観を否定して、国家・社会を、原子的で利己的な個人のための人工的で機械的な結合、と見る機械論的社会観を導入し、国家・社会の機構を、人間の理性によって合理的に改善可能なもの、とする見方を拓いた。これと同時に、科学革命は、本質的に技術と結び付く可能性を持つことによつて社会への強いインパクトを備えているところの、累積的知識としての科学を成立させて、自然科学と技術の加速度的で画期的な進歩を可能にしたが、それは、こうしたことによつて、古典古代に憧れるそれまでのルネサンス的な觀念を追放し、人類の無限の進歩に対する信念を生み出したのである。

ところで、この科学革命は、産業技術の進歩と深く関連していた。中世において、古代以来の自然科学が殆ど進歩しなかったのは、それが宗教的ドグマによつて阻害されていたためではなく、地方権力によつて抑えられていたためでもあった。農村工業がギルドや領主権力の束縛を脱するようになって、産業市民層の台頭と、彼らによる産業技術の進歩がはじめて可能となり、その結果「進歩」の考えが、パスカルやベーコンによる明確な定式化に先立って、まず彼らの間に芽生え始めていたのである。⁽¹⁰⁾そして、こうした産業技術

の理論的基礎づけとして要請されたのが、科学革命だったのである。しかも、実証科学的革命としてのこの科学革命が本当に確かなものとなるためには、新しい産業技術が作り出した実験器具の利用が、不可欠だったのである。⁽¹¹⁾従って、進歩の思想は、科学革命だけでなく、産業市民層の台頭と彼らによる産業技術の進歩や、それを生み出した経済的社会構成の変化と深く係わっている、とすることができる。だが、進歩の思想と経済的社会構成の変化との関係は、これだけではない。一六四〇年代から一七三〇年代にかけての経済的社会構成の変化の過程で、封建社会の領主制的諸制約(経済的規則的成長を阻害する領主・農民関係に基づく、社会的政治的法的規則的要素に、経済外的強制の体系)が排除されたことによつて、前述のように、産業技術の進歩が可能になる一方で、商品交換の自立性・規則性が確立し、規則的で持続的な経済発展と富の増大が可能になった。こうしたことが、科学革命の結果である自然科学・技術の発展とあいまって、人々に近代の優越と進歩を実感させる様々な現象を生み出すことになったのである。例えば、領主権の制約や、生産技術の未熟さなどのために、農産物が規則的に増加し得ず、また、その流通も阻害されていたところから、それまで周期的に起こっていた飢饉による「人口危機」——大量死亡——がやみ、人口が規則的に増加するようになった。恐らく人類の進歩の最も切実な証しと見えたに違いないこうした根本的な事実に加えて、人間の環境制御能力の増大、厳しい労働の軽減、一層の健康と病気の減少、よい食物・よい衣服・よい慣習と洗練された風俗、人間を墮落させる原因である悲惨な境遇の除去など、要するに、科学技術の進歩と富の増

大によつて可能になったこれら幸福の増進と苦痛の減少とが、進歩のまぎれようもない証しと実感されることになったのである。こうして、ちょうど個々の人間が、赤子から成人へと成長する過程で、一貫して賢明になってゆくように、全体としての人類も、科学革命と経済発展の先頭に立つヨーロッパ諸国民と、これに遅れて続く非ヨーロッパ諸国民とを、単一集團のメンバーとして包摂しつつ、いわば巨大な一個の人間のように、単一方向的に不断に進歩してゆく「偉大な存在」(Grand Être—コント)と見なされるようになっていったのである。⁽¹²⁾

もつとも、商品経済の自立的発展、富の規則的で持続的な増大、人口危機の減少と人口の恒常的増加などが始まって、近代の優越と進歩を広範な人々が、本当に実感できるようになったのは、経済上の十八世紀と言われる一七三〇年代以降のことであった。封建社会から近代市民社会への移行過程である一六四〇年代から一七三〇年代までは、繁栄の十六・十八世紀に挟まれた「危機の世紀」であつて、封建社会の最終段階の予盾——「封建的危機」——が、経済不況、人口停滞ないし減少、政治的社会的不安と対立(封建貴族層と新興市民層の対立と、これら両者に対する農村・都市の民衆の抵抗)などの形を取つて現れた時代である。古代・近代比較論争が本格化したルイ十四世治下のフランスでも、こうした全ヨーロッパ的規模での「一般的危機」の現象が、深刻な形で起こっていた——例えば、飢饉による大量死亡は四回もあつた——だけでなく、東北国境地帯へ軍事的進出を企ててなされた絶え間のない戦争のための戦時財政の重圧による一般国民の困窮があつた。従つて、十八世紀の初めま

では、進歩の思想は、科学的知識や近代文芸に詳しい知識人とか、上流社会の華麗さの中やそのそば近くに身を置くことができた人たち、あるいは、経済的社会構成の変化や相次ぐ戦争などによる「危機」の中で身分的・経済的に上昇した層の人たちの思想にすぎず、それが広く定着するためには、経済上の十八世紀をまたねばならなかった、と言ふべきであろう。事実、フランスの近代優越論者は、アカデミーで多数を占めていた「パリの才人たち」、彼らの支持者であったサロンの人々、コルベールの政策で発展した商工業者、戦争で利益を得た金融資本家などであった、と言われている。

(二) 十八・九世紀の進歩の思想

理性の光による啓蒙の世紀とも、光の世紀とも言われた十八世紀の進歩主義者たちは、⁽¹³⁾一つには、科学革命と経済発展が生み出した前述の様々な事象に基づく近代の優越と進歩の実感に支えられ、また一つには、個々の人間の赤子から成人への一貫した精神的成長という経験的事実からも示唆を得て、理性の覚醒による人類の能力の「無限の完成可能性」(perfectibilité indéfinie)の現実化、という意味での無限の進歩を必然と見た。この歩みは、例えばコンドルセによれば、地球や宇宙の基本的な状況が変らぬ限り、とどまることのないものであった。⁽¹⁴⁾この無限完成可能説は、チュルゴ、ブライス、プリストリらによって唱え始められたものであるが、コンドルセがこの説を、『人間精神発達史』の中で、人類の進歩の歴史

の最終段階の一つ手前の第九段階の所産とみ、これによって、宗教的政治的権力・偏見・悪弊を打破して、理性と寛容(博愛)とユマニテを尊重する動きが決定的になった、と述べているように、進歩主義者たちにとっては、理性の自覚にほかならないこの説の出現それ自体が、理性の覚醒の明らかな証拠であるとともに、正にそのことによって、その後の一層の覚醒と進歩を揺がぬものにするものであったのである。そして、それは、科学的認識力という知的な面での覚醒・進歩だけでなく、人間が自己と社会を理性と正義に支配されたものにしてゆくところの、人間と社会の倫理的・政治的な進歩をも意味していたのである。このことは、前者の領域が、十七世紀とは違って、自然科学から、倫理学、教育学、政治学などの面にまで拡大され、また、後者の領域が、限られた上流社会の人々の優雅な在り方から、人間と社会全体の善くもあり幸福でもある在り方の面にまで拡大されたことを意味するが、こうした知と実践の両面にわたる進歩を必然と見る点では、多くの進歩主義者たちの間には、基本的な一致があった。進歩を自然科学的認識の分野でしか考えなかったパスカルや、それを「文明」の領域にまで拡大することしかなかった近代優越論者たち(その一人であるフォントネルは、文明社会は恐らく墮落した社会である、とさえ見ていた)と、十八世紀の進歩主義者たちとの決定的な違いがそこにある。しかも、彼らの多くは、倫理的・政治的な進歩がその基礎としての知的な進歩に直結し、両者は不可分である、と信じていたと言えよう。市井三郎氏は、進歩の思想を、「非情的自然主義型(チュルゴ型)」と「浪漫的理想主義型(シャトリユ型)」とに分け、これに、氏のいわゆる「進歩

様相の時代的画期」をどう見るかによる分類を結び合わせているが、⁽¹⁶⁾ 進歩様相の時代的画期を認めた上で浪漫的理想主義的に考えるのが、進歩の思想の典型と言えるのではなからうか。だから、例えば、多くの場合、最大多数の最大幸福という功利主義の原理に従って社会が改善されてゆくこと、と考えられていた社会の倫理的・政治的進歩は、為政者の政治的知識——人間の様々な不幸を避ける方法や、最大多数の最大幸福を可能にする方法とか、あるいは、人々の衝動を社会的に望ましい目的に向けさせるように扱う方法や、個人の利益と一般の利益を一致させる方法などについての知識——の増大によって可能になる、と信じられていたのである。また、進歩主義者の多くは、人間自身をより有徳なものへと限りなく改善（完成）することさえ可能である、と信じていたが、これも、何が正しいことなのかを理解できるだけでなく、それを実行するようにわれわれを駆り立てる力もある、と信じられていた理性の力によって、あるいは、精神に影響を与える外的環境（社会）の改善や、彼らの多くが進歩の強力な推進力と信じていた教育の力——人間の生れつきの善きものを歪めることなく引き出せるような、合理的に改善された教育の力——（以上の二つは、結局は理性の力に還元される）によって可能になる、と見られていたのである。このように、広い意味での理性の覚醒によって、科学的認識能力だけでなく、社会組織の倫理的・政治的改善や、更には人間自身の道徳的改善さえも、限りなく可能と見る点で、進歩の思想の楽天主義はその絶頂に達している、と言えよう。

もつとも、だからといって、進歩の思想が、人間と社会の現実を、

楽天的に肯定したわけではない。ルイ十四世の時代には、絶対王政下の（上流）社会の謳歌という機能を果たしていた進歩の思想も、十八世紀になると、逆に、それと合致しない旧秩序の革命的批判という機能を果たすようになった。このことは、アンシクロペディアの全哲学と進歩の思想の総合的代表者と言われるコンドルセが、フランス革命（の成功）を理性と正義を成就する進歩そのもの、と見たことに特によく現れているし、また、こうした見解が盛られた彼の『人間精神発達史考』を、フランス革命の最後の革命議会が、一七九四年に、革命の最大の記念物であり、また、フランス共和国創設の目標である、と宣言したことにもよく現れていると言えよう。⁽¹⁷⁾ このように見てくれば、十八世紀の進歩の思想は、進歩の領域の量的拡大の過程で、成し遂げられた事実としての進歩の確信から、当然としてのその確信へと、質的に転換した、と言わなければならぬ。自然科学的知識の重視という両世紀の共通面は別として、上流社会的習俗ないし「文明」から、人間と社会の倫理的な在り方への、中心的な問題意識の変更を反映するこの転換は、同時に、現在の賛美と、それに基づく過去への批判と、未来への実践的志向の稀薄さ、などを特徴とする思想から、在るべき未来への実践的志向の強さと、それに基づく過去と現在（在るべきもの）と、まだ合致していない、限りでの、現在への批判意識を特徴とするものへの転換である。従って、十八世紀の楽天性とは、当為としての未来の実現可能性の楽天的確信のことであって、現実の革命的批判と本質的に両立可能なものであった。この意味での楽天性が強ければ強いほど、現実への革命的批判は強まるわけである。

なお、これと関連して、十八世紀の進歩の思想の特徴と思われるものを、もう一つ指摘することができる。この時代の進歩主義者の多くは、例えば、チュルゴや、特に、コンドルセなどによく現れているように、大古以来の人類の進歩の過程を具体的に叙述して、過去の進歩の事実とその有り様を実証的に確認し、この確認と未来の進歩の確信とを結び付けることによって、進歩の(今後の方向をも含めた)必然性の信念の実証的な確実性を示そうとする傾向を持っている。しかし、それでいて、在るべき未来への倫理的志向と、それに合致しないものへの批判意識とのために、過去の進歩の確認は、必ずしも過去の美化にはつなげていない。彼らは、「人類の幼年期」までの進歩が、反理性的な情念や欲望から神的摂理によって生み出されたものにすぎなかったことか(チュルゴ)、あるいは、理性の真の覚醒が始まるヨーロッパ近代までの進歩は、極めて緩慢で紆余曲折したものにすぎなかったこと(コンドルセ)などを指摘しているのである。このように、彼らが進歩の信念を過去の事実による実証で支えようとしたことや、それにも拘らず、過去の進歩の実態分析に、かなり厳しく鋭い批判意識が現れていることなどは、彼らが進歩の思想を現実の歴史に即して鍛え上げようとしたことを示している。こうした点や前のパラグラフで指摘した事実を通じてわれわれは、十七世紀のものとは違う十八世紀の進歩の思想の成熟を見ることができるといえる。

進歩の世紀と言われた十九世紀は、科学技術が飛躍的に進歩した時代であり、また、十八世紀後半にイギリスで始まった産業革命が

他の地域にも拡がった結果、資本主義的経済発展による富の画期的で累積的な増大が、西欧全体で可能になった時代でもある。このため、前世紀以来の進歩の必然性の信念が一層強化されただけでなく、社会の必然的な進歩の法則を解明して、社会的実践への適用を可能にし、望ましい社会への進歩を促進するもの、と信じられた社会科学の出現と、ダーウィンの進化論の進歩思想への拡大解釈的適用の浸透とに支えられて、進歩の思想は、科学的な裏付けを持った不動の決定論的原理と見なされるようになった。

もつとも、十九世紀——特にその前半——は、産業革命と、フランス革命のヨーロッパ化(フランス革命の理念のヨーロッパ全体への伝播・移植)とが結合した、いわゆる「二重革命」(the dual revolution)による、様々な混乱と革命及び反革命の時代でもある。フランス革命と、それに続くフランスと対仏同盟国との戦争、更に、ナポレオンの大陸軍事征服や、それによる「大陸体制」とナポレオン法典の強制は、ヨーロッパ全体に自由主義・民族主義運動の高まりをはじめとする様々な問題と混乱を引き起こした末に、ヨーロッパをフランス革命以前の状態に引き戻すことを狙ったウィーン会議による保守反動体制を招来したが、これは、当然のことながら、自由主義・民族主義運動と衝突してそれを激化させ、再びその後の混乱を生むことになった。一方、産業革命による資本主義の発展は、前述のように富の増大をもたらした反面で、様々な社会的政治的な問題を引き起こした。それは、労働大衆の窮乏化の問題と、様々な階級対立——つまり、土地貴族とその他のすべての階級との対立、大ブルジョアと中小ブルジョア、労働大衆との対立、ブルジョア

—と労働大衆との対立——などにまつわる問題である。そして、フランス革命によって生じ、そのヨーロッパ化によって西欧全体にまで拡がった自由・平等の意識が、これらの社会的政治的な問題を激化させ、ウィーン体制に反対して、一八三〇年にはフランスで七月革命が、四八年には二月革命が、ドイツ・オーストリアでは同じ年に三月革命が起こることになった。要するに、十九世紀は、進歩の時代であると同時に、二重革命が引き起こした「革命の時代」(the age of revolutions)でもあったのである。

それまでの理性的な近代思想を崩壊させ、理性に支配された調和的世界の欠如の意識を特徴とする現代思想を生み出す原因になったと言われている十九世紀のこうした状況は、進歩の思想の内容に様々な影響を与えはしたが、しかし、進歩の思想それ自体を揺がすことはなかった。それは、ウィーン体制が狙ったような、旧秩序の単なる復旧とは違った新秩序の確立、社会の再組織の必要性と、それによる進歩の確信——あるいは、むしろ、進歩の当為性、信念——を、かえって促進することになったのである。しかも、進歩の思想家たちが、自然の必然の法則を発見し、それに従って自然の支配を可能にする自然科学によって、産業革命と経済の発展が可能になったことに示唆を得て、また、人類の歴史の研究によって、これまでの進歩の事実の確認と、進歩の今後の方向の決定と、進歩の促進とが可能になる、と信じたコンドルセ²⁰⁾の確信などにも恐らくは示唆を得て、新秩序の確立の手引きを、社会の必然の法則を教える実証的社会科学に求めたことによって、また、そうした科学の樹立が可能である、と確信したことによって、問題の進歩(とその信念)は、

科学的必然性を持つものとされるようになったのである。

ところで、在るべき理性的な社会の理念にそぐわない不合理な旧秩序に対する革命的批判の意識が強かった十八世紀の啓蒙主義的な進歩の思想とは違って、十九世紀のそれが、旧秩序の革命による崩壊後の混乱した社会の再組織を意図したこと、その手引きを、理性が在るべきものとして自由²¹⁾に構想した絶対的で完全な社会の理念に求める代りに、実証的な社会科学に求めたこと、従ってまた、進歩の必然性を、十八世紀的必然性——目標なり、人間能力の完成可能性なりの、当為意識から引き出された、主観的信念としての必然性で、過去の問題の多い進歩の実態以外には、実証的な支えを見出すことができないもの——とは違う、科学的に洞察された科学法則的な因果必然性²²⁾と見なしたことは、十九世紀の進歩の思想に、十八世紀のものとは違う特徴を与えることになった。それは、経験的現実²³⁾に即して可能なものこそを積極的に実現しようとする思想についての指摘できるところの、具体的・肯定的・積極的・建設的といった特徴である。また、実現可能なものを、歴史的に先立つものの必然的な結果として生み出されるもの、予め決定されている一定の段階や条件や経過の中ではじめて可能なもの、と考えるような思想についての指摘できるところの、歴史的・相対的・現実的といった特徴である。これらは、歴史的社会的現実を捨象した真空地帯の中で、理性が思うままに構想した絶対的で完全な理念への進歩を信じて、歴史的に形成されたものの批判と破壊だけに走りがちだった十八世紀の啓蒙主義的な進歩の思想の抽象性・非歴史性・絶対性・批判性・破壊性などの特徴と、際立つた対照をなしている、と見えよう。

サン・シモンは、コントに先立って、崩壊した旧体制に代る新体制確立の方途を考えたが、彼は、人類社会の進歩は科学的精神の進歩によって可能になる、と考えた。それは、彼が、社会の在り方は広義の科学(それぞれの時代に獲得され確実と見なされた知識の全体)の在り方に規定されるものであり、科学は社会の原動力である、と見たからである。人間・社会の倫理的・政治的進歩とその基礎としての科学的認識能力の進歩とが直結する、と信じた十八世紀の思想や、当時の状況——イギリスにおける科学技術の発達による産業革命と経済の発達や、そのイギリス資本主義経済の圧力によるフランス経済の不振——などの影響を、そこに見て取る事ができよう。こうして、新しい体制を確立するためには、新しい科学が必要となる。それは、有機体としての社会組織を研究対象とする、自然科学的な実証的精神に貫かれた、「社会生理学」(physiologie sociale)である。この新しい科学の目的は、進歩の法則を発見した上で、過去のなものによってどんな新しい体制が生み出されつつあるのかを、進歩の法則を手引きとする観察によって知ることである。と言うのも、彼は、進歩の過程は必然であること、後なるものは先なるものによって生み出されるものであること、各々の段階はそれがあつたようにしかあり得なかつたものであること、進歩の必然の進行は人類の眞の利益に合致するものなので、われわれは、在るべきものを、勝手に構想したりすることなく、法則が過去のものを通じて現に生み出しつつあるものを発見して、それに従うべきであること、などを確信していたからである。そして、社会が明確な本質的性格を帯びて形成されるようになった中世以降の進歩について言えば、そ

れは、聖職者による精神的権力と、軍隊の首長である封建領主の世俗的権力とに支配されている、神学的封建的段階(十一〜十五世紀)——形而上学者と法律家によって、精神と世俗の両権力が制限されている、形而上学的法律的段階(中間的過渡的段階で、十六〜十九世紀)——実証的産業的段階(始まろうとしている新しい段階)の形を取る。これらは、後に彼の弟子たちによって、組織的段階——危機的段階——組織的段階として定式化された。彼が位置する現在は、従って、危機的段階であつて、避けることも、著しく遅らせることもできない革命が近づいている時代である。暴力革命ではなく、新しい体制・段階の出現、という意味での革命によって可能になる最後のものは、産業主義——社会は一個の巨大な生産会社となつて、できるだけ多産的であるように生産を組織し、経済的利益を唯一の関心事として追求すべきであるとする立場——に従つて社会が組織される段階である。完全に産業化された社会には、政治権力による統治(支配・強制)はなく、産業者(≡生産者)階級の代表者たちが、科学者たちに補佐されて行つた管理があるだけである。管理の目的は、すべての人々、とりわけ最も貧しい無産の労働者たちが、できるだけ多く得られるように、富の生産をできるだけ増やすことである。こうした目的に従つた管理者の指導は、人々の利益に合致するので、強制なしに人々によって実行される、というわけである。サン・シモンは、こうした産業体制の確立のためには、西欧の国民の協力が必要であること(国際主義の原理)、こうした協力のためにも、また、貧しい者の福祉を増大させるためにも、キリスト教の博愛主義によるエゴイズムの制限が必要であること(新キリスト教の原理)

などをも説いた。⁽²²⁾

コントは、フランス革命後の混乱を、新しい秩序の確立によって進歩的に克服しようとして、「秩序と進歩」(ordre et progrès) をモットーとした。彼は、サン・シモンと同じように、人類社会の進歩は、科学的精神の進歩によって可能になる、と考えた。それは、彼が、社会の状態は文明の状態に規定され、後者は、それを形成する三つの要素である科学(科学的精神)と芸術と産業の中の最初のものの状態に主として規定される、と考えたからである。こうして、彼は、精神の知的形態の進歩が人類社会の進歩を規定していること、前者は、諸現象を超越的空想的諸原因の作用と考えるような、想像の精神に支配される、神学的、ないし、虚構的、(foctif) 段階、— 普遍妥当的な理性に照らして、あらゆる迷妄・不合理を打破しようとする批判的否定的な啓蒙主義の立場にほかならない、形而上学的、抽象的、段階(これは、第一の段階を崩して第三の段階の出現に備えるために必要であるにすぎない中間的過渡的段階で、ルネサンスや宗教改革に始まり、フランス革命で絶頂に達するものである) — 自然科学的な観察の精神に支配される科学的、ないし、実証的、段階の形を取り、これに、社会の三つの段階、軍事的(軍事的な生活様式によって社会が形成される段階) — 法律的(フランス革命後の三十年間に、十個も憲法が作られた事実象徴されるような、法律家に支配される段階) — 産業的(産業革命の進展によって可能な経済的繁栄の段階) が対応していることを主張した。サン・シモンの影響が顕著である進歩のこの三分法の原型は、解釈者によって、あるいはチュルゴに

求められたり、あるいは、科学に絶対的な信頼を寄せたコンドルセが、人間を無知と偏見とに封じ込めた宗教と、事実の観察を軽視して抽象的な思弁を事とした形而上学を批判したことに求められたりしているが、⁽²³⁾ともかくコントによれば、想像の支配から観察の支配への進歩のこの区分の正しさは、個人が普通少年期は神学者に、青年期は形而上学者に、壮年期は物理学者になるという、標準の人間の経験的事実によって証明できることなのである。このように、人類全体の進歩の歴史を、個人の精神的成長になぞらえて必然と見るところに、十七世紀以来の進歩の思想の伝統を見ることができ、それにまた、彼によれば、神学的であることは、原始の精神にとつては必然なことであり、そして、精神が実証的になるためには、それへの移行を可能にする中間的な形而上学的思考が、これまた必然的になければならない。また、一般に進歩の前の段階は、必然的に次の段階の条件を作り出し、後者は前者によって準備され形成されるものでもある。こうして、進歩が如上の三つの段階を辿ることは、必然的な「自然法則」なのであって、飛び越えも逆行もあり得ず、ただ速度の変更のみが可能なのである。このように必然であることが法則によって予測される最後の理想的な段階は、基礎的科学(数学、天文学、物理学、化学、生物学、社会学)の中で、扱う対象が最も複雑で具体的であるために、進歩の速度が最も遅い社会学が、他の自然科学なみに、実証的になることによって、はじめて達成されるのである。これを、コントのモットーであった「秩序と進歩」の問題に関連させて言えば、秩序は進歩の根本条件であり、進歩は秩序の必然的目的地でなければならない。しかるに、旧体制の崩壊後

の社会の再組織を、封建的神学的な旧体制の再建によって果たそうとする、神学的、反動的な政治理論は、秩序を唯一の原理として進歩を拒否するものであり、逆に、旧体制の破壊に役立つ武器(≡批判)をそのまま建設の道具に用いようとし、限りなく批判を重ねてゆけば、おのずから社会の再組織が可能になる、と考える形而上学的、革命的な政治理論は、進歩を唯一の原理として秩序を犠牲にするものである。フランス革命後の混乱は、こうした非科学的(≡非実証的)な政治理論の対立から生じた。秩序ある進歩を成就して混乱を最終的に克服するためには、社会的政治的問題を研究する社会学が、実証的にならなければならない。つまり、社会現象も自然現象と同じく必然的法則に従うもの、合理的予見に耐えるものであることを理解した上で、社会の進歩的法則や、社会の様々な構成部分の相互作用的法則を明らかにすることができなければならない。前者的法則を明らかにするのが「社会動学」、後者の法則を明らかにするのが「社会静学」である。われわれは、両者を手引きとして、行動の結果を法則によって合理的に予見しながら、必然的法則の指示する方向に即した適切な行動をすることによって、秩序ある進歩の理想的な最終段階へ、できるだけ早く到達するように努めなければならない。

このように、コントが「秩序と進歩」をモットーとしたこと、十八世紀的な啓蒙主義を、批判と破壊のみを事とするものと見て、それに過渡的な意義しか認めなかったこと、換言すれば、それは旧体制の破壊には不可欠だが、その崩壊とともに歴史的使命を終えて、その後はむしろ時代の病弊になるだけにすぎないもの、と考えたこと、要するに、彼が十八世紀的な啓蒙主義と手を切ろうとしたこと

は、当時の市民階級の立場の反映と見ることができ。それは、科学の進歩を産業の発展と結び付けて謳歌しつつ、反動的な旧勢力と闘う一方で、労働者階級による破壊的な革命を恐れ、漸進的な進歩を欲した市民階級の立場の反映なのである。彼が「人類」(humanité)の概念を、社会の秩序と進歩の調和を図るための、また、社会性や愛他主義を目指す実践のための、統一原理として強調したこと、そして、ついには「人類教」(religion de l'humanité)を提唱し、前期の「秩序と進歩」のモットーを、後期になって、「愛を原理とし、秩序を基礎とし、進歩を目的とする」というモットーに変えたことなどにも、彼の上記のような立場がよく現れている、と言えるのではなからうか。²⁴⁾

マルクスが『経済学批判』の序文で示した「アジア的、古代的、封建的、近代ブルジョワ的生産様式」の区分の前に、モルガンの「古代社会」によって提起され、エンゲルスの『家族・私有財産・国家の起源』によってマルクス主義の中に採用された「原始共産社会」を置き、また、資本主義社会の後には必然的に社会(共産)主義社会が来ることになる、という主張を加えると、マルクスの史的唯物論の普遍的な発展段階論は、人類社会が、原始共産社会→アジア社会→奴隷社会→封建社会→資本主義社会→社会(共産)主義社会へと、段階的に発展(進歩)することを主張している、と言えよう。マルクスは、この発展を究極的に決定しているのは経済的要因であり、生産力の発展と、それから生ずる生産力と生産関係の矛盾とが、発展の原動力であること、これによって上記のように発展すること

は、必然的な法則であるから、新しい段階の生みの苦しみの短縮・緩和は可能でも、段階の飛び越えや逆行は不可能なこと、などを主張した。また、彼は、「鉄の必然性をもって作用し自己を貫く」資本主義社会の経済的運動法則を明らかにすることによって、プロレタリアートの絶対的窮乏化などによる資本主義社会の崩壊の必然性をも示し得る、と考えた。彼は、段階的發展のこうした社会科学の必然性の理解を通じて、理想的な最終段階への進歩のために何をなすべきかを「空想的」にはなく「科学的」に示そうとしたのである。十九世紀の進歩の思想のまぎれようもない表現をここに見ることができ、マルクスもやはり、十九世紀という進歩の時代の子であったのである。

もつとも、普遍的必然的単系的な發展段階論をマルクスに帰するのは誤りである、という主張が最近のマルクス主義者に多く見られる。彼らによれば、マルクスは、資本主義社会が誕生するまでの歴史の流れを大づかみに、なぞり、更に、資本主義を脱した後の社会を展望したにすぎないのである。⁽²⁵⁾ また、彼らによれば、封建制から資本制への移行が、必ずしも必然的な歴史的事実ではないように、資本主義から共産主義への移行もまた必然ではない。そうした必然観は——マルクスの記述の中には、「一步誤ると、そう読まれる」ものが「山のように存在する」にしても——彼が語ったものではない。彼にとつて、最後の歴史的移行は、プロレタリアートの実践活動において、はじめて「語るに足るほどのリアリティ」を持つことになるものであった⁽²⁶⁾——こうした最近のマルクス主義者の解釈は、資本主義社会の崩壊の必然性の主張と、マルクス死後一〇〇年

間の先進資本主義諸国の歴史的現実との矛盾を回避し、併せて、歴史的必然性の主張と主体的実践の強調の間の周知の矛盾（これは、サン・シモンやコントにも見られるもの、つまり、進歩の必然の社会科学的法則の発見と、その社会的実践への適用を主張する十九世紀の思想全体に、多少とも指摘できるものであり、当の思想が、自己の科学的厳密性を誇れば誇るほど、際立ってくるものでもあるのだが）を免れようとする狙いを持つものであろう。端的に言つて、マルクスの無謬性を擁護しようという狙いを持った、こうした解釈上の問題に深入りすることは、小論の目的にそぐわないので、ここでは、次のことを指摘するだけにとどめたい。それは、歴史的事実に基づいた反省をするのであれば、必然観を主張しているように読むことができ、また、従来、誰よりもマルクス主義者によって読まれて、マルクス主義の「科学性」の根拠とされてきた、「山のように存在する」マルクス自身の記述を、どう誤つてもそう読まれる虞がないように、厳しく修正して掛かるのが筋であり、また、学問の良心にふさわしい態度と思われ、ということである。なお、これとは別な解釈上の問題として、マルクスの史的唯物論は、「一方では、生産力の非可逆的な發展を想定しながら、他方において、所有形態の私有から共有への復帰を想定する」ものであるから、単なる進歩史観ではなく、直線的な進歩史観と円環的な復古史観の統一ではないか、という問題がある。⁽²⁷⁾ だが、生産力が最高度に発達した「必然の国」における自由を基礎にして、その上ではじめて花開く「自由の国」である「本史」の共産社会への進歩が、⁽²⁸⁾ 未熟な生産段階と局限された生活範囲の中にある「前史」の原始共産社会への「復

帰」と言えるかどうか疑問であるとすれば、マルクスの思想を、私のように進歩史観と見ることは誤りではあるまい。

ともかく、マルクスは、人類社会の必然的な段階的進歩を、とりわけ、最後の理想的な段階への必然的な進歩を主張した。そして、彼によれば、この進歩は、先行する諸条件から法則的必然性をもって生み出される様々な条件の下で、はじめて実現され、進歩の歩みは、これらのことを社会科学によって認識する者たちの合法的な実践によって促進される——このように考える点では、マルクスは、サン・シモンやコントと同じであると見ることができ、もつとも、マルクスと他の二人の間には——サン・シモンと違って社会主義的傾向の見えないコントとの間には特に——顕著な違いがあることも事実である。それは、例えば、進歩の最終段階の違いである。コント的な実証的産業的段階は、マルクスから見れば、進歩のために克服されねばならない「最終的な敵対的形態」としての「ブルジョワ的生産関係」にすぎなかったのではなからうか。また、これと関連することであるが、マルクスが、進歩のための暴力革命を認め、革命の主体をプロレタリアートに見たのに対して、秩序を重んじたコントは、暴力革命を恐れて、ブルジョワ階級に漸進的な進歩を託した。四八年の二・三月革命は、コントが恐れたものであったと言われるのに対して、マルクスにとっては、失敗してはならないものであったろう。また、マルクスは、進歩の条件として、抽象的には、特定の生産力と生産関係の矛盾を、具体的には、階級の両極分化、人間の自己疎外の深刻化、とりわけ、プロレタリアートの絶対的窮乏化など——要するに、矛盾が極限に達すること——を示したが、

こうした条件の明示と、そのペシミスティックで非情な内容もまた、重要な違いの一つと言えよう。この点でのマルクスに比べると、他の二人は、十八世紀の啓蒙の合理主義的楽観の傾向を、まだ強く持っているように映るのである。だが、こうした違いにも拘らず、マルクスのもとの他の二人のものとの間には、同じ十九世紀の思想として、基本的に一致するものがあることもまた確かである。

(三) 進歩の思想の問題性

以上のような進歩の思想は、現在根本的な懐疑に曝されている。進歩の典型的な領域とされ、進歩の思想の原動力となってきた科学技術の進歩は、水爆と運搬ミサイルの発達や、公害・自然環境破壊の発生・激化をもたらし、人類の生存自体を危うくしようとしているし、ハックスリーやオーウェルが、逆ユートピア小説『輝かしい新世界』や『一九八四年』で警告したような危険を孕むものであることも、意識されるようになってきている。こうして、野蠻から、科学技術とそれによる自然支配の文明への進歩が、実は、文明化的野蠻への退歩でもあることが、明らかにようになってきた。ウェーバーは、様々な内容を持った「合理化」を文化の時代の「宿命」とみ、また、レーヴィットは、「かつての楽天的進歩観が、ヨーロッパではどうの昔に進歩宿命論に変わってしまったている。人は欲すると否とに拘らず、もはや進歩を停めることができなないのである」と言っているが、³⁰⁾ 科学技術の「進歩」の問題性にも拘らず、それが今後も不可抗的な宿

命であり続けることを予感する現代人は少なくないことだろう。アドルノが、全面的破局の回避こそ進歩である、と言う所以である。⁽³¹⁾ また、啓蒙時代の進歩主義者たちは、人間が理性的になり得るものである限り、何が善かの知（広義の科学的認識能力）の進歩から、その善きことを生み出す実践と、それによる人間と社会の倫理的進歩とが必然的に生ずる、と信じた（浪漫的理想主義）か、あるいは、チュルゴやカントなどのように、⁽³²⁾ 反理性的非倫理的な事実が歴史上数多く存在することを認識しながらも、倫理的進歩があるべきである限り、様々な反理性的なものの中からも、神や神的自然の摂理に導かれて、進歩が必然的に現れる、と信じていた（非情的自然主義）。だが、人間は暗示にかかりやすく、群衆心理に流されやすいものであるとする、タルドやル・ボンの研究や、文化をエロス（生への衝動）と根絶し難い、タナトス（死への衝動）で、外部に向かうと、攻撃・破壊衝動となるものとの葛藤の場と考える、フロイドのペシステイックな深層心理の研究とか、人間は、前頭葉の発達によって、他の動物には見られないような、際限のない種内相互攻撃能力をも持つに至ったとする、ローレンツの動物比較行動学の研究など、要するに、理性的人間観に疑問を投げ掛ける、様々な研究を知り、また、それらの正当性を実証するかのような、二つの大戦と、その間のファシズムの蔓延を経験もした現代のわれわれは、人間がそれほど理性的だと信ずることはできなくなっている。同様に、われわれは、結果的に諸悪の神学的形而上学的正当化に通ずるような形の摂理信仰を受け入れることができるほど、宗教的でも無批判的でもなくなっている。社会科学の裏付けを誇る十九世紀の進歩の思

想の典型であるマルクスの発展段階論について言えば、社会主義革命が科学的必然性を持つものではなかったことが、マルクス死後一〇〇年間の先進資本主義諸国の歴史によって証明されたため、「革命の必然性をマルクスが主張したわけではない」と、マルクス主義者が、マルクス擁護のために主張せざるを得なくなっている。また、社会主義社会が、人類の未来を託すに足るパラダイス「自由の国」でないだけでなく、「自由の国」がその上で花開くための基礎となるべき、自由な「必然の国」でもなかったことが、一九五六年のスターリン批判と、社会主義諸国に続いて起こった様々な事件（ソ連のハンガリーへの軍事介入、ソ連を含む東欧五カ国軍隊によるチェコ侵入、中ソ国境紛争、ベトナムのカンボジア侵攻、ソ連のアフガニスタンへの軍事介入、ソ連の後見によるポーランドの軍政と戒厳令等々）によって示された。マルクスの思想の問題性を、それが克服しようとした疎外の問題に即して言えば、それは一つには、ウエーバーが免れ難い宿命と見た官僚制・中央集権化が、社会主義社会において、彼の予言通り、⁽³³⁾ 資本主義社会以上に徹底せざるを得なかったことによつて、人間の疎外がそこで一層深刻になった、ということである。また、二つには、人間の拡大する欲望を充足する必要上、社会が否応なしに工業技術化ないし産業化する傾向が、体制の別なく進行せざるを得ないため、(ア)生産の合理化・中央集権的計画化による疎外や、(イ)人間と自然とのノーマルな関係からの疎外や、(ウ)帝国主義国―第三世界・中樞―衛星・中心―周辺の両極分化構造の発生と強化による、国と国とのノーマルな関係からの疎外などを、社会主義社会も決して免れ得ないであろうことが明らかに

されつつある、ということである。換言すれば、マルクスは、生産力の最高度の発展を、「自由の国」と「必然の国での自由」の前提条件と見なす、いわゆる生産力主義の立場に立っていて、生産力が最高度に発展しても、それに伴って資本主義的生産関係が廃止されさえすれば、工業技術化による疎外からの人間の解放が可能になるだけでなく、自然に対する人間の支配力の増大によって、盲目の自然必然性からの人間の解放も可能になる、と信じていた。つまり、近代的生産力・近代的工業技術が、上記の疎外を引き起こすような性格のものであることへの反省が、マルクスには欠如していたのであるが、彼が「ブルジョワ的」な進歩の思想とも、彼以後のマルクス主義とも共有することの問題性が、彼の目指したものが疎外の克服だっただけに、一層問題のものとして露呈されつつある、ということである。サン・シモンやコントにも見られるような、進歩の社会科学の予言とその後の歴史的事実経過とのギャップという、こうした事実問題は別にして、理論的妥当性の問題だけに限つても、歴史的決定論あるいは歴史法則主義(Historicism)へのポパーの批判などによって、十九世紀の進歩の思想に共通する歴史決定論的發展段階論は、哲学、理論的にも、批判に耐えないものであることが、既に明らかになっている。

だが、以上のような個別領域的現象や、個々の学説の問題性だけが、進歩の思想を揺るがすものではない。以下、進歩の思想全体に共通するもっと根本的な難点を総合的に検討してみることとする。その一つは、西欧文明中心主義、つまり、科学技術を中心とする西欧の合理的文明を、進歩の判定基準とすること、である。

コントは、世界中の人間はすべて共通の人間性ユグロテを持っている以上、人類ユグロテという単一集団の構成メンバーであるはずなので、人類は一つであり、一個の巨大な人間と見なされなければならない、と考えた。人類というヨーロッパ語には、人間性という意味もあって、同じ一つの言葉が、客観的集団的な面から見ると人類となり、主観的人間の面から見ると人間性ということになる。世界中の人間は、皆同じ人間性を持っている、という考えと、世界中の人間は、皆人類という単一集団のメンバーである、という考えとは、同一物の裏と表の關係になるとすれば、⁽³⁴⁾コント流の考えは、ヨーロッパの進歩の思想家に多少とも共通するものであつたろう。その上、人類全体の進歩が、一人の人間が赤子から成人へと精神的に成長する事実によって、経験的に確認されているかのように考えて、人類の進歩を個人の精神的成長との比喻で捉えるのが、パスカル以来の進歩の思想の伝統であつた(例えば、パスカル、フオートネル、サン・ピエール、チュルゴ、コントなどに見られる)。これら二つの事態は、互いに結び合い、支え合いながら、「人類は一つ」という確信を深め合っていたに違いない。一方、西欧世界は、発達した科学技術を中心とする自己の合理的文明を、その科学技術の力と圧倒的な経済・工業力——産業革命によって生み出された経済・工業力も、もとはと言えば、科学技術によって可能になつたものであるが——に物を言わせて、植民地化した非西欧世界に普及させることができたのだが、こうした事実に基づく優越の自負と、「人類は一つ」という確信とが結び付いて、問題の西欧文明中心主義が生み出されたのである。つまり、非西欧世界の様々な文明は、単一集団としての人類の文明の唯

一の基準となつた西欧のものとの対比において、非西欧文明として一様化された上で、両者の質的相違は、西欧文明的単系的進歩の単なる段階の相違に還元されたわけである。このように、同じ一つのものゝの単なる時間的、前後関係へと、空間的に並存する異質のものを組み替へたことは、優越の自負に基づく教化と、それによる同一化・一体化の志向の現れであつた——少なくとも、最初はそうであつた——と言えるであらう。ところが、これは、優越の自負の赴くままに、ついには階層序列化——同一性の枠内での質的差別と言へるもの——へと道を拓くことになつていったのである。こうして、進歩の先頭に立つと信じた西欧世界は、非西欧世界に後進性・停滞性の烙印を押して、文明的教化の使命感に酔うにとどまらず、ついには、従属性の烙印を押して、植民地化の権利を正当化するようになった。⁽³⁵⁾要するに、西欧文明中心主義は、自己の優越の自負と人類の一体意識とが結合した教化の思想から、差別と支配のイデオロギ―になつていった、と言えるであらう。

西欧文明中心主義への批判の中で最も本質的なものは、知識社会学⁽³⁶⁾者や文化人類学者などの批判であろう。例えば、レヴィ・ストロースは、西欧近代が成し遂げた科学技術の発達による、(ア)人口一人当たりの利用エネルギーの量の絶えざる増大と、(イ)平均寿命の延長とを進歩の基準にしたとしても、こうした進歩は、人類社会に共通するもので、西欧だけのものではない上に、この種の進歩が決定的になされたのは、われわれが今日の「未開人」と同一視しがちな、極めて古い人間の社会であつて、近代ではないこと、を指摘している。更に彼は、西欧の弱点である次のような傾向、つまり、社会の

中に絶えず支配層と被支配層（例えば、奴隸、農奴、プロレタリアート、植民地住民など）という差別と、それによる軋轢を生み出す傾向、の有無を基準とするならば、進歩ないし優越の判断は、西欧と未開社会で逆転すること、要するに、排他主義という弱点を持つ西欧は、進歩の基準の原理的な多様性や、「進歩」と「未開」に関する西欧文明的差別尺度の問題性に気付いていないこと、などを指摘し批判している。⁽³⁷⁾

進歩の思想の第二の難点は、従来進歩と見なされてきたものには、ある面での進歩が別の面での退歩を引き起こす、というパラドックスが付きまどつていた、ということである。⁽³⁸⁾例えば、進歩の思想の原動力となつてきた科学技術と経済の発展について言えば、それによつて西欧先進社会で物質的福祉が向上し、最大多数の最大幸福もある程度実現したため、例えば、労働者の実質賃金も上昇して、マルクス主義によつて革命の主体であることを期待されていた工業労働者たちが、資本主義体制内での改良だけしか考えなくなる、といった事態が生じた反面で、西欧による非西欧後進社会への侵略と収奪を生んで、新しい不幸が生じた。また、例えば、資本主義体制下の自由の進歩は、先進資本主義国の内部でも対外的にも、強者による弱者の収奪・拘束の自由を生んだ。このように、ある面での進歩が別の面での退歩を生む、というパラドックスが従来の進歩に付きまどつていたことが、第二の難点である。これは、進歩の享受集団と退歩の受難集団が違つている場合には——両者が対立関係にある場合には特に——気付かれて改善される可能性が少ないものであるだけに、そして、そうしたケースがしばしば起こりもただけに、

余計深刻な難点と言える。

進歩の思想家たちの中にも、こうした事態に気付いていた者がなかったわけではない。例えば、チユルゴ、カント、コンドルセなどがそうである。だが、その彼らも、事態の深刻さを——倫理的立場から見て必要と思われるほど——十分に認識していたとは言えないのではないか。チユルゴやカントの非情的自然主義の主張が、そのことを示している。非情な仕方では進歩を実現してゆくとされる摂理への信仰からは、受難集団に仕立てられた人々の運命の不当さの十分な認識と、それに基づく倫理的な痛みとが、響いては来ないのである。一方、コンドルセは、平等の重要性を認めてそれを政治的進歩の目標としたが、人間精神発達の来るべき第七段階においては、理性の可能なより一層の覚醒によって、同一民族内での平等（即ち、男女両性間や、労働大衆とその他の少数者の間の、不平等の除去）は進捗し、諸国民の間の不平等も打破される、と信じていた。彼は、前述のように、理性の覚醒の結果、人間の能力の「無限の完成可能性」の信念が生じ、この信念の結果として、理性の覚醒による進歩の動きが決定的になった、と述べていたが、こうした考えによれば、進歩の過程で生ずるどんなデメリットや不平等も、理性の可能なより一層の覚醒によって克服可能、と安易に信じられることになるわけである。こうして、せっかくなかた上記の事態が、根本的な反省や新しい発想を生むこともなく、簡単に飛び越えられてしまったのである。こうしたことは、ある集団にとっての進歩が、他の集団の退歩を生む、というパラドックスの存在に気付いた思想家たちでさえ、受難集団の側に立って見た場合のその深刻さを必ずしも十

分には認識していなかった、その意味での楽天性を持っていた、ということを示している、と言えよう。そして、この種の楽天性が、所詮は進歩の享受集団の思想にすぎなかった、と言わざるを得ない進歩の思想の第三の難点である。

これと直接結び付くのが、次の第四の難点である。それは、自分の属する集団のことだけでなく、対立的な他の集団の運命をも、特に倫理的な意味で、広く配慮する態度の欠如ないし不足、という難点であって、具体的には、西欧とか先進国とか、(周辺・衛星に対する)中心・中枢とかの中心主義、あるいは、指導・権力者層中心主義、などの形を取って現れるものである。これは、要約すれば、強者である自己集団中心主義であり、一般化して言えば、人類全体の立場に立って進歩を考える態度の欠如である。もともと、単系的な進歩を指摘することができるためには、様々な段階を通じて首尾一貫して進歩してゆく普遍的主体が考えられなければならない。コントが、絶えず学んでゆく一個の巨大な人間と見なされた人類の概念を重く見たことにも現れているように、従来の進歩の思想が、全体としての人類の水準で形成され、また、普遍史への関心が、進歩の思想の著しい特徴であったのは、その意味で当然のことだったのである。こうしたことがあるからこそ、諸民族は互いに結び合って一つの同胞・共同体を形成するという、アレクサンドロスによる世界帝国の建設以降に現れ、キリスト教によって発展させられた観念と、進歩の思想との関連が指摘されたり、中世の思想家たちが、全体としての人類の運命に関心を持ち、地方史よりも普遍史を問題にしたことなどが、進歩の思想の踏み石になった、と言われ

たりもするのである。⁽³⁹⁾だが、従来の進歩の思想には、形式的にはともかく、実質的には、人類全体へと定位してその運命を配慮する態度が欠落ないしは不足していた。だからこそ、現実には様々な形での強者（加害者）と弱者（進歩の被害者）とに分裂している人類は、決して一つなのではなくて、一つにされねばならぬものであるという、厳然たる事実が洞察されず、人類を一つにするために不可欠な弱者の側の運命を配慮し改善する努力がなされなかったのである。こうして、今までにあつたのは、せいぜいのところ、強者にとつての進歩にすぎなかった、という事態になつたのである。⁽⁴⁰⁾

(注) 清水幾太郎氏は、西欧文明的単系的進歩の思想が西欧で動揺しはじめた原因の一つとして、非西欧世界の西欧文明的進歩が、西欧の支配を排除しようとする欲求と力を当の世界に生じさせ、無視し得ない脅威になる可能性が洞察されはじめたことを挙げてゐる。これなどは、進歩の思想の強者である自己集団中心主義を象徴していると言える。

進歩の思想の第五の難点は、それが、歴史主義者や知識社会学者のいわゆる思想の存在拘束性に囚れてゐたことである。そして、これが、第一の難点である西欧文明中心主義や、第四の強者である自己集団中心主義を生んだ最も深い原因であることは、言うまでもない。同じことは、第二の難点についても言える。なぜなら、進歩のパラドックスが生ずるのは、(ア)人間の社会が、様々な意味での強者群と弱者群とに分裂し、しかも、両者が互いに無関係には存在し得ないこと、(イ)強者群が、科学技術とか、資本主義的経済運営やそ

の発展とか、福祉の向上とか、自由の理念とかを、存在拘束的に理解し追求すること、そして、これは上の(ア)の理由によって、(ウ)弱者群を受難集団に仕立てる形で行われる結果にならざるを得ないこと、の三つの理由によるのだからである。そして、パラドックスの原因が、このように思考の存在拘束性であるからこそ、強者の側は、パラドックスの生起自体に気付かなかつたり、気付いた場合でも、受難集団の側に立つて見たときにはじめて分かるであらう事態の深刻さを、倫理的に必要なほど十分には自覚できず、第三の難点として述べたように、樂天的に対応することになつたわけである。このように、思考の存在拘束性に囚れてゐることが、他のすべての難点の原因だとすれば、これが従来の進歩の思想の最も根本的な難点である、と言わなければならない。⁽⁴¹⁾

(注) 思考の存在拘束性に囚れてゐるということでは、知識社会学者を厳しく批判するマルクス主義も例外ではない。それは、最も疎外された弱者群（プロレタリアート）の力に拠りながら、疎外からの普遍的な人間解放を目指すものであるから、存在拘束性に囚れない進歩の思想のように思われるかもしれないけれども、歴史的経過も入れて見る限り、実はそうとは言えないのである。例えば、先進資本主義社会の経済発展によって、労働者の実質賃金も上昇し、革命の主体たらくべく運命づけられている、とマルクス主義によって期待されていた先進国の工業労働者たちが、「社会変革の酵素」から「社会統合の酵素」に変わり、せいぜいのところ、資本主義体制内での改良だけしか考えなくなつてゆく過程は、先進国による後進国の経済的剰余の収奪と、後者への構造的な「低開発の開発」の重要な過程なのであり、前の過程は、後の過程によって可能になつていたのである。だが、最近まで、正統的なマルクス主義は、こうした事態を直視しようとは

しなかつた。それは、革命の主体たるべき先進国工業労働者階級の存在を盤さへもが、後進国の取奪によって支えられてゆくことの問題性——これは、先進国工業労働者階級を革命の主体と見るマルクス主義が、後進国・第三世界の解放闘争に応えられなくなる可能性を示唆しているものでもあるが——を正面から問うことなく、労働者階級の保守化による革命意識の喪失とか、指導層の資本家との結託による労働貴族化の結果としての革命精神の放棄とか、を批判するにすぎなかつた。先進国主義の現れ、と言えぬマルクス主義のこうした態度は、一八五〇年代のマルクスが、イギリスによるインドの植民地主義的侵略と、それによる資本主義的文明の洗礼を、停滞的なアジアの共同体を解体する「社会革命」を引き起こし、無意識的に歴史を動かす道具になつた、と評価していたこととも共通するものであるが、こうした態度の原因の一つを、私は、思考の存在拘束性に見ざるを得ないのである。

また、マルクス主義を信奉する革命の指導層が、大衆の上に立つ独裁的な支配エリート層に変容し、革命的大義の名においてその独裁を正当化する傾向があること、こうしてまた、マルクス主義が、大衆支配のイデオロギ、に墮する傾向もあることなどを、歴史は示した。そして、その原因は、マルクス主義には、革命を可能にする客観的諸条件(歴史法則)の認識の上に立つて革命を発想するという、主知主義的傾向があるためと、それが、理論信仰と、指導層による理論の独占につながつていったためである、という解釈がある。これによれば、こうして指導層は、理論の独占的な解釈の権利、無知な多数者の意見や、理論と矛盾する様々な現実を無視する権利、社会の全面的な教化の権利などを入手し、これらの権利は、信仰され独占された神聖な理論が必然の法則を教えるものとされればされるほど、絶対的なものになる、というわけである。こうした解釈は誤りではあるまいが、進歩の思想に多少とも共通する特徴に即してもっと一般化して見れば、人間と社会を限りなく完成可能なものと見て、この地上に理想社会を実現することができる、と考へる理想主義は、自己の思想こそそれを可能

にするものだ、という信念と結び付きやすく、そして、権力者や指導者ほどそうしたものを持ちやすいという点に、上記の事態のもっと深くもっと一般的な原因を見ることが出来るのではなからうか。そうだとすれば、これもまた、その深い根を思考の存在拘束性を持つていて、と言へるのである。前述の解釈を取り入れて言えば、マルクス主義的権力者は、その理論の性格上、思考の存在拘束性に特に強く囚われていること、あるいは更に、特にそれを自覚しにくいことが、その原因だ、ということになるだろう。

(四) 進歩の創造と指導理念

広く人類全体の進歩を配慮する倫理的な態度、換言すれば、自己の存在拘束性の事実を自覚して、それから出来るだけ離脱しようと努めながら進歩の問題を考える態度にとつては、従来の「進歩」の実態と進歩の思想の上記のような問題性は、明らかな事実であろう。今までのところ、人類全体の進歩は、存在したこともなければ、必然でもなかつたのである。しかし、だからといって、歴史を人類の進歩の観点から見ることが、無意味になつたわけでも、「空想的」になつたわけでもない。人類が進歩すべきであるのなら、それは、倫理的課題として、実践的に生かされねばならない。十九世紀の進歩の思想の特徴であり、マルクス主義の「科学性」の根拠ともされた、「科学的に洞察された歴史的必然性」なるものの否定——現代のマルクス主義者によつてさえもなされるに至つたその否定——は、主体の参加なしに済ます怠惰や、宿命の肯定を否認することによつて、かえつて、人間の能動的で主体的な実践の努力を呼び起こすことが

できるのである。そしてまた、一般に歴史というものは、人間の主体的な実践と無関係に動くものではないのである。⁽⁴⁴⁾だから、われわれは、人類の進歩の理念を、歴史の構成的原理から、実践の統制的原理に変えて、進歩しようとしなければならぬ。進歩とは、必然的に存在するものではなく、創り出されるべきものなのである。このことは、無意味としか思えない歴史の不条理に直面することによって、われわれは、かえって、歴史の意味や目的を問わざるを得ず、そして、その間は、歴史の構成分子であるわれわれが自ら決定した意味や目的を歴史に押し付け、それによって意味ある歴史を創造することの必要性で答えられるしかないの⁽⁴⁵⁾と似た事情にある、と言えよう。その倫理的妥当性の故に、歴史に押し付けざるを得ない、と思われものがあつて、そして、その実現が、歴史と社会の現実から見て、たとえ極めて困難ではあつても、不可能とは言えないものである限り、われわれは、その押し付けを回避してはならない。進歩は、このように歴史に押し付けられるべき歴史の意味・目的であり得るし、進歩の思想は、このようなものとしては、今なお生けるものである。歴史の究極目的への歴史哲学的な問は、終末論的信仰から生じたこと、進歩の思想は、その世俗化であること、を強調するレーヴィットは、コント、ブルードン、マルクスによって神的摂理に替えて導入された進歩への信仰と予見可能な進歩の法則発見の企てを、ブルクハルトが最終的に放棄した結果、「歴史の意味は、始めも終りも進歩もない単なる連続性へと還元された」と述べている。⁽⁴⁶⁾だが、終末論とレーヴィットの言うその世俗化するものを除いても、人間の歴史創造の主体的実践による歴史への意味付与が残る

限り、歴史は「単なる連続性」(この概念のブルクハルトの意味には立ち入らないことにする)に還元されねばならぬわけではない、と私は考える。繰り返して言えば、進歩の思想は、如上の意味では、今なお生けるものである。

だが、過去の「進歩」の歴史の実態認識と反省の上に立って、真の進歩が可能ないように歴史を創造しようとするためには、それを実現することが人類全体の真の進歩になるような、普遍妥当性を持った価値理念の手引きが必要である。また、名もなき市井の諸個人——国家主権の座にある者でも、それを支える特定勢力に属する者でもないところから、普通は歴史を創造する者であるところか、不可避的な運命の形を取った歴史にただ引きさらわれてゆくだけの者にすぎず、従つて、従来進歩の裏面の受難者にされることも多かつたが故に、かえって、その克服の主体となるべきものであるはずの諸個人——が、真の進歩を目指して歴史を創造しようとする事ができるためには、人々の間にできるだけ広範な連帯の輪を広げなければならぬが、これが可能なためにも、やはり、普遍妥当的な価値理念が大義名分として必要である。それと同時に、この価値理念は、進歩を実現するために除去しなければならない問題的状况を、その都度具体的に指示できる発見的原理としても機能するもの、つまり、普遍的な理念であると同時に、個別的で具体的な状況との取組が可能なる形のものでもなければならぬ。人類全体の進歩も、個々の問題的状况との適切な対決の積み重ねによってしか可能ではないからである。人類の進歩という歴史の倫理の意味や目的設定が、エンゲルスが『空想より科学へ』で批判したような、啓蒙主義的理

性による空想的な押し付けに終らないためには、この種の理念が不可欠である。そして、この種のを、従来の「進歩」の実態の鋭く厳しい反省の上に立って提示したのは、市井氏である。「各々の人間（科学的にホモ・サピエンスと認め得る各人）が自らの責任を問われる必要のないことから受ける様々な不条理な苦痛は、可能な限り減らされねばならない」というのがそれである。⁽⁴⁷⁾氏によれば、価値理念が普遍妥当性を要求できるためには、(ア)空文化と、(イ)前述のパラドックスを回避できるだけでなく、(ウ)快樂主義と嚴肅主義の対立する要請を総合的に満たすこともできなければならない。空文化とは、「人間はすべて……でなければならぬ」といった形で定式化される価値理念（人間が自由・平等・神聖・手段ではなく目的のものであるべきこと、などを説くもの）の妥当領域が、「人間」として遇する集団に限界を設けることよって制限され、価値として妥当する力をそこでは奪われて無力になることを言う。この意味での空文化は、パラドックスのより問題的な形のもの、つまり、新しい進歩が、その享受集団とは別な集団を新たに生じた退歩の受難集団に仕立てる形のもの、妥当領域の制限という意味では似通ってくるわけだが、こうした空文化やパラドックスを生むものが、普遍妥当性を要求できないのは当然である。また、人間が感性と理性の両面を持つ限り、両者の要求を総合的に満たし得ないものが、普遍妥当性を要求するのは、やはり難しいことになるだろう。

氏の価値理念が、空文化の回避に成功しているか否かについては、後で触れることにして、まずパラドックスの回避について言えば、これを生むのは、氏の言われるように、ポジティブに何かある尺度

の上昇を目指すような積極的価値だとすれば（これがパラドックスを生む理由は、次節の第四パラグラフ参照）、不条理な苦痛の削減というネガティブな形を取っている氏のもものが、パラドックスを引き起こす可能性はまずない、と認めてよい。また、氏は、人間の感性的欲求を不条理な苦痛の削減と解し、この種の苦痛を生み出す社会的秩序と戦ってそれを変革する「創造的苦痛」に耐えることを、社会的存在としての人間が従うべき理性的要請と解することによって、快樂主義と嚴肅主義の対立する要請の総合にも成功している、と言えよう。⁽⁴⁸⁾なお、このほか氏のもものは、問題の不条理な苦痛の内容を意識的に特定していないことによっても、普遍性を持つことができている反面、それと同じ理由によって、それぞれの時代なり社会なりに特徴的なその都度の不条理苦との具体的な取組が可能なものにもなっている。⁽⁴⁹⁾

だが、空文化の回避については問題がある。構造上それを起こす可能性を含む上記のような価値理念が、それを免れるためには、「人は他人を人種、国籍、信条、身分、宗教、知性などのいかんを問わず、自分と同じ人間として扱え」という要求によって補強されねばならない。「自らの責任を問われる必要のないことから受ける不条理な苦痛」の削減を命ずる市井氏の理念は、その点どうなのか、が第一の問題である。人がどのような人種、国籍、身分などの一員として、また、どんな知能を持って生れたか、また、幼少期にどのような文化パターンの鑄型にはめ込まれて、どんな信条や宗教と結びつくようになったか、といったことは、各人が責任を問われる必要のない事柄である。だから、これらを理由に差別されることから

生ずる苦痛は、正に不条理な苦痛であり、これこそ市井氏の理念が、真の進歩を実現するために、真つ先に排除しなければならぬものだろう。そして、氏のものには一見それが可能に見える。だが、人種、国籍などを理由に人間として遇する集団に限界を設けることを当然と見なす人々、あるいは、そうした態度を脱し切れない人々があった場合、彼らは、彼らが人間として遇している集団に氏の理念通りの態度を執ることは認めても、そう遇するには及ばないと見ている集団に対しては、その必要を認めないのではないか。その場合には、氏の理念の適用を集団によって差別する態度そのものへスト、ト、トに切り込む上の要求が要るのであり、それによる補強がないと、氏の理念は、肝心のケースに対して、理論上はともかく事実上は、有効な対応が難しくなる、つまり、空文化する虞があることになる。このことは、真に人類全体の進歩を目指す立場にとっては、一つの問題でなければならぬ。氏がその理念の定義的説明の中に、「科学的にホモ・サピエンス（現生人類の動物学上の学名のこと）、近代の人間親における人間規定を指すのではあるまい——筆者注」と認め得る各人」という断り書きを挿入したのは、こうした空文化をそれによって阻止する必要を感じられたためであるのかもしれない。

空文化に関連して次に問題にしたいのは、集団全体のためという名目で、ある価値（何らかの宗教教義や政治理念、あるいは、集団全体の生存可能性など）を実現しようとして、成員（特に被支配層の者たち）の生命、健康、物質的福祉、あるいは、思想・信条の自由などの価値が、低位の価値にすぎないものとして犠牲にされているために、彼らが多大の苦痛を味わっているが、それを除去さるべ

き、不条理なもの、と見るか否かの判断が、思考の存在拘束性などのために、成員間で（特に支配層と被支配層とで）対立しているような場合である。これは、氏の理念が目指す普遍的な進歩にとって無関心ではあり得ない重大なケースのはずであるが、「各人が責任を問われる必要のないことから受ける苦痛＝不条理苦」という定式には、この種の見解の対立を解く鍵は含まれていない。このことは、氏の理念は、それが回避可能と考えていたのとは異質でもっと根本的な空文化の危険に曝されていること、それが十全なものになるためには、新しい補強が必要なこと、を示している。それが何であるかを知るために、氏のものと同様のあるポパーの思想を見てみよう。それは、理想社会の実現を約束する政治思想が、この世にかえて地獄を作り出すのを見た、と信じたポパーが、価値観の多様性の下でも、人々が権力による強制なしに無理なく合意できるような、普遍的な目標を設定し、その実現のために、試行錯誤的調整を民主主義的に繰り返すことによって、人生をすべての人々にとって耐えられるもの、にしたい、と願ったところから生れた思想であって、普遍的な進歩の実現の問題にとって無視できないものである。

ポパーは、マルクス主義とファシズムという「全体主義的で権威主義的な思想」に対して、「自由を防衛する」ために書かれた書物50の中で、価値観の違いのために、何を人間の幸福と見るかは、人によって異なるので、「幸福になること」は、各自の努力に任されるべきであること、これに反して、「避けられる不幸（avoidable misery）を、開かれた社会でできるだけ削減すること」を政治の目標と見ることは、価値観の多様性の下でも、人々の意見の一致は可能なので、

これこそが追求さるべき価値でなければならぬこと、それは、「漸次的社会工学的アプローチ」によってしか実現されないこと、などを主張して、それとは違う「全体論」(holism)を批判した。⁽⁵⁾彼の言う全体論は、上で私が問題にしたケースの一つの事例と見なし得るが、この立場に立つ者は、次のように主張しよう——われわれは、人々を幸福にするために、社会全体を一挙に改革して、究極善としての理想社会を実現すべきであり、そのためには、過程で生ずるどんな苦痛にも耐えねばならない。生命と健康という最も基本的な価値であれ、思想・信条の自由のようなもつと高次の価値であれ、最高の究極善に比べると、それらは、要するに、低次の価値でしかない。最高の価値の実現という目的のために必要である限り、こうした低次の価値を損なうことは、手段として許される。だから、どんな苦痛がそこから生じようとも、やむを得ない犠牲として、人はそれに耐えなければならぬ——予想される全体論者のこうした主張の可否は、市井氏の理念が従来の「進歩」の実態の反省に立つて目指している普遍的な進歩にとつて、決定的な重要性を持つものだろうが、市井氏の理念は、その判断を下すことができない。なぜなら、それが持っている不条理性の判断基準は、「各自が責任を問われる必要のあることから生じたものかどうか」ということだけなのだが、今の場合、この基準は役に立たないからである。一方ポパーは、全体論的アプローチについて詳細な分析を行った結果、(ア)何が人間の幸福なのか、それを保証する理想社会はいかなるものであるべきかについては、価値観などの違いによって、人々の間に様々な意見の対立があるために、合理的理性的な方法で合意に達することが難し

く、強いて結論を出そうとすれば、力関係によるしかないこと、(イ)人間の認識は、特定の観点からなされる部分選択的なものにすぎないことや、社会関係のコントロールというものは、新たなコントロールを必要とする新しい社会関係を次々に生み出してゆくものであること、などの理由によって、全体論的アプローチは、現実には実行不能なものであり、結局は、その名の下に、漸次的アプローチが、それと意識されることなしに行われざるを得なくなること、しかも、後者本来の性格である慎重さや自己批判性が脱落したものを、野心的に仮借なく、行き当たりばったりに、適用する結果になると、(ウ)それは、社会全体の徹底的な統制へゆくだけではなく、社会改革に反対しないように人間自身を改造しようとするほどの独裁制にゆき着かざるを得ないことや、(イ)の理由から、長期にわたって社会が大混乱を引き起こすことなどによって、理想社会を実現するどころか、人々の苦悩を我慢できないほどにまで増大させる結果になること、(ニ)当の社会改革が成功と言えるものかどうかを、人々の意見に徴してテストし改善する可能性が、権力者による・権力者のための統制と人間改造によって、根こそぎ奪われてしまっているので、苦悩の増大といった事態の改善は望めないこと、(オ)従って、それが生み出す苦悩は、追求されるに価する目的のための正当な手段、不可避の犠牲であるどころか、除去さるべき不条理な苦悩にほかならないこと、(カ)これに反して、漸次的アプローチを自覚的に採用することによって、換言すれば、西欧民主主義国家では実現されている政治的民主主義のメカニズムを利用して、経済的民主主義——この発達はひどく遅れている——を達成することによって、不条理な

苦痛を新たに生み出すことなしに、避けられる不幸を、政治のレベルで可能な限り削減できること、などを明らかにした。このことは、不条理な苦痛の除去を命ずる価値理念の有効性に大きな影響を与える重要な問への答が、当の理念の手に余り、ポパーの分析をまたねばならないこと、従って、市井氏の理念は、ポパーの全体論批判による補強を必要としており、それなしには根本的な空文化の虞があること、を示している。

もつとも、ポパーの全体論批判による補強で、氏の理念の空文化の虞が、すっかりなくなるわけではない。なぜなら、(ア)集団全体のため、という名目の下である価値を実現しようとして成員が被っている苦痛を、除去さるべき不条理なもの、と見るか否か、に關する判断が、成員間で対立しているようなケースを、全体論批判が完全にカバーし、対立をすべて解消してしまえるとは思えないからである。全体論批判が解決できるのは、問題の価値とその追求が、全体的なものである場合だけだからである。それにまた、(イ)除去さるべき不条理苦か否かの判断が対立するのも、上のケースだけとは限らず、次のようなものもあるからである。それは、例えば、集団内の一部成員層が被っているある種の苦痛を除去するためには、ある制度なり政策なりを導入せざるを得ないけれども、それによって、別の苦痛（弊害）が別の成員層に生ずるようなケースである。この場合、対立する二つの苦痛のそれぞれについて考えられる除去の必要性と緊急性の度合いや、不条理性の有無と程度などについて、思考の存在拘束性などによる意見の対立が生ずるが、この種のもの、市井氏の理念やポパーの思想だけで解消するとは思えない。このよ

うに、氏の理念と関連が深いケースでありながら、氏の理念だけではもちろん、全体論批判で補強されたものでさえも対応できず、せっかくの理念が空文化するケースは多い、と思わなければならない。このことは、新たな補強の必要性を示唆している、と言えよう。

(五) 進歩の創造と格率としての歴史主義

われわれは、以上の二つで補強された市井氏の理念を手引きとして、真の進歩を目指さなければならぬが、それが成功するためには、上で示唆されたように、ほかに必要なものがある。正しく理解された歴史主義的意識がそれである。これと自覚的に結び付き、これに支えられることによって、氏の理念はその真意が十分に理解され、一層有効なものになることができると思う。

正しく理解された歴史主義的意識とは、歴史主義を、一切の例外も、他の——例えば、自然法思想のような——立場との両立も許さない絶対的な主義や原理などとは考えず、その妥当な内容と思われ、(ア)人間の事象に含まれている歴史的事実や、その事実が含意する意味を直視しようとする態度、(イ)個別的事象に反覆不能な意義を積極的に認めようとする態度、(ウ)思考の存在拘束性の主張、の三つを格率と解する立場である。カントは、個人的な行為の規則を、普遍妥当的な道德律と区別して、格率と呼んだが、私がここで言う格率とは、この意味のものではなく、同じカントが、体系統一の統制的原理として使用される純粹理性の理念を「発見的格率」

(heuristische Maxime) と呼んだのと似た意味のものである。これを最後の(ウ)について言えば、これは、存在拘束性をすべての思考について全称命題的に主張するのではなく、第一に、知識社会学の実証研究などによって、思考の存在拘束性の事実を積極的に探索するように促すものであり、第二に、形式論理学・数学・精密自然科学以外の領域における、絶対的で普遍妥当な価値の存在を主張する者や、自分の奉ずる価値がそうしたものであることを独断的に主張する者に、実証的に裏付けられた存在拘束性の事実を徴して、「批判的であれ」と促すものである。それは、こうした機能を果たすことによって、第三に、存在拘束性をできるだけ克服し、可能な限り普遍的な認識を得ようとする、例えば、スタークの包括的人間学の試みや、マンハイムの視座の換算・相対的動的総合の努力や、ポパーの批判的合理主義的努力を呼び起こす効果を持つことになる。スタークやマンハイムの歴史主義的知識社会学的努力がはつきりと示しているように、存在拘束性の事実が、ザツへに即して十分に自覚されてはじめて、その克服とそのため有効な方法の必要性とが、本当に意識されるようになるのだからである。そして、以上の三つに共通しているのは、特に第三のものにはつきりと出ているように、自己の立場を、可能な限り、批判的に対象化して、その限界を認め、様々な立場を広く配慮しようとする態度(論敵の思考だけに、階級拘束的偏見を指摘して、能事終れり、となすような、特にマルクス主義に顕著に見られる、無批判的で党派的な態度とは正反対のもの)である。また、上記の(イ)の個別的事象に固有の反覆不能な意義を積極的に認めようとする態度を格率と見ることにについて言えば、これ

は、第一義的には、歴史叙述などのための発見的格率を意味することになるわけだが、それが実践の場に移されると、実践的格率となつて、自分の属す時代の状況との積極的な係わりを促す機能を実現たすことになる。進歩との関連で言えば、われわれがそれを実現するように歴史を創造するためには、時代のマクロ的に特徴的で問題な状況と積極的批判的に係わり、何が緊急に削減すべき不条理苦なのか、それを打破するどんな可能性があるのかを、状況に即して分析しなければならぬが、問題の格率は、正にこのことをわれわれに促すのである。そして、問題の状況への働き掛けが有効なものであるためには、克服さるべきマクロ的状況に同じように拘束されている多くの人々の間に、各自のミクロ的、存在拘束性を越えて、広く連帯の輪を広げることができるような普遍性を持ったものなければならぬ。だから、この格率は、思考の存在拘束性に関する上の格率と結び付くことが必要であるが、歴史主義という共通の根から生じた二つの格率にとつて、その結合は容易であらう。

第三節で見たように、従来の進歩の思想の最大の難点は、それが思考の存在拘束性に囚われていたことであつた。西欧文明中心主義も、弱者を受難集団に仕立てるパラドックスを生むたぐいの進歩にすぎなかつたことも、そのことの深刻さを見損なつた楽天性も、強者である自己集団中心主義も、すべて、進歩の思想を奉じた人々の思考の存在拘束性に根差していたのである。従つて、人類全体の眞の進歩のためには、何よりもまず、これらの事実の自覚と、自覚に基づく克服の努力が必要なのであり、このためには、上の意味での、正しく理解された歴史主義的意識が不可欠なのであるが、このことは、

歴史主義的意識の上の説明によって既に明らかである、と思うので、ここでは、市井氏の理念と歴史主義的意識との関係や、前者が後者と自覚的に結び付き、それに支えられていなければならない理由だけを見てみることにする。

氏の理念が普遍妥当的であるために要求されていた空文化の回避と、そのために補強が必要な第一のケースとして指摘された事態について言えば、氏が言われる空文化が起る原因は、私の見るところでは、ある集団の他集団に対する・思考の存在拘束性という歴史主義的事実に起因する・「人間」概念の存在拘束的適用制限である。従って、この意味での空文化の回避の積極的志向の出現とその成否はもちろんのこと、空文化という事実が存在することそのことの真の自覚の可能性さえ、存在拘束性の事実の明確な意識と、それから生ずる克服への促しとにかかっているし、もっと一般的には、自己の立場を批判的に対象化して、様々な立場を広く配慮しようとする態度（要するに、格率としての歴史主義とその成果）にかかっている、と言えるのである。また、市井氏の問題意識にとつて最も重要な意味を持つ、問題的なパラドックスの回避について言えば、これが起る原因は、私見によれば、人間の社会が、互いに無関係には存在し得ない強者集団と弱者集団とに分裂した状況の中で、前者が思考の存在拘束性に基づいて、積極的価値を存在拘束的に理解し使用すること（逆に言えば、価値が、ある尺度の上昇をポジティブに目指す積極的なものであればあるほど、強者集団による存在拘束的な理解と使用を誘発しやすいこと）である。従って、これについても、空文化の回避の場合と全く同じことが言えるだろう。また、

氏の理念が空文化の回避のために補強を要する第二のケースとして指摘された事態について言えば、これもまた、価値の各成員による存在拘束的な理解と使用に起因するのであるから、そうした事態の問題性とその克服の必要性は、思考の存在拘束性についての歴史主義的知見と、それによって研ぎ澄まされた感受性や問題意識（要するに、格率としての歴史主義とその成果）があつてはじめて本当に見えてくるものであり、その克服もまた、これによって可能になりもするのである。ポパーの全体論批判にしても、歴史主義や知識社会学への彼の厳しい批判にも拘らず、何が人間の幸福なのか、何が理想社会なのか、に関する存在拘束的な価値観の広範な相違の徹底的な自覚や、政治権力者によって、その存在拘束的な価値観が、政治権力者にありがちな形で——つまり、強権的使命感によって増幅された存在拘束性をもって——追求された時の恐ろしさの自覚などに支えられていることは言うまでもない。

このように見てくると、進歩に関する市井氏の問題意識も理念もともに——氏の自覚の有無とは無関係に——正しく理解された歴史主義的意識や知見と密接に関連し、それによって支えられたものであることが分かるのである。そうだとすれば、氏の理念の真意が十分に理解されることによって、より有効なものになるためには、このことが明確に自覚され、歴史主義的意識によって自覚的に捉え直され、支えられなければならない。有効度とこの自覚度とは正比例する、と言えらるだろう。氏の理念が、上の二つの補強を要することを考えると、なおのこと、そう言えるのである。また、氏の理念を手引きとする実践が有効なものであるためには、実践的格率として

の歴史主義と結び付く必要があることは、前述したことから明らかだが、これもまた今の主張の裏付けになるだろう。前節の最後のパラグラフで述べたケースについて言えば、こうしたケースにわれわれが、氏の理念の精神を生かす形で、しかも、多くの人々と連帯できることによって有効性が増すような仕方、対処しようとするならば、成員間の判断の対立の原因自体の除去にまず努めなければならない。そして、これは、歴史主義的意識なしには不可能なことである。氏の理念は、この意味においても、それによる支えが必要なのである。

従来 of 進歩の思想は、ある種の進歩を享受できた特定の階級・国家・文化圏の側に立つもので、人類全体の立場に立つものではなかった。思考の存在拘束性に規定され、しかも、それを洞察できなかったからである。われわれは、正しく理解された歴史主義的意識の手引きによって、従来 of 進歩の思想の問題性を反省し、また、市井氏の優れた理念の有効性を、歴史主義的意識による再把握や支持と必要な補強とで高めながら、それに従ってゆくことで、真の進歩を創造しなければならぬ。ただ、そうは言っても、真の進歩がこれだけで可能になるわけではないし、従来 of 進歩の思想の問題性がこれだけで完全に克服されるわけでもない、ということ最後に断っておかなければならない。と言うのは、私のアプローチがカバーできるのは、従来 of 進歩の思想と進歩の実態が持っていた、思考の存在拘束性に囚れた強者のものであった、という欠陥——これは、科学技術的知の進歩と人間・社会の倫理的進歩の区別に引き付けて一般化的に表現すれば、倫理的進歩の欠落と言えようが——だけであ

って、それ以外の問題性は、カバーできないからである。それ以外の問題性とは、フランクフルト学派が取り上げたものと部分的に關係することでもあるが、科学技術的生産性が最高の価値とされ、自己目的的に追求された場合に生ずるものことであって、これは、科学技術の進歩が強者によって存在拘束的に追求されたときに起こるものとは、区別されなければならない。即ち、(ア)資本・賃労働関係による疎外(科学技術との関連から見れば、科学技術が強者によって存在拘束的に追求されることから起こる、と言える疎外)とは違った形での、従って、それが克服されても、生産性至上主義がありさえすれば残り続けるところの、テクノロジーやテクノクラートの支配に基づき、労働ないし人間の疎外と、(イ)生産性至上主義が、自然支配の人間中心主義的主体性と不可避的に結合することによって、一層激しいものとなる、人間と自然のノーマルな関係からの疎外、の二つである。これらを克服するためには、科学技術ないし生産性の強者による存在拘束的追跡態度の克服だけでは足りず、生産性至上主義や自然支配的主体性自体の放棄が必要であるが、このためには、これら二つと結び付き、互いに因となり果となって悪循環的に促進し合っている欲求充足至上主義をこそ、放棄しなければならぬ。悠々たる清貧に至上の価値を見出すことまではできなくても、少なくともわれわれ自身の生活様式と欲求充足の質を問い、欲求の充足を、真に人間的なものだけに抑制して、不自然で馬鹿げた奢侈的欲求の充足とその量的拡大を抑えなければならぬのである。このことの徹底的な自覚を抜きにしては、例えば、「科学からユートピアへ」、「遊びと労働の一致」とか、「一次元的な既成社会の大い

る拒否」とか(マルクーゼ)、「人間と自然の和解」(アドルノ)などと言ってみても、それほど意味がないのではないか。そうだとすれば、真の進歩のためには、私の上のアプローチもまた、このことの必要性の自覚によって補足されねばならないことになるであろう。もっとも、生産性至上主義、自然支配の人間中心主義、欲求の量的質的拡大と充足の追求が、近代、西欧的、価値観の中核をなすものであり、従ってまた、近代、西欧的、進歩の思想を支えるものの一つでもあったとすれば、その克服には、何よりもまず、その歴史的社会的相対性や有限性の自覚と、それを可能にする歴史主義的意識とが必要である、とすることはできるであろう。その意味では、歴史主義的意識に基づく私のアプローチは、進歩の思想のこれらの問題性と無関係なわけでもなければ、全く無力なわけでもない、と言えるかもしれない。

- (1) 上山春平氏『歴史と価値』岩波書店〈一六、一四一頁参照
- (2) 茅野良男氏『歴史のみかた』(紀伊国屋書店)五五―五六頁
- (3) 大木英夫氏『終末論』(紀伊国屋書店)市井三郎氏『歴史の進歩とはなにか』(岩波書店)二二―二五頁参照
- (4) Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 62f., 68~70, 82, 98, 105, 148 レーヴィット『世界と世界史』柴田治三郎氏訳(岩波書店)一〇二―一〇三頁、なお、岩波講座『世界歴史』第一七卷一四二―一四四参照
- (5) vgl. J. B. Bury, *The Idea of Progress*, p. 8~22, 73; Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, S. 480f. (藤田

歴史哲学の諸問題(二) (関 雅美)

- (6) 中整、森田三氏訳『変貌した世界の哲学』(二玄社)第三卷二〇―二二頁、沢瀉久敬氏編『フランスの哲学』(東京大学出版会)第一卷二二―二二二頁、徳永恂氏『社会哲学の復権』(せりか書房)九四―九八頁、なお、レーヴィット自身も *op. cit.*, S. 106f. で、終末論と進歩の思想の明確な違いを指摘している。
- (7) 茅野氏上掲書八一―八二頁、田辺寿利氏『田辺寿利著作集』(未来社)第二卷三七二頁(宮島喬氏の「解説」、徳永恂氏編『社会思想史』(弘文堂)五頁参照
- (8) J. B. Bury, *op. cit.*, p. xi
- (9) 徳永氏上掲編書四―一、三八―四〇頁、沢瀉氏上掲編書二二九―二四五頁、ポラード『進歩の思想——歴史と社会』(舟橋喜恵氏訳(紀伊国屋書店)二六―二七、二四七頁(訳者あとがき))
- (10) 以下の叙述については、岩波講座『世界歴史』第一五卷二〇三―二四一頁、第一七卷三―七、三六―五四、七九―九六頁、沢瀉氏上掲編書二二七―二三八頁、堀米庸三氏編『現代歴史学入門』(有斐閣)六八―八一頁参照
- (11) 徳永氏上掲編書三八―三九頁
- (12) Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, p. 518, 521; 市井三郎氏訳『西洋哲学史』(みすず書房)下巻一―一三―一四頁、堀米氏上掲編書七九頁
- (13) 清水幾太郎氏『社会学講義』(白日書院)八五―八六頁、同氏『社会学入門』(潮出版社)九―九二頁、田辺氏上掲書三七三頁(宮島氏の「解説」)
- (14) 以下の叙述においては次のものを参照した。
- (15) J. B. Bury, *op. cit.* 市井氏上掲書、徳永氏上掲編書四―二七頁、ポラード上掲書第二―三章
- (16) J. B. Bury, *op. cit.*, p. 211
- (17) *ibid.*, p. 209f.

- (16) 市井氏上掲書第四章
- (17) 田辺氏上掲書二三四、二三八―二三九、三七四頁、清水氏『社会学講義』八六頁
- (18) もともと J. B. Bury は *op. cit.*, p. 154～156, 207 で、チュルゴが神的摂理に言及するのは、「慎重なリッパ―サービス」にすぎないこと、彼が実際に進歩の原動力と考えているのは、反理性的な情念などであって、神的摂理ではないこと、を指摘している。また R. Löwith も *op. cit.*, S. 97 で似た意味のことを述べている。
- (19) 岩波講座『世界歴史』第一八巻一九一―三八〇頁、第一九巻三―一九〇頁、原他三氏『西洋思想の流れ』東京大学出版会〈一九〇頁
- (20) J. B. Bury, *op. cit.*, p. 211f., 215
- (21) *ibid.*, p. 210f. 清水氏上掲書七〇―七三、七六―七九、八六―八七頁
- (22) ポラード上掲書二二二―二三〇頁、坂本慶一氏『マルクス主義とユートピア』紀伊国屋書店〈二五―三一頁、デュルケム『社会学義およびサンクシオン』森博氏訳〈恒星社厚生閣〉
- (23) J. B. Bury, *op. cit.*, p. 157 田辺氏上掲書三七五―三七六頁
- (24) 清水氏上掲書五八―九〇頁、田辺氏上掲書二二―三八四頁
- (25) 山本啓氏『マルクスと世界認識のパラダイム』『思想』第七〇五号所収(二〇九―二一〇頁
- (26) 平田清明氏『私のなかのマルクス』(『思想』上掲号所収)六四―六五頁
- (27) 上山氏上掲書一一五―一六、一四一頁、なお、茅野氏上掲書五五頁参照
- (28) *Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Dietz Verlag, Bd. 19, S. 226, 228; Bd. 25, S. 828 (大内兵衛氏訳『空想より科学へ』岩波書店)八八―九〇、九二頁、向坂逸郎氏訳『資本論』岩波書店〈第九卷(二六―一七頁)、なお、ヴァリツキ『マルクスの自由概念』川崎修氏訳(『思想』上掲号所収)一四〇―一四一、一五二―一五三頁参照
- (29) 鈴木茂氏『マルクスにおける人間と歴史』(日本哲学会編『哲学』第三号所収)一九―二〇頁参照
- (30) レーウィット上掲書一〇三頁
- (31) 徳永氏上掲編書一七四頁
- (32) Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*, S. 5 ff.; *Zum ewigen Frieden*, S. 139～141 (Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie Ethik und Politik, hrsg. von K. Vorländer)
- (33) Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, Zweite Auflage, S. 320; vgl. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, 1924, S. 498
- (34) 清水氏『社会学入門』九二頁
- (35) 岩波講座『世界歴史』第一七巻四頁参照
- (36) vgl. Max Scheler, *Gesammelte Schriften*, Fünfte Auflage, Bd. 6, S. 29～35
- (37) レヴィニストロース『人種と歴史』荒川幾男氏訳〈みすず書房〉シャルボニエ『レヴィニストロースとの対話』多田智満子氏訳〈みすず書房〉三〇―四二頁
- (38) 市井氏上掲書参照。氏はこの書物の中で、進歩のパラドックスの問題を、進歩の問題の中心に据えて考え抜こうと努めている。
- (39) J. B. Bury, *op. cit.*, p. 23～24 ポラード上掲書一〇頁
- (40) 清水氏『社会学講義』九六―九八頁
- (41) マルクーゼ『一次的思考』生松、三沢両氏訳〈河出書房新社〉二八〇頁
- (42) 山本氏上掲論文(二二―二四、二八六頁、竹内、いいだ、小阪、戸田四氏討論『マルクス―再生か葬送か』(『思想』上掲号所収)

- 二八六頁
- (43) ウァリツキ上掲論文二四九〜二五一頁、竹内他三氏上掲討論二五
一〜二五二頁参照
- (44) 拙稿「ウェーバーの現実科学方法論」(『金沢大学教養部論集』第
一三卷所収)七〜八頁参照
- (45) Karl Raimund Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol.
2, p. 278〜280 (武田弘道氏訳『自由社会の哲学とその論敵』世界
思想社)四〇八〜四一〇頁)
- (46) K. Löwith, *op. cit.*, S. 175f. vgl. 27ff. 仲手川良雄氏『ブルクハ
ルト史学と現代』創文社)第三章参照
- (47) 市井氏上掲書一四〇、一四三、一九六頁、同氏「伝統と革新」思
想』第五五四号所収)六四頁
- (48) 同書一三八〜一四〇、一四三〜一四四頁、同論文六四〜六五頁
- (49) 同書一四四頁参照
- (50) K. R. Popper, *Ausgangspunkte*, S. 163 (森博氏訳『果てしなき
探求—知的自伝』岩波書店)一六二頁)
- (51) K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1, p.
157〜162; vol. 2, p. 125〜131, 237, 386 (上掲訳書一三八〜一四一、
二八一〜二八六、三七二〜三七三、四五〇頁) *The Poverty of
Historicism*, p. 58〜93 (久野、市井両氏訳『歴史主義の貧困』中央
公論社)五八〜九三頁)市井三郎氏『哲学的分析』岩波書店)二二
八〜二三〇、二八七頁参照
- (52) 以下の叙述については、拙著『歴史主義の擁護』(勁草書房)第一
部参照
- (53) 徳永氏上掲編書第七章参照