

社会学成立史の再検討

三溝, 信 / SAMIZO, Makoto

(出版者 / Publisher)

法政大学社会学部学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Society and labour / 社会労働研究

(巻 / Volume)

28

(号 / Number)

1・2

(開始ページ / Start Page)

131

(終了ページ / End Page)

151

(発行年 / Year)

1982-02-20

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00006301>

社会学成立史の再検討

三 溝 信

1

私は、これまでに二回、社会学成立史に関して論文を発表する機会をもった。ここで「再検討」を行うのは、その不十分さをおぎないたいからである。そこでまず、既発表の論文についての現時点での私の反省と、本稿で深めたいと考える問題を簡単に述べておくことが必要であろう。

第一の論文は、『市民社会における社会と個人』（青木書店 一九六八）の終章「社会学成立史序説」である。この著書は、全体として、疎外概念を軸としながら、近代市民社会において社会諸関係が商品交換過程として自立化し、逆にこの過程の主体であるべき人間に利己的個人であることを強制すること、そこに社会と個人が対立として意識される根拠があることを主張したものである。このような主張の「終章」で社会学の成立を論じたのであるから、当然のことながら、ここでは、社会学を「社会と個人」問題の発生を契機として成立した科学ととらえた。すなわち、前述の歴史的過程のブルジョアジーの主観的意識への反映こそが社会学の成立にほかならないと論じたのである。この論文は社会学に対する根拠からの批判を意図したものであったが、社会学の成立をもつばらイデオロギー的側面での

みとらえようとした点で、不十分さが残ったと考えている。

第二の論文は、細谷・田原・河村・三溝編『講座社会学史、第一卷、社会学の成立』（人間の科学社、一九七六）の第一章「市民社会の危機と社会学」である。この巻でとりあげた学者は、コント、スペンサー、マルクスであり、第一章はこの三者に共通する歴史的・学問的背景を明らかにすることを課題としていた。私は、前記の論文に基づきつつ、十九世紀前半における市民社会の混乱——産業革命によって生じたスミスのな予定調和の世界の崩壊——とその「再把握」の必要に社会学の成立を求めた。しかし、「再把握」の内容、とりわけ、この「再把握」においてコントやスペンサーとマルクスが共通にもっていた課題を明らかにするには至らなかった。

このように既発表の論文の不十分さをふりかえるとき、次の二つの問題点についてさらに深い検討が必要であると、現在の私は考えている。

第一は、社会学とマルクス主義の関係に関する問題である。一九五〇年代まで両者は決定的に対立すると考えられていた。六〇年代は、ソ連での社会学の公認という事情や、アメリカでのヴェトナム戦争反対の運動ともかわって、両者の関係を再検討しようとする機運の高まった時代であった。しかし、ここでは、マルクス主義の側はなお強い權威をもっていた。今ふりかえて見ると、私自身の見解もそのような時代的風潮とともにゆれ動いて来たわけである。しかし、今や両者は融合の時代にあるというべきであろう。現代社会学を概観するとき、コントやスペンサーにくらべてマルクスの影響ははるかに大きい。それも、ジンメルやヴェーバーの場合のように「影法師」としてではなく、社会学史上の重要な先達として影響を与えているのである。そのことだけからでも、十九世紀前半に社会学の成立を求めるとき、コントとともにマルクスをも含めて共通項をとらえうる視点を明確にすることが、今や不可避の課題と

なっているといえよう。

第二は、市民社会の概念をめぐる問題、あるいは、もっと内容に即していえば、市民社会と国家の関係に関する問題である。市民社会に関する論議は、六〇年代後半から七〇年代を通じて、特にわが国で展開され深められた。市民社会と資本主義社会の概念の異同に関して、なお議論が残されているにしても、以前よりもはるかに明確なイメージが共同財産となったことは明らかである。そして、現在の時点でふりかえって見ると、この異同についての検討を自覚的に徹底させていなかった結果、私の場合、市民社会と「体制」——あるいは「社会体系」と表現してもよい——との関連についての検討が不十分であったと思う。それが、市民社会の「再把握」なるものの内容を十分に明らかにしえなかったことの原因であると考えている。

以上のことをふまえて、社会学成立史の再検討をするのが本稿の課題である。それは、内容的には、十九世紀前半に社会学の共通の課題として登場して来る問題群の発生の歴史的経過を明らかにすることである。

2

哲学や科学の発達史を巨視的に概観するとき、それは対象から意志を、もっと通俗的に表現するならば心を、うばいとる過程であったといえよう。原始人は、あらゆる自然物に心の存在を想定した。それがアニミズムと呼ばれる宗教である。それぞれの個物に内在する心が、種を代表する心に、あるいは種を統括する精神に統合されて行くとき、そこに多神教が成立した。

一神教であるキリスト教は、唯一神による世界創造を想定するが、ここでは、人間と、人間以外の自然に対して、

異った位置が用意されていた。後者はいうまでもなく心（意志）をもたない存在である。前者は、すくなくとも經驗的にそれをもっていることをわれわれは知っている。そこで、キリスト教においては、絶対者である神の意志とその被造物でしかない人間の意志という、二重の意志をどう関連づけるかが常に問題でありつづけた。異端の多くはその解釈をめぐって生じたのであった。しかし、何らかの程度において人間の自由意志を認める側が、常に正統と認められていた。

ここに、私が社会学成立史の出発点として想定する中世的世界のモデルができあがる。それは、神学的にも經驗的にも、意志対意志の世界である。この時代に生きる多くの庶民にとって、世界とは彼らが生涯を送る共同体でしかなかった。その内部では、フェイス・ツウ・フェイスの関係を前提とする濃密な人間関係が成立しており、経済生活もまたそれを前提にしたりたっていた。他方、まったく別世界を構成していた支配者側に関しても、事情は大差なかった。空間的にはヨーロッパをおおう彼らの世界も、人間の数からいえば人格的に識別可能な少数者の世界であった。家臣団も領土も、すべて属人的であったから、それはまさに支配者の意志と力——婚姻を含む人間関係と武力——の対立の中で、膨脹したり縮小したりした。

この世界では、あらゆるできごとの背後に誰かの意志があった。さまざまな「年代記」の記述——誰が何をしたかのあきることない記述——は、このような世界把握のもとでの歴史学のあり方を示しているといえよう。自己の不幸と特定の個人の意志との因果連関を発見することが容易であったからこそ、敵討ちはこの時代までの世界共通の道徳であった。不幸の源泉をそなたやすくは発見しえなくなる近代への移行期に到っても、この発想法はなお生き残っていた。この時期にむしる盛んになる魔女裁判は、不幸の源泉を個人の意志に求めながらもその個人を特定できない人

々の、不満の解消法であつたと考えられよう。

このような観点から見なおすと、マキャベツリ（一四六九—一五二七）の『君主論』の世界には、中世的色彩をかなり色濃く見いだすことができる。もちろん、彼の場合、その完全に世俗的な著述のしかたにしても、合理的な思考態度にしても、「近代の曙」的側面をもつのはいうまでもないことである。私もかつてその側面を強調したことがある。しかし、『君主論』で主役を演じるのは君主の意志と力である。相手役は外敵であつたり臣民であつたりするが、こゝれまた意志と力をもつた出演者である。それはまさに意志と意志とが葛藤し合う世界である。因果連関は、君主の意志と戦術から出発してその結果へとたどられるのであり、現象を前にしてその原因を求めるといふ近代科学の形式とは逆である。個々人の意志を超える力——後に歴史的必然性にとらえられるもの——は「フォルトナ（運命）」と名づけられ、むしろ考察の外に残されているのである。

社会諸科学のうち政治学が、このような意志対意志の世界を対象として、まず成立したことを確認しておこう。

3

同じく君主が登場するにしても、近代自然法思想家たちの世界は、形成されつつある国民国家を背景にもつが故に、マキャベツリの世界とは異っている。専政君主のもとでの国民国家の形成は、十五世紀から一九世紀にわたる長い歴史的過程の帰結であるが、その経過自体はここでの問題ではない。早期にこの過程に入ったイギリスやフランスでは、十六〜八世紀に、それに対応した社会理論が形成された。

この段階においても、意志が世界を動かすという把握それ自体が変化するわけではない。ただ、国民国家がひとつ

の統一体として機能し、また、法（裁判）や租税を通じて国民がこの統一体に強く組み込まれて行けば行くほど、世界を動かすものはや個々人の意志ではなく、国家という統一体の意志であると考えられるようになる。それは現実に専政君主の意志としてしか示されないにしても、君主の意志がたんなる個人の意志ではなく国家意志と把握される点で、マキャベツリの段階と異なるのである。そこから、二つの新しい問題が生じることになる。第一に、国家という統一体の意志と君主という具体的な個人の意志との関連が問われねばならない。それは君主の統治権の正当化の問題であり、それが個々の国民の意志をどこまで制約できるかの問題である。第二に、個々の国民の意志が問題となるのに応じて、それと国家意志との関連が問われねばならなくなる。この問題意識は、一方では個々人の自立性が強まり人権意識が強化されればされるほど、他方では個々人が国民国家に強く組み込まれれば組み込まれるほど、強くなる。それは政治・経済・文化の変化とかかわる長い歴史的過程であるが、さし当りここでは、それこそがまた、共同体の崩壊と市民社会形成の過程であり、新しい政治的単位としての国民国家形成の過程でもあることを指摘しておくだけでよからう。いずれにしろ、個々の国民の意志を統合して国家意志を生み出す手続き、それを可能とする国家形態が問われることになる。この二つの問題はからみ合ったものであるが、王権神授説に代表される初期の議論が第一の問題のみに視点を当てていたのに対し、近代自然法思想は第二の問題を論じることを通じて第一の問題にも答えようとするものであった。

ホッブス（一五八八—一六七九）やロック（一六三二—一七〇四）やルソー（一七二一—一七八）等の近代自然法思想家が、どのような論理によって、どのようにこの問題に答えたかに関しては、既発表の論文につけ加える必要を感じないの、ここでは省略する。ここで近代自然法思想をとりあげたのは、もっぱら次の二点を強調し、確認しておきたいか

らである。

第一に、法というものについての考え方に關してである。すでに述べたように、世界を秩序づけるものは意志であるというのが古來からの發想法であつた。キリスト教世界では、創造者である神が、一段高いところから、いいかえれば外から、この世界を秩序づけていると考えられていた。法とは、このように秩序づける者の意志の表現にほかならない。それに対して、近代自然科学とそれを背景とする啓蒙思想においては、秩序は対象それ自体に内在するととらえられるようになる。日本語の表現では、前者は法ないし規範であり、後者は法則である。ちなみにいえば、この二つの考え方の妥協を可能にする信仰形態が理神論 (Deism) であつた。この経緯に照らしてみれば明らかなように、封建制を批判しあるべき国民国家を摸索する方法として展開された近代自然法思想は、その發想の根底においてなお近代科学の段階に到達していない。彼らにとつて、国家と、そして次に述べるようにおぼろげに意識されはじめている社会とは、それ自体として法則をもつ対象ではなく、法によって外から秩序づけられるべき対象だったのである。中世から受け継がれて來た実定法を否定し、あるべき法を「利己的個人」の「本性」からの演繹に求めた点に彼らの近代性を認めうるにしても、研究対象のとらえ方に關しては彼らを社会科学の祖と考えることはできないのである。

第二に、それこそがこの小論の主題であるわけだが、国家意志と市民社会との關連がどのようにとらえられていたかという問題がある。

市民社会の語を、ごく単純化して、まず私人間の人間關係の集積と定義しておこう。ここで私人というのは、フランス革命においていみじくも『人 (homme) および市民 (citoyen) の權利宣言』という表現によって二分された人間の、そしてマルクスが『ユダヤ人問題に寄せて』のなかでその關連をみごとに描きだした人間の、人に當るものであ

る。統一体としての国民国家の一員としての市民から分離された（私）人は、もちろん、独立した一人格としてさまざまな人間関係をとり結ぶ。しかし、それら諸関係のうちこの段階で決定的に重要なのは、いうまでもなく商品交換にもとづく経済的諸関係である。モデル化していえば、各人は独立した商品所有者として市場に登場し、交換する。それらいっさいは私事として行なわれる。しかし、その結果として社会的分業が維持される以上、それはたんなる私事ではない。また生産手段をもたない人間は商品所有者たりえず、自己の労働力を商品として売る「擬制的商品所有者」にとどまる以上、このモデルは、現実にはたちまち、資本主義社会に「転成」せざるをえない。しかし、それらのことは、なお先の問題である。ここでは、市民社会は私的な人間関係から成るということを確認しておけば十分である。

したがって、国家意志と市民社会の関連とは、国家にとって、各人の行為のうち何が私事であり、それをどの範囲まで国家の規制下におこうとするかを問うことである。もっとも、この間の後半は同義反復である。私事 (private) とは、まさに私人の自由の領域である。たとえバロンの場合、市民であることと有徳であることは同一であった。彼にとっては、私事をできるだけ小さくする生き方、あるいは私事を共同の仕事に転化させようような共同体のあり方こそが理想であった。したがって、彼の理論を公と私のどこに線をひくかというような文脈で論じることとはかなり困難であり、それ以上に無意味である。それに対して、自由の主張が個人主義という形で展開されたイギリスにおいては、近代自然法思想はまさにこの文脈上で展開された。そこでは、ホッブスとロックは対極的な位置を占めている。周知のように、ホッブスは君主に絶対的な権力を与える。臣民の自由——すなわち私事——は「かれの行為を規制するさいに主権者が黙過したことがらだけに」許されるにすぎない。もっとも、そこには「相互に売買したり、その

ほかのやり方で契約したりすることや、自分の住居、食物、生業を選び、その子供を適当と思うように教育すること」と（C. 115）引用文献は後出参考文献参照（以下同じ）が含まれている。これらは経済的自由の根幹をなすものであるから、資本主義の発展にとってさし当りこれで不都合はなかったといえよう。しかし、ホッブスの主観にとっては、それらはとるに足りない問題、まさに私事であった。彼の場合、なお世界のほとんどすべては、君主の意志（国家意志）によって左右される領域でおおわれていたのである。

ロックの場合、この領域は極端に縮小される。彼は、国家の任務を外敵からの防衛と犯罪のとりしに限り限定する。このように国家が夜警的なものになるのに応じて、他方で私事の世界が拡大するのは当然のことである。つまり、世界の中で国家意志が容喙する範囲が縮小され、先に市民社会と呼んだ領域がその姿をあらわしはじめるのである。もちろん、彼の主題はあくまで国家である。彼がモデルとして描く人間像は独立自営の生産者であり、それ故、彼の市民社会は相互関係を欠く無葛藤な世界である。当然、その内在的法則もまだ問われてはいない。しかし、国家意志の及ばない世界のこのような拡大は、社会科学の新しい対象の登場を予想させるに十分な段階にまで達しているのである。

4

市民社会それ自体を研究対象として成立した科学が、スミス（一七二三—九〇）に代表される経済学であることに異論はなからう。ここでは、市民社会は私事——私的利益の追求——としてとりむすばれる人間関係が、結果としてつくりあげたひとつの統一体である。それは、かかる意味で自然な——つまり誰かの意志によってつくられたのではな

い——世界である。それは、それ故、自然と同じように内在的秩序をもつと考えられた。この秩序を法則として追求するところに経済学が成立したのである。その意味で、経済学こそは、啓蒙思想に結実した近代自然科学の方法を社会という現象に適用した最初の近代社会科学だったのである。これらのことについては、すでにこれまで発表した論文で書いた。また、スミスが「見えない手」という表現のもとに、この内在的法則をいかに把握していたかに関して、既発表の論文につけ加えるものはない。

不十分であり、ここでさらに検討を加えたいと考える問題は、スミスにおける国家（意志）に関してである。市民社会を自律的な秩序をもつ世界にとらえたスミスにとって、それと国家とはいかなる関係にあったのか。そもそも、認識のこの段階において、国家はいかなるものとして把握されていたのか。

スミスの国家観は、基本的にはロッキのな夜警国家観を受けついでものである。政治の世界の主要な徳目を正義とし、正義の内容を他人を犯さないことに求める彼の主張から考えて、それは明らかであろう。この国家観は『諸国民の富』において彼が到達した自由放任——つまり国家が経済の世界に立ち入らないこと——の主張ともみごとに一致する。

しかし、他方『諸国民の富』がそれまでイギリスの国家が行って来た重商主義政策に対する批判の書であったことも忘れられてはならない。スミスは、国家が経済にいかに対応すべきかを論じる手続きとして、経済の世界、すなわち市民社会の内在的法則を追求した。対象である市民社会が自律的なものとして把握されればされるほど、この研究は政策的色彩をうすめ、客観的な、そういう意味で科学的な色彩を濃くして行った。それでもなお『諸国民の富』には、現在の経済学の研究書にくらべれば、各所に多くの政策的提言がちりばめられている。それ以上に、全体を通

じてなされる自由放任の主張そのものが、政策的提言なのである。

したがって、スミスにとって、自律的な市民社会とは別に、主体として、それ故意的存在として、常に国家はありつづけたと考えるべきであろう。国家による経済の世界への「干渉」の否定という表現自体が、これをもっとも端的に示しているといえよう。「干渉」とは、それぞれに自律的な主体間で用いられる概念である。国家が思いのままに市民社会をつくり動かせるという把握のもとでは「干渉」の概念は生れない。逆に国家が何ら主体性をもたない場合も同様である。市民社会が自律性をもちながら、しかも他方に、より上位にある主体として国家が存在している状態——それがまさに「干渉」を可能にする状態なのである。

それでは、かかる主体として、国家はいかなることを意志するのか。国家は、まず「国を守る」ことによつて、国民の安寧に心を配るべき存在であつた。それは、スミスにとつて常に重要なテーマでありつづける。しかし、そのことを含めて、より広くは、国家は国民の幸福に努力すべき意志の主体であつた。それは、一国の富をその国民が「必要とするいっさいの必需品および便益品」(The necessities and conveniences) が十分に供給されることに求めた『諸国民の富』の冒頭の規定に典型的に表現されている。彼が求めたのは「普遍的な富裕 (universal opulence)」「一般的豊富 (general plenty)」であり、それが国民の最下層にまで行きわたることであつた。自由競争に対立する独占を、いささかスケープ・ゴーツ的に攻撃する際にも、彼の視点は、個人の利益に対して大多数の国民の利益を優先させることにあつた。すなわち、それこそが国益であり、国家が目ざすべきものと考えられていたのである。

『諸国民の富』は、市民社会の自律性の行きつく先と、この国家目的との一致を証明する。この幸福な一致を見ていたからこそ、スミスにとつて「見えない手」は神の摂理として受けとられていたのである。それ故、スミスにおい

て、全体的な叙述のなかで国家が背景にしりぞいているにしても、国家はなお市民社会に干渉しうる力をもった意志的存在であることにかわりはないのである。

スミスの後継者たち——リカード、ベンサム、J・ミル等——は、十九世紀初頭にポリテイカル・エコノミストと呼ばれる学問的であると同時に政治的でもあるひとつの強固な党派を形成する。彼らの間では、経済の世界がもつ自律性は政治的な干渉を寄せつけないものと受けとられ、それが貧民あるいは労働者に対する国家の保護政策に反対する論拠とされるのである。この主張のイデオロギー的性格はいうまでもないことであるが、同時に、一世代へだたった時点で市民社会と国家の関係が逆転してとらえられていること、逆転という表現がいいすぎであるとしても、市民社会の自律性が絶対不可侵なものにまで強められていることは、注目にあたしい。それは、以下に述べる社会学成立過程のイギリス思想史における展開なのである。さらに一世代おくれで、常識化されたこのような発想を社会学体に拡大したところで、スペンサーの社会学が成立する。

5

スミスが一致するものと考えていた市民社会の自律性と国家意志とが、現実に分裂する事態を見てしまったのがヘーゲル（一七七〇—一八三一）であった。

十九世紀の思想に決定的な影響を与えた二つの革命——フランス革命と産業革命——のうち、ヘーゲルをゆり動かしたのは、フランス革命の方であった。それ故、市民社会の矛盾に関しても、ヘーゲルは労働者階級の貧困や階級対立を見ているわけではない。それでも、フランス革命後に続く混乱は、革命の報を聞いたとき自由の木を植えて踊っ

たと伝えられている青年ヘーゲルを落胆させるには十分であった。彼は——そしてこれは彼に限らず十九世紀初頭の批判的議論に共通の感情でもあるのだが——それを市民社会が利己心にもとづく社会であることに求めた。『法の哲学』で展開される彼の市民社会論——市民社会批判——のくわしい内容に関しても、ここでは割愛する。彼が、スミスに学んで市民社会の本質を十分理解していたこと、にもかかわらず、スミスの樂觀論とは反対に、彼にとって市民社会とは「無軌道と悲慘の情景を呈し、またこれらのいずれにも共通した自然のおよび倫理的頹廢の情景を呈する」(上、p. 83) 社会であったことを確認して先に進もう。

ヘーゲルにとつての困難は、市民社会の自律性がすでに現実的にも思想的にも——それ故彼自身にとつても——確認された後に登場したことにあった。市民社会の現実が国家が目的とするところのものと相反していることが明らかになつても、前者が自律的である以上、もはや国家が自己の意志に合せてそれをつくりかえるという発想は成り立たない。そのことを前提した上で、自然なものとしての市民社会と意識的なものとしての国家との関連をもういちど問ひなおし、両者を和解させること、これこそがヘーゲルが直面した困難な課題であつた。

この課題の解決法として、ヘーゲルは歴史法則という考え方を提案する。つまり、市民社会と国家を並存させるのではなく、後者を歴史的により高い段階と位置づけるのである。市民社会を国家というより高い段階に到るための必然的な一過程であると考へれば、対立を含んだまま両者を和解させることが可能となる。否むしろ、その場合には対立の存在こそが論理的な鍵となる。対立があるからこそ、一方から他方への移行という発想が可能となるのである。市民社会のこの位置づけは、彼の、フランス革命に対するアンビヴァレントな感情——肯定しつつ否定するという感情——ともうまく調和する。

もちろん、この主張を成り立たせるためには、この移行の「必然性」を証明することが不可欠である。「無軌道と悲惨」をもたらしている市民社会の自律性が、にもかかわらず万民の自由と幸福を意志する国家に到りつく「必然性」を内在させているのだということを得させねばならない。ヘーゲルは『法の哲学』で、人倫の体系——それは人間関係のあり方ととらえてよからう——の歴史的發展の弁証法を説くことによつて、この課題に答えようとする。家族、市民社会、国家というトリアードによつて展開される彼のこの作業に関しても、すでに述べたことがあるのでここでは省略する。いずれにしろ、それは彼にとつて、精神の自己発現の必然的な過程とされているのである。

ヘーゲルの難解な観念論を理解するためには、おそらくキリスト教文化についての深い理解が不可欠なのであろう。精神の自己発現などという発想自体、私には近づきがたいものではあけるれども、おそらくそれは神の世界創造と対応するものであろう。抽象的な精神や理性が個々人の情熱を通じて自らを実現するという発想も、神の化肉という考え方と相通じるものがあるように思える。「発展」という直線的な歴史観も、キリスト教の歴史観にならったものであろう（古代ギリシヤにおいては、循環的な歴史観が支配的であったといわれている）。しかし、これらのことはこの小論を超える問題である。社会学成立史にかかわる範囲でいえば、ヘーゲルによつて、人類史の全体がひとつの必然的過程と把握されるようになったこと、つまり歴史法則という考え方が持ち込まれたことを確認すれば十分である。

ところで、ヘーゲルによる市民社会と国家の和解のころみは成功したのか。精神の自己発現という表現に明らかのように、彼はこの過程を観念の世界で考案した。『法の哲学』が論理的にいか説得力をもとうとも、それは現実の世界とイコールではなかった。現実には、国家はやはり市民社会と並存していたし、現存する国家も必ずしもヘーゲルの理想国家ではなかった。その後の歴史的経験も、もちろん市民社会から国家への移行の必然性を証明してくれ

てはいない。スマイスが、市民社会の矛盾が顕在化していないという時代的限定のなかで、市民社会と国家の調和を想定しえたのに対し、ヘーゲルはむしろ現実から切り離された観念の世界に逃げこむことによって、そのなかでのみ、両者を調和させえたのだといわざるをえないであろう。

6

市民社会と国家についてのヘーゲルの観念を継承しつつ、それをもういちど現実の世界にもち込んだのが、ローレンツ・フォン・シュタイン（一八一五—一九〇）である。シュタインはマルクスと同時代人であり、コントの仕事は彼に先だっているが、思想的地位づけとしては、彼をヘーゲルと社会学の、もっと限定していえばマルクスとの媒介者と考える方が理解が容易であろう。

シュタインに関しては、これまでの論文でほとんどふれることがなかったので、この機会にややくわしく述べておきたい。ただし、用語は、私なりに解釈しなおしたものである。

まずシュタインの体系から説明するのがよからう。彼は、人間世界を全体として人間共同体とよび、それに対応する科学として国家科学 (Staatswissenschaft) を構想する。人間共同体は、主体である国家と客体である社会に二分され、それぞれについて国家学 (Staatslehre) と「社会学 (Gesellschaftslehre)」が成立する。従来、社会学史のテキストでは、ドイツ社会学の学祖としてシュタインをあげるものが多く、その場合、この「社会学」という用語をもってそれを論拠づけることがなされている。しかし、彼の「社会学」は後に述べるように内容的には経済学である。私は、シュタインを社会学に関連づけるとすれば、やはり、彼の国家科学こそが社会学につながるものだと主張した

いのである。

さて、国家と社会の内容であるが、前者に関してはシュタインはヘーゲルの概念をほぼそのまま受けついでいる。彼はまず、人間共同体を「独立した意志」をもつ「自律的」な存在であるといい、その限りで人間共同体はすなわち国家であるという。つまり彼にとって、国家とは人格的なものである。それはかかるものとして、人間共同体のすべての構成員の自由と幸福を旨ざすべきものとされる。もちろん、これは現実の国家についての科学的検討によつて得られた概念ではない。シュタインにとっては、かかるものこそが国家なのであり、後にも見るように、そうでなくなつたときにはそれは国家ではなくなるのである。

以上が国家の概念であるが、シュタインにとつて人間共同体は国家だけで成り立つものではない。国家が働きかける客体が必要なのであり、それを彼は社会だといふのである。この客体は「全体の統一に奉仕し服従するが、他面また独自の法則に従つても運動する」(S. 88)という。この引用の前半が客体である社会の主体である国家への従属を、後半が社会の自律性を意味していることは明らかであろう。国家への従属と自律性——この矛盾するものを「他面」という接続詞でつないで満足している限り、それはことばによるごまかしとよぶ以外なからう。まさにこの「他面」の内容こそが徹底的に追求されるべきだからである。概説的叙述ではかかるごまかしをしながら、後に紹介するよう

に実証的研究では具体的にその関連を追つていふこと、その後者の点にこそ私はシュタインの意義を認めるのである。それでは、社会の「独自の法則」とは何か。シュタインは、社会とは「一切の個人々の独立生活」(S. 88)であるといふ。個人々はそれぞれに「財貨の獲得」に努力している。それ故、社会とは経済の世界であり、その法則とは「財貨生活の法則」である。ここまではシュタインの社会概念はヘーゲルの市民社会概念と歩調を合せている。しかし、

この経済の世界に階級対立を見る点で、彼はやはりヘーゲルの後に来た世代なのである。彼のかなり難澁な表現をマルクスの用語を借りて整理すれば、次のような非常に単純明解な内容となる。すなわち、経済の世界の中心課題は生産であるが、生産には生産手段が必要であり、それを持たないものは所有者に従属せざるをえない、と。それ故、「社会の原理は各人が他人に屈服することであり、他人を隷属させることによって各人が完成することである」(『G』)。「屈服する」のが「無産者」であり「他人を隷属させる」のが「有産者」であることをシュタインは明確に把握しているのである。

さて、このような概念をもちつつ、彼は、フランス革命以降半世紀にわたるフランスを観察するのである。ヘーゲルが時間的な上下関係に置いた市民社会と国家は、もういちど並列される。その上で、先ほど「他面」ということばでつながれた国家への社会の従属と社会の自律性の関連が問いなおされるのである。その観察は、主として革命前の貴族支配の時代からジャコバン派のテロルとその崩壊に到る時期に集中するが、それらの観察を通じて彼が見出した事実はたいそう興味深いものである。というのは、ここでは国家と社会の関係は、逆転してしまっているからである。

彼にとつて、国家は万人の自由と幸福を目ざすべきものであった。したがって、社会が階級分裂、富者による貧者の支配を示しているとすれば、かかる社会は国家の理念に反するから、国家は社会に干渉せざるをえない。つまり、この状態では、有産者に対して無産者を保護することこそが、国家の任務になる。しかし、国家のそのような干渉は有産者の気に入らない。そこで有産者は国家を独占しようとする。しかし、一階級によって独占され、その階級の利益を追求するような主体は、もはや国家ではない。それは国家が社会に従属した状態であり、シュタインはそれを

「不自由」とよぶ。その場合には自由の「回復運動」つまり革命が正当化されることにもなるのである。

いうまでもなく、シュタインの努力は革命の正当化に向けられたものではなかった。そのような事態を未然に防止するのが彼の意図であり、そこから社会改良家シュタインが生れたのである。社会学の成立を論じる本稿ではその先を追う必要はなからう。ただつけ加えておきたいのは、社会改良家シュタインの登場は、以上のような社会と国家の關係の逆転という認識の延長線上にあったということである。彼にとって自由の回復運動は、無産者が社会において自由になることを抜きにしては成り立ちえないものであった。無産者が「精神のおよび物質的財貨」を獲得することが、社会における自由の内容をなしていた。それがなされないままの革命は、またしても一階級による国家の独占をもたらすにすぎないという判断が、彼を革命家ではなく改良家たらしめたのである。

もういちど確認しておこう。シュタインは、実証的に世界を見た場合、彼の理念とはうらはらに社会が国家に浸透し、国家のあり方を規定しているという現実を発見せざるをえなかった。くり返し述べて来たように、この時代の認識にとって、(市民)社会は自然なものであり、国家は意識的あるいは意志的なものであった。その国家が社会に從属するとすれば、もはやこの世界に意志的なものは存在しないことになる。

7

本稿では、個々人の意志の集約——あるいは代表と表現する方がいかもしれない——である国家と、社会との關連を考察して来た。その意味では傍系の議論になるが、この時期に、個々の人間からも意志がうばい去られるようになる。つまり、個々の人間もまた意志的主体ではなく、逆に歴史あるいは社会によって規定された存在であるという

認識が強まるのである。

このような認識は、当然のことながら、現状批判と結びついている。その場合、発想の中心となるのは、利己心、功利主義、あるいは現代的表現でいえば人間性の疎外である。すなわち、市民社会の形成、その資本主義的發展のなかで、これらのことが悪として、あるいは苦痛として、強く意識されはじめたのである。

それは、一方では、新社会に対して古い（貴族的な）尺度で批判する人々の不満の種になる。十九世紀はさまざまなロマンティズムが噴出する時代でもある。ロマンティストたちにとって、人間が悪くなったことと社会が悪くなったことは、並行的な歴史的過程であった。

他方、未来によりよい社会を夢みる革命的ロマンティストたちにとっても、人間悪と社会悪は因果連関的にとらえられる必要があった。というのは、現存する人間悪が人間にとって普遍的、本質的なものであるならば、彼らにとって未来は絶望的だからである。人間悪の根源を社会悪に求めればこそ、彼らにとって社会改良のプログラムが可能となるのである。

「自然に帰れ」と叫んだとき、すでにルソーは人格形成に関するこのような認識をもっていた。ただ、彼にとって批判の対象であったのは、むしろ封建社会の因習のなかで愚鈍にされた人々であった。

近代社会で、人格の歴史的・社会的形成をもっとも強く意識していたのは空想的社会主義者たちである。とりわけ、オーエン（一七七一—一八五八）は、理論的にも実践的にも、この認識を主張の中心にすえていた。彼にとっては、現代社会を支配する貨幣制度は不自然なものであり、それ故、商業も自由競争も不自然なものであった。かかる不自然な制度が、利己的な人間をつくりだしたのであった。ここでは、スミスが自然ととらえたものが再び不自然なもの、

すなわち人為的なものととらえられている。その結果、未来社会へのかけ橋が人工的・空想的なものにしか求め得られなくなった事情は、すでにマルクスやエンゲルスの批判したところでもあるし、本稿の文脈にはかかわらない問題である。

8

私は、上記のように人間活動のすべての側面から意志がうばい去られたところに、社会学成立の土壌があったと考えている。それは、経済学が対象とした市民社会にかわる、新しい社会概念の登場を意味している。あえていえば、人間活動の総体がそれである。この総体が自然なものと把握されるのに応じて、それを対象とする科学として社会学が成立したと考えるのである。

したがって、成立期の社会学は共通して次の二つのことを課題としていたと考える。

第一に、人間活動の総体としての社会の歴史的变化の法則を発見すること。この総体が自然なものととらえられたのであるから、この法則は、内在的な法則、必然性と考えられることになる。市民社会と国家が並列的に把握されていた段階では、前者が自然なものと考えられてもなお、人類史の全体を自然史的過程として把握する視点はなかった。それに対立して、成立期の社会学は共通してそれを主要テーマとしている。コント（一七九八—一八五七）の進歩、マルクス（一八一八—一八八三）の発展、スペンサー（一八二〇—一九〇三）の進化がそれである。

第二に、いわゆる社会構造の解明が課題となる。国家が社会に従属するという把握は、国家あるいは政治の領域の存在そのものを否定することにはならない。人間活動の総体としての社会が、機能分化の過程を通じて、あるいは経

済を、あるいは政治を、さらにまた文化等々を生み出すと考えられるようになっただけである。それが自然な過程と把握されればこそ、そのような領域あるいは機能として何が分化し、それらが相互にどのように関連し合って全体がつくられているのかが、問題となるのである。コントとスペンサーは、それを社会有機体論でとらえる。マルクスは土台と上部構造の概念でこれを論じている。

蛇足ながらつけ加えれば、これはあくまでも成立期の社会学の共通課題を論じたものである。社会学がそれ以降もこの課題を抱きつづけているのは事実であるが、社会学の課題をそれに限定しようという意図を含むものでは毛頭ない。

〈参考文献〉

- N・マキアベルリ、黒田訳『君主論』（岩波文庫、一九三五）
- T・ホブズ、水田・田中訳『リヴァイヤサン』（河出書房、一九六六）
- J・ロック、宮川訳『統治論』（中央公論社、一九八〇）
- A・スミス、大内・松川訳『諸国民の富』（岩波文庫、一九五四）
- F・ヘーゲル、高峯訳『法の哲学』（創元社、一九六二）
- L・シュタイン、猪木訳『社会の概念と運動法則』（みすず書房、一九四九）